

## 前言

中国学术界将国外汉学(中国学)<sup>①</sup>纳入自己的学术视野,作为研究的对象,有两种做法:一是取其知识论上的成果,促进本土学术的发展。例如,史学界在敦煌研究上对法国汉学家伯希和成果的汲取;语言学界对瑞典汉学家高本汉成果的吸收。二是对汉学家研究方法论的学习,以变更本土学术研究的“范式”,如杨望对法国汉学家马伯乐“宗教社会学”的吸收,首次将涂尔干的社会学方法引入到中国宗教史的研究之中。而这两方面都有赖于对国外汉学的研究,因为西方汉学是西方学术体系中的一个分支。若不了解其学术的流变和发展,则无论是从知识论上还是从方法论上对其汲取和借鉴都会产生问题。

前辈学者早已认识到这一点,20世纪30年代莫东寅的《汉学发达史》和朱滋翠翻译的日本学者石田干之助的《欧人之汉学研究》,就是国人最早的对西方汉学史进行研究的著作。但如何对西方汉学史分期,两人各有自己的表述。最近出版的由何寅和许光华主编的《国外汉学史》是近年来国内第一本关于海外汉学的通史性著作,该

<sup>①</sup> 以下在谈到整个西方汉学时,我所使用的是广义的“汉学”概念,它包含“中国学”这样的历史形态

书将东西方汉学历史融为一体,分为“国外汉学的滥觞和酝酿(从古代至18世纪)”、“国外汉学的确立和发展(19世纪到20世纪)”和“从传统‘汉学’到现代‘中国学’”三个阶段。

从西方汉学的历史来看,我主张采用“游记汉学时期”、“传教士汉学时期”和“专业汉学时期”的分期倒更为合适。理由在于:其一,这样的分期基本符合西方汉学发展的实际历史。《马可·波罗游记》是西方游记汉学时期的主要代表著作;利玛窦的《中国札记》、杜赫德所编的《耶稣会士书简集》、《中华帝国全志》等书是传教士汉学时期的主要代表;1814年12月11日法国的法兰西学院开始设立汉学教授的位置,雷慕沙的《汉文启蒙》成为专业汉学的代表性著作。这些判断和结论是得到几乎所有汉学家认可的。西方汉学的历史也是这样走过来的。其二,这样的分期突出了传教士汉学的特殊地位;

以上的分期方法并不是绝对的,实际上它们也不是决然分开的,专业汉学在1814年诞生以后,传教士汉学依然很发达,马伯乐说18世纪是传教士汉学的世纪,其实19世纪同样也是传教士汉学的世纪,虽然在欧洲专业汉学得到了稳定的发展,但在中国仍是传教士汉学家们的天下,只要提及马伯乐的乡顾颉芬在中国所取得的成就就足够了。虽然,这三种汉学是交织在一起的,但大体来说,还是有个分期,这样划分不仅是在时间段上的区别,更重要的是它们在学术特点上的区分

传教士汉学的学术特点是很明显的。也许有人认为传教士汉学的价值不大,因为它们的基本理论框架是在传教学之中的,许多研究没有建立在现代学术的基础之上。这种看法诚然有其合理性,但其实西方汉学的任何一个时期,都受其不同理论框架的影响,按萨义德的看法,现在西方的整个东方学都是在“欧洲中心主义”的理论下发展起来的,其基本的出发点都是有问题的。当我们把西方汉学作为其研究对象时,并不会因其不同的理论框架而放弃研究。从比较文化和跨文化研究来看这是正常的,我们要做的是了解西方汉学在西

方学术和文化的背景下,这种学术是如何发展的,它的发展对西方和中国的学术有什么价值和启示。

如果有了这样的视角,我们就会发现传教士汉学的独特性。

首先,我们从西方学术和文化的角度来看,传教士汉学实际上是西方汉学的奠基石。这一点莫东寅看得很清楚,他说:“从来欧洲人关于东方的知识,多得于旅行之见闻,或事业之报告,至十六世纪,东印度航路发现,耶稣会士东来,于东方文物,始进入于研究之域。十八世纪,礼仪问题发生,遂提高欧洲本土之极东探索,各教士皆为拥护本派,详细研究中国礼俗,其报告论战,甚刺激欧洲宗教界,东方研究因而愈广。东来教士及欧洲本土学者相偕并进,至十九世纪,汉学于焉确立。”在欧洲的东方知识演进的过程中,入华的传教士所起的作用是至为关键的。

无论是天主教的传教士还是基督新教的传教士,他们中绝大多数人长期生活在中国,对中国的社会生活和文化内涵有着独特的理解和深入的研究,他们所取得的成果即使在今天看来也十分可观。利玛窦等入华的耶稣会士中不少人一生用中文写了十几部、二十几部著作,虽然他们有中国文人的帮忙,但即便如此,这个成就也是很值得夸耀的。宋君荣的《中国天文学史》、马礼逊的《华英字典》就是在今人看来也是很有价值的。雷慕沙认为,利玛窦是“西方汉学的奠基人”此说绝不为过。因为,西方专业汉学的诞生和起步,实际上是直接在传教士汉学的基础上开始的。雷慕沙走马上任后,如果没有马若瑟的《汉语札记》他就开不了课,他自己的成名作《汉文启蒙》就是受启于马若瑟的《汉语札记》。理雅格翻译的《中国经典》,卫礼贤翻译的《易经》,时至今日也仍是欧美汉学家们案头必备之书。传教士生活在中国,他们与中国实际生活的那种紧密联系是许多后来的专业汉学家所不能及的。

传教士汉学的独特性还在于,作为一种对东方文化的介绍和研究,它与西方思想的变迁是紧密相连的,特别是在18世纪。只要提

一下法国的伏尔泰、德国的莱布尼茨和入华传教士的交往就足以说明这个问题。无论是“游记汉学”还是“专业汉学”，都从未像传教士汉学那样深刻地影响欧洲思想史的发展。因此，对传教士汉学的研究必须是在两个方面同时展开的：一个是他们生活的中国；一个是他们所影响的欧洲。任何一个学者，一旦进入传教士汉学的研究领域，就会发现自己站在中西文化的交会处，这和那些后来大多数从未来过中国，仅仅依靠文献来做研究的专业汉学家有着明显的不同。

传教士汉学对中国的学术和思想来说，其影响力也大大超过了“游记汉学”。从晚明耶稣会士罗明坚、利玛窦入华到晚清的基督新教传教士马礼逊等人入华传教士的活动，可以说从晚明到整个清代中国思想和文化变迁的一个重要外因就是。胡适则认为“17世纪耶稣会在中国的巨大成功，就是文化间一见钟情的好例子”。胡适说得不错，徐光启第一次见到圣母的西洋油画时，久久凝视而不愿离去；晚明大儒冯应京读到利玛窦的《天主实义》时，爱不释手，马上翻刻；李卓吾曾几次和利玛窦见面，帮其修改奏书，赠其诗文，称他为“极标致之人”。三棱镜的神奇、红衣大炮的威力、《几何原本》的实用、天文观测的准确，这些正如胡适所说“科学上的胜利，大大地推动了基督教的传播，为它赢得了不少当时最富才华、思想严谨的学者”。晚清时基督教对太平天国的影响，《中国丛报》对魏源等进步思想家的影响，基督新教所开办的教会大学、医院等对整个转型中的中国社会的作用，这些都被学术界所认可。

在学术上传教士的汉学研究也对近代中国学术的发展产生了重要影响，但不少研究成果至今尚未被我们充分认识。例如，入华传教士的汉语研究和成果，长期以来学术界重视不够，除了罗常培先生等极少的学者外，中国语言学史学者很少将其纳入研究的视野。实际上中国语言的变化大都是在同外来文化的接触中发生的，最明显的例证是在佛教传入中国后，对中古汉语的影响。目前，研究佛教对中古汉语变迁的影响的论文、著作很多，但对基督教传入后对中国近



代语言变迁的影响研究不够。实际上入华传教士在学习汉语的过程中对汉语的研究所取得的成果是很大的。最近,语言学家游汝杰先生在谈到传教士的中国方言研究时,认为传教士在音韵学上所取得的成就要比乾嘉学派的语言学家们高得多。这样的结论恐怕会使很多人吃惊!中国的第一部汉语语法书是1898年由马建忠所写,而实际上早在1703年西班牙传教士万济国就用拉丁文在广州刊刻了《华语官话艺术》。仅此,便可说明我们要重新认识传教士汉学研究的成果及其价值。

“十九世纪欧洲传教士观察中国农村所留下的记录,具有高度的史料价值,是研究十九世纪中国社会极佳的第一手资料。1950年代初期肖公权院士撰写《中国乡村》(*Rural China: Imperial Control in the 19th Century*)巨著时,就参考了大量的欧洲传教士的著作。”费正清也认为,揭开中国近代以来发展原因的一个重要方面是对入华传教士的研究。

即便是今天的专业汉学,对中国的学术和思想变迁的影响也不及传教士汉学。今天学术和思想虽也处在重建时期,并也和西方专业汉学发生着密切的关系,但大体上自己的脉络是清晰的。而相比之下,从晚明到晚清,则是中国社会剧烈变化和学术范式急剧转变的时期,外来思潮对中国学术与思想的影响越来越大,最终催生出中国的现代思想和现代学术。其间,传教士们的汉学研究,他们所介绍的西方思想发挥过重要作用,当时他们的影响力绝不是今日的专业汉学所能及的。

这些都说明传教士汉学是一个亟待开发的领域。无论是研究西方汉学的发展史,还是研究中国近代社会史、中国基督教史、中国文化史和思想史都绕不过这个环节。

20世纪80年代以后,中国学术界开始注意对传教士的研究,无论是对明清之际入华的天主教传教士的研究,还是对晚清时入华的基督教新教的研究都取得了实质性的进展。但如何将中国基督教史

的研究和传教士汉学的研究结合起来,仍是一个尚未完全解决的问题。或者说不少人仍将其视为两个完全不同的领域。这直接影响到对传教士汉学的研究。因为对传教士汉学的研究需要一定的外语阅读能力,除了语言能力以外另一个重要的原因就是受到国外一些汉学家所提出的所谓“汉学的转向”这一学术模式的影响。这种在中国基督教史的研究中,方法从“传教学研究”到“汉学研究”的转向是由国外汉学家提出的。他们认为,长期以来“对早期耶稣会的一般的研究多是‘传教学’的研究,主要注意力都集中于著名耶稣会士的生平和活动,集中于耶稣会传教策略和‘礼仪之争’这一多有争议的问题,集中于西方的原始资料,在某种程度上也集中于耶稣会自己的中文著作”。<sup>①</sup>他们认为后来西方汉学界对明清基督教史的研究发生了重要的学术转向,“这一转变即是:人们从重视对传教学的研究转向重视对中国文人对西学以各种方式做出反应(无论积极的还是消极的)的研究(后者包括科学技术和数学)。”<sup>②</sup>

这本是西方汉学界的一种观点,但一些中国学者也跟着如是说,似乎中国学术界在中国基督教史的研究中确有这样一个转变。这真是一个大误解。其实,这种研究方式的转变是西方汉学家从自己的传统来讲的,它和中国自己的学术传统并无关系。中国基督教史研究的开创者陈垣先生一开始就注意所谓的“汉学问题”,即中国文人对基督教的接受问题。但现在我们国内的一些人不明白汉学研究和国学研究之别,直接把这种“汉学转向”的研究模式移植到中国自己的学术传统中。这种方式的一个直接结果就是将研究的重点转移到中国人对基督教的接受方面。这个问题当然可以研究,也很重要。但这种研究方向对中国自己的学术传统来说不是什么新的东西,也谈不上什么学术上的“转向”,因为,陈垣先生一开始就是这样做的。

①② 许理和:《十七—十八世纪耶稣会研究》,《国际汉学》第4辑,第443、445页,大象出版社,1999年。

如果有什么“转向”，那只是对西方汉学自己而言。如果将这种转向作为一种学术的范式接受下来，就会在我们自己的学术研究中产生两个问题：

第一，在中国基督教史的研究中，会忽略传教士的活动。这显然对中国基督教史的研究不利，因为从明清时期的中国基督教史来看，其主导方面是传教士，如果这个主导的方面抓不住，明清基督教史的主线就会模糊。这点我会在其他文章中详细展开，这里姑且不做深入论述。

第二，这种理解把入华传教士统一的整体两个方面完全分开了，即把“传教士汉学”和“传教士在华活动影响”这两个方面完全分开了，或者说将传教士的西方语言著作及其影响和传教士的在华活动及其影响分开了，从而使许多人忽视了传教士汉学的研究。

应该承认我们偏离陈垣、方豪先生所开辟的学术研究很久了，在我们刚刚回到这个学术传统时，对传教士的研究不是多了，而是远远不够。从中国基督教史研究来看，对传教士西方语言著作了解的欠缺恰恰是我们学术上的不足，这里我只是想指出：从中国基督教史的研究来看，我们必须加强传教士汉学的研究。

要推进传教士汉学的研究，有两点特别重要。其一，应从原始著作和文献出发，在第一手材料上下工夫。傅斯年先生曾经在《历史语言研究所工作之旨趣》中说：“凡能直接研究材料，便进步。凡间接地研究前人所研究和前人所创造之体系，而不繁丰细密地参照所包含的事实，便退步。”“凡一种学问能扩张他的研究的材料便进步，不能则退步。”如果将传教士汉学史作为研究对象也同样如此。不能将自己的研究停留在国外研究的二手材料上，而应直接面对原文，这方面值得称道的是计翔翔的《十七世纪中期汉学著作研究》，这本书是直接第一手材料出发，从个案研究入手，特别可贵的是他直接将国外研究者的成果纳入讨论之中，对其不足进行批评。这同那种完全依赖国外二手材料，只是将别人的研究转述成中文的做法根本

不同。目前关于入华传教士汉学方面的研究论著虽然渐丰,但真正从一手原始文献出发的研究仍不多见。

其二,如何将传教士汉学的著作和明清史的研究与欧洲文化史的研究结合起来,把传教士的著作放入中西的实际历史进程中加以研究,这是传教士汉学能否取得进展的关键所在。

收入这本论文集的文章是我近年来对传教士汉学的研究成果,在基本思路上是按上面所讲做的。可以说我自己只是朝这个方向努力了,但做得并不理想。由于文章写作时间不一,有些论文今天看起来并不很成熟,但我还是收了进去。写作是学者的生命,我珍视生命的每个阶段。

我很有幸处在这样一个社会和思想巨大变革的时代,一个学术重建的大时代。当我们接过前辈的学术话题时,仍感到一切那么崭新,在那炮火连天的动荡年代,他们早感觉到了许多重大的方向要去研究,但时代没给予他们时间。陈寅恪在清华开设的第一门课,就是法国汉学家考狄的《欧洲汉学史书目》,可惜讲者有心,听者无意,最后这门课竟越听人越少。陈垣先生在给马相伯的信中就希望能继承两儒李之藻未竟之伟业,编出一套《天学总函》,像编《开元释教录》那样,编出一本《中国基督教史总目》。南北二陈,作为中国近代史学的拓荒者,都注意到了西方汉学研究和我国学术研究中入华传教士汉学这个重大的学术方向,也给我们留下了宝贵的学术遗产。但路不过刚刚开始,一切还有待我们的继续努力。中国学术的重建需要一代一代人的努力,需要一砖一瓦的积累,我希望通过这个论文集,也能对我国的传教士汉学研究尽一己绵薄之力,为这条前辈所开辟的学术之路加上小小的一块铺路石。

张西平

2004年7月30日于北京枣林路游心书屋

## 目 录

前言 .....	(001)
----------	-------

## 传教士人物与著作研究

西方汉学的奠基人——罗明坚 .....	(003)
利玛窦和他的著作 .....	(029)
附录 《二十五言》前言 .....	(036)
《交友论》前言 .....	(037)
《天主实义》前言 .....	(042)
《天主教要》考 .....	(047)
利玛窦的《天主教教义》初探 .....	(059)
《穷理学》——南怀仁最重要的著作 .....	(080)
附录 进呈《穷理学》书奏 .....	(088)
《易经》研究：康熙和白晋的一次文化对话 .....	(091)
梵蒂冈图书馆藏白晋读《易经》文献初探 .....	(111)
《易经》在西方的早期传播 .....	(126)
儒学在欧洲的早期传播初探 .....	(135)
论明清间入华传教士对理学的解释 .....	(146)
明清间西方灵魂论的输入及其意义 .....	(160)

明末清初天主教人华史中文文献研究的回顾与展望 .....	(172)
------------------------------	-------

### 传教士汉语研究

西方人早期汉语学习史调查 .....	(201)
一 应加强对西方人早期汉语学习史的研究 .....	(201)
二 西方人近代以来的中国语言观 .....	(226)
三 西方近代以来汉语研究的成就 .....	(247)
四 明清时期汉语教学概况 .....	(274)

### 传教士汉学译著评述

遥望中国 .....	(295)
——简介基歇尔的《中国图说》	
从莫东寅先生的《汉学发达史》说起 .....	(311)
中西初识 惊鸿一瞥 .....	(316)
——写在《十六和十七世纪伊比利亚文学视野里的中国景观》出版之际	
法国早期汉学研究的力作 .....	(320)
——读阎宗临先生的《传教士与法国早期汉学》有感	
传教士汉学的重要著作 .....	(323)
——关于李明的《中国近事报道》	
清代江南天主教史的一幅真实画卷 .....	(330)
——读《清初传教士鲁日满常熟账本研究》有感	
展现清代生活的画卷 .....	(336)
——写在《中国新史》出版之际	
西方早期汉学的“千古不朽之作” .....	(341)
——读《耶稣会士中国书简集》	
跋 .....	(346)
后记 .....	(348)

# 传教士人物与著作研究





## 西方汉学的奠基人——罗明坚<sup>①</sup>

汉学(Sinology)作为一个学科在西方得以确立并在今天以前所未有的速度得到发展,从而对西方学术界和中国学术界同时产生广泛影响,其间有一个漫长的形成和发展的过程。这个过程就是中西文化交流的历史,就是近代以来西方文化与学术演变和发展的一个侧影。

在我看来,西方汉学经历了“游记汉学时期”、“传教士汉学时期”、“专业汉学时期”三个不同的发展阶段。而作为一门学科真正创立,应该是在“传教士汉学时期”。

“游记汉学时期”早可追溯到元代的马可·波罗(Marco Polo),甚至可以上推到希腊的历史学家希罗多德(Herodotus,约前484—前424),此间有亚美尼亚的乞刺可思·刚扎克赛(Kirakos Ganjakeci)的《海屯行记》、意大利人约翰·柏朗嘉宾(Jean de Plan Carpin,1182—1252)的《柏朗嘉宾行记》,到大航海以后还有葡萄牙人托雷·皮莱资(Tome Pires,1465—?)的《东方志》、柏来拉(Caliote Pereira)的《中国报道》等一系列关于中国的著作。这时期的最高学术成就当属西班牙门多萨(Juan González de Medozo,1545—1618)的《中华大帝国

<sup>①</sup> 本文曾刊于《历史研究》,2001年第3期。

史》。“游记汉学时期”是西方汉学的萌芽期,西方对中国的认识仅停留在通过旅游和在中国的短暂经历所获得的表面认识上。

汉学作为一个学科得以创立,其基本条件应是西方各国有一些掌握汉语、熟悉中国文献、了解中国文化的汉学家。“传教士汉学时期”已具备了这些基本条件——这就是明清之际来华的耶稣会士。正是在这种条件下,西方汉学进入了它的创立时期。长期以来,谈到西方汉学的创立时更多讲到的是利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610),而对意大利来华传教士罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607)在西方汉学创立时期的贡献有所忽略。本文旨在揭示并论证罗明坚的汉学成就,以重新确立他作为西方汉学奠基人的地位。

## 一、罗明坚的汉学生涯

罗明坚,字复初,意大利人,1543年出生于意大利的斯皮纳佐拉城。入耶稣会前已获得两个法学博士学位,并在市府“任显职”<sup>①</sup>。29岁辞官入修道院,30岁时从里斯本出发到达印度的果阿,31岁时抵达澳门,开始了他在中国传播基督教的事业,同时也开始了他的汉学生涯。

刚到澳门时,他遵循范礼安(Alexandre Valignani, 1538—1606)的进入中国的天主教神父“应该学习中国话及中文”<sup>②</sup>的要求,开始学习汉语,了解中国的风俗习惯。由于当时大多数在澳门的传教士并不理解范礼安的用意,没有意识到学习汉语的必要性,罗明坚的做法引起了不小的反响。“诸友识辈以其虚耗有用之光阴,从事于永难成功之研究,有劝阻者,有揶揄者……”<sup>③</sup>有人认为:“一位神父可以从事会中其他事业,为什么浪费大好光阴学习什么中国语言,从事

①③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第23页,中华书局,1995年。

② 利玛窦:《天主教传入中国史》,刘俊余、王玉川译,第113页,台湾光启社,1986年。

一个毫无希望的工作？”<sup>①</sup>

但罗明坚不为所动,坚持学习中国语言。对于初学汉语时的困难,罗明坚在一封信中做过描述,他说:“视察教务的司铎写信通知我,令我学习中国的语言文字,在‘念’、‘写’、‘说’三方面平行进展。我接到命令以后立即尽力奉行。但是中国的语言文字不单和我国的不一样,和世界任何国的语言文字都不一样,没有字母,没有一定的字数,并且一字有一字的意义。就是对于中国人,为能念他们的书籍也必须费尽15年的苦工夫。我在一起念头的时候,实在觉得失望,但是由于听命的意旨,我要尽力遵行这一命令,并且用我所能有的毅力作后盾。”<sup>②</sup>

罗明坚是一位很有毅力并有极高天赋的传教士,到达澳门后刚刚几个月,便能认识许多个中国字,可以初步阅读中国的书籍,三年多以后便开始用中文来写作了。罗明坚学习中文的目的是为了传教,他认为“这是为归化他们必须有的步骤”<sup>③</sup>。“以便日后用中文著书,驳斥中文书中(有关宗教方面)的谬误。希望将来能为天主服务,使真理之光照耀这个庞大的民族。”<sup>④</sup>

罗明坚中文能力的提高大大推动了他的传教事业。他在澳门建立了一座传道所,并开始用中文为澳门的中国人宣教。罗明坚把这个传道所起名为“经言学校”,以后利玛窦把它叫做“圣玛尔定经言学校”<sup>⑤</sup>。从传教史上看,这是中国第一个用汉语来传教的机构;从汉学史上看,这也是晚明时期中国第一所外国人学习汉语的学校,正像罗明坚自己所说:“目前我正在这里学习中国语文。……这些教友无疑将是我最佳的翻译,对传教工作将有很大的助益。”<sup>⑥</sup>

罗明坚之所以能成为晚明时天主教进入中国内地长期居住的第一人,与其娴熟的中文能力有直接的关系。1581年期间罗明坚曾三

① 1580年11月8日《罗明坚致罗马麦尔古里诺神父书》,见罗渔泽:《利玛窦通信集》,第426页,台湾光启社,1986年。

② 畏化行:《天主教十六世纪在华传教志》,第183页,商务印书馆,1936年。

③④⑤⑥ 《利玛窦通信集》,第427,413,432页。

次随葡萄牙商人进入广州,并很快取得了广州海道的信任,允许他在岸上过夜,认为罗明坚是一个文质彬彬的君子,“是一有中国文学修养的神父及老师”。1583年罗明坚先后同巴范济(François Pasio, 1551—1612)、利玛窦三次进入广州,并通过与两广总督陈瑞、香山县知县、肇庆知府王泮等中国地方官员的交涉,最终于1583年9月10日进入肇庆,<sup>①</sup>在中国内地立足。在这期间,罗明坚给陈瑞的中文信件和陈瑞的回信以及罗明坚流利的中国官方语言起了关键性的作用。<sup>②</sup>在中国期间,罗明坚先后到过浙江、广西传教,为天主教在中国站稳脚跟立下了汗马功劳。与此同时,作为一名汉学家他也取得了非常显著的成绩,他编写《葡汉辞典》以帮助入华传教士学习汉语,用中文写出了第一篇天主教教义《祖传天主十诫》,使天主教本地化迈出了关键的一步。到1586年11月时,他已对中国文化有了较深入的了解,自称“我们已被视为中国人了”<sup>③</sup>。

1586年罗明坚为请罗马教宗“正式遣使于北京”<sup>④</sup>,返回欧洲。由于当时教廷正逢频繁更换时期,四易教宗,即塞克斯都五世(Sixtus V, 1585—1590)、乌尔班七世(Urban VII, 1590)、格利哥里十四世(Gregory XIV, 1590—1591)和英诺森九世(Innocent IX, 1591),加之欧洲自身问题,西班牙国王对出使中国不再感兴趣。罗明坚最终未办成此事。“遂归萨勒诺,并于1607年歿于此城。”<sup>⑤</sup>在欧期间罗明

① 这个时间利玛窦和罗明坚的记载不同,利玛窦记的是1583年9月10日,见《天主教传入中国史》,第128页;罗明坚认为是1583年圣诞节后两日,即1583年12月27日,见《利玛窦通信集》,第450页。罗明坚是在1583年2月7日的信中提到这个日子,而利玛窦则是在晚年写《天主教传入中国史》时讲到的,因而罗明坚的记载应更可信些。

② 参阅《国际汉学》第2辑,第259—265页,大象出版社,1998年;罗明坚的两封信,见《利玛窦通信集》,第425—461页。

③ 罗明坚1586年11月8日致总会长阿柱委瓦(Aquaviva)神父书,见《利玛窦通信集》,第494页。

④ 利玛窦和一名中国秀才在肇庆为罗明坚草拟了一份“教宗致大明中国皇帝书”。参阅Pietro Tacchi Venturi, S. J., Opere Storiche Del P. Matteo Ricci, S. J., p. 494;《利玛窦全集》,第549页,台湾光启社,1986年。

⑤ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书日》,第29页。

坚又将中国典籍《大学》译成拉丁文在罗马公开发表,完成了他作为汉学家的另一件大事。

西方汉学在“传教士汉学时期”虽然在外在形式上尚未作为一门正式学科被列入大学教育,“汉学研究”和“传教事业”也尚未有明显的分离,但实质上此时西方汉学已经创立,入华传教士和欧洲的一些教会内学者已开始对中国语言和文化展开较为系统的研究。<sup>①</sup>以下所述罗明坚所进行的几项工作就充分证明了这一点。

## 二、编写第一部汉外辞典——《葡汉辞典》

来华耶稣会士对中国语言学研究的贡献,罗常培先生在其著名的《耶稣会士在音韵学上的贡献》一文中给予了充分研究。<sup>②</sup>罗常培先生所依据的文献主要是利玛窦在《程氏墨苑》<sup>③</sup>中写下的四篇罗马拉丁文注音的文章<sup>④</sup>和金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)的《西儒耳目资》。他把这一套拼音系统称为“利—金方案”。

### 1. 德礼贤的研究

1934年,耶稣会史专家德礼贤(Pasquale D'Elia, S. J., 1890—1963)在罗马耶稣会档案馆发现了一组未署名的手稿,编号为:Jap. Sin. I 198。手稿共189页,长23厘米,宽16.5厘米,其中第32页至65页是葡语和汉语对照的辞典。德礼贤认为这就是利玛窦第一次进京失败后在返回南方途中与郭居静(Lazaro Cattaneo, 1560—1640)合编的辞典。

### 2. 杨福绵的研究

① 德国基歇尔(Kircher)的《中国图说》(*China Illustrata*)就是一个代表。

② 参阅罗常培:《耶稣会士在音韵学上的贡献》,《历史语言研究所集刊》,1930年1本2分册,第267—388页。

③ (明)程大约编,为明代版画汇编。

④ 利玛窦的《西字奇迹》“是当年利玛窦所写的四篇罗马注音文章中的三篇关于宣传天主教义的文章,由教会单独编成一本小册子,全书一共只有六页,取名叫做《西字奇迹》,收藏在梵蒂冈图书馆,编号Racc. Gen. Oriente, III, 2331(12)”。见尹斌庸:《利玛窦等创制汉语拼音方案考证》,载《学术集林》卷4,上海远东出版社,1995年。

1986年美国乔治城大学杨福绵先生在台湾第二届国际汉学会议上,用英文发表了《利玛窦的葡汉辞典:一个历史和语言学的介绍》(The Portuguese-Chinese Dictionary of Matteo Ricci: A Historical and Linguistic Introduction),1989年夏又再赴罗马耶稣会档案馆对该手稿原件进行了研究,并于1995年在《中国语言学报》第5期发表了长篇研究文章《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》。杨福绵先生在这篇文章中提出了如下几个观点:

第一,《葡汉辞典》是罗明坚和利玛窦的共同作品。

这部手稿的第32页至165页是《葡汉辞典》。这个辞典共分三栏,第一栏是葡语单词、词组和短句,大体按字母ABC顺序排列;第二栏是罗马字注音;第三栏是汉语词条,里面既有单音节词、双音节词,也有词组和短句。例如:

葡语词	罗马字	汉语词
Agua	scioj	水
Aguoa de frol	zen sciã scioj	甌香水
Bom parecer	piau ci	嫖致,美貌,嘉 (“嫖”为“标” 之别字——杨 注)
Escarnar	co gio	割肉,切肉,剖肉
Fallar	chiã cua, sciuo cua	讲话,说话

杨福绵先生认为,根据手迹来看,罗马字注音为罗明坚手迹,汉语词条“大概是罗利二氏的汉语教师或其他文人书写的”<sup>①</sup>,但手稿从第32a页至34a页的第三栏,汉语词后加上了意大利词条,“从笔迹上看似乎是利玛窦加的”。

手稿第3a页至7a页《宾主问答辞义》内有这样的问话:“客曰:

① 杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,载《中国语文学报》第5期,1995年。

师父到这里已几年了？答曰：才有两年。”根据字典末尾的一个拉丁文附记，杨福绵认为手稿形成于1585—1588年间，定稿于1586年6月，而后“很可能是罗氏亲自带回罗马去的”。根据杨福绵的统计，手稿中收入葡语词汇6000余条、汉语字词5460条，其中有540多条葡语词汇未填汉语对应词。例如 *Aguoa benta* 是“圣水”（英文为 *Holy Water*），但当时在中文中找不到相应的词汇，只好暂缺。

第二，《葡汉辞典》是汉语拼音的早期方案。

按照时间推论，《葡汉辞典》中的罗马字拼音系统是中国最早的一套汉语拼音方案，以后才有了利玛窦在《程氏墨苑》中提出的方案。罗马注音系统的真正完成应是1598年，即利玛窦第一次进京失败后，坐船返回南京的途中。利玛窦说：“神父们利用这段时间编了一部中文字典。他们也编了一套中文发音表，这对后来传教士们学习中文有很大帮助。他们发现，中国话全部是由单音字组织起来的；中国人利用多种不同的音调来区分多字的不同意义，若不懂这些音调，说出话来就不知所云，无法与人交谈，因为别人不知他说的是什么，他也听不懂别人说的是什么。神父们选定了五个音标，使学生一看就知道该是哪个音。中国字共有五音。郭居静神父在这方面贡献很大。……神父们决定，以后用罗马拼音时，大家都一律采用这五种符号。为了一致，利玛窦下令，以后大家都要遵守，不可像过去那样，每个人一种写法，造成混乱。用这种拼音法现在编的字典，及以后要编的其他字典可以送给每位传教者，都能一目了然。”<sup>①</sup>

正因为《葡汉辞典》是罗马拼音的早期方案，作者是按照16世纪的意大利或葡萄牙的习惯来拼写的，故显得较为粗糙和不太完善。杨福绵对此做了详细的分析，如没有送气音符号，这样声母中的送气音和不送气音没有区别，一律成了不送气音，例如“怕”和“罢”都拼

<sup>①</sup> 利玛窦：《大主教传入中国史》，第286—287页。但这部辞典至今下落不明，而后金尼阁的《西儒耳目资》只是这样方案的一个应用。参阅尹斌庸文，见《学林集刊》卷4，第341—353页，1995年。

成“pa”，“他”和“大”都拼成“la”。而以后的利玛窦方案中在辅音后上端都标出“’”以表示送气音，如：“怕”拼成 p’ a [p’ a]，“他”拼成 t’ a [t’ a]，以区别于“罢”pa [pa]、“大”ta [ta]等。又如，同一韵母拼法不同，如“悲”拼成 pi、py，“起”拼成 chi、chij、chiy，这是因为当时意大利语中的 i、j、y 三个字母可以通用所造成的。<sup>①</sup>

所以杨福绵先生认为这套拼音系统“属于初创，在声母和韵母的拼写法上，尚未完全定型，甚至有些模棱混淆的地方”<sup>②</sup>。

第三，《葡汉辞典》证明了明代官话的方言基础是南京话。

杨福绵通过对《葡汉辞典》中音韵、词汇和语法三个方面的深入分析，认为《葡汉辞典》中许多特点是北京话中所没有的：“音韵方面，如‘班、搬’和‘关、官’的韵母不同……词汇方面，如四脚蛇、水鸡、桃子、枣子、斧头……如今、不曾等；语法方面如背得、讲得等，都和现代北京话不同，而和现代的江淮方言相同。这证明它属于南方（江淮）官话，而不属于北方官话。”<sup>③</sup>

这个结论可以被两个历史事实所证明：一是南京曾为明都，迁都北京时曾带了大批南京人及江淮一带的人士北上，这样南京话在明代一直占据重要的地位。二是利玛窦在他的《中国传教史》的第4卷第11章中记录了他在临清与马堂等太监的交往，讲了一位太监赠送给他们书童一事，说：“刘婆惜非常高兴，在分手之前，把他在南京买的一个书童送给了神父，为教庞迪我神父学中文。这书童讲一口很好的官话。”后金尼阁在他的拉丁文版中改为：“他说他送给他们这个男孩是因为他口齿清楚，可以教庞迪我神父纯粹的南京话。”<sup>④</sup>金尼阁把“官话”改为“南京话”，说明南京官话是当时中国的官话。<sup>⑤</sup>

①②③ 杨福绵：《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》。

④ 利玛窦：《天主教传入中国史》，第337页；《利玛窦中国札记》，何高济等译，第391页，中华书局，1990年。

⑤ 参阅鲁国尧：《明代官话及其基础方言问题》，《南京大学学报》1985年第4期，第47—52页。



杨福绵先生的这篇文章是继罗常培先生 1930 年的文章以后,60 年间关于来华耶稣会上在语言学贡献研究方面最重要的文章之一。他对罗明坚和利玛窦的《葡汉辞典》给予了如实的评价。他说:“《辞典》中的罗马字注汉字音,是汉语最早的拉丁字母拼音方案,是利氏及《西儒耳目资》拼音系统的前身,也是后世一切汉语拼音方案的鼻祖。编写这部辞典时,罗明坚因为到中国时间不久,初学汉语记音时,有些汉字拼写法尚不一致,甚至有模棱含混的地方。不过从拼音资料整体来说,已可使我们归纳出一个大致的官话音韵系统。”<sup>①</sup>

### 3. 两点补充意见

1998 年夏,笔者访问了罗马的耶稣会档案馆,也详细查阅了编号为“Jap. Sin. I 198”的手稿,除了对第 32 页至 165 页的《葡汉辞典》做了初步研究以外,还认真分析了手稿中的其他内容,从而进一步证实这部手稿确系罗明坚所写。这些内容杨福绵先生尚未讲到,这里加以补充。

第一,在这组手稿的第 15 页有一段书写的手迹,其内容如下:“中华大邦与本国辽绝,素不相通。故不知天主,不见经文。僧自天竺国,心慕华教,不远万里船海,三年前到广东肇庆府。蒙督抚军门郭□□<sup>②</sup>,俯赐柔远,施地一所,创建一寺,名仙花。请师教习儒书,幸承仕宦诸公往来教益,第审之不识天主并其经文,僧敬将经本译成华语并撰实录……”<sup>③</sup>

这里的“经本”即罗明坚的《祖传天主十诫》,以后演化成《天主教要》。这里的“实录”,即罗明坚的《天主实录》。“三年前来到广东肇庆”,即 1586 年。这和手稿第 3a 页至 7a 页的《宾主问答辞义》中所说的时间一致,进一步证实《葡汉辞典》是罗明坚和利玛窦在肇庆所编,而不是像德礼贤所说是利玛窦在第一次进京失败后同郭居

① 杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》。

② 此处原稿空二格

③ 罗明坚、利玛窦:《葡汉辞典》,罗马耶稣会档案馆 Jap. Sin. I 198, p. 15.

静在返回南京的船上所做的,时间是1598年。<sup>①</sup>

第二,在这组手稿中有一段关于罗明坚和蔡一龙案的手稿,其部分内容如下:“审得蔡一龙,于九月二十五日哄骗番僧宝石到省意(应为“里”——作者注,以下同)面,重价勒赎,且因借陆于充本良(应为“银”)八两,欲将宝石私当抵(应为“抵”)偿。随充往省(缺“里”字)寻见,问论前情,是充执回宝送道验明,发还本僧。此一龙解到本府暂收仓监,唤僧面贤究愆。乃提罗洪告词,称僧明坚与妻通奸……罗洪与明坚素无来往,何故将妻自(应为“奸”)污,告害番僧。况南门去当本寺颇远,以异言异服之僧私往通奸,一路地方邻右岂不窥见……疑应将一龙问罪,仍追还陆于充本良(应为“银”)八两,将一龙取问罪纪。”<sup>②</sup>

这段手稿所记载的就是利玛窦在《天主教进入中国史》第2卷第10章“孟三德返澳门,罗明坚遭诬告”中所讲之事。手稿中的“蔡一龙”就是利玛窦所说的“玛尔定”。这段文字使我们更可确信这组手稿的作者是罗明坚,而且我认为这段中文手迹很可能是罗明坚亲笔所写,因文中缺字、错字颇多,不像中国文人所写,进而推测《葡汉辞典》也主要是罗明坚所编,利玛窦只是作为助手出现的,《葡汉辞典》中的中文语词部分可能也是罗明坚亲自所撰,而不是中国文人代笔。

### 三、第一次将儒家经典译成西方语言

罗明坚是来华传教士中最早从事中国古典文献西译的人。他在1583年2月7日的一封信中明确地说:“去年我曾寄去了一本中文书,并附有拉丁文翻译。”<sup>③</sup>他告诉耶稣会总会长,由于“时间仓促,拉丁文译文也很不通顺”<sup>④</sup>。根据这个时间推测应是1582年。裴化行

① 参阅林金水:《利玛窦与中国》,第56页,中国社会科学出版社,1996年。

② 罗明坚、利玛窦:《葡汉辞典》,第181—187页。

③ 《利玛窦通信集》,第446页。

④ 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,第191页。

认为罗明坚 1582 年寄回罗马的拉丁译稿应是《三字经》的译本。<sup>①</sup>这个译本并未发表,因而也未产生影响。

罗明坚返回欧洲所做的一件重要的事情就是把“四书”中的《大学》部分内容译成了拉丁文。首次在欧洲正式发表这个译文的是波赛维诺(Antonio Possevino, 1533—1611)。他 1559 年加入耶稣会,以后成为耶稣会会长麦古里安(Mrecurian, 1573—1581 在任)的秘书,就是麦古里安把范礼安派到了东方传教。波赛维诺以后作为罗马教皇的外交官被派到德国、匈牙利、葡萄牙、俄国等地工作,晚年从事文学和神学研究,其中最重要的成果就是百科全书式的《历史、科学、救世研讨丛书选编》(*Bibliotheca Selecta qua agitur de Ratione studiorum in historia, in disciplinis, in Salute omnium procuranda*, Roma, 1593)。这部书 1593 年在罗马出版。<sup>②</sup>

罗明坚返回罗马以后常常去波赛维诺那里,向他讲述自己在中国传教时所看到和听到的事,这样波赛维诺就在该书的第 9 章介绍了罗明坚在中国的一些情况,并将罗明坚的译文一同发表。这本书以后又分别于 1603 年和 1608 年在威尼斯和科隆两次再版。波赛维诺的书中只发表了罗明坚译稿的一小部分,其“四书”的全部拉丁文原稿现仍保存于罗马的意大利国家图书馆中。<sup>③</sup>索默福格尔(C. Sommervogel)在他的《耶稣会藏书目录》(*Bibliothèque de La Compagnie de Jesu, Bruxelles / Paris, 1900*)中首次提到了这部手稿,用的书名是《中国,成人的教育……》(*China, seu Humanae Institutio*),龙伯格(Knud Lundback)认为这个书名只是用了罗明坚《大学》的译名。

① Pan A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 6, Allen & Unwin Austrandia Ptylta, 1986.

② 书中所标明的当时耶稣会会长阿柱委瓦的出版许可日期为 1592 年 4 月 16 日。参阅朱雁冰:《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,《神学论集》第 96 期,香港,1993 年。

③ 参阅 Knud Lundback, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe," *China Mission Studies (1500—1800)*, Bulletin 1, 1979, p. 9.

以后德礼贤在他所编辑出版的那本著名的《利玛窦全集》(*Fonti Ricciani I - III*, Roma, 1942—1949)第1卷第43页的注释中,详细描写了这部原稿的尺寸等情况。费赖之在谈到罗明坚这本书时,说它“现藏罗马维托利奥—伊曼纽尔图书馆(耶稣会上手稿,185号[3314],标题作《中国的人事机构》)”<sup>①</sup>。

罗明坚的这部重要译著所以没有全部出版,按照鲁尔(Rule)先生的考证,这和范礼安的态度有关。当时范礼安之所以让罗明坚返回欧洲,一方面是让他晋见西班牙国王腓力二世(Philip II of Spain, 1527—1598, 1556—1598在位)和教皇,希望他们派使节来中国,以便和中国建立正式的关系;另一方面则是他认为罗明坚那时已经45岁,已不可能很好地学习中文,从而不可能很好地执行他所制定的“适应”政策。范礼安在给耶稣会会长的信中很清楚地说明了这一点,他说:“罗明坚神父在这里传教十分辛苦,现在派他回欧洲,有足够的理由使他得以休息。在他这样大的年龄,担子已经十分沉重,在外旅行已很久了,所以,应该让他回去休息。此外,他的中文发音并不很好,当然,当他重返欧洲时,年轻的神父们会谅解他。但在东亚的传教活动中并不需要太老的人……他在这次传教中已经做得很好了。”<sup>②</sup>

实际上当罗明坚译“四书”时,利玛窦按照范礼安的要求在中国的肇庆也做着同样的工作。<sup>③</sup>所以,鲁尔先生认为罗明坚的“四书”译本之所以未能在欧洲全部出版,“主要是来自传教士内部的意见”,部分原因是利玛窦的反对,从深层来说罗明坚被召回欧洲主要

① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第30页。

② Paul A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 7.

③ 利玛窦1593年12月10日给总会长阿桂委瓦神父的信,见《利玛窦通信集》,第135页。他听说罗明坚也在欧洲翻译“四书”时,在1596年12月写给总会长的信中明确地说:“罗明坚的译文并不是好的,因为他只认识很少的中国字。”参阅 Valignano, “Letter to Aquaviva 1596,” *Fonti Ricciani I*, p. 250.

是他和利玛窦在传教策略上有着分歧。<sup>①</sup> 尽管罗明坚的全部译文未能发表,但《大学》部分译文的发表仍是西方汉学发展史上的一件大事。仅此一点,他就功不可没。

《大学》原是《礼记》中的一篇,后被宋儒所重视。朱熹在《四书语类》中说:“《大学》是为学纲目,先通《大学》立定纲领,其他经皆杂说在里许。通得《大学》了,去看他经,方见得此是格物致知事;此是正心诚意事;此是修身;此是齐家、治国、平天下事。”<sup>②</sup>

波赛维诺发表的罗明坚的译文是《大学》的第一段:

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。

知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。

物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。

古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。

丹麦学者龙伯格对罗明坚的译文进行了对比性分析,即将罗明坚的译文和后来的来华耶稣会会上对《大学》的译文进行对照,以确定罗明坚翻译的水平和他对中国文化的理解。

首先,如何译《大学》这个标题。罗明坚译为“*Humanae institutionis ratio*”,即“教育人的正确道路”。1662年郭纳爵(*Lgnace da Costa, 1599—1666*)和殷铎泽(*Prospe Intoreetta, 1599—1666*)的《大

① Paul A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 7.

② (宋)黎靖德:《朱子语类》卷一,岳麓书社,1996年。

学》译本<sup>①</sup>,将其译为“Magnorum virorum sciendi institutum”,即“大人的正确教育”。而1687年由柏应理(Philippe Couplet, 1623—1692)等人在《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687)中收入了郭纳爵的稍加改动的译文,将《大学》译为“Magnum...sciendi institutum”,即“大人,或者确切地说为君子的正确教育”。安文思在他的《中国新史》(*A new history of China containing a description of the most considerable particulars of that vast empire*, London, 1668)<sup>②</sup>中将“大学”译为“La methode des grands hommes pour apprendre”,即“伟大人的理解方法”。如果对比一下这几种译法,相形之下我们会觉得罗明坚的译文更接近原意<sup>③</sup>。

其次,如何译“在明明德”。罗明坚将其译为“Lumen naturae”,即“自然之光”,他用这种译法以表示区别于“超自然之光”,即“Lumen Supranaturale”,这是一个很重要的理解。正是从罗明坚开始,来华传教士大都采用这种观点,以“自然神学”来解释中国的思想。1662年郭纳爵、殷铎泽的译本中回避了这个译法,而改为“Spiritualis potentia a coelo inditam”,即“由天所赋予的精神力量”。到柏应理时,则把这个概念引入了基督教的含义,译为“rationalis natura a coelo inditam”,即“天赋的理性本质”<sup>④</sup>。

① 费赖之认为是1662年在江西建昌所译,见费赖之书中文版上册,第226页。“据萨默沃格(Sommenosei)神父所记述的一种版本……第一部分:《大学》,耶稣会会士葡萄牙人郭纳爵神父译,耶稣会会士意大利人殷铎泽神父注释。”见《明清间在华耶稣会士列传(1557—1773)》,梅乘骐、梅乘骏译,第37页,上海光启社,1997年。考狄的*L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine Bibliographie Des Ouvrages Publiés en Chine Par Les Européens*一书中附了《大学》在建昌刻本的封面,由郭纳爵和殷铎泽共译,封面的题字为:Kiên chàn in unibe Sinarū || Proninciate Kiām si. 1662 || Superiorum permissu. 耶稣会档案馆藏有此书号为Jad Sin III 3—1。1998年夏,笔者在该馆访问时曾翻阅此书。

② *Nouvelle relation de Chine*, Paris, 1668,后是John Quhloy译为英文的,原手稿题目为《中国十二优点》。

③ 参阅朱雁冰:《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,载《神学论集》第96期,1993年。

④ Knud Lundaek, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe.”

“明明德”，这里的第一个“明”字是动词，是彰明的意思；“明德”是人原具有的善良德性，因后来受物质利益的遮蒙、个人褊狭气质的拘束，而受到压制。教育的目的在于使人这种“明德”得以恢复。朱子说：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”<sup>①</sup>对“明德”之源做了提升。人这种原初的善“得乎于天”。这个天既不是物质的天，也不是神的天，而是理之天。“合天地万物而言，只是一个理”，“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地”。<sup>②</sup>

罗明坚从自然神学加以解释，郭纳爵和殷铎泽则表面上是参用朱熹的思想，实际上是向有神论倾斜，他所讲的“天”显然是人格神的天，而柏应理的解释则已完全是从基督教来理解的。相对而言，罗明坚的解释更符合“明明德”的本意。

罗明坚把“亲民”与“明明德”合在一起译为“in lumine naturae cognoscendo, et sequendo, in aliorum hominum conformatione...”，即“在于认识和遵循自然之光，在于成全他人”。这里他实际上翻译了朱熹注的后半句，朱熹说：“新者，革其旧之谓也。言既自明其明德，又当推己及人，使之亦有以去其旧染之污也。”<sup>③</sup>郭纳爵和殷铎泽在1662年译文中把“新民”译为“renew the people”（此为龙伯格的英译），但他随后又加上了一句“in amore erga alios”，此拉丁文译为中文为“为他人之爱”<sup>④</sup>；柏应理则是用“in renovando seu reparando populum”，即“在于恢复或修整”。从这个比较中可以看到，罗明坚的译文还算贴近朱熹的注释。<sup>⑤</sup>

“格物致知”是朱熹注《大学》的另一个重要思想，罗明坚译为

① 朱熹：《四书章句集注》，第3页，中华书局，1983年

② 《朱子语类》，卷一。

③ 朱熹：《四书章句集注》

④⑤ Knud Lundaek, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe."

“Absolution scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis”,即“知识的圆满在于认识事物的根源和规律”。在波赛维诺出版《历史、科学、救世研讨丛书选编》时,罗明坚又将译文做了修改,将“欲成其意,先致其知,致知在格物”连在一起,翻译为“Qui cor quaesiverunt ab omni labefacere alienum eius cupidatatum, & tudium aliquid vel amplactendi, vel fugiendi ordinarunt; hoc vero ut praestarent, cuiusque rei causas, et naturas noscere studerunt”,即“凡是试图从众人的沉沦之中拯救出心灵者,他便需端正欲望,而要端正自己的欲望,就要为自己准备知识,而知识的圆满则在学会和认识事物的根源和规律”<sup>①</sup>。

这段译文说明罗明坚尚不能很好地理解中国哲学的伦理特征。在宋明理学中,从来没有伦理本体论以外的认识论,一切认识都是立足于“修德”。因为宋儒的“格物致知”,“不在乎科学之真,而在乎明道之喜,这是朱熹格物致知论的本质”<sup>②</sup>。

为使读者能更全面地了解罗明坚的这段译文,以下抄出他的拉丁文原文,并附上中文译文:

Humanae institutionis ratio posita est in lumine naturae cognoscendo, et sequendo, in aliorum hominum confirmatione, et in suscepta probitate retinenda. Quando compertum fuerit ubi sistendum, tunc homo consistit, consistens quiescit, quietus securus est, securus potest ratiocinari, et dijudicare, deom potest fieri voti compos.

Res habent ordinem, ut aliae antecedent, aliae sequantur. Qui scit hunc ordinem tenere, non procul abest a ratione quam natura praescribit.

Inde qui voluerunt indagare insitum natura lumen datum ad mundi regimen prius regni administrationes sibi proposuerunt. At qui volebant

① 朱雁冰:《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,载《神学论集》第96期,1993年。

② 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,第399页,人民出版社,1984年。



regnum suum recte administrare prius domum suam disciplina recte constituebant. Qui recte volebant domum suam disciplina constituere prius vitam suam instituerunt. Qui vero voluerunt vitam suam instituere prius animam suam instituerunt. Qui animum voluerunt instituere mentis intentionem et actiones rectificarunt. Qui Suae mentis intentionem et actiones volebant dirigere scientiam sibi comparabant. Absolutio scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis.<sup>①</sup>

中文译文为:

人类制度的理性在于认识与遵循自然之光(camine),在于成全(confirmazione)他人,而且还在于能正确地行和止。当人明白在哪里要停止时,他就停止,而停止时他便平静,且平静后他就感到安全(quietus securus est),而安全后方能推理(ratiocinari)与判断(dijudicare),就能实现他的愿望(voti compos)。

事物本有秩序(ordinem),有的事物是前提,有的事物是后果。能够掌握事物秩序的人离自然所规定的原理(ratione quam natura praescribit)不远,因此,愿意探究自然的固有的先天光明(insitum natura lumen datum)。为了治理世界的人们,首先要管理好自己的王国,而要恰当地管理好自己的王国,则应先以正确的规则来建立自己的家庭。那些要以正确的规则建立自己家庭的人,则应先建造(instituerunt)自己的生活(vitam suam)。要建造自己生活的人们,应先改正(rectificarunt)心灵的意向与行动(mentis intentionem et actiones)。要确定(dirigere)自己心灵的意向与行动的人们,要为自己准备知识 scientiam)。知识的圆满在于认识事物的根源与规律(in causis et rationibus rerum cognoscendis)。<sup>②</sup>

龙伯格认为罗明坚的这段译文有三个特点:第一,它说明中国的

① 此段拉丁文原文抄录于 *China Mission Studies (1500-1800)*, Bulletin 1, 1979, p. 11.

② 在此感谢奥地利汉学家雷立柏先生的帮助,他帮助我译出了这段拉丁文初稿,同时要感谢我的拉丁文老师北堂的贾西成神父,没有他们,我无法完整地理解这段译文。

教育内容中包含着政治—伦理的内容,或者说这二者是不能分开的;第二,罗明坚的译文若同简洁而又丰富的原文相比,是很零乱的;第三,这段译文给人影响最深的在于这样一种政治—伦理的思想,即劝告人们要研究“事物的性质和原因”<sup>①</sup>。

应该说龙伯格评价的前两条是对的,第三条解释则反映了他对宋明理学认识论的伦理特点理解不足,按照他的思路,儒家学说的修身、齐家、治国、平天下思想,最终要落实到“修身”,而修身在于“格物致知”,最终落到了认识自然、探求事物的原因和本质上。显然,这是从西方认识论的角度来理解的。在理学中“格物致知”是在伦理的框架中发生的,朱熹的“格物致知”主要在“穷天理,明人伦,讲圣言,求世故”,而不是求自然之因、科学之真。同样,罗明坚在这点的理解上也是有不足的。

罗明坚的译文发表后当时并未引起多少人注意,龙伯格说17世纪西方最著名的伦理学和政治学著作都未提到这个译文。直到1615年随着利玛窦等人的著作出版,中国逐步为欧洲人所重视时,以往关于中国的报道才重新被人注意。由此可见,罗明坚首次将中国典籍传向西方,功不可没。

#### 四、写出西方人的第一部中文著作:《天主圣教实录》

《天主圣教实录》是罗明坚的第一部汉学著作,它不仅在“西学东渐”中有着重要地位,在西方汉学史上也具有重要作用,因为它是欧洲人用中文所写的第一部中文著作。

罗明坚第一次提到这本书是在1584年1月25日所写的信中,他说:“我已经完成于四年前开始用中文写的《天主圣教实录》。这本书使那些中国官员感到非常满意,他们已经同意我去出版。”<sup>②</sup>德

① Knud Lundbaek, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe."

② [美]霍·林斯特拉:《1583-1584年在华耶稣会士的8封信》,万明译,载《国际汉学》第2辑。

礼贤认为此书的初稿完成时间约在 1581 年阳历 10 月 25 日至 11 月 12 日之间<sup>①</sup>。罗明坚这里说的是定稿时间,因为从第一刻本的落款时间看是“万历甲申秋八月望日后三日”<sup>②</sup>,即 1584 年阴历八月一日,阳历 9 月 21 日。张奉箴说:“万历十一年(1583)年底,罗明坚神父便已把自己撰写的《天主实录》重校毕。以后又请利玛窦和在肇庆府住的一位福建儒士郢斲润饰。”<sup>③</sup>至万历十二年(1584)旧历八月十八日,序文方才写好,同年十一月抄全书方才印刷完毕。这本书共计刻印一千二百册。”<sup>④</sup>

该书有多种刻本,现罗马耶稣会档案馆就藏有四种刻本:Jap. Sin. I 189 号书名为《新编天主圣教实录》,扉页为耶稣会会徽,会徽内有拉丁文:“A SOLIS OR TV VSQVE AD OCCASVM LAVDABILE NOMEN DOMINIX PS: CX II”。会徽上刻有“解此番字周围真经”,左右分别写有“天主之名当中”和“益扬乾坤明教”。<sup>⑤</sup>书的内容有“天主实录引”(落款为“万历甲申岁秋八月望三日天竺国僧书”)、“新编西竺国天主实录目录”、“新编天主实录”三部分。书后有附页:1. 祖传天主十诫(黑体印刷);2. 祖传天主十诫(蓝体印刷);3. 拜告。第二个刻本编号为:Jap. Sin. I 189a,这个本子完全是上一版本的影印件。第三个刻本编号为:Jap. Sin. I 190,书名为《天主实录》。这个本子的内容有:1. “天主实录引”,落款为“万历甲申秋八月望后三日天竺国僧明坚书”;2. “新编西竺国天主实录目录”;3. “新编天主实录”。最后落款为“天竺国僧明坚撰”。与上两本不同的是正文

① 德礼贤:《利玛窦全集》(Fonti Ricciane)卷1,第197页,罗马,1942—1949年。

② 方豪:《中国天主教人物传》1册,第66页,香港公教真理学会,1970年。

③ 裴化行说:“他(利玛窦——作者注)就同一位秀才(福建人,住在居留地)合作,审定罗明坚神父初步编的教理问答,把它从口语改成文言文。”《利玛窦评传》,第90页,商务印书馆,1993年。按此说法,利玛窦也参与了《天主圣教实录》的编写和修改工作。

④ 张奉箴:《福音流传中国史略》,上编卷2,第613页,台湾辅仁大学出版社,1971年。这里在出版时间上有差异,需进一步考证。

⑤ 方豪:《影印〈天主圣教实录〉序》,见吴相湘主编:《天主教东传文献续编》,第25—26页,台湾学生书局,1966年。

后没有附页,没有“祖传天主十诫”等内容。第四个刻本编号为:Jap. Sin. I 55,书名为《天主圣教实录》,扉页有耶稣会徽,但会徽周围无刻字。书的内容有:1.“天主圣教实录引”;2.“天主圣教实录总目”;3.“天主圣教实录”,落款为:“耶稣会后学罗明坚述”。<sup>①</sup>

从耶稣会档案馆几个藏本看,它们内容无大的差别,只是书名、落款和附页略有不同。现收入《天主教东传文献续编》的《天主圣教实录》在时间上要晚于以上几个版本,在内容上尤其是在一些重要概念上都有较大变化,对此方豪已专门做过论证,<sup>②</sup>不再赘述。

从中西哲学宗教交流史来看,罗明坚的《天主圣教实录》有着不可取代的地位。

首先,它是明代时欧洲人首次用中文表述西方宗教观念的著作。按裴化行神父的研究,《圣教天主实录》的内容并非罗明坚所独创,他的中文本写作摹本是他过去读书时使用过的一个教理讲义,拉丁文书名为:“Vera et brevis divi narum reru erposition”。<sup>③</sup>虽然在总的内容上罗明坚的中文版和拉丁文版“差不多完全一样”,但并不能说《天主圣教实录》就是一个译稿,罗明坚还是努力用自己的语言来表述天主教思想,如他在序中说:“僧虽生外国,均人类也。……今蒙给地柔远,是即罔极之思也。然欲报之金玉,报之以犬马,僧居困乏,而中华亦不少金玉宝马矣。然将何以报以之哉?惟天主行实。”<sup>④</sup>由于罗明坚对原拉丁文本做了不少改动,以致裴化行抱怨说:“拉丁文所有美妙清高的意趣,在中文内渺然无存。”<sup>⑤</sup>但正是这本书在晚明时期向中国人首次介绍了天主教的基本观念。

① 以上内容是1998年笔者在罗马耶稣会档案馆抄录的。

② 方豪:《中国天主教人物传》第1册,第66—70页。

③ 裴化行:《天主教十六世纪传教志》,第264页。注意:燕肅思(Joseph Jennea, Ciecm)认为,罗明坚是自己先用对话体写了拉丁文本,然后再同中国秀才将其译为中文,这个讲法完全不同于裴化行。见《中国教理讲授史》,田永正译本,第28页,河北信德室,1999年。

④ 见罗马耶稣会档案藏本《新编天主圣教实录》序。

⑤ 裴化行:《天主教十六世纪传教志》,第266页。

其次,《圣教天土实录》是大航海以后西方人会通中西文化的最早尝试。罗明坚在介绍天主教时,努力使它适应中国文化,首次尝试会通中西方哲学与宗教。他是第一个把 Deus 译为“天主”的西方人,这是一个很大的创造。罗明坚曾讲述了他采用“天主”这一概念的原因,他说:“中国民族不认识上主,以及原始的和最高的主,因他们把一切的一切都归之于天,在他们的心意中,这是一种最高的表现。他们把天看做父,一切的需要都是由天所赐予的。”<sup>①</sup>罗明坚的这个认识虽不像以后的利玛窦那样通过引经据典来说明天主概念,但他的基本理解是完全正确的,因为“天主”是中国固有的概念。

另外,在论证的方法上他也尽力贴近中国人的思想和习惯,如在讲天主存在时说:“如此乾坤之内,星高乎日,日高乎月,月高乎气,气浮于水,水行于地,地随四时而生花果草木,水养鱼虾,气育禽兽,月随潮水,日施光明。予忖度之,诚知天地之中必有一至尊无对之天主。”<sup>②</sup>这完全采取自然神学的论证方法,这种方法非常符合中国人的思维方式。利玛窦以后在《天主实义》里将这种方法大大完善和丰富了。《天主圣教实录》已具有了“补儒易佛”的倾向,如在序言中他说:“尝谓五常之序,仁义最先。故五伦之内,君亲至重”,首先从肯定儒家入手,尔后再讲天主教神学;又如在讲到天主教诫规时,他尽量向儒家伦理靠拢,寻找共同点。他说人死后升天堂要有两条,一是要信天主,二是“使人存一推己及人之心,如不欲以无礼加诸我,则亦不敢以此加于人之类。人若能遵此诫则升天堂受福而与主同乐矣!”<sup>③</sup>从这里看出他不仅熟悉儒家的“推己及人”的伦理思想,而且还把这种“内在超越”的道德思想同“外在超越”的基督教思想并列相提,作为升天堂共同的条件,显然这是对基督教思想的改造。

正因为罗明坚贯彻了范礼安的“适应”方针,《天主圣教实录》刻印后受到中国士大夫们的欢迎。罗明坚在一封信中曾说:“现在广

① 裴化行:《天主教十六世纪传教志》,第191页

②③ 罗明坚:《天主圣教实录》,《天主教东传文献续编》,第767,810页。

州的官吏凡是和我交往的都称我师傅,他们都肯定我写成的《教义览要》。”<sup>①</sup>罗明坚这里并无夸大之词,肇庆知府王泮赠给他的诗就充分说明当时他们之间融洽的感情:

谨献俚句于西国天人, / 万里之遥, 乘扁舟横渡重洋, / 只为  
修成爱人之德, / 深慕中国民情纯净, / 为能在此养性存心。 / 春  
雷振荡, 万物生, / 景色明媚, 此人能又忆及故国风光? / 一心向  
义敬主读书之外, / 别无他事。 / 来至中国为引大家走入天乡。 /  
如此勇敢有恒, 怎能不四方向化?

万历十一年(1583)春日, 务义山人书<sup>②</sup>

从中西哲学和宗教交流史角度来看, 罗明坚的《天主圣教实录》具有重要价值, 他开启了欧洲人以汉文写作之先河。据初步统计, 明清之际来华耶稣会士用中文译文、著书有 700 多部之多, 但这些著作一直未被译为西方语言。这一翻译工作是近二十几年才开始的, 如马爱德(Edward J. Melatessa, S. J.)、蓝克实、胡国祯诸先生对利玛窦《天主实义》的翻译: “The True Meaning of The Lord of Heaven (T' ien-chu Shih-i)” ; 柯毅林(Gianni Criveller) 先生对晚明时期来华传教士中文神学著作的介绍和翻译: “Preching christ in late Ming China”。<sup>③</sup> 这一工作是十分有意义的, 因为这是西方汉学创立期的重要文献, 没有这批中文文献, 西方汉学的历史就是不完整的。但目前这批文献仍未被大多数西方汉学家所重视。这种忽略掩盖着一个判断: 西方汉学仅指的是以西方语言为载体的著作, 而传教士的中文著作, 只能被列入中国天主教史的范围而不能列入西方汉学的范围。这种看法显然是不对的。

首先, 尽管罗明坚、利玛窦等人的这些著作是以中文形式在中国

①② 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,第193、259页。此诗写于1584年5月30日罗明坚致友人信中,万明亦有一个译文,参阅《国际汉学》第2辑,第263页。英文可参阅M. Howard Rienstra editor and translator, *Jesuit Letters from China 1583—1584*, p. 23, University of Minnesota Press.

③ 此书已由王志成等人译成中文,名为《晚明基督论》,四川人民出版社,1999年。

出版的,但它仍是西方人的著作,是西方人对中国宗教和文化的一种阐释,只是表现思想的语言形式不同。在我看来,近400年来只要是西方人对中国历史文化的研究著作,无论是以什么文字发表,它都应属于西方汉学的范围。

其次,这些著作在内容上不少是译著,这些译著的价值和来华耶稣会上后来将中文译成西方语言的译作是同等的,应视为西方汉学历史的一个重要方面。我们还可以从这种翻译中感受到文化的差异,了解跨文化交流中的误读,从而把握西方汉学创立期的思想动向。

从其成就来看,明清间来华耶稣会士的汉学成就是相当高的,一个重要标志就是能以汉文写作(当然,这里有明清士人的帮助、润色)。就是在400年以后的今天,能直接用汉文写作,在中国出版发表著作的汉学家仍很难找到。现在不少汉学家对中国文化的研究仍是通过西方文字的一些翻译著作来进行的,这说明他们和这些传教士的语言水平相比差距很大。在这个意义上,来华耶稣会士所开创的以汉文写作的形式所达到的高度,除晚清时有些新教传教士外,以后西方汉学家直到今天从未达到过。因而,从西方汉学发展的角度来看,重新研究、评估这700多部中文著作是一个重要的研究课题。

## 五、在西方绘编出第一幅中国地图集

绘制中国地图一直是西方早期汉学的一个重要方面。16世纪以前西方没有一幅完整的中国地图,那时的西方地图绘制学还建立在托勒密的宇宙观基础上。而对东方和中国的认识,中世纪以后大多还停留在《马可·波罗游记》的影响之中。14世纪保利诺·未诺里的《分成三个部分的世界地图》(*De Mapa Mundi Cum Trifaria Orbis Divisione*)中,“第一次出现了关于契丹或大汗的描述:契丹王国和它

的大汗(Incipit Regnum Cathay e His Stat Magnus Canis)”<sup>①</sup>。

奥特利乌斯(Ortelius Abraham)1567年在安特卫普出版了第一本《新亚洲地图集》(*Asiae Orbis Partium Maximae Nova Description*)。三年以后他绘制的《世界概略》(*Theatrum Orbis Terrarum*)收入了66幅地图,包括世界图、分海图和分区或分国图。这幅地图原藏于北京图书馆,现藏于中国国家图书馆,它是最早传入中国的由欧洲人绘制的世界地图。

1635年在阿姆斯特丹出版了两卷署名为古里埃尔姆·约翰·波劳(Guijelmum et Johannem Blaeu)的《新世界地图集》(*Theatrum Orbis Terrarum Sive Atlas Novus*)。这部作品包括几张亚洲地图,其中之一题目是“古代中国人和现在中华帝国的居民”(China Veteribus Sinarum Ragio Nunc Incolis Tame Dicta)。“虽然地图制造出版业如此兴旺,比起中世纪的作品已经有所改进,但是直到17世纪对中国的介绍仍不令人满意,譬如,整个西方制图学对契丹的介绍仍有别于中国的实际。”<sup>②</sup>

第一次在西方出版详细的中国地图集的是罗明坚。罗明坚的这部《中国地图集》于1987年才被人发现,它原深藏在罗马国家图书馆之中。1993年经过欧金尼奥洛·萨尔多的整理编辑出版。<sup>③</sup>“这本地图集共有37页地理状况描绘和27幅地图”<sup>④</sup>,其中有些是草图,有些绘制得很精细。这个地图集有以下几个特点:

第一,它第一次较为详细地列出了中国的省份。罗明坚对15个省份都进行了分析性的介绍,从该省的农业生产、粮食产量、矿产,到河流及其流向,各省之间的距离,各省边界、方位,“皇家成员居住的地点及诸如茶叶等特殊作物、学校和医科大学以及宗教方面的情

①②④ 参阅本达尔迪诺(Filippo Beneandino):《15-17世纪欧洲地图学对中国的介绍》,载《文化杂志》,澳门文化司署,1998年春季号。

③ *Atlante Della Cina*, di Michele Ruggeri S. I., a cura di Eugenio Co Sardo, Archivio di stato di Roma.



况”<sup>①</sup>，都有较为详细的介绍。

第二，在它的文字说明中，首次向西方介绍了中国的行政建构，当时欧洲人十分关心中华帝国的情况，国家的组织结构正是“当时欧洲感兴趣”的问题。他从“省”到“府”，从“府”到“州”和“县”，按照这个等级顺序逐一介绍每个省的主要城市、名称，甚至连各地驻军的场所“卫”和“所”都有介绍。所以这个地图集的编辑者说：“这部作品最突出之点也是作者试图准确地说明中国大陆的行政机器在形式上的完善性。”<sup>②</sup>

第三，突出了南方的重要性。意大利学者欧金尼奥洛·萨尔多认为罗明坚的中国地图肯定受到了中国地图学家罗洪先《广舆图》的影响，罗明坚所使用的许多基本数字大都来源于《广舆图》。但在对中国的介绍上，罗明坚却表现了西方人的观点，他不是首先从北京或南京这两个帝国的首都和中心开始介绍，而是从南方沿海省份逐步展开了介绍。“这种看待中国的方式与那个时代葡萄牙人的方式完全相同”<sup>③</sup>，因为对当时的欧洲人来说，他们更关心的是与他们贸易相关的中国南部省份。

尽管在西方实际影响较大的是卫匡国 1655 年在阿姆斯特丹出版的《中国新地图集》(*Novas Atlas Sinensis*)，但罗明坚地图却有不可忽视的价值。因为卫匡国返回欧洲以后，还是通过卡瓦莱蒂的地图集参考了“罗明坚的绘图作品”<sup>④</sup>。所以，如果说利玛窦第一次将西方地图介绍到中国，推动了东方制图学的话，那么，罗明坚则是第一次将东方地图介绍到欧洲，推动了西方的制图学，而中国地图在西方的传播是同中国哲学和宗教的传播紧紧连在一起的。

此外，罗明坚还是明代第一个用中文作诗的传教士，其诗作藏于罗马耶稣会档案馆，编号为 Jap. Sin. II 159。陈绪伦神父 (Albert

①(2)(3) 洛佩斯 (Fernando Sales Lopes)：《罗明坚的中国地图集》，《文化杂志》第 34 期。

④ 本达尔迪诺：《15-17 世纪欧洲地图学对中国的介绍》。

Chan, S. J.) 已在 *Monumenta Serica* 41 (1993) 上发表了研究论文“Michele Ruggieri, S. J. (1543—1607) and His Chinese Poems”。

### 结束语

罗明坚是“传教士汉学时期”西方汉学的真正奠基人之一。他在对中国语言文字的研究方面,在中国典籍的西译方面,在以中文形式从事写作方面,在向西方介绍中国制图学方面都开创了来华耶稣会士之先河,为以后的西方汉学发展做出了重大贡献。他应与利玛窦齐名,同时被称为“西方汉学之父”。

备注:我诚挚地感谢弥维礼(Wilhelm K. Müller)先生和韩得力(Jerom Heyndrickx)先生,本文在写作过程中曾得到他们的帮助。

## 利玛窦和他的著作<sup>①</sup>

利玛窦，意大利马切拉塔城人。1582年8月入华，1610年5月11日病逝于北京，在华生活28年。利玛窦为明清之际中西文化交流的奠基人、中国基督教之父、西方汉学的创始人。400多年来中国学术界一直在不断地发掘和整理他的著作，本文将对利玛窦著作的出版情况以及近年来新的研究情况做一简要介绍。

### 在中文文献中已经公布的利玛窦文献

利玛窦一生著述丰富，但他生前并未系统整理和出版自己的著作。崇祯元年（1628）李之藻编《天学初函》，将利玛窦的《交友论》、《天主实义》、《二十五言》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》、《几何原本》、《测量法义》、《同文算指》、《浑盖通宪图说》、《乾坤体义》等10部著作收入其中，这大概是第一次较为系统地整理和出版利玛窦的著作。

崇祯三年（1630）艾儒略（Jules Aleni, 1582—1649）撰写《大西利先生行记》，文中讲利玛窦的著译有“四书”（拉丁文）、《交友论》、《坤輿图》、《天主实义》、《二十五言》、《畸人十篇》、《几何原本》、《测量法义》、《同文算指》、《浑盖通宪图说》、《乾坤体义》。

① 本文曾刊于《文史知识》，2002年12月。

康熙四十六年(1707)黄百家撰写《明史》的“意大利传”时,介绍了利玛窦的生平,提到他的《万国全图》。

《四库全书》共收录西学书22部,其中利玛窦的七部。它们是《乾坤体义》、《测量法义》、《测量异同》、《勾股义》、《浑盖通宪图说》、《同文算指》、《几何原本》。《四库全书》存目中所著录的西学书共有16部,其中有利玛窦的著作五部。它们是《辩学遗牍》、《天主实义》、《畸人十篇》、《交友论》、《二十五言》。至于明清间中国士大夫在各类从书中所收录的利玛窦著作、利玛窦的地图更是数不胜数,无法一一列举。

1965年《天主教东传文献》作为由吴相湘主编的《中国史学丛书》中的一种在台湾出版,书中首次公布了利玛窦的重要著作《西国记法》。

利玛窦的《天主教传人中国史》1613年由金尼阁带回欧洲,经他整理翻译后以拉丁文出版,书名为《天主教由耶稣会传入中国史》,采自《利玛窦日记》,第5卷。<sup>①</sup>此后不仅该书的拉丁文版不断被一版再版,而且法文版、西班牙文版、意大利文版、德文版、英文版也都先后问世。在此期间利玛窦的《天主实义》也被 Charles - Jean - Baptiste Jacques 译为法文版。

1909年耶稣会的塔基神父(P. Pietro Tacchi Venturi)在耶稣会档案馆发现了利玛窦的意大利文原稿,他分别于1911、1913年出版了两卷本的原意大利文稿。1942—1943年意大利汉学家德礼贤将利玛窦的原稿 Fonti Ricciane 加以整理、注释出版了《天主教传入中国史》(*Della Entrata Della Compagnia Di Gesù e Christianita Nella China*),其中第三卷是附录和索引。德礼贤还于1939年出版了以梵蒂冈图书馆所藏的1601年利玛窦的地图为底本的《坤輿全图》。

① De Christiana Expeditio Ne Apvd Sinas Svscepta Ab Societatis Iesw, Ex. P. Matthaei Ricci eiusdem Societatis Comentarijs. Auctore P. Nicolao Trigaltio belga. 现代学者已经考证,金尼阁对利玛窦的原著做了较大的改写。在当时的“礼仪之争”中替入华耶稣会的传教政策辩护,他有意对利玛窦的原文做了删改。

近年来国内史学界在利玛窦著作和文献的整理与翻译方面都取得了长足的进步。1981年王绵厚在他的《利玛窦和他的两仪玄览图简论》(收入《辽宁省博物馆学术论文集》)一文中,首次公布了他所发现的藏于辽宁省博物馆的、李应式刻于1603年的《两仪玄览图》。1982年林金水首次翻译了利玛窦的部分文献<sup>①</sup>。1983年中华书局出版了由何高济、王遵仲、李申根据1953年英译本所译的《利玛窦中国札记》。1986年尹斌庸发表了《〈西字奇迹〉考》,他根据藏于梵蒂冈图书馆的一手文献,首次厘清了关于利玛窦用罗马字母注音汉字的文献问题<sup>②</sup>。1986年中国台湾光启社出版了由刘俊余、王玉川、罗渔以利玛窦的意大利文为原本翻译的《利玛窦全集》,前两卷为《中国传教史》,后两卷为《利玛窦书信集》。1996年由钟鸣旦、杜鼎克、黄·农、祝平一等编的《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,在台湾辅仁大学出版社出版。该书在第一卷首篇公布了利玛窦的重要文献《斋旨》。1999年我写有《〈天主教要〉考》,考证了藏于梵蒂冈图书馆和罗马耶稣会档案馆的几个《天主教要》的版本,认为其中一本为利玛窦所定稿<sup>③</sup>。1999年9月任继愈所主编的《中国国家图书馆古籍珍品图录》由北京图书馆出版社出版,该书在第216页首次公布了《中国天主教教义》一文手稿的图录,并注明为利玛窦所作。2001年朱维铮先生所主编的《利玛窦中文著译集》分别在香港和上海出版。2002年台湾利氏学社出版的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》的第一册中,首次公布了利玛窦的重要文献——《圣经约录》。

### 至今尚未找到的利玛窦的文献

400多年来,尽管学术界和宗教界在不断努力收集和整理利玛窦的文献,但至今仍有一些文献尚未发现,需要我们及后人继续努

① 《〈利玛窦日记〉选录》,《明史资料丛刊》,1982年第2期。

② 《中国语文天地》,1986年第2期。

③ 《世界宗教研究》,1999年第4期。

力。根据我的有限阅读,至少有以下几个文献:

1. 关于《交友论》。利玛窦在《天主教传入中国史》中曾经说:“另一本书则是以中文书写,书名为《交友论》。……这本书是以拉丁文<sup>①</sup>和中文对照而写,更引起读者的好奇心,后来赣州区域知县苏大用出版中文单行本。……”<sup>②</sup>在1599年8月14日致高斯塔的信中说:“神父,你曾表示希望得到些中国东西,因此把我四年前所编译的《论友谊》一书中的数页,随这封信一起给你寄去……其中附有意大利文说明,只是不如中文流利。”<sup>③</sup>德礼贤经过多方考证,利玛窦这个意大利文本藏于格列高利教皇大学档案馆(Archives of the Pontifical Gregorian University ms. 292) 由于文献珍贵,曾于1825、1877、1885、1910年多次重印出版,德礼贤也于1952年将其再版一次。这里应引起我们注意的是利玛窦1599年寄回的中文和意大利文中的格言只有76条,而在1601年版中格言已有100条,如冯应京在序言中所说“交友论凡百章”。这说明《交友论》有不同的版本,他所说的中文和拉丁文的对照本始终没有发现。

2. 关于《汉语拼音辞典》。利玛窦第一次进北京失败后,在返回南京的路上,和郭巨静等神父一起编写了一部供传教士学习汉语发音的辞典。他说:“神父们利用这段时间编了一部中文字典。他们也编了一部中文发音表,这对传教士们学习中文有很大帮助。”<sup>④</sup>虽然前辈学者一直在努力寻找这部文献,也曾发现过一些线索,<sup>⑤</sup>但至今仍未发现。

3. 利玛窦所译的“四书”。利玛窦在多封信中明确说他翻译了“四书”,并把它寄回了欧洲,如他在1594年11月15日的信中说:

① 即拉丁文,此处是为保持原文

② 第255页,台湾光启社,1986年

③ 《利玛窦书信集》,第258页,台湾光启社,1986年

④ 《利玛窦中国传教史》,第286页

⑤ 尹斌庸先生对此文献有详细介绍,《学术集林》第1辑,第349页,上海远东出版社,1995年

“几年前(按:为1591年)我着手翻译著名的中国‘四书’为拉丁文,它是一本值得一读的书,是伦理格言集,充满卓越智能的书。待明年整理妥后,再寄给总会长神甫,历时你就可以阅读欣赏了。”<sup>①</sup>这本书至今下落不明。美国学者孟德卫认为,这本书在中国长期被作为入华耶稣会士的中文课本,并成为后来柏应理等人所编译的《中国哲学家孔子》(*Confucis Sinarum Philosophus*)的底本。<sup>②</sup>这只是一种意见,我个人认为这本书的原稿是会找到的,因为利玛窦明确说过,他寄回了罗马。

### 利玛窦与人合作的文献

自1582年8月进入澳门到罗明坚1588年11月25日返回欧洲,这六年多的时间里,利玛窦是以罗明坚的助手身份出现的,这样他必然参与了罗明坚的一些文字工作。例如罗明坚把他的《天主实录》在1583年校完以后,“又请利玛窦和在肇庆府住的一位福建儒士,鄧斲、润饰”<sup>③</sup>;又如为给罗明坚准备一份教皇致明朝皇帝书,“利玛窦在肇庆府与一些学界朋友合作,用中文写好一篇教皇的诏书”<sup>④</sup>。如果以上两篇文献中利玛窦主要以助手身份出现的话,那么在《葡汉辞典》中他则以合作者的身份出现。虽然这些文献都不是利玛窦独立完成的著作,而且他发挥的作用也不是主要的,例如,2001年,在澳门有葡萄牙东方基金会出版的利玛窦和罗明坚合著的《葡汉辞典》的影印稿,这部作品肯定是由罗明坚带回罗马的,而且他发挥的作用很可能比利玛窦大些,但这些文献仍是我们研究利玛

① 《利玛窦书信集》,第143页。

② David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, pp. 247—297, Stuttgart, 1985.

③ 张奉箴:《福音流传中国史略》上编,卷2,第613页,台湾辅仁大学出版社,1971年。

④ 裴化行著,萧浚华译:《天主教十六世纪在华传教志》,第321页,商务印书馆,1936年。

窦的重要文献。

### 尚有争议或暂时不能确定的文献

还有一些文献归属尚不能完全确定,或者只是最新的发现和研究,在学界尚未形成共识,但在研究中又不能忽视。这类文献有以下几种:

1.《经天该》。有关利玛窦著作中争论最多的是《经天该》。关于这份文献有四种意见,一种意见认为该文献是利玛窦所撰;一种意见认为此文是利玛窦撰,李之藻译;一种意见认为《经天该》为薄珏所撰;<sup>①</sup>最新的意见是根据该书内容中没介绍南极星座这一特征,认为《经天该》不可能是利玛窦或李之藻所撰,因为他们都具有全天的宇宙观,不可能漏掉南极的星座。<sup>②</sup>

2.《天主教要》。它是利玛窦的一份重要文献,为完成这份文献并使其成为中国各教堂的基本材料,他付出了很大的心血。利玛窦曾写过并多次修改过《天主教要》,这是一个不容争辩的事实。<sup>③</sup>研究者也都注意到这份文献,近年也有人对此做过专门研究。杜鼎克(Adria Dudink)最近发表论文,谈了他的意见,并做了考证。<sup>④</sup>对这篇文献的版本、内容的看法学术界尚未统一意见,仍在讨论之中。

3.《理法器撰要》。此书为抄本,署名作者为“利玛窦”。朱维铮先生已将其收入他所主编的《利玛窦中文著译集》之中,朱先生在此

① 参见梅文鼎:《中西经星同异考》,《四库全书总目》子部,天文算法类一,第901页,中华书局,1995年;Aloys Pfister 著,冯承钧译:《入华耶稣会士列传》,第53页,商务印书馆,1936年、中华书局1995年版《入华耶稣会士列传》,第44页未有《经天该》字样。在 Pfister 法文原著,在利玛窦著作的第十六种中同样无《经天该》字样,见法文原版第39页。王重民在《善本书籍经眼录》中已明确指出,商务印书馆1936年版的《列传》中的《经天该》字样,完全是冯承钧自己加上去的,法文原版并无此内容。

② 薄树人:《明示于天文学史上的几个问题》,赵令场、冯锦荣主编:《亚洲科技与文明》,第142—149页,明报出版社,1995年。

③ 利玛窦在1605年5月9日的信中十分明确地说了他修订《天主教要》一事,罗渔译:《利玛窦书信集》,第278—279页,台湾光启社,1986年。

④ Mr. D. MUNgello (editor) *Sino - Western Cultural Relations Journal* 2000, 2, pp. 38--51.



文的简介中认为“我们难以否认这部抄本中包含着利玛窦的未刊稿”，有鉴于此，此文献收入了这本书中。

4.《中文天主教教义》 1999年9月中国国家图书馆出版社出版了《中国国家图书馆古籍珍品图录》一书，在这本书的第216页公布了一篇署名为利玛窦的文献，其目录的内容如下：“Fragments of a Catholic Catechism in Chinese 中国天主教教义(意) Matthew Ricci S. J 撰。1588年拉丁文、满文稿本，残存2页，高38.5厘米，宽25.5厘米。双语对照部分中，拉丁文横向书写，汉文则依中国古籍传统习惯竖向书写。”<sup>①</sup>这篇文献笔者在1993年时就已经看到过，但因一些问题尚存疑虑，没有动笔。1998年我和美国汉学家魏若望曾一起对文献做过分析，并请他对文献的字迹做过考察。鉴于中国国家图书馆出版社已经正式公布了这份文献，我撰写了《〈利玛窦的佛教经文〉初探》一文，并将此文提交给了2001年在北京理工大学召开的“相遇与对话——明清中西文化交流史国际讨论会”。如何鉴别这篇文献还需要学术界深入讨论。

当我们谈到利玛窦的中文著作时还应看到，利玛窦的不少中文著作是由他和中国义人合作而成，如他在《几何原本》的序中说：“东西文理，又自绝殊，字义相求，乃多阙略，了然于口，尚可勉图，肆笔为文，便成艰涩……吴下徐太史先生来，太史既自精心，长于文笔，与旅人辈交游颇多，私计得与对译成书不难。”在这个过程中正是一个“口传”，一个“笔受”，两人“反复辗转，求合本书之意，以中夏之文，重复订正，凡三易其稿”才最终成书。这说明《几何原本》应是利、徐二君共同努力的结果。同样的情况还有《浑盖通宪图说》，《四库全书》收入子部“天文算法类”之中，书中说《浑盖通宪图说》为“明李之藻撰”，而李之藻在序中则说“昔从京师，识利先生……示我平仪，其制约浑……耳受手书，颇亦镜其大凡”。说明此书仍是利氏口授，李氏笔演。《同文算指》亦是“西海利玛窦授，浙江李之藻演”。与此

① 这里“中国天主教教义”的“中国”很可能是图书馆的笔误。

相同的还有《测量法义》、《勾股义》、《圆容较义》等书。我们所以指出这一点,旨在说明这些著作虽都署名为利玛窦,但实际上是利玛窦与明代文人们的共同成果,是中西文化交流的结晶。

以上我们总结的只是有关利玛窦的中文文献出版情况,对西方语言形式的相关出版和研究,本文不做展开,值得我们注意的是意大利 2001 年所出新版《利玛窦书信集》中公布了几封新发现的利玛窦书信。2001 年是利玛窦进北京 400 周年,为纪念这位中西文化交流的伟人,北京、香港、罗马分别召开了国际学术讨论会。随着中西文化交流的深入展开,对利玛窦的研究也会向纵深发展,而对其文献的发掘与整理则是一切研究展开的基础,他所留下的这些著作无论对东方还是对西方都是一笔重要的思想文化遗产。

### 附录 《二十五言》前言

《二十五言》是利玛窦的一部重要作品,主要内容是介绍基督教伦理学。他在 1605 年 2 月写给罗马马塞利神父的信中说:“在此小册子中我只谈修德养性,如何善用光阴,完全用自然哲学家的口吻论事,不攻击任何宗教,当然呈现天主教伦理的色彩。”<sup>①</sup>徐光启认为这本书所介绍的道理“以裨益民用,斯亦千古之大快也”<sup>②</sup>;冯应京则认为《二十五言》中的修身事天之道,不像佛教那样空谈,其道理高于佛教的四十二章经,“其视兰台四十二章,孰可尊用,当必有能辨之者”<sup>③</sup>。

《二十五言》写于万历二十七年(1599),而不是费赖之所说的万历三十二年(1604),<sup>④</sup>理由有二:其一,徐光启在跋中说“此二十五言成于留都”,“留都”即当时的南京,而利氏入北京前曾三次到南京,只到 1599 年才真正在南京安居下来,所以德礼贤在其《利玛窦年

① 《利玛窦通信集》,第 268 页,台湾光启社,1986 年。

② 徐光启:《跋二十五言》,见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第 329 页,中华书局,1989 年。

③ 冯应京:《重刻二十五言序》,同上引。

④ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第 42 页,中华书局,1995 年。

谱》中说“在南京以中文撰写《二十五言》”<sup>①</sup>；其二，他在1605年2月写给罗马马塞利神父的信中还说：“一位被视为活圣人的官吏（按：即冯应京，字茂冈或慕冈），过去曾修过不少庙宇，而且又相当辉煌。他曾把我的一本小册子重新刻版印刷，由于共分二十五篇，故取名《二十五言》。”<sup>②</sup>这说明1604年冯应京作跋的《二十五言》只是第二版。

《二十五言》后被王肯堂收入他的《郁冈斋》的第三卷之中，将其更名为《近言》，实际上他只收了《二十五言》中的14条。<sup>③</sup>李之藻在编《天学初函》时将其收入“理篇”。《四库全书》将其收入《存目》之中，并说：“西洋教法传入中国，亦自此二十五条始，大旨多剽窃释氏，而文词尤拙。”<sup>④</sup>

本点校本以《天学初函》中的《二十五言》为底本。

## 《交友论》前言

### 一、《交友论》的写作时间

《交友论》是利玛窦入华后的第一部中文著作。利玛窦第一次提到它是在1596年10月13日给罗马总会长阿桂委瓦神父的信中，他说：“去年曾致力用中文试撰《交友论》一书……”<sup>⑤</sup>这说明该书写于1595年。现存的冯应京刻本最后有一句话“万历二十三年，岁次乙年，三月望日，大西洋修士利玛窦辑”，但利玛窦在《交友论》中说：“今年春时，度岭浮江，抵于金陵”，这说明他不可能在1595年3月完成此书。因为此书他是在1595年末献给建安王的，而“万历二十三年，岁次乙年，三月望日”则是1595年4月24日，方豪和德礼贤都认为“三月望日”属于刻版笔误，根据“同年阳历十一月四日利氏上总会长书尚未提及《交友论》，是年阳历十一月四日为阴历十月三

① 《利玛窦年谱》，见《方豪六十自定稿》下册，第1575页，台湾学生书局，1969年。

②⑤ 《利玛窦通信集》，第268、231页。

③ 参阅《圣教杂志》，1934年9月第23期。

④ 永瑛等编：《四库全书总目》，卷二五，子部，杂家类存目二，中华书局，1995年。

日,十月望日合阳历十一月十六日,尚不能称为‘年终’,故知必为阴历十一月望日即阳历十二月十五日,亦即推算利氏完成《交友论》最迟之可能日期……”<sup>①</sup>德礼贤也认为《交友论》应完于1595年12月15日。<sup>②</sup>

## 二、《交友论》的刻本

《交友论》的第一版是何时刻的?这个问题尚无定论。方豪根据瞿汝夔的序言中所说,在南昌时他只是“籍有录之”,即他是抄录了此书,说明不可能有1595年的南昌刻版,他认为瞿汝夔所说的“勒成一家,藏之通国,副在名山”表明瞿氏希望早日将《交友论》刻印成书,这样方豪认为“‘友论’之始刻或即在此年”,即《交友论》第一版最早也是在瞿氏作序的那年,即万历己亥年(1599)<sup>③</sup>。德礼贤认为方豪否认有1599年以前的刻本是不妥的,他认为《交友论》“第一版是苏大用在宁都于1596年初印制的”<sup>④</sup>。利玛窦是用中文和拉丁文对照写的,苏大用刻本是仅有中文还是附有拉丁文,不得而知,因为这个刻本未流传下来。<sup>⑤</sup>因为利玛窦是在1596年10月3日在给总会长信中第一次明确讲到该书,而书末的落款表明他是在1595年末定稿的,因而德礼贤的说法较为可信。

笔者所以倾向德礼贤的意见,还有另外两个理由:其一,利玛窦本人在《中国传教史》中已讲明了此事,说明了苏大用的刻本是在他

①③ 方豪:《利玛窦〈交友论〉新研》,见《方豪六十自定稿》,第1853、1850页。

② Pasquale M. Delia, S. J., Further notes Matteo Riccis De Amicitia, *Monumenta Serica* 15(1956), pp. 356—377.

