

# 汤显祖与利玛窦相会韶州考

## ——重读《端州逢西域两生破佛立义,偶成二首》

宋黎明

(南京大学 思想研究中心, 江苏 南京 210008)

**摘要:**徐朔方教授首次指出,根据汤显祖《端州逢西域两生破佛立义,偶成二首》,诗人于1592年春在端州(肇庆)所遇为利玛窦和石方西。然而,这一观点近来遭到挑战,比如龚重谟教授争辩说,1592年春利玛窦不在端州而在韶州,而且利玛窦当时的称谓是“天竺僧”,并非汤诗中的“子”、“生”之类。本文证明汤显祖所见确为利玛窦和石方西,但见面地点不是端州而是韶州,而利玛窦当时正在尝试改名。本文也订正汤诗中的一些讹误,并对诗作的主旨等提出新的解释。

**关键词:**汤显祖; 利玛窦; 石方西; 端州(肇庆); 韶州(韶关); 天竺; 佛主

**中图分类号:**K207 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-8445(2012)03-0001-06

端州逢西域两生破佛立义,偶成二首:

画屏天主绛纱笼,碧眼愁胡译字通。正似瑞龙看甲错,香膏原在木心中。

二子西来迹已奇,黄金作使更何疑。自言天竺原无佛,说与莲花教主知。

汤显祖上述诗作在学界备受关注,因为它与著名耶稣会士利玛窦的名字联系在一起。四十年前,徐朔方先生首次提出,汤诗中“西域两生”指利玛窦和石方西<sup>①</sup>。这一见解为学界普遍接受,但近年来也有一些学者提出质疑,其代表人物为龚重谟先生,他撰文提出“七疑”,并称附和徐朔方之说者为“鹦鹉”<sup>②</sup>。笔者自视为“鹦鹉”之一,虽然并不满足于“学舌”。本文赞同汤显祖所见为利玛窦和石方西之说,但指出他们见面的地点不是端州而是韶州,并证明当时利玛窦正在尝试改变称谓。本文也试图解答龚重谟提出的其它一些疑问,并纠正汤诗中三处刊误或笔误。

### 一、诗题一:“端州”为“韶州”之误

诗题《端州逢西域两生破佛立义,偶成二首》,开门见山点明见面地点,而“端州”(即肇庆)偏偏是汤显祖见利玛窦的障碍。徐朔方考证说,汤显祖在万历二十年(1592)春路过肇庆时写下这两首七绝,“这次相见当是由于利玛窦等两人因事回到肇庆,或路过那里”。然而,利玛窦此间正在韶州(今韶关),该年年底才有端州之行。端州是明末耶稣会士在中国的第一个落脚点,1589年利玛窦被迫移居韶州,居至1595年春,其间只有两次离开,一次是1592年2月20日去南雄,逗留时间约七八天<sup>[1]318</sup>;另一次是同年11月15日之后前往端州和澳门,并于次年1月17日后返回<sup>③</sup>。1592年底或1593年初,利玛窦曾在端州短期逗留,但此刻汤显祖已经远离广东。因此,1592年春汤显祖端州逢利玛窦是一个无法成立的命题。在肯定此诗不是伪作的前提下,我们需要重新考察汤显祖见面

①徐朔方《汤显祖和利玛窦》,载《文史》第十二辑,1981年。徐朔方《汤显祖评传》(南京大学出版社,1993年)有《会见利玛窦》一章专论此事,本文有关徐朔方的引文均出自此章,以下不一一注明。

②参见龚重谟《汤显祖在肇庆遇见的传教士不是利玛窦——也谈汤显祖与利玛窦》[J]//2006中国·抚州纪念汤显祖逝世390周年国际学术研讨会,2006。

③1592年11月15日利玛窦在韶州曾致函总会长,其中内附一短函,为利玛窦1593年1月17日在澳门所写,由此可以判断他在1592年11月15日之前尚未离开韶州,而次年1月17日之前尚未离开澳门。见《利玛窦信函》(M.Ricci, Lettere,1580-1609, Macerata 2001),第169-180页。

