

西方汉学的奠基人罗明坚

张西平

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

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

“游记汉学时期”早可追溯到元代的马可·波罗 (Marco Polo), 甚至可以推到希腊的历史学家希罗多德 (Herodotus, 约公元前 484—424), 期间有从亚美尼亚的乞刺可思·刚扎克赛 (Kirakos Ganjakeci) 的《海屯行记》、意大利人约翰·柏朗嘉宾 (Jean de Plan Carpin, 1182—1252) 的《柏朗嘉宾行记》, 到大航海以后葡萄牙人托雷·皮莱资 (Tome Pires, 1465—?) 的《东方志》、柏来拉 (Galiote Pereira) 的《中国报导》等一系列关于中国报导的著作。这时期的最高学术成就当属于西班牙门多萨 (Juan Gonz lez de Medozo, 1545—1618) 的《中华大帝国史》。“游记汉学时期”是西方汉学的萌芽期, 西方对中国的认识仅停留在通过旅游和在中国的短暂经历所获得的表面性认识上。

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

一 罗明坚的汉学生涯

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

刚到澳门时, 他遵循范礼安 (Alexandre Valignani, 1538—1606) 的进入中国的天主教神父

^① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》, 中华书局, 1995 年, 23 页。

“应该学习中国话及中文”^①的要求，开始学习汉语、了解中国的风俗习惯。由于当时大多数在澳门的传教士并不理解范礼安的用意，没有意识到学习汉语的必要性，罗明坚的做法引起了不小的反响。“诸友识辈以其虚耗有用之光阴，从事于永难成功之研究，有劝阻者，有揶揄者……”^②。有人认为“一位神父可以从事会中其他事业，为什么浪费大好光阴学习什么中国语言，从事一个毫无希望的工作？”^③

但罗明坚不为所动，坚持学习中国语言。对于初学汉语时的困难，罗明坚在一封信中做过描述，他说：“视察教务的司铎写信通知我，令我学习中国的语言文字，在‘念’、‘写’、‘说’三方面平行进展。我接到命令以后立即尽力奉行。但是中国的语言文字不单和我国的不一样，和世界任何国的语言文字都不一样，没有字母，没有一定的字数，并且一字有一字的意义。就是对于中国人，为能念他们的书籍也必须费尽十五年的苦工夫。我在一起念头的时候，实在觉得失望，但是由于听命的意旨，我要尽力遵行这件命令，并且用我所能有的毅力作后盾。”^④

罗明坚是一位很有毅力并有极高天赋的传教士，到达澳门后刚刚几个月，便能认识许多个中国字，可以初步阅读中国的书籍，三年多以后便开始用中文来写作了。罗明坚学习中文的目的是为了传教，他认为“这是为归化他们必须有的步骤”^⑤。“以便日后用中文著书，驳斥中文书中（有关宗教方面）的谬误。希望将来能为天主服务，使真理之光照耀这个庞大的民族。”^⑥

罗明坚中文能力的提高大大推动了他的传教事业。他在澳门建立了一座传道所，并开始用中文为澳门的中国人宣教。罗明坚把这个传道所起名为“经言学校”，以后利玛窦把它叫做“圣玛尔定经言学校”^⑦。从传教史上看，这是中国的第一个用汉语来传教的机构；从汉学史上看，这也是晚明时期中国第一所外国人学习汉语的学校，正像罗明坚自己所说：“目前我正在这里学习中国语文。……这些教友无疑的将是我最佳的翻译，为传教工作将有很大的助益”^⑧。

罗明坚之所以成为晚明时天主教进入中国内地长期居住的第一人，与其娴熟的中文能力有直接的关系。1581年期间罗明坚曾三次随葡萄牙商人进入广州，并很快取得了广州海道的信任，允许他在岸上过夜，因为广州海道认为罗明坚是一个文质彬彬的君子，“是一有中国文学修养的神父及老师”。1583年罗明坚先后同巴范济（François Pasio, 1551—1612）、利玛窦三次进入广州，并通过与两广总督陈瑞、香山知县、肇庆知府王泮等中国地方官员的交涉，最终于1583年9月10日进入肇庆^⑨，在中国内地立足。在这期间，罗明坚给陈瑞的中文信件和陈瑞的回信以及罗

① 利玛窦：《天主教传入中国史》，刘俊余、王玉川译，台湾光启社，1986年，113页。

② 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，23页。

③ 1580年11月8日“罗明坚致罗马麦尔古里诺神父书”，见罗渔泽《利玛窦通信集》，台湾光启社，1986年，426页。

④ 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆，1936年，183页。

⑤ 《利玛窦通信集》，427页。

⑥ 同上书，413页。

⑦ 同上书，432页。

⑧ 同上书，432页。

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

明坚流利的中国官方语言起了关键性的作用^①。在中国期间，罗明坚先后到过浙江、广西传教，为天主教在中国站稳脚跟立下了汗马功劳。与此同时，作为一名汉学家他也取得了非常显著的成绩，他编写《葡汉词典》以帮助入华传教士学习汉语，用中文写出了第一篇天主教教义《祖传天主十诫》，使天主教本地化迈出了关键的一步。到1586年11月时，他已对中国文化有了较深入的了解，自称“我们已被视为中国人了”^②。

