

Research Notes 【研究討論】

談「儒耶交流」的詮釋

On the Interpretation of “Exchange between Confucianism and Christianity”

古偉瀛^{*}

關鍵詞：儒耶交流、天主教、耶穌會、基督宗教、詮釋框架、西方中心、中國中心、他者、溝通、互動

Keywords: exchange between Confucianism and Christianity, Catholic Church, Jesuits, Interpretative framework, Western-centered, China-centered, the other, communication, interaction

^{*} 臺灣大學歷史系教授。

§ 本文初稿曾宣讀於2003年12月13日，由臺灣大學東亞文明研究中心主辦之「跨文化研究與詮釋問題」研討會。

摘要

本文介紹並反省近來有關中西文化交流中之儒耶互動的著作，尤其以鍾鳴旦、陸保祿、黃一農、張先清、李天綱、王曉朝以及徐海松等學者為主，除了對他們在此領域的著作作扼要的綜述外，並嘗試探討其論文所欲彰顯的意義。本文嘗試說明，這些學者所想要呈現理想之研究取徑，也對他們不同的觀點方法加以檢視，文中並綜合了最近的研究趨勢及特色，提出一個「後現代」的研究新方向。

Abstract

This essay introduces and explores some recent scholars' writings on the field of "Exchange between Confucianism and Christianity". The leading scholars under study from both within and outside China, include Nicolas Standaert, Paul Rule, Huang Yilong, Zhang Xianqing, Li Tiangang, Wang Xiaochao and Xu Haisong. This list is not comprehensive but only includes those whose works are readily accessible and illustrative. Not only are their works succinctly summarized, but their significance is also pinpointed. This paper tries to show that some of the scholars suggest the best way to approach this field and also reflect upon the pros and cons of other approaches. Finally, some recent trends are detected and a 'post-modern' approach is presented.

一、前言

以往談到儒耶交流，特別是基督宗教傳華史時，最常見到的是一種單向輸入的成就史，下面這段十分有趣的敘述即是一位對此現象頗有觀察力的學者：

基督新教的傳教士似乎最喜談統計數字了：他們使多少人皈依，多少人受洗，募了多少款，多少學生來上教會學校，多少人畢了業，多少人成了基督徒，多少病人來其醫院就醫，甚至多少人成了有名無實地墮落了。這種統計在第二次大戰期間進行賑濟時到達頂點，有人統計在各種不同的難民營中給多少難民洗澡。¹

的確，早期傳教史多由西方傳教士執筆，在當時的傳教學的取徑以及所留的資料上，很自然地就以統計數字作為最具體，且具說服力的成就。所論及的人物不是很偉大就是很悲壯，這種重視主要歷史角色及上層人物的立場，在這一、二十年來陸續受到了批判。²

另一方面，由於近五十年來中國大陸政府一直是以無神論作為其意識型態，加上強烈的民族主義，使得在處理中西交流，特別是與天主教關係時，常見到以帝國主義侵略作為詮釋的架構。這要到近二十年，文化大革命結束後，才有了一些不同的聲音。不過，此種反帝的意識型態迄今仍不時可見，尤其是在分析「教案」的原因或較近代的交流史時，更是如此。或許用不同的名目，但基本內容上仍是帝國主義侵略的延伸。³

然而，今日應該可以說，學界普遍認為，只談成功及偉大，或是只從

¹ Kathleen L. Lodwick, *The Chinese Recorder Index: A Guide to Christian Missions in Asia, 1867-1941* (Scholarly Resources Inc.: Wilmington Delaware, 1986), p. XIII.

² 對於此種範式的述評，亦可參見王立新：〈近代基督教在華傳教史研究主要範式述評〉，收錄於陶飛亞、梁元生編：《東亞基督教再詮釋》（香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2004年），頁107-136。此文重點在敘述十九世紀及美國學者之研究，與本文關注重點不同，詳略互異，可以互相參照，有趣的是兩者的結論亦有相似之處。

³ 最近出版的一文即是一例，王立新：〈後殖民理論與基督教在華傳教史研究〉，《史學理論研究》，第一期（2003年），頁32-37。此文介紹了新理論在此領域中的可能發展，指出可以藉傳教士的話語（論述）分析、教會對傳統社會的崩解之衝擊，以及用傅柯（M. Foucault）的權力與知識理論來詮釋在華的殖民行為。

