

第一章 對晚明中國社會日常生活的觀察



異國文化所帶來的新奇感，促使傳教士對中國人的日常生活鉅細靡遺地加以敘述，透過對中國風俗民情、生活方式的分析介紹，使西方社會對中國文化的瞭解更有深度。本章將從傳教士對晚明各種社會活動的描繪中，瞭解明人開展社會文化的歷程，並嘗試分析傳教士文字中透露出來的文化差異。

第一節 食衣住行

一、食

飲食是生命存在的第一需求，也是生活享受的基本內容，到了明代中晚期，隨著商品經濟的發展，物質生活水準提高，表現在飲食文化上的是烹飪技藝的精緻化，傳教士到了中國，發覺中國食品種類繁多，欽羨之餘，也用大量的篇幅將它介紹給歐洲同胞。

克路士 (Fr. Gaspar da Cruz) 認為中國人是大食客，吃一頓飯要用

掉很多菜餚，他指出不同階層的人在用餐習慣上也有差異。此外，在廣州參加一個富商所舉辦的宴會中，他發現中國人吃飯與西方人不同之處在於桌上沒有桌布，也沒有餐巾，只有鋪了一塊長至地上的緞子布。各式各樣的菜餚由僕人擺上桌之後，中國人用「兩根精巧的、塗金的棍子，夾在手指間作取食之用，他們像使夾子那樣使用它，不用手指直接接觸桌上的食物。」¹筷子是最具有中國特色的餐具，古代通稱為「箸」，它的起源與食物的烹煮方法有關，從新石器時代開始，中國人的食物大多採用蒸煮法，一直到漢代，烹飪用器都是以釜（鼎、鬲、罐）為主，這說明中國人是以羹食為主要菜餚，而要從熱騰騰的羹中取用菜肉，最適用的就是筷子了。²「筷子」這個名稱據說就是由明人開始使用的，明代陸容（1436-1494）在《菽園雜記》中說道：「民間俗諺，各處有之，而吳中為甚。如舟行諺『住』、諺『翻』，以『箸』為『快兒』，」³明末人李豫亨亦論及此事，說：「世有諺惡字而呼為美字者，如立箸諺滯，呼為快子。今因流傳之久，至有士大夫間亦呼箸為快子者，忘其始也。」⁴快子後來加了竹字頭，可能因為多以竹子製成，所以成了今日通用的「筷子」。利瑪竇（Mathieu Ricci）則是將筷子的使用跟中國人飯前飯後不洗手的習慣連結起來，他認為中國人因為使用筷子，不須用手接觸食物，所以飯前飯後都不洗手。⁵

西班牙教士拉達（Fr. Martin de Rada）在福建活動時，出席了由中國官方為他舉行的宴會，因此他在介紹中國食物時，描述得特別詳細。拉達觀察到中國人雖然也生產小麥，但是主食是稻米，此外他還不厭

¹【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164。

² 王仁湘，《飲食與中國文化》，（北京：人民出版社，1994），頁270。

³ 明·陸容，《菽園雜記》（北京：中華書局，1985），卷一，頁8。

⁴ 明·李豫亨，《推篷寤語》（上海：上海三聯書店，1990），頁25

⁵【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：

其煩地將他從中國人那裡聽聞的中國食物一一記錄下來，他說：

以他們的吃食而言，他們不是大肉食者，據我們的經驗，他們的主要食物反倒是魚、蛋、蔬菜、湯和水果。我們看見的類似我們的食物是：魚、小麥、大麥、米、豆、玉米和 boiona⁶，還有母牛、水牛。他們說內地也有羊，我們也看見豬、山羊，及像我們有的一種雞，…再有闖雞和黑尾鷓。

…水果有黑白葡萄，但我們沒有見過葡萄釀的酒，我不信他們知道怎麼用它釀酒。也有多品種的橘子和檸檬、大佛手柑、梨、蘋果、野梨、桃、……。⁷

拉達的記載可以說是傳教士介紹中國日常生活的典型，首先他細述所知的水果與動物的種類，再將中國物產與母國西班牙作對照，這些記載看在中國人眼裡顯得冗長、無謂，但是對歐洲讀者來說，卻可能滿足了他們對神秘東方的想像。而關於他所提及中國人不是肉食者這一點，或許跟地理環境有關，中國北方本適於畜牧業，卻因人口過多，為了增加糧食生產，把草地都開發成耕地，排擠了畜牧業發展的空間，使畜牧業不發達；南方則因氣候潮濕，向來不適於畜牧業發展，所以中國人的食物多依賴糧食作物。歐洲則不然，他們除了耕地之外，也有足夠的草地發展畜牧，一般農民多兼營畜牧業，所以食材選擇呈現多樣化，既有米麥，也有奶類、肉類，還有來自大西洋的深海魚類。相較之下，中國則因為適合發展畜牧業的北方人口過多，土地開發過度，影響到畜牧業的發展。此外佛教信仰也對中國人的飲食習慣產生影響，因為佛教教義中視動物為「生靈」，植物則「無靈」，所以在飲

中華書局，1983），頁11。

⁶ 原書註解為「一種中國穀物」，未能說明是什麼。

⁷ 【西】拉達，《記大明的中國事情》，收於何高濟譯，《南明行記》，頁278-279。

食上主張素食，利瑪竇就分析中國老百姓中有很多人終生素食的原因，或許是因為貧窮，也有因為宗教的原因而堅持這樣的生活習慣。⁸

茶、酒都是中國古代飲食的必需品，也是主要的飲料，拉達認定中國人不懂得釀製葡萄酒，但事實上中國很早就開始用葡萄發酵製酒。葡萄酒原產於西亞地區，後來經希臘傳入歐、美洲，漢武帝建元年間（西元前119年），張騫（？~西元前114年）從西域帶回新的葡萄品種，並招來釀酒藝人，直到東漢末年，中原地區已能自製葡萄酒，⁹唐朝詩人王翰（生卒年不詳）的《涼州詞》中就有「葡萄美酒夜光杯」的句子，這足可證明在唐代中國人已有飲用葡萄酒的習慣，只不過在明代中葉之後，因為烈性燒酒在酒市場上佔了優勢，葡萄酒的銷路相形見绌，在市場上流通量不高，¹⁰而拉達活動的區域限於福建沿海一帶，同時寫作的態度也不夠嚴謹，就武斷地論定中國不懂得釀製葡萄酒。至於茶，很早就為歐洲人所注意，¹¹晚明來到中國的傳教士也都注意到中國人飲茶的習慣，克路士曾在廣東一帶遊歷，他根據廣東發音將茶稱之為「Cha」，至今葡萄牙人仍把這種飲料稱之為「Cha」，這可能跟克路士有關。¹²利瑪竇對中國飲茶風俗的介紹則更為詳盡、具體：

⁸【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11。

⁹沈漢、朱自振，《中國茶酒文化史》（台北：文津出版社，1995），頁290。

¹⁰許敏，〈明清之際耶穌會傳教士與中國社會生活的西傳—西方人眼裡的食衣住行〉，《史學集刊》1992：1，頁19。

¹¹早在九世紀阿拉伯商人已注意到中國茶，有一位商人如此寫道：「在中國，茶同鹽一樣是國王的課稅品，所到之處都在販賣，並且有苦味，注湯飲用。」（參閱吳孟雪之《明代歐洲漢學史》，（北京：東方出版社，2000），頁75。）但是此後在阿拉伯跟歐洲的著作中就未曾出現過有關茶的記載，連最負盛名的《馬可波羅遊記》都沒有關於茶的紀錄，直到十五世紀中葉義大利人賴參息才又重新注意到中國人飲茶的習慣。

¹²吳孟雪，《明代歐洲漢學史》（北京：東方出版社，2000），頁77。

有一種灌木，它的葉子可以煎成中國人、日本人和他們的鄰人叫做茶（Cia）的那種著名飲料。中國人飲用它為期不會很久，因為在他們的古書中沒有表示這種特殊飲料的古字，而他們的書寫符號都是很古老。……這種飲料是要品啜而不要大飲，並且總是趁熱喝。它的味道不很好，略帶苦澀，但即使經常飲用也被認為是有益於健康的。

這種灌木葉子分不同等級，按質量可賣一個或兩個甚至三個金錠一磅。在日本，最好的可賣到十個甚至十二個金錠一磅。日本人用這種葉子調製飲料的方式與中國人略有不同。他們把它磨成粉末，然後放兩三湯匙的粉末到一壺滾開的水裡，喝這種沖出來的飲料。中國人則把乾葉子放入一壺滾水，當葉子裡的精華被泡出來以後，就把葉濾出，喝剩下的水。¹³

利瑪竇留意到中國與日本雖然都飲茶，但在泡茶的方式上有所不同，他的說明讓歐洲人清楚瞭解飲茶的方式和茶葉的價值，不過因為對茶在中國的歷史瞭解不夠，導致他錯誤地論斷中國人飲茶的歷史不長。實際上中國飲茶始於秦漢，三國魏晉時從民間傳入宮廷，至唐代陸羽（733-804）撰《茶經》傳布於世，社會各階層逐漸將茶視為日常飲料；到了明代更是因飲茶盛行而逐漸形成對茶藝之講求。¹⁴在一般百姓家，都有奉茶待客的禮節，根據克路士的文字中記載：

凡是個人或集體拜訪一戶體面人家時，習慣上都要向客人獻上一種他們稱為茶（Cha）的熱水，裝在磁杯裡，放在一個精緻的盤上，那是帶紅色的，藥味很重，他們常飲用，是用一種略帶苦味的草調製而成的。他們通常用它來招待所有受尊敬的人，

¹³ 【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17。

¹⁴ 吳智和，《明清時代飲茶生活》（台北：博遠出版有限公司，1990），頁1。

不論是不是熟人，他們也多次請我喝它。¹⁵

拉達的記述中也提到福建人以茶待客的風俗：

當有人來訪時，行過禮和入座後，家僕捧著一個盤子，放許多杯熱水，和就座的人一樣多。這水是用一種略帶苦澀的草煮的，……儘管我們一開始不怎麼在意那種煮開的水，我們仍很快習慣它，而且漸漸喜歡它，因為它畢竟始終是拜問時待客的頭一件東西。¹⁶

由此可知茶在明人日常生活裡確實扮演相當重要的角色，它被視為待客的一種禮貌與規範，曾德昭也提到「在有些省分，頻頻上茶被認為是一種敬意，但在杭州省，如果上第三次茶，那就是通知客人離開的時候了。」¹⁷可見茶在社交禮儀中發揮了關鍵的作用。曾德昭接著進一步介紹茶葉的功效：

據說這種茶葉很有功效，可以肯定它有益健康，無論在中國還是在日本，沒有人患結石病，也沒有聽說此病的名字，可以由此推測，喝這種飲料對這種病是有效的防制；還可以確定，如有人因工作遊樂關係，想要熬通宵，那麼它有消除困倦之力，因為它濃厚的味道容易使頭腦清醒；最後它對學生是有益的幫助。¹⁸

¹⁵【葡】克路士，《中國志》，收入【英】C.R. 博克舍編注，何高濟譯，《南明行記》，頁163。

¹⁶【西】拉達，《記大明的中國事情》，收入《南明行記》，頁276。

¹⁷【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23。

¹⁸【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁23。

根據《本草綱目》記載，茶葉有「令人少睡，有力悅志 清頭目使人神思闡爽，不昏不睡」¹⁹的功效，不過曾德昭所述在中國和日本無人患結石病一說無從查考，極可能是曾德昭杜撰之說。另外《本草綱目》還有提及飲茶之弊，²⁰但是曾氏卻未提及，由此可以推斷他對茶的保健知識並非來自專業的中醫，極可能是從與其交往的儒生那裡得知。利瑪竇則推測中國人喜好熱飲的習慣也有預防疾病的作用：