④ Pasquale M. Delia, S. J., Further notes Matteo Riccis De Amicitia, *Monumenta Serica* 15(1956), pp. 356—377. 苏大用,字体斋,宁都人,当时任英德知县。见林金水:《利玛窦与中国十大夫交游一览表》,载《利玛窦与中国》,第291页,中国社会科学出版社,1996年。

⑤ 费赖之认为1595年《交友论》第一版刻于南昌,在地点与时间上都与利玛窦所记载的不符。见费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第42页。方豪认为费赖之“殆误以成书之年为刻书之年”的批评是对的,见方豪:《利玛窦〈交友论〉新研》,《方豪六十自定稿》,第1850页。

完稿后刻印的；其二，方豪认为瞿汝夔在他序中的话表明这个序只是他自己抄录本的序，而不是刻本的序。从瞿汝夔的序来看不足以证明这一点，瞿汝夔说“今利公其弥天之资，匪徒来宾，服习圣伙，以我华文，译其彼师授。此心此理，若合契符，籍有录之，以备陈风采谣之献，其为国之瑞，不更在失白雉百累之上哉”，这里说的是利氏从西文书中摘录有关友论的格言，而不是说瞿氏抄录《交友论》，方豪认为瞿氏所说的“籍有录之”中的“有”字有误，应改为“籍而录之”，这个理解不合原意，这里的“有”是指在西方的书中有类似的格言，利玛窦抄录了下来。显然方豪这个论证较为勉强，而且这个说法和瞿汝夔在序言最后所说的“勒成一家，藏之通国，副在名山”显然矛盾，瞿氏最后这句话表明他是为一刻本作序，而不是为自己的抄录本作序。他为《交友论》写的序，题为“大西域利公友论”，这个刻本时间是“万历己亥正月谷旦”，即1599年1月27日。这个刻本也未流传下来。利玛窦在1599年8月14日致高斯塔神父的信中说：“我不曾把它印刷，也不能印刷……但在两处由别人印刷过，甚受学者的喜爱。”<sup>①</sup>以后利玛窦在《中国传教史》中曾说，1599年初在南京时明朝的官吏祝世禄和著名学者李贽都读到了《交友论》，<sup>②</sup>祝世禄和李贽读的是哪个刻本，不得而知。德礼贤认利玛窦所说的“在两处由别人印刷过”，这两处是1596年的宁都版和1599年1月的南京版。<sup>③</sup>宁都版是苏大用刻的，南京版很可能就是瞿汝夔的1599年版，很遗憾这两个版本都佚失了。<sup>④</sup>

① 《利玛窦通信集》，第258页。

② 方豪：《利玛窦〈交友论〉新研》，见《方豪六十自定稿》，第1583页。

③ 参阅 Pietro Tacchi Venturi, S. J., *Opere Storiche del P. Matteo Ricci, S. J. II*, p. 248; Pasquale M D'Elia, S. J., *Further notes Matteo Riccis De Amicitia, Monumenta Serica* 15 (1956), pp. 356—377.

④ 按照德礼贤的观点，利玛窦可能终生都没亲自刻印过《交友论》，但由金尼阁的拉丁文本转译为英文的书却说《交友论》的第一刻本是利玛窦自己，“就在它付印后不久，赣州有一位知县完全用中文把它加以重印”。见《利玛窦中国札记》，第301页，中华书局，1983年。由此可见金尼阁本和意大利文本的差异。

目前保留下来的最早刻本是冯应京在万历辛丑春正月八日,即1601年2月9日所刻的版。利玛窦在1596年10月13日给总会长阿桂委瓦神父的信中说:“去年曾致力用中文试撰《交友论》一书……为使该书更具有权威,我还请大官冯应京写一序言,后赠送给皇帝的亲属建安王,……尤其我的至友(按:即冯应京)在他的故乡(按:即安徽省凤阳府盱眙县)未曾告诉我便刻版印刷了,上面也刻了我的姓名。”<sup>①</sup>这段话很重要,但方豪和德礼贤都未加注意,它引出两个问题:第一,利玛窦送给建安王的抄录本上就有冯应京的序,这个序和以后他1601年版的序是否一样?第二,在1596年宁都版和1599年南京版以外还应有一个盱眙版,而且刻版时间也在1596—1601年之间,这个版在哪里?这两个问题都无法回答,因为这个版同样佚失了。目前冯应京1601年的刻本藏于罗马维多利亚·爱玛孥爱图书馆(Biblioteca Vittorio Emanuele, 编号72, c.467, 1)德礼贤最早发现了这个刻本,在冯应京序言前有“临川付相刻”五个汉字,经德礼贤和方豪讨论后认为,这个版本刻于江西临川,刻工为傅相。<sup>②</sup>

《交友论》除单刻本以外,还被许多丛书收入,这些丛书有《天学初函》、《宝颜堂秘籍》、《一笔存》、《广百川学海》、《山林经济籍》、《说郭续集》、《坚瓠秘集》、《古今图书集成交谊典》、《朱翼》等,另外《小窗别纪》收有节本,《郁冈斋笔》收有删节后的润本,《四库全书总目提要》杂家存目引有《交友论》四则,《徐氏笔精》引用二则。1948年叶德禄以《天学初函》中的《交友论》为底本,参照各丛书本和节本作《合校本交友论》,发表在《上智编译馆馆刊》三卷一期,以后又在三卷五期上发表全文,后出单行本。1936年商务印书馆的《丛书集成》以《友论》为名收入其中。1997年齐鲁出版社的《四库全书存目

① 《利玛窦通信集》,第231—232页。

② Delia, P. M., “Il tratto sull’ Amicitia. Primo libro scritto in cinese da Matteo Ricci S. J (1595)”, *Studia Missionaria* 7 (1952), pp. 449—515; Fang Hao, “Notes on Matteo Ricci’s *De Amicitia*”, *Monumenta Serica* 14 (1949—1955), pp. 574—583.

丛书》中“杂家类”第93册收入《天学初函》本的《交友论》一卷。

本点校本是以藏于罗马耶稣会档案馆的《交友论》为底本,编号为 Jap. Sin. I 49。我们这个底本和德礼贤所看到的罗马维多利奥·爱玛孛爱图书馆的本子略有不同,按照德礼贤的介绍,利玛窦“在这一版本上盖了两枚耶稣会的印章,一枚是椭圆的,一枚是方的”<sup>①</sup>。据他分析这个本子并不是利玛窦自己刻的,因为冯应京曾将自己印的《交友论》和印版一起送给了利玛窦<sup>②</sup>,利玛窦只是用冯应京的版重印了一遍,并盖上耶稣会的章。因此,德礼贤看到的本子是利玛窦亲自印的,而耶稣会档案馆这个本子没盖耶稣会的章,但两个本子都是明万历辛丑春正月八日所刻,实为一个刻本。方豪根据叶德禄的研究认为“《天学初函》本实优于冯刻本”<sup>③</sup>。

### 三、《交友论》的内容

意大利汉学家德礼贤最早在北堂图书馆发现了《交友论》的部分西文底稿<sup>④</sup>,这就是安德烈亚斯·埃博伦西斯(Andreas Eborensis)1590年在巴黎出版的《格言与训诫》(*Sententiae et Exempla*)一书<sup>⑤</sup>。经过他的多年努力,在《交友论》的100条格言中有88条他都找到了出处。方豪在此基础上将德礼贤这一成果介绍到中国,于1954年在国立台湾大学学报《文史哲学报》第6期上发表题为《利玛窦〈交

① Pasquale M D'Elia, S. J., Further note Matteo Ricci's De Amicitia, *Monumenta Serica* 15(1956), pp. 356—377.

② 参阅 Pasquale M D'Elia, S. J., *Fonti Ricciane, Roma*, II No. 626

③ 方豪:《方豪六十台定稿》,第1852页

④ 参阅德礼贤, *Fonti Ricciane Roma I*, p. 369. 利玛窦在1596年10月13日的信中明确说:“去年曾致力用中文试撰《交友论》一书,是从我们的书中挑最好的作为参考而编写的,其中引用许多欧洲名人的遗训或名言……”(《利玛窦通信集》,第231页),但他并未指出引证了什么书

⑤ D'Elia, P. M., “Il trattato sull' Amicitia Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S. J. (1595). Testo cinese. Traduzione antica (Ricci) e moderna (D'Elia). Fonti-Introduzione e Note,” *Studia Missionalia* 7(1952), pp. 449—515.

友论)新研》<sup>①</sup>的长篇论文,从此国内学者对《交友论》的内容有了更深入的了解。

利玛窦在1599年8月14日致高斯塔的信中说:“神父,你曾表示希望得到些中国东西,因此把我四年前所编译的《论友谊》一书中的数页,随这封信一起给你寄去……其中附有意大利文说明,只是不如中文流利。”<sup>②</sup>德礼贤经过多方考证,利玛窦这个意大利文本藏于格列高利教皇大学档案馆(Archives of the Pontifical Gregorian University ms. 292),由于文献珍贵曾于1825、1877、1885、1910年多次重印出版,德礼贤也于1952年将其再版一次。<sup>③</sup>这里应引起我们注意的是他1599年寄回的中文和意大利文中的格言只有76条,而在1601年版中格言已有100条,如冯应京在序言中所说“交友论凡百章”。这说明《交友论》不同的版本有不同的内容。

《四库全书总目》在谈到《交友论》时说“其言不甚荒悖,然多为利害而言,醇驳参半。如云友者过誉之害,大于仇者过誉之害,此中理者也。又云多有密友便无密友,此洞悉物情著也。至云视其人之友如林,则知其德之盛;视其人之落落如晨星,则知德之薄,是导天下以滥交矣。又云二人为友,不应一富一贫,是止知有通财之义,而不知古礼惟小功同财,不概诸朋友。一相友而即同财,是使富者爱无差等,而贫者且以利合,又岂中庸之道乎?”<sup>④</sup>然王肯堂在《郁冈斋笔尘》中却说:“有味乎其言之池,病怀为之爽然,胜枚乘七发远矣!”仅此足见《交友论》在明清之际所引起的反响。

### 《天主实义》前言

关于利玛窦的《天主实义》第一版的出版时间,学者们一直没有

① 方豪:《方豪六十自定稿》,第1849—1870页。

② 《利玛窦通信集》,第258页。

③ D'Elia, P. M., "Further notes on Matteo Ricci's De Amicitia," *Monumenta Serica* 15 (1956), pp. 356—377.

④ 《四库全书总目》上册,第1080页。



统一,有人认为第一次出版是1595年<sup>①</sup>,有人认为是1596年<sup>②</sup>,有人认为是1603年<sup>③</sup>。“1595年说”尚无任何根据,因为利玛窦在《中国传教史》中说他1595年12月到南昌,并未提到《天主实义》的出版。<sup>④</sup>“1596年说”的依据是金尼阁版的一段记叙,“大约在这个时刻,利玛窦神父修订了他的教义问答,把它增补、整理得好像是出自文人之手。它的读者不再像过去那样用憎厌可恶的和尚名称,或者书中所谈论的宗教崇拜了。新版出现时,旧印本就被毁版和抛弃了”<sup>⑤</sup>。意大利文原版的内容是“从此,大家便可以使用新书,待印出之后即可分发给所有教友,就像以后所做的那样”<sup>⑥</sup>。这里并未说已出版,而只是讲“待印出之后”,因而利玛窦1596年所完成的只是手稿,并没有出版。<sup>⑦</sup>利玛窦在1596年10月13日给总会长阿桂委瓦神父的信中也明确说:“撰写已久的《天主实义》目前正在校正之中。希望这本较以前的更好,我们的一些朋友看过其中几章,认为不错,曾力劝我们快去印刷。”<sup>⑧</sup>这说明1596年《天主实义》并未正式出版。“1603年说”的根据是利玛窦在出版《天主实义》时所写的“天主实义引”,落款是“万历三十一年岁次癸卯七月既望利玛窦书”,即1603年。但只能说明序写于1603年,并不能证明书的正式出版也是在1603年。真正经过上级审定后的正式出版是1604年,这点利玛窦当年的书信可以确证。利玛窦在1605年2月给马塞利神父的信中说:“去年(1604)在这里出版的《天主实义》……”<sup>⑨</sup>在这一年,他在

① [法]费赖之著,冯承均译:《在华耶稣会上列传及书目》,第41页,中华书局,1995年。

② 林金水:《利玛窦与中国》,第212-215页,中国社会科学出版社,1996年。

③ 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第143页,中华书局,1989年;周康莹主编:《利玛窦研究论集》,第59页,香港崇文书店,1971年。

④⑥ 见向文静书页码,见她的译稿第3卷13章。

⑤ 利玛窦著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,第307页,中华书局,1983年。

⑦ 仅此就可看出金尼阁改写本与原本之间的差异。

⑧⑨ 罗涵译:《利玛窦书信集》,第231、268页,台湾光启社,1986年。

几封信中多次讲到1604年出版了《天主实义》一事。<sup>①</sup>

上面讲的是利玛窦同意后《天主实义》第一版的出版时间,若从《天主实义》实际出版时间来看,最早的应是冯应京的1601年版。<sup>②</sup>关于1601年版方豪所说的“仍以无卧亚主教许可,利玛窦拒绝刊行”,<sup>③</sup>并没有错。在无卧亚主教批准以前,利玛窦对文人们刊印他的书是采取默认的态度,<sup>④</sup>这就是说我们应弄清1601年版和1604年版之间的关系,前者是文人自行刻印,利玛窦默许的版;后者则是经上级审定后,利玛窦自己刊行的版。

1605年(万历三十三年)广东重刻,“乃专为日本用者,序文及中缝均用《天主实义》名,但扉页则作‘《天学实义》,西国利先生著,燕怡堂藏版’,日本帝国大学图书馆有藏本”。<sup>⑤</sup>1607年10月5日汪汝淳重刻于杭州,同年李之藻也重刻于杭州,他在重刻序中说:“余友汪孟朴氏重刻于杭”,<sup>⑥</sup>这说明汪刻本在前,李刻本在后。

这样我们看到1601年(万历二十九年)至1607年(万历三十五年)《天主实义》共刻四版:第一版冯应京版(1601),第二版利玛窦亲定版(1604),第三版汪汝淳重刻版(1607),第四版李之藻重刻版(1607)。<sup>⑦</sup>

《天主实义》重刻本很多,利玛窦在1605年7月26日的信中说,

① 《利玛窦书信集》,第277、284、292页。参阅《方豪文录》,第144页,北平上智编译馆,1948年。

② 这点林金水纠正徐宗泽把冯本说成1603年出版是正确的,参阅林金水:《利玛窦与中国》,第213—214页;徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第142页。

③ 方豪:《方豪文录》,第144页。

④ 利玛窦在1606年8月15日给总会长阿桂委瓦神父的信中说:“我所写的四五本书皆有中国人不得我同意就刻印去了,视察员神父曾让他们去刻印,只要把它们校正好就行。”见《利玛窦书信集》,第324页。

⑤ 方豪:《方豪文录》,第144页。参阅吉田忠编:《耶稣会士关系著释书——所在调查报告书》,第49页,东北大学文学部附属,昭和六十三年三月。

⑥ 方豪:《李之藻研究》,第33页,台湾商务印书馆,1966年。

⑦ 林金水认为“这四版有据可稽的是南昌本,冯应京本,利玛窦1603年和1604年本”,《利玛窦与中国》,第215页。

“《天主实义》用中文撰写,去年重版……”<sup>①</sup>这说明出版的当年就重刻了一次。以后范礼安三次重刻于澳门,巴尔迪诺蒂(Baldinotti)二次重刻于柯枝,<sup>②</sup>1629年(崇祯二年)李之藻将其收入《天学初函》。“此外尚有燕胎堂四版,无年月;福建敬一堂版;乾隆四十七年(1782)收入四库全书。同治七年(1868)上海土山湾重刻;光绪二十四年(1898)献县版;光绪三十年(1904)土山湾活字第一版,民国十九年再版;二十二年献县版,二十七年山东衮州版;及满文、安南文、朝鲜文、蒙文、法文等译本,及三十年朱星元、田景仙合编之文言对照本。裴氏所漏列者尚有北平西什库救世堂、重庆圣家堂、香港纳匝肋静院诸版。”<sup>③</sup>实际上可能还有更多的刻本,我们尚不知道。例如比利时汉学家杜鼎克最近在台湾发现了周献臣在1607年(万历三十五年)所写的《〈天主实义〉序》<sup>④</sup>。我们这次依据1601年版为底本,参照李之藻的《天学初函》本进行互校。

利玛窦的《天主实义》决非一时即兴之作,而是他长期以来对中国文化不断认识的成果,正如他所说的,“这是我多年辛苦的结晶”<sup>⑤</sup>。《天主实义》是在罗明坚的《圣教天主实录》一书的基础上改写的,两本书最大的不同在于对中国文化的认识,在《圣教天主实录》中,罗明坚以“西僧”自称,而利玛窦在《天主实义》中已自觉把自己定位于“西儒”。这个转折点是利玛窦在范礼安的要求下研读“四书”,并将它译为拉丁文,时间是1593年12月。<sup>⑥</sup>利玛窦一边翻译“四书”,一边写作《天主实义》。<sup>⑦</sup>1594年他译完了“四书”,<sup>⑧</sup>1595年决定放弃“西僧”称号,并正式着儒服。1596年10月利玛窦完成《天主实义》初稿,这个手稿开始在中国文人中流传。同时,他将中文稿译成了拉丁文稿,以便送给在澳门的日本教区主教 Don Luis Cerquei-

① 1576/7/8 《利玛窦通信集》,第515、135、139、143页

② 《在华耶稣会士列传及书目》上册,第41页。

③ 方豪:《方豪文录》,第145页

④ Adrian Dudink, *Apreviously Unknown Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's Tianzhu Shiyi*, Sino-Western Cultural Relations Journal XVI—1994, pp. 19—36.

ra 和范礼安审查。当 1598 年 7 月 16 日孟三德 (Edouard de Sande, 1531—1600) 带着范礼安等人的修改意见从澳门来到南昌时, 利玛窦已于 1598 年 7 月 16 日离开南昌前往北京。不久孟三德病故, 直到 1601 年利玛窦进入北京后, 他才拿到这个修改稿。<sup>①</sup> 在这个修订稿正式于 1604 年出版以前, 利玛窦又将这几年间与中国士大夫的重要谈话改编后收入《天主实义》之中, 这些谈话后来被利玛窦同时收入了他的另一部重要著作《畸人十篇》, 并于 1608 年 (万历三十六年) 出版。<sup>②</sup> 另外, 这次修改时他在第七章中还吸收了他过去与佛教的几次讨论。

这说明《天主实义》实际上是利玛窦 1604 年以前思想的一个总结。《四库全书》子部杂家类存目二收录有《天主实义》。

---

① Fonti Ricciane, II, p. 292.

② 被改编后收入《畸人十篇》的谈话有: 1601 年同李戴的谈话; 1603 年同冯琦的谈话; 1601 年同李之藻的谈话; 1600 年同吴中明的谈话; 1605 年同龚道立的谈话; 1595—1598 年在南昌同一位文人的谈话。

## 《天主教要》考<sup>①</sup>

1996年梵蒂冈出版的余冬女士所编的《梵蒂冈图书馆藏早期传教士中文文献目录(十六至十八世纪)》<sup>②</sup>是一本研究1500—1800年中西关系史和中国天主教史的重要目录,该目录是对原伯希和1922年所编的《梵蒂冈图书馆中文手稿和出版物简明目录》的重要补充。<sup>③</sup>

该目录在最后一部分有“无名氏”(XC. Anonimo)一栏,收入了藏在该馆中的尚无法确定作者的中文和外文图书117种,其中编号378为《天主教要》(*Tian Zhu Jiao Yao LEPEGHIERE PRINCIPALI EL SACRAMENTI*)。同样伯希和(Paul Pelliot)目录中所载的《天主教要》数种刊本也都未注出作者姓名。

考狄(M. Henri Cordier)在他的“Bibliographie des Ouvrages Chinois Publie par Les Europeens”中也将《天主教要》列为佚名著作。

① 本文曾刊于《世界宗教研究》,1999年第4期。

② Yu Dong, *Catalogo Delle Opere Cinesi Missionare Della Biblioteca Apostolica Vaticana*, 1996.

③ 关于梵蒂冈图书馆所藏汉籍,还可参看日本学者高田时雄1997年所编的《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录补编》(*Supplement A L' Inventaire Des Livres Chinois De La BIBLIOTHEQUE VATICANE*)一书。

作者去年夏天在梵蒂冈图书馆访问期间查阅了此书,并对《天主教要》的作者、出版的地点时间和该书的内容做了初步的研究与考证。

### 一、关于《天主教要》的作者、出版时间、出版地点

明清间来华的耶稣会士中提到此书的有三人:罗明坚、利玛窦、傅凡际(Francois Furtado, 1587—1653)。

我们先看罗明坚。徐宗泽在谈到罗明坚的中文著作时只列出一本,即《天主圣教实录》。<sup>①</sup>方豪先生在讲到罗明坚时也只提到《天主圣教实录》,并认为“它是首先以汉字撰写天主教教义的书。这部书名为《天主圣教实录》”<sup>②</sup>。费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》书中说:“索默尔沃热尔《书目》,卷七,307栏以下,著录有书二部,一名《教要》,一名《天主圣教》,殆为《圣教实录》之别名,非别有二书也。”<sup>③</sup>这里费赖之认为《教要》和《天主圣教》是一本书,只不过书名不同而已。

罗明坚在澳门写给麦尔古里亚神父的信中说:“我希望不久对中国话能够运用自如,而后用中文撰写要理等书,这是为归化他们必须有的步骤。”<sup>④</sup>以后他在肇庆写给总长阿桂委瓦神父的信中说:“目前我已撰写了几本要理书籍,其中有《天主真教实录》(*Doctrina*)、《圣贤花絮》(*Flos Sanctorum*)、《告解指南》或《信条》(*Confessionario*)与《要理问答》(*Catechismo*)等……”<sup>⑤</sup>显然,这里《要理问答》和《天主真教实录》是两本书,而不是一本书的两个名字。当今,罗明坚这几本书除《天主圣教实录》流传下来以外,其余的书都可能已经佚失。但他撰写了《要理问答》这是确定无疑的,《要理问答》和《天

① 徐宗泽:《明清间来华耶稣会士译著提要》,第349页,1989年。

② 方豪:《中国天主教史人物传》,第1册,第66页,香港公教真理学会,1970年。

③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》(*Notices Biographiques et Bibliographiques sur Les Jesuites de L'ancienne Mission de Chine*),第29—30页,中华书局,1995年。

④⑤ 《利玛窦书信集》,第427、447页,台湾光启社,1985年。

主教要》是什么关系尚不得而知,估计《要理问答》作为《天主实录》的早期版本的可能性很大,这在罗明坚的《天主实录》一书中可得到佐证。

罗明坚在其第一本中文著作《天主实录》中附有单页的“祖传天主十诫”、“拜告”,这说明早在1584年8月时,《天主教要》的部分内容已被罗明坚译出。实际上是罗明坚一方面在写《天主实录》,另一方面已经写出了《天主十诫》“1582年,在广州,罗神父曾把《天主十诫》译成华文,向我国人士乘机宣传,这取名《祖传天主十诫》的经文万历十一年(1583),在肇庆出版。”<sup>①</sup>以后《祖传天主十诫》成为《天主教要》的重要内容

《祖传天主十诫》全文如下:

1. 要诚心奉敬一位天主,不可祭拜别等神像。
2. 勿呼请天主名字,而虚发誓愿。
3. 当礼拜之日,禁止工夫;谒寺诵经,礼拜天主。
4. 当孝亲敬长。
5. 莫乱法杀人。
6. 莫行奸淫邪秽等事。
7. 戒偷盗诸事。
8. 戒谗谤是非。
9. 戒恋慕他人之妻。
10. 莫贪非义财产。

因此,罗明坚作为《天主教要》最早的作者之一,应是毫无疑问的。《天主教要》被称为“是第一篇在华天主教中文经文”是完全有根据的。<sup>②</sup>

再看利玛窦,他在《中国传教史》的第五章《开始讲道》中,曾首

①② 张本箴:《福音流传中国史略》上编卷2,第609,610页,台湾私立辅仁大学出版社,1971年。

次讲到：“天主十诫以中文印刷，免费分赠给问道的人。”<sup>①</sup>这一点在利玛窦到肇庆后的第一封信中可以得到证实，在这封信中他说，我们已印刷了中文的《天主经》、《圣母经》和《天主十诫》……<sup>②</sup>这封信写于1584年9月13日，是利玛窦到中国的第二年。利氏这时的中文能力还不强，直到1594年时，他在给别人的通信中还说“我仍致力研究中国文字，因为不易学习，所以迄今很多书不能读”<sup>③</sup>。从这个时间上判断，这三本著作出自罗明坚之手的可能性更大些，利氏最多是以合作者的身份出现。因他学习中文毕竟才两年，而罗明坚到中国已经五年，早在1581年他已经认识了1.2万个中国字，在澳门时就开始与高玫兹神父合作将他们自己写的一本要理问答译为中文。<sup>④</sup>

在罗明坚返回欧洲以后，利玛窦独撑局面。在这几十年中他用中文写了一系列的著作，其中一本便是《天主教要》。1605年他在给罗马马塞利神父的信中说：“今年我们做了一件非常重要的事，即把日常的经文、信经、天主十诫以及其他有关天主教信仰的种种问答，依视察员的指示，在北京印刷，而后分发全中国各教会使用，这册较以前使用的与原文更符合。假使可能，有意编写《要理问答详解》，这对教友与望教者非常重要。”<sup>⑤</sup>

三个月以后，利玛窦在给德·法比神父的信中已十分肯定地说：“我将把目前正在印刷的第一本《要理问答》寄给你一本，由此可以看出我们的确为把它翻译为中文曾辛苦了一番。”<sup>⑥</sup>

从这两封信可以看出，早在1605年利玛窦初步把《天主经》、《十诫》、《信经》等基本文献汇编成一册出版，1605年6月又重新整理和翻译了这本书，以《天主教要》为书名出版。利玛窦晚年所写的《中国传教史》的第19章“南京教务”中，记载了徐光启入教的具体过程。他说，徐光启1603年路经南京时见到了罗如望（Jean de Rocha, 1566—1673）神父，两人谈得十分投机，徐光启决定正式人

① 利玛窦：《中国传教史》，第136页，台湾光启社，1985年。

②③④⑤⑥ 《利玛窦书信集》，第57、108、43、269、278页



教,尔后他把《天主教要》及《天主实义》带回住所,这两书尚未付印,他整夜研读这两本书,《天主教要》里的祈祷经文也会背了。第二天他来到教堂,请神父开始给他讲解。<sup>①</sup>

李之藻在万历十三年(1585)在北京加入天主教时,在自己的祷词中也讲到这一点“利玛窦与庞迪我二位大师,学问道德出众,教我以《天主教要》,使我信仰基督教圣像顶礼膜拜”。<sup>②</sup>

这说明,在利玛窦1605年版的《天主教要》付梓以前,各教区已有了利玛窦和罗明坚译的《天主教要》的手抄本或刻印本。

最后看一下傅凡际。他是中国天主教史上的重要人物之一,尤其是他与李之藻合译的《名理探》一书,在中国近代思想史上有重要地位。费赖之在列举傅凡际的著述时说:“(六)《天主教要》一卷,阙撰人名。”<sup>③</sup>

这说明,傅凡际也曾参与了《天主教要》的审核出版工作,不过是在利玛窦逝世多年以后做的。由此我们可以看出:《天主教要》最初部分内容是由罗明坚完成,利玛窦协助,至少在1585年《天主教要》就有了它的最早刻本,这应是由罗明坚和利玛窦共同完成的,以后《天主教要》不断再版。统一的修订稿出版时间应是1605年,地点是北京,这项工作是由利玛窦主持完成的,《天主教要》从内容上有别于罗明坚的《天主实录》和利玛窦的《天主实义》,它在写作形式上不是对话体,而是叙述体,内容上简洁明了易懂易背,从其成书过程和书的性质来看,它虽不能算是来华传教士的第一本中文著作(罗明坚的《天主实录》堪当此称),但可以说它是来华传教士的第一本中文经书,在耶稣会早期的传教活动中产生过重要作用。

## 二、《天主教要》版本考

目前保存下来的《天主教要》至少有三种版本,三种版本在作

①② 利玛窦:《中国传教史》,第409、917页

③ 费赖之:《在华耶稣会上列传及书目》,第158页。

者、内容上都有所不同,需要仔细甄别。

第一个版本是梵蒂冈图书馆藏本,编号为 Barb Oriente 132. ①。全书共 11 页。双面,版式为每面 6 格,每格单双行字不等。上下左右单栏,上黑口,无刻工名。书宽 14 厘米,长 25.5 厘米。出版者标为“日且堂梓”。

书的内容有:天主经、圣号经、天神朝拜圣母经、尔胎子、信经、天主十诫、圣教定规其要有四、悔罪规文。

梵蒂冈图书馆除这一刻本外,还有另外 14 个刻本编号分别是: R. G. Oriente. III. 221(5); Bard Oriente 133(1—9)(Qdupl)。这些版本大都内容相同,其中 221 号有 5 本,133 号有 9 本,这些在版本价值上都不如 132 号,故不在讨论之列。

第二个版本为耶稣会档案馆藏本,编号为“Jap. Sin. I 109”。全书 10 页,20 面,每面 6 行。每行单双行不等,上下左右双栏,上黑口,无刻工名。首页有耶稣会徽图案,在图案中有“耶稣”两字,首页内封有“耶稣会上共译,直今傅凡际准”。

书的内容有:圣号经、天主经、天神朝拜圣母经、信经、天主十诫、圣教定规其要有四、万口略之劝谕有三、圣教撒格辣孟多有七、赎罪三功、哀之行十有四、向天主之德有三、枢德有四、罪宗有七、克罪七端、有七德、悖反圣神之罪有六、于天主降罚之罪有四、圣神之恩有七、真神有八、身有五司、神有之司、人佳讎有三、人未有四、圣母玫瑰经十五端、朝拜经。

第三个版本也是耶稣会档案馆藏本,编号为“Jap. Sin. 57”。全书有 32 页,64 面,每面 6 行,每行单双不等。书宽 14.2 厘米,长 23.3 厘米,版式为上下左右单栏,上黑口,无出版时间和地点,无作者,出版者标为“日且堂梓”。

书的内容有:圣号经、天主经、尔胎子、信经、天主十诫、要理六端、悔罪现文、圣教定远见有四、申尔福经、罪宗有七、真罪七德、圣教撒格辣孟多有七、悖反圣神之罪有六、呈天主降罚之罪有四、赎罪三功、哀之行有十四、形行七端、神行七端、真福有人、人讎有三、人未有

四、解罪经、将领圣水问答、向天主之德有三、向天主行五拜礼、谢天主行五拜礼。

从三个版本的情况来看,第二个版本即由傅凡际准印的时间最晚,因傅凡际 1621 年入华,这个本子最早可能是 1624 年以后,因而显然只是利玛窦本子的修订本。第一个版本和第三个版本都无出版时间、出版地点和著作人,但出版者都注有“日旦堂梓”,这说明这两个版本同出一家。这两个版本由利玛窦编译的可能性很大。我们可从三个方面证明:

第一,版式相同。

利玛窦在 1605 年 5 月 9 日的信中讲得十分清楚,他说:“我把此书仔细翻译,又增加了不少材料才付梓,并下令为统一起见,今后四座会院只能用此译本,其他本作废。必须使用许多教会术语,并应创造新词方能在中国使用;又首次采用较小字体排印序言与说明。”<sup>①</sup>

这两个本子是每面 6 行。但每行中单双字不等,凡有需解释之处都用双行,凡不需解释时都用单行。这种版式正是利玛窦所说的:“首次采用较小字体排印序言与说明。”另外,利玛窦说为了表示其重要性,在这些词后“往往空一格或两格”,在“天主、耶稣、圣父、圣子、圣神之名下空两格,对圣母玛利亚之名则空一格”。<sup>②</sup>而这两个版本恰恰都是这种排印方式。

第二,内容大体相同。

利玛窦在谈到他的新版《天主教要》内容时说,这本书“首先为天主经,其次依序为圣母经、天主十诫、信经、十字号、神形善功、真福八端、七罪字、七个补救办法或七德、人体五官、灵魂三能、三神学之德或天主之德,最后为七件圣事”。<sup>③</sup>

如果将利玛窦所说的这个内容同上面讲的第一个版本即梵蒂冈藏本,和第三个版本即耶稣档案馆藏本相对照,就会发现内容大体相同。梵蒂冈的版本略少于利玛窦所说的 1605 年版本,而耶稣会档案

①②③ 《利玛窦书信集》,第 278—279 页。

馆藏本内容则略多于1605年版本。

第三,书的页码大体接近。

《天主教要》是一本小册子,在书的页码上无法同《天主实录》和《天主实义》相比。利玛窦自己也说:“因为《天主教要》是个小册子,他们就说,泰西之宗教的经典只有几页……”<sup>①</sup>目前,梵蒂冈的版本只有7页,耶稣会的版本也只有32页。

从这三点可以判定这两个版本都应 是利玛窦在世时所刻印的。

由于利玛窦所讲的1605年刻本并未流传下来,我们必须对目前这两个版本做进一步的分析,以确定哪一个更早,哪一个更接近利玛窦所讲的1605年本。根据我在两个档案馆的研究、考证,我认为耶稣会档案馆的版本(Jap. Sin. I,第57页)在时间上可能略早于1605年的版本,而梵蒂冈图书馆的版本(Barb Oriente 132)在内容上更接近于1605年的版本。利玛窦1605年版本的重要特征是统一“教会术语”,因此,我们根据这些术语的译名大体可以判断出哪一个版本早些,哪一个版本在内容上更符合1605年版本。

耶稣会档案馆的《天主教要》藏本中很多重要的译名仍是直译,采用的也是老的译法。如 Sacrament 圣事,译为“撒格勒孟多”;Baptism 圣洗,译为“拨弟斯摩”;Confirmation 圣振,译为“共斐儿玛藏”;Communion 领圣体,译为“共蒙仰拨弟斯摩”;Confession 告解,译为“日尼登济业”;Extreme Unction 终傅,译为“厄斯得肋麻翁藏”。

而梵蒂冈图书馆的《天主教要》藏本虽然仍有旧译名,但已标注了新的译名,如天主圣父(God The Father),它译为“德助”,但在括号中注为“译言父也,乃天主三位第一位之称”;天主圣子(God The Son),译为“费略”,括号中标注为“译言子也,乃天主第二位之称”;天主圣神(God The Holy Ghost),译为“斯彼利多三多”,括号中标注为“译言圣神也,乃天主第三位之称。天主虽有三位,实共一性一体,故第称一天主而已”。

<sup>①</sup> 利玛窦:《中国传教史》,第396页。

由此,我们得出结论,梵蒂冈图书馆的《天主教要》藏本(Barb Oriente 132<sup>①</sup>)是目前保存下来的由利玛窦编译的版本,并且在内容和译文上较之耶稣档案馆的藏本更为接近并符合利玛窦1605年最后的统一本,虽然耶稣会档案馆藏本更早一些,因而梵蒂冈的藏本也是目前保存下来的最可信,内容、译文最好的《天主教要》版本。

长期以来对《天主教要》究竟是否属于利玛窦的著作一直没有定论,费赖之在其著作中就未将《天主教要》列入利玛窦的著作。前辈学者对此已有疑问,德礼贤就认为此书可能属于利玛窦。近来也有一些研究者对此做了探讨。柯毅霖博士(Gianni Criveiler)在最近出版的《晚明时期天主教的布道》(*Preaching Christ in Late Ming China*)一书中介绍了近期西方学者对《天主教要》的研究,James在其*Four Centuries*一书中,Josepe Ship在他的“The Religious Writings of Father Ferdinand Verbiest”一文中,<sup>②</sup>都初步探讨了有关《天主教要》的问题。柯毅霖博士也认为“1604年利玛窦发表了《天主实义》和《天主教要》二本书”。但《天主教要》究竟是否属于利玛窦的著作,仍需深入的论证,因以上作者较少从版本上加以考证,证据也略显不足,也没有比较现存两个版本。本文旨在加深这一研究,根据考证与研究,我认为《天主教要》应属于利玛窦的著作,尽管有部分内容是他和罗明坚共译的,或者是由罗明坚先译的,但到1605年时,利玛窦为统一译本做了大量的工作,形成了最后的定稿,因而将《天主教要》归属于利玛窦名下是符合历史事实的。<sup>③</sup>

### 三、《天主教要》原文

鉴于目前这两个藏本中,梵蒂冈图书馆的《天主教要》藏本(Barb Oriente 132<sup>①</sup>)更接近于利玛窦1605年的最后定稿本,这个版

<sup>①</sup> *Preaching Christ in Late Ming China*, p. 115, Tai Bei, 1997.

<sup>②</sup> 作者正在与国内学者合作从事《利玛窦全集》的编辑、整理工作,我们将把《天主教要》收入《利玛窦全集》之中。

本长期藏于梵蒂冈图书馆中,鲜为人知,现正式抄录如下,供学术界研究、鉴定。

### 天主教要

天主者,乃天地万物之一大主也。是乃至神无形之体,无始无终,永活永王,无所不知,无所不在,无所不能,备有万善万福,而无他善他福可以尚之。未有天地之先,独有一天主,以其全能全德,化成天地人物,而常为之宰制,保护开引,令万汇各得其所。且有至义至公,赏善罚恶,毫发不爽。或于人生前,或于人死后,总无一人或遗者。所以,宇内万民皆堂认生我御我之太原大主,而虔奉之,万不容缓也。

### 圣号经

以十字架号。“十”天主我等主,“十”救我等于我讎。“十”因罢德肋(译言父也,乃天主三位第一位之称),及费略(译言子也,乃天主第二位之称),及斯彼利多三多(译言圣神也,乃天主第三位之称)。天主虽有三位,实共一性一体,故称一天主而已。名者,“十”亚孟,真是之语词也。

### 天主经

在天我父者,我等愿尔名见圣。尔国监格尔旨承行于地,如于天为。我等望尔今日与我,我日用粮,而免我债,如我亦免负我债者。又久我许陷于诱惑,乃救我于凶恶。恶孟。

### 天神朝拜圣母经

亚物(祝愿之语,乃拜见时所称者)。

玛利亚(译言海星,圣母名号也)。

满被额辣济亚者(额辣济亚,译言天主圣宠)。

主与尔皆为女中尔为赞美(此段乃天神奉主命,朝见圣母之词)。

### 尔胎子

耶稣(译言救世者,天主降生后之名号)并为赞美。(此段乃圣妇依撒伯尔,称圣母之词)天主、圣母玛利亚,为我等罪人,今祈天

主,我等死候(此段乃主教视圣母之词) 亚孟。

### 信经

(原文曰性簿录,译言共具也,盖耶稣在世择十二宗徒,使之走四方布教,宗徒未散时,公同具录天主事情十二要端,俾凡从圣教者,知而诚信之。)

我信唯一天主。全能者罢德肋,化成天地(天主造成天地及万物,不借他物之资,唯用其全能化成之)。

我信其一贵略,耶稣契利斯督(契利斯督译言受油傅也。古礼新立国王,乃圣教宗主俱以至油傅于其顶,乃吾主既为万物之主,又为古今圣教之一大主,身兼二贵,故以是为号)

### 我信主

我信其因斯彼利多三多降孕,生于玛利亚之童身。我信其受难于爵比辣多(时官姓名)居官时被钉十字架,死而痿。

我信其降地狱(地心有四大穴,穴第一重最深之处,乃天主投置古今恶人,乃魔鬼之狱也。其次深者,古今善人炼罪者居之,善人死时,或其罪未及赎竟,则置之此狱受苦。迨其罪尽消除,即获升天堂矣。又次,则未进教之孩童居之,孩童未尝为善,不宜上天堂受福,亦未尝为恶,不宜下深狱受苦。第以元祖亚当遗有原罪,故处之此狱,虽无福乐,亦无苦刑。又次,则古时圣人居之,夫论圣人功德,死后即可升天,但因亚当之罪,天门闭而不开。以故凡古圣死,其灵魂姑居此狱,以待耶稣受苦之后,降狱取出,引导之使升天堂也。经所谓降地狱者,即降此第四重之地狱也)。

第三日自死中复活。

我信其升天,坐于全能者天主罢德肋之右

我信其日后彼而来审判生死者。

我信斯彼利多三多。

我信有圣而公厄格勒西亚(厄格勒西亚,译言天主教会也)诸圣相通功。

我信罪之赦。

我信肉身之复活。

我信常生。亚孟

### 天主十诫

- 一、钦崇一天主万有之；
- 二、毋呼天主圣名以发虚誓；
- 三、守瞻礼之日；
- 四、孝敬父母；
- 五、毋杀人；
- 六、毋行邪淫；
- 七、毋偷盗；
- 八、毋妄证；
- 九、毋恋他人妻；
- 十、毋贪他人财。

十诫总归二者，受天主万有之上，乃爱人如己（此诫在昔天主降谕，令普世遵守，守顺者，升天堂受福，逆者，堕地狱加刑）。

### 圣教定规其要有四

- 一、凡主日，暨诸瞻礼之日，宜于弥撒；
- 二、遵守圣教所定斋期；
- 三、解罪至少每年一次；
- 四、领圣体至少每年一次，即于复活瞻礼前后。

有四诫乃天主降生之后，圣教皇代天主神权而定以盖人神功也。

凡教中人无大故而弗遵此四诫者，其罪非轻，然欲知其故必堂求神师，指教庶几无误耳。

### 悔罪规文

天主耶稣契利斯督，我重罪人，得罪于天主，我如今为天主，又为爱天主万物之上，一心痛悔我的罪过，定心再不敢犯天主的命，望天主赦我的罪。

日日堂梓



## 利玛窦的《天主教教义》初探

1993年笔者在北京图书馆发现一份署名利玛窦的佛教经文,在此以前未有任何人对此做过报道和研究,为确定这篇文献的内容,1998年秋我曾同美国的魏若望先生(John W. Witek, S. J.)共同在北京图书馆对该文献做了初步研究。为慎重起见,我暂未将研究成果发表。1999年北京图书馆出版社出版了任继愈先生主编的《中国国家图书馆古籍珍品图录》,第216页公布了该文献的书影,并注明为利玛窦所撰。如何看待这篇文献,它在中国基督教史上有何价值,本文拟对此做一初步研究,以求教于学界同仁。

### 一、利玛窦的《天主教教义》内容

这篇文献在中国国家图书馆的编号为:v. bx1960 r49,经文的书名是编目人员用英文写在存放文献的一个黑色硬壳书封上的“Fragments of Catholic Catechism in Chinese, with note in Latin by Matteo Ricci 1588”。该文献共两张纸,拆为7页,每页长25.5厘米,宽19厘米。第1—2页为用拉丁文所写的经文,第3—5页为中文,用罗马字母为每个中文注音,拉丁文解释中文,第6页空白,第7页为用中文所写的经文。这两页纸不是宣纸,很可能是当时传教士带入中国的欧洲纸张,拉丁文和中文显然都是用西洋工具所书写。鉴于这份

文献至今仍未全文发表,这里我将整理后的全文公布如下:

### 1. 拉丁文部分

Deus videns mundum implicatum septem propensionibus (h. e. septem peccatis capitalibus) consequenter peolapsum esse ad ima inferorum, neminem inter homines invenire potuit, qui illum (mundum) salvaret. potuit proinde statuit descendere ad terras, et per paupertatem ac supplicia peccata redimere. H<sup>1</sup> e inentione filius Dei, pro/purgatione peccatorum, transcendens alta caelorum, incarnatus factus/est homo. Cum praedicatio ejus divina de die in diem diffunderetur, li-/mens (seu sollicitus) pro salute human<sup>2</sup>. Celeriter contendit, (ex officio) redemptoris, ad templum Dei, ubi a capite ad pedes (h. e. profunde)/prostratis, et imbrem lacrymarum cum lamentabili clamore profun/dens (Deo patri) exposuit clarè, in quam profundam abyssum cecide/rint res praefatae (h. e. humanae) (deinde sensum doloris intra fines su/os ulterius retinere non valens) exclamavit; o mi Deus! Quid (in tam/miserabili rerum statu) east faciendum? Cum Deus pater audiens haec/omnia ultra modum progressa, quasi perterritus, tacitamente; o qua/ta mala (inquit) procre? runt septem propensiones (seu peccata?) Ex in/de attente “examinans caelestibus (seu divinis) oculis videns”<sup>2</sup> vidit porcos/(symbolum luxuriae) canes, (-avaritiae apud Sinenses), hyanas, (-irae)/corvos (-gulae) picas (-invidiae) “dracones (-superbiae) serpen/tes (-pigrityae; haec sunt”<sup>3</sup> symbola septem peccatorum capitalium apud/Sinas) esse ibi alligatos, quò virtutes contendere deberent (h. e. tenere)/mentem humanam, quam septem<sup>4</sup> oppositae virtutes occupare deberent), ac/pasci rebus immundis (h. e. sustentari occasionibus peccandi) Interim/Deus videns

1) 以此问号为抄录过程中因原文不清而存疑的内容,下同

2-3. 此句在拉汉对照中没有

4) 此处拉汉对照中有 virtutes 一词。

haec omnia, quasi lance? Tristiae transverbratus con/solari non potuit, consideravit enim, quis posset salvari, si preafa/ta animalia (h. e. peccata) sua sponte sint introducta. Inter haec alia/erectus sententi? Consideravit fore, ut soli bonitatem, rectitudinem et/alias virtutes sapientes perventuri sint ad finem salutis<sup>1</sup> Proinde Chris tus ap ips? Auror? Aetatis, protulit omne aromaticos virtutum flores, et/ferens omnium honorum exemplum praestantissimas epulis, perrexit eò/ubi Deus ostendit se ritibus externis colendum, interansque septies (h. e. /rum, ac iterum repetens) pro immensis ejus beneficiis, cultum Deo Patri/exhibuit. Progressus inde, et sedens in conspectu Dei exposuit media, quibus recte I-/tur ad septem fines bonos. Inde magno accensus zelo oravit, ut Deus (pa/ter) misertus (generis humani) liberaret (mundum). His dictis interim ab alta caelorum/vertice magnus effulsit splendor, clar illuminas decem mundi plagas/remotissimas, et (Deus pater) ore leviter ridenti (h. e. benigno) dixit omni/bus; Christus est verbum Deus. Hinc sciendum est institutum esse unum/summarium observandum, quod dicitur praeclarrum signum abluendis frontes/quo potesr facere ut omnes boni accipiant ablutiones frontis; quod, potest/abolere omnia peccata, ut puritas et munditia nascentur; quod tollit ve/teres propensiones ex animis, ut novae et deliciosae producantur in eis; quod/potest injicere memoriam vitae divitis h. e. aeternae. Si (quis receperit baptismum)/cum formul? Un? vice recita? In conditione mortalitatis, continuo recipiet im/mortalitatem. Sic omnes inferi quasi ferro claudentur, ut nunquam aperiri/queant; sic praeses inferorum diabolus, et mundus evanescent (h. e. amitteneto/suam auctoritatem) sic gloriosi regni, et caelestium plagarum omnes portae/potentes aperientur, ut quisue possit eò pro libito contendere ad vitam. /Christus Deus rursum claras has publicavit veritates dicens; qui Redemptorem

1) 此处拉汉对照中有 oterno 一词。

mundi negaverint, ejusque veneranda praecepta non servaverint, in/die generalis judicii, quo omnia peccata manifestabuntur, Domine Deus/procedens ex Deo Patre clare dicet illis hoc Eloi “generalis gubernator seu Rex regum et Dominus Dominatum, Jesus christus dicitur juxta quod dictum ert de illo; Dominabitur amari usque ad, et a flumine usque ad fines orbis ferrarum, proin beille numerus iuem Sonal ac”<sup>①</sup>

Anno Domini 58.<sup>②</sup>

## 2. 拉丁汉语对照部分

主瞻部州 chou tchan pou tcheou

Daus videns mundum

经历七趣 kin ly tsy hu

imlicatum septem propensionibus<sup>③</sup>

然后堕<sup>④</sup>地域 jan heou thouy ty yu

consequenter prolapsum esse ad ima inferorum

人中无脱援生 Jan tchong ou To yuen sen

neminen inter homines invenire potuit, qui illum (mundum)

Salvaret potuit

而决临下 eul kue lin hia

proind statuit descendere at terras

贫窘拯非 pin kuin tchen fey

et per paupertaten ac supplicia peccata redimere

而天子衍汶 跨高降凡 cui tien tse yen ouen koua kao kiang fan

Hac inentione filius dei pro purgatione peccatorum, transcen

① 这一句拉丁文中没有,拉汉对照文中有。

② 文中“/”表示手抄稿的转行处,此段拉丁文是由美国的魏若望教授整理的,他回美国将整理稿寄给我,在此对他的帮助表示感谢。

③ 在拉汉对照部分第一行是罗马字母拼音汉字,第二行为用拉丁文翻译中文内容,与第一部基本相同。

④ 中文稿中有“人”字,拉汉对照稿中没有。

dens alta coltorum incarnatus factus east homo

怖化日甚 pou houa je chen

Cum praedicatio ejus divina de die in diem diffun deretur

惶怖速往帝释天所 houany pou siou quang ty che tien so

limens ( seu Sollicitus ) pro salute humana celerite contendit,  
( ex officio ) redemptoris ad templum Dei

稽首顶足悲啼雨泪 ky cheou lin tiou pey ty yu loucy

ubi a capite ad pedes h. e. profunde prostratus, et imbrem  
lacrymarum cum lamentabili clamore profun

具白前事唯溯 kui pe hien sse ouy nggy

Deo patri exposuit clare in quam profundam obyssum ceclde  
riat res prafatae ( h. e. humanae )

天主当奈之何 tien tchou tang lay tche ho

Deinde sensum delris intra fines suos ulteriuo retinere nou  
valens exclamsvit; O mi Deus! Quid ( in tam miserabili rerum  
statu ) est faciendum?

尔时天主闻此诸超 Eul che tian tchou ouen tie tchou titao

Cum Deus pater audiens hacc omnia ultra modum progressa

极生惊怪作如是念 ky sen kin jen tso jou chen ngien

quasi perterritus, tacilamente

何为七趣 ho ouy tsy tsu

O quanta mala ( inquit ) procre? runt Septem propensiones  
( seu peuata? )

默然思维 me jan sse ouy

Ex in de attente conliderams seu exaaminans

以天观见猪、犬、野镜、乌、鶡、龙、蛇 y tien yen kouan kien tchou  
kiuen ye kin ou tsio poung ché

Suis colestibus, Seu divinis owlis videns vidit ( symbelo septem  
peuatorum capitaliam apud Sin ) nempe perious ( Symbolum

luxuriae canes, (-avaritiae apud sinenses) serpenter(-pigrato)  
系于尔所趣皆食不净 hy yu oul so tsu kiay che pou tsin

efsse ibi alligatos, guò virtutes contendere deberent (hie tenere  
mentem humanan, quam septem uirtutes oppositae uirtutes oc-  
cupare deberent ac pasci rebus immundis) hie sustentari acca-  
sionibus peccandi

尔时天主见斯事已如矛刺心, 忧愁不乐 Eul che tieu tchou kien  
sse sse y jou meou tse sin yeou pou lo

Interim Deus videns haec omnia, quasi lance? Trislitiae trans-  
verberatus consolari non poluit

念谁能救是所故投 ngien chouy nen kiesu, che so kou teou

Consideravit enim, quis posset salvari, (si peaf ta animalia hie  
peccata, sua sponte sint introducta

复作是念 fou tso che ngien

Intes haec (alia erectus sententi?) Consideravit

唯有如来应正等觉, 是而归趣 ouy yeou jou lay yn tchen ten kio  
che eul kouy tsu

fore utsoli bonitatem, rectitudinem, et alias virutes sapientes  
perventuri sint ad finem Salatis (otermo)

尔时帝释至于晓时, 特众香花种种饮食 eul che ty che tche yu  
hiao che tih tihoung hiang houa tchoung tihoung yu che

proinde Christus, ap ips? Auror? Aeatis, protulit omne aro-  
maticos virtutum flores, et ferens omnium bororum exemplum  
prostantissimas epulis

往世尊所显面礼, 旋绕七匝恭敬洪养 Ouang che hen so hien  
mien ly suen tsy tsa koung kin haung yang

perrexit e ò ubi Deus ostendit Se ritibus externis colendum, iter-  
ansque Septies (hie iterum ac iterum repetens) pro immensis  
ejus beneficii cultum (Deo patri exhibuit)

进坐一面于世尊所 tsin tso y mien yu che tseng so

progreſsus inde, et ſedens conſpexi Dei

见白善往七趣之事 kiu pe chan ouang tsy tihc sse

expoſuit media, quibus recte l-tur ad ſeptem fines bonos

唯愿世尊哀愍救拨 ouy yuen che tsen rgay mim kieou pa

Inde magno accenſus zelo oravit, ut Deus ( pater miſertus

9 generis humani) liberaret (mundum)

说此语已,尔时从顶巔上放大光明照十方界远 Eul che taſoung  
tin tien chang fang la kouang mim tſao che fang kiay ynen

hiſ dictis interim ab alta caelorum vertice magnus offulſit

ſplendor, clare illuminano decem mundi plagas remotiſſimas

复口中见微笑,相告帝释言:天主 fou kou tehong kie Ouy ſiao  
jiang kao ty che yen tien tihou

et (Deus Pater) ore leviter ridenti (hie benigno) dixit omnibus

Chriſtus eſt verbum Deus

当知有一总持名曰佛顶尊踪 tang tche yeou y tſoung teh min  
yue fou tin tſen tſoung

Hinc Sciendum eſt inſtitutam eſſe unum Summarium obſervan-  
dum quod dicitur praclarum Signum abluendis frontes

能举一切如来,会受灌顶 nen kiu y tſia jou lay lin cheou kouan  
tin quod poteſt

facere ut omnes boni auſpiciant abluſiones frontis

能言签一切有幻,成清浄 nen tchar yſie yeou houan tehen tſin  
toin

quod poteſt abolere omnia peccata, ut puritas et munditia  
naſcantur

除归于令趣所生之处 tchou kieou yu lim tou po tſu ſo ſen tehen  
tichou

quod tollit veteres propenſiones ex animis ut novae et delicia-

sac producantur in eis

能忆富命 nen y fou min

quod potest injicere memoriam vitae divitis(hic aternac)

若诵一遍 jo soung y pie

Si (quis) recwperit (Baptismum) cum formula una vice recitata

设寿尽者现护延寿 chen chou tsa tsin tche hia yay cheou

in conditione mortalitalis, continecco recipiet immarlitatem

一切地域铁定莫生 ytsie ty yu tie tin mie sin

Sic Omnes inferi quasi ferro claudentur ut nunguam aperiri queant

狱主世界悉杳成空 yu tchen che kiay sy yao tchen koung

Sci proases in ferorum diabolus et mundus evanescent chie amittent Suemauctoriratem

能开一切佛国天界人之门 nen kay y tsie fou koue tien kiay tche men

Sic gloriosi regni et caelestium plagarum omnes Portae potetes aperintur

随愿往生 chouy yuen ouang sen

utquisque possit eo pro libitu contendre ad vitam

帝释天主复白佛言 ty che tie tchou fou pe fou yen

Christus Deus rursum claras has publicavit veritates dicens

悖赎世尊法诫总持章非时也 pey chou che tsen fa kiay tsoung tcha tchang fey che

Qui Redemplorem mundi negaverint ejusque vengeranda praecpta non servaverint in die generalis judicii, quo omnia peccata manifestabuntur

世尊受天主清说此陀罗呢 che tsen cheou tien tchou tsin cho tse

E po-I

Domines Deus procedens ex Deo c patre clare dicet illis hoc



eloi

总持 tsoung tche

generaalis gubernator seu Rex regum et Dominus Dominatum,  
jesus Christus dicitur

总持 tsoung teh

juxta quoa dictum ert de illo; Dominabitur a mari usque ad  
mare, et a flumine usque ad fines orbis ferrarum, proinde ille  
numerus

总持五百八十八春 tsoung tche ou pe pa che Ictouen

iuem Sonal ac anno domini 588

### 3. 中文部分

主瞻部州,经历七趣,然后堕入地域,人中无脱援生,而决临下,贫窘拯非。而天子衍汶,跨高降凡,怖化日甚,惶怖速往帝释天所,稽首顶足悲啼雨泪,具白前事唯溺,天主当奈之何?尔时天主闻此诸超,极生惊怪作如是念:何为七趣?默然思维,以天观见猪、犬、野獍、乌、鹤、龙、蛇,系于尔所趣,皆食不净。尔时天主见斯事已如矛刺心,忧愁不乐。念谁能救是所故投?复作是念:“唯有如来应正等觉,是而归趣。”尔时帝释至于晓时,特众香花种种饮食,往世尊所显面礼,旋绕七匝恭敬洪养。进坐一面于世尊所,见白善往七趣之事,唯愿世尊哀愍救拔,说此语已,尔时从顶巔上放大光明照十方界远。复口中见微笑,相告帝释言:天主,当知有一总持名曰佛顶尊踪,能举一切如来,会受灌顶;能言签一切有幻,成清静。除归于令趣所生之处;能忆富命,若诵一遍,设寿尽者现护延寿,一切地域铁定莫生。狱主,世界悉杳成空,能开一切佛国天界人之门,随愿往生。帝释天主复白佛言,悖赎世尊法诚总持章非时也,世尊受天主清说此陀罗呢。

总持

总持

总持五百八十八春

## 二、利玛窦《天主教教义》的基本内容

从以上的研究我们可以得知,这是利玛窦等人入华不久,仍以“西僧”名义展开活动时期的文献。从内容结构来看,这篇文献既是他们学习佛教理论的见证,也是他们学习中文的一个读本。正因为这个特点,在中文的抄写上有一些错误,这给我们解释文献的内容带来一些困难。因此,我们首先应该对经文的内容做初步的解释。

在佛教中有“四洲”之说,也称四大部洲,即“东胜身洲”、“南瞻部洲”、“西牛货洲”、“北俱庐洲”。利玛窦经文中的“瞻部州”也就是“南瞻部洲”。在佛教中“南瞻部洲”(梵文 Jambudvīpa)的“瞻部”(Jambu)是浦桃树的音译,该州地形如车厢,人面亦如车厢。由于南瞻部洲是人所居住的地方,所以生于此世间的人有四种最胜之缘,即见佛、闻法、出家、得道。这份经文中的“主”无法理解,笔者认为此字很可能是“住”字的误写。“经历七趣”,在佛教中指七种所往,即地狱趣、饿鬼趣、畜生趣、人趣、神仙趣、天趣、阿修罗趣。“然后堕入地域”,即人堕入地狱。“人中无脱援生,而决临下,贫窘拯非。”尚不能确切解释,大意为人堕入地狱后的困境。“而天子衍汶,跨高降凡,怖化日甚,惶怖速往帝释天所。”这里的“天子”在佛教中指人中王、国王,因得诸天之保护,故又称天子。“怖化”,很可能是佛教中“怖畏”的误写,表示恐惧害怕之意。“帝释天”,它原为印度教之神,那时称它“因陀罗”,入佛教后被称为“帝释天”、“天主”。它是佛教的护法神,乃十二天之一,为忉利天(三十三天)之主。文献中的这一句说明天主前往帝释天之处问询有关情况。

“稽首顶足悲啼雨泪,具白前事唯溺,天主当奈之何?”这一句中的“具白”很可能是佛经中一人物的名字。“稽首顶足”是佛教中的一种礼仪,描述具白痛哭流涕向帝释天叙说,现已堕入地狱,该怎么办?“尔时天主闻此诸超,极生惊怪作如是念:何为七趣?默然思维,以天观见猪、犬、野獍、鸟、鹊、龙、蛇,系于尔所趣皆食不净。尔时天主见斯事已如矛刺心,忧愁不乐。”这里的“天观”很可能是佛教中

所说的“天眼”，这是说帝释天所看到的七趣均属“皆食不净”的动物，因而非常忧虑。上面已讲佛教中的七趣不仅仅是“畜生趣”，还有人趣、神仙趣和天趣等，而帝释天以天眼所察具白仅在“畜生趣”中，自然忧心如焚。怎么办呢？“念谁能救是所故投？”具白问谁能相救呢？帝释天答复说：“唯有如来应正等觉，是而归趣。”如来是释迦牟尼的名号，表示“乘如实之道而来，而成正觉之意”。“等觉”也就是“正觉”，在佛教中它表示“证悟一切诸法之真正觉智，即如来之实智，故成佛又称成正觉”。显然帝释天说，此事你只有找如来请教，他会给你解脱。

“尔时帝释至于晓时，特众香花种种饮食，往世尊所显面礼，旋绕七匝恭敬洪养。”这是说此时天已破晓，帝释天手持鲜花和食物到如来那里。“特众香花”的“特”很可能是“持”的误笔。“世尊”指的是如来，“洪养”很可能是“供养”的误笔。“旋绕七匝恭敬洪养”，显然讲的是帝释天见如来时的礼节，并献上所持的鲜花与食物。“进坐一面于世尊所，见白善往七趣之事，唯愿世尊哀愍救拔”，这是帝释天在向如来叙说具白堕地狱，所经七趣之事，希望如来悲天悯人给予救拔。在文字上这一句恐怕有两处错，其一，“进坐”应为“退坐”，因退坐才是见如来时的礼节；其二，“见白”显然是上文提到的“具白”，抄经者把“具”误抄为“见”。“说此语已，尔时从顶巖上放大光明照十方界远”，在佛教中“六地藏”指能化导六道众生之六尊地藏菩萨，其中化导畜生的地藏菩萨名叫“大光明”。另外，佛教把四方、四维、上下之总称为“十方”，并认为十方有无数世界及净土，将其称为“十方世界”。这是从佛教上描绘如来听到帝释天所述后的反应。

“复口中见微笑，相告帝释言：天主，当知有一总持名曰佛顶尊踪，能举一切如来，会受灌顶；能言答一切有幻成清净。”如来告诉帝释天只有“佛顶尊踪”即佛教中所说的“尊胜陀罗尼”能给以灌顶，能远离因恶行所招致的过错而带来的烦恼。“除归于令趣所生之处，能忆富命，若诵一遍，设寿尽者现护延寿，一切地域铁定莩生。狱主，世界悉

杳成空,能开一切佛国天界人之门,随愿往生。”这仍是如来所说,他告诫天主我可以免除你畜生趣之苦,只要背诵一遍“尊胜陀罗尼”经,就可以延年益寿,免受地狱之苦,能升入天界,“帝释天主复白佛言。悖賤世尊法诫总持章非时”是帝释天的答复。这样,如来受天主所求,开始念“尊胜陀罗尼”经,即“世尊受天主清说此陀罗呢”。“总持、总持、总持五百八十八春”便是如来所念的经文。

### 三、“佛顶尊胜陀罗尼经”与利玛窦的《天主教教义》比较

《佛顶尊胜陀罗尼经》是唐代著名印度译经家佛陀波利(Buddha-pala)所译,相传在唐高宗仪凤元年(676)佛陀波利在五台山“逢一神异之老翁,蒙其示教”,他随后返回印度取来“尊胜陀罗尼经”。唐高宗先令其日照和社行颀译出,而后应佛陀波利的请求,高宗把梵文原本还给他,佛陀波利住西明寺与顺贞共译。除了这两个译本外,另有七种译本,但以佛陀波利的译本流传最广。为对照“利玛窦佛经译文”,下面我将佛陀波利的译本摘引如下:

#### 佛顶尊胜陀罗尼经

罽宾国沙门佛陀波利奉 诏译

如是我闻,一时薄伽梵在室罗筏。住誓多林给孤独园,与大苾刍众 1250 人俱,又与诸大菩萨僧 12000 人俱,尔时三十三天子于善法堂会。有一天子名曰善住,与诸大天游于园观,又与大天受胜尊贵。与诸天女前后围绕,欢喜游戏种种音乐,共相娱乐受诸快乐。

尔时善住天子即于夜分闻有声言,善住天子却后七日命将欲尽,命终之后生瞻部洲。受七返畜生身,即受地狱苦。从地狱出希得人身生于贫贱,处于母胎即无两目。

尔时善住天子闻此声已,即人惊怖身毛皆竖愁尤不乐。速疾往诣天帝释所,悲啼号哭惶怖无计,顶礼帝释二足尊已。白帝释言听我所说,我与诸天女共相围绕受诸快乐,闻有声言善住天子却后七日命将欲尽。命终之从后瞻部洲,七返受畜生身,受七身已即堕诸地狱,从地狱出希得人身,生贫贱家而无两目。天帝云何令我得免斯苦。

尔时帝释闻善住天子语已，甚大惊愕即自思维。此善住天子受何七返恶道之身？尔时帝释须臾静住入定谛观，即见善住当受七返恶道之身。所谓猪狗野干猕猴蟒索鸟鸢等身，食诸秽恶不净之物。尔时帝释观见善住天子当堕七返恶道之身，极助苦恼痛割子心。谛思无计何所归依，唯有如来应正等觉，令其善住得免斯苦。

尔时帝释即于此日初夜分时，以种种花鬘涂香末香。以妙天衣庄严，执持往诣誓多林园于世尊所，到已顶礼佛足右绕七匝，即于佛前广大供养。佛前胡跪而白佛言，世尊善住天子云何当受七返畜生恶道之身，具如上说。

尔时如来顶上放种种光，遍满十方一切世界已。其光还来绕佛三匝，从佛口入，佛便微笑告帝释言：天帝有陀罗尼，名为如来佛顶尊胜。能净一切恶道，能净除一切生死苦恼，又能净除诸地狱阎罗王界畜生之苦，又破一切地狱能回向善道。

天帝此佛顶尊胜陀罗尼，若有人闻一经于耳。先世所造一切地狱恶业，悉皆消灭当得清净之身，随所生处忆持不忘。从一佛刹至一佛刹，从一天界至一天界，遍历三十三天。所生之处忆持不忘。

天帝若人命欲将终，须臾忆念此陀罗尼。还得增寿得身口意净，身无苦痛，随其福利随处安隐。一切如来之所观视，一切天神恒常侍卫，为人所敬，恶障消灭。一切菩萨同心覆护。

天帝若人能须臾读诵此陀罗尼者，此人所有一切地狱畜生阎罗王界饿鬼之苦，破坏消灭无有遗余。诸佛刹土及诸天宫，一切菩萨所住之门，无有障碍随意趣入。

尔时帝释白佛言，世尊唯原如来为众生，说增益寿命之法。

尔时世尊知帝释意心之所念，乐闻佛说是陀罗尼法。即说咒曰（咒语省略）

佛告帝释言，此咒名净除一切恶道，佛顶尊胜陀罗尼，能除一切罪业等障，能破一切秽恶道苦。天帝此大陀罗尼，八十八瓊伽沙俱胝百千诸佛同共宣说。随喜受持，大日如来智印印之。为破一切众生秽恶道苦故，为一切地狱畜生阎罗王界众生得解脱故。临急苦难，堕

生死海中众生得解脱故。短命薄福，无救护众生，乐造杂染恶业，众生得饶益故。又此陀罗尼于瞻部洲住持力故。能令地狱恶道众生，种种流转生命，薄福众生，不信善恶业失正道众生等，得解脱义故。

佛告天帝，我说此陀罗尼付嘱于汝。汝当授予善住天子，复当受持读诵里惟，爱乐忆念供养于瞻部洲与一切众生，广为宣说此陀罗尼，印亦为一切诸天子故说此陀罗尼印。付嘱于汝。天帝汝当善持守护勿令忘失，天帝若人须臾得闻此陀罗尼。千劫已来积造恶化重障，应受种种流转生死，地狱饿鬼畜生阎罗王界阿修罗身，夜叉罗刹鬼神布单那羯吒布单那阿波娑摩罗，蚊虻象狗蟒蛇一切诸鸟，及诸猛兽一切蠢动含灵。乃至义子之身更不重受，即得转生诸佛如来一生补处菩萨同会处生，或得大姓婆罗门家生，或得大刹利种家生，或得豪贵最胜家生。天帝此，人得如上贵处生者，皆由闻此陀罗尼故。转所生处皆得清静，天帝乃至得到菩提道场最胜之处，皆由赞美此陀罗尼功德。如是天帝此陀罗尼，名为吉祥，能净一切恶道。此佛顶尊胜陀罗尼，犹如日藏摩尼之宝。净无瑕秽净等虚空，光焰照微，无不周遍。若诸众生，持此陀罗尼亦复如是。亦如阎浮檀金明净柔软，令人喜见不为秽恶之所染著。天帝若有众生，持此陀罗尼亦复如是。乘斯善，净得生善道。天帝此陀罗尼所在之处，若能书写流通，受持读诵听闻供养。能如是者一切恶道皆得清静，一切地狱苦恼悉皆消灭。

佛告天帝，若人能书写此陀罗尼，安高幢上，或安高山，或安楼上，乃至安置窰堵波中。天帝若有苾刍苾刍尼优婆塞，优婆夷，族姓男，族姓女，于幢等上或见与相近。其影映身，或风吹陀罗尼，上幢等上尘落在身上。天帝彼诸众生所有罪业，应堕恶道地狱，畜生阎罗王界，饿鬼界，阿修罗身恶道之苦。皆悉不受亦不为罪垢染污，天帝此等众生。为一切诸佛之所授记。皆得不退转。于阿耨多罗三藐三菩提。

天帝何况更以多诸供具华鬘，涂香末香幢幡盖等衣服瓔珞，作诸庄严。于四衢道造窰堵波，安置陀罗尼。合掌恭敬绕行道归依礼拜，天帝彼人能如是供养者，名摩阿萨埵。真是佛子持法栋梁，又是如来

全身舍利窣堵波塔。

尔时阎摩罗法王，于时夜分来诣佛所，到已以种种天衣妙华涂香庄严，供养佛已，绕佛七匝顶礼佛足，而作是言：我闻如来演说，讚持大力陀罗尼故来修学。若有受持读诵是陀罗尼者，我常随逐守护，不令持者堕于地狱，以彼随顺如来言教而护念之。

尔时护世四天大王，绕佛三匝白佛言，世尊唯原如来为我，广说持陀罗尼法。尔时佛告四天王，汝今谛听我当为汝。宣说受持此陀罗尼法，亦为短命诸众生说。当先洗浴著新净衣，白月圆满十五时，持斋诵此陀罗尼。令短命众生还得增寿。永离病苦一切业障悉皆消灭，一切地狱诸苦亦得解脱。诸飞鸟畜生含云之类，闻此陀罗尼一经于耳，尽此一身更不复受佛言若人遇大恶病，闻此陀罗尼，即得永离一切诸病，亦得消灭应堕恶道，亦得除断，即得往生寂静世界。从此身已后更不受胞胎之身，所生这处莲花化生，一切生处忆持不忘，常识宿命。

佛言若人先造一切极重恶业，遂即命终乘斯恶业应堕地狱，或堕畜生阎罗王界，或堕饿鬼乃至堕大阿鼻地狱，或生水中或生禽兽异类之身，取其亡者堕身分骨。以土一把诵此陀罗尼二十一遍，散亡者骨上即得生天。

佛言若人能日日诵此陀罗尼二十一遍，应消一切世间广大供养，舍身往生极乐世界，若常诵念得大涅槃，复增寿命受胜快乐。舍此身已即得往生种种微妙诸佛刹土，常与诸佛俱会一处。一切如来恒为演说微妙之义，一切世尊即受其记。身光照曜一切刹土，佛言若诵此陀罗尼法，于其佛前选取净土，作坛随其大小，方四角作，以种种草花散于坛上，烧众名香，右膝著地胡跪，心常念佛。作慕陀罗尼印，屈其头指以大拇指，押合掌，当其心上，诵此陀罗尼一百八十遍讫。于其坛中如云王雨花，能遍供养八十八俱胝殑伽沙那度多百千诸佛。彼佛世尊咸共赞言，善哉希有真是佛子，即有无障碍智三昧，得大菩提心庄严三昧。持此陀罗尼法应如是。佛告天帝我以此方便，一切众生应堕地狱道令得解脱。一切恶道亦得清净，复令持者增益寿命。

天帝汝去将我此陀罗尼,授于善住天子。满其七日,汝与善住俱来见我。

尔时天帝于世尊所,受此陀罗尼法奉持还于本天,授于善住天子。尔时善住天子,受此陀罗尼已,满六日六夜,依法受持一切原满。应受一切恶道等苦,即得解脱住菩提道。增寿无量甚大欢喜,高声欢言希有如来。希有妙法,希有明验,甚为难得令我解脱。尔时帝释至第七日,与善住天子将诸天众,严持花鬘涂香末宝幢幡盖天衣瓔珞微妙庄严,往诣佛所设大供养。以妙天衣及诸瓔珞,供养世尊绕百千匝,于佛前立踊跃欢喜坐而听法。

尔时世尊舒金色臂,摩善住天子顶,而为说法授菩提记。佛言此经名净除一切恶道佛顶尊胜陀罗尼,汝当受持,尔时大众闻法欢喜,信受奉行佛顶尊胜陀罗尼经。(咒语省略)

比较两个文本我们可以看出以下两点:

其一,中国国家图书馆所藏的“利玛窦佛教经文”从经文内容上看,属于“佛顶尊胜陀罗尼经”,但内容更为简单。由于此经文还有另外七种译本,目前尚不清楚传教士们具体抄录的哪一个译本。<sup>①</sup>但内容上肯定是从“佛顶尊胜陀罗尼经”摘抄来的,而不是用佛教语言所写的天主教经。

其二,二者的不同之处在于“佛顶尊胜陀罗尼经”有两部分构成,一是有关善住天子向帝释天求经的故事;二是尊胜陀罗尼经的经文,中国国家图书馆的抄本只有第一部分,而无第二部分。即便第一部分,国家图书馆的抄本也过于简单,内容也只相当于原经文的十分之一不到。

造成这种不同的原因很可能是传教士刚入华不久,语言能力不强,他们选抄此经主要是为了学习汉语。若采用原经文内容太多,不易理解,不利于语言的学习。这样他们选择了一个简单的经文,用它

<sup>①</sup> 我在《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》一书中,将此手稿定为利玛窦用佛经语言写的天主教经,现在看来有误。



作为语言学习的课本。

#### 四、关于这篇文献的作者、写作时间与地点

首先,我们研究这篇文献的作者。《中国国家图书馆古籍珍品图录》的编者认为该文献的作者是利玛窦,证据何在?根据魏若望教授的研究,此手稿不是利玛窦的手迹。以后我也根据魏若望教授提供的利玛窦手迹,反复做了对比研究,认为这完全是两种笔迹。例如,在 D、P 等字母的书写习惯上完全不同。另外,我根据《葡汉辞典》中罗明坚的手迹<sup>①</sup>,反复与此文献的笔迹做了对比研究。我认为这篇文献也决非罗明坚所写。例如,在 B、D、S 等字母的书写习惯上完全不同。那么,这篇文献真正的作者是谁?我认为这篇文献的真正作者可能是麦安东(Antoine d'Almeida, 1556—1591),理由有以下两点:

第一,这篇文献是在肇庆的耶稣会士所写。1588 年时耶稣会在中国只有澳门和肇庆两个据点,<sup>②</sup>以后随着利玛窦北上,在肇庆的部分天主教文献被利玛窦带到北京。这份文献作为手稿,不可能是传教士在澳门所写完后带到肇庆的,只能是在肇庆的传教士所写。这篇文献现藏于中国国家图书馆。众所周知,原北堂藏书 1949 年以后移交到中国国家图书馆,该文献属于原北堂稿本藏书。<sup>③</sup>这一点说明这篇文献应是在肇庆的传教士所写。

第二,1588 年前到过肇庆的传教士共有五位:罗明坚、巴范济、利玛窦、孟三德、麦安东。巴范济在中国的时间很短,1583 年就去了日本,若从字迹上再把罗明坚、利玛窦的可能性排除在外,那么这篇文献的作者只能是孟三德和麦安东两人。

① 耶稣会档案馆 Jap. Sin. 1 198。

② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 172 页,上海书店,1990 年。

③ 方豪:《明季西书七千部流入中国考》,见《方豪六十自定稿》上册,第 1 章,第 9—55 页,台湾学生书局,1969 年;Hyerbaeren, Catalogue de la Bibliothepue Du Pé-T'ang, Pékin Imprimerie des Lazaristes 1949。

第三,从文献“五八八春”的字样看,中国国家图书馆编目时将其确定为“1588年”是正确的。1587年8月因罗明坚在广西传教不顺利,孟三德返回澳门<sup>①</sup>,1588年1月罗明坚也返回澳门。<sup>②</sup>此时留在肇庆的只有利玛窦和麦安东两人,因该文献字迹与利玛窦的不符,这样麦安东是该文献的作者可能性最大,写作地点是肇庆,因他和利玛窦在1589年8月才离开肇庆,前往韶州。

### 五、这篇文献在中国基督教史上的价值

从沙勿略(Xavier, Saint Francisco, 1506—1552)来到东方起就已经注意到中国的佛教<sup>③</sup>,罗明坚刚到澳门就参观了澳门的佛寺。<sup>④</sup>进入肇庆以后,罗明坚和巴范济住在佛教的天宁寺,并正式致信给当地官员“承认改善僧众服装”<sup>⑤</sup>。从他们的行为来看当地的人们,无论是官员还是民众都认为“神父和中国寺庙里的和尚所行的某些职能有类似之处”<sup>⑥</sup>。

从1582年12月罗明坚和巴范济正式在肇庆居住下来到利玛窦1595年5月17—18日(万历二十三年四月初九至初十)在江西樟树正式戴儒冠着儒服<sup>⑦</sup>,耶稣会士入华以后在长达12年之久的时间

① 费赖之著,冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》第一册,第70页,中华书局,1995年。

② [法]裴化行著,管震湖译:《利玛窦评传》上册,第97页,商务印书馆,1993年。

③ “其(释迦)弟子中的一些人去了中国说他的教诲与信仰的方法,使中国全境改宗并破坏了以前中国拥相的所有偶像与寺院。”转引戚印平:《沙勿略与耶稣会在华传教史》,《世界宗教研究》,2001年第1期。

④ [日]平川佑弘著,刘岸伟、徐一平译:《利玛窦传》,第60页,光明日报出版社,1999年。

⑤ [法]裴化行著,肖浚华译:《天主教十六世纪在华传教志》下册,第209页,商务印书馆,1936年。

⑥ 利玛窦著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,第276页,中华书局,1983年。

⑦ 关于利玛窦着儒服的时间各类书籍记载颇为混乱,前后不一。本文采用计翔翔的研究成果《关于利玛窦衣儒服的研究》,此文为作者在1998年在杭州大学召开的“中西文化交流史国际学术研讨会”上的发言,在此对计翔翔表示感谢。

中,采取亲和佛教的形式在中国展开各种活动。这表现在他们高兴地接受王泮将他们的寓所定名为“仙花寺”,<sup>①</sup>罗明坚在浙江传教时住在寺庙中,<sup>②</sup>利玛窦等人参观佛教圣地南华寺,以至南华寺的和尚们以为利玛窦是新来的住持。<sup>③</sup>罗明坚在他的第一本中文著作中来自天竺国的“西僧”自称,<sup>④</sup>在利玛窦所起草的教宗致大明国王书中将教宗称为“都僧皇”<sup>⑤</sup>。如果我们确认以上事实,那么我们便可看出这篇文献的价值。

第一,入华耶稣会亲和佛教的传教路线在文献上得到进一步证实。长期以来罗明坚和利玛窦与佛教的交往多有记载,利玛窦自己在晚年的《中国传教史》中也都有详细的叙述,但从未发现过他们研读佛经的具体文献,我们只能偶尔从他们自称的“西僧”名称中感觉到他们肯定读过佛经。这篇文献的发现证实了他们研读佛经这一事实,说明了他们所采取的亲和佛教的路线决不仅仅是外在的、形式上的,而且是自觉的行为,有着理论上的准备和努力。无论这篇手稿的作者是谁,它都无可争辩地说明了这一点。

第二,“佛顶尊胜陀罗尼经”和基督教教义有其相同之处。正如在利玛窦确定“合儒”路线后,把儒家的“四书”作为新入华传教士的汉语读本一样,<sup>⑥</sup>传教士选择“佛顶尊胜陀罗尼经”作为语言读本,也不仅仅是一个语言学习的问题。选择什么样的中国文献作自己的语言教材,这表示他们的一种文化态度、一种文化立场。佛教作为一种宗

① 罗明坚 1584 年 5 月 30 日信,见《国际汉学》第 2 辑,第 262—263 页,大象出版社,1998 年。

② [法]裴化行著,肖浚华译:《天主教十六世纪在华传教志》下册,第 120 页。

③ 利玛窦著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,第 236—239 页。

④ 罗明坚《天主实录》名称和署名有变化,但《天主教实录》第一版署名是“西僧”,参阅张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,东方出版社,2001 年;张西平:《西方汉学的奠基人——罗明坚》,《历史研究》,2001 年第 3 期。

⑤ 张奉箴:《福音流传中国史略》上篇,卷 2,台湾辅仁大学出版社,1971 年。

⑥ David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation And The Origins of Sinology*, pp. 247 - 299, Stuttgart, 1985.

教,的确与基督教有着一些共同之处,如佛教的三宝:佛、僧、法,很类似基督教的圣父、圣子、圣灵的“三位一体”;佛教的“五戒”和基督教的“十诫”多有相似之处。“尊胜陀尼经”的逻辑结构——佛、帝释天、善住天子三者的层次关系与基督教的上帝、耶稣基督,有某种表面上的相似;天堂、地狱之分,对世俗情欲的节制,则在理论上和基督教有很近似之处。因而,传教士选择此经作为语言读本,除去它有简明扼要易于语言学习的原因外,还有着他们当时对佛教的认同。在这个意义上,确定“尊胜陀罗尼经”作为语言读本决不是偶然的,它有着深刻的必然性。

第三,应客观评价入华耶稣会士的亲佛教的路线。毫无疑问,利玛窦以后着儒服,采取“合儒补儒”的路线是耶稣会在华传教路线的重大转变。这种转变是其对中国深入认识的表现,是其调整传教策略以便更加适应中国社会的重要措施。正如他在1595年11月4日的信中所说,“从此我们决定放弃‘僧’这个称号,僧和我们的托钵会兄弟差不多,在中国并不太受重视。在这里有三大宗教:儒、道、释,而释可说是地位最低的一个,他们不结婚,每日在寺中念经礼佛,多不读书,可谓低级百姓之一。……我们既称僧人,很容易被入目为和僧人是一丘之貉”<sup>①</sup>。但这并不意味着他们在长达12年的历史中亲佛教的路线是错误的。佛教自东汉末年传入中国以后,历经600多年,到禅宗时已完全融入中国文化,成为中国文化的重要组成部分。<sup>②</sup> 采取佛教的形式传教同样是耶稣会“适应”政策的表现,<sup>③</sup> 利玛窦采取“合儒”路线固然比原来罗明坚所确定的“合佛”路线高明一些,但若从晚明时的佛学与儒学互通<sup>④</sup>,当时流行的“三教合一”运

① 《利玛窦通信集》,第202页,台湾辅仁大学出版社,1986年。

② 任继愈主编:《中国佛教史》第一卷,中国社会科学出版社,1981年;葛兆光:《七世纪至十九世纪:中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社,2000年。

③ 有的学者认为利玛窦采取排斥佛教的形式是错误的,见谢和耐:《中国和基督教》,第110—111页。

④ 赖永海:《佛学与儒学》,浙江人民出版社,1996年。

动来看,他的“排佛”路线未必是很高明的。从这个角度来看,罗明坚、利玛窦等人在初入华的 12 年中所采取的亲和佛教的路线,应视为他们探索基督教与中国文化相结合的一个重要阶段,因此,这份手稿在中国基督教思想史上具有重要的价值。

## 《穷理学》——南怀仁最重要的著作<sup>①</sup>

比利时来华传教士南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)是中国天主教史上的重要人物,虽然他较之利玛窦、汤若望来华稍晚,但“中国天主教教士身后得蒙赐的,在中国历史上却只有南怀仁”<sup>②</sup>。他在明清史上的重要性不仅在于治历法、铸大炮、传播西方科技,并使康熙皇帝逐步改变了对天主教的态度,“给中国教会带来了约40年的‘黄金时代’”<sup>③</sup>,而且,还在于他传播介绍了西方哲学与宗教。尤其是后一方面鲜为人所研究,本文旨在对南怀仁最重要的哲学著作《穷理论》的版本情况做一初步介绍,以纪念南怀仁逝世400周年。

### 1

《穷理学》是南怀仁晚年的著作,康熙二十二年(1683)他在进呈

① 本文曾刊于《国际汉学》第4辑,大象出版社,2002年张晓在《明清论丛》(紫禁城出版社,2002年)中发表了《为南怀仁〈穷理学〉正名》一文,文中纠正了我此文中卷目统计的错误,并详列了我所遗漏的一些卷目,在此向张晓先生表示感谢。

② 方豪:《中国教人物传》第2册,第162页,香港公教真理学会,1970年。

③ 林金水:《论南怀仁对康熙天主教政策的影响》, *Sino-Western cultural Relations Journal* XIV, 1992, p. 18.

