
目 录

论文

- 关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析…………… 计翔翔(1)
- 利玛窦与基督教艺术的人华…………… 莫小也(16)
- 《利玛窦中国传教史》译本的若干问题…………… 谭世宝(32)
- 意大利传教士马国贤与中西文化交流…………… 万 明(47)
- 明清之际法国耶稣会士来华过程研究…………… 李晟文(72)
- “牛皮得地”故事的流传…………… 龚纓晏(101)
- 启蒙泰斗伏尔泰向中国销售钟表计划…………… 孟 华(118)
- 王宏翰与西学新论…………… 徐海松(131)
- 阮元望月歌与西洋望远镜…………… 王 川(148)
- 平托《游记》Liampo 纪事考实
——兼谈《璧余杂集》中的佛郎机资料…………… 汤开建(156)
- 《察世俗每月统记传》研究…………… 谭树林(189)
- 日本耶稣会中的中国人及其行迹的考察…………… 戚印平(206)
- Carolo Orazi da Castorano O. F. M. (1673 - 1755)
on the Prophet Muhammad and on the Master
Philosopher Confucius…………… A. Camps(219)
- Catholicism in Local Society in late 18th and Early
19th Century Sichuan Following Comments by Bishop
Dufresse in His Correspondance form 1789 to 1805
…………… J. Charbonnier(238)

- Kilian Stumpe (Jilian Yunfeng)-Mediator between
Wurzburg and China V. Collani(259)
- Intellectual and Religious Activities of Giulio Aleni
S.J.(1582 - 1649)in Late Ming China G. Criveller(277)
- Jean François Foucquet's Reading of the Daode
Jing and Other Chinese Classics W.K. Müller(296)
- Changing Perspectives on Michele Ruggieri(Luo Mingjian 罗明坚,
1534 - 1607)and the Origins of Sinology
..... J.W. Witek S.J 魏若望(314)

书刊评论

博综史料 兼通东西

——《阎宗临史学文集》读后 计翔翔(347)

中西交流的物证

——读《贸易与发现》..... 龚纓晏(368)

译文

西班牙神父在远东:高母羨及其著作《实录》

..... [西]希门尼斯撰 周振鹤、徐文堪译(377)

乾隆画院与铜版画..... [日]小野忠重撰 莫小也译(394)

17、18 世纪传来的天主教书籍 ... [韩]裴贤淑撰 杨雨蕾译(411)

信息

耶稣会士与中西文化交流论著目录 徐海松(455)

编后记 黄时鉴(495)

关于利玛窦戴儒冠 穿儒服的考析

计翔翔

对明末来华耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci, 1552 - 1610)在华传教的策略问题,中西关系史学界和宗教传播学界研究颇多,发表了不少论著。但是,在作为耶稣会士“附儒传教”最直观、形象的举动——脱下僧袍,换上儒冠儒服到底开始于何时何地这一基本事实方面,学者们众说纷纭,莫衷一是。此外,这一策略手段的实现,以往中外论者普遍关注的是耶稣总会乃至教廷的批准与否,似乎只要教会上层同意,入华耶稣会士在中国便可随心所欲地穿戴。这主要是因为许多西方学者在研究这一问题时,对明王朝关于不同阶层的服饰有着具体规定这一历史背景把握不够而造成了误解。本文拟在这两方面做些考析工作。

一

关于利玛窦开始穿儒服的时间,研究者的说法前后相差有七八年之久,地点也颇不相同。

耶稣会历史学家加莱格尔(Louis J. Gallagher, S. J.)在其《利玛窦中国札记》英译者序言中说,利玛窦“穿了6年僧袍”,然后才换上儒服,计算起来当在1589年(万历十七年)。^① 这年8月,利玛窦离开肇庆前往韶州。

日本学者中村久次郎断言,利玛窦“万历十九年(1591)始改儒服”,地点仍在韶州,因为“然后才去韶州府东之南雄州”。^②

另一耶稣会历史学家史若瑟(Joseph Shih, S. J.)指出,利玛窦“在1593年离开广东后”,“马上”就采纳了易装建议。^③ 令人难堪的是,他的《利玛窦中国札记》1978年法文版序与加莱格尔的英译本序并列在同一本书中,孰是孰非必定引起细心读者的关注。

对明清时期耶稣会在华传教极有研究的荣振华(Joseph Dehergne, S. J.),主张“郭居静(Lazare Gattaneo, 1560-1640)1593年到达澳门,后又与利玛窦共同到达韶州,他们穿上了儒生服装”。一个“后”字,说出了大致时间,但毕竟语焉不详。^④ 易装地点倒很明确:韶州。

英国研究东方与国际关系史著名学者赫德逊(G. F. Hudson),相信利玛窦在1594年脱掉僧袍改穿儒服。^⑤

耶稣会在华传教史专家费赖之(Louis Pfister, S. J.)也含糊其辞,但时间又略往后推:1594-1595年间,“时”“已易僧服为儒

① 《利玛窦中国札记》，中华书局，1983年版，序言第33页。河北教育出版社《中华文明史》第八卷（1994年版第945页）也明确称利玛窦“1589年在韶州便毅然改穿儒服”。

② 中村久次郎著、周一良译《利玛窦传》，《禹贡》半月刊第5卷第3-4期合刊。收入存萃学社编集《利玛窦研究论集》，崇文书店1971年版。

③ 《利玛窦中国札记》，第652页。但1593年利玛窦尚未离开广东，仍在韶州传教，此中疏误不言而喻。

④ 荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年版，第121页。

⑤ 赫德逊《欧洲与中国》，中华书局，1995年版，第275页。

服”。^①

法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)称易装事发生在利玛窦到达肇庆12年后,地点则没说。^②利玛窦是1583年去肇庆的,所以,谢和耐实际告诉我们的时间在1595年。^③

《利玛窦全集》编集者德礼贤(Pasquale M. D'Elia)把易装时间、地点表述得最详尽:1595年5月(?)江西吉水。^④

在易装问题上,最有权威的是当事人本人的说法。令人惊奇的是,利玛窦在用意大利文所著《中国报导》^⑤中,清清楚楚地写着:“自1594年11月,利玛窦、郭居静两位神父开始留须留发,改穿儒服。”^⑥

由于利玛窦是从1608年才开始据笔记、信件等原始材料,并凭个人印象撰写成文稿,离易装事实的发生已有10余年之久,不能排除记忆失误的可能。在上述引文的同一段落中,利玛窦叙述了他在1592年底当面向耶稣会传教团视察员范礼安(Alexander Valignano, 1539-1606)报告,要求“再开辟一个新的传道所,理由之一是韶州的天气不好,三年之内死了两位神父”。

事实上,两位神父中后去世的石方西(Francesco De Petris, 1562-1593),是在利玛窦这次报告后差不多又过了一年才亡故的(去

① 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》,中华书局,1995年版,第34页。

② 谢和耐《中国和基督教》,上海古籍出版社,1991年版,第24页。

③ 孙尚杨认为易装的时间、地点为万历二十三年(1595)离开肇庆转赴韶州时(孙尚杨《基督教与明末儒学》,东方出版社,1994年版,第15页)。时间大概受谢和耐的影响。地点则很成问题,因为1595年利玛窦早在韶州,并且在此年离开了韶州。

④ 德礼贤《利玛窦年谱》,收入前引《利玛窦研究论集》。

⑤ 中文译本见《利玛窦全集》,台湾光启、辅仁大学出版社,1986年版,第1卷和第2卷。

⑥ 《利玛窦全集》,第1卷,第234页。

世时间为 1593 年 11 月 5 日^①)。因此,当时利玛窦根本不可能以“三年之内死了两位神父”^② 为理由说明韶州水土有问题。

1609 年,利玛窦正埋头著述,就坦率承认,所写回忆录“有些与事实不尽相符”^③。现在看来,这并不就是一句客气话。

更令人寻味的是,1615 年,金尼阁(Nicolas Trigault, 1577 - 1628)在德意志奥格斯堡出版由他译为拉丁文并补写部分章节的利玛窦札记《基督教远征中国史》^④,在相应段落竟删去了上述有关利玛窦、郭居静改穿儒服时间的说法。这表明,金尼阁已发现了其中的问题。他在奉命整理利玛窦遗稿并编写 1610 - 1611 年在中国传教年报时,清楚地把握了易装事实。他的《耶稣会自中国致(耶稣会总会长)阿瓜委瓦的信件,1610 - 1611》,明确地将利玛窦在华活动分为两个阶段:第一个阶段,“中国的耶稣会士们穿着僧服”;“第二个阶段始于 1595 年,这时利玛窦采用了儒生装束”。^⑤

导致利玛窦晚年对易装时间记忆失误的原因,也许可归结为,1594 年 7 月 7 日,罗马教廷对利玛窦穿儒服的主张作出了肯定表示。^⑥

在现存 1594 年底以前利玛窦与他人往来信件中,无任何易装信息。但在 1595 年的一批信件中,多处提到了开始穿儒服的事实。首先提到这一变化的,为同年 8 月 29 日致澳门孟三德神父书,接着,在 10 月 7 日致同窗班契神父书,在 10 月 28 日致耶稣会

① 据《利玛窦全集》第 3 卷第 134 页说,去世时间为 1593 年 10 月 5 日。

② 即使在一年后,也要说成“四年之内死了两位神父”。

③ 《利玛窦全集》第 4 卷第 420 页。

④ 中文译本名为《利玛窦中国札记》。

⑤ Petrus 与 Joannes Belleri 版,安维尔,1613 年。转引自史若瑟《1978 年法文版序言》,见《利玛窦中国札记》,第 660 页。

⑥ 安田朴《礼仪之争及其对中西文化交流的影响》,载《明清间人华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀书社,1993 年版。

某神父书及11月4日致罗马耶稣总会长书中均有确切而又详尽的叙述。^① 上述最后一封信中,利玛窦还说,“从此,我们决定放弃僧这个称呼,这是我们初来中国直到最近常用的”。

事隔一年以后,在1596年10月12日利玛窦致罗马富利卡提神父书中,又说到“去年我第一次离开居住12年多的广东”,“为证明我和僧人并非同类,故而把胡子先留起来,穿儒士衣冠”,“作布道说教的夫子模样”,并特意注明“这是去年已向您报告了”。^② 利玛窦1595年致富利卡提神父的信至今没有找到。但即便如此,现存的这么多史料,也足以否定利玛窦在其文稿中的1594年易装说。

综合利玛窦当时信件及事后所写札记,我们有确凿证据和充分把握,把利玛窦易装的事实表述为:

1595年4月,退休兵部侍郎石星途经韶州,同意带利玛窦去北京。利玛窦看时机成熟,就私下做好了一套漂亮的绸质儒服和一顶儒帽,并开始悄悄地蓄须。^③ 5月9日,他们从韶州出发,从陆路过南雄,然后离开广东,抵达江西境内南安(今大余),再改走水路,经赣州,至吉安。当时中日之间正爆发朝鲜战争(壬辰卫国战争,1592-1598),沿途同僚的劝说,使石星终于对在此期间带外国人上北京感到后悔,就在吉安跟利玛窦分手。利玛窦遂得以脱离从广东出来的熟人独立行动,获得了一定的自由。

在出发之后的第7—8天的翌日,^④ 即5月17—18日(万历二十三年四月初九—初十),利玛窦途经樟树,获悉长期以来跟传教

① 《利玛窦全集》,第3卷,第153页、第167-168页、第176-177页、第202页。

② 《利玛窦全集》,第3卷,第218页。

③ 《利玛窦全集》,第3卷,第202页。

④ 《利玛窦全集》,第3卷,第147-155页。出发的第22天,即5月31日到达南京(荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》第534页说利玛窦5月21日在南京,有误。那是儒略历,但此时已用格列高利历)。

士保有良好关系的韶州知府,刚从北京回来途经故乡正作短暂逗留,就登岸拜访。利玛窦在信中记述:“在这地方,我是第一次留须出门,穿儒服去拜访官吏。”韶州知府“很高兴地接待了我,而不要我向他行跪拜礼”(以前以僧侣形象拜访官吏时的礼节)。于是,利玛窦就向韶州知府说明,“我们为什么改装,而现在再不剃发”,因为,“我们学有专长”。^①韶州知府平静地接受了这个理由。利玛窦易装获得成功。

如此看来,在上述有关易装时间、地点的说法中,最接近事实的是利玛窦研究专家德礼贤的观点。但他关于时间的认定表现谨慎,在1595年5月后加了(?),表示尚无把握,还得存疑。而关于易装地点的江西吉水,也还与事实有所出入,正确的说法正如上文所考,是在江西樟树。吉水在吉安东北不到30公里处,樟树则在其更北处,比较靠近南昌,水路离吉水已有百余公里。

二

最初进入中国内地的耶稣会士穿僧袍,是明朝地方官员与入华耶稣会士的共同认可。其中,前者的意见具有权威性,后者只能被动接受。

罗明坚(Pompilio Ruggieri, 1543 - 1607)他们一到肇庆,“中国人无法相信他们不是和尚,因为这些人不娶妻纳室,(而是)举行祭祀并居住于教堂之中”,老百姓很自然地用同一名称来称呼“两种不同类型的人物”——佛教僧侣和天主教传教士。^②

传教士们自己也确实在佛教教理和仪规中发现了更多与基督

^① 《利玛窦全集》第3卷,第153页,第158页。

^② 《利玛窦中国札记》,第276页。

教的相似之处。^① 所以肇庆地方官员一开始就凭直觉将罗明坚他们划入和尚、道士一类,提出他们想住下来,就“应该更换衣服”,做中国僧侣打扮。初来中国尚等待在澳门的利玛窦,闻讯后兴高采烈地表示由衷赞同,感到僧袍是中国官员“所能恩赐的最体面的服饰”。^②

问题是,在广大欧洲乃至东方的印度,僧侣既是宗教职业者,又属统治阶级成员,两者结合于一身。唯独在中国,这两种身份是割裂的。佛教僧侣的处境在中国颇为尴尬。耶稣会士在了解僧侣在西方以及东方的印度受尊敬的普遍性的同时,没有充分估计到中国社会的独特性,以致在中国穿僧袍出现了始料不及的被动局面。他们很快就意识到:“僧人在中国人眼中身份很低而卑贱”,“老百姓基于不明了我们的身份地位,对我们似乎没有多少好感”。^③

在现存记录中,最早建议耶稣会士改穿儒服的,是肇庆知府郑一麟。时间是1584年,即利玛窦他们在肇庆定居的第二年,离易装正式实施足足早了11年。郑一麟在称赞人华耶稣会士“学问”的同时,指出传教士们都该着儒装,即“穿中国式的长袍,头戴高方帽”。^④

但是,传教士们老老实实按广东地方官指定的角色形象活动,遭遇的麻烦就够多了。不断有反天主教事件发生。“读书人闹得最凶”;“当地秀才以及别的读书人”,“根本不赞成外国人来此居住”,他们“联合起来”反对传教士的事件屡见不鲜。^⑤ 身穿僧装,读书人尚且对传教士“打扮为中国人”作法看作即使不是谋叛的

① 参阅谢和耐《中国和基督教》,第110-111页。谢和耐甚至因此而认为利玛窦排斥佛教是一种错误。

② 《利玛窦全集》,第3卷,第40页。

③ 《利玛窦全集》,第3卷,第153页;第1卷,第89页;第4卷,第469页。

④ 《利玛窦全集》,第4卷,第471页。

⑤ 《利玛窦全集》,第1卷,第169页、第132页;第4卷,第409页。

话,也是“一种诡计”。^①一旦“冒充”有极高社会地位的儒生,后果更不堪设想,对在中国刚刚取得的幼弱的传教事业必定带来毁灭性打击。

所以,郑一麟的建议并未引起包括利玛窦在内任何在华传教士的积极反响。倒是偶然进入内地,对中国社会风尚习俗尚未深入了解的澳门传教长卡布拉尔神父(P. François Cabrale)对此极感兴趣,兴致勃勃地在致他人的书信中加以反映。^②

事隔5年,利玛窦去韶州,被引导参观南华寺。他拒绝向佛教神像敬礼,也拒绝在南华寺居住,煞费苦心找了三点托辞。一是寺庙中没有受过教育的人员,而他已习惯于跟受过同等程度教育的人生活;二是指责寺庙里的人“名誉不好”;三才是自己所奉行的教义和教规,跟寺庙里的佛教和尚截然不同。极力希望在韶州知府等地方官员那里摆脱身着僧袍但又非佛教僧侣的无奈。虽然利玛窦再三强调自己有学问,读过很多书,但并没有迈出更大步伐,缺乏任何以儒生包装的迹象,表明了他的极度谨慎和深知中国风尚。

瞿汝夔跟利玛窦的交往,对来华耶稣会士改变外表形象具有特殊重要的意义。他在了解到利玛窦的苦衷及卓越的学术水平后,极力解除利玛窦的疑忌,规劝传教士蓄须留发,脱掉僧袍改穿儒服。^③此事发生在1592年春节后利玛窦前往南雄访问他时。^④

稍后入华的艾儒略(Julius Aleni, 1582 - 1649),在其《大西西泰利先生行迹》中对此也有反映,说瞿汝夔与利玛窦“谈论间,深相契合,遂愿从游,劝利子服儒服”。这就透露出瞿汝夔所以劝利玛窦

① 范礼安致耶稣会长信中语。转引自《利玛窦中国札记》,第673页。

② 《利玛窦全集》,第4卷,第471页。

③ 方豪《中西交通史》,岳麓书社1987年版第1007页上说,利玛窦“经徐光启指点改穿儒服”,有误。但即便如此,仍表明利玛窦是在中国儒生策划和极力怂恿后实行这一举措的。

④ 《利玛窦全集》,第3卷,第122页。

易装,直接动机是自己“愿从游”:一个中国儒生跟着一个“番僧”出游,确实社会关系方面诸多尴尬,尤其是像他那样放荡不羁、声名不佳^①的宦宦子弟(他是前礼部尚书瞿景淳的儿子)。在当时社会,“正经人”是不与僧侣之流多打交道的。^②如果利玛窦能以“儒生”造型,两人交往就会方便得多。

瞿汝夔建议的重要前提,是入华耶稣会士乃是外国“读书人”,“学有所长”。他们来华后,“为了不使一个新的宗教在中华民族中引起嫌疑,耶稣会的神父们,在公开的场合里,从来不谈宗教”,^③着意将“传教士”形象掩盖起来,却极力突出自己“道德学问的名气”。^④他们表现出来的“欧洲科学的知识”和“研究中国的科学书籍”,早在肇庆传教末期,就让“很多人认为”“这些欧洲人是有名气的学者”。传教士们居然获得“儒僧”称号。^⑤

利玛窦既有极高的西方数学和天文学等造诣,又研究了中国儒家典籍。他的个人素质比其他传教士更能胜任率先由僧而儒的改型。而西方文化的大背景,其“超胜”当时中国文化的因素,也使瞿汝夔建议的实现具备了更大的把握。

三

利玛窦终于为瞿汝夔的建议所动。接下去的准备工作分两个

① 参阅黄一农《瞿汝夔(太素)家世与生平考》,载《大陆杂志》第89卷第5期,1994年11月。

② 《儒林外史》第34回高先生对杜少卿的批评:“他这儿子(指杜少卿)就更胡说,混穿混吃,和尚道士、工匠花子,都拉着相与,却不肯相与一个正经人。”由此可见一斑。

③ 《利玛窦全集》,第1卷,第135页。

④ 《利玛窦全集》,第1卷,第115页。

⑤ 《中西交通史》,下册,第993页。

方面。

一是要向耶稣会上级报告。已经看到的论文无不对此加以强调。东、西论著普遍把“获得教会的批准”作为易装的首要条件。^①其实,关键并不在此。入华传教士们一开始就把儒学也看作宗教,声称“中国共有三个教派,一为‘释教’,一是‘道教’和‘儒教’”。^②从逻辑上说,既然都是教派,这派服装可穿,那派服装也可穿。当初穿僧袍不必事先征得教会上层同意,这次改穿儒服,何以就要兴师动众呢?从实践来看,耶稣会乃至整个教廷对易装都没有表现出大惊小怪。^③

在着装问题上,基督教会尤其是耶稣会士态度灵活。当时在澳门,凡皈依基督教的中国人必须换上西方人(主要是葡萄牙人)服装。而在中国内地发展的教徒,并不作上述改变,他们仍然作原先的着装打扮。

耶稣会更以重视效果,并不斤斤计较于方式方法而闻名。当年罗耀拉(Ignacio de Loyola,约1491-1556)创会时,就力主只要能达到目的,除罪恶而外可以不择手段。耶稣会士可以不穿制服,不公念大日课。他们到了印度,穿起了婆罗门服装;进入中国内地,穿起佛教和尚的袈裟。无论婆罗门服还是袈裟,都不是耶稣会自

① 谢和耐就认为,“利玛窦很早就可能希望放弃僧侣们的袈裟,但必须等待长上们的准许”(《中国和基督教》第25页)。

② 利玛窦1584年9月13日致西班牙税务司司长罗曼先生书,见《利玛窦全集》,第3卷,第56页。

③ 易装消息传开后,“远东传教区的神甫都因此为我们欢喜道贺”(《利玛窦全集》,第3卷,第218页)。在基督教会看来,实施这一计划,微妙的不是服饰的变化,而只是发式的变化。从此,澳门削发的传教士与中国大陆蓄发的耶稣会士有了外观上的明显区别(《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,第128页)。改穿儒服只在欧洲引起了一些谣传,说耶稣会士们想在中国参加科举考试以作官(《利玛窦中国札记》,第277页)。至于在“礼仪之争”中遭受指责,那是后来的事情。

己的服装,但他们始终安之若素。所以,此次改穿另一种中国服装,在耶稣会内部并不能被视为离经叛道的惊人之举,同样不必过于郑重其事地层层审批。

但是,作为有极严格纪律的耶稣会士,他们采取新措施一般都要向上级报告,以求得支持(而不是批准)。实际上,对易装问题需要研究的,不是来华传教士可不可以穿儒服,而是穿儒服在中国是否可行,是否更有利于刚刚起步的在华传教事业。1592年10月24日,范礼安从日本回到澳门。^① 这年年底,利玛窦去澳门就治其在当年6月与韶州反基督教人士冲突中受伤的手和脚时,两人就教务工作进行洽谈。^② 利玛窦提出几项建议,其中之一便是在华耶稣会士蓄须留发改穿儒服,改变形象。范礼安觉得很对,爽快地予以支持,并答允通报耶稣会总会长,陈明改装理由。^③

谢和耐称,1593年利玛窦的教友郭居静向范礼安申请允许传教士们留蓄长长的胡须和头发,并在正式拜访中穿儒生们的丝袍。^④ 此说经不起推敲。因为既然利玛窦已在上年当面向范礼安作了说明并蒙其赞许,郭居静此举便显得多余。况且在韶州传教的石方西于1593年11月逝世后,范礼安才考虑由刚来澳门原定往日本传教的郭居静前来接替,而这一决定直至1593年底利玛窦他们都尚不知晓。^⑤ 郭居静1594年夏末才到达韶州,^⑥ 根本不可能在1593年代表利玛窦进行请示。

二是易装要获得对外国人抱着高度警惕的明朝社会各界,尤其是儒生阶层的认可。这才是症结所在。实际上,身处异质文化

① 荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》,第695页。

② 《利玛窦全集》,第3卷,第127页;第4卷,第510页。

③ 《利玛窦全集》,第1卷,第234页。

④ 《中国和基督教》,第25页注。

⑤ 《利玛窦全集》,第3卷,第134页。

⑥ 《利玛窦全集》,第3卷,第142页。

的环境之中,采用什么着装打扮,即选择什么角色地位,极为引人注目,但又并非外来者一厢情愿即可,而必须受制于该环境。

利玛窦研究者们由于对明朝着装规定的事实把握不到位,在易装问题上一般只强调了天主教会的主观意志。法国学者席微叶夫妇(Isabelle et Jean - Louis Vissiere)可算例外。他们强调:“利玛窦神父在(中国)皇帝的允许下公开穿戴儒生们的服装”。^①说法虽然与事实颇有出入,但在潜意识中却确认了在中国穿儒服是要得到中国当权者的认可的。

服饰具备身份地位的识别功能,明王朝对此尤其强调。“明代阶级之制甚严,官室服用,均有等差”。^②明太祖朱元璋登基之初,即“诏复衣冠如唐制”,^③希望通过服饰“辨贵贱,明等威”,从而维护等级森严的封建政治体制。服饰制度作为治理天下的重要法规,写进了官修的《大明集礼》和《诸司职掌》。

明代服制的厘定,建国之初循序渐进先后用了近30年时间。^④各种不同身份都被规定了不同服饰,即使同属统治阶级中人物,所穿服饰式样尺寸、颜色质地也不尽相同。对儒生服饰,明朝统治者更加重视。《明史·舆服志》专列“儒生、生员、监生巾服”条目。《暖姝由笔》称儒生服饰“国朝(明朝)创制,前代所无者,儒巾、折扇(其实折扇不始于明朝)、四方头巾(洪武三年规定)、网巾”。^⑤

《明会要》二十四引《昭代典则》:“(洪武)二十四年(1391)十月丁巳,定生员巾服之制”。朱元璋为提高读书人地位,要求儒生与吏胥着装有区别,不得相混(“帝以学校为国储材,而士子巾服无异

① 《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,第3页。

② 柳诒徵《中国文化史》下卷,东方出版中心,1988年版,第642页。

③ 《明太祖实录》,卷二十六。

④ 《中华文明史》,第8卷,第843页。

⑤ 转引自周锡保《中国古代服饰史》,中国戏剧出版社,1984年版,第382页。

吏胥,宜更易之”)。“命奏逵制式以进。凡三易,其制始定。命用玉色绢为之,宽袖,皂缘,帛绦,软巾垂带,命曰‘襴衫’。”

对“僧道服”,洪武十四年(1381)也作了规定。对服饰的规定,贯穿着官民界限和良贱之别,具有约束力。不同阶层人士不得混冒。如有违制或僭越,则严惩不贷。

但自正德(1506 - 1521)以后,明人服饰文化生活发生剧变。从质地来说,由布素而追求绫罗锦绣;从颜色来说,由简单的杂色而趋向华丽鲜艳;从式样来说,由官制规定者向新奇怪异发展,演员在台上可以大胆穿著与所演角色相配之服饰。^① 穿着的越规行为时有发生。这就给瞿汝夔等人为利玛窦着装的设计提供了可能。然而,明末的变化并不意味着明初规定已经失效。不同阶层仍有不同服饰习惯。乱穿衣服一旦被检举,还是要被从严问罪。

明清之际有很多习俗一以贯之。以明代为背景,揭露在封建专制下读书人精神堕落和与此相关种种社会弊端的《儒林外史》,其作者吴敬梓(1701 - 1754),出生在清康熙年间,主要活动在雍正、乾隆两朝。因此,他的小说中所写情景,无疑比较恰切地反映了明清之际的实际。

《儒林外史》第十八回,写巡商支铎冒穿儒生服,喝醉了酒。专管盐务的同知“一眼看见,认得是支铎”,“看见他戴了方巾,说道:‘衙门巡商,从来没有生、监充当的,你怎么戴这个帽子!左右的,挝去了!’一条链子锁起来”。第二十二回讲两个穷秀才,看到开妓院的王义安戴着秀才们的方巾,违反了娼优隶卒不准参加科举考试的“名教”,就借机讹诈,“不由分说,走上去,一把扯掉了他的方巾,劈脸就是一个大嘴巴”,把他“打了个臭死”。“店里人做好做歹,叫他认不是。两个秀才总不肯住,要送他到官”。

利玛窦“由于在中国多年的经验”,十分注意遵循当地风俗习

^① 钱杭, 承载《十七世纪江南社会生活》, 浙江人民出版社, 1996 年版。

惯。他对明代有关服饰的规章制度深为了解,清楚地意识到儒生在社会上有着崇高地位,并在通信中一再宣称“在中国各阶级有自己的服饰”,^①当然不敢在中国内地贸然行事。^②他自己也说,在中国“几乎一切均按朝廷指示行事”。^③

尤有甚者,明政府除了对个别诸如仰慕中国文化者等例外,禁止外国人在华居住。广东地方官员援引这一例外,让利玛窦他们定居下来,但不仅给他们指定了居住地点,而且规定了身份和服饰。没有政府官员同意,早期在华耶稣会士不得离开指定城市,更不敢改易规定的服饰。否则,随时有可能被政府官员以此为理由将他们遣送出国门。

因此,要想易装获得成功,耶稣会士就必须在中国社会塑造“西儒”形象。按照瞿汝夔的设计,一方面,传教士们更加着力炫耀自己“从事文人的工作”,加强与中国儒生交往。利玛窦不仅继续绘制地图,还做日晷、地球仪等“希奇玩艺儿”送给士大夫,不少儒生加深了他确实是位了不起的学者的印象,把他引为同道。^④

另一方面,瞿汝夔极力帮助创造条件,以保证自己的建议得以圆满实现。他藉着“携妻带子云游天下”的便利,在其父的门生故吏中,在自己的社交圈中,“揄扬利子之学于缙绅间”,^⑤“到处”“宣扬”其学问、修养与伦理道德,^⑥给他套上“西儒”光环,极力将他引进儒生圈中。瞿汝夔较长时间定居在广东北部的南雄,把工

① 《利玛窦全集》,第3卷,第202页。

② 利玛窦后来去了北京。那时,在地方上易装获得成功已有多数,但他在初次拜访掌礼部尚书事的主管时,仍格外小心,“事先通报了他属于士大夫阶层,并将这样穿戴(即穿儒服求见)”,主管官员及其同僚研究后觉得可以接受,“就按适合于这个阶层的礼仪接见了”他”(《利玛窦中国札记》,第417页)。

③ 《利玛窦全集》,第4卷,第391页。

④ 裴化行《利玛窦和中国的科学》,《新北辰》第1卷,第10期。

⑤ 艾儒略《大西西泰利先生行迹》。

⑥ 《利玛窦全集》,第3卷,第205页、第187页。

作重点放在江西儒生身上,对在江西做官已两三年的巡抚陆万陔更是不遗余力。^①结果,利玛窦在人未到时便声誉鹊起,引得包括“在儒者中很有地位”的白鹿书院负责人章本清在内很多儒生景仰。“西儒”形象圆满树立,为在江西境内易装成功奠定了充分基础。此时易装已成水到渠成之势,就等着离开广东,脱离对利玛窦等“番僧”抱有很大成见的广东儒生的监督圈了。

利玛窦对易装时间、地点也经过了精心选择。远离广东进入一个全新的环境易装,不致给人以“番僧”变成“西儒”的突然感觉;在拜访一直友好相处的韶州知府时易装,容易获得认可,而且万一被认为不妥也不致下不了台;在进入大城市南昌前的路过城市樟树实行,则是考虑到如果此举不成功影响也不会太大,可在抵达南昌时再悄悄换回来,就当没事一样。

从此,利玛窦抛弃了僧侣称号,身份变为“神学家兼儒生”。^②耶稣会传教士儒冠儒服的形象在中国明清之际得到了接受。

① 《利玛窦全集》,第3卷,第206页。

② 《利玛窦全集》,第3卷,第176-177页。

利玛窦与基督教艺术的入华

莫小也

向达在半个世纪前提出的论点如今已经得到学术界的共识：“1581年，利玛窦继（罗明坚）来中国，而后天主教始植其基，西洋学术因之传入；西洋美术传入中土，盖亦自利玛窦始也。”^①然而，艺术的传播往往与艺术信息的传播者及其媒体有关。当美术作为一种“有意味的形式”传播时，携带者的素养、作品的载体与内容都具有十分重要的意义。本文就利玛窦的艺术修养及其传播的宗教艺术品作若干探讨。

一、利玛窦的艺术修养

一个人的艺术素养通常是由理论与实践两方面来判断的。在现存资料中，我们可以知道，利玛窦对东西方美术技法是很关心的，曾经发表不少论说。而绘画实践方面，迄今为止，仅有一幅《野

^① 向达：《明清之际中国美术所受西洋之影响》，《东方杂志》，1930年，第27卷，第1号。

墅平林》屏风画被人认为归属于他。^① 由于缺乏印证之物,利玛窦是否擅长绘画,成了本世纪国内外学者争论的一个焦点。日本学者大村西崖曾经提出,轰动一时的曾鲸人物渲染技法源于西方,“万历十年,意大利传教士利玛窦来明,画亦优,能写耶稣圣母像”^②,接着,郑午昌也同意此说:“自意大利人利玛窦於明万历年间东来传教,作圣母像,眉目衣纹,如明镜涵影,神态欲活”^③。他们的观点虽被后人多处引用,但至今仍有人持不同意见:“利玛窦本人并不谙熟绘画艺术”^④。笔者认为,利玛窦究竟是否是屏风画的作者尚须进一步考证,但是,从他的求学时代与利用基督教艺术从事传教活动的经历,我们能窥知这位“泰西儒士”的艺术素养。

利玛窦出生于意大利马切拉塔城,那里充满着古典时代与文艺复兴留下的艺术奇迹。例如,14世纪中叶筑起的城墙、精美的商人敞廊、豪华的宫殿和1550年根据布拉曼特设计建造的圣处女玛丽亚教堂,这些壮丽的艺术使他从小受到艺术熏陶。16岁那年,利玛窦抵达了基督教世界的京城罗马。从此,受米开朗琪罗启发、由建筑理论大师维尼奥莱设计建造的第一座耶稣会教堂,日耳曼公学圣阿波琳奈教堂内所绘的风格粗率的壁画中殉教的场面,始终萦绕在利玛窦的脑际。^⑤ 在教皇城成长起来的利氏,不仅坚定了从事宗教职业的意志,而且对宗教艺术有深刻的感性认识。值得注意的是,作为一名在哲学、数学、天文学、地理学等方面有相当造诣的神父,他曾经接受许多与艺术相关的知识。因为文艺复兴的艺术家们强调把数学结构的方法与大胆精美的技术结合在一

① 杨仁恺:《辽宁省博物馆藏宝录》,第48页,上海文艺出版社、三联书店(香港),1994年。

② (日)大村西崖:《中国美术史》,第196页,商务印书馆,1918年。

③ 郑昶:《中国画学全史》,第448页,中华书局,1919年。

④ 林金水:《利玛窦与中国》,第252页,中国社会科学出版社,1996年。

⑤ 参见裴化行:《利玛窦评传》,第15至21页,商务印书馆,1993年。

起,绘画所用的透视知识是以数学为基础的,有关空间的认识也是立足于几何学的,如莱奥纳尔多·达·芬奇即是一名精通透视学、几何学的艺术大师。利氏的数学老师是开普拉与伽利略的好友、有名的数学家克拉韦乌斯(Clavius),扎实的数学知识为他日后介绍西洋绘画与绘制地图打下了基础。

利玛窦入华之后,与徐光启合作译完克拉韦乌斯选编的欧几里得《几何原本》前六卷,当他对徐光启谈翻译此书的重要意义时,曾讲到几何学在绘画上的应用:

察目视势,以远近正邪高下之差,照物状可画立圆、立方之度数于平版之上,可远测物度及真形。画小,使目视大,画近,使目视远,画圆,使目视球;画像,有坳突;画室屋,有明暗也。^①

质言之,几何学对处理人像的立体效果,处理建筑的明暗关系都有帮助。他们又译《测量法义》,通过插图与习题更具体地说明绘图方法,“以明《几何原本》之用”^②。这些译著首次向中国人传送了西方“近大远小、由大及小”的透视知识。

另一方面,利玛窦有高超的绘制地图的能力。早在印度,他就要求为上级“绘制一幅这些地区的地图并加以说明”,他十分自信地说,“我可以向您保证,由于所绘概略图和标明日食”,“我编制的报告比印度流行至今的其他叙述都要准确得多”^③。他来到肇庆不久,就绘制出第一张中文版世界地图并付印,他不仅移动五大洲的位置让中国处于中央,以满足士大夫“天下居中”的心理,还在图

① 徐光启:《译几何原本引》,载徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》第258页。

② 利玛窦口译,徐光启笔受:《测量法义》,旧抄本,原杭州大学图书馆藏。

③ 《利玛窦评传》,第42页。

中“尽量介绍各国之文物、风俗”，“使中国社会眼光大开”。^①从现存南京博物院的彩色版《坤輿万国全图》中，我们可以看到各类描绘精致的生物与船只，^②而笔者在利氏模本《世界地图》(Theatrum Orbis Terrarum)中几乎没有看到这类绘画，有可能是利玛窦重绘时增加的，这类标本式图像的绘制是需要相当绘画基础的。就古代对艺术的诠释来看，即艺术也包括技能与技巧，我们可以将利玛窦称为艺术家。因为他不仅精通数理科学，也善于从事手工技艺与建筑设计，精通自鸣钟、地球仪、日晷与三棱镜的制作。

有两件事使我们推测利玛窦会动笔作画。在南昌，利玛窦换上了儒者的衣服，从此有更多人来看望他。其中乐安王回访利氏时，不仅赠送高级绸缎等物，还带来一本访问录，上边描绘利氏的访问与接待礼节等，后来利玛窦撰写了一封回书，一一回答了亲王的问题，并在首页绘了西方圣人的画像。^③另一件事发生在利玛窦第二次上京，当他得知万历皇帝想知道欧洲君主的服饰、发式及宫殿是什么样子时，就主动将神父们藏着的一幅雕版画献上，由于画的尺寸太小而又无彩色，加上中国宫廷画家不会画阴影，他与庞迪我“花了两三天时间，奉旨帮助官方画师把它放大着色”^④，这幅成功地用彩色绘制的大画，使神父能把语言不能讲清的事物传入了皇帝的意识。目前可以确认的是，利玛窦身边有两位富有才华的修士画家——游文辉(Manual Pereira)与倪雅谷(Jaeques Niva)^⑤，

① 方豪：《中西交通史》，第 831 页，岳麓书社，1987 年。

② 该图是宫中太监依照利玛窦绘、李之藻刻本摹制的，其中所绘动物二十有余。图见《南京博物院》，第 19 页，台北，大地地理出版公司，1996 年。

③ 参见罗光译《利玛窦全集》卷 3，第 179、189 页，光启出版社，1986 年。

④ 《利玛窦评传》第 337 页；又见《利玛窦全集》卷 2，第 349 页。

⑤ 拙文《游文辉与油画〈利玛窦像〉》，《世界美术》1997 年，第 3 期。笔者在澳门《天主教艺术博物馆》曾经见到一幅《圣弥额尔大天神》木板油画，属 17 世纪西方绘画风格，推测为倪雅谷的作品。

他们曾在日本耶稣会学校学习过油画,来华以后追随利氏左右,为澳门、南京、北京的教堂作过大量壁画,也复制过小幅耶稣、圣母画像。当利玛窦将画馈赠士大夫、官员时,在理论方面曾经作些解说,顾起元《客座赘语》记载:

中国画但画阳不画阴,故看之人面躯正平,无凹凸相,吾国画兼阴与阳写之,故面有高下,而手臂皆轮圆耳。凡人之面正迎阳,则皆明而白,若侧立则向明一边者白,其不向明一边者眼耳鼻口凹处,皆有暗相。吾国之写像者,解此法用之,故能使画像与生人亡异也。

此处他比较中西绘画区别,阐明了西画产生立体效果的原理,即一定光源下物体具有明暗、阴影关系。与此相对,中国画“不画阴”则不会产生“凹凸”,由此点明了西方肖像画酷似真人的缘由。

特别应当重视的是,利玛窦来华以后始终关心中国艺术,他曾经在古董市场发现遗存的基督教用品,还买过一套屏风画寄给西班牙国王。他多次向西方传送关于中国艺术现状的信息:

中国人非常喜好绘画,但技术不能与欧洲人相比;至于雕刻与铸工,更不如西方,虽然他们这类东西很多,如他们用石头或青铜做的人物、动物,以及庙里的偶像,佛像前放的庞大钟磬、香炉等物。他们这类技术不高明的原因,我想是因为与外国毫无接触,以供他们参考。若论中国人的才气与手指之灵巧,不会输给任何民族。^①

他们不会画油画,画的东西也没有明暗之别;他们的画都是平板的,毫不生动。雕刻水平极低;我想除了眼睛之外,他

^① 《利玛窦全集》卷1,第18页。

们没有别的比例标准；但是尺寸较大的像，眼睛极不可靠。而他们有非常庞大的石像与铜像。^①

如果没有对美术的相当爱好，如果没有一定的艺术素养，那么这一切思考是难以产生的。有一封发自肺腑的信，使我们了解利玛窦心中的苦闷，他说：“我对于绘画艺术极为喜爱，但我担忧，此事再加其他一切，都放在我肩上，会使我羁绊得无法脱身。”^② 由此，我们可以想象，他与修士画家曾经在教堂壁画前付出许许多多的汗水，他也曾经与中国文人画家一起吟诗挥毫共赏。^③ 笔者以为，如果利氏来华后的使命允许他从事艺术活动，他也许会像后来的马国贤、郎世宁那样留下传世的杰作。由于开拓在华传教事业的重任，更由于当时物质条件的限制，他的艺术才华没有施展的机会。

二、关于《天主图像》、《天主母图像》

然而，正是在利玛窦与神父们的一再请求下，西方艺术品很快就从欧洲等地流入中土。当利玛窦等耶稣会士进入中国的消息从印度传到欧洲，又从欧洲传到世界各地之时，“全世界的教友都为传教的成功而感到喜悦”^④，教宗西斯都五世与耶稣会总会长阿瓜维瓦(Aguaviva)在表示祝贺与关怀的同时，派遣了更多的传教士前往传教区，并将传教所需的礼品源源不断地送往中国，基督教艺术品也随此纷至沓来。它们既有来自罗马与西班牙、出于名家之手的珍品，也有来自新开辟的传教区如新西班牙(当时对南美洲的统

① 《利玛窦全集》卷1，第65页。

② 转引王庆余《利玛窦携物考》，载《中外关系史论丛》第一辑，第79页。

③ 利玛窦曾经与画家李日华、张瑞图交游甚密，见《利玛窦与中国》第48页。

④ 《利玛窦全集》卷1，第158页。

称)、菲律宾与日本等地所复制的作品。从油画或雕塑圣像、铜版画插图圣经到圣骷、念珠应有尽有。据利玛窦书信得知,从南美寄来过圣母雕像,1608年8月他还收到过罗马德·法比神父“寄来的盒子,其中装满圣骷、圣像、念珠及其他什物”。^①

人们最熟悉的莫过于利玛窦带来的油画圣像,在他所贡呈万历皇帝的贡品中,就有“《时画天主图像》一幅,《古画天主母图像》一幅,《时画天主圣母像》一幅”。^②为什么利氏要同时送给皇帝两幅圣母像呢?为什么他要在给万历帝的奏疏后所附的清单上注明“古画”与“时画”呢?从利玛窦的《札记》可知这些画的来源:

他(耶稣会会长阿瓜维瓦)也捐赠为传教有帮助的礼品,其中有一幅罗马名艺术家的耶稣画像,……从菲律宾群岛,一位在会的神父也赠送一幅圣母抱耶稣,旁边有圣若翰虔诚进而朝拜的圣像。这张像是在西班牙画的,非常美丽,有很自然的色调及表情,它是经过澳门院长的手转送给中国传教区的。^③

他(范礼安)把所有能献给皇帝及朝廷大臣的东西,都送到了江西;其中有来自西班牙的一幅圣母像,另一幅是救世主像,来自罗马。^④

由西班牙来的圣母像,这像在从码头由陆路运往北京时,由于搬运的人不小心,画版裂成了三块。^⑤

李玛诺会长并不气馁,仍然筹措到了足够的经费,及给皇

① 《利玛窦全集》卷4,第397页。

② 《熙朝崇正集》卷二;参见 E. Mccall: "Early Jesuit Art in the Far East", 该文第四章: In China and Macao Before 1635. 载 *Artibus Asiae* 1948; 11: 47-48.

③ 《利玛窦全集》卷1,第159页。

④ 《利玛窦全集》卷2,第267页。

⑤ 《利玛窦全集》卷2,第284页。

帝的礼物,……他也给了一张极大的圣像,是罗马圣母大堂之圣母像的仿制品,画得不错。^①

以上可知,送给万历帝的耶稣画像出自罗马名家之手,另一幅圣母抱耶稣、旁有圣若翰朝拜的画像则来自西班牙,后者是经墨西哥送给菲律宾一位神父的,他慷慨地捐出,经澳门院长之手转送给利氏。大约 1595 年这二幅画由范礼安安排送至南昌,其中圣母像于首次上京时在码头被摔成三块,后拼起来仍作为贡物。由于遗存均无,笔者估计此二幅作品即为利玛窦所称“时画”。所谓“时画”,应该是指创作于 15 世纪末至 16 世纪中叶、属于文艺复兴盛期的作品,即比较强调现实生活中完美的人物形象与人的丰富情感。

在此要追踪的是另一幅“古画”,即李玛诺(Manuel Dias)送的仿制品。从现存遗物之中,我们还能够寻找到“古画”的若干蛛丝蚂迹。笔者首先要提到的是 1910 年,劳弗尔(Laufer)在西安一官吏家中发现的一幅《中国风圣母子图》。这幅画为纸本着彩色,轴装,120×55cm,现存于美国芝加哥博物馆。画面上一位全身立像的圣母抱着圣子,她脸朝正前方,显得十分端庄秀气,小孩左手捧着一部中国式的“圣经”,双眼凝视着圣母的脸,流露出东方儿童的稚气。从全图流畅的线条与准确的人物比例看来,它接近明末或此后时代的绘画水平。据劳弗尔介绍,初看此画,只感觉到它的绘画材料、笔法、幼儿的穿着与所携的书完全是中国味,但立即就会明白它属于拜占廷风格西画的复制品。关于这幅画的年代,那位原收藏者从先前装裱所用的绢料与方法确认为是晚明的作品,劳氏从利玛窦携入基督教艺术品时间推测,认为此画应作于明万历年间,他说:“总而言之,该画出于中国人之手,是早期中国基督教美术《圣母子像》的唯一留存,它很可能是依照利玛窦自身所携的

^① 《利玛窦全集》卷 2,第 324 页。

西方范本所绘的。”^①那么,利玛窦所携范本是指那些作品呢?

利玛窦自欧洲来东方时即携有一些罗马教堂祭台画的复制品,方豪认为在罗马耶稣会学院学习时,同仁波尔日亚(Borgia)曾将教宗第五世赠送的数枚圣母像转赠利氏一、二帧,^②但这些可能是小幅铜版画,不足以临摹。据麦坎尔(E. McCall)介绍,至少1581年应耶稣会士请求,一幅大的《圣路加的圣母子》已被送至澳门,它是由利玛窦带到肇庆的。当时利玛窦将它公开陈列,《札记》作了如下描述:

为了不使新的宗教在中华民族中引起嫌疑,耶稣会的神父们,在公开的场合里,从来不谈宗教。神父的住屋是五间平房,左右各两间,中间为大厅,做为圣堂之用,大厅中前方设一祭台,祭台上方,悬挂圣母抱耶稣画像。当时来造访神父的人很多,大家都非常欣赏这张画像的美丽高雅、色调、线条,及活生生的姿态。^③

这幅画是否成为《中国风圣母子图》的范本尚无定论,因为我们对它的技法缺乏了解。相比之下,李玛诺送的那一件圣母像显得更为重要。这是由于:首先,李玛诺已经说明此画是“罗马圣母大堂之圣母像的仿制品”,笔者查看那时期的遗存,也找到此类图像多幅。其中最明显的是奇马布埃(Cimabue 1240 - 1302)的《宝座中的

① Laufer: "A Chinese Madonna", The Open Court, January, 1912. 转引自《“中国洋风画”展——明末至清代的绘画、版画、插图本》(简称《中国洋风画》)第111页,町田市国际版画美术馆编,1995年。注:该画的左下角有一个模糊的“唐寅”签署,笔者认为可能是为了提高此画身价,也可能是为了避免禁教时期对此画的毁坏。

② 方豪:《中西交通史》,下册,第907页,岳麓书社,1987年。

③ 《利玛窦全集》卷2,第414页。

圣母子》。^① 该画线条棱角分明, 圣母以全身像半坐于椅上, 抱一小孩手中握一卷圣经。如果将二画相比, 就会发现: 它们在人物姿态、表情, 所携道具及构图方面都很接近, 只是作画工具与表现方式有很大区别, 尤其中国人之作已改为全身像。再者, 从日本现存的遗物中也可找到与上同类型的油画《圣母子图》, 这些画在铜版上的圣母像, 因为后来作为“踏绘”^② 而模糊不清, 但我们完全能看出, 它们与罗马教堂里拜占廷式圣母像也是一脉相承的。当时在日本天草、有马等地有耶稣会学校, 其中有一位来自欧洲的耶稣会士兼画家尼阁老(Nicolao)在那里从事油画、铜版画的教學, 日本省会长加斯巴·凯罗(Caspere Coelo)曾经捐赠一幅尼阁老所绘的、被称为“真正艺术杰作”基督肖像给利玛窦。因此, 我们可以推测由李玛诺送到中国的圣母图来自日本, 也出自尼阁老之手。该画于 1598 年由郭静居带回南京, 顾起元注意到如下特征:

所画天主乃一小儿, 一妇人抱之, 曰天母。画以铜版为帧, 而涂五彩於上, 其貌如生。身与臂手, 俨然隐起帧上, 脸上之凹凸处, 正视如生人不殊。^③

他对人物的脸、手臂的立体效果深感兴趣, 尤其关心形象的逼真性。这幅画后来被游文辉、倪雅谷多次复制。如利玛窦于 1605 年 2 月的信中就写道: “去年为过圣诞节我们特设立了祭台, 其上悬挂是圣路加所绘的圣母抱耶稣像最新复制品, 以代替主教像, 是本会一位青年所描绘, 这位青年曾在日本长崎跟尼阁老习画, 画得非

① (日)《21 世纪世界百科》卷 6, 第 1603 页, 主妇与生活社, 1979 年。

② 所谓“踏绘”是日本禁教时, 让每人表明自己态度所用办法: 即如果是反对天主教的就要当众踩天主或圣母像, 许多教徒因不愿“踏绘”而被处死或躲进深山。

③ 顾起元:《客座赘语》卷六, 光绪三十年刊本。

常好,人人喜爱。”^① 随着利玛窦赴京途中活动面的扩大,该图更可能会在中国民间广泛流传,并得到复制。因此笔者认为,现存的《中国风圣母子图》最有可能临摹了李玛诺赠送利氏、后呈万历的那一幅“古画”。而《古画天主母画像》的图像除基本保留着罗马圣母大堂圣母像的形象外,与《中国风圣母子图》特征相近。

需要补充的是利氏为何送“古画”给皇帝。所谓“古画”是指起源于东罗马(拜占廷)帝国的基督教图像,当东西教会分裂(1054年)后,这一定型化的圣母子图像(即幼年基督手捧圣经、玛利亚用双手或一手抱着他)为东正教信徒所爱好,在东欧圈留存较多,在罗马也有遗存。相对文艺复兴时代拉菲尔的圣母子,这种保持早期拜占廷图像特征的圣母子图具有严格的图式,并重视两度空间平面造型的手法。由于它与同时代艺术的显著区别,使利玛窦称其为“古画”。笔者认为,利氏将《古画天主母像》同时献给万历,多半是因为“古画”在中国受到人们特殊的喜爱。在很长一段时间,利玛窦只敢出示古画圣母子像而将耶稣像深藏起来,这既有隐匿异教的因素,也有中国人审美接受的可行性因素。利氏看到中国艺术平面化与抽象性特色,而“古画”更接近这一审美特征,因此在频频向民众展示之后,决定也献给皇帝一幅;当然利玛窦的个人尚好也会起一定作用,即他认为有必要向皇帝介绍具有不同时代特色的两类西方绘画。

三、关于铜版画插图书籍

耶稣会早有藏书的传统,随着肇庆住院的建立,利玛窦等人“越来越体会到印刷术和图书对于向文明民族传道的重要性”^②,

^① 《利玛窦全集》卷4,第263页。

^② 《利玛窦评传》第99页。

尤其当传教士们发现,展示有关耶稣事迹的绘画很容易向中国人解释基督教义后,他们多次向上级要求送书,特别是那些有铜版画插图的书籍。那些图书与中国书籍有极明显的区别,人们惊讶地看到,它们“皆以白纸反复印之,字皆旁行。纸如云南棉纸,厚而坚韧,板墨精湛。间有图画,人物、屋宇细若发丝”^①。与宗教有关的来华插图书中,最有影响的是《圣经故事》^②与《福音史事图解》^③,两书均在欧洲16世纪著名的印刷中心安特卫普(Antwerp)印刷,并且由当时西欧最有实力的出版商普朗坦^④出版。总共8卷的《圣经故事》出版于1568-1572年间,用拉丁文、希腊文、希伯来文、阿拉伯文及叙利亚文等五种文字对译,亦称作《多文圣经对照本》。该书扉页与中扉插有20余幅铜版与木版画。1580年,耶稣会总长阿瓜维瓦曾将这套书送给印度皇帝阿克巴(Akbar),此后罗明坚就向总长要求也给中国一部。利玛窦是1604年才收到狄·圣塞威里纳枢机赠送的一套《圣经故事》的。但费奇观(Gasper Perreira)将其由南京运至北京的路上,正逢白河泛滥,船在途中破漏,包括《圣经故事》在内的全部物品都掉在河里。后来书被捞了上来,神父们尽力把它擦干,镀金几乎没有损坏。它的精美装订,使中国人大为惊讶,有人甚至希望立即将这部圣经译出来。利玛窦在给罗马的昔日同窗阿耳瓦列兹神父的信中写道:

在圣母升天这天全体教友都来望弥撒,弥撒后,把这部圣经展示在圣堂的一张特备桌子上,我穿小白衣,外披大圆衣,

① 顾起元:《客座赘语》卷六,光绪三十年刊本。

② 原题: *Biblia Regia*, 该书由西班牙国王菲利普二世资助,因此也称《王家圣经》。

③ 原题: *Evangelicæ Historiæ Imagines*, 日本译《福音书画传》。

④ Plantin, Christophe(约1520-1589),法国印刷商。创办印刷厂,所印书籍质量优异,并首先采用铜版印制书籍插图。《简明不列颠百科全书》中译本,中国大百科全书出版社,1986版,第6卷,第539页。

给圣经献香三次,全体教友欣喜异常,一起对它叩首,以示尊敬,同时也感谢天主,一则它从遥远的地方送来,二则由异教人从水中捞出。^①

利玛窦一直将精装并烫金的《圣经故事》作为房间里“最佳的装饰”,它吸引着北京的士大夫甚至全国的名人前来拜访他,龙华民(Nicolao Longobardo)也向总长汇报教友们对该书的敬重,由于西方书籍给传教士们带来“莫大的荣誉”,希望神父常给寄书,“使每一会院都有一个像样的图书馆”。^②

然而,1593年出版的《福音史事图解》比上书有更大的魅力。因为该书是以铜版画的形式将圣经的内容连续描绘出来。铜版画主要由威力克斯三兄弟依照当时安特卫普经营工场的著名艺术家帕里斯与澳斯的画制作。^③全书卷首有基督像,然后是序言与索引,插图总共有153页,以天使迦布利尔(Gabriel)向圣母玛利亚传达天主降孕为开始,以基督受磔刑升天、玛利亚之死、玛利亚在天上戴冠为结束。《中国洋风画》载有包括扉页在内68幅画,每图上方是该图的标题,并标明此图相当于圣经哪一章节。在图下方是依照圣经原文编写的注释,^④为了说明得更清楚,还用字母在画面上逐一标明叙述的对象。在西方,此书既是天主教反击新教改革的有力武器,又是对天主教阵营内部进行模范式教化的图书,而

① 《利玛窦全集》卷4,第300页。

② 《利玛窦全集》卷4,第418、544页。

③ 威力克斯兄弟是:Anton(1552-1642?), Heronimus(1553?-1619), Johan(1549-1615?),原作者是Bernadino Passeri(1540-1590)与Martin de Vos(1532-1603),据《中国洋风画》第72页。

④ 注释者是耶稣会有资历的长者那达尔(1507-1580),手稿大约于1575年已经完成,但出版是在他死后13年之后。也许为那些铜版画作素描稿化去相当的时间。参见《中国洋风画》第71页。又见M. Sullivan: *The Meeting of Eastern and Western Art*. Graphic Society, New York, 1973, PP.46-49。

对于遥远的在华传教事业者来说,它能使中国人在不懂文字的情况下也多少理解一些天主教教义。17世纪初赴华的耶稣会士有数人曾申请携带此书,至迟于1604年利玛窦已经拿到这部书。后来他以此书交换《圣经故事》借给转赴南昌的李玛诺,由于后者图像效果远不如《福音史事图解》,使利氏后悔不已,写信迫切要求耶稣会总长再多寄几部。

除宗教书籍之外,传教士们还携有不少世俗图册,如利玛窦向万历帝进呈的《万国图志》与1608年到达南昌的《全球城色图》。^①前者由奥泰留(A. Ortelius)编纂,于1579年由普朗坦出版,附有5页大型对褶铜版画。两幅记录了罗马教皇、神圣罗马的执政者与贵族的形象,另有三幅描绘了希腊的达芙尼(Daphne)、坦佩(Tempe)谷地等风景。后者《全球城色图》于1572-1616年间由布朗与霍根堡(Braun & Hogenberg)在科隆出版,记录了世界各地的城镇。利玛窦曾在报告中提到这些书的重要性,这些图像给中国官员们留下了深刻的印象。

四、其他基督教艺术品

随着传教士深入到每一新的城镇,也随着基督教信徒的不断增长,神父们尽可能地向新的朋友或入教者赠送各种圣物,它们主要是铜版印的精美圣母与耶稣圣像、铜质像章、木制耶稣死难十字架、念珠等。利玛窦在回忆录中写道:

南昌的新教友增加得太快,以致教堂很快就不够用了。一星期有三天教友可轮流望弥撒。但在主日及节庆,大家都要望弥撒。开始时,领洗的教友,都分得圣像及圣牌等圣物。

^① 原题分别为:Teatrum Orbis Terrarum 与 Civitates Orbis Terrarum。

但这些物品是从海外运来的,很快就用完了,因为需要,神父请了当地的艺人,雕刻了木版,印些圣像。^①

那些分发给教友的圣物主要来自日本、菲律宾与澳门,尤其日本是复制铜版画圣像的主要基地。文禄元年(1592)长崎一位神父给耶稣会总长的信中即提到,学生们“或学绘画技术,或学活字雕刻,或学习铜版画技术,均为将来有作为的人材,他们的手艺卓绝,令人赞叹。”^②迄至目前,日本还保留着不少作为扉页上插图的小铜版画或独幅铜版画。其中之一是长崎有家耶稣会学校制作的铜版画《圣母抱子图》,该画 21x13.8cm,用铜版油墨印在纸上。根据下边铭文得知,此画于 1597 年在日本耶稣会学校制作,它的原作为西班牙塞尔维亚大教堂内壁画《太古的圣母》。画面上圣母抱着幼年的基督站立着,头上方有三位天使在飞翔,中间一位天使正翻开卷轴在唱光荣颂,两旁的天使捧着皇冠欲给圣母戴上。圣母像的外缘有一个弧形的圣龕,繁复的图案使画面增添几分庄重。^③利玛窦多次向地方官吏与士大夫赠送圣母子像,其中油画复制品为数极少,而大量的就如《圣母抱子图》一类独幅铜版画,最可靠的证据就是此画曾经送给程大约,成为他刻印《程氏墨苑》插图的模本。

利玛窦还常常分发一些信物。如 1590 年 1 月 1 日,利玛窦接受英德县令要求去那里传教,县令老父立即请求洗礼,由于利氏将洗礼推迟举行,只得先送他一枚铜制耶稣像,老人一直佩戴了八年,直至寿终还紧紧握着那枚像章不放。^④木制的耶稣死难十字架,最初是马堂在搜查贡物时从利氏的行李中发现的,据说上面血

① 《利玛窦全集》卷 2,第 441 页。

② 西村贞:《南蛮美术》,第 133 页,东京讲谈社,1958 年。

③ 西村贞:《南蛮美术》,第 138 页,东京讲谈社,1958 年。

④ 《利玛窦全集》卷 1 第 211 页、卷 2 第 440 页;参见《利玛窦评传》第 317,592 页。

漆得像是快要掉下来似的,这几乎成为马堂刁难利玛窦等人的借口,后经利氏反复解释才归还给他们,它也作为赠品送给万历与普通百姓。^①另外,还有置于祭台的圣母与耶稣雕像、印有《新旧约》图像的布料,至于教堂建筑与内部装饰常常由利玛窦设计(如肇庆“仙花寺”)与指导,具有基督教艺术的特色,限于篇幅不再展开。

利玛窦的后继者龙华民曾经将自己的传道比作“精神的狩猎”,又将传教士比作“工人”,他向罗马主教请求:“除派遣工人之外,尚需要寄来很多的书籍与圣像”,因为它们“对传教大有益处”。^②笔者认为,“精神的狩猎”的内涵并不限于基督教教义的传播,它同时也是不同民族之间文明的扩展,习俗的渗透,而利玛窦等耶稣会士携入的宗教艺术品则可以称作“精神狩猎”的工具。尽管这些宗教艺术品为基督教世界的扩张常常带有愚昧性,但也不可否认,它有可能促使民族之间文化冲突趋向缓和的一面,对促成民族之间文化的融合具有一定的积极意义。

(本课题为浙江大学董氏文史哲研究奖励基金资助项目)

① 《正教奉褒》载:“珍珠镶嵌十字架一座”;《利玛窦全集》卷2,第440页:在南昌神父送给一位寡妇一架十字苦像;同书第536页:上海县长毛一路向神父要了一个十字架。

② 《利玛窦全集》卷4,第521页。

《利玛窦中国传教史》译本 的若干问题

谭世宝

《利玛窦“中国传教史”》，刘俊馥、王玉川根据意大利文的《利玛窦全集》原本前二册译出，台北光启出版社与辅仁大学出版社于1986年联合出版，下简称《全集》；《利玛窦中国札记》（何高济等人根据1953年加莱格尔(Louis Gallagher)的英文译本 *China in the Sixteenth Century: the Journals of Mathew Ricci, 1583 - 1610* 译出)，北京中华书局于1983年出版，下简称《札记》。由于中英译者对于利玛窦入华时的明朝历史知识缺乏，以致《全集》和《札记》两个汉文译本都存在大量的误译。为此，本文主要是用考证学的方法，根据史实及利氏意大利文本的 *Della Entrata della Compagnia di Gesù in Christianità nella Cina* (论耶稣会及天主教进入中国) (见德礼贤神父 Pasquale M. D'Elia 校注并改名的 *Storia dell' Introduzione del Cristianismo in Cina*, Roma - La Libreria Dello Stato, 1942. 下简称《意本》)，把被汉文本误译的内容加以辨正。对英文译本及意文原本的失误也略有涉及。限于篇幅，以下只发表其中部分。^①

① 其他部分已发表的有《关于“China”、“Cina”等西文的中国名称的源流探讨》，载蔡鸿生主编《澳门史与中西交通研究》，广东高等教育出版社，1998年。

一、关于中国的物产问题

两书对于中国的物产的记述有不少差异,现作比较分析如下:

1. 对中国的水果记述

《全集》第9页与《札记》第10页有不少差异,笔者认为《札记》有因文字的增益删改而致误之处。例如:其首句把“坚果”改译为“杏仁”,明显不当。中国既然有杏,也就有杏仁。利氏当不会认为中国没有杏仁,其所谓“坚果”应另有所指。而《全集》的“柿子”意大利文原作“suzu”,《札记》的英文本改用了葡文的“sucusina”一词,其中 *sucu* 即意大利文的 *suzu*,而 *sina* 之意为“中国的”。而且《札记》增加了很多文字说明,但是所加有误,因为柿子的大多数都是可以鲜吃的,不像《札记》所说,一家定要制成干果才能吃。至于香蕉和凤眼果就完全被《札记》略去了。

2. 关于为保护农业而禁屠之对象的不同

《全集》第10页说:“……因了迷信,或为了保护农业,大家都不杀黄牛和水牛。”而《札记》第12页则说:“……牛和小羚羊因为某种迷信或农业上的需要而禁屠。”把野生的“小羚羊”与农家饲养的“牛”并列作为因迷信或农业的需要而禁屠的动物,是错误的。《意本》作“*boi o bufari*”,^① 故《全集》译作“黄牛和水牛”是对的。

3. 关于棉花的异说

《全集》第11页说:“在四百年前,中国原来没有棉花。”而《札记》第13页则说:“棉籽传入这个国家只是四十年前的事。”笔者认为,“四百年”与“四十年前”,两说相差实在太远了。《意本》为

^① 见《意本》NN。13-15,19页。

“quattrocento”，^①译作四百年是对的。其实，《札记》所据英译者本作“forty years”是错的，此说只是美洲棉传入中国的年代。而《意本》所说的则应是非洲棉或印度西域的亚洲棉传入中国的年代。请参考史家王仲萃的研究，^②及学者刘迎胜的论述。^③

其他还有关于银币、瓷器、煤等的记述，两书都有较多的差异矛盾（《全集》第12、《札记》第14页，《全集》第13页、《札记》第15页，《全集》第13页、《札记》第16页），笔者都逐一作了考辨厘清，本文暂略。

二、关于中国的政制问题

对于中国的政制的现状，利玛窦有详细的记述。但是《全集》和《札记》在不少问题上都有异译，有必要作对比分析，以探明事实。

1. 君主制的历史与现实

《全集》说：“在中国实行的，一直是君主政体……在最早的时候，虽然也只有一个皇帝，但在他的属下，有许多小的王侯……如公爵、侯爵、伯爵等等。但自从一千八百年前以后，就没有这些小国了。”^④而《札记》则说：“……在他们的古代史中，与公、侯、伯等爵位相应的称号是很多的……但是这些称号和他们所拥有的管辖权已废止大约一千八百年了。”^⑤《全集》说最早时只有一个皇帝是不当的，因为皇帝之号，正是在下文所说的一千八百年前，由秦

① 见《意本》NN。16-19,20页。

② 王仲萃《崞华山馆丛稿》所收《唐代西州的縵布》及《资本主义萌芽前中国的棉纺织业》两文，中华书局，北京，1987年。

③ 刘迎胜《丝路文化·海上卷》129-132页“棉花”，浙江人民出版社，1995年。

④ 见《全集》第1册33页。

⑤ 见《札记》44页。

始皇(即第一个皇帝)创立的称号,在此之前的君主,只有帝、皇、君、后等称号。^①而《礼记》说公、侯、伯等“称号和他们拥有的管辖权已废止大约一千八百年了”,也是明显有误。因为自汉至明都在不同程度上保存了公、侯、伯等爵号或封国。虽然《全集》说一千八百年前以后就没有公侯等小国也是不准确,但比《礼记》之说稍好。

《全集》说:“古代有两三位皇帝,没有把皇位传给自己的子孙,而是传给了最贤能的……”^②这里说的应是尧、舜、禹禅让的传说故事。他们都只有“帝”之称号,而没有“皇帝”的称号。《礼记》译作“帝王”,要比《全集》好,因为《意本》此处原文并没有用 Hoanti (皇帝)一词。

相比在利氏之前的一些西方人的有关记述,利氏所记在整体上都有了较全面深入的改进。例如费尔南·洛佩斯·德·卡斯塔内达(Fernão Lopez de Castanheda)于1553年写的《葡萄牙人发现和征服印度史》(*Histora do descobrimento & conquista da India pelos Portugueses*)把中国国王的选举制度说成是由古代一直实行到距作者的“前不久”才开始改为由王的长子继承,^③显然是错的。选编此文的鲁伊·洛瑞罗教授对此说所加的注释只是含糊地说:“多梅·皮雷斯以前曾讲到过中国皇帝由‘选举’产生。可对照《葡国魂》中的诗句(第一篇),中国每个朝代都采用自己的继承方式。然而同时有几人候选登基也并不少见。”^④再看托梅(即多梅的异译)·皮雷斯(Tomé Pires)1515年前后的《东方概要(手稿)》(*Suma Oriental*)说:“中国皇帝不是父子相传,也不传给侄子,而是由常驻北京的国

① 参考司马迁《史记·秦始皇本纪》。

② 见《全集》第1册34页。

③ 见《文化杂志》31期48页。澳门文化司署,1997年夏季。

④ 见《文化杂志》31期49页。澳门文化司署,1997年夏季。

王委员会进行选举,并经大臣们通过产生。”^① 洛瑞罗教授对此句明确加注纠正说:“与作者的断言相反,明朝皇帝的继承方法基本上是世袭的。托梅·皮雷斯再次搜集到不实的资料。可能是蒙古人实行选举方式的某种反响吧……”^②。由于从《东方纪事》、《葡国魂》到《葡萄牙人发现和征服中国历史》,都有此类错误,可见,利氏的记述已有很大的改进。

《全集》说:“中国人一直以为他们的皇帝,就是全世界的君主……其他国家的君主,中国人称之为‘王’。”^③ 而《札记》说:“……即使现在,他们也和远古时代一样,称他们的皇帝为天子……在日常谈话中,人们称他为皇上,意思是最高的统治者或君主,而其他低级的统治者则用官这个低得多的称号。”^④ 请注意:对于上引《全集》的末句,《札记》相应之文所改变的有两点,其一是把“其他国家的君主”变成“其他低级的统治者”,后者所指的是中国国内较君主低级的统治者。因此,其二是相应在把“王”改译为“官”。这都是违背了利氏原意的。《意本》原作“Guan”,正译应为君,德礼贤注作“王”(Uam),^⑤ 也算可以。因为汉文“君”与“王”有时是同义词,两者可以组成同义的复合词“君王”。《札记》所据的英译本将Guan改作Guam,其中文之义应不变,但《札记》在此把它译作官,在紧接的下段译文又把它译作王:“诸王的儿子都被赐以统治者的头衔并称为王(Guam)”。^⑥ 而官字在《意本》及英译本又作“Quon”,^⑦ 足证《札记》前文把Guan译作官是错误的。

① 见《文化杂志》31期17页。澳门文化司署,1997年夏季。

② 见《文化杂志》31期20页。澳门文化司署,1997年夏季。

③ 见《全集》书34页。

④ 见《札记》46页。

⑤ 见《意本》NN.80-81,54页。

⑥ 见《札记》书47页。

⑦ 见《札记》第48页有官府(Quon-fu)一词。《意本》及英译本均同。

2. 曼达林(mandarin)的源流

加莱格尔所作的“英译者序言”说：“……这些官员后来在欧洲被称为曼达林(mandarin)”。现在的英文工具书大都把 mandarin 释作清朝的官及官话。例如,《牛津现代高级英汉双解辞典》说：“mandarin 1. (old use) name for high Chinese government official. (旧用法)满清高级官吏。2. standard spoken Chinese language. 中国国语。……”^①《英汉大词典》对 mandarin 的解释与此相近。^②就连新近出版的《简明葡汉词典》也有同样之说。^③今查《全集》说：“政府的官员,以及武官,中国人称之为‘官府’,意思是主事者;为了表示尊敬,便称之为‘老爷’或‘老爹’。西方人所用的名称 mandarino,是从葡萄牙文之动词 mandar 来的,意思是指挥、管理。”^④《札记》则说:“所有的军职或文职大臣都称官府(Quon - fu),意思是司令官或主管,虽然他们的尊称或非官方称呼是老爷(Lau - ye 或 Lau - sie),意思是指主人或父亲。葡萄牙人称中国官员为 Mandarin,可能是由 Mandando 或 Mando Mandare 而来,即指挥或命令,现在欧洲都知道中国官吏的这个头衔。”^⑤由此可知,英文的 Mandarin 及意大利文的 mandarino^⑥来源于葡文的 mandarim,而 mandarim 则由葡文 mandar(命令)、mando(权力、命令、军权、裁决)等派生出来的。早在明朝,最早和中国官方打交道的欧洲人——葡萄牙人就已用此词来指称中国官员,至于后来欧洲各国人用 mandarino 或 mandarin 来指称明朝官员甚至清朝官员以及与清朝官员有关的语言

① 见该书下册 701 页,张杰芳主编,牛津大学出版社,1985 年。

② 见陆谷孙《汉英大词典》1085 页,上海译文出版社,1993 年。

③ 见该书 638 页,周汉军等编写,北京商务印书馆,1995 年。

④ 见该书 36 页。

⑤ 见该书 48 页。

⑥ 葡文也有 mandarino 一词,意为清朝的官话。与意大利文之词义已有差异。参见下文。

等等,应是在前引利玛窦的《全集》之文的影响下才普遍流行的。由于葡文只有 *mandarim* 而无 *mandarin*, 所以前引《札记》所说的“葡萄牙人称中国官员为 *mandarin*……”之句,显然已是用较意大利文更后出现的一种西文的转写结果。因为利玛窦的意大利文是用了 *mandarino*, 而且是笼统地说这是西方人所用的名称, 显见其时利氏并不认为这是葡文的名称。在可能是现存最古的(约绘于 1615 - 1622)澳门平面图上已标有葡文 *mandarim* 一词, 可见万历年间葡萄牙人仍将中国的官员称为 *mandarim*, 但在 1749 年的澳门平面图中则有把前山寨用两种文字分别标作“La Case Blanche Maison Du Mandarin”、“t Witte Hof, Huiz des Mandaryn”。这说明 *mandarin* 及 *mandaryn* 等为 *mandarim* 的后出转写。《澳门纪略》下卷“澳译”载人物类的汉文“老爷”的葡译语词的汉文对意为“蛮的哩”,^① 由此可见,前引译自意大利文的《全集》所述明朝时的汉文“老爷”与官员及葡文 *mandar* 以及西文的 *mandarino* 的关系,是符合历史实际的。而根据较后出的英译本再转译为汉文的《札记》的有关文字,把 *mandarin*、*mandando*、*mando mandare* 等非葡文的词当作葡文来论述,无疑会误导学界,故有必要纠正。

顺便补充一点,约在 1515 年由托梅·皮雷斯撰写的《东方概要》已用 *Mandarin* 来指称明朝的中央政府大臣。有译者认为:“托梅·皮雷斯看来是第一个用‘Mandarin’来称呼中国官员的葡萄牙人。*Mandarin* 一词源于马六甲”。^② 笔者认为,是否第一个使用 *Mandarin* 的人是很难断定的,比较稳妥的说法应是:在目前所见文献中,是皮雷斯的这份手稿首先用了 *Mandarin* 一词来指称中国的官员。至于说 *Mandarin* 一词源于马六甲,则不知其根据何在,因为如上所述 *Mandarin* 显然是出自葡国人的葡文词,最初专门用以指

① 见赵春晨《澳门记略校注》189页,澳门文化司署,1992年。

② 见《文化杂志》中文版第三十一期《东方概要(手稿)》的注(19)。

称中国的官员,所以我们否定此词是源于马六甲。撰于明万历初的《暹罗馆译语·人物门》“臣”的暹汉对音为“满朵礼”,显然是“蛮的哩”的异写。笔者认为,暹罗语此词也应是来自葡语的。

最后还要讨论一点,就是关于称官员为老爷或老爹的问题。《札记》在“老爷”(Lau - ye 或 lau - sie)的注释中说:“意大利文还作 Laotie(老爹)”^① 现在有的研究者认为 Laotie 或葡文的 Loutia、Loutea 是闽浙方言“老爹”的音译。^② 其实,明朝时以老爹和老爷并作官员之尊称,并非只是闽浙的方言,而是北方官话中普遍流行的。例如撰于明朝的名著小说《金瓶梅》第三十四回载:“……韩道国便向袖中取出,连忙双膝跪下,说道:‘小人忝在老爹门下……’”^③ 又同书第三十六回说:“……那人道:‘小人来时蔡老爹(谭按:指蔡状元)才辞朝,京中起身。翟老爹说,只怕蔡老爹回乡,一时缺少盘缠,烦老爹(谭按:此指西门庆)这里多少只顾借以他……’”^④ 又“爷”有时是指祖父,有时又指父亲,其意与“爹”同。例如《金瓶梅》第五十五回说:“西门庆开言便以父子相称呼道:‘孩儿没恁孝顺爷爷,今日华诞,特备的几件菲仪……愿老爷寿比南山。’”^⑤ 由此可见,“老爷”、“老爹”,都既可以指父亲,也都可以作官长之尊称。利氏所记,的确是当时的官场与民间普遍流行的称谓的实录。

3. 关于“内阁”与“六部”等问题

《全集》说:“朝廷的行政机构有六个,称为‘部’。第一个是‘吏部’,吏即官吏的意思,是最大最高的一部……”^⑥ 而《札记》则说:

① 见《札记》48页。

② 见《文化杂志》书87页注(7)之文。

③ 见《金瓶梅》上册435页,三联书店(香港)、齐鲁书社(济南),1993年。

④ 见《金瓶梅》上册473页。

⑤ 见《金瓶梅》下册721页。

⑥ 见《全集》38-39页。

“我们先谈中央政府的内阁……内阁分六部。第一个叫吏部，部的意思是衙门，吏部就是主管官员或官吏的部门。……”^① 比较而言，《札记》有如下错误：其一，是把“朝廷的行政机构”误改译为“中央政府的内阁”。这是不懂明朝官制的结果。所谓“内阁”，是由三四位“阁老”（全称为殿阁大学士）的人所组成的皇帝的顾问团，实际上往往担当了宰相之职责。其办公的地点在皇宫之内，与办公机构设在皇宫之外的六部等行政官僚机构是不可混为一谈的。《明史·职官志》“内阁”条说：“中极殿大学士、建极殿大学士……掌献替可否、奉陈规诲、点检题奏、票拟批答，以平允庶政……以其授餐大内，常侍天子殿阁之下，避宰相之名，又名内阁。……嘉靖以后，朝位班次，俱列六部之上。”^② 这也就是《全集》下文所说的“在六部之上，另有一种职位……说是‘阁老’（音译为 Colao），有三到四人，最多能到六人……这些阁老在宫里的事务，就是在呈给皇帝的公文上拟出处理的办法……”^③ 其二，《札记》说吏部的“部的意思是衙门”，也是很不当的。因为“衙门”是古代官署或官署之门的通称，^④ 本身就是需要进一步解释的古词。而吏部等六部的“部”乃是国家最高级的行政官署之一，现今中国国务院属下的最高级的机构名为“部”，就是沿袭古代的中央政府的“部”。故“部”的这一义是古今一致，不必另用它词作解释的。因此，照《全集》的译文那样，可以直接用“部”的原字并说明其为朝廷的行政机构。《札记》之译文反而是既麻烦又失真。

《全集》又说：“第二个机构是‘户部’，即是管户口及税务的，管

① 见《札记》50页。

② 见《明史》190页，二十五史缩印本第10册，上海古籍出版社、上海书店，1991年。参见《辞源》（修订本）第一册289页“内阁”释义，北京商务印书馆，1980年。

③ 见《全集》，第1册39页。

④ 参见《明史》，《辞源》第四册2807页“衙门”条释义。

理国家之金库和仓库,收取税捐,并用以付公务员之薪俸,及其他公家之费用,如军费、建筑费等。”^① 而《札记》则说:“下一个部门依序叫做户部,相当于我们的财政部。这一个部门主管收税、支付公债、谈判贷款和其他金融财务。”^② 这样的描述简直把中国古代的户部的职责变成和现代西洋国家的财政部完全一样了。查《明史·职官志》“户部”条关于该部官长的职掌有详细说明,^③ 可知《札记》是误把户部有关户籍、人口、婚嫁、生死、田产、农业等方面的重要职能都删除了。须知,户部之所以称“户部”,就是因为它的首要任务是要妥善管理全国的户籍人口及其相关的生死存亡、财产收入及赋税等问题,以促进户口的增加、国家的富强。

4. 因被太多参奏而致死(处死或气死)的阁老是谁

历史人事的问题相当复杂,容易发生张冠李戴的错案。《札记》说:“最近,当大阁老有渎职守时,皇上在两个月内收到近百份谴责这位大臣的进谏书,虽然人们知道他是皇上的宠臣。不久他就不见了,据谣传他是受了刑并被清除了。”对此事中译者加注说:“指张居正被罢免之事。”^④ 而《全集》相应部分则说:“不久之前,皇帝非常宠信的一位阁老失职,在两个月的时间就有一百多参议奏本呈到皇帝手里,以致这位阁老不久即去世,据说是这些参议气死的,而皇帝也不能阻止人参奏。”^⑤

查张居正死于万历九年(1581年),而且是在其声望与权势最盛时病故,并没有因被人参奏而受刑清除或气死之事。而且张居正之死距离利玛窦撰写上述文字的时间有近三十年之久,可见利氏所写决非张居正。利玛窦在1609年2月15日于北京写的一封信

① 见《全集》第1册38页。

② 见《札记》50页。

③ 见《明史》第191页。

④ 见《札记》54页。

⑤ 见《全集》第1册40页。

信说：“一个月前曾有一百本奏疏，攻击阁老（或殿阁大学士）种种罪行，阁老因之被处死；他们再反对第二位阁老，有人认为这位阁老为人不错，而御史却不死心，仍上更多奏疏，他们所控告他七、八条大罪之中，只有一条干犯重律，可处死刑。”^①由此可见，有关事件的发生是大约在1609年1月间，而利氏的最初记述是在事件发生一个月之后的2月15日进行。

笔者认为，利氏所说的阁老应是朱赓。根据《明通鉴》卷七十四“神宗万历三十六年”记载：“冬十一月，壬子，朱赓卒……给事中王元翰、胡忻，以廷机之用，赓实主之，疏诋廷机，并侵赓……先后疏论者至五十余人。是时赓已寝疾，乞休疏二十余上，言者虑其复起，攻不已。至于是卒于官。”^②《明史·朱赓传》也有同类记载。^③又谈迁《国榷》卷八十“神宗三十六年”记载：十月“庚午，刑科给事中张国儒言，台省五十余人共纠朱赓奸状……”又载十一月“壬子，少保兼太子太保吏部尚书文华殿大学士朱赓卒。”^④根据以上之记载可知，朱赓卒时为公元1609年1月4日。这一时间与《全集》的书信所说吻合。又上述史传先载朱赓被言官攻讦疏论多至五十余人，可见至少有五十多本奏疏攻他。其后又说“言者虑其复起，攻不已”，这也就是说前述五十余人再度上疏对他进行攻讦。两度相加应有一百多本奏疏，这也与利玛窦所述的数字吻合。而且朱赓是在十月开始受到大规模的攻讦，至十一月身故，首尾历时两月，也与利氏所说吻合。又朱赓身为内阁首辅，并且始终受到万历皇帝的宠信，其病死之因，从上下文可以推断，应是受到连续众多的攻讦刺激致死。这与前引《全集》所说的那位皇帝非常宠信的阁

① 见《全集》第4册411页。

② 见《明通鉴》7册2964—2865页，中华书局1959年，北京。

③ 见《二十五史》10册《明史》617—618页，上海古籍出版社、上海书店1991年。

④ 见《国榷》第五册4994—4995页，中华书局1958年，北京。

老,在两个多月内受到一百多本参奏,不久就死去的情况基本相符。而且利氏的记载是“据说(谭按:《札记》译作“谣传”也可以)”那位阁老是因被参奏气死或处死的,并没有确定所记为真实的报告,因此,后人在作翻译时对此应慎重研究处理,未弄清真相时只能存疑,而《全集》第4册的书信所说阁老是因为被参奏而被判处死刑,是其失实之点。因为万历皇帝从来没有处死过一个阁老。(沈德符说明朝在万历以前的二百多年间,宰相受宠而又被处死刑的,只有嘉靖时的夏言。见《万历野获编·补遗》卷2“宰相下狱”)《札记》更进一步把该阁老说成是被处刑清除,而且中译者还在注释中把事情扯到张居正头上。这些讹传误说,都是必须纠正的。

三、《全集》第一册的严重错页及一些误译问题

《全集》第一册有几处出现编排装订的失误而导致页序的严重错误,必须刊正。具体情况如下:

(1)197 页的末行为:

在这次的行程里,他们没有遇到丝毫的困扰。虽然他们心中忐忑不安,因为有一艘军船,不

而 198 页的始行为:

有一个钟是利神父及其同伴们在欧洲从来没有见过的形式。寺庙的管理员也把六祖的尸体让利神 (父他们看)

可见这两页的文句连接不上,是出了错页。

(2)207 页的末行为:

从。他曾多次邀请他们去英德参观,英德离韶州有三四天的路程,每次他们都婉拒了,理由是怕

而 208 页的始行为:

分日夜,一直在固定的距离跟从他们。大家怀疑,那可能是海盜船,但是,等来到韶州后,才知

可见这两页也连接不上。从文意看,208页应上接197页,也就是说,208页应改为198页。

(3)209页的末行为:

外面又涂上金色。有一座大厅里,有五百多座木偶。这个寺庙有很多有钟楼,楼上有铜钟,其中

而210页的始行为:

总督不高兴,因为是总督叫他们迁往韶州的。因此再回到该省去将是不智之举。最后他终于达成(愿望)

可见这两页也连接不上,据文意,现在该书的198页应下移与209页连接,而现在该书的210页,则要与现在的207页连接。总之,以上各错页的当改正重排如下:

原误页码	改正页码
208—209	198—199
198—207	200—209

《全集》还有一些误译或误排的问题需要纠正,例如:从208页首行起:

……大家怀疑,那可能是海盗船,但是,等来到韶州后,才知道那是海盗特别派来的一条船,带着总督的命令,专为护送神父们安抵韶州直到他们下船。

上文的“海盗特别派来的一条船”显然不通,查对《札记》239页的中译者注,知“海盗”实为海军将领“海道”之误。

又如:209页(实际上的199页。)说:

这一次,他们(按:指南华寺的主管僧人)开会决定,不让

利神父看到不适合居住的地方。不过,他们动着中国人的心眼,穿上最好的礼服,假装非常欢迎他们的来临,到庙外来欢迎,并让他们到处参观。他们以最谦虚的方式,把整个寺庙都奉献给他,并保证凡与寺庙有关系的东西都属于他支配。

而《札记》的 238 页相应部分说:

这一次,在主持者们的会上,一致同意不让利玛窦去看任何适宜居住的地方。他们可又要弄中国人的手腕……

依文理及实情分析,南华寺的主持者们是既不想让利玛窦等人留在寺内居住,又假装欢迎他们来居住,所以会议的决定应是“不让利玛窦看任何适宜居住的地方”,而非“不让利神父看到不适合居住的地方”,正如《全集》在下面的 198 页(实际上的 200 页)说:“利神父他们的看法,与该庙负责人的看法完全相同,他们认为该庙之华丽可能并非利氏等所追求的。……如果他们在这区域定居的话,他们会选择乡村,而不选择寺庙”。由此可见,上引《全集》的“不让利神父看到不适合居住的地方”之句是在“适合”前衍一“不”字。

四、结 语

其他方面的问题还有不少,笔者也都作了些考辨,篇幅所限,容后再发表。综上所述,笔者认为两个汉文译本都必须加以修订。最理想的是,能有精通意大利文、汉文以及明代中西历史的一些学者合作翻译注释,再做出一个新的较为准确的汉文译注本。利氏此书为中西关系史上极为重要之籍,而当今能学贯中西,读懂意大利文原本的人极少。若有理想的汉文译注本出世,嘉惠士林,可谓

功德无量！笔者才疏学浅，仅能作此类考辨小文，以为引玉之砖。

（本人承澳门耶稣会会长吕硕基神父提供利玛窦《中国传教史》的意大利文本参考并予以指教，在此谨表衷心的感谢！）

意大利传教士马国贤 与中西文化交流

万 明

16—18 世纪,大批西方耶稣会传教士来华,以其适应中国策略和学术传教方式,在规模空前的中西文化交流中曾起过重要的媒介作用。对此,国内外学术界的研究颇多。然而,对来华的非耶稣会传教士在中西文化交流中的作用,则研究相对薄弱。意大利传教士马国贤(Matteo Ripa)于清康熙年间来华,是由罗马教廷传信部派遣,经教皇特使多罗推荐,进入清宫服务的三名非耶稣会士之一。他不仅在绘画方面为中西文化交流做出了贡献,而且在清宫中生活了 13 年,于雍正初年归国后,又历尽艰辛,在其故乡意大利那不勒斯创办了中国学院,并著有一部《日志》,这部著作将他来华前后的亲身经历全部记录了下来,曾先后出版过意大利文 3 卷本,及英文和法文摘译缩写本。1991 年,意大利那不勒斯东方大学的法蒂卡(Mechel Fatica)教授对马国贤《日志》手稿本加以整理和注释,陆续出版,此举将研究推向深入。

对于意大利传教士马国贤,以中文发表的研究论文不多,而且大都把重点放在论述马国贤在清宫中的绘画活动,兼及其他,较缺乏全面的考察。而在 16—18 世纪来华的欧洲传教士中,马国贤是

比较特殊且又具有典型性的一个人物,其在中西文化交流中的作用,值得深入研究。本文便是从马国贤的回忆录及相关文献入手,以回忆录与中文史料互证探讨马国贤的生平,阐述马国贤作为中西文化交流使者的意义和作用,试图对这位在18世纪为中西文化交流做出重要贡献的非耶稣会传教士,做一个较为全面的论述,以就教于国内外的专家学者。

一、作为教士的马国贤

马国贤,1682年3月29日生于意大利撒勒诺(Salerno)的埃波利(Eboli),那是那不勒斯南部的一个小镇。他的父亲是一位医生,母亲在他4岁时就已去世,他15岁被送到那不勒斯求学^①。18岁时,在维塞雷高(Viceregol)大厦前面的广场上听了一位方济各会士的讲演,从此决心献身于宗教传播事业。1701年5月10日,他去见圣家庭会的托莱斯(Antonio Torres)神父,从此托莱斯成为他的精神指导者,即神修导师^②。

马国贤人生的重大转折发生在他23岁时。根据托莱斯神父的指示,他到撒勒诺去传教,一回到那不勒斯,马国贤就去见前一天刚从罗马返回的托莱斯神父,要求实现对他的见习师的许诺。但托莱斯神父却一见到他,就说:“早上好,准备去中国吧。”马国贤很惊讶,不明白话的意思,后来他回忆道:“因为我从未听说过中国。”托莱斯神父告诉他,中国是一个崇拜偶像的国家,生活在异教的黑暗中。教皇克莱门十一世最近在传信部附设了一所学院,指

① 柯孟德《比郎世宁更早来到中国的清廷艺术家——马国贤》,台北《艺术家杂志》1988年第3期。

② Fortunato Prandi, *Memoirs of Father Ripa during Thirteen Years' Residence at the Court of Peking in the Service of the Emperor of China*, pp. 1-3, London, 1855.

导传教士学习中文,到中国传播福音。并且说已经让他选送人去罗马学习。当托莱斯神父说这些话时,马国贤立即“感到这正是上帝要我去服务的”。于是他表示“愿意去中国”。而托莱斯神父回答:“不管你愿意与否,你都将去中国。”“上帝为中国的使团选定了你。”这突如其来的使命使马国贤异常高兴,以致在回家的路上竟然“感到脚不沾地似的轻快”。^①

就这样,马国贤没有留在家乡成为一名虔诚的教士,而成为了一名来中国的传教士。1705年11月26日,他与同为托莱斯神父推荐去中国传教团的任掌晨(Don Gennaro Amodei)出发前往罗马,开始来华的准备。^②

二、作为画家的马国贤

马国贤原本从不喜爱绘画,但出于爱好,他常偷闲临摹作品,到罗马时入传信部的学院后,一天,当他正在临摹圣母像,“突然何纳多教士进来了,他的哥哥在中国任代牧主教,当时刚从中国返回罗马。何纳多听他哥哥说,中国皇帝要找懂得科学和绘画的人才。他看了我的画,认为我能胜任”。^③

这是马国贤作为画家来中国的一个兆头。

1707年10月13日,马国贤踏上前来中国的旅程。1708年1月,当马国贤到达伦敦后申请乘英国东印度公司的船到中国来的时候,东印度公司以不能携带传教士的规矩拒绝他们上船。于是威尼斯大使便说他们是去中国为中国皇帝服务的,马国贤是画家,

① Ibid, pp4-5.

② *Memoirs*, p5.

③ Christophe Comenale, *Matteo Ripa, un Peintre - graveur - missionnaire a la Cour de Chine*, p18, 台湾欧语出版社, 1983年。此书已经耿昇先生译出, 将由商务印书馆出版。

任掌晨是数学家,潘如(Perrone)是他们的仆人,这样他们才获许登船前来东方。^①由此,马国贤作为画家的身份已定。

1701年1月马国贤等到达澳门以后,由囚在澳门的教皇特使多罗(Charles Maillard de Tournon)致函,向康熙推荐深谙“西洋技巧”的山遥瞻(Fabre - Bonjour Guillaume),马国贤和德理格(Parrenin Theodoric)3人,于是马国贤正式被作为画家推荐给康熙。^②

多罗来华以后,康熙对罗马怀有疑虑,对传教士来华,则一一查问明白方许入境。^③在澳门,马国贤已开始画2幅画,是为皇帝画的。^④他把画呈送给两广总督赵弘灿,由他转献皇帝。这是马国贤画家生涯的正式开始。事实上,马国贤所画正是康熙为了考察他是否真的擅长绘画而要的。这一年五月二十八日,赵弘灿接旨:“西洋技巧三人中之善画者,可令他画十数幅来。亦不必等齐,有三、四幅随即差贡星飞进呈。再问他会画人像否,亦不必令他画人像来,当问他会与不会,差人进画时一并启奏”。^⑤于是很快赵弘灿便进呈马国贤所画的一幅山水,一幅人物。后又进呈了八幅画。^⑥为了查

① *Memoirs*, p. 16.

② 山遥瞻、马国贤等人到澳门后,给多罗带来了教皇册封他为枢机主教的诏书和枢机主教小红帽。康熙四十九年正月十七日,多罗在寓所举行了正式接受枢机红帽礼。见罗光《教廷与中国使节史》,第127页,台湾传记文学出版社再版本。多罗所上奏章,奏明他已被任为枢机主教,并推荐新来传教士往宫廷服务。三月四日康熙阅后令“赵昌等传旨与众西洋人,多罗所写奏本,抬头错处,字眼越分,奏折用五爪龙,着地方官查问”。见《康熙与罗马使节关系文书影印本》(五),北平故宫博物院,1932年。

③ 中国历史档案馆编《康熙朝满文朱批奏折全译》,康熙四十五年七月初十日《武英殿总监造赫世亨等奏报西洋人情形折》,第435页,中国社会科学出版社,1996年。

④ *Memoirs*, p. 35.

⑤ 《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第3册《两广总督赵弘灿等奏报查问西洋人哆啰并进画像等情折》,第9页,档案出版社,1985年。

⑥ 《史料旬刊》第三辑,康熙四十九年九月十五日《赵弘灿范时崇会奏西洋人龙安国淹死折》,国风出版社,1963年;又见《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第3册,第71页。

验当时已有马国贤不会绘画的报告的真实性,赵弘灿不仅让马国贤临摹明代理学名臣陈献章的遗像,而且还带了许多人去看马国贤作画,直至看出他是被“污蔑了”。^①

1711年1月,已经过考察的马国贤作为画家进入北京宫廷。在晋见康熙后,2月7日(康熙四十九年十二月二十日),他就遵旨入宫去尽宫廷画家之职。他被带到意大利画家热拉蒂诺(Gerardino)弟子的油画室,马国贤记载:“热拉蒂诺是把油画艺术介绍到中国的第一人。”在那油画室中,“我开始了我以前从未从事过的工作”。^② 他在这里所指的,是在这一油画室中,“作油画是用高丽纸,画师不习惯用一种颜色作底色,等颜色干后在上面画,而是用明矾把纸弄湿,待纸干了以后,在上面作画。有的画布大得像一条床单,并且如此坚韧,使用时我用尽力气也撕不开,不得不用剪刀去剪。由于我不习惯这种画布,我从来也没能按照自己的主观想象创造过作品,只能进行一些平庸的复制工作”。^③ 他就这样艰难地开始了将西洋画艺术与中国画艺术融合的过程。所幸这种复制他不擅长的风景画的时间不长,到4月,皇帝就命他“致力于版画”了。^④

同年夏天,马国贤跟随康熙前往热河避暑山庄,正是在这一年,康熙在瀟泊敬诚殿前内午朝门上亲题“避暑山庄”四字,并同时为36处景色命名,每一景都有题诗。遵照康熙的旨意,宫廷画家们要为热河避暑山庄诗咏绘制图画。根据康熙朝满文朱批奏折,五十一年(1712年)七月二十二日武英殿总监造和素等上奏,热河避暑山庄三十六景诗计2卷,92篇,预计八月初可刻印完毕。^⑤ 八

① *Memoirs*, p.36.

② *Ibid*, p.54.

③ *Matteo Ripa*, p.79.

④ *Memoirs*, p.54.

⑤ 中国历史档案馆编《康熙朝满文朱批奏折全译》,第808页,中国社会科学出版社,1996年。

月初七日上奏称,七月二十四日曾奉旨“热河三十六景,每景各画详图二张”,于绢版和木版刊刻。^①至康熙五十二年(1713年)闰五月二十四日,帝下谕旨:“热河三十六景前朕已缮记一篇带去,将此作速刊刻,订于先完之书前,多带几部来”。^②六月初八日,武英殿总监造和素等上奏:“印完御制避暑山庄记、诗、画后面的部分,现今已订完。作为插入之函,业经装完一部,谨奏。俟陆续装完再奏”。康熙朱批:“刻完之书甚好,甚恭谨。尔等于西洋纸刷一二部后放下,俟用铜刊刻之画完竣之时,再汇集装订。若西洋纸多,能多印几部更好”。^③一个月后,当和素等找到养心殿收藏的西洋纸,奏请印刷几部时,康熙批示:“只印四部,妥善收藏,画完竣之时再定”。^④至九月初三日,和素等以“御制避暑山庄满文诗三十部,业经装完,为此恭奏以闻”。^⑤由此可知,到康熙五十二年(1713年)九月,马国贤的避暑山庄三十六景铜版画已经完成,并付之印刷,当时满文版印有30部。

马国贤记载,他在中国开始绘制铜版画的经过是这样的:当时康熙皇帝派传教士去各地勘测调查,希望刊刻地图,于是问传教士们除了数学、音乐、绘画以外,还懂得什么。德里格和阳秉义(François Tilisch)都回答没有了,而马国贤却回答懂得一点光学原理和用硝酸水在铜版上雕刻的方法,但没有实践过。皇帝听后很是高兴,让马国贤试验给他看。当马国贤用简陋的工具将自己认为很不像样的铜版画呈献给皇帝时,康熙看了非常高兴。“这是他第一次看到铜版画的制作”。^⑥接着马国贤很快就随康熙前往热河,投入了避暑山庄三十六景铜版画的绘制工作。在1713年马国贤的避暑山庄三十六景铜版画36幅完成并印出后,“皇帝高兴地命颁赐给他的子孙和皇亲贵戚”。并命马国贤用铜版制作《皇舆全览图》,后来马国贤制作了44幅,在他回国后创办的中国学院大厅

① ②③④⑤ 中国历史档案馆编《康熙朝满文朱批奏折全译》,第813、864、870、889、907页。

⑥ *Memoirs*, p. 66.

中可以看到。^①

作为画家,马国贤在清宫中上承热拉蒂诺,下启郎世宁,最重要的是,他是把西方铜版画传入中国的第一人。然而,他在清宫中作为事宜的生涯是短暂的,不过4年时间就基本结束了,此后在清宫中的大部分时间,他主要是从事翻译工作。

三、作为翻译的马国贤

在到中国来之前,1705年马国贤曾首先进入克莱门十一世建立的罗马的传信部学院,成为那里第一批学习中文的两名学生之一。^②1710年1月到达澳门以后,经过多罗的推荐,康熙并没有立即召之至京,所下旨令除了怪罪多罗的上奏违例以外,考虑到他们语言不通的问题,曾传旨给宫中的西洋人:“新来之人,若叫他们来,他俱不会中国的话,仍着尔等做通事,他心里也不服,朕意且教他在澳门学中国话语,以待龙安国信来时,再作定夺”。^③多罗来华,传达教廷禁止传教士实行中国礼仪的禁令,而康熙则坚持传教士必须遵循“利马窦规矩”,即遵行中国礼仪,为此,他特派传教士作为使节去罗马申明立场,谕旨中的龙安国就是使节之一。但是很快康熙又指示广东官员:“西洋新来之人,且留广州学汉语。若不会汉语,即到京里,亦难用他”。于是在两广总督赵弘灿的安排下,马国贤、山遥瞻、德理格3人在7月到达广州,在天主教堂内学习汉语。^④因此,马国贤在广州除了绘画之外,主要是学习汉语,

① *Memoirs*, p. 88.

② K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, P. 161, New York, 1932.

③ 《康熙与罗马使节关系文书影印本》(五),北平故宫博物院,1932年。

④ *Matteo Ripa Giornale (1705 - 1724)*, *Introduzione, testo critico e note di Michele Fatco*, Vol. 1, p. 212, Napoli, 1991. 《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第3册《两广总督赵弘灿等奏报查问西洋人哆啰并进画像等情折》,第9页。

直至 11 月前往北京。^①

有了上述的汉语基础,马国贤在到达北京以后,第一次面见康熙时,就已能够用中文回答康熙的问话。当然那是在康熙有意放慢讲话的速度,并很耐心地重复,直至马国贤能明白自己的意思的情况下。^② 而马国贤的语言才能已初步显示了出来。初到北京,法籍传教士杜德美(Pierre Jartoux)被指定作为他的翻译,^③ 而以后不久,康熙就命令马国贤说中文,不再给他派翻译,以便他的汉语学得更快些。于是马国贤说话时,不得不部分使用懂得的词汇,部分用绘画来表达。而与他同时进宫的德理格,康熙则仍要派法籍传教士巴多明(Dominique Parrenin)作为翻译。马国贤一入清宫,便得到康熙宠信,与他的语言才能是有很大关系的。这一才能不仅从第一次晋见就为康熙所发现,而且很快为康熙所用。

从马国贤的回忆来看,作为翻译服务于清宫的开始,是 1715 年(康熙五十四年)11 月 22 日他为两个新到的欧洲人做翻译,将他们领到康熙的面前,那是一名画家和一名药学家。而画家就是郎世宁。^④ 郎世宁在来华以前已是欧洲出名的画家,从此他以宫廷画师的身份服务于清宫中,历事三朝,深得宠爱。而自此以后,马国贤则主要担任宫廷翻译之职,成为中西语言文字的沟通者。值得注意的是,马国贤比法国耶稣会传教士巴多明来华要晚 12 年,在清宫中作为翻译服务于清帝,与巴多明等平起平坐,这里的意义还在于:至马国贤,罗马教廷传信部才有了自己的懂得中文的传教士。此前,只有耶稣会士能够懂得。

作为翻译,马国贤活动的高潮是在 1720 年。1720 年(康熙五

① *Matteo Ripa Giornale*, Vol. 1, p. 212.

② *Memoirs*, p. 48.

③ *Memoirs*, p. 60.

④ Matteo Ripa, *Storia della fondazione de congregazione e del collegio de Chinesi*, Vol. 1, p. 465, Napoli, 1983.

十九年)11月29日俄国彼得大帝派来的伊兹马伊洛夫使团到京。马国贤成为接见时选定的6名翻译之一。马国贤记载了俄国特使带90人的护卫队入城时的情景,以及特使到来后的交涉过程。由于沙皇的信是用拉丁文写的,翻译中唯一的中国人不能翻译,所以信转到了传教士手里,他们立即阅读了内容。他记述:“沙皇意欲加强与中国皇帝的友好了解,要求在他安排的贸易未完成之前,不要把伊兹马伊洛夫大使送回莫斯科。伊兹马伊洛夫大使说他来是为了签订一个俄中条约,避免将来的误会。当让他跪倒谢恩时,他拒绝了,声称他代表他的君主,而他的君主与皇帝具有平等的地位”。^①事实上,1719年6月4日,俄国外务委员会在近卫军大尉列夫·伊兹马伊洛夫作为特命使臣前往中国时,曾发给他训令13条。第4条就是“在到达博格德汗陛下驻地之后,即应要求中国朝廷给予他(大使)规格与他身份相称的礼遇,如同给予从前沙皇陛下派遣的使者的礼遇一样,给予他按照他的身份理应得到的一切荣誉。应对汗的近臣中有关的大臣声明,他奉沙皇陛下之命前来觐见博格德汗陛下,目的是为了增进旧有的友谊和友好的交往……同时他应注意务必使中方给予他的礼遇和他的身份相称,不得有任何有损于沙皇陛下崇高荣誉之处。关于他——特命使臣所受到的礼遇如何,被安顿在什么地方,即在什么宾馆下榻,均应一一记载下来,以备将来有例可循”。^②在经过关于礼仪的一番争执以后,俄国使臣觐见康熙时遵照了中国礼仪,对此,使团的议员、书吏兼医生贝尔在他的《游记》中有所记述。^③当时马国贤由于“害怕伊兹马伊洛夫大使可能会怀疑我参与旨令中的斥责,使得沙皇憎恨教廷

① *Memoirs*, p. 103.

② (俄)尼古拉·班蒂什——卡缅斯基编著《俄中两国外交文献汇编》(1619 - 1792),第439 - 440页。商务印书馆,1982年。

③ 转引自 Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China*, p. 80, Viking Hong Kong Publications, 1992.

传信部”，于是在宦官表示希望将文件译成意大利文的时候，“我回答说大使的法文比意大利文好，于是这项工作交给了巴多明”。结果是，“伊兹马伊洛夫大使确实对其他翻译抱有怀疑，而不怀疑我”。^① 马国贤不仅描述了康熙接见俄国大使时的情景，并且还记述了他受命带俄国大使及其随从去参观皇帝收藏的钟表，“大使对展现在他面前的各式各样的钟表表示惊讶。我告诉他，他所看到的都是将要作为礼物的，而皇帝拥有大量的钟表，摆放在宫廷各部分，用于个人享用”。^②

俄国使团在北京逗留了 3 个多月，康熙六十年（1721）二月初十，康熙颁下给俄国使臣的敕书：“敕谕俄罗斯使臣伊兹麦伊洛夫：尔国君主恭请朕安，愿益敦两国之睦谊，祝中国愈加繁荣昌盛，诸事成功等情之奏书，朕已收阅，贡物皆已收下，凡事皆已当面降旨。著尔恭记朕旨，转告尔君主，事竣妥为返回。特此敕谕”。^③

根据马国贤的记载，他在宫中的翻译任务是一系列的：当俄国大使在北京时候，一位米兰传教士也是内科医生来到北京，由马国贤作为翻译，将他介绍给康熙，并同他一起去内宫康熙寝室为之号脉；皇帝在热河，喜欢塞皮尔（Scipel）的雕刻作品，把他关在内宫中，而受命为他作翻译的马国贤，陪他一起在内宫已故皇太后的空室中工作，他们的食物直接由皇帝的御膳桌供给；^④1722 年初，马国贤又被任为安吉罗神父（Father Angelo）的翻译，而安神父是以擅长制作钟表的技能为皇帝服务的。^⑤ 塞皮尔和安吉罗两人，根据马国贤的记载，一直在宫中为康熙服务，塞皮尔更是深入内宫，其

① *Memoirs*, p. 106.

② *Memoirs*, p. 113.

③ 中国第一历史档案馆编《清代中俄关系档案史料选编》，第一编下册，第 407 页，中华书局，1981 年。

④ *Memoirs*, p. 114.

⑤ *Memoirs*, p. 118.

作品深得康熙喜爱,即使是在康熙去世以后,除非得到雍正的特许,欧洲人不得入宫时,塞皮尔和马国贤也是得到特许之人,由此可见一斑;^①二人曾与马国贤一起居住在畅春园康熙舅父家中。由于他们都不是耶稣会士,名字和事迹鲜见提及,经查二人均是教皇特使嘉乐的特使团成员,当时特使团成员大部分是经过挑选的有一技之长的人,塞皮乐列名特使团名单的修会会士中,安吉罗则列名于教友中。^②

由于马国贤和德理格都不是耶稣会士,是教皇特使推荐入宫的,而来华之时,又正值教皇特使多罗被驱逐到澳门,康熙派遣使节去欧洲说明立场,希望教皇改变禁止敬孔祭祖中国礼仪敕令的多事之秋,康熙急切地等待回音,所以常向他们询问。

根据满文档案,康熙五十一年(1712年)九月广东巡抚满丕曾上奏:五月,德理格和马国贤曾函告,康熙问及西洋文书,为此他在澳门得到两年前的教皇文书后,立即送往京师。^③同年十一月十九日,“上谕广东巡抚满丕奏折为西洋人有信带至广东广州事,有西洋密封一封,彼时即命白晋、德理格、马国贤在御前翻译,方知与多罗的书。马国贤、德理格云,在多罗的人都囚禁炮台,甚是受苦。朕又问及情由,白晋说近日闻得他本处恐其有讹言,故有此禁等语。朕览与多罗之书,事总未完结,无庸发旨,等再来书,自然才定。朕又将多罗的事偶尔提起,多罗之言,前后参差,因而难信,故有先旨。今虽为西洋人照旧看顾,总不断孰是孰非,还等再奏。西洋书交赵昌收讫”。^④康熙五十三年(1714)十月,康熙见派去的使节仍未回来,又询问德理格有没有消息,并让他上书教皇。据罗马传

① *Memoirs*, p. 124.

② 罗光《教廷与中国使节史》,第144页,台湾传记文学出版社,1983年再版。

③ 《康熙朝满文朱批奏折全译》,第824页。

④ 原件藏梵蒂冈克莱门十一世信后,转引自 *Matteo Ripa Giornale (1705 - 1724)*, Vol. II, *Appendice Documentaria*, n. 10. p. 290, Napoli, 1996.

信部档案处所藏档案,自康熙五十三年十月二十五至十一月初四,为了“德理格、马国贤所奏带去教化王之书”,康熙屡下谕旨。二十五日,以“朕不识西洋字,可着旧西洋人看”,首先命传教士鲍仲义看;接着,“于二十六日王道化、张常住、佟毓秀具奏奉旨,着和素、赵昌、王道化、张常住、李国屏、佟毓秀带众西洋人同往天主堂去,传旨与众西洋人,令德理格、马国贤所奏带去教化王之书,虽然汉字奏过,朕不识彼西洋字,不知其所翻译对与不对,其中有差讹错翻亦未可定。乐等可将众西洋人传集天主堂,在天主面前着他们细细查对。传朕旨意与他们,你们一人一意,一人一说,俱参差不等,从来没有真信实言,自今以后,教化王有书来,直奏朕知,朕有下的旨意,直发与教化王去。其中是非,非尔等所私意定者。今德理格所奏,寄与教化王书内,有教化王所定规矩奏过朕之语,可着德理格将奏过朕的话写出来,与众西洋人看。钦此。”传教士纪利安(Stumpf Kilian)等认为信稿有不妥之处,“奏大皇帝并无憎嫌之意这句有大关系”,康熙起疑。二十八日,康熙“再传旨与德理格知,尔在前宫奏朕的时候意思好来,朕亦说你带信去好。但今改着改着,比先变了,如今无有别的旨意,只将原下与艾若瑟的旨意照旧一字不差直带与教化王。教化王若有奏朕的本来直奏。朕知其中是非,非尔等所私意定者。再,德理格带去的信,着纪利安等亦写一样信带去,两处一样好。钦此。”至十一月初三,“西洋人德理格、纪理安等寄教化王之信合而为一,共成一折。和素、赵昌、王道化、张常住、李国屏、佟毓秀呈奏奉旨所写之信,文意不通,其中重复者甚多。朕少改抹了几字,尔等着他们翻西洋字。钦此。遂奏尔翻写完了,交与理藩院,送与鄂尔素人带去罢,请旨。奉旨将西洋人带至天主堂,令写完对明,尔等看着封了,亲交理藩院,送交鄂尔素人带去,钦此”。^① 就这样,康熙批准将署名德理格、马国贤的

^① 原件藏罗马传信部档案处,东方档案,1714年第三者2卷内。引自《陶宗临史学文集》第151-154页,山西古籍出版社1998年。

中文信稿译成拉丁文,由莫斯科送往罗马。

更为重要的是,1720年,马国贤还在康熙接见教皇特使嘉乐(Mezzabarba Charles Ambroise)时担任翻译,那也是俄国大使正在北京时候。

嘉乐于1720年(康熙五十九年)12月到达北京,第一次接见时,由马国贤和德理格担任翻译,因为他们二人都是罗马直接派来的,别的传教士于是怀疑他们翻译的不太忠实。嘉乐在京期间,马国贤参与了康熙的重要接见。第四次接见发生在1721年1月14日。当时作为翻译的是德理格和马国贤,有4位耶稣会士做助译员。后康熙传旨曰:“尔前日在朕前,亲见众西洋人言语参差,不成规矩。朕之旨意,通事之人不能尽传于尔,尔回奏之言,又加私意上奏,言语不同,事体不能明白,作何处置方可明白,尔当面奏。钦此。”康熙已看出传教士之间不和,德理格、马国贤维护嘉乐。稍后,马国贤还参与了康熙命翻译的教皇敕令,即禁约。但他与站在顽固坚持教皇禁令立场上的德理格不同,是在《嘉乐来朝日记》上署名的18名传教士之一。^①

四、作为宗教传播者的马国贤

马国贤在23岁时选择了成为来华传教士的命运,从此与中国结下了不解之缘。

毫无疑问,他到中国来的宗旨是传播宗教。根据他的回忆,在广州到北京的路上,他就已开始履行这一职责。他记述:“依靠翻译的帮助,我与旅店老板和他的儿子的谈话,使他们信教,并给他们一本关于基督教的中文书籍,指示他们去找当地传教士受

^① 《康熙与罗马使节关系文书影印本》(十三)。

洗”。^①进入清宫以后,他尽量利用一切机会进行宗教的传播。他一开始就被安排在佟国舅府中,由佟国舅提供膳宿。当时康熙的大舅佟国纲已于康熙二十九年(1690年)去世,二舅佟国维健在。佟氏兄弟与传教士来往密切,家中多人受洗,设有小圣堂。^②可以说马国贤的居住地具备良好的宗教传播条件。由于得到康熙的宠信,多次随同康熙前往热河,马国贤得以接触更多的空间。1713年,也就是完成热河铜版画的那一年,马国贤在热河为一名13岁的孩子施洗;1716年他在古北口收了3个男孩,把他们带到热河,开始对他们进行宗教教育的尝试。有感于自明末至他在华期间,近500名传教士到华传教,“但收效甚少”,^③马国贤萌发了在中国办学院,培养中国本土传播宗教的人才的想法。此外,他在北京一个教徒家中建立了一座小教堂,距离宫中不远,并在畅春园也建有一个,都是为妇女信徒所设。^④在宗教的传播上,马国贤尤其注意对妇女儿童传播,这也许可以算作他的一个特点。他还为了在北京建立一所隶属于罗马教廷传信部的教堂做了许多努力,康熙六十一年(1722)购置了传信部在京的第一所产业^⑤。而后来在那不勒斯创办的中国学院,正是他在中国建立学院设想和实践的延续。

马国贤在进入清宫时,不仅向康熙跪拜和磕头,履行了臣子的全部礼仪,而且在被问及是否准备为皇帝服务终身时,曾回答那正是所愿^⑥。但在1723年(雍正元年)他选择了全身而退的出路,决

① *Memoirs*, p. 43.

② 方豪《中国天主教史人物传》中册《佟国器、佟国纲、佟国维传》,中华书局,1988年。

③ *Memoirs*, p. 94.

④ *Memoirs*, p. 96.

⑤ 方豪《中国天主教史人物传》中册《马国贤传》,第344页。

⑥ *Memoirs*, p. 47.

