

《天主實錄》各版本情況及創作源流淺析*

王慧宇

[提要] 作為第一位叩開中國大門並進入中國內陸定居的耶穌會傳教士，羅明堅一直以來被利瑪竇的光環所掩蓋，學界未充分重視其價值。本文旨在從羅明堅最重要的著作、也是“西學東漸”史上第一部用漢語完成的天主教神學著作《天主實錄》入手，梳理現存各版本的情況，重點對《天主實錄》的創作情況和中文、拉丁文《天主實錄》的關係進行考察，進而窺見羅明堅及其著作的思想價值。

[關鍵詞] 羅明堅 《天主實錄》 中文傳教

[中圖分類號] B978 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2016) 04 - 0081 - 10

明清之際耶穌會傳教士來華，開啟了東西文明第一次相對平等意義上的對話。而作為首位叩開中國大門並進入中國內陸定居的傳教士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543 ~ 1607），其歷史地位及學術地位一直未得到學界充分的重視，他本人更多被以利瑪竇（Matteo Ricci）“同伴”的身份一筆帶過。與此相應，其創作的《新編西竺國天主實錄》（亦簡稱為《天主實錄》），雖為第一部西方人用漢語寫作的專著，卻未得到應有的關注與肯定，也缺乏針對性的研究。近年來，學界已開始關注到羅明堅及其著作，但相對於利瑪竇及其他傳教士，對羅明堅的研究多以歷史性研究為主，鮮有深入分析羅明堅著作、探究其思想內在價值者。本文將簡述現存《天主實錄》各版本的概況，對其寫作初期的相關背景進行梳理，重點對中文本《天主實錄》及拉丁文本 *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*（後文簡稱為 *Expositio*）之異同進行分析，藉以了解《天主實錄》的創作脈絡，進而窺見羅明堅及《天主實錄》在“西學東漸”開創期的重要價值。

一、現存《天主實錄》各版本及研究狀況

（一）現存各版本《天主實錄》

作為向晚明中國人系統介紹天主教教理教義的專著，《天主實錄》現存之中文版本有三：

* 本文係中山大學西學東漸文獻館“西學東漸與廣州21世紀海上絲綢之路”項目的階段性成果，並受廣州市人文社會科學重點研究基地資助。

版本一，羅馬耶穌會檔案館編號 Jap. Sin I, 189 的文獻，書名為《新編西竺國天主實錄》。根據其中“萬曆甲申歲秋八月望三日天竺國僧書”，可證此書出版於 1584 年，內署“天竺國僧輯”表明其作者為羅明堅。該館另有一份編號 Jap. Sin I, 189a 的文獻，為此書的影印版。

版本二，羅馬耶穌會檔案館編號為 Jap. Sin I, 190 的文獻，書名為《天主實錄》。此文獻與 Jap. Sin I, 189 在個別稱謂、語詞上略有不同，整體內容並無實質差異。此手稿還有一份藏於梵蒂岡圖書館，編號為 Borgia Cinese 324.1。

版本三，羅馬耶穌會檔案館編號為 Jap. Sin I, 54 的文獻，書名為《天主聖教實錄》。此書由陽瑪諾（Manuel Dias Junior）、費奇規（Gaspar Ferreira）、孟儒望（João Monteiro）重訂，經值會傅汎際（Francisco Furtado）批准後出版。筆者推斷此版本應完成於 1637 ~ 1641 年間，此時耶穌會已確立利瑪竇傳教路線為正統，遂對羅明堅的著作進行了較大改動，如將原版佛教詞彙全部刪除、修改教理內容表述等。此手稿亦有一編號為 Jap. Sin I, 55、內容殘缺的複製品。

除以上中文要理著作外，還有一份羅明堅撰寫的拉丁文要理書值得關注，此書現藏於義大利羅馬伊曼努爾二世國家圖書館，館藏編號為 Fondo Gesuitico 1276，拉丁文書名為 *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*。

除上述完整的要理著作外，另有一份輔助性文獻與《天主實錄》的創作緊密相關，即收藏於羅馬耶穌會檔案館，編號為 Jap. Sin I, 198 的《葡漢詞典》之後的附錄文獻。其中部分內容亦是對教義內容的討論，這部分附於《葡漢詞典》後的附錄文獻有四葉半（正反面共九頁），其內容相對殘缺零散，本文暫不考察。

（二）《天主實錄》各版本研究概況

羅明堅完成了入華傳教的首創性工作，其若干漢語著作也成為“西學東漸”這一文化交流進程的初次嘗試。其在思想史上之地位雖因利瑪竇的輝煌而略顯暗淡，但仍有學者注意到羅明堅及其《天主實錄》的價值。

