

张先清 著

小历史

明清之际的中西文化相遇



創刊 1897

商務印書館

The Commercial Press

张先清 著

小历史

明清之际的中西文化相遇



创于1897

商务印书馆
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

小历史：明清之际的中西文化相遇 / 张先清著. —
北京：商务印书馆，2015
ISBN 978 - 7 - 100 - 11224 - 6

I. ①小… II. ①张… III. ①文化交流—文化史—中
国、西方国家—明清时代 IV. ①K248.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 082085 号

所有权利保留。

未经许可，不得以任何方式使用。

小历史：明清之际的中西文化相遇

张先清 著

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

山东临沂新华印刷物流集团

有 限 责 任 公 司 印 刷

ISBN 978 - 7 - 100 - 11224 - 6

2015 年 5 月第 1 版 开本 640 × 960 1/16

2015 年 5 月第 1 次印刷 印张 18.25

定价：38.00 元

目 录

引言：大时代的小历史	1
------------------	---

上卷 仙花寺

只是一首诗：文化相遇中的“仙花寺”故事	7
庄起元及其“读《七克》西书有感”诗	
——兼谈《七克》一书在明清知识界的流传及影响	20
黄克缵答沈淮书札考释	
——明末南京教案的一个插曲	33
礼仪的对话：张象灿及其《家礼合教录》	43
贸易、儒学与传教：明末闽南天主教会的社会网络	61

中卷 西 儒

优游士林：耶稣会士艾儒略与明末士大夫交游新证	87
正邪之辨：艾儒略对福建民间信仰的认识	100
皇帝、朝臣、传教士：耶稣会士闵明我 与 清初礼仪之争的	
一段插曲	122
印象与想象：清代中文史料中的徐日昇形象	139

下卷 民族志话语

传教士、海难与跨文化接触：1583 年海南岛飘风事件分析	163
“鞑靼”话语：17 世纪欧洲传教士关于满族的民族志观察	196
身体的隐喻：16—18 世纪欧洲社会关于中国人的种族话语	217

传教士姓名对照表..... 263

参考文献..... 266

后记..... 286

引言：大时代的小历史

万历十年(1582)夏秋时分,碣石、柘林水寨的巡哨官兵在广东潮汕洋面盘获了两艘形迹可疑的船只,经过一番审讯后,发现他们是从菲律宾群岛飘海而来意欲通贡、传教的不速之客。这批人很快被遣返,地方官府为此还专门发布了一道申禁告示:

近据碣石水寨盘获番徒一十八名,连船一只。又柘林水寨盘获番僧二十六名,并船一只。本当查照依律重处,值今圣明御天,怀柔远人,又奉钦差总督两广军门兵部尚书陈、巡按两广监察御史罗批行到道等因,为照各番徒自吕宋小国而来,意欲通贡,一念效顺之诚,良可嘉尚,但查彼国向无此例,安得以是为请?!除遵照明文,将番徒给以原船,令其驾回本国外,合出给示谕各该番徒,今后再不许轻信奸人之言,航海而来。触冒法禁,罪悔何及……可多抄誊,张挂本国,一以见天朝浩荡之恩,又以见天朝严肃之法而内夏外夷之大分正矣。须至告示者。右仰知悉。万历十年十月廿六日给告示。^①

关于这次事件,目前所见的明朝正史并没有发现任何蛛丝马迹。其原因可以理解,就国家历史层面而言,这次事件似乎无足轻重。确实,由于地处海防要区,明代闽粤一带近海巡哨的水师官兵经常会发现

^① 马德里自治大学东亚研究中心编:《西班牙图书馆中国古籍书志》,上海古籍出版社,2010年,第118页。

一些形迹可疑的船只,类似的事件在明代华南沿海地区已经处理过多次,对于正处在大变局前夜的明王朝来说,这些不期而来的海客又怎会是他们关注的焦点呢?

然而,在明王朝看来是一次普通的事件,其背后却掩藏着大时代的背景。15世纪,欧洲人从伊比利亚半岛扬帆起航,驶向浩瀚的大海,由此宣示西方开始重新界定前现代世界秩序,也标志着人类历史上一个崭新时代的揭幕。欧洲主要国家很快陆续卷入“地理大发现”之旅,并争先恐后地进入太平洋与印度洋之间的亚洲地区,脚跟尚未完全站稳,就向亚洲中心的古老帝国发起冲击。手段大体一致,先试以通商和传教,然后再伺机下手。欧洲天主教会则扮演了叩门者的角色。当时追随本国殖民者入据菲律宾群岛的西班牙天主教会,就以马尼拉为中心,不断向中国派出传教士进行传教试探。上述告示中提到的“番僧”,显而易见,应是来自菲律宾群岛的天主教士,这次传教尝试,也只是明末天主教会前赴后继入华传教多次试探中的一次而已。而就在上述西班牙传教士试图开辟马尼拉—华南传教路线进入中国的同一年,耶稣会士利玛窦也已循着葡萄牙人开辟的欧亚航线抵达澳门,并由此打开了一扇进入中国内地的传教之门。

