

# 中西文化交流与西方早期汉学的兴起

张西平\*

中国的知识是如何传到欧洲的？欧洲最早关于中国的认识是如何形成的？要回答这些问题，必须回到大航海时代的中国与欧洲的文化交流史之中。这里是中国和欧洲文化关系的真正起点，今天我们这个世界的许多秘密实际上不少藏匿在这个时代。本书就是从1500-1800年的中国和欧洲文化交流史入手，从东西两个方面揭示来华传教士在中西文化交流史中的历史作用。

这里，我首先以我的所研究的来华耶稣会士、波兰传教士卜弥格和当时在欧洲的重要学者基歇尔之间的联系为例，来说明中西文化这一伟大的相遇，并以此文作为全书的序言。

## 一 基歇尔和他的《中国图说》

阿塔纳修斯·基歇尔（Athanasius Kircher, 1602-1680）是欧洲十七世纪著名的学者、耶稣会士。他1602年5月2日出生于德国的富尔达（Fulda），1618年16岁时加入了耶稣会，以后在德国维尔茨堡（Würzburg）任数学教授和哲学教授。在德国三十年的战争中，他迁居到罗马生活。在罗马公学教授数学和荷兰语。他兴趣广泛，知识广博，仅用拉丁文出的著作就有40多部。有人说他是“自然科学家、物理学家、天文学家、机械学家、哲学家、建筑学家、数学家、历史学家、地理学家、东方学家、音乐学家、作曲家、诗人”<sup>1)</sup> “有时被称为最后的一个文艺复兴人物。”<sup>2)</sup>

基歇尔虽然著述繁多，但他在1667年在阿姆斯特丹所出版的《中国图说》恐怕是他一生中最有影响的著作之一。《中国图说》拉丁文版的原书名为“*China Monumentis qua Sacris qua Profanis, Nec non variis Naturae & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata.*”，中文为《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》，简称《中国图说》即“*China illustrata*”<sup>3)</sup>

---

\* 北京外国语大学中国海外汉学研究中心主任 教授

1) G. j. Rasen Dranz, *Ars dem leben des Jesuite Athanasius leicher 1602-1680*, 1850, vol 1 p8

2) 同上。

3) 朱谦之先生在《中国哲学对欧洲的影响》一书中对此书做过介绍，但他将该书第一版出版时间说1664年是有误的。

这部书共分六个部分，第一部分介绍在西安出土的大秦景教碑，共有6章，分别从字音、字义、解读三个方面全面介绍了大秦景教碑。并公布了一幅在西安出土的大秦景教碑的手抄临摹本。这是在十七世纪欧洲出版物中第一次公布这么多的汉字，这个碑文的汉字和拼音在欧洲早期汉学上产生了重要的影响。

第二部分介绍的是历史上西方前往中国旅行的路线。这一部分共十章，从罗可·波罗以及元代来华的方济各会传教士柏朗嘉宾（Jean de Plan Carpin）、鲁布鲁克（William Rubruk）、鄂多立克（Odoric）来华的路线和见闻到明清间来华的耶稣会士白乃心（Jean Grueber, 1623-1680）吴尔铎（Albert d'Orrille, 1622-1662）返回欧洲时的西藏之行，基歇尔将所有这些游记加以汇总，勾勒出从历史上到他生活的十七世纪中叶从西方通向中国的所有旅行路线。同时，他也对中国、中亚、南亚的许多风俗人情、宗教信仰做了详细介绍。

第三部分介绍了中国及亚洲各地的宗教信仰。这一部分共七章，除了介绍欧洲已经熟悉的印度的婆罗门教及其在南亚大陆的传播外，重点介绍了日本和中国的宗教信仰。特别是他在这一部分中向欧洲的读者介绍了中国的儒、释、道三种教派。

如果说前三部分是在一种东方学的框架中涉及到中国，那么，第四部分以后的剩余三部分则是对中国的专题介绍。第四部分共有十一章。从中国的地理位置、自然环境到中国人生活风俗基歇尔都作了详细地介绍。基歇尔身上有着强烈的那种文艺复兴时期的人物们所具有的好奇心，在这一部分对中国的动物，中国的飞鸟、中国的河鱼、矿产这些细节也作了极为生动的描述。

在第五部分里，他向欧洲展示中国的庙宇、桥梁、城墙等建筑物。虽然只有1章，但确妙趣横生。

第六部分他介绍了中国的文字，共有五章。基歇尔是个语言学家，他1643年所写的《复原的埃及语》（Lingua Aegyptiaca restituta）和1652年所写的《埃及的奥狄浦斯》（Oedipus Aegyptiacus）奠基了西方的埃及学。在这里他首次向西方人展示了中国文字的各种类型。

基歇尔的《中国图说》第一版1667年在阿姆斯特丹出版后，在欧洲引起了很大的反应，其神奇的内容，美丽的插图，百科全书式的介绍，给欧洲人打开了一扇了解东方的大门，一条通向中国精神世界的道路。一时洛阳纸贵，第二年就出了荷兰文版<sup>4)</sup>，1669年出版了英文版，1670年出版了法文版<sup>5)</sup>它的内容以后被许多书籍广泛的采用。<sup>6)</sup>这本书不仅被当时的欧洲学者所看重，如莱布尼茨案头就有这本书，并对他的东方观产生影响，同时它又为一般读者所喜爱，因为书中的插图很美，以致于欧洲许多藏有《中国图说》的图书馆中的这本书的插图不少被读者撕去。这一点法国学者艾田浦（Etiemble）的话很有代表性，他说，“《耶稣会士阿塔纳斯·基歇尔之中国

4) *Tooneel Van China, Door veel, zo Geestelijke Geheugteeken, Verscheude Vertoningen van de Natuur en Kunst, Verherlykt.*

5) *La Chine D'Athanas Kircher De La Compagnie de Jesus, ILLUSTRÉE De plusieurs Monuments.*

6) 参阅Nieuhof, Jan. "An Embassy from The East India Company of The United Provinces; To the Grand Tartar cham Emperour of china, Delivered by their Excellencies Peter gei Goyer, and Jacob de keyzer, At his Imperial of Peking"

一附多种神圣与世俗古迹的插图》，此书的法文版是于1670，尽管编纂者是一个从未去过亚洲的神父，但此书的影响，比金尼阁的《游记》影响还要大。”<sup>7)</sup>《中国图说》1986年英文版译者查尔斯·范图尔（Charles D. Van Tuyl）说在“该书出版后的二百多年内，在形成西方人对中国及其邻国的认识上，基歇尔的《中国图说》可能是有着独一无二的最重要的著作”<sup>8)</sup>。考察西方早期汉学史，基歇尔的这本书是必须研究的<sup>9)</sup>，它是西方早期汉学发展史的链条上一个重要的环节。

## 二 基歇尔和卜弥格

卜弥格（Michel Boym, 1612-1659）波兰来华的传教士，他出身望族，父亲是波兰国王的御医，这和他以后对中国医学感兴趣有这直接的原因。基歇尔和卜弥格何时相识的，很可能在他来中国以前就已经认识了，因为，在卜弥格返回欧洲以前的1652年，基歇尔出版了他的《埃及的奥狄浦斯》<sup>10)</sup>一书，在这本书中他发表了卜弥格两首赞颂中国的诗。

这说明卜弥格早就认识了基歇尔，有的学者认为在卜弥格从波兰到罗马后就结识了基歇尔，<sup>11)</sup>这样才可能发生他从中国给基歇尔寄去他的诗歌一事。在《中国图说》一书中基歇尔对卜弥格的材料引用的最多，以致于有些学者认为“基歇尔这部伟大的著作——它在他同时代的学者中，比他任何一部别的著作都赢得了更大的荣誉——所吸取和利用的卜弥格的材料是那么多，以致它的基础部分都属于卜弥格了。”<sup>12)</sup>这个观点大体是正确的，我们可以从以下的几点分析中来证明这一点。

