



第四章 晚明傳教士中國意象的文化解析

傳教士的文獻只提供歐洲讀者一個他們眼中的中國意象，閱讀者其實是透過敘事者的眼睛來看中國，中國其實不是中國本身，而是傳教士對中國的敘述。傳教士敘述的中國與實際的中國在這個意義上產生了「偏離」，他們對中國的觀察雖是藉由親身經歷所獲得，但是在經由文字敘述的過程裡，會產生無意的偏離和有意的誤讀，並不一定和當時的中國現況吻合。

第一節 鉅細靡遺的文化觀察

大致來說，傳教士對明末中國社會文化的描繪是採取百科全書式的記載，極其廣泛地報導並研究中國，¹因為他們的讀者是鎖定在歐洲

¹ 從傳教士著作目錄中可以看出這點，以曾德昭的《大中國志》為例，在社會生活方面內容包含了中國人的品貌、性格、才智、嗜好；皇帝、皇后、太監；中國的貴人：皇親國戚、朝廷官員和儒生；不同性別和不同階層的服飾；禮節儀式：拜訪、會客、帖、上茶，送禮和還贈，宴會，遊戲和賭博，謙稱和尊稱，姓、乳名、學名、字、號；婚姻：娶妻納妾、媒人、嫁妝、婚禮、宮廷婚姻；喪葬：棺材、

同胞身上，利瑪竇的《中國札記》第一卷第一章明白指出：

中國和歐洲在風俗習慣上差別正如在地理位置上一樣，因為本書全部敘述是為歐洲人撰寫的，我認為有必要在開始紀錄我們在華經歷這項主要任務之前，簡略地述說一下這個國家的位置、它的風俗、法律以及其他類似的問題。我這樣做的目的，是使讀者不致因經常碰到那些否則就不得不插入的解釋性的段落而多次中斷日記的故事線索，感到厭煩。²

對中國人來說多餘、不值得一記的事實，在傳教士筆下都被詳盡地呈現出來，從司法、經濟、地域特色幾個方面可以看到他們對晚明社會深刻的觀察。

中國的司法制度一直是傳教士關注的焦點，他們的文字披露了中國獄政的腐敗黑暗，但是在與歐洲相較之後，他們卻肯定中國法制更能展現正義，葡萄牙籍的貝爾西奧神父（P.e Belchior）曾在中國沿海逗留很長的時間，並為了營救當時被控為海盜的葡萄牙商人幾次進入廣州，那些被囚禁的葡萄牙人透過神父的記述留下了這樣的訊息：

（中國）司法極為公正，判決的依據從來不是一方或另一方說的話，而是站在局外形成的看法，這樣就能做出公正的判決，並允許當事雙方保留權利。這樣做是因為害怕每隔半年朝廷在各城所進行的查案，要求他們提交報告，檢查他們的行為是否冤

葬禮、居喪、李太后及萬曆帝的葬禮，遺產繼承；傳統節日：春節、元宵、清明、端午、七夕和中秋、重陽節。

² 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983），頁3。

枉某人。3

葡萄牙人佩雷拉 (Galiote Pereira) 曾淪為中國囚徒，身為中國司法制度的受刑人，他將獄中經歷以文字紀錄下來，提供西方世界有關中國獄方折磨犯人的訊息：

打人的工具是竹條，從中劈開，做得光滑而無尖刺。被打的人趴在地上，行刑人使勁用竹版打他的屁股，旁觀者看見他們的凶勁都發抖。打十下就打出大量的血，二十或三十下打得皮開肉綻，五十或六十下要長期治療，如打上一百下，那就會喪命。

4

即使經歷過這些，他仍認為中國人即使身為異教徒，在主持司法公正方面卻有勝過基督徒之處，例如縣老爺審案公開過堂提問，提審時亦極有威嚴和耐性，審問犯人時有多人在場聽取證詞，他的結論是：

作為異教徒，我不知道有何事會比他們尊重我們這個事實，更足以證明他們的司法是值得稱讚的了，我們不過是俘囚和外國人。因為在基督教國土的任何城鎮，無論哪兒像我們這樣的陌生人萬一受到控告，我可不知道真正無辜者的案件將有什麼結果。5

³ 貝爾西奧，《中華王國的風俗和法律》，見王鎖英譯，《葡萄牙人在華見聞錄》，(澳門文化司署、東方葡萄牙學會、海南出版社、三環出版社出版發行，1998)，頁23。

⁴ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》(北京：中國工人出版社，2000)，頁74。

⁵ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁75-76。

在比較中國與歐洲的法律之後，佩雷拉認為中國法律深具彈性，且審判過程公開，證人難以造假，不似歐洲法庭中證人僅需面對檢察官與公證人，加上金錢賄賂風氣盛行，作假證的案例時有所聞。⁶他這種以比較性的觀點觀察中國文化的態度，成為後來西方人觀測中國的重要思考模式。曾德昭在南京教案時也曾被捕入獄，雖然他吃過刑罰的苦頭，透過比較，他還是發現了中國司法的長處：「他們的審判和我們的沒有什麼不同，但過程和判決不那麼繁雜，每件事都通過申請即上訴去完成，允許每個人為自己申訴。」⁷

中國地廣人眾，不同階級的人從外表到內在皆有著極大的差異，不同地域所呈現的文化亦各具特色，所以傳教士活動的區域與接觸的對象是值得關注的一點，克路士與拉達在中國停留的時間短，活動範圍亦僅限於東南沿海一帶，即便他們嘗試利用從中國蒐集的書籍和海外華人提供的訊息，建構全面的中國意象，但從字裡行間仍可辨識出哪些是他們親眼所見，哪些是間接得知。以克路士為例，他所遊歷的地區僅限於廣東省，所以他的資料大部分是抄襲前人的成果，不過他不滿足於抄襲，根據自身經驗增添了許多報導，特別是廣州的社會生活，以下節錄一段他筆下關於廣州養鴨人家的生活情景：

（河上）有許多貨船 有的船屬於貴人，船上有他們的僕役，僕役餵鴨的方式如下述：天大亮後他們給鴨子一點浸泡過的米吃，但不讓鴨子吃飽。餵過後，他們打開一扇朝著河的門，那裡有一道用藤竹搭的橋。鴨子前進時簡直是奇觀，因數量太多，在進出的時刻一隻翻滾到另一隻身上。鴨子在稻田裡一直吃到晚上， 我發現這些船上有很多鴨子，大小一個樣，認為他

⁶ 【美】史景遷著、阮叔梅譯，《大汗之國》（台北：台灣商務印書館，2000），頁36。

⁷ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁168。

們不可能是鴨或雞孵的，如果是的話，那會有大有小，因為那麼多的鴨子不能在同一天、兩天或十五天內孵出，所以我想知道是怎樣孵的，他們告訴我一兩種孵化法。

在夏天，把兩三千只蛋放在糞裡，靠氣溫和糞熱把蛋孵化出來。在冬天，他們用藤竹編成大籬笆，上面擺大量的蛋，下面用慢火，保持同一溫度若干天，直到孵化。用這種法子孵化出很多大小相同的鴨子。沿河有許多這類的船，所以各地都充分供應鴨肉。⁸

