

“相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会”欢迎辞

卓新平

尊敬的与会代表和各界朋友们：

在金秋送爽的十月，来自海内外的众多专家学者聚集北京，参加由中国社会科学院世界宗教研究所和美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所联合主办的“相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会”。在 21 世纪之初我们举行这一主题的学术研讨会，有着极为独特的学术蕴涵和历史意义。它将是超越时空的回顾与展望，并应成为我们在新的时代氛围中重新相遇、深入对话，沟通且超越东西方的一个学术乃至精神象征。这次会议的顺利召开，得到了海内外有关机构及学术团体的大力支持，亦获得各界朋友们的深切关注和热情关心。在此，我谨代表中国社会科学院世界宗教研究所，并以我个人的名义，向来自世界各地的专家学者和全体与会代表及来宾表示热烈的欢迎！向支持和帮助我们组织召开这一会议的有关机构及人士表示衷心的感谢！并向我们的合作单位、即共同筹办这次会议的美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所及其奉献的智慧和付出的努力表示崇高的敬意！

在这次国际学术研讨会上,中外专家学者将对明末、清初中西文化历史交流的有关问题展开讨论,其议题涉及明末清初中西贸易、外交、传教与文化交流,不同地域的文化交往和沟通,语言文学的比较与对照,宗教与科学的对话,艺术的构思—实践,中西关系之档案文献的搜集发掘,以及历史研究方法的探讨等,其内容包括历史、文学、语言、艺术、科学、宗教、神学、外交关系、经济交往、古籍版本比较等方面。此次研讨会的学术目的,在于推动对中西文化历史交流方面原始材料的开发与研究,由此亦旨在促进对历史文物及古迹的保护、研究。当然,历史研究的目的不只是为历史而历史,也应该以史为镜、以史为鉴,通过回顾、反思历史上中西文化之间的相遇与对话,而为我们今天的文化相遇和思想对话提供借鉴及启迪意义。这样,我们的历史研究就能成为活生生的、开放性的和具有现实意义的历史研究,就能通古博今,继往开来,走出历史的迷茫,达到现今之澄明。就此而言,我们在历史学意义上所展开的这一研讨又不仅仅是原始史料的发掘,而亦蕴涵着历史哲理的找寻。

明末清初出现的中西文化之相遇与对话,在中外关系史上留下了极为重要的一页。这一页既让人以“好古”之态去追随,亦使人因“疑古”之虑而却步。实际上,中西文化的相遇与对话,正是其文化主体之人的相遇与对话,是其特有甚至信守的精神理念的相遇与对话。这种对话的艰辛和不易常使其筚路褴褛的有识之士或有志之士“出师未捷身先亡”,留下千古的遗憾和惊叹。总结历史的经验教训,我们今后的相遇与对话则值得珍视和应该小心。为此我们在中西文化的沟通和对话上,不仅要找寻其同一性和互补性,也必须清楚认识其个别性和差异性,既应有求同存异的努力,亦需要和而不同的冷静。让我们以历史学家的执著和姿态,在历史资料的发掘和梳理中,获得解决历史疑难的思路和睿智。从而使我们的历史学有新的收获,并可能促进我们的历史有新的突破。

最后,再次感谢大家的光临,并预祝我们的会议取得圆满成功!

早期耶稣会与明末疆界： 中国人寻求和解之道

卜正民(Timothy Brook)

在欧洲看来，早期耶稣会进入中国，在整个基督教世界史上，在欧洲全球扩张史上，以及在近代中国初期的历史上都是一个重要的时刻。所有这些看法都使耶稣会在那段历史上占有一定地位，这段历史可以称之为欧洲边疆开拓史。边疆是扩张型社会进入的次制度化边缘地区(under-institutionalized peripheries)，是危险而动荡的地方，但同时也可以想象，是有希望为他们背离的中心产生政治经济利益的区域。早期耶稣会被视为那种扩张的最佳文化媒介，他们来到一处欧洲人随后会越来越多出现，其影响会持久保持的边疆地区，希望同中国人建立久远的桥梁。以欧洲人的观点来看，中国在近代世界的历史就是从这里开始的。

然而从中国人的观点来看，很难把早期耶稣会的到来看成是一个至关重要的时刻。他们的出现被记载下来，尤其是在他们因提供了弹道学和天文学的新信息而变得有用的时候，基督教也确实在一些地方作为少数人宗教而扎下根来。但这只是更漫长的中国历史记载中不起眼的一笔。如果今天的中国人知道他们的到来

并赋予意义，那么他们是通过逆追溯的过程来做到的，将最近几个世纪的混乱追溯到几个世纪前微妙的源头。从明朝人的观点来看，早期耶稣会的存在属于边界史。与边疆地区不同，边界是用来限定主权的外部界限和正常社会交往的地方。人们可以穿越边界做生意，却不会热衷于将自己的社会延伸出边界。社会群体可以居住到边界另一边，但是他们却只把自己看成是那里的过客，而不是那里的主人（一种也许没有根据的自知之明，但对维持同认定为“家园”的社会群体的经济联系与习惯联系仍然是很有用的）。在这种背景下，耶稣会上被视为许多不太重要的洋人中又一批穿越中国边境的人，而不是那些意欲使中国向外部世界开放的人。考虑到他们人数少，在明末影响不大，这便是一个全然合情理的评价了。他们身处边缘地区且保持着边缘化。没人能猜到他们的名声会同后来的帝国主义历史有瓜葛。

在边疆开拓史和疆界史两种截然相反的对照组成的构架中，我希望重新查验自万历末年至崇祯早年统治期间中国人对于欧洲人的存在的接受。这种接受就是我想要把早期耶稣会放入的语境，从一个明代中国人的视角来看待早期耶稣会，而不是从我们或者他们自己的视角。我的目的并不是要贬低早期耶稣会的重要性，而是要在中国的历史而非耶稣会或欧洲的历史中重新追溯他们的形象。我用来重建这语境的资料来源，就是可以在《实录》和高级官员文献集中找到的官方奏章。这些是政治交流的文本：它们被用来公开讨论政策主张，迫使其作者们眼光超越当下的问题，对因一般欧洲人的到来和他们的要求所带来的普遍挑战作出广泛解释，而不仅仅是耶稣会士和他们特殊的身份及兴趣所在。从这些原文中，我们可以看到中国的政策制定者们并不把早期耶稣会视为孤立的自我，而是当成一个大环境中的成员。徐光启（1562-1633）等一些认为这种背景对他们有利，更多人则不然，还有另一些人愿意对欧洲人通融但是未必拥护他们的存在。这三种姿态

——欢迎、仇视及谨慎的调和——争相决定明朝关于如何对待洋人的政策。欢迎的姿态一向很难。当一定的冲突爆发时，对洋人的仇视往往占据上风。然而从长远来看，一些中国人在明末所采取的和解姿态会证明最强烈的传统形态的中国人对西方的定位。

在这篇文章中我回顾了明末欧洲人成为激烈辩论主题的 3 个关键性时刻：1612 - 1613 年在兵部内要求广东有新的反走私措施；1616 年礼部对南京耶稣会传教团的镇压；还有 1630 - 1632 年间征兵澳门，与前一年去北京援助明朝抵抗满人的一小队葡萄牙炮手并肩作战，兵部礼部的一些官员都参与其中。这些事件并非互不相干。除了以下事实，即后来辩论中的上书提到了早先辩论中表达的观点以外，使它们联系在一起的是贯穿其中的对澳门的意识。正如我们将看到的那样，在每次的事件中，如何考虑澳门问题在形成对欧洲人是否构成威胁的评估中举足轻重，以及如果确实如此的话，威胁又达到了何种程度。澳门是对洋人忧患的一个天然焦点，因为 1557 年以来葡萄牙人在那里事实上的殖民地的存在，在明朝要么吸收洋人要么抵触洋人的政策中是一个引人瞩目的畸形产物。耶稣会传教士何大化在《亚洲极值》这部关于 1644 年在中国传教的史稿中，准确地捕捉到了这种忧患。在描述中国文化排外特点的上下文中，他写道：“要是他们同澳门有任何一点接触的话，这也同他们所感受到的恰好相反，而他们的内心从未平静。无论动机如何，这些官员们很快展示了他们受伤的情感，为此上书皇帝，公开谴责这种耻辱并表现出自己对公众利益的极大热忱。”^①本文中我所用的奏折证实了古维亚的总体看法，认为澳门正是人人一致控诉的疆界妥协政策的一个令人恼火的罪证。然而，我也将说明，令人不快地提及澳门可以被用来制造有利于允许洋人存

^①何大化：《亚洲极值（Asia extrema）》，第 284 页。感谢利亚姆·布罗基（Liam Brockey）的引言与翻译。

在的微妙论据。

为了把这三场辩论置于一个 16 世纪以来欧洲人在中国越来越多这样一个大环境中，我将从叙述熊明遇（1579-1649）的经历开始。熊明遇是北京耶稣会士的朋友，1630 年曾任兵部尚书时作为拥护雇佣外国炮手政策的大臣直接参与了第三次辩论。在他 1631 年 9 月的一次关于重新开放福建沿海和规范对葡贸易的上书中，他提供了一部很有用的欧洲人在华史，尽管很有意思地存在着偏见。^①他那简短的历史锁定在了倭寇，或者说“日本海盗”^②这个概念上。当欧洲人和葡萄牙人交替为中国作家们所知时，这类观念支配了明朝的注意力和对沿海问题的分析，包括关于“法兰吉人”的问题，或者说“法兰克人”。葡萄牙人不论在哪里不管怎样行动或是被观察，都被认为和日本海盗行径相一致。这种定位已经促使中国人把所有葡日间的联系看成是同谋的证据。

纵观全文，熊明遇努力展现了一部明代沿海政策史，比一部关于排外和排外回归的历史更为充实。他的记载不得不从洪武皇帝禁止日本进贡开始，但是指出此禁令并未阻断所有联系，例如允许通过浙江，福建，广州这三省海税局继续贸易往来。随后，他又注意到 15 世纪末至 16 世纪初走私数量增多，造成严重的腐败及弊端，尽管他拒绝提及嘉靖政府曾在 1525 年夏停止所有海上贸易，其时下达了命令捕捉和摧毁所有两桅或两桅以上的沿海船只。考虑到在排外者诉说的沿海历史中这显然合乎情理，所以这种情况微不足道。它对葡萄牙人的影响是要把葡萄牙人赶到秘密港口从

① “兵部尚书熊明遇等为敬称闽省开海禁及海外佛狼机等国通洋事题稿，”《明清时期澳门问题档案文献汇编》（此后的《澳门问题》）杨继波等编，卷 1，第 15-16 页。熊明遇尽管主要兴趣似乎在于欧洲人的学识而非基督徒的信仰，他还是联合北京的耶稣会上，并为他们的两部书写了序言。他的传记和文献在张永堂的《明末清初理学与科学关系再论》的第 5-48 页和冯锦荣的“明末熊明遇《格致草》内容探哲。”

② 16 世纪的倭寇问题在 Kwan-wai Su 的《16 世纪明代中国的倭寇》中。

事贸易；熊必定认为不去描述早期葡萄牙人走私史是合情合理的。熊明遇忽略了屠泽民总督（1544年入耶稣会，卒于1569年）获准为海城县出发的船于福建海岸1567年部分重新开放，直接谈论庞尚鹏（1553年入耶稣会）及其被大量引用的1570年代中期的奏折，要求开放海岸。这份奏折得到准许，作为其结果，熊明遇认为安定与繁荣又回到东南沿海人民那里。

当丰臣秀吉1592年入侵高丽时，看法有所转变。熊明遇写道，此次入侵被解释为关于倭寇问题的一个回复，就这样沿海的禁令再次加强。在熊明遇看来，这个禁令在规范对外贸易上“依旧于事无补”。他所说的另一个开放口岸的英雄是许孚远（1535—1604）他解除了与丰臣秀吉有关的禁令。熊明遇描述这一举措是战略及财政上的一大胜利，因为它在对海岸线安全不存在任何破坏的情况下创造了超过3万两白银的被用作军费的关税。其后每一次沿海的动荡都削弱了许孚远乐观主义的魅力，以至到16世纪20年代初，听到沿海地区官员抱怨说，他们的麻烦都因解除了禁止海上贸易的法令而起，也就不足为奇了。“以贸易始，以抢劫终。”1624年海盐县地区指南的编者认为，“任何相信容许商人不断到来就能平息倭寇的人都是鼠目寸光。”^①当人们普遍接受这种观点时，朱一冯（1598年入耶稣会）在崇祯元年（1628）获准重新实施对海上贸易船只的禁令。熊明遇1631年因海盗活动仍未终结而撰文时，这个禁令仍在实行，尽管这种逻辑正是熊明遇想要反驳的，他认为关闭边界不但不能阻止海盗行为反而助长了它。

熊明遇的明代沿海政策史本身就是一种政策干预，意图证明其重新开放沿海观点的明智。意味深长的是，欧洲人被地置于这段历史之外，尽管葡萄牙商人参与了嘉靖年间的走私，还有西班牙商人在万历年间使数量空前的马尼拉白银流经福建。这是一种战

^① 《海盐县图经》（1624年），4.41a。

略上的忽略，因为当熊明遇继续描述同西洋（欧洲是其最遥远的部分）及东洋（他提到吕宋和苏禄 [Sumi]）的交易模式时，他使读者的批评眼光停留在日本人身上，他长于辞令地问道：“同日本人做任何这样的贸易有什么好处呢？”只要把日本人排除在外，每一个人都可能超越政策允许的范围而接受海上贸易。一致对日本人不予信任是一种共同的基础，他希望把他的贸易论点建立在这样的基础上。从这里他进入了其主张的核心，即问题无论如何不在于日本人，而在于“我们的老百姓”，中国人同他们相勾结，无视法规，逃避关税。一个开放的边界不是一个不受管束的边界，无论如何也是一个他作为兵部尚书有责任确保安全边界。从这种前摄性的姿态来看，耶稣会在中国的存在是可以容忍的，因为它对边界不构成威胁；威胁来自于那些触犯国法的日本人和中国人。然而，我们将会看到对于耶稣会在华问题的其他一些见解。

缉私措施的加强，1612 - 1615

很自然的是，中国政府及政府中上书请愿的人对日本人以外洋人的担忧之焦点所在是澳门。这里是主要的接触点，也是海上往来不得不加以管束和控制的地方。在就任两广总督后不久，张鸣冈就得出结论，尽管不是要关闭边界，但是仍要改善澳门沿海的安全。1612年10月，他就此问题向兵部尚书提出了5项建议，^①其中之一就是请求强化对欧洲人进入内地的禁令。^②贸易只能通过海事税务局来进行，朝廷应强行要求服从，要不然就以轻慢禁令

① 《明神宗实录》，499:3h，摘录在澳门问题上，卷5，第32页。

② 不让洋人进入内陆的禁令也许可以同对韶州耶稣会传教士的间谍指控联系起来，此事发生在张鸣冈的建议之前。指控的结果是，龙华民（Niccolò Longobardo, 1559 - 1654）不得不逃向北方，先是逃往南雄，然后又去了江西南昌，直到16世纪40年代都没有再回到广东。我很感谢 Liam Brockey 所建议的这种联系。

的名义终止哪怕是合法的贸易。随后，在 1613 年 7 月的一份奏章中，张鸣冈进一步提议改善其所谓的“防倭”。在他所列举的担忧中，有这样一种难处，即不知如何来发现澳门的葡萄牙人雇作代理人到内地去从事海事税务局管辖权限外的生意的日本人。他注意到，阻止广东的所有外贸是不切实际的梦想，通过暗示关闭边界是一个完美世界的最佳途径而迎合了关闭边界的鼓吹者。然而，他主要关心的是，要预防切断贸易后会给该地区带来的经济萧条。他的新举措就是试图消除不受约束地同日本人接触的问题，但又不破坏贸易。^①

张鸣冈的建议在《邸报》上发表时，引起了那些想要用更加强硬手段的官员们的反对，尽管在万历年间的这个时候，没有人要求把这些建议全部删除，可是在先皇治下情况就不同了。^② 1613 年 4 月 21 日，王以宁（1598 年入耶稣会）回应了张鸣冈前一年 10 月份的奏章，焦点集中在日本人身上，认为他们是海上问题之源。^③ 他指出，葡萄牙人最初来广东做生意时，并未与日本人一起来。1592 年后他们开始合作，因为，据葡萄牙人声称，他们需要保镖。王以宁认为，事实上这些日本人是充当他们的向导的，并与葡萄牙人分享他们的关系网。此事同丰臣秀吉入侵高丽在时间上的巧合，暗示这种关系是会有所不同的：日本商人求助于葡萄牙人不是要受雇于他们，为他们当向导和保镖，而是要在中国开战时则用葡萄牙人做挡箭牌。因而澳门开始显得不像只是一个葡萄牙人的驻地，而像是一个欧洲人可以同其他外国人混合在一起的开放性汇集地，据排外分子的看法，这地方总是以牺牲中国为代价的。这就是

^① 《明神宗实录》，509:6b-7a，摘录在澳门问题上，卷 5，第 32-33 页。

^② 邓开燧和杨仁飞在其葡华关系史中所引用的惟一几个排外主义者是 16 世纪人，暗示这样的立场在 17 世纪就得不到支持；见“19 世纪中叶前葡萄牙人在中国扮演的历史角色”，第 435-36 页。

^③ 王以宁：《东粤疏草》，卷 5，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 296-99 页。

隐藏在第二年对韶州的耶稣会传教团提出的指控背后的澳门形象,那指控认为,那些传教士“来自澳门,与外国进行了大量违背中国法律的交易”。^① 王以宁害怕,一旦葡萄牙人与日本人同内地接触,明朝政府就没有办法来控制贸易。张总督的计划或许能暂时稳定边境关系,但是将中国同洋人分开实在太不严格了。一个更为严格得多的划线政策是必须的,特别是如果中国希望要征收强加给澳门贸易的 20000 两白银税额的话。不过,王以宁主张的贸易隔离政策最具说服力的论点最终是一种种族观点:他坚持认为,葡萄牙人是“非我族类”。这个用语始用于春秋时期,形容中国南方楚人之蛮夷特性,被大量重新使用在描写南方沿海洋人的文献中。^② 它就是无可辩驳的事实,王以宁用它来将反对向欧洲人采取宽容姿态的论点推向极致。然而即使是王以宁也不相信解决问题的方法就是完全关闭边界。他承认,贸易太过巨大而无法阻止;但是他希望能根据 16 世纪前的经验,每年限办一次交易会。他还请求减少广东的主要税收,以便降低对广东人的诱惑,使他们不同葡萄牙人或日本人进行走私活动。

张鸣冈在 7 月上书中做的回复指出了王以宁承认但又想要看到其消失的经济现实,那就是贸易对各方都能产生巨大利润。广东商人将财富和声望建立在能以有利的汇率进行商品交易的基础上。一条禁令除了会断绝他们生意的生路外还能有什么用?政府有什么理由要违背他们的利益呢?张鸣冈认为贸易不得不在当前水平上继续进行,但应在更好的政府管理之下。

此外,郭尚宾(1604 年入耶稣会)于 9 月 6 日在一份关于南方

^① 引用在约拿 H·斯宾塞(史景迁)的《利玛窦的记忆之宫》,第 63 页。

^② 见王士性《广志绎》,第 100 页。此语出自《左传》,卷 8(成王)四年,译文见詹密斯·莱格(理雅各)《春秋及左传》(牛津:牛津大学出版社),第 354 页。此语与另一半相配意思更显露无疑:其心必异。

沿海不稳定问题的上书中对张鸣冈的温和建议做出了另一个反应。^① 郭尚宾表示他的忧虑在于南方沿海是当时任何中国边界地区中惟一有麻烦的地方。他确定其不稳定有两个根源，并在他的奏折中将其统一成为一种内忧外患的形势：内忧是黎族上著的起义，外患为葡萄牙人的挑衅。这两类人都受到充分控制。在葡萄牙人问题上，他们的从属地位赋予他们贸易的特权，然而通过武装他们在澳门的基地（他们声称自己不得不这样做以防范西班牙人与荷兰人），如今他们已有力量去追逐自己的利益而不必依靠中国政府来进行贸易了。另外，对于愿为其工作且同他们合作追逐利益的那些中国人似乎也没有什么限制。郭尚宾赞成葡萄牙人没有权利让日本人为他们服务，因为日本人在中国土地上的存在只是中国的事务，但正是葡萄牙人而非日本人才是主要问题。“这些我非称之为红毛洋鬼子不可的家伙，无视他们本应尊重的中国官方法规，是我们首先要提防的。”郭尚宾同王以宁一样，开始要求完全关闭沿海地区，现在倒退回来，但他想要一个更为强硬的政策：将他们轰出澳门，回到浪白岛去，这是他们未取得大陆立足点以前，早在嘉靖年间从事贸易的地方。

张鸣冈在 1615 年 1 月的另一份上书中对这两位批评者做出回应。^② 他再次提起葡萄牙人使用日本代理人这件令人恼火的事情。他同意，即使这些日本人已经和家人永久性定居澳门，也应该迫使他们回日本去；而葡萄牙人就不应如此。张鸣冈宣称让洋人留在广东边缘的澳门犹如芒刺在背，难以忍受，却够不着。和那些想要将他们逐出中国的人不同，张鸣冈注意到这将需要大量军事

^① 郭尚宾：《郭给谏疏稿》，卷 1，摘录在《澳门问题》上，卷 5，299-301 页。郭尚宾的上书讨论的是山地居民起义的问题，与此内忧相对应的是葡萄牙人所造成的外患。

^② 《明神宗实录》，527.2b-3b，摘录在《澳门问题》上，卷 5，33 页。《明史》（第 8433-34 页）中的这份上书译文见张天泽《1514 至 1644 的中葡贸易》，第 120-21 页。

力量。而与郭尚宾之流主张他们应迁往浪白岛，以降低其与内陆接触可能性的人也不同，张鸣冈指出，洋人留在澳门完全要靠中国来获得日常需求品。中国卡住了这块殖民地的喉咙，一旦需要，不战便可将其窒息。迫使他们离开大陆将产生反效果，因为这会削弱中国官员对西洋、东洋及中国商人的所作所为加以监控的能力。张鸣冈满足于要求提高对中日走私人员的警惕，但反对任何中断对外贸易的极端举措。控制边境，但不关闭。张鸣冈还拒绝以更加经验性的理由蔑视洋人。他不称呼他们为“鬼子”，也不赞同他们是“非我族类”的观点。走私是个问题，但他不能以中国人与欧洲人间的根本差别这个理由来解释。欧洲人是走私，但当等式的另一端是中国人时又有什么地方不一样呢？

对南京耶稣会传教团的镇压（南京教案），1616 - 17

当1616年礼部侍郎沈灌（1565 - 1624）发动对南京耶稣会传教团的镇压时，中外的差异很快又再次成为争论的主题，尽管是在不同的背景下。耶稣会的史学著作对这次镇压所做的第一个长篇研究于1971年驳斥了这种解释，通常把此次事件描述为中国第一次对基督教的迫害。^①1971年，关于这次镇压的第一个长篇研究驳斥了这种解释，论证了南京的那两个传教士是作为洋人而被憎恶，而非特别作为基督徒。^②其后的学术研究继续扩大范围，集中了各种因素，为说明这次攻击提供了更广泛的基础，包括中国人反对欧洲人的天文和数学，中国人对存在叛乱可能性的忧虑，还有礼部侍

① 例如，乔治·杜耐的《巨人的诞生》，第128页，认定沈灌为“基督教的不共戴天之敌。”

② 爱德华·凯利，《1616 - 1617年南京基督教教徒迫害案》第266页。

郎的个人野心。^① 谢和耐有力地否定了基督教学者代表耶稣会传教团提出的许多说法，他强调了 1616 年镇压鼓吹者们提出的宗教和道德异议，他们因此，或许是非故意地将注意力重新集中在洋人的基督教上，尽管他也考虑到很多中国官员的合理疑虑，他们认为耶稣会在中国是要促进欧洲人的利益。在这一轮中外交往中，澳门对有些人来说再一次令人恼恨地想起有什么事情出了问题。^②

虽然背景材料越广泛越好，但关于 1616 年镇压的空前广泛讨论大概已经离有关的具体事件太远了。我建议考虑两件事。第一件也是很具体的事情是 1615 年 7 月 20 日北京礼部向皇帝上的奏折。它列举了在京城地区非法活动的几个白莲教派，要求将它们取缔。^③ 皇帝批准了这份奏折，从而为其他地方的官员在别处争相效仿镇压类似教派起了个头。沈灌供职的礼部有权管辖这类事务，他只是效法而已。

我们刚才回顾了张鸣冈的上书，当我们读到沈灌和其他人作为对张鸣冈上书回应而写的奏折时，发动镇压的第二个原因就明白了。我将要说明，指控传教士所用的语言不仅援引了 1615 年对京城各教派的禁令中提到的那种非法活动，而且提出那些上书人认为十分可疑的它们与澳门问的关系。因此，南京的镇压在部分意义上讲是当时对中国无力控制澳门葡萄牙人的担忧的一种反应。帕斯卡·吉拉德最近指出，如果欧洲的史学没有密切注意同澳门的关系，或许是因为，以葡萄牙人为基础的澳门商贸和在中国内地由西班牙人指导的传教士是在相互间完全隔离的情况下被研究

^① A·C·杜定克，《基督教在明末中国》第 111-57 页。

^② 雅克·日尔献谢和耐《中国与基督教的冲击》，第 112-15 页；亦见第 126-35 页。

^③ 《明神宗实录》，533.18h-19a，在苏珊·纳奎恩的《北京：寺庙与城市生活，1400-1900》第 224-25 页上有论述。

的。^① 我们倾向于仅仅把葡萄牙人看成是传教团的运输者，而耶稣会只不过是他的乘客，一离开澳门就同葡萄牙人没有关系了，也不受他们影响。但是将耶稣会与澳门联想起来并非偶然，明末的中国人就再三这样做。我们的史学没有忽视这一点，但是正如我所建议的，如果我们希望把南京的镇压这个“问题”放到海上洋人“问题”这个更大的领域中，那它就会得到更彻底的探讨。

沈灌 1616 年在南京任礼部侍郎，以率先请求镇压而闻名。他在 1616 年 6 月至 1617 年 1 月期间归档的三份奏折的第一份中一上来就谴责王丰肃和他在南京的同伙，宣称耶稣会对国家的儒教及当地风俗造成破坏性的影响。^② 他们对他们关于自己为何人，正做何事的说法中许多方面表示怀疑，尤其指出他们傲慢地声称来自一个叫做大西洋的地区，这是对当朝大明 的直接挑战。然后他又提出了一系列的问题要求礼部和兵部去调查。有 3 个特别有意思：什么人提供他们据说来自 8 万里之外的财物？什么样的旅行公文允许他们穿越欧洲至中国之间如此众多的地方？最后，为何中国的军事官员准许他们进入中国？沈灌没有说明这些问题的含义，但是它们是要了解这样一个令人不安的问题，即耶稣会是否得到澳门的葡萄牙商人和走私者的支持，归根结底是否得到葡萄牙政府的支持。

在第三份奏折中，沈灌否认了他们所谓行程 8 万里的说法。^③ 他们是来自澳门的“佛郎机人”，和那些声称传播基督教，却在 1571 年将马尼拉的回教统治者骗出国土，随后宣布大西洋的新国号的人是同样的佛郎机人。他推断，他们的发源地必定是在吕宋

① 帕斯卡·吉拉德：《现代西方宗教在中国：比较文本分析论文》，第 36 页。利亚姆·布罗基也开始吸引学者注意葡萄牙人在耶稣会到中国传教活动中的重要作用：见他的“*A Vinha do Senhor: 葡萄牙耶稣会士在 17 世纪中国*”，第 127 - 30 页；及“*Largos Caminhos e Vastos Mares: 耶稣会传教士及 16、17 世纪中国之行*”。

② 徐昌治，《圣朝破邪集》：卷 1，摘录在《澳门问题》，卷 5，第 350 页。

③ 徐昌治，《圣朝破邪集》：卷 1，摘录在《澳门问题》，卷 5，第 351 - 52 页。

岛之外不远的某处，在他们的帝国扩张中吞并了吕宋。^① 沈灌的地理知识可能是谬以千里，但是却在竭力充实他的以下认识：在欧洲商人及传教士到中国来的背后潜伏着一个更大的帝国阴谋。在使基督教与北京所取缔的教派勾结的奸邪背后隐藏着远为危险的东西：一种可怕的非教会力量正利用澳门作为扩大在华势力的基地，如果置之不理将会造成安全隐患。至于从澳门派往中国的耶稣会上，用沈灌的传记作者的话来说就是，“很可能他们是佛郎机人的猫爪似的。”^②

在其后关于南京镇压的文件中多次提及了对澳门的忧虑。作为对朝廷命令打发王丰肃回家并调查耶稣会的所作所为一事的响应，南京的礼部官员提到了澳门是所有耶稣会士的入口处，是往来的据点。它同样也是王丰肃每年将近 600 两白银分发给中国各传教团的一个渠道，由欧洲海运至澳门。^③（礼部在 1617 年 6 月做了修正，将银两数降至 120 两。^④ 南京监察署在 3 个月后的一个月报告中指出澳门不仅是一个据点，也是对司法的一个障碍，因为就算中国官员能把王丰肃送去那里，他们也不能确保他会被用船送回欧洲。只要葡萄牙人像他们实际上已经做的那样，利用他们的殖民地作为所有耶稣会在华行动的基础，明朝政府是无能为力的。监察署强调自己的观点说，“他们的宗教将澳门变成他们的巢穴。”从而异教和澳门这两个问题同时碰在一起，使欧洲传教士在南京的存在受到谴责。

^① 黄廷珩表明了同样的看法，认为欧洲离吕宋不远：徐昌治，《圣朝破邪集》，卷 3，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 356 页。

^② 《明史》，卷 326，第 xx 页。

^③ 徐昌治：《圣朝破邪集》，卷 1，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 352-53 页。这份报告指出，尽管在欧洲取得了最高学位（报告将其等同于进士），他却拒绝入政府任职，而是参加了一个传播基督教的组织（即耶稣会），含沙射影地同一些通过研究会结帮串联，散布后来被斥为异端之思想的激进新儒家分子相提并论，是想要中伤王丰肃的人格。

^④ 徐昌治：《圣朝破邪集》，卷 2，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 356 页。

当官方调查显示有 2 名重要的皈依基督教的中国人从青少年起就住在澳门时，澳门与南京镇压的牵连就更直接了。钟鸣仁（1562—1621）和钟明礼原籍广东，由龙华民（1559—1654）派往南京散发由徐光启撰写的小册子，徐光启在其中为传教士辩护，要使他们免遭镇压。^①他们在南京的出现使这件事带有了一种阴谋的味道。意味深长的是，徐光启在 4 年前就曾警告过龙华民“整个中华均为葡人所骇，”并劝他让耶稣会士掩藏起同澳门的关系。^②然而，一旦这种关系被调查曝光，只会增加礼部对那里的兴趣。例如，1616 年 11 月归档的一份礼部报告说：“澳门有一基督大教堂，澳门居民俱追随这一宗教”，欧人与华人均如此。认为所有中国人都在皈依基督教，未免夸大其辞。他们人数上的压倒优势，一份 1644 年葡萄牙人的报告曾估计，中国人有 4 万，葡萄牙人大约只有 1 千^③，使他们不可能大规模改宗。另一方面，这也意味着许多中国人已同基督教礼拜堂有了日常联系，削弱了葡华之分的界限。这份礼部报告还说，这宗教驻澳门的领袖并不是永久性的，而是“每隔 2、3 年由西洋地区派来的人替换其位子。”这使得在华传教士被视作一个全球行动的代理人，澳门就是连接行动两端的关键环节。最后，礼部指出，耶稣会用来支付花销的白银都是由澳门的商人管理的。他们从欧洲收到白银，然后通过一个耶稣会代理人转给在中国的传教团。这各种各样的说法造成了这样一种强烈的印象，

^①徐昌治：《圣朝破邪集》，卷 2，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 355 页。关于钟鸣仁，见斯丹达尔（钟鸣仁）《中国基督教手册》，第 546、868 页。关于钟鸣礼，见乔治·杜耐《巨人的诞生》，第 136 页。

^② 龙华民在递交给其罗马上级的信中汇报了徐光启的意见，信中所署的日期为 1612 年 10 月 15 日，现保存在耶稣会档案馆（ARSI Jap-Sin 113, fol. 266r）。感谢利亚姆·布罗基提供这条信息，在他的学术论文中有更充分的说明，见“葡萄的收获：耶稣会传教士在中国的艰巨事业，1579—1710。”

^③ C. R. 博克斯：《在遥远东方的葡萄牙贵族》，第 144 页。

即耶稣会已秘密卷入了殖民地的事务中，葡萄牙人是他们的积极赞助者，一个更大的帝国野心正在酝酿。

礼部官员余懋孳(1604年入耶稣会)在1616年8月上奏攻山南京耶稣会。^①他援引了1615年反白莲教派上书中的语言，但是他提出的更恶毒的论点是把南京耶稣会同澳门商人结合起来。尽管“禁止与洋人接触，禁止异端邪说”，欧洲人还是引发了华人的贸易野心，鼓励他们带资金入澳门做生意。余懋孳建议一种双重反应：通过终止宗教集会来对付异端邪说，通过巩固海关来对付违法贸易。这是他计划中重新加强边界安全的两个组成部分。

许大受(1562年入耶稣会)在另一个奏折中利用了这样的恐惧：澳门是耶稣会发展和进行同中国士绅阶层联系的源头所在，这是欧洲势力赖以进入中国的钥匙孔。许大受怀疑它还是一个包括同吕宋和日本结盟的东亚战略的关键。许大受担心几年之内形成的这种结盟会对中国不利。他似乎并未发觉到澳门和马尼拉尽管名义上联合在西班牙王权下，却是在互相竞争的政权下行事的。不过关于正在澳门发生之事的报告已足以使他焦虑的了，因为他提到“他们时不时进行炮兵演习，储备火药，并且天天都在铸造加能炮。他们究竟想要干什么？”他反问道。^②这个问题提得好。

招募葡萄牙新兵，1630 - 32

许大受的问题在崇祯初期得到一种回答：葡萄牙人可能要使加能炮为中国所用，并训练华人使用这些大炮。1616年镇压的拥

^① 《明神宗实录》，547.6a；这篇文章曾被摘录在《澳门问题》内，卷5，第33页（见注解中的相关说明），其中有些小错。

^② 许大受：《圣朝佐辟》，卷1，摘录在《澳门问题》上，卷5，第356 - 57页。一部分译文见谢和耐《中国与基督教的冲击：文明间的斗争》，第132 - 33页。

护者会很惊讶地得知,12年后,朝廷期待得到澳门的援助以抵抗满人,而耶稣会则参与筹划安排。一行人,包括4名炮手,他们的指挥官(公沙)的西劳(Gonçalo Teixeira Correa),2名翻译和一名耶稣会士,在1630年初抵达北京。他们抵达前不久因击溃京城南部的一支满人部队而给朝廷以良好印象。的西劳(Teixeira)向皇帝提议另从澳门招募三百士兵加入炮兵,并在东北边境发动一场决定性的战役以铲除满人对中国的威胁。徐光启,当时的兵部侍郎于1630年3月2日上书表达了同样的意思。在奏章中,徐光启阐明葡萄牙人的加能炮优于中国大炮,是因为其采用了更好的金属,式样灵巧,使用的是更具杀伤力的火药,还有更精确的瞄准方法。徐光启认为这些加能炮之所以优越是因为这样一个事实:荷兰人拥有相同的技术。他解释说,欧洲的内部冲突使双方都不得不改进其加能炮的质量,以在对方攻击下求得生存。徐光启提醒皇帝,利用洋人的技术也许是他与满人交战中取得优势的惟一途径。^①

动用一支洋人军队加入军事行动,并让耶稣会士参与策划,这样的决定引发了强烈的反对。其中最严厉的批评来自于礼部官员卢兆龙。1630年6月至1631年3月间卢兆龙四次上书反对这项主张。^②作为澳门所在地香山县的当地人,卢兆龙声称对澳门发生的事件有直接认识。他宣称,允许洋人领导下的一大队受过训练且武装精良的士兵进入中国,这样的前景使他极为不安。在第一份上书中,他回顾了王丰肃与1616年的镇压。卢兆龙认为葡萄牙人个个蛮横无礼,潜藏杀机。他们参与绑架华人童男童女到澳门做仆役,并且违反中国律条购买诸如硝石、铁等在控制之列的物品。他们怎么可以信赖?尤其是他们虽然公开宣布效忠于中国,

^① 徐光启:《徐光启集》,第288-91页。关于葡萄牙军队历史,见米哈伊·库珀,《翻译陆若汉》,第337-51页。

^② 《崇禎长编》,卷34、35、41、43,摘录在《澳门问题》上,卷5,第41-45页。

但是这种效忠不是主动表示的，而是用钱买来的。卢兆龙把基督教看作一揽子阴险举措的一部分，并担心耶稣会参与加能炮计划会有助于它在中国的传播。他指出耶稣会在西安和北京已经站住了脚，煽动性地将它与白莲教派相提并论，这和 1616 年那些上书者的做法一模一样。他和王以宁一唱一和，坚持中国应决定自己的内部事务，与那些“异类”保持一个安全的距离。

卢兆龙一个月后在第二份奏折中一上来就直言不讳地说：“西洋异类，不可入中国。”他这次攻击的对象是徐光启，质问为何徐光启关于葡萄牙人效忠中国而荷兰人不效忠中国的断言会有人相信。葡萄牙人过去几十年的所作所为没有向中国证明他们的信仰之美好，卢兆龙也无法看出一队洋人士兵如何能在短短一年时间内拯救中国，而这正是徐光启要求他们服务的期限。卢兆龙指控徐光启为葡萄牙人办事，很想知道他何以这样做。他进一步提醒皇帝徐光启是一个基督徒，作为利玛窦（1552 - 1610）的弟子他必定与耶稣会勾结，成为他们利益的奴隶。卢兆龙声明自己从小学习儒教，对基督教一无所知，对新近刚刚重新发现的景教（那个时期同时吸引了基督徒和儒家弟子的注意）也是如此，他认为，中国的黄金时代的圣贤帝王已经向所有中国人揭示了他们所需知道的一切，没有道理要在当时甚至并不存在的教义中去寻求智慧。边界不仅在于南方沿海，也横跨在儒教与基督教任何有可能的对话中。

第二年 1 月卢兆龙的第三份奏章重弹欧洲人是“异类”的老调，但是把矛头由攻击宗教转向防御问题。从澳门雇佣士兵不仅等同于撤销中国所有限制洋人势力及贸易的努力，而且还将暴露和承认在澳洋人已在何种程度上建立了他们自己的军事力量，储备了他们的一切所需，以便能完全独立于中国。他问道，如何才能使那个半岛重归皇权所有？对中国主权的威胁也许更多是出于措辞需要而不是严格的字面意思，然而已有充分的说服力促使皇帝派遣监察官员调查澳门形势。在两个月以后的第四份奏章中，卢

兆龙再次担心葡萄牙士兵不可信赖，担心他们在中国会造成威胁。为支持他的观点，他引用的正是郭尚宾的话。郭尚宾是 1613 年温和派反走私建议的最强烈反对者。

陪同首支炮队进京并为其做翻译的耶稣会士是陆若汉（1561 - 1633）曾经是在日本的传教团中的主要人物，直至被驱逐，《实录》将他确认为澳门耶稣会之首。^①在两封残留的书信中，陆若汉描述了他在这个传教团的经历，提供了一些他对耶稣会与澳门关系的认识的有关资料。1629 年冬在南京时，陆若汉意识到了自 1616 年镇压以来对洋人的负面印象仍然存在，1616 年时王丰肃是被关在笼子里发配去澳门的。他描述道，“葡萄牙人在各个方面都表现得很好，让所有人满意，不仅在于他们风度翩翩，也在于他们华丽的衣着。”这一印象符合耶稣会要抹去关于 1616 年的记忆之目的，使他做出结论“南京的百姓以这种方式认识了上帝的宗教虽然在他们的城市受到迫害，却是由这样的人信奉的：他们比中国人想象的要远为文明得多。”^②于是陆若汉认为应该承认澳门和耶稣会传教团之间的联系，而不是像徐光启 17 年前劝告龙华民的那样将其隐瞒起来。1629 年事态的发展对他有利，而不是相反。

3 年后，在一封写给欧洲耶稣会首脑的信中，陆若汉更总体强调了澳门与传教士之间的关系，他向上面解释说，与士兵一起服役时，他尽了各种努力以维护殖民地的声誉。

声誉对于这个城市的继续存在是必要的，因为对国王陛下东西两个印度如此至关重要的贸易有赖于它，要

^① 《崇祯长编》，卷 44，摘录在《澳门问题》二，卷 5，第 45 页。《实录》中的设想是由于陆若汉的至高级别，澳门耶稣会士已将其送走。事实并非如此。他已成为日本传教团的神职官员，自 1627 年退休后在澳门不再任正式职位；见库珀《翻译陆若汉》，第 328 - 29 页。

^② 1630 年书信，见库珀：《陆若汉在中国》，第 252 - 53 页。

使中国、日本、交趾支那、东京湾及其他国家都皈依我们神圣宗教的传教团也由来于它。因为澳门这个城市是臣民们和所有用于弥撒及世俗日常消耗的必需品进入这些国家的狭小入口。^①

假使卢兆龙能读到这封信，它将证实他对耶稣会同澳门间联系的真正意味的最坏猜忌。

徐光启从澳门派兵发往东北边界的努力没能成功。尽管招募了澳门新兵，然而他们只到了江西，徐光启的计划就在政治上遭到失败，他们被迫返回。与此同时，已然身在北京的炮兵被部署到了山东，直至 1632 年 1 月的西劳等人死于兵变。4 个月后，陆若汉及幸存者带着赏金被送回澳门，但是没有再邀请他们回来。然而，利用洋人军事援助的想法仍未完全销声匿迹，因为不久后又有一项新的建议提出，请陆若汉从澳门派几十个炮兵，以便第一队炮兵在北京开始的对中国炮兵的训练可以继续下去。向皇帝推荐这个计划的不是别人正是礼部尚书熊明遇，本文开头已简要回顾了他的外贸历史。熊明遇能以一种调和的考虑来看待国际贸易并愿意雇用葡萄牙炮手，这并非一个巧合。熊明遇是一个有适应性的现实主义者，从排外主义者那些极为狭隘的观点中他更能估计出中国的国际形势。那些人一方面不接受贸易能带来的利益，另一方面又无法看到满人对中国边境安全构成的更大的威胁。^②或许他

^① 1633 年书信，同上，第 242 页。

^② 同张鸣冈一样，熊明遇明白加强对澳门商贸往来限制的重要性，他曾在 1631 年 9 月 19 日的一份奏折中指出过这点（《崇祯长编》58 卷，摘录在《澳门问题》上，卷 5 第 45-46 页），尽管他同样明白双方交易可能带来的利益。在一份上一年的奏折中，他曾暗示不管怎样，主要的问题在于腐败的中国商人及官员，而非邪恶的葡萄牙人（《兵部尚书熊明遇等为澳关宜分里外之界以香山严出入之防事题性稿》再版于《澳门问题》，卷 1，第 11-15 页）。这就是置身于澳门之外的葡萄牙商人如何看待他们的情况；见 C·R·博克瑟尔，《亚马康大船(The Great Ship of Amucon)》，第 154 页。

同耶稣会相熟悉造成了他宽广的视野，如同徐光启一样。不管如何，他和徐光启都对葡萄牙人有信心，而不是像卢兆龙那样猜疑他们，断定他们无论在宗教上还是在技术上都不构成对中国主权的重大威胁。当然，他很谨慎，没有在其有关边境安全的奏章中提及基督教或者葡萄牙人的军事能力，以免引起政敌的注意。然而这次，政敌们获得了压倒的优势。再没有第二支来自澳门的炮队到过北京。

边疆对边界

对于明末几十年内的中国人来说，耶稣会士在中国的问题，同耶稣会士本身一样，都深深归结于边界控制的问题。在憎恶洋人的人中间，把越过边界进入中国传教的“佛郎机人”同那些不断破坏边界安全的“佛郎机”商人等同起来，是一种既简单又有说服力的考虑：前者的异端邪说同后者的走私，乃至图谋中国的野心，是沆瀣一气的。^①对于《实录》的编者来说，传教团与贸易之间的关联显而易见，他们把 1616 年余懋孳反对南京传教团的上书总结为“揭露其异端教义并加强海上管制。”^②未经管制的贸易不仅与未经管制的教义相勾结，而且还为其支付开销。边界警戒是不让那些藐视法律的洋人和他们那古怪宗教进入中国的基本保证。它对经济交往进行控制，使政府获得税收，同时遏制非法集结私有财产的机会。它还阻挡了异端思想传入中国，这些异端思想顾名思义（只有政府承认的才可称之为正统）使注定要酝酿造反，不论它

① 由于称王丰肃为“佛郎机人”，沈澹便可以在 1617 年的上书中指责他是以公然的帝国扩张行为推翻马尼拉统治者的那伙人中的一员；徐日治，《圣朝破邪集》，卷 1，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 351 页。

② 《明神宗实录》，547.6a，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 33 页。在后书中，关键词“嗣异教”被误译为“辟异教”，错用了（简化）字表示“嗣”的意思。

们本意是否如此。这种认为外国思想是一种边界问题的想法一直可以追溯到韩愈上书唐皇的那份著名的论佛骨表，有一位上书人也是这样追溯的。韩愈反对迎接佛骨就因为它是外国的东西，这种观念此后一直成为中国官方排外人员的主要依据。然而，不论中国人认为欧洲的宗教是如何令人讨厌的东西，他们对它的忧虑远逊于对走私及武装基地这些实实在在的边界威胁。例如，反对在佛得岛的耶稣会士居住区设防与居住区居民的基督教毫无关联，却和明显无视中国主权的象征意义大有关系。^①

排外并非明朝官员对在中国的欧洲人所做出的唯一反应。一些官员欢迎欧洲人所带来的资源、技术和知识，拒绝将他们的存在视为对边界安全或是正统儒教的威胁。这只是少数派的观点，尤其是皈依基督教的人，其中最著名的就是徐光启。明末相当一部分政治精英都持另一种非排外的立场，他们认为不能指望欧洲人在追逐自身利益的同时促进中国的利益，但是他们也不倾向于假定他们必然危险，必然不可信赖，尤其是他们或许能通过贸易，为中国的安康，或是通过军事援助，为中国的安全，做出贡献。他们也认为，边界毕竟是边界，必须加以控制，但并不意味着不得不关闭。张鸣冈和熊明遇在他们的上书中表达了谨慎的迁就。他们相信中国的边境体制可以用来推行必要程度的管制，不仅针对洋人，同样针对那些与其有联系的华人，如果说洋人在华势力是一个难题的话，那也是由于有华人使然。

以欧洲人立场讲述的早期耶稣会的历史，往往将同情他们的徐光启与大多数其他明朝官员对立起来，早在 1644 年何大化就把

^① 该宅邸建于 1604 年。葡萄牙人最终在 1621 年同意了将其拆毁的命令。它之所以引起中国官方的重视，一部分原因在于其豪华的规模，因为审查官员王尊德在 1621 年曾称其“即便是中国的庙宇也不能及也”见《明熹宗实录》，卷 11，摘录在《澳门问题》上，卷 5，第 36 页；及印光仁、张汝霖，《澳门记略》一，1.8b。

他们讽刺为“瞧不起除他们以外的一切事物，并视向洋人学习为一种耻辱。”然而，更加细致地看一看明末官员有关边界问题的讨论，我们就发现他们对洋人在华的地位抱着一系列有着微妙分歧的观点，部分立足于他们对经澳门的外贸是否有利做出的估计。他们认为基督教传教士与一系列让人为国家主权、为国际贸易对边界安全的影响而担忧的更广泛的事情有关，我们不应该为此感到惊讶。阅读了当时的政治通信，你就会看到耶稣会给官员们带来的骚扰远逊于大量出现在东南沿海的商人所造成的空前的政策挑战。如果说“佛郎机人”是个难题的话，那么它更多的是在广东而不是南京；若要解决这个问题，则应通过致力于规范国际贸易来做到，而不是把基督教看成白莲邪教的另一种形式而担忧。中国官员怀疑耶稣会与葡萄牙商业的财政运作有关，这是对的，因为新近的研究表明，耶稣会并不只是出于自身利益考虑而依赖葡萄牙帝国主义，而是积极参与贸易、防务和外交。他们所关心的领域必然比宗教宽广得多。

这些思考对反思耶稣会在华史意味着什么呢？首先意味着我们将继续朝着钟鸣旦确定为当今传教团研究中主要的范式转向的那个方向走下去，“从以传教工作研究和欧洲中心为主的方法转向汉学研究和以中国中心的方法”。近来此领域的学术成就在这个方向有所进展，但是要做的还有很多。我在本论文中的目标是要扩展以中国为中心的方法，将中国人对早期耶稣会的认识置于更宽广的葡萄牙商人的背景下，从而考虑他们在中国及其周边的存在是怎样迫使政策制定者们重新考虑明初制订的贸易保护主义政策。这种反思要求从边疆定位向边界定位转变。只要我们把耶稣会看成是边疆上拓荒的“巨人”而不是边界上出于私利的侵入者，我们将无法领会他们对于明代中国人意味着什么，甚至可能无法领会他们对自己意味着什么。

这种重新思考的意义在于鼓励我们大家将中国人同欧洲人之

间的民族文化分歧看作是一个需要加以解释的问题，而不是解释本身。当然，17世纪初中国人同欧洲人之间产生的冲突是由不同的文化规范形成的，但是当时以及后来，文化上的误解成了这样一种趋势，即人们想要如何委婉地说出实际上更与不同的民族战略利益有关的冲突。基督教确实冒犯了许多中国人，但是南方沿海地区一小伙难以驾驭的洋人对中国安全构成的威胁却被认定为比实际问题大得多，而且很大程度上影响了对于传教士们的看法。在边界上的中国人同开拓边疆的欧洲人所积极谋取的利益是不可能一致的。他们立场上的不同不必被归结为文化上的差异。如果中国走私者出现在里斯本海岸，开始同任何划船出来迎接他们的人进行贸易，我怀疑双方的角色就会完全颠倒过来：葡萄牙人处于边界的地位，中国人则处于边疆的地位。在这种情况下，地位几乎就是一切。

如果中国人和欧洲人像我所认为的那样从不同的物质利益出发，那就需要把他们的实际利益而不是他们赖以谋取利益的意识形态基础看作对他们所做的决定——如何扩大贸易，如何改进关税，如何遏制走私，如何保护他们自己——更具有显著作用。那种实际利益的确以一种文化宗教意识形态的排外主义本能倾向于抵制的方式鼓励通融。事实上，正如 Ng Chin keong 提出的，到明末的时候，贸易利益的相互性已经引导双方发展了比一个世纪以前——也比双方的史学界愿意看到的情况——更加通融和成熟的关系。徐光启，张鸣冈，还有熊明遇都以不同的方式参与了这个通融的过程。

然而，从政治角度离开本话题来看，明末官员并不统一，他们在任何情况下都是对欧洲人的担忧不如对日本人和满人的担忧。不过，早期耶稣会仍然是引发了一系列颇具影响力的反响，为后来思索缠绕在“中国”和“西方”间关系上的差异之谜的尝试开了先例，并给我们留下了许多仍然需要细细推敲的东西。如果王以宁

和卢兆龙想要将欧洲人看作从根本上区别于中国人，那么这种想法就要同鼓励这种想法的环境联系起来研究，而不是以此来证明情况就是如此。熊明遇是否拒绝接受这种区别，这在我们试图理解明末中国人如何看待耶稣会，尤其是如果他们的想法不同于我们的想法时，也是需要加以考虑的。如果耶稣会选择从文化和宗教方面来描述他们在中国的困难，而不是公开反省他们与葡萄牙势力的勾结，并承认这多么损害了他们在中国人眼中的形象，那么这一点也是我们继续用以中国为中心的方法探讨其在华势力时需要做出估价的问题。

（杨恒达 杨帆译）

参考书目

Boxer, C. R. *Fidalgos in the Far East, 1550 – 1770: Fact and Fancy in the History of Macao*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1948.

———. *The Great Ship of Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade*. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1959.

Brockey, Liam., “A Vinha do Senhor: The Portuguese Jesuits in China in the Seventeenth Century”. *Portuguese Studies*, vol. 16(2000), pp. 127 – 30.

———. “The Harvest of the Vine: The Jesuit Missionary Enterprise in China, 1579 – 1710”, Ph.D. diss., Brown University, Providence, 2002.

———. “Largos Caminhos e Vastos Mares: Jesuit Missionaries and the Journey to China in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, Bulletin of Portuguese – Japanese Studies, vol. 1(December 2000), pp. 45 – 72.

Chang, T' ien – tsê, Sino – Portuguese Trade from 1514 to 1644. Leydon: Brill, 1934.

Cooper, Michael. "Rodrigues in China: The Letters of João Rodrigues, 1611 – 1633". In 国語史への道 Kokugoishi e no michi. Edited by Doi sensei shōju kinen nambushūkankōkai (上井先生頌寿纪念论文集刊行会), vol. 2, pp. 224 – 335. Tokyo: Sanseido, 1981.

———. Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China. New York: Weatherhill, 1974.

———. Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China. New York: Weatherhill, 1974.

Deng Kaisong and Yang Renfei. "The Historical Role Played by the Portuguese in China before the Middle of the Nineteenth Century." In The Portuguese and the Pacific, edited by Francis Dutra and João Canilo dos Santos. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies, University of California, 1995.

Dudink, Adrian. Christianity in Late Ming China: Five Studies. PhD. diss., University of Leiden, 1995.

Dunne, George. Generation of Giants: The Story of Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.

Feng Jinrong. "Mingmo Xiong Mingyu Gezhi can neirong tanzhe." Ziran kexueshi

yanjiu (冯锦荣, 明末熊明遇《格致草》内容探析, 《自然科学研究》) 16:4(1997), pp. 304 – 28.

Gernet, Jacques. China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Girard, Pascale. Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle comparée. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

Gouvea, Antonio de. (何大化), Asia extrema entra nella a fe, promulga – se a Ley de Deos pelos Padres de Companhia de Jesus. Reprint, 2 vols, ed. Horacio P. Araujo. Lisbon: Fundação Oriente, 1995 – 2000.

Kelly, Edward T. "The Anti – Christian Persecution of 1616 – 1617 in Nanking." Ph. D. Diss., Columbia University, 1971.

Ming shilu (《证实录》) Reprint, Nanjing, 1940.

Naquin, Susan. Peking: Temples and City Life, 1400 – 1900. Berkeley: University of California Press, 2000.

Ng Chin – keong. “Trade, the Sea Prohibition and the ‘Fo – lang – chi’, 1513 – 1550”. In The Portuguese and the Pacific, edited by Francis Dutra and João Camilo dos Santos, pp. 381 – 424. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies, University of California, 1995.

Penalva, Elsa Macedo de Lima. “The Letters of the Jesuits; The Economy of the Jesuit Missions in Japan(1614 – 1639).” In The Portuguese and the Pacific, edited by Francis Dutra and João Camilo dos Santos, pp. 261 – 71. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies, University of California, 1995.

So, Kwan – wai. Japanese Piracy in Ming China during the Sixteenth Century. Michigan State University Press, 1975.

Spence, Jonathan. The Memory Palace of Matteo Ricci. Harmondsworth: Penguin, 1985.

Standaert, Nicolas, ed. Handbook of Christianity in China, vol. 1. Leiden: E. J Brill, 2000.

Wang Shixing. Guang zhiyi, (王士性:《广志绎》) Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

Yang Jibo, Wu Zhiliang, and Deng Kaisong, eds. Ming – Qing shiqi Aomen wenti dang’ an wenxian huibian. (杨继波, 吴志良, 邓开颂编:《明清时期澳门问题档案文献汇编》) 6 vol. s Beijing: Renmin chubanshe, 1999

Yin Guangren and Zhang Rulin. Aomen jilue. (印光仁, 张汝霖:《澳门记略》)

Zhang Tingyu, ed. Ming shi, (张廷玉:《明史》) Beijing: Zhonghua shuju, 1974.

Zhang Yongtang. Mingmo Qingchu lixue yu kexue guanxi zailun (张永堂:《明末清初理学与科学关系再论》) Taipei: Xuesheng shuju, 1994.

神父或贵族？

葡萄牙关于 18 世纪遣华外交使节性质的官方讨论

萨安东(António Vasconcelos de Saldanha)

在叙述清朝前期的中西文化交流时，必须考虑到，在 18 世纪的前半世纪，葡萄牙在远东具有特殊的地位。首先，至其时，它仍然是欧洲在这一地区的主要强国之一。其次，教皇在东方保教权 (Patronate 或 Padroado) 方面授予它的特权使得它的君主具有中国差会保护人和赞助人的特别地位，与耶稣会有着十分密切的相互利益关系。最后，在一段时期内，它是惟一在中国领土(澳门)上拥有一个立足点的欧洲国家，并以此为基地从 16 世纪起，同中国当局保持了连续和规律的联络。

复杂的礼仪问题的第一个结局在 17 世纪末说明，考虑到耶稣会在暹罗，东京，交趾之那，尤其在中国维护王家保教权权利存在中的有效与功能的作用，葡萄牙政府——常常与罗马的政策针锋相对——保持与耶稣会的利益的一致性。

这一联盟在由铎罗代表教廷出使东印度造成的危机期间尤其突出。他对抗了王家保教权的利益和所谓的“葡萄牙耶稣会差会”的活动。的确，在欧洲，耶稣会依靠葡萄牙人的支持，竭力获得精

神传教团构成的霸权，葡萄牙人也依靠耶稣会差会从皇帝处获得对其在华利益的恩泽，扩大大西洋国的声望，确保澳门作为一商站和罗马天主教传教入口的生存。这一过程的后果之一便是，鉴于上述利益，由于葡萄牙有过和发挥过充当与华“外交”对话者的传统，葡萄牙君主在 18 世纪前半世纪，主导和资助了欧洲与中国之间频繁的外交活动。若不考虑到这些在澳门或果阿筹办的较低层次、区域性的活动，我们无法总结 6 个里斯本计划和决定（最后一次除外）的重要外交使团。在中国朝贡体制内，这些使团在严格的限制中，受到了朝廷的正式接待。这些使团分别是：皮雷斯（Tomé Pires, 1515 年），玛讷撒尔达聂（Manuel de Saldanha, 1667 年），麦德乐（Metelo de Sousa e Menezes, 1726 年），巴哲格（Francisco de Assis Pacheco de Sampaio, 1752 年）及负有外交使命的麦大成（Francisco Cardoso S. J., 1710 年）神甫及北京主教汤士选（Dom Alexandre de Gouveia, 1785 年）。被中国皇家政府正式视为使团（而且登入中国记载）的还有白垒拉（Bento Pereira de Faria, 1678 年）的北京之行，尽管它是澳门政府的简单举动。但未将其列入 16 至 18 世纪的“王家使团”之中。^①

显然，派遣一个外交使团的决定，规格的采取，使节头衔的名称，对官员和决策者而言，是个重要的问题。18 世纪期间，葡萄牙政府的最高人士应召讨论选择耶稣会麦大成于 1709 年出使康熙皇帝的朝廷。^②

如前所述，此次任命的背景是教皇特使铎罗来华的糟糕情况。

① 关于此次使团的概况及其参考书目，请见萨安东《出使与朝贡：300 年葡萄牙在华外交使团小史》，载《明清研究》，东方学院，那波里—罗马，2000 年，第 43—87 页。

② 关于麦大成使命，参见林慕士（João de Deus Ramos），《葡印总督遣康熙皇帝特使麦大成之使命（1709—1711）》，载《葡印、东南亚及远东关系——第 6 届葡印史国际会议文件集》（澳门，1991 年 10 月 22—26 日），澳门—里斯本，1993 年。之前的有关论文可见佩特奇（L. Petech）《康熙朝的葡萄牙使团》，载《通报》，第 XLIV 期。

当葡萄牙政府积累了足够的关于铎罗损害葡萄牙保教的利益的状况时，产生了派遣此次使团的想法。首先，当得知铎罗在皇帝^①面前，采取敌对葡萄牙人的态度，要求——他说过——驱逐葡萄牙传教士。这势必导致澳门的破灭与损失。

实际上，在葡萄牙国王若昂(João V)五世当时给葡印总督的指令中便下达了遣使康熙皇帝的命令，目的是“促进友谊，获得对葡萄牙差会的支持”。选择一位教士或一个有能力的世俗人员来作为使团大使由总督定夺。^②在总督未有时间在做出任何决定之前，1708年9月，艾若瑟(Antonio Giuseppe Provana)作为康熙皇帝的特使和中国耶稣会差会的代理人启程前往罗马^③——抵达里斯本后，他在那里度过了几个月的时间。一部分时间与葡萄牙官员和国王本人讨论中国差会的情况。葡萄牙政府首次获得了可以证明教皇特使灾难性行为的人证，进一步注意必须遣使中国皇帝^④。的确，铎罗在澳门被拘留的消息，基督徒差会在中国状况的糟糕形

^① 参见铎罗于1706年6月22日向皇帝呈交的备忘录，载《康熙皇帝与安提阿宗主教铎罗京廷交涉记1705-1706》第45-49页，另见萨安东《葡萄牙及耶稣会参与中国礼仪之争及康熙皇帝与教廷关系研究及文献集》，澳门，东方葡萄牙学院，2002年（印刷中，以下简称KP）第37号文件。同样的指责还可见《安提阿宗主教铎罗在华在澳实录》[发表于比克(J.F. Jondice Biker)]《葡属印度从征服初期至18世纪末与亚洲及东非国家签订的条约及和约集》，里斯本，官印局，1881-1887年，第V卷，第17-135页]第64-65页。亦见KP第39a号文件。

^② 1708年4月4日函，参见比克，第V卷，第190页。亦见KP第59号文件。

^③ 关于艾若瑟的使命，参见蒂费奥雷(Giacomo Di Fiore)《嘉乐使团在华(1720-1721)》中有关论述，东方学院，马国贤丛书之七，那波里，1989年及魏若瑟(J.W. Wittek)《派往里斯本、巴黎和罗马：康熙皇帝的耶稣会使节》，载法蒂卡(Michèle Fatiga)及阿雷利(Francesco D. Arelli)（主编）《18-19世纪在华天主教使团，马国贤及中国学院》，《那波里国际会议文件集》，1997年2月11-12日，东方学院，马国贤丛书之十六，那波里，1999年，第317-340页。某些关于艾若瑟使命的文件，收藏于梵蒂冈或由蒂费奥雷出版已被译为葡萄牙语，参见KP第57,61,63及71号文件。

^④ 国三1709年4月3日致总督函，参见比克，前引书，第V卷，第213-215页。

④ KP第76a号文件。

象，康熙皇帝呼吁葡萄牙国王的支持及教皇向若昂国王要求恢复教皇特使自由和对澳门当局处罚的一再的请求，这一切迫使葡萄牙国君要作出一个双重决定。在纯欧洲政治的活动方面，他将遣使罗马，以从教皇处获得对铎罗在华不良行为的惩罚，运用葡萄牙外交的所有影响力以支持皇帝的特使获得取消铎罗在中国礼仪^①问题上做出的决定。在其它方面，国王确实了遣使中国的计划；已不是一年前决定的交谊及获得保护的泛泛目标，而是（在得到艾若瑟的情报和教皇的请求之后）有了非常明确的目的，导致康熙皇帝介入由葡萄牙政府在罗马对皇帝特使所提供的支持。与此同时，使满族国君同意解决中国政府决定将铎罗监禁在葡萄牙当局管辖下的澳门而造成的尴尬局面。这意味允许主教离开澳门和前往果阿。在那里，他将得到葡印总督的较安全的监护。^②

这些指示于 1709 年 9 月送达果阿。看来，科斯塔(D. Rodrigo da Costa) 总督一开始选择了一名出身一般，具有能力的世俗候选人。但我们无法得知的是，总督是否与耶稣会省日本会长金弥格(Miguel do Amaral) 神甫有过私下磋商。他立刻提出了礼宾问题。^③这个问题贯穿葡萄牙一系列遣华外交使团的始末。葡萄牙王室对涉及其名誉和声望的事情很敏感。这可能由澳门相当异常的地位——与葡萄牙帝国的其它领地比较——及在朝贡体系内所受到的

^① 国王于 1711 年 8 月 29 日为之特叙(Marquis of Fontes)公爵大使下达的详细指令，可见布拉藏(Eduardo Brazão)《唐若昂五世与教廷，1706-1750 年间葡萄牙与教廷政府之外交关系》，科英布拉，科英布拉出版社，1937 年，第 51-63 页。亦见 KP，第 113 号文件。这个使团其它方面的情况，参见也亦见 KP，第 115, 121, 123, 133, 135a, 137, 149, 152 及 153 号文件。

^② 国王 1709 年 4 月 3 日致总督函，参见比克，前引书，第 V 卷，第 213-215 页。亦见 KP，第 76a 号文件。

^③ 参见金弥格神甫 1709 年 11 月 23 日致果阿省省长萨拉伊瓦(Manuel Saraiva)神甫函，藏 ARSI(Archivum Romanum Societas Iesu 耶稣会罗马档案馆)，果阿 911，第 426-445 页。亦见 KP，第 89 号文件。

极大压力来解释。这个体系与葡萄牙人在与东方统治者的关系中的传统方式形成鲜明对比。^①如同巴哲格大使于 1752 年通过中国官员之口说的那样，“葡萄牙王室不向世界上任何君主纳贡。相反，在亚洲，它从许多国王那里接受贡金……”当然，接受中国严格的手续在欧洲人中是一个重要的问题，特别是 17 与 18 世纪，尤其是在接待外国使团的礼仪中的两个关键问题：磕头与中国当局对使团的正式定性。完全接受或偶尔拒绝这两个基本问题是葡萄牙人的作风，而荷兰或英国的人使决定了在中国出使时，维护他们的尊严。^②葡萄牙王室的代表采取了独特的态度。1668 年玛讷撒尔达兹大使坚决反对对其率领的使团的任何蔑视性的定性。使团的报告说，在大使乘坐的船只上，随从人员打出了一面葡萄牙王旗，而且“这样，穿越了辽阔无垠的中华帝国，行抵北京。此外，还有一面黄色华旗，上面书有神甫们教我们应该写的一些字：‘葡萄牙国王大使进贺中国皇帝’。中国允许不写‘进贡’字样。此乃大使先生巧妙从中国处获得的最大胜利。此举打破了中华帝国延续了两千年之久的惯例——所有来华者无不以贡使相称。”^③

尽管该报告的作者皮门特尔（Pimentel）神甫的字里行间充满激情，通过耶稣会的资料—葡萄牙人的要求成败与否取决于耶稣会在北京的影响——我们知道，同意一个朝贡使团以“庆贺”的名义来华祝贺新帝登位，这在明朝的礼宾条例中史无前例。无论如何，对一个欧洲使团破例的意义深远，主要因为——在所有欧洲使

^①关于此问题，参见萨安东：《出使与朝贡：300 年葡萄牙在华外交使团小史》及《豁免与主权——葡萄牙王室对中国朝贡制度的态度》，《荷中关系研究》，里斯本技术大学政治及社会科学系，1996 年，第 27-48 页。

^②参见卫思韩（E. Wills Jr.）：《使团与幻觉：荷兰及葡萄牙遣康熙使节，1666-1687》中有关论述，哈佛大学出版社，1984 年。

^③引自参见萨安东：《出使与朝贡：300 年葡萄牙在华外交使团小史》，第 53-54 页。

团中——它初次由葡萄牙人享受。

有鉴于此，完全可以理解的是，除了正式使团的可观财政费用外，金弥格神甫又提出了一个问题，迫使总督面对一个局面——且不论使团的重要性——葡萄牙国王的代表受到中国人接待外国使节礼仪的屈辱风险有多大。

这个难题使得总督将其提交国务委员会（葡属印度国务委员会）。这是葡萄牙东方帝国最高顾问管理委员会。分析一下 1709 年 11 月 3 日的会议记录，可以清楚地看到，葡萄牙官员对此问题的敏感。^①在这由 7 名成员组成的委员会中（实际上，它是东方帝国的军事、行政和宗教等级的顶层），只有两个人，援引国家利益，投票支持接受中国礼宾的想法，而投反对票者有 5 人。他们坚决反对以政治权宜牺牲葡萄牙国王的尊严。

这个决定实际上给总督造成了一个僵局；然而，在提出这个问题以后，也正是金弥格神甫找到了解决的办法；他认为，这是解救差会和澳门的根本之计。他说，“如果在此场合我们送些数学家神甫到北京，他们只是为皇帝服务的数学家，而无大使的身份。只有有了大使的名分才会得到荣誉，且不会受到那些汉字的羞辱，代表吾王面见皇帝，消除他的怀疑，证实他的期望和平息他的怒火，避免一切可能的不幸，因为我们耶稣会，如同对总督说过的那样，无法混淆这些问题。而且如果神甫是葡萄牙人，皇帝将不会有任何怀疑，将愉快地看到我们送另外一个神甫来代替龙安国（António de Barros）神甫，他非常喜欢葡萄牙人……”^②

^①会议记录见《国务委员会纪录》，第 V 卷（1696-1750），皮苏梭卡尔（Panduronga S.S. Pisarelcar）编辑注释，巴斯托拉（Bastora），果阿，兰热尔印刷社，1957 年，第 93 号文件，第 252-254 页。亦见 KP，第 88 号文件。

^② 参见金弥格神甫 1709 年 11 月 23 日致果阿省省长萨拉伊瓦（Manuel Saraiva）神甫函，藏 ARSI（Archivum Romanum Societas Iesu 耶稣会罗马档案馆），果阿 911，第 446-449 页。亦见 KP，第 89 号文件。

金弥格神甫为获得同意将选中的使节耶稣会会士麦大成神甫从印度调到中国而与其教团领导内争的故事本身说明这个问题是多么的复杂。在此无法详述；足以说服总督采取这个想法^①，国王予以了批准^②，而后海外委员会——葡萄牙海外管理的最高机构——核实了科斯塔 (D. Rodrigo da Costa) 决定的正确性。^③

带着一批送给康熙皇帝的厚礼^④ 和在果阿以国王的名义^⑤ 写的指示信（以后此事深受海外委员会的指责^⑥），麦大成神甫于 5 月 10 日离开葡印。由总督^⑦ 下达的第二封（机密）指示信表明科斯塔认为，此次使命的成功取决于北京耶稣会的完全支持，尤其是中国副省长苏霖神甫的干预（在麦大成无法成命的情况下，指定由他继任）。应该保证使命的秘密，晋见康熙皇帝和为达到既定目标谈判的方针：向皇帝赠送礼物，说服他允许澳门卸下监管铎罗的负担，保护澳城的利益和支持专属传教士的保教权政策。

当麦大成神甫于 1710 年 7 月 26 日在澳门登陆时，铎罗已去世几乎二个月了。此事使得此次使团的主要使命落了空。我们只知，麦大成神甫与数学家阳秉义 (Franz Thilisch) 神甫一起获得了康

① 参见上页注释 2。

② 参见国王 1711 年 3 月 22 日致总督函，里斯本国立图书馆，第 8529 号抄件，《国王陛下国务委员会成员、印度总督兼总司令梅内泽斯 (Vasco Fernandes Cezar de Menezes) 1713 年 1 月季风回文集》，第 165 页。亦见 KP，第 105 号文件。

③ 参见海外委员会 1712 年 3 月 1 日的咨函，海外历史档案馆，海外委员会，第 213 号抄件，第 20 正面 - 22 反面，亦见 KP，第 117 号文件。

④ 礼物单，参见林慕士前引文，第 92 页。亦见 KP，第 100 号文件。

⑤ 1710 年 5 月果阿函的正式日期是 1709 年 4 月 3 日于里斯本，海外历史档案馆，印度，散档，第 5(17) 札，亦见 KP，第 99 号文件。

⑥ 同上。

⑦ 总督于 1710 年 5 月 6 日下达的指示函，果阿历史档案馆，委任状及指令，第 1426 簿，第 82 - 83 页。亦见 KP，第 100 号文件。

熙皇帝的接见。他对礼物倍加欣赏。^①

10年后,葡萄牙政府才再次考虑向中国遣使的可能性。此举使中国礼仪之争更加激烈。1719年的情况并不好于1709年;相反,康熙皇帝在铎罗生前给基督教传教士强加了严厉的限制、1715年颁布的《从那天起》、1717年的厉诏加强了对中国基督教社团的限制、皇帝的使节艾若瑟消息阙如、皇帝日益心急。这一切造成了传教士与中国朝廷之间的极度紧张。

1716年,康熙皇帝下旨撰写并在欧洲散发“红票”,迫使艾若瑟的使命有个结果^②。耶稣会日本省会长金弥格神甫将一副本带给了里斯本葡萄牙政府^③并从此通过葡萄牙驻罗马大使送到了教皇手中。从某种意义上来说,红票迫使罗马允许艾若瑟神甫返回中国^④。与此同时,又选择了一位教皇特使。教廷与里斯本达成了一致意见,不仅仅是关于礼仪问题,而且是教皇新特使使命的

① 参见丰塞卡(Francisco da Fonseca)神甫1714年3月11日致阿威罗公爵夫人函,ASV(Archivio Segreto Vaticano 梵蒂冈秘密档案馆),阿尔巴尼(Albani),第261号,第196正面-197反面,亦见KP,第130号文件,还可参见佩特奇(L. Petech)《康熙朝的葡萄牙使团》,《通报》,第XIV期

② 关于红票撰写的情况,可见马国贤在其《日记(1705-1724)》中的声叹(1716年10月20-31日),法帝卡作序,校释,注释及附录文献,东方学院,2卷,马国贤丛书之九那波里,1991-1996年,第2卷,第223-234页。亦见KP第141号文件。根据罗素(A.S. Rosso)《18世纪遣华教皇特使》,向帕萨迪纳,P.D.及Ione Perkins出版社,1948年,第309页汉语文件翻译的葡语本可见KP,第142号文件。

③ 参见海外委员会1718年5月7日的咨询,海外历史档案馆,第213号抄件,第102反面-103反面,亦见KP,第145号文件

④ 根据罗素前引书,第332页上樊守义声明的汉语文件翻译的葡语本可见KP,第159号文件和马国贤神甫的宣誓证明——《关于特使某些情况的宣誓证明》,传信部档案馆,红衣主教会议文件,东印度—中国,第152卷,第595页起。亦见KP,第162号文件。还可见耶稣会卡尔瓦略(Henrique de Carvalho)神甫于1718年4月5日致同会苏霖神甫函,阿儒达图书馆,第49-V-21号抄件,第87-88页。亦见KP,第152号文件

方式与葡萄牙保教权的关系无摩擦。^①

在艾若瑟在里斯本待船回中国时，一位澳城使节设法以澳门财政，商业和社会方面的困境来说服国王和政府。在几个建议的解决办法中，有一个正是再次向康熙皇帝遣使的计划，以从中国政府处获得某些恩施，恢复与开发澳门的商业活动。这个问题被提交海外委员会，讨论了很长时间。^② 在起初的请愿中，澳门政府提议任命一位由国王选择的宫廷贵族，或作为另外一种选择，任命一位澳门贵族、曾出任总督的阿拉尔坎(D. Francisco de Alarcão)。阿拉尔坎——如同玛讷撒尔达聂大使——是几个在葡萄牙出生的、在相对高的贵族圈子中的一员。他生活在东方领地，可以在此种使命中代表国王，因而无需从欧洲前来的旅行费用。

此时，对选择教士还是世俗人员率领使团再次进行讨论。海外委员会在两种意见之间徘徊。注意到了可能危害使命的几个消极方面：首先是人人皆知的中国礼宾问题及国王的大使将受到一种屈辱性仪式接待的困难。其次，鉴于皇帝对葡萄牙大使在罗马的支持其意图的失败这一事实很失望，可能拒绝接受遣使。全面考虑后，委员会——以 1709 年为例——提议使用具有“天赋与能力”的神甫。他无大使的义务和曝光度，但可亲自代表国王，维护康熙皇帝在罗马的奋斗目标。根据此事的结局，里斯本后将派遣一正式使团。

委员会中另一批人对此问题的态度有所不同。至于礼宾问题，这些委员有非常重实效办法。他们解释说，世人皆知，葡萄牙国王是一位主权王了，强加于葡萄牙大使的礼宾将被大家认为是

^①关于这个协议的内容，可见宝洛奇(Paulucci)红衣主教 1817 年 1 月 21 日致卡特斯公爵人使函，ASV(Archivio Segreto Vaticano，梵蒂冈秘密档案馆)，阿尔巴尼(Albani)，第 227 号，第 265 正面 - 270 正面。亦见 KP，第 149 号文件。

^②参见海外委员会 1719 年 1 月 23 日的咨询，海外历史档案馆，澳门，第 3 函盒，第 9 号文件，亦见 KP，第 156 号文件。

自负和可笑的。此外，应该考虑到，1667 年的玛讷撒尔达聂已有先例。它根本未失国王的尊严。

关于康熙皇帝可能对待大使的态度，委员们认为，考虑到皇帝对葡萄牙人及葡萄牙利益的一贯仁慈，积极的可能性高于消极性。因此在派遣一个盛大使团到罗马去支持皇帝的立场的同时，先派一个同样盛大的使团，向康熙皇帝解释国王的外交在罗马给与了多少支援和享有的充分信誉，即便结果不尽人意。此外，在得到皇帝愿意接受葡萄牙国王使节的消息后（可由北京耶稣会向里斯本传达），则可以派出使团，以恭维皇帝和减轻他可能会有的不悦或蔑视。

或许比起果阿国务委员会的决定，此议不甚妥协，且不那么剑拔弩张。海外委员会的最后提案获得国王批准，选择贵族阿拉尔坎作为可能的大使，但此事不果。1721 年，第二次教皇特使嘉乐（Carlo Ambrogio Mezzabarba）的使命令此议暂置或迫使葡萄牙政府等待罗马在北京此举的最后结果。^①我们必须等待至嘉乐使命的结束才再次听到向中华帝国派遣另一葡萄牙使团的议论

此次提议来自中国，它是由颇具影响力的葡萄牙耶稣会会上穆敬远（João Mourão）神甫一手策划的。在徐日升（Tomás Pereira）逝世后，他担负起了坚定捍卫葡萄牙保教权在华利益的重任。^②这个想法——据康熙皇帝的愿望——派遣一使团恭贺皇帝 70 大寿，实际上，如同嘉乐圈子内的想法和德理格（Teodorico Pedrini）后对

^①此事尤见蒂费奥雷前引书。

^②穆敬远的全面传记仍待撰写，但德礼贤（M. Pasquale D. Elin）的一部著作可资参考：《遥远的国度及在华传教士穆敬远（1681—1726）之惨死。从大部分未刊文献看历史及传说》，里斯本，海外总局，1963 年

麦德乐大使^①所说,这是一个噩梦计划,因为他们相信,穆敬远神甫明显地认为利用这一使团对康熙皇帝施加一些压力,实现凡是未经王家保教权允许的传教士被逐出中国的老计划。^②此外,嘉乐及其周围的人从中国带来了这个想法——由康熙向若昂国王派遣的私人特使张安多(António de Magalhães)神甫偶然与教皇特使同行——^③按照穆敬远的计划,若此事顺利,张安多将出任这一派遣给皇帝的大使。

为此原因,在里斯本逗留期间,嘉乐尽量推迟他的使命,以便了解国王是否准备立刻向中国遣使;实际上,他设法说服葡萄牙君主等待——颇失礼貌——从教皇处得到类似的建议。^④看看嘉乐及其手下后来在罗马的态度,我们知道,教皇特使的目的是赢取一定的时间来说服罗马教廷中止任何关于张安多神甫的建议。实际上,假设由耶稣会率领的使团在 1724 年才得到传信部中国红衣主教会议的讨论;在嘉乐的情报的说服下,红衣主教会议的红衣主教们决定建议国务秘书在耶稣会总会长,葡萄牙大使和教廷驻里斯本大使处进行有力的干预,目的是为了将张安多神甫列入 1723 年 9 月禁止耶稣会传教士前往中国的教谕中。

而后,当得知葡萄牙国王决定任命麦德乐作为向康熙皇帝派遣的大使时,教廷大使费劳(Firrão)致函罗马说,耶稣会争取将张安多任命为大使的努力失败了。但我们可以说,费劳的这个假设毫无依据。首先,如果说张安多出使的性质是作为皇家使节,在礼

^①穆敬远神甫 1721 年 7 月 21 日致嘉乐函,引自林慕上《葡中外交关系史(1),张安多神甫与康熙遣唐若昂五世国王使团(1721-1725)》,澳门文化学会,1991 年,第 108 页。麦德乐大使对此使团王家指令的评论,可见 KP,第 179 号文件。

^②瑟卢(Cerú)神甫 1723 年 2 月 25 日致红衣主教会议函,引自林慕上前引书,第 141 页。

^③关于张安多,参见林慕上前引书。

^④嘉乐 1723 年 2 月 9 日致传信部部长函,引自林慕上前引书,第 142 页。

仪上回访葡萄牙国王，他兼任国王大使一事极不可能。其次——这比较重要——我们知道这不是穆敬远神甫的计划。他是此使团的主谋。我们知道，此议来自穆敬远神甫向里斯本报送的说明，目的是组织一个向康熙皇帝贺寿的使团。实际上，他精心准备的备忘录囊括了一切应该考虑到的问题：在中国需要有耶稣会会士指引；皇帝对葡萄牙人的偏爱；厚礼取悦皇帝；对中国礼宾的详细的分析，建议如何处理，事先以一适当方式由穆敬远同康熙皇帝磋商。^①最后，明确大使的宗教或非宗教性质的老问题。按照穆敬远神甫的观点，以世俗人员出任大使优于神甫担任此职。因为——他解释说——在中国，教士被认为无法参与世俗生活中的大事。教皇特使和达赖喇嘛的使节为唯一的例外，因为派遣他们的人不是世俗人员。

神甫穆敬远的说明明确避免了嘉乐和传信部关于此次使命负责人选择的误说。

葡萄牙国王若昂终于向康熙皇帝遣使。^②后来也为康熙皇帝贺寿——他于 1722 年逝世——但至其时仍然对教皇做出的反对耶稣会关注嘉乐使团不幸结局的苛刻决定心怀不满^③。通过麦德乐在 1750 年所说的一番话，我们知道，他出使中国是葡萄牙政府对平衡葡萄牙保教权在远东的利益与服从教廷当局和管辖的需要这一复杂局面的直接反应^④。我们还知道，1723 年 12 月，在最后决定遣使的讨论中，海外委员会于 1719 年提出的推荐世俗人员出

^① 穆敬远神甫为张安多神甫下达的指令（1721），海外历史档案馆，澳门，第 32 号盒，第 22 号文件，11 号附录

^② 关于麦德乐出使雍正朝廷的广泛参考书目可见萨安东《出使与朝贡：300 年葡萄牙在华外交使团小史》，第 83—84 页

^③ 关于此问题，可见蒂费奥雷及德礼贤前引书

^④ 参见麦德乐以中国基督教社团的名义致唐若望五世国王的备忘录（1750 年 4 月 27 日），海外历史档案馆，里斯本，托雷斯（Torres）遗稿，第 527 札，第 18 号文件

任大使的最终立场明确地被引述。^①

1725 年遣华的大使麦德乐在雍正朝廷的使命十分成功。他是世俗人员,贵族(即便是小贵族),并且是一位具有外交经验的法学家。国家官僚制度的实用主义决定了他的作用而且长期以来早就注定了一批显贵和有权威的业余外交家会失去作用。

18 世纪,在麦德乐和 1752 年的巴哲格使团之后^②,我们可以看到一种特殊局面,即葡萄牙政府决定掩盖使团的官方性质,不曝光,喜欢使用神甫在中国朝廷担任纯粹外交活动的媒介。1784 年北京主教汤士选(Dom Alexandre de Gouveia)的使命便是一例。方济各会会上汤士选于 1782 年 7 月获选。离开里斯本时,有王家使命——从乾隆皇帝处获得对授予王家保教权的一系列特权及葡萄牙人居留澳门条件的保障或确认。为此目的,他在里斯本从皇家政府处,在果阿从总督那里并在澳门从总督和议事亭方面接受了一系列指令。但汤士选作为钦天监的成员,在皇家官僚制度下,从无完成其外交使命的机会。^③

如果我们考虑到耶稣会为葡萄牙在东方的外交所提供的服务的令人惊讶的清单,中国的情况属于例外。在 16、17 及 18 世纪,耶稣会会上在日本国王或印度数个主要朝廷,甚至在大莫卧儿朝廷出任全权大使,但在中国不是这样。如果说从利玛窦时代到 18 世纪中叶,葡萄牙从未在耶稣会的紧密配合与支持下在中华帝国展开任何重要的外交活动,是因为在中国从无耶稣会(或其他教派

^① 参见席尔瓦(Monsieur José da Mota e Silva)蒙席就同教廷的关系致唐若望五世国王的各忘录(1723 年 12 月 10 日),海外历史档案馆,澳门,第 3 函盒,第 13 号文件。亦见 KP,第 174 号文件。

^② 关于这两个使团的广泛参考书目,可见萨安东《出使与朝贡:300 年葡萄牙在华外交使团小史》,第 83-85 页。

^③ 关于这个使团的参考书目,可见萨安东《出使与朝贡:300 年葡萄牙在华外交使团小史》,第 85-86 页。

的)大使。至于这个问题，如同我们所见，不是因为耶稣会会上或概括地说，神甫不能出任大使，而是即便神甫能够具有一正式大使的功能与微妙的角色，但无官方的性质，因此，在政治难题上无法具有缓冲的作用。这是一结症。正是为此——在一切危及主权尊严和形象的情况下，国家机制出于传统的敏锐——甚至在西方列强对中国朝贡制度的反应的复杂历史中，也不考虑使用神甫出使。

(金国平译)

论 18 世纪后期澳门海上贸易 的地区分布与商品结构

张廷茂

16 世纪中期为葡萄牙人租居之后，澳门这块中国南海之滨的弹丸之地迅速成长为远东地区重要的国际商埠。在长达 3 个世纪的历史进程中，澳门一直是东西方“相遇与对话”的重要舞台。此间，随着贸易活动的兴衰起伏，这个舞台所上演的历史剧目也在经历着某种变化。18 世纪中期，中国政府相继采取了决定澳门历史发展方向的新政令。1755 年，关闭江浙闽二大海关，中国海外贸易开始进入广州独口通商时期。1760 年，下令外商在广州贸易季后一律到澳门住冬。清政府的政策调整，既改变了澳门历史的发展进程，也对澳门葡人在华商业产生了深远影响。在新的格局之下，澳门海上贸易在诸多方面发生了显著的变化。本文将系统地考察澳门海上贸易的地区分布和商品结构，进而对它在东西方贸易关系中的地位和作用做出评价。

一、澳门海外商业航行的总体状况

进入 18 世纪 60 年代以后,澳门海上航行在经历了 40—50 年代的低潮之后又开始回升。首先表现在澳门商船队伍的规模上,如表 1 所示:

[表 1] 澳门商船数量^①

年期	船数	年期	船数
1770	12	1785	12
1772	9—10	1790	15
1781	25	1798	21
1782	14	1802	23

随着商船队伍的恢复,海上航行重新活跃起来。议事会所颁发的航行护照数量的显著增加证明了这一点,如表 2 所示

^① Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, Macau, Imprensa Nacional, 1984, pp. 549, 560, 613; Benjamin Videira Pires, S. J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, Macau, Instituto Cultural de Macau / Museu Marítimo de Macau, 1993, pp. 106, 45, 51, 112; Benjamin Videira Pires, S. J., *A Viagem de Comércio Macau - Manila nos Séculos XVI a XIX*, Macau, Museu Marítimo de Macau, 2a ed., 1994, pp. 78, 85, 89, 96; 马士:《东印度公司对华贸易编年史(1635—1834)》,广州,中山大学出版社 1993 年中译本,第 2 卷,635、695 页,第 4 卷,174、198、236、268、338 页; Anders Ljungstedt, *A Historical Sketch of the Portuguese Settlements and of the Roman Catholic Church and Mission in China*, Hong Kong, Viking Hong Kong Publications, 1992, p. 103.

[表 2] 澳门议事会颁发的航行护照^①

航行期	护照数	航行期	护照数	航行期	护照数
1784 - 1785	4	1789 - 1790	21	1794 - 1795	13
1785 - 1786		1790 - 1791	24	1795 - 1796	20
1786 - 1787	17	1791 - 1792	26	1796 - 1797	18
1787 - 1788	14	1792 - 1793	21	1797 - 1798	19
1788 - 1789	24	1793 - 1794	14	1798 - 1799	23

实际完成的航行次数与议事会颁发的航行护照数基本吻合，表明绝大部分商船实现了预定的航行，如表 3 所示：

[表 3] 1750 - 1807 年澳门商船完成的航行次数^②

年期	商船	航行	年期	商船	航行	年期	商船	航行
1750	5	7	1767	7	11	1784	10	11
1751	5	8	1768	9	11	1785	12	14
1752	6	8	1769	8	10	1786	9	13
1753	4	6	1770	8	11	1787	13	17
1754	5	6	1771	11	15	1788	17	20
1755	3	5	1772	8	10	1789	16	19
1756	4	5	1773	11	12	1790	20	23

^① Arquivo Histórico de Macau, Leal Senado, cód. 506, in A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 1997, p. 193.

^② A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)* Anexo No. 21, Benjamin Videira Pires, S. J., *A Vila Marítima de Macau no Século XVIII*, p. 125; 中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一）档案卷，北京，人民出版社 1999 年，256、282、358、366、371、372、375、401、488、509、728 页；刘芳辑、章文钦校：《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》，澳门，澳门基金会 1999 年，200、201 页。

年期	商船	航行	年期	商船	航行	年期	商船	航行
1757	6	7	1774	11	12	1791	22	26
1758	5	8	1775	8	9	1792	17	21
1759	5	7	1776	6	6	1793	12	14
1760	4	8	1777	10	11	1794	10	11
1761	6	9	1778	9	11	1795	15	19
1762	6	12	1779	9	11	1796	16	20
1763	4	10	1780	8	10	1797	15	16
1764	8	13	1781	8	9	1798	17	22
1765	8	15	1782	15	17	1799	17	21
1766	7	12	1783	9	9	1800	12	14

从商船队伍的规模、议事会发放的航行护照数以及实际完成的航行次数来看,在 1760 年以后的大约半个世纪中,澳门海上贸易又有所回升,贸易规模已经接近禁南海贸易期间的水平。澳门商船在西起毛里求斯群岛、东到摩鹿加群岛的广泛领域挂帆往返,而通向里斯本的大西洋航线,亦成为澳门商船的重要航线。

二、澳门海上贸易的地区分布

伴随着商业航行的活跃,澳门海上贸易的地区分布发生了变化,主要表现为:在原有航运网中,各条航线的相对重要性以及各港口的功能发生了转变,一些港口仅作为航行过程中的中转港(*porto de escala*),而另一些港口则成为澳门商船经常出入的终点港(*porto de destino*);在传统航线中,印度海岸各港口、特别是孟加拉的重要性显著增强,澳门—印度航线成为澳门商船最重要的航行线路;澳门—里斯本航线的航行也日显重要;新的航线相继开辟,澳门的商业视野进一步拓展。

(一) 传统航线相对地位的变化

传统航线相对地位的变化,突出地表现为印度航线重要性的显著增强。早在 18 世纪 50 年代,当其它航线的贸易走向衰退之时,该条航线的贸易却开始有所起色。进入 18 世纪 60 年代以后,印度航线的地位日益重要,成为了澳门商船的一条主要航行线。在 1770 年的 12 艘船当中,有 3 艘专门从事印度航线的贸易。^①1785—1800 年间,议事会所颁发的航海准行证,大部分与孟加拉、交趾支那和果阿航行有关;^②印度沿岸的港口多次被提到,如表 4 所示:

[表 4] 1761—1799 年间澳门—印度航行的商船数^③

年期	澳门至印度	印度至澳门	备注	年期	澳门至印度	印度至澳门	备注
1761	6			1780	4		
1762	2			1781	7		1 艘返程经马来亚西海岸
1763	9	1	失事	1782	10		
1764	3			1783	5		
1765	2	2		1784	8		3 艘去孟加拉,返程经马来亚

① Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, p. 548—549.

② Benjamin Vileira Pires, S. J. *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, p. 92.

③ Benjamin Vileira Pires, S. J. *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, pp. 60—84, 87—89, 122, 124, 139; 马士:《东印度公司对华贸易编年史》,第 2 卷,635、695 页,第 4 卷,174、198、236 页; Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, pp. 508, 513, 512, 525, 530, 534, 538, 549, 560, 561, 585, 613, 619, 723, 637; 刘芳辑、章文钦校:《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》,189、208、183、185、191、219、193、217、218、194、196、241、643 页。

年期	澳门至印度	印度至澳门	备注	年期	澳门至印度	印度至澳门	备注
1766	1		回澳船免税下货	1786	9		
1767	1			1787	5		
1768	1			1788	12		
1770	3			1789	8		
1771	5			1790	6		
1772	2	2		1791	4		
1773	3	3	1 艘运回 50 桶火药; 1 艘运回 500 担大米; 1 艘运回 6 桶火药	1792	7	1	
1774	1			1793	3		
1775	1		经交趾支那和马来亚抵达	1794	15		
1776		1		1796	17		
1777	1			1797	6		3 艘去孟加拉
1778	1			1798	6		
1779	1			1799	10		

统计表显示,在这一时期,澳门商船不仅实现了向印度各港口的连续性航行,而且在较多的年份中保持较高的行船纪录,从而显示了印度航线的重要性。与此同时,印度各口岸的航行密度也表现出明显的差异。在澳门商船经常出入的印度洋各口岸中,卡利卡特、孟买、马拉巴尔和克罗曼德尔各港口较多地充当中转港,而果阿和孟加拉则成为印度航线的主要终点港。自 1772 年以后,孟加拉就成为澳门商船

经常出入的港口。每年领到该线航行护照的商船数一般在 1~6 艘之间。^①印度航线各港口相对地位的变化,特别是孟加拉的兴起,反映了鸦片贸易在澳门海上贸易中的特殊地位。

交趾支那一向是澳门商船前往的重要地区之一。18 世纪 60 年代,该线的航行一度基本上陷于中断,70 年代中期开始恢复,80 年代末航行密度开始增大,如表 5 所示:

[表 5] 澳门—交趾支那航线通航的情况^②

年期	澳门至交趾支那	交趾支那至澳门	备 考	年期	澳门至交趾支那	交趾支那至澳门	备 考
1762	1	1	运回被逐的耶稣会士,澳门—交趾支那商业中断	1782	2		
1773	1			1788	1		去同奈港
1775	1		前往马来亚和孟加拉	1789	1		
1776	1	1	运回糖、生丝、沉香、槟榔等	1792	1		被起义者烧毁
1777	2		1 艘前往东京之太孙港	1793	1		
1778	1			1795	1		抵达同奈港
1779	1		前往马六甲	1796	1		抵达同奈港
1780	2		前往马六甲、孟加拉	1797	2		
1781	4	4	往返 2~3 趟	1800	3		

从表中可以看出,18 世纪 90 年代,澳门到交趾支那的航行密

① A.M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau(1750-1800)*, p.265.

② Benjamim Videira Pires, S.J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, pp. 63 - 65, 72, 87 - 89, 120 - 124, 135 - 36, 140; Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, p. 615 - 617.

度显著加大。这与越南政局的变动以及澳门当局与交趾支那关系的改善有着密切的关系。1789年, Nguyễn Anh 重新占据了湄公河三角洲的同奈(Dongnai), 从而为澳越关系的恢复提供了前提条件。1790年4月, 议事会决定与交趾支那重建贸易关系。澳门向交趾支那国王提供8000帕塔卡贷款, 而交趾支那国王则免除澳门商船的进港关税。^①同样值得注意的是, 交趾支那在澳门海上航行活动中的地位和作用有了某种变化: 它除了作为一部分澳门商船的直达目的地之外, 较多地是充当中转港的角色, 与马来半岛各港口、巴达维亚、帝汶等港口共同组成一条漫长的海上航线; 往返于这条航线上的商船, 大多在交趾支那和巴达维亚作短暂停留。在1765—1796年间的抵押贷款契约文书(escrituras)中, 交趾支那被提到114次, 其中20次为专程抵达。在1784—1804年议事会颁发的航行护照中, 交趾支那共出现132次, 专程前往者为35次, 其余皆为中途中转。同奈港在同期的抵押契约文书中出现8次, 其中2次为专程抵达; 在同期的航行护照中出现32次, 其中只有9次为专程直达, 其余皆为中转。^②交趾支那在贷款抵押文书和航行护照中出现的总次数以及作为直达目的地的次数均有明显增加。这个事实表明, 及至18世纪末, 交趾支那对澳门的商业重要性进一步增强。

至于马来半岛和苏门答腊各港口, 几乎完全充当印度航线和巽他航线的中转港。吉大、马六甲、槟榔屿、柔佛、亚琛、苏门答腊等, 全部是作为中转港出现在1763—1796年的抵押文书中; 而在1784—1804年议事会颁布的航行护照中, 除马来亚海岸有4次作

① Benjamim Videira Pires, S. J., *A Vida Marítima de Macau no Séc. XVIII*, p. 122.

② A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Quadro Nº13 e Quadro Nº12.

为终点港出现外，檳榔嶼、馬六甲全都是作為中轉港而出現的。^①如前文所列表 4 所示，在貸款抵押文書和航行護照中，馬來西亞港口常常與印度海岸的孟加拉、果阿以及克羅曼德爾海岸和馬拉巴爾海岸的其它港口一同出現，作為這一航線上商船的中途停靠站；還有一些商船在完成印度之行後，經由馬來亞的港口返棹澳門。不僅如此，從下文我們將會看到，馬來亞的港口還充當澳門商船前往爪哇島和巽他群島的中轉港，與巴達維亞、帝汶等一起構成一條漫長的運輸線。澳門商船前往帝汶者，多由馬來西亞的港口到巴達維亞，再由巴達維亞抵達帝汶。自帝汶返回澳門的商船，也有一些經由馬來西亞的港口。

荷蘭人控制的巴達維亞，在相當長的一段時期曾是澳門商船前往的主要目的地。18 世紀後半期，特別是 70 年代以後，澳門商船在該線的航行仍保持一定的規模，如表 6 所示：

[表 6] 澳門商船在澳門 - 巴達維亞航線的航行^②

年期	澳門至 巴達維亞	巴達維亞 至澳門	備 注
1762	1		購買歐洲染料送給中國皇帝
1765	1		
1767	1		前往帝汶
1771	1		
1772	1	1	1 艘運載大米回澳

① A.M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Quadro Nº13 e Quadro Nº12.

② Benjamim Videira Pires, S.J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, pp. 63 - 83, 86 - 89, 136.

年期	澳门至 巴达维亚	巴达维 亚至澳门	备 注
1773	1	2	
1774	1		经由邦库前往苏门答腊
1778	1		
1779	1		
1781	6		4 艘经交趾支那、马来亚港口;2 艘前往帝汶、索罗
1782	7	1	2 艘经印度、马来亚;3 艘分别前往帝汶、爪哇和马来亚,其中 1 艘载回丁香
1783	3		1 艘去帝汶;1 艘去马来亚和孟加拉
1784	4		3 艘去帝汶;1 艘经孟加拉、马来半岛抵达
1786	3		1 艘去马来半岛;2 艘去帝汶
1787	1		前往马来半岛
1788	3		前往帝汶
1789	1		前往帝汶
1790	2		前往帝汶
1791	2	1	1 艘经印度抵达,经马来亚返澳;1 艘去帝汶
1792	2		1 艘去帝汶
1793	2		去其它港口
1794	4		
1795	3		
1796	3		1 艘经由孟买、马来亚抵达;1 艘去帝汶

表中显示, 巴达维亚市场在澳门海上贸易中的地位发生了明显的变化。虽然仍有一些澳门商船以巴达维亚为终点港, 但是, 更多的是以它为中转港, 继续前往帝汶, 甚至还有一些商船从巴达维亚驶向苏门答腊、孟加拉等港口。在 1763—1795 年的契约文书中, 巴达维亚共出现 84 次, 其中 10 次为直接到达, 74 次标明为中转港; 而在 1785—1804 年的航行护照中, 相应数字为 26 次、3 次和 13 次。^① 巴达维亚在上述两种文件中出现次数之缩减以及直达次数之低, 说明澳门与巴达维亚的贸易关系日益松弛, 澳门商船已不再是巴达维亚市场的供货主力, 澳门商人丧失了在该贸易中原有的优势地位。

在南海贸易禁令解除后, 澳门与帝汶的贸易出现了严重衰退。18 世纪后期, 澳门商船前往帝汶的航行活动有所恢复, 如表 7 所示:

[表 7] 1761—1799 年澳门—帝汶航行^②

年期	澳门至帝汶	帝汶至澳门	备注	年期	澳门至帝汶	帝汶至澳门	备注
1761	2	1		1787	1		
1763	1		前往索罗	1788	3		均经巴达维亚抵达
1766	1			1789	1		
1772	3	1		1790	2		
1773	1			1791	2		

① A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*. Quadro No13 e Quadro No12.

② Benjamim Videira Pires, S. J. *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, pp. 60 - 78, 80 - 83, 85 - 7, 109, 140; Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, pp. 508, 492, 513, 534, 560, 620, 625, 668; *A Abelha da China, Macau, Universidade de Macau / Fundação Macau*, 1994, No 1, p. 4, No XXII, p. 86, No XLIII, p. 228; 刘芳辑、章文钦校:《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》, 642 页。

年期	澳门至帝汶	帝汶至澳门	备注	年期	澳门至帝汶	帝汶至澳门	备注
1775	1			1792	2		1 艘经巴达维亚抵达
1776	2		运去大米	1793	1		
1781	2		1 艘经帝汶之利夫澳到达	1794	2		1 艘经巴达维亚抵达
1782	3		1 艘经巴达维亚抵达	1796	1		经巴达维亚抵达
1783	3		1 艘经巴达维亚抵达	1797	1		
1784	3		均经巴达维亚抵达	1798	2		1 艘经由索罗抵达
1786	3		均经巴达维亚抵达	1799	1		

从表中可以看出，帝汶港在澳门海上贸易中主要扮演航行终点港的角色。前往该处的澳门商船，或由澳门直接抵达，或经由马来亚的港口和巴达维亚而来。在 1763—1796 年的抵押贷款文书中，帝汶与索罗共出现 58 次，其中 33 次为直接到达，25 次提到了中转港；在 1785—1804 年间，议事会共发出有关帝汶航行的护照 18 个，其中 8 个没有提到任何中转港，其余则标明以巴达维亚或摩鹿加群岛的港口为中转港。^①从航行护照来看，澳门—帝汶航行的密度较低，即勉强维持在每年 1 艘船的低水平上，而且大多需经其它港口中转而来。鉴于澳门向帝汶提供的援助，葡印总督曾授予澳门葡人檀香木贸易的专营权。但是，由于受到中外商人的强有力竞争，澳门商人越来越难以维持这一特权。一份关于帝汶的报告指出，授予澳门的特权损害了帝汶的利益，因为，由澳门运来帝汶的商品在中国买不到，而往往要在巴达维亚以高价购买。帝

^① A.M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Quadro No13 e Quadro No12.