《穷理学》的奏疏中说“臣自钦取来京，至今二十四载，昼夜竭力，以全各理推之法”<sup>①</sup>。这说明《穷理学》非一日之功，而是集南怀仁一生之心血，在此意义上把《穷理学》作为南怀仁一生的代表作也是完全应该的。

南怀仁之所以如此重视《穷理学》有两个方面的原因。

第一，从西洋学问来说，《穷理学》可谓“百学之门”。他在奏疏中说：“古今各学之名公凡论，诸学之粹精纯贵，皆谓穷理学为百学之宗。谓订非之磨勘，试真之砺石，万艺之司衡，灵界之日光，明悟之眼目，义理之启钥，为诸学之首需者也。如兵工医律量度等学，若无理推之法，则必浮泛而不能为精确之艺。且天下不拘何方何品之士，凡论事物，莫不以理为主，但常有不知分别其理之真伪何在，故彼此恒有相反之说，而不能归于一，是必有一确法以定之，其法即理推之法耳。”这是告诉康熙，西国虽有六艺，但六艺之根是理推之法，不了解这个根、这个本，任何学问不过是浮光掠影，无法精确。

第二，从中国学问来说，《穷理学》乃历法之本。南怀仁写《穷理学》时，来中国已经20多年，他深知历法在中国的地位和作用，尤其其他本人历经了“熙朝历狱”，饱受磨难，因杨光先诬而入狱。<sup>②</sup>因西洋之法准确而重新复出，逐步取得康熙帝的信任。

所以，他在奏疏中开宗明义便说：“进穷理学之书，以明历理，以开百学之门，永垂万世。窃唯治历明时，为帝王之首务。”历法是如此重大之事，但南怀仁认为长期以来，中国历法是只知其数不知其理，正像一个人只有其形体而无灵魂一样。所以，南怀仁在奏疏中对中国历法史做了简要回顾，他认为史书中所记载的汉代以后的名家历法大都停留在表面，都是“专求法数，罕求名理”。元代时郭守敬之历法号称精密，实际上当时已出现了不足，即“推食而不食，食而失推之弊”。究其原因在于这些历法都“未能洞晓本原”。南怀仁所

① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第191页，中华书局，1989年。

② 见杨光先：《不得已》上卷，《天主教东传文献续编》3，台湾学生书局。

进呈的《穷理学》得到了康熙的认可。

## 2

自南怀仁康熙二十二年进呈《穷理学》一书以来,史书多有描述性记载,而无详细具体之介绍。

徐宗泽在《明清间耶稣会士译著提要》一书中谈到此书时说:“耶稣会士南怀仁译,康熙二十二年八月二十六日进呈御览,共60卷。熙朝定案中有南怀仁‘恭进穷理学折’,此书是一部论理学,想译自亚里斯多德一哲学之一部分,或即高因磐利大学(universite de Coimbre)哲学讲义课本,续付凡际<sup>①</sup>李之藻《名理探》而完成之书也。”从徐宗泽的这段话我们可得出结论:

1. 他本人并未见过此书,关于此书情况也只是猜想;
2. 他猜想《穷理学》是亚里斯多德(即亚里士多德)哲学的一部分;
3. 他猜想《穷理学》是《名理探》的续本。

费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》一书中讲到南怀仁时也提到了此书,他说:“帝命怀仁撰哲学进呈,怀仁辑付凡际之《名理探》,艾儒略、毕方济(Francois Sambiasi)之《万物真原》、《灵言蠡勺》,利类思(Louis Baglio)之《超性学要》,王丰肃(Alphonse Vagnoni)之《斐录汇答》等书,录其概要,参以己意,都为60卷,书成进呈,帝留中阅览。”<sup>②</sup>费赖之的这个记载表明两点:

1. 《穷理学》是南怀仁将其他来华传教士的有关著作汇辑而成;
2. 《穷理学》的主要来源是傅凡际、艾儒略、利类思、王丰肃、毕方济等人的著作。

很明显徐宗泽和费赖之的记载不一,材料来源也不一样。但他

<sup>①</sup> 付凡际,即本书其他文章所及“傅凡际”,下同。

<sup>②</sup> 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第356页。现北大的藏本中有两页未注明作者的散页,从行文风格和口气来说,很可能是冯承钧先生当年读此书时的遗墨。



们两人都是在转述、介绍这部著作,都未见过原著原文。从日前的文献来看,见到此书残本的可能有两人,一人在1939年(民国二十八年)11月19日的天津《益世报》上发文谈此事,这篇文章我一直未能读到,但徐宗泽做过转述。

徐宗泽说:“近年来北平燕京大学图书馆收得旧抄本《穷理学》残本一部,共两函16本,朱丝阑恭折,书面绸绫,标题颇似进呈之本。计存《理推之总论》5卷,《形性之理推》1卷,《轻重之理推》1卷。”<sup>①</sup> 见过此残本的另一人可能是冯承钧先生,他在费赖之一书的中文版注释中说:“今见有怀仁撰《进呈穷理学》旧抄本,已残缺不完,计存《理推之总论》5卷,《形性之理推》3卷,《理辩之总论》5卷,应是此书。”<sup>②</sup> 这里冯先生是亲眼所见,还是读到了《益世报》或徐宗泽的介绍亦未可知。然就徐、冯二人所言,《穷理学》残本是存在的,不同之处在于对残存本的篇目记述不一,《形性之理推》徐宗泽说是1卷,而冯承钧说是3卷;徐宗泽未讲《理辩之五公称》这部分内容,而冯承钧认为有5卷。

### 3

燕京大学1949年以后解散,其校址交给北京大学使用,同时原燕京大学的图书馆一并归入北京大学,根据燕京大学的历史变化情况,我判定燕京大学的图书应归入北大图书馆。1996年初到北京大学图书馆善本阅览室查阅书籍,果然发现了《穷理学》的残本,根据我的分析这个残本也就是冯、徐二君所讲到的那个残本。现将我所发现的北大图书馆所藏的这个《穷理学》残本做一介绍。

这个残本共二函16册,抄本,每页是单边单栏,上花口。书面如徐宗泽所说的“书面绸绫”,《理推之总论》标题下有“治理历法加工

<sup>①</sup> 徐宗泽:《明清间耶稣会上洋著提要》,第190—191页。

<sup>②</sup> 费赖之:《在华耶稣会上列传及书目》,第356页。现北大的藏本中有两页未注明作者的散页,从行文风格和口气来说,很可能是冯承钧先生当年读此书时的遗墨。

部右侍郎又加二级臣南怀仁集述”，从整个书的装帧来看属于进呈的内府本。笔者曾在北图工作多年，曾见过传教士徐日升(Thomas Pereira)的《律吕纂要》一书，此书也属清宫廷内府本，其装潢与笔者见到的《穷理论》十分接近。从内容上来说，费赖之认为《穷理学》是将部分来华耶稣会士的著作辑录而成，这有一定的道理。

南怀仁在进呈康熙的奏折中称“穷理之书 60 卷”，从这个残本的目录来看《理推之总论》有 5 卷，《形性之理推》至少有 3 卷，《轻重之理推》有 1 卷，《理辩之五公称》有 5 卷，合计 14 卷。考狄在其 *L'imprimerie sino-Europeenne en Chine Bibliographie* 中关于南怀仁的中文著作，他列出《形性理推》5 卷，《预推经验》1 卷，《光向异验理推》1 卷，《理辩之引启》2 卷，《目习图说》1 卷，《理推各图说》1 卷。<sup>①</sup> 这有 11 卷，合起来共有 37 卷，也就是说还有 23 卷的情况现在完全不知。

## 4

《穷理学》被认为是集西学之大成的著作，它和其他来华耶稣会士的译著有着密切的关系。由于篇幅所限，本文将不能一一展开这种考证和研究，而只取《穷理学》和《名理探》的关系稍加说明。

《名理探》是来华传教士介绍西方哲学的最重要著作之一。李天经说：“《名理探》十余卷，大抵欲人明此真实之理，而于明悟为用，推论为梯。读之其似奥而味之其理皆真诚也，为格物穷理之大原本哉。”<sup>②</sup>

这个残本中的《理辩之五公称》取自李之藻的《名理探》的前 5 卷，所不同的是李之藻在翻译中加入了许多天主教的内容，而南怀仁则将与逻辑学无关的宗教内容删去。这充分表现了南怀仁的传教策

① M. Henzi cordier *L'imprimerie sino-Europeenne en Chine par les Europeens Au XVII ET Au xv siecle*, paris Imprimerie Nationale. s 冯承钧先生在《在华耶稣会士列传及书目》第 356 页注中说，考狄书目中关于《穷理学》的书只有《形性理推》5 卷，《光向异验理推》1 卷，《目习图说》1 卷，《理推各图说》1 卷，《理辩之引启》2 卷，少了《预推经验》1 卷。

② 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 194 页。

略,他继承了利玛窦的科学传教的路线,尤其是经过杨光先的反教案后,他更为谨慎,在科学和宗教之间加以平衡,正如他在1683年致欧洲会友的一封信中所说:“皇帝的意志对我们处处有限制,如违背他的意志,或者对此有任何轻微的表现,教会立刻危害我们的整个传教事业。”<sup>①</sup>

李之藻在《名理探》中对亚里士多德的逻辑学体系做了清楚的表述,他说:“名理探三门,论明悟之首用、次用、三用。非先发直通,不能断通,非先发断通,不能得推论。三者相因,故三门相须为用,自用相先之序。”<sup>②</sup>这里“直通”是指“概念”,“断通”是指判断,“推通”是指推理。《名理探》的“五公论”是对事物种类及其性质的分析,它属于认识论范畴,对于形式逻辑来说,它只是预备性的知识。而《名理探》中的“十论”讲的是亚里士多德《工具论·范畴篇》中的十个范畴。现残存的《理推之总论》5卷属于“推理”的内容,现所见李之藻的《名理探》中没有刻出这5卷。李之藻在《名理探》的目录最后有“第三、四、五端之论待后刻”一句。据此,我对《穷理学》和《名理探》的关系得出以下两点结论。

第一,徐宗泽当年已经考证,并核对了《名理探》的原拉丁文本,得出《名理探》全部应是25卷<sup>③</sup>,曾德昭在他的《中国通史》一书后已附录《李之藻传》,另《名理探》还有20卷待刻,显然他此时只看到了“五公论”的5卷(这5卷于1631年成书),这样《名理探》应有25卷收入《穷理学》中,其中已刻的10卷,即“五公论”(5卷)、“十论”(5卷),这未刻的15卷被南怀仁重新刻印收入《穷理学》中。这点南怀仁在奏书中讲得很清楚:“详察穷理之书,从西字已经翻译而未刻者,皆校对而增修之,纂集之,其未经翻译者,则接续而翻译加以补之,辑集成帙。”

① 南怀仁:《扈从康熙皇帝巡幸西樵鞋记》,张美华译,《清史研究通讯》,1987年第1期。

②③ 《名理探》,第481页,台湾商务印书馆,1974年。

第二,《理推之总论》是李之藻译竟未刻,由南怀仁刻印成书。这5卷的发现对于研究西方哲学在中国早期的传播,对于中国逻辑史的研究都有着重要意义。

总之,《穷理学》是南怀仁的一本重要的著作,是当时西学之集大成者。从这个残本我们可以看到,南怀仁为传播西方宗教哲学贡献是很大的,仅他将《名理探》所剩下的15卷重新刻印就功不可没。鉴于《名理探》的《理推之总论》5卷已经失传,现只存于《穷理学》的残本之中,故将这5卷的目录附后,以飨读者。

### 理推总论一卷

#### 总引

论题列與限界及理推也者(4张)

论题列与限界其理正否辩(15张)

解题列为(14张)

就几何与何以析题列之属端(20张)

限界(27张)

解理推也者当否(34张)

解推论之本理何属(34张)

解理推当否(41张)

几理推为就规模之推辩者否(50张)

### 理推之总论二卷

真题相转(1张)

前设之四论当否(83张)

公且非以直相转(83张)

公且是者相转(14张)

特之题列之相转(24张)

子之题相转(29张)

直之题列可就及置受转否(32张)

固然这题反置三相转(32张)

论凡属可不然之题与凡有合成之限界京可就反置受转事(40张)

### 理推之总论三卷

论不可有等何若属非表其题之相转何如(18张)

第二义可然表之题何以相转(21张)

亚利论此类取义乎又此题之阐明何如(21张)

第二义之可然属是者相转(29张)

第四之所取非可然之题不可转者解见后(37张)

第二义可然属非者相转(37张)

第二义可然表之题据其属合义而言相转与否(41张)

凡可然目属合义之题可转否(46张)

何若之题可就反置转否(51张)

### 理推之总论四卷

形与式云何(1张)

可凡可无一之限界(3张)

论理推之第一形(5张)

论理推之第二形(16张)

论理推之第三形(24张)

解析阐之理(33张)

释所题之元问(35张)

设几端之明前论(40张)

推明与前篇关系数端(44张)

谓诸形为三不多少者其论正否(45张)

理推诸形为三(45张)

驳前论(50张)

第二三形亦有非以正推表否(55张)

论此义歧说(55张)

两说皆可(55张)

### 理推总论五卷

论理推由属何若之称谓造成者(1张)

从一因一直杂成之理推系第一形者(3张)

论杂之理推在矛二形有一题属固然一题为直者(7张)

杂之理推有一题为固然一题为直系于第三形者(10张)

论可然非固然者(16张)

论有两题属可然之理解系于第一形者(20张)

十四篇至二十篇总略(21张)

论两题皆属可然者(23张)

论一题为可然一题为直然者(24张)

论一题固然一题可然者(20—27张原缺,16张)

亚利二十二以至二十七篇总徊(27张)

二十八篇总徊(29张)

二十九篇总徊(30张)

三十篇至三十二篇总略(32张)

三十三篇以至本卷终总略(34张)

诸篇之总论(37张)

理推者之能有六(37张)

论推也者之能有六(40张)

他推辩知如何归乎理推者(40张)

引推比推非全推名所宜旧之形(45张)

## 附录 进呈《穷理学》书奏

治理历法加工部右侍郎又加二级南怀仁谨奏为恭：进穷理学之书，以明历理，以开百学之门，永垂万世。

窃惟治历明时，为帝王之首务。今我皇上治历明时，超越百代，如太阳之光，超越诸星之光。然盖历法有属法之数，有立法之理，设

惟有其法之数,而无其法之理,即如人惟有形体,而无灵性,亦发诸天惟有定所,而无运动之照焉。夫历理为诸属恒动定规之所由,如泉源为水流之所自也。尝观二十一史所载,汉以后诸家之历详矣,大都专求法数,罕求名理。修改之门户虽歧,实则互相依傍。虽间有一二新意,安未能洞晓本原。惟元郭守敬之历,号称精密,顾其法亦未尽善,在当日已有推食而不食,食而失推之弊。其立法之后,不越十八年,其差已如此,况洞至于今日哉。今我皇上之治历,已为全备,其书则有《永年历表》,有《灵台仪象表》,有《诸历之理指》一百五十余卷。历典光明,可谓极矣。然臣犹有请者,非为加历内之光,惟加历理之外光。将所载诸书之历理,开穷理之学以发明之,使习历者知其数,并知其理,而后其充发具于外也。今习历者惟知其数,而不知其理;其所以不知历理者,缘不知理推之法故耳。夫见在历指等书,所论天文历法之理,设不知其推法,则如金宝藏于地脉,而不知开矿之门户路矣。若展卷惟泥于法数,而不穷其法理,如手徒持灯,而不用其内之光然。故从未学历者,必先熟悉穷理之总学。盖历学者穷理学中之一支也。若无穷理学,则无真历之学,犹木之无根,何从有其枝也。所以前代历法坏乱失传,朦胧不明者,皆不知理推之法故也。

臣自钦取来京,至今二十四载,昼夜竭力,以全备理推之法,详察穷理之书,从西字已翻译而未刻者,皆校对而增修之,纂集之;其未经翻译者则接续而翻译以加补之,辑集成帙,庶几能备理推之要法矣。前曾在内臣奏闻,及越一载,复上问格物穷理之书已翻译完毕否?必见我皇上万机之中,尤惟念新天地典学,明睿所照,知穷理学为百学之根也。且古今各学之名公几论,诸学之粹精纯贵,皆谓穷理学为百学之宗,谓订非之磨勘,试真之砺石,万艺之司衡,灵界之日光,明悟之眼目,义理之启钥,为诸学之首需者也。如兵工医律量度等学,若无理推之法,则必浮泛而不能为精确之艺。且天下不拘何方何品之士,凡论事物,莫不以理为主,但常有不知分别其理为真伪何在,故彼此恒有相反之说,而不能归于一,是必有一确法以定之,其法即理推之法耳。然此理推之法,询能服人心,而成天下之务,可以为天下之

法也。若宝塔城池，奇巧等工，年代工已久，必至淹没，而创立者之名，亦与方淹没矣。孔孟之学，不世不磨，理推之学亦然。盖理为人性之本分，永刻在人类心中。今皇上开理学之功名，必同刻在人心，为永远之巩固，缘人性永远不灭，识是故也。由此而皇上之功与孔孟齐光于天壤点。兹成穷理之书六十卷，进呈御览，伏乞睿鉴，镂板施行，臣厚从历法起见，字多逾格，为此具本亲齎，谨见奏闻。

康熙二十二年八月二十六日奏

九月初八日奉旨：礼部、翰林院会同详看议奏，书并发。



## 《易经》研究：康熙和白晋的一次文化对话

在康熙的直接安排下，白晋等几位入华传教士对中国的经典《易经》进行了长达五年多的研究，这是清前期中西文化交流史上的重要事件。近年来国内外学者对这个问题已经做了部分研究，并取得了一些进展。<sup>①</sup>但由于白晋研究《易经》的中文原始文献尚未公布，绝大多数学者在研究中还不能使用这批中文文献，从而使这一问题的研究仍然处在若明若暗之中，诸多问题尚未解决。本文依据梵蒂冈图书馆所藏的白晋读易的原始文献，并吸取近年来国内外在这一问题上的研究成果，对通过《易经》研究在康熙和白晋之间所展开的文化对话做系统的分析和研究。

### 一、康熙安排白晋等人研究《易经》的基本历史情况

白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)是首批来华的法国传教士，

① 柯蓝尼：《白晋生平和著作》[Claudia von Collani, *P. Joachim bouvet S. j sei Lieben und Sein Werk*(Steyley Verlag, 1985)]; 魏若望：《中国和欧洲的思想争论：傅圣泽传》(John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe; A biography of J. F. Fouquet, S. J. (1665—1741)*)(Roa, 1982); 罗丽达：《白晋研究〈易经〉史事稽考》，(台湾)《汉学研究》，1997年第15卷第1期；韩琦：《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》，第1期；吴伯娅：《康熙乾隆三帝与西学东渐》，宗教出版社，2002年。

到北京后和张诚(Francois Gerbillon, 1654—1707)一起在宫中为康熙服务,深得康熙宠爱。白晋很早就开始对中国文化的研究,1697年他返回法国,在巴黎做讲演时就说“中国哲学是合理的,至少同柏拉图或亚里士多德的哲学同样完美。《易经》这本书蕴含了中国君主政体的第一个创造者和中国第一位哲学家伏羲的(哲学)原理”<sup>①</sup>。这说明,此时白晋已经研读了《易经》,并了解了《易经》在中国文化中的地位。六年后,康熙四十二年(1703)白晋就已经写出了自己研究中国典籍的著作《天学本义》。<sup>②</sup>在《天学本义》自序中他提到了《易经》,说:“秦始皇焚书,大易失传,天学尽失。”他著书的目的在于恢复天学,这本书的上卷是“择其小经文论上天奥妙之大要”,其下卷是“择集士民论上天公俗之语”,<sup>③</sup>如韩琰在给白晋《天学本义》所写的序中说的“此书荟萃经传,下及方言俗语,其旨一本于敬天”<sup>④</sup>。此时,白晋研究的内容已经涉及《易经》,但尚未把注意力完全集中在《易经》的研究上。

目前所发现的康熙开始专门安排白晋读易最早的文献是“四月初九日,李玉传旨与张常住:据白晋奏说,江西有一个西洋人,曾读过中国的书,可以帮得我。尔传于众西洋人,着带信去将此人叫。再白晋画图用汉字的地方,着王道化帮着略理。遂得几张,连图着和素报上,带去。如白晋或要钦天监的人,或要那(应为:哪——作者注)里的人,着王道化传给。钦此”<sup>⑤</sup>。据学者考证,这份文献的时间应

① 转引自林金水:《〈易经〉传入西方考略》,第367页,载《文史》第29期。

② 白晋的《天学本义》分别藏在:古朗《法国国家图书馆中文日文书目》[Maurice Courant, *Bibliothèque nationale Département des Manuscrits Catalogue des livres chinois, japonais, etc* (Paris, 1912)], Chinois 7160《天学本义》, 7163《古今敬天鉴》(上卷), 7161《古今敬天鉴》(下卷);余东:《梵蒂冈图书馆馆藏早期传教士中文文献目录:十六至十八世纪》(Yu Dong, *Catalogo Delle Opere Cinesi Missionarie Della Biblioteca Apostolica Vaticana XVI—XV II sec* (Città Vaticana 1996) 25—1《天学本义》, 参阅伯希和目录号的 Borg. Cinese. 316 (14)《古今敬天鉴天学本义》。

③ Borg. Cinese, 316(14)《天学本义》白晋自序。

④ Borg. Cinese, 316(14)《天学本义》韩琰序。

⑤ Borg. Cinese, 439(b)

是在康熙五十年(1711)。<sup>①</sup>

傅圣泽进京后在和白晋一起研究《易经》的过程中,康熙对他的研究情况也十分关心。“臣傅圣泽在江西聆听圣旨,命臣进京相助臣白晋同草《易经》稿。臣自愧浅陋,感激无尽。因前病甚弱,不能陆路起程,抚院钦旨即备船只,诸凡供应,如陆路速行于六月二十三日抵京。臣心即欲趋赴行宫,恭请皇上万安,奈受暑气,不能如愿,惟仰赖皇上洪福,望不日臣躯复旧,同臣白晋竭尽微力草《易经》稿数篇,候圣驾回京恭呈御览。”<sup>②</sup>

在白晋研究《易经》的过程中,康熙一直十分关心他的进展情况,多次问到此事。“初六日,奉旨问‘白晋所译《易经》如何了?钦此’。王道化回奏‘今现在解算法统宗之攒九图,聚六图等,因具奏’。上谕‘这几个月不曾讲《易经》,无有闲着,因查《律吕根原》,今将黄钟等《阴阳十二律》之尺寸积数,整音半音,三分损益之理。即如箫笛、琵琶、弦子等类,虽是顽(原文为“玩”)戏之小乐器,即损益之理也。查其根源,亦无不本于黄钟所出。白晋释《易经》,必将诸书俱看,方可以考验。若以为不同道,则不看,自己出意敷衍,恐正书不能完,即如邵康节,乃深明易理者,其所占验,乃门人所记,非康节本旨,若不即其数之精微,以考查,则无所倚,何以为凭据。尔可对白晋说:‘必将古书细心较阅,不可因其不同道则不看,所译之书,何时能玩?必当玩了才是。钦此’。”<sup>③</sup>这是康熙对白晋研究《易经》的具体指导,告诫他如何读书。

《易经》为六经之首,作为一个外国传教士,要想读懂并非易事。白晋在回给康熙的奏书中也道出其苦衷。“初六日,奉旨问白晋‘尔所学《易经》如何了?钦此’。臣蒙旨问及,但臣系外国愚儒,不通中

① 当时的江西巡抚朗廷极在康熙五十年五月十五日的奏折中,提到将送江西的传教士傅圣泽进京。罗丽达对方豪所讲到的有关白晋读易的十份文献做了很好的研究,见《白晋研究(易经)史事稽考》,(台湾)《汉学研究》,第15卷第1期,1997年。

②③ Borg. Chinese. 439(a), 参阅方豪:《中国天主教人物传》(中),第280、281页,香港公教真理学会,1970年。

国文义。凡中国文章,理微深奥,难以洞彻,况《易经》又系中国书内更为深奥者,臣等来中国,因不通中国言语,学习汉字文义,欲知中国言语之意,今蒙皇上问及所学《易经》如何了,臣等愚昧无知,倘圣恩不弃鄙陋,假年月(原文如此——作者注),容臣白晋同傅圣泽细加考究,倘有所得,再呈御览,求圣恩教导,谨此奏闻。”<sup>①</sup>由此可见,康熙对白晋等人研究《易经》活动抓得是很紧的,传教士们几乎跟不上康熙的要求和期望。

傅圣泽进京后原本是和白晋一起研究《易经》,但后来两人在认识上有了分歧,<sup>②</sup>梵蒂冈的一份文献说明了这一点。“有旨问,臣白晋你的《易经》如何?臣叩首谨奏。臣先所备《易稿》粗疏浅陋,冒渎皇上御览,蒙圣心宏仁宽容,臣感激无极。臣固口久专于《易经》之数管见,若得其头绪尽列之于数图,若止臣一人愚见,如此未敢轻信。傅圣泽虽与臣所见同,然非我。皇上天纵聪明,唯一实握大易正学之权,亲加考证,臣所得易数之头绪不敢当,以为皇上若不弃鄙陋,教训引导,宽假日期,则臣二人同专心预备,敬呈御览。”<sup>③</sup>这是白晋告诉康熙两人在研究上的分歧,他希望康熙来定夺。这说明康熙对白晋等人的《易经》研究管得还是很细的。

傅圣泽是康熙五十年(1711)进京协助白晋研究《易经》的,在和白晋有了分歧后,康熙就安排他做数学和天文的研究。他在康熙五十二年(1713)四月给康熙的奏书中说:“臣傅圣泽系愚儒,不通中国文义,蒙我皇上洪恩,命臣纂修历法之根,去岁带至热河,躬亲教导,实开茅塞。《日躔》已完,今岁若再随驾,必大获益,奈自去口外之后,病体愈弱,前病复发。其头晕头痛,迷若不知,即无精力去。去岁犹有止时,今春更甚,几无宁息,不可以见风日。若再去口外,恐病体

① Borg, Chinese, 439(a), 参阅方豪:《中国天主教人物传》(中),第280、281页,香港公教真理学会,1970年。

② 参阅魏若望书中文版,第207页。

③ Borg, Chinese, 439(a)。

难堪,仰<sup>①</sup>且误事。惟仰赖我皇上洪恩,留臣在京,静养病躯。臣尝试过,在京病发之时少,而且轻,离京则病发之时多,而且重,今求在京,望渐得愈,再尽微力,即速作历法之书,可以速完。草成《月离》,候驾回京,恭呈御览,再求皇上教导。谨此奏闻。康熙五十二年四月。”<sup>②</sup>这说明傅圣泽全力协助白晋研究《易经》的时间不过两年,以后就主要做数学和天文学研究了。当然,傅圣泽自己对《易经》的研究并未停止,他自己在这段时间仍然写了不少研究《易经》和中国文化的论文。<sup>③</sup>

白晋作为“索隐派”的主要成员,在“礼仪之争”中处在很尴尬的境地。一方面,他反对阎当所代表的巴黎外方传教会等派别对中国文化的看法;另一方面,由于想推进和加深利玛窦的思想和路线,从而和耶稣会的原有思想和路线也产生了矛盾。白晋将这种矛盾也告诉了康熙。“臣白晋前进呈御览《易学总旨》,即《易经之内意》与天教大有相同,故臣前奉旨,初作《易经稿》,内有与天主教相关之语。后臣傅圣泽一至即与臣同修前稿,又增几端,臣等会长得<sup>④</sup>知,五月内有旨意,令在京众西洋人同敬谨商议《易稿》所引之经书。因<sup>⑤</sup>寄字与臣二人云,尔等所备御览书内,凡有关天教处,未进呈之前,先当请旨请皇上谕允其先查详悉。臣二人日久专究《易》等书奥意,与西士古学相考,故将己所见,以作《易稿》,无不合于天教,然不得不遵会长命,俯伏祈请圣旨。”<sup>⑥</sup>这件事实际上涉及在耶稣会内部的在“礼

1. 阎宗临和方豪先生少抄了这个字,见方豪:《中国天主教人物传》(中),第285页。  
(2/6) Borg. Chinese, 439(a), 参阅方豪:《中国天主教人物传》(中),第285、282—283页。

3. 参阅魏若望书,第161—201页。

4. 阎宗临和方豪写为“通”,参见方豪:《中国天主教人物传》(中),第282—283页。

5. 原稿有“会长”,后删去。

仪之争”中的矛盾,<sup>①</sup>但耶稣会的这种做法无疑会使康熙很反感,该做法实际上是教权对皇权的一种挑战。有的学者认为,这可能是导致康熙逐渐对白晋研究《易经》失去兴趣的原因之一。<sup>②</sup>

随着“礼仪之争”的深入,梵蒂冈和康熙的矛盾日益加深,在华传教士内部的矛盾也日趋尖锐,康熙逐渐失去了对白晋研究《易经》的兴趣。“五十五年闰三月初二日,为纪理安、苏霖、巴多明、杜德美、杨秉义、孔禄食、麦大成、穆敬远、汤尚贤面奏折,上将原奏折亲交与纪理安等。谕赵昌、王大化、张常住、李国屏、佟毓秀、伊都立尔公同传于白晋,纪理安等所奏甚是。白晋他作的《易经》,作亦可,不作亦可。他若要作,着他自己作,不必用一个别人,亦不必忙,俟他作全完时,再奏闻。钦此”<sup>③</sup>。虽然康熙对此失去了兴趣,但仍让白晋继续研究,表现出了他的大度和宽容。

这样我们看到,从康熙五十年(1711)到康熙五十五年(1716),在长达五年的时间里,康熙亲自组织了白晋等人的《易经》研究,并随时解决在研究中的各种问题。这在当时应是件大事。康熙为什么要让白晋等人研读《易经》呢?这是一个很值得我们深入研究的问题。

## 二、康熙让白晋研究《易经》的目的及其影响

让一个外国传教士研究《易经》,现在看起来有些奇怪,但当时

① 白晋在这里讲的会长是谁?罗丽达认为是意大利耶稣会士骆保禄(Jean-Paul Gozani, 1647—1732),韩琦止指出不是骆保禄,但他说是殷弘绪(Francois-Xavier d'Entrecolles, 1662—1741)仍不尽全面,因为此时殷弘绪是来华耶稣会的法国总会长,让白晋和傅圣泽将所有送给康熙看的研究《易经》的文稿要送给会长看的指令是他下的,但具体去落实这一指令的是法国在华耶稣会北京教区的会长龚当信(Cyreontuncin, 1670—1733),也就是说,当时给白晋写信,并具体审查他给康熙的书稿的人是龚当信,而不是殷弘绪。而且,殷弘绪在1711年时也不在北京,而在江西,他是1722年才到北京。参阅魏若望书,第172—175页;费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》(上),第550页。

② 参阅罗丽达论文。

③ Borg. Cinese, 439(a), 参阅方豪:《中国天主教人物传》(中),第285页。

康熙这样做时却并非心血来潮,这个决定有着它内在的原因。

首先,对科学的兴趣是康熙安排白晋研究《易经》的原因之一。康熙从刚即位时发生的汤若望和杨光先的历法之争开始,就对西方科学有了兴趣,正如他事后所说的:“朕幼时,钦天监汉官和西洋人不睦,相互参劾,几至大辟。杨光先、汤若望于午门外九卿前,当面赌测日影,奈九卿中无一人知法者。朕思,己不知,焉能断人之是非?因自愤而学焉。”<sup>①</sup>在中国历史上像康熙这样热爱科学,用心学习西方科学的皇帝仅此一人。<sup>②</sup>康熙即位不久就请南怀仁为其讲授天文、数学,张诚、白晋等法国传教士来华后,他又把张诚、白晋留在身边给他讲授几何学。康熙这种对数学的热情一直保持着,五十二年(1713)他下令开蒙养斋,让三太子允祉直接来管,他下旨说:“谕和硕诚亲王允祉等,编辑律吕算法诸书,著于养蒙斋立馆,并考定坛庙宫廷乐器。举人赵海等四十五人,系学算法之人。尔等再加考试,其学习优者,令其修书处行走。”<sup>③</sup>康熙五十二年六月十七日和素给康熙的奏报中提及“西洋人吉里安、富生哲、杨秉义、杜德海将对数表翻译后,起名数表问答,缮于前面,送来一本。据吉里安等曰:‘我等将此书尽力计算后,翻译完竣,亦不知对错。圣上指教夺定后,我等再陆续计算,翻译具奏,大约能编六七本。’”<sup>④</sup>这说明康熙当时在研究数学方面有着极大的兴趣。

康熙去热河避暑山庄,将陈厚耀、梅珏成等人都带到承德,就是和他们讨论《律历渊源》的编写,<sup>⑤</sup>康熙五十二年(1713)五月,“又修律吕,算法诸书”<sup>⑥</sup>。

① 《圣祖仁皇帝庭训格言》,第86页。

② 白晋著,冯做民译:《清康乾两帝与天主教传教史》,台湾光启社,1966年;杜文凯:《清代西人见闻录》,中国人民大学出版社,1985年。

③ 《清圣祖实录》卷二五六,康熙五十二年甲子。

④ 《康熙朝满文朱批奏折全译》,第878页,中国社会科学出版社,1996年。“吉里安”即前述之“纪理安”。

⑤ 李迪:《中国数学史简编》,第266页,辽宁人民出版社,1984年。

⑥ 《清史稿》时宪志,卷四五,参阅吴文俊主编:《中国数学史大系》(第7卷)

很清楚,在康熙安排白晋等人研究《易经》之时,也正是他热衷于西方数学之时。而对《易经》的研究,在中国的经学解释史上历来就有“义理派”和“象数派”两种解释路向,因为《易经》本身就是符号系统和概念系统的结合体,所以这两种解释方法都有其内在的根据,在《易经》解释史上这两种方法都留下了一些著名的著作。在象数派的著作中就包含了许多数学的内容,如郑玄所做的“九宫数就是世界上最早的矩阵图”<sup>①</sup>。

康熙五十年(1711)二月在和直隶巡抚赵宏燮论数时,康熙说:“算法之理,皆出于《易经》。即西洋算法亦善,原系中国算法,被称为阿尔朱巴尔。阿尔朱巴尔中,传自东方之谓也。”<sup>②</sup>这段话说明康熙把对数学的兴趣和中国的典籍《易经》结合了起来。两个月后,四月十三日就传旨给江西巡抚郎廷极,让傅圣泽进京协助白晋研究《易经》。

之所以让白晋来做此事,是因为白晋入宫后曾和张诚一起用满文给康熙讲授《几何学》,他做过康熙的数学老师,康熙对他的数学能力是充分信任的。另一点,就是在当时的传教士中,白晋的中国文化基础最好,按康熙的说法“在中国之众西洋人并无一人通中国文理,惟白晋一人稍知中国书义,亦尚未通”<sup>③</sup>。这样,在康熙眼中,能完成此事的非白晋莫属。<sup>④</sup>

白晋对康熙的这个想法应该是清楚的,所以在他的《易经》研究中,从象数的角度研究《易经》是其最重要的内容之一。在《易数象图总说》中,他说:“内易之秘,奥蕴至神,难测而难达,幸有外易数象

① 董光壁:《易图的数学结构》,第14页,上海人民出版社,1987年

② 蒋良琪:《东华录·康熙八九》

③ 《康熙与罗马使节关系文书》

④ 韩琦在《再论白晋的〈易经〉研究:从梵蒂冈教廷图书馆所藏手稿分析其研究背景、目的及反应》中提出这个论点,他在文中说:“由此可看出白晋进讲《易经》的经过及康熙的意见,从另一侧面也可反映出康熙对《易经》所含数学的浓厚兴趣。”见北京大学中国古代史研究中心编:《古代中外关系史:新史料的调查、整理与研究国际学术讨论会论文集》。



图之妙，究其内易之精微，则无不可知矣。”<sup>1)</sup>在《易学外篇》首节中说：“易之理数象图，相关不离，诚哉！斯言也。盖言理莫如数，明数莫如象，象数所不及者，莫如图以示之。”<sup>2)</sup>在梵蒂冈图书馆所藏的文献中，就有一个白晋研究《易经》的日程表及康熙读过白晋的研究论文后的朱批，其主要内容就是在交流《易经》所包含的数学问题。

二十四日。

进新改了的释先天未变之原义一节，又释河洛合一，天尊地卑图，为先天未变易数象图之原一本，并《历法问答》、《定岁实法》一本，交李三湖呈奏。奉旨：朕俱细细看过了，明日伺候。钦此。

二十五日呈览。

上谕：尔等所译之书甚好了，朕览的书合于一处，朕所改已上，所谓地形者之处，可另抄过送上。

七月初四日呈。

御笔改过的《易经》，并新得第四节，释天尊地卑图，为诸地形立方诸方象，类于洛书方图之原，及大衍图一张，进讲未完。上谕：将四节合定一处，明日伺候。钦此。

初六日，呈前书并新作的释天尊地卑图，得先天未变始终之全数法图二张，进讲。上谕王道化，白晋作的数甚是明白，难为他，将新作的天尊地卑图，得先天未变始终之全数法并图留下，《易经》明日伺候。钦此。

初七日，进大衍图。上谕：将大衍图留下，朕览，尔等另画一张，安于书内，钦此。谕尔等俱领去收看，钦此。

十二日，进讲类洛书耦数方图之法一节，图一张，呈览。上谕：将耦数方图之法与前日奇数之法合定一处，尔等用心收看，钦此。本日御前太监叶文忠奉旨取去原有御笔写类书方图奇数

1) Borg. Chinese, 317(8), p. 3.

2) Borg. Chinese, 317(10), p. 1.

格一张,并耦数方图一张。传旨,照此样多画几张。欽此。本日画的奇数方图格二张,教太监李三湖呈上,留下。

王道化谨奏初九日恭接得上发下大学士李光地奏折一件,并原图一幅,说册一节与白晋看。据白晋看,捧读之下称,深服大学士李光地,精通易理,洞晓历法。<sup>①</sup>

这里所讲的《天尊地卑图》、《释先天未变之原义》、《先天未变易数象图之原》、《洛书方图》、《大衍图》、《类洛书耦数方图之法》、《先天未变始终之全数法》、《先天未变始终之全数法图》均为从象数角变研究《易经》的图。

这实际上是一个互动的过程,康熙出于一种对数学的兴趣,希望白晋来研究《易经》,发现其中的数学奥秘。反之,白晋在这个研究的过程中又进一步强化了康熙这方面的兴趣。正如研究者所指出的:正是白晋《易经》研究中的数学和象数的内容“使得康熙领会了其中的数学的奥秘,并使康熙对《易经》的兴趣持续了相当长的一段时间,康熙让一个外国人研究《易经》的原因或在于此”<sup>②</sup>。

第二,通过白晋的《易经》研究来证实“西学中源说”。“西学中源说”是清初中西文化交流中的一个重要思想,它对清初的思想和学术都产生了较大的影响。谁最早提出了这一思想?学术界尚有争论。<sup>③</sup>但有一点可以肯定,康熙于1704年在其《三角形推算法论》中已经明确提出了这个想法:“论者以古法今法之不同,深不知历。历原出自中国,传及于极西,西人守之不失,测量不已,岁岁增修,所以得其差分之疏密,非有他术也。”<sup>④</sup>

上面讲到康熙五十年(1711)在和直隶巡抚赵宏燮论数时,康熙

① 梵蒂冈图书馆 Borgia Cinesc, 317 - 4, 第 22 - 24 页。这份文献并未注明日期

② 韩琦:《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》。

③ 徐海松在《清初士人与西学》(东方出版社,2000年)中认为最早提出这一思想的是梅文鼎,王杨宗则认为康熙,见于杨宗:《明末清初“西学中源说”新考》,载《科史新传——庆祝杜石然先生从事科学史研究四十年学术论文集》(辽宁教育出版社,1995年)

④ 《康熙御制文集》第三集,卷十九,“三角形推算法论”。

说：“算法之理，皆出于《易经》。即西洋算法亦善，原系中国算法，被称为阿尔朱巴尔、阿尔朱巴尔者，传自东方之谓也。”<sup>①</sup>这段话是康熙首次把“西学中源说”和《易经》联系起来，其依据就是“阿尔朱巴尔”。这个谈话的时间是1711年2月。根据这个谈话和时间，可以做出两个判断：其一，康熙在此前已经了解并学习了西洋算法阿尔朱巴尔法；其二，一开始给康熙讲授这一算法的肯定不是傅圣泽，因为傅圣泽接旨进京协助白晋研究《易经》的时间应是康熙五十年四月以后，即是在康熙和赵宏燮谈话之后，魏若望先生认为傅圣泽是康熙五十一年八月（1712年9月）在热河时献给了康熙《阿尔热巴拉新法》。<sup>②</sup>

康熙四十二年（1703）张诚、白晋、安多（Antoine Thomas, 1644—1709）、巴多明（Dominique Parrenin, 1665—1741）、杜德美在给康熙讲授西方数学时已经讲授了阿尔热巴拉法。在这期间他们从西洋数学所译的书中就有《借根方算法节要》、《借根方算法》<sup>③</sup>这个名有多种译法，上面讲的《东华录》译为“阿尔朱巴尔法”，梅文鼎在《赤水遗珍》中作“阿尔热八拉”。这在数学上指的是代数，其原作是825年的阿拉伯数学家阿尔—花拉子模（Mohammed ibn Musa ai-khowarizmi）所写的 *Al-jabru' al muqabala* 一书，它是代数学之祖。“这本书在12世纪译成拉丁文时，书名为 *Ludus algebrue et almucgrabalaeque*，后来简称 algebra，今译为‘代数学’。”<sup>④</sup>

① 蒋良琪：《东华录·康熙八儿》。

② 梵蒂冈图书馆 Borgia Chinese, 319—4，其法文稿题为《代数纲要》。

③ “九《借根方算法节要》上下二卷，共一册，有上述印记（即“孔继涵印”、“荭谷”及“安乐堂藏书记”诸印），按孔继涵藏本，尚有：十一《借根方算法》原书为三卷矣。其中十二《借根方算法》，八卷一种，又《节要》二卷，不著撰稿人姓氏，藏前故宫博物院图书馆中。”李俨钱宝琮《科学史全集》第七卷，《中算史论丛》，第69页，辽宁教育出版社，1998年。“《数理精蘊》编修前曾有《借根方算法节要》一书问世，此书可能是西洋人译后给康熙讲课用的。”吴文俊主编：《中国数学史大系》第七卷，第326页，北京师范大学出版社，2000年。

④ M·克莱因：《古今数学思想》第1册，第218—219页，转引自樊洪业：《耶稣会上与中国科学》，第226页，中国人民大学出版社，1992年。

代数学源于东方,后传到西方,康熙说这是“东来之法”<sup>①</sup>时并不错,但正像一些学者所说,这个“东”的概念是有很大差异的,实际上应是源于阿拉伯,而康熙很可能把它理解为源于中国,是不是“传教士为讨好康熙皇帝而故意编造的谎话呢”?<sup>②</sup>史无凭证。但有一点可以肯定,即在康熙安排白晋研究《易经》以前,他就有了“西学中源”的想法,有了《易经》为西洋算法之源的想法。也就是说康熙的这些想法在前,安排白晋研究《易经》在后,说明康熙安排白晋研究《易经》时有着很强烈的政治意图。因为“西学中源说”实际上是康熙对待西学的一种基本策略,是他在中西文化冲突中所采取的一项重要文化政策。<sup>③</sup>

当傅圣泽再次向康熙传授西方的《阿尔热巴拉新法》时,“用天干开首的甲、乙、丙、丁等字表示已知数,用地支末后的申、酉、戌、亥等字表示未知数(和笛卡儿用 a, b, c, d 等字母表示已知数,用 x, y, z 等字母表示未知数相仿),又用八卦的阳爻作加号,用阴爻作减号,以 + 为等号”<sup>④</sup>。康熙在学习中很可能想起已经学习过的“借根算法”,很可能想到以《易经》为代表的符号系统,想起他已形成的“西学中源”思想。因此,在安排傅圣泽进京协助白晋研究《易经》以后,康熙又重新对“阿尔热巴拉法”感兴趣。梵蒂冈图书馆的文献也证实了这一点。

启社巴傅先生,<sup>⑤</sup>知二月二十五日三王爷传旨,去年哨鹿报上发回来的阿尔热巴拉书,在西洋人们处,所有的西洋字的阿尔热巴拉书查明,一并速送三阿哥处,勿误。钦此。帖到可将报上

① 1712年康熙在教梅文鼎之孙梅珏成“借根算法”时曾说:“西人名此书为阿尔热八拉,译言东来之法。”载梅珏成:《赤水遗珍》。

② 樊洪业:《耶稣会士与中国科学》。

③ 吴伯娅:《康熙皇帝与西学东渐》,第431--435页;徐还松:《清初士人与西学》,第352--365页。

④ 梅荣照:《明清数学概论》,见《明清数学史论文集》,第8—9页,江苏教育出版社,1990年。

⑤ 指的是杜德美、巴多明和傅圣泽

发回来的阿尔热巴拉书并三堂众位先生们，所有的西洋字的阿尔热巴拉书查明，即送到武英殿来，莫误。二月二十三日 李国屏 和素。<sup>①</sup>

字与杨、杜、纪、傅<sup>②</sup>四位先生知明日是发报的日子，有数表问答，无数表问答书，四位先生一早进来，有商议事，为此特字。六月二十五日 李国屏 和素。<sup>③</sup>

字启：傅先生知尔等所作的阿尔热巴拉，闻得已经完了，乞立刻送来以便平定明日封报，莫误。二月初四 李国屏 和素。<sup>④</sup>

康熙前后两次对阿尔热巴拉法感兴趣，这一方面和他对数学的兴趣有关，另一方面也和他的“西学中源”思想有着直接的联系。在指导白晋研究的过程中，他也提醒白晋在中国的古籍中包含着丰富的数学思想，告诫白晋“必将古书细心较阅，不可因其不同道则不看”。这实际在引导白晋向他的思想方向发展。也就是在此期间康熙说：“尔曾以《易》数与众讲论乎？算法与《易》数吻合。”<sup>⑤</sup>

第三，康熙让白晋研究《易经》是他在“礼仪之争”中所采取的重要步骤。“礼仪之争”是康熙年间中国和西方关系中最重大的事件，这场争论对康熙的天主教政策产生了重大的影响。康熙三十九年（1700）在清宫中的耶稣会士精心策划了一封给康熙的奏书。<sup>⑥</sup>

治理历法远臣闵明我、徐日昇、安多、张诚等谨奏，为恭请鉴，以求训诲事。窃远臣看得西洋学者，闻中国有拜孔子，及祭天地祖先之礼，必有其故，愿闻其详等语。臣等管见，以为拜孔子，敬其为人师范，并非祈福佑、聪明而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之说，惟尽孝思之念而已。虽设立祖先

①③④ Borg. Cinese, 439(a).

② 指杨秉义、杜德美、纪理安、傅圣泽。

⑤ 《清圣祖实录》，卷九。

⑥ 这封信是耶稣会士李明在欧洲策划的还是阎当策划的，说法不一。见李天刚：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，第49页，上海古籍出版社，1998年；顾卫民：《中国天主教编年史》，第217页，上海书店，2003年。

之牌位,非谓祖先之魂在木牌位之上,不过抒于子孙报本追远如在之意耳。至于郊天之礼尊,非祭苍苍有形之天,乃祭天地万物根原主宰,即孔子所云,社郊之礼所以事上帝也。有时不称上帝而称天者,犹如主上不曰主上,而曰“陛下”,曰“朝廷”之类,虽名称不同,其实一也。前蒙皇上所赐匾额亲书“敬天”之字,正是此意。远臣等鄙见以此答之,但缘关系中国风俗,不敢私寄,恭请睿鉴训诲。远臣等不胜惶悚待束之至。康熙三十九年十月二十日奏。<sup>①</sup>

康熙当天就批下这份奏书:“这所写甚好。有合大道,敬天及事君亲、敬师长者,系天下通义,这就是无可改处。”<sup>②</sup>

康熙四十三年(1704),教宗克莱芒十一世公布谕旨,正式判定“中国礼仪”为异端,应予禁止。<sup>③</sup>

康熙四十四年(1705),多罗特使来华。

康熙四十五年(1706),康熙在畅春园接待多罗特使。康熙下谕:“西洋人自今后若不遵利玛窦的规矩,断不准在中国住,必逐回去。”同时让在华的传教士“领票”,告诫传教士“领过票的,就如中国人一样”<sup>④</sup>。

康熙四十六年(1707),多罗特使在南京正式公布教宗禁止中国教徒祭祖敬孔的禁令,康熙在最后一次南巡中接见传教士,并“有永在中国各省传教,不必再回西洋等语”<sup>⑤</sup>。并先后派传教士龙安国(Antoine de Barros, 1664—1708)、薄贤士(Antoine de Beauvollier, 1656—1708)、艾若瑟(Giuseppe Antonio Provana)、陆若瑟(Raimundo

① 黄伯禄:《正教奉褒》,参见李人刚:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,第49—50页。

② 黄伯禄:《正教奉褒》,参阅罗丽达:《一篇有关康熙朝耶稣会上“礼仪之争”的满文文献》,载《历史档案》,1994年第1期

③ 「美」苏尔、诺尔编,沈保义、顾卫民、朱静译:《中国礼仪之争:西文文献一百篇》(1645—1941),上海古籍出版社,2001年

④ 《康熙与罗马使节关系文书影印本》,第四件。

⑤ 黄伯禄:《正教奉褒》

José de Arxo)返回罗马,向教廷解释其政策。

康熙四十九年(1710),马国贤(Matteo Ripa)、德理格(Teodorico Perlin)来华。康熙谕命傅圣泽进京协助白晋研究《易经》。

康熙五十一年(1712),教宗克莱芒十一世发备忘录,确认多罗在中国所发的教令。<sup>1</sup>

康熙五十四年(1715)教宗克莱芒十一世颁布《从登极之日》。<sup>2</sup>

康熙五十五年(1716)康熙当着众传教士的面痛斥德理格有意错译其致教宗的信。<sup>3</sup>

康熙五十六年(1717)嘉乐特使来华。

从我们列出的这个时间表可以看出,康熙安排白晋研究《易经》时,正是“礼仪之争”激烈之时,是在多罗特使和嘉乐特使来华之间,此时也是康熙和罗马教廷关系紧张之时。这时康熙开始考虑对在华的传教士应有一个统一的政策,统一的要求。康熙四十五年(1706)六月二十四日他下谕说:“近日自西洋所来者甚杂,亦有行道者,亦有白人借名为行道者,难以分辨是非,如今尔来之际,若不一定规矩,惟恐后来惹出是非,也觉教化处有关系,只得将定例先明白晓谕,令后来之人谨守法度,不能少违方好。”<sup>4</sup>

这个规矩是什么呢?就是要“遵守利玛窦的规矩”。康熙在几年中对传教士反复讲的就是这一点。在第二次接见多罗时,康熙向他说明了他对待传教士的基本政策,他说:“中国两千年来,奉行孔学之道。西洋人来中国者,自利玛窦以来,常受皇帝保护,彼等也奉公守法。将来若是有人主张反对敬孔敬祖,西洋人就很难再留在中国。”<sup>5</sup>接着他传谕给全体在京的传教士:“自今以后,若不遵利玛窦的规矩,断不准在中国住,必逐回去。若教化王因此不准尔等传教,尔等既是出家人,就在中国住着修道。教化王若再怪你们遵利玛窦

(1) [美]苏尔,诺尔编,沈保义,顾卫民,朱静译:《中国礼仪之争:西文文献一百篇》(1645—1941),上海古籍出版社,2001年

(2) 《康熙与罗马使节关系文书影印本》,第七、二件。

(3) 罗光:《教廷与中国使节史》,第124页,台湾光复社,1961年。

规矩,不依教化王的话,叫你们回西洋去,朕不叫你们回去。倘教化王听了多罗的话,说你们不遵教化王的话,得罪天主必定叫你们回去,那时朕自然有话要说,说你们在中国久服朕,水土就如中国人一样,必不肯打发回去。教化王若说你们有罪,必定叫你们回去,朕断不肯,将他们的话打发回去,将西洋人等头割回去。朕如此带信去,尔教化王万一再得尔等得罪天主,杀了罢。朕就将中国所有西洋人都查出来,尽行将头带于西洋去。设是如此,你们教化王也就成了教化王了。”<sup>①</sup>

“礼仪之争”中一些传教士的表现也令康熙恼火。先是阎当,不通中国文理,却信口雌黄,康熙说他“愚不识字,擅敢妄论中国之道”,“阎当既不识字,又不善中国语言,对话须用翻译。这等人敢谈论中国经书之道,像站在门外从未进屋的人讨论屋中之事,说话没一点根据”<sup>②</sup>。后是德理格擅自改动康熙给教宗的信,使康熙大怒,认为“德理格之罪,朕亦必声明,以彰国典”。康熙将他称为“奸人”、“无知光棍之类小人”<sup>③</sup>。

白晋是康熙最信任的传教士之一,多罗来华后,康熙让他直接参与一些重要的活动,这都说明了康熙对他的信赖。<sup>④</sup>在这种背景下,康熙让白晋研究《易经》并在各方面给予支持,这个决定显然不是一个简单的个人兴趣问题,这是康熙想通过白晋的《易经》研究给传教士树立个榜样,让他们遵守利玛窦的规矩,使他们知道“欲议论中国道理,必须深通中国文理,读尽中国诗书,方可辩论”<sup>⑤</sup>。这是康熙在“礼仪之争”中同教廷的政策展开斗争,争取入华传教士按其规定的路线在中国生活、传教的重要政治举措。

这点康熙在几次谕旨中说得很清楚。康熙五十年(1711)五月二十二日他在读了白晋的手稿后说:“览博津引文,甚为繁冗。其中日后如严党(阎当——引者注)、刘英(刘应——引者注)等人出必

①②③⑤ 《康熙与罗马使节关系文书影印本》,第四、十一、十二、十三件。

④ 罗光:《教廷与中国使节史》,第119—132页。



致逐件无言以对。从此若不谨慎，则朕亦将无法解脱，西洋人应共商议，不可轻视。”<sup>①</sup>和素在向传教士传达后给康熙的奏报中说：“即召苏琳、吉里安（即前文所称“纪理安”）、闵明鄂、保忠义、鲁伯佳、林吉格等至，传宣谕旨。苏琳、吉里安、闵明鄂等共议后报称：凡事皇上教诲我西洋人，笔不能尽。以博津文内引言，甚为繁冗，故谕日后严当、刘英等人出，恐伤我，不可轻视，著尔共议。钦此。洪恩浩荡，实难仰承。是以我等同心。嗣后博津注释《易经》时，务令裁其繁芜，惟写真事情。奏报皇上。所写得法，随写随奏；所写复失真，不便奏皇上阅览，即令停修。”康熙高兴地批复“这好”。<sup>②</sup>

由此，可以看出，康熙让白晋研究《易经》是和“礼仪之争”紧紧相联的，康熙决不是把它看做白晋个人的事，白晋研究《易经》已经涉及到在宫中的所有传教士。康熙想通过白晋的研究，在这场争论中找到一些应对阎当等人的道理，因为说服的对象是阎当、刘应这样的传教士，甚至是罗马教廷。这个任务由传教士来完成当然要比中国文人来做为好，白晋既得康熙信任，又通中国文理，此事自然由他来较为合适。

### 三、相互的影响

白晋的《易经》研究是在康熙的直接指导下展开的，康熙的思想和要求必然对白晋的《易经》研究产生影响，这方面研究者过去注意不够。我们可以从两个方面来证明。

首先，通过研究《易经》，白晋对中国文化的认知程度有所变化。在《古今敬天鉴天学本义自序》中白晋写到：“天学者何？乃有上帝至尊无对、全能至神至灵，赏罚善恶至公无私？万有真主所开之道，人心所共由之理也。盖上天主初陶人心，赋以善良，自然明乎斯理。天理在人心，人易尽其性而合于天。嗟乎！未几人心流于私欲，获罪于天，离于天理而天埋昧。至仁上天不忍人之终迷也……乃以天道

①② 《康熙朝满文朱批奏折全译》，第725、726页。

之精微明录于经,以启世之愚蒙。”<sup>1</sup>这是白晋在康熙四十六年的文字和思想,从中我们可以看到,文字是中国的,但思路和逻辑完全是西方的,是《圣经》的伊甸园原善、先祖原罪、天主救赎思路的中国式表述。

在对中国典籍的了解上,《天学本义》基本上是对中国典籍的择录和对民间俗语的收集,思想上尚未展开。更重要的是全书中分成几十个的小标题构成了全书的理论框架,如:

1. 天主道理:宇宙之内必有一自有、无形无象,造天地万物之主宰;
2. 天主道理:天主之主宰生人养人治人,安之佑之乃万民之大君大父母;
3. 天下万民皆有一元祖父所生,故天下为一家。<sup>2</sup>

从这些标题可以看出,《天学本义》的逻辑结构完全是西方的,是天主教神学的构架,它和中国本土思想没有关系。

这样在康熙安排白晋研究《易经》的初期,白晋的思想仍停留在原有的思想上,其研究的结果自然使康熙很不满意。康熙五十年(1711)五月十一日,他在和素、王道化的奏书上批注说:“览博津书,渐渐杂乱,彼只是自以为是,零星援引群书而已,竟无鸿儒早定之大义。”<sup>3</sup>这里康熙所说的“自以为是”是说白晋完全按西方那一套来写,逻辑是西方的,只是到处引些中国的古书,却对儒家的本义并不理解。康熙把这个想法也告诉了在京的其他传教士,因为此事关系重大,在京的传教士们决定把远在江西的傅圣泽调进京来,协助白晋研究《易经》。六月十日和素向康熙奏报:“远臣苏琳、吉里安等跪读皇上谕旨:至博津所著《易经》内引言,恐日后必为本教人议论。钦此。将书退回。臣等同样议:皇上洞察细微,深爱臣等,为我等深谋,臣等感激无地。惟臣等均不谙《易经》,故先颁旨。俟江西富生哲,

1② 白晋:《天学本义》, Borg. Chinese, 316—14

③ 《康熙朝满文朱批奏折全译》,第722页。

再与博津详定，俟皇上入京城，进呈御览。为此谨奏。请皇上指教。”<sup>①</sup>这说明傅圣泽的进京不仅仅是白晋的意见，更是在京传教士的集体决定。不久，和素也向康熙谈了他对白晋研究成果的看法，他说：“奴才等留存博津所著《易经》数段，原以为其写得尚可以。奴才等读之，意不明白，甚为惊讶。皇上颁是旨，始知皇上度量宏大。奴才等虽无学习《易经》，虽遇一二难句，则对卦查注，仍可译其大概，再看博津所著《易经》及其图，竟不明白，且视其图，有仿鬼神者，亦有似化者。虽我不知其奥秘，视之甚可笑。再者，先后来文援引皆中国书。反称系西洋教。皇上洞鉴其可笑胡编，而奴才等尚不知。是以将博津所著，《易经》暂停隔报具奏，俟皇上入京，由博津亲奏。”康熙同意和素的这个看法，批示：“是。”<sup>②</sup>和素的看法既反映了康熙的思想，也说明白晋此时的《易经》研究还未进入角色，他尚不能从内在的精神实质上把握《易经》。

梵蒂冈所藏的文献也说明了这一点。文献具体内容请参见本书第93页第3段。这里康熙是在批评白晋对中国本身的书读得不够，告诫他要好好读中国文人的书。

以上这些说明白晋在康熙指定他研究《易经》初期，仍未找到中西思想的结合点，对中国文化的理解也十分有限。康熙对白晋的批评对他产生了影响。白晋以后的《易经》研究中有了新的变化，他对中国的思想认识有所加深，索隐派的思想也更为成熟和圆润。

他于《易论·白序》中讲到《易经》在中国文化中的地位时说：“大哉！易乎，其诸经之本，万学之原乎。《传》云：易之为书也，广大悉备。前儒赞之云，其道至广而无不包其用，至神而无不存诚哉！易理至矣，尽矣，无以加矣。十三经《书经》序云：伏羲、神农、黄帝之书谓之三坟，言大道也，少昊、颛顼、高辛、唐虞之书谓之五典，言常道也，至于夏商周三代之书，虽设教不伦，雅诰奥义，其归一揆，是故，历代实之为大训。《正义》曰夏商周三代之书，有深奥之文，其所归趣与

①② 《康熙朝满文朱批奏折全译》，第732、735页。

坟典一揆。《图书编》五经序云：六经皆心学也，说天莫辩乎易，六十四卦，三百八十四爻孰非心乎，孰非圣人之心学乎？是知诸经典籍之道，既全具于易，皆实惟言天学心学而已。”<sup>①</sup>从这段话我们可以看出，此时白晋对中国古代文献已比较熟悉，对后世的儒家文献，像孔颖达的《五经正义》等也较为熟悉，这和他在写《天学本义》时已有了变化。这里只是举个例子，只要我们将白晋在此期间研究《易经》的文献和他早期的文字做个比较，就可以明显看出他的进步和变化。

---

① Borg, Chinese, 314-2.

## 梵蒂冈图书馆藏 白晋读《易经》文献初探<sup>①</sup>

罗马梵蒂冈图书馆是世界上稿本最多的图书馆,也是收藏明清间天主教文献最多的图书馆之一,近百年来已有不少前辈和同代学者到此探宝,并对这批文献做了一些研究。<sup>②</sup>

我曾于1998年夏首次到梵蒂冈图书馆做了初步的访问,<sup>③</sup>因为正在编辑《利玛窦全集》,所以当时主要研究了梵蒂冈档案馆和耶稣会档案馆所藏的几本《天主教要》的藏本情况。<sup>④</sup>今年我再次访问了梵蒂冈图书馆,并有了较为充足的时间对其馆藏的明清天主教文献进行更为详细的调查。

我在梵蒂冈图书馆工作时使用的是两种目录:一种是以伯希和的《梵蒂冈图书馆所藏汉文写本和印本简明目录》(*Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*)为

① 本文曾发表于《文献》,2003年第3期。

② 任重民:《罗马访书记》,见《冷庐文藪》,第799—809页,上海古籍出版社,1992年;方豪:《方豪六十自定稿》 阎宗临编:《阎宗临史学文集》,山西古籍出版社,1998年;荣新江:《梵蒂冈所藏汉籍目录两种简介》,见《中西初识》,第139—144页,大象出版社,1993年;李孝聪:《欧洲收藏部分中文古地图叙录》,国际文化出版公司,1996年。

③ 张西平:《罗马访书记》,《北京图书馆刊》,1999年第1期。

④ 张西平:《天主教要考》,《世界宗教研究》,1999年第4期。

基础,由当代日本学者高田时雄(*Takata Tokio*)所重新整理,并于1995年出版的目录;一种是梵蒂冈的华裔图书馆员余冬所编的《梵蒂冈图书馆藏早期传教士中文文献目录(十六至十八世纪)》(*Catalogo delle opere Cinesi Missionarie Della Biblioteca Apostolica Vaticana (XVI-XVIII SEC)*)目录,该书1996年由梵蒂冈图书馆出版。

两种目录各有特点,高田时雄所整理的伯希和目录内容广泛,凡入藏于梵蒂冈的中文文献都有注录,同时有与中国有关的欧洲语言的书籍的注录,还有满、藏、蒙、越南等各类文字的文献。由于梵蒂冈的有关中国的文献是以柏应理1685年从中国返回罗马时所带的中文文献为基础开始收藏的,以后它通过不同的途径不断收入了一些中文或有关中国的书,故伯希和的目录是完全根据这些图书收入梵蒂冈的不同时间而形成的分类来编目的,共分为八个部分。余冬目录实际上是一个专题性目录,这点在标题上就可以看出,她仅以16—18世纪早期传教士的中文图书为目标,因而在目录的分类上是以传教士人名的字母为序而排列的,对于无作者的文献,书中也专列在后。

两本目录都有较好的索引系统,高田时雄所整理的伯希和目录后的索引是按著作的拼音排序,拼音和中文并列,这样使用者可从索引中很容易地检出每一本书在目录中的位置。余冬的目录除这种按书名的索引外,还有一个按人名检索的索引,使用起来也十分方便。

我在梵蒂冈图书馆工作期间,基本上把余冬目录所提供的16—18世纪早期传教士的中文著作翻阅了一遍,由于这批文献数量很大,非一篇论文所能介绍完,故我这里仅就梵蒂冈图书馆所藏的白晋有关《易经》的稿本收藏做一个初步的探讨。

### 一、国内外学术界有关对白晋研究《易经》的基本情况

国内学术界最早披露梵蒂冈图书馆所藏白晋研究《易经》材料的是阎宗临先生,他在1941年的桂林《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》等一系列重要文章。<sup>①</sup> 其中在1941年5月21日《扫荡报》副刊《文史地》第十七期首次发表了关于康熙令白晋研究《易经》的文献。阎先生公布的这批文献以后为方豪所采用,在他的《中西交通史》下册第四篇第十三章第三节“清圣祖命西教士研究《易经》之经过”中做了详细的转述,从而产生了较为广泛的影响。<sup>②</sup>

1980年马绪祥将白晋的《康熙皇帝》译为中文首次在大陆出版,此书为我们研究康熙和白晋的关系提供了一手的文献。<sup>③</sup> 以后在介绍莱布尼茨的有关著作中,也提供了有关白晋和莱布尼茨的关系及两人在研读《易经》上的交流。这些著作有:安文铸等编《莱布尼茨和中国》(福建人民出版社,1993);清华大学思想文化研究所编《世界名人论中国文化》(湖北人民出版社,1991);夏瑞春编,陈爱政译《德国思想家论中国》(江苏人民出版社,1989);秦家懿《德国哲学家论中国》(三联书店,1993);朱伯崑主编《国际易学研究》(华夏出版社,1996);李文潮 H. 波塞尔编《莱布尼茨与中国》(科学出版社,2002);孟德卫《莱布尼茨与儒学》(江苏人民出版社,2000);毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》(商务印书馆,2000)。

方豪在《中国天主教史人物传》中为白晋单列一传;赵云田和许明龙、韩琦等学者在他们的相关论文中也都对白晋做了简要的介绍或论及了白晋的读易活动。<sup>④</sup>

① 这批论文现以《清初中西交通若干史实》为题发表在《阎宗临史学文集》中,第138—207页,山西古籍出版社。

② 方豪:《中西交通史》下册,第1053—1056页,岳麓书社,1987年;计翔翔:《博综史料兼通东西——〈阎宗临史学文集〉读后》一文,对阎先生的贡献及方豪先生对这批文献的使用做了深入的研究,载黄时鉴主编:《东西交流论谈》第2集,第347—367页,上海文艺出版社,2001年。

③ 冯作民译:《清康乾两帝与天主教传教史》,台湾光启社,1986年;赵晨译:《康熙皇帝》,黑龙江出版社,1981年;春林、广建编:《康熙皇帝传》,珠海出版社,1996年。

④ 王思治、李鸿彬:《清代人物传稿上编》,第8卷,中华书局,1995年;许明龙主编:《中西文化交流先驱》,东方出版社,1993年。

与国外学者相比,国内学者仍停留在对白晋读易的外围材料的介绍上,而德国学者柯兰尼(Claudia von collani)的《白晋生平和他的著作》(*P. Joachim Bouvet S. J. Sein leben und sein werk*)则是目前国际范围内对白晋研究最为深入的一部著作,书中对白晋的《易经》研究从义理和象数两个方面做了分析,柯兰尼所依据的基本文献是藏在巴黎国家图书馆的有关白晋读易的法文手稿,约200页,以及白晋的部分通信(见柯兰尼书,第231—233页),同时她还使用了罗马耶稣会档案馆所藏的白晋研读《易经》的法文手稿。我在阅读柯兰尼的德文著作时,发现她并未注意到梵蒂冈档案馆所藏的这批白晋读《易经》的中文文献。

笔者所见文献有限,在我有限的阅读范围内至今尚未见到有人对梵蒂冈图书馆这批白晋读《易经》的中文文献做直接深入的介绍和研究,难怪方豪在写《白晋、傅圣泽传》时曾感慨说:“梵蒂冈图书馆另藏有西士研究易经抄要十四种,多与白晋有关,拟摄影印行,以广流传。”<sup>①</sup>

## 二、梵蒂冈图书馆所藏白晋读易文献的情况

### 1. 余冬目录的注录情况

余冬目录是按人物编排的,因此对白晋读《易经》的文献注录十分明确,她的目录中涉及白晋读易的文献有:

- ①25—1 天学本义(敬天鉴)<sup>②</sup>
- ②26—2 易引(易考)二卷
- ③27—3 择集经书天学之纲(天学本义)
- ④28—4 总论布列类洛书等方图法
- ⑤29—5 天象不均齐考古籍(据古经传考天象不均齐)
- ⑥30—6 太极略说

① 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第286页。

② 这里的“25—1”是余冬目录的编号。



- ⑦31—7 释先天未变始终之数由天尊地卑图而生
- ⑧32—8 易学外篇原稿十三节
- ⑨33—9 易学外篇八节
- ⑩34—10 易学总说
- ⑪35—11 易经总说汇(算法统宗,开方求廉原图)
- ⑫36—12 易稿
- ⑬37—13 易论
- ⑭38—14 易论自序
- ⑮39—15 周易原义内篇
- ⑯40—16 周易原旨探目录 理数内外三篇

这样,余冬目录中注明白晋读《易经》的文献共有 16 篇。

## 2. 高田时雄所整理的伯希和目录的注录情况

伯希和目录是按梵蒂冈图书馆内收藏有关中文图书的藏点来编的,因此他分类的八个部分中,重复收藏的情况很突出。但高田时雄做了一个很好的人名索引放在目录后,从而可以按人名检索。

伯希和目录中涉及白晋读《易经》的文献有:

- ①Borgia Cinese 317—4 易考<sup>①</sup>
- ②Borgia Cinese 317—5 太极略说
- ③Borgia Cinese 317—6 易引原稿
- ④Borgia Cinese 317—9 大易原义内篇
- ⑤Borgia Cinese 317—15 天学本义

这样伯希和目录中注明白晋读易文献的有五种,其中未注明作者的有关《易经》的文献有:

- ①Borgia Cinese 317—1 周易原旨探目录(伯希和估计可能为写马若瑟所做)
- ②Borgia Cinese 317—2 易论
- ③Borgia Cinese 317—3 易经总说稿

①: 这些编号是伯希和目录的编号。

④Borgia Cinese 317—7 易稿

⑤Borgia Cinese 317—8 易学总说(易学外编,天尊地卑图)

⑥Borgia Cinese 317—10 易学外篇

⑦Borgia Cinese 317—11 释先天未变始终之数由,天尊地卑图而生

⑧Borgia Cinese 317—12 总论布列类洛书等方图法

⑨Borgia Cinese 317—13 据古经传考天象不均齐

⑩Borgia Cinese 317—14 天象不齐考古经籍解

⑪Borgia Cinese 317—16 易论

### 3. 余冬目录和伯希和目录对白晋读《易经》文献注录的异同

余冬目录中明确注明白晋读易的文献共 16 篇,伯希和目录中明确注明的共 5 篇,未注明作者的传教士读易文献共 11 篇,而对这 11 篇余冬在她的目录中都已注明了与伯希和目录的互见情况,所注的互见目录号正好与上面伯希和所注录的未有明确作者的 11 种目录号相同,如果把伯希和目录中的明确注录的与尚未明确作者的两种读易文献加起来正好也是 16 篇,这说明余冬目录编目在后,她在高田时雄整理的基础上又前进了一步,将原伯希和未注明的 11 种读易文献明确归之为白晋所做。

这 11 种文献中有些文献在标题上略有差异,现列表如下:

编号	余冬目录编号	文献标题	伯希和目录编号	文献标题
1	38—14	易论自序	Borgia Cinese 317—2	易论
2	35—11	易经总说汇	Borgia Cinese 317—3	易经总说稿
3	39—15	周易原义内篇	Borgia Cinese 317—9	大易原义内篇
4	33—9	易学外篇八节	Borgia Cinese 317—10	易学外篇

### 4. 余冬目录和伯希和目录均未注明作者的传教士读易文献

梵蒂冈图书馆中有些中文文献未注明作者,余冬目录将这类文献专列“无名氏”一栏,伯希和目录则在每个这样的条目中注明“无作者”。经初步统计,涉及《易经》的未注明文献有以下几种:

编号	余冬目录号	余冬目录文献名	伯希和目录号	伯希和目录文献名	备注
1	409	麟之趾	Borgia Chinese 318—4(d)	麟之趾	<p>据我的查阅,伯希和目录 Borgia Chinese 318—4 号标题为“算法统宗难题”内共有五份文献:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 十一卷方程第八章</li> <li>2. 叙14: 古今论文字者必原始伏羲氏之画卦矣</li> <li>3. 古之先师, 中国与大秦同</li> <li>4. 面易象数以前既已明矣</li> <li>5. 麟之趾</li> </ol> <p>余冬目录将见文献之空名为“字汇序”, 伯希和目录将文献 2. 3 合为“318—4(b)”序号之中。余冬目录在 445 号又重新注录此四种文献的顺序、文献名及同伯希和注录的关系。</p>

(续表)

编号	余冬日 录号	余冬目录 文献名	伯希和 目录号	伯希和目录 文献名	备 注
2	409	算法统 宗难题	Borgia Cinese 318—4 ( a ) ( c )	Problèmes d' arithmétique Problèmes mathématique	
3	409	字汇序	Borgia Cinese 318—4 ( b )		
4	409	古之先 师, 中国 与之大 秦同	Borgia Cinese 318—4 ( b )	Sur la con- cordance entre les traditions chinoises et les traditions occidentales; la couverture porte <i>Le cahier sur henoch Fou hr . Sujet des disputes</i>	
5	410	论中国 经书与 大秦经 同	Borgia Cinese 439 ( c )		

(续表)

6	423	Notes Critiques pour entrer dans L' intelligence de l' Y King 易 King 经 Ms. DEL 1731 1731年写本	Borgia Cinese 361-1(b)	Notes Critiques Pour entrer dans L' intelligence de l' Y King 124 pages. A La fin, ce 12 octobre 1731	此文献为《易经》的西文翻译, 无译者, 应为西方汉学早期的重要文献
7	427	周易理数	Borgia Cinese 361-4 (I)	周易理数	伯希和目录的 Borgia Cinese 361-(2-6) 没有详注, 统一说明为耶稣会士的《易经》研究中文文献
8		361-1 (III)	Borgia Cinese 316-4 (II)	天尊地卑之图	余冬和伯希和目录都未详注, 但伯希和目录有一句简要的概括, 见上条

(续表)

9			Borgia Cinese 361—4 ( III )	五角五边 象数总图	
10	428	周易 义例	Borgia Cinese 361—2	周易义例	同编号7的备注
11			Borgia Cinese 361—5	易学外篇 九节	余冬目录未注出
12			Borgia Cinese 361—6	易学外篇 原稿	余冬目录未注出
13	430	易经诸 家解说	Borgia Cinese 361—3	易经诸家 解说	同编号7的备注
14			Borgia Cinese 316—3,4	易解(上、下)	余冬目录未注出
15	443	先天后 天奇偶 诸数方 图诸象 根原之 真图	Borgia Cinese 518—14	Figares manu- scrites serap- portant aux mê- mes recher- ches	

这样余冬目录和伯希和目录中尚未注明作者的有关《易经》的文献有 15 份。根据我的阅读,梵蒂冈图书馆这批中文文献实际上只是编了一个简略号,事实上每个编号中含多份文献。尤其是白晋读易这部分文献多为抄本和散页,因而疏漏部分仍有,需进一步深入研究。

我们做一个简单归纳,根据余冬目录和伯希和目录:

1. 已经明确归白晋所做的读易文献有 16 份;
2. 尚未明确归白晋所做的读易文献有 15 份<sup>①</sup>。

### 三、白晋读《易经》的文献

阎宗临先生曾在梵蒂冈图书馆抄录了部分有关白晋和傅圣泽读《易经》的文献,<sup>②</sup>这次我在梵蒂冈图书馆工作时又发现了一些有关白晋和傅圣泽读易的文献,现抄录如下:

1. 在《易考》中的文献 [余冬目录:26—2;伯希和目录: Borgia Chinese 317(4)]

《易考》共有七份文献,其中第七份文献是白晋和康熙有关读《易经》的材料。

二十四日进新改了的释先天未变之原义一节,又释河洛合一,天尊地卑图为易数象图之原一本,并历法问答定岁实法一本,交李三湖<sup>③</sup>奏奉。

旨,朕俱细细看过了,明日伺候。钦此。

二十五日呈览。

上谕,尔等所译之书甚好,朕览的书合于一处,朕所改已上,所谓地形者之处,可另抄过送上。

七月初四日呈御笔改过的《易经》,并新得第四节,释天尊

① 这些研究《易经》的文献很可能是白晋、傅圣泽、马若瑟所做,但目前我尚不能确定每件文献的归属

② 阎守诚:《阎宗临史学文集》,第 155—158 页。

③ 本处及以下的问号属原文不清,暂且存疑,下同。

地卑图为地形立方诸方象，类于洛书方图之原及大衍图一张，进讲未完。

上谕，将四节合定一处，明日伺候。钦此。

初六日，呈前书，并新作的释天尊地卑图得先天未变始终之全数法图二张，进讲。

上谕，王道化，白晋作的数甚是明白。？虽为他将新作的释天尊地卑图，得先天未变始终之全数法图。晋下。《易经》明日伺候。钦此。

初七日进大衍图。

上谕，将大衍图留下，朕览。尔等另画一张，安于书内。钦此。

十二日，进讲。类洛书耦数方图之法一节，图一张，呈览。

上谕，将耦数方图之法与前日奇数之法合顶一处，尔等用心收着。钦此。本日御前太监叶文忠奉旨取去，原有御笔写类书方图奇数格一张，并耦数方图一张。传旨，照此样多画几张。钦此。本日画得奇数方图格二张，交太监李三湖呈上，留下。

王道化谨奏，初九日恭接得上发下大学士李光地奏折一件，并原图一幅，说册一节，即与白晋看。据白晋捧读之下，称深服大学士李光地，精通易理，通晓历法。我皇上贯彻古今，凡理数之学，尤加详密。今大学士如此博？真，圣君贤相也。白晋西土末儒，毫无所知，荷蒙圣恩柔远，得以日近天颜，又蒙圣贤相鉴，照辙哀真，欣跃难言，唯有扣首而已。因大学士奏折无有问之处，故无庸回答。所以大学士奏折一件，原图一件，前解一节一并缴上初。白晋释易经一节，图一张，呈览。据白晋称，今所进之此一节，与回复大学士者，大概多有相同。此节乃随所释易经应用之次序，与大学士者乃应其所问也。谨此。

上问，十月十一月？复二卦之际其阳往来复如何？臣谨对，窃唯易道精微，至复卦更为微妙。臣虽知己愚，然蒙皇上下询，亦何敢隐埋不言，以隐鄙陋。兹敬略陈一二，仰览。



圣训开臣愚蒙，夫道之悬象着明，莫显于日月，日月随天，自然运行，其道与天同圆，始终合一，生而必道，周而复始，健恒不息，二明之道，其理之自然如此，无俟言矣。若其在人，先天元善，明德元吉之时，与天运日月同道无异，本？易简，恒而不变，人生而静，天之性也。其斯时与迨后其人不幸，有自用之私，越份僭上，变生乎心。感物而动，性之欲也。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣！阴道之开，自姤卦始，渐堕落以至于剥。恶极阳尽，终于坤之纯阴无德，入与地而晦，灭天理而穷人欲，自绝于天，万不能自悔而复。然幸蒙上天好生仁爱，不忍绝其人也，开后天之道。故特降一仁义兼主大圣，纯亦不已，德配天敌，动静无愆，继天立极至尊而好谦，下下自卑，由是天道之阳，复生于下，如雷在地中，震动人心，感化醒悟，悔其生愆，复见天地之心，通于元善，恒享不息。臣愚见如此，恐未必有合与圣明之旨。

## 2. 伯希和目“Borgia Cinese 439. C(a)”中的康熙朱批

朱批：圣体根于心，而仁功必显。圣母膺其哀，而爱德必生。大哉！仁也。圣哉！爱也。

谁不愿做好人行事，并以报仁爱而免后灾，特苦此中无勉强之成规，从旁鲜良朋之劝勉。遂致始于自宽，而终于自弃。言念及此，为之惻然，遂举本堂现行之仁爱会，不忍使其有名无实，乃早夜焦劳，取会规而定之。勉之哉！勉之哉！

朱批：人而不仁不可以奉圣体，人而不爱不可以事圣母。大哉！仁也。至哉！爱也。（以上二条朱批均用正楷书写）

## 3. 白晋《易引原稿》首节（余冬目录：26—2；伯希和目录：Borgia Cinese. 317(6)）

易引 此节集中华与西土古传，相考印证

《易引》首节：此节总论先天后天三易之纲

中华幸自上古遗存易卦之本图本文，西土虽不如中华有易之图文，然自古所存古图古典古语，实包易图文，蕴藏天地始终

之精微。其所传者皆出于西土，至古有名之二邦：乃大秦如德亚国、厄日多国，为西欧逻巴诸学之原。且正值中华遭秦焚书坑儒，尽失易内意精传之时。西土幸有大秦，获天地始中之真理。自今二千年前，东西南北四方之中，大秦唯一有道之国，明知诚事天地真主。其相近之国为厄日多国，其（原文：之）贤士名多禄茂，好学重儒，欲集万国经书共成大院？（时已集书二十万种，其意必欲集至五十万），知如德亚国有造物主圣经为千古不刊之典，特遣使臣往请，并求译士数人。司教者如命送七十二名士，通外国之文字者，赍经而往。

贤王宾礼之，命译（远？）西额济国之文字，以通天下（多禄茂王前有亚历山为超越名王，先统额济国等西土之邦，广辟国界，于普地三州，遍通西土，后既没。天子分其地土，多禄茂王得厄日多国）。远西诸国沉迷日久，若非上主神旨，如是慈悲于降诞之先，几三百年前，预俾西土，得此天经，则后来奉天教，沾圣化之恩甚难。

文献通考载大秦后汉时始通焉，其人长大平正，有类中国，故谓之大秦，或曰：“本中国人也。”（普地自古分为三洲，大秦直居三洲之中，故谓之中国也宜）不信鬼神，祀天而已，彼国日月星辰无异于中国。前儒既以大秦不信鬼神，祀天为同于中国。故至于唐，大秦贤士，接踵而至，传天教盛行于世。当日受朝廷异宠降恩，亦如今圣朝。然至今西安府尚存景教碑。

西土自得大秦天经后，明知万有之众，归于纯神。纯神兼神形，乃天地人三类，同有一原而出。宇宙万事不外于先后，终乃天地人三宗。明知万世万民，同集一家，为同胞兄弟；上古一心一理，一道一学，成天民之一统；明知天下先古之景与后天大不相同，先乃圣也！古风醇美，天地神人万物之性情，中正平和，完全无惑而吉。后神人变易，天道失常，异端逢起，上下有灵无灵之类，无不失其中正平和之吉而凶。其后复变化，乃如先天之元者，故万邦真贤无不企望降一能成大德超绝之圣人，以治天下之

乱，除凶而复元吉。

按中华古传，易乃心学无所不包。其原旨之总纲，实不外于宇宙万有之三宗，乃神，乃形，乃兼神形，上、中、下三者，即外邦自古所传天地始终之理。逆言万事万有之变易，天道先平后变，终复归于止，永久不易。亦如中华先天后天三易，天皇、地皇、人皇，连山归藏周易是也。下列古传即印证。

易传云：易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。又云：六爻之动，三极之道也。《周礼》大卜三易云：一曰连山，二曰归藏，三曰周易。郑元云：山者，象山之出云，连连不绝；归藏者，万物莫不归藏于其中；周易者，言易道普，无所不备。又云：易简一也，变易二也，不易三也。

易纬乾凿度云：易一名而含三义。

月令广义云：先天，中天，后天。

易传云：六爻之动，三极之道也（传云：易有太极，既有易简、变易、不易之三易，则各有其太极，共三个太极而已。注云：天地人三才，各一太极，若归之于—，不易之周易，则非。周易岂有三太极乎？若归之于三易，即所谓天地人三才，则自然各有其太极也）。

图书编三才图，乃天、地、人三才各—太极也（知一周易无三太极，则上三太极图，非系于一周易也。上者，天明纯阳，乃德明连山易之太极也，下者地暗，纯阴，乃德昏归藏易之太极也，中者明暗阴阳乃幽明不易之太极也）。

周易图说过，王弘撰曰，邵子尝云：先天学心法也，万化万事，生乎心也。图虽无文，天地万物之理，尽在其中，或问何也？曰：朱子云，一日有一日之远，一月有一月之远，一岁有一岁之远，大而天地之始终，小而人物之生死，远而古今之世变，皆不外乎此。

## 《易经》在西方的早期传播<sup>①</sup>

从16世纪以后,西方人在介绍中国文化时已开始注意《周易》,《周易》在西方的传播成为“中学西传”的重要内容。本文就是拟对《周易》在西方的早期传播做一个初步的梳理。《易经》本属儒家经典之一,欧阳修曾说:“孔子生于周末,文王之志不见于后世,而易专为占筮用也,乃作彖象,发明卦义……所以推原本主,而矫世失,然后文王之志大明,而易始列于六经矣。”这说明从孔子起,《易经》就是儒家的基本文献。正由于《易》为六经之首,其意义重大。

门多萨在《中华大帝国史》中提到伏羲,讲到占卜和各类迷信,但并未讲到以《周易》来占卜凶恶,预示未来。林金水先生认为“西方传教士中最早学习《易经》的,可能要推利玛窦”,谈到《易经》的内容时他曾说:“《易》曰:‘帝出乎震,’非天之谓,苍天者,抱八方,何能出于一乎?”这说明他读过《易》,并比较熟,甚至当时的理学家邹元标专给他写信,谈学《易经》一事,“令门下二三兄弟,欲以天主学行中国,此其意良厚。仆尝窥其奥,与吾国圣人语不异。吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余,门下肯信其无异乎?中微有不同者,则习尚之不同耳。门下取《易经》读之,乾即曰统天,敝邦人未始不知在,不知门

① 本文曾刊于《中国文化研究》,1999年冬之卷。

下以为然否？”<sup>①</sup>那么,最早向西方介绍《易经》的是谁呢?据作者日前读到的文献是曾德昭(当然,鉴于有大量文献仍未出版,这个结论很可能被推翻)。曾德昭,字继元,葡萄牙人。1613年入华,在南京传教,南京教案中“与高一志”同被谪居澳门,至1620年始得重入内地,遂改谢务禄名为曾德昭。<sup>②</sup>曾德昭的《中华大帝国史》(*Relazione della grande Monarchia della chine*)1641年在马德里以葡萄牙文出版。不久被译为多种文字,在西方广泛传播。

曾德昭在《中华大帝国史》中介绍儒家思想和其经典著作时,讲到了《易经》,他说这是一部论述自然哲学的著作,通过一些自然原则来预测未来,测算旦夕祸福。中国早期的圣人们正是通过《易经》中的“奇数和偶数……拼合文字和书写符号”<sup>③</sup>来发展道德和思辨的科学,同时他认为这部书又是“道德和政治的融合”有一点应该注意,即曾德昭最早注意到北宋的新儒家们对《易经》的研究,他说:“新儒家正是通过重对《易经》的解释,来恢复他们所谓的‘道统’。”

卫匡国(Martin Martini, 1614—1661)是意大利传教士,也是西方早期汉学的奠基人物之一,1654年他在科隆发表的《鞑靼战纪》(*De bello tartarico historia*),1655年在阿姆斯特丹发表的《中国新地图志》(*Novus atlas sinensis*),都在西方产生了广泛而深远的影响。他讲到《周易》是在他的另一部关于中国的史学著作《中国上古史》(*Sinicae historiae decas prima*)中,这部书是1658年在慕尼黑出版的,也是西方第一部有关中国上古史的著作。

卫匡国对《易经》十分重视,认为这是中国最古老的书,并且依据中国上古史的年表和事实,提出《易经》“是中国第一部科学数学著作”<sup>④</sup>。他像后来的许多欧洲汉学家一样,被《易经》中六十四卦的变化所深深吸引,在他看来《周易》与数学知识的高度一致,表明了