如果不是親眼所見，很難將細節描述得如此細膩，從這段文字可以看出克路士對廣州的著迷，出自一種對中國的熱情，他盡可能地將親眼所見的事物都記錄下來，不過他的紀錄僅止於物質層面，畢竟他停留在中國的時間就只有短短幾個月，所以儘管他的資料補充了很多馬可波羅遺漏之處，⁹但仍無法觸及中國文化較深層的一面。拉達也僅在中國停留兩個月，所以他筆下的中國，部分是他們親眼所見，部分是採自中國的書籍和中國人的論述，他利用在華期間蒐購了大量中國書籍，返回馬尼拉之後，再聘請一些寓居菲律賓受過教育的華人，為他翻譯這些書籍，以便他能透過這些資料增進自己對中國文化、經濟、社會生活等方面的了解。不過其書中關於中國的描繪多屬泛泛之論，只有少數資料的確反映出晚明社會的現況，例如他對福建婦女所做的觀察就顯得全面且客觀，他說：

⁸【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁143-144。

⁹ 比如長城、茶的飲用、婦女纏足及中國文字的特色等等，這些在《馬可波羅遊記》中都沒提到，而克魯士在廣州僅僅居住了幾個月，他的描述卻比在中國住了許多年的馬可波羅更清楚詳細，同時他更是第一個介紹評論中國音樂的外國人。

女人與外界隔絕而且是貞潔的。我們很少在城市和大鎮看見婦女，除非是老嫗，只有在村裡，那裡看來要單純些，可以看到更多女人，他們甚至在田地裡幹活。¹⁰

較晚來到中國的耶穌會士多強調上層婦女的閉居，但拉達卻留意到婦女閉居的規範並非被奉行於全中國，在城鄉之間其實是有差異的，拉達在中國活動的區域僅限於福建一帶，他的觀察跟中國文獻所記載的相當吻合，明代一般農家成年男女都參與農業生產的工作，如萬曆時人屠隆（1542-1605）所述：「男耕女織，外內有事。田家婦女，亦助農作；鎮市男子，亦曉女紅。」¹¹說明了江南普遍存在「夫婦並作」的情形。¹²雖然在絕大多數的情況下，婦女在生產活動中的地位未能跟男子平起平坐，但是她們所發揮的輔助作用不容小覷，根據大陸學者李伯重的研究顯示，江南地區的男女分工發展到了明末，才形成所謂「男耕女織」的模式，他指出：江南原本屬於水稻一年一作制，因此男子農閒時間多，加上織布工作繁重，在體力上佔優勢的男子容易勝任，所以原本紡織的工作是由男子擔任主力，女子僅在旁輔助。不過到了明代中晚期，以一年二作為基礎的「人耕十畝」模式躍居支配地位，男子在逐漸轉向更專業化的農作時，也慢慢退出了農家紡織業，他們原來所擔任織布的工作，自然就落到農家婦女身上，加上明代晚期由於棉取代麻成為紡織業的主要原料，使得婦女成為江南農家紡織業的主要承擔者。¹³天啟末年在上海、嘉定一帶傳教的曾德昭指出：

¹⁰ C.R. Boxer, *South China in the Sixteen Century*, pp.283, London, 1953.

¹¹ 明·屠隆，《由拳集》收入《四庫全書存目叢書》集部第180冊，（台南：莊嚴文化出版公司，1997）卷十六 與王百穀二首，頁52。

¹² 李伯重，從「夫婦並作」到「男耕女織」- 明清江南農家婦女勞動問題探討之一，《中國經濟史研究》1996：03，頁99-107。

¹³ 李伯重，「男耕女織」與「婦女半邊天」角色的形成，《中國經濟史研究》1997：03，頁10-22。

其西部地區最富庶，盛產棉紗，當地人肯定的說，僅在常州（Xanuchi）城及附屬廣大地區，就有二十萬台織布機，皇帝從這一個地方每年徵收十五萬克朗。由於織布機窄小，一間屋內經常安放許多台，差不多所有的婦女都從事這種行業。¹⁴

利瑪竇也曾提到上海縣城和郊區人口共有三十餘萬，其中織布工人就達二十萬之多，¹⁵不論這樣的數據是否精確，可以確定的是在江南地區紡織業是重要的生產活動，傳教士的觀察清楚地呈現江南婦女在生產活動中所扮演的重要角色。

史景遷在《文化類同與文化利用》一書中曾說過：

對於歐洲人來說，他有關中國的經歷是來自北京還是來自廣州，其間有很大的不同。因為那些以在北京的生活經驗為基礎發表對中國的看法的人幾乎都是教會的高級官員、政客、外交使節等，而在廣州的則大都是像安森那樣的水手，此外還有社會地位很低的英法商人。這些人在中國常常受過冷落，因為中國方面覺得無須為這些人提供特殊待遇；而那些到北京的西方人則享受到中國上層官僚的厚待。¹⁶

英國海軍部的第一任部長安森（George Anson）1793年奉英王之命前往南美洲與太平洋以打擊西班牙貿易，當他航行到中國沿海時，艦隊需要補給，所以他命令船隻停靠在廣州沿海，想要在此修理船隻，他認

¹⁴ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁16。

¹⁵ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（二），頁534。

¹⁶ 【美】史景遷，《文化類同與文化利用》（北京：北京大學出版社，1997），頁71。

為根據「國際海洋法」，英國船隊有權向中國相關單位要求協助，但是中國廣州的官員卻命令他離開，結果安森強行通過界線，並在廣州購買了大量中國物產，揚長而去。事後卻發現這些買來的東西不是已經腐爛，就是缺斤少兩，因此他痛斥中國人「在詭計、說謊和欺騙的手段上，具有獨特的天分，沒有一個民族能與之相比。」¹⁷同時也否定了傳教士對中國正面的評價，他斬釘截鐵地說道：「事實上中國人是最狡詐和自私的民族，他們的一切特質與天主教傳教士所給予的傳說評價恰恰相反。」¹⁸與他同時期的馬戛爾尼（George Macartney）因身為英國特使，接觸的對象多為中國士人，他的評價就與安森呈現兩極化的反應：

如果要描述中國知識分子與歐洲人的相似之處，可以法國大革命前君主政體中的紳士官員來比擬，他們態度優雅、平易近人，健談並且具有敏銳的觀察力，時時不忘自我稱讚和顯露一種民族的優越感。¹⁹

來自同一文化體系的觀察者，對同一個觀測對象的評價竟呈現兩極化的反應，這純粹是因為接觸對象的不同，這點在傳教士的經驗中亦可得到驗證。曾德昭遊歷過中國大部分的地區，他對中國人的評價也同樣依地域不同而有所區別，講到廣州的商人時，他說：「他們經常施用驚人的手段，以假當真，不依賴技術的可靠性，而是想依靠

¹⁷ Richard Walter, *A voyage Round the World in the Years 1740-4, by Lord Anson* (London: J.M. Dent & Sons Ltd; New York: E.P. Dutton & Co., 1911), p. 359

¹⁸ Ibid, p. 359.

¹⁹ George Staunton, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britian to the Emperor of China.* (London: John Stockdale, 1797) vol. II, pp. 34-35.

