

羅明堅——西方漢學的奠基人

張西平*

漢學（sinology）作為一個學科在西方得以確立並在今天以前所未有的速度得到發展，從而對西方學術界和中國學術界同時產生了廣泛影響，它是有一個漫長的形成和發展的過程，這個過程就是中西文化交流的歷史，就是近代以來西方文化與學術演變和發展的一個側影。

在我來看西方漢學經歷了“遊記漢學時期”、“傳教士漢學時期”、“專業漢學時期”三個不同發展階段。“遊記漢學時期”可追溯到元代的馬可·波羅（Marco Polo），甚至可以推到希臘歷史學家希羅多德（Herodotus，約前484-424），其間從亞美尼亞的乞刺可思·剛扎克賽（Kirakos Ganjakeci）的《海屯行記》、意大利人約翰·柏朗嘉賓（Jean de Plan Carpin）的《柏朗嘉賓行記》到大航海以後葡萄牙人托雷·皮萊資（Tomé Pires 1465 - ?）的《東方誌》、柏來拉（Galiote Pereira）的《中國報導》等一系列關於中國報導的著作，這時期最高學術成就當屬於西班牙門多薩（J. G. de Medozo）的《中華大帝國史》。“遊記漢學時期”是西方漢學的萌芽期，西方對中國的認識僅停留在通過旅遊和到中國的短暫經歷所獲得的表面認識上。

漢學作為一個學科得以創立基本條件應是在西方有掌握漢語熟悉中國文獻的瞭解中國文化的漢學家。“傳教士漢學時期”已具備了這些基本條件，那就是明清之際來華的耶穌會士。正是在這種條件下西方漢學進入了它的創立時期。長期以來談到西方漢學的創立時更多地講到的是利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），而對意大利來華傳教士羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）在西方漢學創立時期的貢獻有所忽略，本文旨在揭示並論證羅明堅的漢學成就，以重新確立他作為西方漢學奠基人的地位。

羅明堅的漢學生涯

羅明堅，字復初，意大利人，1543年出生於意大利的斯皮納佐拉城。入耶穌會前已獲得兩個法學博士學位，並在市府“任顯職”。⁽¹⁾ 29歲辭官入修道院，30歲時從里斯本出發到達印度的果阿，31歲時抵達澳門，開始了他在中國傳播基督教的事業，同時也開始了他的漢學生涯。

剛到澳門時他遵循范禮安（Alexandre Valignani, 1538-1606）的入華天主教神父“應該學習中國話及中文”⁽²⁾的要求，開始學習漢語、瞭解

中國的風俗習慣。由於當時大多數在澳門的傳教士並不理解范禮安的用意，沒有意識到學習漢語的必要性，羅明堅的做法引起了不小的反響，“諸友識輩以其虛耗有用之光陰，從事於永難成功之研究，有勸阻者，有揶揄者……”⁽³⁾有人認為“一位神父可以從事會中其他事業，為甚麼浪費大好光陰學習中國語言，從事一個毫無希望的工作？”⁽⁴⁾

但羅明堅不為所動，堅持學習中國語言。對於初學漢語時的困難，羅明堅在一封信中作過描述，“視察教務的司鐸寫信通知我，令我學習中國的語言文字，在唸、寫、說三方面平行進展。我接到命令以後立即盡力奉行。但是中國的語言文字不單和

* 張西平，北京外國語大學海外漢學研究中心教授，《國際漢學》編輯部主任。

我國的不一樣，和世界任何國的語言文字都不一樣，沒有字母，沒有一定的字數，並且一字有一字的意義。就是對於中國人，為能唸他們的書籍也必須費盡十五年的苦工夫。我在一起念頭的時候，實在覺得失望，但是由於聽命的意旨，我要盡力遵行這件命令，並且用我所能有的毅力作後盾。”⁽⁵⁾

羅明堅最初學習中文的方法就是採取幼兒學習時的看圖識字法，1583年他在給耶穌會總會長的信中說：“起初為找一位能教我中國官話的老師非常困難，但我為傳教非學官話不可，可是老師如祇會中國官話，而不會講葡萄牙話也是枉然，因為我聽不懂啊！因此後來我找到一位老師，祇能借圖畫學習中文語言，如畫一匹馬，告訴我這個動物的中國話叫‘馬’，其他類推……”⁽⁶⁾

羅明堅是一位很有毅力並有極高天賦的傳教士，到達澳門後剛剛幾個月，他便能認識許多個中國字，初步可以讀中國的書籍，三年多以後他便開始用中文來寫作了。羅明堅學習中文的目的是為了傳教，他認為“這是為歸化他們必須有的步驟”⁽⁷⁾。以便日後用中文著書，駁斥中文書中（有關宗教方面）的謬誤。希望將來能為天主服務，使真理之光照耀這個龐大的民族。⁽⁸⁾

羅明堅中文能力的提高大大推動了他的傳教事業。他在澳門建立一座傳道所，開始用中文為澳門的華人宣教。羅明堅把這個傳道所起名為“經言學校”，以後利瑪竇把它叫“聖瑪爾定經言學校”。⁽⁹⁾從傳教史上看這是中國第一個用漢語來傳教的機構，從漢學史上看這也是晚明中國第一所外國人學習漢語的學校，正像羅明堅自己所說：“目前我正在這裡學習中國語文。……這些教友無疑的將是我最佳的翻譯，為傳教工作將有很大助益”。⁽¹⁰⁾

羅明堅之所以成為晚明時天主教進入中國內地居住第一人，這也與他的嫻熟的中文能力有直接的關係。在1581年期間羅明堅就曾三次隨葡萄牙商人進入廣州並很快取得了廣州海道的信任，允許他在岸上過夜，因為他認為羅明堅是一個文質彬彬的君子，“是一有中國文學修養的神父及老師”。1583年羅明堅先後同巴范濟（François Pasio, 1551-

1612）、利瑪竇三次進入廣州，並通過與兩廣總督陳瑞、香山知縣、肇慶知府王泮等中國地方官員的交涉最終於1583年9月10日進入肇慶⁽¹¹⁾，在中國內地立足。在這期間羅明堅給陳瑞的中文信件和陳瑞的回信以及羅明堅流利的中國官方語言起到了關鍵性的作用。⁽¹²⁾在中國期間，羅明堅先後到過浙江、廣西傳教，為天主教在中國站穩腳跟立下了汗馬功勞。與此同時作為一名漢學家他也取得了非常顯著的成績，他編寫《葡漢辭典》以幫助入華傳教士學習漢語，他用中文寫出了第一篇天主教教義《祖傳天主十誡》，使天主教本地化邁出了關鍵的一步。到1586年11月時，他已對中國文化有了較深入的瞭解，自稱“我們已被視為中國人了”⁽¹³⁾。

1586年羅明堅為請羅馬教宗“正式遣使於北京”⁽¹⁴⁾返回歐洲。由於當時教廷正逢頻繁更換時期，四易教宗，即塞克斯都五世（Sixtus V, 1585-1590）、烏爾班七世（Urban VII, 1590）、格利哥里十四世（Gregory, XIV, 1590-1591）和英諾森九世（Innocent IX, 1591），加上歐洲自身問題，西班牙國王對出使中國不再感興趣。羅明堅最終未辦成此事，“遂歸薩勒諾，並於1607年歿於此城”⁽¹⁵⁾。在歐期間羅明堅將中國典籍《大學》譯成拉丁文在羅馬公開發表，完成了他作為一名漢學家的另一件大事。