### （一）卜弥格在《中国图说》中对大秦景教碑的介绍。

在卜弥格返回欧洲之前，曾德昭（Alvare de Semedo, 1585-1658）在他的《大中国志》一书中最早对西安所发现的这块景教碑做了报道基歇尔读到了曾德昭的书，他在《中国图说》中说：“三年后，也就是1628年，在一位名叫王微<sup>13)</sup>的信奉基督教的中国官员的帮助下，几位神父进入陕西省。由于这位官员的关怀，这些神父被允许修建一所房屋和一个教堂，以便在西安从事传教活动，在那里，上帝以他无限的恩惠显示：信仰来到这座城市，因而他再次降福，而以他的圣名做礼拜和引进他的福音都成为较容易的事了。我是第一批被允许居住在那里的人，我非常盼望着能有幸见到这块碑。在我到达后，终于看到它了，而未受到任何妨碍。我观察它，阅读它，并在

7) 艾田浦《欧洲之中国》，河南人民出版社1992年版，上册，第269页。

8) 《中国图说》1986年英文版，序言。

9) 朱谦之先生的《中国哲学对欧洲的影响》是国内最早对该书研究的著作，朱先生将基歇尔译为“刻射”。

10) 拉丁文为，Oedipus Aegyptiacus

11) (波) 爱德华·卡伊丹斯基 著 张振辉译《中国的使臣：卜弥格》第65页，大象出版社2001年。

12) (波) 爱德华·卡伊丹斯基 著 张振辉译《中国的使臣：卜弥格》第230页，大象出版社2001年。

13) 王微，字良甫，号葵心，又号了一道人，支离叟，圣名斐理伯。……乾隆时追谥忠节。陕西泾阳鲁镇人。”参阅方豪《中国天主教史人物传》第226页，台湾光启社1967年版。中译者注

我有空时可以一次又一次地读它。考虑到它的久远，我钦佩它保存的如此良好，以及它清晰的、雕刻得很好的字体。它的上面有许多中国字，其中包括那时的主教和神父的名字。还有其他文字是当时尚未有人认识的，因为它们既不是希腊文，也不是希伯来文。但就我所知，这些文字中包含同样的名称，因而旅行者和陌生人虽然不知道这个国家的语言，也能看懂一些。后来我路过科钦（Coein），到了克兰加努尔（Cranganor）（以上两地均在印度——中译注），克兰加努尔是滨海地区大主教的住处，在那里，我向我们耶稣会的神父安东尼·费尔南德斯（Anthony Fernandez）请教这个碑的碑文，他对圣多默时代的古代语言很有研究，他告诉我：“这些是叙利亚文。”<sup>14)</sup>

基歇尔说，曾德昭是第一个亲眼目睹碑文的神父。这个判断是正确的。<sup>15)</sup>他在罗马见到了曾德昭也是真实的。他说：“当这位巡游者在罗马时，他把他所看到的一切都讲给了我听。”<sup>16)</sup>

接着，他在罗马又见到了卫匡国（Martin Martini, 1614-1661），卫匡国亲自给基歇尔讲解了碑文，并在他自己的《中国新图》一书中介绍西安的这一重大发现，基歇尔在书中也引用了卫匡国的这个介绍，他说：“刻有中文和叙利亚文的古老的石碑使陕西省名声远扬，碑文谈到基督的教诲被使徒们的继承者引进中国。在碑上可读到当时的大主教和神父们的名字，可看到中国皇帝赐给他们的恩典与礼品。它虽然简明，但却给基督的教诲以准确的、令人称赞的解释。它是用优美的中国字的字体书写的。根据上帝的意愿，我的《中国历史》（the History of the Chinese）<sup>17)</sup>一书缩写本的第二卷将对此予以详细地说明。这块石碑是公元1625年在西安城为修筑城墙挖沟时发现的。当地方官听到此事时，立即前来察看，因为中国人很喜欢古物。他有另外一块同样大小的石碑，也刻有相同的文字。我们的神父在原碑上拓印，这个拓印件今天连同它的译文，在罗马学院我们的博物馆展出。”<sup>18)</sup>

基歇尔是最后见到卜弥格的，对我们今天的中国研究者来说，《中国图说》中所公布的卜弥格的一封信是我们研究卜弥格的珍贵的史料。

卜弥格关于景教碑的信是这样写的“纪念天主教信仰的石碑是在中国一个特殊地方发现的，它用大理石制成，上面刻有中文和被称作“埃斯特伦吉洛”（Estrongelo）的叙利亚文，以及迦勒底神父的签名，这个石碑刻于约一千年前。

不久前，阿塔纳修斯·基歇尔神父在他的《普罗兹罗莫斯·科普图斯》中将碑文译成拉丁文，

14) 参阅曾德昭《大中国志》中文版，第191页的译文，上海古籍出版社1998年版。中译者注。

15) 参阅计翔翔《十七世纪中期韩学著作研究：以曾的赵〈大中国志〉和安文思〈中国心志〉为中心》第176-224页，上海古籍出版社2002年。

16) 基歇尔《中国图说》英文版第5页。

17) 此书又称《中国先秦史》或《中国上古史》。卫匡国返回欧洲时，1658年和1659年分别在慕尼黑和阿姆斯特丹出版了拉丁文版，原标题是：Sinica hystoria decas Prima res a gentis Orgine ad christum natum in extrema Asia, Sire Magno Sinarum Imperio gestas complexa。一般简称为：Sinicae Decas Prima。——中译者注

18) 卫匡国神父的《中国新地图志》（Novu~oJJoJ 'inensis）1654年安特卫普版。

随后中国教区的曾德昭把它译成意大利文。他亲眼看见过这个纪念碑，这些译文每行都紧跟着中文，但是来自中国神父的叙利亚文刻文，迄今尚未被接受。我很高兴把基歇尔的拉丁文译文（伴以中文）发表出来，并有叙利亚文的铭刻，以及基歇尔的注释与中文资料，作为对天主教信仰的丰富证明。总之，我向全世界的人们展示公元782年刻有中文的这个石碑。任何人由此可以看到：现代天主教的教义一千年前的公元636年在世界的另一边就已经被宣讲了。碑文的原拓本一份保存在耶稣会罗马学院的博物馆中，另一拓本则存放在专门的档案库中。我还带回一本和石碑同一时期的中国学者和官员所写的书，印在书中的字体，其优美程度可同石碑上的字媲美。

书的引言劝说所有的中国人到泰西去拜访圣师。（The Masters of the Great West）（正像他们所称的耶稣会士），去聆听这些人对教义的讲解，是否就是一千年前被中国古人和中国皇帝已经接受的准则。在石碑被发现前耶稣会士在中国印刷的书也有着同样的看法。这本书只不过讲述了大理石碑是如何被发现的。

在圣方济各·沙勿略（St. Francis Xavier, 1506-1552）<sup>19</sup>死在上川岛后，可敬的利玛窦神父（Matteo Ricci, 1552-1610）<sup>20</sup>和其他耶稣会士把基督福音带到中国内地，并在少数几个省修建住房与教堂，上帝的信仰在陕西省的传播也取得了进展。在1625年，一位耶稣会士被王徽进士请到他在三原的家，给二十个人施洗，耶稣会士还和这位进士一块去看石碑。这块石碑是几个月前在西安府附近的鳌屋（Cheu·che）发现的，当时他们在那里为一个墙挖地基。这个人报告了石碑的发现，后被其他神父证实，这些神父在西安修建住所和教堂，和他们一块劳动的还有基督教徒以及他们的亲戚。他们说这个石碑有5掌宽，它的顶部呈角锥形，较宽的两个边有两掌长，较窄的一边是一掌长。顶端雕刻成一个神圣的十字架，上面刻有浮云。十字架的支架像水仙。在雕刻的中文的左边和下边有叙利亚神父的叙利亚文的名字。即使今天的中国教徒也常常拥有几个名字，一个是他们原来的中国名字，另一个是受洗名，通常以某个圣徒的名字为自己起名。地方长官听说石碑的事情，被这件罕见的事情所震动，并把它看成是一个征兆，因为他的儿子在同一天死了，他还令人写了一篇赞美的文章以庆贺石碑的出土，并用大理石制作了一个石碑的仿制品。他下令将石碑和仿制品供奉在僧人居住的崇仁（Tau Su）寺院里，这个寺院距离西安府；一英里。

