

明清之际耶稣会士译著文献的刊刻与流传

宋巧燕

明清之际欧洲耶稣会传教士利玛窦等进入中国内地传播天主教，确立并贯彻了书籍传教的基本方针，翻译著述了数百种西学文献。这些译著文献的刊刻地点以北京为中心，其次主要分布于我国东南部省份城市，并延伸到我国西北地区的绛州和西安两城市，是耶稣会士传教活动区域的生动显现。明清间数百种西学文献的译著和刊刻主要以个人文化行为为主，刊刻者主要是传教士和中国士大夫，兼有教徒和书商。这些译著文献版本复杂，流传广泛；宗教类文献种类多，刊刻数量大，流传日渐衰微；自然科技类文献种类有限，却影响巨大，流传深远。

关键词：耶稣会士 译著文献 刊刻 流传

作者：宋巧燕，1968年生，福建省漳州师范学院中文系副教授，厦门大学教育研究院博士后。

明清之际^①耶稣会传教士和我国士大夫合作翻译著述的西学文献，既是传教士们宣教的最便利工具，又充当了西学东渐的文化载体。这期间传入中国的西学书籍数量非常庞大，当金尼阁1620年第二次来华时，将七千余部图书经澳门运入中国内地。仅明末传入中国内地的西学文献就达七千部以上，甚至于可能达到万部之多。^② 这些西学文献数量虽然非常庞大，但译著而成的中文文献却不足十分之一，不超过一千种。据钱存训统计，明清之际耶稣会传教士在华两百年间共翻译西书437种，其中纯属宗教的书籍（包括《圣经》、神学、仪式等方面）251种，占总数的57%；属自然科学的书籍（包括数学、天文、生物、医学等）131种，占总数的30%；属人文科学书籍（包括地理、语言文学、哲学、教育等）55种，占总数的13%。^③ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》^④卷十载上海“徐汇书楼所藏明末清初耶稣会士及中国公教学者译著书目”达402种，其中基督教宗教类书目（包括宣教、护教、基督教人物传记、教史、神学类）达296种，占总数的74%；属于自然科学技术方面的书目共62种，占总数的15%；关于中西哲学、政治、教育、社会、语言文学艺术方面的共31种，约占总数的8%；传教士奏疏等历史文献共13种，约占3%。译著书籍的主体是宗教类文献，其次是自然科学技术类文献。《提要》卷十还载了“巴黎国立图书馆所藏明末清初耶稣会士及中国公教学者译著书目”，达760种（原注：其中有许多重复及一些无关重要之书），几乎都是宗教、神哲学类译著文献，没有一种自然科学类书籍。《提要》卷十载“梵蒂冈图书馆所藏明末清初耶稣会士及中国公教学者译著书目”达169种，也是宗教

① 本文所指的“明清之际”是指明末万历年间西方传教士来华至清代中叶乾隆年间实行闭关锁国政策这段历史时期，从16世纪末至18世纪中叶，大约两百年时间。

② 参见张维华《明清之际中西关系简史》，济南：齐鲁书社，1987年，第166页。

③ 钱存训《近世译书对中国现代化的影响》，《文献》1986年第2期。

④ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006年。该书以下简称《提要》。

类书籍占大多数。上述统计数字虽然互有出入，但有一共同特点，就是宗教类书籍种类最多，占据的比重最大。这数百种译著文献的刊刻与流传是耶稣会士传教事业的重要手段和工具，也给我国输入了异质的文化色彩。本文对明清之际耶稣会士译著文献的刊刻与流传作以下论述。

一、利玛窦等传教士确立并贯彻了书籍传教的基本方针

西学在我国传播主要有两种方式，一是书籍传播，二是口耳相传，而书籍传播导致更广泛的口耳相传。晚明最早进入中国内地的传教士利玛窦等通过对早期传教经验的总结，认识到，如果要在我国传播基督教就必须借助于书籍的刊刻和传播。利玛窦说“基督教信仰的要义通过文字比通过口头更容易得到传播，因为中国人好读有任何新内容的书。”^① 传教士王丰肃也有这样的经验体会“书籍比口头论证更容易说服中国人接受基督教律法。”^②

中国发达的雕版印刷技术为书籍传教提供了技术支持。利玛窦仔细观察和研究了雕版印刷的技术流程，惊叹中国人印书方法巧妙，效率高超。利玛窦还对雕版印刷术的优点及其对西学译著文献的刊印所起的重要作用做了如下阐述：