他們的飲料可能是酒或水或叫做茶的飲料，都是熱飲，盛暑也是如此。這個習慣背後的想法似乎是它對肚子有好處，一般說來中國人比歐洲人壽命長，直到七、八十歲仍保持他們的體力。這種習慣可能說明他們為什麼從來不得膽石病，那在喜歡冷飲的西方人中是十分常見的。²¹

從中國人習慣熱飲進而聯想到身體保健的概念，這個說法並沒有醫學根據，純粹是利氏自己的推論，不過從這裡可以了解為何利瑪竇會被稱為中西交流使者中最傑出的一位，他不只記錄了所見事物，還進一步分析中西在飲食習慣與養生方面的關聯，這也是他的札記在中西交流史中佔有重要地位的原因。

此外中國人好宴飲的習慣也常被傳教士提及，明代上流社會的生活以社交為中心，而中國人無論任何事情都是在餐桌上討論的，人們用著餐，或是一杯茶在手，茶餘飯後，事情就敲定了。西班牙傳教士門多薩（Juan Gonzalez de Mendoza）雖未親至中國，但是他所蒐集的

¹⁹ 明·李時珍，《本草綱目》新校注本，（北京：華夏出版社，2002）下冊，〈果部〉第32卷〈茗〉，頁1256。

²⁰ 「若虛寒及血弱之人，飲之既久，則脾胃惡寒，元氣暗損……成痰飲……成黃瘦，種種內傷，此茶之害也。」見明·李時珍，《本草綱目》，果部第32卷〈茗〉，頁1256。

²¹ 【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69。

資料足以使他對中國的日常生活有一定程度的瞭解，其書中提到：

中國人舉行宴會和節宴，超過世上其他的民族，因為他們既富有且無憂無慮，也沒有天主之光…，所以中國人縱情於遊樂，以獲得肉體上的滿足。…這些宴會一般要延續總共二十天，直到最後一天都跟頭一天一樣奢華跟充足。²²

他還知道在酒宴上有歌舞助興，各種雜耍演出讓賓客們感到愉悅，這樣的宴會可以耗掉大半天的時間，這種沈湎於聲色吃喝的生活，不屬於一般平民百姓，應該是達官貴人、紳士豪族生活的寫照，在這方面利瑪竇有著更深的體會：

這種宴會十分頻繁，而且很講究禮儀。事實上有些人幾乎每天都有宴會，因為中國人每次社交或宗教活動之後都伴有筵席，並且認為宴會是表示友誼的最高形式。²³

當他在北京安定下來之後，這樣的宴會更是接二連三，即便此時他已無須再尋求接納，但是社會意義的壓力和不斷地評註書籍使他精疲力盡，永無休止的社交給他的身體帶來極重的負擔，當初陪同他一起赴北京的教士龐迪我尚在學習漢語階段，無法幫他分擔。在北京每隔三年利瑪竇就要承受一次極大的壓力，當年進京參加會試的考生中總有許多帶著利瑪竇朋友捎來的推薦信和問候，這些朋友都不容怠慢，在這樣頻繁的交際應酬下，再加上為了向中國士人傳播基督教義，他還要抽空從事中文著述的寫作，也難怪利瑪竇會在萬曆三十八年（西元1610年）會試那年結束了他的生命。那是在五月的某一天，利氏應

²²【西】門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》（北京：中華書局，1998），頁126。

²³【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69。

酬完畢回到他自己的房間，頭痛難忍，當旁人安慰他很快就會恢復健康時，他回答說：「遠非如此，我這痛是積勞所致，將是致命的。」²⁴

曾德昭則認為中國人不斷舉行宴會的心態要歸咎於中國人不重來世，重現世的觀念所致，他說：「他們這樣做，其目的無非是：Comedamus,&bibamus,Cras enim moriemur，「讓我們吃喝，因為我們明天將死去」。」²⁵除此之外，由於地域遼闊，南北之間的飲食風尚存在著明顯的差異，曾氏發現在中國南方與北方宴會的宴飲形式有所不同，除了在主食上北方偏愛麥類食品，南方偏重米食之外；南方人個性謹慎，主人會貼心地兼顧到每個細節，講究菜餚的口味，重質不重量，多半先喝酒再用餐，為的是席間能高談闊論，所以要等到酒過三巡，再以米飯壓軸；北方人則不拘小節，菜色豐盛且量多，大碗大碗的端上桌，先讓來賓吃得飽飽的，之後才盡情喝酒，充分展現了北方人豪邁不羈的爽朗性格。²⁶不管在南方或北方，中國人的宴會不僅要讓賓客大飽口福，更重要的是發揮了表達感情、調節人際關係的功用。

明代中葉由於商品經濟的發展、社會分工的加強，觀念的改變誘發了社會生活的變異，商品經濟的魅力，影響到明人生活的各個領域，對明人在飲食上的消費也造成極大的影響，表現在城市中的就是酒樓與茶館的普遍存在。這也吸引了傳教士的注意，克路士對當時廣州的飯店就作了一番詳細的描述：

雖然有專門開設飯館的街道，城內所有巷弄兒幾乎都有飯館。

²⁴ Spence, Jonathan D. *The memory palace of Matteo Ricci*. (New York : Penguin Books, 1985), p.159。

²⁵ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁80。

²⁶ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁80-81。「Comedamus, &bibamus, Cras enim moriemur」譯本未譯，意義不詳。

這些飯館裏有大量烹調的肉食。有很多燒煮的雞鵝鴨，及大量做好的肉跟魚。……

因為打官司一般從十點左右開始，又因城太大而很多人家住很遠，或者有人因事從城外進城，所以市民也好，外人也好，都在這些飯館吃飯。當有人遇到外地來的或者好些天沒有見面的熟人時，相互致敬，他馬上問對方有沒有用過飯，如果回答說沒有，他便帶對方到一家飯館，在那裡私下吃喝，那有的是酒，…如果回答說用過飯了，他便帶對方上一家賣酒和甲魚的舖子在那裡飲酒，這類舖子有很多，……。²⁷

克路士這裡所謂的「飯館」，在當時中國人的習慣中多被稱為「酒飯店」或「酒店」，它既提供餐點，也是個飲酒的場所，這說明了到酒店消費的人們除了從城外進城辦事或打官司的之外，也有熟人相遇而相約飲食的，可見它不僅滿足在城市生活中外食的需求，同時也發揮了社交場所的功能。傳教士眼中所見新鮮的景象反映出當時中國人習以為常的文化現象，更顯示出飲酒、吃飯在人際往來中扮演的重要角色。

中國的飲食文化發展到了晚明達到高峰，隨著農業生產技術的改良，加上南北物產的交流，飲食業發達旺盛，士人們更是撰寫了許多烹飪著作，如《多能鄙事》、《墨娥小錄》、《居家必用事類統編》、《便民圖纂》等書有飲饌類；張岱的《陶庵夢憶》何良俊的《四友齋叢說》、陳濟儒的《晚香堂小品》等有關篇章；綜合性著作有《飲食紳言》、《易牙遺意》、《遵生八箋·飲饌服食箋》等；筆記小說中的零散之作更是不勝枚舉，由此可見晚明飲食文化的發達。可惜在傳教士的筆下從未出現中國菜名，在他們敘述中只有原始材料如米、麵、肉之類，未能在傳教士的資料中發現像「孔雀開屏」、「雙龍戲珠」等絕妙菜名，可

²⁷ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁158。

見他們無法做細節上的區分，畢竟中西的飲食文化差異甚大，他們也無法熟悉到如數家珍的地步，不過傳教士頗為注重飲食與養生之間的關聯，或許希望能藉此糾正歐洲同胞的飲食習慣。

二、衣

在外貌上東、西方人差異甚大，所以留下的印象也是鮮明的，克路士針對中國人的長相做了以下的評論：

儘管中國人一般都不好看，小眼睛、扁臉扁鼻，無鬚，僅下巴上有幾根毛，仍然有的中國人有很漂亮的面孔，勻稱、大眼睛、濃鬚、尖鼻，但這些人很少，可能他們是古代中國人和各族通婚所傳下來的混種。²⁸

很明顯地，他是以歐洲人的輪廓為評論標準，拉達則不知道因何緣故認為：「大明國的人是小孩子的時候，長得很可愛，但成人之後，就變醜了。鬚鬚不密，眼睛偏小。」²⁹曾德昭則留意了中國人在頭髮上的變化：

因為頭髮是他們的主要裝飾，我們將在這裡用三言兩語去談它。年輕人十七歲前，讓頭髮的最短部分蓬鬆著，把其於的髮梳到頭頂，打一個結。年過十七，他們戴一個馬鬃網，像我們的髮網，把髮全罩在內，不讓一根露出來，再加上一頂帽子。

²⁸【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁161。

²⁹【西】拉達，《記大明的中國事情》收入博克舍編，何高濟譯《南明行記》，頁276-277。

文人階層戴方帽，其於的人戴圓帽。帽都是絲製的，或者用馬鬃製，從製作的工藝說，馬鬃帽比絲帽更貴。帽子一般總是黑色，除非在冬季，他們戴毛皮帽，常是灰色，或羊毛的本色。³⁰

他把焦點集中在男子髮型與帽子的變化，文中提到文人所戴的方帽，應該是指「四方平定巾」，也就是明代職官、儒生所戴的一種便帽。它出現於明太祖在位時，相傳明初儒生楊維禎（1296-1370）入見太祖，帶著此巾上殿，太祖覺得巾式特殊，詢問巾名，楊氏諂媚道：「此四方平定巾也。」³¹拉達也提過「老百姓的帽子是圓的，士紳的帽子則是方的。從帽子的形式可以知道某人是誰及他擔任的職位。」³²除此之外明代男子的巾帽常見的還有唐巾、晉巾、漢巾、四帶巾、儒巾、萬字巾、凌雲巾等等。³³

關於頭髮，克路士有更深刻的認識，他發現中國人對頭髮有一種迷信，認為長髮助人升天的功效，而僧侶雖然將頭髮剃光，但是自信沒有頭髮的幫助也可升天。³⁴在民族文化的認同上，華夏或漢族經常使用「披髮」、「椎髻」來區分北方和南方的外族。³⁵在宗教信仰上，人們或認為頭髮之中寓有主人的生命與精神，頭髮在古人心目中，是各個生命階段生理變化的重要指標，神話裡神仙的特徵就是一頭漆黑光潤的頭髮，那是長生不老的標誌。這也讓傳教士對明人重視頭髮的觀念留下深刻的印象，曾德昭就說：「他們若失掉一根頭髮，比失去臉上

³⁰ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁36。

³¹ 明·郎瑛，《七修類稿》（台北：世界書局，1984），卷14〈國事類〉，頁210。

³² 【西】拉達，《記大明的中國事情》，收入博克舍編，何高濟譯《南明行記》，頁274。

³³ 參見周汛、高春明，《中國古代服飾風俗》（台北：文津出版社，1988），頁181。

³⁴ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁162。

³⁵ 如孔子就曾說過：「微管仲，吾其披髮左衽矣。……」見《論語·憲問》篇。

所有鬚鬢還難受。」³⁶這說法或許有些誇大，不過在某種程度上卻也反映了明人重視頭髮的情形，明初周王朱橚曾編撰《普濟方》中收錄了歷代有關保養頭髮的藥方，包括有治「鬚髮黃白」方五十七種、「榮養髭髮」方三十種、治「鬚髮墮落」方二十六種、治「眉髮鬚不生」方十一種、「生髮令長」方三十八種。³⁷從為數繁多的與頭髮相關的養生方術，顯現出當時針對頭髮脫落、變白這些症狀投入了可觀的心血，發展出多種的治療方法，更反映了他們對衰老的抗拒，對長生不老、長壽的企盼。³⁸