西方漢學在其“傳教士時期”雖然在外在形式上尚未作為一個正式學科列入大學教育，當時“漢學研究”和“傳教事業”尚未有明顯的分離，但在實質上西方漢學已經創立，入華傳教士和歐洲的一些教會內學者已開始對中國語言和文化展開較為系統的研究⁽¹⁶⁾，羅明堅就充份證明了這一點。

編寫第一部《葡漢辭典》

來華耶穌會士對中國語言學研究的貢獻，羅常培先生在其著名的〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉論文中給予了充份的研究。⁽¹⁷⁾羅常培先生所依據的文獻主要是利瑪竇在《程氏墨苑》寫下了的四篇羅馬拉丁文注音的文章⁽¹⁸⁾和金尼閣的《西儒耳目資》。他把這一套拼音系統稱為“利—金方案”。

1. 德禮賢的研究

1934年，耶穌會史專家德禮賢（Pasquale D'Elia, S. J., 1890-1963）在羅馬耶穌會檔案館發現一組未署名的手稿，編號Jap. Sin., I, 198。手稿共189頁，長23公分，寬16.5公分，其中手稿第32頁至65頁是葡萄牙語和漢語對照的辭典，德禮賢認為這就是利瑪竇第一次進京失敗後在返回南方途中與郭居靜（Lazarus Cattaneo, 1560-1640）合編的辭典。

2. 楊福綿的研究

1986年美國喬治城大學楊福綿先生在臺灣第二屆國際漢學會議上，用英文發表了《利瑪竇的葡漢辭典：一個歷史和語言學的介紹》（The Portuguese - Chinese Dictionary of Matteo Ricci: A Historical and Linguistic Introduction），1989年夏再赴羅馬耶穌會檔案館對該手稿原件進行研究，並於1995年在《中國語言學報》第五期發表了長篇研究文章〈羅明堅、利瑪竇《葡漢辭典》所記錄的明代官話〉。楊福綿在文章中提出了如下幾個觀點：

第一，《葡漢辭典》是羅明堅和利瑪竇的共同作品。這部手稿的第32頁至165頁是《葡漢辭典》。這個辭典共分三欄：第一欄是葡語單詞和詞組、短句，大體按ABC字母順序排列；第二欄是羅馬字注音；第三欄是漢語詞條，裡面既有單音節詞、雙音節詞，也有詞組和短句。例如：

葡語詞	羅馬字	漢語詞
Agua	scioj	水
Aagua de frol	zen scia scioj	甌香水
Bom parecer	piau ci	嫵〔標〕致，美貌，嘉
Escamar	co gio	割肉，切肉，剖肉
Fallar	chia cua, sciuo cua	講話，說話

楊福綿先生認為，根據手跡來看羅馬字注音為羅明堅手跡，漢語詞條“大概是羅利二氏的漢語教師或其他文人書寫的”⁽¹⁹⁾，但手稿從32a至34a頁的第三欄，漢語詞後加上了意大利詞條，“從筆跡上看似乎是利瑪竇加的。”

手稿第3a頁至7a頁有《賓主問答辭義》，內有這樣的問話“客曰：客父到這裡已幾年了？答曰：才有兩年。”根據字典末尾的一個拉丁文附記，楊福綿認為手稿形成於1585-1588年間，定稿於1586年

6月，而後“很可能是羅氏親自帶回羅馬去的”。根據楊福綿的統計，手稿中收入葡語詞匯6,000餘條，漢語字詞5,460多條，其中有540多條葡語詞匯未填漢語對應詞。例如Agua benta 是“聖水”（英文為Holy Water），但當時在中文裡找不到相應的詞匯，祇好暫缺。

第二，《葡漢辭典》是漢語拼音的早期方案

按照時間推論《葡漢辭典》中的羅馬字拼音系統是中國最早的一套漢語拼音方案，以後才有了利瑪竇在《程氏墨苑》中提出的方案。羅馬注音系統的真正完成應是1598年，即利瑪竇第一次進京失敗後，坐船返回南京的途中，利瑪竇說：

神父們利用這段時間編了一部中文字典。他們也編了一套中文發音表，這對後來傳教士們學習中文有很大幫助。他們發現，中國話全部是由單音字組織起來的；中國人利用多種不同的音調來區分多字的不同意義，若不懂這些音調，說出話來就不知所云，無法與人交談，因為別人不知他說的是甚麼，他也聽不懂別人說的是甚麼。神父們選定了五個音標，使學生一看就知道該是哪個音。中國字共有五音。郭居靜神父在這方面貢獻很大。……神父們決定，以後用羅馬拼音時，大家都一律採用這五種符號。為了一致，利瑪竇下令，以後大家都要遵守，不可像過去那樣，每個人一種寫法，造成混亂。用這種拼音法現在編的字典，及以後要編的其他字典可以送給每位傳教者，都能一目了然。⁽²⁰⁾

正因《葡漢辭典》是羅馬拼音的早期方案，作者是按照16世紀的意大利或葡萄牙拼寫的習慣來拼寫的，顯得較為粗糙和不太完善。楊福綿對此做了詳細分析，如沒有送氣音符號，這樣聲母中的送氣音和不送氣音沒有區別，一律成了不送氣音，例如“怕”和“罷”都拼成“pa”，“他”和“大”都拼成“ta”，而以後的利瑪竇方案中在輔音後上端都標出／，／以表示送氣音。怕pa〔p'a〕，他ta〔t'a〕。

又如，同一韻母拼法不同，如悲拼成pi, py，起拼成chi chij chiy……這是因為當時意大利語中的i, j, y三個字母是可以通用。⁽²¹⁾所以楊福綿認為這套拼音系統“屬於初創，在聲母和韻母的拼寫法上，尚未完全定型，甚至有些模稜混淆的地方”⁽²²⁾。

第三，《葡漢辭典》證明了明代官話的方言基礎是南京話。

楊福綿通過對《葡漢辭典》中音韻、詞匯和語法三個方面的深入分析，認為《葡漢辭典》中許多特點是北京話中所沒有的，他說：“音韻方面，如‘班、搬’和‘關、官’的韻母不同；……詞匯方面，如四腳蛇，水雞，桃子，棗、斧頭，……如今，不曾等；語法方面如背得、講得等，都和現代的北京話不同，而和現代的江淮方言相同。這證明它屬於南方（江淮）官話，而不屬於北方官話。”⁽²³⁾這個結論可以被兩個歷史事實所證明，一是南京曾為明都，遷都北京時曾帶了大批南京人及江淮一帶的人士北上，這樣南京話在明代一直佔據重要的地位；二是利瑪竇在他的《中國傳教史》的第四卷第十一章中記錄了他在臨清與馬堂等太監的交往，講了一位太監贈送給他們書僮一事，利瑪竇在他的原文中說：“劉婆惜非常高興，在分手之前，把他在南京買的一個書僮送給了神父，為教龐迪我神父學中文。這書僮講一口很好的官話。”後金尼閣在他的拉丁文版中改為：“他說他送給他們這個男孩是因為他口齒清楚，可以教龐迪我神父純粹的南京話。”⁽²⁴⁾金尼閣把“官話”改為“南京話”，說明南京官話是當時中國的官話。⁽²⁵⁾

楊福綿先生的這篇文章是繼羅常培先生1930年的文章以後，六十年間關於來華耶穌會士在語言學貢獻研究方面最重要的文章之一，他對羅明堅和利瑪竇的《葡漢辭典》給予了如實的評價，他說：“《辭典》中的羅馬字注漢字音，是漢語最早的拉丁字母拼音方案。是利氏及《西儒耳目資》拼音系統的前身，也是後世一切漢語拼音方案的鼻祖。編寫這部辭典時，羅明堅因為到中國時間不久，初學漢語，記音時，有些漢字拼寫法尚不一致。甚至有模稜含混的地方。不過從拼音資料整體來說，已可使我們歸納出一個大致的官話音韻系統。”⁽²⁶⁾

