



来?耶?会士?若瑟 (Joseph de Premare, S.J.) 生 平及学?成就??

著者	李 真
journal or publication title	東アジア文化交渉研究 = Journal of East Asian Cultural Interaction Studies
volume	5
page range	131-160
year	2012-02-01
その他のタイトル	Joseph de Premare, S. J. ' s Biography and Academic Achievements
URL	http://hdl.handle.net/10112/6121

来华耶稣会士马若瑟 (Joseph de Prémare, S.J.)

生平及学术成就钩沉

李 真

Joseph de Prémare, S. J.'s Biography and Academic Achievements

LI Zhen

Joseph de Prémare (1666-1736) was a French Jesuit who came to China during the reign of the Qing dynasty emperor, Kangxi. Thirty years in China, he became one of the leading Figurists, but also well known for his profound knowledge of the Chinese language among the Jesuits in China. He wrote many works on Figurism; none, however, were allowed to be published at the time. His representative work, *Notitia Linguae Sinicae* (1728), was known the most authoritative Chinese grammar book until the 19th century, and was highly praised by missionaries and sinologists. De Prémare's translation, *L'Orphelin de la maison de Tchao* (1731), made him s the first to introduce Chinese drama to Europe. Furthermore, he wrote a short novel entitled *Meng Mei Tu Si* (1709) [梦美土祀], which is perhaps the first novel written in Chinese by a Western missionary. Nevertheless, contemporary research on de Prémare fails to match his remarkable contribution to the history of Christianity in China, to the history of western Sinology and to the worldwide history of Chinese language instruction. This thesis will therefore focus on de Prémare's life and summarize his academic achievements, the intent being to construct a biography and also to provide additional historical materials to academia.

キーワード：耶稣会士 马若瑟 生平学术成就

一、引言

在早期来华的法国耶稣会士中，马若瑟是极为特殊和重要的一位。学界一提到马若瑟，往往联想到他所翻译的《赵氏孤儿》，这是第一部介绍到欧洲的中国戏曲，深受伏尔泰、歌德等大文豪的青睐，拥有多国语言的改编本。它标志着中欧文学交流史上一个值得纪念的里程碑。然而作为译者的马若瑟，他的贡献绝不仅限于此，在他所取得的巨大汉学成就中，这不过只是其中一个方面。

作为具有争议的“中国索隐学派”的代表人物，西方汉语研究的开创者，以及中国文学西传的译介者，马若瑟拥有的多重身份和他对欧洲早期汉学的建立所作出的贡献，却由于相关文献资料的匮乏，使得长期以来学界对他的研究仍处于开垦阶段。丹麦学者Lundbaek（龙伯格）的 *Joseph de Prémare* (1666-

1736), *S.J. Chinese Philology and Figurism* (1995) 一书是目前国内外关于“马若瑟”这个主题最为全面的专著, 但其中关于马若瑟的生平、在华经历等内容仍属浮光掠影的介绍, 尚有不少需要深入查证和梳理的史实。本文将在该书的基础上, 利用最新的中西文材料, 尽可能地全面展示马若瑟的人生经历和学术成就。

二、马若瑟其人¹⁾

马若瑟 (P. Joseph-Henri-Marie de Prémare, 1666-1736), 笔名温古子²⁾, 另有中国名为“馬龍出”³⁾。他于1666年7月17日出生在法国诺曼底科唐坦卡半岛北端的海港小城瑟堡 (Cherbourg)。1683年8月16日 (一说为9月17日), 马若瑟加入巴黎省耶稣会, 进入初修院; 1693-1696年在弗莱彻学院 (Collège de la Flèche)⁴⁾ 学习神学。1696年领受神父神品。⁵⁾ 1698年随白晋来华, 同年11月4日抵达广州。1699年开始被派往江西传教, 1701年2月2日在江西抚州府⁶⁾ 发大愿, 1724年受雍正禁教影响流放广州, 1732年又被逐还澳门, 1736年9月7日或17日⁷⁾ 卒于澳门。

-
- 1) 本文撰写马若瑟生平所依据的中西文主要资料有:(丹麦) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》(大象出版社、2009); 方豪《中国天主教史人物传》(宗教文化出版社、2007);(法) 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》(中华书局、1995); (法) 费赖之《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》(天主教上海教区光启社、1997); (法) 荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》(中华书局、1995); (法) 荣振华等《16-20世纪入华天主教传教士列传》(广西师范大学出版社、2010); 张西平《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》, (中华书局、2009) Knud, Lundbæk. *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J. Chinese Philology and Figurism*. Denmark: Aarhus University Press, 1991. Jean Pierre Abel-Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques, ou Choix de morceaux critiques et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*. Paris: Schubart et Heideloff, 1829.
 - 2) 马若瑟托“温谷子”之名, 著有《六書實義》一书, 书中标题后题有汉字“温谷子述”, 参见钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编《法国国家图书馆明清天主教文献》(第25册编号906号文献, 台北利氏学社, 2009) 第449页
 - 3) 此中国名字由马若瑟本人亲笔书写, 见马若瑟1707年1月7日致白晋信札落款, Bibliotheca Apostolica Vaticana: Borg. Lat. 565, p.402.
 - 4) 弗莱彻耶稣会学院是一所综合性学校, 遵循着1599年由耶稣会士P. Aquaviva制定的学习纲领 (Ratio Studiorum) 来培养学生, 其课程包含一套系统且完整的培养年轻耶稣会士的方案, 目的是使这些年轻人将来能够胜任政府部门或教会的重要职位。其中, 包括人文科学、哲学、神学的学习。人文学科的学习主要集中于古典语言方面的练习, 包括语法、人文和修辞学; 哲学学习包括逻辑学、自然这些、形而上学及伦理学; 神学学习以托马斯·阿奎那的经院哲学思想为主。参见Joseph Brucker, *La Compagnie de Jésus, 1521-1773*, Paris : 1919, P. 441-442. Liam Brockey, *Journey to the East*, USA : Harvard University Press, 2007, P.266.
 - 5) 耶稣会士的等级及称谓一般分为四个等级:(1) 刚加入耶稣会并在见习学员进行培训的人称为“初学者”(novice); (2) 两年结束见习修士须经过3-5年时间研究哲学和文学, 再经过2-3年在教廷特别职务上工作, 最后经过4年的神学研究, 之后, 发初愿(贞洁、神贫、听命), 成为修士 (scholastic); (3) 修士经过十几年的灵修生活和神职培训后, 自己决定是否发终生愿, 也称为末愿, 发愿为教会终身服务并成为会士 (professed member); (4) 已发终身愿的会士内部又分为三个等级: 终生修士 (brother, or Jesuit temporal co-adjutor)、灵修助理 (spiritual co-adjutor, 即通常所说的神父或司铎)、四愿会士 (full-professed member, 即被派往海外的耶稣会士需发第四愿: 效忠教皇)。
 - 6) 费赖之书误认为马若瑟发大愿的时间地点是1701年2月24日于福州。
 - 7) 目前可以确定的是马若瑟于1736年澳门逝世, 但准确日期尚无定论,。《海外历史档案》(1659年里斯本手稿) 中认为是

1. 入会与来华

关于马若瑟童年和青年时代的生活，由于一手资料匮乏，我们无从揣想，仅能从其他相关资料加以推测。当傅圣泽于1681年进入耶稣会巴黎学院时，洪若翰 (Jean de Fontaney, 1643-1710) 正在该学院教授数学。李明 (Louis le Comte, 1655-1728) 与张诚 (Jean François Gerbillon, 1654-1707) 进入第四年的学习，白晋 (Joachim Bouvet, 1656-1730)、刘应 (Claude de Visdelou, 1656-1737) 进入第三年学习。此时，在巴黎另一区的见习修道院弗莱彻学院里，马若瑟、郭中传 (Jean-Alexis de Gollet, 1666-1741) 分别在其第二年和第一年的见习期。同在第一年见习期的还有顾铎泽 (Etienne-Joseph Le Couteulx, 1667-1731) 和戈维里 (Pierre de Goville, 1668-1758)。⁸⁾ 上述两个学院的这几位传教士后来均分批远赴中国传教。

由此可知，当1685年包括白晋在内的“国王数学家”赴华之时，马若瑟连同其他几位在他今后生活具有重要影响的同会修士们均生活在巴黎，虽然不知他们彼此相互之间当时是否有所接触，但白晋等人的赴华事业当对如马若瑟、郭中传等后学深具示范作用。

马若瑟在弗莱彻学院学习神学的最后一年，即1696年，遇到了后来成为研究同道的傅圣泽 (Jean François Foucquet, 1665-1741)，当是时，傅圣泽获得了去东方传教的批准，在等待去中国的通行证期间，被派往弗莱彻学院教授数学。他和马若瑟在这里共同生活了一年。⁹⁾

白晋于1693年作为康熙皇帝的特使返回欧洲，之后又奉法王路易十四之命，挑选了一批共计12名新的传教士赴中国传教，其中就有马若瑟。1698年3月7日，马若瑟及另外七人¹⁰⁾ 随同白晋，从法国的拉罗舍尔 (La Rochelle) 港搭乘安斐特利特号 (L'Amphitrite) 启程前往中国。另外五位耶稣会士¹¹⁾ 随一队前往东印度群岛的海军战舰同行。在好望角两支队伍相遇，白晋以领队的身份，想让尽可能多的耶稣会士呆

1736年9月7日，但赫苍璧 (Julien-Placide Hervieu, 1671-1746) 神父1736年12月的游记中记载的时间为1736年9月17日。另在《修会历史，以时间为顺序的死亡者名表》，载于XXXIV《耶稣会罗马档案》中，记载为“Henricus de Prémare 1732年逝世于中国广州”，但这一时间、地点已普遍认为是误。参见荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》(中华书局、1995) 第518-519页；荣振华等《16-20世纪入华天主教传教士列传》(广西师范大学出版社、2010) 第280-281页

8) 参见 John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet* (1665-1714), Institutum Historicum S. I., Via dei Penitenzieri 20, 00193 Roma, 1982, p.82. 中译本请参见《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》(大象出版社、2006) 第73页

9) John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet* (1665-1714), p.82. 中译本请参见《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》第78页。龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》(大象出版社、2009) 第9页

10) 七位传教士分别是瞿敬臣 (Charles Dolzé, 1663-1701)、南光国 (Luis Pernon, 1664-1702)、利圣学 (Jean-Charles-Etienne de Broissia, 1660-1702)、雷孝思 (Jean-Baptiste Régis, 1663-1738)、巴多明 (Dominique Parrenin, 1665-1741)、颜理伯 (Philibert Geneix, 1667-1699)、卫嘉禄修士 (Chareles de Belleville, 1657-1730)。在(德)柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》(李岩译)一书中将Luis Pernon中文名译为南国光，Philibert Geneix中文名译为颜伯理(参见该书28页)，经查费赖之《在华传教士列传及书目》，两位传教士应为南光国和颜理伯，本文已将译名更正。

11) 五位传教士分别是傅圣泽 (Jean François Foucquet, 1665-1741)、卜纳爵 (Ignace-Gabriel Bacorier, 1663-1727)、孟正气 (Jean Domenge, 1666-1735)、殷洪绪 (François-Xavier, D'Entrecolles, 1662-1741)、樊继训修士 (Pierre Frapperie, 1664-1703)。

在自己身边，因此命令其中两名耶稣会士孟正气（Jean Domenge, 1666-1735）和卜纳爵¹²⁾（Ignace-Gabriel Baborier, 1663-1727）加入安斐特利特号的队伍。

在旅行途中，白晋开始向这些新人教授汉语和满语，具体内容我们不得而知，可能是一些简单的发音技巧和声调课程，再加上一些基本的日常用语。在经历了漫长的8个月的海上航行后，1698年10月24日，安斐特利特号终于抵达了澳门。最后三名耶稣会士¹³⁾ 傅圣泽、殷洪绪（François-Xavier, D'Entrecolles, 1662-1741）和樊继训修士（Pierre Frapperie, 1664-1703）大约在9个月以后才达到中国。康熙皇帝此时正在南巡途中，他派苏霖（Joseph Suarez, 1656-1736）和刘应两位神父前去迎接白晋，接待规格堪比公使。1698年11月7日，这艘船在广州靠岸。这些新来的传教士在航行途中对每个人未来关注的方向已有所分配，下船时就选好了各自的专业，分别研究关于这个辽阔的东方帝国尚未知晓的各个方面。据说，马若瑟当时决定以中国的诗歌和文字为专长。¹⁴⁾ 前往迎接白晋的钦差颁布了康熙帝的圣旨，命新人中的五位¹⁵⁾ 在宫廷留任，其余诸人可以随意安排到各省传教。马若瑟并不在这五人之列。由于当时在外省传教的葡萄牙籍耶稣会士人手不够，遂向法国耶稣会士请求把马若瑟和卜纳爵两位神父派给他们，于是马若瑟被派往建昌，卜纳爵被派往汀州。¹⁶⁾

2. 传教活动

当新入华的传教士近距离真正接触到这个东方帝国时，这片神奇的土地带给他们的是兴奋与新奇的感觉。马若瑟在1698年写给拉雪兹神父的信件中曾经描绘过珠江流域的南国景致：

“进入珠江，我们就开始看到中国是什么样了。珠江两岸一望无际的水稻田绿得像美丽的大草坪。无数纵横交叉的小水渠把水田划分成一块块的。只看到远处大小船只穿梭往来，却不见船下的河水，仿佛它们在草坪上行驶似的。更远些的小山丘上树木郁郁葱葱，山谷被整治得犹如杜勒利宫花园的花坛。大小村庄星罗棋布，一股田园清新的气息，千姿百态的景物令人百看不厌，流连忘返。”¹⁷⁾

对这个陌生国度最初的美好印象使得马若瑟对即将接手的传教工作也同样充满了期待。马若瑟1699年先到了江西的饶州，1700年开始他住在南昌以南约150公里的建昌城。在江西期间，马若瑟数次辗转于建

12) 杜赫德《耶稣会士中国书简集》以及魏若望《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》两部书中，将Ignace-Gabriel Baborier的中文名翻译为卜嘉，经查《列传》中文名为卜纳爵，本文采用此译名。

