

緒論



歐洲對中國的嚮往由來已久，因發現新大陸而名垂青史的義大利航海家哥倫布（Christopher Columbus，1451 — 1506），其初衷乃是要尋找中國；另外以自己的名字給美洲命名的亞美利哥·韋斯普奇（Americus Vesputis，1454 — 1512），也曾將膚色黝黑、以羽毛蔽體的印第安人誤認為中國人。中國一直是歐洲人感興趣和觀測的對象，但歐洲人在描繪中國的事物跟現象時，呈現出來的其實是他們所形塑的「中國意象」（image of China），中國意象不一定等同於中國現實，它受制於西方觀察者本身的背景、意識型態、偏見與經驗，而與中國的實際狀況有一定程度的出入。¹晚明傳教士所形塑的中國意象，對十八世紀啟蒙時代的思想家有很大的啟發，在歐洲也掀起一股中國風；從傳教士的中國觀反映出歐洲本身歷史發展的需要，也可以幫助我們更加瞭解當時的歐洲社會。

自傳教士入華以後，紀錄中國歷史事件、社會變化的不再限於中國的歷史學者，西方傳教士也成為中國歷史的重要紀錄者，這也是歐洲早期漢學史之所以與中國明清史緊密相聯的緣故，從另一個角度來看，傳教士的中國意象亦是認識中國社會歷史文化的一個重要部份。

¹ Col in Mackerras, *Western Images of China*, Oxford, (New York : Oxford University Press, 1989), p.2.

一、研究目的

二十世紀以前歐洲社會及知識份子對中國的了解，基本上是透過傳教士的報導。在傳教士到達中國之前，歐洲視中國為神秘但非完全獨立的文明，十三世紀馬可波羅的報導重新喚起歐洲對中國的熱情，之後有關中國的訊息一直是歐洲人關注的焦點，不過這些報導都因不能掌握中國的語言文字而流於浮面的陳述。

直到明清之際，中西文化之間又出現了交流的契機，這是因為十五世紀末歐洲新航路與新大陸的發現，除了興起一股海外貿易的熱潮，也激起了傳教士到海外傳教的熱情。西、葡兩國率先向東方擴張貿易勢力，與此同時，傳教士也隨著大批東來，他們原本擔負著尋找新的福音之地的使命，卻意外地成為中西文化交流的使者，在向中國傳播基督教的同時，也把西方的文化、特別是科學天文方面的知識帶到中國；另一方面則藉著書信、著作、翻譯等方式，把中國文化介紹到西方，向西方人展示古老而神秘的中華帝國的輝煌畫卷。

本文的時間斷限大約是從十六世紀中葉到十七世紀明朝滅亡為止，在這一個世紀中，傳教士對中國的觀察逐漸從朦朧到清晰。十六世紀是中西文化交流史上的一個關鍵時期，此時歐洲經由海上建立了完整的交通網絡，中國被拉進西方所建立的海上貿易交通網當中，傳教士以其深厚的學識背景，久居中國並深諳中文，對中國社會有較深刻的報導，特別是耶穌會士，他們對中國的論述也成為研究此課題的重要依據。日本學者石田干之助在《歐人之漢學研究》中就明白指出：「1580年有羅明堅，1583年有利瑪竇，各自來澳門，在中國印上第一步足跡，

兩人的中國研究，實始於那時，從來歐人於中國所記如前述，大多不過載錄旅中見聞，以及事業成績報告之類，至於研究中國，還是很隔膜的，略近具體研究，正是這時期的事情，而這便是以新來的傳教士們作先鋒的，耶穌會士等來中國，於中國宗教史、學藝史上，有極重要意義，早為人所周知。又，這以歐西的中國知識的發展，劃分空前的一時期而言，必得認為最重要事件。」²晚明是一個商品經濟發展的巔峰時期，進而導致政治、社會、思想各方面均出現極大的變動，而中、歐兩大文明的大規模接觸正好發生在此一時期，傳教士以其靈敏的感覺及局外旁觀者的身份，把中國人習以為常，士大夫認為膚淺、瑣碎、不值得一提的現象，或因某種原因要迴避的史實，如實的紀錄下來。這些記述，彌補了中文史料的不足，而且因觀察事物的角度不同，它們能幫助我們進一步拓寬視野，加深對我國明清時代社會生活的了解，也可幫助我們對兩種不同文化交會時所出現的調和與衝突有更深一層的體認與省思。

「意象」，簡單的說有感物而生之意；延伸開來則有兩層意思：一為表象的一種，由記憶表象或現有知覺形象改造而成的想像性表象；二指中國古代文藝理論術語，指主觀情意和外在物象相融合的心象。³異域形象，有真實，也有虛構，不但反映了異域文明，也表現自身文化精神，換言之，傳教士對中國的認識與評價，無不折射出自身的影子。本文的「社會生活」主要包含明人日常生活、宗教及社會風俗等層面，此外政治與法律雖屬制度的範疇，不過傳教士在這方面的記述仍值得關注。透過對傳教士中國意象的分析，可以呈現出晚明社會生活的種種情狀，除此之外，中西文化差異與教士中國意象的塑造；傳教原則對形塑中國意象的影響，傳教士的活動區域與其構築的中國意象之間的關聯，以及不同修會的教士對中國的詮釋有何區別，以上這些課題都是本文所欲探討的重點。

² 轉引自張西平，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，2001），頁 252。

二、相關研究回顧

(一) 中國意象

有關中國意象的研究成果多半以通論的方式呈現，中文著作方面包含了吳孟雪所著《明清時期 - 歐洲人眼中的中國》一書，從語言文字、歷史、輿地、交通、科技、宗教、科學和禮俗等方面，對歐洲人認識中國的漸進過程作一個粗略的介紹。⁴傅偉勳、周陽山主編的《西方漢學家論中國》、《西方思想家論中國》系列，⁵《西方漢學家論中國》一書以介紹西方當代著名漢學家及其貢獻為主要內容；而《西方思想家論中國》則以歷史上九位西方思想家為代表，介紹他們有關中國的論述。此外，忻劍飛於一九九二年出版的《世界的中國觀》及呂超的《外國人的中國觀》，⁶也屬性質相近的研究，忻劍飛在《世界的中國觀》一書中按照時間順序，將西方人的中國觀分為幾個時期：從古希臘時代「含混」、「神秘」的『前中國觀時期』；到馬可波羅、利瑪竇等人所觀察到的較為具體和真實的『準中國觀時期』；最後則探討歐洲自啟蒙運動之後，從對中國的觀照中反映出自身的需求，以及中國從「強盛的王國」極為正面的形象逐漸淪為落後的表徵。史景遷（Jonathan D. Spence）的《大汗之國：西方眼中的中國》（*The Chan 's Great Continent : China in Western*

³ 許寬華，歌德的中國意象，〈武漢大學學報〉（人文科學版）55：4，2002.07，頁490。

⁴ 吳孟雪，〈明清時期 - 歐洲人眼中的中國〉（北京：中華書局，2000）。

⁵ 傅偉勳、周陽山主編，〈西方漢學家論中國〉（台北：正忠書局，1993）。

傅偉勳、周陽山主編，〈西方思想家論中國〉（台北：正忠書局，1993）。

⁶ 忻劍飛，〈世界的中國觀〉（台北：博遠出版有限公司，1993）；呂超，〈外國人的中國觀〉（瀋陽市：遼寧教育出版社，1993）。

Minds)亦觀照了從古至今西方的中國意象，書中將十六世紀歐洲的中國論述命名為「天主教世紀」(The Catholic Century)，⁷但或許因為此書的讀者是鎖定為一般大眾，所以內容偏重於史料的敘述，缺乏深層的分析論述。

