

# 明清之際 呂宋佛郎機僧漢籍撰述機理探析

代國慶

[提 要] 西人漢籍是大航海時代中西文化交流的產物,內容豐富的圖書見證了中西文化交流的多層次性,其文本形態、撰述機理本身同樣是中西文化交流的重要組成部分。呂宋佛郎機僧在呂宋、福建地區著述的漢文圖書數量雖少,但意蘊豐厚。通過對異質文化處境、語言研習、文本形態的綜合考察,可以了解呂宋佛郎機僧漢籍撰述的一般機理,並透知其撰述風格演化的內在依據。

[關鍵詞] 呂宋佛郎機 跨洋閱讀 漢籍 書籍史

[中圖分類號] B978; K242.1 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2023) 03 - 0085 - 11

明萬曆以降,西班牙以“呂宋佛郎機”之名始見諸史冊。蔡汝賢《東夷圖說》載呂宋“其風俗、服食、婚姻與佛朗機大同小異”。張燮《東西洋考》明確指出“呂宋遂為佛郎機有矣……今華人之販呂宋者,乃販佛郎機者也”。入清後纂修的《明史》“呂宋傳”延其說,徑言“名仍呂宋,實佛郎機也”。西班牙人亦以“佛郎機”自稱。高母羨(Juan Cobo)《無極天主正教真傳實錄》多次言及“佛郎機”,自視為“佛郎機僧師”。多麻氏(Tomás Mayor)《新刊格物窮理便覽》作“佛郎”,以“佛郎國”、“佛郎人”、“佛郎輩”自居。<sup>①</sup>正是上述佛郎機僧在漢語研習上取得突破,進而撰述漢籍,實現了中西圖書的深入交流並造就了獨具特性的閱讀社區。本文主要關注西班牙多明我會士在呂宋、福建地區的漢文著述,<sup>②</sup>重點考察其撰述機理,以加深對呂宋佛郎機僧在這場中西際會中扮演角色的理解。

## 一、番僧拉達的“跨洋閱讀”及其困境

16 世紀後半葉,渡海東來的歐洲人開始研習漢語並撰述漢籍,這是中西文化交流史及漢籍史中的一個重要歷史現象。他們增加的漢籍數量雖有限,但擴大了漢籍門類,豐富了漢籍屬性並突破了漢籍製造的文化藩籬。法國漢學家裴化行(Henri Bernard)較早意識到此一文化現象,發表長文《歐洲作品的漢文編譯:從葡萄牙人進入廣州到法國傳教士抵達北京期間的書目(1514~1688)》,以耶穌會士漢文著述史為線索,列出了多達 550 種的書單,同時注意到西班牙傳教士的貢獻,收錄了 5 種佛郎機僧在呂宋撰述的漢文文獻。<sup>③</sup>

中西文獻可徵且學術界能確認的,因掌握漢語而選派入華並撰述漢文圖書的首位傳教士就是

西班牙奧斯定會士馬丁·拉達(Martín de Rada),他被福建官員稱為“番僧馬力陳”。青少年時代的馬丁·拉達先後在法國巴黎、西班牙薩拉曼卡求學,深受歐洲文藝復興的影響,培養出圖書閱讀與科學觀測的畢生愛好。同時他具有宗教熱情和探險精神,後加入奧斯定會並於1557年渡海來到墨西哥。其後又於1564年加入黎牙實比、烏爾內塔探險隊,成為首批踏足菲律賓群島的西班牙傳教士之一。<sup>④</sup>拉達具有的豐富異域經歷極大充實了他的閱讀履歷。在從美洲啟航赴東方時,拉達隨身攜帶了20多種歐洲印刷圖書,這些圖書將伴隨他橫跨太平洋。<sup>⑤</sup>拉達在福州訪問期間,特意購置了一批中國圖書並對其品相、內容以及雕版印刷術作了近距離的觀察和評斷。<sup>⑥</sup>此外,拉達撰述了漢文本的經文教義、漢西詞典以及關於中國之行的札記。可見,拉達在中西圖書的跨洋流通、閱讀以及撰述等方面作出了卓越貢獻。

拉達跨洋閱讀的經歷表明,異質文化處境、語言研習以及可複制性文本是跨文化圖書能否被接受的重要機理。毫無疑問,拉達具備那個時代少有的異質文化生活體驗,他曾在墨西哥、菲律賓、中國、淳泥等地活動,並長眠於東方海域。對於上述不同地區的族群、文化,拉達作了較為深入的考察。出於傳教目的,拉達研習過多種土著居民的語言,精通墨西哥奧托米語、菲律賓宿務語和他加祿語,並撰述有關於奧托米語、宿務語的語言學作品。他對漢語的掌握程度雖並不令人滿意,但足以讓他取得赴華訪問的優先權。他對圖書的熱愛以及對中西圖書的蒐集,在很大程度上得益於當時印刷技術的普遍應用。他從歐洲攜帶的圖書不乏來自於西班牙塞維利亞著名的克倫伯格出版社。<sup>⑦</sup>拉達在福州街頭採購的圖書大多為質量並非上乘的坊刻本,其中不少來自建陽書坊。經拉達之手,16世紀中國、西班牙最重要的印書商出版的圖書交匯於菲律賓。甚至這些圖書的旅途還要延伸,拉達曾在福建巡撫劉堯誨面前展示過一本歐洲印製、裝訂的宗教圖書,他採購的部分中國圖書或許被運往墨西哥,甚至歐洲。這些圖書能實現遠距離的跨洋之旅,在一定程度上緣於圖書已不再是稀缺珍貴的物品。印刷術大大壓縮了圖書製造成本,並顯著提升了圖書數量,不僅重構了圖書市場,而且改變了圖書形制,圖書得以成為一種真正耐用且實惠的大眾消費品。