① 邹元标:《愿学集》,转引自《陈垣学术论文集》第1集,第210页,中华书局,1980年。

② 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第149页,中华书局,1995年。

③④ 转引自孟德旦:《神奇的土地》(英文版),第83、128页

它从一种普遍性提升为一种更为抽象的普遍性。通过对《易经》的研究,他得出结论:中国古代的哲学家大都认为“所有的事物都是从混沌开始的,精神的现象是从属于物质的东西的。《易经》就是这一过程的典型化”。

卫匡国在易学西传中有两个重要贡献:

第一,他第一次向西方指出了伏羲是《易经》最早的作者,他说伏羲作为最早使用易的人,并不像现在人那样把《周易》看成数学模式,而是把它作为星占学

关于《周易》的作者,历代有不同说法。依据《周易·系辞下》中说的“古者庖牺氏之王天下也,仰观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”。于是《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说,认为伏羲氏通八卦,周文王演为六十四卦,并做卦辞和爻辞,而孔子则作传以解经。虽然近人对文王演义之事提出质疑。但“伏羲画卦”说还是被大多数学者接受的。卫匡国基本接受了中国的传统说法,对西方读者来说,确定《周易》的作者也是一件十分重要的事,卫匡国的价值正在于此。

第二,他初步介绍了《周易》的基本内容。他向西方读者介绍说“阴”代表着隐蔽和不完全,“阳”代表着公开和完全,“阴”和“阳”两种符号相结合构成了八个“三重符号”(teigrams),这八个由“阴”和“阳”构成的“三重符号”分别代表着天、地、雷、风、水、火、山、泽。这八个符号反复相变又产生六十四种“六线形”(hexagram),它们分别象征和预示着自然和社会的各种变化与发展。尤其值得注意的是,卫匡国在这本书中第一次向欧洲公布了六十四卦图,从而使西方人对《易经》有了直观的理解。这个图要比1687年柏理应等人在《中国哲学家孔子》一书中所发表的六十四卦图要早27年。所不同的是柏理应书中的六十四卦对每一卦都标出了卦名。

在中国学者看来,卫匡国的用语似乎不太准确,但实际上“阴爻”和“阳爻”的“爻”,八卦的“卦”及八卦的卦名“乾”、“坤”、“震”、

“巽”、“坎”、“离”、“艮”、“兑”，在当时西方语言中还找不到相应的词汇，西方人对《周易》的真正好的译本是在 200 多年以后，由德国人卫礼贤 (Wilhem) 所完成的。但卫匡国是第一个把八卦、六十四卦等《周易》基本内容及其六十四卦图介绍到西方的人，这点功不可没。

对《易经》研究最为深入的是白晋和他的索隐派 (Figurism)。白晋是法国神父，是法王路易十四最早派往中国的六位神父之一，入华以后他很快取得了康熙帝的信任，在宫中为康熙讲授几何学。

白晋在宫中熟读中国典籍，在当时的传教士中是不多见的，罗马特使乐嘉出使中国时，康熙在一次传旨中谈到白晋。康熙说：“在中国之众西洋人，并无一通中国文理者，唯白晋一人稍知中国书义，亦尚未通”<sup>①</sup>可见白晋在当时的众西洋传教士中还是佼佼者。

索隐派 (Figurism) 又被称为“形象派”，有的干脆称之为“易经派”。这一派在西方早有之，但将西方的这种方法运用于解释中国文献，白晋是这一派的创始人，其基本倾向在于从中国古籍之中，尤其是《易经》之中寻找《圣经》的遗迹，从中国传统文化的典籍中寻求基督教的遗迹。这一派的产生本身是“礼仪之争”的产物，白晋等人不同意反对利玛窦路线的观点，因为若要在华生存下去只能遵循中国人祭祖、祭孔这一习俗，尊重中国文化，但这同时又不能违背基督教的教义。这是一个两难的选择。白晋采取了西方神学历史上早有的 figurism 派的做法，从中国文化本身寻求与基督教的共同点，将中国文化说成是基督教文化的派生物，这样就可化解这一矛盾。一方面承认中国文化的合理性，从而使自己能在中国立足，被清政府接受。因为他们很清楚康熙帝的态度。一个根本否认中国文化，不承认中国祭祖、祭孔习俗合法性的外国传教士是无法在中国呆下去的，更谈不上进入宫中。另一方面通过索隐考据的方法，将中国文化归之于基督教文化，从而弥合了自身理论上的冲突，也能取得教廷的支

① 罗光：《教廷与中国使节史》，第 173 页，台湾光启社，1961 年。

持和欧洲社会对在中国传教的支持。

索隐派真是费尽苦心！这点正如法国汉学家戴微密所说的“在汉文经典的注释方面，白晋神父被称为一名旧约象征论者，也就是说他企图在中国上古时代的文献中找到圣经教理的痕迹，而圣经又是由希伯来主教们传入中国的。甚至就在基督教内部，大家也用‘旧约象征论’（形象派）来指那种意在于旧约中，也就是在世俗的古代作家中找到以‘偶像的’或象征的形式出现在新约中教理的预示。这是一种与世界同样古老的做法，当一种宗教希望能在另一种宗教面前自我辩护时，它便以声称于其中找到了自己教理的方法而吞并之。中国宗教史上最典型的明显例证就是所谓‘化胡’的理论。据这种理论认为，道教把佛教说成是由老子在西方传授的一种道教形式，这种理论又以一种变态形式从西方返回了中国。在我们这里的古代末期也如此，当基督教必须与异教交锋时，便宣称一些诸如柏拉图、斯多葛派的世俗哲学家们都曾是摩西弟子并从圣经传说中汲取了其理论。所以，白晋与其‘旧约象征论’的教友们便声称在古代中国的最高神上帝一名中发现了犹太—基督—神论中的造物主之名字。据他们认为，这种观念甚至在儒教发祥之前就已经传到中国，后遭孔夫子本人，尤其是遭佛教和道教的外部因素的歪曲。例如，《春秋》仅为一部古代预言书《伊诺克》（*Enoch*）的代言物，但遭到了孔夫子的篡改”<sup>①</sup>。

白晋的这一主张得到了来华耶稣会上中部分传教士的赞成和同情，从而形成了一定的力量。赞成这一观点的有纪理安、马若瑟、郭中传（Alexis de Gollet, 1664—1741）、傅圣泽；同情这一观点的有樊西元（Joseph-Simon Bayard, 1661—1725）、聂若望（Jean-Francois Noel, 1669—1744）、魏方济（Francois Noël, 1651—1729）、冯秉正（Joseph de Mailla, 1669—1748）等。

<sup>①</sup> 安田朴、谢和耐：《明清间入华耶稣会上和中西文化交流》，第171页，巴蜀书社，1993年。



白晋等人认为中国文化是基督文化的一支,是由诺亚的其中一个儿子 Shem 的后代所创立的,这样在中国远古文化中就有西方文化的遗痕,而《易经》则更多地表现出许多同《旧约》中的类似。白晋和傅圣泽最初读《易经》是受康熙的要求,康熙曾十分关心白晋、傅圣泽研究《周易》的情况,在梵蒂冈图书馆中还留有康熙有关白晋读《易》的圣谕,虽然只是只言片语,但却很反映问题。法国汉学家雷慕沙在评价索隐派的重要人物傅圣泽时说:“诸教师中最盼在中国文字中发现基督教之秘迹者,莫逾圣泽,彼谓其眩惑之极至于迷乱。不特以中国诸经中载有明白预言,而且以为有时在其中发现基督教之根本教理。竟谓中国古籍中之某山,即是耶稣被钉于十字架之山。誉文王周公之词,即是誉救世主之词;中国之古帝,即是圣经中之旅长。”<sup>①</sup>

索隐派的大量文献和手稿仍藏在西方各种图书馆中,对于他们的详细理论我们尚不能深入介绍。但仅从下面藏于梵蒂冈图书馆的几本白晋关于《易经》的书目亦可略知一斑。

《读易经》	《易学总说》
《易引易考》二卷	《易经总说集》
《太极略说》	《易稿》(古传遗迹论)
《释先天未变始终之数 由天尊地卑图而生》	《易钥》
《易学外篇原稿》十三节	《周易原义内篇》
《易学外篇》八节	《周易旨探目录理数内外二篇》

(以上转引自余冬:《梵蒂冈图书馆藏早期传教士中文文献目录》,第914页)

来华传教士对《易经》的研究始终投入了很大的热情。这种热情表现在两个方面:一方面是对《易经》的翻译,一方面介绍中国经典中对《易经》的研究。

<sup>①</sup> 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第556页。

我们先看前者,直接着手翻译介绍《易经》的有法国传教士刘应,他被称为“昔日居留中国耶稣会士中之最完备的汉学家”。<sup>①</sup>他著有《易经》,此文附在宋君荣的《书经》译文之后,发表于波蒂埃《东方圣经》第一册第138页后。<sup>②</sup>

雷孝思(Jean-Baptiste Regis, 1663—1738)系法国传教士,以参与绘制著名的《皇朝舆地总图》而出名,他于1834年和1839年先后在斯图加特,出版了两卷本的《易经》拉丁文译本,书名为《易经——中国最古之书》(*Y-King antiquissimus Sinarum Liber quemex Latina Interpretatur*)。实际上这个译本是在耶稣会士冯秉正和汤尚贤翻译的基础上完成的。据方豪介绍,“该书分三卷,第一卷以十一章讨论《易经》之作者、《易经》之价值及其内容,伏羲所创之卦、与五经之价值。第二卷则为易经原文及注疏之翻译。第三卷为《易经》之批评”<sup>③</sup>。丹麦汉学家克芬德·伦德贝克在《理学在欧洲的传播过程》一文中说:“全书除了译文之外,包括大量注释、考证和各种长篇论述,其中掺杂有征引其他拉丁经典作家们的内容。讨论了《性理大全》以及周敦颐的《太极图说》和《通书》、张载的《西铭》和《正蒙》,邵雍的《皇极经世》等。”<sup>④</sup>此书的价值在于它是《易经》的第一个西文全译本。

在雷孝思之后翻译《易经》的还有宋君荣,宋氏也属于来华传教士中的佼佼者,据说“君荣精研中国语文,几尽忘其母国语文也”<sup>⑤</sup>。他在1752年8月10日致奥特拉耶的信中说到自己对《易经》的翻译,“余在此处所见《易经》译文,似有一主要部分未寄达欧洲,即孔子撰文王、周公两篇之注释。此注甚为重要;如巴黎有译文,余不知其出于何人手;如无译文,我有译本可以补其阙”<sup>⑥</sup>。

① 见 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第455、686页

② 参见费赖之书上册,第356页。

③ 方豪:《中西交通史》下册,第1050页

④ 《中国史动态》,1987年7月号

⑥ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第205页。

《庄子·人运》中说“孔子谓老聃曰：‘丘治诗、书、礼、乐、易、春秋为之经。’”到西汉末年刘歆著《七略》时已明确把《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》称为六部即六经，由于《乐记》丢失，后人又称为“五经”。对中国古典文献的研究翻译是来华耶稣会士的重要任务，他们向欧洲介绍翻译了五经的内容，而《易经》为五经之首，成为他们翻译介绍的重点。由于这方面的作品较多，我们不能一一加以介绍，仅列出以下书目，说明耶稣会士这方面的工作，同时也看出《易经》在西方流传的一般情况。

巴多明

(1)《六经说》法文本，共六卷。

马若瑟

(2)《六书析仪》法文译本。

(3)《经书理解绪论》“手稿，二开写本，共98页，藏巴黎国家图书馆，法文编号12209号，书凡三篇。此手稿仅有一篇。”<sup>①</sup>

(4)《中国经书古说遗迹选录》拉丁本，现藏巴索邮政图书馆。

(5)《怎样应用(五经)和解决其中的问题》。

雷孝思

(6)《诸经说》

傅圣泽

(7)《诸经研究绪说》。

以上传教士的著作大部分收入了杜赫德(Jean Baptiste de Halde, 1674—1743)所编的《中华帝国全志》或称《中华帝国及中国鞑靼之地理的历史的、年代记的、政治的、博物的记述》(*Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*)，这本书共四卷，被有的学者誉为“为明末迄于当时欧西中国研究百五十年成绩之一大集成，西洋

① 见费赖之书，第533页。

汉学空前之金字塔,可夸于世界之纪念碑也”<sup>①</sup>。

这里讲的只是《易经》在西方早期的传播,关于《易经》在西方的全部传播情况,林金水先生的论文《〈易经〉传入西方考略》已做了很好的研究,另外,这里仅是从传播学的角度讲的,至于《易经》在西方的接受史,尤其是莱布尼茨对《易经》的研究和接受则属于另一主题,需另撰文专门加以研究。

① 莫东寅:《汉学发达史》,第87-88页,上海书店,1989年。

## 儒学在欧洲的早期传播初探<sup>①</sup>

儒家思想何时传入欧洲？这是一个饶有趣味的问题。若要研究中西哲学、宗教交流史，这是一个必须要弄清的问题。近年来有些学者对此已做过努力（如林金水：《易经传入西方考略》）。本文对这个问题只是一个初步梳理，难免挂一漏万。

最早向西方报道中国人精神生活特点的应是耶稣会的创始人之一沙勿略。他是第一个来到东方的耶稣会士，于1542年5月6日到达印度的卧亚城（Goa），后经日本商人介绍辗转到日本，但他在日期间，日本人对中国文化的敬仰使其感到震惊，而且日本人在反驳基督教时总是以“汝教如独为真教，缘何中国不知有之”<sup>②</sup>而对之。为此沙勿略认为“要使日人信服基督教，莫著先传福音于中国”<sup>③</sup>。他在中国大门口窥伺数年，终不能入内，最后于1552年12月3日死于中国的上川岛上。

虽然未能进入中国内地，但由于他在日本及中国附近待了多年，并时常与中国人接触，对中国文化有所体悟。这正是他和商人出身

① 本文曾收入《中西初识》，大象出版社，1999年。

② 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》上册，第2页，中华书局，1995年。

③ 杨森富：《中国基督教史》，第57页，台湾商务印书馆，1991年。

的马可·波罗所不同的,他在写给欧洲的六封信中,对中国文化的特点做了概括。如在1552年1月29日的信中说:“据曾住中国的葡萄牙人报告,中国为正义之邦,一切均讲正义,故以正义卓越著称,为信仰基督教的任何地区所不及。就我在日本所目睹,中国人智慧极高,远胜日本人;且善于思考、重视学术。”<sup>①</sup>在另一封信中说:“中国面积至为广阔,奉公守法,政治清明,全国信于一尊,人民无不服从,国家富强。凡国计民生所需者,无不俱备,且极充裕。中国人聪明好学,尚仁义,重伦常,长于政治,孜孜求知,不怠不倦。”<sup>②</sup>他在这儿封信中虽未提到孔子和儒家,但对中国文化特点的概括还算准确。

中国哲学著作的第一个西传译本是范立本所编的《明心宝鉴》,书中有孔子、孟子、荀子、老子、庄子、朱熹等哲学家的论述和格言。翻译此书的是西班牙道明会士高母羨(Juan Cobo)。他16世纪在菲律宾的马尼拉附近 Parian 的华侨区传教,以后于1592年经台湾海峡赴日,途中遇台风,漂至台湾,高母羨及其随行都被台湾当地人所杀。

这个译本的出版时间有1592、1593、1595年三种说法,出版地为马尼拉。这个译本一开始并不广为人所知,后“此译本经 F. Navarrete 附于其名著 *Trantados* 之后,在欧洲流传因而渐广”<sup>③</sup>。

高母羨的书是在马尼拉出版的,而第一个在西方出版的儒家著作应是罗明坚所译的“四书”。罗明坚1589年返回里斯本后原想请教宗正式派遣特使来北京,后因各种事拖了下来,“明坚见其事无成,且疲劳甚,遂归萨勒诺”<sup>④</sup>。罗明坚返回意大利以后,就开始潜心翻译“四书”,据丹麦学者龙伯格考证,此译稿的原稿仍存于罗马意大利国家图书馆。索默福格尔(C. Sommer Vogel)在其《耶稣会藏书全录》(*Bibliothèque de la Compagnie de Jesus, Bruxelles Paris, 1900*年)的补遗中收录这部手稿,题目为 *China, seu Humanæ institutio*。费

①② 方豪:《中国天主教人物传》第1册,第60、61页,香港公教真理学会,1970年。

③ 王瑜:《明清之际中学之西渐》,第50页,台湾商务印书馆,1977年。

④ 费赖之:《在华耶稣会上列传及书目》上册,第29页。

赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中说罗明坚有抄本一部“现藏罗马维托奥—伊奥纽系图书馆[耶稣会上手稿,1185号(3314)],标题作《中国的人事机构》”。

尽管这部手稿至今仍藏于图书馆中,但罗明坚当时还是将其译稿的一部分即《大学》发表于 Antonio possevimo 所编辑的《历史·科学·救世研讨丛书选编》(*Bibliotheca selecta qua agit de Ratione seudiorum in historia, in dis ciplinis, in salute Comnium procuranda*)之中,此书1593年在罗马出版,1603、1608年分别于威尼斯和科隆再版。

根据丹麦学者龙伯格考证,这个公开发表的《大学》和罗明坚的原译稿还略有差别(Knud Lundbaek, “The first Translation from a confucian Classic in Europe,” in *China Mission studies 1500—1800*, 1977)中国学者朱雁冰首次在中文文献范围内研究了这一问题。<sup>①</sup>

耶稣会来华以后将孔子和儒家学说向西方介绍按两种方法进行,一种是直接将孔子及其儒家的著作翻译成西文或用西文写出研究性著作;另一种是在“礼仪之争”中,争论双方为申辩其立场,对中国礼仪风俗做了介绍,这中间自然会涉及到祭孔问题,孔子及儒家学说的内容也间接被介绍到了西方。

在中国本土第一个对儒家经典著作“四书”进行翻译的是利玛窦。他在1594年11月15日致德·法比神父的信中说:“几年前(1591年——作者注)我着手翻译著名的中国‘四书’为拉丁文,它是一本值得一读的书,是伦理格言集,充满卓越的智慧之书。待明年整理妥后,再寄给总会长神父,届时你就可阅读欣赏了。”<sup>②</sup>但不知何原因,这本重要的译著至今下落不明。利氏之后是金尼阁以拉丁文翻译了“五经”,并在杭州刊印,是我国经籍最早之西文译本,不过这个译本至今也未见到,不知落于何处。

① 见《从西方关于儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,《神学论集》,第245—280页,1996年。

② 《利玛窦通信集》,第143页,台湾光启社,1986年。

曾德昭(Alvare de Semedo, 1585—1658)也是早期向西方介绍孔子和儒家的传教士。他的《中华大帝国志》或称《中国通史》(*Relatio de niagna monarchia sinarum, ou Hiseoire universelle de la China*)共两卷,“上卷述中国之政治、风俗、语言、衣服、迷信、战争、商业。欧罗巴人详述茶叶之制法及用法之书,当首数是编。下卷述基督教输入中国之起源,南京仇教之经过,李之藻之传记”<sup>①</sup>。

曾德昭在这本书中谈到中国的教育制度时讲到了孔子,他认为孔子作为一个四处奔走的教育家和哲学家,总希望各国君主秉纳他的哲学,尽管屡遭挫折,但孔子不屈不挠。曾德昭对孔子这种人格给予了很高的评价。孔子在中国被认为是圣人和导师,“他的书和见解仿佛被看做神圣的源泉”<sup>②</sup>。这样中国所有的考生都尊敬孔子,所有的读书人都把孔子视为圣人。

对于“四书”他没有谈更多,但提到“四书”一部分来自孔子,一部分来自孟子,他认为“四书”是在强调一个圣人政府应建立在家庭和个人的道德之上。

在对孔子及其儒家世界观的介绍上,他基本遵循了利玛窦的路线,介绍了儒家所强调的五种道德:仁、义、礼、智、信,介绍了儒家在处理君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友之间关系的原则,这就是孟子在《孟子·滕文公上》中所说的“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”。虽然曾德昭注意到儒家的世界观表现为天、地、人三个方面,但他对儒家所强调的天人合一、人天相通的基本立场并不太感兴趣。他所关注的仍是早期儒家的崇拜上帝和敬天的传统,他说:对上帝和天的崇拜在孔子前几百年就有了,孔子并不是这种崇拜的建立者,他不过是古代传统的传递者、继承者。

中国虽然自古就有对天的崇拜,但却从未产生出一个至高无上的、创造万物的神,就像西方的上帝那样。中国人所崇拜的天从不是

① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第148-152页。

② 转引自孟德卫:《神奇的土地》(英文版),第85页。



人格化的神。正因为这样,他认为中国文化的缺点就在于“对真正上帝缺乏完全的了解”。在他看来儒教的敬天主要在于教导人们对家庭中父亲的崇拜,对圣人政府的尊敬,从而演化成一种社会生活层面上的伦理实践。在这点上,曾德昭倒是看得比较准确。

曾德昭并没有直接从事儒家经典著作的翻译,继续开始这项工作的是比利时来华耶稣会士柏应理。费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中将《中国哲学家孔子》作为其主要代表作之一。其实《中国哲学家孔子》并非一蹴而就,也并非柏应理一人之作,而是经历了一个过程,实际上它是来华耶稣会士的集体之作。柏应理1659年来华,后在江西省建昌府传教三年。在这期间,他于1662年和同伴共同以拉丁文翻译了《大学》和《论语》的前五章,为书起名为《中国箴言》(*Sapientia Sinica*)。

这里有几点需要说明,有的学者认为利玛窦最初的“四书”译稿已经丢失,有的学者认为该译稿不是丢了,而是传了下来,作为一切来华的新传教士的语言教科书,因而利氏的这个译本成为柏应理《中国箴言》,及至以后成为《中国哲学家孔子》的基本蓝本。<sup>①</sup>这说明柏应理最初的这两篇译稿很可能是在利氏译稿的基础上发展起来的。

其中的《大学》译文出自葡萄牙传教士郭纳爵,他1634年来华,这时他完全有这样的能力,费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中说“拉丁文《大学》译本。雷慕沙云:‘四书’译书首经欧罗巴人刊行者即为是本”。

《论语》第一章的前五部分,即“学而第一”的前五章的译文出自何人之手,至今没有定论。

我认为《论语》的这篇译者很可能是柏应理。因为“书的封面注有殷铎泽、郭纳爵同述的汉字”。而殷铎泽(Prosper Intorcetta, 1625—1696)1659年才到中国,其语言能力尚达不到这一程度。孟

① 参阅孟德兰:《神奇的土地》(英文版),第250页。

德卫教授也是这样认为,书的署名是柏应理,他不可能无功而名。所以,很可能《论语》的这篇出自他之手。

这本书是“木雕整板,用纸、体裁都是沿革中国风格,一方面用阿拉伯字注明页数,其他方面并用汉字注明”<sup>①</sup>。书内有两页的儒学书目,14页的《大学》译稿和几页《论语》的译稿。

柏应理之后,殷铎泽在1671年返回罗马期间,在旅途之中翻译了《中庸》,书名为《中国的政治道德学》(*Sinarum Scientia Politic Moralis*)。书中除《中庸》译文外,还附有《孔子传》。这本书共有三个版本,1667年广州版、1669年果阿版和1672年巴黎版,这部书包括一个前言、54页的《中庸》拉丁文译稿和8页的儒学书目。

经过这两个阶段,才产生了《中国哲学家孔子》一书。这部书实际上是来华耶稣会士集体创作的产物。当时正值杨光先教案期间,来华的耶稣会士除汤若望以外,大都被集中于广州,正是在这期间他们共同商榷,完成了这本书的工作。

这部书共有17名传教士参加了撰写,除了上面提到的柏应理、殷铎泽以外,还有:

聂伯多(Pierre Cunevari,1594—1675),热那亚人;

何大化(Antoine de Gouvea,1592—1677),葡萄牙人;

潘国光(Francois Brancati,1607—1671),意大利人;

李方西(Jean-Francois Ronusi),意大利人;

成际理(Felicien Pacheco,1622—1686),葡萄牙人;

利玛弟(Mathias de Maya,1616—1670),葡萄牙人;

聂仲迁(Adrien Greslon,1614—1695),法国人;

穆迪我(Jacques Motel,1618—1692),法国人;

刘迪我(Jacoques Le Favue,1610—1676),法国人;

洪度贞(Humbert Augcry,1616—1673),法国人;

鲁日满(Francois de Rougemont,1624—1676),比利时人;

① 石田干之助:《中西文化之交流》,第96页,商务印书馆,1930年。

恩理格(Christian Heurlicht, 1624—1684), 奥地利人。

但 1687 年在巴黎出版时, 直接署名的有殷铎泽、恩理格、鲁日满、柏应理, 书的副标题是汉文《“四书”直译》, 全书除图解以外共有 412 页。

对这部书贡献最大的是柏应理, 书稿是由他带回欧洲, 由 Daniel Horthemels 出版的。柏应理为此书写了一篇很长的序言, 对全书的重要内容做了介绍, 并附了一份八页长的儒家书目和一张孔子的肖像。在这篇序言中, 柏应理开宗明义地说明这本书并不是为欧洲读者写的, 而是为了传教福音所做, 是供来华的传教士们使用的。为了这个目的, 他们从中国文献中挑选出这些内容, 以使到中国的传教士对中国文化有所了解。如果一些外行人看这部书, 也应从传播福音的角度来加以理解。

在这个序言中他继承了利玛窦的思路对新儒家展开了批评, 他提到了朱熹、二程(程颢、程颐)、周敦颐、张载。他认为新儒家的根本问题在于脱离了孔子的传统, 在“本质上是一种唯物主义的哲学”。因为在他们看来在孔子那里是敬天的, 在孔子以前更是崇拜上帝的。而在理学那里, 中枢性的概念是“太极”和理。柏应理引用了《易经》中“易有太极, 是生两仪, 两仪生四象, 四象生八卦”的话, 说在孔子那里“太极”并不是一个根本性的概念, 而在新儒家那里, 成了一个根本性的范畴。就新儒家的解释来看, “太极”就是万物之根, 是原初的物体(Prime matter)。

凡熟悉中国哲学的人都知道“新儒学正式成立在北京。新儒家以古代儒家思想为本, 而融合老庄思想、佛教思想及道教思想, 更有所创造, 以建成新的系统”<sup>①</sup>。新儒家是儒家思想在中国古代发展的最高峰, 它将原儒的伦理化向一种抽象化、本质化方向发展。在朱熹那里“太极”、“理”并不是一种物质性的东西, 他说:

自下推上去, 五行只是二气, 二气只是一理; 自上推而下来,

① 张岱年:《中国哲学大纲》, 第 20 页, 中国社会科学出版社, 1982 年。

只是此一理,万物分之以为体。万物之中,又多具理,所乾道复化,多正性命,然总只是一理。<sup>①</sup>

实际上朱熹的“理”、“太极”很类似于柏拉图的“理念”、黑格尔的“绝对理念”。但传教士们则把他理解成了德谟克利特或伊壁鸠鲁的学说。把孔子的思想解释成为一种自然理性,把新儒家判定为一种唯物主义学说,传教士的这两个基本点直接影响了17、18世纪的欧洲思想家,从而产生了完全意想不到的解释和结果。这点我们暂且不论。

在《中国哲学家孔子》一书中,除这篇长篇序言以外,柏应理还写了三篇历史年表,“第一表始纪元前2952年迄纪元初;第二表始纪元年迄1683年;第三表三皇世系表,载2457年间黄帝以下86帝王世系”<sup>②</sup>。书中另有殷铎泽的《孔子传》和《大学》、《中庸》、《论语》的译文。据美国学者孟德卫研究,他们在对《中庸》、《大学》、《论语》翻译中并没有忠于原文的含义,而是从基督教的角度做了重新的说明。但首次全译《中庸》,殷铎泽功不可没,而他的《孔子传》亦是西方第一本孔子的专题研究。这些我们不能一一在这里论说。

孟德卫把《“四书”直解》称为“耶稣会士在中国适应的最高成就”<sup>③</sup>。这本书在欧洲产生了广泛的影响,由于柏应理在扉页上写的是“献给法王路易十四”,从而就得到了路易十四的支持。著名哲学家莱布尼茨也看到了这本书,并对他产生了影响,丹麦学者龙伯格在谈到这部书的影响时说:“孔子的形象第一次被传到欧洲。此书把孔子描述成了一位全面的伦理学家,认为他的伦理和自然神学统治着中华帝国,从而支持了耶稣会士们在近期内归化中国人的希望。”<sup>④</sup>

奥地利传教士白乃心(Jean Grueber, 1623—1680)于1697年又

① 《朱子语类》,卷九四。

② 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第317页。

③ 参阅《神奇的土地》(英文版),第246页。

④ 《理学在欧洲的传播过程》,载《中国史动态》,1988年第7期。

在佛罗伦萨出版了他的《中华帝国杂记》一书,书后附《孔子传》及《中庸》译文。《孔子传》、《中庸》译文都是采用了《中国哲学家孔子》一书中的内容。

李明(Louis Le Comte, 1655—1728)的《中国近事报道》(*Nouveaux Memoire sur Letat present de la China*) 1696年在巴黎出版,这本书深深地卷入了“礼仪之争”之中,Sorbonne神学院花了整整两个月时间开了30多次会议,对李明这部书进行了审查,有160个神学家发表意见,在后来的投票表决中有114人赞成出版,有46人反对,一时间此书成为耶稣会护教的代表著作。

在这部书中他用了六页纸介绍宋代儒学,向欧洲介绍了三个人,即周敦颐、邵雍、朱熹。李明并没有采用“新儒家的概念”,而是说他们是一个“哲学学派”。在介绍他们的哲学观点时,他认为宋代哲学家主张自然以外不存在任何东西,而“理”则是自然中最根本的原则。李明说,中国人把宇宙比喻成一个大的建筑,在这个建筑中,“理”处于顶端,也就是这个理作为基本原则联结和支撑着构成这个结构的所有部分,维持着自然的整体。

李明还专门介绍了朱熹的《太极解义》。我们知道,《太极解义》是朱熹的重要著作,它是朱熹对周敦颐《太极图》及《太极图说》的解释,在这里朱熹确定了“太极”的本体论基础,他说:“太极者,本然之妙也,动静者,所乘之机也。太极,形而上之道也;阴阳,形而下之气也。”这里朱熹说明了“本体是太极,动静阴阳是理(太极)借以表现的外在过程。”<sup>①</sup>李明认为朱熹过分强调了这一个原则,“太极”在周敦颐那里虽然是一个不依赖于其他原则的原则,但朱熹扩展了这个含义,使“太极”成为第一原则。显然,李明并不明白宋明理学从周敦颐经张载到二程最后到朱熹的演化过程。值得注意的是李明在这里对理学的介绍采取的是一种同情式的描述,并没有像龙华民那样对理学采取了批判的态度。

① 陈来:《朱熹哲学研究》,中国社会科学出版社,1988年。

龙华民的《关于中国宗教若干点之纪录》一书,是来华耶稣会士向西方介绍中国哲学和宗教的重要代表著作之一。如果说利玛窦突出的是原儒,强调原儒与基督教的一致性,以阐明传教的必要性,那么龙华民突出的是新儒家,强调新儒家中的“唯物主义成分”,以说明祭孔是不应该的。龙华民的原文为西班牙文,“载于闵明我(Philippe-marie Grimaldi, 1639—1712)神父所撰的《论中国君主制的政治策略》一书中,经西塞(De Cicc)主教译为法文”。龙华民对理学的介绍,引起了当时德国哲学家莱布尼茨的极大注意。以后莱布尼茨及其弟子沃尔夫专门深入地研究了理学和西方哲学的关系,开创了中西比较哲学之先河。这点若要说清需另撰文加以专门研究。

继柏应理等人以后,对孔子和儒家的介绍,一直成为来华耶稣会士的主要工作之一,从下列著作表中就可以看出他们这种不懈的努力。

**安文思(Gabriel de Magalhaens, 1609—1677)**

1. 《中国之十二优点》“历述中国之古事、文学、风俗、宫室、商业、工场、航务、政治诸门”。

2. 《孔子书注》这是安文思用汉文写的著作,他自己曾经“撰有孔子书注,以备新莅此国者之需”<sup>①</sup>。

**殷铎泽**

3. 《孔子遗作全解》。

**卫方济(Francois Noel, 1651—1729)**

4. 《中庸》译本。

5. 《孟子》译本。

6. 《中国哲学》四开本,1711年在布拉格出版,“是为中国诸著名哲学家学说选录”。

7. 《中国哲学简评》。

8. 《中国六部古典文学——大学、中庸、论语、孟子、孝经、小学》。

<sup>①</sup> 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第259页。

刘应(Clande de visdelou,1656—1737)

9.《孔子第六十五代孙 Cam-san-mei 传》。

10.《中国‘四书’之年代》。

11.《中国七子赞》。

马若瑟(Joseph Emmanuel,1712—1741)

12.“康熙四十六年,阳历十月二十五日,白建昌府致函欧洲,讨论儒教(JouKiao)问题,原函现仍藏于巴黎图书馆。亦西人研究孔子之一重要文献。”<sup>1</sup>

巴多明(Dominique Parrenin,1665—1741)

13.《自然法典》,此书是翻译孔子的诗篇(朱谦之先生认为此书是伪书)。

钱德明(Jean-Joseph-Mane Amiot,1718—1793)

14.《孔子传》,钱德明自己说“本书材料皆采自于一切珍贵汉籍,如正史、别史、经序、《论语》、《史记·世家》、《阙里志》、《圣门礼乐统》、《四书人物别考》、《古史》(后三书书名皆从音译)等书是已。余将为孔子诸史家之史家,至若批评鉴别,则待他人为之”<sup>2</sup>。

15.《孔传大事略志》。

16.《孔门诸大弟子传》“内有颜回、曾参、子思、孟子、子路诸传”。

钱德明是在中国的最后一名耶稣会士,从利玛窦到钱德明,他们对孔子及儒家的研究日益加深,到钱德明时,已经成为一个研究孔子历史的史学家。

1) 方豪:《中西交通史》下册,第1045页。

2) 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》下册,第888页。

## 论明清间入华传教士 对理学的解释<sup>①</sup>

### 一、导言

对利玛窦来说,作为一名传教士,“最重要的事,是教友能日渐增加”,他的所有工作都是“希望这个伟大的计划能早日实现”。<sup>②</sup>

但利玛窦所到达的不是非洲和美洲,而是一个在西方文化之外,完全自主、独立发展起来的具有悠久历史文化的中国。利玛窦初到中国时,完全被中国这种高度发达的文明和悠久的历史所震撼。在他初到肇庆后写回西方的第一封信中,字里行间流露出对中国的赞美,他说中国有广阔的国土,“它整个看起来就像一座大花园,并有无可形容的宁静与安详”<sup>③</sup>。中国人勤劳、智慧,创造了辉煌的文化成就,而这些都是在没有同西方人交往的情况下,“完全由自己的经验获得如此的成就”,中国有良好的秩序、有效的管理、无穷的财富。

面对着这样一个完全成熟的、异质的文化,采取天主教以往那种直接面向下层群众的布教方法显然不行,必须从文化入手,从上层入手。范礼安所制定的耶稣会在中国的传教策略,直到利玛窦时才逐

<sup>①</sup> 本文曾刊于《基督教与中国文化丛刊》,第6辑。

<sup>②③</sup> 《利玛窦通信集》,第42、47页。



步变成了现实。利玛窦对中国文化的认识有一个从浅到深的过程,这从他由着僧服改为着儒服就可以充分表现出来。通过学习与观察,他认识到儒家文化在整个中国文化中的主导地位,他说:“儒教是中国古代原有的宗教,故此古代和现在,这些人一直握有政权,也是最盛行、最受重视、经典最多的宗教。”<sup>①</sup>“中国最伟大的哲学家是孔子”,孔子在中国具有极高的地位,“虽然不能说在中国哲学家就是国王,但可以说国王是受哲学家牵制”。<sup>②</sup>

利玛窦已经清楚地看到了中国的政治文化特点是政教合一,皇帝就是天的代表,而只有“皇帝给上帝奉献祭祀,若有别人妄想行此仪式,则认为侵犯皇帝之权力,而加以惩罚”<sup>③</sup>,这自然与西方的政权和教权机构相分的体制不同。

面对这样一个神权与政权完全融为一体的社会结构,天主教要想进入中国,利玛窦要想完成其肩负的使命,几乎可以说没有其他的选择,他只能与当时作为国家意识形态的儒家结合,即走“合儒”的路线。当然,这个方法对于天主教的传统传教方法来说也是很危险的,有些离经叛道的感觉,这也是造成后来耶稣会与其他后进入中国的天主教修会,如方济各会、多明我会、遣使会、奥斯丁会等发生分歧并引起内部不同意见的根本原因之一,所谓的“礼仪之争”从这时就埋下了导火索。

但若从中西文化交流史来看,从西方思想文化与中国文化的碰撞与融合来看,利玛窦毕竟迈出了历史性的第一步,正是这一步,西方文明才开始了与东方文明的真正对话,因为西方文明的核心——哲学与宗教开始同东方哲学和宗教展开一种实质性的对话,这是前所未有的。与马可·波罗那种威尼斯商人的眼光相比,利玛窦看得要深刻得多。一场对中西文化日后的发展都起到重要作用的哲学、宗教对话由利玛窦开始拉开了序幕。

实际上,在利玛窦将西方的科学和基督教传入中国这两件事上,

①②③ 利玛窦:《中国传教史》,第21,83,385页

后一件更具有挑战性,也更有深刻的理论意义,应该说利玛窦的历史地位和贡献在于“他成功地确立了耶稣会在中国的活动,并开始把基督教纳入了整个中国文明的整体之中”<sup>①</sup>。

研究利玛窦对中国文化的理解与解释,分析他的“合儒”、“补儒”尝试的得失,不仅可以使我们理清明清时期的一段公案,对以利玛窦为代表的传教士的这种历史性努力在中国思想史上的地位给出一个结论,而且从中可以加深我们对中西文化各自价值特点的认识和反思。尤其是在今天,当中西双方开始重新平等地坐在一起时,双方都又回到了这个原点上来。中西文化如何会通?这成为我们今天必须重新思考的问题。利玛窦研究的价值正在于此。下面,我们从对利玛窦思想的研究入手,重新分析一下400年前中西哲学与宗教的冲突与融合。

## 二、耶稣会士的“合儒”策略

当利玛窦脱下僧服披上儒袍时,他就迈出了重要的一步,即采取了与中国主流文化——儒家文化亲和的办法。来华耶稣会士“合儒”工作大体是从以下三个方面入手的。

首先,突出原儒文化的宗教性质。中国文化的发展经历了一个漫长的过程,在这期间殷周时期是关键,正是在这一时期,中国文化形成了它的基本特点。如果同西方文化“轴心期”的文化转型相比,中国文化“并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在,理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗,更未导致惟一神论的信仰。在中国的这一过程里,更多的似乎是认识神与神性的局限性,而更多地趋向此世和‘人间性’,对于它来说,与其说是‘超越的’突破,毋宁说是‘人文’的转向”<sup>②</sup>。

利玛窦的过人之处在于,他敏锐地察觉到儒家文化的这种伦理

① Johand D. Yang, *Confucianism and christianity*, p. 28, HongKong, 1983.

② 陈来:《古代宗教与伦理》,第4页,三联书店,1996年。

性和一神教的天主教的宗教性差别,于是他采取了将儒家一分为二的方法,对于原儒,他肯定其宗教性的一面,以表示他对当下儒家理论的不满;对于后儒,他采取批评态度,从而达到“以耶补儒”的目的。关于他对后儒的批判,下面我们还要具体展开,这里暂且不议,而他所谓的“合儒”,实际上又是为他批宋儒所做的一种理论准备。我们只有首先弄清其“合儒”的内涵,才能理解他批儒的实质。对于原儒宗教性的肯定,他主要是通过文献考据学方法来完成的,通过考证,证明中国古代存在上帝,说明儒耶本为一家。<sup>①</sup>

利玛窦在《天主实义》中说:“吾天主,即华言上帝,”于是他做了一系列的引证来证明这一观点。《中庸》曰:“效社之礼,以事上帝也。”《周颂》曰:“执兢武王,无兢维烈,不显成康,上帝是皇。”又曰:“於皇来牟,将受厥明,明昭上帝。”《商颂》曰:“圣敬日跻,昭假迟迟,上帝是祗。”《雅》云:“维此文王,小心翼翼,昭事上帝。”易曰:“帝出乎震。”《礼》曰:“五者备当,上帝其飨。”又云:“天子亲耕,粢盛秬鬯,以事上帝。”《汤誓》曰:“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”又曰:“唯皇上帝,降哀于下民,若有恒时,克绥厥犹,唯后。”

所以,结论是“历观古书,而知上帝与天主和特异以名也”。利玛窦这个思路为大多数来华传教士所承袭。方济各会的利安当在《天儒印》中采取的就是利玛窦的这种方法。他分别列举出儒家经典的部分论述,尔后从天主教方面加以解释,以证实天儒本为一家。如对《大学》中的“在明明德”的解释为“明德者,人之所得乎天”,“人之灵明不能自有而为天主所界也”。在白晋的《古今敬天鉴》中,在孟儒望的《天学略义》中,在中国教徒严保禄的《天帝考》中,所采用的论证方法大体都是如此。

来华传教士这种文献学的方法对于言必称三代的儒家知识分子有很大的说服力,他们一方面感到这些传教士学富五车、满腹经纶,与自己是同道人;另外,以古人之言为证,更令人十分信服。利玛窦

① Johand D. Yang, *Confucianism and Christianity*, Chap 1, HongKong, 1983.

所开创的这种“文献解释学”的方法是成功的。

就理论本身来说,中国文化在殷周时期的确经历了一个从自然宗教信仰到人文伦理信仰的转变过程,这个过程自然保存着自然宗教的痕迹。我们的小标题用“原儒”仍不太准确。因为在殷周时代“儒”只是一种职业,尚未形成一种思想学派,或许用“前儒”更合适。作为自然宗教中崇拜的“上帝”和已经成熟的基督教的一神论中“上帝”,二者之间有着原则性的差别。利玛窦等人混淆了这种差别,而只突出其一致性的方面,应该说利玛窦的方法是很高明的。主要是他采取策略的高明,他认识到中国文化本身的这种形态的转变。400年后的今天,我们仍在讨论这个问题,从“巫”到“士”再到“教”(儒教,姑且称之),每个阶段所表现的特点是不同的。作为一个外来的传教士,能敏锐察觉到这一点,不能不令人敬佩。

其次,强调耶儒在伦理上的一致性。“孔子贵仁”(《吕氏春秋·不二》)、“仁爱”是儒家伦理的根本特征,这种“仁爱”的原则既基于宗法血缘关系的“亲亲”的含义,如孔子说:“君子务本,本立而道生,孝悌也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)但同时也包含有泛爱的含义,如:“樊迟问仁,子曰:爱人。”(《论语·八佾》)这种泛爱,实际是对人道德的提升,表明人的伦理之进化,以别于动物。

基督教伦理学也强调爱:“亲爱的朋友,让我们彼此相爱吧,因为爱是从上帝来,凡是实行爱的人,都是上帝的儿子,来自上帝。任何人如不实行爱,就不会认识上帝。因为上帝就是爱。”<sup>1)</sup>基督教的爱有两层含义:一是“爱上帝”,二是“爱人如己”。显然,基督教与儒家既有共同性,也有差别性。但来华传教士在“合儒”中只强调其共同性的一面,或者把基督教的爱的伦理套用到儒家的“仁”的伦理上。如利玛窦说:“天德之品众矣,不能具论,吾会为子惟揭其纲,则仁是焉。得其纲,则余者随之,故易云:‘元者,善之长;君子体仁,足以长人。’”然后他概括说,儒家的仁学主要有两条:“‘爱天主,为天

1) 《圣经·约翰书》,第4章。

主无以尚；而为天在主者，爱人如己也’，行斯二者，自行全备矣。”<sup>①</sup>利玛窦对这两层含义与儒家“仁”的对应并未做区分。

利类思在《天儒印》中解释孔子的“己所不欲，勿施于人”时，也说：“吾主圣训有是语，此即爱人如己之大旨也。”他认为：“天主既为天地大君，不爱天主，可谓忠乎；欲爱天主而不爱到所爱之人，可谓恕乎？”利类思的思路略有变动，因为从逻辑上讲，爱天主和爱人是不能互证的，爱天主是没有逻辑前提的，它是信仰在伦理上的体现。所以，当利类思提出“爱主爱人如南北西东不容阙一，不爱主断不能爱人，不爱人称不上爱主”时，已向儒家思想做了一定的妥协和让步。

最后，对儒家礼仪的宽容性。利玛窦对于中国传统的祭祖和祭孔采取了一种宽容态度，樊国梁在《燕京开教略》中说：“溯自利玛窦开教中华，中国之仪礼，不免有碍圣教正道之条，新奉教者遽难一一断绝。传教士等初尚一二，以为此等仪礼，不尽涉于异谓……”如果利玛窦要想得到儒家的支持，非如此不可，这种做法显然赢得了大多数儒士们的支持。尽管这种做法为以后的“礼仪之争”埋下了种子，在耶稣会士内部也发生了分歧，但利玛窦所确定的这个路线为当时的天主教在中国站稳脚跟起了十分重要的作用。

这一点应再强调一下，有些学者认为利玛窦等人所从事的中西文化交流的贡献，在于他将“西方科学与孔子伦理相结合”。这是一个误解，利玛窦等人的“合儒”是用什么合？绝不是用科学去“合儒”，而是用西方的“人文主义”（Humanism）、欧洲文化的宗教性、欧洲哲学的理性与孔子思想相融合。<sup>②</sup>将中世纪神学、希腊哲学介绍到中国并使其与儒家思想相结合，这正是来华传教士在中西文化交流史上的重要建树。

艾儒略在《大西利先生行迹》中说：“大西利子，奉天主真教，航

① 利玛窦：《天主实义》，第8篇。

② Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? the Just interpretation of Confucianism*, p. 52, Australia, 1986.

海东来,其言多与孔孟合。”但“合儒”对来华耶稣会士来说,主要是策略性的,当然也有被中华悠久文明所打动的部分,把利氏等人的做法完全归为策略也不妥。因按严格的天主教理论,利玛窦的做法已有不少偏离,他允许信教的中国人祭祖、祭孔,甚至默认中国儒生对基督和圣母信仰的某种功利性态度。这里表现了利玛窦极大的宗教宽容态度,对非基督教文化的尊重,而这正是以后在“礼仪之争”中利玛窦的路线受到批评的原因。

但梵二大公会议以后,罗马教会充分认识到利玛窦传教方法的价值,并给予了充分的肯定。利玛窦在促进文化的融合上,在对基督教理论的普世性理解上都有着开创性的建树,把他称为“中西文化交流第一人”是当之无愧的。

对传教士们来说,传教是宗旨,但如果耶儒完全相同,那何苦要引进天主教呢?因而他们必然要同中国文化而定界线,以彰明天主教来华之必要。这样对理学的批评就是题中应有之义。

### 三、耶稣会对理学的批判

教宗若望保禄二世在纪念利玛窦逝世 400 周年时说:“他们应该谦敬仁爱,和别人联合一起,应该承认自己是其同相处的人群的一分子,应该借着人类生活的各种事业与关系,参加文化与社会活动,应该熟悉地方的风俗及宗教传统,应以肃然起敬的态度,去发掘蕴藏在这些事物中的圣道的种子。……他(指利玛窦)的宣传福音方法使用多种高尚的及宝贵的成分充实教会。”

宋明理学是中国思想发展史上的一个重要阶段。中国哲学经东汉经学、魏晋玄学之后,向理性化发展,宋明理学是其最高成就。它以儒家伦理为核心,以道家的宇宙论为基础,在大量吸收佛教思辨特点的情况下,将儒家的思想向本体的方向提升,使其抽象化、理论化。正如张岱年先生所说的:“理气论之大成者是朱晦庵熹。朱子根据伊川之学说,加以扩大、充实,予以丰富的内容,形成中国哲学中最缜

密、最有条理的本根论系统。”<sup>①</sup>张先生所说的“本根论”即理性化的伦理本体论。理性化的儒家哲学体系同天主教一神论的分歧是十分明显的,因此来华耶稣会上对宋明理学展开了多次批判。

第一,理不具有本体功能。利玛窦在《天主实义》中首次展开对理学的批判,其入手之处就是哲学本体论上的判定。宋明理学以《易学》作为其宇宙论的框架,周敦颐在《太极图》中最早提出了一种宇宙生成发展的图式,他说:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动,一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪之焉。阳变阴合,而生水、火、金、木、土五气,四时行焉。”<sup>②</sup>利玛窦说:“呜呼!他物之体态不归于理,可得将理以归正义;若理之本体定,而不以其理,又将何以理之哉?吾将先判物之宗品,以置理于本品,然后明其太极之说不能为万物本原也。”<sup>③</sup>这里他首先提出了一个原则:万物分为二类,一类是自立者,一类是依赖者,只有自立者才能成为本体,他说:“夫物之宗品有二:有自立者,有依赖者。物之不特别体为物,而自能成立,如天、地、鬼、神、人、鸟、兽、草、木、金石,四行斯属自是也,立之品者。物之不能立,而托他体以为其物,如五常、五色、五音、五味、七情等是也,斯属依赖之品者。”<sup>④</sup>由这个原则来看理,那么,“若太极者,止解之所谓理,则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类,自不能立,曷立他物哉?”由于理不是自立者,它无法成万物之本原。

艾儒略在《万物真原》中也遵循着利玛窦这一思路,以“自立者”和“依赖者”的区别为其依据,来判定“理”的性质。他说:“凡物共有两种,有自立者,有倚赖者。自立者又有二种:有有形者,如天地金石人物之类;有无形者,如天神入魂之类。倚赖者,亦有二种:有有形而赖无形者,如冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音之类;有无形而赖无

① 张岱年:《中国哲学大纲》,第58页,中国社会科学出版社,1982年。

② 《周子全书》,卷一。

③④ 利玛窦:《天主实义》,第2篇。

形者,如五德七情类。夫此自立与倚赖两种,虽相配而行,然必先有自立者,而后有倚赖者。设无其物,则无其理,是理犹物之依赖者也。无有形之体质,则冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味俱无所着。无无形之灵,则五德七情亦俱泯于空虚,而谓理能物乎?即云天地人之理,神鬼有神鬼之理,亦从有生之厉,推其然;若无天地人物神鬼,理尚无从依附,又何能生生物乎?”<sup>①</sup>思路和利玛窦的一样,用亚里士多德的自立和依赖方法来批评理的抽象性,说明理不能自立,从而无法担当起本体的角色。

在《万物真原》中他还从其他角度批判理学,如在《论理不能造物第五》一节中他说:“或曰,气不能自分天地万物,固已;然气中有理,理能分气,造天地万物之功,理之功也。曰,不然,此乃非理之说也。理也,道也,皆虚字耳,何以能生物乎?”<sup>②</sup>

第二,理不具有灵觉功能。如果上面是正面论述,这一条就是反证。理既然是虚空无灵觉,它怎能派生出有灵觉的万物呢?利玛窦说:“理者灵觉否?明义者否?如果灵觉明义,则属鬼神之类,曷谓太极,谓之理也。如否,则上帝鬼神夫人之灵觉由谁得之乎?使理者以己之所无,不得施之于物以为之有也;理无灵无沈,则不能生灵生觉。谓子察乾坤之内,惟是灵者生灵,觉者生觉。自灵觉而出不灵觉者,则有之矣;未闻有自不灵觉而生有灵活觉者也。”<sup>③</sup>艾儒略也是这个思路,认为“巩固其物当然,推其所以然,皆理也,子云理能生物,吾之理不能生物,必系造物主所生”。

这里传教士对“理”的理解基本上是对的,理的出发点尽管讲的是伦理,但实质是伦理的本质,是抽象的。传教士的反驳是从神学出发的,在理论上对不上。一个讲的是哲学,一个讲的是神学、宗教。用神学来反驳理的本体地位,似乎不沾边际,这说明明清时中西初识

①② 艾儒略:《万物真原》,见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第1册,第186、187页,台湾辅仁大学出版社,1996年。

③ 利玛窦:《天主实义》,第2篇。



时的对话实属不易

龙华民在《灵道体说》中引出宋明理学的“道体”同基督教的神学本体的十大区别,其中第七条的区别在于:“道体”,即理无明悟,他说:“道体冥冥,执然物耳,无有明小吾,不能通达。灵魂则有明悟,而能通达天下之理,追究吾人自何处来,向何处去,并能识我性命根本之根本。”<sup>①</sup>

在做这一批判时,他把原儒与宋儒区别开来,因为在孔子那里,“太极”并不是他的根本性概念,而在宋儒那里,太极是本体的,太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,由此推演万物产生。利玛窦在《天主实义》中就提出这样的问题,他说,来华多年,读遍经书,只听到过先君子敬恭于天地之上帝,未闻有尊奉太极者。

第三,理不具有人格功能。龙华民认为:“道体无意无为,听其使然而然,又不得不然,是谓有受造之能,而无创造之能。灵魂者自有主张,行止由己,不受强制于物。”这点明了理是被动的,而灵魂是主动的;另外,“道体本为自如,无德无恩,亦无功罪。灵魂能行德恩,亦负有功罪”。这说明理是无德性的,德性是人格的表现。最后,“道体自无福,自无祸,不赏不罚。灵魂则能行善恶,能受赏罚”。宋儒中的理是一种哲学的抽象,朱熹把其规定为是“无形迹”、“无情意”的道德精神本体。这和具有人格特点的上帝是完全不同的,就此龙华民点明了这个区别是对的。

龙华民等人心中的本体是圣父、圣子、圣灵的三位一体,是一个人格神,它具有创世之功能,有行善恶之德心。正如利玛窦所说:“如尔曰:理合万物之灵,化生物,此乃天主也,何独谓之理,谓之太极?”<sup>②</sup>

① 转引自朱廉之:《中国哲学对欧洲的影响》,第141页,福建人民出版社,1983年

② 利玛窦:《天主实义》,第2篇。

#### 四、中西哲学之比较

今天我们来重新反思这场中西哲学之争,可以看出,尽管来华耶稣会士广交儒友,读遍经书,但对宋明理学的理解仍有很大的距离。一方面,他们的确看出了中西哲学之不同,差别之大不可同日而语;另一方面,他们的许多批评是隔靴搔痒,文不对题。从前者来说,他们强调“理”不具有人格神的特点是十分准确的。基督教作为一神教,其重要特点在于神通过耶稣这个人的形象显示出来,这就是所谓的“道成肉身”,上帝以基督的肉体显示了自己,正因为这样,人格神是基督教的根本原则。耶稣是“起初就与天主同在的圣言”,“圣言就是天主”(若1:1);耶稣也是“不可见的天主的肖像”(哥1:15),是“天主光荣的反映,是天主本体的真象”(希1:3)。这样,耶稣是一个有其生活历程的可感受的形象。上帝这种本体被人格化了,神被人格化了。

凡是读过新约的人,便能感知到基督的精神。他一降生于世就受苦,直到被钉在十字架上。他以自己的精神感召人们,正因为这样,人格神是基督教的根本所在。这点我们在前面已做过分析。在基督教与希腊哲学融合以后,在中世纪的经院哲学中,上帝的存在通过理性化的论证而开始显示出它的哲学色彩,但人格神的特点始终是基督教的根本特征。

中国文化自春秋以后已摆脱了原始宗教色彩,经过汉代经学、魏晋玄学的一系列演化后,到宋明理学时已发展到它的最高阶段,到朱熹那里,他在二程的基础上,把儒家的道德伦理、心性之学与道家的本体论和佛家的思辨结构融为一体,创造了儒家思想发展史上的最完备的哲学体系。在这个体系中,理成为天地万物的最高实体,“宇宙间,一理而已”<sup>①</sup>。宋学与汉学之别,就在于宋学把汉学那种粗糙的神学目的论进一步向理性化推进。

<sup>①</sup> 《朱子文集》,卷十七。

董仲舒提出了天人感应的理论,认为“天是人之祖父”。他还说:“天之任阳不任阴,好德不好刑。”这表明,“天亦有怒之气,哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也”。董仲舒采取了阴阳家的思想,从天与人的关系中为当时的社会发展提供了一套理论说明。其学说一方面是原儒学说的发展,使儒家向宇宙论方向推进,尤其是奠定了儒家作为国家学说的地位。但同时,他的学说不精致,天人关系仍未讲透,天仍有人格神的一面。天究竟是“主宰之天”的“天”(heaven),还是“自然之天”的“天”(nature),在他那里还讲得不太清楚。

冯友兰先生曾引用过金岳霖的一段话,十分精彩,他说:“我们若将‘天’既解为自然之天,又解为主宰自然的上帝之天,时而强调这个解释,时而强调另一个解释,这样我们也许就接近了这个中国名词的几分真谛。”<sup>①</sup>理学在一定意义上是汉学的改造,理是一种伦理精神的本体,世界万物存在的根据。理的根本点是其抽象性,“理无形也,故假象以显义”<sup>②</sup>。朱熹说:“若理则只是个净洁空阔的世界,无形迹,他却不会造作。”<sup>③</sup>所以,在宋学中,人格神的因素已经被排除了。

利玛窦等人在中国几十年,熟读经书,但一讲到哲学,讲到形而上学,仍是用西方的概念来理解,可见文化理解绝非易事。中国文化的这种“伦理本体论”,从利玛窦开始直到黑格尔都无法理解,黑格尔干脆认为中国无哲学。而不理解中国哲学这一特点,便无法抓住其本质。这是中西哲学之重大差异,如何对待这个差异,在中西哲学交流史上可总结的经验教训不少。

因此,利玛窦等人认为理不具有人格神的特点是正确的,在这种批判中表现出他们对中国文化的非宗教特征和对理学的理性特征的

① 冯友兰:《中国哲学简史》,第166页,北京大学出版社,1996年。

② 《二程集》,第695页。

③ 《朱子语类·统大纪》。

深入认识。

作为后者,传教士批评的不足可以从两方面表现出来。其一,不理解理的理性本体论特征。在对“理”的这一类批评中,他们所使用的所谓“自立者”和“依赖者”的理论,实际上是中世纪经院哲学的唯名论的观点。中世纪的“唯实论”和“唯名论”之争是从柏拉图的理论 and 亚里士多德的实体学说中引申出来的,“唯实论”赞同柏拉图的观点,认为一般理先于事物的存在,理念在先,存在在后;而“唯名论”认为一般概念仅仅是个别事物的名称,它不先于事物,也不在事物之中,而是在事物之后。

当传教士们认为理不是“自立者”,而只是“依赖者”时,他们完全没有认识到“理”在抽象形态上,是和他们所赞同的柏拉图的“理念说”有着相似之处,同时也是和亚里士多德理论中的“质料”与“形式”二基本要素中的“形式”是十分近似的。既然“目的因”可以作为最终的原因,既然“灵魂”可以作为精神实体,为什么“理”为万物之本不行呢?“理”在中国哲学中就是“自立者”。“要之,理之一字,不可以有无论,未有天地之时,便已如此了也。”因而,传教士们用“自立者”和“依赖者”的理论来批“理”,有些义不对题。所以,他们仍未真正理解“理学”。

其二,忽略了“理”的伦理功能。传教士认为天主具有扬善惩恶之功能,而理不具有,它只是“虚”,这很明显地暴露了传教士并未从根本上理解宋明理学。“理学”本是伦理思想的本体论化,把中国的传统儒家伦理思想提高到宇宙论的高度,如朱熹所说:“宇宙之间,一理而已!天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性。其张之如三纲,其纪之如五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”这说明以理使天人相通,对此二程说得也很明白,二程说:“天人本无二,不必言合”(《遗书》卷六)、“道未始有夫人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道”(《遗书》卷二十二上)。这说明理虽不是人,但其本体功能和伦理功能不可分,理没有人格神的特征,但却发挥着扬善惩恶的功能。这是传教士们所不

能理解的,他们尚未理解“这一思想具有深刻的意义”<sup>1</sup>。

因此,有的学者认为利玛窦等人用“上帝”来代替“理”,这样的上帝观念能否成为“沟通中西双方的桥梁”<sup>2</sup>? 这样的质疑是有一定道理的

1. 姜广辉:《理学与中国文化》,第129页,上海人民出版社,1995年

2. International symposium on Chinese Western Cultural interchange in Commemoration of the 400th anniversary of the arrival of Matteo Ricci, S. J. in China, p. 275, 1983.

## ■ 明清间西方灵魂论的 输入及其意义<sup>①</sup>

人的归宿是基督教的重要内容,而讲到人的归宿就自然引出灵魂问题。中世纪经院哲学认为人兽之别就在灵魂。由于在中世纪没有独立于神学之外的单独哲学,“哲学是神学的婢女”,这样,在经院哲学的灵魂学说中就既有神学内容亦有哲学内容。正因为这样,入华传教士们在介绍灵魂论时,在其神学的内容中也包含了不少西方哲学的思想。但长期以来学者对这个问题没有深入研究。本文以毕方济的《灵言蠡勺》为中心,分析了传教士所介绍的灵魂论的基本内容,并揭示出这种宗教灵魂论在中国思想史上的地位。

### 一、讲灵魂之学以合晚明心学

灵魂论一直是入华传教士向中国介绍的重点内容:诸如利玛窦的《天主实义》、龙华民的《灵魂道体论》、利类思的《性灵说》、艾儒略的《性学简述》;孙璋专门论述灵魂的著作则有几部之多,特别是毕方济口述、徐光启笔译的《灵言蠡勺》,洋洋大观有十几万字。

为什么传教士如此钟情灵魂论呢?这有着深刻的社会思想原因。明代是理学的天下。早在陆九渊时,就开启了理学中的另一种

<sup>①</sup> 本文曾刊于《哲学研究》,2003年第12期。

思潮；朱熹赞同程颐所说的“性即理”，但陆九渊却认为“心即理”，“两句话只有一字之差，可是其中存在着两个学派的根本分歧”<sup>①</sup>。这就是心学的兴起。心学虽仍在理学的框架之中，但解释的方法已大不同了。到王阳明时，心学已完成了自己的体系建构，心成为本体，成为王阳明全部哲学的基础，成为解释世界万物的出发点和归宿。如其所言“诚是心之本体”，“至善是心之本体”，“心之本体，即天理也”<sup>②</sup>，并以此解释善恶、说明天地，“无善无恶心之本体”，“心无体，以天地万物感应之是非为体”<sup>③</sup>。

心学兴，尤其到晚明时崇心学的儒生遍及江南，入华传教士在同儒生们的接触中深深感到了这一点。作为利玛窦“合儒”路线的一种表现，讲灵魂之学以合心学成为一个很好的契合点。这点孙璋在《性理真诠》中讲得很清楚：“夫宇内究谈性理者虽多，然得其要旨者鲜矣……夫一定之性理，乃吾人生死大道，形神切图。倘不知焉，则贸贸以生，昧昧以死所关，岂浅鲜哉……凡欲染性理者，第一吃紧要道，莫人性若也。盖万物非蠢则顽，唯人独灵，灵则非情能辨物理，别是非，彰往察未己身，更能返观自己，识其灵体为例。”<sup>④</sup>

孙璋认为儒学中虽有关于心的论述，但不够精细，况且许多先贤的书为秦始皇所焚，这更需用灵魂论来加以补充。“真道实义载于中国五经者，五经者皆系古先明哲，穷理尽性，躬行实践，有得之妙道精理，垂千古以教万世者也。但五经之言至理渊邃，浅尝表不能究其义；且秦火而后，又皆残缺失序……予忧灵之义，愈久而愈失其真也。”<sup>⑤</sup>这样灵魂论的推出就既合儒家之传统，附心学之势，又能补儒家论述之不足。因而，灵魂论的道理一时颇受士大夫的欢迎，有人甚至提出“格物穷理之君子，推而至于齐家治国平天下，尊此学为正，

① 冯友兰：《中国哲学简史》，第263页，北京大学出版社，1996年。

②③ 王阳明：《传习录》，第475页，《阳明全书》卷一，《四库备要》，中华书局。

④ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第220—221页，中华书局，1985年。

⑤ 孙璋：《性理真诠序》，见徐宗泽书，第201—202页。

不尊此为邪”<sup>①</sup>。

入华传教士介绍灵魂论的著作很多,但最全面详细的是毕方济的《灵言蠡勺》。陈垣先生在《重刊灵言蠡勺序》中认为,《天学初函》中“灵言蠡勺说理最精”<sup>②</sup>,因此解剖分析了《灵言蠡勺》就能把握西方宗教灵魂论的基本内容。

## 二、《灵言蠡勺》的基本内容

《灵言蠡勺》从四个方面展开了灵魂论:一论亚尼玛(拉丁文 Anima 的译音)之体;二论亚尼玛之能;三论亚尼玛之尊;四论亚尼玛所向美好之情。下面我们分别加以介绍。

第一,论亚尼玛之体。毕方济首先确定了亚尼玛的概念、本质、特性。毕方济说:“亚尼玛是自立之体,是本自在者,是神之类,是不能死,是由天主造成,是从无物而有……”<sup>③</sup>这里自立是指灵魂的本质,所谓自立是灵魂有别于生魂、觉魂之所在。灵魂不像生魂和觉魂那样依赖于肉体,灵魂“虽人死而不灭,故本自也”。亚尼玛是上帝所创造的,属于神类。灵魂与肉体的关系,并非上帝先造好了灵魂,然后需要时赋予肉体,也非在肉体之外有一个灵魂,然后将二者合并,而是只有当赋予灵魂时才有肉体。

第二,论亚尼玛之能。这一部分是《灵言蠡勺》最为精细的部分,它向中国人展开了一个完全陌生的知识领域。毕方济分别从认识的感觉和思维两大部分论述了亚尼玛之能。用他的话说,前者是生魂、觉魂,后者是灵魂。他认为生魂“为入身万行万动、至近至切之所以然”。生魂之能有三:一为养育之能,二为长大之能,三为传生之能。生魂和觉魂用西方认识论的术语说实际是感情认识,觉魂中的“外五司”实际指的是观、听、嗅、尝、触五种感觉。觉魂中的“内

① 《孟先生天学四镜序》,见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第 870—871 页。

② 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第 202 页。

③ 《灵言蠡勺》,卷上。



三司”实际上是内感觉,仅对外感觉所接受的有关事物的印象,进行初步的整理。

关于亚尼玛之灵魂。人与兽共有感觉,但人兽之别在于灵魂,这是人“超逸万类,卓然首出”的原因。灵魂亦有“内三司”,即记含者、明悟者、爱欲者。

“记含者”的功能主要是通过“记能”、“记功”、“习像”来确定认识对象的名实,确定指谓。关于记含者的作用,毕方济说:“记含者,百学之藏,诸业之母。智者之子,令人无论含,必不得称智者。”

“明悟者”为亚尼玛灵魂的第二种功能。毕方济认为明悟是由两个环节相联结而完成,一个是“作明悟”,另一个是“受明悟”。前者“作万象以助受明悟”,后者则“遂加之光明,悟不象而得其理”<sup>①</sup>。这里的“作万象”已是初步抽象,后者的“加之光明”就是抽象、达到概念。毕方济认为“明悟”可通过三种办法获得事物的“所以然”,即概念“其一直通,其一合通,其一推通”。“直通”是从一个事物中抽象出概念;“合通”类似于“综合”,从对两个以上的事物的分析中得到;“推通”是通过推论,由此及彼而获得概念。

“爱欲”为亚尼玛灵魂的第三种功能。毕方济认为明悟讲的是知,即认识论,而爱欲讲的是义,即伦理学。“爱欲所得属诸义,明悟所得属知也”,明悟在于内,而爱欲在于外。它们的联系在于“爱欲不能自行,必先明悟者照之识之,然后得其爱也”<sup>②</sup>。毕方济关于爱欲的论证更多的是在与明悟的比较中展开的,在这种比较中他介绍了西方伦理学的一些基本内容。他认为爱欲有三个基本特点:

其一,爱欲以明悟为基础。明悟是人从感性到理性认识事物,在这个过程中形成对事物的一个基本判断,爱欲则是在此基础上对事物表示自己的态度。“且爱欲者凡物可爱可恶,皆从明悟所明之灵像,呈于爱欲,爱欲表遂受而爱之、恶之”,伦理行为不必去代替认识

① 《灵言纂要》序

② 《灵言纂要》卷上。

行为,而是要依赖于认识行为。“爱欲者虽不能自明,亦不必自明,为其随明悟者之明,一切所呈可爱可恶,已先为明之故也……”<sup>①</sup>这实际上是对托马斯·阿奎那关于实践德性和理论德性关系思想的介绍。托马斯认为人的实践德性是受制于理性认识水平的。他虽并不同意苏格拉底的有了知识就可消除罪恶的观点,但对欲望与理智的关系、理智的决定作用的态度是很明确的。

其二,爱欲的特点是意志自由。认识无所谓善恶,认识受制于其对象,在这个意义上“记含明悟皆可受强”。但唯实践的德行是人自主的行为,人的道德意志决定人的行为取舍,它不受强于其他。“唯爱欲者,操柄独持,显诸可爱莫能令我必爱,显诸可恶莫能令我必恶……凡所向者,及诸邪魔及诸万苦万刑皆不能强我所行……凡若此者,是名体行,不名意行。彼能按抑我体不能按抑我意。”<sup>②</sup>外界的强行只能使肉体屈服,不能使灵魂的意志屈服。这个思想实际上是对奥古斯丁关于人类意志观点的转述。奥古斯丁说:“人类意志的品性是重要的;因为意志如果错了,灵魂的活动,将跟着错了;意志如果对了,这些灵魂的活动,不只是没有过错,且是值得称许的。因为意志寓于一切灵魂的活动,如无意志,根本就没有活动。”这里对意志的强调和毕方济是一致的。

其三,爱欲高于明悟。在灵魂的三类活动中爱欲地位最高。毕方济认为灵魂有“三端”,即三种功能:一种是“所习之德”,一种是“所行之行”,一种是“所向之向”。在这三个方面,爱欲都高于明悟。认识服从于德性,爱欲高于明悟,爱欲所追求的至善正是灵魂与天主相通之处,因为只有天主才是无穷的善、无穷的美、无穷的妙。这样灵魂最终归于主,一切在造物主那里达到了最高的和谐。

### 三、灵魂论对中国思想的价值

入华传教士着力向中国介绍欧洲经院哲学的灵魂论,是为附和

①② 《灵言蠹勺》卷上

儒家思想。那么从中国文化来看,灵魂论所带来的异质思想是什么呢?应该怎样看待这些希腊哲学思想呢?它们对中国传统哲学思想的启迪与意义何在?对此我们再做深入的研究。

笔者认为传教士所介绍的西方基督教灵魂论,对中国思想史的意义主要在两个方面:一是在本体论上引入了西方的世界二重化理论;一是在认识论上较为系统地介绍了西方的认识论思想。因篇幅所限,这里我们只讲第一点。

灵魂是西方哲学的一个根本性概念。最早将灵魂引向不死并使其脱离物质性因素的是毕达哥拉斯;到苏格拉底时,灵魂问题已经成为他思想关注的最重要内容之一;追求事物的普遍性本质,赋予灵魂与思想同样的意义、感性与理性的分离,这些观念在苏格拉底那里已全部具有了;到柏拉图时灵魂论已成为他整个理论的中枢性概念之一;在《斐多篇》中他对灵魂不朽的证明表明了精神与肉体的彻底分离,说明灵魂理论是同他的理念论紧密相联的,黑格尔说“柏拉图完全把灵魂的本质认作是共相”。

到柏拉图时,希腊哲学已完全摆脱了早期将物质性元素界定为世界始基或者在物质性因素和精神性因素之间摇摆不定的倾向,而将追求精神与理念作为整个哲学发展的方向。正如黑格尔所说的:“在柏拉图这里,灵魂不死这一规定有着很大的重要性,却由于思维不是灵魂的特质,而是它的实质,所以灵魂也就是思维本身……柏拉图所谓灵魂不死是和思维的本性、思维的内在自由密切联系着的,是和构成柏拉图哲学出色之点的根据的性质和柏拉图所奠定的超感官的基础、意识密切联系着的。因此灵魂不死乃是首要之事。”<sup>①</sup>

柏拉图创立了欧洲哲学史上第一个客观唯心主义的哲学体系,经过这种解释世界开始二重化:感性和理性、实在与现象、灵魂与肉体形成了一系列的对立,哲学家们的任务就是寻求现象背后的理念、感性背后的理性、存在于肉体之中并可与之分离的灵魂。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,第187页,商务印书馆,1983年。

柏拉图的影响是深远的,怀特海甚至认为整个欧洲哲学“最稳定的一般特征,是由柏拉图的一系列注释组成的”。因而来自希伯来的基督教思想与希腊思想的最好契合点就是柏拉图思想,经斐洛、查士丁到奥古斯丁时,柏拉图的理念论已成为基督教哲学的基础,奥古斯丁甚至认为柏拉图及其学派只要稍稍改变一些用词就可以成为基督徒。托马斯·阿奎那的神学中起主导作用的虽是亚里士多德哲学,但“灵魂不朽”这一柏拉图思想的核心观念他还是接受了。

入华传教士在介绍经院哲学的灵魂学说时,已先通过经院哲学将希腊哲学中的最重要成果——柏拉图的理念论和灵魂论介绍到了中国。

毕方济在“论亚尼玛之尊与天主相似”时说,“天主所已造之物与所未造而能造之物,盖有其物之意得亚(意得亚者,言物像制作模本也)具存于已人之亚尼玛”,这里的“意得亚”即拉丁文 Idea 的译名,指明了理念是独立存在于物体之外的。上面我们在介绍毕方济对“明悟”的论述时,也看到了他对概念独立性、共相先于个别事物而存在的论述,表明了他的温和实在论的观点。

利玛窦在《天主实义》第六篇“释解意不可灭,并论死后必有天堂地狱之赏罚,以报世人所为善恶”中,强调“意”的重要性,说明“意非有体之类,乃心之用耳”,也是在讲柏拉图的这种“理念论”。当他在第三篇“论人魂不灭大异禽兽”中强调人有“有形之体”和“无形之体”之分,说明灵魂的功用在于能认识事物背后的“隐体”,能“反观诸己”时,表述了柏拉图的理念与存在、现象与本质这种精神与物质相分的世界二重性思想。

当然,利玛窦、毕方济等人所介绍的“灵魂论”并不仅仅是柏拉图的观点。由于他们基本上采用的是托马斯·阿奎那的哲学体系,因而在其所介绍的内容中也包含着大量的亚里士多德的灵魂论思想,如他们把灵魂分为“生觉”、“魂觉”、“明悟”,这显然是亚里士多德的思想;又如对认识过程中感觉和思维两个阶段的划分,也体现了亚里士多德的思想。

亚里士多德的灵魂论不像柏拉图那样统一,他总是在抽象与具象、唯物主义与唯心主义之间摇摆。如他一方面说“灵魂和躯体是不能分离的”,另一方面又说“灵魂用以认识和思维的部分,它或是可分离的……认为它和躯体混合在一起不是合理的”。托马斯·阿奎那有机地将柏拉图和亚里士多德两种学说糅合在了一起。利玛窦等人也将这种思想介绍到中国。

从文化交流史的角度来看,弄清传教士所介绍的经院哲学的灵魂论的基本内容是十分重要的,因为只有这样才能评估这种介绍对中国哲学的意义,才能弄清利玛窦为适应中国文化而在介绍灵魂论时所做的策略上的变化,进而看到这种变化的文化意义及其困境。

就中国思想本身来说,上古时期灵魂的观念还是存在的:《礼记·祭法》言“大凡生于天地间者,皆曰命。其万物死,皆曰折。人死曰鬼,此五代不变也”。《说文》认为“鬼”字可解释为“人所归为鬼”,也可解释为“鬼者魄也”,《礼记·祭义》云:“宰我曰:‘吾闻鬼之名,不知其所谓。’子曰:‘气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也。众生必死,死必归土,此之谓鬼。骨肉毙于下,阴为野土。其气发扬于上,为昭明。君蒿凄怆,此百物之精也,神之着也。’”《左传》对子产关于鬼的说明注疏为“附之形之灵为魄,附之气之神为魂”。《易传·系辞》曰:“原始反终,故知死之说,精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情壮。”这里灵魂被称为“精气”或“游魂”。《礼记·礼运》言:“体魄则降,知气在上。”这里肉体被称为“体魄”,灵魂被称为“知气”。《礼记·郊特牲》曰:“魂气归于天,形魄归于地。”这里称灵魂为“魂气”。无论是“气”、“鬼”、“魂气”、“精气”,还是“游魂”,都说明上古时先人对灵魂有一个模糊的认识。

利玛窦的高明之处在于他十分清楚地知道这一点。一方面他利用这一点来说明灵魂的存在:“彼孝子慈孙,中国之古礼四季修其祖庙,设其裳衣,荐其时食,以说考妣,使其形神尽亡,不能听吾告哀,视吾稽顙。知吾‘事死如事生,事亡如事存’之心,则因非自国君至于

庶人大礼,乃童子空戏耳。”<sup>①</sup>另一方面他又从此出发,用天主教的灵魂论取代中国文化中这种模糊的认识。在《天主实义》第四篇“辨释鬼神及人魂异论,而解天下万物不可谓之一体”中,利玛窦说:“夫谓人死者,非魂死之谓,唯谓人魄耳、人形耳。灵魂者,生时如拘縲线中;既死,则如出暗狱而脱手足之拳,益达事物之理焉,其知能当益滋精,逾于俗人,不宜为怪。”

利玛窦、毕方济等人华传教士的困境在于:仅用自然神学的方法附和儒家文化,无法将这种基于希腊哲学的灵魂论讲清,而一旦用中世纪哲学的理论说明世界二重性,揭示出有形和无形之分,则会使儒生们感到十分困惑。许多批评天主教的人正是抓住了这一点。问题的实质在于:传教士所宣传的灵魂论及在此基础上的天堂地狱说的哲学基础——“世界二重化理论”,“与中国人的全部哲学都是相矛盾的”<sup>②</sup>。也就是说利玛窦等人华传教士并未从根本上把握中国精神的实质。

中国文化自殷周以后已发生变化,到孔子时已形成了自己基本的理念和形态,其基本的特点是“一个世界”。孔子完全没有柏拉图那种理念论的思考方式,他倾注于现实的生活世界,在这种世俗生活中追求神圣、意义,在亲情伦常的仁爱、敬重之中提拔人心,达到人道与天道之合。这也就是常说的“天人合一”。在这种情况下,孔子所关注的是生活世界,而不是与人分离的鬼神世界(“敬鬼神而远之”,敬则在,不敬则不在),他思考的重点是“生”而不是“死”(“未知生焉知死”)。这样儒家文化传统同重“死”的基督教传统就有着根本的区别。“天人合一”的儒家哲学与天人相分的希腊哲学是两种完全不同的哲学世界观,两种完全不同的哲学思路。

到宋明理学时,为回答释道在本体论上对儒家的挑战,儒学开始构建自己的宇宙一心性论。从周敦颐的“圣人定之以中正仁义而主

① 《天主实义》,第3篇。

② 谢和耐:《中国和基督教》,第474、485页,上海古籍出版社,1991年。

静,立之人极焉”,到张载的“性者,万物之一源,非有我之得私也”<sup>①</sup>,最后由朱熹集理学之大成:“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性,其张之为三纲,其纪之为五常,盖此理之流行,无所适而不在。”平心而论,此时中国哲学已达到很高的抽象程度,但这和西方哲学的本体论传统的抽象有着重大差别。西方的本体论是二重化的传统:现象与本质的区分,自然与人伦的对立。在中世纪这表现为天堂与世俗的分离,灵魂以摆脱世俗、归服天堂为主旨;近代康德哲学则把这种二重化表现得淋漓尽致。

宋明理学表面上似乎与强调自我道德意志自律的康德学说十分相似,实际上有着原则的不同,因为宋明理学这种伦理本体论不是以二重化世界为基础的,它是从人性本身推出外在的宇宙论的:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这样伦理学即是本体论,“它素来不去割断本体与现象,而是从现象中求本体,即世间而超世间,它一向强调‘天人合一、万物同体’;‘体用一源’‘体用无间’”<sup>②</sup>。余敦康先生认为,宋明理学的“体系都以宗法伦理思想为主轴,虽然也广泛地涉及到宇宙构成、事物变化以及认识规律等等哲学问题,提出许许多多的哲学范畴,但所有这些都是为了更好地为论证宗法伦理思想服务的”<sup>③</sup>。这个理解是很重要的,因为决不能因朱熹讲过人心、道心之别,张载讲过气质之性和天命之性之分,就认为这和利玛窦等人所讲的灵魂与肉体之分相同,利氏等人讲灵魂当然含有道德涵养的内容,但灵魂之源、之归、之本都是完全不同于新儒家所讲的“道心”的。

以儒家文化为代表的中国文化在运思的角度、思维的方法、关注的重点上,都同基于希腊文化的基督教文化有着根本性的差别。在

① 《正蒙·诚明篇》

② 李泽厚:《中国古代思想史论》,第237页,人民出版社,1985年。

③ 余敦康:《中国哲学论集》,第30页,辽宁大学出版社,1998年。

这个意义上,法国汉学家谢和耐的上述结论是有其合理性的:“中国人对于在基督教中那种存在着一种有理智的并能自由决定从事善恶行为的灵魂之基本概念是陌生的。完全相反,他们把思想和感情、性和理都结进惟一的一种观念——心的观念中了。”<sup>①</sup>但我们也不能由此说中西文化截然对立,无法会通。对这个问题牟宗三的解释更有说服力,他认为“中国哲学从来就无上帝存在,灵魂不灭等问题”<sup>②</sup>。康德哲学的价值在于通过“实践理性”来打通“两个世界”,而牟宗三认为中西哲学之会通也正是在“实践理性”<sup>③</sup>。

入华传教士所介绍的灵魂论的难处和困境在于此,但这并不是说他们所介绍的这套欧洲中世纪哲学、这种在灵魂论背后所隐藏的希腊哲学观念对中国文化无意义,并不是说中国人不需要了解和运用这种思维方式。实际上,传教士所带来的这一西方哲学方法不仅对当时的算学、历学产生了直接影响,而且在哲学上、思维方法上对中国传统知识分子的冲击和影响亦不可低估。梁启超说:“清一代学者对于历算学都有兴味,而且最喜欢谈经世致用之学,大概受利徐人影响不小。”<sup>④</sup>心学衰而实学兴,从明清思想史来看,这中间的一个重要环节就是传教士所带来的西方哲学。

从另一个角度来说,晚清以后在向西方学习的过程中,在经历了洋务运动、百日维新失败之后,最终回到了学习西方哲学这个根本点。只有哲学精神的变革才会有“新道德、新政治、新物器,然后有新国家、新世界”。

入华传教士在介绍欧洲中世纪哲学的灵魂论时,所带来的柏拉图的理念论、探求事物本质的哲学方法,对于中国完全是异质的新思维、新哲学、新思想。利玛窦等人在传播这种哲学时所遇到的困难,以及中国哲学思想的独特性,并不能证明中国文化不需要这种哲学,

① 谢和耐:《中国和基督教》,第217页。

②③ 牟宗三:《中西哲学之会通14讲》,第80、82—84页,上海古籍出版社,1997年。

④ 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第82—84页。



而只是说明在传播和接受西方哲学时应时时注意中国文化的特质,需要进行创造性转化。那种认为晚明时中国哲学已无本体论,用利氏等人的理论取而代之的观点是肤浅的;这种看法在对中西哲学和晚明思想的理解上,还达不到利氏思想的高度。同样,因中西哲学思想的重大区别而否认利氏等人的努力,也是武断的。利玛窦等人所遇到的难题实际也是今天中国哲学所面临的问题,这需要一种理论的创新。利玛窦等人努力的价值与思想史的意义,正在于他们在中西哲学交流史上第一次揭示出了这个难题。

## 明末清初天主教入华史中文文献研究的回顾与展望<sup>①</sup>

明清之际是中国历史的“天崩地裂”的时代,这一时期不仅有明清两朝的鼎革,还有入华传教士分别从印度洋和太平洋两个方向进入中国海域。此阶段的中国史已不能仅仅局限在本土内研究,而应放在整个世界的框架中加以考察。从文献学角度来看,这期间最为重要的中文文献之一就是入华传教士来华后所留下的大批中文文献,只有将其系统整理之后,我们才能从中国和欧洲两个角度重新审视这段历史。本文以中国学术界为中心,旨在对这批文献的研究史做一初步的梳理,并对未来的研究做出展望。

### 一、明清时期对这批文献的整理和研究

第一次对这批天主教文献进行整理的是明末的李之藻,他以《天学初函》为题共收录了传教士和中国文人的著作 20 篇,其中“理编”十篇、“器编”十篇。收入理编的有:《西学凡》(附唐景教碑文)、《畸人十篇》(附西琴八章)、《交友论》、《二十五言》、《天主实义》、《辩学遗牍》、《七克》、《灵言蠡勺》、《职方外纪》;收入器编的有:《泰西水法》、《浑盖通宪图说》、《几何原本》、《表度说》、《天问略》、《简

① 本文曾刊于《炎黄文化研究》(增刊),2003 年 11 月。

平仪》、《圆容较义》、《测量法义》、《勾股义》、《测量异同》。

李之藻在《天学初函》的序中说：“时则有利玛窦者，九万里抱道来宾，重演斯义，迄今又五十年；多贤似续，翻译渐广——顾其书散在四方，愿学者每以不能尽覩为憾！”

从中可以看出他的学术眼光，他的整理使晚明和清初的学者们可以重新看到这批文献，近人陈垣先生评价说：“《天学初函》，在明季流传极广，翻版者数次，故守山阁诸家均获见之。”

《四库全书》是首次收入天主教文献的大型官修丛书，在四库的采进书目中有西学书共 24 种，具体见附后表一。

四库所著录的西学书有 22 种，由于《四库全书》在编纂时对待传教士等所介绍的西学的指导思想是“节取其技能，禁传其学术”，因此，除收录了一部分有关科学的书以外，对宗教和人文方面的书能不收就不收，即便收入也做了改动。例如李之藻的《天学初函》原 20 篇，却改为 19 篇；将《西学凡》后所附的《唐景教碑》略去，理由很简单，编者认为“西学所长在于测算，其短则在于崇奉天主，以炫惑人心”。这样被采进的西学书并未全部收入到四库中，被收录到四库的西学书见附后表二。

由于许多有关西方宗教的书，《四库全书》是“止存书名”，不收其书，因此，共有 15 种有关天主教的著作被列入“存目”，其中收入子部杂家类的 11 种，收入史部地理类的 2 种，收入经部小学类的 2 种。具体书名如附后表三。

《四库全书》采进书目中之西书一览表

表一

编号	1	2	3	4	5	6
采进书目名称	直隶省 呈送书目 (二三八种)	江苏省第 一次书目 (一九二 种)	两江第一 次书目 (一〇二 九种)	两江第二 次书目 (三〇〇种)	两淮盐政 李紱呈送 书目(四 七〇种)	浙江省第 四次汪启 淑家呈送 书目(五二 四种)
书名卷数	空际格致(一卷)	几何原本(六卷)	天学初函(五十二卷) 西儒耳目资(不分卷)	乾坤体义(二卷)	同文算指(十卷)	寰有诠(五卷) 洋盖通宪图说(二卷) 天学会通(一卷)
撰(译)者	高一志	利玛窦 徐光启	李之藻编 金尼阁	利玛窦辑	李之藻演	西域人 穆尼阁 李之藻
采进本数	二本	四本	十二本 十本	一本	八本	六本 二本 一本 四本
备注	卷数、撰人原并缺,今订补	卷数、撰人原并缺,今订补	卷数原缺,今订补	卷数原缺,今订补	将作者误作书名,作者却谓西域人	实为薛凤祚撰

续表

7			8	9			10			11	
浙江省第六次呈送书目(五五三种)			浙江省第七次呈送书目(二〇二种)	安徽省呈送书目(五二二种)			武英殿第一次书目(四〇〇种)			武英殿第二次书目(五〇〇种)	
二十五言(一卷)	职方外纪(五卷)	浑盖通究图说(二卷)	远西奇器图说(三卷)	同文算指前编(二卷)	同文算指通编(八卷)	浑天仪图说	同文算指(十卷)	七克(七卷)	律吕纂要(二卷)	寰有论(六卷)	坤輿图说(二卷)
利玛窦	艾儒略增译	李之藻辑	邓玉函	利玛窦、李之藻	利玛窦、李之藻	利玛窦	利玛窦、李之藻	庞迪我	徐日升	傅凡际	南怀仁
一本	一本	一本	一本	一本	四本	一本	六本	二本	一本	六本	二本
			卷数、撰人原并缺,今订补				卷数、撰人原并缺,今订补				卷数、撰人原并缺,今订补