1586年罗明坚为请罗马教宗“正式遣使于北京”^③，返回欧洲。由于当时教廷正逢频繁更换时期，四易教宗，即塞克斯都五世(Sixtus V, 1585—1590)、乌尔班七世(Urban VII, 1590)、格利哥里十四世(Gregory, XIV, 1590—1591)和英诺森九世(Innocent IX, 1591)，加之欧洲自身问题，西班牙国王对出使中国不再感兴趣。罗明坚最终未办成此事。“遂归萨勒诺，并于1607年殁于此城”^④。在欧期间罗明坚又将中国典籍《大学》译成拉丁文在罗马公开发表，完成了他作为汉学家的另一件大事。

西方汉学在其“传教士汉学时期”虽然在外在形式上尚未作为一个正式学科列入大学教育，“汉学研究”和“传教事业”也尚未有明显的分离，但实质上此时西方汉学已经创立，入华传教士和欧洲的一些教会内学者已开始对中国语言和文化展开较为系统的研究^⑤。以下所述罗明坚所进行的几项工作就充分证明了这一点。

二 编写第一部汉外辞典——《葡汉辞典》

来华耶稣会士对中国语言学研究的贡献，罗常培先生在其著名的《耶稣会士在音韵学上的贡献》论文中给予了充分研究^⑥。罗常培先生所依据的文献主要是利玛窦的在《程氏墨苑》^⑦中写下的四篇罗马拉丁文注音的文章^⑧和金尼阁的《西儒耳目资》。他把这一套拼音系统称为“利一金方案”。

1. 德礼贤的研究

1934年，耶稣会史专家德礼贤(Pasquale D' Elia, S. J., 1890—1963)在罗马耶稣会档案馆发现一组未署名的手稿，编号为：Jap. Sin. I 198。手稿共189页，长23公分，宽16.5公分，其中第32页至65页是葡语和汉语对照的辞典。德礼贤认为这就是利玛窦第一次进京失败后在返

① 参阅《国际汉学》2期，259—265页，大象出版社，1998年；罗明坚的两封信，见《利玛窦通信集》，425—461页。

② 罗明坚1586年11月8日致总会长阿桂委瓦神父书，见《利玛窦通信集》，494页。

③ 利玛窦和一名中国秀才在肇庆为罗明坚草拟了一份“教宗致大明中国皇帝书”。参阅Pietro Tacchi Venturi, S. J., Opere Storiche Del P. Matteo Ricci. S. J., p. 494; 《利玛窦全集》，台湾光启社，1986年，549页。

④ 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，29页。

⑤ 德国基歇尔(Kircher)的《中国图说》(*China Illustrata*)就是一个代表。

⑥ 参阅罗常培《耶稣会士在音韵学上的贡献》，《历史语言研究所集刊》，1930年1本2分册，267—388页。

⑦ (明)程大约编，为明代版画汇编。

⑧ 利玛窦的《西字奇迹》“是当年利玛窦所写的四篇罗马注音文章中的三篇关于宣传天主教义的文章，由教会单独编成一本小册子，全书一共只有六页，取名叫做《西字奇迹》，收藏在梵蒂冈图书馆，编号Racc., Gen. Oriente, III, 2331 (12)”。见尹斌庸《利玛窦等创制汉语拼写方案考证》，载《学术集林》卷4，上海远东出版社，1995年。

回南方途中与郭居静 (Lazaro Cattaneo, 1560—1640) 合编的辞典。

2. 杨福绵的研究

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

第一,《葡汉辞典》是罗明坚和利玛窦的共同作品。

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

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

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

手稿第3a页至7a页《宾主问答辞义》内有这样的问话“客曰:师父到这里已几年了?答曰:才有两年。”根据字典末尾的一个拉丁文附记,杨福绵认为手稿形成于1585—1588年间,定稿于1586年6月,而后“很可能是罗氏亲自带回罗马去的”。根据杨福绵的统计,手稿中收入葡语词汇6000余条、汉语字词5460条,其中有540多条葡语词汇未填汉语对应词。例如Agua berta是“圣水”(英文为Holy Water),但当时在中文中找不到相应的词汇,只好暂缺。

第二,《葡汉辞典》是汉语拼音的早期方案。

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

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

拼音法现在编的字典，及以后要编的其他字典可以送给每位传教者，都能一目了然”^①。

正因为《葡汉辞典》是罗马拼音的早期方案，作者是按照16世纪的意大利或葡萄牙的拼写习惯来拼写的，故显得较为粗糙和不太完善。杨福绵对此做了详细的分析，如没有送气音符号，这样声母中的送气音和不送气音没有区别，一律成了不送气音，例如“怕”和“罢”都拼成“pa”，“他”和“大”都拼成“Ta”。而以后的利玛窦方案中在辅音后上端都标出‘，以表示送气音，如：“怕”拼成p‘a [p‘a]，“他”拼成t‘a [t‘a]。以区别于“罢”pa [pa]，“大”ta [ta]等。又如，同一韵母拼法不同，如“悲”拼成pi、py，“起”拼成chi、chij、chiy，这是因为当时意大利语中的i、j、y三个字母可以通用所造成的^②。

所以杨福绵先生认为这套拼音系统“属于初创，在声母和韵母的拼写法上，尚未完全定型，甚至有些模棱混淆的地方”^③。

第三，《葡汉辞典》证明了明代官话的方言基础是南京话。

杨福绵通过对《葡汉辞典》中音韵、词汇和语法三个方面的深入分析，认为《葡汉辞典》中许多特点是北京话中所没有的：“音韵方面，如‘班、搬’和‘关、官’的韵母不同；……词汇方面，如四脚蛇，水鸡，桃子，枣子，斧头，……如今，不曾等；语法方面如背得、讲得等，都和现代北京话不同，而和现代的江淮方言相同。这证明它属于南方（江淮）官话，而不属于北方官话。”^④

