

中西文化交流的使者 波蘭漢學奠基人卜彌格

張西平*

卜彌格 (Michel Boym, 1612-1659)，波蘭來華傳教士，出身望族，父親是波蘭國王的御醫。他在中國和西方的文化交流史上有着重要的地位。在波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基 (Ambasador Państwa Srodka) 和中國學者張振輝先生的共同努力下，中文版的《卜彌格文集》經過數十年的努力終於出版了。據我瞭解，這是在世界範圍內第一次比較完整地整理出版卜彌格文集，而且這個文集首先是以中文出版，而不是以其他語言出版，這說明我們北外中國海外漢學研究中心在整理明清中西文化交流史的文獻上已經走在了前面。在這裡，我對波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基和中國社會科學院外文所張振輝先生的辛勤努力表示敬佩和感謝。

卜彌格，這個對今天的中國人來說已經十分陌生的名字，在歷史上卻是對中國和西方都有着重要貢獻的來華傳教士。對中國來說，他直接參與了南明永曆王朝一些重大事件，並作為永曆王朝的特使出訪羅馬教廷。這是中國和西方歷史上，或者說是中國和羅馬教廷關係史上第一次正式的外交活動。對西方來說，他第一次將中國的中醫、中藥介紹到了西方，在16-18世紀中國文化西傳歐洲的文化交流中，他有着重要的貢獻。今天，在《卜彌格文集》中文版出版之際，我作為這套文集的翻譯者之一，尤其是作為北京外國語大學中國海外漢學研究中心的主任（正是在海外漢學研究中心的長期支持下，這套文集才得以出版），為《卜彌格文集》寫序。

我將從卜彌格和中國南明永曆王朝的關係、卜彌格和德國基歇爾的關係，他對西方漢學的貢獻等方面來揭示這位在西方文化東傳和中國文化西傳方面所做出的重要貢獻，特別是在中國中醫西傳方面的貢獻。這樣一個序言決不僅僅是一

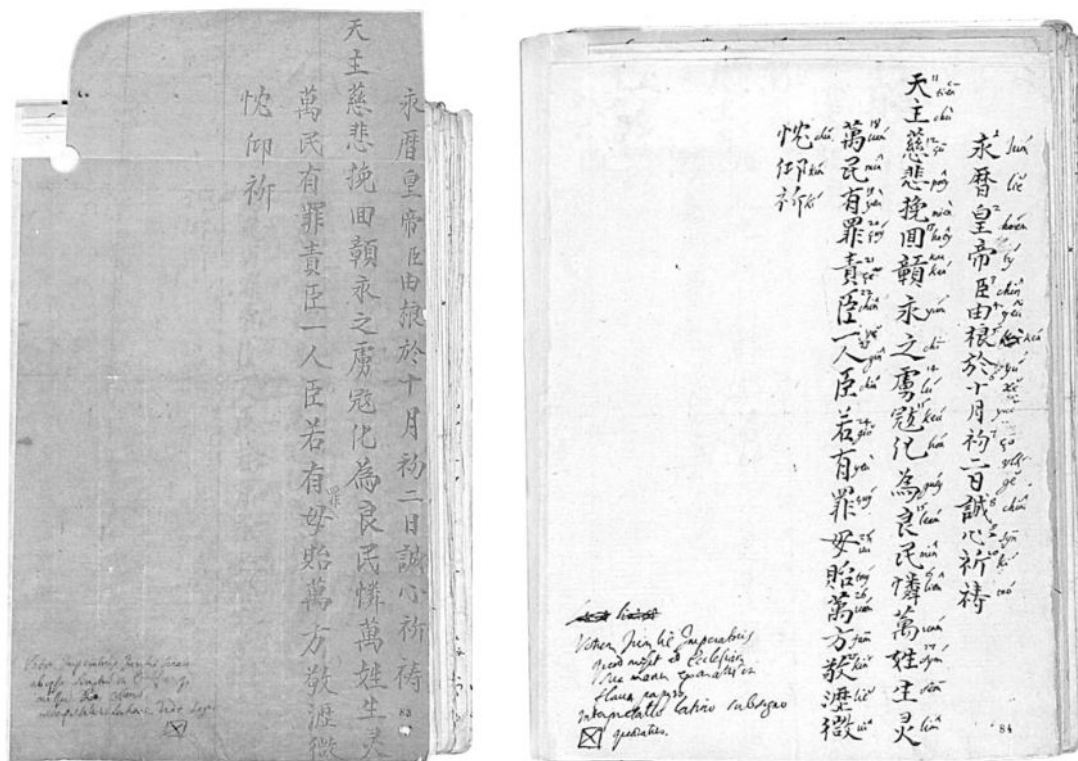
個禮貌性的序言，它同時也表達了我長期以來對卜彌格研究的成果以及最新歷史文獻的發現。

卜彌格與南明王朝

卜彌格1643年離開里斯本乘船前往東方，1644年來到澳門，在那裡學習了漢語，1647年被派到海南島傳教。⁽¹⁾永曆二年（1648）南明永曆王朝的重臣龐天壽率團訪問澳門，接着在永曆王朝的耶穌會士瞿安德（André-Xavier Koffler, 1613-1651）也在當年十一月返回澳門後，很快來華耶穌會的副會長曾德昭（Alvaro de Semedo, 1585-1658）在瞿安德的陪同下來到了肇慶。不久，曾德昭就決定將在海南傳教的卜彌格派往中國南部的永曆王朝。

雖然學術界對於卜彌格和南明王朝的關係研究有許多重要的論文，也取得了很大的進展⁽²⁾，但卜彌格所撰寫的《中國王室皈依略記》一書中國學術界始終沒有讀到原文⁽³⁾，在羅馬耶穌會的

*張西平，北京外國語大學中國海外漢學研究中心主任、教授。



文獻一：永曆皇帝朱由榔祈禱書

中文文檔也實未窮盡。因此，這裡根據愛德華·卡伊丹斯基先生從波蘭文所翻譯的有關卜彌格的原文和筆者在羅馬耶穌會檔案館發現的新史料對卜彌格和南明王朝的關係做進一步研究。

一、卜彌格與南明王朝文獻考辨

筆者最近在羅馬耶穌會檔案館發現了幾份有關卜彌格與南明王朝的文獻，現將這幾份文獻與以往公佈的文獻做一對照研究。

首先，公佈筆者所發現的文獻中有以往中文學術界從未公佈的文獻

文獻一：永曆皇帝朱由榔祈禱書⁽⁴⁾

永曆皇帝臣由榔（榔）於十月初二日誠心祈禱天主慈悲挽回贛永之虜寇，化為良民，憐萬性

生靈萬民有罪，責臣一人。臣若有罪，毋貽萬方。敬瀝微忱仰祈

[註釋] 這裡是按照文獻原來的格式整理的。文獻標題是筆者加的。文獻有兩份，一份有羅馬字母註音，一份沒有羅馬字母註音。沒有羅馬註音的文獻在先，字跡略顯潦草，文中有補字處，顯然是手稿；有羅馬字母註音的文獻中文字體整潔、清楚，無補字處，顯然是一個中文抄本，然後在中文旁加上了羅馬字母註音符號。

文獻二：王太后做彌撒書⁽⁵⁾

諭瞿先生只因贛永虜勢緊急，于本月初三日做彌撒，祈

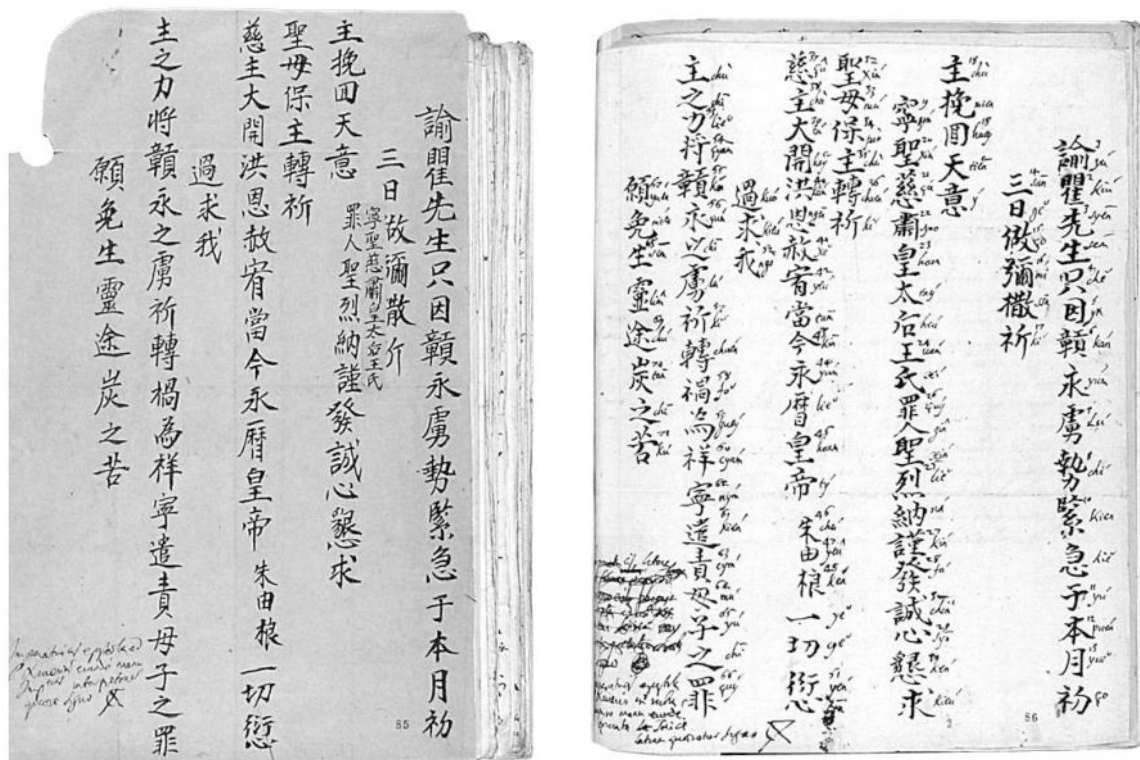
主挽回天意

寧聖慈肅皇太后王氏罪人聖烈納謹發誠心懇求聖母保主轉祈

慈主大開洪恩赦宥當今永曆皇帝朱由榔一切愆

過求我

主之力將贛永之虜祈轉禍為祥，寧遣責母子之罪願免生靈塗炭之苦



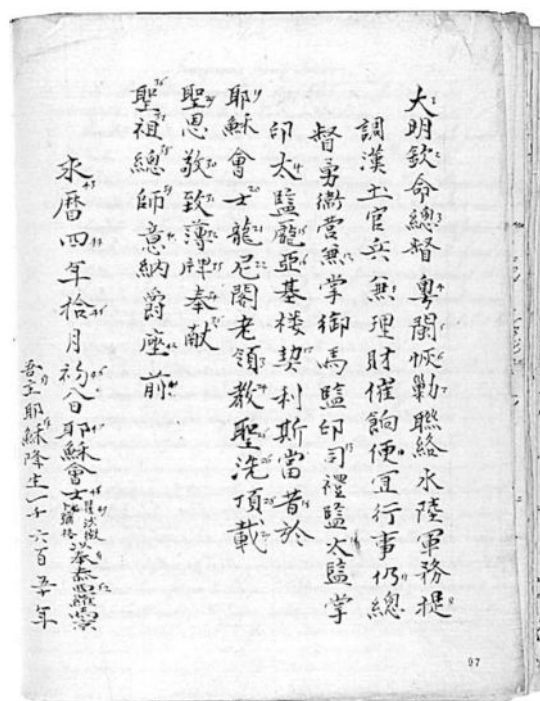
文獻二：王太后做彌撒書

[註釋] 這裡是按照文獻原來的格式整理的。文獻標題是筆者加的。原文獻有兩份，一份有羅馬字母注音，一份沒有羅馬字母注音。兩份文獻寫作格式一樣，沒有羅馬注音的文獻在先，字跡略顯潦草，顯然是手稿；有羅馬字母注音的文獻中文字體整潔、清楚，無補字處，顯然是一個中文抄本，然後在中文旁加上了羅馬字母注音符號。

文獻三：龐天壽書⁽⁶⁾

大明欽命總督粵閩恢剿聯絡水陸軍務提調、
漢土官兵兼理財催餉便宜行事仍總督勇衛
營兼掌御馬監印、司禮監太監、掌印太監
龐亞基樓契利斯當，昔於
耶穌會士龍尼閣老領教聖洗，頂戴
聖恩，敬致薄牌奉獻
聖祖總師意納爵座前
永曆四年拾月初八日耶穌會士瞿沙微 /
卜彌格以奉泰西羅馬京

吾主耶穌降生一千六百五十年



文獻三：龐天壽書

13 12 11 10 9 8

皇太后瑪利亞。
 中宮皇后亞納。及
 皇太子當定。并入
 聖教。領聖水。閱叁年。今祈
 尊師神父。并尊會之友。在
 天主前。祈保我國中興。天下

20 19 18 17 16 15 14

皇太后。保我
 大明。第拾捌帝。
 太祖。祖。拾貳世孫。
 主。臣等。悉知教
 真主耶穌。更求尊會相通。功
 勞。之。分。再。多。送。老。師。來
 我。國。中。行。教。待。皇。太。平。之

7 6 5 4 3 2 1

大明。聖慈。皇太后。烈。納。
 勅諭。
 耶穌會。大尊。總。師。神父。子。庚
 官。中。遠。聞
 大主。之。教。領。心。既。久。幸。遇
 尊會。之。士。聖。紗。微。肩。遂。領。聖
 洗。使

27 26 25 24 23 22 21

聖祖。意。納。爵。座。前。致
 儀。行。禮。今。有。尊。會。士。卜
 彌。格。悉。知。我。國。事。情。即
 使。回。國。代。傳。其。意。諒。能
 備。悉。可。前。予。欽。裁。特。勅。
 永。曆。四。年。十。月。十。日。

文獻四：龐天壽致威尼斯共和國諸公拜帖⁽⁷⁾

泰西物搨齊亞·光地公朝、皇、會帖子。
大明欽命總督粵閩、恢剿、聯絡水陸軍務、提調漢土官兵、兼理財催餉便宜行事、仍總督勇衛營、兼掌御馬監印、司禮監太監、掌印太監龐亞基樓契切利斯當，敬於物搨齊亞·光地皇、諸侯及公朝、總會，於老師卜彌格爾—耶穌會奉拜。⁽⁸⁾

文獻五：王皇后諭耶穌會士瞿安德書⁽⁹⁾

皇太后諭瞿先生：予在世所作罪業，深如丘山，又慮虜寇交虹之際，人心渙散之時，危在燃眉之急，恐落於兇惡之手，以污穢了身體，惟望先生替予每日在天主、聖母聖像前祈求，遣天神護持予身，全其名節，祇願善終，不枉進會，一嘗生死，感誦勝德不朽也。⁽¹⁰⁾

其次，筆者所發現這份文獻中所包含的以往已經公佈的幾份文獻：

(一) 王太后致耶穌會總會長書⁽¹¹⁾

大明寧聖慈肅皇太后烈納勅諭
耶穌會大尊

[西平按：顧神父所公佈的文獻中是“導”]

總師神父：予處宮中遠聞
大主之教，傾心既久；幸遇尊會之士瞿沙微，
遂領聖洗，使皇太后瑪利亞、中宮皇后亞納及皇太子當定，並入
聖教，領聖水，閱三年矣。今祈尊師神父，並尊會之友，在
天主前，祈保我國中興，天下太平，俾我
大明第拾捌帝、太祖拾貳世孫主臣等，悉知敬
真主耶穌；更求尊會相通功勞之分，再多送老師來我國中行教。待太平之後，即着

[西平按：顧神父所公佈的文獻中是“著”]

欽差官來到

聖祖總師意納爵座前，致儀行禮。今有尊會卜彌格，儘知我國事情，即使回國代傳其意，諒能備悉，可諭予懷。欽哉！特勅。
永曆四年十月十一日。⁽¹²⁾

這份文獻和顧神父帶回的那份文獻的不同在於：此函書不是抄於黃絹之上，黃絹四遍頁沒有龍文，它祇是一個抄本。另一個重要區別在於，文獻前有拉定文的翻譯，中文附在後面，這和顧神父所看到的單獨為一函書，文獻後有“寧聖慈肅皇太后”印的正式文書顯然有很大的區別。第三點區別在於，這份文獻是逐字都有羅馬註音。文獻中的中文字跡雖然潦草，但可以看出仍是中國文人所寫。

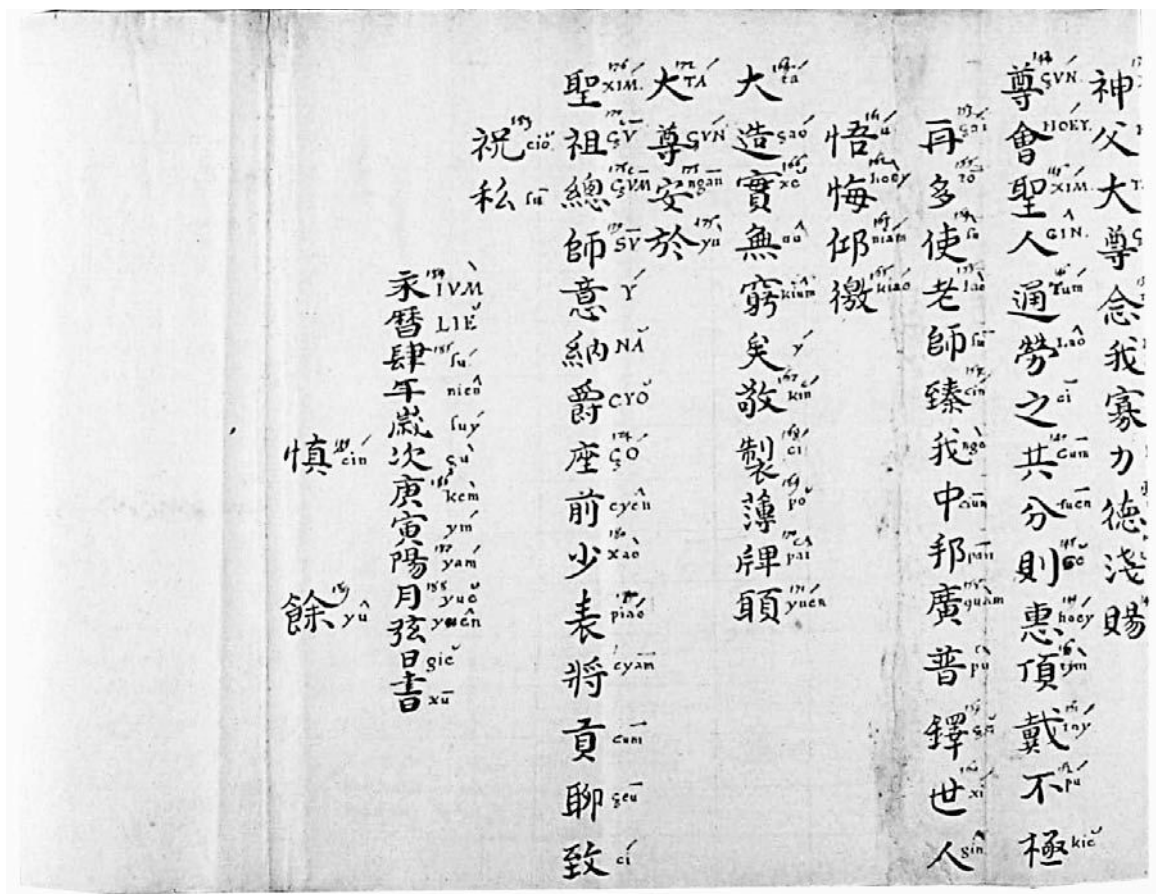
(二) 龐天壽上羅馬教宗書⁽¹³⁾

大明欽命總督粵閩恢剿、聯絡水陸軍務、提調漢土官兵、兼理財催餉便宜行事、仍總督勇衛營兼掌禦馬監印、司禮監掌印太監龐亞基樓契切利斯當，膝伏 因諾曾爵代
天主耶穌在世總師、公教真主聖父座前：
切念亞基樓。職列禁近，謬司兵戎，寡昧失學，罪過多端；昔在北都，幸遇耶穌會士，開導愚懵，勸勉入教，恭領聖水，始知
聖教之學，蘊妙洪深，夙夜潛修，信心崇奉，二十餘年，罔敢少怠；獲蒙
天主庇佑，報答無繇，每思躬詣聖座，瞻禮聖容，詎意邦家多故，王事靡盬，弗克遂所願懷，深用悚仄。但罪人一念之誠，為國難未靖，特煩
耶穌會士卜彌格歸航泰西，來代告教皇聖父，在於聖伯多祿、聖保祿座前，兼於普天下聖教公會，仰求
天主慈炤我大明、保佑國家，立際昇平；俾我聖天子乃