帝國主義侵略來看儒耶交流無法窺其全貌。對於中西文化交流史進行反思的學者們總結以往，特別是近三十年來的研究，提出了一些回顧及展望。

二、研究史的回顧

近年來，對於儒耶交流史進行反省的西方學者中，最全面而有系統的要以比利時魯汶大學的鍾鳴旦（Nicolas Standaert）最引人注目，他在近年來一連寫了好幾篇文章進行反思，其中較完備的有二：一是馬琳譯，〈基督教在華傳播史研究的新趨勢〉⁴，另一則是在香港中文大學出版的專書 *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*⁵。另一位澳洲學者陸保祿（Paul Rule）的文章〈在神聖的土地上成長〉（*Growing on Holy Ground*）⁶，對此題目也進行了反省，下面將會介紹。

中國學者方面，十多年前，台灣清華大學的黃一農曾討論十七世紀中西交流的研究史。⁷近年時有不少學者也進行此方面的反省，就手邊可見到的有大陸北京中國社科院的張先清，他的〈回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主傳華史研究〉⁸；清華大學的王曉朝，他曾寫過〈文化的互動和轉型〉⁹；最近的一篇則是上海復旦大學的李天綱，他的題目恰恰就是本次會議的主題：〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇，《明末天主教論教文箋注》導言〉¹⁰ 在此就以這些文章為基礎，略談一些對儒耶交流的看法。

⁴ Nicolas Standaert 著，馬琳譯：〈基督教在華傳播史研究的新趨勢〉，《國際漢學》，第四輯（河南：大象出版社，1999 年），頁 477-520。

⁵ Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century* 文化接觸時的方法問題：以十七世紀中國為例 (Hong Kong: The Chinese U. of Hong Kong Press, 2002), CSRCS Occasional Paper no. 11.

⁶ Paul Rule, "Growing on Holy Ground," The Keynote Presentation at the Eighteenth National Catholic Conference, *Pacific Rim Report*, no. 17, Feb. 2001.

⁷ 黃一農：〈明末清初天主教傳華史研究的回顧與展望〉，《新史學》，7：1（1996 年），頁 137-169。

⁸ 張先清：〈回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主傳華史研究〉，收入陳村富主編：《宗教文化 3》（北京：東方出版社，1998 年），頁 107-141。

⁹ 參見網站 <http://www.guxiang.com/xueshu/others/zhexue/20104/20010415015.htm>.

¹⁰ 請參見：《中華文史論叢》（北京，2003 年）。

基本上，跨文化詮釋可以看成是一種剪裁的工作，亦即將兩種異文化之間的各個性質及其交流過程進行整理，使得人們能更清楚瞭解兩者及其間的關係。此種剪裁工作總需要一些依據或標準，從表面上看，似乎每種文化都有原來的樣子，按著原來的樣子加以整理即可，但實際上並非如此簡單，到底什麼是「原來」的，就可以爭論不休，甚至有沒有「原來」的樣子，都是可以討論的問題。基本上，應該可以這麼說，文化並非固定不變如鐵板一塊，文化一直是在變動中，尤其在交流時期變動最大且快。過去雖然一去不回且無法改變，但過去對我們的意義，以及我們對過去的理解，卻沒有固定的樣式可以參照。因此在進行「剪裁」時，也必須衡量這些變化。

三、幾位西方學者的分析

鍾鳴旦在第一篇文章〈基督教在華傳播史研究的新趨勢〉中指出，近年來中西交流史的重要變化有下列數點：

- (一) 範式轉移：從「傳教學取向及歐洲中心論」轉向「漢學取向和中國中心論」。
- (二) 方法上：從「實証和文本」的方法，亦即中國及歐洲學者常用的方法，轉向「詮釋－敘事」的美國學者常用的方法。
- (三) 在研究課題上：包含了通史、地域史、群體社會網絡、歷史人類學（性別研究、傳統及風俗研究、超驗意識的研究）、科學史、經濟史及物質生活研究：傳教士的財政、生活方式、食物、交通工具等，以及文獻解釋史和分類方法史之研究。
- (四) 基督宗教在華傳播歷史的幾種模式：
 - (1) 文化交流：各種辭彙如調適、適應、衝撞、相遇、涵化、脈絡化、本土化等來描述此過程。
 - (2) 中國現代化進程因素：李文遜（Joseph R. Levenson）指出，帝制中國因為儒家正統，排斥基督教為異端；現代中國擁抱科技，排斥基督教。李約瑟（Joseph Needham）以為耶穌會引進文藝復興時的過時科學，但中國人很清楚宗教與科學之別。此模式之

