

## 马国贤及其对汉语在欧洲传播所做出的贡献

李 思 汉

**摘要：**作为意大利来华传教士的马国贤，是一名中西文化交流的使者：他将西方的绘画技术带到了中国，也将中国文化，特别是汉语这门语言带回了意大利。马国贤的一生大致经历了三个阶段：1、来中国之前的准备；2、在中国的十三年；3、回到那不勒斯建立了中国书院。前人对马国贤尽管有一些研究，但这些研究大多将重点集中在这三个阶段的某一个时期，相对缺乏宏观性的认识，也很少考虑这三个阶段之间的逻辑关系。本文按照时间顺序论述马国贤在中国期间对缓解中国礼仪之争以及教会和朝廷之间的矛盾所做出的贡献，之后阐述他所创立的那不勒斯中国书院。在查阅大量一手意大利语历史文献以及在前人的研究基础之上，本文作者根据书院的运行模式以及师生编纂的教科书来具体考察中国书院对于汉语在意大利的传播，并说明这一时期及其后意大利人对汉语的认知，借此梳理马国贤以及其创建的中国书院对汉语在意大利的传播所做出的贡献。

**关键词：**马国贤 那不勒斯中国书院 汉语教育史

意大利来华传教士马国贤（Matteo Ripa, 1682-1746），在清康熙年间作为宫廷画师进入清宫。十三年后的 1723 年，当雍正皇帝登基之时，马国贤与数名中国人一起回到了意大利，并在自己的故乡——意大利的那不勒斯（Naples），创办了那不勒斯中国学院（Il Collegio dei Cinesi di Napoli）。尽管在马国贤之前，有着马可·波罗（Marco Polo, 1254-1324）及利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）两名为世人所知、为中西文化交流做出了杰出贡献的意大利人来到过中国，但是马可·波罗带回意大利的只有他自己在中国的种种见闻，他本人并不会汉语，也没有深入研究过中国文化；而利玛窦虽然进入了清朝宫廷，接触到了中国的语言和文化，一生致力于中西文化交流事业，但他再也没有回到意大利。而马国贤则是一位进入中国宫廷，实际接触并研究过中国的语言和文化，并将其带回意大利的使者。

学界毫无疑问已经意识到了马国贤在中西文化交流方面所做出的重要贡献，因此在马国贤研究方面已经有了一些前期的成就。无论是将西方文化介绍到中国，还是将中国语言文化带入西方，马国贤在这两方面所做的贡献，都是举足轻重的。

### 一. 先行研究

时至今日，无论是在国内还是国外，对于马国贤以及那不勒斯中国书院的研究都经历了相当长的一段时间。国内对于马国贤的研究始于 20 世纪 30 年代，所取得的研究成果虽然谈不上硕果

累累,但也产生了不少值得一提的成就。由于马国贤是采用日记的形式,用意大利语将自己的个人经历以及与创办中国学院相关的事宜记录下来的,因此能读懂意大利语的西方学者们便能够将其作为原始文献进行研究和发掘,所以西方(尤其是意大利)学者对于马国贤和中国书院的研究成果相较国内学者更加丰硕一些。这些研究涵盖的范围和领域十分广泛,其中有与马国贤的生平相关的研究,与其艺术成就相关的研究,与其传教活动相关的研究,与其创立的中国书院相关的研究,以及对马国贤及其书院为中外交流所做出的贡献的研究等等。

如果根据研究者们能够获得的原始文献来进行划分的话,我们就可以知道,根据原始资料的不同,直接导致了研究方向的不同。西方(尤其是意大利)的研究者,相对来说更容易获得马国贤的日记,因此他们的研究主要侧重于其生平以及他回到意大利之后创办的中国书院;而国内的研究者相对而言则更容易获取马国贤在华期间的相关文献,以及他作为清朝的宫廷画师所创作的各种画作,因此,他们在这些领域所取得的研究成果较为丰富。但在以往的研究中,不论是西方学者还是中国学者,对马国贤作整体研究的并不多。

#### (一) 国外的研究情况

在上文中我曾提及过,由于西方的学者们(尤其是意大利的学者)相对来说更容易接触到马国贤所著的原始文献,并且能够更轻松地从其中获取相关的信息,因此无论是在原始资料的整理还是研究成果的体现方面,他们都比国内学者更胜一筹。他们的著作大都分成两个部分:一部分是马国贤的日记,通过整理甚至是删减,最后出版成书;另一部分则是相关研究的论文集。

经后人整理成书的日记共有三种形式:《教堂会众以及中国书院的创建史》(三卷本),<sup>1</sup>《日记》(两卷本),<sup>2</sup>以及《马国贤神父回忆录——清宫十三年》。<sup>3</sup>从本质上来说,这三种版本的日记内容是一致的,均为马国贤本人的日记,只是由不同的人整理出版而已。第一种《教堂会众以及中国书院的创建史》是将马国贤的日记整理成册,并没有加入过多的注解或者对其进行删减。两卷本的《日记》则是由那不勒斯东方大学研究马国贤的权威学者法蒂卡(Michele Fatica)教授整理而成的。为了方便现代读者的理解,法蒂卡教授在书中加入了很多的注释以及相关材料。法蒂卡本人是马国贤研究专家,因此这部《日记》具有相当的权威性。最后一种《马国贤神父回忆录——清宫十三年》则是由普兰迪(Fortunato Prandi)从马国贤的日记当中挑选了其在中国十三年相关段略,

---

<sup>1</sup> Matteo Ripa, *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di G.C. scritta dallo stesson fondatore Matteo Ripa e de' viaggi da lui fatti, Tomo II, dallo stabilimento della Scuola in Peking fino alla solenne apertura di questa Congregazione e del Collegio in Napoli*, Napoli: Napoli dalla Tipografia Manfredi, 1832

<sup>2</sup> Matteo Ripa, *Giornale (1705-1724) Vol I, Vol II, Testo critico, note e appendice documentaria di Michele Fatica*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1991, 1996

<sup>3</sup> Matteo Ripa, and Fortunato Prandi, *Memoirs of Father Ripa: During Thirteen Years' Residence At the Court of Peking In the Service of the Emperor of China; With an Account of the Foundation of the College for the Education of Young Chinese At Naples*. New York: Wiley & Putnam, 1846

并将之翻译成了英文。由于译者想将此书编纂成类似《马可·波罗游记》类型的冒险记，所以有着相当程度的删减甚至是改写，此书于2002年出版。这本书也是国内研究者参考较多的由上海古籍出版社出版的李天纲译《清廷十三年——马国贤在华回忆录》的原本。<sup>4</sup>

最为集中论述中国书院以及马国贤对于汉语在意大利的传播所做出的贡献的一本论文集当属《马国贤和中国书院（1682-1869）》了。<sup>5</sup>此论文集由法蒂卡教授主编，2006年在那不勒斯出版。本书收录了和马国贤以及中国书院相关的论文，以及珍贵的图像资料。论文一共7篇，所涉猎的题材相当广泛：包括对马国贤在华期间画作的研究、对中国书院学生的生活研究、对中国书院的学生蔡若祥（1739-1806）的研究等等。此论文集的后半部分为资料，收入了按照时间顺序分成了八个阶段的各种图像资料，从马国贤的日记插图到中国书院的教材书影，涵盖的内容相当丰富。但正因为涉及的内容太过庞杂，所以对马国贤的整体认识并不是很充分。

总体而言，在西方学术界，无论是对马国贤本人还是对中国书院的研究，都取得了相当丰硕的成果。以法蒂卡教授以及迪·菲奥雷（Di Fiore）为代表的研究者，对有关马国贤以及中国书院的第一手文献大体上都进行了初步整理，为后来的研究者创造了诸多便利的条件。

## （二）国内的研究情况

20世纪40年代，方豪（1894-1955）神父以及傅任敢（1905-1982）分别撰写了《中国初期留学史拾遗》<sup>6</sup>以及《雍正年间意大利的中国书院》。<sup>7</sup>前者对于马国贤创建的中国书院着重进行了介绍，并且对前去书院学习的中国留学生进行了研究；后者则仅仅对于马国贤创建书院这件事以及书院本身进行了相对简单的介绍。这两篇文章的出现，标志着国内对于马国贤研究的正式开始。<sup>8</sup>

20世纪70年代以后，国内对中外交流以及基督教传教士的研究不断升温，大多数的研究者都将马国贤归在了众多耶稣会传教士之列，对其生平进行了梳理。以方豪神父为例，他所著的《中国天主教史人物传》<sup>9</sup>当中就有一节为“马国贤传”。他对收集到的中外文献进行了汇总研究，对马国贤的生平进行了相当全面并且系统的叙述。这本书在1988年由中华书局再版，随后又在2007年由宗教文化出版社再版。影响力之大，使其成为中国学者研究马国贤不可或缺的书目。<sup>10</sup>

2000年左右，国内的学者们逐渐意识到了马国贤以及其所创建的中国书院在中外交流史上的

---

<sup>4</sup> 马国贤著，李天纲译：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，上海古籍出版社，2004年

<sup>5</sup> Michele Fatica, *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869), percorso documentario e iconografico, catalogo della Mostra*, Napoli: Archivio di Stato di Napoli, 2006

<sup>6</sup> 方豪，《中国初期留学史拾遗》，《磐石杂志》第四卷第一、二期，1936年

<sup>7</sup> 傅任敢，雍正年间意大利的中国书院，《中华教育界》23卷9期，1936年

<sup>8</sup> 万明，意大利马国贤与中国学院研究在中国，*Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869)*, Napoli: Archivio di Stato di Napoli, 2006, p.134