随后的若干年中，天主教在中国的许多其他遗物也被发现了，而这正是上帝所想明示众人的时间。因为此时，通过耶稣会所进行的对信仰的宣讲已遍及全中国。过去的和现在的对同一宗教信仰的证据同时出现，福音的真理对每一个人都应是不说自明的。类似的十字架的形像于1630年在福建省被发现。1635年异教徒在甘肃省看见奇异的神光。同样地，1643年在福建省和泉州（Cyuen Chen）的山上也发现了一些十字架。不仅如此，当可敬的利玛窦神父第一次进入中国时，他听到了“十字教”（Xe Tsu Kiao）这一名称，也就是“十字架学说”（The Doctrine of the Cross）的意思。中国早期的基督教徒被称作“十字架学说的信徒”（Disciples of the

19) 圣方济各沙勿略，1552年来华，1552年12月歿于广东上川岛。

20) 利玛窦神甫，字西泰，1583年来华，1610年歿于北京。

Doctrine of the Cross)。在三百年前鞑靼人第一次侵入中国时，基督教徒人数大增，而在马可·波罗时代他来到契丹（或中国）时，那里曾有回教徒、犹太教徒、景教徒以及其他异教徒。

不能肯定的是圣多默还是其他一些使徒向中国人宣讲的福音。金尼阁神父（Nicolas Trigaut, 1577-1628）<sup>21)</sup> 从马拉巴尔（Malabar，圣多默的基督教徒称之为塞拉[Serra]）教堂收集证据。据说这位圣徒曾在那里讲道，也在梅里亚玻以前被称作卡拉米纳（Catamina）的地方宣讲过，此地现在被葡萄牙人称作圣多默。<sup>22)</sup> 在有关圣多默的资料中，可以看到：“由于圣多默的布道，中国和埃塞俄比亚归依真理；圣多默使天国插上了翅膀，降落在中国。”<sup>23)</sup> 赞美诗说：“埃塞俄比亚、印度、中国和波斯为了纪念圣多默，向你的圣名提供爱慕之意。”一部老的宗教经典说：“让大的教省，也就是说中国、印度和帕塞斯（Pases）的大城市，都一致赞同。”<sup>24)</sup> 同样，当葡萄牙人到达时，管理塞拉教会的这个人声称他是掌管印度和中国的大主教。可是在仔细考虑证据（这在金尼阁到来后，清楚了）后，人们还不能就此下结论说圣多默本人曾把福音带到中国。可是当可汗（Heu Han）家族统治这三个王国时，基督教的信仰遍及全国的证据非常清楚了。第三个证据就是现在被称作南京的地方。在江苏省一条河的岸边，人们发现了一个重约3000磅的铁十字架，十字架上铭刻的文字说，它是在开始于公元239年的中国时代被建立起来的，因而基督教徒与宣教士应在1415年以前就生活在华南的中国人中间。岁月流逝，忘却的基督教义又被来自大秦（Taeyn）<sup>25)</sup> 的犹太人（Judea）或叙利亚人（Syria）在陕西传播开来了，这是在公元636年，唐朝统治时期，正如石碑上所言。当宣教士的名字被中国教徒采用时，圣多默或任何其他圣徒的名字却不被使用。因而事情已很清楚：那些树碑以永恒纪念基督教流传中国的人应该提到圣多默或其他圣徒，那些来自大秦的传教士不知道圣多默或任何其他使徒是否向中国人传过教。因此，人们不能作这样的猜想。说得更准确些，从证据看尚不能下这样的判断。最可能的是：来自圣多默教堂（也称巴比伦（Baby-lon）的教堂）（当时受马拉巴尔统治）的神父，正如以后葡萄牙人所发现的，被派出宣教，去建立一个主教辖区，把信仰带给中国人。这是中国基督教徒使用古代叙利亚语言的缘由，这种被称“埃斯特伦吉洛（Estrangelo）的古代叙利亚语言曾为叙利亚和巴比伦人长期使用。宣教士为何称赞圣多默是易于得到解释的，因为由于这位圣徒的功绩，圣多默教堂派出的第一批传教士来到中国并转化了中国信徒，中国信徒的转变的功绩也因此归功于

21) 金尼阁神甫，字四表，1610年来华，1628年歿于杭州。

22) 关于圣多默是否到过小国传教是一个尚未定论的问题。穆尔说：“关于圣多默到过中国的传说几乎没有超过‘西嫩休姆（SIENSIUM）’（艾伯哲苏斯语），那边的秦纳斯（ULTERIORES SINAS），（阿姆斯特活）和《圣务日课》中的模糊词句。”参阅（英）阿·克·穆尔（1550年前的中国基督教使），第32-33页。——中译注

23) 使徒们早就在印度和中国宣讲基督教义。奥伊泽比乌斯（Eusebius）说，巴塞洛缪（Barthol. mew）是在印度宣讲基督教义（Ecci Hist. V. X. 1-4）

24) (Ebed-Jesus, Collect, can, Tract VIII, Cap. XIX. See A. Cue) y, “Le monument Chretine de Singan-fou: son texte et sa signification” Memoires de Lacademie royale des scienees, des lettres, et des beaux-arts de Belgique 53 (1859-1898). NO. P. 106.

25) 这里的“大秦”即景教碑中的大秦”。——中译者注

他。尽管如此，因为在有关传教的记录中没有提到圣多默或任何其他圣徒，我们不能断定他和任何其他圣徒曾在中国传教。

许多世纪后，人们发现长老约翰的基督教徒，我认为他们就是十字架学说的崇拜者，他们是同鞑靼人一块或在他们以前不久来到中国的。这些来自犹太人（更可能是叙利亚——迦勒底或马拉巴尔）的基督教徒比鞑靼的基督教徒在中国停留的时间更长，因而他们要求他们的追随者被称作“光明学说或金朝（Kin Kiao）的信徒”。我也相信这些传教士不是犹太人，而是叙利亚人，正如他们的叙利亚语言和叙利亚姓名所显示的。他们说自己来自犹太人是因为他们宣讲的理论是从那里诞生的。我们现在把叙利亚神父来自何处以及叙利亚文石刻的问题留给基歇尔神父和他涉猎广泛的评论文章。他在这方面做的事更值得信赖，我把我们的同事——年轻的中国贵族沈安德的一篇书法作品留给他。沈安德从一本在全帝国流行的、著名的中国学者印刷的书中亲手临摹了中文汉字，我逐字将其译成拉丁文，并标注上符号。这本书是碑文的准确的印本，被放置在我们的博物馆中珍藏。一起陈列的同时还有我亲笔手写的一个证明，以及来自中国的其他文献。1635年11月4日于罗马。

卜弥格神父

沈安德，中国人

罗若瑟，中国人。

景教碑的目睹者，对该碑曾予以描述。<sup>26)</sup>

卜弥格的这封信对研究大秦景教碑的出土地点、时间是一个重要的文献，过去被部分的引用过，这里我第一次全文译出，可以进一步促进关于大秦景教碑的研究。关于大秦景教碑的出土地点、时间是一个很有争议的问题，卜弥格的这封信也是争论的焦点之一，<sup>27)</sup>我们从评价基歇尔的角度来看，他全文发表这封信在文献学上是很重要的。<sup>28)</sup>

尽管，在对大秦景教碑的出土时间和地点上，卜弥格的说法有争论，但他对大秦景教碑的介绍上贡献是很大的。这主要是第一次在西方公布了大秦景教碑的中文全文和第一次将碑文全部用拉丁字母注音。