3. 兩點補充意見

1998年夏，筆者訪問了羅馬的耶穌會檔案館，也詳細查閱了編號為Jap. Sin., I, 198. 的手稿，除了對第32頁至165頁的《葡漢辭典》做了初步研究以外，還認真分析了手稿中的其他內容，從而進一步證實這部手稿是羅明堅的手稿。這些內容楊福綿先生尚未講到，我在這裡加以補充。

第一，在這組手稿頁15有一段書寫的手稿，內容如下：“中華大邦與本國遼絕，素不相通。故不知天主，不見經文。僧自天竺國，心慕華教，不遠萬里航海，三年前到廣東肇慶府。蒙督撫軍門郭恆□□⁽²⁷⁾俯賜柔遠，施地一所，創建一寺，名仙花。請師教習儒書，幸承仕宦諸公往來教益，第審之不識天主並其經文，僧敬將經本譯成華語並撰實錄……”⁽²⁸⁾

這裡的“經本”即羅明堅的《祖傳天主十誡》，以後演化成《天主教要》，這裡的“實錄”，即羅明堅的《天主實錄》。“三年前來到廣東肇慶”，即1586年。這和手稿第3a頁至7a頁的〈賓主問答辭義〉中所說的時間一致。這進一步證實《葡漢辭典》是羅明堅和利瑪竇在肇慶所編，而不是像德禮賢所說的《葡漢辭典》是利瑪竇第一次進京失敗後同郭居靜在返回南京的船上所做的，時間是1598年。⁽²⁹⁾

第二，在這組手稿中有一段關於羅明堅和蔡一龍案的手稿，其部份內容如下：

審得蔡一龍，於九月二十五日哄騙番僧寶石到省意〔裡〕，面重價勒贖，且因借陸于充本艮〔銀〕八兩，欲將寶石私當低〔抵〕償。隨充往省〔缺“裡”字〕尋見，問論前情，是充執回寶送道驗明，發還本僧。此一龍解到本府暫收倉監，喚僧面賢究懲。乃提羅洪告辭，稱僧明堅與妻通奸……羅洪與明堅素無來往，何故將妻自污，告害番僧。況南門去當本寺頗遠，以異言異服之僧私往通奸，一路地方鄰佑豈不窺見……。疑應將一龍問罪，仍追還陸于充本士艮〔銀〕八兩，將一龍取問罪紀。⁽³⁰⁾

這段手稿所記載的就是利瑪竇在《天主教進入

中國史》第二卷第十章“孟三德返澳門，羅明堅遭誣告”中所講之事。手稿中的“蔡一龍”就是利瑪竇所說的“瑪爾定”。從這段文字使我們更可確信這組手稿作者是羅明堅，而且我認為這段中文手跡很可能是羅明堅親筆所寫。因文中缺字、錯字頗多，不像中國人所寫，進而推測《葡漢辭典》中主要是羅明堅所編，利瑪竇祇是作為助手出現的，《葡漢辭典》中的中文語詞部份也可能是羅明堅親自所撰，而不是中國文人所代筆。

第一次將儒家經典典籍譯成西方語言

羅明堅是來華傳教士中最早從事中國古典文獻西譯的人。他在1583年2月7日的一封信中明確地說：“去年我曾寄去了一本中文書，並附有拉丁文翻譯……”⁽³¹⁾他告訴耶穌會總會長，由於“時間倉促”，拉丁文譯文也很不通順。⁽³²⁾根據這個時間推測應是1582年。裴化行認為羅明堅1582年寄回羅馬的拉丁譯稿應是《三字經》的譯本。⁽³³⁾這個譯本並未發表，因而也未產生影響。

羅明堅返回歐洲所做的一件重要事情就是把《四書》中的〈大學〉部份內容譯成了拉丁文。首次將羅明堅的這個譯文在歐洲正式發表的是波賽維諾（Antonio Possevino, 1533-1611）。他1533年出生，1559年加入耶穌會，以後成了耶穌會會長麥古里安（Mrecurian, 1573-1581年在任）的秘書，就是麥古里安把范禮安派到了東方傳教。波賽維諾以後作為羅馬教皇的外交官被派到德國、匈牙利、葡萄牙、俄國等地工作，晚年從事文學和神學研究，其中最重要的成果便是百科全書式的《歷史、科學、救世研討叢書選編》一書（*Bibliotheca Selecta qua agitur de Ratione stucliorum in historia, in disciplinis, in Salute omniun procuranda. Roma, 1593*）。這部書1593年在羅馬出版。⁽³⁴⁾

羅明堅返回羅馬以後常常去波賽維諾那裡，向他講述自己在中國傳教時所看到和聽到的事，這樣波賽維諾就在該書的第九章上介紹了羅明堅在中國的一些情況，並將羅明堅譯文一同發表。這本書以後又分別

於1603年和1608年在威尼斯和科隆兩次再版。羅明堅在波賽維諾的書中祇發表了其譯稿的一小部份，其《四書》的全部拉丁文原稿現仍保存於羅馬的意大利國家圖書館中。⁽³⁵⁾索默福格爾（C. Sommervogel）在他的《耶穌會藏書目錄》（*Bibliothèque de La Compagnie de Jesu, Bruxelles/Paris 1900*）中首次提到了這個手稿，用的書名是《中國，或人的教育……》（*China, seu Humanaec institutio*），龍伯格（Knud Lundbaeck）認為這個書名祇是用了羅明堅“大學”的譯名。以後德禮賢在他所編輯出版的那本著名的《利瑪竇全集》（*Fonti Ricciani I-III, Roma, 1942-1949*）的第一卷第43頁的注釋中，詳細描寫了這部原稿的尺寸等情況。費賴之在談到羅明堅這本書時說它“現藏羅馬維托利奧—伊曼紐爾圖書館（耶穌會士手稿，185號（3314），標題作“中國的人事機構”）”⁽³⁶⁾。

羅明堅的這部重要譯著所以沒有全部出版，按照魯爾（Rule）先生的考證，這和范禮安的態度有關。當時范禮安所以讓羅明堅返回歐洲，一方面是讓他辦理晉見西班牙國王腓力二世（Philipp II, of Spain, 1527-1598, 1556-1598在位）和教皇，希望他們派使節來中國，以便和中國建立正式的關係，另一方面則是因為他認為羅明堅那時已經45歲，他已不可能很好地學習中文，從而不可能很好地執行他所制定的“適應”政策。范禮安在給耶穌會會長的信中很清楚地說明了這一點。他說羅明堅神父在這裡傳教十分辛苦，現在派他回歐洲，有足夠的理由使他得以休息。在他這樣大的年齡，擔子已經十分沉重，他在外旅行已很久了，所以，應該讓他回去休息。此外，他的中文發音並不很好，當然，當他重返歐洲時，年輕的神父們會諒解他。但在東亞的傳教活動中並不需要太老的人，……他在這次傳教中已經做得很好了。”⁽³⁷⁾

實際上當羅明堅譯《四書》時，利瑪竇按照范禮安的要求在中國的肇慶也做同樣的工作。⁽³⁸⁾所以，魯爾先生認為羅明堅的《四書》譯本之所以未能在歐洲全部出版，“主要是來自傳教士內部的意見”，部份是利瑪竇的反對，從深層來說羅明堅被