<sup>9</sup> 方豪，《中国天主教史人物传》，香港公教真理会，1967年

<sup>10</sup> 万明，意大利马国贤与中国学院研究在中国，*Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869)*, p.134

重要意义,因此有关这方面的研究开始多了起来。同样,研究作为宫廷画师的马国贤及其绘画成就的论文也渐渐增多了。

之后国内学界对马国贤比较集中的关注一直持续到 2004 年《清廷十三年——马国贤在华回忆录》中文译本的出现。如上文所提及的,尽管这本书的英文原版只是对马国贤的日记进行了相当程度删减的结果,但是其作为为数不多的中文一手资料,仍然具有非常重要的学术价值。这本书不仅对马国贤在清宫的十三年做了叙述,而且还记载了马国贤来华之前以及返回意大利创办那不勒斯中国学院前后的事情。

新世纪以后,学者们也着手开始研究中国书院所使用的教材,并且再次将目光聚焦在了几位中国书院的中文老师以及学生身上。北京外国语大学中国语言文学学院 2006 级的丁娜娜在其硕士学位论文《那不勒斯中国学院历史沿革及其中国教学》<sup>11</sup>中,对中国书院的学生郭栋臣(1846-1923)和王佐才(1842-1921)进行了介绍,并对书院所使用的三本汉语教材进行了简单的分析。作者对三本相对稀有的教材进行的描述无疑为后续研究者提供了便利。刘桦在论文《论王佐才对海外汉语教学的贡献——那不勒斯中华书院汉语教材再探》<sup>12</sup>对中国书院的学生王佐才所编写的四本汉语教材进行了介绍和分析,为后续研究者提供了非常重要的资料。刘亚轩在其《清代留学生郭栋臣与中西文化交流》<sup>13</sup>中,对郭栋臣以及其作品《华学进境》进行了分析,借此说明其在汉语传播方面的重要地位。

## 二. 马国贤来华前的早期生平

1682 年马国贤出生于意大利那不勒斯南部的埃波利(Eboli)。其父亲吉安·菲利普·利帕(Gian Filippo Ripa)是一名医生,母亲安东尼娅·龙果(Antonia Longo)的兄弟姐妹中有人当神父和做医生,因此勉强可以说和其父亲是门当户对的。<sup>14</sup>1700 年,当 18 岁的马国贤在维萨戈尔宫(Vicergal Palace)前闲逛的时候,偶然听到了一名圣方济各会士的布道,没想到这改变了他的一生。深受感动的马国贤决定加入教会,以便更好地为天主教服务。

1704 年,22 岁的马国贤结束了见习期,获得了神父的圣职。当他回到那不勒斯时,他的导师托莱斯(Antonio Torres, 1636-1712)

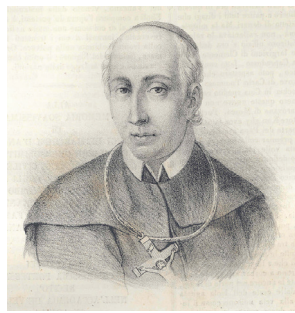


图 1: 马国贤画像。出处: *Ritratto di Matteo Ripa - autore sconosciuto, da Poliormama Pittoresco 1839.*

<sup>11</sup> 丁娜娜,《那不勒斯中国学院历史沿革及其中文教学》,北京外国语大学硕士学位论文,2009 年

<sup>12</sup> 白桦,《论王佐才对海外汉语教学的贡献——那不勒斯中华书院汉语教材再探》,载《国际汉语教育 4》,2010 年

<sup>13</sup> 刘亚轩,《清代留学生郭栋臣与中西文化交流》,《福建论坛·人文社会科学版》2015 年 11 期,第 157-161 页

<sup>14</sup> Michele Fatica, "L'Istituto Orientale di Napoli come sede di scambio culturale tra Italia e Cina nei secoli XVIII e XIX", in: *Scritture di storia*, 2001, p.83-121

神父对他说：“早上好，好人。准备去中国吧。”“不管你愿不愿意，你都要去中国。”<sup>15</sup>马国贤在听完神父关于中国的信徒由于偶像崇拜而生活在黑暗中的演讲之后，悟得这便是天主要求他做的事情。在接受了罗马传信部的汉语语言培训之后，马国贤于 1707 年踏上了前往中国的行程。<sup>16</sup>然而，恰巧在这个时候，教皇发布了禁止中国礼仪的部谕，并且让同为意大利人的特使铎罗（Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1668-1710）将其带给康熙皇帝，这导致了清朝对于禁教的热情空前高涨，而教皇这边也丝毫不予退让。

马国贤就在清朝廷与教会关系相对紧张的时刻，与其它几位神父医生等一行七人向中国进发了。他原本是打算帮助铎罗在中国进行传教活动的。然而，就在马国贤等一行于 1710 年 1 月抵达澳门的时候，他们惊讶地发现铎罗已经被清廷驱逐至此。幸运的是，1710 年 6 月马国贤他们得到了康熙皇帝的圣旨，要求包括他在内的掌握西洋技巧的三名神父来到北京入宫。<sup>17</sup>这三位神父分别是擅长数学的奥斯定会士山遥瞻（Fabri Bonjour）<sup>18</sup>、擅长音乐的遣使会的德里格（Teodorico Pedrini, 1671-1746）以及擅长绘画的马国贤。清政府将他们称作“技巧三人”<sup>19</sup>。

### 三. 马国贤对于缓解礼仪之争的贡献

#### （一）礼仪之争的背景

十七、十八世纪的时候，天主教曾就“中国礼仪”的问题进行过一场宗教的辩论。当时，耶稣会的传教士已经进入了清朝廷，并且为清廷工作。此时的中国人惊讶于传教士所带来的天文学和力学知识以及绘画技术等科学知识。与此同时，儒家思想也对耶稣会传教士产生了很大的影响。耶稣会传教士的首要任务无疑是传播天主教，但在中国他们遇到了一个很棘手的问题：大到国家治理，小到每个家庭自己的生活方式，儒家思想已经渗透到了中国社会的方方面面，给人们的生活提供了一种指导框架。但儒家思想中有一部分涉及到了对于祖先的崇拜，这对一些天主教神学家来讲是个极大的挑战，因为按照教皇的观点，天主教的信徒是不允许再相信或者祭拜其他的神的。耶稣会士试图向教会说明，这些中国仪式只是社会性的行为，而不是宗教性仪式，应当允许中国的天主教信徒继续参与。这场天主教会内部对于是否应该允许中国教徒继续进行中国礼仪的争论便是后世所谓的“中国礼仪之争”（英文：the Chinese Rites Controversy，意大利文：la Controversia dei

---

<sup>15</sup> Matteo Ripa, and Fortunato Prandi, *Memoirs of Father Ripa: During Thirteen Years' Residence At the Court of Peking In the Service of the Emperor of China; With an Account of the Foundation of the College for the Education of Young Chinese At Naples*. New York: Wiley & Putnam, 1846, p.4-5

<sup>16</sup> Ibid p.11-16

<sup>17</sup> Ibid p.43-44

<sup>18</sup> 关于山遥瞻神父的记载相对较少，没有找到其详细的生卒年月。在马国贤的日记中，*Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di G.C.*, 60 页，1707 年的日记是这样描述山遥瞻神父的：山遥瞻神父，50 岁左右。所以可以推测其出生时间大概在 17 世纪的 50、60 年代。

<sup>19</sup> 歐陽哲生，《古代北京與西方文明》，三聯書店(香港)有限公司，2019 年，第 291 页

Riti Cinesi)。

在天主教会的这场争论中，其主要的参与者是以下两方面的代表，其一是认为不应该禁止中国信徒参加祭孔祭祖活动的大部分耶稣会士，其二是认为应当禁止这种行为的教会其它势力。有学者认为这样的教会内部争论是由于耶稣会以外的组织嫉妒耶稣会抢占了中国这一片“传教圣地”，为了自己的利益而挑起的争斗。<sup>20</sup>而马国贤作为罗马传信部直接派往中国的传教士，在整个争论中并不属于任何一个修会团体，因此他受到了持各种不同意见的团体传教士的排斥。在之前的研究中，研究者们大都将马国贤定位成了一名“礼仪之争受害者”，而并非一位在这种进退两难的境地下积极做出贡献并形成较大影响的人物。通过对原始档案和著作的研究，笔者认为，马国贤只是相对其他人来说选择了一种较为明智低调的生存之道，这也反映了当时很多在中国的天主教传教士对礼仪之争的态度。相对于被研究者们讨论较多的几位在此次事件中活跃的人物来说，这些相对默默无闻的传教士则在不断缓和着清廷与罗马教会之间的矛盾，推进着中外交流的发展。接下来笔者将对对比分析几位在此期间起过举足轻重作用的人物以及马国贤本人，并对马国贤为缓和礼仪之争所做出的贡献进行探讨。

## （二）“利玛窦规矩”

大多数的学者都赞同中国礼仪之争的根本源头是基督教宗教文化与中国文化之间的冲突，而挑起这一冲突并且为以后的礼仪之争埋下祸根的其实是耶稣会传教士利玛窦。

耶稣会是由西班牙贵族依纳爵·罗耀拉 (Ignatius Loyola, 1491-1556) 创办的天主教修会，该会不再奉行中世纪宗教生活的许多规矩，而是主张以军队式的机动灵活方式传教。在耶稣会创办初期，罗耀拉就已经确立了其传教的基本思想。后人对早期耶稣会士的传教方式以及策略进行了归纳，其中“自上向下”的传教方向以及灵活的传教方法基本上是每个学者共同的想法。<sup>21</sup>利玛窦来华之后固然也采取了这样的传教策略，由于大环境使然，这样的“本土化”传教方法也为利玛窦以及教会所接受。但从基督教神学的角度来看，这种灵活性却破坏了天主教本身应有的“纯洁性”，使得中国信徒在信奉天主教这个唯一神宗教的同时，夹杂了一些对于其它宗教的“信仰”。