不可否認的是,拉達在菲律賓所處的物質環境和文化氛圍並不利於圖書的撰述、保存和傳播。菲律賓濕熱的氣候,基本生活設施的簡陋以及書寫材料、刊刻技術的缺乏,讓文本撰述與保存變得極為困難。更為重要的是,拉達的科學觀測和圖書撰述被視為“個人愛好”,並非西班牙殖民當局的當務之需。在上述處境下,拉達蒐集的諸多中西圖書大多佚失不存,其個人著述手稿原本亦下落不明。幸運的是,遠在美洲的奧斯定會士門多薩(Juan González de Mendoza)竊取了拉達手稿抄本中關於中國的信息並據此撰述成《中華大帝國史》一書。此書不同語種的印刷版本迭出,流布廣泛,影響深遠,在很大程度上更新了馬可·波羅所塑造的中國形象。《中華大帝國史》造就了門多薩的歷史聲譽,而踐行跨文化之旅並嘗試撰述跨文化文本的拉達則為世人所忽視,可謂是被遺忘的跨洋閱讀的開創者。兩者歷史命運的反差,凸顯出可複制文本的重要性。這表明,以菲律賓為中介的跨洋閱讀尚存在薄弱環節,印刷術的引入乃當務之急。

在拉達之後,羅明堅(Michele Ruggieri)等入華耶穌會士以及高母羨等呂宋佛郎機僧在異質文化處境、語言研習以及可複制性文本三方面均取得突破性進展,從而使得他們的跨洋閱讀與漢文著述更具歷史影響力。與此同時,入華耶穌會士和呂宋佛郎機僧在上述三方面的不同處境也導致兩者著述風格的差異,以致兩者在中國的傳教路線及其所踐行的跨文化交流路徑具有顯見的分歧。值得注意的是,呂宋佛郎機僧歷經不同的文化處境,其漢文著述呈現出較為明顯的風格演化,其間入華耶穌會士給予他們重大影響。

## 二、文化處境：從呂宋唐人社區到福建閩東

呂宋佛郎機僧以入華敷教為旨歸，呂宋唐人成為他們重要的傳教中介以及冀圖入華的跳板。1587年7月，首批15名多明我會士抵達菲律賓，在同會會士、首任馬尼拉主教薩拉薩爾(Domingo de Salazar)的安排下，他們開始接手呂宋唐人的傳教事務，先後在八連(Parián)、比農多(Binondo)等唐人社區建堂開教。直至1632年底，多明我會士進入福建，並在福安建立傳教點。

### 1. 馬尼拉八連

明季赴呂宋的中國人多為“我海邦小民，行貨轉販”者，<sup>⑧</sup>即閩南方言指稱的“生理人”，西班牙人譯稱為“Sangley”。起初，這些生理人與西班牙人混居於馬尼拉。隨著馬尼拉王城的修繕，唐人被安置於王城外的八連(即福建官方所言的“澗內”)聚居，“漸至數萬，間有削髮長子孫者”。<sup>⑨</sup>在此居住者基本是沒有皈依天主教的“不入廟”唐人。他們人數眾多，高峰時可達3萬餘人，掌握著馬尼拉的經濟命脈。誠如福建巡撫徐學聚所述“我壓冬之民，教其耕藝，治其城舍，遂為隩區，甲諸海國”。<sup>⑩</sup>這讓勢單力薄的西班牙人倍感壓力，並採取各種手段壓制呂宋唐人。從1593年底至1603年底的十年間，呂宋唐人頻繁遭驅逐，且兩次被屠殺，八連社區多有拆建。

作為呂宋唐人最大的聚居區，八連引發了傳教士的關注，貝納維德斯(Miguel de Venavides)、馬爾多納多(Juan Maldonado)是最早到此地布道的多明我會士。其後高母羨、多明敖·黎尼媽(Domingo de Nieva)先後加入。他們在緊挨八連處建造一小教堂及醫院，統稱為聖加百列堂。面對異教唐人，多明我會士的優先工作是宣介基本教義，並試圖協調耶儒關係以吸引唐人的注目和接納。這在多明我會士撰述、出版的最早一批漢文著述中得到直接體現。

多明我會士在八連刊刻的第一部漢文作品是《天主要理》(*Doctrina Christiana en lengua China*)，這也是菲律賓歷史上首部刻本圖書。<sup>⑪</sup>此書封面為西班牙文，正文則為漢字。封面文字標明了刻工(Keng yong)、刊刻地點(八連)以及出版授權者(多明我會)、限定的使用者(在唐人中布道的教長)等信息，但並未標出作者和出版時間，其出版程序並不符合西班牙嚴苛的出版流程。這暗示，《天主要理》一書是多明我會和唐人刻工合作的私刻圖書，規避了教俗當局的圖書審查。後世學術界多認為，貝納維德斯是主要的撰述者，高母羨作了進一步修訂。此書內容涵蓋天主教最基本的經文、教理以及典禮，納入了深具多明我會神學傳統的玫瑰經奧義。

在呂宋的唐人雖多為身份低微的生理人，但他們具有的理性、才智還是令多明我會士印象深刻。高母羨在信中稱讚“他們如此機敏和手巧，在一千個人中挑不出一個是不能給他們講道理的”。<sup>⑫</sup>多麻氏在《格物窮理便覽》序言中亦有感而發，“汝唐人聰明超類而愈有感”，“識汝唐人聰明之甚”。甚至不乏低級功名的文士前來呂宋營生，並與高母羨切磋辯教。《無極天主正教真傳實錄》便是“大明學者”與“佛郎機僧”對談的生動寫照。<sup>⑬</sup>此書於1593年3月刊刻於八連，其內容上的最大特色是秉持自然理性的神學論證風格，實現了朱熹理學與托馬斯神學之間的交流對話。該書通過對太極、無極、性道以及天文、地理、動物機能等議題的理性推論，形塑了一位具有顯著理學色彩的無極天主形象。遺憾的是，此一耶儒對話和融合思路並沒有被其他多明我會士繼承，其中一個重要原因是他們所處的異質文化處境發生了根本性變化。就在《無極天主正教真傳實錄》出版半年後，因唐人潘和五殺死時任總督達斯馬里納斯，導致八連被拆，唐人被“革回”。<sup>⑭</sup>1603年的“機易山之事”，呂宋唐人幾被屠戮殆盡，八連再次被毀。<sup>⑮</sup>以八連為中心的圖書編撰也就到此為止。