收稿日期:2012-01-03

作者简介:宋黎明(1959-),江苏扬州人,南京大学思想史研究中心特约研究员。

的对象、见面地点和见面时间。

至今为止,学界质疑的重点是汤显祖见面的对象,即徐朔方提出的利玛竇和石方西。龚重谟否认徐朔方的结论,并提出汤显祖所见可能是另外两个耶稣会士苏如汉(João Soeiro)和罗如望(João da Rocha)。这是一个大胆的假设,但缺乏起码的证据。早期来华传教士的行踪相当清楚,苏如汉1591年7、8月到达澳门,1595年12月24日赴南昌;罗如望1591年8月到达澳门,1597年7月赴韶州<sup>[2]</sup>。他们两人没有去过端州,1595年之前更未进入中国内地,汤显祖在1592年春不可能在端州与他们相遇。明代闭关自守,外国人进入中国非常困难;除了利玛竇、麦安东(Antonio Almeida)和石方西,1592年在中国内地没有其他西方传教士;除了定期进入广州经商的葡萄牙商人,1592年在中国其它地方也没有其它西方人。如果汤显祖诗作中的“西域两生”指西方传教士甚至更广泛意义上的西方人,则非利玛竇及其同伴莫属。事实上,如同徐朔方已经论证而且本文将有所补充的是,汤显祖所见必为利玛竇及其同会。

既然汤显祖所见为利玛竇及其同会,既然汤显祖来往临川(今江西抚州市)和徐闻(今广东徐闻县)时耶稣会士均在韶州,唯一的可能性是这次见面地点不是端州,而是韶州。端州和韶州均在广东境内,一字之差,容易混淆。韶州位于交通要道,是汤显祖往返的必经之地。汤显祖1591年秋从临川南下徐闻时没有经过端州,1592年春似乎也没有动机绕道端州北上。除了诗题中的“端州”二字,汤显祖途经端州没有其它旁证。事实上,只有在韶州,汤显祖才能“逢西域二生”,而如果在端州或其它地方,汤显祖只能见到利玛竇一人。耶稣会士在华之初,寓所人数通常为二人,而且如果有人外出,必有另一人留守家中,没有二人同时出行的记录。1592年初利玛竇南雄之行以及随后的端州和澳门之行,石方西均在韶州看家。虽然利玛竇此间出游往往有钟鸣仁或黄明沙以及仆人同行,但如同徐朔方指出的那样,“他们和诗中所写‘碧眼愁胡’不合”。因此,汤显祖“逢西域二生”,地点必为韶州。另外,汤诗中有“画屏天主绛纱笼”句,这是龚重谟提出的疑问之一,他认为利玛竇如果到端州,“不可能将‘天主画屏’

随身背带在身边”。“天主画屏”不便携带,也不宜离开韶州寓所,甚至一般不会离开祭坛。利玛竇晚年回忆说,1591年春节他将“那幅美丽的祭台上的神像(la bella ancona)”搬到客厅数日,以便让民众观赏,而平常这幅画像“总是放在里屋的小堂里,妇女和其他下层人不能观看”<sup>①</sup>。因此,汤显祖只有在韶州寓所登堂入室,方得一睹“画屏天主”。