利玛窦和其他的耶稣会士，为了能够在中国继续传教，向教会解释中国信徒们祭祖祭孔均属社会行为，并非宗教行为，不应该加以干涉。此后前往中国进行传教活动的耶稣会士基本秉承着和利玛窦一样的做法，这种不对中国教徒祭祖祭孔礼仪进行干涉的态度被称为“利玛窦规矩” (the directives of Matteo Ricci)。这样的灵活性虽然为天主教进入中国以及在中国的快速传播做出了巨大的贡献，但却导致了其后对于天主教在中国教区“纯洁性”的争论。

---

<sup>20</sup> 请参考：吴莉苇著：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社，2007年。

<sup>21</sup> 请参考：张铠：《庞迪我与中国：耶稣会士“适应”政策研究》，北京图书馆出版社，1997年，整本书均在论述这个观点；吴莉苇著：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社，2007年，第6-7页；陆耿：“早期来华传教士中国文化观”，《河北理工大学学报（社会科学版）03》，2010年，第23-26页。

### （三）馬國賢之前“禮儀之爭”的過程

克萊芒十一世（Pope Clement XI）在 1704 年宣布禁止中國信徒祭祖祭孔行為的部諭之後，<sup>22</sup> 派遣特使鐸羅主教前往中國，並將部諭帶往中國。身為主教鐸羅，自然與教皇站在同一立場上，將耶穌會之前“靈活”的傳教方式視作是一種對教會的背叛。在鐸羅到達廣州後前往北京的路途中，儘管不斷有在華的耶穌會士向他解釋中國禮儀的社會性以及但凡中國禮儀被禁可能產生的一系列後果，但鐸羅依然堅持自己的看法，他在與贊同禁止祭祖祭孔行為的傳教士交談過後，更加堅信了自己的看法。

鐸羅的這種“耿直”態度以及作為主教的自傲，加之他又缺乏良好的外交能力，讓康熙皇帝產生了反感。兩人見面時的氣氛一次比一次緊張。前兩次見面時鐸羅都極力避開中國禮儀問題以及其帶來部諭的話題，直到第三次見面時，在康熙皇帝的逼問下才說明了來意。在沒有辦法說服皇帝的情况下，鐸羅請來了巴黎外方傳教會的傳教士閻當，想讓他幫助說服皇帝。然而他未曾想到的是，這並非一個十分高明的決定。

閻當（Bp. Charles Maigrot）在 1684 年便開始擔任福建傳教區的宗座代牧主教。作為巴黎外方傳教會的傳教士，閻當認為應該禁止中國信徒祭祖祭孔的活動，並在他管轄的教區頒布指令，廢除了利瑪竇所制定的利瑪竇規矩。緊接著在 1693 年，閻當起草了一份報告，並將報告遞交給了羅馬教會。其觀點可以歸納為三點，對此前耶穌會呈現給教會的中國教區的現狀進行了一一反駁：1. 中國人所说的“天”是物理上的天空，並不應該用來指代基督教的上帝；2. 孔子其實是无神論者，作為信奉孔子的民眾以及皇帝也都是无神論者；3. 祭祖祭孔是宗教行為。羅馬教會對於閻當的提議相當重視，教皇克萊芒十一世在 1704 年所定下的部諭甚至可以說是對於閻當報告的回复。

鐸羅將這樣一位態度保守並且思想相對極端的傳教士閻當介紹給了康熙皇帝，著實觸激怒了康熙。在呈給康熙皇帝的文獻當中，閻當指出了儒家思想以及基督教思想之間很多相抵觸的地方。然而由於漢語水平有限以及對中國文化的了解不夠深入，閻當在表述的過程中也犯了很多錯誤。在康熙召見閻當時，閻當不僅明確表示要禁止中國禮儀，並且態度相當高傲自大，同時也沒有能夠很好地回答康熙皇帝對於中國文化的提問。這一切使得康熙皇帝氣憤不已，他隨後就下令將閻當和鐸羅驅逐出了中國。

無論是從史料還是從馬國賢的日記中，我們都能看出當時的康熙皇帝，儘管有些傲慢，但是對於“中國禮儀之爭”始終持一種相對寬容並且嘗試尋求解決方案的態度。康熙曾經多次要求耶穌會士以及自己的使者向羅馬教會送去詔書，想要談妥“禮儀之爭”，但是羅馬教會方面並不能夠形成相對統一的意見，所以一直沒有什麼結果。然而在中國方面，由於傳教士們遵守著“利瑪竇規矩”，康熙皇帝最初對於來華工作的耶穌會傳教士是相當友好的。1692 年，康熙皇帝下达了一条教令：

---

<sup>22</sup> Dan. J. Li, *China in Transition*, New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1969, p.22-24

各省居住西洋人，并无为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事。喇嘛、僧等寺庙，尚容人烧香行走。西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止。俟命下之日，通行直隶各省可也。<sup>23</sup>

此时的康熙皇帝对于包括耶稣会士在内的西洋人抱以一种十分宽容甚至可以说是支持的态度，并没有实行任何政策上的打压，相反还上行下效，要求整个朝廷不能够妨碍耶稣会士的传教。这样的态度无疑为耶稣会士的传教工作减少了很大的阻力。

但是，耶稣会传教士能够在中国境内安稳传教的局面，却被教皇于 1704 年颁布的那条敕令彻底打破了。1706 年，当铎罗和阎当与康熙皇帝见面时，康熙得知克莱门特教皇所下的禁令之后，颇为不快。认为教皇这样的行为，显然是不能理解中国博大精深文化的表现。<sup>24</sup>朱批如下：

览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人同汉书者。说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士，异端小教相同。此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教。禁止可也。免得多事。<sup>25</sup>

随即将阎当驱逐出国，铎罗押送至澳门软禁。

随后，清政府对境内的传教士开始实行领票传教的政策。如果传教士表示将会永居中国并且遵守利玛窦规矩，那么他就能获得清朝廷颁发的传教票。反之，没有传教票的传教士将被禁止传教并且驱逐出境。实施这样严厉政策的目的并不是要赶走传教士甚至在中国禁教，而是要将传教士们拉拢过来。康熙在与罗马使节的关系文书中曾明确表示：如果传教士能够领到传教票，那么他就可以享受和大清子民一样的待遇；但凡教皇有任何处罚，清朝廷将保护所有持传教票的传教士。根据记载，中国境内的传教士有将近三分之二领取了传教票，其余大部分则被驱逐出境，少部分被限制了活动。

之后的 1716 年，广东总督曾上奏奏疏，希望皇帝能够禁止传教士的传教，但皇帝仍旧颁布了一条圣旨：重新开放广东的贸易并且暂时停止对于基督教的宗教迫害。<sup>26</sup>

从朝廷所记载的各种文献以及马国贤的日记中可以看出，<sup>27</sup>康熙皇帝无论对于基督教还是传教士，自始至终都抱着一种傲慢的态度，但是这种傲慢之中也夹杂着一一种接受和支持的立场。在没有收到教皇禁止中国礼仪的部谕之前，康熙皇帝不仅积极尝试解决礼仪之争的问题，并且对传教士

<sup>23</sup> S. Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth: Penguin Books, 1964, p.189-190.

<sup>24</sup> Dan. J. Li, *China in Transition*, p.22-24

<sup>25</sup> 北平故宫博物院 编：《康熙与罗马使节关系文书影印本》，1932 年，第 96 页。

<sup>26</sup> 马国贤著，李天纲译：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，第 81 页。

<sup>27</sup> 请参考北平故宫博物院于 1932 年编成的《康熙与罗马使节关系文书影印本》；以及马国贤日记 *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di G.C.* 中关于马国贤在中国十三年部分。



给予了尽可能的帮助。在召见过铎罗和阎当之后，也只是对那些认为应该禁止中国礼仪的传教士表现出了不满，而对于那些和自己保持同一想法的传教士，甚至对那些尽管和自己持不同想法但对自己和中国文化表现出足够尊重的传教士，都表现出来了相当宽容的态度。

#### （四）马国贤对缓解“礼仪之争”的贡献

在这个特殊时期来到中国的马国贤，其地位便显得十分尴尬。首先可以确定的是，由于他的身份为教会传信部的传教士，因此他在中国礼仪之争的看法上必须站在耶稣会的对立面。并且马国贤和铎罗、阎当所考虑的事情也不完全相同：尽管他认为应该禁止中国信徒祭祖祭孔，但他深知如果这样做，会阻碍自己传教工作的顺利开展。这种与其他传教士不一样的想法，使马国贤成了两方共同排挤的对象。

马国贤不属于教会两派之中的任意一派，并且对整个朝廷以及中国百姓都保持着一种谦逊的态度。他和其他几位在宫廷中任职的传教士所持的这种态度，无疑让康熙产生了好感。尽管康熙始终没有禁教并且善待那些认同中国礼仪的传教士，这和马国贤的态度以及行为不一定有直接的关联，但是马国贤的行为让康熙感到满意是可以肯定的，这也确实成为了尽管这位圣祖龙颜大怒却始终没有禁止传教士在中国进行活动的一个因素。