定回国。探寻其中原因,与康熙死后由于迁居(当时官员让他与安吉罗、塞皮尔搬到其他法国、葡萄牙传教士住所一起)、葬礼(马国贤反对参加雍正皇帝母亲的葬礼)、造钟(马国贤阻止安吉罗为皇帝制作“以服务于偶像为目的”的钟)等一系列事件很有关联,这使想要恪守教皇禁令的马国贤感到在中国的处境艰难。应该说,马国贤相对同时期在清宫中服务的其他会派的传教士,思想中存在着更为深刻的内在矛盾。一方面,他作为罗马传信部直接派遣来华的传教士,要遵行教皇的禁令;而另一方面,作为在宫廷为皇帝服务的传教士,又必须服从皇帝的权威。这种两难境地,在康熙死后加剧。同时,他与其他传教士的矛盾时有发生,也成为他返回欧洲的一个原因。^①然而,其时最重要的一个原因,应是马国贤在来华 13 年后得出一个结论:不能只依靠外国传教士来华传教,而必须培养中国本土的神职人员。他决心返回欧洲,创办培养中国神职人员的学院,这实际上成为他离开中国返回欧洲的根本原因。总之,他是为了在中国传教而来,为了在中国传教而去。

唯其如此,申请回国之时,马国贤念念不忘的是他的中国学生。他首先向雍正的第 16 位兄弟庄亲王申请给假回国,庄亲王让他呈递申请,他的申请被转交皇帝的第 13 位兄弟怡亲王。史载:“怡贤亲王允祥,圣祖第十三子……世宗即位,封为怡亲王。寻命总理户部三库。雍正元年,命总理户部”。^②马国贤记述:“他负责挑选钟表,是我的顶头上司”。^③怡亲王起初并不同意,而“了解礼物在中国的神奇效力”的马国贤通过给他送礼,打通了关节。不久,皇帝批准了:“十月十一日,西洋人马国贤因父及伯父、叔父相继病故,奏为恳恩给假事。奉旨:准他去。钦此。本日怡亲王奉

① *Memoirs*, p. 129.

② 《清史稿》卷二二〇《诸王传》六。

③ *Memoirs*, p. 131.

旨,着赏给马国贤暗龙白磁碗一百件,五彩龙凤磁碗四十件,五彩龙凤磁碗杯六十件,上用缎四匹。钦此。于本月十四日磁碗杯缎等件,照数俱交马国贤领去讫”。^①而庄亲王为他返国,送来一些上好的贡缎、两匹骏马和一些中国工艺品。并特批马国贤带他的4名中国学生及其教师去欧洲。根据方豪的考证,这5人是:谷文耀,字若翰,古北口人,1701年生;殷若望,河北固安人,1705年生;二人于1734年在中国学院肄业,同晋升司铎,又一起返回中国。殷若望1735年卒于湖南湘潭,谷文耀先在四川传教,后到河北,1763年卒于北京。黄巴桐,河北固安人,1712年生,1760年回国,1776年卒。吴露爵,江苏金山人,1713年生,于1741年晋升司铎,1763年卒于罗马。教师王雅敬,江苏川沙人,回国后在1738年卒于北京。^②马国贤记载,王雅敬在他们离京前几个月才受洗,他留下母亲、妻子和4个孩子,跟随马国贤去了欧洲。^③

马国贤不是动议培养中国神职人员的第一位来华传教士,但他却是最大规模实施此议之人。马国贤返回故乡那不勒斯后,创办中国学院,历尽艰辛。“传信部在开始时反对,部分是因为费用,部分是因为马国贤离开中国时没有得到允许”。^④最终得到罗马教廷、皇帝查理六世、那不勒斯大主教和政府的支持,在1732年4月,“焦急的7年后”,中国学院正式建立。“据称马国贤初造书院,时仅集资三万佛郎,约合银五千两,大抵在中国所积存者,厥后自教王以下,迭有所输,院产之本至值二百万佛郎,每年入款约十二万佛郎,用款约五万佛郎。第一华生在院肄业,岁给千二百佛郎,皆由教王所属官员致书中国各省主教招致资送”。^⑤进入这所学

① 中国第一历史档案馆藏《内务府活计档》,胶片号61。

② 《方豪六十自定稿》上册《同治前欧洲留学生史略》,台湾学生书局,1969年。

③ *Memoirs*, p. 138.

④ *A History of Christian Missions in China*, p. 161.

⑤ 薛福成《出使英法意比四国日记》,第36-37页,上海书店出版社,1997年。

院的学生,要遵守5个誓约:“一、坚守贫穷;二、服从上级;三、就任神职;四、根据传信部的安排,加入东方传教团;五、终身侍奉罗马天主教堂,不加入其他社团”。^①

1733年初,马国贤通知罗马传信部秘书,他的两名中国学生将结束学业,他们是谷文耀(Baptist Ku)和殷若望(John In)。5月15日马国贤陪他们去罗马接受考试。他们以优异的成绩通过了考试。考试结束后红衣主教佩德拉对殷若望说,要晋升他为主教。而殷若望却回答说,他的愿望是成为一名红衣主教。佩特拉为这一回答感到惊讶,一时没有明白话的意思。殷若望接着说为了信仰,他要以自己的鲜血把主教的黑衣染成红色。这一回答使所有在场的人惊讶不已,并很快在整个罗马传播开去。^②

马国贤创办的中国学院,虽是为了专门培养中国神职人员而设,却是欧洲唯一一所培养中国学生的学院。1792年英国马嘎尔尼使团准备来华时,使团的秘书在欧洲物色翻译,先到法国寻不到,于是“不得不冒着严寒继续前进,通过阿尔卑斯山到达意大利”。根据使团副使乔治·斯当东的记述:“罗马之行还是有收获的,安托内利红衣主教写了几封有力的推荐信给中国的意大利传教士,及在那不勒斯中国学院的管理人。这个学院有若干名中国青年学员,其中有几个已经住在那里很久了,意大利文及拉丁文已经学得很好,同时还使他们不致由于长久不用而忘掉自己的本国语言”。最终,在英国驻那不勒斯公使威廉·汉弥尔顿的帮助下,选定了2名中国学生,“他们能讲纯熟的意大利文和拉丁文”,使团秘书“在1792年5月携带这两个中国人回到英国”。^③由此可知,中国学院培养出的学生不仅在宗教传播上,而且在中欧关系上也起

① *Memoirs*, p. 149.

② *Memoirs*, p151.

③ 斯当东:《英使谒见乾隆纪实》,第36-37页,上海书店出版社,1997年。

过重要作用。

光绪十七年(1891年)出使英法意比的清朝钦差大臣薛福成于《出使日记》中记载了使馆案卷内有“中华书院学长郭栋臣等数人”递交的《具禀书》，反映中国书院之事。^① 当时薛福成接见了郭栋臣。郭栋臣，字松柏，于咸丰十一年(1861年)到中国学院留学，12年后，同治十二年(1873年)归国。光绪十二年(1886年)经罗马传信部召往中国学院任教，在院10年，培养学生8人。他将《三字经》译成拉丁文和意大利文，并著有《华学进境》，于那不勒斯出版，成为在海外传播中国文化的先驱者。^② 郭栋臣为“意人将改修院为公所”，^③ 率学生陈如翰等9人所呈《具禀书》，现藏意大利威尼斯圣米切尔修道院《汉口大主教区档案》。笔者在法蒂卡教授介绍下有幸前往见到原件，为清楚地叙述中国学院创立原委，抄录部分如下：

为持权抗案谋吞私产亟恳查办以申公法事，缘康熙年间义国教士马国贤以丹青驰名，奉召进京供职十有余年，仁皇帝日重之恩频加。初设帐京师，教育英才，用圣祖崩，马公请归，圣上恩准，钦赐大辔马匹，并飭武英殿颁发路引，携华生五名航海来西。雍正二年冬安抵纳玻里府，即不惜重资构得高馆于城内，名曰中华书院，使中国子弟在院攻习泰西方言，以及

① 薛福成：《出使英法意比四国日记》卷六《光绪十七年二月十三日》。这里要说明的是，1998年9月法蒂卡教授来我所访问，此项材料得他启示找到，特此致谢。

② 方豪：《同治前欧洲留学史略》，《方豪六十自定稿》上册，第397页，方豪先生记“门下士卒业而归者凡七人”，今据法蒂卡教授荐往威尼斯圣米切尔修道院所见《中华书院郭栋臣等具禀书》，列有生徒8人姓名，有方豪《留学生略历表》所无者，故当时郭栋臣学生实应有8人。

③ 洪勋：《游历闻见录》卷十三《中国修院》，引自方豪《同治前欧洲留学史略》。

穷理格致等学,迄今百有余年,负笈而来者代不乏人。其有往返居院一切用费概出马公遗产,嗣后承善士捐输,馆业渐丰。定例可留生徒三十四名,内中国人二十二名,土耳其、希腊人共十二名,历朝义国帝王时加保护,从无异说,此中华书院创立之实在情形也。^①

当时薛福臣根据郭栋臣等人的“呈称”,曾向意大利外交大臣“面陈梗概”,将“原呈译送查阅”,并为中国学院事曾向意大利外交部递交《与义外部请交还中华书院产业》照会,其中曰:“本大臣查中华书院设立已久,为中义两国交谊绵远之据。况诸生所习语言文字格致诸学,使两国往来贸易,通达情意,联络邦交,彼此有益之事。想贵大臣居心公正,办事和平,必能悉心查核,持平办理”。^②

根据德礼贤的记述,在中国境外,中国学院创办以前,欧洲传教士为培养东方本土神职人员的第一个培训班,开办在当时暹罗首都大城,仅有一名中国人。^③而中国学院自1732年起,至1888年改名远东学院止,存在了156年,共培养106名中国学生,191名意大利学生,67名土耳其学生。^④从那里培养出来的中国神职人员,“后来实际上在63年间承担中国腹地基督徒们的生活,也就是说,自1775年撤消耶稣会开始,直到1838年建立一个委托给意大利方济各会士们的新的宗座代牧区为止”。^⑤他们对天主教在中国的传播起了重要作用,值得深入进行研究。

① 威尼斯圣米切尔修道院所见《中华书院郭栋臣等具禀书》。

② 薛福成:《庸盦全集》,《出使公牍》卷八《洋文照会》。

③ Pascai M. D'ella, *Catholic Native Episcopacy in China*, p. 39, Shanghai T' usewei Printing Press, Siccawei, 1927.

④ 方豪:《中国天主教史人物传》中册《马国贤传》,第347页。

⑤ 沙百里:《中国基督徒史》,第182页,中国社会科学出版社,1998年。

五、结论：中西文化交流的使者马国贤

马国贤的一生大致经历四个阶段，即教士，画家，翻译和宗教文化传播者的阶段。尽管他一生中负有多重职责，但实际身份却只有一个，即传教士，可以说是万变不离其宗，是一个虔诚的传教士。而在18世纪中西较大规模交往的特定历史环境中，同时造就了他作为中西文化交流使者的命运，并为中西文化交流做出了重要贡献。

作为中西文化交流的使者，马国贤在中西文化的双向运动中起了重要作用，概括说来，主要表现以下几点：

第一、他是将西方铜版画艺术传入中国的第一人。

第二、通过他的铜版画，他还是将中国园林艺术传入欧洲的先驱者。

第三、他创办的那不勒斯中国学院，是欧洲唯一的一所培养中国学生的学院，从宗教是文化的载体，宗教传播本身就是文化交流的一种形式的意义上说，中国学院为中西文化交流培养了人才。

第四、他撰写的回忆录，是18世纪中西关系和中西文化交流史的重要记录。

需要说明的是，有关第一点绘画的功能，国内外研究较多，故在此不多赘述^①。

关于第二点，马国贤返回欧洲时，首先到达伦敦。他和他的学生一行6人，曾在伦敦引起轰动效应，他们受到英国国王乔治一世的接见，在王宫中谈了约3个小时。^②1724年9月12日伦敦《每日

① 参见莫小也《马国贤与避暑山庄三十六景图》一文，《新美术》1997年第3期。

② *Memoirs*, p.144.

邮报》为此特别作了报道：“有一些中国贵族抵达我们国家，立即被英王召见，遭受空前未有的礼遇”。^① 同时，“马国贤受到了伯林顿的领方理查德非常友好的接待，理查德获得了马国贤的一批雕版画”，这便是一组“热河景画”，“这组画现藏大英博物馆东方古籍部，它完全可以标志着英国园林风格发展中的基点”。^② 可以说，是马国贤首先为欧洲了解中国园林提供了第一手的图像资料，从而为中国园林风靡欧洲奠定了坚实的基础。而且，马国贤还将中国城市、人口、风俗等其他信息带到英国。他的来自中国的第一手资料，及其他本人对中国的看法和分析，对当时的英国上层产生过影响。^③

有关第三点，以上已有论述。在这里所要补充的是，虽然马国贤不是动议培养中国神职人员的第一位来华传教士，但他却是最大规模地实施此议之人。他离开中国返回欧洲的最重要的原因，是为了要在欧洲培养中国本土的神职人员在华传教，随后，他将来华 13 年后得出的结论付诸于身体力行。这是在范礼安制定，利玛窦实施适应中国习俗策略后，西方传教士在中国传播天主教的又一个值得注意的动向。而马国贤创办那不勒斯中国学院，是欧洲培养中国学生的第一所学院，那里的学生对后来天主教在中国的传播，起了重要的作用。

谈到第四点，应该说正是他的《马国贤日志》——这部有关 18 世纪中西关系与中西文化交流史的重要著作，为他作为中西文化交流使者的一生画上了句号。这部回忆录，在他故去近一个世纪以后，才以《圣家中国学院建立记述》之名，于 1832 年出版了意大

① 引自柯孟德《比郎世宁更早来到中国的清廷艺术家——马国贤》，台北《艺术家杂志》1988 年第 3 期。

② 乔治·洛埃耳《入华耶稣会士与中国园林风靡欧洲》，见（法）谢和耐著，耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，第 301 页，巴蜀书社，1993 年。

③ *Memoirs*, p34.

利本,3卷;此后有普兰第(Fortunato Prandi)的英文缩写本《马国贤神父回忆录——清宫十三年》,首版于1844年,1册,157页;直至1983年,又有柯孟德(Comentale)的法文本《在中国宫廷中的画家、雕刻家和传教士马国贤》问世;而令人瞩目的是,近年意大利那不勒斯东方大学的法蒂卡教授在整理研究马国贤手稿的基础上,编辑出版的《马国贤日志 1705-1724》,1991年出版了第1卷,1996年出版了第2卷,正陆续出版。此前,正如法蒂卡教授所指出的:“马国贤的著作被大量地删节和修改了”。^①通过深入研究,法蒂卡教授在《日志·导言》分10部分全面记述了《马国贤日志》撰写的背景和经过,手稿的命运及其被删节和修改的过程,他指出:“1832年的意大利文本将《马国贤日志》改变成一部圣徒自传,而1844年的英文缩写本则把马国贤的著作缩编为一部冒险与不幸的游记”。^②由此可知,法蒂卡教授整理的马国贤手稿《马国贤日志 1705-1724》的出版,将为我们揭示马国贤来华历程的全部记录,将马国贤的著作与耶稣会士的著述相互对照,有利于我们了解历史的真实,具有极为重要的史料价值和意义,盼望早日见到中文译本问世。

值得注意的还有关于马国贤的生卒年,马国贤生于1682年3月29日,在垂暮之年,他开始整理撰写来华回忆录《日志》,并为此耗尽了全部心力,于1746年3月29日去世,享年64年。而对于他的生年,法文本《在中国宫廷中的画家、雕刻家和传教士马国贤》^③、郭永亮《那不勒斯中国学院创办人马国贤在华史简介》^④均系于1682年5月29日;关于他的卒年,英文本《马国贤神父回忆

① 法蒂卡《马国贤和十八世纪上半叶欧洲与中国的文化交流》,1998年9月“十八世纪北京与世界名城比较研究——中外文化交流国际学术讨论会”论文。

② *Matteo Ripa Giornals*, Vol. 1, lxxiii.

③ *Matteo Ripa, un Pantre - graveur - missionnaire a la Cour de Chine*, v.

④ 《大陆杂志史学丛书》第四辑第五册,第448页。

录——清宫十三年》^①、方豪《中国天主教史人物传·马国贤传》^②、郭永亮《那不勒斯中国学院创办人马国贤在华史简介》^③、刘晓明《清代人物传稿·马国贤传》^④都系于1745年11月22日，而法文本《在中国宫廷中的画家、雕刻家和传教士马国贤》则系于1745年3月29日。^⑤翻开意大利那不勒斯东方大学法蒂卡教授整理注释的《日志》，《导言》开宗明义，记述了《马国贤日志》撰写完成于1743-1746年。“1743年5月26日马国贤开始撰写《日志》，他生于1682年3月29日，当时61岁，按照中国60年一甲子之说，他已经超过了甲子之年。此后他又生活了不到3年，结束于1746年3月29日。在最后不到3年的时间里，这位老人真实地经历了如此多，流水般地耗尽了他的全部精力和体力”。^⑥由于此前所见关于马国贤生卒年的记载不一，于是笔者又查阅了《意大利百科全书》，在马国贤的辞条下，明确记载了他生于1682年3月29日，死于1746年3月29日。^⑦因而马国贤的生卒年，特别是卒年，是应当澄清的一个问题。至于卒年为什么会出现这种偏差，与英文本的失误有关。查意大利文本，提到1745年11月22日患病，写明故于3月29日，而生于1682年，“正好结束在他满64岁时”。^⑧毋庸置疑，英文缩写本在对马国贤的事迹及其回忆录的传播上，作用最大，原因不言自明，毕竟能够阅读意大利文本的人很少，大部分人了解马国贤的回忆录是来自英文本。而令人遗憾的是，其中的错误也就

① *Memoirs*, p156.

② 方豪：《中国天主教史人物传》中册《马国贤传》，第347页。

③ 《大陆杂志史学丛书》第四辑第五册，第452页。

④ 《清代人物传稿》上编，第七卷，第291页，中华书局，1994年。

⑤ *Matteo Ripa, un Pontre - graveur - missionnaire a la Cour de Chine*, p. 1.

⑥ *Matteo Ripa Giornale*, Vol. 1, xxv.

⑦ *Enciclopedia Italiana*, Vol. 1, xxv.

⑧ *Storia della fondazione de congregazione e del collegio de' Cinesi*, Vol. 3, p. 439, 442.

影响甚大,英文本第 156 页误记马国贤死于 1745 年 11 月 22 日,此后以讹传讹,以致至今史界对马国贤的卒年存在失误,应予澄清。

马国贤在 1705 年 23 岁时准备来华,至 1724 年返欧,共 19 年,风华正茂的年代,即 23 岁至 42 岁,他在中国;而返欧后不遗余力地为培养到中国传教的神职人员而奔走,直至又是一个 19 年的时间里,也即他生命的最后阶段,完成了《日志》5 卷,享年 64 岁。可以说他把一生都投入了宗教事业,而且投入了中国,自 23 岁听说中国以后,他一生中 40 年与中国结下不解之缘,可以说为中西文化交流倾注了毕生的精力。

作为 18 世纪的一名欧洲来华传教士,不自觉地肩负着中西文化交流的使命,这一点在马国贤身上得到了突出体现。他本不是画家,却成为画家;本不是翻译,却成为了翻译;经历了在中国不同凡响的 13 年以后,最终回到意大利恢复了他本来的身份,重新开始他在故乡的宗教传播生涯,他的生命才又回到了原来的轨道。然而,此时的马国贤已非昔日的马国贤,他已被造就成为一位中西文化交流的使者,终其一生,死而后已。

进一步深化研究,可以注意到马国贤是罗马教廷派出的,最早服务于清宫的非耶稣会传教士,可以说自他开始,罗马教廷才有了自己懂得中文的传教士,而他在清宫中的 13 年中,担任翻译时居多,几乎有 2/3 时间是作为中西语言文字的沟通者而非画家活动的,因此说他“在清廷任宫廷画师十三年”^①不妥。当我们谈到马国贤对中西文化的贡献时,仅将重点放在绘画上也是不够全面的。此外,他不是耶稣会士,甚至反对耶稣会士在中国的适应中国习俗策略,反对传教士和教徒遵行中国礼仪,但却也对中西文化交流做出了重要贡献。这不能不使我们深思,表明在明末清初中西较大规模的文化交往中,无论是属于哪一个教派的传教士,都被时代赋

^① 《清代人物传稿》上编第七卷《马国贤传》,第 291 页。

予了媒介的历史使命。而在担当这一历史使命时,他们自身的中国观决定了其在中西文化交流过程中的作用。马国贤的事例说明,以往国内对明末清初传教士中非耶稣会士的研究不足,不利于揭示这场较大规模文化交流的全貌,亟待加强;而在研究 16 - 18 世纪西方传教士的时候,我们应适当摆脱教派之争的窠臼,对具体人物进行具体分析,才能做出比较客观的评价。

明清之际法国耶稣会士来华过程研究

李晟文

明清之际由于西方耶稣会士的来华而引发了一场规模甚大的中西文化交流。在这场东西两大文化的碰撞中,法国耶稣会士起到了极为重要的中介作用。近年以来,国内学术界对欧洲传教士来华与中西文化交流的研究日渐走向深入,但由于资料方面的局限(国内所翻译出的西文材料仍十分有限),对法国耶稣会士在华传教与文化活动仍缺乏系统的研究^①,对于法国传教士的来华过程尤其缺少专门的探讨。有鉴于此,本人利用所接触到的中外文材料写成拙文,专门就明清时期法国耶稣会士的来华准备过程、抵华日期以及具体人数与规模进行尝试性探讨。文后所附详表更综合比对各种中西文材料,对法国传教士在华的主要活动地点、主要任职(神职)以及他们在科技、艺术方面的主要特长进行逐一介绍。本人真诚地希望拙文的刊出能对海内有关西方传教士的研究有所裨益。

^① 笔者近年在这方面作了一些努力,写有论文数篇(法文博士论文《十七世纪法国耶稣会士在中国及北美传教策略之比较研究》一书不久将在加拿大出版),其中《明清时期法国耶稣会士在中国与北美的传教活动之比较研究》一文刊于黄时鉴先生主编《东西交流论谭》,第190-214页,上海文艺出版社,1998年,请参考。

一、早期来华的法国耶稣会士

有关法国耶稣会士的来华过程可以上溯到金尼阁神甫的抵华。1610年秋,出生于今天法国杜埃(Douai)地区的金尼阁来到中国^①。第二年,他的同乡史惟贞神甫继其后来中国。约二十年以后,即1630年,其另一同乡金弥阁神甫也抵达中国。1623年,第一位被费赖之所写著名的《原1552-1773年中国传教区耶稣会士传记与书目提要》^②一书列为“法国”耶稣会士的罗德来到澳门。自此以后,“法国耶稣会士”不断来到中国。据费赖之上引书及荣振华的《1552-1800年在华耶稣会士传略》^③统计,从1610年金尼阁抵华到1687年白晋等五人来华前夕,共有十七名法国耶稣会士来到中国。他们是:金尼阁(有关传教士的原外文姓名请见文后所附详表,下同)、史惟贞、罗德、金弥阁、方德望、汪儒望、聂仲迁、蓬塞、穆迪我、蒂萨尼尔、傅苍溟、穆尼各、洪度贞、刘迪我、乐类思、穆格我和方玛诺。在这些传教士中,聂仲迁是从北美传教区转来的,他于1647年8月14日至1650年8月23日期间在北美印第安人休伦部(Hurons)中传教,后于1656年6月中旬抵达澳门,然后进入中国内地传教,直到1696年去世(乾隆年间的著名传教士汤执中

① 由于杜埃所在的瓦隆弗朗德勒地区(Flandre Wallonne)在十七世纪存在着领土所有权变更问题,并于1668年正式并入法国,因而学术界有关金尼阁的“国籍”问题存在着不同看法。笔者赞同“法国”说。

② Louis Pfister: *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552 - 1773*, pp. 184 - 186, Chang-hai, 1932 - 1934.

③ Joseph Dehergne: *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800, dans Bibliotheca Institutii Historici S. I.*, vol. XXXVII, Roma/Paris, 1973.

也是从北美传教区转来的,他长住北京,直到去世^①)。所有这些来到中国的传教士除罗德、蓬塞和蒂萨尼尔外,其余都深入到中国内地进行传教。其主要活动地区为广东省、湖广地区、江西、福建、江苏、浙江、山东、河北、陕西及山西一带(详见后表)。不过需要指出的是,尽管这时法国耶稣会士已积累到一定人数,其中刘迪我还任耶稣会中国修会副省会长^②,但由于他们当时隶属于葡萄牙控制的耶稣会,因而他们没有形成独立的力量,也没有引起人们的注意。

二、法国耶稣会登上中国传教舞台

1687年法国国王路易十四(Louis XIV, 1638 - 1715)派来洪若翰、张诚、白晋、李明、刘应五人传教团,该传教团的抵华标志着法国耶稣会在华传教活动进入一个崭新的时期。然而该传教团的派出并非一件易事,而是经过了一番周折与努力。这主要因为葡萄牙拥有在东方的保教权,当时东来的传教士都必须得到葡萄牙国王的批准并纳入葡系传教体系。然而法国国王路易十四是位很有雄心的国王,其在位期间(1643 - 1715)法国不仅国力蒸蒸日上,而且还取代了葡萄牙和西班牙两国在欧洲的霸主地位而成为当时欧洲最强大与统一的民族国家^③。他当然不愿意属于自己臣民的传教士屈居于葡系传教体系并受葡王控制;相反,他正想利用法国传教士在中国的传教活动以扩张法国在东方的势力,并打破国力日

① 关于聂仲迁、汤执中的情况,见上引 Pfister 书 pp. 295 - 298, 795 - 799. 又见上引 Joseph Dehergne 书, pp. 119, 128 - 129.

② 上引 Dehergne 书, p. 318.

③ 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第 59 页,上海,知识出版社,1987 年。另参见张芝联主编的《法国通史》,第 127 - 128 页,北京大学出版社,1989 年。

渐衰落的葡国对东方教务的垄断。但要这样做就势必与葡萄牙的利益发生冲突,此成为法国派出传教士的一大障碍,只有克服这一困难,法国向东方发展势力的目的才能达到。1687年传教团就是在这种背景下组织与筹划的。

1678年由于中国传教区缺乏传教人才,当时作为中国修会副省会长的南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623 - 1688)向欧洲耶稣会士发出呼吁,指出“由于在中国的传教士们相继逝世或陆续回国,以致使在中国的传道事业日渐衰微”^①,希望欧洲传教士投入到中国的传道事业中来。1677年底、1678年初,离开其母国比利时准备配合南怀仁传教与工作的耶稣会士安多(Antoine Thomas, 1644 - 1709)在巴黎期间两次与后来成为1687年传教团会长的洪若翰进行了会谈^②。1680年,南怀仁派在华传教的比利时耶稣会士柏应理(Philippe Couplet, 1622 - 1693)前往巴黎争取法国政府的支持。1684年柏应理和一位名叫沈福宗的中国人来到巴黎,他将南怀仁的一封信亲自交给洪若翰。9月15日,由于得到路易十四的忏悔神甫拉雪兹(La Chaize, 1624 - 1709)的引荐,柏应理晋见了路易十四,并请求法国派出一些“德智兼备”的人前往中国^③。南怀仁的呼吁与中国传教区对法国传教士的需要对一心想在东方发展法国势力的路易十四来讲是一个千载难逢的机会,他及其大臣财政总

① 白晋著、冯作民译:《清康乾两帝与天主教传教史》,第24页,台北,光启出版社,1966年。另见 F. Verbiest: *Correspondance de F. Verbiest*, pp. 230 - 253, Edited by H. Jossion et L. Willaert, Bruxelles, 1938。

② Henri Bernard: “Le voyage du père de Fontany au Siam et à la Chine (1685 - 1687) d’après des lettres inédites”, *Bulletin de l’Université l’Aurore*, 2, pp. 232 - 233, 1942。

③ 拉雪兹神甫所写之信,见前引 Pfister 书第308页。另参见 Du Shiran et Han Qi: “Contribution des jésuites français à la science chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles”, *Impact: science et société*, 167, pp. 297 - 280, 1992。

监科尔伯(Jean - Baptiste Colbert, 1619 - 1683)^① 急忙抓住时机, 积极筹划传教士的派出。为了不使拥有保教权的葡萄牙人过度敏感、反对及对此举的阻挠, 路易十四采取一种巧妙的迂回策略: 他尽量使要派出的传教团打着科学考察的旗号, 而不使之以纯宗教团体的面目出现。事实上, 当时法国皇家科学院(Académie royale des sciences)也确有派人前往东方进行考察的愿望。法国皇家科学院成立于1666年12月22日, 它是在科尔伯的大力支持下建立的, 其使命是在以国家利益为首务的前提下在世界各地开展天文、地理的考察活动。它已先后派人到西方世界各地如欧洲的地中海、英国、丹麦等地及非洲、美洲一带进行过考察; 但对东方印度与中国的考察却迟迟没能进行。其原因是东方不仅路途遥远, 而且当时还不为西方所了解。由于耶稣会士在此有传教活动, 于是人们把眼光投向了传教士^②。在差不多与南怀仁向欧洲传教士发出呼吁的同时, 巴黎天文台台长、著名天文学家及法国皇家科学院创始人之一的卡西尼(Jean - Dominique Cassini, 1625 - 1712)即建议科尔伯派传教士前往东方进行考察。因此, 当南怀仁的呼声传到巴黎时, 路易十四即委派其忏悔神甫拉雪兹挑选六名精通科学的耶稣会士(除了前述的白晋等五人外, 还有 Guy Tachard)组成传教团^③。科尔伯(还有卡西尼)还专门找洪若翰谈了传教团的科学使命, 表示希望“神甫们在传播福音之余利用时机在当地进行各种观

① 科尔伯还于1668、1669年任王室国务秘书、海军国务秘书, 他是路易十四的主要助手, 对当时法国的内政与海外政策有较大的影响。

② 洪若翰写于1703年2月15日的信, 见 *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, vol. 2, p. 265, Paris, Brunot - Labbe, 1835.

③ Louis Wei Tsing - Sing: "Louis XIV et K'ang - hi: L'épopée des missionnaires français du Grand Siècle en Chine", *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, pp. 182 - 183, Suisse, Separat = Abdruck, 1963.

察,以便使我们的科学艺术臻于完善”^①。为了使传教团带上浓重的科学色彩,路易十四还通过一个颁布于1683年1月28日的法令(科尔伯的署名为副署)授予拉雪兹所挑选的六名精通天文、地理和数学的传教士“皇家数学家”(Mathématiciens du Roi)的称号^②,从而使之在出发前成为法国皇家科学院的成员。在此同时,路易十四还施展外交手段,为传教团的最后成行打通关节。他首先绕开罗马教廷,命拉雪兹直接与耶稣会的总会长联系,以便使之同意法国派出耶稣会士的计划。总会长不敢得罪如日中天的路易十四,也不愿开罪于拥有保教权的葡萄牙,更不敢触犯罗马教廷。于是他采取一种含蓄的态度:他同意了法国的要求,但态度又有所保留^③。与此同时,在葡萄牙的法国大使于1685年初以法国派传教士考察为由上书葡王,为传教士申请通行证,指出传教团的“使命是在海陆旅行沿途观察经度、赤纬及指针(指观察仪器)的变化。所有这一切可以完善我们的地图与航海术……”^④。鉴于法国在欧洲的强国地位,葡王也采取一种模棱两可的态度:他没有发给传教士许可证,但也没有阻止他们出发。

在成功地排除种种障碍之后,由上述六名传教士组成的传教团携带大量天文仪器和送给康熙皇帝的“精美”礼品^⑤,于1685年3月3日在法国西北部的布雷斯特(Brest)港口出发。传教士首先随遣往暹罗的法国使臣抵达暹罗(9月22日),并在此停留九个月。随后Guy Tachard留在此地,并于次年(1686年)引导暹罗使臣

① 见前引洪若翰写于1703年2月15日的信,第265页。

② J. Cretineau - Joly: *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus composée sur les documents inédits et authentiques*, vol. 5, p. 26, Paris, 1846.

③ Joseph Brucker: *La Compagnie de Jésus, 1521 - 1773*, p. 663, Paris, 1919.

④ Mme Yves de Thornaz de Bossière: *Un belge mandarin à la Cour de Chine aux XVIII^e et XVIII^e siècles*, Antoine Thomas, pp. 38 - 39, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

⑤ 洪若翰写于1687年8月25日的信,见前引Bernard文, p. 238。

前往法国。其余五名传教士乃于 1687 年 6 月 19 日乘中国商船奔赴中国^①。最初传教士计划按传统路线从澳门登陆,打算到澳门后先与南怀仁联系,等获得南怀仁的来信后再北上。张诚在其写于途中的信中还表示到澳门后先抓紧学习汉语,打算至少先花上一年时间掌握汉语,以供传教之用^②。但传教士很快改变了计划。澳门为葡萄牙人所控制,葡人对这批路易十四派来的不速之客是很有戒备心理的,此正如洪若翰所讲:“他们不愿外国人”从此入^③。此外葡系耶稣会士对这批与他们政治背景不同的“兄弟”也是很很不欢迎的。因此当时有人劝法国传教士不要取道澳门,以防不测。洪若翰等也很担心落入葡人之手,被他们禁止上岸,或被遣送回去。于是他们改变计划,绕开澳门,直接驶往中国东部的港口宁波^④。1687 年 7 月 23 日传教团在此登陆,11 月 2 日他们接到康熙皇帝欢迎他们进京的御旨:“俱来朕宫。凡通晓数学者,留京供用;余则随其愿赴各省(传教)。”^⑤1688 年 2 月 7 日,传教士抵达北京(但南怀仁已在十天前去世)。此后,白晋、张诚留宫为御前侍讲,洪若翰、李明、刘应则赴各省传教。

1687 年传教团的到达对于法国传教士来讲具有重要意义,它标志着法国传教士作为一支独立的传教力量开始登上中国传教舞台。由于该传教团直接由法国政府组织派遣,因而它被人们称为“法国正式的传教团”或“第一个法国遣华传教团”。

这批号称皇家数学家的传教士到达之后很快赢得了康熙皇帝

① 前引洪若翰写于 1703 年 2 月 15 日的信,第 267 页。

② 1685 年初法国大使给葡王的信,见前引 Thomaz de Bossierre 书,p.38-39。另见张诚在暹罗写给其父亲的信(1686 年 6 月 5 日),见前引 Bernard 文,p.255。

③ 洪若翰写于 1704 年 1 月 15 日的信,出处同其写于 1703 年 2 月 15 日的信,第 310 页。

④ 前引 Bernard 文,p.257,273。

⑤ 前引洪若翰写于 1703 年 2 月 15 日的信,第 273 页。

及一些大臣的信任。1689年张诚与葡萄牙耶稣会士徐日升(Tomé Pereira, 1645 - 1708)以译员的身份参加了中俄尼布楚谈判,他们的努力对于谈判的进行与条约的签定起了一定的积极作用,因而深受当时为全权使臣之一的侍卫大臣索额图以及康熙皇帝的赞扬。索额图对张诚称赞道:“如此艰巨之事,卒能成功者,实张氏之功也。”^①康熙在事后接见两位传教士时也说:“朕躬甚好,卿等好否?朕知尔等如何出力为朕效劳,力图使朕满意。朕知由于尔等之才干与努力和约得以缔结”^②。1693年张诚、白晋、洪若翰呈上西药金鸡纳霜(Quinquina)治愈了康熙的疟疾,康熙乃将皇城内原苏克萨哈的住宅赐与法国传教士修建教堂,此即著名的“北堂”。教堂修建完工以后,康熙还亲赐匾额“万有真原”,并题对联如下:“无始无终,先作形声真主宰;宣仁宣义,聿昭拯济大权衡。”^③北堂的修建使法国传教士获得了一个独立于葡系传教士之外的传教基地。

1693年,出于对法国“皇家数学家”的满意,康熙命白晋赴法国招募传教士。7月8日白晋以“钦差”的身份出发^④,于1697年3月1日抵达法国。他向法王路易十四呈上了著名的《康熙皇帝》奏折,对康熙皇帝大加赞美,认为他是位“有高尚的人格、非凡的智慧,更具备与帝王相称的坦荡胸怀”的伟大帝王^⑤。与此同时,他请求路易十四派出船只与中国建立联系,并担保中国会给予法国在商业方面的便利。白晋对康熙皇帝的描述与赞扬颇令路易十四

① 方豪:《中国天主教史人物传》,第2册,第263页,中华书局1988年。

② 约塞夫·塞比斯著、王立人译:《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》,第213页,商务印书馆,1973年。

③ 前引江文汉书,第61、85页;前引方豪书第2册,第266页。另外 *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, vol. 10, pp. 62 - 63, Lyon, J. Vernaerd et Cabin, 1819, 附有此题词的图片。

④ Louis Dermigny: *La Chine et l'Occident: Le commerce à Canton au XVIII^e siècle, 1719 - 1833*, vol. 1, p. 149, Paris, S. E. V. P. E. N., 1964.

⑤ 白晋著、赵晨译:《康熙皇帝》,第1页,黑龙江人民出版社,1981年。

惊讶,他不止一次地表达对康熙的好感。但是他并没有按白晋的要求向中国派出船只。关于东西方这两位著名君主没有建立直接联系的原因,法国有的汉学家如雷慕沙(Abel Rémusat, 1788 - 1832)、伯希和(Paul Pelliot, 1878 - 1945)等人进行了探讨,他们认为这主要受彼此优越心理的影响:在康熙看来,路易十四不过是位夷蛮之地的国王,其遣使不过为了朝贡;而路易十四也出于面子不愿向中国派出使臣^①。不论原因怎样,白晋没有达到外交方面的目的(不过路易十四却给了白晋一批华丽的铜板画,作为送给康熙皇帝的礼物^②)。不过他与东印度公司(Compagnie française des Indes orientales)的联系却获得了成功,他招募到十名传教士,并于1698年3月6日在法国西部港口拉罗舍尔(La Rochelle)登上满载货物的商船安菲特里特号(L'Amphitrite)。1698年11月4日,白晋及其招募的十名传教士抵达广州。这十名传教士是:巴多明、雷孝思、马若瑟、南光国、利圣学、孟正气、卜嘉、颜理伯、翟敬臣、卫嘉禄^③,其中巴多明、雷孝思后来成为康乾时期非常有名的传教士。安菲特里特号本是商船,但当时却被人们看成了法国国王派来的船只,因而很受地方官的重视,以至白晋一连几天忙于接待络绎不绝来访的大小官吏及前往回访。康熙皇帝特地派来了两位耶稣会士(1687年来华的法国传教士刘应及1680年来华的葡萄牙传教士苏霖,Joseph Suarez, 1656 - 1736)及一位内廷的满族官员(据白晋的记载,其名译音为 Hencama)前往广州迎接白晋一行,对他们表示高

① Abel Rémusat: *Nouveau mélanges asiatiques*, vol. 2, p. 41, Paris, 1829; Paul Pelliot: *Le premier voyage de «l'Amphitrite» en Chine*, p. 24, Paris, 1930.

② 前引 Pfister 书, p. 434.

③ 白晋写于1699年11月30日的信,出处同见前引洪若翰写于1703年2月15日的信,第200-201页; Cl. Madrolle: *Les premiers voyages français à la Chine: La Compagnie de la Chine, 1698 - 1719*, pp. 3 - 33, Paris, Augustin Challamel, 1901。另参见 Dehergne 前引一书有关传教士的传记。

兴与欢迎。按照康熙皇帝的命令,新来的传教士如同 1687 年传教团一样分成两部分,第一部分(即五名传教士)随白晋北上进京;第二部分传教士(剩下者)则随其所愿赴各地传教。随后传教士们北上,在奉命而来的张诚的引道下前往晋见当时南巡在江苏镇江一带的康熙皇帝^①。白晋在晋见康熙时呈上了大量礼品,据他的记载,最令康熙感到惊讶的是路易十四的画像及反映其宫殿的画。这些礼品后来由刘应、苏霖及上述那位满族官员负责运往北京。在此同时,康熙对留宫供用的五名传教士进行了“面试”,向他们提了许多有关科学与艺术等方面的问题,一方面以了解他们的能力,另一方面也“使之知道皇帝的才智与博学”^②。传教士们顺利地通过了这一面试,他们对康熙皇帝所提问题的回答很令康熙满意,从而很快赢得了康熙的信任。随后,康熙命传教士与张诚在一起,跟随他在地进行旅行。

在白晋返回的第二年,即 1699 年,康熙决定再派洪若翰作为使者随安菲特里特号返回法国(该船在 8 月 27 日收到北京方面的来信,被告之康熙皇帝的这一决定^③),其目的同白晋赴法一样,仍在挑选那些属于“科学家与艺术家”的传教士^④。1700 年 1 月 26 日,洪若翰随上述商船离开广州,同时奉命带去大量“华丽的丝织品、精美的瓷器及一些茶饼”以赠给路易十四^⑤。该年 8 月份,洪若翰到达法国,他成功地招集到八名传教士,即杜德美、汤尚贤、龚当信、沙守信、戈维理、顾铎泽、卜文气以及方全纪(方属意大利人^⑥)。随后他再次乘上前往中国的安菲特里特号商船,并于 1701

① 参见上引方豪书,第 2 册,第 897-898 页。

② 有关白晋返华后的情况,详见前引白晋写于 1699 年 11 月 30 日的信,第 208-210 页。

③④ 上引 Madrolle 所编航海日记,p.47、57。

⑤ H. Belevitch - Stankevitch: *Le goût chinois en France au temps de Louis XIV*, p. 61, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

⑥ 前引 Madrolle 书, pp. 57-58。

年9月9日与其招徕的传教士抵达广州(汤尚贤、龚当信作为随船神甫尚留在船上,他们分别于11月25日和12月3日在广州登陆^①)。洪若翰与白晋的赴法是法国耶稣会士来华较为集中的两次。在此以前尤其以后,其他法国耶稣会士也纷至沓来,不绝于途,他们中间最为著名的有冯秉正、宋君荣、蒋友仁、钱德明等人。根据前引费赖之和荣振华分别所著“耶稣会士传”及其他中外文资料综合统计,从1687年白晋等五人来华到1773年耶稣会解散,共有八十八名法国耶稣会士来到中国(详见文后所附详表),除了芦西满和布尔德的情况不大清楚外,其余传教士都已深入到内地,加入到传教活动之中。

随着耶稣会士不断的、大量的来华,法国传教团在华势力迅速壮大,并在宗教组织上与葡系耶稣会分道扬镳(1700)^②。由于法国传教士或选自皇家科学院与其他科学院,或由康熙皇帝亲自面试把关,因而具有较深的文化造诣。他们到后很快博得清帝的青睐,其中很多人活跃于朝野之中,或以御师身份日伺皇帝左右,或充译员参与谈判(尼布楚条约),或作为学人参加清廷主持的科技文化活动(如绘测《皇舆全图》),或充艺人与匠人在皇宫中提供其他方面的服务,如绘画与修制钟表,或作为神甫穿行于全国各地。法国传教士从而取代葡系传教团的地位而在中国传教舞台上及中西文化交流中起着举足轻重的作用。

① 同上, pp. 58, 83。

② 1700年年底以前,法国耶稣会士在宗教组织上仍隶属于葡系中国修会副省。1700年11月3日,由于两派之间的关系不断紧张,耶稣会总会长乃任命张诚为所有在华法国耶稣会士的第一任会长,并授予他修会副省会长那样的权力(尽管他没有这个头衔),法国耶稣会正式与葡系耶稣会分道扬镳。

明清时期来华法国耶稣会士详表 *

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
1	Nicolas TRIGAULT	金尼阁 (字: 四表)	1577, 3, 3 - 1628, 11, 14	1610 (秋)	澳门	澳门; 南京; 江西南昌、建昌; 广东韶州; 杭州; 开封; 山西绛州; 西安。	1 - 又称(汉名)“金尼各”。 2 - 杜埃人(Dousi)。 3 - 神甫。
2	Pierre VAN SPIERE	史惟贞 (一覽)	1584 - 1628, 12, 20	1611	澳门	澳门、南昌、湖广地区、南京	1 - 其名(西文)又作 VANSPIERA。 2 - 杜埃人。 3 - 神甫。
3	Alexandre de RHODES	[罗德]	1593, 3, 15 - 1660, 11, 5	1623, 5, 29	澳门	澳门。	神甫。
4	Michel TRIGAULT	金弥格 (端表)	1602 - 1667, 9, 30	1630		西安; 绛州、太原; 北京; 广州。	1 - 杜埃人。 2 - 神甫。
5	Etienne FABER	方德望 (玉清)	1597, 2, 14 - 1657, 5, 10	1630, 10	澳门	澳门; 山西绛州; 陕西洋县、城固县、汉中、西安; 北京。	1 - 又作 LE FÈVRE。 2 - 神甫。
6	Jean VALAT	汪儒望 (圣同)	1614(?), 9, 16 - 1696, 10, 7	1651		澳门; 杭州; 南京、徐州; 上海; 山东济南、临清; 河北正定; 北京; 广州。	1 - 又作 VAL-LAT。 2 - 神甫。

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
7	Adrien GREFLON	聂仲迁 (若瑞)	1618, 4, 29 - 1696, 3, 3	1656, 6 (中旬)	澳门	澳门; 广州、南 雄; 海南岛; 江西 赣州、吉安、南 昌; 北京。	1 - 又作 GRES- LON。 2 - 神甫。
8	Edouard PONCET	[蓬塞]	1613 - 1667, 9, 28	1656, 7, 5	澳门	澳门。	神甫。
9	Jacques MOTEL	穆迪我 (惠吉)	1619, 8, 10* - 1692, 8, 2	1656, 7, 8	澳门	澳门; 南昌、鄱阳 湖; 北京; 汉阳、 武昌、德安; 广 州。	神甫。
10	Joseph TISSANIER	[蒂萨尼 尔]	1618, 7 - 1688, 12, 24	1656, 7, 8	澳门	澳门	1 - 又作 TEYSSANIER。 2 - 神甫
11	Jean FORGET	傅沧溟 (惠及)	1609 - 1660, 10, 9	1656	澳门	澳门、海南岛(琼 州等)	1 - 神甫 2 - 海南传教区 会长
12	Nicolas MOTEL	穆尼各 (全真)	1622, 1, 7* - 1657, 1	1656		澳门、南昌	神甫
13	Humbert AUGERY	洪度贞 (复斋)	1618 - 1673, 7, 7	1656, 11, 5		上海、杭州、广州	神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
14	Jacques LE FAURE	刘迪我 (圣及)	1613, 3, 20 - 1675, 1, 28	1656, 11, 5		赣州、建昌、吉安; 福建汀州; 南京; 上海崇明岛; 广州。	1 - 又作 LEFAVRE 2 - 神甫 3 - 1661 - 1663 年任耶稣会中国修会副省会长 4 - 1664 - 1666 年任代理会长
15	Louis GOBET	乐类思 (能虑)	1609 - 1661, 11, 22	1657	澳门	澳门、福建、江西(南昌等地)。	1 - 又作 COBBÉ 2 - 神甫
16	Claude MOTEL	穆格我 (来真)	1618, 5, 27* - 1671, 10, 17	1657	杭州	杭州; 汉中、城固; 武汉; 重庆; 云南宝宁; 赣州; 北京; 广州。	神甫
17	Germain MACRET	方玛诺 (允中)	1620, 8, 13 - 1676, 9, 4	1659(以前)		澳门; 赣州、南昌; 武昌; 福建福州等	神甫
18	Jean de FONTANEY	洪若翰 (时登)	1643, 2, 17 - 1710, 1, 16	1687, 7, 23	宁波	北京、南京、上海、广州。	1 - 又作 FONTE- NY 2 - 又称“洪若时, 登” 3 - 神甫 4 - 1687 年传道团会长。 5 - 1692 - 1699 年北京北堂会长。 6 - 法科学院院士, 号称“皇家数学家”

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
19	Joachim BOUVET	白晋 (明远)	1656, 7, 18 - 1730, 6, 28	1687, 7, 23	宁波	北京	1- 又称“白进” 2- 神甫 3- 形象派创始人 4- 法科学院院士, “皇家数学家”(北京*) 5- 参加《皇舆全图》的测绘
20	Louis Daniel LE COMTE	李明 (复初)	1655, 10, 10 - 1728, 4, 19	1687, 7, 23	宁波	北京、山西绛州、 陕西。	1 - 又作 LECOMTE 2- 神甫 3- 法科学院院士, “皇家数学家”
21	Jean - Francois GERBILLON	张诚 (实斋)	1654, 6, 11 - 1707, 3, 25	1687, 7, 23	宁波	北京(其他所到 之地: 东北地区 等)	1- 神甫 2- 1700年任在 华法国耶稣会会 长 3- 法科学院院 士, “皇家数学家”(北京) 4- 参加中俄尼 布楚谈判活动
22	Mgr Claude de VISDELOU	刘应(声 闻)	1656, 8, 12 - 1737, 11, 11	1687, 7, 23	宁波	北京、绛州、南 京、福州、广州	1- 神甫 2- 法科学院院 士, “皇家数学家”
23	Jean - Joseph - Simon BAYARD	樊西元 (若瑟)	1662, 2, 12 - 1725, 3, 12	1694, 7, 18	澳门	澳门; 广东; 晃 州、湘潭、长沙; 武昌; 桂林。	神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
24	Gabriel - Ignace BABORIER	卜嘉(纳 爵)	1663, 9, 4 - 1727, 6, 14	1698, 11, 4	广州	陕西汉中; 福建 汀州、上杭县、永 定; 广州。	1 - 当与“布嘉 年”* 为同一人 2 - 神甫
25	Jean Charles de BROESSIA	利圣学 (述古)	1660, 8, 10 - 1704, 9, 18	1698, 11, 4	广州	抚州、饶州、九 江; 宁波; 广州。	1 - 又称“习圣 学” 2 - 神甫
26	Charles DOLZÉ	翟教臣 (慎中)	1663, 3, 25 - 1701, 7, 24	1698, 11, 4	广州	广州及北京以北 少数民族地区。	1 - 又称“慎刚” 2 - 神甫
27	Jean DOMENCE	孟正气 (若瑟)	1666, 4, 8 - 1735, 12, 9	1698, 11, 4	广州	西安; 抚州、饶 州、九江; 黄州、 汉阳; 北京; 南 阳、开封; 广州; 澳门。	1 - 又称“孟正 奇”* 2 - 神甫
28	Philibert GENEIX	颜理伯 (务本)	1667, 10, 18 - 1699, 9, 30	1698, 11, 4	广州	广州、江苏淮安、 杭州。	1 - 神甫 2 - 通晓中国音 乐与历史
29	Dominique PARRENIN	巴多明 (克安)	1665, 9, 1 - 1741, 9, 29	1698, 11, 4	广州	广州、北京、河北 承德(热河)。	1 - 又作 PAREN- NIN。 2 - 神甫 3 - 精通多门科 学(北京) 4 - 参加《皇舆全 图》的测绘
30	Louis de PERNON	南光图 (用宾)	1664, 7, 21 - 1702, 11, 4	1698, 11, 4	广州	广州、北京	1 - 又作 PARNON 2 - 神甫 3 - 乐师(北京)

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
31	Joseph Henry - Marie de PREEMARE	马若瑟	1666, 7, 17 - 1736, 9, 7	1698, 11, 4	广州	澳门; 上川岛、广 州; 饶州、建昌、 南昌、九江、南 丰。	1- 神庙 2- 形象派成员
32	Jean - Baptiste RÉGIS	雷孝思 (永维)	1663, 1, 29 - 1738, 11, 24	1698, 11, 4	广州	广州、北京(其他 地区; 测绘地图 时趁机传教)。	1- 神庙 2- 精通地理学 和历史(北京) 3- 参加《皇舆全 图》的绘测
33	Charles de BELLEVILLE	卫嘉祿	1657, 1, 5 - 1730, 9, 29	1698, 11, 4	广州	广州、北京	助理修士
34	François - Xavier DENTRECOU- OLLES	殷弘绪 (继宗)	1664, 2, 25 - 1741, 7, 2	1699, 7, 24	厦门	厦门; 南昌、饶 州、景德镇、九 江; 北京	1- 又作 d' EN- TRECOLLES 2- 神庙 3- 1707 - 1719 年 任在华法国耶稣 会会长
35	Jean - François FOUQUET	傅圣舜 (方济)	1665, 3, 12 - 1741, 3, 14	1699, 7, 24	厦门	厦门; 南昌、抚 州; 北京。	1- 又作 FOU- QUET 2- 又称“傅苏 万”、“富升哲” 3- 神庙。4- 形 象派成员
36	Bernard RODES	罗德先 (慎斋)	1646, 7, 15 - 1715, 11, 10	1699, 7, 24	厦门	厦门、北京及北 京以北少数民族 地区。	1- 又作 RHODES 2- 助理修士 3- 医师、药剂师 (北京)

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
37	Pierre FRAPPEUR	樊继训 (述善)	1664, 3, 9 - 1703, 11, 20	1699, 7, 24	厦门	厦门、北京	1 - 又作 FRAPIER 2 - 助理修士 3 - 医师、药剂师 (北京)
38	Jean - Francois PÉLÉSSON	傅圣铎	1657, 9, 19 - 1713, 8, 3	1699, 7, 25	厦门	厦门、广州	神甫
39	Antoine de BEAUVOLLIER	薄贤士 (安当)	1657, 7, 2 - 1708, 1, 20	1699, 11	广州	福建福州等地、 北京、广州	神甫
40	Jean - Alexis de COLLET	郭中传 (怀义)	1664, 5, 4 - 1741, 1, 5	1700, 8, 23	厦门	厦门; 江西; 宁 波、杭州; 广州; 澳门	1 - 又称“郭忠 川” 2 - 神甫 3 - 形象派成员 4 - 法科学院通 讯院士
41	Jean - Baptiste CHAMBEUL DE (CHAMPEVILLE)	蒋若翰	1661, 10, 9 - 1732, 3, 18	1700, 8, 23	厦门	厦门、福州; 广州	1 - 其名又作 CHAMBEUIL DE CHAMPEVILLE 2 - 神甫
42	Émeric de CHAVAGNAC	沙守信	1670, 3, 1 - 1717, 9, 14	1701, 9, 9	广州	广东; 抚州、饶州	神甫
43	Etienne - Joseph LE COUTEUX	顾铎泽 (若瑟)	1667, 7, 31 - 1731, 8, 8	1701, 9, 9	广州	广州; 贵阳; 汉 阳、襄阳、安陆; 衡阳。	1 - 又作 LE COULTEUX 2 - 又称“顾多 哲” 3 - 神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
44	Pierre de GOV- ILLE	戈维理 (伯都)	1668, 9, 20 - 1758, 1, 23	1701, 9, 9		江西、广州、北 京。	1- 又作 DECOV- ILLE 2- 又称“戈维 礼” 3- 神甫
45	Julien - Placide HERVIEU	赫苍璧 (儒良、 子拱)	1671, 1, 14 - 1746, 8, 26	1701, 9, 9	广州 一带 河上	南京、湖北黄州、 九江、广州、澳门	1 - 又作 HERVIEUX 2 - 又称“赫苍 碧”、“贺苍碧” 3- 神甫 4 - 1719 - 1736, 1740 - 1745 年任 在华法耶稣会会 长
46	Pierre JARIDOUX	杜德美 (嘉平)	1669, 8, 2 - 1720, 11, 30	1701, 9, 9		北京等地	1- 神甫 2- 机械师, 精通 数学、地理学(北 京) 3- 参加《皇舆全 图》的绘制
47	Louis FORQUET	卜文气 (类思)	1671, 4, 7 - 1752, 7, 13	1701, 9, 9		常州、无锡、江 阴; 浙江平湖; 广 州	神甫
48	Jacques BROCARD	陆伯嘉 (德音)	1664, 3, 21 - 1718, 10, 7	1701, 9, 9		北京	1- 助理修士 2- 建筑师、机械 师(北京)
49	Antoine CHOMEL	苏安当	1668, 3, 31 - 1702, 5, 12	1701, 9, 12	广州	广州、江西	1- 神甫 2- 法科学院通 讯院士

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
50	Guillaume MELON	隆盛(归 禄)	1666, 7, 15 - 1701, 6, 7	1701, 9 (中旬)	广州	广州; 无锡、太湖 一带	1 - 又作 MELON 2 - 又称“龙 升” 3 - 神甫
51	Jean - Francois NOËLLAS	聂若翰	1669, 5, 30 - 1740, 7, 1	1701, 9, 16	广州	江西; 湖北德安、 荆州、夷陵、安 陆; 河南南阳; 广 州; 澳门	1 - 又作 NOËLLAS 2 - 又称“聂崇 正”、“聂若汉” 3 - 神甫
52	Pierre Vincent de TARTRE	汤尚贤 (宾斋)	1669, 1, 22 - 1724, 2, 25	1701, 11, 25	广州	广州、太原、江 西、北京	1 - 其名又作 DU- TARTRE 2 - 神甫 3 - 1718 年为北 京住院会长 4 - 精通地图绘 制(北京) 5 - 参加《皇舆全 图》的测绘
53	Cyr CONTANCIN	龚当信 (东平)	1670, 5, 25 - 1732, 11, 21	1701, 12, 3	广州	北京、河北宣化、 江西、上海崇明 岛等地、广州。	1 - 又作 CON- TENCIN 2 - 又称“公旦 生” 3 - 神甫 4 - 1716 - 1718 年 任法国耶稣会士 北京住院会长 5 - 1731 年任在 华法耶稣会会长
54	Pierre LOUPIAS	卢西满 (?)	? - 1736, 10, 6	1702(?)		澳门	1 - 又称“方西 满” 2 - 助理修士

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
55	Joseph Marie de MAILLA	冯秉正 (端友)	1669, 12, 16 - 1748, 6, 28	1703, 6, 16	澳门	澳门、广州、北京	1 - 又作 MAILLAC 2 - 神甫 3 - 精通地图测绘、中国历史(北京) 4 - 参加《皇舆全图》的绘制
56	Claude JACQUEMIN	彭加德 (觉世)	1669, 9, 3 - 1734, 8, 17	1703, 7, 11	澳门	澳门、崇明岛、江苏、广州	1 - 又称“彭觉架” 2 - 神甫
57	Jean TESTARD	庞克修 (若汗、若翰)	1663, 6, 24 - 1718	1703, 7, 11	澳门	澳门、江西建昌、无锡、浙江平湖	神甫
58	Romain HINDERER	德玛诺	1668, 9, 12 - 1744, 8, 26	1706		北京; 杭州、嘉兴; 江苏常熟; 崇明岛; 山西; 广东; 云南	1 - 又作 HENDERER 2 - 又称“德马诺” 3 - 神甫 4 - 参加《皇舆全图》的绘制
59	Gilbert BORDÈS	[布尔德]	1671 - (约) 1712	1706		北京(?)	1 - 又作 BORDE或 BOURDON 2 - 助理修士
60	Alexandre CAZALEZ	邓立山	1672, 9, 27 - 1719	1711, 7	澳门(?)	广州	1 - 又作 CAZALLET 2 - 有称“登、董希圣”者 3 - 神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
61	Louis - Armand NYEL	夏德修 (抄勿)	1670, 5, 17 - 1737, 9, 2	1711, 7	澳门	澳门、广州、江西	1 - 又作 NIEL 2 - 神甫
62	Jean BABORIER	卜口生 (若望)	1678, 9, 9 (或 14) - 1752, 12, 11	1712, 7, 25	广州	湖广: 广州、佛山、梅岭; 杭州; 苏州、常熟	神甫
63	Maurice DU RAUDORY	张貌理 (尔仁)	1679, 5 - 1732, 8, 15	1712, 7, 25		广州	1 - 又作 RAU- DORI 2 - 神甫
64	Joseph LABBE	胥孟德 (若瑟)	1677, 8, 30 - 1745, 6, 12	1712, 7, 25	广州	广州、湖广山区、江西、澳门。	1 - 神甫 2 - 1736 - 1740 年 任在华法国耶稣 会会长
65	Etienne ROUSSET	安泰(自 得)	1689, 8, 13 - 1758, 9, 2	1719, 6 (或 7)		北京	1 - 又作 ROSSET 2 - 助理修士 3 - 医师、药剂 师、外科医师(北 京)
66	Jean - Baptiste GRAVEREAU	倪天爵	1690, 6, 10 - 1762 (以 后)	1719, 6		北京	1 - 又作 GRAVEROT 2 - 助理修士
67	Antoine GAUBIL	宋若亲 (奇英)	1689, 7, 14 - 1759, 7, 24	1722, 6, 27	广州	广州、北京	1 - 神甫 2 - 1742 - 1748 年 任北京住院会长 3 - 法英等科学 院院士 4 - 精通地理学、 历史学(北京)

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
68	Jean - Baptiste Charles JACQUES	杨	1688, 12, 27 - 1728, 8, 31	1722, 6, 27	广州	广州、汉口、北京	神甫
69	Valentin CHALIER	沙如玉 (永衡)	1693, 12, 10 - 1747, 4, 12	1728, 8, 30		北京	1 - 又作 CHALLIER 2 - 有称“沙叩玉”者 3 - 神甫 4 - 1739 年北京住院会长 5 - 1745 - 1747 年任在华法国耶稣会会长
70	Alexandre de LA CHARME	孙璋(玉峰)	1695, 7, 18 - 1767, 6, 27	1728, 8, 30		北京	1 - 又称“德昭”、“析津居士” 2 - 神甫 3 - 精通天文学(北京)
71	Jean-Sylvain de NEUVIALLE	[纳维亚尔]	1696, 2, 1 - 1764, 4, 30	1729, 8, 4		汉口、谷城、木盘山一带; 澳门	1 - 神甫 2 - 1747 - 1752, 1758 - 1762 年任在华法国耶稣会会长
72	Jean - Baptiste BATAILLÉ	[巴塔耶]	1698, 9, 13 - 1743, 6	1731, 8, 8	广州	广州、湖北谷城山区、河南	1 - 又作 BATAILLÉ 或 BATAILLÉ 2 - 神甫
73	Gabriel BOUSSEL	赵加彼	1699, 4, 23 - 1764, 5, 7	1733, 7, 21	澳门	澳门、北京	神甫
74	Pierre FOUREAU	吴君(多禄)	1700, 11, 13 - 1749, 11, 10	1733, 7, 21		北京	神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
75	Joseph - Louis DESROBERT	赵圣修 (品之)	1703, 6, 12 - 1760, 4, 21	1737, 8, 5	澳门	澳门、广州、汉口 及汉水一带、北京	1 - 又作 DESHOERT 2 - 神甫 3 - 1748 - 1754、 1760年为北京住 院会长
76	Louis - Joseph LE FEBURE	[费比 尔]	1706, 8, 29 - 1783 (以 后)	1737, 8, 8	广州	广州; 江西; 汉 口; 沙市; 江苏	1 - 又作 LEFÉVRE 或 LEFEBVRE 2 - 神甫 3 - 1762年任在 华法国耶稣会会 长
77	Louis - Marie DUGAD	[达加]	1707, 2, 26 - 1786, 3, 25	1737, 11		汉口、襄阳、安 陆、西阳; 河南南 阳; 广州; 澳门	1 - 又作 DUGAST 或 DU GAD 2 - 神甫 3 - 1752 - 1758年 任在华法国耶稣 会会长
78	Jean - Denis ATTIRET	王致诚	1702, 7, 31 - 1768, 12, 8	1738, 8, 7		北京	1 - 又称“巴德 尼” 2 - 助理修士 3 - 画家(北京) 4 - 参加圆明园 西洋楼的设计建 造

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
79	Gilles THÉRAULT	杨自新 (德彰)	1703, 7 - 1766, 1, 18	1738, 8, 7		北京	1 - 又作 THÉBAUD 2 - 助理修士 3 - 钟表师、机械 师, 精通植物学 (北京)
80	Claude - Fran- cois LOPPIN	Kamfoecu - NI [昆 苏尼]	1707, 9, 13 - 1742, 8, 21	1739, 6, 23	澳门	澳门; 汉口、谷城 山区; 河南; 江西	1 - 又作 L'OPPIN 或 LOPPIN 2 - 原名译音“洛 宾” 3 - 神甫
81	Pierre d' IN- CARVILLE	汤执中 (精一)	1706, 8, 21 - 1757, 5, 12	1740, 10, 10		广州、北京	1 - 又作 DONCAR- VILLE 2 - 神甫 3 - 法科学院通 讯院士(北京)
82	Jean - Baptiste de LA ROCHE	石若翰 (?)	1704, 2, 26 - 1785	1740, 10, 10		湖北谷城山区、 襄阳	1 - 又作 LAROCHE 或 DE- LAROCHE 2 - 又称“睦若尼 安、张” 3 - 神甫 4 - 1769 年任在 华法国耶稣会会 长
83	Gabriel Léonard de BROSSARD	纪文(昭 明)	1703, 6, 10 - 1758, 9, 3	1740, 10, 10		北京	1 - 助理修士 2 - 钟表师、玻璃 师(北京)

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
84	Michel BENOIST	蒋友仁 (德喇)	1715, 10, 8 - 1774, 10, 23	1744, 7, 12	澳门	澳门、北京	1- 神甫 2- 精通数学、建筑与地图绘制(北京) 3- 参加《乾隆皇舆全图》的绘制 4- 参加圆明园西洋楼的设计建造
85	Jean - Francois- BEUTH	杨若望 (?)	1704, 10, 26 - 1747, 4, 18	1744, 7, 12		湖北沙市等地、 澳门	神甫
86	Jean - Baptiste WAAG DE SAINT- ANDRÉ	[瓦. 德. 圣安德 烈]	1725.9.8- 1746.2.24	1744, 7, 12		澳门、湖北沙市	神学院修士
87	Jean - Gaspard CHANSEAUME	[尚左 麦]	1711, 9, 12 - 1755, 4, 21	1746, 8, 30	澳门	澳门、江西	神甫
88	André - Nicolas FORGEOT	[福尔 戈]	1716, 2, 9 - 1761, 3, 1	1746, 8, 30		澳门、沙市	神甫
89	Jean - Joseph - Marie AMIOT	钱德明 (若瑟)	1718, 2, 8 - 1793, 10, 8 - 9	1750, 7, 27	广州	澳门、广州、北京	1- 神甫 2- 精通天文学(北京)
90	Nicolas - Marie HOY	王[罗 阿]	1726, 3, 12 - 1769, 1, 8	1754, 8, 15 - 16	澳门	澳门、湖北	神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
91	Mathurin de LAMATHE	河弥德 (都林)	1723, 11, 11 - 1786, 12, 3	1755, 8, 23	澳门	澳门、谷城山区、 河南	1-神甫 2-1778年为湖 广传教区会长
92	Pierre - Martial CIBOT	韩国英 (伯奢)	1727, 8, 15 - 1780, 8, 8	1759, 7, 25	澳门	北京	1-神甫 2-机械师、多题 材作家;精通植 物学(北京)
93	Jacques - Fran- cois - Dieudonné d'OLLIERES	方守义 (雅各)	1722, 12, 2 - 1780, 12, 24	1759		澳门、北京一带	1-又作 DOLLIERES 2-神甫
94	Jean - Baptiste BRASSAUD	[布索]	1719, 6, 23 - 1778(以 后)	1763		湖广地区	神甫
95	Louis BAZIN	巴斯(慈 修)	1712, 8, 24 - 1774, 3, 15	1765	广州	广州、北京	1-又作 BASIN 2-助理修士 3-医师(北京)
96	Léon - Pascal- BARON	[巴隆]	1738, 4, 6 - 1784, 4, 12	1766		广州、北京(?), 湖北、江西	神甫
97	Pierre LADMIRAL	[拉米 拉]	1723, 12, 15 - 1784, 12	1766		北京(?), 湖北、 湖南	1-又作 LAMI- RAL 2-神甫
98	Jean - Mathieu de VENTAVON	汪达洪 (玛头)	1733, 9, 12 - 1787, 5, 27	1766	广州	广州、北京	1-神甫 2-机械师、钟表 师(北京)
99	Jean - Claude BÉGUIN	[培根]	1732, 5, 18 - ?	1767	广州	广州	神甫

序号	原名	汉名	生卒年月	来华		主要活动地区	备注
				日期	地点		
100	Jean - Paul Louis COLLAS	金济时 (保禄)	1735, 9, 13 - 1781, 1, 22	1767, 8, 5	澳门 附近	北京	1- 又作 COLAS 2- 神甫 3- 精通数学(北 京)
101	Francois BOURGEOIS	晁俊秀 (济各)	1723, 3, 21 - 1792, 7, 29	1767, 8, 13		广州、北京	1- 神甫 2- 1776 年受法 王路易十六之命 任北京住院会长 及法国在华教务 主管人
102	Berre de LA BAUME	严守志 (德纯)	1733, 5, 4 - 1770, 2, 20	1768, 9, 20		北京	神甫
103	Jean - Joseph de GRAMMONT	梁栋村	1736, 3, 19 - 1812(?)	1768, 9, 26		北京广州	1- 又作 CRA- MONT 2- 神甫
104	Louis Antoine de POIRROT	贺清泰	1735, 10, 23 - 1813, 12, 13	1770, 10, 20		广州、北京	1- 神甫 2- 画家(北京)
105	Hubert Cousin de MÉRICOURT	李俊贤 (席珍)	1729, 11, 7 - 1774, 8, 20	1773, 1, 12		北京	1- 神甫 2- 钟表师、机械 师(北京)

* 说明:

1. 有关法国耶稣会士姓名、生卒年月及来华日期等情况, 有时各材料所记不尽一致。本表主要根据荣振华的《1552 - 1800 年在华耶稣会士传略》^①、费赖之的《原 1552 - 1773 年中国传教区耶稣会士传记和书目提要》^② 及徐宗泽的《明清间耶稣会士译著提要》(中华书局, 1989 年) 三书编制, 同时尽可能查对有关的原始材料,

① 见前引 Joseph Dehergne 原书书名(法文)。

② 见前引 Louis Pfister 原书书名(法文)。

如《耶稣会士书简集》及有关当时传教士东来所乘船只留下的航海日记^①；此外还参考了中国第一历史档案馆所藏清代内务府档案有关传教士的记载^②，以便本表所提供的情况尽可能准确与可靠，同时也尽可能涵盖面广。

2. 传教士汉名(个别只知其姓)凡本人所译者，以“[]”号表示。“备注”栏中以“*”号标明者，为上述清代内务府档案所记载的与本表有异的传教士的汉名，本人根据其发音及其人的年龄与活动地区判断为某传教士的另一汉名。

3. 关于传教士的出生年月与来华日期，本表尽可能提供最为确切的时间。其列举方法如下：年在前，月在中，日在后。如“1733,5,4”为1733年5月4日；“1793,10,8-9”为1793年10月8-9日；“1630,10”则表示1630年10月(其日不详)。凡以*号标明者，为新生婴儿行洗礼之日，此当与其出生年月相差不远。

4. “备注”栏中所注“北京”特指那些因科技、艺术方面的特长而长住北京或在宫中提供服务的传教士。

① 见前引 Cl. Madrolle 原书书名(法文)。

② 由于礼仪之争的加剧，1706年康熙通令在华传教士领取印票，违者驱逐出境。据中国第一历史档案馆所藏内务府满文行文档案的记载，当时共有四十六人领票，其中十九人为法国耶稣会士(包括汤尚贤，他被列为“罗达聆日亚国人”)。这些法国传教士的汉名有七种与本表所列相同，但有十二种不尽相同。本表将这些不同者列入有关的“备注”栏中(详见表下的说明)。参见高振田：《康熙帝与西洋传教士》，《历史档案》，1986年，第1期，第89-90页。

“牛皮得地”故事的流传

龚纓晏

地理大发现后,欧人东来,中国与欧洲有了直接的接触,中西文化交流无论在哪个方面都发展到了一个全新的阶段。但是,许多史实我们尚不清楚,有待继续研究。本文试以一个故事的流传过程作实例,从另一个角度认识大航海后东西方的交往。

一

公元前 264 年到公元前 146 年,意大利半岛上新兴的罗马共和国与位于北非沿海的迦太基人进行了长达一个多世纪的战争,这就是世界史上著名的“布匿战争”。^①最后,迦太基人被彻底打败,罗马人则通过这场战争而称霸地中海西部,布匿战争的胜利为后来罗马的进一步扩张奠定了坚实的基础。

关于迦太基的建立,罗马人曾流传着这样一个故事:大约在公元前 814 年,有个名叫皮格马林(Pygmalion)的暴君统治着地中海

^① 罗马人将迦太基人称为“布匿”(Poeni 或 Punici),此词有不同的解释。有的说“布匿”意为“红人”或者“商人”,也有的说此词意为“紫色染料之国”。

东部的腓尼基人城市推罗，这个暴君杀死了一个名叫斯奇(Sy-chaeus)的贵族。斯奇的妻子爱丽莎(Elissa 或 Ellisar, 又称 Dido)带着财产以及一些随从乘船逃离了推罗，最后来到非洲北部海岸。爱丽莎他们上岸后，请求当地的酋长卖给他们一块仅仅为一张牛皮所能覆盖的土地，以供居住。当地的酋长觉得这个要求实在是太微不足道了，于是慨然允诺。聪明的爱丽莎就将一张牛皮裁成许多根细细的皮条，然后将这些皮条联接成一根长长的牛皮绳，再用这根牛皮绳把一座小山坡围了起来，并且在里面定居了下来。迦太基城最早就是这样建立起来的。这个被牛皮围起来的小山坡后来成了迦太基的卫城，人们称之为“毕尔萨卫城(Byrsa)”，“毕尔萨”就是“牛皮”的意思。

上述故事可以称作“牛皮得地”故事。古代罗马诗人维吉尔(Virgil, 公元前70年—公元前19年)的名作《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*, 又译作《伊尼阿特》、《伊尼德》等)中就有关于这个故事的诗句。^①在古代罗马的历史学家中，特罗古斯(Trogus, 公元前1世纪末—公元1世纪初)在其洋洋46卷的《腓力史》(*Libri Historiarum Philippicarum*)中，也记载了类似的故事。大约公元3世纪，有个名叫查士丁(Justin)的拉丁作家将《腓力史》中的精彩部分摘录出来，汇成一部缩写本。后来，特罗古斯的巨著佚失掉了，我们现在只能在查士丁的缩写本中读到迦太基人“牛皮得地”的故事。^②

迦太基被罗马人夷为平地后1700多年，在欧亚大陆东端的中国，也出现了类似“牛皮得地”的文献记载。最早记叙这个故事的

① 中译文参见杨周翰译《埃涅阿斯纪》，人民文学出版社，1984年，第13页：“他们买了这片土地，根据买地的办法，命名为毕尔萨，即面积用一张牛皮能围起的土地。”

② 查士丁缩写本中关于“牛皮得地”故事的中译文，可参见《世界古代史史料选辑》(下)，北京师范大学出版社，1959年，第512—513页，该中译文系从俄文转译。

当推福建漳州张燮(1574年—1640年)所著的《东西洋考》第五卷：“吕宋在东海中，初为小国，而后寢大。（《吾学编》曰：产黄金，以故亦富厚。人质朴，不喜争讼。）永乐三年，国王遣其臣隔察老来朝，并贡方物。其地去漳为近，故贾舶多往。有佛朗机者，自称干系蜡国，从大西来，亦与吕宋互市。酋私相语曰：‘彼可取而代也。’因上黄金为吕宋王寿，乞地如牛皮大，盖屋。王信而许之。佛朗机乃取牛皮剪而相续之，以为四围，乞地称是。王难之，然重失信远夷，竟予地，月征税如所部法。佛朗机既得地，筑城营室，列銃置刀盾甚具。久之，围吕宋，杀其王，逐其民入山，而吕宋遂为佛朗机有矣。”^①

与张燮同时代的另一个福建人何乔远(1558年—1631年)在其《名山藏》中也写道：“吕宋，海中小国也。其国王以永乐三年遣其臣隔察老朝贡，而今亦为佛朗机所有。名曰吕宋，实佛郎机也。初，吕宋王有兄弟二人，武而有信。佛郎机互市其国，利其为西洋诸番通货之会，奉黄金为吕宋王，从王乞地，地如牛皮许大，许之。佛朗机归而截牛皮，缝长之，方四围。吕宋王有难意，业许之，不得辞，归地于佛朗机。佛朗机有吕宋地，筑城屋，列兵器。久之，杀王兄弟，逐吕宋民入山中。”^②

张燮的《东西洋考》最后完成于明万历四十四年(1616年)，1617年刊印。何乔远的《名山藏》是在天启年间(1621年—1627年)才基本成稿的。^③而且，何乔远与张燮还是朋友。何乔远在其另一部名作《闽书》(完成时间与《东西洋考》基本相同)中说：“燮举乡荐，有文名，与予善。”^④因此，何乔远一定读过张燮的《东西洋

① 张燮著，谢方点校：《东西洋考》，第89页，中华书局，1981年。

② 何乔远：《名山藏》，第八册，第6226—6227页，江苏广陵古籍刻印社，1993年。

③ 许仲凯：《何乔远所著〈名山藏〉》，《名山藏》，第一册。

④ 何乔远：《闽书》，第一一八卷，四库全书存目丛书，齐鲁书社，1996。

考》。但从《名山藏》中“吕宋王有兄弟二人，武而有信”等不同于《东西洋考》的文字来看，何乔远的《名山藏》应当还有其他信息来源。

佛朗机人在吕宋“牛皮得地”的故事也传播到中国其他地区。浙江归安(今吴兴)人茅瑞徵是万历二十九年(1601年)的进士，当过泗水知县，天启元年(1621年)擢兵部职方主事，升郎中。在任兵部职方主事期间，茅瑞徵“按历代史牒及耳目近事，稍为增定”，写成了《皇明象胥录》八卷，此书于崇祯己巳年(1629年)刊印。《皇明象胥录》第五卷“吕宋”条写道：“初，佛朗机从大西来，自称干系腊国，与吕宋互市。因上黄金为王寿，求地如牛皮大盖屋。王许之。佛朗机乃剪牛皮相续为四围，求地称是。王重失信，竟予地，月征税。因筑城营室，列銃置刀盾。久之围吕宋，杀其王，而地并于佛朗机矣。”^①茅瑞徵的这段文字与《东西洋考》相差无几，当采自《东西洋考》。

崇祯戊寅年(1638年)，温陵(泉州)人黄廷师撰写了《驱夷直言》，他说：“此种出于东北隅，为佛狼机，亦为猫儿眼，其国系干丝腊，而米索果其镇头也。原距吕宋不远，所谓数万里者，伪耳。……嘉靖初年，此番潜入吕宋，与酋长阿牛胜诡借一地，托名贸易，渐诱吕宋土番各从其教，遂吞吕宋。皆天主之说摇惑而并之也。”^②这篇文章被收入了那部著名的反传教士论文集《破邪集》

① 茅瑞徵：《皇明象胥录》，卷五，北京图书馆善本丛书第一集。

② 黄廷师：《驱夷直言》，《圣朝破邪集》，第三卷，日本安政乙卯翻刻本。关于“猫儿眼”，清初的江日升曾说：荷兰人屡到中国贸易，“回则停舟海中，一人坐在桅斗上，持千里镜四望遥观。有船则将所佩小船五六只放下，每船坐六七人，俟船将到，围拢，如我伸头御敌，他将鸟銃吹打，一枪一个而无虚发，是以海上最畏遇他。明季所谓防‘猫儿眼’即此”，《台湾外志》，第三卷，第43页，上海古籍出版社，1986年。江日升的《台湾外志》，又作《台湾外记》，方豪先生曾著《〈台湾外志〉两抄本和〈台湾外记〉若干版本的研究》，对此书的版本流传有过详细的研究，见《方豪六十自定稿》，上册，（台湾）学生书局，1969年。

中。文中所说的“米索果”，又作“米粟果”，在现在印度尼西亚的摩鹿加(Moluccas)。^① 黄廷师原来是想通过此文来揭露利玛窦、艾儒略等西方传教士的“夷种原繇”从而打击传教士的，但他实际上将葡萄牙、西班牙和荷兰混淆了起来，并且认为这些国家就在印度尼西亚。文中所说的“此番潜入吕宋，与酋长阿牛胜诡借一地”，当是指“牛皮得地”。

明清之际，欧洲人在吕宋“牛皮得地”的故事逐渐成为信史。查继佐(1601年—1676年)就将此传说载入他的《罪惟录》中，^② 文字多与《名山藏》相同。清朝前期，御用的学者们则将此故事载入《明史》中，^③ “牛皮得地”俨然成了正史文字。

我们知道，上述中文文献中所说的吕宋是指现在的菲律宾，“佛朗机”则是中国人对葡萄牙人和西班牙人的统称。^④ 侵占菲律宾的实际上是西班牙人，因此这里所说的佛朗机就是指西班牙人。西班牙人又自称“Castilian”，^⑤ 中国人将此词译作“干丝腊”或“干系腊”。

那么，西班牙人是不是通过“牛皮得地”而开始征服菲律宾的呢？事实并非如此。

1564年在墨西哥的西班牙总督派遣累加斯皮(Legaspi)远征菲律宾，他们于1565年到达目的地。在菲律宾的宿务岛，“在炮火的

① 张维华：《〈明史〉欧洲四国传注释》，第85页，上海古籍出版社，1982年。

② 查继佐：《罪惟录》，传三六，四部丛刊本。

③ 《明史》，第三二三卷，“吕宋传”。

④ 于化民：《“佛郎机”名号源流考略》，《文史》，第二十七辑。

⑤ Castile(卡斯蒂利亚)是古代西班牙一个王国的名称，中世纪的欧洲人往往将它与西班牙等同起来。16世纪初，随着卡斯蒂利亚的扩张，形成了近代西班牙。卡斯蒂利亚语是西班牙的书面语。参见 *Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, p. 989, 14th Edition, 1929;《简明不列颠百科全书》，第4卷，第569页，中国大百科全书出版社，1985年。

掩护之下,累加斯皮的军队登陆。血战就在海滩上进行。”^①其结果是土著居民被打败,西班牙人建立起了第一个殖民地。此后,西班牙人凭借武力逐渐征服菲律宾其他地方,累加斯皮也成了西班牙人在菲律宾的第一任总督。西班牙人踏上菲律宾土地,所依靠的是枪炮,而不是一张牛皮。

这样,中国文献中所说的西班牙人“牛皮得地”占领菲律宾的传说是怎样来的呢?我认为,这个故事是地理大发现后随着欧洲人的东来而从欧洲流传过来的。主要理由是:1、在西班牙人征服菲律宾之前,中国典籍中并没有“牛皮得地”的故事;“牛皮得地”的故事是欧洲人东来后才出现在中国文献中的。明代的郑晓(1499年—1566年)在其嘉靖甲子(1564)完成的《皇明四夷考》中在写到吕宋时,只有寥寥数语:“吕宋,在海中,其国甚小,顾产黄金,以故亦富厚。人颇质朴,不喜争讼。永乐三年,国王遣隔察老来朝贡。”^②《大明一统志》、《明会典》、《国朝献征录》、《咸宾录》在讲到吕宋时也无多少文字。张燮在其《东西洋考》中引用过郑晓的话,茅瑞徵则觉得郑晓的《皇明四夷考》过分简单,所以才广泛搜集资料写成《皇明象胥录》的(《皇明象胥录》自序)。茅瑞徵在关于吕宋的记载中,所增加的主要是“牛皮得地”故事。2、在中国,“牛皮得地”最先流行于沿海地区,是从海路传入中国的;故事的主角正是东来的欧洲人——西班牙人。因此,这个故事与地理大发现后远航而来的欧洲人紧紧地联系在一起。3、这个故事不可能由某个东方民族独立创造出来的。季羨林先生曾说过:“创造一个真正动人的故事,同在自然科学上发现一条定律一样困难。两个隔着几万里的民族哪能竟会创造出同样一个故事来呢?”^③我倒觉得,相

① 赛义德:《菲律宾共和国》,上册,第135页,商务印书馆,1979年。

② 郑晓:《皇明四夷考》,卷下,第126页,民国二十二年重印,国学文库第一编。

③ 季羨林:《比较文学与民间文学》,第45页,北京大学出版社,1991年。

隔几万里的不同民族在自然科学上独自发现同一条定律是完全可能的,因为自然规律是客观存在的,生活在不同时空中的人们在生产与生活实践中有可能去探究同一种自然现象,从而发现同一条科学定律。但是一个故事是完全通过想象而凭空创造出来的,不同时空中的民族独自想象出同一个精彩的故事情节,这种可能性实在是太小了。所以,不同的民族要独立创造出同一个动人的故事,这要比发现同一条科学定律不知困难多少倍。在“牛皮得地”故事中,其最关键的情节是故事主角将牛皮切成细条联成长绳,然后围占一块土地。我认为,生活在不同时空中的东西方不同民族竟然独自都想象出这样一个共同的故事情节,这实在是件不可能的事情。所以,这个故事出现在中国,只能是文化传播的结果。

下面,我想进一步探索“牛皮得地”故事是怎样从欧洲传播到中国的。

我们知道,中世纪欧洲的通用语言是拉丁语。维吉尔等古罗马著名作家用拉丁语所写的著作自然是当时人们所熟知的。就是查士丁的那本记载有迦太基人“牛皮得地”故事的《腓力史》缩写本,在中世纪的欧洲也一版再版,迄止 16 世纪的主要版本有:1470 年威尼斯版,1470 或 1471 年罗马版,1490 年、1497 年和 1507 年威尼斯版,1522 年威尼斯版,1581 年巴黎版,^①故此书“在中世纪欧洲流传很广”。^②这样,中世纪欧洲人对于古罗马时代迦太基人的“牛皮得地”故事是不会陌生的。当西班牙人征服菲律宾后,随着大批航海者、商人、传教士、士兵以及其他各色人等从欧洲涌到菲律宾,在欧洲流传已久的“牛皮得地”故事也就被带到了东方。“菲律宾既无香料,也没有金银,要使这个殖民地不致借债度日,就必须和

① *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13, p. 791, Nineth edition.

② *Encyclopaedia Britannica*, vol. V, p. 644, 1980.

中国、日本进行贸易。”^① 为了维持同中国的贸易,西班牙殖民者只得从美洲运来大量的白银,因为白银正是明代中国人所急需的。^② 所以明末中国与吕宋的贸易非常发达,中国人“每以贱恶什物贸其银钱,满载而归,往往致富;而又有以彼为乐土而久留者。”^③ “是时,漳、泉民贩吕宋者,或折阅破产及犯压冬禁不得归,流寓夷土,筑庐舍,操佣贾杂作为生活;或娶妇长子孙者有子,人口以数万计。”^④ 福建沿海居民与吕宋往来如此密切,完全有可能在菲律宾听到那个由欧洲人带来的关于迦太基人“牛皮得地”的故事,然后将此故事传回中国。只不过在口头相传的过程中,这个故事也逐渐发生了演变:故事的发生地不再是在时空上遥远莫测的古代迦太基,而是中国人已颇熟悉的吕宋;故事的主角也由中国人一无所知的迦太基人变换成了刚刚出现在中国沿海的欧洲人。只有当一个故事的内容与这个故事的听众有点关系时,这个故事才会变得更加精彩,更加引人入胜。但是,这个故事的核心并没有发生变化,其关键依然是一张牛皮被机智地裁成了细条。当中国人在传诵这个故事时,心中所表现出来的并不是对西班牙人殖民侵略的肯定,而是对人类智慧的赞赏,同时也隐含着对欧洲殖民者贪婪狡诈本性的警觉与担忧。

二

正当西班牙人在菲律宾建立殖民统治的同时,另一个欧洲国家荷兰也在积极地向东方扩张。1601年,荷兰人首次来到中国沿

① 霍尔:《东南亚史》,上册,第313页,商务印书馆,1982年。

② 全汉升:《明清经济史研究》,第二讲,(台湾)联经出版事业公司,1987年。

③ 李廷机:《报徐石楼》,《明经世文编》,第四六〇卷,中华书局,1962。

④ 顾炎武:《天下郡国利病书》,原编第十六册,“福建备录”,第102页,四部丛刊本。

海活动。由于“其人须发皆赤”，故“人呼之为红毛鬼”。^①“红毛鬼”又写作“红毛夷”、“红毛”、“红夷”等。明代的官方文件以及民间著述一般都将荷兰写作“和兰”，^②进入清代，官方文献将此国译写作“荷兰”。^③在民间著述中则还有其他写法，如屈大均的《广东新语》作“贺兰”，^④王大海的《海岛逸志》作“和兰”。^⑤

明万历三十二年七月（公历 1604 年 8 月），荷兰人在麻韦郎（Wybrand van Warwick，又作“韦麻郎”）的率领下来到澎湖，要求互市。福建官员不知所措，或曰驱之，或曰剿之，并将其通事关入狱中。这时，有个叫沈有容的军官提出：“彼来求市，非为寇也，奈何剿之？”于是驾舟前往澎湖，劝说麻韦郎离开此地。这就是当时人们所传诵的沈将军“舌退红夷韦麻郎”。麻韦郎也以通商无望而于该年 12 月离开澎湖，转赴台湾。最后因在台湾找不到适合的港口而驶向大泥（今泰国北大年一带）。^⑥麻韦郎离开后，人们还立碑铭记此事，碑上书“沈有容谕退红毛韦麻郎等”，此碑高 192 公分，宽 28 公分，现存澎湖县马公镇天后宫。^⑦

明天启二年（1622 年），驻巴达维亚的荷兰总督派遣雷尔生（Cornelis Reyerson）攻打澳门，失败后于同年 7 月转抵澎湖，并在澎湖修筑城堡。中国官员则坚决要求荷兰人离开，为此双方还发生了武力冲突。1623 年，福建巡抚商周祚派员去巴达维亚，与荷兰

① 王临亨：《粤剑编》，第三卷，第 92 页，中华书局，1987 年。

② 如李光缙：《却西番记》，《闽海赠言》，第二卷，近代中国史料丛刊，（台湾）文海出版社；《明实录》，第四四〇卷，万历三十五年十一月，中央研究院史语所校印；《明清史料》，戊编，上册，第 67 页，中华书局，1987 年。

③ 《清实录》，第十三卷，康熙三年十月，中华书局，1986 年。

④ 屈大均：《广东新语》，第十八卷，第 481 页，中华书局，1985 年。

⑤ 王大海：《海岛逸志》，第三卷，嘉庆丙寅刻本。

⑥ 关于麻韦郎入据澎湖之事，参阅沈有容自己所辑的《闽海赠言》；廖汉臣：《韦麻郎入据澎湖考》，《台湾文献》，创刊号。

⑦ 《石刻史料新编》，第三辑，第 18 册，第 182 页，（台湾）新文丰出版公司。

总督谈判。荷兰人在占据澎湖期间,对台湾进行了多次勘测。这一年的10月,荷兰人开始在台湾建造城堡,由于当地居民的反对而不得不作罢,回到澎湖。1624年,中国军队开始包围在澎湖的荷兰人。在此情况下,荷兰人于该年秋天撤出澎湖,退往台湾。荷兰人到达台湾后,在1623年所筑的城堡废墟上建造起了一座新的城堡,命名为“奥伦治城”,此城位于现在的安平。1627年,奥伦治城改名为热兰遮。1652年,台湾爆发郭怀一领导的反荷起义。这场起义被镇压后,荷兰人为了防止“中国移民的抗暴,并防止不怀好意土人的攻击,遂于1653年,在台湾岛热兰遮城海湾对岸的赤嵌地方,以砖石建造新城”,此即现在的赤嵌楼。这就是荷兰人开始占据台湾的基本情况。^①

荷兰人窃据台湾,明朝官员当然是清楚的。崇祯八年(1635年),给事中何楷奏陈靖海之策,他说:“台湾在澎湖岛外,距漳、泉止两日夜程。……近则红毛筑城其中,与奸民互市,屹然一大部落。”^②崇祯十二年,另一个叫傅元初的给事中也在一份奏章中说道:“海滨之民惟利是视,走死地如骛;往往至岛外区脱之地曰台湾者,与红毛蕃为市。红毛业据之以为窟穴。”^③

1662年,郑成功收复台湾,荷兰驻台湾总督揆一(F. Coyett)投降。郑氏统治台湾时期,人们认为台湾本是郑芝龙的活动基地,后来被荷兰人占据。郑成功三次北伐失败后,曾于顺治十七年(1660年)招部将商议,以寻找一个进可攻退可守的地方,这时他手下的一个将领就说:“台湾前乃旷野,故太师曾寄迹其间(太师指芝龙)。

① 包乐诗:《明末澎湖史事探讨》,《台湾文献》,第24卷,第3期;村上直次郎:《热兰遮城筑城始末》,《台湾文献》,第26卷,第3期;福建师大历史系:《郑成功史料选编》,第208—227页,福建教育出版社,1982年。

② 《明史》,第三二三卷,中华书局点校本。

③ 顾炎武:《天下郡国利病书》,原编第十六册,“福建备录”,第33页。

今为红毛所踞，现筑城二座，一在赤嵌，一在鲲身。”^① 郑成功本人在收复台湾后所作的《复台（即东部）》诗亦云：“开辟荆榛逐荷夷，十年始克复先基（太师会兵积粮于此，出仕后为红毛荷兰夷酋弟揆一王窃据）；田横尚有三千客，茹苦间关不忍离。”^②

荷兰人是怎样占领台湾的呢？江日升在《台湾外志》有比较详细的记述：荷兰人滋扰中国，被郑芝龙烧掉五艘船后退回。于是，其国王之弟揆一率兵前来报仇。他们在洋面上见到台湾岛时，揆一“传么子（么子有总兵职，权甚大）、同兰（有守备之官衔）带好汉一百名，每人长銃一、短銃三，腰各悬剑，驾小船巡看，侦问是何国。么子随即带人上岸，见鲲身有些旧址，却无乡村，仍下船过江，登岸行里许，方见有人蓬头跣足，赤身猿肚，佩弓负箭。么子令人招他，他亦就来，语言不谙，徒以手相比画，引到社。适通事何斌同李英在澎湖被李魁奇追赶，船只走到鹿耳门打破，两船人咸被淹死，仅存何斌与一二水手，被水漂至大线头救起，身被海石蚝壳伤坏，调养才好，而又染病在此社里。随出来与么子相见。么子问何斌：‘此处是何处？’斌曰：‘名台湾。’么子曰：‘有国王无？’曰：‘无，悉是散居。’么子闻言大悦，就邀斌同往船中，见揆一王，把始终陈说。王喜，厚待何斌，用为通事，事无大小，悉以咨之。又问斌：‘此离中国多远？’斌曰：‘此处到澎湖四更，到厦门七更，共十一更。’王曰：‘如此甚妙。此处既无统属，我今就安顿在此。’朝夕与斌踏看地理，起筑城池，为永远计。”^③

江日升的父亲江美鳌曾在台湾郑氏集团中任军官，对于郑氏政权的始末“靡不周知”。康熙十六年（1677年），江美鳌投降清朝，改授文职，任广东连平州知州。江日升是他的幼子，“最所钟

① 江日升：《台湾外志》，第十一卷，第184页。

② 福建师大历史系：《郑成功史料选编》，第283页。

③ 江日升：《台湾外志》，第四卷，第47页。

爱,晨夕左右不离”,故将郑氏故事“口传耳授”。江日升正是根据大量的资料,“又就当日所猎闻,事之亲身目睹者,广为搜集而辑成”《台湾外志》一书,所以此书具有很高的史料价值。^①《台湾外志》这段记述,完全可以看成是郑氏集团统治台湾期间人们关于荷兰人人据台湾的普遍看法。

清康熙二十二年(1683年),施琅率清军进入台湾,实现了台湾的统一。台湾刚平时,流传着多种关于荷兰人占据台湾的说法。施琅在其那篇著名的奏章中说道:“台湾一地,原属化外,土番杂处,未入版图也。然其时中国之民,潜至生聚于其间者,已不下万人。郑芝龙为海寇时,以为巢穴。及崇祯元年,郑芝龙就抚,将此地税与红毛为互市之所。红毛遂联络土番,招纳内地人民,成一海外之国,渐作边患。”^②康熙年间,这种说法流传颇广,例如刘献廷在其《广阳杂记》中写道:“揭昭仪曾客交趾,余问以其地之风土。……又曰:‘台湾地向有大肚、礼嘉二种番人。郑芝龙始开其地,后红毛国假于郑氏以开市。’”^③而台湾平定后即奉康熙之命“往闽、粤相度展界”^④的杜臻则听到过这样一种说法:不是郑芝龙将土地借给荷兰人,而是郑成功向荷兰人借地。他说,台湾在明朝时“阻于海寇,不得相通,不知何时为夷所得。海逆郑成功之败遁于京口也,乘大雾,袭杀红夷守者,而据其地。筑城以守,伪号东宁国。或言岁以十万缗归红夷,而假其地以居。为日久矣,卒莫知其

① 参见《台湾外志》的“凡例”、吴德铎为《台湾外志》所写的“前言”以及其他人为该书所写的序言。

② 施琅:《陈台湾弃留利害疏》,《清经世文编》,下册,第八四卷,第2080页,中华书局,1992年。

③ 刘献廷:《广阳杂记》,第四卷,第221页,中华书局,1957年。后来赵翼的《平定台湾述略》和汤彝的《台湾内附考》等著述也都因沿此说。

④ 钱仪吉:《碑传集》,第二册,第十八卷,第565页,中华书局,1993年。

然否。”^① 还有一种说法,认为荷兰人是从日本人手中借得台湾之地的。康熙二十六年(1687年)调任台湾府学的福建长乐人林谦光在其《台湾纪略》中说:“先是,北线尾日本番来此搭寮经商,盗贼出没于其间,为沿海之患。后红毛(乃荷兰种)由咖啞吧来,假其地于日本,遂为已有。筑平安、赤嵌二城。”^②

人们传说荷兰人通过“借地”而占据台湾的,而“牛皮得地”正是一个关于借地的精彩故事,这样,人们逐渐将“牛皮得地”故事的背景从吕宋移植到台湾,荷兰人成了这个故事的主角。

康熙二十三年(1684年)到二十七年(1688年),蒋毓英出任台湾首任知府,主持编修了第一部《台湾府志》,简称“蒋志”。在这部台湾府志中,首次出现了关于荷兰人在台湾“牛皮得地”的记载:“台湾古荒裔之地,……天启元年,又有汉人颜思齐为东洋日本甲螺引倭彝屯聚于台,郑芝龙附之。未几,红彝荷兰人由西洋而来,愿借倭彝之地暂为栖止,诱约一牛皮地即可。倭彝许之。红彝将牛皮剪如绳缕,周围圈匝,已有十数丈地。久假不归,日繁月炽,无何而鹊巢鸠居矣。寻与倭约:若舍此地,每年愿贡鹿皮三万张。倭乃以地悉归荷兰。”^③

远在西洋的荷兰人是怎么会到台湾的呢?为什么荷兰人要想得到台湾这块土地呢?为了使“牛皮得地”故事能够更加自圆其说、更加吸引人,就必须回答这些问题。于是,在康熙三十三年(1694年)开始修纂的《台湾府志》(高拱乾等修,简称“高志”)中,这个故事就演变成这个样子:“既而,荷兰人舟遭飓风,飘此。甫登岸,爱其地,借居于倭,倭不可。荷兰人给之曰:‘只得地大如牛皮,多金不惜。’倭许之。红彝将牛皮剪如绳缕,周围圈匝,已有数十丈

① 杜臻:《澎湖台湾纪略》,台湾文献史料丛刊,(台湾)大通书局。

② 林谦光:《台湾纪略》,台湾文献史料丛刊,(台湾)大通书局。

③ 蒋毓英:《台湾府志》,第一卷,《台湾府志三种》,中华书局,1985年。

地。久假不归,日繁月炽,无何而鹊巢鸠居矣。寻与倭约:而全与台地,岁愿贡鹿皮三万张。倭嗜利,从其约。”^① 这里,说明了荷兰人到此的原因是因为遭到风暴而飘来的,说明了荷兰人是因为“爱其地”所以才想占有台湾,还增加了倭人不愿借地的内容,从而使整个故事变得更加完整,更加合理,更加富有戏剧性。

荷兰人在台湾“牛皮得地”的故事后来流传得越来越广。后来所编的各种台湾府志都记有此事。在民间著述中,从康熙年间吴振臣的《闽游偶记》,到雍正、乾隆年间陈云程的《闽中摭闻》,再到龚柴的《台湾小志》,也都记有这个故事。^② 不过,在此故事的流传过程中,故事的内容也略有变化,如后来的一些人认为,荷兰人不是向倭人借地,而是向“土番”借地。^③ 到了近代,著名的爱国学人连横(雅堂)先生在其《台湾通史》中也因袭了荷兰人通过“牛皮得地”占领台湾的旧说。

充满睿智的“牛皮得地”故事自然很容易激起文人墨客的文思诗情,不少人就此写过诗句。高拱乾在其《台湾赋》中就有“一自地借牛皮,谋成鬼伎”之句。^④ 康熙、雍正年间,福建侯官人陈昂曾作咏郑氏遗事诗四首,其第一首是讲郑成功收复台湾的:“战衄旋师返北辕,转教航海辟乾坤。金多旧借牛皮地,水涨新通鹿耳门。赤嵌城孤遗旧业,红彝援绝竟移屯。何缘自比虬髯客,岂味几先让太原。”乾隆年间曾在台湾生活过的朱仕玠在咏赤嵌城时有这样的句子:“诸番昔陆居,渔海厌腥食。红夷诨牛皮,筑城诛茅塞。”有个名叫钱珣的巡台御史也写过一首咏赤嵌楼的诗:“旧是红彝地,今

① 高拱乾:《台湾府志》,第一卷,《台湾府志三种》。

② 吴振臣的《闽游偶记》可见诸《小方壶斋舆地丛钞》续编第九帙,龚柴的《台湾小志》可见诸《小方壶斋舆地丛钞》第九帙,陈云程的《闽中摭闻》可见诸台湾史料文献丛刊第二一六种《台湾舆地汇钞》。

③ 范咸:《重修台湾府志》,第一卷,《台湾府志三种》。

④ 高拱乾:《台湾赋》,《台湾府志》,第十卷。

成勾漏天。螺旋盘曲磴，树古抱寒烟。日脚浮云外，潮头落槛前。牛皮一度地，芳草自年年。”^① 乾隆二十八年（1763年）所修的《重修凤山县志》收有当地人卓肇昌的“台湾形胜赋”，内有“荷兰一皮，曾挥金而请假”之句。^②

不过，在清代，并不是所有人都相信荷兰人通过“牛皮得地”而占领台湾的。例如，乾隆三十一年（1766年）出任澎湖通判的胡建伟在其任内所编的《澎湖纪略》中就曾说：“崇祯元年九月，郑芝龙率所部降于督师熊文灿，然犹迁延海上；迨国朝顺治三年丙戌秋八月平闽，郑芝龙乃就抚归降，将澎、台之地税与红夷。此红夷有澎、台之所自也。旧云红夷借居，给得一牛皮地者，非也。”^③ 当然，胡建伟说郑芝龙将澎台租给荷兰人，这同样是没有根据的。

三

“牛皮得地”故事源于古罗马时代的地中海西部地区，进入16世纪后随着西班牙人的东来而传到菲律宾，再由往来于中菲之间的华人带回到中国。在欧洲人眼中，这个故事的生地是北非的迦太基，故事主角是来自腓尼基的难民；在明代中国人心目中，这个故事的生地是在太平洋中的菲律宾，西班牙人是这个故事的主角；到了清代，这个故事又被套用在另一个欧洲人——荷兰人身上，台湾成了这个故事的发生地，荷兰人是这个故事的主角。在这个故事的流传轨迹中，也反映出近代欧洲的扩张过程。

就“牛皮得地”故事的流传过程而言，我们还可以看到民间故事传播的一个特点：如果一个故事的内容对于听众来说在时空上

① 连横：《台湾诗乘》，第20、58、76页，近代中国史料丛刊，（台湾）文海出版社。

② 王瑛曾：《重修凤山县志》，第十二卷，台湾史料文献丛刊。

③ 胡建伟：《澎湖纪略》，第二卷，台湾史料文献丛刊。

完全陌生的话,这个故事会失去吸引力;如果一个故事的内容对于听众来说过分熟悉的话,故事中那些虚构出来的精彩情节就容易被戳穿,故事本身也会因此而失去吸引力;只有当一个故事发生在听众有点知道却又不了解的地方、只有当一个故事的主角对于听众来说既陌生又新奇的时候,听众的好奇心就最容易被激发出来,这样的故事也就最能吸引听众。所以,人们总是喜欢将一个故事的场景从完全陌生的地方转移到有点熟悉的地方,总喜欢让那些令人新奇的陌生人充当一个精彩故事的主角。

当然,研究故事的流传,更应当属于比较文学的专业范围。目前,“比较文学已经成为世界显学,在中国也正是方兴未艾”。^①但现在的比较文学也存在着滥比的现象。正如季羨林先生所说的:“试问中国的屈原、杜甫、李白等同欧洲的荷马、但丁、莎士比亚、歌德等有什么共同的基础呢?有是有的:他们同样是人,同样有人的思想感情。但是,根据这样的基础能比出什么东西来呢?”^②事实上,只有采用历史学的研究方法,在历史学的基础上进行比较,此类比较研究才能获得坚实的基础。对此,陈寅恪早在1933年即已说得很明白:“即以今日中国文学系之中外文学比较一类之课程言,亦只能就白乐天等在中国及日本之文学上,或佛教故事在印度及中国文学上之影响及演变等问题,互相比较研究,方符合比较研究之真谛。盖此种比较研究方法,必须具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外,人天龙鬼,无一不可取以相与比较。荷马可比屈原,孔子可比哥德,穿凿附会,怪诞百出,莫可追诘,更无所谓研究可言矣。”^③本文即从历史学的角度出发,对“牛皮得地”故事的流传过程作一探讨,同时也希望此种探讨有助于比较文学的研究。

① ② 季羨林:《比较文学与民间文学》,第372、376页。

③ 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第223—224页,上海古籍出版社,1980年。

附记：

本文考察了牛皮得地故事通过海路流传到中国沿海的过程。拙文递交到 1998 年在杭州召开的“中西文化交流史(1500—1840)国际学术研讨会”后,得到了不少先生的指点。华涛博士特地相告,早在公元 10 世纪(最迟在公元 11 世纪),随着伊斯兰教的传播,牛皮得地故事即已通过陆路传播到了我国西北的天山地区。后来华涛博士又寄来他的相关论文《萨图克布格拉汗与天山地区伊斯兰化的开始》(《世界宗教研究》1991 年第 3 期)。特此致谢。

启蒙泰斗伏尔泰向中国 销售钟表的计划

孟 华

法国伟大的启蒙思想家伏尔泰对中国文化的热情已为世人所普遍了解。但他曾是一位出色的钟表商,并曾计划将他的钟表销往中国,恐怕至今仍鲜为人知。

1771年12月6日,伏尔泰在回复一位工程师的信中,曾这样写道:“尽管我已是年近八旬之人,但我在离群索居的穷山僻壤中仍建立起了一些作坊。我有一些手艺极好的工匠,他们把产品销到了俄国和土耳其。倘若我再年轻一点,我对能把这瑞士小村庄里的产品销往北京宫廷就一点也不失望了。”^①

这封信中论及的“瑞士小村庄”指的就是费尔奈(Ferney),它位于法、瑞边境的法国一侧,是伏尔泰于1758年购买下的房地产。为了躲避法国专制君权和教会对他的追捕、迫害,为了获得说话和写作的自由,伏尔泰认定哲学家应建立起“狡兔三窟”似的营地^②。因

① *Voltaire's Correspondance*, éd. Besterman, No 16450(以下简称 Best. + 信件号), le 6 déc. 1771, à Pierre Joseph Laurent, Institut et Musée Voltaire, 1953 - 1965.

② 参阅拙作《伏尔泰与孔子》,第10 - 11页,新华出版社,1993。

此,除费尔奈外,他还在附近另购置了一处田庄,加上此前在瑞士境内置办的两处房产,此时他已拥有了四处藏身之地,成功地建立起来了他朝思暮想的真正属于自己的“领地”,足以应付各种不测了。

数年内能购置如此众多的房地产开销一定不菲。人们不禁要问:作家伏尔泰如何能够筹集到巨资来支付这笔款项呢?论及这一点,就不能不提到他对金融商贸事务的兴趣。实际上,伏尔泰很早就意识到了金钱的重要性,认为这是保持个人独立自由的前提和基础。这种观念的产生在很大程度上又得益于他在英国受到的影响。

他年轻时曾因被警方搜捕而流亡英国达三年之久(1726—1729)。在英国期间,他亲见了英国人对商业的重视,明白了一个文人要想获得自由和独立,就必须有相应的经济基础。他在英国与一位名叫法勒克内(Falkener)的商人建立起了亲密的友谊,后者有思想,热爱艺术和哲学,同时又善经营,在商贸事务中极为成功。1733年,伏尔泰在返回巴黎四年之后仍念念不忘这位挚友,他把当时刚刚创作的一个新剧本——悲剧《扎伊尔》(Zaire)题献给法勒克内。在剧本前的献辞中,他这样写道:

您是英国人,我亲爱的朋友,而我则生在法国。但所有热爱艺术的人都是骨肉同胞。有思想、有教养的人都有几乎相同的原则,他们都是同一个共和国的成员……因此,我将这出悲剧献给您,把您视作我在文学方面的一个同胞,一个知己。同时我也很高兴能借此告诉我的民族,在你们那里,人们是如何看待商人的;在英国,人们对一种能使国家强盛的职业是多么尊重,而你们中间的某些人占据了多么重要的位置,他们在议会中代表了祖国,并且进入了立法者的行列。^①

① *Épître dédicatoire à M. Falkener, in Oeuvres complètes de Voltaire, T.2, p.537, éd. Moland.* (文本援引的伏尔泰作品均出自这个版本,以下不再注明)。

自英国返国后,伏尔泰越来越热衷于金融商贸事务。正是从这些经营中获取的巨额利润,才保证了他后来能有足够的资金购置如此众多的房地产,实现他建立属于自己领地的愿望。但伏尔泰一时一刻也未曾忘记自己是个作家,是个“哲学家”。

“哲学家领主”操心一切事,而他的第一焦虑仍然是自由问题。他在“四窟”建成,有了安全感之后,立刻便向欧洲各种恶势力发起了他称之为“反无耻之战”的总攻^①。与此同时,他又致力于本地区的发展,以使在他的“公社”里生活的百姓都能过上起码的温饱生活。于是他想到了经商,这是一项可为当地人真正谋福利的计划^②。为了费尔奈的繁荣,他于1767年起在公社内开始执行他的重商主义政策:由他自己出资,建立了一系列的小工业作坊——丝织、缎带、制革作坊等,安顿了那些他先后招聘来的工匠和商人。伏尔泰兴办这些带有公益性质的实业,是他希望具体实践自己诸多的社会、宗教改革思想,这再一次说明了伏尔泰是位行动型思想家。

1770年,日内瓦发生了迫害加尔文教派^③的事件。“哲学家领主”一下子收容了逃亡到费尔奈来的20余户新教徒家庭。这些人大多是手艺高超的钟表匠。为使这些受宗教迫害的人能有谋生的手段,他在自己的“公社”里又开办了一间钟表作坊。这些欧洲当时最优秀的钟表匠们生产出来的钟表质量上乘、美观典雅,伏尔泰又为他们制定了颇具竞争力的价格,于是,费尔奈生产的挂钟、

① 关于反无耻之战的详情,请参阅拙作《伏尔泰与孔子》,第5-17页,第124-125页。

② 参阅勒内·波莫(René Pomeau),《伏尔泰的政治观》(*Politique de Voltaire*), pp. 18-19页, Armand Colin, 1963; 另请参阅波莫等,《伏尔泰在他的时代》(*Voltaire en son temps*), T. 4, pp. 422-423, Voltaire Foundation, 1994。

③ 又称胡格诺教派(huguenot)。

手表便被销往欧洲各地,甚至被销到土耳其的伊斯坦布尔。^①但伏尔泰并不满足,为了扩大销售网,他大胆地瞄准了世界的另一端——北京的乾隆宫廷。

长期以来,他一直与俄国女皇卡特琳娜二世(Catherine II, 1729 - 1796)保持通信联系。从后者的信中他获得了不少有关中国的信息。1771年3月3日,女皇在一封信中告诉伏尔泰:“自从我的近邻中国国王开始取消某些不公正的障碍后,他的臣民便与我的臣民们进行了贸易。这是一件令人愉快的事。自这一贸易往来重新开始以来,头四个月他们的贸易额就达到了三百万卢布。”^②

或许正是这一消息使伏尔泰获得了灵感,他当即复信给卡特琳娜二世,询问女皇可否在边界建立一个商栈以销售费尔奈的钟表。伏公认为这将是一个对各方都有利的计划:倘若“边境上的中国人有商业头脑,他们就会购买公社生产的表,然后再把它们以高价转卖到整个帝国去”。^③而这意味着多么巨大的销售额!伏尔泰曾按照耶稣会传教士们提供的信息做过计算,认为当时中国的人口总数至少已达一亿五千万!^④面对这个全世界幅员最辽阔,人口最多的帝国所代表的大市场,任何一个商人都会心驰神往。

既然是如此重要的市场,就必须认真地制定贸易计划,伏尔泰在信中接着写道:“我的领地以12至13卢布的价格提供银表,而金表的价格则不超过30到40卢布”;至于数量,“如有必要的话”,他“每年可提供价值20万卢布的货物”。^⑤

这是一个经过精心策划的周密计划。然而,为了防止因女皇

① 有关此段文字所涉史实,请参阅注5列出的著作。

② Best. 16049, le 3 mars 1771, Catherine II à Voltaire.

③ Best. 16139, le 6 mai 1771, Voltaire à Catherine II.

④ *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, T. 27, p. 1.

⑤ Best. 16139.

有可能拒绝而带来的尴尬局面,伏尔泰还必须装着只是个中间人顺便传递一下信息,对后果并不十分计较。他写道:“无论如何,我只是个传递这些定单和建议的通道而已。”^①

1771年5月6日,伏尔泰第一次向俄国女皇提出这些建议。一个月后,伏公收到了答复。卡特琳娜二世通过他这个“通道”向费尔奈的钟表制造者们保证,她十分愿意为当地的工业助一臂之力:“请您放心,我将十分高兴地准备鼓励您的制造商和您的产品。我想,把他们的产品销往中国不是不可能的,但……”,女皇在“但”字后改用了条件式。人们经常轻视这一转折词,却没注意到一个小小的“但”字往往具有无比巨大的威力,它有时甚至可以推翻已经建立起来的整个所指世界。女皇在“但”字后接着说,她需要时间以便在边界“找到消息灵通的商人”,去了解“海关的关税”……更何况,“在莫斯科和托博尔斯克已建立了一些钟表行,意在向中国销售钟表。”^②

显而易见,俄国女皇在信中已用“但”字和条件式委婉地告诉了伏尔泰:她拒绝与任何人分享自己的利益。伏尔泰原本应该很容易理解俄国女皇的这一层意思。1759年,他曾应卡特琳娜二世的要求,用法文撰写过《彼得大帝治下的俄罗斯帝国史》。在那本书中,他明明写过这样的话:“当时与中国的贸易对俄国人是很有利的,^③”即是说,伏尔泰对与中国通商能给俄国人带来的好处及其重要性十分清楚。

但这一次不知何故,在读了上述信后,伏公竟对女皇明显的拒绝毫无察觉,仍然焦急地等待着俄国女皇的答复。在耐心地等待

① Best. 16139.

② Best. 16187, le 24 mai 1771, Catherine II a Voltaire.

③ *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre Le Grand*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, T. 16, p. 599.