騙術來獲取錢財。」²⁰不過另外他也強調：

在中國其他省份和內地，如我們所述，他們恭敬、有禮地跟我們交談，所有集會上都把我們當作上賓，不為別的，只因我們是異邦人，因此他們稱我們是來自遠方的客人，有所需要時，他們從不拒絕借給我們需要的東西，即使價值超過我們給他們的抵押，也不要利息。²¹

從這裡亦可感受到曾德昭對中國充滿著一種寬容與理解的精神，在葡萄牙人與中國人發生糾紛時，他並未偏袒自己的同胞，反而用實事求是的態度公正地紀錄下他認為正確的事實。

此外，中國人對倫理道德的重視也引起傳教士極大的關注。中國社會中講究人際往來的禮儀文化，其社會根基在於中國的宗法制度，宗族本是血緣組織，有尊卑、親疏的劃分，所以必須提倡倫理道德，以協調人際關係，禮制之所以突出尊卑等差，正是要鞏固宗法制度。對家庭成員間的對應關係也有一套固定的模式，主要原則是來自儒家的教誨，「三綱五常」是基本原則，曾德昭說道：「為人父母者要按五種道德原則共同生活，這就是仁義禮智信。他們還有其他倫理，人們必須講究五倫：父子、夫妻、君臣、長幼及朋友。」²²在家庭中最重要莫過於孝道，孝道之於中國傳統社會，就如同宗教之於西方社會。在西方，人生在世一切作為是以榮耀上帝為目標；在中國，人們則以光耀門楣為一生的志向。孝道的精神幾千年來已滲入中國人的思想

²⁰【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998.12），頁29。

²¹【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁30。

²²【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁61。

中，國人習焉不察，不過在西方人看來卻是值得大書特書的現象，利瑪竇對中國人的孝道觀念即讚譽有加：

中國所有的書，都勸告子女服從尊敬父母及兄長；在外表上，世界上沒有任何民族像中國人那樣孝順。對長輩的許多禮貌之一，是坐著的時候，晚輩通常是坐在長輩的傍邊，不是在一起，更不是坐在對面。對父母，這禮貌常嚴格遵守；在別人面前講到父母時，也十分恭敬。窮人無論怎樣困難，也供養父母，至死不渝。²³

曾德昭也說「在中國沒有比孝敬父母更值得基督徒模仿的了」。²⁴傳教士對中國人孝順父母的觀念印象特別深刻，可能是因為西方社會在基督思想的引導下，對上帝的愛必須凌駕於人世間一切的感情之上，包括父子親情在內。耶穌就曾大聲疾呼，要人們從家庭的束縛中掙脫出來，他說：「你們不要想我來，是叫地上太平；我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。因為我來，是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏，人的仇敵，就是自己家裡的人。愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於我的，不配作我的門徒。」²⁵這些話反映了基督對信徒的要求，在某種程度上類似中國墨家「兼愛」的思想，要號召人們從家庭的私利中走出來，因為天下人都是上帝的兒女，即使親如父子，也應同等對待，不可因為家庭之愛，妨礙了對社會的責任。用中國人的標準衡量，基督教徒的親子關係顯得比較淡薄，而中國的孝是要求兒女主動為父母著想，並把對父母的敬意貫徹到生活中，這點可以從《弟子規》的規定看出：

²³【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁59。

²⁴【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁101。

²⁵中國神學研究院編撰，《聖經》串珠註釋本：新舊約全書，馬太福音，5：22。

父母呼，應勿緩；父母命，行勿懶；父母教，須敬聽；父母責，須順承。冬則溫，夏則清。晨則省，昏則定，出必告，反必面。居有常，業無變。事雖小，勿擅為。苟擅為，子道污。物雖小，勿私藏，苟私藏，親心傷；親所好，力為具，親所惡，謹為去。身有傷，貽親憂，德有傷，貽親羞。親愛我，孝何難，親惡我，孝方間。親有過，諫使更，怡吾色，柔吾聲，諫不入，悅復諫。

26

這段話將子女孝順父母的行為規範得極為具體，服從尊長是孝道的基本精神，家庭的義務對個人具有絕對的約束力，就如同西方人與上帝之間的關係一樣，托尼（R. H. Tawney）寫道：

中國是一個有機體，是一個無論如何在近代西方找不到類似的特殊類型。她的統一，很像中世紀的基督教世界，與其說她是政治制度的統一體，還不如說她是一個文明的統一體。像基督教世界那樣意識到，她不僅是一個國家，而且是一種精神的體現——一種文化和光明的慰藉物、就像用一座堤壩，把拍擊她疆界的外部黑暗的潮水般湧來的野蠻開隔來。這個統一體建立在中國家族基礎之上，中國家庭不單是活人的聯合體，而是活人、死人、未出生的人同處於一個永恆社團中的聯合體。家庭處於穩定不變的中國村落中，有著共同的哲學遺產，這種哲學遺產決定著人際關係和個人的行為。成為社會組織的基礎。²⁷

²⁶ 清·李毓秀編，《弟子規》清光緒七年（1881年）津河廣仁堂刊本，頁1b-2b。

²⁷ R. H. Tawney, *Land & Labor in China*, (Boston : Beacon Press, 1966) ,p.164.

對中國人來說，只有獨立的個人人格與家庭利益，沒有獨立的個人人格與個人利益，中國人是在家庭中體現生命的價值，這在講求個人主義的近代歐洲來說的確是不能忽略的民族特色。

雖說傳教士對晚明中國社會頗多正面的評價，不過有些批評倒可說是一針見血，例如中國人狹隘的世界觀，自古以來中國一向以天朝上國自居，並且認為中國是世界的中心，自視為禮儀之邦，其他國家的文化皆無法與中國媲美。金尼閣在敘述這個情形時帶著輕蔑的口吻寫道：「因為對世界面積的觀念不切實，又對自己有誇大的毛病，中國人認為沒有比中國再好的國家，其實他們越是自大，當真理揭穿之後，越是尷尬。」²⁸此外，值得注意的是拉達對中國軍事實力的輕視，他曾說中國人「是一個不懂地理、幾何甚至算術的民族」²⁹，這是根據他在福州實地考察城防、戍軍和裝備狀況，得到的結論是中國軍隊的裝備原始笨重，火炮極為低劣，遠落後於西方。³⁰這樣的印象一方面是源自晚明中國實際存在的衰象所引發的真實感受，另一方面也與當時歐洲人對外接觸的經歷有關。十六世紀以前，歐洲冒險家多從陸路直達中國腹地，他們接觸到的是強大的政權，所以營造出中國是一個軍事大國的形象；十六世紀開始，歐洲多從海路接觸而來，接觸的是遠離中央控制的邊緣地帶，加上他們在美洲早已征服許多非歐民族，心理上亦具備了強烈的優越感，這種優越感具體的表現在後來西班牙菲律賓總督桑德（Francisco de Sande）1576年寫給西班牙國王的報告書中，他以拉達對中國的報導為基礎，特別強化拉達對中國的批評。在

²⁸ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》，（台北市：光啟出版社，台北縣：輔大出版社聯合出版，1986）（一），頁147。