當傳教士將觀察的目光從頭部下移至中國人的服飾，拉達提到中國人的服飾以寬鬆為主，³⁹利瑪竇也說道：「男女都穿拖到地面的外衣。男子的袍子在胸前交疊起來，用扣子把裡褶固定在左臂下面，外褶則固定在右臂下面。女人是把袍子在前面扣，男女的袖子都又肥又長，」⁴⁰交領右衽是漢族服飾上的重要特徵，以有別於邊疆民族，而衣著寬鬆則展現了中國人民族性中拘謹的一面，傳統中國社會對人體裸露持保守的態度，服飾結構上大致以上衣下裳或衣裳連體式為主，在款式上盡可能設計得寬大而含蓄，這是為了要符合傳統禮教的要求，因為過於暴露人體或人體曲線的服飾是被視為違反道德的。相反地，西方自古希臘時代就推崇健美的體態，並以裸露健康身體為美，反映在服裝形式上，也傾向於展現人體之美。即便在中古時代由於受到基督教禁欲主義的影響，服裝結構傾向忽略性別差異，藉著寬大的胸線、肥厚的袖子意欲遮蓋人體曲線，不過到了文藝復興時代，隨著

³⁶ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁27。

³⁷ 影印文淵閣《四庫全書》本（台灣商務印書館），卷五十，頁1-57。

³⁸ 參見蕭璠，〈長生思想和與頭髮相關的養生方術〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69：4，1998.12，頁717。

³⁹ 【西】拉達，《記大明的中國事情》，頁273-274。

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83。

人文主義的復興，歐洲人追求人體自然美的天性復甦，展現婦女蜂腰凸臀的曲線成為服飾設計的主要原則。⁴¹在習慣了歐式風格的傳教士們眼中，中國服飾自然更顯得寬鬆。

在衣料上他們也作了詳盡的介紹，克路士注意到一般人用亞麻製作長袍，有些人穿絲綢作的衣裳，過節的時候，大多數人身著絲袍。官員們一般穿嗶嘰，節日則穿上紅色的上等絲綢，一般窮人只能穿白布袍，一方面因為身份限制，另一方面價格也較便宜。⁴²曾德昭也寫到：

中國人用羊毛、布（因為他們沒有別的品種的亞麻，這點我在前面已提及）、絲及棉花作原料，製成多種織品和衣料，供自己使用，服裝、床被及家庭的其他物品，他們都有很多。……如無皇帝的特許，人們不得改裝（他們也沒有別的著名服裝）。因為我們稱之為蠻族的這個民族，清楚地知道，一個國家的服裝樣式，一旦變為外國的，預示著該國最終將淪於他們迷戀其生活方式的異邦統治。……至於鞋，富人只穿各色絲鞋，不認別的材料；窮人則用棉布。鞋的形式和價值，不同於我們的，鞋上用針線縫出許多細小的圖案，使它變得值錢。皮料僅用來制靴，在那裡不多見。富貴人家穿緞襪，或白絲襪，普通人穿白棉襪。他們男女一般都穿長褲。⁴³

傳教士們留意到從衣著、帽式或者鞋子的質料樣式上，除了區分貧富以外，也代表個人的身份和地位，利瑪竇就說道：『所有的人都穿同一的服裝，官員則有些區別，其餘的人在材料與顏色上來做區別；由帽子也可以區分出人的身份，因為各官有各種等級的帽子，一般老

⁴¹ 參見楊敏，〈服裝結構的中西差異〉《南京藝術學院院報》2002：02，頁57-62。

⁴² 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁161-162。

百姓與貴族的服飾又不一樣』。⁴⁴的確，在中國社會服飾所代表的政治意義和等級意義是很重要的，它是身份地位的外在標誌，同時也有區分華夷的作用。明太祖鑒於元朝「悉以胡俗變異中國之制，士庶辮髮椎髻，深檐胡帽，衣服則為胯褶窄袖及辮線腰褶，婦女衣窄袖短衣，不服裙裳，無復中國衣冠之舊。」⁴⁵即位不久，便「詔復衣冠如唐制」，規定：

士民皆束髮于頂，官則烏紗帽圓領袍，束帶黑靴，士庶則服四帶巾，雜色盤領衣，不得用玄黃。樂工冠卍字頂巾，繫紅綠皂帶，士庶妻首飾許用銀鍍金，耳環用金珠，釧鐲用銀，服淺色團衫，用紵絲綾羅絹，其樂妓則戴明角冠，皂褙子，不許與庶民妻同，……。⁴⁶

嚴格劃分、確認尊卑貴賤的界線，各個階層有象徵其身分地位的服裝式樣。耶穌會士為了要融入中國上層社會，選擇穿著儒服，根據利瑪竇的敘述，其式樣為：

是深紫色近乎墨色綢質長衣，袖寬大而敞開，即袖口不縮緊，在下方鑲淺藍色半掌寬的邊，袖口與衣領也鑲同樣的邊，而衣領為僧式，幾乎直到腰部。腰束腰帶，腰帶前中央有兩條並行的同樣寬飄帶，下垂至腳，類似我們寡婦們所用的。鞋子也是綢質，手工很細。頭戴學者所用之帽，有點像主教用的三角帽。

⁴³【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁33。

⁴⁴【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（台北市：光啟；台北縣：輔大出版社，1986）（三），頁50。

⁴⁵《明太祖實錄》（台北：中央研究院史語所），卷30「洪武元年二月壬子」，丙條，頁0525。

⁴⁶《明太祖實錄》，卷30「洪武元年二月壬子」，丙條，頁0525。

雖說四民在外觀上有著嚴格的限制，但晚明隨著生活水準提高，金錢在世俗生活中突破了身份等級關係，踰禮僭制的情形層出不窮，不過這也反映出當時人們的審美觀，換句話說，用美來充實生活內容已成為各個階層共同的目標，如松江男子在服飾上追求新奇時髦，根據范濂所述：

男人衣服，予弱冠時，皆用細練褶，老者上長下短，少者上短下長，自後漸易兩平。其式即皂隸所穿冬暖夏涼之服，蓋胡制也。後改陽明衣，十八學士衣，二十四氣衣，皆以練為度，亦不多見。隆萬以來，皆用道袍，而古者皆用陽明衣，乃其心好異，非好古也。……

春元必穿大紅履，儒童年少者，必穿淺紅道袍。上海生員，冬必服絨道袍，暑必用鬃巾綠傘，雖貧如思丹，亦不能免。更多收十斛麥，則裁衣巾蓋，益加盛矣。⁴⁸

可知晚明在服飾文化上已經完全違背了明初太祖所定「明尊卑、別華夷」的原則，在質料上越來越講究，顏色則越來越鮮豔，已有追求流行的趨勢，只是傳教士對於這點顯然無法體會，Samuel A. Adshead在其研究歐洲與中國服飾文化的比較研究中，即根據曾德昭對服飾的敘述，論斷中國服飾的差異僅表現在年齡、地位、季節與財富上，而沒有性別或地區時尚的不同。⁴⁹ 他會做出這樣的結論，顯然是受到所引用

⁴⁷ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（三），頁202。

⁴⁸ 明·范濂，《雲間據目抄》，收於《筆記小說大觀第6冊》（江蘇：廣陵古籍刻印社，1995），卷二〈記風俗〉頁1a。

⁴⁹ Samuel Adrian Adshead, *Material Culture in Europe and China, 1400-1800: the Rise of Consumerism*, (New York: St. Martin's Press, 1997), p. 74.

傳教士資料的影響，事實上林麗月的研究指出，在晚明：「不僅男女服飾的去樸從艷蔚成一種華侈相高的消費習尚，而且『時樣』的流行牽引士庶對服飾的選擇，從追求身分象徵到標榜美觀和風雅，無一不有。」⁵⁰以服飾風格來說，「京式」、「儒式」與「蘇樣」各有巧妙不同，⁵¹特別是蘇州在當時已成為流行風格的領導中心，不過這些傳教士卻未能將之如實地反映在其文字中。利瑪竇曾說：「和我們式樣最不同的，或許可以從中國人穿的鞋上看出來，男人的鞋是用布或綢做成的，上面繡的花甚至比我們貴婦人穿的還講究。」⁵²文中所說的正是「蘇樣」的特色之一：不拘性別，⁵³只不過傳教士眼中只能分辨與其母國服飾圖樣的差異之處。

三、住

過去世界上曾有過七個主要建築體系，而中國建築、歐洲建築與伊斯蘭建築被稱為世界三大建築體系，鼎足而立，其中又以中國建築和歐洲建築延續時代最長，成就最為輝煌，由於二者在建築上的特色有極為明顯的區別，所以在傳教士的敘述中，有不少是關於中國建築的，這些資料頗值得一讀。

⁵⁰ 林麗月，〈衣裳與風教—晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉《新史學》10：03，1999，頁129-130。

⁵¹ 這三種風格都是在形容明代中後期江南地區的服飾風尚，「京式」指的是成化以後，江南開始出現以蟒衣和馬尾裙為主的服飾，反映出平民階層對最高權力地區服飾的一種模仿心態；「儒式」則是自正德始，在服飾上民間展現了排除階級制度的平民化趨勢，以士人外觀為主要展示體；「蘇樣」則是一種抽象的外觀概念，與前兩者不同的是它沒有固定款式可以遵循，而是一種對品味的要求。參見吳美琪，〈流行與世變：明代江南士人的服飾風尚及其社會心態〉，台灣師範大學歷史研究所碩士論文，民89.7，頁55-100。

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83。

中國古代建築之獨具風姿在於它是唯一以木結構為主的體系，中國建築偏好用易燃易朽的木材，根據王鎮華的研究，其原因可能是基於以下幾個因素：1.木材取得容易，質地堅韌，容易施工；2.中國時有地震，木結構的建築防震性佳，能減少震害；3.木結構造型輕盈，再配合厚重的山牆或外牆，兼具端莊活潑，符合中庸的美觀需要；4.木材的柱梁結構，牆壁為隔間性，門窗開口自由，空間使用靈活方便。⁵⁴不過利瑪竇對中國以木結構為主的房式建築評價卻不高，他的理由是：

從房屋的風格和耐久性來看，中國建築在各方面都遜於歐洲。事實上，究竟這兩者中哪個更差一點還很難說。在他們著手建造時，他們似乎是用人生一世的久暫來衡量事物的，是為自己蓋房而不是為子孫後代。而歐洲人則遵循他們文明的要求，似乎力求永垂不朽。中國人的這種性格使他們無法欣賞我們公私建築中的富麗堂皇，甚至不相信我們所告訴他們相關的情況。我們告訴他們，我們有很多建築飽受風雨達百年之久，有的甚至達一兩千年，他們聽了完全是一副茫然不解的表情。當他們提出疑問時，我們告訴他們，經久不壞的原因在於地基很深、很結實，足以在這樣久的時間裡承受上層結構而不動搖，……。

55

利瑪竇認為中國人的住屋無法保存長達數百年甚至千年的原因，乃在於中國建築技術不重視挖地基的工作，加上建材以木材為主，經不起百年的風雨摧殘，他並將一切歸咎於中國人的眼光短淺，注重現世，

⁵³ 吳美琪，《流行與世變：明代江南士人的服飾風尚及其社會心態》，頁92。

⁵⁴ 參見王鎮華，〈華夏意象—中國建築的具體手法與內涵〉，收入《中國文化新論》藝術篇《美感與造型》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁698。