此外，马国贤还有一个十分重要的特点，那就是他逐渐意识到了解中国文化以及学会汉语是一名传教士能够在中国顺利开展工作的必要条件。他认为，在中国顺利传教，有两个因素是必不可少的。第一是必须得到皇帝的许可和支持。众所周知，皇帝是中国皇朝最高权力的象征，如果皇帝不支持甚至反对传教士的话，那么一切传教活动都会举步维艰。只有取得皇帝的信任，有了皇帝的支持以后，上行下效，才能够达到事半功倍的效果。第二则是取得传教对象的信任。无论皇帝是否反对传教，但最终是否皈依天主教的还是一般民众。所以取得传教对象的信任也成为了成功传教不可或缺的因素之一。

马国贤来到中国之后很快便通过亲身经历体验到了这一点。首先是皇帝的支持和信任问题，他在到达了澳门但还没有去北京的时候，看到了被囚禁在此的铎罗。由此，马国贤便清楚地意识到了中国皇帝是整个国家最高权力的象征，如果没有得到他的允许，那么根本不可能在中国开展任何的传教工作。接下来，无论是在马国贤第一次进宫与康熙皇帝交谈，皇帝在使用汉语时，十分耐心、并且语速很慢地与马国贤交谈；<sup>28</sup>还是皇帝看到教皇禁令时的恼怒，认为这是教皇不理解中国文化博大精深的体现，<sup>29</sup>都能充分证明康熙皇帝是一位十分注重自己国家语言和文化的皇帝。康熙在整个礼仪之争中表现出来的一贯态度是：外国传教士即便不理解中国文化和语言的博大精深，但必须尊重它。

其次是关于取得传教对象信任的问题。马国贤在日记中提到了自己在中国进行的第一次传教

---

<sup>28</sup> Matteo Ripa, and Fortunato Prandi, *Memoirs of Father Ripa*, p.60-61

<sup>29</sup> 北平故宫博物院 编：《康熙与罗马使节关系文书影印本》，1932年，第96页

活动：

如果我们在中国的欧洲传教士能够少一点夸耀，采用的传教方式适合所有等级和不同情况的人们，那么入教的人数就能大量地增加。因为中国人拥有出众的天赋才干，并且谨慎而温顺。<sup>30</sup>

很明显，马国贤深知，无论是对皇帝还是一般民众，想要顺利传教，融入他们，学习他们的文化和语言是十分重要的，这也是马国贤后期创办中国书院的出发点。

以下我将上面提到的各方有关“礼仪之争”的不同观点列表予以说明：

表 1 代表人物对礼仪之争的看法

姓名	身份	礼仪之争主张	对朝廷表现出的态度	对教会表现出的态度	对中国语言文化的态度
利玛窦	耶稣会传教士	不应禁止中国礼仪	不应禁止中国礼仪	不应禁止中国礼仪	需要学习并且融入中国人之中，才能顺利传教
铎罗	罗马主教，教廷特使	应该禁止中国礼仪	应该禁止中国礼仪	应该禁止中国礼仪	不需要
阎当	应该禁止中国礼仪	应该禁止中国礼仪	应该禁止中国礼仪	应该禁止中国礼仪	不需要
马国贤	传信部直属传教士	应该禁止中国礼仪	避而不谈	应禁止中国礼仪	需要学习，才能够顺利传教

参照上面的表格，笔者将包括马国贤在内的处于中国礼仪之争时期的几位关键人物对这个问题的主张进行了对比。利玛窦是“利玛窦规矩”的创建者，为了打开中国这块尚未被“开垦”的“处女地”，以及遵从耶稣会的宗旨，他采取了较为灵活和温和的传教方式。尽管我们无法得知利玛窦的内心深处是否真的认为中国礼仪并不属于宗教行为，还是这只是为了传教方便而采取的权益之计。但是总体来说，无论是对朝廷还是对教会，利玛窦都表达出了不应该禁止中国礼仪的态度。并且对于中国的语言文化，利玛窦也采取了全盘接受的态度。阎当和铎罗二人，代表着除了耶稣会以外大多数天主教团体的看法，并且也代表着主教的观点。他们认为从本质上来讲理应禁止中国礼仪，而中国的语言文化也没有任何值得学习的必要，并且他们也将这种观点直接传达给了康熙皇帝。

而马国贤相对于前面的几位传教士而言，则充满了许多矛盾。他没有像利玛窦一样为了传教，“灵活”到可以穿僧服或儒服，为了方便传教先将自己的日常行为“本土化”的地步；也没有像阎当和铎罗那样，在面临着康熙随时有可能禁教风险的时候，依旧尝试着说服皇帝，说中国礼仪是

<sup>30</sup> 马国贤著，李天纲译：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，第 9 页

违反天主教教义的。有学者认为，从加入天主教会的那一瞬间起，马国贤就将自己的一生献给了教会：无论马国贤拥有多少头衔，宫廷画师也好、文化传播的使者也罢，他自己最为认可的毫无疑问是传教士这个头衔。<sup>31</sup> 尽管马国贤看似有些表里不一，但他的行为模式其实十分单纯：他只有一个目标，那就是在中国传播好天主教。首先，从马国贤的日记中可以看出，他其实非常清楚地认识到中国礼仪并不是单纯的社会性行为，而是掺杂了一些宗教性的因素在内。最直接的证据便是，无论是皇帝还是官员，但凡他们让马国贤参与一些祭祖祭孔的活动，他总是想方设法地糊弄过去。甚至在康熙皇帝的葬礼之上，马国贤也没有为其祭拜，而是巧妙地回避了这一请求。因为马国贤很清楚，如果像阎当和铎罗一样，把自己与朝廷的关系弄僵，那么不只是自己有可能被驱逐出境，并且在中国境内的其他传教士也可能会因此遭殃。马国贤的这种避免冲突的策略以及对百姓和皇帝的谦逊态度，不仅使他得以继续留在中国传教，同时也缓和了中国朝廷与罗马教会之间的矛盾。此外，在中国的经历也让马国贤清楚地意识到，熟知中国的语言文化对于传教的重要性。

和马国贤抱有相似想法的在华传教士有很多，最能够体现他们态度的便是传教票事件。大多数在华传教士都深知，在中国皇帝拥有最高的权力。如果不想放弃这片教区的话，唯一可行的办法就是与皇帝妥协。所以无论自身的理由如何，包括马国贤在内的“妥协派”以及本身就支持利玛窦规矩的耶稣会士，是这个时期保护住中欧交流桥梁的功臣。

#### 四. 为培养本土传教士而创建那不勒斯中国书院

##### （一）马国贤的回国及那不勒斯中国书院的创立

正如上文所提及的那样，马国贤是教会传信部派来的传教士，所以在其内心之中是认为有必要执行教皇禁令的。但同时，他在中国朝廷的经验又让他认识到皇帝是整个国家绝对权力的象征，所以为了能够继续传教必须要听从皇帝的命令。耶稣会传教士以及其他教会团体对礼仪之争不同的看法，使得马国贤始终处于一个进退两难的境地。这样的境况在雍正即位之后逐渐恶化。根据十三年在中国传教的经验，马国贤得出了这样的结论：在中国传教不能够完全依赖欧洲传教士，必须要培养合格的中国本土神职人员。<sup>32</sup> 基于这样的想法，马国贤决定离开中国，返回那不勒斯，曲线达到自己的目的——希望在家乡那不勒斯创建一所能够培养中国本土传教士的学院，再让培养出来的那些传教士回到中国进行传教工作。<sup>33</sup>

从马国贤的日记中可以看到，在康熙年间，已经进入清朝廷并为其效力的欧洲传教士在没有健康问题的情况下，没有人会主动向皇帝提出回国请求的。再加上之前实施的传教票政策，大多数传教士都答应了终身留在中国。所以在康熙驾崩、雍正登基之时，马国贤尝试着向雍正皇帝提出了回国申请，这在当时是不太“正常”的。念在马国贤为其父康熙效忠多年的份上，雍正批准了马国贤回国的请求。同时，马国贤除了自己回国之外，还有着把自己培养的中国弟子也带回意大利的想

<sup>31</sup> 万明，《意大利传教士马国贤论略》，《传统文化与现代化》1999年第2期，第83页

<sup>32</sup> 同上 第90-91页

<sup>33</sup> Michele Fatica, *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869)*, 2006, p.253

法。因康熙在位时曾拒绝过将自己的子民送出国外的请求，所以马国贤一开始并没有向雍正皇帝提及此事。最后在亲王的鼓励下，马国贤鼓起勇气打了一份报告，并得到了雍正皇帝的准许。随后，马国贤在 1724 年 1 月从北京出发，带着自己的四名中国弟子以及一名汉语教师，携带兵部给予的通行文件，开始了返回意大利的旅途。