²⁹ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁259。

³⁰ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁266-269。

他的記述中，中國不僅軍力疲弱、武器落後、航海技術不值一提，而且舉凡宗教、物產、人民素質等都一無是處，並且藉此建議西班牙國王對華宣戰，以武力強迫中國成為基督教國家。³¹

最後要提到傳教士對中國的觀察因為是以百科全書的方式，無所不包，對他們來說不分邊陲與中央，通通值得一提，所以對位於中國東南邊陲的小島台灣，曾德昭也詳盡地加以介紹，在幾百字的文字中，台灣的地理位置、荷蘭人的統治、原住民的外貌、服飾及出草的習俗都沒有被忽略，³²這些資料對研究明代台灣來說是極有價值的。由此也反映出歐洲傳教士按照他們的價值取向、思維模式及對異國文化的敏感，將中國人司空見慣的事予以記述和分析，他們擁有高深的文化涵養，能將所見所聞完整地記載下來，他們對某些問題的鑽研及心得，在某種程度上可以彌補中國傳統文獻的缺漏。

第二節 文化差異造成的誤讀

在傳教士來華之前，馬可波羅的遊記一直是歐洲人構築中國意象最主要的依據，它不但豐富了中世紀歐洲對東方及中國的認識，對歐洲地理學的貢獻及對哥倫布（Columbus, 1451-1506）憧憬東方的激勵，亦功不可沒。不過馬可波羅畢竟只是一個商人，透過他的觀察所看到的中國，僅止於財富寶物、奇風異俗、宗教信仰，他的陳述侷限於物質層面，缺乏對中國文化內在的瞭解與探索。直到耶穌會士入華，他們的論述才觸及中國文化的本質。談到中國人的哲學特徵時，利瑪竇說：「古代的中國人無論作什麼，都盡力隨從理性之指導，他們說理性

³¹ 廖大珂，早期西班牙人看福建，《國際漢學》第五輯，頁65-66。

³² 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁11-12。

是上天賦與的。因此希望無限慈悲的上帝，使許多按照自然法生活的古人得到救贖。」³³這段話反映出西方文化的思維模式，因為「自然理性」這個概念是從歐洲發展起來的，這說明了對異文化的解讀都是從自身原有的文化背景與知識結構出發的。大陸學者樂黛雲對「誤讀」一詞的定義如下：

『誤讀』是指人們與他種文化接觸時，很難擺脫自身的文化傳統、思維方式，往往只能按照自己所熟悉的一切來理解別人。人在理解他種文化時，首先按照自己習慣的思維模式來對之加以選擇、切割、然後是解讀。這就產生了難以避免的文化之間的誤讀。³⁴

在理解一個文化現象時，任何一個人都有其原有的知識結構，人是社會的產物，深受所處環境及文化的影響，在陳述的過程中，作者必然有意無意地加進自己的某些看法。在人們的潛意識中始終充滿著各種意識型態，這些意識型態制約著人們對世界的認識，在某種程度上人們正是透過固有的意識型態來理解一切。傳教士是戴著歐洲文化的有色眼鏡在審視中國，換言之，當傳教士進入中國時，便自然而然地成為其文化傳統和意識的代言人，他們在批判或是讚嘆中國政治、經濟及社會風俗各方面的現象時，同時也反映了自身的需求與期待。

傳教士相當推崇中國在政治方面的成就，萬曆十年（1584年）利瑪竇在致西班牙稅務司司長羅曼先生的信中提到：

³³ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁80。

³⁴ 樂黛雲、勒·比雄主編，《獨腳獸與龍—在尋找中西文化普遍中的誤讀》序言，（北京：北京大學出版社，1995），頁1。

中國是一個最古老的帝國， 中國的土地肥沃、美麗，富有和中國人的智識和能力，真是卓越異常。 中國政府治國的能力超出其他所有的國家，他們竭盡所能，以極度的智慧治理百姓， 我看希臘的哲學家柏拉圖，在政治理論方面也不如中國人。³⁵

他描繪的中國歷史悠久，地域寬廣，由南到北包含了熱帶、寒帶各種氣候；物產豐富，人們能在中國吃到各種水果，看到各類珍禽異獸；中國不僅在地理位置上得天獨厚，經濟上高度發展、政治昌明、法制健全、行政管理得宜，高度的文明更令她成為一個令人神往的國度，利瑪竇對中國的讚賞乃出自於歐洲自文藝復興以來對自然的讚揚，對開明政體的嚮往，表現出一種人文精神認同的傾向。事實上，當時明帝國正面臨內憂外患交相侵襲，國勢日漸衰敗，只是當時的歐洲存在著兩種不同的權力，一是世俗的皇權，另一為教權，這兩種權力彼此之間互有聯繫，又互相抗拒，而與歐洲面積相當的中國仍維持著一統的局面；和歐洲戰亂頻繁的情況相比，中國顯得一派和平，在中國看不到非洲與拉丁美洲那種原始與落後，整個歐洲和中國相比，也不見得比較高明。³⁶同時利瑪竇來自於充滿暴力的城市--馬切拉塔 (Macerata)，城裡有阿拉里奧那 (Alaleona) 和培里卡尼 (Pellicani) 兩大家族時不斷尋仇相殺；城外有由大批的雇傭軍逃兵集結成的盜匪，在鄉村肆意橫行，當地的地方檔案也顯示：監獄和刑訊室的需求持續增長，這些地方利用酷刑以便從俘虜那裡得到更多的情報。³⁷與馬切拉

³⁵ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》(三)，頁45-53。

³⁶ 如1618-1648的三十年戰爭、十六至十七世紀的荷西戰爭、16-18世紀的奧土戰爭、英西戰爭；中國在十五世紀有1-1.3億人口，而歐洲當時僅有5000萬—5500萬人。

³⁷ Jonathan D Spence, *The memory palace of Matteo Ricci*. New York : Penguin Books, 1985, p.26-27。

塔這個戰火頻傳的城市相較之下，更加凸顯了中國人愛好和平的天性，利瑪竇讚嘆道：

中國地大人多，有足夠的物資以製造戰船、槍砲，及其他工具，至少很容易征服鄰近的國家；但是朝野上下，沒有一個人有這樣的企圖，討論這類事情；對自己所有的，他們感到知足，不想要別人的。我們西方的國家就不同了，多次因了要征服別人，擴張國土，反而使自己國破家亡，，³⁸。

利瑪竇認為中國地大物博，無所不有，加上儒家思想的陶冶，在外交上重視的是建立一種相互協調的關係，並不貪圖他國的財富，這是由於儒家的仁義道德觀使中國人產生了防守性的世界觀，最理想的境界是中國能以道德仁義感化鄰國，各國相安無事，武力只會讓對手與自身蒙受損失，同時喪失儒者之國基本的風範。相對地，歐洲從十四世紀初即進入一個變革的時期，經濟上工商業迅速發展，思想文化上文藝復興與宗教改革促成了思想的解放，追求財富與現世享受的人生價值觀取代了中世紀追求來世與禁欲的觀念。在此背景之下，葡萄牙、西班牙先後投入地理大發現的行列，歐洲進入了「海權時代」，此後歐洲各國為了爭奪海外殖民地，戰火頻傳，更讓傳教士對中國社會的安定印象深刻。不過同樣從歐洲本位的角度來看，中國顯得缺乏征服世界的企圖心，利瑪竇指出：