13) 据丹麦汉学家龙伯格在*Joseph de Prémare (1666-1736), S.J. Chinese Philology and Figurism*一书中介绍这次航行时，认为除白晋带领的八位传教士外，另有四人搭乘军舰前往中国；途中有两人加入白晋队伍，剩下两人（包括傅圣泽）最后抵达中国。此种说法有误，笔者通过查阅John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet (1665-1714)*, p.87（中译本《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》，第82-83页）；《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》（第512-513页），以及《耶稣会士中国书简集》（第129页）的有关史料可以确认，当时有五位耶稣会士未随白晋一组前往中国，转乘法国军舰，途中孟正气和卜纳爵会合白晋，最后三人傅圣泽、殷洪绪和樊继训隔年7月抵达。

14) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第12页。

15) 这五位传教士为巴多明、雷孝思、卫嘉禄、南光国、瞿敬臣。

16) 杜赫德《耶稣会士中国书简集》上卷（第一卷）第311页

17) 同前注，第139页。

昌、南昌、九江各地，并在这些地区兴建了一些圣堂，创办了若干堂口。1714年，他奉召前往北京，工作两年后于1716年又再次返回江西。马若瑟自1720年8月开始住在九江。1723年，他担任法国传教区的咨议员。

随着语言能力的提高，马若瑟与中国人的交流也渐无障碍，由于长期在外省和下层传教，他对中国社会的了解也更为深入和全面，逐渐意识到在这样一个以儒家文化占据主导地位的国家传播基督福音是具有相当的难度的。某些传教士夸大了传教的有利条件，但事实上人们并没有如传教士期望的那样成群结队地前来受洗，一些地区的贫困和闭塞也让他感到震惊。相较于被很多传教士反复描述的富庶，马若瑟更关注这个社会的真实情况，他感慨于中国过多的人口给国家发展造成的严重负担，“这个举世最富庶繁荣的帝国在某种意义上又是各国中最贫穷可悲的国家。尽管土地辽阔肥沃，却不足养活其居民。必需四倍于此的土地才能使他们生活如意。”¹⁸⁾ 马若瑟同情那些普通民众为基本生活温饱而付出的艰苦劳作：

“因为这些不幸者的辛劳超出了人们的一切想象。一个中国人整天用双手翻地，而且往往在水深及膝的水田里劳动，但晚上若能就着淡而无味的清水汤吃一小碗饭便是幸事。这便是他的日常生活。许多人已经惯于忍受这一切，如果您从中剔除对穷人而言是如此自然的欲望，那么他们品行的纯洁便与其贫穷和劳动强度甚为相称了。”¹⁹⁾

在他看来，传教士应对这些生活在社会底层的穷苦百姓怀有怜悯和慈悲之心，积极向他们传播福音，从而让他们以耶稣基督为榜样学会圣化自己的苦难。

此时，马若瑟已经度过了初入中国的蜜月期，他开始自我调整 and 适应，从这封信中明显可见，这些来华的传教士在异文化生活环境中，新鲜感过去后，都会经历强烈的文化冲击，而后又会逐步调整和恢复，再经历一个文化的适应过程。这封信件与写回国内第一封信有了很大不同，不再带有旅行者印象的新鲜感和激动之情，而是以一种更为现实和冷静的笔调描述这个庞大帝国体制下的一些弊病。

尽管传教工作充满了艰辛和挑战，马若瑟并没有消减自己的热情，他结合当地的情况，在中国传道助手的帮助下，不辞辛劳，到处探访教友，扩展老教区，开辟新教区，取得了一定的成效。当时马若瑟负责建昌和南丰两个教区，在1702年2月到8月就为六百多人施洗。²⁰⁾

“我在南丰给55人付了圣洗之后，就去建昌，在那里我进行了类似的工作。我参与了七八次女教友的集会。凡是有教友的村子，我都逐个进行了走访。更感高兴的是，我有幸开辟了一处过去从未传过福音的地方。我们在建昌的3个月里，曾经给98人付了圣洗。”²¹⁾

在江西传教的过程中，马若瑟看到了教会慈善事业的重要性的发展女性教友的必要性，以及宗教礼节对发展信徒的感染作用。

明清时期，弃溺婴儿尤其是女婴是中国社会存在的一个严重社会问题。由于生育率高，男尊女卑的观念长期盛行，贫困家庭不堪人口众多的经济负担，除了将新生儿溺毙外，往往也采取把新生儿丢弃在公共场所，听天由命的做法。天主教传教士入华后，注意到了这一社会陋习，他们出于宗教情感一方面无法

18) 同前注，第151页。

19) 同前注。

20) 杜赫德《耶稣会士中国书简集》上卷（第一卷）第222页。

21) 参见荣振华等《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》第612页。杜赫德：《耶稣会士中国书简集》上卷（第一卷）第225页。

对路边弃婴置之不理，一方面也觉得给这些濒死婴儿付洗是责无旁贷的义务，因此积极开展了收养弃婴的工作。1569年，在澳门的天主教会就设置了第一个专门收养弃婴和孤儿的慈善机构——仁慈堂。明清鼎革之后，传教士继续推进这一工作，通常的做法是由教会支付微薄报酬的方式给一些讲授教理者，请他们专门到城乡各地巡视、察看，如果发现弃婴，给那些仍然存活者施洗并将其抱回。此外，人们有时也直接将弃婴送到教堂。²²⁾ 这些婴儿大多是在刚出生不久就被抛弃，被传教士们收养时已经奄奄一息，能够存活下来的弃婴极少，多在接受洗礼后就死去。马若瑟在一封信中介绍过这一情况：

“如果我们不去救助，他们必将死于沟壑，以致得不到天主的恩宠而永远失去天堂之福。如果有人去收养他们，给他们付洗，那他们的劳累决不会是白费的。这类被遗弃的孩子几乎天天都能找到；由于人们还习以为常地把这项弃儿的死亡看成是减轻负担的一种手段，那就更不会有人尽心竭力地去收养他们了。因此，往往他们领洗后不到一天，就去世升天了。”²³⁾

为了更有效地救助数量巨大的弃婴，当时的传教士设想在几个大省的省会建立一批专门的教会慈善机构，马若瑟将很多传教士所共同的想法付诸笔下，向法国的妇女界求助，呼吁建立育婴堂以抚养幸存者：

“在多种必要的、因给宗教带来荣誉而推动基督教发展的机构中，我和不少传教士都特别关注其中一种，这就是在帝国最大的五六个省的省会城市设立抚育弃儿的济贫院，以便使弃儿免遭死亡而且不要永远与天主分离。这将是一项特别符合夫人太太们虔诚之心的事业，因此您要向她们解释这一计划。因为这些济贫院主要收容女孩；当一个家庭的父母担心孩子过多时，她们最容易被遗弃；父母对她们的怜悯比对男孩更少，因为他们认为女孩更难打发、更难让她们自食其力。因此，我们将按宗教准则抚育她们到一定年龄，同时教她们适合自身条件、适合其性别的当地技艺。到了十四五岁，我们就像在法国一样把她们安置于某位喜欢使唤她们而不喜欢崇拜偶像者当仆人的信封基督教的太太，或是让她们进修道院祈祷和工作。毋庸置疑，有了第一批社团的榜样，由更专门人员组成的其他团体也会像在欧洲修道院里那样建立起来。……”²⁴⁾

除了关注育婴事业外，马若瑟对于吸收妇女入教也积累了一些经验，他发现中国女子在出嫁以前几乎不参与公共社交生活，而且大都离群索居，秉性虔诚。²⁵⁾ 由于这些奉教妇女愿意为上帝作崇高而慷慨的牺牲，因此马若瑟觉得修道院的生活对于她们并无困难，可以在中国建立类似欧洲专门为童贞女所设的一些宗教团体。他于1702年给傅圣泽写信，谈到在乡间的传教活动：

“我们在封斋前几天，来到了南丰。我劝导一些男教友前来领圣体，对女教友则催促她们完成她们的集会。对女教友们的联系，要特别注意耐心与心平气和。我给孩子们付洗，也有一些女青年和妇女来参加。我在封斋期间，共主持了六七次这样的集会。可以说，耶稣基督受到了显扬，绝大多数教友完成了他们的四规神工。我感到在农村里的收获更大，常能看到那些经常处于心灵圣善纯洁的人

22) 张先清《传教与施善：明清时期天主教在华慈善事业研究（1582-1911）》，引自上智编译馆网站《文化研究》栏目，参见 <http://www.shangzhi.org/?url=offer.study.19112>

23) 参见杜赫德《耶稣会士中国书简集》上卷（第一卷）第154页；费赖之《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》第612页。

24) 杜赫德《耶稣会士中国书简集》上卷（第一卷）第152-154页

25) 同前注，第154页。

们，令人感到更大的快慰。”²⁶⁾

此外，马若瑟通过多年与中国普通百姓打交道的经验，认识到庄严肃穆的宗教仪式以及圣像、圣水等辅助物品对信众们的巨大吸引力，强调其能有效维系他们的虔诚，并能激发起他们的宗教热情。马若瑟注意到中国人特别关注宗教仪式的各种细节，从中体会到信仰的神秘力量。他以自己与另两位长期在江西传教的耶稣会士²⁷⁾ 一起在南丰的一个小乡村举行隆重的复活节弥撒为例：

“既然当时我们三个神父在一起，大家决定举行全部圣主日礼节……建立圣体瞻礼日，在领圣体之前，我高声朗诵领圣体经文。虽然还不能用中国文字来很好表达内心的感情，但也取得了一定效果，我看到了在这些热心教友的面上流露着一种前所未有的虔诚神情。供圣体的祭台装饰得庄严肃穆，最近从法国寄给我的一些苦难圣像，教友们看了都深受感动。傍晚，我又按礼节经上规定的形式举行了濯足礼……亲吻苦像礼按时进行，人们在亲苦像后，眼望着钉在十字架上的耶稣，不禁恸哭流泪，进行了长时间的自打苦鞭。晚上我们颂唱哀歌礼。并为信众们讲解了为什么要把列成三角形的15支蜡烛，一支接着一支地予以熄灭，唯独留下最后一支把它藏在祭台下面，这一系列形式所表示的含义。这种解释令人很感兴趣，同时也觉得教会礼节的一举一动都包含着奥义。”²⁸⁾

费赖之曾评价说马若瑟自抵达中国就致力于两件事情，一是传布教务，力求使信众们在热心和人数上与日俱增；另一就是精研中国语言，尽可能地掌握中文知识。对马若瑟来说，这两个方面并不矛盾，反而可以相互促进，互为依托。马若瑟不仅对于布道工作认真而勤勉，而且也一直在实践研究中国语言文字的理想。

3. 马若瑟与中国索隐派

传播福音的巨大热忱，激励着马若瑟锲而不舍地钻研汉语以及中国的文学作品和古代典籍。因为他确信自己关于中国语言和古籍的研究，能找出古代中国与基督教的某种神秘联系，与一般性的传教工作相比，通过此种方法引领中国人了解他们古书中有关基督的奥义，能为改变整个中华民族的信仰做出更为巨大的贡献。

在马若瑟长达三十余年的研究生涯中，不能不提到一位对他有着深刻影响的传教士，就是他的老师白晋神父。

26) 费赖之《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》第613页

27) 两位耶稣会士是戈维里 (Pierre de Goville, 1668-1758) 和聂若翰 (François-Jean Noël)。

28) 费赖之《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》第614页。同时可参见杜赫德《耶稣会士中国书简集》上卷 (第一卷) 第225页。

3.1 白晋生平²⁹⁾ 简介

白晋 (Joachim Bouvet, 1656-1730), 字明远, 法国勒芒市 (Le Mans) 人, 他于1678年10月9日加入耶稣会, 1685年作为法王路易十四派往中国的第一批耶稣会士之一前往中国, 1687年抵达。在抵达京城五位传教士中, 白晋和张诚一起被康熙皇帝留用宫廷。

白晋精通数学和物理, 到中国后迅速掌握了汉语和满语, 曾与张诚一起为康熙皇帝教授数学、几何学、天文学、哲学和解剖学的课程, 用满文编写过上述课程的教材, 深得康熙器重和厚待。1693年, 白晋作为康熙帝的特使, 返回法国, 觐见法王并转呈康熙的礼物。1699年, 白晋返回中国, 带回了法王的回礼, 并招募了10位新的耶稣会士 (马若瑟是其中之一) 来华。返回中国后, 白晋被康熙指派给当时的皇太子胤初 (1674-1725) 担任其老师。

在著名的“中国礼仪之争”中, 白晋坚定地支持利玛窦路线, 认为应当尊重中国的礼仪传统, “敬天”、“祭祖”和“祀孔”并不具有宗教性质。康熙皇帝对他的表现很满意, 并在康熙五十年 (1711年) 下令让白晋、傅圣泽等人开始研究《易经》, 其目的之一就是希望通过白晋的《易经》研究, 给传教士树立榜样, 让他们遵守利玛窦规矩, 使其知道“欲议论中国道理, 必须深通中国文理, 读尽中国诗书, 方可辩论”³⁰⁾。“礼仪之争”和长达五年的《易经》研究对白晋的索隐派思想产生了重要影响, 他认为在中国孔子学说和古代典籍中包含着几乎所有的、基本的基督教的教义, 只要向中国人揭示这一点, 他们无论是从心理上还是文化上就更容易接受基督教。白晋成为了中国索隐派的创立者, 并赢得了一群小众的追随者, 其中包括傅圣泽、马若瑟、郭中传、赫苍璧、冯秉正 (Joseph-François-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 1669-1748) 等人。然而在来自耶稣会内部的反对者和教廷高层的双重打击下, 这个小团体逐渐瓦解, 几乎所有对这一理论感兴趣的耶稣会士都先后离开了。傅圣泽被迫返回了欧洲, 赫苍璧变成了他的反对者, 冯秉正转而成为最大的敌人, 即使是马若瑟也曾经一度放弃过索隐学研究。但是, 白晋却一直坚定自己的信念, 继续把在中国古籍中搜集的各种材料同他所掌握的神学知识和数学推演相结合, 来支持和发展自己的学说。