续表二

										谱系	
										器物	
测量法义	测量异同	句股义	浑盖通宪图说	圆容较义	御定历象考成后编	御制仪象考成	天步真原	同文算指	几何原本	御定数理精蕴	奇器图说
各卷			二	二	十	三〇		前编一 通编八	六	五	三
(明)徐光启撰首卷演(意)利玛窦所译		(明)李之藻	(明)李之藻撰(意)利玛窦所授	德参与修纂	清高宗敕纂(德)戴进贤、(英)徐懋龄、(德)鲍友管参与修纂	清高宗敕纂(德)戴进贤、(德)刘松龄、(德)鲍友管参与修纂	(波)穆尼阁原著(清)薛凤祚译	(明)李之藻演(意)利玛窦译	西洋欧几里得撰(意)利玛窦译 徐光启笔受	清圣祖敕纂	(德)邓玉函授(明)王征译
采进本	两江总督	采进本	两江总督	采进本	两江总督		浙江汗启淑家藏本	采进本	两江总督	采进本	两江盐政

《四库全书》存目中著录之西书一览表

表三

部类	经		史		子			
	乐	小学	地理		杂家			
属别		韵书	外纪					
书名	律吕纂要	西儒耳目资	别本坤輿外纪	西方要纪	辩学遗稿	二十五言	天主实义	畸人十篇附西琴曲意
卷数	二	无	一	一	一	一	一	
撰(译)者	不著撰人名氏	(法)金尼阁	(比)南怀仁	(葡)安文思(比)南怀仁 (意)利类思	(意)利玛窦	(意)利玛窦	(意)利玛窦	(意)利玛窦
所据版本	内府藏本	两江总督采进本	大学士英廉购进本	编修程晋芳家藏本	两江总督采进本	浙江巡抚采进本	两江总督采进本	两江总督采进本
备注	徐日升撰 今人考证为(葡)							



续表三

杂学						杂编
交友论	七克	西学凡附录 大秦寺碑一篇	灵言蠶勺	空际格致	寰行途	天学初函
一	七	一	二	二	八	五二
(意)利玛窦	(西)庞迪我	(意)艾儒略	(意)毕方济	(意)高志	(葡)傅凡际	明李之藻编
两江总督采进本	两江总督采进本	两江总督采进本	两江总督采进本	直隶总督采进本	浙江汪启淑家藏本	两江总督采进本

注：以上表格见计文德：《从四库全书探究明清间输入之西学》，第119、252、336页，台湾济美图书有限公司，1991年。

晚清时教内信徒对明清天主教的文献也有记载,同治年间的天主教教徒胡璜著《道学家传》<sup>①</sup>,书中对入华传教士的中文文献也做了介绍。书中所提到的文献有:

利玛窦《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》、《交友论》、《西国记法》、《乾坤体义》、《二十五言》、《圆容较义》、《几何原本》、《西字奇迹》、《测量法义》、《句股义》、《浑盖通宪图说》、《万国輿图》;罗明坚《天主实录》;郭居静《性灵诣旨》;苏若汉<sup>②</sup>《圣教约言》;龙华民《圣教日课》、《念珠默想规程》、《灵魂道体说》、《地震解》、《圣若撒法行实》、《急救事宜》、《死说》、《圣人祷文》;罗如望《启蒙》;庞迪我《七克》、《人类原始》、《天神魔鬼说》、《受难始末》、《庞子遗论》、《实义续篇》、《辩揭》;费奇规《振心总牍》、《周年主保圣人单》、《玫瑰十五端》;高一志《西学修身》、《西学治平》、《西学齐家》、《四末论》、《圣母行实》、《则圣十篇》、《斐禄汇答》、《童幼教育》、《空际格致》、《教要解略》、《圣人行实》、《十愆》、《譬学》、《环宇始末》、《神鬼正记》;熊三拔《泰西水法》、《简平仪》、《表度法》;阳玛诺《圣经直解》、《十诫直论》、《景教碑论》、《天问略》、《轻世金书》、《圣若瑟行实》、《避罪指南》、《天神祷文》;金尼阁《西儒耳目资》、《况义》、《推历瞻礼法》;毕方济《灵言蠡勺》、《睡答》、《画答》;艾儒略《耶稣降生言行记略》、《弥撒祭义》、《万物真原》、《西学凡》、《性学辘述》、《西方问答》、《降生引义》、《涤罪正规》、《三山论学》、《性灵篇》、《职方外纪》、《几何要法》、《景教碑颂注解》、《玫瑰十五端图像》、《圣体祷文》、《利玛窦行实》、《熙朝崇正集》、《悔罪要旨》、《四字经文》、《圣体要理》、《圣梦歌》、《出像经解》、《杨淇园行略》、《张弥格遗迹》、《五十言》;曾德昭《字考》;邓玉函《人身说概》、《测天约说》、《正球升度表》、《奇器图说》、《黄赤距度表》、《大测》;傅凡际《寰有论》、

<sup>①</sup> 钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第3册,台湾辅仁大学神学院,1996年。

<sup>②</sup> 费赖之书称“苏若望”。

《名理探》；汤若望《进呈画像》、《主教缘起》、《真福训论》、《西洋测日历》、《星图》、《主制群微》、《浑天仪说》、《古今交食考》、《远镜说》、《交食历指》、《交食表》、《恒星表》、《恒星出没》、《测食略》、《大测》、《新历晓惑》、《历法百传》、《民历铺注解惑》、《奏书》、《新法历引》、《新法表略》、《恒星历指》、《共译各图八线表》、《学历小辩》、《测天约说》；费乐德《圣教源流》、《念经劝》、《总牍内经》；伏若望《助善终经》、《苦难祷文》、《五伤经规》；罗雅谷《斋克》、《圣记百言》、《哀矜行论》、《求说》、《天主经解》、《周岁警言》、《比例规解》、《五纬历指》、《筹算》、《五纬表》、《黄赤正球》、《日历考昼夜刻分》、《圣母经解》、《月离历指》、《日躔表》、《测量全义》、《历引》；卢安德《口铎日抄》；翟西满《经要直解》；郭纳爵《原染亏益》、《身后编》、《老人妙处》、《教要》；何人化《蒙引》；孟儒望《辩镜录》、《照迷镜》、《天学略义》；贾宜睦《提正篇》；利类思《超性学要目录》、《三位一体》、《天神》、《灵魂》、《主教要旨》、《昭事经典》、《七圣事礼典》、《天主行体》、《万物原始》、《型物之造》、《首人受造》、《不得已辩》、《司铎典要》、《司铎课典》、《圣教简要》、《狮子说》、《圣母小日课》、《已亡日课》、《正教约微》、《进呈鹰论》、《善终瘞莹礼奠》；潘国光《圣体规仪》、《天神会课》、《未来辩论》、《十诫劝论》、《圣教四规》、《天阶》；安文思《复活论》；卫匡国《灵性理证》、《逮友篇》；聂仲迁《古圣行实》；柏应理《百问答》、《圣坡尔日业行实》、《周岁圣人行略》、《永年瞻礼单》、《四末论》；鲁日满《问世编》、《圣教要理》；殷铎泽《西文四书直解》、《耶稣会例》；南怀仁《圣体答疑》、《象疑志》、《康熙永年历法》、《历法不得已辩》、《熙朝定案》、《教要序论》、《象疑图》、《告解原义》、《测验记略》、《验气说》、《坤舆全图》、《简平规总星图》、《坤舆图说》、《赤道南北星图》；陆安德《真福直指》、《圣教问答》、《默想大全》、《善生福终正路》、《默想规矩》、《圣教约说》、《万民四末图》、《圣教撮言》、《圣教要理》。

《道学家传》一书是收录明清时期有关人华传教上的生平简介和著作较全的著作之一，也是目前笔者所知的在李之藻后天主教教

内的中国教徒对明清天主教文献著录整理较全的一部著作,有着很高的学术价值。全书共收录了传教士 89 人,其中有中文著述的 38 人,共写下中文著作 224 部。

康乾期间入华的耶稣会士也十分重视对他们这批中文文献的收集和整理,梵蒂冈图书馆所藏的中文文献中有两份专门记载了这批书目<sup>①</sup>。INVENTAIRE SOMMAIRE DES MANUSCRITS ET IMPRIES CHINOIS DE LA BIBLIOTHEQUE VATICANE 的 Raccolta Generale Oriente 部分的编号为“R. G. Oriente 13(a)”的文献上有两个书目,即《天主圣教书目》<sup>②</sup>和《历法格物穷理书目》,前者居上,后者居下。在书目前有一个“引”,现抄录如下:“夫天主圣教为至真至实,宜信宜从,其确据有二:在外,在内。在内者则本教诸修士著述各端,极合正理之确,论其所论之事虽有彼此相距甚远者,如天地、神人、灵魂、形体、现世、后世、生死等项,然各依本性自然之明,穷究其理。总归于一道之定向,始终至理通贯,并无先后矛盾之处。更有本教翻译诸书百部一一可考,无非发明昭事上帝,尽性命之道,语语切要,不设虚玄。其在外之确据以本教之功行踪迹,目所易见者,则与吾人讲求归复大事,永远固福辟邪指正而已。至若诸修士所著天学格物致知,气象历法等事,亦有百十余部,久行于世,皆足徵。天主圣教真实之理,愿同志诸君子归斯正道而共昭事焉。”

《天主圣教书目》所列的中文文献目录如下:

《昭祀经典》一部;《庞子遗论》二卷;《灵魂》六卷;《圣体规仪》一卷;《圣体要理》一卷;《周岁主保圣入单》一卷;《圣教约言》;《三山论学》一卷;《十四(诫劝论)》一卷;《圣教源流》一卷;《真福训论》一卷;《善生福终正路》一卷;《原染亏益》三卷;《不得已辩》一卷;

① 伯希和编,高田时兄补编, *A Posthumous Work by Paul Pelliot, Revised and edited by TAKATA Tokio*, INVENTAIRE SOMMAIRE DES MANUSCRITS ET IMPRIES CHINOIS DE LA BIBLIOTHEQUE VATICANE, KYOTO, 1995。有关这个目录的情况下面我还要专门介绍。

② 此文献是单页雕版印刷,长宽为:59cm × 117cm,页上有“catalogus librorum sinicum a p. p. soc. Jesu. editorum”,页下有“极西耶稣会上同著述”。

《重象观》；《理生物辩》一卷；《司铎课典》一部；《教要解略》二卷；《首人受造》四卷；《圣人行实》七卷；《圣体答疑》；《天神魔鬼说》；《圣教简教》一卷；《正教约微》一卷；《五十言》一卷；《经要直指》一卷；《四末真论》一卷；《求说》一卷；《告解原义》一卷；《七克》七卷；《未来辩》一卷；《辩镜录》一卷；《司铎典要》二卷；《天主降生》六卷；《圣若瑟行实》一卷；《超性学要目录》四卷；《弥撒祭义》二卷；《性灵诣主》一卷；《百问答》；《真福直指》二卷；《圣母小日课》；《圣教要理》一卷；《照迷镜》一卷；《周岁警言》一卷；《避罪指南》一卷；《圣梦歌》一卷；《耶稣会例》；《熙朝崇正集》四卷；《圣经直解》四卷；《天主性体》六卷；《复活论》二卷；《圣教实录》一卷；《主制群微》二卷；《圣依纳爵行实》一卷；《提正篇编》六卷；《圣教略说》一卷；《古圣行实》；《四末论》四卷；《景教碑诠》一卷；《人类原始》一卷；《涤罪正规》一卷；《劝善终经》一卷；《圣教信证》一卷；《天主经解》一卷；《三位一体》三卷；《降生引义》一卷；《教要序论》一卷；《灵魂道体说》一卷；《圣方济各·沙勿略行实》；《主教缘起》五卷；《寰宇始末》二卷；《瞻礼单解》；《辩学遗牍》一卷；《天神会课》一卷；《灵言蠡勺》一卷；《临罪要指》二卷；《二十五言》一卷；《推历年瞻礼法》一卷；《圣母经解》一卷；《万物原始》一卷；《天主实义》二卷；《畸人十编》二卷；《进呈画像》一卷；《圣坡尔日亚行实》一卷；《天学略义》一卷；《圣教问答》一卷；《圣像略说》一卷；《轻世金书》二卷；《灵性理证》一卷；《哀矜行论》二卷；《死说》；《则圣十篇》一卷；《七圣事礼典》一卷；《天神》五卷；《出像经解》一卷；《天主降生言行记略》八卷；《主教要旨》一卷；《蒙引》一卷；《圣若撒法行实》一卷；《圣教撮言》一卷；《四字经》一卷；《每日诸圣行实瞻礼》；《天阶》一卷；《十瓦端图像》一卷；《斋克》一卷；《永年瞻礼单》一卷；《十慰》一卷；《十诫直论》一卷；《形物之造》一卷；《圣母行实》三卷；《周岁圣人行略》；《实义续篇》一卷；《万物真原》一卷；《启蒙》一卷；《圣教要理》一卷；《口铎日抄》三卷；《圣记百言》一卷；《默想规矩》一卷；《日课经》三卷；《身后编》

二卷;《物原实证》;《问世编》一卷<sup>①</sup>, (共有 122 部中文文献)

《历法格物穷理书目》所列的中文文献目录如下:

《简平仪》;《日躔考昼夜刻分》;《康熙永年历法》二十二卷;《测食略》二卷;《历引》;《同文算指》十一卷;《简平规总星图》;《西学治平》;《地震解》一卷;《泰西水法》六卷;《西学凡》一卷;《进呈鹰论》一卷;《仪象志》十四卷;《浑盖通宪图说》二卷;《恒星历指》;《大测》二卷;《学历小辩》一卷;《筹算》一卷;《坤舆全图》;《性学概述》一卷;《速友篇》一卷;《西儒耳目资》三卷;《字考》一卷;《仪象图》二卷;《圆容较义》一卷;《恒星出没》二卷;《西洋测日历》;《测量法义》;《测量记略》一卷;《乾坤体义》二卷;《熙朝定案》二卷;《交友论》一卷;《奏书》四卷;《远镜说》一卷;《浑天仪说》五卷;《五纬表》十卷;《恒星表》五卷;《正球生度表》;《新历晓惑》一卷;《寰有论》;《历法不得已辩》一卷;《职方外纪》二卷;《坤舆图说》二卷;《况义》一卷;《辩揭》;《天问略》一卷;《五纬历指》九卷;《月离历指》四卷;《表善说》一卷;《共译各图八线表》一卷;《比例规解》二卷;《空际格致》二卷;《西方问答》二卷;《奇器图说》三卷;《西国记法》一卷;《利玛窦行略》;《测天约说》二卷;《古今交食考》;《月离表》四卷;《新法历指》一卷;《句股义》;《测量全义》十卷;《西学修身》十卷;《斐录问答》二卷;《验气说》一卷;《西字奇迹》;《杨淇园行略》;《黄正球》一卷;《日躔历提》一卷;《交食表》九卷;《新法表异》二卷;《几何原本》六卷;《天星全图》;《西学齐家》;《励学古言》;《劈学》;《画答》一卷;《张弥克遗迹》;《黄赤距离表》;《日躔表》二卷;《交食历指》七卷;

<sup>①</sup> 法国国家图书馆 Maurice Courant 编号为“7046”者有无名氏所做的《圣教要紧的遭礼》,这篇文献后附有六篇其他的文献,其中第七篇的(一)是《北京刊天主圣教书目》,该书目有明清间的天主教文献 123 本,其中除《辟妄》、《鸛鸾不并鸣》、《经要直指》、《答客论》、《拯民略说》、《助善终经》、《同善说》等七本书《天主圣教书目》未收外,其余和《天主圣教书目》所收的书相同,而《天主圣教书目》中共有 122 种文献,其中除《理生物辨》、《圣母小日课》、《古圣行实》、《助善终经》、《教要序论》、《瞻礼单解》、《斋克》、《物元实证》等八本书外,其余和古朗书目的“7046”号所收的书相同。参阅郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第 47 册(未公开出版物)。

《历法西传》一卷;《几何要法》四卷;《赤道南北星图》;《童幼教育》二卷;《名理探》十卷;《人身说概》二卷;《睡答》一卷;《狮子说》一卷。<sup>①</sup> (共有 89 部中文文献)

清初入华的传教士叶尊孝(Brollo Basilio 1648—1704)有抄本的《字汇拉定略解》(汉字西译),现藏于梵蒂冈图书馆,编号为:Vat. Estr. Or. 2<sup>②</sup>。这个文献的最后六个不同的书目,虽然不少书是上面已经提到的,但书目前标有书的刻版处,提供了十分重要的信息,特别是所列出的入华方济各会的中文书目十分罕见。现抄录如下:

#### 福州钦一堂书版目录

《圣人行实》七卷;《七克》七卷;《口铎日抄》八卷;《降生言行记略》八卷;《天学实义》四卷;《性学摘述》四卷;《庞子遗论》二卷(后附《鬼神说》、《人类原始说》);《圣母行实》二卷;《职方外纪》六卷;《涤罪正规》四卷;《畸人十篇》二卷;《善终助功》一卷;《天释明辩》一卷;《教要解略》一卷;《弥撒祭义》二卷;《代疑篇》一卷;《灵言蠡勺》二卷;《实义续篇》一卷;《几何要法》一卷;《唐景教碑颂论》一卷;《十慰》一卷;《历修一鉴》一卷;《振心总牍》;《不得已辩》(附《御览西方要记》一卷);《天问略》一卷;《三山论学》一卷;《圣教实录》一卷;《辩学遗牍》一卷;《圣母经解》一卷;《万物真原》一卷;《圣经要理》一卷;《辟妄》一卷;《西学凡》一卷;《交友论》(附《二十五言》);《圣若撒法行实》一卷;《圣记百言》一卷;《五十余言》一卷;《圣像略说》(附《死记》);《远镜说》一卷;《圣水记言》一卷;《圣梦歌》一卷;《圣教约言》一卷;《悔罪要旨》一卷;《圣经略言》一卷;《西字奇迹》一卷;《小涤罪正规》一卷;《小弥撒祭义》一卷;《四字经文》

① 法国国家图书馆 Maurice Courant 编号为“7046”者有无名氏所做的《圣教要紧的道礼》,这篇文献后附有六篇其他的文献,其中第七篇的(二)是《历法格物穷理书目》,该书口有明清间的天主教文献 89 本,内容和上面的《历法格物穷理书目》完全相同。

② 另有三种附本 Borg. Cinese. 392—393; Vat. east. Or. 7; Borg. Cinese. 495。

一卷;《圣教启引》一卷;《圣教日课全部》。<sup>①</sup>

#### 北京刊行圣教书目

这个书目大体和上面提到的《天主圣教书目》相同,《北京刊天主圣教书目》有明清间的天主教文献 123 本,其中除《辟妄》、《鸚鸾不并鸣》、《经要直指》、《答客论》、《拯民略说》、《助善终经》、《同善说》等七本书《天主圣教书目》未收外,其余和《天主圣教书目》所收的书相同,而《天主圣教书目》中共有 122 种文献,其中除《理生物辩》、《圣母小日课》、《占圣行实》、《助善终经》、《教要序论》、《瞻礼单解》、《斋克》、《物元实正》等八本书外,其余和《北京刊天主圣教书目》相同。

#### 历法格物穷理书目

这个书目和上面的《历法格物穷理书目》完全一样,不再抄录。

#### 浙江杭州天主堂书目

《圣经直解》;《圣人行实》;《七克》;《大学实义》;《哀矜行途》;《圣水记言》;《速友篇》;《天主教要》;《景教碑颂》;《善终助功》;《泰西水法》;《圣母行实》;《出象经解》;《庞子遗途》;《畸人十篇》;《教要解略》;《天主圣教实录》;《十慰》;《理证》;《大日课》;《小日课》;《圣教小引》;《二十五言》;《西方问答》;《辟妄》;《天主降生引义》;《辟妄条驳合刻》;《万物真原》;《天主经解》;《圣体要理》;《圣教约言》;《要理六端》;《答案问》;《天问略》;《辩学遗牍》;《三山论学》。(共有 36 部中文文献)

#### 广东书版书目

《圣母行实》;《真福直指》;《天神会课》;《妄推吉凶辩》;《豁疑论》;《天主圣教略说》;《教要序论》;《善生福终正路》;《三山论学记》;《妄占辩》;《推验正道论》;《万物真原》;《圣教问答指举》;《圣

<sup>①</sup> 法国国家图书馆 Maurice Courant 编号为“7046”者有无名氏所做的《圣教要紧的道礼》,这篇文献后附有六篇其他的文献,其中也有这个书目,这两个书目大体相同,只是 7046 号的书目中有《西方问答》、《圣水记言》、《圣教约言》、《悔罪要旨》、《睡画二答》是 Vat. Estr. Or. 2mulu 目录中所没有的。



教要理》;《圣教简要》。(共有 14 部中文文献)

#### 广东圣方济各会堂书版目录

《天主实义》;《圣体要理》;《涤罪正规》;《永福天衢》;《初会问答》;《十诫劝谕》;《童幼教育》;《教要序论》;《辟妄》;《成人要集》;《默想神功》;《三山论学》;《圣教约言》;《圣教小引》;《圣教要训》;《永哲定衡》;《大总牍》;《圣母花冠》;《本末约言》;《圣教领洗》;《圣教要略》;《圣教要言》;《同善说》<sup>①</sup>。(共有 23 部中文文献)叶尊孝书后所附的这几个目录中最有价值的是人华方济各会的目录,这个目录使我们改变了以往那种认为只有耶稣会士从事中文写作的看法。

《圣教信证》是中国的信徒张庚和韩霖合写的一部著作,<sup>②</sup>其目的在于说明天主教在教理上的可信,同时编辑出入华传教士的生平、著作以“续辑以志,源源不绝之意”。这本书可能是最早的记录入华传教士生平、著作的书之一,全书记录了 92 位传教士的简要生平,著录了 36 位传教士的 229 部中文文献<sup>③</sup>。为避免和上面的《道学家传》的书目重复,这里只按传教士人名列出其著述的数量及与《道学家传》的不同之处。

利玛窦:13 部;罗明坚:1 部,《道学家传》书名为《天主实录》,《圣教信证》为《圣教实录》;郭居静:1 部,《道学家传》书名为《性灵诒旨》,《圣教信证》为《性灵诒主》;苏若汉:1 部;龙华民:8 部;罗如

<sup>①</sup> 法国国家图书馆 Mairie Courant 编号为“7046”者有无名氏所做的《圣教要紧的道礼》,这篇文献后附有六篇其他的文献,其中第七篇的(一)也有《北京刊天主圣教书目》,参阅郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第 47 册(未公开出版物)

<sup>②</sup> 在《广东方济各会各会堂书版目录》后另有一页书目,标题为“圣教书目”,内抄录耶稣会士的中文书目 30 本,其中只有《劝修一鉴》为罕见本,其余均为常见的刻本,故不再抄录。

<sup>③</sup> 此文献现藏于法国国家图书馆(Bibliothèque Nationale de France)古朗书目“chinois 6903”。该书我于 2002 年 4 月在法国图书馆读书时认真翻阅过,但并没抄录全书,幸有郑安德先生的整理本可以使用。其中部分文献的中文书名已经无法辨认,郑安德先生没有标出书名,这样的文献有 14 部。

望:1部,《道学家传》书名为《启蒙》,《圣教信证》未记;庞迪我:7部;费奇规:3部,《周年主保圣人单》<sup>①</sup>;高一志:15部,但《道学家传》有《神鬼正记》,而《圣教信证》没有;《道学家传》有《励学古言》,而《圣教信证》没有;熊三拔:3部;阳玛诺:8部;金尼阁:3部,其中《推历瞻礼法》,《圣教信证》名为《推历年瞻礼法》;毕方济:3部;艾儒略:25部,其中《道学家传》中的《耶稣降生言行记略》、《弥撒祭义》、《景教碑颂注解》、《玫瑰十五端图像》、《四字经文》在《圣教信证》中书名分别为《天主降生言行记略》、《昭事祭义》、《景教碑颂》、《十五端图像》、《四字经》;曾德昭:1部;邓玉函:6部;傅凡际:2部;汤若望:25部,其中《道学家传》的《民历辅注解惑》,《圣教信证》没收录,《道学家传》的《进呈画像》,《圣教信证》为《进呈书像》;费尔德:3部;伏若望:3部;罗雅谷:19部,《道学家传》少《日躔历指》、《月离表》2部;卢安德:1部,《圣教信证》缺《口铎日抄》;瞿西满:1部;郭纳爵:4部,《圣教信证》缺《老人妙处》、《教要》;何大化:1部;孟儒望:3部;贾宜睦:1部;利类思:21部,其中《圣教信证》缺《善终瘞莹礼奠》、《圣母小日课》、《已亡日课》、《型物之造》,而《道学家传》少《六日工》;潘国光:6部;安文思:1部;叶匡国:2部;聂仲迁:1部,《圣教信证》另有2部,但字体不清,未注明<sup>②</sup>;柏应理:8部,其中有2部字迹不清,另《道学家传》少《圣若瑟祷文》;鲁日满:2部;殷铎泽:2部;南怀仁:16部,其中《圣教信证》比《道学家传》多2部,但这2部字体不清。另,《仪象志》在《道学家传》中为《象疑志》;陆安德:11部,其中《圣教信证》比《道学家传》多2部,但这2部字体不清。另,《道学家传》未收入《圣教要理》。

① 郑本将《周年主保圣人单》误为《同年主保圣人单》。

② 参阅郑安德书,第41册,第30页。

明末清初教内出版物中的基督教中文书目统计

书 名	数 量
1.《道学家传》	224 部
2.《天主圣教书目》	122 部
3.《历法格物穷理书目》	89 部
4.《福州钦一堂书版目录》	52 部
5.《北京刊行圣教书目》	123 部
6.《浙江杭州天主堂书目》	36 部
7.《广东圣方济各会堂书版目录》	23 部
8.《广东圣方济各会堂书版目录后附书目》	30 部
9.《圣教信证》	229 部

雍乾教难以后,天主教发展处于低潮,从而使得许多天主教方面的书只有存目,不见其书,到清末时一些书已经很难找到,如陈垣先生所说:“童时阅四库提要,即知有此类书,四库概屏不录,仅存其目,且深诋之,久欲一睹原书,粤中苦无传本也。”<sup>①</sup>

## 二、1911—1949 年中国学术界对明末清初天主教中文文献的收集与整理

民国初年在整理这批文献方面最有贡献的有三人:马相伯、英敛之、陈垣。

马相伯是清末民初的风云人物,由于他的宗教经历和宗教信仰背景,晚年时极力主张天主教的本色化。他在明末清初的人华耶稣会的中文著作中找到了心中的理想,“找到一种天造地设的契合,而

<sup>①</sup> 方豪:《李之藻辑刻天学初函考》,载《天学初函》重印本,台湾学生书局,1965年。

利所译最切近这理想”<sup>1</sup>。

他曾写下了《重刊〈辩学遗牍〉跋》、《重刊〈主制群征〉序》、《书〈利玛窦行迹〉后》、《重刊〈真主灵性理证〉序》、《重刊〈灵魂道体说〉序》、《重刊〈灵言蠡勺〉序》等多篇有关整理明末清初天主教文献的文字，在他和英敛之等人的通信中，曾提到他自己过眼的明清天主教文献有26部之多。<sup>2</sup>为做好这件事，他曾和英敛之、陈垣多次通信，对陈垣的工作倍加赏识，在给英敛之的信中说“援庵实可敬可爱”<sup>3</sup>。在推动明清天主教文献的整理方面，马相伯发挥了重要的作用。

英敛之早年正是读了利玛窦、艾儒略等人的书后才加入了天主教的，民国初年，他经十余年努力找到了《大学初函》的全本，并重新刊印其中的部分文献，他在重刊《辩学遗牍》的序言中说：“《大学初函》自明季李之藻汇刊以来，三百余年，书已希绝。鄙人数十年中，苦志搜罗，今幸寻得全帙。内中除器编十种，天文历法，学术较今稍旧，而理编则文笔雅洁，道理奥衍，非近人译著所及。鄙人欣快之余，不敢自秘，拟先将《辩学遗牍》一种排印，以供大雅之研究。”<sup>4</sup>

陈垣对英敛之这方面的努力十分敬佩，说“余之识万松野人，因《言善录》也”，“《言善录》每述明季西洋人译著，有为余所欲见而不可得者，《灵言蠡勺》，《七克》，其尤著也”<sup>5</sup>。英敛之的《言善录》是他收集和研证明清天主教文献的重要著作，但到目前为止，笔者一直没有读到。

① 李天纲：《信仰与传统——马相伯的宗教生活》，载朱维铮主编：《马相伯传》，复旦大学出版社，1996年。

② 马相伯所提到和过眼的文献有：《辩学遗牍》、《主制群微》、《景教碑》、《名理探》、《利先生行迹》、《大学举要》（阳玛诺）、《真主性灵理证》（卫匡国）、《灵魂道体说》、《铎书》、《天教明辨》、《圣教直解》、《圣教奉褒》、《圣教史略》、《圣梦歌》、《寰有论》、《童幼教育》、《超性学要》、《王觉斯赠汤若望诗翰》、《大学初函》、《七克》、《教要序论》、《代疑论》（阳玛诺）、《畸人十篇》、《三山论学记》、《遵主圣范》、《灵言蠡勺》。

③ 朱维铮：《马相伯集》，第369页。

④⑤ 方豪：《李之藻辑刻大学初函考》，载《大学初函》重印本，台湾学生书局，1965年。

他们三人中当属陈垣学术成就最高,他的《元也里可温教考》一举成名,奠定了中国天主教史研究的基础,在明清天主教文献的收集和整理上他也着力最大。

陈垣不仅整理和出版了人华传教士的著作,如《辨学遗牍》、《灵言蠡勺》、《明季之欧化美术及罗马字注音》、《利玛窦行迹》等,而且在教外典籍中发现了许多重要的文献,他所写下的《从教外典籍见明末清初之天主教》、《雍乾间奉天主教之宗室》、《泾阳王徵传》、《休宁金声传》、《明末殉国者陈丁阶传》、《华亭许缙曾传》、《汤若望与木陈忞》等一系列论文,不仅在学术上大大加深了对天主教人华传教史的研究,在历史研究和文献研究上也开辟了一个崭新的领域。陈寅恪在陈垣先生的《明季滇黔佛教考》的序言中说“中国乙部之中,几无完善之宗教史,然其有之,实自近岁新会陈援庵先生之著述”。

陈垣先生对这批文献的整理有着很长远的学术眼光。他曾专程到上海看望马相伯,并到徐家汇藏书楼访书,事后说“在徐家汇藏书楼阅书四日,颇有所获。明末清初名著,存者不少,恨无暇晷遍读之也”。在谈到这批文献的整理时,他认为应该继承李之藻的事业,把《天学初函》继续出版下去,在给英敛之的信中说:“顷言翻刻旧籍事,与其请人缮抄,毋宁径将要籍借出影印。假定接续天学初函理编为天学二函,三函……分期出版,此事想非难办。细想一遍,总胜于抄,抄而又校,校而付排印,又再校,未免太费力;故拟仿涵芬楼新出四部丛刊格式,先将《超性学要》(21册)影印,即名为天学二函,并选其他佳作为三函,有余力并复影初函,如此所费不多,事轻而易举,无缮校之劳,有流通之效,宜若可为也。乞函商相老从速图之。此事倘性行之于数年前,今已蔚为大观矣。”<sup>①</sup>为此,他曾肆力搜集有关史料,并计划仿《开元释教目录》及《经义考》、《小学考》体制而为《乾嘉基督教录》,为中国天主教的文献做一次全面的清理,也为《四库全书总目》拾遗补阙。

① 方豪:《李之藻辑刻天学初函考》。

这一计划最终仅完成了一部分,即附刊在《基督教录入华史略》后的《明清间教士译述目录》,这个目录虽然限于当时的条件只收集了有关天主教的教理和宗教史的部分,尚未更多收集到天文、历算、地理、艺术等方面传教士重要的著述,但在徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》及罗马梵蒂冈教廷及巴黎图书馆公布珍藏目录之前,他的这份目录是当时搜聚天主教文献最多的一个目录,其中未刊本多于已刊,由此可见其搜访之勤。

为聚集、调查天主教文献,陈垣先生遍访国内公私收藏,并远足日本。虽然陈垣先生的设想直到今天仍未能实现,但他的这一计划已经成为中国天主教史研究者的一个目标和理想。正是在马、英、陈三人的努力下,民国初年在这批文献的收集和整理、出版上取得了显著的成绩。

在《天学初函》以外,他们发现并开始抄录和整理了:《名理探》、《圣经直解》、《利先生行迹》、《天学举要》、《真主灵性理证》、《灵魂道体说》、《铎书》、《天教明辩》、《正教奉褒》、《圣教史略》、《寰有途》、《圣梦歌》、《主制群微》、《童幼教育》、《超性学要》、《王觉斯赠汤若望诗翰》、《教要序论》、《代疑论》、《天释明辩》、《豁疑论》、《辟妄》、《代疑编》、《代疑续编》、《答客问》、《天教蒙引》、《拯世略说》、《轻世金书直解》、《占新经》、《三山论说》、《遵主圣范》。

民国中后期在这批文献的整理上最有贡献的有五位先生,他们是:向达、王重民、徐宗泽、方豪、阎宗临。

向达先生是治中外关系史的大家,他在“敦煌学”、“目录学”等方面的贡献大都为学界所知,但在收集和整理明清人华天主教史文献方面的显著成绩却为人所不知。在这方面,他不仅写下了《明清之际中国美术所受西洋之影响》等重要的论文,还整理和收集了部分天主教史的书籍,其点校的《合校本大西西泰利先生行迹》是他把自己的法国、罗马等地的几个刻本统一校勘后整理出来的,是目前最好的校本。

他自己还收藏了许多珍本,《上智编译馆》曾公布过向觉明先生

所藏有关天主教书目,现抄录如下:

《视觉》,年希尧作序;

《睡画二答》,西海毕方济撰,云间孙元化订(Chinois 3385, 3387);

《五十言余》,艾思及先生述(courant 3406);

《进呈鹰论》,耶稣会上利类思撰译(courant 5635);

《六书实义》,温古子述(chinois 906,907);

《交友论》,欧逻巴人利玛窦撰述(chinois 3371);

《狮子说》,耶稣会上利类思撰译(courant, chinois 5444, chinois 5025);

《原本论》,刘凝;

《开天宝剑》,(清)陈薰著(chinois 7043);

《睿鉴录》,大西高一志手授,晋中韩云撰述;

《达道记言》,上下二卷,大西高一志手授,晋中韩云撰述(chinois 3395);

重刊《二十五言》,大西利玛窦述(courant 3376,3377);

《厉学古言》,远西耶稣会高一志述(chinois 3393);

《樊绍祚奏》(N. F. chinois 3178);

《远镜说》,汤若望(courant 5657);

《西国记法》,泰西利玛窦,晋绛朱鼎瀚(courant 5656);

《斐录答汇》,上下两卷(courant 3394);

《鰲言》,(清)严谟保定猷氏著;

《易原订余》附《再与颜大老师书》,闽漳严谟保定猷氏著;

《诗书辨错解》,闽漳严谟保定猷氏著;

《海西丛抄第一篇》(答客问)朱宗元;《拯世略说》,朱宗元;

《崇一堂日记随笔》,王徵;

《大西利先生行迹》,西极耶稣会上艾儒略述(chinois 1016);

《思及先生行迹》,绥奉教人李嗣玄德望著(chinois 1017,1018);

《阅杨淇园先生事迹有感》,晋江门生张庚(此附杨淇园先生事迹

内,非另一书);

《张弥格尔遗迹序》,浙西郑圃居士杨廷筠撰(此为张弥格尔遗迹序,非另一书);

《张弥格尔遗迹》,进贤熊十起旂初稿,晋江张懋参补;

《梯尼削世纪》,玛竇张氏传;

《通鉴记事本末补附编卷》,钱江张星曜紫臣氏编次(chinois 1023);

《许嘉祿传》,何世贞(chinois 1022);

《皇清敕封太孺人显妣太宜人行实》,(清)许玉撰(chinois 1025);

《南先生行述》,耶稣会上徐日升、安多同述(chinois 1032);

《安先生行述》,远西同会利类思、南怀仁同述(B. N. chinois 1024);

《泰西殷觉斯先生行略》(chinois 1096);

《杜奥定先生东来渡海苦迹》,方德望、王清甫译,王徵良甫述(chinois 1021);

《南京罗主教神道碑记》,郭宝六廷裳撰(chinois 4935);

《畏天爱人极论》,明泮阳王徵葵心父著,武进郑鄠峯父评(chinois 6868);

《天学传概》,明闽中黄鸣乔撰,附答乡人书,署徐光启撰(chinois 6875);

《熙朝崇正集》二卷(不著撰人);

《熙朝崇正集》,闽中诸公赠诗(不著撰人);

《天学辩敬录》,耶稣会孟儒望著,同会梅高、傅凡际、阳玛诺同定,值会艾儒略准;

《熙朝定案》(courant, chinois 1329).

向先生的这个目录给我们提供了许多重要的文献,其中许多是



他从海外的图书馆直接复制回来的<sup>①</sup>

王重民先生是我国著名的目录学家、文献学家、敦煌学家，他在明清天主教文献的收集和整理上有着重要的贡献。1934年他和向达先生被北京图书馆派往欧洲进行学术考察。在欧洲访问期间，他把收集明清天主教文献作为其在欧洲访书的第二项任务，在访问巴黎国家图书馆和罗马的梵蒂冈图书馆时，对这类书格外关注，并从欧洲带回了部分重要文献。之后他先后写下了有关明清间陕西地区重要的基督徒韩霖著作的《跋慎守要录》和有关明人熊人霖著作的《跋地纬》，以及《王徵遗书序》、《跋王徵的正端节公遗集》、《跋爱余堂本隐居通义》、《跋格致草》、《文公家礼仪节》、《道学家传跋》、《经天该跋》、《历代明公画谱跋》、《尚古聊传》、《程大约传》、《跨慎守要》、《关于杨淇园先生年谱的几件文档》、《海外希见录》、《罗马访书录》等有影响的文章。他和陈垣先生一样想编一个入华传教士译著的书目，并定名为《明清之间天主教士译述书目》，这本书已有初稿，但以后没有完成，书稿也已丢失。<sup>②</sup>

徐宗泽是徐光启的第12代孙，21岁时入耶稣会，并到欧美学习，1921年返回中国后不久，担任了《圣教杂志》的主编和徐家汇天主堂图书馆的馆长。在此期间，他发表了一系列有关明清天主教史的论文和著作。他的主要代表性著作如下：

《明末清初灌输西学之伟人》；《中国天主教传教史概论》；《赠定徐定文公集》；《徐定文公逝世三百年纪念文集汇编》；《徐氏庖言》《名理探》；《徐定文公诗文日》。

在文献学方面除上面的著作外，他最有影响的还是关于明清天主教史的中文著作目录。他的首篇目录《梵蒂冈图书馆藏明清中国

① 为找到向先生这些书，笔者曾和向先生的后人通话，从他们那里得知，“文革”期间先生被抄家，整整三大房间的书遭劫散失。

② 王重民：《冷庐文载》，第937页，上海古籍出版社。笔者曾就职于中国国家图书馆六年，对王先生一直心怀敬意，每当想起他“文革”中屈死于颐和园长廊，未完成《明清间天主教士译述书目》，更感我辈之责任。

天主教人士译著简目》，发表在 1947 年的《上智编译馆馆刊》第二卷第二期上，但当年便因病逝世。《上智编译馆馆刊》第二卷第四、五期合刊发表了他的遗著《上海徐家汇藏书楼所藏明清间教会书目》，1949 年中华书局出版了他编著的《明清间耶稣会士译著提要》。这本书的学术价值直到今天仍然很高，它有两项贡献是其他任何同类工具书所不及的：其一，他同时公布了世界上主要图书馆所藏明清间天主教史的书目；其二，他公布了 210 篇文献的序、跋、前言、后记。在今天看来，这本书仍有不足之处，如他公布的书目中，徐家汇藏书楼藏有 398 本文献，巴黎国家图书馆藏有 733 本文献，梵蒂冈图书馆藏有 169 部文献，这些数字都有出入；另外，所公布的序跋在文字上个别地方也有错误。<sup>①</sup> 但瑕不掩瑜，他这本书的学术贡献是极大的。

方豪先生是继陈垣先生后，在明清天主教史和天主教文献研究方面最有成就的学者，他不仅继承了马相伯、英敛之等教内之人的传统，也和学术界的董作宾、傅斯年、胡适、陈垣等人有学术上的交往，特别是和陈垣先生交往更深。方豪先生自信“史学就是史料学”的格言，在文献和史料上着力最深，在这段时间内写下了一批有关明清天主教历史文献和史料考证的重要文章，在此列出当年《上智编译馆馆刊》第二卷第六期上所发表的《方杰人司铎论著要目》一文中所列的有关明清天主教文献的目录<sup>②</sup>：

《十六世纪我国通商港 Liampo》；《明季西书七千部流入中国考》；《望远镜传入中国考》；《伽利略与中国关系之新资料》；《拉定文传入中国考》；《嘉庆前西洋画流传中国考》；《孙元化手书与王微交宜始末注释》；《康熙雍正二帝之提倡拉定义》；《天主实义发覆》；《徐文定公耶稣像赞校异》；《遵主圣范译本考》；《明理探译刻卷数

① 徐宗泽此书在统计上的问题，杜鼎克在 *The ZIKAWEI (徐家汇) Collection in The Jesuit Theologate Library at Fuzhen University (Taiwan): Background and draft Catalogue* 一文中已经详细指出，见 *Sino-Western Cultural Relations Journal* XV III (1996), pp. 1—40。

② 这个目录中的文章并未全部收入以后的《方豪文录》和《方豪六十自定稿》中，故这里列出仍有其学术价值。

考》;《家谱中的人天主教史料》;《“辩学”抄本记略》;《四明朱宗元事略》;《从清晖阁赠贻尺牋见王石谷之宗教信仰》;《明末西洋火器流入我国之史料》;《康熙前钦天监以外研究天文之西人》;《顺治刻本西洋新法历书四种题记》;《徐光启师友弟子记略》;《东林党人与天主教》;《十七世纪时的杭州修院事业》;《康熙间西洋教士测绘贵州余庆舆图简史》;《来华天主教士传习生物学事迹述》;《康熙测图之新史料》;《与向觉明先生论孙元化及毛文龙事》;《南怀仁尺牋》;《杭州本西儒耳目资辨伪》;《考性理真诠白话稿与文言底稿》;《圣清音集卷上校言》;《圣清音集卷上再校》;《李存我研究》;《杨淇园先生年谱》;《明清间译著的底本》;《跋坤格致略说》。

这一时期他的代表性著作是胡适题词的《方豪文录》。方豪在这批文献的研究上两点是前人所不及的:其一,追踪中文文献的原底本,从而摸清这些中文文献的来源,这无疑大大加深了我们对这批文献内涵的理解。其二,他以教士身份从事天主教史研究,在许多文献的把握上较之教外学人要更为真切。

陈垣先生当年在给他的信中说:“公教论文,学人久不置目,足下孤军深入,一鸣惊人,天学中兴,舍君莫属矣!”<sup>①</sup>他自己一生以陈氏私淑弟子自居,陈寅恪曾说他是“新会学案第一人”<sup>②</sup>,实不为过。有的学者认为方豪是“史料学派理论最佳的阐释者与实践者,称其为台湾,甚或中国史料学派的最后一人不为过”<sup>③</sup>。

在这一期间还有两位学者我们不能忘记,这就是阎宗临先生和冯承均先生。阎先生是当时为数不多的能到欧洲有关图书馆访学的学者,为完成他的博士论文,阎先生曾几次前往罗马梵蒂冈图书馆查阅文献,抄录档案。这些档案抗战期间多数发表在《扫荡报》的《文

① 陈智超编:《陈垣来往书信集》,第306页,上海古籍出版社,1993年。

② 见牟润孙:《敬悼先师陈援庵先生》,第16—17页,转引自李东华:《方豪年谱》,第262页,台湾国史馆,2001年。

③ 李东华:《方豪年谱》,第262页,台湾国史馆,2001年。

史地》上。<sup>①</sup>冯先生是治中西交通史的大家,他的《西域南海史地考证译丛》中的译文也十分重要。<sup>②</sup>

应该值得一提的是方豪先生从1946年9月到1948年7月主持《上智编译馆馆刊》,历时两年,共出版了《上智编译馆馆刊》三卷13期,这13期《上智编译馆馆刊》成为当时收集和整理明清天主教史文献最为重要的学术阵地,也是民国时期在这批文献的收集和整理上所达到的最高水平,在文献的校勘、标点研究上,直到今天我们仍必须汲取他们的成果。

民国期间在学术界努力整理这批文献时,天主教内实际上一直在使用这批文献,从而出版了一批明末清初时期天主教的文献,根据田大卫先生主编的《民国时期总书目:宗教卷》<sup>③</sup>的登录,有以下书被重新出版:

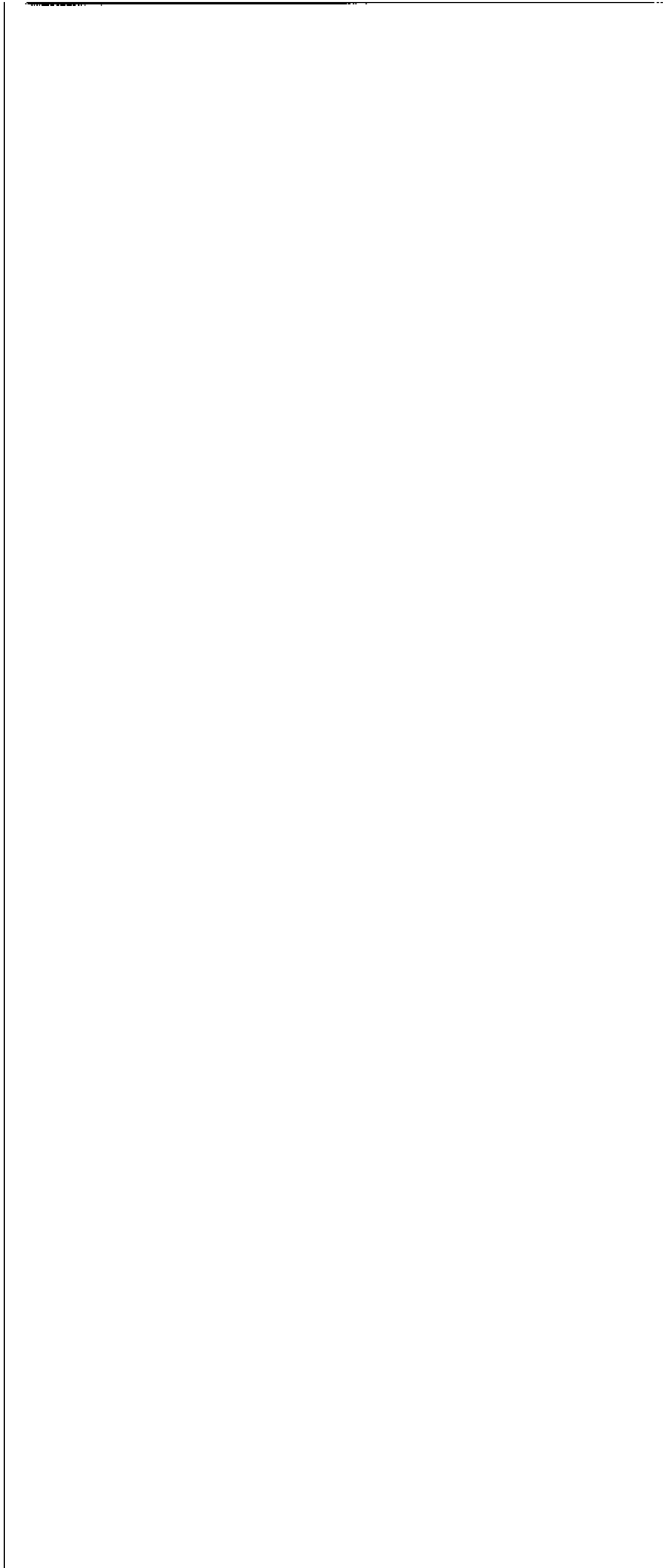
阳玛诺《圣经直解》(1—6);南怀仁《教要序论》、《善恶报略说》;高一志《教要解略》;柏应理《天主圣教百问答》、《四末真论》、《徐太夫人传略》(又名《一位中国奉教太太徐母徐太夫人事略》);陆安德《真福直指》;利类思《超性学要》、《论天主》、《论万物原始》、《论天神》、《论人灵魂肉身》、《论宰治》、《论天主降生》、《圣母小日课》;孙璋《性理真诠提纲》;艾儒略《天主降生引义》、《万物真原》、《涤罪正规》、《圣人言行》、《圣人的表》、《言行记略》、《大西西泰利先生行迹》、《弥撒祭义》、《圣人德表》;冯秉正《盛世乌尧》、《圣经广益》(上下);庞迪我《七克》;潘国光《天阶》;沙守信《真道自证》;阳玛诺《天主圣教十戒直诠》、《唐景教碑颂正诠》;徐光启《辟妄》;朱宗元《拯世略说》;杨廷筠《代疑编》、《代疑续编》;利玛窦《天主实义》、《天主实义》(文言对照)、《畸人十篇》;浙江杭州仓桥天主堂编《李我存、杨淇园两先生传略》;丁志麟《杨淇园先生年表》。共有明清间的传教士和文人15人的37部著作被再版。

① 在此笔者感谢陶先生的公子阎守诚先生赠送其父当年在罗马复制的胶片。

② 冯承均:《西域南海史地考证译丛》,1—3卷,商务印书馆,1995年。

③ 田大卫:《民国总书目:宗教》,书目文献出版社,1994年。

# 传教士汉语研究



## 西方人早期汉语学习史调查

### 一 应加强对西方人早期 汉语学习史的研究

#### ——兼论对外汉语教学史的研究

任何一个学科的确立都包括两个基本的方面：一是理论，二是历史。前者揭示其特定的研究对象、理论构架和学术范畴；后者则说明学科的形成与发展，从历史形态上对学科的理论体系给予确证。

对外汉语教学作为中国语言学的一个学科有着自身悠久的历史，这一历史证明了那些视对外汉语教学为“小儿科”的人在学识上的不足。当代学者已开始注意这个问题，<sup>①</sup>这里就是对鲁健骥等先生建议的一个回应。鉴于对外汉语教学史的研究十分丰富，绝非一两篇文章或三五本专著所能完成，所以本章仅就西方人早期汉语学

<sup>①</sup> 鲁健骥：《谈对外汉语教学历史的研究》，见张德鑫编：《对外汉语教学回眸与思考》，第146—157页，外语教学与研究出版社，2000年；六角恒广著，王顺洪译：《日本中国语教育史研究》，北京语言学院出版社，1992年。

习史的研究问题从总体上谈几点意见。<sup>①</sup>

### (一) 明清之际来华西方人的汉语学习

中国和欧洲的文化交流源远流长<sup>②</sup>,但在相当长的时间里都停留在器物交流的层面上,著名的《马可·波罗游记》就很少谈及中国的思想文化与语言。<sup>③</sup>中国和欧洲文化史上的真正接触应始于“大航海时代”葡萄牙人和西班牙人之东来。1488年葡萄牙人迪亚士(Bartholomew Diaz)到达了非洲的好望角,并发现了印度洋。1497年葡萄牙航海家达·伽马(Vasco da Gama)越过好望角,进入了印度洋。1510年,葡萄牙人“攻陷印度西岸之卧亚府(Goa),作为根据地”<sup>④</sup>。1511年葡萄牙人攻占了中国的附属国满刺加(今马六甲)。<sup>⑤</sup>占据了马六甲,葡萄牙人可以自西向东眺望太平洋了。<sup>⑥</sup>

根据葡萄牙史学家巴罗斯(Barros)在《亚洲旬年史》(*Asia de Joao de Barros Terceira Decada*)中的记载,葡萄牙人“于1517年8月15日抵达屯门,我们称之为贸易岛,beniage(马来语)一词意即货物。他们中间遍用该词,使它成为了一专门词汇。该岛之所以称为贸易岛,皆因所有前往广东这一中华王国极西滨海省份的外国人必须执行当地的命令停泊该处。它距陆地3里格”<sup>⑦</sup>。中葡接触后互有冲突,固守“夷夏之分”观念的中国政府抱残守缺,丝毫认识不到远来

① 这里的“早期”是指明代中叶葡萄牙人进入南中国海地域,即以1511年葡萄牙人攻占满刺加为起点,到1910年晚清末年为止。

② 张星娘:《中西交通史料汇编》,辅仁大学图书馆,1930年。

③ 冯承钧译:《马可·波罗行记》,上海书店出版社,2000年;中国国际文化书院编:《中西文化交流的先驱——马可·波罗》,商务印书馆,1995年。

④ 张星娘:《欧化东渐史》,第6页,商务印书馆,2000年。

⑤ 《明实录》,武宗正德十六年七月己卯;张维华:《明史欧洲四国传注释》,上海古籍出版社,1982年。

⑥ 何芳川:《澳门与葡萄牙大商帆:葡萄牙与近代早期太平洋贸易网的形成》,第13页,北京大学出版社,1996年。

⑦ 金国平著:《西力东渐:中葡早期接触追寻》,第28页,澳门基金会,2000年;周景濂:《中葡外交史》,第9页,商务印书馆,1991年。



的西人对中国意味着什么,而主要为商人、海盗、外交使节的葡萄牙人对这个泱泱大国也束手无策,外交和军事两方面均屡遭失败,仍被拒之门外。

1553年,葡萄牙人入据澳门。“在抵达中国40年以后,他们终于选定了这个自己在中国乃至整个远东地区活动的新中心。”<sup>①</sup>在万历十年(1582)左右,葡萄牙人将“向海道副使定期馈送的贿赂款,不明不白地极为荒唐地变成了向中国政府缴纳的地租。……正是这项所谓地租,成为葡萄牙人得以‘名正言顺’地长期租住澳门的‘法律依据’”<sup>②</sup>。

葡萄牙人的东来及对澳门的占据,使中葡之间经济贸易数额急剧增加。与此同时以耶稣会为代表的传教士也进入澳门。澳门成为中西文化交流的交会点。贸易需要以语言为中介,在中国传教更要以中文为手段。在西方人学习中国语言的过程中,耶稣会传教士起到了核心的作用。

最早来东方传教的耶稣会上是方济各·沙勿略,而最早确定耶稣会在远东传教路线的是范礼安。范礼安认为在中国做传教工作“最重要之条件,首重熟悉华语”<sup>③</sup>。正是在范礼安的安排之下,意大利人华传教士罗明坚和利玛窦成为明末最早学习汉语的外国人,并进而成为西方最早的汉学家<sup>④</sup>。罗明坚返回欧洲以后,利玛窦独掌中国传教工作,他所提出的“合儒排佛”以“适应”(Accommodation)和尊重儒家文化,尊重中国人习俗的传教路线获得了极大的成功。这条路线所带来的结果就是入华传教士对汉语的系统学习和对中国文化的深入研究,形成了中西文化交流史上西方人学习汉语的第一

① 何芳川:《澳门与葡萄牙大商帆——葡萄牙与代近早期太平洋贸易网的形成》,第31页,北京大学出版社,1996年;戴裔焯:《关于葡人入据澳门的年代问题》,载蔡鸿生编:《澳门史与中西交通研究》,广东高等教育出版社,1998年。

② 戴裔焯、钟国豪:《澳门历史纲要》,第85—86页,知识出版社,1999年。

③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第21页,中华书局,1995年。

④ 张西平:《西方汉学的奠基人——罗明坚》,《历史研究》第3期,2001年。

个高潮。这个高潮表现在四个方面:

第一,有了较为稳定的教学机构和汉语教材。罗明坚在澳门初学汉语时并不被教内人士所理解,认为他“浪费大好时光学习什么中国语言”,是“从事一个毫无希望的工作”<sup>①</sup>。但罗明坚经过努力,初步掌握了汉语,并能用汉语布道,还成立了一个传教士学习汉语,并用汉语向中国人传教的学校——“圣玛尔定经文学校”<sup>②</sup>。这个学校应是中国历史上第一所外国人学习汉语的学校。而1594年在澳门成立的圣保禄学院(Colegio de S. Paulo),则标志着耶稣会在远东的教育事业进入了一个新的阶段。<sup>③</sup>“在圣保禄学院里汉语是必修课,人人要学,因为它是东方传教的必需沟通工具,不但每位学生要学,教授也要学。”<sup>④</sup>这说明中文教育成为学院教育中的重要内容。

罗明坚初到澳门学习汉语时尚无固定教材,笔者1998年在罗马耶稣会档案馆发现了罗明坚以中国的二十四节气为教材的识字课本散页。以后随着人华耶稣会士对中国文化认识的深入,利玛窦开始翻译“四书”,接着郭纳爵翻译了《大学》,柏应理后来在巴黎出版了《中国哲学家孔子》。柏应理的这部书被称为人华耶稣会士贯彻利玛窦“适应”路线的“最高成就”。美国学者孟德卫(Mungello)认为,利玛窦所译的“四书”经过一代一代的修订,其拉丁文和汉语对照本已成为人华传教士学习中国文化的教材。<sup>⑤</sup>

第二,人华耶稣会士开始了将西方语言翻译成中文的工作。将

① 1580年11月8日“罗明坚致罗马麦尔古里诺神父书”,见《利玛窦通信集》,第426页,台湾光启社,1986年。

② 《利玛窦通信集》,第432页。

③ 李向玉:《圣保禄学院在中西文化交流中的作用及其对我国近代教育的影响》,《清史研究》,2000年第4期。

④ 刘焜冰:《双语精英与文化交流》,第18页,澳门基金会出版。关于圣保禄学院中文课的内容、教材、教师、时间等一系列问题至今仍未有明确结论,还待继续研究,参见李向玉:《澳门圣保禄学院的教学内容与方法的初探》一文,此文刊登于《澳门日报》,在此感谢李向玉先生赠送我此文的复印稿。

⑤ David E. Mungello, *Curious land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*. Stuttgart, pp. 247—297, 1985.

西方语言(当时主要是拉丁语、葡萄牙语、意大利语、法语等)译为中文的必要前提就是中文要好,对中文的词汇、句法都有深入的了解和认识,并能熟练地应用。其间最著名的莫过于利玛窦和徐光启合译的《几何原本》。《四库全书总目提要》称此书为“以是弃冕西术,不为过矣”<sup>①</sup>。明清间入华传教士与中国文人合作共译多少书,说法不一,劳伦斯·D·凯斯勒认为有352种,吕万和认为有62种,还有人认为有300余种。<sup>②</sup>现在看来他们的成就是很大的,这些译稿是体现西方人早期汉语学习程度与水平的一个标志。

第三,入华传教士开始以中文著书。第二语言学习成功的重要标志,是可以运用第二语言进行写作,按现代对外汉语教学的标准要求,这应是比较“特级”人才还要高一级的人才。<sup>③</sup>而当时的人华传教士,特别是乾隆禁教以前入华的传教士几乎都能用中文写作。他们出版中文著作的目的,一是为传教<sup>④</sup>,二是为同中国文人建立广泛的友谊与联系。但若从语言学习的角度来说,这个成就也是很大的。初步统计明清间入华的耶稣会士用中文著书700多部,<sup>⑤</sup>仅利玛窦一人的中文著作就有24部之多,其中收入《四库全书》和《四库全书存目丛书》的就有13部。

利玛窦的中文写作水平已达到很高的程度,如他在《交友论》的序中写道:“竊自最西航海入中华,仰大明天子之文德,古先王之遗教,卜室岭表,星霜亦屡易矣,今年春时,度岭浮江,抵于金陵,观七国之光,沾沾自喜,以为庶几不负此游也。远览未周,返棹至豫章,停舟

① (清)永瑢等撰:《四库全书总目》上册,第907页,中华书局,1995年。

② 黎维秋:《中国科技文献翻译史稿》,第61页,中国科技大学出版社,1993年。

③ 吕必松先生说:“培养专门的汉语人材,‘高级’之外还应当有‘特级’。‘特级’相当于高级翻译,例如能够担任高级会谈的口译和重要文件的定稿。”见《吕必松自选集》,第97页,大象出版社,1998年。

④ 罗明坚在一封信中曾说,学习中文是为“以便日后用中文著书,驳斥中文书中(有关宗教方面)的谬识,希望将来能为大主服务,使真理之光照耀这个庞大的民族”。见《利玛窦通信集》,第413页。

⑤ 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年。

南浦,纵目西山,玩奇挹秀,计此地为至人渊数也,低回留之不能去。”这里他用词之典雅,章法之流畅,就是今日的汉学家也难达到。

第四,编辑汉语学习辞典和语法书。罗明坚、利玛窦来中国不久就感到,若要学习好汉语必须有一部汉外对照的辞典。第一部汉外对照的辞典就是他们两人合编的《葡汉辞典》,这部辞典一直未整理出版,深藏于罗马耶稣会档案馆,1998年我访问该馆时对这部辞典做了初步了解。这部手稿共189页,长23厘米,宽16.5厘米,其中手稿的第32—65页是葡萄牙语和汉语对照辞典。共分三栏,第一栏是葡萄牙语单词和词组,按字母表顺序排列;第二栏是罗马字注音;第三栏是汉语词条,里面既有单音节词、双音节词,也有词组和短句。这部辞典不仅是明清间第一部汉外辞典,在欧人学习汉语史上有着重要地位,而且也是第一部用罗马字注音的辞典,对研究汉语拼音学史和中国近代语言学史都有重要意义<sup>①</sup>。

人华耶稣会上所编的真正成熟的汉外对照辞典应是1598年由利玛窦和郭居静(Lazare Cattaneo, 1560—1640)在第一次赴北京失败后经运河返回南方时在船上所编的辞典。对此,利玛窦有明确的记载。他说:“神父们利用这段时间编了一部中文字典。他们也编了一套中文发音表,这对后来传教士们学习中文有很大的帮助。他们发现,中国话全部是由单音字组织起来的。中国人利用多种不同的音调来区分多字的不同意义,若不懂这些音调,说出话来就不知所云,无法与人交谈。因为别人不知他说的是什么,他也听不懂别人说的是什么。神父们选定了五个音标,使学生一看就知道该是哪个音。中国字共有五音,郭居静神父在这方面贡献很大。……神父们决定,以后用罗马拼音时,大家一律利用这五种符号,为了一致,利玛窦下令,以后大家都要遵守,不可像过去那样,每个人一种写法,造成混乱。用这种拼音法现在编的字典,以及以后要编的其他字典可以使

① 2001年此书稿的影印本在澳门出版,杨福编:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,载《中国语言学报》第5期,1995年。

每位传教者都能一目了然。”<sup>①</sup>这部字典至今仍下落不明,但利玛窦这段论述说明了当时他们编纂辞典时的情况。利玛窦之后的人华传教士编辑了许多部字典,其中包括像《满汉蒙藏拉丁文对照字典》这样的字典,这说明当时传教士对汉语的学习和研究已达到相当高的程度。

现存已出版的人华传教士所编写的第一部语法书是由西班牙多明我会修士瓦罗(Francisco Varo, 1627—1689)所编的《华语官话语法》(*Arte de la lengua mandarina*)<sup>②</sup>,但这部书较为粗糙。真正较有影响并较为系统的中国文法书,是由法国人华耶稣会士马若瑟编写的。马若瑟(Joseph de Prémare, 1666—1736)的《汉语札记》(*Notitia linguae Sinicae*)是1728年在广州写的,此书一直未出版,直到1831年才在马六甲被译为英文,但它毕竟是西方人以欧洲语言所写的一本较为系统的中国语法书,其影响是深远的。

“礼仪之争”以后<sup>③</sup>,清政府对天主教在华传播的控制日益严厉,特别是经雍正、乾隆两朝禁教以后,<sup>④</sup>天主教在中国的发展日趋式微。当道光十八年(1838)拥有一技之长的传教士退出历局以后,雍乾两朝所确定的“节取技能而禁传其学术”的政策,也就被抛弃了,中西文化交流近200年的热烈场面荡然无存。此时“西学已被整个社会(包括帝王在内)遗忘得一干二净”<sup>⑤</sup>,人华传教士的汉语学习也暂告一个段落。两年以后,英国的大炮便轰塌了虎门的炮台,中西文化关系彻底被扭转成另一种形态,一个新的历史时代到了,西方人对

① 利玛窦:《中国传教史》,第286—287页,台湾光启社,1986年。

② 瓦罗的《华语官话语法》1703年在广州用木刻出版;1790年经原版重印;1835年,在拉不勒斯又有拉丁文的译本出版;到2000年,John Benjamins出版社以对照本的形式再次出版该书。

③ 李天纲:《中国“礼仪之争”:历史、文献和意义》,上海古籍出版社,1998年;D. E. Mungello, ed. *The Chinese Rites Controversy—Its History and Meaning*, Stegler Verlag, 1994.

④ 杨森富:《中国基督教史》,第9章,台湾商务印书馆,1992年;白晋著,冯作民译:《清康熙两帝与天主教传教史》,台湾光启社,1966年。

⑤ 陈卫平:《第一页与胚胎》,第274页,上海人民出版社,1992年。

汉语的学习也开始了它的新阶段。

## (二) 晚清时期西方人的汉语学习

晚清时期中西关系是在经济、政治、文化等多方面展开的,但其“最有意义的人物”则是基督教传教士,他们是我们了解 19 世纪中西文化交流史的关键所在。

在源于英国的 18 世纪宗教复兴运动中,基督教徒们为迎接千年王国的来临,认为更应加倍宣扬基督教精神,因而传教成为基督教新教的一个迫切任务。1792 年,基督教新教传教运动的先驱威廉·卡瑞(William Carey)建立了第一个海外传教组织——浸礼宗广传福音会(The Particular Baptist Society for propagating the Gospel Among the Heathens),接着伦敦传教会(The London Missionary Society)成立,1807 年派马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)来华,马礼逊成为新教来华布道的先驱。1799 年,圣公会海外传教组织——英国传道会(The Church Missionary Society)成立,并派史丹顿(Stanton)来华。

在英国影响下,以复兴基督福音、迎接千年王国降临为宗旨的“第二次大觉醒”运动在美国兴起。1810 年美国公理宗牧师总联合会成立了“美国(公理会)海外传道部”(American Board of Commissioners for Foreign Missions),1829 年 10 月 14 日裨治文(Elijah Coleman Bridgeman)来华,由此拉开了长达一个多世纪的美国对华传教活动的序幕。

传教士入华后,“苦于风土人情之不谙,语言文字之隔膜”,学习中文便成为其首要之任务。马礼逊“在伦敦结识了一个名叫杨三德的中国人。杨似乎为广东人,由驻广州英商威尔逊派往伦敦进修英文。在杨的帮助下,他开始学习中文”<sup>①</sup>。马礼逊来华以后,又“暗中

<sup>①</sup> 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第 94 页,上海人民出版社,1994 年。又称容三德(Yong San-tak),见吴义雄:《在宗教与世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第 34 页,广东教育出版社,2000 年。

随人学习粤语与中国官话,了解中国情况”<sup>①</sup>。英国传教士理雅格,努力学习中文,研究中国古典文化,从而成为新教传教士中对中国典籍最熟悉的人。郭实腊(Charles Gutzlaff, 1803—1851)在语言上也颇下工夫,不仅会官话,还会几种方言。虽然有些中国文人认为这些传教士的中文“词义不可甚晓”<sup>②</sup>,但从马礼逊入华后,大批基督教传教士进入中国,形成了西方人学习汉语的第二个高潮。这次高潮同明清之际耶稣会传教士的汉语学习相比,在广度、深度、影响等方面都大大超过了后者。

当然,这种对文化、语言的学习有着深刻的宗教背景——为了在中国传教就必须学习中国语言,了解中国文化。此时他们对中国文化的态度与明清之际的天主教传教士有所差别。<sup>③</sup> 但对中国古代文化和儒家文化,却并未采取全盘否定的态度,出于传教的考虑,许多传教士也认为“儒学是理解中国和中国人的钥匙”<sup>④</sup>。基于这种认识,基督教新教传教士的汉语学习与研究表现出了新的特点。

第一,创立新式学校,推进中文学习。马礼逊 1818 年在马六甲创办了英华学院,该院宗旨便是“以交互教育中西文学,及传播基督教教理为宗旨,一则造就欧人学习中国语言及中国文字;二则举凡恒河外各民族,即中国、印支及中国东南诸藩属之琉球、高丽、日本民族,就读于中文科者,皆能以英语接受西欧文学及科学之造就”<sup>⑤</sup>。这两条点明了英华学院的重要目的之一就是教“欧人学习中国语言及中国文字”。在这个意义上,英华学院和当年的圣保禄学院有着共同点:都是为培养东来的西方传教士而开设的。英华学院的《章程》中对中文教授做如下要求:“教欧洲学生中文;教本地学生逻辑、

① 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第 95 页。

② 萧会裕:《英吉利记》,见《小方壶斋舆地丛书》。

③ 毛立新:《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社,1997 年。

④ 陶飞亚、吴梓明:《基督教大学与国学研究》,第 33 页,福建教育出版社,1998 年。

⑤ 李志刚:《基督教早期在华传教史》,第 203 页,台湾商务印书馆,1985 年。

神学、伦理学或道德哲学；在需要时，如时间许可，协助校长履行职责。”<sup>①</sup>所以，熊月之说：“这是基督教传教士开办的第一所中文学校，在中文教育史上有重要意义。”<sup>②</sup>英华学院在中国近代教育史上的意义在于它不是一所纯粹的神学院，而是一所同时面向一般青年的教育机构。英华学院于1843年迁往香港，1844年更名英华神学院，1856年停办。它实际上开创了中国近代教会大学之先河，为以后教会大学的发展提供了宝贵的经验。<sup>③</sup>从本课题研究的角度来说，它是基督教新教东来以后西方人学习汉语的第一所学校，它不仅培养出了第一个华人传教士梁发，同时也培养出了像摩尔(John Henry Moor)、亨德(Willian Hunter)这样的西方近代汉学家。

除了英华学院以外，传教士还在南洋地区开设了一些中文学校，如米怜(William Milne)在办英华学院前办过两所中文学校，一所教福建话，一所教广东话，另外麦都思(Walter H. Medhurst)等传教士在巴达维亚、槟榔屿、曼谷、马尼拉等地也都开办过中文学校，虽然这些学校“对中国本土的教育进程没有直接影响，但从中国近代教会教育史来看，它们都为后来的教会教育活动提供了历史的经验和借鉴”<sup>④</sup>。同时，这些活动都应列为西方人学习汉语史的研究范围。

第二，编辑新的汉语学习教材，提供汉语学习工具。同明清之际来华的耶稣会士相比，基督教新教传教士在汉语学习上更注重汉语教材的编写，而且在汉语教材的出版上也远比明清之际的耶稣会士更为成功。马礼逊在1823年出版了三卷本的《华英字典》，成为中西历史上第一部公开出版的英汉对照字典，这部字典不仅对西人学

①④ 吴义雄：《在宗教与世俗之间：基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，第328、335页。

② 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，第122页。“英华学院设有中文部，有五名中文教师，教三种中国方言。在册的学生95人。”吴义雄：《在宗教与世俗之间：基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，第334页。

③ “传教士在中国办学是一种跨文化的教育事业，是一种创举。”陶飞亚、吴梓明：《基督教大学与国学研究》，第42页。



习汉语产生了重要的影响,同时也对汉语音韵学的发展产生了重要影响,这点我们下面还要专门介绍,这里暂且不谈。在此之前,明清之际法国来华传教士马若瑟于1731年所撰写的中国语法书《汉语札记》,是当时入华传教士编写的较为系统和较有影响的中国语法书,但一直没有公开出版。1831年由金斯博鲁(Kingsborough)出资刻于马六甲,后经裨雅各(Bridgeman, James Grader, 1820—1850)译为英文,1847年重刻于广州。<sup>①</sup>1815年马礼逊还出版了英文版的《通用汉言之法》(*A Grammar of the Chinese Language*),1828年又出版了英文版的《广东省土话字汇》(*Vocabulary of the Canton Dialect*, Macao 1828. 8. 2 Vol),1833年来华的美国公理会传教士卫三畏(Samuel Wells Williams, 1812—1884)编著了《简易汉语教程》和《汉语拼音字典》,这两部书都成为后来新教入华传教士的汉语学习必读书。

基督教新教传教士在这方面的著作还很多,如罗蒂(Elihu Doty)“编了一本《翻译英华厦门腔语汇》,英汉对照,用罗马拼音注厦门话”<sup>②</sup>;吉士编的《上海土白入门》,高第丕(Tarlton Perry Crawford)编的《上海土音字写法》,麦都思1828年出版的《中文课本》(*Chinese School Book*),艾约瑟(Joseph Edkins, 1823—1905)的《汉语官话口语语法》(*A grammar of the Chinese Colloquial language commonly called the Mandarin Dialect*, 1857)等等。因篇幅有限,我们无法一一介绍。若同明清之际的天主教传教士的同类著作相比,他们已大大提高了一步,因为明清之际入华耶稣会公开在中国出版的语言学著作只有利玛窦的《西字奇迹》和金尼阁的《西儒耳目资》两部著作。

第三,著书、译书,以中文著作宣传西方文化。明清之际入华耶稣会士的中文译著和著作约有700多部<sup>③</sup>,基督教新教传教士在这方面的成就也超过了他们的前辈。熊月之先生认为晚清时期,西文

① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第530页。

② 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第165页。

③ 徐宗泽:《明清间入华耶稣会士译著提要》,实际可能要大于这个数字,有学者估计在900部左右。

翻译、著书出版机构约有 100 多家,大体有三类:一是教会自办,二是清政府官办,三是民间商办。但直到 20 世纪初期以前,中国的出版事业基本上由教会和官方把持,20 世纪以后,民间出版才逐渐发展起来。<sup>①</sup>而无论是传教士的出版机构(如上海墨海书馆等),还是清政府洋务派的出版机构(如江南制造局翻译馆),其担任译书和著书的主角大都是新教传教士。

从西方人学习汉语史的角度来看,这些著作反映了传教士的汉语学习水平,从译书的过程来看当然有中国文人的帮助,如傅兰雅所说的:“将所欲译者,两人先熟览胸中而书理已明,则与华士同译,乃以西书之义,逐句读成华语,华士以笔述之;若有难言处,则与华士斟酌何法可明;若华士有不明之处,则讲明之。译后,华士将稿改正润色,会合于中国文法。”<sup>②</sup>这种方法在明末清初时也同样使用,这里与华士的合作是因为要保证文法正确,还因所译的书不少是有关科学和宗教内容的,很难在中文中找到所对应的词,没有传教士和中国人的合作,这项工作几乎无法展开。

晚清时期由于入华传教士对待中国文化和传教策略有着不同的态度和方法,因而中文水平参差不齐。如伟烈亚力(Alexander Wylie, 1815—1887)中文就比较好,中国数学家李善兰说:“伟烈君无书不览,尤精天算,且熟习华言……”<sup>③</sup>伟烈亚力在《六合丛谈》创刊号上曾用中文写《小引》,以述刊物宗旨,这段文字足以显示他的中文功力:

“溯自吾西人越七万余里,航海东来,与中国敦和好之谊,已十有四年矣。吾国士民族于沪者,几历寒暑,日与中国士民游,近沪之地,渐能相稔。……今予著《六合丛谈》一书,亦欲通国外之情,载远今之事,尽古今之变。见闻所逮,命笔志之,略一编,罔构成例,务使

① 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第 475 页。

② 傅兰雅:《江南制造总局翻译西书策略》。

③ 李善兰:《几何原本·序》,《清儒学案》,卷·七六。

穹苍之大,若在指掌,瀛海之遥,如同衽席。”<sup>①</sup>

从语言学的角度来看,基督教新教传教士的这些译著和著述也为我们提供了研究中文近代词汇变迁的一手文献。大量的新词和有关科技方面的词汇在这些著作中出现,如“沙发、坦克、扑克、马达、轮胎、咖啡、可可、布丁、沙拉、啤酒、苏打、巧克力、三明治……”<sup>②</sup>这些词都已成为现代汉语的一部分。汉语外来词的研究是当前汉语言学研究中的一个重要方面,季羨林先生说:“世界上一些先进的文明国家,往往都有一批研究外来词的专家,有不少的外来语辞典,反观我国,不无遗憾。研究外来词的专家很少,编纂成的专著和辞典更不多见。”<sup>③</sup>传教士在中文词汇学上的贡献,我们下面还要专门研究。因而,从明清之际到晚清传教士的这批著作,应引起中国语言学史研究者的关注。<sup>④</sup>

第四,创办中文报刊,以中文宣传西方思想。中国近代报刊的建立是由入华的基督教新教传教士完成的。传教士办中文报刊和他们以中文著书立说一样是其汉语学习成功的一个标志,也是其汉语水平已达到相当程度的体现,因此,传教士的这部分活动也应纳入西方人学习汉语史的研究范围之内。

最早的中文刊物是马礼逊在米怜协助下于马六甲创办的《察世俗每月统纪传》。这份月刊80%以上的内容是介绍基督教的教义,20%的篇幅介绍世界历史、自然科学方面的内容。从语言的角度来看这份中文月刊有两点值得注意:其一,虽然在编辑过程中有中国人梁发等人参与,但传教士们初用中文写作,在文字上尚不流畅通达。如在第二卷有《〈察世俗每月统纪传〉序》,揭示其办刊宗旨,文中说:“无中生有者乃神也。神乃一,自然而然当始神创造天地人万物,此

① 伟烈亚力:《六合丛谈小引》,《六合丛谈》第1号。

② 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第673页。

③ 史有为:《汉语外来词》,第3页,商务印书馆,2000年。

④ [意]马西尼:《现代汉语的形成》,第3页,上海汉语大词典出版社,1997年。刘禾的《跨语际实践》(三联书店,2000年)是令人兴奋的最新成果。

乃根本之道理。神主大至尊,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。……故察世俗书,必载道理各等也。神理、人道、风俗、天文、地理、偶遇,都必有些。”<sup>①</sup>从用词、行文上看来,显然还未达到十分熟练的地步,熊月之认为“文句不大流畅,甚至有点疙瘩”<sup>②</sup>。

其二就是他们首次将西方的标点符号引入中文,这样不但有了断句和“、”“、”“、”等符号,而且地名和人名的专用符号也都已使用,“这较五四时期新式标点符号在中国的推广要早一百年”<sup>③</sup>。

《东西洋考每月统纪传》是传教士郭实腊编纂的,这份刊物在中国近代报刊史上有着重要地位,近年黄时鉴先生从美国哈佛大学哈佛—燕京学社发现了较全的藏本并做了深入研究。<sup>④</sup>

从西方人学习汉语史来看,这也是一份极其难得的文献,因为刊中文章大多为传教士所写。它给我们提供了一份传教士初用汉语写作时的基本文本。如丁酉二月刊出的《经书》一文中说:“因汉与泰西列话殊异,解其纲领,终不容易,既如此,弟异日竭力显出其意义。万望善读者不以盲昧摈之,反究其散殊观其会通,则庶乎获益矣。”<sup>⑤</sup>这道出了他们当时写作的心境,在两种文字间转换的困难,以及中文表述的不易。

《东西洋考每月统纪传》在中国语言学史上也是有贡献的,它提供了许多新的名词,如“文艺复兴”、“法兰西”,这些概念我们至今仍然使用。此外,林乐知(Young J. Allen)所创立的《万国公报》更是一份有着广泛影响的中文报纸,由于篇幅所限不能一一加以分析。

据史和等人编的《中国近代报刊名录》统计,从1815年的《察世俗每月统纪传》到1911年,以西方传教士为主体出版的中文报刊有1753种,这些报刊为我们提供了西方人学习、使用汉语的丰富历史

① 《〈察世俗每月统纪传〉序》,《察世俗每月统纪传》嘉庆丙子年卷首,转引自熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第105页。

②③ 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第109、110页。

④⑤ 黄时鉴整理《东西洋考每月统纪传》,中华书局,1997年。

文献。从这些文字中我们不仅可以看到当时他们学习的成就,也可看出他们初次使用汉语时的偏误;从中我们不仅可以总结出西人学习汉语的一些经验,也可总结出汉语作为第二语言的习得经验,同时也为我们研究近代以来汉语的变迁提供了丰富的一手材料。

### (三) 明清时期欧美本土文化界对汉语的学习

欧洲文化界对中国语言的认识,最早都是从入华传教士写的有关中国的书籍上看到的。据说中国方块字第一次出现在欧洲书籍中是在西班牙传教士门多萨的《中华帝国史》中,影响较大的则是基歇尔(Athanasius Kircher, 1602—1680)的《中国图说》(*China Illustrata*),他在书中首次公布了中国一些象形的古文字,引起了人们的广泛兴趣。特别是他首次将《大秦景教碑》的碑文编成了拉汉对照辞典,有发音和词意,这恐怕是欧洲人学习汉语时的第一部拉汉辞典。<sup>①</sup>

第一次把中国语言放入世界语言研究范围内的著作恐怕是英国人韦伯(John Webb, 1611—1672)的《论中华帝国的语言可能是原始语言的历史性论文》(*An Historical Essay Edeavouring the Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*)。虽然韦伯本人从未来过中国,但他通过阅读传教士的著作提出了这种惊人的观点。从中国语言学的角度来看这本书价值不大,但就西欧思想文化史的演变而言此书倒有一定的地位,对西方人学习、研究汉语具有重要意义。汉语教学史的研究不能仅仅从语言学的角度出发,还应从比较文化和比较语言学的角度来考虑,关于这一点下面在讲方法论时还会提到。

德国早期的汉学家米勒(Andreas Müller)是欧洲本土最早研究汉语的人之一,他在自己著名的《中文钥匙》(*Clavis Sinica*)一书中称已找到了学习汉语的钥匙,可以很快读懂汉语。这个消息曾一度使

<sup>①</sup> Athanasius Kircher, *China Illustrata*, Kathmandu Nepal, 1979.

莱布尼茨(Georg Wilhelm Leibniz, 1646—1716)十分动心,还多次给他写信。<sup>①</sup>在俄国的德国早期汉学家巴耶(T. S. Bayer, 1694—1738)也是最早学习和研究汉语的人,他既研究了中国文学,也研究了中文文法。<sup>②</sup>

1814年12月11日法国法兰西学院开设了汉学讲座,从此“传教士汉学”与“专业汉学”并存的时代开始了。“这个日子不仅对于法国汉学界,而且对于整个欧洲汉学界,都是有决定意义的。”<sup>③</sup>从此,汉语、汉语语法及《大学》等都成为法兰西学院的正式课程。第一任汉学教授雷慕沙第一次讲中文文法时借助的是马若瑟的手稿,几年后他出版了自己的第一部汉语教学著作《中华帝国通用的共同语言官话》,奠定了他在汉语教学中的地位,而他的另一部著作《汉文启蒙》(*Elémens de la Grammaire chinoise*),在很长一段时期内也成为法兰西学院的汉语教材。

德国汉学和汉语教学的奠基人是肖特(Wilhelm Schott, 1802—1889)。他于1833年在柏林开设中国语言文学课程,拉开了德国专业汉学的序幕。他1826年完成的博士论文是有关中国语言学的《论汉语特点》(*De indole linguae Sinicae*)。<sup>④</sup>他1857年在柏林出版的《汉语教程:用于授课或自学》(*Chinesische Sprachlehre, zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstunterrichtung*)在很长时间内是德国人学习汉语的教材。

俄国汉学和汉语教学的奠基人是雅金夫·比丘林(Иакинф Бичурин, 1777—1853),他在北京待了14年之久,其间他努力学习汉语,并最早开始编纂辞典。1831年比丘林在哈克图开办了俄罗斯

① David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985. 212.

② Knud Lundbaek, *T. S. Bayer (1694—1738) Pioneer Sinologist*. Curzon Press, 1986.