### 2. 馬尼拉比農多

比農多位於馬尼拉王城之北,巴石河北岸,皈依天主教的“入廟者”佔有顯著比重。1597年,多明我會士在此地建立了教堂。1602年,黎尼媽、多麻氏、布蘭卡斯(Francisco Blancas de S. José)等傳教士調配到此地。<sup>⑩</sup>在布蘭卡斯的鼓勵下,唐人信徒胡安·維拉(Juan de Vera)、伯多祿·維拉(Pedro de Vera)兄弟重建印刷業,黎尼媽《新刊僚氏正教便覽》、多麻氏《新刊格物窮理便覽》經由伯多祿·維拉之手,於1606年、1607年先後出版。<sup>⑪</sup>

經過上述變故後,西班牙教俗當局強化了對呂宋唐人的限制,加快了唐人的西班牙化進程,皈依天主教、定居於指定地域並與當地菲律賓人通婚被視為主要的同化路徑。此一時期負責圖書出版的唐人刻工維拉兄弟均是天主教徒。《新刊僚氏正教便覽》是對前述簡本《天主要理》內容的充實和深化,上下兩卷五篇,上卷專注於詮釋教理,下卷著重講解經文,同樣收錄了玫瑰經。此書主要為神職人員對已皈依的唐人信徒布道時所用,亦可為入廟唐人加深信仰所備讀。《新刊格物窮理便覽》可視為高母羨《無極天主正教真傳實錄》的續篇,但內容風格有顯著變化。此書計三卷七章,較為系統地闡釋了世界萬物的秩序,並執於宣介一種較為純粹的天主教義。是書不僅捨棄了“無極天主”說,而且加大對中國歷史、宗教及習俗的批判。在1607年之後,比農多不再出版漢籍。這固然與精通漢文的傳教士以及掌握印刷技術的唐人刻工的離去有關,但更與比農多加快納入到西班牙殖民統治框架相連。對於在比農多的傳教士以及當地唐人而言,以漢字為載體的宗教圖書撰述、刊刻的必要性變得越來越小。直至多明我會士進入中國大陸,漢文圖書的撰述才再次出現。

### 3. 福建福安

福安地處閩頭浙尾,山海相間,文教不昌,但天主教在此地並非沒有知音。當地士子郭邦雍、繆士珣等人經艾儒略授洗入教,他們雖期待艾氏前來宣鐸,但並未如願。正是在郭邦雍的邀請和安排下,多明我會士高琦(Angel Coqui)前來福安,開啟了呂宋佛郎機僧在中國內地傳教的歷史。他們面對的是一個仙佛偶像遍地、釋道習俗廣布的社會,即便是儒家禮儀也不免摻雜有諸多民間俗情。素來以神學正統自居的多明我會士自然對上述現實作出反應,他們在福建撰述的漢文著述體現出顯著的批判鋒芒和辯教色彩。

施若翰(Juan García)的《天主聖教入門問答》(1642)是入華多明我會士刊刻出版的首部漢文圖書。<sup>⑫</sup>是書為一教理本,通篇以問答形式呈現。這表明,初入華的多明我會士當身處異質文化處境時,宣明基本教理教義仍是其首要任務。但是書在行文間夾雜了大量對中國禮俗的批評,涉及玉皇、輪迴、紙錢、佛、算卦、風水等議題,把中國神佛一概視為魔鬼,“每假借神佛以顯神通,使人盡入其羅網耳”。類似的評論雖業已在耶穌會士撰述的漢文文獻中出現,作為後來者的多明我會士並沒有錯過在首部刊刻出版的圖書中申明他們的觀點。與多明我會士在八連刊刻的《天主要理》採取的迴避態度以及羅明堅、利瑪竇初入華時的克制心態相比,施若翰的筆鋒更為犀利且毫無顧忌。類似的批評亦見諸多明我會士羅森鐸(Francisco González San Pedro)的《聖教撮要》(1706)。<sup>⑬</sup>此書在不長的篇幅內,專門列出“玉皇仙佛等非主不得管人”、“風水非真”、“擇日為妄”、“算命為誕”、“信夢無憑”、“師巫和煞等邪說”、“靈魂非氣”、“靈魂不滅”、“靈魂無輪迴”、“神鬼人魂不能飲食”、“紙錢”、“血盆”等標題,並給予評析。值得注意的是,福安士人王道性在序文中稱是書“詳天神魔鬼之辨,明肉身靈魂之說,斥邪說,解疑惑”。可見,經過多明我會士在此地六十餘年的經營,當地奉教士人已成為其神學立場的附和者、追隨者。當多明我會士進一步把質疑的對象變易為耶穌會士的傳教策略時,“禮儀之爭”也就在所難免。萬濟國(Francisco Varo)《辯祭》、《聖教明徵》等漢文著述立場鮮明地闡釋了多明我會士對於祭祖祀孔的觀點,成為該會在此一紛爭中的代表作。

作為“禮儀之爭”對立的兩方,多明我會士和耶穌會士固然在關涉中國禮俗的義理和實踐層面有尖銳紛爭,但兩者漢文著述的內容其實大同小異,互為借鑒資用多於斥責批駁。高母羨在撰述《無極天主正教真傳實錄》之前便曾認真閱讀過羅明堅的《新編西竺國天主實錄》,兩人還不約而同地選擇翻譯《明心寶鑑》( *Beng Sim Po Cam* )。利瑪竇《天主實義》的著述風格與《無極天主正教真傳實錄》一脈相承,兩者之間的關聯值得探究。作為多明我會聖母神學傳統的玫瑰經,亦為耶穌會士接納、宣介,耶穌會士羅如望編譯了《誦念珠規程》一書,圖文並茂宣講了玫瑰經。多明我會士更直接借用了耶穌會撰述的經文日課、教理教義、聖徒傳記、辯教護教等圖書。兩者漢文著述風格的趨同,重要原因在於所置身的異質文化處境相同或相似。中國語言的多樣性與文字的劃一性,悠久的文本書寫傳統、完備的印刷技術,是天主教傳教士入華後均要面對並加以適應的處境。耶穌會士取得的經驗以及撰述的漢籍,成為多明我會士入華後重要的參考對象和可資利用的現成資料。