大明第拾捌代帝、
太祖第拾貳世孫主臣，欽崇
天主耶穌，則我中華全福
也。當今寧聖慈肅太
后，聖名烈納；昭聖皇
太后，聖名瑪利亞；中
宮皇后，聖名亞納；皇
太子，聖名當定，虔心
奉聖教，並有諭言
致聖座前，不以宣之矣。及愚罪
人，懇祈聖父，念我去世
之時，賜罪罰全赦；多令
耶穌會士來我中國，教化一切
世人悔悟，敬奉
聖教，不致虛度塵劫。仰微大
造，實無窮矣。肅此，少
佈愚悃，伏維慈鑒，不
宣。
永曆四年，歲次庚寅，陽月弦
日書。慎餘。(14)



(二) 龐天壽上羅馬教宗書



(四) 龐天壽上耶穌會長書

此文獻與顧神父所帶回的文獻不同在於，顧神父看到是正式文本，文獻外“有絹套，套外書有‘代天主耶穌在世總師公教真主聖父座前’等十七字，另一面則繪龍，套裏書‘代天主耶穌在世總師公教真主聖父座前因諾曾爵’二十一字，另一面繪龍，信紮用紅紙，首有一‘肅’字，上鈐‘總督勇衛之印’”。⁽¹⁵⁾這裡是一抄本，文獻前有“總督勇衛之印”，文獻中的每一個字均有羅馬字母註音。

(三) 龐天壽上耶穌會長書⁽¹⁶⁾

大明欽命總督粵閩恢剿、聯絡水陸軍務、提調漢土官兵兼理財催餉便宜行事、仍總督勇衛營、兼掌御馬監印、司禮監掌印太監龐亞基樓〔西平按：此處沒有空格〕切利斯當，書奉

耶穌會大尊總師神父台前：切念亞基樓，職列禁近，謬司兵戎，寡味失學，罪過多端；昔在北都，幸遇耶穌會士開導愚懣，恭頌聖水，始知

聖教之妙，尊會之恩，累思報答，未獲涓埃；每願躬詣尊師，奈國家多故，未克遂所願懷，殊慊慊耳。今奉皇太后懿旨，敢煩尊會士荀，聖名彌格，歸航泰西，告教皇聖父及大尊師，彼知我懷，能詳愚悃，懇求大尊神父並於尊會之友，在聖祖意納爵座前，祈禱

天主耶穌慈炤中夏，矜憐主臣，悉知欽崇聖誨，享太平際而已。復懇神父大尊念我寡力德淺，賜尊會聖人通勞之共分，則惠頂戴不極。再多使老師臻我中邦，廣普

鐸世人悟悔；仰徽大造，實無窮矣。敬制薄牌，願大尊安於聖祖總師意納爵座前，少表將貢，聊致祝私。永曆肆年，歲次庚寅，陽月弦日書。慎餘。⁽¹⁷⁾

同樣，這份文獻和顧神父帶回的文獻影本不同，它祇是一個抄本，文獻起頭處有“總督勇衛之印”，文章開頭處沒有“肅”字。整篇文獻中的每一個字均有羅馬字母注音。

從以上所公佈的文獻內容，我們可以看到，有幾份文獻是過去從未正式公佈過的，在史學上有着重要的價值；有幾份拉漢兩種文字的文獻雖然不像顧神父發現的是正式文本，但也應是卜彌格返回羅馬時所帶的文本，文本中漢字的羅馬注音充分說明這是卜彌格帶回羅馬給不懂中文的人來看的。兩份文獻中相同的幾份文獻，雖然在個別字上略有差別，但總體上是相同的，這不僅在文獻的真實性上可以互證，也可以從中看出卜彌格返回歐洲是做了精心準備的。內容相同而文獻形式不同的這兩份文獻說明，我們對卜彌格返回羅馬的文獻收集仍未完成，同時這也使我們可以在相互比較中對當時卜彌格返回羅馬一事有更為全面的認識。上面所公佈的幾份新文獻將進一步加深我們對卜彌格返回羅馬梵蒂岡教廷前後南明王朝真實處境的瞭解。

二、卜彌格和南明王朝的幾個問題

一、關於永曆皇帝的信仰問題。

永曆帝朱由榔，“神宗孫，桂端王常瀛四子。生母馬氏，天啟三年冬十月誕於京邸。七年秋，隨封衡州。崇禎九年，封永明王。十四年，娶妃王氏”。⁽¹⁸⁾ 1646年在廣西巡撫瞿式耜的提議下，朱由榔“十月十四日稱監國於肇慶。十一月十八日遂稱尊號，改為永曆，以肇慶府署為行宮”。⁽¹⁹⁾ 按照沙不烈的看法，“隆武遇害以後，永曆留安德於朝中。天壽使人譯教義綱要為漢文，朝夕勸帝信教，由是帝與后妃皆跪基督像前祈禱

矣。”“又有一次因從官數人之叛，幾瀕於危。天壽在顛沛流離之中常勸其主從信基督之教，而於信仰中求慰藉。”⁽²⁰⁾ 從黃一農在《兩頭蛇》中所公佈的瞿安德的〈中華帝國局勢之總結〉一文也可以看出永曆皇帝對基督教的認識與看法。瞿安德在文中說：“在永曆帝的同意之下，龐天壽積極對太后，太后之母以及皇后等人傳教，並獲得他們的虔心認同。”“次日(永曆二年三月初十日)，永曆帝抵達我們所在地(南寧)。王太后命他在天主像前跪拜(……)”“兩宮太后和皇后都堅持皇子應受洗，但我回答如果沒有獲得皇帝的同意，我不會逕直施行。我還答應要替他找些師傅，教導他聖教諸事，且不允许他將來娶嬪妃或做其它不合律法之事。皇帝完全知道此一情形，但他懷有惡意的朝臣兩度介入此事，導致他與太后與皇后之間意見不合。在我們從山區下到平地的途中，皇子生重病且瀕臨死亡。我得到上諭，要我在彌撒中替其向天主祈福，並問我對此事的看法。我答稱天主或皇帝未做適當回應而不快，如要此子存活，最好讓他受洗成為天主之子。皇帝於是要求我立刻替皇子領洗，我就在他面前完成洗禮。(……)受洗之後，皇太子的病情旋即好轉。他的教名是當定(Constantine)，中文字的意思是‘(他)將決定’，皇帝和朝廷對此名非常喜歡。”⁽²¹⁾

從這些材料中我們可以看到天主教在永曆朝宮內發展的一些細節，從中可以得知永曆望過彌撒，也向天主做過祈禱，為了皇子的健康也認可皇子的受洗。但永曆皇帝對待天主教的態度始終是模稜兩可的，他對基督教信仰的理解始終是實用性的。永曆皇帝所以未入教是因為他“多妻妾”，但“永曆雖未入教，然不反對其親屬領洗，故許皇子與后妃等領洗”。⁽²²⁾ 到目前為止，我們所知道的永曆皇帝對待基督教態度都是描述性的記載，這次筆者在耶穌會檔案館所發現的這份永曆皇帝做祈禱的文獻，是第一份直接證明他對待基督教態度的文獻，從這份文獻我們可以進一步看出永曆皇帝在信仰上的搖擺性。儘管他仍

是從實用的角度，從自己的社稷江山的角度來對天主祈求的，但這份文獻證明他時確確實實將基督教作為化解自己苦惱的一種方式。“永曆皇帝臣由榔於十月初二日誠心祈禱，天主慈悲挽回贛永之虜寇，化為良民，憐萬性生靈。萬民有罪，責臣一人，臣若有罪毋貽萬方敬瀝微（西平加：征）忱仰祈。”這是我們所看中國歷史上唯一一份皇帝所做的基督教的祈禱書，其在史學上的價值是很大的。⁽²³⁾

二、關於派卜彌格返回歐洲的問題。

伯希和認為派耶穌會士返回歐洲一事完全是在永曆朝中的耶穌會士發動的，“而非出於永曆左右的中國人”。因為，從現在留下的史料來看，“永曆本人毫無參加之跡，就是他信奉基督教的要臣瞿式耜，也未參加，僅有太后納烈同太監龐天壽出名致信”。⁽²⁴⁾但波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基認為，永曆皇帝參與了此事，他說：“永曆朝廷原打算讓龐天壽宰相親自去歐洲，但因為他是明朝在和清朝鬥爭中的主要支柱，不能離開朝廷。後來，他曾提議派瞿安德出使歐洲信基督教的國家，瞿安德是奧地利人，他還可以到維也納去謁見奧國的皇帝。但不知甚麼原因他不願意去。最後永曆就把這個使命交給了卜彌格。”⁽²⁵⁾

事實上，在永曆朝中祇有卜彌格和瞿安德兩人是歐洲人，向歐洲派出使臣，讓其中一位神父到歐洲去，這樣的大事，永曆皇帝不知，而祇是龐天壽和王太后兩人參與，這樣的可能性不大。因此，愛德華·卡伊丹斯基的意見值得重視，但我們仍需要尋找永曆皇帝參與此事的證據。

在決定卜彌格作為永曆朝的使臣返回歐洲這件事上，筆者認為瞿安德起着決定性的作用。理由有兩條：其一，卜彌格於1649年中到達肇慶，開始進入永曆朝。⁽²⁶⁾而瞿安德1645年在廣西傳教時就和南明重臣焦璉有交往，“1646年永曆即位時，他或者由此處赴肇慶，逗留若干時”⁽²⁷⁾。這說明瞿安德顯然比卜彌格更為熟悉永曆朝的情況，在永曆朝也比卜彌格有更大的發言權。因此，卜彌格返回歐洲之事的主要確定者應是瞿安德。其

二，筆者在耶穌會檔案中所發現的這份文獻也證明這一點。“大明欽命總督粵閩恢剿、聯絡水陸軍務提督、提調漢土官兵兼理財催響、便宜行事、仍總督勇衛營兼掌禦馬監印、司禮監掌印太監龐亞基樓利當昔於耶穌會士龍尼閣老，領教聖洗，頂載聖恩，敬致薄牌，奉獻聖總師意納爵座前。永曆四年十月初八日 耶穌會士瞿安德 卜彌格以奉泰西羅馬京。吾主耶穌降生一千六百五十年。”從這份文獻我們可以看到，從1649年10月到1650年在卜彌格即將赴澳門前，當時是決定瞿安德和卜彌格兩人同時作為永曆朝的特使返回歐洲的，而不是僅僅派卜彌格一個人返回歐洲。從這個文獻可以看出，由派瞿安德和卜彌格兩人返回歐洲，改為派卜彌格一人返回歐洲，這裡起決定作用的是瞿安德和龐天壽。甚至筆者認為，永曆皇帝也可能參與此事，因當時永曆朝危機四伏，就在卜彌格赴澳門後數月，永曆帝就將派瞿安德到澳門求援，“澳門參事會及澳門總督遣兵一隊炮二門赴援”⁽²⁸⁾。

從這份文獻我們也可以看出傳教士們在永曆朝地位，無論將卜彌格派回歐洲，還是將瞿安德派到澳門周旋求援，他們都已是永曆朝的重要人物，如何使用他們或者說傳教士們自己如何在永曆朝發揮更大的作用，已經成為一個要反復思考的問題。

三、關於“贛永虜勢緊急”的理解。

王太后在永曆二年三月曾給耶穌會士瞿安德一份手諭。手諭中說：“予在世所作罪業，深如丘山，又慮虜寇交虹之際，人心渙散之時，危在燃眉之急，恐落於兇惡之手，以污穢了身體，惟望先生替予每日在天主、聖母聖像前祈求，遣天神護持予身（……）”黃一農先生在考察這份手諭時，最初認為這份手諭“非王太后所書，而是出自馬太后”。後黃一農根據瞿安德的拉丁文文獻，修改了這個結論，認為王太后所寫的“虜寇交虹”指的是大順軍郝永忠在永曆二年月縱兵在桂林搶劫後造成永曆帝被迫出走一事。

筆者在羅馬耶穌會檔案館發現了一份和王皇后在永曆二年給瞿安德的手諭相類似的文獻：“論瞿



卜彌格像

先生：因贛永虜勢緊急，於本月初三日做彌撒訴主挽回天意，寧聖慈肅皇太后王氏，謹發誠心懇求，罪人聖烈納，聖母保主轉祈，慈母大開洪恩赦宥當今皇帝朱由榔一切愆過，求我主之力將贛永之虜祈禍為祥，寧遣責母子之罪，願免生靈塗炭之苦。”

那麼，這道手諭寫於何時，因何事所寫，需要我們根據中文史料加以辨析。永曆三年（1649）正月，隨着南昌被清兵所破後，不久何騰蛟在湘潭被俘，整個湖南迅速被清軍所佔。十二月孔有德的大軍攻下永州，永曆政權的粵西門戶受到威脅，同月，尚可喜和耿繼茂率領的清軍越過大庾嶺，於永曆四年（1650）正月初三拿下南雄，打開了廣州的門戶。正是從這個時刻起，永曆王朝經歷了一場大的災難。在江西、湖南兩地失去、清軍逼近廣州之時，永曆聞訊倉惶西逃，二月初到達梧州。永曆政權結束了它的肇慶時期。十一月初四，清軍攻下廣州，次日孔有德部拿下桂林，永曆朝在兩廣的勢力土崩瓦解。駐梧州的永曆在一天之內接到兩廣省會失陷的消息，頓時驚惶萬

狀。在少數大臣的陪同下開始逃向潯州。潯州守將慶國公陳邦傳看到永曆朝大廈將傾，竟想密謀劫持永曆皇帝，將其獻給清軍。朱由榔倖得密報，冒着傾盆大雨連夜出逃。陳邦傳沒有抓到永曆帝，就把抓到的宣國公焦璉殺害，獻給了孔有德。當朱由榔逃到南寧時已經無兵無將，所轄地盤已經全部丟失。直到永曆帝被大西軍的孫可望接到雲南境內，才暫時喘了口氣。

從這段歷史我們看到，江西、南雄的丟失和湖南永州失陷，是永曆朝再次離開肇慶向西南逃竄的開端。“贛永虜勢”講的就是這一時期永曆朝的情況。瞿安德直到永曆五年十一月二十三日（1652年1月4日）被清兵追殺以前都在隨永曆帝西逃。對照這份文獻和前面王太后所給瞿安德的手諭，可以看到“贛永虜勢”在前，“虜寇交虹之際”在後。

卜彌格是1650年11月25日來到澳門準備出發的。1651年1月1日（永曆四年）從澳門登船返回歐洲，這正是清軍攻下南雄的時刻，王太后、龐天壽給羅馬教廷和耶穌會會長的信，所題時間是1650年11月4日和1650年11月1日。而1650年11月清尚可喜、耿繼茂部攻下廣州，孔有德部攻下桂林，朱由榔在11月11日逃向南寧。卜彌格雖然沒有經歷“贛永虜勢”的全過程，但卻經歷了永曆朝重大事變的開端，並在澳門聽到了廣州失陷的消息。這樣我們可以看到永曆朝派卜彌格返回歐洲這件事就是在今天看來亦“固不失為幻想”。⁽²⁹⁾

四、關於卜彌格所寫的《中國王室皈依略記》。

卜彌格本人所寫的有關南明永曆王朝皇室皈依天主教的唯一著作是1654年在巴黎出版的法文版“Briefve Relation De La Notable Conversion des Personnes Royales, & de l'estat de la Religion Chrestienne en la China. Faicte par le très R. P. Michel Boym& recitée par luy-mesme dans l'Eglise de Smyrne, le 29 Septembre de l'an 1652, Paris, S. Cramoisy, 1654, in-12, 6 ffnc+75pp.+1 pnc.”沙不烈說這本書“全書雖然僅七十二頁，內容實甚廣大，所包括者一切歷史地理調

查，而敘事上溯至耶穌會士開始傳教之時。首述方濟格沙勿略之謀入中國及其死於上川，遷葬臥亞。繼言利瑪竇神甫之至。此外並言中國基督教流傳之古，與耶穌會傳教事業之發展。未言滿人之入關，永曆之即位，瞿安德神甫之蒞華，龐天壽之勉力，諸后之入教，皇子當定之得疾與領洗，澳門之慶祝，是皆吾前人此所採錄者也”⁽³⁰⁾。伯希和在談到這本書時說：“其緒言內容有一篇題寄王后的題詞辭，一篇致讀者辭。本文大致是卜彌格於1652年在9月29日在 Smyrne 教堂中用意大利語所宣佈的演講的譯文，譯文顯然有所修改。”⁽³¹⁾關於這本書在西方的出版情況，伯希和有詳細的考證。⁽³²⁾

這本文集中所刊登的卜彌格所寫的《中國波蘭省耶穌會士的卜彌格神父1653年在羅馬發表的一個關於基督教在那個國家的狀況的報告》是上面所講的法文版的第一個波蘭文譯本，這個譯文被收集在米哈烏·尤涅維奇 (Michał Juniewicz) 在1767年所出版的《各種各樣的信件……來自亞洲、非洲和美洲》的集子中。愛德華·卡伊丹斯基認為這是一個節譯本，並非逐字逐句的翻譯。⁽³³⁾

從歷史的角度來看，這份從波蘭文所翻譯出來的《中國波蘭省耶穌會士的卜彌格神父1653年在羅馬發表的一個關於基督教在那個國家的狀況的報告》(以下簡稱《報告》)有一些錯誤。例如，文中說，利瑪竇進到宮中修復鐘錶，萬曆皇帝躲在屏風後看他。為了以後保證鐘錶的修理，皇帝將他們留在了宮中。顯然，這和事實不符。實際上，為了讓神父們更便捷修復鐘錶，“皇上欽准神父們可以獲允許一年進宮四次而無須要求批准，從那時起，他們就可以進入皇宮，不是一年四次，而是可以經常隨意進出了”⁽³⁴⁾。萬曆皇帝躲在屏風後看利瑪竇，這完全是轉述者杜撰出來的。