與羅明堅相關的研究主要立足於兩方面：一是以羅明堅及其著作為中心進行考察；二是以利瑪竇為研究中心，通過二者對比，輔以對羅明堅的考察。但上述兩方面的研究大多集中在歷史性和文獻史層面的考察，鮮有深入羅明堅思想世界內核及關注其著作內容實質者。研究者大多將《天主實錄》當作東西文化交流史上的歷史事件，而非作為哲學、宗教學術著作來進行深入的文本分析。並且在研究過程中利瑪竇的光環一直“籠罩”整個西學東漸史，對其他耶穌會士的研究以利瑪竇為不二標準。利瑪竇之後的耶穌會士深受其影響，以其為參考尚有可取之處。但羅明堅為利瑪竇先導，其工作恰為利瑪竇成功之基石，過分強調羅明堅相較利瑪竇在體系建構上的不足、在思想表述上的欠嚴謹、對中國文化理解的不到位，必將忽視羅明堅作為先行者、開創者的奠基、啟發意義。

最早從事相關研究的主要是戴遂良（Léon Wieger）、德禮賢（Pasquale D'Elia）^①、裴化行（Bernard Henri Maître）^②、陳綸緒（Albert Chan）^③以及施省三（Joseph Shih）等學者。他們在其著作中都對羅明堅及《天主實錄》有所涉及，也提出了獨到的見解，但都沒有專著討論此問題。唯有施省三在其博士學位論文 *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine* 中較為全面地考察了羅明堅在華傳教工作及其著作情況^④，但這一研究成果至今尚未出版，學界亦鮮有關注。

近年來，張西平等中國學者亦開始著手挖掘羅明堅的思想價值，並有相關論文問世。張西平

在《西方漢學奠基人羅明堅》一文中，對羅明堅和《天主實錄》做了相對全面的介紹，後在《羅明堅〈聖教天主實錄〉拉丁文版初探》中對拉丁文要理書情況作了簡介，又有文章對《葡漢詞典》的附錄文獻進行研究。^⑤李新德在《從西僧到西儒——從〈天主實錄〉看早期耶穌會士在華身份的困境》一文中，通過對比《天主實錄》和《天主聖教實錄》來看早期耶穌會士傳教策略的重大改變，但此文仍主要集中在傳教歷史領域的分析。^⑥梅謙立在《天主實義今注》中，將《天主實錄》與《天主實義》進行比較，分析了兩個文本在結構和內容方面的異同。^⑦

（三）《天主實錄》的作者及對羅明堅的評價誤區

《天主實錄》的作者本為羅明堅無虞，文本中有明確記載：“萬曆甲申歲秋八月望三日天竺國僧明堅書”^⑧，十七世紀陽瑪諾等重新修訂的《天主實錄》也再次確定作者為羅明堅。最早對《天主實錄》作者提出異議的卻是耶穌會學者鄧恩（George H. Dunne），他在《從利瑪竇到湯若望——晚明的耶穌會傳教士》一書中提出《天主實錄》^⑨是利瑪竇和中士對羅明堅 1581 年拉丁文《問答集》翻譯潤飾這一論斷。^⑩

這裡鄧恩的結論並非依靠切實的證據得出，更多是源於主觀的推測，是基於其對羅明堅漢語水平和對中國了解程度判斷上的推論。^⑪其將《天主實錄》定性為利瑪竇“漢語傳教的首次嘗試”^⑫，而再無羅明堅的功勞。此處暫不考察鄧恩評價的事實根據是否牢固，即便羅明堅有諸多不足，但在當時，他無疑是傳教士中能力水平最高者，單就其隻身一人叩開內地傳教大門，即可見一斑。作為羅明堅助手的利瑪竇，自然參與了《天主實錄》的創作，但其貢獻也是十分有限的。^⑬鄧恩的推論雖未引起共鳴，此處特別提出，是因為其體現出的利瑪竇中心傾向，卻非個別現象。這種傾向在耶穌會學者中更為嚴重，為了維護利瑪竇路線的核心地位，對與利瑪竇意見相左的耶穌會士（如羅明堅、龍華民等）從主觀上予以忽視，甚至不自覺地貶低。在這種傾向向下，用思想“全盛”時的利瑪竇作為尺度“苛責”作為開創者的羅明堅，實難發現其思想亮點。