### 三、漢語研習:從方言到官話

作為較晚抵達呂宋的傳教團體,多明我會士之所以接管呂宋唐人教務,直接原因就在於此前負責的奧斯定會士無法掌握漢語而工作成效不彰。這意味著,語言研習是異質文化處境下布道的先決條件。對於多明我會士而言,漢語學習更具迫切性。當他們一旦掌握了呂宋唐人的語言文字,撰述唐冊也就順理成章。然而此一語言訓練對於將來入華後的工作並沒有多少幫助,呂宋唐人社區流行的閩南語與多明我會士入華活動的閩東地區的語言大相徑庭,無法溝通。面對多樣的方言,一個較為便捷的解決之道是掌握通用的官話,這也是耶穌會士的經驗之談。多明我會士的語言研習經歷了從方言到官話的轉化,這將深刻影響他們的漢文著述。

#### 1. 方言

貝納維德斯最早掌握了閩南方言(口語),後來的高母羨更勝一籌,具備漢語書寫能力。黎尼媽是此一時期在唐人社區中布道時間最久者,他還掌握了他加祿語。多麻氏“與汝唐人交談,輒習學唐話,頗諳音語”,熟練掌握了閩方言。上述傳教士掌握的漢語其實就是閩南方言,為呂宋唐人日常交流所用。當把口語轉錄為書面語時,也就造就了方言文本。呂宋佛郎機僧基於閩方言的圖書著述,無意間對閩方言文本、閩方言文學作出了重要貢獻。

伴隨著語言研習,佛郎機僧在呂宋撰述了幾部中西詞典和語法書籍。據考訂,貝納維德斯、黎尼媽、高母羨等人均編撰有漢語詞典或語法,<sup>20</sup>其初衷是為了引介學習漢語的方法。鑒於他們操練的是方言,其語言學著述大概是針對閩南方言展開的語言訓練。同一時期在菲律賓傳教的耶穌會士基利諾編撰的《漢西辭典》(1602)以及佚名的《漳州話語法》( *The Arte de la Lengua Chio Chiu*, c. 1620)均是閩南語詞典或語法書。上述多明我士的語言學著述應屬同一風格。同時期的西班牙文獻多少提及了他們學習漢語的努力以及達至的成效。1589年7月,高母羨在信中提及,貝納維德斯可用漢語布道,而他自己尚未掌握此一語言。<sup>21</sup>1590年6月,薩拉薩爾主教向國王匯報說,負責唐人教務的4位多明我會士有兩人(貝納維德斯和高母羨)已經掌握了漢語,其中一人還可以書寫。<sup>22</sup>高母羨曾抱怨漢字繁多、音調複雜,同時驚歎於呂宋唐人識字率之高。<sup>23</sup>呂宋唐人所具備的文化水平無疑強化了高母羨等人學習漢語的緊迫性,同時給予他們學習漢語一定的便利。

傳教士研習閩南方言的最初動機或許源自西方深厚的口頭傳統,掌握了口語便可與呂宋唐人直接交流。正如高母羨在1589年披露的那樣,貝納維德斯用漢語,確切的說是閩南方言來布道,此種方式契合托鉢修會的街頭布道傳統。這意味著,在呂宋出現的最早的漢文教理應該是以口語的

形式呈現,且具有顯見的方言風格。但此一口頭傳統很快受到挑戰。即便遠離中國,呂宋唐人還是攜帶有數量可觀、品類繁多的圖書,延續了中國書面語傳統。呂宋唐人社區本質上是一個商業社會,在商業契約氛圍下,書面語比之口語更具確定性和約束力。商人社會的流動性同樣加深了傳教士對口頭布道效能的擔憂。基於上述態勢,多明我會士把口頭布道轉錄為書面文本成為必然之舉,其結果是產生了具有方言特色的書寫文本,典型的代表即為在八連出版的《天主要理》。

《天主要理》通篇以閩南語寫就,不僅閩南語對譯的教會術語充斥其中,諸如僚氏/Dios(天主)、居律氏/Cruz(十字架)、西士/Jesus(耶穌)、奇尼實道/Cristo(基督)、沙膠覽民廚/Sacramento(聖事)、茅知氏冒/Bautismo(授洗)等等,而且通篇構以閩南方言句式。如是書首篇經文聖號經:“俺有冤家,本頭僚氏救阮。因為山礁居律氏,記號父子,並卑厘廚山廚,力助阮。啞民西士。”冤家(仇)、阮(我等)、記號(因……之名)等均為閩南語,是為典型的方言句式。其後的《僚氏正教便覽》與《格物窮理便覽》同樣採納諸多閩南方言對譯的術語。

上述語言學著述,閩方言教理書與福建地區刊刻的《荔枝記》(建陽坊 1566 年及 1581 年刻本)、《滿天春》(17 世紀初漳州海澄刊刻)等劇本共同構成最早一批閩南語刻本文獻,彌足珍貴。然而,當多明我會士步入閩東地區時,此前的語言訓練失去了用武之地,無法滿足新環境下的交流需要,研習一種更具普遍性的語言成為當然之選。

## 2. 官話

繼高琦之後,多明我會士黎玉範(Juan Bautista Morales)於 1633 年來到福安並長期在此地傳教。他曾編寫過一部西漢官話語法詞典(*Gramática española-mandarina*),這是多明我會士研習官話的重要起點。其後多明我會士多見撰述語言學作品。萬濟國系統梳理了漢語詞匯及語法,編撰了《西班牙文釋義的漢語詞匯》(*Vocabulario de Letra China con la Explicacion Castellana*)、《官話詞匯》(*Vocabulario da lingua Mandarina*)以及《官話語法》(*Arte de la lengua Mandarina*)等。這些語言學著述留存於世,對西方的漢語研習和漢學研究產生了顯著影響。這是對萬濟國語言研習的肯定,表明他對漢語官話的掌握程度是那個時代入華西人中的佼佼者。

與研習語言風格相一致,多明我會在中國撰述的漢語作品多改為官話文言,並幾乎全盤接納了耶穌會的譯稱術語,而與此前的呂宋唐冊文風判然有別(《無極天主正教真傳實錄》是一個例外)。以呂宋本《天主要理》聖號經為例,入華多明我會士作了全面改寫。《天主聖教入門問答》作:“以十字聖架號。天主我等主,救我等,於我仇,因罷德肋及費略及斯彼利多三多名者。亞孟。”萬濟國《總贖撮要》:“以十字聖架號。天主我等主,救我等於我仇。因罷德肋及費略及斯彼利多三多名者。亞孟。”<sup>24</sup>而在他們之前,入華耶穌會士譯介的《天主教要》聖號經作:“以十字聖架號。天主我等主,救我等於我仇。因罷德肋及費略及斯彼利多三多名者。亞孟。”<sup>25</sup>多明我會士新版聖號經完全抄錄自耶穌會士的聖號經譯本。