这个结论可以被两个历史事实所证明，一是南京曾为明都，迁都北京时曾带了大批南京人及江淮一带的人士北上，这样南京话在明代一直占据重要的地位。二是利玛窦在他的《中国传教史》的第4卷第11章中记录了他在临清与马堂等太监的交往，讲了一位太监赠送给他们书童一事，说：“刘婆惜非常高兴，在分手之前，把他在南京买的一个书童送给了神父，为教庞迪我神父学中文。这书童讲一口很好的官话。”后金尼阁在他的拉丁文版中改为：“他说他送给他们这个男孩是因为他口齿清楚，可以教庞迪我神父纯粹的南京话。”^⑤金尼阁把“官话”改为“南京话”，说明南京官话是当时中国的官话^⑥。

杨福绵先生的这篇文章是继罗常培先生1930年的文章以后，60年间关于对来华耶稣会士在语言学贡献研究方面最重要的文章之一。他对罗明坚和利玛窦的《葡汉辞典》给予了如实的评价。他说：“《辞典》中的罗马字注汉字音，是汉语最早的拉丁字母拼音方案。是利氏及《西儒耳目资》拼音系统的前身，也是后世一切汉语拼音方案的鼻祖。编写这部辞典时，罗明坚因为到中国时间不久，初学汉语，记音时，有些汉字拼写法尚不一致，甚至有模棱含混的地方。不过从拼音资料整体来说，已可使我们归纳出一个大致的官话音韵系统。”^⑦

3. 两点补充意见

1998年夏，笔者访问了罗马的耶稣会档案馆，也详细查阅了编号为“Jap. Sin. I 198.”的

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

② 杨福绵：《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 利玛窦：《天主教传入中国史》，337页；《利玛窦中国札记》，何高济等译，中华书局，1990年，391页。

⑥ 参阅鲁国尧《明代官话及其基础方言问题》，《南京大学学报》1985年4期，47—52页。

⑦ 杨福绵：《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》。

手稿，除了对第 32 页至 165 页的《葡汉辞典》做了初步研究以外，还认真分析了手稿中的其他内容，从而进一步证实这部手稿是罗明坚的手稿。这些内容杨福绵先生尚未讲到，这里加以补充。

第一，在这组手稿的第 15 页有一段书写的手迹，其内容如下：“中华大邦与本国辽绝，素不相通。故不知天主，不见经文。僧自天竺国，心慕华教，不远万里船海，三年前到广东肇庆府。蒙督抚军门郭^①，俯赐柔远，施地一所，创建一寺，名仙花。请师教习儒书，幸承仕宦诸公往来教益，第审之不识天主并其经文，僧敬将经本译成华语并撰实录……”^②。

这里的“经本”即罗明坚的《祖传天主十诫》，以后演化成《天主教要》。这里的“实录”，即罗明坚的《天主实录》。“三年前来到广东肇庆”，即 1586 年。这和手稿第 3a 页至 7a 页的《宾主问答辞义》中所说的时间一致。进一步证实《葡汉辞典》是罗明坚和利玛窦在肇庆所编，而不是像德礼贤所说是利玛窦第一次进京失败后同郭居静在返回南京的船上所做的，时间是 1598 年^③。

第二，在这组手稿中有一段关于罗明坚和蔡一龙案的手稿，其部分内容如下：“审得蔡一龙，于九月二十五日哄骗番僧宝石到省意（应为“里”——作者注，下同）面，重价勒赎，且因借陆于充本良（应为“银”）八两，欲将宝石私当抵（应为“抵”）偿。随充往省（缺“里”字）寻见，问论前情，是充执回宝送道验明，发还本僧。此一龙解到本府暂收仓监，唤僧面贤究愆。乃提罗洪告词，称僧明坚与妻通奸……罗洪与明坚素无来往，何故将妻自（应为“奸”）污，告害番僧。况南门去当本寺颇远，以异言异服之僧私往通奸，一路地方邻佑岂不窥见……疑应将一龙问罪，仍追还陆于充本土良（应为“银”）八两，将一龙取问罪纪。”^④

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

三 第一次将儒家经典译成西方语言

罗明坚是来华传教士中最早从事中国古典文献西译的人。他在 1583 年 2 月 7 日的一封信中明确地说：“去年我曾寄去了一本中文书，并附有拉丁文翻译。”^⑤他告诉耶稣会总会长，由于“时间仓促，拉丁文译文也很不通顺”^⑥。根据这个时间推测应是 1582 年。裴化行认为罗明坚 1582 年寄回罗马的拉丁译稿应是《三字经》的译本^⑦。这个译本并未发表，因而也未产生影响。

① 此处原稿空二格。

② 罗明坚、利玛窦：《葡汉辞典》，罗马耶稣会档案馆 Jap. Sin. I 198. p. 15.

③ 参阅林金水《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社，1996 年，56 页。

④ 罗明坚、利玛窦：《葡汉辞典》，183、181—187 页。

⑤ 《利玛窦通信集》，446 页。

⑥ 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，191 页。

⑦ Pan A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 6, Allen & Unwin Austrandia Pty-dylta. 1986.