二、《天主實錄》各版本創作情況

由於《天主實錄》獨特的思想史地位，考察其創作的背景、動機、基本策略等問題，本身就是對於耶穌會士來華初期傳教路線如何確定、中西文化如何創造性解釋這些核心問題的探討。而對這些問題考量的最佳材料，無疑是羅明堅本人的相關書信。羅明堅在其 1580 年 11 月 8 日於澳門致羅馬耶穌會總會長麥爾古里亞諾神父的書信中，第一次提到打算用中文創作天主教要理著作：“我希望不久對中國話能夠運用自如，而後用中文撰寫要理等書，這是為歸化他們必須有的步驟。”^⑭可見此時羅明堅撰寫要理著作，已經是經過深思熟慮後有了可行性計劃的，不然也不會貿然向總會長彙報。此後羅明堅又於 1581 年 11 月、1583 年 2 月兩次致信總會長，彙報《天主實錄》編寫的情況，其中特別提及中國官員對他的中文教理大綱甚為肯定^⑮，更在 1583 年 2 月 7 日於肇慶致總會長阿桂委瓦神父的書信中闡釋了其中文傳教的基本策略：“我利用明確的自然推理，並配以中國人的比喻給他們講道”^⑯。

羅明堅 1584 年 1 月 25 日於澳門致總會長信中，已經記述了《天主實錄》完成時的情況：

現在我已校正了我的《新編天主實錄》，是用中文撰寫的，用了四年功夫，曾呈獻給中國官吏批閱，他們曾予我褒獎，要我趕快印刷，越快越好；視察員（筆者按：指范禮安 Alessandro Valignano）與其他神父都審查了一番，認為沒有問題，也要我快去印刷，因為要改正一些句子，遲延到今年方能出版，如託天主之福今年能出版的話，將把它翻

譯為拉丁文，明年再給神父寄去。^⑦

信中記述了中國官員對其傳教工作的認可與支持，這種態度應該不是羅明堅主觀上的樂觀估計。傳教士費盡千辛萬苦方才叩開中華的大門，同時代的日本對天主教的寬容政策也在逐步收緊，遠東耶穌會士整體的態度自然是小心謹慎，絕不敢妄下結論。雖然羅明堅與王泮、陳瑞等廣東官員的友誼非一朝一夕所建立，但他們一定是切實認識到羅明堅帶來的天主教教理是能容於當時思想環境的，才會鼓勵其儘快出版。這其中既有羅明堅的努力，亦可從某一側面顯見晚明思想環境對外來文化的寬容與理解。

羅明堅創作《天主實錄》，是一項系統、有計劃的工作，前有一系列簡單教義材料撰寫做鋪墊，後有與中士交流下的不斷修改完善。羅明堅本人和教會也對此工作高度重視，他經常向會長報告進展情況，就是側面的證明。最值得注意的是，羅明堅在創作《天主實錄》時，並不是盲目嘗試的，其已主動選擇好了在華傳教的基本策略，即信中提到的“利用明確的自然推理，並配以中國人的比喻”。當然，路線的選擇必受教會正統影響^⑧，其本人也吸取了遠東傳教士前輩的經驗，但其中羅明堅的判斷選擇卻是決定性的。兩條策略之所以能在《天主實錄》中呈現，並由利瑪竇等後繼者不斷發揚，最為必要的條件不在於西學，而在於中國士人能否接受。羅明堅通過階段性的嘗試，清楚地判斷出了明帝國思想環境對外來文化的包容性和接受程度。其信中描述的以廣東官員為代表的中士對耶穌會士及其帶來的西學都持有友善、寬容、理解的態度，無疑給耶穌會總會和教廷在遠東傳教問題上帶來振奮人心的消息。羅明堅通過自己的努力，搭建起了中西交流的第一座橋樑，並且給出了天主教思想可以在中國傳播的肯定判斷，成為明末“西學東漸”乃至“漢學西傳”得以開展的前提。

三、中文初版《天主實錄》概況淺述

《天主實錄》確為羅明堅創作的最為重要的作品，該書完成於 1584 年。通過上文材料可知，早在 1581 年前後，羅明堅便開始著手此中文要理書的撰寫工作。“天主實錄”即“講述與天主相關的事情”，也就是天主教的基本教義。在羅明堅 1583 年 2 月 7 日於肇慶致總會長阿桂委瓦神父的書信中提到：

目前我已撰寫了幾本要理書籍，其中有“天主真教實錄”(Doctrina)、“聖賢花絮”(Flos Sanctorum)、“告解指南”或“信條”(Confessionario)與“要理問答”(Catechismo)等，這一切都是遵視察員神父(筆者按：指范禮安)與其他神父的意思而撰寫的，並讓我印刷，這樣把天主教義的大綱介紹給教外人，方能引導他們進教。^⑨

文中提及的“要理問答”應該指《天主實錄》，而其中的“天主真教實錄”、“聖賢花絮”、“告解指南”或“信條”，目前學界暫未發現。但羅明堅確有將十誡、祈禱文翻譯為中文。耶穌會士在傳播天主教信仰時，針對不同群體撰寫不同類型的書籍。Catechismus(要理書)是針對教外人士，用理性論說的方式向他們講述與天主相關的問題；而 Doctrina(教理書)則多是針對信徒，為他們講述天主教的教義、準則，如受洗、戒律等問題。但在傳教過程中，這兩類著作並非完全分割獨立，往往混雜在一起。實際上，《天主實錄》就是一本“要理書”和“教理書”的混合體，既有借中士(教外人士)和西士(傳教士)的對話來闡述基本信仰，又有聖水除罪、基本誡命等信徒需持守的教義。而在《天主實錄》之後，耶穌會已開始注重“教理書”和“要理書”的區分，利瑪竇的《天主實義》可以說是耶穌會漢語要理本的巔峰之作，其後他又創作了《天主教要》，