我们先看第一条。从基歇尔的介绍来看，在曾德昭到罗马时，他已经带去了一个完整的碑文的拓片，他说：“可是，因为当时在中国没有人完全懂得这些文字，碑文的拓印本就被送到罗马，

26) 基歇尔《中国图说》英文版第37-38页。

27) 沙不烈（Robert Chabrié）在他的《名模奉使罗马教廷耶稣会士卜弥格》一书中认为卜弥格汉学学术研究“近于肤浅”的结论是不公正的，卜弥格在中国地图的绘制，对中国植物和医学的研究在整个来华耶稣会士中都是很突出的。参阅冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第151页，爱德华《中国的使臣：卜弥格》。

28) 卜弥格的这封信曾在1656年在维也纳出版的他所写的《中国植物志》一书中公布。信中的，罗若瑟，伯希和认为应是白乃心带到欧洲的随从。见冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第158页。关于大秦景教碑的有关讨论请看，《洪业论学集》第56-63页，计翔翔《十七世纪中期汉学著作研究：以曾德昭〈大中国志〉和安文思〈中国新史〉为中心》第176-224页，上海古籍出版社2002年。

从而到达我的手中。我相信，在我的《论景教徒的先驱》一书中把译文第一次公布出来，是为了以后作较充分的讨论。因为有些页还没到我手中，我因此不能把它们全译出来。随后，一个完整的拓印本送给我，现在正在罗马学院的博物馆中展出。之后我有了一个想法，发表中文和迦勒底文的译文。”<sup>29)</sup>这就是1636年在罗马出版的Prodromus Coptus一书，在这本书中基歇尔根据曾德昭的译文，已经在这本书中做了介绍，公布了译文。按照基歇尔的这个说法，应该是卫匡国在曾德昭之后将碑文的完整拓本带到了罗马。1653年在维也纳出版的卜弥格的《中国植物志》(Flora Sinensis)一书中也发表过他绘制的一幅西安大秦景教碑的碑头插图。

在卜弥格到达罗马之前，虽然，卫匡国已经将碑文的拓本带到了罗马，但在出版物中从未公布过碑文的中文全文。正是在卜弥格到罗马后，他将手写的大秦景教碑的碑文给了基歇尔，基歇尔在《中国图说》中全文发表。这是当时在欧洲第一次发表这样长的中文文献。所以，法国汉学家雷慕沙(Rémusat)说，基歇尔所公布的卜弥格的这个碑文全文“迄今为兹，是为欧洲刊行的最长汉文文字，非深通汉文者不足以辩之。”<sup>30)</sup>这些中文以后对欧洲队中文的了解产生了长期的影响，在德国汉学家米勒那里，在巴耶那里，我们都可以看到基歇尔所公布的这个碑文的影响。<sup>31)</sup>

对大秦景教碑碑文的注音和释义是《中国图说》中另一个引起当时欧洲人关注的方面，这个工作完全是卜弥格和他的助手沈安德做的，基歇尔在书中也说得清楚，他说：“最后到来的是卜弥格神父，他把这个纪念碑最准确的说明带给我，他纠正了我中文手稿中的所有的错误。在我面前，他对碑文又做了新的、详细而且精确的直译，这得益于他的同伴中国人沈安德(Andre

29) 基歇尔《中国图说》英文版第5-6页。

30) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第159页。

31) “来华耶稣会士曾德昭(Alvare de Semedo, 1585-1658)在他的《大中国志》一书中最早向欧洲报导过《大秦景教碑》，虽然《大中国志》的介绍早于基歇尔的《中国图说》，但从对欧洲的影响来说，《中国图说》对《大秦景教碑》的介绍远远大于《大中国志》。(根据耿升先生的介绍，从17世纪到20世纪三百年来外国学者对西安大秦景教碑的研究有四十多部著作，从出版的时间上来看基歇尔的《中国图说》排在第11位，但在以后的时间里，受到基歇尔译文影响的研究者，无论是批评他、赞成他还是重复他的有8人之多。他们分别是安行烈·米勒(Andre Miiller)他的书的第一部分“列举了卜弥格的拉丁文译本对音转写，并附有祈尔歇(即其歇尔——作者注，下同)的‘编译文’”，雷诺多(Eusebe Renaudot, 1648-1720)在他的书中“纠正了祈尔歇和米勒对碑文的某些诠释。”叙利亚的约瑟夫·西蒙·阿斯马尼(Joseph Simon Assemani, 1687-1768)“他又指责祈尔歇将Hananiso考证为亚历山大城的科普主教，因此他事实上仅是景教徒们的一名加勒底人主教。”方济各会夏尔·德·卡斯托拉诺神父(Charles de castorano)在其手稿中“不但重复了祈尔歇和卜弥格的全部错误，而且还增加许多新的误解……。”第一个俄译本的学者斯帕斯基(G. Spasskii)在将大秦景教碑文翻译成俄文时“他只掌握有祈尔歇的《中国图志》一书”。十九世纪在中国颇有影响的裨治文的译文“其译文是根据祈尔歇的《中国图志》那错误百出的图版而译制的”。而世界一流学者伟烈亚力(whlie)在研究西安大秦景教碑时“对于其中的古叙利亚文，他仅满足于利用祈尔歇的陈旧的释读。”法国学者鲍狄埃(pauthier, 1801-1873)对于古叙利亚文的碑文“只是抄袭了祈尔歇和阿斯马尼等人的译文。”法国传教士达伯理1877年的译文“只根据祈尔歇有关该碑是天主教碑文的说法，认为入华耶稣会士们都一致同意祈尔歇的观点”。这些足以证明基歇尔《中国图说》中对西安大秦景教碑文解释的影响。”参阅张西平《遥望中国：简介基歇尔的〈中国图说〉》，载《国际汉学》第六期，2000年。



Don Sin)<sup>32)</sup>的帮助，沈安德精通他本国的语言。他也在下面的‘读者前言’中对整个事情留下一个报道，这个报道恰当地叙述了事件经过和发生的值得注意的每个细节。获得了卜弥格的允许，我认为在这里应把它包括进去，作为永久性的、内容丰富的证明。”<sup>33)</sup>卜弥格的作法是将碑文的中文全文从左到右一共分为29行，每一行从上到下按字的顺序标出序号，每行中有45-60个不等的汉字。碑文全部共有1561个汉字。这样碑文中的中文就全部都有了具体的位置（行数）和具体的编号（在每行中的从上至下的编号）。在完成这些分行和编号以后，卜弥格用三种方法对景教碑文做了研究。

其一是对碑文的逐字的注音；其二是对碑文的逐字释义；其三是对碑文在逐字释义的基础上的内容解释。在书中对碑文的逐字注音和逐字释义时是将碑文的中文和拉丁文的注音、释义分开来做的，它们之间完全靠编号来一一对应。

根据目前我的知识，这很可能是在欧洲公开发表的第一部关于中文的字典，虽然，在字典的排列上中文和拉丁文是分开的。这既是卜弥格对欧洲汉学的贡献，也是基歇尔的《中国图说》对欧洲汉学的贡献。

卜弥格对大秦景教碑的释义部分从汉学的角度看也有其学术的价值：其一，卜弥格为使西方人理解大秦景教碑碑文的内容，在对碑文释义时加入了一些解释，向西方的一般民众介绍关于中国的基本知识。例如，以下是他在拉丁文版中的一段对碑文的释义，“太宗文皇帝光华启运，明圣临人。大秦国（卜弥格解释：这是冬罗马帝国）有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险。贞观九祀（卜弥格解释：636年）<sup>34)</sup>，至长安。帝使宰臣房玄龄（卜弥格解释：这是宰臣的名字），惚仗（卜弥格解释：这个仗是红的，表示接受了皇帝的派遣）西郊，宾迎入内。翻经书殿，问道禁闱。深知正真，特令传授。贞观（这是皇帝的年号）十二年（卜弥格解释：639年<sup>35)</sup>）秋七月。”<sup>36)</sup>