召回歐洲主要是他和利瑪竇在傳教策略上有殊分歧。⁽³⁹⁾儘管羅明堅的全部譯文未能發表，但《大學》的部份譯文的發表仍是西方漢學發展史上的一件大事，僅此一點，他就功不可沒。

《大學》原是《禮記》中的一篇，後被宋儒所重視，朱熹在《四書語類》中說：

《大學》是為學綱目。先通《大學》立定綱領，其他經皆雜說在裡許。通得《大學》了，去看他經，方見得此是格物、致知事；此是正心誠意事；此是修身；此是齊家、治國、平天下事。⁽⁴⁰⁾

被波賽維諾所發表的羅明堅的譯文是《大學》的第一段：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。
知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，
安而後能慮，慮而後能得。

物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。

古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。

丹麥學者龍伯格對羅明堅的譯文進行了對比性分析，即將羅明堅的譯文和後來的來華耶穌會士對《大學》的譯文進行對照，以確定羅明堅翻譯的水平和他對中國文化的理解。

首先，如何譯《大學》這個標題。羅明堅譯為“*Humanae institutionis ratio*”，即“教育人的正確道路”。1662年郭納爵（Ignace da Costa, 1599-1666）的《大學》譯本⁽⁴¹⁾，將其譯為“*Magnorum virorum sciendi institutum*”，即“大人的正確教育”，而1687年由柏應理（Philippe Couplet, 1623-1692）等人在《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus, Paris 1687*）中收入了郭納爵的稍加改動的譯文，將《大學》譯為“*Magnum*

sciendi institutum”，即“大人，或者確切地說為君子的正確教育”。安文思在他的《中國新誌》（*A new history of China containing a description of the most considerable particulars of that vast empire, London, 1688.*）⁽⁴²⁾中將“大學”譯為“*La methode des grands hommes pour apprendre*”，即“偉大人的理解方法”。

如果對比一下這幾種譯法，相比之下我們會覺得羅明堅的譯文更接近原意。⁽⁴³⁾

其次，如何譯“在明明德”。羅明堅將其譯為：“*Lumen naturale*”，即“自然之光”，他用這種譯法以表示區別於“超自然之光”，即“*Lumen Supranaturale*”，這是一個很重要的理解。正是從羅明堅開始，來華傳教士大都採用這種觀點，以“自然神學”來解釋中國的思想。1662年殷鐸澤（Prosper Intorcetta, 1599-1666）的譯本中回避了這個譯法，而改為“*Spiritualis potentia a coelo inditam*”，即“由天所賦予的精神力量”，到柏應理時，則把這個概念引入了基督教的含義，譯為“*rationalis natura a coelo inditam*”，即“天賦的理性本質”。⁽⁴⁴⁾

“明明德”，這裡的第一個“明”字是動詞，是彰明的意思，而“明德”是人原具有的善良德性，因後受物質利益的遮蒙，個人偏狹氣質的拘束，這種善性受到壓制。教育的目的在於使人這種“明德”得以恢復。朱子說：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人慾所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。”⁽⁴⁵⁾朱熹對“明德”之源做了提昇。

人這種原初的善“得乎於天”。這個天既不是物質的天，也不是神的天，而是理之天，“合天地萬物而言，祇是一個理”，“未有天地之先，畢竟也祇是理。有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地”。⁽⁴⁶⁾

羅明堅從自然神學加以解釋，殷鐸澤則表面上是參用朱熹的思想，實際上是向有神論傾斜，他所講的“天”顯然是人格神的天，而柏應理的解釋則已完全是從基督教來理解的。相比較而言，羅明堅

的解釋倒更符合“明明德”的本意。

羅明堅把“親民”與“明明德”合在一起譯為“in lumine naturae cognoscendo, et sequendo, in aliorum hominum conformatione.....”，即“在於認識和遵循自然之光，在於成全他人”。這裡他實際上翻譯了朱熹注的後半句，朱熹說：“新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。”⁽⁴⁷⁾殷鐸澤在1662年譯文中把“新民”譯為“renew the people”（此為龍伯格的英譯），但他隨後又加上了一句“in amore erga alios”，此拉丁文譯為中文為“為他人之愛”⁽⁴⁸⁾；柏應理則是用“in renovando seu repqrandu populum”，即“在於恢復或修整”。從這個比較中可以看到，羅明堅的譯文還算貼近朱熹的注釋。⁽⁴⁹⁾

“格物致知”是朱熹注《大學》的另一個重要思想，羅明堅譯為“Absolutio scientias posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis”，即“知識的圓滿在於認識事物的根源和規律”。在波塞維諾出版《歷史、科學、救世研討叢書選編》時羅明堅又將譯文做了修改，將“欲成其意，先致其知，致知在物。”聯在一起翻譯為“Qui cor quaesiverunt ab omni labefacere alienum eius cupidatatum, & tudium aliquod vel amplactendi, vel fugiendi ordinarunt; hoc vero ut praestarent, cuiusque rei causas, et naturas noscere. studerunt”，即“凡是試圖從眾人的沉淪之中拯救出心靈者，他便須端正慾望，而要端正自己的慾望，就要為自己準備知識，而知識的圓滿則在學會和認識事物的根源和規律”。⁽⁵⁰⁾

這段譯文說明羅明堅尚不能很好理解中國哲學的倫理特徵。在宋明理學中，從來沒有倫理本體論以外的認識論，一切認識都是立足於“修德”。因為宋儒中“格物致知”、“不在乎科學之真，而在乎明道之喜，這是朱熹格物致知論的本質”。⁽⁵¹⁾

為使讀者更能全面瞭解羅明堅的這段譯文，我們抄出他的拉丁文原文，並附上翻譯：

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 quiscit, quietus securus est, securus potest ratiocinari, et dijudicare, demom potest fieri voti compos.

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

Inde qui voluerunt indagare insitum natara lumen datum admundi regimen prius ergni administrationessibi proposuerunt. Atqui volebant regnum suum recte administrare prius domum suam disciplina recte constituebant. Qui recte volebant domum suam disciplina constituere prius vitan 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 retionibus rerum cognoscendits.⁽⁵²⁾

【譯文】人類制度的理性在於認識與遵循自然之光（camine），在於成全（confirmatione）他人，而且還在於能正確地行和止。當人明白在哪裡要停止時他就停止，而停止時他便平靜，平靜後他就感到安全（quietus securus est），安全後他方能推理（ratiocinari）與判斷（dijudicare），就能實現他的願望（voti compos）。

事物本有秩序（ordinem），有的事物是前提，有的事物是後果。能夠掌握住事物秩序的人離自然所規定的原理（ratione quam natara praescribit）不遠，因此，願意探究自然的固有、先天光明（insiturm natara lumen datum），為了治理世界的人們，首先要管理好自己的王國，而要恰當地管理好自己的王國，則應先以正確的規則來建立自己的家庭。那些

要以正確的規則建立自己家庭的人，則應先建造（*instituerunt*）自己的生活（*vitam suam*）。要建造自己生活的人們，應先改正（*rectificarunt*）心靈的意向與行動（*mentis intentionem et actiones*），要確定（*dirigere*）自己心靈的意向與行動的人們，要為自己準備知識（*scientiam*），知識的圓滿在於認識事物的根源與規律（*in causis et rationibus rerum cognoscendis*）。⁽⁵³⁾