在這樣一個幾乎具有無數人口和無限幅員的國家，各種物產又極為豐富，雖然他們有裝備精良的陸軍和海軍，很容易征服鄰近的國家，但他們的皇上和人民卻從未想過要發動侵略戰爭。

³⁸【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁44。

他們很滿足於自己已有的東西，在這方面，他們和歐洲人很不同，歐洲人常常不滿意自己的政府，並貪求別人所享有的東西。

39

但這種知足同時也反映出自我中心與盲目排外，中國的專制君主因為擁有絕對的權威而妄自尊大，因為一種愚昧的優越感將自身視為天朝上國，是世界上唯一的中心與重心，貶低其他民族，這只是因為中國人「不知道地球的大小而又夜郎自大。」⁴⁰

在經濟方面，中國的富饒是每個傳教士都不會遺漏的焦點，這是因為歐洲到十六世紀中葉以後，開始出現經濟衰退的徵兆，原因在於從美洲掠奪的貴金屬大量流入歐洲，造成銀價下跌和物價上漲，此一現象被稱為「價格革命」。在這個時期，物價、地租和工資等經濟指數產生極大的變化，並因此引起社會震盪，同時期中國經濟則持續地蓬勃發展，不但能夠自給，也能為歐洲提供價廉物美的商品，中國精美的絲綢、瓷器及各類工藝品不斷湧入歐洲，從而引起歐洲國家了解中國的渴望，因而傳教士樂於介紹有關中國經濟的繁盛與物產之豐碩。

傳教士們從對中國的讚譽中透露出對歐洲本土的期許，例如最讓門多薩感動之處在於中國舉國皆富，不見貧窮，這顯示出他真正關心的是人民的福祉，期待歐洲社會對貧窮的人民表現出更多關懷。從這個角度來看，在某些部分，傳教士傳遞給歐洲的僅是中國在儒家教條體制下理想的社會典範，與現實的中國有些差距，十八世紀隨同馬戛爾尼一同訪華的英國天文學者James Dinwiddie就明白地否定了傳教士

³⁹【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，（北京：中華書局，1983），頁58-59。

⁴⁰【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁12-13。

對中國的正面評價，他指出：「以往將中國人描繪成完全是孔子的信徒，事實上，那只是理論上的中國人，而非事實上的中國人，真正的中國人完全不是那回事。」⁴¹傳教士從外部企圖要透視中國社會，異文化的角度讓他們能觀察到中國人蘊藏於內卻渾然不覺的特質。對傳教士來說，中國對他們來說是一個空白的填補，他們的著作中關注的是中國歷史與文化所產生的巨大影響，但實際上晚明知識階層中有一種道德與實踐分離的傾向，即口頭上崇尚仁義道德，實際行為卻是自私自利。李贄（1527-1602）就曾批評耿定向（1524-1593）虛偽，因為他認為此人滿口仁義道德，實際卻以物質滿足為最大樂趣：

試觀公之行事，殊無甚異於人者。人盡如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子孫。種種日用，皆為自己身家計慮，無一厘為人謀者。及乎開口談學，便說爾為自己，我為他人；爾為自私，我欲利他；我憐東家之飢矣，又思西家之寒難可忍也。

某等肯上門教人矣，是孔孟之志也；某等不肯會人，是自私自利之徒也。某行雖不謹，而肯與人為善；某等行雖端謹，而好以佛法害人。以此而觀，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講，其與言顧行、行顧言何異乎？

以是謂為孔孟之訓可乎？翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，做生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿

⁴¹ Alain Peyrefitte, *The Immobile Empire*, (New York: Knopf: Distributed by Random House, 1992) p.155.

鑿有味，真有德之言，令人聽之而忘厭倦矣。⁴²

這種表裡不一的傾向恐怕是傳教士難以察覺的，儘管「人為財死，鳥為食亡」在晚明成為一代名言，但在評斷一個人時，還是以道德為指標的。《三言二拍》是晚明最廣為人知的小說，它的內容真實地反映了晚明的社會風氣，可是它宣傳的仍是儒家的人生觀：「錢財如糞土，仁義值千金」。從另一個角度看來，正因為晚明的崇奢、勢利，士人才需要疾呼恢復古人的道德以挽救頹風，這是當時普遍的社會心態，一方面他們順情縱慾，違禮僭制；另一方面他們卻不希望自己的子弟步其後塵，在教育後代時，仍是以仁義道德為準則。傳教士在觀察中國社會時，自然而然地吸收了檯面上的仁義道德，卻無法體會到晚明社會中真實存在的思想變化，所以曾德昭仍強調中國社會生活的平穩與富足，是「有賴於維持它的古代法律和風俗不為奢華服飾和侈靡飲食敞開大門，免得公共福利受到嚴重損害。」⁴³這正是傳教士對晚明社會一種最普遍的誤讀，即是將異文化的多元性簡化成一個孤立的特質，以偏概全地將異文化的某種特徵視為整體文化的代表。

第三節 傳教身分與中國意象的塑造

當歐洲人將眼光從中世紀經院哲學和神學的經典中移向世俗文化，馬可·波羅的作品提供了中國社會的種種記載，舉凡充裕的財富、繁盛的人口、舒適的生活、清明的政治、豐富的物產、便利的交通、民俗情趣等等，多采多姿，引人入勝。地理大發現之後，歐洲人到亞

⁴² 明·李贄，《焚書》（臺北：河洛圖書出版社，1974），卷一 答耿司寇，頁30-31。

⁴³ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁8。

洲最主要的目的在尋求與中國進行商業貿易的管道，十六世紀中葉奧斯丁會修士拉達被任命為中國使節團的團長，這次出使中國的目的除了獲取在華的傳教權之外，西班牙政府也希望在中國佔領一塊根據地，以開展對華貿易。所以當時西班牙駐馬尼拉的總督拉維札列斯（Guido de Lavezares）特別給予指示，要求收集有關中國社會生活的詳盡報導：

你們要努力了解該國人民的品質，知道他們的風俗習慣，及他們作什麼生意買賣；並要知道他們是否言而有信，說話誠實否，從這裡可運什麼商品到那裡，從那裡又能運什麼來，以致對雙方貿易都有利，尚有能夠發現和打聽到有關該國的其他事物和秘密。⁴⁴

可見中國的世俗生活已成為西班牙殖民政府關注的焦點，拉達與使節團在中國福建停留了兩個多月，為了達成這些指示，拉達在返回馬尼拉之後努力充實自己的中國報導內容，基本上他的觀察和克魯士一樣，都沿襲了中世紀遊記文學的觀點，基本印象是中國繁榮富庶，但他們的作品也有一個共同的缺陷，就是未能對中國人的思想文化生活以及他們所認識到的公正背後隱含的思想做更深入的介紹，換言之，他們能進行表面的觀察，並仔細的加以記述下來，卻無法瞭解其中的精神。畢竟他們是在沒有任何準備的情況下進入中國，既不懂中國的語言，也沒有專家可以幫助他們得到有關中國的知識，儘管如此，他們能在這麼短的時間內得到如此多的情報，已是令人驚喜的成就了。