了四个月，他终于再也无法忍受这种毫无下文的含混局面了，便再次提笔给女皇写信。他在信中提醒道：“我一直希望他们（费尔奈的钟表匠们）能为您服务，在您的国家与中国间建立起一种有用的贸易来。事实上，我更希望让他们在伏尔加河畔，而不是在日内瓦湖边工作”^①。六天之后，由于收到了女皇支付购买费尔奈钟表的汇款，他复函女皇以示谢意，同时又不失时机地重申他想与北京宫廷建立贸易联系的愿望。那时，恰逢俄国首都遭到一场流行病的袭击，尽管他知道“这或许不是恰当的时间提出与中国钟表贸易的建议”，但商人伏尔泰不想再无休止地等待下去了，他首先竭力恭维女皇陛下：“您的多面性使您能同时做所有的事。正是这一点，依我之见，才是真正的高贵，真正的强大！”如此吹捧之后，伏公笔锋一转，直接切入主题：“陛下或许可以在俄中通商的地方建一个商栈。可请一位可靠的人从彼得堡把订单寄到费尔奈来，我们将按此定单生产。”^②

他被这一计划的美好前景所吸引，即使在焦急不安的等待中，他也总是想象着能够成功，并且迫不及待地这一消息告诉了他在宫廷中的朋友黎世留公爵（Duc de Richelieu, 1696 - 1788）：“我已开始在彼得堡和我的领地之间建立相当大型的贸易，而只需要等到一个答复后我即可通过陆路与北京建立贸易了。这似乎是一场梦，但这并不那么不真实。我确信，倘若我更年轻一点，我就会看到巴黎和北京直接通邮的时刻，而且到时候用七、八个月的时间便能收到复信。世界变得强大而聪明了。”^③

不过，伏公高兴得太早了一点。一个月后，女皇的答复终于来了。这一次，被吹捧的卡特琳娜二世把信写得稍稍清楚了点：“不

① Best. 16397, le 12 novembre 1771, Voltaire à Catherine II.

② Best. 16409, le 18 novembre 1771, Voltaire à Catherine II.

③ 参阅 Best. 16472。

管作家们说些什么,王权是不再作这种贸易了。”当然她仍然假惺惺地重申:“关于向中国销售钟表的贸易,我想可以与这里的某个商行联系,这或许不是不可能达到的……”^①。但伏尔泰终于明白了女皇的意思,他倍受打击,从此再不提卖表一事了。

美梦被打破,计划落了空!但这不等于说伏尔泰从未将钟表卖到中国来。在致卡特琳娜二世的信函中,他多次提及“日内瓦人在广州建立了一个小的钟表贸易”^②,“而且在那里挣到了很多钱”^③。联想到费尔奈与日内瓦相隔不远,伏公且有房产在日内瓦,他很有可能与这些日内瓦商人有一定的来往。更何况,通过伏公的作品及书信,我们又清楚地知道他曾与许多在中国经商的商人保持着良好的关系。如他曾多次提及他认识“许多从中国回来的商人、代理商、船老板……”^④,甚至还认识“一个在广东住了20年的人……”^⑤等等。尽管作为作家,伏尔泰在其作品及书信中的这些表述有可能是夸大其词,甚至添加某些想象的成分,成为“虚构”的故事,但一个如此关注中国的人,是不会对那些与中国有实际接触的人漠不关心的。我们因此有理由相信:在他认识的诸多商人中理应包括了那些他一再提及的经销钟表的日内瓦人。那么,伏尔泰向他们要求在广州代理他的钟表贸易,恐怕也是顺理成章之事。

当然,以上这些仅是笔者的一种推测,目前尚缺乏确凿无误的证据。但这推测是合乎逻辑的,倘若有人能在清代乾隆朝的进口物品中找到标有“Ferney”字样的钟表,中法文化交流史上将可书上这有趣的一页了。

① 参阅 Best. 16475, le 8 décembre 1771, Catherine II à Voltaire.

② Best. 16409,另请参阅 best. 16139。

③ Best. 16139.

④ *Lettres chinoises, indiennes et tartares*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, T. 29, p. 460.

⑤ A, B, C, . . . , in *Oeuvres complètes de Voltaire*, T. 27, p. 324.

若这一推测能够成立,伏尔泰确能通过日内瓦商人在广州的商行销售钟表,那么,他在与俄国女皇的通信中所表现出来的急迫心情也就不能仅用一种单纯的商业目标来解释了,他应该还有其他的意图。这意图会是什么呢?

1770年,法兰西皇家铭文学院院士、法国最早的汉学家之一德经教授(Joseph De Guigne, 1721 - 1800)在巴黎出版了乾隆皇帝的长诗《御制盛京赋》,这首诗是由在北京的法国耶稣会传教士钱德明神甫(Joseph Amiot, 1718 - 1793)译成法文的。该诗的出版使当时的许多启蒙作家都兴奋不已^①,其中尤以伏尔泰为最甚。众所周知,在政治体制上,伏尔泰是主张开明君主制的。所谓开明君主,按照伏公的定义,就是讲理性、讲宽容、遵守法律、热爱科学和艺术的“哲学家国王”。为了实现他的开明君主制的理想,伏公与欧洲当时几乎所有的“开明君主”们都建立了联系。如今,居然在地球的彼端也出现了一个热爱文学、遵守法律的国王,这就更证明了“开明君主制”是具有普世性的理想体制。伏尔泰在兴奋之余迫不及待地和了一首诗献给乾隆皇帝,诗名就题为《致中国皇帝》。他把这首书简诗寄送给了所有与他保持通讯联系的王室、贵族朋友:普鲁士国王、俄国女皇、黎世留公爵、阿尔让塔尔伯爵夫人(Comtesse d'Argental)等等、等等。他在这首诗中这样写道:

接受我的敬意吧,可爱的中国皇帝,

.....

西方人人皆知,尽管我脾气古怪,

① 如狄德罗就曾撰长文介绍和评介《御制盛京赋》。参阅 *L' Eloge de Moukden de Kien - long*, in *Oeuvres complètes de Diderot*, T. 18, Arts et lettres (1767 - 1770), Critique II, pp. 165 - 179, éd. critique et annotée, présentée par Jochen Schlobach, avec Jeanne Cainat et al., Hermann, 1984.

却素来极爱会写诗的皇帝。

……

我们这里除了曲径通向双岭，

剩下的一切却都布满荆棘。

中国不会如此，毫无疑义。

法国人思想中永久的座右铭，

便是幸福远离我们，而罪恶却常留此地。

……

伟大的皇帝，你的诗美，思想充满善意。

听从我的劝告，留在北京吧，

千万别来我们这里！^①

然而不幸，这首诗题献的对象远在中国，不仅不了解伏尔泰是何方神圣，就是对欧洲、法国也所知甚少，就更谈不上能看到或听到伏尔泰的这首颂歌了。伏公苦于无法将此诗投送给他如此崇尚的中国皇帝，无奈之中，便在另一首致瑞典皇帝的书简诗中道出了这份遗憾：

我常投书中国皇帝，

但他至今却没回赠我一句恭维之言。^②

这恰是他与卡特琳娜二世频繁地书信往来的时间。在给后者的信中，他常克制不住地要赞颂中国皇帝，却没有考虑到当时俄中间微妙的关系，这使他经常会因在信中谈论中国问题而得罪女皇陛下。以下仅举一例予以说明。1770年冬，卡特琳娜二世曾在一

① *Au roi de la Chine, in Oeuvres complètes de Voltaire, T.10, p. 413.*

② *Au roi de Danemark, in Oeuvres complètes de Voltaire, T.10, p. 421.*

封信中对伏尔泰谈及土耳其准备与俄国谈和的情况。伏尔泰随即复信要求女皇陛下不要姑息土耳其王。为了产生更强烈的对比效果,他搬出了心目中的偶像中国国王,并在信中高呼:“能写诗又与大家都和平共处的中国国王万岁!”^①这下可惹恼了俄国女皇,她醋意大发,在一封信中写道:

啊,先生,您说了中国那么多的好话,以致我不敢与您争论这个国家国王诗歌的价值了。大家都认为他们是有良好教养之人,然而,我可以从与这个政府所打的交道中,提供出许多证据来击毁这一普遍看法,而使人们把他们视作十分粗野的无知者。但我们不应诋毁邻舍,所以我也就什么都不说了。……归根结蒂,我是与现时统治中国的鞑靼人政府打交道,而非中国本地人。^②

读了这几句酸溜溜的话后,伏尔泰禁不住在稍后的信中好奇地打听:

我可否请求陛下屈尊拨冗对我讲一点她在上一封信中谈起的中国人的粗俗和愚蠢?能够证实中国这位伟大国王的宫廷不如我的女英雄的宫廷,这可是一件很好的事。^③

卡特琳娜二世在复信中就此答道:

您希望我谈一点在上一封信中提及的中国人的粗俗和愚

① Best., le 26 novembre 1770, Voltaire à Catherine II.

② Best.15910, le 23 octobre 1770, Catherine II à Voltaire.

③ Best.15999, le 19 février 1771, Voltaire à Catherine II.

蠢。我们是近邻，正像您所了解的那样，我们的边界两侧住的都是游牧民族、鞑靼人和农民。他的那些部落都嗜好抢劫，他们抢走羊群（经常是出于报复），甚至抢走一些人。当发生此类争执时就由专门派往边界地带的专使来裁决。中国先生们是如此会无端寻衅，只有把大海喝干，才能结束与他们之间的这些不幸事件。他们在没什么可要求的情况下，就索要死人的尸骨，不是为了对死人表示崇敬，而仅仅是为了故意找碴儿。此类事件不止一次地发生。这些事件成为他们在十年间中止贸易的借口。我说是借口，因为真正的原因是中国皇帝陛下曾把与俄国通商的专权赐给了他的一位大臣。中国人和俄国人对此都很抱怨。而由于很难阻止那些自发的贸易，两个民族就在没有海关的地方互相交换商品，他们更看重需要，而非危险。^①

前文已述，正是通过这些往来的书信，伏尔泰产生了与乾隆皇帝建立贸易关系的想法。对费尔奈领主而言，这是一个一箭双雕的计划：既可卖钟表，取得实惠；又可与中国皇帝以文会友，攀上关系。倘若他真能到北京的宫廷去谒见中国皇帝，甚至像那些传教士一样成为皇帝陛下的宠臣，他将会感到万分的荣幸。

这个心中的计划，他从未直截了当地向任何人透露过，但我们可从他的许多作品及书信中读出这层意思来。除去前文已涉及的内容，我们还可援引他的另一些书信。在发表了《致中国皇帝》书简诗后，伏尔泰曾询问黎世留公爵：“我不知道我与中国国王的交易是否会使您觉得很有意思”^②；在给另一位亲友的信中他又说：“我与中国国王的交易已开始在您所处的欧洲一省有所传闻了，因

① Best. 16093, le 26 mars 1771, Catherine II à Voltaire.

② Best. 15765, le 26 septembre 1770, Voltaire au duc de Richelieu.

此就得使您了解事实真相。寄上我给这位君王的一封信,这是我灵机一动写出来的。^①”这里提及的“信”,是对上引诗的戏称。但谁都明白,他对那“灵机一动”就写出来的诗寄予了多大的厚望。

对另一位会写诗的“开明君主”、普鲁士王弗里德里希二世(Frédéric II, 1712 - 1786),他则说得更直接。普鲁士王也对伏尔泰经常为乾隆皇帝唱赞歌而不满,终于有一天他写信告诉伏尔泰:他所如此热爱的中国皇帝据说已经“驾崩”了^②,伏尔泰听后当然丝毫不相信,但他却利用这一机会对普王重述了他对中国皇帝的景仰之情:“陛下,倘若您的同志乾隆皇帝真像您听说的那样去世了,我会为此深感惋惜。您知道得很清楚,陛下,我对会写诗的国王是极为热爱和崇敬的。”^③

综上所述,我们可从伏尔泰这个未能实现的贸易计划中读出三层意义来。首先,也是最表面的,是它反映了文化人伏尔泰的商业意识。正是凭借着这种意识,伏尔泰在面对中国这个大市场时就不能不动心,立即认识到它对费尔奈领地发展经济的重要意义,这是他絮絮叨叨不断写信叨扰女皇陛下的第一原因。

其次,它从一个侧面反证了当时中国在与俄、法等国的双边关系中,特别是在经贸关系中的重要地位。卡特琳娜二世对伏尔泰“尊崇有加”,但绝不在对华贸易上对伏公作丝毫让步。究其缘由,最主要的恐怕还是不想与任何人分享对华贸易能给她的帝国带来的实际利益。而伏尔泰在制定该计划时也明显受到了当时在广东经商的欧洲商人的启迪。一个文化人尚且对中国市场如此重视,何况各国政府和商界乎!

最后,这个向乾隆宫廷行销钟表的计划,又与思想家伏尔泰

① Best. 15769, le 28 septembre 1770, Voltaire à Dampierre d'Homoy.

② 参阅 Best. 18842, le 9 mars 1776, Frédéric II à Voltaire.

③ Best. 18900, le 30 mars 1776, Voltaire à Frédéric II.

“开明君主制”的政治理想紧密相连。伏公早就热望能结识远东的开明君主乾隆皇帝,如果囿于语言、文化、地理的障碍,他献给中国皇帝的诗歌无法达到这一目的,那么,借助钟表这一物质中介,伏尔泰原本希望传递的主要信息,是他对“会写诗”,且“思想充满善意”的中国皇帝无比的崇敬之意。

王宏翰与西学新论

徐海松

一、前 言

清初会通中西的重要实践者王宏翰,字惠源,号浩然,华亭(今上海松江县)人,后迁至姑苏西城(今苏州),故自署又称“云间(即华亭或松江)”或“古吴(即苏州)”人。其事迹和贡献最先是由范适(字行准)先生于民国三十二年(1943)出版的《明季西洋传人之医学》^①一书揭示的。该书卷一之三“传略下”有“王宏翰传”,卷九“反响”第一节“接纳”列有专条“丙·王宏翰与西洋医学”。范氏所据材料为王宏翰所撰《医学原始》与《古今医史》二书及各家书序^②,《古今医史·续增一》王氏本传与民国二十二年《吴县志》卷五十八“艺文考七·王宏翰”,以及宏翰友陈薰(字鸥淳)《性学醒迷》下卷所收“《医学原始》序”(陈序不列于原书)。范氏称王宏翰为一天

① 该书共九卷十五万言,线装四册,为“医史丛书”之一,中华医史学会钩石出版基金会刊。书首有民国三十二年六月浙江镇海余岩(云岫)序,及范氏民国三十一年所撰前言。笔者在上海中医药大学图书馆得见此书。

② 《医学原始》四卷,上海科学技术出版社1989年影印本;《古今医史》九卷,今有清抄本。

主教徒,对其“以宋儒之说融会西方医学”之功阐论尤详,并以“中国第一接受西说之医家”定评。方豪所著《中西交通史》与《中国天主教史人物传》均着笔表彰王宏翰之事迹^①,惟其所据史料及评价皆本于范氏。

但因所据资料有限,范、方所述王宏翰之生平、著作及其除西方医学之外的西学修养方面,均存在明显缺失。而国内迄今出版的中医史辞书、传记及其他著作,凡述王宏翰者更屡见因袭、臆断之误。笔者有幸获见王宏翰辑著《乾坤格镜》稿本这一珍贵史料,又调查了王氏现存著作的状况,并重新研读了一些相关材料,故依据新的材料重新考订王宏翰的家世、生平及其学术成就。从笔者新发现的材料来看,王宏翰不仅对西方医学,而且对西方的宗教神学与科学知识均有钻研,是清初士人中致力于全面会通天儒、接纳西学的一位重要角色。

二、王宏翰的家世、生平和著作新考

关于王宏翰的家世与生平,范适“王宏翰传”述其身世云:“先世本河汾人,为文中子裔胄,未详何时卜居华亭”,“兄珪字树德,子二,兆武字圣发、兆成字圣启”。范氏所据乃《医学原始》韩菼序(作于康熙三十一年,1692年):“抑又闻王子为文中子之裔,河、洛家学,独得其传……”,又沈宗敬(生卒年未详)序“夫王子乃文中子之裔”^②。但范氏并未考证文中子为何人,而方豪竟将文中子误为王宏翰之父,称“先世本河汾人,父文中,卜居华亭”^③,这大

① 《中西交通史》,页 807—808,岳麓书社,1987年;《中国天主教史人物传》下册,页 1—4,中华书局,1988年。

② 《医学原始》卷首,上海科学技术出版社,1989年影印本。

③ 《中国天主教史人物传》下册,页 1。

概是方豪未见《医学原始》^①，而又误解了范氏“为文中子裔胄”一语所致。

经笔者查证，文中子乃隋末大儒王通，《旧唐书·王勃传》曰：“王勃字子安，绛州龙门人。祖通，隋蜀郡司户书佐。大业末，弃官归，以著书讲学为业。……皆为儒士所称。义宁元年(617年)卒，门人薛收等相与议谥曰文中子。二子：福畦、福郊。”^②《新唐书·王绩传》曰：“兄通，隋末大儒也，聚徒河、汾间，仿古作《六经》，又为《中说》以拟《论语》。”^③《新唐书·王勃传》又曰：“(勃)父福畦。”^④乃知王宏翰之先世本为山西人，隋末大儒王通(谥号文中子)及其裔孙唐代著名诗人王勃即为宏翰之先祖。至于何时移居华亭仍未考知。

今见王宏翰作于康熙三十年(1691年)之《乾坤格境》，它为我们提供了不少有关王氏家世与生平的第一手资料。如叙中所述“先大父仰庄公，明经老儒也”，又曰“我父蒲村公，……康熙三年夏秋，有彗星昏见于东南，不肖年虽十七，学问疏浅”，虽然笔者尚无法进一步考知王宏翰之祖父仰庄公、父亲蒲村公二人之生平，但可推知宏翰的出生之年为清顺治五年，即1648年，若依卒年1700年推算，王宏翰享年53岁。

需要指出的是，雍正初年成书的《古今图书集成·博物汇编·艺术典》第五百三十七卷“医部”有王宏翰传^⑤，竟将宏翰误列为明代医家，以至今人武进谢观编纂之《中国医学大辞典》仍因袭其误^⑥。

① 《中国天主教史人物传》下册，页2。

② 《旧唐书》卷一百九十“文苑传上”，中华书局标点本。

③ 《新唐书》卷一百九十六“隐逸”，中华书局标点本。

④ 《新唐书》卷二百零一“文苑传上”。

⑤ 《古今图书集成》，中华书局、巴蜀书社影印，1985年。

⑥ 见该书页647，商务印书馆，1921年初版，1995年重印本。

范、方所述王宏翰的兄子，称有兄一人“(名)珪字树德”，子二人“兆武字圣发、兆成字圣启”，也明显有误。因为仅从《医学原始》卷一、卷四与《古今医史》卷一至七之署名，便可明知王宏翰有兄三人：王珪(字)树德、王夏(字)禹生、王楨(字)宁周；有弟一人：王云锦(名)宏骏；有子四人：兆文圣来、兆武圣发、兆成圣启、兆康圣章。

关于王宏翰的著作，主要见于《古今医史·续增》之本传、《古今图书集成·艺术典》之“医家传”，以及民国《吴县志·艺文志》著录。据《古今医史》浙江图书馆古籍部所藏清抄本，记录为：《医学原始》十一卷、《古今医史》九卷、《古今医籍考》十二卷、《性原光嗣》六卷(“光”应为“广”)、《四诊脉鉴大全》九卷、《急救良方》一册、《本草性能纲目》四十卷、《方药统例》三十卷、《伤寒纂读》九卷、《刊补明医指掌》十卷、《女科机要》九卷、《怪症良方》二卷、《寿世良方》三卷、《天地考》九卷、《乾坤格镜》十八卷。但笔者在上海中医药大学图书馆见到《古今医史》的另一个抄本^①，则多出二部：《幼科机要》五卷、《针灸机要》九卷。《性原广嗣》书名不误。《古今图书集成》所收王氏书目，有《病机洞垣》未见于本传，《古今医籍志》应即本传中《古今医籍考》一书之异名。民国《吴县志》仅选录几种已见书目。故综合各说，王宏翰共有著作十八部。

但王宏翰存世的著作，就笔者所知，仅有五部^②：《医学原始》四卷或九卷本(有康熙二十七年自序，1688年)^③、《性原广嗣》六卷(刻于康熙三十年，1691年)^④、《四诊脉鉴大全》九卷(康熙三十三

① 该抄本为陆元熙于1962年5月之转抄本，但未说明其所据底本。

② 前四部据《全国中医图书联合目录》，中国中医研究院图书馆编，中医古籍出版社1991年。

③ 清康熙刻本，四卷本原仅藏中华医学会上海分会图书馆，现有上海科学技术出版社1989年影印本；九卷本现藏日本内阁文库。

④ 不分卷清刻本，独藏云南中医学院图书馆(昆明)。

年刻,1694年)^①、《乾坤格镜》十八卷(成于康熙三十年)^②、《古今医史》九卷(成于康熙三十六年,1697年)^③。

至于著作的刊传情况,则颇为复杂。《医学原始》之卷数,本传曰十一卷,清人赵魏(1746—1825)《竹崦庵传钞》^④著录则仅为一卷,而今见上海影印本为四卷,日本内阁文库藏本却为九卷^⑤。方豪称日本所藏为原刊本,因笔者未见内阁文库本,故四卷本与九卷本之确切关系尚待进一步考查。今从笔者所知材料来看,《医学原始》成书后很可能有续订本,疑据之一,王宏翰在康熙三十年(1691年)曾把《医学原始》改名为《儒学医原》^⑥,但今见四卷本仍为原名;之二,尽管王宏翰自序作于康熙二十七年,但四卷本又有三十一年韩莢序,并且在卷一“天人合一论”有自注云:“参看《性原》、《脉鉴》”,则《医学原始》四卷本的刊出时间,至少在康熙三十二年王宏翰作《脉鉴》自序之后(《脉鉴》刻于三十三年)。范适曾怀疑《性原广嗣》即为明末王廷爵之著《性源广嗣》^⑦,但经笔者查证《性原广嗣》确为王宏翰所作,因今存有康熙三十年刻本,署名即为王宏翰,又王氏在其他著作中也多处提及此书^⑧。《广嗣》之卷数,本传记为六卷,刻本却不分卷数。《四诊》与《格镜》二部著作,卷数与

① 《全国中医图书联合目录》记录该书有两个版本:1,清康熙体仁堂(刻本)宝翰楼藏版;2,清康熙刻本。但经笔者赴中国中医研究院图书馆查核,实为康熙体仁堂同一个刻本。

② 康熙间稿本,线装六册,独藏今浙江大学西溪校区图书馆。

③ 抄本,大陆现有京沪浙等八家图书馆收藏。

④ 观古堂书目丛刊本。

⑤ [日]丹波元胤(1789—1827年)编:《中国医籍考》页877,人民卫生出版社1983年第二版。

⑥ 《乾坤格镜》卷十一“五大洲总论”,稿本上有改动字迹明晰可辨。

⑦ 《古今医史·续增》有“王廷爵传”,抄本第四册。

⑧ 如前述《医学原始》卷一自注云“参看《性原》、《脉鉴》”;《古今医史》自序曰“余于《医原》、《广嗣》诸书已启其绪”。

本传一致,只是后者在稿本封面上又题为《乾象坤图格镜》。对于《乾坤格镜》未刊之确切原因未详,惟据题辞有“倩人图写需费多金”^①一句猜测,或因王氏拙于财力难以请人制图刻版,今见稿本中确有大量天文地理图。至于《古今医史》,既然内有王宏翰传,则它必经后人增补,故其原作当为七卷,续增二卷,但未见《古今医史》有刊本问世,且流传的抄本在内容上也略见差异,其未刊原因可能亦是财力不济。迄今所见的各类中医学工具书,如《中国分省医籍考》、《中医人名辞典》、《中医大辞典》^②等,在述及王宏翰著作存佚时屡见讹误。

三、王宏翰的宗教信仰与西学渊源

关于王宏翰是否奉教,范适直称宏翰“本天主教徒”,又曰“三十一年(1692)馆于句吴陈薰鸥渟家,课其子,朝夕与薰尚论天学及格致诸说。宏翰与薰,本同教相契也。”又云:宏翰之子“皆受业于陈薰之门,亦天主教徒也。”^③方豪虽然信从范适将其归为教徒,但他指出:“范氏对于宏翰‘本天主教徒’,并未提出强有力之证据。”^④此因方豪未见宏翰原著所致。尤其《医学原始》与《乾坤格镜》大量引述天主教超性之学,已明确显现一个教徒的立场。在此笔者略举几则以为新证:

《医学原始》卷一“天人合一论”有言:“今余得遇西儒参天讲性……立元神元质之论,明上帝赋畀之原。”卷二“生长赖补养论”首句即曰:“人受上帝赋畀之灵性以生。”

① 《乾坤格镜》封面题辞。

② 此三书分别为天津科学技术出版社 1984 年、国际文化出版社 1988 年、人民卫生出版社 1995 年出版。

③ 范适:《明季西洋传人之医学》卷一“三传略下·王宏翰传”。

④ 《中国天主教史人物传》下册,页 2。

又据《乾坤格镜》封面题辞,王宏翰直呼西士汤若望(Jean Adam Schall Von Bell, 1591—1666)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)为“二师”,则知王氏所遇“西儒”必有汤、南二人,其天学信仰自然源于西儒直传。

《乾坤格镜》卷九“天地原始”征引利玛窦、汤若望著作与奉教士人朱宗元之《拯世略说》,详述基督教“创世说”。最后评论道:“向来中华圣贤不能知天地原始,亦不知天主生人祖之由,皆因无史书相传之故也。今幸得真传,曷不备述乎。”

同卷“天地列宿七政形体原始论”也多处出现天主教内名词,如“惟在昔蒙耶稣指示”,“今据《圣经》所纪”,并以教徒的口气叙述天主创世之功:“述混沌未形之前,有一无始之主,全能全知全善,一体三位,发其所欲,化成天地也……”。

笔者在本卷中又发现王宏翰在引述天主六日造人说,至“第一日于静天上造九品神,神有顺主者、有逆主者,而善恶判”一句,特别用朱笔作了一段眉批曰:“如世人生子众多,其中即有肖与不肖之子矣,而为父母之心者皆慈爱之,但有赏罚之分而无绝害之情也,即如上主生天神即有顺逆之神,顺者在天为天神,逆者不得已降罚地狱,即为魔鬼也。”这实际上是以儒家伦理来比附阐释天主教的天堂地狱说,其奉教与宣教之意自明。

另外,从王宏翰屡屡征引《主制群征》、《性学阐述》、《空际格致》及《答客问》等著名教理书,也应是其奉教之佐证。

关于王宏翰接触和认识西学的途径,其《乾坤格镜》中自述颇详,综合归纳主要有三条:

其一为家学渊源。从《乾坤格境》中得知,王宏翰的祖父仰庄公,出身“明经老儒”,至中年“酷佞佛氏”,“遍访诸山,俱无确竟”,之后幸遇同学加同乡徐光启(同为“云间”即华亭或松江人^①)“讲

^① 徐氏《殿二十五言》署“云间徐光启撰”。

授天文性学,得昭事之理明宇内”,然后“始彻释老之学,皆虚妄无据,惟我儒昭事之学,危微精一之奥,尽从大本而来”,可见王宏翰祖父是一位深受徐光启影响,而赞同引进西学与天儒会通的明末士大夫。同时,宏翰祖父还收藏了不少西学书籍与“测量仪器”,作为其家学传承的资本。但其父“珍藏年久”,竟至“诸书遗失,止有乾象、坤舆二图”。王宏翰年轻时即有志于继承家学,“遍考天文专书”,编辑《天地考》一书,更觉传统的格致学“贸贸言而无实据”,遂心向西方实学,走上会通天儒之途。正是由于家学传统的影响,王宏翰声明其编辑《乾坤格镜》的动机,即是为了“完全一部宝藏传后”,并告诫子孙“万勿妄搜”,寄语后代继承其业,“鄙人若得贤子孙继我之志为幸”^①。

其二为西教士的传授。前已提及,王宏翰曾直呼西士汤、南为师,原文为《乾坤格镜》封面题辞曰“此书,予自少至老得传西儒汤、南二师天文、坤舆精奥之秘,有三十余年心血”,既称西士汤若望、南怀仁为其师,则宏翰与他们有过直接交往应无疑议。又据前述,康熙三年王宏翰年仅十七岁,故推知他与汤若望的接触应在顺治末年,约为十四五岁之前,故到康熙三十年编辑《乾坤格镜》时才有“三十余年心血”之说。由于自康熙三年九月杨光先成功发动“历狱”之后,汤若望先是遭拘禁,完全失去行动自由,稍后又患病失语,四年三月恩赦出狱,五年(1666年)八月去世。故王汤相识,为时未久,且宏翰尚在少年,即便拜师若望也至多仅能感受一下西儒与西学的表象。而自康熙八年(1669年)三月南怀仁入主钦天监,至康熙二十七年十二月(1688年)去世,南氏担当推动清初西学东渐的主角期间,正当王宏翰青春年壮、求知为学的黄金时期,可见南怀仁对王宏翰接受西学的影响要大得多。

其三为西学书籍。与大多数清初士人一样,西书也是王宏翰

^① 《乾坤格镜》封面题辞。

获得西学知识的主要渠道。他自述曰：“予虽先编辑《天地考》一书，计九卷，采诸家所论天之高，地之厚，风云彗孛，俱贸贸言而无实据也。续后始得西士利玛窦字西泰《浑盖通宪》、《万国坤图》；艾儒略字思及《职方外纪》、《几何要法》；龙华民字精华《地震解》；高一志字则圣《空际格致》；南怀仁字敦伯《坤舆图说》；汤若望字道味《测蚀略》、《恒星历指》、《交食表》诸书。其论尽发前人之未言，补我儒格物之学，始知天地之所以然也。”^①

仅从《医学原始》与《乾坤格镜》二部书中所引征的大批西书即可印证，王宏翰研读西书之广之深。如《医学原始》大量摘录了高一志(Alphonse Vagnoni, 1566—1640, 意大利人)《空际格致》(引在卷二“四元行论”)、艾儒略(Julio Aleni, 1582—1649, 意大利人)《性学循述》(在卷二序言中提及)、汤若望《主制群征》(引在卷三“周身骨肉数界论”等)、南怀仁《坤舆图说》(引在卷二“天形地体图论”)等西书的内容^②。而笔者所见的《乾坤格镜》也确实辑录了上述王宏翰自叙中所列利、艾、龙(Nicolas Longobardi, 1559—1654, 意大利人)、高、南、汤诸位西教士的著作。《乾坤格镜》中还引征了一批在王宏翰自叙中没有提及的涉及天主教义的西学书籍，如前述卷九、卷十中所引朱宗元的《拯世略说》与《答客问》等。

四、王宏翰会通天儒的实践

王宏翰认识与理解西学的前提仍然是儒学。他是在由儒入医，立志成为一名真正的“儒医”过程中萌发对西学的兴趣。由于他出身儒学世家，故自谓“余自少苦志业儒”而博通儒学，成年后，因母病而精医，并以儒家的眼光看待医学：“出上古立极之神圣，法

① 《乾坤格镜》自叙。

② 分别见《医学原始》四卷影印本，页 69、页 61、页 221、页 63。

天地生成之德,拯群黎疾病之危,立经立典,垂万世之则,实我儒佐理治平之学,寿世保身之道也。故儒与医皆明心见性之学,修身、事君、事亲之本”^①;同时,他从“学问之原,须应致知格物”^②的思想出发,明确指出“大医大儒道无二理,宜穷理格物,务得致知之功”^③的要求,因此王宏翰的目标是要做一名“明达医理参格致之功”^④的真正儒医。但是,儒医的现状却令他十分不满:“沉没孔孟格致实理,误信释老欺世虚谈,习染无疑,浸淫不觉”^⑤;当谈及天地万物时,又是“俱贸贸言而无实据也”^⑥。于是,他开始“从师讨究,博访异人,而轩、岐、叔和、仲景、东垣、河间诸家,及天文、坤舆、性学等书,罗核详考”,并描绘出在他心目中的理想的“大医”形象:“医能格致物性,参究天人性命之旨,宗儒理而斥旁门,使人均沾回春之泽者,始可称之为大医。”^⑦由此可见,王宏翰的思想轨迹是从立志儒医到争当“大医”,进而走向接受西学,踏上会通天儒的实践之路。但在清初士大夫眼里,宏翰之学仍然是儒家之学,故清初名士韩菼(1637—1704)称其“河汾家学,独得其传”,“王子立论,独宗儒理”;徐乾学(1631—1694)则称他为“有闻于时”的名儒;学者沈宗敬更明确指出王宏翰的治学性质“明太极西铭之理,以儒宗而演羲黄之学”^⑧。

王宏翰走上会通天儒之路的第一步,是从比较天儒之学的差

① 《古今医史》王宏翰自序。

② 《医学原始》王宏翰自序。

③ 《医学原始》卷一“天人合一论”。

④ 《古今医史续增》“王宏翰传”。

⑤ 《古今医史》自序。

⑥ 《乾坤格镜》自叙。

⑦ 《医学原始》卷首王宏翰自叙。

⑧ 《医学原始》卷首韩菼、徐乾学、沈宗敬序,韩序不见于其《有怀堂诗文集》(康熙四十二年刻本),徐序也不见于其《檐园文集》(康熙冠山堂刻本,见四库全书存目丛书·集部第242—243册,齐鲁书社1997年),沈氏文集未见。

异开始的。他对当时儒家“性命之学不明”深为感慨,指出儒学有关“天地造化之理,五运六气之变迁,人身气血之盈虚,藏府经络之病机”,特别是“人之受命本来”等方面的知识,因长期无人问津而日趋荒废,甚至步入佛道二氏之虚妄,如他所说“先儒虽有谆谆之论,今儒务末,置而不讲,虽有论者,俱多远儒近释”,尤其是“宋儒以后,讲道学,辨性命,往往不入于禅,则流于老,全失大学明德真旨。”^① 而反观西学则是“格物穷理,精胜于中华”^②,“其论尽发前人之未言,补我儒格物之学,始知天地之所以然也”^③。那么天儒之间有无沟通与互补的可能呢?王宏翰从“西儒”那里找到了答案:“今余得遇西儒参天讲性,溯源而至尧舜孔孟,其理惟一。既明性命之本,则知吾儒之途”^④。可见,王宏翰首先是从儒家格物致知的思想角度去理解和吸取西学的,“补吾儒格物之学”是他会通天儒的最终理想,而他对天儒之间“其理惟一”的认识,则是接受西教士天儒相合说启发的结果。换言之,王宏翰对天儒会通的必要性和可能性都有比较清醒的认识。

综合考察王宏翰的学术成就,可以发现他与西学的接触和了解是全方位的,他不但热衷于西方的宗教神学,而且也专注于东传的西方哲学和科学,仅从他传世的几部著作中即可显现,他对明清之际传入西方科学的所有重要领域几乎都有涉猎,而对西方天文地理学等则有一些独到的见解,尤其在他擅长的医学领域,更是成为清初实践会通中西医学的第一人。

首先他吸取了西方“四元行”说,并以“四元行”说融合儒学太极阴阳说与中医脏腑学说,提出了“太极元行说”和“命门元神说”。

① 《医学原始》王宏翰自叙。

② 《乾坤格镜》卷九“天地原始”。

③ 《乾坤格镜》自叙。

④ 《医学原始》卷一“天人合一论”。

所谓“四元行”是指作为世间万物变化之根源的四种元素：火、气、水、土，它实际上是由西教士引进的古希腊哲学家亚里士多德（Aristoteles，前 384—前 322）的“四元素”说。明末西教士利玛窦的《乾坤体义》、熊三拔（Sabbathin de Ursis，1575—1620，意大利人）《泰西水法》、傅汎际（Francois Furtado，1587—1653，葡萄牙人）《寰有诠》、高一志《空际格致》等都引用了亚氏的四元素说，并称之为“四元行”，且以中国的“五行”说作为比较和批判的对象^①。王宏翰《医学原始》卷二完整辑录了《空际格致》所述的“四元行”论，及其驳斥“五行”论的观点，并在卷四“肾脏图说考”中试图以“四元行”与太极阴阳说相会通，故曰：“物物具四元行，四行一阴阳，阴阳一太极，五脏均有四行。乃指坎中之阳为火，指右肾为少火者，但坎中之阳者，即两肾中间命门真元之气是也。”

其次，他以西方胎生学说来解释中医命门学说。王氏之阐论见《医学原始》卷一“命门图说”，如他说：“夫两精凝结细皮，变为胞衣，此细皮不但为胞衣裨益凝结之体，更为胚胎脉络之系，乃先生一血络与一脉络，以结成脐与命门……人之始生，先脐与命门，故命门为十二经脉之主……命门者，立命之门，乃元火元气之息所，造化之枢纽，阴阳之根蒂，即先天之太极，四行由此而生，脏腑以继而成”。

此外王宏翰在脏腑形态及生理方面，也多掺入西医学内容。如《医学原始》卷二“脉经之血由心炼论”云：“心内有二小包孔，一左一右，二孔中以坚肉成壁，以为左右孔之界……心之二小孔，所以炼脉经甚热之血，使莫可渗。初进右小孔细炼之，其外进恶粗之诸气，以嘘出之。其精者，左小孔更细炼之，始成脉络甚热至细之血矣。二小孔各有管路，各有小门，如树之小叶，血之出入，皆自开

^① 参见陈卫平：《第一页与胚胎》，页 212。

合,莫或有逆退者。”^①

王宏翰试图从寻找中西医学基础理论方面的相似点入手,尝试中西医的会通,但中西医学无论从理论到实践都是自成一体的两大科学,王宏翰择其一端或选取一点强相比附,其结果自然是汇而不通,但他勇于拓展中西文化会通的领域,敢于实践沟通中西医学的独创精神无疑是应当肯定的。

特别值得提出的是,王宏翰会通中西医学的创见已经引起清初学界名流的关注。如清初名儒韩菼在1692年评价宏翰之学曰:“今观王子所著,皆阐达性学之理,如元神元质一说,指人心道心之精一,又受形男女之论,明受赋立命之本,……至五行之性,自古未辨,而王子辨以金木皆归于土,不得为元行,立火、气、水、土为四元行,种种卓然精确,皆补先哲之未发。”^②

著名学者徐乾学也在同一年称《医学原始》:“大率能探其大本大原之所在,而后以名论,阐性命之理,明天地之道,尽阴阳之秘”,甚至认为“独惠源之书,自可以信今传后”。沈宗敬则认为王氏之学“始称奇术”,“直发千古之奥”,“其参考四行之原,开前哲之未发”^③。显然,王宏翰会通中西医学的实践获得了部分清初士人的理解与支持。

其三,他汲取了明末清初输入的西方天文地理学等科学的部分精华,以“补我儒格物之学”。王宏翰认为西方天文地理学的最大优点在于它是一种实证理论,因此他指出“其乾象坤图,惟西儒之言为实理”,只有阅读过西书才能“始知天地之所以然也”,例如

① 以上所述除参考范适书之外,又参见盛增秀等编:《中西医汇通研究精华》页15—16,浙江省中医研究院文献研究室编著,上海中医学院出版社,1993年;史兰华等编:《中国传统医学史》页309等,科学出版社,1996年。

② 韩菼:《医学原始序》。又韩氏曾于康熙四十二年(1703)为白晋《古今敬天鉴天学本义》作序,见徐宗泽《译著提要》页132—133。

③ 徐乾学、沈宗敬:《医学原始序》,徐序不见于《憺园文集》(康熙冠山堂刻本)。

有关天地起源问题，“自古及今无有确论，因不得传尔，而泰西修士，格物穷理，精胜于中华，若望汤先生著述甚多”。因此全面采录西方科学以补充儒家格物穷理之学，便成为他编辑《乾坤格镜》一书的宗旨。他在该书自叙中说明：先将有关涉及西方天文学的各类天象图“俱逐一绘入，又坤舆五大洲二图并说，又海水动说、海潮说、海状说等，备考万国山川、人物、土产，及四时气候不一，皆采录，分为一十八卷，为博雅君子考究，开卷一目了然，庶几使乾象舆图，有对镜之明，犹指掌云尔”^①。

该书内容基本上分前半部为介绍西方天文学，后半部则为介绍西方地理学等其他科学知识。其中卷一至卷九主要辑录了利玛窦《浑盖通宪图说》、《万国坤舆图说》，高一志《空际格致》，以及由明末徐光启主持编译，至清初汤若望删订的《西洋新法历书》等书中涉及西方天文学理论的各种论、说，如从卷一的“浑天图总论”、“十二重天形图”、“天形地体说”至卷九的“天地原始论”等；并且有手工绘制的大量天象图和仪器图，如卷一有“十二重天图”，卷二还附有“南极星图”，仅卷四就有星图十二幅，卷八则有黄道、赤道、地平经纬仪和纪限仪四种天文仪器图。尽管是辑录，但从中也明显表达了王宏翰对西方天文学的认识和理解能力，以及主张吸纳的积极态度。例如他对清廷使用西洋新法表示支持，认为“今西洋历法既定，后之司天者自不难为力矣”^②。尤其值得关注的是，王宏翰还专门辑录了徐光启在吸取西方天文学方面的创新成果，如卷六即辑录了“徐光启赤道南北两总星图叙”，及汤若望为所撰“赤道南北两总星图说”，并摹绘了相应的两幅星图。《赤道南北两总星图》是徐光启约在崇祯六年（1633年），即逝世前数月，带领历局中生员邬明著等人，重新绘制的一套大型星图。其图上所绘星数共

① 《乾坤格镜》自叙。

② 《乾坤格镜》卷三“总论”。

有 1812 颗,比《崇祯历书》恒星表所载 1366 星多出 446 颗,这显然是徐光启自崇祯四年进呈恒星表与图以来,两年时间内继续观测所得的新成果。此图曾被制作为八幅屏条由李天经进呈,并有刻本传世。今存北京故宫和梵蒂冈两个刻本。刻本上并见徐光启《图叙》与汤若望《图说》^①。该套星图可以称得上是当时世界上最详细的星图。至于王宏翰临摹徐光启星图之底本,从《乾坤格镜》提及其父珍藏有祖传的“乾象坤舆二图”推测,其中之一很可能即为徐氏星图的刻本,如果此说成立,则一家三代宝藏一幅中西合璧的星图,无疑是中西文化交流史上一段难得的佳话;即便不是依据祖传刻本,那也意味着徐光启星图在问世半个多世纪之后,仍然有人特意摹绘以传后世,此举虽然不具有科学创新的意义,却也在一定意义上透露出该星图在中西科学会通史上的影响力,以及王宏翰对科学的鉴赏能力。

《乾坤格镜》卷十至十八主要辑录了艾儒略《职方外纪》和南怀仁《坤舆图说》传播的包含有地理大发现新成果的欧洲世界地理知识。如卷十“艾儒略大地全图说”与“坤舆五大洲南极图”、“坤舆五大洲北极图”三条,即从《职方外纪》中摘录了有关地圆说与世界五大洲地理概况的要点,并移录了“北舆地图”与“南舆地图”二图。以下各卷又分别辑录了亚细亚、欧罗巴、利未亚等五大洲各国的地理概况。其中卷十一“五大洲总论”概述了明末清初从艾儒略、汤若望到南怀仁传入西方地理知识的过程,并对他们的传播之功了如指掌。他评价艾儒略的地图“广博无遗”,而对南怀仁《坤舆图说》中的世界地图,其“五大洲内删去赤道度数,则不知地舆远近大小”,故他仍从《职方外纪》录入世界全图。特别引人注目的是,他介绍了鲜为人知的汤若望所制《坤舆五大洲图》的情况。据王宏翰

^① 潘薰、王庆余:“《崇祯历书》中的恒星图表”,刊《徐光启研究论文集》,学林出版社,1986年。

所述,该图原分《坤輿五大洲东图》(亚、欧、利、墨瓦腊泥加半洲)与《坤輿五大洲西图》(南北亚墨利加洲、墨半洲),曾被制成为八大幅屏,王氏将这二大幅坤輿东西图,“拟收二小图”绘入,“其黄赤道度数俱备载人,以便按天度之多寡,则知地輿万国之大小”。可惜,稿本中东图已残。关于汤若望绘制世界地图的有关情况,及王宏翰辑录汤图的价值,笔者今后拟作进一步的探讨。

此外,王宏翰对南怀仁等西教士传播的西方“潮汐说”、“地震说”等学说,均从中西比较的角度有所评论,如对“地震说”评道:“地震一端,我中华所论俱荒谬不确。今惟考西儒南怀仁《坤輿图说》最为的实(‘的’字意为准确)。”^①

不过,应当指出王宏翰对西方天文、地理科学的吸纳是有局限性的,例如他出于天主教信仰,对于西方宗教神学所宣扬的“天主六日创世说”、“十二重天说”等,也认为可补“中华圣贤不能知天地原始”之缺,而主张全部接受。

五、结 语

综上所述,王宏翰是一位出身儒学世家而以行医为业的地方普通士人,但他又是一位与西教士有直接交往,对东传西学从宗教到科学有全面接触的奉教徒。王宏翰回应西学的轨迹,其特殊性在于:他虽然接受了天主教的宗教信仰,却并未放弃儒学而一唯专注于西方的超性之学,并且从儒家格物致知的思想出发,积极地从事会通天儒的实践,吸取了不少西方医学、天文、地理学等科学知识,以弥补中国传统科学之阙。因此,王宏翰对西学的反应,作为个案在清初中西文化交流史上所具有的特殊意义有以下几点:

首先,清初的西学东渐已经渗透到社会的中下层士人,他们当

^① 《乾坤格镜》卷十七“地震说”。

中的一部分人已经将比较中西文化的视野,扩大到东传西学中从哲学、宗教到科学技术的各个领域。这在一定程度上说明了清初中西文化交流的深度和广度。

其次,在清初士人中也有个别像王宏翰那样,即使被西教士皈依为天主的信徒,但他们仍然是在儒学的框架内去理解、调和与容纳西学的,甚至主张借重西方科学以弥补儒家格物之学,这究竟是儒家文化对异质文化包容性的体现,还是西教士在会通天儒的策略指导下灌输宗教宽容精神的结果,抑或是王宏翰在思想上自我超越的象征,或许兼而有之。尽管对此作出定论,并给予价值判断是有一定困难的,但它至少提供了一种认识价值:清初中西文化交汇的复杂性和深刻性。

其三,尽管王宏翰所从事的中西汇通实践,也存在汇而不通的缺陷,但即使仅从目前所揭示的材料来看,作为清初一名普通的奉教徒,他对西方先进科学有如此的热情,又有如此水准的科学眼光,这无论如何是清初中西文化交流史上值得注意的一个亮点。

阮元望月歌与西洋望远镜

王 川

阮元(1764-1849),江苏仪征人,是清代前期一位著名的海疆大吏和经学名臣。官至浙江、江西巡抚和两广、云贵总督,学则为乾嘉汉学中坚,兴学刻经,所谓“身历乾、嘉文物鼎盛之时,主持风会数十年,海内学者奉为山斗”。^① 对于西学,阮元主张用西学而不为西人所用。^② 这一思想,不仅在其作于嘉庆四年(1799)的《畴人传》中可以看到,而且在诗歌创作中也有表现。

嘉庆二十五年(1820年),阮元五十七岁,身为两广总督,兼署广东巡抚印,又于广州办学海堂,驰驿广西查办“会匪”。^③ 在公务之余,阮元忙中偷闲,于广州作《望远镜中望月歌》,歌曰:

天球地球同一圆,风刚气紧成盘旋。
阴冰阳水割向背,惟仗日轮相近天。
别有一球名日月,影借日光作盈阙。

① 《清史稿》卷364《阮元传》。

② 彭林:《从〈畴人传〉看中西文化冲突中的阮元》,《学术月刊》(上海),1998年,第5期。

③ 张鉴等撰:《阮元年谱》,黄爱平点校本,第132—134页,中华书局,1995年。

广寒玉兔尽空谈，搔首问天此何物？
吾思此亦地球耳，暗者为山明者水。
舟楫应行大海中，人民也在千山里。
昼夜当分十五日，我见月食彼日食。
若从月里望地球，也成明月金波色。
邹衍善谈且勿空，吾有五尺窥天筒。
能见月光深浅白，能见日光不射红，
见月不似寻常小，平处如波高处岛。
许多泡影生魄边，大珠小珠光皎皎。
月中人性当清灵，也看恒星同五星。
也有畴人好子弟，抽镜窥吾明月形。
相窥彼此不相见，同是团圆光一片。
彼中镜子若更精，吴刚竟可窥吾面。
吾与吴刚隔两洲，海波尽处谁能舟？
羲和敲日照双月，分出大小玻璃球。
吾从四十万里外，多加明月三分秋。^①

在阮元诗中，表现出一位经师和诗人对天象的新观察，其历史意义不可低估。有学者指出阮诗表明：西洋物质文明激发出对中土月亮神话的新理解，“道”因“器”而变，的确耐人寻味。望远镜不仅在视野上而且在精神上，已经把清代中国人带进新的境界了。^② 因此，试对这一首事关“西学东渐”的诗作加以阐释。

阮元《望月歌》，首先表明了西洋望远镜传入后中国学术界对

① 阮元：《鞏经室四集》卷十一，见邓纪元点校本《鞏经室集》，下册，第971—972页，中华书局，1993年。

② 蔡鸿生：《清代广州的荷兰馆》，《广州与海洋文明》，第338—355页，中山大学出版社，1997年。

月球认识的发展。

约在公元1609年(明万历三十七年),意大利天文学家伽利略(Galilei Galileo, 1564 - 1642)在威尼斯改装完成第一架三十倍距离望远镜,^①此后不久,尼德兰统帅摩里斯(O. Maurice, 1567 - 1625)、瑞典国王古斯塔夫二世(Adolphus Gustavus II, 1594 - 1632)已在战争中使用轻便望远镜了。^②利玛窦死后,传教士阳玛诺、邓玉函将西洋望远镜传入中国,被中国人称为“千里镜”。^③自从西洋望远镜传入中国后,明末已运用于日月行星的运转等天文观测,并开始了仿制,这对中国天文科学的发展起了很大的推动作用。关于这一点,罗雅谷曾例举过一个更加形象的例子:

问:天汉何物也? 曰:古人以天汉非星,不置诸列宿天之上也。意其光与映日之轻云相类,谓在空中日天之下,为恒清气而已。今则不然,远镜(即望远镜)既出,用以仰窥,明见为无数小星。^④

由此后,中国人对银河之看法为之一变。因此对于西洋望远镜,阮元是交口称赞的:“能令人见目不能见之物,其为用甚博,而以之测量七曜为尤密。作此器于视学深矣”,“是宿天诸星用镜验算相距及度之偏正,于修术法尤为切要”。^⑤ 阮元诗中出现了“天球”、“地

① 《天文卷》编辑委员会:《中国大百科全书·天文学》,第427页,中国大百科全书出版社,1980年;M. Sharratt, *Galileo, decisive innovator*, pp. 13 - 18, Cambridge University Press, 1994.

② T. N. Dupuy, *Harper Collins World Military History Encyclopaedia*, p. 578, Harper Collins Publishing Co. Ltd, New York, 4th edition, 1990.

③ 郑仲夔:《耳新》卷7。

④ 罗雅谷:《五纬历指》卷3《恒星之三》。

⑤ 阮元:《畴人传》卷43《默爵传论》。

球”、“(月)球”、“恒星”等名词术语,可为一证。所以,西洋望远镜的传入及使用,“在中国科学认识史上也是值得大书特书的事”。^①

其次,西洋望远镜的传入,促使中国学界重新理解传统的月亮神话。

根据中国传统说法,月食是月中蟾蜍或玉兔食月,^②而认为月亮系女性,是许多古代民族的共同观念,以至于当代美国历史人类学者 M. A. 哈婷博士指出,月亮是超越一切的女性象征符号。^③中国古代亦然,认为月为嫦娥,有广寒宫,有玉兔,有吴刚等,清乾隆时代学者杭世骏(1696-1772)考论甚详,所著《订讹类编》有“月为常仪”篇,曰:

《梦蕉诗话》云:李义山诗云:“嫦娥应悔偷灵药,碧海青天夜夜心”,诚为绝唱。杨道孚极爱赏之,然穷理君子于所谓嫦娥者不得不辨。按汉志:黄帝使羲和占日,常仪占月,区本占星。故世之人因以羲和称日,常仪称月。仪字音娥也。周官注:仪、娥二字古皆音娥,……反复参议,则知常仪之仪字本旨作娥。后世因音之同,又以月为太阴,女象也,沿此于二字各加以女旁,遂呼为嫦娥。其说始于刘安怪诞之书,成书于许慎附会之注,至张衡作《灵宪论》转相引证。隋唐以后,骚人墨客类多借事托意,而羿妻奔月之惑竟莫解矣,于乎谬哉。^④

杭世骏对月亮神话考证的结果,即常仪、嫦娥乃一人。其实,在王

① 何兆武、何高济:《利玛窦中国札记》“中译本序言”,第18页,中华书局,1983年。

② 如《管子》卷18《九守》第五十五;《史记》卷128《龟策列传》。

③ M. A. 哈婷:《月亮神话——女性的神话》,蒙子、龙天、芝子中译本,第18页,上海文艺出版社,1992年。

④ 杭世骏:《订讹类编》卷5,陈抗点校本,第154—155页,中华书局,1997年。

充《论衡》、张衡《灵宪论》等书中，^①对月亮、月食、潮汐等均有较为科学的解释，反映出中国古代在天文、物理等科学领域的成就，只不过宋代理学、明代心学的空谈出现后，中国思想界学风亦转而务虚，以致对汉唐科技成就逐渐淡忘与湮没。

而自从明末“西学东渐”以来，中国学术界受到了极大震动，于是学风逐渐转变为讲求经世致用的实学，清代汉学的代表，如梅文鼎、王锡阐、戴震、江永、焦循以及阮元等人均受到了西洋科学的影响，可以说乾嘉时代，汉学诸儒，大多可称中学、西学均通，因此，他们对所谓传统月亮神话，不再因循拘泥。在考证“月为常仪”的同时，杭世骏还提出“月中无桂”的见解。^②阮元则在《望月歌》中表示，“广寒玉兔尽空谈”，月球何来神仙居住！由于月球与地球类似，阮元也进一步浮想翩翩：月球也应有“人民”存在，昼夜也“当分十五日”，也应有主持天文历算的“畴人”，说不定月中畴人与自己拿“五尺窥天筒”来“窥天”相类似，也正拿着望远镜来“窥地”呢？而月中畴人望远镜“若更精”，他们甚至可以看清自己的面容呢！只可惜两球隔天，无舟可通。

《望月歌》反映了阮元具有较高的西学造诣，可从与其后清朝使臣望月观感的比较中看出。光绪十七年（1891），出使英法义（意）比大臣薛福成曾在法国巴黎北之“亚拍岁候佛笃瑰尔天文台”，使用“千里镜”，“移镜窥月，大于寻常所见者约数十倍，光所映处，纹如冰裂，分出无数块垒”。^③《望月歌》之后半个多世纪的薛福成，于西洋借助西洋望远镜，仅能浅道表象的观察，不能有所深入，这反映出乾嘉时代之阮元与晚清之薛福成二人西学水平之高

① 《论衡》卷11《说日》第三十二；《后汉书》卷59《张衡列传》诸篇。

② 杭世骏：《订讹类编》卷5，第156页。

③ 薛福成：《出使英法义比四国日记》卷6，张玄浩、张英宇标点本，第292-293页，岳麓书社，1985年。

低。

可以看出,《望月歌》表现出阮元对西洋望远镜的接受,以及由此引起的思想上的新认识。这表明,对于西学,阮元是有一定程度的接纳气度的。

在吸取、接纳西学的同时,阮元并不迷信西学,与所谓“康熙、乾隆间言历者无不称引西法”者有所不同。^①他在为精于“推步算术”的昔日同窗焦里堂《学算记》所做的序中,曾说:

(阮)元思天文算学,至今日而大备,而谈西学者辄诋古法为粗疏不足道,于是中西两家遂多异同之论。然元尝稽考算氏之遗文,泛鉴欧逻之述作,而知夫中之与西,枝条虽分,而本干则一也。如地为圆体,则《曾子》十篇中已言之;七政各有本天,与郅萌日月不附天体之说相合;月食入于地景,与张衡蔽于地之说不别;熊三拔简平仪说寓浑于平,而崔灵思已立义以浑盖为一矣;的谷四方行测朔蒙气反光之差,而姜岌已云地有游气蒙蒙四合矣。然则中之与西,不同者其名,而同者其实。乃强生畛域,安所习而毁所不见,何其陋歟?^②

阮元序中之熊三拔(Sabbathin de Ursis, 1575 - 1620),乃意大利传教士,著《简平仪说》;的谷(Tycho Brache, 1546 - 1601),乃丹麦天文学家,于公元1582年主张地心说而为耶稣会所重,其余《曾子》等中国典籍,郅萌、张衡、崔灵思、姜岌等中国学者的科学成就,已由阮元的异代知音——李约瑟(Joseph Needham)在《中国科技史》中予以阐述。阮元所论,“中之与西,不同者其名,而同者其实”,指出了中西文化交流之实质,与历史事实也是大致相符的。

^① 张维华:《明清之际中西关系简史》,第192页,齐鲁书社,1987年。

^② 《肇经室集》,下册,第681-682页。

以望远镜而言,李约瑟就指出,“望远镜的前身——带窥管的转仪钟”是中国人发明的,而公元 1681 年欧洲天文学家罗默(Romes)的第一架固定在子午面的望远镜装置,就吸取了中国的学术成就。^① 这与阮元所论“中之与西,枝条虽分,而本干则一也”是相通的。

李约瑟还指出,“在文化交流史上,看来没有一件事足以和十七世纪时耶稣会传教士那样一批欧洲人的人华相比,因为他们既充满了宗教热情,同时又精通那些随欧洲文艺复兴和资本主义兴起而发展起来的科学”,“望远镜的传入是这方面的最高峰”。当耶稣会传教士在中国开始传教时,欧洲天文学有两项极其重要的特点:一是发明并使用了望远镜,二是接受了哥白尼的日心说。来华的传教士仅将前者带到中国,而对后者闭口不谈。^② 有趣的是,李氏所言的两项特点均在阮元一人身上得到验证。阮元对西洋望远镜的盛赞已如前述,而由于汤若望等耶稣会士对哥白尼日心说的闭口不谈及有意掩盖,使未能了解此一先进学说的阮元,后来反而驳斥在华详细介绍此说的传教士蒋友仁(Michel Benoist, 1715 - 1774)。^③ 对此,论者或以为阮元“排斥之态度,殆与教会若矣”,并“代表了当时一般言历者之见解。此非国人固步自封,乃西士有所忌讳,不敢畅言,未能为充分之介绍耳”;^④ 或以为“使中国昧于近代科学的,其咎不在中国科学家,而在于这批西学媒介者”。^⑤ 可见,于此历史中,阮元固然有责任,而耶稣会士亦难辞其咎。

① 李约瑟(Joseph Needham)著、翻译小组译:《中国科学技术史》(Science and Civilization in China)第4卷“天学”,第2分册,第696、489页,科学出版社,1975年。

② 《覃经室集》,下册,第640-643、659页。

③ 《畴人传》,卷45《蒋友仁传论》。

④ 同《明清之际中西关系简史》,第190页。

⑤ 冯佐哲:《清代政治与中外关系》,第214、237页,中国社会科学出版社,1998年。

所以,阮元《望月歌》的内容,与他的西学观是一致的。阮元在承认西学有其可用之处的同时,又坚持新、旧之学的连续性及中、西之学的双向性,实为折中中西之学,融会二说,求归一是,确是用心良苦的。

需要指出的是,西洋望远镜传入后对中国传统月亮神话的质疑,仅限于思想界或上层士大夫阶层,其意义也主要在于文化象征。而广大的民间仍信奉如故,陆启滋《北京岁华记》、顾禄《清嘉录》、王韬《瀛壖杂志》述嘉庆、道光、咸丰、同治年间,北京、苏州、上海等地于中秋节时或“置月宫符像,符上兔如人立”、“(月)饼面绘月中蟾兔,男女肃拜烧香,旦而焚之”,或“比户瓶花、香蜡,望空顶礼,小儿女膜拜月下,嬉戏灯前,谓之‘斋月宫’”之举,^①表明民间信奉的月亮神话,早已凝固在世代传承的民俗中了。

总言之,从阮元《望月歌》人们可以看到借助西洋望远镜,不仅中国天文学说有了新的发展,而且中国士大夫已对传统月亮神话产生质疑,这是西学东渐浪潮中西洋奇器对华夏文化发生影响的一个显例。

附记:本文之写作,得到笹川良一教育基金之资助,谨此志谢。

^① 顾禄:《清嘉录》卷8〈八月·斋月宫〉,来新夏校点本,第130页,上海古籍出版社,1986年;王韬:《瀛壖杂志》卷一,陈戍国点校本,第23页,岳麓书社,1988年。

平托《游记》Liampo 纪事考实

——兼谈《斲余杂集》中的佛郎机资料

汤开建

正德十六年(1521)中葡屯门之役及嘉靖元年(1522)西草湾之役后,葡萄牙商人的主要贸易活动已转移到闽浙海上,这应是不争的事实。关于这一时期葡商在浙海活动的研究,论著者不可谓少,西贤从龙斯泰、徐萨斯、白乐嘉到博克塞均进行过有关研究,东方学者则有周景廉、张天泽、藤田丰八、方豪、张增信诸人结合中葡文献对这一问题进行过考证,^①特别是方豪先生先后五次撰文对葡

① 龙斯泰(A. Ljungstedt)《葡萄牙在华居留地史纲》、徐萨斯(Monealto de Jesus)《历史上的澳门》、白乐嘉(J. M. Braga)《西方的开拓者及其对澳门的发现》、博克塞(C. R. Boxer)《South China in the Sixteenth Century》、周景廉《中葡外交史》、张天泽《中葡早期通商史》、藤田丰八《葡萄牙人占据澳门考》、方豪《十六世纪浙江国际贸易港 Liampo 考》及张增信《明季东南中国的海上活动》均涉及本文提出的问题。

人在宁波的活动作过极有说服力的考证,^①完全可以确定浙江宁波海面曾是 16 世纪中叶来华葡萄牙人的贸易据点之一。然而,我们发现大多数研究者,特别是今天从事中葡关系史及海外贸易史研究的学者,在研究这一问题时,并没有做史源的考证清理,即平托《游记》中葡萄牙商人在 Liampo 贸易纪事之资料是否真实可信。很多人根本不顾这些,将平托《游记》中译文辗转抄引。虽然从龙斯泰起,大多数研究澳门历史的西方学者都对平托《游记》中的相关记录表示信任,但仍有不少学者表示怀疑,法国汉学家高迪爱直斥平托之书为“妄言”;戴遂良则称平托为“可怜的权威”;裴化行则对平托之书表示极大的不信任,称之为“小说式的记录”;德人舒拉曼则称其书为“谎造而不足置信”;英人康格里夫称平托为“天大的骗子”;日人藤田丰八对其书基本不信,称其为“夸张之言”;博克塞教授虽然征引平托资料,但所持态度甚为小心谨慎。R. M. 洛瑞罗在编选葡文史料时,虽然也编选平托《游记》,但他认为,平托对“葡萄牙人的 Liampo 市”的描写所依据的资料来自于后来的澳门^②。

- ① 方豪先生《十六世纪浙江国际贸易港 Liampo 考》,初名《明嘉靖间葡人在宁波被屠问题》,发表于民国二十六年五月《新北辰》第三卷第五期;第一次修订发表于《中外文化交通史论》,改名为《嘉靖间葡萄牙人在宁波被屠问题》;第二次修正发表于民国三十三年《复旦学报》第一卷第一期,改名《十六世纪我国通商港 Liampo 位置考》;第三次修正载民国三十七年出版之《方豪文录》,改名为《十六世纪我国走私港 Liampo 考》;第四次修订改今名,收入《方豪六十自定稿》,1968 年。
- ② (法)高迪爱(H. Cordier)《中国全史》第四册,Loyle,1911;戴遂良(L. Wiegner)《史料集》2135 页,Sienshien,1930;裴化行(H. Bernard)《十六世纪天主教在华传教志》,中译本 51 页,商务印书馆,1936 年;(德)舒拉曼(Schurhammer)《平托及其游记》,载《大亚细亚》杂志,1927 年第三册,Leipzig 出版;康格里夫(W. Congreve 英国喜剧作家)《为了爱情而爱》第二幕第一场,转引张天泽《中葡早期通商史》95 页,中华书局,1988 年;藤田丰八《葡萄牙人占据澳门考》,载《中国南海古代交通丛考》,商务印书馆,1936 年;博克塞(C. R. Boxer)《South China in the Sixteenth Century》,Introduction 1, p. xxiii;洛瑞罗(R. M. Loureiro)《16 和 17 世纪伊比利亚文学视野里的中国景观文献选集》138 页,载澳门《文化杂志》中文版第 31 期,1997 年。

张天泽是对平托《游记》评价最详细者，他除了骂平托是一个“吹牛大王”外，还对他的 Liampo 纪事有一整体的评价：

在对门德斯·平托这一记叙作出任何历史性评价之前，必须对其著作的性质有一个总的看法。在仔细阅读了他的这部二百二十六章的著作后，任何理解能力强的读者都会说，这不过是一部长篇冒险故事罢了。门德斯·平托在亚洲度过几年之后，把葡萄牙人在亚洲的冒险行为都作为自己的题材，这是因为他们最能使其国内的同胞想入非非。由于他感到兴趣的主要是讲些令人着迷的故事，因此，他绝不关心实际上发生的是些什么。他所说的许多事情同已经肯定了的事实恰恰相反，而更多的是些无法查对的事。有许多稀奇古怪的人名和地名无从考证，这些名称或许是在作者的脑子里存在着。因此，我们显然不能信以为真地从这样一部分书籍中收集我们的资料。

此外，我们在任何中文记载或编年史内，以及任何严肃的葡文资料中，都未见过片言只语或者甚至是隐隐约约地提到1542(当为1548)年前后在宁波有任何重要的外国殖民地，更不要说一场对外国人的大屠杀了。中国的历史学家或编年史家对一万二千人遇害和巨额财产被毁的这么一场大屠杀竟会毫无记载，这简直令人难以置信。

尽管我们对平托作了上述评价，但若认为整部《游记》纯粹是小说，那也未免讲得太过分了些。正如我们将要见到的那样，在其叙述中国人捣毁葡萄牙人在泉州的一个殖民地的故事中，可以发现一些历史真象。如果有饱学之士愿意查明这部长篇冒险故事有多少真实性的话，那么学术界将感激不尽。^①

^① 张天泽：《中葡早期通商史》89～90页，中华书局，1988年。

一方面是不断地有学者在否认平托《游记》作为历史资料的可靠性,另一方面仍然是不断地有研究者对平托《游记》之记录不作任何辨析考证就大量征用。我以为,这种现状应该结束,要使用平托的资料,必须首先要对平托《游记》资料进行系统清理,一定要清楚地分辨出平托所记哪些是可信的,哪些是不可信的。

本文不对平托整部作品展开研究,仅就平托《游记》中关于葡萄牙商人在浙江 Liampo(宁波)贸易活动的有关记录进行一些考证。考证的对象亦不是平托所记葡人在宁波活动的故事情节和场景细节,而主要是:一,葡萄牙人是否如平托所说曾在 Liampo 建有一个贸易据点;二,这个贸易据点究竟有多大的规模,性质如何,是否与平托所言吻合?三,是否如平托所言,中国军队曾对 Liampo(宁波)的葡萄牙人进行过一场大屠杀,屠杀人员数字是否可信。本文拟依据中文资料,其最重要依据是作为主要当事人之一,1548 年下令明军进攻 Liampo(宁波府之双屿)港的朱纨所著之《暨余杂集》中有关双屿港及佛郎机的记载,来对平托 Liampo(宁波)纪事进行勘比考证,以求事实之真相。朱纨《暨余杂集》中的有关资料前人虽亦有人征引,但始终没有一位学者对这部著作中关于双屿港及佛郎机极为丰富的资料进行系统清理,致使许多宝贵资料长期湮没。当然更没有学者将《暨余杂集》中的双屿港及佛郎机资料与平托《游记》中的 Liampo 纪事进行对比研究。本文希望通过这一最基础的史源探索,力图解决百余年来的悬疑,平托《游记》中 Liampo(宁波)纪事是否可信,进而证明朱纨《暨余杂集》这部书在早期中葡关系史研究中所具有的特殊价值,以期引起东西方治澳门史及中葡关系史学者的重视。

二

平托《游记》原文为葡文版,17世纪就译成多种欧洲文字,后又出版多种英文版本,20世纪70年代还出版过日文版,但迄今未见中文译本。由于该作品篇幅太大,各家使用原葡文俱是选译,关于 Liampo(宁波)纪事亦是各自选择一部分,下面主要以洛罗瑞、方豪、张天泽三种不同的选本中译简述平托《游记》中的 Liampo(宁波)纪事。

先看洛罗瑞编选《游记》中的记载:

这样航行了六天到达宁波的门户,即离当时葡萄牙人做生意的地方3里的两个岛屿。那是他们在陆上建立的居民点,有一(原译作二,误,今照原文改正)千多所房屋。由市议员、王家法官和要塞长官治理,还有六七个司法听差和其他官员。法庭书记官在公证书后面写上:“我,某某人,本宁波市司法文书公证人,为我主国王效劳。”好像此地位于圣塔伦和里斯本之间一样。此口气充满自信,而且得意洋洋,因为有些房屋价值达三四千克鲁札多。后来,大大小小的房屋由于我们的过错全部被中国人摧毁,没有留下任何值得一看的东西。……

当地人与沿海航行的人们称做宁波门户的两个岛中间有一条航道,宽度在火枪射程的两倍以上,深二十至二十五英寻,一些地方有小海湾作良好的抛锚地。……安东尼奥·德·法里亚是在一个星期三的上午到达的。……随着主教堂——圣母受孕教堂的钟声响起,此地另外还有六七座教堂,人们集合在一起讨论那两人(指梅姆·塔博尔达和安东尼奥·恩里克)带来的消息。……

安东尼奥·法里亚进入港口,那里的二十六艘大黑船和八十艘容克木船以及数目更多的班康船早已按顺序排成两行。……安东尼奥·德·法里亚上了这条兰特伊亚船,在小号、笛号、定音鼓、高音笛、大鼓和在该港口的中国、马来亚、昌巴、暹罗、婆罗洲、琉球等国人在其他乐器演奏的震耳欲聋的音乐声中到达码头,这些人是惧怕海上众多的海盜而依附葡萄牙人的。……他们从这里抬着他沿一条很长的街道朝教堂走去。安东尼奥·德·法里亚要离开这里的时候,……有许多人跟随着,既有葡萄牙人,也有当地人,还有许多其他国家人,他们是为做生意聚集到这里来的,因为这里是当时人们知道的各地最优良、最富有的港口。……弥撒结束以后,宁波居民点——或者像我们的人所称呼的宁波市——政府的四位主要人物来到安东尼奥·德·法里亚身旁,他们是马特乌斯·德·布里托、兰萨罗特·佩雷拉、热罗尼莫·多·雷戈和特里斯藤·德·加。这四个人把他围住,在所有一千多葡萄牙人簇拥下来到他们住处前面的一个场院。^①

再看方豪的选译本:

吾人抵达 Liampo 诸港,港由对峙二小岛构成,距彼时葡人贸易之地约三里 Lieu。若辈曾于其地筑馆舍千余,由市长、承审员、议员、司法官与其他七八种顾问或裁判员负责治理。书记官每当宣判终了时,必向在下群众宣称:“余某某, Liampo 法院文牒兼书记奉吾皇陛下云云……。”所有屋宇,共耗三四

^① (葡)洛瑞罗(R. M. Loureiro)所用《游记》为里斯本官印局 1988 年葡文版,文载第 66 至第 70 章,187—202 页;中文由范维信译,载《文化杂志》第 31 期,1997 年。

千杜加脱 ducats 金币,始告完成。乃因吾人所犯罪恶,大小建筑,尽为中国人付诸一炬。……

当地居民及沿海船户咸呼两岛之间为 Liampo 之门户,其地有一运河,其宽度较 arquebuse 两倍射程之距离尤大,深至四十公尺半。有海岸数处,最宜泊舟。又有风景优美之小溪,溪水味甘,源出高山。凡溪流所经之地,松柏、橡树等小丛林,皆甚遼密。前安多尼·特·法利亚停留之地,盖即在二岛之间也。……

中国政府 Chaem 某,为本地巡抚,令海道出军,发帆船三百艘,小艇八十艘,舟中共六万人,皆在十七日内集合者。海道与我国舰队司令相若。上述大队船舰乃专来袭击此不幸之葡萄牙殖民地者。事变之经过,非葡人意料所及,而余亦不能不认余之记述必有遗漏。此实出于学力不足,纵有敏锐之头脑,亦不克充分想像当时之情景。兹就余目睹者略述于下。此次上苍所予可怖之惩戒,几亘五小时之久。凶猛之敌人使 Liampo 境内一无遗存。凡为彼等所见者,一律破坏焚毁。此外,复有基督徒一万二千人被害,内葡萄牙籍者八百,俱在三十五艘小艇及四十二艘巨舰中焚烧者。金锭、胡椒、檀香、丁香、肉豆蔻荚与肉豆蔻子,及其他货物,损失二百万金。凡此种灾祸,皆由一贪鄙恶劣的葡萄牙人肆意妄为所致。……时 1542 年玛尔定·亚风素·特·苏萨任印度总督,吕·凡斯·贝勒拉·马拉马克任马刺甲军佐。^①

张天泽的选译本是:

① 方豪所用《游记》为 *A propos des Voyages aventureux de Fernand - Mendez Pinto, Notes de A. J. H. Charignon, recueillies et Complétées par Mile M. Médard, ch. LXVI, LXVII - LXX, 124 - 126 页,北平,北堂印书馆,1936 年。*

宁波(Liampo)港由两个对峙的岛屿所组成,相隔约两里路。到1540年或1541年,葡萄牙人已在其地建造了一千多所房屋。其中有些房屋价值在三四千达卡以上。这是一个大约有三千人的殖民地,其中有葡萄牙人一千二百名,其余是各国的基督教徒。葡萄牙人的贸易总额达三百万葡元以上。绝大多数贸易是以来自日本的铝锭进行交换的,宁波的葡萄牙人在两年前就与日本建立重要的通商关系了。

这个殖民地有它自己的政府,包括一名稽核,几名高级市政长官(Vreadores),一名主管死者与孤儿的官员,几名警官,一名市政厅书记员,若干名卫队督察官、赁借官,以及一个共和国的所应设置的其他各级官员,有四名公证人,他们的职责是起草契约、合同等;此外还有六名负责注册事务的官员。在这些职位上工作的人,每人可得薪金三千达卡,不过,还有些职位的薪俸更高。有两所医院和一座慈善堂,每年要花费三万达卡以上。仅市政厅的租金每年就要六千达卡。因此人们常说,这个殖民地是葡萄牙人在东方的所有殖民地中最富、人口也最多的殖民地。其范围之大,在整个亚洲无与伦比。所以,当书记员或秘书草拟公文时,他们总是写下这样的话:“吾王陛下的辉煌伟大、忠诚不渝的宁波镇。”

这个繁荣的殖民地之所以注定要遭到毁灭,其主要原因在于某人的胡作非为。兰沙罗特·佩雷伊拉是利马港人,乃名门望族的体面人物。据说,他以几千达卡借给几个不可信赖的中国人。那些人自食其言,赖帐不还。他们失踪了,兰沙罗特·佩雷伊拉从此再也没有听取他们的任何消息。为了补偿自己的损失,他纠集了十五名至二十名最恶劣的葡萄牙亡命之徒,在夜幕中袭击一个距宁波两里路的村庄。他们劫掠了十家或十二家农户,占有妻子儿女而且毫无道理地杀害了十三个人。这一暴行在附近乡村里引起了百姓们的极大恐惧,

大家都向某个高级官员鸣冤。这个官员将此案上报巡抚,请求为民除害,采取强硬手段来对付葡萄牙人。这些人的可恶行为已在其他地方激起极大愤慨。巡抚毫不迟疑地命令海道采取行动。海道指挥着一支由三百艘帆船、八十条舢板和六万余名水手组成的舰队。十七天后,一切准备就绪,舰队便猛袭这个难逃劫数的葡萄牙殖民地。按照叙述者门德斯·平托本人的说法,毁灭的情况非常恐怖,以至于他无法形容。尽管惩罚行动持续不到五个小时,宁波已荡然无存,只有空名了。这些残酷的敌人焚毁了他们所能找到的所有东西,将一万二千名基督教徒处死,其中八百名为葡萄牙人,他们是在三十五艘大船和四十二艘帆船中被活活烧死的。被毁财产总值估计达二百五十万金葡元,其中半数是银锭、胡椒、檀香木、丁香、肉豆蔻乾皮和胡桃,另外半数是其他各类的商品。所有这一切都发生在 1542 年。^①

三人所引资料基本内容相同,但详略及引述事实明显有很大的差异,这可能是来自不同的版本之缘故。三人均为卓有成就的澳门史研究专家,应该说,综合他们三人引述平托《游记》中有关 Liampo 宁波纪事资料,基本上可以看到平托所记宁波之主要内容。

三

平托《游记》之宁波纪事虽然遭受众多人的攻击,但多无实际内容。独张天泽提出,平托之 Liampo(宁波)纪事“没有在任何中文

^① 张天泽所用《游记》版本为 1931 年波尔图版,见《游记》第 221 章 PP. 122—124 页。

记载或编年史内以及任何严肃的葡文资料中”提及。这句话是要害,如果平托所载 Liampo(宁波)之事确实在任何中文文献和葡文文献中都找不到记载的话,也就是说如果葡萄牙人在 Liampo(宁波)的通商活动仅见于平托之书而得不到任何中葡资料佐证的话,那我们就只能将第二节所述内容视作为平托臆造的一个冒险故事或者是不足置信的谎言。

看来事实并非如此。关于中文资料中的葡人在宁波之通商活动留待下节再谈,我们先看看一些葡文资料的记载。

首先是加斯帕尔·达·克鲁斯于 1570 年出版的《中国概说》记载了葡萄牙人在 Liampo(宁波)的活动,克鲁斯是 1556 年到中国的:

这些在中国境外又随同葡萄牙人航行的中国人在费尔南·德·安德拉闯了祸之后,就开始将葡人引去 Liampo(宁波)做生意,因为那边没有围起来的城镇,而只有沿海的许许多多大村落,人们很穷,他们对葡萄牙人之来很高兴。……经过这样的串通,葡人就开始在宁波诸岛越冬了,他们在那里安居乐业,唯一只缺绞架和耻辱柱了。那些同葡人混在一起的中国人,也有些葡人,就开始放肆起来,大抢大偷,还伤残人命,坏事干得越来越多,受害者叫苦不迭,他们的声音不光传到了(浙江)省的大老爷耳中,而且也传到皇帝那里。皇帝马上下令在福建省调集大批水师,将所有盗匪赶出沿海,尤其是宁波一带。同时,所有商人包括葡人和中国人,都被列为盗匪。^①

在另处,克鲁斯还写道:

^① (葡)克鲁斯(Gaspar da Cruz)《中国概说》第 23 章,巴塞罗斯、波尔都卡伦塞出版社,1937 年版,中译本载《文化杂志》第 31 期,1997 年。

另一个省是浙江,这个省有十四座城,包括宁波城,葡人也曾在那里贸易,但现所有的活动已移至广州。^①

平托之书是他死后于1614年才出版,克鲁斯完成《中国概说》时不可能见到平托之书。而他关于葡萄牙人在宁波活动的记录,除了比不上平托的详细外,其基本情况是一致的。所以,张天泽所称在“严肃的葡文资料都未见过片言只语或者甚至隐隐约约提到1542年前在宁波有任何外国殖民地”是不符合事实的。毫无疑问,克鲁斯1570年出版的《中国概说》是一种极为严肃的早期葡文资料,他所记录的葡人在宁波活动之消息来源于他在广州见到的一个在闽浙经商被中国政府拘囚的葡萄牙商人,因此,其记录应可信。

除克鲁斯外,成书于1612年狄奥哥·杜·寇图的《Decada Quinta da Asia》亦载:“1546年7月,马六甲司令 Dlogo Soares 派许多船到中国作贸易,葡萄牙人已开始在浙江宁波外海居留。”^② 曼里克教士于1649年成书的《东印度传教路线》也有葡人在宁波的活动:“葡萄牙人在中国建立的第一个居民点是宁波市,此地在澳门以北200里格,其交往与贸易的规模之大,可以与印度的主要城市相比。但是,一场混乱使该城于1542年被毁。”寇图所记可以肯定未参考平托之书。曼里克教士于1604年即派往东方,在果阿奥古斯西教团修道院任职,1628年往孟加拉王国,随后在亚洲各地包括日本、菲律宾、越南、澳门等地活动,1643年才回到欧洲到达罗马,1649年即出版了他的著作。^③ 因此,我们认为曼里克教士很可能也没有见过1614年出版的平托之书。

① (葡)克鲁斯(Gaspar da Cruz)《中国概说》,第5章。

② (葡)寇图(Diogo do Couto)《Decada Quynza da Asia》, Livv III, Cap, x VII, 262—263页,里斯本,1612年。

③ (葡)曼里克(Sebastião Manrique)《东印度传教路线》第2卷144—145页,里斯本,1946年西班牙文版,中译载《文化杂志》第31期,1997年。

到 20 世纪初,徐萨斯《历史上的澳门》亦载:“在 1528 年,宁波市内已标志着‘欢迎葡萄牙人来访’蕃坊,而这个遗址直到上个世纪还可以在宁波内找到。”^① 上述著作均应是严肃的葡文著作,虽然记载葡人在 Liampo(宁波)活动的事迹并不详细,但葡人曾在 Liampo(宁波)建立过一个贸易据点应该是很难否认的事实,可证张天泽对平托《游记》评判的失误。

四

中文资料中是否有葡人在宁波(Liampo)活动的记载呢?葡文资料中所反映的 liampo 之事实,中文文献中对应的应是“双屿”,这一点,方豪先生已作了极令人信服的考证。双屿港位于宁波府甯波所对面的海上,离舟山城东南一百里,“为倭夷贡寇必由之路”。^② 甯波所虽是明廷驻军之地,但跟与海相隔的双屿港还有相当距离,是卫所官兵难以控制的地方。港口地形险要,“东西两山对峙,南北俱有水口相通,亦有小山如门障蔽,中间空阔二十余里,藏风聚气,巢穴颇宽”,^③ 是一个海上走私贸易的理想港湾。双屿属于宁波府,双屿又是由“东西两山对峙”组成,可见,平托所言这“Liampo”之门户,由两个岛屿组成的港口即是双屿。^④ 平托所记双屿港中有一航道,水深二十至二十五英寻,《指南正法》:“双屿港内流水甚急,洋内打水无底。”^⑤ 平托记双屿港附近有“海岸数处,最

① 徐萨斯(Mortalto de Jesus)《历史上的澳门》16页,澳门,1926年。

② 天启:《舟山志》卷二《山川》。

③ (明)朱纨:《鹭余杂集》卷四《双屿填港工完事》,天津图书馆藏明朱质刻本。

④ 张增信认为双屿即今舟山岛西南湾内的“盘峙”与“长峙”二岛,彼此左右对峙,形成大门。见张增信《明季东南中国的海上活动》237页,台北,中国学术著作奖助委员会出版,1988年。

⑤ 《指南正法》. 见向达校注《两种海道针经》之乙种,中华书局,1961年版。

宜泊舟”，《暨余杂集》卷四称，双屿有“南港”、“北港”。^①平托又称港内泊有“二十六艘大黑船、八十艘空克木船及数目更多的班康船”，可见，平托所言此港甚大；而《暨余杂集》称双屿港“中间空阔二十余里，藏风聚气，巢穴颇宽”。^②平托所记双屿岛上有山，并称“小溪里清凉的溪水从山顶流下”，前引《暨余杂集》谓：“南北俱有水口相通，亦有小山如门障蔽”。^③可见，从地理形势上看，平托所记并非虚言，由“两个对峙的岛屿组成的 Liampo 港”应就是双屿港。

再看看双屿港是否有葡萄牙商人从事贸易。《明史·朱纨传》载：“初，明祖定制，片板不许入海。承平久，奸民阑出人，勾倭人及佛郎机诸国人互市。闽人李光头、歙人许栋，踞宁波之双屿。”《日本一鉴》卷六《海市》：“嘉靖庚子继之，许一……勾引佛郎机国夷人，络绎浙海，亦市双屿、大茅等港。”^④《暨余杂集》卷五《六报闽海捷音事》：“柯乔等禀称，佛郎机夷船先次冲泊担屿，皆浙海双屿驱逐南下。”^⑤上述三条材料明确表示佛郎机（葡萄牙）夷人确实在双屿港从事贸易。又邓钟《筹海重编》卷一〇：“日本原无商舶，商舶乃西洋原贡诸夷载货舶广东之私澳，官税而贸易之。既而欲避抽税，省陆运，福人导之，改泊海沧、月港；浙人又导之，改泊双屿。每岁夏季而来，望冬而去，可与贡舶相混乎？……自甲申岁（嘉靖三年，1524年）凶，双屿货壅，而日本贡使适至，海商遂取货以随货，靖倭以自防，官司禁之勿得。西洋船原回私澳，东洋船遍布海洋，而向蕃舶悉变为寇舶矣。”^⑥这里“西洋原贡诸夷”及“西洋船”应含佛郎机，邓钟亦称葡人在双屿贸易。《正气堂集》卷七亦载：“广东去西南之安南、占城、暹罗、佛郎机诸番不远。数年之前，

①②（明）朱纨：《暨余杂集》卷四《双屿填港工完事》，天津图书馆藏明朱质刻本。

③（明史）卷二〇五《朱纨传》。

④（明）郑舜功：《日本一鉴》卷六《海市》，民国二十八年影印本。

⑤（明）朱纨：《暨余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

⑥（明）邓钟：《筹海重编》卷十《经略》二。

有徽州、浙江等处番徒,勾引西南诸番前至浙江双屿港等处卖买,逃避广东市舶之税。”^①很清楚,各种史料均可证明,佛郎机夷人确实曾在双屿港即平托所言之 Liampo 之门户的两个岛屿之间进行贸易活动。

葡萄牙人何时开始去双屿港贸易,各种史料歧异甚大。平托书中亦未谈及葡人最早去 Liampo 的时间,只告诉我们,在 1540 或 1541 年时,Liampo 已成为葡人之一个颇具规模的贸易据点。据利类思《不得已辨》:“明弘治年间(1488—1505),西客游广东广州、浙江宁波,往来贸易。”^②利类思书成于康熙四年(1665),追记葡人来华之事明显不确。葡人来华始于正德九年(1514),正德九年之前无葡人来华之事。很可能,利类思不明明朝皇帝年号顺次,将正德误为弘治。利类思为意大利人,1637 年即到中国。他称葡人曾在宁波贸易,应未受平托书影响。克鲁斯之《中国概说》称:“这些在中国境外又随同葡萄牙人航行的中国人在费尔南·德·安德拉闯了祸之后,就开始将葡人引去 Liampo 做生意。”^③案:此处克鲁斯有误,在中国闯祸的不是安德拉(Fernão de Andrade),而是其弟西蒙(Simão de Andrade)。西蒙闯祸是在 1518—1519 年间,^④“之后”则应是 1519 年之后,那就是说,克鲁斯认为葡人去 Liampo 是在正德末嘉靖初。如利类思之“弘治”为正德之误的话,两者记载距离不大。但前引寇图之书则称:“1546 年 7 月,……葡萄牙人已开始在

① (明)俞大猷:《正气堂集》卷七《论海势宜知海防宜密书》。

② (意)利类思(Ludovicus Buglio):《不得已辨》,载《天主教东传文献》第一册 318 页,台北学生书店,1965 年。

③ (葡)克鲁斯(Gaspar da Cruz):《中国概说》第二十三章,巴塞罗斯,波尔都卡伦塞出版社,1937 年版,中译本载《文化杂志》第三十一期,1997 年。

④ (葡)巴罗斯(João de Barros):《亚洲第三个十年》(Do Asia Decada 3),转引张星娘《中西交通史料汇编》第一册,中华书局,1977 年。

浙江宁波外海居留。”^① 寇图记载与前二者差距甚大。

值得注意的是邓钟《筹海重编》的记载：

商舶乃西洋原贡诸夷，载货泊广东之私澳，……浙人又导之，改泊双屿。……自甲申岁凶，双屿货壅，……西洋船原回私澳。^②

“西洋原贡诸夷”，16世纪后很明显主要应指葡萄牙人。甲申岁为嘉靖三年(1524)，“甲申岁凶，双屿货壅”，则说明在1524年之前，葡萄牙人已开始在双屿贸易。这里所记与克鲁斯合。《日本一鉴》记载有很大的不同，认为嘉靖十九年葡人到双屿：“嘉靖庚子(十九年，1540)继之，许一、许二、许三、许四勾引佛郎机国夷人，络绎浙海，亦市双屿、大茅等港。”^③ 主张嘉靖十九年者还有胡宗宪《筹海图编》、谢杰《虔台倭纂》、顾炎武《天下郡国利病书》等。^④ 《皇明经世实用编》卷八则主嘉靖二十二年，^⑤ 均比邓钟之嘉靖初要晚十几年。《日本一鉴》还有一条材料亦应注意：“浙海私商，始自福建邓獠，初以罪囚按察司狱，嘉靖丙戌(五年，1526)，越狱遁下海，诱引番夷私市浙海双屿港。”^⑥ 这里虽然仅言“番夷”，而没有指明是“佛郎机”，但这个“番夷”同邓钟所言“西洋诸夷”及俞大猷前言“西南诸蕃”一样，其中应包含佛郎机。为什么《日本一鉴》称嘉靖五年是引番夷私市双屿，而称嘉靖十九年则是勾引“佛郎机国夷人”私

① (葡)寇图(Diogo do Couto) *Decada Quynza da Asia*, Livv III, Cap, x XII, 262—263页,里斯本,1612年。

② (明)邓钟:《筹海重编》卷十《经略》二。

③ (明)郑舜功:《日本一鉴》卷六《海市》,民国二十八年影印本。

④ (明)胡宗宪:《筹海图编》卷五《浙江倭变记》、谢杰《虔台倭纂》卷下、顾炎武《天下郡国利病书》第十一册《浙江》上。

⑤ (明)冯应京辑:《皇明经世实用编》卷八《海防》,明万历刊本。

⑥ (明)郑舜功:《日本一鉴》卷六《海市》,民国二十八年影印本。

市双屿呢？我们的理解是，嘉靖五年时，只是少数的佛郎机人同其他东南亚各国商人一起去双屿，故称“番夷”，因为佛郎机人并不是最主要的。到嘉靖十九年时，则是大批的佛郎机人去双屿，故称“佛郎机国夷人”。嘉靖五年亦还可视为嘉靖初，如不过于拘泥，《日本一鉴》所载与克鲁斯亦大致相合。朱纨《暨余杂集》卷二有一条材料：“前项贼船，蟠踞双屿港二十余年（1528年），招引各国番夷。”^①“二十余年”之前，亦应该是嘉靖初年。同书同卷还有记载：“海中地名大麦坑与双屿港两山对峙，番贼盘踞二十余年。”^②“番贼”、“各国番夷”，其中应含佛郎机。可见，葡人在嘉靖初年确已开始来浙江双屿港贸易，但初来时人数较少，到嘉靖十九年后，因为日葡贸易的开展，大批的葡萄牙人来到双屿。这同澳门开埠初期的形势完全相同。据平托书载，1540或1541年时，双屿港已发展成三千人口、一千余所房屋的港口城市。嘉靖十九年即1540年。试想，如果没有十几年时间的发展，作为宁波外海的一个荒岛不可能发展到如此规模。因此，将葡萄牙人进入Lianpo及双屿港的开港时间定在嘉靖初年是合理的。

五

我们再看看平托《游记》中关于Lianpo港规模的记载：“这是一个大约有三千人的殖民地，其中有葡萄牙人1200名，其余是各国基督教徒。这里有葡萄牙人，也有当地人，还有许多其他国家人，他们是为做生意聚集到这里来的，因为这里是当时人们知道的各地最优良、最富有的港口。”“安东尼奥·德·法里亚进入港口，那里的二十六艘大黑船和八十船容克木船以及数目更多的班康船早

①（明）朱纨：《暨余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》。

②（明）朱纨：《暨余杂集》卷二《瞭报海洋船只事》。

已按序排成两行。……该港口的中国、马来亚、昌巴、暹罗、婆罗洲、琉球等国人在乐器演奏的震耳欲聋的音乐声中到达码头，这些人是惧怕海上众多的海盗而依附葡萄牙人的。”在平托的笔下，Liampo 港是一有三千人口，可以容纳数百条船及拥有葡萄牙、中国、马来亚、昌巴、暹罗、婆罗洲、琉球等多国商人繁荣的国际贸易港口。这些记载是否可信，我们须在中文资料中寻找证明。

首先看看双屿港的人口，《弇州史料》卷三《湖广按察副使沈密传》：“舶客许栋、王直等，于双屿诸港，拥万众，地方绅士，利其互市，阴与之通。”^① 称双屿诸港有“万众”，双屿为其中之一，那平托称 1540 年或 1541 年时 Liampo 港有人口三千，应不为夸大，与中文文献合。又《璧余杂集》卷三载：“（嘉靖二十七年）佛郎机夷人大船八只，哨船一十只径攻七都沙头澳，人身俱黑，……近报佛郎机夷船众及千余，两次冲泊大担外屿。”^② “佛郎机夷船众及千余”，这千余佛郎机夷又是“皆浙海双屿驱逐南下”，^③ 可证平托所言 1540 或 1541 年时 Liampo 港有葡萄牙人 1200 人并非夸大，更非谎言。为了更详细予以证明，下面我将《璧余杂集》所载佛郎机人（或被佛郎机人收买为奴）有名字者罗列统计如下：

法里须（哈眉须国）、沙哩马刺（满喇加国）、嘛哩丁牛（咖味哩国）、共帅罗放司（佛郎机）、佛德全比利司（佛郎机）、鼻昔弔（佛郎机）、安朵二放司（佛郎机）、不礼舍识（佛郎机）、毕哆啰（佛郎机）、哆弥（佛郎机）、来奴（佛郎机）、哈的哩（番妇）、来童、琉个哆连、满渡刺、啰毕利哑司、浪沙啰的哗咧（佛郎机）、佛南波二（佛郎机）、兀亮喇咧（佛郎机）、胡马丁、苏满。

白番十六人（以下姓名无法点断，暂断如下）：鹅必牛义唎、不

① （明）王世贞：《弇州史料》卷二《湖广按察副使沈密传》，明崇祯刊本。

② （明）朱纨：《璧余杂集》卷三《亟处失事官员以安地方事》。

③ （明）朱纨：《璧余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

力疾、文会遮尾、饶利弗兰唎、满咖喇哆尼、叱哩、细格十叭、不咧咖、石板、雷使弥禄、沙哩咧、方叔摆、软衰哩唎、啫赌哩唎弗兰、让弗兰卜的、喇卜的。

黑番四十六名：亦石哆、闻弗、闻世世哥、饶哩姐、安哆弥、密须、调滔哥、三婆罗、沙哩唎、味味吨、哆呢卢、煨须柔阿、哈眉须啫哩唎、唛阿尼、亦笃呀十八、满喇湾若哩唎、呐师、必相可、啫唛多尼、软尼卜哩、世世哥、阿哥叭、芦密相、味味二、嘹哥、咁哩唎、哦刺灭唎、喇唎哩、闻海、阿喇十、明咖喇、沙兰、马沙喇、马卜喇、沙列唎闻来的哩、木撒阿、冬革十叭、唛哆尼、哪斯、革哩。

夷贼十五名：呵哩、唛陀呢寺、呵哩低寺、喝斯班、陀弥、吉林、喝那斑、哩勿、呵多泥、佛郎头、婆勾周、哪文、唛密寺、沙改通、吕那。

番贼十三名：乜寺、低哩三、马低寺、祁聿寺、多牟唛多尼、噫朵乜突、佛蓝寺、秘多罗秘寺、马郎寺释甲、葛腊寺、佛哪个、密吻郎、唛哪寺。

上述人名均是从双屿撤退南下在闽浙海面被明朝官兵擒获的佛郎机人或佛郎机人的黑奴，^① 数量竟达 120 余人。有名者达 120 余人，佚名的还有多少呢？如嘉靖二十七年八月二十八日“贼

① 上述人名见于朱纨《暨余杂集》卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》、卷四《三报海洋捷音事》、卷五《六报闽海捷音事》等。文中明确指出为“佛郎机”者有十人，其白番十六人亦就是佛郎机。其中夷贼十五名及番贼十三名，余亦怀疑为佛郎机人，其名多以“寺”为尾音，葡人名多以“S”音结尾，如《暨余杂集》卷五《六报闽海捷音事》：“共帅罗放司，年二十二岁，佛德全比利司，年三十三岁，……俱佛郎机国人，”俱以“司(S)”音结尾。故疑夷贼“唛陀呢寺”当即葡名 Andres 之译；番贼“马低寺”，当即葡名“Mendes”之译；夷贼“唛密寺”当即葡名“Amys”之译；“葛腊寺”当即葡名“Courois(Corou)”之译。至于四十六名黑番，当即葡人之黑奴，故亦多视为佛郎机人。《暨余杂集》卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》明载：黑番鬼三名均是被佛郎机买来；同书卷三《亟处失事官员以安地方事》则称：“佛郎机人大船八只、哨船一十只径攻七都沙头澳，人身俱黑。”可见这些属于葡人的黑奴，人们均视为“佛郎机”。

船计有六十余人,内有黑色及白面大鼻番贼七八人,番婆二口”。“十月初三日,擒解佛郎机、暹罗诸番夷贼一十六人。”^①这类资料在《甌余杂集》中俯拾即是。从这些详实的汉文资料完全可以证明,平托所记在 Liampo 港有 1200 名葡人(其中包括相当部分黑奴)是很真实的记录。1540 年或 1541 年,正是日葡贸易开通不久之时,^②为了展拓对日的海上贸易,大量的葡萄牙商人聚集浙海宁波,以双屿等港为贸易据点,展开大规模的对日通商。宁波向来即是日本贡舶贸易之处,由宁波至日本的航路亦极繁盛。^③据 C.R. 博克塞教授公布的资料,全汉昇教授统计,16 世纪末 17 世纪初,澳门对日贸易每年输入约 100 万两白银,^④以此反推,1540 年或 1541 年时,平托所言 Liampo 港葡商的贸易总额达“300 万葡元以上”,也不应是谎言或“吹牛”,以双屿港葡商贸易的繁盛,平托之言应该可信。

我们看看双屿港商人的国籍。《甌余杂集》卷二:“双屿港系通番贼穴,向来无倭人过上国,至今船船俱带各本国之人前来贩番,尚有数百倭人在后来船内未到。”^⑤同书卷三又载:“此皆内地叛

① (明)朱纨:《甌余杂集》卷九《公移》三。

② (葡)施白蒂(Beatriz Basto da Silva)《澳门编年史》称,1539 年三位葡人抵达日本一座岛屿。1542 年,葡萄牙开始通过宁波与日本通商。日本文献《采览异言》称:“西蕃之来自北国(波尔杜瓦尔),始天文十年(1541)辛丑秋七月焉,有海舶一只,直到丰后国神宫浦,其所驾者二百八十人。”又《筹海图编》卷五《浙江倭变记》:“(嘉靖)十九年(1540 年),贼首李光头、许栋,引倭聚双屿港为巢。”1540 年时,日本人已大量聚集浙海,与葡人贸易,1541 年时,葡萄牙商船已到达日本,日葡贸易正式开通。

③ 参见(日)本宫彦泰《日中文化交流史》第四章《明朝末年中日间的交通》616 页,商务印书馆,1980 年。

④ (英)博克塞(C.R. Boxer)《The Great Ship from Amazon: Annal of Macao and the Old Japan Trade》,1555—1640;全汉昇《明代中叶后澳门的海外贸易》,载《中国经济史论丛》第一册。

⑤ (明)朱纨:《甌余杂集》卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》。

贼,常年于南风汛发时月,纠引日本诸岛、佛郎机、彭亨、暹罗诸夷前来宁波双屿港内停泊。”^①《正气堂集》卷七亦载:“数年前,有徽州、浙江等处番徒,勾引西南诸蕃,前到浙江之双屿港等处卖买”。^②双屿港除了华人与葡人外,暹罗人与日本人应是一大宗,从前引《暨余杂集》内容反映的其他国家商人还有彭亨、马六甲、哈眉须、咖味哩等。可证平托称 Liampo 港是一个多国商人通商贸易的国际港口也是可信的。

六

平托所记 Liampo 港城市的建筑,称有一千余所房屋,岛上有一条长的街道,六七座教堂,还有医院、慈善堂等。前面既然已经证明,双屿诸港是一座“拥有 3000 人”的城市,那么具有 3000 人口的城市建有一千余所房屋是完全可以相信的。庞尚鹏《抚处濠镜澳夷疏》:“近数年来,(夷人)始入濠镜澳,筑室居住,不逾年,多至数百区,今殆千区以上。”^③这里虽说的是澳门,澳门开埠十年左右,就已建起“千区”以上的房屋。其人口,葡文文献称 1563 年 5000 人。双屿从开港到 1540 年时已近二十年,所以说建有一千余所房屋应是可信的。中文文献材料也可见一些蛛丝马迹。《虔台倭纂》卷下:“饑人(双屿)港,毀賊所建天妃宮及连房、巨舰,向为群丑巢穴者,尽平焉。”^④“连房”,当指岛上所建的房屋区。《暨余杂集》卷二载:“典史张□带兵入港巡逻,将双屿贼建天妃宫十余间、寮屋二十余间、遗弃船只二十七只,俱各焚烧尽绝,止留阁坞未完

① (明)朱纨:《暨余杂集》卷三《海洋贼船出没事》。

② (明)俞大猷:《正气堂集》卷七《论海势宜知海防宜密书》。

③ (明)庞尚鹏:《百可亭摘稿》卷一《抚处濠镜澳夷疏》。

④ (明)谢杰:《虔台倭纂》卷下,万历二十三年刊本影印本。

大船。”^① 我认为,此处所言之“天妃宫”当即应指宗教拜祭之场所,岛上虽有华人海商,但不可能建十余间天妃宫,其中大约有几座天妃宫,其余六七座应该是教堂。早期的教堂均是草棚搭盖的建筑结构,明军也不知道教堂是什么,只知是人们拜祭的地方,故泛称“天妃宫”。这里虽只提“寮屋二十余间”,应不是岛上房屋建筑的全部。再据《甓余杂集》卷四载:“双屿港既破,臣五月十七日渡海达观入港,登山凡踰三岭,直见东洋中有宽平古路,四十余日,寸草不生,贼徒占之久,人货往来之多,不言可见。”^② 这条“宽平古路”亦与平托所记岛上一条“很长的街道”相合。可见,平托关于岛上之建设各项,亦大致可信。

关于 Liampo 港的行政建置,平托称:“这个殖民地有它自己的政府,包括一名稽核,几名高级市政长官,一名主管死者与孤儿的官员,几名警官,一名市政厅书记员,若干名卫队督察官、赁借官,以及一个共和国所应设置的其他各级官员。有四名公证人,他们的职责是起草契约,合同等,此外还有六名负责注册事务的官员。”

平托所言,可获克鲁斯的证明:“葡人就开始在 Liampo 诸岛越冬了,他们在那里安居乐业,唯一只缺绞架和耻辱柱了。”^③ 也就是说 Liampo 港除了绞刑架和耻辱柱外,一切市政府机构全部建置完备。克鲁斯之言可以证平托所言不虚。即以后来澳门开埠之初的建置亦可佐证。成书于 1582 年的佚名作者《市堡书》来源于葡萄牙官方对澳门的叙述资料:“这个居留地从未有过常驻在此的都督,只有赴日船队的队长。……另外该地还有一位听审官(Ovvidor),一位公文、司法与记录书官,他也兼任为死者与孤儿开证明

① (明)朱纨:《甓余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》。

② (明)朱纨:《甓余杂集》卷四《双屿填港工完事》,天津图书馆藏明朱质刻本。

③ (葡)克鲁斯(Gaspar da Cruz):《中国概说》第二十三章,巴塞罗斯,波尔都卡伦塞出版社,1937年版,中译本载《文化杂志》第31期,1997年。

的文书官。”^①可见,澳门开埠初期的市政机构比平托所记 Liampo 港之市政机构还要简单,但可反证,平托所记 Liampo 港之资料并非如洛瑞罗所言“大概是来自澳门资料”。

中文文献有资料亦可资佐证。《髡余杂集》卷六载:“积年为盗歇案,谋叛中国,伙合外夷,各有封号:喇哒、伙长、谋主、总管、千户、直库、繚公、押纲等项各色。”^②同书卷五载:“访得长屿等处惯通番国林恭……等,各号喇哒、总管、舵工、水梢等项名色。……见获浪沙罗的啐咧等,审称矮王、小王、二王名色。”^③同书卷二载:“生擒喇哒许六、贼封直库一名陈四、千户一名杨文辉、香公一名李陆,押纲一名苏鹏,贼伙四名。”^④《笔山文集》卷一:“附海番徒,皆系赤立之民,裸身刺舟而已。有号为坐山哪哒,身虽不行,专一主谋,贼出则给资本、糗粮、火药、器械、船只。或通有番货,劫有财物,则驾船载酒米,潜通窝藏,坐地分赃。”^⑤上述管理系统的职名在文献中一般用于华人海商集团,如“擒获喇哒胡霖”,^⑥“岸上写

① (葡)佚名:《市堡书》,载《文化杂志》第31期,1997年。

② (明)朱纨:《髡余杂集》卷六《军令军法以安地方事》。

③ (明)朱纨:《髡余杂集》卷五《申论议处夷贼以明典刑以消祸患事》。所谓矮王、小王、二王,据文称均为“佛郎机国王”、“麻六甲王子、王孙、国王嫡弟”等,实际上是当时明军想邀功而谎报的军情。这一点在克鲁斯《中国概说》第二十四章中予以揭露:“水师指挥官,亦即 Lutici(卢都司:卢镗),对此役旗开得胜、踌躇满志。他接着将一些同葡人一起被俘的华人严刑拷打。他设法诱使四个相貌比别人长得好看的葡人自称为麻刺甲国王。他终于同他们串通好了,因为他答应给他们优待。……让他们穿戴上麻六甲国王的长袍和帽子,以伪乱真,使自己的胜利显得更辉煌,……在老百姓面前沽名钓誉,在皇帝面前邀功请赏。……为了遮人耳目,骗局不至于被揭穿,他就对那些同葡人一起被俘的华人下毒手,将其中一些人杀掉,并决定将其余的人亦置于死地。”后案发,朱纨、柯乔、卢镗等均被牵涉革职,朱纨自杀。

④ (明)朱纨:《髡余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》。

⑤ (明)崔涯:《笔山文集》卷一34页,明万历刊本。

⑥ (明)朱纨:《髡余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

苏哪哒告示”，^①“若长屿喇哒林恭等往来接济”。^②据上引文献之内容可知，“喇哒、伙长、谋主、总管、千户、直库、僚公、押纲等项名色”，均是双屿港华人海商集团的管理系统之职名。

奇怪的是，华人海商集团这一套海上管理系统亦见于暹罗，使人联想，暹罗人使用这一套职名是否与双屿港这一国际港口有关？前已言之，暹罗人亦是双屿港贸易的主要外商之一。^③田生金《按粤疏稿》卷五《报暹罗国进贡疏》：“船主握良西苏喇进乌木五百斤，大总管握中权进……，二总管握西末、握忠九二名共进……，大伙长苏慕堂进……，二伙长伍千塘进……，大哪打握坤皮雪进……，二哪打握良酸、握网王拨叭二名共进……，财副握良陈、握唐束二名共进……，干事西腊进……，机察乃棍、乃吼二名共进……，执库隘西、喇隘、长燕、唐蜡九四名共进……，押工喇必、耶乃、别镇、唐中权、唐束、隘孙六名共进……，千副干唐、真堂、隘昆、隘添、隘论、隘唐六共进……，舵工厚乐，遂明、惟信、敬滨四名共进苏木四百斤。”^④这些职名在《暹罗馆译语》之《人物门》中亦可见。但我们从这些读音仍可看出，暹罗这一套职官名仍来源于中国之海盗兼海商集团。如“押江（即押纲）”，《译语》读作“押岗”；“千富（即千户）”，《译语》读作“千贺”；“财富”，《译语》读作“捌忽”；“干事”，《译语》读作“敢细”；“机察”，《译语》仍读作“机察”；“总管”，《译语》读

①（明）朱纨：《鹭余杂集》卷四《海贼登岸杀戮军民事》。

②（明）王士骥：《皇明取倭录》卷五嘉靖二十八年纪事8页，万历刻本影印本。

③双屿港之暹罗商在《鹭余杂集》中还有多处记录，卷三《海洋贼船出没事》：“内地叛贼……纠引……暹罗诸夷前来宁波双屿港内停泊。”卷四《三报海洋捷音事》：“擒……暹罗夷利引、利舍、利玺三名。”卷四《五报海洋捷音事》：“生擒暹罗国番一名蒲毗，……生擒暹罗国番寇一名撒铁。”卷五《六报闽海捷音事》：“又有三桅大船一只、二桅中船二只，用五色布帆挂起‘暹罗国’三字，入古雷海洋。”

④（明）田生金：《按粤疏稿》卷五《报暹罗国进贡疏》。

作“宗合娃”。^① 上述读音可以看出来源于粤语,大致可推断,广东籍海商将这一套海上管理系统之职名带进暹罗,暹罗国后亦袭用。上疏中的“握”姓,为暹罗任官者之通姓,暹语为“大”的意思^②。可见,任上述职者均为暹罗国人,且是暹罗国内之官员。又据张燮《东西洋考》卷九载:“海船舶主为政,诸商人附之如蚁,封卫长,合并徙巢。亚此则财富一人,爰司掌记;又总管一人,统理舟中事,代船主传呼;其司战具者为直库;上樯桅者为阿班,司舵者有头舵、二舵;司瞭者有大瞭、二瞭;司舵者为舵工,亦二人更替;其司针者名火长。”^③ 很明显,这是一套完整的海上船舶航行管理系统。当船舶泊岸登陆后,这一套系统仍然是对港口管理行之有效的行政组织。双屿港的海商集团应是使用这一套行政组织对双屿港进行管理。

费解的是“喇哒”一词,喇哒一词在明代嘉靖至万历年间史书中屡见不鲜,一般均用作海盗首领之号,如“喇哒胡霖”、“喇哒柯岳”、“喇哒林恭”、“贼首自称天王大刺哒周月波”,^④ 但还有“大哪打握坤皮雪进”、“二哪打握良酸、握闷王拨叭”^⑤ 可见,“喇哒”一词不仅用于华人,亦用于暹罗人,不仅用于海盗首领,亦用于暹罗国官员,且被他们自己认可。日本前辈学者藤田丰八提出:“(喇哒)系外国与本国商人之中间者,为后世 Comprador(买办)之滥觞。是故由此名号所兴之时代推之,或为 Comprador 之力亦未可知。Comprador 为葡语,固无论矣。”^⑥ 藤田氏称“喇哒”是外国与本国商人

① (明)佚名:《暹罗国译语》不分卷《人物门》,清抄本影印本。

② 陈学霖《暹罗人明贡使‘谢文彬事件’剖析》,载香港中文大学历史系编《史叢》第2卷152页,1996年及《暹罗馆译语》。

③ (明)张燮:《东西洋考》卷九《舟师考》,文渊阁四库全书本。

④ (明)朱纨:《鹭余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

⑤ (明)田生金:《按粤疏稿》卷五《报暹罗国进贡疏》。

⑥ (日)藤田丰八:《葡萄牙人占据澳门考》,载《中国南海古代交通丛考》,商务印书馆,1936年。

之中间者应是有一定道理。《璧余杂集》卷六称：“纵容土俗，哪哒通番，屡受报水分银不啻几百；交通佛郎机夷贼入境，听贿买路砂金遂已及千。”^①前引“长峙等处惯通番国林恭……郑总管即板尾三等各号为喇哒、总管、舵工、水梢等项名色”。可见，“喇哒”一词确有“外国与本国商人之中间者”之意。然万历间广东市政使蔡汝贤《东夷图说·佛郎机》载：“（佛郎机）又与满刺加互市争哄，恨其困执哪哒，归诉治兵，突至满刺加，大被杀，整以满载而归。”^②黄衷《海语》卷上《满刺加》亦载：“正德间，佛郎机之舶互市争利而哄，夷王执其哪哒而囚之，佛郎机人归诉于其主。”^③据张礼千之《马六甲史》，当时拘捕的是“搜集货物、未执军械之葡萄牙人亚劳佐（Ruy de Aranjó）等二十余名”。^④黄佐《泰泉集》称：“其《祖训》、《会典》之所不载如佛郎机者，即驱出境，……而凡所谓喇喀番贼必诛。”^⑤

明廷要“诛”之“喇喀番贼”正是指佛郎机。可见，当时均将葡萄牙商人头目称之为“刺喀”。《东西洋考》卷三《大泥》：“初，漳人张某为哪督，哪督者，大酋之号也”。^⑥黄衷《海语》卷上《满刺加》：“其尊官称姑郎伽哪，巨宣称南和达。”^⑦又据小叶田淳引旧港文

- ①（明）朱纨《璧余杂集》卷六《谢恩事》，卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》亦有：“福清等县通番喇哒，见获林烂四等”。
- ②（明）蔡汝贤：《东夷图说·东夷图说》不分卷之《佛郎机》，明万历刻本。
- ③（明）黄衷：《海语》卷上《满刺加》，文渊阁四库全书本。
- ④张礼千：《马六甲史》第一章《马六甲王国》108页，商务印书馆，1929年。
- ⑤（明）黄佐：《泰泉集》卷二〇《代巡抚通市舶疏》，然查《澳门纪略》卷下《澳番篇》后的《澳译》，内有“刺打令”一词，意为“贼”。今葡文 *ladrao* 亦是贼的意思，*raptar* 则是偷盗、劫掠的意思。“刺哒”是指海商头目，15-16世纪远航的海商，在一定意义上就是海盗，中国的喇哒也是亦商亦盗性质。故在葡萄牙人的心目中，远航东方的海商就是喇哒，也就是海盗。葡文传至今，则成了偷盗、劫掠的意思。关于这一问题尚可深探。《暹罗馆译语》，“刺达”一词译音“刺达”，可见是外来词非暹语，被暹罗官方袭用。
- ⑥（明）张燮：《东西洋考》卷三《大泥》。
- ⑦（明）黄衷：《海语》卷上《满刺加》，文渊阁四库全书本。

书有“那弗答邓子昌。”^① 那弗答、南和达、那督、哪哒及喇嗒,小叶田淳认为,均源于波斯语 Nakhōda 内,即船长之意。其实 Na Khōda。一词传入南洋各国后。各地均赋予不同的意义;大泥称那督,是酋长、首领的意思,满利加称南和达,是巨室富商的意思,葡萄牙人称哪哒,乃商人头目的意思,其船长称甲必丹,暹罗称哪打与葡人同,其船长称照梭跑,华人海商称哪哒亦与葡人同,一般指有实力的海商头目,如前引《笔山文集》中的“坐山哪哒”。而华人海商称哪哒是在葡萄牙商队来华之役才出现的,在此之前,未见华人海商有此称谓。因此,我们是否可以这样认为:华人海商集团海上管理系统的最高首领称“喇哒”,恐怕是仿葡人之制。葡萄牙人商队在远东贸易的临时据点,往往都是由大商人组成驻地管理机构,对当地进行市政管理。平托书中所言受 Liampo 葡萄牙人盛大欢迎的安东尼奥·德·法里亚即是当时的贸易船队之大商人,由四位葡萄牙人组成的 Liampo 市政府的主要负责人亦是大商人。^② 可以发现,华人海商集团海上管理系统在双屿港与葡人之市政管理亦有相近的地方,且多受葡人影响。以此观之,喇哒一词原始语源当为马来语,意为酋长、首领,而马来人将葡萄牙船队的商人头目亦称作喇哒。