⁵⁵ 【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20-21。

不明白為子孫留下文化遺產的重要。他的解釋自有其邏輯思考依據，只是他無法理解中國人所追求的永恆並非體現於物質上，而是在精神上，李約瑟（Joseph Needham）曾說：「為什麼要試圖支配後世呢？中國最偉大的園藝作家計無否說：『人造之物誠能保存千年，但人在百年之後誰能生存。創造怡情悅性幽靜舒適之境地，卜屋而居，此亦足矣』」。⁵⁶從先秦諸子的思想中，可以瞭解中國人對永恆的想望是從「生生不息」、「自然往復」中建立的，《周易》指出人唯有透過「終而有始」意義的延續，才能與天地同存；孔孟強調唯有德業精神能與天地同壽；老子勉勵人要向大自然的生藏進退學習。由此中國人在建築材料偏好木材的態度亦可以被理解為：重要的是房屋的歷史及其顯現的精神，而非房屋本身。

在介紹中國南方的建築時，傳教士的看法倒頗為客觀，拉達注意到福建一帶的房屋其外觀：

大人物的屋舍雖則無樓，卻很大，佔地很廣，因為有庭院和不只一個庭院，有大廳和許多寢室，還有菜園。這類廳一般都比地面高上三四級，用大而整齊的石板鋪成階梯。屋基通常用方石，打在每間屋地面，約一瓦拉高。再在石基上立幾根松木柱或樁；……老百姓的房屋像摩爾人（Mosiscos）的小屋，通常分做兩間，中間是一個小院，臨街那間又分為兩間，前面用作店鋪。⁵⁷

而一進到屋內，克路士便發現：

⁵⁶ 李約瑟，《中國之科學與文明》，中譯本第十冊（台北：台灣商務印書館，1977），頁162。

老百姓的房屋一般外表都不好看，但屋內卻令人驚羨。因為屋內通常白如奶，像光滑的紙張，鋪有方石板，沿一□左右的地面塗成朱紅色或幾乎黑色。棟木光滑而平整，構制精美，安置適當，好像擦亮的，或者塗上色，要麼白色，有的白色美觀悅目，像錦緞閃亮，差不多像金色，光亮到似乎應在上色時給它褪點色。確實，我承認我從來沒有見過那麼好的棟木。

門口房間的後面有一個院，內有小樹、亭子供休息之用，還有一股小清泉。⁵⁸

明中葉後，達官貴人的民居進一步園林化，從曾德昭筆下可以看到關於這部分的敘述：

他們的住房不如我們的華麗和耐久，不過因設計良好而便於住宿，整潔舒適。他們用大量的優良塗料漆刷房屋，而且刷得精細。他們的房屋不高，認為矮房便於居住與安排。富家的庭院和通往住房之路種植了花草和小樹；而在北方他們則種植果樹。同樣的，若有足夠的空地，他們也種大樹，堆積假山；並為此從遠方運來許多巨石。他們養鳥，如鶴、天鵝及別的美禽；也養動物，如鹿，及一種白斑、毛色淡黃的鹿。他們挖了許多的魚塘，……。⁵⁹

中國建築注重與自然的協調，讓建築物嵌在自然之中，與大自然合而為一，園林是典型的代表，它與歐洲建築強調與自然的對比不同，欲透過山、水、建築、植物以及動物、道路、陳設等這些要素的經營，組織一

⁵⁷ 【西】拉達，《記大明的中國事情》，收入何高濟譯，《南明行記》，頁279-280。

⁵⁸ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁129。

⁵⁹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁3-4。

個富有情趣、蘊含藝術意境的環境，滿足人們在物質及精神上的需求。

除了居住的房屋外，傳教士對房屋內的擺設也有興趣，利瑪竇特別仔細的介紹了中國的漆器：

漆（Cie）它通常用於建造房屋和船隻以及製作家具時塗染木頭。塗上這種塗料的木頭可以有深淺不同的顏色，光澤如鏡，華采耀目，並且摸上去非常光滑。這種塗料還能耐久，長時間不磨損。應用這種塗料很容易仿造任何木器，顏色或紋理都很像。正是這種塗料，使得中國和日本的房屋外觀富麗動人。⁶⁰

他還推測中國人不用餐巾的習慣也跟漆有關，因為桌子表面上過一層漆，只要用水洗過就能恢復光澤。漆器是中國在家具上的一大發明，其製造過程繁瑣複雜，由於漆暴露在空氣中會變硬，遇潮濕會變得更硬，透過其層層自然晾乾的過程中形成漆面致密而耐久的特質。明代民間漆器工藝普遍發展，它的發達，可以從明隆慶前後《髹飾錄》這本目前惟一一本有關漆器工藝專著而得到證實，此書是由著名漆工黃成撰、楊明註，書中保存了明代漆工的美學觀點、操作技法及所製漆器的種類等等重要的資料。⁶¹

此外，明代也是中國古代家具製作的高峰期。明代家具風格簡潔、樸素，線條雄勁流利，作工精細，所以也吸引了傳教士的目光，克魯士稱讚道：「他們的家具不但外型美觀，經久耐用而且聲譽甚高，可以代代相傳。」⁶²明代家具繼承宋、元家具工藝的基礎，其特出之處在於利用東南亞盛產的珍貴木材如紫檀木、烏木、花梨木和紅木等硬木來

⁶⁰【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18。

⁶¹ 田自秉、楊伯達，《中國工藝美術史》（台北：文津出版社，1993），頁279。

⁶²【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁135。

製造家具。王士性《廣志繹》中即明確記載硬木家具的風格：

姑蘇人聰慧好古，亦善仿古法為之。……又如齋頭清玩、几案床榻，近皆以紫檀花梨為尚。即物有雕鏤，亦皆商、周、秦、漢之式。海內僻遠，皆效尤之，此亦嘉隆、萬三朝為始盛。⁶³

這些木材質地堅硬，色澤與紋理優美，製成的家具在造型上及製作工藝上也較前代創新，不僅是教士們被中國人的製作工藝所吸引，隨著中國商品的輸入，十七世紀在法國也出現了一個新詞：chinoiserie，其原意是指來自中國的商品，主要是指各項工藝品。⁶⁴這些傳入歐洲的中國工藝（包括漆器、中國扇及中國式園林）在十八世紀的歐洲引起一股「中國熱」，在英國、德國、威尼斯荷蘭等地都有了仿效中國漆器的製造廠，可見中國工藝受歡迎的程度。

四、行

中國幅員廣闊，南北在地形、氣候、物產上都有很大的差異，這樣的差異也反映在交通工具上，在南方地形上河川縱橫，所以交通工具以船為主，根據功能、尺寸大小、裝飾的不同，可分為很多種類，克路士主要的活動地區正是位於南方的廣州，所以在他的記述中專門列出一章介紹中國的船艦，裡面除了介紹中國的船隻種類之外，⁶⁵他還

⁶³ 明·王士性，《廣志繹》（北京：中華書局點校本，1981），頁33。

⁶⁴ 參見許明龍，《歐洲十八世紀「中國熱」》，（山西：山西教育出版社，1999），頁120。

⁶⁵ 裡面提到了戰船，他稱之為容克（junk），較容克小的另一種船叫板舟（Bancões），比板舟小的叫蘭艇（Lanteas），後面兩種船因為速度快捷而為海盜所用。此外他又提到中國人如何進行海戰，不過他提到中國人在戰爭中不用炮，這點與史實不符，參見克路士，《中國志》，頁140-145。

特別留意到有些人以船為家：

很多窮人的小船住著夫妻和子女，他們除船上的半個甲板以禦風雨日曬外，沒有別的住處。……男人到城裡去找工作幫助維持他們的小家庭，女人則留在船上，靠勤勞地使用一根深垂到河底的長竿（其頭上有一個用細枝編成的小籃，用來撈貝殼），及擺渡來往乘客，幫助維持家計。⁶⁶

克路士所看到的應該是廣東的「蜑民」，在明代蜑民被編入專門的戶籍，隸屬河泊所，⁶⁷與樂戶、佃僕、娼妓、優伶等同屬一類，屬賤民階級，⁶⁸他們一家一艇，一艇就是一個經濟單位，撐船者多是女性。而曾在中國南方居住頗長一段時間的利瑪竇則這樣介紹江南的景象：

有的城市是建在河或湖中間的，就像威尼斯；故他們在街上行動是用相當漂亮的船隻。在中國河川及運河很多，所以他們用船比我們多，船也比我們的漂亮方便。大官們專用的船非常龐大，全體家人乘坐也不成問題；上面有很多房間，包括客廳、廚房、儲藏室，而且裝飾的富麗堂皇，就像個西方貴族的宮殿。

⁶⁹

⁶⁶【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁135。

⁶⁷明代廣東的內河與沿海灣澳皆有蜑民，因此廣東省屬下各府均設有河泊所，專門負責管理蜑戶並徵收魚課。

⁶⁸根據葉顯恩的研究，直到1952年，蜑民依然沒有離開水域，儘管環境變遷，他們依舊自稱「我們水上人」，陸上居民則一致用「蜑家佬」這類含侮辱性的稱謂稱呼蜑民，說明了當時在廣東仍然存在著一個「逐水而居」的水上社會。見〈明清廣東蜑民的生活習俗和地緣關係〉，《中國社會經濟史研究》，1991：1，頁56-62。

⁶⁹【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一）（台北市：光啟；台北縣：輔大出版社，1986），頁66。

素有水鄉之稱的江南顯然讓離家已久的利瑪竇憶起了故鄉的景色，而其文中所述的可能是指樓船，它是從湖船變化而來，並且更加富麗堂皇。曾德昭在描繪西湖的景色之餘，也曾提到湖船：

船艙或頭艙，設有廚房，中間地方作廳室用。上層是婦女的居所，四周有格子窗，避免有人窺見她們。這類船，其色彩和鍍金形式，奇特而且多樣化，航行設備很完善，不致遭受水淹，但未能有效防止被風打沈。⁷⁰

陳寶良研究明代城市生活時，指出「西湖的樓船創始於副使包涵所。分為大中小三號：頭號置歌筵，儲歌童；次號裝載書函；小號放美人。明檻綺疏，曼謳其下，以為笑樂。每當客至，則讓歌童演劇，隊舞鼓吹，無不絕倫。」⁷¹湖船流行於杭州西湖，早在宋代時已聞名，明代的湖船大的約長十餘丈，可容納四、五十個人，小的也有四五丈，可容二三十人，這種船除了是交通工具外，也跟酒樓、茶館一樣，具備交際場所的功能，成為人們交換訊息的地方。

在北方由於地形多為平原，適合車馬行走，利瑪竇在北京定居之後，必須時常出外訪友，對北京城的街道上的景象印象深刻，他提到：

由於這城很大，又多塵土泥沙，在街上行動很不方便。所以這裡的習慣是出門就騎馬；只要願意，在重要地方，如城門口、皇宮，某些橋或牌樓，都有專供出租的馬；只要花幾文錢，要到哪便去哪……在街上也能乘封閉的轎；在各處都有許多轎

⁷⁰ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁16。

⁷¹ 陳寶良，《飄搖的傳統—明代城市生活長卷》（長沙：湖南出版社，1996），頁120。

夫，等人僱用，只是價錢要比南京貴。⁷²

曾德昭也提及只要花錢，就可以租雇到旅遊所需的交通工具：

他們一直只用轎椅，覺得它既不奢華浪費，且又方便，所以直到今天，他們仍用來旅行，……在北京和南京兩個城市，各類人大量匯集。他們在旅舍備有許多馬騾，漂亮的設備、籠頭和鞍子也一應俱全，讓有意者使用，安適而花費少，可以隨意往來於城內。⁷³