他们的印刷方法有一个明确的优点，即一旦制成木板，就可以保存起来并可以用于随时随意改动正文，也可以增删，因为木板很容易修补，而且用这种方法，印刷者和文章作者都无需此时此地一版印出极大量的书，而能够视当时的需要决定印量的多少，我们从这种中文印刷方法中受益匪浅。因为我们利用自己家中的设备印出了我们从各种原来写作的文字译成中文的有关宗教和科学题材的书籍。老实说，整个方法非常简单，只要看过一次这种印刷过程，人们都会想亲自试试。^③

对于文字书籍在中国思想意识文化领域中的超强传播能力，利玛窦有进一步记述“中国人还有一件与众不同的事情，那就是他们所有的宗教教派的发展以及宗教学说的传播都不是靠口头，而是靠文字书籍。他们很不喜欢人们聚集成群，所以消息主要是靠文字来传布。”^④ 他对中文书籍在国内和周边邻国没有阻碍的流通有生动的记述，并对中国文字超强的表意功能在国际文化交流中所起的独特作用有深刻的理解和认识。他说：

任何以中文写成的书籍都肯定可以进入全国的十五个省份而有所获益。而且，日本人、朝鲜人、交趾支那的居民、琉球人以及甚至其他国家的人，都能象中国人一样地阅读中文，也能看懂这些书。虽然这些种族的口头语言有如我们可能想象的那样，是大不相同的，但他们都能看懂中文，因为中文写的每一个字都代表一样东西。如果到处都如此的话，我们就能够把我们的思想以文字形式传达给别的国家的人民，尽管我们不能和他们讲话。^⑤

利玛窦等传教士由书籍文字在中国超强的传播能力，很合理地预测了基督教中文书籍对传教事业的重要作用，“他们为书籍所吸引，把他们在书中所发现的思想在私人交谈中传播开来。由于这种普遍的习惯，有时候就会有某个人在家里读了一本圣书，碰到一些有关基督教的段落，他记住了，以后又讲给他的亲友们听。这一点使神父们很感兴趣，成为使他们学习写中文的一种鼓励。”^⑥ 利玛窦等传教士对书籍在中国的传播能力有非常准确的认识，最终确立了书籍传教的基本

① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译 《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983 年，第 172 页。

② 《利玛窦中国札记》，第 594 页。

③ 《利玛窦中国札记》，第 21 - 22 页。

④ 《利玛窦中国札记》，第 482 页。

⑤ 《利玛窦中国札记》，第 483 页。

⑥ 《利玛窦中国札记》，第 482 - 483 页。

本方针，将译著刊刻的文献用于传教、交际等各种场合。传教士积极主动地迎合中国士大夫的兴趣需要，翻译西方自然科学文献、哲学社会科学文献，将之定位为与中国官绅交际的高级手段，奠定了“学术传教”的基本线路。

二、明清之际耶稣会士译著文献的刊刻地点

译著文献的刊刻地点（主要是初刊地）是耶稣会士的主要活动区域和传教历史的直观反映。刊刻地点以北京为中心，其次主要分布于我国东南部省份城市，并延伸到我国西北地区的绛州和西安两城市，是耶稣会士传教活动线路的生动表现。徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》一书卷末列出了《明清间耶稣会士译著书名表》，录出193种译著文献书目，其中标明出版地点（主要是初版地）的有157种。对于明清之际种类繁多、数量庞大的耶稣会士译著文献来说，我国现存的可供查阅的400多种文献，当然不能概其全貌，而标明出版地点的157种译著文献在这400多种文献中，所占比例不足40%，但我们从中仍能看出明显的规律。刊刻于北京的文献占绝大多数，达108种，占70%；我国东南部地区的城市：杭州11种，上海6种，福州5种，宁波2种，韶州3种，肇庆1种，广州1种，南昌3种，达32种，占20%；西北地区的城市：山西绛州（今新绛县）14种，西安2种，即绛州和西安共16种，约占10%；华中地区的武昌1种。上述文献刊刻时间最早的是1584年罗明坚的《天主圣教实录》（该书的初版地为肇庆，而不是所标的广州，广州版可能是重刊本），为耶稣会士华文著述第一种，最迟的为沈东行的1758年出版的《易简祷艺》。从该书名表可见，从1584年至1662年间，出版地点随着传教路线经由肇庆、韶州、南昌、南京，达于北京，北京成为西学文献出版重镇，从1662年出版的利类思的《天学真诠》至1758年沈东行《易简祷艺》以及18世纪末贺清泰《古新圣经》（未刊，系抄本）将近100年的时间，译著文献的刊刻出版主要出自于北京，只有零星的一两种文献除外，如1662年潘国光刊印于上海的《瞻礼口铎》，穆迪我1689年刊印于武昌的《圣洗规仪》。译著文献刊刻地点的发展变化反映了耶稣会士在我国的传教历史发展轨迹，而刊刻地点的流布，也和我国的政治、经济、文化、中西方人士的关系等有着密切的联系。