应说明的是,平托所言这一套行政管理体系完全属于葡萄牙人,还说 Liampo 市政府的四位主要人物是葡人:马特乌斯·德·布里托、兰萨罗特·佩雷拉、热罗尼莫·多·雷戈和特里斯藤·德·加。我认为,这应是反映 1540 年或 1541 年以后的情况。因为,双屿开埠之初,葡萄牙商人在双屿港并不占主导地位,占主导地位的应是

① (日)小叶田淳:《中世南海通交贸易史の研究》,东京,刀江书院,1968 年。

② (葡)洛瑞罗(R. M. Loureiro)所用《游记》为里斯本官印局 1988 年葡文版,文载第六十六至第七十章,187—202 页;中文由范维信译,载《文化杂志》第 31 期,1997 年。

中国之海寇。前引《日本一鉴》称,福建邓獠于嘉靖五年(1526年)即引番夷在双屿港贸易,并称“投托合澳之人卢黄四等”。^①很明显,开埠之初,双屿港的管治权应控制在中国海盗手中。在1540年,许氏兄弟海盗集团入居双屿港,仍控制着双屿港的管治权。《名山藏·王享记》:“(王直),招亡命千人逃入海,推许二为帅,引倭结巢霏霭之双屿港。”^②前引《虔台倭纂》卷下:“双屿港,……贼李光头、许栋所屯也,由庚子至戊申盘踞者九年,营房战舰,无所不具。”^③《海寇议》一书称:“徽州许二住双屿港,此海上宿寇最称强者。”^④《髡余杂集》卷二:“张四维擒获双屿港贼首李光头船内接济酒米贼徒。”^⑤“思得双屿港,系日本等国通番巢穴,欲投未获,徽州贼许二等做地主。”^⑥这些材料很清楚地说明,在双屿港还有另一个中心,即中国海盗集团中心,其首领即是许二(栋)与李光头。许二集团于嘉靖十九年进入双屿港,葡萄牙人大批进入双屿港亦是嘉靖十九年以后,所以说“由庚子至戊申盘踞者有九年”,^⑦是指许氏兄弟及李光头海盗集团占据双屿的时间,而“庚子至戊申”是1540年至1548年,正是葡萄牙商人大批进入双屿港及大规模拓展双屿港贸易的全部时间。因此,双屿港从1540年至1548年时始终存在着两个中心,一个是许氏兄弟海盗集团,一个是葡萄牙的商人集团。这两者相互利用,互为表里,在一定程度上结成一体。然而,对华人来说,所熟悉的就是中国海盗集团,而对葡萄牙人来说,他们所知道的也就是葡萄牙商人集团。这就是中国文献

① (明)郑舜功:《日本一鉴》卷六《海市》,民国二十八年影印本。

② (明)何乔远:《名山藏·王享记·日本诸夷》,台北成文出版社影印本,1978年。

③ (明)谢杰:《虔台倭纂》卷下,万历二十三年刊本影印本。

④ (明)万表:《海寇议》前编2页,明嘉靖金声玉振集本影印本。

⑤ (明)朱纨:《髡余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》。

⑥ (明)朱纨:《髡余杂集》卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》。

⑦ (明)谢杰:《虔台倭纂》卷下,万历二十三年刊本影印本。

与平托之书中报导双屿港时各偏一隅的原因。

七

最后,我们再来看看平托关于中国军队进攻 Liampo 港屠杀外国商人的记载。先看引起这场屠杀的原因。平托称,是因为葡商佩雷拉(Liampo 港政府的主要人物之一)借钱给华人,而华人赖帐不还。于是,佩雷拉带了几十名葡萄牙人劫掠 Liampo 附近的村庄,霸占农户妻女,并杀害 13 名无辜的平民。这暴行引起了中国官方的报复。平托所言,也能从中文资料找到证明。《翫余杂集》卷二:“佛郎机十人与伊一十三人,……将胡椒、银子换采布絀緞,买卖往来日本、漳州、宁波之间,……在双屿,被不知名客人撑小南船载面一石送入番船,说有绵布、绵絀、湖丝,骗去银三百两,坐等不来。又宁波客人林老魁先与番人将银二百两买緞子、绵布、绵絀,将男留在番船,骗去银一十八两。又有不知名宁波商人哄称有湖丝十担,欲卖与番人,骗去银七百两;六担欲卖与日本人,骗去银三百两。”^① 同书卷五载:“先得夷船插挂纸贴,内开各货未完,不得开洋;如各商不来完帐,欲去浯屿等语。所谓完帐者,即倭夷稽天哄骗资本之说。”^② 《昭代典则》卷二八亦载:“自罢市舶,凡番货至,辄除与奸商,久之,奸商欺负,多者万金,少不下千金,转辗不肯偿。……番人泊近岛,遣人坐索久之,竟不肯偿。番人乏食,出没海上为盗。”^③ 与平托书所记基本一致。虽然平托所言,将明朝军队进攻双屿仅归结到葡人佩雷拉的一次偶尔发生的暴行并不全面,但这一事件是引发双屿屠港的导火线应是无疑的。

① (明)朱纨:《翫余杂集》卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》。

② (明)朱纨:《翫余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

③ (明)黄光升:《昭代典则》卷二十八 23 页,四库存目丛书。

明军进攻双屿,据平托书是一支由6万人、300艘帆船及80条舢板组成的舰队,下达命令是一名巡抚,指挥者为海道副使。关于进攻兵船之数,平托书似有夸大,据《翫余杂集》卷二记载,海道副使柯乔“选取福清惯战兵夫一千余名,船三十只”,又“选取松阳等县惯战乡兵一千名”,^① 归都指挥卢镗调用。实际上进攻双屿港的明朝军队只有二千余人、兵船三十艘。巡抚是朱纨,朱纨当时的职务是“右副都御史巡抚浙江及福建地方”,^② 海道副使是柯乔。除士兵及兵船数有夸大之外,其余基本相合。

关于双屿之战屠杀之数目,平托书称,杀死12000名基督教徒,其中800名为葡萄牙人,焚毁大船35艘、帆船42艘。据《名山藏》及《天下郡国利病书》载,这次战役“俘斩溺死者数百”。^③ 据《翫余杂集》卷二之详细记载:“四月初二,攻杀番贼,落水不计其数,斩获首级二颗,生擒日本倭夷稽天、新四郎二名,贼犯林烂四等五十三名,夺获本船一只。(四月初六)将双屿贼建天妃宫十余间、寮屋二十余间、遗弃大小船二十七只,俱各焚烧尽绝。……打破大贼船二只,沉水贼徒死者不计其数。随有贼徒草撇船一只、叭喇唬船二只前来迎敌,贼船被箭伤落水爬山亦不计其数。……斩获首级一颗,生擒黑番(共三名)、喇哒许六,贼封直库一名陈四,千户一名杨文辉,香公一名李陆,押纲一名苏鹏,贼伙四名。”^④ 虽然有三处“不计其数”,但根据斩获首级及生擒人数及上文公布明军公布的伤亡人数三十六名来看,双屿之战,不可能杀死海盗及外商达12000人。我认为,平托所记杀死基督教徒12000人(其中800葡

① (明)朱纨:《翫余杂集》卷二《瞭报海洋船只事》。

② (明)沈越:《皇明嘉隆闻见录》卷七嘉靖二十六年纪事,明万历二十七年刻本影印本。

③ (明)何乔远:《名山藏·王享记·日本诸夷》及顾炎武《天下郡国利病书》第十一册《浙江》上。

④ (明)朱纨:《翫余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》。

人)之数当是 1200 人的误记,张天泽亦认为是 1200 人之误。^①前面平托所言, Liampo 人口总数是 3000 人,后面怎么可能杀死 Liampo 港 12000 人呢?如果是 1200 人,则前后所载不矛盾。再看《髡余杂集》卷三:“近报佛郎机夷船众及千余,两次冲泊大担外屿。”^②同书卷五又载:“佛郎机夷船先次冲泊担屿,皆浙海驱逐南下。”^③“浙海驱逐南下”当即被明军从双屿港赶出来的佛郎机人。一个三千人的 Liampo 港,被明军杀死 1200 人,还剩约二千人。这一“千余佛郎机夷”,再加上“许栋……从双屿港突出,逃到南麂、大担屿等处,往来停泊”^④之华人海商集团之人数,“胜与许栋陆续招集先获陈四、胡霖,今获谢洪盛、徐二浦、进旺、千种等并不记姓名千余人”,^⑤总数也就是 3000 人。

至于双屿之战平托称葡人死亡 800 人,这一数据不太确切。查《髡余杂集》所记双屿之战,斩获人中并无一确切佛郎机人,仅言“攻杀番贼,落水不计其数”。^⑥在俘获人中,亦仅三名黑番系佛郎机买来的黑奴。^⑦双屿港攻破后,逃至闽海佛郎机人尚有“千余”,如再加上死去的八百,那双屿港在当时的佛郎机人数应有两千。这个数据偏大,据葡文资料,至 1563 年,澳门开埠十年,人口总数 5000 人,内有葡人仅 900 人;^⑧即使到 17 世纪澳门人口发展到三、

① 张天泽:《中葡早期通商史》89-90 页,中华书局,1988 年。

② (明)朱纨:《髡余杂集》卷三《亟处失事官员以安地方事》。

③ (明)朱纨:《髡余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

④⑤ (明)朱纨:《髡余杂集》卷四《三报海洋捷音事》。

⑥ (明)朱纨:《髡余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》。

⑦ (明)朱纨:《髡余杂集》卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》。

⑧ (法)裴化行(H. Bernard):《十六世纪天主教中国传教志》,商务印书馆,1936 年。

四万时,^① 而真正的葡萄牙人也只有 850 人。^② 所以,我们估计在 1548 年左右, Liampo 港不可能聚居有两千真正的葡萄牙人。前面所言 1200 名葡萄牙人应该是包括相当一部分黑奴的。^③ 双屿之战,平托称葡人死八百,应该是夸大之言,从《暨余杂集》报导的详细资料可以看出,双屿之战葡人死亡人数未见明确报导,而在闽海一系列战役中葡人死亡及被捕人数明显比双屿多:“本月二十日,兵船发走马溪……将夷王船二只、哨船一只、叭唬喇船四只围住。贼夷对敌不过,除铕鏢矢石落水及连船飘沉不计外,生擒佛郎机国王三名……白番……共十六名,黑番鬼……四十六名,李光头……等一百十二名,番贼妇哈的哩等二十九口。斩获番贼首级三十三颗,通计擒斩二百三十九名口颗。……(七月)初四日寅时,贼船二十六只与夷船合踪,共四十余只,官兵张文昊……等奋勇冲锋,擒获夷贼呵哩……一十六名,海贼陈本荣……四十七名,斩获夷首级三颗。……闵溶等兵船擒获夷贼胡马丁、苏满二名。……王磷兵船擒获喇哒胡霖……一十二名,杀死夷贼一名……其余烧沉彭坑国大船一只、哨马船二只、佛郎机中船一只。……十七日,……李典等兵船破敌,伤杀番贼不计。……十八日夜,……射死番船放铕手二名,各兵船冲破夷船一只,沉水淹死不计,擒获番贼乜寺……共一十三名口,喇哒柯岳……共三十名口。二十日,又有佛郎机国王船续到,势益猖獗。……到任半年,擒贼已踰数百。”^④ 可见,双

① 林家骏:《澳门教区历史掌故文摘》之《日渐茁壮的华人地方教会》9页,打印本。

② (葡)博卡罗(A. Bocarro):《1635年的澳门》.载C.R.博克塞《十七世纪的澳门》14—35页,香港,1984年。

③ 《暨余杂集》卷四《三报海洋捷音事》:“生擒黑番鬼共帅罗放司、佛德全比利司、鼻昔罗、安朵二、不礼舍识、毕哆炅、哆弥、来奴八名。”同书同卷同疏章又称:“共帅罗放司……佛全比利司……俱佛郎机人。”可见,当时人们是将葡人的黑奴亦称之为佛郎机的,故多数文献称佛郎机有黑白二种,见《澳门记略·澳蕃篇》。

④ (明)朱纨:《暨余杂集》卷五《六报闽海捷音事》。

屿之战后,双屿港逃出来的海盗及佛郎机人又多次与明军发生战斗,其中溺死、战死者不计其数,仅被抓获者就“已踰数百”。可证平托书所言 Liampo 港杀死葡人 800 人之数据应是从双屿到走马溪这一系列战役中死亡之数的混记。^① 走马溪之役后,“又有佛郎机国船续到,势益猖獗”,完全可以证明,这一时期,葡萄牙人在闽浙海上活动人数之多,势力之大。亦可旁证,这一系列战役中,葡人死亡 800 人并非不可能的事,当然这些葡人还应包括相当部分黑奴。前面列举的俘获有名字者就有百余人,其中亦有部分葡人捕后被斩首示众。透过上述资料及其分析,我们可以看出,平托关于双屿港之战的记录应该说是基本可信的,但这些记录不应该是他自己亲身亲历,很可能是得自从双屿港、走马溪逃出来的葡商之口。最后,还必须指出一点,平托将明军进攻 Liampo 港的时间记录为 1542 年,此当误记。根据各种中文文献的确凿记载,此事发生在明嘉靖二十七年,^② 即 1548 年。

八

综上所述,我们可以知道,如果以当时的中文文献特别是朱纨所著的《髡余杂集》中的有关双屿及佛郎机人的记载与平托《游记》中 Liampo 纪事比勘的话,即可发现,平托《游记》中反映历史事件的主干内容均与中文记载相合。16 世纪中叶,中国浙江宁波外海的 Liampo(双屿)港,曾是葡萄牙人同中国海商及其他各国海商共

-
- ① 尽管平托《游记》第二二一章仍提到 1549 年有近 500 葡萄牙人被杀之事,实际上从浙海到闽海一系列与明军的战斗中,佛郎机人共死去八百人大致可信,但这里面主要是“黑番”。平托直到晚年才完成这部作品,靠回忆记录的历史事实,将时间与数据记混是完全可能的。
- ② (明)胡宗宪:《筹海图编》卷五《浙江倭变记》,谢杰《虔台倭纂》卷下,王鸣鹤《登坛必究》卷二十九《火器》,郑舜功《日本一鉴》卷六《海市》及《髡余杂集》多篇。

同开发的一颇具规模与颇为繁荣的国际贸易港。平托所揭示的这一事实是可获得中文文献验证的,决非夸大或谎言。当然,我们并不排斥平托在讲叙这一事实时某些细节的夸大及个别情节的杜撰,但从 Liampo 纪事的主要内容而言,应该是可以相信的。

《察世俗每月统记传》研究

谭树林

《察世俗每月统记传》为英国第一位来华基督教新教传教士马礼逊(Robert Morrison 1782 - 1834)和米怜(William Milne)于1815年在马六甲创办的近代最早的中文月刊,被誉为“中国近代杂志的第一种”、“中国近代报业的开山鼻祖”。^①《察世俗》的研究,无论对中国报刊史、中国新闻史还是中西文化交流史均极具意义。然而,长期以来在有关《察世俗》的研究上,国内外学界尚存在一些语焉不详甚至以讹传讹之处。本文拟从四个方面对《察世俗》进行考察,请识者指教。

一、《察世俗每月统记传》的创刊及其宗旨

清政府禁止基督教传教士公开布道和印刷宗教书籍,使马礼逊在广州、澳门的传教活动均难以开展。1815年,马礼逊与米怜在认真讨论了当时中国的传教状况后,决定在“某个欧洲新教国家的政府管辖下并靠近中国的地方”建立一个对华传教的根据地。

^① (新)王慷鼎:《新加坡华文报刊史论集》,新加坡新社,1987年,页9。

据米怜回忆,马六甲、爪哇、槟榔屿三处,起初均被认为是合适的传教基地^①。最后他们选中马六甲。因为该传教基地建立的目的是作为将来对华传教的准备,而“中国由于严禁令及对外国人难以理解的妒嫉心而国门紧闭,不允许耶稣的仆人用活生生的声音一面解说福音,一面遍游该国,甚至在国境上对耽于偶像崇拜的万民发出规劝其悔改的呼声也做不到。书籍是广泛被理解的东西。书籍能到处流通。只要有合适的中介人和恰当的关注,书籍就能进入中国内地”^②。所以,马礼逊和米怜设计用教育和文字作为主要的传教方式,“在马六甲每月或根据条件尽可能频繁地发行杂志型的中文小册子。其目的在于,把一般知识的普及结合起来”^③。按这一方针,马礼逊和米怜在马六甲创办刊物,设立学校。

1815年春,米怜夫妇和几名印刷工人带着中文书籍和印刷用纸来到马六甲。1815年8月5日,米怜就为当地华人开办一所免费学校。就在这一天,米怜筹办的中文定期出版物也问世,这就是近代最早的中文月刊报纸——《察世俗每月统记传》(以下简称《察世俗》)^④。关于“察世俗”名称的来历和刊物宗旨,米怜在发刊序文中,有详细说明:

无中生有者,乃神也。神乃一切,自然而然。当始神创造天地人万物,此乃把本之道理。神至大,至尊,生养我们世人。故此,善人无非敬畏神。但世上论神多说错了,学者不可不察。因神在天上,而现著其荣,所以,用一个天字指着神亦有之。既然万处万人皆由神而原被造化,自然学者不可止察一所地方之各物,单问一种人之风俗,乃需勤问及万世、万物、万

① William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, Malacca, 1820, 页 136.

② ③④ William Milne 上揭书, 页 154、138、154。

人,方可比较,辨明是非真假矣。一种人全是,抑一种人全非,未之有也。似乎一所地方未曾有各物皆顶好的,那处地方各物皆至臭。论人、论理亦是一般。这处有人好歹智愚,那处亦然。所以要进学者不可不察万有,后辨明其是非矣。总无未察而能审明之理。所以学者勤功察世俗人道,致可能分是非善恶也^①。

这就是“察世俗”三字的由来,可见它是指对神(主要指天主及基督教教义)、对道德以及对各国各地的历史万物、风俗人情,要有审明正确的了解。

马礼逊和米怜创办《察世俗》的目的,是希望通过这份杂志,辅助传教的进行。因此,基督教教义的阐述和介绍,就成为《察世俗》的“根本要务”^②。但是为了达到以学术助传教的目的,《察世俗》也介绍了一些科学知识,米怜说:“神理、人道、国俗、天文、地理、偶遇,都必有些”,但“最大是神理,其次是人道,又次国俗。是三样多讲,其余随时顺讲。”^③可见其突出宣扬的是基督教义,米怜在其传教回顾中就说:“本报宗旨,首先灌输智识,阐扬宗教,砥砺道德,而国家大事之足以唤醒吾人之迷惘,激发吾人之志气者,亦兼收并蓄焉。本报虽以阐发基督教义为唯一急务,然其他各端,亦未敢视为缓图而掉以轻心。知识科学之与宗教,本相辅而行,足以促进人类之道德,又安可忽视之哉。中国人民之智力,受政治之束缚,而呻吟憔悴无以自拔者,相沿迄今,两千余载,一旦欲唤起其潜伏之本能,而使之发扬蹈厉,夫岂易事?惟有抉择适当之方法,奋其全力,竭其热忱,始终不懈,庶几能挽回于万一耳。作始虽简,将毕必

① 见《察世俗每月统记传》(以下简称《察世俗》)序言,页1。

② The Chinese Repository, Vol. II, 页235。

③ 《察世俗》序言,页2。

巨,若干人创于前,若夫发扬光大,则后之学者,责无旁贷矣。是故不揣浅陋,而率尔为之,非冒昧也,不过树之风声,为后人之先驱云尔。”^①

《察世俗》的编务由米怜全盘负责,所刊载的文章也多出自米怜之手,封面书“博汉者纂”,“博汉者”即米怜的笔名;马礼逊,麦都思和梁发给最后几期写了稿^②。麦都思于1817年6月12日受伦敦会的派遣抵达马六甲协助米怜编印中文刊物。米怜去世后,麦都思一直在巴达维亚和香港等地创办或作为编辑参与了多种中文月刊报纸的发行,如《特选撮要每月纪传》、《天下新闻》等。梁发不仅从事《察世俗》的印刷事务,而且经常以“学善”(Student of Excellence)或“学善居士”(Retired Student of Excellence)的署名写作传教小册子^③。由于《察世俗》上的报道、文章几乎不署名,因而,他所写的文章有多少刊登于《察世俗》,无从得知,但梁发曾为《察世俗》撰稿,当确定无疑。

二、《察世俗》的编纂方法及其内容

新教传教士创办中文期刊时,英、法、意等西方国家已有二百多年的办刊历史,尤其马礼逊、米怜等在英国亦属文化修养较高之士,因而办《察世俗》自会以西刊模式作为参照。《察世俗》中具有的广告、新闻、评论等,显然受到自17世纪以来就形成的西刊模式的影响。《察世俗》中也刊登了广告,不过那时不叫“广告”而称“告帖”,它是我国近代报刊上最早的广告。这种告帖常附于卷末,在

① 戈公振:《中国报学史》,三联书店,1955年,页66—67。

② Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Taipei, 1967, 页19。

③ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, 页22。

《察世俗》第1卷末,便附有这样一则告帖:

(告帖)凡属呷地各方之唐人,愿读《察世俗》之书者,请每月初一、二、三等日,打发人来到弟之寓所受之。若在葫芦檳榔、暹罗、安南、咖留巴(爪哇)、廖里、龙牙、丁几宜、单丹、万丹(婆罗洲)等处各地之唐人,有愿看此书者,请于船到呷地之时,或寄信与弟知道,或请船上的朋友来弟寓所自取,弟即均为奉送可也。

愚弟米怜告白^①

这很像一份赠书广告,米怜把它登在卷末,目的是晓谕众人。当然告帖并非全放在卷末,有的也放在卷中。例如《立义馆告帖》就置于创刊号后面。很明显,这时的广告制作比较原始,文字也不甚通顺。

《察世俗》是否传播了新闻,学界存在不同看法。有的认为《察世俗》只是基督教义和科学知识介绍,“至于一般性新闻,可以说绝无仅有”^②。但大多数学者认为《察世俗》传播了新闻,如刊载其上的《法兰西作变平复》和《英国土产所缺》两文,前者公开反对法国大革命,支持反动的波旁王朝;后者鼓吹各国都要和英国做生意,特别是要发展中英贸易,显然这已不是宗教宣传了^③。在《忤逆子改悔孝顺》、《不忠受刑》、《官受贿之报》等文的“人道”中确也有部分社会新闻。尤其在1815年9月号载有关于《月食》的预告:

查照天文,推算今年十一月十六日晚上,该有月食。始蚀

① 《察世俗》Vol. I,末页。

② 王慷鼎:《新加坡华文报刊史论集》,页14。

③ 王洪祥:《中国新闻史》(古近代部分),页71。

于酉时约六刻,复原于亥时约初刻之间。若是此晚天色晴朗,呷地诸人俱可见之。^①

这是我国近代报刊上的第一条预告自然现象的消息,只有 55 个字,新闻写作中的 5 个 W 都已具备^②。卓南生也认为“《月食》是自然现象的预告新闻”^③。

《察世俗》也刊登一些时效很强的评论文章。1815 年第 1 卷末有《年终论》,1819 年第 5 卷刊载总结过去一年的《新年元旦默想》,一面批评马六甲的中国人在正月里的浪费及他们对菩萨的迷信,一面宣传真正的神唯有上帝。这些文章虽然没有超出传教的范围,但如果除去宗教性,它同今天报刊的短评、社论所出现的“新年随想”就没有什么两样^④。

由于《察世俗》的发行是面向马六甲华人,尤其以中国内地的人们为对象,因此为了引起中国人的阅读兴趣,米怜尽量使《察世俗》适合中国人的口味,从内容到形式,都力求使中国普通人喜闻乐见。有些长文,编者就把它分开,采取中国传统的章回小说的手法,分期连载,篇末加有“后月续讲”字样,与章回小说中的“欲知后事如何,且看下回分解”如出一辙。在行文上,也受到章回小说的影响,譬如《圣经之大意》,米怜这样开题:“圣经之全意者,乃包有五件,今说与看官听。”^⑤同时,米怜还注意到读者的不同层次:“看书者之中,有各种人:上中下三品,老少愚达智昏者皆有。”^⑥而且“富贵之人不多,贫穷与作工者多”,但他们“得闲少”,“读不得多

① 《察世俗》Vol. I, 页 8。

② 王洪祥:《中国新闻史》(古近代部分),页 73。

③ 卓南生:《新教在马六甲的传教和〈察世俗每月统记传〉的诞生》,载《新闻研究资料》第 56 辑,页 180。

④ 上揭卓南生文,页 181。

⑤⑥ 《察世俗》Vol. I, 页 9、2。

书,一次不过读数条”^①。因此米怜认为,《察世俗》文章不仅要求通俗易懂,使“浅识者可以明白,愚者可以成得智,恶者可以改就善,善者可以讲诸德,”而且“每篇必不可长也,必不可难明白”^②。同道理,他尽量采用通俗的白话文。

米怜主张刊物要办得生动活泼,他说:“但人最悦彩色云,书中所讲道理要如彩云一般,方使众位亦悦读也。”^③针对《察世俗》前期刊载的内容以宗教为主,1819年米怜说:“迄今为止发表的论文、报道、大都与宗教、道德有关。虽有时也刊登最通俗易懂的天文学入门,可资教训的历史传记选萃、重大政治事件的解说等,以打破单调感,但还很不够。”^④米怜有了这样的认识,因此在《察世俗》的后几卷,加入了更多有关天文学和地理知识的介绍。

《察世俗》是宗教性刊物,其主要目的就为传教,但“也决不轻视其他应附带处理的事件”,所以,“此报所载,关于宗教之事居大半,余为新闻及新智识。”^⑤戈氏此言并非臆说,今可从以下目次看出,该刊所载直接传教的内容

1815年	《神理》(连载) 《圣经之大意》 《解信耶稣之论》
1816年	《古今圣史论》(连载至1820年) 《进小门走窄路解论》
1817年	《万人有罪论》 《神主无所不知无所不在论》

① ②③ 《察世俗》Vol. I, 页2。

④ William Milne 上揭书, 页277。

⑤ 戈公振:《中国报学史》, 页66。

1818年 1819年	《圣事节注》(连载)
1820	《引圣录句证神原造天地》
1821年	《圣书卷分卷》 《旧遗诏书分卷》 《论新遗诏书》

除以上圣经史论,介绍传教内容的文章外,有时还刊登批判异教徒及比较异教和基督教的短文,如《论不可拜假神》、《真神与菩萨不同》、《假神由起论》、《溺偶像》等。而且在编排上,似乎有这样的倾向:起初直接传教的内容居多,尔后寓言、比喻等间接传教的内容增多。

《察世俗》主要面向中国人,而当时中国朝野均视基督教为异端,马六甲的华人中也不乏深受中国传统文化浸淫而对基督教的传播非常厌恶的人。因此它在宣传用语方面,极为慎重。在序言中宣扬“神理”是主要内容,但在具体传教上,米怜等又非常注重通过各地的风俗、道德等展开传教。他反复指出,考察“万世万处万人”才能求得客观真理,所以如此,是为了避免采取与当地风俗习惯和社会文化相悖的传教方式。《察世俗》封面的设计就体现了这种顾虑。上面从右到左横刻:“嘉庆丙子年”,在“嘉庆丙子年”下面的右上角印有孔子语录:“子曰:多闻择其善者而从之,”正中是很大的刊名,左下面印以“博爱者纂”。这样米怜既避免了从正面攻击儒家思想,刺激中国人,而且引用孔子的语录,耶稣加孔子的宣传内容和形式都清楚地表达出来。这种封面形式后被多种报刊如

《东西洋考每月统记传》所采用。可以说《察世俗》归根结底是为了向中国人传教而发行的一种中文定期出版物^①。

其次,《察世俗》还宣扬封建伦理道德,刊载具有忠孝节义仁爱内容的文章,即所谓“人道”。《察世俗》开篇就是《忤逆子悔改孝顺》,加罗法的孙子同情祖父,对父母的不孝行为很愤恨,当加罗法的孙子让其父把祖父的粗毡布裁开时,对其父说道:“请父裁开此布,孩儿今送一半与祖父,那一半留在家,待父亲老了,孩儿长大,那时亦必使父穿之而出屋门,往求人周济就是了。”^② 加罗法的儿子听后悔改,向加罗法谢罪,然后把加罗法重新接回家中。此篇的目的就是要劝人孝敬父母。此外《论仁》、《父子亲》、《夫妇顺》等篇都宣扬了封建的伦理道德,目的就为赢得中国人的好感。

第三,《察世俗》介绍了世界各国和西洋文化、地理知识,即所谓“国俗”。在《全地万国纪略》总目下,将地球划分为欧、亚、美、非四个大块,介绍了许多国家的情况,包括京城、人口、人种、政治制度、物产和语言的不同。麦都思也在该刊上连载《地理使童略传》,介绍了中国、印度、波斯、巴勒斯坦、埃及、德国、英国、美国等的疆界、范围、物产、人口、宗教等。该文还有4幅地图,即世界地图,中国、亚洲和欧洲地图各一幅。1819年作为小册子单独出版,成为传教士学校的教科书^③。

前已述及,为了使《察世俗》更有吸引力,从1819年开始,米怜在《察世俗》刊载一些“在某种程度上有价值的文章”,即《天文地理论》,计有《论日居中》、《论行星》、《论侍星》、《论地为行星》(附《地每日运行图》)、《论地周日每年转运一轮》(附《人居地脚相对图》)、《论月》、《论彗星》、《论静星》、《论日食》、《论月食》、《天球说》等。

① 卓南生上揭书,页168。

② 见《察世俗》Vol. I,页3。

③ Alexander Wylie, *Memoriaals of Protestant Missionaries to Chinese*, 页27。

由上可见,米怜重在介绍天文学知识,通过这些文章和所附图画,向中国人介绍了地球运转、日蚀、月蚀等科学知识,传播了科学新闻。但是作为虔信上帝创造万物、无所不能的一个传教士,米怜最后往往又把这些现象都说成是神的所为:“若神一少顷取去其全能之手,不承当宇宙,则日必不复发火,天必不复下雨,川必不复流下,”所以“住天地之万人,皆当敬畏神”。^①

实际上,这些有关天文学的文章均摘编自当时英文版书籍的有关部分,不是深入的研究,而仅仅是对天体基本组织及其主要现象的说明。米怜说,介绍这类通俗的西洋知识,与其说是为了科学,不如说是为了与中国人的传统天文学知识即“关于神和宇宙的错误观念”对抗^②。米怜此言道出了新教传教士介绍西方科学的目的,即在于证明西方基督教文化优于中国传统文化,引起中国人对西方文化的向往,进而皈依基督教。但不可否认的是,此举确也向中国引进了当时西洋人的世界观。

三、《察世俗》的出版与发行

关于《察世俗》的出版与发行,学界尚存诸多疑窦未解。《察世俗》于1815年8月5日(嘉庆二十年七月初一日)创刊于马六甲,学界已有共识,但对其止于何时,印刷的总页数,却存有不同说法。戈公振《中国报学史》初版于1927年,该书第三章载:“《察世俗》,自嘉庆二十年(1815)起,至道光元年(1821)止,凡七卷,五百

① 见《察世俗》Vol. II, 10月号。

② William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Missions to China*, 页277。

七十四页。”^①该书1955年由三联书店再版时,在附录(旧作《华文报纸第一种》)369页又写道:“此报(指《察世俗》)自1815年至1821年凡七卷,524页。”^②戈氏此说恰与伟烈亚力在《基督教在华传教士回忆录》一书的译述相合^③。由上可见,戈氏和伟烈亚力均认为《察世俗》停刊于道光元年,即1821年。

与戈氏等人不同,王慷鼎则认为,《察世俗》在嘉庆二十年七月一日(即1815年8月5日)创刊,道光壬午二月(即1822年2月至3月)出版最后一期后停刊,前后六年有余^④。与王氏看法相同,蔡武以哈佛燕京图书馆藏有“道光壬午年二月”的《察世俗》,因而认为《察世俗》出版到1822年,并且该报不是524页,而是541页^⑤。此藏本,笔者今已从荷兰IDC公司所制缩微胶片中看到,所以《察世俗》出版到了1822年是肯定无疑的,但道光壬午年二月的《察世俗》是否最后一期,尚待进一步研究。

实际上,米怜因积劳成疾,1822年2月中旬即离开马六甲去新加坡养病。在1822年3月6日写给马礼逊的信中他谈到,如果他径直前去槟榔屿,必须在4月1日前返回马六甲,因为有《印支搜闻》和《察世俗》的事务要他处理^⑥。可见至少在1822年3月6日,《察世俗》的出版事务还在进行,米怜本人也没有让其停刊的打算。米怜在离开新加坡后的确直接去了槟榔屿,直到5月底才返回马六甲,9天后的1822年6月2日米怜去世。^⑦ J. H. 胡特迈(J.

① 戈公振:《中国报学史》,高务印书馆,1927年出版,第三章《外报创始时期》,第2页。

② 戈公振:《中国报学史》三联书店,1955年页369。

③ Alexander Wylie, *Memorials of the Protestant Missionaries to the Chinese*, 页19。

④ 王慷鼎:《新加坡华文报刊史论集》,页14。

⑤ 蔡武:《谈谈〈察世俗每月统记传〉》,载《国立中央图书馆馆刊》第1卷第四期,页36—37。

⑥ E. A. Morrison, vol. II, 页153。

⑦ E. A. Morrison, vol. II, 页156—157。

H. Huttmann)在 1822 年 6 月 14 日写给马礼逊的信中,报告了米怜去世的消息,而且提到《察世俗》已经停刊,具体停刊于何时,信中没有提及^①。但戈氏说《察世俗》停刊于 1821 年,显然与事实不符。可以确定的是,米怜自 1822 年 2 月离开马六甲后,便再也没有接手过《察世俗》的编务,因此伟烈亚力说,《察世俗》最后几号的稿件是马礼逊、麦都思和梁发撰写,^② 当非臆测之说。综上所述,可以说《察世俗》出版至 1822 年停刊,计其卷数也非七卷,而是八卷。

关于《察世俗》每期的出版页数和份数。《察世俗》创刊时,每期只有 5—8 页,每月印 500 份左右,到 1819 年达到每月 1000 份^③。到 1819 年为止的具体数字为:^④

年 别	每期页数	份 数
1815 年	5—8	3000
1816 年	6—8	6000
1817 年	7—9	6060
1818 年	7—9	10800
1819 年	7—9	12000
总计		37860

从表中可以看出,《察世俗》的发行量增长极大。随着发行量的增大,又将每年的内容合起来,进行再版,再版的份数如下:^⑤

① E. A Morrison, vol. II, 页 157—158。

② Alexander Wylie, Memorials of the Protestant Missionaries to the Chinese, 页 19。

③⑤ William Milne 上揭书, 页 156、269。

④ 卓南生上揭书, 页 183。

年别	页数	份数
1815	33	725
1816	73	815
1817	83	800
1818	81	500
1819	84	1000
1820	84	2000
1821	86	2000
总计	524	7840

由上表可见,从 1815 年到 1821 年的总页数恰好是 524 页,据前面所论,如果再算上道光壬午年二月号的《察世俗》,那末其总页数当然不止 524 页,尤其还难以确定该年二月号是否最后一期。另外,《察世俗》的再版份数,其总数当不止于 2000 份。目前各新闻史著作皆云“初印 500 册,后增至 2000 册”。这个“2000 册”显然指的是再版份数(1820 年和 1821 年)。1822 年时的印刷数是否达到米怜所展望的 2000 份,^① 还无法确认。当然,这种误说可能来自麦都思的记录。在麦都思的记录中我们发现,其所记 1815 年至 1821 年《察世俗》每月的印数,恰与上表相同。^②

《察世俗》在马六甲创刊,但其发行区域不限于马六甲,不仅遍布东南亚,而且据米怜所说“中国境内亦时有输入”。^③每逢大考之时,由专人把《察世俗》带往广州,和其他宗教书籍一起,在考棚中

①③ 戈公振:《中国报学史》,三联书店,1955年,页370。

② 王懋鼎:《新加坡华文报刊史论集》,页15。

分送给参加县试、府试和乡试的士大夫知识分子阅读。从《告帖》来看,《察世俗》免费赠给槟榔屿、暹罗、安南等地的华侨,分送方法是“籍友人通信游历船舶之便利”^①,或亲自前来索取。

四、《察世俗》的影响

《察世俗》作为中国近代第一份中文月刊,其影响是广博而深远的:它不仅对基督教在华人中的传播,对中西文化的交流,而且在中国近代报刊发展史上也占有重要地位。

首先,《察世俗》对促进基督教新教在华人中的传播产生了重要影响。《察世俗》以“阐发基督教义为根本要务”,因此,从本质上讲,《察世俗》乃一份宗教性刊物,有关宗教的内容占了绝大部分。在清廷禁止传教士在华公开布教的情况下,《察世俗》的创办,可以说是新教传教士开展文字传教的一个成功的尝试。米怜在谈到这份定期出版物与文字传教的关系时说:“我就宗教问题执笔之际,精神很振奋,同时了解到,每月认真准备必须印刷的材料,对努力工作有良好的刺激。”^② 由于《察世俗》及随后创刊的中文刊物的稿件多由传教士提供,这就成为当时人数有限的英国传教士定期撰写中文传教文章的动力。而《察世俗》中一些“有价值的文章”(米怜语)后来又作为单行本出版,影响更大。由米怜撰著的、被人誉为可与利玛窦的《交友论》相媲美的《张远两友相论》的宗教小册子,据 1833 年 10 月裨治文的报告,当时这本书的单行本发行数已达 5 万册,遍及中国沿海、蒙古、琉球^③,直到 1907 年,这本书仍然被

① 戈公振:《中国报学史》,三联书店,1955 年,页 370。

② William Milne 上揭书,页 157。

③ *The Chinese Repository* Vol. II, 页 283。

看作是用中文著述的最有价值的基督教书籍之一^①。另外作为单行本出版的,还有米怜的《进小门走窄路解论》(1816)、《古今圣史记集》(1819)、《全地万国纪略》(1822)、《圣书节解》(1825);麦都思的《地球便童略传》(1819)等。据统计,到1819年,英国传教会发行的中文书达140249册^②,《察世俗》及刊载于《察世俗》的文章占了大多数。由此可知,《察世俗》的发行对基督教在东方传教的重要性。

经过《察世俗》的尝试,使马礼逊、麦都思等新教传教士,对于报刊杂志在辅助传教上的重要性,有了更深刻的认识,从而感到这类宗教性杂志应该继续编印下去。《察世俗》停刊后,《特选撮要每月纪传》、《天下新闻》、《东西洋考每月统记传》这些中文月刊的接踵出现,以及五口通商后,清政府被迫容许传教士进入内地自由传教,基督教杂志报刊在中国的大量涌现,就是这种认识的体现。可以说,这些早期出版物的散布,为基督教在中国传教准备了条件,构成了英美传教士在华传教基础的重要的一翼。

第二,《察世俗》宣扬基督教义的同时,对儒、释、道进行了攻击。他们否认儒家人伦为根本道理,主张根本道理是“真神”。“人伦固是甚重之事,但不能算为根本。善必须先有人,然后可以有人伦。”无人则没有人伦,由于人是神即上帝所创造,所以“惟若无神,则不能有人,盖神原造人也。”既然神创造人,那末自然是先有创造者,然后才有创造物,因此,“神理乃在先,人伦乃其次耳。”^③

纳妾是封建社会长期形成的婚俗中的一个痼疾,明末清初的耶稣会士曾给以批判,对于入教的信徒不允纳妾。新教传教士同样给这一习俗予以抨击。米怜借用《圣经》教义来抨击纳妾,主张一夫一妻制,“神即造一男一女,非一男两女,则可见一男不可配两

① K.S Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 页 223.

② William Milne 上揭书,页 271.

③ 见《察世俗》,Vol. I, 页 6.

女,又一女不可配两男也^①。”对中国妇女传统的“从一而终”的婚姻进行了批判:“夫在,则妇不可嫁别人。夫没了,嫁别人可也。”(第2卷二月)同样,反对丈夫纳妾,“妇在,则夫不可娶别女。妇没了,娶别女可也。”(同上)并认为纳妾行为罪孽深重,“大得罪神,大伤人伦,大不合神造一男一女相配的意思。”(同上)这可以说是开启了男女平等、妇女解放的先声。

《察世俗》还攻击了道家的阴阳学说,“万世万国之事中,无一不被神所智理也。这诸非依靠阴阳之气而得造、得成、得制,乃皆是依靠真神、至智、至能者”,认为“古之所说太极之理及阴阳混沌之气,浮而上为天,凝而下为地等话,大不分明白,又似错矣。”^②《察世俗》诋毁中国文化,其意在宣扬西方基督教文明优于中国文明。米怜自己曾言,其介绍天文地理知识给中国人,就是为了与中国传统的学说相对抗。

第三、《察世俗》对中西文化交流也具有重要意义。它在现代汉语新词的创制上起到一定作用。关于汉语新词的产生,历来很受学界重视。上海汉语大词典出版社1997年刊出意大利学者马西尼所著《现代汉语词汇的形成》,追溯了500个词语的源头,对于弄清这些新词来到中国的途径做出了很大的贡献。周振鹤先生在此基础上,又把马西尼未能注意到的新教传教士郭实猎创办的《东西洋考每月统记传》在创制汉语新词方面的作用进行了论证,使这一研究又有推进^③。实际上,在《东西洋考每月统记传》之前的《察世俗》,虽是宗教性刊物,也创制一些汉语新词,周先生文中已提到“静星”(恒星)“待星”(卫星),其他尚有:

① 见《察世俗》,Vol. II, 2月号。

② 见《察世俗》,Vol. II, 8、9月号。

③ 周振鹤《〈东西洋考每月统记传〉在创制现代汉语新词方面的作用》,载香港中国语文学会《词库建设通讯》第15期。

在地名方面：

以至比多——指埃及，当英文 Egypt 的音译。

只利——指智利，今南美国家。

巴比伦——巴比伦

鬼亚拿——圭亚那，今南美洲国家。

法兰西——《职方外纪》作“拂朗察”，是拉丁文 Francia 音译。周先生认为“法兰西”首见于《东西洋考每月统记传》中，实际上，“法兰西”一词在《察世俗》中即已出现。

尽管《察世俗》的一些词语多取音译方式，但从其在创制汉语新词以及其本身所传递的各种有价值的信息上看，也极具意义。

另外，《察世俗》首次引用西洋标点符号顿号（、）和句号（。）。中国古代作文不用标点。全凭语感断句理解，往往因句读不同而引起歧义。《察世俗》使用标点符号，虽然只有两种，这对文化素养不高的普通人阅读理解《察世俗》提供了方便，同时《察世俗》尽量采用通俗的白话文体，对中国文学从文言文向近代白话的过渡也有积极意义。

当然，《察世俗》由外国传教士创办，本身即是中西文化交流的产物。

日本耶稣会中的中国人及其行迹的考察

戚印平

提起耶稣会传教士,人们首先想到的便是那些金发碧眼的西方人。很少有人知道,他们的队伍中还有一些中国人,而且早在利玛窦进入中国之前,这些中国基督徒就已经成为传教士的助手,并与他们一起往来于东南亚各地,协助他们传教布道。

一

当沙勿略(Xavier, Saint Francisco, 1506 - 1552)于1549年8月进入日本时,他的身边有二名忠实的中国仆人。其中一人,就是在日本耶稣会史中颇有些名气、教名为安东尼奥(Antonio de Santa Fe)的基督教徒。

就我所见,教会文献中有关安东尼奥的记录共有三条:资料一出自佛罗伊斯神父(Luis Frois)之手,他在1552年12月1日于果阿写给科英布拉一位耶稣会士的信中说:“这个人(安东尼奥)在神学院中生活了七八年,并且学习语言也有四年了。他是我在这个地方所见到的、最有德行、且最受灵性恩惠的仆人。不久,他就可以

在当地人之中,向新改宗的人们传授基督教的教理了。”^① 资料二与资料一的写作时间完全相同。某位不知姓名的传教士在 1552 年 12 月 1 日于果阿寄往葡萄牙的果阿耶稣会学院的年报中说:“他(安东尼奥)在修院(casa)中呆了七、八年,学过四、五年的拉丁语,在修院仆人中是信仰最深厚的人。”^② 第三条资料是弗罗伊斯《日本史》(Historia do Japao)第六章中的记载:“他(安东尼奥)从幼年时就在果阿的神学院中受到抚养。此后,又长年居住在澳门的(耶稣)会中。”^③

虽然这三条资料的记述并不完全一致,但它不妨碍我们推断出以下几点。其一:虽然作于 1552 年 12 月 1 日的资料一、二都没有给出精确的日期,但即使按照最保守的计算方式,安东尼奥进入果阿神学院(或修院)的时间也不会迟于 1545 年。其二:三条资料都没有提及安东尼奥进入修院的具体年龄,但他能够在 1552 年被沙勿略选为去中国传教的翻译,可见他当时还没有忘记他的母语。据此推测,资料三所说的幼年可能是十余岁的少年,否则在七、八年后还能记住自己的母语是很难想象的。其三:安东尼奥四年拉丁语的学习经历,表明他并非单纯的信仰者,而被教会和沙勿略本人作为传教助手来培养。其四,尽管安东尼奥最有德行,并且最受灵性的恩惠,但他却未能改变卑贱的仆人身份。至少在他于 1552 年前往中国之前,他还没有人会成为一名修士。^④

① 弗洛伊斯:《日本史》,柳谷武夫译,平凡社,1987年版,第一册,第111-112页。

② 《日本关系海外史料》,东京大学史料编纂所,东京大学出版社,1994年版,第230页。此外,相同的考证还见载于 J. M. Croe S. J., *Saint Francois Xavier, Sa Vie et ses Lettres*, Toulouse, 1990, II, 340; 转引自《日本史》,第一册,第287页。

③ 《日本关系海外史料》,第221页。

④ 沙勿略在 1552 年 4 月 7 日于果阿寄给葡萄牙的西蒙·罗德里格斯神父的信中说:“我告诉你,我们 8 天后将出发去中国。由另二个神父(指预定前往日本的加戈神父[Padre Baltasar Gago]与费雷拉修士[Irmão Alvaro Ferreira]。译注)和一个普通信徒构成的三位同行者与我一起前往”。《日本关系海外史料》,第146-147页。

出于同样的原因,耶稣会文献中没有他在日本活动的完整记录。从散见于各处的零星记载推测,安东尼奥在日本从未参与过说教的工作,而是尽其仆人的本分照料他们的饮食起居。在沙勿略 1551 年的京都之行时,安东尼奥中途被留在了平户,与托雷斯神父(Cosme de Torres)一起在那儿伺机而动。^①不久,安东尼奥又随托雷斯神父去了山口,为建立第一个教会基地而努力。由于当时传教士们分居于山口和丰后府内两地,安东尼奥还曾充当过颇有些风险的信使角色。托雷斯 1551 年 10 月 20 日写给沙勿略的信中说,在山口发生战乱时,他曾派遣安东尼奥去平户向沙勿略汇报传教情况。^②关于此事,我们还可以从费尔南德斯(Juan Fernandez)1551 年 10 月 20 日于山口写给沙勿略信中得到证实。^③1551 年 11 月,安东尼奥又随沙勿略离开日本,返回印度果阿。1551 年 12 月 24 日,沙勿略在新加坡海峡写给佩罗斯神父的信中,曾经提及他派遣安东尼奥寻找一种名叫巴比奥(babio)的船只,为回印度作准备。^④

根据弗罗伊斯的记述,沙勿略远征中国的计划在印度的耶稣会士中掀起了渴望去那里殉教的狂热,但是,沙勿略拒绝了所有志愿者的请求,只带了“圣信的安东尼奥”(Antonio de Santa)一个人去那儿冒险。^⑤或许是沙勿略的信任与多年的主仆关系,安东尼奥对主人极为忠诚,他一直陪伴在沙勿略的身边。当沙勿略病逝于上川岛后,他不仅设法在那一年的 11 月将沙勿略的遗骸送回印度,而且还到处宣扬主人遗骸所显现的各种奇迹。^⑥

① ②③④⑤ 《日本关系海外史料》,第 87、24、63、73、228 页。

⑥ 弗罗伊斯在他的《日本史》第六章中记述说,沙勿略被埋葬了三个月后,遗体仍没有腐烂,遗体从上川岛上运至马六甲时,那里流行的传染病立即停止了。他的遗体被运往果阿时,运送遗体的船发了大财。为了证明这一点,弗罗伊斯声称他有证人。《日本史》的德译者(Monumenta Xaveriana, Matriti, 1900., II, 894ff)考证说,这个证人就是安东尼奥。《日本史》第一册,第 113-114,289 页。

上川岛的悲剧是符合沙勿略性格的理想终结,但同时也是安东尼奥改变命运的重要契机。作为沙勿略最后时刻的陪伴者与见证人,安东尼奥的声誉和地位因此有了很大提高,上述作于1552年12月1日的资料二、三就是最好的证明。1553年,安东尼奥又随贝拉神父(Padre Joam de Beira)去摩洛加群岛传教。而在那个时候,他也许已不再是低贱的仆人,因为弗洛伊斯在信中说,“不久,他就可以在当地人之中,向新改宗的人们传授基督教的教理了”。1556年,安东尼奥重返果阿,在那里传教直至1560年。但他后来去了澳门,并在1578年受到范礼安的接见。^①从《日本史》“长年居住在澳门”一句推测,至少在1592年之前,安东尼奥应当在那里向他的同胞传授教义。^②

除了安东尼奥,曼努埃尔(Manoel Teixeira)是沙勿略身边的另一位中国仆人,他也是1549年随沙勿略到日本传教的随从之一。^③与安东尼奥相比,曼努埃尔显然更不走运。我们对他的了解只限于耶稣会文献中仅有的两次记载,而且第一次还是由于他在前往日本途中成为一次事故的受害者。据说,当船只航行到交趾支那(今越南、译注)附近时,曼努埃尔撞在水泵上,受重伤神志昏迷。^④对于这次意外事故,沙勿略在1549年11月5日于鹿儿岛写给果阿神学院修士的信中说得较为详尽:

① 转引自《日本关系海外史料》,第203页。

② 弗洛伊斯《日本史》始作于1583年。1592年完成初稿。并按照范礼安的要求携往澳门修改。虽然他后来又将书稿携回日本补充修改,但有关安东尼奥长年居住在澳门的记录,应当与他此次澳门之行有关。参见松田毅一《〈日本史〉解题》(《日本史》第一册,第1-50页)以及《关于弗洛伊斯〈日本史〉的译注》(《南蛮人的日本发现》,中央公论社,1982年,第10页)。

③ 《日本史》,第一册,第78页。

④ Monumenta Xaveriana, I, 525, 575;《日本史》,第一册,第280页。

到中国之前,航行缓慢,在到达靠近中国、名为交趾支那(Cochinchina)的地方时,在抹大娜节日(7月22日)前夜遭遇了二个不幸。由于浪高风烈,船只停泊时,船上的唧筒不小心被打开了,同行的中国人曼努埃尔通过那里时,由于风浪摇动船只而落入唧筒中。他是从高处坠落下去的。由于唧筒中有许多水,我们以为他要死了,但我主不想让他死。他的头和身体的一半长时间地泡在水中,而且头部受了重伤,好几天感到头痛。为了将他从唧筒中拖出,花了很大工夫。在此之后,他很长时间里神志恍惚,但我主给了他健康。^①

也许这次意外给曼努埃尔的健康带来很大损害,他在日本期间的活动远不如安东尼奥那样活跃。第二条有关他的记载更为简单,弗洛伊斯只在在记述沙勿略等人于京都重返山口时附带地提到了他。^② 但据此推测,曼努埃尔应当跟随沙勿略一起去了京都。

当安东尼奥离开日本之后,他一直与曼努埃尔保持着联系。在1557年9月4日,安东尼奥还从科钦给他写过一封信,告诉他原来的主人沙勿略在上川岛上最后的情形。^③

由于缺乏资料,我们对这些中国仆人的身世知之甚少。我们不知道他们的年龄、籍贯、世俗名字,不清楚他们怎样远走他乡,来到遥远的印度果阿,而且不知道他们是如何在教会修院中生活的。但至少有一点可以肯定,他们也许是最早的中国基督徒。

① 《耶稣会士日本通信》,上,雄松堂,《新异国丛书》I,1966年,第2-3页。

② 参见《日本史》,第一册,第99、284页。

③ 参见岸野久:《西欧人的日本发现》,吉川弘文馆,1988年版,第50页。

二

与这些成年中国仆人的遭遇相比,日本教会住院中另一些更为年幼的中国少年的命运就更令人关切了。

最早提到这些中国少年的文字记录见于桑切斯修士(Ayres Sanchez)于1562年10月11日于丰后寄出的信筒。桑切斯修士告诉在葡萄牙的耶稣会修士说:

我现在从事的工作是治疗病人,教授15个日本和中国的少年读书写字、唱歌以及弹奏维哦拉(viola d'arco,一种意大利的中提琴。下同)。期待着他们能从事庄严的各种仪式,并有助于日本的教化。上述少年中有二人有很大的才能,已经能够在教堂中向基督徒说教。基督徒和其他听众都感动地流下了许多眼泪。稍稍年长的14岁,名叫阿戈什蒂纽,按司祭的命令前往(京)都照顾那里的教堂。年少的若昂才11岁。但在费尔南德斯修士不在时,每逢节日,他都协助席尔瓦修士说教。^①

桑切斯修士没有说明丰后教堂中中国少年的具体人数与确切年龄,但既然最年长的阿戈什蒂纽(丰后地区的日本基督徒)只有14岁,那么更为年幼的中国少年的年龄也就可想而知了。我们或许称之为儿童才更为恰当。但是,从“协助席尔瓦修士说教”一语推测,这些中国儿童不仅仅要学习唱诗班歌手的各种技能,而且还必须承担住院和教堂的种种杂役。

尽管如此,这些中国孩子还是学习得很努力,他们在第二年

^① 《耶稣会士日本通信》,上,第257-258页,《日本史》,第二册,第82页。

(1563年)就使传教士的期待得到了满足。在那一年圣母升天日(8月15日)之前的三、四天,桑切斯修士带着五、六个中国少年从丰后赶往平户,参加在那儿举行的规模盛大的庆典。根据弗洛伊斯的记载,这些中国少年不仅能够仕事于弥撒,还能进行出色的演奏。^①阿尔梅达修士(P. Luis de Almeida)在1564年10月14日于丰后神学院写给印度耶稣会修士的信筒中,对这些孩子们在复活节祭典上的出色表现赞不绝口。他说:

圣周的礼拜六庄严地行了一切仪式,还十分气派地供上了复活节祭日的大蜡烛。我不能在此讲述礼拜堂怎样被装饰,而基督徒们又是如何地高兴,但我应该稍微谈谈复活节。诸人都身着白服走出礼拜堂。住院的少年有中国人和15名日本人。皆着白衣,绿色天鹅绒上极为精致的十字架是用金线刺绣而成的。他们的帽子上插着当地现在的许多花,他们手持蜡烛,仿佛正是主的仆人。他们中的大部分人对音乐相当精通,弹奏的维哦拉亦颇有雅趣。^②

也许这些少年的华丽服装与庄严的表演给所有参加祭祀的人留下了深刻印象,许多传教士信件都提到了当时的盛况。^③1564年是这些中国儿童在耶稣会文献中出现次数最多的年份,在此后的传教士的信筒中,我们便看不到他们的踪迹了。当然,这并不意味着他们的生活可以轻松一些。由于宗教仪式本身所具有的独特魅力,奢华铺张的祭祀活动逐渐发展成为传教士们传播教义的重要手段。在以后的岁月中,各种各样的祭祀活动不断出现在传教

① 《日本史》,第二册,第268页。

② 《耶稣会士日本通信》,上,第416页。

③ 《耶稣会士日本通信》,上,第400页;《耶稣会士日本通信》,上,第405页。

士的信件中。^① 虽然这些信件没有提及中国少年,但他们参与这些活动是合乎情理的。

中国少年的活动范围并不限于九州一带,他们中的某些人还与阿戈什蒂纽一起,被派往京都去协助费雷拉神父的传教工作。为了获得贵族和高级武士对于教会的支持,费雷拉神父养成了一个“习惯”,每年都要招待几位高级贵族。有一次,“他(费雷拉)劝其他人去听听教会两个少年之间进行的讨论。其中一个少年扮演异教徒,另一个扮演基督徒,他们就(日本)主要宗派中的二、三个问题进行了巧妙而活泼的讨论。他们中的一个日本人,另一个是中国人。这些大人们、尤其是将军的舅舅对此非常喜欢。他说将在神父们去(他们那里)时把他们介绍给将军,他还认为,应该在

① 据《耶稣会士日本通信》的记载,宗教节日在传教初期运用得尤为频繁。其中举行圣诞节的时间和地点有:1552年、1553年在山口;1556年、1560年、1562年和1564年在府内,1563年在度岛和平户,1565年在生月、平户和府内,1566年在岛原、平户与府内,1567年在五岛,1568年在大村、口之津和府内,1569年在口之津,1570年在志岐,1571年在大村,1575年在府内,1578年在白杵。举行四旬节的时间和地点有:1553年和1554年在山口,1555年和1558年在朽网,1557年在丰后,1559年在府内,1561年和1562年在丰后,1563年在横濑浦,1564年在度岛和平户,1565年在平户,1566年在岛原、平户和府内,1567年在五岛、岛原和府内,1568年在志岐,1569年在志岐和府内,1570年在口之津和志岐,1571年在长崎。举行圣周的时间和地点有:1554年在山口,1555年、1557年、1561年、1562年和1564年在府内,1559年在博多,1563年在横濑浦,1564年在度岛,1565年在度岛,1566年在岛原和府内,1567年在五岛和府内。举行圣母领报节的时间和地点有:1555年的朽网、1561年的丰后。举行圣母圣天节的有1561年的丰后;1563年的横濑浦和1564年的府内。举行复活节的时间和地点有:1553年、1554年的山口,1555年、1557年、1558年、1559年、1561年、1562年和1564年的府内,1559年的博多,1563年的横濑浦,1564年的度岛和平户,1566年的岛原、平户和府内,1567年的五岛和府内,1568年的口之津,1569年的志岐、府内和口之津,1571年的大村,1578年的白杵。此外,还有1554年在山口举行的圣科斯莫和圣达米杨的节日,1555年在府内举行的圣灵的节日。

适当的时候让将军听听这些少年的讨论。”^①

与上述安东尼奥和曼努埃尔等中国仆人相比,这些沦为传教工具的中国少年的命运更为悲惨。他们在教会中的地位更低,身份更卑贱,以至于教名都无需记录下来。但他们至少有一点与安东尼奥是一样的,这就是他们进入教会时都在幼冲之年。这种不同寻常的年龄使我无法摆脱不详的预感。鉴于中国人根深蒂固的宗族观念与传统的家族生活方式,如此年幼的孩子应该呆在家中,与伙伴们玩耍,享受父母的关爱,他们通常不会远离家乡,更不用说在没有任何监护人的情况下去遥远的外国谋生。因此,他们极有可能是在违背本人意愿的情况下,通过某种极端的途径被非法地带到日本。简单地说,他们可能是被人口贩子卖给教会和传教士的中国奴隶。

三

当然,关于这些中国少年被卖作奴隶的结论只是合理的推论,我们毕竟还没有找到直接的证据。然而,葡萄牙人在此期间或更早时候在中国从事奴隶贸易却是有案可查的事实,贩卖中国少年为奴的人口买卖最早可以追溯到1519年。葡萄牙历史学家巴罗斯(Barros, Joao de)在其名著《亚洲十年史》(DO Asia: Decada)中记述说,西蒙·德安德拉德(Simao d Andrade)在1519年8月率领一支由四艘帆船组成的商船队来到广州和珠江三角洲进行贸易时,曾经绑架和购买了不少中国儿童。他说:“……广州城内有许多年轻人及名门望族的孩童失踪,这些人都是西蒙·德安德拉德及其舰队

^① 《日本史》,第三册,第163页。

的成员买走的……。”^① 另一份现藏于大英博物馆手稿部的《韦尔斯利文件集》(Wellesley Papers)中的报告手稿,也为这一指控提供了重要的旁证。一位 1519 年中国之行的参与者揭露说:“这位司令官(西蒙·德安德拉德)对待中国人的态度与葡萄牙人在过去一些时候对待亚洲各民族的态度完全一样。……他从沿海地区掳走年轻女人,捕捉中国人,使之成为奴隶。”^② 英国历史学家博克塞(Charles Ralph Boxer)在对此进行了分析后认为,西蒙·德安德拉德在中国的“采购”行动与稍后不久来到欧洲的首批中国人有关。他们中的一个人成了这一事实的记录者、巴罗斯本人的奴隶,帮助他翻译商人们从中国带回的书籍与地图。据说,这位中国奴隶出身于殷实之家,受过良好的教育,他很快便学会阅读和书写葡萄牙人的文字。博克塞还推测说,巴罗斯的这名中国奴隶可能是在 1540 年或此后不久来到葡萄牙的。^③

人们很容易将安东尼奥等教会中的中国“仆人”与巴罗斯的中国奴隶联系起来。他们确实有许多类似之处。首先,他们到达葡萄牙(及其殖民地)的时间相差无几;其次,他们都学会了西方文字的阅读与书写(安东尼奥被送入果阿神学院的安排,亦难免使人猜测,他也出身于殷实之家,并受到过良好的教育)。

从时间的角度看,那些唱诗班中的中国孩子肯定与西蒙·德安德拉德购买的中国孩子无关,他们应当是另一次奴隶贸易的牺牲

① 参见张天泽:《中葡早期通商史》姚楠、钱江译,中华书局香港分局,1988年,第56页以及第73、74页的注释。另《月山丛谈》中提到葡萄牙人以每名金钱百文的价格市易小儿。这一记载后来演变成葡萄牙人蒸食儿童的传说。在顾亭林的《天下郡国利病书》和严从简的《殊域周咨录》中,我们都可以看到类似的指控。

需要说明的是,张天泽以及博克塞的著作是由黄时鉴先生提供的。而在与他的交谈中,作者获得的帮助并不仅限于此。

② 《中葡早期通商史》,第70页。

③ 博克塞:《欧洲早期史料中有关明清海外华人的记载》。参见《中国史研究动态》,1983年,第二期,第20页。

品。虽然传教士很少谈论人口买卖有关情况,但少数无意中泄露出来的零星记载,还是使我们找到一些证据,以确认日本也是奴隶贸易圈一部份。或者说,传教士也是奴隶商品的消费者。加戈神父在1555年9月20日从日本平户写给葡萄牙国王的信中声称,葡萄牙商人不仅运送传教士,“而且还供给银子、衣服、奴隶以及其它我们在山口、丰后所必须全部物品”。^①

在1562年10月25日发自横濑浦的另一封信中,阿尔梅达修士提到了府内的传教士在人口买卖中扮演的另一种角色。“按照托雷斯神父的命令,在葡萄牙人即将出发前与他们告别。妇女们也一起进船仓,让她们照顾二个男人。由于妇人可以高价卖买,所以日本人出卖通过在中国的战争中俘虏的妇女,这样,船上便有许多妇女。此外,还规定在航海中发出咀咒之言者,一次交纳一个塔卡、即60个莱伊斯。这已经成为惯例,收费更高者也不少。我们用这笔钱给贫民购买衣服。”^②在葡萄牙商人购买中国妇女的过程中,这些教士的所作所为更像是一些拉皮条的掮客。虽然阿尔梅达没有说明“为贫民购买衣服”的钱是由传教士直接收取,还是由葡萄牙商人们代为收缴,但他们肯定参与或介入了奴隶贸易并从中获利。既然能够参与妇女买卖,那么购买一些中国孩子又有何不可呢?

再者,这一事实还告诉我们,在府内向葡萄牙商人供应中国妇女的倭寇也有可能是那些中国少年的供货者。事实上,这些中国少年最早露面的丰后府内地区,正是倭寇在日本九州一带的主要巢穴之一,而这些海盗在中国沿海的掠掳罪行在史料中并不缺少记录。

大量史料表明,奴隶贸易的时间范围不仅与葡萄牙商人到达东方的时期和活动区域大体吻合,而且与传教士的传教时期与区

①② 《耶稣会士日本通信》,上,第75、274页。

域基本一致。被他们出售或用作奴隶的不仅有中国人,还包括黑人^①与日本人。虽然它的规模还不足以与后来臭名昭著的黑奴贸易相提并论,但已经引起了亚洲各国的强烈反对。由于担心奴隶贸易会给葡萄牙的东方贸易和教会的传教事业带来得不偿失的巨大损害,葡萄牙国王塞巴斯蒂昂(Dom Sebastiao)于1571年下令禁止贩卖日本人为奴,并规定犯禁者将受到没收全部财产的处罚。然而,国王的禁令并没阻止贪婪的奴隶贩子。有证据表明,贩卖奴隶依然是导致1578年丰臣秀吉下令驱逐传教士的重要原因之一。^②东南亚一带的奴隶贸易至少持续到那个世纪的最后十年,因为在1591年,教皇还曾经发布过敕令,禁止在菲律宾进行奴隶贸易。

或许是为了掩饰或辩解,利玛窦在他《札记》中极力使奴隶的处境显得更为自然而舒适。他还声称,耶稣会教士时常“救援在澳门逃亡的奴隶。每年都有一些奴隶挣脱奴役的枷锁,到中国人中间去寻求自由。……他们大多数是中国人所害怕的日本人或者非洲的埃塞俄比亚人,叫做卡菲尔人(Kafirs)的,或者是来自大小爪哇岛的人。……当逃亡者被军警带到总督面前时,如果他们是基督徒,总督就告诫他们要注意这个事实,宽恕他们,劝他们回到他们主人那里去。一般说要他们回去并不困难,因为他们发觉,听军官的话比受葡萄牙人奴役更严酷可怕。双方均因这种作法而获益;仆人回到他们能进行宗教礼拜的地方,葡萄牙家庭则重新得到

① 耶稣会士肯定卷入到这种罪恶的贸易中去了。范礼安第一次来到日本时,就带有一名黑人奴隶。据说他的出现在京都引起了轰动,观者如堵,甚至发生了伤亡事故。织田信长第一次看到黑人极为惊讶,他们甚至怀疑他的肤色是用墨涂过的。参见松田毅一,《南蛮史料地发现—由此所看到的信长时代》,中央公论社,1964年版,第151页。

② 参见《东西方的思想斗争》,第172-174页。

仆人,他们的劳动是非常有用的。”^①

我们注意到,“大多数”挣脱枷锁的奴隶都来自禁令明确规定的国度,那么,他尚未提及的少数人又是谁呢?他们中间有中国人吗?当然,在中国的葡萄牙商人和传教士也许还不至于愚蠢到敢在尚在中国官方管辖下的澳门使用中国奴隶,就像他们不会在日本使用日本奴隶那样。如果他们中真有中国人,并就此事向官府提起诉讼,那么他们是决不会重返主人家中的,而利玛窦在其中国传教史的著作中回避这些令人难堪的事实也是可以理解的。

我们还注意到利玛窦在称呼这些奴隶时使用了“仆人”这一称呼。这也许是他们在公开场合中对于奴隶的习惯称呼。如果真是这样,那么,被称为仆人的安东尼奥和曼努埃尔的实际身份,应当与那些中国少年以及巴罗斯购卖的中国奴隶是一样的。虽然我们对他们的身世或命运无法了解得更多,但他们的遭遇是不应该被遗忘的。

^① 《利玛窦中国札记》,第 219 - 220 页。

**Carolo Orazt da Castorano
O.F.M. (1673 – 1755) on the Prophet
Muhammad and on the Master
Philosopher Confucius**

Arnulf Camps O.F.M.

I am very grateful to the members of the *History Department* of the *Hangzhou University* for the kind invitation to contribute to the *International Symposium on Chinese – Western Cultural Communications (1500 – 1840)*. As I am doing research on the life and works of *Carolo Orazi da Castorano*, who stayed in China from 1700 till 1733, and as his contribution to communication between China and the West has been overseen, I intend to deal with this aspect of his life. I'll first introduce the life and works of this learned scholar. Next I'll analyse two rather unknown works of his hand: one on the Prophet Muhammad and one on the Master Philosopher Confucius. Finally, I'll try to explain why he was so negative in his judgment on the life of the Prophet and why he praised the Philosopher to a certain point.

I. The Life and Work of Carolo Orazi da Castorano O.F.M.

Castorano was born on May 20, 1673 in the village called Castorano situated close to the city of Ascoli Piceno in Central Italy. He joined the Franciscan Order on January 11, 1690 in the monastery of Teramo. On April 30, 1698 he left for China and arrived on August 23, 1700. During the first two years of his stay in China he was a missionary in the south of the empire and in 1701 he moved to the city of Linqing in the western part of the province of Shandong. He was very active in founding Christian communities both in Shandong and in Hebei. On May 10, 1714 the bishop of Beijing, Mgr. Bernardino della Chiesa O.F.M., appointed him as companion, secretary, economist and vicar - general. After the death of the bishop on December 20, 1721 he was appointed as the administrator of the diocese of Beijing. Already before that year Castorano was involved in the tragic Rites Controversy in the Catholic Church in China and he had to suffer for executing the orders of the Pope in Rome. At the end of 1723 a persecution of Christianity started and Castorano took refuge in Hai Dian, today a suburb of Beijing. As there were still differences of opinion among missionaries of various nationalities and religious orders concerning certain Chinese Rites, Castorano was sent to Rome in order to obtain from the Holy See a definite decision. He left China during the month of October 1733 and he arrived in Italy on November 12, 1734. There he stayed till the end of 1742 and served the Congregation of the Propaganda Fide. He was very much involved in the preparation of the papal letter 'Ex quo singulari', signed by Benedict XIV on July 11, 1742. This letter of authority brought the Chinese Rites Controversy in the Catholic Church in China to an end. The last day of 1742. Castorano retired to his native

town, Castorano and on February ^①, 1755 he died in his parental home at the age of eighty – one.

The impression that Castorano was only occupied with the administration of the diocese of Beijing or with settling the Chinese Rites Controversy, would be wrong. Unfortunately, the well – known series, called *Sinica Franciscana*, containing a critical edition of letters and documents written by Franciscan missionaries in China since the thirteenth century, has not yet arrived at the time of Castorano. But the late Dr. Bernward Willeke OFM has left us a manuscript which is a kind of preliminary survey for such an edition. ^② Moreover, Robert Streit O.M.I. and Johannes Dindinger O.M.I. as also Henri Cordier have collected quite some detailed information on the literary activity of Castorano. ^③ From these we

-
- ① F. Margiotti O.F.M., *Il cattolicesimo nello shansi dalle origini al 1738*, Roma 1958, 485 – 486, note 155. J. Ricci O.F.M., *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang 1929, 49 – 51. Anas – tsius Van Den Wyngaert Wyngaert and Georgius Menssert O.F.M., *Sinica Franciscana V*, Rome 1954, 438, note 3. *Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum Vol. I Sinae, tempore hodierno*, by G. Menssert O.F.M., Romae 1967, 141 – 146. *Brevissima Notitia relazione di vari viaggi, fatiche, patimenti, opere, ecc. Nell' Impero della China, del R.P. Horatii da Castorano, minore osservante di S. Francesco, ex Vicario Generale, ex Delegato Apostolico, Missionario di Propaganda Fide*, Livorno 1759.
- ② Bernward Willeke O.F.M., *Studia preliminaris pro 'Sinica Franciscana'*, Carolo Orati, O.F.M. (1673 – 1755), insignis Missionarius in Sinis, pro manuscripto Osnabruck 1992. Francesco D'Arelli, *Manuscript notes of Carlo Horatii da Castorano O.F.M. and Francesco da ottaviano O.F.M. on some of Aleni's Chinese writings*, in: Tiziana Lippiello and Roman Malek (eds), "Scholar from the West." Giulio Aleni S.J. (1582 – 1649) and the dialogue between Christianity and China, Brescia – St. Augustin 1997, 432 – 452.
- ③ Arnulf Camps O.F.M., *Castoranos 'Brevis apparatus et modus agendi ac disputandi cura Mahumetanis' in China*, in: 'Denn Ich bin bei Euch' (Mt 28,20), Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute, Zürich etc, 1978, 156, notes 2 and 3.

learn, that Castorano studied the Chinese classics, the Life of the Philosopher Confucius, the text of the famous Nestorian Stele (781 A. D.) in Xi'an, and wrote a Grammar of the Chinese language, a Latin - Italian - Chinese Dictionary and a catalogue of the Chinese works preserved in the Apostolic Vatican Library. Moreover, in the same library a great number of books, which belonged to Castorano and which contain many annotations by his hand, have been collected. He was a prolific writer and much research has still to be done in that Vatican Library, in the archives and library of the Congregation of the Propaganda Fide in Rome and also in many other places. In this contribution I limit myself to Castorano's works on the Prophet Muhammad and on the Master Philosopher Confucius.

II. Castorano and the Prophet Muhammad

The manuscript: *Brevis Apparatus et modus agendi ac disputandi cum Mahumetanis*, in duas partes divisus (A short equipment and method to deal and to discuss with Muslims, divided into two parts) is preserved in the library of the Anthonianum University in Rome (Ms. 150). In the beginning of the fifties of this century the manuscript was for sale in Paris and was bought by the librarian of the Antonianum University. We know that Henri Cordier mentioned in 1905/1906 in his *Bibliotheca Sinica* and that he wrote, that it belonged to his private collection. ^①We also know, that after his return from China Castorano lived in the General House of the Franciscans in Rome, Called the Ara Coeli. The French army occupied Rome in 1798 and confiscated the monastery. The library was plundered, but part of it was saved by transferring it into the Vatican Library.

① H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, II, Paris 1905 6,2, 1189.

The letters, preserved in the archives, were sold to foodmerchants, and the larger manuscripts were bought by Jews and antiquarians. Castorano had given his Chinese books to the Ara Coeli Library in 1742.

The manuscript has 228 folios and is well preserved. It is an autograph and contains on two places the personal seal of Castorano. On folio 4 we read: written at "Pekini Hai - tien 1725". On folio 4 Castorano informs us that he found in Beijing two works, which he used to write his own book. They are: Thyrso Gonzalez de Santall S. J., *Manuductio ad conversionem Mahumetorum, in duas partes divisa* (A Guide for the conversion of muslims), Dilingae 1689, and: a work written by Thomas a Jesu: "De Mahumeto et Mahumetana lege tractans" (On Muhammad and the Muslim Religion).^① The library where he did find these works was the so - called Beitang Library in Beijing. The catalogue of this library has been published in 1949 and contains 4101 works. The books were collected from the sixteenth up to the eighteenth century by various Jesuits and other missionaries. After 1949 they were transferred to the Peking Municipal Library into the Rare Books Section. In the catalogue we see that the work of Thyrso Gonzalez de Santalla was among the Beitang Library books in two copies - one dated 1687 and another dated 1689 and that both belonged to the Jesuit Fathers in Beijing. The work of Thomas a Jesu, an Augustinian Father, who suffered captivity in Muslim hands in the north of Africa, is present in several editions, but in only one case it

① L. Lemmens O. F. M., *De sorte Archivi Generalis OFM et Bibliothecae Araecelitana tempore Reipublicae Tiberinae (an. 1798, 1799)*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 17 (Quarracchi 1924) 30 - 54. B. Pandzic O. F. M., *Les archives générales de l'Ordre des Frères Mineurs*, in: *Archivum* 4 (Pares 1954) 154 - 164.

could be used by Castorano as it was printed during his lifetime in Paris 1721. ①

A careful comparison between the manuscript of Castorano and these two works reveals that Castorano borrowed much from Thyrso Gonzalez, whose work consists of two volumes of 353 and 314 pages. Gonzalez himself collected in his work all the arguments against Islam which former authors had brought forward. However, Castorano's work is an independent work, as the composition, choice of discussion points and use of Sacred Scripture are his own. The manuscript of Castorano has two parts. The first part gives an introduction about the way to deal with Muslims. This is followed by several chapters dealing with the divinity of Jesus and here he makes use of the Old Testament and of Gospel of St. John. He also discusses the arguments brought forward by the Muslims against this doctrine. Moreover, Castorano treats of the duration of the Christian religion up to the end of the world; of the true faith and the one Church of God; of the conviction of the Prophet Muhammad that Christians can be saved in the Christian religion; and of the passion and death of Jesus. The second part is devoted to the life of the Prophet Muhammad, the contradictions in the Koran and the bad customs of the Muslims. At the end he added a chapter stating that the comparison between the two religions proves that Muhammad was an impostor and that his religion was false. It will be clear, that Castorano did not intend to start an open dialogue. He uses the then common way of discussing religious differences. Castorano

① H. Verhaeren C. M., *Catalogue de la Bibliotheque du Pé - T'ang*, Pékin 1949 (19692) col. 501 and col. 186. J.S. Cummins, *Present location of the Pei - t'ang library*, in: *Monumenta Nipponica* 22 (Tokyo 1967) 482 - 487 (Reprint in J.S. Cummins, *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, London 1986, under VII.).

was not someone who tried to innovate or to correct the relations between Christianity and Islam. On the contrary, he attacks both the life and teachings of the Prophet Muhammad and the laws, customs and way of life of the Muslims. He never tries to formulate a benign interpretation.

There is another point I want to mention. Castorano gives us an idea of the spread of Islam in China. I quote:

However, this pest of the souls has already occupied nearly one third of the world, and – how painful! – it does not stop to occupy daily other parts, until it slowly introduces itself in the Far East, that is to say in the Kingdom of the Chinese people. They have children and grandchildren, they take many wives, they buy slaves and maids, and thus they grow and multiply in a miraculous way, so that already in many cities Chinese Muslims walk in public wearing a white cap. They build their mosques visible to everybody; they visit them and neither the Prefects nor the Mandarins contradict them and also the Emperor of China does not forbid it. In the province of Shandong there are many Muslims and in the main cities they multiply themselves daily, as in the metropolis Jinan, in the cities of Jingtusi, Tai' anshi, Jining, Tongjing, Linqing, and everywhere they have public mosques, which they call *Li Bai Su*, that is to say House of Worship. In the city of Linqing, where I normally resided, I had often a conversation on religion with the Muslims, and it happened that they themselves asked for it, but it was always in vain. A certain religious superior of them, a Mufti, in the city of Tongjing told my servants, that he wanted to discuss with me about religion, every time I went to that city. When I heard about this, I accepted it with pleasure, in order to sow the seed of God in earth, which of-

ferred itself so spontaneously. ①

This quotation makes it very clear how Castorano despised Islam, but and this is for us today more important, it also reveals that he knew about the spread of Islam in Shandong and that he had a good number of contacts with Muslims. According to his own words, these contacts led him to a more profound study of the Sacred Scriptures of the Christians and later on – when he resided in Beijing – to consult the works of Thyrso Gonzalez and of Thomas a Jesu. However, most interesting is Castorano's description of the way Islam spread in China. This was also observed by a Jesuit Father, Jean – Baptist Du Halde, who wrote:

In ancient times the Mohammedans increased their numbers solely by the alliances and marriages they contracted; but for some years past they have made considerable progress by the help of their money. They everywhere buy up children, whose parents, unable to educate them, make no scruple to sell them. During a famine which wasted the province of Shantung they purchased above ten thousand. They marry them, and either buy or build a considerable share of a city, and even whole country towns to settle them in. Hence, by little and little, they are grown to such a head in many places as not to suffer any to live among them who goes not to the Mosque; by which means they have multiplied exceedingly within these hundred years.”②

Du Halde refers in this quotation to the explicit ban on marriages between the Han – Chinese and the Hui during the Qing period. This may have caused the strange custom to buy children especially during a time of famine. Castorano refers to this by using the words : “a miraculous way”.

① MS Castorano, 3 – 4

② Inke Mees, *Die Hui – eine moslemische Minderheit in China*, München 1984, 34.

As far as I can see other missionaries during that period were not well informed about the situation of the Muslims in China; they only mention that they are numerous and that they increase their communities through normal marriages. ^①

We may conclude, that Castorano is one of the few missionaries who went deeply into the study of the controversy between Islam and Christianity. However, he did not rise above the polemic and negative approach which was common in his lifetime. Especially, the person and the morality of the Prophet Muhammad were attacked by him in a very unjust way.

III. Castorano and the Master Philosopher Confucius

Castorano wrote his work on Islam during his stay in China. After his return to Italy he composed a work on the Master Philosopher Confucius, dated 1739: *Vita Confusii Philosophi apud Sinenses Sapientissimi Mageistri*, or: *The Life of Confucius the Philosopher and among the Chinese the Most Wise Master*. There are several manuscript - copies of this work in libraries in Rome, London and elsewhere. The printed text of 1895, which we have at hand, seems to be shorter than some of the manuscripts, but it gives a reliable insight into the views of Castorano on this matter. ^②

This work of Castorano is rather different from the work on the Prophet Muhammad and on Islam. We have here a very detailed study of the life and the doctrine of the Philosopher Confucius. According to Castorano, Confucius showed during the various stages of his life up to his

① *Sinica Franciscana*, Vols. V and VI under: Mahumetan.

② *Le missioni francescane in Palestina ed in altre Regioni della terra*, VI (Assisi 1895) 30-33, 92-95, 138-141, 210-212, 356-360, 526-531, 659-661. *Bibliotheca Missionum* VII: *Chinesische Missionsliteratur 1700-1799*, Rom etc. 1965, 206-210, (ed. by R. Streit and J. Dindinger O.M.I.).

old age a remarkable consistency. Confucius was guided by very high moral principles and he was rigorous in applying them in his own conduct as well as in the conduct of his countrymen in the many principalities, wherein he lived and took up certain duties and tasks. He had many disciples and during the later days of his life he collected, selected and wrote down the Chinese Classics and some other works of his own. Castorano proves to be well read in all these and he quotes freely from them. Confucius played musical instruments and he loved to sing. Castorano gives full credit to the restoration of the ancient rites, doctrines and institutions by Confucius, so that he could put an end to corruption prevalent in many principalities. I may quote one passage:

The Chinese generally say, that Confucius undertook the previously mentioned peregrinations with the intention to search for and to obtain offices of a magistrate, of a prefect or other dignities and that he tried in this way through a just government or administration to reform the morals of the people, which during that period were very deprived due to the continuous wars and seditions, or that he wanted to be a councillor to the kings of those principalities so that they too were in a position to obtain better fruits. They say that this reform of morals was sometimes successful, and this was especially true when he was a magistrate in his own kingdom, Lu. Thus as far as this is regarded Confucius merits praise, as he possessed zeal and love in matters of reformation and progress of several peoples, though in fact he obtained little fruit through his peregrinations. Sometimes he incurred too a threat to his life either on account of his zealotry, or on account of feelings of envy, or for fear of damage, or, finally, on account of his minor aptitude, or, certainly, on ac-

count of his too great zeal or rigorousness in matters of justice. ①

As far as the doctrine of Confucius is regarded, Castorano mentions the five human relationships:

namely, between the ruler and the ministers, between the father and sons, between husband and wife, between elder and younger brothers and between friend and friend. The ruler must just in relation with his subjects; the subjects must be loyal to his ruler; the father must care for his children and the children must be obedient to their parents; between husband and wife a difference exists, for the wife must accommodate herself to the husband; between elder and younger brothers the right observance of majority and minority must be cultivated; between friends there must be trust and fidelity. These five relationships or virtues regard all human beings or all peoples of the entire globe or empire.

To summarize in a few words the doctrine and the institutions of the Chinese or of Confucius, I say that they can be reduced to mainly these three. Firstly, the formation and renewal of oneself; secondly, the right set-up of one's house and family; and thirdly, the renovation and government of the kingdom and the pacification of the world or the empire. ②

At the end of his work Castorano asks two questions. The first is: did Confucius during his life teach or practice idolatry and superstitions? The answer is affirmative. This can be proved by the following quotation: "Confucius himself inspired the people through his example and induced others to practise – though being a wrong one piety. When Confucius

① Cfr. Note 2, 36

② Ibid., 45.

made offerings and sacrifices, either in the temple of the ancestors, the deceased, or in other temples of the spirits to the spirits and the higher ones (being an officer or magistrate), he did so with all attention, majesty and reverence. And he ordered his disciples to do the same.”^①

But, not only sacrifices were by Castorano considered to be wrong piety. Divination too could not get his approval: “One day Confucius had to conduct the autumn – sacrifice to his ancestors and he drew lots (as the Chinese commonly do in their activities). Having seen the result, he was very sad. A disciple noticed this, went to Confucius and said: Master, I have heard that you drawing lots, obtained as a result Fuen, and that is a good one; why, therefore, Master is the colour of your face disturbed and sad? Confucius answered him: that outcome according to the teaching of the book king of the family Ceu is explained in such and such a way, and it is not a good omen for me.”^②

The second question was: did the Chinese venerate Confucius only as a wise man and a master or as a saint exalted above all human beings? Castorano tries to prove by means of many authorities that in china Confucius is considered to be both a wise man – a master and the greatest saint. And again Castorano does not approve of this:

“I think it to be necessary to explain two very substantial points. I do so to defend the truth and the honour of the sacred sanctions applied by this Holy See. For a certain missionary father from Europe, belonging to those who permit their Chinese Christians to venerate Confucius and to offer him oblations and sacrifices, writes and narrates according to his own pleasure the life of Confu-

① *ibid.*, 27 – 28.

② *Ibid.*, 33.

cius leaving out much which could harm his cause. And he audaciously states: the life of Confucius was immune to any kind of idolatry. This Father blames other missionaries, who for that reason assert that Confucius (as many other heathen like him) perhaps suffer eternal punishments.”^①

It will be evident, that this work of Castorano on the life of the Master Philosopher Confucius was composed as an instrument to be used in his fight against the Chinese Rites during his stay in Rome. But there is a certain ambiguity in this work. On the side, Confucius is studied in a very positive way and even admired for his wisdom, morality statesmanship. On the other hand, he is considered to be on the wrong side as he offers sacrifices, uses divination and is himself venerated as the greatest saint. This contradiction is all the more striking when we compare Castorano's treatment of Muhammad with that of Confucius. Muhammad has no moral values, is a warrior, a bad statesman etc. I think Castorano does not justice to both of them. We must try to understand why he being a child of his age and time was so narrow – minded.

IV. A theological evaluation

The theological dimension of the Chinese Rites Controversy is today acknowledged by many scholars. Paul Rule wrote: “ I do not want to suggest that the issues at stake were entirely political, even ecclesiastical – political. There were clearly also very important ideological, religious and theological issues at the heart of the controversy. I also think that these

① *ibid.*, 48 – 49.

issues are far from being historical relics.”^① Lawrence G. Thompson wrote: “As early as the seventeenth century, this question arose among the Catholic missionaries, who had to decide whether or not their converts could be allowed to continue the practices concerned. The question took this form: Are these rites truly religious or are they less than that, something like respectful memorials? It was far from being an academic question. Indeed it took on the proportions of a major doctrinal dispute, known in history as the ‘Rites Controversy,’ involving popes and Chinese emperors and leading eventually to the downfall of the Jesuit position in China and expulsion of all missionaries from Chinese soil.”^②

Julia Ching may merit a long quotation:

Under the leadership of Matteo Ricci, the Jesuit missionaries, with the support of a few others, approved for their converts the veneration of ancestors and of Confucius. But opposition to this move caused the spread of the so – called Rites Controversy as well as the Terms Controversy from China to Europe. The acculturation moves were reported to the Pope in Rome, Clement XI, who sent as envoy to China the Patriarch of Antioch, Maillard de Tournon, to sort out the question. Incidentally, Tournon was a conservative who was also to condemn the ‘Malabar Rites’ of India, which the Jesuit Robert de Nobili had accepted. The Jesuits in China promptly sought help from the Chinese Emperor, K’anghsi, who gave his official confirmation – that Confucius was not worshipped as God, but venerated as a model teacher; that ancestral veneration was regarded as a memorial

① D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, Nettetal 1994; Paul Rule, *Towards a history of the Chinese Rites Controversy*, 263.

② L. G. Thompson, *Chinese Religion*, Belmont 1989, 45.

service, rather than as a worship of the spirit; that the ancestral tablet offered a focus for filial attention and devotion, and no more; that Heaven and Lord – on – High were identifiable, not with the physical heaven, but the Lord of Heaven and Earth and all things. But this was regarded by the other side as political intervention in religious questions. As Tournon preferred to rely on a member of the Mission Etrangère de Paris, Charles Maigrot, Vicar Apostolic of Fukien, who had meager knowledge of the Chinese language, the emperor was less than impressed and indeed, quite insulted that Rome should deign to regard itself as an authority on things Chinese. The controversy lasted a long time; it was considered by eight popes, and involved leading universities in Europe. Rome vacillated in the beginning, depending on who had its ear. In the end, Rome was to support those who opposed the rites, whose judgement was: that the ancient Chinese were idolaters and the modern Chinese, atheists; that the Confucian classics themselves, and even the Jesuit works published in Chinese, taught doctrines contrary to the Christian faith; that ancestral rites were illicit because they were offered to spirits of ancestors and so involved idolatry and superstition; that Confucius himself was a public idolater and a private atheist, and should not be honoured by Christians as a saint. In a decree of 1704, reinforced by a bull of 1715, Pope Clement XI banned the rites. And in 1742, Pope Benedict XIV decided ‘definitively’ in favour of those who opposed acculturation. His decree, *Ex quo singulari*, condemned the Chinese rites imposed an oath on all Catholic missionaries in China to oppose the rites”^①

① Julia Ching, *Chinese Religions*, Basingstoke 1933, 193 – 194.

Julia Ching presents us with a very accurate and clear view of the main points of the Rites Controversy. It was a theological battle: the ancient and modern Chinese were idolaters and atheists; the Confucian classics and the works of the Jesuits were full of false doctrines; the ancestral rites had to do with the spirits and were for that reason idolatry and superstition; and finally, Confucius himself was an idolater, an atheist and not a saint! It is as if we read the work of Castorano! We understand that Castorano was one of the main persons bringing this theological dispute to the West and to Rome. From his arrival from China in 1734 up to end of 1742 (the year of the final condemnation of the rites) he was at the service of the papal administration in Rome.

However, it was not just a theological battle having nothing to do with China. I may bring forward two considerations. Firstly, the Jesuit missionaries were dealing with the class of literati in China, with an educated elite; they studied the Chinese classics and were more tolerant and accepting in things Chinese. The Franciscan and Dominican missionaries worked usually with peasants and most of them considered the rites to be pagan superstitions. And secondly, these non-Jesuit missionaries read the Chinese works of converted literati. It was in these works that they discovered the reception of Christianity by the literati. These Christian Chinese literati were convinced that through the mediation of the Jesuit scholars they had rediscovered the true and original doctrine of Confucius and of the Chinese classics, namely that these taught a unique and personal God, the Lord -- on -- High, the Lord of heaven and Earth. Moreover, the foreign religion, Christianity, fulfilled and enriched the Confucian doctrine and did not contradict it. In a way, the foreign doctrine was not foreign to China, as it was in a hidden way already present in the ancient Chinese classics. Finally, these Chinese Christian literati reduced

Christian beliefs and practices and took over many Chinese mores, rituals and beliefs. To give an example: the passion, death on the cross and the resurrection of Jesus were hardly mentioned by them. In one word: in a very creative way they produced a minority religion, a Confucian monotheism. ^①

I may conclude that the Chinese Rites Controversy was a battle on two fronts: Europe and China. When studying the works of Castorano, we should keep this in mind. This double battle was not yet present in his work on Islam; that was an apology of Christianity and it showed all the characteristics of a century old intellectual fight against the Muslims in the West.

I may add, that the Catholic Church – compared with the teachings on her relationship to other religions – has made fortunately great progress and that a rehabilitation of other religions within her own theology is taking place. It started with the *Declaration on the Relationship of the Church to Non – Christian Religions* of the Second Vatican Council, held from 1962 up to 1965. I quote:

Men look to the various religions for answers to those profound mysteries of the human condition which, today even as in olden times, deeply stir the human heart: What is a man? What is the meaning and purpose of life? What is goodness and what is sin? What gives rise to our sorrows and to what intent? Where lies the path to true happiness? What is the truth about death, judgment, and retribution beyond the grave? What, finally, is that ultimate

① E. Zürcher, *Jesuit Accommodation and the Chinese cultural imperative*, in D. E. Mungello (ed.), *op. cit.*, 36; and: *Confucian and Christian religiosity in late Ming China*, in: *The Catholic Historical Review* 83 (Washington D. C. 1997) 614 – 653.

and unutterable mystery which engulfs our being, and whence we take our rise, and whither our journey leads us^①

In this beautiful text the entire Catholic Church accepts finally, the reality that she as a religion does not take a stand against other religions, but considers her place as being among the religions. She shares with them so much. This is expressed in a more detailed way in another quotation of the same council:

The Catholic Church rejects nothing which is true and holy in these religions. She looks with sincere respect upon those ways of conduct and of life, those rules and teachings which, though differing in many particulars from what she holds and sets forth, nevertheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men. Indeed, she proclaims and must ever proclaim Christ, 'the way, the truth and the life' (John 14, 6), in whom men find the fullness of religious life and in whom God has reconciled all things to Himself (cf. 2Cor. 5, 18 - 19).^②

Modern theology of religions has tried to develop this new approach. In dialogue we consider ourselves to be pilgrims on the paths and ways - the religions - which have been given to us by him who caused every being to be. We are co - pilgrims. We share so much. And due to the fact that we live in different cultures, we have differences. But these differences are mostly enrichments and they complement each other. Surely, there are differences which may not be acceptable, but that can only be the case when they raise false hopes or serve one's own needs. In their finest hours religions have always considered themselves to be ways and

① W, M. Abbott S. J., (ed.), *The Documents of Vatican II*, London etc. 1967, 661.

② *Ibid.*, 662.

paths: Islam is the straight path according to the first sura of the Koran; the first Christians were called followers of the way in the Acts of the Apostles; Judaism is the way of the Patriarchs; Hinduism knows about three ways: jñana, karma and bhakti; the Buddha taught the eightfold path; and China together with many other peoples and religions wants to follow the way of the ancestors.^① It is a pity that Castorano and so many other missionaries of the past had to live and work inspired by quite another theology!

Arnulf Camps OFM. Hangzhou, November 25, 1998.

① Arnulf Camps O.F.M., *The Theology of Religions as Pilgrim Theology*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 7 (Kampen 1997) 129 – 139.

Catholicism in Local Society in Late 18th and Early 19th Century Sichuan Following Comments by Bishop Dufresse in His Correspondance form 1789 to 1805

J. Charbonnier

History background

The Paris Foreign Missions Society and China

The French priests Francis Palu(陆方济) and Peter Lambert de la Motte(郎主教) were appointed ‘Apostolic Vicars’ (宗座代牧) by the Pope in July 1658. They were given the powers of a bishop and sent on a mission in the name of the Pope. They offered their services to the Holy See for 3 main reasons:

1) A zealous group of Lay people and priests in France wanted to have their share in spreading the Faith to the end of the world and did not want to leave this task to religious societies alone (Jesuits, Dominicans, Franciscans)

2) The Congregation of Propaganda(传信部) founded in Rome in

1622 wanted to take directly in charge the care of Evangelisation in the world and to escape the 'patronage' of the worldly powers of Portugal and Spain. France and not been given any special right to spread the Faith overseas. Besides, the financial cost could be covered by generous lay people in France, some of them belonging to the nobility.

3) The Portuguese Jesuit Alexandre de Rhodes, who had spread the Faith in Vietnam and had suffered persecution as a Foreigner, advocated the need to appoint local priests and bishops for the Church to survive and develop in Asia.

Before they left France, clear instructions were given to the apostolic vicars by the Congregation of Propaganda:

- to create a local clergy, as numerous and well trained as possible;
- to adapt to local traditions while avoiding to get involved in political affairs;
- to refer to Rome in important issues, particularly for consecrating bishops

From 1659 onwards, they left to the Far - East and first settled in Siam where, in 1664, they established a College for the training of Asian priests in Ayudhya (犹地亚, 暹罗首都总修院). In the course of history, this College would have to move to Pondichery (本地治理) in India and finally to Penang(檳城) in Malaya. Over a period of 300 years from 1664 to 1964, 100Asian priests and 70 bishops were trained in that College.

Pallu had to face with many difficulties when attempting to move to China. While travelling, he strongly advocated the nomination of the Chinese priest from Fjuian Luo Wenzao(罗文藻) as the first Chinese bishop. He finally reached Taiwan and the Fujian province where he died in Muiyang(穆阳) on October 29, 1684.

A Seminary for the Foreign Missions was created in Paris to prepare French priests for their mission in the Far East. It settled in a large house rue du Bac and is still there today.

Down to our days, out of a total of 4252 missionaries, 1204 were sent to China, mainly in the South provinces, particularly in Sichuan (306 missionaries). After 1838, when the French Foreign Missions were entrusted with the evangelisation of Korea, they took over from the Lazarists the missions in Manchuria. The Foreign Missions (M. E. Missions Etrangères) took the name of 'Paris Foreign Missions' (M. E. P. Missions Etrangères de Paris) when other missionary societies of the same kind were founded. In 1949, there were some 250 missionaries from this society in China. All left to other missions in the early 50s. Fr. Amiotte, a procurator in Shanghai, was the last to leave China in May 1955.

When the Paris Foreign Missions Society was initiated in mid-17th Century, St Vincent de Paul had just founded the Congregation of the Mission (迁使会), also called the 'Vincentians' by the name of the founder, or 'Lazarists' by the name of their first house in Paris near a 'lazaret' (hospital). Unlike the Paris foreign Mission Society, they were religious and their members could be from various nationalities, including Chinese. Apostolic Vicars and priests from that congregation also were sent to China. Some of them also worked in Sichuan, but their field of evangelisation developed more in north China, especially in Beijing after the Jesuits had to leave towards the end of the 18th Century.

Catholicism in Sichuan two hundred years ago (1789 to 1805)

The last years of the XVIIIth Century and the first years of the XIXth Century have been a significant period for the growth of Christianity in the

local popular surroundings of the South – Western provinces. Foreign missionaries were very few at that time. On the other hand, Chinese Christian leadership had emerged in the person of Chinese priests, catechists and Virgins.

In the capital, after the Macartney Mission (1793 – 1794), there was a lull of tolerance towards Christianity during the first years of Emperor Jiaqing 嘉庆 (1789 – 1820). The few Foreign missionaries employed in Beijing at the service of the Emperor could not be seen as a threat. The Lazarists had taken over from the Jesuits. With the French Revolution and wars in Europe, a handful of missionaries only could be sent to China. In 1802, an edict was published in favor of Christians. Meanwhile, Catholics suffered persecution in France.

From 1805 onwards, Emperor Jiaqing turned to violent measures against Christians.

Difficulties to maintain peace and order in the Chinese Empire were mainly due to subversive elements within the country. The threat likely to come from Western powers, however, was not underestimated. During the reign of Qianlong (乾隆) in 1785, Foreign missionaries were wrongly accused of supporting a Muslim rebellion in Gansu. Eighteen of them were arrested and kept in a Beijing jail for a few months while an investigation was taking place. Six of them died. The others were expelled to Macao.

One of them was Fr. Taurin Dufresse (李多林 or 徐德新), a French missionary active in Sichuan since 1775. This man was to play a significant role at the turn of the 18th to the 19th Century.

Arrested in 1785 and jailed in Beijing, he was expelled to Macao and Manila in 1786.

He managed to go back to Sichuan at Chongqing on January 14, 1789. Bishop Pottier (博方济 or 范益盛) entrusted him with East –

Sichuan and Guizhou areas. Bishop de Saint Martin(冯若望) consecrated him a bishop on July 25, 1799. After the death of de St Martin on Nov. 15, 1801, Dufresse appointed M. Peter Trenchant(黄主教) as his assistant bishop and consecrated him in Chongqin(重庆) on July 24, 1802. Himself moved to West Sichuan and resided in Chongqingzhou(崇庆州) near Chengdu. There, in September 1803, he convened the first Synod of the Chinese Catholic Church. His letters give an overall picture of Christianity in the province, with the various problems raised by the immersion of this new religion in the local population. Catholics striving to observe the strict discipline of their demanding Faith often conflicted with popular habits and customs. On the other hand, their moral ideal and their sense of service responded to some human aspirations and ideals deeply rooted in the Chinese traditions.

Some 40,000 Catholics scattered in 400 stations

Bishop Dufresse was responsible for the management of the Church in Sichuan, Guizhou and Yunnan. The largest number of Catholics was in Sichuan, especially around Chengdu. They were very few in Guizhou and Yunnan.

A regular growth of Christianity in the region can be observed between 1789 and 1804; a significant number of converts are baptized at the turn of the century 1600 in 1789, 1546 in 1799, 1580 in 1803. While the 5 or 6 European priests tend to be fewer, the number of Chinese priests increases from 11 in 1791 to 17 in 1803.

Conversions to Christianity seldom were due to the direct preaching of missionaries. European priests were not familiar enough with the language and Chinese priests were too busy visiting the scattered communities, hearing confessions and administering the sacraments. New converts

were attracted by friends or relatives who were eager to share their new ideals; In a few limited cases, persecutions drew the attention to Christians and aroused the interest of the public. Male catechumens were instructed by catechists. Women were taught by Virgins^① Converts belong to all layers of the population except rich people, officials and beggars.

New Christians are farmers, workers and small traders. The majority lives in the countryside, but there is a substantial catholic community in Chongqing: 55 baptisms of children in 1798, the average being 100 births a year for 2500 catholics, which would mean 1200 catholics out of a population of 3 to 400.000^② Rich people do not convert, but poor traders have a yearly income of 100 to 200 taëls.

In Chengdu, there is a very rich Doctor Ying. In Chongqing the Luo and Li families also are very rich. The Li own two silk factories with over a hundred workers and a silk store. They earn some 40.000 taëls per year. At that time in the Church community, a priest receives 30 taëls per year. The boarding fee for a seminarian is 10 taëls per year.

A number of converts do not persevere. Dufresse thinks it is due to their lack of proper formation and knowledge. Many cannot read and have been taught orally. There are many books however: prayer books, rituals, books of doctrine. These books are printed in Chengdu by a non-christian printer who makes good money out of this business and acts as a cover-up for the Church.

① On the role of Catechists and Virgins, see Jean Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris Desclée 1992, chapters 17 and 18. Documents in English and Chinese can be found in Jos Jennes, *Four Centuries of Catechetics in China*, Taipei, Huaming, 1976p. 108 - 109

② P. Grasland, *La Mission du Sichuan: de 1780 à 1815*, d'après les lettres du Bienheureux Dufresse. Unpublished typewritten Text, Paris, April 1883, p.3

There are a few schools run by Catholics for their children: in 1792, 6 schools for girls and 2 for boys in Eastern Sichuan, for some 8.000 Christians. In 1799, more schools have been opened: 7 for girls and 5 for boys, but the number of Catholics has increased to 13 thousand. The girls are taught by the Catholic Virgins(贞女) earlier organized by Rev. Fr. Martin Moye(马而定·慕雅). The girls learn prayers and Christian teachings only.

Besides Christian doctrine and prayers, the boys also learn the Four Books(四书). Non-Christian boys can join them, their school fees improving the financing of the school. These schools are run quite openly and the children repeating their lessons at a loud voice make their presence felt to all the neighbors. Besides books and schools, there is another means of Christian formation: the Christian assemblies. On Sundays, Catholics meet in a Christian family which is richer and more generous. There, in the absence of a priest, they recite prayers making up for the mass. A catechist(传道士) explains some point of doctrine. Eventually, he also instructs catechumens, preparing them for baptism. Over a period of time, a nucleus of convinced Catholics emerges.

The essential of the Christian way of life is in fact transmitted in the families in which long prayers are recited every day. Mothers teach their children to behave in a Christian way.

Among the more convinced Christians, some may be particularly generous. They practice all kinds of good works: supporting the school master or mistress; offering boarding fees to children who live far away from the school, providing part or full dowry to poor girls, helping to redeem them when they have been betrothed to pagans before the conversion of their parents; visiting prisoners and succoring them, paying fines inflicted to Christians and even buying the benevolence of the officials;

buying coffins for the funerals of needy Christians. Some also like to offer articles for worship and decorations for the meeting halls; they distribute Christian books free of charge to all those who cannot pay.^① During the French Revolution, no money comes from overseas. In 1798, nothing is provided by the Macao procure. The Chinese Faithful themselves support their priests and the training College in Luorangou(落壤沟)

The Christian Way and Local Traditions

The structure of Sichuan population in the 18th Century has been analysed by Robert Entenmann in his Ph.D. Dissertation: *Migration and Settlement in Sichuan, 1644 - 1769*^② His study emphasizes the rapid growth of the Sichuan population through an inflow of immigrants from South and Central China, particularly from Hubei, Guangdong, Fujian and Jiangxi. From 2 millions in 1680 the Sichuan population increased, he estimates, to some 15 millions in 1760. 'These settlers and natives alike, their lives more secure. Religious affiliation, especially with religions organized into congregations, often provided them with a sense of community, companionship, mutual support and spiritual solace. It provided an alternative society and an explanation of the world that to many made more sense than that provided by orthodox Confucianism. Popular religions based in congregations gave their adherents a sense of membership in a community of the elect and an important substitute for broken kinship and village ties. They also promised better fortune in this life and salvation in the next. Although the White Lotus sect was the most impor-

① *ibid.* p.4

② Robert Entenmann: *Migration and Settlement in Sichuan, 1644 - 1796*(Harvard University, 1982)

tant of the popular religions of 18th Century Sichuan, the Roman Catholic Church also fulfilled these functions'

Differentiating from local religious sects

Missionary sources also mention the parallel growth of various sects especially of the Bailianjiao. Although very different from Christianity, they seemed to point out to some lack of trust of the population towards the official ideology.

In fact, Catholic converts had to strive to prove their difference with local religious sects.

The White Lotus Sect was widely known as a subversive group condemned by the government as heretical (xiejiao 邪教).^① The new Christian religion taught the believers to abstain from some traditional rites deemed superstitious. Christians could be misunderstood as unfilial. Relative of converts and hostile people could harm Christians by assimilating them to the White Lotus Sect. Their denunciations could help spread the rumor that Christianity was a local form of the White Lotus Sect.

In a letter to his mother dated 28 September 1791, Dufresse takes some pleasure in reporting to her this item of interest:

Last year Chongqing, a swindler displayed on his stall a book telling the story of the latest uprising in Formosa where the inhabitants of Island wanted to shake off the yoke of the Emperor. In vaunting to the public the contents of this book, the man explained that Taiwan rebels belonged to what they called there the Bailianjiao, i. e. what we call here Tianzhujiào (天主教), (the name for 'Christianity').

① Brief note on the Bailian jiao in Liu Yusheng 刘宇声, *中华殉道先烈传 Biographies of The Blessed Martyrs of China*, 台湾天主教教务协进会出版社, 1977, p.9

Some Catholics passing by, heard him and felt sorry for that confusion which could but confirm an opinion already widely spread. Ten to twelve of them gathered around the stall, heard again the man publicizing his book and forcefully interrupted his speech when he came to the same nonsense. They made clear to him the difference between Christians and White Lotus people. The man, rather frightened, said he was sorry for his mistake and lack of knowledge. He observed that there was in fact no such confusion in the book itself.

Anyhow, the book later disappeared from the stall, ^①

In 1802, October 15, Dufresse writes to M. Chaumont, M. E. procurator in Rome:

We still enjoy great peace and tranquility, from the part of the government as well as from individual pagans and even rebels who have not yet been entirely submitted. All the town governors in the province and other officials seem to have received orders from their superiors and probably from the Peking Court not to confuse Christian religion with the subversive sect called The White Lotus (白蓮教)…… Individual pagans generally do not disturb Christians for their religion. If this happens in a few places, it is from the part of those collecting money for their superstitions or from the part of parents and persons hostile to religion. There were lately very few cases of such trouble in areas where Christians and new converts are isolated. Christians who were ill-treated, finally were recognized innocent and had to be left in peace, which in fact turned to the advantage of religion, making it better known.

As for the Bailianjiao members who during the past 4 or 5 years

① Dufresse Letters. Paris M. E. P. Archives, File 250p. 509

have made so great havoc in this province as well as Shaanxi and Huguang, they are today apparently extremely weakened. . . . Xu Tiande, one of their most famous chiefs, the only one left of their main leaders, has finally been caught this year and slaughtered in the very city where he had raised his standard 6 years earlier. . . .^①

Holding up Faith against superstitions

More generally, Catholic converts were urged to free themselves from the network of local superstitions. The first of the ten commandments in the Bible strictly requires to worship God alone, pure Spirit, Creator of Heaven and Earth. False images of the divinity condemned as idols. Rituals and honouring the idols and practices such as divination are dismissed as grave sins, destructive of the faith in God. The ratio behind this rule is that superstition is a fear of blind powers which is enslaving man while trust in a loving God liberates man. A problem may arise when superstitious practices are mixed with rituals of moral value, which are considered as an essential sign of filial piety in the local tradition. In a letter dated 11 Oct. 1799, Dufresse attempts to discern how far a Christian could go in 'civilizing', i. e. in giving a purely secular signification to traditional practices. Pushing even further, he dreaming of giving a Christian meaning to these practices. His argument develops from a debate around the rituals for the dead. Can the prostration before the dead body of a relative be separated from other religious rites and have a purely civilian meaning?

'If this can be done, he says, I shall equally civilize', to the ex-

① Ibid. File 1250, p. 900

ception of the sacrifices for which it is not possible, at least all the other ceremonies, clearing them from whatever may be superstitious, giving them civilian names or even Christian names, teaching Christians to interpret them accordingly. I shall, for instance reduce to a purely civilian or even Christian worship the rituals which are discussed today, i. e. the lingjiao 灵轿, 'seat of the soul', the lingma 灵马, 'horse of the soul', the fan or 'flag' which is called here yinhunfan 引魂帆, 'forerunner of the soul' . . . In place of the tablet of the soul, I shall put in the chair a crucifix or any other holy picture or our Christian tablet with an appropriate title; instead of the soul I shall make one of the symbols of xiao (filial piety) climb on the horse and I shall call him 'horse of filial piety' (孝马). As for the streamer, I shall clear it from its superstitions and trace on it a cross or some payers of our religion and let it lead the procession, calling it forerunner not of the soul but of the Way: yinlufan (引路帆). In so doing with all the ceremonies, my funeral celebration, though following Chinese customs, will be purely civilian or even Christian.

Dufresse seems to push things to the absurd. He wants to show how difficult it would be to Christians to discern what is a purely civilian act of filial piety and what is connected with superstitions. Further in the same letter, he explains why he believes that the traditional rituals for the dead have a superstitious side:

At certain times of the years, pagans go to the tomb of their parents and ancestors. . . They light candles and burn papers, offer sacrifices and bow to them in the same way as when they were alive. Even when having nothing to offer, they do prostrations and talk to the dead as if he was present. Is that purely civilian? Should Christians be allowed to do the same? . . .

Since pagans light candles, burn incense and offer sacrifices in

the presence of their departed relatives and practice towards them the same rites as in front of their idols, they probably mean to honor them, if not as deities, nevertheless as above mortal beings belonging to a superior order. How could this worship be lowered to purely civilian marks of respect, as it is done among the living persons?^①

This kind of reasoning shows how much western missionaries were at a loss in trying to respect local customs when these customs were associated with a vision of the world in which there was no room for the Christian concept of salvation through faith in a personal God, source of life. The dream of 'civilizing' the rituals would in fact gain some reality two hundred years later thanks to an overall secularization of society. To be true, the Church today allows many traditional Chinese rites in the Christian celebrations. Precisely because these rites have lost their magics and have become simple marks of respect.

Conflicting with social habits

The interdict of practicing the koutou(叩头) in honor of dead was not seen by Bishop Dufresse as a great obstacle for the Chinese to join the Christian Faith. After his considerations on the burial rites, he concludes:

forbidding the koutou never was a great obstacle to conversions, or rather it was not the only one. What blocks them principally is the interdiction of the whole set of their superstitious rites. They like them too much or they fear to be despised or insulted if they reject them. Add to this what binds them to the world, the love of money, whether rightly or wrongfully acquired, the pleasures of the flesh, a

① Ibid. File 1250, p. 829

vain care for face, the fear of being despised or persecuted when becoming Christians, all this is far more difficult to overcome than the simple interdict of koutowing to the dead'

Dufresse here refers to natural human motivations which are not specific to China. But when he speaks of the love of money, he probably thinks of the thorny issue of dealing with the moneylenders. A special meeting of the priests was convened in 1777 to discuss how to deal with the issue of the pawnbroking contracts(典当契约)^① Usury was a common evil in the province. As for the pleasures of the flesh, he could have in mind the way girls and women were treated. Strict catholic rules concerning chastity before marriage conflicted with the common practice of young girls living in the house of her future in in-laws. The principle of a marriage by free consent from both partners also conflicted with the custom of marriage contracts between young children being arranged by the families. The purpose of creating catholic families led to the request of breaking these early contracts once the partners were able to have sexual relations and to make their own free choice. Concerned families of course often reacted violently to such requirements.

By requesting a rupture with all kinds of social pressures, Christian converts were called to more individual freedom and personal responsibility. On the other hand, they committed themselves to a new set of religious and moral rules demanding self-discipline, examination of conscience and private confession of sins. These rules of religious and moral behavior had to clearly set by the Church. This was the purpose of con-

① Pierre Jeanne 任致远, *The early Church of Sichuan Province, A Study of Conditions Leading to the Synod of 1803* (1803年会议前四川教会) Hongkong Tripod 鼎 15, June 1983, p.25(中文), p.63(English)

vening a synod in 1803.

The Synod of Sichuan, held near Chongqingzhou, September 1803 四川会议

The key persons in caring for the formation and guidance of the faithful were the Chinese priests. They had to give clear directives to the catechists and virgins who led local communities. When hearing confessions, they had to help people solve very difficult problems.

Among the priests, the older ones who had studied in the Siam or Pondichery College had better foundations and could read Latin books. The younger ones were trained in Sichuan itself, near Jiading (Leshan) in the Luorangou 落壤沟 Seminary. This college was directed by M. Hamel 刘多默^①. Young men from the age of 15 to 30 learned the essentials of Catholic doctrine. They learned to read Latin in order to celebrate the mass and administer the sacraments. They studied how to recognize what could be the obstacles to a Christian marriage. They learned to discern the various kinds of sins. Those who were more able would learn more Latin for a better understanding of the Bible and of the Daily prayers to be read by priests. Their training period could be as long as 10 to 12 years.

① Adrien Launay(孙南神父), *Mémorial de la Société des Missions Etrangères*, Paris 1916 巴黎外方传教会人物传 [1]. P. 307; Thomas Hamel, 1745 - 1812. First taught theology in the Virampatpour College near Pondichery (India 1771 - 1776), then moved to East Sichuan under Mastin Moye(梅司铎) travelled in Guizhou and was sent to Yunnan (1780) where he founded a seminary in Long - ki near the Sichuan border. This seminary was transferred to Luorangou, Sichuan in 1787. There he produced for the students who could not read Latin a Chinese manuscript on *Dogmatic and Moral Theology* and translated into Chinese the *Imitation of Jesus - Christ*. Some 20 students were ordained priests while he was superior of the seminary.