汶总督若昂·巴布蒂士达·维埃拉·高迪纽 (João Baptista Vieira Codinho) 到任后, 力主废除澳门的垄断权, 实现果阿—帝汶贸易的自由化。他认为, 帝汶从巴达维亚进口的商品, 完全能够以更好的价格从果阿进口; 来自澳门的商品价格过高。^① 由此可见, 澳门葡人在与帝汶的贸易关系中所占有的份额已大为缩减, 持续了近百年的对帝汶檀香木贸易的垄断被打破。

南海贸易禁令解除之后, 澳门—马尼拉贸易的衰退相对较轻。18 世纪后半期, 澳门商船仍保持着适度规模的航行, 到世纪之交, 进而有所加强, 如表 8 所示:

[表 8] 1761—1800 年澳门—马尼拉航行^②

年期	澳门至 马尼拉	马尼拉 至澳门	备注
1761	1		载有 4 箱澳门档案
1764	1		
1765	2		
1769	1		

① A. Teodoro de Matos, "Timor and the Portuguese Trade in the Orient during the 18th Century" in A. Teodoro de Matos & Luis Filip Reis Tomaz (eds), *As Relação entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente*, Macau - Lisboa, 1993, pp. 443, 442.

② Benjamim Videira Pires, S. J., *A Viagem de Comércio Macau - Manila nos Séculos XVI a XIX*, pp. 64, 67, 68, 69, 71, 72, 76, 73, 81, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 96, 97, 99; *A Abelha da China*, No XVII, p. 66, No XXV, p. 101, No XXX, p. 126, No XXXII, p. 134, No XXXIV, p. 142, No XXXVII, p. 154, No XLIV, p. 192, No XLX, p. 266; Pierre Chaunu, *Les Philippines et Le Pacifique des Ibériques*, Paris, 1960, pp. 92 - 93, 96; Benjamim Videira Pires, S. J., *Taprobana e Mais Além……Presen? as de Portugal na Ásia*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1995, pp. 286, 285 - 286; Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, pp. 526, 540, 611, 620; 刘芳辑、章文钦校:《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》, 190, 196, 198, 199, 201, 204, 215, 210, 213, 651, 196 页。

年期	澳门至 马尼拉	马尼拉 至澳门	备 注
1770	2		
1771	2		
1772	3		
1773		1	运回大米
1774	1		
1775	1		船长为西班牙人
1776	1	1	
1780		1	
1781	2	1	被英国人截获,后获得补偿
1782	3	1	
1784	3	2	3 艘被扣押,后获释
1787	4		
1790	1	1	
1793	1		
1794	2		1 艘前往婆罗洲
1795	1	1	运来洋米 2400 担、白糖 60 担、沙藤 40 担、木板 225 块
1799	1		
1800	1		

表中显示,澳门—马尼拉航行在 80 年代以至世纪之末有明显的增加。航海护照数量的增加进一步印证了这一点。 1784—1804

年间，议事会共发放有关马尼拉的航行护照 58 件，其中 22 件没有提到中转港，36 件提到了中转港；^①平均每年发放的护照数在 2 件以上，而且直接抵达的比率也比较高，仅次于孟加拉和帝汶。可见，马尼拉仍然是澳门商船经常前往的重要港口。不仅如此，马尼拉还在一定时期充当澳门—里斯本漫长航线的中继站，澳门商船在由里斯本返航澳门途中有时在马尼拉作短暂停留。

需要指出的是，在 18 世纪后期，为了密切澳门与马尼拉之间的贸易关系，澳门当局对来自马尼拉的西班牙商船给予种种优待。早在 1605 年，葡萄牙王室曾发布命令，禁止外国人在澳门贸易。但是，到了 1746 年，国王却下令允许菲律宾的西班牙商人前来澳门贸易，并且在税率上给予优待：西班牙船的入口税为 1.5%，而葡萄牙船则是 2%。1768 年，议事会做出决定，对西班牙商船的现行税率维持不变。为了吸引西班牙商船前来贸易，澳门当局不惜付出代价。例如，“1700 年，议事会同意 1 艘西班牙船入港，引发了与中国官员的矛盾；为了使他们平息，议事会花掉了这一年的关税收入，还送了其它东西”。^②在澳葡当局的保护下，菲律宾的西班牙商船不仅经常出入澳门，而且长期享受税收优待。1780 年 6 月 3 日，1 艘西班牙船自墨西哥抵达澳门，运来澳门所需要的货物，尽管中国官员要求它前往黄埔，议事会还是让它驶进了澳门港。澳葡当局的保护措施，既密切了澳门与马尼拉之间的商业关系，又从中获得了一定的关税收入。

值得注意的是，澳门—里斯本一线的航行在 18 世纪后期显示出了良好的发展势头，如表 9 所示：

① A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau(1750 - 1800)*, Quadro No12.

② Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, p. 548.

[表 9] 1763—1801 年澳门—里斯本航行①

年期	澳门至里斯本	里斯本至澳门	年期	澳门至里斯本	里斯本至澳门
1763	1		1784	9	
1765	3		1785	5	
1770	1		1786	3	
1772	1		1787	4	4
1773	2		1788	6	
1774	1	1	1789	5	3
1775	3	1	1790	1	2
1776	1	1	1792	3	
1778	2	1	1793	1	
1779	2		1794	1	
1780	2		1797	1	
1781	3		1798	1	
1782	5		1799	1	
1783	5		1801	3	

①本表数字系作者根据散见于下列各书中的资料统计而成：A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)* Anexo No 14; Antonio Lopes, Eduarde Frutuoso e Paulo Guinote, "O Movimento da Carreira da India nos Secs. XVI XIX. Revisão e Proposta", in *Mare Liberum*, 1992, No4, p. 238 - 242; A Abelha da China, No XI, p. 44, No XVII, p. 66, No XII, p. 86, No XXIII, p. 91, No XXVIII, p. 118; Benjamin Videira Pires, S. J. *A Viagem de Comércio Macau - Manila nos Séculos XVI a XIX*, pp. 88, 89, 92, 93, 96, 99; Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, pp. 570, 576, 681, 723701; Benjamin Videira Pires, S. J. *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, pp. 46, 51. Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau, Macau, Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 2a ed. 1997, Vol. II*, pp. 174, 194; 刘芳铨、章文钦校：《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》，182、202、204、204—205、222、224、225、227、229、230、232 页；中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一）档案卷，372、375、401、488、507、728 页。

表中显示,18 世纪的最后 30 年间,澳门商船基本上实现了对里斯本的连续性航行,年均入港船数在 2 艘以上。由此可见,澳门与里斯本的关系更为密切,澳门—里斯本航线的重要性也进一步增强。

(二) 新航线的开辟

澳门海上贸易地区分布的变化还表现为新航线的开辟。首先是东非航线。18 世纪后半期,有些澳门商船开始以东非沿岸的某些港口作为航行目的地,开展澳门与那里的直接贸易。在 1763—1796 年的抵押贷款契约文书中,2 次提到弗兰萨岛 (Ilha de França),3 次提到毛里求斯群岛 (As Ilhas Maurícias),1 次提到莫桑比克;在 1785—1804 年的航行护照中,有 10 次提到毛里求斯。^①1781 年 12 月,3 位商人共向仁慈堂借款 1200 两,租用“圣玛利亚·马约”号船经巴达维亚前往毛里求斯群岛,并经由马来亚港口返回澳门。1788 年 1 月,船主安东尼奥·若泽·德·甘博亚和另一名商人尼古劳·特伦蒂纽·德·皮纳,各向仁慈堂借款 1000 两,利用“博亚”号船前往毛里求斯和其它港口贸易。1790 年 12 月,船主安东尼奥·佩雷拉·德·阿劳若和另一位商人安东尼奥·若阿金·德·奥利维拉·马托斯,各向仁慈堂借款 1000 两,租用“卡尔莫圣母兄弟”号船前往马拉巴尔海岸、毛里求斯、莫桑比克及东非沿岸的其它港口贸易。^②就目前所掌握的资料来看,澳门与东非沿岸的贸易尚处于起步阶段,这条航线还不是澳门商船前往的主要目的地,但是,大体上可以说明,面对客观形势的变化,澳门葡人寻求贸易渠道多样

^① A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Quadro No13 e Quadro No12.

^② Benjamim Videira Pires, S. J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, pp. 64, 71, 75.

化的努力取得了一定的成效。

18 世纪后期，澳门葡人继续努力开通澳门—巴西航线，并将此航线视为改善澳门贸易状况的根本出路。但是，这项事关澳门贸易发展前景的请求，再次遭到国王的拒绝。王室及其官员考虑的首要问题是葡萄牙在巴西的财政利益。当时，葡萄牙的海外商业利益在世界各地受到后起列强的竞争，里斯本当局把加强与巴西的联系作为摆脱困难局面的唯一出路。经过初步开发，巴西已经形成了蔗糖和烟草的高产基地；而金矿的开采，更使得巴西的价值倍增。在王室及其官员们看来，开通澳门与巴西的航线，会使果阿和王国的贸易收入减少。澳门当局要求开通澳门—巴西航线的请求虽然未能实现，但是，澳门与巴西之间的非正式贸易仍有一定的发展。1789 年 10 月，弗朗西斯科·安东尼奥·罗迪的“埃菲热尼亚·诺比亚纳”号自南美洲来航中国，入泊澳门港。^①到 18 世纪末，中国丝绸、瓷器、釉器、木桌、漆器等中国货已经流入巴西，而烟草等巴西产品也已进入澳门。毫无疑问，开通澳门与巴西的直达航线必将极大地促进两地之间乃至亚洲与美洲之间的商业往来，加强亚欧美三洲之间的联系。

三、澳门海上贸易的商品结构

18 世纪后期，与地区分布上的变化相联系，澳门海上贸易在商品结构上也发生了明显的变化。其主要表现为鸦片贸易的激增、印度洋沿岸贸易量的扩大、输入里斯本的中国货物的增多等等。对商品结构的分析，有助于深刻认识澳门港口在这一时期的

^① Benjamin Videira Pires, S. J., *A Viagem de Comércio Macau - Manila nos Séculos XVI a XIX*, p. 80.

经济状况及其历史作用。

（一）鸦片贸易的畸形增长

鸦片最初是作为与乳香、没药同类的药用品进口到中国来的；进口药用鸦片是一种纳税交易的合法活动。18 世纪初，进口鸦片成为葡萄牙商人牟取暴利的手段。1720 年，葡萄牙商人从克罗曼德尔海岸进口了几箱鸦片。^①1729 年，他们又从果阿和达曼运来 200 箱鸦片，到澳门销售；若每箱以 50 公斤计算，其总量则达万斤上下。^②就在这一年，雍正皇帝下达了禁贩鸦片的圣旨。但是，禁令仅针对走私犯而言，而对于药用鸦片，仍按旧例允许纳税进口。鸦片进口在一定程度上的合法化，必然使得禁贩禁吸鸦片的禁令成为一纸空文。此后，鸦片进口的数量非但未减，反而与日俱增。至 1767 年（乾隆三十二年），进口的鸦片数量已达 1000 箱，^③以后的很长一段时期内一直保持这一规模。

鉴于鸦片贸易逐年增长，葡印当局便企图使澳门成为垄断性市场。早在 1764 年，果阿总督就对澳葡当局发布指令：在澳门，不得为任何目的向来到本港口或岛屿的外国商船购买鸦片；亦不得将任何外国人的鸦片在澳门卸货寄存；违者没收其全部货物，其一半奖励给告发者，另一半用于议事会开销”。^④到 18 世纪 70 年代，

① Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements and of the Roman Catholic Church and Mission in China*, p. 104.

② 马士：《中华帝国对外关系史》，北京，商务印书馆 1963 年中译本，第 1 卷，页 198。

③ 同上。

④ “Carta do V. R. Conde de Ega Sobre Se Não Comprar Anfião aos Navios Estrangeiros, in Manuel Múrias, *Instrução para o Bispo de Pequim e Outros Documentos para a História de Macau*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988, p. 269.

鸦片贸易在澳门海外贸易中已占据了重要地位。一位对澳门颇为熟悉的荷兰东印度公司广州商馆监理在 1770 年写到：“过去，运载檀香木的商船所带来的收入足以提供本市的费用；而现在，鸦片已是最能获利的商品。”^①

不久，英国商人也开始染指鸦片贸易。1773 年（乾隆三十八年），英国人将出产于印度的鸦片贩运到广州公开出售。此后，英人进口鸦片的数量逐年增多；鸦片很快成为他们输往中国的一项重要货品。不过，葡萄牙商人在中国占有地利，英国商人难以在鸦片贸易中对澳门葡人构成实际的威胁，更无法取而代之；澳门继续扮演鸦片走私中心的角色，如表 10 所示：

[表 10] 澳葡海关鸦片进口数量统计(单位:箱)^②

年期	数量	年期	数量	年期	数量	年期	数量
1784	726	1788	949	1792	1750	1796	1469
1785	858	1789	1067	1793	857	1797	1506
1786	402	1790	898	1794	1022	1798	3825
1787	1161	1791	1104	1795	2420	1799	1710

英国人在广州的鸦片贸易遭到中国官员的严格查禁；澳门葡人亦想方设法阻挠和限制英国人向中国运送鸦片。因此，英国人觉得在广州进行鸦片贸易很不安全。1794 年（乾隆五十九年），1 艘英国船将 290—300 箱鸦片运进黄埔。从此，黄埔又成为一个鸦片走私贸易的基地。但是，黄埔毕竟离广州太近，仍然不是一个安全的走私基地。英国人的鸦片贸易受到种种限制，而澳门葡人则

① Manuel Teixeira, *Macau no Séc. XVIII*, p. 549.

② A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Anexo Nº11.

因享有有利条件而占据着鸦片贸易的优势地位。从表中可以看出,澳门进口的鸦片数量,非但没有因为黄埔的竞争而减少,反而不断增加。1784—1790 年平均进口 886 箱,1791—1800 年间为 1747 箱。

澳门鸦片进口数量的增加,与澳葡当局的促销政策不无关系。早在 1776 年,鉴于澳门已经不能完全垄断鸦片贸易,澳葡当局便采取了变通的政策,允许外国商人租用葡萄牙商船将鸦片以及其它想要运输的货物运到澳门。^①1799 年,葡萄牙摄政王函告澳门议事会,准备允许商船将鸦片运进澳门。澳门葡人虽然占有地利,但毕竟财力有限,难以独享鸦片贸易之利。因此,一定程度上愿意与英国人“合作”。于是,英国人常常“把鸦片藏在葡萄牙船底运到行号寄售”。^②由此可见,该时期澳门进口的鸦片当中,当有一部分是英国商人的货。

鸦片贸易在澳门海上贸易、乃至整个澳门经济生活中的地位究竟如何?这是一个迄今为止仍未得到很好说明的问题。清人吴震芳称:

惟雅(鸦)片烟有禁,而澳夷实恃此为利藪,市计盈虚半由于此故。昔也洋禁严而互市借其名则澳夷富;洋禁开而诸番得自市则澳夷贫。今也市禁宽而雅(鸦)片尽聚于澳中,则澳夷富,市禁严而鸦片窃货于海外,则澳夷贫。此故澳夷盈虚之大较也。^③

今人则称:“鸦片税成为澳门的主要经济来源”^④ 鸦片走私“不仅给葡萄牙人带来意外的横财,使他们获得向巴西和欧洲贩运

① Manuel Teixeira *Macau no Séc. XVIII*, p. 585.

② 格林堡:《鸦片战争前中英通商史》,北京,商务印书馆 1960 年中译本,103 页。

③ 吴震芳:《岭南杂记》,载祝淮:《香山县志》卷 4,台北,台湾学生书局 1965 年据清刊本影印本,109 页。

④ 邓开颂:《澳门历史 1840—1949》,澳门,澳门历史学会 1995 年,113 页。

中国货物的现银，还可以使葡萄牙海关征得可观的税收”。^① 这些评论虽然不无道理，但是却不够具体、准确。下面，我们将通过关税比率指针来分析鸦片贸易在澳门经济中的地位。请看表 11。

[表 11] 澳葡海关鸦片税额（两）及其占关税总额的比重^②

年期	鸦片税	一般货物税额	关税总额	年期	鸦片税	一般货物税额	关税总额
1784	5227(23%)	17666	22893	1792	12600(32%)	26371	38971
1785	6177(14%)	39499	45677	1793	6170(24%)	19074	25244
1786	2894(9%)	27858	30752	1794	7358(47%)	8268	15526
1787	8359(21%)	31288	39647	1795	17424(54%)	14767	32191
1788	6832(16%)	35254	42087	1796	10576(34%)	20421	30997
1789	7682(15%)	43563	51245	1797	10843(44%)	13753	24591
1790	6465(31%)	14552	31018	1798	27540(64%)	15243	42783
1791	7948(27%)	21068	29017	1799	12312(33%)	25284	37596

表中显示，1784—1789 年间，鸦片贸易在澳门海上贸易中的地位尚不很突出，其间，鸦片进口税占关税总额的比重平均在 16% 左右。进入 90 年代，鸦片贸易的关税比重猛增至 39%—40%；这个水平一直持续到 19 世纪初。仅一种商品的关税收入即达如此高的比率，说明鸦片贸易已成为澳门海上贸易的支柱，对澳门社会经济具有极大的重要性。

① 费成康：《澳门四百年》，上海，上海人民出版社 1988 年，201 页。

② 资料取自 A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau(1750 - 1800)*, Anexo No XI；百分比为自算。

(二)一般货物的进口贸易

18 世纪后期,一般货物的进口贸易也发生了一些变化。从总体上看,入华货物中欧洲产品比重较低的结构没有大的改变,入华货物的种类也没有大的增减。但是,各种入华货物在进口贸易中的相对地位则发生了变化。葡萄牙海外历史档案馆保存的一份年度报告,记载了 1771 年经由澳门进口到中国的商品,如表 12 所示:

[表 12] 1771 年经澳门输入中国的货物^①

产品名称	来源地	在华消费估量	产品名称	来源地	在华消费估量
犀牛角	莫桑比克	200 担	铅弹		
烧酒	皮克岛和里斯本	400 - 500 担	胭脂红		
沉香	巴达维亚、马六甲、交趾支那、暹罗、海南		香汁椰子	圣托梅·普林西比岛	
棉花	肃拉特、马拉巴尔	1.2 万包	金丝、银丝	荷兰、法国、英国	
小珍珠	波斯、锡兰		熏香	肃拉特	
鸦片	孟加拉、马拉巴尔		象牙	莫桑比克	1000—1500 担
槟榔	马拉巴尔、马六甲		鸟巢	马来亚	100 担
稻米	吉大、马来亚诸港、马拉巴尔		乌檀木	毛里求斯、莫桑比克	3000 担
鲨鱼翅	马拉巴尔		苏木	马尼拉、暹罗	
安息香	亚琛及马来亚其它港口		红木	克罗曼德尔海岸	

^① A. M. Martins do Vale, Os Portugueses em Macau(1750 - 1800), Anexo No XX

产品名称	来源地	在华消费估量	产品名称	来源地	在华消费估量
海马	马来亚	2000 担	胡椒	马拉巴尔	2000 担
鱼肚	孟买、马拉巴尔		木香	苏门答腊、马拉巴尔	2000 担
Calaem	马来亚港口	2000 担	沙藤	马六甲和其它马来亚港口	2 万担
樟脑	亚琛		盐	克罗曼德尔	1.2 万担
金银丝线	法国及别处		檀香木	马拉巴尔、帝汶	1 万担
羊红	英国或其它地方的港口		珊瑚		
蜂蜡	马尼拉、帝汶				

根据表中的记载，是年澳门港口进口货物品种有 35 项，分别来自近 30 个国家、地区或港口。从表中可以看出：1) 与航海活动在地理分布上的变化相一致，进口贸易中增加了一些新的项目，如莫桑比克的犀牛角、象牙、乌檀木，里斯本的烧酒，亚琛的樟脑，法国的金银丝线(Canotilho)，英国的羊红，圣托梅·普林西比岛的香脂椰子(Coquihos de balsamo)，英、法、荷三国的金丝、银丝等。这一变化反映了澳门商人在寻求市场和商品多样化方面取得的进展。2) 一些原有项目的进口有了较大的增长，例如印度海岸的棉花、食盐、檀香木、胡椒，马来亚港口的稻米等等，特别是，印度的棉花在以后的时期中日益成为澳门—印度贸易中仅次于鸦片的进口项目。这个事实表明，印度已成为澳门海上活动的重要区域。3) 表中没有记载白银的进口。这一方面可能是由于漏报，另一方面也反映了白银作为澳门商船传统的重要回程货失去了往日的重要性。

18 世纪 70 年代以后，随着航海活动的逐渐恢复，澳门商船的进口货物种类有所增加，到 1775 年，在议事会的文件中记录的缴

纳进口税的商品已达 78 项之多。^①1776 年，“圣维森特”号船自交趾支那驶回澳门，装载的货物有白铅、糖、生丝、沉香和槟榔等。^②1779 年的《亚洲诸港商业报告》中有一份进口货物清单，其中所列澳门港项目亦有 73 种。^③80 年代以后，随着海上航行的拓展，进口货物进一步增多。例如婆罗洲和泰国吉大港的黄金、钻石，帝汶的咖啡，克罗曼德尔的丝织品，印度的棉花等。^④及至 18 世纪末，印度航线运回的檀香木已经与巴达维亚、帝汶航线的檀香木载量相接近。鉴于“各国夷船重载棉花，海运来广，以致内地棉花拥塞不通”的状况，清廷曾于 1777 年 6 月下达了查禁棉花进口的命令。但旋即于同年 8 月宣布弛禁，令“所有前项夷船棉花，照旧准其装运，进口贸易”。^⑤棉花禁令的解除，促进了澳门的棉花进口贸易。此后，印度棉花成为澳门—印度航线回程货中仅次于鸦片的第二大项目。从马尼拉运回澳门的货物中，除了传统的白银之外，还增加了新的品种：棉花、砂糖和稻米等。90 年代，马尼拉成为中国市场进口洋米的主要来源之一。例如，澳葡第 9 号船于 1795 年 3 月从马尼拉返回澳门时，运载稻米 2400 担；菲律宾西班牙的商船也运载大量稻米前来澳门贸易。^⑥这个事实表明，随着菲律宾群岛的开发，澳门与马尼拉的贸易关系更为密切，对澳葡社会也显得更加重要。

① Benjamin Videira Pires, S. J., *A Viagem de Comércio Macau - Mazula nos Séculos XVI a XIX*, p. 68.

② Benjamin Videira Pires, S. J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, p. 122.

③ D. Francisco Innocencio de Souza Coutinho, *Relação do Comercio em os Diferentes Portos da Asia (incluindo) Breve e Util Ideia de Comercio, Navegação e Conquista D'Azia e D'Africa (1799)*, Lisboa, Imprensa - Casa da Moeda, 1997, pp. 94 - 95.

④ Benjamin Videira Pires, S. J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, p. 92.

⑤刘芳辑、章文钦校：《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》，149、150—151、210、211 页。

⑥ 同上。

(三)一般货物的出口贸易

18 世纪后期,在新的历史条件下,澳门海上贸易的出口商品结构也有了一定的变化。首先来看表 13。

[表 13] 1771 年澳门港出口货物^①

货名	出口目的地	货名	出口目的地
糖(块状)	所有港口	红铜	所有港口
糖(粒状)	克罗曼德尔、马拉巴尔、苏拉特、波斯湾	马口铁	马拉巴尔、克罗曼德尔
柏油	所有港口	伽罗木	巴索拉
仿珍珠		泉州石料	马拉巴尔、克罗德尔
麝香	马拉巴尔	南京石料	克罗曼德尔、马拉巴尔
沥青	所有各港	南京生丝	克罗曼德尔、马拉巴尔
中国樟脑	马拉巴尔	广州生丝	克罗德尔、马拉巴尔
蓝色棉布	所有港口	彩色丝绸	马拉巴尔
茶叶		铁锅、铁具	马六甲、马来亚各港
白铜	所有港口	白铅	巴达维亚、孟加拉、印度

根据表中记载,1771 年澳门港出口商品 21 种,分别输往 30 多个国家、地区或港口。如表所示,若干项目的出口有了显著的增长,一些产品几乎成为前往各条航线所必不可少的货载,例如糖、柏油、沥青、蓝布、茶叶、白铜、红铜、白铅等。有些商品不仅出口量

^① A.M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750 - 1800)*, Anexo No XX.

增加，而且改变了出口方向。生丝和丝绸的出口方向几乎完全转移到印度洋海岸各港。马来西亚各港口吸纳中国货物的种类有所增加，在铜、铁、糖三个传统出口项目上反映尤为明显。

18世纪70年代以降，澳门商船的出口货物种类进一步扩大。根据议事会文件记载，1775年出口项目达57种。^①另据1779年的《亚洲诸港商业报告》记载，澳门港向克罗曼德尔、马拉巴尔和孟加拉等港口出口中国商品38种。^②白铅的出口日显重要。“查（澳夷）历年所购货物，首重白铅，为大小西洋各埠所必须，皆由澳商代夷接办，前往佛山采买，到省报明官宪，输税给照，运回澳门，每年不下万斤。”^③同样值得注意的是，由澳门输入里斯本的中国货物有了显著的增加。其中最引人注目的是各种等级的茶叶和陶瓷（茶壶、杯子、水罐、水果盘、碟子、碗、漆器和小匣子等），还有大量的织物（如毛料、装饰布、丝绸、段子、各色棉布长袍、罗段、床单、上衣等），以及佩带、大黄、扇子、花瓶等。^④澳门—里斯本一线航行活动的扩展和输葡华货的增多，更加密切了澳门与里斯本的关系，揭示了澳门在沟通中国与欧洲市场的商业联系方面的重要作用。其它航线上的出口货物也有不同程度的增加。例如，在1782年由澳门开往巴达维亚和毛里求斯的“圣玛丽亚·马约”号船上载有：扇子、糖块、茶叶、铜、席子、陶瓷（盘子、碟子）、鞋帽、毯子、各种织物（各色棉布、针织物、细布和光绸）和小麦^⑤

① Benjamin Videira Pires, S. J. . A Viagem de Comércio Macau - Manila nos Séculos XVI a XIX, p. 68.

② D. Francisco Imocencio de Souza Coutinho, Relação do Comércio em os Diferentes Portos da Asia (incluindo) Breve e Util Ideia do Comercio, Navegação e Conquista D' Azia e D' Africa (1799) Lisboa, Imprensa. Casa da Moeda, 1997, pp. 108, 109

③刘芳辑、章文钦校：《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》，108页。

④ Benjamin Videira Pires, S. J. . A Vida Marítima de Macau no Século XVIII, p. 116.

⑤ A. M. Martins do Vale, Os Portugueses em Macau (1750 - 1800), Anexo No XIII.

四、结束语

澳门海上贸易在地区分布和产品结构上的变化，有着复杂的历史背景。就国际方面来看，18世纪后期，西欧一些国家相继走上工业化道路，世界市场逐渐形成，东西方的国际贸易更具有开放性。许多国家的商人来到东方，活跃于国际商业舞台上，挤占了欧—亚贸易中较大的份额。从中国方面来看，中国市场对外国开放日益加深，获准来华贸易的商人和公司空前增多，几乎所有的欧洲主要国家都与中国建立起了直接贸易关系。于是，一方面是“印度南洋各埔头多为诸大国所侵夺”，^①另一方面又是“洋禁开而诸番得自市”。^②这必然使澳门葡人的海上商业活动受到空前激烈的竞争。竞争的结果，澳门葡人与欧洲商人在中国对外贸易关系中的相对地位发生了根本转变，前者的市场占有率大幅度下降。据记载，在1771年由澳门起锚离港的26艘商船当中，仅有1艘葡萄牙船。^③及至18世纪末，来华贸易的外国商船已经逾百艘。

面对不利局面，澳门葡人也曾不断努力寻求市场与产品的多样化；而传统航线相对地位的变化以及新航线的开辟，正是这种努力的结果。澳门—印度航线和澳门—里斯本航线贸易活动的扩展，表明澳门港在沟通印度洋和太平、远西与远东之间的商业联系中仍然发挥着国际贸易枢纽的重要作用。而通向东非海岸的航行，对传统航线地位的下降多少起了一些抵冲的作用，从而使得澳门海上贸易仍保持一定的发展水平。马来亚的港口和巴达维亚较多地充当中转港，表明澳门港与这些地方的经济联系日益松弛，澳

①徐继畲：《瀛环志略》卷7，上海宝文书局石印本。

②吴震芳：《岭南杂记》，载祝洋：《香山县志》卷4，页109。

③ A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800)*, p. 203.

门商人失去了原有的地位。在澳门—帝汶航线，澳葡商船既不能为帝汶提供足够的中国货物，又丧失了檀香木输华贸易中的较大份额。澳门—马尼拉贸易中的较大份额为西班牙人所挤占。可见，传统航线相对地位的变化，也是澳葡海上商业势力遭到削弱的反映。

鸦片贸易的激增是澳门海上贸易产品结构最显著的变化。鸦片贸易跃居海上贸易的主导地位，对澳门历史产生了深远影响。它不仅使得澳门海上贸易的基础弱化，而且导致澳门在经济、社会和文化上的全面蜕变。早在 1828 年就有人指出“澳门海上贸易已经变成了一种危险的鸦片贸易”。^① 卫三畏所谓澳门海上贸易的“繁荣时期”，实际上是建立在鸦片贸易基础上的。澳门葡人在中国商品传统出口项目上受到中国商人的排挤，在一些地区丧失了原有的重要地位。这必然严重削弱澳门在东西方国际贸易中的地位。

^① José de Aquino Guimarães e Freitas, *A Memória sobre Macao*, in Benjamim Videira Pires, S.J., *A Viagem de Comércio Macau - Manila nos Séculos XVI a XIX*, p. 89.

李九功与《慎思录》

许理和(Erik Zürcher)

康熙二十年(1681),皈依天主教的文人李九功卒于福州,年将及耄。李氏谢世时堪称“老教徒”,因为他早于半个多世纪以前皈依了天主教。崇禎元年(1628),李九功及其兄李九标同人艾儒略(1582-1649)门下。在故乡福清县海口镇(位于福州之东南),李氏兄弟勤于布道、编著。同时,从更广泛的意义上来说,他们还是后儒的一员。

除了其交游范围之外,李九功一直都默默无闻。从早年起,他即步兄长之后尘,“等功名于浮云,视举子业如弃髦”,因此,自始至终李只是一名秀才、一介书生,一个为惟“为益为良”之友——书所环绕的书生。李氏著述不可谓无足轻重,但涉及面不广,因为归根结底李只是一位编者,一位专事圣迹言行选编的编者,所编书籍均来自天主教或儒学经典。李九功与欧洲传教士(主要是耶稣会士,但至少也包括一名多明我会士)过从甚密,此种关系一直持续至其晚年。同时,他还是17世纪后半叶福建基督教史一系列重大事件的见证人。总而言之,李九功是其所处环境的典型代表,皈依天主教的文人学士大多来自这个圈子。

李九功歿后,长子李奕芬(教名 *Leontius* 或 *Leantius Li*)深感有必要“亟捡遗稿”。对于乃尊“固已梓行于世”的两部著作,李奕芬不无自豪;同时,对乃尊“姑藏于家而未能登梓”之手稿,则深表惋惜。李九功除却生平著述之外,“随手录存,未为序”之手稿亦“积而成帙”。李奕芬说:“家严年将及耄夜多不寐,常以平日学道所见者乐于枕上抽绎析。主默启切欲导人以知天知性,遇有会心,始获安寝。每至晨与,则取所不忘者,笔记之”。李奕芬“共得百三十七章,汇成条贯”,分三集,题曰《慎思录》。

所幸的是,手稿得以保存了下来。这是一本风格独具的“自白书”,一位皈依天主教的儒生的自白。它为我们提供了第一手资料,使我们得以窥见李九功对于一系列问题所做出的反应,也使我们得以窥见在李氏纷繁复杂的儒学思想中天主教是何以找到自己的位置的。尽管《慎思录》如此重要,但迄今为止它并没有引起学者们的关注。

对于李九功的生平,我们只是略知一二,其中尚余许多空白有待填补。我们对他仅有的零星了解散见于各种资料,其中尤以“序”为主,但从中我们也只能窥见其生平和活动的浮光掠影。限于篇幅,我们无法在本文第一部分将我们收集到的有关资料悉数罗列出来,因为第一部分的主要内容是《慎思录》的写作背景。在此,我谨对杜鼎克(*Adrian Dudink*)致以由衷的谢意。杜鼎克对李九标与艾儒略的个案研究(其中也包括对李九功的研究)为我提供了大量的信息。^①特此鸣谢。

① *Adrian Dudink* (杜鼎克), “*Giulio Aleni and Li Jiubiao*”, in *Tiziana Lipiello and Roman Malek* (ed.), “*Scholar from the West*”: *Giulio Aleni S. J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China, Sankt Augustin, 1997*, pp. 129–200. 李九功、李九标生平又见方豪:《中国天主教史人物传》,第一册,第259至267页。香港,1967年。又见 *Nicolas Standaert* (ed.), *Handbook of Christianity in China*(以下简称 *Handbook*), Leiden, 2001, p.

第一阶段：福唐天主教领袖(1628 - 1647)

崇祯元年(1628)初秋，李氏兄弟首晤艾儒略。乡试(三年一次)期间，各地秀才云集福州。而当时，李氏兄弟恰好也正在福州赶考。三年前，致仕归里的相国公叶向高(1562 - 1627)力邀艾儒略入闽。艾抵榕后，藉叶向高之名望和庇护，不仅很快安定了下来，而且广交闽中名士。降至崇祯元年(1628)，这位“碧眼虬髯”的“西来孔子”已蜚声三山，前来问道论学者络绎不绝。^①早在1626年立陶宛(Lithuanian)传教士卢安德(Andrzej Rudomina)即前来助艾传教；1630年葡萄牙耶稣会士林本笃(Bento de Mattos)亦入闽助艾。由于他们(尤其是艾儒略)的努力，福州很快成为该省最重要的传教中心。

李氏兄弟幼承家学，接受了严格的儒学教育。祖父是颇有名望的儒家学者。从生平资料来看，他们与佛教并无联系。与佛教无缘也为许多文人学士皈依天主教铺平了道路。如果说有什么“上天注定”的因素促使他们接受了新的教义的话，那么我们就应该在传统的儒学伦理纲常中寻找答案了。但不管怎么说，这两位年轻人(俩人当时才二十出头)很快就被艾儒略的布道深深地吸引住了。

如果说他们皈依天主教的过程是神速的，那么他们受洗的过

^①艾儒略生平见 Louis Pfister(费赖之), *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, Shanghai 1932* (以下简称“Pf.”), pp. 126 - 137; Joseph Dehergne (荣振华) *Repertoire des jésuites de Chine de 1552 a 1800, Roma, 1973* (以下简称“Re” p), p. 6; Lipiello and Malek (ed. ;又见前注); Eugenio Menegon, *Uno Solo Cielo: Giulio Aleni S. J. (1582 - 1649). Geografia, arte, scienze, religione dall' Europa alla Cina, Brescia, 1994*; 林金水,《艾儒略与明末福建社会》,载《海交史研究》,1992年第2期,第55至56页;林金水、吴怀民,《艾儒略在泉州的交游与传教活动》,载《海交史研究》,第61至71页;潘凤娟,《西来孔子——明末入华耶稣会上艾儒略》,硕士论文,清华大学,台北,1994。

程也可以说是神速的。崇祯元年（1628）十二月，即李氏兄弟初晤艾儒略后不到三个月，即已“受圣洗”，九标教名德望（Stephanus，葡萄牙语作 Estevao），九功教名多默（Thomas，葡萄牙语作 Duomo）。^① 问道时间如此之短也并非绝无仅有。但李九标不久即开始强化宗教学习与修行；据说他“遂静修三山堂，思辨一年”。^② 李九功的经历很可能大致相仿。

一回到福唐，李氏兄弟就积极投身于传教活动，布道活动进行得很成功。据李九功称：“嗣是，予乡唱和实渐有人，协办建堂为祀主讲德地。”^③ 而且还提到李九标在回到福唐之后，“归而诱化数百人”。^④ 其中家人数名。

兄弟二人中，李九标因主编《口铎日抄》而声名更隆。《口铎日抄》记述了崇祯二年（1630）至崇祯十二年（1640）间传教士日常讲道、谈话和答问的言论。李九标与艾儒略相知甚笃；在《口铎日抄》中李九标屡屡出现，提问题、与传教士同游、拜见福州传教士等（或在同堂，或在燕处，或为师言之诏我，或为朋侪之起予），而李九功只散见于若干条。^⑤ 但是，毫无疑问，两人志同道合，以“笔记”者

① Dudink，同第 75 页注，p. 155。“Thomas”和“Stephanus”这两个洗礼名（圣名）表明两人受洗是在十二月。

② 张森：《口铎日抄序》，《口铎日抄》卷 1，第 3 页上。奇怪的是，《口铎日抄》论及的这一时期有一些耶稣会士在福建也非常活跃，但是《口铎日抄》中居然几乎没有提及，或根本没有提及。Simao da Cunha（中文名瞿西满；Pf. p. 198-200；Rep. p. 69）只出现一次（卷 6，pp. 10b-13b；三条，从 1635 年 11 月 15 日至 12 月 5 日）。Inacio da Costa（中文名郭纳爵；Pf. pp. 218-219；Rep. p. 65）和 Pietro Carnevari（中文名聂伯多；Pf. pp. 200-201；Rep. p. 43）根本没有提及。另一份资料（历修一鉴卷 2，第 42 页下至 47 页上）表明，李九功于崇祯十一年（1638）与 Inacio Lobo（中文名陆纳爵；Pf. p. 208；Rep. p. 153）有往来，但是 Lobo 也没有出现在《口铎日抄》中。

③ 李九功：《历修一鉴自序》（1639），第 1 页下。

④ 张森：《口铎日抄序》（1631），第 3 页下。

⑤ 《口铎日抄》卷 2，第 33 页下（1632 年 9 月 12 日）；卷 5，第 21 页下（1634 年 6 月 20 日）；第 22 页上（1634 年 6 月 21 日）。

或“参定”者的身份参与了对方著述的出版。

和其他传教中心一样，福唐教徒很少有机会晤见艾儒略或来自福州的其他传教士。一般说来，司铎每年都会亲临福唐一次，并作短暂停留。但除此之外，像李氏兄弟这样的地方天主教领袖只能靠自己，精神指引和教诲也只能靠自己。

对于为数不多、知书达礼的信徒而言，文字填补了空白：文本（从神学著作到简单的小册子，不一而足；语言从文言到白话，参差不齐）起到了传授知识、指导和激励的作用。众所周知，文字在耶稣会的传教活动举足轻重。同样，文本的传播、汇编和研究在崇尚天主教的文人学士的宗教生活也至关重要，福建也并不例外。教徒可以接触得到的资料并不仅仅局限于福建版书籍。大量证据表明，其他传教中心刻印的文本也传入了福建，或是在福建重印了。对于“辟邪派”而言，成篇累牍地出版“天教书”引起了他们极大的不安。佛教学者黄贞于 17 世纪 30 年代中就指出，天教书“现在漳州者百余种”。^① 虽然这个数字不无夸张，但多少说明了文字在天主教群体中的重要性。

李九功本人也曾经说过，没有司铎，只得求助于圣迹奇行之类的天教书来坚定自己的信念。崇祯八年（1635），在福唐潜心修行时，李就因为缺乏精神指导而深感孤独与不安。

“惟主悯予启予，悉发篋中书，焚香薰几，次第阅之，至是而觉蒙者开，弱者振……”^②

“于是就累月所阅，取其浅显可味，便作下学梯航者，依日类记”，“不觉成帙”，后题曰《励修一鉴》梓行（李九功自序，作于 1639

^①黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，见《圣朝破邪集》，卷 3，第 11 页上。

^②李九功：《励修一鉴自序》，（1639），第 2 页上。

年,1643年修订)。^①这个选集“撮天学之圣迹奇行,而汇焉者也。”收录了 170 多位圣人的生平和故事,内容大都来自天教书。在白序中,李罗列了十八种“采用书目”,这一目录再次说明:福建也有其他地方(江南、北京、甚至还有陕南泽州)刻印的书籍。正是通过此类书籍,李九功这样的地方教会领袖才改变了偏狭的观念,成为了全国为数不多的天主教徒的一员。

李九功本希望《励修一鉴》能够“为学者励修少助耳”,但是,它只是零星“善书”的汇编,外加编者的简短批注而已。该书的独到之处在于编者对大小标题进行了非常系统的编排。该书包括六大类内容(敬主类、修己类、爱人类、异迹类、显罚类、显赏类),而这六大类内容又可分为 69 个小类。和李九标的《日铎日抄》一样,《励修一鉴》也是五地六教友集体合作的结晶:他们既是该书的编者,又是该书的校阅者和作序者,又是各地教会领袖,如泉州张赓、漳州严赞化,甚至还有来自遥远内地建宁的李嗣玄。

李九功对圣迹奇行的偏好并非绝无仅有,因为,在晚明天主教文献中圣徒言行录之类的书籍非常重要。但就李九功本人而言,这还体现出了其对“天学”的选择态度,所谓天学即西方所有学术成就(包括宗教成就和科学成就)之总和,天学最早是由耶稣会士输入的。虽然艾儒略及耶稣会助手屡屡应邀对自然现象做出解释,艾儒略本人也出版了一本有关算术的教科书,但是毫无迹象表明李九功对此类天学有什么兴趣。他的兴趣仅仅局限于神学和“昭事之学”(伦理学)。

但此种说法仅限于李九功的天主教信仰,因此它是非常狭隘的,因为我们不能将天主教因素和个人的世界观分割开来。勿庸

^① Bibliothèque Nationale de France (BNF) 所用之版本, Courant 6877 相当于卷 1; 木刻板)和 Courant 6878(相当于卷 2 手稿,据笔者所知,此为《励修一鉴》卷二的惟一版本)。

置疑，李九功的世界观是以儒学，尤其是正统儒学为主的。从其兄九标编的《枕书》（1640）这一巨著中，我们不难看出这一点。^①

李九标的《枕书》堪称巨著（20卷，约500余条），引用之书籍达65种，出版目的非常明确：“谈治国之道、供治国之策；针贬时弊。”《枕书》最引人注目之处在于篇首所列的编著者名单，至少有215人参与了该书的出版：主要是亲朋好友和门生。其中约25人为天主教徒，但该书完全是宣扬儒家伦理纲常的著作，完全看不到天主教的影响。在深入分析了这份名单之后，杜鼎克得出了这样一个结论：这份名单所代表的是福唐李氏家族成员所组成的一个关系网，名单中相当一部分文人要么是“复社”成员，要么是“复社”支持者。“复社”是一个宣扬儒家礼教的团体，其理想接近于当时的东林党。这一结论说明了李九功为什么得以置身于两种只有些许联系的网络之中：一种是天主教网络（扎根于当地，但其关系网遍及整个地区，乃至整个中国），另一种网络覆盖面则更广，由于没有现成的术语，我们姑且称之为“志同道合者”所组成的网络。两者共同的理想是：敦厚民心，教人和睦。我们将在下文看到，这也正是李九功《慎思录》的思想基础。

17世纪40年代中叶以前，李九功的生活可谓风平浪静。有资料显示，当时，他和兄长一样，以教书为业。李家藏书颇丰，大多数时候，他都是在读书、做笔记中度过。李九功对崇祯十一年（1638）至十二年（1639）波及福建全省的辟邪风波应该有所风闻。引发这场历时不久的反教风波的原因有两个：一个是某些来自菲律宾的多明我会士和圣方济会士行为不检；另一个就是天主教被疑为与无为教有牵连。福建官府明令禁教，驱逐传教士。然而，这一举措收效甚微。艾儒略躲匿泉州，翌年复出。地方宗教生活，如福唐，似乎并没有受到影响。

^① 比较，Dudink，同75页注，p. 161 sqq

五年后形势大为改观。清军大举挥师南下，江南节节告退。顺治二年(1645)6月南明摄政王弘光(福王朱由崧)被迫降清。同年八月，唐王朱聿键移师福州，建号于闽，改元隆武。然而，以中兴明朝为目标的隆武政权仅仅持续了十三个月。顺治三年(1646)10月，唐王被清军俘杀。事实上，唐王已于同年(1646)初逃离福州，所以隆武政权仅在福州维持了半年之久。尽管南明政权稍纵即逝，但对于传教士和教徒来说，这不啻为一段极为特殊的日子。

南明摄政王对天主教极尽宽容，隆武亦公开支持天主教。隆武帝曾下谕敕建天主堂。顺治三年(1646)11月，隆武帝嫌福州天主堂湫隘，谕令改建宏壮者，“乃式廓而轮奂之，树坊于门曰：‘敕建天主堂’”^①这无疑是一种政治投机主义行为。穷途末路的南明工朝急于从澳门获得军事援助，隆武甚至还想邀请耶稣会士毕方济(Francesco Sambiasi)(1582-1649)来朝供职，委以大使一职。

但不管出于何种动机，隆武政权都把天主教抬高至了前所未有的地位。艾儒略喜出望外，同时，这也导致了刻印高潮：仅半年时间，“敕建天主堂”即刻印了四种天主教书籍。

隆武倚重天主教，中国教徒因此也寄望颇高。事实上，有资料表明，九标、九功兄弟二人与隆武朝亦往来密切。^②

但好景不长，一场灾难正在酝酿之中。顺治三年(1646)10月，清军大举入闽，闽北大部失陷。尽管抗清大军曾多次击退清军进攻，但终因敌众我寡，顺治四年(1647)5月清军入主福州。福唐彻底被毁，4000余众惨遭杀戮。李九标很可能在这次屠杀中死于非命。艾儒略及时逃离福州，避走延平，顺治六年(1649)6月逝世。李九功大难不死，与二子劫后余生(其一为李奕芬，另一子名字待

^① 比较。Erik Zürcher, "Giulio Aleni's Chinese Biography," in Lipiello and Malek, "Scholar from the West", pp. 85-128, esp. pp. 115-116.

^② 李氏兄弟与隆武朝之关系见 Dudink, 同 75 页注, p. 147-148 和 168.

考)。劫难后,或许他们也曾重归故里,但教堂已毁,昔日传教中心已不复存在。

第二个阶段:新关系与新危机(1648-1671)

葡籍耶稣会士何大化(Antonio de Gouvea)(1592-1677)于清军人闽之际抵榕。^①由于何大化的领导,福州传教事业也得以枯木逢春。在地方军政要员的庇护下,福州教堂和传教站非但没有因明亡而亡,反而蒸蒸日上,数年后,又成了传教中心。

对于省府福州天主教事业之振兴,李九功不可能一无所知,而且他本人很可能与何大化早有私交,此后亦有往来。但是,由于郑成功领导的反清复明军队屡屡进犯,滋扰沿海民生,因此,福唐的生活也颇为艰辛。康熙元年(1662),清政府决定禁海迁界,沿海所有民众内迁30-50里,以坐困郑氏军队,令其不战而降。禁海迁界致使生灵涂炭,饿殍遍野,甚至丛聚为盗。流民纷纷涌入福州。福唐地处迁界移民之境,李氏父子必在流民之列。抵榕后,李氏父子一直住在“绿庄堂”^②直至生命的最后一刻。迫于生计,李复执教鞭。林一俊(艾儒略门人)序称,李九功受雇于“社兄”郭文祥,为郭之私塾教师,直至康熙十七年(1678)。^③

李九功在多大程度上参与了“历法之争”,我们不得而知。“历法之争”始于康熙四年(1665),止于康熙十年(1671),影响波及整个天主教。汤若望因此被被捕入狱。所有传教士解往广州,监禁六年。福建教堂被毁,严行禁教,直至康熙十年(1671)解禁为止。同年9月,传教士返回原籍,教堂归还。

① 何大化(de Gouvea)生平见 Pfister pp. 220-223 及 Rep. p. 115.

② 绿庄堂(Green Farmstead)应在福州,不在福唐。关于这一点,《文行粹抄》(见下)刘蕴德序称:“于榕城绿庄堂”。榕城为福州别名。

③ 林一俊《文行粹抄》序,第2页下。

中国教徒对此举做何反应？由于缺乏第一手的中文资料，我们不得而知，但我们可以肯定，它对教徒的生活产生了影响：教堂被封，司铎远走他乡，教徒也只能隐姓埋名。有趣的是，17 世纪 60 年代，李九功唯一有资料可循的宗教作品——诗歌《自惕箴》——恰恰作于这一时期，它是李九功在“历法之争”中心态的真实写照。

《文行粹抄》(1778)与《问答汇抄》

李九功“生平无他好，所好惟书”，“手不停披”，勤于编著。康熙十七年(1678)，李决定将“积而成帙”的笔记《文行粹抄》付梓。这是一部具有相当规模的圣徒言行录(共 4 卷)，分三集(崇德、改恶、正误)，以下又分为 71 个小部分。此书由其子李奕芬校阅，“绿庄堂”刻印。^①

李九功编著此书很可能是仿其已故兄长之《枕书》而作，但是，两书有着本质的区别：《枕书》为儒学著作，不含天主教精神；《文行粹抄》引用了 17 篇天教长文，如杨廷筠之《代疑篇》，庞迪我(de Pantoja)之《七克》，艾儒略之《性学粗述》，李九标之《口铎日钞》。该书主要摘自儒学经典(其中相当一部分摘自朱熹著作)。其中的天主教引文几乎没有涉及神学内容。本书显然主要是为非教徒编写，引用天教教义的目的首先敦厚民心、教人和睦。

在自序中，李九功坦言“善书之启掖，使之受益良多”；同时，对其德行、善行、日常事务亦助益颇多。但是他指出，一切均因“本原得”；真正的美德源于“本原”。^②

李奕芬在“第一集引”中进一步阐述了这一思想：德有体(即行善之内在本能)用(在社会生活中的作用)原(对本原的认知)之分。诚如林一俊在序中所言：本书虽撮天学汇编而成，然旨在对天

① BNF 版本，Courant 3333

② 李九功：《文行粹抄》自序，第 3 页上。

教教义的正确理解。^① 天主教因素为儒学伦理纲常带来了一个全新的层面。

刘蕴德(1628-1707)亦为作序。刘原供职于钦天监,南怀仁教而化之,教名 *Blasius Verbiest*。^② 历数载,降至康熙二十七年(1688),受圣职于罗文藻(中国第一位主教),入耶稣会。陆希言亦于同年入耶稣会。刘蕴德、陆希言很可能相互认识,因为他们同为中国第一代本土神甫,而且颇有意思的是,二者皆与李九功交游。

李氏另一著作作为《问答汇抄》,共 8 卷,实为传教士与教徒著述选本。^③ 与《文行粹抄》相仿,其子李奕芬为校阅,刘蕴德亦为作序。这说明,该书应完成于 17 世纪 70 年代末。但该书只是手稿,未梓行于世。事实上,李奕芬在“慎思引”中指出,此为乃尊“未登梓者”之一。

万济国事件(1677/1678)

大约在完成这两部著作的同时,李九功也卷入了正在发生的如火如荼的耶稣会士与其他修会会士之间的争论。很快,这场争论演变成了礼仪之争。^④

康熙十一年(1672),多明我会会士万济国(*Francisco Varo*)(1627-1687)由广州返回福安。在福安,万济国参与了传教士关注的三大问题的大辩论。不久,万在数名福安秀士的帮助下,完成《辨祭》一稿,断言中国礼仪具有迷信色彩。在以后相当长的时间里,此稿并未引起人们的注意。康熙十六年(1677)至十八年

① 林一俊《文行粹抄》序,第 3 页上。

② 刘蕴德生平,见 Pf, pp. 402-403; Rep. p. 208; Handbook p. 463.

③ APSI 版本, *Jun. Sin.* 34/37.

④ 见林金水,“中国士大夫与礼仪之争”,载 D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Sankt Augustin/ San Francisco, 1994, pp. 65-82.

(1679)间,耶稣会士李西满(Simao Rodrigues, 1645 – 1704)^① 在福州的旧藏笥中发现《辨祭》一稿,李西满遂发动福建教徒批判该书。李九功很可能是第一个应邀引用儒学经典、为中国礼仪辩护的中国教徒。李九功很快做出了答复,写成《礼俗明辨》、《证礼台议》二稿。^② 李九功广征博引儒家经典,重申利玛窦以来耶稣会士之观点:中国礼仪溯本清源,是“文明”的象征;祭祖敬孔旨在反始报本、崇儒重道。如果说中国礼仪中确实夹杂着某些迷信活动,那是因为释道和后世迷信思想的玷污,理当摒弃。

17 世纪 80 年代初,福建士大夫又写了不少批判万济国的著作,这些士人中部分与李九功相知相识:如李长子李奕芬、严谏(李九功之友、艾儒略门人、已故严赞化之子)。^③ 由于这一切发生于康熙二十年(1681)前后,而是年李九功已歿,因此这已经超出本文范围,有兴趣的读者可参见钟鸣旦(Nicolas Standaert)与林金水二位学者的相关研究。

《慎思录》

(1) 内容及风格

《慎思录》并不难寻。该稿散于数种选集。^④ 该书梓行于世亦

① 李西满(Simao Rodrigues)生平见 Pf. pp. 386 – 387; Rep. p. 230; 李西满发动士大夫支持耶稣会事业之详情见 Nicolas Standaert, *The Fascinating God: A Challenge to Modern Chinese Theology*, Rome, 1995, 和林金水,见上页注 4, 两位学者都认为,万济国(Varo)的《辨祭》是祇李西满(Rodrigues)于康熙二十年(1681)偶然发现的,但此事应发生于康熙十八年(1679)以前,即祇(李)西满(Rodrigues)离开福建之前。

② 《礼俗明辨》见 ARSI: Jap. Sin. I, 42/2a; 《证礼台议》同上, 1, 40/8。

③ 比较 Standaert, 见本页注 1。

④ ARSI Jap. Sin. I, 34/37, I, 136, I, 166d; 梵蒂冈图书馆, Borg. Cin. 319c; BNF Cantat 7227 – 7279

为集体合作的结晶。除著者李九功和编者李奕芬之外，另有二十人参与了该书的出版。其中九人为“校梓”，笔者疑为出资刻印者。从其它一些资料中，我们发现校阅者中至少有四人皈依了天主教。^①最令人称奇的是，何大化（Antonio de Gouvea）居然为该书“定”者，而何早于康熙十六年（1677）（即在李奕芬为其父“亟捡遗稿”前四年）逝世。唯一的解释就是何大化见过李九功“随手录存”的《慎思录》手稿，并同意将其付梓。

为《慎思录》作序者为上文提及的两位皈依基督教的名士：刘蕴德（Blasius Verbiest）和李九功知交严赞化。两篇序言均斐然成章。陆希言（Dominicus Lu 思默，1630-1704）为三集分撰之小引亦如此。陆于 1688 年加入了耶稣会。^②

为《慎思录》作跋者为李九功门人李昭璠。李在跋中盛赞“李子之所言者，天下之公理也。”另一篇关于李九功生平的可靠资料就是李奕芬所作的“慎思引”。对于其中的主要内容，如李九功如何笔记之、李奕芬如何汇而贯之，我们在引言部分已经述及，此不赘述。

尽管李奕芬没有明说，但是，书中成篇累牍的序、引、校阅者名单显然说明本书也是“天主教团队精神”和团结合作的结晶，与其兄李九标之《口铎日抄》相仿。

经李奕芬“汇而贯之”后，该书结构清晰：分“和天”、“和人”、“和己”三集，^③共 137 条，内容长短不一，有的长达一页，有的则短至一列。然而，李奕芬并没有做到前后一致，许多内容同时论及上主、世界和人。

① 祝石（比较 Handbook p. 431）：多默（Thomas）、王谦、何如苓、陆希言。

② 陆希言生平，见 P. p. 459 及 Rep. p. 157.

③ 三分法语出利玛窦《畸人十篇》中的一段话（《天学初函》卷 1，第 27 页下至 28 页上；第 172 页至 173 页）。

该书语言是地道的文言；间或出现的白话文则令行文增色不少。提及读者时，著者用了一个有趣的统称“尔”，如“尔当……”“尔不见……”。全书除第三集第十三条、第五十二条外（此二条为诗歌），均为散文体。李九功言必称艾先生，书中引用之天主教的书，十有八九为艾儒略著作。可见，三十年后，李九功仍为艾氏忠实门人。^①

(2) 天主

李九功作古前不久参与了如火如荼的礼仪之争，而且他非常清楚，礼仪之争的焦点之一是中国人对“God”的译法。他本人的立场也模棱两可。一方面，他认为“天主”比“上帝”更恰当，因为“上帝”这种译法不仅古奥，而且具有偶像崇拜的色彩。但是，他的解释与耶稣会上的反对者们反对“上帝”和“天”的理由并没有关系。李九功认为，上帝之称只说明了上主的至高无上，而没有说明上主的仁爱；“尊而不亲耳”。称天主者则如家有家主，国有国主，而国主家主皆由此主监临之。乃知生我存我此主，训我诲我此主。此主斯尊亲二义。（第一集，第二条）

但是，他的偏爱并没有促使他放弃“上帝”和“天”这两种称法。在引用了《书经》中关于上帝惩恶扬善^②的某一篇后，他明确指出，书中所言即为“God”（第一集，第三十七条）。他说，“儒书皆有浑言天，隐言主者。”天即为天主（第一集，第一条），而他笔下的“天”也带有这种神学色彩（如第一集，第十五条）。他频繁使用“天

^①在第一集，第三十二条中，李九功列出了八本天主教徒“不可不览”之天教书。除利玛窦之《天主实义》外，其余均为艾儒略著作。在《慎思录》其他地方，作者还提到艾儒略的《涤罪正规》和庞迪我的《人类原始》。

^② 《书经》卷4. . 4. 8.（伊训）“作善降之百善，作不善降之百殃”。此句在天教书中常被引用。

命”这个经典用语,以表示天主教中的“God's will”(上主的旨意),而且他很喜欢将天主教称为“天教”或“天学”。在其中一条,他将“天学”与“人学”进行了比较:前者使我们对自然界中的所有事物“一知将无不知”、“一得将无不得”;而后者,“得虽全,而独不得天主,即所谓之无知,无一得可也”(第一集,第十七条)。

在深入探讨了“天命”的内涵之后,李九功完全借用了朱熹的诠释(《中庸》第一章:“天命之谓性”),其中“命”被解释为“命如诰敕,性如职任”(第一集,第十九条)。这应该可以称得上是李九功的基本信念。真主“闻加苦难,皆以炼我益我者乎!”,君子(常指虔诚的教徒)“历境虽殊,励修惟一,愿以献微劳于吾大父上君焉。”(第一集,第十四条)我们在生活有自己的位置,恰如官员、军官各司其职、各就其位(“我现所居之位,犹官之有职,士之有伍”),每一个人都必须全心全意地完成自己的任务(“随人有当尽之职分”)(第三集第十七条、十八条、三十八条)。生活就好比是一场战役:“今方在途,尚未抵家也(问升天堂何云)曰:……则必砺乃矛,锻乃刃,恒执神兵,战胜三仇:指世俗、魔鬼、肉身”(第一集,第三十条)

李九功一个非常突出的天主教世界观就是强调“信”,对上主旨意深信不疑。

从这一点上来说,李与其他皈依天主教的文人士大夫有很大的差别。^① 他的某些观点甚至还是相当激进的,如:

“自宜先信后明,不必先明后信也。盖信为明之引,而明为信之报。先信者,譬如暗室渐启,天光从而入焉;若必先明,则如室中仅存萤火……此谦与傲之异情。”第

^①比较《口铎日抄》卷 1,第 2 页,上卷 7,第 1 页下至 2 页上。艾儒略强调了“信”的重要性,即信乃宗教生活之基础;再比较艾儒略在《三山论学记》中的说法,第 29 页上至下。

一集，第十一条)

上帝的意旨是道德的惟一标准：“吾不识所谓善，但翕主旨者，即善也；亦不知所恶，但背主旨者，即恶也。”（第一集，第三十五条）“谦”而能“以瞽视，以聋听”，“傲”则“以明不见，以聪不闻”（第二集，第十九条）。这是一个实实在在的、活生生的信念：“果信天主无所不在矣，即我夙夜，凡思言行皆宜如置身天主前。”（第一条，第十三条）“主与偕者犹枝附木以生，亲切倍甚焉”（第一集，第三十四条）。

正是有了这种“亲切”感，李九功才会屡屡提及“降生”一事，而这在其他教徒的著作中则不多见。“天主为大父，为上君。因不忍人犯罪，又不可白贖人罪。故宁降生受难，舍身赎我。以此而显其仁之尽，亦以此而彰其义之至。”（第一集，四十、四十一条）

“第观吾主降生，以至富而处至乏。以至贵而甘辱，以至恩而受至仇”（第一集第三十一条）。

在第一集第三十九条，他说，耶稣“至动主慈，甘为之降生，为之受难救赎”，“念此，便知（人之灵魂）不灭无疑矣”。关于这一点，“证据多端”，而这一种解释“详矣、确矣，顾尝仰而思之。”

(3) 更正礼仪、破除迷信

在其有生之年，李九功参与了礼仪之争。有关条目反映了他的这一经历，但是，对此我们无法肯定，因为长期以来，它已经成为中国教徒为文撰稿必然提及的主题。随着时间的推移，对中国礼仪持赞同意见者（前提是，中国礼仪能够恢复初始的“纯洁”状态）的观点已大同小异，几乎可以说是“口径一致”。这些观点也散见于《慎思录》。由于这些观点我们已经耳熟能详，故简述如下。

“君子有志化民善俗，必独超然远览”，因为，当时“风近古、学

亦近醇,迨嬴秦迄后五代,异端竞起”。而后就是佛教的影响(第一集,第九条、十六条;第二集,第三十六条)。最初,推行这些仪俗的目的是为了“曲致孝思”;供奉祭品寓意亦如此。据朱熹在《家礼》中称,这些礼仪宜简朴,不宜张掇(第二集,第四条;第三集,第三十六条、三十七条)。“杂以求福之私者,殆其未明于降福降殃之主欤!”(第一集,第八条)。

对于“先王制为祀典,如郊天庙祖”(此为敏感话题,谁敢妄加评论?),李九功认为“皆主报而不主祈”。而“时而祈谷祈蚕,祈雨祈雪,俱为民众虽私亦公。”(第一集,第七条)①

至于祭孔敬孔,我们应当记住,孔子“原非世位所得而轩轾者”,后世之祀孔子,完全是为谢师报功。“孔子之道,自有常尊。……唐兴以来,无故加以位号,乃有文宣王之称。非知所以尊孔子者也。……嘉靖之朝,始改塑像为木主,悉去从前虚号,而特称‘先师孔子’”(第二集,第三十八条)。李九功虽然没有明说,但他的言下之意显而易见:这种礼仪目前已不具备偶像崇拜的色彩了。

毋庸置疑,在为中国礼仪辩护的同时难免会对迷信人加伐挞,如崇拜偶像、焚纸船、占卜问卦、大搞佛教法事等,所有这一切都因邪魔在作祟(第一集,第五、六条;第二集,第二十一条;第三集,第三十六、三十七条)。

(4) 名利、道德和死亡

有人认为,所谓生命即在人世间作短暂而又痛苦的停留;凡尘琐事和诱惑往往使我们分心,使我们无法专心致志地追寻我们真正的目标。为了防范这一点,我们不妨在心中树立起这样一种信

①显然是受了杨廷筠《代疑续篇》的启发(BNF Courant 7111),卷2,第3页下至6页上。

念，那就是，人注定是要死的，但人也有望获得永生。这就是传教士给中国人带来的福音。在《天主实义》中，利玛窦曾对“现世”^①作过非常生动的描述；而高一志在其于崇祯九年（1636）年刻印的《四末论》中则对“常念四末”（四末即死候、审判、天堂、地狱）这一主题作了充分阐述。从《口铎日抄》的几个片段，我们不难想见其在艾儒略布道中的重要作用。它甚至刺激了教众行为；事实上，李九功本人也亲历了崇祯三年（1630）福州“善终会”的成立。^②

从《慎思录》来看，思想驳杂在李九功的宗教生活中起着是一个非常核心的作用，因为他在这一问题上着力最多。他一再强调生命一瞬即逝、世俗职业的虚无。生活“正无异于同宿逆旅者”，仿佛一段旅程或在小客栈稍事驻足；这位圣人意识到，他必须“一意量资赶程，必不为赏玩物华，在途淹滞”（第二集，第二十七条）。生活之烛“既燃之刻，即以渐消，先后就灭，而莫孟之膏矣”（第三集，第八条）。“世情系恋愈多者”，“出脱愈难”，则“如入水而携重负”，得救之希望愈渺茫（第三集，第七条）。吾于不切事物，可“借”心，不可“赠”心也。借者应以不获己。故能涉而不留，索亦亟还（第三集，第六条）。

显然，耽溺于尘世凡俗与死亡的恐惧，使得儒家士大夫也开始了反抗。据李九功称，许多学者对此甚为惊奇；他们并没有意识到中国古代圣人已经谈到“生死大事”。但是儒家学者将他们所有的注意力都集中在“日用”上，有些人甚至受到佛教的蛊惑，相信所谓的“轮回”。只有天主教徒才真正地了解了生死大事；只有“真学死

^① 《天主实义》卷 1，第三篇见《天主初函》（转载于《中国史学丛书》第 23 辑，台北，学生书局，1965），第 421 页至 426 页；Douglas Lancashire 和 Peter Hu - kuo Chen 译，Matteo Ricci S. J. - *The True Meaning of the Lord of Heaven*, St. Louis, 1985, pp. 133 - 141。与利玛窦的《畸人十篇》第二篇非常相近，第 5 页上至 7 页上（《天主初函》（再版）卷 1，第 125 页至 129 页。）

^② 《口铎日抄》卷 1，第 11 页上（1630 年 5 月 4 日）。

之士”才真正意识到：“是以君子之死，如客久而归”（第二集，第二十九条、三十二条），则必时时处处，与死日对，心维恒如严备防敌者（第三集，第十二条）。事实上，生活之所以有意义正是因为有了“常生”；死亡之所以可怖，惟一的原因就在于弥留之际尚未做好死的准备（第三集，第十条）。同样是死，古人说：“君子曰终，小人曰死”，看来不无道理，因为“道全德备”，而后者则“于道无闻，于德无修”（第三集，第十四条）。

对于这种希望与恐惧相伴而生的感觉描绘最细致入微的是李九功的《自惕箴》（第二集，第十二条，写于 1669）：

“主爱吾，主爱吾，不知吾于主有无。有乃若儿安父侧，无将如仆闻主吁。如何不作归家计，悠悠尘世甚忧虞。德路既长晷复短，宁堪尔懒徐趋途。吁呼上主痛加策，时时控此驽骀躯。转瞬盖棺事已定，死来学死不駸愚。”

(5) 个人的宗教实践

执经问道者每天都必须进行虔诚的静修，是为“神功”。李九功建议说，“每日当用神工，不拘晨兴与夜静，但得事物未接，念虑犹清。便饮心存想，或惭悔前愆，以杜新诱之端倪。或感谢主恩，以提报本之恳志。由是时自激发，庶为寡过策息之一助也。”（第一集，第二十五条）在第一集第二十四条中，李列举了静修的七端。静修是必要的，因为惟有静修才能让修行者完全意识到：“人生事主惟有畏爱二德”（第一集，第十八条）。

关于天教之规，李提到了三种：“始之以受洗，继之以告解，领圣体”（第一集，第三十六条）。还有一次，他很偶然地提及了“圣餐”，他的着力之处是告解。在李九功的笔下，“告解”实为“涤罪”，

修行时需要一定的技巧。“初解，欲绝其巨愆；继解，并除其小愆，累而上之。诚有不容存留纤疵，务刮磨到极光极美而始慰者”“告解免罪，以痛悔定改为要。……问有大误犯，为吾所最恨恶者，更申提一二”（第一集，第二十六、二十七条）。故惟见而内“自讼”者，其一副精神必如两造质对，攻讦尽力（第三集，第三条）。

教徒应晚省察，检点日之罪过，“则自多过以至寡过，自有过以至无过”（第三集，第四十二条）。事实上，如果我们能够将它们记录下来，那就再好不过了。但非教徒的作法不同，他们用“功过格”记录功过。^①“天学则记过不记功”，原因就在于“记过，则常见不足，而生惭生悔；记功，则常见有余而易满易怠”（第三集，第四十三条）。

（6）社会伦理纲常

书中有些条目是关于社交和道德规范的，它们适用于不同的群体（朋友、子女、妇女）。有时（如李九功在重申艾儒略所谈到的三种爱时），天主教的启示是不言而喻的，但有时则见不到天主教的丝毫影响，或者它所展示的天儒交融、互为补益的思想。一个典型的例子就是第三集第四十八条，其中李谈及“人事之快有十”：“庭门聚顺，一快；子弟率教，二快；眼明体健，三快；足已无求，四快；拥书万卷，五快；良朋往来，六快；公门不履，七快；怨家不作，八快；官税早完，九快；行善无阻，十快。”从表面上，这是一种传统智慧，没有丝毫天学印记。另一方面，李九功在论及交友（如第二集，第十、十三条），或谈到了嗣教育时（如第二集，第六至九条、十三条、三十二条），虽然借鉴了儒家经典，但显然也是受了利玛窦和高

^①比较《口铎日抄》卷 4，第 12 页上，其中艾儒略批评了道教的“格（Lectura）”。

一志的影响。^①有趣的是，其中一个思想受到了天主教的启发，但显然又是李九功自己的杜撰。“人之初生，莫不染有原罪……圣水既领，原罪悉除”（第一集，第二十二条）。

李九功对幼女及成年女子命运的批评也带有天主教思想的痕迹。他旗帜鲜明地谴责了“溺女”的陋习（第二集，第三条）；他也详尽论述了“娶妾”之风造成的危害（第二集，第五条），在第二集，第三十九至四十条二条中，他又花了相当的篇幅对遗孀或遭“强暴迫辱”之女子的“贞烈”行为进行了抨击。他的论点并非彻底的天主教思想，但是很有可能受了天教的启发，因而觉得自杀是一种很严重的罪过。

另一方面，女人是诱惑之源。“保贞之士，五官固无不谨，而最要提防，尤莫急于守口也”。男人应该远离女人，正如“薪”与“火”不得相近（第二集，第三十一至三十二条）。同性恋最为可恶：甚至动物也不屑为之（“溺嬖宠男色”，“不如兽矣”）（第二集，第三条）。

总而言之，李九功的为人处世之道深受天教影响。他认为，“一心慈祥，何分爱我仇我之类”，恰如“一天雨露，不问善人恶人之田”（第二集，第二十五条）。“天下无不当爱之人矣”，因为“人皆天主所生，即无不蒙主顾庇，我遇人亦如接主”（第二集，第一条）魔鬼憎恨人类，因为魔鬼对人的美德深感妒忌；如果我们总是幸灾乐祸、妒忌他人的成功，那么我们岂不是与魔鬼无异？“魔仇人，乃妒人福，憎人善。若我同类，而于人之福善，亦怀忌成乐败者，何异彼仇魔之情乎。”（第二集第二十二条）。天教论爱人，分有三等：一口私爱（诱人以欲），一口情爱（或因我亲而爱之，或因我友而爱之，此乃人之常情，虽非不正，犹狭而未弘也），一口仁爱（心胸广大为能合亲疏游通而均庇之，所谓视天下犹如一家，此乃圣贤之爱，

^①主要是利玛窦的《交友论》和高一志的《重幼教育》。

万代所瞻仰者也”(第二集,第二十八条)。^①

博爱的关键在于谦,不傲,不责骂他人。“今有开口动口;无好人者。恐非傲则愚耳。人非显然过恶。凡有所为,皆有所以为。吾尚未审其由,未察其根,而处以恶貌,定人恶心,鲜不误以善为不善者。是则人心自善,而尔目自恶也。今日吾判人易矣,他日主判吾难哉。是以君子惟尚省己,必不敢轻判人焉。”(第二集,第二十四条)

(7) 教徒之累

教徒人数很少,而他们的信仰和仪俗在大多数人看来是奇怪的,甚至是可笑的。在第三集,第一条,李九功阐述了人们对此作出的反应:

“凡初入天教笑讥有不免者,要当视彼笑者何人,及吾所以取笑何故也。考其人,如以室外揣室中之藏,其言奚足凭。况叩其故,则明明笑我为善耳。以为善而惧人笑,将必为不善,始免笑乎?于是旋反而责己。曰:‘经云:烈火试金,艰难试德,德必经艰难试。’汝曾一笑之不忍,道力柔脆可知矣。如此,则又藉笑讥为奋励资。若马见鞭,而行乃弥疾也。夫何不得已之有!”

不信教的人对天主教的批评之一就是:教规“严”。但是他们并没有意识到,“宽与邪俱,严与正合。吾既知其正,岂当复避其严乎?”(第一集,第四十二条)道与俗相“忤”,原因在于“盖俗之所重者肉躯,道则顾灵魂,不徇肉躯;俗之所图者世福,道则望天福,不慕世福。俗之所喜者人知,道则爱主知,不邀人知。”(第一集,第二

^①根据《口铎口抄》卷3,第28页上至29页上(1632年8月22日)。

十八条)。

这种不调和在上帝的审判中找到了合理性，因为上帝的审判是终极的、不可逆的。“人非善即恶，未有介在中间者。”^①“或疑其有介于善恶者，不过见其狃于微善，而不至甚恶者耳。孰知善必纯而后成，恶一涉而足惧。如使尔筑城防寇，仅一埤塹焉，万坚何益乎？且如律条有十，尔但犯一即抵尔于辟，无辞也。亦敢曰：我未犯其九，宜得有乎？”（第三集，第四十一条）。^②

书之礼赞

虽然现有的作者生平资料无法使我们对李九功的一生和个性作一个清楚和一而贯之的描述，但是有一点是毫无疑问的：李九功“生平无他好，所好惟书。”他的博学让友人惊叹不已：“吾友李其叙，无书不读……”^③在第三集，第五十六条，李九功花了相当篇幅论述了对书的酷爱，尤其是“天教书”。在此条篇首，他说“故自少至老，手不停披，习以为常。但觉匡坐一室，惟此友为益为良，朝夕必借。舍之遂无以自怡，亦几无以自济矣。……他友之来，或非志同道合者，余神不甚与亲。……即间得一二胜友，而为地隔故，事忙故，又忧其足迹踈。见面罕。……独此之友不然。”接着，他开始了一段颇见真情的“书之礼赞”。编者李奕芬特意将其编排在全书之末，其良苦用心可见一斑，或许这也正是全书高潮之所在：

“相结则素也，相对则频也。不忠其徒之寡也，不虑其情之齐也。逢未见，如遇新交也；读已见，如遇故知也。

① 比较《口铎日抄》卷3，第27页下至页28a上。朱宗元在《答客问》（BNF, Courant 7036）第6页下中也表达了同样的观点。

② “十律”显然典出“十诫”。

③ 张利民《文行粹抄》序言，第2页上。

千载而同堂，晤古人也。千里而促膝，来远朋也。闷中，破我愁也；闲中，伴我寐也。示我师资，长善友也；悟我昨非，救失友也。友乎！友乎！余不惧友不吾亲，特惧吾有时踈友耳。身或抱疴则置之，一踈也；眼或昏花而置之；二踈也。时或奔走流移则又置之；三踈也。倘大主假我余年，更赐以体健日明，安享太平，庶可免三踈之失，而得密缔我友，终吾生以优游矣。岂不快哉！”

结 语

李九功撒手人寰之上应在康熙十九年(1680)或略早,其时李年将近耄。在其后半生中,尤其是在清军入关之后,他与传教士和其他中国教徒过从甚密,从他们身上,他了解了新事物,接触了新思想。但是,这些东西并没有对他的天教信仰产生深刻的影响。《慎思录》的核心思想可以追溯到他作为天主教徒的早年生活,即崇祯元年(1628)皈依天主教到顺治四年(1647)礼仪之争爆发——也即执经问道于艾儒略的那段日子。对他而言,这二十年的时间是毕生难忘的。

对于我们来说,早期福建天主教史的这一短暂时期自有其魅力和意义。福音传来了,也被人们接受了,但是,福音所至之处不是权力的中心和尔虞我诈的宫廷,福音传播者也无意于在钦天监谋得一官半职。任何一个看过《口铎日抄》,对传教士、教徒和对天主教有好感的人士无不为之书中那种理解、儒雅和相互尊重的氛围所震撼。福建的这段历史说明了,在平等的条件下,两种文化相遇时可能取得的成就,所以这段历史就有了持久的价值,就成了不同宗教相遇与对话的典范。

(王绍祥 林金水译)

16 至 18 世纪湖北天主教 的发展特点分析

——基督教与区域文化的相遇与对话

康志杰

16 至 18 世纪的中国历史处于晚明至清中叶阶段，封建的老大帝国依然蹒跚在封建的轨道上，而欧洲则经历了文艺复兴的洗礼与宗教改革的锤炼，开始了步入工业革命的历程。正是在这一历史时段，有数百位耶稣会士进入中国传播基督教，他们与中国文化相遇，进而开始对话。明清传教士的来华活动是一个涉及面较宽的学术课题，本文把空间的坐标定位在中国的中部地区——湖北，结合这一地区的历史文化，对传教会、传教士群体以及其基督徒的信仰特点进行探讨。

二、体现团队精神的传教士群体

1 洪山墓地：团队形成的标志

罗明坚(Michel Ruggieri)是第一位进入湖北传教的耶稣会士,曾在武当山一带活动,之后有何大化(Antoine de Gouvea)、史惟贞(Pierre Van Spiere Spira)等耶稣会士相继进入湖北。但总体上说,明朝末年在湖北的传教士彼此关系相对松散,一个真正意义上的群体形成,是在穆迪我(P. Jacobus)买下洪山地产之后。

穆迪我是清朝初年在武昌活动最有声名的法国籍耶稣会士,与其共同在中国传教的还有两位兄弟:大哥穆尼阁(Nicolas Motel)在江西传教,1657年殁于南昌;小弟穆格我1657年初来华,曾在陕西、四川传教,1671年殁于赣州。老二穆迪我主要在湖北传教,同时也是三兄弟中在华传教时间最长的一位。关于洪山墓地的来源,研究中国天主教的著名学者古贝尔说:“在距武昌城西门一公里处,有一个叫洪山的地方,至今仍可看到。那里有许多主教、教士和基督徒的墓,在这些坟墓中有一块突起的小山丘,山丘下面一块倾斜的石块上刻着中国文字,清晰可见,那就是穆迪我三兄弟之墓。穆迪我购得这块土地是为了安葬他的两位兄弟,这就是古老的,引人注目的洪山基督教墓地的起源。”^①

古贝尔对墓地的方位和特征进行了描述,但墓地起源的记载过于简略,对此参照柯兰石(Bide Clancy)在《武昌教区史》中的一段记述就比较清楚了:

^① Mgr. Noel Gubbels(古贝尔)《Histore du Catholicisme au Hu - Kwang Depuis les origines 1587 Jusq u' a 1870》Imprimerie“Franciscan Press ”Wu - Chang, Hupeh, 1934; p. 34.

“传教士为了取得地产,经过了許多困难,但穆迪我在中国习俗中找到了一个解决问题的办法:因为中国人尊重死者,穆氏将两个在中国逝世的传教兄弟的遗骸移往武昌。这样就能按照正常习俗,买相当的地产来埋葬他的兄弟们,并且可以盖一所新房了,以便按习俗来守墓,这就是武昌城外一公里的洪山天主教坟地的来源。”^①

武昌城外的洪山有了一块属于欧洲传教士的墓地,穆迪我将哥哥和弟弟的遗骸移入武昌,然后在墓旁自营生圻,做好了同胞兄弟生不同寝,死后同穴的准备。6年后(1692),穆迪我去逝,最终与其兄弟们团聚在一起。此后,殁于武昌及湖北的传教士多葬于斯,此处成为在湖北地区活动的传教士公墓。1852年,太平军攻打武昌,墓地被毁。1882年,天主教湖北代主教徐类思(Celistin Spelta)重新修复。遗憾的是,由于战乱及各种复杂的历史原因,由穆迪我经营的洪山墓地今日已踪影难寻。

明清欧洲传教士历经艰险,扬帆东来,被基督教会视为献身于传播福音的壮举,因而传教士们来到中国后,大都死于斯,葬于斯。此后,根据传教会的发展和传教士的分布情况,明清来华传教士在中国建立了几处属于教会的公墓。其中除最负盛名的北京阜成门外的公墓外,杭州、福州、武昌等地也建有公墓。而大凡地方建有公墓之处,又是传教士活动较为集中,传教会发展较为兴盛的地区。武昌洪山传教士墓地的建立,说明湖北已经成为基督教在中国中部地区的集中地,同时也是传教士形成为一个牢固群体的重要标志。

^① (美)柯兰石:《武昌教区史》,此为英文手抄本,原件藏汉口上海天主教堂。

2. 张诚：穿针引线的领头羊

1687年（康熙二十六年）是中国天主教史上值得纪念的一年，法王路易十四派遣五位“国王数学家”（均为耶稣会士）到北京，耶稣会士在华传教进入一个新的阶段。当时耶稣会士来自葡萄牙、西班牙、意大利、德意志等国，自从这五位法国耶稣会士进入中国宫廷之后，来自法兰西的耶稣会士人数逐渐增多，^① 当时的湖北，从交通便利、商品经济繁荣的城镇到经济文化相对落后的偏远山区，均留下了法国耶稣会士的身影，而其中的领军人物，就是长住北京的著名耶稣会士张诚。

张诚（Jean Francois Gerbillon）是法王路易十四派遣来华的五位“国王数学家”之一，因在宫中给康熙皇帝讲授数学，后又与葡萄牙籍耶稣会士徐日升担任了中俄尼布楚谈判的中方翻译，颇受朝廷的赏识。张诚虽在京城，但对于在地方传教的法籍耶稣会士的活动十分关注，通过在京的一些特殊关系，寻找机会为推进地方教会的发展尽心尽力。

1692年，法国籍耶稣会士孟正气（Jean Domenege）、卜文气在黄州用66两银子买了一处房产作为传教点，但却遭到佛教僧侣和地方官员的反对和阻挠，传教士希望在黄州建立教堂的计划眼看成为泡影，^② 张诚得知这一情况后，利用自己在北京的各种关系进行活动。关于张诚为黄州传教会斡旋一事，洪若翰在给拉雪兹神父的信中说：张

^① 关于明清法籍耶稣会士人数变化的具体情况，可参见耿昇《16-18世纪之间的中学西渐和中国对法国哲学思想形成的影响》，载楼均信等编《中法关系史论》，杭州大学出版社，1996年版。

^② 关于这段史实，请参见耶稣会士冯圣泽于1702年11月26日写给法国贵族院议员德拉福尔斯的信，载《耶稣会士中国书简集》第1卷，郑德弟等译，第205页，大象出版社2001年版。

诚“结识了（湖北）巡抚的长子，后者是设在北京的国子监的官员。张诚神父从巡抚儿子处获得了给其父亲的新的推荐信，并把它寄给了我们。他还请巡抚的儿子安排好把推荐信呈给巡抚的事宜。在这期间，巡抚的儿子亲自给巡抚寄去此信的抄件，并恳请巡抚以有利于我们的方式了结此事。”^①就在张诚在北京活动的同时，住黄州的耶稣会上樊西元也积极配合，房产终于失而复得。

关于张诚在北京为黄州购房产事的活动，费赖之著《在华耶稣会上列传及书目·孟正气传》中也有较为详细的记载：“张诚神甫在京结识湖广总督（按：洪若翰信函记为巡抚）子，因托其作书介绍于其父。总督以书示樊西元神甫。西元居湖广久，熟于一切情形，乃请总督付凭照与正气、苍璧二人，许其居住黄州。”文中所提樊西元（Jean - Joseph - Simon Bayard）、孟正气、赫苍璧以及洪若翰信中所说的卜文气均为住湖北的传教士。

我们从住朝廷耶稣会上张诚对新来湖北教士的关心，从老教士樊西元对孟、赫的态度，可窥见他们之间的亲密关系。当时，所有的在华传教士“都承认张诚神父是帝国中基督教的支柱。”^②而张诚与地方传教士的密切关系也体现出在华传教士的团队作风和协作观念，在湖北的传教士中虽然没有能够出现类似艾儒略（主要在福建传教）那样的优秀人材，但位居中部地区的传教士们结合为一个群体，依然使湖北成为教会活动的一个重要地区，这也是基督宗教与中国区域文化相遇后所体现出的一个特色。

张诚是法国传教会的领头羊，这一特殊角色教会称之为“会督”，传教士被派往地方，特别是偏远地区，一般由会督安排和调遣。如 1701 年，张诚派顾铎泽（Etienne - Joseph le Couteulx）前往贵

① 《耶稣会上中国书简集》第 1 卷，第 325 页。

② “马若瑟神父致拉雪兹神父的信”，载《耶稣会上中国书简集》第 1 卷，第 141 页。

州；殷弘绪继张诚为会督后，又调顾铎泽到湖北汉阳。曾在湖北黄州传教的赫苍璧因工作颇有成绩，1719 年继殷弘绪后，被选为法国传教会第四任会督。

3、团队内部的连续性与协作性

如果说，住北京的传教士为地方传教士穿针引线的话，那么在湖北的传教士们则表现出工作的连续性和协作性的精神。

樊西元神父于 1695 年到湖北，他“几乎走访了已故的穆迪我神父在该省的不同地方吸收的所有基督徒，仅在一年的时间里就为一千多人行了洗礼。黄州几乎是惟一的穆迪我神父的虔诚未涉及的地区，人们要有很多时间才能在这地区争取到同样多的教民……该城管辖着九座其他的城市，此外还管辖着大量的小镇与人口众多的村庄。”^①很清楚，樊西元不仅继承了穆迪我的工作，而且还有新的发展，其最重要的贡献在于开辟了黄州教区。

顾铎泽是在湖北传教时间较长的一位，曾居汉阳 17 年，由于长期过着艰苦奔波，躲避官府进行地下秘密宗教活动的生活，身体受到极大损害，1730 年顾神父返广州养病，并引荐胥孟德接管其传教工作。

胥孟德(Joseph Labbe)于 1731 年正式接替顾铎泽，^②此时清政

^①“洪若翰致拉雪兹神父的信”，载《耶稣会士中国书简集》第 1 卷，第 328 页。

^②康熙之后，天主教的传播走入低谷，雍正初年，在地方传教的欧洲人被迫南迁，时在北京的耶稣会士冯秉正在 1724 年 10 月 16 日发行欧洲的信函中说到湖北传教士准备撤离的情况：“我们法国传教区的会长赫苍碧(Hervieu)神父告诉我们，湖广省官员迫使他和在安陆的聂若望(Noelus)神父放弃教堂前往该省首府，在那里与樊西元(Bayard)神父及顾铎泽(Couteux)神父会合后一并送往广州。……方济各会士，湖广省主管，尊敬的萨拉瓦尔(Sarvalle)神父告诉我们，他 9 月份就要动身去澳门。”(此信写于 1724 年 10 月 16 日，载法科兹德：《耶稣会士中国书简集》第 1 卷，第 341 页。)但是，已经在湖北扎下深根的耶稣会士不久就重新回到旧地，同地又有新的传教士补充进来，胥孟德即是其中的一位。

府禁教更严，胥孟德沿汉水而上，最后进入距离谷城北六、七十里的磨盘山中，这儿地势险峻，群山环抱中有一平川，大约方圆二三十里，名曰茶园沟。胥孟德在山上树起一座大十字架，组织了数个教友村，并起名为“教友谷”（说详后文）。

雍正禁教之后，传教士们陆续向鄂北襄阳、谷城、老河口一带转移，此时在湖北活动的传教士主要有以下几位：

纽若翰 (Jean - Sylain de Neuville), 1740 年开始在老河口一带传教, 1747 年因气候不适及身体疾病等原因离开山区赴澳门兼任会督; 巴若翰 (Jean - Bataille), 1731 年到达湖北谷城等偏远山区传教, 1743 年 6 月歿于谷城; 石若翰 (Jean - Baptiste de la Roche), 1740 年来华, 1743 年赴谷城山中代替巴若翰。晚年双目失明, 年迈八十, 仍在山区传教如故。1784 年在押往京城途中病死; 河弥德 (Mathurin de Lamathe), 1755 年抵澳门, 1758 年赴谷城山中代替石若翰。1769 年禁教中“逃避山中, 伏土坑内三日夜, 儿为虎啖。”^① 1737 年去世; 罗班 (Loppin), 1739 年来华, 次年到汉口, 然后赴谷城山中, 1743 年去世; 骆尼阁 (Nicolas - Marie Roy), 1754 年抵澳门, 两年后进湖北。其时朝廷严禁洋人入关, 骆尼阁“乔装病人, 置药物于床侧; 须染黑色, 面手染黄色。”^② 可见这位骆神父为深入湖北农村传教用尽了心思。乡村传教的艰苦生活摧毁了骆尼阁的身体, 1769 年骆神父歿于一小舟中。离开人世的前一天, 石若翰为其举行了终傅礼。

雍正禁教之后, 进入中国的耶稣会士面临着巨大困难, 他们的传教受到严厉的限制以至禁止, 尽管传教士们报着极大的使徒热情, 但所面临的却是与罗马帝国原始基督教所完全不同的处境。在使徒时代, 传教是在帝国内部进行, 没有越过边界。而在中国,

^①费赖之:《在华耶稣会士列传及书目·河弥德传》,中华书局 1995 年版。

^②《在华耶稣会士列传及书目·骆尼阁传》。

由于外貌、语言、风俗习惯的不同，欧洲传教士进入中国遇到重重困难。没有政府的特许，鲁莽地试图进入中国只能是一无所获。但是，为了深入腹地建立传教会，他们坚持不懈地进行着一次又一次的尝试。

明清之际在湖北活动的传教士以耶稣会上为多，此外方济各会士也来到湖北传教。康熙二十四年（1685），北京主教，方济各会士伊堂人（Bernardinus della Chiesa）来湖北调查，次年又偕同叶宗贤（Basilus Brollo）神父来武昌，这是方济各进入湖北的开始。

康熙三十五年（1697）湖广教区（辖湖北、湖南）成立，余若望（Joannes Franciscus Nicolais）神父为首任代牧。但余不久返回罗马，在教廷任圣部顾问，代牧实为虚设。康熙四十一年（1702），教廷派叶功贤（Joannes Baptista Mioletti）神父为教区代理主教，三年后叶呈请辞职，康熙六十年（1721）叶再次受命为教区主教，次年定居湖南常德，三年后死于流徙途中。以后，湖广教区曾由四川教区主教、秦晋教区主教代管。不同的灵修方式和神学形式对各修会的传教方法影响甚大，与耶稣会比较，方济各会不太考虑适应的问题，因而直到 1856 年湖北成立代牧区前，方济各会在湖北的影响远远不及耶稣会。

在耶稣会、方济各会在湖北活动的同时，直属教廷传信部的传教士马国贤（Matteo Ripa）在意大利创办了中国学院，在 1732 至 1888 年之间，共培养了 106 名中国司铎，其中 23 名来自湖广，他们“承担了中国腹地基督徒们的生活。也就是说，自 1775 年撤消耶稣会开始，直到 1838 年建立一个委托给意大利方济各会士们的新的宗座代牧区为止。^①培养中国籍的传教士，然后让他们服务于教会，从而推动中国教会的发展，是马国贤的一大贡献。此举使

^① Mgr. Noel Gubbels（言贝尔）：《Histoire du Catholicisme au Hu - Kwang Depuis les origines 1587 Jusq u' a 1870》Imprimeur "Franciscan Press " Wu - Chang, Hupeh, 1934; p. 199

传教士群体进一步扩大，为推动地方教会的发展起了重要的作用。

总体上说，清朝（1840 年以前）在湖北的传教士以法籍耶稣会士人数最多，且基本上形成了一个小小的社会群体，其传教活动有组织、有纪律、并由会督统一指挥管理。如肖孟德接替顾铎泽；石若翰接替巴若翰；河弥德接替石若翰等。相同的语言，相同的文化背景、深厚的民族感情成为法国传教士团结工作的凝固剂，即使在条件十分艰苦的情况下，他们的工作也表现出连续性的协作性，而生活在同一教区的教士们更是相互关照（如石若翰为骆尼阁举行终傅礼等），他们的活动是清朝天主教会的一个缩影，这中间既反映出清朝康熙之后教会式微的历史事实，又折射出来自欧洲的传教士们在中国步履维艰的历程。

二、基督徒：由分散而集中，到形成 与世俗隔离的小型神权社区

1. 明末教会的建立及早期基督徒

1636 年，葡萄牙籍耶稣会士何大化到杭州，结识了两位信奉天主教的官绅，一名雅克（Jacques），一名马蒂亚斯厄森（Mathias）（汉名不详），两人皆湖北武昌人。或许是受杭州传教会兴盛的影响，雅克和马蒂亚斯厄森向当时的耶稣会中国区区长傅凡际（Francois Furtado）请求派传教士到家乡传教，于是傅凡际派遣刚进入中国大陆不久的何大化随两位热心教会事业的官绅启程赶往武昌。

由于“何大化于天算之学不甚精通，不为士夫所重视，独居城外山上茅屋数月。然贫民经其授洗者约三十人。越二年入教者逾

三百，并赖官吏雅克之助建立小教堂一所。”^①此为 1637 年事。后张献忠农民军攻打武昌城，何大化卖掉房产，逃往福州，武昌信徒遂散失。

史惟贞是法国籍耶稣会上，1628 年受湖北通山县令潘西蒙（Simon Pang）之邀，到通山及附近地区传教。关于史惟贞在通山传教及与潘西蒙的交往，古贝尔有较为详细的记载。^②有趣的是，关于这位县令的名字，西文文献记为 Simon Pang，而中国文献资料对此则讳莫如深。经查阅地方志，断定此人为通山县令潘张，如《同治湖北通山县志·卷四》记载：“潘张，云南鹤庆人，举人，崇禎戊辰年（崇禎元年，1628 年）任。”《鹤庆州志·卷二十三》记载：“潘张，万历丙午举人，癸丑明通进士，尹原武履任，七口即开仓赈饥民，迁通山令，严禁溺女，一时号为慈母。俗祀鬼，张禁之。”从方志文献中可以看出，潘张是一位比较清明的地方官员，且对中国传统溺女婴以及民间迷信活动十分反感，其任通山县令的时间正与耶稣会士史惟贞在通山活动的的时间相合，由此可认定潘西蒙即潘张，Simon（西蒙）是潘张的教名。

清朝初年在武昌较有声名的基督徒是许太夫人，且与传教士穆迪我交往颇深。关于这段史实，费赖之记曰：“迪我至南昌，教堂驻所皆渐倾圮，迪我得许纘曾助，悉皆修复，并于 1660 年扩而张之。次年纘曾擢官四川，欲携迪我同行，然其母与妻留迪我，迪我遂止武昌。……许夫人为购房屋一所，并建教堂一处，仇教者闻之不安，有一小官阻止迪我入居新屋；僧人亦具呈于官扼之，幸许赞曾行前曾以迪我托诸官保护，诸官常左袒之。越四年有教民二千

^① 《在华耶稣会士列传及书日·何大化传》。

^② Mgr. Noel Gubbels（古贝尔）：《Histoire du Catholicisme au Hu - Kwang Depuis les origines 1587 Jusq u' a 1870》Imprimeur“Franciscan Press”Wu - Chang, Hupeh, 1934; p. 34. 第一章第二节。

二百人。”^①

文中云许夫人圣名甘第大 (Candida) 是明末著名传教士大夫徐光启之孙女。徐光启生前只有一子名骥，光启信奉天主教后，其家人也都成为虔诚的信徒。甘第大是徐骥次女，16岁嫁松江望族许远度。许纘曾为甘第大了，宦游江西、四川、湖北等省时，皆迎养母亲。由于家族与天主教的深层关系，许家母子曾帮助过在南昌、武昌等地的传教士，因而与穆家兄弟建立了友谊。

明清之际，湖北基督教会已初见端倪，城市和乡村已有少量信徒，但是一个较为牢固的基督徒群体尚未出现。

2、平原水乡地区的基督徒

康熙年间是天主教在中国的发展期，湖北同全国形势一样，教会呈发展趋势，信徒人数逐渐增多。雍正禁教之后，宗教活动转入地下，平原水乡地区的基督徒多在夜间举行宗教仪式。

聂若翰 (François - Jean Noels) 神父是活跃在平原水乡的重要人物，“1706年，他管理汉水以及相邻的湖泊地区。在这个地区有很多河流通过，传教士们往往乘船旅行，小船就是教堂。正是因为这个原因，聂若翰称这个地区为‘水上传教会’，那里有很多基督徒是渔民。”^②

关于湖北水乡渔民信奉基督教的特点，殷弘绪神父在致印、中传教区总巡阅使的信中也进行了汇报：聂若望“为100名(先前的)偶像崇拜者施了洗，跑遍了散居于这片经常受淹的平地上几个小高坡周围的大批渔民家庭；他把这次行动称作‘荷兰使命’。”^③ (按：译文如此。如果译成“低地使命”更为恰切)

① 《在华耶稣会士列传及书目·穆迪我传》。

② 同古贝尔：前引书，p. 72.

③ 《耶稣会士中国书简集》第2卷，郑德弟译，第38页。

在传教士们的努力之下,渔民信徒逐渐增多。卜文气神甫描述了他在水乡旅行传教时遇到的感人场面:“一天早上,我所乘的船碰到另一条基督徒渔民的船。因为基督徒们习惯于将他们崇拜的耶稣的名字放在他们迷信的装饰物上,所以我们马上可以看出来。当他们知道船上有一名传教士后,很快召集来了在水上跑生意的其他船只,这些船上的基督徒渔夫依照中国的礼节向神甫致意,并请神甫为他们洗礼。”^①由此可见,清朝初期湖北水上传教会还是十分兴盛的。

如果说聂若翰、卜文气在向水乡的渔民兄弟们传教还算顺利的话,其后继者顾铎泽在雍正禁教之后在汉阳以及汉水流域一带传教则比较艰难了,所以顾铎泽更加小心谨慎。《传教信札》记曰:“(顾铎泽)重抵汉阳,乃觅一舟,藏伏于其中,盖在舟中不易为人觉察,而又利用此舟往来沿江河之传教区域也。欲赴一地,预先通知教民,于夜间集于维舟地附近;藉此作接受告解,举行弥撒,领圣体等事,有时数夜不息。举行圣事,全在夜中,天明即止。……彼在襄阳传教之法如此,在他处更加谨慎。总之视地方情形而异。”^②

为了逃避官兵的追捕和镇压,平原水乡一带活动的神父有时生活在一只小船上,仅于夜间才离开小船。时间一般是在夜间 11 时左右开始,信徒们办神功(听忏悔或告解),直到清晨 3 时左右为止。已经作过良好准备的慕道友们接受洗礼。4 时左右,神父做弥撒圣祭,然后返回其漂动的房子中去了。^③

湖北的平原多位于中部地区,其中湖泊港汊穿插其间,地势地洼,因而传教士们将此称之为“荷兰使命”(“低地使命”)。他们的传教点常设置在渔船上,时间安排在深夜。这种隐闭性极强,夜聚

① 同古贝尔:前引书, p.73.