作為針對中華信徒的教理本。²⁰

《天主實錄》共十六章，大致從五個方面介紹天主教教理教義：（1）關於天主論，包括著作中的《真有一位天主章之一》《天主事情章之二》《解釋世人冒認天主章之三》；（2）關於創世論，包括《天主制作天地人物章之四》《天人亞當章之五》；（3）關於天主教靈魂論，包括《論理人魂不滅大異於禽獸章之六》《解釋魂歸四處章之七》；（4）關於天主教恩史內容，包含《天主自古及今止有三次降其規誡三端章之八》《天主降世賦人第三次規誡章之九》《解釋第三次與人規誡事情章之十》《解釋人當誠信天主實事章十一》；（5）關於天主教徒的信仰生活，包括《天主十誡章十二》《解釋第一碑文中有三條事情章十三》《解釋第二碑文中有七條事情章十四》《解釋僧道誠心修行升天之正道章十五》《解釋淨水除前罪章十六》。《天主實錄》作為第一部中文傳教書籍，較為全面地介紹了天主教的基本教義，其中既有創世、方舟等天主教恩史的描述，又包含了靈魂不朽、洗滌原罪等基本信條。整部書除了對三位一體、基督神人二性、聖教會等理論沒有涉及外，天主教的教義已基本涵蓋其中。

在介紹天主教教義教理的同時，羅明堅自然也將與天主教神學緊密相聯的希臘哲學帶入中國，特別是作為阿奎那神學思想基礎的亞里斯多德哲學思想。如在該書中羅明堅第一次引入西方靈魂概念，命名為“魂靈”。其中所講述的靈魂觀，主要就是亞里斯多德的靈魂三分說，即區分為“上中下三品魂靈”。在向中士證明“真有一位天主”時，他採用的就是經院哲學廣泛使用的基於希臘哲學的關於天主存在的本體論證明。正如羅明堅信中所述，這種基於普遍理性的哲學論證方式，恰恰是中國人可以接受的。

在書中，羅明堅有大量對於中國文化特別是中國信仰方面的理解與認識。書中雖然使用了“僧”、“天竺”、“圓滿”、“天堂”、“地獄”等佛教詞彙，但他本人極度重視天主教與佛教的辨析，並基於此對佛教進行了尖銳的批評。羅明堅對佛教的批判，主要集中在三點：一是批評佛教的輪迴說，他引入西方靈魂觀中人與禽獸靈魂的差異，來說明“人之體態不同乎禽獸”，不能進入禽獸之身，進而否定佛教輪迴說；二是他將佛教定性為偶像崇拜，與天主教和儒學正統都不符合，指出彌陀釋迦“皆邪魔惡鬼，潛附佛像之中，誑誘世人”；三是對佛教淨土宗的“買經誦經”進行嚴厲批判。除以佛教為攻擊重點外，羅明堅還對中國民間多神信仰進行批評，旨在強調天主教一神信仰的正確性。

與批評佛教相對的是羅明堅在書中表現出對儒家思想的認同。其開篇《天主實錄引》直接就將其所述、所著納入了儒家“五常”、“五倫”之序列，所討論的問題並非方外別傳，而是在儒家基礎上就死後之事、六合之外之事給出新解。全書中屢次襲用“良知”、“理”等儒學概念，在就天主諸事論述時，又多以儒學切己的“侍君”、“孝親”為例，讓天主教思想和儒學在共同語境下、面對共同問題的基礎上溫和的交流互動。當然，此時羅明堅著作中展現的耶儒互釋傾向，相較於利瑪竇及更後來的傳教士對中西概念的辨析互解，還是淺顯基本的，但其首次展示的天主教“親儒”傾向，無疑為後繼者在華傳教開闢了一條光明道路。

四、中拉《天主實錄》內容結構之異同

本文旨在考察《天主實錄》的創作源流問題，故暫不對十七世紀修訂後的《天主聖教實錄》和《葡華辭典》所附文獻進行考察，而將關注重點集中在當時羅明堅創作的中拉兩份要理著作問題上。