罗明坚返回欧洲所做的一件重要的事情就是把《四书》中的《大学》部分内容译成了拉丁文。首次在欧洲正式发表这个译文的是波赛维诺言 (Antonio Possevino, 1533—1611)。他 1533 年出生, 1559 年加入耶稣会, 以后成为耶稣会会长麦古里安 (Mrecurian, 1573—1581 在任) 的秘书, 就是麦古里安把范礼安派到了东方传教。波赛维诺以后作为罗马教皇的外交官被派到德国、匈牙利、葡萄牙、俄国等地工作, 晚年从事文学和神学研究, 其中最重要的成果就是百科全书式的《历史、科学、救世研讨丛书选编》(*Bibliotheca Selecta qua agitur de Ratione studiorum in historia, in disciplinis, in Salute omnium procuranda*. Roma, 1593)。这部书 1593 年在罗马出版^①。

罗明坚返回罗马以后常常去波赛维诺那里, 向他讲述自己在中国传教时所看到和听到的事, 这样波赛维诺就在该书的第 9 章介绍了罗明坚在中国的一些情况, 并将罗明坚的译文一同发表。这本书以后又分别于 1603 年和 1608 年在威尼斯和科隆两次再版。波赛维诺的书中只发表了罗明坚译稿的一小部分, 其《四书》的全部拉丁文原稿现仍保存于罗马的意大利国家图书馆中^②。索默福格尔 (C. Sommervogel) 在他的《耶稣会藏书目录》(*Bibliothèque de La Compagnie de Jesu, Bruxelles/paris, 1900*) 中首次提到了这部手稿, 用的书名是《中国, 成人的教育……》(*China, seu Humanae Institutio*), 龙伯格 (Knud Lundback) 认为这个书名只是用了罗明坚《大学》的译名。以后德礼贤在他所编辑出版的那本著名的《利玛窦全集》(*Fonti Ricciani I—III, Roma, 1942—1949*) 第 1 卷第 43 页的注释中, 详细描写了这部原稿的尺寸等情况。费赖之在谈到罗明坚这本书时说它“现藏罗马维托利奥—伊曼纽尔图书馆 (耶稣会士手稿, 185 号 [3314], 标题作《中国的人事机构》)”^③。

罗明坚的这部重要译著所以没有全部出版, 按照鲁尔 (Rule) 先生的考证, 这和范礼安的态度有关。当时范礼安所以让罗明坚返回欧洲, 一方面是让他晋见西班牙国王腓力二世 (Philipp II, of Spain, 1527—1598, 1556—1598 在位) 和教皇, 希望他们派使节来中国, 以便和中国建立正式的关系; 另一方面则是因为他认为罗明坚那时已经 45 岁, 已不可能很好地学习中文, 从而不可能很好地执行他所制定的“适应”政策。范礼安在给耶稣会会长的信中很清楚地说明了这一点, 他说: “罗明坚神父在这里传教十分辛苦, 现在派他回欧洲, 有足够的理由使他得以休息。在他这样大的年龄, 担子已经十分沉重, 在外旅行已很久了, 所以, 应该让他回去休息。此外, 他的中文发音并不很好, 当然, 当他重返欧洲时, 年轻的神父们会谅解他。但在东亚的传教活动中并不需要太老的人, ……他在这次传教中已经做得很好了”^④。

实际上当罗明坚译《四书》时, 利玛窦按照范礼安的要求在中国的肇庆也做着同样的工作^⑤。所以, 鲁尔先生认为罗明坚的《四书》译本之所以未能在欧洲全部出版, “主要是来自传教士内部的意见”, 部分原因是利玛窦的反对, 从深层来说罗明坚被召回欧洲主要是他和利玛窦在传教策略上有着分歧^⑥。尽管罗明坚的全部译文未能发表, 但《大学》部分译文的发表仍是西

① 书中所标明的当时耶稣会会长阿瓜维瓦 (Aquaviva) 的出版许可日期为 1592 年 4 月 16 日。参阅朱雁冰《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,《神学论集》96 期, 香港, 1993 年。

② 参阅 Knud Lundback, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”, *China Mission Studies (1500—1800)*, *Bulletin* 1, 1979, p. 9.

③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册, 30 页。

④ Paul A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 7.

⑤ 利玛窦 1593 年 12 月 10 日给总会长阿桂委瓦神父的信, 见《利玛窦通信集》135 页。他听说罗明坚也在欧洲翻译《四书》时, 在 1596 年 12 月写信给总会长的信中明确地说: “罗明坚的译文并不是好的, 因为他只认识很少的中国字。”参阅 Valignano, *Letter to Aquaviva 1596*, *Fonti Ricciani I*, p. 250.

⑥ Paul A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 7.

方汉学发展史上的一件大事。仅此一点，他就功不可没。

《大学》原是《礼记》中的一篇，后被宋儒所重视。朱熹在《四书语类》中说：“《大学》是为学纲目。先通《大学》立定纲领，其他经皆杂说在里许。通得《大学》了，去看他经，方见得此是格物致知事；此是正心诚意事；此是修身；此是齐家、治国、平天下事。”^①

波赛维诺发表的罗明坚的译文是《大学》的第一段：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。

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

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

首先，如何译《大学》这个标题。罗明坚译为“*Humanae institutionis ratio*”，即“教育人的正确道路”。1662年郭纳爵（Ignace da Costa, 1599—1666）和殷铎泽（Prospero Intoreetta, 1599—1666）的《大学》译本^②，将其译为“*Magnum virorum sciendi institutum*”，即“大人的正确教育”。而1687年由柏应理（Philippe Couplet, 1623—1692）等人在《中国哲学家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687）中收入了郭纳爵的稍加改动的译文，将《大学》译为“*Magnumsciendi institutum*”，即“大人，或者确切地说为君子的正确教育”。安文思在他的《中国新志》（*A new history of China containing a description of the most considerable particulars of that vast empire*, London, 1668）^③中将“大学”译为“*La methode des grands hommes pour apprendre*”，即“伟大人的理解方法”。如果对比一下这几种译法，相比之下我们会觉得罗明坚的译文更接近原意^④。