其二，他在碑文的解释中所注的纪年具有重要的学术意义。因为，当时没有一个知道中国的历史纪年，卜弥格第一次介绍了中国的纪年。这个问题在后来的入华耶稣会士的汉学著作中成为一个重要的问题，并对欧洲文化和思想史产生了重要的影响。

沙不列认为“惟卜弥格汉学肤浅，而其同伴华人，学识亦甚疏陋，所以，其译文不及一七一九年刘应（de Visdelou）神甫注释之文远甚。”<sup>37)</sup>这个，批评有合理之处，因刘应的汉学

32) 费赖之说，弥格前往罗马时“天寿遣其左右二人随行，一人名罗若瑟，一名沈安德。冯承钧先生认为”罗若瑟原作 JOSEPHKO，沈安德原作 ANDRESIN, KIN，兹从伯希和考证之名改正，而假定其汉名为罗为沈。”参阅费赖之（在华耶稣会士列传及书目），上册，中华书局1995年版，第275页。此处有误，伯希和认为“此信札题卜弥格名，并题华人沈安德与别一华人玛窦（Mathieu）之名。安德吾人识其为弥格之伴侣，玛窦有人误识其为弥格之另一同伴罗若瑟。惟若瑟因病未果成行，此玛窦应另属一人。”

33) 基歇尔《中国图说》第6页，英文版。

34) 应是635年。

35) 应是638年。

36) 参阅爱德华·卡伊丹斯基著 张振辉译《中国的使臣——卜弥格》第99页，大象出版社2001年。

37) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第159页

水平是比较高<sup>38)</sup>，而且，其译文又在卜弥格之后，他吸取了前人的成果，可以做的更加完善。但卜弥格的独特贡献在于：他对大秦景教碑的解释进一步促进了欧洲对中国认识，特别是对汉字的逐字的注音对欧洲汉学是一个重要的贡献，这在欧洲毕竟是第一次。波兰汉学家爱德华·卡伊丹斯基在研究卜弥格的注音特点后认为“卜弥格用拉丁字母拼写汉字有时并没有遵照葡萄牙人制定的那些原则，例如他在一些地方总是用波兰文常用的‘sz’和‘cz’来拼写汉字，而不是按葡萄牙语的发音，用‘x’和‘ch’这些字母。”<sup>39)</sup>虽然，罗明坚(Michel Ruggieri, 1543-1607)和利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)最早编制了中文和欧洲文字的词典《葡汉辞典》，<sup>40)</sup>但在欧洲并未公开发表。卜弥格的这个词典应该是最早在欧洲发表的中文和拉丁文对照注音和释义的词典。由此，在欧洲的汉学家，可以根据这个注音表，来研究中文的发音特点。正如波兰汉学家爱德华·卡伊丹斯基所说：“后来的汉学家(如门采尔或米勒，今天看来，它们还是最早的汉学家)根据这些汉字的编号，便可将它们编成按字母顺序查阅的词典。”<sup>41)</sup>

如果说不足，是卜弥格所做的二部分：逐字的释义。因为从语言学的角度来看，用一、二个拉丁词来解释一个中文字，这几乎是不可能的，而且，大秦景教碑的中文本身并不是一部字典，中文的每个字的字义是作为一句话中的字而显示出其字义的，单独的抽出一个字，用拉丁文加以释义这是很难的。从语言学的角度来看，这样的做法本身就是有问题的。<sup>42)</sup>第三部分队整个碑文的意译，从现在的来看虽然理解上问题不少，但从解释学的角度是可以理解的。

1670年，三年后《中国图说》出版了法文版，法文版中增加了拉丁文版所没有的两个内容，一个是法汉对照词典，一个是汉文教理书《天主约要》，沙不列在谈到这个问题时说：“法文本《插图的中国》<sup>43)</sup>录有《教理问答》与《汉文字典》各一部，有人疑出卜弥格手。此虽未经诸考据家之证实，然吾人亦无法驳之。《耶稣会作家书录》著录有《汉文字书》一部，未题撰人名。至若卜弥格所撰之《教理问答》，此《书录》<sup>44)</sup>列在遗而不传诸书之内。但波兰著名目录家Estricher在波兰都城出版的插图本《宇宙大百科全书》之中，硬断定此书于字典均处卜弥格手。”<sup>45)</sup>沙不列转述法国汉学家傅尔蒙(Fourmont)的观点认为，这部法汉字典的内容是根据中国的《说文解字》撰写的。伯希和在《通报》的1934年刊上撰文《卜弥格补证》一文，对沙不列的这些观点做了修正和补充。他认为《教理问答》(Sinicus catechi smus)“确非卜弥格之著作，其标题曰《天主

38) 参阅费赖之《在华耶稣会士列传及书目》上卷453-459页，中华书局1995年版。

39) 爱德华·卡伊丹斯基著 张振辉译《中国的使臣——卜弥格》第235页，大象出版社2001年。

40) John W. Witek, S. J. 魏若望编《葡汉辞典》2001年澳门。

41) 爱德华·卡伊丹斯基著 张振辉译《中国的使臣——卜弥格》第234页，大象出版社2001年。

42) 正是基于这样的理解，我们在从英文版翻译成中文版时，这一部分无法翻译，我们只能将原来的拉丁文解释和后来的英文解释原文照录，使读者知道在欧洲第一次遇到汉文时，他们的反应和处理的方法。

43) 即《中国图说》。

44) 即《耶稣会作家书录》

45) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第160页。其中《教理问答》在法文版的164-171页，一面为拉丁字写汉语，一面为法文译文。《汉文字典》载入《中国图说》法文版的324-367页，亦用拉丁字写汉语，旁列法文相对之字。

圣教约言》，此乃苏若望（Joao Soerio, 1566-1607）<sup>46)</sup> 神甫所撰，好像初印于1601年，此后常有重印本。……至若将罗马字著明（Edwa汉音，并译为拉丁文的，也许就是卜弥格。……所载之《汉法字典》亦非卜弥格之著作。”同时，伯希和对沙不列所转述的傅尔蒙的说法给与了纠正，他认为，这部字典“或者采有《说文》在内，然而《说文》同这部《汉法字典》毫无关系。因为这部字典所辑的是近代语言的词句，按照当时传教会所用的葡萄牙字母编次而成，首一字曰ça，就是汉语‘杂字’之对音。”<sup>47)</sup>

在《中国图说》中的《汉法字典》的作者是谁？它是如何被编入《中国图说》的法文版？这两个根本问题都未得到解决。对于这个问题有以下几种意见：

第一、卜弥格所写。波兰著名目录家Estricher在波兰都城出版的插图本《宇宙大百科全书》之中，硬断定此书于字典均处卜弥格手。”<sup>48)</sup>这个上面已经讲了，支持这个观点的还有波兰的波列斯瓦夫·什钦希尼亚克（Boleslaw Szczesniak）和当代波兰汉学家爱德华·卡伊丹斯基（Edward Kajdański）。<sup>49)</sup>

第二、利玛窦、郭巨静（Lazare Cattaneo, 1560-1640）所写。这是伯希和的观点，根据是在《中国图说》第二部分的第十章“我们的神甫使中国人改变宗教信用的方式”中，基歇尔列举了在中国的耶稣会神甫们所写的中文书的书目，其中书目中编号第12的内容是“《中文字典》供耶稣会会员使用。此书我有一本，如果有钱，我乐意更多的人出版它。”<sup>50)</sup>伯希和认为“如此看来，《中国图说》法文译本中所载无汉字的字典，说是利玛窦的这部字典，亦有其可能。”<sup>51)</sup>

第三、利玛窦、郭巨静所做，由白乃心带回欧洲。这是当代汉学家马西尼的观点，他认为“当白乃心从中国返回欧洲后，首先把利玛窦的字典给了基歇尔，然后又给了法文版的翻译者。”<sup>52)</sup>