陸容在《菽園雜記》中指出使用轎子作為交通工具的優點：「南中亦有無驢馬雇覓處，縱有之，山嶺陡峻局促處，非馬驢所能行。兩人肩一轎，便捷之甚，此文當從民便，不可以執一論也。」⁷⁴由此可知在南方因為路面鋪石，加上氣候潮濕，騎馬容易出意外，所以雇轎反而方便，可見不論在北方或南方，乘轎已蔚為風尚。明代轎子在宋代的基礎上又作了進一步的改良，不僅空間加大，而且鋪設豪華，裝飾精美，拉達便說道：

大人物外出時，那怕只訪問城裡的親友，也要坐有蓋的大轎，像棺材那樣被抬著走。其他人或騎馬或步行。……如果老百姓因病或疲累要坐轎，那他要坐矮小的竹轎，因為只有軍官和官員才能乘坐有蓋的大轎，地位越高，轎子就越華麗。大人物的轎子在塗金橫板上飾有製作精美的寬象牙條，值得一看。在每座公共館舍裡有不同類型的轎子，供住宿的客人按地位使用。⁷⁵

⁷² 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（二），頁281。

⁷³ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁5-6。

⁷⁴ 明·陸容，《菽園雜記》，（北京：中華書局，1985）卷十一，頁132。

⁷⁵ 【西】拉達，《記大明的中國事情》，收入博克舍編，何高濟譯《南明行記》，頁275。

明代在交通工具的使用上亦有嚴格的身分限制，明洪武元年（1368年）明文規定車轎分官轎與民轎，據《大明會典》其制度如下：

洪武元年，定不得雕飾龍鳳紋。職官一品至三品，許用間金裝飾銀螭，繡帶青幔。四品五品素獅子頭，繡帶青幔。六品至九品用素雲頭，素帶青幔。轎子比車製。庶民車用黑油齊頭平頂皂幔。轎子比同車製，並不許用雲頭。⁷⁶

納入官方的禮儀制度之後，轎子就跟服飾一樣，被轉化成身份地位的象徵。這一點在歐洲亦然，轎子於十七世紀傳入歐洲之後，被視為一種身份的標誌廣為流傳，從德國皇帝到大主教都視其為上等人的交通工具，1740年德國紐倫堡甚至明文規定乘坐轎子的資格，⁷⁷到現在還能在德國觀賞到當年從中國傳至歐洲的轎子，它是用牛皮包裹，多處鑲嵌鍍金裝飾物，外表如同貝殼，顯得十分富麗堂皇。⁷⁸

轎的種類頗多，有官轎、臥轎、逍遙轎、女轎之分，官轎又依季節不同而有涼轎、暖轎、帷轎之別⁷⁹，轎的質地有的用藤竹絲，有的用管花竹絲，有的則用單一的竹絲製成，⁸⁰克路士在廣州就看過官轎和女轎，他說：

⁷⁶ 明·李東陽等奉敕撰，申時行等奉敕重修，《大明會典》（台北：東華書報社據萬曆15年司禮監刊本印行，1964），卷62，〈房屋器用等第〉，頁3a-b。

⁷⁷【德】夏瑞春編 陳愛政等譯，《德國思想家論中國》，（南京：江蘇人民出版社，1997），頁268。

⁷⁸ 許寬華，〈歌德的中國意象〉《武漢大學學報》（人文科學版）55：4，2002.7，頁492。

⁷⁹ 指轎帷絹或布，即古代的巾車，其中的綢紙帳幔，用來避風雨。

⁸⁰ 陳寶良，《飄搖的傳統：明代城市生活長卷》，頁118。

他們也有官員坐的轎子，由人抬著穿過城鎮，轎子極其華麗，價錢很貴。另有一種大轎，高貴美麗，四面密封，每面有一扇小窗，上面用象牙或用骨、木製成漂亮的窗格，坐在裡頭的人可以向外窺視，卻不讓外頭的人看見。這是用來抬城裡的婦女外出之用。座位和我們的椅子一般高，坐時可把腿伸直。⁸¹

而晚明乘轎的風尚大為盛行，其原因根據巫仁恕的研究指出，是因為明末勞動力過剩使乘轎價格低廉、城市化與商業化帶來的消費潛力，及旅遊風氣興盛連帶也提昇了乘轎的風氣。⁸²

這些傳教士對中國人食衣住行的描述傳回歐洲之後，在十七、十八世紀的歐洲掀起一股中國熱，各國偏重的地方不同，以法國來說，當第一批法國耶穌會士中國的訊息傳回母國時，激發了法國人對中國的嚮往，以中國(la China)為辭根而造出的新詞拉希那日(le lachinage)用來泛指羅鈿嵌鑲家具等中國工藝品，一種採用中國花樣的黃色棉布被稱做南京(nankin)⁸³ 十八世紀初在英國，1753年3月22日的《世界雜誌》(The World)刊載了一篇文章：「幾年以前一切都是歌德式，如今一切都變成中國式或中國化了。椅子、桌子、壁爐、鏡框，乃至最平常的用具，無一不受中國的影響。」⁸⁴凡此種種，不勝枚舉，可見中國風在歐洲風行之盛況。

⁸¹ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁152。

⁸² 巫仁恕，〈明代士大夫與轎子文化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第38期，91.12，頁13-17。

⁸³ 許明龍，《歐洲十八世紀「中國熱」》，頁143-148。

⁸⁴ 轉引自許文龍，《歐洲十八世紀「中國熱」》，頁151。

第二節 社交禮儀

交際禮儀在社會發展中扮演著調節人際關係的重要角色，進行交際的雙方透過積極主動的作用，達到情感交流、發展友誼的目的，歐洲在文藝復興時期，隨著社會經濟的繁榮帶動了生活方式的變化，在日常生活中人們開始拋棄中世紀的粗俗舉止，追求文雅與禮貌的生活方式。一些人文主義學者於是編寫了各式各樣有關社交禮儀與規範的手冊，供人們學習參考，可見當時歐洲社會對日常生活禮儀的重視程度。當傳教士到了中國之後，也特別留意了中國人在日常生活禮儀的表現，並且將之詳細地介紹給歐洲同胞。

一、見面行禮

利瑪竇注意到中國人不用脫帽表示尊敬，也不用腳的動作或擁抱、吻手或任何其他這類動作來表示，最常用的致意形式是打躬作揖。⁸⁵這些生活中約定俗成的交往通則，其實蘊含著深層的文化意涵，根據研究，西方人見面習慣握手，表示友好，這個習慣源自於史前時代，當時人們手上拿著石塊或棍棒等武器，若遇見陌生人，為表示善意，必須放下武器，伸開手掌，相互觸摸對方掌心，以示手中沒有私藏武器，最後慢慢地逐漸演變成今日的握手禮節。⁸⁶不過在中國最常用的則是「拱手作揖」，拱手是將自己的雙手互抱成拳狀；作揖是將兩手

⁸⁵ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一）（台北市：光啟；台北縣：輔大出版社，1986），頁48-49。

⁸⁶ 邢學亮、方征、顏曉初，〈東西方禮儀的倫理基礎比較〉，《寧波大學學報》，1998.3，11：1，頁61-62。

掌平合，前者用於迎送賓客，是一般禮節；後者用於敬神、尊長，是更誠敬的禮儀。除此之外，還有「跪」和「拜」，拉達寫道：「迎送上司時，他們雙膝下跪，手縮在袖內，放在胸前，以頭叩地，即使對待我們，老百姓有時也跪著說話，以頭叩地。有在馬尼拉待過的人嘲笑西班牙人在教堂只屈一膝，說如果見到官員只屈一膝，那他會挨一頓結實的鞭杖。」⁸⁷文中反映了中西方在跪拜禮的差異，西方人只須屈一膝即表達了恭敬之意，但是在中國不只要求雙腳都跪，還要以頭叩地。

見面招呼的禮儀反映中國傳統社會中尊卑有別、長幼有序的規範，利瑪竇觀察到中國人在不同的時機與場合行禮方式有所差異：

如果要使禮節隆重，例如在第一次會面時，或是分別很久了，或為賀什麼喜事，或在什麼慶節，作揖之後，二人都跪下，把頭低到地面。站起來後，再作揖、再磕頭，一共四次。但給長輩行此大禮時，如父親、上司，受禮者不跪下，只佔在房子的最高貴位置，按自己之身份或作揖答禮，或只微微點頭。有時候受禮者為表示謙虛，彼此磕頭時，他不站在客廳的主位，而是站在東邊的位置。⁸⁸

曾德昭對此則持批評的態度：

他們很講究應酬與問候的方式，看來沒完沒了；像敬神的禮儀而非人類交往。這表現在訪問、集會和碰頭需要講禮節之時；一般親友之間則彼此隨便對待。他們穿上禮袍，言詞謹慎，有

⁸⁷ 【西】拉達，《記大明的中國事情》，收入博克舍編，何高濟譯《南明行記》，頁276。

⁸⁸ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁49。

地位的人物互相避免公開的對峙，儘管他們在暗中都憤懣忌恨。因此死對頭在宴會或公眾集會上碰頭，都毫不流露敵意，恪守禮儀而巧妙和忍耐地將敵意掩蓋。⁸⁹

這段文字反映出曾德昭認為中國社會人際之間這套繁瑣的禮儀，只是突顯出中國人表裡不一的特質。事實上利瑪竇也有同感，他不客氣地批評中國人有以下的缺點：

在中國盛行欺騙與說謊，誰都不以為恥，有地位的和知識分子也不例外。因此誰也不相信他人，彼此猜忌；不只在朋友及鄉里之間如此，就是在親人之間，如兄弟姊妹之間，父母與子女之間，都不能絕對信任。中國人之間的交往，只是動聽的外交辭令，心裡沒有真情實意。⁹⁰

利氏會用如此強烈的口吻批評中國人與其親身經歷有關，當他在北京因為過於繁忙的交際而影響到身體健康時，有一位中國士紳建議他稱病以謝絕訪客，利氏拒絕了這個建議，並且乘機宣揚了天主教會對說謊的態度。中國人對外在儀式的講究無法與內在的心意完全一致，甚至是背道而馳，這讓嚴格遵循著天主教誠實原則的利瑪竇感到失望。事實上以一個外國人的角度確實不容易理解中國社會種種繁瑣禮儀的意義為何，這種情形直到二十世紀仍然存在，在西方人的印象裡，一想到中國人，腦海中浮現的是一群表面周到，內心神秘難測的人，⁹¹這就如同一個中國學者始終很難貼切地詮釋宗教在西方社會中的所代表的意義是一樣的。

⁸⁹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁31。

⁹⁰ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁75。

⁹¹ 參見張瑞穗，〈仁與禮—道德自主與社會制約〉收入《中國文化新論》思想篇《天道與人道》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁112。

二、稱謂

利瑪竇對中國人的稱謂特別留意，一方面中國與歐洲在這方面有極大的差異，⁹²另一方面他既以儒士的身份在中國傳教，結交的對象又以上層知識份子為主，自然必須入境隨俗，以免貽笑大方。為了怕後繼者在這方面鬧笑話，他特地用較大的篇幅來介紹中國人的稱謂：