關於明清鼎革的記述也多有錯誤。《報告》中說，李自成攻下北京是他收買了守城的七萬守兵，這顯然和歷史不符。⁽³⁵⁾《報告》在談到吳三桂時說：“作為中國軍隊的統帥的吳三桂在邊塞上屯有無數兵馬，本是為了防止韃靼的入侵，可

是他對李自成所獲得的聲望產生了妒忌，企圖推翻李自成以不義手段得來的寶座。為達此目的，他和東韃靼國王崇德⁽³⁶⁾結成了聯盟，勾結崇德率領大軍通過長城（綿延三千英里）進入關內。崇德到關內後死去，吳三桂這時沒有別的办法，祇得尊崇德才六歲的兒子順治稱帝。”⁽³⁷⁾這樣的記載顯然和歷史不符，但從這個記述中，我們看到《報告》雖然已經幾次轉載，但仍可以看出原作者卜彌格堅守明朝為正統統治的政治立場。

卜彌格的這種政治立場還表現在對永曆王朝的一些記載上，《報告》中說：“但是有一個名叫永曆的萬曆的後代，他手下有一員大將，是虔誠的基督徒，名叫李定國，打敗了韃靼軍，因此他至今仍保持了自己的統治地位。南方的漢人在永曆取得輝煌的勝利之後，也尊他為帝。永曆原是由皇帝任命的貴州總督，現在他將他的宮廷從貴州遷到了肇慶，離廣州不遠。”這裡有兩點明顯的錯誤：其一，李定國是原張獻忠大西軍的部下，他從來沒有信仰過基督教。李定國的確在永曆朝抗清的戰爭中取得過一些大的勝利，1652年先後取得桂林大捷和衡陽大捷，使南明軍隊收復了廣西、湖南。但早在李定國桂林大捷之前，永曆皇帝在“贛永虜勢”之後已經被大西軍的孫可望接到了隆安，這是廣西的一個偏遠小城，而不是在肇慶。《報告》中對這段歷史的記述有一系列的錯誤，在對南明王朝的歷史、時間、人物的記載都有錯誤。南明朝中基督教的將軍是瞿式耜、焦璉、金聲等人，但即便這幾位有過基督教信仰的南明重臣，他們的基督教信仰也並非如前輩學者所講的那樣，這點學者已經做了深入的研究。⁽³⁸⁾

《報告》中對瞿安德在永曆朝中的宗教活動的記載，對王太后等人的皈依天主教和皇太子受洗的描寫，在歷史事實上大體是符合的。我們可以將瞿安德的《中華帝國局勢之總結》和《報告》做一對比研究⁽³⁹⁾。《報告》提供了一些細節。

這樣，我們可以看到《報告》是一份經過轉述後的文獻，它和卜彌格本人所寫的《中國王室

皈依略記》已經有了較大的差別，在歷史事實上多有誤差。同時，也可以看到在文獻的轉述中，解釋者站在自己的文化立場對文本過度解釋後所產生的“意義變異”。如果我們將《報告》和瞿安德的《中華帝國局勢之總結》做比較研究，就可以看出文化之間的知識傳遞和知識傳遞後所產生的接受與影響之間的真實情況。一方面，在不同文化的交流中，異文化的知識還是在傳播，儘管這種傳播過去的知識隨着傳播環節的增加而在不斷的衰減，但不能說文化之間的交流祇是“誤讀”，而沒有任何真實知識的獲得。其實，知識的傳遞和文化的誤讀幾乎是同時發生的，這兩者之間有着多重複雜的關係。對文化之間在知識的傳播、接受和影響中“知識”和“想像”之間的複雜關係僅僅用依靠“意識形態”和“烏托邦”這樣兩個概念來解釋兩種文化間交流的複雜的情況，那是很困難的。

另一面，文化間的交流總是存在着理解和解釋，這種解釋和理解總會對真實的知識的文化“度向”發生變化，真實的知識雖然在文化間傳播，但它會隨着傳播的環節而不斷的“衰減”。所以，僅僅靠實證的歷史學並不能完全說明文化交流史的歷史過程。雖然，筆者不同意後現代史學那種因歷史的解釋性而完全否認了歷史的真實性的觀點，但也不完全認同19世紀實證史學的立場。我們應用新的解釋方法說明歷史的複雜性和多樣性。從卜彌格的《中國王室皈依略記》到瞿安德的《中華帝國局勢之總結》，再到卜彌格法文版的《中國王室皈依略記》轉變為波蘭文版的《中國波蘭省耶穌會士的卜彌格神父1653年在羅馬發表的一個關於基督教在那個國家的狀況的報告》，我們可以看出歷史的多樣性和文化間交流知識的變異與解釋的複雜性。到目前為止，西方學術界提供給我們的各種解釋理論都不足以解釋這種文化間交流的複雜情況，而那些祇是在重複西方的文化理論，或者將這樣的理論照搬到中國，解釋中國和西方文化交流史複雜情況的研究都有着明顯的不足。文化間關係的解釋理論的原創是中國學術界亟待解決的問題。

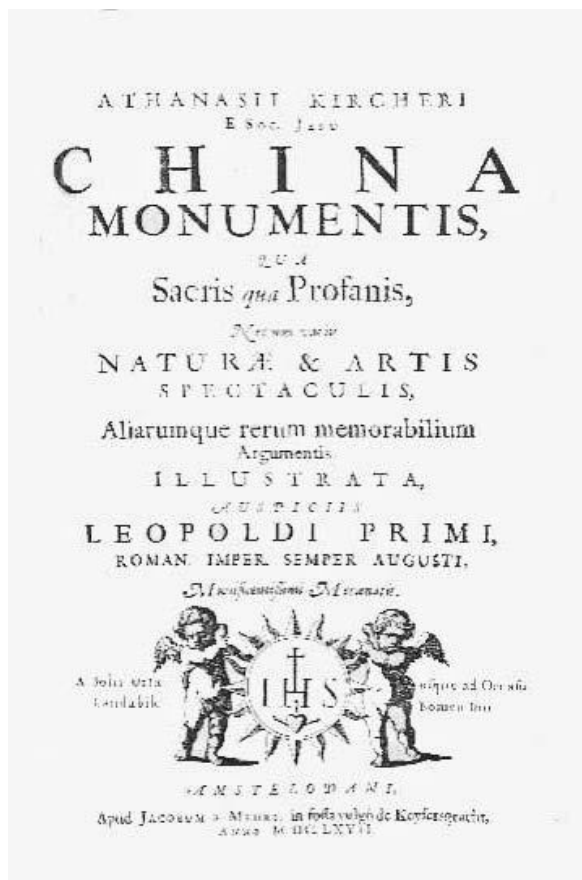
卜彌格與基歇爾的《中國圖說》

阿塔納修斯·基歇爾(Athanasius Kircher, 1602-1680)是歐洲17世紀著名的學者、耶穌會士。他1602年5月2日出生於德國的富爾達(Fulda)，1618年十六歲時加入了耶穌會，以後在德國維爾茨堡(Wurzburg)任數學教授和哲學教授。在德國三十年戰爭中，他遷居羅馬生活，在羅馬公學教授數學和荷蘭語。他興趣廣泛，知識廣博，僅用拉丁文出版的著作就有四十多部。有人說他是“自然科學家、物理學家、天文學家、機械學家、哲學家、建築學家、數學家、歷史學家、地理學家、東方學家、音樂學家、作曲家、詩人”⁽⁴⁰⁾有時被稱為最後的一個文藝復興人物。⁽⁴¹⁾

基歇爾雖然著述繁多，而他在1667年在阿姆斯特丹所出版的《中國圖說》，恐怕是他一生中最有影響的著作之一。《中國圖說》拉丁文版的原書名為“China Monumentis qua Sacris quā Profanis, Nec non variis Naturae et Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata.”中文為《中國宗教、世俗和各種自然、技術奇觀及其有價值的實物材料彙編》，簡稱《中國圖說》即“China illustrata”。⁽⁴²⁾

這部書共分六個部分，第一部分介紹在西安出土的大秦景教碑，共有六章，分別從字音、字義、解讀三個方面全面介紹了大秦景教碑，並公佈了一幅在西安出土的大秦景教碑的手抄臨摹本。這是17世紀歐洲出版物中第一次公佈這麼多的漢字，這個碑文的漢字和拼音在歐洲早期漢學上產生了重要的影響。

第二部分介紹的是歷史上西方前往中國旅行的路線。這一部分共十章，從羅可·波羅以及元代來華的方濟各會傳教士柏朗嘉賓(Jean de Plan Carpin)、魯布魯克(William Rubruk)、鄂多立克(Odoric)來華的路線和見聞到明清間來華的耶穌會士白乃心(Jean Grueber, 1623-1680)、吳爾鐸(Albert d'Orrille, 1622-1662)。返回歐



《中國圖說》拉丁文版首頁



《中國圖說》拉丁文版扉頁。圖中一邊是來華的耶穌會士利瑪竇，一邊是來華的耶穌會士湯若望。

洲時的西藏之行。基歇爾將所有這些遊記加以匯總，勾勒出從歷史上到他生活的17世紀中葉從西方通向中國的所有旅行路線。同時，他也對中國、中亞、南亞的許多風俗人情、宗教信仰做了詳細介紹。

第三部分介紹了中國及亞洲各地的宗教信仰。這一部分共七章，除了介紹歐洲已經熟悉的印度的婆羅門教及其在南亞大陸的傳播外，重點介紹了日本和中國的宗教信仰。特別是在這一部分中向歐洲的讀者介紹了中國的儒、釋、道三種教派。

如果說前三部分是在一種基督教東方學的框架內涉及中國，那麼，第四部分以後的三個部分則是對中國的專題介紹。第四部分共有十一章。

從中國的地理位置、自然環境到中國人生活風俗，基歇爾都作了詳細的介紹。基歇爾身上有着強烈的文藝復興時期人物所具有的好奇心，在這一部分對中國的動物、飛鳥、河魚、礦產這些細節也作了極為生動的描述。

在第五部分，他向歐洲展示中國的廟宇、橋樑、城牆等建築物。雖然祇有一章，但確妙趣橫生。

第六部分他介紹了中國的文字，共有五章。基歇爾是個語言學家，他1643年所寫的《復原的埃及語》（*Lingua Aegyptiaca restituta*）和1652年所寫的《埃及的奧狄浦斯》（*Oedipus Aegyptiacus*），奠基了西方的埃及學。在這裡他首次向西方人展示了中國文字的各種類型。

基歇爾的《中國圖說》第一版於1667年在阿姆斯特丹出版後，在歐洲引起了很大的反應、其神奇的内容、美麗的插圖，百科全書式的介紹，給歐洲人打開了一扇瞭解東方的大門，一條通向中國精神世界的道路。一時洛陽紙貴，第二年就出了荷蘭文版⁽⁴³⁾，1670年出版了法文版⁽⁴⁴⁾，1669年出版了英文版，它的內容後來被許多書籍廣泛採用。⁽⁴⁵⁾這本書為當時的歐洲學者所看重，如萊布尼茨案頭就有這本書，對他的東方觀產生了影響。它還為一般讀者所喜愛，因為書中的插圖很美，以致於許多藏有《中國圖說》的歐洲圖書館中這本書的插圖不少被讀者撕去。這一點法國學者艾田浦（Etiemble）的話很有代表性，他說：“《耶穌會士阿塔納斯·基歇爾之中國一附多種神聖與世俗古跡的插圖》此書的法文版是在1670年，儘管編纂者是一個從未去過亞洲的神父，但此書的影響比金尼閣的《遊記》影響還要大。”⁽⁴⁶⁾《中國圖說》1986年英文版譯者查理斯·范圖爾（Charles D. Van Tuyl）說，在“該書出版後的二百多年內，在形成西方人對中國及其鄰國的認識上，基歇爾的《中國圖說》可能是有着獨一無二的最重要的著作”⁽⁴⁷⁾。考察西方早期漢學史，基歇爾的這本書是必須研究的⁽⁴⁸⁾，它是西方早期漢學發展史的鏈條上一個重要的環節。

由於卜彌格在羅馬學習時是基歇爾的學生，先後返回歐洲的曾德昭（Alvaro de Semedo, 1585-1658）、衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）、白乃心（Jean Grueber, 1622-1680）也都與基歇爾有着多重的關係，或為同會同仁，或為他的學生，所以，在《中國圖說》中關於中國的文獻和材料基本上是曾德昭、卜彌格、衛匡國、白乃心四人提供的。⁽⁴⁹⁾

在《中國圖說》一書中基歇爾對卜彌格的材料引用得最多，以致於有些學者認為“基歇爾這部偉大的著作——它在他同時代的學者中，比他任何一部別的著作都贏得了更大的榮譽——所吸取和利用的卜彌格的材料是那麼多，以致它的基礎部分都屬於卜彌格了。”⁽⁵⁰⁾

基歇爾對卜彌格文獻的引用首先表現在他在《中國圖說》中發表了卜彌格的一封關於大秦景教碑的長信。

卜彌格返回歐洲之前，曾德昭在他的《大中國志》一書中最早對西安所發現的這塊景教碑做了報導。



卜彌格自畫像

基歇爾說，曾德昭是第一個親眼目睹碑文的神父。這個判斷是正確的。⁽⁵¹⁾他在羅馬見到了曾德昭也是真實的。他說：“當這位巡遊者在羅馬時，他把他所看到的一切都講給了我聽。”⁽⁵²⁾

接着，基歇爾在羅馬又見到了衛匡國。衛匡國親自給他講解碑文，並在他自己的《中國新圖》一書中介紹西安的這一重大發現，基歇爾在書中也引用了衛匡國的介紹

基歇爾最後見到了卜彌格。對於我們今天的中國研究者來說，《中國圖說》中公佈的卜彌格的一封信是我們研究卜彌格的珍貴史料。這封信我們將收入《卜彌格文集》之中。

卜彌格的這封信對研究大秦景教碑的出土地點、時間是重要文獻，過去被部分地引用過。在

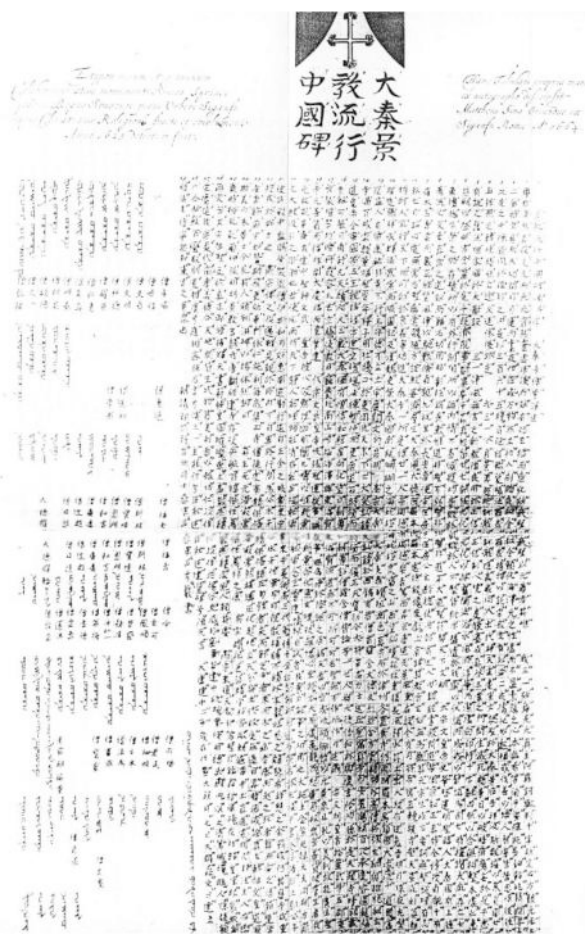
《卜彌格文集》中第一次全文譯出，可以進一步促進對大秦景教碑的研究。大秦景教碑的出土地點和時間是一個很有爭議的問題，卜彌格的這封信也是爭論的焦點之一。⁽⁵³⁾從卜彌格研究和大秦景教流行中國碑的研究來說，卜彌格這封信的發表在文獻學上很重要。⁽⁵⁴⁾

基歇爾對在《中國圖說》中對卜彌格漢學成果的公佈，還表現在他發表了卜彌格和他的中國助手一起所做的一個對大秦景教流行中國碑的漢字註音和註義的研究成果。這個材料我們也收入《卜彌格文集》之中。

就大秦景教碑的出土時間和地點，卜彌格的說法尚有爭議，但他對大秦景教碑的介紹貢獻很大。這主要是第一次在西方公佈了大秦景教碑的



當代整理後的大秦景教流行中國碑碑文的複製品



《中國圖說》中所發表的《大秦景教流行中國碑》原件

CHINA ILLUSTRATA.

INTERPRETATIO I.

Qua

Characterum Sinicorum, qui in Monumento Sinico continentur, pronuntiatio genuina per Latinos. Characteres exprimitur.