上述著作的出版多少彌補了中文學界以往對「西方人看中國」研究的不足，但是這些著作多半僅廣泛地介紹西方中國意象在不同時代的演變，缺乏分析的論點，而較早針對此議題提出分析理論的當屬馬克拉斯 (Colin Mackerres)，他認為：「縱使薩伊德的東方主義是為了批判西方對中東的研究而設計的，但是其主要論點若是運用於中國研究上亦無不妥之處。⁸」換言之，馬克拉斯承襲了薩伊德『東方主義』的論述方式，將中國視為西方另一個對照自身的「他者」，當十八世紀歐洲社會中種種劇烈的變化使要求進步的呼聲益發強烈時，中國遂被拿來當作停滯、封閉的對照。 意象、結構和改寫：十六世紀和十七世紀英國人概念中的中國 一文則從中國意象背後的結構形式著手，康士林 (Nicholas Koss) 分別從社會結構、文本結構及心理結構三方面進一步分析十六、十七世紀流傳於英國的中國意象。⁹整體來說，外國學者在這方面的研究較注重理論方法的運用，彌補了中文學界偏重資料鋪陳的不足，如美國學者史景遷提出了「文化類同與文化利用」的概念，進一步詮釋文化與廣義的權力之間的關係，目的在探索文化交流底下的深層意涵。他以「文化類同」的概念檢視了十六世紀以來西方的中國觀，認為西方的「中國意象」應該要放到整個西方文化的脈絡中才能顯示其意義，在他看來，從十六世紀至今西方學者不斷利用中國來刺激革新，「中國意象」以一種

⁷ Jonathan D. Spence, *The Chan 's Great Continent : China in western minds*, (New York : W.W. Norton, 1998), p. 19.

⁸ Colin Mackerres, *Western Images of China*, (Oxford & New York : Oxford University Press, 1991), p. 3.

⁹ 康士林著、謝惠英譯， 意象、結構和改寫：十六世紀和十七世紀英國人概念中的中國，《中外文學》29：2，2000.07。

「他者」(the other) 的姿態出現，但又不斷被西方轉化利用，成為類同於「自我」的一部份。這時「虛構」與「真實」、「想像」與「實際」的界限已模糊不清，「想像往往比知識更為重要——對另一種文化的最敏感的洞察有時是出自於無知的緣故。」¹⁰史景遷的思維模式對中西文化交流的研究有很大的啟發，引導我們去探索文化表象下的結構。張正宜的碩士論文《十八世紀英人域外紀行的中國意象 - 以貝爾、安森與馬夏爾尼史團為研究對象》¹¹受到史景遷的啟發，嘗試在西方文化的整體脈絡下，突顯英人域外紀行於十八世紀形塑中國意象時的重要性，這些論述衝擊了以往由傳教士和啟蒙思想家對中國較為正面的看法，同時也成為研究十九世紀歐洲對中國論述的前導。不過他的分析僅探討了入華路線的不同及滿漢族群給英人的不同觀感，中國意象的整體概念顯得較為薄弱。

(二) 傳教士群體

以往的人物研究大多集中在所謂的熱門人物身上，如沙勿略、利瑪竇、羅明堅、龐迪我、湯若望、南懷仁、徐日昇、張誠、郎世寧等耶穌會士。關於利瑪竇的研究成果最為輝煌，台灣在 1993 年為了紀念利瑪竇來華四百週年召開的國際學術會議中，收有多篇關於利瑪竇傳播科技、與士人交往、對儒學的認識等課題作深入研究的論文。¹²大陸方面，福建師範大學的林金水較具代表性，¹³ 他的《利瑪竇與中國》一書集中

¹⁰【美】史景遷(J. Spence)講演，廖世奇、彭小樵譯，《文化類同與文化利用》(北京市：北京大學出版社，1997)，頁 16。

¹¹張正宜，《十八世紀英人域外紀行的中國意象 - 以貝爾、安森與馬夏爾尼史團為研究對象》，國立中興大學歷史學研究所碩士論文，2002.06。

¹²紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議秘書處編輯，《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》，(台北：輔仁大學出版社，1993)。

¹³林金水的主要著作有：《利瑪竇與中國》，(北京市：中國社會科學出版社，1996)；《泰西儒

研究明末來華著名的耶穌會士利瑪竇 (Mathieu Ricci, 1552--1610) 在中國的活動與影響, 該書凝聚了作者十餘年來的心血, 以其旁徵博引、考訂細密獲得了同行學者的高度評價, 是歷年來研究利瑪竇不可多得的佳作。中國大陸關於利瑪竇的研究汗牛充棟,¹⁴但是多數仍侷限於陳述利氏入華傳教的過程及影響, 缺乏深入的剖析。西方學者在這方面的研究頗值得東方學界參考學習, 如美國史景遷教授, 他所著的 *The Memory Palace of Matteo Ricci*¹⁵ 一書引用西文資料, 介紹了當年利瑪竇在傳教過程中教授中國人的記憶方法和記憶系統, 通過想像畫面來增強記憶的始末, 利瑪竇的目的在於一旦中國人逐漸接受他的記憶能力的價值, 就會轉而尋求了解使這種奇蹟成為可能的宗教, 史景遷書中所欲探究的不僅限於利瑪竇的記憶法及其生平事蹟, 更重要的是傳達「圖像」在建構歷史記憶時所發揮的功用。此外有些學者逐漸注意到其他傳教士在中西文化交流上的貢獻, 如金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577--1628) 無論是在中國傳播基督教方面, 或是在中西文化交流, 都有其重要地位, 計翔翔在 *金尼閣與中西文化交流* 一文中就指出金尼閣在中西文化交流上的重要貢獻, 因為他是十六世紀西方傳教士深入中國社會以來, 第一個在中國走了一圈又重返歐洲的人, 而且他捍衛了利瑪竇的傳教策略, 同時也

士利瑪竇》, (北京市: 國際文化, 2000); 利瑪竇在中國的活動與影響, 《歷史研究》1983: 1, 頁 25-36; 利瑪竇在廣東, 《文史》20 (1983), 頁 147-161; 利瑪竇看到的明末社會經濟, 《中國社會經濟史研究》1984: 4, 頁 119-123; 利瑪竇輸入地圓學說的影響與意義, 《文史哲》1985: 5, 頁 28-34; 《易經》傳入西方考略, 《文史》29 (1988), 頁 365-383; 利瑪竇交遊人物考, 《中外關係史論叢》(北京: 世界知識出版社, 1985), 頁 117-143。除了利瑪竇之外, 其他方面的研究尚有: 試論南懷仁對康熙天主教政策的影響, 《世界宗教研究》1991: 1, 頁 54-67; 艾儒略與明末福建社會, 《海交史研究》1992: 2, 頁 56-66、99; 明清之際士大夫與中西禮儀之爭, 《歷史研究》1993: 2, 頁 20-37。

¹⁴ 康志杰, 利瑪竇論, 《湖北大學學報》(哲學社會科學版) 1992: 02, 康志杰, 馮應京與利瑪竇, 《安徽史學》1995: 03; 郝貴遠, 從利瑪竇《交友論》說起, 《世界歷史》1994: 05; 郭熹微, 論利瑪竇的傳教方式, 《世界宗教研究》1995: 01; 魏開肇, 利瑪竇與北京, 《北京社會科學》1996: 03; 何文, 中西文化交流的先驅 - 利瑪竇, 《世界文化》1998: 04。

¹⁵ Jonathan D. Spence, *The memory palace of Matteo Ricci*, (New York: Penguin Books), 1985.