汤显祖在韶州逢“西域二生”,那么时间上则有1591年秋和1592年春两种可能性,一是在1591年秋南下的去路,另一个则是在1592年春北上的归途。在第一种情况下,汤显祖所见为利玛竇与麦安东,第二种情况下所见则为利玛竇和石方西。1591年10月17日麦安东去世后,石方西于1591年12月8日从澳门出发,圣诞节前到达韶州。据记载,汤显祖在1591年阴历九月初从临川动身,当年春节为1月25日,这意味着实际启程时间为公历9月底或10月初;根据一般旅行速度,从临川到韶州大约需要十天左右的时间,考虑到麦安东去世前重病一周,病中显然不便会客,所以1591年秋汤显祖见利玛竇以及麦安东的可能性较小。从徐朔方《汤显祖全集》编排顺序看,《端州逢西域两生破佛立义,偶成二首》被列入1592年春北上途中,这次他没有留下有关韶州的其它诗作,也许因为他没有进入韶州城,而仅仅在城外慕名拜访了利玛竇。这种情况并非偶然,与利玛竇颇有交往的韶州同知刘承范指出,利玛竇声名显赫,“诸达官过韶间,有不入城而独谒西僧者”<sup>[3]</sup>。因此可以确定,汤显祖见利玛竇的时间为1592年春,“西域两生”则为利玛竇和石方西,见面地点为韶州。

## 二、诗题二:“二生”与“二子”、“道人”

诗题中“端州”无疑为讹误,而随后的“西域两生”并非如此,诗中“二子西来”是其佐证。无论如何,“二生”或“二子”的称谓也给这次见面蒙上疑云。学界通常的看法是,范礼安同意在华耶稣会士易服改名在1594年,而利玛竇正式易服改名则在1595年,在此之前的称谓是“天竺僧”或“和尚”。对于这个问题,徐朔方解释说:“这个‘生’不

<sup>①</sup>德礼贤考证说,此像即圣母怀抱圣婴像,由菲律宾一个虔诚的神父赠送,但也可能直接来自墨西哥。《利玛竇资料》第1卷,第305页。

是后来的学生之生,而是和‘子’字一样,是用于文人士大夫之间的尊称,相当于后来的‘先生’”。这个解释没有触及问题的实质,不足以释疑。为了肯定“西域两生”为耶稣会士,必须证明1592年春利玛窦可能已经改名或尝试改名。

众所周知,对于利玛窦的易服改名,瞿太素起了重要的作用。艾儒略《大西西泰利先生行迹》写道,(瞿太素)“适过曹溪,闻利子名,因访焉。谈论间,深相契合,遂愿从游,劝利子服儒服。”李之藻《读景教碑书后》也说:“即利氏之初入五羊也,亦复数年混迹,后遇瞿太素氏,乃辨非僧,然后蓄发称儒,观光上国。”利玛窦本人晚年回忆说,瞿太素在韶州时已经宣扬耶稣会士的“文人(leterati)”之名<sup>[1]298</sup>。瞿太素在《交友论》序言中介绍两人在韶州的交往说:“万历己丑,不佞南游罗浮,因访司马节斋公,与利公遇于端州,……及司马公徙公于韶,予适过曹溪,又与公遇,于是从公讲象数之学,凡两年而别。”瞿太素在韶州的两年为1589年和1591年,因此1591年秋或1592年春汤显祖在韶州登门拜访时,利玛窦对来客自称“子”、“生”,完全是可能的。

在1592年初的南雄之行中,利玛窦始终乘坐轿子,并在年底对耶稣会总会长(Claudio Aquaviva)解释说,此举主要动机是为了增加传教士的威望,模仿中国的“要人(principali)”,并区别于中国的僧人<sup>[4]172</sup>。据此可以判断,在南雄之行中利玛窦使用的称谓不是僧或和尚,而是或“子”、“生”或“士”之类。1595年出韶州后利玛窦一直不离轿子,但平时在韶州以及1592年底去端州和澳门都是安步当车,个中原因当为熟人面前难以改头换面,何况正式易服改名也需要上司的允准。在1594年年底按照范礼安指令蓄发留须之前,利玛窦思变并试变,主要在外地或对外地过客偶尔为之。在日期署为1590年3月教皇西斯都五世致万历皇帝的国书中,我们可以发现这样的句子:“今再令上僧四人,……代生趋拜足下,外具敝国土物为贽,薄将鄙诚”,“又望足下不弃贱壤,爰赐硕

才杰士,泛航而来使,生常瞻懿范,……则生之荷恩,宁有涯哉。”<sup>[5]494</sup>这份国书的捉刀者为利玛窦,既然他让教皇称中国皇帝为“足下”并自称“生”,那么不难想象,他与汤显祖见面时也会以“生”自称。