4. Col.	3. Col.	2. Col.	1. COLUMNA.	0.
1. uū	1. sū	1. lū	1. yē	1. Kim
2. tē	2. xi'	2. kī	2. giū	2. kiāo
3. cyen	2. {chi	3. ngan	3. cham	3. {heū
4. pē	3. chum	4. chin	4. gen	3. {hin
5. chuen	4. kiē	5. j	5. chin	4. {chum
6. xao	5. min	6. lū	6. cyē	4. {kuē
7. cyē	6. tum	7. tūn	7. syen	5. poey
8. mō	7. yū	8. t'j	8. syen	6. sum
9. van	8. poy	9. ka'j	9. lū	7. pin
10. tū	9. {fī	10. gē	10. uū	8. siū
11. kien	9. {chi	11. yuē	11. yuen	
12. mī	10. nu'j	12. yun	12. siaō	
13. hieu	11. xi'	13. lū	13. gen	
14. fō	12. j	14. cheū	14. {lim	9. {Tā
15. yū	13. san	15. yē	14. {hiū	9. {cyn
16. xi'	14. pē	16. sō	15. heū	10. xi'
17. rigō	15. lō	17. cyan	16. heū	11. cen
18. san	16. xē	18. chin	17. lū	11. {kim
19. jē	17. ū	19. tam	18. miaō	12. {cym
20. fuen	18. chum	20. uē	19. yeū	13. xō
21. xim	19. kien	21. gen	20. sum	
22. kim	20. su'j	22. liē	21. huen	
23. sun	21. kiē	23. sō	22. kiū	
24. {mi	22. chē	24. gin	23. lū	
24. {xi'	23. kim	25. piē	24. {sao	
24. {ō	24. chē	26. sū	24. {hoā	
25. cyē	25. fā	27. {lean	25. miaō	
26. yū	26. lō	27. {hō	26. {chum	
27. chin	27. hoē	28. lim	26. {xim	
28. guēy	28. chī	29. chin	27. j	
29. tum	29. uē	30. hoā	28. yuen	
30. gin	30. j	31. hay	29. sun	
31. chō	31. tō	32. hoēn	30. chē	
32. tay	32. sum	33. yuen	31. kl	
33. xim	33. hoē		32. guēy	

Interpretation I, which shows in Latin script the pronunciation of the Chinese characters on the stone

全部中文內容和第一次將碑文全部用拉丁字母註音。

在卜彌格到達羅馬之前，雖然衛匡國已經將碑文的拓本帶到了羅馬，但在出版物中從未公佈過碑文的中文全文。正是在卜彌格到羅馬後，他將其助手陳安德手寫的大秦景教碑的碑文給了基歇爾，基歇爾在《中國圖說》中全文發表。

這是當時在歐洲第一次發表這樣長的中文文獻。所以，法國漢學家雷慕沙(Rémusat)說，基歇爾所公佈的卜彌格的這個碑文全文“迄今為茲，是為歐洲刊行的最長漢文文字，非深通漢文者不足以辨之”⁽⁵⁵⁾。這些中文文字對當時歐洲對中文的瞭解和認識產生了長期的影響，對歐洲本土漢學的興起起到了非常重要的作用，17世紀德國漢學的幾個代表人物都受到這個中文碑文的重大影響。⁽⁵⁶⁾

對大秦景教碑碑文的註音和釋義是《中國圖說》中另一個讓當時歐洲人關注的方面。這個工作完全是卜彌格和他的助手陳安德做的。基歇爾在書中也說得很清楚：“最後到來的是卜彌格神父，他把這個紀念碑最準確的說明帶給我，他糾正了我中文手稿中的所有的錯誤。在我面前，他對碑文又做了新的、詳細而且精確的

在《中國圖說》所發表的〈大秦景教流行中國碑〉逐字拼音之一部分

直譯，這得益於他的同伴中國人陳安德（Andre Don Sin）⁽⁵⁷⁾的證明，陳安德精通他本國的語言。他也在下面的‘讀者前言’中對整個事情留下一個報導，這個報導恰當地敘述了事件經過和發生的值得注意的每個細節。獲得了卜彌格的允許，我認為在這裡應把它包括進去，作為永久性的、內容豐富的證明。”⁽⁵⁸⁾卜彌格的作法是將碑文的中文全文從左到右一共分為二十九行，每一行從上到下按字的順序標出序號，每行中有45-60個不等的漢字。碑文全部共有1561個漢字。這樣碑文中的中文就全部有了具體的位置（行數）和具體的編號（在每行中的從上至下的編號）。在完成這些分行和編號以後，卜彌格用三種方法對景教碑文做了研究。

其一是對碑文的逐字的註音；其二是對碑文的逐字釋義；其三是對碑文在逐字釋義的基礎上的內容解釋。在書中對碑文的逐字註音和逐字釋義時是將碑文的中文和拉丁文的註音、釋義分開來做的，它們之間完全靠編號來一一對應。

根據目前筆者的知識，這很可能是在歐洲公開發表的第一部關於中文的字典，儘管該字典的排列將中文和拉丁文分開了。這既是卜彌格對歐洲漢學的貢獻，也是基歇爾的《中國圖說》對歐洲漢學的貢獻。

卜彌格對大秦景教碑的釋義部分從漢學的角度看也有其學術的價值：其一，卜彌格為使西方人理解大秦景教碑碑文的內容，在對碑文釋義時加入了一些解釋，向西方的一般民眾介紹關於中國的基本知識。例如，以下是他在拉丁文版中的一段對碑文的釋義：“太宗文皇帝光華啟運，明聖臨人。大秦國（卜彌格解釋：這是東羅馬帝國）有上德曰阿羅本，占青雲而載真經，望風律以馳艱險。貞觀九祀（卜彌格解釋：636年）⁽⁵⁹⁾，至長安。帝使宰臣房玄齡（卜彌格解釋：這是宰臣的名字），愍仗（卜彌格解釋：這個仗是紅的，表示接受了皇帝的派遣）西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闥。深知正真，特令傳授。貞觀（這

是皇帝的年號）十二年（卜彌格解釋：639年）⁽⁶⁰⁾秋七月。”⁽⁶¹⁾

其二，他在碑文的解釋中所註的紀年具有重要的學術意義。因為，當時歐洲並不知道中國的歷史紀年，卜彌格向歐洲了中國的歷史紀年。這個問題在後來入華耶穌會士的漢學著作中成為一個重要的問題，特別是在衛匡國的《中國上古史》公開發表後在歐洲文化和思想史產生了重要的影響，而卜彌格是在歐洲公開出版物上最早介紹中國歷史紀年的人之一。這對漢學的貢獻是很大的。

沙不列認為“惟卜彌格漢學膚淺，而其同伴華人，學識亦甚疏陋，所以，其譯文不及1719年劉應神甫註釋之文遠甚。”⁽⁶²⁾這個批評有合理之處，因劉應（Claude de Visdelou, 1656-1737）的漢學水準確是比較高⁽⁶³⁾，而且，其譯文又在卜彌格之後，他吸取了前人的成果，可以做得更好。但卜彌格的獨特貢獻在於：他對大秦景教碑的解釋進一步促進了歐洲對中國的認識，特別是他對漢字的逐字的註音對歐洲漢學是一個重要的貢獻，這在歐洲畢竟是第一次。波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基在研究卜彌格的註音特點後認為：“卜彌格用拉丁字母拼寫漢字有時並沒有遵照葡萄牙人制定的那些原則，例如他在一些地方總是用波蘭文常用的‘sz’和‘cz’來拼寫漢字，而不是按葡萄牙語的發音，用‘x’和‘ch’這些字母。”⁽⁶⁴⁾雖然羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）最早編制了中文和歐洲文字的辭典《葡漢辭典》⁽⁶⁵⁾，但在歐洲並未公開發表。卜彌格的這個辭典應該是最早在歐洲發表的中文和拉丁文對照註音和釋義的辭典。由此，在歐洲的漢學家可以根據這個註音表來研究中文的發音特點。正如波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基所說：“後來的漢學家（如門采爾或米勒，今天看來，它們還是最早的漢學家）根據這些漢字的編號，便可將它們編成按字母順序查閱的辭典。”⁽⁶⁶⁾

如果說不足，是卜彌格所做的第二部分：逐字的釋義。因為從語言學的角度來看，用一、兩

個拉丁詞來解釋一個中文字，幾乎是不可能的，而且，大秦景教碑的中文本身並不是一部字典，中文的每個字的字義是作為一句話中的字而顯出其字義的，單獨抽出一個字，用拉丁文加以釋義是很難的。從語言學的角度來看，這樣的做法本身就是有問題的。⁽⁶⁷⁾第三部分對整個碑文的意譯，從現在來看雖然理解上問題不少，但從解釋學的角度看還是可以理解的。

1670年，《中國圖說》出版了法文版。法文版中增加了拉丁文版所沒有的兩個內容，一個是法漢對照辭典，一個是漢文教理書《天主約要》。沙不列在談到這個問題時說：“法文本《插圖書的中國》⁽⁶⁸⁾錄有《教理問答》與《漢文字典》各一部，有人疑出卜彌格手。此雖未經諸考據家之證實，然吾人亦無法駁之。《耶穌會作家書錄》著錄有《漢文字書》一部，未題撰人名。至若卜彌格所撰之《教理問答》，此《書錄》⁽⁶⁹⁾列在遺而不傳諸書之內。但波蘭著名目錄家 Estricher 在波蘭都城出版的插圖本《宇宙大百科全書》之中，硬斷定此書與字典均出卜彌格手。”⁽⁷⁰⁾沙不列轉述法國漢學家傅爾蒙(Fourmont)的觀點認為，這部法漢字典的內容是根據中國的《說文解字》撰寫的。伯希和在《通報》1934年刊上撰文〈卜彌格補證〉一文，對沙不列的這些觀點做了修正和補充。他認為《教理問答》(Sinicus catechismus)“確非卜彌格之著作，其標題曰‘天主聖教約言’，此乃蘇若望(João Soeiro, 1566-1607)⁽⁷¹⁾神甫所撰，好像初印於1601年，此後常有重印本。(……)至若將羅馬字註明漢音，並譯為拉丁文的，也許就是卜彌格。(……)所載之《漢法字典》亦非卜彌格之著作。”同時，伯希和對沙不列所轉述的傅爾蒙的說法給予了糾正。他認為，這部字典“或者採有《說文》在內，然而《說文》同這部《漢法字典》毫無關係。因為這部字典所輯的是近代語言的詞句，按照當時傳教會所用的葡萄牙字母編次而成，首一字曰ça，就是漢語‘雜’字之對音。”⁽⁷²⁾

1670年法文版《中國圖說》中的《漢法字典》的作者是誰？它是如何被編入《中國圖說》法文版的？這兩個根本問題都未得到解決。對於這個問題有以下幾種意見：

第一、卜彌格所寫。波蘭著名目錄家Estricher在波蘭都城出版的插圖本《宇宙大百科全書》之中，硬斷定此書於字典均處卜彌格手。”⁽⁷³⁾這個上面已經講了，支持這個觀點的還有波蘭的波列斯瓦夫·什欽希尼亞克(Boleslaw Szczesniak)和當代波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基(Edward Kajdański)。⁽⁷⁴⁾

第二、利瑪竇、郭居靜(Lazare Cattaneo, 1560-1640)所寫。這是伯希和的觀點，其根據是，在《中國圖說》第二部分第十章〈我們的神甫使中國人改變宗教信用的方式〉中，基歇爾列舉了在中國的耶穌會神甫們所寫的中文書的書目，其書目中編號第12的內容是“《中文字典》供耶穌會會員使用。此書我有一本，如果有錢，我樂意為更多的人出版它”⁽⁷⁵⁾。伯希和認為：“如此看來，《中國圖說》法文譯本中所載無漢字的字典，說是利瑪竇的這部字典，亦有其可能。”⁽⁷⁶⁾

第三、利瑪竇、郭居靜所做，由白乃心帶回歐洲。這是當代漢學家馬西尼的觀點。他認為“當白乃心從中國返回歐洲後，首先把利瑪竇的字典給了基歇爾，然後又給了法文版的翻譯者。”⁽⁷⁷⁾

這是中西語言交流史上一件非常重要的事，如果找回這個文獻，我們對傳教士們在中國語言學上的研究會有更深入的瞭解，也會對研究中國語言學史產生重要的影響。至今，我們仍不能確定《中國圖說》法文版所發表的《漢法字典》的作者和利瑪竇所編字典的最後下落。但無論如何，我們還是要感謝《中國圖說》法文版翻譯者Françoise S. Dalquié⁽⁷⁸⁾，正是他發表了這樣重要的字典，同時，也應充分肯定基歇爾在《中國圖說》拉丁文版中發表了卜彌格對大秦景教碑的中文所做的注音辭典。⁽⁷⁹⁾

卜彌格與中國文化西傳

一、卜彌格與中國地理的西傳

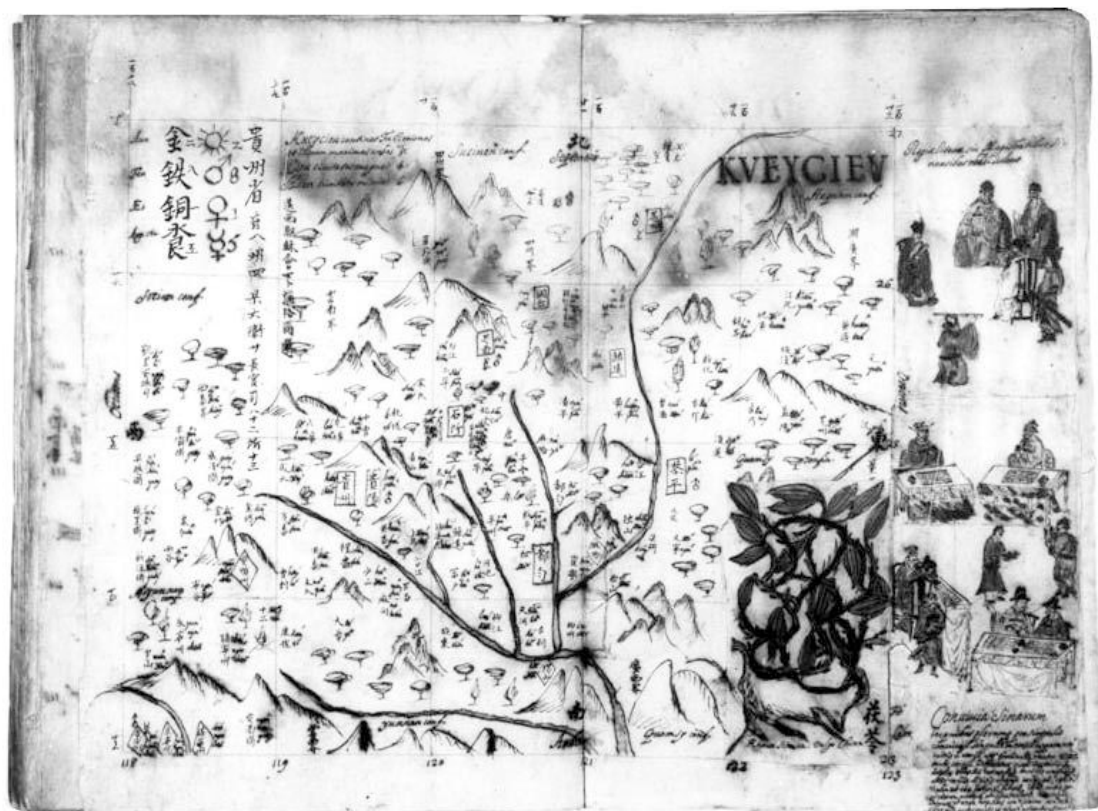
卜彌格在西方早期漢學上的一個重要貢獻就是，他是最早繪製中國地圖並將其帶回歐洲的人之一。卜彌格所繪製的地圖冊原拉丁文書名是《大契丹就是絲國和中華帝國，十五個王國，十八張地圖》（*Magni Catay quod olim Serica et modo Sinarum est Monarchia, Quindecim Regnorum, Octodecim geographicae Tabulae*），一般簡稱《中國地圖冊》。它包括十五張當時中國的行省圖，一張中國全圖，一張海南島圖，一張遼東地圖。《中國地圖冊》除地圖外，另有中國的地理介紹，分別從中國人的起源，中國的地理位置，中國的名稱以及中國和契丹的關係，中國皇帝和政治制度，中國的幅員、人口、江河、農業、貿易，中國的文字、書籍和文化，中國的宗教，基督教在華傳

教史，基督教在南明朝等十個方面用文字對中國加以了介紹。卜彌格這本《中國地圖冊》1792年被梵蒂岡圖書館所藏，幾百年來一直深藏於梵蒂岡。由於是手繪本，沒有公開出版，所以很少有人對其作深入的研究。到目前為止，祇有法國漢學家伯希和、德國漢學家富克斯、波蘭漢學家愛德華等少數幾個漢學家做過初步的研究。2003年我在梵蒂岡訪書時曾查閱過卜彌格的這副地圖。現根據愛德華先生所整理的梵蒂岡原件和張振輝先生的翻譯，對卜彌格的《中國地圖冊》做一個初步的研究。

如果我們將卜彌格的《中國地圖冊》放在西方關於中國地理認識史和西方漢學的中國地圖史上來考察，卜彌格地圖至少有以下貢獻：

第一：卜彌格的《中國地圖冊》接續了西方關於中國的地理記憶。

在西方文化史上關於東方和中國的記載影響最大的無疑是《馬可波羅遊記》。馬可波羅從歐



卜彌格繪製的貴州地圖



卜彌格繪製的廣東地圖

洲到達中國及其在中國和亞洲的旅行和從中國返回歐洲的路線，從地理上大體勾畫了一個中國地理的方位。自16世紀以來，在西方一直有這樣的說法：馬可波羅從東方不僅帶回來了絲綢和珠寶，而且還帶回了對西方世界同樣珍貴的地圖，而且這些地圖成為以後大製圖家們繪製地圖的主要參考來源之一。賴麥錫（Giovanni Battista Ramusio）在其著作《航海與旅行》（威尼斯，1559）中談及弗拉·毛羅（Friar Mauro）著名的平面球形圖時，也曾提及這一點。在弗拉·毛羅曾工作過的修道院任院長的佛羅倫斯宇宙學家奧蘭迪諾（Paolo Orlandino）聲稱，其世界地圖“照抄自一幅精妙的古代航海圖和一幅由偉大的馬可波羅及其父親從中國帶回的世界地圖”。從西方地圖繪圖對遠東的描述這一角度來看，馬可·波羅的影響甚至到18世紀都沒有完全消失。歐洲一流的製圖家們對其航行的重要性有十分清晰的認識，他們時常會在所繪製地圖上重現馬可·波羅的旅程，乃至他在地圖上的出現。比如，繪於威尼斯公爵宮殿中的東亞、南亞及北美地圖就是我

們可以細細斟酌的一例。這幅地圖目前僅存18世紀法蘭西斯科·格利賽里尼（Francesco Grisellini）所繪製的摹本，其祖本可能是由偉大的皮埃蒙特宇宙學家加斯托迪（Giacomo Gastaldi）所繪。其標題本身就是對馬可波羅地理學知識的致敬：“印度、西敘利亞（Scythia）及中華帝國的地理圖，兼及新地理發現及13世紀威尼斯貴族馬可·波羅遊歷路線的描述，亦包括以上地區的風俗。”

但是，由於《馬可波羅遊記》記載的是蒙元時期的中國，他本人又不識中文，書中不少關於中國的記載多有錯誤，加上這本書有多種譯本，因此歐洲通過《馬可·波羅遊記》所掌握的關於中國的地理記載與中國實際相差不小。卜彌格《中國地圖冊》針對《馬可·波羅遊記》的這些問題做了修正，從而推進了西方對中國的認識。《馬可·波羅遊記》中並沒有提到“中國”，他在書中講的是“契丹”。這個提法在西方影響很大，很長時間西方人認為“契丹”和“中國”是東方的兩個國家。卜彌格在《中國地圖冊》的書名上就標明了：“大契丹就是是絲國和中華帝國”，這裡

所講的“大契丹”顯然是在糾正馬·可波羅的錯誤，這裡的“絲國”是在糾正西方對中國的一個更為古老的歷史記憶。卜彌格在第七幅行省地圖上標名為“大契丹就是絲國和中華帝國”，因為在《馬可波羅遊記》中中國的南方都被稱為“蠻子國”，卜彌格這樣標注就使西方人想起他們所熟悉的《馬可波羅遊記》，並糾正了前人的錯誤。卜彌格在《中國地圖冊》中對《馬可波羅遊記》的糾正有多處，這裡不再一一指出。我想強調的是，卜彌格的這種做法勾起了西方人的歷史回憶，並推進了西方人對中國地理的認識。

第二：卜彌格的《中國地圖冊》在西方中國地圖史上的地位。16世紀以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》的影響之中。14世紀保利諾·未諾里的《分成三個部分的世界地圖》(*De Mapa 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 Cathay et Hic Stat Magnus Canis*)”。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 Nova Descriptio*)，三年以後他繪的《世界概略》(*Theatrum Orbis Terrarum*)收入了六十六幅地圖，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有藏，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(Guijelmus et Johannes Blaeu)的《新世界地圖集》(*Theatrum Orbis Terrarum Sive Atlas Novas*)，這部作品包括九張亞洲地圖，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 Regio Nunc Incolis Tame Dicta*)”，署名是古里埃爾姆·波勞(Guijelmus Blaeu)。“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。”

最早繪製中國地圖的是來華的耶穌會士羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)。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, Roma 正式出版。(*Atlante Della China, di Michele Ruggeri S.I. a cura di Eugenio Lo Sardo, Archivio di Stato di Roma*) 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，但有些繪製得很精細。