其次，如何译“在明明德”。罗明坚将其译为：“*Lumen naturae*”，即“自然之光”，他用这种译法以表示区别于“超自然之光”，即“*Lumen Supranaturale*”，这是一个很重要的理解。正是从罗明坚开始，来华传教士大都采用这种观点，以“自然神学”来解释中国的思想。1662年郭纳爵殷铎泽的译本中回避了这个译法，而改为“*Spiritualis potentia a coelo inditam*”，即“由天所赋予的精神力量”。到柏应理时，则把这个概念引入了基督教的含义，译为“*rationalis natura a coelo inditam*”，即“天赋的理性本质”^⑤。

“明明德”，这里的第一个“明”字是动词，是彰明的意思；“明德”是人原具有的善良德性，因后来受物质利益的遮蒙、个人偏狭气质的拘束，而受到压制。教育的目的在于使人这种“明德”得以恢复。朱子说：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而

①（宋）黎靖德：《朱子语类》卷1，岳麓书社，1996年。

② 费赖之认为是1662年在江西建昌所译，见费赖之书中文版上册，226页。“据萨默沃格（Sommenosei）神父所记述的一种版本……第一部分：《大学》，耶稣会士葡萄牙人郭纳爵神父译，耶稣会士意大利人殷铎泽神父注释。”见《明清间在华耶稣会士列传（1557—1773）》，梅乘骥、梅乘骏译，上海光启社，1997年，37页。考狄的“*L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine Bibliographie Des Ouvrages Publiés en Chine Par Les Européens*”一书中附了《大学》在建昌刻本的封面，上有郭纳爵和殷铎泽共译，封面的题字为：*Ki n ch'ân in umrbe Sinar // Proninciâte Kiâm s. 1662 // Superiorum pmissu*。耶稣会档案馆藏有此书号为Jad Sin III3-1。1998年夏，笔者在该馆访问时曾翻阅此书。

③ *Nouvelle relation de Chine*, Paris 1668。后是John Quilloy译为英文的，原手稿题目为《中国十二优点》。

④ 参阅朱雁冰《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》，载《神学论集》96期，1993年。

⑤ Knud Lundaek, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”。

应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”^①对“明德”之源做了提升。人这种原初的善“得乎于天”。这个天既不是物质的天，也不是神的天，而是理之天。“合天地万物而言，只是一个理”，“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地”^②。

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

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

“格物致知”是朱熹注《大学》的另一个重要思想，罗明坚译为“Absolution scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis”，即“知识的圆满在于认识事物的根源和规律”。在波赛维诺出版《历史、科学、救世研讨丛书选编》时，罗明坚又将译文做了修改，将“欲成其意，先致其知，致知在格物”连在一起，翻译为“Qui cor quaesiverunt ab omni labefacere alienum eius cupidatum, & tudium aliquod vel amplactendi, vel fugiendi ordinarunt; hoc vero ut praestarent, cuiusque rei causas, et naturas noscere studerunt”，即“凡是试图从众人的沉沦之中拯救出心灵者，他便需端正欲望，而要端正自己的欲望，就要为自己准备知识，而知识的圆满则在学会和认识事物的根源和规律”^⑥。

这段译文说明罗明坚尚不能很好地理解中国哲学的伦理特征。在宋明理学中，从来没有伦理本体论以外的认识论，一切认识都是立足于“修德”。因为宋儒的“格物致知”，“不在乎科学之真，而在乎明道之喜，这是朱熹格物致知论的本质”^⑦。

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

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

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

Inde qui voluerunt indagare insitum natura lumen datum ad mundi regimen prius regni administra-

① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，3页。

② 《朱子语类》卷1。

③ 朱熹：《四书章句集注》。

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

⑤ 同上。

⑥ 朱雁冰：《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》，载《神学论集》96期，1993年。

⑦ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》，人民出版社，1984年，399页。

tiones sibi proposuerunt. At qui volebant regnum suum recte administrare prius domum suam disciplina recte constitutebant. Qui recte volebant domum suam disciplina constituere prius vitam suam instituerunt. Qui vero voluerunt vitam suam instituere prius animam suam instituerunt. Qui animum voluerunt instituere mentis intentionem et actiones rectificarunt. Qui Suae mentis intentionem et actiones volebant dirigere scientiam sibi comparabant. Absolutio scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis. ①

中文译文为：

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

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

龙伯格认为罗明坚的这段译文有三个特点：第一，它说明中国的教育内容中包含着政治—伦理的内容，或者说这二者是不能分开的；第二，罗明坚的译文若同简洁而又丰富的原文相比，是很零乱的；第三，这段译文给人影响最深的在于这样一种政治—伦理的思想，劝告人们要研究“事物的性质和原因”③。

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

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

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

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

③ Knud Lundbaek, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”.