在歐洲掀起到中國傳教的熱潮。同樣的，沙勿略（Francois Xavier，1506--1552）身為天主教東傳的先驅及奠基人，但他與中國的關係及其為進入中國所作的努力卻少有人注意，只有戚印平特別利用日譯耶穌會文獻中的相關資料，分析沙勿略對於中國最初的了解，他在日本傳教期間對中國文化的體認及之後為進入中國傳教所做的種種準備。¹⁶許明龍主編的《中西文化交流先驅---從利瑪竇到郎世寧》一書中，¹⁷則是系統整理明末清初在華傳教士的生平資料，從利瑪竇開始建立知識傳教的策略，為了結交中國文人和官員乃至皇帝，他研究中國文化，傳授西方學術。後繼的耶穌會士如湯若望、南懷仁等都在傳播西方科學和服務中國宮廷方面有重大貢獻。

台灣方面，在傳教士相關的研究成果顯得較為零散，早期以方豪先生為代表，他因身為天主教司鐸，有較多機會閱讀許多天主教史料，加上神職人員養成教育的訓練，使他得以充分運用拉丁文與法文等外文資料，從一九四零年代開始他先後出版《中外文化交通史論叢》、《中國天主教史論叢》及《方豪文錄》等書，¹⁸奠定他在天主教傳華史的地位，但是自從方豪先生逝世之後，台灣史學界對此一領域的研究明顯走下坡，近年來此一情形稍見好轉，但學者專門從事相關研究者仍然不多，只有古偉瀛、查時傑、林東陽、張永堂、張增信、黃一農等人致力於此，其中古偉瀛以研究南懷仁為主，¹⁹查氏則注意到明末佛教與天主教間的衝突問題。²⁰黃一農對天主教人物的研究則避開熱門焦點，選擇許多被學人忽略的人物作為研究對象，如王徵、孫元化、瞿太素、魏學濂、韓

¹⁶ 戚印平，沙勿略與耶穌會在華傳教史，《世界宗教研究》，2001：01。

¹⁷ 許明龍主編，《中西文化交流先驅---從利瑪竇到郎世寧》，（北京：東方出版社，1993）。

¹⁸ 方豪，《中外文化交通史論叢》，（重慶：獨立出版社，1944）；《中國天主教史論叢》，（重慶：商務印書館，1944）；《方豪文錄》，（北平：上智編譯館，1948）。

¹⁹ 古偉瀛，朝廷與教會之間-----中國天主教史中的南懷仁，《慶祝王任光教授七秩 高壽中西歷史與文化研討會論文集》，（台北：文史哲出版社，1988），頁 161-202。

²⁰ 查時傑，明末佛教對天主教的「關邪運動」初探，《明清之際中國文化的轉變

霖、王鐸、金聲、張宸、楊光先等中國信徒。²¹他對這些人物的生平、家世、著述以及性格進行詳盡的研究及考據，將這些人物生動鮮明地呈現在人們的面前，他不但掌握了中國天主教的原始資料，也耙梳了浩瀚的中文史料及詩文別集，透過零星的材料，對於中國士大夫接觸西學和天主教的管道有更深入的體認。根據費賴之的《入華耶穌會士列傳與書目》序載「自明萬曆迄乾隆二百年間，為舊耶穌會士在華活動之時期」，耶穌會士有「事蹟可考者近五百人」，²²所以在這方面的研究尚有很大的發揮空間。

（三）傳教士與中西文化交流

早期大陸學術界對於耶穌會士帶來的西學及其影響研究成果豐碩，其中有關來華傳教士的歷史評價，更是研究的焦點。1978年以前大陸學者在這方面的論述多半受到意識型態的束縛，傾向於將明清之際來華傳教士視為西、葡等殖民帝國侵略中國的幫兇，認定傳教士的東來與西、葡兩國海外殖民活動脫不了關係。²³不過自80年代以來，重新評估

與延續學術研討會論文集》，(中壢：中央大學共同學科，1990)，頁485-529。

²¹ 黃一農針對天主教徒的人物研究著作有：明末中西文化之衝突析探 - 以天主教徒王徵娶妾和殉國為例，收入《第一屆全國歷史學學術討論會論文集 - 世變、群體與個人》(台北：台灣大學歷史系，1996)，頁211-234；孫元化 - 落實徐光啟軍事改革的一位天主教徒，中央研究院歷史語言研究所集刊第67本第4分，頁911-966；湯若望與清初西曆之正統化，收入吳嘉麗、葉鴻瀾主編，《新編中國科技史》下冊(台北：銀禾文化事業公司，1990)，頁465-490；耶穌會士湯若望在華恩榮考，收入《歷史與宗教 - 紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史國際研討會論文集》(台北：輔仁大學出版社，1992)，頁42-60；揚教心態與天主教傳華史研究 - 以南明重臣屢被錯認為教徒為例，《清華學報》新24：3，1994，頁269-295；忠孝牌坊與十字架 - 明末天主教徒魏學濂其人其事探微，《新史學》8：3，1997，頁43-94。

²² 【法】費賴之著、馮承均譯，《入華耶穌會士列傳與書目》(上)，(北京：中華書局，1995)，頁1。

²³ 八零年代以前，大陸學界有關傳教士的論著大多是配合著政治運動，批判傳教士充當「文化

傳教士在中西文化交流的地位與作用在大陸成了熱門的議題，陳申如、朱正誼率先重新評價來華耶穌會士的歷史地位問題，擺脫過去偏重政治的非學術觀點，主張在探究耶穌會士來華的背景和目的的同時，不應完全否定他們在中西文化交流中所發揮的正面功能，他們認為畢竟耶穌會士的傳教活動也為中國帶來了西方先進的新式武器、天文曆法、地理數學、物理生物等近代科學知識。之後馬雍在〈近代歐洲漢學家的先驅馬蒂爾尼〉一文中，也澄清耶穌會士來華傳教的宗旨，與所有其他宗教企圖不斷擴大的願望相同，都是正當的傳教活動。²⁴ 林金水的〈利瑪竇在中國的活動與影響〉²⁵也持同樣的看法，此後大陸學界就在耶穌會士入華傳教活動與早期殖民主義侵略擴張的關係、耶穌會士在華活動是否屬於「正當的傳教活動」等問題上，引發了爭辯。張維華、孫西的〈十六世紀耶穌會士在華傳教政策的演變〉、許淑明的〈關於順康雍乾時期的耶穌會士評價問題〉都認為把利瑪竇等耶穌會士的活動看做是「為了在中國這個既非基督教國家又非伊斯蘭教國家的國度裡，贏得基督的信仰與信徒，是一種正當的傳教活動，甚至與法顯、玄奘、鑒真等宗教人物的活動簡單的等同起來，就是一種很值得商榷的意見。」²⁶傾向於否定在華耶穌會士在中西文化交流上發揮的正面功能。

何桂春在其所著〈關於明清耶穌會士在華活動評價的幾個問題〉一文中，則提出所謂的「兩點論」，就是雖不全盤否定耶穌會士東來對中西文化交流所做的重要貢獻，但是更強調他們為羅馬教皇擴張天主教勢

侵略分子」、「殖民主義侵略先鋒」，其中侯外廬主編的《中國思想通史》第四卷第二十七章〈天主教傳入的時代背景和耶穌會士的作用〉（北京：北京人民出版社，1957）是這時期運用馬列主義觀點批判傳教士的代表著作。基本上直到1978年共產黨的三中全會舉行之前，大陸學界對在華傳教士持否定批判的態度，參見何桂春，〈十年來明清在華耶穌會士研究述評〉，《中國史研究動態》1992：05，頁12-17。