相較於十六世紀的旅行家只看到中國井然有序和繁華的外表，十

⁴⁴【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁47。

七世紀耶穌會士的著作中呈現的中國除了原有的繁榮景象之外，他們也嘗試更深入地去瞭解中國的倫理道德、宗教信仰等內在本質，這和耶穌會的傳教策略息息相關，耶穌會是在一個人文主義思潮和自然科學興起的背景下產生的，同時又是為適應反宗教改革的特殊目的而組成，這些都在其教義和章程中留下印記，耶穌會與其他教會不同之處在於強調自由意志、反對放諸四海皆準的原則。⁴⁵傳教的任務驅使耶穌會士長期居留於異文化區，徘徊在僵化的教義原則與文化適應的直接經驗之間，他們衡量的結果是採取尊重與順應中國文化的傳教方針。耶穌會的教育方式早已傳達了這種精神，熊光義在《耶穌會的教育法》中提到，在耶穌會的教育規程中「都只是一些方法，沒有不能做到的空論。」換句話說，耶穌會的教育沒有高遠不可企及的理論，而是訓練教士能夠在現實社會中，吸收各家之長，不論是朋友或是敵人，只要有可取之處，就加以吸收以為己用。⁴⁶

既然要融入中國社會，就必須了解儒家思想，為了發揮適應策略的效用，耶穌會士努力學習漢語，閱讀中國典籍，因為唯有在尊重中華文明和精通中國語言文字的基礎上，透過學術交流和道德規範的相互仿效，才能達到歸化中國民眾的目的。耶穌會教士深信自己所信仰的宗教具有普世真理的意義，為了說服中國人認同這一點，在翻譯天主教義時，特意借用中國儒家的詞彙以求淡化天主教本身的異常性。當他們致力於從中國經典著作中找尋可以佐證基督教真理的符碼時，並非為了促進自身對中國文化的認識，也非真心傾慕儒家思想，只是為了證實天主教的正當性。耶穌會「適應」傳教方針對傳教士的中國意象產生了正反兩極的影響：正面的貢獻在於豐富了中國文化的內

⁴⁵ Raymond Dawson: *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, London: Oxford University Press, 1967, p.41.

⁴⁶ 參見熊光義，《耶穌會的教育法》（台中市：光啟出版社，1965），頁138。

涵，進而促進原有文化的發展；負面影響則是曲解了原有文化，將一些原本不具有的含義強加上去。利瑪竇對儒學的態度是從「會儒」到「補儒」到「超儒」的三個過程，正如思想史家侯外廬指出：「耶穌會傳教士在與反對者進行理論鬥爭時，採取了如下的策略：（一）在對儒道佛三教的關係上是聯合儒家以反對二氏，這即所謂的「合儒」；（二）在對儒家的態度上是附會先儒以反對後儒，此即所謂的「補儒」；（三）在對先儒的態度上，則是以天主教經學來修改儒家理論，這即所謂的「超儒」。」⁴⁷利瑪竇之所以偏愛儒學而不是教義與其類似的佛教，乃是對中國全面歸化的一種準備，加上儒學與天主教在道德方面相近，而與佛道對立，而他對儒家經典中「天」、「上帝」的解釋，明顯地屬於刻意的誤讀，他大量摘引五經中談論上帝的資料，以證明「上帝與天主特異以名也」，他不顧中國的上帝與基督教的天主在本質上的差異，只是借用士人們熟悉的名號，試圖喚醒士大夫對古老宗教的興趣，使之信仰與古教無異的天主教。至於佛學與道家的理論，他則是完全不去觸及，因為基督教本身的宗教排他性使他們難以接受，也無意去闡釋佛道哲學，因此對佛道的攻擊只涉及儀式等表層，無法觸及文化深層，進而導致歐洲對晚明中國社會的真實情況未能有全面的了解。

事實上，傳教士對中國還是有不少客觀上的描寫，例如為了拜訪城裡的名儒，與他們探討科學與宗教，利瑪竇必須穿越北京城，一路上他看到了許多悲慘與貧窮現象，街上有許多因極度窮困而流落街頭的遊民，娼妓四處招搖，利瑪竇這樣說道：「僅北京一地，公開招搖的娼妓就達四千；這些女人有些是自願的，有些則是由於令人憂傷的不公正所致。」⁴⁸他認為娼妓會這樣猖獗是因為中國的男人「離開女人就

⁴⁷ 侯外廬，《中國思想通史》第四卷下冊（北京：人民出版社，1995），頁1207。

⁴⁸ Jonathan D. Spence, *The memory palace of Matteo Ricci*, p.218。

無法生活」，⁴⁹這些資料最後卻無法呈現在歐洲大眾面前，這是因為傳教士出版記述中國的書籍，主要目的在以書面的形式向歐洲人報告中國和在中國的傳教事業，以激發歐洲人對中國的興趣，喚起歐洲人赴華傳教的熱情。所以他們所撰寫的書信或是報導出版之前，必須先經過歐洲耶穌會士的編輯篩選，才能面世，為了符合宣教的原則，這些材料皆按照預定的形象來「過濾」，普通的歐洲讀者就只能閱讀經過審閱和修訂的著作，瞭解到的僅是歐洲的編輯者意欲向他們介紹的那個中國。中國社會負面的揭露對在中國傳教不但沒有好處，甚至可能有負面的影響，以金尼閣來說，他在思想、觀點、方法上與利瑪竇是一致的，但當他以在華傳教會財務負責人的身分返歐的途中，為了求得歐洲的援助與財政支持，在翻譯利瑪竇的《中國札記》時，他特意刪掉利瑪竇《札記》中一些尖銳的言論，例如他遺漏了利氏關於中國一夫多妻制、妓女、同性戀等議題的批判，留下的多是對中國正面的評價，對說服在歐洲的基督教同胞遠赴中國傳教是值得的，為了達到這個目的，傳教士在敘述中國時，刻意凸顯那些看上去對傳播福音有利的方面。即使是利瑪竇本人，隨著讀者的不同，他論述的重點也有所差異，以對儒家思想的介紹為例，在向中國人作宣傳的中文著作《天主實義》中他強調先秦儒家思想中的宗教性，把孔子視為耶穌親自降世前派遣在人間的「大聖」，他極力強調天主教與孔子學說相調和之處，目的是為了向民眾樹立典範，喚起民眾的覺悟。⁵⁰但在寫給歐洲同胞閱讀的《利瑪竇中國札記》中，說到中國儒教他不得不承認「儒家不承認自己屬於一個教派，他們宣稱他們這個階層或社會集團倒是一個學術團體，為了恰當地治理國家和國家的普遍利益而組織起來的。」