46) 费赖之本的中译本名为“苏如望”，参阅参阅费赖之《在华耶稣会士列传及书目》上卷，第62页，中华书局1995年版。

47) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第233页。爱德华·卡伊丹斯基接受了波列斯瓦夫·什钦希尼亚克的观点，认为法文版中的《汉法字典》只是将《中国图说》中的大秦景教碑文的注音和释义按字典形式整理了，显然，这是不对的。参阅《中国的使臣：卜弥格》第234页。

48) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第160页。其中《教理问答》在法文版的164-171页，一面为拉丁字写汉语，一面为法文译文。《汉文字典》载入《中国图说》法文版的324-367页，亦用拉丁字写汉语，旁列法文相对之字。

49) 波列斯瓦夫·什钦希尼亚克说“这是卜弥格的一部真正词典。” 爱德华·卡伊丹斯基认为“在这个版本中，基歇尔发表的中法词典，就是以普通形式出现的。但也可能由于技术问题，这部词典中去掉了汉字。” 见爱德华·卡伊丹斯基著 张振辉译《中国的使臣——卜弥格》第234-235页，大象出版社2001年。

50) 基歇尔《中国图说》第112页，英文版。基歇尔在这里所说的《中文字典》在柏营理所编的关于入华的耶稣会士在中国所写的中文书书目中也有记载，标题为“VocabulariumOrdine alphabetico Europaeo more concinnatum, et per accentus suos digestum”，参阅柏应理的“Catalogus Paturm Societatis Jesu, pp102-103。”

51) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第233页。

52) Federico Masini, *Notes on the first Chinese Dictionary Published in Europe (1670)*, Monumenta Serica 51 (2003): 283-308.

这是中西语言交流史上一个非常重要的事，如果找回这个文献，我们对传教士们在中国语言学上的研究会有更深入的了解，也会对研究中国语言学史产生重要的影响。至今，我们仍不能确定在《中国图说》的法文版中所发表的《汉法字典》的作者和利玛窦所编的字典的最后下落。但无论如何，我们还是要感谢《中国图说》法文版翻译者——Françoise S. Dalquié,<sup>53)</sup>正是他发表了这样重要的字典，同时，也应充分肯定基歇尔在《中国图说》的拉丁文版中发表了卜弥格对大秦景教碑的中文所做的注音词典。

## (二) 卜弥格在《中国图说》中对南明王朝的报道

卜弥格对基歇尔《中国图说》的另一个贡献就是他给基歇尔介绍了南明王朝的有关情况。卜弥格关于中国历史的文献有《中华帝国简录》，《中国事物概述》<sup>54)</sup>，《中国天主教状况与皇室皈依略记》。但基歇尔最看重的是卜弥格作为南明王朝的使臣，带着庞天寿所写的给罗马教宗、耶稣会会长等一系列罗马要人的信。所以，在《中国图说》中他将这些信件全部发表了。这些文献在东方最早是被日本学者发现，并开始研究的。后1910年张元济在欧洲考察时发现了这批文献，后东方杂志的主编杜亚泉以高劳的名义撰写了《永礼太妃遣适于罗马教皇考》在《东方杂志》上发表。以后关于这一事件的研究论文浩如烟海。<sup>55)</sup>但如果我们追踪这段历史则必须回到《中国图说》

基歇尔《中国图说》的价值在于，它早在1667年就以拉丁文的形式公布了这个重要的文献，此时南明的永历王朝已经跨台，卜弥格也在八年前（1659年）歿于越南和广西交界之地。黄一农先生在他的《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》一书中对于卜弥格带回的三份中文文献《王太后致谕罗马教宗因诺曾爵书》、《王太后敕耶稣会总会长书》、《司礼太监庞天寿上罗马教宗因诺曾爵书》根据顾保鹤神甫从罗马带回的原始文献的胶片做了新的校正。

如果从汉学的角度看，我们不仅需要了解中文原始文献的基本含义，同时也需要从拉丁文、法文的角度看卜弥格等人对中文的翻译。通过我们对文献的这两种语言形式的对比，方可看出传教士汉学的一些特点。

### 《王太后致谕罗马教宗因诺曾爵书》

大明宁圣慈肃皇太后烈纳致谕于因诺曾爵——代天主耶稣在世总师、公教皇主圣父——座前：窃念烈纳中国女子，忝处皇宫，惟知阍中之礼，未谙域外之教；赖有耶稣会士瞿纱微在我皇朝敷扬圣教，传闻自外，予始知之；遂尔信心，敬领圣洗。使皇太后玛利亚、中官皇后亚纳及

53) 对于这个发问的翻译者我们所知甚少，参阅Federico Masini, *Notes on the first Chinese Dictionary Published in Europe (1670)*, Monumenta Serica 51 (2003): 283-308.

54) 卜弥格的这两部著作在费赖之的《在华耶稣会士列传和书目》中未列出（参阅其书上卷278-280页），在沙不列的《明末奉使罗马教廷耶稣会士卜弥格传》中也没有列出（参阅冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第151-168页）只有在爱德华·卡伊丹斯基《中国的使臣：卜弥格》一书中提到这两本书（参阅此书第83页）。

55) 参阅黄一农《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》第358页注43, 44, 国立清华大学出版社，2005年9月。

皇太子当定，并请入领圣洗，叁年于兹矣！虽知沥血披诚，未获涓埃<sup>56)</sup>荅<sup>57)</sup>报，每思躬诣圣父座前，亲聆圣诲；虑兹远国难臻，仰风徒切！伏乞圣父向天主前怜我等罪人，去世之时，赐罪罚全赦；更望圣父与圣而公一教之会，代<sup>58)</sup>求天主保佑我国中兴太平。俾我大明第拾捌<sup>59)</sup>代帝、太祖第拾贰<sup>60)</sup>世孙主臣等，悉知敬真主耶稣；更冀圣父多遣耶稣会士来，广传圣教。如斯诸事，俱维怜念；种种眷慕，非口所宜。今有耶稣会士卜弥格，知我中国事情，即令回国，致言我之差，圣父前復<sup>61)</sup>能详述鄙意也！俟太平之时，即遣使官来到圣伯多禄、圣保禄台前，致仪行礼，伏望圣慈鉴兹愚悃，特谕！<sup>62)</sup>

永历四年十月十一日。

按照沙不列的说法，此文由“瞿安德和卜弥格二人转写为拉丁文，卫匡国神甫似曾助之。”<sup>63)</sup>

《王太后救耶稣会总会长书》

大明宁圣慈肃皇太后烈纳救谕耶稣会大尊总师神父：予处宫中，远闻大<sup>64)</sup>主之教，倾心既久；幸遇尊会之士瞿纱微，遂领圣洗，使皇太后玛利亚、中宫皇后亚纳及皇太子当定，并入圣教，领圣水，阅三年矣。今祈尊师神父并尊会之友，在天主前，祈保我国中兴、天下<sup>65)</sup>太平，俾我大明第拾捌<sup>66)</sup>代帝、太祖第拾贰<sup>67)</sup>世孙主臣等，悉知敬真主耶稣；更求尊会相通功劳之分，再多送老师来我国中任教。待太平之后，即著钦差官来到圣祖总师意纳爵座前致仪行礼。今有尊会士卜弥格，尽知我国事情，即使回国，代传其意，谅能备悉。可谕予怀。钦哉，特敕！永历四年十月十一日。<sup>68)</sup>

沙不列说：“太后烈纳致耶稣会会长书，de Marini神甫有拉丁译文，并有拉丁文转为汉文。”<sup>69)</sup>因为，沙不列认为太后烈纳致耶稣会会长书“今已遗失”，所以这里他认为此文献只有拉丁文，汉文是从拉丁文转译过来的。这个说法显然错误。顾神甫1963年在罗马所看文献的中文原件已经说明了问题。

56) 据黄一农研究原文为“涖”，实应为“埃”。方豪用“埃”。参阅黄一农《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》第358页；方豪《中国天主教人物传》上，第295页，中华书局1988年。以下简称“方豪”。