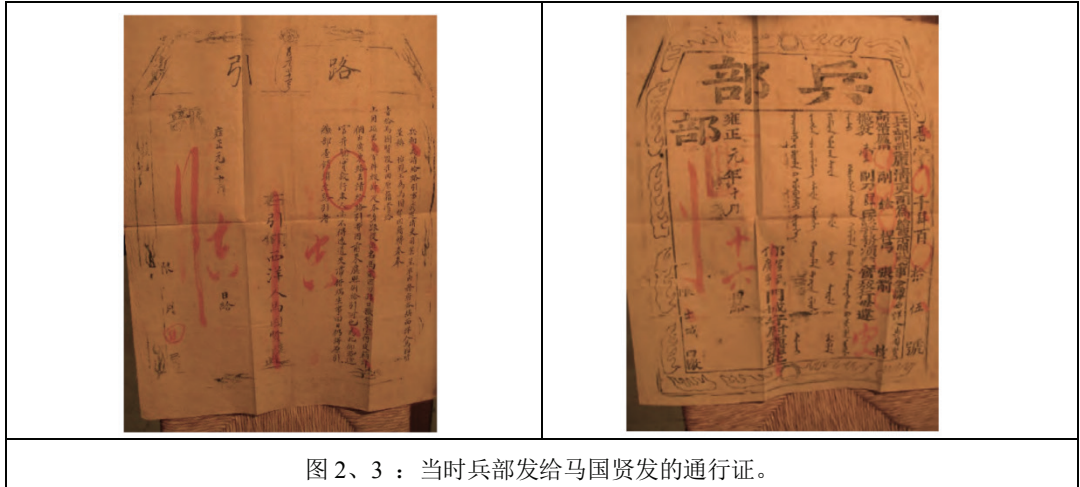


图 2、3：当时兵部发给马国贤发的通行证。

经过辗转十个月的旅途后，一行人于 1724 年的 11 月回到了意大利。随后马国贤便开始了筹备创建中国书院的事宜。但罗马教廷传信部起初并不同意建立中国书院的提议。原因有二：其一是现在传信部并没有多余的资金来支持中国书院的启动；其二是为了表达对于马国贤擅自从中国返回意大利的不满，传信部拒绝给予马国贤帮助。<sup>34</sup>总的来说，在与各方交涉并且遭到了一系列的挫折之后，马国贤在回到那不勒斯八年之后于 1732 年终于创办了“中国书院”（il Collegio dei Cinesi）。在书院创办初期，其教学目的以及宗旨主要是为了培养中国本土传教士。中国书院的创立确实有助于在礼仪之争的大环境下，基督教在中国的传播。中国书院培养出来的许多中国传教士像欧洲传教士一样，除了传教工作以外，也充当了早期中西文化交流的使者。更为重要的是，作为欧洲第一所教授汉语的学院，中国学院在不断的发展过程中，其教学目标逐渐地从培养传教士转向了汉语教学乃至汉学人才的培养，培养出了郭栋臣、王佐良等这些 18 世纪的“国际汉语教师”。

下面笔者将介绍和分析中国书院前后期的书院生活以及教学内容，指出书院的建立对于汉语在意大利的传播，以及意大利人对于汉语的认知产生了怎样的影响。

### 1. 前期书院的生活以及学习

那不勒斯中国书院从创立开始，就采用了相对来说比较常见的小时制来规定书院学生每天的生活。按照书院的规定，每位学生的日常生活包括学习、听课、早中晚三餐、宗教仪式（比如祈祷）、

<sup>34</sup> Kenneth Scott Latourette, *A history of Chirstian missions in China*, New York: the Macmillan company, 1929, p.161

心理测试等方面;同时,书院为了学生的健康着想,会强制学生保持充足的睡眠。书院从创建之初,就不断地招收学生,同时也鼓励除中国以外的亚洲其它国家的学生入学。由于书院的学生来自不同的国家,学生们有着自己的生活习惯、个性以及世界观,这样就导致了并不是所有的学生都愿意受到书院的管控。考虑到毕业以后大部分学生要回到中国传教,所以中国学生最重要的必修课是历史、神学以及拉丁语。波士顿大学的梅欧金(Eugenio Menegon, 1966-)找到过一份极为详细的中国书院的学生学习、生活的日程安排:

在经过了晚上七个小时的休息之后,提醒学生们去参加祈祷的第一次闹铃将会响起。

除了身体不适者,所有人都要起床。

在第一次和第二次闹铃之间,学生们有半个小时的时间来更衣、叠床、做一些和信仰相关的事情或者处理一些个人事务。

上述的半小时结束后,所有的人都会集中在祈祷室,一起做半个小时的祈祷,然后再上一个小时的背诵课。在课堂上学生需要背诵给老师听。

在正式开始上课之前,想吃早饭的学生可以吃早饭,然后开始将近一个半小时的课程。

课程结束之后,过十五分钟学生将会参加弥撒;弥撒结束到午饭开始这段时间,没有特别规定需要做的事情,学生们可以安排自己想做的事情。

十七点半午餐的铃声响起,书院所有的人(除了身体不适者、根据需求会把饭菜带到其房间或者床边)都会来一起用餐,每次早午餐,都会将这些食物平均地分给每一个人:蔬菜汤、煮栗子、冷盘以及水果。

午餐结束之后,大家为那些为世人做出贡献的生者和亡灵举行念诵仪式。紧接着是休闲时间,学生们可以去走廊或者庭院里玩耍,天冷的时候也可以去火炉旁边。休闲的时间为一个小时。

随后会再次响起午休的闹铃,全体学生需要回到卧室,进行午睡或者做一些不会发出声响的手工。经过一个小时的休息之后,会响起交流会的第一次铃声。

第一次和第二次铃响之间相隔了十五分钟,在这段时间里学生们可以收拾卧室,然后准备开始交流会。在持续半个小时的交流会上,学生们会对教规以及导师让学生阅读的书籍进行交流讨论。

随着交流会的结束,白天的日程就全部结束了。学生可以去郊外散步,如果天气条件不允许的话,便在校园里散步。

冬天,当圣母颂的铃声响起的时候,学生们会被强制要求一直学习到夜里一点,在一点的时候开始第二节课,一直上到两点钟。

两点的时候响起祈祷的铃声,所有的学生必须参加这场时长为半小时的祷告。

两点半的时候学生们去用晚餐,每人会有一份蔬菜汤、一份肉或者鱼(根据日期来决定)做的冷盘、水果、面包以及可以自取的葡萄酒;但是由于Domenica Ciao在中国患有胸部疾

病，前往巴黎的途中还呕过血，所以学校老师以及医生都禁止他饮酒。

晚餐之后，学生们会背诵一小段时间的颂词，然后便开始了三刻钟的娱乐时间。

在一起接受灵修方面的测验之后，学生们便可以上床睡觉了。

中国学生可以不参加合唱，而是利用这些时间来学习。

中国学生也可以不参加每周五晚上举行的忏悔会。学生参加忏悔会之前先要洗脚，然后在老师面前忏悔。经过开导，消除那些让学生们痛苦或者干扰学生学习的东西。<sup>35</sup>

在上面的日程安排中，并没有标注具体的年份。但根据日程中出现的一位名叫“Domenica Ciao”的学生，有学者认为这名学生应该是《中国书院学生名录》<sup>36</sup>中所提到的赵西满。赵西满患有肺病，大概可以和时间表的内容对上。赵西满于 1738 年到达意大利并在 1750 年回国，所以可以认为这份日程安排应该是在此期间中国书院学生的日程，也就是说学院早期的作息表。

日程安排中共有三处标记了确切的时间，分别是十七点半的午餐、夜里一点的第二节课以及两点时祈祷的闹铃。根据常识推测，这里使用的应该不是我们现在日常所使用的，从半夜零点开始计时的二十四小时制。时间表当中有记载铃铛响起“圣母颂”的这个时间点，所以推测时间表使用的应该是意大利时间。意大利时间是 14 世纪开始主要在意大利使用的时间系统：将一天分割为 24 个小时，并将日落后半小时的时间（也就是钟声响起“圣母颂”的时候）作为零点（或者二十四点）开始计时。

根据法蒂卡教授以及迪·菲奥雷的推测，<sup>37</sup>换算成现在所使用的 24 小时制，学院的学生一般在固定的七小时睡眠之后，在早上 4:45-5:00 被叫醒；经过一系列的洗漱更衣以及基督教的祈祷之后，在 6:00-6:15 开始上课。7:00 的时候开始用早餐；7:30 开始上第一节课一直到 9:00；休息放松一刻钟之后，于 9:15 开始做弥撒，在 10 点（也就是上文所提到的意大利时间 17:30）开始用午餐。11:30 到正午，学生们会念诵、悼念善人，之后一段时间课间活动。午休过后，进行交流会。14:30 到 16:30 为自由活动的时间。

总体来说，从这个日程安排中可以看出，早期中国书院的学生们的学习生活是相对“模式化”的，并不是十分辛苦。由于书院最初培养人才的目的——旨在能够让学员学成之后归国传教，所以课程以及日常生活的安排主要均以一名合格的传教士来要求每一位学生的。课程以历史学和神学为主，中国学生还需要特别学习拉丁文。但是相对来说缺少一些与科学技术相关的课程。马国贤当年带回来的一名中国教师，在学校的教学工作中发挥了很大的作用。尽管没有文献详细记录早期

---

<sup>35</sup> APF, *Collegi vari, Collegio dei Cinesi della Sagra Famiglia in Napoli*, b. 8, ff. 76-76v. 中文系笔者根据意大利文翻译而成。

<sup>36</sup> Giuseppe Maria Kuo, *Elenchus alumnorum, decretal et documenta, quae spectant ad Collegium Sacrae Familiae Neapolis*, Chang-hai 1917, p.2-3

<sup>37</sup> Michele Fatica, *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869), percorso documentario e iconografico, catalogo della Mostra*, Napoli: Archivio di Stato di Napoli, 2007, p.40-41

中国书院的教师教授汉语课的情况，但可以肯定的是，与马国贤一起从中国前住意大利的专职中文教师王雅敬（1693-1738）担任了书院汉语教师的工作。尽管其初衷是教授年幼的中国学生学习自己的母语，但是在学院的发展过程中，不同国籍的学生进入书院开始学习中文。这是首次在欧洲由中国的汉语教师亲自教授汉语。即便这一课程并不是中国书院的重点，却变成了中国书院的特色课程。