由此可見,入華後多明我會士的漢文著述風格已經與耶穌會士合流。耶穌會士的著述已在閩東地區流布,後來的多明我會士無論在主觀意圖上還是客觀形勢上均無法取代數量繁多、內容豐富的耶穌會士漢文著述。順勢借用現成的耶穌會士作品,並有針對性地補充,成為多明我會士的最佳選擇。事實也是如此,施若翰在《天主聖教入門問答引》中說道,“天主聖教載籍極博,理道極玄。此書專以啟誨愚蒙,故爾粗略言之。若有志儒賢欲窮其底裡者乎,則有天學諸書在”。所謂的“天學諸書”即指耶穌會士的著述,並在是書中多次提及具體的書名,如“略見《萬物真原》、《天主實義》、《畸人十篇》等書,茲不復贅,但能信其必有而望畏之,斯為行善之基云”。萬濟國《總贖撮要

敘》亦言及“聖教總牘業經耶穌會士前後譯述傳世，其來久已”。這都表明，多明我會士非但沒有排斥耶穌會士著述，反而大力引薦，並為己所用。

與耶穌會士漢籍相比，多明我會士所撰之書文風更為簡約。王道性《聖教撮要序》稱，“泰西諸名賢據經史所載，譯以示人，其書幾乎充棟，但未免帙繁而難稽，詞奧而莫通。茲幸羅先生殫引入婆心為撮其要，以匯成一書……其文簡，其詞達，無非原生之所由來。”萬濟國《總牘撮要敘》亦言“捨繁就簡，補入一二”。簡約文風可謂多明我會士下層傳教路線的必然表達，誠如羅森鐸《聖教撮要引》申明的那樣，“詞省則易覽，文淺則易通，不拘賢庸士農，可以共識。至於奧妙之旨，高雅之文，見於聖教正理他書，得以詳觀。而茲特採大略，非謂其理之止於此，亦非謂其理之不顯具於此也。”

在奉教士人的幫助下，多明我會士亦不乏撰述“奧妙之旨，高雅之文”，最為典型的的就是賴蒙篤（Raimundo del Valle）的《形神實義》（1673）。此書是對阿奎那《神學大全》的漢文摘譯，即是書自言的“祖諸聖師多瑪斯所著《陡球日亞》之言”。<sup>26</sup>值得注意的是，眾多奉教儒生參與了是書的編撰工作：“同會羅文炤訂”，“澱水祝石、後學三山李九功閱，韓陽王道性、王道牲潤”。羅文炤，福安人，首位華籍主教。祝石（浙江蘭溪人）與李九功（福建福清人）均為耶穌會士皈依，福安人王道性、王道牲兄弟（均為康熙年間恩貢）則是多明我會士的門徒。眾多本土人士的參與表明是書的重要性以及譯述之難，其“凡例”表露：“性理學原為艱深難知，苦無中國成語，苟飾以佞屈聱牙之詞，觀者愈覺茫然，故艱深之理務出以平易之語，甚勿以粗淺而忽諸。”另一部具有較深義理且用詞典雅的漢文作品是萬濟國的《聖教明徵》。作者在“小引”中謙虛地判定是書“不流於卑，不過於高……恍若適中之味，人人克嘗，庶不歎高者之難求而卑者之易得也”，“俾賢智者可俯而就，顛蒙者可跂而及，是則余作《明徵》之意也。”<sup>27</sup>此種“適中”正與當地低級功名奉教士子的文學修養水平相對應。

萬濟國在《聖教明徵》“凡例”中，特意提醒讀者正確認識耶穌會與多明我會著述之間的差異，比對耶穌會的著述，“其所已見者，勿駭為雷同，所未見者，勿鄙為杜撰云。”作為深涉“禮儀之爭”的關鍵人物，萬濟國為“未見者”辯護，當有深意，這其實隱含承認兩會之間的神學差異。此一神學上的歧見，不僅體現在“禮儀之爭”，還凸顯於聖母神學。耶穌會極力倡導的“聖母無玷始胎”說並不為多明我會所容。在多明我會撰述的漢籍中，只字不提“無玷始胎”。“玫瑰聖母”則被頻繁宣揚，多部著述與此一神學議題直接相關。《總牘撮要》收錄了官話新版的玫瑰十五端經；馬喜諾《玫瑰經會規》不厭其煩地羅列“歷代教皇頒定”的大小赦規條，以“賜與會中人者”；<sup>28</sup>羅森鐸《聖女羅洒行實》描述了一位玫瑰聖母崇奉者的生平事跡，“且知弱女子之敦修純潔有如是者”；<sup>29</sup>歐加略的《人類真安稿》是一部玫瑰聖母神學的綜合之作，系統闡釋了祈禱神學、十五端經奧義、十五端聖會以及十五端經聖跡。<sup>30</sup>此書所標示的“稿”字，表明它尚未付諸刊刻。這也提醒我們有必要對文本的形態做一考察。

#### 四、文本形態：從稿本到刻本

訴諸不同材質的文本，歷史信息才得以留存於世、傳播於域。在大航海時代，中西方均發展出便捷的文本載體以及具有競爭力的文本複製技術，紙張、印刷術得到普遍採用。對於思想對話而形成的跨文化文本而言，它們在具體的文本形態上同樣呈現出多種形制文本的交融特徵。呂宋佛郎機僧獨特的著述歷程造就出多樣化的文本形態，稿本、刻本俱全，雕版、活字版亦有所見。這些形態不一的文本從一個側面見證了多明我會士在中西物質技術交流上的貢獻，同時文本形態直接影響到它們在後世的傳布與留存狀況。