从1697年开始, 白晋与德国伟大的哲学家、数学家莱布尼兹通信。他把自己关于《易经》研究的有关进展寄给了莱布尼兹, 莱布尼兹支持白晋的看法并用自己“二进制”的理论加以佐证, 这极大地增强了白晋对自己创制的索隐理论的信心。

康熙四十七年 (1708), 白晋还参加了康熙组织的测量中国全境地图的工作, 1711年撤出绘制地图的工作小组, 继续《易经》和索隐派思想的研究。

雍正八年 (1730) 6月, 白晋病逝于北京, 终年74岁。

白晋的著述很多, 如《几何原理》满文汉文合编本、《中国现任皇帝传》³¹⁾、《中国现状图解》、《古今

29) 本节撰写白晋生平所依据的主要资料有: (德) 柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》(大象出版社、2009); 方豪《中国天主教史人物传》(宗教文化出版社、2007); (法) 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》(中华书局、1995); (法) 荣振华《在华耶稣会士列传及书目》(中华书局、1995); (法) 荣振华等《16-20世纪入华天主教传教士列传》(广西师范大学出版社、2010); 张西平《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》(中华书局、2009)

30) 陈垣编《康熙与罗马使节关系文书影印本》第十三件, 参见马国贤《清廷十三年》(上海古籍出版社、2004), 附录: 《康熙与罗马使节关系书》。

31) 又名《康熙皇帝传》, 1697年巴黎出版, 中译本据1941年日文版翻译而成, 书名为《康熙皇帝》, 1981年由人民文学出

敬天鉴》³²⁾、《易经释义》、《中法小字汇》等等，但是由于他的思想未被教会接受，因此除了他写的康熙帝传记和《中国现状图解》得以在欧洲出版外，其关于索隐思想的主要著作都没有机会发表，在梵蒂冈图书馆和耶稣会档案馆中藏有大量白晋的手稿，张西平教授在《欧洲早期汉学史》一书中对此有详细的介绍。

3.2 马若瑟的索隐思想研究

事实上，早在1702年白晋给莱布尼兹的信中就曾提及一个建立“传教学院”的设想，他计划选择6名具备杰出才能的传教士协助他一起研究中国古籍。其目的之一是为其他传教士在使信众皈依时提供资料之便利，其二是帮助欧洲本土学者了解有关中国的信息。³³⁾从某种意义上说，马若瑟应该算作白晋的弟子，他的汉语启蒙来自于白晋。在长达六个月的旅途中，白晋为随行新人讲述中国语言文字的方式也一定感染了马若瑟，否则他不会在下船选定专业时就立志研究中国的文字和诗歌。也许白晋在招募这批新来的法国同道时就已经着手物色合适的人选，马若瑟所立之宏伟志向自然打动了白晋，随即成为了他的重点培养对象之一。

马若瑟自抵达中国起，除了基本的传教活动外，将全部的时间和精力都投入到中国语言文字的学习中，他阅读了大量的中国典籍，从中汲取知识，收集研究所需素材。他在汉语学习方面所付出的勤奋和努力很快得到了回报，一两年就基本掌握了口语，在1700年11月写回欧洲的信中，马若瑟提到自己已粗通中文，能大致明白中国人的意思，并顺利表达自己的思想³⁴⁾；一两年后，他的阅读能力有了提高，在另一封信中又言及“我学习中文并不难，在三四年中，我就能阅读和理解中国的书。”³⁵⁾

从傅圣泽的一些手稿信件中可以得知，马若瑟在1703年已经开始为白晋做一些辅助性的工作，自这年开始，白晋与马若瑟不断通信，他对汉字、《易经》的研究热情也影响着马若瑟，并且使马若瑟逐渐建立起这样一种信仰：即在中国的古籍中隐藏着耶稣基督的教义，需要通过重新注释为中国人揭示出两者的关系。1704年4月25日，白晋给马若瑟写信，谈到关于中国象形文字的一些研究。6月25日，马若瑟回信说自己久未复信是因为作为初学者，尽管他已经研读了伏羲的六十四卦和文王周公的注解，但他的评论还是些皮毛之见。他表示支持白晋的观点：即中国人现在使用的象形文字符号和伏羲时代所使用的不尽相同。同时也提醒白晋他们两人的观点与普遍流行的意见相左，通常大家都认为中国人现在使用的文字符号与上古时期是一致的。马若瑟还提到了《说文》与《释名》两部著作在解释词源方面的权威性，认为应当更多地关注独体字，而不是合体字的研究。因为合体字的含义通常是通过构字的两到三个部件获知的。³⁶⁾白晋1704年10月28日致信耶稣会总会长，声明他需要至少六个传教士来协助自己共同完成翻译中国古籍和重释经典的工作，特申请获得建立一个传教学院 (Missions akademie) 的正式许可。³⁷⁾由此可见，当时白晋

版社出版。最新版中译文由杨保筠翻译，收入《中国近事：为了照亮我们这个时代的历史》(大象出版社，2005)一书。

32) 该书是由马若瑟和赫苍璧共同将中文译成拉丁文，由白晋编著。

33) 参见柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》(大象出版社，2009)第76页

34) 参见杜赫德编《耶稣会士中国书简集》上卷(第一卷)第150页

35) 杜赫德编《耶稣会士中国书简集》中卷(第三卷)第281页

36) 马若瑟1704年6月25日致白晋书，梵蒂冈教宗图书馆，博尔吉亚档案拉丁文卷565号，页405r-v。转引自John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet (1665-1714)*. P. 150.

37) Paul Rule, "K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism" Ph.D.dissertation, Australia National

很可能只有马若瑟一个弟子。可以明确的是，马若瑟在来华的最初几年里尚处于语言学习的阶段，汉语的阅读与理解能力与已经在华近二十年的白晋无法相提并论，因此对白晋的研究还不能起到实质性的帮助。从1703年到1708年的五年里，马若瑟连续给白晋写了36封书信，³⁸⁾ 其中在1707年7月12日的信中，马若瑟称自己为白晋的“弟子”，³⁹⁾ 在这些频繁的通信往来中，师生二人不断探讨与交流研读中国古籍的心得体会。

随着马若瑟汉语能力的提高，他对中国古籍的理解也逐渐加深，在接触到白晋的索隐思想理论之前，他已经开始阅读《尚书》，并且对书中所描写的那些英雄人物产生了怀疑，因为他们完美得不像是俗世中的人，而且还出现了一个类似“救世主”一样的角色，受世人敬仰和赞美。这一发现使他对索隐式注释的基本理论有了初步的认识。⁴⁰⁾ 1706年，马若瑟和赫苍璧完成了《古今敬天鉴》⁴¹⁾ 一书的拉丁文翻译，书名为 *De caelesti Sinensium veterum et modernorum*。他告知当时在广州的白晋，会将译稿单独寄去。⁴²⁾ 通过这项工作，马若瑟较为深入地研究了白晋的理论。在1707年10月25日写给耶稣会巴黎誓愿修院的格里蒙神父 (P. Grimond) 的信中，马若瑟肯定了利玛窦的方法，但认为利玛窦做得还不够，他谈到自己和其他几位法国耶稣会士在白晋神父的指导下，有幸能够理解中国经典中汉字背后所隐含的神秘含义。⁴³⁾ 在信中使用索隐的方法解析两个汉字后，马若瑟得出了中国人很早就有了对上帝羔羊的认知。从他的这封信中，可以推断出当时围绕在白晋周围的法国耶稣会士远比我们通常认为的要多得多，除了他的“直系弟子”马若瑟、郭中传外，还有傅圣泽、赫苍璧、沙守信 (Émeric de Chavagnac, 1670-1717)、卜文气 (Louis Porquet, 1671-1752)、顾铎泽等人在当时都或多或少地认同白晋的观点。马若瑟信中提到由于康熙帝的宠信，使得白晋这个小圈子的形成意义非凡，但他也强调皇帝年事已高，而皇子们对天主教并没有同样的热情，因此要利用皇帝目前的信任，加快建立“传教学院”来实现白晋的理想。⁴⁴⁾

尽管1707年由于“南京禁令”使得天主教在华传播遭受了严重的困难，很多传教士都放弃了希望。甚至白晋也一度心灰意冷：“整个教会都处在极度的绝望中，多罗主教喜欢这样做，他要求一切传教士遵守某些规则，这为教会带来了毁灭。”⁴⁵⁾ 不过，白晋坚持认为自己的理论是拯救中国教区颓势的唯一希望，

University, 1972, p. 429.

38) 梵蒂冈教宗图书馆收藏有马若瑟在1703-1708年间致白晋的系列书信，最早一封署有日期1703年11月17日，所见最晚一封为1708年1月30日。见梵蒂冈教宗图书馆，博尔吉亚档案，拉丁文卷565号。转引自John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet (1665-1714)*, p.150, annotation 14.

39) Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin Australia Pty Ltd, 1986, p.176. 同时参见柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第59页

40) 参见柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第60页。

41) 该书原名《天学本义》，后改题名为《古今敬天鉴》，康熙四十二年礼部尚书韩琰曾为其作序。仅有抄本二卷，北堂图书馆藏有上册编号为1919；梵蒂冈图书馆藏本，编号Borg cinese 316 (14)；法国国家图书馆藏本，编号7161、7162；莫斯科Rumyancov博物馆收藏本，编号562 (42)。参见方豪《中国天主教史人物传》第423页

42) 1706年6月18日马若瑟致白晋书，梵蒂冈教宗图书馆，博尔吉亚档案拉丁文卷565号，页424r-v。转引自John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet (1665-1714)*, p. 151, annotation 15.

43) 参见龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第150页

44) 法国国家图书馆新收藏之拉丁文手稿156，第14, 18, 22页。转引自柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第62页

45) 转引自柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第60-61页

只要他和他的弟子们能加快完善索隐思想及理论体系的步伐,他们还是有希望能在几年间改变整个中华民族的信仰。因此,白晋及其小团队觉得重任在肩,工作愈加紧迫,必须更加深入地研究和完善索隐学思想体系,也许他们是想和时间赛跑,只有尽快使中国人皈依,才能真正消除“南京禁令”带来的不利因素。白晋在这一年完成了那本关于“三位一体”奥秘的书,即《中国古籍中出现的三位一体的奥迹》(*Essai sur le mystère de la Trinité tire des plus anciens livres chinois*, 1707)。⁴⁶⁾ 到年底之时,白晋和马若瑟、赫苍璧一起绘制了一张《易经》的编码图,并将其寄给了冯秉正。这张图表以莱布尼兹发现的二进制为依据,强调二进制对于科学理论具有的重大意义,同时也吸收了莱布尼兹造化之象(imago creationis)的思想,为的是强调世间万物都是从“上主”和“无”中而来的。⁴⁷⁾

受到老师精神的鼓舞,在如此困境中的马若瑟也抱有一线希望,这一线希望就存在于中国古代经典著作中和世界上最古老的文字——汉字中,在马若瑟看来,中国的古代经典比摩西五经还要早,如果有一天中国能皈依耶稣基督,那世界上没有哪个基督宗教国家能与之相比。⁴⁸⁾ 由于远离宫廷事务,马若瑟比白晋有更多的时间和自由来投入研究。而且,他得到了当地一位德高望重的宣教员的支持,这位助手不仅协助他处理日常教务,还帮助马若瑟建起了一所相当可观的中文资料馆。这所资料馆逐渐扩展,声名鹊起,连不少中国学者都被吸引过来。这也给予他很多机会和本地学者讨论关于中国古籍的注释问题。⁴⁹⁾ 通过与中国学者的研讨与交流,进一步加深了马若瑟对古代典籍的理解,使他对中国古代诠释经典的方法也更为熟悉。

一直到1708年,马若瑟讨论索隐思想的主要对象还是老师白晋,1709年他和傅圣泽才开始沟通交流各自对于中国古籍的认识。马若瑟于8月7日和8月23日曾给傅圣泽去信两封,10月10日傅圣泽在临江给马若瑟回信。⁵⁰⁾ 两人就屈原的作品是否是神秘主义,有关《易经》爻辞的阐释,以及《尚书》中提到的远古三皇进行了探讨。从这封信中,我们得知马若瑟已经完成了《孟子》的翻译,但是这部译作显然没有流传下来。⁵¹⁾ 傅圣泽在信里提到自己很想拜读马若瑟翻译的《孟子》,并希望马若瑟能写一个序言,帮助读者了解孟子与孔子的区别,以及孟子对孔子学说的正确继承。他希望马若瑟的译文能送给那些认为孟子是无神论者和邪恶之徒的法国耶稣会士阅读。

以白晋为首的“中国索隐派”第一阶段的研究团队基本形成差不多是在1707年年底左右,这可以从傅

46) Gatty, J.C., *Les Recherches de Joachim Bouvet (1656-1730)*, Colloque international de sinology, Chantilly 1974. La Mission française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles (Paris 1976). 第99号: 1707年11月5日的一封信。

47) 柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第63页。

48) 参见马若瑟1707年10月25日致巴黎耶稣会誓愿修院格里蒙(P. Grimond)书,法国国家图书馆,新捐赠手稿拉丁文卷156号,页8-21v。

49) John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet (1665-1714)*, pp. 152-153. 参见马若瑟1707年12月26日致白晋书,梵蒂冈教宗图书馆,博尔吉亚档案拉丁文卷565号,页423v。

50) 这封亲笔书信写于1709年10月10日,临江,包括未标页码的七页纸并附有署有10月20日的一封信,藏意大利帕尔玛巴拉丁图书馆,写本部1638号,记录4。此信称呼收信人为“曾经同住南昌的亲爱的同事”。这封信被认为是傅圣泽关于明确阐述自己索隐思想的第一封信。转引自John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet (1665-1714)*, pp.154-155. 参见中译本《耶稣会士傅圣泽神甫传:索隐派思想在中国及欧洲》第144页。

51) 无论是在费赖之的《列传》第522-529页,还是徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》第187-222页都没有收入该作品。