除《天主聖教實錄》外，另一份與《天主實錄》創作密切相關的就是所謂的拉丁文《天主實錄》，即前文所述 Fondo Gesuitico 1276 手稿的第二部分。此手稿第一頁第一行寫有拉丁文“Ad Beatissimu[m] sum[m]um Pontificem Gregorium XIV [m]”，即“致至聖宗座額我略十四世”（1590~1605 年在位），可推測此手稿是羅明堅返回歐洲後完成。在首頁中間豎排寫有“仁、儀、禮、知、信”五個漢字，在這五個漢字左側分別對照音譯“gin、gni、li、ci、sin”，漢字右側分別對照拉丁文意義，依次為 amoreu caritas、gratitudo、humanitas、prudencia、veritas。

此著作共分為兩部分，第一部分為 *De Sinarum Regno*（關於中華帝國），介紹了中國、日本、朝鮮、呂宋島等地的地理文化狀況。^①第二部分標題為 *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*（真實且簡短的神聖事情的描述），並在標題左側寫有“Catechismi Sinici Paraphrasis”（中文要理表述）。除引言外，共計十三章，汾屠立（Pietro Tacchi-Venturi）已將此手稿整理收集在 *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*（《利瑪竇神父歷史著作集》）一書第二卷中。

（一）拉丁文《天主實錄》創作時間及中拉兩種文本之關係

對此拉丁文著作關注的重點之一，就是其中 *Expositio* 部分的完成時間，學者主要持兩種對立的觀點：

一種認為《天主實錄》的寫作先於拉丁文要理 *Expositio*。持這種觀點的為汾屠立和費賴之（Louis Pfister）。汾屠立根據羅明堅 1584 年致總會長阿桂委瓦的書信，認為羅明堅將中文要理書翻譯為拉丁文，翻譯是其在羅馬等待教宗派使團出使北京那段時間進行的。^②費賴之沿用此說。^③

另一種觀點認為拉丁文要理 *Expositio* 先於《天主實錄》，戴遂良、德禮賢、裴化行、陳綸緒和柯毅霖（Gianni Criveller）都持此觀點。

關於此書創作時間，戴遂良於 1932 年指出，拉丁文要理 *Expositio* 寫於 1582 年，先於《天主實錄》的寫作。^④隨後，德禮賢於 1934 年指出，戴遂良關於 *Expositio* 寫作時間的推測並不準確。他列舉 *Expositio* 中提及創世時間距當時已有 5,547 年，而中文版則認為已有 5,550 年，由於中文版寫作時間為 1584 年，因而推論拉丁手稿寫作時間為 1581 年。德禮賢認為，羅明堅完成拉丁文要理後，就迅速開始了中文版的寫作。^⑤隨後，德禮賢又指出，羅明堅的《天主實錄》是基於拉丁文要理手稿，由羅明堅和他的同會兄弟 Pedro Gomez 於 1581 年在澳門創作的。^⑥裴化行、陳綸緒、柯毅霖也都沿用德禮賢的推論。

為確定拉丁文《天主實錄》的寫作及完成年代，還必須附帶討論另一個問題，即中拉兩本著作的關係。對此問題，上述學者亦提出了自己的見解：

德禮賢指出，拉丁要理手稿包含 15,000 個詞，而《天主實錄》僅有 8,002 個詞，因而他認為中文版的《天主實錄》並不完全是拉丁文文本的翻譯。^⑦德禮賢這一根據顯然站不住腳，姑且不論拉丁文翻譯成中文字數的變化，就是今日現代漢語著作改寫為古漢語，字數減少也可能過半，因此，考察二者關係更應該立足於內容本身的分析，而非表面的章節、字數等等。

裴化行指出，羅明堅將其在羅馬學院學習所用的要理講義加以整理，形成最初的拉丁文文本，即 *Expositio*，並以此為基礎開始中文要理書的撰寫。中文要理書的寫作是在一位福建秀才的幫助下完成的，但這位秀才並沒有將原拉丁文文本直接翻譯，而是“一種極任意的採取”，“拉丁文中所有的美妙的清高的意趣，在中文內則渺然無存。”^⑧因而裴化行認為《天主實錄》是中國翻譯根據羅明堅的拉丁文初稿而肆意改寫的中文書稿，所以中文譯本與拉丁文初稿大相徑庭。暫且不論中文譯本的文詞是否將拉丁文初稿的優美表現出來，單就對原文內容的呈現這一問題