龍伯格認為羅明堅這段譯文有三個特點：第一，它說明在中國的教育內容中包含挾政治倫理內容，或者說這二者是不能分開的；第二，羅譯若同簡潔而又豐富的原文相比，是很零亂的；第三，這段譯文給人影響最深的在於這樣一種政治—倫理的思想，勸告人們要研究“事物的性質和原因”⁽⁵⁴⁾。

應該說龍伯格評價的前兩條是對的，第三條解釋則反映了他對宋明理學的認識論的倫理特點理解不足，按照他的思路，儒家學說在修身、齊家、治國、平天下這個思想中，最終要落實到“修身”，而修身在於“格物致知”，最終落到了認識自然，探求事物的原因和本質上。顯然，這是從西方認識論的角度來理解的。在理學中“格物致知”主要在“窮天理，明人倫，講聖言，求世故”，而不是求自然之因，科學之真。同樣，羅明堅在這點理解上也是有不足的。

羅明堅的譯文發表後當時並未引起多少人注意，龍伯格說17世紀西方最著名的倫理學和政治學著作都未提到他的這個譯文。直到1615年隨利瑪竇等人的著作出版，中國逐步被歐洲人所重視時，以往關於中國的報道才重新被人所注意。因此，羅明堅首次將中國典籍傳向西方，功不可沒。

寫出西方人的第一部 中文著作：《天主聖教實錄》

《天主聖教實錄》是羅明堅的第一部漢學著作，它不僅在“西學東漸”中有重要地位，在西

方漢學史上也具有重要地位，因為它是歐洲人用中文所寫的第一部中文著作。

羅明堅第一次提到這本書是在1584年1月25日所寫的信中，他說：“我已經完成於四年前開始用中文寫的《天主聖教實錄》。這本書使那些中國官員感到非常滿意，他們已經同意我去出版。”⁽⁵⁵⁾ 德禮賢認為此書的初稿完成時間約在1581年陽曆10月25日至11月12日之間。⁽⁵⁶⁾ 羅明堅這裡說的是定稿時間，因為從第一刻本的落款時間看是“萬曆甲申秋八月望日後三日”⁽⁵⁷⁾，即1584年陰曆八月一日，陽曆9月21日。張奉箴說：“萬曆十一年（1583）年底，羅明堅神父便已把自己撰寫的《天主實錄》重校畢。以後又請利瑪竇和在肇慶府住的一位福建儒士鄧斷潤飾。”⁽⁵⁸⁾ 至萬曆十二年（1584）舊曆八月十八日，序文方才寫好，同年十一月抄全書方才印刷完畢。這本書共計劃印一千二百冊。”⁽⁵⁹⁾

該書有多種刻本，現羅馬耶穌會檔案館就藏有四種刻本：Jap. Sin., I 189號書名為《新編天主聖教實錄》，扉頁為耶穌會會徽，會徽內有拉丁文：“A SOLIS OR TV VSQVE AD OCCASVM LAVDABILE NOMEN DOMINIX PS: CX II”。會徽上刻有“解此番字周圍真經”，左右分別寫有“天主之名當中”和“益揚乾坤明教”。⁽⁶⁰⁾ 書的內容有“天主實錄引”落款為“萬曆甲申歲秋八月望三日天竺國僧書”、“新編西竺國天主實錄目錄”、“新編天主實錄”三部份組成。書後有附頁：“1. 祖傳天主十誡；2. 祖傳天主實錄；3. 拜告。第二個刻本編號為：JAP. SIN. I 189a”，這個本子完全是上一版本的影印本。第三個刻本編號為“JAP. SIN I 190”，書名為“天主實錄”。這個本子的內容有：1. “天主實錄引”，落款為“萬曆甲申秋八月望後三日天竺國僧明堅書”，2. “新編西竺國天主實錄目錄”，3. “新編天主實錄”，最後落款為“天竺國僧明堅撰”。與上兩本不同是正文後沒有附頁，沒有“祖傳天主十誡”等內容。第四個刻本編號為“JAP. SIN I 55”，書名為“天主聖教實錄”，扉頁有耶穌會徽，但會徽周圍無刻字。書的內容有：1. “天主聖教實錄引”，2. “天主聖教

實錄總目”，3.“天主聖教實錄”，落款為“耶穌會後學羅明堅述”。⁽⁶¹⁾

從耶穌會檔案館幾個藏本看，它們內容無大的差別，祇是書名、落款和附頁上略有不同，現收入《天主東傳文獻續編》的“天主聖教實錄”在時間要晚於以上幾個版本，在內容上尤其是在一些重要概念上都有較大變化，對此方豪已專門做過論證⁽⁶²⁾，在此不再贅述。

從中西哲學宗教交流中來看，羅明堅的《天主聖教實錄》有殊不可取代的地位。

首先，它是歐洲人首次用中文表述西方宗教觀念的著作。按裴化行神父的研究，《聖教天主實錄》在內容上並非是羅明堅所獨創，其中文本的寫作摹本是他過去讀書時使用過的一個教理講義，拉丁文書名為：“*Vera et brevis divi narum reru erposition*”。⁽⁶³⁾雖然在總的內容上羅明堅的中文版和拉丁文版“差不多完全是一樣”，但並不能說《天主聖教實錄》就是一個譯稿，羅明堅還是努力用自己的語言來表述天主教思想，如他在序中說：

僧雖生外國，均人類也。……今蒙給地柔遠，是即罔極之思也。然欲報之金玉，報之以犬馬，僧居困乏，而中華亦不少金玉寶馬矣。然將何以報以之哉？惟天主行實。⁽⁶⁴⁾

由於羅明堅對原拉丁文本做了不少改動，以致裴化行抱怨說：“拉丁文所有美妙清高的意趣，在中文內渺然無存。”⁽⁶⁵⁾但正是這本書在晚明時期向中國人首次介紹了天主教的基本觀念：第一章證明“天主存在”，第二、三章說明天主的本質與屬性，第四章揭示“天主是萬有的創造者與主宰”，第五章講天使和人的創造者與主宰，第六、七章講靈魂與主宰，第五章說天主是立法者，第九章說基督徒法律是由降生成人的天主所頒佈的，以下幾章講教義、規誡及成聖之途徑。

其次，《聖教天主實錄》是大航海以後西方人會通中西文化的最早嚐試。羅明堅在介紹天主教時，努力使它適應中國文化，首次嚐試會通中西方

哲學與宗教。他是第一個把Deus譯為“天主”的西方人，這是一個很大的創造。羅明堅曾講述他採用“天主”這一概念的原因，他說：“中國民族不認識上主，以及原始的和最高的主，因他們把一切的一切都歸之於天，在他們的心意中，這是一種最高的表現。他們把天看作父，一切的需要都是由天所賜與的。”⁽⁶⁶⁾羅明堅的這個認識雖不像以後的利瑪竇那樣通過引經據典來說明天主概念，但他的基本理解是完全正確的。

另外，在論證方法上他也盡力貼近中國人的思想和習慣，如在講天主存在時說：“如此乾坤之內，星高乎日，日高乎月，月高乎氣，氣浮於水，水行於地，地隨四時而生花樵草木，水養魚蝦，氣育禽獸，月隨潮水，日施光明。予忖度之，誠知天地之中必有一至尊無對之天主，行政施權使。”⁽⁶⁷⁾這完全是採取自然神學的論證方法，這種方法非常符合中國人的思維方式，利瑪竇以後在《天主實義》裡將這種方法大大完善和豐富了。在《天主聖教實錄》中已具有了“補儒易佛”的傾向，如在序言中他說：“嘗謂五常之序，仁義最先。故五倫之內，君親至重。”首先從肯定儒家處入手，爾後再講天主教神學；又如在講到天主教誡規時，他盡量向儒家倫理靠攏，尋找共同點。他說人死後昇天堂要有兩條，一是要信天主，二是“使人存一推己及人之心，如不欲以無禮加諸我，則亦不敢以此加於人之類。人若能遵此誡則昇天堂受福而與在主同樂矣！”⁽⁶⁸⁾從這裡看出他不僅熟悉儒家的“推己及人”的倫理思想，而且還把這種“內在超越”的道德思想同“外在超越”的基督教思想並提，作為昇天堂共同的條件，顯然這是對基督教思想的改造。