1. 肇庆、韶州、南昌、南京。这是利玛窦等传教士在中国传教的初始基地，也是译著文献刊刻流播的早期区域。肇庆在明末基督教传教史上特别重要，开启了利玛窦中国内地传教的新纪元。肇庆位于两广交界处，是当时两广总督府所在地，地理位置非常重要。1583年9月，罗明坚、利玛窦等传教士在肇庆首次获得了中国内地居住权。他们把《天主十诫》译成中文印发给附近的群众百姓，取得了良好的宣传效果，迎合了中国民众自律、自省的行为要求，“很多得到圣诫的人说，他们将来要按这些圣诫生活，因为他们声称圣诫完全符合良知和自然律”^①。此《天主十诫》应该是明末最早的基督教在中国内地的翻译文献。为了达到更好的宣教效果，传教士“在家庭教师的帮助下，他们用适合百姓水平的文体，写了一部关于基督教教义的书（即《天主圣教实录》）”^②。他们自己刊刻此书，印了许多册（有文献称为1200本^③），后来广为流传。罗明坚、利玛窦在肇庆刊刻的《天主十诫》和《天主圣教实录》，以及制于肇庆的《万国舆图》，成功迈出了西学译著刊刻的第一步。韶州是利玛窦等传教士内地传教的第二站，是传教士被驱逐出肇庆后的合法居留地。利玛窦传教的终极目标是北京的皇宫，梦想是将中国的皇帝变成

① 《利玛窦中国札记》，第169页。

② 《利玛窦中国札记》，第171页。

③ 参见〔美〕史景迁著，陈恒、梅义征译《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》，上海：上海远东出版社，2005年，第209页。

虔诚的天主教徒。于是传教团从韶州继续北上，到了旧皇都南京，后来辗转于南昌、南京、北京之间，最终利玛窦于1600年从南京北上，于1601年成功留居北京，直至逝世。在进军北京的这一传教线路中，利玛窦等传教士结交中国官绅，积极译著刊刻西学文献。刊刻于南昌的《天学实义》、《交友论》、《西国记法》，以及再版的世界地图，均产生了很大影响。利玛窦驻留北京后，苏如望、龙华民、郭居静等传教士继续在这一带进行传教活动，巩固和发展利玛窦已取得的胜利果实，刊刻出版了不少译著文献，如苏如望《天主圣教约言》1601年初版于韶州，1610年重刊于南昌；龙华民《圣若瑟行实》1602年印于韶州，《圣教日课》1602年于韶州初版；利玛窦《畸人十篇》1609年于南京及南昌重刻，利玛窦《万国舆图》1600年于南京重刻。利玛窦驻留北京后，刊刻重心随之转移到北京，且一直居于北京。

2. 北京是译著与刊刻的中心与重镇。明清之际不管是在禁教时期，还是非禁教时期，北京对传教士来说一直是个接纳包容的城市。利玛窦在北京与公卿士大夫交往频繁，他结识的巨卿名儒，有我们所熟知的徐光启、李之藻、杨廷筠等，他们积极地参与西学文献的翻译刊刻工作，利玛窦以后的传教士如龙华民、汤若望、邓玉函、罗雅谷等经历南京教案后，与徐光启、李之藻等一起编译《崇祯历书》，修订历法，于明末在北京站稳了脚跟。清初汤若望倍受顺治帝宠信，被任命为钦天监监正，这是我国历史上第一个外国人担任此职。南怀仁于康熙时在北京供职钦天监。康熙帝尊信西士，爱好西方科学，传教士活跃于北京，往来于北京和全国各传教地之间，政治环境比较宽松，且周围有足够可供合作的中国学者，西学文献的翻译、著述、刊刻在北京有了相当长的自由发展时期。雍正、乾隆两朝实行禁教政策，在“节取其技能，而禁传其学术”^①的方针指导下，礼部议覆浙闽总督觉罗满保书奏“请将各省西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门。”^②在京“效力”的传教士活跃于宫廷内外，西学译著文献的刊刻在北京一直没有中断。