51

⁴⁹【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁91。

⁵⁰ 忻劍飛，《世界的中國觀》，頁129。

⁵¹【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁105。

耶穌會士為達傳教目的，在某種程度上違背了原始基督教嚴格的戒律限制，甚至於扭曲事實。例如中國人深信「他們的國家就在世界的中央。他們不喜歡我們把中國推到東方一個角落的地理概念。」⁵²所以利瑪竇在繪製《山海輿地全圖》⁵³時，特別遷就中國人的世界觀，將中國置於圖的中央，同時以注釋的方式，將不同民族的宗教儀式，特別是天主教的教理加在圖中，使這幅圖既傳播了西方科學知識，也宣揚了天主教義。《山海輿地全圖》的刊印不但提高了利氏在中國知識階層的知名度，也鞏固了他跟官方的關係，難怪利氏後來會高興地說出：「實際上正是這有趣的東西，使得很多中國人上了使徒彼得的鉤。」⁵⁴不只是中國形象在某種程度上被扭曲了，傳教士傳遞給中國社會的歐洲形象也經過裁剪，利瑪竇在他所繪製的世界地圖中，屬於歐洲西岸大西洋地區的空白上寫著這樣一段說明：

此歐羅巴洲有三十餘國，皆用前王政法。一切異端不從而獨崇奉天主上帝聖教。凡官有三品，其上主興教化，其次判理俗事，其下專治兵戎。土產五穀五金百果，酒以葡萄為之。工皆精巧，天文性理無不通曉。俗敦實，重五倫，物產甚豐，君臣廩富。四時與外國相通，客商遊遍天下。去中國八萬里，自古不通，今相通近七十餘載矣。⁵⁵

⁵²【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁180。

⁵³此圖是根據《萬國輿圖》改繪，在最初利氏從歐洲帶來的《萬國輿圖》中，地球上的陸地分為五大洲，分別是：亞細亞、歐羅巴、利未亞、南北亞墨利加、墨瓦臘尼加，在這張地圖上，中國被放置於一個角落上，引起了中國人的震驚，這也對幾千年來認定世界是天圓地方，中國位於世界中央的傳統世界觀造成了極大的挑戰。

⁵⁴【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁180。

⁵⁵【美】史景遷著、孫尚揚、王麗麗譯，《利瑪竇的記憶之宮》，頁301。

十六世紀中葉的歐洲在宗教上始終是處於分裂的狀態，教會之間藉著日以繼夜的佈道展開激烈的競爭，如果讓中國人知道了西方世界存在著信仰上的分歧，他們將永遠不會相信他正在宣傳的宗教，所以利瑪竇將歐洲粉飾成一個人類的理想國，藉此提高基督教的名聲。基本上傳教士寫作的目的主要是為了給歐洲政府或是教廷提供歸化中國的依據，為了說明使中國基督教化的必要性與可能性，他們不得不突出中國崇拜偶像的「異端」傾向，並且揭露中國社會中某些灰暗的層面；另一方面為了說明在中國傳教的價值，又必須對中國廣袤的土地、眾多的人口、豐富的物產詳加描述，這就是為什麼傳教士的著作中，同時摻雜著客觀的報導與刻意塑造的錯覺這兩種矛盾現象的根本原因。

薩伊德（Edward W. Said）所撰的《東方主義》（Orientalism）一書是最早從「文化研究」的視角，批判西方學者研究「非西方世界」的研究成果。在書中他提出一個關鍵的理論：西方人對「東方」（the Orient）的論述採取一種二元對立法，將東方與西方劃分成兩個對立的文化個體，他指出「從歐洲人和歐洲傳統關注的角度看來，『東方』作為一個迥異於西方的『他者』，幾乎就是歐洲的一項發明，『東方』只是歐洲觀點的再現（representation），它以一個相對照的意象、理念、人格與經驗，幫助歐洲界定其自身。」⁵⁶雖然薩伊德書中所描寫的「東方主義」焦點主要集中於英法作家關於中東地區的書寫，但是不久之後他的理論便被其他學者廣泛運用於探討西方人對東方的其他地區（如東亞、南亞及東南亞等地）及非西方世界所做的論述，這些研究不只借用了薩依德的方法論，也沿襲了「東方主義」的缺憾：過份強調西方思維的霸權支配，忽略了觀測者（西方）與被注視者（他者）之

⁵⁶ Edward W. Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1979), pp.1-2.

間的互動與彼此影響。⁵⁷

同樣地，以往研究明末清初中西文化交流的學者亦多認為這是一個單向的文化傳播，即由西向東，西方基督教文化向中國的傳播，西方人採取一種積極主動的態度，中國人則是完全消極被動，毫無自主性可言。以法國學者謝和耐（Jacques Gernet）為例，他對明末清初中西的接觸極為重視，然而他的研究偏重於探討西學東漸以後在中國所引起的文化衝突，早在1979年他就指出晚明中國和歐洲的精神世界完全不同，中國哲學與歐洲人的哲學傳統有著「重大差異」，「如果說基督教與當時的儒教思潮相吻合是表面現象，那麼它們之間的分歧則是根本性的」。⁵⁸大陸學者何俊亦指出：

對於晚明社會中人，基督教的傳入完全是一個被動的過程，他們所能看到和所能處理的新文化只能是由傳教士陳列於他們面前的內容。換言之，他們只能通過窗口點菜，而不可能進入廚房自燒。⁵⁹

因此研究者往往只關注西方文化對中國的影響，這種單向性的思維忽略了中國文化同時也在發揮作用，雖說傳教士中國意象的研究主體在西方本身，但被論述者本身對傳教士中國意象的形塑亦具有某種程度的主動性，並非處於完全被動受支配的地位。如利瑪竇在中國的傳教方針與章程的指導完全一致，他曾明白地對巴范濟（P. Francesco

⁵⁷ Stephen Averill（吳哲和、孫慧敏譯，江政寬校譯），中國與「非西方」世界的歷史研究之若干新趨勢，《新史學》11：3，（2000.09），頁162。

⁵⁸ 【法】謝和耐（Jacques Gernet），16-17世紀的中國哲學與基督教之比較，收入謝和耐等著、耿昇譯，《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》（成都：巴蜀書社，1993），頁56-58。

⁵⁹ 何俊，《西學與晚明思想的裂變》（上海：上海人民出版社，1998），頁162。

Pasio) 神父透露：

利用良好讀物與推理，對讀書人逐漸介紹我們的教義，讓中國人知道，天主教的道理不但對中國無害，為中國政府尚且大有幫助，它為帝國締造和平。以此原則我設法使知識份子皈依成為教友，對象不是大批的民眾；假如有一批知識份子或進士、舉人、秀才以及官吏等進教，由於知識份子能進教，自然可以剷除一般人對我們的誤會。⁶⁰

為了落實這個傳教策略，他接觸的對象以上層社會的知識份子為主，一方面從這些人身上學習中國的儒學思想，另一方面也希望在朝為官的士大夫能引薦他，覬見皇帝，達成傳教於全中國的使命。利氏是一個富於創造性的傳教者，他最關心的是如何根據西方神學的基本原理和中國的實際情況，探索在傳教過程中較有效率的方法，所以基督神學理論的純潔性或者是否與先哲的教誨一致等問題，都被他暫時擺到一旁。利瑪竇與其後繼者始終堅持和信守的方針是：「按照上帝的安排，對不同民族在不同的時候應該採用不同的方法去幫助人民關心基督教。」⁶¹利瑪竇的後繼者龐迪我（Diego Pantaja）在寫給遠在歐洲的古斯曼主教的信中也表達了下列觀點，即：中國為一君主專制的國家，在中國宣教如不取得皇帝的許可，將徒勞無功，皇帝是中國的最高統治者，他對基督教的態度將決定在華傳教士的命運，而負責推動國家政治運作的官僚階層是由取得功名的知識分子構成，要取得這些知識分子的支持只有靠知識傳教一途了。