²⁴ 馬雍，〈近代歐洲漢學家的先驅馬蒂爾尼〉，《歷史研究》1980：06，頁153-168。

²⁵ 林金水，〈利瑪竇在中國的活動與影響〉，《歷史研究》1983：01，頁25-36

²⁶ 張維華、孫西，〈十六世紀耶穌會士在華傳教政策的演變〉，《文史哲》1985.01，頁23；許淑明，〈關於順康雍乾時期的耶穌會士評價問題〉，《中國史研究動態》1985.10，頁21-28。

力和自覺或不自覺地為殖民侵略擴張政策服務的消極面。康志杰則針對其論點提出反駁，認為何文忽略了西方早期殖民者之間的矛盾，以及這些矛盾對耶穌會士在華活動的影響。²⁷康文指出明清在華耶穌會士的活動是以文化交流為主流，反對何文忽略了將來華耶穌會士特殊的生存環境、各種矛盾的交織及事物的「量」（耶穌會士在華人數）、「質」（耶穌會士的文化素質高且祖國觀念相當淡漠）等諸多因素列入考慮，認為在「為早期殖民侵略擴張政策服務」這點上，耶穌會士其實做得十分有限。在反覆的辯論之後，大陸學者們也逐漸得到共識，之後相關的研究大多不脫所謂的「兩點論」模式，江文漢早在《明清間在華的天主教耶穌會士》第十章 耶穌會士的歷史地位 中就給予耶穌會士全面的評價，他從三方面來詮釋耶穌會士所扮演的角色：1.中西文化的交流者 2.殖民主義的工具 3.投機商與高利貸者。²⁸他認為明清間耶穌會士在中國的活動同時具有積極和消極的一面，所以要評價耶穌會士就必須兼顧他們的多重身份，何桂春的論點基本上只是在江文漢的觀點上進一步加以論述，並不具獨創性。

1990 年代開始，給予傳教士予以正面評價的作品越來越多，萬明在《明代後期西方傳教士來華嘗試及其成敗述論——文中考察明代後期傳教士長達半個世紀在華傳教的歷史，認為明末來華耶穌會士始終在武力傳教和學術傳教兩種不同傳教方式中掙扎，一為「一手持聖經，一手握御劍以進中國」的西方殖民主義代表，一為「把中國看成他們最後棲身之地」的西方宗教文化傳播者，前者遭到懲罰以妄想破滅而告終，後者則為中西文化交流做了重大貢獻。許明龍的《試評 18 世紀末以前來華的歐洲耶穌會士》²⁹則從群體研究入手，對來華耶穌會士的背景與動機、

²⁷ 何桂春，〈關於明清耶穌會士在華活動評價的幾個問題〉，《學術月刊》1992：11，頁 81；康志杰，也談「關於明清耶穌會士在華活動評價的幾個問題」，《學術月刊》1993.10，頁 34。

²⁸ 江文漢，《明清間在華的天主教耶穌會士》，（上海：知識出版社，1987），頁 105-111。

²⁹ 許明龍，〈試評 18 世紀末以前來華的歐洲耶穌會士〉，《世界歷史》1993.04，頁 19-27。

活動與作用進行了較為深入的探討分析，指出耶穌會士在華活動最重要的就是為東西方相互瞭解傳遞了訊息，並因此引發了中西文化的交流與衝撞。文中還針對以往有爭議的個別議題進行探討，強調在評價來華耶穌會士活動時要根據史實進行詳細分析，避免不公及溢美，肯定明清在華耶穌會士活動與鴉片戰後來華傳教士截然不同，反對將正當傳教斥之為文化侵略的說法。臧榮在《明清之際來華耶穌會士的評價》³⁰一文中指出，當時大部分來華耶穌會士，總是嘗試向中國介紹歐洲先進的科學文化知識，此外在耶穌會士的影響下，中國也出現了一批既懂西學，又精通中國傳統文化的新型學者，持相同觀點的還有徐明德的《明清之際來華耶穌會士對中西文化交流的貢獻》、朱維錚的《十八世紀中國的漢學和西學》³¹等。竇成關所撰《明末西學東漸重評》、《清初西學輸入的成就與侷限》兩文則分別對明末清初以耶穌會士為媒介的西學在華傳播情況進行考察，前文認為耶穌會士在華傳播的西學是「新、古學」雜揉，影響則「功過參半」，強調在評價明末西學輸入的性質時，不應僅以隻言片語就論定其為「古學」抑或「新學」，應當要具體分析，才能更接近歷史本來面目。後文在肯定耶穌會士輸入西學的重大貢獻，同時也指出清初統治者對西學傳播政策是限制西方文化在中國的傳播，並由此成為阻滯或延遲中國科學文化發展的根源。³²沈定平在《明清之際中西文化交流史—明代：調適與會通》一書中則沿著兩條歷史脈絡展開他的研究，一條是來華耶穌會士在對中國國情有所認識的前提下，逐漸拋棄在當時基督教世界中佔主導地位的武力傳教路線，經過沙勿略的初步醞釀，范禮安的具體謀劃，羅明堅的最早實踐，直至利瑪竇的集大成，適應中國傳統文化和風俗的傳教路線大致上完成，書中詳細闡釋利瑪竇在建立適應性傳教策略整體架構中不可磨滅的貢獻。另一條脈絡則是明中

³⁰ 臧榮，〈明清之際來華耶穌會士的評價〉，《北方論叢》1981：4，頁107-112。

³¹ 徐明德，〈明清之際來華耶穌會士對中西文化交流的貢獻〉，《杭州大學學報》1986：4，頁121-132；朱維錚，〈十八世紀中國的漢學和西學〉，《復旦學報》1987：3，頁12-24。

³² 竇成關，〈明末西學東漸重評〉，《學術研究》1994：3，頁67-69；〈清初西學輸入的成就與侷

葉之後在經濟發展和政治變革呼喚下，思想文化領域所出現的多元化趨勢，在經世致用實學思潮的形成過程中，為西學的傳播創造了良好的文化氛圍。³³從上述的文章內容可以發現，大陸方面針對傳教士的評價研究熱潮從八零年代延燒到九零年代中期，從一開始的否定傳教士在文化上的貢獻，緊扣住與殖民勢力掛勾的大帽子猛烈批判，到後來一分為二的論述方式，讓這個課題從較廣泛的角度切入，給耶穌會士一個較為客觀的評價。九零年代後期更是開始將重心轉移到傳教士與中西文化交流之間的關聯，特別是傳教士輸入的西學在中西文化交流中所扮演的角色，及西學與中國文化之間的衝突與融合等課題，都有許多學者投入研究。³⁴

至於國外方面，早期研究這個課題的多屬教會中人，帶有濃厚的「揚教心態」，法國的謝和耐（Jacque Gernet）是法國當代研究耶穌會士問題的代表人物，他的代表作是 1982 年為紀念利瑪竇入華傳教四百週年而寫的《中國和基督教》一書。³⁵書中介紹了入華耶穌會士從順利進入中國傳教到最後失敗的過程，謝和耐認為中國人對待耶穌會士有一個從同情到仇視的歷程，身為一個專業的研究人員，謝和耐所提出的看法與傳教士或其他的神職人員的觀點不同，他對入華耶穌會士的評價不高，甚至在許多方面採取了否定態度。他認為中國是歐洲以外第一個接受西方科學文明的文明古國，不能否認耶穌會士們向中國人傳入科學知識的意