如果以全球史的眼光来衡量15世纪欧洲掀起的海外殖民拓展活动,毫无疑问这是一个大时代的开端。西方中心导向下的世界史,普遍将15世纪以降三个世纪间欧洲的上述海外殖民活动,称之为大航海时代,也是地理大发现的时代。在这个大时代里,欧洲向欧洲之外世界发起了前所未有的探索,从而为欧洲开启了不可思议的视野,也为欧洲带来了难以想象的精神与物质财富。在与欧洲之外世界的接触中,欧洲汲取了源源不断的知识与物质动力,推动自身进入一个飞速发展的时期,并最终彻底改变了东西方的文明轴心格局——传统的东方文明开始走向沉寂,新兴的西方文明则甚嚣尘上。可以想象,当几乎所有人的生活都被卷入这个大航海时代,探险、通商、传教、殖民,这些与文化相遇纠葛一处的活动,自然是欧洲社会讨论的主流话语,也是欧洲社会政治的中心之一。经由这个时代,西方开始走上世界舞台的中心,步入统

治世界之路。从这个意义上说,通向印度海路的开通以及新大陆的发现,确实就如亚当·斯密所说,是“世界历史上最重大的事件”。由此也不难理解,身处大航海时代背景下的中西文化相遇,曾经一度也是欧洲社会的一个热门话题。

可是对于明清之际的中国来说,中西相遇的历史却并非时代主线。尽管我们不会轻易赞同这个时期的中国是“停滞的帝国”这类陈论,但这一时间段上自帝王、下迄百姓的中国各个阶层,确实对于欧洲发生的大航海探索少有关心。以知识界为例,明清之际的士大夫阶层,在农民起义和北方少数民族政权的紧逼下,最大的忧虑是来自华夏内部的威胁——道统的式微甚至荡然无存的命运,对于欧洲的逼近及其所隐藏的危机,则普遍缺乏世界眼光的灼见。遥远的泰西,对传统中国仍然只是航海述奇而已。大部分与利玛窦等传教士交游的士人,对于这些入华传教士的印象也不外乎惊叹于此辈的“大雅宏达,殚见洽闻,精天官、日历、算数之学”,^①其内心深处并没有意识到他们参与的中西对话的真正意义,更不会预想到他们所处的时代已孕育着两个世纪后的世界重心东西翻转。

因此,明清之际传教士入华所引起的中西文化相遇,客观而言只能算是同时代中国的一段“小历史”。对于中国人而言,这一时期的中西接触,很难像欧洲社会那样成为主流的话题。这一点,三百年间官私文献中相关记录的稀少恰好可以得到验证。即使传教士们深入京廷政治中心,在官方档案中也只有少量的活动记录。至于士林阶层,对于所接触到的西士、西学、西教,也只是有时在其笔记中偶然记上一笔而已。这种游离于中国历史洪流的特点,其结果是使得今人要追寻明清之际这段文化相遇的轨迹,往往只能从异域文书或者明清文人文集留下的只言片语中捡拾零碎的记录,然后加以拼接组合,构成另类的历史。本书讲述的正是大体发生在明清之际这段中西交往中被人忽略的大时代的一段小历史。

① 熊明遇、刘凝编:“七克引”,《天学集解》,圣彼得堡藏本,第30页。

上卷
仙花寺

图片源自: ARSI Jap.Sin. 9 II,264r.

只是一首诗：文化相遇中的“仙花寺”故事

哈佛大学东亚系的宇文所安(Stephen Owen)教授是久负盛名的研究中国古典诗词文学的汉学家。近年来他的一些著作陆续被译成汉语出版,在国内颇有影响。宇文教授的自选集《他山的石头记》中有一篇节录的短文,借诗人黄庭坚的一首诗来谈宋诗的诗艺及隐藏在内的意义表达,译者田晓菲女史为之拟的标题是“只是一首诗”,^①寥寥几字,却难掩巧思,读来令人向往不已,因此在这里我也想借用这个标题来谈谈近日偶然读到的一首主题涉及明清之际中西文化交流的明诗,全诗如下:

仙花寺逢竺僧坚公^②

浮海南来已几年,问师何者是单传。

法门不二无文字,岂必西天更有天?