如果和羅明堅的地圖相比，卜彌格的地圖有兩個特點：

第一：繪製的更為漂亮。卜彌格是個畫家，羅明堅不是，因此，羅明堅的地圖基本上是個草圖，但卜彌格的地圖是彩色的，繪製要比羅明堅的漂亮得多，每幅圖上都有人物或物產等繪畫，使地圖更加直觀。

第二：對中國的物產介紹更為詳細。羅明堅的地圖中也注意到了中國各省份的自然狀況，羅明堅對十五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。但卜彌格在介紹各省的物產時更為詳細，例如在介紹廣東省時，他在圖下標出該省的物產：

銀礦十六處	錫礦五處
鉛礦兩處	銅礦一處
鐵礦七處	鹽礦一處
汞礦一處	

當然，如果和衛匡國(Martino Martini, 1614-1661)的地圖相比，卜彌格的地圖顯然要差很多。從時間上看，兩人繪製地圖的時間相差不是



卜彌格繪製的南京地圖



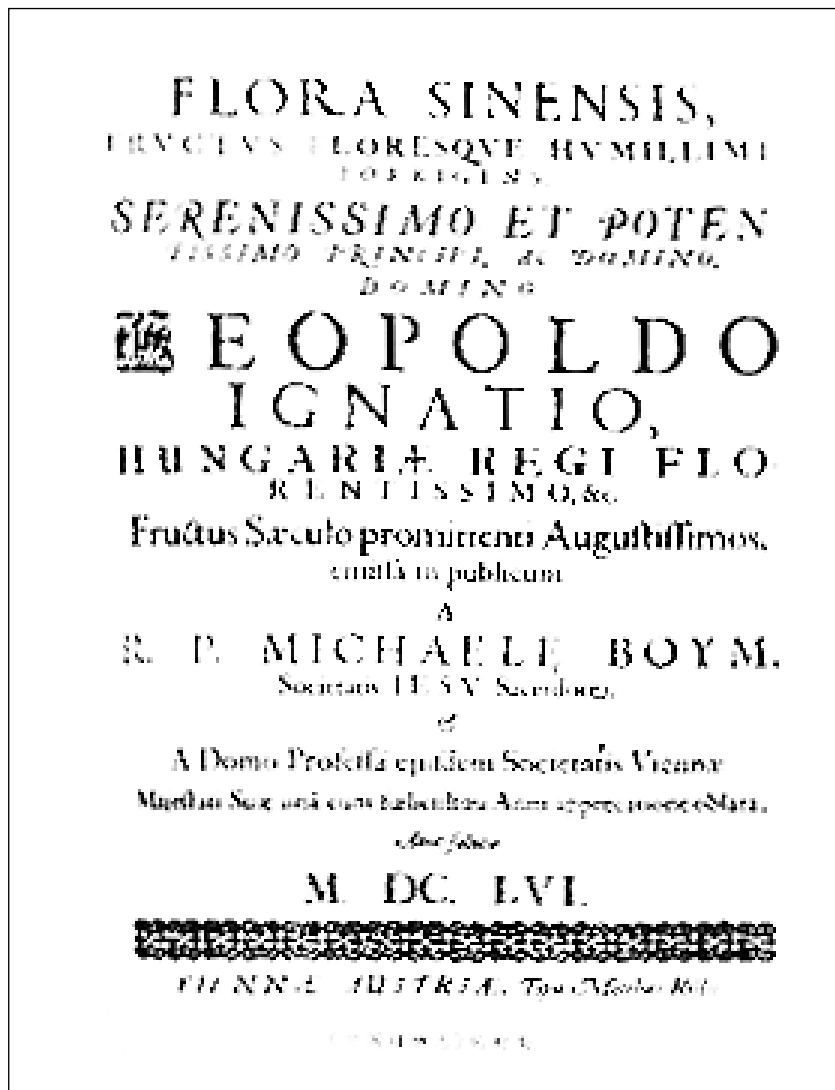
卜彌格繪製的海南地圖

衛匡國繪製的中國地圖



卜彌格繪製的北京地圖





卜彌格著作《中國植物誌》封面

太遠。兩者相比最大的差別是衛匡國的《中國新圖》正式在西方出版，產生了不可估量的實際影響，而卜彌格的地圖一直深藏於圖書館中，沒有發揮實際的效用。但從學術上來看，卜彌格的地圖和羅明堅的地圖一樣，雖然沒有正式出版，但確是西方中國地圖繪製史上一個不可忽略的環節。

二、卜彌格與中國植物的西傳

《中國植物志》是卜彌格生前唯一出版過的著作。

這本書是1656年12月在維也納出版的。卜彌格在這本書中一共介紹了二十一種中國或亞洲的植物和九種中國的動物。卜彌格在這本書中充分發揮了他的繪畫才能，為每一種植物和動物都繪了圖，使這本書圖文並茂，十分生動。例如在介紹到中國的植物“大黃”時，首先是一副大黃的圖，然後用文字介紹說：

大黃雖然生長在整個中國，但最常見於四川、陝西省和靠近長城的肅州，(……) 那些生長着大黃的土地顏色是紅的，因為得到了許多泉水和河流的灌溉，顯得很肥沃。這種植物的葉子很大，它比兩個手掌還長。它的背面發皺，表面光滑，邊上有一層絨毛。它成熟後，就會萎謝，變得枯黃，

最後便掉在地上。大黃的莖杆長到一個手掌那麼高後，它的中部便長出一根柔嫩的枝極，枝極上開滿了花(像大的紫羅蘭花)，從這種花中能夠擠出一種像藍色的牛奶樣的液汁。大黃有一種刺鼻的氣味，不好聞，它的根部或尾部都埋在地裡，有一個、兩個，有時候三個手掌那麼長，呈灰色，不太好看。它所有的根絲都很細，向四面伸展。如果把這種根切成一塊塊的，裡面就露出了黃色的瓢，瓢中帶有紅色的紋路，還會流出一種黃色的、或者略帶紅色富



前，根上還會長出綠色的葉子，這大概在5月初，也就是根中的液汁開始凝聚和藥性最大的時候。如果我們在夏天，也就是在根上剛剛長出綠色的葉子，還沒有成熟的時候，把它刨了出來，那麼它裡面的液汁便是黃的，它的表面會有紅色的紋路，呈海綿狀，很光滑。祇有在冬天採集的大黃才是最好的大黃，滿滿一車新鮮的大黃值一個半埃斯庫托，乾燥後它會失去很多重量。七磅新鮮的大黃乾了之後，就祇有一磅多一點了。新鮮和呈綠色的大黃很苦，味道很不好。中國人稱它大黃，就是很黃的意思。

這裡不僅僅是介紹了大黃的植物特點，也介紹了對大黃的加工過程，當時，中國的大黃是歐洲急需進口的藥物。卜彌格的記載大大促進了歐洲對大黃的認識。

在介紹到中國的動物“鳳凰”是，卜彌格也是先

於黏性的液汁。如果將這些塊狀的瓢加以乾燥處理，經驗告訴我們，其中的液汁馬上就會揮發掉。在這種情況下，根雖然是很純粹的根，但完全失去了它的藥性。因此，行家們總是把這種成塊狀的新鮮的大黃放在一些長板凳上，將它們從各個方面不斷地翻來翻去，這樣，那些液汁便可留在瓢中。四天之後，再把這些塊狀的東西和其中已經凝固了的液汁用繩子繫起來，掛在陰暗通風的地方，避免陽光的烤曬。冬天是把這種根刨出來的最好的時候。在這之

繪出圖。然後加以文字介紹，他說：

這是一種棲息在中國的非常漂亮的鳥。它如果被一個普通人見到了，就有可能發生不利於皇家的事情。這種鳥雄性的叫鳳，雌性的叫凰。（……）它的頭很像孔雀的頭。中國人認為，它能預知未來，它的翅膀象徵品德或正義，膀部（腳）象徵順從，整個身軀象徵忠誠。這種鳥性情溫和，可是它的身子的前半部像犀牛，後半部像鹿。它的頭像龍的頭，



翅膀像烏龜殼，尾部像公雞的尾。雄性的有五種非常漂亮的、閃閃發亮的顏色。這種鳥被認為是一種象徵，在一些最大的官員的官服上，用金線縫製了它的圖像，但是這些圖像不大於兩個手掌。

如以西方漢學史的角度來考察，卜彌格這本書的價值是不言而喻的。首先，他是來華傳教士中第一本關於中國的植物志。在此以前的傳教士漢學著作中，例如在曾德昭（Alvaro de Semedo, 1582-1658）的《大中國志》，利瑪竇的《中國紮記》中也多少有對中國植物的介紹，但都過於

簡單。19世紀俄羅斯的植物學家、漢學家埃米爾·瓦西里耶維奇·布列特施耐德（Emil Vasilyevich Bretschneider）寫了《歐人在華植物發現史》（*History of European Botanical Discoveries in China*, London, Sampson Low and Marston, 1898, 2 vols.）。在他的書中，給予了卜彌格高度的評價，認為卜彌格開啟了來華傳教士中國植物研究之先河，對後來入華的法國耶穌會士產生了重要的影響，這樣才會有後來的李明（L. Le Comte 1655-1728）、杜德美（P. Jartoux, 1668-1720）、馮秉正（J. De Mailla, 1669-1748）、巴多明（D. Parennin, 1665-1741）、宋君榮（A. Gaubil, 1689-1759）、湯執中（P. D'Incarville, 1706-1757）、韓國英（M. Cibot, 1727-1780）等人對中國植物的關注和收集，並開始將中國的植物標本、花卉種苗送往歐洲。

可以說，卜彌格的《中國植物志》開啟了傳教士漢學研究的新方向，並為以後的法國來華耶穌會士對中國自然狀況的調查和研究奠定了基礎。

其次，從歐洲對中國植物的認識史來說，卜彌格的著作也是奠基性著作。雖然這本書比較單薄，但他畢竟是歐洲第一本關於中國植物的研究和記載，正

如愛德華先生所說：“在歐洲，不論在17世紀還是在18世紀，都沒有一個植物學家能夠像卜彌格那樣，根據自己在中國的實地考察和經驗，撰寫和發表過甚麼東西。”卜彌格的這本書在歐洲產生了較大的影響，17-18世紀關於植物學的著作中很多引用了卜彌格的成果，以後真正根據中國材料所寫出的《中國植物志》（*Botanicum Sinicum*, 1881-1895）的俄羅斯駐華使館的大夫埃米爾·瓦西里耶維奇·布列特施耐德在書中也引用了卜彌格的材料。

可以這樣說，在中國植物知識的西傳方面，卜彌格是開拓者，無論是從來華傳教士漢學的角度

度，還是從歐洲對中國植物認識史的角度，卜彌格都是成績卓著的。瑞典植物學家林奈（Carolus Linnaeus）於1753年發表的《植物種志》一書中，共收集了5938年植物，其中提到中國植物的名稱祇有三十七種，而卜彌格憑一人之力在近百年之前就已經記載了二十二種中國或亞洲的植物，這說明他的研究是多麼的超前。

三、卜彌格與中醫藥的西傳

卜彌格出生在一個醫生世家，他的父親原是利沃夫的一位著名的醫生，還曾擔任過波蘭國王的宮中御醫的職務。他的父親曾在意大利帕多瓦（Padova）一所著名的大學裡完成了自己醫學專業的學習。這所大學當時號稱“學者的製造廠”，像新時期的解剖學的創立者維薩里（Andreas Vesalius）、歐洲流行病學的先驅古羅拉馬·弗蘭卡斯楚（Girolamo Francastro, 1478-1553），還有具有世界聲譽的科學家天文學家哥白尼都在這裡學習過。卜彌格的父親有篇很著名的遺囑，他在這篇遺囑中曾表示要他的兒子和孫子們都去意大利學醫。

卜彌格本人雖然選擇了神學的專業，但他對歐洲的醫學一直很感興趣，讀過不少當時西方醫學的重要著作，這點從他自己所寫《醫學的鑰匙》和《中醫處方大全》兩本書的前言可以看出。因此，卜彌格來中國後對中國醫學感興趣絕不是偶然的。

卜彌格是歐洲第一位對中國醫學做深入研究的人，但他這個榮譽到很晚的時候才被歐洲學術界所承認。17-18世紀的歐洲，在關於中國知識的問題上是一個盛行剽竊的時代，由於關於中國的知識既神奇又稀少，關於中國的書，尤其是來華耶穌會士的漢學著作被反復地轉抄，反復地改寫和反復地盜名出版，卜彌格也避免不了這個命運。由於卜彌格出身醫學世家，他來到中國後對中國的醫學一直很感興趣，他自己提到自己的中國醫學著作是在他返回羅馬後所寫的反映中國傳教情況的報告中。這個報告的書冊是：《耶穌會卜彌格神父一個關於皇室人員和基督教狀況的



《醫學的鑰匙》中的人體針灸空位圖

著名的改變的簡短的報告》（*Breve relazione della memorabile conversione di persone regali di quella corte alle religione christiana*），1654年又在巴黎出版過它的法文譯本，名叫：“Briefve Relation de la Notable Conversion des Personnes Royales et l'estat de la Religion Chrestienne en Chine. Faicte par le très R. P. Michel Boym de la Compagnie de Jesus”。在這個報告中他說他將要出版一本關於研究中國醫學的著作：“中國的醫學，也就是一種通過脈診來預見疾病以後病情的發展和它的後果的特殊的技藝。這種技藝的產生具有悠久的歷史，在基督前許多世紀以前就有了。它產生於中國，是值得贊揚的，和歐洲的不一樣。”

在返回歐洲後，1656年他在維也納出版了《中國植物志》。“在這本書中，卜彌格介紹了一系列用於中醫的動植物，如生薑、中國根、桂皮、胡椒、檳榔、茺醬、大黃、麝香、蛇膽和蛇毒。在某些情況下，卜彌格還說明了這些藥物的味道和

藥性(是溫性還是寒性)和在歐洲人看來它們能治甚麼病。”⁽⁸⁰⁾波蘭漢學家愛德華教授認為，卜彌格在《中國植物志》中所繪的植物並不都是他在中國看到的植物，也包括他在印度看到的植物。這本書也許是卜彌格本人生前唯一看到的自己正式出版的關於中國醫學的著作。

卜彌格在他的《中國王室皈依略記》的結尾處曾提到，他寫有《中國醫術》(*Medicus Sinicus*)這本書，基歇爾在《中國圖說》中說卜彌格有一部醫學書，伯希和認為這部書就是《醫鑰》(*Clavis medica*)。⁽⁸¹⁾

在他從羅馬返回中國時，他的關於中醫的著作基本已經完成了。但歷史跟他開一個很大的玩笑，此時的中國已是滿清的天下，他所效忠的永曆南明王朝早已被滿清所滅。為了保護中國的整體利益，澳門的葡萄牙人禁止他從澳門返回中國。這樣他祇好將自己對中醫研究著作的手稿交給了同會的柏應理(Philippe Couplet, 1624-1692)，自此，卜彌格關於中國醫學的著作便開始了艱難的旅行。

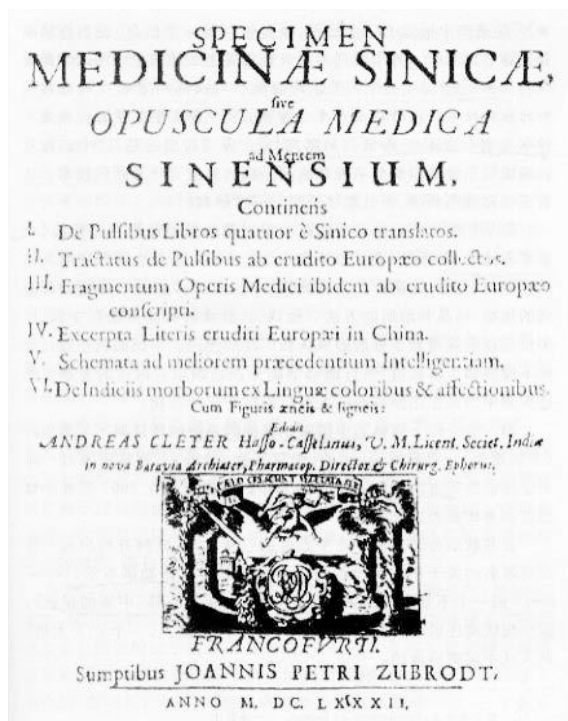
柏應理並沒有將卜彌格的手稿寄回歐洲出版，而是轉交給了“一個荷蘭的商人約翰·范里克。這個商人又把它寄到了印尼的巴塔維亞，在那裡被荷蘭東印度的總督約翰·梅耶特瑟伊克徵用，他認為這部著作對他的醫生和藥劑師們來說，是用得着的。”⁽⁸²⁾這個藥劑師就是在巴塔維亞的荷蘭人安德列亞斯·克萊耶爾(Andreas Cleyer)，他是在巴塔維亞的首席大夫。1682年他將他的《中醫指南》(*Specimen Medicinae Sinicae*)手稿交給了德國早期的漢學家門采爾(Christian Menzel, 1622-1701)。在門采爾的幫助下，這本書在法蘭克福出版，作者成為了安德列亞斯·克萊耶爾，卜彌格的名字不見了。(實際上，在Malines城滯留期間，柏應理曾託在暹羅的荷蘭商館的經理Jan van Ryck，將他的一封信和信札轉寄巴塔維亞的總督約翰·梅耶特瑟伊克(Maetsuyker)，其中就有《關於中國人按脈診病的方法》的小冊子，伯希和認為這是柏應理在暹羅空

閒時從卜彌格的書中抄寫的，這格小冊子沒有署卜彌格的名字。)

安德列亞斯·克萊耶爾所出版的《中醫指南》第一編有四分冊，附有木板圖二十九幅，銅版圖一幅；第二、第三編是一個歐洲考據家的論述；第四編是“摘錄這位考據家發自廣州的幾封信”。⁽⁸³⁾

第一個剽竊卜彌格醫學著作的就是安德列亞斯·克萊耶爾1671年在法國出版的一部譯成了法文的名叫“中醫的秘密”的著作。“這部著作的全名是“*Les Secrets de la Medicine des Chinois. Consistant en la parfaite connaissance du Pouls. Envoyez de la Chine par un François, Homme de grand mérite*”(中醫的秘密，其中包含着一種完美的脈診診斷學，是由一個立了大功的法國人從中國帶來的，格勒諾布爾，1671年)。伯希和說，這個在廣州的法國人就是安德列亞斯·克萊耶爾所出版的《中醫指南》第二、三編的那個歐洲考據家，但這個在廣州的傳教士是何人，伯希和無法證明。而波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基認為：“《中醫的秘密》毫無疑問是卜彌格的醫學著作的一部分。”

在克萊耶爾出版《中醫指南》後四年，門采爾在德國也出版關於中醫的書。1686年他在紐倫堡科學年鑒上發表了《醫學鑰匙》，並明確指出這本書的真正作者是卜彌格，這本書中的全名是：《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鑰匙》。他這部著作的一些片段散落在各種不同的地方，丟失了十多年。東巴塔維亞協會⁽⁸⁴⁾的一位首席醫生、著名的阿德列亞斯·克萊耶爾把它們搜集起來，使它們見到了歐洲的陽光，為此醫學科學界對克萊耶爾應當表示感謝。直到現在，檢查官柏應理，一個耶穌會的比利時人，他因為帶着使命從中國來到了羅馬，才帶來了這部著作的一份完整的手稿，他還清除了其中的錯誤。1686年》。(Clavis medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus, autore R. P. Michaeli Boym, è Soc. Jesu,



卜彌格著作《中國》封面

& in China Missionario. Hujus operis ultra viginti annos jam sepulti fragmenta, hinc inde dispersa, collegit & in gratiam Medicæ Facultatis in lucem Europæam produxit Cl.Dn.Andreas Cleyerus, M. D. & Societatis Batavo-Orientalis Proto-Medicus. A quo nunc demum mittitur totius operis Exemplare, China recens allatum, & à mendis purgatum, Procuratore R. P. Philippo Copleto, Belgâ, è Soc. Jesu, Chinensis missionis Roman misso. Anno 1686.)