同時，羅明堅在書中也多次批評了佛教，如在第三章中他說：“問釋迦勤苦勞心，著作經文四千態，果無可誦讀歟？曰：釋迦經文虛謬，皆非正理，故不可誦。”⁽⁶⁹⁾他還點名批佛教的《妙法蓮花經》的名，認為經上所說的祇要讀此經就可昇天是荒謬的，他反問說“若修德行道之人，貧窮困苦，買經不得，亦將墜於地獄歟？”結論是“此釋迦之言，誠不可信。”⁽⁷⁰⁾正因為羅明堅貫徹了范禮安的

“適應”方針，《天主聖教實錄》刻印後還是受到中國士大夫們的歡迎。羅明堅在一封信中曾說：“現在廣州的官吏凡是和我交往的都稱我師傅，他們都肯定我寫成的《教義覽要》。”⁽⁷¹⁾羅明堅這裡並無誇大之詞，肇慶知府王泮贈給他的詩〈謹獻俚句於西國天人〉就充份說明當時他們之間融洽的感情：

萬里之遙，乘扁舟橫渡重洋，
祇為修成愛人之德，
深慕中國民情純淨，
為能在此養性存心。
春雷振蕩，萬物生，
景色明媚，此人能又憶及故國風光？
一心向義敬主讀書之外，
別無他事。
來至中國為引大家走入天鄉。
如此勇敢有恆，怎能不四方向化？

萬曆十一年（1583）春日務義山人書⁽⁷²⁾

從中西哲學和宗教交流史角度來看，羅明堅的《天主聖教實錄》具有重要價值，他開啟了歐洲人以漢文寫作之先河。據初步統計，明清之際來華耶穌會士用中文譯書、著書有近七百多部之多，但由於這些著作一直未被譯為西方語言，這一翻譯工作是近二十幾年才開始的，如馬愛德（Edward J. Malatesta, S. J.）、藍克實、胡國禎諸先生對利瑪竇《天主實義》的翻譯“The True Meaning of The Lord of Heaven (T'ien - chu Shih - i)”；柯毅林（Gianni Criveller）先生對晚明時期來華傳教士中文神學著作的介紹和翻譯“Preching Christ in late Ming China”⁽⁷³⁾，這一工作是十分有意義的，因這是西方漢學創立期的重要文獻，沒有這批中文文獻，西方漢學的歷史就是一個不完整的歷史。但目前這批文獻仍未被大多數西方漢學家所重視。這種忽略掩蓋了一個判斷：西方漢學僅指的是以西方語言為載體的著作，而傳教士的中文著作，祇能被列為中國天主教史的範圍而不能列為西方漢學的範

圍。顯然這種看法是不對的。

首先，儘管羅明堅、利瑪竇等人的這些著作是以中文形式在中國出版的，但它仍是西方人的著作，是西方人對中國宗教和文化的一種闡釋，祇是表現思想的語言形式不同。在我看來近四百年來祇要是西方人對中國歷史文化的研究的著作，無論是以甚麼文字發表，它都應屬於西方漢學的範圍。

其次，這些著作在內容上不少是譯著，這些譯著的價值和來華耶穌會士以後將中文譯成西方語言的譯作是同等的，應視為西方漢學歷史的一個重要方面。我們還可以從這種翻譯中，感受到文化的差異，瞭解跨文化交流的“誤讀”，從而把握西方漢學創立期的思想方向。

從其成就來看，明清間來華耶穌會士漢學上的成就是相當高的，其重要的一個標誌就是能以漢文寫作（當然，這裡有明清士人的幫助、潤筆）。就是在四百年以後的今天，能直接用漢文寫作，在中國出版發表著作的漢學家我們仍很難找到，現在不少漢學家對中國文化的研究仍是通過西方文字的一些翻譯著作來完成的，這說明他們和這些傳教士的語言水平相比，差距太大。在這個意義上來華耶穌會士所開創的這種以漢文寫作的形式所達的成就，除晚清時有些新教傳教士做出了突出成就外，以後西方漢學從未達到過，直到今天。因而，從西方漢學發展的角度來看，重新研究、評估這近七百多部中文著作是一個重要的研究課題。

在西方繪編出第一幅中國地圖集

繪製中國地圖一直是西方早期漢學的一個重要方面。16世紀前西方沒有一幅完整的中國地圖，那時的西方地圖繪製學還建立在托勒密的宇宙觀基礎上，而對東方和中國的認識，中世紀以後大多還停留在《馬可·波羅遊記》的影響之下。14世紀保利諾·未諾里的《分成三個部份的世界地圖》（*De Mape Mundi Cum Trifaria Orbis Divisione*）中，“第一次出現了關於契丹或大汗的描述：契丹母王國和它的大汗（Incipit Regnum Cathnay e His Stat

Magnus Canis)”。⁽⁷⁴⁾奧特利烏斯(Ortelius Abraham) 1567年在安特衛普出版了第一本《新亞洲地圖集》(*Asiae Orbis Partium Maximae Nava Description*)，三年以後他繪的《世界概略》(*Theatrum Orbis Terrarum*)收入了66幅地圖，包括世界圖、分海圖和分區或分國圖。這幅地圖原北堂圖書館藏有，現藏於中國國家圖書館，它是最早傳入中國的由歐洲人繪製的世界地圖。

1635年在阿姆斯特丹出版了兩卷署名為古里埃爾姆·約翰·波勞(Guijelmum et Iohannem Blaeu)的《新世界地圖集》(*Theatrum Orbis Terrarum Sive Atlas Novas*)，包括九張亞洲地圖，其中之一題目是“古代中國人和現在中華帝國的居民”(China Veteribus Sinarum Ragio Nunc Incolis Tame Dicta)，署名是古里埃爾姆·波勞(Guiljelmus Blaeu)⁽⁷⁵⁾。“雖然地圖製造出版業如此興旺，比起中世紀的作品已經有所改進，但是直到17世紀對中國的介紹仍不令人滿意，譬如，整個西方製圖學對契丹的介紹仍有別於中國的實際。”⁽⁷⁶⁾

第一次在西方出版詳細的中國地圖集的是羅明堅。羅明堅的這部《中國地圖集》於1987年才被人發現，它原深藏在羅馬國家圖書館之中。1993年經過歐金及奧·洛·薩爾多的整理編輯由Istituto Poligrafico E Zecca Dello Stato - Rom 正式出版。⁽⁷⁷⁾

“這本地圖集共有三十七頁說明和二十八幅地圖，其中有些是草圖，有些繪製得很精細。”⁽⁷⁸⁾這個地圖集有以下幾個特點：

第一，它第一次較為詳細地列出了中國的省份。羅明堅對十五個省份都進行了分析性的介紹，從該省的農業生產、糧食產量、礦產到河流及其流向，以及各省之間的距離及各省邊界、方位以及“皇家成員居住的地點，諸如茶葉等特殊作物、學校和醫科大學以及宗教方面的情況”⁽⁷⁹⁾都有較為詳細的介紹。