有一種禮貌，與我們的大不相同，即是說話與寫信時用的謙詞不同，使中國話學起來更加困難。與有地位的人講話時，不只像我們一樣，不可用「你」，而是看向誰說話，講話的人是誰，用各種不同的說法。講話的人說自己時也不說「我」，除非自己地位很高，對方地位很低；他們用許多許多謙稱自己，和高抬對方的字句。最謙虛的方式之一是用自己的名字代替「我」字。提到對方的父母、兄弟、子女，身體及肢體，房子、書信、國家，以及對方的疾病，都用比較尊敬的字，而不用平常的字。反之，提到自己的一切東西，又有一套比平常低下的字。這些講話方式，都要練得很熟，不只是為了不失禮，也是為了能理解對方所說和所寫的。⁹³

當一個民族對某一類事物所用的詞彙越多，就顯示出其文化對此事物

⁹² 在中國，稱謂可以分為口頭與書面兩種。在國外，一般來說口頭與書面的稱謂沒有很大的區別，書寫的稱謂通常也可以運用於口頭上，但是在漢語當中口語與書面的稱謂差距甚大。書面稱謂通常用於官方文件或書信，它比口頭稱謂更強調世代的原則，口頭稱謂則因地方方言的差異，在發音及結構上各地不盡相同。參見林美容，《漢語親屬稱謂的結構分析》（台北：稻鄉出版社，1990），頁14。

⁹³ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁49-50。

的重視。王爾敏在《明清庶民文化生活》中提到：

民間人人相來往，接晤之際，立刻須有稱呼，不能省略，無從掩飾，故而極其重要。中國向來重視人際關係，應對之間，十分講究親疏輕重之別，首先表現於見面禮貌，啟齒問候即以稱呼在先。因是無論官民，俱須早具一定知識經驗，方可使應對流暢，彼此愉悅，否則言語齟齬，話不投機，徒增雙方尷尬，甚至各懷惡劣印象。是以民間重視人際稱呼，講求十分細密，……民間通行傳抄禮書，惟稱呼一編最見突出，獨善勝場，可謂是洋洋大觀，不可小覷。⁹⁴

中國人注重禮儀，針對不同的社交場合有不同的規定，這點常令傳教士感到困惑，例如中國文人的名字很複雜，可以區分為名、字、號等，如何稱呼要視對話者的身份以及場合而定。中國人對自己以及家人有許多謙稱，對他人則有各種各樣的尊稱，正確使用這些尊稱與謙稱絕非易事，利瑪竇在其札記中就記錄了士人在不同時期使用不同名號的區別：

第一個名字，是孩子生下來之後，父親給他取的（只限男孩，中國女性一律沒有名；只沿用父親的姓，稱呼時則按排行順序）。這個名字是父母與長輩使用的，……平輩或晚輩若在他面前喚他的本名，不只是失禮，而且是個侮辱，會令人憤怒。開始上學後，老師會給他取個「學名」，這個名字供老師與同學使用。等到丟開了髮網，戴起了帽子，成了家，就有一個有地位的人幫他取個別號，這叫「字」。除了僕人與小輩之外，大家都能用這個名字稱呼他。

最後到了中年，大家又給他取個名字，叫做「號」。無論當面或是背地，誰都能用這個名字稱呼他；只不過他的上司和長輩，若不願對他表示尊敬，則仍沿用他的「字」。⁹⁵

一般來說，中國人很重視「名字」，由《儀禮》士冠禮：「冠而字之，敬其名也。君父之前稱名，他們又稱字也。」⁹⁶可知幼時多稱其乳名，長大後就改稱「字」，以示對名的尊重，而利瑪竇所說的「丟開髮網，戴起帽子」，指的就是男子行冠禮（結髮加冠），這代表男子就要進入社會，為了對本人尊重和供朋友稱呼，必須另起一個字。至於晚輩對於長輩，則必自稱名，以示自己之卑下，不敢在尊長面前自抬身價，班超（32-102）在《白虎通德論》中說得很明白：「名者，少賤卑己之稱也，君前臣名，父前子名，謂大夫名師，弟名兄也，明不敢諱於尊者前也。」⁹⁷這源自於中國人對長幼尊卑關係的重視；幼者卑下，不得僭越長上，連稱呼上也不得馬虎。不過利瑪竇所說的由他人所取的「號」應該是指「綽號」，另外有一種叫「別號」，又稱「別字」，是由使用者自取的，不似姓名要受家族、行輩的限制，使用者可以藉著「別號」自由抒發個人的情懷，如明亡國後，畫家朱耷取號「八大山人」，緣「八大」草書連寫，似「哭」非哭，似「笑」非笑，蘊含「哭笑不得」之深意，藉此抒發懷念故國之悲憤鬱情。⁹⁸

中國人在稱謂上卑己尊人的原則，其主要精神在於禮是要協調人際關係，所以必須敬讓，如此一來社會才能和諧安定。不過這始終是

⁹⁴王爾敏，《明清庶民文化生活》，（台北：中央研究院近代史研究所，1996.3），頁86。

⁹⁵【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁65。

⁹⁶漢·鄭玄注，《儀禮十七卷》收入四部叢刊初編（上海：上海書店，1989）經部，頁13b。

⁹⁷漢·班超，《白虎通德論》（台北：廣文書局，1965）卷三〈姓名〉，頁24

⁹⁸參見王泉根，《華夏取名藝術》（台北：雲龍出版社，1993），頁208。

個價值取向，在現實社會中很少能夠落實，事實上明末隨著社會風尚轉趨僭越違制，社會上的稱謂亦因之改換，主要表現在稱呼必用「老」字，萬曆時人王世貞（1528-1590）提及正德年間京師稱謂猶簡，稱呼官位極尊者為「老先生」。嘉靖中嚴嵩當國，諛媚者稱之為「老翁」，甚者稱「夫子」；嘉靖三十五年（1556年）以後三品以上大臣普遍以「翁」稱之；萬曆後，科道官亦稱翁，內閣閣臣則改稱之為「老相公」。⁹⁹稱呼務求尊老的風氣也由士人階層擴及庶民階層，市井小民，黃髮孺子，皆以老稱，如「老李」、「老王」，流風諂媚背後蘊藏的其實是勢利的現實心理。¹⁰⁰

三、帖式運用

人與人之間的禮俗酬酢如人生四禮、喜慶宴客、送禮、拜訪等，都必須用帖式來傳達訊息，這些在正統禮書上卻沒有記載，而傳教士在中國傳教，與人結交勢必要學習如何應用各式各類的帖式。明清時期普遍使用的帖式主要分為請客、餽送、干求、薦拔及假借五種，每一種各自有不同結構及不同的詞彙運用，亦因對象不同而有不同的遣詞用句。人際來往之帖式，字數不多，但是區別甚多，重點有二：一在帖書種類；一在彼此的稱呼，稍有疏漏，則不免貽笑大方。正統的禮書如《儀禮》雖集結古代十七禮，為後代一切禮制的淵源，不過其中並無關於民間社群往來所需用帖式之說明，所以南宋朱熹特地編纂《家禮》一書，為民間禮儀參酌之用。明萬曆年間隨著經濟快速發展，

⁹⁹明·王世貞，《斛不斛錄》收入《筆記小說大觀》五編第四冊（台北：新興書局，1985.3），頁2103-2108。

¹⁰⁰邱仲麟，〈明代北京的社會風氣變遷—禮制與價值觀的改變〉，《大陸雜誌》88：3，1994.03，頁36。

導致社會變遷，人們在變化快速的生活中亟需各種生活指引；加上印刷術的提升及教育普及，書籍的印行與人們閱讀方便，民間日用類書便應運而生，如《萬書萃寶》、《五車拔錦》、《三台萬用正宗》、《文林聚寶萬卷星羅》、《學海群玉》等書。¹⁰¹書中針對不同人際往來之各式書柬帖式，有專門的門類刊載，以大量篇幅說明柬帖的構成部分及相關要領，並將各種情況及遣詞用句以活套的形式呈現，供民間依個別需要自行選擇加以運用。¹⁰²

利瑪竇在札記中向歐洲人介紹中國人在拜訪他人之前及之後，主客雙方應遵守的禮儀：

彼此拜訪的時候，縱然是親戚和極熟的人，每次去拜訪或回拜，進了大門，就送上一個「拜帖」，上面按對方與自己身份的對應關係，給予適當的稱呼，並寫上自己的姓名，交由門房轉交給被訪人。如果拜訪者或被訪者不只一人，則每個人給一張拜帖。拜帖平常有十二頁白紙，長有一手掌半，在封面中央有一條紅紙；平常是放在一個白紙封套裡，在封套外面也有同樣的一條紅紙。拜帖有許多花樣，而且每天要用，所以家裡該有許多小匣，分別存放不同的拜帖。凡有地位的人，門房都有一個大冊子，記錄每天來訪的客人，因為必須在三天內回拜。有時主人不在家，或不能見客，便把拜帖留下；回拜的時候也是一樣，只要留下了拜帖，就算盡了禮貌。這些拜帖，平常不必自己親筆寫，誰寫都可以。其實上面只寫一行字。地位越高，寫的字

¹⁰¹參見吳蕙芳，〈民間日用類書的淵源與發展〉，《國立政治大學歷史學報》第18期，2001.05，頁13。

¹⁰²有關這方面的詳細研究可參見吳蕙芳，《明清時期日用類書及其反映之生活內涵—以《萬寶全書》為例》，國立政治大學歷史研究所博士論文，2000。

體越大，有時十個字，就把那一行都寫滿了。¹⁰³

他所說的「拜帖」，一般來說用於互相拜訪問候，又可稱為「名帖」或「飛帖」，功用相當於今天的名片，除了在拜訪他人的時候通報自己的姓名之外，也常使用於問候或節日祝賀的用途。¹⁰⁴不過根據《家禮》帖式卷一 論寫拜帖 中所述，撰寫拜帖應注意之事項裡有一項為「拜帖、賀節帖、答拜帖都不需用封套。」¹⁰⁵有可能是利氏被拜帖與請帖給弄糊塗了，曾德昭則補充了在婚喪喜慶的場合，帖式的樣式顏色也有所區別：

普通訪問，使用的是白色，外面有紅綫條。如果拜訪是為表示尊敬，或邀請赴宴，就全用紅紙；如果是弔唁，或吊慰某人去世，則相應地用哀悼的顏色，如系報喪，字用藍色，外面的綫條也一樣，紙是白的，但和一般用的白色大不相同，只為這種場合使用。¹⁰⁶

另外送禮時也要寫「禮單」，其內容為：

除了自己的名字外，再寫上每件禮物：每件禮物佔一行字，詳細列出。但因為在中國送禮很勤，而且必須回送同樣價值的禮物，所以若不收禮物，或不全部收下，他們不認為是不禮貌。若把禮物全部退回，或退回一部份禮物，就寫個同樣的拜帖，或感謝所收到的禮物，或是說不收，或寫收了什麼，退了什麼。