上，中文譯本確實與拉丁文文本的章節、內容基本一致。因而筆者認為，裴化行認為中文譯本是將拉丁文文本“極任意的採取”這一推論，較為武斷。

施省三提出，*Expositio* 與《天主實錄》是在相互促進中完成的，非一個為另一個之既成底本。^② 筆者認同施省三的觀點。在拉丁文文本的成書時間上，筆者推斷不早於 1583 年 9 月。在拉丁文要理書的 *Prooemium*（引言）中 *beneficia ab huius urbis magistratibus accepta*（從這座城市的管理者處獲得的益處）^③，以及 *Caput Primum Ostenditur unum esse Deum*（第一章·解釋唯一天主）中 *ut tandem in hoc clarissimo regno, velut in horto amoenissimo, conquiescerem*（棲居在如此乾淨的土地上，如同一座美麗的花園一般）^④，兩處細節很可能指 1583 年 9 月 14 日後肇慶知府王泮准許羅明堅在肇慶建會院教堂“仙花寺”一事^⑤，即《天主實錄》中所描述的“給地柔遠”^⑥。1581 年期間羅明堅仍奔波於澳門、廣州兩地，並無固定居所，如此溢美的記述顯然過於誇張。因此推斷此拉丁文著作很可能完成於 1583 年 9 月 14 日之後。再結合德禮賢的推論，遂拉丁文要理書的撰寫很可能起於 1581 前後，完成時間不早於 1583 年 9 月。在完成過程中，二者可能相互影響，根據一方進展情況不斷修訂補充另一方。

雖然《天主實錄》並非拉丁文要理書 *Expositio* 的直接翻譯，但可以推斷羅明堅很可能另有一份簡單的拉丁文大綱作為參考。因為以當時羅明堅和其同伴的水平，是無法一氣呵成獨立完成中文著作的創作的，定然需要和中士不斷探討商定，並由中士斟酌用詞即表述，故一份用傳教士熟悉的語言寫成的大綱是必備的。

2. 中拉《天主實錄》內容異同

拉丁文要理書 *Expositio* 採用對話體書寫，對話雙方分別為 *Ethnicus*（非基督徒）和 *Christianus*（基督徒），這顯然與《天主實錄》相似，該文雖未明確說“基督徒”和“非基督徒”之分，但中士所問顯然出自教外人士之口。拉丁文著作全文除引言外共計十三章。筆者特對中拉要理書章節內容一一比對，發現兩個文本的結構和內容基本一致，但具體表述、概念使用上存些許差別。

首先，文獻細節上的差異。如在《天主實錄》《天主制作天地人物章之四》中提到，“第一日之所成者，其中固有四般。第一般者，地也。此地甚廣，周圍計七萬二千餘里，其中乃地獄之所在也”^⑦，而在拉丁文要理書中則為 6,300 leucas^⑧，此處主要區別在於東西方單位的換算；《天主實錄》“自天主降世至今，計有一千五百八十四年，然嚙所^⑨雖化身為人，亦依然是個天主”^⑩，而在拉丁文要理中，則為“*annus octogesimus secundus supra millesimum quingentesimum*”^⑪，即 1582 年，此類情況多處出現，在此不一一列舉。

其次，部分內容在中文中較拉丁文更詳盡。如在《天人亞當章之五》中，在論及“天人之被逐者共有幾多”這一問題時，這樣陳述天人（即天使）的情況：

答曰：三分中逐有一分下去。若是犯罪重者，則監在地獄；小犯者則置諸半天昏黑之處，使之不得光明。天人常懷被逐之恨，故迷誑世人為非作惡。及惡人死後，即拘其靈魂，進於地獄，此乃魔鬼之幸也。人若心正為善，則魔鬼不得而害之。及其既死，則魂升天堂受福矣。其餘二分天神，永居天堂，奉敬天主，專於引人為善。^⑫

但在拉丁文要理書中，並沒有如此詳盡論述天使被逐地獄的相關內容。其原因應為羅明堅針對東西方不同讀者所採取的策略。《天主實錄》面向的是中國讀者，對於天主教之來世、彼岸觀並不熟悉，多花筆墨論述亦是合理的。而面向熟知此等基本教理常識的西方天主教徒，則贅述此

點略顯多餘。同時，地獄觀是天主教教理中“賞善罰惡”體系的重要組成部分，其呈現出的果報觀點能直接吸引熱衷於“勸善”之說的中國大眾，此處詳述亦有具體開展傳教工作的考量。

再次，部分內容在拉丁文要理中有更詳細論述。例如在拉丁文要理第七章 *Agitur de ijs quae pertinent ad Deum legislatorem et quoties lex divina promulgata fuerit*（天主是立法者，以及他對神聖律法的頒佈）中如此介紹天主的兩條誡命：

Huius autem legis duo praecipua capita sunt prius est, ut unusquisque rationis compos Dominum omnium rerum conditorem, tanquam verum Deum agnoscat et summa pietate veneretur; posterius est, ut, humanitatis quadam regula utens, nihil alteri inferat, quod sibi inferri [non] pateretur, sed potius id omne in alios praestet, quod sibi ipsi fieri optaret. Haec duo capita, si quis servet et quae in illo continentur diligenter persequatur, legem naturae obsevare dici potest.^④