作诗的人名叫欧大任(1516—1595),字桢伯,号仑山,明代广东顺德人。欧大任少时即颖悟好学,遍读家中藏书,十四岁得补县学生员,后投入名儒黄佐门下,工古文诗赋,与梁有誉、黎民表、李时行、吴旦友善,时相雅集吟咏,号为“南园后五子”。欧大任尽管经纶满腹,却屡试不

* 本文初稿刊于(澳门)《神州交流》,2010年第2期。

① 宇文所安著,田晓菲译:《他山的石头记:宇文所安自选集》,江苏人民出版社,2003年,第252—269页。

② 欧大任:《欧虞部集·蓬园集》卷一,载《四库禁毁书丛刊》,集部,第48册,第3页。

第，用族中曾孙欧必元的话说，他曾“八战棘闱，俱弗获隽”。嘉靖四十二年(1563)，年已四十七岁的大任才得以明经应廷试。时任主考官乃是明代著名天主教徒瞿太素的父亲瞿景淳，他批阅试卷，不由惊呼“一代才也”，特荐列第一，大任由此名噪海内外。^①然而，诗文上的成就似乎并未能给欧大任的仕途辟开一条康庄大道，从隆庆四年(1570)起，他先后任过江都训导、光州学正、邵武府教授、国子监助教、大理寺评事等品秩较低的官职，直至万历十年(1582)，当他已是六十六岁高龄时，才得以升任南京工部虞衡司郎中，跻身帝国中层官僚行列。两年后，厌倦了仕宦生涯的欧大任以年老乞休，返回岭南老家，优游林泉间十余年，万历二十三年(1595)去世，终年八十岁。其主要著述后由家人弟子汇编成《欧虞部集》刊行，全书分《百越先贤志》、《文集》、《旅燕集》、《浮淮集》、《轺中稿》、《广陵十先生传》、《游梁集》、《南翥集》、《北辕集》、《痛馆集》、《西署集》、《秣陵集》、《诏归集》、《蓬园集》、《都下赠言录》等15种72卷，附1种4卷。本文所引诗文即出自其中的《蓬园集》卷一。

明代岭南才子欧大任的这首诗为什么特别值得我们注意呢？让我们重新再读一遍诗名吧：“仙花寺逢竺僧坚公”。看到“仙花寺”这个字眼，我想任何一个熟悉16世纪中西文化交流历史的人都会眼前一亮。是的，这首诗中提到的仙花寺，并不是明代岭南一所普通的佛寺，而是一座由明末入华的天主教耶稣会士在中国大陆最早建起的天主教堂。诗中提到的“竺僧坚公”，不是旁人，正是与利玛窦(Matteo Ricci)一起筚路蓝缕开教肇庆的耶稣会士罗明坚(Michele Ruggieri)。

万历八年(1580)，当利玛窦刚刚在印度科钦晋铎的时候，已有同会的先驱者来叩中国的大门。遵循方济各·沙勿略(St. Francis Xavier)“欲皈依日本，必先皈依中国”的策略，范礼安(Alessandro Valignano)在由印度果阿往日本传教时，一度居住在澳门，他曾经数度试图打开中华帝国的大门，但终究不得其门而入，只得抱憾离开。据说

① 仇巨川纂，陈宪猷校注：《羊城古钞》，广东人民出版社，1993年，第496页。

他曾站在澳门公学，凭窗远眺，注目中华大地，不禁喟然长叹，留下教会史上的一句名言：“岩石何时为主开”。他以耶稣会远东巡阅使的身份留下命令：后来者必须学习汉语，才能进入中华帝国传教。^①就在范礼安怅怅前往东瀛的日子里，他的意大利同胞罗明坚受命于1579年7月来到澳门，他捧读范礼安的训示，尽管内心深感惊骇，但还是决定遵守入耶稣会时的誓言，服从长上的命令，以百倍的毅力开始学习艰深的中华语言与文字，由此掀开了中华教会史的新一页。