② 《传教信札》卷 XI,参见《在华耶稣会士列传及书目·顾铎泽传》。

③ Mgr. Noel Gubbels(古贝尔):《Histoire du Catholicisme au Hu - Kwang Depuis les origines 1587 Jusq u' a 1870》Imprimeur“Franciscan Press” Wu - Chang, Hupeh, 1934; p. 159; (法)沙百里:《中国基督徒史》第 181 页,中国社会科学出版社 1998 年版。

晓散式的宗教生活，鲜明地体现出湖北平原水乡基督徒宗教信仰及生活的特征。

3、鄂北山区：一个神权的社区的建立

(1) 买地建堂

磨盘山（亦称木盘山）也称茶园沟或查员沟（据说此处住过稽查官员），距离谷城大约六、七十里，西与房县接壤，南与保康毗邻。此处地势险峻，群山环抱中有一平川，方圆约二三十里。

雍正三年（1725），襄阳、武昌、安陆等地的基督徒为了避开朝廷的严密搜查，结队来到荒凉的磨盘山躲避。住北京耶稣会会长巴多明得知这一情况，派人前来慰问，并携款在磨盘山购地建房。

关于雍正初年传教会在磨盘山购地建房一事，中西文献有如下记载：

一是研究中国基督教颇有成就的占贝尔主教及当代法国学者沙百里先生认为：1724 年发生迫害基督徒事件，勇敢的基督徒移居到了谷城以北、老河口以西两天路程的山里，在那里找到了一些荒地。襄阳的基督徒由一名传道士牵头，买下了一整条山谷，并把土地分给最穷的人家。时任北京传教会长的巴多明神父耳闻这一创建性的消息，马上想把它组建成受迫害的基督徒及有被捕危险的教士们的避难地，他把一名信教的文人派往该地，在磨盘山毗连襄阳基督徒所购得的山谷处，买下了比前者大得多的地盘。后来胥孟德神父在这里举行了第一场弥撒。他们把基督徒们分为 8 个自修班，各由一名传道士管理。^①

^① Mgr. Noel Gubbels（占贝尔）：《Histoire du Catholicisme au Hu - Kwang Depuis les origines 1587 Jusq u'a 1870》Imprimeur "Franciscan Press" Wu - Chang, Hupeh, 1934; p. 129 - 139. 沙百里：《中国基督徒史》第 242 页。

二是巴多明神父在给本会杜赫德神父的信中说：磨盘山“一些土地一个世纪以来无人耕种了，土地主人都不住在那里，他们愿意便宜一点卖掉这些地。他只花了六十个罗马埃居就买了一个小山谷，分给贫穷的基督徒家庭。”不久，一个基督徒秀才又买下两座山的山谷，“这些山谷名叫磨盘山，……因为这些山边上都长满了灌木林，山顶看来就像一只盘子。到那里去必须穿过湍急的河流，既不能架桥，也不能用小船。穿过这些急流，还要攀登很陡峭的从山脚到山顶荆棘丛生的山。到了那里就可能看到一片很宽广的地方，长满了美丽的树木，土地非常肥沃，四五年之内不用施肥。……讲授教理者到那里去巡阅，分配土地，建立规章，并培养了儿位首领来监督执行。”^①

三是从磨盘山区教友记录的口述史料，如沈垭（磨盘山教堂所在地）天主教会爱国委员会编《天主教传入沈垭史实纪略》（打印本）乡村老教师张家炎编写的《沈垭天主教史略草稿》（手写本）等都清楚地记述了基督徒买地建堂的过程。其内容与前说大体一致。《天主教传入沈垭史实纪略》记载：“巴多明访悉到木盘山的教友活动情况，就派人前来慰问；并携来巨银，在木盘山圣心堂附近购地建房，作为教友避难及教士传教之需。”

总体上说，这些文献记载告诉人们这样一个事实：雍正初年，在全国禁教的形势下，襄阳的老教友进入无人居住的磨盘山区，然后购地建堂。这一信息传到北京后，立即得到耶稣会北京总会的支持和赞助，从此，一个神权社区在鄂西北产生了。

（2）一块神秘的土地：中国的“塞文”

^① “巴多明神父致本会杜赫德神父信”，载《耶稣会士中国书简集》第3卷，第151到152页。文中“他只花了六十个罗马埃居”中的“他”不知是指巴多明本人，还是指派往湖北传教的耶稣会士。笔者为此专门请教了《书简集》的译者朱静先生。朱静先生说，她在翻译此处时也感到疑惑，不知“他”指何人，为了忠实原文，采取直译的方法。

胥孟德是“第一位走进这块赫苍壁神父称为‘中国的塞文’(Cevennes, 法国中部高地和罗丹尼平原之间的地区(原注)险峻山区的第一个欧洲人,他 1731 年 10 月到那里,1732 年 8 月又去了那里……他把这山区分为八个不同的区域,每个区域都有自己的讲授教理者。他在巡阅中主持圣礼时看到基督徒人数很多,很感欣慰,他还让人为传教士造了一座房子,传教士不在时就作为学校的校舍。在只有基督徒的地方,不让任何一个非基督徒定居,如果遇到有非基督徒,他希望能在上帝的恩宠下让他们皈依信仰。这样,在这块地方,只有真正的上帝仰慕者居住。”^①

据统计,这块神秘的土地上在“1734 年有信徒 600 名,一名出生于宣化的年轻的中国耶稣会上高神父当时协助拉布神父一起工作。随后,西尔凡·德·纳维尔神父前来继续拉布神父开创的使命。他在这块移民区任圣职的 6 年间,基督徒增加了 10 倍。”^②

可见,在雍正年间全国禁教的形势下,磨盘山一带在传教士们的营造下已经成为基督徒的世外桃源,而传教士们则认为,此为上帝“在湖广省的偏僻山区为我们安排了一个避难所”。^③

中国的“塞文”是一个世外桃源,一个由虔诚的基督徒组成的居住区,但这里的宗教生活却井然有序且十分严格,“在这座山上,基督徒的生活如同在修道院里一样受到控制。每天晚上,在一天的辛劳后,所有家庭都要聚在一起祈祷。耶稣会士建立了一个组织严密、爱挑毛病的善会,作为整个修会的中坚力量。因此,即使教士不在,修会也能继续存在。善会成员分成五组,分别负责礼拜仪式、教理问答、教规纪律、精神卫道、照料病员及为死者祈祷。另

^① “巴多明神父致本会杜·赫德神父信”,载《耶稣会上中国书简集》第 3 卷,第 152 至 153 页。

^② 《中国基督徒史》第 242 页。

^③ “巴多明神父致本会杜·赫德神父信”,载《耶稣会上中国书简集》第 3 卷,第 151 页。

有一个负责女教徒工作的相应组织，其中多名成员发愿永守童贞。”^①

从 18 世纪初开始，天主教在磨盘山这样偏僻的地区快速传播，“在一个以‘竹幕’保护的帝国中，这种渗透可以被视为奇迹般的事件。”^② 教民村在发展中处于一个流动的过程，这里不仅陆续有新信徒领洗入教，同时还有新的避难者不断加入这个基督教社团。“然而，鉴于受洗前的训练及接纳受洗的条件十分严格，许多慕道友和基督徒迁移到了别的省份。”^③

这是一个远离世俗社会，远离政治漩涡的世界，一个恪守宗教教义、礼仪的基督教社团。关于这个十分独特的群体，对中国基督教历史颇有研究的法国学者沙百里对此作了如下评说：

“这个远离敌对世界的小天堂，多少使人想起了巴拉圭的耶稣会上‘小型神权国家’。然而，信奉儒学的皇帝并不比拉丁美洲的天主教征服者更宽容。仇教者不久就把基督徒赶出了他们的避难地，没收其土地并让他们在叛教和流放间抉择。1779 年，军队奉旨占领了该地。信徒们从此离散。留下的人像农奴一般为新主人效力，后者却恬不知耻地采摘他们并未播种过的果实。随后，修会渐渐又重新组织起来并重建避难地。1793 年至 1819 年间，遣使会士刘方济在此建立了他的传教会中心，此后他被逮捕、押解武昌，1820 年在那里殉教。他的会友董文学于 1840 年与他走上了同一条道。他在圣心移民地之行中留下的笔记表明，在仇教肆虐之际，修会依然强大

① 《中国基督徒史》第 243 页。

② (法)伊莎贝尔·席薇叶：《入华耶稣会士和中西文化交流》，载(法)安田朴、谢和耐：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，耿昇译，巴蜀书社，1993 年，8 页。

③ 《中国基督徒史》第 242 页。

而忠诚:他到达山脚下时,四周寂静无声,不见人迹;他向上爬去,晚上到了掩藏于竹林丛中的一所住宅;钟声打破了山间所有角落的寂静;次日早晨,四五百人参加了他的弥撒。”^①

教民村从购地到乾隆皇帝将军队开进磨盘山,其间经历了半个世纪(1725-1779),这一段时间是中国“塞文”的全盛期,这个类似于“神权国家”的小社会的信仰力量绝不等同于那些河港湖汊渔船上的传教会,基督徒们经过长时期的磨炼已经凝聚成一个牢固的群体,传教士与信徒之间建立起深厚的情感,因而当传教士被迫离开教民村之后,赫苍碧神父仍委托“一些德高望重又有能力的老基督徒去看望各教区的基督徒们,检查留在那里的讲授教理者是否确切地履行了他们的义务。”^②

相遇与对话的结局,催生出中国基督徒群体,尽管他们的人数在全中国人口中所占比例十分微弱,但我们依然可以发现一种异质文化进入中华圈所产生的影响,而其中最具有代表性的就是湖北的磨盘山区(关于磨盘山基督徒的信仰以及对基督教文化对他们的世俗生活的影响,笔者曾进行过实地考察及问卷调查,具体情况将另作讨论)。在耶稣会上离去之后,遣使会、方济各会继续进行传播福音的工作,磨盘山村民们的基督教信仰也一直延续下来。根据《天主教传入沈垭史实纪略》记载,禁教期间,传教会的工作没有中断,1870年托付于意大利方济各会的老河口主教辖区。今天磨盘山沈垭天主教教堂是鄂西北天主教会的中心,留存下的西式建筑群落遗址(包括教堂、钟楼、修会会院、学校、墓地),可以遥想当年教会兴盛的格局。

① 《中国基督徒史》第243页。

② “巴多明神父致本会杜赫德神父信”,载《耶稣会上中国书简集》第3卷,第151页

三、特定的时空定位分析

本文是对 16 至 18 世纪的天主教的发展和特点进行讨论，然而这种相遇与对话——欧洲传教士与中国区域文化的接触，蕴含着深层次的文化涵义。

1、一个不可放弃的“中心”

明末以利玛窦为代表的耶稣会上来华，标志着基督教第三次传入中国。利玛窦等传教士进入中国的最终目标是北京，因而行走的路线是由南向北，抵达南京后再通过运河进入北京，因而往北京的传教士大都没有到过湖北。但这并不影响明清来华传教士对湖北的传教工作。

罗明坚是最早进入中国内陆的耶稣会上，曾和利玛窦在广东肇庆共同建立起中国第一个传教会。万历十五年（1587 年），罗明坚为开辟新的传教区潜入湖北襄阳府，在武当山附近建立了一个据点。罗明坚进入湖北为什么选中武当山作为第一个目标？根据古贝尔的说法是偶然的外在因素促成的：罗明坚在肇庆立脚之后，“他自己提出应该在较远的地方建一个新基地，因为希望能够有好几个落脚的地方，这样更容易在中国坚持发展下去。肇庆一位叫 Tan - siao - hu 的官员朋友曾有意在神甫面前谈到湖广的武当山，他问罗明坚为什么还没去那里。罗明坚回答说不知道行政官员是否允许他去。这位官员朋友说：我可以让他发给你有 Lin - sin - tao（行政官员）许可的通行证。……为了不放弃任何一次尝试的机会，罗明坚带着一名翻译开始了旅程。”^①

^① 同第 97 页注①p.7.

从这段文献资料可以看出，明朝末年的中国人对于刚刚传入的基督宗教完全不理解，甚至将此与佛教、道教混为一体，那位肇庆的“官员朋友”鼓动罗明坚去武当山“传道”，其思维逻辑是——既是传道人，就可以去任何可以“传道”的地方。而武当山由于明朝永乐皇帝的大肆修建已经成为全国的道教中心，罗明坚也需要在中国发展更多的传教点，于是作出了前往武当山的决定。

但沙百里则认为：“罗明坚对于中国民间宗教的表现形式很敏感，他于是便考虑赴湖北西北部的武当山作一次远足。……令人遗憾的是，罗明坚未能实现他的计划。”^① 这种说法也有一定的道理，罗明坚来华前曾住印度，对佛教有一定的了解，或许他认为，认识中国的道教，更能深刻地理解中国的历史文化。

可是，中国这个自成高层文化系统、且由儒家理论占据思想统治的国度，对基督教这种西方异质文化难以容留。由于地方势力的反对，罗明坚“尝试所取得的成果是短暂的”^②最后回到肇庆，不久受到中国反天主教势力的反对，于 1588 年返回欧洲，1607 年在意大利病故。^③

虽然罗明坚在湖北建立传教点的企图落空了，但在他离去后又有数位传教士到湖北，随着对湖北区域文化认识的逐步深入，来华耶稣会士们知道“湖广几乎位于中国的中心”，^④ 认识到湖北地理位置的重要，并结合地域特色，规范出从省城向周边地区，从交通枢纽向偏远地区，从长江沿岸向汉江及其支流渗透的传教路线。

① 《中国基督徒史》第 91 页。

② 同第 97 页注① p.7.

③ 关于罗明坚到湖北传教的情况，还可参见费赖之：《在华耶稣会士列传及书目·罗明坚传》；利玛窦著，何高济等译《利玛窦中国札记》第九章，中华书局 1983 年版；武汉天主教爱国会编《湖北天主教记略》（手稿）等资料。

④ “洪若翰神父致拉雪兹神父的信”，载《耶稣会士中国书简集》第 1 卷，第 323 页。

2、做“山”、“水”文章

湖北是中国东部南北交汇的过渡区，因位于长江中游的洞庭湖以北，故称湖北。其地理位置是绾毂南北，沟通东西，周边与河南、安徽、江西、湖南、四川、陕西等省相接，商业贸易和交通运输都十分发达。

从地貌类型分析，湖北是多山省份，山地（海拔 500 米以上）的面积最为广大，约有 10.4 万平方公里，占全省面积的 55.5%。山地走势呈马蹄环绕结构，西及西南、东北、东南有众多山脉，而中南部则为低洼的江汉平原。

除山地之外，湖北还有丘陵、平原、盆地，其特征为西高东低。同时，境内河流湖泊纵横交织，港渠库塘星罗棋布，几乎拥有内陆水域的所有类型，素称“千湖之省”。我国最长的河流长江经过湖北，境内长 1061 公里。汉江是长江最大的支流，境内流长 920 公里，另有数条支流构成格子状的复杂水系。

独特的地理环境和生态环境，使明清来华传教士的活动打上深深的区域的烙印，在平原的传教士以“水”为核心，宗教仪式常以夜色为掩护，在江河港汉中的船舶中进行；位于丘陵、山区的传教士及基督徒的生存环境同平原比较相对宽松一些，他们利用山地的隐避性和封闭性进行着有序的宗教仪式。湖北地形西高东低，故雍正禁教之后，部分虔诚的基督徒由平原向山地转移，而行走的路线大致沿着长江——汉江以及支流进入鄂北山区。

3、在边缘、隙缝中求生存、求发展

鄂北山区偏僻的地理位置为禁教之后的传教会在湖北继续发展提供了条件，曾在谷城、老河口一带传教的顾铎洋神父对这一地

区的生存环境作了生动的描述:

“我从那地方到属于谷城的大漠沙。大漠沙地处山区,很难到达,我要渡过河去,那河段很危险,水流湍急,河里还有许多礁石、大卵石,渡过河以后,我走了两法里崎岖狭窄的山间羊肠小道。我终于到了一位姓杨的新入教者的家,基督徒们每个月有好多次在他家聚会,背诵祷文,听读《圣经》。他的房子所在地周围是树木茂盛的小山岭,有一条永不枯竭的山溪流经那里。那里的人们吃小米、咸鱼和园子里种的蔬菜。这山区里居民不多,所以没有集市,如果要吃大米,新鲜的鱼、肉,要到三法里以外的地方去买,还要渡河。他们饲养家禽,种豆类,盛产棉花。我看那里的基督徒们受到良好的训导,我在那里呆了好几天,来参加圣事的众多的基督徒很感到欣慰。”^①

鄂北山区的传教会在全省乃至全国都处于严禁的形势下仍在继续发展,是传教士及基督徒们充分利用了这一地区独特的地理形势。谷城位于湖北北部,往北经老河口即进入河南省。而磨盘山坐落在县城的西部边缘,与房县接壤,其地理环境复杂、偏僻,且又处在省、县的交界之处。这样的环境容易形成一个相对宽松的真空带,传教会就是在这样一种特定的隙逢中求生存,在这样一个“天高皇帝远”的环境中求发展。但是,磨盘山的隔绝机制又是相对的,谷城在汉江中游西岸,境内有南河、北河等汉江支流。此处尽管位置偏远,但借用水道,基督徒在武昌、汉口、安陆等交通便利地区率先遭受打击的时候,可沿水路进入谷城,然后走二、三天的路程,即可躲进磨盘山(茶园沟)的一片群山起伏,难以进入的高

^① “顾铎泽神父致本会某神父的信”,载《耶稣会上中国书简集》第3卷,第306至307页。

地,然后筑庐而居。

在封建时代,没有现代化的公路、铁路等交通设施,走水路是最为便捷的交通手段。基督徒们希望借助大山求得生存,但是又利用了家乡丰富的水域资源。磨盘山中那一个“神权社区”,这是利用其特定的地域环境求生存的一个典型的例证。耶稣会士巴多明以及当地的基督徒在全国禁教的严峻形势下,选择在鄂北山区的磨盘山买地建堂,可以说是表现出了一种远见卓识。

4、人文因素

明清之际湖北天主教会的形成,特别是雍正禁教之后鄂北天主教的继续发展,其深层原因还涉及到区域的人文因素。

奥地利籍的南怀仁(Codefroid - Xavier de Limbœckhoven)主教来华后,曾在武昌府、德安府、枣阳等地传教。这位被称之为“坚定的乐观主义者”^①的传教士对清初湖北(原文为“在洞庭湖之北”)基督徒的数字统计是约有 8000 名(主要为平原地区),他解释了这些基督徒信仰宗教的原因:

“首先是由于基督徒大部分由穷人和平民组成,他们自食其力,以至于一种贪婪的和有利可图的仇教的任何希望都被排除了。其次是由于作为该省总督和皇家宗室的若瑟(Joseph)王子本人,也站在了我们信徒一边,虽然做得如此机密,以至于他从来不敢将我的前任纪类思(Sequeira)神父传唤到庭。为了其宗教职责,他只利用当地的耶稣会士神父,最早也曾利用过遣使会士许斯德望

^① 《中国基督徒史》,182 页。

(Etienne Siu) 神父，其次是耶稣会士毛类斯 (Moraes S. J):”^①

清初湖北平原地区教会的兴盛，除了地方官员的支持（仅为个别现象），更为重要的因素是基督徒多为下层老百姓，男耕女织式的田园生活，淳朴的民风，排除了“有利可图的仇教”情绪。

骆尼阁曾在磨盘山传教，他认为“此区具有原始教会之热诚。……教民皆集中，无教外人混杂于其间，仅知祷告主力田。”^② 自给自足的自然经济，相对封闭的地理环境，是基督教信仰发展的温床。“仅知祷告主力田”，更是以画龙点睛的笔法反映出鄂北山民的宗教信仰特征。

结 语

晚明至清中叶的湖北天主教是基督宗教传入中华进行对话的一个例证，其发展大势不可能脱离大历史背景。但是，区域文化作为整个大文化的基本板块和底色，其发展变化也具有一些鲜明的地方特色。

由于明清耶稣会士的在华活动需要以学术为媒介，因而传教士们进入内陆后自然进行了分流，住京城的多为传教士中的精英，他们或在钦天监修历，或充任宫廷画师、建筑师，或在中国政府的外事活动中担任翻译，其活动已经超出了宗教的范围。而地方传教士的主要任务则是传播福音。尽管北京与地方的传教士分别扮演着不同的角色，但他们之间存在有机的联系是显而易见的，张诚与湖北传教士的密切关系即是典型的例证。

① Mgr. Noel Gubbels (古贝尔):《Histoire du Catholicisme au Hu - Kwang Depuis les origines 1587 Jusq u' a 1870》Imprimeur "Franciscan Press" Wu - Chang, Hupeh, 1934; p. 157.

② 《在华耶稣会上列传及书目·曹貌禄传》。

在地方活动的传教士远离政治中心，因而更加需要发扬团队的互助精神，其继承性和协作性在湖北传教士内部得到了淋漓尽致的展现。如果说，住北京传教士体现的是他们的学识和能力，那么地方传教士凸显的则是集体力量和团队精神。

基督教第三次传入中国的时间是从明朝万历年间至鸦片战争前，其间明末至康熙末年是一段相对宽松的时期，而此时地方教会的发展呈现出各自的特点：

在长江三角洲一带活动的耶稣会士由于得力于徐光启、李之藻、杨廷筠等一批开明士绅的支持，其活动范围已经超出了宗教，他们曾经联手进行过中西文化交流的工作；而明末湖北虽有数位耶稣会士在此活动，但始终缺乏一批开明官僚士绅的支持，因此没有能够出现上海、杭州传教会那种既举行宗教活动，又进行刊刻西方图书，进行中西文化交流的兴盛格局。

文化冲突是文化传播的一个逻辑阶段，本土文化与外来文化的矛盾发展到一定程度必然导致调和与适应。长江三角洲的天主教发展表现出文化的融合与碰撞，这里有信仰基督教的上大夫，也有反基督教的士大夫。晚明在杭州刊印的《破邪集》是一部资料丰富的反基督教著作，⁴⁰位作者中大多来自浙江和福建，他们中既有僧人，又有儒生，其写作目的是为了消除艾儒略等传教士的布道影响。同北京及长江三角洲（包括东南沿海的江浙）比较，位居中部地区的湖北基本上没有出现一流的学者型的传教士，也没有一流的反基督教的高僧和儒生，但却有凝聚力极强的教会组织和信仰极为坚定的基督徒。湖北在明末至清中叶的天主教传播，体现出两个密切联系的群体，一是具有团队精神的传教士，一是较为稳固的信徒群体。

从基督徒群体来看，湖北没有出现类似江浙地区的“文化基督徒”，信徒群体一般由农民、渔民等下层百姓构成，文化素质普遍不高。但他们依托着自然经济模式，以“祷告主力田”的信念，将复杂

的宗教理念转化为一种朴素的生活方式。从时间发展的线索分析，湖北传教会对基督徒的粘合力更多地体现在禁教之后，传教士们充分利用和综合了地理、交通、经济、人文等多种因素，从而创建了信仰虔诚且具有顽强凝聚力的教民村。

湖北天主教是中国基督教史中一个组成部分，也是基督教这种异质文化与中华文化相遇与对话的结果。任何一个区域的宗教文化在空间——时间的坐标系中都有着它特定的内涵、特点及价值。本文对 16 至 18 世纪的湖北天主教的特点进行分析，或许能从中找出一些基督教文化与中国区域文化在“相遇与对话”中的各种特性。

明末清初时期北京基督教会的发展

魏若望(John. W. Witek)

从北京的机场或火车站出来，在通往市中心的宾馆、住宅区的大道上，人们首先感受到的是这个大都市的现代化的气息。老城墙不再存在，人力车也难见踪影，宽阔的马路和林荫道旁是正在修建中的建筑物；1987年的时候在北京寻找出租车还颇为难办，但在今天，乘坐出租车已经是一件十分轻松容易的事情。这一切，标志着北京城正在发生变化。最近，华孟阳、张洪杰撰写了《老北京生活》一书，是书主要以20世纪初期的一些照片，来讲述并反映老北京生活的方方面面。作者的意图十分清楚，就是把老北京过去的一段历史记录下来，作为一笔财富留给他们的子孙后代。^①

观光者除了见证了今日北京现代化的种种情景，那些保留到今天的历史遗迹也是这座城市不可缺少的一部分。^② 观光者对于

① 济南：山东画报出版，2000,1-2页。

② 最近出版的研究清明的英文书籍提供了关于老北京的一些看法，其中最为重要的是 Susan Naquin 撰写的《寺庙和城市生活 1400-1900》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，2000）。

那些见到的历史遗迹可能提出一些问题，其中一个问题就是寻访南堂，因为这关系到了解利玛窦的情况——即那位在南方就得到中国人的帮助，1601年抵达北京，并对中国基督教会的发展起过推动作用的西方人。虽然在利玛窦到达北京的那一年，京城还没有基督徒。

北京基督徒团体的建立及发展尚未引起人们的过多注意，Susan Naquin 在最近撰写的关于北京基督徒的文章，虽然篇幅不多，但是她仍然提出了自己的一些看法：“北京的基督教包括哪些内容，它与中华帝国其它地区的天主教有什么区别，这些问题学术界尚没有述说清楚。”^①这篇论文第一次把视野定位在四百年前一小部分基督徒形成的过程之中，并且述说了他们在当时遇到的障碍及遭受的迫害。文章还对明朝末年及清朝乾隆年间这一历史时段的北京基督徒团体展开了讨论。与地方教会相比，北京基督徒团体所遇到的各种困难不尽相同，但是，那时发生在其它地区的迫害基督徒的事件对北京教会产生了一定的影响。从同一个角度看，人们或许会提出这样一个问题：“从万历至乾隆，北京基督徒与其它地区的基督徒有哪些不同的特点？”最初的研究被限定在老北京城及周边地区，因京城附近的基督徒乃依靠着北京教会的维护和支持。

方 法 论

现代欧洲早期持年鉴学派观点的历史学家们，比较注重史料编纂学，他们至少利用了两种重要的历史文献，这就是合法的遗嘱和教区居民的记录。作为合法遗嘱的记载，不仅提供了一个非常清晰的家族发展的脉络、财产多寡、后世继承前辈有价值遗产的情况，而且还记载了家仆、拥有土地的邻居的名字等等。同时，教区

^① Susan Naquin 撰写的《寺庙和城市生活 1400-1900》，575-580 页。

记录对社会历史学家来说也是重要的工具，这里有家族延续的名单，家庭的规模、本堂神父的名字以及教区的发展情况等。这些资料对西方来说并不算是独一无二的发现，中国几个世纪以来也有类似的文献资料，这就是以年谱或家谱形式出现的历史资料。我十几年来所进行的研究和访问，涉及到亚洲和欧洲的很多档案馆和图书馆，同时也拜访了多位学者和档案保管员，现在得出一个结论：中国天主教教区的记录并没有发展，换句话说，除了散见的报告、信函以及其它文件的参考性资料，明末清初的基督徒的名字、关于他们洗礼、婚配、葬礼等系统记录还不太清楚。

面对这段历史的空白，历史学家试图从一个生活在北京城的中国人的视角来探索北京地区基督教的发展历程，这就需要把那些零乱的资料整理成为手稿或正式的印刷品。Vincent Goossaert 在他最近的著作《会上统计：1736——1739 中国神职人员调查》中指出：“在西方，定量研究的方法已经改变了我们关于西方宗教历史的看法。”他补充说：“西方历史学家所做的定量研究是建立在档案基础之上的，而西方的档案状况与中国完全不同：在中国教区，没有中国人担任主教这一职位”，甚至“神职人员还受到国家的控制”。^①可以说，有关中国天主教的记录几乎是一个空白，中国佛教和道教的情况也大体相似。

利 玛 窦

1601 年，利玛窦抵达北京。当时，利子与他的同伴发现了一座什么样的北京城？他们是如何着手建立一直发展到今天仍有影响的基督教会？当 1598 年利玛窦首次进入北京的尝试中，他就发表了关于北京的一些看法：北京的面积、住宅的布局以及公共建筑

^①《中国末代王朝》，21/2:40（2000 年 12 月）

赶不上南京，但是北京的人口以及由政府控制的士兵人数则超过了南京。利玛窦非常欣赏皇宫的壮观和美丽，以他的眼光看，北京变得越来越吸引人，而南京则渐渐暴露出自身的一些缺陷。^①

北京的道路由于没有铺上石砖，因而冬天有泥浆，夏天是尘土，显现出其粗糙的一面。因为北京夏天少雨，刮风之时尘土飞扬，房屋内留下一层灰土，所有外出的人都要戴上帽子，蒙上面纱，以保护面部不受伤害。北京城最常见的交通工具是马，因为乘轿子价格昂贵，所以只有那些达官贵人才有资格乘坐。这些资料为我们提供了 16 至 18 世纪北京城的基本情况。

利玛窦住在由中国官员提供的专供外国人和外交官居住的馆舍内，他还说了被允许建立一个小教堂的情况。在这个小教堂内，利玛窦和同伴每天都要做弥撒。^②可以说，这就是北京基督徒团体发轫的标志。一旦他们得到正式留住北京的许可，他们就获得了包括钱和粮食的薪俸。利玛窦及其同伴用薪水购买了住宅。^③利玛窦承认，在定居北京初期，他们与皇帝、皇后以及文武大臣的关系非常一般，他和同伴们同普通老百姓一样不能随便出入官邸。当这个城市的人们对新来的西方人产生好奇心的时候，也就是表明他们开始接纳这些异邦人了。利玛窦向所的人敞开大门，于是，穷人来了，他们中的一些人开始皈依基督信仰。利玛窦说：“许多人参加了基督徒团体。”对于那些穷人，利玛窦要花很多时间向他

① 参见山德礼贤 (Pasquale M. d'Elia, S. J.) 编纂的《利玛窦全集》第三卷，罗马：国立图书馆，1942-1949，2:24-25 页。利玛窦关于北京与南京的描述，很清楚是专为西方读者了解中国而撰写的内容。但是，当时北京的大多数市民根本没有机会去南京，所以这种比较是不可行的。对于北京市民引以骄傲的是，他们居住在中央政府的所在地，天子居住的皇宫中充满着珍宝。

② 同上，2:140-141 页。

③ 或许用一句缺乏幽默感的话来说，外国的行政长官认为北京是一个很大的城市，容纳几个外国人是一件轻而易举的事情（很容易让外国人居住在那里）。同上，2:153 页。

们解释基本的基督信仰,怎样做日常祈祷。而对文人来说,他则采取另一种方法,冯应京(h. Mugang 慕冈)^①就是一个例证。在湖广时,冯担任管理监狱的法官(《明史》卷 37 记载:冯应京任“湖广金事”,此为省一级负责司法、监察的高级官员,直属提刑按察使司,正五品——译者),1599 年,宦官受皇帝之命强征特别税,冯应京极力保护寡妇和老百姓以对抗政府,甚至三次上书,反对强征暴敛的宦官。但是,皇帝却把冯关进了北京监狱。后来,被关入大牢的冯应京托人捎信给利玛窦,而利玛窦早已耳闻冯为官清廉,亲自到狱中看望冯应京。在这短暂的两小时的初次会面中,两人一见如故,建立了牢固的友谊。冯应京后来刊印了利玛窦的一本书,这就是《交友论》(On Friendship)。在狱中,冯应京还阅读了利玛窦《天主实义》的手稿。3 年后,冯应京获准释放,他接受了利玛窦的建议,准备接受洗礼,这是两人第二次短暂的会见。因为冯应京必须在 3 天之内离开北京南还,所以利玛窦决定让冯回家乡后由当地的传教士去完成洗礼的仪式。遗憾的是,冯应京还没来得及接受洗礼就在南京去世。^②

在这个特定的历史时刻,利玛窦为逐渐发展着的教会承担着风险,他们居住的寓所仍由皇帝提供的薪俸维持。这时,利玛窦与一个反对皇帝的官员及他的一位侍卫官建立了友谊。由于宫廷的钟表需要修理,而宦官不通此道,因而利玛窦被允许进入宫禁。利用这一机会,利玛窦去狱中探望这位官员,因为利玛窦答应这位官员对其正在刊印的著作进行文字润色工作,因而他们之间需要保持联系。^③

^① 《利玛窦全集》第 3 卷,162-164 页。冯生于 1577 年,卒于 1610 年;参见他的传记 n. 1。

^② 同上。

^③ 资料源于利玛窦撰写,冯应京出版的信,参见上书 165-166 页。

这个具体细节关系到徐光启的皈依过程。徐光启皈依天主教是众所周知的事情，此处不再赘述。光启信仰的转变还影响其父徐思诚，徐思诚于 1606 年在北京领洗，以这位长者为榜样，家族的许多成员也皈依了天主。这对于参与主日或圣诞节、复活节弥撒的新生基督徒团体意味着什么呢？翰林院成员，并以出版了科学、农艺学著作而闻名的徐光启经常乘坐轿子到利玛窦的府邸，那儿有一座可举行仪式的小教堂，徐光启在这里遇到过一些不知姓名的平民百姓。1601 年 6 月 10 日，利玛窦在北京第一次给两名皈依者施洗，他们是普通百姓，其中一个人取教名本笃（*Benedict*），这是一位非常出色的基督信仰的见证人，1624 年 64 岁去世，他比利玛窦年轻 8 岁。^① 在以后的皈依者中，有几位文官、皇宫御医的两个儿子、皇后的妹夫等。1605 年 5 月，利玛窦作了如下记录：据推测，北京大约有 100 多名皈依者，尽管所有的成年人不能经常参加教会的礼仪活动，但是仍有六、七十人在主日和瞻礼日进堂。

在利玛窦生命的最后五、六年中，北京基督徒数量增长很快，到了 1605 年 8 月 27 日，耶稣会至少买下房产，搬进了属于自己的住宅，并设立小教堂。教堂已经容纳不下日益增多的基督徒，以及那些对美丽的圣母像感兴趣的人们。利玛窦抓住眼前的机会，给进入教堂的人们讲道理。他在给其兄弟 *Anton Maria* 的信中说，现在一些非基督徒渐渐地发生着变化，到了 1608 年 8 月，北京已

① 《利玛窦全集》第 3 卷，259 页，n. 7。根据晁俊秀神父（1723-1792）于 1769 年 10 月 15 日写给北京的信函记载（见《奇特并具有教育意义的书信》第 4 卷：（巴黎：Société du Panthéon Littéraire, 1838-1843），4:131 页。此人可能是包氏家族的一名成员，但是否为参加钦天监的那一个包氏家族，尚需进一步调查。关于包氏家族，可参看韩琦撰写的《清代钦天监在天主教会中的作用》，in N. Golvets.，载《南怀仁时代的中国基督教会：传教方法的种种问题》，鲁汶：鲁汶大学出版，1999，87-88 页。

经有 2000 名基督徒。^① 他们在 3 年之中,给 1900 人施洗,信徒中有许多士大夫,这是北京教会经历了几十年的反基督教势力的磨难之后,教会组织逐渐发展的标志。为此,利玛窦给在澳门的耶稣会副省会长巴范济(Francesco Pasio, 1551-1612)写信,汇报北京教会声誉日益增长,基督徒的数量和质量不断提高的情况。对于他和同伴们取得这些成果,利玛窦不报任何幻想,北京的基督徒起着引导并影响其它地区教会的作用,因而利玛窦称之为“新兴的基督教会”。^②

1609 年 9 月 8 日,利玛窦在北京发起了近代第一个教友兄弟会,这个组织在“圣母”的保护下开展活动,会员们以美德而成为教会杰出的榜样。他们常领圣事,帮助穷人,埋葬死者,一月一次拜见教会负责人,对教理中难以理解的问题进行讨论,参加各类慈善工作。^③兄弟会的建立标志着他们是教会的先锋,其成员参加了北京城的慈善事业,这个团体是意大利教会的一部分,他们被介绍至果阿(Coa)、澳门和日本。利玛窦定居北京意味着他看到了基督徒团体的成熟,教会规模的扩大以及继续发展的趋势。1610 年,利玛窦去世,他被安葬在皇帝赐予的一块土地上,并建有标记,以便供中国人瞻仰。如果一位历史学家不能亲自到北京,那么他可以通过阅读《虽逝犹存:栅栏,北京最古老的基督教墓地》,^④ 从中能

① P. Tacchi - Venturi, S. J.; 《利玛窦的历史著作》第 2 卷。马切拉塔: F. Giorgetti, 1911-1913, 2: 376 页。

② “这个新兴的基督徒团体”,参见上书 2: 383, 387 页;利玛窦曾计划修建一座教堂,但直到他去世才完成。见: Cail King: 《晚明时期的中国人关于利玛窦在北京地区教堂的描述》,载《中西文化关系年刊》20(1998), 49-51 页。

③ 同上, 1:494, 549-550 页。

④ 是书由爱德华·马爱德(Edward J. Malatesta, S. J) 和高智瑜主编,澳门:澳门文化研究中心和旧金山大学 1995 年出版。也可参阅《17 世纪中国人访问利玛窦的墓地》,载 A. Dudink(杜鼎克)《教堂建筑、墓地、墓碑》in Nicolas Standaert(钟鸣旦), S. J. ed. 《中国基督教手册》一卷, 635-1800 年;(莱顿: Brill, 2001), 584 页, n. 18。

够得到一种身临其境的感觉。

利玛窦去世 25 年以后

1636 年,龙华民(Nicolas Longobardo, 1565 - 1655)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1592 - 1666)和罗雅各(Giacomo Rho, 1592 - 1638)继承了利玛窦的事业。汤若望和罗雅各致力于把西方的数学书籍译成中文的工作,并且完成了皇帝交给的任务——加固城墙以及军事要塞,因为此时满族已经威胁明王朝的统治。就在这时,皇帝下令查询所有的宗教教派,并放逐了一些僧侣。当时有传闻说耶稣会士曾建议皇帝放逐僧侣,但这绝对不是耶稣会士的所作所为,况且这样做也将会造成京城与中国其他地区的紧张关系。在北京及周边地区,有 490 名皈依者,他们中有文人,受过教育的宦官及一些有贵族背景的人。^①教会在主日和庆节(Feast Days)仍然举行告解、圣体圣事等仪式,女教友同样热心,在她们自己的小堂内祈祷。

利玛窦建立基督徒团契的最初理念是受到两个组织的启发,这两个组织已经打下牢固的基础。第一组织名为“虔诚会”(Monte de Piedade),其宗旨是帮助穷人和那些缺衣少食的人;第二个名为“真理会”(Classe de Verdade),^②由学者、文人阶层组成,主要任务是在他们的贫困邻居需要帮助时提供支援。毫无疑问,这个组织的成员遵循他们自己的原则,并在耶稣会士的指导下开展活动。教会三柱石徐光启、李之藻和杨廷筠在教会发展初期具有

^①参见何大化(Antônio de Gouvea)著:《1663 年中国基督教年鉴》,载 Horácio P. Araújo 编辑的《中国年鉴》(澳门:东方葡萄牙学会,里斯本:国家图书馆,1998),60 - 61 页。

^②述说中并不包括中国文字。

举足轻重的作用,经历了 1614 - 1616 年发生在北京之外的第一次教案,教会组织进一步巩固。耶稣会士在以后 20 年所做的事情就是鼓励北京的基督徒文人去做非基督徒的归化工作,并以此形成一个稳固的网络,从而进一步提高北京教会的声誉,以此影响到全中国。此外,教会在这时开展的一项引人注目的活动就是在诸圣节(万圣节)时吸引很多基督徒到墓地,在那里举行基督徒葬礼,信仰天主教的宦官在葬礼仪式中充作助手。许多非基督徒文人见过这一场面,他们对此评论说:基督徒祈祷,提供施舍与非基督徒有很大的差异。^①

这一仪式还有其它的作用。龙华民访问了北京地区的基督徒团体,他花了 4 天时间做这项工作。有许多基督徒散居在山区及偏僻的地区,龙华民又一鼓作气花了 3 个月时间完成了这次调查工作。此时满族军队已威胁到北京城,城内进入日夜戒备状态,龙华民不敢进入城内,只得留在城外的栅栏公墓处,这里是利玛窦安息的地方。^②

满族入侵北京

当李自成起义军在 1644 年 4 月 23 日进入北京西大门时,城内一片混乱,明朝统治走人末路,明朝最后一位皇帝崇祯把保卫皇城的兵权交给宦官,然后在皇宫外自尽。李自成于 5 月从北京撤退时,命令其军队焚烧这座城市。看到城市建筑物在燃烧,其中包括皇宫的一部分,混乱中遭受灾祸的人们逃到了汤若望的住宅,此时,汤若望手持一把大倭刀准备保护教会。6 月 7 日,满族军队进

^① 参见何大化(Antônio de Gouveia)著:《1663 年中国基督教年鉴》,载 Horácio P Araujo 编辑的《中国年鉴》,62 页。

^② 同上,63 页。

入北京，一个新王朝建立了。这时，新政府命令凡居住在防御地段的居民在 3 天内撤出，汤若望和耶稣会士的住宅及北京教会的生存处在紧急关头。汤若望向范文程请求帮助。身为汉人的范文程在 1618 年投降满族，到了 1636 年成为清政府的四大臣之一。范允许汤若望返回保存完好的住宅，并赐给他一个官方文件，这个文件告知所有官员不得打扰耶稣会士的住宅及教堂，北京教会终于躲过了这场风暴。^①

范文程是将汤若望介绍给顺治皇帝，并且与教会保持了非常牢固友谊关系的人物。通过拜访汤若望的住所，顺治皇帝与汤若望发展了友谊；顺治称汤为“玛法”(mafa, 祖父)，并任命他为钦天监监正，尽管汤若望对这一任命尽力推辞，并表示只愿担任耶稣会长的职务，但最后还是留在了钦天监。在汤若望 70 岁生日的时候，很多官员前来祝贺，这表明朝廷官员对汤的尊敬与仰慕。有一篇“赠天主新堂记”的文章(文章表示对天主教的崇敬)，其内容说的是汤若望在皇帝的许可下于 1650 年建立了新南堂。文章的作者是弘文院的刘肇国，此人在 1650 年就结识了汤若望，并在汤的规劝下皈依了天主教。当时汤若望告诉刘肇国，想建造一座外形美丽，内部结构很漂亮的教堂，^②其形状为十字形，为西式建筑风格，这是主教(也许是澳门的)的建议，新教堂能够为教会提供更多的方便。

人们可以想像北京城的满族人和汉族人在相互交换着关于新教堂的评论，毫无疑问，那时候已经有了“市政建设设计者”，但是象教堂这样的西式建筑风格人们恐怕还没有见过。确实，北京教

^① 参见 John. W. Witek, S. J., 《汤若望与明清王朝》; 载 Roman Malek (德国天主教圣言会[S. V. D.]的会士编著的《西学研究与中国基督宗教, 耶稣会士汤若望的贡献及影响》;(1592-1666), 2 vols. (Nettetal: Steyler Verlag, 1998), 1:116-118 页。

^② 文集的名称是《碑记赠言合刻》，藏耶稣会罗马档案馆，Jap. Sin. Ill., 24 (intorno V)。

会希望以修建新南堂为契机，在一定范围内，为中国其它地区的教会树立一个间接的样板。今天镶嵌在教堂东边围墙上的中文碑文就是得到皇帝的允诺而刊刻的。^①南堂与佛教寺庙相比不算是北京城最高大的建筑，但在天空的映衬下，依然威仪壮观，这大概是东西方建筑风格的不同之处吧。

顺治皇帝到南堂会见汤若望不可能不引起北京人的关注，关于此事，中国的历史学家评论说：皇家禁卫军迫使人们站在街道两旁，让出大道，迎接皇帝驾临。对于顺治帝来说，这种“光临”不至一次，至少有 24 次。皇帝对汤若望的“拜访”对普通百姓是一个提醒，尽管老百姓对那些供职朝廷的西方人的情况不甚清楚，但他们至少知道皇帝本人对于传教士在中国的努力工作给予了肯定和支持。

又一座教堂开放

如果人们想追溯北京东堂的起源，可阅读 W. Devine 撰写《北京四大教堂》，但其结果不太令人满意。W. Devine 说：当汤若望 1666 年 8 月 15 日在他位于东城的寓所去世的时候，属于葡萄牙耶稣会的南怀仁继承了他的房产，住宅的一部分变为教堂，一般将这一天确定为东堂的正式建立。在《历史关系》这本书中涉及两个教堂，但是也可能包括为妇女或其他人临时参拜的场所，即南堂小教堂。

除了知道初建的东堂有 70 英尺长，其建筑风格为爱奥尼亚式之外，其它具体细节知之甚少。如此狭小的面积，导致神职人员不断扩充发展它的规模。东堂拥有北京教堂中最美丽的名字，除了法国籍、葡萄牙籍的耶稣会士，这儿曾经还有来自欧洲其他一些国

^① Witek: 《汤若望》，in Malick, 《西学》，119-120 页。

家的耶稣会士在此服务，尽管它隶属于葡萄牙传教省区。^①

东堂的建立可以追溯到 11 年前，即 1655 年，并与安文思 (Gabriel de Magalhaes, 1610 - 1677) 和利类思 (Ludovico Buglio 1606 - 1682) 这两位耶稣会士的命运联系在一起。安文思和利类思于 1643 年在成都及周边地区建立教堂，那个被称之为“黄虎”的张献忠突然袭击成都，并自称为王。张献忠强迫两位传教士为其制作精美的地球仪，但两人乞求释放，结果惹恼张献忠，两人被判死刑，恰遇满族军队进入四川，两人获救。但是，满族军队认为安、利两人是判军或叛徒，将其囚禁押往北京。两位传教士被监禁了两年，后作为满族官员的奴隶释放。汤若望曾就此事进行调解，安文思和利类思获释后开始从事传教事业，甚至还拥有一定的财产，并允许建立教堂，这就是东堂的起源。^② 东堂的兴建还有一个因素，这就是汤若望与安文思之间存在芥蒂，所以汤若望不愿意与安、利两人同住南堂，从而导致安、利搬出，重建一座新的教堂。从另一个角度看，东堂的建立也富有想像力，因为清朝初期北京教会正处在一个发展阶段，兴建一座新教堂就等于多了一个为教会服务的据点，因而无论从调和传教士之间的矛盾，还是适应教会发展的需要都不失其为一个非常明智的解决方案。^③

① W. Devine: 《北京四大教堂》，伦敦，1930., 37 页。

② 参看 Dudink: 《教堂建筑》，in Standaert, 《基督教手册》，581 页；也可参阅 Paul Bernet: 《北京的古老教堂，历史的记录》，载北平《大公报》32(1945), 22 - 31, 66 - 67 页。这是一篇研究东堂的论文。

③ 关于汤若望与安文思之间的关系，可参阅 George Dunne 撰写的《伟人概略》(Notre Dame: 圣母大学出版社, 1962)。324 - 333 页。Dunne used ARSI, Jap. Sin. 142 no. 20, 也可参阅最近出版(in Irene), 安文思撰写的《17 世纪在中国的葡萄牙耶稣会士》(巴黎: Fundacao Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Portugues, 1979), 253 - 299 页。

南堂的女基督徒

妇女的团契活动在南堂和圣母小堂中举行,汤若望常去那儿听告解,教会负责人傅泛际(Francisco Furtado, 1587-1653)也多次去主持弥撒。^①封建时代的中国人不习惯男女同在公共场所活动,传教士们理解这种风俗,所以他们把小教堂实行“隔离”,在教堂内,参加仪式的信徒与祭台之间树起一道屏风或“障碍物”,通过一种“隔离”来讲道和举行圣事。但是,在更多的情况下,包括汤若望在内的传教士要去基督徒的家中做弥撒,当时选择做弥撒的房子没有一定的标准,这种弥撒在什么样的情况下实行也没有详细的记载,时间大约定在主日。南堂在主日及节日举行弥撒,但此礼仪在汤若望和杨光先发生历法冲突后即中止了。汤若望除了效力朝廷,还要履行牧灵工作,包括在固定的时间指导京城妇女的团契活动。^②

“历法之争”中最明显的表现是教会遭到了严厉批评,^③那些在钦天监与汤若望共事的基督徒,以及在汤若望领导和影响下成为基督徒的人们现在遭到了质疑。他们之中的李祖白写了《天学传概》一书,他在是书中说:中国人是《旧约圣经》中所说的希伯来人的后裔。汤若望和南怀仁在 1644 年 11 月 12 日被关进监狱之前一直住在南堂,其他耶稣会上,如利类思、安文思住在东堂,他们也同时被关进监狱。但这 4 位耶稣会上在 1665 年 5 月 17 日得到赦免。汤若望很快返回南堂,其他 3 人到东堂。东堂在“历法之

① 同上注,292、329 页。

② 到 1700 年,妇女用她们珍贵的手饰,如珍珠、钻石来装饰她们的小教堂。参阅卫方济(Francois Noel):《中国传教事业情况回忆》,载《耶稣会士书简集》3 卷 7 页。

③ 见安文思书, 338 页。

争”中一度成为监禁各省传教士之地，直到把他们放逐到广州。当时，汤若望被迫把南堂所有的图书及天文仪器交给了杨光先，同时，东堂的建筑遭到破坏，直到 16 世纪 70 年代中期才得以重建。^①

杨光先由于无能最终被迫离开钦天监，南怀仁预测了日食、月食，其结果证明西洋天文学的精确度高于中国古代及穆斯林的天文历法。这一结局导致教会地位得到改善。到了 1688 年，中国已有 308,780 名基督徒，这个数据包括方济各会归化的信徒，但是不包括多明我会（道明我会）教士的皈依者，后者的资料不详。^②遗憾的是，各省基督徒的数量并没有太大的变化，北京教会也是如此。

当传教士被允许于 1671 年重返各省时，南怀仁和他的同事们非常繁忙，不仅仅因为南怀仁承担了《教要序论》的写作，各省的基层教会组织情况也需要掌握，此时，北京及地方教会组织已经出现复兴的迹象。由于汤若望的名誉、官职在去世后得到恢复，清王朝的一些官员还拜谒了他的墓地。

对死者的尊敬

依据基督徒葬礼，同时又与中国礼俗揉合在一起的一次丧礼，

^①根据拉丁文短语（完全遭破坏），在《关于中国传教事业的补充说明》（罗马，1617），附有汤若望撰写的《正统基督信仰在中华帝国的源起与发展的历史关系》一书（Ratisbon, 1672），375 页。关于东堂的重建，参阅 Noel Golvers: 《耶稣会士南怀仁与欧洲天文学》 *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687)* (Steyler: Nettetal, 1993), 169 - 171 页, n.6.

^② 根据 Intorcetta 的记述：“到了 1688 年，在中国接受洗礼的人数上升为 308,780 人”，见《关于中国传教事业的补充说明》，也可参阅 Nicolas Standaert: 《中国基督徒》，载其《手册》，382 - 383 页。是书有一个明末清初的图表，但他没有引用 Intorcetta 的著作，但是，Intorcetta 所使用的数据似乎比 Standaert 记载的高出许多，对问题的分析也更为详细。

是北京基督信仰复兴的又一个非常显著的标志。关于传教士葬礼的描述很少,同时,一般男女基督徒也很少关注此事,但似乎这儿有一个现存的关于葬礼的著作,这本书将描述的焦点放在一场中西合璧的葬礼仪式,用这种方法来理解“争论”非常必要,因为对死者的葬礼已经成为中国礼仪之争中的一个争论点。这本书的作者是利类思,是书的内容记述了与他共事 36 年的安文思葬礼的一些情况,这部书打开了研究这一问题的窗口。^①人们也可参见利类思著《安文思神父小传》,巴黎 1688 年出版,第 371 - 381 页。

安文思曾经制作过许多有趣的小玩意送给顺治和康熙皇帝,在他生命的最后两个月,因为呼吸系统严重的疾病,只能半卧在床上,渡过了一个个不眠之夜,但他仍和耶稣会士的同伴们与基督徒官员见面。1677 年 5 月 6 日早晨 8 时,安文思逝世。第二天,时任耶稣会中国副省会长,并在宫廷服务的南怀仁被通知尽快返回教堂处理一些事情。南怀仁赶到教堂,遇到了 3 位皇帝派来的官员,他们进献了悼词。为了表示哀悼,皇帝赐给安文思 200 两银子、10 匹锦缎。康熙皇帝在悼词中追忆了安文思效力其父顺治的功绩,并给予了高度的赞扬。康熙认为“从安文思完整的一生来看,他是一个具有坚定意志,真正诚实的人。”康熙还说,赐予银两、锦缎是“不要忘记这位来自远方人的贡献。”悼词的副本颁发到给皇子、朝廷官员、亡者生前的朋友及基督徒手中。3 位官员寻问葬礼什么时候开始,因为他们被任命负责整个葬礼。因为有官员出席葬礼,甚至皇帝对葬礼有特别的要求,耶稣会士为此做了大量的准备工作。

葬礼的具体时间不太清楚,根据中国的习俗,亡者去世一个多星期以后,将举行葬礼。安文思的葬礼是这样安排的: 10 名全副

^①利类思神父撰写的《安文思神父生平简略》(是书述说了葬礼的情况)。

武装的上兵为葬礼队伍开道，以便分离前来围观的群众；10名来自不同法庭的“衙役”举着“回避”的牌子；24名乐师拿着不同的乐器，乐师前面是写在黄色缎子上的皇帝的悼词，这些黄色缎子用竹杆高高地挑起，共有24根，竹杆用各种颜色丝绸包裹着；簇拥着悼词的是信仰基督的宦官，他们中的一些人是侍候皇帝的家奴；紧接着这个队伍的是用丝绸装饰的3根杆子，后面是十字架，一个圣母玛利亚的画像和弥额尔（米歇尔）天使的画像。后面的队伍是基督徒，他们与画像保持一定的距离。参加葬礼的基督徒手中拿着小旗帜，或提着灯笼，拿着燃烧着香，有的拿着蜡烛和其它一些东西。再后面是用丝绸装饰着的安文思的肖像，这幅肖像画是3年前皇帝命令宫廷著名画师完成的，同时也是4位耶稣会上肖像画收藏品中的一幅。^①肖像后面是穿着丧服的基督徒、安文思生前的朋友及朝廷官员，大约有60多人。耶稣会上站在队伍的最后面。在耶稣会上中间是灵柩，上面搭着皇帝赐予的红色丝绒棺罩，丝绒边用兰白两色装饰。灵柩由70个男人抬着，抬棺的人带着丧帽。参加这次葬礼的人很多，整个队伍至少有一英里长。

在教堂举行的葬礼按照教会的礼仪进行，参加仪式的人们唱诗、背诵葬礼经文，有8名官员穿着祭服，辅礼耶稣会上。在基督徒吟诵圣母祷文时，人们将遗体放入砖头做的墓穴。许多人在低声抽泣，有的泪流满面。3位朝廷命官参与了丧礼的整个过程。3天之后，皇帝下诏令，这3位官员又返回墓地，重复了一次葬礼仪式。利类思认为，皇帝悼词与中国传统习俗有一定的差异，但他明确地说，这个非同凡响的葬礼仍然表明人们对死者的敬仰。朝廷官员陪同葬礼队伍花了多少时间通过北京城没有记载，但是这一

^① 想要弄清这些艺术品及这些肖像是否仍然保留下来恐怕难以办到。

宏大的场面不可能被站在街道两旁的京城百姓所忘记。^①

南怀仁去世的前几年担任钦天监正的工作，同时还要负责教会的事务。1686 年的圣诞节，康熙派官员到耶稣会士的住所，南怀仁向官员解释了礼仪庆节的意义，讲述了圣诞节为什么有这么多人十分隆重地在教堂守夜、祈祷。于是，来访的官员将所见所闻作了一个详细的报告。南怀仁将他们讨论的关键内容概括出来，似定了一个提纲。几个月以后，南怀仁的同事徐日升（*Tomas Pereira*, 1645 - 1708）去看望一位即将离世的基督徒，从这位基督徒家中返回后，被召见去朝廷命官的府上。在这位官员的家中，徐日升与这位官员就天主的本质和惟一性进行了长时间的讨论，从而使这位官员对基督信仰产生了兴趣。由于教会牧灵工作缺乏稳定性，来华耶稣会士的科学成就超过了他们的传教事业。^②

法国耶稣会士的到来

1688 年，法国耶稣会士抵达北京。在此之前，关于他们对科学的观察已经有所记述。尽管第一批被派往中国的传教士曾在巴黎天文台做过天文观测，他们中有些人还带着收集到的中国图书

① 同上 382 - 385 页。11 年后，南怀仁的葬礼与安文思的葬礼大同小异。虽然没有皇帝的大型悼词，但有中文书写的南怀仁的名字和官职，还有圣母玛利亚怀抱小耶稣的画像（耶稣手持地球仪）。骑马的清朝官员伴随着南怀仁的遗体，他们代表着皇帝对亡者的敬意而参加了葬礼。皇帝的岳父位于官员队伍的最前面，队伍中还有卫兵队长及其他人。队伍最后面是 50 名骑士。根据法工路易十四派往中国的数学家洪若喻（1643 - 1710）的记载，耶稣会士在葬礼队伍的什么位置不太清楚。具体情况可参阅洪若喻写给 *Pere de la Chaise* 的信函，时间是 1703 年 2 月 15 日，载《耶稣会士书简集》3 卷 92 - 93 页。这封信中的描述比利类思的述说要简略，但关于葬礼的数据更为详细。

② 详细情况可参见 *John W. Wittek, S. J.* 撰写的《罗马报告：北京基督徒团体的重大事件，1686 - 1687》in *E. Malatesta, S. J., Yves Raguin, S. J. and Adrianus Dudink, eds.* 《中西文化及宗教交流》（台北，巴黎，旧金山，1955），301 - 318 页。

返回法国首都，传教士们将为法王路易十四翻译这些中国图书，这些工作目标构成一幅巨大的蓝图。当时来华的法国耶稣会士仅仅只有两位被允许留在宫廷，一位是张诚(Jean - Francois Gerbillon 1654 - 1707)，另一位是白晋(Joachim Bouvet, 1656 - 1730)。康熙皇帝同意来华法国籍耶稣会士到他们希望去的任何地方，皇帝的旨意成为维护各省传教士的重要标志。^① 5名法国耶稣会士是在华葡萄牙耶稣会的一部分，他们的宗教信仰是一致的。但是，由于传教权的矛盾，同时葡萄牙籍耶稣会士在北京占有一定的优势，他们拒绝白晋和张诚行使任何传教活动，徐口升就采取了支持葡萄牙耶稣会士的决定。当时传教士进入中国除了澳门一个通道，不可能从任何地方进入中国，因此耶稣会士都必须遵循这个原则。

除了理论上制定的策略，摆在耶稣会士面前的现实问题是北京狭小的空间。两位法籍耶稣会士与徐口升住在一起，其他人住在南堂。自从杨光先历狱结束以后，东堂再次开放，但是礼部不允许东堂留有传教士的住宅。1691年底，皇帝得知传教士住宅紧张，答应将为他们开辟另一所住宅，让耶稣会士住在那儿。但是安多(Antoine Thomas, 1644 - 1709)提出了一个新方案，这就是希望礼部重新开放东堂的住宅，以便让两位法籍耶稣会士(张诚和白晋)与他住进东堂。在这之前，大约在1692年中期，法国耶稣会士在接受皇帝召见时，向皇上陈述了他们到北京的原因，并希望能有一处单独的住宅。1692年11月2日，皇帝通过官员告诉传教士，答

^①最新研究成果可参见 Isabelle Landry - Deron :《16世纪由路易十四派往中国的数学家》，Arch. Hist. Exact Sci. 55 (2001) 423 - 463页。她并没有确定为什么仅有两名耶稣会士(张诚和白晋)，又加上以前的4个小组(432页)，但是她忽视了第二组的目的是学习中文并将收集到的中文书籍带回法国，且翻译其中的一部分。因此，这里包括语言和文化背景，而不仅仅将数学作为选择的标准。关于这一问题可参阅 John W. Witte, S. J. 《中国和欧洲的观点争论，傅圣泽(Jean - Francis Fouquet) 传记, 1665 - 1741》(罗马：社会历史研究中心出版1982)29 - 33页。

应了他们的请求。但这项决定直到 1693 年 7 月才兑现。其原因是 1693 年 6 月，皇帝患了非常严重的疟疾，经过服用法国耶稣会士带到北京的奎宁，才逐渐康复。皇帝病愈后，于 1693 年 7 月 4 日请耶稣会士进宫，由朝廷命官转告他们获得了皇帝恩准的住宅，地址在北京城内。^① 这就是为人们所熟悉的北堂的背景资料。北堂于 1703 年正式开放，^② 渐渐地，葡籍与法籍教士之间的矛盾得到了解决。

尽管直到 1693 年法国耶稣会士才得到住宅，但传教事业在继续发展，根据 1703 年的一个报告。北京地区在 1694 年有 530 名成年人受洗；1695 年有 615 人；1696 年有 613 人。以后几年受洗的数目大体相同。这个数据不包括未成年人。然而，源自初期教会的一项习惯是为婴儿施洗，现在他们积极投入这项工作。耶稣会士日常所做的第一项工作就是派遣传道士到北京各城区给那些遭遗弃的孩子施洗，北京每年大约有 2 至 3 万被遗弃的儿童，但能够接受洗礼的只有 3 千人。^③ 传道士还进行成人的行归化工作，并拜访那些信仰不太坚定的人。

18 世纪初，教会的团契活动成为北京基督教会逐渐发展的一个关键性因素。男性团契举行月会，有时增加活动的频率。这个

^① 参阅白晋于 1695 年 12 月 21 日写给 Jean Bonnier 的信函(Surat, ARSI, Jap. Sin. 166, 94-95 页)；Bonnier 是罗马总会长的法籍助理。

^② 在说到北京的时候 Gauvin A. Bailey 说：“遗憾的是，我们对北京的外形没有记载。”参阅《耶稣会在亚洲和拉丁美洲的传教方法，1542-1773》(多伦多：多伦多大学出版社，1999)，110 页。Gauvin 在 1704 年 8 月 20 日给 Baptiste Charles Jartoux (1688-1728) 信函中(载《耶稣会士书简集》3 卷 142-144 页)，这种描述被忽略了。Jartoux 指出：北堂花费了 4 年时间才完成修建和装修，他还说到有两座中式的礼堂，一座专为团契和教理班聚会使用，另一座接待来访者。后者存放着康熙皇帝、主教、法国国王、西班牙国王、英格兰国王及其他一些人的画像。

^③ 据统计数据，1694 年有 3,400 人领洗，1696 年有 2,639 人，1696 年有 3,663 人，此后数据持平。参见 Noel：“回忆”，载《书信集》3 卷 72 页。

团体在举行了例行的祈祷之后，推选 5 至 6 人去访问教友家庭，这些家庭都已接受洗礼，团体成员的任务是检查他们是否每天进行早晚祈祷，给他们讲解圣事的道理，看他们是否帮助穷人和病人，家中是否有圣水等。^① 在下一次团体聚会时，这 5、6 位骨干份子就要向其他教友汇报他们的工作情况，然后决定这个团体下一步的工作任务。北京女教友团体热心恭敬圣母，大约有 800 名成员，分散于城市不同的地方。她们以使徒的身份给其他的妇女们以极大的帮助，并逐渐把她们引入教会。

到了 1706 年，白晋创立了“钦敬圣体会”，这个团体吸收那些信仰虔诚，并有时间从事慈善事业的教友。第一次有 26 人被推选出来，此后又有 26 人当选辅助。正式会员与辅助将相互合作，如果会员没有热心、爱心，没有宽厚待人的实绩就将被淘汰。但事实证明，这个团体按照不同需要，分为 4 个小组来开展活动。第一组专门负责成年教友的工作，主要任务是培养新教友，或自己担任传道员的工作，去帮助那些虔诚的孩子接受洗礼。第二组负责教育有信德的少年，特别是关注引导他们在主日进教堂。同时也给那些无家可归的儿童施洗。第三组负责照顾病人，包括危重病人。他们的职责是在那些病危之人即将走入生命尽头的时候，通知传教士行傅油礼。第四组的工作是负责非基督徒的皈依事宜，特别是对于那些受过教育的人，让他们多阅读一些有关基督教义的书籍，引导他们到教堂听传教士布道，待到时机成熟，教会将欢迎他们接受洗礼，使其成为正式的基督徒。^② 1710 年，白晋在北京为 139 名成年人 829 名婴儿施洗，这些孩子多数是弃婴。^③ 从利玛窦

① 同上。

② 白晋信函，写于 1705 年，《耶稣会士书简集》3 卷 183 页，收信人不详。

③ 巴多明 (Paramin) 于 1710 年写于北京的信函，载《耶稣会士书简集》3 卷 183 页，收信人不详。

1601 年进入北京开始，北京教会的发展、壮大、巩固正好走过了一个多世纪的历程。

此外，迄今为止关于基督宗教的讨论，韩琦最近公开发表的名为《西方天文学与中国天文学的交流》一文提出了一些新颖的观点。韩文说：那些与耶稣会上一起工作的天文学家，在任职钦天监之前并不是基督徒，但进入钦天监之后，很多人接受了信仰。他还认为：“在中国，从事十分专业化的职业都是由整个家族去完成，并代代相传。”^① 在这些职业中，以医学、天文历法最为典型。所以在清朝，钦天监中有一些基督徒家族，这些家族成员供职于朝廷，也就意味着他们对北京教会的延续起着推动作用。

北京教会另一个重要的发展或许算是满族最高官员佟国纲的皈依，他在 1672 年受洗。佟是 1689 年尼布楚条约的签订者，在这个条约的签订中，有两位耶稣会士担任翻译，他们是徐口升和张诚。佟担任军队统帅，后在一次抵抗鞑靼的战役中阵亡。佟氏家族的另一位成员佟国器（1684 年卒），也曾利用工作之便支持教会的传教事业，他在地方任职时，曾为 3 部天主教著作撰写序言。法国籍耶稣会士洪若翰在他的报告中说：皇族中的一位将军与一位教友妇女结婚，将军夫人要求其丈夫成为基督徒，但其丈夫的职责是从早到晚在宫廷担任侍卫，他没有时间阅读教会的著作，也没有时间系统地听神父讲道，他对祈祷的内容了解很少，但其信仰却十分坚定。他笃守一夫一妻制，绝不纳妾，也不在离宫中不远的家中崇拜偶像。由于要与皇帝一道去满洲旅行，而他担任着侍卫的任务，于是在出发前接受洗礼。^② 但这趟差事过于劳累，佟国器病倒了，8 天以后辞世。

^① 韩琦：《钦天监的作用》（in Colvins, ed. 载《基督徒的使命》，87 页。

^② 洪若翰 1703 年 2 月 15 日写给弗朗索瓦·德·拉雪兹（François de la Chaise）的信函，载《耶稣会上书简集》第 3 卷 109-110 页。

在清宫任职的满族官员 KenKama(Heshiheng)在 1707 年皈依天主,苏霖(Joseph Soares, 1656 - 1736)神父为其施洗。尽管这位官员(KenKama)与宫中的耶稣会士交往频繁,但另一位已经皈依基督的贵族却出现了麻烦。在皈依基督信仰的满族贵族的家族中,最著声名的是苏努家族。这个家族的儿女们都皈依了天主,而家长却不接受这种信仰,并禁止孩子们去北京城的教堂。但是信仰虔诚的子女却出资修建了 6 座小教堂,在这些教堂内,有郎世宁(Giuseppe Castiglione, 1688 - 1766)修士的绘画及其它一些装饰,这表明服务宫廷的耶稣会士为这些教友家庭提供了主日弥撒及节日与朝拜天主的机会。但是,这种格局到雍正继位的时候就结束了。1724 年,雍正皇帝宣布对苏努家族的基督徒实行流放,3 年后对家族中的 9 人实行死刑,但关于此事的具体细节不太清楚。但这种惩罚并没有持续太长,乾隆皇帝登基之后,苏努家族的基督徒获得了自由。^①虽然关于满族基督徒的问题需要进一步研究,但有一点十分清楚,这就是满族基督徒与北京教会团体没有过多的联系,这也是由当时的社会文化氛围所决定的。但这种情况没有阻止赵昌接受洗礼。赵昌是满族人,在康熙朝时就帮助过传教士,但后来失宠,被戴上枷锁关进大狱。在监禁时候,通过一位传道员的耐心授道,他接受了洗礼^②。

雍正皇帝掌握政权以后,教会的状况发生了重大的转折,这不仅仅因为雍正是在一种遭受怀疑的氛围下登上政治舞台,而且他本人对科学和人文科学没有丝毫的兴趣,这与其父康熙扶持科学、人文科学的态度迥异。1723 年 11 月 22 日,雍正下令关闭了地

① 参阅 John W. Witek 撰写《满族基督徒和苏努家族》(in Standaert),载《手册》(附参考书目)444 - 447 页,该文对此事件作了一个简要的记录。

② 参阅冯秉正给 Julien - Placide Hervieu 的信函,1731 年 10 月 10 日写于北京,载《耶稣会士书简集》3 卷 666 - 671 页。

方所有的教堂，除了北京的传教士得以留住之外，地方的传教士都被驱逐出境。1724 年，传教士不允许进入皇宫，他们有什么事情或要求，只得通过朝廷官员传达。^① 原来留在宫中从事天文、艺术的传教士也不再能够直接进入皇宫。

虽然出现了不利于教会发展的种种因素，但北京教会尚未受到严重的影响，教堂仍然开放，信徒们仍然去望弥撒，其它一些宗教活动也照常继续进行。但是，传教士被禁止看望北京以外的地区教友团体，他们只得依靠传道员来继续加强基督徒的宗教信仰。北京的教友不可能经常去教堂，但教友们仍有办法逃脱这一约束。北京人可以到北堂得到药品，这在当时是合法的。在一天特定的几个小时内，取药的人们可以低声开展宗教活动，并不会出现喧闹的人群。^② 这种方式也在女教友中进行，她们在京城不同的地方集会，殷弘绪(Francois - Xavier Dentrecolles, 1662 - 1741)神父可以去看望她们，而局外人以为他是一位医生，正在给病人进行治疗。这种传道算不上狡猾的计谋，因为当时很多到北京进贡和做生意的满族人都染上天花，为了抑制这种传染病，皇帝下令满族和汉族的男男女女进行接种预防。^③

雍正皇帝曾就基督宗教的问题咨询了一些官员，^④ 有 5 位耶稣会士被皇帝召见，并接受了皇帝关于这些问题的提问。皇帝还命令一个审查机构去阅读基督教的书籍，同时调查中国基督徒的

①参阅冯秉正的信函，收信人不详，1724 年 10 月 16 日写于北京：同上 363 页。

②参阅殷弘绪神父给杜赫德(Jean - Baptiste du Halde)的信函，1726 年 7 月 26 日写于北京，同上 499 - 501 页。西堂的开放是北京教会的一个新发展。西堂(West Church)由 Theodorie Pedrini(1671 - 1746)建立，他是传信善会的一名成员，1723 年，西堂作为献给七苦圣母的礼物而建立，但 1811 年被毁，以后两度重建。北京教会的发展以及几个教堂之间的关系还有待进一步地研究。

③殷弘绪给杜赫德的信函，1726 年 3 月 12 日写于北京，同上 637 页。

④参阅冯秉正的信函，写于 1733 年 10 月 18 日，收件人不详。同上 687 页。

宗教活动，特别是对于死者祭礼方面的仪式。一般说来，到了 1733 年，北京教会的状况不太稳定，这是因为雍正皇帝对教会态度的不确定性所造成的。^①

乾隆皇帝继位以后，基督徒们所期望的对其宗教宽容的态度并没有实现。到 1737 年底，北京地区教会团体遭到了迫害。起因是几名传道士用公共运输工具运载濒临死亡的婴儿前往医院，在途中他们对婴儿进行了洗礼仪式，这一事件导致这几位传道士遭到鞭笞，并戴上枷锁监禁一个月。到 11 月，反对基督教的布告张贴在北京城内的闹市区。这一事件引起教会的关注，几位耶稣会士和其他修会的一些传道士向乾隆上书，认为在 1737 年的上半年，“中国法律并没有指责基督教，皇帝也没有公然发布这类诏令。”^② 而首都张贴的布告是受到刑部反对基督教官员的支持所为，刑部的行为改变了北京市民对传道士的态度，这种改变又逐渐导致了地方反对基督教的活动，原因是在北京以外的地区也出现了反基督教的布告。

到了 1741 年，反基督教的仇恨情绪渐渐平息，北京建立了一个由 20 至 40 岁人组成的教友团体。这些被挑选出来的教友向非基督徒传授基督教义。这个团体相当于中国的一个学院，因为其成员不仅能阅读有关基督教的最好的书籍，而且还参加关于宗教知识的测试，同时还要对他人的努力工作的情况进行评估。教会要求他们撰写关于基督信仰，驳斥中国迷信思想的文章。这个团

① 巴多明对此事作过述说，但一年以后事情还是没有弄清楚。那一年，他介绍两位新来的耶稣会士由广州进入内陆，可参阅巴多明 1734 年 10 月 29 日写于北京的信函，收件人不详。同上 696-697 页。巴多明还说，加上这两位新来的耶稣会士，北堂共有 30 个人，其中包括一位中国神父和两名中国初学修道生。

② 殷弘绪给杜赫德的信函，1736 年 10 月 8 日写北京，同上，720 页。

体中有 4 人是年青的王子，有一些人来自贵族家庭，还有两位秀才。^① 在乾隆统治的最初几年，冯秉正 (Joseph Francois Marie - Anne de Mailla, 1669 - 1748) 和其他人一起出版了《圣年广益》(一本译自法文的关于圣人传记的书)和《圣心规条》(《恭敬圣心》)两部书,这表明耶稣会士仍然可以刊印书籍。^② 这两部书不仅在基督徒之间传播,而且进入非基督徒的生活。到了 1743 年,王致诚 (Jean - Denis Attiret, 1702 - 1768)^③ 在信函中说,北京有很多基督徒可以自由的进出教堂了。那时共有 22 个耶稣会士分布在 3 个教堂中: 10 名法国人住在法国住所, 12 人(德国人、意大利人和葡萄牙人)住在另外两个教堂内。这 24 人中有 7 人在宫廷任职,其余的传教士不仅在北京积极发展教会事业,而且在乡村传播基督宗教。在北京以外地区有 30 至 40 个教友团体。除了以上所说的 22 名欧洲传教士之外,另有 5 名中国籍耶稣会士,他们主要在外国传教士无法进入的地区进行传教活动。法国耶稣会档案记载,从满洲到长城一线的城市和乡村,每年有 500 - 600 成年人受洗;有 1200 - 1300 名婴儿受洗,这些孩子并非都是弃婴。葡萄牙籍神父施洗的人数较多,所以他们在满洲地区大概有 2 万 5 千至 3 万基督徒,而法国传教士所管辖的教区大约有 5 千名基督徒。^④

1746 年,地方对教会的迫害又开始了,北京地区没有受到明

① 宋君荣给 Pierre Jean Cayron 的信函,1741 年 10 月 29 日写于北京,载《耶稣会上宋君荣在北京的来往信函, 1722 - 1759》, René Simon, ed. (Geneva: Droz, 1970), 544 - 547 页。

② 参阅君丑尼 (Claude - Francois Loppin) 给波兰女王的听告解司铎 Radominski 的信函,载《耶稣会士书简集》3 卷 775 页。君丑尼曾在湖广的山村传教。

③ 王致诚给 M. d'Assaut 的信函,1743 年 11 月 1 日写于北京,同上, 794 页。王致诚是耶稣会友,作为一名天主教神父,他对北京教会状况持一种相反的态度。

④ 同上, 795 页。

显的影响。^① 根据蒋友仁 (Michel Benoist, 1715 - 1774) 的记载, 满族亲王家庭中有许多人是基督徒, 于是就有了新的传教区。满族基督徒曾经发生过什么事不太清楚, 对此不必担心, 皇帝自己会介入其中来反对他的亲人们。^② 到了 1752 年, 地方性的迫害渐渐减弱, 北京地区的基督徒可以进出教堂, 传习宗教, 甚至那些处境危险的传教士也可以走出北京。^③ 任何教区都可以举行主日弥撒, 基督徒们不再感到恐惧, 他们用中文唱圣歌, 听讲道, 全身心参与弥撒。“钦敬圣体会”“圣心会”“圣母会”“苦修会”等善会组织(活动的宗旨是为自己及邻人的原罪进行苦修) 活动一度十分活跃。从 1750 年 9 月 30 日至 1751 年 10 月 19 日, 北堂有 5200 个团体成员, 92 名成年人受洗, 30 名成年基督徒的孩子和 2,423 名异教徒的婴儿受洗, 其中大多数孩子是在染上重病, 或是在濒临死亡的时候遭遗弃而接受洗礼的。在法国教区的中国籍神父, 耶稣会士高若望 (1705 - 1766) 曾经给 91 名成年人和 180 名基督徒的孩子施洗, 这些人都是法国传教区的居民。^④

20 年之后, 北京地区的教会团体渡过了一段平静的日子, 尽

① 参阅 1746 - 47 年公布的报告, 这是最早出版的报告之一, 内容记载了各省, 特别是福建地区对基督徒的迫害。报告的作者是尚若翰 (Jean - Gaspard Chausseaux) ; 同上, 804 - 825 页。

② 蒋友仁 1746 年 11 月 2 日写于北京的信函, 收信人不详。同上, 801 页。在乾隆皇帝统治的最后 25 年里, 乾隆向传教士们提出了许多问题, 对此, 蒋友仁作了准确而谨慎的回答。关于这些谈话, 可参阅《耶稣会士书简集》卷 4, 203 - 206、209 - 216、217 - 221 页。

③ 钱德明 (1718 - 1793) 给 Allart 神父的信函, 1752 年 10 月 20 日写于北京, 《耶稣会士书简集》卷 3, 832 - 839 页。

④ 钱德明此处省略了葡萄牙神父在北京的工作成绩, 实际上, 葡萄牙教会的实力, 传教方面的实绩比法国教会更有影响; 同上, 838 - 839 页。尽管宋君荣神父在 1751 年 11 月 7 日的信函说到传教士们在北京可以自由传教, 但成年人受洗的人数越来越少。他在 1752 年 12 月 1 日的信函中说, 每年都在一些成年人受洗。见《宋君荣通信》650 - 651 页; 720 - 721 页。

管在四川和湖广发生了迫害基督徒的事件，但其他地区还算平静。北京教区在圣心节前夕（1773年6月18日）举行了仪式极为隆重的圣事祭典，^①许多参加者来自北京城外的乡村，他们需要步行50至60里格（一里格约为3英里——译者）才能抵达目的地。进堂礼的参加者是白晋创建的“钦敬圣体会”的成员。庆典活动中，教堂和小教堂都被装饰得十分漂亮，小教堂的前方右边是花园，并有一条画廊环绕。乐团和参加仪式的教友分开，礼仪中的领唱由乐团担任。乐团中有3位亲王，几位大臣和一些新教友，庆典在周四下午2点开始，教友在中文祈祷和颂歌声中缓缓进入教堂。晚祷后，向圣体敬香并迁供圣体，弥撒庆典之后是告解，活动一直持续到晚上10时。到次日凌晨3点半，又开始办告解，并延续整个上午。在凌晨4时，次日的第一台弥撒。第二天共举行3台弥撒，每次大约1至1个半小时。第二台在清晨6点，最后一次是在圣体降福之后进行。^②

1775年2月13日，南堂被夷为平地，尽管大火是从当天早上8点15分开始的，但法国人住处的居民两小时以后才得知这一消息。^③于是，一些基督徒被召集起来保护东堂和北堂。人们怀疑有人故意纵火，但没有确凿的证据。皇帝要求耶稣会上报告火灾

^① 韩国英（Pierre-Martial Cibot, 1727-1780）于1773年6月11日写于北京的信函，收信人不详。载《书简集》4卷186-187页。关于这封信的日期，可参阅Louis Pfister:《1552-1773年间中国传教情况：传记及目录记要》（上海：《天主教传教杂志》，1932-1934；Nendeln和Kraus重印，1971），901-902, n. 2.

^② 蒋友仁指出，尽管“迫害之剑高悬在我们的头上”，但朝拜圣体礼（亦称“圣体降福”）作为仪式的一个部分仍在举行。参阅《耶稣会士书简集》4卷189页。

^③ 参阅汪达洪（Jean-Matthieu Tournu Ventavon, 1733-1787）1775年10月15日写于北京的信函，收信人不详。《耶稣会士书简集》4卷234-235页。Bailey:《耶稣会的传教方法》（涉及到61名教士）说到南堂在1703有两幅雕刻，如果汪达洪所说事实成立的话，那么徐日升提出重修南堂的建议，并在1706至1711年承担修南堂工作的原因就不清楚了。参阅 Pfister: *Notivese*, 383-384页。

及受损情况,因为南堂有 5 幅康熙皇帝御笔书写的题字,根据中国的习俗,皇帝赐予的物品蒙受损失必须面呈当朝天子。乾隆皇帝得到真实情况后,原谅了耶稣会士,并告知教士们,他将赐予 1 万两银子重修南堂。这是一个非常重要的有意义的决定,南堂的焚毁对皇帝本人来说不算什么大的损失,但当朝天子所作的决定十分明显是出于对其曾祖父顺治和祖父康熙的一片孝心,他清楚他的祖辈生前与南堂有着深厚友谊。因而南堂得以重修,乾隆皇帝并题字纪念。

1784 年至 1785 年,穆斯林在甘肃地区举行起义。当时谣传说基督徒与叛军有联系,4 名方济各会传教士在天主教传教善会督管的帮助下秘密潜入中国。这个修会位于广州,是得到皇帝允许而在广州立足。这 4 人被捕了,并经过严刑拷打。一些地方的基督徒和官员们得知其他几个省份也有一些西方传教士潜入内陆。1785 年 1 月 21 日,共有 35 名欧洲籍和中国籍的神父及帮助过传教士的基督徒被押往北京受审。3 月 7 日,53 人被审判(10 人死于狱中)。判决的原因是这些外国人非法入境,而其中一些中国人成为他们的同谋。北京的基督徒起初秘密地,后来公开去狱中探望这些人。^①同年 11 月 9 日,乾隆帝命令所有的住京耶稣会士以及其他修会的传教士,同时包括 12 名在狱中存活下来的外国传教士集中到宫廷。乾隆告诉这些外国人:你们可以返回教堂,可以留在北京,也可以回到自己的国家。几天以后,一次隆重的弥撒礼仪在汤士选(Alexander de Gouvea) 主教的主持下在南堂举行,汤士选于

^① Bernard H. Willeke:《1784 - 1785 年间帝国政府与在华天主教传教事业》,(St. Bonaventure, N. Y. : Franciscan Institute, 1948),155 页。也可参阅钱德明 1785 年 10 月 15 日写于北京的信函, in Camille de Rochemontrix, (“钱德明及在北京最后几位法国传教士”, 1750 - 1795)

1784 至 1808 年任北京地区的主教。^① 然而，那些帮助欧洲传教士的中国基督徒就没有如此幸运，他们被流放到伊犁。

朝廷此后调查了这次发生在地方的迫害基督徒的事件，最后才得知基督徒与穆斯林不是一回事。也就是说，基督徒不仅不知道任何回教的教义，而且他们喝酒，吃猪肉。^② 与此同时，皇帝作出一个决定：不允许中国人担任教会的神职人员，所有的基督徒必须放弃他们的信仰，并勒令交出宗教物品。这道诏书于 1784 年 12 月 31 日发布，但教会并没有执行这个命令，北京的基督徒仍然坚持他们的信仰。同时，乾隆皇帝通过观察，不同意广州地区的一些官员不允许西方传教士住在广州的建议，广州的官员建议外国商人以通邮的方式充任欧洲与北京的联络代表。乾隆皇帝认为，中国政府宣布不允许西方人到广州居住，将表明中国的“怀疑和不安”，这不是一种有效地控制蛮夷的方法。由于广州距离澳门很近，乾隆皇帝认为这两个城市居住着外国人无关大要。这就是皇帝没有关闭与西方联系窗口的原因，因为乾隆仍然想通过这些人来获得欧洲的一些信息。几年以后，马戛尔尼（Macartney）勋爵来华，建议中国对西方的商业开放，乾隆皇帝的观点开始发生改变。对于马戛尔尼的要求，乾隆皇帝给出一个大多数中国历史学家都清楚的回答：“大清王朝只关心本国事务的恰当实施，不屑于奇技淫巧之事，也不关心精巧的商品。我们不需要你们国家的制造品。”^③ 这最后一句话经常被加以诠释，以此作为中国传统闭关思

^① 根据汤士选主教的传记记载，他是圣方济各第三会的成员。参阅 Willeke: 《帝国政府》，19 页，n. 4。

^② 中文文本的日期是 1785 年 2 月 20 日，经皇帝同意，于 3 月 4 日编入《文献丛编》2 卷。（可参看台北：台湾国风出版社 1964 年出版，1 册 445 页。）部分西文参看 Willeke: 《帝国政府》185-186 页。

^③ 引文根据 James L. Hevia: 《对远方客人的关爱: 清朝对外礼仪和 1793 年马戛尔尼使团来华》，Durham: Duke 大学出版社，1995，238 页。

想的标志。有些人也认为这恰好是中国自给自足经济的表现。这两种观点都证明乾隆皇帝不愿意在北京地区设置外交使节，也不允许在广州设立西方联络代理机构。在这种政策之下，皇帝依然支持北京的教会。

结 语

从利玛窦来华到乾隆朝后期，北京的教会经历了一个不平坦的发展过程。前进的道路上充满了绊脚石，以致有很多皈依者放弃了信仰。但最终的结果是皈依者越来越多。的确，那些研究北京基督教会的人都想寻找一般基督徒的观点，但是在文献之中难以寻到。然而，基督徒的情况可能通过他们所参加礼仪和在不同的团契活动中发现，而这些团契对促进北京地区基督徒团体的发展至关重要。那些供职朝廷的传教士与专门从事传教活动的同事们一起直接参与了牧灵工作。总体上说，汉族和满族的基督徒积极参与教会的活动是明末清初北京基督教会持续稳定发展的关键因素。

（康志杰译）

明清宗族社会与天主教的传播

——一项立足于东南城乡的考察^①

张先清

一 引言：从明清宗族化社会背景谈起

明清时期，传统中国社会日益呈现出一种宗族化趋势，这种现象在东南地区尤其明显。明中叶以降，东南城乡承继了宋元以来的族居传统，由众多的单姓或几大姓氏所组成的宗族化聚落，在城

^①本文是笔者综合 2001 年 5-6 月间在闽东、漳州田野调查部分结果撰写而成的。在调查过程中，得到了冯克光、冯兴章、黄克清、刘振声、阮梓成、缪宝钦、严振元、严亚梁等诸位先生的大力支持。硕士导师林金水教授、博士导师陈支平教授及旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所的吴小新博士、上海社科院李天纲博士对此文撰写给予了指点。加州大学伯克利分校的梅欧金先生（Eugenio Menegon）基于长期的学术友谊为笔者提供了许多宝贵意见并多次惠赐资料。此外，北京语言文化中心（TRC）的让·安东博士（Dr. Ron Antou）、梅谦立先生资助了笔者相关的田野调查工作。笔者在此对上述先生表示衷心感谢！同时，对于吴小新博士允许我参加会议并在会上发言，笔者谨致真诚谢意！

乡间的分布变得越来越普遍。随着时间的推移，这种区域宗族化的现象更趋紧密。由于国家政权对基层社会控制能力弱化，民间为了应付来自外部的压力，谋求更多的社区利益，转而求助于传统的家族势力，希望通过增强家族凝聚力以达致对地方诸多事务的控制，^①在此目的下，传统的家族组织被日益强化，其最终结果是在东南城乡间形成了一种宗族化的社会。这种情况在明清地方文献中有很深刻的反映，如江西婺源地方，“乡落皆聚族而居，多世族，世系数十代，尊卑长幼犹秩秩然，罔敢僭越。”^②安远地方民间“聚族而居，族有祠，巨姓数千人，少或数百人。祠有谱牒，远溯分传之祖，即唐宋以来源源本本，宗派丘墓昭然可稽。立贍租，或二分，或清明、冬至，子姓皆集，尊卑长幼秩叙不紊，发胙燕饮，房、族长，绅衿皆受惠。”^③福建福安地方，“故家巨族，自唐宋以来各矜门户，物业转徙，客姓不得杂居其乡。”^④闽南漳泉一带，亦往往是“大姓聚族而居，多至数千余丁。”^⑤

伴随着东南区域宗族化社会的形成，宗族组织的社会功能日益增强。如在政治上，家族组织与里甲制度和保甲制度相结合，逐渐演变为基层政权组织；经济上，家族组织不仅是社会生产和生活的基本单位，而且在各种再生产领域发挥了重要作用；文化上，家族组织是推行道德教化和维护社区传统价值观念的主体力量。^⑥

①陈支平：《近 500 年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991 年，第 31 页。

②乾隆《婺源县志》卷 4《风俗》。

③同治《安远县志·风俗》。

④万历《福安县志》卷 1《风俗》，日本藏中国罕见地方志丛刊，北京：书目文献出版社，1990 年。

⑤《清高宗实录》第 9 册，卷 49，乾隆二年八月下，北京：中华书局，1985 年，第 840 页。

⑥郑振洪：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992 年，第 19 页。

由此可见，明清时期渐趋发达的宗族组织已是操纵基层社会控制的一个主要力量，充当了国家权力在基层社会薄弱环节的弥补者角色。

就在此同一时期，西方天主教信仰也传入中国，并呈现出一种较为兴盛状况。西方来华传教士，深入城乡各地，苦心传教，“穷乡僻壤，建祠设馆”，^①乃至“贩人如市”，这种信仰的基层渗透必然触及东南地区日渐成熟的宗族社会。可以说，明清来华的传教士要在这样的宗族化社会背景下传播宗教信仰，其所迈出的每一步常常牵动着宗族社会的构成内涵，例如，他所要皈依的对象是构成某一家族组织的成员；他要传播的信仰直接面对的是传统宗族文化核心的敬宗祀祖等等。由此引发了一个令人感兴趣的课题：传统中国宗族社会在明清天主教传播过程中扮演了什么角色？对于这个问题，先前学界研究尚不多见，^②本文即拟对此作一番初步探讨。

二 宗族社会与传教网络的扩大

明清时期，建构于个体家庭之上的宗族组织在东南地区的分布已很普遍，宗族成员之间通过相互确认同宗共祖的血缘关系而紧密联系在宗祠、族谱等宗族符号下，并以地域关系为依托，营造一个的社会关系网络。这种社会关系网络曾对明清之际入华传

^① 施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》卷2，第32页，日本安政乙卯冬翻刻本。

^② 陈支平教授是较早关注基督教与乡族社会问题的国内学者，见陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，第五章“教徒与乡族社会”，厦门：厦门大学出版社，1992年，第91-110页；另，魏扬波教授（Jean-Paul Wiest）亦著有：Lineage and Patterns of Conversion in Guangdong, Ch'ing-Shih Wen-t'i, Volume IV, No. 7 1982. 笔者撰写此文时，颇为受益。笔者感谢梅欧金先生惠寄该文。

教士进入基层社会传教间接地起到一种桥梁作用，使明清时期天主教在华传播，一度表现出一种宗族间传教的特征。明末清初分布于东南城乡各地的传教社群，其最初的设立与扩大，往往藉助的是某一家族的力量，而且通常会流行的一个模式是某一个家族的成员信教后，将传教士接引到家乡，在亲族中传教，随后使家族成员逐步成为信徒，并进而通过宗族社会关系，将传教范围扩大到其它区域。著名的上海徐氏家族，就是典型的例子。万历三十一年（1603），徐光启在南京经罗儒望施洗入教，徐氏入教后，即极力邀请神父到家乡上海开教，以设法让全家人都和他一样皈依相同的宗教。万历三十六年（1608）冬，应徐光启之邀，郭居静抵达上海传教，是为上海引入天主教之始。^①此后，徐氏家人全部受洗入教，徐家也就成为天主教在上海的一个重要落脚点。^②上海徐家的皈依，又使天主教能够借助徐氏家族网络而扩展到周边地区，如徐光启的两个孙子徐尔斗、徐尔默居住在青浦东北蟠龙镇，传教士因徐家关系，多有到蟠龙活动，很快，天主教信仰也就逐步传入蟠龙地区，在那里建立了明末天主教的一个传教点。^③同样，明末杭州天主教的传播，也与当时居住在杭州的李之藻、杨廷筠家族有直接关联。万历三十八年（1610），李之藻在北京因利玛窦劝化而受洗，成为天主教徒，次年（1611），李氏丁父忧返回家乡杭州，即乘机邀请郭居静、金尼阁神父及钟鸣仁修士到杭州，为家族成员受洗，而杭州也因李之藻的引介而开教。^④与李之藻一同并列中国天主教三大柱石之一的杨廷筠，在李之藻影响下受洗入教后，也把天主教信仰带回本家族。在杨廷筠的不懈努力下，杨氏家族成员先后受洗，

① 费赖之著、冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第59页。

② 同上书，第59页。

③ 方豪：《中国天主教史人物传》，上册，北京：中华书局，1988年，第105页。

④ 费赖之前揭书，第60页。

成为天主教徒。如万历四十三年（1615），杨廷筠妻子吕氏偕二子一女领洗，次年，就连年届高龄的杨太夫人，也在杨廷筠苦劝下领洗入教。其后，杨氏“爱于宅畔扩建主堂，为同教瞻礼之地，延泰西会士诸先生住其中，时与众人讲解圣经，武林人士靡然向风矣。”^①杨家逐渐成为明清之际杭州天主教的重要基地，

可以说，早期天主教传教网络在中国各地的构建，很大部分是以上述徐、李、杨一类的奉教士大夫家族为依托的。例如，明末江苏嘉定教区，也是因为孙元化入教后，才得以开辟的。天启元年（1621），嘉定人孙元化在北京受洗，此后，孙氏即赴杭州杨廷筠家邀请传教士到家乡嘉定传播天主教义，并在家乡出巨资兴建教堂与传教士住宅，由于孙氏家族的影响，嘉定成为明末天主教在华活动的重要中心之一。^②明末江苏常熟的开教，则离不开当地瞿氏家族的接引支持。瞿氏家族的成员之一瞿太素，在明末天主教传播过程中曾发挥了不可低估的作用，^③天启二年（1623），在瞿太素子、天主教徒瞿式毅的帮助下，艾儒略得以赴常熟开教。艾儒略在常熟先后为瞿氏族入施洗，如瞿式毅的堂兄瞿式耜等相继入教。艾氏在常熟的传教活动进展很快，“数星期中新人教者有二百二十余人”，个中原因即与得到了瞿氏族人的支持有关。如瞿式耜，“教务发达，颇赖其力”，而其叔伯辈信徒中，也有为传教出力颇大之人。^④实际上，相同的例子不仅仅限于东南地区，位于西北的山西绛州地方，明清时期该地区天主教的发展，也是与当地韩云、韩霖

①丁志麟：《杨洪园先生超性事迹》，第4页，钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台北：辅仁大学神学院，1996年。

② Joseph Dehergne S. J. , Les Chretientes de Chine de la Periode Ming(1581 - 1650) Monumenta Serica, 16(1957), p67.

③沈定平：《瞿太素的家世、信仰及其在中西文化交流史中的作用》，《中国史研究》，1997年1期。

④费祯之前揭书，第134页。

家族的影响分不开的。泰昌元年（1620），应韩云的邀请，艾儒略到山西绛州，为韩云之母、弟霖及二子二女付洗，奠定了绛州天主教传播的基础。天启四年（1625），金尼阁又到绛州为韩氏家族其他成员付洗，韩家最终成为绛州当地极具影响力的奉教大家族。^①同样地，明末天主教在山西绛州还通过另一个望族段氏而得到扩大。段氏家族的主要成员段袞曾在北京受洗入教，段袞返乡后，即将天主教信仰传与段家族人：“又有段袞字九章者，亦在北京奉教，圣名斯德望。归家后，劝其亲族与其婿，明宗室王爷某同沾圣化。段袞为绛州巨绅，既富且贵，与弟段袞、段衣皆热心教友，为教内外所仰望。”^②因为得到韩、段两个家族的支持，明末清初山西绛州成为天主教在华传播极为活跃的地区之一。

与江浙一样属于宗族组织极为发达的福建地区，这种借助宗族社会关系以扩大传教网络的现象也很明显。明清之际，福建城乡一度形成了许多天主教社群，这些分散于全省的天主教社群大多拥有一个比较突出的特征，即相当部分是以各个城乡家族成员为核心而构成的。如与福州相隔不远的福清县城，由于艾儒略的努力，叶向高的两个孙子叶益蕃、叶益荪得以受洗入教，并以他们为中心，逐渐在福清城关组成了一个天主教社群。崇祯元年（1628）冬，位于福清城关东南的海口主要家族——李氏家族的成员李九功、李九标兄弟前往福州，参加科举考试，在这里与艾儒略相识并受洗成为天主教徒。^③李九功、李九标兄弟入教后，成为艾儒略在福建传教的忠实助手，他们在家乡致力于传播天主教，使海口成为明末清初一个重要的传教区，到1639年，当地教徒受洗人

①黄一农：《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》（台）《中研院近代史研究所集刊》，第26期（1996年），第11-12页。

②萧若瑟：《天主教传行中国考》卷4。

③李九功：《励修一葢》，自序，第1页，天主教东传文献三编，第1册；（台）学生书局，1966年影印本。

数不少于两百人。^① 天启元年(1621),泉州举人张虞在杭州从艾儒略受洗入教。张虞致仕归里后,不仅成为艾儒略在闽中传教的得力助手,同时通过他的关系,使艾儒略在甫一入闽,即能赴泉州传教,^② 其后,以张虞家族为中心,在泉州组成了一个天主教社群。同样,明末漳州龙溪天主教的传入与发展,也与后阪严氏家族成员的接引有关。后阪位于漳州东南,唐末宋初,严氏族入迁居到此,建立宗祠,^③ 到明末已成为当地主要家族。据说,将天主教引入后阪严家的一个关键人物是严氏家族第六房祖先严世同。他在赴京考进士的途中,路经南京,在那里遇见利玛窦、罗儒望等传教士,为后者教义所吸引,最终受洗入教,严氏返乡后,将天主教信仰传到后阪。^④ 按乾隆《龙溪县志》卷之十三《选举·明举人》记载,严世同于嘉靖二十八年(1549)得中举人,后任浔州推官。尽管目前并没有确切资料表明严世同的教徒身份,但在明末清初,严氏族人中已不乏天主教徒,如严氏族入严赞化成为艾儒略在明末福建传教的主要助手,而严赞化之子严谟也是后来的中国礼仪之争的一个主要角色。^⑤ 由于严氏族人的关系,后阪成为天主教的一个重要传教点。如万历四十四年南京教案其间,耶稣会士罗儒望就曾远

① Joseph Dehergne S. J. . Les Chretientes de Chine de la Periode Ming(1581 - 1650) . . . P29;现在海口李氏家族仍然保留着他们的天主教信仰,李氏族人与林姓家族一直是海口天主教的主要维系者。2001年笔者前往调查时,李姓族人天主教徒约有200余人。

② 《励修一鉴》卷下,第25页。

③ 《申请严氏崇本堂列入古迹文物保护单位卷》,第1页;后阪严氏崇本堂管理小组。

④ 严振元口述,74岁,2001年6月8日;《龙海县志》卷36《宗教·天主教》,第990-991页。

⑤ 李天纲:《中国礼仪之争》,上海:上海古籍出版社,1998年,第221-224页;后阪一直是漳州天主教的主要聚居区,其中,信徒几乎都是严氏家族子孙,1991年该村教徒1140人,据说,乾隆年间严氏宗祠翻修时,在宗祠前建有教堂一座,现已废弃,而道光年间修建的一座教堂,则距宗祠只有几步之遥,现列为市文物保护单位。

避后阪。^①清朝初年,西方传教士往后阪传教时不乏人,如随同白多禄入闽传教的传教士,一部分即是以后阪为目的地。即使是在乾隆朝禁教时期,西方传教士仍不断潜入后阪传教。^②僻处福建东部的福宁州,明清时期天主教的传播也很兴盛,如福安县“崇奉天主,容留洋人,念经从教,男女倾心,子衿不免。”^③而最初天主教传入该地区,也是依靠了当地发达的宗族社会。例如,福安的顶头与穆阳一直是明清时期天主教的老教区,而天主教在这两个地方的传播,就是借助于皈依了居住于这两个地方的大族黄姓及缪姓族人而开始的。

顶头坐落于福安城南,濒临白马河西侧,旧时又有“藤头”“江首”“印江”等称呼,明清时属于三十四都一图。^④居民主要由黄姓组成。^⑤顶头在 17 世纪已是天主教在闽东的主要传教区,1633 年,多明我会士高琦(Angelo Cocci)、黎玉范(Juan de Morales)及方济各会士利安当(Antono Caballero)曾在这里活动,并筹划修建教堂,^⑥1634 年,经过协商,方济各会接管了顶头的教务。1635 年 12 月至 1636 年 2 月间,利安当及苏芳积(Francisco Diez)等传教士曾在这里两次召开调查法庭,对十一位福安信徒就中国礼仪问题展开调查。^⑦因此,该地是中国天主教史上具有较大影响的地区。

① Joseph Dehergne S. J. . Les Chretientes de Chine de la Periode Ming(1581 - 1650), P.23;

② 《宫中朱批奏折》乾隆十一年五月二十八日福建巡抚周学健奏,载中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍所合编:《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一),人民出版社,1999 年,第 214、215 页;下简称《澳门档案》;

③乾隆《福宁府志》卷 14《风俗》,光绪六年重刊本。

④光绪《福安县志》卷 3《疆域》,福安县方志办标点本,1986 年,第 17 页。

⑤顶头习惯上分为上街、下街两部分,上街居民为黄姓,下街居民为阮姓。阮姓尽管在宋初已迁居到此,但人口远不如黄姓。在解放前,上街与下街合为一村,解放后,下街阮姓单独组成一村,名英平村,以纪念烈士阮英平。

⑥ L. Carrington Gouchie and Chaoying Fang eds, Dictionary of Ming Biography 1368 - 1644, Columbia Univ. Press, 1976, p. 24

⑦ Joseph Dehergne S. J. . Les Chretientes de Chine de la Periode Ming(1581 - 1650)

顶头天主教的传播，显然与当地黄氏宗族有密切关系。据《江首黄氏族谱》记载，黄氏宗族迁居到顶头的时间是在南宋年间，始迁祖为人闽第四代子孙黄爵，因此，后世的黄姓族人均以黄爵为肇基祖而加以祭祀。到第五世时，黄僎、黄倬、黄脩三人开始分房，各为后世诗、书、礼三房的祖先。^① 黄姓族人原先都是佛教徒，元泰定二年，黄氏族人在村落后山修建了一座家庙，取名余庆庵，以供祖先神位。^② 然而，从明末开始，顶头黄姓族人逐渐接受了天主教，大部分转变为天主教徒。据说，最早将天主教信仰传入顶头黄氏家族的，是族中曾出外做官的第二房“书房”第十四代孙黄文济，直至今天，顶头黄姓父老中还流传着黄文济受洗返乡传教的故事，其大意是黄文济幼时聪明能干，后来中了拔贡，外放建阳教谕，在致仕归里时，路经福州，在那里遇见外国传教士，当时福州有许多官员受洗入教，黄文济受他们的影响，也接受了洗礼，并回到家乡传播天主教。^③ 福安、建阳两地县志对黄文济有简单的记载，如万历《福安县志》卷之五《选举志·选贡》云“黄文济，字世经，顶头人，建宁县谕。”万历《建阳县志》卷四《官师志·训导》云“黄文济，福安人，岁贡，万历丁亥任。”由于黄文济是顶头黄氏家族从明清以来少有的出外任官的人物，因此，《江首黄氏族谱》对他的事迹有较多的记载，如《族谱·实行录·黄文济条》云：

十四世文济，字世经，号纬江，明万历间选拔恩贡士。少聪敏力学，读书不千遍不止，形神俱瘦。父母爱惜之，谕勿过劳，公对曰：“古人刺股囊萤，上智且然，况我中

^① 《江首黄氏族谱》，万历三十二年谱序，光绪十二年（1886）重修本。

^② 《江首黄氏族谱》，本族地基山场田园等项；康熙三十二年（1693），黄氏族人曾重修该庵。到上世纪90年代，在黄氏族人中的佛教徒倡议下，黄氏家族再一次重修是庙，并改名为“余庆寺”，供奉如来等佛像，住持师为族人黄义生先生。

^③ 顶头村黄惠元口述，2001年5月27日。

材。’亲奇之。后游洋食汽，自上庠而选拔，文章精卓，有欧柳风味。迨任建阳，整肃生童，历任十二载，多上沐教，夺前茅，登科第者，不可纪数。迈年告归，通学勒石以志不忘。本族生齿蕃衍，人文秀出，遂集族人，将旧乘重辑成书，迄今世系不紊，皆公力也。^①

另据《江首黄氏族谱》记载，黄文济生于明嘉靖丁未年（1547）八月，寿六十七，即卒于万历四十二年（1614）前后。他任职建阳的时间为1587年到1599年间，除此而外，黄文济没有出外为官的经历。而明末天主教真正进入福建活动，以万历四十四年（1616）耶稣会士罗儒望往漳州龙溪后阪为较早。此外，根据早期教会文献记载，顶头天主教的首位信徒虽也是一位黄姓读书人，但他是在高琦等多明我会士抵达福安后才劝化的，其洗名为安得类斯（Andres），死于1648年1月6日主显日。^②因此，目前还没有直接证据能证明黄文济是天主教徒。但是，笔者从《江首黄氏族谱》中却发现了黄文济的儿孙辈皈依天主教的情况。例如，1635—1636年间参与顶头调查的黄元中（圣名方济），就是黄文济的第三子，据《江首黄氏族谱》记载，“元中，文济三子，庠生，字尚权，行璋二，万历戊寅年（1578）年生，寿五十七，妣小菜阮氏，寿五十九，合葬大瑕头山。”其后，黄元中在崇祯十年的福建教案中被捕，遭到学道降责。^③而文济长子元会，其第三代孙黄大品，谱中特意注明其“未娶”似为修士。^④此外，崇祯十年（1637）福建教案中被福建巡海道施邦曜指为“护法生员”的黄大成，则是顶头黄氏家族第一房“诗房”的第十八代孙，据《江首黄氏族谱》记载，“大成（黄）道泽长子，廩生，字孔集，行吕四，号西席，妣上杭陈氏，……公生万历乙未（1595）年，卒康熙丙辰

① 《江首黄氏族谱》，《实行录·黄文济条》。

② 《圣朝破邪集》卷二，第32页。

③ 《教务教案档》第五辑，第三册（台湾文海出版社，1997年，第1892页）。

④ 参见本文附图。

(1676)年,寿八十二。”^① 黄大成无子,以弟大任子希谦出绍,希谦生二子黄榜、黄权,黄权谱中注明“未娶”,似为修士,而黄榜一系子孙也多有信徒,如谱中表明其第四代孙黄其焯为修士、第五代子孙中黄银娇与黄宋琴为守贞女。另外,1635-1636年参与顶头调查中的其它三位黄姓教徒黄时向(弥厄尔,27岁)、黄元晃(撒耳瓦,49岁)、黄元炫(木笃,50岁),分别是书房第十六世孙,礼房第十五世孙,黄元焯、黄元炫二人,为族中堂兄弟。^② 由上可见,明清时期,天主教在顶头的传播,已经遍布黄氏家族三房。^③

明清时期与顶头同为福安主要传教区的穆洋,天主教在当地的传播发展,也是借助了当地大族成员的力量。穆洋位于福安西面,处于穆水溪下游。明清时期,属钦德里十八都,^④居民主要为缪姓、王姓、林姓。穆洋在明清之际已是天主教在福建传播的一个兴盛地区,在多明会和方济各会上进入之前,当地已有一批由入闽耶稣会士艾儒略等人所劝化的天主教徒。1634年,黎玉范等人曾在穆洋进行传教活动,并从这里挑起了中国礼仪之争。

天主教传入穆洋,可以说很大程度上也是依靠了当地大族缪家的力量。缪氏宗族迁居穆洋的时间是在唐末宋初,开基祖为缪说。其后缪姓子孙在穆洋繁衍,渐成大族。^⑤同顶头黄氏家族一样,穆洋缪氏族最初也多信仰佛教。然而,大约在明末,艾儒略等耶稣会上入闽传教后,缪氏宗族中的上层精英人物缪士饬、缪仲

① 《江首黄氏族谱》,《诗房世系图》。

② 笔者将黄氏谱中诗、书、礼三房有关第十六世“时”字辈及第十五世“元”字辈翻检一遍,未能找到黄元晃的直接对应姓名,谱中有一人名黄元焯,笔者疑即黄元晃的别写。

③ 据闽东天主教档案史料记载,解放前夕,顶头有312户、1090名天主教徒,其中守贞女11名,绝大多数是黄姓族人。见闽东天主教档案史料,福安档案馆,民国部分,第193页,表格。另据笔者访问,目前顶头黄氏宗族仍分为三房,而教徒则以二、三房为多,约有200人。黄克清口述,2008年5月28日。

④ 光绪《福安县志》卷3《疆域》,第15页。

⑤ 《隆南祠支谱》,《缪兴宗序》,宋绍兴三十一年;光绪九年(1883)重修本。

选、繆兆昂等人就已经开始亲近天主教，成为耶稣会士所劝化的第一批福安天主教徒。如繆士饬，字叔向，崇禎乙卯科举人。他与明末福州的文人界关系十分密切，其中尤与有“生前一管笔，死后一根绳”之称的曹学全相交甚厚。繆士饬母亲陈太孺人六十寿辰时，曹氏就曾提笔为之撰序作贺。^①很显然，繆士饬与艾儒略的相识，极有可能是通过曹学全的引介，因为后者与艾儒略有着一深的交情。可以说，正是繆士饬等繆氏家族中的上层精英充当了将天主教引入穆水流域的主要媒介。^②其后，繆姓家族成员越来越多皈依了天主教，“邑民从教，以穆洋为最，故亦以繆姓为最多。”^③特别是到了清中叶，穆洋繆家最终还形成了一个奉教支派——桂三奉教支祠。

桂三奉教支祠形成的时间可以追溯到清乾隆年间。桂三是繆氏家族的一位乡绅繆堡的行号，《东鲁繆氏宗谱》记载了繆堡的生平简历：“三十二世，繆堡，清乡耆，字亦璋，行桂三，号晋阳。生康熙乙未年（1715）七月廿七日子时，配双峰冯氏，生康熙乙未年（1715）九月廿九日辰时。子六女一。公卒乾隆丙午年（1786），妣卒乾隆甲寅年（1794）十二月初八日申时。”^④在族谱中，繆堡被描绘成一个厚道君子：“公醇厚质实，不与人争。常有占公门路，反将己田砌造以便其往来，横逆不较，几忘物我，其厚德类此。”为此福安县令刘士毅赠匾曰“醇朴高风”。^⑤穆洋当地流传着有关繆桂三奉教的口碑传说，其大意是，清乾隆时，多明我会传教士在福安一带传教，后来，福建官员禁止天主教，并派兵到福安穆洋搜查外国

①曹学全：“祝繆母陈太孺人六十序”，载《东鲁繆氏宗谱》卷首《艺文编》，民国25年重修本。

②《圣朝破邪集》卷二，第32页。

③《教务教案档》第五辑，第三册（台北：文海出版社，1977年），第1892页。

④《东鲁繆氏文史》，《利房禄四公派钦七公三支八图世系》，1989年重修本。

⑤《东鲁繆氏文史》，《利房禄四公派钦七公三支八图世系》，1989年重修本。

传教士，当时，有一位白主教躲藏于缪桂三的苎麻地里，为缪桂三发现，缪赠以水、饭，将其隐藏在自己家中后屋，后来，清军搜捕白主教，捕走许多百姓，白氏只好出来白首，最后被官府杀死。后来，缪桂三在临终时，梦见白氏托梦给他，让他接受天主教。于是，他就吩咐家人去巷头林家请一位林姓修女前来为他施洗，成为天主教徒，并立下临终遗嘱，让后世子孙后代都要皈依天主教。^①很显然，这个故事发生的背景是乾隆十一年（1746）福建巡抚周学健在福安掀起的反教事件，故事中的白主教，即白多禄。据此看来，缪桂三入教的时间是在乾隆五十一年（1786），其妻双峰冯氏及其所生六子缪师福、缪师赵、缪师秦、缪师魏、缪师贡、缪师代、一女也一一受洗入教，缪师秦的次女缪锦妃还成为桂三支派的第一位守贞女，随后，因为子孙繁衍日多，桂三支祠也就成为穆洋缪氏家族中信奉天主教的主体代表，在营建清中后期穆洋地区的天主教社圈中发挥了重要的作用。^②

实际上，明清时期，这种由于宗族成员接受天主教信仰后，进而在宗族内演化成一个奉教支房的现象并非鲜见。例如，方豪先生所记江西玉山徐氏家族，在乾隆后，也是因为家族中十六世豪世派成员信教后，逐渐发展成为一个奉教支派。^③古洛东《圣教入川记》中所记康熙时四川江津骆家、梁山张家天主教家族的形成，也是相同的例子。此外，清前期广东普宁县也有奉教成员因为信仰

^①穆洋缪宝钦口述，70岁，2001年5月29日；另，现桂三支祠中挂有一副描绘缪桂三信教的彩色图画。

^②按周学健的奏折，白多禄是在穆洋村信徒郭惠人的空园中抓获的，与当地传说略有不相符之处。见《宫中朱批奏折》，乾隆十一年五月二十八日周学健奏，载中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一）北京：人民出版社，1999年，第212-216页；有关缪桂三奉教世系，见本文附图；据80年代末修谱统计，桂三派人丁数为1499人，其中仅两人不是教徒。

^③方豪：《家谱中之天主教史料》，载《中国天主教史论丛》，甲集，商务印书馆，1947年；第35-38页。

冲突而被宗族驱赶出后，迁徙到惠来地区，并逐渐繁衍，形成一个天主教奉教家族。^①很显然，这种奉教家族的形成，是俗称“传代教”的典型例子，它使天主教得以在家族中世代相传，并随着家族人丁的繁衍而不断扩大，对明清时期天主教在华传播，所起的影响是很大的。

在利用宗族关系网络传播天主教过程中，宗族之间的联姻关系扮演了重要的角色。在传统中国，宗族间的通婚关系常常是沟通一个宗族与其它邻近地域宗族之间社会关系的一个主要纽带。在这样的背景下，族际之间的联姻可以成为信仰传播的载体。当某个信教宗族的成员嫁到另一地域的宗族时，天主教信仰也常常随之进入这个宗族及其所在地域。明末松江许家与上海徐家的联姻就是一个典型的例子。松江许家是当地望族，在徐光启孙女徐甘第大出嫁许氏家族的子孙许远度前，上海徐家与松江许家关系已很密切，例如，许远度祖父许乐善，就曾名列徐光启与利玛窦合译的《几何原本》考订校阅姓氏首位，可见两家原来就存在通家之谊。天启三年(1623)，徐甘第大嫁与许乐善孙许远度，“十余年间，举家奉教。”松江许家变成明末清初著名的奉教世家。^② 前述漳州龙溪后阪严氏族人在皈依天主教后，通过与其它家族通婚，天主教信仰也得以扩大到周围区域。如位于后阪东部的岭东村，就是因为当地人娶了严氏信教族人的女儿后，传入了天主教；^③ 而位于后阪南部较远的古城，据说是康熙九年(1670)严世同的孙女嫁给

① Jean - Paul Wiest, *Lineage and Patterns of Conversion in GuangDong, Ch'ing - Shih Wen - t' i*, Volume IV, pp.21 - 23.