3. 东南沪浙闽一带。该地区西学文献的刊刻兴盛和中国士大夫密切相关。明末天主教“三柱石”，徐光启是上海人，李之藻、杨廷筠是杭州人，他们先后请传教士到自己家乡一带传教，天主教于苏、沪、浙一带发展很快。明末南京教难时期，三人为传教士在自己的家乡提供了避风港。明末内阁首辅叶向高是福建福州人，他罢归故土时，邀请艾儒略到自己的家乡传教，于是艾儒略成了福建开教第一人。艾儒略在福建与官绅交际，盛誉风生，被称为“西来孔子”。福州因之成了一个重要的刊刻地。另外我国东南苏沪浙闽一带乃人文渊薮，宋以来书籍文化繁荣兴盛，一直是刻书重地。

4. 西北绛州、西安。传教事业在西北地区得到发展归因于我国官绅家族的鼎力相助。因与传教士友善的士大夫王徵为陕西人，韩霖、韩云、段袞皆为山西绛州人，他们助高一志（原名王丰肃）、罗雅谷等于晋、陕两省传教。其中高一志在绛州的传教取得的成就最大。绛州僻处我国西北内陆，山西省东部，韩氏、段氏家族是当地非常有影响力的望族，得到他们的帮助，高一志在山西的传教事业获得了他人难以企及的成功，被冠以“山西开教宗徒”称号。高一志在传教工作中不辞辛劳，秉承了利玛窦的书籍传教路线，积极著述。传教士傅汎际曰“高一志神甫有教徒数千人，散布于五六城市及五十余乡村中，每年不惮劳苦，周巡两次，而安居时则编撰汉文书籍，无时或息也。”^③高一志忠实地继承和贯彻了利玛窦藉著述传教的精神，他的中文译著近二十部，其中有11部初刻于山西绛州。^④

① 《四库全书总目》卷125，子部杂家类存目二，北京：中华书局，1965年，第1081页。

② 《清实录·世宗实录》卷14，北京：中华书局，1986年，第7册，第251页。

③ 费赖之著、冯承钧译《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第93页。

④ 参见骆安生《高一志在明末中国的传教活动与文化影响》，福建师范大学硕士学位论文，2002年，第37-38页。

三、明清之际耶稣会士译著文献的刊刻者

明清之际我国完全是被动地吸收西学，耶稣会传教士是西学在我国传播的最直接推动力量，西学文献的译著和刊刻以个人文化行为为主导，间有官方参与。最热衷西学文献刊刻的首先是耶稣会传教士，其次是中国士大夫，兼有教徒和书商。明清之际官方组织的西学文献编译活动最突出的是明末礼部组织的《崇祯历书》的译著。《崇祯历书》，清代顺治元年更名为《西洋新法历书》，又名《新法算书》，是明末徐光启、李之藻、李天经和传教士龙华民、邓玉函、汤若望等合作译著，内容非常丰富，共137卷，44种，一百数十册，是明清之际译著文献中规模最大的一部科技典籍。《崇祯历书》花了五年时间修成，却花了十年时间分五次才将译成之书进呈崇祯帝御览完毕，当崇祯帝终于认可了这部西学历书时，明朝已岌岌可危。《崇祯历书》在明末最终没有被崇祯帝下诏以政府的名义颁行天下。《崇祯历书》在明末小板刊印，非一次刻成，可能没有全部付梓。顺治元年十一月十一日汤若望在奏疏中说“其小板原系远人自行刊刻。”明末刊刻用的是小板，是私刻，官刻一般用大板。入清后汤若望将《崇祯历书》作了删改、补充和修订，改名为《西洋新法历书》，上疏请求清廷“用官样大字格式刊刻进呈，藏之内府”。顺治二年汤若望又奏疏云“臣谨捐资劖劂，修补全书，恭进御览。”^①由此可见，明末《崇祯历书》的小板刊刻，清初汤若望对明小板的“捐资”修补，皆是个人文化行为。《崇祯历书》在明末虽有刊行，但因是末世的个人行为，流传并不广泛。入清后，在汤若望多次上疏请求下，《崇祯历书》得到官方认可，在明版基础上挖修配补或重刻，获得了官方学说的地位。西学文献的刊刻在清代终因《崇祯历书》有了官方参与的正式记录。清代初中期，传教士活跃于北京宫廷中，对西学的译著和刊刻热情一如既往。康熙二十二年（1683）八月二十六日南怀仁上《进呈〈穷理学〉书奏》，曰“臣自钦取来京，至今二十四载。昼夜竭力，以全备理推之法，详察穷理之书，从西字已经翻译而未刻者，皆较对而增修之、纂集之，其未经翻译者则接续而翻译，以加补之，辑集成帙，庶几能备理推之要法矣。前曾在内庭奏闻，及越一载，复蒙上问格物穷理之书已翻译完毕否。……兹缮成穷理之书六十卷进呈御览，伏乞睿鉴，镂板施行。”^②此奏折中可明显感受到南怀仁对译著工作的重视，对刊刻的迫切期待。康熙皇帝对南怀仁译书看似关心，其实漫不经心，“及越一载”，才想起来问问译书进程。南怀仁有意让官方镂板刊印的请求更可能没有得到回应，我们现在还未见到《穷理学》的清代刊本，现存只有清代残抄本。明清之际西学译著和刊印工作是个人文化行为为主导。