## 2. 后期书院的生活以及学习

对于意大利中国书院来说，最重要的转折点是那不勒斯被法国统治者占领的那段时间。波拿巴王朝期间，法国人占领了那不勒斯，并由约瑟夫·波拿巴（Joseph Bonaparte, 1768-1844）和若阿尚·缪拉（Joachim Murat, 1767-1815）进行了近十年的统治。缪拉于1808年上台之后，推行了一系列的改革措施，尤其是政府的公共教育部对整个意大利的教育系统进行了调整，中国书院也在其改革的名单之中。为了保证书院能够在新的政权下安稳地存续下去，书院必须接受缪拉政府的改革建议：除了为在书院学习的中国传教士们提供必需的培训之外（这些培训也是中国书院建立的初衷），还将作为那不勒斯的青年学院为青少年提供必要的教育。庆幸的是，作为中国书院特有的汉语课程，缪拉政府并没有将其禁止，而是作为书院的特色被延续了下来。也就是说，除了要去中国进行传教工作的传教士需要学习汉语之外，当时的汉语课程也向那不勒斯的青少年们开放。

在那不勒斯国家图书馆中，法蒂卡教授以及迪·菲奥雷找到了一篇名为《（书院）方案》（*Programma*）的材料，<sup>38</sup>其中记录了1850年左右，也就是中国书院在缪拉政府的强制下转型之后，学院学生的生活。和转型之前的前期生活相比，有很多地方发生了改变。

首先便是学生的来源。在转型之前，书院的生源大都是来自中国立志成为传教士的学生，少部分是来自其他国家打算毕业后去中国传教的学生。在转型之后，由于书院变成了类似“全日制高中”性质的教育机构，所以除了培养传教士以外，学生当中更多的是那不勒斯的青少年。由于能够接受教育的青少年家境都不会过于贫寒，因此学校在生活娱乐方面都没有前期那么“艰苦朴素”了。根据《（书院）方案》的记载，在考虑到通货膨胀的前提下，后期学费相较前期上涨了大概2/3；在每年10月份的时候，学生们将组团前去书院的小别墅度假；在进入学校学习之前，学生需要自己准备一系列的生活用品以及服装；每日供应的餐点更加健康，并且数量充足，在节日还会增加餐点的种类。这些记载表现了学校生源从“想成为传教士去中国传教的学生”渐渐变成了“市民阶层子女的青少年”的转变。<sup>39</sup>

另一个重要的变化是学校所教授的课程。在前期，学校以教授神学知识、历史知识以及拉丁语为主，但是并没有开设与科技、音乐美术相关的课程。这样的课程设计很明显是为了培养传教士。而到了后期，由于在缪拉政府压力下的转型，学校开设的课程新增了希腊语、法语、英语、书法、

<sup>38</sup> Collegio deritto dai PP. Cinese. *Programma*, s. d. e s. 1., in Biblioteca Nazionale di Napoli, Misc. 252/11. 4

<sup>39</sup> Ibid.

设计、音乐、演讲、数学、物理、地理、哲学等专业。如果学生想上英语、设计以及音乐课的话，还需要支付一些额外的学费。从新增的课程可以看出，书院的转型使其培养目标从一开始的“去中国传教的本土传教士”变成了“综合素质高的青少年”。

然而对于学院特色的汉语课程来说，这样的转型确实扩大了学习汉语学生的生源。由于面向的群体不再是传教士，而是一般的青少年，这时候的中国书院可以说确实开始将汉语传播到了意大利的一般民众之中。书院后期保留了教授汉语的传统，并且开设了专门的 4 年制的自费课程来培养懂汉语的人才。同时，这个时期的中国书院所培养出来的学生为了意大利人能够更好地学习汉语，开始编纂意大利语的汉语教科书。其中有几名学生，为汉语在意大利的传播做出了杰出的贡献。我们可以将其划分为两个阶段：第一个阶段是以欧洲人撰写汉语教科书的时代，在这个时期乔瓦尼·非洛梅诺·玛利亚·特莱斯（Giovanni Filomeno Maria Terres，生卒年不详）撰写了意大利语汉语教材《中文语法》（*La Gramatica Cinese*，于 1813 年编写，编写工作未完成并且未出版，有手稿存于那不勒斯国家档案馆），而另外也有人将西班牙多明我会传教士万济国（Francisco Varo，1627-1687）用西班牙语编写的《华语官话语法》（*Arte de la lengua mandarina*，1703 出版）翻译并且修订成了拉丁语版《初学简径》（*Grammatica Lingvae Sinensis*，1835 出版于那不勒斯）；第二个阶段是以中国人撰写意大利语汉语教材的时代，以《华学进境》（1872 年出版于那不勒斯）以及把中文经典《三字经》翻译成意大利语的郭栋臣（1846-1923）和撰写《中文文法概述》（*Sunto della Gramatica Cinese*，1873 年编写，1917 年重写，未出版，手稿存于罗马圣方济各档案馆）的王佐才（1842-1921）为代表。

### 1) 第一阶段

尽管早在 1724 年的时候，马国贤就将书院的第一名专职汉语教师王雅敬带回了那不勒斯，但是迄今为止能够找到的书院早期编纂的教材仍然是由意大利人完成的。在这里笔者挑选了两本相对来说有一定的时间跨度、并且比较具有时代代表性的汉语教材进行说明和分析。

首先第一部是 1835 年在那不勒斯出版的《初学简径》。这本书的原作者为西班牙的来华传教士万济国。<sup>40</sup> 据记载，这本教材成书的时间为 1682 年。<sup>41</sup> 从图 4 封面标题下面的那段小字：“ex Hispanico in Latinum idioma traslata et aucta”（从西班牙语译成拉丁语，并进行了增补）可以看出，有一名译者将万济国的那本语法书从西班牙语翻译成拉丁语，在进行了一系列增补之后于那不勒斯出版。而译者究竟是谁？以及尽管这本书的出版时间是 1835 年，但是翻译工作是什么时候进行的？等等问题，笔者并没有找到相关记载。

<sup>40</sup> Uchida Keiichi, *A Study of Cultural Interaction and Linguistic Contact*, Goettingen: V&R unipress GmbH, 2017, 36. 万济国神父的原本由姚小平以及马又清翻译成中文，译本名为《华语官话语法》，由外语教学与研究出版社于 2003 年出版

<sup>41</sup> Francisco Varo, *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language, 1703: And English Translation of 'Arte de la Lengua Mandarina'*, John Benjamins Publishing, 2000, lii



译本共 111 页, 8 章, 按照西方语言“八大词类”的语法框架, 逐章对汉语进行了讲解。前两章分别是绪论、发音和声调; 第三章开始便是语法教学。《初学简径》章节的分布以及内容与万济国的《华语官话语法》基本相同。译本与原本最主要的区别体现在了这三个方面: 1. 作者万济国想要降低学习汉语的门槛, 去掉了令西人头痛的汉字书写部分。这导致了原本整本书的正文部分都没有出现汉字, 而译本当中所有的例子都是用汉字所书写, 配上注音以及翻译; 2. 《华语官话语法》全书共十六章, 而《初学简径》只翻译了前八章的内容; 3. 第八章“动词”这一章节, 与其说是翻译, 倒不如说是完全重新编撰了一遍: 前七章译本和原本在内容上基本保持一致, 但是第八章对于汉语动词的简介方法, 两个版本却出现了很大的不同。

笔者接下来对造成这三点不同的原因进行分析。首先, 《华语官话语法》这本书的目标读者群体十分明确: 想要在中国传教并且需要学习中文的新人传教士。由于万济国所在的多明我会的传教策略是自下向上, 面向一般百姓的平民路线, 这就意味着遵从这种策略的传教士并不太需要与汉字打交道, 能够说出一口流利的口语就足够了。所以本着强调实用性的原则, 万济国在《华语官话语法》当中直接舍弃了汉字的教学: 不但在书中正文中不使用汉字, 关于汉字的书写方式的说明也完全没有。而对于那不勒斯中国书院——一所学校来说, 就并不需要过分强调实用性了。所以在翻译的过程当中, 译者将案例都写成了汉字, 并替换了一些原本的例子。让书院培养出的人才能够在熟练掌握口语的同时也可以掌握汉字的书写。然而, 可惜的是, 由于万济国不需要读者掌握汉字, 所以并没有花费笔墨来介绍汉字书写; 而《初学简径》的译者也没有专门增加一章来讲解这个主题。

第二点, 为何十六章的书译者只翻译了前八章? 笔者推测, 有很大可能译者打算将《华语官话语法》翻译成两卷本的《初学简径》, 然而由于某些限制导致最后并没有实现。既然选择翻译这本《华语官话语法》, 就证明译者本人是同意使用“八大词类”的框架来讲解汉语语法的。很明显, 原本的前八章并没有讲解完这套体系。原本的第一章是学习诫律; 第二章是发音; 三到十三章是按照八大词类的框架讲解汉语语法; 十四章到十六章是汉语语用学的知识。也就是说, 三到十三章相对是一个整体, 而到第八章末就戛然而止的译本很大可能是预计两卷本《初学简径》的上半部分。

最后一点, 为什么译者重写了原本第八章的动词部分? 其实, 在这个时期那不勒斯中国书院编写的汉语教学书籍, 会或多或少有一些尝试突破以往的那种“完全使用西方语言的语言框架来描述汉语”的系统。这是一种在认识到汉语和西方语言体系的根本不同之后的尝试。也就是说, 《初



图 4: 《初学简径》书影

学简径》的译者已经意识到汉语和拉丁语语言体系的不同,<sup>42</sup>并尝试寻找一些新方法 to 描述汉语语法。《华语官话语法》在编纂的时候采取了系动词以及其余动词不同时态语态的分类方式进行讲解,重点放在了语法的“法”上面;而在将其翻译成《初学简径》的时候,减少了不同的分类,增加了许多实例和不同的动词,也就是说,将这部分的重点放在了词义的“义”上面(图7)。