② 陈垣：《华亭许缙曾传》，载《民元以来天主教史论丛》（台湾辅仁大学，1985年），第91页。

③ 后阪严亚梁（信徒，洗名多明我）口述，2001年6月8日；另见《龙海县志》卷36《宗教·天主教》，第992页。

当地江姓族人后，天主教遂得以传入古城地方。^①

在传统中国社会，不同宗族之间常常形成一种较稳定的通婚地域（这种通婚地域往往是在天主教传入之前就已经确立了），围绕着该通婚地域的，是一些宗族通婚较不稳定的地区，人类学家称之为通婚地域外沿。随着家族之间通婚关系不断进行，有时天主教信仰亦得以随之扩展到整个通婚地域，并通过通婚地域外沿不断延伸其传播范围。而这种通婚关系的稳定化反过来又会促使一定地域内天主教信仰变得稳固下来。例如，在福安，穆水溪、廉溪蜿蜒相连，从上游直贯长溪，在这一相同水系上，依次分布着穆洋、双峰、罗江三个大村落，由于同处一个河流流域，历史上穆洋缪家、双峰冯家、罗江罗家保持着互相通婚的关系，经过长期的积淀，形成了稳定的通婚地域。^② 在这个通婚地域外，又因为双峰冯家与穆洋缪家、溪东陈家互有通婚，构成了通婚地域外沿。明末清初，上述缪家、罗家、冯家都是当地较早有成员入教的家族，^③ 而这些家族的通婚地域及其外沿，也是历史上福安地区天主教徒最集中

①古城江氏族人长期以来信奉天主教，1951年，当地有信徒397人。

②这种通婚地域可以通过考察族谱中的婚配关系推定，例如，双峰冯家中生活于明清之际的族中士绅（其姓名常用朱笔）其道婚关系多是穆洋缪家、罗江罗家，见《双峰冯氏族谱·世系图》，嘉庆十八年重修本，第83页冯启炯、第85页冯希綬、冯槐元、冯宗喜、第86页冯宗义、冯希绰、冯宗池等传。

③双峰又称桑洋，居民全为冯姓。在17世纪，天主教在该村已有传播，如荣振华中曾提到1656年当地已有很多信徒，见荣振华前树文，第34页。冯氏家族至迟在清末已全族皈依为天主教徒，在其民国所修族谱中，甚至在谱前图中画上了当地教堂，清代所重修的冯氏宗祠如今尚在，戏台、后池俱全，惟不见祖先牌位。解放初，双峰冯氏家族有203户、721人为信徒，其中守贞女26人（闽东天主教档案史料，民国部分，第141页，表格）冯氏于宋代已迁居双峰，卫思韩教授曾推测福安冯姓为客家，（John E. Wills, *From Manila to Fuan, The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, P. 121.）恐不确。有关双峰冯氏家族与天主教的关系，笔者已另文探讨，见张先清：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族社会与天主教的传播》，香港中文大学宗教与中国社会研究中心：宗教与中国社会国际年青学者研讨会论文，2002年12月10-14日。

的地区，由此可见，家族婚姻网络在其中所起的作用是极其重要的。

应该指出，在这种借助宗族社会以扩大传教网络过程中，家族信徒所起的作用无疑也是很明显的，他（他们）不仅是天主教信仰得以扩大的首要因素，而且也是天主教信仰在当地能否扎根的一个关键所在。家族信徒个人的身份、他（他们）在家族中的地位对天主教在某一区域的传播具有深刻的影响。例如，前述江浙、山西一带，明清时期都是天主教兴盛的地区，这种局面与将天主教引入上述地区的多是族中官绅人物有关。天主教在明清之际福建城乡的传播，也离不开福清叶向高家族、李九功家族、泉州张庚家族、漳州严赞化家族以及福安顶头黄家、穆洋缪家等地方家族势力的支持。而这些家族中早期信教的成员，都有一个共同点，即他们大多是本家族中的精英人物，他们在家族中的身份通常能产生很大的影响力，为家族内以及社会关系网内的其它成员提供一种信仰皈依的示范作用。崇祯十年福建教案中，时任福建巡海道施邦曜责令黄尚爱等普通信徒悔悟背教，免其责罚，但却遭到后者的拒绝，认为“秀才不从，则某等亦不从矣。”^① 黄尚爱的这种认识，应该说是与其族中士人黄元中、黄大成的信教影响分不开的。同样，穆洋缪姓家族中，一部分族人能够接受天主教，也是与带头人教者多是他们家族中的权威人士有关，例如崇祯十年福建教案中被捕的缪士饬、缪兆昂、缪仲选等，都是穆洋缪氏家族的备受尊敬的士绅，崇祯十五年，缪士饬还得中何承都榜举人，名列家族谱牒《历代仕谱》中，为族人旌扬。^② 至于缪堡，也是穆洋缪家的乡耆，在族中具有

① 《圣朝破邪集》卷 2，第 33 页。

② 《历代仕谱·明科举人贡监廩增附》，载《隆岗祠支谱》。

较为显赫的地位。^①

此外，家族在地方社区中的势力大小，也是决定天主教信仰在当地能否生存下来的一个重要因素。如果这些家族在当地社区属于主体家族，那么，就不容易招致其它家族的排斥行为，甚至能产生一种依附性，影响所处社区中其它宗族，加入主家族的信仰圈中。这一点，从明末清初分布于中国城乡的天主教社区的宗族背景可以看出。这些将天主教信仰引入当地社区的家族，大多在当地社区具有举足轻重的地位，他们或是以官僚身份而重于乡里，如前述上海徐家、杭州李家、杨家，江苏嘉定孙家、常熟瞿家、福建福清叶家，或是当地长期以来就占绝对力量的主家族，如海口李家、漳州后阪严家、福安顶头黄家、穆洋缪家等。这样的家族背景，无疑是有利于天主教在当地传播的。甚至在禁教时期中，这些家族有时也能凭借其在当地社区的权势而对天主教起到暂时的庇护作用，例如，雍正二年禁教时，苏州地区的传教士就得到了城内外所谓“九家圣堂”的庇护。^②清前期，天主教屡遭禁令，但却一直没有能够禁绝，个别信教家族对传教士的荫庇以及本家族对信仰的世代传承，应是其中原因之一，同时这也是明清时期天主教在基层中国社会传播的一个突出特点。

三 宗族社会对天主教传播的抵抗

如前所述，明清时期基层宗族社会在天主教的初传过程中曾经起到了一种牵引作用，在一定时空范围内，甚至可以使西教依托某个宗族在当地扎根下来，由此可见宗族对天主教传播存在有利

^①据说，缪堡是缪氏家族中地主，现在仍存的桂三支祠实际上是由缪堡的住屋改建的。清末民初，缪堡的后代、拔贡缪兰恭成为福安教会的头面人物。

^②方豪：《中国天主教史人物传》，下册，第 113 页。

的一面。但是，在研究过程中我们发现，明清时期的宗族组织也曾扮演了反教的角色。特别是当传教士对宗族祭宗祀祖传统加以触犯、或者天主教的传入将影响宗族社会对社区既定秩序的维护时，宗族与天主教双方之间的矛盾就会激化。而特定时期官方权力的禁教干预等，有时也能促使传统宗族社会对天主教的进入产生抵抗作用。

我们知道，传统宗族社会尤为强调尊宗敬祖，在东南城乡，明清时期，这种尊敬祖先的意识被利用以为宗族整合的一种手段，大小宗族纷纷建祠堂、修族谱，供奉祖先灵牌、画像，同宗同族的成员在敬宗收族的名义下，春秋举行祭祀，通过这种仪式将全体成员联系在一起。在传统中国，宗族对礼敬祖先的观念是倍加维护的，不允许族中成员对之有丝毫的背叛。这种尊宗敬祖的思想，在明清时期，随着宗族整合活动普遍化而得到进一步的加强，家族成员必须参与家族祭祀常常作为家族法律而明文加载祠规族例中，强制族中成员遵守。例如福州《世美吴氏条约》规定，“列祖神牌，合族鼎刻迎奉进祠，……其余支派，各立小木主于自祭外，仍照房分，各立小屏一架，刻木派列祖，附祠以享祫祭。高祖以上则祧之，仍列祀于祠之东西室，每岁中元一大祭。”^①再如，福安城中大族上杭陈氏家族在明嘉靖十九年（1540）时开始大规模整合家族活动，修复祠堂，续编族中谱牒，制定了九条家族法，其中前三条“宗祠”、“祭品”、“敦族”就明确提出陈姓子孙要定期祭祀祖先，违者公罚。到康熙二十四年（1685），又“增定家范”六条，其中“孝悌”、“肃庙”、“分胙”三条再次强调了宗族祭祖原则及行为规范。^②漳州后阪严氏家族乾隆年间订立的九条《崇本堂规约》中，其第一条也是要求子孙遵守祭祖传统规范：“冬至祭祖务宜整肃衣冠，序昭穆，行礼致

^①转引自陈支平：《近 500 年来福建的家族社会与文化》，第 168 页。

^②《历代修谱家范》，载《上杭颍川陈氏宗谱》，1995 年重修本。

祭,以彰诚敬。无与祭者,不分柑果,如违公罚。”^①

从本质上说,宗族组织的各种祭祀活动是包含着浓厚的祈福报功色彩的。宗族成员认为“祠则祖宗神灵所依,墓乃祖宗体魄所藏。子孙思祖宗不得见,见其所依所藏之处,如见祖宗焉。”故而要“时而祠祭,时而墓祭,必加敬谨。”^②祖宗常常被视为神灵,对本宗族的子孙后代能给以庇护。宗族历经波折而能兴旺发达,传统上认为是祖宗灵魂庇护所致,因而要定期祭祀,以崇德报功;宗族衰败不显,族中成员要备牲醴,焚楮币,乞求祖先福佑。这种将祖先视为神灵大加礼拜的做法,显然与天主教义中所规定的除天主外不可敬拜其它神灵的诫条理念是相冲突的。早期来华耶稣会士利玛窦、艾儒略等人,深知容忍祭祖是关系到天主教能否在中国城乡存留的关键问题,因此,对之做了折衷处理,强调宗族成员祭祀祖先活动中对祖先的孝思追悼一面,而对其中蕴涵的求福神佑成份不加深究,使双方之间的文化冲突降低到最低限度。然而,利、艾等人的这种有限度让步,并不能解决宗族与天主教会在思想观念上的根本冲突,当传教士中的强硬派占据上风,信徒参与宗族祭祖的活动被禁止时,宗族作为祖先观念的维护者,必然要介入与天主教会的冲突中。

天主教对宗族祭祀活动不作出让步,从一定意义上是对传统宗族尊宗敬祖观念发出了挑战,天主教义宣扬祖宗不必祭祀,在宗族观念的维护者看来实属大逆不道行为。在明清时期,当反教者苦于绝大多数来华传教士“无擗罔逆迹”可寻时,^③不祭祖宗就成为天主教的主要罪名而被指责。万历四十四(1616)年,沈灌权掀起南京教案,其反西教的一个理由就是天主教不许祭祖:“臣又闻

^①《崇本堂规约》碑文,此碑现尚存于后畝严氏宗祠内。

^②浦城《龙泉季氏宗谱》卷1《谱训》。

^③陈懿典:《南宮署牒序》,载《圣朝破邪集》卷1,第3页。

其诳惑小民,辄曰祖宗不必祭祀,但尊奉天主可以升天堂,免地狱。夫天堂地狱之说,释道二氏皆有之,然以之劝人孝弟,而示惩夫不孝不弟造恶业者。故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先,是教之不孝也。繇前言之,是率天下而无君臣,繇后言之,是率天下而无父子。”^①崇祯十年(1637)福建教案中施邦曜也指出天主教:“且极诋中国亲死追荐之非,既从天主,使生天堂,春秋祭祀,俱属非礼。是则借夷教以乱圣道,真为名教罪人。”^②黄问道也认为天主教传教士:“至以崇奉天主之故,指天地为不灵……祖宗考妣为不必祭,有是理乎?”^③显而易见,这些来自儒家知识界的批评都是紧紧围绕着天主教教人“不祀祖宗”这一严重破坏宗族伦理的“罪名”展开的。此外,孝道是依附于尊宗祭祖之上,传统宗族社会极力宣扬的一个重要原则,其核心表现就是强调嗣续正常,这样子孙绵延,才能保证祖先祭祀能够不断持续下去。所谓“不孝有三,无后为大”。明清以来,天主教入华后,教义中宣扬的“无子娶妾,乃犯大诫,必入地狱”引起乡间士绅反感,而一部分宗族成员投身到教会中,或为修士,或为守贞女,这种不娶不嫁的行为,是与宗族宣扬的继嗣观念相违背的,也是宗族法规不能容忍的忤逆举动。故在尊祖继嗣核心问题上,双方的冲突在所难免。

对于这种核心文化上的冲突,传统宗族社会采取的抵抗方式通常是一方面运用族权加强对本家族成员约束管理,禁止其入教;另一方面对那些信教的宗族成员进行规劝,甚至动用宗族法规加以惩治,严重时驱逐出族。魏扬波先生所描绘的清初广东普宁县一个家族中的信教成员为家族所驱赶而走的情况就是很好的例

① 沈灌:《参远夷疏》,载《圣朝破邪集》卷1,第9页。

② 施邦曜《福建巡海道告示》,载《圣朝破邪集》卷2,第33页。

③ 黄问道:《辟邪解》,载《圣朝破邪集》卷5,第20页。

子。^①笔者在闽东进行田野调查时，亦发现了相当多的宗族在其宗族谱牒中明令禁止族人入教的例子，这里兹举一二，以观其详。其一是福安苏洋《刘氏宗谱》中的禁教条例，其内容如下：

一 天主教之设，原所以劝人为善，但从其教者，多不祭而忘祖，不娶而绝祀，不嫁而失伦。揆诸冠婚丧祭之礼，是皆大背圣人之训者也。甚且藉教为非，尤为仁人君子所甚恶。凡我子孙，勿从为是。倘从之者，仍蹈前愆，重责之，以俟其改，其不改者，按谱去籍。^②

这条宗族法规列于刘氏族谱《附例三十二则》中，刘氏家族这次修谱时间是在道光三十年（1850），我们无法断定该条例是新增亦或旧有，但从内容上很容易看出，天主教不祭祖先、不重继嗣是刘氏宗族无法容忍的行为，故而严令“凡我子孙，勿从为是。”如果从教而又不参与宗族祭祀，乃至为恶，要遭到族权的严厉惩罚，“按谱去籍”，革除其宗族名份。苏洋，位于长溪下游，明清时属沿江里三十一都一图，^③刘氏是当地的主要家族。早在17世纪时，天主教就已进入该村落，明清鼎革之际，苏洋刘氏家族的头面人物、南明抗清将领刘中藻曾是亲天主教的人物，但是，刘中藻亲天主教是因为耶稣会士艾儒略等人尊重当地信徒的祭祖习惯。而当多明我会、方济各会进入福安地区，并禁止当地信徒祭祀祖先时，刘中藻就表示了极大的反感，这在刘氏致明末福安奉教士人郭邦雍的一封信中可以看出来：“弟于教中虽未请事，而于艾（指艾儒略——引者注）及（指卫匡国——引者注）二先生所惠诸书颇亦留意佩读，皆光明正大，无暧昧不根之病。……吾辈生居末劫，触目乱贼，

① Jean - Paul Wiest, *Lineage and Patterns of Conversion in Guanglong*. P.21;

② 民国《苏洋刘氏宗谱》“附例”。1998年夏，笔者与梅欣金先生一起在当地做田野调查，抄录了该文件。

③ 光绪《福安县志》卷3《疆域》，第17页。

所恃正人君子力培气脉。岂有以生来童子即教之以不孝，背弃祖父，此何事耶？幸终思艾、卫二先生正言远论，力禁妇人一事，以为奉持天教者准，则第当力任护持。如以艾、卫先生为非而以吾邑妖人为是，则老兄即教中罪人矣。弟不敢背二先生而殉妖人也明甚。”^①刘中藻的这种态度，很有可能会对其家族在天主教信仰取舍上产生影响。明末清初，苏洋邻近的罗江、顶头都是天主教兴盛之地，但是历史上刘姓族人信教的人数一直不多，清代后期福安历次反西教活动中，苏洋都是较剧烈之地，该村教堂屡被刘氏族人中的反教势力烧毁，这种情况似与刘氏家族排斥天主教不无关系。^②

其二是福安廉村《廉溪陈氏宗谱》中的“杜绝异端之训”，其内容如下：

天下之达道惟有五伦而异端之徒必与相反，如佛氏之弃绝父母、西洋之亲殇不设神主并禁祭祀之类，则灭伦伤化，悖本忘亲，莫甚于此。听信其说，则父子、兄弟、夫妇之间，必无恩情，必无礼义。故僧尼与西洋人引诱煽惑，其害无穷。今吾族子孙、妇女不许烧香念佛，与僧尼往来。至西洋教混入四民衣冠之中，犹与僧尼之批缙削发者不同，且其教又善为邪咒迷药，从之者死心塌地，不啻敬神明而亲父母，终身不返，故王法严禁，列之左道诬众律不胜诛之条，此则尤宜痛绝者。不得惑于天堂地狱之说，至身为叛民，罹于法网而不顾也，戒之！戒之！^③

廉村位于福安城西南，因唐代福建首位进士薛令之居于此而

^① Eugenio Menegon, *I Movimenti di Martino Martini nel Fujian (1646)* in *Alcuni Documenti Inediti, Studi Trentini di Scienze Storiche*, Trento 1998, A. LXXVII, p.126 ;笔者感谢梅欧金先生允许我转引这条材料。

^② 《教务教案档》，第五辑，第三册，第 1870 页。

^③ 《廉溪陈氏宗谱》卷之七《家训》，乾隆二十六年（1761）重修本。

得名。陈氏家族自唐五代时迁居于此，其后不断繁衍壮大，成为当地主要宗族。陈氏宗族一直十分重视族中教育，故而科第颇盛，到两宋时族中仅进士就达十余人，名动乡里。明清以后族中科举上虽略呈没落，但仍是地方显赫一时的宦族。陈氏宗族长期以来奉薛令之为保护神，对天主教在当地的传播极力抵抗，^①这条宗族反教条例是该族在乾隆二十六年(1761)制定的八条家训之一。很显然，陈氏宗族反对天主教，视之为异端，其主要缘由也在于其认为天主教“亲殇不设神主并禁祭祀”，属于“灭伦伤化，悖本忘亲”的反礼法行为。

其三是福安穆洋《螺峰王祠宗谱》中的“禁天主”规定，其文云：

禁天主。天主之教，自明入中国矣，祖宗以至今日，无有被其毒者，由其道明而识定也。但其教浅陋不足道，而其事又秽渎不经，无益于身心，徒以灭祀典而兹背逆之行耳。后之愚夫愚妇，或有入其中而为所惑者，与众共击之，毋使滋蔓难图也。^②

螺峰王氏宗族是穆洋当地的大族，与前述缪氏宗族同有“本镇巨室”之称。但与缪家不同的是，王氏宗族从天主教开始传入穆水流域那一刻起，就对之进行了强烈的抵抗。例如，早在明崇祯时，王氏族人就鲜明地表明了本家族的反教立场，宣称“自西学阑入中国，视祖宗为赘疣，合男女于肉袒，其事佻浅不足道，乡之人惑焉，数饮狂泉，奔趋恐后。而吾家应门五尺，箴有赴者，此以知吾家之正也。”^③到乾隆十三(1748)年，王氏宗族在重修谱牒时，正式将禁入天主教的规定列入了宗族五条“禁革”之首，作为约束族人的法

^①有关陈氏宗族与明清天主教传播关系，请参见笔者前揭“区域信仰的变迁”一文。

^②《螺峰王祠宗谱》“禁革”，民国34年重修本。

^③《螺峰王祠宗谱》，崇祯丁亥黄云师序，民国34年重修本。

律条文。王氏宗族反教，其理由之一，也是因为在他们看来天主教“秽渎不经，无益于身心，徒以灭祀典而兹背逆之行”，与传统宗法的祭宗祀祖观念大相抵牾。

以上三个宗族的反教文献都具有一个共同点，亦即都是宗族势力针对天主教对宗族祭祀祖先的传统加以侵犯时所采取的反戈相击。这种宗族祭祀伦理与天主教唯一崇拜观念之间的抵触也就成为明清时期宗族势力对天主教传播进行抵抗的主导原因。除此之外，宗族势力与天主教在维护社区既定秩序问题上的冲突，也是明清时期宗族排挤天主教在当地传播的一个不容忽视的原因。

近年来，在关于国家与社会的讨论中，学者们普遍认同的一个观点是，传统中国国家权力对基层的直接渗透一般只限于县一级，绝大多数乡村的社会秩序维护，是由基层权力的代表者——宗族来承担的。特别明清时期的东南地区，这种现象更加明显，宗族组织甚至演变为基层的政治组织。^①

由于身兼血缘组织与地缘组织，因此宗族对社区社会秩序的维护，一般包括了族内与族外两个方面。在族内，宗族势力要维持上下尊卑，井然有序的宗族生活；在族外，以宗族为首的基层政权组织要保持居住区域秩序的稳定、引导社区各种活动如庙会、游神等的顺利进行。然而，当天主教进入一个宗族化社会后，其所传入的异质文化观念就对原来社区的固有的传统秩序维护造成一种压力。以族内秩序为例，如前所述，信徒不参加宗族祭祀活动，就是对族内秩序的破坏，而教义宣传的信徒平等思想，亦对宗族尊卑关系产生冲击：“夷辈乃曰‘父母不必各父母，子孙不必各子孙，且对地之天亦不足父而同父天主，其于父子大亲，但日为彼男彼女，生此男此女而已。’”^② 我们知道，宋儒礼制向民间渗透的直接后果

^① 郑振满：《前揭书》，第 242 页。

^② 许大受：《圣朝佐辟》，《圣朝破邪集》卷 4，第 17 页。

是促进了宗族礼仪的发展，到明中叶以后，宗族日益强调内部的伦理教化，要求族人分大小、明尊卑，并将这种观念拟成条文写入族规家范中，以此凝聚族人。而天主教的这种信徒平等教义，显然是与宗族礼制相背离的。“今日试观父不父，子不子，夫不夫，妇不妇，孩童难保其孩童，……伤风败俗，莫此为甚。”^①明末漳州反教士人苏及寓的这种看法，实际上也可以代表明清宗族法规的主要制定者族内士绅对宗族规范的维护。

明清时期，宗族组织亦是当地社会秩序的主要维护力量。这些社会秩序包括社区传统乡规民约、民情风俗、价值观念等等。当天主教进入一个宗族社会后，如果对原有社区秩序产生冲击，例如，修建教堂损害当地民间禁忌；宗族成员入教后，基于教义除了不遵守某些宗族规约外，对宗族操纵的具有迷信色彩的社区活动也将不履行承担义务等，这些在宗族势力看来，也是对代代相传的社区既定伦理秩序的破坏，因此，在族外秩序方面，宗族势力也会对天主教的传入进行抵抗。例如，明清时期福安城中上杭陈氏家族曾公开宣扬反教，“福安人民攻击天主教最得力的，是陈氏家族。他们在福安城内，最有势力，能领导全县居民。”他们在族长陈光辉的率领之下，对明末清初天主教在当地的传播进行了强烈的抵抗。^②陈氏家族甚至利用民间通俗文化形式来打击天主教，扮演街头故事剧，以激起民间对天主教的敌视。而其出发点，除了针对天主教反对祭祖，劝人守贞，有碍风俗外，还包含了大族维护当地伦理秩序，以免受“异教”损害的目的。^③此外，穆洋缪氏家族族权

^① 苏及寓：《邪毒实苑》，《圣朝破邪集》卷 3，第 34 页。

^② 金声编著，万多明、张百铎合译：《真福方济各嘉彼来传略》（*Sinarum Protomartyr Beatus Franciscus de Capillas, O.P.*），福建圣若瑟神哲学院，1947 年，第 65 页；按，文中陈光辉系原文译音，笔者未能在陈氏族谱中找到对应人名，待考。陈氏家族宋绍兴时迁居福安，明末清初时已是福安城中大族。天主教传入后，族中子弟也有入教。

^③ 同上书，第 70 页；

对天主教在当地建筑教堂的持续抗拒也很能反映这种社区内的斗争情况。

前已述及,天主教最初进入穆水流域,离不开当地望族缪氏族人的接引。到明清时期,穆洋缪氏家族中天主教徒人数已十分可观,并且逐渐发展出了桂三派奉教支祠。但是,穆洋缪姓族人中保持着原先的佛教信仰仍占有相当数量。为了维护自身信仰利益,他们对天主教会的活动进行了持续不断的抵抗。^①在穆洋村,世代相传的一个故事是,当地地居离方,正犯火星,如果建立高大的庙堂,村中必发生火灾。因此“村中向不建造庙宇”,即使是村落的主神显应庙、天后宫,也是建造在村边水尾地方。^②这种禁止在穆洋村中建造高大建筑的民间俗例,显然是当地社区秩序的一部分,并且一向是由当地主要家族缪家宗族来维持的,明末天主教进入穆洋村后,尽管借助了缪氏家族中的部分信徒力量,得以立足下来。但是,教会在当地一直未能建筑教堂,其原因即在于教堂属高大建筑,建造它会破坏穆洋村世代维持的不许建筑高大庙堂的惯例,故而遭到了缪氏族权中非天主教势力的抵抗:“乃自前明迄今三百余年,最(初)从教之处,皆以建堂,而穆洋独不能办,则民情之坚忍可知。”^③清代后期,即使教会得到了列强势力的支持,但穆洋缪家宗族反教势力对教会的抵抗仍然十分强烈,“同治以后,堂基凡数易,委员道府因建堂闹事而至者,亦已数次,而堂基终未能定。”^④到光绪十三年,缪家族人中“佛民”与“教民”还因建堂地址互

^①穆洋缪家非天主教宗族成员一般自称自己是“佛教的”,而称天主教徒为“天主教的”,但是我们应当注意到,这种划分仅仅是缪家族人对家族中信仰分歧的一个表述话语,实际上,“佛教的”并非是指纯粹的佛教信徒,更多的是民间信仰的崇奉者。

^②2001年5月29日,作者调查手记,笔者很高兴在清代教案档案中也找到了这个故事的较早版本,见《教务教案档》第五辑,第三册,第1910页;穆洋一直是闽东出产“择日师”的地方,高手辈出,上述故事,应与当地盛行风水观念有关联。

^③《教务教案档》第五辑,第三册,第1892页。

^④同上书,第1892页。

相争斗,大打出手,酿成震惊清廷的教案。用繆氏家族中“佛民”代表、房长繆师雄的话说,“村中大路为民居庙宇之分界,民等自奉神祇尚在路外,何况教堂?”^①此语鲜明地体现出了宗族对社区秩序的维护。

由上可见,在一些地区宗族对社区既定秩序的这种维护对天主教的抵抗是非常顽强的。位于穆洋东南的城堡集镇甘棠,也是一个典型示范。甘棠原名官塘,其初建始于宋元丰年间朱、金、郑等家族之围塘成地,到明嘉靖、隆庆时,为了抵御倭寇袭扰,由官塘及邻近南塘、外塘三塘的林、刘、张、薛、郑、陈等儿大家族联合筑建城堡,到明清之际,筑堡诸姓在堡中东西南北四区建立十大宗祠,并且建立了本家族的神庙系统,构成了宗族、神庙一体化的社区权力网络。下面就是明清时期甘棠主要神庙及其奉祀家族情况简表:^②

庙名	始建年代	奉祀家族	备注
朝阳宫	明初	前后郑、新旧陈	
宝莲堂	明初	郑、陈	
西门堂	康熙	林	
善庆堂	康熙	林	
种德堂	明初	张	现为种德寺
喜雨庵	乾隆	刘、张、薛、郑	
莲花庵	康熙	薛	
普照堂	乾隆	刘	
林四使宫	不详	张	

①同上书,第1913页。

②此处据(民国)陈一夔:《甘棠堡琐志·官庙》整理,甘棠镇方志办1993年翻印本,第67-72页。

在这个神庙系统中,位于东门的朝阳宫,奉祀的是堡中保护神华光大帝,尽管历史上是郑、陈的家庙,但也得到堡中其它家族的供奉,因此,朝阳宫一直是甘棠堡的主祀神。每年从正月初四日起,一直到正月十九日,郑、陈四祠依次请神出游,^①相应地,其它宗族也联袂举行各种迎神赛会活动。可以说,甘棠堡的宗族组织正式通过定期操纵这类社区神庙祭典仪式,来加强对社区生活控制的。

以朝阳宫为中心的社区神庙系统的建构,在抵御天主教进入方面无疑发挥了不容忽视的作用。尽管天主教在 17 世纪已进入了三塘之地,但却主要在势力较弱的外塘郑、苏家族中传播,而与外塘只有几步之遥的甘棠堡,却无一户皈依天主教会。^②用当地刘、张两家族父老的话来说,其原因是:“我们堡中香火旺,天主教进不来。”^③明清时期,甘棠周围的顶头、西隐、罗江等地,纷纷成为天主教兴盛之地,而甘棠却一直没有天主教传入的痕迹,显然,主要根源在于堡中强大的宗族势力的抵抗。清代后期,甘棠堡宗族社会与外塘天主教会时有冲突,堡中大姓刘氏家族子弟刘大源就曾充当了反洋教的领军人物,清代所修《甘棠刘氏家谱》中专门为之列名彰扬。^④

同治十一年正月十五夜,三塘民迎接五谷仙,沿途鼓乐,燃灯、

① 《重建朝阳宫四祠议约记》,《甘棠堡琐志》,第 60-61 页;现今朝阳宫仍保持着堡中的主神地位,90 年代,堡中集资重修了朝阳宫,每年正月仍按旧习出游三塘。2001 年 5 月 27 日,作者调查手记。

② 荣振华前揭文中曾提到 1644 年天主教已进入三塘 (Santung),1654 年建立住院,实际上应指外塘。见荣振华前揭文,第 34 页;在解放初,外塘已有 118 户、502 人是天主教徒,其中绝大部分是郑、苏家族成员。见闽东天主教档案史料,第 184 页,表格,而甘棠在解放初仅有 6 户、23 人人教,据说大多是因为婚姻关系而入教。

③ 2001 年 5 月 27 日,作者调查手记。据说,现在外塘神职人员仍然以堡中香火旺盛而提醒信徒要不受干扰。

④ 《甘棠刘氏族谱》卷 8《杂记》,宣统二年重修本。

焚香庆祝，至外塘下郑，因童子放炮不慎，突起教民纷争，激动堡中公愤，随将教堂拆毁。由教士照会县堂赴控，府、省督院飭委会县查勘详办，元旦初旬，名官到堡，众情汹汹，乡邻集者数万，街衢拥塞，几于变生不测。本族大源挺身任事，冒险不辞，尤为教民所集矢。教士欲中伤之，本县主郝公抚驭有方，委曲求全，事得解释，邑民至今颂之。

清末，由于列强势力渗入到宗教传播中，宗族与教会之间在社区伦理秩序方面的冲突更是普遍存在，因迎神赛会、聚落风水等而产生的教案此起彼伏，其实质大多是传统族权在维护社区秩序上与教会矛盾激化的结果。^①

最后，国家权力加强对族权的干预，使基层宗族不得不承担起防御被定为“异教”的传播的任务，这也是明清时期宗族势力对天主教在基层社会传播进行抵抗的一个因素。明清时期，由于官方政府在地方的行政职能萎缩化，因此寄希望于借助宗族的力量来控制基层社会。在此背景下，东南城乡兴起讲乡约、立保甲之风。^② 在一些地区，乡约与保甲往往一体化，构成严密的乡治体系，而站在这个乡治体系背后的，常常是传统的宗族势力，约正、保长，往往就是族中的族长、房长，“其乡长即一族之族长也，其甲长即一族之房长也。”^③ 然而，宗族势力尽管得以通过操弄这种一体化组织增强族权，更好地控制地方社会，但是却相应地要履行官方基层行政组织的某种职责，承担维护乡族内社会安定、风俗纯良的责任。如有失责，往往遭到官方的处罚。如乾隆时，福建地方官吏

^① 对于清后期宗族势力与基督教的关系，笔者已另文探讨，见《在族权与神权之间：晚清乡族势力与基督教在华传播》，武汉，基督宗教来华与中西文化交流学术研讨会，2001/8/12 - 15。

^② 曹国庆：《明代的乡约》，《文史》，第四十六辑。

^③ 《梅花乡约所忠贤祠碑记》载《长乐梅花志》，道光间抄本，厦门大学图书馆，第17页。

在增设族正、副,处理乡族事务的同时,又规定“若有作奸犯科一切重大事发,应责令该族正副据实具禀,倘庇族徇隐,别经发觉,族正副照例治罪。”^①这种来自官府的压力,常常迫使宗族势力在禁教时期加强对天主教在该地区传播的防范。

实际上,在历次反教时,明清官府已经注意到运用宗族势力操纵的基层乡治系统以抑制天主教在基层的传播。如崇祯十年福建教案发生,时任宁德知县就曾呈文巡海道施邦曜,要求“严飭沿海各郡县,不许容留此辈,于十家牌内注明有从其教者,十家连坐。从教者,处左道惑众之律。……”此举得到施的肯定,批示地方军民“通飭讲明乡约,一洗邪说。……凡有天主教夷人在于地方倡教煽惑者,即速举首驱逐出境,不许潜留。如保甲内有私习其教者,令其悔改自新。如再不悛,定处左道惑众之律,十家连坐并究,决不轻贷。”^②这种中约讲、保甲监控、十家连坐的方式,很显然就是让宗族加强对基层的防范,以抵御天主教的进入。如果乡治人员疏于防范,则给予惩治。乾隆三十四年(1769),传教士潘若色等在福安信徒黄元鼎、赵泰廉、黄士敬等庇护下,潜入福安传教,后被福安知县廖云魁查获,时任闽浙总督崔应阶在批示将潘若色等传教士解送澳门的同时,对福安“失于查报之乡保人等,飭拘责惩”。^③前述廉村陈氏宗族所制定的宗族禁入教条例,除了祭祀祖先方面的冲突外,还特别强调天主教“王法严禁,列之左道诬众律不胜诛之条,此则尤宜痛绝者。”因此,反复劝戒族人“不得惑于天堂地狱之说,至身为叛民,罹于法网而不顾也。”我们注意到这条宗族法规的制定是在乾隆二十六年(1761),此时正值清政府严厉禁

^① 《福建省例》户口例,议设族正副,转引自陈支平《近 500 年来福建的家族社会与文化》,第 108 页。

^② 《福建巡海道告示》,载《圣朝破邪集》卷 2,第 33-34 页。

^③ 《宫中朱批奏折》,乾隆三十四年九月二十四日崔应阶奏,《澳门档案》(一),第 394 页。

止天主教时期，福建巡抚周学健在福安大肆搜捕西方传教士及信徒的禁教举措尚历历在目，陈氏宗族此时制定此种禁教条例，很显然包含有对官府反教举动的迎合之意。而前述王氏宗族在乾隆十一年（1746）福建教案之后不久，就及时地在家族法规中添列了禁天主教的条例，而且将其列为禁革之首，更是明显地反映出本宗族对官方反教话语的积极响应。可以说，在官府压力下，宗族为了避免自身利益受损，极有可能会严格防止族人入教，并加强对基层的监控，从而成为明清天主教在基层传播的对抗力量。

四 余音：在宗族与教会之间

由上可见，明清时期传统宗族社会在天主教传播过程中扮演了不可忽视的角色。一方面，在明末清初天主教进入中国传播时，发达的宗族组织曾起到一种桥梁作用，充当了天主教信仰传播的纽带，使天主教能够借助宗族关系较快发展。另一方面，由于天主教本身信仰的唯一性，使其与祖先崇拜的维护者以及社区各种神庙组织的赞助者——宗族之间存在着本质矛盾，这种矛盾在天主教不允许宗族信徒参与宗族活动时，很容易激化开来，并导致宗族势力对天主教传播的抵抗，使宗族势力成为明清时期的一种反教力量。由此也反映出宗族与天主教之间的复杂多变关系。

值得注意的是，就目前史料来看，明末清初时期，宗族社会在天主教传播过程中呈现出的更多是其有利一面。例如，此时期的天主教社群大多是以宗族为核心建构起来的，一些宗族在乾隆后期还奠定了转化为天主教宗族的基础，也就是说，宗族中的大多数成员通过长时间的族内传教已经绝大部分皈依为天主教徒。这一点在笔者目前所调查的闽东冯氏宗族、赵氏宗族、郭氏宗族等天主教宗族形成史都得到了清楚的反映。此外，明末清初时期传统宗族大张旗鼓地反教的现象并不多见，这与晚清时期宗族势力大肆

发起反教运动构成了鲜明的对比。笔者在记载清末民教冲突的官方档案《教务教案档》中,仅东南闽、浙、赣、粤四省就检索出四十余例由宗族势力发起的反对西方教会传播的典型案列。^①当然,这里不能排除明末清初时期留下的文字记录不足问题,但无论如何,清初禁教期间,仍有许多西方传教士能够在宗族庇护下,隐藏于城乡之间,并通过信教家族成员的接引,四处活动却是我们不可忽视的一个重要史实。由此可见明末清初宗族在天主教传播过程确曾起到了一定程度上的积极作用。

造成这种现象的原因何在呢?笔者认为主要有这么几点:其一,这与早期入华耶稣会士们所制定的适应策略有直接关联。我们知道,明末入华的耶稣会士利玛窦、艾儒略等人为了使中国社会能够接纳天主教信仰,采取了合儒的策略,通过文化接触博得了部分宗族精英分子——士绅的好感;尤其是他们能够灵活对待中西信仰的歧义问题,不直接干涉信徒参与宗族活动。以福建为例,在多明我会、方济各会进入福安前,由于艾儒略对宗族传统祭祀信仰持宽容态度,当地的天主教信徒与宗族其他非信教成员在宗族活动中并无明显区别,穆洋缪家的天主教徒可以与缪家其他非教徒一起参加宗族的祭祖典礼。^②利、艾等人的这种做法无疑减少了天主教会与宗族社会之间的摩擦。

其二,明清时期非信徒宗族成员的让步也是天主教得以依附于传统宗族中发展的一个原因。在研究过程中我们注意到,明末清初时期,真正因为信教而发生宗族分裂的情况并不多见,除了某些单户家庭被大宗族驱逐外,一些信徒占较大比例的宗族并未发生严重分裂。显然这里反映出了宗族势力对本族中的信教成员作出了一定的让步。而这种情况可能与宗族为了保存自身力量有一

① 详见笔者前揭《在族权与神权之间》文。

② *Dictionary of Ming Biography 1368 - 1644*, P. 25

定关系。明末清初时期，东南许多宗族正处于本宗族发展的关键时期，为了增强本宗族在地方上的实力，从而在激烈的竞争中占据上风，一些宗族往往不愿因为宗族成员信教而运用宗族法规将其驱赶出去，特别是当那些信教成员已有一定基础时，如果这样做，无形中会削弱本宗族在当地社区中的竞争能力，因此，从保护宗族利益出发，宗族中的非天主教信徒力量也往往会作出一些让步。

其三，更为重要的是，明末清初宗族中身兼天主教徒与家族成员身份的早期信徒在处理宗族与教会之间的关系时所持的融合态度，使双方之间得以形成一种共存局面。

我们知道，在明末清初这个特殊的时期，要在基层中国传播天主教，传教士更多的是要依靠地方宗族的保护，因此，传教主动权往往掌握在那些地方宗族信徒中的代表人物手中，即使是比较严格强调教义正统性的天主教修会，例如多明我会，外籍传教士在当地的活动也常常受地方宗族中强有力信徒的左右。这些宗族信徒成员在天主教传播过程起到了非常关键的作用，他们的态度也相应地成为影响天主教与本宗族关系的一个权衡因素。这些地方信徒中的代表人物，从自身的文化背景出发，更加强调的是宗族与教会的融合，而非对立。因此，在绝大多数场合，相当部分这类信教成员融入到宗族社会中，采取了与本宗族文化相适应的作法。例如，闽东是多明我会的传教地，尽管多明我会是礼仪之争中的强硬派，但这并不代表着闽东的多明我会皈依的宗族信徒就与所在宗族在祭祖等问题彻底决裂。以穆洋缪氏宗族为例，该宗族中天主教徒的名字仍然列于历次所修族谱中，其上绅身份在族谱中也得到其应有的尊重。一部分信徒在宗族中甚至扮演了十分引人注目的作用。他们既是教会中的“会首”，同时又是家族中的祠长、房长，参与修谱建祠，颇热心于家族事务。缪家桂三派系，作为缪氏宗族下的一个天主教支派，也并没有与原来的宗族相脱离。同样，从闽东双峰冯氏宗族中，我们也可看到这种宗族文化与天主教相

结合的情况。与穆洋繆家不同，双峰冯氏宗族在清代中期已经是一个典型的天主教宗族了，乾嘉时期冯氏宗族重修本家族祠堂时，尽管为了表示本宗族的天主教信仰，冯氏宗族中的上层文人信徒没有按照其它宗族的俗例在祠堂大门上题上诸如“冯氏大宗祠”之类宗族符号，而是换以“率乃攸行”四字，但是，正是从这四个字中，我们可以清楚地体会到冯氏天主教信徒中的尊祖敬宗情结。“率乃攸行”，语出《尚书》，一为《商书·太甲篇·第五》，原句为“率乃祖攸行”，是伊尹教训太甲的话；一为《周书·君牙第二十七》，原句为：“率乃祖之攸行”，是周穆王任命君牙做大司徒时劝勉君牙的话，其意都是希望对方遵守祖训，后转义为尊祖敬宗。由此可见，尽管已经接受天主教信仰，但是宗族信徒却仍然尽力与传统宗族文化融合。在双峰冯氏宗族乾隆以后的历次族谱中，几乎所有的序文强调的都是尊祖敬宗思想，由此体现了信徒身份与宗族成员的很好融合。很显然，这种文化上的共处恐怕就是天主教一直能依附于这些宗族中，代代相传的深刻根源。

从明末利玛窦等天主教传教士入华开始，传统中国的宗法思想与西方天主教义理就开始了它们之间的接触与对话，尽管由于利氏等适应派耶稣会士的努力，在利玛窦时代，中国的宗法礼仪与西方天主教礼仪之间的冲突被减少至最低程度，但是，随着利玛窦去世后，这种礼仪文化上的冲突骤然升温，竟至成为 17 世纪以后长达三个多世纪中西文化之间的旷日持久之争。传统中国的宗族礼仪核心——祭祖，与儒家礼仪核心——祭孔，一起构成了这场文化论争频频出现的争论“话语”。^① 一个值得一提的现象是，在这场文化论争中，祭祖的执行者宗族，却几近沦为看客的角色，本文的研究目的，除了试图解释明清的中国宗族与天主教传播之间的历史互动关

^① 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》，上海：上海古籍出版社，2001 年。

系外，亦希望能够唤起学者们关注中西礼仪之争在民间——或更确切地说——在宗族场域的展开。有时倾听来自他们的声音，往往会有意想不到的发现。一个十分有意思的例子，笔者曾经调查过的福建地区明末以来的四个主要奉教家族顶头黄家、穆洋缪家、双峰冯家、漳州严家，出而接待的父老大多既是当地教堂管理小组的成员，同时又是本家族祠堂理事，双方身份非常融合，也许从这里我们可以体会到民间融合中西文化的博大精深之处。

西学东渐与清代浙东学派

徐海松

三百多年前的明末清初，由欧洲入华耶稣会士充当主要媒介的第一波西学东渐，揭开了东西方两大文化系统直接交流的序幕。本文关注的是一群来自当时中国经济、文化最发达地区、具有深厚儒家文化修养的“浙东”士人学者，他们在与西方文化不期而遇后所作出的种种反应。笔者认为，他们在构建其独树一帜的学术风格和学术思想时，对于西来之学的接触和理解，可以视为明清之际东西方文化之间展开的一场平等的对话，颇具典型意义！

众所周知，浙东学派是一个既有地域性特点又具时代特色的学术流派，它在明清时代学术文化史上占有相当重要的地位。需要说明的是本文所说的“清代浙东学派”，仅指从黄宗羲到章学诚的浙东学术群体。

自从章学诚(1738—1801)首次命名和阐释何谓“浙东学术”^①

① 章学诚撰：《章学诚遗书》卷“浙东学术”篇，文物出版社，1985年8月。所谓“浙东”按乾隆《浙江通志》解释是指钱塘江以南的宁波、绍兴、台州、金华、衢州、严州、温州、处州八府之地。

380 多年以来,中外学术界对浙东学派的研究已相当深入。如近现代著名学者梁启超(1873-1929)的《清代学术概论》和《中国近三百年学术史》^①,何炳松的《浙东学派溯源》、钱穆的《中国近三百年学术史》^②等,都从不同的角度论述过清代浙东学派。20世纪90年代以来的研究成果,则以《浙东学派研究》、《浙东学术史》、《论浙东学术》^③三部论著为代表,而相关的学术论文则难计其数。

作为清代学术史上的一大重要学派,“浙东学派”对明清之际的西学东渐是否有所反应?这似乎已经不是一个新的学术问题,因为梁启超早在20世纪初发表的两部清代学术史著作中,曾专门论述过黄宗羲等浙东学人受西学启发而倡导研治历算学的成就^④。然而学术界对清代浙东学派究竟如何回应西学,西学东渐究竟对该学派产生了怎样的影响?至今仍然缺乏从整体上进行系统、深入的研究。尽管已有学者从科学史的角度对黄宗羲、黄百家父子与西学的关系作过专题研究^⑤,但鲜见从学术思想史的角度探讨清代浙东学派的西学渊源。本文在广泛利用清人文集、笔记、年谱、杂著等原始资料的基础上,尤其是依据作者在北京、上海及浙江余姚等地检索到的几种稀见史料,综合考察了清代浙东学派的主要代表人物黄宗羲(1610-1695,浙江余姚人)、黄百家(1643-1709,余姚人)、万斯同(1638-1702,浙江宁波鄞县人)、全祖望

① 梁启超著,朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社1985年9月。

② 何炳松:《浙东学派溯源》,商务印书馆《万有文库》本。钱穆:《中国近三百年学术史》,中华书局1984年影印本。

③ 王凤贤、丁同顺著:《浙东学派研究》,浙江人民出版社1993年3月。管敏义主编:《浙东学术史》,华东师大出版社1993年12月。方祖猷、滕复主编:《论浙东学术》,中国社会科学出版社1995年2月。

④ 详见《梁启超论清学史二种》第47页、第486-488。

⑤ 杨小明:《黄宗羲科学研究》,《中国科技史料》1997年第4期;《哥白尼日心地动说在中国的最早介绍》,《中国科技史料》1999年第1期;《理论高度与实践深度的统一——试论黄百家的科学真理观》,《科学技术与辩证法》,1999年第2期。

(1705—1755, 鄞县人)章学诚(绍兴人)等人对西学东渐的反应,力图探析他们回应西学的立场、观点及其演变的思想轨迹,并揭示清代浙东学派学术风格中的西学因素。

一、清代“浙东学派”代表人物与西士、西学的接触

据笔者考证,清代浙东学人从黄氏父子到章学诚,在他们的学术视野里都对明末清初入传的西方文化有所瞩目,其中黄氏父子与西方传教士还有过直接交往。

1、黄宗羲与汤若望等耶稣会士的交往

关于黄宗羲与西教士和西学的接触,笔者于几年前作过专题论述,拙著《清初士人与西学》第七章又作进一步论述^①。当时笔者曾推论黄宗羲与德籍耶稣会士汤若望(字道末, Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666)似有直接交往,其主要论据是:一为全祖望作《明司天汤若望日晷歌》^②,记黄宗羲曾得过汤若望所赠日晷,而该日晷几经流传,归于近代著名学者罗振玉,罗氏《金尼石屑附说》不仅记叙了此日晷的流传经历,而且还附录日晷之拓片^③。从晷面铭文“修正历法远西汤若望创制”和“崇祯十五年岁次壬午”判断,汤、黄相交应在崇祯十五年

^①徐海松:《黄宗羲与西学》,刊于《东西交流论坛》第1辑,上海文艺出版社1998年3月;《清初士人与西学》,东方出版社2000年12月。

^②全祖望:《鮑廷璜集》卷二“此骨集”,《四部丛刊》本,上海书店据商务印书馆1926年版影印,今有朱铸禹校注《全祖望集汇校集注》(全3册),“日晷歌”见于下册第2061—2062,上海古籍出版社2000年12月。

^③罗振玉记曰:“汤若望手制日晷二,其小者不知谁氏所藏,其大者初藏黄梨洲先生家,后归全谢山先生,先生有长歌记其事。吴中顾子山观察(按:即顾文彬),官宁绍台道时得之希上,予又得之顾氏。此器垂三百年皆为吾乡人所藏,亦一奇矣”,见《金尼石屑附说》卷下,《艺术丛编》本。

(1642)此一米龙去脉十分清晰的日晷,可以视作汤、黄直接交往之物证;其二,黄宗羲晚年诗作“赠百岁翁陈虞卿”(作于壬戌年,1682),诗中公然称汤若望为其西洋历算学之师^①,双方知遇之深自显,此乃汤、黄相交之有力佐证。

今笔者再举一条更有说服力的史料,它见于黄百家的《黄竹农家耳逆草》:“盖先遗猷(按:指百家之父黄宗羲)于明末时,曾与泰西罗味韶、汤道未若望定交,得其各种抄刻本历书极备。”^②百家所记,不仅证实了黄宗羲与汤若望定交之事实,而且首次提及黄宗羲与另一位明末来华耶稣会士罗雅谷(字味韶, Giacomo Rho, 1592 - 1638)也有直接交往。罗雅谷是明末入华耶稣会士中科学素养最好者之一,他与另一位耶稣会士科学家邓玉函(Jean Terrenz, 1576 - 1630)都是欧洲早期著名科学机构罗马灵采学院(Academia dei Lincei)的成员之一,也是参与编译《崇祯历书》中贡献最大的西洋传教士之一。他在历局期间,除了与汤若望合作指导中国天文历算学家,传授西洋新法之外,还独立译撰了《日躔历指》、《月离历指》、《五纬历指》、《测量全义》、《比例规解》以及《日躔表》、《月离表》、《五纬表》等篇章。可知,《崇祯历书》中有关西洋天文学日月五星基本理论及天文历法用表、测量理论和测天仪器的介绍等重要内容,主要是由罗雅谷负责完成的。又知,黄百家所述其父黄宗羲获得的“各种抄刻本历书”中,应该包括罗雅谷译编的西法历书^③。从现存黄宗羲文集中可知他对《崇祯历书》的内容相当熟悉。他在康熙年间刊出的《西历假如》^④等书中,大量引用过《崇

^①黄宗羲诗曰:“西人汤若望,历算称开僻。为吾发其凡,由此识阡陌”,见《黄宗羲全集》第11册,浙江人民出版社1993年。

^②黄百家:《黄竹农家耳逆草·上王司空论明史历志》,康熙刻本(北京)国家图书馆藏。

^③《崇祯历书》在明末已有全本或分册刊本问世。

^④黄宗羲:《西历假如》,《黄宗羲全集》第9册,浙江古籍出版社1992年。

祜历书》中的资料,以介绍西洋天文历学知识,并称《崇祜历书》为“关系一代之制作”,建议把该书的译编作为明代历学的一件要事写入《明史·历志》^①。显然,黄宗羲的这些西洋天文历算知识至少有一部分来自汤、罗二位教士的直传。

笔者以为考明黄宗羲与耶稣会上汤若望、罗雅谷有直接交往,是有学术意义的。因为它无疑有助于我们全面和深入地探析黄宗羲学术思想的渊源,有助于我们对明末清初中西文化的交流渠道有一确切的体认。有关黄宗羲与西学接触的其他史事,略见笔者发表的论著,本文不再赘述。

2、黄百家与南怀仁等欧洲传教士的交往

黄百家,字主一,别号黄竹农家。他是黄宗羲的季子,其主要事迹是在 1687 年后进京参修《明史》,曾负责《明史·历志》等数种史志的撰写,有《明史·历志》稿八卷,今存二卷抄本^②。其他著述主要有《学箕初稿》二卷^③、《黄竹农家耳逆草》不分卷(卷首署名为《学箕三稿》)、《辛跌草》三卷、《句股矩测解原》二卷^④,以及与人合编的《黄氏续录》五卷^⑤,

①黄宗羲:《答万贞一论明史历志书》,《黄宗羲全集》第 10 册,浙江古籍出版社 1993 年。

②黄百家:《明史·历志稿》二卷抄本,中科院图书馆藏。

③黄百家:《学箕初稿》,康熙刻本,收于《四库全书存目丛书·集部》第 257 册,齐鲁书社 1997 年。

④黄百家:《句股矩测解原》三卷,收入《四库全书·子部·天文算法类》。

⑤笔者于 2000 年 6 月赴黄氏父子家乡浙江省余姚市考察时,得见此书。该书系清刻本,共五卷,署“竹桥裔孙”黄炳(字德宏)校梓,卷首有黄百家作“《黄氏续录》发凡”,有郑梁(寒村)作于康熙癸未(1703)年的“黄德宏传”,内称:“又与主一共辑成《黄氏续录》,……《续录》刻成,主一属余为序。”可知,《黄氏续录》系黄百家、黄炳编,郑梁序。

为其父校注《宋元学案》^①等。

黄百家与西学的接触，首先是受其父亲的影响。百家自述：“（其父）昔尝于空山静夜，苦用十年之功，通悟中西三历之理，故百家得闻绪余耳。”^②而他与西士、西学的全面接触则是在进京参修《明史》期间。

关于黄百家在京修史的起迄时间，今人多有误解。如进京时间有人定为 1680 年，而离京南归时间大多定为 1690 年。^③笔者依据黄百家《万季野先生斯同墓志铭》^④与《黄氏续录》中的自述，订正了在此问题上的错误。据百家在万氏《墓志铭》中记曰：“丁卯以后，则与先生同修《明史》于立斋先生京邸，庚午夏仲，立斋先生南还，余亦为监修张素存先生及诸总裁所留，又与先生同修《明史》于江南会馆。时余以先遗献年老，不能久留，遂任史志数种，归家成之。”此见黄百家进京修《明史》的确切时间是丁卯（1687），而庚午（1690）以后又入“江南会馆”续修。今人曾据此误认为百家南归时间在庚午年，其实百家所述只是表明在京不能久留，而非确指庚午年南归。好在笔者于《黄氏续录》中发现了黄百家自述的南归确切时间：“百家自辛未年（笔者注：1691 年）出都，弃不应试，今名黄竹农家”。^⑤因此，黄百家在京修《明史》的起迄时间应是 1687 年—1691 年。这也使我们确切地了解了黄百家在北京与西人、西学交接的时间。

①今有中华书局标点本，中华书局 1986 年 12 月；《黄宗羲全集》本第 3 册，浙江古籍出版社 1990 年。

②黄百家：《黄竹农家耳逆草·上王司空论明史历志》。

③黄爱平：《万斯同与〈明史〉纂修》，刊于《论浙东学术》，页 353；杨小明：《哥白尼日心地动说在中国的最早介绍》，《中国科技史料》1999 年第 1 期，页 72。

④钱仪吉纂：《碑传集》卷一百三十一，斯斯标点本第 11 册，中华书局 1993 年 4 月。

⑤黄百家：《黄氏续录》卷四“失余稿序”。

黄百家与欧洲传教士的交往，见于他在《耳逆草》中的自述：“又百家修史在京时，亦曾与敦伯南公怀仁、寅公徐公日升、平施安公多频相往返，尽得本朝颁行新历之奏疏缘由与杨光先、吴明烜之争讼颠末最悉最真。”^① 与黄百家频相交往的三人，正是清初在华的著名传教士南怀仁（字敦伯 Ferdinand Verbiest, 1623 - 1688）、徐日升（Thomas Pereira, 字寅公, 1645 - 1708）和安多（Antoine Thomas, 字平施, 1644 - 1709）。其中徐氏熟谙音乐，安多精于数学，前者奉清廷委派以译员身份参与《中俄尼布楚条约》的谈判签约，而后者继南怀仁之任，充任钦天监监副，并为康熙帝进讲几何算术与天文仪器知识。徐、安二人，在南怀仁于 1688 年去世后一度全权代理钦天监监正，直到 1694 年奉命出使欧洲的闵明我（Philippe - Marie Grimaldi, 1639 - 1712）返回中国为止^②。既知上述黄百家在京期间为 1687 - 1691 年，则黄百家与南怀仁的交往时间很短，因怀仁于 1688 年 1 月即已去世，而他与徐、安二位教士交往正值他们代理钦天监监正期间。此可推见，黄百家主要是因纂修《明史·历志》之需而与南、徐、安三位西人结交的。

关于黄百家在京都与西学相关的活动，笔者又从黄百家参编的《黄氏续录》中，新检到一则史料，其中一首作于乙亥年（1695）的“感遇诗”，头二句是“曾登观象台，仪象绝千古”，在原注中还列举了南怀仁于 1673 年所造的六件天文观测仪器，且称赞这六件仪器“用铜所铸，巨丽精工，不可殫述。”从“曾登观象台”一句的语气看来，黄百家显然是在追忆此事。结合上述黄百家南归的确切时间，则至少可以推定他考察观象台的时间在 1687—1691 年之间。据笔者所知，黄百家是实地考察过南怀仁所造六件西式天文仪器的

① 黄百家：《黄竹农家耳逆草·上王司空论明史历志》。

② [法]荣振华著，耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》下册第二章，页 760，中华书局 1995 年。

少数清初学者之一。他亲赴观象台考察的动机，显然是为了深入了解西洋科技，表明他不仅注重西方科学的理论知识，而且关注西方科技的实用价值。

另据德国学者科兰尼(C. von Collani)从西方文献中发现^①，黄百家曾向当时在北京的意大利耶稣会士毕嘉(Jean-dominique Gabiani, 1623-1694)^② 请教过西学问题，又在毕嘉的帮助下撰写了一篇有关西学的短文(文中涉及天主教)，并在史局同行的赞成下刊印了此文。后来他又寄了一份给法国耶稣会上白晋(Joachim Bouvet, 1656-1730)。白晋还得到了黄百家的手稿，他在1707年致安多的信中又介绍了该文的内容，同时提到了黄百家在京城修史活动。白晋于1688年进京，此时黄百家已在北京参修《明史》。1693年白晋受康熙派遣出使法国，至1697年再回到中国。看来，黄百家与毕嘉、白晋二位传教士均有直接往来。对照黄百家与毕嘉在京活动的时间，黄、毕相交与撰刊短文均在1690—1691年间^③即黄百家人京城江南会馆续修《明史》之际。而黄百家致函白晋的具体时间，很可能在1691年南归之后至1693年白晋赴法国之前，因为似乎难以想象黄百家在1693后致函远在法国的白晋。

另外，黄百家在著述中提及的其他欧洲传教士，还有博乐尼亚(今波兰)人穆尼阁(Nicolas Smogolenski, 1611-1656)^④，以及由他译述的西学著作《历学会通》、《天步真原》^⑤。穆氏是清初在华的著

① 转引自韩琦：《从〈明史·历志〉的纂修看西学在中国的传播》，刊于刘钝等编《科史薪传》，辽宁教育出版社1997年。

② 关于毕嘉的卒年，费颉之《在华耶稣会上列传及书目》(冯承钧译本，中华书局1995年)中记为1696年，此据荣振华《补编》第344“毕嘉传”。

③ 据荣振华《补编·毕嘉传》毕嘉在京时间仅为1690—1691年，中译本下册253页。

④ 黄百家：《黄竹农家耳逆草·天旋篇》。

名耶稣会上,他与方以智、方中通父子及薛凤祚交好,而薛氏传穆氏之学所作的《天学会通》曾为黄宗羲《西历假如》引征^①。

此外,黄百家在京城时还向梅文鼎(1633-1721)请教过天文历法知识^②,而当时的梅氏已是名闻士林的精通中西历算学的科学家。

综合上述中西文献的记载,我们得知黄百家在京期间与南怀仁、徐日升、安多、白晋、毕嘉等多位西方传教士相交频繁,并且还实地考察过安置西洋天文仪器的观象台。此外,他还关注过西上穆尼阁的西学著作,以及清初会通中西名家梅文鼎和薛凤祚的历算之学。看来,黄百家对西人、西学接触和了解不在其父之下。

3、万斯同、全祖望和章学诚与西学的接触

万斯同(字季野,号石园)和全祖望(号谢山)虽然没有黄氏父子那样深入地接触过西人、西学,但当时西学之风正处于由鼎盛而渐衰之际,尤其是作为黄学门人,他们在发扬和总结黄学的过程中,不可避免地要正视西学。而作为清代浙东学派的殿军章学诚(字实斋),由于身处清廷厉行禁教及学术风尚渐变的乾嘉之世,明末清初西学东渐的这一波浪潮已基本趋于沉寂,故他直接接触西学的机会微乎其微,然而从笔者披检到的少量史料中,可以透视西学东渐的余绪依然波及于他。

万斯同于康熙十八年(1679)应《明史》馆总裁徐元文征召入京,至康熙四十一年(1702)卒于北京,期间除了几次短暂南归,他

^①详见《清初士人与西学》第七章二-2。

^②梅文鼎:《勿庵历算书目·明史历志拟稿》,丛书集成初编本。

在京参与《明史》编撰的时间达 20 余年之久^①。此间正值清初西学东渐的高潮期，而且当时的北京无疑是一个全国最大的学术交流中心，同时也是西学流播中心，包括《明史》馆员在内的大批清初士人都与西士、西学有过接触，趋尚西学之风正盛。万斯同长期置身其间，无论交友或治学过程中，对西学必然有所瞩目，何况他作为深具中国传统文化修养的学者，更不可能对充满异质文化气息的西来之学熟视无睹。

今从万斯同《明史》稿“历志”和“方技传”、《石园文集》卷七《送梅定九南还序》、《新乐府》卷下“欧罗巴”诗等文献中^②，可以确知万斯同研读过汤若望修订的《西洋新法历书》、梅文鼎编著的《中西算学通》、《历学疑问》以及明末入华西士之先驱利玛窦（*Matteo Ricci, 1552 - 1610*）等人编译的西学书籍。

值得指出的是，万斯同对西学的反应，明显受到黄氏父子及其在京结识的挚友刘献廷和梅文鼎的影响^③。万斯同《明史稿》卷 27 至卷 31 收录的《历志》稿，即凝聚了黄氏父子的心血。需要说明的是，经笔者把黄百家《明史·历志稿》二卷与万斯同《明史·历志稿》卷 27、卷 28 仔细比对，发现二者并非完全相同，而是略有增删。除了互有几处衍字或脱漏之外，还有几处文句上的歧异则足以影响到文意的出入。如黄百家《历志稿》卷二有一句“天经言历法告成，请赐改正颁行一代之大典，总名新法书为《崇禎历书》”，此句不见于万氏《历志稿》。又如同卷黄稿“其后西洋则有亚而封所、哥白泥、麻日诺、未叶大、第谷辈更加密焉”一句，万稿在此句前多出一句“而西洋多禄某更为穷测详推”。笔者推测，这种现象是否可以

^①参见黄百家：《万季野先生斯同墓志铭》，见钱仪吉《碑传集》卷 131，中华书局 1993 年。

^②笔者所见万斯同《明史稿》，藏于国家图书馆善本部；《石园文集》系《四明丛书》本；《新乐府》系“义满楼丛书”1925 年刊本。

^③参见《清初士人与西学》第 5 章·二。

理解为万斯同在汇编《明史稿》时曾对黄氏《历志稿》略作修订。不过,黄氏《历志稿》中对明末西学东渐及其主要媒介利玛窦等“大西洋人”的褒评,几乎全部被万斯同接纳,而且在万氏《明史稿》抄本卷①“方技传”中列入了“利玛窦”传,这更能进一步说明他对明末以来的西学东渐是关注和了解的。

全祖望作为黄学门人,其贡献之一是对黄宗羲的学术成就和学术思想作了整理、总结和表彰,如他撰写的《梨洲先生神道碑文》,全面评述了黄宗羲一生的学术和思想,尤其是他毕十年之功,补黄宗羲《宋元学案》。因此,谢山对梨洲之学中的西学渊源了如指掌。他在《神道碑文》中详列了梨洲所撰《西历假如》、《句股图说》、《测圆要义》等历算著作,且评述道“其后悔征君文鼎本《周髀》言历,世惊以为不传之秘,而不知公实开之”。^②他还接受了汤若望赠送给黄宗羲的口晷,并作诗《明司天汤若望日晷歌》记其事。全氏此一口晷歌,也全面透露了他心目中的西士和西学,歌中曰:“何物邪酥老教长?西行夸大传天心。观光厥有大里利,庞、熊、毕、龙、艾、邓俱同岑;九万里余来上国,星官角艺俯首空沈吟。”^③这里“邪酥”即耶稣,指天主教;“大里利”指利玛窦,因利氏为意大利人;“庞、熊、毕、龙、艾、邓”则分别指明末入华的耶稣会士庞迪我(Didace de Pantoja, 1571 - 1618)、熊三拔(Sabbathin de Ursis, 1575—1620)、毕方济(Francois Sambiasi, 1582 - 1649年)、龙华民(Nicolas Longobardi, 1559 - 1654)、艾儒略(Julio Aleni, 1582—1649)、邓玉函(Jean Terrenz, 1576 - 1630)。全氏所举这批教士乃是明末对华传播西学的中坚自不待言。此外,诗歌中还提到了“五洲之说”

① 参见《清初士人与西学》第5章。

② 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,见《黄宗羲全集》第12册,浙江古籍出版社1994年。

③ 见前揭《鮑琦亭诗集》卷二。

与“三角、八线、矩度”等西学词汇。可见，全祖望对明末清初西学东渐的主要内容，从天主教到天文历学、数学、地理之学均有所涉猎。

学术界对章学诚的研究由来已久，然而关于他究竟有没有关注过西学？仅就笔者所见，这一问题迄今尚无人提及。尽管笔者搜集到的相关资料可谓凤毛麟角，但至少可以证明章学诚对西学是有所反应的。笔者检得的一则史料是章学诚为梅文鼎的受业弟子刘湘燧所作的传记，它收录于《章氏遗书·〈湖北通志检存稿三〉》^①。关于刘湘燧的事迹，过去人们仅有的依据是阮元《畴人传》一篇传记^②。经笔者比对，二个《刘湘燧传》（以下简称“章传”与“阮传”）的异同，除了刘氏字号章传称“元恭”阮传为“允恭”之外，主要有以下几点区别：从写作时间上看，章氏修《湖北通志》在乾隆五十八年，而《畴人传》刊于 1799 年，显然章传要早于阮传；从内容上看，章传的篇幅大约是阮传的 6 倍，其中部分叙事情节、甚至用词上有重叠，但阮传的所有内容不出章传之外；从材料来源看，阮传注明是《识学录》（此书待考），而章传的依据之一是刘湘燧书日中一篇未署名的小传，然“其文皆简略，不足以传其人”。此见，阮传是否参考过章传尚无充足的证据，但笔者对比二传的意义在于可以确认章传的文献价值要高于阮传。

章氏《刘湘燧传》全面评述了刘氏的学术成就，主要包括他在天文历算、舆地、河漕、食货、兵农等“经世要务”方面的著述和事迹。传中对刘氏有代表性的十多部著作作了述评，天文历算方面如《订补〈历学疑问〉》三卷、《五星法象编》五卷、《推日食算稿》一卷、《恒星经纬表根》一卷等，章氏的评语是“皆以补新法历书之所未备”；地理方面如《〈读史方輿记要〉订》三十卷、《建甯沿革图考》

①今见《章学诚遗书》第 279—281 页，文物出版社 1985 年 8 月。

②阮元：《畴人传》卷 40，商务印书馆《万有文库》本。

一卷等;农学方面则对徐光启《农政全书》、王氏《农书》等三部农书作过合订,“为书三卷”。章传指出“湘燧著书甚富,自编其目为六十余种”,然而大多“仅存遗目”。在所列刘著存目中,可以检出几种涉及西学的书目:《论历象之学学者所宜深讨一篇》、《论历学古疏今密二篇》、《六书世臣说》(一卷自注讨论王锡阐《历法》、薛凤祚《大学会通》、梅文鼎《历算丛书》等六部名作)、《〈奇器图说〉订》六卷。

显而易见,章学诚为了写作《刘湘燧传》,对于刘氏著作中的西学内容势必认真研读。例如他对刘氏《五星法象编》的学术价值评为“以明造表之法,以正历书之误,以补五星之法原”,并指出“文鼎深契其说,笔为之赞,摘其要语,自为《五星纪要》。今刻于《梅氏历算丛书》”。又如章氏指出刘著《推日食算稿》是“依《时宪法》”、《恒星经纬表》是“用弧三角法”而作;《建置沿革图考》则是“规法皇舆全览之图,如其经纬,缩于尺幅,……分色别注古名于今界上,楮墨无多,而观者便之”。此外,章传在论及徐光启《农政全书》时,称该书“详细典雅,然须大有力者而始可为”,可知章学诚对明末吸纳西学大家徐光启的著作必有所涉猎。当然,更值得我们关注的是,章学诚对明末清初西学东渐所持的态度。

二、浙东学人的西学观——对西学的理解与取舍

前述从黄宗羲到章学诚诸位“浙东学派”的代表人物,均与西学有过接触。尽管他们所处的时代不同,然而通过各种渠道,或多或少、直接或间接地感受到了源自远邦异域的西学之风。因此,更有意义的工作是进一步探讨浙东学人是怎样看待西学的?

（一）对西方科学的认识和评价

与明末清初大多数学者一样，浙东学人对西学的认识也经历了一个由浅入深的过程。他们对西学的认识和评价可概述如下：

1. 与在华耶稣会士推行的“知识传教”策略相适应，浙东学人主要是从交游访学中开始接触和了解西方科学的。他们对西学的第一印象，往往就是西教士们馈赠的“西洋奇器”。值得指出的是，耶稣会士们赋予这些西洋奇器的那种传教策略功能，在清代浙东学人中确实获得了一定的回应。如黄宗羲从汤若望处得到过日晷，又从挚友梅朗中（字朗三）处获得一件由西上所赠的龙尾砚。而日晷经黄宗羲传至全祖望，全氏作《日晷歌》对西洋天文历学作了评述^①；如龙尾砚，不仅被黄宗羲奉为“绝品”，专门赋诗记其流传经历，而且经他转赠友人吕留良，在吕氏“八角砚”一文中记述该砚“中刻耶苏三角丁闕文”，^② 笔者考证即为耶稣会会徽^③。此砚附带的西方宗教信息，必然也为黄宗羲瞩目。又如黄百家曾获得“切身之器”——西洋眼镜，为此他专门作《眼镜颂》一文，描述了西洋眼镜具有明目之“神术”的切身感受，并对其他西洋实用制器大为赞赏：“西人制器无器不精，水使锯纺，钟能自鸣，重学一缕，可引千钧，种种制作不胜具论”。^④

可见，耶稣会士通过日晷、眼镜等西洋奇器所传递的西洋科技信息，以及由龙尾砚传达的天主教信仰，都在浙东学人那里得到了反响。看来，明末清初耶稣会士把西洋奇器作为结交中国士人、传

^①如《日晷歌》最后几句：“依然二十八宿扞可拾，四游九道昭森森。大荒有此亦奇儿，摩挲置我堂之襟。”

^②《吕晚村文集》卷六“友砚堂记·八角砚”，清刻本。

^③详见《清初士人与西学》第七章二·1。

^④黄百家：《黄竹农家耳逆草·眼镜颂》。

播西学的策略之一，确实是有一定成效的。当然，深具传统文化涵养的浙东学人，不会满足于仅仅了解西洋奇器之类的西学浅表层面。他们通过交游访学、研读西书，对西方科学有了实质性的了解。

2 浙东学人关注最多的西方科学是天文历算学，他们对西方科技的认识较为客观，对引进西方科学表示认同甚至支持的态度。他们在推进西学传播、会通中西之学方面做出了显著的成就。在这方面以黄氏父子最为突出。黄宗羲在认真研读《崇祯历书》等西学著作的基础上，认识到西洋历法精于我国传统旧历，因而充分肯定了译编《崇祯历书》的科学意义，称它为“关系一代之制作”^①。同时，他还撰写了不少介绍西方历算学的著作，存世的《西历假如》一卷即引用了《崇祯历书》等西学著作中的西洋历法资料。此外，他在讲学授徒中倡导钻研“远西测量推步之学”，鼓励其及门弟子陈訢（字言扬，1650—1732）研究中西算学，借西学以复兴传统科学^②。以黄宗羲在清初士林的学术声望，其倡导研究西方科学思想和行动，必然有助于推动西学在清初知识界的广泛传播。尤其难能可贵的是，黄宗羲在对待西方科学的态度上，摒弃了其业师刘宗周（字起东，号念台）盲目排外的主张^③，被刘宗周强烈排斥的洋教士汤若望及其所传的西洋历法和火炮，却成了黄宗羲交友问学的“历算之师”与倡导重振传统科学的借鉴。黄宗羲成为清初启蒙学术之先锋，于此可见一斑。

黄百家继承父志，其钻研西方科学之精之深，可谓青出于蓝而胜于蓝。他在全面回顾了中国传统历法的变革之后，认真比较了

①黄宗羲：《答万贞一论明史历志书》，《黄宗羲全集》第10册。

②参见《清初士人与西学》第七章，299页。

③有关刘氏抗拒西学的文献依据主要有黄宗羲著《子刘子行状》（见《黄宗羲全集》第1册）及《刘子全书》卷十七《辟左道以正人心以扶治运疏》（台湾华文书局影印，1968年）。

中西历法的优劣，提出了几个重要的论点：其一，传统历法今胜于昔，指出“历法之道，至后世而愈密”，降至元代郭守敬《授时历》“可谓集大成矣”；其二，西历精于中历，自从明万历年间“西洋之法入，而言天之事更详矣”，即使是集传统历法之大成的《授时历》却依然“总不若西历之精密也”^①；其三，中西历法在技术方法上存在差异，指出《授时历》首创的弧矢割圆术“甚繁难”；“平心而论，实不如西术之三角八线，又简便又精密”。^②

尤其突出的一点是，黄百家在辨别中西天文历学之优劣时，不仅仅局限于理论上的阐述，而且注重通过实地考察来加以确认。例如他对中西天文仪器的评价，就是在亲自考察了北京观象台之后做出的：“郭守敬所制浑仪正方案等较之南（按：指南怀仁）制远不可比”。^③ 黄百家正是抱着这种开明和科学的态度，深入钻研西方科学。

此外，黄百家还一直关注并跟踪西洋天文历学入传的进展与更新。他曾敏锐地观察到清初顺治年间西士穆尼阁所作《历学会通》和《开步真原》包含了新的西洋天文历法知识，指出穆氏“私取新法书补苴而删订之，较前又加密焉。”^④ 他的这种不断进取的科学精神，终于促成他在清代中西文化交流史上充当了一个重要角色：他是迄今所知最先把哥白尼的日心地动说比较准确地介绍给公众的清初学者。对此中外学者已有论述。^⑤ 有关的原始文献主要见于黄百家在 1691 年离开北京南归之后撰写的《天旋篇》一文

①黄百家：《黄竹农家耳逆草·天旋篇》。

②黄百家：《黄竹农家耳逆草·卜正司空论明史历志》。

③黄百家、黄炳编：《黄氏续录》卷四·感遇诗（乙亥）”。

④黄百家：《黄竹农家耳逆草·天旋篇》。

⑤日本学者小川晴久于 1980 年发表《东亚地动说的形成》一文，中译文发表于《科学史译丛》1984 年第 1 期。今有杨小明论文，已见前揭。

与其晚年为《宋元学案·横渠学案上》所作的注文。^①

万斯同与全祖望对西方科学也有明确的评价。万氏对传教士输入西洋科学的总体印象是“善天文历数，诸技艺皆巧绝”，用他自己的诗句字来形容就是：“欵然慕义来中华，历学精微诚可嘉。惊人奇技尤巧绝，鲁输马均曷足夸。”^②当然，他最为关注的也是西洋天文历法。他对造成明代历法疏误的原因有过深刻地揭示：其一是用非其人，“通晓其学者，往往不见用”；其二是专门委任的历法官，“死守一郭守敬之法而不知变”。因此，他非常赞成明末崇祯年间用西法改历与清初正式采行西洋新法之举，他在一篇送别友人梅文鼎的序文中明确表达了他的观点：“迨西法既入，其说实可补中国所未及。崇祯初，尝设官置局，博征天下通晓历法者，与相辨析，于是西人所著即名《崇祯历法》，而以元年戊辰为历元，其书实可施用。今世所行《西洋新法历书》，即《崇祯历书》也，但易其名而未始易其说。”^③全祖望作为黄氏之学的传人，在评述其师黄宗羲在中西历算学方面的成就时，称他具有比清初历算大师梅文鼎更早的开拓之功（语见前引《梨洲神道碑文》），这无疑透露出全氏对西洋历算学也持肯定的态度。而从全氏所作的《日晷歌》中更为明确地表达了他对西洋科学的看法，其中一节言：“九万里余来上国（笔者按：指西教士），星官角艺俯首空沉吟。泰西绝学乃骤贵，输与直上灵台罔不钦。就中大臣徐与李，心醉谓足空古今。司天大监汤甌使（笔者按：指汤若望），日晷精妙混参差”。尽管全氏在语词间含有影射徐光启、李之藻过于沉醉西学之意，但他仍然接受了西洋历学之精的事实；同时，他对其师黄宗羲会通中西科学的实践也是认同的。

^① 《宋元学案》卷十七，中华书局 1986 年 12 月。

^② 万斯同：《新乐府》卷下《欧罗巴》。

^③ 万斯同：《石园文集》卷七“送梅定九南还序”。

章学诚对西方科学的评价，因其置身于乾嘉时代的政治和学术氛围，而显得有所隐晦。然而，从他所作的《刘相燧传》中，仍可窥视其对西方科学的态度。章学诚对传主刘相燧继梅文鼎之志，借西方科学以重振我国传统科技“绝学”所取得的学术成就大加彰扬，其中特别提到刘氏在吸收西洋天文历法与地理学知识方面所做的贡献，如利用“时宪法”“弧三角法”等著书立说，“以补新法历书之所未备”；仿照由西洋传教士测绘的《皇舆全览图》之经纬法，撰写《建置沿革图考》等。传文中，章学诚称赞刘氏“学术精粹”，并表明他的写作动机即是对刘氏的“绝学孤诣”有意“为之恢张表襮”。鉴此，章学诚对明末清初西方科学之入传及其中国学者对它的吸收和借鉴，持肯定和赞赏的态度已无可置疑。

（二）中西会通的主张——“西学中源”说

面对流播日盛的西方科学，具有深厚传统学术功底和黄宗羲等浙东学人，不能不审视中西学术交汇的现实与影响，认真思考如何回应西方科学的冲击，从而确定选择和取舍西学的立场和观点。

众所周知，徐光启在领导崇祯年间以西法改历的工作中，提出了他的会通观：“欲求超胜，必须会通；会通之前，先须翻译”^①。徐氏会通观的含义是指在引进和研究西方科学的基础上，融合中西科学之长，并达到与西方科学竞争乃至超越的目标。同时，徐光启还提出了一个会通中西的模式——“铄彼方之材质，入大统之型模”^②。从笔者掌握的材料来，清初浙东学人从黄氏父子到万斯同，基本上都接受了徐光启提出的会通模式。

黄宗羲在《答万贞一论〈明史历志〉书》中，明确赞同徐光启的

^①王重民辑：《徐光启集》，页 374，中华书局 1963 年。

^②《徐光启集》，374—375 页。

会通模式,即引进西法“参入《大统》,会通归一”^①。黄百家在《明史历志》稿中对徐光启以西法改历作了这样的评述:“故辅徐光启亦云镕西方之材质,入《大统》之型模。义取兼收,意无偏尚,恶得学一废百乎?”而在《天旋篇》中则称“就《大统》之型模”而编译的《崇祯历书》“此开辟所未有也”。显然,百家对徐光启的会通观了如指掌。万斯同的中西会通观虽然直接受之于梅文鼎,而梅氏不仅是徐光启“型模”论的拥护者,更是以西法之“材质”入中法之“型模”的杰出实践者。

但是,必须指出,黄宗羲等浙东学人接受的仅仅是徐光启会通观的外壳,并没有吸取他的精华——会通超胜论。因为,徐光启在明末提出的镕“材”入“模”论,主要是为了应付固守“夷夏之辨”论的士人们的一种策略,以减少引用西法修改旧历的阻力。事实上,在徐光启主持编修的《崇祯历书》中并未生搬硬套地拿西洋新法归入《大统》之型模,而是尽取“西法”。因此,徐光启会通说的实质是要全面吸取西方科学体系,特别是要吸纳西学中的“所以然之故”与“确然不易之理”^②,即科学方法,并且以赶超西学为最高目标。但浙东学人并没有沿着徐光启的道路,从“会通”中西走向“超胜”西学,而是步入了倡论“西学中源”说的歧途。

根植于儒家传统文化深厚土壤中的黄宗羲等浙东学人,既是出于对民族传统文化的自尊,也是为了解决引用西学与避免“以夷变夏”观念的现实矛盾,他们在承认西学精于中学,赞同吸收西方科学的同时,却先后提出或支持西学源于中学的论点,即所谓“西学中源”论。此论成为清代浙东学派回应西学、会通中西的一种指导原则。

黄宗羲阐论西学源于中学的观点,被他弟子全祖望概括为“中

① 详见《清初士人与西学》第八章, 300—301 页。

② 《徐光启集》, 344 页。

学西窃”说：“（梨洲）尝言句股之术乃周公商高之遗而后人失之，使西人得以窃其传”^①。而黄宗羲本人的阐述则见于他为弟子陈訢（字言扬）所著《句股述》写的一篇序文：“句股之学，其精为容圆、测圆、割圆，皆周公、商高之遗术，六艺之一也。自后学者不讲，方伎家遂私之。……珠失深渊，罔象得之，于是西洋改容圆为矩度，测圆为八线，割圆为三角，吾中土人让之为独绝，辟之为违失，皆不知三五之为十者也。”^②按黄宗羲的解释，西洋历算学乃是中国早年失传的科学，犹如“珍珠”失落深渊而被“罔象”（按：传说中的水怪，此喻西人）所得，只是西人把原本于中国的学问作了一番改头换面的功夫，而非西人独创。

万斯同则是梅文鼎“西学中源”论的最早推崇者。万氏早在1693年前就已经读到了梅氏阐论“西学中源”的名著《历学疑问》（即万氏所称《历学辨疑》），且看他对梅氏之论的赞赏：“梅子既贯通旧法，而又兼精乎西学，故其所著《历学辨疑》，旁通曲畅，会两家之异同，而一一究其指归。乃知西人所矜为新说者，要皆旧法所固有，而西学所独得者，实可补旧法之疏略。此书出，而两家纷纭之辩可息，其有功于历学甚大。”^③需要指出的是，尽管梅文鼎是清初倡论“西学中源”说最有影响的集大成者，然而以万斯同当时在京都学术界的声望（1693年后，万氏仍在《明史》馆），他对梅氏“西学中源”说的积极响应，无疑对此说的广泛流播起了推波助澜的作用。

全祖望直接师承了黄宗羲的“中学西窃”论，且将其师推崇为“西学中源”说的首倡者，置于王锡阐、梅文鼎等名家之上。他在《日晷歌》中描述道：“谁识《周髀》旧经在，蛛丝马线待神针；汶阳之

①全祖望：《梨洲先生神道碑文》。

②黄宗羲：《吾悔集》卷二，全集10册。

③万斯同：《石园文集》卷七“送梅定九南还序”

川本吾土，广陵之散非亡槩。坐教唐子窜太宗，重黎有知定弗歆；我我南雷子黄子，九流兼综振百瘳；古松流水算籀籀，乃悟北觔即南羞。……容圆、测圆、割圆历历在，底须三角、八线、矩度别自界釜鬯，贯穿微言得《缘起》，有如皎日出层阴。吴、王、梅氏嗣之出，廓清之功良有壬。”既然西学源于中学，那么为何还要引进西学？全祖望采纳了在清初士人中颇为流行的一种解释：“岂期礼失求之野，欧罗巴洲有遗音”。

章学诚虽然没有提及“西学中源”说，但他竭力表彰的刘湘燧正是梅文鼎的高足。据章氏在传文中所述，梅文鼎对这位弟子的评价是“刘生好学精进，启予不逮”，曾经把他论证“西学中源”说的名著《历学疑问》“属之讨论，湘燧为之著订补二卷”。今见《梅氏历算丛书》中之《历学疑问补》仅为二卷，是否源于湘燧订补之三卷本待考，但至少可以认定刘湘燧师承了梅文鼎的“西学中源”论。而章学诚又特别摘录了刘氏阐论“西学中源”说一个例证：“至元郭守敬出，而五星始有推步经度之法。而纬度则犹未备。至于西法，旧亦未有纬度，至地谷而后始有推步五星纬表，然也在守敬后矣。”我们且不说从科学上考察中西二位天文学家郭守敬与地谷（Tycho Brahe, 1546-1601）谁优谁劣，但仅从刘氏将地谷之西法置于郭守敬之后，其“崇中抑西”的思想倾向与“西学中源”论是非常合拍的。可见，章学诚至少间接地受到过“西学中源”论的影响。

总之，清代浙东学人是“西学中源”说的重要倡导者与传播者之一。关于清代“西学中源”论产生与流播的社会、政治和文化背景，它的思想实质及其消极影响，笔者已经在拙著中有所阐论^①。这里有必要再次强调，黄宗羲等浙东学人宣扬“西学中源”论的初衷，尽管多少包含了出于挽回民族自尊心，或者为引进西方科技提供一时之便的合理成份，但是必须指出对“西学中源”说的这种合

① 《清初士人与西学》第八章，三。

理性切不可高估。因为此说无论在理论上或实践中都存在很大的消极性。

从理论上讲,持“西学中源”论者是在不得不承认西学优于中学的现实面前,为吸收西方科学寻找一种理论支持,最终他们以所谓“孔子问鄹”“礼失而求之野”的心态,暂时缓解了采用西法与以夷变夏的理论难题。可是,这种心态的核心依然不失以我为主、自高自傲的“华夏中心”论。何况,按照“西学中源”的思维逻辑推导,黄宗羲等人必然会陷入一个悖论:既然西法源于中国,那又何必引进西学,更谈不上超胜西方!即使他们以“礼失而求之野”的心态去接纳西学,但最终不可能突破儒家传统的框框,以开明、平等的态度去接受完全不同于本族传统文化的西方异质文化的精髓!

再从清代中西文化交流的实践来看,“西学中源”论不是西学东渐的推动力。从明末此论的萌芽到清初经王、梅阐论再到康熙帝的钦定,直到乾嘉时代依然喧嚣一时,伴随着“西学中源”论的这个流播历程,西学东渐被顺利地纳入了“节取其技能”的框架,而对包含西方哲学、宗教、伦理在内的精神文化却一概加以排斥,甚至连西学东传的唯一媒介传教士也被驱逐了。虽然导致这种结局的原因是多方面的,但“西学中源”论至少是当时康乾时期“崇中抑西”倾向的一种理论支持。退一步说,纵然“西学中源”论在“崇中”方面,挽回了一点民族自尊心,但至多不过是一种自我安慰,因为切记西学源出中国之说本来就是毫无科学根据的谬论。如果还有人要说,乾嘉学者们从“西学中源”说中获得了某种自信,而对复兴我国传统科学起了推动作用,那么谁又能说基于一种有科学性错误的理论为其思想动力的学者,人们能够指望他在科学上真正获得多少突破吗?