## 1. 手稿

目前可見的呂宋佛郎機僧最早寫就的漢文手稿是高母羨西漢對譯的《明心寶鑑》。據 1590 年 6 月薩拉薩爾主教致國王信函披露,此書“半頁寫有中文,半頁對譯為我們的文字”。<sup>④</sup>此一描述與現存西班牙國家圖書館藏本完全相符。<sup>⑤</sup>是書漢文部分由呂宋唐人按照中國書寫方式上下抄錄,背面的西譯文則為左右橫寫。鑒於當時呂宋唐人社區尚缺乏印刷設備,此書也就無法付諸刻印。其實中西字體、書寫合璧共存一書,在很大程度上限制了它被刻板印製的可能性。早期絕大部分的西漢詞典均為手稿,這便於中西字體、詞匯的對應,但也給印刷術提出了更高要求。在技術以及成本沒有取得突破之前,中西雙語文獻大多保持著手稿形態。

文稿如若尚未最終完稿,也就無法進入印刷環節。黎玉範《聖教孝親解》有三個篇幅不一、內容具有較大差異的稿本存世。這顯然是作者在不同時間撰述,並由不同人群持有。<sup>⑥</sup>從作者的角度來看,對一部尚未定稿的作品隨時修訂完全是常態。這意味著手稿無定本,甚至讀者亦可徑直在稿本上增刪、修訂。類似的情況見諸艾若望的《愛德中義利之辯》。<sup>⑦</sup>是書抄本不僅存在個別字的塗改,還有整句的增添,例如“蓋人當強壯,以欺人”,在右側空隙處,接“當強壯”後寫有“之時,是天主弗大禮爾也,而乃恃此強壯”。此句的增添是出於作者還是抄錄者之意,則不易判定。此外,傳教士的漢文著述尚需中國人筆潤、修訂。誠如萬濟國《聖教明徵小引》明言的“字句有不順處,只請一二教友略為刪減”。只有此一工作完成後,才是真正意義上的完稿。歐家略生前業已完成《人類真安稿》,並交給奉教儒生嚴謨校訂。嚴謨《題人類真安稿》有詳細說明,歐家略“出一書稿示謨曰:‘余欲著此書,子為我寫明修飾其一二,句續長短,前後以合於文。余謝爾以真十字架木。’謨曰:‘不敢,但欲附名書後。’敬寫就,岌岌惟恐有少戾於原義原文。而歐師乃以欲避熱羅源山中,帶書以去,不久升逝,不知會看詳並本會諸師同閱准刻否。今年丙子,倏幾十載,回顧前功尚未有得,深恨怠廢之罪,科場忙後返思上知之教,再檢點舊稿寫出……因而諸師檢詳,許刻傳布,則千七百年前天上所播之福音,我國於今而遍享之,豈非大幸?”嚴謨延遲修訂書稿,且未經教團審查,致使歐家略的遺文僅以手抄本形式傳布。這是嚴謨標示其為“稿”的原因所在。

嚴謨上述言辭提及的“看詳”、諸師“同閱”透露了傳教士刊書必經的審查程序。作者完稿並經中國教友筆潤,從文本內容上看雖具備了刊刻條件,但在程序上尚需經過同會“准刻否”。這可視為傳教士獨特的漢籍撰述刊印文化,並在文本形制上有所體現。艾若望的《愛德中義利之辯》顯然是准備刊印出版的,是書稿本首頁已經為圖書審查預留了版面:“極西多明我會傳教修士艾若望天寵父述定,同會(留空)全訂,值會(留空)准。”這表明書稿將在完成教內審查後出版。但上述審查並未完成,以致於首頁中留空的審查者無法填寫,是書只能以抄本的形式傳布。在早期,曾出現規避教會圖書審查的私刻現象。如在呂宋八連刊版的漢語本《天主要理》以及利瑪竇《天主實義》都曾存在作者默認,由教外人士刊刻出版的情況。

最後,關涉禮儀之爭的諸多辨駁之文多以手稿寫就、流布。在爭論過程中,卷入諸方以手稿形式參與討論,規避了教會繁瑣的審查程序以及禁令,從而以更為便捷、靈活且具有時效性的方式表達己方觀點。已經佚失的萬濟國《辯祭》一書就屬此類。曾閱讀過此書的耶穌會士李西滿(Simão Rodrigues)在奉教儒生李良爵的幫助下,“遂因每條問答之下,爰附一評,名曰《辯祭參評》”,並表示“以呈於會長畢先生焉”。<sup>⑧</sup>此書同樣是手稿,可貴的是它得以幸存。《辯祭參評》收錄了《辯祭》中的 12 條內容,使得已經佚散的《辯祭》得以管窺一斑。這表明,對於富有爭議性的話題,傳教士或奉教士人多以手稿的方式來表達自己的觀點。而個人見解與教團觀點是否一致,則需要“呈於會

長”以作進一步審查與討論。《聖教明徵》未獲教會審查,在相當長時間內以手稿形式流布,故缺乏教團審查、批准者的名諱。在內容上,是書以較大篇幅批駁諸多中國禮俗,涉及到“禮儀之爭”中的核心問題。首章“天地人物必有造之者”用大量篇幅批駁中國已有的創世諸說,如“釋天地萬物非由於自然”、“元氣不能分天分地”、“理非造物之原”、“太極非生物之原”、“盤古非分天地之主”、“天地不能生人物”、“世尊元始非造物主”、“釋佛老本自無權又非造物主有授以權”。此書更多屬萬濟國個人的神學觀點,寫於康熙十六年(1677),時值耶穌會士對中國禮儀的觀點佔據上風。作為反對一方,萬濟國的觀點至少尚未被羅馬當局認可,該書採用稿本形式流布也就容易理解。

出於不同的撰述處境,上述著述以手稿的形式呈現。從長遠來看,這給文本帶來不利的影響。稿本內容易於改易,且無法保證其完整性與準確性。由於缺少更多的副本,稿本流通範圍及存續時間受到極大限制,易於散佚。傳教士對此有清醒認識,在可能的情況下,他們還是樂於刊刻自己的著述。如賴蒙篤在1663年即已完成《形神實義》的撰述,時值楊光先掀起“曆獄”,以致是書的刊刻被擱置。但當康熙親政、恢復優待傳教士後,是書的刊刻重新提上日程,並於1673年刊印。