明清之际西学文献的刊刻者身份多样，热衷译著文献刊刻的首先是传教士以及与传教士合作译著西学文献的中国士大夫，另外还有与传教士友善的中国士大夫、教徒以及用于谋利的出版商等。传教士将译著的西学文献视为传教的最有效工具，与传教士合作译著西学文献的中国士大夫本就被西学所吸引。明末不少中国士大夫入了教，兼有教徒的身份，如徐光启、李之藻、杨廷筠等。与传教士友善的中国士大夫积极参与了西学文献的刊刻，如李之藻在未入教时，“自己出资刊印了利玛窦神父的教义问答，分赠给友人，并公开发售给百姓。”^③后来李之藻为了译著的西学文献能够流传久远，刊刻出版了丛书《天学初函》，名为初函，是准备继续出二函，三函的。冯应京是明末颇有声望的一位官员，他重印了利玛窦的《交友论》，为此书增写序言。利玛窦记

① 转引自《提要》第185-188页。

② 《提要》第147页。

③ 《利玛窦中国札记》，第434页。

载“他工本不惜重印了所有可以找到的神父们的著作。”^①明末著名思想家、学者李贽“非常赞赏利玛窦的《交友论》，并将这本书的复制本送给外省的朋友们传阅。”^②

不少教徒热衷于宗教类文献的汇编刊刻工作，这样的例子很多。如徐光启孙女许远度夫人“于西书中择其有裨神业者翻译华文，以资观览。不数年均已成帙。合诸文定公当日译述者，共百有余部，太夫人即以梓行之书，分送各堂。”^③在江西南雄一位新入教的商人教徒“成为上帝之道的先行，他已经刊布了各种介绍基督教的手册。”^④费奇规《主保单》一书明末译著而成，一直以抄本形式行世，直到康熙年间才由一位精于刊刻的中国教徒刻板流传。陆希言序云“虽行已久，但未刻板通行，惟借教友之抄写，未免失笔错误，于今上康熙辛巳（1701）之岁，承教友姚金璧精于镌刻，自愿克己镂板。”^⑤

西方异质文化在明清之际的图书商业流通中具有较广泛的吸引力，有书商为获利而自觉刊刻西学文献发售。利玛窦记载道“中国的非天主教徒试图通过印刷他的《天主实义》和其他宗教书籍并将它们发到各省去销售而获利，使天主教的教义流传得更为广泛。而这仅靠耶稣会单打独斗是不可能达到的。”^⑥刊刻的这些译著文献有时也作为文化商品和礼品为传教士带来一些收入。如利玛窦记载“肇庆地方军队一位指挥官在收到一本有关天主教教义最早的注释本后，留下了三个达克特（欧洲货币）。……还有交趾支那的使节，经过肇庆到北京的途中，留下了一些银子和焚香来换了几本同样的小书。”^⑦

三、明清之际耶稣会士译著文献的流传特征

明清之际耶稣会士译著文献在流传上呈现出特殊的时代文化特征，版本状态复杂多样，流传广泛而深远，宗教类文献和自然科技类文献在流传上表现出鲜明的差异性。

1. 版本复杂，流传广远。

明清之际西学译著文献的版本状态可谓复杂多样，有很多未刊的抄写本，也有很多文献多次再版，重刻、翻刻现象普遍而频繁，有些文献不是一时刊刻完成，而是陆续刊印，《崇禎历书》就是典型。有的文献还由汉文版本译成了满文、安南文、朝鲜文、日文等多种文字形式，流传可谓广泛而深远。如译成满文的有利玛窦、徐光启译《几何原本》，孙璋《性理真诠》等；苏如望《天主圣教约言》1631年译成安南文出版^⑧；《天主实义》1604年被译成日文，后译成高丽文、安南文。利玛窦《万国輿图》在明末就有12个版本，有手绘版，有刊刻版。^⑨明清间利玛窦《万国輿图》传入日本，现存的中国制摹绘本仅为3件，而现存的日本制摹绘本，仅明确所在的就有21件之多。^⑩很多译著文献在流传过程中不断得到修订和完善，呈现出更复杂的版本状态。利玛窦最早开始对译著文献的内容进行修正和完善，并且从我国典籍和作家作品中寻章摘句，穿插其中，以迎合中国民众的文化接受心理，力求取得最佳的传教效果。如《天主实义》，利玛窦