概而言之,清代浙东学人鼓吹的“西学中源”论,其论据是错误的,其思想方法是有害的,其后果是消极的。

(三)对西方天主教神学的态度

清代浙东学人对西方天主教大多持排斥的态度，就本文述及的几位代表人物而言，黄宗羲、万斯同的态度极为鲜明，全祖望则明显受到黄宗羲的影响，而章学诚的态度虽然未见文字依据，但鉴于其所处的乾嘉时代天主教几近禁绝之形势，他的沉默不语本身就是一种态度。唯有黄百家的态度较为难辨，虽然他是浙东学人中与欧洲天主教传教士接触最多的人物，但笔者至今未能找到他直接评论天主教的片言只语，仅仅发现他对西方“灵魂学说”稍有涉猎。这或许是笔者掌握的文献还不充分，不过推断黄百家对天主学说极为谨慎是不为过的。因此，就整体而言，清代浙东学派对天主教学说一直存在排拒的倾向。

关于黄宗羲对天主教的态度，笔者过去已有所论，概而言之，除了他自己在与传教士交往中获得的亲身体悟之外，还受二个因素的影响：一是受其师刘宗周反西教言论的影响；二是他在顺治初年日本之行亲眼目睹的日本反天主教运动。^①梨洲学友钱谦益（号牧斋）在康熙初年一封致梨洲尺牍中透露，他们共同视天主教为世间之妖孽，其文曰：“自国家多事以来，每谓三峰之禅，西人之教，楚人之诗，是世间大妖孽。三妖不除，斯世必有陆沈鱼烂之祸。今不幸而言中矣！”^②黄宗羲现存著作中明确斥逐天主教的言论，则见于其晚年所作一部名著《破邪论·上帝篇》：“为天主之教者，抑佛而崇天是己，乃立天主之像记其事，实则以人鬼当之，并上帝而抹杀之矣。此等邪说虽止于君子，然其所由来者未尝非儒者开其

^① 详见《清初士人与西学》第七章，二。

^② 《南雷诗文集附录·交游尺牍》

端也。”^①在此，黄宗羲对天主教宣扬的“天主”论作了批驳，并斥为邪说，其排斥天主教之立场十分坚定。

上述黄百家与西教士交往颇多，并且在当时的西学传播中心北京停留多年，按理他对传教士的宗教使命及天主教学说不会没有感想，然而就笔者所见黄百家著述中，他几乎只字未提。惟有《宋元学案·晦翁学案上》有一则“百家案语”中谈及西方灵魂学说：“泰西人分人物三等：人为万物之首，有灵魂；动物能食色，有觉魂；草木无知，有生魂。颇谛当。”^②这是笔者检得的惟一条可算涉及天主教学说的史料。因为，黄百家所言源自明末从利玛窦《天主实义》到毕方济《灵言蠡勺》等天主教教理书中所宣扬的西方“亚尼玛之学”，即灵魂学说。它把世界之魂分为三种：生魂，即草木之魂；觉魂，即禽兽之魂；灵魂，即人魂，并且认为三者有高低之分，其中唯有“灵魂”能够独立存在^③。因此“灵魂说”成为构成利、毕等西教士宣扬灵魂不灭论的宗教理论基础。问题在于，虽然黄百家确实表示西方灵魂说“颇谛当”，但要由此推论他已经接受了天主教的“灵魂不灭”论，理由尚不充分。退而论之，即使黄百家内心对天主教神学有一定的认知度，但至少也让人觉得他是浅尝辄止或多有顾忌。

万斯同排斥天主教之论，主要见于上文引征过的《欧罗巴》诗中。他指出：利玛窦等人“所设天主教怪妄特甚。其徒相继而来，几延蔓于中国，中国人多惑其教者”。他对天主教在华流播的后果深表忧虑，写道“萌芽今日已渐长，他日安知非祸胎”。因而他不仅驳斥了利玛窦等传教士们宣扬的“天儒合一”“以天补儒”之论，并

①《黄宗羲全集》第1册。

②《黄宗羲全集》第4册，805页。

③利玛窦：《天主实义》第三篇“论人魂不灭大异禽兽”；毕方济《灵言蠡勺》第一篇“论亚尼玛之体”，此二书均为《天学初函》本（台湾学生书局影印，1965年初版，1986年重印）。

且提出了非常激进的排教主张：“诗书文物我自优，何烦邪说补其欠。会须驱斥使崩奔，一清诸夏廓邪氛。火其书兮毁其室，永绝千秋祸乱根。”

以上黄宗羲和万斯同的排教言论中，都将天主教斥为“邪说”，而梨洲之师刘宗周早在崇祯末年即视天教为“邪说”^①。全祖望作为黄学门人在其《日晷歌》中，也称天主教为邪教：“何物邪酥老教长？西行夸大传天心”。此因梨洲斥天主教为邪说，故全氏将天主教之最高神称为“邪酥”。不难看出，清代浙东学人排拒天主教的主张有其师承的特点。

三、清代“浙东学派”学术风格中的西学因素

关于清代浙东学派的学术渊源及其学术特点，前人多有论述。学者们对浙东学派的基本特点，大致有三点：其一是具有经世致用的学术传统；其二是具有反对封建专制的启蒙色彩；其三是具有擅长史学的特点。那么，在促使浙东学派形成这些学术特点的诸多因素中，有多少来自于西学东渐的影响？尽管对浙东学术风格中的西学因素，客观上是一个难以界定的问题，但从历史学的角度，笔者所能做到的是尽可能揭示一些相关的证据，并由此作出一些合理的推论。

1、经世致用学风与“绝学”思想

明末清初的学术思想界涌动着一股实学思潮，它以“崇实黜虚”和“经世致用”为其学术宗旨。以黄宗羲为代表的浙东学派是

^①刘宗周原话：“至汤若望西番外夷，向来倡邪说以鼓动人心”，《刘子全书》卷十七附“召对纪事”。

倡导这种学术思潮的中坚和骨干，而经世致用正是该学派自成一体、一以贯之的传统学风。巧合的是明清之际的实学思潮与西学东渐交会于同一时空。大量史实证明，实学思潮与西学之风有其内在的联系^①。

就清代浙东学派而言，其经世致用思想中包含西学因素的一个明证，即是从黄宗羲到章学诚一直积极倡导的“绝学”思想。所谓“绝学”，原意指中断失传之学，而明清士人往往将覆没不闻的中国传统学术如历学、算术等称作绝学。

黄宗羲是一位非常重视躬身践履和学以致用学术思想家。他不仅在自己的学术研究中贯彻其治学宗尚，而且常以经世实学思想来教导他的弟子。如他在海吕讲学期间，曾告诫学生“各人自用得着的，方是学问”^②。在教导得意门生陈訢（字言扬）时，更是提出了把数学研究作为经世实学的重要思想：“句三股四弦五此大较也，占米钜公大儒从事于实学者，多究心焉，可弗讲乎？”^③而陈訢接受师训，传承业师的历算之学，完成了二部融合中西算法的专著《句股述》和《句股引蒙》。其中黄宗羲在《句股述》序言中，特别赞扬陈訢敢于迎接西学的挑战，其研究成果具有复兴民族科学而“使西人归我汶阳之田”之功。不难看出，黄宗羲以数学为经世实学的思想包含了西学的成份。而他在《明夷待访录》中阐述的“绝学”思想，则更是接受西学影响的明证：“绝学者，如历算、乐律、测望、占候、火器、水利之类是也。郡县上之于朝，政府考其果有发明，使之待诏。否则罢归。”^④在此，黄宗羲把“绝学”作为未来理想社会中开展文教工作必须的文化知识，并且作为国家选拔人才

① 参见《清初士人与西学》第一章·三。

② 黄宗羲：《陈叔大四书述序》，《黄宗羲全集》第10册。

③ 阮元：《畴人传》卷四十一“陈訢”。

④ 《明夷待访录·取上下》。

的考核指标。从他列举的“绝学”内容来看,无论其知识内涵,或是价值取向,显然都已经超越了传统旧学的范畴。这无疑是接受西学影响的结果。

黄宗羲本人还身体力行,将他的学术研究领域扩展到除天文历算以外的地理、物理、生物等多种实用科学^①,如他自己所述:“予注律吕、象数、周髀、历算、句股、开方、地理之学,颇得前人所未发。”^②

万斯同与全祖望也都明确表达了他们的经世致用思想。万氏说:“至若经世之学,实儒者之要务,而不可不宿为讲求者”^③。谢山则提倡“圣贤所重在实践,不在词说”^④。章学诚更是黄宗羲“绝学”思想的继承者。他作《刘湘焯传》的宗旨就是为了表彰刘氏的“绝学孤诣,经世之业”,且自述其写作动机曰:“此篇原未免有意敷张,盖以世尚辞华,而绝学孤诣,易于埋晦。故取人琴俱没,而举世无闻者,为之恢张表襮……示人弃我取之别裁焉。”本文前述,章学诚所推崇的刘氏“绝学”就是包含了西方天文历算、舆地、兵农之学的“经世要务”。

2. 注重实证、强调演进的史学观与西方科学思想

清代浙东学术最为突出的是其史学成就,学界对黄、万、全、章诸位的史学观已多有研究。其中注重史料和史实的考证,强调历史发展变化的演进规律,这是他们共有的史学观。而明清之际输入的西方科学,正是以观测、实验和数理逻辑推论为特点的。本文

①参见杨小明:《黄宗羲的科学研究》

②黄宗羲:《亡儿阿寿圻志》,《黄宗羲全集》第10册。

③万斯同:《石园文集》卷七“与从子贞一书”。

④全祖望:《鮑琦亭集外编》卷十六“杜洲六先生书院记”。

前述浙东学人通过口晷、望远镜、观象台和西学书籍等西学载体，真切地了解了西方科学的特点。或许有人会说，浙东学人的史学观是在传统学术演变的基础上提炼出来的，但笔者则要强调当浙东学人在中西之学的比较中公开承认西学的长处时，西方科学的学术方法和鲜明特征至少会成为他们从事学术研究的一种参照或启示。因此，笔者认为以下揭示的浙东史学与西方科学在学术方法和主张方面存在某种契合，似非偶然。

黄宗羲在甬上证人书院讲学时，曾表达过他的治史宗旨：“先生始谓学必原本于经术，而后不为蹈虚，必证明于史籍，而后足以应务，元元本本，可据可依”^①。因而他的治史方法带有鲜明的实证色彩。他的著作如《明文海》、《明儒学案》等都是在大量收集数以千计的各种历史文献基础上，并且在作了考辨真伪之后，历经十多年编撰而成的。他在写作《四明山志》、《今水经》等历史地理学著作时，也是作了考求古迹、辨正文献，甚至实地考察等工作。

万斯同接受其师注重实证的史学观，在《明史》的编撰中得到了充分的体现。而他主张历史是在发展变化的，学术是在不断演进的史学观，则与西学东渐的影响不无关系。他在谈到历代法制制度的演变时指出“夫物极而则必变，吾子试观今日之法治，其可久而不变耶？”^②而在谈到中国天文历法的沿革时，他特别强调了“变”的重要。他指责明代历法官员“死守一郭守敬之法而不知变”，并指出“夫守敬之法非不善，然在当时已不能无少误，乃历三百年之久，犹且坚执其死法，其于历果能无误耶？……迨西法既入，其说实可补中国所未及。”^③在此，万斯同的演进史观已经成为他支持引用西洋历法以改订旧历的指导思想。

① 全祖望：《甬上证人书院记》，《鲒埼亭集》卷十六。

② 万斯同：《石园文集》卷七“与从子贞一书”。

③ 万斯同：《石园文集》卷七“送梅定九南还序”。

被梁启超誉为浙东“第三位史学大师”与“历史哲学家”的全祖望和章学诚，继承并发展了先师们的史学观。谢山强调治史应该“推原其故”；“反复考定而后得之”^①。章氏提出了“辨章学术、考镜源流”治学思想，主张通过分门别类，厘清著录，来揭示每一种学问的渊源与流变，从而对一种学术潮流或学派之得失作出客观的评价。当然，单单从全、章二人的史学观，很难看出他们是否接受了西方科学的影响。但是，从浙东史学的源流上、从全、章二人史学观的师承上，至少可以指出为他们熟练运用的实证方法与进化史观，曾经受到过西学东渐的刺激和影响。

3、早期民主启蒙思想与西学东渐

清代浙东学派的开创者黄宗羲，在批判封建君主专制、构建理想社会蓝图时，提出的一些主张被学术界认为是具有启蒙意义的初步民主思想。其中最为著名的一个论点是“公非是于学校”。此论原出于黄宗羲的《明夷待访录·学校》。他说：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公非是于学校。”有学者认为这是近代议会政治的雏形；有的则认为这是一种主张以学术指导政治的民主思想^②。我们在此关注的是黄宗羲的这种思想有无西学的渊源。

笔者认为，这一段话的核心是强调判断是非曲直的标准不是君主而是学问和知识。在黄宗羲眼里，学校是一个传授知识、研究学术和培养各类专业技术人才机构，因此他赋予“学校”一个新的功能：决断是非的场所。尽管笔者没有找到黄宗羲直接从西书中

^①全祖望：《经史答问》卷八“诸史问目答郭景兆”，四部丛刊本。

^②张岱年：《黄梨洲与中国古代民主思想》，载《黄宗羲论》，浙江古籍出版社 1987 年。

吸取这种思想的材料，但是至少有二点可以明确：其一，黄宗羲的主张显然是亘古未有的创新之论；其二，在当时流播的西书中，确实介绍了不同于我国传统学校的欧洲式的学校教育制度。如耶稣会士艾儒略的《西学凡》、《职方外纪》卷二“欧罗巴总说”^①。同时艾儒略介绍的欧洲学校也是一个考核学生、选拔官员的学术机构。虽然，这种比照还不足以论证黄宗羲“学校”思想的西学渊源，但似乎也不能完全排除他从西书中得到启示的可能性。

综上所述，作为清代主流学派之一的浙东学派，对西学东渐所作的回应已经涉及当时入传西学的主要内容——西方科学和宗教，并且开始触及西方科学思想和方法等深层次的内容。尽管浙东学人接受的西学因素还不足以促使他们完全突破传统儒学思想的框架，但是在他们取得的一些学术创见中无疑包含了西学的影响。这或许就是明清之际中西方文化首次直接对话的时代特征。

^①[意]艾儒略著，谢方校释：《职方外纪校释》，69—70页，中华书局1996年7月。

明清之际方济各会在中国的传教

汤开建

方济各会(Franciscan Order)，一般又译作“法兰西斯派”，是天主教著名的托钵修会之一，元朝时即进入中国传教，设立两个教区，据称，有元一代派遣来华方济各会上达 242 人^①。入明以后，方济各会再度来华传教，至清时，该会传教活动几遍及中国内陆同及东南沿海，成为其影响仅次于耶稣会的第二大入华传教之天主教修会，亦是明清之际中西文化交流潮流中参与“相遇与对话”的重要角色。近年，国内学者对明清间天主教研究越来越热，各类文章著作大批量出现，然而，关于明清间方济各会传教事业的研究几乎等于零。海外研究者虽然已经开始关注，不仅有多篇论文发表，而

^①即汗八里总主教区和刺桐主教区，参阅韩承良神父编《岩壘·孟高维诺宗主教》117 页，台北思高圣经学会出版社，1992 年版。及杨钦章《14 世纪意大利方济各会传教士在中国东南的活动遗迹》，载《纪念孟高维诺总主教来华七百周年国际学术会议集》307 - 314 页，台北思高圣经学会出版社，1995 年。

且已有几部专门著作问世^①，特别是关于方济各会士来华档案文献的整理^②，更是成绩辉煌。但是，对明清间方济各会士的研究深度除韩承良、李少峰等少数论著外，大多都明显不足，即使是金普斯、麦克罗斯基《方济会来华史(1294-1955)》，其明清之际方济各会在华传教也是十分简略的介绍^③。特别令人遗憾的是，基本上没有人使用过中文档案文献中有关方济各会的材料。本文即拟在这一方面作一努力，将日前所见有关中文档案文献中保存的方济各会史料结合西文资料对明清之际方济各会在华传教活动作一梳

① (意)沙法利博士(Dr. Salvatore Zavarella)《在中国传教区的意大利方济会上》、(西)安道林博士(Dr. Antolin Abad Perez)《西班牙方济会士与中国传教区》，分别载于《纪念孟高维诺总主教来华七百周年学术会集》144页及275-288页；李少峰《方济会在华传教史》，载罗光主编《天主教在华传教史集》69-132页，台北光启出版社，1966年；韩承良《由方济会的传教历史文件看中国天主教礼仪之争的来龙去脉》，载高雄《善导周刊》1993年4月18日及25日之6-7版；赖永祥《17世纪西班牙教士在台传教史略》，载中国文化学院西班牙研究所主编《中国与西班牙文化论集》63-83页，台北，1965年；林金水主编《福建对外文化交流史》第四章《明清之际来闽传教士与中西文化交流》217-220页也略涉及方济各会在福建传教等，其资料来源于李少峰文，福建教育出版社，1997年；李天纲《中国礼仪之争——历史、文献和意义》第一章《中西文化交流史上的大事变》33-83页有明清之际方济各会士在中国礼仪之争的活动，其资料多来自韩承良文。 Severiano Alcobendas. *Las Misiones Franciscanas en China, Cartas, Informes y Relaciones del Padre Buenaventura Ibáñez (1650-1690)*. Con Introducción, Notas y Apéndices, Madrid, 1933.

Otto Maas, *Franciscans in the Middle Kingdom*, Peking: OFM, 1938

② 参阅 *Sinica Franciscana(I-X)*。该书为中国方济各会档案文献汇编，1-5卷均为1册，6-10卷则为两册，共15册，各卷分别由多位方济各会士整理，其中第9-10卷由中华方济各会士韩承良博士整理，该书搜集资料始于1294年，止于1754年；后面资料还将继续出版，第一卷出版时间为1929年，第10卷则在1997年。书中资料均以原文(西班牙、意大利及拉丁文为主，间以少量法、英及波兰文)出版，附以拉丁文写成的引言、附注和目录索引，出版机构，西班牙方济各会总院福音传教部，马德里。 Sara Lievens, *The China Archives of the Belgian Franciscans*, Published by Ferdinand Verbiest Foundation, K.U Leuven, 1998.

③ (荷)金普斯(Arnulf Camps)、麦克罗斯基(Pat McCloskey)著，李志忠译：《方济会来华史》(1294-1955)，香港天主教方济会，2000年

理，希望能给学界提供一个较为清晰的明清之际方济各会在华传教的基本概貌，寡闻陋见，企望批评。

一、明末方济各会在中国东南沿海的活动

方济各会第二度来华传教始于明万历年间，1579年意大利人巴沙路^①、西班牙人阿尔弗罗·特尔德西拉斯、巴埃萨等四位方济各会士及三名方济各第三会会士从马尼拉出发，来到中国广州^②。裴化行是这样描述他们进广州的：

“在1579年6月21日，他们在不知天南地北的情形之下，竟能来到沙勿略及利培拉望眼欲穿而未能实现的广州，上岸时并无一人加以诘问，他们为感谢上主的恩惠，便跪倒在地，高唱圣歌。”^③

这些方济各会士虽然幸运地进入了广州，但却无法在广州立足，他们在广州钱财不够开支而十分贫困，巴埃萨亦因此而死去^④。当时，从广州能获得丰厚贸易利润的葡商非常担心西班牙商人来广州贸易分占其利益，疯狂地攻击这些西班牙方济各会士，澳门葡人写信诬告他们为间谍，中国政府将这些方济各会士投入

①正文中未标明西文之方济各会士，均参见文中各表。

②（意）西比斯（Joseph Sebes）著，曾泽谣译，《利玛窦的前辈》，载澳门《文化杂志》（中文版）第21期58页，1994年。据裴化行《天主教十六世纪在华传教志》第八章164页称此行是“五位司铎，三名兵卒，一名中国少年及四名菲律宾土人”，而西比斯文仅4位司铎，似少一“略知中国话的奥而第兹（Stephano Ortiz）。”李少峰《方济会在华传教史》74页称18位方济各神父到广东。误，实际到者只有5位。

③（法）裴化行（H. Bernard）著，萧浚华译：《天主教十六世纪在华传教志》上篇第八章《吕宋之佛郎机》页164，商务印书馆，1936年。

④（西）门多萨（J. G. de Mendoza）著，何高济译：《中华大帝国史》第二部第二卷第五章270—273页，中华书局，1998年。

狱中囚禁，后由于澳门主教卡内罗 (Melchior Carneiro) 的营救，才获释放，并被押解出境至澳门。当时到澳门的是巴沙路，阿尔弗罗及特尔德西拉斯三位神父，^① 8 天后就开始修建小会院。1580 年 2 月 2 日，一座供奉“天使圣母”的“圣方济各会修道院”建成^②，并吸引了 20 多名中国、日本、暹罗儿童入方济会，成为修道院的学生。澳门葡人又以建修院未经葡王批准，将澳门的方济各会上驱逐。但至 1584 年，马六甲修院的葡籍方济各会士将西班牙方济各会士驱逐，后者逃至澳门，1585 年又将这些西籍方济各会上全部逮捕并押解回马尼拉，而将方济各修院没收“充公”^③。

1582 年 5 月，来澳门说服葡人归服西班牙国王的桑切斯 (Alonso Sanchez) 特使再次来到广州，随行的有两位方济各会教士，以图补充刚建起来的澳门修院的实力，在广州居停很短时间就到澳门，很快又被驱逐回菲律宾^④。同年 6 月，由马丁率领的 6 位方济各会教士及三位士兵第三次进入中国，由泉州登陆被押至广州，后释放到澳门。1583 年 5 月，又有 5 名方济各会教士从安南去菲律宾途中因台风吹袭登陆海南岛，后被中国军队当作间谍带往广州，不久释放^⑤。这是方济各会第四次进入中国。据耶稣会上德礼贤 (D'Elia) 神父公布的资料，在 1583 年以前，先后进入中国的方

① 韩承良：《中国天主教传教历史——根据方济各会传教历史文件》第二部分〈自 1579 到 1950 年间的天主教〉30 页，台北思高圣经学会出版社，1994 年。

② (葡)施白带 (Beatriz Basto da Silva) 著，小雨译：《澳门编年史》之《16 世纪澳门》19 页，澳门基金会 1995 年。

③ 上揭裴化行书 231 页。当时澳门葡人反对西班牙人情绪甚高，1587 年西籍方济各会上马丁与西籍奥斯定会士孟利格联名写信给国王说：“我们有比权力更大的教皇手谕，但葡萄牙人不要看，也不听我们解释，因为我们是西班牙人。”见裴化行《明代的闭关政策与西班牙天主教传教士》，载《中外关系史译丛》第 4 辑，上海译文出版社，1988 年。

④ 同上揭西比斯文及安道林《西班牙方济会士与中国传教区》。

⑤ 同上揭西比斯文。

济各会教士有 22 人,其中 12 名为神父,10 名为俗家教士或第三会会员^①。据此,可以看出,作为欧洲最古老的天主教修会方济各会为了进入中国传教确实付出了很大的努力,但均未获得成功。

由于澳门葡萄牙人对西班牙人的防范与警惕,并坚持原有对中国的保教权,当时以葡萄牙、意大利及德国人为主的耶稣会上进入中国最方便的信道即是经澳门进入广州。澳门是葡国的属地,而以西班牙人为主的方济各会士想在这条信道上进入中国则遭到葡萄牙人的百般阻挠而十分艰难。1589 年西班牙非力浦二世(Philippus II)明令禁止菲律宾传教士进入中国。此后半个多世纪没有派出传教士入华。直到 17 世纪 30 年代,由于西班牙多明我会士打开了从马尼拉到台湾再到福建传教的信道,方济各会士才乘此良机,再次进入中国传教。

1632 年(崇祯五年)方济各会士利安当、马方济由菲律宾到达台湾,到第二年,到达台湾的方济会上又有六人,即法兰克·哲士、艾佳良、多明哥·哲士、雅连达、马可·哲士及助理修士马可士^②。就在这一年利安当亦随多明我会士黎玉范(又译作莫若翰 Juan Bautista de Morales)在福安华人奉教之“生员”郭邦雍(教名若雅敬

① 西北斯文称当时入华方济各会士为 22 人,但他本人公布的有名字者为 19 人,其中 1582 年 5 月随桑切斯到广州的两名方济会士公布一人名为帕多,则有一人未公布;1583 年 5 月漂至海南岛有 4 名方济会俗家修士,只公布 3 人名,故少一人名;再加上第一次应是 5 位司铎入华,而西北斯文少公布一人即奥而第兹(Stephano Ortiz)。加此三人,则为 22 人。李少峰《方济会在华传教史》页 74 称:“万历十年(1585)另有三位班籍会士由罗马经澳门到广州”。如不误则当为 25 人。

② 参见前揭赖永祥《17 世纪西班牙教士在台传教史略》。安道林《西班牙方济会士与中国传教区》之马方济西文名为 Francisco de la Madre de Dios Bernarde de Alameda,林金水《福建对外文化交流史》第四章《明清之际入闽台托钵修会一览表》似乎将上述马方济之西文名分解为 3 人,即:Alamedon(亚玛丁)、Francisco Bermudez、Francisco de la Madre de Dios

Joachim Kuo) 的接应下来福建传教^①。1634 年 11 月马方济神父又随多明我会之苏芳积(Francisco Diez) 神父来到福安。多明我会于福建传教先于方济各会, 但两会关系相处融洽, 经两会神父协商, 决定分区而治, 福安为多明我会的传教区, 顶头(又译“亭头”)则为方济各会之传教区^②。据称, 我国第一位华人天主教主教罗文藻就是这时由利安当神父归化入教的。

方济各会开教福建后, 亦想打开其它省份的局面, 故利安当到福建之当年就进入南昌、南京等地考察传教之形势^③。1637 年包括雅连达、艾佳良神父在内的七名方济各会士又从台湾来到顶头^④。7 月, 马方济、雅连达同刚入会的罗文藻进京传教, 但遭驱逐^⑤。这一时期, 福建地区的天主教在耶稣会、多明我会及方济各会的共同努力下形势甚好, 崇祯十年(1637) 《福建巡海道告示》称:

①前揭林金水《福建对外文化交流史》页 217。林书只称其人姓郭, 据韩承良公布的方济各会史料, 此人“郭邦雍, 圣名若雅敏, 年 53 岁, 福安人”。

②参阅李少峰《方济会在华传教史》乙《西班牙方济会士在华传教史》75 页。顶头, 一作亭头, 西文名 Ting-teo, 方豪先生谓《明代教友集中地考》称, 此地名不易确定, 但决非亭头、顶头, 亦非陈头, 或系藤头, 亦有写作项头或藤口者。上文载《华裔学志》(Monumenta Serica, Vol XVI, fasci - 2), 1957 年。见方豪《中国天主教史人物传》中册《罗文藻》146 页, 中华书局 1992 年。(法)沙百里(Jean Charbonnier) 神父《中国天主教指南》(新加坡中华公教联络社, 2000 年) 第七章 516 页称福安南面 47 公里霞浦县下白石有“顶头村天主堂”, 此“顶头村”当即文献中的“顶头”。

③方豪《中国天主教史人物传》中册《利安当》109 页, 及李天纲《中国礼仪之争》第一章 36 页。

④关于 1637 年从台湾到顶头的 7 位方济各会士, 赖永祥《17 世纪西班牙教士在台传教史略》是这样记录: “1636 年 8 月, 5 位方济各会士乘船赴日本途中遇风漂至台湾, 但他们翌年便改往中国宣教。”关于这次来华的方济各会士, 安道林《西班牙方济会士与中国传教区》中提到“4 位新传教士”, 即雅连达、阿脑白、多明我及若望兄弟(Juan de San Marcos), 安道林认为艾佳良是 1634 年到福建的。如加一艾佳良, 则还有两位会上不知姓名。

⑤乌拉草《罗公文藻其人其事》, 载台北《恒毅》总 407 期第 34 卷第 11 期 12-13 页, 1974 年 6 月。

“穷乡僻壤，建祠设馆；青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易。如生员吴溢伯，以缙绅之后，甘作化外之徒。黄尚爱等，口野匹夫，坚为护法之众。”^①

崇祿十一年《提刑按察司告示》亦称：

“访得闽属传习邪教者不少，而省城尤甚。”^②

崇祿十四年（1641年）《建宁县正堂告示》更称：

“八闽郡邑，咸建教堂”。^③

然而，1637年以钦差巡视海道福建左布政使施邦曜发起的“场教案”给予刚入福建传教的方济各会沉重打击：

“据宁德县申，蒙本道牌照得夷汉之防甚严，通夷罪在不赦，据称王春首告通夷之犯，称见有夷人四名，窝藏在已故吴乡官庄内，为此备牌，仰县会同中军官顾世臣前往拘拿。……随查夷人一名玛方济，一名阿脑伯，一名多明我。福安县一名黄尚爱，庄户一名李财六，并笼箱对象，押解到县。……外更未获夷人一名，据称在安县白石司停住，随复差役前往缉拿。即据福安县三十四都塘边保长副甲头黄清褒、繆文明、黄兴、阮福等金结，称崇祿九年八月内，本乡生员郭邦雍、黄大成、繆兆昂、郭若翰等，设立夷馆，集众从教。本县闻知，给示驱逐出境，雍等不遵，今蒙差官到处擒拿。据廿八口称，初八夜二更时分，夷人同受教人林一，黄尚纲等，护送落船走脱等情，只获

^①（明）徐昌治辑《圣朝破邪集》卷二《福建巡海道告示》页128，香港建道神学院，1996年。

^②《圣朝破邪集》卷二《提刑按察司告示》132页。

^③吴湘相主编：《天主教东传文献》第一编《告示碑文》，台北，学生书局影印本，1965年。

得天主教犯人徐伯猷、黄利八、洪若翰、黄沾四名。
……”^①

这是一份反映方济各会福建开教之初所遭遇的 1637 年教难极为珍贵的中文文献。文中提到在宁德被抓的三名夷人：玛方济、阿脑伯、多明我，即是 1637 年 11 月罗文藻所带三名方济各会士 Francisco de la Madre de Dios（马方济）、Onofre Pelleja de Jesus（阿脑伯）及 Domingo de Vrguicior（多明哥），他们在出逃澳门途中在宁德被捕^②。此案不仅牵涉 4 名传教士，还牵涉“从夷教生员”吴伯溢等 16 人，从夷教民户黄尚爱等 7 人^③。反映方济各会在福建传教之初，影响了不少社会中上层人士入教。1637 年福建教案后，方济各会士或被驱逐去澳门，或被迫离闽返马尼拉。当时负责中国方济各教区的利安当神父在教案发生前即离开福建去马尼拉，而最后一个离闽的方济各会士即艾佳良神父，时在 1639 年。又据 1639 年 10 月的报告，被中国驱逐而在台湾的方济各会及多明我会士有五、六名。雅连达 1637 年后返归台湾，在淡水设方济各教堂，

① 《圣朝破邪集》卷二《福建巡海道告示》126-127 页。

② 乌拉草《罗公文藻其人其事》13 页。

③ 《圣朝破邪集》卷二《福建巡海道告示》。16 人为吴伯溢、郭邦雍、陈台京、陈玉臣、黄大臣、黄元中、缪士响、缪兆昂、缪仲选、王之臣、王道淑、郭昆、陈端震、郭弘惠、阮孔贯、郭若翰。这些人名又见于方济各会史料 1635 年因礼仪之争而接受调查的 11 人中：陈玉臣，圣名保禄，年三十三岁；郭邦雍，圣名若雅敬，年五十三岁，以上二人都是福安人（韩承良称此二人为进士）；黄士响，圣名弥厄尔，年二十七岁；黄大成，圣名伯多禄，年三十一岁；以上二人未指明出生地；黄元晃，圣名撒耳瓦多，年四十九岁；黄元中，圣名方济，年六十（塾师），缪如钦，圣名方济，年三十七岁（塾师），以上三人皆亭头村人；林廷桂，圣名厄玛奴尔，年三十九岁；阮孔贯，圣名多默，年四十二岁，以上二人不知其出生地；黄元炫，圣名木笃，年五十岁（塾师），亭头人；缪仲雪，圣名方济，年二十三岁，穆洋人。此 11 人有 6 人见于前 16 人中，而从这些人的居地可以看出均为福安、亭头、穆洋三地，福安、穆洋属多明我会，亭头属方济各会。

并自任司牧,直至 1642 年荷兰人攻台湾时遇难而死。^①

从 1632 年至 1639 年前后七年间,进入中国的方济各会士主要活动在台湾淡水与福建福宁两地,入华教士人数共 13 人。据 1637 年 10 月 24 日的报告,当时留在台湾的方济各会士只有一人,其余均赴中国,则当时进入福建的方济各会士应有 12 人^②。据李少峰《方济会在华传教史》页 75 称:此六年仅创建宁德会口。而据荣振华公布的资料,1634 年方济各会在宁德、閩峡建了两座住院,而称“丁岛(顶头)”住院为多明我会建。余以为荣书当误,顶头住院当为方济会建于 1633 年,则方济会在此期间共在福建建住院 3 处^③。

这一时期方济各会在福建传教还有一件事值得一提,即方济各会士利安当与多明我会士黎玉范挑起了关于中国基督徒是否采用中国礼俗的大争论,这场争论延续百余年而不止息,且直接影响到中国天主教内部的大分裂及康熙皇帝对中国天主教的禁止。这是一场祸乱,其始作俑者即当时方济各会士利安当。

1579 - 1644 年在华方济各会上情况表^④

国籍	姓名	人(在)华时间	传教地点	其它
意	巴沙路 Giovanni Battista Lucarelli de Pasaro	1579 - 1585	广州、澳门	

①李少峰:《方济会在华传教史》页 75 及赖永祥《17 世纪西班牙教士在台传教史略》70 页。

② 参阅赖永祥《17 世纪西班牙传教士在台传教史略》70 页,据老楞佐(Lorenzo Perez)神父的记录,1634-1635 年间早期入华的方济各会士有 15 人。参见安道林《西班牙方济会上与中国传教区》281 页。

③ (法)荣振华 Joseph Dehergie 著,耿升译:《在华耶稣会士列传及书目补编》第二章 864 页,中华书局,1995 年。

④此表根据西比斯《利玛窦的前辈》、裴化行《天主教 16 世纪在华传教志》、赖永祥《17 世纪西班牙教士在台传教史略》、李少峰《方济会在华传教史》、《圣朝破邪集》卷二《福建巡海道告示》及燕鼎思《中国教理讲授史》45 页制成。这一时期入华方济各会上因无法查找姓名,缺漏尚多。

国籍	姓名	入(在) 华时间	传教地点	其它
西	特尔德西拉斯 Augustino de Tordsillas	1579	广州	
西	阿尔弗罗 Pedro de Alfaro	1579 - 1580	广州、澳门	
西	巴埃萨 Sebaatiano de Baeza	1579	广州	
西	奥而第兹 Seephano Ortiz	1579	广州	
西	杜拉斯 Francisco de Duenas	1579	广州	第三会士
西	帕多 Juan Diaz Pardo	1579、1582	广州	第三会士
墨	墨尔罗尔 Pedro de Villaroel	1579	广州	第三会士
西	帕多同行者(不知名)	1582	广州	
西	布尔戈 Jerónimo de Burgos	1582	泉州、广州、澳门	隐修士
西	马丁 Martin Lgnacio de Lyola	1582	泉州、广州、澳门	
西	阿及拉尔 Girolamo de Aguilar	1582	泉州、广州、澳门	
西	戈尔多瓦 Francisco de Cordova	1582	泉州、广州、澳门	第三会士
西	戈麦斯 Cristóforo Gómez	1582	泉州、广州、澳门	第三会士
西	奥罗佩萨 Diego de Oropesa	1583	海南、广州	隐修士
西	罗依斯 Bartolome Rauz	1583	海南、广州	隐修士
西	蒙蒂那 Francisco de Montilla	1583	海南、广州	隐修士
西	卡贝萨斯 Pedro Ortiz Cabezas	1583	海南、广州	隐修士
西	迭哥 Diego Jiménez	1583	海南、广州	第三会士
西	威拉连奴 Francisco Villarino	1583	海南、广州	第三会士
西	马努尔 Manuel de Santiago	1583	海南、广州	见习修士

国籍	姓名	入(在)华时间	传教地点	其它
意	利安当(李安堂) Antonius Caballero	1632 - 1669	台湾、福建、山东、广东	1645 年方济会中国监牧
西	马方济 Francisco de la Madrede Dios Bermudez de Alamada	1632 - 1637	台湾、福建、北京	1633 年中国省会长
西	法兰克 Francisco de Jesus	1633 - ?	台湾	
西	艾佳良 Francisco Escarona	1633 - 1639	台湾、福建	
西	多明哥 Dominico de Jesus	1633 - 1637	台湾	
西	雅连达 Gaspar Alenda	1633 - 1642	台湾、福建	
西	马可 Marco de Jesus	1633 - ?	台湾	
西	阿脑伯 Onofre Pelleja de Jesus	1636 - 1637	台湾、福建	
西	多明我 Domingo de Urquicio	1636 - 1637	台湾、福建	
西	马可士 Juan de San Marcos	1633 - 1637	台湾、福建	见习修士
西	艾志纳 Eucalona	1639 - ?	广西	

二、顺治时期方济各会在山东开教

崇祯十三年（1640），马尼拉总主教古雷诺（Ferdinandus Guerrero）派利安当神父与多明我会黎玉范神父为中国礼仪问题赴罗马请示解决的办法。途中经过澳门，得知荷兰已占据马六甲，赴欧洲旅途十分危险。两人商量后，决定由黎玉范神父一人去罗马，而利安当神父留澳门^①。利氏留澳门时，当时方济各会在澳门已

^①韩承良：《中国天主教传教历史（根据方济会传教历史文件）》第二部分 32 - 33 页。

建立一相当规模的第二会女修院。据《澳门编年史》记载：

“1633年11月4日，曾担任印度海军兵头的澳门土生葡人弗雷拉(António Fialno Ferreira)带着六位尖帽教修女回澳门，她们创建了圣克拉拉（又译圣家辣 Santa Clara）修道院。”^①

这些方济各修女们刚到澳门时，曾受到空前的欢迎，并且很快就吸引了众多的中国女青年加入修会。1642年，葡萄牙从西班牙国重新独立出来，澳门亦迅速宣布拥戴葡萄牙新国王若奥四世。于是，葡人又开始了对居澳的西班牙人进行迫害，1644年，利安当神父及西班牙籍的修女们均被驱逐出澳门而返马尼拉^②。

黎玉范在罗马的说项工作起到了很大的作用，1645年9月12日，教廷宗教裁判所作出了反对中国教徒祀孔祭祖的决定，并决定升任黎玉范和利安当分别为各自修会的中国监牧^③。这一消息传到马尼拉后，将利神父心中重赴中国传教的希望之火又一次点燃。1649年（顺治六年）8月2日，黎玉范与利安当分别带领3名会士进入福建安海。利氏带领的3名会士是文度辣神父、毕兆贤(José Casanova)神父及桑迭戈(Cristobal de San Diego)助理修士^④。安海当时还是郑成功集团的势力范围，而郑氏家族又多具天主教背景，因此，在安海，多明我会士及方济各会士均受到郑氏的欢迎和礼遇。但由于当时福建地区仍处明清鼎革的战乱之中：

“福建自隆武灭后，民人叛服不常，清廷发兵征讨，杀

①施白著：《澳门编年史》之《17世纪澳门》41页。

②（葡）徐萨斯(Montalto de Jesus)著，黄鸿钊、李保平译《历史上的澳门》第八章82页，澳门基金会，2000年。

③李天纲：《中国礼仪之争》第一章41页及韩承良《中国天主教传教历史》第二部分33页。

④林金水：《福建对外文化交流史》第四章217页。

人如麻，……圣堂被毁，什物被抢，教友死者，十居八九。”^①

在福建传教颇有成绩的耶稣会士瞿西满（Simon de Cunha）与穆尼阁（Jean-Nicolas Smogolenski）也不得不“避乱于武夷山”^②。在“福建省历经内战饥馑”的情况下^③，方济各会在福建的传教工作无法有所起色。于是，利神父遂决定，将其余 3 位会士暂留安海，自己带着两位年青华人传道员北上进京，谋求发展的机会^④。

据魏特《汤若望传》记载，利安当神父是 1650 年 7 月底进京的，他原希望同到北京进贡而返国的高丽使团一起赴高丽传教，但是，当他进京时，高丽使团已经离开了北京。他又请求当时正受顺治皇帝宠信的耶稣会士汤若望神父的帮助。汤若望曾向顺治呈请利神父赴高丽，但未获批准，而“书面准许了他（指利安当）留在国内传教”。因此，汤若望就向他提议：“暂到济南府去主持教务，因为那里恰巧是没有一个传教士。”利氏接受了汤若望的建议，并带着汤若望给济南府一位与其“素有交谊的官员的推荐信”，于 10 月底来到济南^⑤。到济南后，获得那位官员的帮助，大概前后捐款达 200 两银子，利神父即用这笔款子购置了一所相当好的房子作为圣堂，并于 1651 年 8 月间祝圣，即成为方济各会开教山东的第一

① 萧若瑟：《天主教传行中国考》卷五《自崇祯末至永历末》256 页，河北献县天主堂，1931 年。

② 同上注。

③ （法）费赖之（Louis Pfister）著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上册九—《穆尼阁》259 页，中华书局，1995 年。

④ （德）郎汝略（Vitalis Lange）著、赵庆源译：《山东开教史》13 页，载台北《恒毅》总 281 期 24 卷 5 期，1974 年 12 月。该书原书名《济南宗座代牧区》（1929 年济南出版，德文），其第一章为山东开教，故译者以其为译文名。

⑤ （德）魏特（Alfons Vate）著、杨丙辰译：《汤若望传》第二册第十章《传教士与中国基督教之总机关》332—333 页，商务印书馆，1949 年。

座圣堂^①

利安堂开教济南之事在中文档案中亦有反映，康熙四年（1665）《礼部尚书祁彻白等题复审讯栗安党等五名西洋人传教案本》有栗安党（即利安当）之供词：

“栗安党供称：我于崇祯七年独自从西洋来至广东香山澳，顺治八年在山东济南府购房建堂居住，从未结伙。我非汤若望带来，亦不认识汤若望。我传布天主教者属实，等语。……栗安党供称，该《天学传概》一书，并非汤若望寄送与我等，亦非我等亲去带来，而于去年有一不知姓名之过路人经过我堂时，声言此书系京城新撰之天主教书籍，言毕即留此书。……栗安党供称，汤若望实不曾带我来安插，亦不曾送《天学传概》一书。……（栗安党）等供称，并非奉汤若望之命传播，乃由我等私自传播矣。加入我教人数不定，一年或有四五十人入教，或有近百人入教。……”^②

这是一份十分重要的方济各会开教山东的中文档案。利安当的供词一部分是真实的，一部分则不真实。“顺治八年（1651）在山东济南府购房建堂”是事实，与西文资料相合；他来中国不是“汤若望带来”，而是“独自”来中国传教，也是事实；“一年或有四五十人人教，或有近百人人教”，更是反映了利安当开教山东后当地民人加入方济各会的情况。利安当供称“不认识汤若望”则是假供，据西文资料，利安当不仅认识汤若望，且与汤若望的关系十分密切。但在康熙三年杨光先告汤若望案发后，汤已被下狱，利安当谎称不认识汤若望，实际上是想摆脱自己创建的山东教会与汤若望的关

^① 郎汝略：《山东开教史》13页。

^② 中国第一历史档案馆、暨南大学古籍研究所编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》（以下简称《汇编》）第一册第22号档49-51页，人民出版社，1999年。

系。

利安当在济南开教后，顺治八年(1651)，菲律宾省会长来信，命令利氏回福建工作，当时，利氏为了展开新教区的工作，不仅抗命未返福建，而且将文度辣神父也请到济南来帮助传教，而留在福建的毕兆贤神父却被省会长召回马尼拉^①。方济各会济南传教的开辟由于没有菲律宾省会长的同意，因此，也不可能得到省会的经济援助。所以，利氏到济南的最初三年是十分困难艰苦的三年^②。由于利、文二位神父的努力，济南地区方济各会的传教很快打开了局面。德籍神父郎汝略《山东开教史》载：

“利安当神父由 1650 年开始在济南传教，城内城外的教友也有所增加；1651 年 8 月间祝圣圣堂时，已有一批学会要理的妇女受洗了。妇女们在预先规定好的日子来圣堂参加弥撒及公念玫瑰经。男女教友分着进堂，且各有预先规定好的日子。教友都非常热心，遇有利神父生活上有困难时，大家虽穷，但都会尽力帮助。”^③

当时的山东有三个修会在进行宣教活动，一是耶稣会，是最早进入山东传教者，首位传教士为龙华民(Nicolaus Longobardi)神父，其次为李方西(Franciscus de Ferrais)神父，1652 年时，耶稣会汪儒望(Johannes Valat)神父来山东传教，而且成绩不俗^④；二是多明我会，何时进入山东传教不详，但康熙三年(1664)时已在山东济宁传教，并有中文档案明确记录：

“郭多敏供称，我于顺治十年独自从西洋来至香山

① 李少峰：《方济会在华传教史》175 页。

② 郎汝略：《山东开教史》13 页。

③ 同上注。

④ 参见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》三册龙华民、李方西、汪儒望等人传。

澳，康熙三年来至山东济宁租房居住，并无建堂结伙。我非汤若望带来，亦不认识汤若望。我传布天主教者属实”^①。

郭多敏，即 *Dominique Cororado*，又译作郭洛那多或科罗拉多，西班牙多明我会士，1653 年到澳门，1655 年入华，传教福建、浙江、山东三省^②。档案称，康熙三年来济宁并未建堂，则多明我会在 1664 年在济宁仅一会口；三就是方济各会。三会在山东传教合作关系良好，费赖之神父称：

“（注）儒望与多明我会神甫科罗拉多和方济各会神父利安当同管全省教务，合衷共事。如有赴外巡视教区者，必留一人居济南。”^③

前引郎汝略神父书还称：

“汪氏把山东省分作三区：一区保留自己管理，一区让与郭神父管理；另一区让与利神父管理；济南城内及附近堂口则由三人共同去管理。”^④

值得指出的是，方济各会在山东传教得到耶稣会很大的帮助，而最重要的帮助者即汤若望，据《汤若望传》称：

“济南方济各会之传教士，汤若望多年间都是自动地未经邀请地予以施金以及作神事用的什物之援助，并且还给他们写了些鼓励信，他还曾经救了一位被误告为间谍的方济各会传教士的性命，栗安当很明白他的援助的

① 《汇编》第一册第 22 号档 50 页。

② 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》上册九六《汪儒望》1286 页。

③ 同上注。

④ 郎汝略：《山东开教史》14 页。

价值,并且对他充满感谢的心情。”^①

由于三会的和衷共事,关系良好,亦由于利、文两位神父的不断努力,方济各会在山东的传教事业发展很快。1651年在济南城建圣堂一座,后又在济南附近的蒲台新城及博兴城内各建圣堂一座。利氏还将泰安城附近一个大堂口(龙华民时代建立而后来废弃)恢复,重归教会,则当时方济各会在山东共有大小教堂4座。至1659年时,方济各会在山东付洗达1500人;至1662年时,付洗人数增至3000人;而至1665年教难爆发,付洗人数增至5000人^②。1662年后,文度辣神父赴欧洲招募方济各会上来华,所以,从1662-1665年间,山东方济各会士仅存利安当神父一人。可以反映,利氏为方济各会在山东传教事业的开辟与发展作出了何等巨大的贡献。

三、康熙前期西班牙方济各 会士在全国各地的活动

1664年(康熙三年),杨光先对天主教发动的教难带来了全国

^①前揭魏特《汤若望传》第二册第十章338页。

^② 郎汝略:《山东开教史》14页。然据张方引耶稣会殷铎泽(Prosper Intorcetta)《1581-1669中国教会状况概述》称,1660年时,方济各会有二人居中国,在山东建有3个小堂。我认为耶稣会之所以未计泰安堂,是因为北堂为耶稣会废弃,而后为方济各会收归,此为张力、刘鉴唐《中国教案史》第一章136页所引殷铎泽报告,然而方豪《中西交通史》下册第十二章974页引同一份殷铎泽的报告则称,方济各会1633-1660年间共有教堂13所,教士驻所11处。这13间教堂当包括1633-1669在福建宁德、闽峡、顶头所建教堂,是否方济各会士在其它地方还建有教堂,如(比)燕鼎思(Joseph Jenness)著、田永正译《天主教中国教理讲授史》第二章《草创时期1583-1614》45页(台北华明书局,1976年)称1639年方济各会士艾志纳(Escalona)神父在广西梧州传教。因未见殷铎泽报告原文,二书所引歧义太大,无所适从。然据前引殷铎泽1671年的报告,方济各会在山东传教至1660年时教友为3500人,比郎氏公布1662年3000人多。

性的仇教运动，方济各会在山东的传教刚呈发展势头，便很快遭到致命打击。1665年，方济各会在华的唯一传教人利安当与耶稣会之汪儒望，多明我会之郭洛那多在山东同时被捕，并一起被押解去北京受审。当年5月9日，郭氏即病死于北京狱中^①。于9月间，清廷又将全国各地逮捕入京的25名西洋传教士押解至广州拘禁，而这25名洋教士为首者即是方济各会士利安当：

“今有各省送来西洋人栗安党等二十五人，若将伊等留养于此，则年久后又将继续传布邪教，亦难逆料。今将伊等西洋人仍交广东省驿送广东总督。……（批红）栗安党等二十五人，着照所议送回广东。”^②

在广州拘押期间，利氏还在广州的耶稣会院里倡导举行了一次意义重大的传教会议，详细讨论了未来中国有关传教的许多问题，也在这时定圣若瑟为中国人主保。由于过度地劳累及为传教事业的操心，1669年5月13日，利安当神父逝世于广州，享年67岁。^③

从1665年利安当被捕后，方济各会在中国的传教事业暂时中断，由于杨光先发动的教难直到康熙九年十二月（1671年）才开始松禁，所以1671年前无一方济各会上人华。1669年，文度辣在罗马的活动获得教廷的支持，教皇亲自批准他在欧洲招收到中国的传教士。文氏在西班牙圣若翰省挑选了8名会士，西班牙国王应允经济上的全力支持；并给予1500元银币作旅费，生活费另拨^④。

^① 《汇编》第一册第22号档50页。

^② 《汇编》第一册第24号档《礼部尚书祁彻白等题拟将栗安党等25名传教士送回广东安插本》，59页。

^③ 李天纲《中国礼仪之争》第一章44页，及韩承良《中国天主教传教历史》第一部分35-36页。

^④ 参阅安道林：《西班牙方济会上与中国传教区》，278页。

这 8 位方济各会士是分三批进入中国的。第一批是利安定神父独自一人,他于 1671 年从马尼拉经澳门、广州进入福建宁德^①,在宁德传教五年,于 1677 年 11 月 5 日到山东,接替利安当的事业^②;第二批是文度辣亲自率领的 3 位神父即林养默、卡芳世、丁若望及艾修士^③。他们于 1672 年 4 月从马尼拉到澳门,然后进广州,他们本来都是要去山东传教,但由于广东总督的欣赏,这一批方济各会士被留在广州,并在广州建立了一个较稳固的中国传教根据地;第三批是白神父、傅劳理神父及石铎禄神父三人,他们于 1675 年从马尼拉到广州,第二年石、傅二神父到福建宁德传教,后傅神父随利安定赴山东^④。

文度辣在欧洲招募的 8 位西班牙方济各会士进入中国后,使方济各会在华的传教力量顿时骤增。再加上康熙十年后,清王朝对天主教传教的宽松政策。虽然从法令上还对天主教传教“严行晓谕禁止”^⑤,但由于康熙帝对天主教士的恩宠,特别是康熙十年冬,康熙帝亲书“敬天”二字匾额,并谕曰:“朕书‘敬天’,即敬天主也。”^⑥所以各地方对天主教的传教基本上不予禁止,甚至很多地方政府的高官还给予天主教传教多方的支持。这时候,中国方济各会负责人文度辣神父展开了大规模的中国传教计划,以广州为中国方济各会的基地,向广东、广西、江西、福建、江南及山东等省

① 安道林:《西班牙方济会士与中国传教区》认为利安定神父比文度辣神父早一年来华。而李少峰《方济会在华传教史》则认为利安定是康熙十一年(1672)到广州。

② 郎汝略:《山东天主教史》13页。

③ 安道林:《西班牙方济会士与中国传教区》278页。安道林还称,艾修士“是中国传教区第一位会治病开刀的传教医生”。

④ 安道林:《西班牙方济会士与中国传教区》278页及李少峰《方济会在华传教史》76页。

⑤ 《清圣祖康熙实录》卷三十一康熙八年八月辛酉条,台北华明书局影印本,1964年。

⑥ (清)黄伯禄《正教奉褒》康熙十年冬,光绪九年刊本,72页。

展开传教。下面分省略述：

(一)广东省:文度辣神父率 4 名方济各会士到广州后,由于艾修士的高超医术和卡芳世修理钟表之技艺而被广东总督挽留居住广州^①。于是,5 名方济各会士在广州开始了他们新的传教工作。在广州官员的支持下,1674 年开始建筑一座规模不小的会院,据安道林博士提供的资料称:

“会院建筑始于 1674 年,这将是一座将来全传教区的会院。会院建成之后,立刻轰动了全广州城和周围的村镇,许多外教人民前来听道,并受洗进教。它为其它的传教区打下了良好的基础。”^②

康熙五年(1676),方济各会收回清政府原来没收的圣母大堂,十七年林神父在广州东关开创会口,次年修建成圣堂^③。《传教信札》卷三称:“(1699 年时)广州有教学堂所,……方济各会士教堂二所。”^④大概就指上述新建会院及东关圣堂两教堂。康熙十五年,方济各会还在广州建起一所医院;十八年,卡神父在城内为妇女修建 4 座祈祷所,并于城外建一教友坟地及一座麻风病院;二十

①此时广东总督为金光祖,据萧若瑟《天主教传行中国考》卷六 315 页:“金光祖素与神父相善。”据《在华耶稣会上列传及书日》一二四《南怀仁》355 页载,南怀仁于康熙十一(1672)年曾题请“准伊巴内斯回鲁疏”,伊巴内斯即文度辣神父音译,但清廷未批准。因为当时批准的都是关押在广州的传教士本里回堂,而文度辣不属此列。

②安道林《西班牙方济会士与中国传教区》278 页。据韩承良神父称此会院建在广州城外花塔街,见《中国天主教传教历史》页 37。

③李少峰《方济会在华传教史》79 页。方济各会此前在广州未建教堂,当为耶稣会所建老教堂;据《辨学·各处堂志》,此圣母堂当在“西门外太平桥”,参考拙稿《顺治朝全国天主教堂教友考略》(待刊),据金普斯《方济会来华史》第一章 5-6 页称,文度辣在广州“于 1674、1675 及 1678 年分别兴建了三座教堂”,误将收回的旧圣母堂亦作新建教堂。

④ 费赖之:《在华耶稣会上列传及书日》上册一七〇《洪若翰》430-431 页。

二年伏鲁莺神父又为麻风病院修一专用圣堂^①。

当时负责广东传教为耶稣会，于是两会商定，广东西部为耶稣会传教区，广东东部为方济各会传教区。故方济各会除广州外，还在惠州、潮州、番禺、顺德、韶关等地传教，康熙二十年（1681），卡神父在惠州建一圣安多尼堂，林神父稍后又在番禺创建一会口。二十二年（1683），利安定神父升任会长^②，由山东来广东，在潮州购地建堂，后由石铎禄神父及梅佳道神父先后主持。二十六年（1687），又在顺德建总铎区^③，下辖 20 余会口。到 1690 年时，方济各会在广东省内共有 4 个总铎区，大圣堂 9 座，小圣堂 3 座，会院 5 座。林神父升任会长，更加发展教务，到 1695 年时，大小圣堂已增至 21

^①李少峰：《方济会在华传教史》页 79。方济会在广州建起的医院十分有名，据安道林《西班牙方济会士与中国传教区》称：“为传教工作一个重要的设施是广州的药房，它不仅是一间简单的药房，而且是包括了各种不同的设备，有病房、诊所、手术室，各种不同的药品等。它原来的目的是为了照顾生病的传教士们，给他们治病，使他们在哪里休养。原是为方济会士，慢慢一切在中国的传教士都可以前往看病休养。连圣（座）打发来的代表们都来此处看病。再过些时期，等它渐次扩大后，无数中国人都都来看病，其中不仅是穷人，而是各种人都有，甚至皇家的人员也来求医。主持这一工作的是 Blas Domingo 修士，他一人计划开办了一切。……这间诊所一直存在到 1732 年，在这一年不得已搬往澳门。”施白蒂《澳门编年史》60 页：“大约从 1672 年起，在圣方济各修道院生活着一位西班牙修士 Braz Garcia，他在那里建立了一个药房并行医。”此西班牙修士 Braz Garcia 当即上言 Blas Domingo 修士。韩神父既译为艾修士，又译作包修士。施白蒂认为这座医院是 1672 年创办于澳门伽斯栏修道院。实误，应是先创办于广州，1732 年教难时，该医院迁至澳门。前一段主持医院者为 Blas Garcia Domingo（艾修士），到 1697 年，另一位西班牙修士安东尼（Antonius a Conceptione）到广州后才接替其工作，1749 年逝世。参见韩承良《中国天主教传教历史》62 页。

^②金普斯：《方济会来华史》第一章 6 页称利安定任会长时在 1685 年。

^③（清）郭汝城：《顺德县志》卷之二《杂志》11 页（清咸丰壬子刻本）“今顺德东门内有天主堂，不知始自何时，旧志不载，向来官府，以客礼待之。”此顺德天主堂当即 1687 年所建立顺德总铎区。

座^①。然据石铎禄神父的报告,到 1699 年时,广东共有圣堂 17 座^②。余疑石神父 17 座之数,当纯指大圣堂,而小圣堂尚不包括在列。徐宗泽统计方济各会 1701 年广东教堂数为会院 3、圣堂 3,此数明显偏少^③。

(二) 广西省:最早进入广西传教者当为耶稣会之罗明坚(Micheal Ruggieri),时在 1583 年间^④。广西开教虽早,但传教事业一直未有拓展。方济各会立足广东后,旋即进入广西传教,先后在南宁、钦州、柳州等地传教^⑤。据徐宗泽公布 1701 年方济各会传教情况,广西方济各会建有 5 座会院,7 座圣堂成绩不俗^⑥,但奇怪的是,李少峰《方济各会在华传教史》无一字涉及到广西传教。

(三) 江西省:方济各会最早到过江西的是利安当神父,但开教江西省则是其遗志继承者利安定神父。康熙二十五年(1686),利氏到江西南安开教,二十六年,石铎禄神父来南安兴建圣若瑟教堂,不久,又在南安建一圣母堂;三十二年又在南安旧城建一妇女圣堂;康熙三十年(1691)在吉安开教,建圣若翰堂,1693 年文度辣神父来吉安^⑦。同时,恩若瑟神父在赣州和宁都建堂传教。到 17

①李少峰:《方济会在华传教史》,75 页。

②安道林:《西班牙方济会士与中国传教区》,页 281,韩承良《中国天主教传教历史》,页 38 引林养默神父 1695 年报告亦称广东有 6 位方济各会士,主管 17 间教堂。

③徐宗泽:《中国天主教传教史概论》第八章《17 世纪之教务状况》,243 页,土山湾印书馆,1938 年。荣振华《在华耶稣会上列传及书日补编》第二章 867 页则称 1701 年时广东有广州(2)、顺德、潮州、惠州等 5 个方济各住院。

④裴化行:《天主教 16 世纪在华传教志》下编第八章《进行中的波折》,312-314 页。

⑤安道林:《西班牙方济会士与中国传教区》,281 页。

⑥徐宗泽:《中国天主教传教史概论》第八章 243 页。荣振华书第二章 867 页记广西 1701 年无一座方济各住院。

⑦李少峰:《方济会在华传教史》,80 页。据西维札(Civezza)《方济各会史》卷一 117 页及(英)赖德烈(K. S. Lalouette)《中国基督教会史》(A History of Christian Missions In China London 1929.)117 页。均载文度辣死于 1691 年,享年 89 岁。

世纪末，在江西传过教的方济各会上除上述四人外，还有王雄善、花迪我及罗安宁三位神父。当时江西省方济各会共建堂 6 座，付洗教友逾两千人^①。而据石铎禄神父报告，1699 年时，江西圣堂为 5 座^②，则上述之六座当有一座为小圣堂。徐宗泽统计 1701 年方济各会为住院 4 座，圣堂 4 座^③。

（四）福建省：康熙初年反教运动结束后，第一个来福建传教的是利安定神父，康熙十一年（1672），他来到福建，即与多明我会商定，福建西北部由多明我会负责，方济各会则负责福建东南部。十四年（1675）在宁德修建本堂公所，十五年，石铎禄及傅劳理神父亦来宁德。十六年后，利安定与傅劳理转赴山东，则又有同会会上郭纳璧与王德望神父于 1677 年入闽。康熙十八年（1679），石神父在宁德建圣堂一座，十九年在龙口建圣堂一座，二十年又在泰宁及建宁各建圣堂一座。二十四年，石神父奉召回马尼拉，二十五年（1686），恩若瑟与顾奥定神父来闽，宋多玛神父于 1691 年入闽，于 1693 年在邵武建圣堂一座。到 17 世纪末，方济各会在福建共建圣堂 5 座，教友 3096 人^④。据徐宗泽统计，1701 年方济各会建会院 3 圣堂 2^⑤。

（五）江南省：方济各会首传江南福音者仍是利安定神父，康熙三十年（1691），利安定神父来到安庆开教，三十一年，与耶稣会著名的南怀仁同名的方济各会南怀仁（又译南怀德）神父来安庆传教，不久，南神父调山东，三十六年，梅佳道神父接任。但未见方济

① 李少峰：《方济会在华传教史》80 页。

② 安道林：《西班牙方济会上与中国传教区》281 页。

③ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》第八章 243 页。1701 年荣振华书第二章 866 页称江西有赣州、零都、吉安、南安 4 座方济各会院。

④ 李少峰：《方济会在华传教史》80 页。

⑤ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》第八章 243 页。荣振华书第二章 865 页称 1701 年福建有邵武、建宁、将乐 3 座方济各会院。

各会在安庆建圣堂资料。江南除安庆外，还有资料显示方济各会在南京、扬州等地传教。康熙二十四年(1685)，余宜阁神父来南京任教区副主教，在南京传教5年，付洗教友达4千余人^①。石铎禄报告中称，江南省方济各会有圣堂一座^②，当时在南京。到17世纪末，先后来南京传教的方济各神父有叶宗贤、江若瑟、斐期道等^③。据徐宗泽统计，1701年时方济各会在江南省有会院2座，圣堂2座^④。

(六)山东省:教难平息后,利安定与傅劳理神父于1677年(康熙十六年)11月从福建来到山东恢复原来的方济各教区,傅神父先留泰安,利神父则于12月到济南。第二年,收回教难时被没收的教会产业。利神父于1683年去广州,傅神父也在其间去澳门。从1677-1699二十余年间,先后有郭纳璧、利安宁、柯若瑟、南怀德、卡述济等神父来山东传教^⑤。方济各会神父们在山东传教成绩很大,重修和新建的圣堂有:1678年重修济南圣堂,并在其旁另建一座女教友小圣堂,后又在长清、济宁、兖州、寿光、蒙阴、临朐、泰安等地修建圣堂^⑥。据1689年的统计,方济各会在山东建有大圣堂4座,小圣堂5座,教友逾千^⑦;1699年统计数则称山东8间圣

①李少峰:《方济会在华传教史》81页。

②安道林:《西班牙方济会士与中国传教区》281页。

③李少峰:《方济会在华传教史》81页。

④徐宗泽:《中国天主教传教史概论》第八章243页。荣振华书第二章866页称1701年江南有南京、安庆两座方济各住院。

⑤李少峰:《方济会在华传教史》77页。1677-1695年间,由郭纳璧、利安宁、柯若瑟三神父分区管理山东教务。据林养默神父1695年报告称,在山东共有3位方济各会士,主管8间圣堂,还要兼管耶稣会的5间。据《正教奉褒》297页及104页,康熙二十八年正月及三月,康熙帝分别在济南和济宁两地见到柯若瑟和利安宁,据他们自称,柯若瑟是康熙二十六年(1687)来华,利安宁则是康熙二十四年(1685)来华。

⑥郎汝略:《山东开教史》14-15页。

⑦李少峰:《方济会在华传教史》78页。

堂^①。两处数异，当是前者记入济南之女教友小堂，而后者未记。

上述的八间圣堂均应是较大的堂口，其实还有许多较小的堂口是不入统计数的。如泰安 1693 年建有圣堂一座，其下满庄、灌庄、东庄、赵庄均有小堂口。利安定神父的报告称：“这只是几个较大的堂口，之外还有附属较小的堂口 72 个”^②。据徐宗泽统计，1701 年方济各会在山东有住院 6、圣堂 6、教士 10 人^③。而据 1700 年的统计数，方济各会在山东的教友已增至 6900 名。^④

这一时期，方济各会传教区除上述六省外，还应有浙江、湖广、陕西等省。如意籍方济各会士伊大仁 1687 年任浙江主教，他曾祝圣浙江本地神父为司铎^⑤。据徐宗泽公布的教会 1701 年中国教务的统计，方济各会在浙江建有一住院，但无圣堂和西教士^⑥。然据《续口铎日抄》，嘉定有方济各会天主堂一座，有会员 6 人：赵仓、朱畹儿、朱园荣、张青臣、张仲、杨圣生，但由耶稣会吴历为代会长，时在康熙三十六年至三十九年间（1697 - 1700）^⑦。伊大仁还出任过湖广主教，1685 年伊主教视察湖广，1686 年又同叶宗贤神父来武

①安道林：《西班牙方济会士与中国传教区》281 页

②郎汝略：《山东开教史》14 页

③徐宗泽：《中国天主教传教史概论》第八章 243 页。到 1701 年前西班牙方济会上还有 5 人在山东，即郭纳壁、利安宁、柯若瑟、高怀德、卡述济，而此时传信部意大利方济各会士北京主教伊大仁移居临清，意大利籍劳弘仁则于 1699 年到山东东昌府，1700 年又来了 3 位意籍方济会士即宜利策、桑汝望及康和子，徐氏资料山东 10 位方济会上大概指此。见《山东开教史》18 页，载《恒毅》总 282 期 24 卷 6 期 1975 年 2 月。又荣振华书第二章 868 页称 1701 年山东共有济南、泰安、青州、临朐、临清、沂州、济宁等 7 座方济各住院

④李少峰：《方济会在华传教史》78 页。

⑤沙法利：《在中国传教区的意大利方济会士》138 页。

⑥徐宗泽：《中国天主教传教史概论》第八章 243。荣振华书第二章 864 页称 1701 年浙江有杭州方济会院一座。

⑦（清）赵仓：《续口铎日抄》康熙三十六年五月十五日，徐家汇藏书楼抄本；转引方家《中国天主教传教史人物传》中册《吴历》页 215 - 218 及《赵仓》236 页。

吕, 1696 年湖广代牧区成立, 首任代牧为方济各会上余宜阁 (当时余神父在罗马)^①。方济各会最早进入陕西传教在 1684 年, 当时伊大任、叶宗贤、余宜阁、莫拉里、亚伯乐等 5 位方济各会上来华后即来到陕西之西安, 并在西安学中文, 5 位传教士在西安居住两年后, 伊、余、叶 3 位神父去广州工作, 而莫、亚二位神父留在西安^②。建一住院^③。1696 年陕西代牧区成立, 首任代牧即方济各会之叶宗贤^④。但这一时期, 湖广未见方济各会住院教堂。

康熙前期 (仅指 1670 年至 1700 年) 是天主教在中国传教的大好时机, 也是方济各会在华传教的黄金时代。在这三十年间, 方济各会入华会士人数有很多统计数, 歧义较大^⑤, 下面将所见有姓名者搜集, 共为 42 人。(见下表)

①李少峰:《方济会在华传教史》108 页。

②韩承良:《中国天主教传教历史》第二部分 39-40 页。

③荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》第二章 869 页。

④李少峰:《方济会在华传教史》99 页。

⑤第一个资料, 穆启蒙 (Joseph Motte) 著, 侯景文译《中国天主教史》第六章 84 页 (台北, 光启出版社 1971 年) 称 1701 年全国有 130 位传教士, 其方济各会 29 位; 第二个资料徐宗泽《中国天主教传教史概论》第八章 243 页称 1701 年全国有方济各会上 25 人; 第三个资料韩承良《中国天主教传教历史》138-39 页, 方济会省林养默神父 1695 年报告称, 当时有方济各会上 16 人, 而据韩承良书, 1695-1700 年西班牙国王加路二世 (Carolus II) 又派非籍教 8 人来华, 则 1700 年前西班牙籍教士为 24 人。

1670-1700 年方济各会士入华情况表①

国籍	中文姓名 (字号)	西文姓名	入(在) 华时间	传教地区	其他
西	文度辣	Bueneventura Ibóñez	1671-1691	广东、江西	1671 年任 省会长
西	利安定(顾 惟止)	Augstin de San Dascual	1671-1679	福建、山东、广东	1683 年任 省会长
西	林养默	Jacobus Tarin	1671-?	广东	1695 年任 省会长
西	卡芳世(天 卉)	Francisco Peris a Concepcion	1671-?	广东 1684 年任 省会长	
西	艾(包)修士	Blas Doming Carcla	1671-1697	广东	医生
西	丁若望(伊 思)	Juan Marti	1671-1680	广东	
西	白神父	Miguel Perez	1675-?	广东	
西	傅劳理	Miguel Flores	1675-?	福建、山东	
西	石铎禄	Pedro dele Pinaela	1675-?	福建、江西、江 南、广东	1705 年前 任省会长
西	郭纳壁(果 纳比)	Bernardus ab Incarnatione	1677-?	福建、山东	1685 年任 省会长
西	王德望	Lucas Estevenl	1677-?	福建	

①此表主要依据李少峰《方济会在华传教史》、韩承良《中国天主教传教历史》、安道林《西班牙方济会士与中国教区》、郎汝略《山东开教史》、《汇编》第一册第 36 号档及 37 号文件及巴黎图书馆藏《传教信札》传教士领票名单制作。据老楞佐(Lorenzo Perez)神父的记录,到 17 世纪末,本世纪圣额俄略会为中国教区贡献了 67 位方济各会士,其中有 15 位是 1634-1635 年间早期入华的。实际上是 1670-1700 年间,从菲律宾派往中国的方济各会士有 52 人,均为西班牙会士,而表中所列名单西籍会士仅 31 人,可见遗漏者还有不少,或是派出并未入华。见安道林文 281 页。又表中利安定原名顾惟止,利安宁,原名李怀仁,又名利惟吉。方豪《中国天主教史人物传》中册 244 页引《正教本原》利安宁自称惟吉,方豪先生称惟吉当为惟止之误,盖先生不明方济会有利安定与利安宁二人,其字号有别。

国籍	中文姓名 (字号)	西文姓名	入(在) 华时间	传教地区	其他
西	伏鲁鸢	Joannes a S. Fructo	1683 (前) -?	广东	
西	梅佳道	Bernardinus Mercado	1683 (前) -?	广东、江南	
西	利安宁(惟 吉)	Emmanuel a Joanne Batptista	1685 - ?	山东、江南	1700 年任 省会长
西	恩若瑟	Josephus Navarro	1686 - 1709	福建、江西、广东	1698 年任 省会长
西	顾奥定	Augustinus Rico	1686 - 1692	福建	
西	柯若瑟	Joseph Osca	1687 - ?	山东	
西	宋多玛	Lucas Tomas	1691 (前) -?	福建	
西	南怀仁(德)	Michael Fernandez Oliver	1692(前) - 1725	江南、山东	
西	王雄善	Juan Fernandez Serrano	1693(前) - 1726	江西、山东、广东	1717 年任 省会长
西	花迪我	Didacus a Rosa	1696 - 1699	江西	
西	卡述济(卡 舒吉)	Franciscus a Conceptione a Consuegra	1696 - ?	山东	
西	江若瑟	Franciscus Josephus a Lagosco	1696 - ?	江南	
西	斐期道	Placidus Polacido	1696 - ?	江南	
西	罗安宁(明 森)	Michael Rosa	1697 - ?	福建	
西	安东尼(安 玛尔定)	Antonius Martiho Conceptione	1697 - 1749	广州、北京、澳门	医生
西	麦(史)宁学	Bernardinus Mercado	? - 1707	广东	1707 任省 会长
西	景明亮(精 明良)	Martin Aleman	? - 1726	山东	

国籍	中文姓名 (字号)	西文姓名	入(在) 华时间	传教地区	其他
西	巴廉(琏)仁	Franciscus a S. Josepho	?	山东	
西	华夏宁	?	?	北京、广东	
意	景	Angelo Pavese	? - 1724	北京	钟表匠
意	伊大任(仁)	Bernardino della Chiesa	1684 - 1721	浙江、江苏、山东	1692 年任 北京主教
意	余宜阁(泛 济)	Giovanni Francesode Nicolas	1684 - 1694	江苏、广东	1691 年任 南京主教
意	叶宗贤(巴 神父)	Basilio Brollo	1684 - 1704	江苏、陕西	1696 年任 陕西代牧
意	莫拉里	Joannes Baptista Morelli	1684 - ?	陕西	
意	亚白乐	Angelus de Albano	1684 - ?	陕西	
意	劳弘仁(纳)	Antonius Pececco	1697 - 1707	山东、北京	1699 年任 北京副主教
意	杨若翰	Joannes Bonavetura a Rome	1699 - ?	江西、江南	
意	包道宜	Antonius a Ripa Butoni	1699 - 1707	江南	
意	康和子(之)	Carolus Orazi de Castorano	1700 - 1732	山东、北京	1707 任北 京教区副主 教
意	宜利策	Johannes de Ilceto	1700 - 1710	山东	
意	桑汝望	Gabriel a. S. Johanne	1700 - 1706	山东	

方济各会在这—时期建立教堂数在诸书中有较大差异，如石铎禄神父统计 1579 - 1699 年百余年间，方济各会共建圣堂 36

①安道林：《西班牙方济会士与中国传教区》281 页。原统计总数为 35 间，但公布各省教堂数为山东 8、广东 17、福建 5、南京 1，则应为 36 间。

间^①；而据徐宗泽公布 1701 年方济各会教务，则是住院 25（一处住院即有一所教堂）圣堂 24，共 49 处，而据荣振华《1701 年中国住院图表》，方济各会住院 23 处，其中浙江 1、福建 3、江南 2、江西 4、广东 5、山东 7、陕西 1^②，各种资料均可能以不同方法进行统计。总之，上述住院及教堂数均不包括在各地所建之小教堂。至于这一时期受洗教友的总人数统计者不多，根据传教士每年所作报告，每年受洗人数在一千人左右。我们目前找不到 1700 年全国方济各会教友之人数，但据 1698 年恩若瑟神父的报告，“当时由方济各会士受洗教友已有 17600 余人^③。”因此，我们可以说，从这一时期开始，方济各会在华传教不论从传教士人数、传教区域、兴建教堂、住院及受洗教友之规模均在入华各天主教修会中居第二位，成为仅次于耶稣会的第二大华人天主教修会。

这一时期方济各会在华传教还有如下几个特点：

第一，这一时期入华传教之方济会士绝大多数为西班牙人，前面统计表中的 42 人，其中 31 人是西班牙人。由于西班牙传教士在中国传教的成功，故获得西班牙国王的大力支持。1689 年，西班牙国王批准，给其来中国传教士每年 120 块银币（Pesos），当时在华班籍教士已达 20 人^④，由于西班牙国王及菲律宾圣额俄略省的支持，班籍教士在华传教经费较为充足，盖起了不少住院与教堂。

第二，这一时期方济各会士传教区由过去的一省（1583 年前活动在广东，1639 年活动在福建，1665 年前活动在山东）而迈向了全国，其主要传教省有广东、广西、福建、江西、江南、山东，还涉及湖广、浙江、陕西，足迹几乎遍及全国，打开了向中国全方位传教的

^①徐宗泽：《中国天主教传教史概论》第八章 243 页及荣振华《在华耶稣会上列传及书目补编》第二章《1701 年中国住院图表》862 - 869 页。

^②Otto Maas, *Franciscans in the Middle Kingdom*, p. 9 及韩承良：《中国天主教传教历史》39 页

^③安道林：《西班牙方济会士与中国传教区》279 页。

大门。

第三，改变了过去反对中国教友行中国礼仪的传教政策。利安当时代，不论是在福建和山东，方济各会均是反对实行中国礼仪的最坚定者，即是在 1667 - 1668 年间的广州会议上，全体与会传教士均签字表决对中国礼仪问题上继续妥协态度，但唯一的方济会代表利安当却拒绝签字^①。但当 1664 - 1770 年的全国教难过去以后，以文度辣为首的方济各会士重新进入中国教区，“方济会中国传教士开始有所转变，甚至完全同他（指利安当）的理念背道而驰。换句话说，方济会原来是反对耶稣会士，禁止为亡者父母举行敬礼的。但是越来越看清楚，是不能反中国传统礼教而行的，因此由禁止而走向支持对亡者父母的敬礼，也就是与耶稣会打成一片。”一批方济各会上甚至因此而受教廷的严厉惩罚，如南怀德、王雄善与景明亮等^②，但最终也没有改变方济各会在华传教策略所采取的与耶稣会士的同一立场。

四、康熙后期意大利方济各 会士在西北地区的传教

康熙帝本是一位对天主教热心友好的皇帝，在他亲政后的三十多年里，一直对天主教传教实行优容保护的政策。因此，中国天主教在这一期间获得了很大的发展。然而，长期存在于中国天主教区内部关于中国礼仪之争的矛盾始终没有解决，到康熙后期反而愈演愈烈，特别是 1687 - 1696 担任福建代牧主教的巴黎外方传教会士阎当（Charles Maigrot）1693 年发出命令，要求在他的教区内

①李天纲：《中国礼仪之争》第一章 45 页。

②韩承良：《中国天主教传教历史》130 页及 141 - 144 页。

严禁中国礼仪，并将各教堂悬挂的康熙皇帝所书“敬天”匾摘除^①，此事无疑激怒了康熙。再加上 1705 年教廷使节铎罗 (Maillard Tournon) 来华后，康熙皇帝多方劝服下，他们仍然顽固坚持原来的立场，并公布教皇禁止中国礼仪的文件。因此，促使康熙改变原有的对天主教态度，并以“领票”制度对来华传教士进行限制。

所谓“领票”制度就是，凡愿继续在华的教士必须表明遵守中国礼仪，领得印票才准传教。印票由内务府拟定，用满汉两种文字书写。并规定：“在中国之西洋人，凡持有清汉字印票者准留，无票者均毋留。”^② 领票制度正式实行于康熙四十五年（1706）十一月。^③ 领票制度颁行后，在华方济各会士基本认定耶稣会的道路。韩承良神父称：

“在这个重要关头，方济各会士为了留在中国照顾教友们，决意全体遵守耶稣会的传教方式，就是在敬孔祭祖事上，完全同耶稣会看齐，务要留在中国看守教友，等待教宗的明文指示。……全体会士动身往北京去申请‘票’”。^④

现存有关西洋传教士领票名单档案一共三份，一份汉文，两份满文^⑤。三份档案，内容大体一致，但互有详略差异。根据藏于北京第一历史档案馆内两份满文原档，可以看出当时方济各会领票及在全国分布的情况：

① 李天纲：《中国礼仪之争》第一章 47 页。

② 《汇编》第一册第 34 号档 73 页。

③ 黄伯禄：《正教奉褒》康熙四十五年冬 125-126 页。

④ 韩承良：《中国天主教传教历史》138 页。

⑤ 两份满文原件藏中国第一历史档案馆，汉译文收录于《汇编》第一册第 34 号档康熙四十七年《总管内务府为核查发给西洋传教士印票等致兵部咨文》73-77 页、第 37 号档《总管内务府为知照领给印票与查西洋人等名单事致礼部咨文》79-82 页；第三份汉文名单藏巴黎法国国家图书馆某耶稣会上《传教笔记》手稿中，见李天纲《中国礼仪之争》第一章 83-84 页注 21。

“颁给印票者：……康熙四十五年十二月二十七日，西洋意大利亚国人康和子，年三十六岁，耶稣会士^①，现居山东临清州。……四十六年正月十九日，西洋意大利亚国人伊大任，年六十三岁，方济各会士，现住山东临清州。……五月十三日，西洋伊斯巴尼亚国人郭纳弼（又作壁）年七十七岁，方济各会士，现住山东泰安府。是日，西洋伊斯马尼亚国人卞苏吉，^②年四十五岁，方济各会士，现住山东济宁州。是日，西洋伊斯巴尼亚国人精明良年四十一岁，方济各会士，现住山东青州府。是日西洋伊斯巴尼亚国人南怀德（即前言之南怀仁），年三十九岁，方济各会士，现住山东济南府。是日，西洋伊斯巴尼亚国人巴廉仁，年三十九岁，方济各会士，现住山东临朐县。…五月十三日，西洋意大利亚国人梅树生（又作梅述圣、梅书升、梅树生），年三十九岁，方济各会士，现住陕西西安府。是日，西洋意大利亚国人雅宗贤（又作叶崇贤），年三十七岁，方济各会士，现住陕西西安府。…三十日，西洋意大利亚国人杨若翰，年四十岁，方济各会士，现住江西吉安府…”^③

以上共十位方济各会士，分布在山东（临清、济宁、泰安、济南、青州、临朐）者七人，分布在陕西（西安）者两人，分布在江西吉安者

^① 《汇编》第一册两份满文原档均将康和子标明为耶稣会士；这一点明显是错误的。康和子是意大利方济各会士，此为上述诸方济各会史明载。但为什么当时会出现这样的误记，是否是康和子本人的故意谎报，抑或有其它原因？

^② 卞苏吉，《汇编》第一册又译作卞苏机、卞舒吉，余疑原译应作“卡舒吉”或“卡苏机”其西文名 *Franciscus a Conceptione*，苏机（舒吉）之音源自 *Franciscus*，而卞姓来自“*Con*”。

^③ 《汇编》第一册第 34 号档《总管内务府为核查发给西洋传教士印票事致兵部咨文》75-76 页。

一人。而据另一份藏于巴黎法国国家图书馆的原件手稿，还有常住北京的各会传教士也领票，其中有“华夏宁、林养默、景、王善雄、安多尼，不明在何堂，”而其余传教士则分别为北堂、西堂之教士^①。上述五人当亦为方济各会士；林养默、王善雄之名前已见，安多尼为雍正十年（1732）广州西门外方济各会“杨仁里东约堂主”，华夏宁则是广州“花塔街堂主西洋人华姓者”^②，“景”亦当为方济各会士。据此可知，当时已领取传教印票的方济各会士有十五人。而据荣振华《1706-1712 年耶稣会士们的处境》中的记录，1712 年在华方济各会士为 15 人，与当时领票的方济各会士相同^③，被清政府驱逐出境的有劳弘仁及麦宁学两位神父^④。

据韩承良神父公布的方济各会史料，介绍了方济各会士领票的具体情况：

“当康熙皇帝的谕令公布之后，一切外籍传教士便毫无例外地都要经过皇家官员的审讯，认为合格后才可以领取居留证。第一位立即赴北京求取居留证的是我们的伊大任主教和他的副主教秘书康和之。二人透过耶稣会士的宫廷关系，顺利地得到所谓之‘票’的居留证。在山东的西班牙、意大利方济会上，两次聚集在临清，等政府人员的考察。第二次正好赶上康熙皇帝南巡，乘此良机在陪伴皇帝出巡的耶稣会士的帮助之下，都得到了居留

①原稿参见李天纲：《中国礼仪之争》第一章 83 页

②《汇编》第一册第 124 档雍正十年《广东巡抚鄂弥达奏闻驱逐广州各堂堂主至澳门将教堂改作公所用》169-171 页。

③荣振华：《在华耶稣会士列传与书目补编》第二章 849 页

④据方济各会史料，当时该会被驱逐者二人，劳弘仁（又作劳宏纳）于康熙四十六年驱逐去澳门，见《汇编》第一册第 37 档 82 页；麦宁学驱逐亦在同年，见韩承良《中国天主教传教历史》52 页

证。这是 1707 年 3 月 9 日和 6 月 12 日的事。”^①

前揭康熙四十七年三月二十二日《总管内务府为核查西洋传教士印票事致兵部咨文》则记为：

“兹据该司查报，西洋南怀德等八人，系由何部颁给印票，已飭各府从速查报。现据东昌府告称，康和子，意（伊）大仁供称，所持印票领自养心殿，铃有总管内务府印，共二份。据青州府告称，精明良、巴廉仁称，四十六年五月十三日往迎圣驾，直郡王给有印票，不知由何员、何部颁给，入奏即可知道。据兖州府告称，卞舒吉供称，是年五月十三日，在临清州，直郡王给有印票，并非部颁。据济南府告称，果纳比（即郭纳壁）供称，是年五月十三日，在临清州往迎圣驾，直郡王给有印票，并非部颁。……”

可知伊大任、康和子之印票是在北京由内务府发给，而其余方济各会士则是康熙四十六年五月十三日康熙南巡，在临清迎圣驾时直郡王颁给。与西文资料基本相合。

值得注意的是，这一时期在华传教的方济各会士来源于两个国籍，一是西班牙，一是意大利。入华西班牙籍方济各会士是直接由西班牙国王派遣并提供一切经费，而属菲律宾圣额俄略会省长领导的，他们在中国传教区进入很早，投入亦很多，前述之广东、江西、福建、江苏及山东等地均有其固定传教区。从上引清档领票名单可以看出，郭纳壁、卞苏机、南怀德、巴廉仁、景明亮，甚至包括林养默、王善雄、安多尼、景、华夏宁等均属西班牙方济各会士。据方济各会资料，1701 年西班牙国王又曾增派 6 位新传教士来华^②。意大利来华方济各会士，都是以教廷传信部的名义派到中国的。

^① 韩承良：《中国天主教传教历史》51 页。

^② 韩承良：《中国天主教传教历史》38 页。

传信部派来第一批意大利方济各会士在康熙二十三年共五人，为伊大仁、叶宗贤、余宜阁、莫拉里及亚白乐。他们在当时教廷任命中国南方区监牧主教陆方济(Mgr. Franciscus Pallu)主教的批示下，伊大仁、叶宗贤、余宜阁三人赴广州工作，而亚白乐与莫拉里二人则在西安传教。当时伊大任被任命为陆方济的辅理主教。1684年10月29日，陆方济在福建去世，其职由伊大仁接任。1690年在中国设立三个教区，即北京、南京、澳门。伊大仁又被任命第一任北京教区主教^①。由于方济各会在北京既无会士，又无教产，而当时方济各会势力最大的传教区一是广东，二是山东，山东离北京较近，他于是选择山东临清作为北京教区的驻地及自己的传教地^②。第二批教廷传信部派来的意大利方济各会士是劳弘仁神父，到山东担任伊大任副主教，后担任教皇使臣铎罗的翻译，被康熙于1707年驱逐回国。第三批由传信部派遣的意大利方济各会士共四人，其中康和之、宜利策、桑汝望三人于1700年到达山东，第四位当为梅述生，“则因途中病于波斯，次年才来到。”^③

由于传信部不断派遣意大利籍方济各会士来华，而他们又不属西班牙圣额俄略会省的领导。因此到17世纪末18世纪初，方济各会在中国的传教区已分为两大部分，即是以前由西班牙人主持的老传教区(包括广东之广州、潮州、惠州、顺德、福建之宁德、建宁、邵武、江西之吉安、江南之南京、安庆及山东之济南、泰安、济宁、青州、临朐等地)，和新来由传信部意大利方济各会士所建立的新传教区，该区开始以山东西北地区为主，如东昌、武城、临清等，

① 方豪：《中国天主教史人物传》下册《陆方济》12页。

② 郎汝略：《山东开教史》15页。

③ 郎汝略：《山东开教史(续)》18页。又据李少峰《方济会在华传教史》389页知梅书升(述生)1701年来华。

逐渐向陕西、甘肃、山西等西北地区推进^①，使方济各会士开始大举进入中国西北地区，也是方济各会在康熙后期对中国天主教传教事业的一大发展。

从上引康熙四十七年领票名单即可看出，在康熙四十六年（1707）以前，意大利方济各会士叶宗贤与梅述生两位神父已在陕西西安居住，并领票传教。但据方济各会史料，1684年入华的五位方济各会士最早到的地方即是西安，伊大任等三人离开西安后，还有莫拉里和亚瓦乐两位神父留在西安，所以方济各会士传教西北地区的历史应该始于1684年。康熙三十五年（1696）陕西成为代牧区，叶宗贤被任命为首任陕西主教，1701年4月，同梅述生一起赴西安就任^②。他们在陕西首先接受耶稣会士已经放弃的一些传教地点，得教友4500人，并在此基础上发展新的教区。1705年，梅书升神父主持陕西教务，同年，Maoletti（叶崇贤）来到西安协助梅神父工作，并在西安买地建堂。到1710年时，西安已成为方济各会士西北传教之中心，并将全教区分为四个总铎区，即关中、陕南、兰州、山西。其后又有意籍方济各会士方启升、麦传世、劳佳碑、王方济等来到西北传教。梅神父一直留在关中转教，还在宝、凤翔、延安、眉县等地创建会口。1717年梅神父升任陕西代牧

^①参阅韩承良：《中国天主教传教历史》45页，及沙法利《在中国传教区的意大利方济会上》140-141页。当时的意大利方济会上分为“保守”与“革新”两派，保守派的意大利方济会上留守山东，而革新派的方济会上全部开往西北及湖广地区。

^②李少峰：《方济会在华传教史》89页。值得注意的是中文译名同为“叶宗（崇）贤”者为两人，且均是意大利方济会上。1684年入华1686年被任命为陕西主教的“叶宗贤”西文名 *Basilus Brolo*，而清档在西安领票后来又去兰州传教的“叶宗（崇）贤”满文档作“雅崇贤”西文名 *Joannes Bapt. Maoletti*。前者生于1648年，1704年逝世于陕西三原；后者生于1669年，1705年来陕西传教，1721年入湖广传教，1725年逝去。故台湾学者为了区分，又将后者译为“叶功贤”。参见李少峰《方济会在华传教史》89-90页，沙法利《在中国传教区的意大利方济会上》129页及《中国方济各会史志》（*Sinica Franciscana*）卷5514页注2，转引房建昌《以罗卜藏丹津的生年看西方天主教传教士叶崇贤对青海史地的描写和价值》，载《青海师范大学》1987年第4期。此文影印件蒙师兄青海师大历史系教授白文国兄寄赠，特此鸣谢。

主教,1727 年逝世。^①

康熙五十一年(1712),方济各会陕西代牧更向西北之甘肃、青海等地推进。乾隆十一年(1746)《甘肃巡抚黄廷桂奏复遵旨访缉并无西洋传教士在境折》记录了此事:

“兹据该司等详称,甘肃地处边陲,土瘠民贫,耕牧者多,识字者少。先于康熙五十一年,有西洋人麦传世、叶宗贤二人先后来兰(州),于东门外创立教堂,当时有无知愚民崇奉其教,吃斋诵经。迨至数载,叶宗贤知边地苦寒,不能久住,旋即他往,未复回兰,止留麦传世一人在甘。雍正二年,奉旨着将西洋之人送回本国,随将麦传世委员伴送广东,转发澳门安插,所遗教堂,入官改作甘司茶库在案。迄今二十年来,并无复有西洋之人在境。唯麦传世去时,教内一切图像经卷,原未令其销毁,以致入教之民,间有收存者。今查兰州府属皋兰县民,有王俊、李玉、朱珍等二十一人;西宁府属西宁县民,有杨春禄及已故之宋文志,凉州府属武威县,有兰州人流寓凉州居住之魏简及本地民人冯训、张明宣,并已故之卢斌、孙龙菊,俱系当日在兰(州)拜叶宗贤、麦传世为师,吃斋诵经,各首出图像、经卷、念珠等物,讯非近日入教,并不曾设立会长、创建教堂,亦无引诱男妇礼拜诵经各项情事,先行详报前来。”^②

这份极为珍贵的方济各会传教甘肃、青海的中文档案报导了这样

^①李少峰:《方济会在华传教史》189-90页,及韩承良《中国天主教传教历史》46页及59-60页。

^②《汇编》第一册第157号档页224-225。1981年在甘肃武威高坝发现一《凉州公教信友迁葬麦神父并公坟碑记》石碑,内云:“大铎德麦公,泰西意大利人,康熙十七年传天主教于兰、凉。……麦公之来兰、凉传教,适继方公德之后,盖方公之来教教于吾区之永宁堡也,尚在康熙中叶。”参见《武威市志》第十七编《社会》158页,兰州大学出版社,1998年)此麦公当即麦传世,但传教甘肃时间与清档异

的讯息,康熙五十 (1712)年,方济各会士叶宗贤及麦传世先后到甘肃来传教,并在兰州城东门外创建教堂,当时不仅兰州属县皋兰等地有民人入教,青海省的西宁、甘肃省的凉州均有民人人教。然据方济各会史料,麦传世是康熙五十四年(1715)时同方启升到西安的,当时被分派山西传教,但因山西荒年,遂转赴兰州、凉州、西宁传教;叶神父则是康熙五十年(1711)去甘肃、青海传教。1712年付洗170人,并在兰州建教堂一座。1713年,在源州(当为凉州)建教堂两座,后又去西宁修建一圣堂,1717年由西宁返兰州^①。又据荣振华《1700年前后中国北方的传教》介绍,叶崇贤1713年离开兰州,“遂迁往凉州和西宁,在那里工作到1716年^②”。叶崇贤《1713-1716青海与甘肃传教分布图及文字说明》还说西宁有两座教堂,一座用于……男性,另一座用于女性。会长为秀才 Tung Barthotomew;多巴有一座小教堂;镇海堡有一极大教堂,商人 Kuo Andrew 为首领^③。从上述资料,可以看出康熙后期天主教已经传入我国西北的青海地区,而且在西宁、多巴、镇海堡等地已建有较大的教堂。

山西原为耶稣会之传教区,从康熙五十九(1702)年后,方济各会士开始进入山西传教。乾隆十一年(1746)《山西巡抚阿里衮奏报拿获由澳门到晋天主教徒王若舍情形折》透露了方济各传入山西的讯息:

“续于乾隆十一年五月内,据霍州署知州沉荣昌禀报,于乡民张文明家拿获西洋人王若舍,系大西洋勒齐哑国人,于乾隆五年附船到广东澳门,寻访伊叔王方济哥下落,随学

①李少峰:《方济会在华传教》89-90页。

②荣振华:《1700年前后中国北方的传教》,原文载《耶稣历史协会档案》24卷89期287页,1955年,转引前揭房建昌文。

③该图现藏梵蒂冈图书馆,编号为“中国城镇类,507号”参见前揭房建昌文。《华裔学志》18卷(1959)载希切斯尼亚克《叶崇贤对于甘肃的描写及地图》文中刊登此图。

习中国语言服饰,后经访得伊叔在晋,遂于乾隆六年自澳门来至山西赵城县,始知伊叔于雍正元年已经病故。因伊叔置有窑地,欲行变卖,羁留未回,并无引诱羽党聚众念经等情。……王若含因念伊叔坟墓,不忍即去。”^①

这位“王方济哥”即方济会史料中的“王方济”,西文名 *Franciscus Garretto*。据上档,可知雍正元年(1723)已经在山西赵城病故,并有坟墓为证。而据李少峰《方济各在华传教史》,王方济神父 1720 年到西安,随即负责山西传教,1721 年因山西大荒,遂离山西去湖广、四川传教,雍正四年(1726)时,又进入山西定居传教,前后共十二年。则知王方济神父病逝山西在 1638 年。

意籍方济各会士进入湖广地区始于康熙廿四年(1685),康熙三十五年(1696),湖广传教区成立。首任代牧亦为方济各会士余宜阁,1702 年叶宗贤继任代牧,其间去陕西、甘肃、青海传教,至康熙六十年再任湖广署理主教,直至 1725 年逝世。这一时期,有叶功贤、王方济、劳佳碑数位神父来湖广传教^②,但未见这一时期该地区方济各会教堂建设及教友受洗人数的具体情况。

1701 - 1723 年入华方济各会士情况表^③

国籍	中文姓名	西文姓名	入(在)华时间	传教地点	其它
意	梅书升(述生)	Antonius da Castrocaro Laghi	1701 - 1727	陕西	1717 年任陕西主教
意	叶功贤(崇贤)	Joannes Bapt. Maoletti	1702 - 1725	陕西、湖广	死于常德

^① 《汇编》第一册第 153 号档 216 - 217 页。

^② 沙法利:《在中国传教区的意大利方济会上》141 页及李少峰《方济会在华传教史》109 - 110 页。

^③ 根据李少峰:《方济会在华传教史》80 - 90 页,及韩承良《中国天主教传教历史》59 - 60 页制成。

国籍	中文姓名	西文姓名	人(在)华时间	传教地点	其它
意	方启升	Franciscus Saraceni	1715 - 1741	陕西、山西	1727 任 陝西主教
意	麦传世	Franciscus Jovino	1715 - ?	陕西、山西	死于凉州
意	劳佳碑	Gabriel a Taurino	1720 - ?	陕西、湖广	
意	王方济	Franciscus Carretto	1720 - 1738	山西、湖广	

这一时期入华方济会士除上述 6 名意籍外, 1701 年后, 西班牙国王菲力浦五世(Philippus V) 应方济各中国会省之请还派了 6 位新教士入华^①。可知康熙后期入华方济会士至少不下 12 人, 再加 1700 年以前入华, 1700 年至 1723 年仍在中国传教的方济各会士, 其传教实力仍然可观, 据张泽的统计数, 雍正六年(1728) 时全国方济各会士为 15 人^②。但可能当时在华方济会士的实际数应高于 15 人, 因为在此期间去世的仅有叶宗贤(1704)、桑汝望(1706)、包道宜(1707)、宜利策(1710)、伊大仁(1721)、叶功贤(1725)、梅书升(1727) 等 7 人, 回国者仅有劳弘仁(1707)、麦宁学(1707)、南怀德(1725)、王雄善(1726)、景明亮(1726) 等 5 人。所以, 这一时期方济各会在华传教实力实际上与 1700 年前大致相当。

康熙晚年领票传教制度的颁行, 虽然不是实行严格的禁教, 但对当时正处于蓬勃发展的中国天主教的传播明显有所限制。比如, 康熙前期进入中国的天主教修会共有耶稣会、方济各会、多明我会、巴黎外方传教会、奥斯定会、遣使会等 6 个修会及教廷传信部。领票制度颁布后, 除耶稣会与方济各会绝大部分会上领票外,

①韩承良: 《中国天主教传教历史》38 页。

②张泽: 《清代禁教期的天主教》第二章《雍正严禁下的天主教》348 页, 台北, 光启出版社, 1992 年。

其它各会均拒绝领票而被驱逐出境。据荣振华公布的资料，1705年后中国教区“共损失 80 名会士”。^① 由于康熙限教思想的流露，在地方上则开始掀起排教的风潮，而地方的排教势力又反过来影响康熙，故至康熙五十六(1717)年，清政府重申禁止百姓入教。至康熙五十八(1719)年时，康熙皇帝对嘉乐说：“尔天主教在中国行不得，务必禁止。教既不行，在中国传教之西洋人亦属无用。除会技艺之人留用，再年老有病不能回去之人仍准存留，其余在中国传教之人，尔俱带回西洋去。”^② 其对天主教的宽容远远不如前期。尽管如此，康熙晚年的禁令并未真正执行，地方排教也只发生在很小的一部分地区，直至康熙逝世，只是遣送不领票教士而没有杀害传教士，亦未闻有全国性的大教难。相反，传教士领票之后，大多可以自由传教。但是，从另一方面则是来自天主教内部的压力越来越大，1707年1月25日，铎罗公布“南京公函”，重申中国传教士都应该按照教皇谕令对待中国礼仪，不执行者逐出教会。1710年9月25日教皇又表态完全支持“南京公函”，并且命令今后任何人不得关于礼仪问题上任何奏本^③。教廷的命令传到中国后，中国教会一度陷于瘫痪，许多地方的教友已经“裂教”，甚至有耶稣会不愿做圣事，还有不少传教士在内外交加的逼迫下无法忍受，以致精神失常。在这种情况下，方济各会士宁愿背上“不听教宗命令”的骂名，冒着被教会“弃绝”的危险，同耶稣会站在同一立场上，坚持向清政府领取票印^④，为的是不被清政府驱逐，继续留在自己的传教岗位上。由于留下来的方济各会士与耶稣会士团结协作，即使是后来的意大利方济各会士，也与西班牙方济各会士保持相同的

①荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》第二章 850 页。

② 陈垣辑：《康熙与罗马使节关系文书》42 页，故宫博物院影印本，1932 年。

③ 韩承良：《中国天主教传教历史》50 - 51 页及金普斯《方济会来华史（1294 - 1955）》第一章 8 页。

④李天纲：《中国礼仪之争》第一章 89 页及韩承良《中国天主教传教历史》53 页

作风,同耶稣会采取同样的步调,^① 奋力开拓,在康熙晚年的限教政策及天主教内部沉重的压力下,方济各会在中国的传教事业不仅没有衰退,而且出现新的发展形势,即前述意大利方济各会开辟广袤的西北传教区。据 1713 年方济各中国会省总务马德里德(Agustin de Madrid) 神父称,“我们在那个大帝國中建立了 35 间圣堂,还有 25 间小堂,我们所管理教友有 35000 余人,其还有 11000 人等候领洗,其中不乏一些政府官员。”^② 仅十余年时间,受洗教友增加了一倍,足以说明康熙晚期方济各会在中国传教事业仍呈继续发展之态势。在这一时期,在俗方济各会(方济各会第三会)也传入中国。据保存在西班牙 1707 年刊刻的中文《三会规》,1701 年时南怀德神父在济南成立第三会,后又在济南城东的博兴建立第三会,当时济南第三会发展达 178 人之多,还有 300 余人等候入会。与此同时,在广东、福建及江西也建立了同样的在俗教友修会。^③

方济各会在中国传教的发展一直延续到康熙去世,雍正皇帝即位(1723)后,全国性的大教难开始,方济各会从此转入艰难困苦的地下传教之中。

① 韩承良:《中国天主教传教历史》147 页。

② 安道林:《西班牙方济会上与中国传教区》283 页。

③ 韩承良:《中国最古老的在俗修会》,见该氏《中国天主教传教历史》181-186

在中国的西方语言学传统

白 珊 (Sandra Breitenbach)

一、引言

16世纪,各修会团体的传教士开始到中国“安家”,进行知识与文化的交流活动,这是中西接触的早期明证。在对当时的欧洲人介入到世界各地的评估中,我们经常可以发现,人们的反应都集中在欧洲所充当的扩张主义的角色上(尼尔, Neill, 1986:176)。赛义德(Said, 1979:100)为欧洲人出现在东方世界所作的分析,提出了一个批判性的框架:他认为这种分析法带有很强的欧洲偏见,在很大程度上,它是建立在西方不同的经济、政治和宗教兴趣这些基础上的。在本文中,我们集中在从文化相遇这一角度上来分析,换言之,我们将从早期跨语言学的相遇本质,以及为增进文化理解所存在的潜在力量上来加以分析。无论从语言的最初形式或是从它随之而发展及改进的思想交流的本质上来研究语言,我们都可以有所创作的意义的意义和概念方面,获得极其宝贵的洞见。当多明我会、方济各会和耶稣会的传教士们第一次面对这种非欧语言

时，语言学之间的交流得到了促进；这些传教士现在所面对的语言无论从它的语言结构，还是从它的文字系统，都与他们本身所使用的语言不一样。他们对这新发现的语言产生了浓厚的兴趣，进而就努力去研究这些语言，编写了实用教科书和词典，其目的是为推进对新语言的探究，也为了便于对随后来华的传教士教授这种新语言。为阐明这一深具开拓精神的工作，特别考虑到现代的各类读者，我们在评估这些历史上的工作时，必须仔细谨慎地选择合适的方法。为了研究语言编史工作，我们将在这儿简短地呈上一些方法论上的评议和小心翼翼的陈述，为语言发展的分析构建一个理论与实践组合的框架。布雷克勒（Brekke, 1987: 52ff），克尔纳（Koerner, 1976: 685ff，特别 p. 690; 1987b）和施米特（Schmitter, 1987: 113-118）为语言编史工作的文字，讨论了一些最适合于处理在相关的上下背景中的先现代作品的模式，以便使这些历史上的证据也能被生活在今天的我们所接纳。我们必须考虑到某些因素，诸如作为作者经验之一部分的知识面，以及可能对其产生影响的意识形态和政治的风气，通常的“舆论”（*climate of opinion*）（Cf. 贝克尔 Becker, 1932: 1-3，特别 p. 5），认识论上的前后背景，与已存在的相关科学学科所表现出的很接近的类似性，以及各个不同作者的生平经历等因素。在最近几年中，（与传统的印欧语）不同的美印语的语法又一次成了学术界感兴趣的对象（参见齐默尔曼，Zimmermann 1997）。无论是美印语的语法还是已成文的中文和口文的语法，都有一个共同的基本组成部分：即它们相当广泛地受了希腊-拉丁语，或更普遍地说，受了西方语言思想的影响。特别是，西班牙语言学的传统在成文的语法和语言学的理论上起了重大的作用。它们发展了最初由世界各地不同的早期传教士们所创造的语言种类。在中国方面，博克瑟（Boxer, 1953: xci）和冈萨雷斯（Gonzales, 1955a, 1956; 1966）已经引起了我们的关注，他们提醒我们注意多明我会在对语言研究上所起的重要作用，以及他们所研

究的中文语法。冈萨雷斯最关心的是，他们所写下的在中国的传教史，以及为我们今天集中和保存的这些早期的作品。罗宾斯 (Robins, 1997: 122) 指出，对于新近所发现的语言的知识比发现新语言本身，更具有特殊的挑战性。这些语言知识包括比较法短语、分析型汉语，以及多式综合语 (incorporating language) 等，后者与原来的有形态变化的西方语言——如拉丁语与欧洲方言——在结构上显然有了很大的变化。那么，东西方语言相遇的本质究竟是什么？本文将阐述以下几个主题：(1) 试图揭示在西方所发现的对汉语已形成的先入之见的几种程式；(2) 本研究将描绘出一些主流派在早期与汉语语法接触时所产生的语言学思想的大体情况。由于我们的研究与多明我会有关，一般来说，我们将把自己限制在该修会所强调的内容上。^① (3) 本文对所对照采用的西方语法概念的例了，例如“词形变化和格”，将从语言倾向性的观点来加以分析，但同时也从创造性的语言思想上来分析。

二、以历史上的希腊—拉丁语为背景， 西方世界对汉语已形成的先入之见

要开始这一主题，我们将从传教士所解释的语言课本的本质谈起。我们主要将集中在两方面：第一，亚洲语成文语法以西方的语言传统和拉丁语的框架为其一种模式；第二，汉语语法在为宗教作“教学工具”中所起的作用。多明我会传教士是首批为中文的国语 (Mandarin, 现在称之为“普通话”) 以及一些汉语方言写下了系统语法的传教士之一。他们说的国语最近被认作与南京方言为基础的共通语相一致；国语作为交际语 (lingua franca)，广泛地被中国官员以及在进行商务来往时所应用。当外国传教士到中国传教时

^①我们将在其它的研究中，展示更广范围内的在中国不同的语言传统。

——至少从 16 世纪到 18 世纪时——大部分人都说国语（参阅柯蔚南，South Coblin，例如，2000）。以下当我们提到“Mandarin”时，就是指国语，而不是如现时代对该词的用法——作为普通话。让我们仔细地来观察一下，早期传教士对汉语概念理解的框架。在某些汉语语法中，我们能够发现一种希腊 - 拉丁语——或通常的西语——特性的踪迹（白珊，Breitenbach，2000）。在好几个方面，我们都能证明它具有西语传统的特点。我们发现各作者都审慎地参照了拉丁语结构，并且在他们的分析工作中，他们都受了西语的影响。这种影响可从几方面看出来：顺着西语的概念所构成的（语法）范畴、部分词类的概念、动词的变化形式、被动语态，以及其它的西方要素、语言内容的本质、所呈现出的定秩形式和西方世界对汉语的误解等。从某种程度上来说，这些看法的出现是由于他们受到了自己本国语优点的片面影响。接下来，我们将讨论传教士选择拉丁语和广泛地采用西方语法形式的原因，我们将以一种新的视野，把它放置到一个合适的语言学的地位，或更确切地说，放到“传教语言学”的位置上来探讨，在一种更为广阔的背景下来查看他们创造性的努力。传教语言学由两部分组成，即词典编纂学和语法的研究；在传教工作的背景下（特别要创作一种非本国语言的学科），这一研究工作能取得成就，就是由于进行了跨文化与跨语言交流的结果。霍夫德哈根（Hovdhaugen，1994：15）定义的传教学语法如下：

传教学语法是一种特殊语言的描写法，它由非本国的传教士所创造，作为传教工作的一部分。这是一种教学的和共时的语法，涵盖了音系学（译者：研究语言内部的语音系统的一门学科）、形态学（译者：对词的结构的研究）和句法分析；它们主要从口语素材——也有极小部分

从翻译过来的宗教读本——上得到的资料为其基础。^①

为了表示这种朝向新近语言之间的接触的大体样式，以传教语法为代表，我们在此引用多明我会传教士弗朗西斯科·万济国（Francisco Varo）在 1682 年所创作的一本书《汉语国语的艺术》（*Arte de la lengua Mandarina*）第三章“论名词和代名词的变格”中的一句话。万济国的研究是有关汉语的第一本语法书，它是在万济国过世后，于 1703 年由石振铎（Pedro de la Pinuela）在广东编辑出版（白珊，1996）。他说：

这种语言的所有名词没有词性变化，它们的格是恒定的。要表达它们之间的不同，只有根据前面已陈述的内容，或根据在该名词的前后是些什么词来决定。^②

万济国正确地观察到汉语里的名词是不变格的，在某种意义上说，这是与万济国所熟悉的欧洲语，特别是与拉丁语和西班牙语相关。他的知识可能还包括对其它欧洲语的运用技巧。但除了这些最初的“洞见力”，他所给出的语法结构和继后的评述，都指出了相反的一面：万济国就像其他的传教士一样，试图一丝不苟地把汉语固定在西文的语法概念和成文的教科书风格的模式之中：

通过把这些词汇一个接一个地排列起来，并根据它们在句子中的位置来加以使用，词形的变化可以从词类的八个部分来加以理解，它们是：名词、代词、动词、分词、介词、副词、感叹词和连词。

这样，紧接着出现的问题就是：为什么要把汉语调整到这样一种“不合适的”语言系统中去呢？特别是当万济国已经注意到了在

① 对照霍夫德哈根（1994:15）。

② 万济国，1703:19f.；由柯蔚南和莱维（Levi）翻译，2000

有形态变化的语言（或称有屈折变化的语言）与汉语之间存在着某些结构上的不同时，为什么还要这样做呢？我们可以在早期的课本中，以及在其它的学科，如心理学中，找到该问题的答案。斯托特兰德(Stollard)和卡农(Canon)(1972)注意到人们善于把事情与自己所熟悉的概念和想法联在一起，或说，人们更信任自己所熟悉的概念和想法。传教士们在中国和世界各地，对当地的语言学的观念，在很大程度上是建立在他们自己所熟悉的希腊-拉丁语传统基础上的。那些传教士们所接受的训练方法以及在那时所流行的舆论都指出，拉丁语法是当时的标准语法。好几世纪以来，拉丁语学家普里夏奴斯(Priscianus)和多纳图斯(Donatus)都是这方面的权威：多纳图斯(4世纪)的作品常作为初学者的教科书，以至于到最后，提到“a Donat”，就成了“小学教科书”。相应地，把“a Priscianist”这个词，就归诸于普里夏奴斯(6世纪初)，用它来表示较高年级学生的“语法书”。拉丁语被认为是世界通用语，大规模地被采用作为一切语言描写法的对照模式(Cf. 阿伦斯, Arens 1980:99-100)。^①最后，根据有些作家的看法，“词类的八部分”这一概念，也可以回溯到诉诸于狄奥尼修斯(Dionysios Thrax)的有名的希腊语法，即语法技巧(Technē grammatikē)(c.100 B.C.)。拉丁语普遍地施展了其强烈的影响，并反映了其有力的传统；人们可从两方面来体会这一点：其一是作为教会官方语言的功能，其二是它在学校教育中的用途。^②对留在欧洲传教的传教士，或到中国去传教的传教士都可以毫无困难地得心应手应用这些创新风的拉丁语。在17、18世纪，拉丁语法课本通过海运寄到中国，这可以从在

① 与此作对照，我们注意到一个很有趣的事，欧洲有名的学者戈特弗里德·莱布尼茨(Gottfried Leibniz)准确地预想到，中文是一种只在科学上的普世通用语。

② 要进一步了解拉丁语学问在欧洲所担当的角色，可以参见阿伦斯(Arens, 1969)；罗宾斯(Robins, 1951, 1987, 1997)；劳与斯勒伊特(Law & Sluiter, 1995)的作品。

塞维尔(Seville)的 *Archivo General de Indias* 所列出的包裹邮寄表的记载上得知。^① 中世纪时, 语法主要被看成为一种技巧, 用 *ars* 这个词来表示, 这样, 它就是在性能的各自价值中的一门艺术 (*an art in the respective meaning of capability*) 。在它的实践功能方面, 它可被归在三学科(*Trivium* 译注: 中世纪大学文科七门学科中的前三门: 语法、修辞、论理) 的基础部分(博松, *Bussong*, 1990:191 ; 费尔堡, *Verburg*, 1981:208) 。在拉丁文的种种影响之中, 特别重要的是它对语法的理解讲究实效, 拉丁人文学家安东尼奥·德·内夫里哈(*Antonio de Nebrija*, 1444 - 1522) 的语言学作品可作为它深一层的代表; 这种理解法选择了把汉语与拉丁文作比较, 在当时, 这是相当值得称道的。

三、来华传教士所写的语言 学研究的动态或传统

无疑, 内夫里哈的名字在早期传教士的教科书中经常出现。在多明我会所创作的语言学习中, 这种情况尤为属实。在那儿, 教科书本经常被冠在艺术这一标题之下; 有时候在课本中, 也直接提及语法艺术, 或者明确地直指内夫里哈的名字。^② 总的来说, 在对汉语的描写中, 我们可以找到许许多多种倾向, 代表着不同的语言概念、哲学以及语言学思想。我们可以区分在中国语言学上的各种不同趋向, 根据作者的身份、在课文中所表达的语言学上的概念、所指出的课文的目的, 它们对当时以及随后思想的影响, 甚至

^① 参阅 *Archivo de Indias*, ms. No. 305, *Expedientes sobre misioneros de China*, años 1669 - 1766, no. 1.2.3., f. 16 - 18.