57) 据黄一农研究原文为“荅”，通“答”。方豪用“答”。以下均以黄一农本为准。简称“黄本”。

58) 方豪处缺“代”字。

59) 冯承钧本用“十八”，见冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第77页。以下简称“冯本”。

60) 冯本用“十二”。

61) 冯本用“彼”。

62) 黄一农的标点和方豪的标点亦有不同，这里不再一一标出。

63) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第75页。

64) 方豪已经指出，冯承钧本78页，改为“天主之教”。见方豪297页。

65) 冯承钧本无“天下太平”。冯本78页。

66) 冯本用“十八”。

67) 冯本用“十二”。

68) 方豪：《中国天主教史人物传》，卷一，第297页。参阅参阅爱德华·卡伊丹斯基著，张振辉译《中国的使者——卜弥格》第340页，大象出版社2001年

69) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第77页。

## 《司礼太监庞天寿上罗马教宗因诺曾爵书》

大明钦命总督粤闽、恢剿联络水陆军务、提调汉土官兵、兼理财催饷便宜行事，仍总督勇卫营、兼掌御马监印、司礼监掌印太监庞亚基楼——契利斯当，膝伏因诺增爵——代天主耶稣在世总师、公教真主、圣父——座前、窃念亚基楼，职列禁近，谬司兵戎，寡昧失学，罪过多端；昔在北都，幸遇耶稣会士，开导愚懵，劝勉入教，恭领圣水，始知圣教之学，蕴妙宏深，夙夜潜修，信心崇奉，二十余年，罔敢少怠；获蒙天主庇佑，报答无繇，每思躬诣圣座，瞻礼圣容，詎意邦家多故，王事靡盬，弗克遂所愿怀，深用悚仄。但罪人一念之诚，为国难未靖，特烦耶稣会士卜弥格归航泰西，代请教皇圣父，在于圣伯多禄、圣保禄座前，兼于普天下圣教公会，仰求天主慈我大明，保佑国家，立际升平，俾我圣天子，乃大明拾捌代帝、太祖第拾贰世孙、主臣、钦崇天主耶稣，则我中华全福也。当今宁圣慈肃皇太后，圣名烈纳；昭圣皇太后，圣名玛利亚；中宫皇后，圣名亚纳；皇太子，圣名当定，虔心信奉圣教，并有谕言致圣座前，不以宣之矣。及愚罪人，恳祈圣父，念我去世之时，赐罪罚全赦；多令耶稣会士来我中国，教化一切世人悔悟，敬奉圣教，不致虚度尘劫。仰徼大造，实无穷矣！肃此，少布愚悃，伏维慈鉴，不宣。永历肆年，岁次庚寅，阳月弦日书。慎余。<sup>70)</sup>

卜弥格在罗马整整等了三年多，终于教廷消除了对他身份的疑虑，1655年12月18日亚历山大七世接见了，并给了他教宗给王太后和庞天寿的信，同时，他回来时也带了耶稣会会长给王太后的信。此时，卫匡国已经到了罗马，教廷已经知道南明王朝为期不长。这样教宗给南明朝的信“不着边际”，“措词空洞”，不疼不痒也是很正常的。很可能是在卜弥格离开罗马时将罗马方面给南明王朝的这些回信给他在罗马的保护人基歇尔看了，基歇尔抄录后在《中国图说》上公开发表了这三封信，<sup>71)</sup>三年后1670年在《中国图说》的法文版中这些信又被翻译成法文。从历史学的角度来看基歇尔在《中国图说》中发表了这些信，从而使我们看到了卜弥格整个欧洲之行的最后结果，同时也看到教廷在不同时期对待中国的不同态度，因而是有价值的。过去我们读到的这些信是从法文版翻译成中文的，<sup>72)</sup>这是冯承钧先生在几十年前做的。最近我们可以读到从波兰文翻译成中文的三封信<sup>73)</sup>。这是张振辉先生翻译的。这里我们第一次公布了拉丁文的译本和英文的译本以供学术界参考。

70) 方豪：《中国天主教史人物传》，卷一，第292页。参阅爱德华·卡伊丹斯基著，张振辉译《中国的使者——卜弥格》第341-432页，大象出版社2001年；

71) “自称代表明廷‘出使’的卜弥格，于1656年3月搭船离开里斯本，随身携带着凉风骄纵的腹心、六封耶稣会总会张致明廷重任的信、凉风葡萄牙国王约翰四世致永历帝和庞天寿的信，而法国国王路易十四(Louis XIV, r 1643-1715)据说当时亦曾致函皇太后，其中葡王或是唯一有具体回应的，他应允将提供明廷军援。”黄一农《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》第383页，参阅《中国的使者——卜弥格》第128页，Malatesta.” The Tragedy of Michael Boym.” P.363.

72) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第136-137页。注意法文版的中译本只公布了教宗之纳烈皇后和庞天寿两封信。

73) 参阅《中国的使者——卜弥格》第341-343页。

教宗亚历山大七世致南明永历王皇太后复信内容如下：

明皇太后：

请让我以基督的名义问候上帝的女儿，愿他赐你福祉和恩惠。从你的来信，我们得知上帝以他的智慧和真理之光，引导你走出了错误和迷茫。上帝不忘施恩，也不吝惜恩赐。你已经是上帝的女儿，万能的上帝一定会注目于你，他宁愿被称为仁慈的父，无人能阻挡他赐恩于属民。宿敌施用诡计夺取了大片的土地，沙漠和遥远的距离隔开了我们与你们的美丽国家，使它被错误的信仰和崇拜所统治。真理怎么才能穿越如此广阔的海洋和漫长曲折的道路呢？那里的星空都如此不同，海岸对商人都不开放，他们甚至都不以黄金进行贸易，而代之以珍珠和宝石。高山、海洋和法律都使得那里的人如此不敬。你对真理的渴望给了你克服重重困难和阻碍的决心。这样做的益处你——基督的爱女，应该铭记，也告诉你的儿子这样做。把希望寄托在基督身上，不要忘记并且遵从他的教导。我们一直很高兴，你为人们树立了榜样。愿皇子康斯坦丁茁壮成长，他不仅是王国的希望，也是破除迷信的希望。我们诚挚地接受他和其他所有人。我们赐予你们所要求的一切仁慈，我们会代你们向上帝祈祷你的分裂的王国重又合一，你的王国从灵魂上和信仰上与我们一致。

写于1655年12月18日，罗马圣彼得大教堂，上盖教皇的鱼形戒指徽印。<sup>74)</sup>

1655年12月18日教宗亚历山大七世致庞天寿复信内容如下：

亲爱的庞天寿：

亲爱的信徒，首先你将拥有信仰天主的人应得的福祉。看到你的书信真令人高兴。无论在东西南北的什么地方，天主都会恤悯你，施与大慈大悲。上帝曾给嘎扎（Gaza）的一个受洗的太监降福。上帝现在召唤你，他的爱子，你为众多的尘世事物所缠绕而无暇顾及基督教的信仰，这在圣人们看来是多么愚蠢的啊。上帝召唤你是想让你和他的孩子一样荣耀，象他们那样得以永生不朽。我们想到这样的荣耀内心充满快乐。你知道我们希望你能如此，他就是你的榜样。因此，竭尽全力去完成你的使命吧，你的王国如此广袤。横亘在我们之间的距离不应成为信仰的障碍，信可以将大山移走，爱导致永生，它们是万事万物的准则。我们深爱着你、你的王国和人民，即使远隔重洋，这种爱不会因困难险阻而消失，也不会减少直至消亡。我们准许你所要求的一切。

于罗马圣伯多禄殿

1655年12月16日<sup>75)</sup>

74) 参阅参阅爱德华·卡伊丹斯基著，张振辉译《中国的使者——卜弥格》第340页，大象出版社2001年。参阅沙不烈《明末奉使罗马教廷耶稣会士：卜弥格传》，见冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第136-137页，商务印书馆1999年。