① 《利玛窦中国札记》，第430页。

② （美）史景迁著，陈恒、梅义征译《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》，第244页。

③ 方豪《中西交通史》，长沙：岳麓书社，1987年，第990页。

④ 《利玛窦中国札记》，第263页。

⑤ 《提要》第73页。

⑥ 转引自（美）史景迁《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》，第265页。

⑦ 同上，第259页。

⑧ 《提要》第277页。

⑨ 洪煊莲《利玛窦的世界地图》，《禹贡》第5卷，第3、4合期，利玛窦世界地图专号。

⑩ 江静《利玛窦世界地图东传日本述略》，《中国测绘》2003年04期。

译著于南昌，万历二十三年（1595）在该地初版，是最早的译著文献《天主圣教实录》的修订完善版，并开附会儒家经典之先河。《利玛窦中国札记》中记载道：

第一本基督教教义概要（应是《天主圣教实录》），是在他们还没有经验时依靠翻译人员的帮助而写成的。在他们更好地锻炼了心智和眼光之后，看起来这本书就过于简略而不相宜了，因此利玛窦神父就对它进行了修订、补充和重新编辑，以前的版本就停止发行了。这个新版本（即《天主实义》）更加充分地阐述了基督教的教义……这本书里还包含摘自古代中国作家的一些合用的引语，这些段落并非仅仅作为装饰，而是用以促使读别的中文书籍的好奇的读者接受这部作品。^①

利玛窦到北京后对《天主实义》一书进行了多次修改润色，出现了好几种修订本。在北京，利玛窦和佛教人士有多次辩论，“争论的内容成为他《天主实义》一书修订本的一部分内容。”^②后来《天主实义》一书补入了王丰肃的四篇论文，“一篇论上帝，另一篇论灵魂不朽，第三篇论原罪，第四篇论基督。”^③冯应京“还重印了利玛窦的教义问答《天主实义》，版本更完备而充分。”^④《天主实义》多次再版、重刻，现知的有1601年北京再版本，1603年北京三版本，1605年杭州有重刻本，还被译成日文、高丽文、安南文，李之藻收入《天学初函》。^⑤《天主实义》版本复杂众多，流播可谓广远。

龙华民编译《圣教日课》，1602年初版于韶州，“初版之经文未必有如此之丰富，因此经本依岁月之演进而有许多的增加，其中多类经文断非龙子时所已有，龙子后所加入之经，仍以‘圣教日课’总名名之。”^⑥利玛窦《记法》一书，乃利玛窦偶然草创，不够完善，高一志后来对之加以删润。中国学者也对西学文献内容进行编辑加工和润色，金坛王肯堂与利玛窦友善，他将利玛窦的《交友论》作了删改润色，录入其所著《郁冈斋笔麈》卷三。他还将利玛窦的《二十五言》改名《近言》，删润字句，也录入《郁冈斋笔麈》卷三。明清之际耶稣会士译著的西学文献修订再版、重刻、翻刻现象非常普遍，农业科技类文献再版现象更为频繁，常被收入丛书中。如利玛窦、徐光启译《几何原本》，李之藻收入《天学初函》，《四库全书》收入子部天文算法类二，1721年方中通重印，收入《数度衍》中，康熙令译成满文。道光年间的《海山仙馆丛书》亦收入此书，同治四年（1865）曾国藩为江南总督时重刊是书。

2. 宗教类译著文献种类多，刊刻数量大，流传日渐衰微。

从前面可知，明清之际耶稣会士译著文献中宗教类书籍种类最多，所占比重最大。而传教士所刊刻的宗教类文献数量更为庞大，其庞大程度可以从我国明清之际教徒的数量上考察出来。

明清之际天主教的传播主要靠书籍，用于宣教的小册子一般能保证教徒和有可能成为教徒的人人手一册。利玛窦记载“对那些希望被接受入教的人，当他们参加到新教徒的行列时，就按下述仪式进行庄严的第一步。在祭坛上放一本基督教手册。愿习教义者来到祭坛，按习惯向救世主和导师基督行礼，从坛上取走手册带回家去。”^⑦传教士习惯于随身携带宣教类书籍，随时发放给需要的人，或作为礼品赠送他人。宗教类书籍刊刻量非常大，对争取感化民众入教起到了至关重要的作用。崇祯年间，中国天主教徒几乎遍及全国，黄贞《请颜茂猷先生辟天主教书》中云“艾氏（艾儒略）言会友二十人来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶、浙江、湖广、