利玛窦正式易服改名是在1595年春离开韶州之后,他身穿直裾,头戴东坡巾,并用意大利文给自己起了一个新称谓predicatore letterato,而根据德礼贤的考证,其中文对应词为“道人”<sup>①</sup>。有趣的是,“道人”与“子”、“生”之间存在着一定的渊源关系。明李渔《觉后禅》第二回谈到士人的别号说:“看官要晓得元来之时士风诡异,凡是读书人不喜称名道姓俱以别号相呼。故士人都有个表德,有称为‘某生’,有称为‘某子’,有称为‘某道人’。大约少年者称生,中年者称子,老年者称道人。”在这个意义上,1595年春利玛窦出韶州时使用的“道人”,可视为1592年春“子”、“生”的延续。此外,汤显祖别号“清远道人”,利玛窦的“道人”新称谓或许从中得到启发。

### 三、诗之一:“碧眼愁胡译字通”

首句“画屏天主绛纱笼”中的“天主”,是中国儒佛道三教通用的一个术语,后被罗明坚首次用于表示西方的Deus或Dio。根据徐朔方的解释,诗中所说的“画屏天主”,当为“以镜框之类所供奉的耶稣画像”。然而,根据现有资料,“画屏天主”其实是玻璃框中的圣母怀抱圣婴像。肇庆期间耶稣会士供奉的就是圣母像,仙花寺内设立的也是“圣母小堂”<sup>[5]422</sup>。韶州寓所的情况大同小异,根据刘承范《利玛(窦)传》,韶州寓所的祭坛有三层,“上祀天主母,中祀天主,他无祀焉。”利玛窦在与刘承范以及韶州知府谈论宗教时说:“唯以天下之至称者,莫于天苍苍之表,惟神主之,而此神实生于此母,故本国止祀一神。”刘承范接着写道:“及视其像,绘在玻璃板中,非金非玉,然须眉眼目,俱觉微动,真神物也。”<sup>②</sup>汤显祖所见当为同一

①这个名称一直使用到北京,冯时可《蓬窗续录》载:“余至京,有外国道人利玛窦,……道人又出番琴……。”《利玛窦资料》第1卷,第338页,注3。关于“道人”称谓,参见宋黎明《师父的新装—利玛窦在中国(1582—1610)》,南京大学出版社2011年,第94—98页。

②刘承范《利玛(窦)传》,同上。澳门不乏类似的画像,印光任、张汝霖《澳门记略》下卷《澳蕃篇》:“寺首三巴,……所奉曰天母,名玛利亚,貌如少女。抱一婴儿,曰天主耶稣,衣非缝制,自顶被体,皆采饰平画,障以琉璃,望之如塑。”这尊神像后来被利玛窦带到南昌,李日华亲眼得见,其《紫桃轩杂缀》写道:“余见大西国人利生者,持一神象见示,乃先团聚五色鸟毛为之,而外用玻璃四合函之,极其精妙,岂其国亦群鸟委羽耶?”载《四库全书存目丛书》子部108,第28页。

神像。龚重谟将“画屏天主绛纱笼”解释为“绛纱笼”罩着“天主画屏”，“绛纱笼”仿佛王播《题惠昭寺木兰院二首》末句中的“碧纱笼”。然而，“碧纱”不妨用来罩护寺壁题诗，“绛纱笼”却与蜡烛形影不离。例如，辛弃疾《一剪梅》“绛纱笼烛照于飞”，宋无名氏《更漏子》“绛纱笼，金叶盖，向晓灯花犹在”，谢逸《浪淘沙》“铜荷擎烛绛纱笼”；《元史》卷七十二志第二十三《祭祀》中，“椽烛”、“绛烛”、“素烛”等，“皆绛纱笼”。汤显祖本人在《邯郸记》中使用了类似的“绛纱灯”，第二十七出《极欲》中卢生吩咐二十四名女乐，“每房门上挂一盏绛纱灯为号，待我游歇一处，本房收了纱灯，余房以次收灯就寝。”“绛纱笼”同“绛纱灯”，指大红灯笼。根据利玛窦的记载，1591年春节期间他曾将“天主画像”摆在客厅的祭坛上让人参观，四壁挂着三棱镜、绘画和许多灯笼(molte spere e candele)<sup>①</sup>。1592年春汤显祖在韶州所见相同，“画屏天主绛纱笼”即天主像旁挂着大红灯笼，中西合璧，别有风味。