第二，在它的文字說明中，首次向西方介紹了中國的行政建構。當時歐洲人十分關心中華帝國的情況，國家的組織結構，正是“當時歐洲感興趣”的問題。他從“省”到“府”，從“府”到“州”

和“縣”，按照這個等級順序逐一介紹每個省的主要城市、名稱，甚至連各地駐軍的場所“衛”和“所”都有介紹，所以這個地圖集的編輯者說：“這部作品最突出之點也是作者試圖準確地說明中國大陸的行政機器在形式上的完善性。”⁽⁸⁰⁾

第三，突出了南方的重要性。意大利學者歐金尼奧洛·薩爾多認為羅明堅的中國地圖肯定受到了中國地圖學家羅洪先《廣輿圖》的影響⁽⁸¹⁾，羅明堅所使用的許多基本數字大都來源於《廣輿圖》，但在對中國的介紹上，羅明堅卻表現了西方人的觀點，他不是首先從北京或南京這兩個帝國的首都和中心開始他的介紹，而是從南方，從南方沿海省份逐步展開了他的介紹，“這種看待中國的方式與那個時代葡萄牙人的方式完全相同”⁽⁸²⁾，因為對當時的歐洲人來說，他們更關心的是與他們貿易相關的中國南部省份。

儘管在西方實際影響較大的是衛匡國1655年在阿姆斯特丹出版的《中國新地圖集》(*Novas Atlas Sinensis*)，但羅明堅地圖的價值卻有不可忽視的作用。因為衛匡國返回歐洲以後，還是通過卡瓦萊蒂的地圖集參考了“羅明堅的繪圖作品”⁽⁸³⁾，所以，如果說利瑪竇第一次將西方地圖介紹到中國，推動了東方製圖學的話，那麼，羅明堅則是第一次將東方地圖介紹到歐洲，推動了西方的製圖學，而中國地圖在西方的傳播是同中國哲學和宗教的傳播緊緊聯在一起的。⁽⁸⁴⁾

結束語

羅明堅是“傳教士漢學時期”的真正奠基人之一。他在對中國語言文字的研究方面，在中國典籍的西譯方面，在以中文形式從事寫作方面，在向西方介紹中國製圖學方面，都開創了來華耶穌會士之先，為以後的西方漢學發展做出了重大貢獻。他應與利瑪竇齊名，同時被稱為：西方漢學之父。

【註】

(1) 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁23，中華書局，

- 1995年。
- (2) 利瑪竇：《天主教傳入中國史》，頁113，臺灣光啟社，1986年。
- (3) 費賴之：《在華耶穌會士列傳書目》，頁23，中華書局，1995年。
- (4) 1580年11月8日〈羅明堅致羅馬麥爾古里諾神父書〉，見《利瑪竇通信集》，頁426，（臺灣）光啟社，1986年。
- (5) 裴化行：《天主教十六世紀在華傳教志》，頁183，商務印書館，1936年。
- (6) 《利瑪竇通信集》，頁446，臺灣光啟社，1986年。這也就是後來人們所傳說的，羅明堅找了一位中國畫家當老師。參閱利瑪竇：《天主教傳入中國史》，臺灣光啟社，1986年版，頁114，龍思泰：《早期澳門史》，東方出版社，1997年版，頁193，費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁2，中華書局，1995年。
- (7) 《利瑪竇通信集》，頁427，臺灣光啟社，1986年。這也就是後來人們所傳說的，羅明堅找了一位中國畫家當老師。參閱利瑪竇：《天主教傳入中國史》，臺灣光啟社，1986年版，頁114，龍思泰：《早期澳門史》，東方出版社，1997年版，頁193，費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁2，中華書局，1995年。
- (8)(9)(10) 《利瑪竇通信集》，頁413；頁432；頁432，臺灣光啟社，1986年。
- (11) 這個時間利瑪竇和羅明堅記載的不同，利瑪竇記的是1583年9月10日，見《天主教傳入中國史》，頁128，臺灣光啟社，1986年版；羅明堅認為是1583年聖誕節後兩日，即1583年12月28日，見《利瑪竇通信集》，頁450，臺灣光啟出版社，1956年版。羅明堅是在1583年2月7日的信中提到這個日子，而利瑪竇則是到晚年寫《天主教傳入中國史》的時候講到的，因而羅明堅的記載應更可信些。
- (12) 參閱《國際漢學》第2期，頁259-265，大象出版社1998年。羅明堅的兩封信，《利瑪竇通信集》，頁425-461，臺灣光啟社1986年版。
- (13) 羅明堅1586年11月8日致總會長阿桂委瓦神父書，見《利瑪竇通信集》，頁494，臺灣光啟社1986年。
- (14) 利瑪竇和一名中國秀才在肇慶為羅明堅草擬了一份“教宗致大明中國皇帝書”。參閱Pietro Tacchi Venturi, S. J., Opere Storiche Del P. Matteo Ricci. S. J., p.494；《利瑪竇全集》，頁549，臺灣光啟社1986年。
- (15) 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁29，中華書局1995年。
- (16) 德國基歇爾（Kircher）的《中國圖說》（China illustrata）就是一個代表。
- (17) 參閱羅常培《耶穌會士在音韻學上的貢獻》，《歷史語言研究所集刊》，1930年第一本第二分冊，頁267-388。
- (18) 利瑪竇的《西字奇蹟》“是當年利瑪竇所寫的四篇羅馬注音文章中的三篇關於宣傳天主教義的文章，由教會單獨編成一本小冊子，全書一共祇有六頁，取名叫做《西字奇蹟》，收藏在梵蒂岡圖書館，編號Racc., Gen. Oriente, III, 2331 (12)”。
- 尹斌庸〈利瑪竇等創製漢語拼寫方案考證〉，載《學術集林》卷4，上海遠東出版社，1995年。
- (19)(21)(22)(23)(26) 楊福綿：《羅明堅、利瑪竇〈葡漢辭典〉所記錄的明代官話》，載《中國語文學報》，第5期，1995年6月。
- (20) 利瑪竇《天主教傳入中國史》，頁286-287，臺灣光啟社1986年。但這部辭典至今下落不明，而以後金尼閣的《西儒耳目資》祇是這樣方案的一個應用。參閱尹斌庸文，見《學林集刊》，1955年，卷四，頁341-353。
- (24) 何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁391，中華書局，1990年。
- (25) 參閱魯國堯〈明代官話及其基礎方言問題〉，《南京大學學報》1985年第4期，頁47-52。
- (27) 此處原稿空二格。
- (28)(30) 羅明堅、利瑪竇：《葡漢辭典》頁15，羅馬耶穌會檔案館Jap. Sin., I, 198.
- (29) 參閱林金水《利瑪竇與中國》，頁56，中國社會科學出版社，1996年。
- (31) 《利瑪竇通信集》，頁446，臺灣光啟社，1986年。
- (32) 裴化行《天主教十六世紀在華傳教志》，頁191，商務印書館，1936年。
- (33) Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of confucianism*, p.6, Allen & Unwin Austrandia Ptydlt. 1986.
- (34) 書中所標明的當時耶穌會會長阿桂維瓦（Aquaviva）的出版許可日期為1592年4月16日。參閱朱雁冰：〈從西方儒家思想的最早傳說到利瑪竇的儒學評價〉，香港《神學論集》96期，1993年號。
- (35) 參閱Knud Lundbaek, *The first translation from a Confucian classic in Europe, China Mission Studies (1500-1800)*, p.9, Bulletin 1. 1977.
- (36) 費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁30，中華書局，1995年。
- (37) Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, p.7.
- (38) 利瑪竇1593年12月10日給總會長阿桂委瓦神父的信，見《利瑪竇書信集》頁135，他聽說羅明堅也在歐洲翻譯《四書》時，他在1596年12月寫信給總會長的信中明確地說：“羅明堅的譯文並不是好的，因為他祇認識很少的中國字。”參閱Valignano, Letter to Acquaviva 1596, Fonti Ricciani I, p.250.
- (39) Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, p.7.
- (40) （宋）黎靖德：《朱子語類》一，頁224。
- (41) 費賴之認為是1662年在江西建昌所譯，見費賴之書中文版上冊，頁226。“據薩默沃格（Sommenosei）神父所記述的一種版本……第一部份：《大學》，耶穌會會士葡萄牙人郭納爵神父譯，耶穌會會士意大利人殷鐸澤神父注釋……”見梅乘麒、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1557-