罗明坚生于1543年，抵澳时已经36岁，显然早已超过了人生当中学习外语的最佳时机。一个此前从未接触过中文的欧洲中年人重新学习一门深奥的东方语言，面临的困难可想而知。语言训练刚开始时进展缓慢与内心希望能够迅速掌握中文以传教的急迫心情，犹如两股无形的压力挤压着他的心胸。在他留下的书信中，初习中文所遭遇的沮丧与困顿不时可见，即使到了1583年，当他已经在肇庆站稳脚跟，他还提到中文的难学：“我在澳门渡过了几年，在那里，葡萄牙商人进行贸易活动，而我则在学习他们称作‘官话’的中国语言。中国的地方官员和朝廷大臣都使用这种语言。由于它具有几乎无限众多的词汇，因此学会是很困难的，即使是中国人本身，也需要花费许多年的时间。”^②而且，因为专心致志地学语言，罗明坚几乎无暇参与澳门传教会的其他活动，由此引起了其他耶稣会士的不满，导致他不时还要面对同会伙伴的责备：“这个神父能够为耶稣会的其他活动服务，但他却去做这类事情，有什么意义呢？他学习中文，献身于一种毫无希望的事务，简直是在浪费时间。”^③在罗明坚抵达澳门之前，当时来往澳门的二十多位耶稣会士当中，没有一人学习中文。当大多数耶稣会士对学习中文抱着怀疑的态度，并对罗明坚加以责备时，幸运的是，他一直得到范礼安的

① 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，上海光启社，1997年，第19页。

② 霍华德·林斯特拉英译，万明中译：“1583—1584年在华耶稣会士的8封信”，载任继愈主编：《国际汉学》，第2辑，大象出版社，1998年，第254—255页。

③ 霍华德·林斯特拉英译，万明中译：“《1583—1584年在华耶稣会士信简》序言”，载任继愈主编：《国际汉学》，第2辑，第252页。

支持。作为远东巡阅使，范礼安立即写信给澳门耶稣会长上，要求他们不得阻挠罗明坚学习中文。历史也证明了范礼安的远见，罗明坚以及后来加入的利玛窦，这两位明末天主教入华的先驱终究没有辜负他的期望，逐渐掌握了中文，并借此敲开了进入中国内地的大门。

罗明坚毕竟是一位有着过人语言天赋的饱学西士，当他于 1578 年 11 月被指派到印度马拉巴尔地区传教时，他努力学习当地语言，仅仅过了半年，他就已经听得懂当地人用泰米尔方言办告解了。^① 他这种对语言的敏感性，在汉语学习上明显呈现出来。除此之外，罗明坚此时还找到一位很好的启蒙老师，据教会史料记载，这位给予罗明坚很大帮助的启蒙老师是一位中国书画家，他的教学方法是先将汉字写在纸上，然后逐字解释其发音和含义。^② 可惜的是，我们今天已经无从知晓这位早期对外汉语教师的名讳了。应罗明坚的要求，利玛窦也在 1582 年 8 月 7 日抵达澳门。或许多了一个同伴，增加了切磋之益，罗明坚和他的同伴的中文学习进展很快，范礼安在写于 1582 年的一封信中就称赞两人进步很大。

可能在这个时候，罗明坚和他的同伴利玛窦已开始编撰便于学习中文的词典了，这应当就是《葡汉词典》的肇端。一个有意思的问题是，罗明坚究竟什么时候能够独自用“官话”和中国人交谈，而且能够阅读中国典籍？罗明坚在他的书信中没有明确谈到这个问题，他只泛泛谈到自己和中国人交往的情况，没有提到是否依靠华人居中翻译。1582 年秋，当广州官员邀请罗明坚前往该地时，范礼安最初不太愿意罗明坚接受这项邀请，因为他认为“这两位神父谁都不能讲汉语，而罗明坚神父的书面语言能力还未达到进行重要谈判的水平”。^③ 这里似乎暗示罗明坚此时还不能开口说汉语。1583 年 11 月 20 日澳门修院院长弗朗西斯科·卡普莱勒神父（Francesco Cabrale）的一封信中谈到当年罗明坚应肇庆知府王泮的邀请前往肇庆时，罗明坚和利玛窦要带上

①②③ 魏若望撰，吴小新译：“序言”，载魏若望主编：《葡汉词典》，葡萄牙国家图书馆、东方葡萄牙学会、旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所，2001 年，第 85 页。