圣泽抄录的一封信白晋书信（1707年12月3日）得到证明，此外明证之一还包括从1708到1710年间白晋与赫苍璧、冯秉正、马若瑟之间的频繁通信，这一系列信件中记录了白晋在数学和古籍方面的最新发现。白晋在给弟子们的信中概况了自己的主要观点，即中国古代经典和其他文学作品中存在“古代先祖的神学”（Theologie der alten Patriarchen der Welt）；他对孔子的形象也颇有研究，认为其是“上主之子的纯正形象”⁵²⁾。在这些通信中，耶稣会士们并没有署上各自的本名，而是采用了一些独特的代号来彼此称呼，如用“Sien Seng”表示白晋，“Long Tche”⁵³⁾是马若瑟，“No Ke”是赫苍璧，“Kouei wen”代表冯秉正。当代学者保罗·鲁尔（Paul Rule）认为这些名字既不是姓也不是号，并非常见的中国人名字，看起来不伦不类，像是法国传教士出于安全考虑而使用的一种代号，为的是不引起本会上级和葡萄牙籍耶稣会士的注意，也可能是为应付“南京禁令”的一种谨慎行事。⁵⁴⁾

3.3 内部分歧与研究转向

1713年11月15日，康熙帝最终答应了白晋的请求，将马若瑟和郭中传两位神父召回北京，协助他从事翻译工作。⁵⁵⁾ 郭中传于1714年1月12日到达北京；3月11日，马若瑟也来到北京。4月2日，他和郭中传接受了考核，当时负责西人事务的王道化⁵⁶⁾给了他一份关于家庭事务的单子让他诵读，马若瑟表示看不懂，但声明自己读过的中文书籍都懂。⁵⁷⁾ 由于考核成绩不佳，马若瑟与郭中传未被康熙皇帝接纳为欧洲书籍的中译员，又被调回了各自的传教点，此时据马若瑟进京还不到一个月的时间。德国学者柯兰霓（Claudia von Collani）认为，这次变故可能与当时钦天监监正、耶稣会中国和日本地区监会纪理安（Bernard-Kilian Stumpf, 1655-1720）神父有关，因为他一直反对白晋及其索隐派理论，当然也不乐见白晋研究队伍的壮大。由于白晋的力争，马若瑟最终还是被允许继续留在北京，但郭中传不得不在4月9日离开北京前往宁波。

从1711年到1716年间，白晋带领傅圣泽，还有马若瑟（1714-1716在京）一起研究关于《易经》的一系列中文注释本。他们的方法大致是先收集所有符合索隐学体系的文本和注解，然后用索隐的方式进行阐释，最后将这些手稿集中在一起进行评述。⁵⁸⁾ 在白晋一份手稿的扉页，曾有一段出自他手的记录：“aux P.R. PP. Foucquet, de Premare, De Chavagnac de la Comp. e de Jesu. Le P. De Premare ne la pas veue.”⁵⁹⁾ 由此可见，曾在马若瑟1707年信件中提及的赫苍璧和冯秉正两人姓名没有再出现了，代之以傅圣泽、沙守信的名字。可以说，“中国索隐派”第二阶段研究《易经》的团队，或者说所谓的“易经主义者”是以白晋、傅圣泽和马若瑟三人为核心的。不过，关于他们彼此之间的关系较为复杂，难以一言以蔽

52) Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 163.

53) Long Tche的中文是“龍出”，参见本文注3。

54) Paul Rule, “K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism”, Diss. pp. 416-417.

55) John Witek, *An Eighteenth-Century Frenchman at the Court of the Kang-His Emperor: A Study of the Early Life of Jean-François Foucquet*, P. 227, no. 185.

56) 康熙朝武英殿监修书官，主管当时西人事务。

57) Paul Rule, “K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism”, Diss. p. 414, no.91.

58) Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 163.

59) Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 163.

之。在马若瑟看来，白晋的性格过于自负，傅圣泽的思想又较激进，相对而言，马若瑟本人性格温和，在他的学术研究中也带有这种特点，他所秉持的是一种较为中庸的研究之道。白晋创立中国索隐学的理论基础是《易经》，因此他的研究紧扣《易经》展开，以卦、爻的符号象征意义为研究主旨；马若瑟则不然，虽也以《易经》为本，但更注重扩展至全部古代经典著作，从文本中寻求基督教之教义；傅圣泽更倾向于从中国古史的纪年中寻求与《旧约》年代相一致的轨迹。因此，尽管他们师徒三人都是“中国索隐派 (Chinese Figurism)”的核心人物，但我们可以根据其各自研究的重心不同，姑且将白晋、马若瑟、傅圣泽三人索隐思想的特点分别称之为“《易经》索隐思想”、“经典索隐思想”和“古史索隐思想”。⁶⁰⁾

在北京期间，由于在索研究方法上出现了严重的分歧，白晋和马若瑟师生二人以前那种并肩战斗的亲密关系被破坏了，目前尚无进一步材料了解两人在宫廷里相处的细节情况，但是这两个性格迥异的人显然在一起工作的两年间存在着激烈的冲突。柯兰霓曾在《耶稣会士白晋的生平与著作》一书中对白晋的性格进行过这样的描述：“那是一个安静随和的老人，生活在自己的世界中，执着地从中国古籍中搜集材料来支持和发展自己的学说，坚信自己的研究会在主的眷顾下获得最终的成功。”然而在马若瑟的通信和手稿中，却有着截然不同的白晋形象，自负、急躁、偏执且富有攻击力，在字里行间，马若瑟毫不掩饰自己对于白晋自负性格的强烈不满：

“如果我是他，我宁愿被看做一个狂人，甚至干脆做一个狂人，而不强求别人接受自己的观点。他是一个固执的、持有谬误观点的人，也是一个反对上级，一意孤行，认为无人能理解自己，诬枉别人而面不改色的人。他不应自负愚蠢地认为自己是唯一真正理解中国人的人，二同时又在自己的著作中宣称自己对此一无所知……他完全沉迷于自己的观点中，一旦人们不能和他一样认为《易经》是人类创作的最完美、最伟大、最令人增长知识、最神圣、最有益的著作时，他就会对别人的看法充耳不闻。他遭到的反对越多，他就越固执己见，因为他认为反对完全来自于魔鬼的作祟……”⁶¹⁾

马若瑟在北京的两年几乎没有取得什么成就，第一他难以适应北京的气候；第二他与康熙皇帝并不投缘，个性也不太适合待在朝廷；第三个原因是后期他和白晋以及傅圣泽的关系也日渐紧张和疏远。显然马若瑟在京城两年是极为痛苦的，他想摆脱这种困境，对他来说，也许离开京城返回教区是当时最好的选择。因此他向监会铎纪理安神父提出申请，要求重新回到原来的传教点。

在1716年2月的信件中，马若瑟曾这样写道：

“我希望最终能在4月初得到允许离开这里。让我继续滞留在这里是如此残酷和不公，这是以生命为代价的。在这里所作的不过是为了取悦一个将所有时间都花在反复思索推敲一件事情的人身上。他的看法只是一些先入之见，一旦有人指责他的某一部著作，他就会发誓写出另一部一定无可挑剔的书来。如果他愿意这么做，就让他写出2000部这样的著作来好了。可是难道我来中国就是为了来见证这些无用功的吗？这无异是虚度光阴的最可怕的事情……”⁶²⁾

由此可见马若瑟对打断自己原来进行的古籍研究，被迫以不适合自己的方式从事非己所愿的工作充满

60) 此处三人思想之特征名称参考了于明华《清代耶稣会士索隐释经之形态与意义——以马若瑟为中心》中的说法，台湾埔里：国立暨南国际大学中国语文学系硕士论文，2003。

61) 参见马若瑟1716年3月的信，龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第151页

62) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第150-151页。

了怨气，这为之后他突如其来的叛离行为埋下了伏笔。

此时，以纪理安、汤尚贤（Pierre-Vincent du Tartre, 1669-1724）等人为首的部分法国耶稣会士和葡萄牙副会省的神父们在反对白晋的问题上联合起来，他们不仅集体给康熙皇帝上书驳斥白晋的观点，试图引起皇帝对白晋的不满；还不断给罗马教廷写密信汇报与索隐派人士的争执，歪曲白晋的理论，诽谤他已经为《易经》而“疯狂”，批评他一意孤行采用寓意的方式来阐释欧洲和中国古代的经典，这背离了天主教对儒家学说的传统解释。反动派的行动在1716年上半年达到了一个高潮，双方争锋相对，互有攻守。

在“中国索隐派”这个小团队最困难的时候，马若瑟却做出了一件令他的师友们完全无法理解和接受的行为，1716年，由巴多明（Dominique Parrenin, 1665-1741）、杜德美（Pierre Jartoux, 1668-1720）、汤尚贤起草的一份文件，上列了反对傅圣泽索隐主义思想的64个驳斥，马若瑟也支持他们的观点并签署了自己的名字。⁶³⁾ 由于资料匮乏，我们无从推想当时马若瑟的复杂心理，也无法相信他会真的在一夜之间就彻底推翻了自己坚持了十余年的理想。也许他只是急于逃离京城这个是非之地，认为白晋与反对派的争执是让自己尽快离开的一个绝好机会，因此不得已采用了这样一个公开背离自己团队的“变节”行动。

虽说马若瑟宣称放弃索隐主义只是一时的权宜之计，但他付出的代价也是惨痛的。傅圣泽原来一直认为马若瑟是那个能挽中国传教区于即倒的惟一体系的捍卫者之一，未曾想却突然倒戈相向。马若瑟的这种行为为傅圣泽不齿，指责他完全像变了一个人，⁶⁴⁾ 并称其为“叛徒”，因为他抵抗不住来自那些“里昂省会士”⁶⁵⁾ 的恭维与多种形式的压力。⁶⁶⁾ 在白晋看来，马若瑟也没能经受住考验，背叛了他们共同的信仰：

“那些幼稚的赞许之辞（甚至我们的上级也会这样用）使马若瑟在当时产生了骄傲心理……他不能抵挡那些攻击他弱点的诘难，所以他放弃了原来的主张，倒戈相向。一夜之间他就改弦更张，抛弃了十年或者十二年前他从伟大的伏羲那里继承的衣钵，当时他可是宣称自己是一个忠实的信徒的……现在他抬出了一个标准来反对伏羲，转而支持反对者们的理论，并开始认为伏羲是一个威胁宇宙的魔鬼……”⁶⁷⁾

马若瑟的短暂“变节”最终换回了离开京城的许可。经过纪理安和白晋的协商，1716年的3月8日，由白晋向康熙帝递交了马若瑟恳请回到传教点的呈文，同时还有一份白晋自己作品的内容简介。康熙帝最终恩准了马若瑟的请求。于是，在当年的8月左右，马若瑟从北京返回了江西，此后几乎没有再踏足京城。⁶⁸⁾ 他当时的立场引起了这场辩战双方的误解，因为他们都倾向于认为索隐学是一个完整的体系，你要

63) 在一篇所谓对傅圣泽索隐思想进行逐条批评的文章后面，附有巴多明、杜德美和汤尚贤等人的签名，令人惊讶的是马若瑟的名字也赫然在列。参见柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第89页

64) 转引自Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p.179.

65) 保尔·鲁尔解释过当时法国耶稣会士中有两大派别，一个是来自巴黎周边地区的几个省，即“法国省”，包括白晋、马若瑟、傅圣泽、郭中传、卜文气等传教士；一个是来自南部的里昂省，包括纪理安、巴多明、殷弘绪、杜德美、冯秉正等传教士。在法国传教士中出现的这种分化，不单单从其籍贯考虑，而应较多地注意来自巴黎和里昂传教士的不同神学和文化背景。以白晋为首的索隐派，基本都在巴黎接受教育，具有相同的神学背景。而以纪理安为代表的里昂会士们在反对白晋的问题上形成了统一战线。参见Paul Rule, “K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism”, Diss. p. 424, no.131.

66) 梵蒂冈教宗图书馆，博尔吉亚档案拉丁文卷566号，页165v。

67) 参见白晋1716年8月30日写给中国各省耶稣会士的一封信。龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第154页

68) 从傅圣泽1717年1月19日写给罗马的一封信中得知，马若瑟在当年年初似乎曾经暂时回过北京。参见John Witek, *An*

么接受，要么反对，没有中间路线。因此马若瑟于1716年返回南方之举，在反索隐派的传教士看来是己方的一种胜利，而白晋和傅圣泽则认为是对共同信仰的一种背叛。

面对师友的指责，马若瑟在给傅圣泽的一封回信中袒露了自己的想法，他在信中告知傅圣泽，说自己仍然相信基督教的核心奥义能够在中国古籍和其他早期文本中发现，但他所反对的只是这样的理论，即“《易经》及类似的书籍，上帝仅将其揭示给大洪水以前时代的部分先祖们……事实上那只是我们自己的推测，无论是你还是我都不完全明了。这是整个事件的谜题，解决不了这一点，整个体系也将不复存在。”⁶⁹⁾ 马若瑟还说，如果这一点无法被证实，那么白晋和傅圣泽所做的全部推演最多也不过只是一种可能性，这样一来，这一体系就仅是天主教的一种护教论，毫无意义。⁷⁰⁾ 也许这才是他当时公然宣称反对白晋和傅圣泽的原因所在。

事实上，马若瑟在内心深处更坚守自己的信念——那就是一种温和的折中的索隐思想理论，既不像白晋那样完全沉浸在《易经》的预言体系中，也不像傅圣泽那样将所有古代中国的历史视为神话。因此，马若瑟并未如纪理安所期望的那样永久地叛离了“中国索隐派”，相反在返回江西之后，他又开始继续对中国古籍进行索隐式研究。除了一些基本观点的相似外，马若瑟明显按照了与白晋、傅圣泽迥然不同的思路来创建其理论基础。

在此期间，他陆续写作了几部重要的索隐学论文，包括《致布列加神父的论文》(*Dissertation sur les lettres et les livres de Chine, tire d'une letter au R.P.de Briga, Interprète da la Bande D'Isis, 1721*)、《中国古籍中之基督教主要教条之遗迹》(*Selectae quaedam vestigial praecipuorum religionis christinanae dogmatum ex antiques Sinarum libris eruta, 1724*)。从他的论著中可以看出，马若瑟对礼仪之争不感兴趣，也从未写过中国上古三代不存在的文章。他在谈到“天”和“上帝”时一再声明是自己个人的观点，目的是为了规避传信部的严厉审查。他不认为中国古代皇家祭祀是以后稷或其他神的名义献给上帝的，而说成是献给“圣三一”的。对马若瑟而言，作为耶稣会阐释儒家学说的一种方法，“索隐主义”并不是要将之前的方法取而代之，而是一种极为重要的补充，一种传播天主教的新武器，可以用来解决基督宗教遭遇中国文化过程中遇到的困难，特别是涉及有关上帝的启示与中国传统古籍之间的关系。

马若瑟在1716年之后不断深入的索隐学研究中也许又重新理解了白晋，或者换句话说他并不曾真正偏离过他们这个团体的终极理想，尽管彼此间的观点仍有分歧，但最后马若瑟和白晋、傅圣泽几人后来似乎和解了。1720年5月傅圣泽写给马若瑟的信中曾提到巴黎方面已经收到马若瑟一篇关于后稷诞生的索隐学论文，并使用了“忠实的友谊”一词来希望他们双方就此进一步交换意见。在9月的信中，傅圣泽详细评论了马若瑟的作品《儒交信》。⁷¹⁾

Eighteenth-Century Frenchman at the Court of the Kang-His Emperor: A Study of the Early Life of Jean-François Foucquet, P. 227, no. 185.