次句“碧眼愁胡译字通”让龚重谟提出两个疑问。首先，他质疑说，“如果1592年春汤显祖在肇庆所遇的传教士真是利玛窦和石方西，那这时他俩应是僧侣打扮，不留须发，虽有‘碧眼’但无‘愁胡’；既有‘愁胡’，就不是那时的利玛窦的真实面目，就不能妄加肯定是利玛窦。因为利玛窦不能因汤显祖的出现突然长出‘愁胡’来。”龚重谟显然误解了“愁胡”，“愁”是一种情绪，可形容胡人而不可形容胡子。汉王延寿《鲁灵光殿赋》云：“胡人遥集于上楹……状若悲愁于危处。”此处“愁胡”指胡人深目似愁，后多用以形容鹰眼，如杜甫《王兵马使二角鹰》：“二鹰猛脑绛徐坠，目如愁胡视天地。”至于“碧眼胡”，在古代诗文中更是屡见不鲜，通指来自西域的外国人，如“碧眼胡儿”、“碧眼胡僧”、“碧眼胡商”等，“碧眼”之“胡”统称为胡人，尽管“胡人”未必“碧眼”。汤显祖此处将“愁胡”和“碧眼胡”合而为一，“碧眼愁胡”泛指愁眉苦脸的外国人。需要说明的是，利玛窦不是“碧眼”，顾起元《客座赘语》卷六《利玛窦》称其“深目而睛黄如猫”。因此，汤诗“碧眼愁胡”当为用典，并非写实。

利玛窦和石方西面带愁容，也许因为用中文

交流有困难，所以需要有人从中翻译，即所谓“译字通”。龚重谟的另一疑问由此而来：“利玛窦来中国已是十个年头了。此时的他已是一个中国通，他习汉字，操流利华语，早已融入中国社会，进行传教活动根本就不需‘译字’便‘通’；要靠翻译进行传教只能是初入境不久的传教士。”龚重谟显然低估了汉语的难度，同时高估了利玛窦的语言才能。在华十年后，利玛窦的汉语水平当然不错，但并未到无所不通的地步。在与汤显祖见面一年后，利玛窦1593年致总会长函中称根据范里安的要求，他聘请了一个“相当博学”的私塾先生帮助他学习中文，并自嘲这么大的年纪反而要做“学童(putto di scola)”<sup>[4]185</sup>。中文口语对于利玛窦始终是个难题，特别是遇到高深问题时表达不易，例如根据他的自述，1599年初在南京与三淮和尚辩论时，在对人性之善恶发表议论后，当场有人站起来将他的话复述了一遍<sup>[1]</sup>。事实上，利玛窦大量在中国文人的帮助下著书立说，原因之一是他口语不行，他在1599年8月14日致友人函中承认，“因为他们(中国人)的语言发音很难，我用文字可说得更清楚。”<sup>[4]363</sup>直到定居北京，利玛窦的口头表达能力依然力不从心，王家植《题畸人十篇小引》对此直言不讳：“利子者，大西洋国人也，多髯寡言，持其国二十经者甚力。间以语听者，不解，利子乃为《天主实义》以著其凡；能听者解矣。”因此，1592年春利玛窦很可能需要通过译员与汤显祖进行交谈，尤其不要忘记汤显祖为饱学之士，或许还带点江西口音。