當時在巴黎的柏應理看到了克萊耶爾和門采爾的書自然十分生氣，因為克萊耶爾完全是一個剽竊者，他在門采爾的信中寫道：

尊敬的克萊耶爾先生寫的所有關於脈搏的那些首次印了出來和要加以普及的東西，都是卜彌格的一部書中的東西，有人把卜彌格這部書中的那些東西一段段地從中國寄給了他。卜彌格的父親是波蘭國王齊格蒙特的首席醫生。

我於1658年很不幸地把這部書從暹羅王國寄到了新巴塔維亞，本來是要把它從那裡寄到歐洲去的。但是(荷蘭人)因為在北京朝廷裡的外交出使遭到了失敗而感到委屈，他們把這歸咎於湯若望，於是把卜彌格的這部著作也全都毀了，後來克萊耶爾拿走了其中的一些片斷，但是這部著作即《瞭解中國脈搏理論的醫學的鑰匙》是卜彌格寫的(Clavis medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus.)。(85)

卜彌格還有一部著作，卜彌格稱為《中醫處方大全》⁽⁸⁶⁾的手稿的下落。它在柏應理和克萊耶爾的信中被稱為“植物標本集”，後來歐洲各種各樣的作者們都曾多次提到這個名稱。伯希和認為這部書有兩部分：上半部的名稱是“作者王叔和對脈診醫病理的說明”⁽⁸⁷⁾ (“Auctoris Vam Xo Ho Pulsibus explanatis medendi regula”)，都是些註釋，其中有很多華語的譯音；下半部的名稱是“中國人用於醫療的簡單藥”⁽⁸⁸⁾，它用拉丁化的中國名稱介紹了二百八十九種中國藥的使用方法。

這樣我們看到卜彌格關於中醫的研究成果通過他自己和別人對他的介紹或剽竊，在歐洲出版了以下的著作：

- 1) 《中國植物志》(1656年)；
- 2) 《中醫的秘密》(1671年)；
- 3) 《中醫指南》(1682年)；
- 4) 《醫學顛匙》(1686年)；
- 5) 《中醫處方大全》

由於卜彌格的重要著作不少是被人剽竊或轉抄，就這樣長期以來沒有充分肯定卜彌格在中醫西傳中的重要地位。《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鑰匙》這部著作的拉丁文原文是：Clavis Medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus Auctore R. P. Michaeli Boymo, è Soc. Jesu et in China Missionario。卜彌格死後，這部著作的某些部分曾被安德列亞斯·克萊耶爾冒名頂替地發表在他於

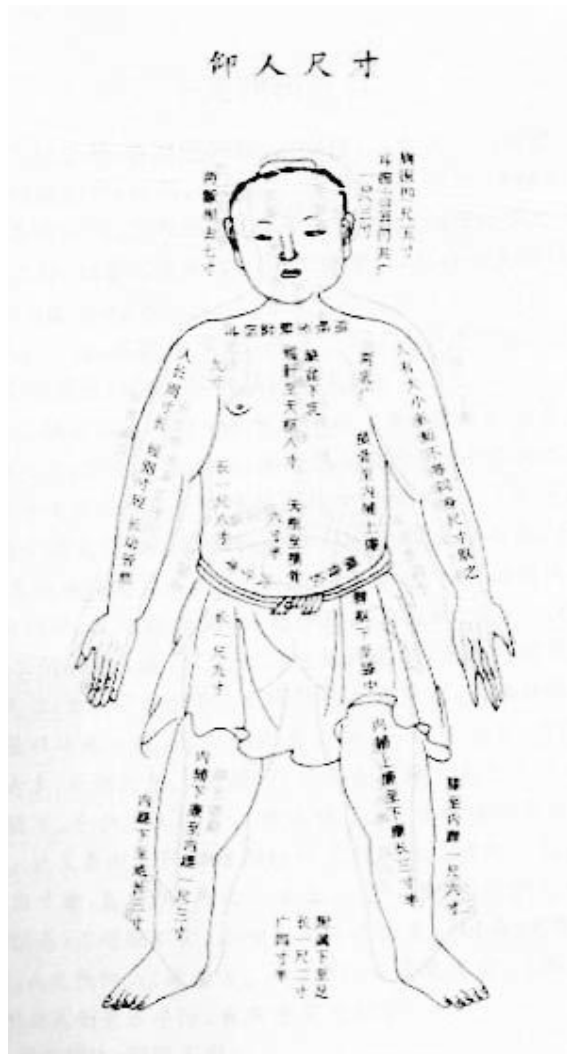
1682年出版的《中醫指南》中，直到1686年，它才以作者卜彌格的名義在德國的紐倫堡得到出版。

如果我們把卜彌格放在西方早期漢學的歷史脈絡中，從考查歐洲關於中國知識進展的歷史過程來看，卜彌格在對中醫的介紹上有以下四點重要貢獻：

第一、卜彌格第一個向西方介紹了《黃帝內經》

《黃帝內經》是中國最古老的醫學著作，最早載於《漢書·藝文志》。“《黃帝內經》是由〈素問〉和〈靈樞〉兩大部分組成的，各有醫學論述性文章八十一篇，內容涉及人體的生理、解剖、病理、診斷、治療原則、疾病預防思想以及廣泛引進的陰陽五行學說等。”卜彌格比較詳細地介紹了《黃帝內經》的基本內容。1658年他在暹羅王國為自己的《醫學的鑰匙》所寫的〈前言〉中說：“現在，我們向你們，最有名的先生們和整個歐洲提供一部著作的綱要，這部著作是世界上最遙遠的一個地區的一個最年長和最令人尊敬的醫生的。你們應該知道，他是生活在比阿維森拉、希波克拉底、蓋倫和塞爾蘇斯要早許多世紀的一個地方的一位很有能力和高貴的皇帝。根據文獻記載，他生活在洪氾前大約四百年，在基督誕生2697年他就開始統治那個地方了。我們能不能瞭解到他的那個地方在哪裡？這位大人物的那個地方叫 Synpi，在中華帝國的河南省的開封市。他的名字叫黃帝，意思是‘黃色的皇帝’。他第一個在中國制定了中醫技藝的原則，這個原則被人們接受了，並且世世代代地傳了下來。他為他的帝國作出了很大的貢獻，有許多事實都證明了，在運用這種技藝中的許多有名的事例不僅都有記載，而且也流傳下來了。旅行者們經常談到這種科學，它統治了半個世界，它傳到了歐洲。”

《黃帝內經》的哲學基礎的是天人相應和陰陽五行說，黃帝將其引入醫學之中是他的一大貢獻，在學者們看來天人相應的陰陽說和五行說的理論與醫學的結合是全書的關鍵所在，“人體體表、內臟、人與疾病，人與自然環境，人與氣候



人體經脈圖1

季節，以及疾病認識、處治原則等無不滲透着天人相應與陰陽五行說”。

卜彌格對這一點十分注意，他說：

中國的醫生們自己的原則和觀點為依據的中國哲學的理論，這些原則和觀點都反映在一部稱為《內經》的有一百六十二章的最古老的法典（古書）中。我想一開始就具體地介紹一下中國哲學的一些基本的觀點，所以我覺得有必要先來說明一下大自然中某些基本的規律



和對應的現象。古代中國人的醫學哲學的各種不同的原則一直沒有得到充分的闡釋，其中就包括五行的自然屬性和它們活動的情況。關於這些東西，我們在這裡，要在一定的範圍內加以說明。實際上，這些原則並不符合我們已經檢驗過的那些原則，但是它們在中國卻得到了承認，被認為是準繩。它們在它們的祖國的土地上，得到了那裡古時候的學者們的權威的支持。這種技藝在那裡得到了普遍的運用，這裡可以看到，它是經過了很長時期的檢驗的，它的運用具有很大的科學性。

在談到陰陽這一對概念時他解釋說：

現在我們就來深入到問題的核心：這裡有兩個概念，我們的醫生通常把它們稱為溫和天



生的濕，即溫和濕的因素，中國人稱之為陽和陰。照他們的看法，這是所有的物質形成的基礎，它們存在並以某種方式活動在物質的內部。中國人還說，氣是陽的載體，血是陰的載體。從陽和陰這兩個概念(被認為是明和暗)出發，又產生了一些其他的概念，如出生(產生)、縮小(消失)、太過、不足、連在一起和分開(分散)。此外還有一些互相對立和矛盾的現象，它們使五行和在天和地之間的所有東西中出現徵兆，發生變化，這些變化在一年中的不同季節有所不同，它們也發生在人的體內。人體內的每個器官都具有陽和陰的自然屬性，這些器官是從屬於它們的，在或大或小的程度上要聽從它們的命令。也就是說，這兩種屬性要影響到人的肢體狀況的好壞，決定一個人的生死。它們如果有了虧損，或者太

過或不足，就得馬上加以限制，或者重新建立起來，使兩者回到原來保持平衡的狀態。這兩種屬性相互之間也起作用，太過的溫生寒，同樣，寒也可以變成溫。這些變化一個接着一個不斷地產生，正像人們所說的那樣，夏天過後，秋天就來了，然後是冬天和春天，它們都是互相矛盾和對立的。因此，具有輕的自然屬性的自然和原始的溫即陽都浮在面上，它是開放的，它不斷地擴展，會變得稀疏。相反的是，濕的因素即陰的內部較重，很少活動，處於凝固和封閉的狀態。

很顯然，卜彌格完全瞭解了《黃帝內經》的哲學基礎，對陰陽五行說做了較好的介紹。我們發現卜彌格不是一般的介紹《黃帝內經》，而是真正讀懂了這部書，理解了它。在他談到陰陽五行理論在身體內的脈搏跳動表現時他寫道：

在一次充分的呼吸的時間內，陽即氣和陰即血在人體中流動六寸的距離，因此在我們的二十四小時（也就是呼吸一萬三千五百次）的時間內，血和氣要走八百零十丈遠。在一次呼吸的時間內，血和氣要走六寸遠，一個健康人的脈搏要跳動四次到五次，這個規律的發現已經長時期地運用在中國的醫學中。由此便可以得出一個結論，既然人在一個天文日即二十四小時要呼吸一萬三千五百次，那麼照這個數，脈搏的次數就不應多於七萬六千五百次，也不應少於五萬四千次，這個數就是在生命的一次迴圈中的脈搏的次數，它和天周轉五十亭相對應。如果在一次迴圈中脈搏動的次數比這個正常的次數少或者多，那就是說脈的搏動太慢或太小，或者太快或太大，說明一個人的健康狀況不好，他的器官和脈的運動的規律不符合天的運動規律，他的機件的功能不正常。

這樣他們又確定了對一個健康人和一個病人在特定時間內的測算脈搏的方法。一個健康人一刻鐘要呼吸一百四十次半，他的脈搏的次

數不應少於五百六十二次，也不應多於七百零三次。在這個時候，他的生命迴圈中的血和氣流動了八丈四尺三寸遠或者更遠一點的距離。像中國人說的那樣，血和氣的迴圈也包括每一個重要和比較不重要的器官的迴圈，它們的迴圈是通過屬於它們的經來進行的，和氣的不停息的流動一起，造成了一個生命的圓圈。我在這裡述說的一切都已經寫在表格中，這些不很精確的解剖圖在中國的古代就已經制定和加以說明了。

中國的這個關於迴圈的理論是在一部很古老的書《內經》中提出來的，黃帝，也就是第三個皇帝，在基督前2689年開始統治中國的一位君主被認為是它的作者。這個理論被他的後代們全部接受並加以運用，所有的醫生都以它為依據，按照某個時間自然呼吸的次數（總是成比例的）來進行脈診。

這段話部分內容來自《黃帝內經》中的〈靈樞·五十營〉第十八篇：

黃帝曰：“余願聞五十營奈何？”岐伯答曰：“天週二十宿，宿三十六分，人氣行一周，千八分。日行二十八宿，人經脈上下、左右、前後二十八脈，周身十六丈二尺，以應二十八宿，漏水下百刻，以分晝夜。故人一呼，脈再動，氣行三寸；一呼，脈再動，氣行三寸。（……）一萬三千五百息，氣行五十營於身，（……）所謂交通者，並行一數也，故五十營備，得盡天地之壽矣，凡行八百一十丈也”。

從這裡我們看到卜彌格對《黃帝內經》是比較熟悉的。

第二、卜彌格第一個向西方介紹了《脈經》

西晉太守令王叔和所撰寫的《脈經》是我國最早的脈學專著。全書十卷，九十七篇，分別討論了二十四種病脈體象、脈理、診脈法；關於

寸、管、尺各部脈象的主病與治療等各種脈珍與通過脈象治療的方法等等。

卜彌格寫有〈對作者王叔和脈診醫病的說明〉一文。文章的第一部分討論“七種外脈的治療方法”，文章的第二部分討論“八根內脈的治療方法”。王叔和的《脈經》中將脈象分為二十四種，卜彌格這裡提到了十五種，並列出每一種脈象所需治療的藥方。如說到治浮脈，他列出：

處方：取柴胡、黃芩、五味子、白芍藥、人參、桑白皮各五錢，將它們搗碎，放在盛了水的玻璃杯裡，加上薑片，放在火上熬煮，煮到只剩下十分之七的水，然後把剩下的渣滓和沉澱物去掉，將溫熱的藥湯喝下去。

卜彌格還介紹了中醫望診切脈的方法，他在〈一篇論脈的文章〉中說：

第一根上面的脈（叫天脈，和人體上面的區域對應）主陽，因此這裡的自然脈是浮脈和洪脈。第三根下面的脈（叫地脈，和人體下面的區域對應）主陰，因此它跟中間和上面的脈相比較，就是深脈了。它和樹根一樣，跟樹枝和樹葉合在一起，就成了一株樹。中間的脈（叫人脈，是天和地中間的脈，和人體的中間部分對應）既不是浮脈，也不是深脈，它是適中的脈，事實上就是中脈，其中有陽，在第一個位置上，也有陰，陰會落到地上，掉到下面，下面叫關，像我們所說的那樣，中間受到了邊緣部分的限制，就像樹杆一樣，它的兩個末端是樹根和樹枝。

中國人並不是按順序看脈，而是——就像我已經說過的那樣——在同個時候診三次脈：首先用手指輕輕地按一下，診面上的脈。在診斷中間的脈時，把手指稍微按重一點。下面的區域是基礎或根，要使勁地按，按到神經和骨頭上。用這個辦法可以對脈搏進行全面的診斷，最後確定病是在表面上即人體的外部還是發生在內部的根

上。因此，當人們知道根上的脈有偏差後，就可以確定它是不是危及到了生命。

人體一部分器官在左邊的一部分，另外一部分器官在右邊，因此有些器官的狀況是要通過診右手上的脈，而另外一些器官的狀況則要通過診左手上的脈來瞭解。我在這裡說得很簡單，但我在下面畫了一個圖像，可以說明我對這些事情一點初步的看法。

對於如何望脈，他介紹的也很詳細，在這篇文章中說：

首先要測定脈搏的次數，在這個次數中如果發現了脈的不足或太過，快了或者慢了，就可以知道機體的狀況。醫生要確認他對病人的症狀的看法，他自己首先要保持健康的狀態，有充沛的精力，沒有任何病痛，然後他才能用手去診斷病人。首先他要對病人進行檢查，看這個人的狀況怎麼樣，他的皮膚、姿態和自然的體形，同時也要考慮到一年中他所在的季節以及他的外部的表現，然後再安穩穩地把病人的手放在一個小枕墊上，用自己右手的三個手指按在病人左手的第一個位置上：把中指按在稍微下面一點的手腕凸起的那塊骨頭上，把食指按在第一個位置上，把無名指按在下面的第三個位置上。

醫生還要以同樣的方法用自己的左手診病人右手的脈，不管右手還是左手上的每一根脈都要趁斷三次，就像上面所說的那樣，表面上診斷一次，中度地診斷一次，再深層地診斷一次。因此對每隻手上的脈一共要診斷三次，在三個不同的地方。此外，每次脈診都要用呼吸九次的時間，這就是讓它搏動四十九次。從脈搏的次數可以看出偏差：陽和陰不是太過就是不足。

通過對於脈的狀況和搏動的次數的觀察，可以看出在哪個位置上的脈是不正常和不自然的，陽是在它主宰的上面的第一個位置上，還是滑到了下面陰主宰的位置上，或者與此相



反，陰從下面昇到了上面。此外，脈是不是從下面的骨頭旁邊昇到了皮膚的表面，或者從皮膚的表面落到了神經和骨頭上，或者在下落的時候消失不見了。另一方面，我們要注意的是，這種長時間的耐心觀察和運用就會使得人們有了經驗，能夠認識一些自然的規律，瞭解脈的各種不同和不斷變化的狀態。脈搏(令人奇怪的是)有重有輕，這也會表現出來。中國的醫生們應當受到真正的贊揚，我們在這裡很簡單地介紹了他們的功績。在一些書的複印本上，我們看到了各種不同的幾乎令人難以置信的現象，因此要加以說明。

卜彌格對王叔和在中國醫學上的地位十分清楚，在〈放在《處方大全》前的另一篇前言，這同一個神父〉一文中他明確地說：

下面要介紹的這本書是一本關於治病的原則或方法的非常有用的指南，這些原則或方法是中國第一批功勳卓著的醫生所發現和制定的。根據流傳下來的記載，它們都經過了王叔和的整理和編纂。現在，所有中國的醫生都極力想要繼承他的這個傳統，對他關於脈搏的論述沒有任何懷疑，也完全相信他的這些治病的方法。根據這裡所說的通過脈診來治病，有他們長時期被認可的經驗。這裡介紹的藥物也完全可以使病人恢復健康。

第三、卜彌格推動了中草藥的西傳

卜彌格有〈中國人用於醫療的簡單藥〉一文，在這篇文章中他向歐洲介紹了二百八十九種中草藥。根據我的初步統計，有九十一種在《神農本草經》中有，而且卜彌格所列的二百八十九種草藥中僅僅比《神農本草經》少了十四種。他向歐洲所介紹的這本書的原本是甚麼，現在無法完全證實，但書中所介紹的內容絕大多數來自當時他可以查閱到的中國醫學家的著作，例如書中介紹童子尿的醫療作用，而李時珍的《本草綱目》就有

一章專門介紹童子尿的藥效。所以，“卜彌格在這裡參考了中國16世紀著名的醫學家李時珍的偉大著作《本草綱目》。”我們可以說，這是中國的中草藥第一次大規模地向歐洲介紹，僅此一點就很有價值。同時，在元代時中國醫學就傳到阿拉伯世界，並經阿拉伯傳向歐洲。卜彌格的這本書將每味中藥都配有中文和拉丁文，並表明藥效，從而銜接起歐洲對中藥的歷史記憶。