Older Chinese priests who had studied in the Colleges of Siam or Pondichery benefited from a better overall formation. In 1791, they were still a majority.

A list of the Chinese priests was then communicated by Mgr Dufresse in a letter to M. Letondal on Oct. 14, 1791.^① According to this list, there were 11 priests working in Sichuan and Guizhou. Their ability to understand Latin is mentioned:

John Baptist Jiang(蒋若翰) from Guizhou, disciple of Fr. Moye, 'non Latin', ordained at Siam in 1780.

Augustin Zhao(赵斯定 or 朱荣) from Guizhou, disciple of Fr. Moye 慕雅神父, 'non Latin', ordained at Siam(暹罗) in 1780.

Andrew Yang(杨安德), from Sichuan, disciple of Fr. Gleyo(艾若望), studied in Pondichery(Virampatnam 维朗巴拿), ordained in 1780.

Charles Wen 文大公, from Sichuan, studied in Siam, ordained in 1783.

Matthias Luo 罗玛第, from Sichuan, studied in Siam, ordained in 1783.

Stephen Tang 唐光仁, from Sichuan, studied in Siam and Pondichery, ord. in 1786.

Simon Dong, from Guizhou, studied in Pondichery, ordained in 1787.

Matthew Gan, from Guizhou, studied in Pondichery, ordained in 1788.

Luke Li, from Sichuan, studied in Pondichery, ordained in 1789.

Antony Liu, from Sichuan, trained by Fr. Hamel, Sichuan Seminary, 'non Latin', ord. in 1790.

① Dufresse Lettres, *ibid.* File 1250, p. 508 - 509

John Wang, from Sichuan, same formation, ordained. In 1791.

Later on, all the new priests had been trained in the Seminary run in Sichuan by Fr Hamel.

They were very zealous and dedicated men but they had to deal with thorny cases.

In 1803, there were 17 Chinese priests. Bishop Dufresse felt it was necessary to convene them to a special assembly in which pastoral directives would be drawn on the basis of their experience and difficulties in spreading the Christian Faith. The assembly took place in the village of 黄家坎 Huangjiakan, 25 km from Chongqingzhou 崇庆州^① 4 priests did not attend:

J. B. Jiang, from South Sichuan, almost blind and retired.

Andrew Yang 杨安德, from South Sichuan, under Bishop Trenchant.

Joseph Yuan 袁在德, from East Sichuan, under Bishop Trenchant.

John Dong 董, from East Sichuan, ordained in 1802.

Thirteen Chinese priests attended, mainly from West Sichuan where the Synod was taking place.

Here is the full list of the priests who took part in the Synod:

Two French Missionaries: Bishop Dufresse and Fr. J. L. Florens (罗副主教).

5 priests ordained after 1791:

Benedict Yang 杨本笃, from South Sichuan.

Michael Tang 唐伯辉, from South Sichuan.

Vincent Ma 马文生, from North Sichuan.

① Zhang Ze 张泽, 清代禁教期的天主教, *Catholicism during the banned Period under the Qing*, 光启出版社, 1992, p.174, 175.

Simon Nian 严西满, from South Sichuan.

Michael Luo 罗廷凯, from West Sichuan.

8 older priests:

Augustin Zhao 赵思定, from South Guizhou.

Charles Wen 文大公, from West Sichuan.

Matthias Luo 罗马第, from East Sichuan and Guizhou.

Simon Tong 童熬, from West and North Sichuan.

Matthew Gan 甘玛窦, from West Guizhou.

Luke Li 李路加, from West and South Sichuan.

Antony Liu 刘安多, from South Sichuan.

Joseph Liu 刘若瑟, from West and North Sichuan.

At the synod, the Chinese language was used for talks and discussions. The final text was established in Latin and sent to Rome. Later, Dufresse translated it into Chinese and had the Chinese text printed in 1814. He copies of it to Penang and Macao.^① Official approval with a few precisions came from Rome in 1825.^② The directives issued by the Synod were listed up in ten chapters, nine of them dealing with the administration of the sacraments: 1. Sacraments in general 七件圣事, 2. Baptism 洗礼, 3. Confirmation 坚振, 4. The Eucharist (communion) 圣体, 5. Mass 弥撒, 6. Confession 告解, 7. Anointing of the sick 终傅, 8. Holy Orders (priesthood) 神品, 9. marriage 婚配. The last chapter gave guidance to

① Lauay, *Histoire des Missions de Chine, Mission du Se-tchoan* t. 2, Paris, Tequi 1920, p. 93

② Latin Text of the proceedings: *Synodus vicariatus sutchuensis habita in dustrictu civitatis Tchong King Tcheou. Anno 1803. Diebus secunda, quinta et nona septembris. Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae MDCCCXII, in - 12, pp. 168. An Appendix ad Synodum, in - 8, pp. 40, was printed on the following year. A translation into French has been made by P. Grasland (unpublished).*

the priests in their own spiritual life and pastoral ministry.

These pastoral directives were clearly set and they would be used *not* only in the South – West provinces but also in other parts of China until a general Council of the China Catholic Church was convened on a national level at Shanghai in 1924.

The activity of Bishop Dufresse and his comments on the situation in Sichuan bring some light on the kind of intercultural exchange which was then initiated by catholic missionaries. Local society was immersed into a world of religious beliefs structured into rituals meant to ensure protection from evil powers and some guarantees for a successful life. Rejecting part or the whole of this ritual network was a highly dangerous adventure. Christian faith was a real challenge to the local traditions. It offered a new vision of existence and a sense of belonging to a community. But in order to be accepted, it had to enter deeply into the local mentality, stressing the hope of Heaven and the fear of Hell, proposing the new ritual of the sacraments, blessings and exorcisms against evil spirits. Clearly defined rules of behavior helped structure the new Christian communities. Catholic ritual, to be true, rejected the magics of superstitions and the meaning of the Christian ceremonies was explained in the light of Faith in God. This quest for sense marked a step forward beyond mere submission to blind superstitions. But popular surroundings and a low standard of education exposed catholic converts to a ritualistic interpretation of Christian teachings not far above the common level.

Source Documents

Lettres de Mgr Taurin Dufresse 李多林信函集, Archives of the Paris Foreign Missions Society 巴黎外方传教会档案, file 1250:1655 pages of letters written to his mother and other family members, to

Paris to Rome, from June 12, 1776 to Oct. 2, 1814 + 1250bis: a collection of letters to his family written from 12 June 1776 to 28 September 1791, totalling 82 pages

Adrien Launay 孙南神父, Historien of the Paris Foreign Missions Society 巴黎外方传教会历史学研究员, *Mémorial de la Société des Missions Etrangères*, Paris 1916, 巴黎外方传教会人物传, p. 213, N 246; Dufresse (Jean) Gabriel - Taurin 徐德新, 李多林

Histoire de Chine; Mission du Se - tchoan 中国教会史 - 四川教区, Book 1 and 2, Paris Tequi, 1920

J. M. Planchet, *Les Missions de Chins et du Japon* 中国与日本传教区手册, imprimerie des lazaristes, Pekin, 1916 北京, 遣使会出版社, 1916

Jean Charbonnier 沙百里, *Guide to the Catholic Church in China* 1997 中国天主教指南 1997, Singapore, China Catholic Communication, 1997 新加坡中联, 1997

Histoire des Chrétiens de Chine 中国基督徒史, Paris, Desclée, 1992

Pierre Grasland, *La Mission du Sichuan d 1780 à 1815* 四川传教区概况 1780 - 1815, d'après les lettres de Mgr Dufresse 根据李多林主教寄到巴黎的信

Pierre Jeanne 任致远, *The early Church of Sichuan Province, A Study of Conditions Leading to the Synod of 1803*, 1803 年会议前的四川教会, Hongkong Tripod 鼎 15, June, 1983

Jean Guennou, *Missions Etrangères de Paris* 巴黎外方传教会简史, Paris, Le sarmant - Fayard, 1984

Robert Entenmann, *Chinese catholic Communities in early Ch' ing Sichuan*, A working draft presented at the Hongkong Colloquim, Ocr, 1996

Fang Hao 方豪, 中国天主教史人物传 *Biographies in the History of*

Chinese Catholicism, Hongkong CTS, reproduced by Taiwan Kuangchi Press 1984, vol. 3

Liu Yusheng 刘宇声, 中华殉道先烈传 *Biographies of The Blessed martyrs of China*, 台湾天主教教务协进会出版社, 1977

Zhang Ze 张泽, 清代禁教期的天主教, *Catholicism during the banned Period under the Qing*, Taiwan Kuangchi, 光启出版社, 1992

Kilian Stumpe (Jilian Yunfeng) **- Mediator between Würzburg and China**

V. Collani

Introduction

The first contacts between Würzburg and China date back 300 years, and were made by the Jesuit Kilian Stumpf, who was born in Würzburg and spent about twentyfive years in Beijing at the Imperial Court. But in spite of the fact that he hold the important office of a director of the Ministry of Astronomy in Beijing, he does not belong to the famous Jesuits of the old China mission like Matteo Ricci (1552 – 1610), Johann Adam Schall von Bell (1592 – 1666), Ferdinand Verbiest (1623 – 1688) or Giuseppe Castiglione (1688 – 1766). The reasons that he is comparably unknown and even unpopular is the he fell into disgrace with both the Kangxi emperor (1662 – 1722) and the Holy See in Rome. Kilian Stumpf is not even popular in the city of his birth, in Würzburg, in contrast to the physician Philipp Franz von Siebold (1796 – 1866), who spent several years in Japan. Kilian Stumpf hold the office of the director of the Min-

istry of Astronomy from 1711 till his death, he built a glass house in Beijing, he was Visitor of the Society of Jesus in the Far East (1714 – 1718), he was Apostolic Notary and Procurator, Rector of the Portuguese College in Beijing. Besides, he was an excellent observer and describer of other people as can be seen from his famous and beautifully written “Acta Pekinensia”, mostly dealing with the visit of the Papal Legate Carlo – Tommaso Maillard de Tournon (1668 – 1710) in China at the Imperial Court. His misfortune was that by his offices and his temperament he became involved in the so – called Rites Controversy which caused him many problems.

The Youth of Kilian Stumpf

Johann Kilian Stumpf was born September 14, 1655 nearby the cathedral of Würzburg as the last of nine children of a little shopkeeper (“Krämer”). The name “Kilian” meant a kind of program: Saint Kilian is considered as the apostle and missionary of Franconia who together with his companions suffered the martyr’s death in 689. ^① Kilian was educated at the Jesuits’ Latin school in Würzburg and in 1670 entered University of Würzburg, founded in 1582 by the Würzburg bishop and duke Julius Echter von Mespelbrunn (1545 – 1617), where he studied for three years at the Faculty of Philosophy, also run by the Jesuits, which included at those times also sciences and mathematics. To mathematics belonged geometry, astronomy, arithmetic and music. Astronomy included gnomica, metereoscopia, dioptrica, geodesia, mechanics. These studies seemed to include also more practical things as Technics at a high standard. ^② In

① *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg 1986) cols, 143f.

② Cf. Noël Golvers (ed. And transl.), *The Astronomica Europaea of Ferdinand Verbiest, S. J.* (Dillingen, 1687) (Monumenta Serica Monograph Series XXVIII) (Nettetal 1993.)

Würzburg, Peter Roestius SJ (1562 – 1642) had started the tradition of Mathematics in 1595. He was followed by Athanasius Kircher SJ (1601 – 1680) in 1629, who taught for three years in Würzburg till he had to flee the Swedes. He was succeeded by his former student Kaspar Schott SJ (1608 – 1666), who taught in Würzburg from 1655 to 1666, and who became famous as an experimental scientist and technician. ①

As a magister artium, Stumpf joined in 1673 the Society of Jesus and went for two years to Mainz. In 1675, he made his first vows and then taught for several years at Grammar schools of the Jesuits. In 1681/82 he started to study theology Würzburg, ② and was ordained in 1685. After some years as a priest and teacher, Stumpf felt the strong desire to become a missionary in China and between 1681 and 1689 he wrote several letters, so – called “Indipetae” to the Jesuits General recommending himself as a future missionary. ③ For future China missionaries, it was not just sufficient to be a priest, but they needed some special practical abilities, as for example to be a good mathematician, astronomer, cartographer, or to be an artist. In 1688, Stumpf finally got the permission to go to the Far East at the next occasion. ④

Already in the beginning of the seventeenth century, Würzburg had tasted Chinese flavor. In September 1616, the Jesuit procurator Nicolas Trigault (1577 – 1628), who was sent to Europe from 1613 to 1618 by

① Sebald Reil, *Kilian Stumpf 1655 – 1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking* (Münster 1977) p. 10.

② Reil, pp. 1 – 20

③ Claudia von Collani, “Kilian Stumpf, Nachfolger des heiligen Kilian in China”, *Würzburger Diözesan – Geschichtsblätter* 51 (1989) (545 – 567) pp. 550f; Reil, pp. 32 – 37

④ Reil, p. 34

Matteo Ricci's successor Niccolo Longobardi SJ (1565 – 1655), paid a visit to Würzburg. His task was to obtain the permission for Chinese liturgy and a Chinese Bible, but also to get funds, mathematical and astronomical instruments, books and missionaries for the China mission. On his way from the Bavarian capital Munich to the book fair in Frankfurt,^① Trigault travelled via Franconia and stayed for some days with Julius Echter von Mespelbrunn. Together with the bishops of Eichstatt and Bamberg, Julius Echter invited Trigault and his companion, the physician Johannes Schreck SJ (Terrenz, 1576 – 1630) several times for dinner to get information about China. In 1615, Trigault had published Matteo Ricci's famous diary De christiana expeditione apud Sinas suscepta... (Augustae Vindelicorum), one of the earliest bestsellers on China in Europe, which was translated into German in 1617.^② The three bishops gave several gifts and money to Trigault. Another result of this visit was a great enthusiasm among young European theologians for the mission in the Far East. Only with Trigault's visit it became possible for German missionaries to go to New Spain and to the Indies.^③ A great impetus for becoming missionary was the general belief that non – baptized men would go to hell immediately after their death. Therefore missionaries had the obligation to go and to save as many souls as possible. But the time was not good to go

① Trigault is said to have brought to China many expensive Scientific books, 500 of them had been given by Pope Paul V. See H. Vezhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang* (Pékin 1949, repr. Paris 1969) pp. VII – IX.

② Edmond Lamalle, "La tour du propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine, 1616", *Archivum Historicum Societatis Jesu IX* (1940) pp. 49 – 120

③ Bernward Willeke, "Würzburg und die Chinamission im 17. und 8. Jahrhundert", in: *Festschrift für Theobald Freudenberger. Würzburger Diözese – Geschichtsblätter 35/37* (Würzburg 1974) pp. 417 – 420; Reil, pp. 29f

abroad. In 1618, the War of Thirty Years started, which had quite terrible results in Franconia being in the heart of Europe.

One Jesuit from Franconia who wanted to go to China, but was not permitted to, was the above mentioned Athanasius Kircher, born in Geisa nearby Fulda, which then belonged to the diocese of Würzburg. When the Protestant Swedes came to Würzburg (1631 - 1634) Kircher went via France to Rome. There he became prominent as one of the earliest European sinologues with his book *China... illustrata* (Amsterdam 1667), displaying Chinese characters and the inscription and translation of the famous Nestorian stele of Xi'an.^① But in vain he tried to decipher the Egyptian hieroglyphs by means of the Chinese characters, believing that the Chinese were descendants of the Egyptians.^②

After the war of Thirty Years, Jesuit procurators came to Germany again to give reports about China, to collect funds and to call for missionaries. One of them was the Flemish Jesuit.

Philippe Couplet SJ (1623 - 1693), famous for his edition of the great volume *Confucius Sinarum Philosophus...* (Paris 1687) with the first translation of three of the Four *Confucian Books in Europe*,^③ and Alessandro Ciceri (1633 - 1703, in Europe ca. 1685 - 1690). stumpf had contacted them during their stay in Europe, and they showed

① Willeke, p. 420; David E. Mungello, *Curious Land: Jesuits Accommodation and the origins of Sinology* (Wiesbaden 1985) pp. 164 - 172

② Mungello, pp. 145 - 147.

③ For Couplet see Jerome Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet, S. J. (1623 - 1693). The Man Who Brought China at Europe* (Monumenta Serica Monograph Series XXII) (Nettetal 1990).

sympathy for his plans to go to China. ①

Killian stumpf's first yers in China: the Imperial glass house

Stumpf's voyage to China took three years. ② He arrived in the Portuguese enclave Macao together with other Jesuits in 1694 and then proceeded to Canton (Guangzhou), where he waited to get permission to go to Beijing. But in Guangzhou, Stumpf proved his technical ability in repairing rusty astronomical and mathematical instruments which had been brought by the Jesuits procurator Claudio Filippo Grimaldi (1639 – 1712), Director of the Astronomical Ministry, from Europe to China. ③ The mandarins at Guangzhou noticed his skills and reported to the Emperor about the newcomer. ④ This made the Kangxi Emperor summon him to Beijing where Stumpf arrived in July 1695. The Emperor examined him and noticed his knowledge in physics, mathematics, astronomy and medicine. Therefore he made him work in the Astronomical Ministry. During the 25 years which stumpf spent in Beijing, he is said to have made more than 600 instruments, machines etc., designated for the

-
- ① Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma, Paris, 1973); Reil, p.33.
- ② Emily Byrne curtis, "The Kangxi Emperor's Glasshouse...nella Fornace di vetri", in: *Journal of the Chinese Snuff Bottle Society* (Winter 1990) p.7; von Collani, p.551.
- ③ Gert Naundorf, "Ignatz Köglers S. J. Elogium für Kilian Stumpf S. J. (1720)", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 59 (1975) pp. 269 – 285; 60 (1976) pp. 29 – 50; Curtis...; for Grimaldi see Claudia von Collani, "Claudio Filippo Grimaldi S. J. zur Ankunft des päpstlichen Legaten Charles – Thomas Maillard de Tournon in China", *Monumenta Serica* 42 (1994) pp. 329 – 359.
- ④ Curtis, p.6, Naundorf, pp. 283f.

observation of stars, to survey, for military and civil purposes. ^①

As already told Stumpf stayed in Beijing during the early Qing Dynasty under the rule of the Kangxi emperor. The Emperor had been taught European sciences by the Flemish Jesuit Ferdinand Verbiest (123 - 1688). His curiosity and open - minded attitude towards everything European, especially its sciences, made him a kind of Maecenas of the Jesuits. Since 1688, also French Jesuits had arrived in Beijing sent by the sun king Louis XIV. Their primary purpose was to exchange scientific data with the French Académie des Sciences in Paris. When they succeeded to cure Kangxi with quinine from Malaria, Kangxi gave them a house within the Imperial City ("intra murum croceum") in 1693 where they built their church, the Beitang. ^② When Stumpf arrived, he was examined personally by the emperor, who sent him to live with the French.

Soon after his arrival, Stumpf proved his technical skills again by building a glass workshop. The new workshop was established in 1696 as a division of the Palace workshops headquartered in the Yangxindian. ^③ Actually, glassblowing was well known in China since the Northern Wei period (386 - 534 AD), but it had been used mostly for small utensils and items. ^④ the newly found Crystal glass constituted quite a new kind of glass. The art how to make crystal and mirrors had been brought to Germany from Italy. We do not know when and how Stumpf learned to make crystal glass, but he had worked for some times in the Black

① Von Collani, p.552; Naudorf, p.284

② Curtis, pp.7

③ Curtis, pp.7f

④ Emily Byrne Curtis, "Qing Imperial Glass. The Workshop on Can Chi Kou" *Chinese Snuff Bottles in the Collection of George and Mary Bloch, British Museum* (1995)

Forest, in the Spessart, and in the Steigerwald. Each of these regions possessed vast woods needed for glass fabrication.^① Moreover, there are some of the old important books on the art of making glass in the catalogue of the Beitang library, as Georg Agricola's (1490 – 1555) *De re metallica libri XII* (Basileae 1556), dealing with glass in book 12,^② and Antonio Neri's *De arte vetraria...* (Amstelaedami 1686, with new additions by Christopher Merrett, first edition 1612).^{③④} In Beijing, Stumpf had several Chinese and Manchu "students" who learned the techniques of blowing glass, to mould the material into the desired shapes, to produce pleasing colours, to use the wheel to engrave and to polish, but also to work with the ovens.^⑤ They created a new kind of "Chinese glass", art objects, which were highly esteemed by the Emperor and even thought superior to European ones and given as imperial gifts. It seems that Stumpf also made enamels.^⑥

Of course, this kind of work was part of the so-called "method of accommodation", developed by the Jesuits and later also by other missionaries in China. This meant at first not to bring Western Christianity to the Far East, but to start with European sciences to overcome first obstacles and prejudices against the foreigners. Attractive sciences for China were astronomy, geography, mathematics, European books, world maps and star maps, astronomical and mathematical instruments, watches, telescopes, European medicine and anatomy,

① Curtis, "The Kangxi Emperor's Glasshouse", p.8.

② Verhaeren, No. 730. This book had been given to Johann Schreck.

③ Verhaeren, No. 2316.

④ Curtis, "The Kangxi Emperor's Glasshouse...", pp. 8f; Naundorf, pp. 280 and 284.

⑤ Elogium, p. 284; cf. Curtis, "Qing Imperial Glass", p. XI.

⑥ Curtis, "The Kangxi Emperor's Glasshouse", pp.9f.

laboratories etc, but also curiosities as glass, painting, steam cars, cannons. This was followed by an accommodation to Chinese culture. After these preparations, the Christian religion was taught sensitively in a way but was of course not to be changed and adapted, only the way accommodated to the Chinese literary style.^① But, of course, the Christian religion was not at all changed or accommodated.

Kilian Stumpf as a Jesuit

Since 1699, Stumpf had within the Society of Jesus the important office of an Apostolic Notary, i. e. he was responsible for the copies of official documents and translations of Chinese and Manchu documents into Latin. For this office, he needed knowledge of the ecclesiastical canon law. In the following years, a great part of Stumpf's time was spent with this kind of work. Stumpf was well - fit for this office, for he could speak and write in Latin, Manchu, Chinese and Portuguese. From 1714 till 1718, Stumpf was also Visitor of the Society of Jesus in the Far East, i. e. he was then the highest Jesuit superior in the Far East with great responsibility, because of the long distance to Europe. He had to write annual reports about all important events in the mission.^② Stumpf was the visitation of the Papal Legate a latere Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1668 - 1710) in China and the controversy about the Rites. On this behalf, he wrote his famous "Acta Pekinensia", which tell on 1400 pages with 800 000 words about the years between 1705 till 1712. Tournon arrived 1705 in China, and died in 1710 still in China. Stumpf, a

① Claudia von Collani, "Figurismus - Anfang und Ende einer kontextuellen Theologie un China", in: R. Malek (ed.). *Fallbeispiel China* (Nettetal 1996) pp. 89 - 127

② Reil, pp. 86 - 88

penetrating and sharp – eyed observer and reporter, based his “Acta” on letters and reports written by other missionaries, on eyewitnesses’ reports, on own observations, on sources from the Jesuits’ Archives in Beijing, installed by himself, but also on Chinese and Manchu sources from the Palace Archives. ①

The main reason for first Papal legation to China was the Rites Controversy. In 1672, the Kangxi emperor had issued the so – called “Edict of Tolerance”, which conceded to the Christian religion comparable rights as to Daoism or Buddhism. Already one year later, the Apostolic Vicar of Fujian, Charles Maigrot MEP(1652 – 1730) issued his “Declaratio seu Mandatum” (March 26, 1693). He forbade to the Christians and Missionaries in Fujian to use the manes TIAN and SHANGDE or TAIJI for the Christian God, only the name TIANZHU was permitted, moreover, the Christians were not allowed to take part in the rites for Confucius or the ancestors. To take this Mandate Valid for all China, it was brought to Rome and submitted to the Holy office, which decided in 1704 in favor of Maigrot. ② This caused problems, because most of the Jesuits, but also many other missionaries were supporters of the Rites and the use of the old Chinese names TIAN and SHANGDI for God. Others saw in a more pragmatic way the only possibility for

-
- ① Two copies of the “Acta pekinensia seu Ephemerides historiales eorum quae Pekini acciderunt a die 4 dec. 1705, prima adventus illustrissimi Reverendissimi et Excellentissimi Domini Caroli Thomae Maillard de Tournon, Patriarchae Antiocheni” are in Rome (ARSJ, JS 138 and APF: Inform, liber 162. Pro Miss. Sin. Vol 7, 1711, and APF Inform. liber 166. Pro Miss. Sin. Vol 11, 1713), letters and reports of Stumpf in Rome, Naples, Vienna and Munich.
- ② Claudia von Collani, “Charles Maigrot’s Role in the Chinese Rites Controversy”, in: D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Netetal 1994) pp. 151 – 158.

Christianity in China to accommodate to such rites. In 1702, Clement XI sent a legate to the Indies and to China, namely Tournon. He had the task to carry out the contents of the prohibition (the Roman decision was not yet made public in China) and to open a diplomatic mission between the Holy See and China.^①

But Tournon's legation failed because his prohibition of the Confucian Rites as being not compatible with Christianity could not be tolerated by the Chinese. The Emperor sent him to Macao, where the Portuguese kept him in prison and where he died in 1710.^② Stumpf continued his "Acta Pekinensia", in order to defend and support the Jesuits' attitude in the Rites controversy.^③

Kilian Stumpf, Director of the Astronomical Ministry 1711 – 1720

The Jesuits mission in China was always closely linked to mathematics and astronomy, which were considered being the key to China for Christianity. Astronomy played an important role in the modern scientific education of Europe. It was even considered to be a "heavenly science", and for theologians of those times, there was no gap between astronomy and theology. God's plan of salvation of mankind had always been displayed by the stars of heaven, which also lead to the Heavenly wisdom of theology. : "When I look at your heavens, the work of your fingers, the moon and the stars that you have established."^④In the New Testament, there are two

① Von Collani, "Grimaldi", pp. 345 – 347.

② Claudia von Collani, "Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission im Jahre 1709", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 51 (1995) p. 129.

③ Claudia von Coloani, "Zwei Briefe zu den figuristischen Schriften Joachim Bouvets S. J. in: *Sino – Western Cultural Relations Journal XIV* (1992) pp. 28f"

④ Psalm 8, 3; Psalm 19, 1.

important astronomical events: the star of Bethlehem, which led the Magoi to the newborn Christ, and the eclipse when Jesus Christ died. ①

Since old time, astronomy had an even higher value for China, But, when during the Ming Dynasty, China became a hermetically closed country, the knowledge about astronomy had declined more and more, in spite of the fact that a correct calendar was necessary for a legitimate rule. Therefore, one of the Jesuits' friends, the scholar Li Zhizao (1565 – 1630) made a petition to the throne that three Jesuits should reform the calendar in 1613, but he failed. Only in 1629 Xu Guangqi's similar petition was accepted. The reform should be performed in cooperation between Chinese and Jesuit scholars under the supervision of Xu and a special Calendar office. ②

In Europe, Nicolaus Kopernikus (1473 – 1543) had developed the heliocentric system but soon got problems with the Church authorities because this system seemed to contradict the Bible and the old Ptolemaic world system. The universe was considered as globe consisting of nine concentric solid spheres with the seven planets and sun and moon revolving round the centre, the immobile Earth. The fix stars were at the eighth sphere, all was moved by the 9th heaven as "primum mobile". The spheres were crystal and unchangeable, everything beneath the moon was changeable. The astronomer of the German emperor, Tycho Brahe (1546 – 1601), made some modifications obtaining a model of a semi-heliocentric world system: the earth was still fixed in the middle of the

① Claudia von Collani, "Theologie und Astronomie in China", in: R. Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592 – 1666)* 1 (Sankt Augustin 1998) pp. 371 – 401.

② Keizo Hashimoto, *Hsi kuang - ch' i and Astronomical reform The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy 1629 – 1635* (Osaka 1988) pp.34 – 39

universe, the planets found the sun, and the sun circles round the earth. This model was officially permitted, but it was also permitted to discuss the heliocentric system or to use it for computations if it was not taken as granted. Galileo Galilei's fault was that he tried to prove the new heliocentric system with the help of the newly constructed telescope in 1608.^①

Astronomy brought by the Jesuits to China is often considered as having been "old - fashioned".^② It is of course true that the Jesuits did not bring the newest Astronomy to China, but they were at first priests who had to obey Catholic orthodoxy, and the new Copernican model of the world seemed to contradict the Bible and remained therefore censured till 1822! But there were some few attempts to introduce Copernicanism also in China, so for example by Michal Boym (1612 - 1659) and Nikolaus Smogulecki (1610 - 1656), who were Poles and of course proud of their compatriot. The best thing for the Jesuits in China was just to use the system of Tycho Brahe. Only in 1761, the French Jesuit Michel Benoist (1715 - 1774) introduced the new system in China. Moreover, it would have been very unwise to change the teachings of Ricci. For drawing up the calendar, it did not matter if the Jesuits used the model of Brahe or of Copernicus. But the Jesuits did not try to obstruct the introduction of modern science.^③ It was also permitted to discuss the new theories,

① Claudia von Collani, "Johann Adam Schall von Bell und die Naturwissenschaften in China", *Verbum SVD* 33 (25 - 39), 27f.

② Joseph Needham, *Science and Civilisation in China III* (Cambridge 1959), P.450.

③ Ulrich Libbrecht, "General Evaluation of the Scientific Work of Ferdinand Verbiest", in: J. W. Wittek (ed.), *Ferdinand Verbiest S. J. Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat 1623 - 1688* (*Monumenta Serica Monograph Series XXX* (Nettetal 1994) 61 - 63.

inspite of the fact that they were considered to be incorrect. ①

For the Jesuits, well disposed to all sciences, astronomy was taught in their curriculum studiorum. Matteo Ricci for example had studied mathematics at the Collegio Romano in Rome with Christopher Clavius (1538 - 1612), Johann Adam Schall von Bell had been trained by Christopher Grienberger (1561 - 1636) at the same College. Already Matteo Ricci had noticed the importance that sciences could have in the China mission and begged to send astronomers. In Europe many young Jesuits would have liked to go as missionaries to the Indies or to China, even the most famous ones as Grégoire de Saint Vincent (1584 - 1667), Christoph Scheiner (1575 - 1650), who discovered the sun spots at the same time as Galilei, and Johann Baptist Cysat (1604 - 1657). ② But the Jesuits superior General only gave permission to the "second rank", the best ones had to teach in Europe. In 1629, the Jesuits' procurator Nicolas Trigault (1577 - 1628) brought among twenty young Jesuits some mathematician - astronomers to China: Johann Schreck (1576 - 1630), called "Terrenz", a famous physician and friend of Galileo Galilei (1564 - 1642) and Johannes Kepler, Wenzel Pantaleon Kirwitzer (1588/90 - 1626), Giacomo Rho (1592 - 1638) and finally Johann Adam Schall von Bell. Together with other Jesuits and Chinese friends they started the reform of the calendar. First, they translated astronomical books into Chinese. This translation project was done from 1629 to 1635 as cooperation between Chinese and European scholars and became known as the Chongzhen lishu (Calendar Compendium of Chongzhen 崇

① Willard J. Peterson, "Western Natural Philosophy in Ming", *Proceedings of the American Philosophical Society* vol. 117 (1973) pp. 295 - 322.

② Von Collani, "Schall und Naturwissenschaften" p. 25f.

禎历书).^① After the death of Rho, Kirwitzer and Schreck, finally Schall took over responsibility for the whole project.^②

The downfall of the Ming Dynasty in 1644 did not change anything, as the new Qing Dynasty also needed a correct calendar. Schall was made the first European Director of the newly created Astronomical Ministry. After the so – called “calendar case” between 1664/65 started by Yang Guangxian (1597 – 1669), Schall’s successor Ferdinand Verbiest reestablished Western astronomy, which was utilized by the young Kangxi emperor in order to get rid of the regents and to rule himself.^③

The Directorship of the Astronomical Ministry (jian zheng) remained in the hands of the Jesuits till the abolition of the Society of Jesus in China in 1776. Thus, the office was mostly in the hands of German and Austrian Jesuits working for the Portuguese Padroado.^④

After the arrival of the first French Jesuits at the Court of Beijing, the situation changed. Under the rule of the Sun King, the centre for science had changed from the Collegio Romano in Rome to the Academie des Sciences in Paris. The French were better trained in sciences, and the German and Portuguese Jesuits considered them as a kind of concurrence.^⑤ There was not only the old State Observatory on Beijing, but also three smaller ones: one in the house of the Portuguese Jesuits,

① Henri Bernard, “Les adaptations chinoises d’ouvrages Européens” *Monumenta Sinica* X (1945) P351n.262.

② Von Collani, “Schall und die Naturwissenschaften”, p.30.

③ Von Collani, “Schall und die Naturwissenschaften”, pp. 33f.

④ Debergne, pp. 307f; Charles O. Hucker, *A Dictionary of official Titles in Imperial China* (Stanford 1998) p.169.

⑤ Catherine Jami, “From Clavius to Pardies: The geometry transmitted to China by jesuits (1607 – 1723)”, in: F. Masini (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII – XVIII centuries)* (Roma1996) pp. 185 – 189.

the Nantang, one in the house of the French Jesuits, and the third one in the residence St. Joseph, also belonging to the Portuguese.^① Not only the Directors of the Ministry worked as astronomers, but also Jean de Fontaney, Franz Thilisch, Karl Slavicek, and Antoine Gaubil who wrote several treatises on astronomy and the history of astronomy in China.^②

Stumpf had already been called to help with the computing of the calendar soon after his arrival in Beijing. Especially at the end of each year, Stumpf and his colleagues had to compute the eclipses of sun and moon and to write the astronomical tables for the new year.^③ Stumpf also started an astronomical and mathematical school for young Manchus, who were taught by Jean de Fontaney (1643 - 1710), a French Mathematician, and Stumpf himself.^④ Stumpf considered it as very important that the Jesuits worked in the office of mathematics.

The first director of the Astronomical Ministry had been the Jesuit Johann Adam Schall von Bell from Cologne, followed by Ferdinand Verbiest and then Claudio Filippo Grimaldi (1688 - 1707). His successor was the Jesuit Kaspar Castner (1665 - 1709) from Munich, who died already after two years. Grimaldi had to work as astronomer again, but he looked for a successor, because he was old and ill. Finally in 1711, he proposed Stumpf to become his successor.^⑤ After an

① Louis Pfister, *Biographies et bibliographies sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552 - 1773* (Chang-hai 1932 - 34) p. 346.

② Antoine Gaubil, *Correspondance de Pékin 1722 - 1759*, ed. Renée Simon (Genève 1970), bibliography by Dehergne, pp. 885 - 910.

③ Archivum Romanum Societatis Jesu, JS 168, fo 49r (Stumpf to Tyrso Gonzalez, January 1, 1704); cf. Reil, pp. 68f.

④ Reil, p. 70.

⑤ Reil, pp. 72f; *Sinica Franciscana* VI (Rome 1961) p. 685 no. 810. 11, 1711.

interregnum of two years, Stumpf was appointed as Director of the Ministry of Astronomy November 11, 1711. From 1714 to 1718, he was also visitor of the Society of Jesus in the Far East.^① These two offices brought a great responsibility for Stumpf, and he had to stop then his works on the history of the China mission.

Ferdinand Veriest, one of his predecessors, had started to completely refit the Beijing Observatory in 1669 and had built six new instruments in 1673. The old instruments from the Yuan and Ming Dynasties were put away in storerooms. The famous Chinese historian of mathematics Mei Gucheng (1681 – 1763) found them and often examined them in 1713 and 1714.^② Stumpf, who got to know about them, thought to use the material for new instruments and had them melted for the bronze quadrant in 1715, the only instrument for the Observatory he made.^③ Mei was, of course, horrified how Stumpf treated old Chinese things. Therefore Stumpf got Problems at the Court. His health was not good and because the work with the new instrument only made slow progress and was very expensive, many Courtiers were discontent with

① Dehergne, pp. 261f.

② Arthur W. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (Washington 1943) p. 569. Mei was the grandson of the mathematician and astronomer Mei Wending (1633 – 1721) and served the Kangxi emperor as mathematician since 1712. He was co – editor of the *Mingshi* and the *Luli yuanyuan*. In his theory, Western sciences had originated in China and then spread to the West. His opinion was shared by Li Guangdi (1642 – 1718) and the Kangxi emperor himself. The Westerners preserved it safely and had it put under constant observation and early modification. It is because of this that they obtained minute exactness, not because they used any other method. See George H. C. Wong, "China's Opposition to Western Science", *Isis* 54 (1963, pp. 29 – 49) pp. 35f.

③ Needham III, 380.

him. Only in 1720 Stumpf together with his brethren succeeded to finish the so - called “Quadrant altazimuth” (地平经纬仪 di ping jing wei Yi). It was a vertical quadrant, the seventh instrument on the Observatory.^① The Kangxi emperor was not very content because the new instrument was quite expensive and because it had taken such a long time to finish it. Therefore Stumpf was no longer in a high esteem in China.

Stumpf's last years

Killian Stumpf spent the last years of his life in rather miserable circumstances and conditions. He was not only ill, but got problems from two sides: his book *INFORMATIO PRO VERITATE* (1717), intended to defend the Jesuits in the Rites Controversy, had been condemned. The Kangxi emperor, under the influence of Stumpf's adversaries at the Court, was not content with Stumpf. On July 24, 1720 Stumpf died and was buried in Zhalan, the cemetery of the Portuguese Jesuits.^②

① Needham III, 352.

② Reil, pp. 184 - 188; *Departed, yet Present Zhalan. The Oldest Christian Cemetery in Beijing*, ed. By Edward J. Malatesta and Gao Zhiyu (Macau, San Francisco 1995) pp. 172f.

Intellectual and Religious Activities of Giulio Aleni S. J. (1582 – 1649) in Late Ming China

Gianni Criveller

Giulio Aleni's 艾儒略^① existence constitutes a typical example of

-
- ① For references see: B. H. K. LUK, *Giulio Aleni, Conveyor of the Medieval Western Learning*, in *Tripod*, 11, 1982, pp. 45 – 50. The article is a chapter of his unpublished Ph. D. dissertation: *Thus the Twain Did Meet? The Two Worlds of Giulio Aleni*, Indiana University, 1977; E. MENEGON, *Un Solo Cielo, Giulio Aleni S. J. (1582 – 1649). Geografia, Arte, Scienza, Religione dall' Europa alla Cina*, Brescia, 1994; By the same E. MENEGON, "A Different Country, the Same Heaven": *Giulio Aleni, S. J. and his Geographical, Religious and Cultural Approach to Seventeenth Century China*; in *宗教与文化论丛 Religion and Culture*, 1, 1993, pp. 106 – 142, followed by the Chinese translation; L. C. GOODRICH, *Aleni Giulio*, in *Dictionary of Ming*, (edited by) GOODRICH, L. C. – FANG, C. Y., *Dictionary of Ming Biography: 1368 – 1644*, 2 vols, New York, 1976, pp. 2 – 6; F. BALLESTRINI, *Giulio Alenis*, in *Uomini di Brescia* (edited by F. BALLESTRINI), *Giornale di Brescia*, 1987, pp. 347 – 372; SANTAMBROGIO, *Il Confucio dell' Occidente, P. Giulio Alenis, Gesuita Bresciano, Missionario e Scienziato in Cina (1582 – 1649)*, in *Memorie Storiche della Diocesi di Brescia*, 17, 1950, pp. 21 – 23; 33 – 54; D. BARTOLI, *Dell' Historia della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza Parte dell' Asia*. Roma 1663; (Edited by LAPIELLO, T., and MALEK, R.) "Scholar from the West" *Giulio Aleni S. J. (1582 – 1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Brescia – Sankt Augustin, 1997; G. CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China, Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, 1997.

the intellectual and religious formation the Jesuits received in Europe in the XVI – XVII centuries. Studying Aleni's writings and activities in China we will not only appreciate his contribution, but we will also come to know more thoroughly the same Jesuit China mission.

The paper will show how Aleni's activities in China were inspired by his intellectual and religious formation. We cannot understand the Jesuit China Mission without knowing Jesuits' upbringing in Europe. I will also stress the point that the cultural contribution of the Jesuits in China cannot be separated from their religious enterprise. As in Europe scientific and spiritual formation were deeply intertwined, so in China scientific and religious enterprises were two faces of the same coin.

1. Aleni spiritual formation

Giulio Aleni was born in Brescia, Northern Italy, in 1582, the same year that Matteo Ricci entered China. Aleni's formative curriculum started on November 18, 1597, at the age of 15, when Giulio entered the local Jesuit's College where he studied humanities for three years in an atmosphere of intense Jesuit spirituality. Giulio entered the Jesuit novitiate of Novellara in Northern Italy, on November 1, 1600. In 1602, he pronounced his simple vows, and was sent to study philosophy to the Jesuit College in Parma. In those years the missionary vocation further matured and on May 16, 1603, with a fervent letter addressed to the General of the Society, Giulio formally asked to be sent to the mission of Peru, but the permission was not granted. Years later, on December 2, 1607, Aleni wrote again to the General Superior asking to be assigned to missionary work in the Indies. In the letters where Aleni expresses the motivation of his missionary calling, one can easily recognize some of the typical Jesuit spiritual characteristics: the work for the greater glory of God,

the love of Jesus Crucified and the missionary work for the salvation of souls. The fact that emerges more clearly is that Giulio's calling was born in contemplating the Passion of Jesus, according to the teaching of Ignatius of Loyola 圣依纳爵劳耀拉 (1491 - 1556), the founder of the Society of Jesus, about meditating in front of the Crucifix. This spirituality of the young Aleni is totally Christ - centered, and still permeated by the Jesuits' first most genuine missionary enthusiasm.

2. Aleni at the Roman College

After his first request to go abroad was denied (1603), Aleni continued to study at Parma's college until 1605. At the same time he was sent to teach humanities at the Jesuits' College in Bologna, for two years. It was in this period that he read some books by the famous astronomer Giovanni Antonio Magini (1555 - 1617), a friend and collaborator of Galileo Galilei (1564 - 1642) and of the other most important astronomers of the time, such as Johannes Kepler (1571 - 1630) and Tycho Brahe (1546 - 1601). Magini was professor at the University of Bologna. Although they never actually met, Aleni nevertheless was deeply influenced by him. While in China, Aleni developed a great interest in astronomy and geography, and started a scientific correspondence with the same Magini.

In December 1607, he entered the famous Roman College, founded by Ignatius of Loyola in 1551, the most important center of Jesuit training. In the Roman College only few among the numerous candidates were accepted: those "worthy of this favor by their virtue, talent and intellect."^① Aleni religious and intellectual talent was already well appreciated.

① ARSI, Ven. 6, f. 25v: letter of July 14, 1607. Quoted in M. COLPO, *Giulio Aleni's Cultural and Religious Background, in Scholar from the West*, p. 80.

The Roman College at the time of Aleni's presence was at its highest splendor, with 230 Jesuits from many nationalities. Thanks to the presence of the best teachers of the time, such as Roberto Bellarmino 贝拉明 (1542 - 1621), Christopher Clavius (1537 - 1612), Anastasius Kircher (1601 - 1680), Grienberger and Scheiner, it became one of the most advanced scientific research centers in Europe. The same Galileo Galilei was also solemnly received at the Roman College in 1611.

At the Roman College Aleni should have met Adam Schall Von Bell 汤若望 (1592 - 1666), the then 17 year - old student of theology. Schall was to become one of the most famous of all the Jesuits in China. Other illustrious students at the Roman College include Alessandro Valignano 范礼安 (1538 - 1606), Matteo Ricci 利玛竇 (1552 - 1610) and Martino Martini 卫匡国 (1614 - 1661) and others who were to become the protagonists of the mission in China. The students corresponded with their professors from the different parts of the world where they were assigned, sending news about eclipses of the moon or of the sun, about geography, fauna, customs and the culture of the countries where they were working.

The specific formation Aleni received in those years constitutes the bulk of some of Aleni's Chinese works, *A Summary of Western Learning* (*Xi Xue Fan* 西学凡), *An Outline of Human Nature* (*Xingxue Cushu* 性学概述), *Essentials of Geometry* (*Jihe Yaofa* 几何要法) and *Questions and Answers Regarding the West* (*Xifang Dawen* 西方答问).

3. Humanistic formation at the Jesuits colleges

With its modern constitution and education, the Society very quickly attracted the elite youth from every country in Europe to study in its schools. The curriculum of the Jesuits was very long: the education, es-

pecially that of the Roman College, integrated the Renaissance's new vision of the world into the *Ratio Studiorum* (研究计划). The *Ratio Studiorum* of the Roman College appeared in 1556 and was influenced by the method of the University of Paris where Ignatius of Loyola had studied (1528 - 1536). The Ratio then became the future code of studies in Europe in the following centuries.

The Ratio's main novelty was the systematic study of pre-Christian authors, both philosophers and writers, from the Greek and Roman civilizations. Jesuit education provided for three years of humanistic studies, one of *Humanitas* (人性哲学), and two of *Rhetorica* (修辞学)

After two years of novitiate, both permeated with spirituality, the studies of philosophy started; the first year was devoted to the study of logic, with particular attention to 'Universal ideas' and to the problem of knowledge. Then came the study of physics, the course that studied matter and the natural forces, but also the nature of abstract forms, as an introduction to the study of mathematics. In the year of physics, the Ratio included an hour every day of the Elements of Euclid, and then the study of geography, map-making, astronomy and mechanics. Practical exercises were also included in the curriculum: the making of sundials and astrolabes, clocks, maps... and other appliances.^① Finally they proceeded to the study of metaphysics, the science that studied the nature of beings and their changes.^②

Theology was studied only after a few years devoted to other disciplines: it was considered therefore not the starting-point but rather the

① J. SEBES, *The Precursor of Ricci*, in (edited by) RONAN, C. and OH, B., *East Meets West. The Jesuits in China, 1582 - 1773*, Chicago, 1988, p. 36.

② E. MENEGON, *Un Solo Cielo*, pp. 30 - 31.

point of arrival of one's intellectual career. After a long intellectual journey, it was the fulfillment and the perfection that does not annul or make vain human wisdom but lights it up showing its ultimate aim: the glory of God. Jesuits humanistic formation reaffirmed the value of the creature, having been created by God and bearing the marks of His Image. It reflected also the distinction between the natural Revelation (自然启示) and the positive Revelation (实证启示), between Nature and Grace, Creation and Redemption. The Jesuits will later make use of this precious scheme in interpreting the Chinese Classics. It would have been impossible for the Jesuits missionaries to understand Chinese Confucianism without the kind of humanist formation that they received in their European colleges.

4. Aleni's journey to China

Aleni was finally assigned to China in 1609. From Genoa (on March 23, 1609) he sailed for Lisbon, which was the departure port for the Far East. The journey was particularly troublesome causing the death of seven of the 24 missionaries. Aleni continued his studies during the trip, especially in mathematics and astronomy. In particular he studied the declination of the compass and sent his results back to the Roman College, where years later A. Kircher will include these data in his book *Magnes Sive de Arte Magnetica*. Just after his arrival in Goa (at the end of 1609), he recorded a lunar eclipse (January 1610). He sent the description of this and another eclipse (which he saw later in Macao) to the astronomer Magini. By January 1611, Aleni was certainly already in Macao, where he also taught mathematics and was the master of the novices at the Jesuit College. He continued the observation of the eclipses. On November 8, 1612, he made an observation of an eclipse of the moon. Comparing the

observation of the same eclipse made by his confrere Carlo Spinola in Nagasaki, he discovered that between Macao and Nagasaki the difference of the meridians was of exactly one hour.

All these details about Aleni's scientific work were listed above to prove that the Jesuits were trained to be scientists, and they liked to do scientific research at any time, much before arriving in China. Their interest in science was part of their humanistic identity, and cannot be considered simply as a tool of evangelization.

5. Aleni's first 12 years in China^①

The life of Aleni in China is interesting in many aspects. He is one of the most distinguished Jesuits of the second generation, between the pioneer work of Matteo Ricci and the glorious and celebrated epoch of Adam Schall and Ferdinand Verbiest 南怀仁 (1623 - 1688), court astronomers and favorites of the Manchu emperors. It is unanimously believed that Aleni, among the Jesuits of the second generation, acquired the deepest

① For Aleni in China, besides the above mentioned studies, see G. H. DUNNE, *Generation of Giants, The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, 1962, pp. 150 - 151, 187 - 192, 260 - 263; J. SHIH, *Western Attention to Aleni as Documented by Bartoli and Colombel*, in *Scholar from the West*, pp. 263 - 272; AUG. M. COLOMBEL, *Historie du Kiang - nan*; C. M. CHEN, *La Chiesa Cattolica in Cina*, Roma, 1975, pp. 55 - 60; GU NING, *Giulio Alenis*, "the Western Confucius," unpublished manuscript of 19 pages that the author, from the Institute for the World History of the Academy of Social Sciences of China, gave to me. A. CHIOTTI, L. PFISTER, P. *Giulio Aleni s. j.* in *Sulla Scia di un Grande*, Taichung, 1955, pp. 50 - 59. The source of Chiotti and Pfister's biography is: L. PFISTER, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l' Ancienne Mission de Chine*, in *Variétés Sinologiques*, 59 and 60, Shanghai, 1932/1934, pp. 126 - 136. The same text appeared in *Collectanea Commissionis Synodalis*, 6, 1933, pp. 799 - 808; F. C. PAN, *Xilai Kongzi. Mingmo Fuhua Iesuhuishi Aifuluie* (*Giulio Aleni, 1582 - 1649*) 西来孔子 明末入华耶稣会士艾儒略, Taipei, 1994 (unpublished dissertation).

knowledge of written and spoken Chinese. The 30 years old Aleni was about to start his remarkable missionary career in the Middle Kingdom. Aleni was always distant from the center of imperial power, he never worked as clock - maker, astronomer, diplomat, confidant, court painter, etc. He certainly wrote some of the most important scientific works of the Jesuits in China, such as the first global geography, the first General summary of Western learning, and the first Aristotelian philosophy in Chinese. Still, he was not the 'missionary mandarin,' but a hard working evangelist operating on two fronts: intellectual and pastoral.

His career in the province, in contact with local officials and common people, resembled more closely the typical career of the early Jesuit missionaries. Thus, a study of his life in China will help to put in a more realistic perspective the unduly emphasized role of the Jesuits in the Beijing court, and revalue the importance of the Jesuits in the provinces (by far the largest majority).^①

Aleni spent the period of forced confinement in Michael Yang Tingyun 杨廷筠 (1565 - 1630), in Hangzhou (1616 - 1620) studying and polishing his Chinese. He also acquired a great mastery of Chinese literature and customs; these achievements made him able to write treatises in Chinese of which the excellency of style is indeed impressive. Aleni became Yang Tingyun's favorite pupil, whose political influence was of great help to defend the missionary from the attacks of The Vice - Minister of Rites at Nanjing, Shen Que 沈确 (1565 - 1624).

In Hangzhou Aleni also made acquaintance with the third most important among the first converts, Leo Li Zhizao 李之藻 (1565 - 1630),

① For similar considerations see P. RULE, *Giulio Aleni and the Chinese Rites Controversy, in Scholar from the West*, pp. 201 - 218; LUK, *Giulio Aleni*, p. 45.

the man that convinced a reluctant Yang Tingyun to embrace the Christian faith.^① Aleni also traveled to other provinces where he met and befriended with other prominent converts coming from Confucianism: Ma Chengxiu 马呈秀 in Yangzhou 扬州 (Jiangsu province); Han Yun 翰云 and Han Lin 翰霖 in Jiangzhou 絳州 (Shanxi province); Qu Shigu 瞿式穀, in Changshu 常熟 (in the southern part of the Jiangsu province, and Zhang Geng 张赓. Zhang Geng was an official native of Fujian and would play an important role, as Aleni's collaborator in his native province. He, as other Confucian scholars, was initially willing to believe in the Lord of Heaven, but not in his Incarnation nor in his Crucifixion.

6. Aleni's scientific publications

During his years in Hangzhou (1621 – 1624) Aleni published the largest part of his scientific works in Chinese. These are the books he wrote and published in that period:

1. *Map of the Ten Thousand Countries* (*Wanguo Quantu* 万国全图).^② This is a world atlas, edited in 1623, in collaboration with Michael Yang Tingyün.

① About the relationship between Li Zhizao and Aleni see M. S. CHEN 陈明生, *Li Zhizao Xinfeng Tianshujiao De Yuan Youtan Kao* 李之藻信奉天主教的缘由探考 (*Study on the Reason Why Li Zhizao Believed in Catholicism*), offprint of *Collected Essays on Chinese Bibliography, Literature and History: A Festschrift in Honor of the Eightieth Birthday of Professor Tuen - husin Tsien*, 1992, (in Chinese).

② *Biblioteca Apostolica Vaticana*, (BAV), *Barberini Orientale* (Barb. Or.) 151.1 (a); reprinted by WU XIANG XIANG 吴相湘 and FANG HAO 方豪, *Tianxue Chuhan* 天学初函, 6 vols, Taipei, 1965 (TXCH), 3, pp. 1353.1419.1455. This work was reprinted and thoroughly annotated by G. CARACI, A. MUCCIOLI, *Il Mappamondo Cinese del Padre Giulio Aleni*, in *Bollettino della Regia Societa' Geografica Italiana*, 3, 1938, pp. 385 – 426.

2. *Record of the Not - Tributary States* (*Zhifang Waiji* 职方外纪).^① This famous and controversial book, mentioned in several studies on the China mission, was published in 1623, and used as a source of information about European geography among the educated Chinese up to the 19th century. The controversy aroused when Aleni's presentation of Europe was criticized as being idyllic, while XVI - XVII Europe was far from being an ideal society, because of the Protestant rebellion and many other religious and political wars. On the other hand, as A. Chan affirms, the description in general is based on contemporary and historical truths, and the shortcomings in Aleni's account were typical of the writers of the Renaissance period, due to the lack of historical criticism.^②

3. *A General Account of Western Studies* (*Xi Xue Fan* 西学凡).^③ First edited in 1623, with an introduction by Yang Tingyun, it was a general presentation of the Western culture in six sections: Letters, Philosophy, Medicine, Civil Law, Canon Law and Theology. Aristotle and

① BAV, *Raccolta Generale Orientale* (R. G. Or.) 228 (1-2); reprinted in *TXCH*, 3, pp. 1269 - 1502.

② The most severe criticism comes from LUK, *A Study of Giulio Aleni's Chih - fang Wai - chi*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1, 1977, pp. 58 - 84. Another study by Z. Z., ZHANG, *Differerent Results of Cultural Exchange in Different Epochs as Viewed from Zhifang Waiji and Haiguo Tuzhi*, paper presented at the International Symposium on Giulio Aleni, Brescia (1994); T. N. FOSS, *A Western Interpretation of China: Jesuit Cartography*, in *East Meets West*, pp. 209 - 151. Chan's comments are in A. CHAN, *The Scientific Writings of Giulio Aleni and their Context*, in *Scholar from the West*, pp. 470 - 478.

③ BAV R. G. Orientale III. 228 (6); reprinted in, *TXCH*, 1, pp. 9 - 59. See D'ELIA, *Le Generalità sulle Scienze Occidentali di Giulio Aleni*, in *Rivista degli Studi Orientali*, 25, 1950, pp. 58 - 76; M. S. CHEN, *T'ien - hsieh Ch' u - han and Hsi - hsieh Fan: the Common Bond between Li Chih - tsao and Giulio Aleni*, in *Scholar from the West*, pp. 519 - 526.

Thomas Aquinas are for the first time introduced to the Chinese.

4. *Simple Remarks on Human Nature* (*Xingxue Cushu* 性学概述), in eight juan.^① Written in Hangzhou already in 1624, but published in Fujian only in 1646, the book is devoted to the illustration of the Christian conceptions of body and soul, based up on the Aristotelian *De Anima*.

To complete the list of the scientific works, here must be mentioned two more books, published by Aleni during his Fujian's period:

5. *Essentials of Geometry* (*Jihe Yaofa* 几何要法), published in 1631 in four juan.^②

6. *Questions and Answers Regarding the West* (*Xifang Dawen* 西方答问),^③ first published in 1637. The book was written to satisfy the Fujian scholars' curiosity about European life. In this book appears, for the first time, together with many other unedited news for the Chinese, the account of the voyages and the name of Christopher Columbus.^④

The number, the quality and the length of the books that Aleni published during his second permanence in Hangzhou (1621 – 1624) is really remarkable; he was helped in a significant amount by his learned friends, especially Yang Tingyun and Li Zhizao. Moreover, he had probably got

① BAV, R. G. Or., III 223 (3), juan 1 – 4. See F. C. PAN, *The Dialogus of Rensue – Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Intellectuals*, in *Scholar from the West*, pp. 527 – 538; LUK, *Thus the Twain did Meet?*, pp. 110 – 137.

② BAV, Barb. Or., 144/7.

③ BAV, Borgia Chinese, 324 (17). The text was reprinted and translated by J. L. MISH, *Creating an Image of Europe in China: Aleni's Hsi-fang Ta-wen*, in *Morumenta Serica*, 23, 1964, pp. 1 – 87.

④ Z. Z. ZHANG, *Columbus and China*, in *Morumenta Serica*, 41, 1993, pp. 177 – 187.

some material prepared during the forced confinement in Hangzhou in 1616 – 1619. Aleni was faithful to Ricci's method, presenting the Western missionaries as a scholars in both Western and Chinese sciences, and Christianity as necessary complement to Confucianism. Their expertise in the sciences of the sky would qualified them to be trustworthy when speaking about the metaphysical Heaven.

7. Aleni in Fujian province (1625 – 1649)^①

In Autumn 1624 Aleni met Ye Xianggao 叶向高 (1559 – 1627) at Hangzhou. Ye was Great Secretary, member of the Donglin 东林 party,

- ① E. ZÜRCHER, *The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming: Levels of Response*, in (edited by), V. B. VERMEER, *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Century*, Leiden, 1990, pp. 417 – 457. Information on Aleni's activities in Fujian based on the *Kouduo Richao*; J. S. LIN, *Giulio Aleni in Fujian Province*, unpublished paper, Second Symposium of the History of Christianity in China, June 17 – 22, 1990; J. S. LIN, *Ai Rutie Yu Mingmo Fuzhou Shehui 艾儒略与明末福州社会 (Giulio Aleni and the Society of Fuzhou in the Late Ming)*, *Haijiao Shi Yanjiu 海交史研究*, 2, 1992, pp. 56 – 66 and 99, (in Chinese); J. S. LIN, *Ai Rutie Zai Hua Chuanjiao Shenyade Jieshu – ji Ai Rutie Zai Min Bei 艾儒略在华传教生涯的结束记艾儒略在闽北 (The End of the Missionary Enterprise of Aleni in China, Aleni in the Northern Fujian)*, unpublished, 1994, pp. 33, (in Chinese). J. S. LIN, *Ai Rutie Zai Quanzhou De Jiaoyou Yu Chuanjiao Huodong 艾儒略在泉州的交游与传教活动 (The Relations and the Missionary Activities of Giulio Aleni in Quanzhou)*, unpublished, pp. 16, 1994, (in Chinese); J. S. LIN, *Cong Ai Rutie Yu Fujian Shidafu Jiaoyou Kan Dongxifang Butong Wenhua Zhijian De Jiechu Yu Duihua – Jian Lun Tianxue Yu Ruxue De Xiangrongxing Yu Paichixing 从艾儒略与福建士大夫交游看东西方不同文化之间的接触与对话 兼论天学与儒学的相容性与排斥性 (The Contemporary and Complementary Nature of the 'Heavenly Doctrine' and of Confucianism – Giulio Aleni, the Literati of Fujian and the Dialogue among the Western and Oriental Cultures)*, contribution to the International Symposium on East – West Cultural Exchange, Fudan University, Shanghai, 22 – 24 August, 1993, (in Chinese). Among the primary sources I had access to F. DE JESU ESCALONA, *Relacion del Viaje al Reino de la Gran China*, in *Sinica Francescana*, 11, pp. 224 – 311. The *Relacion* is about the (often difficult) relationship between Aleni and the Mendicants in Fujian (1636 – 1639).

driven out of office by the notorious chief eunuch Wei Zhongxian 魏忠賢 (1568 – 1627), leader of the powerful Eunuch's party. Ye, tired and frustrated, was on his way back to his native province, Fujian, for retirement when he invited Aleni to follow him there.

The arrival in Fujian could be considered the beginning of a complete new phase in Aleni's mission in China. For twelve years (1613 – 1624), he had traveled quite a lot in several provinces of the Empire, and produced a remarkable number of philosophical and scientific works. Up to this point his experience and method was similar to that of Matteo Ricci, his master, although the two men never actually met.

Once he arrived in Fujian (December 29, 1624), Aleni dedicated the rest of his life (24 years) to establishing Christian communities in that province, far away from the political centers and from his influential literati friends. Aleni finally chose a remote province as his fixed field of work, in a more direct work of evangelization and in daily contact with the common people. This shift is proved also by his literary production: no more scientific books, but only spiritual, catechetical, moral, biblical and liturgical texts for his new converts.

I would call this shift Aleni's pastoral choice. The mission's basis was solid enough to work more resolutely in the field of direct evangelization. Aleni was far more in contact with the common people, less educated in Neo – Confucian principles and more inclined to popular religiosity. In the face of such a new environment and considering the progress and the experience already accumulated by the missionaries, Aleni decided to focus on the presentation of Christ's mysteries. In such a choice, an important influence was exerted by Aleni's personal inclination to a Christocentric spirituality, which he had acquired during the years of his formation. Jesuit spiritual formation was based on the veneration of the cross

and adoration in front of the Eucharist. It was not by chance that the young Giulio, fervent in Jesuit spirituality, received the notion of his missionary vocation during meditation of the Passion of Jesus.

Choosing to be essentially a pastor, Aleni was able to reach two objectives. Firstly he was able to visit the same local community up to nine times, staying each time for a few weeks or months. A good – quality pastoral care of the Christians was therefore assured, and Aleni in this manner was able to spread the Gospel at the grassroots level, even in remote regions and small villages.

Secondly, through the large circle of acquaintances, and their criss-cross relations, Aleni was able to reach many families. With the conversion of the head of the family, the other members of the family would, most likely, also convert. The promotion of the 'family converts' was another characteristic of Aleni's model. It must be said that Aleni's model was practiced by most of the Jesuits in China.

Thanks to the journal edited by the devout scholar Li Jiubiao 李九标, entitled *Diary of Oral Exhortations* (*Kouduo Richao* 口铎日抄),^① we have an almost day – by – day account of Aleni's activities in Fujian: his travels, the places he visited, the people he met, the discussions with converts and opponents, his sermons, his apostolic method and the reaction to it. From this book we have a clear picture of the great number of social relations that Aleni entertained with Chinese scholars, and the fascination he exerted on his audience. Aleni appears as a great orator: in order to make a deeper impression on the audience, he used images and tales coming from western tradition in his speeches.

① *BAV, R. G. Orientale, III, 222 (1-4)*; Taipei Zhongyang Yanjiuyuan Fusinian Tushuguan Cangbajuanben 中央研究院傅斯年图书馆 8 卷本, 1872.

According to the statistics of Lin Jinshui 林金水 we can conclude that among Aleni's acquaintances, those who obtained high degrees and were appointed to high official positions generally remained non-Christians. On the other hand, most of the scholar converts held lower degrees and ranks, while most of the non-official converts were poor people. "That - concludes Lin - was one of the characteristics of the Fujian Mission, and it shows that Christianity was easily spread among the lower officials and people."^①

8. Aleni's religious writings and activities

Christianity was flourishing at a popular level Christian, therefore a number of books was necessary for the instructions of the new Christians. Aleni, following the better Jesuit tradition, provide a large quantity of such a material. From when he arrived in Fujian, Aleni wrote and published the impressive number of 15 books and booklets of religious character. *The Life of the Lord of Heaven Incarnate* (*Tianzhu Jiangsheng Yanxing Jilue* 天主降生言行纪略),^② and *Explanations of the Scripture with Images of the Lord of Heaven Incarnate* (*Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie* 天主降生出像经解),^③ published in 1635 and 1637 should be considered the masterpieces of Aleni missionary enterprise. The two books were reprinted several times, up the middle of the present century. In the *Explanations of the Scripture with Images of the Lord of Heaven Incarnate* Aleni adopted some Chinese elements in the images. He also

① LIN, *Giulio Aleni in Fujian Province*, p. 32.

② BAV, R. G. Or. III 219 (5), *juan* 1-4; BAV, R. G. Or. III 219 (6), *juan* 5-8.

③ BAV, *Borgia Cinese*, 410; BAV, *Barb. Or.*, 134 (1); Franciscan Archives in Madrid, 26/2.

put Chinese and Europeans together in the last picture of the collection as a symbol of Chinese Christians being already part of the people of God, who can stand side by side within the universal Church. The purpose of the two books was to offer the instruments for the reading of Jesus' works and words, and with the precious help of the images, to meditate upon them according with the method taught by Ignatius of Loyola. The practice of meditation already had a long tradition in China. It was practiced by Confucians (the quiet sitting meditation *jingzuo* 静坐), by the Taoists and by the Buddhists (Chan 禅). Aleni introduced Christian meditation into this long and noble tradition, in the form proposed by Ignatius of Loyola. With Aleni, the exchange between the West and China developed on the level of spiritual experience.

In the important Christological treatise *Introduction to the Incarnation of the Lord of Heaven* (*Tianzhu Jiangsheng Yinyi* 天主降生引义)^①, in the *Learned Conversations of Fuzhou* (*Sanshan Lunxue Ji* 三山论学纪),^② in dialogue with Ye Xianggao and the devout Buddhist Cao Xuequan (曹学佺) and in the *Diary of Oral Exhortations*, Aleni undertook a close dialogue with his interlocutors about the reason for the long estrangement of Christ from China and the relationship between Chinese Sages and Christ. If Christ is the Master of the Western countries, why should He also become the Master of China? China already has Confucius, Laozi and Sakyamuni. Why should they be considered inferior to Je-

① BAV, *Borgia Chinese*, 324 (5) b.; reprinted by H. OTTO, *Second Traite du "Tao Yuan Tsing Ts' oei" Questions sur l' Incarnation*, in *Dossier de la Commission Synodale*, 1, 1934, pp. 176 - 186, 230 - 239, 336 - 341, 489 - 497, 566 - 578. The Chinese text is at side of the French translation.

② BAV, *Borgia Chinese* 324 (20); reprinted *Tianzhujiao Dongchuan Wenxian Xubian* 天主教东传文献续编 (TZJDCWXXB), 3 vols, Taipei, 1966; vol. 1, pp. 419 - 493.

sus? Are their teachings not as noble and virtuous as that of Jesus Christ? None will fail to note that similar questions are discussed in the modern debate on religious pluralism.

In these Dialogues one can see the inculturation method adopted by Aleni. Among the many examples there is the use of the term *Dafumu* to name God, a term that converts, especially Yang Tingyun, and other missionaries also adopted. The concept of God as Great Father and Mother could have had an important role in the inculturation process of Christianity in China. Developing this idea Yang Tingyun was able to overcome his difficulties about God becoming close to person. It is also a good approach to overcome the difficulty of not having the notion of God as a person in the Chinese culture. In addition this term has a valid Christological implication: Jesus is the greatest expression of the closeness to us of the Great Father – Mother. Jesus himself could be considered, in such a context, as the first of many brothers. The concept and the role of the first or oldest brother, differently from the Western customs, is very important in the Chinese mentality and life. It could indeed be a valid approach to express the nearness of Jesus to each person so that he or she can feel Jesus as part of his or her own life. Jesus as the first – born also has several biblical references, especially in Paul's interpretation of Christ as the first – born of all creation and as the eldest of many brothers.^① Unfortunately the forsaking of the 'Great Father Mother' term was one of the factors that prevented Chinese Christians from developing an original interpretation of Christ.

It is well known that the polemics over how to present Christ and Christ Crucified was one of the main causes of friction among the mission-

① Col. 1, 15; Rom. 8, 30.

aries of the different orders (Jesuits, Dominicans and Franciscans). It seems to me that the way the Dominicans and Franciscans brandished the Crucifix made the Chinese feel threatened by such an object loaded with a mysterious and frightful meaning. The Jesuits, on the other hand, animated by the same zeal of preaching Christ Crucified, were worried how to best present the Crucifix as a sign of Salvation and not of menace. The experience had taught the Jesuits that, when presented in its proper and full meaning of Salvation the Passion of Christ would arouse the deepest emotion of the convert.

The discovery, in 1623, of the *Tablet Recording the Spread of Luminous Religion in China* (*Jingjiao Liuxing Zhongguo Beisong* 景教流行中国碑颂) was of incalculable importance not only for the Jesuits and the converts, but for the same history of the relations between China and the West. Aleni participated in the process of the interpretation of the text. He often mentioned it in his discussions, and edited the scholarly work of Manoel Diaz the Young 阳玛诺 (1574 - 1659) on the subject.^①

In the appendix of this volume, Aleni's disciple Zhang Geng described three crosses discovered in Quanzhou (1635), which had a substantial impact on Aleni's work in Quanzhou and Fujian, giving a tremendous boost to his endeavor. In those years the local people converted to Christianity in an extraordinary number, as never before nor after.

As with the Xi'an stele, the discovery of concrete evidence of the ancient presence of Christianity in China was held to be proof of the truth of the Christian faith. Antiquity was considered a synonymous of truth,

① MANOEL DIAZ, *Jingjiao Liuxing Zhongguo Beisong Zhengquan* 景教流行中国碑颂正诠 (*Correct Explanation of the Inscription on the Diffusion of the Luminous Religion in China*), Hangzhou, 1644, in BAV, R. G. Or. III. 222 (6).

while novelty was equated with heterodoxy. Moreover, these discoveries gave good arguments to the missionaries in answering the question about the supposed late arrival of Christianity in China. With their sense of history, Late Ming Chinese were not very inclined to attribute importance to anything that has no roots in the past.

9. Conclusion

The Manchu entered Fuzhou on October 25 of 1646. Fuzhou was like a ghost city; everybody ran away, including the same Aleni, who sought refuge in Yanping 延平, the small town that was the last capital of the Ming in Fujian and was burnt down in the 1646. There followed years of misery and chaos. Much of the work of Aleni seemed dispersed or destroyed. Because of the general poverty, Aleni suffered malnutrition and often fell sick, still continuing to visit his Christians. He died on June 10, 1649.

With this paper I hope to have shown how qualified, extensive and complex were the cultural and religious activities of Giulio Aleni in China. The importance and relevance of his contribution to the introduction of both European culture and Christian religion is second to none. In his tireless work he was inspired by both his sincere Christian faith and his deep respect and affection for the Chinese people.

Jean François Foucquet's Reading of the Daode Jing and Other Chinese Classics

W. K. Müller

This topic came to me as I happened to fall upon a manuscript copy of Jean François Foucquet's *Problème Théologique* in the archives of Propaganda Fide Congregation in Rome. It had been stored away, together with a good number of other manuscript copies, all concerning the famous Controversy of Rites, and only recently been re-discovered and tentatively and roughly catalogued under Fondo Indie Orientali e Cina: Miscellanea (1623 - 1799), as Miscellanea 20. Trattato sulla parola cinese TAO (se significa o meno il Dio cristiano), "Discours on the Chinese word TAO (whether or not it means the Christian God)". The full title on the first page reads: *Problème Théologique Proposé aux Scavants, Zélés pour la Gloire de Jesus Christ, et aux Ministres Evangeliques qui Travaillent a la Conversion de la Chine, Scavoir si on peut dire, et comment on peut dire que dans l'unique vrai sens des anciens livres chinois, le caractère Tao signifie le Dieu qu'anorent les Chrétiens* ("The theological problem, proposed to the scholars, people zealous for the glory of Jesus Christ, and to the Ministers of the Gospel who work for the conversion of China, namely

whether one may say and in what sense one may say that in the only, true meaning of the ancient Chinese books, the character Tao means the God whom the Christians worship").

I did not have the time to compare this copy in detail with Foucquet's only autograph in ARSJ, Jap. Sin. iv, 3, 1 – 321, which Prof. Witek had in his hands, when he wrote his work *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean – Francois Foucquet, S. J. (1665 – 1741)*, VOL. XLIII of the Bibliotheca Instituti Historici S. J. (Rome 1982). [For details on the autograph and its first hand traced copy on transparent Chinese paper, see Witek, l. c., P. 209, n. 137 and 138, and bibliography, p. 347. The copy on transparent paper is found according to Prof. Witek in BAV, Borg. cin. 371, (1), 1 – 158 and (2), 159 – 321; Borg. lat. 565, 523 – 44v (a copy of the original pages 9 to 52); BAV, Borg. cin. 374(1), 5 – 228]. Foucquet had written his work between August and 10 November 1718 (my copy says 16 November). He had used Chinese paper and Chinese ink, and his autograph amounts to 321 pages. Chinese characters in the original are inserted into the text. My copy, made by an unknown copyist at a time which I could not determine, is written on European paper with European ink, bound in parchment, in beautiful rococo French handwriting (actually much nicer than Foucquet's own handwriting), in a by now antiquated orthography, and it has 399 pages (27 × 20 × 50cm). The Chinese characters are reproduced in the former part of the work only, on the large margins, not in the text itself. The form of these characters tells that the copyist was not acquainted to writing Chinese characters (after the first part, it seems, he had become tired of it).

A short analysis of *Problème Théologique* is found in Prof. John W. Witek's above mentioned biography of Foucquet, on PP. 209 – 213, and

PP. 214 – 221, on Foucquet's other writing, the *Propylaeum templi veteris sapientiae* which contains a Latin translation of the argument of *Problème Théologique*. Though not attempting to give an exhaustive view of the rich contents of this work, I would like to introduce briefly into Foucquet's purpose in writing this work and into the main argument he tries to prove, by quoting his own words (following the wording and pagination of the Propaganda copy)

The theological problem, proposed to the scholars, people zealous for the glory of Jesus Christ, and to the Ministers of the Gospel who work for the conversion of China, namely whether one may say and in what sense one may say that in the only true meaning of the ancient Chinese books, the character Tao means the God whom the Christians worship

“In the work are proposed the reasons to affirm the proposition. In another work might be proposed the reasons that speak against the assumption, in case one listens to persons who uphold this feeling.

It needs here a preface which has three points. In the first we explain the reasons which have motivated us to undertake this work in preference to other works which might seem to be even more urgent. In the second we examine which is the authority of the writers, whom quote in the work, and the texts on which we rely. In third point, we establish rules, in order to understand well the deep meaning of the ancient books and their reliable interpreters.

Introduction and plan of the work

This work will have two parts. In the first part of this proposition, (We claim that) the ancient monuments of China with the character Tao ordinarily designate the Supreme Being whom the Christians adore; and

we go so far as to claim that the Saint par excellence about whom these same monuments talk in a thousand places and whom they normally call sheng ren 圣人, is the Messia promised in our Scriptures. In the second part of this proposition, (We claim that) the Messia promised in our Scriptures, is the Saint par excellence, or the sheng ren, celebrated in a thousand ways by the ancient monuments of China. And we go so far as to claim that the character Tao 道 in these ancient monuments, designates the Supreme Being adored by the Christians. In such a way, each of these two propositions, proved by different methods, will shed new light one upon the other and give the feeling of certainty. And the two together giving evidence, will convince the mind, that the books of the early times, which have been conserved until our days with this Flowering Nation, contain the most sublime truths of Christian piety and the highest mysteries of Religion. To demonstrate that the character Tao 道 designates the Supreme Being, whom the Christians adore, means to show that it designates a being which has all the characteristics of the Divine Being: this project is practically without limits, and it would need much more time, than we have at the moment. But we will do it nevertheless one day if Providence will accord us peace of mind and other help we need.

In this dissertation which is no more than an essay, we will recall in five main articles what Christian piety teaches us about God; and we will demonstrate, that these five articles are realized with the Being which in the ancient books of China is designated with the character Tao. That, we think, will suffice to prove solidly the main statement which we have made.

First article

“In the Diving Nature, being infinitely simple, spiritual, without

composition, and absolutely, unique, there is contained an infinity of perfection. There are furthermore Processions or most intimate Operations, which are necessary, of a sublimity surpassing the intelligence of all created spirits, operations and processions by virtue of which this eternally unique nature so to say develops itself, and shares itself in its own inner being, thus being a Trinity. In this way, Unity and Trinity do no harm to each other and find themselves united in the same Being, which cannot be divided. The Unity, with a fertility, surpassing understanding, produces the Trinity, and the Trinity does do no harm to the Unity.

Second article

This supreme nature, which is one and three, full of itself and in need of nothing, because it contains all good, has freely chosen to go out of itself through the production of the universe. That it wanted, because it wanted to manifest and make shine in its work, which has cost it only a word, the innumerable perfections which are enclosed in its essence, like its wisdom, its power, its immensity, its justice, its goodness, its mercy, its holiness, its providence, the inexhaustible treasure of goods which it owns.

Third article

“This Supreme Being, which has manifested itself to the outside through the production of the world, is not only the principle of all corporal being; it has also created the intellectual beings. It is the Father of the spirits, the source of any knowledge and light they have. It makes itself being felt most of all in the heart of man. Here it gives unchangeable rules of wisdom, of truth and justice. It is the universal and infallible Master always and everywhere, the true light, which enlightens any man

who comes into the world. The sun which shines in our eyes, is only a beautiful symbol of its splendor, and the effects it produces on the bodies, a shining image of the efforts, which God, the true sun of the intellectual being, produces in the spirits.

Fourth article

“This light, this wisdom, this truth, this Supreme Nature has finally taken a body in the Incarnation(取得肉軀) and has shown itself among men in the person of the Holy of Holies, It has taken a body, in order to be in the universe a visible example of the most heroic virtues and to call men back to the good which they have abandoned, in order to re – establish them in the holiness of their origin, in order to reconcile Earth with Heaven.

Fifth article

“This Supreme Nature which we call God, has still many other names in our scriptures and in the theological language. Sometimes it is the Most High, the Father of his creation, the Master of the world, the universal Lord, the Almighty. At other occasions, it is Substantial Reason, the Word, the life giving Spirit, Wisdom, Truth, etc., all expressions which as so many symbols designate either its immanent operations or perfections of which it is full, or its relationship to the beings which it has drawn out of non – being. But however numerous might be these symbols by which we designate the Divine Being, all these names only describe a Supreme Master, seen under different aspects, and if they make understand that its perfections are beyond number, they do not in any way destroy its indivisible unity.

“To these five articles one may refer all the most essential teachings

of religion about the Divine Being. These same articles now are found perfectly in the ancient monuments of China about the Reason, the Supreme Nature, which is designated with the character of Tao 道. We are going to demonstrate this in five different sections. And finish, we will show in a sixth section, that the ancient Chinese books which contain such beautiful things about the Tao, things so worthy of God, ascribe to him nothing which would be unworthy of the Divine Being. This then is the subject of this dissertation:

1 The Tao 道 seen in itself and in its essence.

2 The Tao as creator and conservator of the universe, making shine its infinite perfections which fill it, in its creatures.

3 The Tao as sun of the spirits, which rules the heart of man by a ray of its ineffable light.

4 The Tao in its most intimate, substantial and indissoluble union with the Chief, the King, the Master of the universe.

5 The Tao, celebrated in the ancient monuments under the most glorious names.

6 Finally, the weakness and invalidity of all arguments which skepticism might raise against this doctrine which is equally ancient, sublime and solid."

"When these six points have been elaborated, it will be easy to conclude that the Tao is a mysterious name, a wonderful hieroglyph of the Sovereign God whom the Christians adore....."

Foucquet proceeds then to talk about the Tao "as a being prior to all other beings, and completely incomprehensible to the human mind", and he claims that what has been said in early Christian doctrine about Logos and Reason, can be equally applied to Tao. One of his sources of reference is the dictionary *Xie sheng pin zi jian* 谐声品字笺 by Yu Desheng

虞德升 (10 juan, 1677; cfr. Witek, P.211, n. 142) where he finds the following about the Tao: "It is the most ancient of substances, the original being, spiritual, immense, inaccessible to our concepts, about which no comparison can give us a proper idea." And so he sets out to demonstrate four points about the Tao:

- 1 That it exists by itself or, what is the same, that it is Being by necessity,
- 2 that it is one in itself, and infinite simplicity,
- 3 that in spite of this infinite simplicity, it contains in itself innumerable perfections in the most infinite degree, and
- 4 that with its Unity, it combines an unspeakable Trinity.

In elaborating these four points, Foucquet each time starts off by tracing the respective point in the metaphysical speculations of ancient and modern thinkers in the Western tradition. Reading the classics of Chinese tradition, especially those of the Taoist tradition, he comes each time to the conclusion, that what both traditions hold about the Ultimate, Supreme Being and its attributes are no contradictions, but are basically the same understanding. And in many places he admires what Chinese tradition holds, claiming that they have kept a supposed original knowledge or wisdom of mankind in a much purer way than any other tradition.

Talking about the necessity of Being, Which constitutes the deepest ground of Tao, he says that this is exactly the first attribute which theology ascribes to God, the One being by necessity, the Being by itself (*ens necessarium, ens a se*), being by itself the reason for its being, without principle, without origin or cause, the Being which owes to itself what it is (*ens incausatum, fons fluminis sui, ens quod, quidquid est, sibi debet*), without father or mother (Greek, *autophyês, autogenês, apator, amôtôr*). "These admirable prerogatives we also find with the Chinese

where they are very clearly attributed to that Sovereign Nature which they designate with the character Tao” . And he quotes the first verses of Taote ching, ch. 25: “There was something undifferentiated and yet complete, which existed before Heaven and Earth, soundless and formless, it depends upon nothing external, operating in a circular motion ceaselessly” (translation of Ren Jiyu, Foreign Language Press, Beijing), and Liezi who talks about the Tao as the “Supreme Nature, which has not been brought forth by anything and which rests in itself in a perfect solitude” . And again Zhuangzi who states that Tao “is its own root, its own principle. It existed before there was heaven and earth. From all antiquity from the very beginning it was fixed in its essence, unchangeable.” Or Huainanzi, “The Tao exists alone, in an all surpassing height, remains unshakable like a rock, having no root, and yet being able to sprout, to extend and to multiply itself.” And finally emperor Min(?) of the Tang dynasty: “ I do not know whence this ineffable nature has come, from what source it came forth, by what cause it was produced. Therefore it is evident, that the Tao is no created being. It is without a parent.” Accumulating quotation upon quotation, Foucquet comes to the conclusion: “ One sees the perfect conformity of the teaching of our Doctors in this point with the teaching of the Chinese school in its books come down from antiquity. Lactance has said that God has no father. Emperor Min declares the same about the Tao. And if we wanted to render into Chinese what other authors say about God that he is *ens incausatum*, *fons fluminis sui*, *ipsum esse absque origine*, *ens ex seipso*, *ens quod quidquid est sibi debet* (causeless being, source and river, being itself without origin, being from itself, being which owes to itself whatever it is), what terms could we use which would be more adequate than these: ziran, wu zi, wu ben, wu gen, zi lai, zi gen, wu sheng, gu neng sheng sheng 自然无自无本无根

自来自根无生故能生生。

“And in order to render into Latin the true meaning of these Chinese characters, what expressions could we find more fitting than the ones we have quoted above and which our greatest saints and our most learned writers have left to us? For the moment we quickly pass over these texts which we will quote in their entirety, when we will talk about the production of the universe, whose only author is the Sovereign Reason which we call Tao. The necessity of its being will shine even more brilliantly through the contrast to the contingency of created beings, come forth from his hands.”

In the second point, talking about the oneness, uniqueness of Tao, Foucquet first refers to this insight as expressed in some Chinese saying: *Dao yi er yi* 道一而已 “The Tao is just one”; *Tian xia wu er dao* 天下无二道 “There are no two Taos under heaven” (Sunzi). *Yi zhi sheng zi sheng ye, fei you shi zhi sheng zhe ye* 一之生自生也非有使之生者也 “The oneness has no cause, no principle which would grant it to be, it lives by its own nature and by itself” (*Chu Pien, Ming times*). Then he lounges into an philosophers and medieval theologians. On this point, Foucquet followed a tendency of his times which still relied heavily on ancient writings which ascribed to half mythological times and authors and which supposedly were based on experiences and insights of the most ancient times of mankind. Here we find Pythagoras and Orpheus, Archimedes, Hennes Trismegistos and the author of the Poemander, the Chaldeans and the Egyptians, side by side with Socrates, Aristotle and Platon, Eudoxus and Damascius, Lactans, Cyrillus and Clement of Alexandria, Dionysius and Plotinus, Augustinus and Thomas Aquinas, Bernard of Clairveaux, Fenelon, and others. A critical examination of his sources would certainly have reduced the number of quotations which he

adduces as proof for his thesis. It remains true, however, that in line with these ancient thoughts Christian theology has always insisted on the oneness of God, not only in the sense of denying the existence of any other god or first principle, but also insisting on the absolute simplicity of God who knows no origin and no composing parts, so much so that *The One or Unity* has been adopted as name of God who is beyond all possibility of being named. Foucquet concludes his long exposition on the essential Oneness of God according to Western traditions by saying: "Nobody should come after this and tell us that the term of Unity/Oneness is not one of the most appropriate terms to designate the divine nature. We would not have undertaken to assemble so many testimonies without thinking of those people who feel turned off by this expression, wanting to help them to drive away their prejudices. We thought it necessary to bring together here these texts which are known and can be found everywhere. If such people will see how in the texts which we will adduce from the ancient books of this Nation the Oneness is vested with all the glory and all that is due to the divine nature, and if they still will refuse to acknowledge this point, should we not say that their perfectionism is too scrupulous and excessive? But when they will consider, that before Christianity was born, the wisest men in all countries and at all times have used the word Unity to designate God, that it has been used in a sublime manner in their books, in the usage of common people and of philosophers, when they consider that after the Incarnation (birth of Christ) this usage has passed on into the Church whose Fathers and most famous teachers have looked upon the word of Unity as one of the most beautiful names for the divine being, they might perhaps become aware and see how their prejudices will wane away. Whatever way, I think that I can say that the ancient and modern Chinese have used this term in a way which in no less

clear or orthodox than that of the illustrious philosophers of the Occident we have quoted above. And if the philosophers of the Occident were able to draw from the doctrine of the first of the Trismegistoi these sublime thoughts which we find in their works, why should the philosophers of the Orient not have been able to draw from it the same benefits? And since the Chinese monuments originally come from this incomparable man, as we demonstrate in another place (*In Dissertatione de vera origine Litteraturae Sinicae*), should one be surprised that they would have called God with this hieroglyphic symbol Tao, signifying a Sovereign and Necessary Reason, and that they would have attributed to him Unity as the distinctive mark which in one of the most noble characteristics of this Supreme Reason? What these (Chinese) books and these philosophers who have written them for us, maintain in a thousand places about this Reason which is Unity, about this Unity which is Reason seems to me so beautiful that I do not know whether in that what the holiest and most famous writers of Christianity have passed on to us, we find something more magnificent and more worthy of the God of the Christians. This has to be proved now."

And Foucquet continues: " We see that the ancient and modern Chinese books, when they talk about the Tao, view its Unity in five different manners, namely:

1 The Tao is one, because it cannot be divided, has no parts and is of an infinite simplicity, of an ineffable essential purity which excludes all alteration, any composition and any succession of thoughts.

2 The Tao is one, because of the preeminence of its being of an incomprehensible perfection and beauty, surpassingly worthy of honor, of a majesty of such height that it excludes any equal, any partner who would share its domain, its authority, its glory. It is one because it is all, and

it is one because impossibly can there be another master, another sovereign than It.

3 The Tao is one, because it is effectively and really the fertile fountain of the innumerable multitude of the beings existing in the universe. This fountain now being by necessity unique, there cannot be tow of them.

4 The Tao is one, because it is the one who puts order into the beings, if I may say so, that means, it is the only author of this order, the only author of this marvelous arrangement which we admire in the word.

5 Finally, the Tao is one, because it is the principle of movements, which follow an invariable rule, which they could not preserve by itself.”

These introductory remarks are followed again by an accumulation of quotations from the *Daode Jing* and other classics and their commentaries in order to prove the Oneness and metaphysical nature of the Tao. It certainly would be very rewarding to follow Foucquet in this exposition. But it would be too extensive for a short intervention as this one.

One last point I would like to touch upon which should be essential for Foucquet's thesis that the word Tao perfectly corresponds to the idea of the God whom Christians adore. It is the personal aspect of a God who speaks, who is a “I” and who can be addressed with a “Thou”, who as *Logos*, “Word”, is essentially a God of personal relationship. Foucquet finds this aspect in the 70th the chapter of the *Daode Jing*, which, in the translation and interpretation of Prof. Ren Jiyu, reads as follows: “ My words are very easy to understand, and very easy to practice, But no one under Heaven is able to understand them or to practise them... Because of their ignorance, people are not able to understand me. Those who are able to understand me are very few, And those who are able to follow me are very hard to meet.” Prof. Ren Jiyu comments on this: “ Lao Zi an-

guishes because his work and ideas went unappreciated.” The wo 我 of this verse is understood as speaking of Lao Zi itself. Foucquet translates: “ These characters, translated literally, mean according to the commentators, ‘because people are ignorant, without wisdom and blind, they do not know me. Those who know me, desire me, those who imitate me, understand my price.’ As the character xi 希 means also ‘to be in a small number, to be rare’ one could translate this passage in this way ‘Those who know me, are in a small number’, and so it has been understood by the scholars. And so also the character ze 則 which I have translated with ‘to imitate’, has also the following way: ‘Those who measure me, that means, those who consider me, those who examine my value, those who think about the limitless greatness, the bottomless depth of my infinite being, those know my price, and value me greatly.’ Whatever critique one may apply to these characters……, one will not find one intelligent person who would not recognize that here under the character wo 我 has to be understood the Tao.”

Prof. Witek writes (P.326), “ With the death of Foucquet [14 December 1741, date authenticated by Ritzler, *Hierarchica*, V, 193, see Witek, P.325 n. 182] the last and certainly the most radical of the figurists, the cause of figurism came to a halt. His views of Chinese history and chronology as well of Chinese characters were published, only in fragments and never in his native language. Ordered to leave the China mission [1720], Foucquet set out to present his *via media* of figurism to the Holy See…… Presenting such ideas in any published form became impractical. Perhaps to insure that this would remain so, Pope Benedict XIV, one day after Foucquet’s death, ordered that all his manuscripts and books, were to be deposited in the Vatican Library. In July, 1742, he issued the bull, *Ex quo singulri*, which prohibited any further discus-

sion of the Chinese Rites controversy. The efforts of Foucquet to change the views of the Holy See remained unsuccessful.”

With my short intervention today I did, of course, not intend to resume what Prof. Witek has already exhaustively treated in his works on Foucquet. Nor did I presume to be able to add new insights into the personality and the merits of Foucquet. However, in the new climate which has developed in our days and which fosters a spirit of dialogue between cultures and religions, the work of Foucquet (and the other protagonists of the famous Figurist school) deserve to be taken again into consideration. Not that anybody today would take up again the cause of Figurism as such. Nor do we have to agree with Foucquet's methods (and indeed his confidence in relying on sources which seemed to profess the same ideas he wanted to prove, without a serious critique of their authority, as in the case of the old Greek sources, is a point to be criticized) nor with the conclusions and results he starting point of his speculations were the conclusions he hoped to become able to arrive at. The impressive amount of material he had studied coming from both Western and Chinese tradition, the striking similarities in the metaphysical thought of East and West he pointed out are topics which definitely deserve attention and find in this writing the basic questions which would have to be considered. Foucquet has broken the ground for a meaningful dialogue on the most essential questions which loom in the heart of mankind, China as well as the West.

And today such a dialogue can be held in relaxed atmosphere. It is no longer the question on what Chinese word or character should be used to translate the concept of God – Deus in the Christian religion. We know that no two concepts in two different languages are absolutely identical. When it comes to Chinese, we are well aware that each word – character has comet like connotations. From the very outset it was therefore to be

expected that any attempt at a translation of the concept of God – Deus would hit against this obstacle. There could be no other way than as dialogue about meaning, purifying existing concepts and filling them with a new content, arriving at an agreement, a convention, fully aware that something new has been created.

To take a practical example, we could try to make a good translation of the famous verse in St. John's Gospel which says, "In the beginning was the Logos", the "Word". Taking the translation "*Taichu you Shengyan*" 太初有圣言, I ask myself what *Shengyan* – *Holy Word* could mean in the Chinese intellectual history, what it could evoke in the Chinese mind. Translating the same passage with "*Taichu you Dao*", we are sure that a whole world of unspeakable mystery, a mystical worldview is called up in the Chinese context. But can we say that Tao means everything that is meant when John writes "In the beginning was the Logos, the Word"? It certainly evokes all that Foucquet writes about the necessity of being, its oneness, its eternity, its spirituality, its being the origin of all. But equally certain is that it has to be enriched with the personal aspect, the connotation of mutual relationship proper to the Word, and its openness towards man. For Eastern ears as well as for Western ones it surely has a completely unusual sound when I say: "And the Dao became flesh!" The mystery of the ideal has to come down into our world, become flesh to be seen and touched and followed.

And finally, we are very conscious of the fact that Last Reality, Truth in itself, God, escapes our human grasp, being beyond our intellectual capacity and our semantic and linguistic possibilities. It is not for nothing that the huge amount of Buddhist Wisdom Literature which searches for an answer to the question of what Reality, Truth, Meaning is, finally arrives at the conclusion in the Heart Sutra (*Prajñāpāramitāh*

-ṛ dāya sūtra) saying : gate , gate , paragate , parasamgate , bodhi , svaha – "beyond, beyond, perfectly beyond, absolutely beyond: Oh enlightenment! All Hail!"

I personally see Foucquet's greatest contribution to a dialogue of China and the West in his attitude towards China, his deep respect and warm sympathy, his trust in the essential values of China's spiritual tradition. His whole work is pervaded by a sincere admiration for the insights ancient and modern Chinese have had and have formulated about the Tao, the Truth. For the many expressions of admiration which we find over and over again, may it suffice to quote some word from the last pages of this work: "The object of all my desires, the aim of my works is to manifest to His Paternity [the Superior General of the Jesuits] the treasures hidden for ages in the monuments of this Nation The just readers will forgive the lack of order and the other faults they will find in this very imperfect sample [and indeed it is very hard to cut a way through this work which for the most part goes on line after line, without any titles and subtitles and paragraphs!]... But imperfect as these writings are, I hope that enlightened persons will not fail to perceive from now on at least the treasures of truth which are hidden in the ancient monuments of China... Our scholars celebrate triumphs when they find that Plato says in a letter a word, which they believe they can explain in view of the Word of GOD. The dissertations and commentaries come to no end about such an important and marvelous discovery. Here we have an ocean of knowledge about God, much more glorious to God and much more useful to the Church, much more salutary to the people of the Orient than all that Plato has ever come about to think."

Foucquet might have failed in his attempt to prove the correctness of his figurist aim and method. For a new encounter with China's spiritual

values in a sympathetic dialogue between China and the West, Foucquet's basic attitude towards China will remain exemplary and will hopefully bear much fruit.

Changing Perspectives on Michele Ruggieri (Luo Mingjian 罗明坚 1534 – 1607) and the Origins of Sinology

John W. Witek S. J

魏若望

Extensive coverage about Matteo Ricci (Li Madou 利玛窦 1552 – 1610) in Chinese and Western languages is well known in the bibliography of late Ming and early Qing studies. This is in contrast to the name of Michele Ruggieri (Luo Mingjian 罗明坚 1543 – 1607) who is infrequently cited in the literature on the introduction of Christianity into China. A recent account referred to Ruggieri as the “Jesuit pioneer missionary in China.”^① After presenting some biographical data on Ruggieri’s early life, this essay briefly discusses his role in China and his connection with Ric-

① See J. W. Witek, S. J., “Ruggieri, Michele,” in Gerald H. Anderson, ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions* (New York, 1998), 581.

ci. In addition it assesses him as an early Sinologist in light of recent publications. These topics are better understood against the background of the missionary efforts of their predecessors, St. Francis Xavier (1506 – 1552) and Alessandro Valignano (1539 – 1606). As religious superiors they initiated the basic outline of a Jesuit policy in Asia, although Ruggieri and Ricci were the first to refine and augment that policy specifically for China.

To understand the first contacts of Jesuits with the Chinese one must turn to several young boys who were students at St. Paul's College in Goa, India. Two Chinese were enrolled there in June, 1546.^① One of them was Antonio who spent about seven or eight years (1544 – 1551) in Goa where he learned Latin. When Xavier returned to India from Japan and inaugurated his plans to enter China, he chose as his aide, Antonio "the Chinese" as he was called. Xavier had already learned that he would never have been able to enter Japan without the assistance and introductions of Paul Anjiro, a young samurai whom Xavier first met in Malacca and later accompanied him to his native land. That experience led Xavier to realize that at least one native was needed to expedite an entry into an Asian country and that learning the language was absolutely essential for the missionary. Under these circumstances Xavier asked Antonio the Chinese to accompany him to China. Since the historical record about Antonio is sparse, how he reached Goa and why he studied there are not known. After the death of Xavier on the island of Shangchuan 上川 in

① The diocese of Goa opened the college in 1541, but had difficulties in obtaining sufficient personnel. By 1546 the diocese asked the Jesuits to administer and staff the institution. See the Constitutions of St. Paul's College, *Documenta Indica*, ed. J. Wicki, S. J., (Rome, 1948), 1:111 – 129.

1552, Antonio went to the Moluccas and returned to India in 1556. There he was a catechist for the next four years. In 1578 Valignano met him in Macao where he was known as a venerable Christian.

At first Xavier had intended to enter China by accompanying a Portuguese royal delegation, but a Portuguese naval commander in Malacca opposed this plan. Accustomed to adversity, Xavier eventually reached Shangchuan and made arrangements to have a Chinese merchant guide him to the outskirts of Guangzhou, but the merchant never arrived. Even after 1552 the Jesuit confreres of Xavier kept trying to enter the country with the intention of staying there, but with no success. For example, Melchior Nunes Barreto (1519 – 1571), then provincial of India, was on his way to Japan in 1555 and visited Shangchuan island. He twice went to Guangzhou to gain the release of several Portuguese seamen imprisoned by the provincial government. His third trip to the city was in the spring of 1556, but by early June he was on his way to Japan. Before departing, he decided to implement part of the policy of Xavier and left a Jesuit brother, Estav? o de Gois (1526 – 1588), to study Chinese in Guangzhou. Illness forced Gois to return to Goa. None of the nearly two dozen Jesuits who were in the China area until the arrival of Ruggieri in 1579 had learned Chinese.^① Yet several of them and also some Franciscans spent a month or so on different occasions in Guangzhou with a view towards establishing a permanent presence there.

In that connection perhaps one of the more revealing events was the

① This statement, limited to the Jesuits in the immediate coastal area of China, excludes the efforts of Dominicans and Franciscans who sought to learn the Chinese language from the overseas Chinese living in Manila. See Joseph S. Sebes, "The Precursors of Ricci," in Charles E. Roman and Bonnie Oh, eds. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582 – 1773* (Chicago, 1988), 27 – 29.

arrival of Francisco Prez (1514 – 1583) in Guangzhou only two years after the Jesuits had settled in Macao in 1563. Chinese officials rejected his November 23, 1565 petition seeking permission to stay permanently. Prez had accompanied some Portuguese officials involved in diplomatic negotiations with the Chinese. Having explained to the authorities that he taught the religion of God, he asked for a permit allowing him and others to disseminate his teachings to the people and to erect a permanent small residence in Guangzhou. The officials raised questions about Christianity, gave him a piece of cloth to wear as a sign that he was a scholar and man of God, and then asked if he had brought any books. He replied he had only his breviary, but that he had left his books in Macao. Suddenly one of the officials asked him if he knew the Chinese language. When he gave a negative reply, the official said Prez would not be allowed to move about in China since he would always need an interpreter. But if he knew the language, he would be able to get along very well.^① Disappointed at this refusal, Prez returned to Macao. Why his experience did not lead the Jesuits or members of other religious orders then in Macao to learn Chinese for the next fourteen years is not at all clear. It took the efforts of the Jesuit Visitor, Alessandro Valignano, to create a new attitude towards opening a mission in China.

A native of Chieti, Italy, Valignano received a doctorate in civil law, served for several years at the papal court, and in 1566 entered the Society of Jesus. Ordained four years later, he continued theological stud-

① See Henri Bernard, S. J. *Le Père Matthieu Ricci et la Société chinoise de son temps*, 2 vols. (Tientsin, 1937), 1:55 – 56; see also Pasquale M. d'Elia, S. J., ed. *Fonti Ricciane*, 3 vols. (Rome, 1942 – 1949), 1:143, n. 1. Hereafter this latter work is cited as FR.

ies. During this period he was the acting master of novices when on August 16, 1571 he welcomed Matteo Ricci on his first day as a Jesuit novice. ^① Two years later the superior general in Rome appointed Valignano visitor of all the Jesuit missions in the East Indies, that is, from India to Japan. Valignano left Italy in September 1573, arrived in Lisbon and was able to arrange passage for forty Jesuits to accompany him to Goa which they reached by September, 1574. Three years later he left for Malacca where he stayed from October 1577 to late July or early August 1578. By September 6, 1578 he reached Macao and remained there until he set sail for Japan on July 7, 1579. Returning to Macao on March 9 and staying till December 31, 1582, he then sailed for India. His next stay in Macao extended from July 28, 1588 till June 29, 1590 since he was again on his way to Japan. On his return trip from Japan to India he was once more in Macao, from October 24, 1592 till November 15 or 16, 1594. After completing his tasks in India, he again was traveling to Japan and stopped at Macao, from July 20, 1597 until mid-July of 1598. He stayed in Japan until 1603 and returned to Macao where he died in 1606. In summary, Valignano was in Macao, the gateway to China, for several extensive periods totaling more than eight years.

The position of the visitor was meant to be pastoral, not authoritarian, since his mandate was to gather quickly all the information about the local mission area and to establish guidelines for the missionaries. It was in this spirit that during his first stay in India (1574 - 1577), Valignano promoted the development of a native Christian literature, especially catechisms, booklets on confession, and the lives of the saints. To assist the

^① Josef Franz Schittte, *Valignano's Mission Principles for Japan* (St. Louis, 1980), I, pt. 1, 30 - 39.

missionaries directly, he personally wrote two short catechisms that he sent to all the Jesuits in India and later ordered that these be translated into the native languages. He encouraged the missionaries to write similar booklets and created a plan for composing books on apologetics. ^①Noteworthy are his attempts to set up printing presses using the Konkani and Tamil languages. The first was unsuccessful, but by 1577 copies of native catechetical printed booklets in Tamil had appeared. These efforts fulfilled his plan of setting up six language seminaries for the entire mission territory of Asia, that is, in Japan, the Moluccas, the Fishery Coast, Salsette, St. Thomas, and Bassein. ^②After his extensive stay in India and nearly a year in Malacca, he arrived in Macao.

Valignano in Macao

Six years after the Chinese granted the Portuguese access to Macao in 1557, the Jesuits arrived there. When Valignano came in September 1578, Macao had an estimated population of 5,000 to 10,000 inhabitants. ^③The town included merchant warehouses and other commercial offices, two hospitals and a school. From its earliest years, in addition to the Chinese artisans and merchants, there were Portuguese traders, Malays, Hindus, and Africans, as well as diocesan priests and members of religious orders, but few of them were indigenous clergy. In such diversity Valignano saw several paradoxes. Few local Chinese became converts partly because the Portuguese insisted on having them adopt Por-

① *Ibid.*, 175 – 176.

② *Ibid.*, 156. Macao was absent from his list probably because he lacked knowledge of the city that he had not yet visited.

③ See Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau, Séculos XVI – XVII* (Macao, 1992), 1:49 and Manoel Teixeira, *Macao e a Sua Diocese* (Macao, 1977), 81

tuguese names, wear Portuguese clothes and above all follow Portuguese customs. Even before he went to Japan, Valignano had carefully read the correspondence from that country and began to consider the adoption of another policy for Macao and over time for China. He was well aware that several of his own confreres as well as members of other religious orders had entered Guangzhou for short visits. Despite such contacts, Valignano also noticed the anomaly that even though the Church was on the very doorstep of China, not a single missionary had successfully entered the country with governmental permission to stay there.

To attain that status, Valignano was convinced that missionary methods needed change. ^① The first and foremost element was to have future missionaries learn to speak, read and write Chinese. At present that seems a common sense idea with no need of further elaboration, but it was quite extraordinary in Valignano's day. In 1598 he recalled his first stay in Macao and his desire to "try to open in some way that door to the Gospel." He added that he wanted "some fathers to live within that land," but it seemed to him that there was "no other way possible than that they would first know the Chinese language and writings." ^② This viewpoint Valignano had outlined in 1579, before he went to Japan in July. To implement this policy, he wrote to the superior in India asking him to send Bernardino de Ferrariis (d. 1584) to study Chinese in Macao.

① Valignano's missionary principles concerning China and Japan have been described in recent works. Besides the study by Schütte cited in note 6, see also J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan* (London, 1993). Less satisfactory, especially concerning the China mission, is the work of Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542 - 1742* (Maryknoll, 1994).

② Quoted in FR 1:147, n. 1.

Knowing that de Ferrariis had recently become rector of the Jesuit community at Cochin, the superior decided to send Michele Ruggieri instead. The latter's arrival in Macao was the catalyst that would lead to newer attitudes towards China^①.

Ruggieri in Macao

Ruggieri prepared the way for Matteo Ricci whom he introduced to China, but would, in the words of Pasquale M. d' Elia "disappear from the scene in silence."^② A native of Spinazzola, Italy, Ruggieri received a doctorate in civil and canon law and then served the court of Philip II in Naples. When he entered the Society of Jesus on October 28, 1572, he changed his name from Pompilio to Michele. After pronouncing his first vows a year later, he studied philosophy and theology in preparation for the priesthood. Ordained in Lisbon on March 24, 1578, he arrived in Goa on September 13 of that year. Towards the end of November he was sent to the Malabar coast where he immediately began his language training. Within six months he had advanced to such an extent that he preached and heard confessions of the Christians.

Upon receiving his new assignment, Ruggieri left Cochin in May and arrived in Macao on July 20, 1579. Valignano had already set sail on his first trip to Japan, but he had left clear written guidelines for Ruggieri. One part instructed him to learn the "more universal language" or man-

① Valignano's memory in 1598 was inaccurate. He says he ordered two fathers to study the language (*ibid.*). In fact he sent a letter to India for one Jesuit, but he could not come; so Ruggieri was sent to take his place. Ruggieri was already in Macao when he suggested to Valignano that Ricci should be summoned to join him.

② See FR 1:147, n. 2.

darin, a term used by the Portuguese of that day.^① Ruggieri soon discovered that the local Chinese did not use mandarin and even those who came from the interior were not versed in it nor in Chinese literature. Moreover, such limitations were also true among the few Chinese who became Christians and served as interpreters to the Portuguese merchants. To learn Chinese Ruggieri had recourse to a Chinese artist who knew Portuguese fairly well. On a number of occasions the artist painted several characters and then explained their pronunciation and meaning.^② This apparently singular extant reference to Ruggieri's first Chinese lessons underscores the difficulties of learning such a totally different language without other aids.

While learning Chinese in 1579, Ruggieri became convinced that he should have at least one Jesuit companion with whom he could work. He wrote Valignano, then in Japan, and suggested that Matteo Ricci join him in Macao. In 1580 Valignano agreed and wrote the superior in India who in turn notified Ricci about his new assignment. Due to the lapse of time required for transmission of correspondence and the need to await passage, Ricci did not arrive in Macao until August 7, 1582.

Before Ricci's arrival, Ruggieri had visited China on three different occasions. His early efforts to learn Chinese were immediately effective in late 1581 when he accompanied the Portuguese merchants to the Guangzhou trade fair. Ruggieri taught the merchants some basic Chinese formal customs which he urged them to observe carefully. They followed

① Ibid., 154.

② Ibid., 155. The details of this teaching method are only alluded to, but not described in the English edition that is a translation of the Latin of 1615. See Louis J. Gallagher, ed., *China in the Sixteenth Century. The Journals of Matthew Ricci, 1583 - 1610* (New York, 1953), 132.

his advice so that the Chinese authorities noticed their changed deportment. When the coastal commander (haidao 海盜) in Guangzhou understood that Ruggieri was a man of letters whom the Portuguese respected and obeyed as a priest and an instructor, and that he was learning Chinese language and literature, the commander showed Ruggieri great honor. ① During the public audience of the merchants with the commander, the latter exempted Ruggieri from the customary prostration and always assigned him an honorable position during the proceedings. The commander also made arrangements for Ruggieri to stay in the residence where the envoys from Siam usually were lodged during their triennial visit on their way to Beijing. Ruggieri took the opportunity of his visit to develop a friendship with the regional commander (zongping 总兵) to whom he gave a watch and whom he visited several times.

These important honors given to Ruggieri in Guangzhou did not change the attitudes of his fellow Jesuits in Macao after his return there. From their perspective, not only was he wasting time in learning Chinese, but he was involved in a "hopeless enterprise" so that he would be better off in working only with the people in Macao. ② With no one yet in Macao to support his efforts, Ruggieri might have surrendered to such negative viewpoints, but his experience in China had shown him otherwise. Such comments from his confreres did not deter Ruggieri who assisted Ricci significantly in their common enterprise of learning the language.

Before Ruggieri and Ricci opened the first permanent mission station in Zhaoqing 肇庆 on September 10, 1583, both of them spent some time together studying Chinese in Macao. Shortly after arriving in August

① See FR 1:156.

② George H. Dunne, *Generation of Giants* (Notre Dame, 1962), 19.

1582, Ricci began Chinese lessons. Although no written record exists on this point, it can be presumed that Ruggieri explained to Ricci the problems of syntax, grammar and pronunciation. In the fall of 1582 the Chinese officials in Guangzhou invited Ruggieri to establish a residence in China. Valignano, then living in Macao, was at first unwilling to allow Ruggieri to accept the invitation. He explained that "neither of the Fathers [Ruggieri and Ricci] could speak Chinese and Father Ruggieri did not know the written language well enough for such a serious negotiation."^① Eventually Valignano changed his mind and permitted Ruggieri and Francesco Pasio (1544 - 1612) to go to China. Pasio had already been assigned to the mission in Japan and was only stopping in Macao on his way north, so that he was not developing any lasting linkage to China by his visit. He accompanied Ruggieri because Valignano, who greatly trusted Pasio's abilities, wanted Ruggieri to have a Jesuit companion, but apparently he also believed that it was premature for Ricci to enter China at that time. This led Valignano to decide that Ruggieri and Pasio would leave for Zhaoqing, where they stayed from late December 1582 to March, 1583.

During that period Ruggieri tried to continue his Chinese language studies. In his February 7, 1583 letter from Zhaoqing to Father General Claudio Acquaviva he wrote that Valignano and all the Jesuit consultants agreed that such an invitation from the Chinese should not be lost. Ruggieri explained that this would be an occasion for him to ask for a residence in China so that he could continue to study Chinese literature and to

① FR 1:165.

learn the spoken language.^① Earlier in that same letter he mentioned his need to concentrate on the court or mandarin language. Realizing that he could not achieve that goal in Macao, Ruggieri indicated that it was necessary for him “to try to enter China and live with the Chinese in order to be able to learn it perfectly.”^② Ricci, still living in Macao, totally agreed with Ruggieri. Only ten days after Ruggieri had penned his letter in Zhaoqing, Ricci described to his confrere in Padua, Martino de Fornari, the ongoing efforts of Ruggieri with the officials in China. He added “I, if I am not mistaken, will go from here in one month to where he is and we will make progress in their letters and language.”^③ Whether Ruggieri had written to Ricci about his own views on studying Chinese in China is not known, but their agreement on this point within ten days of each other, though separated by distance, indicates how significant they viewed this first phase of starting a mission in China.

Upon returning to Macao in March, 1583, Ruggieri continued to study Chinese. Within a few months he received permission to reside permanently in China, from Guo Yingping 郭应聘, the governor – general of Guangdong and Guangxi. In September he and Ricci entered Zhaoqing where the city prefect, Wang Pan, 王泮 assisted them in acquiring land. This was the decisive moment in the history of the entry of Christianity into China during the modern era. Although both of them depended on an interpreter at first, they made great strides in improving their language skills, due primarily to the completely Chinese setting and the availability

① “. . . e dimandargli casa per habitar nella Cina e continuar il mio studio delle lettere cine e dell’imparar la lingua.” Pietro Tacchi Venturi, ed. *Opere storiche del P. Matteo Ricci* 2 vols. (Macerata, 1911 – 1913), 2:415.

② Ibid., 2:412.

③ Ibid., 2:28.

of Chinese scholars. In 1584 Ruggieri published his *Tianzhu shilu* (天主实录 True Account of God), the first book printed by Europeans in China proper. Probably in October of that same year, Ricci completed the first edition of his world map (*Yudi shanhai quantu* 屿地山海全图). Without an extant copy of this map it is impossible to determine the range of the Chinese geographical vocabulary and terms that Ricci and Ruggieri were able to use at that time. Both of them soon discovered that the literati were intrigued at the data on the map which became a topic of discussion among them. This map was the forerunner of the third edition of 1603 that is better known to scholars today. ①

Ruggieri and Cartography

Although old maps are useful for historians trying to find locations of the past, they also can be easily lost or left unidentified for years in libraries and archival depositories. In the first half of the eighteenth century, Jean Baptiste du Halde (1674 – 1743) published his four – volume *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. ② Its considerable number of general and individual maps engraved for this publication by Jean – Baptiste Bourguignon d'Anville (1697 – 1782) were based on the provincial maps of China and Tartary completed by the Jesuits at the order of the Kangxi emperor and later sent to Paris. For many years it was thought that the original Chinese maps of the cities and towns had been lost. But

① See John W. Witek, "Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV," in Ronan and Oh, *East Meets West*, 70 – 71.

② (Paris: P. G. Lemercier, 1735).

in May 1974 the well – known historian of cartography and member of the Acadmie de Marine, Marcel Destombes, found the thirty – four plans of the Chinese cities that were in color and drawn by brush on Chinese paper. He described the details of the plans in a report to the first Colloque international de sinologie held in Chantilly, France that same year.^①

Fifteen years later, at the 1989 Colloque, also at Chantilly, Eugenio Lo Sardo, then a curator in the map section of the Archivio dello Stato in Rome, presented a fascinating lecture on the earliest Western atlas of Ming China that was compiled by Michele Ruggieri. Since in this century no scholar had hitherto written about Ruggieri in connection with such a work, Lo Sardo's remarks caught the attention of the audience.^② An examination of the atlas of China written by Ruggieri that Lo Sardo recently published^③ can offer some insights in the ways that Ruggieri hoped to disseminate knowledge of China to European readers.

During the middle of the seventeenth century Daniello Bartoli, the Jesuit historian who wrote extensively on the overseas missions, indicated he was acquainted with Ruggieri and his mapmaking efforts. He stated that through the data of Ruggieri “we can see in every detail all the geography of China which to date no one else had neither drawn or seen.” Ruggieri brought the maps with him in 1589. They were in Chinese in

① “Les originaux chinois des plans de Ville publiés par J. – B. du Halde, S. J., en 1735,” Colloque international de sinologie, 1974. *La mission française de Pékin aux XXVII et XVIIIe siècles* (Paris, 1976), 85 – 97.

② “The Earliest European Atlas of Ming China: An Unpublished Work by Michele Ruggieri,” in Colloque international de sinologie, 1989. *Images de la Chine: Le Contexte occidental de la sinologie naissante*. E. J. Malatesta and Y. Raguin, ed. (San Francisco, Taipei and Paris, 1995), 259 – 273.