限，《史學月刊》1995：3，頁 42-46。

³³ 沈定平，《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》，（北京：商務印書館，2001.6），頁 4。

³⁴ 朱靜，初期來華的耶穌會士與中西文化交流，《中南民族學院學報》1994：04；李興國，傳教士對明清中西文化交流的貢獻，《中國天主教》1999：03；陳戎女，耶儒之間的文化交換 - 利瑪竇《天主實義》分析，《中國文化研究》2001：02；郭金榮，耶穌會士鄧玉函與中西文化交流，《同濟大學學報》2002：03；陳登，利瑪竇倫理思想研究 - 兼論利瑪竇對中西文化的會通，《道德與文明》2002：05；吳強華，從利瑪竇的天主教儒學化理論看中西文化交流，《學術月刊》2003：05。

³⁵ 【法】謝和耐著；耿昇譯，《中國和基督教》，（上海：上海古籍出版社，1991）。

義，但許多人都在這一問題上犯了兩大錯誤，其一是過度高估耶穌會士傳入中國科學的先進性；其二是誤認為中國在各方面都需要向西方學習，把中國反對傳教士的活動歸於他們的愚昧無知、仇外和狹隘的民族傳統。謝和耐認為耶穌會士向中國傳播西方科學是出自於中國人的要求，並非完全由傳教士主導，其中有許多科學知識在十六世紀末就由傳教士以外的人傳入了中國。但是這樣一來傳教士沒有完成進入中國最主要的目的——佈教，所以他們的科學活動常常遭到教廷的禁廢，而且事實上中國的科學知識在十六、十七世紀已經很發達，傳教士們在一定程度上反而阻止了中國民族科學的發展。義大利學者柯毅霖(Gianni Criveller)所寫的《晚明基督教》³⁶ (*Preaching Christ in Late Ming China*) 則是以晚明基督論為主題決定材料的取捨，安排人物和著作介紹的詳略，在揭示耶穌會與其他修會以及利瑪竇與龍華明的分歧，論述基督教與中國文化的深層衝突與交融之餘，也回應了謝和耐的挑戰，解釋了耶穌會士的變通與適應的措施。

早期學界多半偏重於探討西學東漸及中西文化接觸所產生的衝突及調和，至於傳教士把中國文化帶給西方，對西方所產生的影響及作用這個課題則乏人問津，這可能是因為語文限制的緣故，不過近幾年這個部分的研究也開始有人注意，如張國剛等人所著的《明清傳教士與歐洲漢學》，³⁷ 此書研究的時間斷限是在 1500-1800 這三百年間，從中西文化關係的角度切入來討論西方漢學，自殖民主義勢力的東來，談到耶穌會士在中國的工作，特別注意他們報告的中國形象，當中國物質文化風靡歐洲，中國知識也在歐洲日漸膨脹，漢學就在這樣的環境下產生。西方近年來針對傳教士與中西文化交流這方面也做深入的研究，活躍在這個領域的有由羅曼等 (Ronan C.E. & Oh B.B.C.) 主編的 *East Meets West: The*

³⁶【意】柯毅霖著；王志成、思竹、汪建達譯，《晚明基督論》，(成都：四川人民出版社，1999)。

³⁷ 張國剛等，《明清傳教士與歐洲漢學》，(北京：中國社會科學出版社，2001.5)。

Jesuit in China, 1582—1733,³⁸這是 1982 年芝加哥 Loyola 大學主辦的中國耶穌會士討論會論文集。內容集中研究中西文化交流與衝突，全書分為三部分，第一部份是在華耶穌會士的活動，第二部分是中國人對耶穌會士的反應，第三部分是耶穌會士的中著西譯，書中各個學者的文章不論在研究的角度和史料的取材上都有各自的特點，從中可以看到近年來國外學者的選題和研究趨勢。

（四）傳教士筆下的中國社會

由於傳教士所留下來的紀錄內容包含了當時中國社會的社會、宗教、經濟、文化、風俗各方面，所以近年有學者開始運用傳教士記錄的文獻資料來建構明清中國社會的實像，在社會生活方面如許敏撰寫的「明清之際耶穌會傳教士與中國社會生活的西傳——西方人眼中的衣食住行」，西方傳教士對明清之際中國婚姻的論述，兩文嘗試藉由來華傳教士的記載一窺中國古代風情與世俗狀況；³⁹康志杰在「明末來華耶穌會士與宦官交往評析」一文中，則是透過對耶穌會士與宦官交往的分析，開啟晚明社會又一個生動而獨特的新領域。康氏指出耶穌會士隨著傳播宗教的需要，在晉接官紳時也注意到宦官這一權勢集團，兩者接觸之後，耶穌會士對中國傳統君主制底下的宦官干政有了較為深刻的認識，而他們從價值中立的立場對宦官所進行的批評，較之中國的正統史書以及同時代士大夫的各類筆記更加真實、生動，具有一定的貢獻。⁴⁰另外「論明清之際耶穌會士對中國納妾婚俗的批評」一文則是探討耶穌會士在華傳教所遇到棘手的問題：中國的「一夫一妻多妾制」對其吸收信

³⁸ Charles E. Ronan and Bonnie B.C. Oh edits, *East Meets West: The Jesuit in China, 1582—1733* Chicago : Loyola University Press, c1988.

³⁹ 前文刊於《史學集刊》1992 : 1, 後文見《中國史研究》1994 : 4。

⁴⁰ 康志杰, 「明末來華耶穌會士與宦官交往評析」, 《世界宗教研究》2000.1, 頁 117-126。

徒產生一定的牽制，但是傳教士以堅決否定的態度給予「多妻者」排斥，對中國文化造成一定的衝擊。林中澤在《利瑪竇與晚明中西婚俗的差異》一文中，同樣也指出聖經傳統一夫一妻制與儒家孝文化的納妾習俗形成尖銳的矛盾，因為中西文化在倫理觀念上的差異讓這場中西交流的對話註定是沒有交集。⁴¹周萍萍在《明末清初傳教士對婦女的宣教》文中探討因為中國禮教觀念一向講究男女之防，讓傳教士在勸化婦女入教時遭遇重重障礙，儘管如此，傳教士藉著改變受洗儀式降低中國人的疑慮，中國婦女也衝破阻力，大膽信教，在當時中國社會產生一定的影響。⁴²

此外，林金水透過利瑪竇的視野來檢視明末中國的經濟，在《利瑪竇看到的明末社會經濟》一文中，根據利氏在中國生活長達 28 年的時間，遊歷過大半個中國所留下的紀錄，觀察到以下幾個方面：1.澳門是明末對外經濟的一個重要港口。2.由大庾嶺商路與南昌商品市場的興盛，反映明末廣東與江西地區商品經濟發展的繁華景象。3.運河是南北經濟的大動脈。4.以蘇州為中心的一個商業網。5.礦稅的起因與後果。⁴³利瑪竇所至大多為明末經濟較為發達的江南地區，為能向歐洲介紹有關中國的國情，他十分細心地觀察了解中國的國情，因此他的記述對於了解明末商品經濟發達的實況有頗大的助益。在《從〈利瑪竇中國札記〉看明代末期司法制度的弊端》一文中，蕭平漢則是以傳教士記載具體生動的事例為依據，剖析明代在司法制度的種種弊端，如賄賂在判案中的盛行；刑訊逼供的普遍，更重要的是因為皇帝擁有國家最高司法權與決斷權，刑部淪為最高統治者維護其專制統治的工具，其影響是法律規條形同具文，人們無所適從。⁴⁴此外傳教士的報導也成為區域研究的重要參考依據，如梁洪生在《明清在華耶穌會士面向西方描述的江西》一文