^② 参阅, 例如万济同(*Varo*, 1703; 同样参阅前言, p. 1); 贡萨尔夫斯(*Gonsalves*, 1829); 罗德里格斯(*Rodriguez*, 1604 - 1608); 罗德里格斯(*Rodriguez*, ms. 1776)。

还可以根据一种确实的世界观、公开或隐含地表达在课文中的跨文化的体验, 以及其它种种因素。在对语言描写给予不同的分类时, 我们必须非常谨慎地牢记心中, 这只是一个大致的情況, 其目的是提供给我们: 在中国和欧洲汉语研究得到进展时, 它的一个大体图像。在界定我们的标准以推断出确实的趋向或传统时, 我们必须牢记, 这只是分类的一种可行性方法, 它依据的是我们所设定的, 并用来作为我们的比较方法的特别标准。在我们所发现的普遍的趋向中, 可证明在不同的研究中, 存在着思想和概念的交流, 我们必须允许存在规则中的特例。从本文的研究目的出发, 我们把一种“传统”观, 看作是思想、概念、哲学, 或实践的一种训练, 它至少承担了以下一个或更多的因素: (1) 它追随一种思想意识学派; (2) 在当时, 它是广为流传和(或)深具影响的; (3) 它以一种实质性的方法影响了后来的思潮; (4) 发现在某个使用者的团体中采用了这种思想意识; (5) 它追随一种理论框架。

汉语中最早的语法教科书是由多明我会遗传下来的; 事实上, 部分也是从方济各会中遗传下来, 例如我们可以在石振铎的作品中发现汉语语法。多明我会会士弗朗西斯科·万济国(1627 - 1687)在1682年完成了他的理论和描写相结合的汉语语法的草稿。这本书是以西班牙文写的, 共有99页。在书中没有出现中文字, 只有一些17世纪时对官话发音的很小心谨慎的释文。大体上说, 他应用的方法是在希腊-拉丁语言传统中已形成标准的方法。在这种方法中, 他选择了类似的结构开始他的作品, 他采用了名词变格与动词变位的西方概念, 以及把他的汉语语法规范在内夫里哈有名的拉丁语法模式上。至少有两本较早期的中文教科书可利用来帮助精读他的作品。它们是归属于他的同行弗朗西斯科·迪亚斯(Francisco Diaz)和若翰·莫拉莱斯(Juan Bautista Morales) (1743) 的作品, 可能还有第三本草稿, 是出自多明我会的胡安·科博(Juan Cobo)。当1703年万济国的书印出来以后, 它在多明我传教修会

中广泛流传，并且发现其他修会团体成员也采用它。我们可以假设在语言学的研究工作中，有些是与方济各会一起合作做的，这是由于万济国的语法书的编辑同时又是方济各会士之故。多明我会语言研究的一个重要因素是广泛地采用内夫里哈对语言学习的概念，这种概念在他的深具影响的《拉丁文入门》（*Introductiones Latinae*）中广被流传。他对拉丁文的探索标志了后来的语言观，这不仅是欧洲人的观点，同时也在相当程度上成为东亚的观点（白珊，1996）。一般而言，由多明我传教会所承担的语法艺术的重要角色——特别在它所展示的内夫里哈的作品上——已经由伊艾钦（Ineichen, 1991）作了简短的讨论。多明我会对在中国的语言研究，我们发现有几个重现的要素。许多课本都包括了对名词变格与动词变位的讨论，并把它作为争论的中心部分；最初，它们就被定位以教学为目的，因此，设定了一种清晰易懂的文字风格；它们还常常有一些有关语音和正确发音的段落，并且通常都集中在语法的实践方面；我们常能发现在课本中有一些引语取自于古典作品和权威的文章。

当我们提到语法技巧时，我们必须包括对某些引起警惕的词的评注；至于技巧（*ars*）这个词在多明我会的中文课本中，被非常频繁地用在各类主题中。从一种更为狭义的意义来说，我们可以限定万济国的艺术技巧就是指语法技巧，尤其是由于他如此紧随内夫里哈的框架，并采用他的详细资料。例如，不管何时，当他没有完全遵照内夫里哈所提供的内容和章节的秩序时，他会给予明确的说明。在这样做的时候，甚至可以说，他注意到了作这样一个更改的必要性。但从这方面的另一结论来说，我们发现与艺术技巧的主题在一起的作品都从实质上偏离了内夫里哈的框架。看起来，它们只在所提供的实践教导或给出的实例，以及以语言为目标的句子中，才保存了语法技巧的特点，为的是促进语言探索。在内夫里哈和万济国的作品中所发现的那种理论上的评注，在这儿

基本上不存在。贡萨尔夫斯（Gonsalves, 1829）可作为较后团体中的代表人物。我们在他的作品中可发现大量的语言资料汇编，以中文与葡文的实句形式出现。这种形式提醒了我们一种延展的词汇，这些词汇有注释和例句，以图表来阐明每一个字在上下文中的用法。这些课文的类型可以作为用来注释和记忆中文实句的有用资料（这种形式与万济国课本的中间部分很相像），不过一般而言，这些类型还缺少一种明确的理论基础。不管怎样，仍然能在其中发现语法结构和句法范畴，即使它们以一种更为隐含的形式传达出来。另一方面，万济国是从词类的八个部分这一基础上来建立他的理论的。他以定义词类的各个部分开始——他相信他在汉语中发现这些词类——并且还包括了名词变格，动词变位和拉丁—西语的典型概念，如在他的研究中所用的被动语态等。不管何时，当一个范畴不能适合那已知的范畴（即西语范畴）时，就明显地要探索一种创造性的方法，以便对付这种新语言和对付文化之间的交流。一个令人震惊的例子就是万济国对那些不能从希腊—拉丁语或欧洲语中直接取得一个相同效果的语言学现象，编制了“语助词”（*partical*）这一术语。经常，对其它欧洲语进行分析被用来寻找方法以澄清新语言概念的意思和用法。^① 以一种类似的形式，早期传教士通过发展那些与他们的拉丁祖先没有直接联系的富有创新的一些基本要素，把他们的文化经验在中国具体体现出来。为了促进更好地理解中国文化和进行交流，以完成在中国的卓有成效的传教工作，万济国以社会—文化内容在他的语法书中创造了新的章节，在语言教科书中阐明中华民族的传统。万济国语法书的最后一章谈到的是与传教士在中国传教活动有关的内容，其中

^① 参阅万济国（1703），第 13 章，“论各种语助词”（*De diversas particulas*, pp80-86）欲见中文和西班牙文的类推法，请参阅 80 页等；欲见在万济国的语法中“语助词”的各种功能，请参阅白册（Breitenbach, 1996）的作品

包括对汉语中的一些谦恭有礼的用词进行的评注——说明在遇到官员时应有的礼节和合适的行为，在被邀和进行官方访问时，应采用的谦恭有礼的词汇等。提供了一些对庆典的详细描写，以及为了应付在中国有礼貌地回答他人，而提供的各个不同的语言分析，以便期待遇见高级官员和朝廷大臣，传教士在中国与他人的文化相遇上得到很好的引导。这些实用的传教基本原则不仅有可能使新来的传教士的语言技能得到很好的发展，并且也可以为促进相互之间的文化理解和思想交流提供资源。

本论文的篇幅有限，在其范围内，我们可能只对一个不同但复杂的传教语言的概貌稍加注意，但同时，我们既可以见证一个由语言的理论、内容和哲学等掺和在一起的混合物，还可以见证作为非母语而来探索的方法。^① 不过，我们应该注意到一点，即多明我会在语言方面的研究与耶稣会的语言教育的方法论是不同的。耶稣会一般集中在文章的解释和对中国古典作品的研究；而多明我会发展的是中文教科书和语法的一种文字传统，他们的目的是为了促动随后来华的传教士新手学习汉语。^② 两个修会的不同选择，部分是由他们不同的传教方法，以及他们所提倡的不同教学系统所决定的。耶稣会进行的是一种语言教育的口语传统，新来华的传教士是受教于已精通中文的、极富有经验的神父们（伦贝克，Lundback, 1980）。由于直接教授他们中文，他们就不必致力于覆盖面广的理论性的语法或教科书的使用。另一方面，托钵会（译注：

^① 参阅，例如方济国的研究（1703）和马隆市（Joseph de Prenare, 1831）的研究。虽然后者更容易被包含到耶稣会的传统之下，因为一般认为他对汉语的探索途径采用相关的较灵活的方法，但是他的语法仍然表现出比贡萨尔夫斯所写的《艺术》（1829）更带有“理论性”。

^② 有些耶稣会的文字资料提供了一个合乎中文文法概念的描写，这样的计划安排也是为了在教学上进行一些帮助。参阅，例如马隆市在 1831 年写的《汉语注释》（*Notitia Linguae Sinicae*）。

指多明我会和方济各会)的传教士们的据点主要是在南方几省。从托钵会寄到罗马去的报告中可以了解到,在福建他们的传教据点经常只有极少几个传教士。这种现象表明了他们需要书写、抄写和印刷材料,并对汉语加以阐明的教科书,以便他们在做传教工作时,能把福音更广泛地传播出去。在他们所处的环境下,这种语言教育的方法是他们的优先选择。

四、结论

我们可以说,希腊-西方语言学的传统在早期传教士感知中文的方法上发挥了强有力的影响。在他们选择描写、学习、教导中文的方法上,他们受注重实效的思想所激发,一心想早早学会说汉语。在不同修会团体的传教士中所存在的学语言的不同环境,提供给了他们选择不同的语言学的方法和教科书。此外,其它一些使他们作此选择的重要因素,是他们从自己所熟悉的拉丁语的类似性,他们从自己本国语的优点中所获得的一种明显的偏爱;以及所有一切能影响他们的理论和语言概念的东西。尽管拉丁语先起结构的采用对后来呈现出的西方对汉语的语言学研究产生了一个不幸的限制作用,但明显的,在这跨语言、跨文化的交流中,它还是大有裨益。选择用拉丁-西语的探讨方法来描述汉语,其积极有效的一面可以从以下几点上加以解释。这是可以想像的,参照了拉丁语言学的范畴,可以帮助欧洲人在学习中文时,通过类似的语言内容的相一致,来克服掌握非母语的最初障碍。万济国和其他传教士所撰写的语法书可以为自学者提供一件有用的工具,特别对掌握一种新语言的最初阶段是大有好处的。所选择的材料基本上是以中文和西文的内容为基础,但同时也从每天交谈的实例,以及从中国官方的庆典和直接从中国文化作背景的传统上取得,这些材料进一步推进了东西方的文化交流和对话。

他们这种以拉丁语为基础的方法论为理解汉语的实质内容，承担了不可否认的各种挑战，但同时，我们也不能忽视它们所提供的良机。明显地，在不同语言 and 不同文化的相遇中，需要把各种新的语言课题、思想模式和传统放在一起，这就对一个人进一步阐述自己的经验和感知提供了机会。不管何时，一种新语言或新的文化概念对这些托钵会的修士们看起来是难以掌握的时候，比如，汉语中的无标记的格相对于拉丁语中的有标记的格，或在特殊的社会场景中所采用的谦恭的语言等，我们发现在早期所发表的文章中，就已经对这些新现象有相当广泛的讨论了。无可置疑，在这些最初的困难中也同样地为新洞见创造了机会，这或许可以给东西方之间的文化交流带来成功，并使西方更好地了解真正的中文结构。这样，文化和语言的洞见可带领我们到一个语言的描绘之中，而这可以让我们更加接近地仿效汉语的本质。

（陶倍玲译）

参考书目 (Bibliographical References):

- Hans Arens, *Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, 2nd enlarged ed. (Freiburg & Munich, 1969[1955]).
- Carl Lotus Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth - Century Philosophers*, (New Haven, Conn., 1932).
- Georg Bossong, *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie in der Romania: Von den Anfängen bis August Wilhelm Schlegel*, (Tübingen, 1990).
- C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1649 - 1650*, (Berkeley, 1951); (2nd ed., 1967).
- C. R. Boxer, *South China in the Sixteenth Century*. [ed. by C. R. Boxer], (London, 1953).
- Sandra Breitenbach. "The Biographical, historical and grammatical context of the

- ‘Arte de la lengua Mandariná’ (Canton 1703) composed by the Dominican Brother Francisco Varo, Introduction to *Francisco Varo’s Grammar of the Mandarin Language*, 1703: *An English translation of ‘Arte de la lengua Mandariná’*, by W. South Coblin, Joseph A. Levi, (Amsterdam & Philadelphia, 2000), pp. xix – liii.
- Sandra Breitenbach. *Die chinesische Grammatik des Dominikaners Francisco Varo (1627 – 1687): Arte de la lengua Mandariná (Kanton 1703)*. Revised and enlarged doctoral dissertation, (Göttingen, 1996). (To be published by Peter Lang, Frankfurt/M., etc. Forthcoming).
- Herbert Brekle, “Was heißt und zu welchem Ende studiert man Sprachwissenschaftsgeschichte?”, in Peter Schmitter, ed., *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik: Analysen und Reflexionen*, (Tübingen, 1987), pp. 43 – 62.
- W. South Coblin & Joseph A. Levi, *Varo, Francisco, 1627 – 1687, Francisco Varo’s Grammar of the Mandarin Language, 1703: An English translation of ‘Arte de la lengua Mandariná’* [edited by W. South Coblin, Joseph A. Levi], with an introduction by Sandra Breitenbach. Amsterdam Studies in the theory and history of linguistic science. Series III, Studies in the history of the language sciences; v. 93. (Amsterdam; Philadelphia, 2000).
- J. A. Gonsalves, *Arte China constante de alphabeto e Grammatica comprehendendo modelos das diferentes composições*, (Macao, 1829).
- José – María Gonzalez, “Apuntes acerca de la filología misional dominicana de Oriente”, *España Misionera* 12.46:143 – 179 (1955).
- José – María Gonzalez, “Los padres Dominicos y la enseñanza en Oriente”, *España Misionera* 13.50:102 – 118 (1956).
- José – María Gonzalez, *História de las Misiones Dominicanas de China*, V (Madrid, 1966).
- Even Hovdhaugen, . . . *and the Word was God: Missionary Linguistics and Missionary Grammar*. [edited by Even Hovdhaugen]. (Münster, 1994).
- Even Hovdhaugen, “Missionary Grammars: An Attempt at Defining a Field of Research”, in Even Hovdhaugen, ed., *and the Word was God: Missionary*

- Linguistics and Missionary Grammar*. (Münster, 1994), pp. 9 – 22.
- Gustav Ineichen, “Zur Stellung der spanischen Grammatik Nebrijas.”, ed. in: Dahmen, W. u. a., Hg. *Zur Geschichte der Grammatiken romanischer Sprachen*. Romanistisches Kolloquium 3. (Tübingen, 1991).
- E. F. Konrad Koerner, “Towards a Historiography of Linguistics: 19th and 20th century paradigms”, in Herman Parret, ed., *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, (Berlin & New York, 1976), pp. 685 – 718; (Reprint in Koerner, *Towards a Historiography of Linguistics*, (Amsterdam, 1978), pp. 63 – 769).
- E. F. Konrad Koerner, “Das Problem der Metasprache in der Sprachwissenschaftsgeschichtsschreibung”, in Peter Schmitter, *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik; Analysen und Reflexionen*, (Tübingen, 1987), pp. 63 – 80; (Reprint in Koerner, *Practicing Linguistic Historiography (= Studies in the History of the Language Sciences 50: 13 – 30)*, (Amsterdam & Philadelphia 1989); Revised English version in Koerner, *Professing Linguistic Historiography (= Studies in the History of the Language Sciences 79: 27 – 46)*, (Amsterdam & Philadelphia, 1995).
- Vivien A. Law & Ineke Sluiter, eds., *Dionysius Thrax and the Techné Grammatiké*, (Münster 1995).
- Knud Lundbaek, “Une grammaire espagnole de la langue Chinoise au XVIIIe siècle”. Actes du IIe Colloque International de Sinologie: Les rapports entre la Chine et l’Europe au temps des lumières, Chantilly, 16 – 18 septembre 1977 ed. by Centre de Recherches Interdisciplinaire de Chantilly (CERIC), (Paris, 1980), pp. 259 – 269.
- Juan Bautista de Morales, “*Manuale pro Missionariis in Sinas*”, 1743 (Copy from original manuscript; Manuscript in Rome, Biblioteca Casanatense, Mss. 2204.)
- Elio Antonio de Nebrija, *Gramática Latina de Antonio de Nebrija*. [ed. by Pedro de Sta. María Magdalena, with commentary by Augustín de S[an] Juan Bautista and epilogue by Tomas García de Olarte]. (Paris, 1895[1481]).
- Elio Antonio de Nebrija, *Introductiones Latinae Salmanticae*. [facs. edition by Eugenio de Bustos Tovar]. (Salamanca, 1981[1481]).

- Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Rev. for the 2nd ed. by Owen Chadwick, (Harmondsworth, Middlesex & New York 1986).
- Joseph Henri Marie de Prémare, *Notitia linguae sinicae*, (Malacca, 1831 [Ms. 1729]). (Transl. by J. G. Bridgman, Canton, 1847).
- Robert Henry Robins, *Ancient and Mediaeval Grammatical Theory in Europa: With particular reference to modern linguistic doctrine*, (London, 1951).
- Robert Henry Robins, "A Contemporary Evaluation of Western Grammatical Studies in the Middle Ages", in Peter Schmitter, *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik: Analysen und Reflexionen*, (Tübingen, 1987: 238 – 250).
- Robert Henry Robins, *A Short History of Linguistics*, 4rd. ed., (London & New York, 1997[1967]).
- Edward Said, *Orientalism*, (New York, 1979).
- Peter Schmitter, "Fortschritt: Zu einer umstrittenen Interpretationskategorie in der Geschichtsschreibung der Linguistik und der Semiotik", in Schmitter, ed., *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik: Analysen und Reflexionen*, (Tübingen 1987), pp. 93 – 124.
- Ezra Stotland & Lance K. Canon, *Social Psychology: A Cognitive Approach*. (Philadelphia PA, 1972).
- Francisco Varo, *Arte de la lengua Mandarina*, ed. by Pedro de la Piñuela (Canton, 1703[ms. 1682, 1]).
- Pieter A. Verburg, "'Ars' oder 'Scientia': Eine Frage der Sprachbetrachtung im 17. Und 18. Jahrhundert". In Jürgen Trabant, ed., *Logos Semantikos*, I, (Berlin, 1981:207 – 214)
- Jo. o Rodriguez, *Arte da lingua de Japam*, (Nagasaaki, 1604 – 1608).
- Juan Rodriguez, *Arte de lengua China, vulgarmente llamada Mandarina, propriamente Kuon Hoa*, (Ms. in the Archivo General de Indias, Seville, 1776, escrit. Y cifra 46, Filip. 1049.No.1.)
- Klaus Zimmermann, Ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, (Vervuert, 1997)

以诗记事 以史证诗

——从《闽中诸公赠诗》看明末耶稣会士 在福建的传教活动

林金水

研究明清耶稣会士在华活动的历史，参考的中国历史文献，可分为两大类：一为教内典籍^①，一为教外典籍。前者包括中国教徒的著作。后者指正史、实录、奏议、公牒、档案、方志、文集、笔记小说、书札、诗抄、序跋，等等^②。其中诗抄多为中国士大夫赠耶稣会士诗，散见于文人别集中，而将赠诗集中汇编成册，尚不多见。《闽中诸公赠诗》则是至今发现的第一部这样的手稿。《闽中诸公赠诗》所反映的内容，见拙文《〈闽中诸公赠诗〉初探》^③。

本文在原有研究的基础上，对《闽中诸公赠诗》进行考据性的

①参阅徐宗洋编著：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年。

②目前，对明清耶稣会士中文资料汇编较全的，有中国第一历史档案馆等合编的《明清时期澳门问题档案文献汇编》，人民出版社，1999年。

③陈村富主编：《宗教文化》(3)，东方出版社，1998年。

笺注,将《闽中诸公赠诗》与教内外典籍,如《熙朝崇正集》、艾儒略《口铎口抄》、李嗣玄《泰西艾先生行迹》、李九功《励修一鉴》、黄鸣乔《天学传概》、地方志、福建文人著述等,相互参照,相互引证。《闽中诸公赠诗》以诗纪事,而相关的文献则以史证诗,诗文互补,形象地勾画出一幅幅明末耶稣会士在闽活动和东西方文化相遇与对话的历史画面,实不多得。

—

《闽中诸公赠诗》反映最多的是明末福建士大夫与耶稣会上艾儒略的交游以及他们所受到的影响。叶向高诗：“我亦与之游，冷然得深旨。”^①“我亦与之游”，征之以下几种文献：1、艾儒略《三山论学记》：“相国福唐叶公以天启乙丑，延余入闽，多所参证。丁卯初夏，相国再入三山，一日余造谒。”^②2、叶向高《西学十诫初解序》：“士大夫多与之游，然其深慕笃信，以为真得性命之学，足了生死大事者，不过数人。余向亦习之，而未及与之深谭。”^③3、李嗣玄《泰西思及艾先生行迹》：“乙丑相国叶公致政归道，经武林晤先生，恨相见晚，力邀入闽。”^④4、陈仪《性学粗述》序：“余乡中先达复有延之入闽者，而叶相国、翁宗伯（翁正春）、陈司徒（陈长祚）^⑤诸老，皆喜其学之有合于圣贤。”^⑥《闽中诸公赠诗》中的另一位诗人

①吴湘洲主编：《天主教东传文献》，第648页，台湾学生书局，1982年再版。

②艾儒略：《三山论学记》（1847年重刊本）

③叶向高：《西学十诫初解序》，《苍霞余草》卷五，见叶向高《苍霞草》第八册，江苏广陵古籍刻印社。

④李嗣玄：《泰西思及艾先生行迹》（抄本），巴黎国家图书馆，中文编号1017。

⑤ 参见 Adria Dudink, Giulio Aleni and Li Jiu-biao, see “Scholar from the West”, edited by T. Lippello and R. Malck, MONUMENTA SERICA, Vol. XLII, P. 137

⑥ 艾儒略：《性学粗述》，上海慈母堂1873年刊本。

莆田黄鸣乔,在其著作《天学传概》中提到:“吾闽之初敷教者,为艾先生儒略,原与诸西儒同居京国,继为相国文忠叶公屈致入闽。”^①

何乔远诗“吾喜得斯人,可明人世目。顾谁兼行持,蓬庐但一宿。”^② 徵之艾儒略《〈镜山先生像〉序》:“丙寅(1626年)岁入温陵,得接先生一晤,既成莫逆。既而赠诗赠序^③,数年往还,无厌也。惜乎辛未岁暮,余再入温陵,先生已谢世矣。”^④ 由艾儒略序证实,何乔远诗确系赠艾儒略。李嗣玄《泰西思及艾先生行述》也提到,吾闽“何司空匪莪(何乔远,字匪莪^⑤)”与艾儒略“或义笃金兰,或横经北面。”

莆田黄鸣乔诗有“才能万里见先生”“何幸得频承绪论”^⑥,既看出诗人与艾儒略的交游,又反映诗人受到的影响,它可以与诗人撰写的《天学传概》相互佐证。“凡当道大人、缙绅先生,其德范者,莫不破格优礼,绝无异论。年来有从他方泛海擅入福宁地方,致生群疑,随蒙当道斥回本国。又因白莲异教扰乱,或有混紫为朱,指薰为莠,诚恐一时;或有未誉而正学,偶致沉湮。以故泉兴诸绅矜,各具呈守道台前,仰祈諄谕,以扬道风。蒙守道曾公祖^⑦于莆牒判云:‘艾儒略与利玛竇同社同业,自人中国来,端以讲道迪德为务,并无他营,与异端不同,仰福州府查行缴。’后又判泉牒云:‘西

①黄鸣乔:《天学传概》,崇祯十二年抄本,见钟鸣旦等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,台北,1996年。

②吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第645页,台湾学生书局,1982年再版。

③赠序:何乔远曾为艾儒略《西学凡》作序

④何乔远:《镜山全集》第一册,明刻版。转引 Albert Chen, *The Scientific Writings of Giulio Aleni and Their Context*, see “Scholar from the West”, edited by T. Lippiello and R. Mark, *MONUMENTA SERICA*, Vol. XLII, p. 470

⑤本文提到的人物传记,未加说明的,可参阅拙文《〈闽中诸公赠诗〉初探》。

⑥吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第648页,台湾学生书局,1982年再版

⑦曾公祖:即曾樱,字仲舍,号二云,万历丙辰(1616年)进士。崇祯四年(1631年)任兵巡兴泉道

士艾儒略学道人也，其修诣与吾儒不同者，岂可与无为等邪教同类，而共逐之乎？仰府给示，并谕各县遵照行。’夫以圣天子之礼待既如彼，士大夫之公论又如此，直道在人，当有能辨之者。但虞以讹传讹，或致鸱鸢并视。为此，揭具大概以告达人。倘欲备详，则有《天学》诸书行世，且有传教西儒可以面证。是所望于有道君子，虚衷稽实，共扶正道，庶儿不负历朝柔远至意，亦得慰嘉宾远来，迪善补益王化一段苦心也。”^①由此，还可以发现鲜为人知的福建地方官员对基督教的保护政策。

晋江谢懋明赠诗：“何处异香过，繇来天主祥”“方慰趋承近，俄惊别恨长。三山需后会，教在不言中。”^②诗中诗人谈到自己因闻香而得识艾儒略，这从李九功《励修一鉴》中可以得到佐证：“谢君懋明者，晋江庠士也。其尊公受谦先生，于乡绅中最称笃行，不奉邪教，七十八岁方得懋明，诫以勿作佛事，勿烧纸。谢君恪遵庭训。天启丙寅（1626），懋修筭江书斋，夕坐，忽闻空中有声曰：‘三一也者。’令奇须臾离也。是岁正月，大西艾先生来郡，谢君未知，但念三一不离之语，必有真谛。迨崇祯己巳冬朔三日，于其室中倏闻异香，殊非人世间有，恍然醒曰：‘是必有异人，当亟访之。’诘旦，道武荣，先访其妹倩不遇，便往其中表郑文学东里家，东里乃孩如先生长公，与张夏詹先生为儿女姻。是日，正邀艾西师共赏其家所得十字架古碑。此碑有画无文，孩如先生未知天主教，莫详何代神物，但竖置廊庑间。艾西师此日方与夏詹先生欢赏摹榻，而谢君适至，恍悟异香之缘。启翼到此，乃细叩宗旨，豁信曩空中闻声三一，正为三位一体之义也。感激主恩，金议建堂郡城。先就艾西

^① 黄鸣乔：《天学传概》，崇祯十二年抄本。黄鸣乔，即李嗣玄《泰西思及艾先生行述》提到的与艾儒略“或义笃金兰，或横经北面”的“黄宪副友寮”。

^② 吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第 674 页。

师讲解，亟领洗焉。”

福州诗人陈衍赠诗“大秦自古远中洲，几载孤帆海国秋。腹有六经谁口授，心无一物与天游。”^① 徵之诗人《大江草堂二集》卷十三“嘉客记”，“闽中幅员虽隘，乃四方之客亦乐游之。顾游者不专以问学才技也，然必有问学才技而后可与交。余交二十年上下，所见之客不胜数，姑约略其最贤，又与余把臂者^②，名缀一二，语于姓名之下。……艾儒略，字思及，西海人。其国古名大秦，去中土数十万里而遥。以西音读中土经史，淹贯研穷，有如宿习，工天文历日，其数学尤妙，虽大洋浩渺，望而算之，分寸不缪也。”诗人诗文相映，其义相补，足以勾画出艾儒略在福建士人中的形象。

二

《闽中诸公赠诗》为我们描绘出艾儒略在各地传教的地点，弥补了其它材料未提及的，或略而不详的不足。莆中林绍祖^③ 诗“吾师论道乌山前，开卷不空也不玄。”^④ “乌山”，笔者原以为是福州的乌石山，即近代福州乌石山教案所在地。但从林绍祖为莆田人来看，“乌山”应在莆田城内。笔者这一推断，从地方文献中得以

① 吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第 688-689 页。

② 在诗人不胜其数的“嘉客”中，包括了艾儒略的忠实信徒李嗣玄，“李义玄，名嗣玄，邵武人。有实学，工文。”（陈纲《大江草堂二集》卷十三“嘉客记”）在闽中诸公赠诗中，与陈衍至交的诗人还有：徐火勃、周之夔、陈宏己、刘履丁、陈鸿。而在艾儒略交游中，与诗人有笔研之交者：有曹学佺、孙昌裔、沈野（字从先）等。有关艾儒略与沈野交游，参见张先清《艾儒略与明末福建社会》（硕士论文，未刊本）

③ 李九功《劬修一鉴》（抄本），卷下。

④ 林绍祖，字季绪，莆田人。天主教教徒，有关林绍祖资料的发现，应感谢杜鼎克博士从三本查到福清教徒李九标涂作《枕书》（明崇禎十三年刻本），此书《明史》《艺文志》存目。

⑤ 吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第 670 页。

证实。《兴化府莆田志》(乾隆)卷一“輿地”:城中“乌石山,一名麟山,在城西北隅,自太平山分脉而过。明洪武初辟城,踞山之半,始在城内。上有东岩寺,山半有唐林氏先墓。”何乔远《闽书》卷二三“兴化府”:“乌石山,自太平山而东。旧在城东北,国初拓城,半围城内。上有东岩寺,并有浮屠。又有糍媪冢,名冢也。媪故鬻糍,有褴褛生,日食其糍,媪予不吝。岁久辞去,曰:‘无以报母,乌石之麓,可冢也。’母从之,是林之祖媪也。林与陈、方、黄、宋、刘、王、郑、李八家,居是山之下,簪纓不绝,莆人谓之九大姓。”可见,诗人家居乌石山下。“乌山前”,指艾儒略在莆田传教时留居的小西湖,何乔远《闽书》卷二三“兴化府”:“小西湖,本城旧濠(濠),界梅峰、乌石间。有源出北涧,由西迤东,皇朝洪武初,辟城濠(濠)塞。成化初,岳文肃为郡,疏以为湖,邀宾朋泛觥其中,立石纪‘小西湖’三字,迺而有韵。”《兴化府莆田志》(乾隆)卷一“輿地”:“小西湖,本城北旧濠,界梅峰、乌石间。洪武初辟城,越宁真门外,跨乌石前后埭,而濠乃在城中央。”莆田地方官把西湖看成是莆田人杰地灵的象征,万历四十七年分守徐良彦大兴工重浚,下令曰:“兴郡人文之盛,甲于海内,盖山川毓秀,故贤哲挺生。惟是郡城之有西湖,为一城之血脉。”^①艾儒略正是在这里与弟子“论道”的。《口铎日抄》卷二,崇祯四年冬十月二有七日,艾儒略随李九标至莆田,“时谒卓同卿^②老师,因留寓西湖,亭榭台沼,各诸工好。”十一月初四日,宋学美至堂,请于先生,日中后,林季绪(绍祖)随至,因问:“释玄二氏,叶心知其非矣。然就两者较之,亦有彼善于此否?先生曰:‘道犹大路焉,吾惟率彼正路足耳。总左歧,右亦歧也,安用置较乎?’”

① 《兴化府莆田志》(乾隆)卷一“輿地”。

② 卓同卿,即卓迈,参阅 Adrin Dudink, Giulio Aleni and Li Jiubiao, MONUMENTA SERICA, Vol. XLII, p. 135n24, 149n71, 154f. 该文弥补笔者拙文《艾儒略与福建士大夫交游表》之未考订者。卓迈,莆田人,以举人任崇安教谕,1619年进十,官至太仆卿。见《崇安县志》(康熙),卷四“官师”。

诗人在“乌山前”聆听艾儒略论道达一个多月。林绍祖赠诗与教内外典籍记载若合符契。

福州诗人陈宏已诗“顷携所著书，访我龙江滨。”^①“龙江”，即今福清海口镇，海口别称龙江。《福清县志》卷二：“龙江在方民里，去县东二十里，旧名螺江，后改今名。上接龙首河源，下通东南渤澥，有桥横跨其上。”清林以竑《海口特志》（抄本）“疆域”：“海口在县东二十里，与镇为毗连，里名方民。”同书“风俗”：“海口枕山襟海，口围不及顷，四方舟车往来，百货俱集，人称小杭州”，“诗书家弦户诵，竟相效摹。”龙江是艾儒略忠实信徒李九标的家乡。根据《口铎口抄》记载，1630年至1639年，艾儒略曾6次抵龙江：1、1630年10月27日艾儒略首次抵龙江，“（崇禎三年）秋九月廿有二日，艾先生贲余乡。”2、1631年8月26日，“是岁（崇禎四年）之春，余乡新建圣堂，越夏而告竣。秋七月，诸友启请二先生，迄晦日（七月二十九日）而艾先生至，先生曰：‘今日之举，子等亦几费心力矣。虽然为俗务而鞅掌，徒劳罔功也，惟为道，功与劳而俱崇矣。’”3、1632年8月12日，“（崇禎五年）六月廿有七日，艾先生贲余乡。”4、1634年夏天，“（崇禎七年）夏五月，先生贲龙江。”5、1636年9月24日—25日，“（崇禎九年秋八月）廿六日艾先生至龙江，时圣堂新建，轮奂一新。”6、1640年，“（崇禎）十三年庚辰艾先生以五月至龙江。”^②根据《1639年耶稣会书信》（*Letter Annual of 1639*），1639年7月10日前，艾儒略还在海口住几天。^③ 497 以上记载与诗人“访我龙江滨”相互印证。

福清郑玉京诗“更喜芝山参悟迹，分灵妙奥入天先。”^④“芝

① 吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第661页。

② 艾儒略：《口铎口抄》卷一、二、三、五、六、八。

③ Adrian Dudink, Giulio Aleni and Li Jiubiao, note 97, *MONUMENTA SERICA*, Vol. XLII, p. 157.

④ 吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第655页。

山”，考订有三地：一在福州城内，即谚曰“三山（灵山、芝山、钟山）不可见”之一的“芝山”^①，何乔远《闽书》卷一“福州府”：“（灵山开元寺）后山曰芝山，芝山，东吴时有都尉营，置典船尉，造舟此山之麓”；一在长乐县，同书卷四“长乐县”：“芝山，一大山。间有二潭，山阳曰白龙，山阴曰祥云”；一在莆田县，同书卷二十三“兴化府”：“芝山，峭石嶙峋，草树蓊郁，为海滨胜处。山巅旧有庵，曰万松。学士柯潜尝读书于此。”此处“芝山”，似指作者在福州接受艾儒略的传道。一般说来，福清教徒首次结识艾儒略多在福州。如李九标、林一俊等。

福州诗人王樾“自惭居陋巷，今喜得芳邻”。陋巷，指福州城内“三坊七巷”中的“宫巷”^②。叶向高长孙和教徒择地在福州宫巷为艾儒略建福州天主堂^③，即有关文献经常提到的“福堂”^④。这与诗人另一诗句“译地^⑤历三春”相应，喻福州教徒为选择教堂地址，经历三年最终挑中宫巷来建堂。《辩学》（抄本）记载明末各处堂志，

① 《福州府志》（万历）卷 4“山川”：“芝山，越王之支为芝山，在城东北，有芝草生之，有开元寺，其东曰灵山。”《福州府志》（乾隆）卷五“山川”：“芝山，越王山之支也。在开元寺后，旧生芝草因名。”

② 《福州府志》（乾隆）卷四“城池附街坊”：“宫巷，旧名仙居坊，内有紫极，后崔李二姓威显贵，改名聚英达，明复为聚英。”

③ 李嗣玄《泰西思及艾先生行述》：“此堂先为叶相国长孙高州君暨诸教友所创建，乙酉六月，降武建号于闽，谓規制未壮，不足为上帝歆格地，乃武廓而轮奂之，树坊于门口，‘敕建天主堂’，而锡[赐]匾于堂曰：‘上帝临汝’。且先帝先有‘钦褒天学’之旌，至是又踵事增华。先生深为吾闽幸，以为辟邪反正之功，自是常兴起无外矣。”

④ 李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》：“玄于丙寅夏，晤先生于福堂”；“先生虽辍既无停轨，然居福堂之日居多。”邵武诗人董邦稟有“拯世丹心引福堂”。福堂于雍正禁教期间被没收，充作武庙。鸦片战争后，道光年间，还堂上谕颁发后，天主教要求索还该堂详见《教务教案档》第一辑，第三册，第 1282 页。现已不复存在，原遗址今为宫巷小学。

⑤ 译地：译，通“择”。《隶释》《汉孟都修尧庙碑》：“周道衰微，失爵亡邦，后嗣乖散，各相土择居。”

指出福州的天主堂在南门宫巷内。^① 福堂与叶向高在榕住宅地花园里,^② 相距甚近。宫巷历来为福州官绅居地,近代林则徐后裔、沈葆祯故居均在该巷内。诗人王樛作为宫巷居民,为天主堂建此而感到高兴。

闽中诸公赠诗对明末福建基督教史上的重大发现也作了反映,其中尤以泉州景教碑先于西安之发现而引人注目。晋江谢懋明赠诗“碑留十字篆,架隐百年章”;晋江苏负英^③ 诗“荒碑关陕涌,古石武荣妍”,^④ 前者指天启年间在陕西发现的景教流行中国碑。后者指 1619 年在泉州发现的十字架石。武荣,即泉州武荣山。有关教会典籍作了详细记载。艾儒略忠实信徒张庶《武荣出地十字架碑序》:

“万历四十七年(1619),有石刻十字架,从武荣山中为孩如郑公开现,莫辨何代神物。天启三年,关中掘地,亦得景教碑颂,其额镌十字架,按视武荣碑,刻画无异。惟是关中碑,有文有字,知为所刻,与今西师传述降生十字架诸踪,洎教诫规程,语语皆符,武荣碑固不立文字,而孩如公博奥格致,意是不可弃不可褻,珍而竖诸谈易窝垣间,其有此主神迹,且有关中碑印证,尚未及闻,惜其往矣。

极西铎德艾师思及,从九万里来,敷教中土,入我八闽,夙为余承教之师。崇祯二年,载至温陵,而余适归休,与同志肇建郡之主堂于崇福古地。余仲倩,即孩如公孙,乃于艾师座间,获聆圣架真诠,而述此碑,余亟偕师往观,

① 方豪:《中国天主教史人物传》第一册《艾儒略》,第 190 页。

② 笔者推断艾儒略与叶向高的三山论学,地点应在花园里叶向高住宅。

③ 苏负英:字荇卿,晋江人。天主教教徒,校阅艾儒略《圣梦歌》(1637)。

④ 吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第 674 页,第 678 页。

相与感仰赞礼。越今五载，堂事粗完，遂宵奉而鉴堂中。

于戏！武荣去关中数千里，不相谋之地也，唐去今且千年，不相谋之时也。有文字关中碑，与无文字武荣碑，又不相谋之刻也，而此圣架遗迹，截然合符。两碑后先出地，若有期会，西师持关中刻方来，倏从语次，得兹证佐，又若有假以机缘。

嘻！我等知主不在日见，纵令无印无证，亦接且必信必尊。然而信者希尊者，希吾主乃今显示符节，宛如谆谆命之也。异哉！此架累代秘藏，于今耀灵，肆我皇睿圣间生，小心昭事，而此口在郡当道，又咸志修安，知所钦崇，寰寓绅衿氓萌，亦多翕然共宗，是盖休明有开，巧相际会乃尔，于是莫禁喜溢僭为述叙，几弘此道以永。”^①

阳玛诺《景教流行中国碑颂正论》亦载：“泉郡南邑西山古石圣架碑式，万历己未（1619）出地，崇祯戊寅（1638）摹勒。”

虽然武荣碑先于大秦景教碑的发现，但因其无文字记载，闽中诸公对景教的认识主要是从大秦景教碑获得。^②这反映在他们所写的赠诗中。如莆田诗人柯宪世诗“无元该大道，有主是真因”、“大千宁净土，三一信分身。景宿祥长着，波斯曜转新。七时勤礼赞，十字俨持循”；德化林焮诗“异星三君朝，神天宣庆祉。”^③这些诗句均出自《大秦景教流行中国碑颂并序》：“粤若常然真寂，先先而无元，窅然灵虚，后后而妙有，总玄枢而造化，妙众圣以元尊者，

① 《熙朝崇正集》（明刻板）卷一，张庚《武荣出地十字架碑序》，皇明闽景教堂辑。又见前文《励修一卷》之记载。

② 福建士大夫应从张庚那里获得景教碑颂，这从李之藻《读景教碑书后》得以左证，“庐居灵竹间，岐阳同志张庚虞，惠寄唐碑一幅曰：迹者长安中掘地所得，名曰景教流行中国颂，此教未之前闻，其即利西秦氏所传天学乎？余读之良然。”（《熙朝崇正集》卷二）

③ 吴湘湘主编，《天主教东传文献》，第 651 页、第 659 页。

其唯我三一妙身,无元真主阿罗诃欵!”于是我三一分身,景尊弥施诃,戢隐真威,同人出代。神天宣庆,室女诞圣于大秦,景宿告祥,波斯睹耀以来贡。”印持十字,融四照以合无构,击木震仁惠之音,东礼趣生荣之路。”斋以伏识而成,戒以静慎为固,七时礼赞,大庇存亡,七日一荐,洗心反素。^①

艾儒略等耶稣会士和他们的信徒在福建刻印的教会典籍,对明末基督教在华传播颇具影响,这从诸公赠诗中也可看出。福清薛风苞诗“一叶航来渡海滨,闽中文献俨书绅”,^②闽中文献,指耶稣会士译著。对明末清初闽中刻印的教会典籍,杜鼎克博士曾作了统计,计有:1、福州敬一堂刻印的:利玛窦《天主实义》、庞迪我《七克》、利玛窦、徐光启《辩学遗牍》、艾儒略《西学凡》(1626)、艾儒略《圣梦歌》(1684)、利玛窦《二十五言》;2、福州景教堂刻印的:高一志《圣人行实》(1631)、艾儒略《弥撒祭义》、高一志《圣母行实》(1661年再版)、艾儒略《涤罪正规》、《几何要法》、高一志《四未》、艾儒略《大西西泰利先生行迹》、罗雅各《圣记百言》、高一志《则圣十篇》(1626);3、福州敕建天主堂刻印的:杨廷筠《天释明辨》、艾儒略《性学粗述》、《五十余言》(1645);4、福州天主堂刻印的:艾儒略《三山论学记》;5、艾儒略《降生纪略》(1635)、《西方答问》(1637)、《万物真原》、《出像经解》(1637)、《圣梦歌》(1637)、杨廷筠《代疑续编》(1635);5、晋江天主堂刻印的:艾儒略《熙朝崇正集》、杨廷筠

^① 《熙朝崇正集》(明刻板)卷二,《景教流行中国碑颂并序》,诗句所引景教碑语录,原出之圣经福音书故事。李之藻《读景教碑书后》既是对景教碑颂也是对赠诗所作的最好的注释:“所云先无元,后妙有,开天地,匠万物,立初人,众圣元尊真主,非天主上帝曷能当此。其云三一妙身,即三位体也。其云三一分身,即费略降诞也。其云同人出代,云室女诞圣于大秦,即以天主性接人性胎于如德亚国室女玛利亚而生也。景宿告祥,异星见也。睹耀来贡(原文为波斯睹耀以来贡),三君朝也。神天宣庆,天神降也。亨午升真,则救世传教功行完,而日中上升也。至于法浴之水(原文为法浴水风),十字之持(原文为印持十字),七时礼赞,七日一荐,悉与利氏西米传述规程吻合。”

^② 吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第675页。

《代疑编》;7、漳州景教堂刻印的:庞迪我《庞子遗论》、《实义续编》;
8、艾儒略《西方外纪》、高一志《圣人行实》。

三

《闽中诸公赠诗》对有关明末耶稣会士在福建传播的基督教教义和耶稣会士采取的对儒家思想的适应与对佛老的拒斥的策略、以及由此而对福建士大夫和教徒产生的影响也作了描绘,这些诗句可以从当时的教内外典籍中找到佐证和诠释。

福清教徒林一俊^①的诗大多是这方面的内容。如“泰西有至人,梯航儿寒暑。奉彼正教来,救兹陷溺侶。”可征之诗人《口铎日抄叙》:“二先生(指艾儒略与卢安德)远自绝徼,浮海九万,三易寒暑,而至中华。惓惓以爱慕天主,与爱人如己为首务,斯其渊源之正,愿力之宏,心思之苦,有未易明之言者。世人拘于旧昔,溺于秽乐,曾不能开拓心胸,弛域外超旷之观,思此生之所自来,与所自往,甚且认仇作主,歧适辄趋,贸贸以死,而卒不悟。”又诗曰:“德因慈世方称大,道以寻源始见宗。百亿辛人开慧眼,万千蹊径劈迷踪。”诗人《口铎日抄叙》为最好之诠释:“若诸先生之教,研理必究其原,察物必精其本,修治必要其实。诸如舌头假悟,捧喝伪机,与夫哀哀妙门之幻境,皆鄙绝以为不足谭,且其学问渊涵,深广无量,即极颖慧者,未易窥其底里,问或随人叩触,偶写灵论,而当机词组,莫不妙启肩钥,彻人心髓,正如啜人得髓,渴骥逢泉,爽快之魂,得未曾有。”赠诗又曰:“总被异端迷,多因三仇^②沮。拨云一见

^①林一俊,字用吁,岁贡生,康熙七年任福安训导。《口铎日抄》卷一、四较闕者,并为艾儒略《口铎日抄》《圣梦歌》和李九功《文行粹抄》作序。著有《解惑》一书。他在1630年3月14日就已经在福州接受艾儒略的教诲而洗礼入教,是闽中士人中最早皈依基督教的教徒。

^②三仇:指魔鬼、世俗、肉身。

日,痛悔应难御。”^① 诗人强调世人要摆脱世俗名利的诱惑,在《口铎日抄叙》也能找到对此诗的阐释,“诸君子试思我党中,治铅槩,应制科,一旦云蒸龙变,或标旆常,铭鼎吕,或广第宅,饰舆马,赫赫焉,夸矜其梓里,荣宠其宗祊者,足为吾生一大究竟乎?抑灵神本乡,更自有在,而斯世伪荣微福,直转瞬浮云,无堪久恋者乎?此关勘破,则凡种种悲愉得丧,胜负短长,举无足较,而胸中火炭,世境戈矛,一齐放下,而后妙义满前,始有引伸不禁者矣。”^② 可见,林一俊赠诗所表达出的思想,与他写的序是相一致的,诗文互证,再现出一位中国教徒在接受基督教教义过程中心理发生变化的轨迹。

莆田黄鸣乔赠诗也是如此,其诗“为阐一天开后学”^③,是对艾儒略传播的天主教要旨的一种思想与感情的表达。从诗人《天学传概》一书中可以看到对该诗句的阐释:“其立教要旨,以事天地之主宰为宗本,以忠孝慈爱为工夫,以悔罪投诚预备生死大事为究竟。一切懿训良多,悉皆公正,于以护身灵,风世俗。岂惟裨益良多,抑亦舍此一教救拔无门?”^④

莆田林洞诗“道阐天人黎众义,教翻佛老契吾儒”^⑤。“教翻佛老”,可以从艾儒略 1638 年 9 月 22 日访问莆田与大学士朱继祚相会时对佛老作的抨击得以证实。《口铎日抄》卷八:“(崇祯)十一年戊寅八月既望,艾先生过莆,访朱宗伯会相国于横塘,相国曰:‘佛老之经,何为不可用乎?’先生曰:‘奉朝廷者,必依朝廷之法律;想办法奉天主者,必依天主之教诫。佛老之徒,皆我人类,且皆天主所生,倘能一意认主,依其教规而敬奉之,阐扬圣教于世,令人归

① 吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第 680-682 页。

② 艾儒略:《口铎日抄》,林一俊《口铎日抄叙》。

③ 吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第 648 页。

④ 黄鸣乔:《天学传概》,崇祯十二年抄本。

⑤ 吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第 684 页。

向，则亦大主之功臣矣。今乃自寻一私径，自立一门户，令人奉己，斯大主之乱臣。轻奉之且不可，况用其伪经私法，以奉天地之真主耶？倘佛老不知有天地大主，则自昧正道，不识大原，其学固不足重，若明知有真主，而不倾心奉之，阐其恩德于人，则已失为善之本，方且自取大戾，人又安可信之崇之耶？相国曰：‘佛老之教，吾向所不信，但此辈初意，亦未必欲人奉己，第教法不明，后人过于推尊，误奉为主，兹乃后人之过，彼何与焉？’先生曰：‘从古正统所在，亿兆共戴，苟有另自立统，在王者固为叛臣，不必言矣。即本无是心，或因愚民拥戴而擅为之，其为国法所诛无疑也。乌可恕其冒僭之罪，而谓之忠臣乎？’”

在对基督教肯定和赞扬的同时，闽中诸公还站在护教的立场上，对那些攻击天主教的齷齪小人给予反击。林焯诗“嗟哉齷齪人，西镐共讪诋”，^①出自《大秦景教流行中国碑颂并序》：“先天末，下士大笑，讪谤于西镐”^②。林一俊诗“嗟我此方人，何为分尔汝。屡以锥刀争，户庭生越楚。幸闻仁者言，反欲加诽谤。”^③这些诗句，黄鸣乔《天学传概》中的护教言论作了最好的诠释：

“至于(天主教)辟除邪教尤为正人心，循天理之要端，世人不察，反诃为非，或有因其不用楮钱，讹为不奉祖宗。不知天主教诫最重者，第一诫孝敬父母，生则养，尽志尽物；歿则事，如生如存，载在经典，昭然可据。岂有导人不孝不顺之理乎？至于非鬼之谄，《鲁论》所讥纸锭之烧，《家礼》已斥。古来真儒正道，原是如此，何独于天学而疑之？或又见行教者，不受无名之馈，间反施济于人，

^①吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第 659 页。

^②原指景教在唐玄宗先天年间遭到下人的反对。诗句寓比明末福建反教士大夫对天主教的攻击。

^③吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第 681 页。

不审从来，意其擅黄白之术。不知诸儒，涉远行教，本国雅重其德，岁给廩饩附商，而欲使其足已无营，一心谋道。其在京者，又蒙皇家优给，岂有异术费人揣摩乎？且向之贡铨效死，与夫退贼有功者，忠义之诚，可贯金石，正修之行，无愧圣贤。此固，阁部名公以及一时高贤，相与论说讲求，知其踪迹，毫无阴翳，夫安德而横诬也。乃有玉石不分，欲以天主圣教与无为左道同观者，亦思无为之教，妖幻拂经，愚昧坠其局中，往往至于灭伦犯义。天教则至真至确，掖人于善，必欲其力；阻人于恶，必欲其尽。诸所著述皆可上告之圣君贤相，以赞襄治理；下证之杰士英人，以修明学术。今以邪之故而波及之，是犹穗蓂之家芟根，薤莠并嘉谷而除之也，是岂祛邪崇正者所宜出此者？”

在明末福建天主教护教与反教的斗争中，以黄贞为首的辟邪派以檄文为武器，对天主教在闽的传播予以猛烈的攻击，他们汇编了《圣朝破邪集》。以艾儒略忠实信徒和朋友组成的护教派，他们除了撰书文加以回击外，如黄鸣乔《天学传概》，还以诗歌为武器，汇编了《闽中诸公赠诗》。这一点是以往研究明末福建天主教史鲜为人知的一面。

闽中诸公作为护教派更多的是以利玛窦等耶稣会上在明朝受到的礼遇作为对辟邪派的间接回击。如福州徐火勃^①诗“教传天主来中夏，恩沐先朝见盛明”，^②颂扬万历年间利玛窦等受到神宗

^①徐火勃，字惟起，号兴公，福州人。明末藏书家、诗人，与闽中诸公叶向高、周之夔、陈宏己、陈鸿、陈衍等交游甚深。

^②吴湘湘主编：《天主教东传文献》，第 652 页

皇帝的圣宠^①。王应麟《钦赐大西洋陪臣葬地居舍记》说,在神宗皇帝接受利玛窦贡品后,“令礼部受大官廩饩,不令杂如夷馆,听其便。”^②利玛窦死后,神宗“赐西洋国陪臣利玛窦空闲地亩埋葬”^③王应麟《钦赐大西洋陪臣葬地居舍记》:“(礼部)乞敕下顺天府查给地亩收葬安插,以便祝天颂圣,昭我圣朝柔远之仁。制曰可。于是少京兆黄公吉士,按宛平县籍有没入阜城外二里沟寺房三十八间,地基二十亩,大司徒稟成命畀之。”^④

莆田林世芳诗“至尊初御调干日,珍重皇家作上宾。”^⑤福州王棨诗“赞宣宝历钦褒渥,尽瘁封疆忠义隆”“圣朝雨露宽如海,柔远恩波自不同”^⑥这些诗句歌颂的是耶稣会士因住澳劝义报效、授铳炮诸法、捐躯殉难和修历在崇祯朝得到的赠恤和恩宠。

“尽瘁封疆忠义隆”,天启四年炮手哥里亚(Joao Correa)因炮炸受伤而死,奉旨葬北京天龙桥。墓碑上部为葡萄牙文:“若望哥里亚于 1624 年奉天启召,偕其它葡萄牙人六名,自澳门来京,教练中国士兵放炮之技,不幸炮炸,受伤而死,奉旨安葬于此。”^⑦下部为

①徐火勃:《笔精》卷八“交友”对利玛窦作了记载:利玛窦,欧逻巴人也。著《天主实义》,人传诵之。而《交友论》尤切中人情,有云:“古有二人同行,一极富,一极贫。或曰:‘二人为友至密矣。’” 斐法德(古之名贤)曰:“既然,何一为福,何一为贫者哉?”言友之辨皆与共也。“又云:”视其人之友如松,则知其德之盛,视其人之友落落,则知其德知薄。”

②这一重要史料是笔者撰写《利玛窦与中国》第二章“十四”节时,未加引用,它再次证明笔者考订的神宗皇帝并没有赐第宣武门的推断。

③《明实录》《神宗实录》卷四七零。

④《熙朝崇正集》(明刻板)卷二。

⑤吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第 669 页。此处“至尊初御”,应指崇祯皇帝即位,笔者《〈闽中诸公赠诗〉初探》(《宗教与文化》3,第 99 页)释作“隆武皇帝即位”,更改。

⑥ 吴湘湘主编:《天主教东传文献》,第 686 页

⑦ 林子升编:《十六至十八世纪澳门与中国之关系》,第 214 页。澳门基金会,1998 年。

何乔远撰《钦恤忠顺西洋报效若翰哥里亚墓碑》：

“奴酋作乱，失我辽左，于今五年矣！我所以御之者，莫如火攻；火攻之器，銃最良；銃之制造，西洋国最良；发銃之法，西洋国之人最良。天启元年，太仆少卿李公之藻奉朝命治战车（事）练火器。李公言于朝，请召西洋之贾于广东香山者，遂有学道人龙华民等，率其族二十四人，至于京师。图形上览，上嘉其忠顺，宴老至再。居数月，教艺练药，具有成绩，朝中诸公，请演于草场。发不费至（力），可及远，诸公奇之。演二月（三日），若翰哥里亚炸殒焉！上闻悼惜，赐葬于西便门外，青龙桥之阳，柔远人也，奖忠义也。于是龙华民请何乔远碑之。

铭曰：西溟洋洋，粘天无垠，载厥瑰宝，航苇望墩。岭表海裔，以鬻以屯。钟自鸣时，镜可囑氛；复有火器，一发百奔。天子召试，御我蹄巍。水治舟舫，陆饰车艰（鞞），教我和合，启我发献，掩爆炸裂，死于厉熏；困殒不辞，华暴（慕）斯芹。帝赐（锡）黄壤，宠之涂幡，形图丹陛，骨配苍珉。彼酋者虏，累世陪臣，朝贡不绝，燕赐良勤。官马布帛，压手金银，一朝跳梁，悖我抚膺，瘠牛其畏，瘦狗徒狺。视此翰歌，如山比蚊，彼生而殄，此没而闻，遥遥西极，泯泯忠魂。我作铭传，重（垂）示鬻獯。”^①

崇祯三年公沙的西劳等因登州战役失守而捐躯。崇祯三年正月十七日（1630年2月28日）耶稣会士陆若汉（Jonnes Rodriguez）和公沙的西劳（Gonzales Texeira - Correa）奏疏“为遵旨贡銃效忠，再陈战事宜，仰祈圣明采纳事”。二十二日（3月5日），圣旨：“澳夷远

^①何乔远著有《钦恤忠顺西洋报效若翰哥里亚墓碑》，见《镜山全集》第三册，卷六六，第21-22页。明深柳读书堂版。转引方豪《李之藻研究》，第172-173页。台湾商务印书馆，1966年。又见林子升编《十六至十八世纪澳门与中国之关系》，第214页。

米效用,具见忠顺,措置城台,教练銃手等项,及统领大臣。若即与覆行,该部知道。”^①崇祯五年,礼部尚书熊明遇上疏:“澳人慕义输忠,见于援辽守涿之日,垂五年所矣。若赴登教练,以供调遣者,自掌教以下,统领统师,并奋灭贼之志。登城失守,公沙的、鲁未略等十二名,捐躯殉难,以重伤获全者十五名,总皆同心共力之人,急应赠恤。请将死事公沙的赠参将。”^②又见黄鸣乔《天学传概》:“天启癸亥(1623),旨召西士龙华明、阳玛诺等赴京听用。今上三年虏氛告急,华民、陆若汉等矢志效忠,率西洋住澳士民公沙等贡銃,宁远、涿州屡用退敌。奉旨赐名神威。迨登来之役公沙等尽忠死难,皆蒙恩赐祭葬。”^③

耶稣会士修历成功给他们带来了最高的褒赏,崇祯九年十二月十八日礼部尚书姜逢元上疏题准查给西儒田房。二十一日,圣旨:“罗雅谷等修历演器,着有勤劳,自当从优叙赏,这量给房田,果否妥使,还着确议具奏。”崇祯十年二月初二日姜逢元再疏:“查两臣婚娶既无,无心仕进。朝廷论功核赏,纵不可靡以好爵,而受廛为氓,未必非彼所欲。则量给田房,以资朝夕。是亦爵赏之外,别示优异。臣再四斟酌,似为妥使,合无仍将罗雅谷、汤若望等各给房一所,田数顷,俾其饗飧无匮,用以酬前劳,而勉后效,端在是矣。伏乞敕下臣部,札行顺天府,或查给入官田房,或另设法措给施行,缘系云云事理,未敢擅便,谨题请旨。”初五日,奉圣旨是。^④

对于礼部上疏给予耶稣会上以田房的建议,汤若望等人“道气

① 《熙朝崇正集》(明刻板)卷二,《西洋陪臣陆若汉遵旨贡銃效忠疏》

② 《崇祯长编》卷五十八:“崇祯五年四月丙子条”转引方豪《中国天主教史人物传》第二册,第39页。

③ 对公沙的西劳捐躯殉难,何乔远著有《钦恤忠顺西洋报效若翰哥里亚墓碑》,见《镜山全集》第三册,卷六六,第21-22页。明深柳读书堂版。哥里亚,即公沙的西劳(Corra)。

④ 《熙朝崇正集》(明刻板)卷二,《题准查给西儒田房疏》。

冲然,力辞田房之给。”在这种情况下,礼部又建议“先给匾褒异,俟历成之日,另议酬庸之典。”崇祯十一年七月十七日礼部署部事左侍郎顾锡畴等谨题为遵旨礼部题准给匾钦褒天学疏。二十二日,“奉圣旨是,吏部知道,礼部撰给匾楔署曰(钦褒天学)。”崇祯十一年十一月十八日,“礼部祠祭清吏司为遵旨议叙事,照得修历远臣汤若望等修历、城守两着荣,照经本部议题给匾额褒异,已奉钦依在案。又经吏部题复,应听礼部给匾,咨会前来,奉堂定名‘钦褒天学’四字,今照匾额,本部置造已完,相应订期迎送,合行知会,为此合用手本,前去修政历法光禄寺录寺事杨处呈明,修政历法光禄寺正堂李,即于次月初三日,恭设香案,听候本部迎送匾额施行,须至手本者。”^①

崇祯十一年七月初九日,汤若望、罗雅谷享受的廪饩,在崇祯皇帝西儒银米“按数补给不许再延”的圣旨下,悉数补给。“汤饭半桌,每月该折银伍两伍钱;又饭食,每月该折银贰两陆钱壹分伍厘,汤若望自崇祯三年十二月初二日供事起,算至十一年六月终,正除折素扣葬外,净共该银七百五十二两九钱八厘二毫,饭米一百五十三石二斗九升六合九勺,酒米一十三石八斗二升六合三石八勺,以后仍按月开支。罗雅谷自崇祯三年七月初六日供事起,至十一年三月十三日身故,正除折素扣葬外,净共该银七百六十三两八钱八分九厘八毫,饭米一百五十五石三斗九升三合,酒米一十四石一升一合五勺。”^②

耶稣会士在崇祯朝受到的礼遇,成为闽中诸公用以区分天主教与邪教区分的依据。黄鸣乔《天学传概》说:“崇祯九年历法告成,值虏迫城下,兵部疏荐雅谷等料理,御前领发神器,虏退城守有功。疏覆西儒守素学道,不愿官职,劳无可酬。蒙旨给田房,以资

① 《熙朝崇正集》(明刻板)卷二。

② 《熙朝崇正集》(明刻板)卷二,《题准遵旨补给西儒银米疏》。

口食。是西儒之传教于斯者，历历着功于朝，受恩高厚。正足见其学之纯粹，而教之不诬也。”今上丁丑冬，有以修历推测有违，反讲天学干冒宸聪。奉旨等推测疏远，已有旨了，何得更端求胜？且本内毁灭等语，全无忌惮。又十一年礼部题叙汤若望等创法讲解之功，又荐其道冲气然，理应褒异。遂蒙谕旨特赐扁楔署曰“钦褒天学”。煌煌天语，嘉衿远人，可谓渥矣。”

综上所述，我们不难看出闽中诸公之间，诗文是相互影响的。不管是以诗记事，还是以史证诗，诗人的诗与文都基于对耶稣会士在华、在闽活动的描绘和记载。其中诗文互补与相互左证的典范，莫如叶向高、何乔远、黄鸣乔、陈衍、林一俊等诗人。

“赋诗言志”是中国古代一种特有的社会文化现象。这种特有的文化现象至明末，在中国士大夫与西方传教士接触时又得以沿袭和发扬，诗人以讽诵旧章，酬酢唱和的形式微言地表达出中西方之间在思想文化上、宗教信仰上的传授与适应、交流与沟通、吸收与融会。《闽中诸公赠诗》以诗记事，以诗证史这一特殊的功能和作用，使它成了明清之际中西文化交流的一种特殊的语言和历史的见证。人们从赠诗中看到的，绝不是通常诗人的无病呻吟和附庸风雅，而是以艾儒略为首的耶稣会士在明末福建传教活动的真实写照，是士大夫对传教士真挚感情的抒怀，是诗人对外来文化感受的心态实录，是诸公对辟邪派对天主教攻讦的申饬。同时，它又是东西方文化相遇与对话的又一次佐证。因此，我们在对明末基督教史作研究时，不要忽略了《闽中诸公赠诗》还是一篇具有重要史料价值的历史文献和历史见证。

误读的艺术

——论明末耶稣会士所译介的伊索式证道故事

李爽学

从理论谈起

本文为拙作《故事新诠——论明末耶稣会士所译介的伊索式证道故事》的续篇。^①在该文中,我曾指出明末耶稣会上为布教所需,在中国挪用了不少西洋“古典时期”的寓言(*fabulae*)。这些伊索或“伊索式”寓言的“故事原貌”,耶稣会士或予保留,或加更动,几乎斧凿不施。但是在寓义上,会上则摆脱西洋传统的羁绊,从基督教的角度试为再剖,从而在中国别创出某种“故事新诠”的宗教修辞。如此所形成的伊索寓言,在某一意义上乃欧洲中古证道故事(*exemplum*)的流风遗绪,因为是时“证道的艺术”(*ars praedicandi*)于基督教理的“喻”与“证”便系如此修辞,结果通常演变成为文学史上的正面贡献。

尽管如此,由于这些伊索寓言在布道文化上身段柔软——而

^①李爽学:《故事新诠——论明末耶稣会士所译介的伊索式证道故事》,《中外文学》第29卷第5期(2000年10月),238-271页。

我们倘就此而论——却也会发现所谓“寓言”实则并无“本体”可言。其结构特性往往就表现在其不具“定性”这一点上；借为宗教文类时，尤其如此。前及拙文曾经指出，金尼阁（Nicholas Trigault, 1577-1628）的《南北风相争》业经华化（242-243页），如果我们因此而仍以“伊索寓言”称之，那么“寓言”果真就毫无“原形”或“本来的结构”可言。“变”反而才是寓言历久不变的内在结构。职是之故，寓言会因地因时甚或因人而制宜。举例言之，利玛窦在《畸人十篇》内讲有《马与人》典型的伊索寓言一条^①，其结构即受制于利玛窦个人在华的发声位置，寓义上也受制于他携带入华的欧洲教牧文学的内涵。由是亦可知，金尼阁的两风争雄固可见其个人的内在因素，寓言结构之所以生变也会因其所处的晚明社会而有以致之。在这种情况下，“伊索寓言”每每就会演变成为“伊索式寓言”，和“西洋古典”的关系已经若即若离。傅柯（Michel Foucault）尝谓叙事体会因其“声明”（énoncé）位置改变而致形变或义变，证之明末耶稣会士所讲的伊索式证道故事，诚然。^②

明末耶稣会寓言虽有不少在情节上和希腊罗马一致，他们此时取为证道故事者有更多却重塑了古典的传统，而且程度不小，引人侧目。这部分的寓言，我们可藉布鲁姆有关文学影响的研究理论予以解读，或可因此而得另一观点有异的诠释方法。布氏探讨西方浪漫诗人时，尝因佛洛伊德的淪启而有所谓“影响的焦虑”（*anxiety of influence*）之说，以为文学的发展乃后浪推前浪不断挤压所致，系后人对前人恒存的“反叛”心理使然。类此“反叛”，内容无他，殆为“文本之间的各种关系”而已，因为这些“关系”必然会导致

① ‘明’利玛窦：《畸人十篇》，在‘明’李之藻编《天学初函》，6册（1628年初版；台北：台湾学生书店影印，1965），1：280。

② Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972) pp. 79-87.

“某种批评行为,某种误读或渎职”。传统定义下所谓的“影响”,在布氏重诠下因此就越位而用指某种“调整”“新见”或“重估”的行为了。继之而起的是—种新的“修订的动作”(action of revision)或——在另一个层次上说——是某种“误写”(miswriting)的行为。其态度积极,结果每每更见创意。^①

我在《故事新诠》里也说过,西洋传统对古典寓言的诠释,从利玛窦到艾儒略的耶稣会士多持异议,尤其罕采上古的释义之法。繇是观之,会士选择寓言以布道,本身其实就是某种批评的行为。这种行为就算称不上布鲁姆所谓的“渎职”,至少也会是他煞有其事称之“误读”的过程。其间差异仅存于—:布氏理论中的诗人,每因个人某种艾迪帕斯式的情结而反出前人,明代的耶稣会上则是为某种崇高不朽的宗教真理而“误读”。会士绝不会相信自己所为有渎其职,因为柏拉图和基督教式的寓言解读家恒以“真理”为重。只要于此有所裨益,再怎么“误读”,他们都在所不惜,都“于法有据”。所谓“文本之间的关系”,接下来所反映者当然就是某种强烈的经解上的修正论,是一种“重下标的,重新回省”的行为,可因宗教或神学上的“正确性”而“为情造文”;“重新思考,再予重诠”。^②

伊索或伊索式寓言乃民俗文类,我们迄今仍难确定其“文本”起源。在历史长河中,《伊索寓言》又迭经演变,从今人所知最早的本子开始就履见“误读”与“错写”的情况。诗人的“误读”,布鲁姆已如上述发展出一套心理分析式的说词,这里我或许也可以为耶稣会挪用古典寓言试进—解:会上“误读”从而“错写”的程度,可以和他们“新诠”古典的情形相掇;我们甚至可谓他们在华所说的伊索寓言常带“新编”的

① Harold Bloom, *A Map of Misreading* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 3-6. Cf. his *Agon: Towards a Theory of Revision* (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 3-51.

② Bloom, *A Map of Misreading*, p.3.

性质。较诸古本，虽然我所谓“新编”多含形态变化（*morphological variants*），但我必须指出：本文中，我着墨尤甚者会是会上“彻头彻尾”重述的故事。他们若非在古典寓言的指导之下“重说故事”，就是从希腊罗马文化中撷取合于基督教精神者而铺展成文。^① 尽管在相当大的程度上，“新诠”的故事仍可维持其传统的形式，但旧有的故事一经明末耶稣会上“新编”，在结构上便会产生实质变化；“原作”的形式已如羚羊挂角，几乎是船过水无痕了。在这种情况下，所谓“新编”也不过是委婉说法，因为故事几乎已经新构（*re-plotting*）或重编（*re-fabricating*），变成了一则全新的寓言了（*re-fabulized*）。

在晚明耶稣会史上，“故事新编”的现象出现得远较《伊索寓言》的如实复述为早。会上或为说明教义，或为点明教众，经常在护教著作中自编喻道新戏，利玛窦的《天主实义》便是这种风气的“始作俑者”。^② 在这本耶稣会最重要的教义要理中，利氏曾自创

①有关基督教挪用希腊罗马思想的讨论，参见 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 27-41; Elizabeth A. Clark, *Clement's Use of Aristotle* (New York: Edwin Mellen Press, 1977), pp. 1-88; Dennis Ronald MacDonald, *Christianizing Homer* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 3-34; 尤请参 Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, 5th ed. (Rpt. Peabody: Hendrickson, 1995); Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven: Yale University Press, 1993) 等书。

②利玛窦：《天主实义》，在李之藻编，1:351-636。《天主实义》中，利氏最早采用的两个证道故事都是基督教型。首例出现于 394-395，本文注 41 会加以撮述。第二例则为奥古斯丁的故事，述其在海边散步时有关三位一体的沉思，见 395 页。有关第一个故事在中世纪的用例，见 John A. Herbert and Harry Ward, eds., *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, vol III (London: Printed by Order of the Trustees, 1910) 480:17。至于第二例，见 Herbert, 404:549, 421:93, and 479:1; Clemente Sánchez, *The Book of Tales by A. B. C. (Libro de los enxiemplos por a. b. c.)*, trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr (New York: Peter Lang, 1992) p. 277; and Theodor Erbe, ed., *Mirk's Festial: Collection of Homilies* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1905), p. 167。另请参较后藤基巳译，《天主实义》（东京：明德出版社，1971），59 页。

“儒喻”，为上文提供最佳的说明。此喻颇堪玩味，利氏用来晓谕倏忽人世，谓之不过世人言行的试炼罢了。说喻之前，利氏先指出该年明帝国适逢“大比”，继而便推衍道：“今大比选试。是日，士子似劳，徒隶似逸。”^①然而这种劳逸的分配仅属表象，实情当然远非如此。因为“试毕”之后各归其位，“则尊自尊，卑自卑也”。喻中细节，利玛窦在讲完后首先指向俗世意义，用了个修辞反问便将之尽括而出：“有司岂厚徒隶而薄士子乎？”

这个问题在论证上当然是个伪装，利玛窦取之以掩护其宗教上的目的。待其俗义表过，结论继而便转至精神层次：“吾观天主亦置人于本世，以试其心而定德行之等也。”（李之藻编，427-428页）利氏的“儒喻”中，“大比”是个喻中之喻，利玛窦借之以二度凸显“人世乃试炼”这个典型的基督教观念。然而试炼有其旨意的归依，目的当然在为世人的灵命预作准备，系升天后我们在他界更美好的生活的发端。

利玛窦此一新创之“喻”，显然是拙作《故事新途》里讨论过的《叼着肉的狗》及《三友》的先声，而且因为喻涉时事，有历史临即感，在天主教说故事这一行内尤属难能可贵。我视之为“故事新编”，原因在利玛窦“创作”之时，内心可能早就存有基督教“说寓言”（*fabula docet*）传统里的上述这两个故事。故事新编可以重赋道德寓意，不过就像此“儒喻”，多数情况下耶稣会“新编”的行为

^① Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. . . trans. . *The True Meaning of the Lord of Heaven* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, in cooperation with Taipei: The Ricci Institute, 1985), pp. 141-42. 将“今大比选试”译为“今天可以比为选试之日”（*The present can be compared with the day of examination*）. . . ,我以为有误，因为《天主实义》在南吕首版的1595年适逢明廷会试。这一年举国应试的情况，利玛窦曾笔之于所著 *Storia del' Introdutione del Cristianesimo in Cina*. . . 是以《天主实义》中所谓“今”，指的系该年，而“大比”当指书中接下所称之“选试”，亦即是时举国之会考，参较 *Paquale M. D'Elia, S.I., ed. . Fonti Ricciane* (Rome: La Libreria dello Stato, 1942) . . . 1:36-50.

仅在延伸某些基督教常谭 (topoi), 或在阐述其中思想, 如是而已。职是之故, 《故事新诠》所论诸作志之所在的布教关怀, 新编的故事就难以自其遁逃而出, 而“新诠”和“新编”每一汇合, 发展出来的更是一种迥异以往的传统, 叙述局面之奇值得我们再加细味。

由于上述意义之故, 下文我举以为例所拟加以讨论者, 便可谓布鲁姆定义下“文学影响”的结果。尽管如此, 我们心中若再存我迄今之所述, 那么我要指出我所谓“影响”不完全指意象或情节结构的传承。我所拟论述的“寓言”, 反而和“影响”一词的心理层面关系较大。这也就是说, 这些寓言的口度者在心理上都有超越古典寓言的欲望, 而这种“欲望”当然又是建立在信仰的基础上, 目的在把基督教强而有力地传播出去, 以便重绘中国宗教的版图。下文中我的论述, 会启之以耶稣会士在寓言结构上的“误读”, 继而再论及紧随其后的各种诠释问题。

阅读“误读”

文学叙述不一定藉“新编”来“重诠”, 但凡“新编”, 多半就会“重诠”。《故事新诠》中我曾提及 15 世纪英国与荷兰的道德剧《凡人》(Everyman) 道是此剧一般论者咸以为源出《三友》这个著名的天主教证道故事, 而利玛窦亦尝藉寓言或曲词撮述其中部分的寓意(258-265 页)。上文提及的问题, 且让我从《三友》再行谈起。此一故事乃伪伊索寓言; 《畸人十篇》中, 利玛窦化之为言谈例证, 在结尾处除讲了一条“法兰克人沙辣丁”的轶事外,^① 还引了一则动物寓言以强化其寓旨, 培理 (Ben Edwin Perry) 英译巴伯里

^① 此一轶事罕见讨论, 德微催在中世纪时倒曾引为证道故事, 见 Thomas F. Crane, ed., *The Exemplar or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry* (London: David Nutt, 1890), p. 185.

(Babrius) 的《伊索故事集》时称之《瘦身之必要》(“Deflation Necessary”)。^①耐人寻味的是,利玛窦重述这整篇寓言的手法特殊,很难让人联想到所出或许就是巴伯里:

野狐旷日饥饿,身瘦臞。就鸡栖窃食,门闭,无出入。逡巡间,忽睹一隙,仅容其身。馋亟,则伏而入。数口,饱饫欲归,而身已肥,腹干张甚,隙不足容。恐主人见之也,不得已,又数口不食,则身瘦臞如初入时,方出矣。(163页)

在巴伯里的版本中,这只狐狸大快朵颐前,其实有一伏笔,利玛窦这里所述的《野狐喻》差异极大。巴氏如此写道:“某参天古橡根部有一洞,内置牧羊人所遗破旧袋子一只,其中装满了隔日的面包与肉类”(107页)。方之利玛窦的故事,巴伯里这个寓言的头开得十分平淡,而利“作”之所以曲折有致,原因在他一下笔就是悬疑,把故事的张力拉到极致。由于野狐饥饿已久,我们知道故事必有下文,否则悬疑所致的张力便无以消解。果然,寓言的主句随即登场,因为野狐瘦身成功,终而得以由隙缝脱身而出。

如此叙写,我们可想利氏于原本必定有所添改,所作方能变成一首尾俱全的有机体。他重点所在是这只野狐的内心戏,三言两语先表出其想盼,接下来才写活了饥不择食的馋亟。是以故事的深度早已超越了巴伯里。寓言中的食物本为牧羊人无意中所遗,但利玛窦转之为精心调制的鸡食。此一情节上的“新编”不无深意,野狐正是因此才由“拾遗者”转为人类所谓的“窃食者”。这只狡兽之所以不能自鸡栖遁脱,非因大啖佳肴后“腹干张甚”——就像巴伯里笔下同一只动物一般——而是因为滞留鸡栖“数日”而

^① Ben Edwin Perry, trans., *Babrius and Phaedrus* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), pp. 106–107.

“饱饫”所致。尽管巴伯里所写的狐狸蠢极，需赖同类语带嘲弄的献策方能脱困，耶稣会故事中的动物却是自售其计，以智能逃过一劫。《畸人十篇》和《况义》里的明代《三友》情节略异，不过这点并未导致故事生变。利玛窦和巴伯里因野狐故事所形成的差别则不然，其细节已经深具意义，足以令利“作”跳出《瘦身之必要》的希腊罗马框架。

虽然如此，我仍然要指出利玛窦的《野狐喻》——或其所遵循的证道故事传统——走的仍属巴伯里一脉的《伊索寓言》。我之所以有此一说，原因在《瘦身之必要》后出的版本多循巴本。欧洲证道故事的传统中，就管见所知，此一寓言仅见于德微催（Jacques de Vitry）写于中世纪的证道文集。然而即使是德氏所讲，本源应该也是巴本的相关传本。克莱恩（Thomas Frederic Crane）尝为德着钩沉，重构而出的拉丁故事因谓此一狐狸为仓储内的食物故，紧随某一狐狸钻入孔隙，终致进退维谷。^① 德微催此一故事半带戏剧性；因为其中的狐狸也是两只，所以结构和巴伯里的寓言颇为类似。

利玛窦的《野狐喻》则纯属独角戏，颠覆了其古典“原本”的情节。由于利氏完全改写了前人的本子，他的寓言就《伊索》的传统而言，显然便具有德希达（Jacques Derrida）所谓“推迟的意义”或“衍义”（deferred meaning）。^② 若就《野狐喻》义解的首句质而再言，巴伯里读来大概会大吃一惊，或许还会有点儿困惑：“智哉此狐！”（163页）巴伯里的狐狸惶惶然有如丧家之犬，徒然令另一同类讥骂讪笑，而利玛窦笔下的同一动物却有如英雄一般，可以易“狡狐”的传统形象为“智狐”。如此“新编”，其实也可能令基督教《新约》或《自然史》（*Physiologus*）的读者瞠目

① Crane, ed., p. 74 另见他在本书 205 页所作的分析。

② Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (London: Athlone Press, 1981), pp. 8-9.

结舌,^① 因为野狐在利氏的文本中非但已乏负面联想, 反而变成是那行为足式的人类典范, 吾人应该“习以自淑”(同上页)。《畸人十篇》乃耶稣会早期的护教文本之一,^② 我们思其内容而联想及利玛窦的野狐故事, 继而可能就会追问道: 我们从这只狐狸的经验或故事中, 到底能学到什么教训或智能? 这种“智能”又如何能让我们“习以自淑”? 凡此种种, 其答案应该才是利玛窦讲《野狐喻》的首要目的。

德尔菲(Delphi)的阿波罗(Apollo)神殿上雕“知己”一语, 史上多认为是雅典七智者的名言。^③ 上面的问题, 实则可借“知己”这

① 《圣经》中提到“狐狸”的地方不少, 例如路 13:32 中, 耶稣即曾将希律(Herod)比为“狐狸”, 而在太 8:20 中, 写经人也听耶稣说过: “狐狸有洞, 天空的飞鸟有窝, 人子却没有枕头的地方。”Michael, J. Curley, trans., *Physiologus* (Austin: University of Texas Press, 1979), p. 27 则断言狐狸“全然是狡兽, 会设计害人”, 所以可以方之“鬼魔之属”。此见亦可见诸十二世纪的拉丁《百兽书》如 T. H. White, trans., *The Book of Beasts* (New York: Dover, 1984), pp. 53-54, 或十三世纪谢里登的奥朵(Odo of Cheriton)的《寓言集》(*Fabulae*), 在 Léopold Hervieux, ed., *Les Fabulistes Latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge* (Paris: Librairie de Firmin-Didot, 1896), 4:220 and 303 及 de Vitry, in Crane, ed., p. 127。十四世纪时, 马努尔(Don Juan Manuel)的著作中也有类似之说, 见 John Keller, L. Clark Keating, and Barbara, E. Gaddy, trans., *The Book of Count Lucanor and Patronio* (*El Conde Lucanor*; New York: Peter Lang, 1993), pp. 147-149。尽管《畸人十篇》中利玛窦对他的“野狐”不无好感, 在稍早的《天主实义》中, 他却比“狐狸”于“盗贼”, 谓其“秉白巧以尽其情”, 见李之藻编, 页 500-501。此一形容, 可拟之于法国传统中的“巧狐”故事, 尤其可比《热那狐的传奇》中那只狐狸, 参见 D. D. R. Owen, trans., *The Romance of Reynard the Fox* (Oxford: Oxford University Press, 1994)。本文中我所用的《圣经》译文, 均取自《新标点合本《圣经》》(香港: 联合圣经公会, 1988)。

② 这方面相关的讨论见 Henri Bernard, *P. Matteo Ricci et son Temps (1552-1610)*, vol II (Tianjin: Hautes études, 1937), pp. 170-171; Pasquale D'Elia, “Sunto poetico-ritmico di I Deici Paradosi di Matteo Ricci S. I.,” *Rivista degli Studi Orientali* 27 (1952), 111-138, 以及佐伯好郎: 《支那基督教研究》, 第 3 卷(东京: 春秋社, 1943), 页 198-201。

③ 见 Plato, *Protagoras*, 343b。我用的是 W. K. C. Guthrie 的译本, 在 Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., *Plato: The Collected Dialogues* (Princeton: Princeton University Press, 1961), pp. 308-352。有关“知己”一词的后现代讨论, 见 Christopher Collins, *Authority Figures: Metaphors of Mastery from the Iliad to the Apocalypse* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1996), pp. 87

句话回答。其中的差异，唯利玛窦《野狐喻》中的教训早已基督教化，情形一如肯比斯的汤马士《遵主圣范》(Thomas (Kempis's *Imitatio Christi*, 1418?)) 中对同一概念所作的处理。后书乃基督教名著，中译本早于《畸人十篇》刊刻后不久的 1640 年就已出现，译者阳玛诺(Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1659) 改题为中古常用的《轻世金书》(*Contemptus mundi*)。^① 虽然如此，在阳译问世前数年，高一志(Alfonso Vagnoni) 的《童幼教育》(c. 1628) 也已藉文化拼贴点出“知己”这个主题。高氏介绍雅典教育时，书中有如下语：

亚得纳(案指雅典)上古为总学之市，四海志学者咸集其中，立上下二堂。上堂题曰：“必从天主”，下堂题曰：“必知己。”^②

① Thomas (Kempis, *The Imitation of Christ*, trans. Leo Sherley-Price (New York: Dorset Press, 1952), pp. 73-74. “明”阳玛诺(Emmanuel Diaz, Jr.) 的《轻世金书》据传译自西班牙文本(*Libro del Menosprecio del Mundo, y de seguir a Christo*)，相关问题见郭慕天：《轻世金书原本考》，《上智编译馆馆刊》，第 2 卷第 1 期(1947 年 1 月及 2 月)，37-38 页。更细的讨论见方豪：《遵主圣范之中文译本及其注疏》，在所著《方豪六十自定稿》，下册(台北：作者自印，1969)，1871-1883 页。

② (明)高一志(Alfonso Vagnoni)：《童幼教育》，在钟鸣旦(Nicolas Standaert)等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，5 册(台北：方济出版社，1996)，5:296。另参见“明”毕方济(Franciscus Sambiasi, 1582-1649)：《灵言慈勺引》，在李之藻编：2:1127。毕方济的传记可见方豪：《中国天主教史人物传》，3 册(香港：公教真理学会和台中：光启出版社，1967)，1:198-207。我相信这丑所引高一志的话亦出自证道故事的传统，因为中世纪这类故事中不乏见此一古典睿智，例子请见 Arthur Brandeis, ed., *Jacob's Well, An English Treatise on the Cleansing of Man's Conscience*. (c. 1440; London: Paul, Trench, Trübner, 1900), pp. 9-11 及 Charles Swan, trans., *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories* (London: George Bell and Sons, 1891), p. 64。另请参较 Joan Young Gregg, “The Narrative Exemplum of Jacob's Well. A Source Study with an Index for Jacob's Well to Index Exemplorum,” Ph.D. dissertation (New York University, 1973), pp. 253-257。有关《童幼教育》的论述，见马良：《童幼教育·跋》，在《马相伯先生遗文抄》，《上智编译馆馆刊》，第 3 卷第 6 期(1948 年 6 月)，页 247。

这段话出典待考,不过“知己”一词连中国传统也不陌生。视之为名词,此语可与“知音”互换,殆西方人所谓“另一个我”(alter ego),利玛窦《交友论》开书已申其说。^①但在高一志的用法中,希腊与基督教精神融合为一,职责与人在宇宙中的地位同时也缩为一体。^②高一志此一穿凿附会更具意义的是:在中国语言的象征系统中,“上堂”与“下堂”本具高下与先后的次序之分,上举“知己”于是便意味着人得知道自己在宇宙秩序中的地位,得了解自己在所谓“存在之链”(chain of being)中的处境。由是反观,利玛窦《野狐喻》中所暗示的“知己”,指的似乎更是这只狐狸所体“知”的自“己”在故事中的处境。巴伯里的狐狸因为巧合而得食物,利玛窦的狡兽则是对鸡食覬觐已久。这种后本对前本的大幅更动,倘由上文所陈来看,其实又深具宗教意义。利玛窦的野狐取非应得,意在“窃食”,所以势必禁食瘦身,方能遁逃。在非写实的宗教意义上,这是“璧还”之举。人生在世,从基督教的观点看,一切均非个己原有,驾返瑶池前当然也要“璧还”尘世所得。所谓“尘世”,在“野狐”寓言的文脉中,其非利玛窦笔下的“鸡栖”者何?

如此阅读倘非野狐说禅,则利玛窦的《野狐喻》或可再添一解,亦即人类乃天主所造,我们理当对祂心怀敬畏。此话在《野狐喻》的上下文里又从何说起?细玩利玛窦的故事新编,他笔下这只狐狸的“瘦身”工作当然勉强,可是“恐主人见之也”,这只狐狸仍然聪明得知道要借挨饿瘦身象征性的“璧还赃物”。如果连动物都明白这层道理,那么人类——尤其是“富人”——这种受造物在面对上帝的正义时,岂非更该睿智,更该机警,更得把自己在尘世间的

① 利玛窦:《交友论》,在李之藻编,页 300。

② 中国语言与文学中有大量的“知己”与“知音”之论,相关的精简之论请见 Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton: Princeton University Press, 1997) . pp. 236 - 237.

当所得“物归原主”？在我们“从天主”之前，我们先得敬畏天主。这种“敬畏”，其实和世人所由或世人在宇宙间的身分有关，所以“从天主”的先决条件必然是“知己”。

“野狐”一喻深寓此意，我在《故事新诠》里曾引的《西琴曲意》故此又纶音再问：“吾赤身且来，赤身且去”（258页），人世于我岂有增损于万一？^①此一慧见，利玛窦合之以野狐的寓言，而其间的联系，我想应该是他在《畸人十篇》中所“误读”——这也是“创造性的误读”——的中国成语“白驹过隙”（参见119页）。^②世事浮沓，年命如“白驹过隙”。利玛窦把这个世俗明喻转成宗教隐喻，凡人入世故此即为狐入鸡栖，都是空乏腹笥而由“仅容其身”的门下“缝隙”挤入。此所以利氏说：“夫人子人生之隙，空空无所有也。”人子既入，随即又像野狐窃食一样要“聚财货”而“富厚”其生（163页）。问题是他本赤身而来，财货非其固有，《三友》的部分母题于此遂又得见。人世所得之财货，这里隐喻的是曩前那第一友，至少在寓言阅读上确可作如是解。这第一友在《三友》中拒绝随“士”共赴审判，因为人“及至将死，所聚财货不得与我偕出也”。利玛窦深明此理，所以才有下面一问，将他重编《野狐喻》的目的尽括而出：“何不习彼狐之计，自折阅财货，乃易出乎哉？”（页163-164）对利氏而言，此一“野狐”乃一“智狐”，而“知己”这一基督教所收编的古典智能从而殆集其身。

① 参见李之藻 1:228 及 1:538，另请参较李爽学：《基督教精神与欧洲古典传统的合流——利玛窦的《西琴曲意》初探》，在初安民编：《诗与声音——2001 台北国际诗歌节诗学研讨会论文集》（2001 年 12 月），34-35 页。

② “白驹过隙”原指人由孔隙窥见白驹疾驰而过，或以“白驹”为“日”之隐喻，指其移照孔隙的时间不过俄顷（清）王先谦注《庄子·知北游》便谓：“白驹，骏马也，亦言日也。隙，孔也。夫人处世，钱顷之间，其为迫促，如驰驹之过孔隙，歎忽而已，何曾足云也！”见郭庆藩辑，王孝鱼校正《庄子集释》（台北华正书局 1980），747 页。就《野狐喻》的上下文观之，利玛窦于“白驹过隙”的理解，似乎是“白驹穿孔隙而过”。

巴伯里的《瘦身之必要》，中世纪圣坛上颇有人讲。但就其与利玛窦在中国所述者的关系而言，管见所及，仅《道德集说》(*Fasciculus morum*)内有类似之作，而且同构型有限。《道德集说》写于 14 世纪初，其中“野狐”故事的拉丁文结构实为“陈述”(statement)，因为“全文”在语法上只是一句话，既乏“叙述”，也没有“戏剧”性的推衍。下引乃拉丁原文，其后的翻译仅供参考，因为中文重现不了拉丁文由类如英文关系代名词与连接词拉长的句构：

Set certe, sicut vulpes furtive in lardario et superflue carnibus repletus non valens pre nimia ventris replecione per foramen exire per quod intravit, aut necessario evomere compellitur quod comedit aut a canibus capi, dilacerari, et occidi. (p. 338)

(但有只狐狸私自溜进一座粮仓，吃下比自己能吃的还多。因为饱饫涨甚，这只狐狸无法从进来的小洞钻出，所以势必得吐出所食，否则只有等狗来结束自己的生命，把自己给撕成碎片。)

这个“故事”乃不列颠某方济会上所讲，看了之后，我想谁也难以否认此一游方僧心中存有相关寓言的传统形态。他或许直接受到《伊索寓言》的影响，或许间接转自欧洲中古证道故事的传统，如德微催在《证道文集》内曾经为之加工者。但是方济会上所述显然已经浓缩成为“陈述”，和利玛窦的“叙述”之联系仅见于故事中所涉的狐狸数目是一，而这只动物也是自行潜入粮仓。中古之世，方济会僧在欧陆的影响力大，但由于“陈述”的特色就是缺乏情节进展，所以我仍难断言利玛窦所讲和《道德集说》有关。即使这个关联得以证成，其中仍有一个问题待决，亦即“孔洞”(foramen)意象和“狗”(canis)的出现难以“托喻”(allegory)解之，尤难传达利氏“浮世短暂”和“人有主宰”或“造物有主”的寓言。

易言之,利玛窦《野狐喻》的“创作性”指导原则,仍然是基督教借自希腊古典的“知己”这个教中常谭。就其“虚构化”的过程而言,利玛窦的方法恰好和我在《故事新论》里所论者相反,因为他本拟藉异教以说明本教,而这种“说明”实则却由本教转向异教发展。两者既处疑似之间,又是背道而驰。巴伯里或其拉丁衍本乃利玛窦的寓言建构所由,不过后者的想象力更富,出奇得可以“翻异”原本,使之成为一个新的故事,而不仅止于“番易”或“翻译”而已。类此故事在表意上千姿百态,意涵深远,《故事新论》里我所引韩德森(Arnold Clayton Henderson)的另一观察可以引来再作说明:“只要寓言引申出来的意义好,方法佳,”则说故事的人“可因某寓言而孳生出许多意义来”。^①在这个见解之外,我们其实还可逆向再加上一句话,亦即明末入华的耶稣会士可因哲思而让旧瓶装新酒。只要重编的寓言有足够的空间发展和此一哲思或宗教常谭有关的联想,会士“故事新编”的现象就会层出不穷。

“野狐”寓言中,这些“有关的联想”最后都会以某种斯多葛哲学作结。在利玛窦完成《畸人十篇》之前近千年,基督教就已把此一上古哲学据为己有。《野狐喻》中利氏所强调的斯多葛常谭,他用书中篇题表现出来:“人于今世惟侨寓耳”(125页)。我们之所以以“侨”状人处境,泰半因其所“寓”者非其“宅第”或其“家”使然。缘此之故,基督教思想史上才会有“侨寓”和“家园”的辩证性对立。我在《故事新论》里讨论过的寓言,有一些早已如此寄意。不过利玛窦的幽微走得更深,更远:他不仅藉《畸人十篇》讨论是类思想,而且还把后期斯多葛哲学家伊比推图(Epictetus, 一世纪)《杂论》

① Arnold Clayton Henderson, “Medieval Beasts and Modern Cages: The Making of Meaning in Fables and Bestiaries,” PMLA 97/1 (1982): 46. Cf. St. Augustine, On Christian Doctrine, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Macmillan, 1958), pp. 101 - 102.