① 《利玛窦中国札记》，第485页。

② 〔美〕史景迁《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》，第244页。

③ 《利玛窦中国札记》，第594页。

④ 《利玛窦中国札记》，第430页。

⑤ 《提要》第110页。

⑥ 《提要》第25页。

⑦ 《利玛窦中国札记》，第442页。

武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建、福州、兴泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。”^① 据耶稣会士殷铎泽（Intorcetta）统计，康熙六年（1667）耶稣会所属教徒已达256880人，教堂159座，教士住院41所。^② 据估计，至1705年中国有近30万天主教徒。一百年以后，即1800年，总数可能仍在20和25万之间；直到1835年或1840年，总数大体保持在这个水平上。^③ 也就是说，雍正、乾隆、嘉庆三朝虽严厉禁教，但教徒也不少于20万。雍、乾、嘉三朝教难迭起，传教士仍然自澳门不断派往中国内地，潜行传教，聚众宣教不被允许，保有全国20多万教徒很大程度上依赖于宗教类书籍的传播。传教士在禁教期间还能积极著书规劝教徒不要退教，雍正教难时期，殷弘绪著《莫居凶恶劝》、《逆耳忠言》、《训慰神编》，冯秉正著《朋来集说》，鼓励规劝教徒教难时也该为主忍受一切，甚至于献出生命。自康熙末年禁教，一朝胜过一朝，宣教书籍却流传如故，而为了有效地达到禁教的目的，收缴销毁教堂、教徒手中的宗教类图书是每次教案中必采取的行动。乾隆四十九年（1784）有谕曰“内地民人因祖父相传，持戒供奉，自当勒令悔改，即将呈出经卷等项销毁，照例办理，毋庸深究。”^④ 很重视宣教经卷的清查销毁。但至嘉庆时期宣教书籍却流传如故，“不惟愚民妇女被其煽惑，兼有旗人亦复信奉，并用汉字编造西洋经卷，至三十一一种之多”，“且该国原系书写西洋字，内地民人无从传习，今查出所造经卷，俱系刊刻汉字”^⑤。嘉庆十年（1805）内阁御史蔡维钰奏“如有西洋人私刊书籍，即行查出销毁。……仍著提督衙门，五城顺天府将坊肆私刊书籍一体查销。”^⑥ 嘉庆十五年（1810）军机处奏折中说到“又续经查到清汉字书一百七十三种，应俟臣等派员阅看后，再行请旨销毁。”嘉庆朝初年两次查禁宣教书籍共计有二百余种。^⑦ 宗教类译著文献被归入禁毁书之列，失去了政治通行证，最终囿于教堂、教徒之中，仍难逃脱被收缴销毁的命运。1773年教皇下令解散耶稣会，嘉庆、道光年间教难更频繁，但天主教徒的总数仍保持在20多万这个水平上，没有明显减少，但天主教的影响力却锐减。笔者认为影响力锐减的主要原因在于宗教类书籍被官方频繁收缴销毁，被摒弃于官方意识形态之外，使最具文化影响力的士大夫阶层自觉地杜绝了宗教类文献的传播工作。教堂、教徒手中的图书尚且要收缴销毁，宗教类文献在清代雍正以后的流传状况可想而知。清代丛书林立，类书举不胜数，可几乎没有一部丛书、类书收录耶稣会士译著的宗教类文献，如《四库全书》和《古今图书集成》。《四库全书》收录了明清间西学译著文献18种，没有一部宗教类文献，全是农业科技类文献。明末影响比较大、再版比较多的《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》等近十种宗教类文献只被列入存目中。《四库全书》作为官方编订的丛书，对西学文献的编选取舍，代表了官方主流的文化意识形态。20世纪30年代汇编百部丛书而成的《丛书集成初编》中，宗教类文献也无一篇，只有一篇利玛窦的《交友论》被收入哲学类，阐明交友之道，与天主教教义并无多大关联。由于官方禁止，宗教类文献的流传日益衰微。

3. 译著刊刻的农业科技类文献种类有限，却影响巨大，流传深远。

明清之际的西学翻译，耶稣会士重视宗教类文献的翻译，我国学者注重科技类文献的翻译。自然科学知识是传教士用以吸引中国学者的手段和工具。李之藻《请译西洋历法等书疏》曰：“其言天文历数，有我中国昔贤谈所未及者凡十四事。”急切呼吁朝廷翻译的图书是“水法之