③ 戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第24页,中国社会科学出版社,1998年。

④ 张国刚:《德国汉学研究》,中华书局,1994年;简涛:《柏林汉学的历史和现状》,《国际汉学》第4辑,大象出版社,2000年。

的第一所汉语学校,并亲任教师,1838年返回彼得堡后,他又从事汉语教学和研究30多年。“他的办学为俄国开办汉语学校提供了经验,所编《汉语语法》(1835年)长期被沿用,直到20世纪初仍是喀山大学和彼得堡大学东方系的教材。”<sup>①</sup>

英国的汉学和汉语教学则落后于法国和德国,基督教新教传教士入华以后,英国的汉学和汉语教学有了长足的进步。理雅格的英译中国典籍奠定了他在19世纪西方汉学史上的地位。而翟理思(Herbert Allen Giles, 1845—1935)继承威妥玛(Thomas Francis Wade, 1818—1895)在罗马拼音法的基础上所创立的威—翟式拼音,也在汉语研究上确立了自己的地位。

美国传统汉学的兴起是和基督教新教入华传教联系在一起的。按费正清(John King Fairbank, 1907—1991)的说法,它是“西方入侵的一部分”<sup>②</sup>,美国大学的第一个汉学系是由卫三畏1876年从中国返回耶鲁大学后所创立的。“在卫三畏的主持下,建立了美国第一个汉语教学研究机构 and 东方学图书馆。翌年,哈佛大学也设置汉语课程,并设立东方图书馆。”<sup>③</sup>

明清时期在欧美大陆的西方人对汉语的学习有两个共同的特点:

第一,汉语学习与教学与汉学研究是紧密联系在一起的。这一时期汉学是在东方学的范围之中的,学习汉语当时在西方仍是一门“显学”,汉语教学根本不可能作为一门外语教学独立出来,当时从事汉语教学的教师同时也就是研究汉学的专家,如法国的第一位汉学教授雷慕沙既有关于汉语教学、汉语言研究的著作,如《中文起源和构成》(*Recherches sur l'origine et la formation de l'écriture chi-*

① 李明滨:《俄国汉学史提纲》,《汉学研究》第4辑,第59页,中华书局,2000年;张国刚:《明清传教士与欧洲汉学》第6章,中国社会科学出版社,2001年。

② [美]费正清:《新教传教士著作在中国文化史上的地位》,载《费正清集》,第241页,天津人民出版社,1997年。

③ 侯且岸:《当代的美国“显学”》,第33页,人民出版社,1995年。

noise)、《汉字中的一些多音节字》(*Remarques sur quelques écritures syllabiques tirées des Caractères Chinois*),同时他还有大量的有关中国传统历史文化的论文和著作,如《耶律楚材传》(*Vie de Yelou Tchou-Tsai*)、《佛国论》(*Fou-Koue-Ki ou relation des royaumes bouddhiques, Voyage dans la Tartarie, etc.*)等著作和译著。

其实这个特点一直持续到了今天,在西方的大学中很少有专门将汉语作为第二语言学习的院系,大部分汉语教学科目都是作为汉学系1至2年级或3年级的课程来开设的。这个特点对我们今天理解国内的“对外汉语教学”学科建设有一定的启示意义,应该说随着中国的发展,在西方大学的外语类教学组织中可能会逐步出现一些专门教授汉语的单位,但这只是一个发展方向,对西方而言将会有一个漫长的过程。

对中国国内而言,恰恰应注意到,我们对那些来自汉学系或东亚系的西方学生,应加大文化成分的教授。这当然不是要取消语言教学成分,而是说对他们来讲,提出“把学校办成汉学家的摇篮”并没有什么错误。这里还涉及到语言课程和文化课程内容的衔接问题,明清时入华传教士以“四书”为汉语教材就是一个典型的例子。只有加大文化教学或在语言教学中突出文化内容,才能使我们国内的汉语教学和国外汉学系的汉语教学有所衔接。正如有些学者说的:“对外汉语教学与汉学,不是没有关系,而是很有关系;不是对立排斥的关系,而是相辅互动的关系。”<sup>①</sup>

第二,这是一个“专业汉学”和“传教士汉学”并存的时期。自从法国1814年正式设立汉学教席以后,“专业汉学”逐步取代“传教士汉学”,汉学开始逐渐摆脱传教学的范围而被纳入到高等教育的范畴之中。但这一时期二者仍是若即若离,共同发展。尤其是鸦片战争以后,基督教新教传教士入华,他们取代了原耶稣会在华的地位,

① 张德鑫:《润物细无声——论对外汉语教学与汉学》,载《语言文字应用》,2000年第1期。



这些传教士返回西方后不少人担任了汉学系的负责人,如美国的卫三畏、德国的卫礼贤等都是如此。这个特点对汉语教学也产生了影响,不少汉语教学机构仍设在教会内部,学习汉语的学生不少仍是即将入华的传教士。

#### (四) 西方人早期汉语学习史研究的对象与方法

西方人早期汉语学习与研究史是一个至今尚未被广泛注意的研究领域,从民国以来已有学者分别从不同的方面对这一领域的相关内容做过一些探讨<sup>①</sup>,但总体上来说仍是相当薄弱的,究其原因,重要的一条就是这一学科具有跨学科性质,涉及面较广。

首先,我认为西方人早期汉语学习史的研究对象应包括以下内容。

第一,西方早期汉学史。学习汉语的目的是为了在中国传教或进行汉学研究,因而西方人早期汉语学习史既应作为把汉语作为第二语言的学习史进行研究,同时也应作为西方早期汉学史的一部分去研究,因为从总体上说,此时的西方汉语学习史是在西方早期汉学史的框架中发生的。

第二,汉语教学史。这一时期在西方教授汉语的老师有两类人,一是中国文人,一是西方早期的汉学家。这两类人所采取的教学方法和手段有较大的区别,但在教授汉语这个根本点上大体上是相同的。

第三,汉语学习研究史。这是从学的方面来讲的。因为西方人对汉语的认识有一个漫长的过程,这种认识过程的变化很值得研究。西方早期的汉语学习者大多同时又是汉语研究者,这和今天学习汉语的外国留学生有很大的不同。因为当时西方汉语研究是一片空白,他们必须一面学习,一面研究。正因为如此,他们留下了大量的

<sup>①</sup> 罗常培:《耶稣会士在音韵学上的贡献》,《历史语言研究所集刊》,1930年,第1本第2分册,第267-388页。近年来在这一研究领域处于领先地位的是姚小平。

研究中国语言的教材和著作,这批文献对于我们深入研究对外汉语教学史十分珍贵。汉语作为第二语言的学习史是十分重要的,也就是说对汉语作为第二语言学习的研究决不能仅仅停留在当代,而应从历史的角度加以系统的研究。

其次,我们必须注意这一学科的研究方法。研究对象的多样性决定了其研究方法的多样性,因而在开展这一领域研究的同时,我们应注意其方法论研究,注意从多视角对这一领域进行分析。

第一,历史学的研究方法。历史是一切学科史的基础,西方人早期汉语学习史研究更是如此。因为东西方在文化上的相遇是同欧洲近代大航海运动紧密联系在一起的,<sup>①</sup>世界近代体系的形成也正是在这一时期。<sup>②</sup>这是欧洲文化的第一次全球性扩张时期。<sup>③</sup>东西方文化的相遇是在这一宏观叙事中展开的。<sup>④</sup>因而了解与把握这一时期欧洲的海外扩张与东西方的互动,从中西文化交流史和世界近代史的角度,来审视西方人的汉语学习与研究是一个必要的前提。

这种历史研究的方法还表现在应从中国史和世界史的比较中掌握西方人学习汉语的原因和背景。大航海以后,欧洲人对待东方文化和对待非洲文化、美洲文化采取了两种完全不同的态度。在南、北美洲,欧洲人是丧心病狂地摧毁当地文化,<sup>⑤</sup>在东方,他们同样以其野蛮的方式在扩展着西方文明,但在中国海岸他们失败了,葡萄牙人首次与明朝海军的冲突以葡萄牙人的战败而告终。<sup>⑥</sup>最终东来的耶稣会士认识到学习中国语言,了解中国文化的重要性,范礼安作为耶稣会“东方全境之视察员”定下了来华传教“最要之条件,首重熟悉

① [葡]雅依梅·科尔特桑:《葡萄牙的发现》,中国对外翻译出版公司,1996年。

② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》,高等教育出版社,1998年。

③ 陈乐民、周弘:《欧洲文明扩张史》,东方出版中心,1999年。

④ 方豪:《中西文化交流史》,岳麓出版社,1987年。

⑤ [美]普雷斯科特:《秘鲁征服史》,商务印书馆,1996年;郑家馨:《殖民主义史》,北京大学出版社,2000年。

⑥ 周景濂:《中葡外交史》,商务印书馆,1998年。

华语”<sup>①</sup>。从此拉开了西方人早期学习汉语的序幕。

第二,宗教学研究的方法。明清之际的中西文化交流,是由入华的耶稣会士来充当媒介的,晚清时期中西之间的政治和经济关系凸现,但其间基督教新教传教士仍充当着重要的角色。因而,对西方人早期汉语学习史的研究是不可能绕开宗教的,换句话说,明清时期无论是中国人早期的对外汉语教学史,还是西方人早期的汉语学习史都是同中国基督教史紧密联系在一起。若不从宗教学研究的方法入手,若不了解明清中国基督教史,那就很难讲清这一时期西人学习汉语的基本特点及西人学习汉语起伏涨落的原因。

明清之际入华耶稣会士按照范礼安的“适应政策”,即以后由利玛窦确立下来的“合儒补儒”的基本路线传教,正是这条基本的传教路线为传教士们的汉语学习奠定了理论的基石,入华耶稣会士之所以能有中文著书 700 多部,编著一系列汉语学习读本和辞典都与这个基本政策紧密相连。<sup>②</sup>以后“礼仪之争”爆发,以遣使会、方济各会、多明我会为代表的另一种传教路线开始批评利玛窦的传教路线<sup>③</sup>,乃至最后教宗决定禁止中国信徒祭孔祀祖<sup>④</sup>,这样入华传教士的汉语学习就进入了低潮,以致到乾隆时期,精通中国典籍的传教士已经很少见。两条不同的传教路线导致了对待汉语和中国文化的两种完全不同的态度和结果。晚清时期基督教新教传教士入华以后在传教路线上又有所不同。

基要派的传教政策与方法。主张直接布道,宣传教义,散发宗教印刷品的教派即被称为基要派(Fundamentalist),“有时也被称为得宗派、救灵派或传统派”<sup>⑤</sup>。19 世纪入华的基督教新教传教士大多数采取的是这种传教政策,这种政策关注的中心是救灵工作,如当时著

① 周景濂:《中葡外交史》,商务印书馆,1998 年。

② 何高济等译:《利玛窦中国札记》,中华书局,1983 年。

③ 李天纲:《中国“礼仪之争”:历史、文献和意义》。

④ 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy,1992.

⑤ 王立新:《美国传教士与晚清中国现代化》,第 26 页,天津人民出版社,1997 年。

名的基要派领袖、时任内地会会长的英国传教士戴德生(James Hudson Taylor)向即将到中国传教的大学生们说:“你们必须在极短的时间内把福音传给中国人,因为他们正在死去!每个月都有100万人在不信仰上帝的状况下死去!”<sup>①</sup>由于他们是“直接布道”,主要面向的是中国社会下层群众,这样就使得他们对中国文化以及中国文人没有好感。他们自认是代表上帝来从事救灵工作的,认为没有必要钻研中国文化、学习汉语。

自由派的传教政策与方法。自由派在神学理论上强调拯救是一个渐进的过程,而不仅仅是来世灵魂的得救。“如果说基要派重视来世和个人灵魂得救,而自由派则重视今生,坚信通过社会渐进的教化和传布福音可以在人间建立公正慈善的社会而实现‘上帝之国’。”<sup>②</sup>这样自由派就注重文化,“以学辅教”。他们主张以西方文化来改造中国文化,而要做到这一点就必须了解中国文化,就必须与士大夫打交道,就必须从学汉语人手。<sup>③</sup>如英国长老会传教士威廉臣(Alexander Williamson)在《同文会完录》中将其会的宗旨定为将“泰西之道,择其有益于中国者,潜心翻译,缮成篇帙,散布四方”<sup>④</sup>。晚清时自由派传教士办报(如林乐知)、办学(如李提摩太 Timothy Richard)、著书译书(如傅兰雅)成就颇多。<sup>⑤</sup>

若同明清之际天主教传教士相比较,基要派的传教路线类似于方济各、巴黎外方传教会,而自由派的传教路线则类似于耶稣会,历史总有惊人的相似之处。

第三,比较文化和比较语言学的方法。如果前两种方法主要运用于明清两代人华西方人的汉语学习的研究,那么比较文化和比较语言学的研究方法,则主要运用于世界汉语教学史中西方汉语教学史和汉语研究史的研究。

①②③ 王立新:《美国传教士与晚清中国现代化》,第28、35、36页,天津人民出版社,1997年。

④ 史静寰、王立新:《基督教教育与中国知识分子》,福建教育出版社,1998年。

⑤ 熊月之:《西学东渐与晚清社会》。

西方汉语教学史是伴随着西方汉学的确立而逐步形成的,西方汉学应分为“游记汉学时期”、“传教士汉学时期”和“专业汉学时期”<sup>①</sup>。虽然在“传教士汉学时期”,西方汉学在汉语教学、汉语研究、中国传统文化研究方面都已取得了令人瞩目的成就,但汉学研究尚未摆脱传教学的框架,因而这是我们特别要注意的。另外,西方汉学的产生本身是欧洲思想文化变迁的一个部分,因此在早期欧洲汉语教学史和学习史研究中也应特别注意,语言是随着文化而变迁的。16世纪以后东方文化传入欧洲,18世纪形成了“中国热”,欧洲人对中国语言的兴趣正是“中国热”的产物,因而我们应从比较文化的视角来把握欧洲当时的“汉语热”。

17—18世纪追求的“普遍语言学理论和体系”,是当时欧洲语言学界乃至文化界的一个重要潮流。上面提到的韦伯的著作就是这一思潮的典型代表,这本书在欧洲文化界产生了广泛的影响,许多人认为中国的方块字可能是《圣经》上所说的在上帝混乱人们语言之前的统一的普遍语言。德国大思想家莱布尼茨就对中国语言十分关心,他曾专门写信给当时德国的早期汉学家米勒,从普遍语言学的角度分析中国文字的特点。他在的一封信中曾一口气就中国语言的问题提了十几个问题,如汉字是否总是按照事物的性质创造,中国文字是否全部通过人造生成的等。<sup>②</sup>虽然莱布尼茨最终放弃了这种热情,但韦伯和莱布尼茨的这种思想我们必须给予重视,必须从比较文化的角度来加以理解,而不能仅仅从语言学的角度来看。

追求普遍语言学体系反映了大航海以后世界各国语言与文化对原欧洲单一文化的冲击,反映了他们走出中世纪神学时在语言文化上所面临的各种矛盾及其间的艰难历程。当中国语言第一次呈现在欧洲人面前时,他们无法从印欧语言体系出发理解这种语言形式,更

① 张西平:《西方汉学的奠基人——罗明坚》。

② 安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,第134—135页,福建人民出版社,1993年;〔法〕安田朴著,耿昇译:《中国文化西传欧洲史》,第26章,商务印书馆,2000年。

多的人是把中国语言与埃及楔形文字相比较,但也有些学者从比较语言学的角度来看待和研究中国语言,最典型的例子是洪堡特(Baron Wilhelm von Humboldt, 1767—1835)所创立的“历史比较语言学”,其研究方向至今我们仍在继续。他是最早从比较语言学角度对中国语言展开研究的人。<sup>[1]</sup>

实际上,这样做的不仅仅是洪堡特,当时欧洲所编纂的法汉、德汉、拉汉辞典都涉及到比较语言学的问题,都有一个对汉民族语言形态的历史认识问题。但洪堡特表现得更为自觉,更具理性色彩,他认为比较语言有四个考察对象“①语言;②通过语言可达到一般人类目的;③人类演进史;④具体民族”<sup>[2]</sup>。时至今日,这四个方面仍是有意義的,我们对欧美当时对汉语的学习和认识,也应继续从这个角度进行研究分析。

### (五) 结 论

1. 西方人早期汉语学习史即西方近代汉语学习史,从时间跨度上包括明、清两个朝代,民国以后我们可将其称为“现代以来西方人汉语学习史”,1949年新中国成立以后的时期,我们可将其称为“当代西方人汉语学习史”。

2. 从地域上来看,西方人早期汉语学习史既包括明清之际来华的天主教传教士和1840年鸦片战争以后来华的基督教新教传教士在中国学习汉语的历史,同时也包括从16世纪到20世纪初(1910年)在欧美本土的西方人学习汉语的历史。

3. 我们这里之所以以“西方人早期汉语学习史”为题,而不以“明清时期中国对西方人的汉语教学史”为题,是因为这一时期中方并未主动把对西方人的汉语教学作为一件自觉的事情去做,明清间的“四夷馆”只是外国人人华居住之处,并不具有教学功能。相反,

[1][2] 姚小平:《洪堡特:人文研究和语言研究》,第75页,外语教学与研究出版社,1995年。

由于传教士怀着强烈的宗教使命来华,为在中国站稳脚,对汉语学习产生了强烈的要求(当然各修会、差会因传教政策而有区别),所以用“学习史”较为恰当。即便以后传教士内部有了专门的学习汉语的学校和教材,大多数也是西方人编写的。用现在的术语讲应属“世界汉语教学”,而不属“对外汉语教学”。尽管二者在当时有所交叉,也有不少中国文人教西方人学习汉语,但总体上作为对外汉语的教学与研究尚未主动、自觉和系统地展开。而西方人把汉语作为第二语言的教学与研究却是自觉与主动的。因而以“西方人早期汉语学习史”为其研究对象更为准确。

4. 西方人的早期汉语学习史为世界汉语教学史的研究提供了大量丰富的文献,为今天对欧美学生的汉语教学提供了极其宝贵的历史经验。这段历史证明这里是“需要加强研究的一个重要领域”<sup>①</sup>。对它的深入研究,不仅将为对外汉语教学学科的确立提供坚实的历史基础,也将会为我们研究汉语作为第二语言教学提供直接的经验。

5. 对这一历史的研究必将带动西方汉学史、中西文化交流史、中国基督教史、欧洲近代文化史的研究,而反过来说,只有在多学科的会通视野中我们才能将这一研究深入下去。

6. 如果以《马氏文通》(1898年)的诞生作为中国语言学走向现在形态的标志,那么从16世纪到晚清西方人学习汉语的历史以及对汉语的深入研究,则构成了中国现代语言学的前史。虽然目前我们尚不能找到马建忠受马若瑟之书影响的证据,但可以肯定西方人早期的汉语学习和研究对中国语言学本体的演进产生了重要影响。二者之间的关系至今仍是一个尚未充分研究的广阔领域,西方人早期汉语学习史研究的重要价值之一也正在这里。

① 刘洵:《对外汉语教育学引论》,第37页,北京语言文化大学出版社,2000年。

## 二 西方人近代以来的中国语言观 ——走出重建巴比伦塔的梦想

### (一) 最初的认识

在“游记汉学”时期,西方对中国的认识大多停留在物质文化和社会生活的层面上,对语言文化与思想文化的认识还十分肤浅。这一时期最系统地阐述对中国文化认识的西方著作是门多萨《中华大帝国史》。他把大航海以后东来的传教士游记加以归纳,并在第三卷专门列出一章介绍了中国的语言和文字。他说:“他们没有跟我们一样的字母,只有用图形书写,同时他们要长时间,很困难地学会它,因为几乎每个词都有一个字。他们只用一个字表示天,他们叫做穹(Guant),写作穹;国王他们叫做皇帝(Bontay),写作皇,继之如地、海及其他词莫不如此。他们一共有六千多彼此不同的字,但他们写得很快;它是一种书面比口语更容易理解的语言(如希伯来语),因为每个不同的字表示的含义肯定不同,这在口语中不那么容易区别。……令人惊奇地看到,该国人们说着各不相同的语言,可是总的说他们通过文字相互理解,用口语则不成。原因在于,一个图形或字,对于他们说都表示一件事物,尽管读音不同。”<sup>①</sup>

门多萨在这里讲了三:一、汉字不是拼音文字,而是图形文字;二、汉语书面语与口语不同;三、每个汉字表示一个事物。这些介绍都是最基本的,但较之以前系统了一些。门多萨这本书的另一个贡

<sup>①</sup> [西班牙]门多萨著,何高济译:《中华大帝国史》,第111—112页,中华书局,1998年。



献就是他第二次将汉字介绍给了欧洲。<sup>①</sup>

门多萨的书 1588 年首版于罗马,因此这段关于中国文字的记载很可能摘录于 1577 年塞维利亚出版的《葡萄牙人到东方各王国及省份远航及有关中华帝国的消息》,在这本书中出现了“穹”、“皇”等汉字。据现在学者考察,欧洲书籍中最早出现汉字的时间是 1570 年,在耶稣会士于科莫布拉出版的书信集中。

曾德昭的《大中国志》是耶稣会入华以后最早在西方出版的关于中国的书籍,由于曾德昭在中国生活多年,又亲身经历了南京教案,因而对中国语言文字的认识要比门多萨大大前进了一步。这主要表现在以下几个方面:

第一,对汉语言文字的介绍。曾德昭说:“他们使用的字,看来跟他们民族本身一样古老,因为据他们史书的记载,文字的创造,迄至 1640 年我写出这本书时,已有 3700 年之久。我敢大胆地说,这是中国最了不起的事。……”<sup>②</sup>他认为中国的文字共有六万个之多,还有大小各类字典供人们查阅多种生字、难字。

尤其可贵的是曾德昭对中国文字的象形特点和造字规律做了初步的探讨。他说:“字的创造者,据说是他们最早的一位帝王:伏羲。开始字数极少,很简单,从某种意义上说,像他们要表达的事物。如读作 Ge(日)的字,意为太阳,写成一个圆圈,中间有一横道。后来形状变化,把圆圈变成方形,中间仍有一横,仍表示太阳。……他们只用几个笔画构成所有众多的字。但因这些笔画对于如此多的事物仍不可多用,他们把笔画,或整个有意义的字组合在一起,用这个法子

① 贝尔纳尔迪诺·德·埃斯卡兰特:《远航记》,载澳门《文化杂志》,1997 年第 31 期,《十六和十七世纪伊比利亚文学视野里的中国景观》,第 91 页,大象出版社,2003 年。史景迁认为门多萨把“尧”(Yao)写成了“Vitei”,这主要是他使用了来自马尼拉的中国侨民的语言材料,这说明“当时西方人所得到的汉文名称全是混乱不清的”。见《文化的类同与文化的利用》,第 21 页,北京大学出版社,1997 年;吴孟雪:《明代汉学史》,第 120 页,东方出版社,2000 年。

② 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,第 40 页,上海古籍出版社,1998 年。

创造新的不同的字,赋予另外的涵义。”<sup>①</sup>

“依类象形”是原始汉字的基本特征,到许慎的《说文解字》时,汉字学才有了理解性的概括。“中国的文字学、字典学真正成为独立的学科,是从许慎开始的。许慎是第一个编纂汉字字典的人,也是第一个从理论上阐明文字重大意义的人。”<sup>②</sup>曾德昭并未提到《说文解字》,但大体介绍了汉字造字的几种方法,如他举例说“日”字是“六书”中的“象形”。他说的在“十”下面加一横成“土”,上面加一横成“上”,加一点成“玉”<sup>③</sup>,这实际上讲的是“六书”中的“指事”,即“从全体中指出部分,靠一个标志点来会出该处之意。”<sup>④</sup>

曾德昭所说的“表示任何树木的字,要和‘木’字结合,有如表示任何金属的字,也要和‘金’字结合,如铁、铜、钢等。这类结合是必然的规律”<sup>⑤</sup>。这指的是“六书”中的“形声”

此外,曾德昭还介绍了汉字的三种书写形式,即“古文”,指印玺上的形式;“行书”,指通用文献和印刷的形式;“榻白”(Taipie),指仅用于告示等的书写形式。<sup>⑥</sup>

第二,对汉语词汇和语音的介绍。曾德昭说汉字“字体之多超过其他语言,但使用的词汇不多,因此并不丰富,总的说不超过 328 个词,词汇则有 1228 个(它们除了音调和气音不同外,实际相似)。所有的字几乎都以母音结尾,有几个不以母音结尾的,要么以 m,要么以 n 结尾”<sup>⑦</sup>。这里曾德昭所说的 328 个词、1228 个词汇不知出自何处,但他对汉字发音以母音结尾的判断大体正确。中国古代音韵学受佛教传入后的梵语影响,《切韵》有 193 韵,其中舒声韵母 91 个,入声韵母 49 个,韵母共有 140 个。当代中国语言学家认为“中国最早的语言研究也是区别字音,使用的方法是反切与分韵。当声母归纳以后,研究的视野立刻扩大到整个音系,利用‘等’审音,研究声

①③⑤⑥⑦ 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,第 40、41、42 页。

② 何九盈:《中国古代语言学史》,第 65 页,广东教育出版社,2000 年。

④ 郑慧生:《中国文字的发展》,第 239 页,河南人民出版社,1996 年。

韵的组合与分布,展示出汉语的所有音节,这种研究与表述……其基本精神与西方现代音位学的理论完全一致。总而言之,西方新兴的仅有 100 年历史的音位理论,在公元 1000 年前后的古代中国就已经系统利用”<sup>①</sup>。

第三,对汉语语法的介绍。曾德昭认为汉语中“动词和名词均无语尾变化……有时动词充当名词,名词充当动词,必要时也充当副词”。中国古代语法研究主要集中于虚词<sup>②</sup>,真正的语法体系研究始于马建忠 1898 年出版的《马氏文通》,曾德昭这里只是极其简要地介绍了中国语法的特征。

另外,他还从比较语言学的角度说明中国词汇的丰富性,如他说在西方表示拿一个东西时,只能用“拿”字,而在中文中“每个有动词涵义的词,也表示动作,例如,捏(Nien),用两根手指;抓(Tzo),用所有指头;垂(chui),整个手朝下;托(Toie),整只手连指头都朝上”。

显然,在对中国文字语言的介绍上,曾德昭迈出了实质性步伐,大大超过了前人,应是第一个较详细地介绍中国语言文字的西方人。<sup>③</sup>

在 17 世纪出版的有关介绍中国的书籍中,德国耶稣会士基歇尔著的《中国图说》是对中国语言介绍比较集中的一本书,也是对欧洲的早期中国语言观产生重要影响的一部著作。这部书在推动西方早期对中国语言的认识上有两大贡献。

第一,首次在欧洲公布了汉字和拉丁文发音对照表。当时入华传教士为学习中国语言、中文发音,开始编制一些用罗马字母拼读汉字的书,从早期的《葡汉辞典》到以后成系统的《西儒耳目资》都是这种努力的表现。但在欧洲,人们没有同中国人语言交流的迫切感,因

① 李葆嘉:《当代中国音韵学》,第 87 页,广东教育出版社,1998 年。

② 何九盈:《中国古代语言学史》,第 5 章,广东教育出版社,2000 年。

③ 在这本书已经定稿时收到计翔翔先生寄来的新著《十七世纪中期汉学著作研究:以曾德昭、大中国志》和安文思《中国新志》为中心》,读后收获很大,在此对计翔翔的赠书表示感谢。他对曾德昭关于中国语言的研究做了很好的评价,参阅该书第 129—149 页。

此这个问题不像入华传教士那么迫切。第一次在欧洲本土对中文发音做系统研究的就是基歇尔。基歇尔在《中国图说》中公布了波兰人华耶稣会士卜弥格(Michel Boym, 1612—1659)对《大秦景教碑》碑文所做的注音和解释,卜弥格实际上是把这个碑文编成了一个拉汉对照的发音辞典,对每一个字都注了音,标了调。如:

大(Tá);秦(cyń);景(kim);教(kiaó)

流(Lieô);行(tlín);中(chūm);国(kuě)

碑(Poey)

卜弥格详细地研究了中国发音的五种音调,第一个调为“ˊ”,用拖长的平调发音;第二个音调“ˋ”,发音均匀、清晰;第三个音调“ˋˊ”,相当于音符“Mi”,这意味着高调;第四个音调“ˋˋ”,相当于音符“Fa”,意为下降的高调;第五个音调“ˋˋˊ”,相当于音符“Sou”,意为平调。<sup>①</sup>另外,卜弥格还用拉丁文逐字解释了碑文中每一个字的字义。

这个发音辞典和字的解释虽是卜弥格所做,但是经基歇尔整理后在《中国图说》上发表的,也正因此,这本书在欧洲产生了重大的影响,使欧洲人首次对中文文字的发音和含义有了一个初步的认识。

第二,首次公布了中国的各类文字图形。上面提到无论是1570年在耶稣会士的书信集中所出现的汉字,还是1585年在门多萨《中华大帝国史》中所出现的中文字都是一两个字,而只有在基歇尔的《中国图说》中才公布了大量的中文汉字。他认为中国在古代共有16种文字类型。<sup>②</sup>

当代研究者认为在基歇尔公布的16种文字中,有四种可以在《字法门》中发现,其余的则全部取自中国的《万宝全书》,这本书现藏于巴黎国家图书馆,全书共八卷38章,其中八章专门讨论了中国文字的书写,该书的第17—23章介绍了中国的书法、印章。所以,已故的丹麦学者龙伯格(Knud Lundbaek)认为“基歇尔的 *Dediquis*

① 《中国图说》(英文版)第10页。

② 这16种文字类型请参见后文《遥望中国——简介基歇尔的〈中国图说〉》。

*Aegyptialus*和《中国图说》两本书中所公布的中国文字,包括卜弥格给基歇尔的字都来自《万宝全书》<sup>①</sup>。

尽管基歇尔的书错误很多,但它图文并茂的形式、生动有趣的介绍,给欧洲展开了一幅远方神奇的图画,使该书成为推动18世纪欧洲“中国热”的重要著作之一,在这本书出版后不久,“中国问题很快成了一种时尚”<sup>②</sup>。

## (二) 普遍语言学运动

大航海以后,世界的整体图像开始形成,“因为整个世界第一次具备了完整的交通网络”<sup>③</sup>。面对着多样性的文化,西方文化的单一性、惟一性受到了冲击,在语言学上就表现为如何去解释和说明如此众多的语言和文字,尤其是如何解释比欧洲文化和文字还要古老的中国文化和中国语言与文字。正是在这种背景下,在欧洲的语言学研究中出现了一种追求“普遍语言学”的倾向。这个运动沿着两个方向发展。

首先,普遍语言学的产生有其神学背景。在《圣经》的《创世记》第11章第1节中,有关于耶和华看到人们修建巴比伦塔(Babel,和合本《圣经》译为“巴贝耳”)而混乱了人们语言的记载,《圣经》中说:“当时全世界只有一种语言和一样的话。当人们由东方迁移的时候,在史纳尔地方找到了一块平原,就在那里住下了,他们彼此说:‘来,我们做砖,用火烧透。’他们遂拿砖当石,拿沥青代灰泥。然后彼此说:‘来,让我们建造一城一塔,塔顶摩天,好给我们作纪念,免得我们在全地面上分散了。’上主遂下世,要看看世人所造的城和塔。上主说:‘看他们都是一个民族,都说一样的语言。他们如今就开始做这件事;以后所想做的,就没有不成功的了。来,我们下去,混

① D. E. Mungello, *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 1983. p. 5.

② 艾田蒲著,钱林森等译:《中国之欧洲》,第30页,河南人民出版社,1992年。

③ 史景迁著,廖世奇等译:《文化的类同与文化的利用》,第19页,北京大学出版社,1997年。

乱他们的语言,使他们彼此语言不通。’于是上主将他们分散到全地面,他们遂停止建造那城,为此人称那地为‘巴比伦’,因为上主在那里混乱了全地面的语言,且从那里将他们分散到全地面。”<sup>①</sup>

这样,始终没有人知道人类原初统一的语言是什么。耶稣会人华以后,陆续向欧洲发回了关于中国的报道。中国悠久的历史使入华耶稣会士十分为难,因为中国的历史要早于《圣经》所记载的历史。这样他们处于两难的境地,一方面要遵守《圣经》的历史观,另一方面又要肯定在中国传教的必要性及其历史的无可怀疑性。入华耶稣会士中不少人,从卫匡国开始到以后的白晋、傅圣泽都采取了一种“索隐派”(figurism)的立场,即将中国人说成是大洪水后诺亚第三个儿子闪的后代,这样似乎可以把这种矛盾统一起来。<sup>②</sup>

这种历史观在语言观上的表现就是把中国语言说成原初古老的语言,曾德昭在《大中国志》中介绍中国语言时就说:“中国使用的语言是很古老的,许多人认为它是巴比伦塔的72种之一。他们的书籍至少证明,这种语言的使用已超过3700年。”<sup>③</sup>

基歇尔在《中国图说》中把中国人说成诺亚的后代,中国文字受到了埃及楔形文字的影响。这种观点实际上是认为中文源于埃及古老的文字。

但有关中国语言最有意思的一本书则是英国人韦伯写的《论中华帝国的语言可能是原始语言的历史性论文》。韦伯从未到过中国,但他读到了当时欧洲出版的一些有关中国的书籍,如曾德昭的《大中国志》、卫匡国的《中国上古史》、金尼阁的《中国传教史》、基歇尔的《中国图说》等书籍,他从这些书籍中获得了一些关于中国语言的材料和有关中国文化的报道,从而使他的理论观点受到了这些

<sup>①</sup> 此译文引自中国天主教主教团一区香港思高圣经学会1968年译本,第20—22页。

<sup>②</sup> Davide E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985, pp. 103—104

<sup>③</sup> 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,第39页。

书的影响。

他认为中文之所以被认为是人类最初的语言,是因为中国有着最古老的历史。他说,在卫匡国的《中国上古史》中,列出了一个中国年表,尽管朝代变更,帝王轮替,方言各不相同,但文字却一直是相同的,<sup>①</sup>而从年代学上考证,中国年表上记载的时间是在大洪水之前,这样他得出结论:“在大洪水以前,在上帝乱了人类语言之前,自从他们作为一个民族存在,他们的书面语言就一直未变地被保留在他们的古书之中,没有词根的变化,也没有像欧洲语言那样的时态、性、数、格等无穷的变化。”<sup>②</sup>这是其一。

第二,因其具有普遍性,中文的适用范围广大。从时间上来说,韦伯认为中文被一个民族从古到今地使用是不可思议的;从空间上来说,中文在如此大的地域中被广泛使用更是神奇的。不论中国还是它的邻国,都在使用汉字,汉字的普遍性足任何欧洲语言所不可比拟的。

第三,中文表达典雅,它保持人类原始语言的那种古朴、庄重的特点,而不像希伯来语中有那么多猥亵的词汇。

第四,中文最有力地证明了神的存在,因为它在基督诞生以前就预言了基督的存在。

第五,中文表达的简洁。这种简洁性有时使它模棱两可,但简洁性却正是原始语言的一大特征。

这种文字一直未变,并且纯正地保留着,只有这样,这种文字才能在整个庞大的中华帝国中被人理解。由此我们可以得出结论:中华帝国的母语或自然语言(Mother Tongue or Natural Language)一直保留着其古老的纯洁性而没有任何变化。<sup>③</sup>

把中文说成是人类语言变乱之前的原始语言,韦伯的证据并不

①② John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability That the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London, 1669. p. 177.

③ 同上, pp. 189—190

足,但当英国人正在和荷兰人争夺海上贸易权时,韦伯告诉英国人,亚当在天堂上的语言肯定不是荷兰语,这一定使英国人非常高兴。<sup>①</sup>尽管韦伯的结论是站不住脚的,但他根据仅有的文献所概括出来的中文的几大特点还是有其学术价值的。

韦伯说:“现在,我们要将一种语言称为第一或最初的(Primier)的语言,那么,简洁性是作为最初语言所应具有的最根本的条件。加之我们上面讲的实用性、典雅性、普遍性、简易性、古老性的特征,那么我们完全可以判断:中华帝国的语言是原始语言。”<sup>②</sup>今天看来韦伯的有些观点是可笑的,但有些观点至今仍有启发意义。从他的研究中,我们可以体会到当时中国语言文字对欧洲语言和文化的冲击。

其实,持这种观点的也并非韦伯一人,荷兰一位名为菲利普·马松(Philippe Masson)的牧师曾编写了一部《荷汉字典》。他就认为中国是一个最古老的民族,因而用汉语去读希伯来的《圣经》一定是最适合的。他凭借这部字典,对《圣经》做了惊人的解释,认为“以色列人在沙漠中所获得的神赐食物‘吗哪’(manna)与汉语的‘馒头’源出一词。他还对《创世记》中的一段话‘到达思罗(shiloh)之前节仗和立法者都将与犹大同在,众人将拥聚在他身边’进行解释说,希伯来语的‘思罗’与汉语的‘时乐’也是一个意思,可以用来描述弥赛亚,也可以用来解释《路加福音》中的‘看哪,吾赐汝福音,亦赐众福音’”。<sup>③</sup>思路和韦伯完全一致,这说明当时欧洲走出中世纪神学语言观的艰难。

其次,普遍语言学的产生有其学术背景。17世纪追求普遍语言学的第一个人物是培根(Francis Bacon, 1561—1625),他试图寻求语言和事物之间的本质联系,探索书写符号和事物之间的联系。普遍

① [法]安田朴著,耿昇译:《中国文化西传欧洲史》,第396页,商务印书馆,2000年。

② John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability That the Language of the Empire of China is the Primitive Language.*

③ 阎纯德主编:《汉学研究》第2辑,第4—5页。



性的语言不能仅仅是一种习惯,而应当基于对事物本性的认识。他在《学术的进步》(*the Advancement of Learning*)中说:“在中国和中国周围的一些王国中,写作中的书写符号是真正的,也就是说这些符号代表的既不是字母也不是词,而是事物或概念。”<sup>①</sup>

据研究,培根读过有关介绍中国语言的书(如门多萨的书),这些书对他产生了深刻的影响。1615年经金尼阁改写的利玛窦的《中国传教史》在欧洲出版,书中介绍中国各地方言不同,发音完全不一样,但书写却相同,同时中国文字在日本、朝鲜等国也被采用。这些材料都极大地推动了普遍语言学的发展。他们发现“中文的书写是和作为一种普遍的语言有关系的,因为中文的书写符号能与事物相关,因而使这种语言成为真正的语言”<sup>②</sup>。欧洲人对普遍语言产生这种理解的原因,是其走出地中海以后,发现世界各地的语言不尽相同,同一事物的语言符号和发音迥然不同,从而促使他们去思考语言和事物之间的关系。而中国文字的表意特征更是“极大地影响了17世纪欧洲对于普遍语言学的研究”<sup>③</sup>。

德国著名学者莱布尼茨是当时欧洲学术界普遍语言学的热情支持者和探索者,莱布尼茨对中文的兴趣和关心是同他对整个中国文化的关心联系在一起的。莱布尼茨当时是欧洲文化精英中对中国最关心的人之一,他不仅著书、编书,还直接与在华的耶稣会士建立了通信联系,从而使他成为当时欧洲最了解中国的学者之一。<sup>④</sup>

他通过基歇尔等人的书对中国的语言和文字有所了解,当时德国的学者米勒说自己编写了一本《中文钥匙》可以找到识别汉字的秘密,这引起了莱布尼茨极大的兴趣,他曾亲自给米勒写信,一口气提了14个问题,他在信中说:

①②③ David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*. Stuttgart, 1985. 184, 185.

④ 参阅秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,三联书店,1993年;[美]孟德卫著,张学智译:《莱布尼茨和儒学》,江苏人民出版社,1998年;楼宇烈、张西平主编:《中外哲学交流史》,湖南教育出版社,1998年。

我试图得知：第一，这部辞典是否准确无误，人们是否能够像读我们的 a, b, c 字母或数字一样去读它，或者是否有必要偶尔加一点解释，就像有时加示意图的情况那样。第二，众所周知，由于中国的文字不是表示话语，而是表示“东西”、“事物”的，因此我想知道，“汉字”是否总是按照事物的性质创造的。第三，是否所有文字都可以回溯到一些确定的元素或基本的字母，是否从组合中还能形成其他的汉字。第四，人们是否把不可见的事物借助于同有形的、可见的事物的比较带到某种确定的形式之中。第五，中国文字是否全部通过人造生成的，且随着时间的演进不断增长，甚至是不不断改变的。第六，中国人的语言是否像一些人那样，也是通过人创造的，以至人们可以找到理解这种语言的某种确定的秘诀。第七，米勒先生是否认为中国人自己不知道他们文字的秘诀。第八，米勒先生是否认为这种文字可以顺利地、有用地引入欧洲。第九，创造出这种文字的那些人是否理解了事物的性质，并且从理性上精通。第十，表示如动物、野草、岩石这些天然事物的汉字是否同这些事物的特性有关，以便某个字同其他字能有所区别。第十一，人们是否能够以及在多大程度上从汉字中学习到它的含义。第十二，拥有解释中国文字的辞典并借助它工作的人是否可以懂得用汉字写成的关于某些主题内容的全部文字。第十三，拥有这部辞典的人是否也能用中文写点什么，并且使有文化的中国人能够读懂和理解。第十四，如果人们想根据这本辞典向不同的中国人告诉一些用我们的语言写成，用汉字逐字注音的事情（例如一桩祈祷的“主祷文”），那么，人们是否可以充分了解所涉及的相同内容。<sup>①</sup>

从这 14 个问题可以看出莱布尼茨对汉字的关心是同当时的普遍语言学思潮相关的，应该说莱布尼茨在中国语言文字上表现出了

<sup>①</sup> 安文铸等编译：《莱布尼茨和中国》，第 126—127 页。

极大的敏锐性,他虽然受到了基歇尔等人所提供的材料的影响,但并不为其所左右,他的中国语言观中以下两点应加以注意:

第一,莱布尼茨并未从《圣经》的角度去理解中国语言,虽然他对普遍语言学的追求有宗教因素——他在宗教上一直试图使天主教和基督教新教和解,而寻求一种世界语言则是这种宗教和解在语言上的表现,但莱布尼茨“拒绝把汉文方块字视为埃及象形文字衍出的一种文字”<sup>①</sup>。他更多的是从理性、语言学角度来讨论中国语言的,他可能思忖“汉语是否为世界上的一种最佳语言”。

第二,莱布尼茨注意到汉字的一些基本表意特性。汉字和埃及楔形文字都是象形字(hieroglyphic),其特点是语言符号“是传统的和真实的图画,有好些的确指示所代表的实物名称”<sup>②</sup>。从传统比较文字学来说,汉字主要为表意文字(ideographic writing),以同印欧语言文字中的表音文字相区别。但近几十年来无论国内还是国外,对这种说法都提出了纠正。有人主张汉字在早期基本上是使用意符和音符的一种文字体系,后期成为意符、音符记号文字,即汉字并不是纯粹的表意文字。<sup>③</sup>有的人认为它是“表词文字或言词文字(word-writing 或 logographic-writing)”<sup>④</sup>。但这些新的看法并不否认汉字的表意特征,而是指出汉字不能仅仅用表意特征来表示。从汉字的形成来看,许慎在《说文解字》中所提出的造字原则“六书理论”中的象形、指事、会意,都是从词的意义上的联系来讲的,正是在这个意义上“汉字是表意文字。同一形符的字在意义上有联系……”<sup>⑤</sup>

莱布尼茨在读到有限的汉字的情况下已察觉到汉字的表意特征,他说汉字是表示“东西”、“事物”的,并问像动物、野草、岩石这些表天然事物的文字是否同事物的特征有关。这些问题都是从“象

① [法]安田朴著,耿昇译:《中国文化西传欧洲史》,第398—399页。

② [美]布龙菲尔德著,袁家骅等译:《语言论》,第358页,商务印书馆,1997年。

③ 裘锡圭:《汉字的性质》,见《裘锡圭自选集》,大象出版社,1994年。

④ [美]布龙菲尔德著,袁家骅等译:《语言论》,第360页。

⑤ 何九盈:《中国古代语言学史》,第62页。

形文字”角度来看汉字的,以期探究汉字的表意功能。从图像到文字符号是一个很复杂的过程,并非一蹴而就,但汉语中的许多独体字在其初期确是表示事物的,如用☉表示太阳。莱氏的过人之处在于他有一个思考问题的正确方向。

有些抽象的字怎么表示呢?莱布尼茨不知道许慎在《说文解字》中已解决了这个问题,但他的这个问题却是深刻的。后来他在一封通信中曾继续思考这一问题,他说:“很明显,它在开始时是对事物的真实写照。但后来为了简化和冲淡这种文字,他们仅仅保留了象形文字中的几种笔画,用这些字组成了一些复合字以指其他事物,其中很大一部分事物是不可能用文字表达出来的。因此而令人难以觉察地出现了现在通用的这些方块字。”<sup>①</sup>

这里实际上已讲到了汉字的一些构字原则,讲到了笔画。在18世纪的欧洲,莱布尼茨所读到的汉字十分有限,他能做出这样的猜测,足以表现出他的语言才能。

莱布尼茨后来读到一些传教士关于中国语言在发音上的多样性的论述和介绍,如李明在《中国近事报道》中认为“汉语与现代世界上流行的任何语言都没有任何相似之处,无论是在讲话的发音、文字的语音,还是在思想的表达方面都没有共同之处”<sup>②</sup>。这些论述最终使莱布尼茨停止了对中文的进一步研究,但莱布尼茨在中国语言上的思考,是欧洲18世纪中国语言观演进中最重要的一个环节。

### (三) 走近彼岸

随着对中国认识的深入,西方世界进而在中国语言观上也逐渐摆脱了宗教观念和寻求普遍语言学两个方面的影响。尤其是入华的传教士,无论是早期的天主教传教士,还是1840年以后的新教传教士,由于他们身处中国境内,更为直接地接触了语言环境,对中国语言的感受更为真实,并且他们和中国文人进行广泛接触,从而较快地

①② [法]安田朴著,耿昇译:《中国文化西传欧洲史》,第399、406页。

提高了语言水平,使西方传教士对中国语言文字的认识逐步深入,不断提高。与此同时,由于入华传教士中文水平的提高,他们所寄回欧洲材料的质量也在提高,对中国语言的解释也在变化,从而又影响了欧洲本土对中国语言感兴趣的学者,使他们的认识水平也随之提高。

1. 杜赫德《中华帝国全志》<sup>①</sup>中的中国语言观。入华耶稣会士从中国向欧洲寄回了一系列的书和信件,从而促成了欧洲18世纪的“中国热”,在这些书中最有影响的是《耶稣会上中国书简集》、《中华帝国全志》、《中国杂纂》,它们被称为西方汉学的三大名著及“法国古汉学的不朽著作”<sup>②</sup>。

其中杜赫德的《中华帝国全志》影响尤为广大,被译成了多种文字,虽然杜赫德本人从未到过中国,但他把入华耶稣会士从中国寄来的有关中国的材料进行加工,编辑成一本条理清晰、资料丰富的煌煌大作。这本书很快被译成了各种欧洲文字。<sup>③</sup>

这里所以把《中华帝国全志》中的中国语言观作为这一时期西方人对中国语言认识的代表性论述,是因为这些论述代表了当时入华耶稣会士对中国语言认识的整体水平,它所讨论的问题所达到的认识程度已远远超过了曾德昭的《大中国志》、利玛窦的《中国传教史》等著作。我们从以下几个方面对《中华帝国全志》中的中国语言观做简要介绍。

第一,对汉语特性的认识。杜赫德认为汉语和欧洲语言的最大区别在于汉语不是由字母组成的文字,而欧洲各种语言都是由一定的基本字母所构成的文字。那么汉字的构成特点是什么呢?杜赫德认为

① 这本书全名应为《中华帝国并华领鞑鞑之地理、历史、年代、政治的论述》(Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise)。

② 戴仁编,耿昇译:《法国当代中国学》,第15页,中国社会科学出版社,1998年。

③ 我这里所用的是由瓦茨(J. Watts)1736年所译的四卷本的英文本,书名为:The General History of China. Containing a Geographical, Historical, chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Korra and Tibet. London, 1736。

所有汉字都是由六种笔画所组成的。这两个特点杜赫德抓得是比较准的,他甚至突发奇想,认为欧洲文字也可以分为六个或七个笔画。

他认为中文有两种语言形式,“第一种是为普通民众所说,并依据各省的方言来发音的语言,第二种是官方语言(Mandarin language),类似于拉丁语在欧洲所处的领导地位”<sup>①</sup>。这实际指出了方言与官话这两种语言形式,应该注意的是他明确指出这种曼达林语实质是“江南省(kiang nan)人在朝中所讲的话,以后逐步流传于其他省的达官贵人之中……以后被传入帝国的多个省份,这给帝国的统治带来了很大的便利”<sup>②</sup>。

从历史语言学的角度来看,杜赫德所提供的这一信息是很重要的,因为他的书毕竟是在18世纪出版,材料来自中国内地的耶稣会士。这个观点为我们考证明代官话提供了重要依据,当代学者也分别依据当时在华耶稣会士的著作,从不同的角度证明明代官话以南京话为基础,从而反证杜赫德这一记载的重要性。<sup>③</sup>

第二,对汉语语音的介绍。用罗马字母拼写汉字是入华耶稣会士一直努力所做之事,杜赫德将传教士信中有有关汉语发音的内容做了归纳。他认为汉语的发音和欧洲语言的发音方式是不同的,汉语在发音时是上齿突出,下齿后缩,而一般西方语言发音时是上下齿都向前突出。

他说:“如果将所有汉字的发音用欧洲字母来表示的话,是以下面5个元音为结尾的:即a, e, i, o, u。这五个元音有时单独加上个‘n’,即an, en, in, on, un,有时跟上辅音成为ang, eng, ing, ong, ung。汉语中前面字母的发音同欧洲语言大体是相同的。”<sup>④</sup>这个概括显然是对利玛窦等人介绍的归纳。因为利玛窦等人已明确指出,所有中

①② P. Du Halde, *The General History of China*, London, 1736. 389, 390.

③ 鲁国尧:《明代官话及其基础方言问题——读利玛窦中国札记》,《南京大学学报》,1995年第4期;杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,《中国语言学报》,1995年第5期。

④ P. Du Halde, *The General History of China*, London, 1736. 400, 401.

国字无一例外都是单音字,并说中国人“运用重音和声调来解决我称之为含意不清或模棱两可的困难问题。一共有五种不同的声调或变音,非常难于掌握,区别很小而不易领会。他们用这些不同的声调和变音来弥补他们所缺乏的清晰的声音或语调;因而在我们的语言里只具有一种明确含义的一个单音节,在他们的语言里就至少具有五个不同的意义,并且彼此由于发音时的声调不同而可能相去有如南极和北极”<sup>①</sup>。

但杜赫德的分析更为细致和深入,他逐一地将五个元音或以 n 结尾的汉字的发音特点加以说明,指出其特点和难点。例如他认为以“e”结尾的汉字发音有三四种不同的发音情况。首先:e 呈阳性,如中文“王国”这个词 Coué[ cood],中文“H”这个词 Gé[ Ga];其次,有时 é 是开口音,发音特点类似于法语单词中的 après [ aupray ] exprés[ expray];其三,中文元音的 e 有时发音是弱化的,类似法文中的 seë。<sup>②</sup> 由于篇幅所限,我们无法详细说明杜赫德的论述,但仅以 e 发音为例就说明,入华传教士对中文发音的研究已经相当深入。

第三,对中文语法的认识。从杜赫德概括传教士的材料来看,他们大体是以西方语言的语法特点为框架来解释中文语法特点的。作为一个外国传教士,当面对完全异于其语言传统的语言时也只能如此。

书中以词类为基本线索梳理中文的语法,将中文分为名词、代词、动词、介词、副词、数词等来加以逐一介绍。杜赫德认为在汉语中名词和动词之间并无严格的界限,二者区别不大。同一个词处于不同的位置,就发挥不同的功能,或作为“名词”,或作为“动词”。他举例说如“爱”和“想”这两个词,既可作名词用,也可作动词用,当说“我爱你”、“我想他”时,爱和想具有动词的功能;但当说“我的爱”、“我的想”时,爱和想又充当名词。<sup>③</sup>

以后马建忠在《马氏文通》中也把中文的词分“实字词”和“虚字

① 利玛窦、金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,第 28—29 页。

②③ P. Du Halde, *The General History of China*. London, 1736. 400—401, 406.

词”两类<sup>①</sup>。按照吕叔湘先生的看法,“一般欧洲语言的词通常分成八类或九类。汉语里的词没有他们那么容易分类,因为他们的词往往可以从形式上分辨,而汉语的词在形式上无从分辨。但是要讨论语法就非要把词分类不可”<sup>②</sup>。这说明汉语从形式上很难区分,但从语法上则可区分。传教士在 18 世纪也基本概括出了这两层含义,这是很具有启发性的。

2. 洪堡特的中国语言观。洪堡特是德国近代史上著名的政治家、教育家和语言学家。如果说杜赫德的《中华帝国全志》中的中国语言观,代表了入华耶稣会士对中国语言认识的最高水平,那么洪堡特的中国语言观,则是欧洲本土学术界在 18—19 世纪间对中国语言认识的一个典型代表。

由于洪堡特在语言学研究上注重比较语言研究,因而他对非欧洲的多种语言都十分关注,这样汉语也就进入了他的研究视野。雷慕沙是法国的汉学家,当时他是欧洲本土较早对汉语进行研究的人,他根据马若瑟的《汉语札记》编写了《汉语语法基础知识》。<sup>③</sup> 洪堡特读到了雷慕沙的书以后,就写信与其讨论,并发表论文《致阿贝尔·雷慕沙的信:论语法形式的通性以及汉语的特性》,1826 年还写下了《论汉语的语法结构》一文。“洪堡特是以一个语言哲学家而不单是语言学家的宏阔目光注意到汉语的语法特性,认为研究汉语对于探索人类语言的差异、揭示人类精神的作用具有特殊的意义。”<sup>④</sup> 对欧洲语言学界来说,洪堡特著作的发表“标志着对汉语的看法上一个重大的思想转折”。<sup>⑤</sup> 洪堡特的汉语观主要表现在以下三点。

① 马建忠:《马氏文通》,商务印书馆,1998 年。

② 吕叔湘:《中国文法要略》,第 16 页,商务印书馆,1982 年。

③ 戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第 27 页。

④ 姚小平:《洪堡特:人文研究和语言研究》,第 93 页,外语教学研究出版社,1995 年。

⑤ [法]艾乐桐著,张冠尧译:《欧洲忘记了汉语却发现了汉字》,载《法国汉学》第 1 辑,第 183 页,清华大学出版社,1996 年。



第一,汉语语法的特性。他认为汉语语法具有不同于印欧语系的语法规则,若从印欧语系的语法观来看,汉语是“缺乏语法标志”的<sup>①</sup>。他在《论汉语》一文中写道:“汉语不是根据语法范畴来确定词类,其语法不是建立在词的分类这一基础之上,而是用另一种方式表达思想的联系。其他语言(按:指印欧语言)的语法由两个部分组成,即词源(按:指形态)部分和句法部分,然而汉语语法只有句法部分。在其他语言里,为了理解一个句子,首先必须弄清词的语法属性,并据之造句。而在汉语里却不能这样做,我们必须直接利用字典,句子的构造完全取决于词义、词序和语境的定义(der Sinn der Rede)。”<sup>②</sup>

洪堡特并不否认汉语有其语法规律,从比较语言研究角度来说,汉语语法呈现了自身的特点:“汉语利用下列方式表达所有最广意义上的语法形式:词序;词只运用于某个一经确定便永不改变的形式;意义之间的联系。”<sup>③</sup>洪堡特认为汉语表现其句法关系时,主要依靠词序和虚词两种手段。<sup>④</sup>

今天看来,作为一个欧洲学者,他对汉语语法特殊性的认识是相当清楚的,因为自1898年《马氏文通》出版以后,中国大部分语法书籍都是以印欧语法为蓝本的,虽然《马氏文通》创中国文法之先,功不可没,但如何总结出具有中文自身特点的语法却是一个始终未完全解决的问题。中国当代语言学家在这方面取得了一些成就,吕叔湘的《中国文法要略》被认为是“迄今为止对汉语句法全面进行语义分析的惟一著作”<sup>⑤</sup>;而王力的《中国现代语法》则被认为“在探索汉语句法特点方面做出了重大贡献……”<sup>⑥</sup>如这样看待洪堡特对汉语

①④ 洪堡特著,姚小平译:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第314页,商务印书馆,1999年。

②③ 转引自姚小平:《洪堡特:人文研究和语言研究》,第94、95页。

⑤ 朱德熙:《汉语语法丛书序》,见黎锦熙:《新著国语文法》序,第3页,商务印书馆,1998年。

⑥ 何九盈:《中国现代语法史》,第133页。

语法特点的认识是相当深刻的。

第二,汉语的文化特性。在语言与文化的关系上,洪堡特反对那种文明和文化决定语言的单一观点,也反对那种认为文明和文化处于决定性的地位,而语言处于被动性地位的观点。他认为“从历史的角度看,绝不能证明文明和文化对语言有如此强大的控制力”<sup>①</sup>。洪堡特并不否认文明和文化对语言的重大影响,同时他强调语言对文明和文化也产生影响。

从精神、文明的发展来说,“在更深刻的意义上说,语言的作用是内在的(immanent)和构建性的(constitutive)”<sup>②</sup>,这样语言与文明就形成了一个互动的过程,而世界上之所以有多种不同的文明,是与有不同的语言紧密相关的。因为“一个民族的精神特性和语言形式形成这两个方面的关系极为密切,不论我们从哪个方面入手,都可以从中推导出另一个方面……语言仿佛是民族精神的外在表现;民族的语言即民族的精神,民族的精神即民族的语言,二者的同一程度超过了人们的任何想像”<sup>③</sup>。

依据这个观点,他认为汉语自身的特点对汉民族的精神形成、文明结构产生了独有的影响。他从印欧语系的特点出发,认为汉语既无明确的语法标记,也无曲折变化的形式,在形式上是以非语音的方式来表达的。洪堡特这些观点似乎是以欧洲语言观为中心得出来的,其实并非完全如此,洪堡特思想的辩证之处在于他承认汉语的这些“异”,并认为这些“异”恰恰对于推动汉文化和中国人的精神产生了特殊的影响。例如,由于汉语没有明确的语法标记,而是通过词序来表达语法,这看起来似乎是不足,但他认为“汉语使用的这些方式或手段都需要内在的精神努力”<sup>④</sup>。表面上看“似乎应该把汉语视为最远离语言发展的自然要求的语言,最不完美的语言。……事实上,

①②③ 洪堡特著,姚小平译:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第33、35、52、314页。

④ 洪堡特著,姚小平译:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第314页。

汉语也有很大的优点,它对精神力量也产生强大的影响,尽管这种影响有一定片面性”<sup>①</sup>。他再三强调“恰恰是因为汉语从表面上看不具备任何语法,汉民族的精神才得以发展起一种能明辨言语中的内在形式联系的敏锐意识”<sup>②</sup>。事物都有两面性,相辅相成,洪堡特的观点充满了辩证思维的特点。

又如,汉语是以非语言的方式来表示形式关系的,但他认为这恰恰是汉语的优点。“汉语的独到的优点是现在它具有偏离其他语言的系统,虽然正是这种系统使得汉语失去了许多别的优点”。<sup>③</sup>

洪堡特的这些论点对我后来反思汉语自身的特点十分具有启发性。一百多年来,自西方语言文法引入以后,如何看待中国语言自身的特点,如何将中国语言特点的研究置于中国文化研究的总体之中,始终争论不休。究竟汉语对中国文明的影响在哪里?或者反过来说中国文化的一些根本特征于哪些方面表现在汉语言的形式之中?汉语言的独特语言形式与中华文明的互动是一种什么样的历史过程?这些问题至今仍需思考,我们尚不能给出一个系统的回答。就此而言,洪堡特的观点极具启发意义。

第三,汉语的非语音表达方式。洪堡特对汉语发音也做了初步的研究,并与西方的拼音文字进行了对比性研究。从普遍语言的角度看,拼音文字肯定比象形文字更加符合语言本身的发展,因为文字应只是符号的符号,即“文字应当表示词(语音),而不应越过词直接表示事物或概念。从这一认识出发,他把拼音文字称为完善的文字,把象形文字和表意文字称为不完善的文字”。<sup>④</sup>

① 洪堡特著,姚小平译:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第316页。

② 洪堡特著,姚小平译:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第316页;申小龙:《文化语言学论纲》,广西教育出版社,1996年。

③ 邢福义:《文化语言学》,湖北教育出版社,2000年;申小龙《文化语言学论纲》;何九盈:《中国现代语言学史》,2000年。

④ 姚小平:《洪堡特:人文研究和语言研究》,第102页。

洪堡特的高明之处在于他并未仅仅停留在这种比较之上,而是继续思考为什么中国语言没有走上拼音之路,而选择了自己独特的道路。他说:“他们本可以像其他所有民族一样,通过区分音节而创制出一种字母文字。他们之所以没有走上发明字母文字的道路,当然有一定的原因。由于汉语口语从来不把声调与声调融合起来;这些声调也就并不怎么需要单独的记号。……人们从象形文字出发,而不是向字母文字发展,于是就构成了一种富有艺术性的,任意地建立起来的字符(Zeichen)系统;在这个系统中,具体字符之间也存在着相互联系,只不过这种联系始终是概念的而不是语音的。汉民族和汉语的知性倾向超过了对语音交替的爱好,因此,汉字这种字符在更大程度上成了概念的标志,而不是语音的标志。当然,每一个这样的字符永远只跟一个确定的词相对应,因为概念只有在词里才得到完整的体现。”<sup>①</sup>

洪堡特这里所指出的研究方向对我们今天的中国语音学研究仍很具启发性,因为自明末入华耶稣会传入罗马拼音系统以来,将汉字发音系统拼音化一直是一个重要的发展趋势,有人甚至主张汉字全部拼音化。但汉字不可能完全拼音化,它仍有其强大的生命力,洪堡特给我们的启示在于:“文字应语言的内在需要而生,一经生成,又与语言结构、思维活动密切关联。由此看来,汉字就是汉语的内在组成部分,其功用不可能为任何外来的文字形式所取代。”<sup>②</sup>

如果以此反思我们今天的对外汉语教学,具有极大的启发意义。我们的对外汉语教学乃至一般的汉语教学都是从语音教学入手的,而不是从字、词汇入手的。实际上这并不符合汉语的内在特点。近年来吕必松等先生提出字本位的教学方法改革具有重要意义。这绝不仅仅是一个教学方法的变革,而是标志着对汉语自身特点的重新

<sup>①</sup> 洪堡特著,姚小平译:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第315页。

<sup>②</sup> 姚小平:《洪堡特:人文研究和语言研究》,第103页。

认识。所以,仅把对外汉语限制在“教育”这个学科是远远不够的,仅从西方人编制的一般的第二语言教学理论来处理汉语作为第二语言教学的问题也是远远不够的,必须返回中国语言本体从根本上重新思考。

### 三 西方近代以来汉语研究的成就

近四百年的西方汉语学习运动给我们留下了一笔丰富的学术遗产,这笔遗产不仅对于研究西方汉学史具有重要意义,而且对于汉语本体研究,对于比较文化、比较语言学的研究,对于今天的对外汉语教学研究都具有重要的学术意义。对此,中国和西方的语言学界至今都还未引起足够的重视,更谈不上系统的研究。<sup>①</sup> 以下笔者将粗略地对这一学术遗产做一简单的评价,以便以后学界对其展开进一步的深入研究。笔者认为西方这一时期汉语学习和研究运动的成就表现在以下几个方面。

#### (一) 开创了汉外辞典的编纂工作

根据目前的了解,“第一部中外合璧的字典,是1575年到达福建沿海的西班牙奥斯会会上拉达(Martin de Rada)根据泉州土音(闽南话)用西班牙文编著的《华语韵编》”<sup>②</sup>。明末耶稣会人华以后最早编纂的双语辞典是由罗明坚和利玛窦所编纂的《葡汉辞典》。该辞典大约形成了1584—1588年,但直到1935年才被意大利汉学家德礼贤在耶稣会档案馆发现,近几年来才开始有人对其做较为深入的研究。<sup>③</sup> 该辞典“葡语

① 近年来姚小平先生对此做了开创性的研究,参阅姚小平:《西方人眼中的中国语言学史》,载《中国外语语言学》,1996年第3期;《〈汉文经纬〉与〈马氏文通〉历史功绩重议》,载《当代语言学》第1卷,1992年第2期。

② 吴孟雪:《明清时期欧洲人眼中的中国》,第6页,中华书局,2000年。

③ 杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,第35页;张西平:《西方汉学的奠基人——罗明坚》

词汇约收 6000 余条,而与之对应的汉语字词只有 5460 多条,有 540 多条葡语词汇尚未找到汉语对应词”<sup>①</sup>。该辞典在西方人的汉外双语辞典编纂史上有以下几点不可取代的学术地位:

其一,它是最早的汉语—西方语言对照辞典之一。正如杨福绵所说,虽然此时中国已有《华夷译语》,但主要是汉语与少数民族及邻国语言的对照辞典,真正的汉语与欧洲语言对照的双语辞典应是从《葡汉辞典》开始的。其二,它创造了最早的用罗马字母给汉字注音的系统,实际上是最早的汉语拼音方案,这点我们下面还要详述。其三,它为研究晚明语言学提供了第一手材料。杨福绵先生认为根据这个辞典可以判定明朝时的中国官话是以南京话为基础的。<sup>②</sup>

《葡汉辞典》作为入华传教士所编的第一部葡汉辞典还较为粗糙,“因为它属于初创,在声母和韵母拼写法上,尚未完全定型,甚至有些模糊混淆的地方”<sup>③</sup>。但明清之际的入华传教士,尤其是耶稣会士,沿着罗明坚、利玛窦所确立的方向不断努力,编纂出了一大批双语辞典,甚至多语对照辞典,其数量之大,成就之高都是令人吃惊的。王力达先生认为 1575 年至 1800 年间,传教士曾编过 60 多种汉语或汉外对照类辞书,大部分为抄本,约有 50 多种保留至今。<sup>④</sup>

这里有两点应当注意,一是入华的耶稣会士不仅编写双语对照辞典,而且还编了多语对照辞典,如孙璋(Alexandre de La Charme, 1695—1767)就编有一部《汉蒙法语字典》,钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793)编了《满法字典》和《满、藏、蒙、汉、梵字典》,魏继晋(Florian Bahr, 1706—1771)编了《六种语言大字典》,将汉语与拉丁、法、意、葡、德等语言相对照。

另一点就是在欧洲本土各类汉外双语辞典也不断编纂出版,德

① 杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,第 81、39 页;张西平:《西方汉学的奠基人——罗明坚》

②③ 杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,《中国语言学报》,第 5 期,第 35—81、39 页

④ 王力达:《汉语研究小史》,第 12 页,商务印书馆,1963 年。

国早期汉学家门采尔(Christian Mentzel, 1622-1701)所写的《中文、中文写作和中国官话发音的钥匙》(*Clavis Sinica, ad Chinensium Scripturam et Pronunciationem*)是一部识字与发音的辞典。而上面我们多次提到的德国汉学家米勒则编出了《中文钥匙》一书,这部辞典曾对莱布尼茨影响很大。从德国来到俄国工作的巴耶写的 *Museum Sinicum* (1730)一书介绍了中文的书写和字形,这部书无论在俄国汉学史上还是在德国汉学史上都有重要意义。<sup>①</sup> 18世纪规模宏大的《汉—法—拉丁词典》在拿破仑的支持下于1813年由法国皇家印书局出版,“这是一项名副其实的巨大工程,硕大的汉文方块字,有1.4万个左右……其中大部分的汉字是木刻版;由法国工匠从近一个世纪之前的傅尔蒙时代开始制作”<sup>②</sup>。

进入19世纪以后,随着基督教新教传教士的入华,新一轮的汉外双语书籍编纂热潮兴起。出现了马礼逊的《华英字典》(*A Dictionary of the Chinese Language*, 1822)、《广东省土话字汇》(1828),裨治文的《广州土话注音》(1841),吉士的《上海土白话入门》(1855),高第丕(Tarleton P. Crawford)的《上海土音字写法》<sup>③</sup>,慕维廉(William Muirhead)的《英汉字典》(1848),合信(Benjamin Hobson)的《英汉医学词汇》(1858),鲍康宁(Federic William Baller)的《汉英分析字典》,禧在明的(Walter Caine Hillier)的《袖珍英汉字典》(1910)等一批新书。<sup>④</sup> 据吴义雄统计,“在1849年之前,西方各国学者编著的这类书籍有40种,其中为新教传教士编著的有17种,除上述马礼逊的著作外,麦都思、裨治文、卫三畏、戴耶尔、高德、地凡、舜为仁等新教

① Knud Lundbaek, *T. S. Bayer (1694—1738) — Pioneer Sinologist*. Curzon Press, 1986.

② [法]戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第23页。这部词典署名德经,实际上是德经在巴西勒(Basil de Glemont)1694—1699年所编的汉—拉词典基础上,将其译为法文而成,德经将巴西勒名字略去,只署了自己的名,此事最终被雷慕沙揭露了出来。

③ 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第100、165、209页。

④ 阎纯德:《汉学研究》第5辑,第2—37页。

传教士编写的中西文辞典和中文词汇、对话方面的书,尚有12种,此外还有曾在英华学院学习,后任林则徐英文译员的袁德辉著作一种<sup>①</sup>。其他早期新教传教士编著的中文辞典如下:<sup>②</sup>

书 名	作 者	出版时间	出版地点
<i>Dictionary of the Hokkeen Dialect of the Chinese Language</i> 福建省土话辞典	麦都思	1837	澳门
<i>Vocabulary of the Hikkeen Dialect</i> 福建省土话字汇	戴耶尔	1838	新加坡
<i>A Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect</i> 广东方言中文文选	裨治文	1841	澳门
<i>A Lexilogus of the English, Malay and Chinese Languages</i> 英文—马来文—中文词典	英华书 院教材	1841	马六甲
<i>First Lessons in the Tiechiu Dialect</i> 潮州土话初阶	舜为仁	1841	曼谷
<i>Easy Lessons in Chinese, adapted to the Canton Dialect</i> 拾级大成	卫三畏	1842	澳门
<i>Chinese and English Dictionary, 2vol</i> 汉英辞典2卷	麦都思	1843	巴达维亚
<i>An English and Chinese Vocabulary in the Court Dialect</i> 英华韵府历阶	卫三畏	1844	澳门
<i>Chinese Dialogues, Questions and Familiar Sentences</i> 汉英对话、问答与例句	麦都思	1844	上海
<i>A Chinese and English Vocabulary in the Tiechiu Dialect</i> 汉英潮州土话字汇	高德	1847	曼谷

①② 吴义雄:《在宗教与世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第500—502页。



续表

书 名	作 者	出版时间	出版地点
<i>The Beginner's First Book in the Chinese Language (Canton Vernacular)</i> 中文入门(广州土白)	地 凡	1847	香港
<i>English and Chinese Dictionary, 2vol</i> 英 汉辞典 2 卷	麦都思	1848	上海
<i>English and Chinese Student's Assistant, or Colloquial Phrases, letters &amp; c.</i> 英华学生口语手册	袁德辉	1826	马六甲

如果说《葡汉辞典》反映了早期天主教传教士入华时在语言上的努力,那么马礼逊的《华英字典》则代表着 1840 年以后新教传教士在双语词典编纂上的努力与成就。《华英字典》共分三部分,第一部分名为《字典》,由三卷组成,共有 2700 多页,主要依据《康熙字典》编译而成,马礼逊在序言中说:“《字典》第一部分的排列和字数就是根据《康熙字典》,字的释义和例子也主要取自《康熙字典》,取自本人应用汉字的常识,取自罗马天主教徒字典的手稿,摘自中国学者和有目的阅读的各种著作。”<sup>①</sup>

第二部分名为《五车韵府》,共 2573 页,第一卷主要根据中文的发音,按英文字母排列汉字,使人了解每个字的声调、发音,同时还附有罗马天主教士未刊的《字母字典》和广东方言发音,来帮助人们查字。<sup>②</sup> 第二卷则按偏旁和字根来排列汉字。

《华英字典》的第三部分是《英汉字典》,共 480 页。

《华英字典》前后历时八年,为刊印此书,东印度公司先后支付

① Rokert Morrison, *A Dictionary of the Chinese language in three parts*, 《字典》Vol. 1, 序言, 第 9 页。这里的引文转引自谭树林的博士论文《马礼逊与中西文化交流》的抽样本, 第 35 页。在此对黄时鉴先生赠送我谭树林的论文抽样本表示感谢。

② 谭树林:《马礼逊与中西文化交流》,抽样本第 36 页。

了 12000 元。《华英字典》是近代以来西方人在学习汉语过程中编纂字典的一个典型代表,其学术贡献十分明显:

第一,这是第一部汉英字典,对西方人学习汉语起到了重要的作用。法国汉学家雷慕沙说:“马礼逊博士的《华英字典》与其他字典相比,具有无可比拟的优点。”<sup>①</sup>第二,这是第一部英汉字典,对于中国人学习英文来说不可多得。

吴义雄在谈到这本书时说:“它本身是当时一部比较权威的中西文词典,同时也开启了 19 世纪包括其他传教士在内的西方学者编纂类似辞书的风气,从而为近代的中西文化交流提供了不可缺少的语言工具。”<sup>②</sup>

## (二) 开拓了中国语法的研究

根据现在我们掌握的已经出版的资料,西人入华以后第一部关于中国语法的研究著作,是多明我会传教士瓦罗用西班牙文所编的《华语官话语法》。这本书 1703 年在广州以木刻出版,<sup>③</sup>实际上作者想把汉语纳入印欧语法系统之中,他编写此书时所依据的就是 1481 年由艾里约·安多尼奥·内不列加(Elio Antonio Nebrija)所编写的《文法入门》(*Introductiones latince*)。

这本书的第三至十三章讨论了中文语法问题。<sup>④</sup>第三章阐述性、数、格的变化及复数形式;第四章介绍体词(形容词在体词内)及比较级和最高级;第五章分析动词、指示词、反复动词、职业代词及词的性别;第六章再次谈到代词(人称代词、指示代词、关系代词、相互

① 转引自谭树林文第 45 页。

② 吴义雄:《在宗教与世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第 499 页。

③ 考狄认为“1703 年在广州出版的《官话艺术》已不是瓦罗最初的编写本,他最初的版本只能在傅圣泽的书中看到”。见许光华:《16 至 18 世纪传教士与汉语研究》,见任继愈主编:《国际汉学》第 6 辑,第 476 页,大象出版社,2000 年。

④ [法]贝罗贞:《二十世纪以前欧洲汉语语法学研究状况》;见侯精一、施关淦主编:《马氏文通与汉语语法学》。

代词);第七章分以下栏目:感叹词、连词、否定词、反问词、条件式词;第八章叙述动词及动词变位;第九章主要讲被动句式;第十章谈介词及副词,是该书内容最丰富的一章。它对列出的大量副词进行了理解与翻译,并以西班牙文字母顺序进行排列;第十一章只有几页,主要解释句子的组成;第十二章讨论数词。最后第十三章的主题为助词。

瓦罗的著作首开汉语语法研究之先河,功不可没,但书中真正探讨语法的部分不足30页,另外,他对中国文献、语法资料的了解十分有限(全书没有一个汉字),因而实际影响不大。

而按时间推算,此时被梁宏仁带到巴黎的中国教友黄嘉略在1716年所完成的《汉语语法》应是一本重要的书。全书分两部分,第一部分讲汉语语法、语音、生活用语、书面用语,后半部分介绍中国的一般情况。此书虽然并未出版,但在法国汉学史上是有意义的。<sup>①</sup>

真正开拓了中国语法研究的是法国人华传教士马若瑟的《汉语札记》。这本书1728年写于广州,但直到1831年才在马六甲出版,1847年才被裨雅各由拉丁文译为英文出版。《汉语札记》共分四个部分:绪论介绍了中国的典籍、汉字书写及汉字发音的特点,并按照中文发音元音的序列列出了1445个常用字简表。<sup>②</sup>第一部分以口语语法为主,介绍了中文口语的基本特点和语法特征。<sup>③</sup>第二部分介绍了中文的书面语言,说明了古汉语的语法和句法,古汉语的虚词及书面语的修辞方法和例句<sup>④</sup>。第三部分的研究已经缺失。

马若瑟的《汉语札记》在西方汉语学习史、研究史上有着不可取代的地位,这表现在以下几个方面:

第一,它是西方第一部系统的汉语语法著作。瓦罗虽首开汉语语法研究之先河,但他基本上仍是以拉丁文语法来套中文语法,而且

① 许明龙主编:《中西文化交流先驱》,第227—280页。近年来许明龙先生对此问题有深入的研究。

② 马若瑟:《汉语札记》,1847年英文版序言,第1—35页。

③④ 马若瑟:《汉语札记》,第1—167,168—323页。

仅有 30 页的内容,只能称得上是一个大纲。而马若瑟的书仅从中国各类文献中引用的例句就有 13000 余条,虽然仍未脱印欧语法体系,但他“力求越出欧洲传统语法的范畴”<sup>①</sup>,努力从中文文献本身概括出其自身的语法规律。无论从其规模、体系,还是文献的丰富性来看,把其称为“西方人研究我国文字之鼻祖”是当之无愧的。法国汉学家戴密微(Paul Demiéville, 1894—1979)把这本书称为“19 世纪前欧洲最完美的汉语语法书”<sup>②</sup>是十分恰当的。

第二,它是首次把汉语分成白话和文言两部分来研究的著作。汉语的书面语言和口头语言历来有很大区别,许多入华传教士在学习汉语时都体会到了这一点。马若瑟敏锐地意识到这个问题的重要性,在《汉语札记》中把白话与文言语法的区分作为全书的基本构架,白话部分的材料大多取自元杂剧,如《水浒传》、《好逑传》、《玉娇梨》等小说;而文言部分的语言材料主要取自先秦典籍、理学名著等

把马若瑟的这一尝试放到中国语言学史中,就可显示出其学术价值。近代汉语的发展过程就是一个解决书面语与口语严重脱节,而不断用现代书面汉语取代文言的历史过程。明清时的白话文运动,由黄遵宪、裘廷梁、陈荣衮开启了对文言文的批评,而五四时的白话文运动则将反对文言文提倡白话文与反封建联为一体,在陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅、刘半农等人的努力下,终于使白话成为现代汉语的主体<sup>③</sup>。1920 年,“学校语文课程也发生了突变,首先把小学儿童三千条一贯诵读的文言文改为白话文,因而把课目名称‘国文’改为‘国语’……这就意味着:一是现代的汉语,不是古文(文言文);二是大众的普通话,不是某一阶层的‘行话’和某一地区的‘方言’”<sup>④</sup>。

① [法]戴密微:《法国汉学史》,见[法]戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第 15、16 页。

② 方豪:《中西交通史》,第 963 页。

③ 何九盈:《中国现代语言学史》,第 130—173 页。

④ 黎锦熙:《新著国语文法》,第 19 页,商务印书馆,1998 年今序(1951)。

这说明白话进入学校到 1920 年才成为现实,而被称为“第一次系统地研究了白话文语法,形成了一个完整的语法体系,使语法知识得以普及……”<sup>①</sup>黎锦熙的《新著国语文法》出版于 1924 年。因而应该说,马若瑟这本书实际上开启了中文白话语法研究之先河。

第三,它是近代以来汉语语法研究的奠基之作。近代以来的汉语研究在三个地域展开,一是在欧洲本土,二是在港澳、南洋一带,三是在中国本土,马若瑟的《汉语札记》对这三个地域的中文语法研究都产生了影响。

雷慕沙是“第一位在欧洲仅从书本了解中国而成功地掌握了有关中国深广知识的学者”<sup>②</sup>。在欧洲本土最早出版的汉语语法书是前面讲过的从德国到彼得堡的汉学家巴耶的《汉文博览:详论汉语和中国文学的道理》(*Museum Sinicum in quo Sinicae Linguae et litteraturae ratio explicatur...*)。这本书不仅介绍了中国的文字,也是欧洲最早介绍中文语法的书籍。<sup>③</sup>当时法国的一名学者傅尔蒙(Etienne Fourmont, 1683—1745)在 1742 年也出版了一本中文语法书——《中华官话和文字的双重语法》(*Linguae Sinarum Mandrinicae Hieroglyphicae Grammatica duplex*),但当代学者认为该书抄袭了马若瑟一书的很多内容,其水平远不及马若瑟。<sup>④</sup>在欧洲汉学界影响最大的汉语语法书是由法国第一位汉学教授雷慕沙写成的,而雷慕沙在法兰西学院开设汉语课程所参考的书主要就是马若瑟此书,100 多年来这部手稿藏在图书馆无人问津,经雷慕沙的学习、介绍,才渐为人知。雷慕沙 1822 年出版的第一部语法书《汉文启蒙》(*Elémens de la*

① 张拱贵、廖序东:《重印新著国语文法序》,见《新著国语文法》,第 5 页,商务印书馆,1998 年。

② 见阎纯德主编:《汉学研究》第 2 辑,第 48 页。

③ Knud Lundback, *T. S. Bayer (1694—1738) — Pioneer Sinologist*, Curzon Press, 1986.

④ 何莫邪(Christoph Harbsmeier):《〈马氏文通〉以前的西方汉语语法书概况》,见《文化的馈赠:汉学研究国际会议论文集·语言学卷》,北京大学出版社,2000 年。参阅戴仁主编、耿昇译:《法国当代中国学》,第 22—27 页。

grammaire chinoise)就“受到了此书的启发”<sup>①</sup>。这部书被认为是欧洲“第一部科学地从普通语言学的角度论述汉语语法的学术性著作”<sup>②</sup>。此后,“雷慕沙在法国公学开创了公开研究汉语,包括民间汉语和古典汉语的先河。从此,有关汉语语法的著述便不断增多了”<sup>③</sup>。

在亚洲的新教传教士马礼逊于1811年写了《通用汉言之法》,但这部书实际到1815年才正式出版。他按照英语语法特点对汉语进行了研究,“他将英文的基本语言规律也当做中文的语言规律,而将中文纳入他非常熟悉的母语的语法结构中……作为第一部系统论述中国语法的著作,该书在汉语语法研究史上具有开拓性意义”<sup>④</sup>。马礼逊在写这部书时未看到马若瑟的书,但他对这本书十分关心。

一位叫金斯博鲁的人出资1500英镑,在马礼逊的具体安排下于1831年由马六甲英华学院出版了此书的拉丁文第一版,1847年又是裨治文的堂弟裨雅各将其翻译为英文,在《中国丛报》上出版,<sup>⑤</sup>说明在南洋一带活动的新教传教士对马若瑟此书一直十分重视。

在中国,1898年由马建忠所出版的《马氏文通》是在中国本土由中国学者所写的第一部中国语法书,王力先生把这一年作为中国现代语言学的开始之年。《马氏文通》对中国语法学的建立功不可没,<sup>⑥</sup>但有些国外学者认为马若瑟的著作“确实对《文通》起了影响。

① 何莫邪(Christoph Harbsmeier):《〈马氏文通〉以前的西方汉语语法书概况》,见《文化的馈赠:汉学研究国际会议论文集·语言学卷》,北京大学出版社,2000年。参阅戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第22—27页。

② [法]戴密微:《法国汉学史》,见戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第27页。

③ [法]艾乐嗣:《欧洲忘记了汉语却发现了汉字》,贝龙巴尔、李学勤主编:《法国汉学》第1本,第184页,清华大学出版社,1996年。

④⑤ 吴义雄:《在宗教和世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第488页。詹姆士·裨治文也就是布里奇曼。

⑥ 说马建忠是“第一次为汉语草创了一个完整的语法体系”显然不妥,在此之前的传教士语法书已出版很多。姚小平的意见较为中肯,应在对马建忠地位的评价前加上一个“在中国学术圈内”或者“在中国语言学的历史上。”这样一个限定语更好些,见《当代语言学》第1卷,1999年第2期,第1—16页。

这部著作,实际上也许可以说是马建忠在上海徐家汇公学(Saint Ignace)教会学校读书期间,最早接触的语法著作之一。……实际上,我们知道当时该教会学校的耶稣会神父就是用这部著作作为语法参考书的”。这样,我们“不难看出这两部著作有着共同点,特别在组织结构方面”<sup>①</sup>。这个问题还有待进一步从史料和内容本身去加以论证,但贝沃海力(Peverelli)的这个意见有一定的合理性,说明了马若瑟的书和《马氏文通》之间的某种联系。<sup>②</sup>姚小平在谈到这个问题时有一段很好的说明:“在世界汉语研究史上,《文通》并非第一部完整的、构成体系的汉语语法书,也并非第一次系统地揭示出古汉语语法的特点。《文通》的历史功绩在于,它创立了中国人自己的语法学,打破了文字、音韵、训诂的三分天下,使中国传统语言文字学向现代语言学迈出了坚实的一步。……《文通》永远值得我们纪念,但对《文通》以前的历史,我们也应尊重,在那段历史未澄清之前,我们对《文通》的功过得失便不可能有全面认识。”<sup>③</sup>此外,19世纪西方人出版的中文语法书还有:

1814年,马士曼(Joshua Marshman, 1768—1837)在英国的 Serampore 出版了《中国言法》(*Elements of Chinese Grammar, Clavis Sinica*),马礼逊1815年也在 Serampore 出版了他的《通用汉言之法》。这本书我们已经多次提到。

1829年,在澳门出版 J. A. Goncalves 的《汉字文法》(*Arte China constante de alphabeto e grammatica*)。

1834年,在俄国的圣彼得堡出版 Yakinf 的《汉语语法》(*Kitajskaya grammatika*)。

1853年,在上海出版的《上海土话语法》(*A Grammar of Colloquial Chinese, as Exhibited in the Shanghai Dialect*)是第一部专门写方

① [法]贝罗贝:《二十世纪以前欧洲语法学研究状况》,见伏精一、施关淦主编:《〈马氏文通〉与汉语语法学》,第157-158页。

② Peverelli, *The History of Modern Chinese Grammar Studies*. Leiden University, 1986.

③ 姚小平:《〈汉文经纬〉与〈马氏文通〉——〈马氏文通〉历史功绩重议》,第16页。

言语法的书,至今仍具有历史语言学作用。作者艾约瑟是英国研究汉语语法最有成就的学者,他写了很多关于汉语语言学的著作。

法文版最早专门写汉语官话语法的书是1856年在巴黎出版的巴赞(Antoine Bazin, 1799—1862)的《官话语法或汉语口语的一般原则》(*Grammaire Mandarine, ou principes généraux de la langue chinoise parlée*)。英文最早的有关汉语官话语法的书是1857年在上海出版的艾约瑟的《汉语官话口语语法》。德文这方面的著作虽然也有,但是国际影响不大:1857年在柏林出版了肖特的《汉语教程:用于授课或自学》(*Chinesische Sprachlehre, zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstunterweisung*)

英国殖民地的官僚们所编写的英文教科书还有:

1863年,在牛津出版的J. Summers的《汉语手册、语法及文选(上、下):为学习汉语的学生们所编并为其提供初级学习材料》(*A Handbook of the Chinese Language, Parts I and II; Grammar and Chrestomathy, prepared with a view to initiate the student of Chinese in the rudiments of this language, and to supply materials for his early studies*)。

1864年,在香港出版的W. Lobscheid的《汉语语法(两部)》[*Grammar of the Chinese Language(2 parts)*]

1867年,在上海出版的威妥玛的《语言自述集》(*A Progressive Course Designed to Assist the Student of Colloquial Chinese as Spoken in the Capital and the Metropolitan Department*)。这部书所收集的语言材料至今仍很有价值。<sup>①</sup>

欧洲在雷慕沙之后较有影响的汉语句法书是1869年在巴黎出版的儒莲(Stanislas Julien, 1797—1873)的《汉文指南》(*Syntaxe nouvelle de la langue chinoise*)。当代学者认为1873年(同治十二年)儒莲在巴黎出版的《汉语口语及书面语的语法(第一卷:口语;第二卷:

<sup>①</sup> 此书已经被张卫东先生译为中文,《语言自述集:十九世纪中期的北京官话》,北京大学出版社,2002年。在此对卫东先生的赠书表示感谢。



书面语)》<sup>①</sup>参考价值现在还很高,他的语法分析能力远远超过当时已有的其他语法教科书。

从马若瑟开始到 19 世纪,西方人对中国语法研究的总结性著作是德国人甲柏连孜(Hans Georg von der Gabelentz, 1840—1893)的《汉文经纬》(*Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stils und der heutiggen Umgangssprache*)。全书共分三卷,549 页。第一卷总体介绍了中文的一般性特点、汉语的历史及汉字的书写等;第二卷具体分析了汉语的语法特点;第三卷以原始的中文语言为材料说明中文的多种表达方法。甲柏连孜并不是汉学家,而是著名的语言学家,因而他对中文语法的理解更为独特。根据姚小平的研究,甲柏连孜的汉语语法观有以下五个方面:

第一,甲柏连孜把汉语的(实)词划分为九类,即“叹词、摹声词、指代词、名词、部分关系词、数词、形容词、否定词、动词”<sup>②</sup>。第二,“甲柏连孜认为,汉语句法的基础是若干条相对固定的词序规则。语法句子的必要成分是主语合乎谓语,分词可以不变”<sup>③</sup>。第三,虚词。第四,汉语的格,他认为有五种:“①主格名词在动词前,作主语;②表格名词处于句末,不受动词支配;③宾格名词处于动词(或介词)之后,受动词(介词)支配;④属格一个名词的后面跟着另一个名词,前者为后者的限定语;⑤状格名词直接或间接处于形容词或动词之前,起着说明限定作用。”<sup>④</sup>第五,心理主语。莫东寅在《汉学发达史》中认为甲柏连孜是“以语言学者贡献于汉学研究”<sup>⑤</sup>。当代德国汉学家 Eduard Erkes 认为:“《汉文经纬》在汉语研究史上开辟了一个新的篇章。以往的著作,从 18 世纪马若瑟的《汉语札记》到肖特、恩德利希(Endlicher)和儒莲的语法,对汉语的语法现象已做了系统、明白的解说,但对汉语的语法结构和其他特点还不甚了了。在甲

① 何莫邪:《〈马氏文通〉以前的西方汉语语法书概况》,2000 年。

②③④ 姚小平:《〈汉文经纬〉与〈马氏文通〉——〈马氏文通〉历史功绩重议》,载《当代语言学》第 1 卷,1999 年 2 月。

⑤ 莫东寅:《汉学发达史》,第 111 页,上海书店,1989 年影印本。

柏连孜以前,人们一直无意识地受到一种成见的左右,即认为应该根据拉丁语的模式衡量每一种语言,建立每一种语法体系。甲柏连孜第一个彻底摆脱了这种成见,认识到了“一种印度支那语言的特性”<sup>①</sup>。从马若瑟到甲柏连孜,西方的汉语语法研究达到了一个新的高度,何莫邪甚至认为甲柏连孜的这本书“是西方至今最著名的、资料最丰富的古汉语语法书”<sup>②</sup>。

### (三) 开启了中文拉丁拼音化的历程

汉字音韵的字母之学“正式产生是在唐代。敦煌发现的唐人《归三十字母例》和守温韵学残卷的三十字母都是很好的证明材料”<sup>③</sup>。清代音韵学有了更进一步的发展,但以拉丁字母注音汉字却开始于明末耶稣会士人华以后。

根据近十年的最新研究,第一个制定这个注音表的是罗明坚和利玛窦,此表见于他们在肇庆时所编的《葡汉辞典》,这部辞典不仅在汉外双语辞典编纂史上有着独特的地位,而且正如我们在上面所讲到的,它同时在汉字的拉丁字母注音史上也有着极其重要的地位。

按照杨福绵的研究,辞典的排列是一行葡语单词,一行罗马字,一行汉语词,通过这种平行的对比排列使传教士可以根据罗马字的注音读出中文的字或词。<sup>④</sup>

杨福绵认为“这是罗氏在肇庆学习汉语时所创制的最早的罗马注音,不过系统尚不完备,例如无送气音和声调符号;声母和韵母的拼法尚未完全一致,不免有模棱含混的地方”<sup>⑤</sup>。几年前,笔者在中国国家图书馆工作时曾发现一份拉丁字母和汉字对照的稿本,1999

① 转引自姚小平:《〈汉文经纬〉与〈马氏文通〉——〈马氏文通〉历史功绩重议》。

② 何莫邪:《〈马氏文通〉以前的西方汉语语法书概况》。

③ 何九盈:《中国古代语言学史》,第140页。

④ 此处请参见前文《西方汉学的奠基人——罗明坚》。

⑤ 杨福绵:《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,第38页。

年,国家图书馆在《中国国家图书馆古籍珍品图录》<sup>①</sup>一书中正式公布了这份文献,并注明这是利玛窦所写,时间为1588年。这是一份极其珍贵的历史文献,它不仅对研究中国基督教史有着重要意义,而且对研究中文的拉丁字母注音历史有着重要意义。因该文献《中国国家图书馆古籍珍品图录》只公布了书影,没有公布全文,因此该文献一直未被研究者发现和注意。<sup>②</sup>

这份文献不仅在中国基督教思想史上有着重要意义,在中国语言学史上也有着重要意义。从时间上来说,这篇文献是继《葡汉辞典》以后,第二篇以罗马字母拼读汉字的文献,需要我们深入研究。

尹斌庸先生认为《葡汉辞典》是汉字拉丁注音的初创时期,而真正的完成时期是1598年利玛窦第一次进京失败后,返回南方过程中,在运河上的船中与郭居静合作制定的拼音方案。《利玛窦中国札记》中有这样的记载:“整整用了一个月的工夫才到达临清城。这看来似乎是浪费了一个月的宝贵时间,但实际上却不是。钟鸣仁擅长使用中国语言,由于他的可贵帮助,神父们利用这个时间编制了一份中国词汇。他们还编成另外几套字词表,我们的教士们学习语言时从中学到了大量汉字。在观察中他们注意到整个中国语文都是由单音节组成,中国人用声韵和音调来变化字义。不知道这些声韵就产生语言混乱,几乎不能进行交谈,因为没有声韵,谈话的人就不能了解别人,也不能被别人了解。他们采用五种记号来区别所用的声韵,使学者可以决定特别的声韵而赋予它们各种意义,因为他们共有五声。郭居静神父对这个工作做了很大贡献。他是一个优秀的音乐家,善于分辨各种细微的声韵变化,能很快辨明声调的不同。善于聆听音乐对于学习语言是个很大的帮助。这种以音韵书写的方法,是由我们两个最早的耶稣会传教士所创作的,现在仍被步他们后尘的

① 任继愈主编:《中国国家图书馆古籍珍品图录》,第216页,中国国家图书馆出版社,1999年。

② 文献原文请详参前文《利玛窦的〈天主教教义〉初探》。

人们所使用。如果是随意书写而没有这种指导,就会产生混乱,而对阅读的人来说,书写就没有意义了。”<sup>①</sup>但是于这个时期完成的“音韵字典”至今尚未发现。

1601年,利玛窦历经波折终于定居北京,在京期间应当时制墨专家程大约之邀,为其制版画三幅,并以拉丁字母给这三篇文章注了音,这三篇文章后“由教会单独编成一本小册子,全书一共只有六页,取名叫做《西字奇迹》,收藏在梵蒂(冈)图书馆,编号是 Racc., Gen. Oriente, III, 2331(12)”<sup>②</sup>。

利玛窦的这三篇拉丁字母注音经尹斌庸整理如下:<sup>③</sup>

一、信而步海,疑而即沉

sin ih pu hai ni ih dé ch'in

天 主 已 降 生,托 人 形 以 行 教 于 世。先 悔 十 二 圣 徒,其  
 t'ien chu y kiamsém t'ó gin ním i him kiao yü xi sienhoér xé ih xim t'ó k'í

元 徒 名 曰 伯 多 落。伯 多 落 一 日 在 船,恍 惚 见 天 主 立 海  
 uén t'ú mím yüé pē tó tó pē tó lò yé gè cai ch'üén huán hoé kien t'én chü té hò

涯,则 曰:“倘 是 天 主,使 我 步 海 不 沉!”天 主 使 之 行。时 望  
 lái cé yüé t'óm xý t'ien chu su ngó pu hai pá ch'in t'ien chü su chý him xi wám

猛 风 发 波 浪,其 心 便 疑 而 渐 沉。天 主 援 其 手 曰:“少 信 者 何  
 moém fám fá pò lám k'í sin pién ní ih cién ch'in t'ien chu uén k'í xéu yüé xao sin ché hó

以 疑 乎? 笃 信 道 之 人,踵 弱 水 如 坚 石。其 复 疑,水 复 本 性 焉。勇  
 i ní hú tó sin tóu chý gin chüm jò xui jú kién xé k'í fó ní xui fá puen sim ién yüm

君 子 行 天 命,火 莫 燃,刃 莫 刺,水 莫 溺,风 浪 何 惧 乎? 然 元 徒 疑 也。  
 kiün çu him t'ien mím huò mò gèn gin mò çu xui mò né fám lám hó kiu hú gèn uén t'ú ní yé

以 我 信 矣。则 一 人 瞬 之 疑,足 以 竟 解 兆 众 之 后 疑,使 彼 无 疑 我 信  
 i ngó sin i cé yé gin xum chý ní qó i kím kià cháo chum chý héu ní sù py wú ní ngó sin

无 疑 据。故 感 其 信,亦 感 其 疑 也。”  
 wú ní kiú çu càn k'í sin yé càn k'í ní yé

① 何高济等译:《利玛窦中国札记》,第336页。

② 尹斌庸:《利玛窦等创制汉语拼写方案考证》,载王元化主编:《学术集林》卷1,第349页,上海远东出版社,1995年。参阅尹斌庸:《〈西字奇迹〉考》,《中国语文天地》,1986年,第2期。

③ 尹斌庸先生提供给笔者这三篇拉丁字母注音的整理稿,并同意我在这里使用他所做的标音,对此表示衷心的感谢。

## 欧逻巴利玛窠撰

ōu ló pà lì mó tóu suàn

## 二、二徒闻宝,即舍空虚

lǐ t'ù wén xiǎo jié shě cōng xū

天主救世之故,受难时,有二徒避而同行,且谈其事而忧焉,

t'ien chū jiù shì zhī gù, shòu nán shí, yǒu èr tú bì ér tóng xíng, jiǔ tán qí shì ér yōu yān,

天主变形而忽入其中,问忧之故。因解古《圣经》言,证天主必

t'ien chū biàn xíng ér hū rù qí zhōng, wèn yōu zhī gù。 yīn jiě gǔ 《sè jīng》 yán, zhèng tiān zhǔ bì

以苦难救世,而后复入于己天国也,则示我勿从世乐,勿辞世苦欤?

yǐ kǔ nǎn jiù shì, ér hòu fù rù yú jǐ tiān guó yě, zé shì wǒ wù cóng shì lè, wù cí shì kǔ yǔ?