四 写出西方人的第一部中文著作：《天主圣教实录》

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

罗明坚第一次提到这本书是在1584年1月25日所写的信中，他说：“我已经完成于4年前开始用中文写的《天主圣教实录》。这本书使那些中国官员感到非常满意，他们已经同意我去出版。”^① 德礼贤认为此书的初稿完成时间约在1581年阳历10月25日至11月12日之间^②。罗明坚这里说的是定稿时间，因为从第一刻本的落款时间看是“万历甲申秋八月望日后三日”^③，即1584年阴历8月1日，阳历9月21日。张奉箴说：“万历十一年（1583）年底，罗明坚神父便已把自己撰写的《天主实录》重校毕。以后又请利玛窦和在肇庆府住的一位福建儒士郢润饰^④。至万历十二年（1584）旧历八月十八日，序文方才写好，同年十一月抄全书方才印刷完毕。这本书共计划印一千二百册。”^⑤

该书有多种刻本，现罗马耶稣会档案馆就藏有四种刻本：Jap. Sin. I 189号书名为《新编天主圣教实录》，扉页为耶稣会会徽，会徽内有拉丁文：“A SOLIS OR TV VSQVE AD OCCASVM LAVDABILE NOMEN DOMINIX PS: CX II”。会徽上刻有“解此番字周围真经”，左右分别写有“天主之名当中”和“益扬乾坤明教”^⑥。书的内容有“天主实录引”（落款为“万历甲申岁秋八月望三日天竺国僧书”）、“新编西竺国天主实录目录”、“新编天主实录”三部分。书后有附页：1. 祖传天主十诫（黑体印刷）；2. 祖传天主十诫（蓝体印刷）；3. 拜告。第二个刻本编号为：Jap. Sin. I 189a，这个本子完全是上一版本的影印件。第三个刻本编号为：Jap. Sin I 190，书名为《天主实录》。这个本子的内容有：1. “天主实录引”，落款为“万历甲申秋八月望后三日天竺国僧明坚书”；2. “新编西竺国天主实录目录”；3. “新编天主实录”。最后落款为“天竺国僧明坚撰”。与上两本不同是正文后没有附页，没有“祖传天主十诫”等内容。第四个刻本编号为：Jap. Sin I 55，书名为《天主圣教实录》，扉页有耶稣会徽，但会徽周围无刻字。书的内容有：1. “天主圣教实录引”；2. “天主圣教实录总目”；3. “天主圣教实录”。落款为：“耶稣会后学罗明坚述”^⑦。

从耶稣会档案馆几个藏本看，它们内容无大的差别，只是书名、落款和附页略有不同。现收入《天主东传文献续编》的《天主圣教实录》在时间上要晚于以上几个版本，在内容上尤其

① [美] 霍·林斯特拉：《1583—1584年在华耶稣会士的8封信》，万明译，载《国际汉学》2期，大象出版社，1998年。

② 德礼贤：《利玛窦全集》（*Fonti Ricciane*）1卷，罗马1942—1949年，197页。

③ 方豪：《中国天主教人物传》1册，香港公教真理学会，1970年，66页。

④ 裴化行说：“他（利玛窦——作者注）就同一位秀才（福建人，住在居留地）合作，审定罗明坚神父初步编的教理问答：把它从口语改成文言文”。《利玛窦评传》，商务印书馆，1993年，90页。按此说法，利玛窦也参与了《天主圣教实录》的编写和修改工作。

⑤ 张奉箴：《福音流传中国史略》上编卷2，台湾辅仁大学出版社，1971年，613页。这里在出版时间上有差异，需进一步考证。

⑥ 方豪：《影印天主圣教实录序》，见吴组缙主编《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1966年，25—26页。

⑦ 以上内容是1998年笔者在罗马耶稣会档案馆抄录的。

是在一些重要概念上都有较大变化,对此方豪已专做过论证^①,不再赘述。

从中西哲学宗教交流史来看,罗明坚的《天主圣教实录》有着不可取代的地位。

首先,它是明代时欧洲人首次用中文表述西方宗教观念的著作。按裴化行神父的研究,《圣教天主实录》的内容并非罗明坚所独创,他的中文本写作摹本是他过去读书时使用过的一个教理讲义,拉丁文书名为:“Vera et brevis divi narum reru exposition”^②。虽然在总的内容上罗明坚的中文版和拉丁文版“差不多完全一样”,但并不能说《天主圣教实录》就是一个译稿,罗明坚还是努力用自己的语言来表述天主教思想,如他在序中说:“僧虽生外国,均人类也。……今蒙给地柔远,是即罔极之思也。然欲报之金玉,报之以犬马,僧居困乏,而中华亦不少金玉宝马矣。然将何以报以之哉?惟天主行实。”^③由于罗明坚对原拉丁文本做了不少改动,以致裴化行抱怨说:“拉丁文所有美妙清高的意趣,在中文内渺然无存。”^④但正是这本书在晚明时期向中国人首次介绍了天主教的基本观念:第一章证明“天主存在”,第二、三章说明天主的本质与属性,第四章揭示“天主是万有的创造者与主宰,第五章讲天使和人的创造者与主宰,第六、七章讲灵魂与主宰,第八章讲天主是立法者,第九章讲基督徒法律是由降生成人的天主所颁布的,以下几章讲教义、规诫及成圣之途径。

其次,《圣教天主实录》是大航海以后西方人会通中西文化的最早尝试。罗明坚在介绍天主教时,努力使它适应中国文化,首次尝试会通中西方哲学与宗教。他是第一个把Deus译为“天主”的西方人,这是一个很大的创造。罗明坚曾讲述了他采用“天主”这一概念的原因,他说:“中国民族不认识上主,以及原始的和最高的主,因他们把一切的一切都归之于天,在他们的心意中,这是一种最高的表现。他们把天看作父,一切的需要都是由天所赐与的。”^⑤罗明坚的这个认识虽不像以后的利玛窦那样通过引经据典来说明天主概念,但他的基本理解是完全正确的,因“天主”是中国固有的概念。