- 1773)》頁37,上海光啟社1997年。考狄的“L'IMPRIMERIE SINOEUROPEENNE EN CHINE BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES PUBLIES EN CHINE PAR LES EUROPEENS”一書中附了《大學》在建昌刻本的封面,上有郭納爵和殷鐸澤共譯,封面題字為:
Kien chan in nrbe Sinarü // Proninciate Kiäm si. 1662 // Superiorum pmissu.耶穌會檔案館藏有此書號為 JAD SIN III 3-1, 1998年夏筆者在該館訪問時曾翻閱此書。
- (42) 這是 John Quliloy 譯為英文的,原手稿題目為《中國十二優點》,但此書是第一次將《大學》的中文在歐洲公開發表。
- (43) 參閱朱雁冰〈從西方儒家思想的最早傳說到利瑪竇的儒學評價〉,載於《神學論集》96期,1993年夏。
- (44) Knud Lundeak, *The first translation from a Confucian classic in Europe, China Mission Studies (1550-1800) bulletin*, 1979).
- (45)(46)(47) 朱熹:《四書章句》;《語類》卷一;《四書章句集注》。
- (48)(49) Knud Lundeak, *The first translation from a Confucian classic in Europe, China Mission Studies (1550-1800) bulletin*, 1979).
- (50) 朱雁冰:〈從西方關於儒家思想的最早傳說到利瑪竇的儒學評價〉,載《神學論集》96期,頁255,香港1993年。
- (51) 侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》,頁399,人民出版社,1984年。
- (52) 此段拉丁文原文抄錄於China Mission Studies (1500-1800), Bulletin 1, p11, 1979.
- (53) 在此感謝奧地利漢學家雷立柏先生對我的幫助,他幫助我譯出了這段拉丁文初稿,同時我要感謝我的拉丁文老師北堂的賈西成神父,沒有他們我無法完整地理解這段譯文。
- (54) Knud Lundbaek, "The first traslation from a Confucian classic in Europe," China Mission Studies (1500-1800).
- (55) (美)霍·林斯特拉(萬明譯)〈1583-1584年在華耶穌會士的8封信〉,載《國際漢學》第二期,頁262,大象出版社1988年。
- (56) 德禮賢:《利瑪竇全集》(Fonti Ricciane)第一卷,頁197,羅馬1942-1949年。
- (57) 方豪:《中國天主教人物傳》第一冊,頁66,香港公教真理學會1970年。
- (58) 裴化行說:“他(利瑪竇——作者注)就同一位秀才(福建人,住在居留地)合作,審定羅明堅神父初步編的教理問答:把它從口語改成文言文。”《利瑪竇評傳》,商務印書館,頁90,1993年。按此說法,利瑪竇也參於了《天主聖教實錄》的編寫和修改工作。
- (59) 張奉箴:《福音流傳中國史略》上編卷二,頁613,臺灣輔仁大學出版社1971年。這裡在出版時間上有差異,須進一步考證。
- (60) 方豪:〈影印天主聖教實錄序〉,見吳相湘主編:《天主教東傳文獻續編》,頁25-26,臺灣學生書局,1966年。
- (61) 以上內容是1998年筆者在羅馬耶穌會檔案館抄錄的。
- (62) 方豪:《中國天主教人物傳》第一冊,頁66-70,香港公教真理學會,1970年。
- (63) 裴化行:《天主教十六世紀傳教誌》,頁264,商務印書館,1936年。注意:燕肅思(Joseph Jennea, ciecm)認為,羅明堅是自己先用對話體寫了拉丁文本,然後再同中國秀才將其譯為中文,這個講法完全不同於裴化行,見田永正譯本:《中國教理講授史》,頁28,河北信德室,1999年。
- (64) 見羅馬耶穌會檔案藏本:《新編天主聖教實錄》序。
- (65) 裴化行:《天主教十六世紀傳教志》,頁266,商務印書館,1936年。注意:燕肅思(Joseph Jennea, ciecm)認為,羅明堅是自己先用對話體寫了拉丁文本,然後再同中國秀才將其譯為中文,這個講法完全不同於裴化行,見田永正譯本:《中國教理講授史》,頁28,河北信德室,1999年。
- (66)(71) 裴化行:《天主教十六世紀傳教誌》,頁191;頁193。
- (67)(68)(69)(70) 羅明堅:《天主聖教實錄》,見《天主教東傳文獻續編》,頁810、777、778,臺灣學生書局,1966年。
- (72) 裴化行:《天主教十六世紀在華傳教誌》,頁259。此詩寫於1584年5月30日羅明堅致友人信中,萬明亦有一個譯文,參閱《國際漢學》第2期,頁263。英文可參閱 M. Howard Rienssstraeditor and translator, Jesuit Letters From China 1583-1584, p.23, University of Minnesota Press.
- (73) 此書已由王志成人等譯成中文,名為《晚明基督論》,四川人民出版社1999年。
- (74) 參閱本卡爾迪諾(Filippo Bencardino):〈15-17世紀歐洲地圖學對中國的介紹〉,載於《文化雜誌》,頁11,澳門文化司署出版,1998年春季號。
- (75)(76)(78) 本卡爾迪諾:〈15-17世紀歐洲地圖學對中國的介紹〉,載於《文化雜誌》(同上),頁6-17。
- (77) Atlante Della Cina, di Michele Ruggeri S. J. a cura di Eugenio Co Sarclo, Archivio di stato di Roma.
- (79)(80)(81) 洛佩斯(Fernando Sales Lopes)〈羅明堅的中國地圖集〉,載《文化雜誌》,第34期,頁6,頁5,澳門文化司署出版,1998年春季版。
- (82) 洛佩斯:〈羅明堅的中國地圖集〉,澳門文化司署《文化雜誌》,1998年春季版,頁5。
- (83) 本卡爾迪諾:〈15-17世紀歐洲地圖學對中國的介紹〉,載於澳門文化司署《文化雜誌》1998年春季版,頁22,頁6、17。
- (84) 羅明堅還是明代第一個用中文作詩的傳教士,其詩作藏於羅馬耶穌會檔案館,編號 Jap. Sin. II, 159。陳緒綸神父(Albert Chan, S. J.)已在Monumenta Serica 41 (1993)上發表了研究論文〈Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his chinese poems〉。因篇幅有限,本文對羅明堅的詩文不再做專門研究,其研究成果日後另行發表。最後,我誠摯地感謝Wilhelm K. Müller先生和 Jeroom Heyndrickx先生,本文在寫作過程中曾得到他們的幫助。

結我清秋有閒日
把琴來聽石龍吟

花朝墨井道人畫