譯回中文即：

共有兩條誡命：第一條誡命是人人皆可借本性知曉天主為萬物之創造者，為真天主，我等皆要全心全意敬拜祂；第二條誡命是以人性規則踐行，己所不欲，勿施於人；如果己所欲，則施於人。若能遵循這兩條誡命並追逐其內涵，便是曉諭自然之法。

這部分主要介紹了耶穌的兩條誡命（參見瑪爾谷福音 12:28-34；瑪竇福音 22:36-39），但第二條誡命中有關“愛人如己”的表述卻未用福音中的用法，而是擴充其內容，這是對《論語》“己所不欲，勿施於人”和“己欲立而立人，己欲達而達人”的回譯。中士接下來的“Ethnicus. Illud posterius caput ego Confusij nostri libris traditum recognosco; prius vero nequaquam ab eo expositum fuisse miror”^④（第二條誡命與我們儒家典籍相同，但是第一條卻沒有人提過）更肯定了這一點。

但就這一問題，羅明堅在拉丁文文本中給出了《天主實錄》未有的回答：

Christianus. Hoc prius etiam caput naturae lumine cognosci posse nostrates sapientes asserunt; an vero a vestro Confusio agnitum non omnino mecum statuo. Forsan enim eo verbo, quo vos coelum significari creditis, explicare ille voluit supremam illam mentem coeli terraeque gubernatricem. Sed quid ille senserit ignoro; hoc unum scio, si unusquisque ab intellectu vitiorum nebulis oblecto tenebras excutere voluerit, tandem eo hoc lumine perventurum, ut intelligat esse unum aliquem orbis conditorem Deum, eumque pie et sancte, Deo iuvante, veneraturum.^④

譯回中文即：

基督徒：前一誡命雖孔子未曾提及，但我等世人皆可借本性之明^③知其真實，非我臆造；然而因孔子之教誨，爾等深信此主宰之天統攝天地之理。我不知道何人知此至理，唯知若想驅除心智之迷霧，回歸本性之明，唯賴天主之公允神聖，我等所要做之事唯取悅天主、崇敬天主。

相較於拉丁文，《天主實錄》中提及兩條誡命：

第一條，使人心中自知，只有一位天主所當敬奉；第二條，使人存一推己及人之心。如不欲人以無禮加諸我，則亦不敢以此加之於人之類……^④

其中並未提及“孔子”。首先，當羅明堅講述這兩條誡命時，無論中西文，他都沒有用《聖經》中“愛人如己”的表述，而是一直在強調“推己及人”這一東西方共同價值。其中拉丁文要理書在介紹完《論語》中關於“推己及人”的全部論斷後，更刻意點明其為孔子的觀點，為儒家思想。這正是羅明堅中文傳教工作中所處理的“雙向理解”問題，其來華傳教看似精力都在處理中國士

人如何理解天主教及西學，但關係到其傳教成敗與否的另一個決定因素，卻是教廷和西方學者如何理解中國的問題。只有教廷和西士認為中國文化是可溝通的，中士和西士有著共同的理性判讀基礎，耶穌會士的耶儒融合工作才有意義，教廷才不會採取在拉美傳教時的武力征服或禮儀之爭後的置之不理態度。而如果在天主教最核心的兩條誠命上，中國聖人孔子都給出過同樣的答案，顯然其他問題都是可以溝通理解的。同時，無論對中士還是西士，羅明堅都強調，天主誠命的理解和孔子的教誨都是基於自然理性的，雖有些許未發但大方向絕無二致，儒家稍加點撥，自然可認識到乾坤萬物主宰天主，教廷理解儒家“良知”、“五常”也親切無違。處理中西方“雙向理解”在羅明堅對儒家經典的翻譯過程中表現得更為明顯，而這一問題也伴隨每一個來華耶穌會士從始至終，最後明末清初天主教在華傳教事業的全面崩潰，也恰恰是源於處理教廷對中華理解問題上的失敗。

結 語

羅明堅用自己的努力叩開了在華居住傳教的大門，也用《天主實錄》叩開了中西文化交流的大門。作為第一本用中文介紹天主教思想的著作，其在當時和後世都帶來了深遠的影響。《天主實錄》起初便印行 3,000 冊^④，據稱肇慶知府王泮對此書非常滿意，捐錢又複印了 3,000 份^⑤，在當時此書就有 6,000 本的印刷量。特別是書中所展現的“理性傳教”和“文化適應”策略，無疑為耶穌會在華傳教奠定了優良傳統，為後繼者所持續傳承。其影響已不僅僅在中國，在當時已推動了東南亞傳教事業的開展，道明會士高母羨（Juan Cobo）在菲律賓完成的《無極天主正教真傳實錄》參考的便是《天主實錄》。當然羅明堅在《天主實錄》中的表述略顯粗糙，論證略顯單薄，但其在處理異質文化和中華文化溝通問題上展示的創造性，卻值得我們關注和重視。

① 德禮賢對 1584 年的《新編西竺國天主實錄》作了簡要分析，重在對各文本成書時間的考察。參見 Pasquale D'Elia, *Quadro Storico-Sinologicodel Primo Libro di Dottrina Cristiana in Cinese*, Archivum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1934, pp. 193-222.