(*Encheiridion*) 的部分“改译”成《二十五言》。^① 伊氏弃财富和妻子如敝屣，又拟之为旅人和旅邸的关系。《畸人十篇》将这一点寓言化得生动风趣，而其大要则莫过于或为利玛窦机杼自出的一个“实人故事”。

话说意大利有某隐士名曰“雅哥般”(Giacomo)，^② 曾受所知嘱托，携四鸡归“家”。待其人返抵宅门，却发现失其所托。“他日，遇诸涂”，乃就此诘问于雅哥般，诘料后者回道所置正是其宅，继而所引至处居然是其人的“生圻”，而四鸡赫然见焉。所知讶然，问曰：“吾托汝携归家，曷置之冢乎？”雅哥般则对曰：“彼汝寓，此汝家也。”(139-140 页)

雅哥般以“冢”为“家”，实则不无深意，乃从生命哲学的角度在省思人类在尘世中的存在问题。这个省思具体化的表现，见之于他以“寓”字定义凡人观念中自以为是的“家”。和后面这个字比较起来，“寓”字因有“侨”字为前提，所以在雅哥般的观念中有“短暂”、“可变性”、“无归属感”、“不能依赖”、“缺乏主体性”，甚至是“没有自主性”等意涵。雅哥般所谓“家”字，相形之下反而具有一切反面的特质，尤其具有“恒久”与“实体”之感。由是观之，除了“圻”或“冢”外，由于人会质变会腐朽，人世其实已经没有其它地方可以称得上是这种“永恒的家”。雅哥般的故事因此和《三友》这个比喻一样，说明的都是证道常谭上所谓“死候之念”(memoria

① 见李之藻编，1:321-349，有关利玛窦“中译”《杂论》及耶稣会思想和伊比推图的渊源，参见 Christopher Spalatin, S. J., "Matteo Ricci's Use of Epictetus's *Encheiridion*,"

Gregorianum 56/3 (1975): 551-557；尤其是 Spalatin 另著 *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Wageningen: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975)。《杂论》一书，我用的版本是 W. A. Oldfather, trans., *Epictetus*, vol. II (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 483-537。

② 我从凝溪之见，认为“雅哥般”的故事是利玛窦自创，见凝溪：《中国寓言文学史》（昆明：云南人民出版社，1992），209-230 页。“雅哥般”一名，在 D'Elia, "I Deici Paradossi," p. 129 中“还原”为“Giacomo”这个意大利名字。至于这里所提伊比推图观念，见 Oldfather, trans. . . p. 491。

mortis)。权借利玛窦的话来讲，这也就是说“人之在世，不过暂次寄居也”(130页)。在世的生活，因此就得“转喻”(trope)成我们对“永恒的家”的渴求。然而讽刺的是，如此“返家”的“大道”，居然是“死亡”一途。

我们若将雅哥般和野狐的故事并置而观，所得必然是《道德集说》在野狐“陈述”后所讲的“富者如窃贼，命终而物归原主”这种结论(339页)。下面我不拟引《道德集说》再加申述，盖1645年艾儒略仿利玛窦《二十五言》所撰的《五十言余》之中，已引《圣经》经文如此比喻道：“昔有富人，乃积乃仓。一夕寝际，私自谓曰：‘吾躯乎，随尔饮食饫饱，舒泰逸乐，库藏足多年之用矣。’忽闻声曰：‘狂乎哉，今夕尔将还尔命矣，库藏非尔矣。’”^①

故事说毕之后，艾儒略还有感叹待发，有如在呼应上述《道德集说》的结论：“呜呼，人间之事莫定于死，又莫不定于死。……我躯原生乎土，终必归乎土。”(369-370页)有关“土”的最后两句话化自《创世纪》，应无疑义，而喻义所暗示者除“及时行善”这个通俗教义外，无非又是伊比推图那一套坚忍哲学。伊比推图既经基督教化，^②前述“返家”和“死路”的矛盾遂又展开辩证，最后统一而化为天主教的证道常谭。艾儒略的《五十言余》有“生寄死归”一语(页894)其中更含上述辩证的真谛：“寄”者，“寄寓”也，“归”者，“归家”也，而媒介双方者说来讽刺兼吊诡，居然又是“死亡”一途。艾儒略这句箴言因此颇得斯多葛的三昧，《五十言余》说是出诸某一古人。有鉴于伊比推图主静，其哲学以内心之静制身外之动，我们故可推测艾儒略笔下的古人或许就是这位罗马先哲。

^① (明)艾儒略：《五十言余》，在吴湘湘编：《天主教东传文献三编》，6册(台北：台湾学生书店，1984)，1:369。

^② 见 Hatch, pp. 142ff. 西洋上古和斯多葛位处对立的伊比鸠鲁思想(Epicurianism)，明末耶稣会士亦曾提及，而且从基督教的“误读”加以贬抑，见利玛窦：《天主实义》，在李之汉编：534-535页，及高一志《齐家西学》，在钟鸣旦编，2:574。

在“家”这个观念外,伊比推图《杂论》中还有两个观念在利玛窦《二十五言》中俱经基督教化,而且同样因“翻异”与“乔易”故而又中国化了。其一为“生命如筵席”,其次是“人生如梦”(338-339页及343-344页)。①这两个观念当然都是老生常谭,盖曲终人散,欢宴还能不结束?幕落戏散,演员可能赖在舞台上不走?不论是宴会或歌台舞榭,这些都短暂而倏忽,绝非你我永恒的“家”。所以我们应导欲以御,再以坚忍之心处世。臻此化境,那么即使面对的是妻子财货两失,我们也会节哀顺变,视如上苍已加“收回”。我们生而为人,既非“人世”这座舞台的创造者,当然更不是那永恒的欢宴的主人,则人生岂非如梦,生命难道不是必散的筵席?明乎此,坚忍不难;能如此,伊比推图则说我们使“值得为天上的诸神所宴请”。②

《二十五言》镌版后四年,利玛窦发挥“误读”巧技,在《畸人十篇》中把“妻子”和“财货”解为《三友》中的前二友。他如此“误读”,等于在为雅哥般的故事做一主题上的联系,而伊比推图口中“诸神所宴请”的贵客,此刻也会再经基督教化,变成是“为天主所客,宴诸天上”。③由于《二十五言》推演下来的结果是如此,我们在《畸人十篇》中才会看到“寓”和“家”展开矛与盾的冲突与对立,甚至在“误读”雅哥般之前,此一对立早也已形变而改以“陈述”的面貌出现了。利玛窦说:

见世者,吾所侨寓,非长久居也。吾本家室不在今

①“人生如戏”的概念,利玛窦:《天主实义》,在李之藻编:1:537-538。另有几乎逐字的发微。《天主实义》中这段话,利氏指系某“师”之所言,此人显然就是伊比推图。《天主实义》此处,是利氏不论中文、拉丁文、意大利文或葡萄牙文的著作中,唯一隐约祖承《二十五言》非其所作而有其原本之处。

② Oldfather, trans. p. 495

③ 利玛窦:《二十五言》,在李之藻编:1:339。Spaldin 的英译见所著 Matteo Ricci, p. 36。

世，在后世……。当于彼创本业焉。今世也，禽兽之世也。故鸟兽各类之像俯向于地，人为天民，则昂首向顺于天。以今世为本处所者，是欲与禽兽同群也。（131 页）

这段话里“人为天民，则昂首向顺于天”二句，利玛窦稍早在《西琴曲意》中的说法是“人之根本向乎天，而白天承育其干枝垂下”（284 页）。不论前者或后者，利氏的话都不仅是提喻，其中写实的成分更重，而且蕴有深刻的神学意涵。在基督教的救赎史里，“向上仰望”的姿态早已变成象征，是人类这种“天民”希望回归于“天”的表示。^① 然而要摆脱“禽兽之世”，回归于天或回返“本家”，我们诡异的反而得先“下沉于地”，像雅哥般所示的进入坟墓才成。雅哥般的“理论”，当然也隐含着某种宗教诡论，亦即“家”等于“死”，而我们每天“回家”的仪式不就是一场“死亡之旅”，是日复一日在演练如何“就死”？这点如果结合中世纪盛行的“善终书籍”（books of how to die well）来看，倒非夸夸之言，而是历史实情。既而如此，那么我们怎能大喇喇说今世有别于彼世，彼世又好过于今世呢？

如同谢和耐（Jacques Gernet）在《中国与基督教的影响》中的暗示，中国文化缺乏一套灵知论（Gnosticism），又欠缺某种柏拉图式的哲学（Platonism），所以明清之际的中国人实难理解基督教的天堂观。^② 另一方面，利玛窦和耶稣会内的同志却直承罗马正统，认为上帝赋予人足够的理性，可以令人体认到天外还有一个先验性的“天”。为了强调人类“推理”的能力，《天主实义》的相关章节里，

① 参见杰佛瑞·波顿·罗素（Jeffrey Burton Russell）著，张瑞林译：《天堂的历史》（A History of Heaven: The Singing Silence；台北：新新闻文化公司，2001），38-40 页。

② Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 193-247. 另见孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》（台北：文津出版社，1992），246-251 页。

利玛窦复从柏拉图和士林哲学的角度着手论道：“智者不必以肉眼所见之事方信其有理。理之所见者，真于肉眼。夫耳目之觉或常有差，理之所是，必无谬也”（546—547 页）。^① 在《天主实义》这部护教的开山著作中，利氏又讲了一个半属“寓言”的“比喻”（*similitudo*），重点再予强调：

吾辈拘于目所恒睹，不明未见之理。比如囚妇怀胎，产了暗狱。其子至长，而未知日月之光，山水人物之嘉，只以大烛为日，小烛为月，以狱内人物为齐整，无以尚也。则不觉狱中之苦，殆以为乐，不思出矣。（561 页）

衡诸文脉或欧洲常情，上引里的“暗狱”应指“地牢”（*dungeon*）一类的处所，所以陈述中带有叙述（*emplotted*），把基督教“生时如拘縲泄”，而“死则如出暗狱”这种典型思想比况而出。^② 中国史上，如此虚构的故事未曾之见，有之，则得俟诸民国初期鲁迅著名的“铁屋”意象，虽则后者意之所在并非属灵的世界。^③ “暗狱”之喻令人动容，暗示者正是眼见者未必为真，目睹者未必是实，所以肉眼所未见者，未必并无其事。喻中所拟“证”的基督或天堂大“道”，重点从而又回到了前引利玛窦所谓“耳目之觉或常有差，理之所是，必无谬也”这句老话。

^① 李天纲：《孟子字义疏证与〈天主实义〉》，在王元化编：《学术集林》，第 2 卷（上海：上海远东出版社，1994），页 200—222。论道：《天主实义》的写作深受中世纪士林哲学的影响，而后者又因此书而影响及清代大儒戴震的《孟子字义疏证》。参见 Lancashire, et al., trans., p. 84a 及 Gernet, p. 243。另请参较葛荣晋编：《中国实学思想史》，第 2 册（北京：首都师范大学出版社，1995），246 页，及张铨：《基督文明的明清入华策略》，上篇，《当代》，第 130 期（1998 年 6 月），108 页。

^② （明）黄贞：《尊箴垂镜》，在《破邪集》卷三。我引自孙尚扬，238 页。

^③ 鲁迅：《自序》，见所著《呐喊》，在《鲁迅全集》，卷 1（北京：人民文学出版社，1981），页 419。参见李欧梵：《来自铁屋子的声音》，在所著《现代性的追求》（台北：麦田出版公司，1996），35—54 页。

就形式而言,《暗狱喻》奇巧,可比马克罗比(Ambrosius Theodosius Macrobius, 四世纪)所称“狂想故事”(narratio fabulosa)^①。本身当然也是一语双关,同时隐喻基督教的“今世”和“来世”之别,又系金尼阁《叼着肉的狗》的异形同体。德微催尝因《巴兰与约撒法》(Barlaam and Iosaphat)或《沙漠圣父传》(Vitae patrum)而在中古圣坛上讲了一个故事,道是印度某王子打出生起便匿居穴洞之中,除哺育他的奶妇外,外界人事一概懵懂,如是者凡十易寒暑。^②利玛窦的《暗狱喻》形似此一寓言,但于神似一点却难讲,因为柏拉图的《洞穴喻》显然才是利氏的主题借为基础的根本。

有关柏拉图的联系,史景迁在《利玛窦的记忆之宫》(The Memory Palace of Matteo Ricci)内曾经提及,但未曾在各自所喻的异同上多作发挥,说来可惜。^③柏拉图或他笔下的苏格拉底和利玛窦一样,实则开喻就点明所述乃《共和国》(Republic)相关卷目的精神主旨,意味着所说在逻辑上不必合于人情之常。《洞穴喻》所写乃一群囚犯,柏拉图略过所犯者何罪的分疏,也不谈他们究竟是何人的阶下之囚,就像《天主实义》中囚妇所产之子,柏拉图只交代他们在地底洞穴长大,除了“身后远处火光”投射在墙上的影子外(514b),^④对世事可谓一无所知。墙上的投影是“幻”,这些地穴囚犯却以为是“实”。《共和国》相关卷目旨在哲学家皇帝的检选,重

① Ambrosius Theodosius Macrobius, Commentary on the “Dream of Scipio,” trans. William Harris Stahl (New York: Columbia University Press, 1952), p. 85.

② Crane, ed., p. 39 and pp. 169 – 170. 另见 St. John Damascene, Barlaam and Iosaphat, trans. G. R. Woodward, et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1967), pp. 451B 及 Vitae patrum, esp. xxx. in J. - P. Migne, ed. Patrologiae Latinae (Paris: excoedebat Migne, 1864), 73:152.

③ Jonathan D. Spence, The Memory Palace of Matteo Ricci (London: Faber and Faber, 1988), p. 159.

④ Paul Shorey, trans., Republic, in Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., pp. 575 – 844.

点是他们的教育与人格养成，但是我们如果把墙上投影解为人世的“仿像”(imitations)，恐怕也不能说是穿凿附会，毫无道理。^① 众囚以虚为实，金尼阁笔下的狗则把“肉影”视为“实质”之肉。这两个故事除了一为“墙上投影”，一为“水中倒影”外，所寓意有同工之妙。

利玛窦的“暗狱”意象因为逻辑论证类比，所以新意再开，变成是柏拉图笔下“洞穴”的投“影”。如此论证的基础，说穿了无他，正源出本文中我一再强调的“文本误读”，含有强烈的超胜之意。从字面上看，苏格拉底口中的“地穴”(cave)未必指“地牢”。不过我们读来必须如此认定，因为穴居其间的人“自童騷岁月起就带有头枷脚镣”(514a)。“童騷岁月”的强调，在利玛窦的耶稣会寓言中更甚。囚妇之子不仅“长于”暗狱，而且正是在此“产下”。柏拉图于无意中让“地穴”演为“地牢”(517b)，利氏的“暗狱”之所出，我揣测上述乃联系上的首要。文前又指出基督教好将今世比为“暗狱”，我则疑为其次。囚妇之子“以大烛为日，小烛为月”，恰和地穴中人桴鼓相应，因为这些囚犯也把石壁倒影比为“星光”，或是分属“日月”(516b)。柏拉图的穴居之人就是“人类”，利玛窦的暗狱之子也是“凡人”的代喻。狱中烛火和包括他母亲在内的其它人，于是便构成他所知道的世界。此外的人间诸事，他一概茫然。柏拉图的穴中“倒影”乃宇宙“实体”(substantia)的反讽，而利玛窦的狱中“实情”又是外在世界所投射之“影”，两者渗透显然。不论柏氏或利氏的意象，其中都具双重意涵，利喻尤然，而且用来驾轻就熟，适可据以成就其宗教修辞，把那“假”中之“真”或“虚构”里的“真理”给彰显出来。这《暗狱喻》的第一层意义，利玛窦尝借《天主实义》的序

^① Cf. Colin Strang, "Plato's Analogy of the Cave," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1968): 19-34 页，这部分的中文疏论，见刘若韶：《柏拉图〈理想国〉导读》（台北：台湾书店，1998）176-209 页。

言预为说明,可知其见重之一斑:“愚者以日所不睹之为无也,犹瞽者不见天,不信天有日也。然而日光实在日,自不见,何患无日?”(368页)

欧洲古典寓言常见“篇前提挈”(promythium),利玛窦的《暗狱喻》虽然是古典变体,上面所引的明喻却也算是某种说明性的提挈。我在《故事新途》里曾经提到,明末的耶稣会上把拉丁文的“神”(Deus)字译为“天”,利玛窦于此为“天”的存在所做的辩护,因此便有如在为他所信仰的神或天主再展辩舌。《暗狱喻》精致无比,利玛窦当然“舌粲莲花”。尤有甚者,他又强调“天”中有“口”,而这“日”或“太阳”所发之“光”在天主教传统的基督论(Christology)中乃常见的象征,通指上帝三个位格(personae)中的前两个,亦即“天父”和“圣子”。柯罗栢(Henri Crouzel)疏论奥利根(Origen)《第一原理》(On First Principles)时,有如下之说,我们可引来说明:

“天父”就是那反射“圣子”之光的“光”,此光又以“圣子”之“光”为传媒,因之而行动。对奥利根而言,“我们在您的光中看到光”便意味着:“我们在“圣子”之“光”中会看到“天父””的“光””。(126页)^①

在这种“光照”之下,我们可以确定在利玛窦的推论中,“天父”或“天主”会变成一切的重心。《天主实义》又强调“理”(nous/logus)这个字,认为是超乎现象的实体(如页380),可取自自然界的光

^①柯罗栢另又说道:“很少人会以“光”称呼“圣灵”,不过“圣灵”也有烛照而为人启蒙之意。”换言之,在比喻的层面上“光”也是“圣三”(the Trinity)这一体的三面。自早期拉丁与希腊教父如特土良(Tertullian)与奥利根以来,“太阳”及“阳光”就是基督教上古现成的意象,多用来比喻“圣三”之间的关系,见 Richard A. Norris, Jr., “Introduction” to his trans. and ed. The Christological Controversy (Philadelphia: Fortress Press, 1980) p. 14.

或日光以“理喻”之。有鉴于这种中国人罕见的修辞方式，我们也可推知上帝在《天主实义》中至高无上的地位。如果仅因肉眼难睹天主，我们就否定圣父与圣子，利玛窦以为愚不可及，所以汲汲告诫之。再因此一“光照”之故，上文自《实义》所引出来的利氏“提挈”，我们甚至也可认定就是那义从所出的寓言的等体。如此一来，寓言本身乃变成一虚构性的“方便善巧”，正可用来说明那也匿藏在巧制而出的模拟中的基督教理。

这一切无非双重虚构，系经巧手打造而成，也充分显示《暗狱喻》中利玛窦真正的意图。对柏拉图而言，真理当然不存在于“人工制品的阴影”中(515c)，因为后者也不过是实体的仿像。明末的耶稣会士罕用柏氏的“模仿”(mimesis)一词，然而他们从基督教的传统出发，好把人世比为天主或上帝的“印迹”。由于天主的怀抱是我们应该回归之处，是以我们也应该超越今世或“印迹”，把眼界投向来世，一心仰望天主所在意义更高的处所。在《暗狱喻》里，此一处所乃由囚妇之子所居的暗狱托喻而出。我们由是可以推想，囚妇之子果然看到狱外真正的阳光，必然会像柏拉图笔下某穴囚徒身站起，向那“光”的来处迎面走去。暗狱中的蜡烛，至此不复具有意义，再也不会有人加以理会。囚妇之子一旦为光芒所照，可能一时睁不开眼，就像《神曲》(La Commedia)中在神面前竖立的但丁一样。^① 利玛窦的寓言里，阳光所到之处无非好山好水，其中人物之嘉，可以期之。柏拉图的故事里，这里是人类“可感悟”或“可感知”之地，“善”就存在于其中。后一观念，《共和国》形容是“真”与“美”的“万事万物之所由”(517b-c)，但是对利玛窦而言，这个世

^① Paradise XXV. 118-123, in Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, trans. (New York: W. W. Norton, 1970), p. 551. 在《天主实义》首篇，利玛窦为强调那神圣的真理蕴藏丰富，永存不朽，又从他处引证道故事一，而其中凝视“太阳”或“天主”的母题再度出现。故事中的主角认为“天主道理无穷，……思之日深，而理日微，亦犹瞻日仰瞻太阳，益观益昏”(394-395页)。

界我们应先视如“人世”，不过是天主所遗之“迹”，继而才能由此再造新境，使之位移而为天堂的所在。利氏故曰：“夫欲度天堂光景，且当纵目观兹天地万物。”

囚妇之子若可体贴此意，必然会翘心“全福之处”，企盼至美之士。如此叙写，利玛窦又治世俗与神秘于一炉，把《启示录》的天堂观（21:9 - 22:5）与柏拉图的可知境界拉拢为一。因此之故，那暗狱的狱外世界遂也变成人类的“本家”，^①而这又可借以解释利玛窦何以信心满满地说：囚如若语其子“以日月之光辉，贵显之妆饰”与“天地境界之文章”，则其子必然会知道所在的“容光之细，桎梏之苦”与“囹圄之窄秽”，而“不愿复安为家矣”（561 页）。既知“天乡”或“本家”可爱，我们几乎可以确定人世中的此子便愿“裹粮”而归之。

上文强调过一点：天主教的超越论，明清之际的中国人恐难理解。这个观察妍媸两见：自其妍者而观之，中国传统于基督徒特重的属灵世界确实有隔，但是于利玛窦的论证逻辑倒也不尽然不解。

《暗狱喻》在雍正年间曾经吴震生和程琼起出，借为汤显祖《牡丹亭》一剧批语的“引证”。^②在此之前，利玛窦的著作已经《诗经》经解挪用，^③而吴、程二人的《才子牡丹亭》再度征引，则为曲论家中所首见。二人引《暗狱喻》所拟评点者，系汤曲中最著名的《惊梦》一折，尤借以说明杜丽娘性情之所钟，亦即剧中“可知我常一生儿

① 参较明庞迪我：《七克》，在李之藻编，2:1090。

② （清）阿傍：《才子牡丹亭》（柏克莱加州大学图书馆藏影本），83 页（页码据柏克莱本的标示，文中下同）。此书及此点我乃承中央研究院中国文哲研究所的华玮博士告知，谨此致谢。据华玮所考，阿傍应该是程琼，但《才子牡丹亭》可能是她和大婿吴震生合批而成，详情见华玮：《〈才子牡丹亭〉作者考述——兼及〈笠阁批评旧戏目〉的作者问题》，《中国文哲研究集刊》，第 13 期（1998），1 - 36 页。

③ 李爽学：《历史·虚构·文本性——明末耶稣会“世说”修辞学初探》，《中国文哲研究集刊》，第 15 期（1999），67 - 69 页。

爱好是天然”一句(80页)。杜氏道出此语之前,方才赞赏过花簪翠裙,对人间至美恋恋不舍,引文中的“好”字故指她所喜欢的美妍之物,而她雅好此道确实也因生性所致,乃“自然”流露者。就在杜氏游园之际,这种天性也表现在面对一片锦绣时,她心中所怀的浪漫遐想上“袅晴丝吹来闲庭院,摇漾春如线。”(80页)在吴震生程琼眼中,这一切其实和情色有关。《牡丹亭》一剧,他们视为性爱的托喻,而《惊梦》初唱,二人不但审之以情色之美,抑且把“恁今春关情似去年”一句直接判为“艳事”已晓的少女心境(81页)。待杜丽娘锦绣得见,在情景交映下,整个人遂春情忽慕,对自然界是特有所感了。所谓“晴丝”缕缕,说来便是她心中阵阵的“情思”。

可惜杜丽娘此刻折桂乏人,纵有沉鱼落燕之貌或羞花闭月之姿也枉然。折中她所唱“恰三春好处无人见”一句(80页),充分道出心中的惊促与无奈,又让外在美景化成内心慕情的客观投影(objective correlative)。曲文唱来声声急切,杜丽娘心旌摇荡,而入梦前她也因此才会痛自哀叹:“颜色如花,岂料命如一叶。”(83页)

吴震生和程琼为说明杜丽娘对人为与自然美的喜爱合理,对人欲的想盼也合情,在《惊梦》的批语中遂由佛经一路引到西学,希望能够得证所见。华玮尝就吴氏夫妇的批语撰文巧加分析,认为当中关目在杜丽娘“爱好”之心即“人兽关”,而这“人兽关”又关乎利玛窦的《天主实义》后书所强调的人兽之分完全根植在人为万物之“灵”这个神学基础上。^①华玮之见,我以为是,因为利玛窦的看法衍自士林神学,而后者早已因亚里士多德故而发展出《野狐喻》中我所指出来的“存在之炼”一说。在这种宇宙层级论中,人之所以位居草木与禽兽之上,原因全在“生”“觉”二魂之外,另有“灵

^①华玮:《〈才子牡丹亭〉之情色论述及其文化意涵》,见熊秉真、吕妙芬主编:《礼教与情欲:前近代中国文化中的后现代性》(台北:近代史研究所,1999),230页注53。另参较此文231页注54。

魂”赋居其中。利玛窦笔下的“灵魂”，实指亚里士多德所称的“亚尼玛”(anima)，而个中旨趣，可见天启年间毕方济(Franciscus Sambiasi, 1582-1649)中译的亚著《灵言蠡勺》(De anima)。^①《灵》书的底本乃亚著的高因伯评注本(Coimbra Commentaries on Aristotle)，全书不但已经基督教化，连中译本也都耶稣会化，神学意味浓厚。利玛窦或《灵言蠡勺》所称之为“灵”，系理性的“灵知”，可以通达“天”意，正是《创世记》中人类得自神授的异秉，或谓班雅明白犹太神学参悟而得的纯粹“直观”(contemplation)的能力。^②有趣的是，吴震生和程琼识得的“人兽关”却不此之图。在他们看来，所谓“灵心”不过别美丑，分妍媸的知识能力，功能性强，而世事之“好”，率由启知。

就吴震生和程琼再言，人所“好”者唯美妍之“好”而已；仙佛之所以为人羨与不羨，亦系于所具容姿之“好”。即使他们是“聚气成形，在天趣者视之亦有觉。”是以引到利玛窦时，两人便谓“西士谓天神了无花色者，恐不然。”杜丽娘自谓“颜色如花”，比仙佛更美更妍，怎可能不得人钟爱？她的怨叹，因此一面是转入“惊梦”——梦见自己和柳梦梅一夕缱绻——的前奏，而就此刻吴氏夫妇研墨细参的荀子式情观而言，^③一面却也是“说欲”——亦即“人欲”也——的一大前提。《暗狱喻》继之登场，可以想见在批语中会作何解。果不其然，利玛窦所谓“欲度天堂光景，且当纵日观兹天地万

① 毕方济口授(明)徐光启笔录《灵言蠡勺》，在李之藻编，2:1127-1268。

② Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man," in Peter Demetz, ed., *Reflections* (New York: Schocken, 1986) p. 326.

③ 有关荀子以“欲”为“情”的文本，可见《荀子》中《正论》与《荣辱》诸篇，或参见余国藩著，李爽学译：《释情》，《中国文哲研究通讯》，第11卷第3期(2001年9月)，1-52页。我用的《荀子》，系梁启雄：《荀子简释》，收于严灵峰编：《无求备斋荀子集成》，第25册(台北：成文出版社，1977)，批评传统中有关汤显祖对“情”的看法，可见郑培凯：《解到多情情尽处——从汤显祖到曹雪芹》，在所著：《汤显祖与晚明文化》(台北：允晨出版公司，1995)，328-345页。

物”这个逻辑，隐约间便已为吴氏夫妇挪用，而且挪来反将了利氏一军，盖欲解天堂若得先知人世，则欲得人世或色相之“好”，我们能不由感知此“好”的“情欲”发端吗？利玛窦以表相凸显真像，吴震生与程琼深知其然，不过他们所重者反由灵转肉，或谓借肉说灵。手法或有如所罗门王的《诗篇》，但其日的则为华玮意有所指的“情色审美”（《情色论述》，229-233 页）。由是再观，吴氏夫妇重表象，实因真相已经蕴含其间。此所以《才子牡丹亭》引《暗狱喻》毕，批语中才又会如下说道：“不知婆婆之难脱，实以有好可爱。”吴震生和程琼甚至劝人看人世之情或色界之好，“不可如利氏是譬”（同上页）。

吴氏夫妇深知利玛窦的论证逻辑，所以自己的“引证”本为批语或论证，此刻却是批中带批，或是任其变成批中之批。尽管如此，他们的论证与辩解却也不是无懈可击，百密中我看犹有二疏。首先如上所陈，是利玛窦“灵”的定义和他们不同。这种理性能力志在直观天人之际，不完全是有情无情的分界点。由是则《牡丹亭》所谓杜丽娘“因情还魂”的“魂”，利玛窦可能认为界于三魂中的“觉魂”与“灵魂”之间。其次，利玛窦的表相与真相虽然形似，在“神”“似”一点上却和前者有别，盖“印迹”固然出诸“印”，本身却不可谓等同于“印”，其间且有高下之分。是以人世诚可爱，然而较诸“天乡”或“本家”之“美”，其间的层次差距直不以道里计。因妇之了果真愿意“‘裹粮’而归之”，这里所谓“差距”是主因。

“‘裹粮’而归之”这个假说，其实不是我所设，而是利玛窦个人的意思。不过出现的地方并非《天主实义》，而是《畸人十篇》（224 页）。在后书的文脉里，有一点意义别具，亦即利玛窦虽用议论在修辞（deliberative rhetoric），论述的重点却是出以证道故事的形式。更精确地说，他藉以证成上述之“道”的“或许”就是一则古典伊索寓言。“或许”二字，这里我仍用引号加以凸显，因为读者只要细心一点，阅读利喻时应可判明他和巴伯里等人也有某种距离。这种

“距离”疑似荷雷斯在《诗信集》(Epistles)中之所为,^①几乎是“断章取义”以成文,仿佛读者于故事内容早已耳熟能详,所以理所当然可以省文重述。利玛窦斧痕尤显,下面所引我依旧视之为“故事新编”:

狐最智,偶入狮窟。未至也,辄惊而走。彼见远中百兽迹,有入者,无出者故也。(224 页)

这个故事显非“加工”,而是“改作”而成,新义再赋。在巴伯里的希腊“原文”中,这头狮子因为年老力衰,无法狩猎,故以智取为策,走进窟中装病,诱捕前来探视的群兽。他数售其计得逞,最后却仍然功败垂成,因为群兽中有一只狐狸识破诡计,“见远中百兽迹,有人者,无出者”,从而惊而走之。这只狐狸精明机智,给巴伯里上了一课:“首揭义举而未曾马失前蹄的人有福了。他眼见他人之难,早已从中记取教训。”(132/133 页)虽然如此,利玛窦新编“故”事,从中“读到”的讯息却是我们物故后荣登“天乡”的基督教灵视。

利玛窦之所以能够成此联系,原因在他力可通天,把寓言自其传统的文脉中抽离出来。这位耶稣会的善说者不说狐狸前去探病,只用了一个“偶”字便把此兽进入狮窟的过程道出。同样一个“偶”字,也除破了巴伯里及从其说者所设的寓言背景,亦即病狮售计的细节全遭抹除。新醅因此就由旧瓶流出,虽则利玛窦的《智狐喻》远比巴伯里简单多了。普洛甫(V. Propp)研究全球的民俗故事,尝谓此类故事中的“任何环节”都可“经演义而变成另一个独立的故事”,至不济也“可引出另一个故事来”。^②他言下之意十分清

^① I. i., in Casper J. Kraemer, Jr., ed., *The Complete Works of Horace* (New York: Modern Library, 1936), p. 308.

^② V. Propp, *Morphology of the Folktale*, trans. Laurence Scott, 2nd ed. (Austin: University of Texas Press, 1996), p. 78.

楚,在《畸人十篇》的语境中莫非便指类如上引《智狐喻》的故事?何以狮窟内的兽迹中有入而无出者,这点利氏的寓言不曾交代,也是所述在结构上唯一的败笔。不过不管这是意中之举或无心之过,读者阅读时大概都不会在意。我们所佩服者,反而是狐狸眼观四面,深知或有人难临头的谨言慎行。利玛窦也因此而迅即将《智狐喻》的焦点转移,而且打了一个比后就将其引入和“大难临头”相关的“死亡”去,取而成为整个故事的篇末寓意:“夫死,亦人之狮子远矣”。如同我在《故事新论》里讨论过的孔雀寓言,“精神道德”这种属灵意义可谓《智狐喻》所拟举以示人的第一个警讯。

既然有第一,那么第二个讯息是什么?我从利玛窦的论证方式接下再谈,因为其中的逻辑似是而非,颇为诡谲。利氏讲完《智狐喻》后说了一段话:“惧死,则愿生,何疑焉?仁人君子信有天堂,自不惧死恋生,恶人应入地狱,则惧死恋生,自其分也”(224页)^①这段话中包含着一个因果关系,和人类在世行为的末世赏罚有关。前谓利玛窦吊诡,原因正在上引文中利氏颠覆了自己智狐寓言所拟传递的第一个警讯。倘由上述“篇末寓意”来看,《智狐喻》的重点其实非关“死亡”,而是冥路这条幽境所通之处。利玛窦深知古来从黯域还阳者可谓绝无仅有,也没有人还魂后犹可明示亡后的世界。面对幽途绝域,我们既然懵懂无知,谁肯愿意从容就死?缘此逻辑,利玛窦一意所拟说服和他对谈的龚大参者是:如果我们知道死后所到之处,如果知道天堂福荣,那么除了作恶多端者,恐怕不会有人畏惧死亡或迷恋今生了。

《畸人十篇》中,利玛窦此一结论及其所顺的逻辑之所以能够成形,其实全拜对话之后有一架构更大的比喻所赐。善恶有报,其报俗人却是惘然,所以利氏回龚大参问时才会说道:“譬如人情恋

^①参较庞迪我, 1090页中的话:“天堂正为众人之本乡,永命之所,天神及圣贤之境界。人升之,能见天主之本体,定于善,不受害。”

士，若有人从他乡还，明知彼处利乐，便愿裹粮从之。若去者自古及今无一人还，非万不得已，谁欣然肯行哉？”(224 页)我们可以想象，这个比喻在《畸人十篇》中还会经过一层叙述化的转换，变成那马上就要登场的智狐喻的寓言。问题是：《智狐喻》这篇新编的故事中到底有哪一点是在响应上引那“架构更大的比喻”？

如同智狐所看到的，兽迹入窟都是有去无回，所以也没有人可以活着由幽冥之域还阳。《智狐喻》中，“冥域”或“死亡”乃由狮窟托喻，不过吊诡的是，不管利玛窦再怎么“误读”，窟中兽迹最后仍然是阻止不了智狐“入洞”的。何以言之？首先，按生命发展的法则，这只狡兽尽管有前兽的“教训”为鉴，最后仍然不可能幸免于死亡，所以在托喻的层次上非得“入窟”不可，逃不开那幽黯国度的召唤。其次，就算窟中兽迹阻止得了一时，按这只狐狸的聪明才智，这种“阻止”也应该是“一时的失察”，因为依利玛窦的逻辑，狐狸最后也应能反省到“入窟”并非“坏事”。此话又何以见得？利玛窦以兽中“智”者称呼这只狐狸，所以可比人世的“智者”或前及的“仁人君子”。像这些人类一样，狐狸应该也可因其宗教嗅觉而在兽迹中读出篇中利氏所称的“圣城”来(231 页)。“仁人君子”这四个字之后，利玛窦不是曾接上“信有天堂”一句话吗？这只狐狸既然有“智”，当然判别得了“死亡”的重要，也应该了解这才是进入“圣城”或“天乡”唯一的坦途。仁人君子“不惧死恋生”，则智狐也应无惧，怎可能在寓言中得了恐死症？在利玛窦或他所承袭的象征系统中，“圣城”或“天乡”都是人的“本家”，都是基督教所谓的“天堂”，其间联系可是昭然若揭！

综上所述，《智狐喻》中的狮窟就算不是“天堂”本身，至少在本喻所处的语境或在利玛窦的潜意识里也是通往天堂之路。利氏此一寓言因此重写了所据“原本”的道德寓义，使之变成一地道的“故事新编”。在这篇新作里，群兽或许曾经沦为狮子的祭品，但在四义解经法(spiritual exegesis)的灵意(anagogical)意义上，这点或许也

可解为对“万兽之王”的臣服。基督教的传统中，“狮子”经常是百兽书(*bestiary books*) 里万王之王耶稣的代喻。^① 《圣经》里也这样用，《启示录》中圣约翰(*St. John the Divine*) 就曾在天国见过“犹太支派中的狮子”，并称其为“大卫的根”，可以展开上帝宝座右手中的“书卷”，揭开上面严蜡密封的“七印”。所谓上帝“宝座的右手”方，坐的正是三位一体中的圣子耶稣(*5:1-5*)。纵然我们不循此求解，沦为祭品后的群兽仍可因“死亡”而得“新生”，因为狮窟此刻已经变成“天堂”或“天堂之路”的代喻了。如此参究，《伊索寓言集》中此一故事确实已经《畸人十篇》给“误读”了，巴伯里所谓“他人之难”可以因此而“重下标的”，“修订”为困难而得救的宗教性试炼。《智狐喻》由是也得以“回省”其文本的传统，在收场时将寓言转化为对人类——尤其是基督徒——“返乡”的正确大道的思考。利玛窦挥毫或话锋一转，故事新编出焉，强化了我们对人类“本家”的本质性了解。他的新编细致而譎怪，确实由不得人不掩卷深思。

上文所谓“正确大道”为何？我们不劳费神，其实也可以想见其然，指的必定是以德淑世，以爱化人，而且不因无常而惧，要勇于面对大限，认识死亡。倘要人不惧死，不畏亡，利玛窦新编的寓言就得将前提说明白。由《天主实义》的《暗狱喻》观之，我们要体认世为縲继，生为逆旅，似乎唯有超乎其上，进入“天乡”才可，而侨寓于世的人间行旅要变成天上尊客，享有永生，保有至福，也要依赖这种超越论来取得。《畸人十篇》中的对话者一旦体察及此，便会展怀开始溯其由来，那么他可能就得趑回文前已经广加议论的《野

① 见 Michael J. Curley, trans. . . pp. 3-4, 另见 T. H. White, trans. . . pp. 3-14 及 Hanneke Wirtjes, ed. . . *The Middle English Physiologus* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 5。另请参较 Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Akademia scientiarum fennica, 1969) . . . 240:3054, 3066, and 241-3072 中所提到的证道故事。或见 Louis Charbonneau-Lussay, *The Bestiary of Christ*, trans. D. M. Dooling (New York: Arkana Books, 1992) . . . pp. 6-14。

狐喻》，甚至走向《智狐喻》的内容去。晚明耶稣会的寓言果然母题若是，则会士几可谓是在中国教导某种“善终”的哲学。《新约·希伯来书》曾经缕述亚伯到亚伯拉罕一脉的义人，深为敬重其人的生命历程与信仰的坚定。这些人的死亡因此就变成某种宗教典范。晚明耶稣会寓言——以利玛窦所述者为例——几乎个个环环相扣，形成一幕幕象征性的连环道德剧，而饶富意义的是，这一幕幕的戏又仿如在虚构或叙述化《希伯来书》上述诸人之死所引申出来的属灵教训：

这些人都是存着信心死的，并没有得到所应许的；却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡，还有回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡，就是在天上的。所以神被称为他们的神，并不以为耻，因为他已经给他们预备了一座城。（11:13-16）

阅读本体

这座“城”，当然就是利玛窦在《天主实义》或《畸人十篇》中屡屡强调的“圣城”、“本乡”或“本家”。谈到这里，有鉴于耶稣会寓言和《新约》已生联系，有人或许会问道：除了阳玛诺夹叙夹“译”的《圣经直解》（1636）外，^①明末的耶稣会士——尤其是本文中我常常提到的利玛窦等人——何以会舍《圣经》上耶稣的比喻（parable）不用，反而宁取上古伊索式寓言以布教？不论是从宗教或从修辞

^① 例如阳玛诺：《圣经直解》，在吴湘湘编：《天主教东传文献三编》，第4册（台北：台湾学生书店，1984），2702页及2729页。

学的观点看，在欧洲证道故事广义的大家庭中，比喻故事无疑都是《圣经》中耶稣教诲的最佳说明性工具。但是耶稣会上不仅罕用耶稣的比喻，而且除了直引中世纪传统中的伊索式证道故事外，甚至还会旧瓶装新酒或在布鲁姆式的“误读”心理下，干脆就推陈出新，由形构到意义都让自己重新来一番。会士罕用耶稣的比喻布教，这个问题因此令人好奇，而其答案也会涉及本文开头我所谈的“影响”观，尤其是某种布鲁姆式的认识。

不论护教或布教时，耶稣会之所以罕用耶稣的比喻，实际上都涉及比喻和寓言的本质。两者间不但内涵有别，而且叙述技巧也呈逆向发展。从现代观点来看，比喻固然教的是天国的消息，可是其故事却可能发生在现实的世界，角色故而多属人类。寓言却反其道而行，因为故事多半超乎自然，因此角色多属动物或植物。尽管如此，这些角色若非扮演人类的表率，便在暗示人类的愚行。^①话说回来，比喻与寓言诚然有这些大差异，我却不认为这是耶稣会决定以伊索式寓言证道的关键。就我在《故事新诠》和本文中分析过的寓言来看，我认为主因有二。首先，比喻乃《诗篇》笼统言之所谓的“暗语”(dark saying)，其中虽有“古时的谜语”之意(78:2)，^②却是说来解明《马太福音》中所称“天国的奥秘”(13:10)。这些“奥秘”，耶稣用比喻加以解明，目的在晓谕“众人”(13:2-3)。吊诡的是，我们在《福音书》里也发现耶稣说喻，常常志不在让人听明白。《马可福音》中他对十二门徒说道：“喻”只对“外人讲”，目的是“叫他们看是看见，却不晓得；听总是听见，却不明白”(4:10-12)。如

^① J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms* (Garden City: Doubleday, 1977), pp. 251 and 469.

^② 参较太 13:35 耶稣预表论式的援引：“我要开口用比喻，把创世以来所隐藏的事发显出来。”有关正文所引“暗语”在希伯来文中的意译，参看 Raymond E. Brown, S. S. et al., eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood: Prentice Hall, 1990), p. 539.

果不细说详解，“众人”根本无由得悉耶稣比喻的堂奥，对他们而言，这些故事永远玄之又玄。这点或可解释《福音书》中何以耶稣用喻的频率极高，而他每说完一喻就得当众解释一遍。^①后人意犹未尽，时常还得在他的基础上再予发微，“替裨”在历史上累积了大量的“比喻解经学”(parabolic exegesis)。^②

我们得了解一点，《福音书》中听耶稣讲道的“众人”，其实多数是祂自己的族人，非特彼此文化背景相同，也深受当时犹太传统的熏陶。如果连这些同代同族的犹太“众人”都体会不出耶稣喻中的意义，那么明末的耶稣会士又怎能期待中国人众了解个中“天国的奥秘”？从文化到宇宙观，中国人可几乎和犹太人全然左违。耶稣会士倘要保证在华传教成功，当然就得采取一套和耶稣在巴勒斯坦不同的宣教方式，也就是要改造已教的传统，藉“本土化”以适应中国的国情。耶稣的影响，入华耶稣会上因此得遁脱，有时——在我看来——甚至是刻意的逃避。比喻故事既然不适用，当然要割舍，从而另觅力量或许等同的证道工具。

在中国，寓言本为先秦诸子的看家本领，从庄子到韩非子都能说善道。七国既亡，寓言在中国有江河日颓之势，迄有明一代方才重振，是以郑振铎(1897-1958)称明世为“寓言的复兴”。^③此时作家辈出，从开国重臣刘基(1311-1375)到国之将倾的文坛才子如赵南星(1550-1627)与冯梦龙(1574-1646)等人都著有寓言专集。

① 如太 13:18-23 及 36-43。

② 欧洲中古时人，常常混淆耶稣用喻的目的，见下文的讨论；Stephen L. Wailes, "Why Did Jesus Use Parables? The Medieval Discussion," in Paul Maurice Clogan, ed., *Medievalia et Humanistica, new series 13* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1985) pp. 43-64, 另参较 Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987) 一书。

③ 郑振铎：《寓言的复兴》，见所著《中国文学研究》（台北：明伦出版社重印，1973），1207-1243 页。

他们“超儒赶道又越佛”，在传统寓言的基础上精进用功，造就了一批批心裁别见的新故事，不但为文坛生色，同时也嘉惠当代读者。^① 耶稣会士赶在此刻入华，难免濡染于时代的文风。近人在罗明坚和时人唱和往还的诗作中，便发现屢有寓言或类寓言之作。^② 时尚如此助长下，可想耶稣会士也会回想到昔口在欧洲圣坛上听闻到的大量寓言式证道故事，何况这些故事还是他们所熟悉的“证道艺术”中的逻辑论证工具。此外，有一点和我日前的关怀联系更深，应予一提，亦即《伊索寓言》和马克罗比式的“狂想故事”在内容上都属“无稽之谈”，可借以“演”生命之“大荒”，一如《红楼梦》藉“小说”为示范。^③ 在这种情况下，耶稣的比喻故事在理解上当然争不过寓言，因为前者有其认识上必备的文化背景，明代的中国人难以轻易求得，而后者言简意赅，却是不用认识前题即可妇孺都解。易言之，我相信伊索式证道故事之所以见重于明末耶稣会士，寓言的普世性格应该是关键所在，至少是之一。道教寓言繁富多姿，明人即使略过此一文类不论，也可以在佛教的本生故事中察得寓言和宗教的紧密联系。^④ 寓言的面纱背后的属灵意义，他们因此不难照见。就我所知，从费卓士（Phaedrus，殁于公元十四

①中国传统宗教寓言和市井结合甚深，相关简论见邹智贤：《导言》，在所编《儒道佛鉴赏辞典》（长沙：岳麓书社，1994），1-13页。有关寓言在明代的发展与流行的状况，见陈蒲清：《中国古代寓言史》，增订版（长沙：湖南教育出版社，1996），257-333页。

②《冤命不饶譬喻》中，罗明坚就有如下四句：“乌鸦拿获一蜈蚣，啄食蜈蚣入腹中，岂料蜈蚣身有毒，即伤乌鸦死相同。”见 Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543 - 1607) and His Chinese Poems,” *Monumenta Serica* 41 (1993): 153。有关罗明坚和时人的唱和，除上文外，另请参见 Albert Chan, S. J., “Two Chinese Poems Written by Hsi Wei 徐渭 (1521 - 1593) on Michele Ruggieri, S. J. (1543 - 1607)” *Monumenta Serica* 44 (1996) 317-351。

③ Cf. Yu, pp. 3-52.

④参见孙昌武：《佛教与中国文学》（长沙：人民出版社，1988），15-23页。另请参较 Arya Sura, *Once the Buddha Was a Monkey*, trans. Peter Khoroché (Chicago: University of Chicago Press, 1989) : 15。

年)开始,西方古典寓言在形式上即具备文前提过的“篇前提挈”和“篇末寓义”这两个显著的特点。晚出的《伊索寓言》中,这两者都由最后的“道德教训”(moralitas)代为结合。寓言没有比喻故事那么“晦涩”(dark),上文已经详为分疏,其中的“道德教训”本身又是寓义解说,故事可以因之而变得更加透明,即使是明代读者,相信接受上也不会有太大的困难。

耶稣会上固可从证道文学取材,从中古伊索一脉的寓言中择取布教所需,但是我们仍需了解晚明既非西方上古,亦非欧洲中世纪,两者间仍有足以造成不同的地方。文化背景与时空一转,耶稣会上非但得放弃耶稣的比喻,同时也要调整伊索原来的面貌。此一改之变所涉,正是寓言与比喻的第二个差异,盖无论就形式或意义而言,寓言都具开放性(open-ended),所以也都有其不定性(undecidedness),正如我在《故事新论》中所述者(242页)。寓言无从捉摸,“不定”若此,故而所谓寓言的“原本”往往也就缺乏自主性。亦因此之故,古典寓言方能经人再三诠释,几无限制。由于寓言定性阙如至此,所以才又缺乏主体性,结构上随时都可因外力而改变。长久以来,耶稣会士向以文化上的适应力著称,尤其能调和中国国情,使文化扞格无从产生。^①在某种意义上,这种能力也表现在会士“新编”欧洲寓言的文学能力上。无论形构或寓义,他们的寓言都可因时因地因人之需要而调整。我在《故事新论》中讨论过的《南北风相争》早已呈“华化”之势,^②而本文举以为例的两条

① 参见下举各书中的相关讨论: D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985) pp. 44ff; George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants: The Stories of Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1960) pp. 269-302, 以及 Gernet, pp. 24-30.

② 另请参见李爽学:《如来佛的手掌心——试论明末耶稣会证道故事里的佛教色彩》,《中国文哲研究集刊》,第19期(2001年9月):7-471页。

狐狸故事更属“新编”的极致,结构上生变不谈,确实也“基督教化”得可以为耶稣会宣教所用。

寓言这种形式上的弹性,不可能发生在耶稣的比喻故事上。在基督教的信仰中,耶稣乃“圣子”,是《约翰福音》所谓上帝“道成肉身”(1:14)^①。这个“道”,在《创世纪》里是人世形成的动力(1:1-31),在《出埃及记》中则为犹太及基督教伦理中所谓“十诫”的立法者(34:10-28)。一言以蔽之,“道”乃宇宙中超越一切的绝对力量,是神可藉之以显现自身的权威。就此而言,约翰为耶稣和“道”所作的联系,也正是耶稣何以在基督教的存在之链位阶居首的原因。不过倘由神在《创世纪》所“道”者亦括含耶稣在《福音书》中所“道”者观之,这种“逻各斯基督论”(logos-Christology)就显得有点诡异了,因为在神学上,《福音书》中耶稣的话不必然是人世形成的推力。^② 更显吊诡的是,由于耶稣的话在基督教神谱上位居至高,这些话的威权等同于上帝,而耶稣的比喻因属《福音书》中诸多的言谈之一,所以在文化上位阶亦高,在神学上更是超越了一切,凡人能轻易加以“新编”吗?易言之,这里我想强调的是个问题:上帝或天主可以“降世为人”,转化为耶稣,但是“人”能或敢在形构上“转化”耶稣的比喻吗?

如果可以的话,那么《圣经》解经史上恐怕就不会出现我们今天所谓“比喻解经学”。^③ 我甚至可以说耶稣的比喻也是西方

① Cf. William Barclay, *Introduction to John and the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), pp. 70ff.

② 教会史早期有关“逻各斯基督论”的争论,见 Richard A. Norris, Jr., “Introduction” to his, ed., *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), pp. 1-31.

③ 自古以来,这方面的专著不胜枚举,我比较熟悉的现代专著除前述 Wailes 的著作外,另有 Herbert Lockyer, *All the Parables of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1963); Amos N. Wilder, *Jesus' Parables and the War of Myths* (London: SPCK, 1982); and Robert T. W. Funk, *Parables and Presence* (Philadelphia: Fortress, 1982) 等书。

“‘道’体中心论”(logo-centrism)组合上的一大——就算不是全部——成分。这种中心论，20世纪60年代以来德希达(Jacques Derrida)已经挞伐有加，^①正可见其古代难移的地位。因此之故，比喻故事遂变成一超验的结构，是神的权威部分基奠之所在。不论情况如何转，历史上都不得人变易其貌。比喻的诠释者可以有意义上的新见或异见，他们却没有明代耶稣会士处理上古寓言在形构上的自由，不能任意加以“新编”。^②

解经学家有权重诠耶稣的比喻，这点谁也不能否认。不过这里我急待再予强调的是：耶稣会士重诠古典寓言的活动，立足点和解经学家大不相同。从中世纪早期以来，在某个意义上，欧洲的比喻诠释者解经的努力确实类似《故事新诠》中我已经指出来的耶稣会作为。这些诠释者并不着眼于文本的流动性，而是在某种“基本立场”上加以诠释。此外，他们所解在理论上亦不能左违耶稣的“立意”，所以“在理论上”，他们充其量也只是耶稣“自我诠释”的发微或澄清，是一种后设式的“诠释的诠释”。这些诠释者甚至也不

^① Jacques Derrida, *Of Grammatology* (trans. Gayatri Chakravorty Spivak) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976) . pp. 74ff. Cf. Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982) . pp. 92ff; and Michael Payne, *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva* (Oxford: Blackwell, 1993) . pp. 139ff.

^② 《士师记》上有《膏树为王》一条伊索式故事(9:8-15)，《旧约》之前即已广为流传，中世纪亦曾见引为证道故事。庞迪我《七克》中引用此一故事时虽于原文有损，显然视同证道故事，但他却不敢以“寓言曰”述之，只能用“经曰”取代，原因或许也在上述《圣经》经文的“不可重塑性”。庞引见李之藻，2:365。《膏树为王》在中古时代作为证道故事的月例见 Odo of Cheriton, *Fabulæ*, in Hervieux, ed. . 4:176，或 John C. Jacques, trans. *The Fables of Odo of Cheriton* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985), pp. 68-70。另见 Beryl Smalley, “Exempla in the Commentaries of Stephen Langton . . .” *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester* 17/1 (January 1933): 126。至于此一“寓言”在并入《旧约》前流行的状况，可见 Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament, vol II* (Cloucester: Peter Smith, 1981) . p. 423。

是从布鲁姆的定义出发，不是针对某一新的语境在做“重新瞄准”（re-aiming）的动作。我们从本文所论那两只狐狸的故事可以看出，明末耶稣会士在“故事新诠”这方面已迥异于《圣经》的解经学者。他们在华因“新编”欧洲寓言而致力的“新诠”，确实也是一种布鲁姆式“重新瞄准”的动作。我之所以这样说，一因他们所作所为于故事的传统形式已经有变，再因故事所处的语境也大异于从前所致。就后者而言，我们或可说那传统语境在晚明其实已经遭人重写了（recontextualized）。故而对寓言来说是合法者，对比喻故事而言却可能是非法的。入华耶稣会士何以好用希腊罗马或伊索式寓言作为证道文类？这个问题的答案多方，不过耶稣的比喻所含摄的权威感及因之而来的不可塑性，我想可以是部分的原因。

综上浅见，晚明耶稣会“新编”寓言的原旨应该已经大要粗具。这些寓言有自柏拉图《洞穴喻》所发展出来的“狂想故事”，《天主实义》那《暗狱喻》即属之，也有业经基督教化的“新编”伊索寓言。两种新编的作为，基础当然都是某种布鲁姆式的“误读”，志在结构与主题上的双重革命。所谓“革命”，我意指“扭曲”，也就是说“新编”的寓言和伊索的古典“原貌”已有形态之别，除了修辞作用外，编造的目的也和原始企图不一。保罗有一次说他希望世人能——下面权引利玛窦在《畸人十篇》里的译文——“以瞬息之轻劳，致吾无穷之重乐”（254页），但利玛窦这位教中后生却更动几个字，轻而易举就把保罗的希望化为属灵的忠告。《畸人十篇》故而又劝人切莫“以瞬息之轻乐，致吾无涯之重苦”。利玛窦在耍玩这套文字游戏时，用了一个老练而又不失虔逊的中文习语来暗示：“敢转其语”（同上页）。我们倘以上文我所论者为鉴，不难发现利氏及其耶稣会同志在中国明末“敢转之语”可不止上引保罗的话，其中还包括《暗狱喻》这种“狂想故事”和有关狐狸的两条“伊索式寓言”。这些故事都是经过“新编”而得，正是耶稣会这种“转语学”或“转喻学”（tropics）的创造性结果。

十七、十八世纪西方传教士 编撰的汉语字典

马西尼(Federico Masini)

引 论

当我们谈到东方世界和西方世界的由“碰撞和交流”组成的历史的时候，传教士们汉语知识的作用往往被人们忽略。而事实上，当这些来自奥古斯丁会、耶稣会或者道明会等不同教派的传教士们，一踏上那些满是华人的土地，诸如澳门、华南或者菲律宾群岛，他们对于这一地区的语言状况只有极其粗略的认识。众所周知，在以前的几个世纪里，即使是在像马可波罗和其他许多旅行家那样的远东探险家们的旅行日志里，对于汉语的记载只有寥寥数语，更不用说至于字典一类的语言学习工具了。所以，尽管我们有可能在语言不通的情况下发生“碰撞”，但是却不可能真正的进行“交流”。

近年来，西方和中国的学者们纷纷关注于自 16 世纪末期西方传教士们在中国的活动，尤其是他们对于科学在中国的传播和有

关中华帝国的历史地理概况在西方的传播中所作的贡献。然而，那些早期的传教士们为了准备汉语这门难度极大的语言的学习工具而对汉语知识的掌握所付出的努力，却仍然有待于学者们的深入研究。

有关中国的信息能够到达西方，应该归功于传教士，是他们唤起了那些寻找“原语”的学者们的巨大兴趣，他们相信最初的人类共同使用的语言在通天塔建成之后便消失了。《创世纪》中就记载道“世上只有一种语言”在通天塔出现之前。随着越来越多地理学，语言学的新发现，欧洲的学者们试图追寻那种因为人类的自满而消失的共同语言。

在这种寻找的过程中，早期的汉学家把注意力投向了汉语，他们认为象形文字是对于物质和概念最有自然色彩和反传统意义的理想的表达方式；而西方学者对于埃及纸草文字的兴趣也是基于同样的原因。学者们认为这种文字描述了一些自然和非传统的东西，比如声音；而这种想法使得这些文字在当时无法被很好的破译。

所有这些，吸引了众多的“汉学创始者”，比如 Francis Bacon, John Webb, Athanasius Kircher, Andreas Muller, Christian Mentzel 和 Gottfried W. Leibniz。这些学者无一例外的试图用各种方法揭示中文的书写方式(全部或者部分的),和失落的原始语言之间的联系。由于汉语复杂的书写方式，一些学者开始寻找 *Clavis sinica* (字面意思:汉语的钥匙),就是一个揭示那种语言奥秘进而揭示“原语”奥秘的方式。所谓的象征主义派学者(白晋, 马若瑟, 傅圣泽)甚至在汉字字符里面找到了圣经描述的一些事物。以 Webb 为代表的一些人认为汉语就是所谓的“原语”，而克希尔和另一些人试图证明汉语只是“原语”的一个模型而已。

所以一些观点认为，原语发掘的关键就在于 *Clavis sinica* 的发现，Muller 和 Mentzel 认为那就是迅速了解原语秘密的方法。如果

汉字真的能表述所有的物质和理念，那么掌握汉语的内在规则就是发现了通往原语的钥匙。

不过 Muller 关于 *Clavis sinica* 的理论理所当然地受到路德会神学家们的攻击，并且导致最终没能发表。神学家们认为发表关于汉字是上帝的语言，这种说法是违背《旧约全书》的。

18 世纪末 19 世纪初，汉语学习工具的准备牵涉到了很多利益问题，其中也包括经济利益。许多学者都想成为第一本汉语字典或者语法规则书的出版者。极端的例子甚至有人控告他人剽窃，以保证自己成为第一个汉语工具书的作者，因为他们相信这是了解人类文明的关键。

对于原语和 *Clavis sinica* 的追寻过程，人们已经写入了历史，并具有相当的历史价值。但是对于那些起初只是传教士们用来学习语言，后来却被学者们用来印证一些他们的惊人理论的语言学资料，大部分还需要进一步的研究。这一历史背景向人们解释了为什么 16, 17, 18 世纪期间会有那么多的语言学资料出现，甚至有一些双语的汉字外语的词汇表，它们要么按照汉语的发音和要么按照偏旁来排序。那些汉学创始者们意识到了是偏旁部首体系使得汉语有了如此丰富的情形，所以用它来为字典中的汉字排序。因为偏旁是汉字的基础，并且每一个偏旁都有其特定的含意，那些汉学创始者们很可能把它们当成产生人类知识的物质和意识系统的最小单位。

汉字书写规则的奇特之处使得人们往往忽视其发音规律的价值。因为与在中国的欧洲传教士的直接接触，克希尔成了为数不多的几个对于汉字声调和发音有清楚了解的西方人之一。还有这样一个有趣的现象，西方知识界被汉字绘画般的书写方式所吸引的同时，中国的知识分子则被拉丁文所吸引，并为如此之少的字母可以代表如此之多的发音而惊叹；而事实上，直到中国知识界自己开始把汉字拼音化时，他们才开始对于西方传教士拼音化汉语的工

作感兴趣。

几乎所有的著名西方传教士，从 16 世纪后半叶在菲律宾的早期奥古斯丁会，到利玛窦和道明会的 Juan Bautista de Morales (1597 - 1664)，以及 1807 年广州新教运动的奠基人 Robert Morrison (1782 - 1834)，他们都曾编撰汉语字典，乃至汉语语法手册。很显然，他们需要能和当地人交流的实用有效的语言工具。让人叹服的是从 16 世纪初到 19 世纪，不到一千人的在中国的西方传教士写出了超过两百本汉语字典和汉语手册。

19 世纪初叶开始了所谓的“字典之争”，一方是在中国的传教士，一方则是欧洲的汉学家们。这场竞争的终结则是著名的六卷本汉语字典的出版。

下文中，我将追溯这场竞争的第一阶段，从数量，功能，以及中国语言历史发展几方面阐述我认为重要的出现在那些词汇资料手稿中的词汇方面的一些内容。

菲律宾的第一份闽南语词汇资料

在中国的西方传教士需要使用基本而实用的工具来学习当地的语言。在做基本词汇的准备时，他们发现要解决的第一个问题就是如何记录下中国话的语音。而利玛窦在其他传教士和中国教徒的帮助下，以送气符号和语调标记，创造了一套可靠的汉语官话的拼音系统。而在此基础上，金尼阁的修订版《西儒耳目资》，成了一个汉语拼音的标准版本。

而在利氏从澳门到中国大陆之前，菲律宾的传教士们就已经在试图掌握汉语语音和书写的奥秘。大多数的奥古斯丁会，道明会，还有耶稣会的传教士们，从 1565 年到 17 世纪初投身于传教活动，在那时就宣称他们已经准备了一本汉语字典。

第一本被记载的是《汉语词汇艺术》，作者是西班牙奥古斯丁

会的传教士 Martin de Rada (1533 – 1578)。 他是以 Miguel Lopez de Legazpi 为首的一批从墨西哥而来的西班牙传教士中的一员，1565 年来到菲律宾，并在 1575 到 1576 年在福建游历。令人遗憾的是这本字典似乎已经失落，和其他一些手稿一样，只留下了标题。

紧接着这批奥古斯丁会教士而来的是西班牙的道明会教士，他们 1578 年到达菲律宾，一直待到了 1626 年，然后到了台湾岛，后来在 1642 年，因为荷兰人对台湾的围攻，转移到了大陆。因为这些教士接触的都是来自福建的中国人，所以他们创造了一些闽南话的拼音系统。这些拼音符号在 16 世纪末，17 世纪初的西班牙道明会宗教文件中随处可见，并且在当时的汉西，西汉字典中也可以见到。

就我们了解的大约有十六本道明会教士在 16 世纪在菲律宾和后来在大陆编写的汉语字典的题日。我们至今却只研究了两本闽南方言字典，一本是现在保存于大英博物馆的《字母排序闽南语词汇》，这是博物馆在 1863 年从 Heinrich Julius Klaproth 的手里买来的。P. Van der Loon 曾研究过这本字典，他是这样描述该字典的：这是一本闽南话 – 古西班牙语字典，几乎没有汉字，共有三百多种音节，大多没有声调，但是有送气符号和鼻音符号。 Van der Loon 也详细研究了 1605 年在马尼拉出版的汉语版的《基督教教义》中所使用的拼音系统。他最后确认了梵蒂冈图书馆收藏的一份原稿，和另两份收藏于大英博物馆的手稿，其中也包括前文已提到过的《词汇》，一份是《基督教教义》，有拼音标识并有西班牙语的翻译，另一种则只有拼音标识。

Van der Loon 认为在《基督教教义》中出现的是在福建南部说的潮州话。他还认为《基督教教义》和《词汇》的作者可能是 Domingo de Nieva (1563 – 1606)，他也被认为编写了《汉语字典》。

Van der Loon 觉得这些字典中之所以没有出现汉字，原因在于那些道明会教士。他们创造的汉字拼音相当的系统化。他们的系

统里一共有 13 个语音标示符号,包括 7 个用来指示不同的声调的变音符号,以及上标“h”的送气音符号,而短斜线则表示鼻音。

第二本字典是收藏于罗马安吉利克图书馆的《汉语西班牙语字典》,由西班牙耶稣会教士 Pedro Chirino 在菲律宾于 1595 年至 1602 年编写。据我所知,这是耶稣会 16 世纪后编写的惟一一本非官话字典。而且如果不是十年前有利玛窦和罗明坚编写的著名的汉葡字典,也会是历史上第一本非官话字典。

手稿共有 88 页,但只有 83 页及首页上写了字,右上角按照西方的习惯用铅笔编了页码,而且都是从左向右写的。除了第 71 页是双面书写以外,其余都是单面书写。绝大多数的汉字在左边都写了古西班牙语的解釋,在右边写了汉语的发音。有时候这里的标识遵循的不是汉字的正规发音而是口语习惯。整本字典一共有 1920 个汉字,966 个词语。

详尽了解这本字典以后,我们发现它有着特殊的方法可以使得读者慢慢掌握汉语的概况。字典的开始是许多最常用的词语,然后是一些热带常见的事物,动物,植物,鱼和昆虫等,并且看起来是以字的笔画来安排顺序,那些有共同部首的字总是被安排在一起。而在第五页以后,则更多的是以语义为线索来安排内容,这也说明了这本字典更多的是以口头语为学习对象,而不是书面语。值得注意的是,这本字典自始至终没有出现过关于外国的词或者例句,更不用说提到 Chirino 的国家和宗教了。很显然,其中的汉字部分是出自于未受教育的中国人之手。许多简写形式直到很久以后才成为汉字的通用形式。

Chirino 的拼法主要有以下几个特点:第一,送气音系统化,辅音“h”跟在闭塞音 / p/, /t/, /c/, /c/, /q/ 后面,写成 /'ph/, /th/, /ch/ /ch/, /qh/. 在 Van der Loon 所研究的《基督教教义》和 1607 年的《词汇》两本字典里面,送气音也是用“h”来表示的。而在后来由耶稣会的传教士们编写的字典里,送气音则是用希腊方法来标上

的。第二，虽然没有系统的音调符号，但是使用了一些读音符号，这也可能就是音调标示的雏形了。

没有证据可以表明在当时的中国知识界，人们开始注意这种或者那种闽南话的拼读系统。它们只是被用来实现一些实际目的，比如像 1605 年的《基督教教义》那样用来翻译宗教著作，或者像 Chirino 的拼读体系和 1607 年的《词汇》那样，为了成为向当地人传教的工具。这些体系很快被人们抛弃，甚至它们的发明者，道明会和耶稣会的传教士们也不再使用它们。当传教士们到达中国大陆，他们立刻开始研究官话的拼读和语法，因为他们发现这才是他们真正需要与之交流的中国人所用的语言。

早期耶稣会在中国编写的字典

证据显示，第一批到达中国的耶稣会教士对于奥古斯丁会、道明会、耶稣会教士们在菲律宾创造的汉语拼读法没有任何的了解。

一到中国大陆，耶稣会的教士们最先表现出对汉语的兴趣，如 1579 年 7 月到澳门的罗明坚和后来在 1582 年 8 月加入的利玛窦。根据利玛窦的纪录，他们一起学习了汉语。由于我们只掌握了他们寄给罗马教廷的一些材料，我们无法知道当他们进入中国大陆时确切的汉语水平。但是我们可以知道在 1583 年，他们的汉语水平已经可以让他们在靠近广州的肇庆正常生活。几年之后，利玛窦已经可以将中文材料翻译成拉丁文。在中国教徒的帮助下，他也可以将各种内容的西方文献翻译成中文并且出版，甚至可以出版他用中文写作的部分材料。同时，他也着手准备第一部专门用来学习中文的字典。在他从 1583 年到 1588 年居住在肇庆期间，他编撰了他的第一本汉西字典，用他没有音调也没有送气音的拼读体系。这就是我们所知道的利氏早期体系（RFS）。

也许是罗明坚在 1588 年 11 月把这本手稿带到了罗马，并在

1934 年被 Pasquale D'Elia 重新发现,并命名为《葡汉字典》。这本字典一共有 125 页,正反面书写。每一页都由三栏组成。第一栏是 6000 个按照字母顺序编排的葡萄牙语单词,第二部分是它们的拼读提示,第三部分则是此语的中文近义词。尽管许多学者研究了这部手稿,但是绝大多数都是从语音学角度出发,所以这本字典还有待于更深一步的研究。根据到目前为止我们所掌握的材料,这是现存的第一本官话汉西字典。它只比 Chirino 在菲律宾编的闽南语分类字典早了几年而已。

如上所述,Chirino 的拼读体系没有声调,但是用跟在阻音后面的 h 表示送气音。而早期的利玛窦体系,既没有声调,也没有送气音。至 1605 年,利玛窦在以《西字奇迹》为题的五篇宗教故事里面,在汉字旁边用了一种新的拼读方法,有了声调和送气音符号,这也就是利玛窦晚期体系。

这个新的拼读体系是利玛窦和中国教徒 Sebastiano Fernandes 以及意大利传教士郭居静一同完成的。1598 年 11 月,三个人在从北京去南京的旅途中的一次意外停留时,终于完成了那本新字典,其中运用了一种新的拼读方法,运用了五种音调符号和一种送气音符号。由于这本字典至今没有被发现,D'Elia 很怀疑它到底是一本新字典,还是在 1605 年的《西字奇迹》中就已经提到的那本。

在伯希和率先提出的假设的基础上,我试图证明这本字典或者它的复件流落到了耶稣会高产作家克希尔之手,这个人创作了可能是第一本关于中国的畅销书:通过敬神的,读神的纪念碑,自然五行,艺术及其他争议看中国。这本书被翻译成了许多种欧洲国家的语言,1668 年的荷兰语版本,1669 年的英语简写版,而 1670 年的法语版还附上了一本 44 页的汉法字典。

在《图示中国》一书中,克希尔说他手边就有一本汉语字典,并且打算将其印刷成书。这里的那本字典很可能就是利玛窦说的那一本。无论如何,这里的拼读体系比任何现存的字典都要更像利

氏晚期体系(RIS)。

这本字典的一个特点是整本书没有一个汉字，只有法文注释旁边的汉语拼音；当然，这也可能是因为印刷技术的原因。由于按照中文发音来排序，所以这本字典可以被定义为“中法词典”；就像利玛窦罗明坚编的葡汉词典一样，里面更多的是多音节词而不是单个的字。比如说：

C'ai p'u [开铺] ouvrir boutique (p.324)

在比较这些拼读体系的异同之前，我应该提到 1626 年在杭州出版的最后一本早期耶稣会传教士所著的字典：《西儒耳目资》，书名就是“西方知识界的听读辅助”的意思。作者是佛兰芒的耶稣会士金尼阁(1577-1628)，以及他的两位中国朋友韩云和王徵。这本字典无疑是西方汉学界一项具有重要意义的早期成就。

这本字典一共有三卷，435 页，正反面书写。第一卷叫“译引首谱”，是整本书的理论部分。解释了世界上每种语言的发音都是由 5 个元音(自鸣)，24 个辅音(同鸣)组合而成的(万国音韵)。而中国人所说的“字母”就是字的母亲的意思。第二卷“列引韵谱”是按照汉字的发音排序的字典。第三卷“列边正谱”则是按照汉字的写法排序的字典，并在旁边注音。这本书也许是那些在中国长期研究汉语音韵分析的外国传教士所写的作品中被研究得最多的一本。金氏的后继者们对他能够用 29 个欧洲字母加上一个送气音和五个音调符号完成汉语的音韵分析研究非常钦佩。直到 20 世纪，这本书还被那些研究明末官话的学者作为最可靠的参考书反复研究。

除了利玛窦的第一本字典，葡中字典以外，利氏晚期体系的拼读方法，金尼阁的《西儒耳目资》和克希尔的中法字典有着很多的相同之处。它们都有五种音调，如下图所示：

平		上	去	入
清	浊			
—	^	\	/	v

它们也都使用了送气音符号，就像在希腊语里一样，在需要发气的音上加一个 ϵ 。而加在字母后面而不是上方的单引号，很可能是早期新教徒的字典中最早出现的。所有这些用来转录汉语的符号的运用都得归功于郭居静。此外，几乎所有的结尾辅音都是以 $-n$ 或者 $-m$ 表示。

“字典之争”第二阶段的主要成果是系统的学习了南方官话，最有代表性使用最广泛的汉语。最近证实，南方官话是从明末到清末的标准普通话。对汉语发音的分析引出了不同体系的拼读方法，从在《西儒耳目资》中运用的最科学，最精确的那种到没那么精确但更实用的利氏晚期体系中的，以及克希尔的《汉法字典》中的那种。

就真正意义上的字典来说，我们必须等到“字典之争”的下一阶段，当其他的传教士们，其中以道明会和圣方济各会的为主，开始热情的投入编撰汉语字典的工作中来。他们所编撰的字典则包括了以下几个特点：有汉字，有拼音，有解释及复合词。

道明会和圣方济各会的字典

一旦解决了拼读方法的问题，传教士们沿着耶稣会先驱们的道路，开始了编撰完整意义上的字典的工作。

最早的代表作之一是西班牙道明会传教士 Francisco Diaz (1606-1646) 在 1640 年编写的《汉语西班牙语词汇》，共有 7169 个汉字的发音和解释。接下来是他的同事 Francisco Varo 的字典，其成名作是 1703 年在广州出版的汉语语法书《汉语语言艺术》，这也是最早的汉语语法手册之一，最近还出版了这本书的英语版和

Sandra Breitenbach 对此的详细介绍。

Diaz 一共写了两本字典, 1670 年完成的葡萄牙语的普通话词汇, 和 1692 年完成的西班牙文的普通话词汇。虽然我不曾亲阅过 Varo 的字典, 却可以对 Diaz 字典的特色作一些简要的归纳。Diaz 的字典共 598 页, 西式装订。所收录的 7169 个字条按其读音顺序排列, 从 Ca 到 Xun (7 个多余项不能用此种方法分类, 添附于末尾。) 每页 12 个汉字, 每字之前标明其读音, 字的下面给出西班牙文解释。有时, 在释义后还会给出一些由此字所组成的复合词, 但这些词只有拼音。在 278 页上有这样的例子:

Kai 丐

1. Cu. Pobre mendigo (丐子)

在所有的字条中, 基本上没有例句, 只有例词, 并且这些例词也只有拼音, 没有汉字。故 Diaz 字典实际上和金尼阁的字典一样, 都是“字”典, 而非如克希尔所编纂的包含很多复合词, 即多音节词组的“词”典。

Diaz 字典的拼读方法就是一个稍稍改良的金尼阁体系的版本, 所以它充分显示出和耶稣会传教士在前一阶段的“字典之争”中所获成果的直接联系。它们都有着相同的送气音体系, 即在音节的最后一个字母上方标上希腊送气符号, 音调和以前一样, 且一般均以辅音 -m 或 -n 结尾。

意大利圣方济各会修士 Basilio Brollo (1648 年出生于 Gemona del Friuli) 循道明会的足迹继续前进。1684 年, Brollo 到达广州, 在游历了许多不同的省份后, 最后于 1692 年抵达南京。他花了 8 年时间致力于两部中意字典的编纂工作。1700 年, Brollo 赴山西, 并于 1704 年客死山西。Brollo 的第一部字典完成于 1694 年, 这部字典以部首为序, 收录了 7000 多个汉字。第二部完成于 1699 年左右, 以读音为序, 共收录 9000 余汉字。

到目前为止, 这两部字典的 16 部手稿已被确认: 第一部字典

7 本和第二部字典 9 本。最古老的一部是第一部字典的抄本，极有可能是他的亲笔原稿，现存于佛罗伦萨市 Mediceo Laurenziana 图书馆 (Rinucci 22)：标明为汉字欧译，汉拉字典，由圣方济各会传教士 Basilius a Glemona 公元 1694 年为在中国传教的传教士们编写。第二部字典的原稿迄今尚未发现。现存最早的手抄本完成于 17 世纪，现存于梵蒂冈图书馆中 (Estr. Or. 3)：题为第二本汉拉字典由圣方济各会传教士 Basilius a Glemona 在山西编写，1732 年赠与 Abbatia Mezzafalce。

我本人只有机会曾研究过现存于佛罗伦萨市 Mediceo Laurenziana 图书馆的第二部字典的抄本：《汉语拉丁语字典》，按字母排序，最后附录中有索引，由圣方济各会传教士 Basilius a Glemona 和 Baptista a Serravalle 在山西省编写。

就像标题所说的那样，此抄本出自圣方济各会修士 Battista Maelletti 之手。Battista Maelletti 出生于意大利的 Serravalle, 1705 年到 1725 年间在中国传教。这部手抄字典共 576 页，所录汉字以读音为序排列，从 Cha 到 Zuon。每一页读音都标在页面顶部。每页包含十个汉字，每个汉字旁边都注明了此字的其他写法和拉丁文的解释，并用拼音给出了一些例词。Brollo 在其两部字典中使用的拼音方案和 Diaz 所用的稍稍改良的金尼阁体系基本一致，但末尾的鼻辅音不是 -n 和 -m 而是 -n̄ 和 -ng。

因为这本字典诞生于先前两本字典之后，故结合了两部字典精华，在以读音为序排列的同时也添加了部首索引。如此即可从汉字的读音和字形两种途径进行查找。

下有一例：

Ciu

竹	Arundo. Canna. Ciu kan [竹竿] arundineum hasta
---	--

除了正文和索引，字典中还包含以下附录：反义词表；九代以

内的亲属名称表；汉字计时词语表；1648年至1751年的年份中式传统称谓表；一份很有意思的现在我们称作名词分类表；名阶称谓表；姓氏表；28个星座名称。

通过这部字典和先前抄本的比较，我们可以看出，通过首次尝试后一百多年的努力，Brollo字典标志着“字典之争”进入了一个崭新的阶段。此部字典无疑是天主教传教士在此领域内最杰出的贡献。Brollo的手抄本和其他早期版本相比，与现代的中西文字典更为接近。但也存在两个缺陷，即缺少汉字形式的例词和例句。

“字典之争”的终结

就字典的编纂来说，18世纪只是对先前的重复和模仿，没有新的成果。不幸的是，Brollo的心血结晶从未以他的名字出版发行。一百多年以后，当拿破仑授权法国前驻广州领事 C. L. Joseph De Guignes 出版一本汉语字典时，他的两部字典中的一部才首次发行。《汉语字典》于1813年作为 De Guignes 的作品出现在巴黎，而书中对其原作者只字未提。此骗局很快就被识破，并在当时最顶尖的汉学家们之间引起了一场持久的争论，如意大利的 Antonio Montucci (1764 - 1829)、Giuseppe Gaetano Calleri (1810 - 1862)、Giuseppe Hager、法国学院派汉学的奠基人 Jean Pierre 和普鲁士的 Heinrich Julius Haproth (1783 - 1835)，都加入了这场争论。

De Guignes 对 Brollo 字典的出版是“字典之争”中最后也是最艰苦的战斗。1815年，Robert Morrison 在澳门出版了第一部汉英字典，其中包括了用汉字的例词和例句，“字典之争”结束。Robert Morrison 出版的字典分三个部分：以汉字排序的汉英部分、以字母排序的汉英部分和英汉部分。Morrison 明确的将其功绩归于先前出现的各种天主教传教士手抄本字典，因而结束了“字典之争”。

时至今日，这些浩如烟海的语言学资料已被专门使用，尽管尚

未被完全利用，以重现明末清初的中国官话语音体系。它们也说明了当时的中国官话是建立在以南京方言的语音而非北京方言的语音基础上的。很明显，传教士们编纂的字典也为研究当时不同地区的汉语的特征提供了很多词汇和语法方面的信息，比如对初始发展阶段的中国白话的研究。大部分传教士编纂的字典都不同程度的包含了大量的字词。最早的一批传教士已经很明显的认识到汉语口语中包含了大量多音节词汇，并将其中很多的复合词组收入了他们的字典中。

总的来说，学者们手头有数量可观的词汇学方面的资料。有了这些资料，就可以对明末清初的中国官话语音标准做深入研究。而对于除此之外没有其他史料可供研究的领域，如一些白话表达方式和复合词汇的起源，学者们在这些材料的帮助下也可以进行研究。早期在中国的传教士们在关于汉语语言学上如此丰富的著述，对于增进对中国及其文字的了解至今仍是一个未尽开发的信息宝藏。

（钱志农译）

反西法：《定历玉衡》初探

祝平一

引言：康熙初期的天文学

反基督教的钦天监监正杨光先（1597 - 1669）于 1669 年去世时，复兴传统中国历法的努力便以惨败告终。1644 年征服中国时，满洲人承继了明朝历法改革的果实——来华寻找皈依者的欧洲传教士所发明的新历法。当传教士们将西方的天文技术植入中国阴阳合历的结构中，而制成一部新历法时，中、西天文学之间的冲突便难以避免。这部历法虽然保持了中国传统历法的最显著的特征，如闰月等，但它不可避免地改变了中国天文学中的一些基本计算方式以容纳西方的天文技术、仪器和算表。许多儒者感到，这些变化不仅意味着一个王朝的颓败，而且意味着圣人传统的衰落，他们便希图重建古法，以颀抗西法。杨光先不过是顺风驶帆，以增加自己的政治机遇。

杨光先奋起捍卫中国的历法和文化传统。他看清了康熙年间

政治风向的改变,于 1664 年成功地发动了一场对西方宗教和天文学的斗争。但杨光先未能造出精确的历法,其后,南怀仁(1623 - 1688)便于 1669 年藉着历法失准为由,成功地打败杨光先,复兴了西洋天文学;西方天文学自此成为正统。^① 在 1672 年有个叫杨燝南的文人向传教士及其天文学发起了最后一次进攻,试图复兴传统的中国历法。然而,康熙对此却不予理睬。这明确显示了西方天文学的稳固地位。^②

西方天文学在 1700 年前丝毫没有动摇的迹象。1674 年,南怀仁撰写《灵台仪象志》,并进呈了新制成的西洋天文仪器给皇帝。次年,他开始向康熙讲授数学及天文学。1688 年,南怀仁向皇帝呈献了一部新历法—《康熙永历书法》以预祝清王朝江山永固。^③ 1683 年,三藩归降,亦多得力南怀仁所制的大炮。^④ 同年康熙再次要法国耶稣会会士以满文为他讲授西学。^⑤ 其后,法国耶稣会士成功地协助了清朝与俄国的谈判,双方签订了《尼布楚条约》。即使在 1688 年南怀仁死后,康熙仍多次选任耶稣会士担任钦天监监正。康熙于 1692 年取消禁教令。1693 年,耶稣会会士们用金鸡纳霜治愈了康熙的疟疾。其后,康熙要白晋(Joachim Bouvet, 1656 -

① Chu Pingyi 祝平一, "Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case," *Chinese Science* vol. 14 (1997), pp. 7 - 34; Huang Yi-long 黄一农, "Court Divination and Christianity in the K'ang-hsi Era," trans. Nathan Sivin, *Chinese Science* vol. 10, (1991), pp. 1 - 20. 安双成,《汤若望案始末》,《历史档案》13 (1992):79 - 87。

②黄一农:《杨燝南—最后一位疏告西方天文学的保守知识分子》,《汉学研究》Vol 9 no. 1 (1991), pp. 229 - 45。

③黄伯禄:《正教奉褒》(上海, 1894), 页 22a - 22b, 72b - 73a; 77b - 78a. Ferdinandinand Verbiest, *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S.J.* (Dillingen, 1687), trans. Noël Noël Golvers (Nattetal, 1993), pp. 98 - 101, 262 - 3.

④ Joanna Waley - Cohen, "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century," *American Historical Review* 98.5 (1993), pp. 1525 - 44.

⑤黄伯禄:《正教奉褒》, 104b 页。

1730) 再邀请更多博学的耶稣会会士来为他服务。传教士们得到了皇帝前所未有的青睐，他们的天文学也是如此。

由于皇帝的支持，杨光先“宁使中夏无好历法也不用西法”的论点已经没有市场。历法是传统中国合理化皇帝天命之重要工具，因而一定要满足皇帝及其帝国的需要。杨光先有机会矫正被他嗤之以鼻的传教士们的“错误”，却不能转变他们的影响，因为他未能造出一部精确的历书。杨光先所复兴的“古法”虽能一时复出，却再一次而且永远地被淘汰了。难怪后来的精通历算的儒者豪不同情杨光先在历法上的无能。

杨光先的失败使后来关心历算的儒者陷入困境。随着西方天文学取代了传统中国天文学，这些儒者再也无法漠视新近被合法化的西方天文学。然而，西方天文学与西方宗教的联系却是件麻烦事；正如已失败的传统中国历法一样，它虽是儒家古圣传统的遗产，现在却不足以为新王朝的天命服务。当满人于 1644 年采用了西方人制订的历书时，满政权的异族色彩对明遗民来说更加鲜明，他们干脆就拒绝奉清正朔。对另一些儒者来说，传教士们代表了对统治者的外来影响和对儒家文化的潜在威胁。除非这些儒者能证明圣王们的古法的确优于西法，否则在杨光先的惨败后要想恢复古法似乎是毫无可能。而且，在 1669 年后，钦天监已成为传教士的基地，任职其中的官员不但要学习西法，而且也大多皈依天主教，^①要将复兴古法的任务委托给他们看来是无望的。这副担子自然而然地落在了儒家学者身上。他们是中国社会的文化载体，而且盘踞在宗族、书院等传统的社会机构中。但是，首先，杨光先

^① 自汤若望于 1644 年掌管钦天监后，传教士们几乎将这个部门转变成了教堂。当传教士们于 1669 年洗清罪名后，这一趋势更是愈发不可收拾。见：Han Qi 韩琦，“The Role of the Directorate of Astronomy in the Catholic Mission during the Qing Period,” ed. Noël Golvers, *The Christian Mission in China in the Vernist Era: Some Aspects of the Missionary Approach* (Leuven, 1999) pp. 85–95.

等人所要捍卫的古法为何？

寻找失落的遗产

17 世纪后半叶，西学在中西历算的较量中已占上风，其中一个关键因素是文献的多寡。当时尚存的中国天文学古文献为数不多，即使像《九章算数》那样的数学名著已属罕见。梅文鼎（1638 - 1691）在遇见大藏书家黄虞稷之前，一直未能一读《九章算数》。^①相反地，1669 年后改名为《新法算书》的原《崇祯历书》则代表了西学的新典范。《新法算书》不但提供一个与传统中国天文学不同的历算模式，还解释了计算的原理，图示了天文现象和数学法则，并提供了方便计算的三角函数表与天文表，与理解算法原则的新例题。^②此外，传教士们写的其它天文学及数学论著也很容易读得到。尤其在传教士活跃的福建和浙江一带，传习西方历算的人更多。^③西学的倡导者拥有大量的材料可供取择，而可供古法提倡者使用的文本却寥寥无几。即使是明代的《大统历》也缺乏足够的信息可供天文学家们利用。当王锡阐（1628 - 1682）于 1663 年左右撰写《晓庵新法》时，他承认，明初从元朝继承《授时历》时，许多资料已经遗失，且法意不明。^④1662 年，梅文鼎完成了他第一本研究明代历法的论著《历学骈枝》。他在书中提倡以考证的方式来分析传统中国数学和天文。他认为勘误、补遗及存疑等考证学者所常用的方法也是研究古历算时的重要手段。梅文鼎指出，古代的数

① 钱宝琮：《梅文鼎年谱》收入：《钱宝琮科学史论文选集》（北京，1983），613 616 页。

② 阮元：《畴人传》（台北，1982），页 542；罗士琳：《续畴人传》（台北，1982），646，654 页。

③ 文德翼：《璇玑遗述序》，收入：揭喧《璇玑遗述》（1898 年刊本），4b 页。

④ 阮元：《畴人传》，421 - 422 页。

学和天文学文本中的各种错误，包括印板的损坏、刻字的错误以及误导人的评注，都严重地影响了它们的传承。复兴中国数学及天文传统，收集和校对古文献是关键性的第一步。

王锡阐和梅文鼎两人的努力均证明，中国自身的历法面临着一个传承的内部危机。有关古代历法的文献不仅极为稀少，而且包含错误。西学在文献上的优势影响中西历法之争的均势。即使是王锡阐这样的天文专家和西方天文的抨击者也不能再忽视西法的影响。梅文鼎虽然从学习明代历法起家，也体认到西方天文学的优点。他斥责那些一味攻击西学的人为不值一文的竖儒：^①他认为批评西法的儒者对历法研究的式微也同样负有责任，因为他们只是因西法来自国外而排拒它，而无法利用西法的长处。是以即使在看到西法内在的矛盾后，学习西方的几何及天文学仍占据了梅文鼎全部的时间和精力。^②王锡阐和梅文鼎的例子说明了西方天文学对当时最出色的人才的渗透力是如此之深。

文献之丰富很可能就是何以有如此多的中国天文家被西洋历算所吸引的原因。传教士们编写了一部又一部的历算文献，逼使想击败西方历算的人去读。吴学颢在为杜知耕所著的《几何约论》撰序时哀叹道：中国“虽有九章之术，求其精确已苦无传书，至论物之形则绝无及者。……意古者公输、墨翟之流，未尝不究心于此，而特未及勒为一家之言，然不可考矣。”才会“几何原本一书，创于西洋欧古里斯，自利玛窦携入中国，而上海徐元扈先生极为表彰，

^①梅文鼎：《梅氏丛书辑要》（1876年刊本），卷 60,7a-8a 页。

^②桥本敬造：《梅文鼎の数学研究》，《东方学报》44（1973）：233, 265-72；《梅文鼎の历算学》，《东方学报》41（1970）：507-14；Jean-Claude Martzloff, *Recherches sur l'œuvre mathématique de Mei Wending (1633-1721)* (Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981).

译以华文,中国人始得读之。”^① 吴学颢认为中国古代一定有过的几何传统,只是因文献不足,无法重建,才会等到徐光启翻译了欧几里德的《几何原本》之后,中国人才有机会接触到几何学。然而,《几何原本》极为艰难,而杜氏的《几何约论》则将之简化,使人易于入手。文献资料的缺乏使得 17 世纪中国数学家及天文学家积极地消化西方历算,以便尽快传播。游艺及揭暄的两部著作也是这一趋势下的产物。^②

即使是那些人讲古代历算传统之重要的人也无法逃避西方数学及天文学的冲击。“西学中源论”的早期倡导者方中通也不例外。方氏辩解道,西学可归结到《九章算术》的内容中,而《九章》又可归结到《周髀》;而最终,数学的各分支均出于《易经》的《河图》及《洛书》。《周髀》主要讨论的是勾股,《九章》及其它数学分支均出自勾股。基于此,西方数学可溯源回中国。西方数学虽然精密,也只不过是中国的变种。虽然如此,方氏的主要著作《数度衍》仍以西方数学为主,只不过添加了一些修饰,以证明西学的中国起源。^③

方中通的例子清楚地表明,17 世纪西方数学及天文学已淹没了中国的数学及天文学。西方数学及天文学的优势主要来自于文本的大量流传,以至中国数学家及天文学家在重建他们自己的传统时仍不得不求助于西洋历算的力量。

如此看来,在康熙前期的历算史脉络中,张雍敬确是独树一帜。他坚持重建古法,而不仰赖西方的学问、工具或仪器。但这也是说,他必须面对相关文献奇缺的问题。于是他利用手头上的文

^① 吴学颢:《几何论约序》,杜知耕,《几何论约》收入:《四库全书》(台北,1983),册 802,2-3 页。

^② 阮元:《畴人传》,453 页。

^③ 阮元:《畴人传》,453-4 页。

献来重建古法，并声称他自己所建立的古法有历理的根据来合理化他一手重建的古法。

反西法及视觉问题

对于张雍敬的生平，我们几乎一无所知。他是浙江省秀水人，从其父习得历算。张因与梅文鼎辩论地球的形状而出名。虽然张大体上接受梅文鼎的看法，但却坚持拒绝地圆的观点。他记录了他与梅文鼎的辩论，可惜这一文件很可能已经佚失。张雍敬留下了另一部著作《定历玉衡》，其中记录了他重建古法的努力。^①

《定历玉衡》很可能完成于 1700 年，那是张雍敬用来作天文预测的最后的日期。此书是否被出版我们不得而知。根据目前重印的 1759 年左右抄写的手稿，此手稿很可能是张雍敬最终的草稿，它还保留了一张最早的目录。比较两份目录，可以看出张雍敬如何进行增、删来修改其原稿。在原来的目录中，张雍敬标出了他认为正确的、无需进一步修改的章节，但这些记号在修订的目录中却消失了。这些章节中大多涉及古历的重建，张雍敬后来又添加了一些章节以强化他的论点。从这些迹象可以看出张雍敬在论证其观点时是何等谨慎。然而，张雍敬很可能尚未准备出版《定历玉衡》，因而文中可看到自相矛盾的观点。

虽然《定历玉衡》分为十八章，第五章则是全书的杠杆。张雍敬在这一章中严厉地批评了西方天文学。张指出，他不是出于宗派意识而推崇中法，他相信目前通用的西法也可从他的批评中获益。(p.481) 在他心目，皇帝是当然的读者。正如张氏在《定历玉衡》开始便写道，他追求的是一个儒者应努力的目标，而他的研究

^①张雍敬：《定历玉衡》收入《续修四库全书》册 1040（上海，1997），481 页。下文凡引用本书将只在正文中注出页码

可随时供皇帝采择。(p. 445)

张雍敬首先将矛头对准了西方的宇宙观。像 17 世纪许多中国天文家一样，张雍敬认为，通过认识天文现象所蕴涵的原理，可以来获得宇宙的真实图像。虽然许多人认为西方传教士的观点至少与现实相去不远，张雍敬却反对传教士们所传播的托勒密的宇宙论。例如，按照这一学说，行星运行于透明而坚硬的水晶壳上；否则，固体的行星就会落到地球上。张争辩道，这一观点与内行星逆行的事实矛盾。(p.484-4) 他还批评了其它的西方观点，如太阳会改变运动速度，地球的影子造成月食，大地是圆球等。

在张雍敬看来，错误的宇宙观非同小可，因为在开始天文运算之前必须首先认识宇宙的实相。(p.483) 虽然传教士们把自己看作了解宇宙实相的“实在论者”，张却把他们看作仅是为了方便计算而编造其宇宙观的“唯名论者”。不仅他们的宇宙总图像错误，行星的大小及其距离也通通被扭曲。传教士们仅仅是在玩数字游戏，以让行星的大小及相互之间的距离符合他们的运算。

有趣的是，张雍敬许多反对西法的论点与视觉有关。例如，关于星球的体积，张争辩道，既然太阳到地球的距离大约为 16,000,000 里，大小约为地球的 160 倍，视觉比例大约每 100,000 里减小一倍。月亮离地球 480,000 里，将这一比率用于月亮的大小，月亮应该大概比地球小 4.8 倍。然而，按照西方宇宙观，月亮比地球小 38 倍。况且，按照同一视觉比率，太阳在夏季接近地球时，看起来应当特别大。(p.484) 张由此得出结论说，西方宇宙观纯粹自相矛盾。

另一个例子是传教士们以折射解释太阳何以在黄昏时看上去较大。张雍敬承认折射可用以解释某些现象，但又辩解说，这与传教士们自己引进的视觉理论相矛盾。而且，张说折射只有在物体体积差别不大时才能作为解释因素。假如传教士们的折射理论正确，那么月亮在充满雾气的半夜应该显得更大。

张雍敬有关西方天文学的信息主要来自利玛窦 (Matteo Ricci) 的《乾坤体义》和阳玛诺 (Manuel Dias) 的《天问略》。两书均讨论了视觉理论且运用了视觉效果来解释天体现象。为了解释某些图表或仪器的原理,他们还将西方的光学引入中国。虽然中国人对光的性质略有所知,但对视觉、光及投影从未有过连贯性的研究。^①张雍敬对西方宇宙观的反应很可能是西方光学理论被引进后,儒家学者第一次认真对待光的问题。

宇宙的面貌

张雍敬反对西方宇宙观的基础是他本人的古宇宙观。他竭力维护他认为最接近现实的古代的宣夜宇宙观 (p.437)。他断言,积气形成了天。但是,这种非物质性的气具有生命力。它孕育了大千世界,它的颜色是苍色。天可再分为九层,地球在中间一层。这是受了西方宇宙学的启发。(图 1)第一层包含了气。第二层的气还没分化成五行之气,称为一气天。其下各星球周分属于五行之气,各形成一天旋转。地球和最低一层天之间充满了太和之气,以生万象。星球的转速按依其与最远一层天的距离而递减。当星球受太阳影响时,逆行就会发生。象朱点一样,张雍敬认为所有的星球都以不同的速度向西旋转。(p.451-456)

张雍敬还考察了古文献中所记载的宇宙数字,发现地球的大小和其它数字并不统一。(p.458-460)他因而总结道,有关宇宙大小的准确数字无法取得。人力至多不过是使用口圭大体测量宇

^① Daiwie Fu 傅大为, "Problem Domain, Taxonomics, and Comparativity in History of Sciences: with a Case Study in the Comparative History of 'Optics'," in *Philosophy and Conceptual History of Science in Taiwan in Boston Studies in the Philosophy of Science*, ed. by R. Cohen. Vol. 141 (1992): 123 - 148.

宙，但这也足够了。古代圣人绝无意要创造一种测量宇宙的方法。张否认《周髀算经》所记载的测量法是古圣传统的一部分。张也同时否认精确计量的需要、西洋传入的测量法和运算技巧。

视觉幻象是张雍敬拒绝西方数学技巧和宇宙观的原因之一。在张看来，人们的视觉有限，而宇宙无限。人的眼睛无法洞彻宇宙的实象。我们的视力所看到的是虚象而非实象。星光到达人眼，扭曲了宇宙的图象。张雍敬坚持说，西方人以虚象为实象，因而误认地为圆球。我们所看到的虚象是光折射的结果，张引用友人汪周载的话来解释折射及我们的视觉幻象。汪氏所举的例子来自利玛窦的《乾坤体义》，虽然张将视觉虚象归结为折射的缘故，他并没有解释实象是如何折射进我们的眼睛。（p.460-462）

然后，张雍敬描述了他所认为的宇宙的真实图象。在描述宇宙的结构时，张坚持使用度数。既然张把星球看作是积气而非实体，他认为西方对星球间距离的测量毫无意义，并提出星球之间的相互位置才是理解宇宙的关键。中国天文传统中所使用的度数就足够了。张雍敬说，天周为 365.25 度。平坦的地球处在地平线 43 度之下。根据这一基本图象，张得出了宇宙的一系列数据。（p.462-469）张雍敬认为，原始的气的剩余部分构成了浮在水上的地球。天、地之间是水。由于古人未认识到地球的真正位置是在天球赤道之下，他们因而以为地球四处飘荡，他认为这便是古人所谓“四游”的概念。地球的形状虽然不是球性，却是圆的平面。地表的中心是中国，虽然可能有其它国家存在，但它们的文化不如中国。既然地的边界是有限的，传教士们说他们来自九千英里之外一定是在说谎。

张雍敬的宇宙结构学并非只是他自己的想象，它的根据主要来自历代文献。例如，他认为地的真实位置不与地平在同一平面

上，明朝的章潢便曾提及，元朝的赵友钦也持同一意见。^①另外，在关于地理的讨论中，张雍敬也大量引用了各种文献。他甚至引用了风水书来证明圣人辈出的中国位居枢纽。沉浸在文本传统中的张雍敬相信，他在恢复古代的真理和宇宙的实相，并以此来重建古代历法。

古法的发明

自从西方天文学传入中国后，中国天文学家渐渐相信“古法”的神圣传统的确存在。据《书经》的记载，中国的历法确是出自古圣王。然而，在西方天文学传入以前，人们在提及所谓的“古法”时，常认为它已丢失或有失准确。^②“古法”也指称前代的历法，在明代文献中，“古法”常用来指郭守敬（1231 - 1316）的授时历法。^③无论如何，清以前的天文学家很少将“古法”加以神话，或认为“古法”已解答了所有历法的问题。然而，自从西方历法以中国历法竞争者的姿态出现后，这一情况改变了。

当沈灌于 1616 年对西方传教士发起攻击时，历法已经是一个问题了。针对这种情况，沈氏将《大统历》称为“祖宗”所创、代代“圣贤”相传的传统。此处的“祖宗和圣贤”指的是历朝明帝。而且，《大统历》被视为是古代历法的集大成者，因而是古法的代表。^④晚明的谢宫花在捍卫中国历法传统时，列出了一个中国历书的系谱，并声称当时的历书是所有以往历书之大成，最为优异。^⑤此时，古法的传统正在形成，但古代圣人与历法之间的关系

①阮元：《畴人传》，341 - 5 页。

②魏征等编：《隋书》（台北，1980），523 页。

③张廷玉等编：《明史》（台北，1982），518 页。

④徐昌治：《圣朝彼邪集》（京都，1972），11088 页。

⑤徐昌治：《圣朝彼邪集》，11479 - 11486 页。

尚不清楚。

杨光先对汤若望(Adam Schall)的攻击进一步确认了历法与儒家先圣传统之间的关系。据杨称,一切有价值的辩论都要有文献根据。就历书来讲,《书经》中的“尧典”一章可靠地记录了人们制造历书的最初努力。孔子编辑《书经》,其断代自尧始。当汤若望推翻中国历法传统时,其实就是推翻了孔子以来的儒家传统。^①讽刺的是,当杨光先提出这一论点时,新兴的考证学正在动摇“尧典”一章的经典地位。然而,自是“尧典”为历法起源的说法却没被动摇,且被视为是儒家圣王传统的一部分。

后来在梅文鼎的著作中,古圣先贤在历法制作中的作用更被夸大。梅文鼎认识到,历书随着时间的推移也变得愈加精确。但他认为这并非是由于现代人比古人聪明,而仅仅是由于天象的变化是如此微渺,要注意到这些变化需要很长的时间。正是由于圣人们圣智无穷,他们没有创造一部僵硬、永恒的历法。圣人们认识到了天象的微妙,从而建立了可据天象变化而随时修改的灵活的方法。因此,可以说他们已预见到了所有制历的方法。^②换言之,圣人们虽未能制造出完美的、超越时间的历书,却掌握了历书制造的永恒原理。

张雍敬关于古法的讨论大体与梅文鼎在同一历史脉络。和梅文鼎一样,他认为古人的圣智无穷。而且,张对历法的源头追溯得比杨光先远早。张认为,历法在一开始就与古圣同在,并用以治理国家。此外,张与多数同时代的人一样,认为历理源于《易经》,其作者为太昊,亦即伏羲。然而,张与王锡阐、梅文鼎的不同之处在于,后者以《易经》的革卦作为历书必须不断修改的理由;而张则认

^①杨光先:《不得已》收入:吴相湘编《天主教东传文献续编》第三卷(台北,1965年),1157-61页。

^②梅文鼎:《历学疑问》,6-7页。

为，先圣们为历书的制造奠定了所有的理，也没有必要修改这些理。而且，历书丧失了精确性既不是先圣们的错，也不是他们据以订历的理的问题。应该怪罪的是后人，因为他们不能坚守先圣们留下的理。张还相信，一旦人们理解了制历的通理，他们就能造出一本无需修改的历书。既然无法知道一部历书今后是否需要修改，验证历书准确度的最佳方法是用它来核对从前历书中所记载的天象。有鉴于此，张认为制造一部历书并不难，真正难的是发现不同历书的缺陷及其长处。(p. 436 - 440)

既然张雍敬相信历书制造的通理已存在于古历书中，他于是着手收集他认为是古老的天文学文献。他总共列出了 33 条古法的条目，包括步斗(测量北极星的位置)，分野(土地划分的理论)，三统(三部正统历书的理论)等等(p. 645)。他还宣称，象步斗这样的方法已经失传，是他重现了古人的秘密(p. 513 - 3)。然而，张也申明，并不是所列的方法都要遵循。例如，他拒绝使用律管定历，虽然他认为二者的原理相通(p. 645)。再者，在重建古法的努力中，他主要依靠古文献中所记载的天文数据。张将这些数据收集起来，自以为为今后的制订历书奠定了基础。张的自信有一部分源自于他对理与数关系的理解。

理与数:古法的形上基础

虽然有许多中国数学家、天文学家坚信中国传统的优越性，西方数学、天文学文献、技术及仪器却已深入他们的意识。对理与数关系的形而上重建表明了将中、西两派相结合的新尝试。这种风气在运用西学研究中算的中国学者间很普遍。

当西洋传教士来到中国不久就发现，儒者们自己有一套解释现象界的理论，即世界是由气构成的、而气又受制于理。理先于气而存在，并决定着气的变化，所以，理超越了由气所构成的现象界

传教士们却坚决否认这种儒家理论，他们坚信上帝是唯一的造物主，而理并没有造化万物的能力。于是他们提出，理不可与物或气分割，且求理必在气中。^① 虽然西方传教士们用的还是儒家的语言，但他们其实是把儒家理的概念与亚里士多德哲学中的“因”等同起来了，以之解释现象界，从而否认理化生万物的可能性。因此，理既被用以解释现象怎样和如何发生、因而受制于它欲解释的现象。既然传教士们认为亚里士多德哲学已完美地解释了现象界，他们因而宣称，他们才真正理解了理的意涵。

理能生物或气，或是存在于物或气中，这两种思维方式有时会影响到不同的天文工作者对西方天文学的运用。那些在研究中采用西方数学及天文学的人，如梅文鼎、王锡阐等人，无论其对西学的态度如何，常常认为理存在于物或气中。这一立场使他们认识到工具以及“数”的重要。虽然梅文鼎和王锡阐批评西方人为只懂得数而不顾理的术士，却又批评儒者只偏重理，而不能把握住数的运作。一方面，西方人虽拥有先进的历法，但却自满于自身的技术，而没认识到事物内部的理，扭曲了中国的历法传统，将之拒于门外。另一方面，那些过分强调理的儒者往往小看制历的技术层面，并否定仪器及观测的重要性。如此一来，他们只能与西洋人展开一场意识形态的战斗，却不能制造出更好的历书以击败传教士。杨光先甚至轻率地声称，他只理解历理而不知道如何制历。他这番话的形上基础正是他重理轻数的态度，而他这样的想法，终至导致了他的失败。^② 另外，像江永那样拥护西法的人，理在物或气中的想法提供了为西方人辩护的可能；因为西方人不断研究天象和

^①张永堂：《明末清初理学与科学关系再论》（台北，1994），215-59 页。

^②杨光先：《不得已》，1263-64 页。

改善计算方法，因而更能求得历理。^①

与杨光先一样，张雍敬同样重理轻数。与许多同时代的中国人一样，张认为历书制造牵涉到对理的理解，也就是“所以然”，以及数、也就是“当然”。虽然西方传教士常炫耀他们掌握了历法的所以然；那些反对西法的人，如杨光先和张雍敬却指出，传教士们善于掌握数字，当讨论理时，他们的头脑却陷入迷惘。正因如此，西方人很容易以技巧来蒙蔽和赢取听众，但他们对理的理解远不及中国的天文学家、更不用说古代的先圣了。

例如，张雍敬批评西方人把岁差当偶差。在他看来，岁差是一部历书内在的、基本的天文变数。然而，西方人却不能为之提供一个满意的解释。张争辩道，就算它是个偶差，必然有一个决定这一现象的原理。否则的话，人类简直就不可能观察到这一现象。西方人不能为这一现象提供令人信服的解释说明他们还未理解现象的原理（p. 638 - 639）。张还从理的优越地位出发为朱熹辩护。他争辩道，虽然朱熹没制造任何一部历书，但他是同代人中唯一能真正理解历理的人。自认为对数的理解较好，并以此质疑朱熹的权威的人，只是证明自己对理的无知。（p. 439 - 440）像杨光先一样，张是程朱理学的卫道者。

在张雍敬看来，理统治着外部世界并使之有理可循。这种眼光与一代之后的江永相似。然而，像杨光先一样，张雍敬偏重理的地位，贬低了数的重要性。结果，他鄙视天文学的物质方面如仪器、计算工具及表格。他说，一定有制约仪器和数字的原理存在。通过研究仪器和数字来瞥见原理是可能的。但是，假如仅仅沉浸于仪器和数字而不理解原理，就会陷于细微末节而不能制造出好

^① Chu Pingyi, "Ch'eng - Chu Orthodoxy, Evidential Studies and Correlative Cosmology: Chiang Yung and Western Astronomy," *Philosophy and the History of Science—A Taiwanese Journal* 4.2 (1997): 71 - 108.