⁶⁰【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（四）頁410。

⁶¹【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁180。

知識傳教必須從三方面下手：首先要通曉中國學問；再者要教授西方數學與自然科學；最後是用中文著述的書籍傳教。中國知識分子終身服膺儒家學說，要獲得他們的認同就必須調和基督教義與儒家思想，在他們之間尋求共通性與互補性。傳教士察覺當時人們排斥佛教的滲透，企圖恢復先秦儒學的傾向，這極有可能是促成利瑪竇採取借用先秦儒學學說，以排斥宋明理學的原因之一。事實上傳教士的論述不只反映了西方人對中國社會的看法，其中也蘊含了當時中國人對所處社會的價值判斷，如耶穌會士排斥佛道，有部分正是受到與他們結交的士人影響，那些儒士普遍對當時已經式微的佛道持批判態度，另外耶穌會士對中國君主集權的統治讚不絕口，多少也是從中國君主慣常受到的奉承聲中耳濡目染習得的，活動範圍與方式限制了他們，使他們沒有辦法察覺到當時宮廷與官僚體系間始終存在的緊張關係。晚明士人對傳教士的影響不只影響到傳教士的中國意象，也表現在布教活動上，如「聖母會」等教友團體就是因為受到中國文人所組的「會」、「社」和「書院」的影響。利瑪竇以其在南京的經驗指出：「當代中國文人的習慣就是結社，他們在社中講述有關倫理問題和合乎道義的生活方式問題，其中甚至還聚集了一批官吏和文人。」⁶²他也介紹了自己如何應邀參加由學社或書院舉辦的文人宴會和講學活動，因此激發出他的靈感，認為可以以某些傳教士為中心組成基督教文人的「教會」。傳教士閱讀的書籍也不夠全面，如他們從未提到晚明社會中反映社會百態的小說，這極可能是因為閱讀儒家經典已經耗費了他們太多時間，同時也有可能是因為上層士人對小說的評價不高，連帶影響到傳教士的態度。

此外不同的教會因為偏重的傳教對象不同，連帶也影響到傳教士

⁶²【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（三），頁231。

對中國習俗的解讀，如耶穌會士在詮釋中國人祭祖的習慣時，將它視為儒家傳統下慎終追遠的表現，否定了它的宗教意涵，但是執著於天主教正統的、較為保守的多明我會教士則認定祭孔祀祖是偶像崇拜的表現，主張嚴厲禁止。以往的研究多半認為多明我會不瞭解中國傳統文化的內涵，不如耶穌會士通情達理，這樣的解讀基本上不夠客觀，因為這些多明我會士本身也為了傳教在中國居留很長一段時間，對中國文化有一定程度的了解。祭祖是否具有宗教意味這個問題，到現在都沒有確定的答案，只能說耶穌會士受到「本色化」策略的影響，加上傳教對象以上層士人為主，而這個階層的知識份子受到宋明理學的影響，祭祖在他們而言只是對祖先表達敬意；多明我會傳教注重在下層民眾中活動，不可否認地一般平民百姓在祭祖時，目的之一就是要求祖先保佑自己，祭祖對他們來說存在著類似宗教的作用，因此多明我會士為了保持天主教的純潔，堅決不允許中國信徒祭孔祀祖，以免中國的習俗擾亂了天主教的禮俗，雙方的堅持都有根據，無關是非，只是不同傳教策略影響教士歸納出不同的結論而已。

綜上所述，傳教士的記述無論對中國是讚美或是貶抑，其實都反映了同樣的事實，即傳教士多半以其自身固有的觀點為依據選擇性地描繪事件同時給予「加工」，在異地傳教的過程中，他們往往將觀察到的景象以及所引發的情緒變化透過書寫呈現，比較、對照他人的文化而顯現出人我之間的區別。⁶³一般來說，有關異國形象的描繪有兩種類型，一種是「意識型態」，意指「從自身的起源、身份，自我在世界史的地位的觀念去解讀異國。」另一種是「烏托邦」，即通過異國形象的

⁶³ 廖炳惠，旅行、記憶與認同，《當代》第175期，2002.3.1，頁89-90。

相異性，來批判自身的文化。⁶⁴晚明傳教士對中國的論述即交叉反映出上述兩個原則，他們從基督教文明的觀點來理解，甚至批判中國文化，但又同時表現出對這個東方大國的讚揚。

耶穌會士雖久居中國，不過他們的觀察仍侷限於上層社會，除了接觸對象影響到他們的觀察之外，不同文化之間的隔閡並不是能夠輕易跨越的，加上中國地廣人眾，大多數人民生活內容基本上雖是單純儉樸，不過各地大小都邑村鎮，各有獨特習俗，實在不容易一一論述。例如十九世紀西方漢學家J. J. M. de Groot (1854-1921) 久居廈門，著有 *The Religious System of China* 一書，保存了十九世紀後半大量中國民間風俗資料。不過書中所述之繁文縟節，仍然以殷富之家科舉門第為範圍，從中仍無法瞭解到一般庶民日常生活真實情景。⁶⁵

誤讀並非完全是過錯，從外部進行觀察的觀測者在選擇著重點時，必然與被觀測者看待自身的方式有所不同，表面上的「誤讀」，也許是從另一個有利於傳教士自身的角度所做的詮釋。對異文化的「誤讀」大多數都內含著對自身文化的批評與不滿，而所謂「浪漫的誤讀」更可以刺激人們的文化想像力和創造力。⁶⁶人們在接觸異文化時，總會受到歷史、社會、文化傳統等諸多客觀條件的限制，或多或少片面地甚至錯誤地理解對方；同時也會受主觀動機的支配，對異文化進行某種程度的改造，以使其更符合自身的需要，更易與本土文化相融合。

⁶⁴ 孟華主編，《比較文學形象學》，(北京：北京大學出版社，2001)，頁32-33。

⁶⁵ J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Taiwan: Literature House, 1964.

⁶⁶ 周星，異文化間浪漫的「誤讀」，收入樂黛雲、勒·比雄主編《獨腳獸與龍—在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，頁116。

值得注意的是，透過研究傳教士對中國的論述，我們也得以在這場對話中認識中國，在傳教士的筆下，中國不只是一個被敘述的客體，而是一個有著悠久文化傳統、自我意識極強的世界，這與十九世紀在西方列強護衛下，強勢進入中國的新教傳教士筆下軟弱、落後的中國形象大相逕庭。更值得一提的是，在努力融入中國社會的過程中，耶穌會士看到了中西在文化上的區別；面對這一現實，為了達到傳教目的，必然要調解基督教會與傳教所在國之間的文化衝突，耶穌會士所發揮的作用，早已超出了傳教士的角色，他們成為中西文化交流的使者，在東西之間架起一座橋樑。