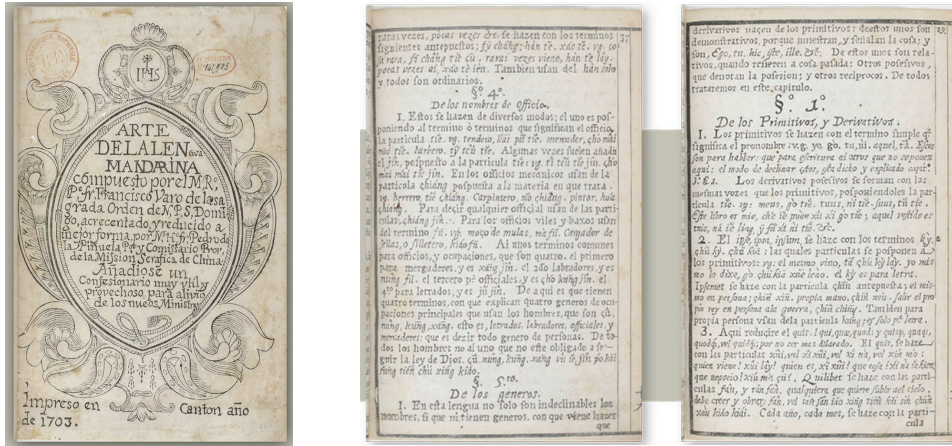


图 5 (左)《华语官话语法》封面书影;图 6 (右)《华语官话语法》内容,可以看出书中没有出现汉字

如果说《初学简径》的译者重写《华语官话语法》第八章的行为是谨小慎微地挑战了一下使用西方语言框架描述汉语的系统,那么特莱斯的《中文语法》则是对这套系统大刀阔斧的改革尝试。

《中文语法》的作者特莱斯从 1812 年开始在那不勒斯中国书院的中文系学习汉语,在次年的二月份便开始了《中文语法——为那不勒斯中国书院使用》的写作以及编撰工作。对于当时还是汉语初学者的特莱斯来说,这样的工作毫无疑问是一个巨大的挑战。书院里的中文藏书以及中国老师的帮助给予了他莫大的支持。

《中文语法》是第一部用意大利语写成的汉语教科书,<sup>43</sup>但没有完成,自然也没有正式出版。目前有两个手写版本,分别是:那不勒斯国家档案馆馆藏的抄本,以及那不勒斯国家图书馆所藏的抄本。

从标题上来看《中文语法》容易让人产生误解,尽管标题和卫匡国(Martino Martini, 1614-1661)的《中国文法》(*Grammatica Sinica*)很像,但是与《中国文法》这样对汉语语法的研究书籍不同的是,特莱斯的书是一本从零开始的语言教科书。从书的副标题便能看出特莱斯一开始写这本书

<sup>42</sup> 丁娜娜,《那不勒斯中国学院历史沿革及其中文教学》,北京外国语大学硕士论文,2009年,第21-25页。

<sup>43</sup> Famularo, D., & Hong, S. “La didattica del cinese al Collegio dei Cinesi di Napoli durante il decennio francese: uno studio sulla Gramatica Chinese di Giovanni Filomeno Maria Terres (1813)”, *Convegno annuale CIRSIL Centro Interuniversitario di Ricerca sulla Storia degli Insegnamenti Linguistici*. P.21

的目的是打算撰写一本以教学为目的,能在中国书院使用的教科书。全书分成两个部分:第一部分是“从零开始,认识中文汉字的组成以及发音”;第二部分则是讲述汉语的语法。特莱斯只完成了第一部分,第二部分则并没有完成。书中的第二部分主要采用八大词类的分类方式来讲述汉语语法。

由于第二部分并没有完成,总体上的想法也与以前的语法书并无较大的区别,所以在这里不加以讨论。而第一部分则是特莱斯和前人编纂语言教课书思路不太一样的地方。

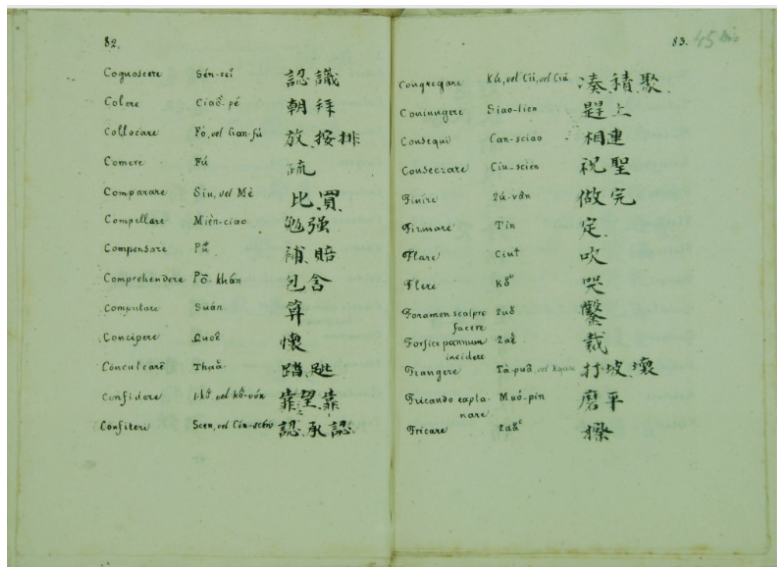


图7 《初学简径》第八章书影。相较原本增加了很多动词实例,并且使用了汉字

人类对于自身的问题会进行哲学性的思辨,所以语言研究的诞生可以说是水到渠成的一件事。无论是古希腊还是中国,从很早以前便开始对自己的语言进行思考和研究,顺势诞生出了自己语言的语法系统。从古希腊诞生的语法研究可谓是众所周知,尤其是公元前一世纪亚历山德里亚学派的学者狄奥尼修斯·瑟拉克斯(Dionysius Thrax)在撰写其著作《语法术》(*Tékhnē grammatikē*)并将希腊语的词类分为八大类(octavo partes orationis)之后,这一套西方语法框架便被传承了下来,是西人分析研究其它语言的一个有力工具。同样,来华传教士们编纂的汉语语法书以及教科书,基本上都是以八大词类为框架的。

然而中国对于语言的研究就显得不像古希腊那样家喻户晓了。由于汉语是区别于印欧屈折语的孤立语,所以中国诞生的语言研究和语法规律与从古希腊诞生的语法学相差很大。作为孤立语的汉语缺少词形的屈折变化,它通过添加虚词和改变词序来达到改变句子的意义,各类词词性之间的界限相对模糊,将其分类并没有太大的意义。于是,中国人将对汉语的研究侧重点放到了“字”的上面。秦汉之交,对应到西方刚好是古希腊和罗马共和国时期,有人编纂了一本具有语法性质的书籍《尔雅》;西汉东汉又出现了扬雄的《方言》以及许慎的《说文解字》。可以看出,从根源上中国的语法学研究就与西方的不同,西方语法研究的对象是词,各种词的变化和组合规则便成了西

方语法；而中国语法的研究对象则是字，对于字的读音、词义和字形进行分析。<sup>44</sup>

特莱斯这本教科书最大的特点便是首次将汉语教学的重点放在了“字”的上面。作者在介绍汉字的时候，是将其作为象形文字来进行说明的。讲解汉字的时候，将内容分为了四列，第一列作为象形文字的原始图案；第二列为汉字；第三列为发音；最后一列则是意大利语的释义（图8）。也就是说，特莱斯可以说是跳出了西人使用八大词类教学汉语的思维，在此基础上增加了对于“字”的介绍和讲解。尽管画图也许并不是讲解汉字最合适的方式，毕竟许多汉字的抽象意义并不太能够通过画图来解释清楚；将这本书的第一部分讲解重点放在“字”上也有很大可能是中国书院中国人汉语教师的主意；但是这种以“字”为重点的汉语讲解方式为西人的汉语教材编写提供了另外一种可能性。

可惜的是，这本教材最终并没有完成，所以也没能够作为教科书在书院的中文系使用。

总体上来说，万济国神父在1682年写《华语官话语法》的时候，十分自然地继承了瑟拉克斯的八大词类系统，以此作为分类目录，编纂汉语教科书。到了十九世纪往后的那不勒斯，无论是将《华语官话语法》翻译成《初学简径》的译者，还是编写《中文语法》的特莱斯，在已经意识到汉语以及拉丁语语言体系差异的条件下，都有着一种尝试走出八大词类的框架、找到一份真正适合汉语的框架的倾向。但是从结果看来，并没有取得很好的效果。



手稿书影

## 2) 第二阶段

第二阶段的代表人物是郭栋臣和王佐才。他们两人的年龄相对比较接近，又是老乡，还是书院同一批的毕业生。两人都编写了对后人影响很大的汉语教材。笔者接下来会逐一介绍两人的情况以及成就。

王佐才于1842年出生于湖北省，14岁进入圣方济·沙勿略神学院，以优异的成绩毕业之后，在18岁那年前往那不勒斯中国书院进行学习。1871年毕业，于次年获得了神父的职位。由于当时书院在缪拉政府的改革之后已经开始招收意大利的青少年，因此王佐才和郭栋臣两人均负责青少年汉语课程的教授。

在意大利期间，王佐才编写了三本汉语教材，除了1874年的《实用日常词汇与简短对话》（*Vocaboli Usuali e Domestici con Frasi Semplici e Dialoghi Facili e Brevi*），剩下的两本都没有得以出版。<sup>45</sup>