① 参见方豪《中西交通史》，第981页。

② 同上，第974页。

③ （美）费正清等编《剑桥中国晚清史》上卷，北京：中国社会科学出版社，1985年，第531页。

④ 《清实录·高宗实录》卷1219，第24册，第347页。

⑤ 《清实录·仁宗实录》卷142，第29册，第952页。

⑥ 《清实录·仁宗实录》卷142，第29册，第945页。

⑦ 转引自张泽《清代禁教期的天主教》，台北：光启出版社，1992年，第167页。

书”、“算法之书”、“测望之书”、“仪象之书”、“日轨之书”、“万国图志之书”、“医理之书”、“乐器之书”、“格物穷理之书”、“几何原本之书”^①，几乎都是自然科学图书，涉及近代天文、历法、水利、地理、物理、几何、医学、数学、音乐等各学科领域，而基督教宗教类图书却不在他要翻译的范围之中。徐光启和利玛窦合作完成了欧几里得《几何原本》前六卷的翻译工作，徐光启还想继续翻译其余部分，但利玛窦认为就传教士的目的而言有这六卷就已经足够了。^② 明清之际传教士和我国学者合作译著而成的自然科技类译著文献，捕捉住生存发展的机会，藉官刻官抄书籍及私人著述流传不绝。原因当有以下几点：

第一，科技文献的译著刊刻迎合了时代的要求。徐光启翻译《泰西水法》，认为“倘得布在，将作即富国足民”、“器虽形下，而切世用”^③。王徵译绘刊刻《远西奇器图说》，是因“兹所录者，虽属技艺末务，而实有益于民生日用，国家兴作甚急也。”^④ 西方科技文献跻身于经世致用之实学而被我国士大夫所接纳，并对以后方以智、梅文鼎、王锡阐、江永、戴震等学者的科学研究及经学大师的朴学研究提供了方法论上的指导意义。

第二，明末以来我国学者对西方科技的研究，深化了西学科技文献的影响。明清之际西学文献输入过程中，促进了我国科技人才的培养。明清间中国学者，除了最守旧的外，一般都钻研过耶稣会士输入的自然科学。据熊月之先生统计，从明末至鸦片战争前夕的二三百年间我国受西学影响的明清学者达 170 多人。^⑤ 西学中的自然科技类知识得到了最广泛的传播。徐光启提出的“欲求超胜，必须会通”的中西文化比较思想，对清代学者影响较大，清代贯通中西的学者很多，以天文、数学方面最突出，“其不为历官而知历者，梅文鼎、薛凤祚、王锡阐以下，江永、戴震、钱大昕、李善兰为尤著，其阐明中、西历理，实远出徐光启、李之藻等之上焉。”^⑥ 众多学者潜心西学以求会通中西，最终导致了“西学东源”说的泛滥，但科技类译著文献藉这一历史现象，增强了流传的生命力。

第三，清政府“节取其技能，而禁传其学术”的官方价值取向，使科技类文献获得了合法流传的机会。《四库全书总目》代表了有清一代居于统治地位的思想文化倾向，从对李之藻所编《天学初函》的评价可窥见端倪“西学所长在于测算，其短则在于崇奉天主以炫惑人心”，“之藻等传其测算之术，原不失为节取。乃并其惑诬之说刊而布之，以显与‘六经’相齟齬，则真之甚矣。今择其器编十种可资测算者，别著于录。其理编则惟录《职方外记》，以广异闻，其余概从屏斥，以示放绝。并存之藻总编之目，以著左袒异端之罪焉。”^⑦ 《天学初函》收录 20 种译著文献，理编、器编各 10 种，理编所收为宗教类书籍，器编所收为科技类书籍。《四库全书》器编文献全部收录，而理编只收《职方外记》一部，《职方外纪》其实是一部地理学译著。明清之际耶稣会士译著文献中的科技类文献得到官方意识形态的肯定，在士大夫群体以及各种丛书、类书中获得了广泛持续流传的机会，影响巨大，流传持续深远。

（责任编辑：袁朝晖）

① 《提要》，第 194 - 195 页。

② 《利玛窦中国札记》，第 517 页。

③ 徐光启《泰西水法序》，《泰西水法》卷首。见《天学初函》本。

④ 王徵《远西奇器图说录最序》。见《提要》第 226 页。

⑤ 熊月之《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994 年，第 80 页。

⑥ 《清史稿》卷 45《天文志·时宪一》，北京：中华书局，1976 年，第 1673 页。

⑦ 《四库全书总目》卷 134，子部杂家类存目一一《天学初函》条，北京：中华书局，1965 年，第 1136 页。