## 2. 刻本

早在呂宋時,多明我會士就積極引入印刷術。西班牙人雖一貫偏愛古登堡印刷術,但現實處境讓他們採取務實舉措。就近採用中國雕版印刷術,僱用中國刻工並使用中國印刷材料是當時在呂宋建立印刷業最為可行的路徑。出於對市場動向的敏銳察覺以及精湛的工藝,唐人刻工壟斷了呂宋早期印刷業。以 Keng yong 為代表的唐人刻工不僅刊刻中文圖書,而且雕版字母圖書,前述漢文本《天主要理》便出自其手。是書封面的西班牙圖文呈現出典型的歐式風格。此外,他加祿—西班牙文雙語版《天主要理》(*Doctrina Christiana, en lengua española y tagala*, 1593)亦是中國印刷術的產物。這在世界印刷史上具有重要意義。是書見證了中國印刷術在呂宋,或者寬泛意義上的西方基督教世界的傳播和使用。同年刊刻的《無極天主正教真傳實錄》具有顯著的建本圖書款式,是書的存在完善了建本外傳的鏈條。上述三部圖書均是福建印刷業在呂宋延伸的產物。在呂宋,字母圖書出產更多,對印刷術的要求更迫切,這導致呂宋印刷業技術上的革新。唐人刻工胡安·維拉在多明我會士布蘭卡斯的啟發和支持下,在呂宋本土自創活字印刷機,並用來排印字母圖書。現存最早的一部是1604年在比農多出版的玫瑰會省章程(*Ordinationes generales Prouintiae Sanctissimi Rosarij Philippinarum*)。美洲多明我會士稱讚此書“印製的字體如此優美,就像在羅馬或法國里昂的一樣”。<sup>⑧</sup>胡安創設的活字印刷術的來源尚不明確,顯然不是來自於當時日本的歐式印刷機(范禮安指令天正使團在歐洲購置,先後安置於澳門和日本長崎等地),同一時期中國銅活字技術是否對胡安產生過影響,亦不得而知。其後,胡安的弟弟伯多祿·維拉繼續運營印刷機。他針對不同的文字採用不同的印刷技術,字母用活字技術排印,漢字仍沿用雕版技術。因此他所刊就的《新刊僚氏正教便覽》與《新刊格物窮理便覽》聚集了兩種不同的印刷方式,在世界印刷史上具有獨特地位。

入華後,多明我會士刊刻的圖書重新回歸中國傳統的雕版印刷術,但披露的印刷信息則較為有限。《天主聖教入門問答》引言題款提到了“玫瑰草廬”,這應該是他所在的福安玫瑰聖母堂,但是否為是書雕版、刊行的地點則不能確定。《總牘撮要》為“玫瑰堂藏板”,《形神實義》作“長溪天主堂刊”,《聖女羅洒行實》明言“閩福州府玫瑰堂梓”。不過,王道性為是書寫的序文題寫於“穆水之光風齋”,即王道性在福安穆陽的書齋。《聖女羅洒行實小引》則“題於羅川之橘園堂”,即羅源一天主堂,顯然不是上述的“閩福州府玫瑰堂”。與《聖女羅洒行實》一樣,《聖教撮要》亦於“閩福州府玫瑰堂梓”,但羅森鐸自序書寫地同樣在“羅川之橘園堂”。根據嚴謨提供的信息,傳教士“避熱羅

源山中”。此“羅川之橘園堂”或許即為傳教士的避暑之所。他們在此地得以片刻清閒，專心著述。上述著述的序言、引言在避暑地撰述並不意外。這意味著，多明我會福建地區的漢文著述並非在某一個教堂獨立完成，而是涉及多個不同的場所，甚至包括信徒個人的書齋。

上述圖書多見“堂題”、“堂梓”、“堂藏”、“堂刊”等字眼，但不能被一概視為“堂刻本”。<sup>④</sup>與耶穌會士不同，多明我會士的活動區域並非傳統意義上的圖書刊刻中心，他們刊刻的圖書數量比耶穌會士要少很多。這意味著，多明我會士並沒有形成一集中且完備的出版機構，上述“玫瑰草廬”、“玫瑰堂”、“長溪天主堂”、“閩福州府玫瑰堂”顯然並非指向同一場所。無論是“堂梓”還是“堂藏”，均意在表明書版歸天主堂所有，至於刻工以及實際的版刻地很可能都外在於天主堂。前述呂宋刻本圖書一般會在扉頁標明刻工、刊刻地點、時間等較為詳實的刊刻信息。入華傳教士的刻本圖書則多見標示作者、修訂者、審查者、批准者甚至潤色的中國教友的姓名，但基本不會提及刻工。在中國印刷業發達的情況下，有專門人員從事此一行當，且多為教外人士，其名諱不宜出現在聖教圖書中。其實同一時期大多數的中國刻本圖書亦鮮見刻工信息，這大概是中國圖書文化傳統重視圖書作者和內容，輕視圖書制作工序和刻工所致。

與入華耶穌會士相比，地處邊緣一隅的呂宋佛郎機僧於漢文圖書的撰述、出版並不凸顯，成績亦非出色，但他們的著述機理仍具有普遍性。通過對多明我會士異質文化處境、語言研習以及撰述文本形態的綜合考察，可以探知明清之際西人漢籍製造的一般流程以及所依賴的更為寬泛多變的物質、文化環境。呂宋佛郎機僧的著述歷程，同樣昭示著中西圖書、中西印刷術非同凡響的對話、交流機制，這不僅豐富了中外文化交流的內容，而且產生了不可小覷的歷史影響。

①新近對“佛郎機”稱謂的研究，參見金國平：《“中國大帆船”與“絲銀之路”：“Pariá”研究》，澳門：澳門基金會，2022年，第37~54頁。

②新近研究成果參見梅謙立《十七世紀末廣州天主教出版業與本地社會的互動》（《國際漢學研究通訊》第18期，北京：北京大學出版社，2020年）、張先清《傳教、刻書與文化網絡：十六至十八世紀多明我會傳教士的中文著述》（澳門：《澳門理工學報》，2021年第1期）以及拙文《明清時期福建天主教漢文文獻概述：西教士部分》（載陶飛亞、楊衛華主編：《宗教與歷史：漢語文獻與中國基督教研究》上冊，上海：上海大學出版社，2016年）等。

③Henri Bernard, *Les Adaptations Chinoises D'Ouvrages Européens. Bibliographie Chronologique Depuis la Venue des Portugais à Canton Jusqu'à la Mission Française de Pékin 1514-1688*, *Monumenta Serica*, Vol. 10, No. 1 (1945), pp. 1-57, 309-388.