“正似瑞龙看甲错，香膏原在木心中”二句是一个比喻，似指外表粗糙而内涵奇妙。香膏即冰片，又称“龙脑”或“瑞龙脑”，段成式《酉阳杂俎》卷一《忠志》、卷十八《广动植之三》有此记载。洪刍《香谱》有关“龙脑香”条中增加“甲错”的概念，即“子似豆蔻，皮有甲错”。李时珍《本草纲目》卷五十二“龙脑香”条：“其叶正圆而背白，结实如豆蔻，皮有甲错，香即木中脂也。”徐朔方解释说，“诗以木质内含龙脑香比喻画屏围护中的天主图像”，似不尽妥当。“画屏”二句，上句写景，下句写人；景是衬托，人是主体，因此，这二句比喻“碧眼愁胡”较为合理，也容易解释。汤显祖要表达的意思也许是，别看这两个西方人不善言辞而愁眉苦

<sup>①</sup>德礼贤将 sfere 解释为 lampade，即笼统意义上的“灯”(同前，注5)，于是 molte spere e candele 便成为“许多灯和蜡烛”，这里的“灯”似乎指“油灯”。但是，利玛窦通常用 sfera 表示球形的东西，笔者认为它在与蜡烛一起指灯笼。(见《利玛窦资料》，第1卷，第305页)

脸,但他们谈论的内容还是饶有趣味的。这个幽默的比喻承上启下,七绝二记录了诗人所闻与所感。

#### 四、诗之二:“自言天竺原无佛”

来客造访,主人少不了介绍一下自己的来历。当年罗明坚和利玛窦一行从葡萄牙里斯本航海到印度果阿,前后大约六个月的时间(中途停留三个星期),但为了争取广东官员的同情而“给地柔远”,他们将旅行时间夸张了六倍之多。1583年1月罗明坚对肇庆知府称,他花费三年时间从天竺来到中国,1584年《新编天竺国天主实录》写明他们“三载方到明朝”;利玛窦以及后来的耶稣会士无一例外地重复这个话本,例如《辩学遗牍》复虞醇熙书中利玛窦称自己“泛海三年,而观光上国”。可以想象,1592年春利玛窦给前来访问的汤显祖自我介绍时说辞类似,诗人在七绝二中遂感慨系之:“二子西来迹已奇”。此处之“奇”,或为“神奇”、“稀奇”,似也可作“奇异”、“奇怪”解。

“黄金作使”当寓意仙人点石成金,汤显祖《扫除瓦砾成堆,偶望达官家二首》之一用典相同:“偶然开扫到池林,瓦砾堆高一丈深。若遇仙才能作使,此中真可筑黄金。”徐朔方解释“黄金作使”可能包含两层意思:“一是指这些洋商远涉重洋为的是发财致富;二是指当时人认为欧洲传教士掌握炼金术。”笔者认为,“黄金作使”当仅指黄白术,根据明朱孟震《邀宦余谈》:“南雄府有桥,水银商寓其处贩焉。讯之云,货之夷人,盖彼中能煎水银作白银,三年船来中国贸易,皆此物也。始不信,询之他商,如出一口。”<sup>[6]</sup>可见时人相信洋商也靠黄白术发财致富。无论如何,黄白术更与耶稣会士紧密相联,利玛窦在到肇庆一年后致函友人说:“他们(肇庆人)偷偷带领我们去看(汞)矿,要我们尝试从中提炼白银;如果提炼出很多银子,他们将与我们合伙而致富。”<sup>[4]74</sup>刚到韶州不久,当地一个官员还询问利玛窦“是否精通造银(se sabia fazer prata)”<sup>[4]139</sup>。南昌期间,利玛