天主降世,欲乐则乐,欲苦则苦,而必择苦。决不谬矣。世苦之

t'ien chū jiàng shì, yù lè zé lè, yù kǔ zé kǔ, ér bì zé kǔ。 jué bù miù yǐ。 shì kǔ zhī

中,蓄有大乐;世乐之际,藏有大苦。非上智也,孰辨焉? 二徒既

zhōng, xù yǒu dà lè; shì lè zhī jì, cáng yǒu dà kǔ。 fēi shàng zhì yě, shú biàn yān? èr tú jì

悟,终身为道,寻楚辛如俗人逐珍贝矣。夫其楚辛久已息,而其受

wù, zhōng shēn wéi dào, xún chǔ xīn rú sù rén zú zhēn bèi yǐ。 fū qí chǔ xīn jiǔ yǐ xī, ér qí shòu

苦之功,常享于天国也。

kǔ zhī gōng, cháng xiǎng yú tiān guó yě。

万历三十三年岁次乙巳腊月朔遇宝像三座耶稣会利玛窠谨题

wàn lì sān shí sān nián suì cì yǐ sì là yuè shuò wù bǎo xiàng sān zuò yē sū huì lì mǎ kǎo jǐn tí

## 三、淫色秽气,自速天火

yān sè huì qì zì sù tiān huǒ

上有锁多麻等郡人,全溺于淫色,天主因而弃绝之。夫中有

shàng yǒu suǒ duō má děng qūn rén, quán niào yú yān sè, tiān zhǔ yīn ér qì jué zhī。 fū zhōng yǒu

洁人落氏,天主命天神预示之,遽出城往山。即天雨,大炽盛

jié rén luò shì, tiān zhǔ mìng tiān shén yù shì zhī, zhuàn chū chéng wǎng shān。 jí tiān yǔ, dà chì shèng

火,人及默虫焚燎无遗,乃及树木山石,俱化灰烬,沈陷于地,地

huǒ, rén jí mò chóng fēn liào wú yí, nǎi jí shù mù shān shí, jù huà huī jìn, shěn xiàn yú dì, dì

滞为湖,代发臭水,至今为证。天帝恶嫌邪色秽淫如此也。落氏秽

zhì wéi hú, dài fā chǒu shuǐ, zhì jīn wéi zhèng。 tiān dì è xián xié sè huì yān rú cǐ yě。 luò shì huì

中自致净,是天奇宠之也,善中从善,夫人能之。惟值邪俗而卓

zhōng zì zhì jìng, shì tiān qí cǒng zhī yě, shàn zhōng cóng shàn, fū rén néng zhī。 wéi zhí xié sù ér zhuó

然竦正,是真勇毅,世稀有焉。智遇善俗则喜用以自励,遇恶习则

rán sǒng zhèng, shì zhēn yǒng yì, shì xī yǒu yān。 zhì wù shàn sù zé xǐ yòng yǐ zì lì, wù è xí zé

喜用以自励,无适不由己也。

xǐ yòng yǐ zì lì, wú shì bù yóu jǐ yě。

万历三十三年岁次乙巳腊月朔遇宝像三座耶稣会利玛窠谨题

wàn lì sān shí sān nián suì cì yǐ sì là yuè shuò wù bǎo xiàng sān zuò yē sū huì lì mǎ kǎo jǐn tí

四、述文赠幼博程子

xù wéncémeyóu pǒ ch'ím qū.

广哉，文字之功于宇内耶！世无文，何任其愤悱，何堪其暗汶

quān cāi wén zì zhī gōng yú yǔ nèi yē shì wú wén hé rèn qí fèn fěi hé kān qí àn wèn

乎？百步之远，声不相闻；而寓书以通，即两人者睽居几万里之

hū bǎi bù zhī yuǎn shēng bù xiāng wén ér yù shū yǐ tōng jí liǎng rén zhě kuī jū jǐ wàn lǐ zhī

外，且相问答谈论如对坐焉。百世之后，人未生，吾未能知其何

wài qiě xiāng wèn dá tán lùn rú duì zuò yān bǎi shì zhī hòu rén wèi shēng wú wèi néng zhī qí hé

人；而以此文也，令万世之后可达己意，如同世而在。百世之前，先

gān ér yǐ cǐ wén yě lìng wàn shì zhī hòu kě dá jǐ yì rú tóng shì ér zài bǎi shì zhī qián xiān

正已没，后人因其遗书，犹闻其法言，视其丰容，知其时之治乱，于

zhèng yǐ mò hòu rén yīn qí yí shū yóu wén qí fǎ yán shì qí fēng róng zhī qí shí zhī zhì luàn yú

生彼时者无异也。

shēng bǐ shí zhě wú yì yě

万国九州，芬布大地，一人之身，百旬之寿，竭蹶以行，不能殫

wàn guó jiǔ zhōu fēn bù dà dì yī rén zhī shēn bǎi xūn zhī shòu jié juē yǐ xíng bù néng tān

极。而吾曹因书志，卧坐不出室门，即知其俗，达其政，度其广，识

jí ér wú cáo yīn shū zhì wò zuò bù chū shì mén jí zhī qí sù dá qí zhèng dù qí guǎng shí

其土宜物产，曾不终日，舆地如指掌焉。圣教之业，百家之王，六

qí tǔ yí wù chǎn zēng bù zhōng rì yú dì rú zhǐ zhǎng yān shèng jiào zhī yè bǎi jiā zhī wáng liù

艺之巧，无书何令今至盛若是欤？故国愈尚文，愈易治，何者？言

yì zhī qiǎo wú shū hé lìng jīn zhì shèng ruò shì yān gù guó yù shàng wén yù yì zhì hé zhě yán

之传莫纪之以书，不广也，不稳也。一人言之，或万人听之，多则

zhī chuán mò jì zhī yǐ shū bù guǎng yě bù wěn yě yī rén yán zhī huò wàn rén tīng zhī duō zé

言者速流，不容闻者详思而谛识之，不容言者再三修整而俾确定

yán zhě sù liú bù róng wén zhě xiáng sī ér dì shí zhī bù róng yán zhě zài sān xiū zhěng ér bǐ què dìng

焉。若书也，作者预择之笔，而重笔改易，方圆乃著之众也。故

yān ruò shū yě zuò zhě yù zé zhī bǐ ér zhòng bǐ gǎi yì fāng yuán nǎi zhù zhī zhòng yě gù

能著书，功大乎立言者也。

néng zhù shū gōng dà hū lì yán zhě yě

今岁窳因石林祝翁诗柬，幸得與幼博程子握手，知此君旨远

jīn suì yōu yīn shí lín zhù wēng shī jiǎn xìng dé yǔ yóu bō chéng zǐ wǔ shǒu zhī cǐ jūn zhǐ yuǎn

矣。程子寿逾艾而志气不少衰，行游四方，一意以好古博雅为事，

yǐ chéng zǐ shòu yú ài ér zhì qì bù shǎo shuāi xíng yóu sì fāng yī yì yǐ hào gǔ bó yǎ wéi shì

即其所制墨绝精巧，则不但自作，而且以廓助作者。吾是以钦仰

jí qí suǒ zhì mò jué jīng qiǎo zé bù dàn zì zuò ér qiě yǐ kuò zhù zuò zhě wú shì yǐ qīn yǎng

大国之文至盛也。向常见中国彝鼎法物,如博古图所载,往往  
 tā guó de wén zhì shèng yě xiàng cháng jiàn zhōng guó yí dǐng fǎ wù rú bó gǔ tú suǒ zài wǎng wǎng  
 极工致。其时人无异学,工不二事,所以乃尔。今观程子所制墨,  
 jí gōng zhì qí shí wú yì xué gōng bù èr shì suǒ yǐ nǎi ěr jīn guān chéng zǐ suǒ zhì mò  
 如墨苑所载,似与畴昔工巧无异。吾乃谗大国之文治,行将上  
 rú mò yuàn suǒ zài sì yǔ chóu xī gōng qiǎo wú yì wú nǎi yàn dà guó zhī wén zhì xíng jiāng shàng  
 企唐虞三代,且驳驳上之矣!

程子闻敝邦素习文,而异庠之士且文者殊状,欲得而谛观  
 chéng zǐ wén biè bāng sù xí wén ér yì xiáng zhī shù wén zhě zhū zhuàng yù dé ér dì guān  
 之。予曰:“子得中国一世之名文,何以荒外文为耶?编小之  
 zhī yǔ yuē zǐ dé zhōng guó yì shì zhī míng wén hé yǐ huāng wài wén wéi yē biān xiǎo zhī  
 国,僻陋之学,如令演绎所闻,或者万分之一,不无少裨大国文明  
 guó pì lòu zhī xué rú lìng yǎn yì suǒ wén huò zhě wàn fēn zhī yī bù wú shǎo bì dà guó wén míng  
 之盛耳。若其文也,不能及也!”

万历三十三年岁次乙巳腊月朔欧逻巴利玛窠撰并羽笔

wàn lì sān shí sān suì cì yǐ sì là yuè shuò ōu luò bā lì mǎ kǎo zhuàn bìng yǔ bǐ

比利时传教士金尼阁在利玛窠死后,与中国文人王征合作,于  
 1626 年完成了《西儒耳目资》一书。此书是对利玛窠方案的具体运  
 用,它“只是对利玛窠等人的方案做了一些非原则性的修改,其中主  
 要是简化了拼法,可以说是对这个方案的进一步完善”<sup>①</sup>。

从《葡汉辞典》到《西儒耳目资》,入华耶稣会士完成了用拉丁字  
 母拼读方案的制定,“《西儒耳目资》是一部具有划时代意义的  
 著作……”<sup>②</sup>罗常培先生把从利玛窠到金尼阁的努力称为“利一金方  
 案”,并认为这一方案对中国音韵学有三大贡献:

第一,“借用罗马字母作为拼音的符号,使后人对于音韵学的研  
 究,可以执简驭繁”;第二,可以依据“利一金方案”所提供的材料来  
 确定明末“官话”的音值;第三,“自从利玛窠、金尼阁用罗马字标注  
 汉音,方以智、杨选杞、刘献廷受到了他们的启示,遂给中国音韵学的

① 尹斌庸:《利玛窠等创制汉语拼写方案考证》。

② 何九盈:《中国古代语言学史》,第251页。

研究,开辟出一条新路径”<sup>①</sup>。

王征、金尼阁的《西儒耳目资》的拼音方案为今日的汉语拼音打下了基础,从以下两个表可看出二者之间的关系。

表一

	韵母声母	名称字母	声调	中文音节
《西儒耳目资》方案	50、20个	29个	5个	1507个
现有方案	35、21个	26个	4个	1331个

表二

	一字韵母	二字韵母	三字韵母	四字韵母
《西儒耳目资》方案	5个	20个	22个	1个
现有方案	6个	21个	12个	4个

从这两个表的相似性可以看出,今天我们所采用的拼音方案是受到了金尼阁和王征《西儒耳目资》的影响。<sup>②</sup>

#### (四) 丰富了中国近代汉语词汇

学习中文,编写辞典,而后翻译西方书籍,介绍西方文化,这几乎是明末清初以来所有入华传教士所要经历的两个阶段。将西方的语言学著作译介到中国,这是他们学习中文达到一定程度的标志,另一方面这种翻译过程又对中国语言产生了影响,这种影响的重要方面之一就是丰富了汉语的词汇。

首先,传教士的中文著作丰富了中文宗教词汇。最早传入中国的基督教流派是唐贞观年间的景教,现流传下来的汉文景教文献有

① 罗常培:《耶稣会上在音韵学上的贡献》,《历史语言研究所集刊》,1930年第1本,第3分册,第267-388页。

② 以上两表摘自黎难秋:《中国科技文献翻译史稿》,第246页。



九种。<sup>①</sup> 景教在译经过程中就创造了一些词汇,如《大秦景教流行中国碑颂并序》中将“撒旦”译为“娑殪”,将“弥赛亚”译为“弥施诃”<sup>②</sup>;在《序听迷诗所经》中将“天主”译为“天尊”,将“耶和華法”译为“天尊序娑之法”。<sup>④</sup>

明末清初基督教第二次入华以后,在译经过程中也创造了一些新的宗教词汇。罗明坚最早在肇庆写《祖传天主十诫》,“天主”一词属借用词,《史记》封禅书中,“天主”只是八神之一的名称,以后佛教在经书中也称诸天之主为天主。但经罗明坚之后,利玛窦写出《天主实义》等一系列书后,“天主”一词被赋予了新的含义,成了基督教中之“上帝”,拉丁文 Deus 的汉文表达。类似的这种借用词还有“礼拜”等。同时,他们也创造出了一些新词:

性薄录 Simbolo(信经);厄格勒西亚 Ecclesia(教会);  
罢德肋 Padre(圣父);共斐儿玛藏 Confirmasão(坚振);  
费略 Figlio(圣子);共蒙仰 Comunhao(领圣体);  
拔弟斯摩 Paptismo(圣洗);  
撒格辣孟多 Sacramento(圣事)。

新教传教士入华以后也十分关注《圣经》中文版的翻译,马礼逊费了很大的力气去翻译《圣经》,与此同时还有马士曼的《圣经》译本,马礼逊在翻译有些词语时采取了借用中文词的方法,如 God,他译为“神”;有些则根据中国的习惯加以创造,如 Baptism 他译为“洗礼”。马礼逊译本的主要概念如下:

God 神      Baptism 洗礼  
Jehovah 神主      Holy spirit 圣风

根据李志刚的研究,当时几个主要译本对《圣经》各章译名略有差异,但这些章名却对以后的基督教术语产生了重要影响。

①④ 朱谦之:《中国景教》,第115—117页。

② 赵维本:《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》,第9页,香港中国神学研究院,1993年。

其次,传教士的中文译本大大丰富了中文的科技词汇。例如在《几何原本》中利玛窦和徐光启创造了一系列关于几何的新词:几何、点、线、直线、平面、曲线、三角形、四边形、多边形、平行线、对角线、相似、直角、垂线、钝角,<sup>①</sup>这些术语沿用至今。

利玛窦在《万国舆图》中,艾儒略在《职方外纪》中,创造了“经线”、“纬线”、“热带”、“冷带”、“温带”、“地球”、“地中海”、“亚细亚”、“欧逻巴”等一系列地理方面的新词汇,有些则是将中文原有的词汇赋予新义,如“北极”、“南极”、“赤道”等。<sup>②</sup>另外,邓玉函对物理学词汇有所创新,巴多明对生物学词汇有所创新等等,我们不再一一列举。关于这方面的研究仍大有空间,有许多基础性研究需要继续深入。

新教入华以后,由于其译书的数量、规模都要超过明清间入华的耶稣会时期,因而在科技词汇的创新上更为突出。伟烈亚力和中国学者李善兰在《代数学》和《拾级》中第一次提出了解析几何、微积分的新术语。如他们所创的解析几何学的新词有:

代数几何	原点	轴线
纵横线	横线	纵线
纵横轴	横轴	纵轴
极	原线	带径
极角距	直角纵横轴	相距线
圆锥曲线	抛物线	抛物线之心
准线	通径	抛物线之径
次切线	法线	次法线
椭圆	椭圆之二心	椭圆之中心
椭圆之径	长径(轴)	短径(轴)
长轴之通径	椭率	正、余通弦

① 曹增友:《传教士与中国科学》,第115页,宗教文化出版社,1999年。

② 艾儒略著,谢方校释:《职方外纪校释》,中华书局,1996年。

相属径	双曲线	双曲线之心
双曲线之中点	双线径	双曲线之横径
横径之通径	等边双曲线	双线两心差率
相属双曲线	渐近线	立方抛物线
三乘方抛物线	半立方抛物线	三乘方抛物线
代数曲线	越曲线	摆线
摆线之母轮	摆线之母点	对数曲线
螺线	亚奇米德螺线	双曲螺线
对数螺线		

另外,伟烈亚力在《拾级》序言中提到如下曲线名称:薛荔叶线、蚌线、余摆线、和音线、次摆线、弦切诸线、指数线、等角螺线、交互螺线、两端悬线、葛西尼诸椭圆线、平行动线等。微积分术语有:

变数	常数	函数	阳函数	阴函数
增函数	损函数	限	微分	微系数
微长数	长数	级数	叠微分	偏微分
全微分	偏微系	极大	极小	极大点
极小点	代数函数	越函数	对函数	指函数
圆函数	线微分式	曲率	曲率半径	合吻(曲率)圆
渐伸线	独异点	凸	凹	弯点
倍点	歧点	特点	积分 <sup>①</sup>	

由于西方书籍的大量翻译,译名的统一就成了一个大问题,比较而言,新教传教士更为主动和自觉地注意到了这个问题。傅兰雅当时提出了名词翻译和定名的三项原则:“(一)沿用中文已有名词。例如,金、银、铜、铁、硫磺等。若译名中文已有,但中文辞典内查不到,例如强水(硝酸)、磺木(硫酸)等,则可参考已有之中文同类译书,或询问知其名词的中国技术人员、商贾或工人。(二)设立新名。①常用汉字加偏旁,仍借用其音。例如,镁、钾、铂、碳等。②以几个

① 汪晓勤:《中西科学交流的功臣:伟烈亚力》,第77—78页,科学出版社,2000年。

汉字表示一个译名,并常按物性意译。例如,养气(氧)、轻气(氢)、火轮船等。③直接音译为汉字,有机化学初始大多依此,如金鸡纳(奎宁)等。(三)编纂外汉专科辞典。凡译书时所定新名(人名、地名、物名)皆随时收集,出版时附于书末,以便查阅。待收集足时,可汇成外汉专科辞典,以使后继译书者查考。”<sup>①</sup>

他们的确也是按照这个原则来做的,如在译数学著作时,中国有丰富的数学文献和数学术语,他们在确定译名时尽量采用,将相同或相近意义的术语对应起来,例如:

plane mensuration 方田  
fellowship 衰分  
alligation 均输  
indeterminate analysis 盈月  
trigonometry 三角法,勾股  
altitude of a right-angled triangle 股  
dividend 实  
ratio 率  
common measure 等数  
proportion 比例,粟布  
evoluton 开方,少广  
solid mensuration 商功<sup>②</sup>

正是在傅兰雅、伟烈亚力等人的努力下,1891年,益智书会成立了以傅兰雅为主席的地名、人名委员会,虽然这项工作后来进展不大,但他们的设想和译名原则还是有积极意义的。以后江南制造局编制了一些专业性辞典,大多也都有新教传教士的参加,如《汽机中西名目表》、《化学材料中西名目表》、《西药大成药品中西名目表》、《金石识别表》等,这些对统一当时的科技术语都起到了重要作用。

① 黎难秋:《中国科学文献翻译史稿》,第237页。

② 汪晓勤:《中西科学交流的功臣:伟烈亚力》,第81页。

第三,入华传教士所创立的社会科学及日常生活方面的新词。明清之际入华耶稣会上在创立社会科学的汉语词汇时,大多是音译而不是意译,如艾儒略在《西学凡》中这样翻译:

落日加 logica(逻辑)

默达费西加 metaphysica(形而上学)

费斐录所费亚 philosophia(理学、哲学)

这些词汇大多没有流传下来,但它们仍为中国社会科学的发展留下了一些重要概念,奠定了基础,如傅凡际和李之藻合译的《名理探》,为中国逻辑学的发展提供了一系列重要的范畴,从下面这个表便可看出这一点:

《名理探》译为:宗、类、殊、独、依性

今日逻辑概念:类、种、种差、固有非质属性、偶有性

这是对亚里士多德“谓词理论”的翻译,晚清时严复翻译《穆勒名学》时,就受到了《名理探》的影响,如把“五公论”改为“五旌”,而概念论则直接用了《名理探》的“十论”译法。<sup>①</sup>

新教传教士入华及在中国周边活动时也创造了不少新的有关社会生活和社会科学的新词汇,如:

贸易(trade) 火车(train) 文学(literature) 公司(company)

法律(law) 新闻(new) 火轮船(wheel steamship)

巴厘满(parliament) 火轮车(steam-train)

目文好司(House of Commons)<sup>②</sup>

马礼逊在他的《华英字典》中也首次使用了一些新的现代汉语语词,例如:

apostle 使徒 apostle of Jesus 耶稣的使徒(《英汉字典》第 27 页)

blacklead 铅 blacklead pencil 铅笔(《英汉字典》第 44 页)

① 楼宇烈、张西平主编:《中外哲学交流史》,第 183、184 页。

② [意]马西尼著,黄河清译:《现代汉语词汇的形成:十九世纪汉语外来词研究》,第 28 页,汉语大词典出版社,1997 年。

- critic of books 善批评书士(《英汉字典》第 98 页)  
digest in the stomach 胃中消化(《英汉字典》第 120 页)  
exchange 换、交换(《英汉字典》第 153 页)  
infect 病过与人,传染(《英汉字典》第 228 页)  
judge 审、审判(《英汉字典》第 238 页)  
law 法、法律、法度(《英汉字典》第 249 页)  
level 平的、水平、水准(《英汉字典》第 254 页)  
natural 自然的(《英汉字典》第 290 页)  
necessarily 必要地(《英汉字典》第 291 页)  
organ 风琴(《英汉字典》第 309 页)  
practice 习、习行、演习、习射(《英汉字典》第 331 页)  
unit 单位(《英汉字典》第 449 页)<sup>①</sup>

汉语中的外来词是汉语词汇学研究中的一个重要方面,魏晋南北朝佛教传入后,“大量佛经译成汉语,对汉语尤其是汉语词汇产生了巨大影响”<sup>②</sup>。汉语词汇史上外来词最多的另一个时期就是明清时期,从利玛窦到傅兰雅,从罗明坚到马礼逊,传教士大量的中文著作作为近代汉语词汇提供了大量的外来词。这些词汇中有完全音译的如阿门(amen);有的是音译兼意译的,即兼顾了语音和语义两个方面,如引擎(engine);也有半音译半意译的,即这些词一部分是音译,一部分是意译,如白令海(Behring Sea)，“白令”为音译，“海”为意译;有些是旧词新用,如“天主”(Deus)、神(God)。<sup>③</sup> 王力先生认为“鸦片”就是一个借用词,《本草纲目》壳部“阿芙蓉”下说“阿芙蓉,一名阿片,又作鸦片,是罂粟花之津液也”。所以他说鸦片“这个词是从英语 Opium 借来的”。<sup>④</sup>

① 谭树林:《马礼逊与中西文化交流》,抽样本第 47 页。刘禾:《跨语界实践》第 346—460 页提供了一个十分详细的词表,这是目前中文文献中对此问题的最系统研究。

② 向熹:《简明汉语史》(上),第 543 页,高等教育出版社,1993 年。

③ 向熹:《简明汉语史》(上),第 687—691 页。

④ 王力:《汉语史稿》中册,第 343 页,中华书局,1980 年;下册,第 523 页。

传教士所创立的这些外来词,不仅丰富了汉语的词汇,也使“汉语复音化的发展速度更快了”<sup>①</sup>,即从单音节词向多音节词的发展速度加快了,更多的多音节词出现了,意大利汉学家马西尼也认为,“来自西方语言的那些借词,是促使汉语向多音节化方向发展的一个主要因素”<sup>②</sup>。

传教士所引入中文中的这些外来词不仅仅在语言学内部产生了影响,它还代表了西方文化在中国的影响,任何“外来词具有语言、文化、社会三种符号身份”<sup>③</sup>,因此,“外来词无疑也是语言文化的一种体现”<sup>④</sup>。如利玛窦、马礼逊等人所创立的一些基督教词汇无疑代表了西方宗教文化,表现了西方文化同中国文化的融合。正如邢福义所说:“词语借用是一种广泛的语言文化现象。从表层来看,词语借用在文化交流中起到了传递文化信息的作用;而深层来看,各个时代,各个不同社会之间文化交流的各种各样的媒介和方式及形形色色的内容都会在词语借用中留下生动的记录。”<sup>⑤</sup>也就是说汉语外来词是文化交流的体现,是一个民族文化变迁的见证。晚明至晚清近300年间,关于传教士们在他们的中文著作中对汉语词汇发展的贡献,至今尚无一部专门性的研究著作。明末清初天主教人华留下近700多部中文著作,马礼逊入华后基督教新教又留下近千部中文著作,由于这些中文著作大陆学者大部分还读不到,因而无法深入研究。从汉语词汇学来说这是一个亟待开发和研究的重要领域。<sup>⑥</sup>

① 王力:《汉语史稿》中册,第343页,中华书局,1980年;下册,第523页。

② [意]马西尼著,黄河清译:《现代汉语词汇的形成:十九世纪汉语外来词研究》,第145页。

③④ 史有为:《汉语外来词》,第98,99页,商务印书馆,2000年。

⑤ 邢福义:《文化语言学》,第225页,湖北教育出版社,2001年。

⑥ 马西尼的《现代汉语词汇的形成:十九世纪汉语外来词研究》无疑是近年来这一领域最重要的研究著作,但该书侧重于19世纪汉语外来词的研究,对16—18世纪的外来词研究尚显不足。

## 四 明清时期汉语教学概况

以上几章我们谈的是明清时期西方人学习汉语的成就以及他们的汉语研究对汉语本体研究的贡献和促进。这一章我们主要从汉语教学的角度梳理一下明清时期的汉语教师和汉语教材,以使我们对于这一时期的汉语教学有一个初步的认识。总的来说,这一时期从事汉语教学的既有中国文人,也有传教士,既有在中国的传教士,也有在欧洲本土的汉学家,因而不能一概称为“对外汉语教学”,而应以“汉语教学”概括较为准确。

### (一) 1800 年以前在中国本土的对外汉语教师

葡萄牙人东来后,在和中国官府打交道时都要聘用翻译,由于语言不通,他们吃了不少苦头,中国官员明确告诉传教士“你们最好先去做学生,学习我们中国话,以后你再做我们的老师,给我们讲解你的教理”<sup>①</sup>。这样耶稣会到澳门后便把学习中国官话作为头等大事。罗明坚初到澳门时学习中文遇到的最大困难就是“缺乏师资”<sup>②</sup>。1583年,他在写给耶稣会总会长的信中说:“起初为我一位能教我中国官话的老师非常困难,但我为传教非学官话不可,可是老师如只会中国官话,而不会讲葡萄牙话也是枉然,因为我听不懂啊!因此后来我找到一位老师,只能借图画学习中文语言,如画一匹马,告诉我这个动物的中国话叫‘马’,其他类推……”<sup>③</sup>这也就是后来人们传说的罗明坚找了一位中国画家当老师<sup>④</sup>,这位中国老师无姓名可查,但他却可能是明代时第一位从事对外汉语教学的老师。

以后利玛窦入华并成为基督教在华传教的掌门人,他在讲到自

①② [法]裴化行:《天主教十六世纪在华传教史》,第12—183页,商务印书馆,1936年。

③ 罗渔译:《利玛窦通信集》,第427页。

④ 龙思泰:《早期澳门史》,第193页。



己学习汉语时也谈到了聘请汉语老师之事,他说:“神父们并不满足于欧洲的知识,正在夜以继日地钻研中国的学术典籍。事实上,他们以高薪聘请了一位有声望的中国学者住在他们家里当老师,而他们的书库有着丰富的中国书籍的收藏。”<sup>①</sup>这位“有声望的中国学者”是何人不得而知,但说明他们在聘请汉语老师上是很下功夫的,不惜高薪,而且将老师请到家中住。这位中国文人不仅教口语,也教写作,利玛窦“每天听先生讲两课,又练习作一短文”。<sup>②</sup>这个事实说明了当时对外汉语教学的两个基本特点:

第一,在教与学的关系上,“学”方是主动的,“教”方是被动的,也就是说并不是中国人主动开展对外汉语教学,而是因人华的传教士们主动学习汉语,中国人才被动地开始了这项工作。这种“教”与“学”上的特殊关系是和明代当时的整体政策联系在一起,对于长期持有“夷夏之分”观念的中国人来说,根本未认识到这项工作的意义。

第二,对外汉语老师的工作具有很大的私人性。因为“教”是被动的,这样从中国一方来说很难有有组织的教学,因而老师的汉语教学完全是私人性的,如传教士们聘用小书童当语言老师就是一个典型的例子,利玛窦在《利玛窦中国札记》中曾记载了他们第二次进北京时,太监们为了让他们学好官话“在南京买了一个男孩作为礼物留给了神父们。他说送给我们这个男孩是因为他口齿清楚,可以教庞迪我纯粹的南京话”<sup>③</sup>。这说明他们不仅聘请有声望的学者当老师,也买小书童留在身边当口语老师,无论聘谁当老师,完全是传教士个人的事情。

关于人华耶稣会上的汉语口语老师,从目前我们所掌握的材料来看,始终未见到具体的姓名。但语言的学习从来就不仅仅是技能

① 何高济等译:《利玛窦中国札记》,第171页。

② 罗光:《利玛窦传》,第71页。

③ 何高济等译:《利玛窦中国札记》,第391页。

的学习,语言是文化的载体,尤其是汉语“文字构成的理据、名物典章制度的训释等,都直接或间接地牵涉到文化问题,甚至是为文化服务的”<sup>①</sup>。这样当传教士的汉语学习深入到一定程度时,尤其是到达汉语写作阶段时,就会遇到困难,而这些困难又非一般乡间或底层文人所能解决的,因为他们用中文所表述的东西并非像一般中国学生那样,而是要通过中文写作表述西方的宗教哲学思想,传播西方的科学、技术,这样他们就必然要和上层的士大夫发生关系,向他们学习。另一方面,入华耶稣会由于贯彻了利玛窦的“合儒排佛”的路线,从而在中国扎下了根,站住了脚,乃至最后进入北京,成为万历皇帝的门客。利玛窦路线的实质是通过亲近儒家文化来改造儒家文化,从而使基督教在中国扎下根。这样无论是从传教策略上还是从汉语学习的角度讲,都必然形成入华耶稣会士与明清知识分子的广泛接触<sup>②</sup>。在这种接触中自然就产生了一批教授传教士们学习汉语文化的老师。

徐光启不仅是“中国天主教三大柱石”之一和中国近代的科学家,也是明清时最早的教授传教士中国文化的老师。他对中国科学的一大贡献就是与利玛窦合译了《几何原本》,这种合译就是由利玛窦口述,徐光启笔译。在对《几何原本》的理解介绍上,利玛窦是徐光启的老师,而在翻译成中文时,在笔译过程中徐光启是利玛窦的老师。这种润色的过程也就是教授利玛窦中文写作的过程。这一点利玛窦自己也是承认的,他在《几何原本》译序中说他虽有志翻译此书,但“才既菲薄,且东西文理又自绝殊,字义相求,仍多阙略,了然于口,尚可勉图,肆笔为文便成艰涩矣。嗣是以来,屡逢志士,左提右挈,而每患作辍,三进三止。呜呼!此游艺之学,言象之粗,而齟齬若是,兀哉始事之难也。……吴下徐太史先生来,太史既自精心,长于

① 邢福义主编:《文化语言学》,第2页。

② 陈受颐:《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》;陈受颐:《中欧文化交流史论丛》,台湾商务印书馆,1970年。

文笔,与旅人辈交游颇久,私计得与对译成书不难。……先生就功,命保口传,自以笔受焉;反复辗转,求合本之意,以中夏之文,重复订正,凡三易其稿”。<sup>①</sup>一个口授,一个笔译,各有所长,互有补充,相互学习,“反复辗转,求合本之意”。

利玛窦去世不久,汤若望和邓玉函来京。在1625到1626这两年间,他们两人在北京主要是学习中国的语言文字和文学,而“徐光启被人称为汤若望的汉文教习”<sup>②</sup>。明清期间与传教士共同译书,充当传教士中文写作老师的还有:

李之藻,他与利玛窦共译了《圆容较义》、《同文算指》,与傅凡际合作译了《名理探》

周子愚、卓尔康与熊三拔(Sabbathin de Ursis,1575—1620)合译了《表度说》。

杨廷筠与艾儒略合译了《职方外纪》。

王征与金尼阁合著《西儒耳目资》,与邓玉函合著《远西奇器图说》。

李应试曾与利玛窦“参互考订”,修改绘制《西仪玄览图》。

张元化曾校定毕方济的《睡答》、《画答》。

韩霖曾校阅高一志的《神鬼正纪》、《齐家西学》、《童幼教育》、《修身西学》、《空际格致》,王征、金尼阁的《西儒耳目资》、罗雅谷(Jacques Rho,1593—1638)的《天主经解》等。

陈克宽、林一僂、李九标、李九功曾校阅、修订艾儒略和卢安德(André Rudomina,1594—1632)的《口铎日抄》。

张庚曾校订孟儒望(Jean Moteiao,1603—1648)的《天学略义》,龙华民的《圣若撒清行实》。

熊士旗、潘师孔、苏负英曾共同校阅艾儒略的《圣梦歌》。

段袞与韩霖、卫斗枢、杨天精校阅高一志的《齐家西学》;并又和

① 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第262页

② [德]魏特著,杨丙辰译:《汤若望传》,第101页,商务印书馆,1949年。

韩霖共同校阅了高一志的《童幼教育》、《圣母行实》及《神鬼正纪》；同时他独自一人校阅了高一志的《警学警语》一书。

刘凝为马若瑟的老师，在语言学上亦有著述，对马若瑟创作《汉语札记》产生了影响。<sup>①</sup>

李天经与汤若望共译《西庠坤輿格致》一书，并与徐光启、李之藻一起和邓玉函、龙华民共译、编制了《崇禎历书》。

朱宗元为阳玛诺(Emmanuel Diaz Junior, 1574—1659)的《轻世金书》润色；重新校订了孟儒望的《大学略义》，使其在宁波出版。顺治十六年又同李祖白、何世员共同校阅贾宜睦(Jérôme de Cravina, 1603—1662)的《提正编》一书。

祝石与卫匡国(Martin Martini, 1614—1661)合作，由卫匡国口述，祝石笔译而成《速友篇》。

这一方面的研究基本没有展开，这里只是列出个名录，待以后深入研究。

## (二) 1800 年以前赴欧洲的对外汉语教师

耶稣会人华后不仅陆续派西方各国传教士来华传教，还将中国信徒带往欧洲培养，这些人便成为最早到欧洲去的中国人。对此方豪著有《同治前欧洲留学史略》一文。<sup>②</sup>按方豪的统计，1795 年前往西方留学的有姓名在录的中国人有 63 人之多。这些人绝大多数是由传教士带去，在西方学习神学和西方哲学、语文等，他们并没有到欧洲传授中文，讲授中国文化的使命，但他们中仍有一些人在学习西方宗教文化的同时，也兼做了传播中国文化甚至教授欧洲人中文的工作，尽管他们这样做并非自觉，但从对外汉语教学史来看却有着重要的价值，因为他们是最早赴欧洲留学并在留学过程中向西方人传

① Knud lundbaek, Joseph de Prémare (1667—1736): S. J. Chinese Philology and Figurism. Aarhus University, 1991, 55.

② 方豪：《方豪六十自定稿》，第 379—420 页，台湾学生书局，1969 年。

授中文及中国文化的人,可谓今天我们外派出国师资的前驱。

1. 沈福宗。沈福宗是康熙十九年(1680)随比利时传教士柏应理到达欧洲的。他是最早到达欧洲的中国留学生之一,到欧洲主要是学习神学和西方文化,于康熙三十三年(1694)返回中国,在欧洲长达14年之久,因而在此期间也就有意无意地充当了文化的使者和汉语教师。沈在法国期间曾受到路易十四的接见,1684年9月法国的 *Mercure Galant* 杂志上曾报道了沈福宗同法王的这次会见。“他带来的中国青年,拉丁语说得相当好,名曰 Mikelh Xin。本月十五日他们二人到凡尔赛宫,获蒙皇帝召见,在河上游玩,次日又蒙赐宴。……皇帝在听完他用中文所念祈祷文后,并嘱他在餐桌上表演用一尺长的象牙筷子的姿态,他用右手,夹在两指中间。”<sup>①</sup>

同时沈福宗还借此向法国人介绍了中国文化,他“曾向两人出示孔子像,用中国毛笔写字,通讯中又声称需时三十年方能熟习八万中国字,可见中国人记忆力之强与想像力之丰富。并称中国学校与救济院极多,不见有乞丐。在平地上埋葬双亲,礼节隆重,且须叩头”<sup>②</sup>。

他在自己下榻的耶稣会馆还向来访的人介绍了汉字的书写方式、汉语的发音变化。许明龙先生曾在法国巴黎天文台图书馆查到了很可能是沈福宗写的中文手稿“以汉字书写的二十四节气、六十甲子、十二生肖”<sup>③</sup>。

沈福宗在欧洲时还见到了教皇、英王,英王甚至还把他的画像挂在卧室中。其中最有意义的事恐怕是他在牛津大学同当时的东方学家海德(Thomas Hyde)的会见。他们一起编辑了牛津大学博德利图书馆(Bodleian Library)的中文藏书目录,他还详细地向海德讲解了中文的性质,而海德把沈福宗讲给他的有关中国的知识纳入了其以后出版的几本书中。沈福宗给海德留下了很好的印象,他用拉丁文

①② 方豪:《方豪六十自定稿》,第388页。

③ 许明龙:《欧洲18世纪“中国热”》,第22页,山西教育出版社,1999年。

记录了一段对沈福宗的描述和评价,“中国南京人沈福宗使我懂得很多中国知识。他由柏应理神父从中国带来,而近年来与同耶稣会上在欧洲停留,并编辑巴黎版的中国哲学著作。这个年轻人现年30岁,性情善良,学习极其勤奋。为人礼貌、热情,有中国文学和哲学方面的良好教养,读过用汉文写的各种各样的书籍,而他在中国时就是早已懂得一些拉丁文的少数人之一”<sup>①</sup>。至今在海德的遗书中还藏有“沈福宗的拉丁文通信及棋谱、升官图、度量衡制以及汉文与拉丁文对照的应酬语”<sup>②</sup>。显然,这里的汉文和拉丁文对照的生活应酬语是沈福宗所做,是为向海德介绍、讲解中文所用的,也可以说是一份最简单的对外汉语教材。

2. 黄嘉略。黄嘉略是在“礼仪之争”中由法国传教士梁弘仁(Artus de lionne, 1655—1713)带到法国的,以后经法国王家学术总监比尼昂(Bignon Jean-Paul, 1662—1743)推荐担任了法王的中文翻译,并整理王家图书馆的中文书籍。黄嘉略在法完成了《汉语语法》(*Essay de grammaire de la layue chinoise*),这本书实际上是为法国人学汉语所编写的,如他在给法王的信中所说:“远臣日夜勤劳,以思报答。兹者修成汉语一书,兼大小录,以作西方志士学习中土语言风俗礼统者也……”<sup>③</sup>这里的“小录”实际上是书后的汉语词汇对照表和常用对话。他还编了《汉语字典》,虽然未完稿,但遗稿有千页之多,“这部遗稿由两部分组成,一是以韵书《海篇心境》为底本编写的同音字典,已编出401字。二是以《字汇》为母本的按部首排列的字典,已编出5201字。后者具有相当高的学术水平,词条设置和释义都考虑到欧洲读者的实际需要,除纯语文知识外,还提供了许多有关

① 潘吉星:《沈福宗在十七世纪欧洲的学术活动》,载《传统文化与现代化》,1994年第1期,该文是近年来对沈福宗研究的最全面的论文。

② 方豪:《中国天主教史人物传》第2册,第202页,香港以教真理学会,1970年;韩琦:《中国科学技术的西传及其影响》,第48页,河北人民出版社,2000年。

③ 许明龙:《欧洲18世纪“中国热”》,第31、32页,关于黄嘉略的介绍,笔者主要采用了许明龙的研究成果,在此以示谢意。

中国的多方面的常识”<sup>①</sup>。

这两部书应是中国人在欧洲所编写的最早的供外国人学习汉语所用的教材,虽未出版,但通过法国著名汉学家傅尔蒙的间接介绍和使用还是发挥了作用。

黄嘉略在法国的另一项工作直接推动了法国 18 世纪的汉学研究。这主要表现在他对弗雷列(Nicolas Fréret, 1688—1749)和傅尔蒙的影响上,他们两人开始对汉语一窍不通,但经过与黄嘉略的接触,学到有关汉语和中国文化的基本知识,以后经过自己的努力均成为法国早期著名的汉学家。

3. 高类思、杨德望。高类思、杨德望是乾隆十六年(1751)由传教士卜纳爵(Ignatius Barborier)带到法国的。他们在法国耶稣会学校及味增爵会的学校学习结束以后,为法国当时的国务秘书贝尔坦(M. Brison, 1719—1792)和路易十六执政时的财政大臣杜果(Turgot, 1727—1781)所注意,在两人的推动下,法国科学院对高类思和杨德望进行了简单的培训,授其物理、化学等简单课程,并让他们参观法国的军火、纺织、印染、金属加工等工厂,然后两人交给了高和杨一份冗长的调查报告提纲,两人在返回中国以前终于完成了这份详细的调查报告。而这份调查报告“形成了杜果的名著《论财富的构成及分配》一书的缘起。七年之后,亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)深受此书的启发,写出了《国富论》一书,这些都是近代经济学的经典之作”<sup>②</sup>。

杜果是重农学派的重要成员,高、杨两人在此过程中并未充当中国语言的老师,但却充当了中国文化的介绍者并第一次较系统地比较了中国和法国在经济、科学、工艺上的区别。正是这种对中国国情的介绍和较为系统的比较调查启示了杜果,对重农学派的思想产生

① 许明龙:《欧洲 18 世纪“中国热”》,第 31、32 页,关于黄嘉略的介绍,笔者主要采用了许明龙的研究成果,在此以示谢意。

② [法]戴仁主编,耿昇译:《法国当代中国学》,第 21 页。

了影响。<sup>①</sup>因而从一定意义上讲高类思和杨德望也充当了汉语教师的角色,不过他们“教授”的不是语言、文字,而是中国国情,中国的经济、科学、工艺。

4. 周戈。周戈,土尔扈特人。1733年,本想取道俄罗斯返回中国,但却被俄国扣留了下来。1737年9月11日,加入东正教。1738年,在圣彼得堡时教过一位名叫鲍里索夫的人学习满语,但时间不长。“1739年,由俄国外交委员会安排,他在7月19日正式开办汉满语学校,学生只有两名。1740年,他的学校结束。”周戈的功绩在于,他作为一个中国人开办了俄国历史上的第一个汉满语言学校,为中俄两国的早期文化交流做出了一定的贡献。他的学生之一——列昂季耶夫成为18世纪与罗索欣齐名的著名汉学家,著作等身。<sup>②</sup>

### (三) 1800年以后在中国本土的汉语教师及教材

1807年马礼逊入华以后,拉开了基督教新教传教士学习汉语的序幕。但此时中国社会却日益走向了封闭,逐步关闭了与外界联系的大门。1759年英国人洪任辉(James Flint)驾航直入天津,终被囚禁澳门八年。洪任辉事件发生以后澳督李侍光上奏防夷五事。<sup>③</sup>他在奏书中把此事件归咎于中国人教授洋人学汉语,从而使其了解了中国的情况。他说:“细察根源,纵由内地奸民教唆引诱,行商通事不加管束稽查所致。查夷人远处海外,本与中国语言不通,向之广东贸贩,惟藉谙晓夷语之行商通事为之交易,近如夷商洪任辉于内地土音官话,无不通晓,甚至汉文字义,亦能明晰,此夷商中如洪任辉通晓语文言义者,亦尚有数人,设非汉奸潜滋教诱,何能熟悉?如奸民刘

① 谈敏:《法国重农学派的中国渊源》,第84—90页,上海人民出版社,1992年。

② 阎国栋:《第一位在俄国教授满汉语的中国人》,《中华读书报》,2001年4月4日。

③ 这五件事是:一、禁止夷商在省住冬;二、夷人至澳,令寓居行商所设商馆,俾便管束稽查;三、禁供外夷资本及雇请以役使;四、永除外夷人传递信息;五、夷船水泊黄埔,酌拨营员弹压。



亚扁始则教授夷人读书,图谋财物,继则主谋唆讼,代作控辞,由此类推,将无在不可以勾结教诱,实于地方大有关系”<sup>①</sup>

这里所说的“奸民刘亚扁”<sup>②</sup>就是晚清第一个因教外国人学汉语而被杀头正法的中国人。高宗认为刘亚扁“为外夷商谋砌款,情罪确鉴,即当明正典刑,不得以杖毙完结”<sup>③</sup>。当时英国洋行大班布朗(Henry Bravn)曾向两广总督长麟请求学习中文,说:“英吉利国人爱学中国话,若许广东人教我们买卖人说话,就能够通中国法律了。”<sup>④</sup>长麟对这一要求明确加以拒绝,认为他“不必另雇内地民人教话,致与定例有违”<sup>⑤</sup>。在这种环境下,很少有人再敢教外国人学汉语,故这一时期有名可查的充当外国人汉语教师的中国人十分有限。

杨广明(音译 Abel Yun Kwong)为马礼逊到广东以后所聘的第一个中文老师。他是一个山西籍的天主教徒,曾长期向耶稣会士学习拉丁文。由于他要求将每月报酬从10元提高到30元,加之马礼逊认为他的中文不太好就被解雇了。<sup>⑥</sup>李先生(Lee Seensang)是马礼逊所聘请的第二个中文教师,曾在葡萄牙的耶稣会修院中待了12年,回国以后结婚,开始经商。

两人都为马礼逊重金所聘,讲授粤语和当时的官话。由于当时清政府严禁华人教外国人学汉语,“杨、李二人日常深恐清吏之查究,为免受刑之苦,其中一人常怀毒药于身,若遇清吏,即服毒自尽,免受牢狱之苦”<sup>⑦</sup>。

另外,在伦敦时曾教过马礼逊中文的容三德,在从英国返回广州后继续向马礼逊教授四书五经。此外,他还请了罗谦与高先生任自

① 转引自郭廷以:《近代中国史》,第381页,商务印书馆,1847年。

② 笔者正在对刘亚扁做专项研究,希望不久后发表。

③ 参阅《十朝圣训·高宗》,卷一一九,严法纪,第10—11页。

④⑤ 林治平:《基督教与中国近代化论集》,第58、59页,台湾商务印书馆,1989年。

⑥ 吴义雄:《在宗教和世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第36—37页,李志刚将此入译为“杨广明”,参阅《基督教在华早期传教史》,第66页。查方豪:《同治前欧洲留学史略》一文所列的人名表中,未见到这位广东籍的姓李的人。

⑦ 李志刚:《基督教早期在华传教史》,第126页。

己的中国文化老师，“马牧师有记高先生为满洲人，以教学为业；罗谦则擅长写作，其汉学基础均发二人之影响”。<sup>①</sup> 罗先生是裨治文的中文教师，他是由马礼逊推荐的。<sup>②</sup>

梁发，中国最早的宣教士。他原先是一位印刷工人，后入基督教并被马礼逊封为宣教士。梁发曾同早期到广州、南洋一带的传教士有广泛的接触，如卫三畏、米怜、雅裨理(Dauid Abeel)等人，在此期间他曾帮助多位传教士学习汉语，甚至在以后神学书籍的翻译过程中也起到了一定的作用。<sup>③</sup>

江沙维，天主教传教士，葡萄牙里斯本科学会海外会员。江沙维1813年抵达澳门，在澳门28年，其主要成就是汉语教学和研究，他所编写的汉语教材《汉字文法》(*Arte China*)是当时一部很有影响的汉语教材，“全书分九章，包括汉语语音、汉字笔画和部首、汉语语法、以问答编排的专题实用课文、中国俗语、中国历代史、作文笔法、公程式等内容。该书不但内容丰富，包容面广，而且在多章节的编写中，融合了他对教学汉语的经验，运用了自己独特的方法”<sup>④</sup>。此外他还编著了五本影响很大的辞书，分别是：

1. 《葡中字典》(又称《洋汉合字汇》)；
2. 《中葡字典》(又称《汉洋合字汇》)；
3. 《拉丁中国语本》；
4. 《拉丁中文袖珍字典》；
5. 《拉丁—中文袖珍词汇表》。

作为汉语老师，他在澳门还培养了大批双语人才，“其中最出色

① 李志刚：《近代儒生与基督教的冲突及其影响》，载刘小枫主编：《道与言：华夏文化与基督教相遇》，第244页，上海三联书店，1995年。

② 李志刚：《基督教早期在华传教史》，第126页。

③ 麦治恩著，朱心然译：《梁发：中国最早的宣教师》，香港基督教文艺出版社，1998年。

④ 刘羨林：《双语精典与文化交流》，第39页，澳门基金会，1994年。在撰写有关江沙维和伯多禄的内容时受启于刘羨林先生之书颇多，在此表示感谢。

的,就是1822到1869年连续47年在市政厅担任翻译的João Rodrigues Gonçalves”<sup>1</sup>

伯多禄(Pedro Nolasco da Silva,1842—1912)是澳门历史上第一任华务局局长,19世纪葡萄牙著名汉学家。他的学术成就主要表现在汉语教学和教材的编写上。“1872年,政府第37号公报,任命伯多禄在圣若瑟学院教授汉语,其课程包括:

- ①粤语的文法和口语;
- ②官话(即北京话Pekin)的口语;
- ③中文的翻译。”<sup>2</sup>

当时澳门汉语人才匮乏,伯多禄一人身兼五个学校的汉语教师之职,从小学到中学,从基础课程到专业课程,可以说当时他在澳门汉语教学中是独当一面。他先后编出的教材有:

①《O Circulo de Conhecimentos em Portuguez e China》,这是一套供在香港学习的葡萄牙儿童用的教材。

②《Língua Sínica Fallada》。

第一册《词汇》(Vocabulário)1901;

第二册《改良课本》(Lições Progressivas)1902;

第三册《圣谕广训》(Amplificação do Santo Decreto)1903;

第四册《常用短语、口语和标准会话》(Frases Usuais, Dialogos, e Fórmulas de Conversação)1903。

③《教话指南》(Bússol;a ep Doa;er to Cantonese)1912。

④《国文教科书》(Literatura Nacional)。

此外他还翻译了一些欧洲汉学家编写的汉语教材。伯多禄在汉语教材的编写上积累了丰富的经验,他的一些编写原则至今仍有启发,如其在《教话指南》的“备忘”中提到了汉语教材编写中应注意的七个问题:

1-2. 刘羨林:《双语精典与文化交流》,第39、40、63页,澳门基金会,1994年。在撰写有关江沙维和伯多禄的内容时受启于刘羨林先生之书颇多,在此表示感谢。

①它有一个总的培训目标:能说流畅的粤语;可阅读及理解中文商业文件;可以独立写简单的商业信件及家信;可用官话与人交谈;并且掌握中文语法概要;掌握拼音知识;掌握会话和会谈的方法技巧;学习 2533 个汉字。

②有分级的具体培训目的、分级的教材和分期的教学进度。

③书面语与口语结合,粤语与官话结合,注意培养听、说、读、写等基本功。

④识字教学是初学的主要内容,最高阶段以语言的运用为核心环节。

⑤语音、语法、词汇各成系统,各年级有所侧重,但又浑为一个整体,反复巩固,综合运用。

⑥结合培训的社会要求,有的放矢。中、小学以培训商业人才为目的;政府翻译部门以培养外交、传译人员为方向。

⑦注意到循序渐进、培养兴趣、反复练习等教学原则,也注意到一般规律和特殊语法现象的分析。重视标准例句和常用公文体式教学。<sup>1</sup>

赵晓云(Tio Siao Hoen)是在厦门从事对外汉语教学的老师。荷兰人博雷尔(H. Borel)1892—1893 年间在厦门学习,下面是他回忆在中国学习汉语时的情况,这给我们留下了关于赵晓云的珍贵资料:

他是一位朴素的学校教师,是我在中国的第一位中文老师……赵晓云是我第一位‘先生’的名字——中国每位老师都称先生,意思是指年长而富于智慧的人。他与家人包括兄弟一起住在厦门一条窄巷中一间极其阴暗而简陋不堪的房屋里。我聘请他为我的私塾老师,每日讲授四小时的课,酬金不太高,每月十二块大洋(当时每块大洋约合 1.60 荷盾)即每月 19.20 荷盾。这个数目当然不能算一笔钱财。另外,他还给中国的学校教课,也可从中挣一些钱,但不可能很多。当时(即 1892 到 1894 年),中国通用铜钱,每 1000 枚至 1400

1) 刘美林:《双语精典与文化交流》,第 63 页。

枚约合一块大洋。天哪，一个人竟然能以此养生。

他年近六十，总是身穿丝制长袍，脚着毡毛拖鞋，后背拖着一条长长的辫子，鼻梁上架着一副宽大的眼镜。当他要坐下时，总是缓缓地、泰然地挪转身体，仿佛要坐到帝王的宝座上，把袍襟撩开，垂下宽袖，俨然一尊雕像，显得极为安然。不久，随着我所力的提高，慢慢地意识到他已成了我的精神之父，而我这个雇佣他的人却是他的孩子。

这位老师每月从我那里领取可怜的十二块大洋，每天清早如同我雇来的仆人一般出现在我面前。他用意味深长的几句话向我解释孔子和老子的经典，其间不时伴着很形象的手势，这是欧洲那些满腹经纶的教授们做不到的。后来我写的有关印度贤哲与审美方面的所有著作，实际上都要归功于这位先生。况且，要解释清楚中国占代的经典，并非轻而易举，因为其意不只在字里行间，而且蕴于内容之中。但赵晓云力图把他的一字一句都带人一种妙不可言的气氛。他那虚浮却含有内劲的手势，更加突出了这气氛的微妙之处，使文章的精髓尽收其中。<sup>①</sup>

#### （四）1800年以后在海外的汉语教师及教材

傅尔蒙是跟黄嘉略学的汉语。虽然他是阿拉伯语的教授，但对汉学很感兴趣。虽然“他在汉语方面确实并不比在阿拉伯语方面更有资格”，但他“在授阿拉伯语课后，将讲授汉语、汉语语法和《大学》”<sup>②</sup>。

雷慕沙是法国汉学讲座的第一位教授，关于他对汉语的研究我们已经多次讲到。这里强调的是雷慕沙首先是作为教授汉语的教授而登上这个教席的，汉语教学是他的主要工作之一。

儒莲是雷慕沙的弟子。雷慕沙英年早逝以后，儒莲成为法国汉学的领头人，汉语教学自然也成了他的主要工作之一。“在法兰西

① 包乐史：《中荷交往史》，第130-131页，荷兰鹿耳店出版社，1989年。

② [法]戴仁著，耿昇译：《法国当代中国学》，第25页。

学院的教学中,他放弃了用系统的方法来讲授汉语语法的做法,而是更喜欢诠释文献,以归纳性地从中得出主要的汉语结构准则来。他的根据字词位置来看汉语的新句法,便是其精益求精和具有敏锐洞察力著作的范例,至今仍有价值。”<sup>①</sup>

巴赞是法国东方语言学院的首位汉语教授,儒莲的学生。他的汉语教学的代表作是《官话语法或汉语口语的一般原则》(1856),“这本教材对汉语口语进行了深入的分析,我们可以从中发现大量有关汉语口语的‘关系’式和‘条件’式单音节词(根据复合词)特征,口语与书面语言间的关系和白话体的强读音节之重要性等方面的十分有见地的看法”<sup>②</sup>。他也是欧洲最早开展汉语白话教学的人。<sup>③</sup> 1900年法国里昂大学设立了第一个汉学教席,这位教师是 Maurice Courant。<sup>④</sup>

荷兰莱顿大学从1855年设汉学教席,教授为霍夫门(J. J. Hoffmam, 1805—1878)。他“曾从华人习语言,为荷兰东印度公司书记”<sup>⑤</sup>。霍夫门以后,他的弟子薛力赫(Gustav Schlegel)1875年被任命为荷兰的中国语言和文学教授,并着手培养了荷兰最早的中文翻译,他的以闽南方言为基础的四册《荷华文语类参》给我们留下了“十分丰富与详细的语言与文化资料”<sup>⑥</sup>。

德国在19世纪初的汉学家主要是克拉勃罗德(Heinrich Julius von Klaproth, 1785—1830)。他1828年写的《满洲文选》(*Chrestomathie Mandchoue*, Paris, 1828)“为满洲语之入门书”<sup>⑦</sup>。在他之后于教学和语言学上有成就的还有威廉·肖特和甲柏连孜。前者翻译了《御书房满汉书广录》,后者的《汉文经纬》则被认为是19世纪

①② [法]戴仁善,耿昇译:《法国当代中国学》,第25、28、33页。

③ [德]傅海博,古伟瀛译:《寻觅中华文化:对欧洲汉学史的看法》,台湾《汉学通讯》,总第42期,1997年。

④ 白乐桑:《法国汉语教学史》,《中国文化研究》,1993年冬之卷。

⑤ 莫尔寅:《汉学发达史》,第106—109页。

⑥⑦ 石锋编:《汉语研究在海外》,第252页,北京语言学院出版社,1955年。

研究中国语法的最好著作。<sup>①</sup>但是,德国的汉语教学起步较晚,1871年德国统一以后随着德国与东方贸易的加大,柏林大学才于1887年10月27日正式成立了东方语言研究所,最早的汉语老师是阿仁特(Carl Arendt, 1838—1912),由于他曾供职于中国海关,故“有丰富的实际语言经验”<sup>②</sup>。

雅金夫·比丘林是俄罗斯汉学的奠基人。1807年被派到中国以后,在京居住了14年,1821年回国。他不仅是杰出的汉学家,也是俄罗斯汉语教学的奠基人,他所编写的《汉文启蒙或汉语语法》长期被当做汉语教材使用。他于“1831年在恰克图创办了第一所汉语学校(1831—1861),并亲自任教。他当时所制定的学制、教学计划和教材,也为后人所师承。这一切均为俄国的汉语教学从方法论上奠定了基础”<sup>③</sup>。

德米特里·彼得罗维奇·西维洛夫(Дмитрий Петрович Сивиллов, 1798—1871)是俄国喀山大学东方系的首位汉语教研室主任。为推动喀山大学的汉语教学他编写了一系列教材和著作,如:

- ①《汉语文选》;
- ②《华俄常用语辞典》;
- ③《法汉满成语辞典》;
- ④《拉汉词典》。

同时他也“提出汉语也有语法规则的思想,主张为汉语(古文)加标点符号”。

英国最早致力于汉语教学的是马礼逊,1824年他回伦敦休假,成立了东方语言学校,马礼逊亲自任教,但东方语言学校1827年就解散了。接下来从事汉语教学的是伦敦大学的基德(Samuel Kidd),他和马礼逊一样都是伦敦会的成员,长期在马六甲的英华学院任教,后因病返回英国。经小斯当东的积极筹划,他于1838年在伦敦大学

①② 张国刚:《德国的汉学研究》,第23-24,33页。

③ 李明滨:《19世纪上半叶的俄国汉学史》,载《国际汉学》第6辑,第406—414页。

开设了汉语讲座。但五年之后,他却病逝了。

剑桥大学的汉学为威妥玛所创,他原为英国驻华外交人员,1888年开始担任剑桥大学第一任汉学教授,他的《语言自述集》是较有影响的汉语教材。牛津大学的汉学讲座是由理雅格创立的,他大部分时间在香港的英华学院工作。当他1875年返回牛津大学开设这个讲座时已经60岁了。理雅格学术成就很大,尤其表现在中国典籍的西译上,但在英国汉语教学发展上也功不可没。

美国本土的汉语教学和汉语研究由人华传教士卫三畏回国后在耶鲁大学创立,时间是1877年。《中国总论》(*The China Repository*)是其汉学代表作,他的汉语教学著作主要有《简易汉语教程》、《汉英拼音字典》等,他应是美国本土汉语教学的奠基人。

以上列举的诸位皆是西方学者,由于目前我们对欧美汉学史的研究刚刚起步,很可能挂一漏万,有待以后逐步补充。此时期有些中国人也在海外进行汉语教学,西方汉学史往往忽略这些人,我们则通过有限的材料发现了这些中国学者。

容三德(Yong Sam-tak),<sup>1)</sup>广州人,1805年到伦敦学习英文,在伦敦时结识了威廉·莫斯雷(William Moseley)。经过他的介绍马礼逊认识了容三德,并开始跟他学习汉语。“在教学中文的同时,二人还到伦敦博物馆抄录中译部分《圣经》手稿,并从英国皇家学会借抄拉丁文、中文字典手稿。”<sup>2)</sup>

朱德郎(Choo Tih Lang)是由麦都思1836年带回美国的。当时麦都思正在对马礼逊的《圣经》中译本进行修改,“朱德郎作为抄写员协助麦都思”,这种协助很类似当年徐光启和利玛窦的关系,在中文方面,朱德郎充当着老师的角色。

英华学院是新教传教士人华后最重要的汉学学习基地,根据吴义雄提供的材料,当时的中文老师分别有“李先生(Lee, 1820—

1) 又称杨三德,见本书第1章。

2) 吴义雄:《在宗教与世俗之间》,第35、62、334页。



1830)、朱靖(Chu Tsiy, 1820—1832)、姚先生(Yaou, 1824—1834)、冉先生(Yim, 1827)、高先生(K' o, 1834—1835)和崔钧(Chuy Gwa, 1835)<sup>①</sup>。除英华学院以外,南洋地区还有新加坡学院,也“设有中文部(Department of Chinese), 1838年4月,中文部有5名中文教师,教3种中国方言,在册学生59人”<sup>②</sup>。可惜我们不知道这些中文教师的姓名。

戈鲲化是第一位到美国教授汉语的老师,他的情况直到最近张宏生编著了《戈鲲化集》<sup>③</sup>以后才被人所了解。从对外汉语教学史的角度来看,戈鲲化的价值在于:

他是第一个赴美的汉语教师,对美国汉学和汉语教学的发展做出了贡献,因为当时虽然有卫三畏在耶鲁执教汉学,但由中国人担任汉语教师则是从戈鲲化开始的。

另外,他和一般的到国外留学的学生(如上面我们曾介绍的几位)兼汉语教师不同。戈鲲化是哈佛大学正式聘请的中文教师(很感谢张宏生为我们提供了有关赴美任教的合同及相关材料,这些材料对我们研究中国外派汉语教师的历史提供了珍贵的文献)。

戈鲲化的汉语教学也很有特点。首先他自己努力学习英文,从而为他开展中文教学和在美生活打下了一定的基础。其次,他以自己的诗集《华质英文》(*Chinese Verse and Prose*)作为教材,这也十分独特。“这可能是有史以来最早的一本中国人用英文写的介绍中国文化尤其是中国诗词的教材,作为中国人编写的第一部诗词教材,它也有较大的意义。”<sup>④</sup>晚清时究竟有多少中国人在海外担任中文教师,还是一个尚未完全确定的问题,需要进一步深入挖掘史料,加以

① 李志刚:《基督教早期在华传教史》,第204页。

② 张宏生编著:《戈鲲化集》,江苏古籍出版社,2000年;《中国赴美任教第一人——戈鲲化集》,《中华读书报》,2001年2月21日;周振鹤:《戈鲲化的生年月日及其他》,《中华读书报》,2001年3月21日;周振鹤:《他不是中国到西方任教第一人》,《中华读书报》,2001年5月9日。

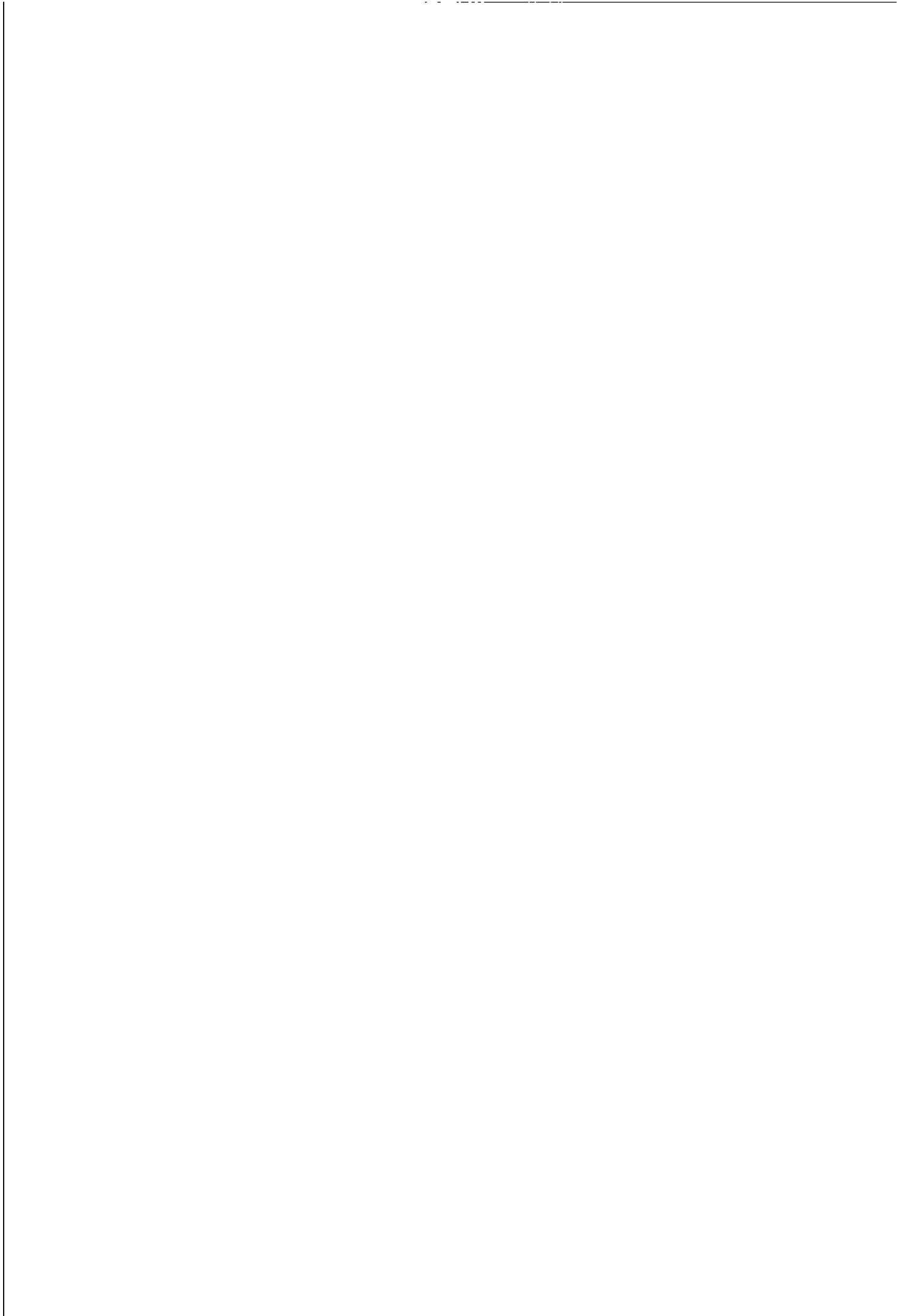
③ 张宏生编著:《戈鲲化集》,第22页。

研究。可以肯定近代以来中西文化交流日益频繁,到海外从事中文教育的绝非仅仅以上几人。<sup>①</sup>对于这些对外汉语教学的开拓者我们应给予深深的敬意。当然,这个方向还需要我们继续研究。

今天中国的对外汉语教学事业已经有了前所未有的发展,在世界范围内汉语教学也出现了空前的大好局面,国盛语言盛,国强语言强,这是千古恒理。为了系统总结我国对外汉学教学的经验,加强对外汉语教学史的研究,加强世界范围内各国汉语学习史和汉学教学史的研究已迫在眉睫。本编只是全书的一个研究性导论,旨在描绘出一个历史的基本轮廓。第二编是个案研究,它从三个具体的个案入手,分析三位汉学家的汉语研究。第三编是基本文献的翻译和书目,目的在于为进一步的研究打下基础。

<sup>①</sup> 1879年7月28日杜德维致查尔斯·W·埃利奥特信中说:“法国政府聘用了一名中国教师到巴黎,为新任命的法国驻华领事官及其他外交官教授初级中文。”见《戈鲲化集》,第291页。周振鹤也说:“我却知道起码有两个人到德国教过书……”见《中华读书报》,2001年5月9日,周振鹤:《他不是中国到西方任教第一人》。

# 传教士汉学译著评述



## 遥望中国<sup>①</sup>

### ——简介基歇尔的《中国图说》

对 17 世纪的欧洲人来说,遥远的东方是一个神奇的梦,从 15 世纪开始到耶稣会上人华,一本本游记、一封封书信,像一阵阵清风吹进欧洲那中世纪的城堡。异国的风情、悠久的历史、富饶的物质生活、美丽的传说,所有这些都令欧洲人怦然心动。于是了解中国、遥望东方成为社会的时尚。在这期间德国耶稣会学者基歇尔的《中国图说》,是推动欧洲“中国热”的最重要、最有影响的著作之一。

基歇尔是欧洲 17 世纪著名的学者、耶稣会上。他 1602 年 5 月 2 日出生于德国的富尔达(Fulda),1618 年他 16 岁时加入了耶稣会,以后在德国维尔茨堡任数学和哲学教授。他兴趣广泛,知识广博,仅用拉丁文出版的著作就有 40 多部。有人说他是“自然科学家、物理学家、天文学家、机械学家、哲学家、建筑学家、数学家、历史学家、地理学家、东方学家、音乐学家、作曲家、诗人”<sup>②</sup>，“他有时被称为最后的一个文艺复兴人物”<sup>③</sup>。

他是来华耶稣会上卫匡国的数学老师,与许多到东方传教的传

① 本文曾刊于《国际汉学》第 6 辑,大象出版社。

②③ G. J. Rasenkranz: *Aus dem Leben des Jesuiten Athanasius Kicher 1602—1680*, 1852, vol. 1, p. 13.