⁴¹ 康志杰，論明清之際耶穌會士對中國納妾婚俗的批評，《世界宗教研究》1998：02；林金水，利瑪竇與晚明中西婚俗的差異，《華南師範大學學報》（社會科學版）2001：04。

⁴² 周萍萍，明末清初傳教士對婦女的宣教，《婦女研究論叢》2002：06。

⁴³ 林金水，利瑪竇看到的明末社會經濟，《中國社會經濟史研究》1984：4，頁 119-123。

中陳述利瑪竇、曾德昭、殷鴻緒等人如何向西方介紹江西，並且提出江西之所以會受到傳教士注意，乃是基於江西當時正處於南北交通要道之中，因而獲得一種「便道」的交流機會。⁴⁵伍昆明的《早期傳教士進藏活動史》⁴⁶描述了16世紀以來西方天主教（以耶穌會為主）在西藏等地活動的歷史，取材多為西方原始資料，是中國關於天主教在西藏傳播史的第一部學術著作，填補了以往在此方面的空白。

歷史不只是描繪可歌可泣的人物故事，其中更多的是平淡如水的生計細節和日常瑣事，中國傳統歷史對「社會生活」關注較少，往往不把各種平凡生活的整理與研究看做一塊重要的基石。傳教士把中國人習以為常，士大夫認為膚淺、瑣碎、不值得一提的現象，或因故隱諱的史實，如實地記錄下來，這些記述，彌補了中文史料的不足。整體來說，近幾年因為社會文化史研究盛行，學者們開始注意從傳教士所撰寫的文獻報導來重構中國社會生活的樣貌，可惜多數研究成果仍流於史實的鋪陳，缺乏全面的探討與文化意涵的分析。所以本文嘗試鎖定晚明社會生活這個層面，希望對明代社會文化史的研究有一定程度的助益。

三、資料與方法

（一）史料

⁴⁴ 蕭平漢，從《利瑪竇中國札記》看明代末期司法制度的弊端，《衡陽師專學報》，頁48-53。

⁴⁵ 梁洪生，明清在華耶穌會士面向西方描述的江西，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版），36：01，2003：01，頁47-53。

⁴⁶ 伍昆明，《早期傳教士進藏活動史》，（北京：中國藏學出版社，1992）。

在這個時期來華傳教的修會除了耶穌會之外，還有道明會（Dominicans）、奧斯丁會（Augustinians）、方濟各會（Franciscans）等，各個修會在訓練教士的方式及特性上皆有所不同，如道明會是具有強烈正統主義色彩的修會，所以對於在中國的傳教與其他殖民地沒有太大差別，對中國文化不予尊重；耶穌會則是採取有限度的妥協，在外觀上盡量模仿中國士人，學習中國語文，並從中國的典籍中尋找支持天主教義之理論。在傳教對象方面，道明會按傳統向一般民眾傳教，因此接觸的對象多為匹夫匹婦，看到較多中國下層社會的陰暗面；耶穌會士則是體認到要在中國傳教，首要在結交士大夫，所以自利瑪竇進入中國開始，傳教重心始終偏重在上層社會，不過這不代表耶穌會放棄下層民眾，只是他們看重知識份子的影響力，希望借重他們在社會上的地位，將天主教推廣到整個中國。⁴⁷傳教士著作之習慣，可以追溯到教會初興時，有關教會及宣揚教義的各種記載。晚明入華的傳教士也繼承了這個傳統而留下許多書信及論著，例如報導傳教地區的教堂興修、教徒數目、宗教迫害等等。或是向歐洲總部發出呼籲，廣徵傳教志士。根據對其著作相關統計顯示，數量高居首位的是一般性的綜合報導，⁴⁸此種著作不像其他必須具有較佳之中文能力或長期的觀察研究撰寫，內容為介紹中國風土人情、氣候、土壤、人口、物產等，由於教士分佈多以廣東、江南、北京為最多，因此對這些地區的報導尤其豐富。雖說傳教士留下了許多著作，但是多半是以歐洲語文寫成，因為十六世紀以後來華傳教士多半以西、葡兩國為主，加上教廷所使用的官方語文是拉丁文，致使東方學界在研究這部分的史料時，產生閱讀上的障礙，雖說後來陸續有英譯本出版，但是大部分現藏於中國大陸上海圖書館內，筆者曾於 2002 年 7 月因申請到中華發展基金管理委員會的獎助學金，專程前往查閱這批史料，奈何該批資料適在整理之中，暫時不對外開放，返台後仍持續透過大陸友人前往上海圖書館詢問，直至 2003 年年底尚未開放讀者使

⁴⁷ 參見王漪，《明清之際中學之西漸》（臺北市：臺灣商務印書館，1987），頁 18-23。

用。不得已只好利用手邊現有的資料，雖說在史料的數量上受到相當程度的侷限，但是在質的研究上仍能有一定的收穫。

茲將本文採用的史料大致介紹如下：

首先是西班牙教士拉達（Mardín de Rada）所撰的《記大明的中國事情》，他從 1575 年 7 月 3 日到 9 月 14 日在福建停留了兩個多月，這趟福建之行讓拉達親眼觀察了中國經濟最富活力的省分及居民生活的景象。雖說停留的時間不長，不過他在離開中國的時候，帶走了一百多冊的中文圖書，內容包括行政區劃、財政、稅務、航海、港口、歷史、宗教信仰、祭祀等二十八類。透過這些資料，拉達對中國文化、社會生活有了更深的瞭解，所以在返回菲律賓之後，他依其在福建的所見所聞，以西班牙文撰寫了 *Las Cosas que Los Padres Fr. Martin de Rada, Provincial de la Orden de S. Augustin en las Islas Filipinas, y Su Companero Fr. Jeronimo Marin y oeros Soldados que Fueron con ellos Vieron y Entendieron en quell Reino* 一書，英文譯本將書名簡化成 *The Relation of Fr. Martin de Rada* 即《馬丁·拉達札記》。該書第一部份記述了拉達一行訪問福建的始末；第二部份是關於中國國情的報導，也是本文的研究重點。拉達在該書中也展現了綜合與分析問題的能力，舉例來說，自馬可波羅時代以來，西方人一直在猜測「契丹」與中國是否指的是同一個地方。拉達則明確的指出：「我們通常稱為中國的地方，威尼斯人馬可波羅稱之為契丹，然而今天它的本名是大明（Taybin），。」⁴⁹這是他對中西交通史的重大貢獻，不過因為拉達的著作在當時並未立刻廣為流傳，許多歐洲人要等到閱讀了《利瑪竇札記》之後，才得知「契丹」就是中國，所以長期以來許多學者將發現「契丹」就是中國的功勞歸於利瑪竇，事實上拉達早就發現了這個事實，不過拉達的手稿一直到 1698 年第一部份才單獨出版，第二部分更是遲至 1884 年才問世，所以他的發現便被學界給

⁴⁹ 同前註，頁 52。

忽略了。

道明會修士克魯士（Gaspar da Crus）是一位敏銳的觀察家，他雖然只在廣州停留數個月，但在他在《中國志》一書中記述了晚明生活的各種風貌，對城市建築、交通和豐富的物產給予相當的關注，記述得十分詳細。此外他更有可能是最早對中國音樂提出評論的歐洲人，他對中國生活和工作的很多方面表現出無限的崇拜，與拉達的批判態度呈現鮮明的對比，而他對中國生活與風俗所作的考察，也給後來的耶穌會作家許多啟發。