③ *Atlante della Cina di Michele Ruggieri*, S. I. Eugenio Lo Sardo, ed. (Rome: Istituto Poligrafico Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1993).

printed form and in Latin in manuscript. Bartoli added, "Distances are indicated by scale and all the names of the cities and towns of that empire are ordered according to importance and by province, as mentioned earlier."^① Another sign of Ruggieri's cartographic interests is explained by a map of China compiled in 1590 and used by Nicolas Sanson d'Abbeville in his *La Cine [sic] royaume*, drawn by the painter Matteo Neroni on a single sheet and published in Paris in 1656.^② The author notes that Ruggieri had used four different Chinese books from which he drew his map and which Neroni painted. As if to emphasize this point, Sanson d'Abbeville returned to a discussion of Ruggieri's pioneering role in his *L'Asie* which appeared in Paris in 1658. In fact in that work he comparatively analyzed the maps of Ruggieri, and two of his fellow Jesuits, Martino Martini (1614 - 1661) and Michel Boym (1612 - 1659). He determined that because the sources each of them used were not the same, there were discrepancies in their presentations.

Such refined knowledge of the geography of China was heavily dependent on Chinese sources of the Ming dynasty. In a brief but erudite essay Luciano Petech has explained that Ruggieri and Ricci had at hand the fourth edition of the *Guangyu tu* 广舆图 compiled by Luo Hongxian 罗洪先 (1501 - 1564) in 1566. Although there was a fifth or so-called definitive edition in 1579 edited by Qian Dai 钱岱, Petech argued it was the fourth edition that was the basis of the information of Ruggieri and Ricci as well as Valignano in their letters. In writing on China about 1583, Valignano indicated that there were more than 150 prefectures (*fu*

① Lo Sardo, "Earliest European Atlas," 260 - 261 as translated from the Italian, D. Bartoli, *Della Cina* (Turin, 1825), 148 - 149.

② See Lo Sardo, "Earliest European Atlas," 261, n. 6.

府) 150 departments (zhou 州) and 1,120 (xian 县). He added that there were 493 garrison hamlets (wei 卫) and 2,593 guard posts (suo 所). These last two figures coincide exactly with Luo's work.^① Moreover, in a letter on September 13, 1584 to Juan Baptista Roman, then residing in Macao as the factor or fiscal delegate of the governor of the Philippines, Ricci referred exactly to 160 fu, 234 zhou, and to 1,118 xian, which were the exact statistics given by Luo.^②

All of the interesting features of Ruggieri's atlas cannot be discussed within the limits of this essay. Since the conference where it was first presented was held in Hangzhou, it is appropriate to present the data about this important city that Marco Polo himself had portrayed in the Song dynasty several centuries earlier.^③ The atlas of Ruggieri is divided by provinces so that the account about Hangzhou is part of the data on Zhejiang 浙江 province. It reads:

Primum se offert Han ceu civitas quae a regni finibus/ 53 dierum itinere distat,/ ab Hai Cheu id est maris ore ad orientem m. 7,/ a Fen sciui hhien Gnien ceu civitatis ad occidentem m. 30,/ a Ciu chi hhien Ciau hhin civitatis ad meridiem m. 20,/ a Te cin hhien Cu ceu civitatis ad septentrionem m. 30,/ a regia Pacchin 1100m., a regia Nanchin m. 225./ Frugum ducentum triginta quatuor millia et centum pondo./ Serico et bombice abundat./^④

① See Lo Sardo, *Atlante della Cina*, 43.

② Ibid.

③ Jacques Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250 - 1276*. (Stanford, 1970), 59 - 112.

④ Lo Sardo, *Atlante della Cina*, 80; see also T [avola]. 26, the reproduction of the map with the original text.

This may be translated as follows:

Among the first is Hangzhou 杭州, a city which lies at a distance of 53 days from the borders of the kingdom, [and] from Haikou (海口?), that is from the mouth of the sea to the east, 7 miles, [and] from Fenshui 分水 county Yanzhou 严州 city to the west 30 miles/ from Zhuji 诸暨 county Jiaxing 嘉兴 city to the south 20 miles/ from Deqing 德清 county Juzhou 衢州 city to the north 30 miles/ from the metropolitan city Beijing 北京 1,100 miles, from the metropolitan city Nanjing 南京 225 miles/ [There are] 234,100 in weight of the crops/silk and silkworm in abundance.

After leaving Guangzhou in October 1585, Ruggieri, accompanied by Antonio d'Almeida (1556 - 1591), traveled to Nanchang 南昌 and also to Jingdezhen 景德镇, the famous site of porcelain manufacturing. ① On January 23, 1586 both of them entered Hangzhou. The aim of these travels was to survey other possible mission stations while Ricci remained in Zhaoqing.

Ruggieri and Chinese Poetry

A few years ago Albert Chan, S. J., currently the senior research fellow in the Ricci Institute at the University of San Francisco, significantly expanded the perspective about the precursor of Ricci in his article on Ruggieri and Chinese poetry. ② In the Jesuit Roman Archives, he discovered a manuscript set of eleven folios in a codex that had been mistakenly identified as a Buddhist collection. In his study of the Chinese lan-

① Ibid., 28.

② Albert Chan, S. J., "Michele Ruggieri, S. J. (1543 - 1607) and His Chinese Poems," *Monumenta Serica* 41 (1993), 129 - 176.,

guage and above all of Chinese culture, Ruggieri had come to understand the role of the scholars who were known not just for their essays, but for their poetry. If the Jesuits were to develop contacts with the literati, then it would be mandatory for them to learn to write in that medium. Chan explained that Ruggieri “must have started with some textbook suitable for beginners” and added that Ruggieri used expressions and even phrases from one of the late Ming dynasty books on poetry for schoolboys. Dating Ruggieri’s poetry from 1582 to 1588, he indicated that several references in the thirty – four poems enable any biographer of Ruggieri to follow his activities in China. Ruggieri did not compose these poems by himself, since the degree of difficulty of some expressions and terms he had not overcome in the few years he was in China. In learning languages, reading and even more so composing poetry, are not assignments in the beginning years. To compose poetry by himself Ruggieri would have needed a deep knowledge of many poetic styles recorded in the extensive corpus of Chinese literature. Since he traveled during that six – year period, he did not always have the opportunity for such intensive study.

In reading this collection of poetry, it is remarkable to find the first three poems verifying his journey to Hangzhou that has been described above. In the company of an interpreter, an old man names Ierubaca and several servants, Ruggieri and d’ Almeida traveled from Zhaoqing to Guangzhou to Shaoxing 绍兴 and on to the town of Meiling 梅岭 that is located near the mountain of that name between Guangdong 广东 and Jiangxi 江西 provinces. Arriving on December 7, 1585 they stayed there for two days, so that by Christmas Eve they reached Nanchang, 南昌 the capital of Jiangxi province. By early January, 1586 they were at the frontier of Zhejiang province and entered the Hangzhou area on January 22, where they spent several days. The first poem is entitled “A Visit to Hang

- chou Prefecture.”

Valiantly I make the trip of ten thousand li.

And wandering about I came to Hang - chou of Chekiang province.

If you wish to know why I brought voluminous sacred writings with me,

It is because I wish to make known God's name. ①

The identity of the voluminous sacred writings is not clear. Perhaps Ruggieri wanted to show copies of his *Tianzhu shilu* and the prayers that he and Ricci had composed. That they would be voluminous might be taken in the sense of Chinese usage to indicate a number of works.

In “Two Poems Written While in Residence at the T'ien - chu [Temple] for some Gentlemen,” Ruggieri develops further his relationship to China and particularly to Hangzhou.

I travel from Hsi - chu (i. e., Europe) to T'ien - chu (India).

A trip of over three years I valiantly began,
Time and again I study the works of the great of the past,
And communicate the sacred religion to the laity.

On a small barge I set sail from the seashore,
And came to China after a three years' voyage;
Like autumn water my mind is always clear and bright;
Unlike the bodhi tree I am in need of enlightenment.
If you do me the honor to allow me to stay,
Forthwith shall I take up my abode,

① Ibid, 158; the Chinese text, 141.

And if you ask me about the things of the Western paradise,
My explanation is not that of the Buddha Sakya.^①

In his commentary Chan pointed out that T'ien - chu refers to the mountain 天竺 south of Feilai feng 飞来峰 in Hangzhou. Actually there were three temples on that mountain called upper (shang 上), middle (zhong 中) and lower (xia 下). Exactly in which of these three temples Ruggieri stayed is not known. By mentioning a bodhi tree, he seems to be addressing a Buddhist audience who would recognize the allusion to the Buddha and his attainment of enlightenment while meditating near such a tree. Most remarkable is Ruggieri's indirect expression of possibly staying at Hangzhou if the local population would allow him to do so. This, of course, was part of his plan for the China mission in that both he and Ricci realized that they were uncertain about how long they could stay in Zhaoqing. Yet as he ends the poem he not only alludes to the Pure Land sect of Buddhism and its belief in the western paradise, but he also adds that his message is different from that of the Buddha and his followers. Moreover, what strikes the reader of the Chinese text in this and the other poems is his consistent use of Tianzhu 天主, not Tian 天 (Heaven) or Shangdi 上帝 (Lord on High) to refer to God.

In one of the later poems in this collection, Ruggieri reflects on his acquisition of Chinese and his inability to progress quickly. Entitled "On Regretting My Poor Knowledge of Chinese," he writes

Several years have I resided in this place and still find it hard
to teach the Christian religion,

It is all because there is a difference between the foreign and
the Chinese language,

① Ibid., 158 - 159; the Chinese text, 140 - 141.

I must go on waiting until I have mastered the Chinese language,

Then I shall be able to preach with ease.^①

There are overtones of frustration in his inability to explain Christian truths to the Chinese as readily as he had done to the natives of India years earlier. Exactly when he wrote this poem is not known, although his term "several years" might mean about 1585 or 1586. Nonetheless as the first Westerner to undertake the formal study of *guanhua*, he would stay in China only a few more years and never have the chance to "master" the language.

Ruggieri and the Four Books

In conjunction with his research on Ricci, Pasquale M. d'Elia, S. J. (1890 – 1963) made several important discoveries of the manuscripts of Ruggieri. One of his findings was a codex of translations of the Four Books (*Sishu* 四书).^② For purposes of analysis he divided this manuscript in the Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele (Rome) into three main parts. With the exception of fifteen pages in the first part, he attributed this work to Ruggieri and added the following comments. Part One encompassing the *Daxue* 大学, *Zhongyong* 中庸 and the *Lunyu* 论语 he began to translate in the month of November 1591 and finished the task on August 10, 1592. Part Two contains miscellaneous sentences from various Chinese authors divided into fifteen sections. This Ruggieri began on November 1592 and ended one year later. Part Three is Ruggieri's

① Ibid., 167; the Chinese text, 153.

② FR I, 43, n. 2. The codex citation is BNVE, *Fondo Gesuitico* (3314) 1185, not 1195 as d'Elia listed it.

translation of the *Mengzi* 孟子 in seven books with two major sections.

The view of d' Elia published in 1942 was accepted by later scholars, among them Knud Lundbaek. But in his 1979 article^① he carried this a step further by uncovering the earliest known Western translation of the first three quarters of the opening section of the Daxue. This was incorporated by Ruggieri's confrere, Antonio Possevino, in his *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*.^② What is striking is that this is the very first known translation of a section of the Four Books which appeared in 1593 when Ruggieri had returned from China only five years earlier and when Ricci had not yet entered Beijing on a permanent basis.

The latest research, however, has called into question d' Elia's attributing all of the translations in that codex in the Biblioteca Nazionale to Ruggieri. In a short, but trenchant essay, Francesco d' Arelli discussed his examination of the manuscript, including d' Elia's attached note, and compared it to d' Elia's published viewpoints.^③ He divides the codex into five parts so that Parts One through Three containing the Daxue, Zhongyong and Lunyu he attributes to Ricci to whom he says the same about Part Five containing the Mengzi. But Part Four entitled *Liber primus Diversorum autorum sententiae ex diversis codicibus collectae* he

① Knud Lundbaek, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe," *China Mission Studies Bulletin* 1 (1979), 2 - 11.

② (Rome, 1593). See Liber IX, p. 583. Later revised editions appeared in Venice, 1603 and in Cologne, 1608.

③ Francesco d' Arelli, "Matteo Ricci S. I. e la traduzione latina dei *Quattro Libri* (*Sishu*) dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche," in F. d' Arelli, *Le Marche et l' Oriente. Una Tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*. (Rome: Istituto Italiano per l' Africa e l' Oriente, 1998), 163 - 175.

indicates is by Ruggieri who attested to his own authorship. Ruggieri's role in the other parts was apparently that of a transcriber.

Ruggieri and the Portuguese – Chinese Dictionary

The first extensive, detailed explanation of the Chinese writing system available for Western readers in modern times was composed by Matteo Ricci in *De Christiana expeditione apud Sinas* (Augsburg, 1615). This well-known Latin version was based on Ricci's original Italian work that Nicholas Trigault (1577 – 1628) brought back to Europe. Although this book appeared in several other editions and was widely read in Europe, it was not until 1911 that the original Italian work was published in Macerata, Ricci's native city. Two years later a collection of his letters appeared. Both volumes were published by the Jesuit historian, Pietro Tacchi – Venturi (1861 – 1956) under the title, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*.^① The first of these volumes was superseded when d'Elia once more edited Ricci's report and planned to do the same with Ricci's correspondence. The first half of this project he completed in the *Fonti Ricciane*.^② By extensive research in the archives of the Society of Jesus in Rome, he found the manuscript of the Portuguese – Chinese dictionary which he attributed to Ruggieri and Ricci.^③

This manuscript dictionary is in a hard – bound volume. On a slip of paper pasted to its inside front cover, there is a note by d'Elia. In English translation it reads: .

This is the European – Chinese dictionary made by Ruggieri – Ricci

① 2 vols. (Macerata, 1911 – 1913).

② 3 vols. (Rome, 1942 – 1949) as cited earlier in n. 4.

③ FR 2:32, n. 1.

and is the first of its kind. The Italian romanization is probably by Ricci – often the handwriting by Ruggieri. In the beginning there is the first catechism of 1583 – 1588 and some ideas of cosmography. These may be from 1583 – 1588. Very precious. October 6, 1934. P. d' Elia, S. J. ①

The entire volume of 189 folio pages contains the dictionary bound together with a number of miscellaneous items that precede and follow it. ② These manuscript miscellaneous notes of Ruggieri and Ricci are not integral to the dictionary, but describe their activities and are useful in establishing the date of the untitled and unsigned dictionary. Although d' Elia composed a short essay about this dictionary, ③ it was primarily in his principal publication, *Fonti Ricciane*, that he gave a title to this work, that is, *Dizionario portoghese – cinese or Portuguese – Chinese Dictionary*. ④

The first scholar to develop a systematic analysis of this original work from a linguistic viewpoint was Paul Fu – mien Yang, S. J. (1925 – 1995), a professor of linguistics at Georgetown University. His article that appeared in 1989 and will be reprinted in a revised form that he had

① Archivum Romanum Societatis Iesu, *Jap. Sin.* 198, 32r – 156v. Hereafter cited as ARSI.

② For some details, see Paul Fu – mien Yang, S. J. "The Portuguese – Chinese Dictionary of Matteo Ricci: A Historical and Linguistic Introduction," *Proceedings of the Second International Conference on Sinology. Academic Sinica* (Taipei, 1989), 191 – 242., especially 203 – 206.

③ "Il primo dizionario Europeo – Cinese e la fonetizzazione Italiana dei Cinese," *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Rome, 1938), 172 – 178.

④ FR 2:32, n. 1. The Italian entries are in the hand of Ruggieri according to Fernando Bortone, S. J., in his *P. Matteo Ricci, S. I. Il "Saggio d' Occidente."* (Rome, 1965) p. 269. The next page (270) has a reproduction of folio 33v of the dictionary.

prepared presents an overview of the contents of this dictionary and extends from the letters A to Z.^① It is in this connection that another significant aspect of Ruggieri's career as a Sinologist is revealed.

The first column of this dictionary has the Portuguese entries, the second the romanization and the third the Chinese characters. A fourth column appears only on a few folio pages. The Portuguese entries, all in Chinese ink, reflect two distinctive handwriting systems. The first section (32r – 66v) includes the letters A through C and is noticeably different from that covering the letters D through Z (ff. 72r – 156r). The writer of the first section is not known, but that of the second and thus the longer section was Ruggieri. Since this dictionary preceded the romanization systems that Ricci later adopted with Lazzaro Cattaneo (1560 – 1640) and was made widespread through the work of Nicolas Trigault, as Yang's research showed, this dictionary with an older romanization system was composed before 1598. Taking the years 1583 and 1598 as the widest possible limits of this dictionary, one can refer to Ricci's autograph letter of February 13, 1583 from Macao to Father General Claudio Acquaviva and compare it to his autograph formula of his last vows which he pronounced on January 1, 1596.^② There is consistency in Ricci's handwriting during that thirteen – year period but it is not the same as the Portuguese entries in this dictionary. The many variations in the script from initial letters to final ones led to this conclusion.

Since these Portuguese entries are not in the hand of Ricci, one may ask if they are necessarily from Ruggieri. To answer that inquiry a com-

① See Yang, "Portuguese – Chinese Dictionary," cited in n. 45 above.

② ARSI, *Jap. Sin.* 9 I, 149r – 150v; *Lusit.* 2, 128r – 129r. This vow formula is reproduced in FR 1, Tavola XVIII, after p. 374.

parative analysis of Ruggieri's letter of May 30, 1584 to Fr. Acquaviva written in Zhaoqing was conducted in 1997.^① Explaining the gift of the inscription by the local official to the first Jesuit residence in China proper, he also says that another mandarin wrote verses on that occasion and offered him a copy. On the folio page (264r) that is part of his letter, Ruggieri included the verses in the left column and the inscription in the right column.^② The result of the comparison of the handwriting of these verses with his letter of a similar date indicates that it is the same as the principal parts of the dictionary. Ruggieri's initial capital letters (such as *V, M, P, R, D, I, S, N* and above all, *E*) in the verses are also found in the Portuguese entries from the letter *D to Z*.^③ This is also true of such small letters as *s, c, r, e*, including conjoined ones, such as the initial *tu-* and endings as *-en* and *an*. Based on this evidence and other data too detailed for inclusion herein there is no doubt that Ruggieri wrote the Portuguese entries from *D to Z*.

When viewing the second column, that is, the romanizations in this dictionary, d'Elia pointed out that they were apparently written by Ricci^④ in an Italian system without aspiration or tone marks. This is no longer a tenable position. My own research with the original manuscript led to a comparison of the romanization by Ruggieri on the inscription for the residence in Zhaoqing. This investigation indicates that Ruggieri, not Ricci,

① ARSI, *Jap. Sin.* 9 II, 263r – 264v.

② *Ibid.*, 264r.

③ ARSI, *Jap. Sin.* I 198, 72r – 156r.

④ D'Elia pointed out that the Portuguese entries were "scritte da un ammenense qualunque, l'altra, per la romanizzazione italiana, scritta, a quanto sembra, dal Ricci . . ." FR 2: 32, n. 1.

wrote the romanizations in this dictionary. ^① The words *si*, *cua*, *sien*, *tu*, *cin*, *lai* and *sci* that occur in the inscription are identical to such dictionary entries as *si* (*A cautelarse*, 33v), *cua* (*fechar*, 101v), *sien* (*A certar ouindoro*, 34 v) and so on. But as is clear on the first folio page of the dictionary and throughout the rest of the text, there are instances when no romanization (and also no characters) occur. For example, the second, third, fourth, eighth and tenth entries on the first folio page (32r) lack such data.

In the third column of this dictionary are the Chinese characters, almost all written by a native Chinese. One could not expect that Ruggieri or Ricci in the period 1583 to 1588 had achieved the capacity of writing characters so consistently as to form a dictionary. This is especially true when characters must be repeated in several successive entries. This dictionary has such consistency in its Chinese writing, but at times examples of lesser quality Chinese characters stand out from those that were entered first by another calligrapher. For example, the second entry (*Abastada cousa* 33v) has a second and a third pair of characters that are poorly written. Perhaps this is even more noticeable under the entry *Abertura* with its character repeated twice (32v). It is not impossible that Ricci or Ruggieri inserted the additional Chinese characters as they were learning new synonymous compounds. This point cannot be proved, since no example of the Chinese script written by Ricci or Ruggieri seems extant for such comparative analysis.

The fourth or last column occurs principally on folio pages 32 recto to 34 recto, although the format of the Portuguese entry, romanization and

① ARSI, *Jap. Sin.* 9 II, 264r. This inscription is reproduced in Tacchi - Venturi, *Opere Storiche*, 1 (Tavola III, after p. 134) and in FR 1 (Tavola XII, after p. 200).

the Chinese characters in the section D through Z hardly has enough room for the insertion of a fourth column.^① Absolutely important to note is that the penmanship in this last column on these first folio pages is in European ink. The opening line in that column, *estremo della veste* is in European ink for the Portuguese entry *Aba de vestidura*, and the same is true for the other fourth column Italian entries as under *Abaixo*, *abasso*, or under *Abano*, *ventaglio*. These Italian entries are neither from the hand of Ruggieri nor of Ricci. This conclusion is based on examining the penmanship of Ricci's Macao, February 13, 1583 letter along one side of the dictionary and then on the other side the letter of Ruggieri written in Guangzhou on November 30, 1584. No similarities in the handwriting of either Ricci or Ruggieri with this fourth column were found.^② Both of their letters are in Italian so that their writing in their own language at approximately the same time as this dictionary was composed constitutes an appropriate model for comparison to the Italian entries in the dictionary. The Italian script is not the same as that in the Portuguese entries nor in the romanizations which have been identified as from Ruggieri. Yet equally significant is that the person responsible for the Italian fourth column at times also inserted data for some of the entries in the other columns, but in European ink. The first examples occur on the first folio page (32r). Under the Portuguese entry *Abariguado*, the romanization *yeu cie'* and also under the last entry, *A barcar - s - tomar - luda*, the romanization *pau* are in European ink. Thus both the ink and the handwriting occurring

① ARSI, *Jap. Sin.* I, 198, 72r-156r.

② Ruggieri's letter, ARSI, *Jap. Sin.* 9 II, 315r-316v; Ricci's letter, *Jap. Sin.* 9 I, 149r-150v. This conclusion differs from that of Yang who, referring to the fourth column, claims "Judging from the handwriting, it was written by Ruggieri." See Yang, "Portuguese - Chinese Dictionary," 207.

in the fourth column are the same as these two inserted romanizations. All of them are in European ink and are the same as the Italian entries in the fourth column. One could argue that the native Italian using this dictionary sought to translate both the Portuguese and the Chinese so that by including the romanizations where there had been none, he was adding even further to the knowledge of the missionaries. Why the Italian writer did not continue beyond the top of folio page 34 recto is unknown. This incomplete dictionary apparently was not intended for publication. Quite likely Ruggieri brought the dictionary with him when he left China via Macao in 1588 in the Jesuit attempt to arrange for a papal embassy to the Beijing court.

Historical Value of the Dictionary

Only a few aspects of an historical evaluation of this dictionary will be indicated. One of its most significant terms is *Criador*, defined as Tianciu sunuanue 天主生万物 (63v). Perhaps this is the earliest extant written record of the use of this term to describe God as Creator since this dictionary may well have preceded the first catechism of Ruggieri in Chinese. This neologism in the Chinese lexicon and several others are still in use today. Through their efforts the two missionaries who contributed to this dictionary sought the eventual conversion of the Chinese to Christianity.

An additional major feature of this dictionary is the use of late Ming dynasty expressions according to the conclusion of an expert in Chinese linguistics who was the first to analyze it systematically from that perspective. Paul Fu - mien Yang, S. J. (1925 - 1995) concluded that "The phonological and lexical data recorded in the dictionary are precious linguistics materials for the study of the Mandarin dialect used by the man-

darins and literati of the late Ming dynasty.” Indeed he indicated that “the standard Mandarin dialect of the time of Matteo Ricci was based on the pronunciation of the Nanking dialect.”^①

From the description of this dictionary it should be clear that it does not employ the same romanization system that Ricci and his confreres later used. This Portuguese – Chinese dictionary was composed probably between 1583 and 1588. Ten years later, that is, 1598 – 1599, Ricci was in Linqing 临清, with a Jesuit confrere, Cattaneo. As a talented musician familiar with sigla in musical scores, Cattaneo suggested to Ricci that tone marks could be added to their new dictionary which had a newer romanization system of the Nanjing dialect. These major features of Ricci’s system are well known, but only in recent decades have scholars become once more aware that this second dictionary was a Chinese – Portuguese lexicon.^② By 1599 Ricci had studied classical Chinese and thus could understand the basic structure of Chinese dictionaries of that day. However, during the first five years of the mission (1583 – 1588) when the Portuguese – Chinese dictionary was compiled, both he and Ruggieri may have developed its romanization system, even though Ruggieri penned the romanized entries. The role of Ricci as co – author in compiling this dictionary needs further research, but this document was an initial step for

① Ibid., 231 – 232. This 1989 essay Yang revised for publication. It will appear in John W. Witek, S. J., ed., *The Portuguese – Chinese Dictionary of Michele Ruggieri (1543 – 1607) and Matteo Ricci (1552 – 1610)*. (– – forthcoming). The Introduction of this work discusses the essay of Luis Filipe Barreto, “A Fronteira Cultural,” Macau, 2nd series, no. 58 (February 1997), 42 – 56 and its critique. See also W. South Coblin, “Notes on the Sound System of Late Ming *Guanhua*,” *Monumenta Serica* 45 (1997), 261 – 307.

② See Frederic Weingartner, “El primero diccionario Europeo – Chino,” *Boletim de la Asociación Española de Orientalistas* 11 (1975), 223 – 227.

him and for Ruggieri in their acquisition of the Chinese language.

Concluding Remarks

In Macao Ruggieri was the first Westerner to become acquainted systematically with the basic elements of the Chinese language. That experience led to his conviction that the only way to learn Chinese was by living in China permanently. The goal of both Ruggieri and Ricci was to reach the commoners and the upper classes at the same time. By October 1585 Ricci wrote that he could speak Chinese without the aid of an interpreter, but that he could read Chinese books "fairly well."^① Later that same year he began to preach in the church. Very well known is the great success of Ricci in attaining fluency in Chinese over many years of effort. The same has not been said about Ruggieri. According to George Dunne, Ruggieri's "not too retentive memory prevented" him from "mastering the language."^② Albert Chan has recently stated that Ruggieri had an "inadequate knowledge of the language," but also stressed that he so wanted to identify himself with the Ming scholars that Ruggieri "even attempted to study the eight-legged essay and poetry."^③

There is no question that Ruggieri made a deep impression in his travels in other parts of China. At Shaoxing 绍兴 in 1586 Ruggieri met Xu Wei 徐渭 (1521 - 1593), an essayist, playwright, painter and calligrapher. In one of his two poems entitled "A Monk from India," he described Ruggieri as follows:

In his sleeve he keeps a map [showing] the smallness of the Nine

① Tacchi Venturi, *Opere storiche*, 2: 60.

② Dunne, *Generation of Giants*, 30.

③ Chan, "Ruggieri and His Chinese Poems," *Monumenta Serica*, 138.

Seas,

China and the four seas are but the eye – brow of the chiao –
ming insect.

Tall is his stature with a curly beard that covers his cheek and
mouth

How handsomely decorated is his iron – refined knife that lies
there

somewhat indolently

He is taken by surprise to be an ancient clay – molded statue of
Bodhidharma. ①

Quite probably the map Ruggieri carried was a copy of the *Yudi shanhai quan tu* of Ricci. In these few lines Xu reflected on the relationship of China to the rest of the world. For him to consider Ruggieri as Bodhidharma was a very high compliment and a sign that those who might read this poem were to open their minds to learn what Ruggieri taught.

Throughout this study a common thread has been to ascertain the extent to which Ruggieri contributed to the cultural interchange of China and the West. Within the last decade publications about his role in the translation of the Four Books, his grand atlas of China taken from Chinese sources, and his compilation of the first Sino – Western dictionary with its inclusion of Chinese characters are newer standards by which to accept him as a Sinologist. All these issues in the discussion are not fully set-

① See Albert Chan, S. J., "Two Chinese Poems Written by Hsi Wei (1521 – 1593) on Michele Ruggieri, S. J. (1543 – 1607)," *Monumenta Serica* 44 (1996), 317 – 337; the lines of part of the poem, 336 – 337.

ted. ^① While placing Ruggieri in a different light, these recent studies do not detract from the status of Ricci. Instead, they point to the role of Ruggieri as the precursor of Ricci in what became their common quest to develop a Christian mission in China.

^① For example, besides d' Arelli's essay mentioned in note 40 above, see his earlier article, "Michele Ruggieri S. I. , l' apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si shu (*Quattro Libri*), " *Annali* 54:4 (Napoli, 1994), 479 – 487.

博综史料 兼通东西

——《阎宗临史学文集》读后

计翔翔

导师以异常肃穆的神情向我推荐山西古籍出版社 1998 年 9 月出版的《阎宗临史学文集》，并命我写一书评以示对这位研究中西文化交流史的老学者及其学术成就的缅怀之情。我认真捧读再三，深受教益。

(一)

阎宗临先生的一生，在 20 世纪中期的中国学者中具有某种典型性。在热爱祖国和事业，追求真理和学问，捍卫学术的尊严和光荣方面，呕心沥血，拼搏不已。然而，时代的风霜雨雪，使“终未能一展所学，忧悴而继以殒谢”，令后学扼腕！^①

阎先生 1904 年 6 月 18 日出生于山西省五台县中座村一个农民家庭。自幼参加劳作。虽身在乡野栽培，而志在学苑耕耘。赖半工半读修完中学学业，20 岁时去北京。次年赴法国勤工俭学。

^① 《阎宗临史学文集》，饶宗颐序。下文凡引用本文集，不再注书名。

先后在巴黎和里昂居住,白天打工,晚上苦读。4年后有所积蓄,乃入瑞士伏利堡大学学习。1933年获瑞士国家文学硕士学位。其学问和人品深为校方所器重,乃被聘在伏利堡大学讲授中国近代思想史,同时撰写博士论文。1937年获瑞士国家文学博士学位。

抗日战争爆发,满腔爱国热血的阎先生毅然辞去伏利堡大学教职,与夫人梁佩云(曾在瑞士攻读教育学)一起匆匆回到苦难中的祖国。颠沛流离行路难,由武汉、桂林而广州,后来任中山大学历史系主任、历史研究所主任。

1949年,钱穆亲临其家敦促赴台湾,先生婉拒之。建国后,在众多高等学府的瞩目中,他选择回山西大学任教,希望为故乡的社会主义建设多作贡献。他担任了历史系主任、研究部主任,并先后兼任省人民委员会委员、省政协委员等职。

十年浩劫中阎先生历经磨难。晚年,他重病缠身仍手不释卷,表现了求知的坚定执着。但哀莫大于心死,他嘱咐子女学理科,而不情愿他们学文科,更不希望他们学历史。1978年10月5日阎先生逝世,享年75岁。可以告慰阎先生在天之灵的是,其哲嗣阎守诚继承父业,现为首都师范大学历史学教授。阎先生的文集也在其逝世20周年之际得以出版,给史学界留下一笔宝贵财富。虽然,在编文集时由于经费所限,阎先生的一些重要文章被忍痛割爱,如《大月氏西移与贵霜王国的建立》^①、《元代西欧宗教与政治之使节》^②等。

① 已重新刊发于《学术集林》第13卷。

② 原在40年代初发表于昆明《益世报》。

(二)

阎先生才华横溢。起初爱好文学,曾与狂飚社的高长虹等人一起进行过文学活动^①。后来,其学术志趣转向史学。他利用自身极有利的语言条件(精通法语、英语和拉丁语,并懂日语和德语)及在欧洲留学之便,在中西关系史研究领域披荆斩棘。他撰写的博士论文题目,即为《杜赫德的著作及其研究》,确定了其一生研究的基本方向。

学术界将《耶稣会士书简集》、《中华帝国全志》和《中国丛刊》作为法国乃至欧洲汉学的奠基工程。法王路易十四的忏悔神父泰利埃的秘书杜赫德(Jean Bapt du Halde)是前两者的编定者。他主编了《耶稣会士书简集》的第9—26卷。但耶稣会士的书简并“没有被如实按原来写的样子发表”,杜赫德用“审视的剪刀”加以“改动”^②。而其《中华帝国全志》,则“是一部十分漂亮的辑录,是来自第二手资料的科学著作”^③,在当时“成了一部了解中国头等重要的著作”^④。因此,选择杜赫德作为研究对象有极大的学术意义。难怪阎先生的论文一发表就在西方汉学家中引起了普遍的重视^⑤。

阎先生对照李明(Louis - Daniel le Comte)的《中国现状新志》和《中华帝国全志》的有关段落,论证了《中华帝国全志》是“以耶稣会教士们的回忆录为基础写出来的”,其间不少材料直接摘录自《耶稣会士书简集》^⑥。并且得出结论:“耶稣会教士说了中国的好

① 阎先生创作有中篇小说《大雾》和散文集《波动》,并翻译了《米盖郎琪罗传》(其法文作者罗曼·罗兰亲自为译本作序)。

② ③④ 第94—95、91、105页。

⑤ 《后记》。

⑥ 第106页。

话,但也说了中国的坏话。归根结底,中国像其他国家一样,它既不应该全盘赞扬,也不应该全盘谴责”^①。“如果说十八世纪哲学家使中国理想化了,那么错误不仅仅来源于耶稣会教士们对这个帝国的赞扬,更主要的是在于这些哲学家本身”^②。阎先生用事实否定了学术界存在的来华耶稣会士一味对中国“竭尽奉承之能事”的思维定势。

阎先生在历史研究中,得心应手地把重点放在中国文学对西方影响的领域,取得了该领域的最新成果,也体现了其独特的学术风格。

文集反映,阎先生一生的学术研究出现过两次高潮。第一次在40年代,他独辟蹊径,“究心西方传教士与华交往之史事”,集中发表了一系列中西关系史研究的论文。

与此同时,他还从事外国历史的研究。在第二次世界大战的炮火声中,他“家事国事天下事,事事关心”,围绕当时热点问题,撰写了《论法国民族与其文化》、《西班牙历史上的特性》和《巴尔干历史复杂性》等等。从学术的角度看,他运用民族学、文化学的研究,给读者展示有关国家的风貌及民族心理,还让人从极其丰富的引证中,不得不惊叹阎先生文史哲兼通的深厚根底与厚积薄发的严谨态度。从现实意义看,这一系列文章闪烁着同情被压迫、被摧残民族的光辉,成为世界反法西斯斗争伟大乐章的一个音符。

为了教学的需要,阎先生采用文化史观和多元比较方法,阐明历史的发展演变,编著了《近代欧洲文化研究》、《欧洲文化史论要》等专著。

第二次高潮在50年代末至十年浩劫前夕。阎先生早在广西逃难时就丢失了随身所带书籍。解放后,他僻处山西,对国外学术动态及外文资料更难掌握。接二连三的政治运动使得从事中西关

①② 第100、97页。

系史研究显得不合时宜,对西方来华传教士的研究更成为禁区。50年代末,阎先生痛心抱怨“连《圣经》都见不到,不能读”^①。

在这样的背景下,阎先生当然无法继续从事青年时代选定的研究课题,只得进行调整。他继续撰写一些中外关系的论文,但所据史料大抵从中国古代典籍中寻觅。《古代波斯及其与中国的关系》、《匈奴西迁与西罗马帝国的灭亡》和《拜占庭与中国的关系》诸篇,主要史料来源大抵为二十四史、《太平御览》及《酉阳杂俎》、《岭外代答》、《本草纲目》之类。直接对外文史料的引用(这正是像阎先生那样兼通数国外语的历史学家最擅长的!)明显减少,甚至基本上不再出现。这是学贯东西的阎先生的无奈,也是学术界的悲哀。

1962年,阎先生撰写《十七、十八世纪中国与欧洲的关系》,试图对自己在中西关系史研究方面的学术成就作一总结。文章结构谨严,结论精当,全文长达6万字,注明的出处达150余条,既有西方原始材料(可以推断,是作者的早年积累),也有中文记载。充分显示了阎先生的学术造诣。但在其后期的学术生涯中,毕竟已是凤毛麟角之作。

阎先生力图以马克思主义为指导,继续从事外国历史的研究,撰写了《关于赫梯——军事奴隶所有制》、《关于巴克特里亚古代的历史》等论文,并编著了《欧洲史要义》、《希腊、罗马史》、《罗马史》、《世界古代史参考资料》(排印本)等,为新中国的高校历史教学作出了积极贡献。

在学术研究极其艰难的条件下,阎先生充分发挥主观能动性,与向达等先生切磋学术^②,倾注大量心血于山西地方文献的整理,为几位山西籍作者中外关系史方面的著作作了笺注,包括刘祁的

① 第420页。

② 见《〈佛国记〉笺注后记》。

《北使记》、刘郁的《西使记》及法显的《佛国记》。

关于《西使记》作者刘郁的生平,学术界普遍认为不详。有人还误认其为“真定人”^①。阎先生在大量古籍中筛选出刘郁生平的蛛丝马迹,论证其为浑源人,并且与刘祁乃兄弟,填补了学术空白。

(三)

阎先生在中西关系史研究方面取得了特别丰硕的成果。他在国外留学期间,多次到罗马、梵蒂冈(光为写博士论文,就7次前往该处)以及巴黎等地,翻检图书和教会档案,沙里淘金,挖掘了数量可观的与中西关系史有关的中、外文宝贵史料。其中很多属西方学者还觉察不到其特殊价值而视而不见,中国学者又囿于条件而尚未能见到。阎先生则据此得出新的结论。这些开创性的学术活动,奠定了其在中西关系史研究,尤其是天主教会与中国关系史研究的地位。

阎先生在巴黎国立图书馆找到了白晋(Joachim Bouvet)的法文日记,其中“言及如何教授康熙数学”^②;在罗马国立图书馆找到了白晋测绘《皇舆全览图》之资料^③;在罗马传信部档案处及梵蒂冈图书馆,搜集到了反映遣使会士德理格(Theodoricus Pedrini)与康熙帝关系的文献三件,可补1928年在故宫懋勤殿发现之“极可宝贵之汉文史料”^④;发现了有关康熙帝令白晋、傅圣泽(Franciscus Foucquet)研究《易经》的10种文献和“西士研究《易经》华文抄本14种”^⑤;在梵蒂冈档案保管处发现了教皇克莱门十一致康熙帝信及

① 丁谦:《〈西使记〉地理考证》。

② 第120页。

③ 第159页。

④ 指《康熙与罗马使节关系文书》,见《阎宗临史学文集》第150页。

⑤ 第155—158页。

两份有关文献^①,对研究教廷与清政府关系有重要意义。阎先生挖掘到的雍正三年(1725)教皇本笃十三(Benoit Ⅻ)遣使来华史料,更为“治清初中西交通或中外交涉史者”提供了重要依据^②。关于教廷第三次遣使来华事实,“此前,汉文资料甚少,中西文专著中亦未提及”,阎先生的研究填补了空白。限于篇幅,对阎先生这方面的重要发现不再一一列举。

阎先生将这些材料或逐一抄录,或“影印回来,拟译为中文”^③,深加研究。个别的,“惜当时以时间与经济所制,未能择要辑录”^④,也在回国后将信息公布于众,提供给有关研究者,推动中西关系史研究的发展。

阎先生对有关史料的利用,可分为三种类型:

一是撰写学术论文。收在文集的《从西方典籍所见康熙与耶稣会之关系》,是作者继博士论文后的又一力作,它大量引用了《耶稣会士书简集》,《中华帝国全志》,李明、白晋著作以及搜集到的其他史料,考察了“康熙与耶稣会人士”“颇为复杂与微妙的关系”,探究了其原由,从而“补正史之不足”。^⑤

二是以专题长编的形式予以发布。作者在1941年的《扫荡报》副刊《文史地》上连续发表了《康熙使臣艾若瑟事迹补志》、《康熙与格勒门德第十一》、《嘉乐来朝补志》、《康熙与德理格》、《白晋与傅圣泽之学〈易〉》、《关于白晋测绘〈皇舆全览图〉之资料》、《清初葡法西士之内讧》、《票的问题》、《雍正与本笃第十三》、《苏努补志》、《关于麦德乐使节的文献》、《碣石镇总兵奏折之一》、《澳门史料两种》、《乾隆十八年葡使来华纪实》、《解散中国耶稣会后之余波》等等。它们现以《清初中西交通若干史实》为总标题,收入了《阎宗临史学文集》。

① ②③④ 第144、168、120、155页。

⑤ 第122页、120页。

三是为发现的长篇史料加注作考,整理出版。30年代,他与王重民几乎同时发现了樊守义(1682—1753)撰写的《身见录》。这是迄今所知中国人撰写的第一部欧洲游记,既记录了早期去欧洲的中国人的观感,又反映了欧洲中世纪晚期的特殊氛围和状况,有极重要的史料价值。估计该文写成后没有正式刊印过,因此流传不广。罗马国立图书馆藏有一份抄本,附在残抄本《名理探》之后。

据王重民介绍,现代人中最早发现该文稿者,为著名汉学家伯希和(Paul Pelliot)。据说因时间仓卒,伯希和当时并未抄录,事后也未作及时披露。14年后,该文稿又被王重民发现。他为遂伯希和之愿,全文抄录后准备抽空稍加校注而予以刊布。他在1936年12月24日的《大公报·图书副刊》发表《罗马访书记》,介绍了《身见录》,并先将樊守义的自序发表。

其时,在国外的阎先生也独立发现了该书稿,并于1937年将原件拍成照片带回祖国。后来又加以断句、分段并注释,连载于1941年桂林出版的《扫荡报·文史地》副刊第52—53期上。因此,在现代学者中,是阎先生最先将樊守义的书稿在国内全文公诸于世。学术界往往习惯于将发现《身见录》,并使其在国内流传之功归于方豪。因为他将《身见录》全文收进了其专著《中西交通史》中。但方豪首次出国去欧洲在1952年^①。他本人也未说过该文稿系自己在国外发现,而只是说,“国人见者极鲜,特为载入本书,以饷读者”^②。方豪写这句话时,离阎先生的刊布已有十二年之久。

对照方豪所录全文、王重民所录序及阎先生的校注,可以明显看出,方豪在收录《身见录》时,不仅依据了阎先生的《身见录》抄件,还全面参考了阎注。例如王录序言中的“凡所过山川都邑,及

① 《方豪六十自定稿》,台湾学生书局,1969年版,第1743页。

② 《中西交通史》,台北中华文化出版事业社、中华大典编印会,1973年5月第5版,第4册第87页。初版时间为1953年5月。

夫艰险风波,更难以数……”阎本与方本均作“难更仆数”。阎本“其宫殿之崇美,目所睹者也”,注“按语意,所字下似缺一未字”^①;“堂门外左行,约行里半程,绳用石环洞相连”,注“绳为纯之误”^②;“进见教化王,赐见降福,赐大设圣物”,注“按文义,设应为赦之误”^③;“在罗马起程,四至都司噶纳国”,注“四当为回之误”^④;“有一堂经造二百余年未免”,注“免似为完之误”^⑤。上述诸处,在方本统统直接改定,足见阎先生此注释本对方豪著作有关章节的影响。

1959年,阎先生将《〈身见录〉校注》重新发表在《山西师范学院学报》2月号上,鉴于当时大陆上见不到方豪的著作,实际上起到了再次刊布的作用。

(四)

在本世纪早、中期,治中西交通史,尤其是治中欧交通史的学者屈指可数,阎先生当属出类拔萃者。他卓越的学术贡献,可由其研究成果在学术界不断被引用得到证明。仅举我国著名的中西关系史专家,尤长于研究中国基督教传播、西方传教士在华活动的方豪为例。方豪对阎先生十分尊重,不仅约请阎先生撰稿^⑥,而且在学术研究中大量利用阎先生的成果,使阎先生学术活动的价值得到新的体现。

方豪的利用从形式上看可分三种类型。一是明确申明为阎先生的成果。方豪1946年著的《〈梵蒂冈一瞥〉代序——我国与梵蒂冈教廷之关系》,对“有清一代中国与教廷之往来”作了深入研究,整理出康熙年间有七项事件。其第二项到第七项,分别为康熙四

① ②③④⑤ 第337、341、343、343、343页。

⑥ 《元代西欧宗教与政治之使节》即应约请而撰。

十六年(1707),帝派教士艾若瑟(Ant. Fr. Jos. Provana)携带上谕,递呈教宗;康熙四十八年,教宗格勒门德十一致康熙帝书;康熙五十九年,格勒门德十一派大主教嘉禄(Carolus Mezzabarba)为第二次专使;雍正三年(1725),教宗伯纳第多十三派噶达哪(Gothardus)等奉书并送西洋器物事;同年雍正帝赐教宗敕书;雍正七年,教宗伯纳第多寄付谢恩表文一匣事。方豪在研究上述事件时均有效利用了阎先生的成果,并在行文中一一加以注明。在第二项事件后写道:“民国三十年桂林《扫荡报》文史地周刊第二十九期,有吾友阎宗临在巴黎国家图书馆、罗马皇家图书馆、梵蒂冈图书馆档案处、罗马教廷传信部档案处所发现之义(意)文、法文、汉文及拉丁文关系文件多种。”在第三项事件后又写道:“此书亦吾友阎宗临在梵蒂冈档案处发现。”在其余事项后也有诸如“见同上”之类声明。

方豪在1943、1948和1968年三易其稿的论文《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》,其第四部分《康熙帝命西士研究易经》,也充分利用了阎先生的成果,并在文首标明:“民国三十年五月二十一日桂林《扫荡报》文史地周刊第十七期,吾友阎宗临有《白晋与傅圣泽之学〈易〉》一文,发表二人奉康熙帝谕令研究《易经》之文献最为有趣……节录一二如下。”

方豪在去台湾后著书立说时,仍十分珍惜阎先生的有关成果。他在著《中西交通史》的《清圣祖命西教士研究易经之经过》一节时,再次利用了阎先生《白晋与傅圣泽之学易》一文考订的十种文献中之八种,将此历史事件的来龙去脉详尽考察。文中虽未明言引自阎先生作品,但文首标明出处为“民国三十年五月二十一日,桂林《扫荡报》文史地周刊第十七期”。学术圈中人当然易于明了此为何人之文。

60年代方豪在撰《白晋、傅圣泽》传时,又全部征引了阎先生搜集的与康熙帝令白晋、傅圣泽研究《易经》有关的十种文献,只在

分段与标点方面作有微调,并明言“余所据乃吾友阎宗临先生传抄本”^①,在台湾学术圈再次唤起对阎先生的学术敬意。

二是想注明出处,但确已忘记。方豪去台湾后撰《骆保禄》传,大量而充分地利用了阎先生《清初葡法西士之内讧》一文材料。该文收录了白晋等教士“遵旨回奏,仰求圣恩事”奏折,披露了法、葡为保教权问题“彼此辩护,彼此攻击”,令人信服地联想到“康熙晚年对天主教态度的转变,实教会咎由自取”。该史料也让“法国政府争取在华科学及汉学领导权”的勃勃雄心跃然纸上。

方豪在文前附言:“我藏有二十余年前旧传抄本白晋等一长奏,颇与教史有关。但当时我所委托的抄手未记录原藏地点和号码,这是一大憾事。”^②现在,《阎宗临史学文集》可释方豪之遗憾。它告知我们,阎先生的论文发表于1941年《扫荡报》副刊《文史地》。而白晋等人的长奏“藏于罗马传信部档案处,东方文献内,无年月”(不过,阎先生当时据巴黎国立图书馆所藏德立格号码为Fonds Français 25060的报告,已考定“当系康熙五十三年也”)。

现在回过头来核对方豪所委托的抄手的抄件,发现颇有漏误。例如“并未曾通知臣等伺事,臣等问亦不言”,“臣等今谨呈明”,“一名林安,住在江宁”,“臣等所以有本国会长之由来”,带点字句尽行漏抄。此外,“并无丝毫分别,俱在一个会长属下”,误抄作“无有丝毫分别,如在一个会长属下”;“不许留住中国”误抄作“不许留在中国”;“我无有不信之理”后多抄一“礼”字(害得方豪在深感不通之余,特加上“原文用‘理礼’二字”的附注,竟成蛇足之举);“并无他路可进”误抄作“并无他们可进”;“一会长料理在广东、广西、海南……等处”;误将“海南”抄作“南海”;“臣等有幸入中国”,“有”误抄作“始”;“大会长闻知其故,重商议之后”一句的“,”抄写得近似

①② 《中国天主教史人物传》(中),香港公教真理学会、台中光启出版社1970年版,第283、290页。

“之”字，方豪重新标点为“大会长闻知其故之重，商议之后”；“只有一个若波耳都噶国之会长，焉有两个”误作“则有两个”。或恐有失史料的严肃性，今特一一录以备查。

三是不注明出处。方豪将阎先生以“吾友”相称。而且，1949年后，阎先生居内地而方豪去台湾，悠悠岁月流逝，迭迭关山阻隔，两人间自也不存在版权之纠葛。方豪不注出处当然无掠人之美之嫌，而他的一再引用则益彰阎先生的学术贡献。兹略举数例：

方豪在著《中西交通史》时，专设一节阐述“《律吕正义》编纂经过及德理格之成就”，虽不注明出处，但征引了阎先生所收集之在罗马传信部档案处发现的关于德理格的文献，不过按《清朝文献通考》卷177，径改原稿“连岛勒明法朔拉六七个字的音都不清楚”为“连乌勒明法朔拉六七个字的音都不清楚”^①。

方豪撰写《嘉乐》传时，将阎先生《嘉乐来朝补志》中搜集到的文件尽数摘录^②，并称“此三文件，国人鲜有知者，兹特节录如后”。方豪认为，故宫的文件^③最晚为康熙五十九年十二月二十一日译毕，二十四日呈上。但（阎先生发现的）梵蒂冈图书馆藏件，一为康熙六十年正月初五日，另一为康熙六十年正月二十八日禀，二月二十三日到省。因此，对于研究嘉乐在华最后的一段史实，此两文件实极重要，可补故宫档案的不足，亦可补《教廷与中国使节史》的不足^④。

方豪于1943、1948、1968年三易其稿的《明末清初旅华西人与

① 《中西交通史》第901—902页；《阎宗临史学文集》第150—155页。

② 不同处是，其第一个文件阎本作“此文藏于罗马传信部档案处‘东方文件’1721年第10卷第182页”（第148页），而方豪却作“在罗马传信部档案处‘东方文件’……编号为1721年120—第18页”（《中国天主教史人物传》，中，第338页）。其余两文件出处一致。

③ 指1932年故宫博物院影印的《康熙与罗马使节关系文书影印本》。

④ 《中国天主教史人物传》（中），第338—339页。

士大夫之晋接》，其中《傅圣泽与王道化往来书札》^①、《赵进修与公大人书》^②的材料，分别取自阎先生的《白晋与傅圣泽之学〈易〉》和《解散中国耶稣会后之余波》^③。

方豪对阎先生 40 年代在报上提供的关于梵蒂冈图书馆藏有“西士研究《易经》华文抄本 14 种”的信息，一直十分重视。事隔 20 来年他在台湾撰写《白晋、傅圣泽》传时，虽然还是未能对这些抄本作直接研究，但仍然介绍说，“梵蒂冈图书馆另藏有西士研究易经抄本十四种，多与白晋有关，拟摄影印行，以广流传”^④。

阎先生对中西关系史的研究功不可没。周一良指出：“我国学者中，筭路蓝缕开创中西关系史（不包括近代外交史）研究者当推张星烺先生”，“以后冯承钧先生、向达先生、方豪神甫、朱杰勤先生等皆有所论述，为当代所重”^⑤。在这一串熠熠生辉的名字中，我们认为，阎宗临先生当之无愧地也占有一席之地。

因此，学术界将《阎宗临史学文集》的出版，看作是阎先生“平生著述，自此可以行世，沾溉后人”的大事^⑥。

（五）

苛求起来，阎先生论文中也存在个别可以吹毛求疵的地方。例如，他在论文中写道，“1670 年时，英人……供给郑成功军火与教官”^⑦。事实上，郑成功已于 1662 年病逝，此后其子郑经嗣立。

①② 《方豪六十自定稿》，第 263、263—264 页。

③ 均发表于 1941 年《扫荡报》副刊《文史地》。

④ 《中国天主教史人物传》（中），第 286 页。

⑤ 黄时鉴主编：《解说插图中西关系史年表》，浙江人民出版社 1994 年版，周一良《序》。

⑥ 《阎宗临史学文集》饶宗颐序。

⑦ 第 17 页。

又如文集第 197 页的“奥国皇后玛丽岱来斯”，按照中文习惯，也是作“奥国女皇”更为妥当。

阎先生把遣使会的毕天祥(Ludovicus Antonius Appiani)、计有纲(de Cuignes)两教士误认为耶稣会士。在有关章节中说，因手头没有费赖之(Louis Pfister)的《在华耶稣会士列传及书目》，“无法做详细介绍，留诸异日，深引为憾”^①。然而，费赖之的书中是不会有非耶稣会传教士的条目的。当然，如果考虑到阎先生此文作于战火纷飞、随身携带资料散失殆尽的年月，那么，此种情况无论如何也当谅解。

(六)

但是，文集在编辑排校过程中出现的众多不尽如人意处却令人遗憾乃至不安。^② 我们深感如不加以指出，既有损于学术的尊严，也不利于发扬先生的荣光(阎先生一生的学术事业，结集出版的恐怕仅此一本吧？更况我们从《续后记》知道此书的出版颇为不易)。因此，不揣固陋，大胆列举。属实之处，希望出版社在添印时能采取适当措施(如挖版改正)予以弥补，或将本文这部分印发给有关读者作参考，以便阎先生的著作在学术界发挥应有的作用。

文集中收录的《杜赫德的〈中华帝国志〉》，为阎先生博士论文《杜赫德的著作及其研究》的第四章。原以法文写成，1937年在瑞士出版。收入本文集时，由编者请人译成汉语。翻译学术论文是极不容易的事，既要至少娴熟地驾驭两种语言，又需拥有广博的学

① 第 169 页。

② 例如，作者手迹(《目录》前插页)明明作“晋隆安三年(399年)，发自长安”，但在文集第 372 页，却排作“晋隆安三年(399)年……”。足见此类疏误与阎先生无涉。

术背景知识。学术论文的读者,无疑会对译文有更高的要求。

我们主张,专有名词的翻译,或者当与原作者保持一致(这也算是“名从主人”吧),或者当与学术界的通常作法统一(这是约定俗成),切忌随意遣字,另起炉灶。但译者对此似乎着意不够。试举两例。

一, *Lettres édifiantes et curieuses*, 阎先生在 40 年代译作《传信集》^①, 后来译作《耶稣会书简集》^②; 学术界通常译作《耶稣会士书简集》。但译文却作《耶稣会教士通讯录》, 虽然没错, 但总让人不能满意。

二,《通报》的创办者 Henri Cordier, 阎先生译作“高田”(如第 76, 第 77 及第 81 页的译名对照表), 现在学术界通常译作“考狄”。但译文在第 93 页正文作“亨利·戈尔蒂埃”, 作为该段引文出处的注①竟作“恩里科尔迪埃”^③, 而同页的注③又成了“恩思科尔迪埃”。不仅显露出译者对有关学术领域的不够熟悉, 更表现出态度的有欠严谨。更况, 即使撇开专业领域, “亨利”是按照英语发音音译, “恩里”是按法语发音音译, 按照“名从主人”的原则, 也不当有这么两种译法。此外, 我们觉得法语 Henri 的“Hen”, 似乎音译为“昂”也比“恩”妥帖些。

译名前后不一, 还可举出多例。像第 97 页注解②的理查德维尔戴尔(Richard Walther), 在第 99 页注解⑤成了理查德瓦尔戴尔。第 102 页的 Moraler, 在同一页一会儿作“毛哈雷”, 一会儿又作“莫拉来”!

李明的同一著作, 在第 103 页为《回忆录新编》, 在第 106 页正文中为《关于中国现状的回忆录》, 而在同页表明该段引文出处的注①作《中国现状新论》。如此前后不统一, 令人惊愕! 又, 康熙帝

①② 第 121、78 页。

③ 位于第 94 页。

阐明“天”的含义,在第 103 页正文作 1706 年 8 月 7 日,而在第 109 页注①作 1706 年 8 月 2 日。

其他类型的差错还有,第 102 页大事记 1645 年条的伊诺桑五世,为伊诺桑(学术界通译英诺森)十世之误。有可能是译者把罗马数字“X”误看作了“V”。

更应指出的是,阎先生著作中涉及的一些明清之际来华传教士,大抵入华后即起有汉语姓名,并已为学术圈所稔知,但译者在技术处理时,间有以音译了事者,使原文的学术味顿减。如第 101 页注②中,巩唐辛(C. Contancin)应是龚当信,尼艾勒(J-A. Nyel)应是夏德修,德高维尔(de Goville)应是戈维里,高莱特(J. A. Gollet)应是郭中传,雅克明(Jaquemin)应是彭加德,德洪(沙?)瓦尼亚克(de Chavagnac)应是沙守信,德塔尔塔尔(de Tartre)应是汤尚贤,雅克(J-B. Jaques)应是杨嘉禄。

第 102 页,纳瓦莱特(Navarette)应是多明我会士闵明我;同页“1639 年,神甫莫拉来(Moraler)向耶稣会教士参观者神甫迪亚兹(Diaz)交递 12 封信”,其中,“耶稣会教士参观者”令人费解,学术界通常译作“耶稣会巡按使”^①或“视察员”^②。Moraler 是多明我会士黎玉范,Diaz 汉名李玛诺。

第 103 页的梅考特(Maigrot)主教,即在礼仪之争中曾任福建宗座代牧的巴黎外方传教士颜瑯(也作阎当)。同页的梅扎巴尔巴(Mezzabarba),即教皇特使嘉乐^③。第 107 页及第 126 页的封塔奈(Fontaney)应是洪若翰。

① 荣振华著耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》,中华书局,1995 年版,第 186 页。

② 方豪著:《中国天主教史人物传》(中),第 315 页。

③ 阎先生在《嘉乐来朝补志》中有嘉乐的西名和汉名。

(七)

除了译文不够理想外,文集中错别字及别的差错屡见不鲜。举例如下:

“袄教”误作“袄教”的有 10 余处之多^①。

《序二》第 1 页,赵汝适误作赵汝愚,《诸蕃志》误作《诸番志》。

正文第 3 页,“1514 年沙勿略即向东方出发了”,为“1541 年”之误;“我的做法证实了”,“做法”为“想法”之误;同页两处的“索罗”均为“孛罗”(马可·波罗)之误。

第 7 页注^①,《后汉记》为《后汉纪》之误。第 12 页,“伊儿汗国”为“伊尔汗国”之误。第 17 页,“郑克爽”为“郑克塽”之误。第 21 页注^①,《风史》为《中国史》之误。

第 28 页,康熙二十二年应是公元 1683 年,误作 1681 年。第 33 页的 1205 年(教皇使节多罗来华年),是 1705 年之误;“令见来臣告示”,“令”为“今”之误。第 35 页,“1720 年,卫氏死于法国里尔”为“1729 年”之误[同一段“卫方济(1651—1729)”无误]。

第 42 页,“杜赫德(1674—1743)”为“1734”之误。第 45 页,“迦兰去逝后”为“去世后”之误。第 50 页,“《在法国有礼貌的法国人》”应作“《在法国有礼貌的中国人》”。第 60 页注^③,“严俊在此章按语中说”,应为“严复”!

第 101 页注^②,“赫苍壁”为“赫苍璧”之误。第 102 页 1663 年条,“克莱芒九世”有问题。因教皇克莱芒九世在位时间为 1667—1669 年,1663 年在位的教皇为亚历山大七世。所以,要么 1663 年为 1667(或 1668、1669 年)之误,要么克莱芒九世为亚历山大七世

^① 第 253 页,第 268 页三处,第 269 页,第 270 页两处,第 271 页,第 277 页,第 282 页两处,第 283 页,第 284 页,第 307 页,第 312 页,第 320 页等。

之误。

第 118 页，“只可说明西洋人等小人，如何言论中国之大理”，“明”与“论”均系“得”之误。第 120 页注②，“1689”为“1698”之误。

第 156 页，“今现在解笔法统宗之攢九图……”，“笔”为“算”之误；“邵康节……即有占验，乃门人所记”，“即有”为“所言”之误；“不可因其不同道即不看”，“即”为“则”之误。

第 157 页，“故愿前奉旨初作《易经》稿”，“愿”为“臣”之误；“臣等会长知”，“知”前漏一“得”字。第 162 页，“西洋人总会英鲁保洛”，“英”为“长”之误。第 163 页，“欲进中国者，不由波耳都噶国而来”，“不”为“必”之误。第 164 页，“在中国临行之时”及“若得其精美者，直寄中国之学宫”，两“中”字均为“本”之误。

第 198 页，“乱西洋人等 200 余年之旧规，三堂中山已得平安，备大人承办此事，恳求细细酌量是视”一句中，“山已”为“岂”之误（原稿竖排），“备”为“倘”之误，“视”为“祝”之误。同页，“西洋人汪远洪”为“汪达洪”（Matthaeus de Veutavon）之误；“家产与西洋人赵进修料理”，“与”前漏“托”字；“这几乎洪等受了多少委屈”，“乎”为“年”之误。

第 201 页，“洪无奈只得实具诉明”，“实具”为“具实”之误。第 246 页注②，“45 页”应作“45 节”。

第 325 页，“到 568 年，……查士丁尼”，应为“查士丁尼二世”（565—578），查士丁尼在位时间为 527—565 年。同页，“贞观十七年（642 年）”有误，贞观十七年为公元 643 年（及 644 年初）。第 329 页，“复鸣雷”为“夏鸣雷”之误。

第 340 页注⑥，“1527 年，教皇克来蒙第十二在此受围困者有六个月”，“克来蒙第十二”（1730—1740）当为“克来蒙第七”（1523—1534）之误，大概是错认罗马数字“Ⅶ”为“Ⅻ”的缘故。

第 347 页，说据费赖之书，郑玛诺字继信，康熙十四年（1675）去世。但查费赖之书，郑玛诺“字维信”，“康熙十二年（1673）去

世”。

第 352 页,“固勤扎”(Kulja)为“固勒扎”之误。第 366 页,“其国六百余年,传四十年”,当为“传四十主”,阎先生在第 367 页已作考证,但正文在排版时未作改正。第 367 页,“合里法满速儿(745—775)”应是“(754—775)”。

此外,尚有同一人名而异作现象。如第 10 页中间仅隔 24 个字符,一作“吕柏鲁克”,一作“吕伯鲁克”。而第 178 页和第 179 页,一作“白如玉”,一作“白玉如”。排版脱漏现象也存在,如第 133 页附录二引用康熙御旨,在“朕即准其所奏,每日竞进数次”的“每日”后,漏掉“进葡萄酒几次,甚觉有益,饮膳亦好,今每日”20 个字。

外文拼写差错更多。总括起来可分三类情况:一是形近字母相混淆,如“J”与“I”、“C”与“L”的互混;二是脱漏字母或增添字母;三是词首字母大小写有误。由于差错实在太多,只能列举若干。例如:第 76 页 Bounet 是 Bouvet 之误;Portait 为 Portrait 之误;Anson (Geonge)为 George 之误。

第 77 页 Frauce 为 France 之误;Siécle 为 Siècle 之误;géographigue 为 géographique 之误;historque 为 historique 之误;Dumerie(杜密里)为 Dumeril 之误;nouvement 为 nouvellement 之误;Alademie 为 Académie 之误;Dijou(第戎)为 Dijon 之误;Nicolas nepie 出版社为 Nicolas Pepie 之误;lage 为 l'age 之误。

第 101 页注①,卡尔卡松(E. Carcasone)为 Carcassonne 之误。第 102 页,纳瓦莱特(Navareffe)为 Navarette 之误。第 103 页,德盖莫纳(Qumener)为 Quemener 之误。

第 120 页注②I. Bouvet: *portrait Historique de e' Compéreur de la Chine* 应作 J. Bouvet: *Portrait Historique de l' Empereur de la Chine* .

第 121 页注②的法文 lettres 误排成英文 letters .

第 122 页注①, let Edzj efcur 令人感到莫名其妙,经仔细辨认,

方知应是 Let édif et cur 字样,为 *Lettres édifiantes et curieuses* 的不规范缩写。同一书名在第 123 页注①又成了“Led Editeur”,同页注⑥成了“Let. Editeur”,在第 127 页注①成了“Let. Edijteur”,在第 129 页注⑤成了“Lef Editeur”,莫衷一是。

第 125 页注②的 franc, ais 是 français 之误。

第 129 页,伊诺散第十一 (Jonocent XI) 是 Innocent 之误,同页注解④的 Te'sus 是 Jésus 之误。

第 130 页注③, *Relation du Voyase Jait en chine sru le Vaisseau l' im Prime, en année 1698* 是 *Relation du voyage fait à la Chine sur le Vaisseau l' Amphitrite, en l' année 1698* 之误。

第 155 页,白晋 (Ioachin Bonvte) 应是 Joachim Bouvet, 傅圣泽 (Jean Francais Foucqnet) 应是 Jean François Foucquet, 来布尼茨 (Leibuizt) 应是 Leibniz。

第 161 页科尔拜 (corbert), 在第 214 页作科贝尔, 应是 Colbert. 第 191 页, 葡王亚尔丰斯第六 (Ahlponsev), 为 Alphonse VI 之误; 葡政治家本巴尔 (Marquis de pombat), 应作 Marquis de Pombal.

第 197 页, 教皇克萊蒙十四 (Elemen XIV) 为 Clement XIV 之误; 法王路易十五之情妇木巴杜 (Mmedepon Padour) 应作 Mme de Pompadour; 奥国女皇玛丽岱来斯 (Marie The rese) 应作 Maria Theresa; 同页, *Histoire de la compagnie Ole Jésus*, Ole 应是 de 之误。

第 208 页, 巴斯德 (Pastear) 应作 Pasteur; 历史学家米失勒 (J. micielee) 应作 Michelet; 加利略 (Calileo) 应作 Galileo; 居曹 (Guizoe), 习译基佐, 应作 Guizot.

第 210 页, 谬塞 (Massee) 应是 Musset, 都德 (Daudee) 应是 Daudet. 第 211 页, 碧圭 (Peguy), 习译贝玑, 应作 Péguy. 第 214 页, 科贝尔 (Cibert) 应作 Colbert. 第 220 页, 耶稣会的创立者圣伊尼斯 (Stlgnace de Royola) 应作 St. Ignacio de Loyola.

第 221 页, 薛万代斯 (Cerrantes), 习译塞万提斯, 应为 Cer-

vantes. 第 223 页, 汉尼拔 Hannibai, 是 Hannibal 之误; 西皮云 (Scpi) 应作 Scipio. 第 229 页, 狄奥多利克 The - odoric, 应作 Theodoric. 第 236 页, 波黑 (Bosnia - Herzegorina) 应作 Bosnia - Herzegovina. 第 343 页, 福乐冷济亚 (Fjrenze), 习译佛罗伦萨, 为 Firenze 之误。

至于专有名词词首字母小写更是屡见不鲜。光在第 80—89 页的译名对照表中就有 85 处之多, 其中所有以“M”开头的专有名词统统误作“m”开头(计有 31 处)。为说明这方面问题的严重性, 我们再举第 77 页一页为例。其第 1 行的 la, 第 8 行的 montesquieu, champion, 第 18 行的 chine, 第 19 行的 p(误作 n)epie, 第 22 行的 Guyot(yves), 第 24 行的 les, 第 26 行的 journal, 第 27 行的 chine, 首字母都应大写。

译名对照表基本上是按字母顺序排列的。但在第 86 页接着以“O”开头的专有名词后面, 又插入了 3 个以“M”开头和 1 个以“N”开头的专有名词。P 后面的 Quesnay 误作 Guesnay, 而接在第 89 页 Xavier 后面的, 竟又是 Stein, Temple, Weimar, Sambiasi, Urbain, 排列实在是太混乱了。

中西交流的物证

——读《贸易与发现》

龚缨晏

地理大发现后,中国与西方开始了直接的交往。这种交往是多方面、多层次的,既表现为思想观念的传播,又表现为物质财富的流通。但是,由于种种原因,人们对东西方在思想观念上的碰撞与融合研究得较多,而对物质层面的交流则关注得少些。实际上,地理大发现后东西方在物质财富上的交流不仅种类繁多、规模庞大,而且还深刻地改变了人们的日常生活。例如玉米等农产品之传入中国、茶叶等中国产品之输往欧洲,都深刻地影响了整个社会生活。此外,人们在研究大航海后的东西关系史时,都十分重视文献材料,而对考古资料较少注意。实际上,传世的与出土的各种文物,正是东西方交往的有力见证。有鉴于此,1992年11月,大英博物馆组织召开了一个专门从文物的角度来探讨地理大发现后世界各地互相交往的专题研讨会,以纪念哥伦布首航美洲500周年,此研讨会的名称是“贸易与发现:对中世纪之后欧洲及其他地区人工制品的科学研究”(Trade and Discovery: The Scientific Study of Artefacts from Post - Medieval Europe and Beyond)。参加此会的除了考古学家外,还有许多自然科学家。两个不同学科的学者共聚一堂,其目的就是为了促进这两个学科的结合,以推动对大航海以来各种文物的科学研究。后来,大英博物馆科研部以此会的名称为标题出版了一部论文集《贸易与发现:对中世纪之后欧洲及其他地区人

工制品的科学研究》，里面所收的文章也都来自此次研讨会。这部论文集作为大英博物馆的第 109 号不定期集刊，由大英博物馆科研部的霍克(Duncan R. Hook)和大英博物馆中世纪及晚古文物部的盖姆斯特(David R. M. Gaimster)共同主编，于 1995 年出版。

《贸易与发现：对中世纪之后欧洲及其他地区人工制品的科学研究》共收论文 24 篇，分为 6 个专题：与北美的交往、陶瓷研究、玻璃器研究、贵金属研究、铜合金研究、其他金属研究。与中国有关的主要有“铜合金研究”部分中的两篇文章，一篇是比利时皇家艺术与历史博物馆的戴吕埃泰(Monique de Ruelle)所写的“From conterfei and speauter to zinc”，这里的 conterfei 和 speauter 是 16 世纪起欧洲人对锌的称呼。另一篇文章是《白铜：中国对欧洲的镍铜锌合金贸易》，由皇家兵器馆的吉尔墨(Brian Gilmour)和利物浦博物馆的沃拉尔(Eldon Worrall)共同撰写。这两篇文章根据实物探讨了地理大发现后来自中国的锌与白铜对欧洲的影响。^①

先谈谈黄铜。

黄铜(brass)，是一种铜与锌的合金(其中铜为 60 - 90%，锌为 40 - 10%)。在古代中国，黄铜被称为“输石”，此物最初来自波斯，唐以后主要来自印度及克什米尔等地。据研究，“输石”一词始见于公元 3 世纪初的《埤苍》一书，^② 而不是像以前人们所说的那样“最早出现在公元四世纪的著作《拾遗记》”中。^③ 在中国，15 世纪已经开始用锌来铸币，16 世纪大规模生产金属锌。^④

古代欧洲人很早就用黄铜来制造器皿，但由于对锌一无所知，所以直到中世纪，依然不知道黄铜实际上是一种合金。欧洲人冶

① 为节省篇幅，本文凡来自这两篇论文的内容，恕不一一注出其出处。

② 林梅村：《输石入华考》，《考古与文物》，1999 年第 2 期。

③ 北京钢铁学院《中国古代冶金》编写组：《中国古代冶金》，第 89 页，文物出版社，1978 年。

④ 《中国大百科全书》(化学)，第 1069 页。

炼黄铜的方法是将一些含锌矿石(如菱锌矿)添加到红铜中,这种冶炼黄铜的方法至少可以上溯到公元前1世纪。^①

新航路开辟之后,葡萄牙人于16世纪最先将中国的金属锌运回欧洲。进入17世纪,除了葡萄牙人外,将金属锌运回到欧洲的还有新兴的荷兰人。对于从事东西方贸易的欧洲商人来说,“东方的锌成了一种真正的贸易商品”。在运到欧洲的金属锌及锌制品中,有些来自中国,也有的来自印度。18世纪,自中国输往欧洲的金属锌数量很多。据英国东印度公司的贸易记录,从1760年到1790年,运到伦敦的锌达40吨。考古发掘也说明曾有大量的锌被运到欧洲。1745年9月,瑞典东印度公司最大的船只之一“哥德堡号”运载着大批货物从广州回到欧洲,但不幸的是,此船在离故乡哥德堡不到1公里的地方触礁沉没。^②在这艘船上,除了茶叶、瓷器等中国物产外,还有6052块金属锌。近年来,有许多锌块被打捞出来,经测定,每块重27.5公斤。这样,仅哥德堡号沉船上所装的金属锌就多达一百多吨。中国及东方其他地区的金属锌被运到欧洲后,欧洲人一般称之为 *tutenague* 或 *speauter*。

正当东方的锌输入欧洲之时,16世纪,欧洲人在冶炼黄铜的过程中也发现了锌,当时这种新发现的物质一般被称为 *zinc* 或 *contrefei*。但16世纪的人们将锌普遍看成是一种矿物,而不是一种金属。17世纪,随着对锌的认识的加深,欧洲语言中出现了十多个表示含锌矿石的词汇,而表示从这些矿石中提取出来的金属锌的词汇则多达20多个。17世纪中期,出生于巴伐利亚的著名化学家格劳贝尔(J. R. Glauber)“可能第一个注意到加入锌后红铜会变成黄铜”。在17世纪欧洲人的心目中,锌矿石及从中提炼

① 《简明不列颠百科全书》,第4卷,第66页,中国大百科全书出版社,1985年。

② 龚纛晏:《哥德堡号沉船与18世纪中西关系史研究》,《东西交流论谭》,黄时鉴主编,上海文艺出版社,1998年。

出来的金属锌具有“一种能使铜染上色彩的神奇力量”。也就在17世纪中期,欧洲人逐渐认识到,他们自己提炼出来的 zinc(或 contrefei)与来自东方的 speauter(或 tutenague)是同一种金属,都是锌。进入18世纪,人们已经清楚地知道锌是黄铜中的“另一半合金”,“菱锌矿是锌的矿石”。18世纪30年代,英国开始炼锌。欧洲大陆最早的炼锌工厂于1807年出现在比利时的列日。^①因此,“在欧洲人对于黄铜冶炼的认识过程中,在我们实际科学知识的形成过程中,东方锌锭的输入同样是一个重要的因素”。

下面再谈谈白铜。

白铜是镍铜锌合金的一种早期形式,其中镍为5—20%,铜为40—65%,锌为20—50%。在18世纪以及更早的白铜制品中,还杂有铁、银等物质。中国何时开始冶炼白铜现在还不清楚。公元前2世纪,大夏(巴克特里亚)已经铸造镍币。“化学分析已证明大夏镍币的成分与中国白铜相差无几,因而几乎可以肯定其来源于中国”;具体地说,“考虑到大夏缺乏自然资源以及制造的传统,其镍合金几乎可以肯定是来自云南”。^②从公元4世纪的《华阳国志》开始,中国的古代文献都说明,云南盛产白铜,而且质量最好。^③

16世纪,葡萄牙人最早将中国的白铜运回到欧洲。1599年,利巴维(Andreas Libavius)在其《金属特性》(*De Natura Metallorum*)中所说的“一种来自东印度的新金属”,很可能就是指白铜。1688年,勒克莱尔(Le Clerc)报道说,在中国“有一种白色的铜,比黄铜要贵”,他在这里所讲的大概是浙江的白铜。与锌相比,输入欧洲的白铜数量可能不多。就英国而言,我们知道,1834年之前,英国

① *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 23, p. 950, 14th. Edition, 1929.

② 董恩正:《古代中国南方与印度交流的考古学研究》,《考古》,1999年第4期。

③ 夏汀蓉等:《中国古代矿业开发史》,第272—273页,地质出版社,1980年。

与中国的贸易是由英国东印度公司所垄断的。英国对华贸易实际上可以分为两部分,一部分是东印度公司本身经营的业务;另一部分则是公司船员利用公司船只所从事的贸易活动,一般称为“个人贸易”,其业务规模很小。^①在中英贸易中,锌是英国东印度公司经营货物,它的职员不得贩运。但白铜则可能是公司船员个人贸易的货物,因此数量有限。如前所述,1760年到1790年运到伦敦的锌有40吨,而1760年运到伦敦的白铜却只有50公斤。

中国的白铜除出口到欧洲外,还被运到北美。例如,1774年6月6日《南卡罗来纳报》(*South Carolina Gazette*)上面的一则广告中,就列有白铜做的火炉配件。美国建国后,立即开展与中国的贸易,并于1784年向中国派出了“中国皇后号”,此船在从中国返回时,就载有白铜制品。

欧洲人不仅将白铜运回本国,而且还将表示白铜的汉语称呼带回到了欧洲。欧洲语言中关于白铜的词汇 *paktong* 或 *pe - tong* 等,就源自粤语,这是因为当时的中外贸易主要集中在广州。在欧洲人的著作中,最早明确描述白铜的当推杜赫德,他在1735年出版的《中华帝国全志》中这样写道:“最为特殊的铜被称作 *pe - tong* 或白铜,当它从矿中被挖出来时,呈白色;它的里面比外表更白。在北京进行的一系列试验表明,它之所以有此等色泽,是由于它没有杂质。杂质只会损害它的美。如果制作得法,它酷似白铜;要是既能使它具有韧性、不易断裂,又在冶炼的过程中不加入锌或锌之类的物质,那么这样的白铜就更是上等的了,而此种上等白铜除了在中国之外,可能任何地方都没有;即使在中国,也只有云南省才有。”^②

① E. H. Pritchard, *The Crucial Years of Anglo - Chinese Relations*, p. 142, Octagon Books, Reprinted 1970.

② Du Halde, *Description of the Empire of China And Chinese - Tartar, together with the Kingdoms of Korea and Tibet*, vol. 1, p. 16, London, T. Gardner, 1873.

在欧洲,最早对白铜进行科学研究的是瑞典冶金专家冯·恩格斯顿(Von Engestrom),1776年,他对来自广州的白铜进行了分析。1793年,随同马戛尔尼使团访华的吉拉姆(Hugh Gillam)详细地报告了中国的白铜制造方法。1769年,在伦敦的“鼓励艺术、制造人及商业学会”(即后来的“皇家艺术学会”)提出要以1百英镑或一块金牌来奖励那些能在英国国内制造出白铜的人。1772年,有一个人声称自己已经制造出了白铜,但没有通过学会的鉴定。1773年,有三个人向学会申请获奖。经鉴定,学会最后认为希金斯(Brian Higgins)确实已制造出了白铜,并给了他一块金牌。但希金斯后来并没有继续自己的研究。不过,在英国及欧洲大陆,还有一些人在不断地探索生产白铜的方法。到了18世纪与19世纪相交之际,英国可能已有人生产出了少量的白铜。

在欧洲的博物馆以及个人收藏中,有不少白铜制品,如烛台、茶具、餐具、枪支、甚至鸦片烟具等。这些白铜制品绝大多数属于18—19世纪,只有一只中国式酒壶大约是17世纪晚期的。当然,欧洲可能还有一些17世纪或者更早时候的白铜制品,只是目前尚不为人所知。

在欧洲所藏的18—19世纪白铜制品中,有许多器皿(特别是生活用器),是中国工匠打造的,而且有的还是专为出口到欧洲市场而生产的。例如,利物浦博物馆所藏一个烛台,原来是想仿造欧洲的科林斯式柱头,但柱头上的植物叶片形状已经变形,而且还画蛇添足地多加上了很多小圆点。该博物馆中的一只白铜托盘,显然是模仿欧洲银器而打造的,只是比例不对。这个博物馆中还有一只鼻烟盒,上面所刻的西式纹饰同样“不伦不类”,例如欧洲式盾牌是变形了的。在维多利亚和阿尔贝博物馆(Victoria and Albert Museum)中,有一只烛台的柱头上所刻的植物叶片形状虽然清楚可辨,但叶饰图案却失去了欧洲风味。这些“仿欧洲风格”的白铜器皿,正好说明它们并非出自欧洲工匠之手,而是中国工人为了迎

合欧洲人口味而制造出来的。更有意思的是,有些中国人为了表示这些产自中国的白铜制品是“地地道道”的欧洲货,还故意打上一些伪造的欧洲式印记,此类印记大多出现在茶具上。例如,在利物浦博物馆中,有一只茶壶的底部被打上了五个印记。其中有一个可能模仿英国银币上的印记,另一个可能是蹩脚地模仿一个英国制银商的产品标记,还有一个由两个大写字母构成的印记则意义不明,因为当时英国没有一个制造商使用这个印记。余下的两个印记完全相同,可能是英国谢菲尔德(Sheffield)这个地方使用的产地标志。这些伪造的欧洲式印记,反倒成了证明其并非欧洲所产的有力证据,同时,这类印记也成了中西关系史的一种特殊而有趣的物证。当然,也有的白铜器皿上刻有中国式的符号。例如,维多利亚和阿尔贝博物馆所藏的另一只烛台,底座上面刻着中文数字 22(两个十字加上两竖)。在利物浦博物馆中,有一只 18 世纪中期制造的烛台,其底座上并排刻着两个“王”字,很可能是工匠的姓,遗憾的是我们不知道这位工匠的名字。对上述这些“仿欧洲风格”纹饰及中国式符号有兴趣的读者,可参阅《贸易与发现》一书所附的图版。

在欧洲现存的 18—19 世纪白铜制品中,也有一些是欧洲人自己制造的,此类制品大多为枪的部件。在伦敦的皇家兵器馆中,就藏有好几支以白铜为部件的长枪与短枪,如伦敦著名造枪商诺克(Henry Nock)于 1780—1790 年所造的燧发枪。

吉尔墨和沃拉尔对欧洲博物馆及个人所藏的 60 多件 18—19 世纪白铜制品进行了分析测定,结果表明,在 18 世纪的白铜制品中,铜与锌的含量大致相等,各约占 40—50%,而镍的比例约不到 10%;在 19 世纪的白铜制品中,锌的比例下降,铜锌之比约为 2:1 或 3:1,而镍的比例则上升,约 10—15%。

中国的锌与白铜自 16 世纪起被不断地运往欧洲,由于欧洲人对这两种金属认识不清,所以导致了语言上的一些混乱。如前所

述,欧洲人一般将锌称为 *tutenague* 或 *speauter*,将白铜音译为 *pe-tong* 或 *paktong*。但这种名称上的区分并不是非常明确、严格的,在欧洲语言中,*tutenag* 一词也常用来表示白铜。例如,1780年,米德尔顿(Theodore Middleton)说中国出产各种矿物,其中有“白色的铜或 *tutenag*,中国人称之为‘白铜’”。1822年,英国冶金学家费夫(Andrew Fyfe)所发表的那篇著名论文的标题就是《*tutenag*(中国白铜)之分析》。吉尔墨和沃拉尔在其论文中说,这类语言上的混乱还出现在1922年出版的《英语标准词典》(*Standard English Dictionary*)等工具书中。实际上,在1946年出版的《新英语标准词典》(*New “Standard” Dictionary of the English Language*)中,依然说 *tutenag* 一词既是指锌,又是指白铜。^①这样,至少在18世纪晚期的英国,大多数白铜都是在 *tutenag* 的名义下出售的。欧洲语言中 *tutenag* 一词的混用,也反映在一些英汉字典中。例如,1948年上海商务印书馆出版的《增订综合英汉大辞典》就说 *tutenag* 一词表示锌与中国白铜(第1367页)。在近来出版的一些英汉词典中,有些继续采用这种定义,如梁实秋主编的《远东英汉大辞典》(台北远东图书公司1977年版)、《英华大词典》(商务印书馆1984年版)、《英汉科技大词库》(黑龙江人民出版社1987年版)、《现代英汉综合大辞典》(上海科学技术文献出版社1990年版),等等。这里应当指出的是,这些辞典的此类定义,对于历史研究来说都有一定的意义,因为历史文献中 *tutenag* 一词既可指锌,也可指白铜,甚至还表示锡,如1699年戴皮安(Dampier)就说 *tutenag* 是锡的一种。^②但在现代文献中,*tutenag* 只表示锌。

地理大发现后,中国的锌及白铜远销欧洲,对欧洲的化学及冶

① *New “Standard” Dictionary of the English Language, Funk & Wagnalls Company, 1946.*

② 参见 *Oxford English Dictionary, 1970* 年重印本该词例句。

金产生了重大的影响。这些金属同时也成为中西关系史的物证。《贸易与发现》一书使我们从自然科学的角度对这些物证有了较深的了解。我们期待着科技界与考古学界进一步加强合作(特别是中外研究者之间的合作),对大航海以来有关中外关系史的文物进行更多的研究,从而使我们能够更加全面地认识地理大发现后东西方交往对世界历史的影响。

西班牙神父在远东：高母羨 及其著作《实录》*

[西班牙]何塞·安东尼奥·希门尼斯撰

(Jose Antonio Cervera Jimenez)

周振鹤、徐文堪译

研究中国科学史的汉学家都知道得很清楚，耶稣会士在 16—18 世纪间在东西文化与科学关系方面所起的重要作用。耶稣会士在中国出版了许多科学著作，这些著作都被详细研究与评价过。然而，还有一些耶稣会以外的传教士，他们也对中国怀有巨大的兴趣，他们也写了一些书，作了一些研究工作，但他们却没有耶稣会士那么有名。我想指出的就是，他们在东西方科学交流方面所起的作用也是很重要的。

当耶稣会士在中国立定脚跟以后，他们在 17 和 18 世纪所作出的成绩是人所周知的。我要强调的则是 16 世纪的事。当时欧洲人已经到达远东，西班牙与葡萄牙是当时最强大的殖民势力，他

* 本文之前的一个稿本曾题为《多明我会对 16—17 世纪科学的贡献——以高母羨在远东为例》，提交第二十八届国际科学史大会（列日，比利时，1997）。

们根据 1494 年的托多西拉条约已经划定了各自的势力范围。如所周知,葡萄牙人绕过非洲,取道印度到东方;西班牙人则先朝西方走,发现了位于欧亚之间的美洲。

中国是一个很大而且很富有的国家,对于欧洲来说,它像一个谜。葡萄牙与西班牙人都很想进入中国。西班牙人到达菲律宾,以之作为中介点,他们的目的是想在大陆建立据点,但是最终并没有成功。他们在菲律宾呆了几个世纪。

一般说来,耶稣会士是随着葡萄牙人的路线去中国的,从欧洲到印度,从印度到马六甲和澳门。其他修士们(奥古斯丁、方济各和多明我会)则从欧洲到墨西哥,从墨西哥到菲律宾,然后试图从菲律宾进入中国。这些修士大多数是西班牙人。

葡萄牙在 1557 年已经在澳门建立了基地。到达中国的第一批耶稣会士,罗明坚或利玛窦,都是从澳门——他们先在那里学中国话——进入中国的。1583 年,利玛窦到达广东,他走了一些城市,最后于 1601 年与西班牙人庞迪我(Diego Pantoja)到达北京。直到 1610 年逝世,利氏没有离开过北京。他是一个先行者,在他之后,许多耶稣会士到了中国。他们在把欧洲科学介绍给中国方面是很重要的,但是这些事大家都早已熟悉。

现在说到西班牙路线。1565 年,探险家莱加斯波(Legazpi)到达菲律宾。奥古斯丁会士随他而来,是该群岛第一批传教士。这些传教士中有一个名叫安德烈斯·德·乌达内塔(Andrés de Urdaneta, 1498—1568),是一位重要的探险家和宇宙学家。他写了《Tabla geográfica del Mar del Sur》(南海地理表),论及当时(西方人)已经旅行与发现的地方,并附有一些地图。几年以后,奥古斯丁会士马丁·德·拉达(Fray Martin de Rada)和赫罗尼莫·马林(Fray Jerónimo Marin)去了中国,他们是第一批进入中国的西班牙人。在他们之前,葡萄牙的多明我会士加斯帕尔·达·克鲁斯(Fray Gaspar da Cruz)已于 1556 年领先一步到达。他访问了澳门和广州,他是近

代第一个到中国的传教士。^①

拉达(1533—1578)对科学有浓厚的兴趣,也是一位重要的宇宙学者。他学习中文,并写了一本 *Arte y Vocabulario de la Lengua Chinese*《中文的艺术与词汇》。拉达进行天文观察和从事历算,研究经线的问题以及西班牙与葡萄牙领土的界线。他写信到欧洲要求寄来一些科学书籍,以补充在前来东方长途航行过程中受损失的部分典籍。信中说:在几何方面我只有欧几里得和阿几米得的著作,在天文方面我只有托勒密和哥白尼的书……^②。关于拉达,冈察雷斯·门多萨(González de Mendoza [1990, p.360])这样说:他是一个重要的几何学家和数学家。有些学者认为他是近代汉学之父^③,因为他写了 *Descripción del imperio de la Gran China*《关于大中华帝国的记述》和 *Politica y Riquezas de la China*《中国的政治与财富》。这两书后来都被胡安·冈察雷斯·门多萨在其著作《中华大帝国史》里所引用。

门萨多的著作在当时是一本十分畅销的书,1585年以西班牙文出版。到1600年时,光西班牙文已经出了十版,而且还翻译成意大利语、法语、德语、荷兰语和拉丁语。《中华大帝国史》由两部分组成。第一部分是中国的地理、历史、文化、法律、宗教和传统;门多萨利用了拉达和克鲁斯书中的信息(门多萨曾被作为西班牙国王腓力二世的使节派往中国,但他未能进入)。第二部分由三个旅行故事组成:第一个是拉达和马丁在1575年的旅行,他们在中

① 13世纪时已有多明我会士与方济各会士到过中国。方济各会士蒙特高维诺(Monte Corvino)在13世纪最后一年里担任了北京第一位主教。然而,在14世纪,元代灭亡以后,中国关闭了它的大门,两百年间,再无任何传教士到来。

② 见 Cummins[1978, vol. 38, p. 81],注意到这一点是很有趣的,因为早在1575年,哥白尼就已为欧洲的基督教知识分子所知晓。

③ 见前引书, p. 80.

国呆了四个月；第二个故事是一些方济各会士在 1579 年的旅行^①，第三个故事是另一些方济各会士（其中之一是马丁·伊格那西奥·德·络约拉 [Fray Martin Ignacio de Loyola]，耶稣会奠基者的一个侄子）在 1580 年代初的旅行，那是一次访问墨西哥、菲律宾、中国以及印度的环球旅行。

在方济各会士之后，耶稣会士到达菲律宾，在耶稣会士之后，多明我会士于 1587 年从墨西哥到来。同一年，三个多明我会士也从墨西哥直航澳门，但是他们未能如愿进入中国。这是多明我会为了从菲律宾进入中国的九次企图的第一次。最后，安赫尔·科济 (Fray Angel Cocchi) 终于实现了他们的愿望，于 1632 年在大陆建立了第一个永久性的教会。

神父们为何难于进入中国有多方面的原因。首先，在西班牙与葡萄牙之间有一种紧张的对立，而中国是在葡萄牙的势力范围内；同时，在耶稣会与其他教会之间也有尖锐的竞争。从一开始，中国就是耶稣会的禁脔，而后当多明我会和方济各会进入中国时，他们发现许多麻烦。最大的问题也许是中国礼仪制度，到底对祖宗和孔子的崇拜仪式是含有宗教意味或仅仅只有文化含义？利玛窦研究了这个问题，他认为，这些仪式不具有宗教意味，因此应当允许中国基督徒的行事。大部分耶稣会士（但不是全部）同意利氏的看法，但是大部分多明我会与方济各会士不这样看。

一般认为，耶稣会士执行的是时新的做法，而多明我会与方济各会士们则是保守老派的中世纪的脑筋。基督教义之所以在中国不

^① 1578 年，方济各会士到达菲律宾。从一开始，他们就想去中国，但是菲律宾的西班牙总督不允许。最后，在 1579 年，四个方济各会士，其中两名是佩德罗·德·阿尔法罗 (Fray Pedro de Alvaro) 和奥古斯丁·德·托多西拉 (Fray Agustin de Tordesillas) 是一篇旅行记的作者，冈萨雷斯·门多萨将其旅行记采入他的书中，他们非法进入中国，并在那里呆了七个月。

能成功,正是由于多明我会与方济各会的错误态度所造成^①。但这种说法并不那么证据确凿,还必须从正反两方面去理解。一些学者认为,即使没有礼仪问题,因为文化差异太大的缘故,基督教义在中国仍然不可能成功^②。很可能,基督教义在中国会发展成为一种带有中国因素(佛教、道教、儒教)的宗教,但是这就不再是真正意义上的基督教义了,而只是一种异教。这正是两会修士们努力对抗的一种危险。

说到传教士们与科学的关系,不能说只有耶稣会士才对科学感兴趣,正像不能说修士们对中国文化、传统以及中国古代典籍不感兴趣。事实上,多明我会、方济各会和奥古斯丁会在接触到中国丰富的文化时都对其留下深刻印象。我们知道,利玛窦和其他耶稣会士利用科学成果(例如钟、三棱镜等等)与学习中国文化以引起中国人的兴趣。但是修士们也有同样的东西,例如他们建了几座医院以取悦中国人。在这个意义上,我们可以说,他们用医药作为传播宗教的工具。同样,说他们不学习当地的语言,也是不确实的。十三世纪时,在元帝国的方济各会士们就曾以蒙古语作弥撒(Cummins[1978, vol. 38, p. 82])。十六世纪负责向中国人传教的教士们都必须努力学习中国话。问题在于,既然他们进不了中国,他们就只能在马尼拉学习中文,那里的汉语发音与北京不同,是南方方言的口音,尽管如此,他们还是能够读中文书的。

提到远东的多明我会士的科学著作,除高母羨以外,还有其他一些重要人物,例如:

多明戈·科罗纳多(Fray Domingo Coronado, 1615—1665)写了

-
- ① 这是耶稣会士撰写的许多史书的观点。例如,见 Bangert(1981),其中修士们被描写为:一般而言,他们不愿意利用时钟或三棱镜等来传教(见上引书, p. 304)。
- ② 见 Garreau(1983, vol. 8, pp. 19—27)。从非耶稣会观点来看的有关中国礼仪之争,见 Cummins(1978, vol. 38, pp. 33—108)。

《盖天》(*Tien Kai: Escala del cielo*, “en el cual por el conocimiento de las creaturas se da a conocer el Creador de todas ellas” (Gonzalez, J. M. [1955—1967, vol. 5, p. 70]) 这是用中文写的书。盖天, 是中国宇宙理论之一。这本书想要借助自然使华人达到感知神的存在境界, 这点与高母羨的《实录》一书有些相似。

伊格纳西奥·穆尼奥斯(Fray Ignacio Muñoz, 1612—1685), 他是一个数学家、哲学家、神学家、工程师、海洋学家和天文学家。他去了菲律宾, 并沿着亚洲许多国家的海岸航行。根据从旅行得来的信息, 他校正了 *toda la Hidrografia Universal y particular de todos los mares y navegaciones de los descubiertos en el mar Océano y Mediterráneo* (《所有海洋的一般性与特殊性的水文地理学以及在大洋和地中海发现的航路》, Gonzalez, J. M. [1955—1967], vol. 5, p. 406—409) 这本书。他后来再次来到菲律宾, 并建筑了马尼拉城堡以防海盗桂生(Kuesing)的入侵。他旅行到墨西哥, 在墨西哥皇家大学得到了数学教席。最后他又回到西班牙。他写了许多有关航海和地理方面的书, 还提及他所发明的一个星盘。

高母羨修士

1546年(一说1547), 高母羨生于西班牙托来多(Toledo)省的孔苏埃格拉(Consuegra)。相继在奥卡尼亚(Ocaña), 阿维拉(Avila)和阿尔卡拉(Alcalá)学习, 成为阿维拉地方桑托·托马斯(Santo Tomás)修道院的一名教师。在那里他呆到决定访问远东之前。1587年, 他从卡第斯(Cadiz)出发, 在墨西哥呆了几个月, 最后于1588年5月到了马尼拉。他一到达, 就被指定和已经在那里工作的米格尔·德·贝纳维德斯(Miguel de Benavides)一起向中国人传教。

高母羨是很有才气的, 很快学会了中文。就像阿杜阿特(Aduarte [1962], vol. 1, p. 218)所说的那样:

他是第一个掌握中文的布道者。马尼拉的总督圣地亚哥

· 贝拉出席了他的布道会,很惊奇地听他布道,因为整个马尼拉,尤其是中国人,从来没有看到,也没有料到会有一个外国人能把汉语讲得那么好。

高母羨能认与写三千汉字(Aduarte [1962], vol. 1, p. 219),用这些知识,他阅读和理解中文典籍,用很不错的句子为我们翻译了几本书^①。

在当时,丰臣秀吉是日本最有权势的人。1592年,他派了一个使节到菲律宾,而后,菲律宾总督 Pedro Gomez Dasmariñas 派遣高母羨作为大使去见丰臣秀吉。高母羨成功地完成了自己的使命,但在他回程时,在海上遇到了大风暴,因而不幸遇难。高母羨的生涯与著作有点和利玛窦相似。与利氏一样,在接触中国文化的时候,高母羨显得十分兴奋。在他写给 Otros 的一封信中说:“我已经读到那些聪明人的许多语句,这些文字值得称赞而且十分正确,大大令我们吃惊(Villaruel [1986], p. 15)”。之所以会发生这样的惊奇,是因为他们没有料到在一个非欧洲国家中竟然有这样高水平的文化。萨拉札尔(Salazar)主教在一封向国王报告高母羨的工作的信中说:入侵中国是毫无意义的,只有一个办法能获得中国人的心,那就是利用知识,因为很明显,对于那样的人民,理性的力量比武器的力量更有用(Villaruel [1986], p. 15)。

我们现在可以看看高母羨在《实录》里写了些什么,这是一本哲学意味比宗教意味更浓的著作。他的策略是以理性来证明上帝的存在,从而使中国的知识分子相信。为了达到这个目的,他利用了上帝的杰作:自然。

高母羨的著作

Carta de la China(关于中国的信),在这些信里,他写了菲律宾

^① 阿杜阿特在此指出,《明心宝鉴》是第一本译成西文的中文书。

和中国,尤其是住在马尼拉的华人。

Doctrina Cristiana en Letra y Lengua China(华语基督教义),在本书里他用汉语解释一些宗教问题。这是最早在菲律宾出版的三本书之一。

Beng Sim Po Cam^①,高母羨翻译的书。这是一本双语对照读物,手稿。左边一页是中文原文,右边一页是高母羨翻译的西班牙文。原文是一位名叫栾立本的人写的,其中包括许多古代圣哲(孔子、孟子等)有关道德方面的名言佳句。多明我会士惊奇地发现在一个非基督教文化里竟然有这样高明的道德知识。这本书极其重要,因为它是第一本翻译成西方语言的中文书。

Shi Lu(译者按:中文“实录”的音译)。

还有一些其他方面的文献,也很有可能是高母羨写的:

Vocabulario Chino(中文词汇集),这是有关汉字的研究的,附带有研究方法。

Arte de la Lengua China,这是第一批外国人所写的汉语语法书之一。

Itinerario de China(中国旅行记),这也许是一本关于各地不同情况的中文书。高母羨说到了这本书的翻译,但我们不知道他究竟译了没有,如果确已翻译,那么至今尚未被发现。

Tratado de Astronomia(天文学论文)。冈萨雷斯(J. M. González [1955—1967], vol. 5, p. 387)的文章提到高母羨写了《天文学论文》,但很可能他指的是《实录》。但不管怎样,高母羨有一点天文学知识,因为我们有关于他教华人天文学的文献(Aduarte[1962], vol. 1, p. 219)。

《实录》

Pien - Cheng - Chiao Chen - Ch' uan Shih Lu(按现在的拼音是 *Bian Zheng Jiao Zhen Chuan Shi Lu*,即《辩证教真传实录》)。这是高母羨最重要的(中文)著作,甚至是东西科学关系方面最重要的著作之一。

① 明心宝鉴,这是中国南方方言的音译(译者按:这是闽南话的音译)。

目前有西班牙多明我会士菲德尔·比利亚罗埃尔(Fidel Villarreal)的西班牙语和英语译本(1986年),本文即利用了这两个译本。比利亚罗埃尔英译本的题目是 *Testimony of the True Religion*《正教宣言》。

《实录》从各方面而言,都是一部重要的著作。除了其丰富的内容外,它又是在菲律宾刊印的头三本书之一。另外两本,一是高母羨写的《华语基督教义》,又一是 *Doctrina Cristiana en Lengua Española y Tagala*(译者按:《西班牙语与他加禄语的基督教义》)。唯一不明的是这三本书中,哪一本为先。《实录》出版于1593年,明确见于该书首页。另外两本书的出版时间不明朗,但看来也在同一年代。^① 三本书都是木刻版。^②

然而无疑地,《实录》的最重要的内容是其与中国科学史的关系。《实录》,就如我们所知,是第一本将欧洲科学介绍给汉语文化圈的中文书,早于利玛窦的科学著作好些年。正由于此,我们可以把该书看成是所有有关东西方科学关系史方面最重要的著作之一。既然如此,为什么它长期以来都不为广大的学者所知? 主要的原因可能是,该书只在马尼拉的华人社区里,而不在中国大陆流传(其实即使在中国大陆流传,经过几百年的风风雨雨,也会荡然无存,有机会我将介绍另一本晋江刻本的情况)。我们仅知的一册保存在西班牙已经有很长一段时间了。由于这个原因,该书不为众多汉学家和科学史家所知。我们希望本文能够有助于明确《实录》在中欧科学文化关系上的重要性。

高母羨写作《实录》时到底想达到什么目的? 我们可以将该书与《华语基督教义》作一比较。后者是为新入教的华人写的。其目的是让他们懂得天主教的基本教义。但是《实录》的对象是教育水平较高

① 见 Villarreal [1986], pp. 53—57。

② 木刻版印刷是用一整块木板来印刷。该木板除了方块字外,其他部分统统挖去(字是反面的),留下凸起的部分。

的人以及华人中的非基督教知识分子。这些知识分子想要详细的理性的解释,以便弄懂为什么他们应当信奉基督教义。高母羨试图说明天主教义并不是像大多数华人所想的那样是一种异国宗教,而是一种普世宗教。因此他所用的专门术语也与《基本教义》一书有别。^①

为了举出《实录》中一些技术性的细节,我们应当指出,该书原本的书名页已经亡佚,现存本子是从本文的第一页起始的。这本书并未写完,因为高母羨想从日本回来以后继续写下去,但他没能做到这一点,因为他死于回到菲律宾的途中。有三个人与这本书有关:高母羨、书手与刻工。主要人物当然是高母羨,但是书手(他可能是一位华人基督教徒,尽管我们不知道他的姓名)重写了这本书,纠正了错误,并且提供了出自中国古代典籍的引文,因为当时这些材料只有中文书籍里才有(译者按:意即尚未翻译成外文,只能由熟悉中文的人才能找到)。

《实录》是一个东西文化结合的令人惊奇的例子。书的体裁是对话体,谈话在高母羨与华人之间进行,也就是在一个仰慕中国文化的欧洲人和一些想要知道真理的华人之间进行。书中有许多问题由华人向高母羨提出,并由他解答。许多段落以“神父说”、“有人说”或者“神父答”开头。这与利玛窦后来在中国本土所写的著作相似。例如,我们在高母羨信里读到以下的话:

还有一些事值得说。为了使大家更好地理解,我要说,我们所认识的以及到我们这里来的那些人,是华人当中最差的一些人,水手、渔民和工人到这里来是为了弄一些吃的。尽管他们是这样的人,尽管在城堡里的同样的人知道的也只是白菜和猪肉,但就是这样的一些人,都是那样千人挑一的机智与聪明。

① 例如,在基督教义里,他使用“僚氏”这个词以指上帝。因为那是今西班牙语 Dios 的对音。但在《实录》里,他用“天主”一词来指上帝。

我们找不到一个我们不能与之讨论的人,而且并不是讨论捕鱼,而是讨论学问、天体运动、道德规范、礼貌和正义。因为关于道德哲学——虽然没有科学内容——他们懂得很多。

对他而言,为了向那些有文化的人说明宗教,就不可能用其他与理性相左的方法。因此,他写了《实录》。

欧洲人最先出版的中文书是哪一本? 比利亚罗埃尔认为(Villaruel[1986], p. 70), 罗明坚是第一个出版中文著作《天主圣教实录》的人。但事实上,此书是用拉丁文写的,几位中国人将其译为中文。这本“问答”出版于1584年,当时已很有名气,也为高母羨所知。但是罗氏的书主要是宗教性质,而高母羨的《实录》是更哲学与更科学化的著作。利玛窦的《天主实义》出版于1604年(译者按:据徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,此书1595年初版于南昌,1604年所出已是第三版),这本书与高母羨一样也是偏向哲学,而不是纯粹宗教性质的,但已是高母羨的书出版以后数年了。因此,事情似乎很清楚,高母羨是第一个在菲律宾出版书的人,第一个把中文译成西方语言的人,也是第一个以中文写下包含欧洲科学知识的哲学—科学著作的人。

《实录》的内容

《实录》共有九章。总的说来,头三章是哲学—神学内容,另外六章则是科学性质。第一章“辩正教真传”,介绍了该书的主要研究对象,提出证明,以使人明白信奉天主教是一个人唯一正确的道路。在这本书中(Villaruel[1986], p. 136),他写道:“天下一理,无二理也;正理一教,无二教也。”

在简介之后,高母羨开始就其主要目的进行阐述:他想要显示一位真神——世界与人类的造物主——的存在。^① 第二章讨论上

^① 这个高母羨用来指唯一性的词是太极,在中国哲学中很重要。关于这个术语的历史在中国哲学里有过一场讨论。

帝的存在,万物的规则;第三章是关于上帝的对话。为了证明的确有那样一位真神的存在,他使用了托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)用过的方法。然而高母羨未能最终证明它,因为人的意识是有限的,人不能理解上帝。但是人能赞美创造物的美与伟大,因而也就赞美了上帝。这就是为什么第四章至第九章要专门讨论天地与生物结构的道理。

第四章是关于地理学的(“论地理之事情章之四”)。从科学观点而言,这是本书最重要的一章。高母羨试图显示当时欧洲普通人的宇宙观。高母羨似乎研究过天文学,就像阿杜阿特指出的那样([1962], vol. 1, p. 219):他向一些(华)人传授天文学,这些华人(能够学懂它)。在一封信里高母羨写道(Carta a los religiosos, Villarreal [1986], p. 60):

他们懂得一点天文学,但是对天体间距离、天体的运动以及天体的大小的看法有误。但是关于年月的推算是很精确的,他们有文献论及于此。

最重要的一点可能是他想向中国人说明地是圆的。而且这很可能是有人首次用中文写下大地是“圆而不方之理”。如果真是如此,那么光就这一点,《实录》就是整个中国科学史上最重要文献之一。

就像李约瑟指出的那样(Needham, J. [1959], vol. 3, p. 210—228),中国有三种宇宙理论,盖天论(半球),也称为周髀;浑天论(天球)和宣夜论(一定的空间)。对于后者我们知道得很少。在中国,传统观念认为大地是既平又方,天则是圆的。这通过研究盖天论的一些文本,就可以看得很清楚。不过李约瑟分析了一些文献,认为浑天论是主张地圆说的。目前的大部分研究都不同意李约瑟的看法。例如,库连(Cullen)指出在中文文献中没有提及地圆说的证据。中国天文学与巴比伦一样,其预见是建立在计算程序上,而

不是像希腊那样是建立在宇宙的几何结构的基础上。因此中国人无需认为地是球形的,只要利用精确的计算便能以之促进天文学的发展。正如库连所说(Cullen[1996],p.39),所谓浑天与周髀学派的不同在于古代中国可以最清楚地理解测试仪器与观察程序变迁之间的联系。

甚至在高母羨的时代,虽然麦哲伦与埃尔坎诺(Elcano)已经环行地球,但是这一事实对中国人的宇宙观来说并没有多大的影响。高母羨对大地是球形的论点有点特别。例如,有一个证据说,在岸边我们只能看见远方海里一艘船的船桅,船来得越靠岸,就能看到越大部分的船体。在第四章里,有一些插图表现了这些论点。例如,高母羨又说,如果地是既平又方,我们就能看到任何距离的山头上的烽火。也许最有趣的证据要算月蚀时,我们在月球上所看到的地球的影子了。既然影子是圆的,大地也就是圆的。

第四章里还有一些其他插图。第一幅显示出当时世界的体系,即托勒密的地心说的世界。虽然《实录》出版于哥白尼的《天体运行论》之后的半个世纪,但是通常的观点还是托勒密的体系。^①

第五章论世界万物之事实。其中有一些当时的物理学思想。例如,高母羨说:“地性则干,水性则湿。”(Villaruel [1986],p.286)

① 我们可以进行漫长的关于高母羨利用其体系里的资料来源的讨论。正如我们所知,托勒密的地心体系在15世纪时由于Peuerbach和Regiomontanus已经达到很高的单一性与精确性。对于16世纪的教徒来说,最流行的文本是Alexandro Piccolomini的*Della Sfera del Mondo*(1540第一版),和耶稣会士Christopher Clavius的*In Sphaeram Ioannis de Sacrobosco Commentarius*(1585年,罗马)。最后这一本在向华人介绍欧洲科学思想时非常重要,因为这是利玛窦使用的主要文本。然而,比利亚罗埃尔(Villaruel[1986],p.87)指出,高母羨也许已经利用了Piccolomini的书,因为多明我会士曾将它带到菲律宾,一本1564年版(威尼斯)还保留在马尼拉的Santo Tomás大学里。只是证据还不够充分,因为在Piccolomini的体系里,包含有十圈轨道。第十圈是Primo Mobile,一个可动圈。因此它并不与高母羨体系的第十圈相对应,后者是不动的。

这令我们想起阿里斯多德在当时尚未过时的思想。然而,依我之见,高母羨有点偏好东方智慧,例如他说:“干者不终于乾,有湿以济其干;湿者不止于湿,有干以用其湿。干湿相须以为用(Villarreal [1986], p.281)”。这个句子所表达的思想,虽然在希腊也有类似的例子,但却更多地使我们想起道家的原始力量——阴与阳——的理论。就像我前面所说的,《实录》是东西方思想混合的一个奇妙的例子。

在天文学、地理学和物理学之后,高母羨开始谈论地上的万物,谈论各种生物。

在第六章,论及地上的草木和其他的植物。高母羨说上帝赋予每种植物以形状和目的。所有那些万物都是为了人的利用而创造的。而植物尤其有四种功用:提供美、提供食物、提供材料(如木头)和医治身体(如药物)。第七章是关于动物王国的。在这一章里华人问高母羨为什么世上会有一些危险和有毒的动物,既然动物也是造物主为人类所创造的。关于这一点,高母羨回答,说这是对亚当原罪的惩罚。这是本书少有的几处对宗教观点的介绍。他还说到,动物的灵魂是要死的,而人的灵魂是不灭的。因此他总结说,重新投胎的说法是不可靠的。

《实录》的最后两章令人感到新奇与有趣。第八章是谈论动物如何懂得应当吃什么与喝什么。第九章说到动物如何懂得它们应当服用什么药。这两章也有一些插图。我们看到其中有一幅是螃蟹在吃蚌肉,它将一颗小石子放到蚌壳中(以使蚌壳合不拢来);另外一幅图是我们看到狐狸比螃蟹聪明,把尾巴放入水里去钓螃蟹。结论是狐狸比螃蟹聪明,螃蟹比蚌聪明。在第九章的最后一幅画里我们可以看到燕子是如何医治它的小宝宝的眼病的,而黑鹳则医治自己的胃病。

最后,我们可以说该书表现出有一个造物主,他是唯一的、智慧和善良的,我们应当赞美自然。高母羨的目的是将该书写下

去,但是如同我们已经知道的那样,他没有完成,他在从日本回菲律宾的途中死了。

参考书目

Aduarte, D., O. P. [1962] *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*. Series “Biblioteca Missionalia Hispanica”, Series A. *M* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 2 vols. Raycar S. A. Impresores. 阿杜阿德 1640 年马尼拉版的重印本。

Bangert, W. V., S. I. [1981] *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander, Sal Terrae. 英文版的翻译。

de Castro, A. M., O. S. A. [1954] *Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente 1565—1780*. Series “Biblioteca Missionalia Hispanica”, Series B, VI. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Santo Toribio de Mogrovejo, Ediciones Jura.

高母羨 [Cobo, J., O. P.] [1953] 《辩正教真传实录》, 马尼拉; 现在只有一本保存于马德里国立图书馆。

Cullen, C. [1996] *Astronomy and Mathematics in Ancient China: the Zhou Bi Suan Jing*. “Needham Research Institute Studies”, I. Cambridge, Cambridge University Press.

Cummins, J. S. [1978] “Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits.” *Archivo Ibero - Americano* (Spain), 38 [149—152]. 33—108.

Garreau, J. [1983] “Chinese Reaction to Christianity”. *Asian Thought & Society*, 8(22—23), 19—27.

González, D., O.P. [1995] “Irradiación Misionera de Santo Tomás de Avila”, 收入 *Monjes y Monasterios Españoles* (会议录), San Lorenzo del Escorial, 1/5—9—1995.

González, J.M., O.P. [1955—1967] *Historia de las Misiones Dominicanas de China*. Madrid, Imprenta, Juan Bravo 3, 5 vols.

González de Mendoza, J., O.S.A. [1990] *Historia del Gran Reino de la China*. Series “Biblioteca de Viajeros Hispánicos”, 6. Madrid, Miraguano Ediciones and Ediciones Polifemo. 门多萨出版于 1585 年的《中华大帝国史》的重版本。

González Valles, J., O. P. (ed) [1987] *Cuatro Siglos de Evangelización [1587—1987], Rutas Misioneras de los Dominicos de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario*. Series “Orientalia Dominicana - General”, 2. Madrid, Huellas Dominicanas.

Lundbaek, K. [1983] “The Image of Neo - Confucianism in *Confucius Sinarum Philosophus*”. *Journal of the History of Ideas*, 44(1), 19—30.

Needham, J. [1959] *Science and Civilization in China*, vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.

Ocio, H., O.P. [1895] *Compendio de la Reseña Biográfica de los Religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*. Manila, Establecimiento Tipográfico del Real Colegio de Santo Tomás.

Perez, L., O.F.M. [1918] *Origen de las Misiones Franciscanas en la Provincia de Kwang - Tung (China)*, 包含在伊比利亚—亚美利加档案中, 档号 20—23. Madrid, Imprenta de G. López del Horno.

Perez, L., O.F.M. [1929] *Labor Patriótica de los Franciscanas en el Extremo Oriente*, 包含在伊比利亚—亚美利加档案中, 档号 94—96. Madrid, Imprenta de los Hijos de Tomás Minuesa de los Ríos.