窦黄白术名声日炽,1595年10月28日致友人函中,利玛窦解释在南昌吸引中国人的第一原因就是黄白术:“这里传言我会将水银变成白银,南昌有成千上万人关注此事,为此他们消耗了岁月和珍贵的财产,而至今无人会做此事。……许多人前来学习此术(questa scientia),他们认为这是仙人(santi)所为;我越说我对此事一窍不通(sicut asinus as lyram),他们越相信我会。”<sup>[7]</sup>利玛窦后来先后两次进入北京时,太监们对利玛窦的“造银术”表现出极为强烈的兴趣<sup>①</sup>。利玛窦晚年评论说,当时中国“许多骗子和游民自称通晓此术,并继续欺骗许多这种病态中的病人”<sup>[1]76-77</sup>。汤显祖显然不是这类“病人”,徐朔方指出,《扫除瓦砾成堆,偶望达官家二首》以及《送道兄邹华阳入越二首》等诗作<sup>②</sup>,“共同流露的那种热嘲冷讽的语调,却可以看出他是不相信这种黄白之术的”。在这个背景下,“黄金作使更何疑”句则显得极其可疑:“更何疑”意为无可置疑,似乎汤显祖对烧炼术坚信不疑,这显然有违其对黄白术的立场。笔者认为,“更何疑”当为“更可疑”之误。“二子西来迹已奇,黄金作使更何(可)疑”二句最后二字,大可概括汤显祖对利玛窦的基本态度,即“奇”而“疑”之。

“自言天竺原无佛”句,是判断利玛窦身份的关键所在,因为这是利玛窦的独家发明。早在1585年10月20日致总会长阿桂维瓦函中,利玛窦就提出佛教剽窃的假设:“有关中国宗派的需要长篇大论,此不详言。简单而言,高级宗派都是伊壁鸠鲁派,……其余较低的宗派是毕达哥拉斯派,承认灵魂不死,忌讳吃鱼吃肉,声称动物会转生为人,人也会转生为动物。该宗派在古代很可能有人来过这里(欧洲),但没有留下记载。”二十年后这个假设冠冕堂皇地写入《天主实义》:“古者吾西域有士,名曰闭他卧刺(即毕达哥拉斯-笔者注)。……彼时此语忽漏国外,以及身毒,释氏图立新门,承此轮回,加之六道,百般谎言,辑书为经;数年之后,汉人至其国,而传之中国。”冯应京《天主实义·序》重复说:“佛家西窃闭他卧刺

①第一次进入北京时,利玛窦提出进贡之事,某太监以利玛窦传授黄白术作为先决条件;见《利玛窦资料》,第2卷,第28-29页。第二次进京时,一天太监马堂率领200士兵搜查利玛窦的家当,企图获得利玛窦的宝石和造银术(l'arte di far l'argento);见《利玛窦神父1600年进京报告书》(1600 Relazione dell'entrata del P. Ricci nella corte di Pachino),罗马耶稣会档案馆藏,ARSI, Iap.Sin., I 198, 第3页。

②汤显祖《送道兄邹华阳入越二首》:“家世烧丹家转贫,抛家为令汉江滨。官方又失田园计,道路追寻草隶人。余才足食衰疲早,君幸迟衰生计难。独羨脏官归老健,一生赢得不求丹。”