另外,在论证的方法上他也尽力贴近中国人的思想和习惯,如在讲天主存在时说:“如此乾坤之内,星高乎日,日高乎月,月高乎气,气浮于水,水行于地,地随四时而生花果草木,水养鱼虾,气育禽兽,月随潮水,日施光明。予忖度之,诚知天地之中必有一至尊无对之天主。”^⑥这完全采取自然神学的论证方法,这种方法非常符合中国人的思维方式。利玛窦以后在《天主实义》里将这种方法大大完善和丰富了。《天主圣教实录》已具有了“补儒易佛”的倾向,如在序言中他说:“尝谓五常之序,仁义最先。故五伦之内,君亲至重”,首先从肯定儒家入手,尔后再讲天主教神学;又如在讲到天主教诫规时,他尽量向儒家伦理靠拢,寻找共同点。他说人死后升天堂要有两条,一是要信天主,二是“使人存一推己及人之心,如不欲以无礼加诸我,则亦不敢以此加于人之类。人若能遵此诫则升天堂受福而与主同乐矣!”^⑦从这里看出他不仅熟悉儒家的“推己及人”的伦理思想,而且还把这种“内在超越”的道德思想同“外在超越”的

① 方豪:《中国天主教人物传》1册,66—70页。

② 裴化行:《天主教十六世纪传教志》,264页。注意:燕黛思(Joseph Jennea, Ciecm)认为,罗明坚是自己先用对话体写了拉丁文本,然后再同中国秀才将其译为中文,这个讲法完全不同于裴化行。见《中国教理讲授史》,田永正译本,河北信德室,1999年,28页。

③ 见罗马耶稣会档案藏本《新编天主圣教实录》序。

④ 裴化行:《天主教十六世纪传教志》,266页。

⑤ 裴化行:《天主教十六世纪传教志》,191页。

⑥ 罗明坚:《天主圣教实录》,《天主教东传文献续编》,台湾学生书局,1966年,767页。

⑦ 同上书,810页。

基督教思想并列相提，作为升天堂共同的条件，显然这是对基督教思想的改造。

同时，罗明坚在书中也多次批评了佛教，如在第三章中他说：“问释迦勤劳苦心，著作经文四千卷，果无可诵读欤？曰：释迦经文虚谬，皆非正理，故不可诵。”^①他还点名批评佛教的《妙法莲花经》，认为经上所说的只要读此经就可升天是荒谬的，他反说：“若修德行道之人，贫穷困苦，买经不得，亦将坠于地狱欤？”结论是“此释迦之言，诚不可信。”^②

正因为罗明坚贯彻了范礼安的“适应”方针，《天主圣教实录》刻印后受到中国士大夫们的欢迎。罗明坚在一封信中曾说：“现在广州的官吏凡是和我交往的都称我师傅，他们都肯定我写成的《教义览要》。”^③罗明坚这里并无夸大之词，肇庆知府王泮赠给他的诗就充分说明当时他们之间融洽的感情。

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

万历十一年（1583）春日，务义山人书^④

从中西哲学和宗教交流史角度来看，罗明坚的《天主圣教实录》具有重要价值，他开启了欧洲人以汉文写作之先河。据初步统计，明清之际来华耶稣会士用中文译书、著书有700多部之多，但这些著作一直未被译为西方语言。这一翻译工作是近二十几年才开始的，如马爱德（Edward J. Melatsea, S. J.）、蓝克实、胡国祯诸先生对利玛窦《天主实义》的翻译：“The True Meaning of The Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)”；柯毅林（Gianni Criveller）先生对晚明时期来华传教士中文神学著作的介绍和翻译：“Preching christ in late Ming China”^⑤。这一工作是十分有意义的，因为这是西方汉学创立期的重要文献，没有这批中文文献，西方汉学的历史就是一个不完整的历史。但目前这批文献仍未被大多数西方汉学家所重视。这种忽略掩盖着一个判断：西方汉学仅指的是以西方语言为载体的著作，而传教士的中文著作，只能被列入中国天主教史的范围而不能列入西方汉学的范围。这种看法显然是不对的。

首先，尽管罗明坚、利玛窦等人的这些著作是以中文形式在中国出版的，但它仍是西方人的著作，是西方人对中国宗教和文化的一种阐释，只是表现思想的语言形式不同。在我看来，近400年来只要是西方人对中国历史文化的著作，无论是以什么文字发表，它都应属于西方汉学的范围。

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

从其成就来看，明清间来华耶稣会士的汉学成就是相当高的，一个重要标志就是能以汉文写作（当然，这里有明清士人的帮助、润色）。就是在400年以后的今天，能直接用汉文写作，

① 罗明坚：《天主圣教实录》，777页。

② 同上书，778页。

③ 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，193页。

④ 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，259页。此诗写于1584年5月30日罗明坚致友人信中，万明亦有一个译文，参阅《国际汉学》2期，263页。英文可参阅M. Howard Rienstra editor and translator, *Jesuit Letters from China 1583-1584*, p. 23, University of Minnesota Press.