107

¹⁰³ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁50。

¹⁰⁴ 溫懿珍，《明清庶民社會人際網絡中的日用帖啟與關禁契約》，台灣師大歷史研究所碩士論文，2001，頁197-198。

¹⁰⁵ 翁仕朝，《家禮帖式》傳抄本，現藏於香港新界沙田圖書館。轉引自溫懿珍，《明清庶民社會人際網絡中的日用帖啟與關禁契約》，頁196。

¹⁰⁶ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁73。

¹⁰⁷ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁50-51。

中國在人際交往中崇尚禮尚往來，古語說：「來而不往，非禮也。」如果接受別人的贈禮，事後一定要回送同等值的禮，而這種禮品的往復贈送在無形中又加深了雙方的情誼。在了解中國人的送禮文化之後，耶穌會士很快地將適應策略發揮得淋漓盡致，他們知道中國人被西方工藝品的新奇所吸引，所以贈禮就成為傳教士們拉攏中國士大夫的捷徑。大陸學者張鎰曾遠赴西班牙進行學術考察，在阿爾卡拉·德埃納萊斯耶穌會檔案館中發現了兩份禮單，分別是中國士大夫向傳教士贈送禮品的禮單，以及耶穌會士向中國友人贈禮的禮單。¹⁰⁸中國向西方所贈禮品多為絲綢製品、筆墨、食品等，而傳教士則贈送如日晷、地圖、望遠鏡等表現西方科技的先進性物品，由此可看出中西方在物質文明上的區別。中國士人的贈禮中，絲綢是中國物質文明的代表，筆墨則與文人的精神生活及日常寫作密不可分，食品則是最實用的禮物，這些物品充分展現了中國士大夫對西方友人的情誼，傳教士們則是希望透過餽贈禮品得到宣揚宗教的機會，龐迪我就毫不掩飾地說：「利用這些東西我們結交了不少朋友，藉此可以和他們談及我們神聖的信仰和靈魂的拯救。」¹⁰⁹而事實證明傳教士們的用心也的確收到了效果，龐迪我在寫給古斯曼主教的信中就提到：

由於上帝的恩惠，還因為中國人看到我們身著他們的服裝，遵從他們的時尚和禮節，這樣各類的高級官吏才到我們的住處來拜訪我們，給我們提供方便，公開的把我們當作他們的朋友，

¹⁰⁸張鎰，《龐迪我與中國》，（北京：北京圖書館出版社，1997），頁136。

¹⁰⁹龐迪我，*Diego de Pantoja, Relcion de la Entrade de Algunos Padres de la Compania de Jesus en la China, y Particulares Successos que Tuvieron, y de Cosas Notables que Vieron en el Mismo Reino*，塞爾維亞，1605，pp. 113-114 轉引自張鎰，《龐迪我與中國》，頁137。

這是他們對自己的人都肯的。¹¹⁰

傳教士們不遺餘力地介紹中國的禮儀常規，或許也想藉機告誡同會教友，希望在歐洲的同仁們能明白一點，即在中國如果不能瞭解其禮儀並身體力行，將很難立足於中國社會。

第三節 歲時節日

所謂「節」原指一年的氣候變化，到後來也有以紀念某一重大事件而稱「節」的。節日風俗的形成是一個潛移默化的過程，表現出不同時代人民的社會文化變遷，在這些節日中不論是官方或是民間，達官貴人，文人雅士或是鄉村僻野的庶民百姓，無不同日而慶，所以節日風俗又是維持社會秩序和聯繫親友情感的紐帶。

在中國傳統的各種慶典節日中，「年節」是最受重視的，它一方面具有民俗性，中國人的生活態度和方式藉著節日中舉行的各種慶典完全表現出來；另一方面年節又具有宗教性，透過慶典儀式，人與自然密切結合，充分展現中國人的人生觀與自然觀。農曆年如同西方的聖誕節，有一個很熱鬧的前夕，從臘八到十五，前後歷經一個多月，包括了好幾個大小節日，最能引起傳教士注意的就屬元旦及元宵這兩個節日，克魯士寫道：

¹¹⁰ 龐迪我，*Diego de Pantoja, Relcion de la Entrade de Algunos Padres de la Compania de Jesus en la China, y Particulares Successos que Tuvieron, y de Cosas Notables que Vieron en el Mismo Reino*，塞爾維亞，1605，pp. 113-114
轉引自張鎧，《龐迪我與中國》，頁134。

老百姓都過的大節，主要是新年的頭一天，街道和門口都布置堂皇，他們極力修飾牌坊，給它掛上很多絲綢，點上許多燈籠。演奏各種樂器並歌唱。他們表演很多戲，……這些戲有兩大缺點：一個是如果一個人扮演兩種角色，他必須當著觀眾的面更換戲服，另一個是演員在獨白時，聲音高到幾乎是用唱的。¹¹¹

在節日中戲劇是最能表現大眾趣味的活動，官方希望透過戲劇推行教化，民眾則以觀劇為消遣。在傳統中國，人們在娛樂方面的選擇不多，特別是一般的庶民百姓，大多不識字，戲劇就成為他們的主要休閒活動，同時也充實了他們的精神生活。

年節最早具有祭祀的性質，它是與人類生產、宇宙萬物結為一體，從春夏到秋冬，從祈求成長到收穫、休息，反映了人與自然的關係。在祭典中所進行的節慶則是農業生產節奏中的休止符，以歡會的活動作為廣土眾民集體性、動態性的休閒方式。¹¹²晚明的節令文化活動因為商業繁榮的緣故，較前代更趨商業化、時尚化，它涉及了政治、祭祀、宴饗、歌舞、娛樂、民俗等多方面的內容，元旦作為一歲之始，在這一天除了百官要向天子朝賀之外，官員之間亦有往來拜年的儀禮，曾德昭就敘述了中國人拜年的盛況，他說：

一般訪問沒有固定日期，但有些日期，熟人親友必須實行這種禮儀。最重要的是新年的第一天，相互拜年，大量轎子、馬匹和人群在街上川流不息。因為訪問頻繁，有時他們不進屋，只留下帖，就離開，如他們進入室內，就得吃喝，那怕很少。第

¹¹¹ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁166。

¹¹² 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》22：3，1993.8，頁116-125。

二次是同月的十五日，但訪問不那麼頻繁，宴會卻更多，因為它在第十五天的末尾，他們稱之為燈節，這期間他們在臨街的門戶和窗的上下掛滿燈，有的燈十分漂亮和值錢。¹¹³

節日風俗講究禮儀性、應酬性，新年拜謁，達官貴人基於禮尚往來的原則，不能不相互拜訪，於是拜帖送到，而人卻不見蹤影，明人陸容（1436-1494）在《菽園雜記》中記載道：

京師元日後，上自朝官，下至庶人，往來交錯道路者連日，謂之拜年。然士庶人各其親友，多出實心，朝官往來，則多泛受不專。如東西長安街，朝官居住最多，至此者，不問識與不識，望門投刺，有不下馬或不至其門令人送名帖者。遇黠僕應門，則皆卻而不納，或有閉門不納者。在京師仕者，有每旦朝退，及納伴而往，至入更酣醉而還。三四日後，始暇拜父母。¹¹⁴

拜年是過年重要的活動，但是自宋朝以後形成一種風氣，就是如不能親往拜年，就派遣僕役「送刺」代之，刺是用梅箋裁成的小帖，約二、三寸，寫上單款、小注、寓邸，又稱「片子」，功能類似今天的「名片」。¹¹⁵到了明代，京師投刺之風更勝前朝，文徵明（1470-1559）有《拜年》詩云：「不求見面為通謁，名紙朝來滿敝廬，我亦隨人投數紙，世情嫌簡不嫌虛。」詩中反映了對當時社交往來徒具形式的嘲諷，也難怪利瑪竇會批評中國人「彼此之間的交往，只是動聽的外交辭令之表演，心裡沒有真情實意。」¹¹⁶

¹¹³【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁74。

¹¹⁴明·陸容，《菽園雜記》卷五，（北京：中華書局，1985），頁52。

¹¹⁵李今雲，〈新桃舊符一話新年〉，收入《中國文化新論》宗教禮俗篇，《敬天與親人》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁548。

¹¹⁶【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（一），頁75。

中國節日風俗發展到了明清時期，出現了三種變化：一是在位者與士大夫崇尚復古風，二是以農民經濟為基礎的節日風俗被淘汰或淡化，三是遊樂性的風俗迅速發展。¹¹⁷元宵節的娛樂活動，是正月年節的高潮，大致上來說，元旦的氣氛偏於隆重，元宵節氣氛偏於歡樂。因為元宵節是農曆年的最後一個節日，之後就要恢復正常的作息，所以官民百姓無不積極投入元宵節的燈會遊行，盡情狂歡。元宵節起源於漢代，起初是為了祭祀「太一」神，因為祂是天神中最尊貴者，其地位在五帝之上，元鼎五年（西元前112年），漢武帝在甘泉宮修建太一祠壇，上供太一神，在正月十五當日從黃昏開始，通宵達旦用盛大的燈火祭祀「太一」，加上夜晚常有流星經於祠壇之上，從此形成在正月十五張燈結彩的習俗。¹¹⁸到了隋唐，元宵節的娛樂意義逐漸增加，宗教意味漸趨淡薄，隋煬帝在大業六年（西元610年），因為西域少數民族首領雲集洛陽，便調集民間藝人進城，在正月十五舉行盛大的百戲，從此一掃漢代敬神禮佛的節日觀念，開元宵行樂之端。唐代宵禁雖嚴，在元宵節前後幾日內，卻特許弛禁，放三天花燈，稱之為「放夜」。到了宋朝又將唐代放燈的時間從原本的十四、十五、十六三日前後再各延長一日。自明初始，自正月初六至十六日，有張燈十日之舉，明朝京師的燈市，設於五鳳樓前後，徙東華門外。《帝京景物略》對上元夜的娛樂活動有生動的描繪：

向夕而燈張，樂作，煙火施放。於斯時也，絲竹肉聲，不辨拍煞，光影五色，照人無妍媸，煙冒塵籠，月不得明，露不得下。……童子捶鼓，傍夕向曉，曰太平鼓。二童子引索略地，如白光輪，

¹¹⁷ 郭興文、韓養民，《中國古代節日風俗》（台北：博遠出版有限公司，1989），頁24。

¹¹⁸ 參見郭興文、韓養民，《中國古代節日風俗》，頁111-113。

一童子跳光中，曰跳白索。婦女相率宵行，以消疾病。曰走百病，又曰走橋。¹¹⁹

元宵走百病是北方舊俗，盛行於北京、山東，據明嘉靖時編寫的《夏津縣志》記載：「上元食元宵，送曲龜，放花炮，張燈，弛夜禁，次日婦女相邀謁廟，名曰『走白病』。」¹²⁰除此之外最吸引傳教士目光的花燈與煙火，更是元宵節的重點娛樂，利瑪竇對元宵節燈市的盛況就大加描繪一番：

中國人所有節日中最重要的，全國各教都慶祝的就是他們的新年，舉行慶祝是在第一個新月以及還有第一個滿月的時候。這後一天叫做燈節，因為家家戶戶都掛著用紙板、玻璃或布巧妙地做成的各種燈籠，點得通明透亮。這時候，市場上也到處都是各式各樣的燈籠，大家購買著自己喜歡的樣式。屋裡屋外點燃那麼多燈籠，簡直叫人以為房子失了火。此時晚間還有狂歡。一隊隊的人在街上耍龍燈，像酒神巴庫斯的禮讚者那樣歡呼跳躍，燃放鞭炮和焰火，全城呈現一片彩色繽紛的耀目景象。¹²¹

從小說《金瓶梅詞話》的記載可以對照傳教士的敘述，因為此書的成書時間正是在十六世紀，與傳教士觀察的時間一致。書中對元宵燈火之盛，有大量的描述，在第十五回 佳人笑賞玩月樓 中，寫道「只見那燈市中人煙湊集，十分熱鬧。當街搭數十座燈架，四下圍列些諸門買賣。」玩燈男女，花紅柳綠，車馬轟雷，鰲山聳漢，怎見好燈市？但見：