本文引用的史料中最具關鍵性的莫過於利瑪竇晚年所撰寫之札記，其記述的真實性在於，利氏本人是一位久居中國而且熟悉中國生活的同時代歐洲人，利瑪竇在他的札記第一卷即開宗明義地說明他的敘述和其他歐洲著作對中國的敘述不同處在於：他是以親身經歷為依據，其他人則多依靠道聽途說的二手資料。他說：

我們在中國已經生活了差不多三十年，並且遊歷過它的最重要的一些省分，而且我們跟這個國家的貴族、高官以及最傑出的學者們友好交往。我們會說這個國家本土的語言，親身從事研究過他們的風俗和法律；並且最後而又最為重要的是，我們還專心日以繼夜地攻讀他們的文獻。這些優點當然是那些從未進入這個陌生世界的人們所缺乏的。因而這些人寫中國，並不是作為目擊者，而是只憑道聽途說並有賴於別人的可信性。⁵⁰

他於萬曆 38 年（西元 1610 年）5 月 11 日逝世於北京，所遺留下來的

⁴⁹【西】拉達，《記大明的中國事情》，收於何高濟譯，《南明行記》，頁 259。

⁵⁰【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》中譯者序言，頁 6-7。

稿是以義大利文寫成。繼利氏之後擔任會長職務的龍華民（N. Longobardo）在兩年後派遣金尼閣（N. Trigault）將手稿攜至羅馬，金尼閣在旅行途中將利氏的稿子譯成拉丁文，在翻譯的過程中他利用受傳教會委託編寫在中國傳教年報的有利條件，摘錄了大量中國傳教團的年度信件，將有關資料插入文中，又將費奇觀（Gaspard Ferreira）所著關於利瑪竇逝世情形的葡文資料改譯收入，增寫了利瑪竇葬儀一章。此譯本在 1615 年印行第一版，之後陸續被譯成其他歐洲文字，甚至連 1622 年出版的義大利文版都是根據拉丁文本翻譯的，利氏的義大利文原稿被徹底遺忘，直至 1910 年，宛度里神父（P. Tacchi Venturi）在羅馬耶穌會總圖書館無意中發現了利氏的原稿，於次年印行。但因為書中許多中國的地名、人名均是以羅馬拼音寫成，於是在宛度里神父的建議下，在 1934 年召回在中國傳教的德禮賢神父（P. D'Elia），準備刊行新版，此一版本於 1942 年問世，書中對中國的地方、人物、文化及歷史背景，提供了豐富的中外參考資料。⁵¹本文兩種版本交叉使用，雖說金尼閣的拉丁版本受到學者的批評，認為金尼閣沒有忠實地呈現利氏的精神，但是從另一方面來說這正好反映其個人思維模式及當時歐洲出版環境對其篩選文本資料的影響。⁵²事實上他在給讀者的文字中明白揭露了他的目的：

我將為你寫一部有關中國人的風俗習慣的記述，以及一部中國編年史概要，它將從四千年前談起，按時代順序毫不間斷地寫下來。它也將包括一部拉丁文的中國倫理典範，讓人們看到他們是如此善於辯論道德問題，從而可以瞭解這個民族的精神是多麼適

⁵¹【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）利瑪竇「中國傳教史」的手稿與版本，頁 4-5。

⁵²如關於晚明耶穌會士對儒家經典的詮釋與利用，利瑪竇聲稱：「他們（筆者按：指儒生）可以屬於這種學派（指儒家學派），又成為基督徒，因為在原則上，沒有違反天主教之基本道理的地方；而天主教信仰，對儒家書中所關切的社會安寧和平之實現，不但無害，反而大有幫助。」《利瑪竇全集》（一），頁 86-87。這種「補儒」、「合儒」的觀點，在金尼閣的版本中就被刪除掉，因為擔心在歐洲出版時會引起爭論。

宜於接受基督教的信仰。⁵³

利瑪竇是從 1608 年才開始撰寫日記，這時距離他離開義大利已經過了三十年了，這時他的義大利文已經非常生疏了，這點他在 1595 年就寫道：「基於離開義大利快二十年了，時常說外國話，今天用義大利文寫已不能得心應手、運用自如了。」⁵⁴金尼閣是位卓越的拉丁文學家，他的潤飾多少提高了利氏的文字素質。

同為耶穌會士的曾德昭（Alvare de Semedo，1585--1658），其出書的動機同樣是要以書面的形式向歐洲人報導中國及在中國的傳教事業，以激發歐洲人對中國的興趣，同時喚起其他教士到中國傳教的熱情。曾德昭的著作以中國研究為主體，整部書有不少篇章是直接徵引《利瑪竇中國札記》，再加入新材料，所以可以把曾德昭的著作看做是《利瑪竇中國札記》的增補本，這些增補的部分，可以反映出利瑪竇去世後西方中國意象的變化，以及基督教傳教事業在中國的進展。⁵⁵

最後要特別提到是《中華大帝國史》（*Historia delas Cosas Mas Notables, Ritos Y Costumberes, Del gran Reyno dela China,*）一書，作者為奧斯丁會修士門多薩（Juan Gonzalez de Mndoza），這部著作在歐洲極為暢銷，曾譯成多國文字，而且作為歐洲廣大群眾中國意象實際的塑造者與宣傳者，不容忽略。他的論點深受站在第一線觀察者的影響，另一方面他也憑自己的想像選取不同的資料來「創造」他心目中的中國。《大中華帝國史》大量收集當時西方人對中國的有關論述，並將散亂零星的訊息整合成一個全面、系統和清晰的中國圖像。所以儘管作者並未能親

⁵³【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》金尼閣致讀者，頁 42。

⁵⁴【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（三），頁 191。

⁵⁵ 計翔翔，《十七世紀中期漢學著作研究—以曾德昭《大中國志》和安文思《中國新志》為中

自進入中國進行實地考察，不過此書是《利瑪竇中國札記》發表以前，在歐洲最有影響力的一部專論中國的百科全書，⁵⁶它所造成的影響使它成為十六世紀末中國意象的主要創造者，並構成歐洲文化的重要組成部分。《中華大帝國史》一書分為兩部分，第一部份就是門多薩概念中的中國，這部分又分為三類記述：一是中國的外在素描，第二是中國內在的精神領域，第三是有關中國政治的主題。他從西方傳統思維出發，呈現了與中國相關的自然面、超自然面和人性世俗面三種基本樣貌。⁵⁷

另外不能忽略的是傳教士的漢文著作，此時期來到中國的教士，特別是耶穌會士，大都精通漢語，他們在文人朋友的幫助下用漢語撰寫了大量的著作，力求和傳統士人的著作規範、形式一致，使用提高身份的序言與題跋，在風格、用詞上避免與佛教、道教的經文雷同。內容大致可以分為：(1) 宗教文學（包含辯論性文章），(2) 實踐倫理學，(3) 關於科學技術的著作，(4) 為提高歐洲地位而寫的著作，以讚美西方文明為主，特別是基督教道德和制度。⁵⁸這些書現珍藏於法國徐匯書樓、巴黎國立圖書館、梵諦岡圖書館等地。1997年輔仁大學出版了由鍾明旦、杜鼎克、黃一農、祝平一聯合編輯的《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》。上海徐家匯藏書樓與巴黎圖書館及梵諦岡教廷圖書館是全世界收藏天主教方面著述最豐富之地，民國三十八年由於政局不安，教會當局紛紛奉命外遷，耶穌會中國青年會士亦於此時遷往菲律賓之馬尼拉，同時攜出徐家匯所藏最珍貴的天主教圖書及文獻。此後年輕會士陸續晉