<sup>44</sup> 姚小平，《如何学习研究语言学》，北京大学出版社，2013年，47-54页

<sup>45</sup> 白桦：《论王佐才对海外汉语教学的贡献——那不勒斯中华书院汉语教材再探》，载《国际汉语教育4》，2010年，第91页。

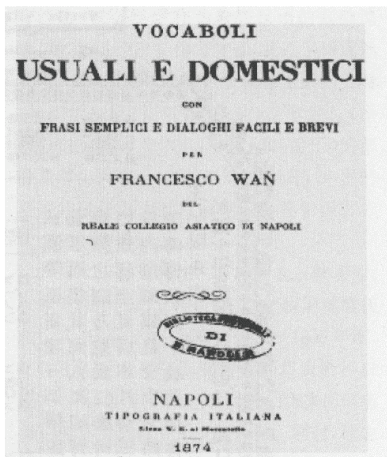


图9 《实用日常词汇与简短对话》书影



图10 《华学进境》书影

《实用日常词汇与简短对话》严格来说并非教科书，而是一篇分类对话词汇集。余下没有出版的两本分别是《中文语法概要》（*Sunto Della Grammatica Cinese*）以及《学说汉语新方法》（*Nuovo Metodo per imparare a parlare LA LINGUA CINESE*）。在《中文语法概要》当中，王佐才对汉语的语法进行了比较详细的解说。从最开始汉字的书写发音、到接下来的词法、再到最后的句法，都用意大利语进行了解说并且使用了很多汉字实例。另外一本《学说汉语新方法》分三部分，第一部分介绍汉语语音，第二和第三部分则说明汉语与意大利语在语法上的不同，并配以实例进行辅助讲解<sup>46</sup>。

另一位代表人物郭栋臣 1846 年出生于湖北，来华传教士认为他是可塑之才所以将其带回中国书院学习。1873 年顺利毕业，成为神父。随后和王佐才一起在书院向欧洲青少年教授汉语。郭栋臣编纂了很多有关中国历史文化的小册子，其中以意大利语版《三字经》最具有代表性；同时，他还用意大利语编撰了一本汉语教科书《华学进境》（*Saggio di un corso di Cinese*）

《华学进境》共五卷，另附有一本《华学进境-小引》。其中《小引》主要介绍汉语的语法，为读者介绍了汉字的造字法、写法、标点发音等等。而五卷本的《华学进境》本体，作为初学汉语时的教材，郭栋臣选取了中国经典作为课文。五卷的内容分别是：北方官话、文学语言、作文、有趣的学习、文选。

王佐才和郭栋臣在这个时期所做的工作，意义十分重大。在汉语课程向欧洲青少年开放的时候，编纂出以本国文化以及语言系统为立足点的教科书，无疑对汉语的传播以及加深欧洲人对汉语语言的认识起到了十分积极的作用。

两个阶段的区别十分明显。在第一阶段之前，欧洲人编纂的汉语教科书都是以从古希腊传承下来的“八大词类”的语言框架为基准，借以一门屈折语的语法体系分类作为教科书的目录，来教

<sup>46</sup> 同上 第 92 页

授一门作为孤立语的汉语；到了第一阶段，两名跟书院关系密切的意大利人进行了一些尝试，欲在“八大词类”的基础上进行调整或者改进，或者跳出这种用西方语法框架描述汉语的固有思维，但是并没有达到很好的效果；到了第二阶段，则出现了两位用意大利语编纂汉语教科书的中国人，他们第一次在欧洲编纂出了从汉语语法系统本身出发的汉语教材，并尝试向欧洲人传递两种语言的区别。

无论是对于培养中国本土传教士，抑或是教授欧洲人学习汉语来说，马国贤在那不勒斯创立的中国书院都具有划时代的意义：该书院是设在欧洲的第一所中文学院。从历史上来看，之前在欧洲的国家中从来没有建立过如此的一家教授汉语的学院，并且很重要的一点是，由于参与学院建设的有中国人，所以在那不勒斯中国书院还能够“说”汉语。

尽管现在听起来，利用被教学的语言本身来教授外语是一件很正常的事情，但是在彼时，在中国与西方的交流甚少的情况下，西方人获取汉语知识的途径只有书籍。比如 19 世纪著名的法国汉学家雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Remusat, 1788-1832）就是完全通过书籍来学习汉语，其本人也从来没有来过中国。德国著名的语言学家甲柏连孜（Georg von der Gablentz, 1840-1893）也是通过阅读学会的汉语，并且完成了《汉文经纬》（*Die chinesische Grammatik*, 1881）一书。因此，从这个方面来讲，马国贤在那不勒斯创立的中国书院，以汉语来进行汉语教学，对于中国语言文化在欧洲的传播可以说是一个突破。

## 五. 结论

马国贤从加入天主教会的那一刻起，便是以教会的利益为出发点来行动的。他来到中国，进入清廷成为宫廷画师，在皇帝与教皇之间调解矛盾，后来回到那不勒斯建立中国书院，这一切都是以完成自己作为传教士的使命为目的的。但是这些行动造成的客观后果却为中西文化的交流作出了巨大的贡献。

首先，马国贤在中国期间，在不违背天主教教义的前提下，入乡随俗，用中国的礼仪来敬礼康熙皇帝，同时尝试缓解罗马教会与康熙之间的矛盾。其次，马国贤清楚地意识到，西方人如果想要顺利地在中国传教，取得皇帝的支持以及民众的信赖是必不可少的。他认识到了汉语学习以及了解中国文化的重要性，着力于培养懂得汉语、了解中国文化的传教士。最后，回到意大利创立中国书院，培养中国的本土传教士，让他们学成后回到中国传播天主教。尽管马国贤的所作所为最终的目的都是为了让天主教更加顺利地在中国传播，但客观地讲，在促进天主教在中国传播的同时，马国贤不仅缓解了朝廷与教皇之间的矛盾，更将汉语和中国文化带回了意大利，中国书院的建立更是影响了意大利人对于汉语的认识，并让汉语和中国文化在意大利传播开来。

所以笔者认为，马国贤对于中国语言文化在意大利的传播所做出的最重要的贡献主要集中在以下三点：一、帮助缓解教会以及朝廷的矛盾。这并不是马国贤一个人的功劳，而是很多在中国“识时务”的外籍传教士所做的共同努力。他们本着谦逊并且尊重中国文化的态度，保持住了中国和西方的联系。二、把自己在中国培养的人才带回了意大利。马国贤想要将他们培养成传教士，

再让他们返回中国进行传教。这样的作法带来了两个好处。首先，相对于西方传教士而言，中国传教士更能被朝廷接受。培养的中国传教士也成为了日后中外交流的使者。其次，这是第一次有知晓汉语和中国文化、并且将会在西方国家长期生活的中国人从中国来到意大利。三、建立了培养中国传教士的中国书院。当其教学中心转移到了教授意大利人汉语时，这所学院成为了欧洲第一所汉语学院。同时，学院的发展不仅让更多的意大利人接触到了汉语，也让意大利人逐渐加深了对汉语的认识。

像马国贤这样的传教士，他们带着欧洲的语言和知识走向了世界，最终也将世界的语言 and 知识带回了欧洲。我们可以说，如果没有这些传教士的存在，那么欧洲人的语言观将会禁锢在印欧屈折语的框架下。马国贤带回的和中国相关的知识，以及建立的中国书院，无疑为之后意大利乃至整个欧洲语言学的发展奠定了基础。

## 近代東西言語文化接触研究会

本会は、16世紀以降の西洋文明の東漸とそれに伴う文化・言語の接触に関する研究を趣旨とし、具体的には次のような課題が含まれる。

- 1、 西洋文明の伝来とそれに伴う言語接触の諸問題に関する研究
- 2、 西洋の概念の東洋化と漢字文化圏における新語彙の交流と普及に関する研究
- 3、 近代学術用語の成立・普及、およびその過程に関する研究
- 4、 欧米人の中国語学研究（語法、語彙、音韻、文体、官話、方言研究等々）に関する考察
- 5、 宣教師による文化教育事業の諸問題（例えば教育事業、出版事業、医療事業など）に関する研究
- 6、 漢訳聖書等の翻訳に関する研究
- 7、 その他の文化交流の諸問題（例えば、布教と近代文明の啓蒙、近代印刷術の導入とその影響など）に関する研究

本会は、当面以下のような活動を行う。

- |     |                                      |
|-----|--------------------------------------|
| 第1節 | 年3回程度の研究会                            |
| 第2節 | 年2回の会誌『或問』の発行                        |
| 第3節 | 語彙索引や影印等の資料集（『或問叢書』）の発行              |
| 第4節 | インターネットを通じての各種コーパス（資料庫）及び語彙検索サービスの提供 |
| 第5節 | (4)のための各種資料のデータベースの制作                |
| 第6節 | 内外研究者との積極的な学術交流                      |

### 会員

本会の研究会に出席し、会誌『或問』を購読する人を会員と認める。

本会は、言語学、歴史学、科学史等諸分野の研究者の力を結集させ、学際的なアプローチを目指している。また研究会、会誌の発行によって若手の研究者に活躍の場を提供する。学問分野の垣根を越えての多くの参集を期待している。

本会は当面、事務局を下記に置き、諸事項に関する問い合わせも下記にて行う。

〒564-8680 吹田市山手町 3-3-35 関西大学文学部中国語中国文学科  
内田慶市研究室 (Tel. ダイヤルイン 06-6368-0431)

E-mail: u\_keiichi@mac.com

URL: <http://keiuchid.sakura.ne.jp>

代表世話人：内田慶市