④關於拉達的生平，參見Dolors Folch, *Biografía de Fray Martín de Rada, Huarte de San Juan. Geografía e*

*Historia*, 15, pp. 33-63.

⑤對於拉達所攜帶的歐洲圖書的討論，參見Dolors Folch, *Martín de Rada's Book Collection*, *Sinologia Hispanica, China Studies Review*, 6, 1 (2018), pp. 1-26.

⑥參見博克舍編注：《十六世紀中國南部行紀》，何高濟譯，北京：中華書局，1990年，第210頁；門多薩：《中華大帝國史》，孫家堃譯，北京：中央編譯出版社，2009年，第91~93頁。

⑦美洲大陸印刷術的引入與克倫伯格家族有直接的關係。參見Clive Griffin, *The Crombergers of Seville: the History of a Printing and Merchant Dynasty*, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 93, 114, 162, 247.

⑧⑩徐學聚：《報取回呂宋囚商疏》，陳子龍等編：《明經世文編》卷四百三十三，北京：中華書局，1962年。

⑨⑭張燮著，謝方校注：《東西洋考》卷五·呂宋，北京：中華書局，2000年，第89頁；第91頁。

⑪此書孤本存世，見藏於梵蒂岡圖書館，編號：Racc. Gen. Or. III, 246.12。影印本見張西平等主編：《梵蒂

岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》(第一輯), 38 冊, 鄭州: 大象出版社, 2014 年。

⑫⑭ Juan Cobo, *Dirigló a Sus Hermanos de Religión de la Provincia de Guatemala y España*, Carlos Sanz, *Primitivas Relaciones de España con Asia y Oceanía*, Madrid: Librería General Victoriano Suarez, 1958, p. 283; p. 278.

⑬此書孤本存世, 見藏於西班牙國家圖書館, 編號 R/33396。

⑮有關 1603 年屠殺事件的學術討論, 參見 José Eugenio Borao, *The massacre of 1603: Chinese perception of the Spaniards in the Philippines*, *Itinerario*, vol. 23, No. 1, 1998, pp. 22-39; 李慶:《早期全球化進程中的東亞海域: 明萬曆海外採金事件始末》, 北京:《國際漢學》, 2020 年第 4 期。

⑯ Jesus Gayo Aragon and Antonio Domínguez eds., *Doctrina Christiana: Primer Libro Impreso en Filipinas*, Manila: U. S. T. Library, 1951, p. 72.

⑰本文參考的黎尼媽《新刊僚氏正教便覽》為奧地利國家圖書館藏本, 編號: sin 282; 多麻氏《新刊格物窮理便覽》以羅馬耶穌會藏本為參考底本, 編號: Jap-Sin I, 171。

⑱施若翰:《天主聖教入門問答》, 鐘鳴旦、杜鼎克編:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》, 第 2 冊, 台北: 台北利氏學社, 2002 年。

⑲羅森鐸:《聖教撮要》, 法國國家圖書館藏本, 編號: chinois 7044。

⑳參見 José María González, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, Tomo V, 1966.

㉑⑳ Alfonso Felix, *The Chinese in Philippine, 1570-1770*, Manila: Solidaridad Publishing House, 1966, p. 128; p. 131.

㉒據記載, “儘管來到呂宋這裡的人身份卑微, 但仍低於百分之一的人不會寫字, 而在卡斯蒂亞的農民中, 識字的人不到百分之一。”參見 Juan Cobo, *Dirigló a Sus Hermanos de Religión de la Provincia de Guatemala y España*, Carlos Sanz, *Primitivas Relaciones de España con Asia y Oceanía*, p. 288.

㉓萬濟國:《總贖撮要》, 康熙七年(1668)玫瑰堂藏板。羅馬 The Library of the Accademia Nazionale dei

Lincei e Corsiniana 藏。

㉔佚名:《天主教要》,《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》, 第 1 冊, 第 310~311 頁。

㉕參見筆者為是書整理撰寫的提要, 載周振鶴主編:《明清之際西方傳教士漢籍叢刊(第二輯)》, 第 4 冊, 南京: 鳳凰出版社, 2017 年, 第 14 頁。

㉖萬濟國:《聖教明徵》, 法國國家圖書館藏本, 編號: chinois 7010。梵蒂岡圖書館典藏有是書的安南刻本, 其影印本收錄於《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》(第一輯), 第 6 冊。

㉗馬喜諾:《玫瑰經會規》, 梵蒂岡圖書館藏本, 編號: Borg.Cinese.350 (23)。

㉘羅森鐸:《聖女羅洒行實》, 鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦主編:《法國國家圖書館明清天主教文獻》, 第 15 冊, 台北: 台北利氏學社, 2009 年。

㉙歐加略:《人類真安稿》, 鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳主編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》, 第 17 冊, 台北: 台北利氏學社, 2013 年。

㉚最新的影印本, 參見李毓中等主編:《閩南—西班牙歷史文獻叢刊三: 明心寶鑑、無極天主正教真傳實錄》, 台灣新竹: 清華大學出版社, 2021 年。

㉛相關考訂參見宋黎明:《誰謂奉教者, 不奉祖先哉: 黎玉範〈聖教孝親解〉諸手稿的文本研究》,《西學東漸研究》第十輯, 北京: 商務印書館, 2021 年。

㉜艾若望:《愛德中義利之辯》, 鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦主編:《法國國家圖書館明清天主教文獻》, 第 25 冊。

㉝李西滿:《辯祭參評》, 鐘鳴旦、杜鼎克編:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》, 第 10 冊。

㉞ Juan Cobo, *Dirigló a Sus Hermanos de Religión de la Provincia de Guatemala y España*, Carlos Sanz, *Primitivas Relaciones de España con Asia y Oceanía*, p. 268.

㉟關於天主教“堂刻”文獻的討論, 參見王申:《明末清初天主教堂刻文獻的特徵及價值》, 北京:《國際漢學》, 2020 年第 2 期。

作者簡介: 代國慶, 華南師範大學歷史文化學院副教授, 博士。廣州 510631

[責任編輯 陳志雄]