⑤ 此书已由王志成等人译成中文，名为《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年。

在中国出版发表著作的汉学家仍很难找到。现在不少汉学家对中国文化的研究仍是通过西方文字的一些翻译著作来进行的,这说明他们和这些传教士的语言水平相比,差距很大。在这个意义上,来华耶稣会士所开创的以汉文写作的形式所达到的高度,除晚清时有些新教传教士外,以后西方汉学家从未达到过,直到今天。因而,从西方汉学发展的角度来看,重新研究、评估这近700多部中文著作是一个重要的研究课题。

五 在西方绘编出第一幅中国地图集

绘制中国地图一直是西方早期汉学的一个重要方面。16世纪以前西方没有一幅完整的中国地图,那时的西方地图绘制学还建立在托勒密的宇宙观基础上,而对东方和中国的认识,中世纪以后大多还停留在《马可·波罗游记》的影响之中。14世纪保利诺·未诺里的《分成三个部分的世界地图》(De Mapa Mundi Cum Trifaria Orbis Divisione)中,“第一次出现了关于契丹或大汗的描述:契丹王国和它的大汗(Incipit Regnum Cathay e His Stat Magnus Canis)”^①。

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

1635年在阿姆斯特丹出版了两卷署名为古里埃尔姆·约翰·波劳(Guijelmum et Johannem Blaeu)的《新世界地图集》(*Theatrum Orbis Terrarum Sive Atlas Novas*)。这部作品包括9张亚洲地图,其中之一题目是“古代中国人和现在中华帝国的居民”(China Veteribus Sinarum Ragio Nanc Incolis Tame Dicta)。“虽然地图制造出版业如此兴旺,比起中世纪的作品已经有所改进,但是直到17世纪对中国的介绍仍不令人满意,譬如,整个西方制图学对契丹的介绍仍有别于中国的实际。”^②

第一次在西方出版详细的中国地图集的是罗明坚。罗明坚的这部《中国地图集》于1987年才被人发现,它原深藏在罗马国家图书馆之中。1993年经过欧金尼奥洛·萨尔多的整理编辑,由Istituto Poligrafico E Zecca Dello Stato——Rom正式出版。^③

“这本地图集共有37页地理状况描绘和27幅地图”^④,其中有些是草图,有些绘制得很精细。这个地图集有以下几个特点:

第一,它第一次较为详细地列出了中国的省份。罗明坚对15省份都进行了分析性的介绍,从该省的农业生产、粮食产量、矿产,到河流及其流向,各省之间的距离,各省边界、方位,“皇家成员居住的地点诸如茶叶等特殊作物、学校和医科大学以及宗教方面的情况”^⑤,都有较为详细的介绍。

第二,在它的文字说明中,首次向西方介绍了中国的行政建构,当时欧洲人十分关心中华帝国的情况,国家的组织结构正是“当时欧洲感兴趣”的问题。他从“省”到“府”,从“府”

① 参阅本犬尔迪诺(Filippo Bencardino):《15—17世纪欧洲地图学对中国的介绍》,载《文化杂志》,澳门文化司署,1998年春季号。

② 本犬尔迪诺:《15—17世纪欧洲地图学对中国的介绍》。

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

④ 本犬尔迪诺:《15—17世纪欧洲地图学对中国的介绍》。

⑤ 洛佩斯(Fernando Sales Lopes):《罗明坚的中国地图集》,《文化杂志》34期。

到“州”和“县”，按照这个等级顺序逐一介绍每个省的主要城市、名称，甚至连各地驻军的场所“卫”和“所”都有介绍。所以这个地图集的编辑者说：“这部作品最突出之点也是作者试图准确地说明中国大陆的行政机器在形式上的完善性。”^①

第三，突出了南方的重要性。意大利学者欧金尼奥洛·萨尔多认为罗明坚的中国地图肯定受到了中国地图学家罗洪先《广舆图》的影响，罗明坚所使用的许多基本数字大都来源于《广舆图》。但在对中国的介绍上，罗明坚却表现了西方人的观点，他不是首先从北京或南京这两个帝国的首都和中心开始介绍，而是从南方沿海省份逐步展开了介绍。“这种看待中国的方式与那个时代葡萄牙人的方式完全相同”^②，因为对当时的欧洲人来说，他们更关心的是与他们贸易相关的中国南部省份。

尽管在西方实际影响较大的是卫匡国 1655 年在阿姆斯特丹出版的《中国新地图集》(*Novas Atlas Sinensis*)，但罗明坚地图却有不可忽视的价值。因为卫匡国返回欧洲以后，还是通过卡瓦莱蒂的地图集参考了“罗明坚的绘图作品”^③。所以，如果说利玛窦第一次将西方地图介绍到中国，推动了东方制图学的话，那么，罗明坚则是第一次将东方地图介绍到欧洲，推动了西方的制图学，而中国地图在西方的传播是同中国哲学和宗教的传播紧紧连在一起的。

此外，罗明坚还是明代第一个用中文作诗的传教士，其诗作藏于罗马耶稣会档案馆，编号 Jap. Sin. II 159。陈绪伦神父 (Albert Chan, S. J.) 已在 *Monumenta Serica* 41 (1993) 上发表了研究论文 “Michele Ruggieri, S. J. (1543—1607) and His Chinese Poems”。因篇幅有限，对罗明坚的诗文另做专门研究。

结束语

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

我诚挚地感谢 Wilhelm K. Müller 先生和 Jerom Heyndrickx 先生，本文在写作过程中曾得到他们的帮助。

〔作者张西平，1948年生，教授。北京外国语大学海外汉学研究中心 100089〕

(责任编辑：高世瑜)

① 洛佩斯：《罗明坚的中国地图集》。

② 洛佩斯：《罗明坚的中国地图集》。

③ 本犬尔迪诺：《15—17世纪欧洲地图学对中国的介绍》。