下面我們從他的這本書擇取五種中藥，可以略見這本書的結構和內容。

(一) 黃精 *Polygonatum sibiricum* Redoute。這是一種日本的樹根，有甜味，藥性平和，入肺和胃，補陰，能使病人恢復活力，呼吸暢通。把這種樹根放在水中熬煮九次，讓水汽蒸發掉，再把它曬乾，就成了這種藥。它的果實對人體有害。

(二) 白菖 *Acorus calamus* L.。這種樹根的拉丁語叫 *Acorus*，味澀，性溫或者微溫，入心和肺，治久治不癒的血管硬化，能使衰竭的器官恢復活力。

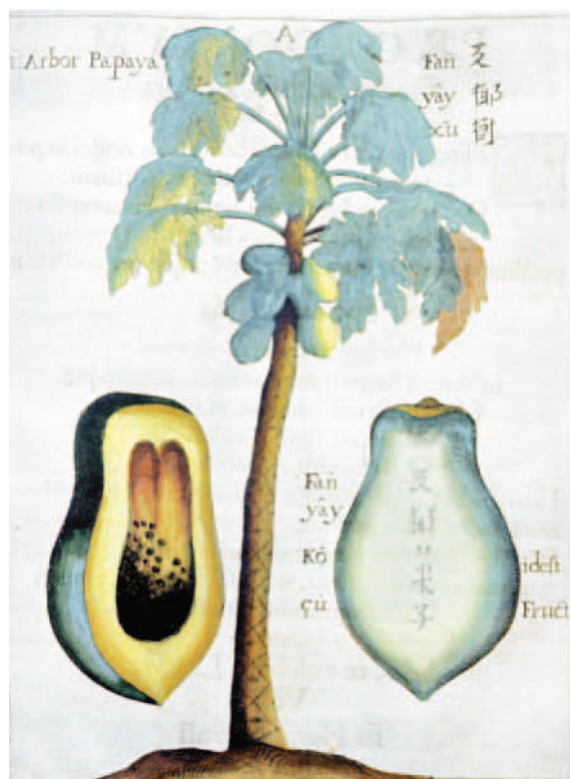
(三) 甘菊花 *Chrysanthemum morifolium* Ramat。這是一種苦中帶甜的花，性溫，入肺、肝、胃和腎，補陰、明目、去風。

(四) 人參 *Panax ginseng* C. A. Meyer。這種根有甜味，性溫，很珍貴。入肺，能提神，補血。可以從它那裡提取人參精，像從茶那裡提取茶精一樣，但它作為一種藥物不能和第三十二號的藜蘆一起使用。

(五) 天門冬 *Asparagus cochinchinensis* (Lour.) Merr。這種根苦中帶甜，性寒，入肺和腎，解渴，要把它核即心挖出來。

卜彌格在談到這本書時說：

這本書中所提到的藥物，都是用脈診的方法治病時所需要的，我要將它們介紹得詳細一點，以便歐洲的醫生們也能夠用它們治病。如果這裡有的說得不對，那是因為我缺乏經驗，而不是我的本意。大概還有一些完全不為人知的藥，因此難以確認，在歐洲的藥書中也找不



到。為了改變這種局面，我作過一些努力，比如我曾提議編製一個中藥的標本集，介紹這些藥物的用處，並配以圖像。為此我雖長期以來，利用我空餘的時間，一直在搜集材料，上帝要我完成這項工作，但是我所得到的材料並不很多。我從中國去歐洲的途中，曾在果阿停留，當時我有很多錢花，我在那裡寫給別人的信中，附上了我曾希望有人給我捎來的中藥的名單，好把它們介紹給歐洲人，根據我的經驗，來瞭解這些大概是還是有用的藥品的性能。後來我又想從印度或澳門的商人那裡買到這些藥，但是我的這些願望當時都沒有實現。我要在我這本書中寫上中文的藥名。有幾味藥的名稱，如大黃和茯苓的中文名稱我已複印了一份，寄到歐洲去了。還有一些珍貴的藥生長在中華帝國各個不同的地方，我是在那些地方採集到的。

從這裡我們看到卜彌格為寫作這本書花費了很大的氣力，他的《中國植物志》中也有這本書中所提到的藥，如上面我們展示的“大黃”。

第四、卜彌格開啟了西人的中醫研究。

卜彌格不僅僅是對中醫的翻譯和介紹，將中國文化的瑰寶傳播到歐洲，同時，由於他自己的對醫學的熱愛和家學的傳統，他也是歐洲歷史上最對中醫展開研究的學者，僅僅將其定位翻譯家是遠遠不夠的。首先，他所寫的《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鑰匙》是一篇重要的研究中醫的學術著作。這本著作共有十八章：

第一章：一個人的生命之源和健康之源在哪裡？

第二章：人的生命在哪裡？

第三章：通過哪些管道也就經，那生命和健康的源頭的實心器官和內裡把生命和健康輸送給人體的其他部分？

第四章：十二根經有甚麼自然的屬性，這十二根管道是從哪裡來的？在人的健康和生命中，會出現甚麼偏差？

第五章：人體中的五行是如何間接地通過十二根經被輸送到它們該去的地方，怎樣才能觀察到那些自然和超自然的現象？

第六章：根據十二根經中的五行屬性，人體甚麼地方最適合於脈診？

第七章：除了以上提到的脈的位置外，在人體的三個部分中，還有沒有別的位置可以用來研究十二根經和它們的屬性呢？

第八章：組成人體的物質的最好的源頭在哪裡？能夠反映十二根經的狀況的每一根脈都出現在甚麼地方？是不是祇有匯集着動脈的手上才有脈，除了手上，別的地方還有沒有脈？

第九章：難道祇能在動脈源頭所在的左手上去對脈進行診斷？也就是說，診斷左手上的脈就夠了嗎？是不是也要診斷右手上的脈？

第十章：為甚麼診手上的脈最好，每隻手上的脈都在甚麼位置上？

第十一章：脈在左手和右手的三個位置上如何反映生命源頭的構建和狀況？這些位置之間相互依存的關係表現在哪裡？怎麼去認識這些相互依存的關係和按脈的輕和重？

第十二章：如何測算右手和左手各個位置的脈？血氣的迴圈是怎麼算的？在測算脈搏的時候，怎麼知道它所反映的人體的狀況是健康或者有病？測算的標準是甚麼？

第十三章：血和氣的迴圈所引起的日夜不停的脈搏運動，是通過呼吸的次數和以小時和刻來計算的天體運動的時間來測算的。

第十四章：那種能夠診斷出正常脈搏的最容易的方法是甚麼？從脈的本身怎麼知道一個人的健康狀況，他的病和死？

第十五章：孩子和成年人的呼吸量是不是一樣的？男人和女人、瘦人和胖人、高個子人和矮人、行動遲緩的人和愛活動的人的脈搏的性質和品質是不是一樣的？如果在某個時間內脈搏遲緩，這是不是說馬上就要生病了，由於氣（力量）之不足和脈搏動的次數不夠，病人是不是馬上就要死了？



第十六章：中國人分出來的脈的種類，他們對這些脈的介紹和他們繪製的插圖。此外，在一年四時的脈中，哪些因素是主導的？實心和空心器官的屬性是甚麼？

第十七章：右手和左手的三個位置上先天（自然）的脈和屬於它們並且與六個實心器官和六個內裡（空心器官）連在一起的十二根經是甚麼？

第十八章：一個健康人屬於十二根經和氣的源頭的脈的位置是不是既在左手，又在右手？隨着季節的變化，它的搏動是不是會變得紊亂？

通過這個綱目我們很清楚地看到，卜彌格不是在翻譯中國醫學的哪一部醫典，而是根據自己的理解將中國醫學的主要內容做了一個自己理解的梳理和研究。在這個綱目我們既可以看到《黃帝內經》的內容，也可以看到王叔和《脈經》的內容；既可以看到《難經》的內容，也可以讀到《針灸甲乙經》和《神農本草經》的內容。整個書的邏輯是卜彌格的，從宏觀的介紹到微觀的介紹，逐步展開，層層深入，將整個中國醫學融為一體，做了較深入地研究和發揮。

其次，卜彌格在向歐洲介紹中國醫學時做了創造性的發揮。他對王叔和的《脈經》一直很重視，在《脈經》中“原有明代袁表校本稱‘手檢圖三十一部’，沈際飛本作二十一部，今已亡佚。”現存的《脈經》祇有文字沒有圖解，而卜彌格在《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鑰匙》這部著作中繪製了不少望脈的圖解，這些圖解即便在中國也是十分珍貴的。

另外，在介紹中醫的舌診時，他又繪製了三十六幅圖，目前我們所常用的曹炳章的《辨舌指南》是民國期間的著作，配有各類舌診的圖解，但卜彌格給我們保留下了明代時的舌診圖解，這是十分珍貴的，其價值還有待中國醫學史專家論證。

同樣，卜彌格在《醫學鑰匙》一書中所繪製的人體針灸穴位圖也有着重要的學術意義。他第一次將針灸的穴位以圖解形式介紹給了歐洲，這

些圖後來在歐洲早期漢學時代不斷被複製和描繪再版，從而大大擴大了中國文化在歐洲的影響。

同時，我們應該特別注意，卜彌格在向歐洲介紹中醫時，大量地運用了圖表的方法，例如，為了說明陰陽在血氣中的運行和脈的關係，他做了一個〈陽和陰在血和氣中迴圈表〉，這裡卜彌格實際上希望通過表格來更為明確和科學的表達中醫的思想和內容。卜彌格所做的這一系列的關於中醫的表格是中外醫學史上第一次這樣對中醫的表達，它代表了將中醫科學化和現代化的一種嘗試。其實，這種做法即使在今天也是很意義的。

最後，我們可以說，卜彌格是第一個展開中醫和西醫比較研究的人。

他在〈耶穌會卜彌格1658年在暹羅王國給醫生們寫的前言〉中兩次將西方的醫學和中醫做比較，以引起歐洲醫學界對中醫的重視，他說：

現在我來談談這部著作。最高貴的先生們，用你們的聰明才智去仔細地研究它和運用它吧！事實上，你們早就贊同和接受過蓋倫、希波克拉底和你們偉大的祖先的學說，在日以繼夜的辛勤勞動中，創造了許多成果，你們有過許多失敗的教訓，也創造了輝煌。因此，你們現在就應當爭相研究和運用這些中國的經驗，把這些關於脈診的經驗加以整理和介紹，用來給歐洲人治病。我聽說全世界都利用過他們的經驗，因此我最終還是決定推出我的這部著作，如果遇到反對者、不懷好意的人和有妒忌心的人對它的攻擊，請你們維護它。我要為這個在治病的技藝中取得了成就的民族而祈禱，但願他們也不缺少天上的醫生診治靈魂的藥。因為天上的醫生能夠將死人一樣蒼白的顏色治好，使病人恢復健康，使他完全復活。光榮永遠永遠屬於帝國。

他在文章中還對蓋倫的脈診和中國的脈診做了比較，他說：



這位黃帝也教中國人學習這種技藝，它已經被中國的醫生們採用，他們正在利用這門學科，傳承這門學科。可是我們要想一想，我們知不知道脈診不是蓋倫的發現，而是別人的發現呢？上面提到的脈診，一般來說是沒有人知道的，我在《醫學的鉤匙》中，要對它具體地介紹一下。所有的人從蓋倫開始，都祇是在一隻手上進行脈診，可黃帝不僅在左手上診脈，他還要大家首先在右手上診脈，因為在右手的脈上，也能看出生命的開始和結束的表象。蓋倫祇是對左手一個位置上的脈去進行診斷，但黃帝認為，既要對右手三個位置上的脈去進行診斷，也要診斷左手三個位置上的脈。他教導說，在右手和左手上，都能夠對脈進行區分和診斷。不同的位置上的脈有深有淺，有重有輕。黃帝還說，脈能夠準確無誤地反映出一個人是死是活，要根據呼吸的時間來測定它搏動的次數。蓋倫對脈研究過很長的時間，但他卻不知道如何測定脈搏的時間。

卜彌格這裡指出了西方醫學起源於希臘的希波克拉底（Hippocrates of Cos, 約西元前 460-前377年），指出了羅馬時期醫學集大成的蓋倫（Claudius Galenus of Pergamum, 129-199）。從卜彌格的這個介紹來看，他顯然認為蓋倫雖然也做過脈診，但沒有《黃帝內經》中對脈絡分析的深入。愛德華·卡伊丹斯基認為“蓋倫除了知道正常的脈和過快或過慢的脈的區別外，不知道別的脈”。通過比較他對中國古代醫學給於了高度的評價，認為中華民族是“這個在治病的技藝中取得了成就的民族”，他號召歐洲人“你們現在就應當爭相研究和運用這些中國的經驗，把這些關於脈診的經驗加以整理和介紹，用來給歐洲人治病。我聽說全世界都利用過他們的經驗，因此我最終還是決定推出我的這部著作，如果遇到反對者、不懷好意的人和有妒忌心的人對它的攻擊，請你們維護它。”

卜彌格的這個中西醫比較雖然略顯簡單，但卻開創了中西醫比較的先河，他對中醫的高度評價直到今天也值得我們認真的反思。

正是卜彌格的漢學著作激發了雷慕沙對中醫研究的熱情，他的博士論文直接選擇了關於中醫的題目《論中國人的舌苔診病》（*Dissertaio de Glosso-semeiotice-sive de signis morborum quae è lingua sumuntur, praesertim apud Sinenses*, 1813）。雷慕沙在他的博士論文直接參考了卜彌格的《通過舌頭的顏色和外部狀況診斷疾病》，在他擔任法蘭西漢學教授以前他又出版了《中醫歷史研究》（*Recherches historiques sur la médecine des Chinois, etc.*, 巴黎：1813）⁽⁸⁹⁾。

雷慕沙的這些中醫研究的成就直接導致了他被選為法蘭西學院的第一位教授。“1814年12月11日，隨着法蘭西學院開設漢學講座，漢學研究則具有了一種完全不同的面貌。這個日子不僅對於法國漢學界，而且對於整個歐洲漢學界，都具有決定性意義。”⁽⁹⁰⁾

從卜彌格到雷慕沙，歐洲早期漢學完成了它從傳教士漢學到專業漢學的轉變。

結 論

這次中文版《卜彌格文集》的出版是中西文化交流史上的大事。因為，這是有史以來第一次用卜彌格的名字出版他的文集，西方出版界至今也沒有出版過《卜彌格文集》，也從來沒有對卜彌格的醫學著作做過系統的整理。這個中文版在世界範圍內，無論是東方還是西方，都是第一次集結卜彌格的著作並將其出版，學術意義重大。特別是將卜彌格的醫學著作整理出版，使我們看到中醫在西方傳播的起點，這對我們研究中國文化在歐洲的傳播有着重要的意義。

在《卜彌格文集》出版之際，在學術上有兩點應加以說明。

第一，對明清中西文化交流史的研究要始終採取對東西雙向研究同時進展的方法，即一

方面要研究西方文化在中國的傳播和接受，另一方面，也要研究中國文化在西方的傳播和接受。1500-1800年間是全球化的初始階段，也是中西方近代思想形成的階段。此時無論是西方還是東方都不再是一個相互封閉的文化單元，東西方文化之間的交流和影響比今天我們想像的要大。我們祇有在中西方文化和思想的互動中才能真正揭示世界近世思想的形成，才能真正說明西方近代思想的起源和中國近代思想的起源。從這段歷史中我們將可以看到，那種僅僅從西方或者僅僅從中國解釋自己的文化和思想的做法都已經與實際不符。在全球化的今天，探討中西兩大文明在全球化初期的相遇與相互影響，對釐清近四百年的世界文化史，對重新說明中國文化和西方文化各自的價值和意義都是極為重要的。

在研究明清中西文化交流中，西方漢學界一些學者提出所謂的“漢學轉向”。這樣的提法，對中國學術界來說毫無意義，也沒有任何新意（儘管有不少中國學者跟着喝彩）。因不僅在中國近代的學術史上有陳垣先生以中文文獻為主要研究對象，取得重大的成就，也有今人黃一農、湯開建在中文文獻的研究上成就顯著。他們取得的這些成就是那些漢學家們很難與其相比的。中國學者繼續在中文文獻，在中國語境和文化中展開西學東漸的研究將是我們長期的一個任務。黃一農的《兩頭蛇》的出版，標誌著中國學者在漢語文獻的研究上重新獲得了自己的發言權，不重視中國學者的漢文研究的成果，一切已“洋”為重的時代過去了，儘管我們將繼續採納漢學家們在中文文獻上研究的成果。

“漢學的轉向”這一論斷對西方漢學界來說有一定價值，但將其作為指導中國學術界研究的範式是很成問題的。這不僅在於上面所說的，使年輕的學者們誤認為這種側重中文文獻的研究方法是這些漢學家教會我們的，更為不妥的是這樣的研究導向實際上限制了中國青年學者的研究視野。明清之際的中西文化交流決不僅僅是西學東漸，決不僅僅是中國天主教史的研究，它同時還有中學西傳，還有在全球化初期歐洲思想文化的

變遷研究，還有中國思想文化對歐洲的影響，正像基督教文化影響了中國一樣。在這方面中國學者也有可喜的進展，許明龍的《黃嘉略與法國漢學》，張國剛和吳莉韋的《啟蒙時期的歐洲中國觀》都是值得稱道的著作。

但我們應看到，中國學者在中學西傳方面有着語言的先天不足，這限制了我們學術的視野。有兩條辦法解決這個困難：其一、下決心將這一時期西方文獻的有關中學西傳的文獻翻譯成中文，像日本學界一樣將四百年東學西傳的文獻扎扎实實地翻譯成日文。或許在翻譯中有這樣或那樣的不足，我們以開放的態度接受批評並改進翻譯。北外的中國海外漢學研究中心以此為宗旨開展研究和翻譯工作。清代來華傳教士嚴嘉樂的通信《中國來信》目前祇有捷克文和中文版，萊布尼茨《中國近事》在全球範圍內祇有中文的全譯本，在萊布尼茨的故鄉至今也沒有全部的德文譯本，這些都表示了中國學術界在學術上的決心。要研究1500-1800年的中西文化交流史，中國學者必須掌握拉丁語系的文獻，這樣在和國外學術的交流中才能較為平衡。正像《卜彌格文集》一樣，這是我們一系列拉丁語系文獻翻譯的一部分。學術是要一代人接一代人長期堅持做下去的工作，一代人祇能做一代人的事，為了整個中國學術界的進步，中學西傳基本文獻的整理和翻譯工作必須這樣一步步地做下去。沒有這樣基礎性的翻譯工作，僅依靠英文本是不可靠的。這一工作的意義，我們祇要舉一個例子就可以說明問題，近二十年來如果沒有金國平先生對葡萄牙文獻中的澳門做系統的翻譯和研究，就不可能有今日澳門研究之進步。

其二，積極同西方學術界展開合作。對中學西傳文獻的整理和翻譯工作剛剛開始，在西方的許多檔案館還有大量關於中國的原始文獻和手稿，清理這些檔案，系統地做出西方各國關於中國文獻的書目、文獻目錄，以及和西方學者一起聯合整理這批文獻和手稿，都是中國學術界與歐洲學術界可以展開合作的重大項目。《卜彌格文