75) 杨森富：《中国基督教史》，第149页，台湾商务印书馆，1968。参阅参阅参阅爱德华·卡伊丹斯基著，张振辉译《中国的使者——卜弥格》第342页，大象出版社2001年。参阅沙不烈《明末奉使罗马教廷耶稣会士：卜弥格传》，见冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第137-138页，商务印书馆1999年。

### 耶稣会总会长答王皇太后的信：

耶稣会总会长高斯温·尼格尔上大明中国睿智大皇帝书：忆昔会士利玛窦趋赴大明中华，进呈天主图像及天主母图像于今先祖睿智万历皇帝，得蒙俯赐虔心收纳，并敬谨叩拜。嗣是中邦钜公，奉行天条者不乏其人。又有帝王亲当敝会士多人，褒扬圣道。近皇太后遣敝会士卜弥格来此，得知寰宇对陛下崇敬圣像，均表敬仰。深信陛下不久必能师法皇太后，倾心圣教，恭领圣水。亟愿至尊天主赐四溟升平，止沸定尘，一如昔时唐太宗文皇帝、玄宗至道皇帝、高宗大帝、建中圣神文武皇帝时代，使大明皇图璀璨，德合天地。耶稣会全会为此祝祷，为此不断虔求天主。谨请敝会瞿、卜二会士与其他将赴中夏敷扬圣教者，托庇于陛下，并愿为大皇帝陛下竭诚效忠。1655年12月25日吾主耶稣基督圣诞瞻礼日肃。罗马。<sup>76)</sup>

### 三 从《中国图说》看早期西方汉学的特点

基歇尔和卜弥格都是耶稣会士，在我看来此时西方对中国的认识处在“传教士汉学阶段”。从《中国图说》这个具体的个案我们看到传教士汉学有以下几个特点：

第一 传教士开始比较真实地将中国介绍到西方。如果和《马可波罗游记》所代表的西方“游记汉学”相比，传教士长期生活在中国，特别是在耶稣会士利玛窦所确立的“合儒易佛”的路线后，他们开始读中国文化的典籍，从而在精神侧面上对中国有了更深的了解。这个时期传教士们所向西方介绍的中国绝大部分是真实的。以卜弥格为例，他所介绍的大秦景教碑内容，所介绍的南明王朝的情况，所介绍的中国的地理和植物等情况基本上是真的，正是这些真实的知识推进了西方对中国的认识，认识在日益的精确化。

第二 传教士们由于自己本身的信仰和文化的背景，使他们在介绍中国总是自觉或不自觉地受到自己文化身份的影响。以卜弥格为例，在卜弥格带到罗马的南明王朝给教廷的信中，他们把慈炫（当定）称为皇太子，但“我们可发现这些系于永历四年的问现实不应承护慈炫（教名当定）为皇太子，因他直到五年十月始被册立为东宫。此次遣使赴欧应是由内廷中奉教之人所主导的半官方行为，王太后和庞天寿或期盼能藉其个人崇高之身份地位，以争取欧洲教会领导人的同情与支持，故有意地在函中夸大慈炫的名份，虽然慈炫成为皇太子本就是众所预期的。此外，即使身为司礼太监的庞天寿，亦被捕牧歌抬举成内阁中唯一的阁老，希望能使人相信遣使一事乃得到永历帝的同意。”<sup>77)</sup>法国汉学家伯希和也有这样的看法，按理说在卜弥格回欧洲时已经知道广州被清兵占领，但他回罗马后一直未说此事，这是因为他想“保全他的面目，故作此言。”<sup>78)</sup>

第三 西方在接受耶稣会从东方传来的消息时也是根据自己的需要对这些消息做了自己的加

76) 方豪：《中国天主教史人物传》，卷一，第311页，台中光启出版社，1984。参阅参阅参阅爱德华·卡伊丹斯基著，张振辉译《中国的使者——卜弥格》第343页，大象出版社2001年。

77) 黄一农《两脚蛇：明末清初的第一代天主教徒》第379-380页。

78) 冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第三卷，第206页，商务印书馆1999年。



工。任何一种文化在接受另一种文化时都受其自身文化的影响，解释学已经告诉了我们这个道理。这在16-18世纪的西方中国观中表现得比较明显。以基歇尔的《中国图说》为例，我们就可以清楚看到这一点。

例如，基歇尔在历届卜弥格所介绍给他的中国文字时，就从他的基督教文化观作了过滤，他说“在洪水泛滥的三百年后，当时诺亚后代统治着陆地，他们把他们的帝国扩展到整个东方的版图，中国文字的第一个发明者是皇帝伏羲，我毫不怀疑伏羲是从诺亚的后代那里学会的。”他把中国人看成是诺亚的后代。其实，当时也并不是基歇尔一个人这样想，在基歇尔的这本书出版两年后的1669年，英国人约翰·韦伯（John Wehb）写了一本叫《有关中华帝国的语言有可能是最早语言的历史论著》（An Historical Essay Endeavoring a Probability That the language of the Empire of China is the Primitive Language）的书出版，这本书根据《圣经》“创世纪”第11章第11节中的一段话“耶和华降临要看看世人所建造的城市和塔，耶和华说：‘看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语。如今既作起这件事来，以后他们要做的事，就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的语言彼此不通，于是耶和华使他们从那里分散在全地上，他们就停工不是那样了。因为耶和华在那里变乱天下的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（变乱之意）”。

据此，约翰·韦伯认为在创造巴别论塔时，人们的原始语言是汉语，即汉语硬实在耶和华乱了人们的语言前的世界通用的原始语言。这说明当欧洲人第一次面向汉字时，他们只能根据自身的文化，自身的历史来解读汉字，解读中国。他们的文化是基督教的文化，《圣经》是基督教文化之母体，他们的历史观当时仍处在基督教的历史观中。由此出发，他们已把中国文字，中国文化纳入到自身的话语系统。

但当我们这样说时，我们并不完全同意后现代史学的观点，因为在他们看来，任何文化对它文化的理解和接受都是一种“集体想象”，如果象后现代主义者巴特（Roland Barthes）所说的“历史推论在本质上是意识形态经营下的一种形式，或者更正确一点，是想像的惨淡经营”<sup>79)</sup>

应该看到欧洲早期汉学中的想象、幻觉部分一直是有的，如上面对基歇尔的分析，但这种想象的成份另外和幻觉的成份是与他们对中国认识的精确知识的增长是交织在一起的。我们既不能说欧洲早期汉学完全是意识形态的产物，是虚幻的，是毫无真实性可言，也不能说此阶段的汉学研究完全以真实材料为准，毫无虚幻。

这点在基歇尔的《中国图说》中表现得很清楚，我们研究者的任务是分析出那些成份、哪些内容是意识形态的产物，是想象，那些内容是精确知识的推进。当然，即便是想象部分我们不仅不否认其价值，还可以从想象部分入手探究欧洲早期汉学的另一面：即在欧洲文化变迁史中的作用。

“所以，对西方早期汉学必须做具体的分析，而不能一概而论。在西方对中国认识的历程中

---

79) Roland Barthes, "The Discourse of History", in The Postmodern History Reader, P121

真实知识的增长和想象部分之间，在不同的时期其比例也是不一样的。应做历史性的具体分析，构画出二者之间的互动与消长，不能一概认为西方的东方知识统是幻觉。

推而广之，在任何历史研究者，不可能没有推论的部分，因为史学的基本方法是在史料基础上的叙事与解释，而史学家无论采取其中哪一种方法，也受其时代意识形态的影响。也就是说，后现代主义的史学观揭示出了历史研究中的意识形态因素是对的，但不能由此而把历史研究看成史学者主观的推论，史学者完全是意识形态的结果，历史从此失去真实性。<sup>80)</sup>

---

80) 张西平《基歇尔笔下的中国：兼论形象学对欧洲早期汉学研究的方法论意义》，载《中国文化研究》2003年3期。