¹¹⁹ 明·劉侗、于奕正同撰，《帝京景物略》，（上海：古典文學出版社，1957），頁21。

¹²⁰ 明·易時中修，《夏津縣志》（上海：上海古籍書店，1962），頁。

荷花燈、芙蓉燈、散千圍錦繡。繡球燈，皎皎潔潔；雪花燈，拂拂紛紛。秀才燈，揖讓進止，存孔孟之遺風；媳婦燈，容德溫柔，效孟姜之節操。和尚燈，月明與柳翠相連；通判燈，鐘馗共小妹並坐。師婆燈，揮羽扇，假降邪神；劉海燈，背金蟾，戲吞至寶。駱駝燈、青獅燈，馱無價之奇珍，咆哮吼吼；猿猴燈、白象燈、進連城之秘寶，玩玩耍耍。¹²²

這段描寫可謂道盡燈市繁華之妙，中、西的文獻記載不約而同地都呈現出一場狂歡、絢爛的盛會，生動的文字勾勒出一幅元宵觀燈的盛況，這也反映了晚明物質文化發達的一面。

除了延續傳統的歲時節日之外，明代中葉之後廟會節慶也在明人的生活中扮演了重要的角色。根據巫仁恕的研究，晚明的廟會節慶有種類增多、活動頻繁及空間分佈普遍等特點，當時方志作者並將之列入風俗志「歲時」項下，反映出每年固定的節日活動中加入了新的元素。¹²³不過在傳教士的紀錄中並不見這方面的相關敘述，這或許是因為對他們來說廟會節慶是偶像崇拜信仰下的產物，此類訊息若是傳回歐洲，對在華傳教的任務不但沒有正面的作用，甚至可能影響教廷對在華傳教士的觀感。整體來說，晚明傳教士所觀察到的中國節日風俗侷限於漢人社會，事實上中國境內民族眾多，在節日風俗上除了具有普遍的共同性之外，也因居住區域的不同而形成各具特色的地方風俗，

¹²¹【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81。

¹²²明·笑笑生著，王汝梅校注，《金瓶梅》（長春：吉林大學出版社，據臬鶴堂批評第一奇書金瓶梅（張評本）影印，1994.10），15回，〈佳人笑賞玩燈樓·狎客幫嫖麗春院〉。

¹²³巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭—明清城隍信仰與城市群眾的集體抗爭行為〉，《近代史研究所集刊》第34期，2000.12，頁157。

充分展現了各個民族的特殊風貌，這些在傳教士的資料中無法呈現，畢竟傳教士接觸的對象大多是漢族人民，其陳述自然也以漢民族的風俗為焦點。

最後要提到的是中國人賀壽的習俗，生日對一個人來說有特別的意義，因而古今中外皆有慶賀生日的習俗，雖說它跟歲時節日的意義不同，不過同樣能反映出明代社會重視慶賀的風氣，故在此一併討論。中西在生日文化上有明顯的差異，J. Dyer Ball在*Things Chinese*一書中，比較了中國與英國生日文化的不同，他發現中國小孩的生日不被重視，成年人則持續地做生日；英國則恰恰相反。¹²⁴西方比較注重年輕人的生日，著重生日的紀念意義；中國傳統則重視老年人的生日，注重生日祈壽的內涵。在中國歷史上，生日慶壽的風氣可以追溯到春秋戰國的敬酒祝壽。¹²⁵到了明代，做壽習俗發展到了鼎盛的階段，無論是做壽的規模、賀禮的份量還是做壽的普遍性，都超過以往任何時期。近人鄭土有在談到明清的做壽風氣時，提出四個特點：其一是賀禮越送越多，越送越貴重；其二是做壽規模越來越大，壽期越來越長；其三是做壽演戲成為風潮，增加了喜慶風氣；其四是做壽儀式日趨複雜。¹²⁶葡萄牙教士克魯士批評中國人賀壽習慣鋪張，他說：

中國人過生日仍流傳著異教的傳統。在這節日習慣要大宴親朋，賓客都要送主人禮物，以幫助他支付節日開銷，…因為這些幫助，他們作得十分鋪張與排場。宴會持續通宵，因為所有異教徒都在黑暗中行走，不認識上帝，所以在印度和中國地方，

¹²⁴ J. Dyer Ball *Things Chinese* (New York : Oxford University Press, 1982) ,p. 78.

¹²⁵ 鄭土有，〈做壽習俗的歷史發展及其文化內涵〉，收於《中國民間文化〔七〕：人生禮俗研究》（上海：學林出版社，1992），頁73-74。

¹²⁶ 鄭土有，〈做壽習俗的歷史發展及其文化內涵〉，頁73-77。

人們的節宴都在晚上舉行。¹²⁷

明代中葉以後，「凡壽之禮，其餽贈燕必豐」¹²⁸，不論在官場或是私人，對於祝壽的場面都頗為講究。為了表示對長官或是長輩的敬意，身為晚輩或是下屬的在這方面更是不敢怠慢，李贄（1527-1602）就曾說道：「來而迎，去而送；出分金，擺酒席；出軸金，賀壽誕。」¹²⁹這說明了克魯士上述關於賓客出資贊助主人舉行宴會的情形的確存在。明人歸有光（1507-1571）在他的文章中亦反映了蘇州當地盛行五、六十歲即做壽的風氣。他寫道：

吾崑山之俗，尤以生辰為重。自五十以往，始為壽每歲之生辰而行事。其於及旬也，則以為大事。親朋相戒畢致慶賀，玉帛交錯，獻酬燕會之盛，若其禮然者。不能者，以為恥。富貴之家，往往傾四方之人，又有文字以稱道其盛。考之前記，載吳中風俗，未嘗及此，不知始於何時。長老云，行之數百年，蓋至於今而益侈矣。¹³⁰

由這段文字看來，崑山地區祝壽的風氣已經盛行了數百年，到明代中葉更為普遍，一般來說，隨著年齡的增長，慶壽的隆重程度也隨之增加。慶壽年齡提前到四十、五十歲就是從明代中葉才開始的風氣，時人羅洪先（1504-1564）就提到：

今世風俗，凡男婦稍有可資，逢四、五十謂之「滿十」，則多援

¹²⁷ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁165。

¹²⁸ 明·歸有光，《震川先生集》（台北：源流出版社影印，1983），卷14〈朱君顧儒人壽序〉，頁361

¹²⁹ 明·李贄，《焚書》（台北：漢京文化事業公司影印，1984），卷4（雜述·豫約），頁185。

顯貴禮際以侈大之。為之交遊、親友者，亦皆曰：「某將滿十，不可無儀也。」則又釀金以為之壽，至乞言于名家。名家之以言相假者，又必過為文飾以傳之，而其名益張。凡此皆數十年以來所甚重，數十年以前無有是也。¹³¹

文中同時反映了慶壽文化中以文字裝飾的習俗，利瑪竇也提到：

中國人過生日要送禮和吃飯還有其他的祝賀表示。在五十歲生日有特殊的排場，因為從那時起他就被當作老人了，以後每十年都要舉行特別的慶祝。在這種場合，如果他們是書香門第，子女們就請朋友製作形式精緻的各種詩詞文句和其他這類的文件來稱頌他們的父母。有時候他們把這些匯編成書，而祝賀受尊敬的人的最常用的方法是在房間裡掛上這類書寫的賀辭。¹³²

在明代的做壽文化中，稱頌的文字是不可缺少的，吳江人周用（1476-1547）就說：

近世士大夫之事親，往往謁諸薦紳先生為之文辭詩歌，及時，集賓客為壽，則使少者起而頌焉，長者坐而聽焉，衍衍鼓舞以為樂。不如是，雖具酒食，人猶以為少焉。¹³³

可見在明中葉時，吳江地區就有在壽誕場合讓年輕人即席朗誦壽文的習俗，而利瑪竇提到將賀壽的詩文集結出書的習慣，正是當時賀壽文

¹³⁰ 明·歸有光，《震川先生集》卷12〈默齋先生六十壽序〉，頁282-283。

¹³¹ 明·羅洪先，《念菴文集》（《景印文淵閣四庫全書》第1275冊），卷四〈謝卻姻友祝年〉，頁119。

¹³² 【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81。

¹³³ 明·周用，《周恭肅公集》（《四庫全書存目叢書》集部第65冊，台南：莊嚴文化

化中重要的一環，歸有光在另一篇文章中就談到明人慣於請人代寫壽序，懸掛於壁間藉以誇耀：

東吳之俗，號為淫侈，然於養生之禮，未能具也；人自五十以上，每旬而加。必於其誕之辰，召其鄉里親戚為盛會，又有壽之文，多至數十首，張之壁間。而來會者飲酒而已，亦少睇其壁間之文，故文不必其佳。凡橫目二足之徒，皆可為也。¹³⁴

雖說壽序之類的文字沒什麼用處，但是當時上至中央大僚，下至社會人士均以此為做壽的排場之一，何良俊（1506-？）就談到一位父親在自己七十大壽時，對兒子提出要求：「使汝日供八簋，不若得名人一言。汝所與士大夫遊，誰最賢，當乞其文為吾祝壽足矣。」¹³⁵不過到最後壽文淪為做壽排場的道具，明末陳繼儒（1558-1639）就批評道：「世俗之壽其親者，歌鐘沸天，鞍馬照地；王公大人之文，高懸座隅，繡纈滿眼，讀之非倩筆則借銜。」¹³⁶可知壽文內容浮誇不實，而且它只是一種應酬文字，所以贈送的人多請人代筆，因此更提供了不少工作機會，有許多文人就以代人撰寫這類文字來賺取生活費用。

除了重視老年人的整歲生日之外，中國男子一生中最重要生日，就是二十歲的生日，利瑪竇說：

另一個喜慶日子是在男孩成年並准予戴上成年男人的帽子的時候，就好像羅馬的青年習慣於穿上男子外袍(togavirilis)一

事業公司，1997），卷11〈壽王翁七十詩序〉，頁65。

¹³⁴明·歸有光，《震川先生集》，卷13〈陸思軒壽序〉，頁334-335。

¹³⁵明·何良俊，《何翰林集》（台北：國立中央圖書館影印嘉靖四十四年刊本，1971），卷九〈壽卜朴菴七十序〉，頁338。

¹³⁶明·陳繼儒，《晚香堂集》（《叢書集成三編》第51冊，台北：新文豐出版公司，

樣。這將是他二十歲的生日，在此以前，他的頭髮是披散著的。

137

成年禮各個民族都有，曾德昭在介紹中國人的服飾時也提過「首次戴這種網罩時，有特殊的儀式，有如我們古代，首次披斗篷或佩劍時所舉行的。」¹³⁸而中國古代的冠禮，以加冠為成人的標誌，形式較為典雅。《禮記·冠義》講述冠禮的意義，強調人之所以為人在於禮義，首要的是「正容體、齊顏色、順辭令」，這樣才可稱為「禮義備」，也就是說戴冠為衣冠完備之首，所以加冠為「禮之始」，往後即為一個成人，在家族、國家、社會上，必須擔負起對社會的義務。

傳教士對中國人食衣住行的描述，客觀地反映出中國物產的豐，雖然他們認為中國人的住房不論在建築風格或是持久性上，都遠遜於歐洲，但是他們也用了頗大的篇幅去介紹中國的園林建築，從他們筆下可以發現，明代中葉以後豪族士紳的住居進一步園林化的趨勢。從他們的描繪也反映出中西審美觀的差異，中國人認為理想的相貌是：天庭飽滿、黑髮細眼，這樣的容顏在傳教士看來卻不算美麗，甚至是醜陋的。

大致上來說傳教士對中國人日常生活的記載傾向於「述而不論」，因為對他們來說，種種事物都是新奇有趣的，值得介紹給歐洲同胞，但中國與歐洲畢竟分屬不同的文化體系，思維模式的隔閡使得他們多半停留在「知其然，不知其所以然」的階段。

1997)，卷七〈壽夏母金太君八十序〉，頁491。

¹³⁷【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81。

¹³⁸【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁36。