集》的出版就是這種合作的成功範例，沒有愛德華·卡伊丹斯基先生幾十年的文獻收集和整理工作，就不會有《卜彌格文集》的出版。同樣，沒有中國中醫研究者對愛德華·卡伊丹斯基先生的幫助，沒有張振輝先生的認真翻譯和投入，也不會有這本文集的出版。

第二、獨立自主地探索1500-1800年間的中西文化交流，客觀地評價西方的東方學成就。近年來中國學術界後學十分熱鬧，跟隨賽義德的《東方學》理論來構造自己的理論的學術的學者不在少數，有的人洋洋大觀，編寫出十餘本的著作。平心而論，賽義德的《東方學》提出了一些重要的思想，許多觀點令人拍案叫好。但我們同時應看到，賽義德的《東方學》以及其他的後殖民主義理論在理論上有者自身的不足，他在對待西方東方學上有很大的偏頗。作為西方東方學重要內容的西方漢學雖然賽義德本人涉及不多，但有些學者模倣着後殖民主義的理論，對西方漢學也做了賽義德式的批評，對當下中國學術界所展開的西方漢學研究被他們稱之為“漢學主義”。這樣的批評是很不全面的，這些學者並未對西方漢學的歷史做深入研究，他們在研究中也往往分不清中學西傳的歷史和中國文化傳入西方後所產生的影響這兩個有聯繫而有區別的部分，也從未對中國文化西傳的具體文本、人物、歷史事件做深入的個案研究。這樣，在這些學者的著作中雖然也多有新意，但當他們用後殖民主義的理論來解釋1500-1800年間的中西文化交流時，很容易忽略了中國文化傳入西方的複雜性和西方對中國文化接受的複雜性與多樣性。他們祇是將賽義德對西方妖魔化阿拉伯文化的話語改為西方關於中國的話語，在理論上並未有多少創造。他們所使用的理論基本上是從後殖民主義和形象學那裡學來的。西方的形象學多有創造，但仍不足以解釋中國和西方文化的交流和兩大文化之間的相互理解。

我們承認至今在西方漢學界也仍舊存在着賽義德所說的那種後殖民主義的心態的漢學家。他們認為中國學者無法真正地研究自己的歷史和文

化，祇有西方學者才可以真正看清中國歷史文化的本質。的確，有些漢學家一直想充當中國學術界的“師爺”。上面我提到的在研究中國基督教史的領域，這樣的漢學家表現的就十分典型。對這樣的漢學家我們應同其討論，揭示其文化態度上傲慢的理論根源。我們不需要仰視漢學家，以一種不健康的心態看待他們。

同樣，我們也不需要賽義德那種從根本上否認西方全部東方學成就的虛無主義的文化態度，也應看到許多西方漢學家在對中國學術研究的過程中做出過許多貢獻，西方漢學家的這些成就成為我們今天展開中國自身學問的出發點或者一個重要的繞不過去的學術環節。我們不需要那種站在民族主義立場上對西方漢學家的俯視的態度。

西方漢學家是中國學術界展開研究自己研究時必須面對和關注的一個群體，對海外漢學的研究和關注是上個世紀80年代以來中國學術界的一個重大的學術提昇。但在海外漢學的研究中仰視和俯視海外漢學家的態度都是不可取的，平視西方的漢學家是一個中庸、正確的文化立場。對於漢學家們所取得的成績，我們應學習；對於他們學術上的問題，我們平和地與之討論；對於漢學家中那些想當中國學術的“教師爺”的人，我們揭示其文化立場的問題，與展開對話和討論，告訴他們這樣的夢想是有問題的。

但這種文化上的自覺，這種學術上平和與自信，在中國學術界已經喪失很久了。在理論上依賴西方學術理論，缺乏理論的自覺性；或者反其道而行之，完全固受本土，對外邊的理論不聞不問，無法同外部學術界對話，這已經是近三十年來中國學術界的通病。1500-1800中國和西方文化的交流史是一段十分特殊。有着自身特點的文化交流史。我們應在理論上樹立理論的自覺，獨立自主地創造自己的學術理論，用一種新的理論解釋這段複雜的歷史過程。

“路漫漫其脩遠兮，吾將上下而求索！”

2008年1月19日寫於北京遊心書屋

2010年3月3日定稿於北京遊心書屋

【註】

- (1) 關於卜彌格去海南島的時間，歷史學家們的認識並不完全一致，參閱費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁275，中華書局1995年；愛德華·卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣：卜彌格》頁76，大象出版社2001年。
- (2) 關於卜彌格與南明王朝的關係，中外學者多有論述，伯希和 (Paul Pelliot, 1878-1945) 在他的〈彌格傳補正〉(Michel Boym) 一文中指出在上個世紀西方已經出版了〈波蘭耶穌會士卜彌格及中國明朝之亡 (1646-1662) 對於極東傳教會史之貢獻〉、〈卜彌格奉使傳〉。(參閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁178-179，商務印書館1999年) 中國學者高勞、張星娘、顧保鵬、羅光、方豪、黃一農等人都有專文論述。
- (3) 關於此書我們下面還要專門的介紹。
- (4) (5) (6) (7) (9) (11) (13) (16) 羅馬耶穌會檔案館 Jap. Sin.77
- (8) (10) (12) (14) (15) (17) 參閱黃一農《兩頭蛇》，國立清華大學出版社2001年，頁367；頁368；頁360；頁362；頁362；頁366。
- (18) 錢海宗《南明史》第二冊頁119，中華書局2006年。
- (19) 道光十三年《肇慶府志》卷二十二〈記事〉。
- (20) (22) 沙不烈〈卜彌格傳〉，載馮承鈞《西域南海史地考證譯叢》第三卷，商務印書館1999年，頁64；頁59。
- (21) 轉引自黃一農《兩頭蛇》，頁334-336，國立清華大學出版社2001年。
- (23) 金國平〈從耶穌會史料考察南明史上的幾個疑點〉，載《中西文化研究》，2007年12月，澳門理工學院。
- (24) 馮承鈞《西域南海史地考證譯叢》第三卷頁199，商務印書館1999年。
- (25) 愛德華·卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣：卜彌格》，頁103-104，大象出版社2001年。
- (26) 伯希和認為時間是1649年中，在曾德昭完成給永曆朝的彌撒後返回澳門，將卜彌格留在了肇慶。參閱伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁198，商務印書館1999年；費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》曾德昭傳，上卷頁150，中華書局1995年。
- (27) 伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁191，商務印書館1999年。
- (28) 費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》瞿安德傳，上卷頁273，中華書局1995年。
- (29) (31) 伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，商務印書館1999年，頁199；頁152。
- (30) 沙不烈〈卜彌格傳〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷商務印書館1999年。
- (32) 伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁217-220，商務印書館1999年；方豪認為卜彌格的這篇文獻最初是以波蘭文發表，1652年在羅馬刊行意大利文版，1653年在法國有兩部法文版，同年在德國有德文版及一部拉丁文版。此說有誤，伯希和有關這本書的版本已經講得很清楚。伯希和認為沙不烈所提到的拉丁文本祇是從德文版翻譯而來的一個抄寫本，而不是拉丁文刻本的鈔本。這個看法值得討論。在 John Lust 所編輯的《1850 年前西方關於中國的書》(Western Books on China Published up to 1850) 的799號是卜彌格所著的《中國王室皈依略記》拉丁文版書目，但實際上，這篇拉丁文卻收在 Lust 書目的260號一書中，書名為：*Relations de Divers Voyages curieux qui n'ont point este publiés 這格拉丁文的刻本題目是：Brifve Relation de la Chine et de la Notable Conversion des Personnes Royales & de l'estat*，這個刻本的時間是：le 29. Septembre de L'année 1652.這說明1652年的拉丁文刻本是存在的，伯希和認為拉丁刻本不存在，而祇有抄本的說法有誤。
- (33) 愛德華·卡伊丹斯基著、張振輝 張西平譯《卜彌格文集》抽樣本39頁；伯希和認為 Michael Juniewicz 在他所編輯的 *Listy rozne* 第四冊頁70-81中，伯希和與沙不烈兩人認為，波蘭文的出版時間為1756年。參閱《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁153、223。
- (34) 何高濟等譯《利瑪竇中國札記》頁426-427，中華書局1990年。
- (35) 參閱南炳文、湯綱《明史》下卷頁1163-1164，上海人民出版社2001年；樊樹志《晚明史》下卷頁1126-1130，復旦大學出版社2003年。
- (36) 即清太宗皇太極 (1592-1643)，年號崇德。
- (37) 愛德華·卡伊丹斯基著、張振輝、張西平譯《卜彌格文集》抽樣本88頁。
- (38) 參閱黃一農《兩頭蛇》第九章。參閱金國平〈從耶穌會史料考察南明史上的幾個疑點〉，載《中西文化研究》，2007年12月，澳門理工學院。
- (39) 參閱黃一農《兩頭蛇》，頁333-337。
- (40) (41) G. J. Rasen Dranz, *Ars dem leben des Jesuite Athanasius leich er 1602-1680*, 1850, vol. 1, p. 8.
- (42) 朱謙之先生在《中國哲學對歐洲的影響》一書中對此書

做過介紹，但他將該書第一版出版時間說1664年是有誤的。

- (43) Toonneel van China door veel, zo geestelijke als wereltlijke, geheugteekenen, verscheide vertoningen van de natuuren kunst, en blijken van veel andere gedenkwaardige dingen, geopent en verheerlykt.
- (44) La Chine d'Athanas Kircher de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments.
- (45) 參閱 Jan Nieuwhof "An Embassy from the East-India Company of the United Provinces; to the Grand Tartar Cham Emperor of china, delivered by their Excellencies Peter de Goyer, and Jacob de Keyzer, at his Imperial city of Peking"
- (46) 艾田浦《歐洲之中國》，河南人民出版社1992年版，上冊，頁269。
- (47) 《中國圖說》1986年英文版，序言。
- (48) 朱謙之先生的《中國哲學對歐洲的影響》是國內最早對該書研究的著作，朱先生將基歇爾譯為“刻射”。
- (49) 參閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷頁132。
- (50) (波) 愛德華·卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣卜彌格》，頁230，大象出版社2001年。
- (51) 參閱計翔翔《十七世紀中期漢學著作研究：以曾德昭〈大中國志〉和安文思〈中國新志〉為中心》頁176-224，上海古籍出版社2002年。
- (52) 基歇爾《中國圖說》英文版第5頁。
- (53) 沙不烈 (Robert Chabré) 在他的《名模奉使羅馬教廷耶穌會士卜彌格》一書中認為卜彌格漢學學術研究“近於膚淺”的結論是不公正的，卜彌格在中國地圖的繪製，對中國植物和醫學的研究在整個來華耶穌會士中都是很突出的。參閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁151，愛德華·卡伊丹斯基《中國的使臣：卜彌格》。
- (54) 卜彌格的這封信曾在1656年在維也納出版的他所寫的《中國植物志》一書中公佈。信中的羅若瑟，伯希和認為應是白乃心帶到歐洲的隨從。見馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁158。關於大秦景教碑的有關討論請看，《洪業論學集》頁56-63，計翔翔《十七世紀中期漢學著作研究：以曾德昭〈大中國志〉和安文思〈中國新史〉為中心》頁176-224，上海古籍出版社2002年。
- (55) 馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁159。
- (56) 米勒 (Andreas Müller, 1630-1694) 是德國17世紀最有名的漢學家，他的名聲鶴起主要是因為他聲稱自己發明了《中文韻匙》(Clavis Sinica)，據考這個未出版的《中

文韻匙》主要內容也是來自卜彌格的碑文研究。門采爾 (Christian Mentzel, 1622-1701) 原來是位醫生，當他1682年開始研究漢學時已經六十歲了，當柏應理 (Philippe Couplet, 1624-1692) 到柏林時，門采爾結識了他，並從他那裡開始了最初的漢語學習。耶穌會士閔明我 (Claudio Filippo Grimald, 1639-1712) 在柏林時，門采爾也跟着他學習了漢語。門采爾漢學研究的代表作是“Sylloge Minutiarum lexici latino-sinico-characteristici Observatione sedula ex Auctoribus & Lexis Chinesium Characteristicis eruta inque Specimen Primi Laboris ulterius exantlandi Erudito & Curioso Orbi exposita”這是一本祇有三十三頁的小冊子，每頁大約有二十五個拉丁字和相對應的拉丁化的漢字以及漢字符號。很顯然，這些漢字來自基歇爾《中國圖說》中所發表的卜彌格的大秦景教碑文的註音系統和漢字的碑文。巴耶 (Theophilus Siegfried Bayer, 1694-1738) 是17世紀德國漢學家中的成就最高的一位1726年2月，巴耶爾接受了俄羅斯聖彼得堡科學院的邀請，擔任那裡的希臘和羅馬古代歷史研究主席，從此開始了他在彼得堡的生活。這樣，巴耶成為歐洲歷史上第一個職業的漢學家。1730年他在彼得堡出版了他的漢學研究的代表作《中國博覽》，這是一部兩卷本的“漢語教科書”，雖然從今天的水準來看十分膚淺，“但它是在歐洲印刷的第一部關於漢語語言的著作”。這本書中卜彌格的碑文解釋也是漢語知識的主要來源之一。

- (57) 費賴之說，彌格前往羅馬時“天壽遣其左右二人隨行，一人名羅若瑟，一名陳安德。馮承鈞先生認為“羅若瑟原作 Josephko，陳安德原作 Andresin, Kin，茲從伯希和考證之名改正，而假定其漢名為羅為沈。”參閱費賴之（在華耶穌會士列傳及書目），上冊，中華書局1995年版，頁275。此處有誤，伯希和認為“此信割題卜彌格名，並題華人陳安德與別一華人瑪寶 (Mathieu) 之名。安德吾人識其為彌格之伴侶，瑪寶有人誤識其為彌格之另一同伴羅若瑟。惟若瑟因病未果成行，此瑪寶應另屬一人。”伯希和認為，在這封信署名時祇有卜彌格一個人名，陳安德和瑪寶是基歇爾在出版時加上去的人名，他認為1653年時陳安德不在羅馬，因此，這個碑文不是陳安德所寫，而是瑪寶即 Mathieu 所寫，此人不是別人，正是白乃心返回歐洲時所帶的中國人。（參閱伯希和〈卜彌格補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁203。）我認為，伯希和這個結論值得商榷，因為在卜彌格這封信中已經明確指出，碑文的中文是他的助手陳安德所寫。

- (58) 基歇爾《中國圖說》第6頁，英文版。
- (59) 應是635年。
- (60) 應是638年。
- (61) 參閱愛德華·卡伊丹斯基著，張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁99，大象出版社2001年。
- (62) 馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁159。
- (63) 參閱費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上卷頁453-459，中華書局1995年版。
- (64) 愛德華·卡伊丹斯基著，張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁235，大象出版社2001年。
- (65) John W. Witek, S. J. 魏若望編《葡漢辭典》2001年澳門。
- (66) 愛德華·卡伊丹斯基著，張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁234，大象出版社2001年。
- (67) 正是基於這樣的理解，我們在從英文版翻譯成中文版時，這一部分無法翻譯，我們祇能將原來的拉丁文解釋和後來的英文解釋原文照錄，使讀者知道在歐洲第一次遇到漢文時，他們的反應和處理的方法。
- (68) 即《中國圖說》。
- (69) 即《耶穌會作家書錄》。
- (70) 馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁160。其中《教理問答》在法文版的頁164-171，一面為拉丁字寫漢語，一面為法文譯文。〈漢文字典〉載入《中國圖說》法文版的頁324-367，亦用拉丁字寫漢語，旁列法文相對之字。
- (71) 費賴之本的中譯本名為“蘇如望”，參閱參閱費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上卷，頁62，中華書局1995年版。
- (72) 馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁233。愛德華·卡伊丹斯基接受了波列斯瓦夫·什欽希尼亞克的觀點，認為法文版中的《漢法字典》祇是將《中國圖說》中的大秦景教碑碑文的註音和釋義按字典形式整理了，顯然，這是不對的。參閱《中國的使臣：卜彌格》頁234。
- (73) 馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁160。其中《教理問答》在法文版的頁164-171，一面為拉丁字寫漢語，一面為法文譯文。〈漢文字典〉載入《中國圖說》法文版的頁324-367，亦用拉丁字寫漢語，旁列法文相對之字。
- (74) 波列斯瓦夫·什欽希尼亞克說“這是卜彌格的一部真正詞典”。愛德華·卡伊丹斯基認為“在這個版本中，基歇爾發表的中法詞典，就是以普通形式出現的。但也可能由於技術問題，這部詞典中去了漢字”。見愛德華·卡伊丹斯基著，張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁234-235，大象出版社2001年。
- (75) 基歇爾《中國圖說》頁112，英文版。基歇爾在這裡所說的《中文字典》在柏應理所編的關於入華的耶穌會士在中國所寫的中文書書目中也有記載，標題為“Vocabularium Ordine alphabetico Europaeorum more concinnatum et per accentus suos digestum”，參閱柏應理的“Catalogus Patrum Societatis Jesu, pp. 102-103.”
- (76) 馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁233。
- (77) Federico Masini, “Notes on the first Chinese Dictionary Published in Europe (1670)”, *Monumenta Serica* 51 (2003), pp. 283-308.
- (78) 對於這個法文的翻譯者我們所知甚少，參閱 Federico Masini, “Notes on the first Chinese Dictionary Published in Europe (1670)”, *Monumenta Serica* 51 (2003), pp. 283-308.
- (79) 在即將出版的《卜彌格文集》中我們將1670年所出版的法文版的《中國圖說》後面所附錄的法語和羅馬拼音漢字的詞典作為附錄發表。
- (80) 愛德華·卡伊丹斯基《卜彌格文集·前言》，張振輝譯，抽印本第27頁。(以下用同上)
- (81) (82) (83) 伯希和〈卜彌格補正〉，載閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁234；頁238。
- (84) 即東印度公司。張振輝註。
- (85) 這封信保存在英國格拉斯哥大學的圖書館中，由於勒芬的保羅·德馬艾列爾(Paul Demaerel)的幫助，波蘭漢學家愛德華得到了這封信，這裡我採用了張振輝先生的譯文，見抽樣本32頁。參閱伯希和〈卜彌格補正〉，載閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁243-244。
- (86) 原文是拉丁文。張振輝註。
- (87) 原文是拉丁文：“Auctoris Vam Xo Ho Pulsibus explanatis medendi regula”，87 張振輝註。
- (88) 原文是拉丁文。88張振輝註。
- (89) 在雷慕沙擔任漢學教授後，他對中醫的興趣也一直保持著，在以後的幾年他先後發表了，〈關於中國醫學〉(*Sur la médecine des Chinois*)，載於《亞洲雜纂》第一卷第十四篇頁240-252，巴黎：1825；〈論針灸〉，載於《新亞洲雜纂》第一卷頁280-358，巴黎：1829；〈卜彌格〉，載於《新亞洲雜纂》第二卷第二十七篇頁226-228，巴黎：1829。以上文獻是由我的學生李慧提供的，在此表示很感謝。
- (90) (法)戴仁主編，耿昇譯：《法國當代中國學》頁24，中國社會科學出版社1998年。

[圖片來源：波蘭漢學家愛德華提供，藏於歐洲各大檔案館]