69) Letter to Bouvet and Foucquet, 23 September 1717, in B. Vat.: *Borg. Lat.* 565, 627. 转引自 Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p.179.

70) De Prémare to Foucquet, 30 December 1717, in B. Vat.: *Borg. Lat.* 565, 625; and de Prémare to Guibert, 14 September 1718, ARSJ: JS 178, 168r. 转引自 Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p.179.

71) 参见魏若望《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》第227-228页

1730年，白晋去世后，马若瑟写作了一篇《中国的三部古代著作——〈三易〉》（*De tribus antiquis monumentis qui Sinic vocant San Y*）的文献，它起初只是马若瑟在接到传信部令他返回欧洲的命令后所写的申辩之信札，在文章中，他提到中国索隐派的理论是由白晋创立的，并对白晋的学说加以解释：

“那一年，1730年，尊敬的耶稣会士白晋神父已经在中国呆了将近四十年，他因自己的博学精深而闻名于法国和其它欧洲国家。那一年，他去世了，去天堂接受工作的荣光。在他的著作中，他经常谈到中文和‘三易’。他为自己和我们找到了一条可以向中国人展示天主教基本教义的美妙方法，那就是告诉他们这些教义很早就存在于他们自己的古籍之中。”⁷²⁾

信中马若瑟推翻了自己在1716年对白晋的那些负面评价，一再表明以白晋为首的中国索隐派所从事的研究工作毫无荒谬之说，认为那些反对者们没有注意到白晋的观点与早期教会的神父们并没有不同，马若瑟指责攻击中国索隐派的所谓“敌人”们根本不喜欢从事艰涩困难的研究，又怎能对他们自己一无所知的事情指手画脚。⁷³⁾

4. 流放与病逝

1720到1724年，马若瑟和来自捷克的传教士严嘉乐（Karl Slavicek, 1678-1735）一起生活在九江。

1722年12月20日，康熙帝驾崩，雍正皇帝继位，他本人对天主教和传教士并无好感，一改康熙对待天主教的态度，因此天主教在华传播的形势急转直下。雍正元年，闽浙总督罗满保上奏称西洋人在各省盖天主教堂，潜住行教，人心渐被煽惑，毫无补益，请将西洋人送京效力外，余俱安置澳门，天主堂改为公所，诸入教者严行禁飭。雍正下谕：

“西洋人乃外国之人，各省居住年久，今总督奏请搬移，恐地方之人妄行扰累，著行文各省督抚，伊等搬移时，或给予半年数月之限，令其搬移。其来京与安插澳门者，委官沿途照看送到，毋使劳苦。”⁷⁴⁾

雍正的谕令导致了全国性的禁教，当时除了极少数在宫廷里的耶稣会士外，其余的传教士都被要求在于6个月内送往澳门。那些从康熙手里领到过“票”的传教士，都要将票上交给当地官员，集中送往宫廷后销毁。在这样危急的关头，留在宫廷的白晋、巴多明、雷孝思（Jean-Baptiste Régis, 1663-1738）、冯秉正等人，上下活动周旋，试图使雍正皇帝收回成命，或者至少准许他们留在广州，这样他们才不至于和教廷及欧洲本土断了联系。在他们的多方努力下，雍正稍稍做了一点让步，在1724年7月下令允许传教士们居留广州，前提是不再给公众制造麻烦。在这样的大形势下，马若瑟不得不离开江西的传教点，从九江出发时，他也许已经预感到不可能再次回到自己奋斗了数十年的教区了，随身携带了大量的手稿、笔记以及自己几乎全部的私人藏书，南下广州。

傅圣泽早已于1722年被调回罗马，如今只有白晋一人苦苦在京城支撑，马若瑟、郭中传等最后的追随

72) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第155页

73) 巴黎国家图书馆, MSS. Occ., Fr. 156, 第54-60页。转引自龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第156页

74) 中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册（中华书局、2003）第57页

者,以及聂若翰 (François-Jean Noël, 1669-1724?⁷⁵)、樊西元 (Simon Bayard, 1662-1725)⁷⁶ 等极少数持同情态度的中间派也都被流放广州,至此,白晋一手创立的中国索隐派团队遭到了最后的打击。在流放广州的八年里,马若瑟和其他的法国耶稣会士共计十三位传教士住在广州法国传教会的住所。由于各地的传教士集中到广州后,并没有像雍正皇帝要求的那样谨言慎行,相反继续开展传教工作,导致1732年朝廷再次下令命滞留在广州的所有传教士迁居澳门。

4.1 马若瑟结识傅尔蒙

当马若瑟身处广州之时,他的内心一定充满了绝望的情绪,上级的反对立场并无缓解的迹象,他觉得自己希望通过索隐学的方式注释中国古籍来归化中国信众的宏伟计划已然前途渺茫。然而,在1725年,事情似乎又峰回路转,出现了一丝转机。马若瑟在法国传教会的住地发现了一些过期的《特里武杂志》(*Mémoires de Trevoux*),这是一份法国耶稣会创办的学术月刊,影响广泛。在1721年的那一卷中,马若瑟读到了一篇关于意大利耶稣会士梅尔希达·达拉·布列加 (Melchior dalla Briga) 的文章,这位耶稣会士解读了埃及的象形文字,并证明了古埃及人已经了解了“三位一体”。这引起了马若瑟的兴趣,他发现布列加的理论与他如出一辙,于是他给布列加写了信,但遗憾的是信件并没有被保存下来,事实上我们对布列加是否收到过该信都不甚清楚,不过显然他并没有给马若瑟写过回信。随后,马若瑟在1722年的那一卷中读到了一篇关于中国语言的文章,作者是法国皇家金石与美文学院的院士艾蒂安·傅尔蒙 (Étienne Fourmont, 1683-1745)。傅尔蒙在文章中介绍了中国语言的一些特点,并提到了黄嘉略和他的词典未完稿,并重点说明了自己对中国语言的学习、理解以及为此所编写的各类词典、文法、论文等资料。傅尔蒙对中国的强烈兴趣和他对汉语的深刻领悟给了马若瑟相当大的震撼,并且再度燃起了马若瑟心中的希望之光,这位远在故国的著名学者会不会就是自己一直在等待的一个可靠战友?于是,马若瑟于是在1725年12月1日给这位素昧平生的学者写了一封信,并附上了一篇索隐学论文,即他此前写给布列加神父的信札,题目是《论中国文字和书籍——致翻译易西斯女神腰带的布列加神父信札中的一封》(*Dissertation sur les lettres et les livres de Chine, tire d'une lettre au R.P. de Briga, Interprète de la Bande D'Isis*)。这篇文章大部分是对《易经》的介绍,行文流畅,能让那些即使不懂中文的学者也能理解该文的主要内容。

在此后的八年时间里,马若瑟陆续给傅尔蒙通信多达18封,他满怀热忱地接近这位当时著名的东方学家,向他坦承自己甘愿冒着巨大风险教中国人正确阅读古籍的方法来使其归化的理想,极力劝说傅尔蒙与自己合作,请求他资助在中国设立研究汉语与藏文的汉学院,但事实上在两人通信的几年时间里傅尔蒙并未提供任何实质的援助。对于傅尔蒙提出的种种要求和问题,马若瑟都尽自己最大努力为其答疑解惑,并应傅尔蒙和王室图书馆馆长比尼昂教士 (Abbé Bignon) 之托,千方百计搜集了两百多部珍贵的中国古籍寄回故国。⁷⁷ 他把这些中文藏书全部送给王室图书馆,分文未得。对于这一点,马若瑟隐晦地对傅尔蒙和

75) 聂若翰的卒年尚无定论,《列传》中也提到在1740年前后聂若翰或在湖广一带。参见《列传》第262传,597页。

76) 1722年,樊西元给巴黎的苏熙业神父写了一封信,认为索隐派的观点对刚入华的传教士十分重要,因为可以帮助他们较容易地理解中国古代的学问。信中表明当时有一些“中间派”的耶稣会士并不仇视索隐派,对他们颇有同情,但也仅限于口头支持。参见柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》第95页

77) 1733年11月3日,马若瑟给王室图书馆馆长阿贝·比尼昂写信,告诉他精心收集的中文藏书的窘况,有些已经被虫蛀了。他托比尼昂的侄子(当时来华的一艘船的大副)将那些保存完好的藏书带回巴黎,转交给他的叔叔。这些书共

比尼昂有些许的抱怨：

“我必须承认，当这里的人们发现我们的执政并没有下令付给我任何报酬时，他们都在嘲笑我。如果我的职务更高的话，我也许能试着找到更多的书籍。但是，我一直都是一个无名小卒，而且我也乐于做这样一个无名小卒。”⁷⁸⁾

然而，购书的花费使得原本经济就不宽裕的马若瑟生活显得愈加困窘，在1731年一封给馆长比尼昂的信中，马若瑟真的是卑微地请求来自故国的资助，但是没有任何迹象表明傅尔蒙和比尼昂最终支付给了马若瑟原来答应过的购书费：

“艰难的处境迫使我鼓起勇气，向您寻求帮助，我以前从未需要哪怕是一丁点儿的帮助，我也从未如此绝望地感到无助。现在告诉您这一切，让我心中燃起了希望的火苗——那就是您会给我一些资助。”

但是没有任何迹象表明傅尔蒙和比尼昂最终支付给了马若瑟原来答应过的购书费。

马若瑟希望傅尔蒙能帮忙出版他的著作，真诚地将自己的多部学术手稿赠与傅尔蒙，助其研究中国，但在19世纪以前，马若瑟送到傅尔蒙手中的手稿没有一部付梓出版。马若瑟一直以为通过自己的努力，远在巴黎的傅尔蒙会真正理解中国索隐派的研究方法、研究目的和终极理想，并利用他在法国宫廷和学术界的地位从旁予以协助和推广。马若瑟甚至可能都不知道傅尔蒙只对榨取他关于中国的一手知识感兴趣，并不想协助发展其研究计划。直到1733年10月，马若瑟收到傅尔蒙寄给他的《傅尔蒙先生著作目录》(*Catalogue des ouvrages de Monsieur Fourmont l'aîné*)时，他才明了傅尔蒙完全辜负了他的希望，这个朋友并不是一个全然可信、志同道合的战友，多年来想把他争取到自己事业中来的努力全都白费了，这给了马若瑟极大的打击。在1733年10月5日、6日连续给傅尔蒙写了最后两封措辞严厉并带有苦涩意味的信件后，马若瑟再也没有和傅尔蒙联系过了。

4.2 险遭召回与最后时日

马若瑟晚年饱受数次中风之苦，健康状况每况愈下，“大家都说对汉语的研究耗尽了我的精力，如果我持续操劳，那就会导致死亡。”⁷⁹⁾ 即使这样，他并没有停止自己的写作和研究。他生命的最后三年在葡萄牙的殖民地澳门度过，但在1734年以后就没再写过什么信，也许就默默无闻地呆在耶稣会学院里，生活窘困，直至病逝。

在流放广州和移居澳门期间，同会的反对者们没有停止对白晋、马若瑟等人的责难。前面曾提过马若瑟1725年寄给傅尔蒙的信中附上了致布列加神父的那篇索隐学论文，然而就是这篇论文使马若瑟此后数年都生活被教廷传信部随时召回的恐惧和愤怒中。在返程的法国航船上，他的信被随船的阿贝·鲁耶教士(Abbé Rouillot)神父私拆，并有目的有选择地誊写了这篇论文，其中充斥着相当多的删改和歪曲，使得上下文脱节，令人难以理解文中关于中国文字、文学和教区情况的诸多内容。鲁耶将这份摘要送给了驻巴

计有217部，包括十三经、《康熙字典》、杜甫、李白的作品集等。马若瑟在10月6日给傅尔蒙的最后一封信中也谈到了自己将寄给王室图书馆的这批图书。参见龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第77、80页

78) 马若瑟1728年12月17日致傅尔蒙信札。龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第52页

79) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第74页

黎的教廷大使，并由大使转交给了传信部。传信部于1727年10月18日召开特别会议，认为鲁耶送来的摘要中包含的内容有对新旧约的冒犯，着令耶稣会总会长将马若瑟连同其他几位传教士⁸⁰⁾一起从中国传教区召回。当时耶稣会总会的某些高层人士对于传信部的决定提出了反对意见，并为马若瑟提请辩解，认为他的“体系”没有和1714年教宗法规中关于“来自上帝”相抵触的观点，这份文件现在仍保留在罗马国家图书馆的档案中。⁸¹⁾ 这位支持马若瑟的人很可能是约瑟夫·加里费 (Joseph de Gallifet, 1663-1749) 神父，此人于1723-1731年担任耶稣会总会长坦布里尼 (Tamburini) 的法国助理员，曾对马若瑟的一篇关于中国人是无神论者的论文⁸²⁾ 颇有好评。在他的努力下，耶稣会总会长坦布里尼在传信部为马若瑟作了辩护，力陈当时已年届六旬的马若瑟一向安分守己，没有一位耶稣会长上以任何理由反对过他，因此他对召回马若瑟表示了解。由于总会长的恳请，传信部于1728年2月亦做了适当的让步，同意如果摘要并非马若瑟所写，只要他送来一份完整的声明否认其中的内容，他就可以留在传教区。如果是他所写，他就必须承认事实并写一份详细的翻供材料。⁸³⁾

马若瑟在1728年已经听说了自己的论文被敌人攻击并会被召回的命令，他于当年10月3日写给傅尔蒙的信件中谈及此事，并表达了自己的愤怒之情：

“从1710年开始，罗马教廷禁止我们撰写任何有关中国问题的东西，无论是持赞成还是持反对的态度，我们已经保持了沉默18年。然而，难道开口说出真相是如此可怕的罪行吗？难道替真理和无辜辩护确实应被压制吗？我深信您能理解我的困境，但事实远比我告诉您的糟糕。只要我们还被这样的绳索束缚而无法挣脱，我就不可能向您展示过去30年中我一直在发掘的那些深藏的宝藏。”⁸⁴⁾

事实上，从马若瑟进行索隐学的研究以来，他一直都在进行着服从与良知之间的激烈斗争。服从就意味着对来自教会上层权力的屈服和沉默，但他最终选择了打破自己的誓言，而遵从了自己的良知，“我宁愿牺牲我的名誉或者生命，也不愿背叛我对这些古籍的看法。”⁸⁵⁾ 对于他敌人的所作所为，马若瑟担心会最终导致在中国传教区的不利局面，认为“他们不能，即使他们可以，他们也不敢用中文来发表自己用拉丁文和拉丁文所大胆宣称的一切。如果中国人知道了这些人是如何谈论他们和他们的‘经’，他们会开始讨厌和蔑视所有的欧洲人——我们维护他们的那些声音都不会被听见——而这一切都足以永久地关上为这些贫苦的中国人打开的天堂之门。”⁸⁶⁾

马若瑟决定要把自己在中国语言和书籍中所发现的奥秘传达给世人，找到一条汉语与信仰完美结合的道路，这其实也是天主教思想和中国文化思想相遇时所激发出的一次悲壮的“本土化”尝试。虽然遭受了种种来自教会内部的诘难，马若瑟一直坚持自己的立场，相信并说服自己上帝是站在自己这一边的。

80) 这几位传教士包括巴多明、冯秉正、赫苍璧、卜类思、樊西元、聂若翰和马若瑟。

81) 信件内容可参见 (龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第165-166页

82) 即论中国一神说之信札。

83) 关于此事件的详细过程，参见 John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet (1665-1714)*, pp.300-305. 中译本 (美) 魏若望《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》第276-282页

84) 马若瑟1728年10月3日致傅尔蒙信札，龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第31页

85) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第164页

86) 马若瑟1730年11月20日致傅尔蒙信札，龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第64页

由于通信不便，马若瑟于1734年12月2日写就的答辩直到1736年7月15日的特别会议上才得以讨论，但马若瑟的拉丁文回信并没有更改自己的主张，主要是一份维护自己立场的辩词，因此特别会议重申了1727年会议的命令，要求耶稣会总会长立即将马若瑟从中国传教区召回。⁸⁷⁾ 可是这个命令永远不可能实现了，因为它传到澳门的时候，马若瑟已经于1736年9月7日（或17日）在耶稣会学院中病逝。

至今，我们仍没有找到他的墓碑和任何一张画像，只能通过一份来自他同会长上描述其性格和能力的材料，多少为我们勾勒出些许马若瑟的个人形象——中国法国传教区的第三任会长殷弘绪（F.X. D'Entrecolles, 1662-1741）在1707年11月17日写给耶稣会总会长的报告中曾经这样形容过马若瑟：

“他才华横溢，加上具有敏锐的理解力，甚至可以毫不夸张地说他的能力极为出众。他能胜任所有的工作，尤其适合做有关中国学问的研究。他的付出与他的收获相当，因此堪称是我们所有神父中最有资格获得桂冠的人。有好几次，当刘应神父炫耀自己关于中国的知识时，马若瑟都将其驳倒。另一方面，由于性格温和，过于轻信他人，马若瑟在一些实际事务中的能力稍显不足；而且还有一个缺点是他不能保守秘密，浑身上下都是嘴巴。”⁸⁸⁾

这是一个真实的马若瑟的写照，才华横溢，也有些许弱点。这位伟大的汉学家留给世人的只有藏在梵蒂冈、罗马、巴黎和伦敦的各类书稿、论文、信札，这些文献为我们清楚地描绘了马若瑟的个性、他的希冀和期望，以及他对中国语言、文字、文学、哲学等领域的深刻理解，这是被称为“来华耶稣会士中汉语最为出色者”的马若瑟穷尽一生钻研中国语言和古籍的最好见证。

直到1878年，马若瑟逝世一百多年后，在他第一部公开出版的索隐学著作《中国古籍中蕴含之天主教要义遗存，附中文复印件》（*Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois, avec reproduction des textes chinois*）的扉页，教宗利奥十三世作出了这样的训谕：

“……他⁸⁹⁾ 通过令人信服的论据，致力于消除存在于人们头脑中的错误看法，为清除传播基督教过程中所遇到的障碍，确实用一种了不起的方式作出了巨大的贡献。

因此，我要祝贺你们⁹⁰⁾，亲爱的孩子们，在一位上个世纪在华耶稣会士所完成的高深研究的帮助下，你们正在用一种新的视角去研究中国的典籍和古代圣人的作品，而且从这些书中摘录了关于我们神圣宗教之传统和教义之清楚证据，这些证据证明了在上述地区很早以前就接受了基督的宣告，并且在其古风中已显示出，中国人早就明确地从圣人的作品中获得了其宗教的教规和学说……”⁹¹⁾

这份来自教宗的肯定，或者说是一个迟到的“平反昭雪”，也许是对这位耶稣会的语文学家、索隐学家，毕生致力于用中国语文学来开启天主教护教学新道路的最好慰藉。

87) 转引自John Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet* (1665-1714), p. 306. 参见中译本《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》第281页

88) ARSJ: JS 171, 115r. 转引自Paul Rule, *K'ung-tsz or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p.177.

89) 指马若瑟。

90) 指将该书从拉丁文手稿翻译成的法文的两位译者：天主教哲学家奥古斯丁·博纳特（Augustin Bonnetty, 1798-1879）和方外传教会传教士保罗·佩尔尼（Paul Perny, 1818-1907）。

91) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第255页

三、马若瑟的学术成就与贡献

在来华的传教士中，马若瑟的中文能力为个中翘楚，他一生致力于研究中国的语言与文字，著作等身。他不仅汲汲向中国教友传教，也向欧洲读者介绍自己所熟知的中国语言、文化及其与基督宗教的关系。

他的作品数量颇多，法国学者毕诺曾言其著作“多得无法计算”，⁹²⁾ 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》中“马若瑟传”曾搜罗马若瑟的著述（含译稿和信札）共计41种，但由于年代久远，档案中亦有疏漏，费氏所列作品及信函数量并不准确；加之学界现有的几个西人论中国书目之间又互有重复，关于马若瑟的著作和书信数量一直没有做全面的统计。为了厘清马若瑟作品的全貌，笔者试将各类中西文献中收集到马若瑟的著述重新进行查证，并加以整理归类。

1. 马若瑟学术著述概述

就目前所掌握的资料来看，马氏之主要著作可大致分为宗教学文献、索隐思想论著、文学译介作品、拉丁语学习工具书、汉语学习与研究著作和游记六大类，共计36种论著（其中两种已佚，未包括存疑作品）。

下面分类略作介绍。

第一类，宗教学文献。 马若瑟从未忘记自己宗教使命，撰写了不少传播福音和教义的作品。

1. 《古今敬天鉴》拉丁文译稿（1706），此书中文稿为白晋所著，原名《天学本义》，礼部尚书韩琬曾为之作序。⁹³⁾ 马若瑟与赫苍璧在1706年完成该书的拉丁文译稿，并将其寄给了白晋。译稿现不知所踪。
2. 《圣母净配圣若瑟传》⁹⁴⁾（1708⁹⁵⁾），中文刻印本，1727年在北京刊行。主要内容为有关圣若瑟的一些传说，并介绍了敬礼这位圣人的细节。现收入钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第15册，编号6747号文献。
3. 《信经直解》⁹⁶⁾，叙述了江西两位进士皈依的事迹，完整收入了《儒交信》一书中（第三回）。中

92) (法) 毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》（商务印书馆、2000）第162页

93) 方豪《中国天主教史人物传》第423页

94) 马若瑟在1728年12月17日致傅尔蒙信札中提到的一份清单中写明，他将一本关于称颂圣若瑟的书与其他手稿（包括《汉语札记》）、书籍、礼物等一并寄给傅尔蒙。见龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第49页。费赖之书中曾提及马若瑟还有一部作品《圣若瑟演述》（冯承钧也说明“演述”二字系音译，未识原文），此书在傅尔蒙书中目录编号为第276号。（参见费赖之《来华传教士列传及书目》第529页）。马若瑟说在10月16日的信中提到该书，可知这部书应该和1727年在北京出版的《圣母净配圣若瑟传》是同一部书，而非另外一个新作品。因此，本文未将费赖之书中提及的《圣若瑟演述》列入马若瑟作品统计中，特此说明。

95) 费赖之书中说该书“应于1721年后出版”，确切的时间应该是1727年，因为马若瑟在1728年10月16日致傅尔蒙信件中说自己20年前写作的一本关于圣若瑟的小书已经于去年在北京出版。由此推知，该书写于1708年，出版于1727年。龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第44页

96) 在冯承钧和梅乘骐分别所译的费赖之《在华耶稣会士列传及书目》中，该文均译为《信经真解》，但说明中提到该文曾

文原文和拉丁文译本均藏法国邮政街（Rue des Postes）图书馆。

4. 《真神总论》，美国长老会1888年在上海印行的一本12开的小册子，为马若瑟神父所著，这篇论文其实选自《汉语札记》收录的一篇文章《天主总论》（*Notitia Linguae Sinicae*, 1831, pp. 229-234）。
5. 《神明为主》，小二开本，傅圣泽著有该文考释。⁹⁷⁾ 见克拉普罗特《克拉普罗特藏书目录》，卷二，第26页。
6. 《吾主耶稣我的万有》⁹⁸⁾ (*Jesus meus et omnia*)，法文诗，由布鲁克（P. Brucker）神父发表在《耶稣圣心报》上，卷44，第190-191页。
7. 称颂昂热（Angers）主教Michel Le Pelletier（1692-1706年在位）的牧歌，共20页，四开本，弗莱彻学院（La Flèche）刊行。
8. 《耶稣圣心篇》⁹⁹⁾，中文和法文合编之小册子，现藏巴黎邮政街图书馆中国部，第17号。
9. 《宗教说明》¹⁰⁰⁾，中文手稿，仅存第一篇，现藏巴黎邮政街图书馆中国部，第18号。
10. 《论中国“一神说”之信札》，这是马若瑟1728年9月10日写给傅尔蒙的一封信，除了开头的两页，这其实是一篇关于中国儒家学者所信仰的宗教的论文。¹⁰¹⁾ 因此未将该信归入马若瑟的信札一类，而将其视作宗教学论文。该文后来题名为《马若瑟神父关于中国人之一神教之未刊信札》（*Lettre inedited du P. Prémare sur le monothéisme des chinois*）由波蒂埃（G. Pauthier）出版，也见于《基督教年鉴》（*Annales de Philosophie chrétienne*, III series 5, 1861）
11. 《儒交信》（1729）¹⁰²⁾，中文手稿，手稿卷首有用拉丁文撰写的每一回提要，署名“无名先生述”，在提要最后有“Jos.Hen. de Prémare”的签名。这是马若瑟一部以章回体小说的形式宣传基督教的作品。全书共六回，叙述江西两个读书人一个奉教，一个不信教所各自经历的遭遇和心路历程。该手稿现藏法国国家图书馆古郎书目（Maurice Courant）第7166号，也收入北京大学宗教研究所2003年整理出版的《明末清初耶稣会思想文献汇编》第45册。张西平教授认为《儒交信》是目前已知第一部采用中国古典小说形式来介绍基督教思想的传教士作品。¹⁰³⁾ 不过，根据目前最新的研究表明，台湾李爽学教授考证出马若瑟于1709年撰写过一篇文言小说《梦美土记》，而《儒交信》写于1729年，比《梦美土记》晚了二十年，所以第一部传教士的汉文小说应当是《梦美土记》。

全文出现在《儒交信》一书中，据查《儒交信》一书第三回，可知这篇文稿书名应为《信经直解》，故改之。

97) 参见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》（上）第二四三传“傅圣泽”，第559页。

98) 又名《耶稣我的一切》，见费赖之《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》第623页。

99) 又名《敬礼耶稣圣心》，见费赖之《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》第624页。

100) 又名《宗教大全》，见费赖之《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》第624页。

101) 美国汉学家孟德卫对这封信札有专文研究。参见David Mungello, “*The reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Prémare*”, 1976.