Villarroel, F., O.P. [1986] *Pien Cheng - Chiao Chen - Ch'uan*

Shih Lu. Apología de la Verdadera Religión. Series "Orientalia Dominicana - Filipinas", 3. Manila, UST Press. 1593 年中文原本的复制本,附有 A. Santamaria, A. Dominguez 和 F. 比利亚罗埃尔的绪论;比利亚罗埃尔编。

乾隆画院与铜版画

[日]小野忠重撰 莫小也译

这是乾隆元年(1736年)五月的事情。高宗来到自己宠爱的画家郎世宁的画室。于是,这位来自意大利的画家突然放下笔,脸上若有所思地流露出悲哀。经皇帝询问,他拿出一份上疏,恳请“缓和禁止西教”。皇帝意外地受理了这一直接诉状,回答道:“朕未尝阻难卿等之宗教,朕唯禁旗人信奉。朕欲浏览奏疏,安心执笔。”从此以后,雍正卷起的迫害浪潮逐渐平静下来。^①

还有另一件事。郎世宁之后来乾隆画院服务的法国人王致诚(Jean-Denis Attiret,又名巴德尼),向皇帝展示草图,欲得其批准后制作,皇帝按自己意志提出要求:画肖像画可以采用故国的油彩技法,但其他的一切都要用水彩画,即应当学习故国水彩技法,这样,你的画风会达到更佳效果。就这样,王致诚长年积累的画法必须全面改变。他曾在给家乡的信中写道:“一切均要顺从皇帝钦定,

• 本文译自小野忠重《中国版画丛考》,双林社,1944年。

① 本文关于郎世宁及乾隆画院的西洋画家主要根据石田干之助《郎世宁传略考》。

这即是为神服务之路。”^①

例子还有不少,而从上述两个人们熟知的事例,就可明白,在乾隆宫廷服务的西洋画家如何为了天主教事业而迎合皇帝意志的。我们想知道,在那样的时代形成的绘画特性,到底产生了什么样的作品?接着应该考虑,如何评价产生这种绘画特性的社会背景?下面略作描述。

约瑟菲·迦斯底基里阿纳(Giuseppe Castiglione),以汉名郎世宁广为知晓。这位传教士画家于1688年(康熙三十七年)出生于意大利。1707年(康熙四十六年)入耶稣会,成为该会会员并开始学习绘画与建筑。1715年(康熙五十四年)与同国籍、耶稣会会士罗怀忠一起奉葡萄牙传教会派遣来到中国,很快进入北京。郎世宁主要供奉于雍正、乾隆两帝,深受宠爱,乾隆三十一年(1766年)去世,终年79岁。

雍正初年,郎世宁以绘事召入内廷,^②雍正六年(1728年)完成《百骏图》巨作。他更得宠于乾隆皇帝,这从胡敬《国朝院画录》记“《石渠》著录五十有六”,乾隆本人对此作案语:“世宁之画本西法,而能以中法参之”,即能搞清缘由。因此,在华传教士就通过他来请愿缓和禁教令。

① 参照耶稣会士王致诚1743年11月书信(耶稣会士书信集),巴洛《中国游记》及其他书中都引用了这位画家对困境所描述的书信。此外王致诚的生平可参照费赖之《耶稣会士书日志》(356);考狄《皇帝得胜图考》Cordier, Henri: *La conquete de l'Empereur de la Chine*, 1913;与伯希和《乾隆西域武功图考》、后藤末雄《乾隆帝传》等。

② 据石田千之助《郎世宁传略考》。如司马江汉代表日本的西洋风绘画那样,说到中国的西洋风画,易于只想到郎世宁一人,因为显著例子是焦秉贞接受了郎氏影响。郎氏作品目录以石田氏上文附录最为详尽(见《郎世宁画册》第三册)。另外,与此相关的有新村出氏《荷兰传来的洋画》(《南蛮广记》所收)中介绍的《视学精蕴》(内题《视学辨言》)一书。书中引泰西郎学士所说介绍了透视画法,很快向郎氏身边的中国画家、有识之士传授了西洋画法。

可是在此同时,中国传教势力的重心已逐步转向法国传教会,法国人担心上述事例会使清廷扶植意大利势力。大概是出于这种想法,法国传教会向清廷派遣王致诚。王致诚于1702年出生在法国多尔城,父亲是画家。从小受到父亲的绘画启蒙,在布瓦西亚侯爵的资助下,去利翁、罗马游学,后返回故乡,画业更精,尤擅长静物、肖像画。他于乾隆三年(1738年)来到北京,与郎世宁共同作画。郎世宁作为长者淳淳告诫王致诚,应该如何为中国朝廷侍奉。作为画家,王致诚难以想象,为什么在故国长期学习并获得的修养必须完全扔到一旁。然而,为了上帝的名义,这一切必须毫不迟疑地执行。

当然,受难的并不止他一位。质言之,制造模型舞台、内置发条的狮子与人偶,展现如安徒生《中国夜莺》那类童话的场面,制作这些的耶稣会士也属同一系统的侍奉。^①

乾隆二十年(1755年),艾启蒙(Ludovicus de Poirot 又名艾纳爵)来到北京。他是1708年出生于波希米亚的画家,他跟着长辈画家在宫廷画院侍奉,也以中国画法参着在泰西画法中,奥斯定派的意大利传教士安德义^②也同样协助耶稣会长者画家制作。就这样,在不得任意施展技术的情况下,乾隆画院的耶稣会士画家形成了一种类型,传承了一种可称为郎世宁派的画风。乾隆三十一年(1766年)、三十三年(1768年),郎世宁与王致诚先后去世。艾启

① 参见后藤末雄《乾隆帝的西洋趣味》(《东西方的文化交流》所收)以及《乾隆帝传》。

② 原名 Joannes Damascenus Sahusti, 汉名别名有安泰、安若望。他的详传不明。1780年由山西省在驻一位传教士代表教皇,推荐他就任北京司教,由于教皇克莱孟十四世命令解散耶稣会,他也卷入了中国传教士纷争。1781年在北京去世,葬于法国传教士墓穴。(根据考狄《皇帝得胜图考》)

蒙与安德义或许为太忙的教务而影响绘画。因此,乾隆三十七年(1772年)意大利人耶稣会士潘廷璋(若瑟)^①被召至北京,也许本意是为了使绘画有新的发展吧。然而,他也被卷入乾隆时期西画派沉闷的氛围中去了。有一次,他奉命作皇帝尊容,当作到一半时,需要他将半身像改作全身像。西洋画家用的是坚固的朝鲜纸,可能是康熙时代入华的切拉蒂尼(Gheradini)最初使用的。本来只要补足纸面画完即行,然而,他又花了两个多小时写生的皇帝画像,终究未得到皇帝的满意,皇帝让中国画家继续画。此外,皇帝对色彩的要求等也使得温顺的修道者痛苦万分。但这一切都必须忍耐,这是郎世宁留下的教训。

乾隆皇帝要求西洋画家屈从自己,说明他已是一名十足的汉化皇帝了。他热爱汉族文化,将此作为自己的文化来夸耀,并传授给远西来的画家。他有胆量这样做,完全是由于在创造灿烂的乾隆文化背后,清政府有了丰厚的财政基础。可以说,守势注定会带来衰败,这位康熙、雍正的后继者以国家富强的维护者自居,对向东方派遣耶稣会士的法国路易十四世(1638—1715)、有意经略东

^① 潘廷璋(Joseph Panzi)1734年生于意大利,在热那亚修道院学习后成会员,1771年(乾隆三十五年)到中国,1773年(乾隆三十七年)到北京,以画技召入宫廷协助蒋友仁。1811年(嘉庆十六年)左右在北京去世(《耶稣会士书目志》437)。他之前入华的贺清泰(Ludovicus De Poirot, 1735年生于洛里昂),以绘画入宫廷服务,《国朝院画录》记彼擅长翎毛。法迦斯《北京传教士画家考》刊出鹿图,称他的画风特别与郎世宁相像。1814(嘉庆十九年)去世。另有劳弗尔的《中国基督教美术》(Laufer, Berthold: *Christian art in China*, 1910),引入蒙达鲁特的《澳门史》介绍葡萄牙画家雷奥那鲁特·利萨,他于1781年入北京宫廷侍奉。伯希和《利玛窦时代的西洋绘画与版画》(Pelliot, Paul: *La peinture et la gravure européennes en Chine au temps de Mathieu Ricci*)记载了一位1720年入华的亚美尼亚画家艾鲁伊萨(汉名雷),他们均为耶稣会以外人士,这些非教籍画家的传记都不太清楚。

方赫赫有名的腓力大王的英姿不屑一顾。^① 然而更严重的事实是,在这些一味屈从的传教士画家的故国,他们的教会势力也渐渐地发生了变化。首先是 1759 年(乾隆二十四年)从葡领地区,接着 1767 年(乾隆三十二年)从法国、西班牙,耶稣会逐渐被欧洲主要国家放逐,至 1773 年(乾隆三十八年)教皇克莱孟十四世敕令解散耶稣会。此外,传教士们内部宗派斗争不断,如康熙末年爆发的礼仪之争,表面上是新来传教士内部,如何妥协基督教本义与中国礼俗之间产生的矛盾这样一个伦理方面的问题,但事实上,也可以看作耶稣会士与其他教派之间势力之争的演变。结果,它们常常成为迫害事件的起因,由此而带来东方传播基督教的连续危机。那么,为了挽回传教势力的衰弱,他们是否能够挺身而出呢? 郎世宁也好,王致诚也好,潘廷璋、艾启蒙、安德义都是一样的,他们竭尽全力埋头于皇帝命令的画幅之中,隐匿了他们过去一切教养,为了上帝的名义,他们可以完全服从于皇帝的意志。因此,他们留下的画面总是有共同特点,即缺乏自己的个性。

与英使马戛尔尼一起访问中国的巴洛曾在《中国游记》中指出:“余在圆明园中见风景画两大幅,笔触细腻,然过于琐屑,又于足以增强画幅力量与影响之明暗阴阳,毫不注意;既不守透视法之规则,于事物之远近亦不适合;然其出于欧人之手,则犹一望可知也。(中略)后于画隅见郎世宁名,始审所测非诬。郎世宁为一有名之西洋教士,供奉内廷,作画甚多,顾以听从皇帝之指挥,所作画传为华风,与欧洲画不复相似,阴阳远近,俱不可见。”

欧洲人对那些画有清楚的印象。而《国朝画征录》称“好古者

^① 劳弗尔《中国基督教美术》据 1903 年柏林史学会志记事,介绍了“1685 年作的木版画,目的为了在中国策划大选举”。普鲁士制作的腓力大王画像的四周装饰了不正确的汉字。这些汉字是“当时自己认许的中国学者”的门萨尔记下的,他的著作《年表》(1690 年发表,考狄《中国书志》第 1 卷,第 560 页)中也模刻此画。

所不取”，《小山画谱》则评说“笔法全无，虽工亦匠，故不入画品。”人们甚至以为画家自身几乎不能感受任何快乐。然而，仔细观察的话，就能发现郎世宁与他之后同行的情况完全不同。对郎世宁来讲，他总是以一位折中画风创造者面目出现的。即使受到中西两方面的贬责，他对制作总是充满了热情，并将这种积极精神体现于画面。而他以后的人只是继承了郎世宁画风与接受能说会道的皇帝的御旨，修正绘画作品，这二重的屈服使他们完全失去了个性。

再进一步思考的话，在那些传教士画家的故乡，绘画已慢慢脱离宗教，开始了对近代人性的探索。早年来华的许多传教士充满了强烈的宗教改革精神，渡过万里波涛带来文艺复兴时期的思想与技术，而现在传教士们已经全然顾不上以往的得失教训，他们只是一群可怜的传教士画家，靠自己孜孜不倦的工作，以自己的画技作为维持宗教势力的资本，当然不可能追求什么优秀的、积极的艺术性构思，成为中西交往的重要力量。于是，这种输入文化是一路夺命似地逃窜，完全处于劣势了。宫廷中仅留下了远西来的传教士画家背负着故国的传统重荷，还在艰辛地工作的身影。

然而，当西洋画在中国处于不可思议的劣势时，一种颇有兴味的版画却问世了，这即是《平定准回两部得胜图》铜版画。有关这组铜版画，石田干之助、后藤末雄、考狄、伯希和等都已作了全面详尽的考证。在此笔者只想借鉴学长的成果，分析以上的背景是如何反映在绘画中的。^①

清朝征服边疆地区是从圣祖康熙帝开始的，至雍正、乾隆为止

^① 参见石田干之助氏《巴黎雕刻的〈平定准回得胜图〉考》、后藤末雄氏《乾隆帝传》、考狄《中国书志》，第2版，第1卷，第641页，及《皇帝得胜图考》。伯希和《乾隆西域武功图考》、考茨《欧华交流美术考》第19页等。

持续了三代。尤其是在征服准噶尔部时费尽苦心,终于在进入乾隆帝时代渐渐平定。准噶尔汗国大臣阿睦尔撒纳为达瓦奇夺取王位而奋不顾身,但却未能得到达瓦奇的重用,于是他投奔清朝。这样,乾隆二十年(1755年)皇帝发兵征服准部,可是到次年阿睦尔撒纳又举起叛旗,只得再一次对他征伐。阿逃至俄国属地,最后病死,尸体被运至北京,准噶尔、伊犁地方基本趋于平静。此后,在回族地区又发生和卓木兄弟叛乱,清军在黑水一带曾一度陷入苦战,最后终于得胜,于乾隆二十四年(1759年)那些边境地区被完全平定了。

次年即乾隆二十五年军队凯旋返回京师,皇帝为永远追念这五年中英勇奋战的将士,授意在宫城内紫光阁描绘这场战争。三十一年作为装饰墙面的壁画完成了,乾隆又命令郎世宁、王致诚、艾启蒙、安德义等传教士画家将战争图制成16幅铜版画。

铜版画技术在此前已由意大利传信部传教士马国贤^①传入中国,他是为礼仪问题被派遣来华的。他于康熙五十年(1711年)试作铜版画而受康熙帝嘉奖,后来还制作过铜版印的《皇舆全览图》。这些另有详说,在此强调他曾设计了印刷机,还指导中国人铜版刻印技术,因此可以说,他对清廷策划这组战图制成铜版画起了先导作用。然而,当时留在广东的法国耶稣会士邓类斯(乾隆二年,

① 原名 Matteo Ripa 他于 1682 年 5 月 29 日生于意大利萨莱诺地区的爱波里。在罗马学习之后,受克莱孟十一世之令,作为帮助多罗特派员解决礼仪问题的助手派往中国。他乘坐英国船于 1710 年 1 月 2 日到达澳门,探望了狱中的多罗,多罗将马国贤作为画家推荐给康熙皇帝。1711 年(康熙三十年)1 月入北京宫廷。其他传教士对他当然不会抱有好感,但康熙皇帝重其画才,让他在宫廷侍奉。马国贤在自宅教中国儿童绘画,开始了最初的传信部派传教活动。康熙帝去世后,经雍正帝批准于 1723 年(雍正元年)11 月携带学生四人归国。在教皇与皇帝的保护下,在那不勒斯办起中国学院。1745 年 11 月 23 日去世。关于中国及归国后创办学院的回想录 1832 年出版,1861 年译成英语。(参见顾寿龄《中国百科事汇》Couling, Samuel: The encyclopaedia Sinica, London, 1917)

1737年入华,约乾隆四十年去世)进言,最值得信赖的铜版技术是在法国本土。因此,乾隆三十年(1765年)五月将第一批完成的稿子送往法国。当时上谕“必须将所印百幅与原版一起送回”。这个计划的代表者郎世宁将上谕译成法语,另附私信寄往法国皇家画院院长,希望“各雕版、腐蚀版均能制作明快、纤细,原版经印刷后尽可能修补完整,以便再印时与初印同样效果。”此事委托广东法国东印度公司办理,付酬金一万六千两。

这些原画于次年到达巴黎。在那里,东印度公司的董事达尔西拜访了皇家画院院长马利尼侯爵,结果经马利尼的推荐,决定由当时铜版雕刻名匠戈善负责监督,选了莱·帕、奥博、布莱奥、阿利阿曼四人具体雕刻制作。接着,1767年(乾隆三十二年)七月余下的原稿也送到法国,戈善委托并监督新选者罗奥埃纳、马斯盖利埃、纳安、修佛罗^①雕刻。但在中国,郎世宁与王致诚均未见到自己作品雕成铜版画就去世了。而与制作者的交涉则由乾隆九年(1744年)入华的耶稣会士蒋友仁全面负责了,其时原计划有改变,为了体现纤细的技法,将画面尺寸扩大至55厘米高,95厘米宽,数量则增加至二百部。至1769年(乾隆三十四年)十二月,最后四幅终于雕刻完毕,又花了四年时间,在戈善的亲友布奥维安的精心安排下印完了16图,将图与原版一起送回北京。

乾隆对这十六幅版画题写“御制”,用木刻将每幅画添上此字,像过去敕版一样,用乾隆织绵对它们作华丽装裱,可能将一部分赐给战功者与宫廷大臣了。从御制所附日期来看,组画大约是与紫

^① 据考狄《皇帝得胜图考》,这些雕刻家的生卒年分别如下。莱·帕,1707年7月8日生于巴黎,1783年4月14日去世。奥博,1736年1月3日生于巴黎,1801年11月9日在巴黎去世。阿利阿曼,莱·帕的学生,1736年生于阿布维尔,1788年在巴黎去世。马斯盖利埃,莱·帕的学生,1741年2月21日生于里尔附近的西逊茵,1811年2月26日去世。修佛罗,1730年生于巴黎,1809年3月7日在巴黎去世。

光阁壁画同时创作的,据此整理出图版顺序。以下据御制顺序将画家、雕刻家名字记录如下,第一至第五图与平定准部有关,第六图起与平定回部有关,均反映战争场面。

题 名	画 家	雕刻家
一、平定伊犁受降	艾启蒙	布来奥
二、格登鄂拉斫营	郎世宁	莱·帕
三、鄂垒札拉图之战	?	莱·帕
四、和落霍渐之捷	王致诚	莱·帕
五、库陇癸之战	安德义	阿利阿曼
六、乌什酋长献城降	安德义	修佛罗
七、黑水围解	郎世宁	莱·帕
八、呼尔满大捷	安德义	奥博
九、通古思鲁克之战	?	奥博
十、霍斯库鲁克之战	?	布莱奥
十一、阿尔楚尔之战	王致诚	阿利阿曼
十二、伊西洱库尔淖尔之战	安德义	罗奥埃纳
十三、拔达克山汗纳款	安德义	修佛罗
十四、平定回部献俘	王致诚	马斯盖利埃
十五、郊劳回部成功诸将士	安德义	纳安
十六、凯宴成功诸将士	?	莱·帕

在每一幅画下方,均用拉丁语刻写画家与雕刻者的姓名及头衔,他们之间中央是“戈善监修”几个字,还刻有各画制作年代。

以上画幅作者是不同的,但画面布置却完全一样,这当然是由于郎世宁画派与戈善监修,双重的封建性艺术整合造成的结果。但是,从这统一的画风与匀称的版刻中,我们又能发现其中隐现中国绘画特性。或者说,有一部分原稿中国人参与了制作,那里最重要的是强烈地表现了“中西折中”精神,它来自于对郎世宁画派的体验,尽管这些画出于异邦人士之手,更是由那些毫无缘分的人雕刻与印刷的,但是,与准回两部激战的画面终究渗透了中国绘

画精神,是以中国古代版画特有的高雅沉静风格描绘出来的。跃动的人群与奔马到处展现,巍峨的高山总是与云烟相伴成为画面背景。

这种中国绘画的构图、感情,自然会引起西方人的好奇。那些雕刻者之一莱·帕的助手埃尔曼在完成初版的十年之后,自1783年起花五年时间,将图缩至原图四分之一,又将四图合一组订成四册,前边加了简单的解说与序文印刷出版,从此后它就在西欧开始流传了。除此之外,还有各种不同版本,可见西方人非常喜欢这套版画。

由上可知,这套组画对西欧画坛产生一定影响。劳弗尔《中国的基督教美术》一文已注意到这一点,法国考古学者雷依纳谷在《古代及近代飞马奔跑的表现》(1901年,巴黎)文中指出:欧洲绘画中从未见过的奔马构思,最早出现在1794年英国的民俗版画之中,1820年左右大量增加,1817年扩至法国,1837年扩至德国,它有可能是由于18世纪大量输入的中国陶器与漆器上的图案,让人们有了学习机会,但更可能是吸收那16幅耶稣会士版画的某些成分。“在法国保存了许多临摹作品,在那些版画战争图中反复出现的奔马形象,当然给予那些常常有机会学习的艺术家们深刻的印象。”

然而,这种影响只不过是十八世纪欧洲社会对中国文化敬仰潮流的表现之一。拉特维莱特在《中国人及其历史与文化》中指出:“比起西洋对中国文化的影响,中国文化对西洋文化的影响更为显著。罗马东正教翻译了部分中国文献,还写了不少关于中国的书。这些著作有广泛的读者。从整体上看,叙述中对中国文化有很高评价,结果引起了欧洲对中国的赞美。十八世纪时,人们一度对中国事物津津乐道。无论是与中国邻近之国,还是远隔千山万水之国,中国对它们的影响比以往任何时候更为强烈。罗可可艺术即反映了中国风格的影响。贵人、富豪建造中国风的庭院、

塔、亭子。从中国输入大量植物,其中有些后来广为栽培,成为欧洲盛行的植物。17、18至19世纪初叶,从中国传入欧洲的花草中,有这些名称:庚申蔷薇、躑躅、温室樱草、菊、牡丹、紫苑。葡萄牙人将中国的蜜橘带至欧洲及巴西,在热带、亚热带、美国的大部分地区种植。舆轿流行,漆器、香、茶、中国染料以及中国风格绘画普及,模仿中国图案的壁纸开始出现,欧洲正式开始制造瓷器。知识阶层广为传播的理性神论由于吸收传入西洋的儒家哲学思想,得到进一步的加强。那是因为二者之间有共通之处。在此理性神论者认为‘自然神教对现实会发生作用’。对18世纪欧洲‘启蒙运动’的指导者‘自由人’来说,中国是他们实践原理的一块理想之地。”(岡崎三郎译)

让中国式主题流行的办法就是绘制通俗画,从利维埃罗《西洋镜绘画》(1927)文中的回忆即可清楚,“大约五十年前,乡村祭祀节日里,从其他地方来了魔术师,他让人们通过透镜看图,图中有蒙古、中国皇帝的宫殿,有伊斯坦布土耳其古皇帝的庭园,还有张着大帆的巨船正在以无数炮口发炮的海战场景。”曾经是欧洲传送给中国的西洋镜绘画在中国风物流行的浪潮中,反而借用远东国家的主题了。

《平定准回两部得胜图》能受到人们欢迎可能不仅限于构图方面的好奇。也可以说它向西方迅速地报道了“皇帝的胜利”这一远东近况。质言之,这是礼仪问题之后,欧洲人及时了解中国进展的契机,它成了欧洲人研究中国的重要资料。

这些对外起了一个认识中国的窗口作用的作品,在它的故国又有什么样的地位呢?

笔者注意到,在此套组画之前,中国人对铜版画并无经验。根据康熙五十年(1711年)入华的马国贤所著《回忆录》得知,皇帝命令他将地图刻成铜版画,他将宫廷画家所作雕版后,与原图一起呈送皇帝御览,皇帝对他模刻正确予以嘉奖,马国贤由此大出风头。

这幅铜版地图即《皇舆全览图》，此图是由巴多明建议，雷孝思等许多传教士赴中国各地实测的成果，于康熙五十六年（1717年）完成，后被分成四十四块由马国贤雕成铜版。马国贤归国之后，在拿不勒斯办起中国学院，此图一直挂在学院墙壁上，似作为讲课资料。他会画油画，除地图之外，还与宫廷画家一起赴热河制作三十六景铜版画，笔者与这些画迹无缘不能详谈。只是在切拉蒂尼、卫嘉禄之后，马氏在他《回忆录》中记道，“康熙五十四年（1715年）十一月有画家、化学家二位欧洲人到达”，这位画家即是郎世宁，马国贤是郎氏进入活跃期之前欧洲绘画的传承者，是值得记载的重要人物。总之，他费尽心机自制了铜版器具，在宫中药师的协助下调制药水，将铜版画技术传授给中国人，终于使得中国人自己也能制作曾经惊叹过的铜版画。

黑田源次、伯希和对中国人自制铜版画情况有精深考证，后藤末雄还根据有铜版经验的蒋友仁的书信对此作了许多介绍。^① 下面围绕《圆明园图》略述东洋文库所藏各作品。

郎世宁与蒋友仁一起按乾隆的命令，绘制圆明园离宫中畅春园的设计图，这是一座模仿凡尔赛宫殿的纯欧式建筑，他还协助建喷水池与庭园。记录这一含有谐奇趣、海晏堂等欧式建筑全貌的作品即是铜版《圆明园图》。这是中国人自己雕刻的铜版画中最早的一套。关于此事是据耶稣会士晁俊秀（Franciscus Bourgeois）乾隆五十一年（1786年）的书信考证的，《准回得胜图考》、德拉特鲁《中国建筑考》均引用过。晁俊秀乾隆三十二年（1767年）入华，五十七年去世，是法国籍神父，他在此信中叙述，三年之前开始，乾隆帝命令师从郎世宁的二三位画家，像记录其他宫殿一样，把圆明园内欧洲风格建筑画下来，乾隆如以往一样亲自督促并修正，后又命令雕成铜版，这是最初在中国制作成功的铜版画。

^① 伯希和《乾隆西域武功图考》，黑田源次《圆明园考》，后藤末雄《乾隆帝传》。

由于乾隆三十七年(1772年)左右蒋友仁曾经督促中国工匠制作铜版《皇朝中外一统舆图》。因此,作为北堂住长晁俊秀的记述是可信的。从而可以认为组画作为“绘画”是首次由中国人自己画与刻的。然而关于作者,晁俊秀的书信中仅说是郎世宁弟子,既无落款,也无旁证。

那么这组版画有什么样的特性呢?在分析画面之前,先将内容按次序排列如下:

一、谐奇趣南面。二、谐奇趣北面。三、蓄水楼东面。四、花园门北面。五、花园门正面。六、养雀笼西面。七、养雀笼东面。八、方外观正面。九、竹亭北面。十、海晏堂西面。十一、海晏堂北面。十二、海晏堂东面。十三、海晏堂南面。十四、远瀛观正面。十五、大水法正面。十六、观水法正面。十七、线法三门正面。十八、线法山正门。十九、线法山东门。二十、湖东线法画。

以上版画大概是与《平定准回两部得胜图》同样尺寸的大版,画以无感情色彩的极精细的刻线来描绘,充满理性趣味。这套画当然是为了记录新奇的建筑物的,但由于对绘画热情过分地压制,使得规矩整齐的画面有点像建筑透视图。除了《花园正面》、《远瀛观正面》采用俯瞰式构图外,所有的画面都是在画面中央偏低处绘水平线,然后在它中心定视点,即按平行透视图法构成的。如果将这些画从中心对折,几乎会丝毫不差地左右对称,这是一种非常均匀整齐的状态,即使两旁的草木也没有破坏这种平衡。毋庸置疑,这些都是靠尺与圆规来画草图的,又以同样工具模刻在铜版版面上,用的是腐蚀雕刻方法。

其结果,不顾构图上需求与否,在画面前方过多地纳入敷石、水面,除了生硬的取景之外,无任何绘画角度的思考。画中没有任何点缀,让人感到是冰冷的建筑物外表。在绘阴影时也同样,常用建筑图的侧面光线与表现立体感的色块,线条均为细微交叉的线。由此认为,这些画是跟着意大利传教士画家学习,并参与建设圆明

园的中国人雕刻的,而那些传教士则是融绘画与建筑一身的文艺复兴天才们的继承者。

这些作者或许想以云层描绘求得画面的变化。但这一点也自定规则。如图二、八、十一、十六至十九,均为在画面上方大块空白处绘上细密的平行线,然后加绘细细的曲线,在适宜时停止腐蚀,仅将分割部分以适度腐蚀表现出种种变化,由此可见画家们采用的灵活技法。此外,图九采用棚状云来加强画面效果,然而由于大多失去腐蚀控制,附在细线上的几块云层过重地浮在空中,反而使画面失去均衡了。仅有最后《湖东线法画》可以望见远景中的山,略有打破左右均整,阴影非常强烈,为其他作品中少见的变化。这幅画也有前述透视图法的弱点,前景中所谓“湖”面留得很多,但是建筑物形态有变化,这也许不是原作者的本意,这幅画是组画中评价最好的作品。

在此之后,清代铜版画还有《两金川战图》、《台湾战图》、《安南战图》、《苗疆战图》、《种痘战图》,这些同《平定准回两部得胜图》一样,画面刻有“御制”的作品先后问世,但就从刻版技术的严密性来讲,《圆明园图》应该是最完美的。这从人们常常称此组画为“线法画”即可清楚。明末以来曾经影响中国画家的应用几何画法,现在画家们毫不掩饰感激之情,将它们作为自己的方法了,在直率地运用此法时几乎是成功的。或许有人会指责它缺乏绘画性热情,但对易于犯消失点错误的东洋画来讲,能做到如此真挚地追求透视方法的作品可能也为数不多。这又一次证实,通过郎世宁传播的文艺复兴精神已经深深扎根于中国画家的心中,并通过他们双手表现出来。

现在如果将它们与日本锁国时代的铜版画进行比较的话,更能体会其特有的意趣。日本铜版实验大约从天明三年(1783年)司马江汉开始,重新兴起的铜版画属于荷兰系统,即最初学习的是作为市民绘画而独立发展的佛兰德尔美术传统。当时作为市民画

的浮世绘也是与室内画相对,主张即兴的野外写生的,从司马江汉到欧亚堂的田喜、安田雷洲均挥动着自由奔放的雕刀。在他们的画中,早已出现了超越几个世纪、与现代画家的创作铜版画毫无区别的近代自我精神。郎世宁及其同伴的场合是为帝王侍奉,从按照某一特定故事内容在室内制作绘画的特点来说,只不过是延续了中国的封建性艺术传统,这种本身强调室内画的中国绘画精神与自然是有距离的。例如,《圆明园》以后大多数铜版画均为战图,它们几乎毫无例外地学习《平定准回两部得胜图》的构思,由此可以明白那段绘画的实情。^①

就如想象“战图”本身的相互承续那样,《平定准回两部得胜图》的影响是很大的。例如《两金川战图》等常常模仿前者构图,另一些组画也表现了重山峻岭之地,与前者条件相类似,同样承续了以几个画面归纳到一幅图中的画卷式构思,还常常爱用依靠交叉线造成侧面阴影的立体表现方法。尽管后来创作的画有民俗味而画面格调降低,尽管参与策划后来这批铜版画的画家们没有一位是有声望的,但还是可以看出郎世宁画派的影响,可以看出那些西方传教士一面为维护传教势力而挣扎,在皇帝的控制下唯唯诺诺,另一面在绘画精神深处体现出真挚地追求新画风的努力。一再退却的传教士们仅剩下了艺术的自由,他们要在最险恶的条件下紧紧地依靠这唯一的工具。铜版组画问世了,虽然他们还是一群力

^① 均为乾隆末年至嘉庆年间的作品,描写在群山中作战场面,作品受到《平定准回两部得胜图》构思的启示。其中《台湾战图》以夸张地描绘军舰、波涛为特点,《两金川战图》水平较高,刻线也很细密,除了最后三幅之外,全部为一连串巍峨的山岳与城寨,腐蚀与印刷方法也是千篇一律,作为组画无强烈个性。《午门凯旋》图也照搬《平定准回两部得胜图》。总之,中国铜版画均受到《平定准回两部得胜图》的影响。这一点从光绪十八年吴友如描绘太平天国的石印本《绣像剿逆回考》也能推测,该书卷头有《发逆初逢鏖战图》是模仿《伊西洱库尔淖尔之战》的。

量微弱的画家,但是,从郎世宁到贺清泰毕竟形成了一个风格独特的画派。虽然访问圆明园的英国使节怀疑这些画是否存在西画特征,清朝画论者也对他们的画多有排斥与打击,他们若无其事。以数量来取胜,以新画派的培育慢慢地来作解答。这些作品终于成为人们研究近代西方与中国关系的资料之一,它们也成为向中国画家传送新画风的契机之一。从这层意义上讲,《平定准回两部得胜图》以及中国人独立创作的《圆明园图》均为历史上不朽之作。

作者补注:关于线法画一语,请注意姚元之的《竹叶亭杂记》。他称“南堂内有郎士宁(世宁)线法画两张”,他盛赞“线法古无之,而其精乃如此,惜古人未之见也,特记之。”

译者注:经与伯希和《乾隆西域武功图考》对照,小野文中16幅版画的题名、作者、雕刻家姓名均相同,而1995年10月日本町田国际版画馆编的《中国洋风画展》图录(278页)所载表格略有区别,现将其复制如下,以供研究者参考:

题 名	画 家	制作年代	雕刻家	雕刻年代
一、平定伊犁受降	安德义		修佛罗	1774
二、格登鄂拉斫营	艾启蒙	1765	布莱奥	1769
三、和落霍渐之捷			布莱奥	1774
四、鄂垒札拉图之战	郎世宁	1765	莱·帕	1771
五、库陇癸之战	安德义		德·罗衲	1772
六、乌什酋长献城降	安德义		修佛罗	1772
七、黑水围解	安德义	1765	萨特巴	1770
八、呼尔满大捷	王致诚	1765	阿利阿曼	
九、通古思鲁克之战			莱·帕	1770
十、霍斯库鲁克之战	安德义		阿利阿曼	
十一、阿尔楚尔之战	王致诚	1765	莱·帕	1774
十二、伊西洱库尔汗尔之战	郎世宁	1765	莱·帕	1769
十三、拔达克山汗纳款	安德义		萨特巴	1773

十四、平定回部献俘	王致诚	马斯盖利埃	
十五、邓劳回部成功诸将士	安德义	纳安	1770
十六、凯宴战功诸将士		莱·帕	1770

小野忠重,版画家,版画史研究专家。1909年1月生于东京。1941年政法大学高等师范部毕业,曾在当地绘画研究所学习油画、木版画,师事黑田源次和西贞村,举办过个人美术展览。他先后任爱知艺术大学和广岛大学讲师,是日本美术家协会会员。主要著述有《日本铜版画与石版画》、《江户的西洋画家》、《中国版画丛考》、《欧美的中国研究》。《乾隆画院与铜版画》原载《中国版画丛考》,该书于1944年由双林社出版,原著包括《利玛窦与明末版画》、《〈耕织图〉与清初民间绘画》、《苏州版与时代风貌》、《〈芥子园画传〉及插图书籍的近代意义》、《清末欧美印刷术的传入与版画》、《创作版画的曙光》七篇论文。

——译者附记

17、18 世纪传来的天主教书籍*

[韩]裴贤淑^① 撰 杨雨蕾 译

绪 言

朝鲜王朝后期开始,传统的儒学思想摆脱了它完全述而不作的传统,且面对各种学派的批评,儒学自身的矛盾暴露出来。为了完善儒学思想体系,知识分子以崭新的姿态进行了学问探讨,实学由此兴起。实学是一种新兴的学问,产生于从中国传入北学和西学以后,是针对朝鲜社会所面临的社会现实而进行的学术反思。在柳馨远将“经世致用”之学从学术上加以系统化之后,肃宗朝的星湖李瀛开创了这一学派。李瀛门下弟子辈出,因此实学逐渐占据了思想界的主导地位。在星湖学派的弟子中,对当时传入的西学有两种不同的理解,^②一种是把西学理解为天主教这样一种宗教,并去实践这种宗教生活,如洪儒汉、李槃、李承薰、权日身、丁若

* 本文译自韩国教会史研究所编:《教会史研究》,第3辑,1981年。

① 裴贤淑,发表本文时为启明实业专门大学助教授,撰写本文受1980年启明实业专门大学研究费赞助。

② 金良善:《韩国实学发达史》,载《崇大论文集》,卷5,1960年,页26—27。

钟等；另一种是关心西方科学文明的一些人，他们将科学运用于现实生活并加以发展，如洪大容、申景瀾、丁若鏞、崔汉绮、金正浩等。这就是说，传入朝鲜的所谓西学的概念，可以从欧洲的科学技术文明和天主教思想两个方面加以思考。说 18 世纪朝鲜接受了当时欧洲的科学技术文明问题不大，特别在接受西洋的天文、历法方面，金埴等人积极引入时宪历。然而他们在接受天主教思想的过程中，必然与传统思想发生冲突，许多学者对天主教进行猛烈批判，当政者也对之进行残酷镇压。

天主教传入我国后，虽发表过通过中国传人的西方宗教书籍及学者们支持或批判它的著作，却没有对这些宗教书籍进行书志学方面的整理，所以有必要开展对有关的天主教书籍的研究^①，而其中最迫切的则是对书目的整理和校勘^②。

① 洪以燮论及有关这一研究的必要性时说：“通观韩国基督教研究，遗漏甚多。通常人们认为进行这方面的研究首先要进行韩国基督史书志学的研究，整理书目，然后才能辨明是非，但这是难事，不易成功，拙稿旨在为同好之学兄抛砖引玉，敬请指教……在此我们确实感到进行书目整理的必要性。在探索、收集国内资料时，对基本的原始史料进行校订、整理最重要，同时，复写录入国外的原始史料也十分重要。”

见洪以燮：《韩国基督教史研究小史》，载《庸斋白乐濬博士华甲纪念国学论丛》，檀纪 4288 年（公元 1955 年），页 799。

② 同时洪以燮强调对天主教书籍传入及有关书志学研究的必要性。他说：“乙巳年即正祖 9 年（1785 年）秋曹，西学书籍流传于两班和中人之间，他们对西学的信奉导致发生天学之狱——西教徒被逮捕处刑。西学文籍这时得以流传是肯定的，能大体了解传入我国西书的范围、数量及种类，但作为资料确切的有关西书的情况是我国基督教史研究的一个未开拓的领域。”

见洪以燮：《实学的理念—览；介绍河滨慎后聃的〈西学辩〉》，载《人文科学》，卷 1，延大，1957 年，页 35—36。

李元淳对此也颇有同感，他说：“朝鲜王朝时传人的汉译西洋书对我国社会产生了影响并具有一定的意义，应该对汉译西洋书进行书志学的研究。为了考察、探究我国先觉学者们对这些作为清政文明产物的书籍的接触态度、接受与否以及阅读后对生活态度所产生的变化，应发展这一个案研究，从而把握天主教在韩国社会中酝酿、产生及发展的情况，这定对韩国史研究有所帮助。”

见李元淳：《职方外纪和慎后聃的西洋教育论》，载《历史教育》，卷 11—12，1964 年 4 月，页 203。

问题在于,西洋学术传入东洋时流通于我国的有关西洋文化的书籍,若按作者区分,可分为西洋人用汉字著的书;中国人和朝鲜人著的书;中国人和朝鲜人翻译的西洋人著作。本稿首先以西方学术中的宗教书籍为主,以有关思想、哲学、伦理、风俗等为内容,将汉译和韩译的西学书作为对象加以分析。作者的范围,除中国人和朝鲜人撰写的书籍以外,还有西洋人撰写的或由西洋人撰写,东洋人翻译的西书。年代范围自西学开始传入的宣祖三十一年(1601)至宪宗一年(1835),主要论及出现在记载上的传入西书的种类、传播者、传入时期、传播路径和过程以及韩译和刊行等情况,这对天主教研究和东西交流史研究都具有参考价值。

一、传入书的概念和西书

因为产生于中国以外的科学技术大部分在宣祖之后被传入朝鲜,所以似乎一直否认这些科学技术在宣祖之前就已传入。事实上在朝鲜王朝以前就已传入产生于中国以外的科学技术。当然,当时传入的科学技术是经过中国人变形过的。高丽朝时中亚科学技术尤其是历学从中国传入,^① 朝鲜王朝初期从中国传入回回历,^② 之后在王朝中期传入许多中国书籍,而中期西洋的学术则主要通过到燕京的使臣陆续传入,现在的情况是西洋的书籍直接从当地输入。

现在从西洋传来的书籍常被称为“洋书”。本文在论述前首先

① 沈喆俊:《韩国天文·历学和主制群征》,载《图书馆学报》,第2辑,1973年,页61—71。

② 《全罗道全州史库曝晒形止案》,写本,宣祖24年(公元1519年),张1—6。
裴贤淑:《江华府史库收藏本考》,载《奎章阁》,辑3,1977年,页85—108。
在此收录了与壬辰倭乱以前刊行的回回历有关的5种书籍。

要指出,将朝鲜后期有关西学诸书用一般通称的“洋书”来指称在语汇的概念规定上存有“问题”。“洋书”指在欧美诸国出版的欧美诸国语言图书。^①在我国规定“洋书”和“西书”概念相同,^②而常用语为“洋书”,在日本“西书”一词没有收入《用语集》。也就是说,“洋书”是西洋人的著述,内容主要是西洋学术,使用的文字是西洋诸国文字,在西洋刊行并且书写、印刷方法以及装帧都为西洋式书籍的意思。本稿中作为主要对象的书籍难以具备称为“洋书”的各种要素。著者是西洋人没有异意,内容上主要是西洋的宗教和学术也没有问题。然而传教神父或牧师用汉字著述或编译的书籍,刊行地或笔写地不在西洋而在朝鲜、中国、日本;朝鲜王朝后期使用的书写方法是东洋的传统方法,用毛笔书写,而且大部分用木板刊行,到朝鲜王朝末期采用活字或石板刊行;又东洋采用的传统装帧大多为线装,而到朝鲜王朝末期新教的书籍则为洋装本。如此与所称洋书的概念内容不同,所以作为本稿主要对象的书籍不能说是洋书。

这些书籍,主要内容是谈论基督教的。尽管当时中国的中央政府对传教士的科学知识颇为关注并加以利用,但在出版物中提到基督教的并不很多。在欧美,对这些书的评价很高,但在中、韩等国还没有引起应得的注意。因此,我们有必要对这些传来的天主教书籍进行更加深入的考察。

作为本文对象的书籍迄今有各种称呼,如西洋书^③、西洋之

① 韩国图书馆协会:《图书馆用语集》,汉城,1966年,页79。

植村长三郎:《图书馆·书志学辞典》,有邻堂,东京,昭和42年(公元1967年),页462—463。

② 《图书馆用语集》,页67、79。

③ 安鼎福:《上星湖先生别纸 丁丑》和《天学考》,载《顺庵先生文集》,影印本,成大大东文化研究院,汉城,1970年,上册,页46,372。

书^①、西书^②、妖书^③、邪书^④、泰西书^⑤、洋书^⑥、西学书^⑦、汉译西洋书^⑧、汉译西欧学术书和汉译西学书^⑨、汉文西学书^⑩、东传汉文西教书和东传汉文西学书^⑪，等等，它们的观点、立场各异，然而在上述各种名称中，出现用汉字书写之意的名称是最近的事。

在汉译西欧文明书籍的称呼出现前有按著者和刊行地来称呼古书的，这种称呼适用于本稿。长泽规矩也将书籍按著者国籍称为汉籍、韩籍、和籍，按刊写场所称为唐本、和本，虽然在日本刊行的中国著作称为汉籍和本，但在中国刊行的日本人的著作被称为和书唐本，^⑫ 由此可知“籍”和“书”是根据著者给予的称呼，“本”是根据刊写地而给予的称呼。安秉禧也说在我国所称的韩国本和

- ① 丁若镛：《贞轩墓志铭》等，载《与犹堂全书》，影印本，景仁文化社，汉城，1970年，册1，页318。
- ② 《自撰墓志铭》，见前揭书，册1，页329。
《正祖实录》，影印本，卷33，15年11月12日癸未，见《朝鲜王朝实录》，国史编纂委员会，汉城，檀纪4291年（公元1958年），册46，页262。
李晚采：《乙巳秋曹摘发》，载《辟卫编》，辟卫社，京城，昭和6年（公元1931年），卷6，张1—2。
小竹文夫：《明末以来西书考》，载《支那研究》，43号，1937年1月，页36。
- ③ 《正祖实录》，卷23，11年4月27日甲子，见《朝鲜王朝实录》，册45，页649。
- ④ 前揭书，卷33，15年11月3日甲戌，见《朝鲜王朝实录》，册46，页255。
- ⑤ 李圭景：《斥邪教辨证》，载《五洲衍文笈散稿》，影印本，东国文化社，汉城，檀纪4294年（公元1961年），下册，页704。
- ⑥ 《修撰尹光普上疏辞职仍陈斥邪赐批》，载《日省录》，写本，正祖15年11月12日癸未。
- ⑦ 洪以燮：《实学的理念一览：介绍河滨慎后聘的〈西学辨〉》。
- ⑧ 李元淳：《职方外纪和慎后聘的西洋教育论》。
- ⑨ 李元淳：《朝鲜后期实学者的西学意识》，载《历史教育》，卷17，1975年，页135、140。
- ⑩ 金玉姬：《西学的接纳和意识构造》，载《韩国史论》，第1辑，1975年，页192。
- ⑪ 见前揭书，页175、187。
- ⑫ 长泽规矩也：《汉籍整理法》，汲古书院，东京，昭和49年（公元1974年），页6—7。

在台湾所称的朝鲜本、高丽本是指在我国刊行或制作的古书和古写本。^①他认为,所说的韩国本、中国本不是按著者给予的名称,而是按刊行地给予的名称。这就是说我们称作中国本的在中国刊行的书籍在日本称为唐本。用这种方法称西洋传教士为东洋人写的著述时,若按著者细分可称佛兰西人^②的著作为“佛书”或“佛籍”,称伊太利人^③的著作为“伊书”或“伊籍”等;或不加细分,用东西洋大的概念来分则可统称为:“西书”或“西籍”。称“西籍”会与“书籍”一词混同,^④这样就称为“西书”。丁若镛等人也使用了这一名称。朝鲜王朝后期传来的关于西欧文明的书籍大部分从中国传来或在朝鲜编成,所以结合长泽规矩也和安秉禧两者的观点,这些书可被称作“西书中国本”和“西书韩国本”。

总之,本文中所称的西书,现在称作的洋书作为在朝鲜后期并不通行的书籍,名称带有历史性,换句话说,在韩国史上西书意味着宣祖以来从中国明清朝传入的西洋传教士的著作,入朝鲜的传教士的著作,在日本活动或入我国的传教士的著作,这些著作是用汉文或韩文写成,并传入我国的有关西方宗教、科学、技术、文化等学术著作,这些书籍包括有传教士直接执笔的著作,传教士口授、东洋人所著或传教士起草、东洋人润色的著作。

二、天主教书籍的传入及其背景

西学传入朝鲜给学者以极大的冲击。据记载,宣祖三十六年(1603)李光庭和权愷带来的《坤輿万国全图》,第二年黄东溟带来

① 安秉禧:《关于台湾公藏的韩国本》,载《韩国学报》,第1辑,1975年冬,页88。

② 佛兰西人即法国人。(译者注)

③ 伊太利人即意大利人。(译者注)

④ “西籍”和“书籍”,韩文发音相同。(译者注)

的《两仪玄览图》首开欧洲文化传入之嚆矢。同时代的李睟光在光海君六年(1614)刊行的《芝峰类说》中介绍了西学,使西方始被了解。光海君七年许筠任千秋使自明回国,带入所购的4册书^①,书名不详。接着许筠、仁祖末的昭显世子及其随行人员传入西学中的宗教,肃宗朝的星湖李瀾对此理解颇深,最终他的弟子洪儒汉、李槃、李承薰、权日身、丁若钟等天主教实践者辈出,这种宗教从此开始发展。这种发展的天主教一开始就与西方的科学技术思想不同,它在接触传统思想的过程中,一方面被融合,另一方面又受到迫害。通观这一全过程,对时期的划分大体有3种见解^②。本文在这三种见解中按李万珪的见解划分,即从宣祖三十年(1600)到宪宗一年(1835)为西书和西洋文化流入期,从宪宗二年(1836)到高宗二十年(1883)为天主教传教士到来期,从高宗二十一年(1884)到隆熙四年(1910)为新教传教士到来期。第一时期大致上是朝鲜人通过燕行使臣自愿购入西书的时期;第二时期,大都经中国人国的来自欧洲的天主教传教士参与了西书的传入,特别指出的是这一时期开始出现在朝鲜著述的西书;第三时期出现了主要经日本人国的北美新教传教士的著述。本文在这种分期下是针对

① 《光海君日记》,影印本,卷87,7年2月癸未,《朝鲜王朝实录》,册32,页358。

② 小田省吾:《朝鲜近代史的天主教》,见《育丘学丛》,卷6,昭和六年(1931),页175—176。

李万珪:《朝鲜教育史》,乙酉文化社,汉城,1949年,下册,页13—14。

琴章泰:《安鼎福的西学批判论》,载《韩国学》,第19辑,1978年冬,页8。

小田省吾认为可分三个时期,宣祖三十一年(1601)到正祖八年(1784)为天主教潜渐期;正祖八年(1784)到高宗三年(1866)为天主教传播和受难期;高宗三年(1866)丙寅迫害以后为第三时期。琴章泰认为可分四个时期:从宣祖代到英祖代为西学知识的蓄积时期;正祖代为天主教信仰运动产生及对西学进行研究、批判活跃的时期;纯祖以后到高宗初期为政府下禁令抑制西学的时期;高宗中期以后到韩末是儒学者们在政府开放门户、实施开化政策期间通过斥邪卫正论反对西学的时期。

第一时期,即从宣祖三十年到宪宗一年书籍和文化流入期而言的。

经过壬辰倭乱和丙子胡乱,肃宗时以宋时烈为首的老论^①阅政政治盛行,没落的两班逐渐丧失了政治意志,开始抱怨国家。他们充满自由思想,自然地批判性理学至上主义,于是改革现实的实学思想,否定现实的郑鉴录之思想以及反对天主教思想与朱子说的阳明学开始盛行。农村的大面积耕作产生了富农,从而使大部分的个体农民成为流民,与此同时,都市大商人控制了工商业,大批小商人破产,社会矛盾由此产生。实学者是批判当时社会现实、主张改革的一批人,他们同时关注于从明朝通过传教士传入的西洋文化。

实学者中,从李睟光在《芝峰类说》中介绍利玛窦的《天主实义》到李瀾、安鼎福等人关心西学,他们都站在儒学的立场上认为天主教的灵魂不灭、天堂地狱说等和佛法一样终究只是虚幻之说,把它们作为异端加以排斥。正祖七年(1783)李承薰跟随父亲李东郁到北京,在那儿接受了西洋神父的洗礼,之后以南人学者为中心的天主教信仰运动达到高潮。其中李檠、李家焕、丁若铨、丁若镛、丁若钟、权日身、权哲身等李瀾的弟子在明礼洞金范禹家中创设了朝鲜最初的教会。之后许多中人^②阶级开始信教,使社会思想出现了一次大变化。信徒们拒绝行儒教仪式,产生了典礼问题,这使西学与儒教社会的对立表面化,当政者对此十分忧虑。正祖九年(1785)西学作为邪教被禁,在燕京的西学书籍包括稗官杂记也被禁止输入。然而辛亥(1791)邪狱后,信徒们派密使到北京,要求汤士选(Alexandre De Gouvea)派传教士,正祖十九年(1795)中国人周文谟神父避开官府寻查,入国传教,当时因为南人首领蔡济恭身居要职,对西学没有进行大规模的镇压。

① 老论:朝鲜时代的一种党派,从西党派中分离出来。(译者注)

② 中人:朝鲜时代两班和良人之间的阶层。(译者注)

纯祖即位后,英祖妃大王大妃金氏垂帘听政,开始残酷迫害天主教人士。周文谟、李承薰、丁若钟、李家焕等被处以死刑,丁若铨、丁若镛、李政薰等被流放。这时黄嗣永因送帛书暗地告诉北京主教国内情况被发现而处以死刑,天主教徒的这种反国家行为使当政者对天主教的迫害进一步升级。但就是在这种情况下,纯祖三十一年(1831)朝鲜教区脱离中国单独设置;纯祖三十三年(1833)中国人刘方济神父潜入,他于宪宗二年(1836)回国;宪宗二年西洋神父罗伯多禄(Dierre - Philibert Maubant)入国,接着范世亨(Laurent - Joseph - Marius Imbert)主教、郑牙各伯(Jacques Honore Chastan)神父陆续入国传教,之后是天主教繁荣的一段时期。

三、17、18 世纪传来的天主教书籍

有关这一时期天主教传人的最早记录出现在柳梦寅的《於于野谈》和李晔光的《芝峰类说》中^①。之后西书传入朝鲜,而其中的天主教书籍是何时传入、怎样传入、谁传入的不确实详尽,因此下面所记录的书籍不按传入的时间顺序排列,为了方便,按书名的韩语字母顺序排列,试图考察每种书的传人简况及其传播过程。

1. 偈十二章

该书为天主教的祈祷文十二章,著者不详,没有收入中国的西书书目。光海君二年,陈奏副使许筠使明归来,最早将天主学传入我国^②。之后,光海君七年(1615)许筠任千秋使使明回国,带来所

① 在《於于野潭》通行本中没有关于西教的记录,所以柳梦寅并没有直接看到此书。

李晚采:《乙巳秋曹摘发》,载《辟卫编》,卷2,张1—2。

② 朴趾源:《燕岩集》,大东印刷所,京城,昭和7年(公元1932),卷2,张396。

购的4册书^①。作为使臣,他曾再次入明,欲求其他书册,但我们无法得知其详细书目。此时大体尚无禁止输入西书,许多西书在这时被输入。传入的西书收藏于江华岛册库或弘文馆内,册库的西书被移至外奎章阁后,于正祖十五年(1791)辛亥邪狱时被烧毁。

2. 教要序论 2卷

比利时人南怀仁(Ferdinandus Verbiest)著,是简释天主教理及圣书的入门书,1670年初刊^②。该书在我国17、18世纪的记录中没有,仅在辛酉邪狱时的记录中有些资料。即:丙子胡乱时斥和论者文正公金尚宪和三学士一起在沈阳被捕,金建淳为文正公养子之子,他因信邪学被罢官^③,最终被官府逮捕,辛酉年殉教。金建淳在受审时自白说,己酉年(1789)从三田洞人处得见《教要序论》、《万物真源》,一开始觉得不值得仿效^④,仅看了《教要序论》而已。又,在遇害的尹铉和其女婿郑光受一起放置在家中炕上被发现的书中有《教要序论》1卷^⑤,郑福惠从各地信徒处得知藏于被正法的韩新爱家中的物品被发现,其中被烧毁的书中有韩译《教要序论》^⑥1卷^⑦。因黄嗣永帛书事件遇难的玉千禧说,正祖二十四年(1800)11月到北京时,从汤士选主教处得到《教要序论》2卷,但国内严禁,不敢携入,纯祖一年(1801)从北京出发回国,途中在义州

① 《光海君日记》,卷87,7年2月癸未,见《朝鲜王朝实录》,册32,页358。

② 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,台北,民国47年(公元1958),页162。

以下言及各书的内容若没有特别加注,均引自徐宗泽的著作。

③ 《纯祖实录》,卷2,元年3月27日癸卯,《朝鲜王朝实录》,册47,页378。

④ 《辛酉邪学罪人李基让等推案》,载《推案及鞠案》,影印本,亚细亚文化社,汉城,1978年,册25,页238。

⑤ 《邪学愆义》,影印本,韩国教会史研究所,汉城,1977年,页382。

⑥ 因排版困难,无法将韩文的原书名排出,凡这类被译成韩文的图书均将书名翻成中文,前加“韩译”两字,下同。(译者注)

⑦ 前揭书,页379。

被捕^①。如此看来,该书最迟到 1789 年已传入,并可知在 1800 年前就已被译成韩文。

3. 交友论

意大利人利玛窦(Matteo Ricci)著,论述交友之道,1595 年在南昌刊行。主要论点为朋友是我的另一半,是第二我,亦即对待朋友要像对待自己一样,朋友和我虽然不同体,但同心。这是为我国所知的第一部有关重友论的书。李晔光介绍了重友论,并介绍有关天主教教皇不婚娶、选择贤者继位、重友谊和无私蓄等风俗的详细情况收录在《续耳谭》中^②。因这一记录而传入朝鲜的《交友论》被认为是 1603 年刊行的北京刊本,由此,《天主实义》、《交友论》在 17 世纪初已被传入^③。《天主实义》1595 年南昌刊本的书名为《天学实义》,1601 年才改作《天主实义》。因此芝峰看到《交友论》的时间是在宣祖三十五年(1601)之后到光海君六年(1613)《芝峰类说》初刊之前这段时期。只是芝峰说该内容详细记载于《续耳谭》,但他所介绍的内容与《续耳谭》的内容^④不完全一致,由此可见他不是通过《续耳谭》知道该书内容的,而是直接看到过《交友论》。另外,对《续耳谭》中记载的书名是《重友论》没有疑问。

4. 畸人十篇

该书以问答的形式记述了利玛窦与当时中国的十多名贤者就中国的通俗信仰、儒家的疑难所进行的讨论,书中特别攻驳了佛教说,劝戒人们相信天主。该书卷末附记说明西洋音乐的《西琴曲

① 前揭书,页 223—224。

② 李晔光:《诸国部·外国》,载《芝峰类说》,木板本,光海君六年(公元 1613 年),卷 2,张 34。

③ 姜在彦:《朝鲜传来的西洋书目:开国前对西洋的认识》,载《思想》,1976 年 7 月,625 号,页 110。

④ 山口正之:《近世朝鲜に於ける西学思想の东渐と其の発展》,载《小田先生頌寿纪念朝鲜论集》,1934,页 1012—1013。

意》1卷。有关《畸人》一书最初的记录出现在顺庵送给星湖的书简中,他说,西洋学说虽然精辟,但终究是异端,又非难说,《畸人篇》云额勒卧略代人受地狱之苦,如此说来天主的赏罚非以其人之善恶,而以私囑有所轻重^①。之后辛酉邪狱时黄嗣永帛书中记录有金建淳作为老论大家之后裔,在其京畿道骊州的家中早就有《畸人十篇》,他乐阅此书,并在十几岁就形成天堂地狱的观点^②。然而金建淳自己说是在己酉年(1789)从李儁臣处得见《畸人十篇》、《真道自证》各2卷^③。对此观点不一,但毫无疑问金建淳看过《畸人》。《畸人十篇》初版于1608年,在北京刊行,安鼎福在丁丑年(1757)论及该书,可知该书当在1608年至1757年间传来。

5. 达道纪言 1卷

意大利人高一志(Alphonsus Vagnoni)撰,1636年刊行。我国学者未记录有该书,但收藏于外奎章阁,正祖十五年(1791)辛酉邪狱时被烧毁的是中国本^④。《达道纪言》因为在正祖六年(1782)4月从江华府册库被移奉至外奎章阁,所以此书当在正祖六年前就已传入。

6. 渡海苦绩记 1册

意大利人杜奥定(Augustus Tudeschini)著述,刊年不详。和《达道纪言》一起在奎章阁被烧毁的是中国本^⑤,所以该书在正祖六年以前就传入。因辛亥邪狱天主教书被令在全国禁阅,家藏西洋书者

① 安鼎福:《上星湖先生别纸 丁丑》,载《顺庵先生文集》,上册,页46上。

② 《黄嗣永帛书》,天主教大学韩国教会史研究所,汉城,1966,页46。

③ 《辛酉邪狱罪人李基让等推案》,载《推案及鞠案》,册25,页238。

④ 《江华府外奎章阁奉安册宝谱略志状御制御笔及藏置书籍形止案》,写本,正祖19年(公元1795年),张22—25。以下简称《外奎章阁形止案》。

裴贤淑:《江都外奎章阁考》,载《图书馆学论集》,第6辑,1979年,页53—103。

⑤ 前掲书。

被要求告官自首^①,弘文馆所藏西洋诸书亦俱被烧毁^②。由于当时的弘文馆书目没有留下来,因此无法得知被烧毁西书的范围及真实情况。只是在正祖十九年(1795)外奎章阁形止案^③中有记录,根据奎章阁公文以《达道纪言》为首的 27 种书籍被上送并被烧毁,然而应记录有西书被烧情况的奎章阁日志的内阁日历中全无此一记录。

7. 童幼教育 2 卷

高一志撰,论述从胎教到成人教育的各方面,1620 年刊行。因也是正祖十五年在奎章阁的中国本被烧毁,所以该书当在正祖六年前传入。

8. 万物真源

意大利人艾儒略(Julius Aleni)述,目的在于说明天主为万物之源,1628 年初刊。正祖十五年,尹持忠,权尚然的典礼事件发生后,在承政院与此事有关联的洪乐安遇难。此时,洪乐安在答珍山郡申史源的信中说,从礼山村氓处得到的书中,有些是翻成韩文的书,有些是誊抄的书,这些书都放在刑吏的柜中,他说,有证据表明其中有《圣教浅说》、《万物真源》2 册,但不知这书是刊行之书还是誊抄之书^④。又,金建淳自白说,己酉年(1789)从三田洞人处得见《教要序论》、《万物真源》,但一开始觉得不值得仿效^⑤。洪正河也看了《万物真源》,在《万物真源证义》中他写到,西士说在古经和圣传诸书中有天主造天地说,那么这本古经圣传是谁传来的呢?换句话说,如果该书是耶稣和西国世世诸圣传来的,那么耶稣是人,

① 《正祖实录》,卷 33,15 年 11 月 8 日己卯,《朝鲜王朝实录》,册 46,页 258。

② 前揭书,卷 33,15 年 11 月 12 日癸未,册 46,页 262 下右。

③ 形止案:原为朝鲜时代各司所属奴婢的备案,这里指书籍备案。(译者注)

④ 《正祖实录》,卷 33,15 年 11 月甲戌,见《朝鲜王朝实录》,册 46,页 256。

⑤ 《辛酉邪狱罪人李基让等推案》,载《推案及鞠案》,册 25,页 238。

他不可能看到天堂地狱^①。上述资料显示《万物真源》在 1628 年至 1789 年间某一个时期传来。

9. 玫瑰经十五端 1 卷

葡萄牙人费奇观(Gaspard Ferreira)著述,刊行年不详。辛亥邪狱时,据洪乐安、陆万中的告发,后殉教的权日身受审,该书最初的记录出现在此过程中。其中记录说刑曹搜查得到收藏在权日身家中的天主教书籍并将书送到在阳根的吏属,而刑吏的报告说没有邪学书籍。但资料显示刑吏在去权日身家前搜查了其在畿营的住所,发现了《玫瑰经》^②。于是权日身以用活字印天主教书籍的罪名被逮捕,与此同时皇上下令国内凡有西书者到官府自首,并将收藏于弘文馆的西书全部烧毁。《玫瑰经》在正祖六年从册库也被移至外奎章阁并被烧毁^③,由此可确知该书在这之前传入我国。又,辛酉邪狱时的正法罪人崔必恭首次招供说从门外的梁哥处借阅了《玫瑰经》^④,再次招供却说《玫瑰经》是从住在西门石井洞的崔主簿处借阅的,誊抄后就又将书借给金启焕,但金启焕未还^⑤。郑光受是天主教书籍和圣物的仲介者,他将购的天主教书籍藏在酱缸里,被发现,其中和在金喜仁家中找到的书中都有韩译《圣母玫瑰经》1 册,它们和在尹铨家炕上找到的韩译《圣母玫瑰经》4 册、《圣母玫瑰经》1 册俱被烧毁^⑥。所以至迟到正祖六年前该书已传入,在纯祖六年(1801)前已被译成韩文。

① 许弼:《万物真源证疑》,载《大东正路》,木板本,光武七年(1903年),卷5,张39—40。

② 《承政院日记》,正祖十五年11月12日癸未,影印本,国史编纂委员会,汉城,1972,册90,页93。

③ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

④ 李基庆:《崔必恭推案初招》,载《辟卫编》,影印本,曙光社,汉城,1978年,页128—129。

⑤ 《崔必恭推案再招》,见前揭书,页130。

⑥ 《邪学惩义》,页382—385。

10. 默想

用“默想”这一单语称呼该书迅速为大家接受。意大利人陆安德(Andreas Lobelli)著有《默想规矩》、《默想大全》各 1 卷,北京主教汤士选撰有《默想持掌》等。《默想》出现在辛酉邪狱时的记录,在记录中可知崔必恭首次招供说自己从门外梁哥处借阅了《默想》^①,再次招供却说《默想》是他从住在西门内石井洞的崔主簿处借阅的,没有誊抄就借给了金启焕^②。此外在金喜仁家里发现的书中有韩译《默想指掌》3 册,在尹铉家的炕上发现的书中有韩译《默想指掌》4 册、韩译《默想祭仪》2 册、韩译《默想食粮》1 册、《默想指掌》1 册、《默想》2 册,同时在韩新爱家发现的书中也有韩译《默想指掌》2 卷、《默想》1 卷、《默想指掌 下》1 卷等书名可称为默想的书^③。然而韩译《默想祭仪》、韩译《默想食粮》、《默想》、《默想规矩》、《默想大全》、《默想指掌》间的关系不详,只可知《默想指掌》在纯祖元年(1801)前传入,并被翻译。

11. 默珠神功

著者及刊行年不详。共 15 节,各节有原经文,内容分欢喜、痛苦、荣光三部分。其中《欢喜》1 册在辛酉邪狱时被发现并烧毁^④。同时期被正法的洪乐敏每天做默珠神功,即使在执行公务、拜访客人或亲戚时亦不例外^⑤。由此可知该书在 1800 年以前传入我国。

12. 弥撒 5 卷

意大利人利类思(Ludovicus Buglio)翻译。是做弥撒时所必需

① 《辟卫编》,页 128—129。

② 前揭书,页 130。

③ 《邪学惩义》,页 379—385。

④ 前揭书。

⑤ Dallet, Claude - Charles 著;安应烈,崔爽祐译注:《韩国天主教会史》,分道出版社,1979 年,上册,页 379。

的弥撒经典。我国辛酉邪狱时在韩新爱家中发现的书里有《弥撒》^①，由此可知该书在 1800 年前传入。

13. 辨学遗牍

是利玛窦将自己与德园虞淳熙、杭州株宏莲池和尚之间相互来往的书翰编辑而成的著作，以排斥佛教，尊崇天主为宗旨，1609 年在北京刊行。《辨学遗牍》只在安鼎福的文章中出现过。安鼎福论及《辨学遗牍》并评论说，《辨学遗牍》是莲池和尚和利玛窦论述天学的书简，辩论精核，往往唇枪舌战，可惜未与马鸣、达摩诸人对垒树帜以相争辨^②。由此可知该书最迟在安鼎福看到之时，即丁酉年(1757)前传入。

14. 斐录答汇 2 卷

高一志撰，1636 年初刊。收藏于外奎章阁。该书中国本于正祖 15 年被烧毁^③，由此可知该书于正祖 6 年前传入。

15. 譬学警语 1 册

简称譬学，是高一志所撰的箴言书，1633 年在中国刊行。只在我国正祖 19 年前的外奎章阁形止案中发现有，因此该书在正祖 6 年前传入^④。

16. 三本答问 1 卷

辛酉迫害时被正法的李鹤逵说他借给孙哥的母亲《三本问答》汉文本 1 卷、韩文本 1 卷、《真道自证》2 卷、《圣教日课》韩文本 2 卷^⑤。该书除此一处记录外，没有其他记录。《三本问答》的著者、刊年、内容不详。

17. 三山论学记

① 《邪学惩义》，页 379。

② 安鼎福：《上星湖先生别纸 丁丑》，载《顺庵先生文集》，上册，页 46—47。

③ 《外奎章阁形止案》，页 22—25。

④ 前揭书。

⑤ 《邪学惩义》，页 72。

艾儒略撰,1627年初刊。内容为艾儒略和福康、叶向高在三山对天主创造天地和万物,对天主赏善罚恶及对天主降生、救赎之事的辨究。李宜显在英祖八年(1732)2次作为使臣燕行,其间他走访了天主堂并与费姓的西洋人结交,当时费将《三山论学记》、《主制群微》各1册和医药品作为膳物送给李宜显,李宜显接受了^①。据说这些书是论西洋道术之书。又,帛书中说姜彝天不信天主教^②,然而姜彝天是作为邪学罪人被捕的。他自白说,在家中有《天主实义》、《三山论学记》,这些书在年前尹持忠、权尚然事件发生后被烧毁^③。由此可知该书在1627年至1732年间传来。

18. 西国记法

利玛窦著述,简称《记法》。包括原本、明用、设法、立象、定职、广资六篇。在洪奭周两次赴燕(1831)时的求书目录中都记有该书,除此之外没有其他记录。洪奭周每次赴燕都寻求自己平生未见之书册,两次赴燕,除了寻求历史书籍外,还受托为燕庭刘喜海寻求17种书籍,其中包括有西洋人所撰的《记法》3卷,但据说其中一些书未求得^④。确切获得哪些书籍不详。《记法》这时已于1595年在南昌刊行,所以求得并传入该书的时间最迟至纯祖三十一年(1831)。

19. 西方要纪

该书记述了利类思、南怀仁、安文思(葡人, Gabriel de Magalhães)于康熙七年(1668)11月回答皇上询问有关西洋风土、风俗时的情况,1669年在北京刊行。内容大体与艾儒略的《西方问答》相似,但相对较为简括。李圭景言及《西方要纪》说,该书为南怀仁

① 李宜显:《庚子燕行杂志 下》,见《陶谷集》,古活字本,卷30,张346。

② 《黄嗣永帛书》,页47。

③ 《辛酉邪狱罪人姜彝天等推案》,载《推案及鞠案》,册25,页316—317。

④ 韩弼教:《班荆从话 下》,载《随槎录》,写本,1862年顷,卷6,张96。

所著,在西洋诸国唯有一天主教,并无他教,又说,天主者,即生天生地,万物大主宰,宇内万民之一大父母,天地之有主,就如国家之有君。^① 据李圭景看到的年代,该书可能在纯祖年间传入。

20. 西洋风俗记 1册

著者不详,刊写与否也不详。陈奏使郑斗源在仁祖九年(1631)7月赴燕回来时带入了陆若汉(Johannes Rodoriquiez)送的千里镜、自鸣钟等西洋利器和书籍^②,这时还无从朝鲜到西洋的人,再加上这是陆若汉送的书,所以毫无疑问这些送的书是西书。《西洋风俗记》的传入者和传入时期很清楚。

21. 西洋统领公沙效忠记 1册

意大利人罗雅谷(Jacobus Rho)撰的《圣记百言》中只记录说他自己之余暇时祝友茂善,托汪秉元为泰西陆(若汉?)先生作《公沙效忠记》的叙文^③。无法查明该书著者是谁。陆先生是何人,能想到的是陆安德、陆希言,他们在时间上与陆若汉是同时代人,无法断定陆若汉是否著者。该书于正祖十五年在奎章阁被烧毁,^④ 故此书在正祖六年前传入。

22. 西学凡

艾儒略撰,阐述西方中世纪大学里所教授的各科课程的纲要。包括文科(Rethorica)、理科(Philosophia)、医科(Medcina)、法科(Leges)、教科(Canones)、道科(Cheologia)六个科目。1623年初刊于杭州。我国辛酉邪狱时的记录中有《西学凡》一书。黄嗣永记录到,李家焕未信圣教前,在甲辰乙巳(1784—1785)年间就知李槃等信教之事,家焕为此责备说自己家中有《职方外纪》、《西学凡》等书,

① 李圭景:《斥邪教辨证说》,见《五洲衍文长笺散稿》,影印本,东国文化社,汉城,檀纪4292年(公元1959年),下册,页703。

② 《国朝宝鉴》,影印本,世宗大王纪念事业会,汉城,1976年,上册,页494。

③ 徐宗泽:《圣记百言叙》,见《时清间耶稣会士译著提要》,页331。

④ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

看后认为它们是奇文僻书,虽能扩大见地,但却不足安身立命,然而李燮最终说服李家焕借阅了《天学初函》和《圣年广益》等书^①。另外,当时遇难的柳观俭自白说,过去看过《西学凡》,其中有文科、道科、医科、理科,每科都各有先生在公学教授,朝廷根据其才能授于官职^②。由此可知《西学凡》于 1623 年至 1784 年间传入。

23. 圣经广益

法国人冯秉正(Jos - Fr. Moyrial de Mailla)著,1740 年刊行,该书被译成韩文在朝鲜流传。辛酉邪狱时在尹铉家中发现《圣经广益》6 卷,在韩新爱家中发现《圣经广益》6 卷、韩译《圣经广益直解》6 卷,在金喜仁家里也发现韩译《圣经广益》1 册^③。这本韩译《圣经广益直解》想必是将《圣经广益》和《圣经直解》重要的部分进行编译而成的^④。另外,在辛酉年发觉的书籍中,韩译《耶稣圣诞瞻礼》、韩译《耶稣圣诞》、韩译《封斋后三》、韩译《诸圣瞻礼》等都被认为是《圣经直解》或《圣经广益》的散张^⑤。

24. 圣经直解

葡萄牙人阳玛诺(Emmanuel Diaz)著,1636 年在北京初刊。初刊后再刊,再刊增加了年中《主日圣经》的诠释和追加的箴言,翻译后共 14 卷。可推定《圣经直解》流传到我国的时间是乙巳年(1785)。崔昌显出身于中人译官家庭,号冠泉,为传播该书之人。乙巳年秋曹摘发,刑曹判书金华镇以邪学罪人的名目收押金范禹,此时虽然已知崔昌显是教徒的领袖,但不知其姓名和住所,所以当

① 《黄嗣永帛书》,页 46—48。

《辛酉邪学罪人嗣永等推案》,见《推案及鞠案》,册 25,页 758。

② 《辛酉推案》,见《推案及鞠案》,册 25,页 535。

③ 《邪学惩义》,页 379—385。

④ 崔寅祐:《通过〈邪学惩义〉看初期天主教会》,载《教会史研究》,第 2 辑,1979 年,页 23—24。

⑤ 前揭文。

时未被捕。然而,辛亥邪狱时他被捕并处以死刑。作为奉仁者,崔昌显的写作能力出类拔萃,他为教友们写有教会书籍,另外,德莱特(Dallet Charles)有记录说,崔昌显用韩文解析并翻译了主日和祝日的《圣经》,对此崔奭祐注解到,主日和祝日的《圣经》就是《圣经直解》^①。另外在辛酉年被正法的韩新爱家里发现的书中有《圣好经》,此书用小字记录了《天主圣经新注眷出》一书,同时尹铉收藏的书中有《圣经直解》5册,在韩新爱家中发现有韩译《圣经直解》3卷^②,由此可知该书被注释并被译成韩文。

另外,崔奭祐推论,据后期法国人李麦斯特(Joseph Maistre)神父于1853年10月20日寄给罗马布教圣省的书筒可知韩国天主教会最迟到1853年将《四史圣经》中的一部分相当好地翻译成韩文,而这部分便是《圣经直解》(四史圣经论集)^③。由此可略知在闵德孝(Gustave Mutel)主教于1892年到1897年监准刊行的《圣经直解》流入前就有几种阳玛诺《圣经直解》不同的翻译本和注释本。

25. 圣教切要

一位神父按圣·奥古斯丁(St. Augustin)之令而著,1705年刊行。内容包括七罪宗、八思宠、七回生等^④。郑麟赫受到问招,解答说,权日身在己酉年(1789)春从崔必恭处借阅该书,之后还给崔必恭^⑤,据此可知该书于1705年至1789年间传入我国。

26. 圣教浅说 4卷

著者不详,著书的目的是使读者认识天主并引导他们归依圣

① 《韩国天主教会史》,上册,页315。

② 《邪学愆义》,页379—382。

③ 崔奭祐:《〈圣经〉韩文译本对韩国教会发挥的先驱作用》,载《天主教青年》,1961年5月,页63—70。

④ Courant, Maurice: *Bibliographie Coreenne*, Ernest Leroux, Paris, 1896, Tome3, P284 - 285。

⑤ 李基庆:《刑曹启辞》,见《辟卫编》,页127—128。

教,初刊年不详。正祖十五年(1791)权日身的罪状被确认,在承政院与此事有关的洪乐安受询,受询时他说自己在答珍山郡首申史源的书中写到,从礼山村氓处得到的书中,有被译成韩文的天主教书籍,有誊抄的天主教书籍,所有这些书都放到刑吏柜中,他说有证据表明在这些书中有《圣教浅说》、《万物真源》2册,但因未直接看到,不知此书是刊行之书还是誊抄之书^①。另外,在辛酉年遇难的韩新爱家中发现有韩译《圣教浅说》1卷,在尹铉家中发现有韩译《圣教浅说》1卷^②。由此可知《圣教浅说》于正祖十五年(1791)前传入我国,并于1800前被译成韩文。

27. 圣记百言

罗雅谷撰述,1632年在北京刊行。记述了圣女德肋撒挑选摘录的古圣贤格言百条,该书为修德和成圣之道的必备书。在我国,奉命移至外奎章阁的西书于正祖十五年被烧毁时,《圣记百言》亦遇祸^③,另外,在尹铉家的炕上发现有韩译《圣女德肋撒》1册和《圣女德肋》1册^④,想必它们与《圣记百言》有关。

28. 圣年广益 24卷

冯秉正译述,1738年在北京刊行。陈述了年中每日圣人和圣女传记中的要点,为修德立功之好书。黄嗣永说李家焕在信圣教前的甲辰乙巳(1784—1785)年间责备李燧等信教,并说,自己家中有《职方外纪》、《西学凡》等书,阅毕多卷西洋书自觉这些书虽能增长见识,但却不足于安身立命,然而李燧最终说服李家焕,并借给他《天学初函》的多种版本和《圣年广益》^⑤。另外,在辛酉邪狱遇

① 《正祖实录》,卷33,15年11月甲戌,见《朝鲜王朝实录》,册46,页256上左。

② 《邪学愆义》,页379—382。

③ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

④ 《邪学愆义》,页384。

⑤ 《黄嗣义帛书》,页46—48。

《辛酉邪学罪人嗣永等推案》,载《推案及鞠案》,册25,页758。

祸的尹铉家中发现韩译《圣年广益》1册^①，由此可知该书在1738年至1784年间传入，并被译成韩文。

29. 盛世刍蕘 5卷

冯秉正撰述，分溯源篇、救赎篇、灵魂篇、赏罚篇、异端篇，以语录体形式说明了天主的实在。1733年在北京刊行。李承薰从北京带天主教书籍回国，当时李基庆说，丁若镛从李承薰处借了《天主实义》、《盛世刍蕘》等，之后丁若镛又将这些书借给李基庆自己^②。然而李承薰在受官府问招时自白说，从北京带来书仅有《天主实义》、《几何原本》、《数理精蕴》3种。对此洪乐安在疏文中写到，实情是当时这三种书流行于世间，且士大夫的书斋中几乎都有，承薰只带来这三种书无多大意义，若仅带人这三种书，承薰应是精通数理之人而非天主教人士。洪乐安说，若是数学册，承薰的父亲和叔父为什么要烧毁这些书呢？洪乐安认为，李承薰从北京回来前，《真道自证》、《灵魂篇》并未为人们所见^③。此《灵魂篇》想必是《盛世刍蕘》其中一篇的篇名。李槃推测李承薰到北京受托购买并带人这些书，由此可见洪乐安的见解是妥当的。另外，在尹铉家中发现有韩译《盛世刍蕘》1册和《溯源篇》1册^④，《溯源篇》也是《盛世刍蕘》其中一篇的篇名。洪正河在《盛世刍蕘证疑》中指出，传入西说的目的在于迷惑愚昧的百姓，令其身心受到西说的影响，一生糊涂，他说，这一学说有利于贱民和妇女，贱民怕的是名份，而在天主教内没有贵贱之分，大家都互道兄弟，所以贱民们对入教万死不辞^⑤。综合以上记录，该书于1733年后传入，最迟到1784年，

① 《邪学愆义》，页383。

② 《正祖实录》，卷33，15年11月甲申，见《朝鲜王朝实录》，册46，页263上。

③ 洪乐安：《鲁严奏议》，影印本，载《韩国学》，第19辑，1978年冬，卷1，后页26下。

④ 《邪学愆义》，页382。

⑤ 许忒：《〈盛世刍蕘〉证疑》，载《大东正路》，卷6，张30。

由李承薰传人,到 1801 年被译成韩文。

30. 圣水记言

孙学诗(中国人?)述,对天主教教理中有疑问或难解的内容逐一解释,以问答的形式编成,刊行年度不详。该书在我国于正祖十五年被烧毁^①,可知于正祖六年前传入。

31. 修身西学

高一志撰的有关伦理和修身之书,1630 年于绛州刊行,一名《西学修身》。该书也在正祖十五年被烧^②,由此可知书于正祖六年前传入。

32. 受难始末 1 卷

西班牙人庞迪我(Did. de Pantoja)撰述,刊行年不详。辛酉迫害时在尹铨家中发现《受难始末》1 册和韩译《受难始末》1 册^③,由此可知该书在 1800 年传入并被翻译成韩文。

33. 袖珍日课

《袖珍日课》和《天主圣教日课》被认为是同一本书^④,而徐宗泽认为《圣教日课》是龙华民(Nicolaus Longobardi)所编译的,《袖珍日课》为阳玛诺撰述。该书为天主教日常公诵的经本,“袖珍日课”是指为了便于携带,被制成的袖珍本,但不知是否因此被称为《袖珍日课》。《袖珍日课》在辛酉教难时的记录中出现。郑麟赫在供招时自白说,权日身己酉年(1789)春从崔必恭处借阅了《袖珍》1 册、《切要》1 卷、《实义》2 册、《自证》4 册。《袖珍》因为内容为天主教中的日课,所以用手抄写,一共 40 多张。纯祖 1 年(1801)正月,权日身下去时带去了《实义》、《自证》、《袖珍》、《切实》,同时带去了

① 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

② 前揭书。

③ 《邪学惩义》,页 381—385。

④ 李炳泳:《以木板本为主的天主圣教功课小考》,载《韩国天主教会史论文集》,第 1 辑,1976,页 303。

用韩文翻译抄写的《袖珍》，都看完后还给了必恭^①。借给权日身《袖珍》的崔必恭在首次招供时说，书是从门外的梁哥处借阅的^②。而再招时自白说，从住在西门内石进井洞的崔主簿处借来抄写后还给了崔主簿，但抄写本被父亲烧毁^③。李喜英也自白说，金建淳首次受学于周文谟时，就跟从周文谟学习了《袖珍》3卷、《真道自证》2卷、《灵言蠡勺》1卷^④。当时在发现的书籍中有《袖珍日课》1卷、《日课抄》等^⑤。

34. 十诫

关于《十诫》的译撰者，佐伯好郎说是苏如重于1631年撰写^⑥，徐宗泽说是葡萄牙人苏如望(Joannes Soerio)所撰^⑦。当时安鼎福也知道《十诫》。甲辰年(1784)他回答权日身说，天学只是佛教变化的名字而已，天堂地狱说与佛教的许多学说很相似，十诫和七戒也没有什么不同^⑧。崔昌玄(显?)说，甲辰年(1784)冬和李槃一起看了邪书，他们认为这些书在理致方面是正确的，而且天主学中有《十诫》^⑨。李基庆在书筒中写到，天主学的《十诫》中没有事君一说，同时孝敬父母也是第4诫，所以士子绝不可看^⑩。辛酉时被流放的崔召吏自白说，他在回答刑吏的责问时总是口诵南无阿弥陀佛，郑光受的妻子阻止他说，如果总是念诵南无阿弥陀佛，死后会

① 李基庆：《辟卫编》，页127—128。

② 《崔必恭推案初招》，见前揭书，页128—129。

③ 《崔必恭推案再招》，见前揭书，页130。

④ 《辛酉耶狱罪人李基让等推案》，见《推案及鞠案》，册25，页279。

⑤ 《邪学惩义》页379—386。

⑥ 佐伯好郎：《支那基督教の研究》，春秋社，东京，昭和19年(公元1944年)，页177。

⑦ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页353。

⑧ 安鼎福：《答权既明书 甲辰》，见《顺庵先生文集》，上册，页141。

⑨ 《辛酉邪狱罪人李家焕等推案》，见《推案及鞠案》，册25，页27—28。

⑩ 李晚采：《辟卫编》，上册，卷2，张8。

下地狱,为什么还要念诵呢?于是教他《十诫》,并说若背诵,死后会升天^①。另外在尹铉家中也发现韩译《天主十诫》2册^②。

当时,信徒们主要诵习的是早晚课的祷文和《十诫》等,而那时的官吏认为其中《十诫》是最重要的邪书。翻阅《邪学惩义》的记录,看过《十诫》的有金宗教、德运、边得中、金广玉、李富春、崔召史、成召史、郭镇宇、金有山、李宇集、成大仁、黄次芑、朴师敏、姜成喆、朴占金、方圣弼、金汉奉、金世奉、小明,共 19 名,其中两班贵族 2 名、平民 16 名、贱人 1 名,按性别,男子 16 名,女子 3 名,该书似乎在平民中更为流行^③。洪正河看了一遍《十诫》和《七克》的条目后说,《十诫》中除了前 3 条崇奉天主的条目外,其他的戒律怎么早就有同样的呢?他说有所谓的孝敬父母就是烧毁父主,断绝父子关系后抛弃父母并到九万里外去远游的事^④。由上可知该书于正祖八年(1784)前传入。

35. 耶稣苦难祷文

庞迪我撰。辛酉迫害时在尹铉家里发现有韩译《耶稣受难祷文》2册,在位于军器寺前的金喜仁家中也发现韩译《耶稣受难祷文》1册^⑤,这两本书看来为同一种书。

36. 励学古言 1册

高一志撰,1632年刊行。正祖 15 年该书在奎章阁被烧毁^⑥,除此我国没有该书的其他记录,由此可知该书在正祖六年(1784)前传入。

① 《白放秩·崔如史》,《邪学惩义》,页 213。

② 前揭书,页 383。

③ 金翰奎:《从〈邪学惩义〉看初期韩国天主教会的几个问题》,载《教会史研究》,第 2 辑,1979 年,页 75—78。

④ 许忒:《证疑要旨》,载《大东正路》,卷 5,张 17。

⑤ 《邪学惩义》,页 333。

⑥ 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

37. 念珠默想规程 1卷

龙华民撰述,收录了吾主念珠默想规条和圣母念珠默想规条,刊年不详。在辛酉邪狱罪人尹铨家中发现有韩译《圣母念珠默想》^①,可知该书被翻译过。

38. 灵言蠡勺

意大利人毕方济(Franciscus Sambias)口授,徐光启笔录,1624年刊行,论灵魂(Anima)之学。慎后聘说于甲辰年(1724)编写《西学辨》分四篇论泰西毕方济口授的有关灵魂之说^②。对此洪以燮说,编写《西学辨》是在甲辰年,即河滨23岁时,而观其学问路程,慎后聘应在与李瀛交往的三十多年间的某一时期,据推算是在甲戌年编写《西学辨》的^③。然而文章写的是甲辰年,推算为1724年,如此河滨从13岁开始写《金华外篇》等文,因为只有这样考虑,河滨在23岁,即甲辰年1月才能首次寻见星湖,并接触西学^④,这样才有机会看到有关西学的文章并编写出《西学辨》。慎后聘在《西学辨》中批判了《灵言蠡勺》,因此,李瀛也看过该书。另外,权哲身自白说,自己和家弟日身一起看了这本书,家弟一开始认为天主教是虚慌之说,不相信并想攻斥它,可后来他又开始相信,并认为钦崇主宰说,生魂、觉魂、灵魂之说,火气水土四行之说有一定的正确性^⑤。由此可知该书于1624年至1724年间传入。

39. 灵魂道体说 1册

龙华民撰,论述了灵魂非道体,是天主的肖像,旧宿是获享造

① 《邪学惩义》,页383—385。

② 李晚采:《辟卫编》,卷1,张14—32。

③ 洪以燮:《实学的理念—览:介绍河滨慎后聘的〈西学辨〉》,载《人文科学》,卷1,(延大,1957年),页41。

④ 崔东熙:《对慎后聘〈西学辨〉的研究》,载《亚细亚研究》,卷15,第2号,1972年6月,页1—5。

⑤ 《辛酉邪狱罪人李家焕等推案》,载《推案及鞠案》,册25,页31—32。

物主的内容,刊年不详。正祖十五年从外奎章阁上送到内阁并被烧毁^①,由此可知该书在正祖六年前传入。

40. 畏天爱人极论 1 册

著者及刊行年不详,甚至连书名都不确定。只在徐宗泽的著书中写有在《仁会约》中论及到该书名^②,在我国正祖十五年被烧毁^③,由此可知该书于正祖六年前传入。

41. 二十五言

又名《近言》,利玛窦撰述,1604 年初刊于中国。分 25 节,为用作修身格言的天主教伦理书。在我国无直接言及《二十五言》的记录,只记有李槃化了十年找到《天学初函》^④,洪大容亦用了十年找到《天学初函》,由此可知传来了《天学初函》中的一部——《二十五言》。据此可推定李槃必然通过李承薰找到该书,同时也可推定承薰在 1784 年回到北京是真实的。

42. 仁会约 1 册

怀着行仁爱心的人们组织集会,创办“仁会”而编成的会规,仁会会长为西洋人,该书内容为仁会会员必须遵守的规则,是对具体的仁爱之功、其实行方法所做的规定。初刊与《畏爱人极论》或《哀矜行论》同时于 1633 年前后刊行,在我国正祖十五年被烧毁^⑤,因此该书于正祖六年前传入。

43. 斋克 2 册

罗雅谷撰述,刊行年不详。正祖十五年被烧毁^⑥,因此该书于

① 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

② 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,页 74。

③ 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

④ 《黄嗣永帛书》,页 48—49。

《辛酉邪学罪人嗣永等推案》,载《推案及鞠案》,册 25,页 758。

⑤ 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

⑥ 前揭书。

正祖六年前传入。

44. 齐家西学 5卷

高一志撰,1624年初刊。内容是关于夫妇、子女、仆婢、甸徒等各种事务,主要论述了夫妇间的伦理和子女教育等方面的内容。正祖十五年被烧毁^①,因此该书于正祖六年前传入。

45. 主教缘起 4册

独逸人汤若望(J. Adam Schall von Bell)著,1643年在北京初刊。论述了天主教的起源,对天主的实在、灵魂、死后的赏罚、天主的降生和救赎等进行了论述。我国辛酉邪狱发生时根据修撰尹光普的上疏批旨,王下令烧毁弘文馆收藏的天主教书籍,接着记录有王命令烧毁在馆庭的《主教缘起》2册、《进呈书像》1册^②。这时,收藏在外奎章阁与天主教有关的西书被烧毁,其中也包括《主教缘起》^③。在奎章阁日志,即《内阁日历》的同月记录中没有说到此事。从上可知《主教缘起》在1623年至1782年间传入。

46. 周年主保圣人单

费奇观撰,传入的是写本。在中国由姚金璧于1701年刊行。辛酉邪狱时在尹铉家中发现有单页印出的《主保圣人单》,共12张^④,由此可知该书传入我国并在国内刊行过。

47. 主制群微 2卷

汤若望著,是从天象、地理等一切自然现象中取证证明天主实在的天主教哲理书。该书非常简略地用自问自答的形式对有关天主实在和摄理的诸证进行了编写,所有论证说明了当时西洋的科学思想,所以该书既是宗教书,又是科学书,也是抛开当时具体事

① 前揭书。

② 《承政院日记》,正祖十五年11月12日癸未,册90,页93中右。

③ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

④ 《邪学惩义》,页385。

情的思想书^①。1629年在江州初刊。李瀛评论说,宗动天象是《主判群徵》的摄理论,永静和宗动可能是推理,不可能是实测得出的,而且阳玛诺的《天问略》和《主制群徵》有若干不同处^②。李瀛和同时代的李宜显在英祖八年(1732)燕行回国时带来了费姓西洋人送的《三山论学记》、《主制群徵》^③,李瀛当时读了这本书。另外,洪大容进一步发展《主制群徵》的理论,认为太阳是星日的宗主^④。正祖十五年,奎章阁的《主制群徵》被烧毁^⑤。《主制群徵》最迟于英祖八年传入。

48. 职方外纪 6卷

艾儒略增译,1623年在杭州刊行。该书收录了五大洲各国风土、民情、气候、名胜等等地理学的新知识,并修正了中国古人天圆地方说的谬误。该书是地理学书籍,但带有很强的天主教思想,是早期传入我国的西书。陈奏使郑斗源在仁祖九年(1631)9月赴燕时从陆若汉处得到该书^⑥,这时一起传入了其他书籍和器械,它们被秘藏于王室,只限定一部分人阅读,随着时间的流逝,这些书被传抄,流布于学者中间。英祖朝时的李瀛阅读了该书,并写跋文介绍说,《职方外纪》这样记录到,即大西洋很大但不深,在大西洋外的土地上早就有西方的国家^⑦。这带来了新的地理观,极大地影响了同时代的其他学者。李瀛的弟子安鼎福在《天学考》中还说,

① 沈燝俊:《韩国天文·历学和〈主制群徵〉》,载《图书馆学报》,第2辑,1973年,页50。

② 李瀛:《天地篇·谈天》,见《星湖僿说》,影印本,景仁文化社,汉城,1976,卷1上,页7。

③ 李宜显:《庚子燕行杂志 下》,载《陶谷集》,卷30,张346。

④ 洪大容:《湛轩书》,影印本,景仁文化社,汉城,1969年,上册,卷4,张31。

⑤ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

⑥ 《国朝宝笈》,上册,页494。

⑦ 李瀛:《跋职方外纪》,载《星湖先生全集》,卷55,张24—26。

如德亚国是古时的大秦国,也叫拂菻,它是天主降生的国家^①。慎后聃在《西学辨》中评论《职方外纪》所说的第一件事即世界分成五大洲、欧罗巴之学是尊奉天主上帝^②。在辛亥邪狱问招时,权日身也说在禁令前看过《职方外纪》^③,李家焕在信教前也看过《职方外纪》、《西学凡》等书,他认为这些书只能增长见识,然而却不足于安身立命^④。李奎景在论《坤舆外纪》时,评论说《坤舆外纪》比汤如(若)望的《职方外纪》^⑤、《海国图志》更博大精深^⑥,由此可知他看过《职方外纪》。《职方外纪》是1631年由郑斗源传入。

49. 真道自证 4卷

法国传教士沙守信(Emericus de Chavagnac)著,是以辩护天主教为内容的著述,1718年在北京刊行。安鼎福看了《真道自证》,他在《天学问答》中论及《真道自证》时说,天主发慈悲,亲自来拯救世间,为了万民之罪不惜献出自己宝贵的生命,钉在十字架上而死,然而上帝亲自降生,勇敢地承受被钉在十字架上而死,但后来却没有死,这种愚昧无知的说法太侮慢尊严^⑦。李基庆说禁令前在丁未年(1787)10月间听说李承薰一些人又崇尚天学,十分惊诧,就对李承薰说,自己以前借阅了《天主实义》,其中没有非常困惑的内容,他们如此热衷有什么原因,于是李承薰半夜带来袖珍本的《真道自证》3卷^⑧。另外,金建淳说,己酉年(1789)因李僂臣的关

① 安鼎福:《天学考》,载《顺庵先生文集》,上册,页372。

② 李晚采:《西学辨》,载《辟卫编》,卷1,张39—47。

③ 《正祖实录》,卷33,15年11月8日己卯,《朝鲜王朝实录》,册46,页260。

④ 《黄嗣永帛书》,页46—48。

辛酉邪学罪人嗣永等推案,载《推案及鞠案》,册25,页758。

⑤ 记载有误。(译者注)

⑥ 李圭景:《五洲衍文长笺散稿》,上册,页285—288。

⑦ 安鼎福:《学问答》,载《顺庵先生文集》,上册,卷17,页380。

⑧ 《正祖实录》,卷33,15年11月甲申,《朝鲜王朝实录》,册46,页264。

系阅读了《畸人十篇》、《真道自证》各 2 卷^①。正法罪人李鹤逵借给孙哥的母亲《三本问答》、《真道自证》2 卷、《圣教日课》2 卷^②。郑麟赫回答问招时说,权日身己酉年(1789)春从崔必恭处借阅了《真道自证》^③,崔必恭自白说是从门外梁哥处借来誊抄后,又与门外的孙景元交换了原来的册纸^④,后来又反复说是从住在西门内石井洞的崔主簿处借阅誊抄,后被父亲烧毁^⑤。洪正河在所著的《真道自证证疑》中评论说,皇上即君,没有君必须有德的说法,称呼是根据位置而定的,君即便无德并不会不在他的这个位置上,臣即便有德也不会就拥有王位,而教皇应在贤者中选择,否则君道绝、臣道混乱^⑥。洪翼万在自白中说乙巳年(1785)间在金范禹家中看了邪书,甲寅年(1794)从承薰处借阅了《真道自证》^⑦。另外,洪东安在长书^⑧中写到,李承薰说从北京带来的书是《天主实义》、《几何原本》、《数理精蕴》,可这些书是有用的数学书,为什么他的父亲和叔父烧毁它们呢?一定是李承薰在这之前没有看到《真道自证》、《灵魂篇》等书,所以偷偷将它们带来^⑨,这种见解被认为是妥当的。最初看到《真道自证》的人是上述人物中的安鼎福、金范禹,金范禹看到的时间是在 1785 年以前,安鼎福是在 1785 年写《天学问答》以前看到该书的,他们都是在李承薰 1784 年回国后看到的。《真道自证》1718 年刊行后,最迟于 1784 年由李承薰传入。

50. 真福直指 2 卷

① 《辛酉邪狱罪人李基让推案》,载《推案及鞠案》,册 25,页 238。

② 《邪学惩义》,页 72。

③ 《承政院日记》,正祖十五年 11 月 12 日癸未,册 90,页 93。

④ 李基庆:《崔必恭推案初招》,载《辟卫编》,页 128—129。

⑤ 《崔必恭推案再招》,见前揭书,页 130。

⑥ 许忒:《〈真道自证〉证疑》,载《大东正路》,卷 6,张 12。

⑦ 《邪学惩义》,页 126。

⑧ 即《鲁严奏议》。(译者注)

⑨ 洪东安:《鲁严奏议》,卷 1,后页 26 下。

陆安德著,目的在于使天主教的真福易于被了解,1638年在北京刊行。我国辛酉邪狱时该书在尹铉家中被发现后烧毁^①。传入者及传入时期不详。

51. 真福训论总论 1册

汤若望说明天主教真福八端之著,刊行年不详。正祖十五年所有天主教书籍被烧毁时该书也在奎章阁被烧^②。因此该书于正祖六年前传入。

52. 进呈书像

据修撰尹光普的上疏,王下令将收藏在弘文馆的天主教书籍烧毁,这样《主教缘起》2册、《进呈书像》1册在馆庭被烧毁^③,而收藏在外奎章阁的《进呈书像》同时也被烧毁^④。崔必恭受问招时开始说从门外梁哥处借阅了《进呈书像》^⑤,后来又说从住在西门内石井洞的崔主簿处借来,抄写后还给了他^⑥。《进呈书像》的著者和其在中国的刊行年度不详,正祖十五年中国本在奎章阁被烧毁,所以该书在正祖六年前传入。

53. 涤罪正规 4卷

艾儒略撰,初刊年不详。正祖十五年天主教书籍被烧毁时,外奎章阁收藏的中国本亦遭祸^⑦。辛酉邪狱时在韩新爱家中发现《涤罪正规》2卷^⑧,由此可知该书在正祖六年前传入。

54. 天神祷文

① 《邪学惩义》,页385。

② 《外奎章阁形止案》,张22—25。

③ 《承政院日记》,正祖十五年11月12日癸未,册90,页93。

④ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

⑤ 李基庆:《崔必恭推案初招》,载《辟卫编》,页128—129。

⑥ 《崔必恭推案再招》,见前揭书,页130。

⑦ 《外奎章阁形止案》,张22—25。

⑧ 《邪学惩义》,页379—380。

阳玛诺撰,刊行年度不详。辛酉年迫害发生,郑光受在丈人尹铨自驷州上京后的一段时间,为了能避免同仁们的注意,将自己家的书和从邻居教友家收来的圣书、圣物的两箱行李一起放在家中的炕橱内,但这些东西在他被捕后被发现,在被烧毁的书目中有《天神祷文》^①。

55. 天主降生言行纪略 8 卷

艾儒略著,1635 年在福州刊行。该书记录了耶稣一生的言行,是耶稣传记。正祖十五年书被烧毁^②,因此该书在正祖六年前传入。

56. 天主教要

中国耶稣会翻译的关于天主教要点的书籍。没有汉文本《天主教要》的有关记录,但韩文本《天主教要》1 册在尹铨家被发现,在尹铨家发现的书中还有《圣号经》,它是《天主教要》内容的一部分,这些书均被烧毁^③。由此可知《天主教要》最迟于 1800 年前传入,并被翻译成韩文。

57. 天主圣教四末论 4 卷

高一志撰,大致于 1640 年前后在绛州刊行,正祖十五年和外奎章阁的天主教书籍一起被烧毁^④。该书与辛酉邪狱罪人尹铨家中发现的《四末论》1 册^⑤被认为是同一种书。由此可知该书在正祖六年前传入。

58. 天主圣教日课 3 卷

该书由龙华民编译,1602 年在韶州初刊,是天主教日常公诵的经本。《圣教日课》有 3 卷,卷 1 收录早课、弥撒礼、晚课、各种求

① 前揭书,页 383。

② 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

③ 《邪学愆义》,页 379—386。

④ 《外奎章阁形止案》,张 22—25。

⑤ 《邪学愆义》,页 384。

思祝文、耶稣圣号、圣心祷文、年中耶稣瞻礼和祝文、天主耶稣受难始末,卷2收录圣母祷文和天神与圣人的祷文、年中圣母天神圣人祝文、玫瑰经达味圣王、痛悔经七端,卷3收录善终引、善终经、炼狱祷文、人殓安葬等礼节和经文^①。辛酉邪狱的记录中有《圣教日课》。正法罪人李鹤逵在招供时说,将韩文本《圣教日课》2卷借给孙哥的母亲^②。另外,辛酉年发现的天主教书籍中有《日课抄》、韩译《圣教日课》5册、韩译《天主圣教日课》4册、《日课规程略》1册、韩译《耶稣祷文》1册、《清圣号祷文》1册、韩译《耶稣圣号》1卷、韩译《圣人炼狱祷文》2卷、《炼狱祷文》1册、韩译《圣耶稣圣号》1册、韩译日课《天主圣教》1册、《天主圣教祷文》1册等^③,看来是分别抄出了《圣教日课》的其中一部,并可知它们被翻译了。又,洪乐安说,在洋民金石太家有人彻夜诵经、背诵早晚课^④,李宇集和申召史也自白说看过《早晚课》^⑤。

《日课》是天主教日常公诵的经本,所以传入的年代应追溯到1783年李承薰在北京受洗回国行假圣职制时,这有李承薰的信为证^⑥,这种见解是妥当的。此外大致情况是这样的,即1784年春,李承薰从北京回国,带给李燮书籍,李燮有了更多的证据说明宗教的真理,于是他得以彻底反驳中国和朝鲜的各种迷信,而且他还有了七圣事的解说、教理问答、福音圣书的注解、每天的圣人行迹和祈祷书等^⑦。《日课》很可能是通过李承薰传来,因为神父在行圣

① 崔允焕:《天主圣教功课原本》,载《天主教大学论文集:神学部》,第2辑,1976年,页35—74。

②③ 前揭书,页72、7。

④ 洪乐安:《鲁严奏议》,卷1,后页27上。

⑤ 《邪学惩义》,页246、339。

⑥ 崔爽祐:《李承薰信中所说的假圣职制》,载《天主教青年》,1963年4月,页57—58和李炳泳:《以木板本为主的天主圣教功课小考》,载《韩国天主教会史论文选集》,第1辑,1976年,页308。

⑦ Dallet, Claude - Charles 著;安应烈,崔爽祐译注:《韩国天主教会史》,页307。

事时不可能没有该书,所以该书最迟到周文漠神父入国传入。

59. 天主实义

利玛窦用问答形式叙述天主实在的著作。原名《天学实义》,1610年改名《天主实义》刊行,德文书名 De Deo Verax Disputation 的意思是关于神的真实的讨论。在我国该书为17世纪初传来,在此之前还没有一本书像这本书同时受到崇拜和非难,就如同中世纪天动说风靡时,主张地动说的哥白尼(Nicolaus Copernicus)受到非难,然而他的著作之后却改变了历史。

李暉光在1614年刊行的《芝峰类说》中介绍了《天主实义》,他说该书首先论述了天主创制、主宰、安养天地之道,然后对人鬼不来、与禽兽间轮回六道的谬误和天堂地狱之报进行了辩论,最后以人性本为善及要敬天的内容做了说明,同时李暉光说,这些都是通过《续耳潭》得知的^①。如此看来,芝峰没有直接看到《天主实义》,而是通过《续耳潭》看到的^②。但芝峰对《天主实义》内容的介绍与三口正和引用《续耳潭》的内容不完全相同,两者相比,芝峰的记载更为详细。另外,芝峰在壬辰倭乱前后作为使臣数次往来于中朝间,可能直接阅读到《天主实义》,由此可见,该书可能这时传入,即在宣祖三十五年(1601)至光海君六年(1613)间传入。李暉看了《天主实义》,颇有感触,写下跋文,他说,利玛窦的这一撰述写到,天主乃儒家之上帝,被西洋所敬事畏信,就如同佛教的释迦摩尼^③。慎后聃在甲辰年(1724)作的《西学辨》中说,《天主实义》记录了利玛窦和中国人的回答,分6篇,为道破尊奉天主和天堂地狱说之论著^④。顺庵在丁丑年(1757)寄给星湖的书简中写到,西洋学说

① 李暉光:《诸国部·外国》,载《芝峰类说》卷2,张34。

② 小口正之:《近代朝鲜に于ける西学思想の东渐と其の发达》,载《小田先生頌寿纪念朝鲜论集》,1934年,页1005—1040。

③ 李暉:《跋天主实义》,载《星湖先生全集》,卷55,张27。

④ 李晚采:《西学辨》,载《辟卫编》,卷1,张32—38。

虽然精辟但终究是异端之学^①。丁酉年(1777)以来,以李槃等为中心的一些人在天真庵走鱼寺讲学时讨论了西洋传教士们用汉文写的有关哲学、数学、宗教的著作,说这些书的内容是关于天主的存在和摄理,灵魂的神灵性和不灭性及德行上要克服七罪宗等,所说的书想必是《天主实义》和《七克》^②。据说正祖八年(1784)4月望丁若铨在兄嫂的忌日和弟弟、李槃同舟顺流时相信了天地创造、神的存在、死后审判等说,入京通过李槃看了《实义》和《七克》,欣然倾向^③。又据说李承薰、李槃等冬天在水表桥李槃家第一次传播西教,当时李家焕听说此事后说,早就看过《实义》和《七克》^④。尹持忠说,甲辰年冬留京时得舅舅丁若镛的教诲,信了天主教,并到在明礼洞的金范禹家中,借得《天主实义》和《七克》,拿回家中,眷书以置,然而浮谤甚多,所以年后书或烧或浣,家中不再存有。另外,权尚然自白说,因为连襟尹持忠借给他这两本书,所以他也看过^⑤。洪翼万、安圣教让金范禹看了该书,金日浩也从郑麟赫处借阅了该书,尹钟百等许多人都从黄嗣永处借阅了《天主实义》^⑥。安鼎福在乙己年(1785)写《天学考》反对天主教,他在《天学考》中写到,根据《天主实义》,耶稣是在汉哀帝元寿二年(西历纪元)冬至后3日择贞女托胎降生,这意味着救世^⑦。辛酉邪狱时,崔必恭自白说看了《天主实义》、《真道自证》、《默想》、《玫瑰》、《袖珍日课》等^⑧。郑麟赫在问招时说,权日身说在己酉年(1789)春从崔必恭处

① 安鼎福:《上星湖先生别纸 丁丑》,载《顺庵先生文集》,上册,卷2,页46上。

② Dallet, Claude - Charles 著;安应烈,崔奭祐译注:《韩国天主教会史》,册1,页301—302。

③ 丁若镛:《先仲氏墓志铭》,载《与犹堂全书》,册1,页326—328。

④ 《贞轩墓志铭》,见前揭书,册1,页319下右。

⑤ 《正祖实录》,卷33,15年11月7日戊寅,《朝鲜王朝实录》,册46,页257。

⑥ 《邪学惩义》,页85、123、135、197、302。

⑦ 安鼎福:《天学考》,载《顺庵先生文集》,上册,卷17,页372。

⑧ 李基庆:《崔必恭推案》,载《辟卫编》,页128—130。

借阅了《袖珍》1册、《切安》1卷、《实义》2册、《自证》4册,并在纯祖一年(1801)正月下去时带去^①。权日身自己在问招时说,忘记了中人金氏的名字,自己在与他关系好时,一起看了《天主实义》,并受到众人注意^②。上述两项记录说法不一,前正言李基庆说,自己与李承薰关系亲密,但不如与丁若镛的关系,若镛转送给他《天主实义》、《盛世刍堯》等,这样自己得以看到这些书^③。就在第二天,基庆又说,作为初学入门书,《天主实义》的内容中有好的部分,但大体是悖理的,即便如此,看这本书有什么罪呢^④?当时,右相蔡济恭也说,他们这些南人学者这时看到西学盛行的情况,想知道西学到底有些什么内容,得到并阅读了《天主实义》,觉得天主教并不比杨墨的思想更有害于伦理,它因为有天堂地狱说有好的一面^⑤。邪学罪人姜彝天也自白说,自己家中有《天主实义》、《三山论学记》,这些书在年前尹持忠、权尚然之事发生后被烧毁^⑥。李圭景说西洋的宗教是崇奉天主,他引用《天主实义》的记录写到,利玛窦常说佛教是模仿天主教而成,佛教是在天主教学说的基础上加上轮回说和报应说来迷惑百姓^⑦。洪正河看了《天主实义》,在《实义证疑》中写到,天主教信徒废祭祀、烧神主是使天理灭亡、伦理断绝;又非难说,信徒们称他们所说的天主就是古经中的上帝,上帝作为主,奉行的是行善,而这本来是儒家要求的,说这是西学,太愚蠢了^⑧。当时,很多信徒读过《天主实义》,根据《邪学惩义》分析的

① 《刑曹启辞》,见前揭书,页127—128。

② 《正祖实录》,卷33,15年11月8日己卯,见《朝鲜王朝实录》,册46,页260。

③ 前揭书,卷33,15年11月12日癸未,《朝鲜王朝实录》,册46,页262。

④ 前揭书,卷33,15年11月甲申,《朝鲜王朝实录》,册46,页262。

李基庆:《辟卫编》,页113。

⑤ 《承政院日记》,正祖12年8月3日壬辰,册87,页655。

⑥ 《辛酉邪狱罪人姜彝天等推案》,见《推案及鞠案》,册25,页316—317。

⑦ 李圭景:《斥邪教辩证说》,载《五洲衍文长笈散稿》,册下,页703。

⑧ 许忭:《实义证疑》,载《大东正路》,卷5,张21—22。

数量,读过该书的信徒一共6名,全为男子,其中两班5名,平民1名。由此可看出,阅读该书的大部分信徒属两班贵族^①。

60. 清凉山志 4册

著者和刊行年不详。据正祖十九年外奎章阁形止案记载,该书于正祖十五年在奎章阁被烧毁^②,由此可知该书在正祖六年前传入。末松保和早就对《清凉山志》不是天主教书籍的记录表示疑问^③。然而,没有看到书的内容,无法只通过书名断定,没有书,怎么能判断,就如前述的《三山论学记》,只根据书名判断说此书是天主教书籍是很难的。正祖十九年后出现的形止案发生在纯祖十四年(1814),在这次的外奎章阁形止案中并没有收录《清凉山志》。

61. 七克大会 7卷

西班牙人庞迪我撰。该书指出,人间一共要克服七种罪,同时书中列举了圣师言行、圣人修德的故事来说明如何能克服每种罪。1614年在北京刊行。丁酉年(1777)以来,信徒们在天真庵走鱼寺讲学时讨论了西洋传教士们用汉字写的有关哲学、数学、宗教之著,说这些书的内容是对天主的存在和摄理、灵魂的神灵性和不灭性及德行上要克服七罪宗等方面的说明,所说的书想必是《天主实义》和《七克》^④。甲辰年(1784)4月望日,丁若铨三兄弟在马岬给伯兄嫂祭祀,回来的路上与李槃同舟顺流,这时,他们相信了天地创造、神的存在、生的意义、死刑审判等学说,得到并阅读了《实义》

① 金翰奎:《从〈邪学愆义〉看初期韩国天主教会的几个问题》,载《教会史研究》,第2辑,1979年,页75。

② 《外奎章阁形止案》,张22—25。

③ 末松保和:《奎章阁和奎章总目》,载《小田先生夙寿纪念朝鲜论集》,昭和二十九年(公元1954年),页413。

④ Dallet, Claude - Charles 著;安应烈,崔奭祐译注:《韩国天主教会史》,册1,页301—302。

和《七克》，欣然倾向^①。同年冬，李家焕说，在水表桥附近的李槃家里，他首次接触西教，较早阅读了《实义》和《七克》^②。李瀛说，《七克》为西洋庞迪我所著，为儒家之克己说^③。安鼎福也评论说，天主教以童身为贵，所以《七克》有禁婚之说，而这违背了夫妇的伦理^④。尹持忠甲辰年（1784）冬留京时到明礼洞中人金范禹家借到《天主实义》、《七克》，回到珍山的家中誊书以置，又将书借给连襟权尚然^⑤。李圭景也说“西书其言理较二氏（老佛）与吾儒合，最如《七克》等类皆功己之学所最重者”^⑥。洪正河也评论说，看《十诫》和《七克》的条目，除了《十诫》第三条以上为崇奉天主的条目外，其他怎么早就看到过呢？所谓的孝敬父母就烧毁父主、断绝父子关系，之后抛弃父母，到九万里外远游^⑦。辛酉邪狱时在尹铨家的炕上发现《七克》6册^⑧。黄嗣永族亲尹钟百自白说，从嗣永处借阅了《天主实义》、《七克》等，任大仁也自白说从丁进士处学习了《实义》^⑨。由此可见该书确实在 1784 年传来。

62. 泰西人身说概 2 卷

瑞士人邓玉函（Joannes Terrenz）译述。内容与天主教有关。亦与人体生理学和解剖学有关。正祖十五年因是天主教书籍被烧毁^⑩，因此该书于正祖六年前传入。

63. 寰宇如末 2 卷

-
- ① 丁若镛：《先仲氏墓志铭》，载《与犹堂全书》，册 1，页 326—328。
 ② 《贞轩墓志铭》，见前揭书，册 1，页 319 下右。
 ③ 李瀛：《星湖先生集说》，上册，页 368 下右。
 ④ 安鼎福：《顺庵先生文集》，上册，页 381 下右。
 ⑤ 《正祖实录》，卷 33，15 年 11 月 7 日戊寅，《朝鲜王朝实录》，册 46，页 257。
 ⑥ 李圭景：《五洲衍文长笺散稿》，下册，页 704。
 ⑦ 许忭：《证疑要旨》，载《大东正路》，卷 5，张 17。
 ⑧ 《邪学愆义》，页 382。
 ⑨ 前揭书，页 251、302。
 ⑩ 《外奎章阁形止案》，张 22—25。

高一志撰,论述了宇宙的创造和与之有关的天主的实在,1637年刊行,正祖十五年被烧毁^①。由此可知该书在正祖六年前传入。

64. 悔罪要指小引

据徐宗泽研究,该书不知是郭居静所撰还是艾儒略所撰。只知正祖十五年在奎章阁被烧毁^②,因此该书在正祖六年传入。

除此之外,在辛酉年遇祸的尹铉、韩新爱、金喜仁、桃花洞洪女、崔庆门家里发现了许多书籍^③,当然,其中要么不是天主教书籍,要么不是西洋人所著,要么是重复的书籍。韩译《教会要理》、韩译《教会圣赞》、韩译《圣坛问答》等书根据其内容好像是周文谟神父的著述^④。然而其中可能有中国人、朝鲜人的著作,这些书籍可能只抄出了特定书籍中的一部分。

综上所述,虽不能说有关天主教的书籍全部被发现,但至少可知有64种西书传入我国。这64种西书按著者分,南怀仁1种、利玛窦6种、高一志9种、杜奥定1种、艾儒略6种、费奇观2种、汤若望3种、陆安德1种、利类思2种、罗雅谷2种、沙守信1种、冯秉正3种、阳玛诺3种、庞迪我3种、龙华民3种、苏如望1种、毕方济1种、邓玉函1种、孙学诗1种、仁会1种、中国耶稣会1种、未详12种。高一志的著作最多,共9种,其次为利玛窦、艾儒略。