心》(上海：上海古籍出版社，2002)，頁62。

⁵⁶ 張鎧，十六世紀歐洲人的中國觀——門多薩及其《中華大帝國史》，載於黃時鑿主編《東西交流論壇》，(上海文藝出版社，1998.03)，頁71。

⁵⁷ 【美】康士林(Nicholas Koss)著，謝惠英譯 意象、結構和改寫：十六世紀和十七世紀英國人概念中的中國，《中外文學》29：2，2000.07，頁113。

⁵⁸ 【荷】許理和著 辛岩譯，十七—十八世紀耶穌會研究 收入《國際漢學》第四輯，(大象出版社，1998)，頁436。

鐸，大平均來台灣工作，前由徐家匯攜往之珍貴典籍亦攜來台珍藏。⁵⁹這批資料一直由碧瑤神學院保管，直至 1996 年才由鐘鳴旦等學者選出其中最珍貴稀有的三十七種，依著作時間先後編列，計選自十七世紀者十七種、十八世紀初年到十九世紀四十年代者七種，十九世紀四十年代至二十世紀初葉者十三種。此集所收集各書及文件，實為中國天主教史上的寶貴財產，而這些作品多為耶穌會士及教徒所著，對本研究有很高的參考價值。

2002 年 5 月台北利氏學社將現藏於義大利羅馬「耶穌會羅馬檔案館」的大量明朝、清朝中國天主教檔案，首度以「原件」的方式問世，完成十二巨冊、七千多頁的《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》⁶⁰之編輯出版。這批文獻原為該檔案館《和漢文部》文獻的一部分，包含中國與日本等地耶穌會教士活動的記錄，頗有「工作報告」的性質。負責編輯的兩位比利時、荷蘭籍漢學家鐘鳴旦、杜鼎克，特別挑選了以往未曾在任何現代選集中出現的文獻，集結成冊。這批史料的年代，最早者為 1584 年所記錄，最晚一批則在 1820 年完成，但主要的部分是明末清初天主教士在華活動頻繁之時期，包含艾儒略、南懷仁、湯若望、利瑪竇等傳教士的記載，整體來說就是中、西兩種不同文化相遇、衝突、融合過程的記載。其中不但可以研究中國人與西方人就教義、知識等方面的辯論，還有西人與西人之間，也就是不同的天主教修會如道明會與耶穌會之間對教義執行標準寬鬆或嚴謹的爭執。例如祭孔，對追求功名的士大夫極為重要；而祭祖則是中國人的大事，基督宗教要求信眾停止，自然引起爭議。耶穌會由於採取調和路線的傳教政策，就將之解釋為「對墓主人之崇敬」，而非「對鬼神之敬拜」，堅持基本教義立場的道明會

⁵⁹ 鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北市：方濟出版社出版；台北縣：輔仁大學神學院發行，民 85），頁 3-5。

⁶⁰ 鐘鳴旦，杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，（台北市：台北利氏學社，2002）。

則對耶穌會加以非難，認為耶穌會的人完全沒讀通中國的典籍。對神學的研究者來說，這些史料可以作為「漢語神學」的基礎資料，也就是中國人首度接觸基督宗教時，衡量、比較過自己的文化與信仰之後的反應，其中也可見許多基督宗教與中國環境的折衝或改變。十二冊叢書當中包含基本教義問答、艾儒略撰寫的耶穌生平、禮儀、科學、醫學、中國教徒撰寫的書籍、中國各種修會的會規等，不但可增加中國教會歷史的研究深度，也是當時社會生活的紀錄。

（二）研究方法

晚明在華的傳教士寫下了大部書籍及無數信件、報導，其目的不言而喻是為了推廣傳教事業，但客觀上卻向西方世界傳達了豐富多彩的中國風情和社會風貌，因為傳教士的紀錄大多屬於通俗的描繪，敘述資料也顯得零碎、片段。筆者擬從這些零散的資料中一窺晚明中國社會的各種面向，再針對傳教士的敘寫進行分析，除了探析傳教士眼中中國社會形象的內涵之外，也要考察這些認識所反映出來的文化差異及其時代意義。傳教士的研究不僅涉及中文的史料，且需處理多種語言的西文文獻，針對西文資料的運用，方豪的看法是：

近年吾國學者論及明末清初國人信教者，必中西文均有史料可資證明，始肯採信。實則，中文史料，如屬可信，不必借助於西文資料；西文資料，如確為當時人記當時事，則必可信，亦無庸求證於中文史料也。⁶¹

此一態度恐有值得商榷之處，畢竟遙遠的中國對當時大多數的歐洲人而

⁶¹ 方豪，《中國天主教史人物傳》上冊（香港：香港公教真理學會，1970），頁286。

言，仍籠罩著神秘的面紗，且許多歐洲知識份子對中國的高度文明亦充滿許多幻想與憧憬，以致當時出版描寫的西文書籍未能「信而有徵」，即使是在華傳教士所著述，也往往因認識不足或為宣傳的目的，而有誤解事實的情形，故我們有必要對照相關的中文文獻，以驗證西文資料的可信度。

本文所採用的資料多為傳教士從個人角度出發，記錄下來的晚明社會生活情狀，從異文化角度觀察，傳教士記錄了許多晚明庶民生活情境的繁瑣細節，這些細節在當時中國人看來無關緊要，他們卻詳加介紹這些細節性的描繪，無論在質或量上都有助於社會生活的掌握，不同教會的傳教士傳教的對象各有不同，不只侷限於士人，一般庶民百姓也是觀察對象，其敘述範圍較能深入一般市井小民的生活領域，所以反映出來的晚明社會涵蓋面也較廣。除了將就傳教士所記述的社會生活現象分章說明，並將進一步剖析傳教士記述中所反映之文化差異，故各章討論重點如下：第一章先分析晚明傳教士對中國物質生活的記載，從傳教士對晚明各種社會活動的描繪中，瞭解明人社會文化變遷的歷程，並嘗試分析傳教士文字中透露出來的文化背景。第二章將探討傳教士對中國境內宗教的觀察與評價，身為宗教的傳播者，傳教士到中國來最關心的莫過於使中國人皈依天主教，身處在所謂的「異質文化圈」中，「異教現象」成為他們最為關注的目標。要特別說明的是，這裡所指的宗教係指儒、釋、道三教，雖然儒學是否屬於宗教，至今未有定論，但本節旨在將傳教士的見解作一陳述及分析，至於宗教的本質性問題則非本文關注焦點。第三章將就婚喪喜慶、婦女閉居、奇風異俗等三方面來探討明末傳教士如何看待中國習俗，並嘗試透過他們的評論，進一步審視中西在婚姻家庭觀、兩性關係及社會風俗等方面的異同。第四章將分析傳教士所觀察的中國與真實中國之間的距離所反映的文化差異，並就傳教士的中國意象如何與其傳教目的相符，以及傳教士的經歷如何影響其中國意象的形塑等問題加以論述。

晚明是西方的中國意象由中世紀充滿神秘色彩的傳聞來「想像中國」，轉為透過親歷親見的現實來「認識中國」的關鍵，希望本文的探討可以呈現此一時期西方中國意象的時代特點，而且由十六、十七世紀西方中國學論著的解讀，也可藉他人之眼從另一角度來瞭解中國，並略窺西方人的文化思維與文化心態。