② 裴化行對羅明堅《新編西竺國天主實錄》的成書背景及與拉丁文本的關係進行了探討。參見裴化行：《天主教十六世紀在華傳教誌》，蕭溶華譯，上海：商務印書館，1936 年。

③ 陳綸緒在《羅馬耶穌會檔案館和漢圖書文獻目錄提要》一書中列舉了不同版本之間的差別。參見 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2002, pp. 90-99.

④ Joseph Shih, *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae, 1964.

⑤ 張西平：《西方漢學的奠基人羅明堅》，北京：《歷史研究》，2001 年第 3 期；張西平：《羅明堅〈聖教天主實錄〉拉丁文版初探》，成都：《宗教學研究》，2015 年第 4 期；張西平：《〈葡華辭典〉中的散頁文獻研究》，北京：《北京行政學院學報》，2016 年第 1 期。

⑥ 李新德：《從西僧到西儒：從〈天主實錄〉看早期耶穌會士在華身份的困境》，上海：《上海師範大學學報》（哲學社會科學版），2005 年第 1 期。

⑦②⑩ 利瑪竇著，梅謙立注、譚杰校勘：《〈天主實義〉今注》，北京：商務印書館，2014 年，第 3～9、4～5 頁。

⑧③③④⑦⑨④ 羅明堅：《新編西竺國天主實錄》，鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，台北：利氏學社，2002 年，第 6、5、26、58、34、52 頁。

⑨ 此處所謂《天主聖教實錄》，實為《新編西竺國天

主實錄》，此為翻譯上的失誤。

⑩⑫鄧恩：《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，余三樂、石蓉譯，上海：上海古籍出版社，2003年，第15～16、16頁。

⑪鄧恩認為羅明堅漢語水平不高、對中國理解不透彻，他如此評價：“先打開中國大門的羅明堅，從此就再也沒有返回中國。羅明堅在初次接觸中國語言的學習的時候，比利瑪竇的年齡要大。儘管他付出了最大的努力，但是由於記憶力的衰退，使他無法真正地掌握好中文。他為學習中文而付出的艱苦努力和他糟糕的健康狀況，使他精力憔悴。雖然他還不到50歲，但是利瑪竇談到他時說：‘他已經老了。’詳見鄧恩：《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，第17頁。

⑬梅謙立指出，利瑪竇的貢獻在於宇宙九天的介紹，參見《〈天主實義〉今注》，第5頁。對於此問題，筆者將另有文章進行討論。

⑭⑮⑯⑰⑱羅漁譯：《利瑪竇書信集》，台北：光啟文化事業、輔仁大學出版社，1986年，第427、434、446～447、457、446～447頁。

⑲脫利騰大公會議後，教會奉“多瑪斯神學”為正統，其神學的一大基本特點是強調理性神學的論證。

⑳張西平在《羅明堅〈聖教天主實錄〉拉丁文版初探》一文中對第一部分的主要內容進行了梳理。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ Pietro Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, vol. 2, Macerata, 1911-1913, p. LXIII, p. 499, p. 501, p. 511, p. 524, pp. 519-520, p. 520, p. 520.

㉞ Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*, I, p. 20.

㉟ Léon Wieger, *Notes sur la première catéchèse écrite en chinois 1582-1584*, Archivum Historicum Societatis Iesu I, 1932, I, pp. 72-84.

㊱㊲ Pasquale D'Elia, *Quadro Storico-Sinologico del Primo Libro di Dottrina Cristiana in Cinese*, pp. 193-222.

㊳ Pasquale D'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma, 1942-1949, I, p. 197, note 2.

㊴裴化行：《天主教十六世紀在華傳教誌》，第263頁。

㊵ Joseph Shih, *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, pp. 54-91.

㊶㊷夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，向紅豔、李春園譯，董少新校，上海：上海古籍出版社，2012年，第88、100頁。

㊸指耶穌。

㊹羅明堅所譯拉丁文版“四書”中曾用“luna”譯“明”。

㊺柯毅霖根據 J. Jennes 在 *Four Centuries of Catechetics in China. Historical Evolution of Apologetics and Catechetics in the Catholic Mission of China from 16th Century until 1940* (Taipei, 1975) 一書中的觀點 (p. 30) 得此結論。參見柯毅霖：《晚明基督論》，王志成、思竹、汪建達譯，成都：四川人民出版社，1999年，第110頁。

作者簡介：王慧宇，中山大學哲學系博士研究生。廣州 510275

[責任編輯 陳志雄]