宣祖以来,许筠、昭显世子等从中国回来时最有可能传入天主教书籍。这些天主教书籍并不是昭显世子从北京回国时亲自带人,而是由入教的清人宦官李帮诏等作为昭显世子的侍从带人。

①② 前揭书。

③ 原注中列出另外传入朝鲜的68种西学书书名,大部分书名为韩文,因笔者水平有限有部分无法译成中文,故在本译文中略去。

见《邪学愆义》,页379—385。

④ 崔爽祐:《通过〈邪学愆义〉看初期天主教会》,载《教会史研究》,第2辑,1979年,页10。

之后赴燕使行先后有金埴、李颐命、李承薰、洪大容、李德懋、朴趾源、徐浩修等，他们在燕京找见西洋人，得到西洋人寄赠的天主教书籍。随着天主教书籍的陆续传入，有许多新派儒学者在自己的书架上备置这类书，成均馆年轻的儒生收藏并阅读这类书。然而，正祖十年国内下令禁止天主教书籍和稗官杂记，从此，不容易再传入这类书籍。

朝鲜王朝时国家机关在从中国购入需要的书籍时，首先列出必要的书目，并附上弘文馆列出的必要书籍和王列出的必要书籍。然后一方面买入其中在国内没有收藏或刊行的书籍，另一方面还考察国内藏书阁收藏本有残缺的情况并将残缺部分买入。正祖十年(1786)大司宪金履素对因近来燕贸世子都带来不经书册而使邪说流行一事请求严飭购来湾府书册这种不妥当的行为，这一请求最终得到许可，政府严禁从中国购入图书^①。这样之后，不可能从中国输入书籍。之后，在纯祖十一年，南公辙对于因禁止使行购入书籍使正经正史长久来无法求得一事请求从此次使行始允许购入正经正史和先辈醇儒文集，但根据先朝法令禁止购入异端杂书和稗乘小说，这一要求得到裁可^②。由此可见初期传入天主教书籍不难，但后期因严禁不能传入，于是这些书籍传入情况不详。其中虽不确切但有可能的是许筠传入 1 种、李宜显传入 2 种、郑斗源 2 种、李承薰 3 种；其他 55 种传入者不详。这样看来大部分书籍传入者不详。

与传入者同样，传入年度不尽得知。考察传入时期的下限线，17 世纪有 5 种，18 世纪初有 3 种，18 世纪中叶有 2 种，18 世纪末期 33 种，未详 20 种，但以下限线区分传入时期还是不知传入年度。传入的渠道大致通过使行传入 5 种、秘密输入 3 种、未详 55 种。

① 《正祖实录》，卷 21，10 年 1 月丁卯，《朝鲜王朝实录》，册 45，页 550。

② 《纯祖实录》，卷 11，8 年 3 月 26 日壬戌，《朝鲜王朝实录》，册 47，页 599。

使行时传入的 5 种是根据国家制成的目录购入,然而使臣从燕京带入皇明钦赐书籍这一情况在《实录》中没有记录,由此看来这些书可能是从北京外城慈仁寺外的琉璃厂书肆购入的。赴燕使行员中有人访问天主堂,通过笔谈进行交流,并从传教士处得到寄赠的书籍和西洋科学用具,同时,他们寻求书籍,利用琉璃厂书肆和清朝文人进行交流。^①使行员们到北京寻求书籍时,另一条获取渠道被认为是在栅门等处进行秘密贸易,人们认为是尹有一、黄沁、丁夏祥等人为传送密书或为把神父引入国内出入国境、往来北京时秘密输入的,但确切的传入路径不详。上述 64 种书籍正确的传入时期不详,大部分看来是李承薰回国执行假圣事前传入。正祖十年完全禁止燕行使者购入图书,所以之后很难将书籍输入国内,由此可见书籍是在这之前传入。

上述 64 种书籍被翻译成韩文的看来有 14 种。此外,还有许多书籍被翻译,这是因为要到平民或贱民中传道,翻译是必需的。当时与翻译有关的人有李家焕、崔昌显、周文谟等,但每人翻译了哪些书不详。李承薰因为购书、刊书及洋会事件被削职,然而却没有其刊书的确切事实。刊行者不详,但刊行是事实。辛酉遇祸的金义浩自白说,1801 年正月 21 日到推寻次宋再纪家,让黄嗣永看过邪书册板^②,由此可知,刊行是事实。传入的书籍或被翻译、刊行、誊抄,传给许多人,或捧价行卖^③传给教友,或被教友借阅,如此来进行传播。

除了这 64 种书籍外,还传入了许多天主教书籍。李燧当时阅读了《天学初函》^④,认为著作《圣教要旨》是《圣经》传入朝鲜历史

① 藤塚邻:《清朝文化东传の研究》,国书刊行会,东京,昭和 50 年(公元 1975 年),页 18—22。

② 《邪学惩义》,页 136。

③ 前掲书,页 135。

④ 李承薰:《圣教要旨》,载《蔓川遗稿》,写本,张 106。

过程的资料,是接受基督教思想的嚆矢之作。金玉姬分析《圣教要旨》,把它分两部分,第一部分从第 1 节到第 15 节,主要说明《旧约》和《新约》两部圣书的内容,第二部分从 16 节到 46 节,以圣保罗的罗马书为主要分析内容^①。在其文章中对当时《圣经》和罗马书是否传入朝鲜存有异疑,而东传汉文西学书中有《新约圣书》,这是汉文《圣经》全书,由此有人断定说该书在朝鲜王朝时传入我国^②。可是所谓东传汉文西学书是指传入中国的书籍,不是以传入朝鲜的书籍作为对象。我国有记录说,李槃偷偷看过圣书,而李承薰并不知晓^③,但很难确定所谓的圣书是指特定的书还是指普遍的天主教书籍。如果是指特定的书,那么《圣经》在朝鲜初期就已传入。《圣经》不仅收录在东传汉文西学书里,在中国魏源著的《天主教考》中记录有看到汉文译刊的《马泰传福音书》、《马可传福音书》、《路可传福音书》、《约翰传福音书》的内容^④,假定书的内容传入我国,还是无法证明《圣经》传入朝鲜,这都有考证的价值。另外,辛酉年遇祸的洪女子仁阿只连伊在问招中说,姜完淑的婢女小明带来西洋图书 3 卷,要求马上藏起来^⑤,之后这些图书被发现,这些西洋图书恐怕是周文谟神父的图书。周文谟寄宿在姜完淑家中,姜完淑为了让他躲避官兵,将他藏起来。如果这是周文谟神父的书,因为他是中国人又是神父,所以该书不可能是拉丁语《圣经》。没有确切的理由说明拉丁语《圣经》开洋书传入我国之嚆矢。

① 金玉姬:《旷庵李槃的西学思想》,天主教出版社,汉城,1979年,页 163。

② 前揭书,页 180。

③ 《黄嗣永帛书》,页 40。

④ 《天主教考 上》,载《裨丛》,写本,张 56。

⑤ 《邪学惩义》,页 366—367。

结 语

综上所述：

天主教书籍传入我国可分三个时期。从宣祖 30 年到宪宗 1 年为第一时期，这个时期通过一些朝鲜人传入天主教书籍。本文以这一时期传入的天主教书籍为对象，有汉译、韩译书籍，重点说明了每种书的种类、传入者、传入时期、传入路径及翻译等方面的情况。

第一时期传入的与天主教有关的书籍以《天主实义》为首共有 64 种之多。正祖十年禁止从中国输入一切书籍，所以认为这些书大部分在这之前传入。根据禁令前的记录，有的书可知其传入者，这其中许筠传入 1 种、李宜显 2 种、郑斗源 2 种、其余书传入者不详。传入路径也不是很详细，可知燕行使臣从传教士处得到寄赠的书 5 种，秘密输入 3 种。推测这 64 种书的大部分从北京琉璃厂书肆购入或是传教士寄赠的。这时期其中有 14 种书被翻译成韩文并被刊行。这期间传入的书籍或被翻译、誊抄、刊行传给教友，或通过捧价行卖、借阅、转抄来进行传播。

除上述 64 种书籍外，还传入了很多其他书籍，发现这些书籍亦是一项课题，而已经发现的书籍又确实要进行版本学的研究。

耶稣会士与中西文化交流论著目录

徐海松

编辑说明：

1. 本目录编录 1980 年至 1999 年间中国大陆出版的中文著作和论文。资料来源为《全国总书目》、《全国报刊索引》、《中国历史学年鉴》以及其他学术刊物的有关目录。

2. 目录分著作、论文两部分。排列以出版时间先后为序，著作标示年代；论文凡见于定期刊物者，标示年代与期号，中间隔以冒号。

3. 著作部分，除专著外兼收译著，并酌收部分篇章论及本主题的著作。其中论文集之分篇目录不再列入论文部分。

4. 论文部分，据篇目所示分为总论、宗教、思想、学术、制度、风俗、科技、艺术、事件、人物、文献和信息十一类，酌收个别与本主题关系密切的其他来华传教士事迹的论文。

限于编者视野及资料条件，本目录分类不当及遗漏之处，敬请读者指正。

一、著作部分

俄国使节团使华笔记(1692—1695)，伊兹勃兰特·伊台斯等编，北京师院俄语翻译组译，商务印书馆，1980

中国古代天文学史，陈遵妫著，上海人民出版社，1980

- 陈垣学术论文集(第一集),陈垣著,中华书局,1980
- 徐光启年谱,梁家勉编,上海古籍出版社,1981
- 徐光启,王重民著,何兆武校订,上海人民出版社,1981
- 传教士与近代中国,顾长声著,上海人民出版社,1981
- 中国天文学史,中国天文学史整理研究小组编著科学出版社,1981
- 圣教入川记,[法]古洛东著,四川人民出版社,1981
- 康熙皇帝,[法]白晋著,赵晨译,黑龙江人民出版社,1981
- 俄国、蒙古、中国(1-4),[英]约·弗·巴德利著,吴持哲、吴有刚译,商务印书馆。
1981《明史欧洲四国传》注释,张维华撰,上海古籍出版社,1982
- 中国科学技术史稿(下册),杜石然等编著,科学出版社,1982
- 俄中两国外交文献汇编(1619—1792),[俄]尼古拉·班蒂什—卡缅斯基编著,
中国人民大学俄语教研室译,商务印书馆,1982
- 徐光启著译集,徐光启撰,上海市文物保管委员会主编,上海古籍出版社,1983
- 利玛窦中国札记(全2册),利玛窦、金尼阁著,何高济等译,中华书局,1983
- 徐光启,施宣圆著,江苏古籍出版社,1984
- 中国数学史简编,李迪编著,辽宁人民出版社,1984
- 中国地图学史,卢良志著,测绘出版社,1984
- 中国地图史话,金应春、丘富科著,科学出版社,1984
- 明清史散论,冯天瑜著,华中工学院出版社,1984
- 《明史·佛郎机传》笺正,戴裔焯著,中国社科出版社,1984
- 《清代人物传稿》上编1-8卷有利类思、安文思、卫匡国、汤若望、卜弥格、白晋、
南怀仁等传记,王思治等主编,中华书局1984—1995
- 郎世宁,聂崇正著,人民美术出版社,1985
- 明代大科学家徐光启,王欣之著,上海人民出版社,1985
- 利玛窦在肇庆,罗方光,肇庆文史第二辑,肇庆市政协文史资料研究会编,1985
- 清代西人见闻录,杜文凯编,中国人民大学出版社,1985
- 中国哲学对欧洲的影响,朱谦之撰,福建人民出版社,1985
- 中西文化交流史,沈福伟著,上海人民出版社,1985
- 天主教、基督教在广西资料汇编,骆良、陈仁华等编,广西民族出版社,1985
- 徐光启研究论文集,席泽宗、吴德铎编,上海学林出版社,1986
- 世界三大宗教在中国,彭耀、曹绮著,中国社科出版社86年初版、91年增订版
- 鸦片战争前中西关系纪事(1517—1840),萧致治·杨卫东编,湖北人民出版社,1986
- 晚学斋论文集,张维华著,齐鲁书社,1986

- 王徵遗著,李之勤编,陕西人民出版社,1987
- 中国教案史,张力、刘鉴唐著,四川社科院出版社,1987
- 明清之际中西关系简史,张维华著,齐鲁书社,1987
- 明清间在华的天主教耶稣会士,江文汉著,知识出版社,1987
- 中外文化交流史,周一良主编,河南人民出版社,1987
- 走出中世纪,朱维铮著,上海人民出版社,1987
- 清代著名天文数学家梅文鼎,李迪、郭世荣编著,上海科技出版社,1988
- 中国天主教史人物传(上中下),方豪著,中华书局,1988
- 澳门记略,印任光、张汝霖撰,赵春晨点校,广东高等教育出版社,1988
- 西学东渐与明清之际教育思潮,白莉民撰,北京教育科学出版社,1989
- 中国文化与基督教的冲撞,于硕等译,辽宁人民出版社,1989
- 中国天主教的过去和现在,顾裕禄著,上海社科院出版社,1989
- 中国古代天文文物论集,文物出版社,1989
- 明清实学思潮史(上中下),陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编,齐鲁书社,1989
- “通玄教师”汤若望,[德]恩斯特·斯托英著达素彬、张小虎译,
中国人民大学出版社,1989
- 《荷使初访中国记》研究,[荷]包乐史、[中]庄国土著,厦门大学出版社,1989
- 德国思想家论中国,[德]夏瑞春编,陈爱政等译,江苏人民出版社,1989
- 孟德斯鸠与中国,许明龙,国际文化出版公司,1989
- 中国·科学·文明,[日]藪内清著,中国社会科学出版社,1989
- 明清数学史论文集,梅荣照主编,江苏教育出版社,1990
- 十字架与龙,孙江著,浙江人民出版社,1990
- 明泾阳王徵先生年谱,宋伯胤编,陕西师大出版社,1990
- 康熙思想研究,宋德宣著,中国社会科学出版社,1990
- 澳门史纲,黄鸿钊著,福建人民出版社,1990
- 中国文学在法国,钱林森著,花城出版社,1990
- 改变中国,[美]斯宾塞著,曹德骏译,三联书店,1990
- 耶稣会士秘史,[法]埃德蒙·帕里斯,张如桦等译,中国社科出版社,1990
- 中国文化在启蒙时期的英国,范存忠著,上海外语教育出版社,1991
- 龙与十字架,邹晓辛、吕延涛著,吉林文史出版社,1991
- 世界的中国观,忻剑飞著,学林出版社,1991
- 清代文化传统的总结和中西大交流的发展,南炳文、李小林、李晟文著,
天津古籍出版社,1991

- 中国古代的天文与历法,陈久金、杨怡编,山东教育出版社,1991
- 科技史文集,(内有“徐光启研究”专题),吴德铎著,上海三联书店,1991
- 古代中西文化交流,何芳川、万明著,山东教育出版,1991
- 十八世纪中国与欧洲文化的接触,[德]利奇温著,朱杰勤译,商务印书馆,1991
- 中国和基督教,[法]谢和耐著,耿昇译,上海古籍出版社,1991
- 法国的在华传教政策,[法]卫青心著,黄庆华译,中国社科出版社,1991
- 利玛窦传,[美]乔纳森·斯彭斯著,王致华译,陕西人民出版社内部发行,1991
- 日本中国学史(第五章),严绍疆著,江西人民出版社,1991
- 耶稣会上与中国科学,樊洪业著,中国人民大学出版社,1992
- 第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较,陈卫平著,上海人民出版社,1992
- 明清之际的科学、文化与社会——十七、十八世纪中西文化关系引论,李亚宁著,四川大学出版社,1992
- 法国重农学派学说的中国渊源,谈海著,上海人民出版社,1992
- 早期传教士进藏活动史,伍昆明著,中国藏学出版社,1992
- 中外关系史辞典,朱杰勤、黄邦和主编,湖北人民出版社,1992
- 影响中国历史的一百个洋人,肖黎等主编,广东人民出版社,1992
- 中国科技史国际学术讨论会论文集,中国科技出版社,1992
- 中国之欧洲,[法]艾田蒲著,许钧、钱林森译,河南人民出版社,1992
- 利玛窦与徐光启,孙尚扬著,新华出版社,1993
- 中西文化交流的先驱——从利玛窦到郎世宁,许明龙主编,东方出版社,1993
- 中国古代对外关系史,张维华主编,高等教育出版社,1993
- 闭关与开放,陈尚胜著,山东人民出版社,1993
- 明代中外关系史研究,朱亚非著,山东人民出版社,1993
- 中国古代科学家传记(下集),杜石然主编,科学出版社,1993
- 中外医学文化交流史,马伯英等著,文汇出版社,1993
- 清代院画,杨伯达著,紫禁城出版社,1993
- 清代学术与文化,王俊义、黄爱平著,辽宁教育出版社,1993
- 德国哲学家论中国,秦家懿编译,三联书店,1993
- 莱布尼茨与中国,安文铸等著,福建人民出版社,1993
- 伏尔泰与孔子,孟华著,新华出版社,1993
- 利玛窦评传,[法]裴化行著,管震湖译,商务印书馆,1993
- 明清间入华耶稣会士和中西文化交流,[法]安田朴、谢和耐等著,耿昇译,巴蜀书社,1993

- 中国科学技术典籍通汇·数学卷,河南教育出版社,1993年
- 中国科学技术典籍通汇·技术卷,河南教育出版社,1994年
- 解说插图中西关系史年表,黄时鉴主编,浙江人民出版社,1994
- 基督教与明末儒学,孙尚扬著,东方出版社,1994
- 历史遗迹——利玛窦及明清西方传教士墓地,林华等编,中国人民大学出版社,1994
- 宗教与文化论丛(1994),陈村富主编(收录有关卫匡国、艾儒略、殷铎泽等研究论文14篇),东方出版社,1994
- 西学东渐与晚清社会,熊月之著,上海人民出版社,1994
- 中国清代科技史,沈毅著,人民出版社,1994
- 德国的汉学研究,张国刚著,中华书局,1994
- 中西音乐交流史稿,陶亚兵著,中国大百科全书出版社,1994
- 汤若望传,李兰琴著,东方出版社,1995
- 洋教士看中国朝廷,朱静编译,上海人民出版社,1995
- 故宫博物馆藏清代宫廷绘画,故宫博物院编,文物出版社,1995
- 基督教文化与现代化,中国社科院宗教所主编,中国社科出版社,1995
- 明清启蒙学术流变,萧蓬父、许苏民著,辽宁教育出版社,1995
- 丝路文化·海上卷,刘迎胜著,浙江人民出版社,1995
- 在华耶稣会士列传及书目,[法]费赖之著,冯承钧译,中华书局,1995
- 在华耶稣会士列传及书目补编,[法]荣振华著,耿昇译,中华书局,1995
- 欧洲与中国,[英]赫德逊著,王遵仲、李申等译,中华书局,1995
- 康熙帝传,[法]白晋等著,春林等编,珠海出版社,1995
- 新学苦旅——科学·社会·文化的大撞击,刘大椿、吴向红著,江西高校出版社,1995
- 利玛窦与中国,林金水著,中国社会科学出版社,1996
- 中法关系史论,楼均信、郑德第、吕一民主编(收录有关论文7篇),
杭州大学出版社,1996
- 职方外纪校释,[意]艾儒略著,谢方校释,中华书局,1996
- 中国古代科学技术史纲·天文卷,石云里著,辽宁教育出版社,1996年(总主编路甬祥,
另有数学、物理与化学、地学、医学、技术等卷)
- 马相伯集,朱维铮主编、李天纲等编校,复旦大学出版社,1996
- 西学东渐与中国高等教育近代化,朱国仁著,厦门大学出版社,1996
- 中国对德国文学影响史述,王茂平著,上海外语教育出版社,1996
- 国际汉学著作提要,李学勤主编,江西教育出版社,1996
- 国际汉学(一)(二),任继愈主编,商务印书馆,1995、1997

- 汉学研究(一)(二)(三),阎纯德主编,中国和平出版社,1996、1997、1999
- 法国汉学(一)(二),[法]龙巴尔、李学勤主编,清华大学出版社,1996、1997
- 早期澳门史,[瑞典]龙思泰著,吴仪雄等译,章文钦校注,东方出版社,1997
- 庞迪我与中国,张铠著,北京图书馆出版社,1997
- 中国的基督教,周燮番著,商务印书馆,1997
- 西学与晚明思想的裂变,何隽著,上海人民出版社,1998
- 世界汉学(一),刘梦溪主编,世界汉学杂志社,1998
- 大中国志,[葡]曾德昭著,何高济译,李申校,上海古籍出版社,1998
- 中国礼仪之争——历史·文献和意义,李天纲著,上海古籍出版社,1998
- 中外宗教交流史(第5、6章),楼宇烈、张志刚主编,湖南教育出版社,1998
- 中外美术交流史(第5章),王镛主编,湖南教育出版社,1998
- 中外哲学交流史(第4、5、6章),楼宇烈、张西平主编,湖南教育出版社,1998
- 中外医学交流史(第5章),李经纬主编,湖南教育出版社,1998
- 中外音乐交流史(第12章),冯文慈主编,湖南教育出版社,1998
- 中国科学技术典籍通汇·天文卷,河南教育出版社,1998
- 《中华文化通志》第10典“中外文化交流”《中国与欧洲文化交流志》,朱学勤、王丽娜著,上海人民出版社,1998
- 《中华文化通志》第7典“科学技术”《天学志》(第10章),江晓原、钮卫星著,上海人民出版社,1998
- 澳门——东西交汇第一门,吴志良、章文钦等撰,中国友谊出版公司,1998
- 东西方美术的交流,[英]M.苏立文著,陈瑞林译,江苏美术出版社,1998
- 澳门历史文化,章文钦著,中华书局,1999
- 澳门开埠初期史研究,汤开建著,中华书局,1999
- 传教士与中国科学,曹增友著,宗教文化出版社,1999
- 中国文化对欧洲的影响,王宁、钱林森、马树德著,河北人民出版社,1999
- 中国科学技术之西传及其影响,韩琦著,河北人民出版社,1999
- 澳门通史,黄启臣著,广东教育出版社,1999
- 东方美学对西方的影响,陈伟、王捷编著,学林出版社,1999
- 十九世纪中国市井风情——三百六十行,黄时鉴、[美]沙进编著,上海古籍出版社,1999
- 清王朝的宗教政策,于本源著,中国社会科学出版社,1999
- 鸦片的传播与对华鸦片贸易,龚纓晏著,东方出版社,1999

二、论文部分

1. 总论

- 历史上的中法关系,张芝联,历史教学,80:3
- 法国是如何发现中国的,[法]叶理夫著,耿昇译,中国史研究动态 81:3
- 中国人文主义与英国的启蒙运动,范存忠,文学遗产,81:4
- 中国哲学启蒙的坎坷道路,萧蓬父,中国社会科学,83:1
- 启蒙时期中国与欧洲之间的关系,[法]伊夫·埃尔渥耶著,刘坤一译,中国史研究动态,83:2
- 清代的中学西渐及其影响论略,何哲,暨南学报,83:3
- 清代的西方传教士与中国文化,何哲,故宫博物院院刊,83:2
- 利玛窦等耶稣会士在华学术活动,冯天瑜,明清文化史散论,1984
- 从明清之际的启蒙文化到近代新学,冯天瑜,历史研究,85:5
- 关于顺康雍乾时期的耶稣会士的评价问题,许淑明,中国史研究动态,85:10
- 雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落,陈东林,北京师范大学学报,85:5
- 十八世纪中国文明对法国、英国和俄国和影响,[法]米歇尔·德韦兹达著,达观译,法国研究,85:2
- 鸦片战争前基督教传教士在华的文化活动,邹明德,近代史研究,86:5
- 明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献,徐明德,杭州大学学报,86:4
- 中国传统文化在西方(略论西方对中国传统文化认识的变化),张广达,文史知识,87:1
- 基督教与中西文化交流,程伟礼,复旦学报,87:1
- 西方传教士与明清之际的西学东渐,林华,党校教学,88:1
- 论明清之际传教士的历史作用,何兆吉,西部学坛,88:3
- 明末清初“西学东渐”评议,饶良伦,求是学刊,88:1
- 明清时期西方传教士在中国,鲁方,课外学习,88:2
- 论明清之际传教士的历史作用,何兆吉,西部学坛,88:3
- 东西方文化的双向交流,徐远和,孔子研究,88:4
- 明清之际中西文化的交流、冲突和选择,胡代聪,外交政治学院学报,89:1
- 清前期对外政策的性质及其对社会发展的影响,吴建雍,北京社会科学,89:1
- 微风入园池,吹得几重皱(也评明末清初中西文化交流),吴文涛,江汉论坛,89:4
- 论康熙对外政策,张之毅,外交学院学报,89:1

- 从《辩学章疏》谈如何对待中西文化交流,施宣园,天主教研究资料汇编第16辑,上海光启社出版,1989
- 西方传教士与中国古代文化,卓新平,世界宗教资料,90:3
- 中西文化交流与中国传统文化的发展,李永胜,社会科学[沪],90:4
- 清代宫中出现西方文化的原因探讨,刘澹、刘月芳,故宫博物院院刊,90:4
- 16至19世纪中国对澳门的特殊方针和政策,黄启臣,学术论坛,90:6
- 澳门——明末清初中西文化交流的枢纽,黄国安,学术论坛,90:6
- 撞击、颀颀、拒斥(明末清初中西文化之争论纲),蒋国保,浙江学刊,91:5
- 十六至十八世纪中西文化的交汇(兼论澳门是文化交汇的桥梁),黄启臣,社会科学战线,91:1
- 明清之际浙江地区中西文化的冲撞,杨建华,浙江学刊,91:3
- 前期“西学东渐”的影响与跌落归因,贵州教育学院学报,91:4
- 关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题,何桂春,学术月刊,92:11
- 试论明末西学东渐的背景,徐均平,兰州大学学报,92:1
- 寺庙宫观与明清中西文化冲突,赵世瑜,中国史研究,92:4
- 16—18世纪中国文化对欧洲国家的传播和影响,黄启臣,中山大学学报,92:4
- 18到20世纪西方对中国的认识——从莱布尼兹到德·哥罗特,[德]R.J.韦伯罗斯基,《中国宗教:过去与现在》(汤一介主编),北京大学出版社,1992
- 明末清初中国文化在德国,吴孟雪,文史知识,92:8
- 并非神话——简论17、18世纪中国在法国的形象及其影响,许明龙,世界历史,92:3
- 也谈“关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题”,康志杰,学术月刊,93:10
- 来华传教士对中西封建社会产生的不同影响及其原因,许序雅,浙师大学报,93:1
- 论清代的“禁教”与“防夷”:“闭关主义”政策再认识,王先明,近代史研究,93:2
- 重评澳门在东西文化交流中的地位,费成康,学术月刊,93:8
- 十七、十八世纪中国在法国的形象及其影响,许明龙,《东西方文化交融的道路与选择》(中国现代文化学会主编),四川人民出版社,1993
- 明末清初吸收西方文化的历史启示,李建忠,桂海论坛,94:4
- 中国早期近代化的成败:对15—17世纪中国历史的再认识,薛国中,武汉大学学报,94:2
- 从科学与文化的相互作用看明末清初的西学东渐运动,贾敏仁,信阳师院学报,94:4
- 康乾盛世与西方文明,李治亭,社会科学辑刊,94:11
- 论明清在华耶稣会士的财务经济,康志杰,史学月刊,94:3
- 清初西学输入原因初探,宝成关,黑龙江社会科学,94:4

- 人类文化史一笔智慧和知识的大交易,沈保义,《基督教与近代文化》(朱维铮主编),上海人民出版社,1994
- 16—18世纪的西方传教士与中西文化交流,朱静,《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994
- 初期来华的耶稣会士与中西文化交流,朱静,中南民族学院学报,94:4
- 西学东渐与明代社会特征,李宝臣,北京社会科学,94:2
- 明末西学东渐重评,宝成关,学术研究,94:3
- 中国文化对欧洲的影响,李喜所,人民日报,1994.3.9(5)
- 十六世纪以来西方对中国的认识,乔纳森·斯潘塞著,刘磐修译,连云港教育学院学报,94:1
- 南澳岛在明清中外关系史上的重要地位,徐明德,杭州大学学报,95:1
- 十七和十八世纪的中欧文化交流,[法]谢和耐,方骏译,国际汉学,95:1
- 鸦片战争前中国现代化的三次延误,周程民,天津社会科学,95:1
- 清初西学输入的成就与局限,宝成关,史学月刊,95:3
- 明末清初基督教东传与中西文化交流,杨洪,华夏文化(西安),95:6
- 清初朱学的复兴与特征,葛荣晋,《宋明思想和中华文明》(祝瑞开主编),学林出版社,1995
- 明清之际基督教文化在中土之流传与变异,刘耕华,东方丛刊,96:2
- 明清间中西文化的冲突与损益,王显春,西南民族学院学报,96:6
- 明清欧人对来华通道的探寻(1—5),吴孟雪,文史知识,96:2—6
- 明末清初西学东渐漫说,袁荻涌,贵州文史丛刊,96:6
- 明清之际基督教文化在中土的流传与变异,刘耘华,东方丛刊(桂林),96:2
- 论明清之际天主教与中国文化的冲突,李跃红,世界宗教研究,97:1
- 明清之际西学东渐的解释学启示,李志军,学习(京),97:1
- 略论明清之际的西学输入,倪学德,聊城师范学院学报,97:1
- 中国文化与欧洲启蒙运动——兼论东西文化交流的若干通则,何晓明,社会科学战线,97:3
- 论西方传教士在明清之际中西文化交流中的作用,丁顺茹,广州师院学报,97:3
- 明清之际的西学东渐,吴乃华,中央社会主义学院学报,97:3
- 中西文化交流中的差异与碰撞,敖兰,内蒙古大学学报,97:2
- 主动与被动:中西文化交流关系嬗变的思考,梁念琼,船山学刊(长沙),97:2
- 从澳门看中西文明的碰撞与交融,吴志良,开放时代,97:3、4合刊
- 澳门港的开放与中西文化交流,黄鸿钊,东南文化,97:4

- 澳门模式与鸦片战争前的中西关系,陈尚胜,中国史研究,98:1
- 再论中欧最早的文化交流,[法]谢和耐,耿昇译,《东西交流论谭》第1辑(黄时鉴主编),上海文艺出版社,1998
- 基督教与明清之间的中西文化交流,梁工,北京图书馆馆刊,98:3
- 17—18世纪中国与西方的文化交流,庞卓恒,历史教学,98:3—4
- 18世纪欧洲的中国文化热,武才娃,国际关系学院学报,98:2
- 清代十三行吸纳西方的成就与影响,蒋祖缘,学术研究,98:5
- 英中正式通使前后的文化聚焦,杨国章,中国文化研究,99年秋之卷
- 中国与欧洲:澳门的特殊历史作用——从瑞典汉学家龙斯泰的西方第一部澳门史谈起,万明,中国文化研究,99年冬之卷
- 澳门文化的中西交融问题,段宝林,中国文化研究,99年冬之卷
- 澳门在东西关系中的“特区”作用,黄晓峰,华侨大学学报,99:2
- 澳门与中西文化交流,罗勇,赣南师院学报,99:4
- 明末清初西学之再评价,何兆武,学术月刊(沪),99:1
- 明清之际的文化心态与西学传播效应,乔凌霄,安徽史学,99:2
- 清初抑制西学探论,谢景芳,史学集刊,99:1
- 碰撞与裂变——清代前期中西关系刍议,吴伯娅,《中西初识》(中国中外关系史学会编),大象出版社,1999
- 栅栏基地与中西文化交流,高智瑜、林华,《中西初识》,大象出版社,1999
- 16—17世纪中叶澳门对海上丝绸之路的历史贡献,万明,世界历史,99:1
- 东西方交流的枢纽与门户——论16—18世纪澳门的历史地位,朱亚非、刘文涛,世界历史,99:1
- 试论鸦片战争前300年澳门在中西文化交流中的地位与贡献,彭顺生,史学月刊,99:5
- 关于明末清初中国天主教史研究的几点意见,张西平,《基督宗教研究》第1辑,(卓新平、许志伟主编),社会科学文献出版社,1999

2. 宗教

- 试论明末清初耶稣会士的历史作用,陈申如、朱正谊,中国史研究,80:2
- 北京著名的宗教寺观偶记,匡正等,旅行家,80:1
- 关于明清之际耶稣会士来华的几个问题,郑克晟,南开史学,81:2
- 明清之际来华耶稣会士的评价,臧嵘,北方论丛,81:4
- 康熙帝与西方传教士,刘澍,故宫博物院院刊,81:3

- 康熙与外国传教士,林健,北京师院学报,81:4
- 大顺军与耶稣会士关系史实初探,王春瑜,学术研究,81:2
- 一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话,[法]马勒伯朗士,庞景文译,中国哲学史研究,82:3—4
- 明末儒教和天主教的传播,[日]后藤基己,宋朝阳摘译,世界宗教资料,82:3
- 利玛窦的神学著作《天主实义》简介,黄炳炎,世界宗教资料,82:3
- 徐光启的天主教宗教观考察,中村高志,中国哲学,82:11
- 耶稣会,贾方、段琦,世界宗教资料,83:2
- 耶稣会与罗马教廷的争吵,尚友,世界宗教资料,83:2
- 儒教不是宗教(试论利玛窦对儒教的看法),林金水,福建师大学报,83:3
- 十七至十八世纪天主教传入西藏与西藏人民反洋教的斗争,李藏郁,民族研究论文选,83:总1
- 谈明清之际入华耶稣会士的学术传教,史静寰,内蒙古师大学报,83:3
- 儒教不是宗教试论利玛窦对儒教的看法,林金水,福建师大学报,83:3
- 试论徐光启的宗教信仰与西学输入者的理想(纪念徐光启逝世三百五十周年),吴德铎,社会科学战线,83:4
- 十六世纪耶稣会士在华传教政策的演变,张维华,孙西,文史哲,85:1
- 南明永历朝皇太后、皇后与皇太子皈依天主教,作喆,紫禁城,85:1
- 儒教与基督教的比较研究,谢扶雅,中国哲学史研究,85:3
- 徐家汇天主堂的过去和现在,顾裕禄,上海社会科学院学术季刊,85:2
- 西方首批传教士进藏的活动和藏族人民的反抗斗争,伍昆明,民族研究,85:6
- 西方传教士在安徽的早期活动,翁飞、张勤,安徽史学,85:6
- 十六世纪天主教对华传教政策的演变,刘建,世界宗教研究,86:1
- 康熙帝与西洋传教士,高振田,历史档案,86:1,又《明清档案与历史研究》,中华书局,1988
- 论鸦片战争前清政府对耶稣会士的政策,林延清,南开史学,86:1
- 天主教在山西传入及发展概述,祝振东,山西地方志通讯,86:2
- 法国天主教传教士在黔西南,程昭星,贵州社会科学,86:2
- 清圣祖和路易十四、法国传教士,朱培初,紫禁城,86:2
- 中国古代基督教简史,范爱诗,天风,86:9
- 徐光启、科学、天主教,孙政清,扬州师院学报,86:6
- 北京四大堂简史,天主教研究资料汇编第8辑,天主教上海光启社出版,1986
- 简论徐光启的宗教思想,刘建,世界宗教研究,87:4

- 康熙时期对基督教的政策,张绥,宗教,87:2
- 十八世纪入华耶稣会士对开封一赐乐业教的调查,耿昇,世界宗教资料,87:1
- 明时天主教流行于陕西碑考,任志平,中国天主教,88:1
- 徐光启的宗教生活,王瑞明,中国天主教,88:3
- 基督教在西藏传播小史,房建昌,青海社会科学,88:2
- 初探天主教在青海的传播和发展,张生林,社会科学参考,88:9
- 明清之际天主教耶稣会在华活动的“三起三落”,陈乐民,百科知识,88:3
- 吴渔山司铎《三余集》略说纪念吴渔山晋铎三百周年而作,陈柏禄,中国天主教,88:4
- 上海最古老的总堂嘉定天主堂,马蹄,天主教研究资料汇编第9辑,上海光启社出版,1988
- 略论天主教在西藏的早期活动,王永红,西藏研究,89:3
- 简述鸦片战争前天主教来华各修会的矛盾,徐如雷,宗教,89:2
- 外国基督教传教士在浙江,鲍志成,浙江方志,89:5
- 天主教在沈阳,祝界宽等,东北地方史研究,89:3
- 初探天主教在青海的传播和发展,张生林,社会科学参考,89:9
- 我国固有文化对福音传播的冲击,华东,天主教研究资料汇编第14辑,上海光启社出版,1989
- 略述徐光启的信教与“补儒易佛”,陈三弟,天主教研究资料汇编第15辑,上海光启社,1989
- 徐光启与明末天主教译经问题,沈毓元,天主教研究资料汇编第16辑,上海光启社,1989
- 杭州天主教堂历史,钟毓龙,浙江文史资料第28辑
- 基督教和儒家的异同及融合——徐光启宗教思想探析,中国天主教,89:3
- 也谈明末清初来华的耶稣会士,张志斌,晋阳学刊,90:4
- “补儒易佛”:徐光启的比较宗教观,学术季刊,90:3
- 西藏基督教史(上),房建昌,西藏研究,90:1
- 利玛窦在认识中国诸宗教方面之作为,[德]弥维礼,《中国文化》第2号,1990
- 试论中国耶稣会传教重心的转移,钱志坤,杭州师院学报,90:5
- 试论南怀仁对康熙天主教政策的影响,林金水,世界宗教研究,91:1
- 明末至近代天主教和新教在华活动比较研究,何桂春,福建师大学报,91:4
- 对西方传教士三度来华的概述,顾裕禄,宗教问题探索,91:2
- 晚明政权与传教士,胡志远,历史大观园,91:1
- 试论顺康雍三朝对西方传教士政策的演变,冯佐哲,世界宗教研究,91:3

- 上海最早的天主堂,顾廷培,上海文史,91:3
- 明末清初陕西的传教士,贾二强,文史知识,92:6
- 略论利玛窦在广东的传教活动,卓辉,广东史志,92:1
- 十七、十八世纪天主教在中日两国传播和禁绝的比较研究,田毅鹏、孙立群,历史教学,92:2
- 清初在华各派传教士的争斗,刘鉴唐,历史大观园,92:3
- 清代罗马教皇十次遣使来华,刘鉴唐,历史大观园,92:10
- 试评18世纪以前来华的欧洲耶稣会士,许明龙,世界历史,93:4
- 明清天主教兴衰刍议,郭熹微,世界宗教研究,93:1
- 十七世纪的上大夫基督教徒,阮炜,广东社会科学,93:2
- 明代后期西方传教士来华尝试及其成败述论,万明,北京大学学报,93:5
- 传教士的遭遇,张力,民族,93:4
- 敬祖与教主:儒教与基督教一种文化功能的比较,张坦,贵州社会科学,93:1
- 明清人贻耶稣会士行迹述略,吴孟雪,争鸣[南昌],93:1
- 汤若望与英敛之宗教思想的联系,陈方中,天主教研究资料汇编第30辑,上海光启社,1993
- 从八封信筒看耶稣会士入华的最初历程,万明,文献,93:3
- 析利玛窦《天主实义》之特点,朱幼文,上海教育学院学报,93:2
- 对《七克》的研究:基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇,[韩]金胜惠著,段琦译,世界宗教资料,93:1
- 马戛尔尼使华与传教士和传教问题,黄兴涛,清史研究,93:3
- 基督教的传来与中国:试论异质文化的接受,[日]窪德忠,吴华译,世界宗教资料,93:1
- 论西方基督教士在中国传教的目的和传教方法,欧多恒,贵州社会科学,93:4
- 明末清初儒耶之争的历史脉络,阮炜,深圳大学学报,94:11
- 十字架流入中国史述,顾卫民,上海教育学院学报,94:1
- 澳门和天主教在远东的开端,黄鸿钊,《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994
- 清代康熙乾三帝对西方传教士态度的若干考察,冯佐哲,《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994
- 天主教在武汉地区的传播及影响,张笃勤,世界宗教研究,94:1
- 明末天主教杭州开教与活动考述,夏瑰琦,世界宗教研究,94:3
- 康熙皇帝和他身边的法国耶稣会士,朱静,复旦学报,94:3
- 利玛窦《天主实义》对明末士人社会的影响,朱幼文,上海教育学院学报,94:1
- 《略论利玛窦在广东的传教活动》辨证两题,陈泽泓,广东史志,94:3

- 明代天主教在中国的传播及其文化效应,黄启臣,史学集刊,94:2
- 受青睐的与被冷落的:明末基督教进入中国的策略与失误,刘克敌,东方丛刊,95:3
- 明末清初基督教东传与中西文化交流,杨洪,华夏文化,95:6
- 清代法国耶稣会士在华传教策略,李晟文,清史研究,95:3
- 西安糖坊街天主堂沿革史,李伯毅,中国天主教,95:5
- 第一本最早流行的天主教中文教义书,顾裕禄,当代宗教研究,95:1
- 耶稣会上与开封犹太人,龚方震,当代宗教研究,95:1
- 试论艾儒略传播基督教的策略与方法,林金水,世界宗教研究,95:1
- 试论利玛窦的传教方式,郭熹微,世界宗教研究,95:1
- 清代西什库天主堂,陆成兰,紫禁城,96:2
- 耶稣会士在北京,李申编译,世界宗教研究,97:1
- 法国在华天主教的传教权,方平,宗教,97:1
- 略论天主教在福建的传播,何绵山,海交史研究,97:2
- 18世纪清政府禁教政策的确立与实施,宝成关,河北学刊,97:3
- 试论《天主实义》对理学“太极”批判的动机,朱又文,上海教育学院学报,98:1
- 天主教在中国的三次传播,向扬,中国宗教,98:1
- 利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会士在华传教活动的影响,孙尚扬,世界宗教研究,98:4
- 朝鲜燕行录所记的北京天主堂,黄时鉴,《韩国学论文集》第8集,北京大学出版社,1998;又收入黄时鉴著《东西交流论稿》,上海古籍出版社,1998
- 论明清间天学的“合儒”与“补儒”,张西平,传统文化与现代化,98:5
- 明清时期法国耶稣会士在中国与北美的传教活动之比较研究,李晟文,《东西交流论谭》第1辑,上海文艺出版社,1998
- 康熙的实学思想与宗教政策,张践,开封大学学报,98:4
- 湖北天主教开教述略:兼评明清在湖北活动的耶稣会士,康志杰,江汉论坛,99:2
- 本土化:晚明来华耶稣会士的传教方法,[意]柯毅霖,杨振宇等译,浙江大学学报,99:1
- 大三巴与北京天主教南堂,魏开肇、魏明,东方(京),99:11、12合刊
- 简论明清“西学”中的神学和哲学,李天纲,复旦学报,99:3
- 十六至十八世纪的澳门与东西宗教文化交流,叶美兰,东南文化,99:4

3. 思想

- 利玛窦对中国思想的影响,林金水,中国哲学,83:10
- 试论徐光启农业科学思想之特色,吴德铎,农业考古,83:2

- 徐光启的富国强兵思想,汤钢,复旦学报,84:1
- 简评西学源于中法说,李兆华,自然辩证法通讯,85:6
- 明末天主教徒杨廷筠的思想,[日]市来京子著,索介然摘译,中国史研究动态,85:1
- 戴震天体论中的科学与哲学,王茂、王克迪,江淮论坛,85:4
- “中体西用”的破产与中国哲学的近代化,丁桢彦、陈卫平,浙江学刊,86:5
- 徐光启思想初探,范良佐,天主教研究资料汇编第7辑,上海光启社出版,1987
- 十七世纪中国学人对西方文化传人的态度,萧蓬父,《文化:世界与中国》,三联书店,1987
- 论徐光启的西学观,赵毅,史学集刊,88:2
- 试论清代“西学中源”说,江晓原,自然科学史研究,88:2
- “西学中源”说的历史考察,汤奇学,安徽史学,88:4
- “西学东源”说是阻碍中国近代科学发展的一种有害思想,郭永芳,科技日报,88.5.23
- 明清实学思潮的三个发展阶段,魏宗禹,晋阳学刊,88:1
- 清代实学思潮的演变,葛荣晋,文史哲,88:5
- 徐光启的事人爱人思想,沈毓元,天主教研究资料汇编第9辑,上海光启社出版,1988
- 从“会通以求胜”到“西学东源”说——论明末至清中叶的科学家对中西科学关系的认识,
陈卫平,自然辩证法通讯,89:2
- 南怀仁学术思想剖析,王维,自然辩证法研究,89:3
- 阮元《畴人传》反映了什么?——一代名儒的失误,左奇青,人民日报,89.4.10
- 从《畴人传》看阮元的西学思想,黄爱平,清史研究通讯,89:3
- 明清之际对待西学的几种心态,唐明邦,船山学刊,89:2
- 论明清之际“由数达理”的思维方法——从一个侧面看明清之际思想的性质,陈卫平,
哲学研究,89:7
- 基督教与近代中国科学文化思想,张士江,天主教研究资料汇编第14辑,上海光启社
出版,1989
- 管窥徐光启神学思想的人论,汤孝昌,天主教研究资料汇编第16辑,上海光启社出版,
1989
- 传教士与明清之际的思想界,孙明章,浙江学刊,90:4
- 天主教的输入与晚明士人的价值认同,邓建华,湖北大学学报,90:5
- 康熙“中体西用”的先驱,朱亚宗,求索,90:4
- 欧洲“中国学”的形成与早期理性主义中国观,严绍璦,北京大学学报,90:5
- 清初民族思潮的嬗变及其对清代天文数学的影响,刘钝,自然辩证法通讯,91:3

- 徐光启科学思想的基本特征,于化民,东岳论丛,91:1
- 梅文鼎的中西文化观,汤奇学,东南文化,91:2
- 求索东西天地间:利玛窦论人性与道德,孙尚扬,北京大学学报,92:1
- 论明清之际西学传播的思想张力,陈卫平,江汉论坛,93:10
- 天主教与明清实学思潮,郭熹微,世界宗教研究,93:3
- 论《四库全书总目》的西学观,王智勇,中国典籍与文化,93:3
- 论徐光启“补儒易佛”思想兼论明末士大夫皈依天主教的原因和意义,郭熹微,哲学与文化,93:5
- 论晚明科学思潮的近代因素,朱义禄,齐鲁学刊,94:5;《宋明思想和中华文明》,学林出版社,1995
- 评利玛窦的文化交流观,杨国章,中国文化研究,94:1
- 康熙、梅文鼎和“西学中源”说,王扬宗,传统文化与现代化,95:3
- 古今与中西的会通明清之际启蒙学者思维方式再探,朱义禄,学术月刊,95:5
- 东海西海,心同理同,李天纲,东方,95:1
- 维护道统,拒斥西学:评《破邪集》,夏瑰琦,浙江学刊,95:1
- 试论明清之际基督教平等观念在中国的影响,李志军,唐都学刊,96:2
- “西学中源”与明清社会文化心态,张增一,烟台师范学院学报,97:3
- 明末清初“西学中源”说新考,王扬宗,《科中新传》(刘钝、韩琦等编),辽宁教育出版社,1997
- 从《四库全书总目提要》看乾隆时期官方对西方科学技术的态度,霍有光,自然辩证法通讯,97:5
- 论黄宗羲与徐光启和刘宗周的西学观,徐海松,杭州师院学报,97:4
- 《三山论学记》中关于“天主”观念的文化对话,马琳,世界宗教研究,97:4
- 分别夷夏——儒家传统面对异质文化的接受心态,程恭让,首都师范大学学报,97:6
- 跨文化的思想对话——利玛窦“天主”观与中西思想比较,何冀,哲学研究,98:2
- 明清之际“西学中源”说考析,邓建华,河南社会科学,98:5
- 从“会通中西”到“西学中源”——清初科学家的思想轨迹及其影响,徐海松,《中西初识》,大象出版社,1999
- 晚明排斥天主教思潮论析,吴强华,学术月刊(沪),99:4

4. 学术

- 致德雷蒙先生的信:论中国哲学,[德]莱布尼茨,中国哲学史研究,81:3

- 中国和欧洲最早在哲学方面的交流,[法]戴密微,耿昇译,中国史研究动态,82:3
- 论《名理探》的翻译及其影响,曹杰出,中国逻辑史研究,中国社科出版社,1982
- 明代官话及其基础方言问题:读《利玛窦中国札记》,鲁国尧,南京大学学报,85:4
- 西字奇迹考,尹斌庸,中国语文天地,86:2
- 从罗卜藏丹津的生年看西方天主教传教士叶崇贤对青海史地的描写和价值,房建昌,青海师范大学学报,87:4
- 理学在欧洲的传播过程,[丹麦]克劳德·伦德贝克,中国史研究动态,88:7
- 法国汉学的发展与中国文学在法国的传播,钱林森,社会科学战线,89:2
- 论明清间西方传教士对中西哲学之比较,陈卫平,世界宗教研究,89:1
- 明清实学简论,葛荣晋,社会科学战线,89:1
- 略论西学东渐与清初考据学,庞天佑,武陵学刊,91:2,又见人大复印资料《明清史》,91:12
- 徐光启及其著作,丁宏宣,图书情报论坛,91:1
- 17、18世纪欧洲对中国古代史的研究及其后果,许明龙,世界历史,91:5
- 明清间在华天主教耶稣会士和我国对外国教育的介绍与研究,罗若群,湖北教育学院学报,92:2
- 明清之际西方传教士的天主教儒学化,陈卫平,文史哲,92:2
- 乾嘉汉学与西学的内在关联,马勇,《东西方文化交融的道路与选择》,四川人民出版社,1993
- 明清欧人对中国语言文字的研究(1—4),吴孟雪,文史知识,93:1、2、3、5
- 西方文明与徐光启的救国方略,张顺洪,《东西方文化交融的道路与选择》,四川人民出版社,1993
- 西学东渐与中国学在西方的兴起,游国斌,宁德师专学报,94:4
- 明清欧人对中国历史的研究和介绍(1—3),吴孟雪,文史知识,94:7、8、9
- 明清之际朱熹理学在西方的传播与影响(上下),林金水,朱学学刊,94:1、95:1,黄山书社,94—95
- 利玛窦在华文化进路之哲学反省,沈清松,国际汉学,95:1
- 中国文化对十八世纪法国哲学家的影响,[法]德吉尔·毕诺,耿昇译,国际汉学,95:1
- 中国儒教对英国政府的影响,[美]艾特蒙·莱顿,李文昌译,国际汉学,95:1
- 利玛窦等创制汉语拼写方案考证,尹斌庸,学术集林卷四,上海远东出版社,1995
- 明清之际的西书中译及其文化意义,邹振环,《宋明思想和中华文明》,学林出版社,1995
- 从西方发现中国到国际汉学的缘起,[法]雅克·布洛索著,李东日译,国际汉学第一期,1995

- 儒学和天主教在明清的接触和会通,龚道运,世界宗教研究,96:1
- 从门多萨的《大中华帝国史》看欧洲早期汉学和中国明代社会(上、下篇),吴孟雪,中国文化研究,1996年春之卷、夏之卷
- 从《明清间耶稣会士译著提要》看中西学术交流,胡先媛,四川图书馆学报,96:6
- 从《名理探》看明末的西书中译,李天纲,传统文化与现代化,96:6
- 明代来华传教士的汉语学习及其影响,董明,北京大学学报,96:6
- 徐光启治学方法初探,姜观吾,盐城师专学报,96:2
- 传教士·儒学·儒学教学,胡卫清,史学月刊,96:6
- 十六——十七世纪的中国社会:一个外国人看中国,萧平汉,衡阳师专学报,97:4
- 天儒同异:明末清初中西文化学说述评,李天纲,复旦大学学报,97:3
- 传教士与海外中国学的创立,陈君静,贵州文史丛刊,97:4
- 传教士与中学西渐:以德国汉学家卫礼贤为中心,郑天星,宗教学研究,97:2
- 论西学东渐与乾嘉学术之关系,漆永祥,传统文化与现代化,98:2
- 耶稣会士与辞书研究,康志杰,辞书研究,98:1
- 明清之际耶稣会士对于理学的评判,朱幼文,世界宗教研究,98:4
- 利玛窦《天主实义》与儒学的融合和困境,[韩]宋荣培,世界宗教研究,99:1
- 儒学在欧洲的早期传播初探,张西平,《中西初识》,大象出版社,1999
- 第一次西学东渐与乾嘉学派,李开,传统文化与现代化,99:3
- 论西欧汉学起源史上的重要一页,吴孟雪,江西社会科学,99:1
- 濠镜澳、澳门与 Macao 等的名实源流考辨,谭世宝,文物,99:11
- 明至清末译书书目的状况和评价,林立强,东南学术,99:3

5. 制度、风俗

- 中国的基督教和祖先崇拜,[日]山本澄子,蒋松岩译,世界宗教资料,89:1
- 明清之际耶稣会传教士与中国社会生活的西传:西方人眼里中国人的衣食住行,许敏,史学集刊,92:1
- 西方传教士对明清之际中国婚姻的论述,许敏,中国史研究,94:3
- 明清间上海民俗的西化,贺圣迪,社会科学战线,95:1
- 明清欧人对中国宗教及其习俗的评价(1—2),吴孟雪,文史知识,96:8—9
- 明清耶稣会士来华汉名琐议,康志杰,世界宗教研究,96:4
- 明清欧人对中国科举、教育制度的介绍与评价(1—4),胡孟雪,文史知识,97:1—4
- 明清欧人对中国礼俗的介绍(1),吴孟雪,文史知识,97:5

论明清来华耶稣会上对中国纳妾制的批评,康志杰,世界宗教研究,98:2

试论明末清初天主教的传播对中国世俗人心的影响,田玉才,四川师范学院学报,99:1

6. 科技

(1) 综合

试论明末清初中国科学技术史的若干问题,秉航,科技史文集第3辑,上海科技出版社,1980

十八世纪法国对中国科学与工艺的调查,[法]于阿尔,翁同文著,耿昇译,中国史研究动态 80:4

清代康熙乾隆时期的科学实验,李迪、白尚恕,自然辩证法通讯,81:6

也谈康熙与自然科学,周衍发,文汇报,81.5.1

张献忠与西方自然科学(读《圣教人川记》),张显清,中国农民战争史论丛3集,1981年
略论清代前期科学技术的发展,郭蕴静,求是学刊,82:6

明末清初西方近代科学的传人与影响,黎唯秋,情报科学,83:2

康熙与自然科学,郭永芳,自然辩证法通讯,83:5

康熙帝与西洋科学,潘吉星,自然科学史研究,84:2

明清时期(1640—1910)化学译作书目考,潘吉星,中国科技史料,84:16

试论明末清初中国科学技术落后的原因,解学东、张纯成,史学月刊,84:6

爱新觉罗·玄烨与西学,黎唯秋,安徽史学,85:1

论传教士在近代西方自然科学技术传播中的主导作用,陈静,兰州大学学报,86:3

康熙与自然科学,闻性真,《康雍乾三帝评议》,紫禁城出版社,1986

从《中华大帝国志》看明末东西科技交流,杜石然,《科学史论集》,

中国科技大学出版社,1986

中国古代有机论自然观的现代科学价值的发现——从莱布尼茨、白晋到李约瑟,
自然科学史研究,87:3

从《中华大帝国志》看明末东西科技交流,杜石然,《科学史论集》,中国科技大学
出版社,1987

传教士与中国近代科学,耿志远,自然辩证法通讯,87:5

崇祯与自然科学,王燕军,河北师大学报,87:1

十六与十七世纪之交中西科学技术的比较,陈克文,中南财经大学学报,88:4

清代耶稣会士与西洋奇器,鞠德源,故宫博物院院刊,89:1

浅谈康熙与西方科学技术,朱有铭,学术论坛,90:3

- 明清之际中国科学的增长:定量描述和动因分析,胡永全,自然辩证法通讯,91:6
- 明清时期的科学:中国和西方文明的接触,杜石然,科学对社会的影响[京],91:4
- 法国在华传教士科技活动及其影响,曹增友,北京社会科学,91:1
- 乾嘉士人与西方自然科学,陈金陵,光明日报,91.12.18
- 论中国科学的近代化,董光璧,中国科技史国际学术讨论会论文集,中国科技出版社,1992
- 关于十七、十八世纪欧洲人对中国科学落后原因的论述,韩琦,自然科学史研究,92:4
- 十七、十八世纪西方人对中国科学落后原因的探讨,韩琦,《东西方文化交融的道路与选择》,四川人民出版社,1993
- 康熙和在华西洋传教士的科学技术活动,晏路,满族研究,93:3
- 明末清初的科技翻译浪潮,刘国正,湖北教育学院学报,93:5
- 略论西学对晚明自然科学的影响,宝成关,社会科学探索,94:2
- 明清科技翻译大家的译德,黎难秋,中国科技翻译,94:2
- 明末清初西方科技输入中国之管见,张云台,科学学研究,95:2
- 明末熊明遇《格致草》内容探析,冯锦荣,自然科学史研究,97:4
- 从利玛窦开始传入我国的西方科学,顾保鹄,《道与言—华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店,1995
- 晚明西方科技知识的传人与中国知识界,常绍温,《宋明思想和中华文明》,学林出版社,1995
- 明清欧人对中国科技的介绍和应用(1—5),吴孟雪,文史知识,95:1、2、7、8,96:1
- 明末清初西方科技文献在中国的交流,潘玉田,图书馆理论与实践,97:1
- 17、18世纪欧洲和中国的科学关系——以英国皇家学会和在华耶稣会士的交流为例,韩琦,自然辩证法通讯,97:3
- 明末至清初——中国近代科学史,张纯成,南都学坛(南阳),97:2
- 康熙朝法国耶稣会士在华的科学活动,韩琦,故宫博物院院刊,98:3
- 清代知识分子对欧洲科技文化的介绍与认识,陈伟朝,海交史研究,98:2
- 明末清初来华法国耶稣会士与“西洋奇器”:与北美传教活动比较,[加]蒂尔贡,李晟文,中国史研究,99:2

(2)天文历算

- 《崇祯历书》与《新法历书》,朱家藩,故宫博物院院刊,80:4
- 明清之际西方历算诸学之传入中国及其影响,张维华,历史论丛第1辑,齐鲁书社,1980
- 《几何原本》的命运,国珙,科学之窗,80:1

- 故宫珍藏的原始手摇计算机,白尚恕、李迪,故宫博物院院刊,80:2
- 略论梅文鼎的《方程论》,梅荣照,科技史文集第8辑,上海科技出版社,1982
- 我国古代天文大地测量发展及取得成就的原因初探,钮仲勋,科学史集刊第10辑,地质出版社,1982
- 利玛窦与公历,王庆余,文汇报,82.8.16
- 康熙与数学,闻性真,北方论丛,82:2
- 鸦片战争前在中国传播天文学的传教士,阎林山、马宗良、徐宗海,中科院上海天文台年刊,82:4
- 博取众长,集思广益——徐光启修订《大统历》的经验,施宣圆,社会科学,82:3
- 南怀仁督造观象仪年代考,姜伟堂,史苑,82:1
- 戴震算学天文著作考,钱宝琮,《钱宝琮科学史论文选集》,科学出版社,1983
- 《几何原本》及其在中国的传播,何艾生等,中国科技史料,84:3
- 康熙朝地球仪,李迪、白尚恕,故宫博物院院刊,84:2
- 藏传时宪历源流述略,黄明信等,西藏研究,84:2
- 明安图的级数回求法,何绍庚,自然科学史研究,84:2
- 清代对开普勒方程的研究,薄树人,《中国天文学史文集》第3集,科学出版社,1984
- 托勒密的“曷捺楞马”与梅文鼎的“三极通机”,刘钝,自然科学史研究,86:1
- 崇祯改历和徐光启的作用,[日]桥本敬造,斯英琦译,《中国科技史探索》,上海古籍出版社,1986
- 开普勒天体引力思想在中国,江晓原,自然科学史研究,87:2
- 玑衡抚辰仪,童燕等,故宫博物院院刊,87:1
- 第谷天文学说的历史作用:西方与东方,江晓原,大自然探索,87:4
- 清代扬州学者的数学研究,吴裕宾,自然辩证法通讯,88:2
- 从“格致”到科学,樊洪业,自然辩证法通讯,88:3
- 十七、十八世纪中国天文学的三个新特点,江晓原,自然辩证法通讯,88:3
- 十七、十八世纪西方天文学对中国的影响,席泽宗,自然科学史研究,88:3
- 第谷(Tycho)天文体系的先进性问题三方面的考察及有关讨论,江晓原,自然辩证法通讯,89:1
- 明末来华耶稣会士所介绍之托勒密天文学,江晓原,自然科学史研究,89:4
- 从徐光启到李善兰(以《几何原本》之完璧透视明清文化),刘钝,自然辩证法通讯,89:3
- 中国引进西方数学的背景、途径与作用,辛哲,曲阜师大学报,89:3
- 论梅文鼎的几何思想——梅文鼎对勾股定理的研究,张碧莲,陕西师大学报,89:2
- 梅文鼎的数学和天文学工作,严敦杰遗著,自然科学史研究,89:2

- 清代无穷级数研究中的一个关键问题,何绍康,自然科学史研究,89:3
- 康熙与数学,黄荣肃,北方民族,90:2
- 梵蒂冈藏徐光启《见界总星图》考证,潘雍,文物,91:1
- 17世纪初首屈一指的恒星图,潘雍,科学,91:4
- 《几何原本》有关问题研究——《数理精蕴》中的几何原本之研究,莫德,
内蒙古师大学报,91:2
- 《数理精蕴》对数造表法与戴煦的二项展开式研究,韩琦,自然科学史研究,92:2
- 康熙天体仪:东西文化交流的证物,伊世同,中国文化第7号,1992
- 《历学会通》中的宇宙模式,胡铁珠,自然科学史研究,92:3
- 《九数通考》及其著者,席振伟,中国科技史料,93:4
- 清前期对“四余”定义及其存废的争执社会天文学史个案研究(上下),黄一农,
自然科学史研究,93:3—4
- 如何评价十七世纪西方传教士们在华的历法天文活动,陈元方,陕西地方史,93:2
- 通天捷径明清之际耶稣会士在华传播的欧洲天文学说及其作用与意义,江晓原,
《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994
- 试论李光地的中国传统天文学,贺威,自然科学史研究,95:3
- 《崇祯历书》星表和星图,孙小淳,自然科学史研究,95:4
- 汤若望进呈顺治帝的地平日晷,顾宁,中国科技史料,95:1
- 崇祯改历过程中的中西之争,石云里,传统文化与现代化,96:3
- 《崇祯历书》的前前后后(上、下),江晓原,中国典籍与文化,96:4、97:2
- 《物理小识》的天文学史价值,关增建,郑州大学学报,96:3
- 清代中西交流初期康熙对天文学的影响,程贞一,
《第二届中国少数民族科技史国际学术交流会论文集》(李迪主编),社会科学文献出版社,1996
- 毕奥对中国天象记录的研究及其对西方天文学的贡献,韩琦,中国科技史料,97:1
- 谈需求与引进:从故宫所藏西方天文仪器论及,刘潞,清史研究,97:4
- 明末西方天文数学传入时的中国社会结构与社会思潮,根源,内蒙古社会科学,97:4
- 清代梅氏家族的天文历算研究及其贡献,张惠民,陕西师大学报(自科版),97:3
- 《几何原本》、神威大炮和“亚尼玛”(anima)——从科学知识的社会学
的角度探讨17世纪西学之引入中国,[美]罗杰(R. Hart),
《科学史薪传》,(刘纯、韩琦等编),辽宁教育出版社,1997
- 《律历渊源》与河图洛书,[日]川原秀城,《科学史薪传》,(刘纯、韩琦等编),辽宁教育出版社,1997

十七、十八世纪中国文人眼中的数学史——中国的传统和欧洲的贡献, [法]詹嘉玲(C. Jami),《科学史薪传》,(刘纯、韩琦等编),辽宁教育出版社,1997

从《明史》历志的纂修看西学在中国的传播,韩琦,《科学史薪传》,(刘纯、韩琦等编),辽宁教育出版社,1997

崇祯实录及长编中的天文资料,刘次沅、刘端,陕西天文台台刊,98:2

传教士与清宫仪器制造,刘宝建,《中西初识》,大象出版社,1999

哥白尼日心地动说在中国的最早介绍,杨小明,中国科技史料,99:1

清朝前期观象台天文仪器的欧洲化,张柏春,中国科技史料,99:3

南怀仁所造天文仪器的技术及其历史地位,张柏春,自然科学史研究,99:4

李子金关于三角函数造表法的研究,高宏林,自然科学史研究,98:4

略论清代学者对古代历法的整理研究,卢仙文、江晓原,中国科技史料,99:1

面东西日晷在清代的发展,邓可卉,中国科技史料,99:1

(3)地理

清朝全国地图的测绘,葛剑雄,百科知识,80:10

利玛窦与《万国全图》,枫云,旅游,80:3

考利玛窦的世界地图,洪业,洪业论文集,中华书局,1981

康熙和乾隆时代我国地图测绘事业的成就及其评价,任金城,科学史集刊10,地质出版社,1982

利玛窦及其对中国地理学的贡献,郑锡煌,地理知识,82:11

利玛窦《坤輿万国全图》,吕树芝,历史教学,82:8

卫匡国的《中国新图志》,高永源,自然科学史研究,82:4

测绘中国地图纪事,[法]J. B. 杜赫德著,葛剑雄译,历史地理第2辑,上海人民出版社,1982

评《康熙皇舆全览图研究》,[法]傅晋康,胡隽吟译,明清史国际学术讨论会论文集,天津人民出版社,1982

中国现存利玛窦世界地图的研究,曹婉如、薄树人等,文物,83:12

清雍正十排《皇舆图》的初步研究,于福顺,文物,83:12

关于利玛窦的两仪玄览图,[日]鲇泽信太郎,科学史译丛,83:3

中国与欧洲地图交流的开始,曹婉如等,自然科学史研究,84:4

利玛窦输入地图学说的影响与意义,林金水,文史哲,85:5

王洋笔下的《中国全图》,王庆余,自然杂志,85:5

康熙《皇舆全览图》的测绘考略,冯宝琳,故宫博物院院刊,85:2

- 郭永芳《西方地圆说在中国》,《中国天文学史论集》第四集,科学出版社,1986
- 流失在国外的一些中国明代地图,任金城,中国科技史料,87:1
- 西方地学知识在陕西的传播,石河子等,西北大学学报,88:4
- 《皇舆全图》的乾隆单印本及其装帧,冯宝琳,故宫博物院院刊,90:2
- 西方传教士与中国近代地图学,吴廷楨,社会科学[兰州],90:1
- 明清之际西方测绘技术对中国的影响,钮仲勋,历史地理,90:总9
- 有关李之藻制作地球仪的史料,曹婉如、何绍庚,中国科技史料,91:4
- 康熙铜版《皇舆全览图》投影种类新探,汪前进,自然科学史研究,91:2
- 略论梅文鼎的投影理论,刘逸,自然科学史研究,91:3
- 中国传统地动说及其引起的分歧与争论,自然辩证法通讯,92:1
- 英译《利玛窦纪行》英汉名词对照补正,徐朔方,《徐朔方文集》,浙江人民出版社,1993
- 《职方外纪》和中国新世界地理观念的变化,谢方,中国历史博物馆馆刊,总15期
- 明清欧人对中国舆地的研究(1—4),吴孟雪,文史知识,94:1、2、4、5
- 《皇舆全图》的绘制与完成,黄汉平,历史大观园,94:10
- 利玛窦《坤舆万国全图》和《两仪玄览图》的比较研究,王锦厚,辽海文物学刊,95:1
- 十七世纪中国的准哥白尼学说——黄道周的地动理论,石云里,大自然探索,95:2
- 《职方外纪》的地理学地位与中西对比,霍有光,自然辩证法通讯,95:1
- 《职方外纪》的地理学地位及当时地理知识的中西对比,霍有光,中国科技史料,96:1
- 梵蒂冈所藏中国清代长城图,唐晓峰,文物,96:12
- 18世纪西洋人在测绘清朝舆图中的活动与贡献,秦国经,清史研究,97:1
- 从黄道周到洪大容——17、18世纪中期地动说的比较研究,石云里,
自然辩证法通讯,97:4
- 明清欧人对江西的早期闻见与介绍,吴孟雪,江西社会科学,97:10
- 中国古代到底有没有地圆学说,江晓原,中国典籍与文化,97:4
- 鸦片战争前中国人对英国的认识,龚纓晏,《东西交流论谭》第1辑,上海文艺出版社,
1998
- 清初大地测量与测量仪器,刘宝建,紫禁城,98:1
- 从“里差”看地球、地理经度概念之传入中国,孙小淳,自然科学史研究,98:4
- 明末耶稣会士来华与西方地学的传入,唐锡仁、黄德志,《中西初识》,大象出版社,1999
- (4)物理
- 物理小识著作考,蒋国保,江淮论坛,82:1
- 界画、《视学》和透视学,沈康身,科技史文集第8辑,1982

- 论徐光启介绍西方火山学的贡献,王庆余,自然杂志,82:6
- 明清时期西方近代光学的传入,王冰,自然科学史研究,83:4
- 明代科学家王徵和他的《远西奇器图说》,罗澍伟,中国科技史料,83:3
- 王徵与所译《远西奇器图说》,郭永芳,《科技史文集》第12辑,1984
- 十九世纪前期我国一部重要的光学著作《镜镜论痴》,林文照,
《科技史文集》第12辑,1984
- 南怀仁《灵台仪像志》评价,刘金沂,中国科技史料,84:4
- 欧洲机械钟的传入和中国近代钟表业的发展,陈祖维,中国科技史料,84:1
- 从《视学》看十八世纪东西方透视学知识的交融和影响,沈康身,自然科学史研究,85:3
- 南怀仁《新制灵台仪象志》所述之折射,王冰,自然科学史研究,85:2
- 明清时期(1610—1910)物理学译著书目考,王冰,中国科技史料,86:5
- 南怀仁介绍的温度计和湿度计试析,王冰,自然科学史研究,86:1
- 关于徐光启制造望远镜问题,李迪,自然科学史研究,87:4
- 清代钟表大师徐朝俊及其《自鸣钟表图法》,陈祖维,中国科技史料 87:1
- 《西镜录》跋,严敦杰,自然科学史研究,88:3
- 欧洲早期望远镜的传入和我国对它的仿制与研究,林文照,中国历史档案,89:12
- 关于望远镜的一条史料,江晓原,中国科技史料,90:4
- 《视学》再析,沈康身,自然杂志,90:9
- 关于明清之际中国杠杆力学问题的算法,王燮山,中国科技史料,91:1
- 《泰西水法》中的物理学知识,杜正国,中国科技史料,92:2
- 至十九世纪中期在中国和日本的物理学,王冰,中国科技史国际学术讨论会论文集,
中国科技出版社,1992
- 明清时期我国的自动机械制造,张江华,传统文化与现代化,95:5
- 我国早期物理学名词的翻译及演变,王冰,自然科学史研究,95:3
- 利玛窦、自鸣钟及其他,吉令旭,读书,96:6
- 清宫望远镜管窥,毛宪民,紫禁城,97:1
- 比重知识的传入和清初比重常数的测定,王冰,故宫博物院院刊,98:3

(5)火器

- 天启二年红夷铁炮,周铮,中国历史博物馆馆刊,第5辑.
- 佛郎机火铳最早传入中国的时间考,林文照、郭永芳,自然科学史研究,84:4
- 明清之际西洋火炮的输入及其影响,张小青,清史研究集第四辑,四川人民出版社,
1986

- 明末一部重要的火器专著《西法神机》，林文照、郭永芳，自然科学史研究，87:3
- 清初火器发明家戴梓，张文才，文史知识，87:7
- 西洋火器在阴季军事生活中的实施，陈静，中州学刊，87:3
- 南怀仁与中国清代铸造的大炮，舒理广等，故宫博物院院刊，89:1
- 明代对佛郎机炮的引进与发展，李映发，四川大学学报，90:2
- 明代的火炮发展，李映发，大自然探索，90:4
- 明末清初火炮初探，吴宗泽，清华大学学报，90:2
- 明末对红夷炮的引进与发展，李映发，西南师范大学学报，91:1
- 清代火器制造家戴梓，李鸿彬，社会科学辑刊，91:2
- 明末耶稣会士与西洋火炮流入中国，顾卫民，历史教学问题，92:1
- 戴梓仿造西洋火器，李斌、张江华，自然科学史研究，93:4
- 明代后期有铭火炮概述，成东，文物，93:4
- 随西方传教士引进的火炮及对明金态势的改变，马楚坚，社会科学战线，95:6
- 皇太极与火器，李鸿彬，历史档案，97:2
- 耶稣会士与火器传人，康志杰，江汉论坛，97:10
- 明代的火器制造及管理制度，王珂，河南大学学报，98:6

(6)生物、医学

- 西洋医学在中国的传播，赵璞珊，历史研究，80:3
- 早期西洋医学传入史略，张慰丰，中华医史杂志，81:1
- 西医东渐小记，赵璞珊，百科知识，82:3
- 李时珍与西洋医学，彭兴，社会科学[甘肃]，83:6
- 西方生物学的传入与中国近代生物学的萌芽，刘学礼，自然辩证法通讯，91:6
- 康熙与西方医药，李一白，中华医史杂志，92:4
- 允祀足疾与西洋大夫的一篇满文史料，罗丽达，历史档案，93:3
- 康熙皇帝与西医西药，林华，新视野，97:5

(7)其他

- 西书中关于圆明园的纪事，欧阳采薇译，圆明园，81:1
- 阿格里柯拉的《矿冶全书》在明代中国的流传，潘吉星，海交史研究，81:3
- 徐光启的化学成就，李亚东，中华文史论丛，84:3
- “佛郎机”名称源流考略，于化民，文史第27辑，中华书局，1986
- 明末清初西方传教士与中国军事，马东海，军事史林，86:2

- 揭暄的潮汐学说,石云里,中国科技史料,93:1
最早传入中国的西方气象学知识,刘昭民,中国科技史料,93:2
《农政全书》与徐光启科学方法,柯远斌、谷超,广西大学学报,95:2
十八世纪销往欧洲的中国瓷器,董健丽,紫禁城,96:4
徐光启的农学著述,李三谋,北京图书馆馆刊,96:3
明清时期中国瓷器文化在欧洲的传播与影响,李金明,中国社会经济史研究,99:2

7. 艺术

(1) 美术

- 传入我国最早的一幅西方油画,桐华,江苏画刊,80:1
郎世宁《八骏图》卷,曾非欤、刘三品,文物,80:11
我国最早的油画作品:康熙时期油画仕女屏风,聂崇正,美术史论丛刊,82:1
郎世宁来华后的艺术活动,朱伯雄,世界美术,82:4
郎世宁与圆明园,朱伯雄,艺术世界,82:2
清朝西洋绘画消沉之原因,袁赤峰,赣南师专学报,82:2
中国与欧洲的美术(上下),[英]迈克尔·苏理文,朱伯雄译,美术译丛,82:2—3
郎世宁在华艺术成就,董苏宁,新疆艺术,83:6
西洋画对清宫廷绘画的影响,聂崇正,朵云,83:5
清代宫廷绘画机构、制度及画家,聂崇正,美术研究,84:3
现存中国最早之西方油画,秦长安,美术史论,85:4
清宫外国画家谈,聂崇正,美术,85:5
西画传入中国及其早期的发展,水天中,美术研究,86:1
院画与中国美术思潮,梁江,美术史论,86:4
刍议清代美术的时代特点,杨伯达,故宫博物院院刊,86:4
油画传入中国及其早期的发展,水天中,美术研究,87:1
传通与归属:十八世纪欧洲与中国美术交流叙要,洪再新,新美术,87:4
西法中国画的先行者,潘耀昌,新美术,87:4
郎世宁和清宫节令画,畏冬,故宫博物院院刊,88:2
郎世宁在清内廷的创作活动及其艺术成就,杨伯达,故宫博物院院刊,88:2
画马和郎世宁的《八骏图》,刘品,故宫博物院院刊,88:2
清宫廷画家郎世宁年谱,鞠德源等,故宫博物院院刊,88:2
中西艺术交流中的郎世宁,聂崇正,故宫博物院院刊,88:2

- 台北故宫博物院《郎世宁作品专辑》部分内容转载,故宫博物院院刊,88:2
- 中国油画二百八十年,陶永白,美术史论,88:2
- 徐璋和他的《松江邦彦图》,施闾,美术研究,88:3
- 清初宫廷画家郎世宁,杨伯达,故宫博物院院刊,88:4
- 谈《康熙南巡图》,聂崇正,美术研究,89:4
- 清朝宫廷铜版画《乾隆平定准部回部战图》,聂崇正,故宫博物院院刊,89:4
- 西洋画在中国的肇始期汇考,阮荣育,艺苑(美术版),89:1
- 明清之际来华耶稣会士与西方教育的传入,周谷平,华东师大学报,89:3
- 郎世宁中国西域战图的史实及意义,郝镇华,美术史论,89:3
- 中国园林和18世纪英国的艺术风尚,范存忠,《中外文学因缘》钱林森主编,南京大学出版社,1989
- 画家利玛窦,[意]伊拉里奥·菲奥雷,世界美术,90:2
- 明清之际西洋绘画在中国的厄运,周正平,上海师大学报,90:3
- 王致诚、艾启蒙和潘廷璋的油画,聂崇正,美术,90:4
- 谈清代《紫光阁功臣像》(艾启蒙作),聂崇正,文物,90:1
- 郎世宁与中国西域战图,郝镇华,新疆社会科学,90:6
- 清代肖像画管窥,聂崇正,美术,91:11
- 西方绘画传入中国的三条途径,水天中,美术史论,92:3
- 1650至1850年间中国绘画之延革,武丽生,新美术,93:2
- 圆明园艺术珍品与耶稣会士郎世宁17至19世纪中西文化交流之一例,徐家智,故宫博物院院刊,93:1
- 潜变中的中国绘画:关于明清之际西画传入对中国画坛的影响,袁宝林,美术研究,95:5
- 移人间情、达灵境意——话说利玛窦及明清西方传教士墓地艺术,林华,世界历史,95:5
- 澳门与西画东渐,陈继春,岭南文史,97:1
- 从存世文物看清代宫廷中的中西美术交流,聂崇正,文物,97:5
- 乾隆年间姑苏版所见西画之影响,莫小也,《东西交流论谭》第1辑,上海文艺出版社,1998
- 明清时期中国人对西方艺术的反应,[英]苏立文,莫小也译,《东西交流论谭》第1辑,上海文艺出版社,1998
- 郎世宁十骏图卷及其摹本,聂崇正,收藏家,98:1
- 传教士马国贤在清宫廷的绘画活动及其与康熙皇帝关系述论,沈定平,清史研究,98:1
- 明清之际入华耶稣会士与中国造园艺术在欧洲的影响,纪宗安,世界宗教研究,98:1

18世纪清宫廷“海西派”绘画的时代背景,莫小也,《中西初识》,大象出版社,1999
利玛窦与西洋美术输入中国,赵伟,文史知识,99:5

(2) 音乐

西洋音乐传入中国考,王柔,音乐研究,82:2

乾隆朝宫廷西洋乐队,杨乃济,紫禁城,84:4

康熙、乾隆、西方音乐,窦光宇编译,音乐天地,85:8

中国最早印行的西洋乐理《律吕正义》续篇的探讨,王柔,中央音乐学院学报,86:2

中国古代传入的基督教会音乐探寻,刘奇,音乐研究,87:1

中国音乐史(下卷),叶伯和,音乐探索,88:1

从康熙皇帝的音乐活动看《律吕正义》,席臻贯,音乐研究,88:3

十七世纪以前中国管弦乐队的历史的研究(上下),萧友梅,廖辅叔译,音乐艺术,
89:2、89:4

乾隆宫廷音乐中的洋玩意,廖辅叔,音乐研究,90:1

中国古代音乐文献述要,郭林,中央音乐学院学报,90:3

明清时代中外音乐文化的交流,阴法鲁,郑天挺纪念论文集,90年3月

西洋乐理输入探源,王震亚,音乐研究,90:4

《律吕纂要》及其与《律吕正义·续编》的关系,陶亚兵,中央音乐学院学报,91:4

明清间西方音律传入与流行,刘鉴唐,历史大观园,91:11

中国古代音乐发展脉络,蒋振环,广东民族学院学报,91:3

《清稗类钞》中的音乐史料,陈伟华,音乐生活,91:10

明清皇宫的西洋乐器,毛宪民,文史知识,93:10

《中西音乐交流史稿》读后感,王毓和,人民音乐,95:3

8. 事件

西方近代科学传来中国后的一场斗争(清初汤若望、杨光先关于天文历法的论争),
林健,历史研究,80:2

康熙皇帝和波兰王约翰三世的外交关系,[波]B·什切斯尼克著,杨品泉译,
中国史研究动态,81:7

康熙与罗马教皇的一场斗争,吕坚,文物天地,83:5

略述“中国礼仪之争”,宋炳良等,宗教,84:3

路易十四派往康熙朝廷的文化使者,陈明远,人物,85:2

- 路易十四与康熙皇帝,单宝,北方论丛,85:5
- 康熙初年荷兰舰队来华目的,胡又环,南京大学学报,85:2
- 康熙与罗马教皇的冲突,王亮,历史知识,87:1
- 论“礼仪之争”,孙西,中国史研究,87:4
- 明季中葡关系述略,赵旭,历史知识,87:5
- 中国礼仪之争中国社会和天主教制度的比较研究,[美]菲茨帕特里克著,郭熹微译,世界宗教研究,89:4
- 《中俄尼布楚条约》的签订与耶稣会上,何桂春,福建师范大学学报,89:4
- 读《论“礼仪之争”》一文感想,冯佐哲,清史研究通讯,89:2
- 龙华民与清代中国教会内的“礼仪之争”,刘顺德,天主教研究资料汇编第14辑,1989
- 敬天——礼仪之争中康熙对南怀仁的赠礼,克罗蒂,天主教研究资料汇编第14辑,1989
- 十三至十八世纪波兰对中国的了解和两国的交往,[波]瓦·奥丁涅茨著,黄泽民译,世界史研究动态,89:3
- 《中俄尼布楚条约》与耶稣会士,何桂春,世界宗教研究,90:1
- 中西文化的一次剧烈冲突:明清时期的“中国礼仪之争”,陈钦庄、黄兰英,浙江学刊,92:12
- 汤若望案始末,安双成,历史档案,92:3
- 16—19世纪初西方殖民者对澳门的争夺,姜秉正,人文杂志,92:3
- 康熙帝与中俄交涉,单素玉,辽宁大学学报,93:1
- 杨光先与“康熙朝历案”:兼谈明清士人对待外来文化的传统心态,邓建华,社会科学辑刊,93:4
- 中西文化的第一次激烈冲突:明季“南京教案”文化背景剖析,宝成关,史学集刊,93:4
- 明清之际士大夫与中西礼仪之争,林金水,历史研究,93:2
- 明末的“名词、礼仪之争”和士大夫基督教徒,阮炜,世界宗教研究,93:3
- 从“教仪之争”看传统文化和外来文化的冲突与交流,谢方,传统文化与现代化,93:5
- 一篇有关康熙朝耶稣会士礼仪之争的满文文献兼及耶稣会士的宣言书——《Brevis Relatio》,罗丽达,历史档案,94:1
- 从清代中外关系中的“礼仪之争”看中国半殖民地化的历史轨迹,王开玺,北京师范大学报,94:2
- 耶稣会士与《中俄尼布楚条约》,倪军民、三英,北方论丛,94:5
- 关于明朝与佛郎机最初接触的一条史料,李斌,文献,95:1
- 中西礼仪之争在福建,林金水,教育评论,95:3
- 从新出史料看“中国礼仪之争”及其意义,李天纲,学术集林卷七,上海远东出版社,1996

- 汤若望谏止顺治帝亲征,晏子友,紫禁城,96:2
英使谒见乾隆皇帝始末,黄志新,北京文史,96:1
金尼阁携西书七千部来华说质疑,计翔翔,文史第41辑,1996
十七世纪日荷在台冲突中的政治因素,陈小冲,台湾研究集刊,97:2
罗马天主教会与中国礼仪之争,朱静,复旦学报,97:3
中西文化的一次交流与碰撞:论明清时期的“中国礼仪之争”,石雄斌、徐霞,
中南民族学院学报,98:1
西方传教士布教策略的演变与晚明南京教案,于云汉,昌潍师专学报,98:1
明万历年间的“南京教案”,李志跃,南京史志,98:1
中国传统文化与西方文化的较量:杨光先与汤若望之争,郝贵远,世界历史,98:5
耶稣会士与《尼布楚条约》,吴伯姪,世界宗教研究,98:3
十七、十八世纪中俄外交礼仪之争,苏全有,清史研究,99:4

9. 人物

- 近代欧洲汉学家的先驱马尔蒂尼,马雍,历史研究,80:6
明代著名科学家徐光启,陈江,人物,80:3
张献忠对待西洋科学技术的态度,戴执礼,重庆师范学院学报,80:4
利玛窦(近代西方文化使者),王庆余,百科知识,80:12
我国第一部科学家传记《畴人传》,吴裕宾,书林,80:3
科学史上被遗忘的人王徽,闻性真,光明日报,81.8.3
意大利汉学家卫匡国墓地考,徐明德,历史研究,81:4
意大利汉学家卫匡国小传,徐明德,杭州大学学报,81:3
利玛窦和中国,[意]约瑟夫·奇著,耿昇译,中国史研究动态,81:7
中西交通史上的名人利玛窦,陈江,外国史知识,81:5
马尔蒂尼(卫匡国)在华活动及其对中外文化交流的贡献,徐明德,中华文史论丛,81:4
李贽与利玛窦的几次会见,钱杭,学林漫录,81:3
我国国外科技情报工作的先驱徐光启,黎唯秋,情报科学,81:6
我国研究、评价徐光启概述,吴德铎,社会科学,82:10
徐光启与培根,吴德铎,复旦学报,82:2
徐光启与西方科学,施宜圆,农业考古,82:1
利玛窦与中国,林金水,学习与思考,82:4
利玛窦病故葬于阜成门外,张疾飞,北京日报,82.5.11.

- 汤若望事略,李兰琴,外国史知识,82:9
- 毕生献身科学的徐光启,吴德铎,自然杂志,82:3
- 汤显祖和利玛窦,徐朔方,文史,82:2,又《徐朔方集》一卷,浙江古籍出版社,1993
- 试论徐光启,卞僧慧,求是学刊,82:1
- 西学东渐的先行者利玛窦,贺树德,史苑,83:2
- 徐光启是新兴阶级的开拓者吗?——对《试论徐光启》一文的商榷,周积明,求是学刊,83:3
- 利玛窦,孔祥祚译,世界史译文集,83:2
- 利玛窦墓地及丧仪,曹增友,中国地方史志,82:4
- 利玛窦在广东,林金水,文史 20,中华书局,1983
- 南怀仁和他的故乡,孔泉,外国史知识,83:4
- 利玛窦在中国的活动与影响,林金水,历史研究,83:1
- 利玛窦看到的明末社会经济,林金水,中国社会经济史研究,84:4
- 南怀仁中比交往史上的一位先驱,张德鑫,地理知识,84:5
- 徐光启研究农学历程的探索,胡道静,历史研究,84:6
- 张献忠与耶稣会士,王薇,文史知识,84:5
- 爱国爱教的徐光启,丁宗杰,中国天主教,84:9
- 从王夫之对西方科学的态度谈起,陈卫平,读书,84:10
- 清初山东科学家薛凤祚,袁兆桐,中国科技史料,84:2
- 利玛窦交游人物考,林金水,中外关系史论丛第 1 辑,世界知识出版社,1985
- 利玛窦与中国,李申等,世界历史,85:3
- 利玛窦携物考,王庆余,中外关系史论丛第 1 辑,世界知识出版社,1985
- 利玛窦在华事迹述略,丘进,历史教学,85:6
- 清代历算家薛凤祚,李树林、袁兆桐,天文爱好者,85:5
- 论徐光启引进西方科技中的几个问题,王庆余,苏州大学学报,85:2
- 法国传教士张诚与《中俄尼布楚条约》,曹增友,学习与探索,85:4
- 利玛窦在华事迹述略,丘进,历史教学,85:6
- 汤若望与顺治帝,林铁钧,清史研究通讯,85:1
- 清钦天监监正刘松龄,鞠清源,故宫博物院院刊,85:1
- 利玛窦在南京,宋伯胤,南京史志,86:6
- 中法文化交流的先驱黄嘉略(一位被埋没 200 多年的文化使者),许明龙,社会科学战线,86:3
- 徐光启:中西科学碰撞的交点,纪树立等,档案与历史,86:1

- 徐光启与中国文化的发展道路,黄万盛,学习与探索,86:2
- 桑切斯、利玛窦及其他,刘建,天主教研究资料汇编第3辑,天主教上海光启社出版,1986
- 继利玛窦之后的中国耶稣会督龙华民,曹增友,百科知识,87:4
- “西学东渐”的先行者利玛窦,贺树德,史苑,87:2
- 郎世宁在中国,顾卫民,上海教育学院学报,87:1
- 方以智对西学的批判吸取,罗焱,湖北大学学报,88:2
- 南怀仁的科技成就,舒理广,紫禁城,88:2
- 论利玛窦会合东西文化的尝试,汤一介,宗教,88:2
- 徐光启与明代天主教,李天纲,史林,88:2
- 利玛窦与西学东渐,王炯华,江汉论坛,88:6
- 中波交往的先驱卜弥格,冯佐哲,历史知识,88:5
- 梅文鼎和清代畴人,胡炳生,中国科技史料,89:2
- 王锡阐的生平、思想和天文学活动,江晓原,自然辩证法通讯,89:4
- 利玛窦在广东的传教和科学活动,蒋祖缘,广东社会科学,89:2
- 汤若望简论,李兰琴,世界历史,89:1
- 南怀仁小传,韩德力,天主教研究资料汇编第14辑,天主教上海光启社出版,1989
- 明末韩霖史迹钩沉,师道刚,山西大学学报,90:1
- 科学的创造者与文化的迷失者——徐光启历史角色新探,朱亚宗,自然辩证法通讯,90:2
- 明末天主教儒者杨廷筠,林坚,中国天主教,90:1
- 瞿式耜“人教”和“借兵”的考辨,瞿果行,清史研究通讯,90:4
- 瞿式耜述论,关汉华,湖南师范大学学报,91:1
- 瞿式耜略论,何平,广东社会科学,91:2
- 清代著名历算家薛凤祚,袁兆桐,历史教学,91:6
- 浅谈利玛窦“合儒”,陈雪花,浙江学刊,91:4
- 达尔文与康熙帝,潘吉星,农业考古,91:1
- 从沙勿略到庞迪我:晚明西班牙来华传教士纪略,张铠,世界宗教研究,91:4
- 徐光启、李之藻、杨天筠成为天主教徒试释,裴德生、朱鸿林,明史研究论集第五辑,江苏古籍出版社,1991
- 西学传人利玛窦,阿巍,文史知识,92:10
- 伏尔泰和中国,[法]阿莫加特著,耿昇译,中国史研究动态,92:6
- 汤若望评议三题,路遥,文史哲,92:4

- 艾儒略与明末福州社会,林金水,海交史研究,92:2
- 利玛窦在南昌的文化活动及影响,吴孟雪,江西社科,92:1
- 耶稣会士汤若望在华恩荣考,黄一农,中国文化第7号,1992
- 汤若望在明清鼎革之际的角色意义,刘梦溪,中国文化第7号,1992
- 明代科学家翻译家和廉史王徵,赵瑾,陕西地方志,92:2
- 吴渔山神父生平简考,沈士伟,天主教研究资料汇编第25辑,天主教上海光启社出版,1992
- 孟德斯鸠与中国,候鸿勋,《东西方文化交融的道路与选择》,四川人民出版社,1993
- 西学东渐的先行者汤若望,康志杰,中国典籍与文化,93:3
- 中德科技交流的先驱——汤若望,陆敬严,中国科技史料,93:2
- “通玄教师”汤若望,王渝生,自然辩证法通讯,93:2
- 南怀仁和西伯利亚通道始末,吴孟雪,北京图书馆馆刊,93:1
- 清代著名科学家揭暄,张天岳,争鸣,93:1
- “国一天国下的不同国度”——艾儒略及其十七世纪中国布道记行,[意]幼根尼奥·米涅贡,陈志平等译,《宗教与文化论丛》(一)陈村富主编,吉林人民出版社,1993
- 论中国第一个天主教神学家——杨廷筠,夏瑰琦,《宗教与文化论丛》(一),吉林人民出版社,1993
- 徐渭笔下的西方传教士,徐朔方,《徐朔方集》一卷,浙江古籍出版社,1993
- 沈福宗在十七世纪欧洲的学术活动,潘吉星,传统文化与现代化,94:1
- 中西文化交流的使者卫匡国,沈颂金,文史知识,94:11
- 利玛窦论,康志杰,湖北大学学报,94:2
- 王徵散论,郭熹微,世界宗教研究,94:2
- 明代杰出机械学家王徵论评,张中政,社会科学战线,94:1
- 金尼阁与中西文化交流,计翔翔,杭州大学学报,94:3
- 王徵明代爱国爱教的天主教学者,大通,中国天主教,94:12-95:1、2
- 艾儒略与福建士大夫的交游,林金水,《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994
- 明代杰出机械学家王徵论评,张中政,社会科学战线,94:1
- 评利玛窦的文化交流观,杨国章,中国文化研究,94:2
- 康熙帝与西洋传教士,安双成,历史档案,94:1
- 从利玛窦到马夏尔尼,赵世瑜,北京师大学报,94:5
- 艾儒略和他的《西学凡》,顾宁,世界历史,94:5
- 艾儒略在泉州的交游与传教活动,林金水、吴怀民,海交史研究,94:1
- 康熙、乾隆二帝与传教士关系比评,冯佐哲,清史论丛,94年刊

- 方以智“通几”与“质测”管窥,关增建,郑州大学学报,95:1
- 利玛窦与儒学,成世光,《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店,1995
- 卫匡国在华行迹再探,许明龙,世界宗教研究,95:1
- 杨光先排教思想概观,阎丽娟、陈静,兰州大学学报,95:1
- 波兰的马可·波罗——卜弥格,康志杰,世界宗教文化,95:2
- 明末在华天主教上金尼阁事迹考,计翔翔,世界历史,95:1
- 论卫匡国在中西文化交流史上的地位与作用,沈定平,中国社会科学,95:3
- 论意籍汉学家卫匡国的历史功绩,徐明德,世界宗教研究,95:2
- 耶稣会士巴多明及其中国科学、历史观念,曹增友,北京社会科学,95:4
- 圣方济各沙勿略,涂世华,中国天主教,95:4
- 汤若望在华传教之得与失,安双成,历史档案,96:3
- 杨光先述论,陈静,清史研究,96:2
- 梅文鼎学派的主要成员孔林宗,高宏林,中国科技史料,96:4
- 明王朝的最后特使——卜弥格传(1—2):传播中国文化的先驱——卜弥格传,
[波]爱德华·卡伊斯基,张振辉译,东欧(京),96:2—3
- 乾隆与西洋传教士,晏路,满族研究,97:1
- 瞿太素的家世、信仰及其在中西文化交流中的作用,沈定平,中国史研究,97:1
- 钱谦益与天主教关系之探索,黄晨敏,上海教育学院学报,97:1
- 清代女科学家王贞仪,李敏,中国科技史料,97:2
- 利玛窦与“三怪兽”:方术四题之二,李零,读书,97:1
- 黄百家科学思想和成就钩沉,杨小明,华侨大学学报,97:2
- 康熙帝的洋教师:南怀仁,郝镇华、许明龙,国际人才交流,97:3
- 王锡阐年谱,薛斌,中国科技史料,97:4
- 黄宗羲的科学研究,杨小明,中国科技史料,97:4
- 叶向高、艾儒略与西学初入福建,方宝川,福建史志,97:6
- 柏应理在欧洲早期汉学发展中的贡献,李长林,社会科学战线,98:1
- 孙元化研究,徐振保,上海教育学院学报,98:1
- 王徵死因订正,林东昌,唐都学刊,98:2
- 印光任、张雨霖与澳门,汤开建,广西民族学院学报,98:4
- 康熙与西学,刘璐,中国档案,98:8
- 黄宗羲与西学,徐海松,《东西交流论谭》第1辑,上海文艺出版社,1998
- 从《畴人传》看中西文化冲突中的阮元,彭林,学术月刊,98:5
- 西域之逸民中国之高士——评“欧洲奇人”毕方济,康志杰,《中西初识》,大象出版社,

1999

- 汤若望:进入明清宫廷的传教士,王俊彦,炎黄春秋,99:1
意大利传教士马国贤论略,万明,传统文化与现代化,99:2
清初权力之争中的特殊角色——汤若望与顺治帝关系研究之一,杨珍,清史研究,99:3
李自成、张献忠与传教士,王春瑜,文史知识,99:3

10. 文献

- 康熙皇帝,[法]白晋著,马绪祥译,清史资料第1辑,中华书局,1980
关于明代科学家王徵的遗著和资料目录三种,志勤,西北历史资料,81:2
利玛窦及其译著,谢方,学林漫录三集,81:3
《宋君荣北京书简集》前言,[法]戴密微著,穆根来译,中国史研究动态,81:7
《康熙与罗马使节关系文书》中的时间新证,吕坚,文献9辑,1981
利玛窦的中国札记,何兆武、何高济,中国史研究动态,82:6
《利玛窦日记》选录,林金水,明史资料丛刊,82:2
《西儒耳目资》与中法文化交流,刘楚,河北师院学报,82:1
《物理小识》著作考,蒋国保,江淮论坛,82:1
《南怀仁书信集》序言,马燕译,中国史研究动态,83:2
欧洲早期史料中有关明清海外华人的记载,[英]C:R 博克塞,中国史研究动态,83:2
《几何原本》四序跋读后,张乘健等,温州师专学报,83:2
十八世纪关于英国的中国记载,杨宪益,收入论文集《译余偶拾》,三联书店,1983
徐光启著作的新发现和研究,胡道静,社会科学,83:12,
关于《几何原本》三校本的探讨,方行,中华文史论丛,84:3
《几何原本》清文抄本的来源,李兆华,故宫博物院院刊,84:2
《徐文定杂著》的初步探索,胡道静,中国文化研究集刊1,1984
《徐光启著译集》的编辑及其主要内容,方行,图书馆杂志,84:1
张城日记,张宝剑等译,清史资料第5、6辑,中华书局,1984、1985
谈利玛窦的《中国日记》,何兆武、何高济,中国文化研究集刊,85:2
《耶稣会士书简集》中国书简选,耿昇译,清史资料第6辑,中华书局,1985
马国贤神父回忆录:清宫服务十三年,邢维贤译,承德师专学报,86:4
有关《徐光启京沪芳踪》及其他,沈毓元,中国天主教,86:15
明末陕西科学家王徵著译考,李之勤,西北历史研究,三秦出版社,1986
近世译书对中国现代化的影响,钱存训著,戴文伯译,文献,86:2

- 关于我国第一部清代中外关系史《清史稿·邦交志》，张明，北京社会科学，87:4
- 扈从康熙皇帝巡幸西鞑鞑记，[比]南怀仁，张美华译，清史研究通讯，87:1
- 荷兰方面关于耶稣会传道团在中国的资料(摘要)，[美]卫思韩，谢中凡译，中国史研究动态，87:10
- 北堂藏书溯源研析，李镇铭，图书馆学通讯，88:4
- 北堂图书馆史略(1—3)，李保华译，北京档案史料，89:2—4
- 徐光启文献的整理与挖掘，方行，天主教研究资料汇编第15辑，天主教上海光启社出版，1989
- 徐光启研究概述，刘建，天主教研究资料汇编第16辑，天主教上海光启社出版，1989
- 清宫十三年——马国贤神甫回忆录(1—11)，刘晓明译，紫禁城，89:1—6;90:1、2、4、5、6
- 关于1662——1687年耶稣会中国团的一些荷兰史料，[美]约翰·小韦尔斯著，丁向阳译，清史研究集第7辑，1990
- 方以智撰刊《通雅》年代考辨，李葆嘉，江苏教育学院学报，90:4
- 明清西方传教士的藏书楼及西书流传考述，施礼康等，史林，90:1
- 《汤若望奏疏》的史料价值，许敏，光明日报，90.8.15
- 斯帕法里《出使清帝报告》辨析，郝镇华，清史论丛第8辑，1991
- 《数理精蕴》中《几何原本》的底本问题，刘钝，中国科技史料，91:3
- 明清欧人对中国文献的研究和翻译(1—3)，吴孟雪，文史知识，93:6、7、9
- 论明清科技文献的输入，李素贞、田育诚，中国科技史料，93:3
- 徐家汇藏书楼的东学西传文献，黄志伟，《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994
- 《明泾阳王徵先生行实》述评，张中政，史学集刊，94:4
- 《张诚日记》与《徐日昇日记》之比较，苏全有、刘永红，四川师院学报，94:2
- 明清时期西方科技文献在我国的传播与影响，潘玉田、王固生，固原师专学报，94:1
- 《孟子字义疏证》与《天主实义》，李天纲，学术集林卷二，上海远东出版社，1994
- 耶稣会档案中有关马相伯事迹记录，李天纲，档案与历史，95:3
- 天主教在中国的汉译西学图书，卢调文，图书馆杂志，95:1
- 康熙朝“礼仪”问题的一件新发现文献：武英殿监修书官寄西洋人书并考释，王庆成，社会科学战线，96:6
- 王徵《新制诸器图说》辨析，张柏春，中国科技史料，96:1
- 王徵与邓玉函《远西奇器图说录最》新探，张柏春，自然辩证法通讯，96:1
- 清代西教在华之环境——康雍乾道咸朝若干罕见文献考释，王庆成，历史研究，97:6
- 十七世纪中西交往的新见证(英国皇室收藏的一幅中国天主教徒肖像)，徐伟灵、承毅，上海社会科学院学术季刊，97:3

- 《经天该》的一个日本抄本,石云里,中国科技史料,97:4
- 明末来华耶稣会上金尼阁墓志考,计翔翔,世界宗教研究,97:1
- 《四库全书》载录传教士撰译著作述论,陈占山,文献,98:1
- 《太西算要》发掘与探析,尚智丛,中国科技史料,98:3
- 《四库全书》载录传教士撰译著作述论,陈占山,文献,98:1
- 16世纪欧洲人的中国观——门多萨及其《中华大帝国史》,张铠,《东西交流论谭》
第1辑,上海文艺出版社,1998
- 三教国源录及其所描述的耶稣事迹,邢东田,中国文化研究,中国文化研究,99年夏之卷
试论有关康熙教案的三个重要文献,诸伟奇、陈占山,安徽史学,99:1
- 简论明末清初耶稣会士著作在中国的流传,[比]钟鸣旦、[比]杜鼎克,尚杨译,
史林,99:2
- 徐光启佚文《造物主垂像略说》,李天纲,《中西初识》,大象出版社,1999
- 跋天童密云禅师辩天说,周珥方,文献,99:4
- 《天主教要》考,张西平,世界宗教研究,99:4
- 利玛窦《中国传教史译本》的几个问题,谭世宝,世界宗教研究,99:4

11. 信息

- 记利玛窦讨论会,吕同六,国外社会科学,80:7
- 日文本《耶稣会士中国书简集》解说,[日]矢泽利彦,艾廉莹译,中国史研究动态,80:6
- 《耶稣会士书简集》的由来和现状,[法]伊萨贝尔著,耿昇译,中国史研究动态,80:6
- 紧急出版《耶稣会士书简集》中有关中国的书信,[法]德尔尼著,耿昇译,中国史研究
动态,80:6
- 法国国立图书馆发现一张16世纪的中国地图,中国史研究动态,81:6
- 利玛窦——中西文化交流的使者(照片十幅),王庆余撰文,人民画报,82:7
- 研究明代中外交流史的重要文献:《明史欧洲四国传注释》,晓盈,中国社会科学,83:4
- 徐光启研究著作论文索引,王福康、徐小蛮,中国科技史料,84:2
- 徐光启逝世350周年追思汇志,孙政清,中国天主教,84:10
- 北京延庆发现明代马上佛朗机铳,程长新,文物,86:12
- 法国近年来对入华耶稣会士问题的研究,耿昇,中国史研究动态,87:3
- 上海天主教出版概况,顾裕禄,出版史料,87:4
- 一部试图总结和探讨东西方文化一致性的著作评价《莱布尼茨与儒教:寻求一致》,
李申,中国史研究动态,87:10

- 历史著述的创新和求实精神评《鸦片战争前中西关系纪事》，李希硕，江汉论坛 87:3
- 近年来国内有关徐光启学术成就的文字摘记与著作提要，肖源，天主教研究资料汇编第 9 辑，1988
- 近年来清代对外关系研究综述，黄谷，中国史研究动态，89:6
- 天主教上海教区光启社举行研讨会探讨徐光启宗教思想，文汇报，89.6.20
- 有关 16—18 世纪入华耶稣会士的四部著作简介，[法]弗朗索瓦·奥班著，梁星海译，中国史研究动态，89:8
- 一部研究西方中国学缘起和早期发展的专著《神奇的土地：耶稣会士迎合中国习俗策略与中国学的起源》，方明，中国史研究动态，89:8
- 徐光启学术研讨会专辑，天主教研究资料汇编第 15、16 辑，上海光启社出版，1989
- 伟大的政治家、科学家、天主教柱石徐光启，慕光，第 15 辑
- 放宽视野，尹大贻，第 15 辑
- 消除障碍积极合作，朱维铮，第 15 辑
- 沟通与共识，刘建，第 15 辑
- 五十六年来参加徐文定公纪念及学术研究的亲身经历，胡道静，第 15 辑
- 关于徐光启在上海的遗迹和保护工作，杨嘉佑，第 15 辑
- 真正的天主教徒，郭慕天，第 16 辑
- 效法先贤，徐百康，第 16 辑
- 两点建议一点希望，康之鸣，第 16 辑
- 明清实学研究概况，于春松，哲学动态 90:1
- 有形的与无形的：《中国文化与基督教的冲撞》，杨念群，读书，90:4
- 近十年来中国基督教史研究综述，何桂春，世界宗教研究，91:4
- 国外近年来明清中外关系史研究，黄谷，中国史研究动态，91:9
- 中西文化冲突与交流的实例评《龙与十字架》，冯祖贻，博览群书，91:12
- 十年来明清在华耶稣会士研究述评，何桂春，中国史研究动态，92:5
- 19—20 世纪中国的汤若望介绍与研究：纪念汤若望诞辰四百周年，顾卫民，上海社会科学，92:4
- 中国与欧洲文化的深层结构接触：读《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，王旭辉，广州师院学报，92:3
- 康熙颁令通融天主教流传三百周年纪念，欧特儒，天主教研究资料汇编第 30 辑，上海光启社，1993
- 中国礼仪之争国际研讨会絮记，温顺天著，林瑞琪译，天主教研究资料汇编第 30 辑
- 东方的圣徒圣方济各·沙勿略诞辰 440 周年纪念，长天，中国天主教，93:3

- 汉学和西方汉学世界, 阎纯德, 中国文化研究, 93 年创刊号
- 荷兰汉学: 过去、现在和未来(上下), [荷]伊维德, 传统文化与现代化, 93:1、2
- 中西文化交流的一个侧面:《龙与十字架》评价, 周溯源, 社会科学辑刊, 93:4
- 中西近代科学融合的一个实例考查——《镜镜铃痴》研究, 李磊, 《宗教与文化论丛》(一), 吉林人民出版社, 1993
- 法国汉学研究史概述(上中下), [法]保罗·戴密微著, 秦时月译, 中国文化研究, 93:2, 94:1—2
- 填补研究空白的一部佳作:《早期传教士进藏活动史》, 李佩娟, 中国边疆史地研究, 94:1
- 《欧洲文化在中国:17—18 世纪中西科学、宗教、文化的相互影响》简介, 楚天舒, 中国史研究动态, 94:11
- 本世纪中国学者对马尔蒂尼(卫匡国)的介绍与研究, 顾卫民, 社会科学, 94:9
- 中国的汤若望研究介绍与研究的回顾(1799—1992), 顾卫民, 《基督教与近代文化》, 上海人民出版社, 1994
- 基督教文化研究中文论著索引, 王维江、廖梅, 《基督教与近代文化》, 上海人民出版社, 1994
- 法国学者近年来对中学西渐的研究(专著部分上、中、下), 耿昇, 中国史研究动态, 95:4、5、9
- 西方的中国基督宗教研究, 王美秀, 世界宗教研究, 95:4
- 近年明清中外文化交流史研究述评, 陈伟明, 中国史研究动态, 95:12
- 评《上海图书馆西文珍本书目》, 龚方震, 学术集林卷三, 上海远东出版社, 1995
- 近年来传教士与西画东渐研究评述, 莫小也, 中国史研究动态, 96:11
- 读李兰琴《汤若望传》, 郭熹微, 世界宗教研究, 96:2
- 1990—1996 年间明清天主教在华传播史研究概述, 张先清, 中国史研究动态, 98:6
- 法国对人华耶稣会士的研究, [法]詹嘉玲, 耿昇译, 《东西交流论谭》第 1 辑, 上海文艺出版社, 1998
- 中国基督教史论文索引(1949—1997), 边晓利、刘峥、张西平, 《基督宗教研究》第 1 辑, 社会科学文献出版社, 1999
- 中外学者对大秦景教碑的研究综述, 耿昇, 《中西初识》, 大象出版社, 1999
- 黄启臣著《澳门通史》, 陈梧桐, 历史研究, 99:6
- 一个新起点的标志——中西文化交流史(1500—1840)国际学术研讨会述评, 谢方, 中国文化研究, 99 年春之卷

编 后 记

《东西交流论谭》(今可称为第一集)出版于1998年3月,当时我在编后记末尾写过:“假如可能,我们很想将这样的文集继续编下去。”我们这样想,也是这样去做的。但是,现在我执笔写这篇《论谭》第二集的编后记时,不想离第一集的出版已经历时将近两年,两集之间相隔的时间过于长了。

这近两年,与我们的学术活动有关的两件事需要先提一下。一是1998年9月,我们这里原浙江大学、杭州大学、浙江农业大学、浙江医科大学四校合并,正式成立了新的浙江大学。一年以后,新的浙江大学建立了中外文化交流史研究中心,以为改革和加强人文科学研究的重要举措之一。《论谭》原是杭州大学历史系主办的学术园地,如今就成了浙江大学中外文化交流史研究中心和历史系共有的了。令人振奋的是,新浙大的成立使中西文化交流史的研究明显得到加强,原来的中西文化交流史研究中心改制为所,成为直属于学校的中外文化交流史研究中心的基干研究所之一。

另一件事是,在1998年12月,中国中外关系史学会、浙江大学和北京外国语大学在杭州联合举办了“中西文化交流史(1500—1840)国际学术研讨会”。通过这次会议,我们与国内外的同行进行了前所未有的较为广泛而深入的学术交流,我们的科研和培养

研究生的工作,受到同行的关注与鼓励。选自这次会上发表的十几篇论文也成了我们编辑《论谭》第二集的基础。会后,我们又收到一些专家热忱来稿,使文集更显充实。看来《论谭》真的可能成为本学术领域同行们大家的园地,这正是我们的初衷所在。

这第二集共收文 24 篇,其中论文 21 篇(包括 3 篇译作)、书评 2 篇和信息(目录)1 篇。由于本集字数仍限于 35 万字之内,有的文章不得不割舍,或延至下集再收入。论文的编排大体上先中文,后英文,后译文。就篇数而言,书评和信息显得少了;不过就字数而言,不算很少,因为有一篇书评长达一万三千余字,一种目录约三万五千字。当然,书评还需要大大加强,认真严肃的书评对于学术研究的匡正与推进是不可或缺的,这是大家的共识。

就内容而言,与第一集相比,也有一些不同之处。首先,在上述会议的基础上进行编辑,这次收入的 25 篇文字都属于大航海以来的东西文化交流,比第一集显得更为集中。而且,从本研究所科研和培养研究生的实况看,这将是我們注重的主要领域。我们意识到,这个学术领域有广阔的发展前景,有大量前沿问题需要人们进行深入探讨,同时它们是与近现代中国和世界的发展面貌紧密相连的。我们特别愿意在这方面多尽一份心力,在这方面多与同行交流。

其次,总的看来,这第二集的文章似更加扎实深入,更加丰富多彩。有的好像还是老课题,如与利玛窦有关的研究,共有四篇,但仍篇篇呈出新意。同时,除了耶稣会士,对其他修会传教士在中西文化交流史上的活动和作用,也有四篇专论,说明研究视野正在拓宽。更有几篇以崭新的论题,创意的探索,精到的考证,呈现出学术的生机。特别值得注意的是,好几篇文章涉及科技方面的东西交流,令人耳目一新,尽管执笔者并非都是科技史专家,但由于在开掘新资料的基础上进行论证,仍显示了研究的力度。

然而,存在着一个明显的不足,对新教传教士及以他们为中介

的中西文化交流活动,研究作品实在过于少了,本集仅载有一篇。我去年出席在澳门举行的“澳门与海上丝绸之路”草拟过一篇《马礼逊汉语研究著作述论》,本想收入,但因需补充较多文献,来不及修改定稿,也只好付缺。但是,新教传教士与中西文化交流,即使截止鸦片战争前后,其重要的历史活动和丰富的文献存留,其对中国和世界的深远影响、启示作用和现实意义,都昭示我们应当对之备加关注,投入更大研究精力,做出更多的研究成果。我们指望与持有共识的同行,在这方面加紧开拓出一片新的天地。

当我们将目光投向以新教传教士为中介的中西文化交流史时,我们就会意识到,新教传教士的历史活动乃是原来天主教传教士相似活动的继承和发展。如果将两段历史联系起来进行考察,那么对中西文化交流史上的一些问题就会看得更加清楚和全面。比如,西方对中国的了解和认知,如果说列出若干课题进行时间跨度约四百年的纵向研究,必会使研究大大推进和深化。应该说,现在已是提出这样的研究前沿课题的时候了。

当人类的历史进入新的千年的时候,我们更加意识到文化交流在整个历史发展进程中的重大意义。东西文化交流史或中外文化交流史的研究前景是如此广阔,如此发人深思,如此给人启迪。而在人文科学研究中,它又是最要求思想和方法,最需要学科交叉与整合,最需要新信息和新技术,从而也是特别具有开创性和挑战性,有可能取得重大突破性进展的领域。我们应该为本学科的发展而做出加倍的努力。

在第一集的后记中,我们曾宣布这部文集的两条编辑要求:一、文不论长短,务求确的心得,尤注重创新的、学科交叉的、开拓研究方法的以及在长期积累基础上获得的诸种研究成果。二、提倡学人之间的交流、讨论与批评,努力摒弃自我封闭、人云亦云和捧场媚俗的风习。我们愿意在这里重申一下,以便读者予以监督和批评。

第二集的出版依旧得到浙江大学董氏文史哲研究奖励基金和历史系中国古代史省重点学科基金的出版资助,在此深表谢忱。同时,得到上海文艺出版社总编辑陈保平先生、理论室主任赵南荣先生与高国平、陈朝华两位先生的大力支持和帮助,我们表示衷心感谢。上面说到,第一集和第二集之间相隔了两年。我们希望这种情况会得到改变。一旦经费不再成为延宕出版日期的问题,我们的目标是每年得以固定出版一集,而且使每集的篇幅再扩大一些。我们正在争取做到这一步。今后,我们希望得到同行们的更大的支持。

黄时鉴

2000年春节于苦竹斋