教士都有着密切的关系,如卜弥格(Michel Borm, 1612—1659)、白乃心等。白乃心在从欧洲来中国以前,曾和基歇尔商定,他将随时将东方旅途中的情况告诉他。卫匡国、卜弥格因“礼仪之争”返回欧洲时都曾和他见过面,为他提供了许多有关中国和亚洲的一手材料。

基歇尔正是在掌握了这些一手材料的基础上,凭借着自己渊博的知识和丰富的想像,写出了《中国图说》。这部书共分六个部分,第一部分介绍在西安出土的大秦景教碑,分别从字音、字义、解读三个方面全面介绍了大秦景教碑;第二部分是西方人在中国各地的旅行,从马可·波罗到白乃心、吴尔铎的西藏之行,对中国、中亚、南亚的许多风俗人情、宗教信仰做了详细介绍;第三部分主要是中国及亚洲各地的宗教信仰,在这里他向欧洲的读者介绍了中国的儒、释、道三种教派;第四部分是传教士们在中国各地所见到的各种人文与自然的奇观,包括中国的山川、河流、植物、动物等;第五部分向人们展示了中国的庙宇、桥梁、城墙等建筑物;第六部分介绍中国的文字,基歇尔首次向西方人展示了中国文字的各种类型。《中国图说》1667年在阿姆斯特丹出版。拉丁文的原书名为 *China Monumentis qua Sacris qua profanis, Nec non variis Naturae & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumetis illustrata*, 中文译为《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》,简称《中国图说》即 *China illustrata*<sup>①</sup>。

《中国图说》的拉丁文版问世后在欧洲产生了广泛的影响,第二年就出了荷兰文版,1670年出版了法文版,它的内容被许多书籍广泛采用,<sup>②</sup>这本书不仅为当时的欧洲学者所看重(如莱布尼茨案头就有这本书,并对他的东方观产生影响),同时又为一般读者所喜爱,

① 朱谦之先生在《中国哲学对欧洲的影响》一书中对此书做过介绍,但他将该书第一版出版时间说成1664年是有误的。

② 参阅 Nicuhof, Jan. *An Embassy from The East India Company of The United Provinces; To the Grand Tartar cham Empero of China, Delivered by their Excellencies Peter gei Goyer, and Jacob de keyzer, At his Imperial of Peking.*

因为书中的插图很美,以至于欧洲许多藏有《中国图说》的图书馆中的此书插图全部被读者撕去。这一点法国学者艾田浦的话很有代表性:“《耶稣会士阿塔纳斯·基歇尔之中国——附多种神圣与世俗古迹的插图》,此书的法文版见于1670年,尽管编纂者是一个从未去过亚洲的神父,但此书的影响比金尼阁的《游记》影响还要大。”<sup>①</sup>《中国图说》1986年英文版译者查尔斯·范图尔(Charles D. Van Tuyl)说在“该书出版后的200多年内,在形成西方人对中国及其邻国的认识上,基歇尔的《中国图说》可能是有着独一无二的最重要的著作”<sup>②</sup>。

考察西方早期汉学史,基歇尔的这本书是必须研究的,<sup>③</sup>它是西方早期汉学发展史的链条上一个重要的环节。本文旨在对《中国图说》的基本内容展开评述,以求教于学界同仁。

## 一、《中国图说》对大秦景教碑的介绍

来华耶稣会士中最早向西方报道《大秦景教碑》的是来自意大利的罗雅谷(Jacques Rho, 1593—1638),<sup>④</sup>而后还有金尼阁、阳玛诺等人,来自葡萄牙的曾德昭在他的《大中国志》一书中就曾较早地向欧洲报道过《大秦景教碑》。虽然罗雅谷、曾德昭等人对《大秦景教碑》的介绍早于基歇尔的《中国图说》,但从对欧洲的影响来说,《中国图说》对《大秦景教碑》的介绍远远大于《大中国志》等书。根据耿昇的介绍,从17世纪到20世纪,300年来外国学者对西安大秦景教碑的研究有40多部著作,从出版的时间上来看基歇尔的《中国图说》排在第11位,但在以后的时间里,受到基歇尔译文影响的研究

① 艾田浦:《欧洲之中国》上册,第269页,河南人民出版社,1992年。

② 基歇尔:《中国图说》,1986年英文版,序言。

③ 朱谦之先生的《中国哲学对欧洲的影响》是国内最早对该书研究的著作,朱先生将基歇尔译为“刻射”。

④ 参阅[英]阿·克·穆尔著,郝镇华译:《一·五五〇年前的中国基督教史》,第41页,中华书局,1984年;朱谦之:《中国景教》,第90—93页,人民出版社,1998年。

者,无论是批评他、赞成他还是重复他的,就有九人之多。安德烈·米勒(Andre Muller)在其著作的第一部分“列举了卜弥格的拉丁文译本对音转写,并附有祈尔歇(即基歇尔——作者注,下同)的‘编译文’”;雷诺多(Eusebe Renaudot,1648—1720)在其著作中“纠正了祈尔歇和米勒对碑文的某些诠释”;叙利亚的约瑟夫·西蒙·阿斯马尼(Joseph Simon Assemani,1687—1768)指责基歇尔将 Hananiso 考证为亚历山大城的科普特人主教,而“此人事实上仅是景教徒们的一名加勒底人主教”;方济各会夏尔·德·卡斯托拉诺神父(Charles de castorano)在其手稿中“不但重复了祈尔歇和卜弥格的全部错误,而且还增加许多新的误解……”第一个俄译本的学者斯帕斯基(G. Spasskii)在将大秦景教碑文翻译成俄文时,他“只掌握有祈尔歇的《中国图说》一书”;19世纪在中国颇有影响的裨治文“其译文是根据祈尔歇的《中国图说》那错误百出的图版而译制的”;而世界一流学者伟烈亚力在研究西安大秦景教碑时“对于其中的古叙利亚文,他仅满足于利用祈尔歇的陈旧的释读”;法国学者鲍狄埃(Pauthier,1801—1873)对于古叙利亚文的碑文“只是抄袭了祈尔歇和阿斯马尼等人的译文”;法国传教士达伯理1877年的译文“只根据祈尔歇有关该碑是天主教碑文的说法,认为大中华耶稣会士们都一致同意祈尔歇的观点”。这些足以证明基歇尔的《中国图说》中对西安大秦景教碑文解释的影响。<sup>①</sup>

尽管基歇尔对大秦景教碑的研究错误很多,但他仍具不可抹杀的学术地位,这表现在以下三点:

首先,他根据一手材料,报道了该碑文的发现过程。对于西安府大秦景教碑发现的报道在《中国图说》出版以前有1625年罗雅谷的拉丁文译稿,但此译文并未公开发表,只是手稿。1629年邓玉函对碑文中的叙利亚文进行了翻译,但这只是部分内容。1631年的法译

<sup>①</sup> 参阅耿昇:《外国学者对于西安府大秦景教碑的研究》一文,见《世界宗教研究》,1999年第1期。



本,“仅译四分之一”<sup>①</sup>。1631年基歇尔在他的《有关古代宗教碑文的诠释》(*Prodromus coptus*)一书中首次全文翻译出版了大秦景教碑文,这是个意大利文本,它是根据葡文本译过来的。<sup>②</sup>基歇尔根据曾德昭的报道以及他1631年的意大利文译本和新的材料,尤其是卜弥格所提供的材料,将其综合后译成拉丁文本,在《中国图说》中发表。另外几个译本如1625年金尼阁的拉丁文译本,1652年何大华(*Antoine de Couvea*, 1592—1677)的译本,影响都不及基歇尔的《中国图说》。在《中国图说》中,由于他使用了当时最新的一手材料,从而加大了西欧学术界、宗教界对这一碑文发现过程的了解。在《中国图说》中,基歇尔把曾德昭《大中国志》中关于大秦景教碑的报道做了详细的摘录,并说曾德昭把“一个完全的拓印本送给了我”<sup>③</sup>。这说明曾德昭到罗马时已将拓本带给了他。他还说卫匡国回到罗马时也曾当面“向我解释碑文”,他在书中也详细摘录了卫匡国《中国新地图集》的部分内容。同时基歇尔还在书中全文载登了卜弥格关于大秦景教碑的通信。卜弥格明确地说,他是该碑文的“目睹者”,他手中有关于“碑文的最准确的复印件”。<sup>④</sup>在此以前没有任何人像基歇尔这样对此事报道得如此充分,事实如此充足。《中国图说》中关于大秦景教碑文的译文之所以能在欧洲有较大的影响,与基歇尔在《中国图说》中的详细介绍有着直接关系。应该说,正是《中国图说》的推动,使西安府大秦景教碑一直在西方有着广泛的影响,从而直接推动了当时耶稣会士在华的传教事业。

其次,基歇尔在书中首次刊出了卜弥格对碑文的注音和翻译。他对碑文的介绍分为三部分,第一部分对碑文逐字进行拉丁字母注音;第二部分对碑文做逐字的解释;第三部分是对碑文做系统整体的

① 朱谦之:《中国景教》,第91页。

② “自从我在我的 *Prodromus Coptus* 中对公元1625年中国发现的中国—叙利亚碑做出解释后,大约30年了。”见《中国图说》英文版,第1页。

③④ 《中国图说》,第6、8页;参阅曾德昭的《大中国志》,第190—191页,上海古籍出版社,1999年。

翻译。前两部分是卜弥格做的,但基歇尔首次在《中国图说》中刊出卜弥格的注音译文,对中西方都有着重要的意义。对西方来说,通过这个注音可以了解中文的发音,从而加深对中文的认识。自耶稣会士入华以后,他们寄回欧洲的大量书信中不断有对中国语言文字的介绍,其中也初步介绍了中文的发音特点,但像卜弥格这样系统地、大规模地对中文进行拉丁文注音还尚属首次。<sup>①</sup>而对于中国来说,这个注音对照表是汉语走向拉丁字母拼音化的重要文献,长期以来我国研究来华耶稣会对中国音韵学的贡献,所依据的主要材料是利玛窦在《程氏墨苑》和金尼阁在《西儒耳目资》中的注音,材料十分有限。罗明坚虽已做了《葡汉辞典》,毕竟只是手稿,尚未公开出版,而《中国图说》在17世纪就已正式出版,因而它在学术史上是有地位的。

基歇尔在书中把卜弥格的注音分成30个栏目,把碑文的每一个字逐一用拉丁文注出,并逐一标出卜弥格所做的音调。利玛窦也曾对中国字的声调做过研究,他说“许多字的发音相同,虽然写法不同;每个字又有许多意义。因此中国话是世界上最难懂的话,只凭声音,谁也不知道是哪个字。……为补救语音之不足,他们把每个音分成五个音调,区别相当微妙,用以区分每一词或字;就等于说,我们的每个音节,他们有五种发音方式,而指五种各不相同的东西”<sup>②</sup>。

卜弥格也注意了声调问题,他说中国字有五种音调,“第一个音调‘^’,相当于音乐符号‘Ut’,中国人称之为‘chopin’,用拖长的均匀的音调发音”;“第二个音调‘-’,相当于音符‘Re’,中国人称之为‘pinxim’。它的发音是明亮的和均匀的”;“第三个音调‘\’,相当于音符‘Mi’,被中国人称为‘Xamxim’,这意味着‘高音’”;“第四个音调‘/’,相当于音符‘Fa’,中国人称它为‘Kiuxim’,它意味着‘高音的

① 罗明坚和利玛窦早已做了这项工作,如《葡汉辞典》,但并未公开发表。而金尼阁和上征的《西儒耳目资》并未在欧洲出版。在欧洲最早发表汉语拉丁注音的就是卜弥格的这篇注音。

② 利玛窦:《天主教传入中国史》,第22页,台湾光启社,1983年。

下落’”；“第五个音调是‘v’，相当于音符的‘Sou’，被中国人称为‘Ge xim’，这意味着‘急促声’”<sup>①</sup>。

基歇尔将卜弥格的这个碑文注音系统全部发表是一个重要的贡献，“因为用罗马字标出中国的声母同韵母，给予一定的音标，于是分析音素，审定音值备觉容易。这在中国音韵学上，是一大贡献”<sup>②</sup>。

最后，基歇尔确定了立碑的具体时间。大秦景教碑上关于立碑的时间有两个：中文的碑文时间说石碑是“大唐建中二年岁在作噩太簇月七日大耀森文口建立”，即公元782年2月4日。<sup>③</sup>大秦景教碑上的叙利亚文的碑文是“Bisnat all ve tissun ve taaten diunlio”，即希腊历1092年。

为什么是两个时间呢？基歇尔经过考证证明“你可从亚历山大历的1092年（这在叙利亚文的碑文中见到）减去310年（这是基督教历与亚历山大的差数），剩下的是782年，这个基督教纪年是在碑文的中文中，这同叙利亚—希腊的纪年是完全相合的”<sup>④</sup>。

## 二、在17世纪首次向西方报道了西藏的情况

西方对西藏的关注由来已久，柏朗嘉宾在他向教廷写的《蒙古史》中已涉及到“波黎吐蕃”（bunutabeth）的藏族情况，他说“吐蕃人具有一种神奇的，或者更应该说是可憎的习惯，这就是吞噬他们的父母”<sup>⑤</sup>。鲁布鲁克（William de Rubruk）也曾提到了西藏盛产黄金。<sup>⑥</sup>

意大利的传教士鄂多立克（Odorico da Pordenone, 1265—1331）是较早深入西藏的西方人，方豪先生认为鄂多立克“奉命回欧洲号

① 《中国图说》，第10页。

② 向达：《中外交通小史》，第101页。

③ 《中国景教》，第87、139页。

④ 同上，第39页。有一点应注意“唐建中二年”实应是公元781年，基歇尔所有对中国的纪年都算多一年，这就成了公元782年。

⑤ 泰勒著，耿昇译：《发现西藏》，第6—7页，中国藏学出版社，1999年。

⑥ 参阅：《柏朗嘉宾行记、鲁布鲁克东行记》，第50—51页，中华书局，1985年。

召其他教士东来,并为探寻新路,乃由陕西、四川而入中亚,经波斯、亚美尼亚,回抵意大利……四川以后的一段路程,据游记的考证家,多认为和氏(即鄂多立克——作者注)曾取道西藏,为第一个到西藏的欧洲人……”<sup>①</sup>

16世纪以后到达西藏并向西方进行报道的是耶稣会的传教士安东尼奥·德·安夺德神父(Antonio de Andrade)<sup>②</sup>。安夺德神父的主要活动在西藏的阿里西南部的扎布让,这是当时古格王国的首都。但是第一个到达拉萨,并探索一条从北京经西藏通往欧洲路线的是奥地利来华传教士白乃心,他被称为“最早赴拉萨的欧洲人”<sup>③</sup>。《中国图说》是首次报道白乃心西藏之行的图书,这是《中国图说》在欧洲受到欢迎的重要原因之一。

1623年荷兰人袭击澳门并封锁了果阿,到1661年时荷兰东印度公司已完全封锁了中国港口,耶稣会来华的海上路线完全被切断了。罗马教廷和耶稣会决心寻求一条新的从中国到达欧洲的路线。

此时在北京的汤若望已得知,顺治十年(1653)西藏的五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措来京,并受到顺治的接见和清王朝的正式册封,这样汤若望认为若取道西藏返回欧洲肯定会得到清廷和西藏当局的保护。于是他挑选了在北京天象台工作的白乃心和吴尔铎,希望他们取道西藏返回欧洲,开辟一条欧洲与中国之间的新路线,打破荷兰人的封锁。由于白乃心离开欧洲以前曾答应将在东方旅行的材料寄给基歇尔,这样他在出版《中国图说》时就运用了白乃心寄来的材料。

首先,基歇尔公布了白乃心、吴尔铎从北京到拉萨再到南亚孟加拉国的旅行路线。这条路线是北京—西宁—卡尔梅沙漠—拉萨—兰古尔山峰—尼泊尔的库蒂(Wthi)—尼泊尔的那斯蒂(Nesti)—尼泊

① 《方豪六十自定稿》上册,第88页,台湾云天出版社,1970年。

② 伍昆明:《早期传教士进藏活动史》,第4章,中国藏学出版社,1992年。

③ 《发现西藏》,第37页。

尔首都加德满都—尼泊尔的巴丹(Badden)—马兰加王国(Marangau)—莫卧儿的第一个城市穆特加利—孟加拉国的巴塔那—恒河边的拿勒斯—阿格拉(Agra)。<sup>1</sup>

其次,他介绍了西藏的政治宗教情况。在讲到西藏的宗教时,他说“在巨大的通古斯王国内部,有其他为陆地包围的王国,其中的第一个是巴兰图拉,也被称作拉萨,这是以它的首都的名称来命名的。它有自己的国王,都卷入了不信基督教的可憎错误,它崇拜各种偶像,其中主要的一个,他们称作吗尼普(Menipe)。他很高大,有九个面孔,成圆锥形。……愚蠢的人民拜倒在它的脚下,做出不寻常的表情,完成他们的礼仪,一遍一遍地呼叫着‘吗尼普来救我们’,人们甚至供奉各种食品来满足神的欲望,效法类似的可憎的偶像崇拜”<sup>2</sup>。

另外,书中还介绍了西藏的政治体制,说西藏是政教合一的王国。他说,在拉萨有两个国王,“第一个国王负责王国的行政事务,他被称作德瓦(Deva),另一个国王从一切引起烦恼的外界事务中摆脱出来,在他秘密独居的宫殿中享受安闲。他像神一样地接受崇拜,不仅被当地人,而且被所有鞑靼国王们所崇拜。这些国王自愿地跋涉漫长的旅途,前来朝拜他”<sup>3</sup>。

他还谈到喇嘛的转世和继承问题。他以基督教的口气对喇嘛进行讽刺和攻击,他说“野蛮人把大喇嘛称作可怜的神,把他看成是教皇,他们也把他称作‘喇嘛的喇嘛’,也就是‘神父的神父’。仿佛他是智慧的泉源,从他那里,流淌出他们信仰的全部精髓。他们把同一个人称作永恒的父亲。喇嘛或神父每天在侍候他,以最大的耐心为他的需求服务。这些喇嘛把他的话当成神谕,转达给普通的朝拜者,惟恐失去他的不朽性。因此,在他死后,喇嘛从全国各地寻找一个从每个方面都同他类似的人。当这样一个人被发现时,他就被安置在前任大喇嘛的宝座上,以取代他。尽管这是欺骗,他们依然用这一办法使所有的西藏人相信永恒父亲是永远活着。在本世纪他已七次从

<sup>1</sup>(2)(3) 《中国图说》,第59、65、66页。

地獄复活”<sup>①</sup>。



最后,他将白乃心有关西藏的绘图编入《中国图说》之中。白乃心擅长绘画,在北京—西藏—欧洲整个旅途中他绘了不少图画,其中关于西藏的也有几幅。如藏族人崇拜他们神的图画,西藏的喇嘛接受人崇拜的图画,以及对布达拉宫的描绘。这是西方人第一次通过图画看到西藏的宗教、社会和建筑的情况,因此当白乃心的这些图在《中国图说》上发表时,在欧洲产生了很大的反响。

但是白乃心在西藏停留的时间毕竟很短,不可能对西藏有很深的了解,他这种走马观花、浮光掠影式的介绍不可避免地产生了许多错误。例如他说当时西藏有两个国王,一个叫德瓦,一个不问政务。有些学者认为“在此白乃心记述不甚确切。他说的后者,当时无疑指的是第五辈达赖<sup>②</sup>喇嘛阿旺·罗桑嘉措;前者应是蒙古汗王,但他却不是第五辈达赖喇嘛的兄弟。1656年固始汗(即顾实汗)死后,其长子达延汗(有的写作达颜汗)与第七子札什巴都尔在青海争夺汗位继承权。1658年,他们分割和硕特部统治权,札什巴都尔管青海,达延汗到拉萨继承汗位。白乃心抵达拉萨正是1661年10月,因此,

① 《中国图说》英文版,第66页。

② 第五辈达赖喇嘛,即五世达赖,下同。

此时在拉萨掌管世俗大权的是达延汗<sup>①</sup>。



另外,关于白乃心所绘的有关西藏的几幅画也存在着较多的错误。第二幅图上有两人在向达赖喇嘛朝拜,所画的达赖喇嘛的衣服完全不对,而且“这幅画纯属白乃心凭想像画出来的,因为白乃心没亲眼见过第五辈达赖喇嘛。他在拉萨时曾提出要谒见达赖喇嘛,但第五辈达赖喇嘛回答不同意接见,因为他不见异教徒”<sup>②</sup>。

第三幅关于布达拉宫的画也与实际不符,“很多人认为,这幅画的内容,不完全是当时看到的情景,而增加了画家的一些想像成分,如那辆两轮车,在拉萨是不可能存在的”<sup>③</sup>。

基歇尔将白乃心关于西藏的报道和绘画收入《中国图说》中,尽管有很多常识性的错误,但毕竟在17世纪第一次向西方人介绍了西

①②③ 《早期传教士进藏活动史》,第337、338页。

藏,将西方人对中国的版图视野扩展到了西藏,并“引起了对西藏的强烈兴趣”<sup>①</sup>。从这个意义上讲,《中国图说》关于西藏的介绍在西方早期汉学史中有着独特的地位。

### 三、对中国语言文字的介绍

自罗明坚以来,欧洲几乎所有关于中国的早期汉学著作,都要涉及中国的语言和文字,基歇尔的《中国图说》也不例外。基歇尔关于中国文字和语言的知识很有限,大部分材料来自入华传教士的书信,其中卜弥格所提供的材料较为重要,卜弥格1653—1656年在罗马期间曾教他写和说中文。但卜弥格本人并没有关于中国语言方面的著作,在他返回欧洲时身边带了一位姓沈的中国人(Chen An-te-Lo),<sup>②</sup>这也许会为基歇尔提供一些材料,但这也是很有限的,因为他本人不会中文。

基歇尔的中国语言观仍是17世纪的基督教的语言观,在这方面他并没有什么新的发现,无非是更加系统些而已。他认为大洪水以后诺亚的子孙们统治着世界,并把其帝国扩展到东方,“中国是最后一个被殖民化的国家”,因而他说“中国文字的第一个发明人是伏羲皇帝,我毫不怀疑伏羲是从诺亚的后代那里学会的”<sup>③</sup>。基歇尔这一观点的根据就是中国文字和埃及文字一样都是象形文字,“古老的中国文字对此是最有力的证明,因为它们完全模仿象形字的写法”<sup>④</sup>。在他看来中国人是根据事物本身来造字的,他们和埃及人一样,从兽类、鸟类、爬行类、鱼类、草类等多种事物的图形中形成了自己的文字。这样由于天下事物林林总总,因而中国的文字也特别多,他说在中国一个有学问的人至少要认识八万字,因而一个人若想获得更多的知识,他必须不断学习认字,而且还要有很好的记忆力。·

① 《发现西藏》,第40页

② 孟德斯鸠:《神奇的土地》(英文版),第114页

③④ 《中国图说》,第214页



个人只有“用他们的巨大劳动才能成为真正有学问的人,最终达到最高的博学程度,从而被选拔到帝国政府机关的最高层中”<sup>①</sup>。

对中国古文字的介绍是基歇尔中国语言观中最有特色的部分,也是整个《中国图说》最有光彩和在当时最吸引人的部分。他认为中国文字和埃及文字一样是以各种自然事物的图像为基础的,因而随着历史的时代变迁,人们所认识的事物不同,也就形成了不同的文字图像。他认为在中国古代共有 16 种文字类型,它们分别是:

第一种:龙书,是对蛇和龙的摹仿,创立者是伏羲

第二种:农书,这些文字类型来自农业,所有的字都是和农业联系在一起,创立者是黄帝。

第三种:鸟书,这些文字类型来自于美丽的鸟的翅膀,远古的夏后是这种文字的创立者。

第四种:虫书,这些文字类型来自蠕虫和牡蛎,古代的国王 Chuen ki 是创立者。

第五种:根书,这些文字类型来源于植物的根。

第六种:鸟翼书,这些文字类型来自于鸟的翅膀。

第七种:龟书,这些文字类型来自于龟和甲鱼类动物。

第八种:孔雀书,这些文字类型来自于孔雀和鸟。

第九种:草书,这些文字类型来自于草类和树枝。

第十种:牌匾书,这些文字类型作为牌匾上的记录而构成。

第十一种:星书,这些文字类型来自星星和星体。

第十二种:敕令书,这些文字类型来自于帝王的各种敕令、恩典中的文字。

第十三种:不知名称,也无来源。

第十四种:不知名称,但这些文字显示寂静、快乐、知识。

第十五种:鱼书,这些文字类型来自于鱼。

第十六种:无法解读,也无法构思出来。

<sup>①</sup> 《中国图说》,第 215 页。

现在看来基歇尔对中国古代文字的介绍带有很大的随意性,许多是他根据自己所收集到的中国古文字图像而加以臆想的。基歇尔由于历史条件的限制,不可能对汉字的历史和发展有更准确的理解,就西方人对中国文字的认识史来看,孟德卫(Mungello)教授对基歇尔的评价较为中肯,他说基歇尔的这些观点缺少一种创造性,“他仅仅是一个模仿者”<sup>①</sup>。

但基歇尔的贡献在于他公布了中国古代文字的图像。实际上“第一个在欧洲介绍中国书写文字的就是基歇尔”<sup>②</sup>。这里指的是基歇尔的“*Oedipus Aegyptiacus*, I—III 1652—1654”一书,该书在罗马出版,是一部关于数学、几何学、音乐和语言,特别是关于埃及象形文字和科普特语言的多卷本的书(汉字在欧洲哪一部著作第一次出现,有不同的说法,有人认为“汉字第一次出现在欧洲是在门多萨写的《中华帝国史》一书中”<sup>③</sup>)。基歇尔在这本书的第3卷的第2章中对中国语言和文字书写做了介绍。这一章的标题是“对中国古代文字的解释”,当时他介绍了中国七种书写文字,这些后来都包括在《中国图说》中所介绍的16种类型中了。

基歇尔所介绍的这些中国古代文字是从哪里来的呢?也就是说它们来自中国的什么书籍?已故的丹麦著名汉学家龙伯格认为基歇尔所介绍的这16类字形中,有四种可以在《字法门》一书中发现,但后来龙伯格在一本名为《万宝全书》的书中找到了基歇尔所提到的这些古文字的大部分来源,《万宝全书》现藏于巴黎国家图书馆,全书共8卷38章,其中第11章专门讨论了中国的文字书写,该书的第17—23章介绍了中国的书法、印章,这其中有关基歇尔在《中国图说》中所提到的古文字图形。因此,龙伯格得出结论“基歇尔的 *Oedipus Aegyptiacus* 和 *China illustrata* (《中国图说》) 包括卜弥格给基歇尔的

① 《神奇的土地》(英文版),第146页。

② 《中西文化交流史:1500—1800》英文版,第5页,1983年。

③ Mary Gertrude Mason 的《西方的中华帝国观》,第127页,时事出版社,1999年。

字都来自《万宝全书》”<sup>1</sup>。

在《中国图说》中基歇尔还讨论了中国文字的语音问题。他说：“中国语言文字很含糊不清，一个字常表示 10 种或 20 种不同的意思，这要看说话时的语调。”<sup>2</sup>这个意见利玛窦在他的《天主教传入中国史》中也讲过，由于中国各地发音不同，每一个字又有多音，因而交流起来十分困难。

基歇尔给中国文字的读音设计了一个方案，显然他是受到来华传教士在中国学习汉语时所编字典的启示。他说：“中国字音调的第一个符号相当于音乐调的‘Ve’，第二个符号相当于‘Re’，第三个符号相当于‘Mi’，第四个符号相当于‘Fa’，第五个符号相当于‘So’。”按这样分析，他认为欧洲的字母“Ya”的中文发音就有五种，不同的音调，每种都有不同意思，因而使用它也就可写出不同的中国字。<sup>3</sup>例如“Ya”可有：牙 ya；哑 ya；优雅 ya；惊讶 ya；鸭 ya 等。

#### 四、结论

基歇尔的《中国图说》以它精美的插图、广博的知识赢得了当时欧洲的一片赞扬，被称为“当时之中国百科全书”<sup>4</sup>。《中国图说》在西方早期汉学中的地位在于它使西方汉学，使来华耶稣会士有关中国的报道走出了知识界，走出了宗教领域，从而面向大众传播，如艾田浦所说的“基歇尔神父的作品却没有直接产生任何一部重要著作。更确切地说，它的影响后来表现在了雕刻画及人们对中国问题的兴趣上。不久以后，中国问题很快成了一种时尚”<sup>5</sup>。

就思想而言，基歇尔对中国的认识还是很肤浅的，他仍是在基督教历史观的构架中来理解中国，对中国文化的解释基本上是“索隐派”的方法，但对异于基督教的东方文化他更多地表现出一种宽容

1. 《中西文化交流史：1500—1800》（英文版），第 8 页，1983 年。

2. 3. 《中国图说》，第 224 页。

4. 朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，第 60 页。

5. 艾田浦：《中国之欧洲》，第 305 页。

和理解,表现出了对新事物的追求和探索这种文艺复兴以来的新精神。由于他本身的学者气质,他所介绍的中国给欧洲提供了一幅广阔而丰富的中国画面,就知识领域而言他的介绍在许多方面也要超过前人。当然他书中的错误是很多的,这些错误同样产生了影响,在中西初识之时,这些错误是很自然的。

基歇尔的这部书是18世纪“中国热”的前奏曲,由于它的通俗易懂而影响极大,<sup>①</sup>从而使西欧早期汉学在思想文化影响上走出了纯学术和宗教领域。<sup>②</sup>

①. M. G. 马森:《西方的中华帝国观》,第11页,时事出版社,1999年。

②. 《中国图说》的中文版已由孟宪模、张西平译出。

## 从莫东寅先生的 《汉学发达史》说起

国外汉学研究或中国学研究是 20 世纪 80 年代以来中国学术界所开拓的最重要的学术新领域,虽然在如何定义它的学科名称上至今学术界仍未统一,在学科的内容理解上仍有较大的分歧,但这丝毫没有影响它的发展。刘东主编的“海外中国学”,王庆成、虞和平所主编的“中国近代史译丛”加起来已有几十本之多,这两套丛书对中国晚清史、近代史的研究已经产生重要影响;由任继愈主编的“国际汉学研究书系”直接推动了学术界对欧洲早期汉学和明清中西文化交流史的研究。另外,由王元化主编的“海外汉学丛书”,由李学勤、葛兆光主编的“当代汉学家论著译丛”,中华书局的“世界汉学论丛”和商务印书馆的“海外汉学书系”都已经形成规模。这些译著的出版,标志着学界对海外汉学或中国学著作的翻译已经取得了较大的进展,这不仅为中国本土的国学研究提供了研究的参照系,从而真正形成在中国学问上的中外互动,而且也为国内对汉学或中国学的研究打下了坚实的基础。

自觉地把域外的汉学或中国学作为学术研究的对象,而不是像一般的国学研究者仅仅把它作为自己研究的一个参考系、一种外文的文献,据我有限的知识考察,首先采取这样的研究视角的应是莫东寅先生的这部《汉学发达史》,它应是中国学术史上第一本由国人所

撰写的国外汉学的研究著作,第一次出版是1943年。实际上在民国初期,在莫尔寅之前已经有学者关注这个领域了。最著名的是1928年出版的张星烺的《中西交通史料汇编》,该书已经涉及到西方汉学的大量知识,但此时汉学并未从中西文化交流史的领域中独立出来,成为一个专门的研究对象。莫先生在他书后的参考文献中,首先列的就是《中西交通史料汇编》,可见此书对《汉学发达史》的影响。由石田干之助所写,1932年在日本出版后不久在中国出版的《欧人之汉学研究》,1933年出版的后藤文雄的《中国文化和中国学的起源》也都是莫先生参考的一些重要著作。

尽管今天看起来,这本书是过于简单了,在材料上受石田干之助的影响较大,但在学术史上却有着不可取代的地位。我们今天再版这本书至少有着三个方面的意义。

第一,汉学研究的主要内容之一就是汉学史的梳理和研究。海外汉学或中国学在从事国学研究的学者看来,主要是知识和方法两个方面。从前者来说,汉学或中国学直接提供了国内研究者所不具有的史料,如伯希和的敦煌研究,就是直接利用了藏于国外的敦煌文献。当时国内学者尚且不具备这些条件,以至有的汉学家说敦煌在国内,敦煌学在国外。又如对入华传教士的研究,无论是侧重清中前期,还是侧重清后期都是这样,因为很多传教士的外文文献在国外,国内学者无法使用。从后者来说,当国内学术发生“范式”的转变时,国外汉学或中国学的研究方法对此也有很大的启发。这方面的例子也很多,前有民国时期瑞典汉学家高本汉的中古汉语语法的研究,后有美国费正清和柯文的晚清史研究。这种从知识论和方法论的角度来研究海外汉学或中国学当然是可以的,也是国内国学研究领域目前对海外汉学的基本态度和方法。

但这种拿来就用的态度和方法隐含着两个问题。一是汉学或中国学在本质上是国外学术脉络中的一部分,即它在知识内容上是中国的,但这种知识的传承却和中国学术的传统和学术史没太大的关联。也就是说,汉学或中国学虽然把中国作为研究对象,但他们的未

语、思路主要是受本国学术传统的影响。如西方汉学或中国学有着悠久的学术传统,不同的国家有不同的特点,如果对此一无所知,仅仅从知识论和方法论的角度来看西方汉学或中国学,对其结论和方法拿来就用,那么对这些结论和方法的理解和运用就会产生问题。如果不知道从万济国到甲柏连孜的西方早期中国语法研究,如果对从雷慕沙到葛兰言的法国汉学的进程不清楚,就很难理解高本汉的问题从何而来,他在继承谁的学术传统,在批评谁,在赞同谁,其独特性何在。

所以,弄清海外汉学的学术史,将其置于各国不同的学术传统中,是我们汲取其结论,学习其方法的前提。这样从国内学术研究来说,不仅要有一批专业的国学研究者从知识论和方法论的角度来分析,也同样需要一些学者从整体或专业的角度对各个国家的汉学学术传统进行梳理和研究,做汉学史的研究。莫东寅先生就是这一方向的开拓者。当代研究日本中国学的学者严绍澂先生,在对日本中国学的研究中就是这样做的。李学勤先生曾说过:“作为中国人去看外国的汉学,不仅要知道汉学的具体研究成果,还应当研究汉学产生和发展的历史过程。从这一点而言,我们的国际汉学研究也就是汉学史的研究。”

还有另一个更为复杂的问题,即汉学不仅是其国家学术传统的一部分,也是其文化脉络中的一部分,如果不从比较文化的角度加以审视,在学术的理解上也会产生问题。这一点我在这里不做展开论述,仅作为一个问题提出。

其二,尊重前人学术成果,遵守学术史研究的规范。20世纪90年代以来学术界的一个重要成果是学术史的研究。文科研究的传承性很大,我们总是在前辈学者的成果和传统中发展与创新,所以学术史的研究就很重要,这就是章学诚说的“辨章学术,考镜源流”。学术研究就是“接着说”,这一方面包含了对前人的尊重;另一方面,惟如此我们才知这种研究究竟有没有价值。这也是我们再版莫先生此书的用意所在。因为我们看到,在这些年的汉学史或中国学史的研究

究中,有太多的重复性研究,有些文章和著作对前人的研究全然不知就信口开河。这种对前人研究的尊重不仅是对国内学者,同样包含国外学者。因为在汉学史的研究上,特别是对国别汉学史和西方早期汉学史,国外已经有很好的著作和论文。在研究中借用他们的成果当然是可以的,但不能在将其从外文转换为中文时,不加说明就变成了自己的研究。也正鉴于此,我们北京外国语大学海外汉学研究中心在翻译当代国外汉学著作时,将汉学史著作的翻译,特别是西方当代学者对欧洲早期汉学史的研究著作作为一个重要内容,不久我们将会有一批这样的西方汉学史研究著作翻译出版。那时,细心的读者就会看清国内有些研究著作的底细。学术史的研究就是要使后来的研究者产生敬畏,有所顾忌,遵守学术规范。

汉学史的研究对研究者来说是很具有挑战性的,它不仅要求研究者要有很好的中国学术传统的训练,精通或较为熟悉某一学科,还要求研究者熟悉其研究国的文化和学术传统。这是在跨国别、跨民族、跨文化、跨语言的背景下的一种研究,所以,我认为做汉学史研究在内容上是国学的,在方法上则必须是比较文化的。

正因为难度较大,对汉学的研究目前主要还停留在翻译阶段,真正研究性的著作并不多。当然,在一个学科刚刚兴起的时候,做一种宏观的概述,写国别汉学史或整个的海外汉学史也是必要的,它可以推动整个学科的发展,使年轻的学者找到研究的门径。也正是这样,我主张再版莫东寅先生的著作,因为它甚至比今天的一些汉学史研究著作还要好些。但这样研究的局限性也是很明显的,其学术生命力也是有限的,随着研究的深入,这样的著作就退出了历史的舞台。

在这个意义上,我更主张一种具体的个案研究,主张“小题大做”而不是“大题小做”。这些年还是有这样好的著作,虽然不多,但值得一提,如计翔翔的《十七世纪中期汉学著作研究——以曾德昭的〈大中国志〉和安文思的〈中国新史〉为中心》和许明龙的《黄嘉略与早期法国汉学》都是从个案研究入手,前者从对两本西方汉学最早的两本书的研究入手,揭示欧洲早期汉学的产生及其特点。后者



则围绕黄嘉略展开,为我们绘制了一幅法国早期汉学的图景。这两本书都是以一手的原始文献为基础,没有停留在对国外二手研究的转述上,相反对国外的研究成果敢于展开讨论和批评,显示了研究者较深的学术功力与平和的学术心态。这些著作在研究的深度上都已经大大超过了莫先生的这本书及国内已经出版的那些高头论章的“大作”,为国内汉学史的研究指出了一个切实的研究方向。

## 中西初识 惊鸿一瞥<sup>①</sup>

——写在《十六和十七世纪伊比利亚文学视野里的中国景观》出版之际

伊比利亚半岛位于欧洲大陆的西端,葡萄牙人把最西端的罗卡角称作“欧洲之角”。葡萄牙的著名诗人卡蒙斯曾写下这样的诗句:“大地在此结束,海洋由此开始。”

人类海洋时代的序幕也的确是由伊比利亚半岛上的葡萄牙和西班牙拉开的。在西班牙国王的支持下,哥伦布怀揣着《马可·波罗游记》,扬帆驶向了大西洋,去寻找那香料堆积如山的刺桐港,梦想能见到契丹的大汗,递上西班牙国王的国书。但他却阴差阳错地到达了墨西哥,发现了美洲大陆。与此同时在年轻的葡萄牙王子恩里克的支持下,葡萄牙的三桅帆船沿着非洲西海岸不断向前推进,几年后大航海家达·伽马就绕过了好望角,驶入了印度洋,占领了印度的果阿。当葡萄牙人穿过马六甲海峡,先在中国的宁波海岸,继而在澳门站稳脚跟时,西班牙人的大帆船也已经从墨西哥横渡太平洋,占据了吕宋岛,开始在福建沿海和中国人打交道。伊比利亚半岛上的这两个小国在南中国海会师,标志着世界合围,世界的全球化由此开始。而全部大航海时代的灵魂,200年航海史的主旋律就是:寻找契丹,发现马可·波罗所说的那富饶的东方。

① 本文曾刊于《中华读书报》,2004年7月21日国际文化版

当葡萄牙人和西班牙人第一次见到中国人时,他们留下了什么印象呢?他们眼中的东方又是什么形象呢?葡萄牙当代历史学家洛瑞罗所编的《十六和十七世纪伊比利亚文学视野里的中国景观》给我们展开了一幅丰富的历史画卷。这里有历史学家的如实记载,有冒险家的亲身经历,有商人们贪婪的眼光里对中国财富的描述,有传教士的日记,有文学家的梦想……

在澳门回归之际,国内学术界出版了多种有关澳门的历史文献和研究著作,但正像澳门史专家汤开建先生所说的:“事实上,葡萄牙人关于中葡早期通商的记录远比中国文献的记录要详细得多。”因此,葡文方面关于中葡关系的早期文献就显得格外重要,在这方面中国学者做得最为突出的是金国平、吴志良的一些译著和著作,而洛瑞罗此书是葡萄牙学者中最为重要的一本。

从历史文献的角度来看,书中大部分材料是葡萄牙人和西班牙人对中国的最早记载,像葡萄牙首任赴华使节皮雷斯的《东方概要》、巴洛斯的《亚洲十年》、卡斯塔内达的《葡萄牙人发现和征服印度史》都是极为珍贵的历史文献,而维埃拉的《广来信》、佩雷拉的《我所了解的中国》、克鲁斯的《中国概说》则是西方来华的第一批冒险家的回忆,史料真实可靠。如果写1500年以来的中国和欧洲交通史,离开这些文献几乎无法动笔。

传教士是近代以来中西文化交流中的桥梁,正像古代的僧人之于中国和印度之间的文化交流,这点在近代以来的中西文化交流中十分重要。洛瑞罗教授对此十分清楚,传教士的文献在他编的这本书中占有重要的地位。入华耶稣会上孟三德的《日本天正遣欧使节团》可能是关于利玛窦对中国介绍的最早的欧洲文献,而入华多明我会士费尔南德斯的《中国王朝历史、政治、伦理和宗教论》一书不仅仅是西班牙早期最重要的汉学著作,也是“礼仪之争”中最重要的文献。

从大航海以来,中国的历史已经不能仅在自己原有的框架内书写,中国的丝绸通过西班牙的大帆船运往欧洲,直接冲击了欧洲的纺

织业市场,中国早期的工业已开始有了简单、初步的世界市场。我们应该从世界史的角度来重新审视自己的历史,只有从世界史的角度来研究中国历史,才能真正认识中国。要做到这一点,必须了解中西交流的历史,这本书则为中国学者提供了中西初识时的最原始文献,提供了以澳门为中心的世界经济贸易的第一手材料。

据有的学者研究,当时中国经济约占当时世界经济总量的三分之一,其富足和强大令葡萄牙和西班牙人吃惊。皮雷斯在《东方概要》中说:“据东方国家讲,中国物产很多,土地辽阔,人口众多,宝藏丰富,讲究排场,铺张奢华,使人以为那是我们葡萄牙而不是中国。”这里还有点夜郎自大的味道,但不到30年,奥索里奥在《光荣之歌》中就已经变为:“我们中间那些曾经同中国人有过某些接触的人说,在城市的雄伟方面,在建筑的华丽方面,在生活水平和文明程度方面,或在对各种艺术的浓厚兴趣方面,在如今世界上很难找到某个民族能同中华民族匹比。在印刷术方面,人们几乎不知道他们在多少个世纪之前就开始使用金属活字印书了,而我们只是在不久之前才开始使用这种技术的。”巴洛斯在《亚洲十年》中对中国的技术也给予了高度的评价,他认为:“特别是在治国之道和在金属、木工、纺织、丝绸织造方面的技术,必然会感到这个世俗国家的一切皆可与希腊和拉丁媲美。”

特别是中国的科举制度,对于在官僚制度上还处在世袭制的欧洲来说是相当新奇的。奥索里奥在《光荣之歌》中是这样介绍中国的文官制度的,他说:“中国人十分重视教育,如果不把最高的权力交给那个被证明具有管理一切之有文化、能力的人,那就将被视为非法。在授予某个人(管理和统治的)地位时,绝不考虑其家庭或其所拥有的财富,而考虑他的学识水平。因此,所有希望获得即使是(管理和统治的)最下层职位的人,得进行刻苦学习。当他们认为已经取得了不会令自己丢脸的进步之后,就到某些专门指定的考官那里去接受考核。通过这些考官的裁定,他们或因文化水平不够而被淘汰,或因学识渊博而得到某种荣誉奖章。然后再从这些人中挑选佼

佼佼者担任管理小范围的责任。”“经过考试,被认定为有才干、文化水平高的人是很多的,但通过各级的学识考试能够到达最高职位的人是不多的;达不到的人中,大部分是因为天赋所限,同时也有不少情况是因为运气不佳。至于那少数脱颖而出的精英就将占据最高的行政职位,就会被置于权力的顶峰。”

现代学者们研究考证西方的文官制度受启于中国的科举制度,是他们在系统研究了当时有关中国文官制度后,结合欧洲的情况而创造出来的,是一种“有欧洲特色的文官制度”。三十年河东,三十年河西,今天又到了我们学习西方的文官制度,创造出“有中国特色”的行政体制的时候了。

当然,初到中国的洋人们也并不是一味地歌颂中国,诸如他们觉得中国的女人们虽然很漂亮,但女人的小脚让他们反感,尤其是中国人对上帝的不敬,沉醉于各种各样的迷信,让他们感到中国人的堕落和不可救药。

## 法国早期汉学研究的力作

### ——读阎宗临先生的《传教士与法国早期汉学》有感

国内现在做明清传教士和欧洲早期汉学史研究的学者知道阎宗临的恐怕不算多,大量论著都没有提到过他和《阎宗临史学文集》。实际上阎先生是中国学术界对明清传教士和中西文化交流研究的最早开拓者之一,他的《杜赫德的著作及其研究》恐怕是中国学者关于这一领域的最早博士论文。

章学诚说学术之入门首先就要“辨章学术,考镜源流”,而恰恰是这一条被不少人所忘记。在一个学术日益商业化的时代,学术是否严谨,其首要之点就在是否尊重前人的劳动,学术史对青年学者来说就是使其对前人的研究产生敬畏,而不能提笔就写。如果不尊重学术史的传统,一部部高头论章,一篇篇所谓“填补空白”之文全是虚假的学术繁荣。文科的学术研究其本质是“接着说”,你必须申明前人研究的成果,说明你的研究之创造,这样学术才能不是重复,而是推进,学术研究方能一步步走向深入。

在明清传教士和欧洲汉学研究方面有数人必须提及:这就是阎宗临、陈受颐、钱钟书,他们是这一领域最早用西方语言发表论文研究的中国学者。但今天,不仅中国学者冷落了他们,就是国外的学术界讲到他们的也不多,陈受颐和钱钟书的论文还被提到过,阎宗临先生的一些论文则很少被人论及。但在20世纪30年代阎先生的论文

还是很有影响的,如饶宗颐先生所讲“其所造固已出类拔萃,久为士林所推重”。就是今天看来,这些写于六七十多年前的论文仍有其学术生命力,在许多方面我们仍须认真研读。

从一手文献出发,一切研究建立在对原始文献分析的基础之上,这是阎先生这部著作的一个重要特点。饶宗颐先生说当年学者中研究入华传教士与中西文化交流史的人“寥若晨星”,今天入华传教士的研究已成显学,论文多得目不暇接,专著一本又一本。但真正能有所创建的并不多,究其原因还在文献上。国内大多数做明清入华传教士研究的论文和著作大都建立在二手文献上,不仅是中文的二手文献,还有英文的二手文献,整篇整页地转述。直接读法文、意大利文、葡文、西班牙文、德文原文的人并不多,这样转来转去,学术就失去了原创性。阎先生则不然,他研究杜赫德直接研读《耶稣会士中国书简集》和《中华帝国全志》的法文原版,并广泛阅读了当时有关的各种文献。所以,多年后的今天,我们仍觉十分新鲜。因而我觉得对于明清入华传教士与西方汉学的研究,与其写鸿篇巨制,还不如做些扎扎实实的翻译工作,将一些早期汉学的基本著作逐步翻译出来,翻译中有些不足,可以逐步完善,这样若干年后可以使学术界直接面对原始文献,研究水平可以上一个台阶。平心而论,做明清传教士的研究难度是很大的,困难之一就在于语言,如果将中国学界与国外学者相比,相差的也就在西文文献的掌握上。当然,像金国平、吴志良的一系列著作,许明龙的《黄嘉略与早期法国汉学》、戚印平的《日本早期耶稣会史研究》也是可以和国外学者相比的,但这仍是“凤毛麟角”。

注重中文文献的挖掘是阎著的另一大特点。在明清入华传教士和中西文化交流史的研究上,中国学者在外文文献的掌握上略逊于西方学者,但在中文文献的发掘和整理上则有着自己的优势。在这个学科中谁想“独步天下”,将学问的诠释权只局限在一个很小的圈子中是根本不可能的。当年陈垣先生独树一帜,以中文文献为中心,其成就是许多外国学者所不及的,其弟子方豪中西贯通,在中文文献

方面也独有建树,陈寅恪先生称他们为“新会之学”。在这方面阎先生从梵蒂冈图书馆所发掘的一系列文献,对《身见录》的发掘都具有重要的学术史意义。

从陈垣先生到阎宗临先生,他们的成就给我们一个重要启示,即中文文献在这一学科研究中有重要地位。从中国自己的学术传统来说,从来没有什麼“汉学的转向”,那是西方汉学家的事。中国学者在这一领域仍有着广阔的天地,近年来黄一农、汤开健的一系列论文,徐海松的《清初十人与西学》,吴伯娅的《康雍乾三帝与西学东渐》都标志着原有的以西方学者为中心的那个圈子在被打破,而中国学者将日益成为这一学科中研究的重要力量。

因读《阎宗临史学论集》而认识他的公子阎守诚先生,前年当他把阎宗临先生当年在罗马梵蒂冈图书馆所复制照相的原始文献送给我时,我仿佛看到了老先生在图书馆中伏案疾书的身影。今天当我在梵蒂冈图书馆阅览室里写下这篇读后,更是不胜感慨!阎宗临先生来过这里,但厄于故里,而未能展所学;王重民先生来过这里,“文革”中却隕于颐和园;在那样的年代做传教士的研究何其艰难!今天,当我们可以自由来往于北京与罗马时,却被一种急功近利的浮躁之气所侵,备感有愧于先贤!在先贤们的学术与思想的感召中,愿吾辈渐洗以往的躁气,一步一步地努力向前,为学术的诚实和思想的追求而努力。



## 传教士汉学的重要著作 ——关于李明的《中国近事报道》

如果把西方汉学的演变历程分为“游记汉学”、“传教士汉学”和“专业汉学”三个时期,那么,传教士汉学是其学术和思想发展道路上最重要的一个阶段。它不仅与“游记汉学”相承接,而且奠定了西方专业汉学的基础,为后者准备了基本的材料和文献,其研究方法也直接影响了专业汉学。甚至在西方专业汉学发展的初期,它也曾长期与传教士汉学并存。欧洲著名汉学家许理和认为,对早期在华耶稣会的研究(17和18世纪)是研究中西关系史上一段最令人陶醉的时期。费正清在谈到基督新教的研究时说,对传教士汉学的研究是美国汉学研究中最重要和最困难的一个方面。

从20世纪80年代后期中国学术界重新开始了对传教士汉学的研究,并取得了一些令人欣慰的成果,何高济等人所译的《利玛窦中国札记》,冯承钧和耿昇所译的《在华耶稣会士列传及书目》、《在华耶稣会士列传及书目补编》,何高济和李申所译曾德昭的《大中国志》都是十分重要的学术成果。20世纪90年代以来,北京外国语大学海外汉学研究中心和大象出版社合作出版的《耶稣会士中国书简集》、《中国来信》、《中国的使臣——卜弥格》等系列丛书,将中华书局谢方先生所主编的《中外关系史译丛》的学术路向进一步集中在早期传教士汉学上,从而使传教士汉学著作的翻译向纵深发展。

在研究方面,孟华的《伏尔泰与孔子》,许明龙的《欧洲十八世纪

中国热》,《黄嘉略与法国汉学》,计翔翔的《十七世纪中期汉学著作研究——以黄嘉略的〈大中国志〉和安文思的〈中国新史〉为中心》,臧印平的《日本早期耶稣会史研究》等著作都是基于传教士基本文献而展开的,从而取得了实质性的学术进展。这里要特别注意的是金国平和吴志良在澳门发表的一系列论文和著作,其成就绝不低于西方汉学界的研究水平。但我们不能忽视,国内不少论文和著作的原创性不够,一些著作充其量是对国外学术著作的转述和介绍,究其原因根本在于对早期传教士原始文献掌握不够,在研究方法上宏大叙事过多,个案和专题研究不够。在这样的情况下,如果推动对西方传教士汉学的研究,最重要的仍是对其基本文献和著作的翻译,对专人和专书的个案研究。

这里,郭强等人翻译的李明的《中国近事报道》就是这一思路的一个成果。

如果从早期传教士汉学的历史来看,法国耶稣会的入华是一个重要的标志。这不仅预示着葡萄牙保教权的丧失,在华耶稣会内部国别矛盾的开始,而且在法国传教士入华后,传教士汉学在数量和质量上都上了一个很大的台阶。李明的书就是这一趋势的开始。在法国传教士入华前,入华传教士已经在西方出版了一些重要的汉学著作,像曾德昭的《大中国志》,安文思的《中国新史》,金尼阁改写的《天主教进入中国史》,卫匡国的《中国上古史》、《中国新地图志》,柏应理等人的《中国哲学家孔子》等,现在我们还不能从总体来评价,因为从国内学术界来说对这些著作尚没有逐一的深入研究。但从笔者本人所能读到的曾德昭、安文思、金尼阁所改写的利玛窦的著作以及当时欧洲的一些英文翻译著作来看,李明的书仍是很有其特点的。

首先,这本书对清康熙年间的许多重要情况做了较为详细的介绍。上述所及大都是晚明或清初的著作,对康熙朝情况的介绍有限,而李明这本书介绍得较为深入。书中多处介绍和描述了传教士和康熙的谈话,如在第二封信中说:“在我看来,皇帝是中等以上的身材,

比欧洲白炫长得匀称的普通人稍胖,但比一般中国人希望的稍瘦一点;脸庞丰满,留有患过天花的疤痕,前额宽大,鼻子和眼睛是中国人式的,细小的,嘴很美,面孔的下半部长得很好。他的气色也很好。人们可以注意他的举止行为中有某种东西使他具有主宰者的气派,使他与众不同。”这使欧洲的读者对中国的皇帝有了一种具体的形象认识。在第13封信中,他对康熙在1692年所批准的礼部关于善待入华传教士,并允许天主教自由传教的议奏一事做了很详细的介绍,这使我们可以根据中文文献对这一重要的事件做更为深入的研究<sup>①</sup>。也正是通过李明等法国入华传教士的介绍,康熙的这个“1692年宽容敕令”在当时的西方产生了广泛的影响。书中许多细节也很有意思,例如,康熙为了解传教士的真实想法,曾在传教士身边安插了人,每天向他汇报传教士的言行;又如在康熙平“三藩”之乱时,曾令南怀仁铸火炮,但如何将火炮运到前方是个大问题,最后南怀仁采取了先在北京铸成活的部件,然后运到前方组装的方法解决了这个问题。这些细节书中还有不少,而这正是在中文文献中所缺乏的。在这个意义上,此书可以补清史中文文献之不足。

对康熙年间的中国天主教史的介绍也是该书的一个重要特点。从曾德昭的《大中国志》到利玛窦的《天主教传入中国史》,早期汉学都始终把中国天主教史作为基本内容,因为此时的汉学基本上是在传教学的框架中发展的。但对中国学术界来说,传教士汉学却提供给了我们研究明清天主教史的基本文献和许多重要的细节,而这些在中文文献中很难找到。例如,李明在第12封信中介绍了他本人在中国传教的经历,当时传教士在中国的分配情况,以及当时中国基督徒的信仰生活。他说:“在中国我们拥有非常精心编制的教理书,书中清楚明白地解释了基督教的全部教义、生命、奇迹、我主的死以及上帝和教会的戒律。我们在书中可以看到对四福音书特别的阐述、有关伦理道德和基督教道德的论著,以及有理有据和众人皆可参与

① 参阅吴伯娅:《康熙皇帝与西学东渐》,宗教文化出版社,2002年。

的论战；还有一一生中不同阶段下所要进行的精神上的宗教修行仪式、圣事惯用的祈祷和训言及针对学者们的神学，因为我们部分地翻译了圣托马斯(Saint Thomas)的《概论》；最后是为教权所译的圣依纳爵<sup>①</sup>的《修炼》。编制这本书的目的在于使福音传教的神圣种子四处传播，大量地开花结果。我们曾经期望拥有弥撒经本的译本，目的在于根据我们已经得到的准许用中文唱弥撒，我们还期望得到圣经的全译本。”这使我们知晓当时传教士们传教的基本情况。中国基督教史的研究始终是中国宗教史研究中的薄弱环节，对特别是传教士传教的方法、使用的经文及信徒的信仰等，以往的研究不够。我们只要对比一下中国佛教史的研究就可以明显地感觉到这一点。当然，在传教士的这些书中有很强的护教和宣教的成分，但这并不妨碍我们从他们的介绍中获得一些教会史的基本情况。一个没有传教内容和教徒信仰内容的宗教史总是一种不全面的宗教史，即便是从学术的角度而不是从信仰的角度来看宗教史的研究也是这样。正是基于这种理解，李明此书是有其学术价值的。

其实，李明的《中国近事报道》真正的影响并不是在于以上两点，这两点只是从今天中国学术研究的角度来看的。作为一本汉学著作它在当时的欧洲影响是极大的，可以说，在一定的意义上，它的影响要比以前所有传教士的汉学著作都要大，而是在于这本书卷入了当时的“礼仪之争”，如果研究“礼仪之争”，这本书是无论如何也绕不过去的。罗光主教在他著名的《教廷与中国使节史》中说，当时李明的著作出版以后受到了反对中国礼仪的神学家们的批评，先后“开会30次，于1701年10月18日判决……有背于神学原则”<sup>②</sup>。李明在哪些方面违背了神学原则？这就是对中国祭孔、祭祖风俗的肯定，对孔子思想的赞扬。他在第七封信中详细介绍了孔子的生平和事迹，并翻译了孔子的部分语录。他说：“孔子是中国文学的主要

<sup>①</sup> 伊纳爵德罗耀拉(Ignace de Loyola)是耶稣会的创始人。

<sup>②</sup> 罗光：《教廷与中国使节史》，第97页，台湾光启社，1961年。

光辉所在,如果不就他做专门的介绍,那么,我对您所做的介绍就不可能具有一定的深度和广度。因为这正是他们理论最清纯的源泉,他们的哲学,他们的立法者,他们的权威人物。尽管孔子从未当过皇帝,人们却可以说他一生中曾经统治了中国大部分疆土,而死后,以他生前宣扬的箴言,以及他所做出的光辉榜样,任何一个人在治理国家中所占的位置都不能胜过他,所以,他依然是君子中的典范。”而且,李明从耶稣会的立场出发,认为孔子并不是神,他说:“全国上下敬他为圣人,并鼓励后人对他的崇敬之情,这种感情显然将与世长存。国君们在他死后在各省为他建立庙宇,学者们在某些时刻前去致以政治的敬意。在许多地方可见大字书写的荣誉称号:致大师;致第一学者;致圣人;致皇帝和国君之师。然而,非常不同寻常的是,中国人从来没有把他造成一座神。”

他甚至认为,从中国的编年史来看,作为诺亚后代的中国人对上帝的信仰比欧洲还要早,比欧洲还要纯洁。在第十封信谈到中国的宗教信仰时,他说:“草创之初,中国也并不比世界其他民族高明多少,他们几乎是从人类的起源中寻觅到了神灵和宗教的最初事迹。诺亚的儿女散布到了东亚大地,很可能建立了这个王国;大洪水时期,他们领教了造物主的威力,从而也认识了造物主,子子孙孙都对他有莫名的恐惧。时至今日,从中国人的历史中还可以找到那些雪泥鸿爪,所以这一点几乎是不容置疑的。”这显然是一种索隐派的观点,其实我们只要认真研究利玛窦的著作,就可以发现,那里已经有了以后白晋等人的索隐派的基本观点,只不过白晋等人走得更远些罢了。这里李明也是如此。

如果到此,巴黎索邦神学院的神学家们倒也说不出什么。但李明却以此来批评欧洲。他说:“我们仔细研究一下中国历史就不难发现,此后 300 年的周幽王时期——即耶稣诞生前 800 年左右,偶像

崇拜还没有影响到人们的精神境界<sup>①</sup>。所以,中国人连续两千年都保持了对上帝的膜拜和景仰,简直可以作为基督徒的表率 and 说教。”“我们可以发现,许多世纪以来,中国的民间都打上了这些名副其实的宗教遗痕。当然我们也可以做另外一种思考,借此来证明宇宙中的上帝。有时候,我们又觉得很奇怪,自耶稣诞生以来,中国和印度始终都淹没在偶像崇拜的雾霭之中,而希腊、部分非洲国家和整个欧洲却笼罩在基督信仰的光环之中。我们却没有发现,两千多年以来,中国一直保持着真正的上帝信仰,谨守着最纯洁的道德准则;相对而言,欧洲和其他地方却谬误百出,思想堕落。”

正是这两句话惹恼了正统的神学家。平心而论,李明在这本书中并没有仅赞颂中国,他在许多方面同样对中国做了批评,有许多批评在今天看来也是合理的。而他的这本书所以被教会所禁是与当时欧洲的思想文化背景有关。以伏尔泰为首的启蒙思想家们正在对教会展开猛烈的批评,正是在这样的时刻,入华耶稣会士的来信和著作向法国人展开了中国社会、历史和文化的画卷。中国的历史在很长时间内没有基督的信仰,但历史却那样丰富和悠久;中国人所信仰的孔子并不是神,他们在很长的历史中也不信仰上帝,但却有着比欧洲人还要纯净的道德。这说明什么呢?这有力地证明上帝的信仰并不具有普世性,这说明以往的那种以基督教历史作为全部历史编年史的荒唐与可笑。<sup>②</sup>对李明这本书感兴趣的不仅有伏尔泰,还有莱布尼茨、孟德斯鸠和赫尔德等人。这真是无心插柳柳成阴。李明本来想通过这本书说明基督信仰在中国的悠久,只是在以后受佛教影响而忘记了,这样在中国传教才更有价值和意义。从他的内心来讲,这本书有着明显的论战性,他写此书就是要为耶稣会的路线辩护,就是要回答方济各、多明我会等修会对耶稣会的批评。

① 周幽王(前 781—前 770)统治之后直到公元前 3 世纪,中国经历了一个动荡和无序的时期,其特征是周朝日趋衰落、各诸侯群雄逐鹿。如果说这些诸侯之间的争斗给古代的宗教以致命的一击,但是却带来了思想的百家争鸣。

② 孟华:《伏尔泰与孔子》,新华出版社,1993年。

因此,要真正读懂李明这本书,仅从中国方面来理解是远远不够的,仅从知识论的角度来理解也是远远不够的,我们还应从当时的欧洲思想史来理解,从比较文化的角度来分析。这正是传教士汉学最具魅力之处,它不仅描绘了一幅中国文献所没有的丰富画卷,还给了我们一把打开 16—18 世纪欧洲文化和思想史的特别钥匙。

## 清代江南天主教史的一幅真实画卷 ——读《清初传教士鲁日满常熟账本研究》

国内学术界对清中前期天主教史的研究有了不少进展,特别是台湾清华大学的黄一农在对清初历狱、陕西天主教史研究方面成绩显著,湖北大学的康志杰对磨盘山教区的研究令人耳目一新。现在摆在读者面前的《清初传教士鲁日满常熟账本研究》则是比利时学者高华士研究清初期天主教史的一部力作,此书由专门研究这段历史的青年学者赵殿红翻译,文笔流畅,更使本书锦上添花。

这本书的奇妙之处就在于它是高华士先生基于鲁日满当年(1674—1676)在常州时的原始账本而展开的研究,尽管账本记载的是纯粹的鲁日满的个人活动,从中我们并不能推知清中前期天主教在中国活动的整体面貌,但它的真实性却不容怀疑。这个账本有别于入华传教士们在欧洲公开出版的著作的最大之处在于:它没有任何为取悦欧洲读者而做的那种护教式的描写和记述,也没有为在“礼仪之争”中获得教内和教外更多的支持而做的那种夸张性和片面性的描写。账本只属于鲁日满自己,他从未想到发表。据我所知,这样珍贵的史料目前只发现了这一份。和鲁日满账本同样吸引人的是高华士基于账本所做的研究,看后使人爱不释手。我认为这本书是近十余年来国内外学术界在该研究领域所取得的最重要成果之一,是一本极为难得的佳作。



我认为起码在以下三个方面这本书是极有特点的。

首先,它为我们提供了清代经济史的一手文献。学术界对清代经济史的研究十分深入,像全汉升、李伯重等人的著作给我们提供了从1550—1850年中国经济发展的全景。鲁日满的账本主要记录传教活动,但已经包括了他的传教小团体的日常生活、他的经常性开支、他在苏州一带的十次旅行。因而,账本实际包括的内容很宽泛。正如高华士先生所说:“账本也是反映中国商品价格史及各种服务价格的一种材料,从这点上说,它的内容又属于汉学的领域,更确切地说,属于所谓的‘康熙时期’中国经济学的领域。这份迄今为止未被发现的来自常熟的西文材料,由此可以充分补充当时中文材料的缺陷。”实际上一旦对账本展开研究,就必然考察当时中国江南的经济情况,包括当时的各种商品和服务的市场价格、不同货币之间的兑换率等。这样,其内容已经超出了传教学的范围,我们必须将其放在当时清代的社会和经济生活中才能把握住这份文献的价值。

例如,作者根据鲁日满的原始记载,折算出当时的银和铜钱之间在常熟一带的兑换率,并根据这种兑换率的浮动分析了当时社会生活对经济生活的影响。这样我们就可以从这个普通的账本中,看到康熙在平“三藩之乱”时江南一带经济生活的变化。正如作者在书中所写的,“在账本反映的时间内(1674年10月至1676年4月),一个深刻影响铜钱价值的政治局面是1674年4月21日(康熙十三年三月十六日)爆发于福建的‘三藩’之乱。战争的消息到达江南省,是在康熙十三年四月(1674年5月),市场上的铜银比率急剧下降。……从康熙十三年四月(1675年5月),即账本开始的前半年,1000文钱兑五钱银子;1674年接下来的数月和1675年,1000文钱只能兑四钱甚至三钱银子。这种状况持续到1676年,直到战争形势明朗,满族军队扭转了战局,时间是康熙十五年九月(1676年10—11月)。直到康熙十七年,铜钱才恢复到正常价值,例如1000文可兑换八钱银子。”高先生还根据账本对鲁日满日常生活的消费做了具体的价格计算,从而使我们可以对17世纪70年代的江南经济生活有具体

的了解。

物品	价格		账本页码	地点
桑皮纸	0.035 两/张	87.5 文	第 133 页	
墨	0.05 两/两	125 文	第 173 页	
蜡	0.185 两/斤	462.5 文	第 142 页	
大米	0.0900 两/斗	2250 文	第 140 页	
面粉	0.0056 两/斤	14 文	第 192 页等	杭州
盐	0.0120 两/斤	30 文	第 226 页等	
糖	0.0370—0.062 两/斤	73.4 文	第 214 页等	
羊肉	0.0220 两/斤	55 文	第 190 页	杭州
牛肉	0.0170 两/斤	43.33 文	第 192 页	杭州
猪肉	0.0260 两/斤	64 文	第 192 页等	杭州
未知名称的肉	0.0268 两/斤	67 文	第 188 页等	杭州
油	0.0270 两/斤	69.33 文	第 185 页等	杭州
香油	0.0254 两/斤	63.5 文	第 190 页	杭州
香圆片	0.0766 两/斤	191.5 文	第 156 页	杭州
茶叶	0.0480 两/斤	120 文	第 190 页	杭州
山药	0.0533 两/斤	133.25 文	第 221 页	
瓜仁	0.004 两/两	10 文	第 190 页	杭州
鸡	0.048 两/只	120 文	第 184 页	杭州
野鸡	0.090 两/只	225 文	第 220 页等	
夏帽	0.0300 两/顶	75 文	第 186 页	
冬帽(成人)	0.2500 两/顶	625 文	第 153、223 页	
冬帽(儿童)	0.175 两/顶	437.5 文	第 223 页	
冬衣(成人)	1.200 两/件	3000 文	第 41 页	
冬衣(儿童)	1.000 两/件	2500 文	第 152 页	

(续表)

物品	价格		账本页码	地点
肩公布制成衣	0.600 两/件	1500 文	第 156 页	
丝带	0.200 两/条	500 文	第 141 页等	
冬袜(成人)	0.200 两/双	500 文	第 126 页	
冬袜(儿童)	0.170 两/双	425 文	第 136 页	
紫花布	0.085 两/匹	212.5 文	第 202 页	
棉布	0.130 两/匹	325 文	第 227 页	
本色棉布成衣	0.110 两/件	275 文	第 46 页	
棉桃	0.060 两/斤	150 文	第 140 页	
煤(或炭)	0.003 两/斤	7.5 文	第 189 页	杭州
铅笔(或毛笔)	0.006 两/支	18 文	第 164、229 页	
石膏	0.250 两/两	625 文	第 134 页	
(铜制)灯笼	0.0048 两/只	12 文	第 177 页	杭州
铜门门	0.04 两/条	100 文	第 178 页	杭州
铜十字架	0.13 两/个	325 文	第 173 页	
茶壶	0.02 两/只	50 文	第 44 页	
夜壶	0.016 两/只	40 文	第 178 页	
容器	0.035 两/只	87.5 文	第 52 页	
钟表架子	0.03 两/只	75 文	第 52 页	
骨制念珠	0.03 两/串	75 文	第 225 页	
眼镜	0.3 两/只	750 文	第 45 页	
望远镜	1 两/只	2500 文	第 228 页	
盒子(盛放毛皮)	0.55 两/只	1375 文	第 148 页	
桌子	0.8 两/张	2000 文	第 226 页	

其次,对传教士的传教生活的实际揭示也是这本书的亮点。迄今为止对清中前期的天主教史的研究大都停留在一般性的历史描述上,特别是对传教士的具体传教情况缺乏细节性的描写。我们很难知道一个传教士在中国是如何生活,如何社交,如何传教,他们自己的灵修生活是如何进行的。此书是揭示传教士真实生活的第一本书,在这里传教士才揭下了神秘的面纱,使我们看到了一个活生生的个体,一个来自遥远国度的传教士在中国的真实生命历程。

作者将鲁日满账本中涉及他日常生活的物品做了逐一的分析,这些物品有:房屋、大米、蔬菜、水果、肉类、奶类、鱼肉和贝类、糖果、酒类、器具等。通过这种分析,作者认为“我们至少可以知道,传教士的菜单远比普通中国人丰富得多。按照冈明我的另一种说法,普通中国人的饮食只包括三种食品:豆腐、香菜(及各种蔬菜)和大米。耶稣会士的菜单中还包括各种肉类、鱼类甚至贝类,还有蛋糕和点心”。这说明在华的耶稣会士吃得不错。高华士统计了鲁日满在1675年一年的花费共126.6688两银子。

那么,传教士的钱是从哪里来的呢?戚印平的《日本早期耶稣会史研究》给我们提供了一个线索,即在澳门的耶稣会传教团,通过和日本的商业贸易来获得利益,但这本书中给我们提供了另一种事实,即在中国的耶稣会传教团一开始是在分享这种商业利润,但从1669年后就不再获得。因为,当时的副省会长何大化明确反对这种商业活动。作者从账本中看出,鲁日满的经济来源主要是:(1)房租,当时鲁日满有三所房子出租;(2)土地,账本记有鲁日满的两次土地交易。同时,这些土地也是传教士们的生活来源,他们所吃的大米、蔬菜和一些农产品大都是自产的;(3)借贷利息;(4)来自在澳门的日本耶稣会省的每年所发的津贴,每年60两银子;(5)经济捐赠。

最后,通过鲁日满账本中所记载的与各种人物的交往,也使我们看到了传教士们的布道活动和社会活动的基本情况。例如,账本中曾提到鲁日满两次拜访在苏州的江南巡抚和知县。同时他和当地的文人们也保持着良好的关系,这些文人既有一般秀才、举人,也有在

当地有影响的所谓“大文人”，例如江南著名文人诸际南、著名画家吴历等。这反映了耶稣会的基本传教路线。从账本的记载来看，账本中记载最多的并不是文人，而是平民、穷人。正如高华士在书中所说的：“总而言之，账本反映了许多种类的职业，这里的职业全部由男人从事，他们有各种各样的技能（从舂米工到教员和钟表匠，包括不同的手工、脑力及其他烦琐的服务），从而也有着不同的社会地位。这反映了鲁日满及其传教生活的真实层面，没有任何保留和矫饰，这些在其他材料中是无法看到的。”

这本书是我们北京外国语大学海外汉学研究中心和比利时南怀仁文化协会合作的项目，译者赵殿红又是专做明清中西文化交流史的青年学者。这本书的翻译出版，说明我们在明清中西文化交流史的研究中必须从中文文献和西方语言文献同时入手，必须对传教士和中国文人，无论是信教或反教的，同时加以研究。从中国本土的学术传统来说，在这两个方面，前辈学者都给我们留下了丰富的学术遗产。陈垣先生侧重从中国文献材料进行研究，而他的弟子方豪在做好中文文献的基础上，在发掘西方语言文献上取得了很高的成就，陈寅恪先生称其为“新会学案有后人”。我们应继承这份学术传统，不可在学术上失去自信心，一味地跟着国外的研究走。

## 展现清代生活的画卷

### ——写在《中国新史》出版之际

1688年在巴黎出版的葡萄牙人华传教士安文思的《中国新史》，是西方早期汉学发展史上的一部重要著作。它与此前在西方出版的利玛窦和金尼阁的《天主教进入中国史》（1615）、曾德昭的《大中国志》（1642）、卫匡国的《鞑鞑战纪》（1654）、《中国新地图志》（1655）、《中国上古史》（1658）一起构成了西方17世纪中国知识的最重要来源。计翔翔认为该书是西方早期汉学第一发展阶段的一个总结，第二发展阶段的起点，甚至认为它已经走出了传教士汉学的框架。<sup>①</sup> 尽管这个评价可以讨论，但仍说明安文思此书是相当重要的。

从汉学的角度来看，他对中国的介绍更为系统和全面。从名称、地理位置、历史、语言、风俗到物质生活、矿产、航运、船舶及政治制度、国家结构等，安文思都一一做了介绍，给西方人呈现出了一幅中国的全景式的图案。安文思写这本书时在中国已经生活了20多年，对中国已有了较为深入的认识，由于他本人认同利玛窦的“合儒易佛”的传教路线，对中国的文明给予了高度的评价。此书的原名为

<sup>①</sup> 计翔翔：《十七世纪中期汉学著作研究》，第37页，上海古籍出版社，2002年，参阅《国际汉学》第9辑；计翔翔：《耶稣会士汉学家安文思及其〈中国新史〉》，大象出版社，2003年。笔者认为安文思的《中国新史》仍处在“传教士汉学”阶段，尽管它已经达到了很高的成就。

《中国十二绝》，实际讲的是中国的12条优点，即：

1. 中国版图广大(书中第2章)；
2. 中国历史悠久(书中第3章及第1、5章的部分内容)；
3. 中国的语言文字优美(书中第4章)；
4. 中国典籍丰富(书中第5章)；
5. 中国人有礼貌和教养(书中第6章)；
6. 中国水运的便捷和公共工程的完善(书中第7、9章)；
7. 中国工艺制造精美(书中第8章)；
8. 中国物产丰富(书中第10章)；
9. 孔子的崇高地位和巨大影响(第11章)；
10. 中国政治发达(书中第12—15章)；
11. 中国君主之威大(书中第16、21章)；
12. 北京之宏伟(书中第17—21章)。<sup>①</sup>

如果和他以前的著作相比，他对北京的介绍最为详细，这是这本书的重要特点。他不仅介绍了王府井、白塔寺、铁狮子胡同、鲜鱼口这样的街道，还详及了皇城，包括皇城的大小、皇城中的二十座宫殿。如果不是经常在皇宫中活动，绝不可能写出如此细致的描写。正因为安文思长期生活在北京，他的这些报道和描写不仅推动了当时西方对中国的认识，也为我们提供了许多了解和认识清代历史的细节和材料，即便我们今天读起来也是很有价值的。

在谈到皇宫每年的赋入时，他为我们提供了下面这些数字：

1. 每年运进宫廷粮仓的米面达四千三百三十二万八千八百三十四袋；
2. 一千三十五万五千九百三十七个盐块，每块重五十磅；
3. 两百五十八磅极细的朱砂；
4. 九万四千七百三十七磅漆；
5. 三万八千五百五十磅干果，如葡萄干、无花果、胡桃、栗等；

① 参阅计翔翔：《耶稣会上汉学家安文思及其〈中国新史〉》，载《国际汉学》第9辑。

6. 运进御衣橱的各色丝料共二十一万五千四百三十二磅,如丝绒、缎子、锦缎及其他种种,不包括我们所说的用船运去的御服;

7. 四十七万六千二百七十四薄丝料,中国人在夏季穿着;

8. 二十七万两千九百零三磅生丝;

9. 三十九万六千四百八十四匹棉布;

10. 四十六万四千二百十七磅棉花;

11. 五万六千二百八十四麻布。

从这些数字中我们能较为真实地感受到当年清宫生活的实际状态,为我们提供了一个了解清宫经济生活的参考数字。

在谈到皇帝祭祀的仪仗队伍时,记述得也十分详细。他说:“他的仪仗如下:首先,有二十四名执大鼓的人,分为两行,每行各十二人。下面的行列也是如此。其次,二十四名喇叭手,每行十二名。……这些喇叭约三尺长,喇叭口直径几乎有一掌宽。它形如钟,四周饰以金,与击鼓声相协调。第三,二十四人执长仗,十二人一行;这种仗有七八尺长,漆成红色,从一端到另一端有金叶装饰。第四,一百名戟手,五十人一排,其戟头形如弯月。第五,一百人执镀金木头权仗,五十人一排,其杆长如枪矛。第六,两支叫做卡昔(cassi)的御竿,漆成红色,间以花纹,两头镀金。第七,四百盛饰的大灯笼,奇特的工艺品。第八,四百火炬,精细地修饰雕刻,用一种木料制成,可长期照明。第九,两百支枪……第十,二十四面旗,上面绘着黄道二十四宫……第十一,五十六面旗,上面绘有五十六个星座,中国认为这是全部星座的数字。第十二,两面带着长杆的大扇,镀金,绘有龙、鸟及其他动物的图像。第十三,二十四面装饰华丽的扇,执扇人双双成对,如我前面所说。第十四,八种供皇帝日常使用和需要的器具,如桌布、金盆及同样材料的罐,还有其他这类物品。第十五,十匹如雪的白马……第十六,一百名枪手,在他们的两侧内是御室的侍仆,中央是皇帝本人,威风凛凛,骑在一匹漂亮的马上,有华盖即伞遮阴,未曾见过的人难以相信伞的美丽和华贵,它大到足以遮蔽皇帝及他的坐骑。第十七,亲王、王公及许多最著名的贵人衣着奢华,排列两边,



按其地位排列成行。第十八,五百个皇帝手下的年轻上绅,服装华贵。第十九,一千人、五百人一队,叫做校卒,即步卒……第二十,三十六人抬的敞开的轿,即昇床;另有封闭的轿,人如寝室,一百二十人抬。第二十一,两辆大车,各有两头象拉。第二十二,一辆八匹马拉的大车,及另一辆略小的四匹马拉……第二十三,两千名文曼达林,一千名各一队。第二十四,两千名武曼达林,全都上穿华丽礼袍……”读到这些文字,犹如身临其境,使我们对清代的皇帝祭祀的仪仗队有一种更为直观、具体的了解。

安文思的书还提供给了我们许多珍贵的清史材料,这些材料一旦我们通过和中文文献的印证,就会补充中文文献的不足,从而加深我们对清代历史的认识。

安文思在书中说,1669年12月8号,皇帝命三位官员到汤若望的墓地焚香,“其目的是向他做特殊的礼敬,又命令赐给当时在朝的三个神父325克朗,我是其中之一,支付他丧葬的费用”。此事《正教奉褒》中记载为:“康熙八年十一月十六日,上遣礼部大员,捧御祭文一道。至汤若望墓所致祭。利类思、安文思、南怀仁等,供设香案跪迎,恭听宣读。其文曰:‘皇帝谕祭原任通政使司政使,加二级又加一级,掌钦天监印务事,故汤若望之灵,曰:鞠躬尽瘁。臣子之芳踪,恤死报勤,国家之盛典。尔汤若望来自西域,晓天文特界象历之司,爰锡通微教师之号。遽尔长逝,朕用悼焉。特加恩恤,遣官致祭。呜呼,聿垂不朽之荣。庶享匪躬之报,尔如有知。尚克歆享。’”安文思说,第二天康熙在宫中宴请大臣时,让他们三人也参加了,他们坐在右面第三排的第一张桌边,这点《正教奉褒》没有记载。

杨光先案是清初的大事,书中也有记载,说杨光先“加给汤若望神父的一条大罪是,在制作天球仪时,他没有标出北极星,中国人称为帝星,即众星的帝王星。因为它不移动,他们说众星都围绕着它。……这个骗子由此得出结论,说汤若望神父没有标出这颗星,因为他不承认中国的皇帝,因此他是叛逆者,该当死罪”。另《正教奉褒》中有“康熙四年三月初二。礼刑两部会议,拟汤若望处死,其余教士俱

杖充。初二日,辅政大臣方欲依议批行。忽地大震,惊散未批”。不少人认为仅是教内的记载,不足以信。但安文思的书中也记载了这次地震,他是当事人,这使我们对这条史实有了新的旁证。

书后所附的利类思神父所写的《安文思传》也是一份重要的文献,在这个传记中所记载的他和利类思在张献忠处的经历补充了有关张献忠的文献。<sup>①</sup>书中说安文思死后,康熙赐给他的吊辞则可以在中文文献中得到印证。“谕:今闻安文思病故,念彼当日在世祖章皇帝时,营造器具,有孚上意,其后管理所造之物,无不竭力。况彼从海外而来,历年甚久,其人质朴夙著,虽负病在身,本期治疗痊可,不意长逝。朕心伤悯,特赐银二百两,大缎十匹,以示朕不忘远臣之意。特谕。康熙十六年四月初六日。”<sup>②</sup>前不久在台湾出版的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》的第12卷中,收有利类思和南怀仁所写的《远西景明安先生行述》的中文文献,此文和《安文思传》完全对应,从而说明《中国新史》作为外文文献的真实性。

现在这个译本是从1689年的英文本翻译过来的,个别篇章是从法文本译过来的,译者也核对了1957年新版的葡文本。虽然,英文版和第一版的法文版相比有了不少改动<sup>③</sup>,但英文版有一个优点很值得称道,即在许多章的后面加上了注释和说明,将安文思所记的事实和此前在欧洲出版的其他汉学著作进行比较或核对,这实际上是把安文思的书放到了西方早期汉学的学术脉络中加以评价,从中我们也看到西方人在16—17世纪对中国认识的变迁。

① 参阅《圣教入川记》。

② Albert Chan, s. j. *Chinese books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, p. 453; 陈方中主编:《中国天主教史辑汇编》,第530页。

③ 参阅计翔翔:《十七世纪中期汉学著作研究》。

## 西方早期汉学的“千古不朽之作” ——读《耶稣会士中国书简集》<sup>①</sup>

如果把 1814 年 12 月 11 日法国法兰西学院开设汉学讲座,并正式任命雷慕沙为第一位汉学教授作为西方“专业汉学”开始的标志,从此在西方大学的教育系列和知识谱系中有了汉学这门学科,那么我们可以说以 1583(万历十一年)年 9 月 10 日罗明坚进驻肇庆为起点,则拉开了长达 200 多年的“传教士汉学”的帷幕,虽然此时以入华耶稣会上为代表的传教士对中国的认识与研究,仍局限于或受制于传教学的影响,但它已具备了汉学的基本形态,以汉语为基本手段,以中国文献和现实为对象的研究已经开始,从而使它们与“游记汉学时期”那种浮光掠影的报道形成了明显的区别,并为以后“专业汉学”的形成和发展直接提供了文献与知识的基础。

“传教士汉学”是我们摸清西方汉学知识体系的最重要的一个环节。从张星烺的《中西交通史料汇编》到陈垣的《民元以来天主教史论集》、冯承钧的《西域南海史地考证译丛》和朱谦之的《中国哲学对欧洲影响》,前辈学者已注意到“传教士汉学”的重要学术价值,并给予了研究。20 世纪 80 年代以来谢方先生在其主编的“中外关系史名著译丛”中收入了何高济等诸先生翻译的金尼阁改写的《利玛窦中国札记》和耿升所译的《在华耶稣会士列传及书目》与《在华耶

① 本文曾发表于《中华读书报》,2001 年。

耶稣会上列传及书目补编》，从而恢复了 30 年代的学术传统，并为进一步的研究奠定了基础。

沿着这个学术脉络，由北京外国语大学海外汉学研究中心主办、任继愈先生主编的“国际汉学研究书系”之“西方早期汉学经典译丛”的第一套书《耶稣会上中国书简集》已由大象出版社正式出版，此书的出版标志着学术界对“传教士汉学”基本文献的翻译和整理又迈出了可喜的一步。在人心日益浮躁的今天，郑德弟、吕一民、沈坚、朱静等几位先生能坐下来“啃”这块“硬骨头”，其精神实在可嘉。

入华耶稣会士的汉学著作很多，早期曾德昭的《大中国志》，安文思的《中国新史》，卫匡国的《中国上古史》、《鞑靼战纪》，利玛窦的《中国传教史》在西方都有着重要影响，但《耶稣会上中国书简集》之所以被称为西方汉学“三大名著”的开山之作，不仅仅在于它标志着在华耶稣会士中葡萄牙和意大利籍传教士主导局面的时代结束，法国耶稣会上主导地位的开始，更重要的在于，它对于今天我们深入认识中国的清代历史和 18 世纪的欧洲史以及中国与西方的关系史都有着重要的意义。中国学术界在明清史研究中一直比较重视入华耶稣会士的西文著作，杜文凯所编的《清代西文见闻录》的翻译和利类思、安文思的《圣教入川记》的出版都代表了这种努力，因为从耶稣会士入华以后，对明清史的记载已不仅仅在中文文献中，于耶稣会士的西文文献中也记载着大量明清史的重要文献，这方面《耶稣会上中国书简集》提供了有力的支持。

这些法国耶稣会士中不少人待在北京并经常有机会同康熙见面，因而书中对康熙的介绍是多方面的。在巴多明 1723 年 5 月 1 日的信中，我们可以看到康熙对西方科学的关心、对西方医学和解剖学的兴趣，并让巴多明把有关西医的书译成满文。在殷弘绪 1707 年 7 月 17 日的信中，我们可以了解到康熙在确定皇位继承人上所遇到的复杂问题和清宫内的激烈斗争的一些细节。在一封写于 1718 年的信中，可以看到康熙在遴选哪一个皇子继位时的犹豫和严厉。有多封信谈到康熙和传教士的关系，如在扬州接见入华的五位法国传教

士,在杭州会见殷弘绪,神父们在南京城郊迎接康熙的南巡。这些记载都可以与清史中的记载相对照,从而使读者对康熙有一个更为深入的认识。传教士因卷入康熙的皇子继位一事,从而导致雍正对传教士态度的转变和对皇族中信教亲王的迫害,巴多明关于苏努亲王因归信基督教而全家受到迫害的七封长信,给我们提供了雍正时期的珍贵文献,陈垣先生在《雍乾间奉天主教之宗室》一文中曾引用过巴多明这七封信的部分内容,现在这七封信的全文发表会进一步加深我们对该问题的理解。

由于这些法国传教士在国内都是一流的科技人士,被称为“国王数学家”,他们入华的直接目的之一就是考察中国的科学,因而书中为我们提供了清代中国科技方面的珍贵文献。殷弘绪 1726 年 5 月 11 日信中对中国接种牛痘疫苗以预防疾病的描写十分具体,其中对三种接种疫苗的方法和处方都做了极为清楚的介绍,从中使人感到中医的魅力,这恐怕是白卜弥格在晚明时期向西方介绍中医后又一次更为深入地向西方介绍中国。厦门的茶叶、陕西的野熊、潮州的黄道蟹、广州的蝴蝶,都被传教士纳入了介绍的行列,其中殷弘绪对景德镇瓷器生产工艺的介绍,完全是一份他送给法国的极为珍贵的工业情报。从景德镇的地理环境到瓷器用料、工艺程序、瓷器模型、瓷器绘画、涂釉入窑、窑的建设、窑火的掌握都一一介绍,这些材料对于我们佐证景德镇的历史有着重要的参考价值。

可以这样说,《耶稣会士中国书简集》为我们展示了一幅中国 18 世纪的社会风景画,如郑德第在译者序所说:“达官贵人、贩夫走卒在他们的书简中均有一席之地。中国以家长制为模式的政治管理体制、中国的教育(科举制)、司法、城市管理、伦理、民风、史地、物产、农业、商贸、人口、语言文字等种种问题都是他们在书简中介绍的对象。”从欧洲早期汉学史的角度来看,书简集所报导的有关中国的内容,无论就其广度还是深度都要大大超过以前的著作,因为书简是入华传教士所写,他们生活在中国不同的地区,每个人的兴趣又多不相同,因而它向欧洲的读者展现了一幅东方的神奇画卷。欧洲当代著

名汉学家许理和(Erik Zürcher)说,以《耶稣会士中国书简集》为代表的早期西方汉学三大名著“成了欧洲中国文化爱好者的《圣经》”。

“传教士汉学”的发展是同欧洲 18 世纪的文化变迁、思想革新联系在一起的,所以,《耶稣会士中国书简集》的另一历史作用,主要在于它为 18 世纪欧洲的思想变革提供了思想的材料,许理和说它影响的主要是“欧洲思想史”。在这个意义上,“传教士汉学”是欧洲思想文化史的一部分,也就是说只有从欧洲思想的变迁历史过程中,我们才能把握住“传教士汉学”的另一个重要方面。

当然,这只是指“传教士汉学”的西方语言的著作,而他们的中文著作则是和中国 17—18 世纪的思想文化史联系在一起的,“传教士汉学”的这两部分著作本是一个有机整体,但长期以来由于历史和语言的障碍,两者还不能作为一个整体来研究。对于中国学术界来说,对“西学东渐”的研究较为重视,而对“中学西传”的研究则略显不足。《耶稣会士中国书简集》中文版的出版,则为我们提供了深入理解 17—18 世纪欧洲思想文化史的一手材料。因为若不了解入华耶稣会士所写的一系列有关中国的西文著作,尤其是像《耶稣会士中国书简集》这样的奠基性著作,我们就弄不清当时欧洲何以形成“中国热”,就不知伏尔泰、莱布尼茨、歌德、魁奈、蒙田、维科、犹德罗、孟德斯鸠等这些欧洲 18 世纪的思想文化巨人为何在当时都对“中国”颇感兴趣。

伏尔泰受启于入华耶稣会士的著作,从儒家思想中找到了世俗的理性精神,并以此作为反对宗教愚昧的根据和理由,莱布尼茨是《耶稣会士中国书简集》的忠实读者,白晋给他的《康熙皇传》深深地打动了,使他认为康熙是当时世界上最伟大的帝王,并从白晋所寄的有关《易经》的材料中,找到了可以证实自己所发现的二进制的内 容。孟德斯鸠则从这些文献中得出了另一个相反的传论,认为中国是一个专制主义的国家,尽管是专制政体中最好的国家。在西方向现代社会的发展过程中,东方也发挥着作用,这一点钱钟书在他的“China in the English Literature of the Seventeenth Century”论文中,范

存忠在的《中国文化在启蒙时期的英国》一书中,阎宗临在他的有关17、18世纪中西关系史的一系列论文中都做了开创性的研究。

《耶稣会士中国书简集》在当时欧洲所产生的作用,也许是我们今天所不能想像的,这些书信给欧洲人带去了遥远东方的芳香和神奇。“这些书简是如同一种真正的、客观的和几乎天真的编年史一样而出现的,它使大众们产生了一种阅读他们所喜欢的文献之一的感受,这些书简分散于四分之三的世纪中,它们使我们目击了传教区胜利的开端、其充满喜剧性或悲剧性事件的历程及其末日。它们清楚地说明了传教区的宗教、外交和科学等三种志向。它在外交上为法国利益服务,在科学方面实行文化合作,通过译文使得法国人了解了中国哲学,又使欧洲科学能被中国人了解”。在整整一个世纪期间,书简集吸引了欧洲的知识界,对它们来说中国绝不仅仅是异国之情调,而是新思想之来源,如当代法国学者席微叶所说:“耶稣会士书简就如同其他许多游记一样,广泛地推动了旧制度的崩溃,在西方那已处于危机的思想中,发展了其相对的意义。……这些书简甚至部分地造就了18世纪的人类精神面貌。”

自大航海以后在中西400多年的漫长历史中,1500—1800年间的中西文化交流完全有别于1840年以后的状况,对于这300年的中西互动的历史还需要以新的眼光重新加以审视,一些西方学者完全不顾这一时期中国文化对西方的影响,认为这仅仅是一种“神话”,一些中国学者也以1840年以后所形成的中西关系观念来解释这300年的历史,从而产生了一些误解。在这个意义上,《耶稣会士中国书简集》的出版,会对我们重新诠释这段历史提供第一手的文献。

梁启超当年在评价《几何原本》时曾说过该书“字字精金美玉,为千古不朽之作”,并说有清一代学者“最喜欢读经世致用之学,大概受利、徐诸人影响不小”。若从欧洲17—18世纪的早期汉学史来说,我们也可以讲《耶稣会士中国书简集》为“千古不朽之作”,它深刻地影响了欧洲17—18世纪的思想文化史,当时大多数学者以中国为其参照系议论时局,也多受《耶稣会士中国书简集》的影响。

## 跋

### ——北京外国语大学海外汉学研究中心 成立八年回顾

北京外国语大学海外汉学研究中心成立于1996年,到现在它已经走过了八个春秋。对一个研究机构来说已基本完成了创建期,开始迈向稳定发展期。在学校的支持下,中心在编制和经费上有了一定的保证,我们与大象出版社建立了稳定的战略合作关系,并通过出版学术刊物《国际汉学》和大型学术丛书“国际汉学研究书系”为学术界提供了交流的平台。研究成果和出版物在相关领域取得了学术界的认可,并与海外汉学研究领域取得了广泛的联系,开始拥有了一些较为可贵的学术资源,同时为北京外国语大学国际交流学院的学术研究、学科建设和教学发展做出了自己的贡献。其间所做主要工作有三:

第一,以历史为基本线索,梳理中国文化外传的历史、途径和机制。如果将域外汉学或中国学作为研究对象,就必须首先了解中国文化是如何传播到海外的,汉学家们所掌握的中国文化的文本是如何获得的,在不同时期中国典籍是如何流传到域外并被译为各种语言文本的。这样研究域外汉学就必须进入历史领域,就必须将中外文化交流史作为基本的研究内容,将译介作为研究的重要问题。正是基于这种理解,我们在《国际汉学》中始终把中外文化交流史作为重要的栏目,2003年我和谢方先生又共同主持了一套“中外关系史丛书”,旨在使汉学的研究有一个扎实的史学根基。

第二,以基督教为中心,重点研究在“西学东渐”基础上的传教



士汉学。李学勤先生曾指出,做国际汉学研究主要是做学术史研究,这是一个非常重要的学术判断。如果要梳理西方的汉学史,第一步便是“传教士汉学”,无论是明清之际入华的天主教,还是清后期来华的基督新教,正是这些传教士最早将中国文化介绍到西方,并推动和催生了西方的汉学。而“传教士汉学”的一个重要特点就在于它是和中国基督教史紧密联系在一起,或者说这是一个钱币的两面。八年来中心在这两个方面都极为用力,一是从传教士原典汉学文献的翻译入手,以克服那种仅靠二手文献来研究的虚浮之风;二是始终参与中国基督教史的研究活动,将其作为我们研究的重要方向。只有同时在这两个方面着力,才能真正梳理清楚西方汉学史,同时也会解开中国基督教史研究的一些重大问题。这样的一种学术取向使中心的学术研究活动具有了鲜明的特点。从中国基督教史研究来说,在国内相关的各个研究机构中,惟独中心以传教士的西方文献为研究重点,从而形成了自己的特色;从汉学研究来说,在国内相关研究机构中,也惟独我们中心以“传教士汉学”为研究中心,并由此开辟了“传教士汉学”研究和“对外汉语教学史”研究的新领域。

第三,推动汉学与中国学术的互动,并在比较文化的领域下对海外汉学做系统的学术史研究。中国近代学术的诞生和发展始终是在和域外汉学的互动中进行的,今天,美国中国学从知识论到方法论对中国学术已产生了不可估量的影响。但仅仅从知识论来对待域外汉学或中国学是不够的,因为在实质上它是一门西方的学问,是西方知识体系中的“东方学”。如果没有比较文化的视野来做系统的学术史研究,其结论是不可靠的。这方面,我们已经出版了阎宗临、王健、胡志宏三位学者的专著,并期待更多海外汉学研究的著作出版。

对域外汉学的重视和研究是和中国学术 80 年代后的转型和重建紧紧联系在一起的,或者说是目前中国学术界对海外汉学或中国学的研究已成为一个重要方面。如果从这样的视角来看待中心八年来的工作,可以概括为在历史中探求中西会通,它既表述了我们的学术特点,也体现了我们的学术理想。

## 后记

编完这本书时,掩卷静思,十年前我在德国汉学重镇《华裔学志》研究所做访问学者时的情景一幕幕浮现在眼前。我于1994—1996年在《华裔学志》(*Monumenta Serica*)做了一年多的访问学者,现在我还清楚记得我的德语老师,当时《华裔学志》的主编弥维礼先生面带微笑地告诉我,那里一切都准备好了,你可以安心到研究所做研究了。其实在到《华裔学志》研究所以前,我并不清楚他们研究的具体内容是什么,只知道那是德国乃至欧洲最好的汉学研究机构。

Sankt Augustin 是一座美丽、安静的小镇,《华裔学志》研究所坐落在一片浓密的树林旁,坐在研究所的阅览室里,时常可以看到小松鼠在窗外的林间跳跃;每天上下午休息时,推开阅览室的大门,可以踏着林中厚厚的落叶散步;穿过浓密的树林,便是一望无际的麦地,更远处是莱茵河。每天除了听到林中树叶在风中瑟瑟作响和远处修道院那悠远的钟声外,一切都笼罩在静谧之中。静方能定,正是在这里我的心境才慢慢地安静了下来。研究所丰富的汉学藏书在德国是屈指可数的,当年老辅仁大学的许多珍贵版本,不少也藏在这里。一次在读一本书时我竟然在书后当年的借阅卡上发现有陈垣先生的名字。这里不仅有大量的藏书,还有很好的汉学家。我在那里时,从主编位置上退下不久的布恩礼(Heinrich Buch S. V. D, 1912—2002)先生还健在,他每天都准时到办公室坐一会儿。他是中国著名学者余

嘉锡的亲授弟子,学富五车,满腹经纶。当听他慢条斯理地讲《华裔学志》在北京的故事,如数家珍地回忆他与陈垣、张星烺、英千里的交往时,你才会感受到这个研究所跳动的灵魂。

《华裔学志》在西方汉学界的重要地位的奠定,在于它对中国基督教史和传教士汉学的研究,它实际上是将这两个方面有机融合在一起的,无论是研究明清之际天主教在中国的传播还是此间传教士的西文著作在西方的传播与影响,《华裔学志》都是西方学术界最有影响和最重要的学术期刊。<sup>①</sup>我访问期间,正当壮年的马雷凯教授(Roman Malek)出任研究所所长和杂志的主编,他本人的学术方向是研究中国的道教,中国基督教史和传教士汉学成为他担任所长后关注的一个重要研究方向。马教授为人豪爽,我们十分投缘,每逢佳节,觥筹交错,常畅谈深夜。

在 Sankt Augustin 的日子并不算长,但对我影响深远。今天当许多人认为中国基督教史的研究将转向中国本土对其的接受和反应时,《华裔学志》早在几十年前就这样做了,布恩礼主编曾给我讲过他几十年前所写的关于东林党人和耶稣会关系的论文,我当时极为惊讶,回国后曾检索过中文文献,但至今几乎没有相关的研究论文。<sup>②</sup>

去年我听到布恩礼先生病故的消息,心中激起阵阵波澜。静忆天涯路,故人西行去。在我这本传教士汉学研究论集行将出版之际,要特别感谢曾帮助过我的弥维礼先生、马雷凯先生、韩德利先生、沙伯里先生、梁作禄先生,特别是已故的美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所所长马爱德神父,他对我的传教士研究曾给予了很大的鼓舞。正是有了他们的支持,我才走上这条学术研究之路。

“东西流水,终解两相逢。”传教士汉学告诉我们的正是这种会通之境,我愿为此而继续努力。

① 巴佩兰(Barbara Hoster)著,谢惠英译:《〈华裔学志〉及其研究所对西方汉学的贡献》,台湾《汉学研究通讯》,第32卷第2期,2004年。

② 巴佩兰说得好,钟鸣旦所说的是从谢和耐才开始这个研究方向的观点“有待商榷”。见《〈华裔学志〉及其研究所对西方汉学的贡献》。