一个熟练的译员一起去拜访。1584年1月25日罗明坚寄自澳门的信中也提到有好几个“帮助我们的译员”和他们一起住在肇庆新修建的房子里。^①由此可见，直到1584年初，罗明坚和利玛窦在与中国人沟通过程中，还离不开翻译。但是，1585年10月，利玛窦写道，自己不用通过翻译就可以直接和任何中国人交谈了，而且，用中文书写和诵读也差强人意。^②在当年晚些时候，他在一封写给朋友的信中说，自己已经可以说流利的汉语，并开始在教堂讲道了。^③利玛窦因为拥有极强的记忆力，而且要比罗明坚年轻近十岁，他在中文学习上突飞猛进是可以理解的。但是，考虑到罗明坚要比他更早三年入汉语之门，而且，在1584年底，他已经在中国秀才的帮助下，编写出版了明末入华耶稣会士的第一本中文书籍《新编西竺国天主实录》，可以推知，至迟在1584年底，罗明坚的中文水平应该可以应付日常的交谈，而且也已经具有一定的阅读中国古代典籍的能力了。这一点，从现存罗明坚撰写的一些中文诗稿中也可以得到验证。罗马耶稣会档案馆藏有一份汉文诗稿，内中包含34首诗。精于考据的已故陈伦绪神父令人信服地断定这些诗稿的作者乃是罗明坚，由此使得这些沉寂于档案馆数个世纪之久，一度被误解为禅诗的手稿得以真相大白，也使得我们可以从这些诗稿推知罗明坚的中文水平，并进而探究其力图打入中国文人圈的良苦用心。^④平心而论，这些诗都属于模仿之作，大约相当于一位初习作诗的明代中国蒙童的水平，但是也从一个侧面反映出罗明坚此时已经初步掌握了中文，并且有了一定的中国文学修养。当然，他对自己的中文口语水平并不满意，在一首题为“叹唐话未正”的诗中，他就这样抱怨过自己的“唐话”讲得并不地道，以致影响了传教效果：“数年居此道难

① 霍华德·林斯特拉英译，万明中译：“1583—1584年在华耶稣会士的8封信”，第260—261页。

② 罗渔译：《利玛窦书信集》（上），台北光启社、辅仁大学出版社，1986年，第69页。

③ 同上，第77页。

④ Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543–1607) and His Chinese Poems”, in *Monumenta Serica* 41(1993), pp. 129–176.

通,只为华夷话不同。直待了然中国语,那时讲道正从容。”^①很显然,正是因为初步掌握了中国语言文字,而且又能吟诗作赋,罗明坚能够周游于饱读诗书的中国文士之间,这才有了一段仙花寺与岭南才子欧大任的相遇,并得到后者赋诗记游的佳话。

在欧大任的诗中,他遇到的罗明坚,其形象乃是一位从“佛国天竺”来的高僧。1582年12月,当罗明坚带着同伴巴范济(Francesco Pasio)来到肇庆试图定居传教时,两广总督陈瑞就告诉他们:作为不婚不宦的宗教传播者,要想留下来,前提条件是应该脱下夷装,改着僧服。也许在陈瑞看来,外国人要在中国定居,那是违背大明律法的,但是,如果是东来弘法的出家人,那就另当别论。对于罗明坚来说,留在中国内地才是其梦寐以求的首要目的,至于穿什么样的衣服,作何种打扮,似乎不太重要。可能从这年开始,罗明坚和他的早期入华同伴就已开始削发,穿上陈瑞赐给他们的僧袍,住进天宁寺,自称是天竺来的和尚了。在罗明坚看来,自称来自天竺也并没有什么不妥,因为无论是他还是巴范济、利玛窦,都曾经在印度居留传教。^②无论如何,罗明坚很坦然地接受了天竺僧的角色。例如,1584年底,当罗明坚在南国刻印了本会的第一本汉文书籍《新编西竺国天主实录》时,其序言中多次以僧自居:“僧虽生外国,均人类也,可以不如禽兽而不思所以报本哉!今蒙给地柔远,是即罔极之恩也。然欲报之以金玉,报之以犬马,僧居困乏,而中华亦不少金玉宝马矣。然将何以报之哉?惟以天主行实,原于天竺,流布四方。……僧思报答无由,姑述实录而变成唐字,略酬其柔远之恩于万一云尔。”至于序言末尾,则直接署名“天竺国僧”。^③此外,在

① Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543 – 1607) and His Chinese Poems”, p. 153.

② 德礼贤认为早期耶稣会士“天竺僧”的称呼可能受到日本人称耶稣会士“天竺人”(Tenjiku-jin)的影响,见:Albert Chan, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*, Armonk, New York, London: M. E. Sharpe, 2002, p. 95. 关于早期耶稣会士称“僧”的情况,见金国平先生的研究:Jin Guoping, “A Propósito Das Identidades ‘Budistas’ de Michele Ruggeri e Matteo Ricci”, in, Charles J. Borges S. J. & Michael N. Pearson, eds., *Metahistory*, Lisboa, 2007, pp. 353 – 359.

③ 钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第一册,台北利氏学社,2002年,第3—5页。