(人名)劝诱愚俗之言,而衍之为轮回”。利玛窦对汤显祖所说,想必也是这番言论。

“自言天竺原无佛”是利玛窦的夫子自道,而随后的“说与莲花教主知”并非他的说辞。学界通常将二句混为一谈,龚重谟更用白话翻译道:“告诉佛祖啊!我们西方已没有佛教了,就连佛教发源地印度也不存在佛教了。”告诉佛主说印度无佛教,如同告诉孔子说中国无儒教,或者告诉耶稣说西方无基督教,其逻辑之荒唐不言自明。利玛窦肯定不会说这样的话,因为他完全否定佛教和佛主,无事需要“说与莲花教主知”,遑论要说的是“天竺原无佛”。相反,汤显祖是虔诚的佛教徒,“说与莲花教主知”实际上是他对利玛窦反佛言论的评论或反诘。因此,“自言”的主语是利玛窦,而“说与”的主语则是汤显祖。“自言天竺原无佛,说与莲花教主知”,其大意为“此人称印度本来没有佛,那就把这话说给佛主听听吧!”事实上,对于利玛窦反佛言论,狂热反佛者如冯应京固然一拍即合,而佛教人士则嗤之以鼻。虞淳熙《虞德园铨部与利西泰先生书》正告说:“原夫白马东来,香象西驾,信使重译,往来不绝,一夫可欺,万众难惑。堂堂中国,圣贤总萃,谓二千余年之人,尽为五印诸戎所愚,有是事哉?”明末佛教大师僧祿宏《答虞德园铨部》对利玛窦及其信徒进行了更加猛烈的抨击:“盖信从此魔者,必非智人也。且韩、欧之辩才,程、朱之道学,无能摧佛,而况蠢尔么魔乎?此么魔不足辩,独甘心羽翼之者可叹也。……今姑等之渔歌牧唱、蚊喧蛙叫而已。”与虞淳熙的一本正经以及僧祿宏的金刚怒目不同,汤显祖只轻轻松松地回一句“说与莲花教主知”,诗人的机智和诙谐跃然纸上。

## 五、汤诗的主旨问题

关于汤诗的主旨,徐朔方总结说:“诗题所说的‘破佛立义’和诗句‘自言天竺原无佛,说与莲花教主知’,指的就是利玛窦在汤显祖面前颂扬天主,破除佛教的一次传教活动。”这个结论值得推敲,因为除了不可将“自言”二句合而为一外,将“破佛立义”中的“义”释为“天主”,也不符合汤显祖的宗教立场。“破佛立义”容易让人联想起日后徐光启的“易佛补儒”,但“补儒”的“儒”是个具

体的对象,而“立义”的“义”则是泛指,将它解释为天主或天主教实在勉强。从汤诗看,利玛窦似乎没有对来客宣传天主教,即便在“自言天竺原无佛”时,他谈的更可能是毕达哥拉斯;换言之,利玛窦实际上有“破”而无“立”。更重要的是,“义”在古代指“正义”,对于汤显祖而言,“正义”只能是他所崇拜的佛教,天主教当属“歪门邪道”。笔者认为,此处的“立”当为“主”之误,“破佛立义”无法说通,而“破佛主义”则可以成立。“佛主”即汤诗中的“莲花教主”,“破佛主义”即破佛主之义或对佛主破义,或典出《逸周书·武称》“淫言破义”。因此,汤显祖所谓“破佛主义”,实际上暗讽利玛窦否定佛教和佛主的言论是“淫言”,即胡言乱语。

总而言之,汤诗生动地记录了中西两个文化名人在韶州的一次交往,其中既有交流,更有交锋。由于诗中的三处刊误或笔误,学界对于汤显祖与利玛窦见面的地点以及诗作的主旨等,均产生了一定的误解。如果订正这三处讹误,汤诗当写为:

韶州逢西域两生破佛主义,偶成二首:

画屏天主绛纱笼,碧眼愁胡译字通。正似瑞龙看甲错,香膏原在木心中。

二子西来迹已奇,黄金作使更可疑。自言天竺原无佛,说与莲花教主知。

### 参考文献:

- [1] 《利玛窦资料》(P.M.D'Elia, Fonti Ricciane: documenti concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615), Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, Roma 1942-1949)第2卷:76-77.
- [2] 荣振华.在华耶稣会士列传及书目补编[M].耿升,译.北京:中华书局,1995:555,639.
- [3] 刘承范.利玛(窦)传.//汉学研究.2011(13):372-376.
- [4] 《利玛窦信函》:172页.
- [5] 汾屠立.利玛窦历史著作集(Pietro Tacchi Venturi, S. J., Opere Storiche del P. Matteo Ricci. S. J., Filippo Giogretti, 1913)第2卷:494(附图4).
- [6] 朱孟震.邀宦余谈·外国异术[M]//四库全书存目丛书·子部(104卷):753.
- [7] 《利玛窦信函》:281-282,292,317;《利玛窦资料》第1卷:240.

(责任编辑:姚英)