的历书。

总之，张雍敬对理、数关系的理解较为传统，这使他得以捍卫古历的传统，但也使他看不到观察天体现象、运算以及仪器的意义。张的许多同代人都因西方天文学的影响，而改变了研究方式，而张却仍沉浸在繁复的文献中，以拯救衰败的中国天文学。

结 论

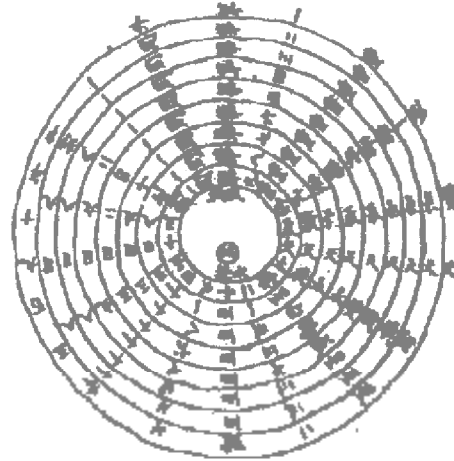
继杨光先、杨燦南等先人的失败之后，许多儒家天文学家将西方天文学融入他们的研究，同时发动了一场反对西法的意识形态斗争。多数儒家天文学者也认识到，像杨光先那样的人只知道历理而不了解技术的人根本不能击败新王朝所支持的西方天文学。然而，他们也清醒地意识到，中国的天文学传统已深陷危机。例如，王锡阐曾抱怨道，多数历法的变更是由于传教士们对中国历法的法义缺乏理解；杨光先和其他儒家天文学者也反对这些变更。王氏还指责传教士们及他们的皈依者使用汇通中西历法传统的藉口来取代古法传统。许多儒家天文学者面临着在不摒弃古法精粹的情况下，如何进一步深入研究历法的困难抉择。多数人选择了在运用西法的长处，同时坚持古法具有政治意义及文化上的优越性。在这种情况下，张雍敬重建古法的努力是一个有趣的反例。

就理最终制约着数的信念及早其对西方天文学的坚决反对来说，张雍敬可被看作是杨光先的继承者。但与杨不同的是，张没有傻到宣称人们无须掌握历书制作的技术部分。通过利用可查的文献资料重建古法，张谨慎地回避了与西方传教士在意识形态上的竞争。不过，他对过去的找寻不可避免地变成了传统的发明。他引入西方的宇宙观并使之与传统的宇宙观融合，构成了宇宙的新图像。张认为，星体是没有物质形态的积气，从而否认了传教士们用来支持其天文学的视觉理论。他又指责西方人只知道历书的技

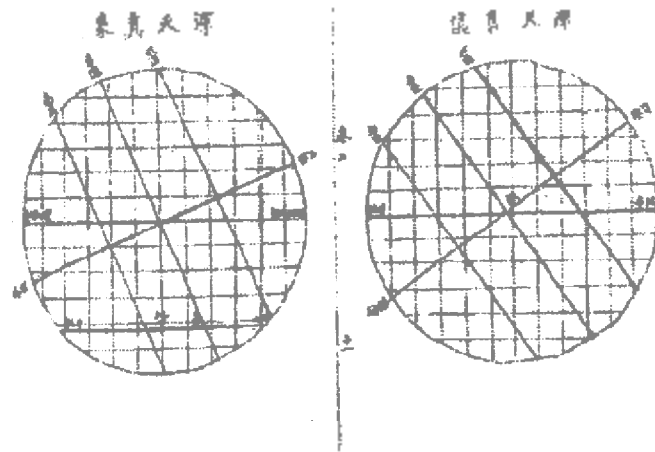
巧而没认识历理之重要。为了重现古历法中所蕴涵的理，张研究了古代的历书，提取了他认为古法的重要元素，形成了他制造历书的基本原则。他相信，验证一部历书是否有效的最佳方法是使用历书中的变项来检证古历书及天体现象。能与过去的历书较为吻合的就是较为精确的历书，因为制约过去及未来历书的理是相似的。张宣称，他根据自己的方法所获得的天文常数，超越了所有的古历。（pp. 437 - 38）另外，张对理的偏重使他更相信古人的话，而不是天文中的技术手段。由于传教士们手中掌握了大量的新天文仪器和运算手段，张重理而轻气，数致使他轻视了天文学中“气”的重要性，从而削弱了他拯救中国天文传统的努力。

张雍敬很可能是不依靠西方天文学来重建古法的最后一人。但是，1700年前后的社会环境对他不利，他好像连出版其著述的机会都没有，更不用说使中国天文学免于洋化了。虽然许多儒者仍在继续批评西方天文学，但张的研究却乏人继承。许多儒者转向重新发现古代文献，以增加他们重建古法的资源。但他们恢复古法的目的也与张不同。张雍敬研究古代历法是为了发现先圣们所留下的古法，以制造新历书。但后来的天文学家只希望证明西方天文学源于中国、只是在古代的政治动乱中失落了。18世纪的儒家天文家似乎认识到中国天文传统的局限，并试图把他们已逐渐接受的西方天文学及其仪器、工具合法化。结果，重建古历法的政治色彩最终转向西方天文学起源的争议、而不再是发现先圣们所遗留下来的古法了。张雍敬恢复古法的号召虽不时在空中回响，但却未再激起任何回应。

九重天



图一。张雍敬的宇宙观：虽然看来像是西方的九重天，但各重天却是没有形质的气



图二。宇宙实象图：真正的地面沉于地平面的视界之下（左）宇宙虚象图：我们认为地在地平面上，其实是幻觉（右）。

中国康熙时代的笛卡尔科学

桥本敬造(Keizo Hashimoto)

1994 年，我们查找到保存在梵蒂冈图书馆和大英图书馆的《历法问答》一书的几乎全部手稿。这样，我们就可以将已经披露的保存在梵蒂冈图书馆的部分手稿与此联系起来。从而我们就有条件根据最初的法文和（或）拉丁文手稿，来编辑关于此部论著的最终的文本了^①

在法国耶稣会士傅圣泽^②（Jean - François Foucquet, 1665 - 1741）于 1712 年至 1719 年期间在北京编译的《历法问答》手稿中，我们看到有关开普勒定律的较早的（事实上也是最早）的介绍。这一发现使一个结论变得过时。这就是至今为止人们所认为的，在中国对开普勒定律的较完全的、正式的介绍，是在 1742 年编辑的

^①这一问题将分开讨论。

^②关于他的全部有关科学研究的活动，请看魏若望（J. Witek J.S.）1982 年发表的著作。

《历象考成后编》^①中。而在 1712 年至 1719 年间，傅圣泽在中国首次解释了开普勒关于太阳（或者更准确地说是地球运行的）和行星运行的椭圆形轨道理论。而在欧洲，在开普勒最初提出这一假设之后，关于这一理论的进一步深入的讨论是在 1609 年。

在《历法问答》中，作者公开地，或者我们更准确地说是极其专业地讨论“日心说”的宇宙观，致使行星运行的理论在总体上已经十分清楚了。这一事实也告诉我们，“日心说”理论在康熙时代的中国朝廷里已经得到了介绍。这至少比日前人们认为的关于用中文介绍哥白尼理论的时间，要早半个世纪。同样至关重要的是，我们知道，在这部手稿里，记述了经过改进的天文学知识和一些基础性的数字。它们包括蒙气差（大气折射数据）表，也包括在黄赤交角的顶端的太阳视差表，这一成果不久就被 1723 年官方编辑的《历象考成》一书所吸收。关于太阳视差，在另一方面，是由巴黎天文台将其修改得更为精确了。我们看到，在《历法问答》的描述中，这一视差为 10 秒。同时我们必须强调，傅圣泽在介绍中所根据的是拉希尔^②（La Hire）于 1702 年出版的《天文表》（Astronomical Tables）。我们已经就这一问题一次又一次地讨论过了，在这里我们就不必重复它了^③。

手稿所讨论的内容中，最令人感兴趣的内容之一是笛卡尔^④（René Descartes）所提出的宇宙物理学中的漩涡理论（vortex

①在《历象考成后编》中，戴进贤（Ignatius Kögler，德国籍来华耶稣会士，1680—1746，曾于 1720—1746 年任清政府钦天监监正（译者注）利用了 P. Grammatici 所著的《日躔月历表》及牛顿所编辑的天文表，引自耶稣会上 Joseph Dehergne S.J., 1973 年发表的著作，第 137 页。

②拉希尔（La Hire, 1640—1718），法国数学、天文学家（译者注）。

③桥本敬造与 Jami, C. 合著：《欧洲天文学传播到中国的新证据——历法问答》，见 Yung Sik Kim 和 F. Bray 于 1999 年所编辑的论文集，第 487—496 页。

④笛卡尔（René Descartes, 1596—1650，）法国数学家、科学家和哲学家。（译者注）。

theory)。我们可以在行星运动的论述中看到这一话题。我们还要指出：罗默^①（Ole Rømer）对光速的测定的方法，与利用木星的第一颗卫星的遮蔽而测量经度的方法是一样的。在这一题目的讨论中，编者忠实地遵循了惠更斯^②（Christiaan Huygens）1690 年发表的《光论》一书的内容。我们可以明确地说，就像 17 世纪晚期和 18 世纪早期的在欧洲大陆的很多却精英人物的实例一样，他是一名笛卡尔主义者（虽然不是最早的笛卡尔主义者，但是比后来对笛卡尔学说进行了修正的人，如惠更斯本人，还要忠诚）。

极其重要的是，我们可以发现，这一问题也曾在牛顿（Isaac Newton）的继承人，剑桥大学的数学教授惠斯顿（William Whiston）的《天文学讲义》之中讨论过。这在讲义的第 21 章中（第 7 章：测定某一地点的地理经度；第 8 章：测定光速，日期为 1702 年 12 月）^③。我提及这一点是因为，这样可以更好地理解，当法国传教士在北京的时候，这些天文学的问题在欧洲是怎样地被关注的。

1、关于“哥白尼宇宙体系”的解释

首先我们必须注意这样一个事实，即梵蒂冈版本的《历法问答》中有一些非常重要的段落是大英图书馆版本中完全没有的。这两段文字是附加在第一部分关于日月交食的论述之后的^④。在大英图书馆版本的《历法问答》中，它们完全不存在。它们包括两个段落，其内容分别解释了太阳系的结构和日月交食的产生原理。

① 罗默（Ole Rømer, 1644—1710）丹麦天文学家，第一次测定了光速（译者注）。

② 惠更斯（Christiaan Huygens, 1629—1695）荷兰数学家、天文学家和物理学家，创立光的波动理论（译者注）。

③ 惠斯顿（William Whiston, 1667—1752），英格兰数学家，曾任牛顿的助手——译者注。新著《天文学讲义》（Astronomical Lectures），伦敦 1702 年出版，第 243—254 页。

④ 《历法问答》，III—1, 93a—100a。

已经由罗默论述过的这两方面的内容，最终由法国国王派遣的传教士介绍给了康熙皇帝。

《历法问答》中所论述的宇宙体系并不是“日心说”。它基本上依据了第谷（*Tycho Brahe*）的体系。第谷体系由于卡西尼（*Cassini*）和拉希尔在巴黎天文观象台工作，而被传到了那里。但是，读了关于解释“太阳系”模式的那一段文字，这一点就很清楚了，即“哥白尼学说”在《历法问答》书中已经被讨论了。理由是：为了这一目的使用了由罗默设计和亲手制作的、后来献给中国皇帝的仪器（见图 1）



图 1: 罗默制造的、显示了哥白尼宇宙模型的仪器。
（保存在巴黎国家图书馆）。

根据这部手稿，我们知道交食仪（即测定日月食的仪器）是于 1681 年制造的。由于日月交食发生的时间是以黄道带的位置来测定的，所以行星仪的制造一定是与交食仪几乎同时出现的。毫无疑问，这是“日心说”的模式。由六个同心圆围绕着太阳旋转。水星、金星、地球、火星、木星和土星，按照一定的次序，分别地绕着太阳旋转。除此之外，月球围绕着地球旋转。手稿还给出了所有行星轨道的直径^①。

手稿精确地描述了罗默的仪器，这就意味着描述了宇宙的“日心说”模式。当大英博物馆版的《历法问答》的副本在编写的时候，这部分是特意添加上去的。罗默自己后来又制造了一件符合第谷模式的宇宙体系的仪器。我们相信，原仪器模型一定与交食仪一道被带到了中国。总之，读到耶稣会传教士从法国所关心的宇宙观的介绍中显示出的、来自西方的相当开放的思想，对我们来说，是一件非常令人惊奇的事。在编写这一原始版本时，手稿的这一部分一定是特意加上去的。

在手稿中，一些天文常数的修订和改进也是十分明显的。我们必须特别指出的是有关蒙气差（大气折射指数）的改进。这一科研成果由于拉希尔到巴黎天文台任职，而在那里完成的。拉希尔是由傅圣泽介绍到巴黎观象台的。最重要的是对自然现象的理论性解释。在这里我们可以读到唯物论者、物理学家笛卡尔的名字。原手稿中写有：“格物穷理，大名士，喀尔德”^②。手稿中光的“折射”现象，被转译成中文词汇“折断”。因为我们已经与介绍水平视差概念一起，谈过了这一话题^③，在这里就不再重复讨论了。

① 当 1685 年第一批法国传教士起航赴中国的时候，这些机器一定是被分发给了他们。见 Hsia 于 1999 出版的著作，第 1 页。

② 《历法问答》，III - 1, 52b。

③ 桥本敬造 1998 年著作，第 33 - 48 页。

2、关于地理学经度的测定

首先，我想说明，这是最初由意大利科学家伽利略提出的、关于精确测定地理经度的方法的介绍。我们可以在《五纬历指》（关于五大行星的论著）的第一卷中找到这一题目。现在《五纬历指》的部分残本只能在大英图书馆中找到。

今天，陆地经度的差异值的测定是根据了木星与它的第一颗卫星的交食。问题是要找出处于本初子午线与另一地点之间的平均时间和当地时间的差额值。这一点是很清楚的，即不同的时间与不同的经度相对应。月食可以被我们用于这一目的，但是测定月食开始的精确时间则是不容易的。原手稿中说道，毕竟月食是不经常发生的^①。然后，我们读到关于卡西尼测定经度的方法。

木星的卫星(原手稿中称为“侍卫”)是由伽利略(原手稿中称为“嘉理勒”)于 1610 年发现的。卡西尼于 1671 年测定出,木星的第一颗卫星的轨道直径是木星直径的 6 倍,它的自转周期是一天又 18 个小时零 29 分(也就是大约 42.5 小时)^②。木星与木卫一经常发生交食的现象(或称为“木卫食”),在一个周期中能有 4 次从初亏到复圆的变化。这使得我们在一周中有 16 次的机会来观测这种类似月食的天文现象^③,因此可以利用来较方便地和较快地实现我们的意图。

手稿的原文继续讨论如下:

“如果用 18 英尺长的望远镜来观察木卫一,这一现象就可以看得非常清楚。所看到的目标变得大多了,它运动的速度也快多

① 《历法问答》,V-1, 22a-b.

② 同上书。

③ 《历法问答》,V-1, 26a.

了。因此它的初亏和复圆的现象都能够比较容易地及时地观察到。对这种初亏和复圆的速率的观察，使得我们借助惠更斯发明的摆钟手稿中称作‘坠子表’能够容易地测定木卫交食的那一瞬间的精确的分与秒。”

根据布朗^① (Brown) 的记述，卡西尼的观点是，观测木星的最佳观测时间是在木卫一初亏和复圆的时候。木星与木卫一遮蔽的整个过程分为六个阶段：

当木卫一渐亏的时候：(1) 当木卫一与木星的距离相当于它自身的直径时；(2) 当木卫一的接触到木星时；(3) 当它全部被木星遮蔽时。

当木卫一渐渐复圆的时候：(4) 当木卫一刚刚开始出现时；(5) 当木卫一完全离开木星时；(6) 当木卫一移动到离开木星的距离等于它自身的直径的时候（见图 2）

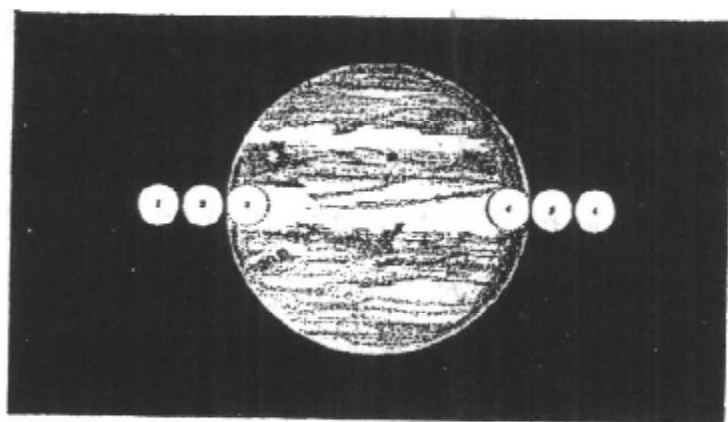


图 2:17 世纪的天文学家用以测定两地不同的经度的、木星第一颗卫星与木星交食的六个位置的示意图。

（引自布朗 1949 年著作，第 223 页。）

当身为耶稣会士的路易大帝学院 (College of Louis le Grand) 的

① 布朗 (Brown) 1979 年著作，第 555 页。

数学教授——洪若翰(Louis - Abel Fontaney) 正准备到中国去的时候，听说了卡西尼和他的同事们所做的工作，便在不妨碍他的传教士本职工作的前提下，自愿地进行了多次的观测。卡西尼对他进行了培训，使他日后能为提供东方和中国的经度数据而作了准备，并送他上路。最终，在中国皇帝的命令下，法国籍的耶稣会士为测绘被命名为《皇舆全览图》的全中国地图做出了贡献。

这不仅是测定地理学的经度，同时也实在是一个有关物理学的、敏感的问题。对此，当时已被发现的围绕木星旋转的几个卫星起了很大作用。罗默(在原手稿中称为“乐默”和“洛默尔”)利用光速(原手稿中称“光之流行”)所发明的方法，可以测定它(见图3)^①。在原手稿中，罗默被称为在“穷理格物之学”方面有着专门造诣的“名士”。

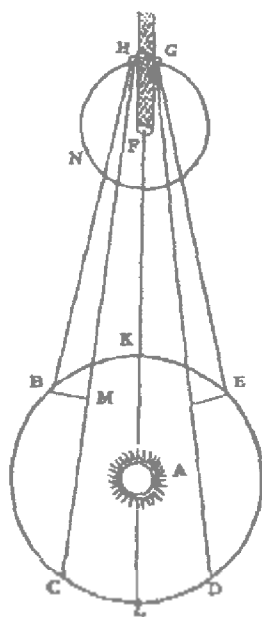


图3:引自惠更斯所著的《光论》第8页
(1912年出版的英译本,译者 Thompson.)

① 《方法问答》, V-1 . 32a.

3. 关于光速的测定

在《历法问答》一书有关物理学问题的解释里，我们从行文中间可以看到笛卡尔学说的浓厚的影响。书名虽然称作《历法问答》，但书中所涉及的问题其实与“历法”无关，或者更准确地说，该书是对涉及了大量奇妙的问题的物理学的探究（用书中的话说是“格物穷理”）。惠更斯曾研讨过可以用数字来表述有关那些问题的定律。这些都被附在了《历法问答》第一卷中。这一研讨性的介绍明显是以惠更斯（在书中为称为“许口尼”）1690年发表的《光论》为基础的。罗默依据了自己的发现，驳斥了笛卡尔根据月食现象，所提出的光的传播的瞬间性假说^①。（见图4）

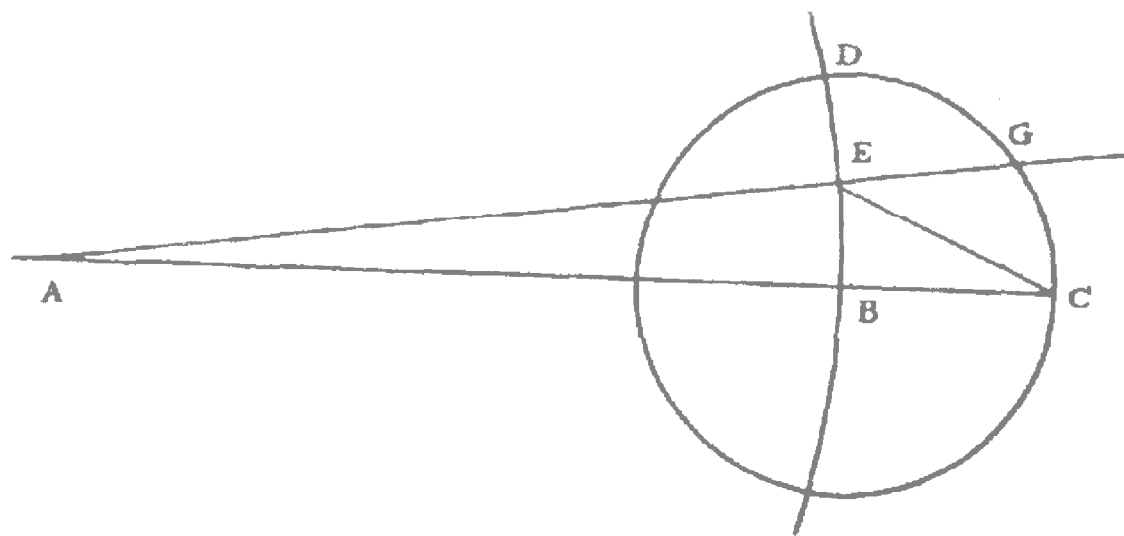


图4:引自上述惠更斯著作,第5页。

首先，傅圣泽介绍了有关光的传播的两种观点。第一种是笛卡尔所论述的瞬间传播理论；另一种是由罗默所论述的连续（原手

^① Delambre 1821 年出版的著作,第 555 页。

稿中称为“渐次”)传播理论^①。据手稿的原文,瞬间传播用中文“不俟瞬息”四字来表达。随后又表达为“有几微之可计”。然后,他开始强调光的传播速度不是无限的,即是说,光速是有一个定值的。最后他介绍了惠更斯关于光学的理论,这一理论与牛顿所接受的关于光的“粒子”论是截然不同的。

惠更斯驳斥笛卡尔得主张,他在《光论》中写了一段如下的文字^②:

“为了弄清楚光的传播是否需要时间,让我们考虑这样的问题:第一,是否有任何我们所经历的事实可以证明相反的观点。对此,可以举出一个在地球上做得到的事例,即在极远之处点燃火光。尽管这一现象证明,当光穿越漫长距离时仅仅耗费了人们难以察觉的短暂的时间,有人可能以此作为有力的证据,说:时间太短暂了。但是从上述事实中,这只不过是得出这样的结论,即光的传播是极快的。”

“卡特(Des Cartes)先生,一位主张‘瞬间说’的科学家,创立他的学说不是没有理由的。他的学说是建立在从观测月食而得到的良好的经验的基础之上的。然而这一经验,正如我所显示的,并不是完全令人信服的。我将在以下的文中,进一步用与他的方法有点微小不同的方法,以使得出一个更令人信服的结论。”

这一援引自惠更斯《光论》一书中的论述,被翻译和编辑进了《历法问答》的第二卷。在这一卷中,我们可以看到,笛卡尔先生被译为“名士·噶尔得”。至于他的观点,引述在第二幅图的上面。罗

① 《历法问答》, v - 2, 37_v。

② 《光论》(Treatise on Light), 第 4 - 5 页。

默对木星卫星遮蔽现象的观测，不仅证实了光的传播是需要时间的，而且也测定了光速的数值是多少。

在图 3 中，以 A 表示太阳；B、C、D、E 表示地球的公转轨道；F 表示木星；G、H 是离木星最近的那颗卫星的轨道上的两个点。选择这颗卫星是因为：由于它旋转的速度比较快，因此比另外三个卫星更容易观察和研究；G 点表示木卫一刚刚进入木星阴影的瞬间，H 则表示它离开木星阴影那一瞬间。虽然根据《光论》中所述，它的公转的直径是地球（公转的）直径的 24000 倍，但是在《历法问答》的手稿中我们看到的却是 34000 倍。文中指出这一数值是根据了拉希尔（原手稿中称他为“腊羲尔”）的测算^①。这一更新了数值使得光速的测定更为精确。

从上述内容我们可以毫无疑问地指出，这就是哥白尼学说。它是作为一种宇宙观，用以解释所观测到的数据的。它不可避免地在原手稿中得到介绍。在中文手稿里记载着^②，木星卫星围绕木星旋转的周期是 42.5 小时。我们必须指出，与哥白尼学说相关联的论述，在手稿的其他部分也有十分充分的描述。正如我们《交食历指》的第一卷中已经提到的，这是我们在梵蒂冈版本中能找到的仅有的论述。

根据尼森(Nissen)的说法^③，罗默 1678 年在巴黎设计的第一个行星仪是基于“日心说”理论模式的。这一仪器后来与“交食仪”一道被带往中国。我们必须指出，两件仪器之一，即在梵蒂冈版本的《交食历指》的附录中得到解释的那件仪器，是由罗默自己制造的。

当论述最终涉及到了行星运动的力学的本质问题时，傅圣泽

① 《历法问答》，V-2, 42a.

② 《历法问答》，V-2, 25bc.

③ 尼森(Nissen)1944 年出版的著作，第 32 页。

根据笛卡尔和惠更斯在物理学领域的争论^①，在手稿中介绍了作为媒介的“以太”的概念(手稿中称为“精气”)。他还进一步提到了“漩涡”(手稿中称为“旋圈之波”)。在这一段文字中，读到他对笛卡尔观点的介绍是不奇怪的^②。他说道，这些可尊敬的物理学家们，无论哪一位都曾提出过，并且深深地坚信有一种媒介存在，而且认为，这种极轻的媒介——“以太”充斥在宇宙的上上下下。以太被认为是光赖以传播的媒介^③。

马勒伯朗士(Nicolas Malebranche, 1638 – 1715) 是继笛卡尔之后的最早的笛卡尔主义者。他主张：“(偶然的诱因存在于冲突之中，因为)所有的事情的产生是由可见和不可见的物体的运动而形成的。”马勒伯朗士另一项大受欢迎的成就是，他以“小漩涡”代替了笛卡尔的“小粒子”，这使得他给光和热的现象提出了一种更为合理的解释^④。此外，他还提出“小漩涡的弹性是来自于其内部快速旋转的离心力”的观点。

惠更斯提出了光在以太这种有弹性的微小粒子的媒介中波动传播的理论。现在，我们可以说，在《光论》一书中的这一论述，已经在《历法问答》的关于五大行星的论述部分中，未作任何实质性改动地被介绍了。这里举个例子，惠更斯在《光论》中研讨了光束如何沿着直线传播，这一内容我们也可以在中译文的手稿里读到(见图 5)^⑤。关于以太是有弹性的微小粒子的论述，根据惠更斯的原文，中文手稿以一排同样大的固体小球(原手稿中称为“坚硬之球”)，来证实波的运动的传播。这一点在图 5 中得到显示，而这幅

① 《历法问答》，V-2: 43a.

② 桥本与 Jumi 1997 出版的著作，第 178 页。

③ 《历法问答》，V-2: 43a.

④ Eric J. Aiton, “The Cartesian vortex theory”, in Tatou & Wilson, 1989, 207 – 221 :第 218 页。

⑤ 惠更斯《光论》，第 19 页；《历法问答》，V-2: 43b。

图也是从惠更斯的《光论》一书中复制来的。尽管在惠更斯的《光论》中讲述了这种自然现象,但是在《历法问答》一书中漏掉了这一内容。

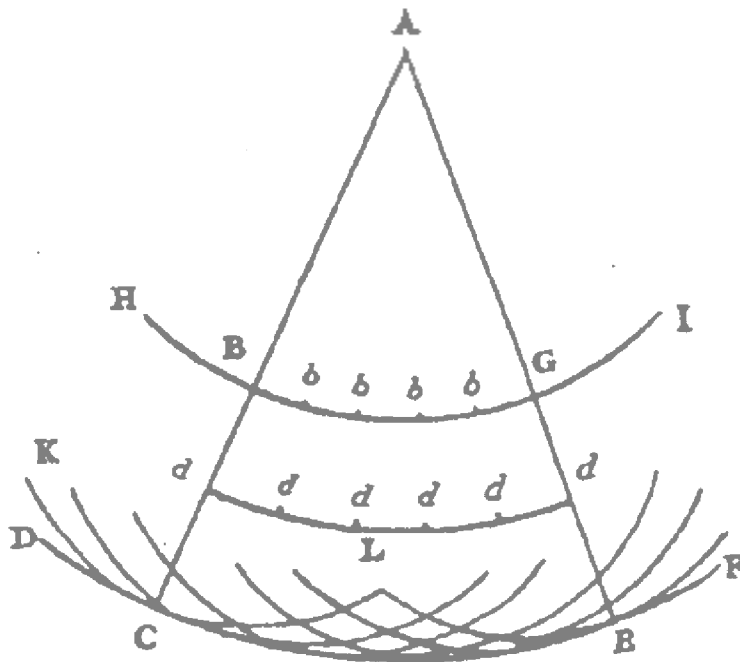


图 5:引自上述惠更斯著作,第 19 页。



图 6:引自上述惠更斯著作,第 18 页。

结束语

让我们以简短的结论来结束我们的讨论吧。到中国来的法国耶稣会士最重要的贡献是介绍了西方的地理知识。这导致了乾隆

时期^①对中国全部疆域的测量，和绘制了《皇舆全览图》。事实上，这是法国科学院绘制全球地图的宏大计划的一部分。这一计划是由卡西尼提议制定的。

《历法问答》的手稿显示出法国传教士对当时最新科学知识的介绍。但这一事实并不意味着中国的天文学事业就一定能因此而走上成功之路。之所以如此，部分地是因为法国耶稣会士与来自其他国家的耶稣会士天文学家的冲突所造成的。但是，对于笛卡尔物理学的介绍，无疑是显示出在清王朝时期科学传播者的本质的变化。

这一变化反映出，为了适应中国人从西方进一步获得天文学知识的需要，耶稣会上在这方面做了追踪介绍和修订已有知识的工作。与此同时，此类知识的介绍显示出中国皇家在测绘帝国地图事业上所取得的进步。我们因此可以说，傅圣泽的手稿注定成为正式地向中国介绍计算历法的开普勒方式的直接先驱，同时也是最终向中国公开发表“哥白尼学说”的先驱。

西方天文学知识的引进有利于中国人掌握精确地测绘国土的技术，也使中国人开阔了对世界看法。这就是在康熙朝宫廷中关于科学知识的对话与交流所结出的果实。我们必须指出，这种科学的对话与交流是建立在从西方引进的物理学概念的基础之上的。《历法问答》中笛卡尔物理学的出现，对于这种对话与交流的发展而言，应该说是不可避免的。

（余三乐译）

^①对中国主要疆域的测量和《皇舆全览图》的完成，是在康熙时期。在乾隆时期又对全国地图做了若干补充。——译者注

参考书:

1. Andreas Nissen, Ole Römer, 1944, Copenhagen.
2. Christiaan Huygens, *Treatise on Light* (1690), English trans. by S. P. Thompson (1912); New York: Dover Publications, 1962.
3. William Whiston, *Astronomical Lectures*, London, 1715.
4. Jean Baptiste Joseph Delambre, *Histoire de l'Astronomie Moderne*, tom. II, Paris, 1821; Facsimile ed. by I. B. Cohen, New York and London, 1969.
5. Joseph Dehergne S. J., *Rèpertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome and Paris, 1973.
6. L. A. Brown, *The Story of Maps*, original ed., 1949; New York: Dover, 1979.
7. John W. Witek, S. J., *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean – Francois Foucquet, S. J. (1665 – 1741)*, Rome, 1982.
8. R. Taton & C. Wilson (ed.), *Planetary astronomy from the Renaissance to the rise of astrophysics. Part A: Tycho Brahe to Newton*, Cambridge UP., 1989.
9. K. Hashimoto & C. Jami, “Kepler’s Laws in China: A Missing Link?” *Historia Scientiarum*, vol. 6 – 3, 1997: 171 – 185.
10. K. Hashimoto, “Atmospheric Refraction and Solar Parallax in the Lifa Wenda (in Japanese),” *Tozai Gakujutsu – kenkyusho Kiyō*, 31, Osaka: Kansai University, 1998: 33 – 48.
11. Florence C. Hsia, *French Jesuits and the Mission to China: Science, Religion, History*, A Dissertation submitted to the University of Chicago, Chicago, 1999.
12. Yung Sik Kim and Francesca Bray (ed.), *Current Perspectives in the History and Science in East Asia*, Seoul National University Press, 1999.

奉教天文学家与“礼仪之争” (1700 - 1702)

韩 琦

钦天监是编纂历法、预测天象的重要机构。崇祯时代（1628 - 1644），在徐光启、李天经等人支持下，耶稣会士开始进入钦天监工作，^①参与西方天文学、数学著作的翻译与编纂。他们来华的使命是宣扬天主教义，而科学则被作为重要手段，为传播福音服务。许多在监内供职的中国天文学家因和耶稣会士经常接触，受感化而皈依上帝，成为虔诚的教徒。他们不仅在钦天监担任要职，参与历法的编纂，在宗教活动中也扮演了十分重要的角色。因此，钦天监不仅作为历算研究机构，也成为中西文化角逐之中心。其职能也大为拓展，除制历、择日、星占、预测星象外，有时连制炮、水利等

^①奉教天文学家和耶稣会士有密切关系，德国耶稣会士汤若望是第一任钦天监监正（1644 - 1666），继任者先后有南怀仁（Ferdinand Verbiest）（1669 - 1688）、闵明我（Claudio Filippo Grimaldi）（1688 - 1707）、纪理安（Kilian Stumpf）（1711 - 1720）、戴进贤（Ignatius Kogler）（1717 - 1746）、刘松龄（August von Hallerstein）（1746 - 1774）、傅作霖（Félix da Rocha）（1774 - 1781）、高慎思（José de Espirha）（1781 - 1788?）等人。他们除了在钦天监工作之外，有时也负责传教工作。

也成为监内的事务。

17 世纪 60 年代，杨光先挑起的反教案，^① 是清初政治史、学术史、科学史上的重要事件，直接影响了西方宗教和科学在中国传播的进程，对钦天监的打击尤大。近年来，科学史家已经对清初钦天监民族天文学家的争斗进行了研究，^② 对奉教天文学家在“礼仪之争”中扮演的角色也有论及。^③ 本文则依据欧洲档案馆新发现的史料，证实清初钦天监奉教天文学家仍十分活跃，并以耶稣会士在中国取证送交罗马教廷为线索，进一步探讨康熙皇帝和奉教天文学家在“礼仪之争”中所起的作用。

一、钦天监的奉教天文学家

从明末开始，天主教传教士陆续深入内地，许多地方相继成为传教中心。与徐光启同被称作“天主教三大柱石”的杨廷筠、李之藻均出身杭州，耶稣会士郭居静（Lazzaro Cattaneo, 1560 - 1640）、傅泛际（Francisco Furtado, 1589 - 1653）、伏若望（Joao Froes, 1591 - 1638）等人应邀赴那里传教。此后又有意大利耶稣会士卫匡国

① 参见黄一农：“择日之争与康熙历狱”，《清华学报》，新 21 卷第 2 期（1991），页 247 - 280。

② 参见黄一农：“清初钦天监中各民族天文学家的权力起伏”，《新史学》，1991 年第 2 卷第 2 期，页 75 - 108；“清初天主教与回教天文学家的争斗”，《九州学刊》（纽约），1993 年第 5 卷第 3 期，47 - 69 页；Jonathan Porter, “Bureaucracy and science in Early modern China: The imperial astronomical bureau in the Ch'ing period”, *Journal of Oriental Studies*, vol. 18, 1980, pp. 61 - 76.

③ 黄一农在《被忽略的声音——介绍中国天主教徒对“礼仪问题”态度的文献》（载《清华学报》，新 25:2 [June 1995]，pp. 137 - 160）一文讨论了奉教天文学家与“礼仪之争”的关系，并证认了部分人名。参见拙作，*The Role of the Directorate of Astronomy in the Catholic Mission during the Qing Period*, in N. Galvors ed., *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*. Leuven: Leuven University Press, 1999, pp. 85 - 95.

(Martino Martini, 1614 – 1661)、殷铎泽 Prospero Intorcetta, 1625 – 1696)、艾斯珂 (Agostino Barelli, 1656 – 1711) 等耶稣会上活跃其间,^①从此杭州成为天主教盛行不衰的中心之一。从一些文献可知,钦天监的许多天文学家来自杭州,如李之藻的儿子曾在钦天监工作,负责《五纬历指》等书的校算工作;又如在 17 世纪 60 年代历法之争中被斩的李祖白也来自杭州,曾参与《五纬历指》和《月离历指》的编纂。由此推测,在钦天监任职的这些出身于杭州的人士,很可能从小受到耶稣会上的熏陶,并被推荐入监工作的。至于这些奉教天文学家的入教时间,因史料所限,尚难考证。

杨光先掀起的反教案造成一些奉教天文学家被杀,使天主教在中国的传播大受影响。时人提起反教案,都心有余悸,如常熟儒童许嘉禄信教的经历,即为典型的例子,江南文人、教徒何世贞对此作了记载:

“方今杨光先流言煽祸,秉教诸铎德奉旨居广东,贵同宗之奉教者按察鹤沙公(许纘曾)以建堂被逮,御史青屿公(许之渐)以作序见黜,汝得无虑于心乎?嘉禄曰:‘志已决,无他虑。’”^②

这段记载真实反映了杨光先反教案后时人视信教为畏途。尽管如此,从中西文献可以确定参与钦天监活动的仍有不少是教徒,如参加编写《灵台仪象志》(1674 年,见下表)的刘蕴德、孙有本、孙

① 关于艾斯珂,参见拙作:“张星曜与《钦命传教约述》(Zhang Xingyao and the Collected Discussions on the Imperial Decrees concerning the Missionaries)”, *Sino - Western Cultural Relations Journal*, XXI(2000) pp.1 - 10

② 巴黎国立图书馆东方部藏书号 Courant 1022。何世贞是比利时耶稣会士鲁士满(Francois de Rougemont)的相公,曾著《崇正必辩》(Courant 5002),对杨光先提出批评,关于何世贞,参见 Noel Galvors, *Francois de Rougemont; S. J. Missionary in Ch'ang - Shu (Chiang - Nsu) : A Study of the Account Book (1674 - 1676) and the Elogium*. Leuven; Leuven University Press, 1999.

有容、鲍英齐、焦秉贞、鲍英华、鲍选、席以恭等人。他们多是耶稣会上南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623 - 1688)的学生。^①由此可见,钦天监作为大主教活动中心之一,其地位仍未动摇。

灵台仪象志	合作者
卷 1,2,3,4,5,12	右监副刘蕴德笔受、春官正孙有本、秋官正徐瑚详受
卷 6	博士加一级孙有容、历科供奉鲍英齐、博士焦秉贞
卷 7	从八品博士加一级鲍英华、秋官正张问明、博士宁完璧
卷 8	博士加一级鲍选、主簿殷铠、博士张登科
卷 9	从九品顶带天文生朱世贵、从八品博士加一级又加一级刘应昌、从九品顶带生薛宗胤
卷 10	从九品顶带天文生萧尽礼、博士李文蔚、从九品顶带天文生冯方庆
卷 11	从九品顶带天文生席以恭、博士李颖谦、从九品顶带天文生张文臣
卷 13	从九品顶带天文生张士魁、博士林升霄、从九品顶带天文生李式、从九品顶带天文生刘昌胤
卷 14	从九品顶带天文生封承荫、从九品顶带天文生萧尽性、博士魏起凤、从九品顶带天文生冯迈、从九品顶带天文生戈掌镇

首先值得大书一笔的是刘蕴德(1628 - 1707),字素公,湖广巴陵人,是汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1592 - 1666)的学生,参加了《五纬历指》、《日躔历指》、《月离历指》、《浑天仪说》和《古今交食考》的编纂,后来跟南怀仁学习,帮助编纂星图。^②他原来并

^① 见南怀仁 1674 年写的《新制灵台仪象志》序, Bibliothèque Nationale, Courant 4923 - 4925.

^② 南怀仁立法, 楚郢刘蕴德笔受:《简平规总星图解》, 康熙甲寅, Bibliothèque Nationale chinois 12097

未信教，通过和南怀仁经常接触而奉教受洗，取名巴腊斯（Blaise Verbiest）。从清代官方历书看，1671 年他被任命为主簿，1672 - 1676 年升为右监副，1677 年，升为左监副，掌握钦天监的实权，因为满、汉监正实际上只是虚位，并不主事。1684 年入耶稣会，1688 年，由罗文藻（Gregorio Lopez, 1615 - 1691）主教祝圣为神父。^①在钦天监工作时，他热心教会事务，1680 年在福州期间曾给著名天主教徒李九功的《文行粹抄》写序。1690 年，他不仅在南京和湖广，也在广州停留了一段时间。1692 - 1701 年，他时在上海，时在南京传教。^②后面将看到，1702 年在南京时，他也参与了“礼仪之争”中的活动。

此外值得一提的是焦秉贞，字尔正，胶州（山东济宁）人，曾任钦天监博士、五官正，与传教士来往密切，因擅长绘画，入值内廷。胡敬称其“职守灵台，深明测算，会悟有得，取西法而变通之。圣祖奖其丹青，正以奖其数理也。”^③ 以往学者主要研究他在绘画史方面的成就，^④ 特别是 1696 年绘制的《耕织图》，但没有注意到他也是教徒（考证见下“北京教中共同誓状”），还积极参与了“礼仪之争”的活动，维护祭孔、祭祖的做法。

在古代中国，医学、历算等职业常常是世袭的。在钦天监中，即有这样几个天主教家庭，世代从事天文历算研究。鲍姓来自安徽休宁，鲍英齐是这个家族中官位最为显赫的天文学家，因和耶稣会士接触而入教。早在顺治时代，他在钦天监已非常活跃，帮助汤

① Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine 1552 - 1773*. Shanghai, 1932, pp. 402 - 403.

② Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma: 1973, p. 288.

③胡敬：《国朝院画录》。

④参见聂崇正：“焦秉贞、冷枚及其作品”，载《宫廷艺术的光辉：清代宫廷绘画论丛》，台北：东大图书公司1996，51 - 63 页。

若望编纂《古今交食考》和《交食历指》，1678—1686 年任右监副，1687—1707 年升任左监副，掌控钦天监大权。除他之外，在《灵台仪象志》中还可找到与他同族的人，如鲍英华、鲍选等。在时宪历中可看出，鲍可成在 1701—1717 年间任秋官正，鲍钦辉在 1733—1755 年间任冬官正，应出于同一家庭。另一奉教家族姓孙，孙有本在 1671—1702 年间任春官正，孙尔慧在 1707—1734 年间任夏官正，孙有容应该也来自同一家族。^① 此外，钦天监的宋氏家族也世代信奉天主教。教堂是教徒例行聚会的场所，所以不少奉教天文学家在那里服务，有的还担任教堂的相公，帮助耶稣会上传教。

如上所述，康熙时代有大量奉教天文学家在钦天监工作，但教徒在监内各科分布不均。据《大清会典》记载，顺治年间钦天监设有历科、天文科、漏刻科和回回科，1674 年，因“回回科推算虚妄，革去不用”，之后只剩三科。值得注意的是，奉教天文学家大多集中在历科（时宪科），这是因为耶稣会天文学家在那里掌握历法的编纂和天象的预测。相反，在天文科中任职的天文学家中，^② 只发现极个别奉教记录，这与大量奉教天文学家任职历科的情况恰恰相反。因为天文科“职司观候天象，日月旁气，风云雷雨，气晕飞流，测绘日出日没，中影中星，月五星凌犯，占验周天星座，移徙动摇，芒角喜怒，七曜躔度，五星妖变等事。”^③ 也就是说主要负责天文、气象、星占等涉及迷信的活动，而根据耶稣会的规矩，他们不能参与这类活动。并且天文科、漏刻科是传统机构，自成一体，和西法关系不大。故而受上述这些因素的影响，极少有教徒进入其中工作。

^① 参见屈春海：“清代钦天监暨时宪科职官年表”，《中国科技史料》，1997 年 3 期（卷 18），45—71 页。

^② 参见史玉民：“清钦天监天文科职官年表”，《中国科技史料》，2000 年 1 期（21 卷），34—47 页。

^③ 伊桑阿等纂修《大清会典》（康熙内府刊本），卷 161。

二、耶稣会士的活动和康熙对礼仪的看法

1693年3月26日,圣而公会(亦称圣人会,圣人公会,现译作巴黎外方传教会, *Missions Étrangères de Paris*)传教士颜珪(*Charles Maigrot, 1652-1730*)在福建长乐发布了敕谕(七条命令),^①令福建代牧区的传教士都应严禁祭孔祭祖的礼仪,主要内容包括:1) *God* 一词应称作天主,而不应称作天或上帝。2) 严禁在教堂悬挂“敬天”之匾。3) 传教士不得容许教徒参加敬孔祭祖之活动;这些活动视为迷信。4) 在祭悼死者的活动中,应移去一些匾额,若不能移去,也至少去掉“神祖”、“神位”、“灵位”等字样,只能书写死者的名字。^②1694年,他又派两名圣而公会传教士赴罗马,将禁令上呈教宗,以期获得批准。1697年,当他升为福建宗座代牧,此意见始得教廷之重视,^③教皇 *Innocent XII* 把这一敕令交给圣职部(*Sacred Congregation of the Holy Office*)去审慎讨论,^④四位红衣主教受委派讨论了有关问题,1699年末,初步工作完成。准备好的材料交由教皇指定的四位神学家。1700年教皇 *Innocent XII* 去世,调查工作

^① 颜珪深得方济各(*F. Pallu, 1626-1684*)的赞赏,担负起在中国的传教重任,1687年起任福建宗座代牧。参见 *Adrian Launay, Mémorial de la Société des Missions Étrangères, Paris, 1916, pp.417-423*. *Claudia von Collani, "Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy", in D. E. Mungello ed., The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, pp.149-183*. *Maigrot* 的汉文名字有多种译法,据其所撰《天主圣教要理》(闽三山怀德堂刻本),自题“闽圣教会颜珪述”,较为可信。

^② *100 Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*. Translations by Donald F. St. Sure, Edited with introductions and summaries by Ray R. Noll, San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992, pp.9-10.

^③ 罗光:《教廷与中国使节史》,光启出版社,1961,96页。

^④ *100 Roman Documents, p.11.*

受到阻碍,后来由教皇 Clement XI 继续,1704 年 11 月 20 日得到批准。^①

起初,在中国的耶稣会士不知道颜珄已派人在罗马上书,1698 年消息传回中国。当时,耶稣会士李明 (Louis le Comte, 1655 - 1728) 感到问题的严重性,^② 于是敦促北京的耶稣会士寻求清廷对有关礼仪问题的支持。^③ 作为对颜珄敕谕的反应,1700 年(康熙三十九年十月),以钦天监监正闵明我 (Claudio Filippo Grimaldi, 1638 - 1712) 为首的北京耶稣会士试图请康熙皇帝发表对中国礼仪的看法,^④ 之前,他们先研究了“称天称上帝之义,敬孔子、祀祖先之礼”,并就祭孔、祭祖等礼仪问题发表了看法,^⑤ 闵明我等人写给康熙奏折的全文如下:

“治理历法远臣闵明我、徐日升、安多、张诚等奏为恭请睿裁,以求训诲事,臣等看得西洋学者闻中国有拜孔子及祭天地祀祖先之礼,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,并非求福祈聪明爵禄而拜也。祭祀祖先,出于爱亲之义,依儒礼亦无求佑之说,

① George Minamiki. *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*. Chicago: Loyola University Press, 1985, p.43.

② 李明在 1692 年返回法国。

③ 颜珄的敕谕由圣而公会传教士 Louis Quenener 带到罗马,又由颜珄的罗马代表、同会的 Nicolas Charriot 告诉巴黎大主教 Louis A. de Noilles, 敦促他交由 Sorbonne 神学系讨论,而李明身在巴黎,知道形势的发展,参见 G. Minamiki. *The Chinese rites controversy*, pp.39 - 40.

④ 这些耶稣会士包括闵明我、徐日升 (Thomas Pereira)、安多、张诚 (Jean - Francois Gerbillon) 和白晋。

⑤ 法国耶稣会士荣振华 (Joseph Deluergne) 详细讨论了耶稣会士天文学家在礼仪之争中的作用,见其 *L'exposé des jésuites de Pékin sur les cultes des ancêtres présentés à l'empereur K'ang - Hi en novembre 1700*, Actes du IIe Colloque international de Sinologie, Chantilly 1977 (Paris, 1980) . p.204.

惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魂在木牌位之上，不过抒子孙报本追远如在之意耳。至于郊天之礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根原主宰，即孔子所云郊社之礼，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，不胜惶悚待命之至。”

闵明我等把这些观点送给康熙，请求皇帝声明敬孔敬祖的意义，其目的显然是为了寻求朝廷的支持，从政治和社会方面使祭孔祭祖合法化。11月19日，他们先向满族官员、武英殿总监造赫世亨提交了一份请求书，30日，他们受到康熙接见。^①在见到耶稣会士有关中国礼仪的意见之后，康熙作了批示：“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。”^②同意耶稣会士的看法。1701年，文字被译成拉丁文，题为 *Brevis relatio*，在北京印刷后寄回欧洲，据说，*Brevis Relatio* 的某些内容也在当时流行的报纸《京报》发表，^③ 闵明我等人的奏折及康熙的御批也被单独刻板，以广流传。^④

① 同上，Debergne, p. 201.

② *Brevis relatio eorum . . . quae spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa Coeli, Confucij . . . et Avoru cultu, datam anno 1700. Reprinted in Tokyo, 1977* . . . 此书原刊本欧洲不少档案馆仍有收藏，参见 Paul Pelliot, “Un recueil de pièces imprimées concernant la ‘Question des Rites’”, *T’oung Pao*. Vol. 23, 1924, pp. 347- . . . 参见罗丽达：“一篇有关康熙朝耶稣会士礼仪之争的满文文献”，《历史档案》，1994年第1期，94-97页。

③ 同上，Debergne 文，p. 202.

④ 现在欧洲的档案馆还保留有这一印刷品，见巴黎外方传教会档案馆 vol. 432, fol. 576-577 . . .

耶稣会士认为，在中国，康熙皇帝的批示对抛弃无神论观点会有所贡献，耶稣会士表述的出版和康熙的批示将是上帝存在的有效说教，可能对异教徒、许多官员、大部分文人和广大人民的思想带来影响。^①于是耶稣会士把这一批示，由四条不同的路线寄往罗马。^②1701年11月，康熙关于礼仪的“批示”寄到罗马。12月5日，教皇举行御前大会，在大会中声明，将派特使到中国，这就是多罗(Charles Thomas Maillard de Tournon)出使中国的缘起。

实际上，早在1689年，耶稣会上就请皇帝就葬礼问题发表意见，为此他们把南怀仁的《天主教丧礼问答》送给康熙，^③于是，康熙发表了自己的看法。但当时教廷并未就礼仪问题展开讨论，耶稣会士也没有必要把这些意见送到罗马作为证词。直到1700年“礼仪之争”达到高潮之后，康熙的评论才受到重视。笔者在罗马耶稣会档案馆见到此书，发现上有比利时耶稣会士安多(Antoine Thomas, 1644-1709)写的几行字(拉丁文)，^④译成中文大意是：“写在原来(文件)上的红色字和注释是1689年康熙皇帝的亲笔，这本书是那个原本的完全精确的照抄，特此证明，耶稣会中国副省会长安多1701年10月26日于北京。”由此说明此书文中某些段落上的朱笔圈点是康熙所加。在正文边上，也有康熙用朱笔写的几句话，现举例如下：

1)正文：“谓已亡者之魂在地狱，亦需金银等项为费用，亦须衣

① 同上, Dehergne, p. 205.

② 罗光《教廷与中国使节史》，光启出版社，1961，96~97页。

③ Jap. Sin 38/42 (38/1) : 《天主教丧礼问答》1682年刻本，“远西耶稣会士南怀仁答述，康熙二十一年九月十三日，同会闵明我、徐日升同订”。此书主要批评了中国葬礼的迷信成份。

④ “Litterae rubrae et notationes in originali / scriptae sunt proprio manu Imperatoris/ Cum Hi anno 1689, cui esse conforme hoc exemplar, testor/ Antonius Thomas. V. Provis Societis Jesu/ V. Provas Sincensis/ Pekini/ 26 Oct /1701” 此书上有耶稣会中国副省之红印。

食、使唤之人，与在现世之时无异，故特备纸造之金银、房屋、器皿、人像，用火焚之，即谓能改变真金银、房屋、器皿、真人，以为实用，此等不合理之甚也。”康熙批道：“言整理顺。”

2)正文：“岂人见为纸灰，而神魂反独见为真实乎？夫楮钱金银鏰，当其未焚，不过纸耳，岂既焚乃有人能，变为真钱、真金银乎？”康熙批道：“说得爽快透理。”

3)正文：“世间岂有人不犯罪，而先将银钱买监牢去坐乎？”康熙批道：“有理有理，但恐得罪人。”

安多把此书送到罗马，其用意显而易见，是为了在罗马开会时，能够提供更多中国人有关礼仪的看法，以说服教廷，反驳圣而公会、多明我会和方济各会的攻击。而康熙作为清朝国君，一言九鼎，更具说服力。1700年，闵明我再次寻求皇帝的支持，也是出于同样的考虑。但康熙对耶稣会士取证的真正用意是否知晓，耶稣会上是否把教廷正在讨论祭祖、祭孔，并禁止中国礼仪的内幕告诉康熙，我们不得而知。

三、从“誓状”、“公书”看奉教 天文学家对礼仪之争的看法

为了在“礼仪之争”中取得更有利的地位，耶稣会士在各地多方取证，以便送达罗马。为此，闵明我等人把自己的阐述送给中国文人，请他们发表意见，这些人包括宛平王熙（1628 - 1703）、^① 桐城张英（1638 - 1708）、长洲韩葵（1637 - 1704）、阙里孔毓圻、^② 闽

^①王熙著有《宝翰堂集》，与耶稣会士也有接触，参见《通报》（T'oung Pao），1924，p.365，及恒慕义（Arthur W. Hummel）编，Eminent Chinese of the Ch'ing period（1644 - 1912），Washington, D.C.：United States Government Printing Office, v.2（1944），p.819。

^②孔毓圻是孔子后裔，来自山东曲阜，是衍圣公，在康熙时代名声显赫。

中林文英、嘉定孙致弥、淮阴吴晟、山阳李铠、枚里刘愈等人，多是对天主教怀有好感的文人（包括一些高官或教徒），如韩謩是礼部尚书，1703年曾为白晋（Joachim Bouvet, 1656-1730）的《天学本义》写序；^① 孙致弥是孙元化之孙，也是徐光启之孙徐尔斗的女婿。耶稣会士选择这些文人作为取证对象，颇具代表性。他们都发表了简短的意见，并被分别单独成册，寄回欧洲。^② 他们对闵明我的看法全表赞同，内容大同小异，如韩謩的评论写道：

“钦惟我皇上御极以来，文教诞敷，声讫海外，西洋诸先生挟历数之学来游中国，习见夫日用常行之道，如郊社祭祀、奉先尊师数大典，罔弗默识心融，今阅其所答国人书，独能体会前圣制作之遗意，允协典籍之奥蕴，以昭示后学，吾道之修明，实有赖焉。爰缀数言，用志盛事，且举手加额，为圣天子化成之庆。”^③

除了达官文人之外，耶稣会士还向钦天监的奉教天文学家取证，这些教徒就礼仪问题阐述了自己的看法，名为《北京教中公共誓状》，^④ 落款康熙四十一年七月十七日，由鲍味多为首的北京教徒撰写。他们之中的大多数是天文学家，如鲍味多、焦保禄、席物

① 参见恒慕义编 *Eminent Chinese of the Ch'ing period (1644-1912)*, v.1 (1943), pp. 275-276c.

② 此册上有 1702 年 10 月 3 日比利时耶稣会士安多的手迹，并盖有耶稣会中国副省的红印，因安多 1702 年任副省会长之职。小册子上尚有 1703 年 1 月 22 日澳门主教收到此件后的手迹。因此这一小册子是由安多寄往澳门，再由澳门寄回罗马耶稣会总部。

③ 罗马耶稣会档案馆 ARSI 藏书号 JAP. SIN. 157.

④ *Jap. Sin.* 160. 此誓状上有 1702 年 10 月 1 日副省会长安多及耶稣会士闵明我、白晋、苏霖等人手迹签名，1703 年 1 月 20 日寄达澳门，此件又有拉丁文译文。上引黄一农“被忽略的声音”一文提到巴黎国立图书馆收藏类似的文件，并有详细考证。巴黎藏本与罗马耶稣会档案馆所藏誓状文字略有差别。

罗(以恭)鲍巴尔多禄茂(可成)方弥额尔和一些博士、天文生和候补天文生,共有 33 位天文学家。^①所谓“誓状”,实即为证词(testimony),也就是教徒有关祭祖、祭孔看法的说明。这些人的真实姓名和职位很难从中文文献中看出。幸运的是,“誓状”被全部译成拉丁文,并给出了教徒的姓氏、洗名和官品,如鲍味多时任钦天监左监副,职位最高,是四品官,由此可以确定其真实姓名是鲍英齐;焦保禄原任钦天监五官正,为六品官,而康熙时在时宪科担任过五官正的有焦秉贞,由此可以断定焦保禄就是焦秉贞;方弥额尔是六品官,^②和清代时宪书相比较,可知方弥额尔是春官正方亮。^③

从“誓状”可以看出,教徒们认为禁止教徒敬孔子、祭祖先的原因是因为福建一位神父问几个不明“正理”之人,“说敬孔子、供祖宗牌位,亦不合正理”,于是这位神父以此为凭,发往罗马,呈与教皇及“管圣教衙门”,导致“西国亦疑惑中邦进教行邪”。在证词中,教徒们表示了下列观点:1)孔子在中国不是“佛、菩萨、邪神”之类。2)拜孔子实际上敬他是师傅。3)敬孔子之礼节、规矩均为历代所定,“不过感谢其教训,推尊其仪表”,连朝廷也行跪拜之礼,并无求望之处。4)供奉祖先之礼,上自朝廷,下自庶民,一体遵行,是为了

①钦天监左监副鲍味多、原任钦天监五官正焦保禄(六品)、中官正席以恭(物罗)(六品)秋官正鲍可成(巴尔多禄茂)(六品)钦天监春官正方亮(弥额尔)(六品)、原任钦天监五官监候朱老楞佐、钦天监博士鲍历山(九品)钦天监博士冯多默(九品)钦天监博士张良(九品)钦天监博士孙若瑟(九品)钦天监博士林弥额尔(九品)天文生(王嘉禄、梁德望、王伯多禄、孙斐理伯、陈若瑟、鲍雅进多、侯保禄、鲍玛弟亚)候补天文生(方葛思默、国玛弟亚、吴若翰、李若瑟、宗玛突、上官意纳爵、任伯多禄、李若瑟、赵巴辣济多、杨方济各、王历山、苏安当、佟雅歌伯、朱若瑟),见 *Jap. Sin.* 160。人名后之官品依据的是拉丁文译本。

② *JAP. SIN.* 148.

③上引黄一农“被忽略的声音”一文已指出鲍味多是鲍英齐、方弥额尔是方亮,但他以为焦保禄是焦应旭。焦应旭是太平人,实际上只担任过主簿之职。

“表爱亲报本之意,感谢生身养育之恩,不过视死如事生”,也无任何祈求之意。5)设祖先牌位,书写名号,“见此牌位则动孝敬之情”,不致遗忘祖先父母之恩。

同时,教徒亦指出,有些人把供奉祖先之礼,掺入佛、道两教,“致失正理”。在当时人看来,“不敬孔子者,谓之背师”,“不供祖先牌位者,谓之灭祖”,而背师灭祖,将被视为“禽兽”“无礼无义大没体面之人”,若有告首,必定受刑问罪。最后教徒指出,若禁止敬孔祭祖之礼仪,中国“断无人进教”,而教外之人视之,“人人仇敌”,各省神父,亦将被驱逐,故请神父将这些危险转告教皇。此外,在京的教徒还就中国经书所载事天昭事上帝之语陈述了自己的看法,认为中国文字用法灵活,万物之主、天、上帝、真宰、造物者等均用来称天主,若禁止这些用词,则将对教会诸书及语言称谓带来极大不便,另外中国人比较尊重古代经书,教徒常引用经书和教外的读书人辩论教义,故从古代典籍中引证这些字样,可使人信服这些字与天主教义和中国的道理相符合,因此恳求教皇不要禁止教徒称天、称上帝、称造物、称真宰、称万物主等字样。

和北京的钦天监教徒相呼应,前钦天监左监副刘蕴德和其他在江宁的教徒也在同年八月十六日写了“誓状”,他们请求教皇允许中国人使用“天”“上帝”来指 God,不应该禁止祭孔、祭祖。^①此外,来自福建福清的天文学博士林弥额尔也在 1702 年单独写了“誓状”,他家“四世在教”,他本人从幼领洗,认识到多明我会神父以拜孔子祀祖先牌位为异端,“阻挡无数读书人进教”,于是写下自己的感受,要耶稣会上送到罗马,原文云:

“钦天监博士林弥额尔,福建福州府福清县人,住居省会,从幼领洗,一家遵守教规,知本省福安县有圣多明

^①誓状上有南京主教罗历山 (Alessandro Ciccari, 1639-1703) 的签名。

我会铎德以拜孔子祀祖先牌位为异端，致通省人士讪毁天教，为不孝不弟，同于禽类，冷却许多人心，阻挡无数读书人进教，即在教之读书者，尽含口不敢与人辩论，亦有人说佛道邪教，俱属不经，难与天主教之理相较，若照艾儒略所传，亦与儒教相合，积月累年，到底必定大行，但近来西洋人行事不依前人，堂中讲堂者亦与前辈互异，人都欲另立门户，看此光景，不用中国人害他不给他行，西洋人自相矛盾攻击，败坏教中，不久就要招惹事故危险，可立决也。又闻福安县有一教友进学，圣人会铎德禁拜孔子，教友听命，不敢随班行礼，本学教官察觉，差拘要详学道褫革，无奈馈送官吏，官虽受礼，免其申详，仍要本生补拜孔子，教友赴堂请问处置之道，铎德许其往拜，但教其拜时，说我是拜天主，不是拜汝。此是闻人所说，并无虚妄。中土久疑远西心怀不测，幸际清时，无嫌华夷，故尔稍息，兹变易风化，迹更可疑，欲毁御书‘敬天’匾额，曰无国主，其祸尤烈，弥额尔四世在教，目击伤心，故敢在天主台前发誓质证。”^①

除“誓状”之外，还有《北京教友公书》，即北京教徒致教皇的“公开信”，署名者有“教下门生鲍味多、焦保禄、吴若翰、黄若瑟、方弥额尔等。”^②鲍英齐等人撰写《北京教友公书》的原因是因为他们觉得“圣教中有人违背经书大义解说，欲禁行孝敬礼节，将必有不测之大险”，故特拟数条，交给在京的神父，要求神父将数条意见和先前的“誓状”译成拉丁文，送到罗马，转呈教皇。向传教士说明的

^① Jap. Sin. 157 (Testimonia Imperatis et Doctorum Circa Ritus, 1700 - 1705) ，左上角写有 1702 这一年份。Jap. Sin. 160 有真迹一份(拉、汉两种文字)，上有林氏章；1702 年 10 月安多手迹，白晋亦有题写。

^② JAP. SIN. 157

这儿条内容包括:1) 由于语言、文字、礼节、饮食、服饰等鄙陋不如中国,故中国人历来轻视外国人,或称为外夷,称为戎狄。2) 中国博学文人“何等骄傲,不特外国正学道德放不在眼,即本地略知读书及文艺未优者,悉目为村夫下流。”3) 释道及各种邪教忌恨天主教,“常凌辱教中之人,诽谤圣教之理,著书妄证,欲灭圣教,并阻人进教之路。”4) 中国之定礼不能禁,“况官长之威权利害,百姓之性情软弱,心窄胆小”,倘遇急事,会有不测。5) 杨光先反教案之后,“大显达”奉教者甚少,不能为圣教所倚托,而信仰天主教的不过是贫穷而无官职之人。6) 天主教能够流行,不过是康熙的“优降”,但“其爱意尚未显露”,因此奉教的满人和内廷太监“俱不欲显示其在教,或怪其引别者奉教,俱答不敢”,害怕皇帝知道而不高兴。这篇“誓状”全面反映了鲍英齐等人对教会事务的深入反思,指出禁止中国传统祭礼诸多危害,可谓十分中肯,部分体现了奉教文人对时态的深切关注。他们的观点代表了一批教徒的看法,耶稣会士对这些看法应该是赞同的,因此将它译成拉丁文,转呈罗马。

耶稣会士之所以请文人、官员和教徒作证,无疑是要利用他们的道德文章、社会地位和威望,向罗马教廷说明祭孔、祭祖等礼仪并非迷信。问题是有哪些耶稣会士参与了取证工作?这些证词是如何达到罗马的?下面将通过对于罗马耶稣会档案馆所藏证词的考察,试图对这些问题加以解释。

从作者所见资料看,1702年是“礼仪之争”关键的一年。在此前后,至少闵明我、白晋、张诚、苏霖(José Soares, 1656 - 1736)、雷孝思(J. - B. Régis, 1663 - 1738)、傅圣泽(J. - F. Foucquet, 1665 - 1741)、汤尚贤(Pierre Vincent de Tartre, 1669 - 1724)、戈维理(Pierre de Goville, 1668 - 1758)、聂崇正(若翰, Jean Noélas, 1669 - 1740)、顾铎泽(Etienne - Guillaume Le Couteux, 1667 - 1731)等耶稣会上分别在北京、福建、江西参与了取证的工作。而安多在1701 - 1704年间担任耶稣会中国副省会长之职,负责教会事务,在礼仪之争中扮

演了十分重要的角色，^①相当多的文件上面都有他的签名，如上面提到的有关丧礼的书即是其中之一。为使教廷了解中国文人对礼仪之争的看法，1702 年底，安多在“誓状”上签名之后，寄往澳门，再由澳门主教 Casal 签名后寄至罗马。1704 年，许多“誓状”到达罗马，其中一些上有卫方济 (Francois Noel, 1651 - 1729) 和庞嘉宾 (Kaspar Castner, 1665 - 1709) 在罗马的签名，^②有些誓状可能是经由他们之手译成拉丁文的，^③他们作为耶稣会的代表，有责任把教徒（包括奉教天文学家）的观点转呈教廷。除安多之外，耶稣会士（如傅圣泽）也写信给耶稣会总会长，谈到这些“誓状”。此外，南京主教罗历山负责江南的天主教事务，也参与了取证工作，有些“誓状”上有他的签名^④

余 论

从 1697 年教廷开始调查颜珰的敕令，到 1704 年 11 月 20 日教皇 Clement XII 发布敕谕，共经历约七年时间，期间教廷组织了一班人马调查祭祖、祭孔之事。为了达到禁止祭祖祭孔之目的，圣而

①关于安多，见 Mire Yves de Thomaz de Bossière, *Un Belge mandarin à la cour de Chine aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Antoine Thomas 1644 - 1709, Paris, 1977.

② 罗马耶稣会档案馆有些誓状上有他们两个人的手迹，可以为证。据罗光《教廷与中国使节史》（光启出版社，1961，99 页），教皇 Clement 曾建议耶稣会上派代表到罗马，因此卫方济、庞嘉宾于 1702 年 12 月 30 日抵罗马。1704 年，耶稣会士从北京接到许多文牒，阐明我等人请钦天监官员所写的誓状，即是这一年到达罗马。

③为了更好地向教廷解释，在京的耶稣会上和卫方济等人参与了誓状的翻译工作。

④值得注意的是，耶稣会上取证的对象是哪些人？他们的身份如何？笔者曾对“誓状”加以统计，发现取证对象主要来自教徒集中的地区，如江苏（苏州、江宁、松江、常熟）、江西（赣州、南昌）、湖南（湘潭、衡阳）、福建、北京等地，他们大都是教徒，多任教职（如县学教谕），或任知府、知县，其中只有一人是进士、举人，有的是监生。对于这些教徒的深入分析，拟另文探讨。

公会传教士设法寻求证据和证人，并在罗马和巴黎四处活动。与此相对抗，耶稣会士也多方游说，作为耶稣会的代表，卫方济、庞嘉宾在罗马积极活动，现存档案即有生动反映。

康熙皇帝对“礼仪之争”所发表的评论，是对耶稣会士的最大支持，同时，通过《京报》的传播，也使平常百姓能够了解皇帝在祭祖、祭孔的看法。于是，一些文人和部阁大臣才敢仿效皇帝之例，对阐明我等耶稣会士的看法发表评论，这些活动无疑对天主教在中国的传播起到了推动作用。耶稣会士和皇帝、文人和教徒的互动，其目的无非是为了向罗马教廷施压，阻止教廷发布禁止祭孔、祭祖的禁令。但不幸的是，康熙的参与，其结果适得其反，康熙的评论被认为是清廷对纯粹宗教、神学问题的干涉。^①可以想见，耶稣会士所收集的其他证词，也未能达到预期目的。

从取证的情况看，耶稣会士应该是采取了主动，在许多情况下，教徒是应耶稣会士之请参与“誓状”的写作的。教徒的证词可反映出他们对“礼仪之争”的关切，及其对禁止祭祖、祭孔的担忧。在 1704 年 11 月发布敕谕之前，这批“誓状”应该已经到达罗马，但是否起到作用，尚需进一步研究。^②

1700 年之后的“礼仪之争”，主要是耶稣会和圣而公会在罗马教廷的直接交锋，其结果圣而公会取得了胜利，这对耶稣会的打击是相当大的。作为“礼仪之争”的“功臣”，颜珣等人理应“庆祝”一番，但是，当他回到欧洲之后，却保持相当低的姿态，专注于中国宗教问题的研究。也许他预感到了禁教将给中国的传教事业带来灾

^① Minamiki, p. 42.

^② 耶稣会士大规模取证，是为了供教廷讨论之用，教皇应该是在收到“誓状”之后才在 1704 年最后定夺。

难性的影响，或许让他回想到 1700 年福建教徒愤怒的情景，^①即使作为“胜利”者，他也没感到应有的喜悦。“礼仪之争”的结果，给天主教在中国的传播蒙上了阴影，也波及到耶稣会在华的活动。1700-1702 年间奉教天文学家和耶稣会士的活动，正好反映了当时复杂的社会和宗教背景。

钦天监奉教天文学家是由耶稣会士培养出来的，具有双重身份，他们崇尚西学，在科学活动之余，又怀有强烈的宗教热情，参与教会活动，关注教会事务，除钦天监工作之外，还参加教堂（特别是南堂和北堂）的例行活动。和明末相比，由于达官文人入教渐少，钦天监的官员教徒的身份显得颇为特殊，尽管他们的品位不高，但在“礼仪之争”中扮演的角色却格外引人注目。特别是在康熙时代，他们的表现十分活跃，他们的呼声有力地支持了耶稣会士。在与教会和神父、教廷的交涉中，也起了突出的作用。本文所论只谈到了 1700-1702 年奉教天文学家在“礼仪之争”中的作用，实际上，多罗来华后，他们也扮演了积极的角色，对于这一问题，拟另文讨论。^②

^① 1693 年颜珰发布敕谕之后，造成了巨大反响，之后与教徒发生冲突，他心中的不安显然是存在的，最后不得不采取了妥协，关于这点，参见吴旻 (Wu Min), "Charles Maigrot et les chrétiens chinois" ，提交 "The 6th International Symposium of the Verbiest Foundation" 国际会议论文 (Leuven, 1998 年 9 月)。

^② 约成于 1717 年的《同人公简》的主要作者“京都总会长”上伯多禄即是奉教天文学家，据笔者考证，他 1665 年出生于北京，从小入教，曾任钦天监天文生、博士，是耶稣会的相公。

为了谁的荣耀？ 康熙统治时期(1662 – 1722) 耶稣会士的策略

詹嘉玲(Catherine Jami)

从在华传教一开始(1582)，耶稣会会士就努力吸引学者的兴趣。为了与中国的知识分子交往，他们建议以科学作为对话的题目。这种在华的天主教耶稣会的独特之举，显然取得了很大的成功。晚明时期，科学及宗教不时成为传教士们与少数中国学者(包括一些高官)之间进行平等对话的主题。另一方面，自满王朝于 1644 年建国，一些耶稣会会士便加入了帝国政府的文职班服务。从那以后，其中最出色的人物竟成为皇帝本人的直接对话者。传教士们所传授、运用的被通称为“西学”的科学，成了这场新的不平等对话中的重要题目，而教士们的传教动机却并不鲜明。随着王朝的更替，对他们的要求也产生了重大变化。随着耶稣会学院的发展以及整个欧洲科学的进步，传教士们的科学背景和训练也进化了。和他们的科学实践方式一起进步的还有其对科学实践与福

音传播的关系的理解以及在对话中对这种关系的表达方式。^①

正是在康熙皇帝统治中国期间（1669 - 1722）——即自耶稣会会上的天文学被重新重用开始——科学被系统地纳入了治国之道。本文旨在叙述康熙年间为皇帝工作的耶稣会天文学家、教师如何将科学与宗教结合，对这种结合皇帝是怎样看待的。为此，我将着重讨论三本书：南怀仁（Ferdinand）的《穷理学》（1683），张诚（Jean - Francois Gerbillon）及白晋（Joachim Bouvet）的《几何原本》和《论哲学》（1690 - 1691）以及傅圣泽（Jean - Francois）的《历法问答》（1713 - 1719）。这些著作看上去均未正式谈及宗教及其与科学的联系，但根据上下文仔细阅读就能看出作者及其同仁是如何建立起这种联系的。耶稣会会士将所有这些论文——实际上是在华耶稣会会士所作的所有关于科学的论文——呈献给康熙（不论他们受委托与否），表明了耶稣会会士所采用策略的一个重要特征。皇帝是最终目标：他的良好秉性、提供的保护和皈依的可能是这些文章的意图，而科学只是一种手段。

南怀仁的“美丽女郎”

1644年，汤若望（1592 - 1666）与其他一些耶稣会会士和中国天文学家向新掌权的统治者呈上了他们在崇祯统治期间为明王朝编写的著作。这些著作被立即以《西洋新法历书》为书名重印。汤若望被任命为当时的天文局——钦天监的负责人，从而步入仕途。非汉族统治者采用“西洋”历书使一些文人如临大敌：历书被看做社会秩序的基础之一，是按时举行各种礼仪的根据。在这些学者的眼里，只有一个德高望重的儒者，而不是一个宣扬非正统宗派的

^①对本案已有详尽的研究、讨论。综合性叙述，参见祝平一著《朝廷中的科学争议》。

区区术士才有权掌管历书。1664年，在鳌拜摄政时期（1662～1669），汤若望及其同事因错算了一位皇子的出殡日期而受到审判。他们的主要指控者杨光先受命掌管钦天监。

康熙在亲政后树立个人统治的第一步就是，更改“历狱案”中的裁决、恢复西法以及耶稣会会在钦天监中的地位。^①自1669年起，南怀仁（1623～1688）在钦天监中任治理历法一职。他所著的《欧洲天文学》（1687）既是针对他的耶稣会会上同仁的，也是针对其在欧洲的监护人的。在此书的引言中，南怀仁使用了一个比喻来说明在他看来制定历书是如何与福音传播相关联的：

这样，圣教像一个美丽王后一样，在天文的扶持下正式进入中国。她轻而易举地吸引了所有外族人的目光。而且，常常身着星袍的她从容地来到帝王及省督们面前，并受到极为亲切的接待。这样一来，他们的同情使这位美丽王后得以安全保护她的教堂和教士们。所以，我在本集中表述天文在中国的复兴的同时，也是在表述我们的宗教的复兴。^②

这便是南怀仁与高层官员之间建立起的那种关系的一个比喻：每当有官员去一个省上任时，南怀仁在新官离京之前前去道贺，以便向新上任的省督推荐神父和基督徒在其府中供职。的确，天文保护了宗教，但却是以间接的方式。南怀仁的才能使他得到了政府的高级官职。他因此利用他在关系网中的地位为京都之外的天主教团体赢得其他官员的同情和保护。换言之，不是他的科学技能，而是这种技能为他在官方机构中赢得的承认，使天文得以保护宗教。

^① 《实录》一书中的叙述与南怀仁的《欧洲天文学》（Golvers, pp. 58-73）的叙述大同小异。Kessler 的 *Kangxi and the Consolidation...* (pp. 58-64) 一书根据前者。

^② Golvers, *Astronomia Europaea*, pp. 56-57.

这是耶稣会传教士在华宣传科学及宗教的一个新特征。对中国耶稣会创始人利玛窦(Matteo Ricci, 1552 - 1610) 来说,数学(为其师丁先生 Clavius, 1538 - 1612), 在耶稣会罗马学院之中所教授^①使人具有理解宗教更高真理的头脑。正是丁先生首先建议将精通天文学的传教士派往中国。他所推动的政策的成功带来了两大变化。首先,“历法”这个中国范畴,而不是数学这个学术范畴(即:算数、几何、和声以及天文)决定了在华耶稣会“专家”所应有的技能。其次,在耶稣会文化中主要被定为概念性的科学与宗教间的关系,^②成为一个首要的、实际的关系,与中国宫廷秩序的结构和需要相适应。

尽管该书标题为《欧洲天文学》,它实际上涉及了一系列科学学科而不仅仅是天文学。在第十三章中,南怀仁重申了他的那个比喻来作为他阐述这些学科的开场白:

天文学犹如各数学学科中的一位尊贵的王后步入中国,并从此受到中国皇帝以如此和蔼可亲的面孔加以迎候。自此,各数学学科也作为其最美丽的伴侣逐一进入中国朝廷。它们跟随着天文学,如金子和宝石般璀璨,备受如此伟大的皇帝的青睐。几何、大地测量学、日晷测量术、透视、统计学、水利、音乐和所有的机械科学无一例外,个个着装华丽、做工精美、似百花争艳。然而,它们取悦于人的目的并不是让皇帝的目光专注于自己,而是把他引向天主教,它的美丽令各学科争相仰慕,就像众星捧月一样。^③

①有关丁先生及其将数学带入耶稣会教程的作用,请见 Boussu 所著 *La Contre-Reforme mathématique*, pp. 133 - 178

② 见 Baldini 所著 *Legem impone subactis*.

③ *Golwcrs, Astronomia Europaea*, p. 101.

现在，被一队出类拔萃的随员所簇拥的天文学夺得了已从而面中消失的宗教的宝座。欧洲读者们都知道，宗教居于天文学之上。另一方面，康熙和中国学者们可能根本没有意识到宗教的存在。这第二个比喻真实地反映了南怀仁将皇帝的目光引向宗教，以使人们看到后者和天文学之间的联系良苦用心。为此，他准备了一份哲学著作的摘要《穷理学》（穷理是他遵循某些前人所使用的中国用法，意指“哲学”）。他于 1683 年将此书呈献给皇帝，要求将之印刷和传播。^①这样做他实际上是遵循了 1644 年汤若望在天文学上的做法。如果我们记得，按照耶稣会的课程，哲学是学习神学的必备条件，那么，这本新摘要就是将皇帝的目光引向正确方向的一个努力。

本书现存的仅有一部分，它包括有关不同题目的一系列论文。南怀仁写出了一部傅泛济及李之藻所选译的《名理探》一书的删改版，删除了所有谈及神及神的法则的地方。随后出现了一个 *Priora Analytica* 的译本，很可能也是一本明代译本的改写本。文摘的第三部分涉及了属于亚里士多德物理学的题目。它包括了由南怀仁或晚明时期的前人所撰写的一系列技术性文章。^②《穷理学》略去了明显提到神的地方，与李之藻 1626 年编辑的《天学初函》同出一辙。《天学初函》将耶稣会会士所写的宗教、道德、学术及技术性的文章作为一个整体，从而构成了一本“天学”大全。它包括有关欧洲、科学、哲学以及宗教的资料。与此一脉相承，《穷理学》将技术性文章作为有关亚里士多德论文（逻辑、辩证法及物理）的续集，这样，所有论著组成了一部包括科学、技术及哲学的“西方穷理学”大

① 见 Dudink 及 Standaert 所著《南怀仁的穷理学》(Ferdinand Verbiest's *Qiongli xue*) 及 Noel Golvens 所著 *Verbiest's Introduction of Aristotels latinus*

② 对穷理学的这一描述来自 Dudink 及 Standaert 所著《南怀仁的穷理学》(Ferdinand Verbiest's *Qiongli xue*) pp. 20 - 29.

全。《穷理学》注重推理，而南怀仁认为推理是理解天文学的前提条件。^①把他呈交给康熙的著作称为《穷理学》的耶稣会版最恰当不过。^②

与《穷理学》一同呈献给康熙的还有一份奏折（1683年10月16日）。^③奏折总结了南怀仁呈交文摘的动机以及把它看作必不可少的原因：

进穷理学之书，以明历理，以广开百学之门，永垂万世事。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，亦如诸天惟有定所，而无运动之照临焉。^④

南怀仁的第一个比喻与他在《欧洲天文学》中所使用的相同，只是照顾到了奏折的读者。然而，这次是皇帝而不是天主教被比做太阳。这一对比对康熙及翰林院学士们不会陌生，虽然康熙很可能不会吹嘘他超过所有以前的帝王。奏折的下一段落也用他们相当熟悉的笔调作了一个双重比喻。然而，比较的用词很可能使他们不为所动：身体与灵魂的区分、观察天体运行之必要，对他们来说似乎缺乏感召力。在指出缺乏对理的研究是导致以前历代中国历法不一致的原因之后，南怀仁继续写道：

历典光明，可谓极矣。然臣犹有请者，非为加历理之内光，惟加历理之外光，将所载诸书之历理，开穷理之学，

① Standaert, 'Investigation of Things', p. 408.

② 有关耶稣会对各物穷理的解释，见 Standaert: 'Investigation of Things'.

③ 徐宗泽，pp. 191-192。回忆录的部分译文见 Standaert, 'Investigation of Things', pp. 408-409.

④ 徐宗泽，p. 191.

以发明之，使习历者知其数，并知其理，而后其光发现于外也。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，而不知开矿之门路矣。^①

南怀仁的回旋余地不大：一方面，他是最不该建议历法可以或应当改进的人。质疑历法的完美会令人对他自身的能力产生疑问。另一方面，为了倡导他所理解的哲学，他不得不争辩说，穷理学会有益于天文学。天文是人们公认的他的专长之所在，而他对理的研究在皇帝和翰林院学士眼中绝算不上是专家。他们在仔细研读了《穷理学》之后也未能改变这一看法。该书在呈交了两月之后，被退回给南怀仁，皇帝对它的评价极为消极：“此书内文辞甚悖谬不通”^②

朝廷对西方哲学的否定是一种提醒南怀仁别忘了自己的身份的方式。他是一位掌管特殊事物的专家而不是一名学者。尽管当时在理与数之间的关系上存在着争论，南怀仁在这一点上令人震惊的观点很可能就确认了他在他的技术专长领域之外不该参与宫廷学术。康熙在与儒家学者的精英们商量过后也同意，他不屑顾及南怀仁的穷理学，更不用说他的宗教说教了。尽管南怀仁做了巧妙的辩证，被传教士们看作是荣耀上帝的工作对皇帝来说仍然没资格为其效劳。

① Ibid.

② 《康熙起居注》第二卷，第 1104 页。见 Dudink 及 Standaert 所著《南怀仁的穷理学》(Ferdinand Verbiest's *Qiongli xue*)，第 17 页。

法国的学术性科学与“太阳王”的友谊

南怀仁去世(1688年1月28日)后的几天,五名法国耶稣会会上到达了北京。^①他们是法王路易十四世派来的“数学家”,而不像以往在华的所有耶稣会会士那样依赖葡萄牙庇护人。这意味着,除了将法国皇家科学院(1666年成立)的一些最杰出的学术创新带到中国,他们还会将所观察到的不同结果送回法国,以增进地理及天文学知识。特别是,他们会使用有关木星卫星的算表来确定中国不同地方的经度。

由于他们的前所未有的身份,这批法国耶稣会会士被已在北京站住脚的耶稣会会士看做是竞争对手而不是同盟者。确实,法国人并没有宣誓效忠葡萄牙国王,他们在为另一位国王服务。在北京的耶稣会“法国会士”及“葡萄牙会士”之间的分裂一直持续到1773年耶稣会被解散。上面所提到的五名法国耶稣会会士中的两位,张诚(1654~1707)和白晋(1656~1730)留在了北京,受命学习满文,以便做教授科学的宫廷教师。与他们分担这一使命的还有安多(Antoine Thomas, 1644~1709)及徐日升(Tome Pereira, 1645~1708)。后两人都已非正式地担任起南怀仁治理历法的任务。他们用汉语讲课。张诚和白晋还留下了他们向康熙授课的记录。这些纪录中有些是给他们在法国的庇护人看的;另一些细节可在他们致同仁们的信中找到。这两种资料中有一点是相同的:张诚和白晋所教授给皇帝的是法国科学、而且尽可能地是法国皇家科学院的科学。他们这样做的目的是使皇帝皈依天主教且发展中法文化交流。在他们看来,后者会促进前者。与基督教世界最强大的

^①法语来源的详细叙述,见 Landry-Deron 之 'Les Mathématiciens...'

君主路易十四的友谊，无疑会为康熙皇帝的皈依铺平道路。^①

为了向康熙讲授几何学，他们使用了曾在巴黎大路易斯学院教授数学的一位同仁巴蒂（Ignace Gaston Pardies, 1636 ~ 1673）所写的一本教科书。^②不同于丁先生的欧几里德的《原本》的拉丁版，巴蒂声称他所追求的是清晰而不是严谨：

因为，应当看到，令阅读欧几里德和一般作者的著作既困难又乏味的一个原因是，他们不放过一个没有证明而又可以证明的东西的那种一丝不苟，常常使得那些一经向大脑提示就会很明了的东西，当人们要想演示一下时就会变得困难重重。^③

巴蒂所选择的几何方式反映了 17 世纪数学的一个普遍趋势。明确被当作是数学的一个基本特征，而希腊数学家们所采用的精确无比和正式的风格（从丁先生及其同时代人的数学著作中可以看出）逐渐被认为是理解、创新的障碍。与此同时，巴蒂还认为，几何学能使人认识神。一个鲜明的例子是抛物线的研究中所蕴涵的近似无穷：

恕本人冒昧，我想进一步说的是，在这同一证据里，可以看到神的存在无可争辩的证据。^④

张诚和白晋在教学中虽然没有像巴蒂走得那么远、也从未引入抛物线的概念，但却同样坚信，几何学是接近神的一个途径。当他们完成了几何教科书而转向哲学时，他们的动机和教学法仍保

① Jami 著 ‘European Science in China’ or ‘Western Learning’ （《中国的欧洲科学或西学？》）pp. 420 - 422.

② Jami, ‘From Clavius to Pardies’ （《从丁先生到巴蒂》）, pp. 185 - 189.

③ Pardies, ‘Preface’, n. p.

④ Ibid.

持不变。他们主要的资料来源又是法语的：他们所依赖的是法国皇家科学院的第一任秘书 Jean - Baptiste Du Hamel(1623 - 1706)的一部著作。在其《康熙皇帝》一书中，白晋强调了在他们眼中哲学所占有的重要地位：

出于理性，我们相信这本书比其他著作意义更为深远，因为，要将人们，特别是那些中国学者的头脑向《福音书》中的真理敞开，没有比一本出色的哲学著作更好的方法了。在我们所翻阅的所有古今哲学著作中，没有找到比 Du Hamel 先生的《古今哲学》更适合我们的目的的书；^①由于这位杰出的哲学家的学说的稳健、利落和纯正，其著作成为我们编写《康熙皇帝》一书的主要资料来源。^②

据白晋所称，该著作（似乎已佚失）的风格与巴蒂的几何学很相近：

……我们尽可能以最简洁、清楚的方式处理（哲学引言），按照现代的风格，删除了所有复杂的字眼和纯粹的诡辩……^③

继耶稣会几何学和学院哲学之后，张诚和白晋开始了有关解剖学的写作，以满足康熙对西方医学的好奇。由此而来的论文似乎也已佚失。白晋在其《康熙皇帝》一书中描述这本著作时，没有隐瞒其在编写中对法国科学的运用：

我们在该书中加入了本世纪最有趣、最有用的发现，其中有著

① Du Hamel, *Philosophia Vetus et Nova*(1678).

② Houvet, *Portrait Historique*, pp. 148 - 150.

③ 白晋《致李明的信》(Letter to Louis Le Comte)1691 年 10 月 20 日。本简介为“一篇关于逻辑的短文”。白晋《康熙皇帝》(*Portrait Historique*), p. 151.

名的韦尔纳先生和皇家科学院的其他专家学者所做的发明。他们在解剖学方面以及其它各方面是各民族中的佼佼者。^①

那位“著名的”韦尔纳先生(Joseph Guichard Duverney, 1648 - 1730)是 Jardin du Roy 的一名解剖学教授、皇家科学院院士, 并是路易十四之子的私人教师。选用他的书向路易十四的朋友讲授解剖学是极为恰当的。在通信中, 法国耶稣会会士(看上去, 就是白晋自己)一再强调, 向康熙讲授法国科学是在两国君主间建立友谊的绝妙方法、因而也有助于天主教在中国的传播。亚里士多德的哲学及其推理方式不再是传播天主教的关键工具。南怀仁所依赖的是 17 世纪初耶稣会学院中所教授的科学真理——无可辩驳的、上帝赋予的真理, 以期最终使康熙皈依。而法国耶稣会会士则是通过在路易十四扶持下的科学进步所带来的力量和荣誉以期达到这一目标。法国学院科学取代了耶稣会科学作为证据, 而“太阳王”路易十四的力量取代了神作为科学之可靠性的保障。

迄今在中国官方文献中没有发现有关早期耶稣会科学被法国学院科学所取代的评论。那就是说, 关于中国皇帝对法国使团及其科学的特殊性的看法的程度和方式并无据可查。然而, 这一特殊性在呈交给皇帝的科学文化性的著作中的确显而易见。张诚和白晋的有关数学和哲学的论文中所使用的文献资料的共同之处是, 它们既代表古人、又代表了现代人的观点, 而同时在风格上又与现代人看齐。根据这些文献资料, 他们摒弃了恰恰是被南怀仁力图证明而又未能证明的为天文学和哲学之中心的東西: 推理。在为他们题为《几何原本》(如以 1587 年丁先生的版本为基础、1607 年利玛窦和徐光启所译的欧几里德的《几何原本》的前六集)的几何学论文集所做的序言中, 张诚和白晋的态度相当明确。序言的全文如下:

^① 白晋《康熙皇帝》(Portrait Historique), pp. 152 - 153

《几何原本》（数源之谓。利玛窦所著。因文法不明。后先杂解。故另译。）乃度数万物之根本。天文地理等之原流也。凡习者必始于易而至于难。不躐等而入于微。故将显易之形著于前，重杂之形著于后。每题中两相仿佛。易学者列于前。繁难者继于后。书为次第。以应学者有循序渐进之功。由得图形而明其情理。不求讲解而著详论也。^①

读者看不到巴蒂在他的前言中所一再强调的几何学的宗教意义的任何提示。而另一方面，张诚和白晋与巴蒂一脉相承的是，他们明确地批评欧几里德的《几何原本》过于晦涩难懂，并声称，使学生易于理解、而不是提供无可辩驳的证据才是书本的目的。这是自利玛窦以来的一大变化，在他眼中，欧几里德的《原本》为中国人所乐于接受，正是由于“欧氏对其几何定理的讲述是如此明确，就连最顽固的人也会被说服。”^②张诚和白晋的教学法使“明确”的概念有了极大的变化。按照这种教学法，他们对哲学的介绍也是尽量简化。他们这样做实际上是在提出一套与南怀仁相去甚远的数学及整个做学问的方法。而南怀仁可能是最后一位在中国继续学究式传统的人士。但像他一样，法国耶稣会会士带给康熙的仅仅是他们自己所学习、工作过的学院里所教授的科学。康熙之所以赞同他们的几何学，很可能是出于以下原因：巴蒂与丁先生不同，他的论文是为欧洲学术精英们而写的，而不是为少数几个“专家”提供培训。

① 《几何原本》（手稿，故宫图书馆）

② Ricci and Trigault, *Histoire de l'expedition chretienne*, pp. 569 - 570.

官僚及宫廷学者，天文学及旧约象征论

从上文可以看出，康熙个人对西学的兴趣并将其作为治国的工具加以使用，致使耶稣会在中国的科学工作产生分歧。掌管历法牵涉到按照一定的官僚程序确定、组织的一系列任务。另一方面，宫廷学者的非正式地位使得耶稣会会士（有时是掌管历法的人，如南怀仁和安多，有时是其他人，如张诚和白晋）所扮演的角色相当复杂，如私人教师、教科书作者、工程师、钟表匠、绘图师……。他们为康熙帝国版图的普遍性勘查所做的贡献的成果——《皇舆全览图》——就是他们科学实践的一个有趣的例子。这项勘查加强了帝国对其疆域的控制，并且增进了欧洲对中国的地理知识的了解。参加这次绘图工作的耶稣会会士，既要满足他们的欧洲庇护人和通讯员，又要取悦于他们所事奉的中国皇帝。从这一意义上讲，他们所受到的限制可能比官方天文学家的要严格得多。^①

由于法国人从未掌管过历法，法国传教士和葡萄牙传教士之间的竞争不止一次地又伴之以官僚和朝臣之间的利益冲突。最突出的例子很可能是由傅圣泽（1665~1741）于1712年和1719年间所写的天文学文章所引起的争议。^②

1711年，康熙在测出了夏至之后，发现他所观察的结果与钦天监所做的计算有出入。当时的治理历法纪理安（Kilian, 1655-1720）及其同事们所做出的解释显然不能令康熙信服。于是，在1712年春天，他要求耶稣会会士们为他讲解“天文学原理”，“他是

① Standaert ed., *Handbook*, pp. 760-761.

② 有关这些文章，见 Hashimoto 与 Jami 所著《开普勒在中国》（‘Kepler in China’）以及 Hashimoto 的《康熙时期的笛卡尔科学》（‘Cartesian Science in the Kangxi Reign’）。

指一个会几何和算数的人可用来制作天文表格的那样一个学科”。^①这实际上是要他们编写出与 1690 年代编出的算数和几何书籍相似的、适应已经掌握算数和几何的人士的一本教科书。但这项新的委托的含义极为不同：它被耶稣会会士看做是清帝国对他们及他们的科学不信任的标志。的确，自罗马教宗的使节铎罗(Charles - Thomas Maillard de Tournon)对北京的灾难性访问(1706 - 1707)之后，^②皇帝不再把为他效劳的耶稣会会士的忠诚看做是理所当然的事了。这种不信任也表现在，康熙试图不靠他们而独立地发展科学。1713 年，皇帝成立了“算学馆”并委派其三子胤祉(1677 ~ 1732)掌管。^③这个部门的主要任务是编辑《律历渊源》，一本数学、天文学及和声学的集合。虽然此书的编写使用了张诚、白晋和安多的教科书，却没有耶稣会会士在“算学馆”供职。

被挑选执行这项任务的两名耶稣会会士之一傅圣泽建议更新钦天监使用的天文技术。他用了七年的时间来写一本他命名为《历法问答》(1712 - 1719)的天文学论著。该书各章节一经完成便立即呈交给皇帝。在本书中，他在理论上依靠耶稣会天文家利杓理(Riccioli)，并依靠法国科学院所公布的最新观察结果和算表。根据这些得出了天文学常数的较佳值，除此之外还取得了其它进步。另一方面，傅圣泽还在保持地球中心说的同时，使用了五大行星的椭圆形轨道。^④

1716 年，康熙要求耶稣会会士之间就遵循何种体系的问题在内部消除分歧，以使呈交给他的论著与钦天监的工作保持一致。治理历法纪理安已于 1714 年晋升为耶稣会中国日本教省巡察员，

① 傅圣泽著 'Relation exacte', pp. 4 - 5 。此命令发布于 1712 年 4 月 8 日。

② Standaert ed. . . Handbook, pp. 358 - 361.

③ Jami, 'Learning the mathematical sciences...' . . . p. 238 - 239.

④ Hashimoto and Jami, "Kepler's Laws in China."

在耶稣会中具有极大的权威。出于以下理由他否定了傅圣泽的建议：改变汤若望和南怀仁所确立的理论无异于破坏耶稣会会员的官方天文学家地位的基础。按照官僚的逻辑，他争辩说，钦天监所做的计算的精确度是可以满足他们的目的，即为清帝国提供一部历法。在随之而来的争议中，傅圣泽提出了更新耶稣会会士在中国教授、使用的天文学的两条主要理由：首先，发明于 1630 年代的、仍被清王朝使用的那套体系不能再继续下去，因为皇帝本人已觉察了观察和计算之间的差异。其次，从欧洲引进最新研究成果不仅可取悦于皇帝，又可使自己变得必不可少，因为这些发明背后的数学在中国尚鲜为人知。以下就是傅圣泽对自己的事业的描述：

……他在那些文章中推出了众多的新方法和新理论，足以激起皇帝的好奇心，但同时又可使皇帝感到对欧洲人的需要，因为这些理论和方法的基础是迄今尚不为中国人所知的几何体系，中国人除非受教于欧洲人，自己绝无可能掌握它。这样，以欧洲天文学家按照最新发现所做的修改来不事渲染地取代现行天文学的缺陷，应当是件易事。这样，那些别有用心想排挤耶稣会的人就不是为患了。^①

傅圣泽所指的几何即是椭圆：虽然圆锥形在《西洋新法历书》中已有所提及，其几何原理在耶稣会会士的数学及天文学著述中还没有讨论过。^②至于耶稣会的对手，傅圣泽在同一文件中明确地说，这包括其它修道会的传教士，还有胤祉王子以及他手下在算学馆工作的学者们。这些学者们受命对傅圣泽所写的章节进行定期

① Foucquet, *Relation exacte*, p.13 又见 p.64.

② Jami, "Mathematical Knowledge in the Chongzhen lishu".

检查,但就我所知,不存在他们表达自己观点的证据。《历法问答》似乎也未对《律历渊源》的天文学部分产生影响。傅圣泽的叙述极其详细地解释了他的建议是如何和怎样遭到拒绝的。

起初,法国耶稣会会士是支持傅圣泽的创新的,因而对其皇家庇护人、同时也是科学院的庇护人表现出相应的忠诚。这在某种程度上证实了纪理安的说法,即傅圣泽所做的无非是“抓住了法国人已等待了三十多年的弘扬法国科学的机会。”^①而傅圣泽这一方觉得很明显,纪理安是在将法国与所有其它欧洲王国对立起来,似乎法国皇家科学院的哲学在所有这些国家中都遭到了反对。^②

最终,是傅圣泽的“旧约象征论”使他的天文学失去了优势。的确,他最初是于 1711 年被清帝召到北京与白晋一道进行中国古籍的工作。自 1712 年起,他一再抱怨说,他的同仁们挑选他写天文学的东西是为了把他从危险的话题上转移开来。^③假如所有的耶稣会会士赞同他的天文学,他很可能就会赢得皇帝的赞许,从而就会有进一步宣传被他的多数同事看做是危险的荒谬可笑的言论。^④法国耶稣会会士一再催促他放弃这些言论,最终转向了纪理安一边^⑤。这样,傅圣泽在注解古籍和解释天文的两个战斗中双双失利。他声称在两场战斗中他所维护的不是别的,而是真理。同时,在两项工作中他都是听从于皇帝之命的,目的也都是满足皇帝的好奇心。综上所述,我们可以这样说,傅圣泽是在利用法国科学赢得清帝的宠爱;而正是在中国古籍中(包括天文学古籍),^⑥他看到了有助于皇帝皈依、在中国传播福音的主要证据。

① ARSI, Jap Sin 177, f. 123.

② Fouquet, *Relation exacte*, p. 68.

③ 例如, Fouquet, *Relation exacte*, p. 5.

④有关旧约象征论, 见 Standacri 编辑的 *Handbook*, pp668 - 679.

⑤ Fouquet, *Relation exacte*, pp. 68.

⑥ Witek, Jean - Francois Fouquet, pp. 189 - 191.

傅圣泽将他与纪理安的冲突说成是进步与社会现状、真理与权威的冲突。然而，它也反映了有关保证传教团安全的最佳方法的不一致。当时，所有住在北京的耶稣会会士都明确地感到，他们在皇帝面前已经失宠，这威胁到整个传教团的事业。最终，皇帝要求他的天文专家们相互达成一致，与耶稣会会士所感到的为了整个传教团的安全而以同一声音讲话的需要不期而合。传教团的生死存亡取决于他们的团结一致，而不是天文常数。傅圣泽的尝试似乎是选择法国科学作为在中国的欧洲科学的卫士的最后一次尝试。他这样做在自己的同胞中也备受孤立这一事实即是法国传教士与皇家科学院之间日渐松弛的联系的证明。^①

以上所讨论的三个事例具有某些共同之处，但也显露出为宗教服务的各门科学以及人们对科学为宗教服务的看法上的重大变化。对南怀仁来说，16世纪后半叶耶稣会中编写的文字仍然有效。将科学理解为宗教的铺路石，或者用不太过时的话说，神学是科学的皇后这种观点，绝不是耶稣会所特有的。它更多地是学院派知识构架的延续。耶稣会所独有的却是对哲学所属的课题中数学的重视。这种重视的结果是，耶稣会培养了能满足中国对话者对专门知识的需求的传教士。

南怀仁是第一个满足皇帝的个人需要的人。康熙的需要实际上是双重的：像一部精确的历书以及各种科学仪器这样的人工制品；还有后来的为宫廷学术服务的教科书。在《穷理学》一书中，南怀仁力图将两者联系起来：他将亚里士多德哲学作为可将天文学作为一个技术性主体与理相联系的先决条件，而理是新儒家的中心概念之一。推理或逻辑辩证是其中的关键。皇帝对南怀仁所提交的论著的否认阻止了他眼中的通向宗教的道路。

^① Hsia 著《法国耶稣会会士及赴华传教团》(French Jesuits and the Mission to China), pp. 117-166。