102) 对于该作品的研究，目前国内学者张西平、宋莉华均有专文研究，请参见张西平《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》（第二十一章“索隐派汉学家——马若瑟”）；宋莉华《传教士汉文小说研究》（上海古籍出版社，2010）（第一章“马若瑟与早期天主教传教士白话小说《儒交信》”）

103) 张西平《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》第595页

第二类，索隐思想论著。作为一个索隐派的代表人物，马若瑟在生前写就了多篇关于索隐学理论的中西文论著，但没有一篇被允许发表，现整理如下：

12. 《梦美土记》(1709)，此文至今未见刊本，仅余两个他人抄本¹⁰⁴⁾，抄本中未见作者署名，但马若瑟曾在《汉语札记》一书中明确提到自己在1709年第一次进行了中文写作的尝试，文章名为《梦美土记》，可为著作权佐证之一。¹⁰⁵⁾ 该文为一篇不足三千字的文言小说，此文不仅是天主教首部白话小说，也首开基督教在华布道小说的先河，被李爽学教授认为是中国小说史上第一部中西合璧之作。文章架构于星空美土或天堂的追寻之上，以索隐派的寓言形式暗示如何借由阅读中国古经走上基督大道，最终在天堂与天主合二为一。¹⁰⁶⁾ 两个抄本分藏法国国家图书馆和梵蒂冈图书馆，编号为Bnf. MSS orient. Chinois 4898 ; BAV Borg. Cinese 357 (9)。
13. 《天学总论》(1710)¹⁰⁷⁾，中文手稿¹⁰⁸⁾，介绍天主教东传之历史及与中国古代之关联，此本未见于费赖之与荣振华著录，亦未见于《天主教东传文献》、《徐家汇藏书楼明清天主教文献》、《明末清初耶稣会思想文献汇编》及《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》均为收录刊行，也未有相关研究。现藏法国国家图书馆东方手稿部，MSS orient. Chinois 7165- I，2009年才收入钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第26册，编号7165- I号文献。
14. 《经传众说》¹⁰⁹⁾ (约1710)，中文手稿，以索隐学的观点选取中国典籍，叙述中国经学史的发展。此本亦未见于费赖之与荣振华著录。现藏法国国家图书馆东方手稿部，MSS orient. Chinois 7165-II，也收入钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第26册，与《天学总论》合订，编号7165-II号文献。
15. 《经传议论》¹¹⁰⁾ (1710)，中文手稿，为马若瑟有关“中国经学史论”的一部巨著。据《〈经传议论〉自序》所言，《议论》框架包括12个部分，即：《六书论》、《六经总论》、《易论》、《书论》、《诗论》、《春秋论》、《礼乐论》、《四书论》、《诸子杂书论》、《汉儒论》、《宋儒论》和《经学定论》，但仅存卷六《春秋论》，该手稿未见于费赖之、荣振华书，亦未被龙伯格收入马若瑟传记里，仅在徐宗泽《明清耶稣会士译著提要》和方豪《明末清初天主教适应儒家学者之研究》及古伟瀛《明末清初耶稣会士对中国儒家经典的诠释及其演变》中有所论及，现藏法国国家图书馆古郎书目 (Maurice Courant) 第7164号。

104)法国国家图书馆藏本未有作者署名，署名为王若翰的中国教徒所抄；梵蒂冈教宗图书馆藏本为佚名。

105)Prémare, *Notitia Linguae Sinicae*, 1831, p. 218 ; 1847, p.262.

106)台湾中央研究院中国文哲研究所研究员李爽学教授对该文有深入研究，并考证了马若瑟对该文的著作权，请参见《中西合璧的小说新体——清初耶稣会士马若瑟著〈梦美土记〉初探》(《汉学研究》第29卷第2期、2011)第81页-116页。

107)文中有云康熙帝“龙体康宁，麟心无忧，今惟中年，而在位四十有九载矣。”可以推断该文作于康熙四十九年，即1710年。

108)此稿首页未见作者名，最后一页末行手书“远西耶稣会修学士马若瑟谨论”，明确可知该手稿为马若瑟所撰。

109)祝平一《经传众说——马若瑟的中国经学史》(中央研究院历史语言研究所集刊，第十七八本，第三分册，中华民国九十六年九月)一文对该手稿进行了介绍与分析。

110)于明华《清代耶稣会士索隐释经之形态与意义——以马若瑟为中心》(台湾埔里：国立暨南大学中国语文学的硕士论文，2003)中对该手稿有非常详尽的介绍与分析，是目前关于马若瑟的索隐思想的中文资料中最值得参考的作品。

16. 《论象形文字字典》(*Essa de dictionnaire hieroglyphique*, 约1714)¹¹¹⁾, 此作包括两个独立部分, 应为马若瑟和白晋合作完成, 前三分之二为白晋所写, 后三分之一为马若瑟所作。主要内容记载了1707-1716年间在华耶稣会士们讨论索隐派理论的一些观点和看法。现藏法国国家图书馆, 编号为N.acq.fr.11217, fol.211-247。
17. 《中国古籍中之基督教主要教条之遗迹》¹¹²⁾(*Selectae quaedam vestigia praecipuorum religionis christianae dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*, 1724), 拉丁文手稿。这部作品详尽地介绍了中国古代书籍, 特别是《易经》, 然而论证了如何在中国古籍中发现天主教的遗迹, 是马若瑟索隐理论的代表作。该手稿现存法国国家图书馆东方手稿部, 编号为MSS Chinois 9248。1878年, 由博纳特和佩尔尼翻译成法文, 在巴黎出版单行本, 教宗利奥十三世对此颁发敕书予以表彰。
18. 《致布列加神父的论文》(*Dissertation sur les lettres et les livres de Chine, tire d'une lettre au R.P. de Briga, Interprète de la Bande D'Isis*, 1725), 法文手稿。该文大部分为对《易经》的介绍, 另有部分内容是关于汉字的“六书”。该手稿现藏法国国家图书馆, 编号为N. acq.fr. 4753。
19. 《中国人论世界古代史》(*L' ancienne histoire du monde suivant les chinois*)¹¹³⁾, 法文手稿, 完成时间约在1731年11月前后¹¹⁴⁾, 主要内容是关于伏羲及“三皇五帝”的传说故事。手稿现藏法国国家图书馆布尔吉尼藏卷, 编号为MSS Bréquigny 18。此文1770年刊登在德经编, 宋君荣神父译的《〈书经〉——中国的一本神圣著作》(*Le Chou-king, un des livres sacrés des chinois*)一书中, 更换了一个很长的名字《书经时代以前时代与中国神话之寻究》¹¹⁵⁾(*Discours préliminaire ou recherches sur les tems antérieurs à ce dont parle le Chou-king et sur la mythologie chinoise, parle P. de Prémare*) 这是马若瑟所有著作中唯一一部在18世纪欧洲出版的作品。该书也转载于波蒂埃的《东方圣书》中。
20. 《易经理解》(*Note critiques pour entrer dans l' intelligence de l' Y King*, 1731), 法文手稿, 这是马若瑟应傅尔蒙之请, 专门写作介绍《易经》及其前两卦的长篇论文。现藏法国国家图书馆, 编号为MSS Orient. 9247。
21. 《六书实义》(1728), 中文抄本¹¹⁶⁾, 马若瑟于1728年将该书的一份抄本和法文译本一起寄给傅尔蒙, 但法文译本不幸遗失了。这部作品马若瑟署的是自己的中文笔名“温谷子”, 书中采用一位长者和年轻学者之间问答体的形式, 介绍了汉字的六种分类体系。该书中文抄本及其副本现藏法

111)马若瑟1728年12月10日致傅尔蒙信札中提到将此旧作的一个概要和《六书实义》一起寄给傅尔蒙。这篇论文的原稿马若瑟此前将其寄给了苏熙业神父, 但未有回音。

112)又名《从中国古籍中发现天主教主要信条的痕迹》, 见费赖之《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》第621页。

113)这个关于中国上古史的论文结束于黄帝时期, 马若瑟曾写信给傅尔蒙说他希望能一直将这部历史写到宋代, 可没来得及写完。参见龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第220页。

114)马若瑟在1728年10月20日致傅尔蒙信札中说自己要为法兰西学院写作一部关于中国远古时代的书, 1731年11月10日信中说随信给傅尔蒙寄去“这部历史”的第一部分。参见参见(丹麦)龙伯格:《清代来华传教士马若瑟研究》, 第216页。

115)中文书名采用《在华耶稣会士列传及书目》(第529页)中之译名。

116)丹麦汉学家龙伯格认为该作品藏于法国国家图书馆的抄本及其副本都不是马若瑟的亲笔手稿。见龙伯格:《清代来华传教士马若瑟研究》第193页。

国国家图书馆东方手稿部, MSS orient. Chinois 906, 907, 也收入钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编:《法国国家图书馆明清天主教文献》第25册, 编号906号文献。

22. 《儒教实义》, 中文手稿, 与《六书实义》一样署名为“温谷子”, 仍然采用问答体的形式介绍中国的儒家学说, 在这篇文章中, 马若瑟明确提出儒家不是一个哲学的学派, 而是一个宗教。张西平教授初步认为在耶稣会传统中, 马若瑟是第一个明确把儒家称为“儒教”的人。现藏罗马梵蒂冈教宗图书馆, Borgia cinese 316, 后收入1966年台湾光启出版社出版的《天主教东传文献续编》第二册中。
23. 《中国经书古说遗迹选录》¹¹⁷⁾ (*Veteris traditionis vestigia ex sinicis monumentis eruta et latine scripta cum texibus sinicis per hoc opus sparsis*), 拉丁文手稿, 现藏英国牛津大学博德利图书馆东方手稿部, 编号为Bodleian Library, Mss. Chin, d. 9.
24. 三本小册子:(一) 作为一名传教士, 对中国古籍是否可以或应该按天主教教义去理解;(二) 如何将十二信端适用于中国;(三) 如何应用和解决《五经》中的问题。为马若瑟亲笔手稿, 4开本, 52页, 现藏巴黎邮政街图书馆。

第三类, 文学译介作品。马若瑟博览中国典籍, 对中国古典文学情有独钟, 因此他的著述中一个重要组成部分就是关于中国文学作品的翻译和介绍。

25. 《赵氏孤儿》法译本 (*L'Orphelin de la maison de Tchao*, 1731)。马若瑟将纪君祥的元杂剧《赵氏孤儿》翻译成法文, 向西方介绍了一个全然不同于古希腊戏剧的传统形式, 开创了中国戏剧向欧洲传播的历史。由于元曲中多用俗字, 用典很多, 如果没有足够的中国历史文化知识根本无法理解, 因此马若瑟为欧洲读者理解剧情的便利, 在翻译时只翻译了宾白而无唱曲, 虽然有失完美, 但将整个剧情基本翻译完整, 无伤大雅。陈受颐在评价马若瑟的翻译时说:“马若瑟的译文, 我们今日看来, 原是非常简略; 阙而不译的地方很多, 例如开场下白诗, 差不多完全不译。但是原文的大体结构, 尚能保存; 而难明的地方, 亦加注解, 对于当时的读者, 颇有帮助。”¹¹⁸⁾ 马若瑟的译本后来于1775年刊登在杜赫德:《中华帝国全志》卷三, 第339页。18世纪后半叶欧洲流行的《赵氏孤儿》的五种改编本, 都是以马若瑟的译本为蓝本的, 其中最为著名的当属伏尔泰的《中国孤儿》。伏尔泰的《中国孤儿》后来在巴黎上演, 引起巨大轰动, 成为中法文学关系史上一段佳话。伏尔泰高度评价马若瑟的翻译, 认为“《赵氏孤儿》是一篇宝贵的大作, 它使人了解中国精神, 有甚于人们对于这个大帝国所曾作和将作的一切陈述”。¹¹⁹⁾
26. 《孟子》全译本, 但此书已佚, 傅圣泽曾在1709年10月10日致马若瑟信札中曾提及若瑟已将《孟子》译完, 希望能拜读他的作品, 并催促他为自己的译文写一个序言加以说明。
27. 《书经》选译文 (*Extraits traduits du Chou-king*), 刊于杜赫德:《中华帝国全志》, 卷二, 第298页。
28. 《诗经》八章选译文 (*Huit odes traduites du Che-king*), 刊于杜赫德:《中华帝国全志》, 卷二,

117)又名《从中国古典著作中发现有关天主教教义的痕迹》, 见费赖之《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》第624页

118)陈受颐《十八世纪欧洲文学里的赵氏孤儿》, (陈受颐《中欧文化交流史事论丛》, 台湾商务印书馆、1970)第151页

119)孟华《伏尔泰与孔子》, (新华出版社、1995)第119页

第308页。

第四类，拉丁语学习工具书。据张西平教授考证，马若瑟极有可能是来华传教士中最早编写拉汉对照双语词典的人之一。

29. 《拉汉字典》，马若瑟与赫苍璧一起将达内（Danet）的拉丁语字典译为汉语，1733年10月5日他致傅尔蒙的信札中曾言“我们把Danet拉丁文字典中几乎所有的单词都译成了中文，这就编成了厚厚的四开本一大册。”¹²⁰⁾ 傅尔蒙在《中国官话》的序言中说自己已有这部字典的手稿。

30. 《论罗马语言的会话》，手稿，未完成稿，4开本，48页。现藏巴黎邮政街图书馆。

第五类，汉语学习与研究著作。由于受到索隐派思想的影响，马若瑟对中国语言有着极大的崇敬和热爱之情，在他看来“学习汉语是最美好的，也是最能给人以慰藉的学习”。¹²¹⁾ 为了帮助新来的传教士和在欧洲对中国感兴趣的学者们迅速掌握汉语的技巧，马若瑟将自己几十年研习汉语的心得加以总结和梳理，含英咀华，出而授人，编写了学习汉语的语法书和汉外对照的词汇小册子。

31. 《汉语札记》(*Notitia Linguae Sinicae*, 1728)，拉丁文中文手稿。作为世界上第一部系统研究汉语白话和文言的论著，该书被誉为是“19世纪以前最完美的汉语语法书”¹²²⁾。该书于1831年由英华书院在马六甲出版拉丁文本，1847年由新教传教士译成英文，在广州出版，1893年在香港重印拉丁文本。该书手稿现藏法国国家图书馆，MSS. Orient. Chonois, 9259. 另有部分残稿藏于英国大英图书馆东方手稿部，ADD. 11707.

32. 《耶稣会士适用之拉丁语汉语对照字汇》¹²³⁾ (*Vovabularium latino-sinicum ad usum missionariorum s.j.*)，中文、拉丁文手稿，4开本，共314页。现藏巴黎邮政街图书馆。

33. 《汉语西班牙语成语》¹²⁴⁾ (*Arte de l'idioma sinico, enespagnol et en chinois*)，中文、西班牙文手稿，4开本，考狄《西人论中国书目》中曾提及该书，编号第829号。

34. 《论汉语发音和用欧洲字母拼写的汉文字》¹²⁵⁾ (1699)，法文手稿，现藏莱戎图书馆古手稿部第814(495)号，第113-117页。

第六类，游记。马若瑟在来华途中观察记录了航行路线，编写了一个实用的小册子，同时还撰文介绍了沿途的风土人情。

35. 《马六甲海峡路程》¹²⁶⁾，供海员专用。收入《威尔特·博特》(斯托克林及其继承者) (*Welt-Bot (Stöcklein, S.J., et continueateurs, 1728...1761)*)，第40号。¹²⁷⁾

36. 《小游记》，法文，现藏法国国家图书馆法文手稿新获得品第2086号，第9页。

120) 费赖之《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》第622页

121) 龙伯格《清代来华传教士马若瑟研究》第27页

122) (法)戴密微《法国汉学史》，(法)戴仁主编《法国当代中国学》，中国社会科学出版社、1998)第27页

123) 又名《拉汉对照词汇》，见费赖之：《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》第622页

124) 又名《中国方言使用要诀》(汉语西班牙对照)，见费赖之：《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》第623页

125) 又名《关于中国话的发音以及用西文撰写中文词的正确方式》，见姚小平：《汉语单音节性——西方早期汉语认知史上一个命题》(《辅仁大学第六届汉学国际研讨会：“西方早期(1552-1814年间)汉语学习和研究”论文集》，台湾辅仁大学出版社、2011)第498页

126) 又名《马六甲海峡航道》，见费赖之《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》第623页

127) 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》(下)第1094页

3.2 马若瑟学术著述表¹²⁸⁾

“马若瑟学术著述表”以前一节介绍的各类著作为基础，主要依据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》、荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》、Lundbaek (龙伯格) 之马若瑟研究著作，以及相关图书馆、档案馆资料而成。其中，表中Bnf指法国国家图书馆，BL指大英图书馆，BAV指梵蒂冈教宗图书馆。表中标注【费】为所引费赖之书，【荣】为所引荣振华书。年代确凿的作品按撰写年代顺序排列，并辅以类别之分；年代不详之作品则按作品分类排列；尚有几部在上述资料中出现，但疑似他人之作，考证后将其列为存疑作品。表中中文作品书名均写中文，西文作品以原西文书名为准，后附中文译名，个别作品难以查找到西文原名，以中译名代之。

马若瑟学术著述表

以下为年代基本确凿之作品，按年代顺序排列					
编号	类别	年代	论著名称	语言	藏地
1.	汉语学习与研究	1699	《论汉语发音和用欧洲字母拼写的汉字》(未能查到西文原名)	法文	现藏第戎图书馆古手稿部第814(495)号，第113-117页。 【荣】
2.	宗教学文献	1706	<i>De caelesti Sinensium veterum et modernorum</i> (《古今敬天鉴》拉丁文译本，与赫苍璧合译)	拉丁文	已佚，参见1706年6月18日马若瑟致白晋书。BAV. Borg. Lat. 565, 424r-v.
3.	宗教学文献	1708	《圣母净配圣若瑟传》	中文刻印本	Bnf. MSS orient. Chinois 6747
4.	索隐思想论著	1709	《梦美士记》	中文抄本	两个抄本，分藏法国国家图书馆和梵蒂冈图书馆，编号为Bnf. MSS orient. Chinois 4898；BAV Borg. Cinese 357(9)
5.	文学译介作品	1709?	《孟子》全译本	拉丁文或法文?	已佚，参见傅圣泽1709年10月10日信
6.	索隐思想论著	1710	《天学总论》	中文	Bnf. MSS orient. Chinois 7165- I
7.	索隐思想论著	1710	《经传议论》(春秋论)	中文	Bnf. Maurice Courant 7164
8.	索隐思想论著	约1710	《经传众说》	中文	Bnf. MSS orient. Chinois 7165-II
9.	索隐思想论著	1712-24	<i>Selectae quaedam vestigial praecipuorum religionis christinanae dogmatum ex antiques Sinarum libris eruta</i> (《中国古籍中之基督教主要教条之遗迹》)	拉丁文	Bnf. MSS Chinois 9248

128) 本节所采用资料来源包括龙伯格：《清代来华传教士马若瑟研究》；方豪《中国天主教史人物传》；费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译；费赖之：《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》，梅乘骐、梅乘骏译；荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》；荣振华等《16-20世纪入华天主教传教士列传》；张西平《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》。同时于明华的硕士论文《清代耶稣会士索隐释经之形态与意义——以马若瑟为中心》中对马若瑟学术活动的归纳亦对我有所启发，在此表示感谢。

10.	索隐思想论著	1712-14	<i>L'ancienne histoire du monde suivant les chinois</i> (《论象形文字字典》)	法文	Bnf. N.acq.fr. 11217, fol.211 - 247
11.	索隐思想论著	1715-18	《儒教实义》	中文	BAV. Borg. cinese 316
12.	索隐思想论著	1720-21	《六书实义》	中文	Bnf. MSS orient. Chinois 906
13.	索隐思想论著	1725?	<i>Dissertation sur les letters et les livres de Chine, tire d'une letter au R.P.de Briga, Interprète da la Bande D'Isis</i> (《致布列加神父的论文》)	法文	Bnf. N. acq.fr. 4753
14.	宗教学文献	1728	<i>Lettre ineditee du P. Prémare sur le monothéisme des chinois</i> (《论中国“一神说”之信札》)	法文	Annales de Philosophie chrétienne, III series 5, 1861
15.	汉语学习研究	1728	<i>Notitia Linguae Sinicae</i> (《汉语札记》)	拉丁文、中文	Bnf. MSS. orient. Chinois, 9259. BL. ADD. 11707.
16.	宗教学文献	1729	《儒交信》	中文	Bnf. Maurice Courant 7166
17.	宗教学文献	1729	《信经直解》	中文	完整收入《儒交信》一书(第三回)。现藏法国邮政街图书馆。
18.	索隐思想论著	1731	<i>L'ancienne histoire du monde suivant les chinois</i> (《中国人论世界古代史》)	法文	Bnf. MSS Bréquigny 18
19.	索隐思想论著	1731	<i>Note critiques pour entrer dans l'intelligence de l' Y King</i> (《易经理解》)	法文	Bnf. MSS Orient. 9247.
20.	文学译介作品	1731	<i>L'Orphelin de la maison de Tchao</i> (《赵氏孤儿》法译本)	法文	1775年刊登在杜赫德:《中华帝国全志》卷三,第339页。
21.	拉丁语学习工具书	1733	《拉汉字典》	拉丁文、中文	藏地不详
以下为年代不详之作品,按类别排列					
22.	宗教学文献	?	《宗教说明》(第一篇),	中文	现藏巴黎邮政街图书馆中国部,第18号。
23.	宗教学文献	?	《耶稣圣心篇》	中文、法文	现藏巴黎邮政街图书馆中国部,第17号。
24.	宗教学文献	?	称颂昂热(Angers)主教 Michel Le Pelletier (1692-1706年在位)的牧歌	法文	弗莱彻学院(La Flèche)刊行。
25.	宗教学文献	?	<i>Jesus meus et omnia</i> (《吾主耶稣我的万有》)	法文	《耶稣圣心报》,卷44,第190-191页。
26.	宗教学文献	?	《神明为主》	?	克拉普罗特《克拉普罗特藏书目录》,卷二,第26页。
27.	宗教学文献	1728?	《真神总论》	中文	美国长老会1888年上海印行单行本,选自《汉语札记》第229-234页文章《天主总论》。
28.	索隐思想论著	?	三册合一:(一)作为一名传教士,对中国古籍是否可以或应该按天主教义去理解;(二)如何将十二信端适用于中国;(三)如何应用和解决《五经》中的问题。	?	现藏巴黎邮政街图书馆。

29.	索隐思想论著	?	<i>Veteris traditionis vestigia ex sinicis monumentis eruta et latine scripta cum texibus sinicis per hoc opus sparsis</i> (《中国经书古说遗迹选录》)	拉丁文	现藏牛津大学博德利图书馆。
30.	文学译介作品	?	<i>Huit odes traduites du Che-king</i> (《诗经》八章选译文)	法文	刊于杜赫德:《中华帝国全志》,卷二,第308页。
31.	文学译介作品	?	<i>Extraits traduits du Chou-king</i> (《书经》选译文)	法文	刊于杜赫德:《中华帝国全志》,卷二,第298页。
32.	拉丁语学习工具书	?	《论罗马语言的会话》(未查到原书名)	?	现藏巴黎邮政街图书馆。
33.	汉语学习与研究	?	<i>Vovabularium latino-sinicum ad usum missionariorum s.j.</i> (《耶稣会士适用之拉丁语汉语对照字汇》)	拉丁文、中文	现藏巴黎邮政街图书馆。
34.	汉语学习与研究	?	<i>Arte de l'idioma sinico, enespagnol et en chinois</i> (《汉语西班牙语成语》)	中文、西班牙文	考狄《西人论中国书目》,编号第829号。
35.	游记	?	《马六甲海峡路程》	?	<i>Welt-Bot (Stöcklein, S.J., et continueateurs, 1728...1761)</i> , #40
36.	游记	?	《小游记》	法文	Bnf. 新2086, P. 9【荣】
以下为存疑作品					
37.	宗教学文献		《杨淇园行迹》		实为艾儒略所著,, 参见【费】第三九传, 书目十二。
38.	宗教学文献		《圣若瑟演述》		与《圣母净配圣若瑟传》为同一本书, 参见后文该书详述
39.	索隐思想论著		《经书理解绪论》		实为傅圣泽所著, 参见【费】第二四三传, 第九条书目, Bnf. 法文特藏12209。

四、小结

上文已将马若瑟的生平和主要著作加以梳理整理, 最后将总结一下马若瑟在华的学术活动过程及其主要特点。

首先我们大致勾勒一下马若瑟在华活动的轨迹: 若瑟自三十三岁来华后最主要的人生经历和学术成就都发生在中国, 1699年抵达中国后, 首先进入广州, 而后主要在江西一带活动; 1714年入京, 两年后返回江西; 1724年遣返广州, 1732年至澳门, 直至逝世。那么他在华三十七年, 主要活动集中在三个区域, 江西、北京和广东。对照“马若瑟学术著述表”的相关内容, 我们可以将他的学术活动历程也大致分为三个时期: “江西时期”(1699-1714, 1716-1724), 前后共计二十三年; “北京时期”(1714-1716), 共两年; “广东时期”(1724-1736), 共十二年。

“江西时期”又分为前后两个阶段, “前江西时期”和“后江西时期”, 以去北京和白晋共事为分水岭。“前江西时期”是马氏入华初期, 正在积极掌握中文, 学习中国典籍, 主要工作以传教为主, 他寄回国内的信件也多是介绍中国的风土人情和发展教区的情况, 作品包括《小游记》、《马六甲海峡》, 以及传教作品《圣母净配圣若瑟传》等; 同时在这一阶段, 马若瑟开始接触白晋的索隐思想理论, 在他们内部团体间开始相互探讨、交流各自的心得, 同时用中文尝试写作一些讨论中国古代典籍的作品, 如《天学总论》、

《经传议论》、《经传众说》等。“后江西时期”从马若瑟自京城返回教区开始，一直到流放广州之前。此时，马若瑟与师友“分道扬镳”，往来信件减少，在学术上经历了索隐研究的重要转折，他用中文写作的技巧日臻成熟，进入他创造的高峰时期，在这一阶段，他陆续写作了《论象形文字字典》、《儒家实义》、《六书实义》等几部重要作品。

“北京时期”的两年在马若瑟的学术过程中时间最短，成就也最少，基本上没有什么作品问世，这段时间他纠结于索隐派内部的矛盾，与原来的同道产生了分歧，导致了双方在研究上分道扬镳，仅有的数封信札都是关于批评白晋理论的内容。

“广东时期”从1724年到1736年，又可分为“广州时期”（1724-1732）和“澳门时期”（1732-1734）。此时马若瑟已年近六旬，人生经历丰富，学养深厚，进入他学术生涯的巅峰时期。马若瑟以多年学习与研究汉语和中国文化为深厚积淀，含英咀华，出而授人，已示后学。在此阶段，马若瑟创作出了为他赢得最多赞誉的两部作品：《汉语札记》和《赵氏孤儿》法译本。须知语言研究是对象国文化研究之最基本工具，翻译则是异质文化交流的重要桥梁，此二者非对象国语言精通者不能为之。此外，在以索隐方式解读中国古籍方面，他自己的理论框架业已构建完毕，著有集大成的作品《中国古籍中之基督教教条遗迹》、《易经理解》等。可见，代表马若瑟汉学成就的几部代表作均在1731年前完成，汉学成绩斐然。他此时与故国学术界的几位大学者如傅尔蒙、弗雷烈、拉姆塞等人联系频繁，向他们介绍有关中国的情况，阐述“中国索隐派”理论的基本思路，并积极推动自己的作品在欧洲出版。然而，马若瑟最终也未能实现自己的梦想，抑郁而终。他生命的最后几年在澳门度过，疾病缠身，晚景凄凉。

马若瑟的全部著述，除了1708年在北京刻印出版的《圣母净配圣若瑟传》以外，只有《赵氏孤儿》法译本在1735年杜赫德的《中华帝国全志》中得以刊行¹²⁹⁾，其余绝大部分著述在他生前均未能获准公开发表或出版。他在汉语研究和索隐思想研究方面的代表作《汉语札记》和《中国古籍之基督教教条遗迹》两部作品，一直到一百多年后得1831年和1878年才分别得以正式出版。直到今天，随着新的史料不断被发掘，新的文本不断被研究，马若瑟作为西方汉学学科奠基者的学术地位，才真正为学术界所认可和明确。

129)另有几封信札刊于《耶稣会士书简集》，及一两篇宣教作品在教内刊物公开发表。