盲點在於輕視了耶穌會士入華的現代性面向，且當時他們來時並未自覺是中國未來現代化之先驅。僅視中國為停滯，只有西方才能帶來發展。

- (3) 邊緣宗教：楊慶堃視基督宗教為體制式宗教，在進入中國的分散型宗教情境時，產生限制，而基督宗教為在華生根，必須合於體制及環境氛圍，又得「變得」很正統，一方面將其信仰中心去人格化，一方面又得維持其啟示性質，乃成為一邊緣性宗教。因而有些中國信友在使此宗教「中國化」的程度上，反而比西方傳教士走得更遠。在這種看法下，中西交流的中挫，並非許多學者所主張的禮儀之爭或官員之敵視。
- (4) 開化方案：亦即將中國儒家、基督宗教及莫斯科蘇聯式視為近代中國的三大開化方案，每種方案均有其中心、核心觀念及社會群體。由此而產生民族意識、我群與他群之分、各群均以為自己的方案為最佳模式。
- (5) 文化殖民與帝國主義侵略：從被征服者的角度來觀察近百年來的歷史變化即是殖民與侵略的過程。
- (6) 自我與他者：可分為三層面來掌握，亦即價值論、人類行為學及認識論。此三層面轉換成行動即是：對於所研究的對象是否喜歡、征服及了解。例如，對「他者」的價值判斷是什麼？雙方是否存在重要的差異？這些差異如何體現出來？對他者的價值判斷與個人對他者的喜歡與否，以及對他者的了解與否之間的關係如何？這種取徑的缺點是：可能將兩者的身份認同固定下來，因此得持一種開放心靈。例如，十七世紀傳教史由西方（他者）非基督教（他者）學者來研究，也可能由中國（自我）基督教（自我）的學者來研究。當他們研究非基督教運動時，對自我與他者的身份認同是不一的。此為最新之挑戰，必須認真謹慎看待。

鍾鳴旦在最近的另一論著《文化接觸時的方法問題：以十七世紀中國為例》中，鍾氏則以利瑪竇的世界地圖為個案，探討幾種不同的文化交流之詮釋模型。

他首先指出，有五大要素支配我們在進行跨文化交流反省時的思考：「傳送者」、「接受者」、「訊息內容」（文本）、「傳遞方式或媒介」，以及最後的「觀察者」。例如，在十七世紀時西方傳教士是傳送者，中國士大夫是接受者，天文地理或基督教義是訊息，製作地圖或天文儀器是媒介，而記載此事的是觀察者。當然，對於文化交流，能將這五要素加以全部處理是最理想的，但事實上資料有限，無法面面俱到，僅能就史料所及，進行研究。

鍾氏指出以此時期耶穌會士作為個案研究的三大理由：

- （一）人數不多，在華耶穌會十六人，其中八人外籍，較易處理。
- （二）當時中西文化水準差不多，印刷術也相當普及。
- （三）受外在因素減至最低，且使用中文為主，不像十九世紀時中西之強弱懸殊。

他也指出目前可以查知有四種交流框架來詮釋中西交流：

- （一）傳送方模式，例如，利瑪竇的世界地圖。此種模式會太強調傳送方及其所寫的文本。重視其成功或失敗之面，及其對接受方的影響。
- （二）接受方模式。此模式則又太強調接受方，尤其是它所接收的訊息內容之變化，往往重視其拒絕面，因而認為兩種文化是不相容的，甚至是不可共量的。
- （三）發明模式：對前二模式之預設加以解構。此模式過於強調傳送者之建構及發明的層面，而且早已預設觀察者的全知立場，對研究對象早有所了解，因此往往會將傳送與接受的兩方都固定化，以西方主動而中方被動的反應來看事情，且因對於訊息內容不仔細考証，易產生許多主觀臆斷，並忽略接受方積極參與的角色。
- （四）互動及溝通框架：採取前三者之優點，但仍有不同。與傳送方框架相同之處在於，仍以此傳送之對象為焦點，但可以是雙向式的；與接受方框架之相異處在於，兩者均承認雖有不相容，也有共同點，不可以本質論來推辭，認為無法溝通及交流；此框架也與發明框架有所不同，其不同處乃在此框架是以接受方為他者，可以作為比較，以及矯正傳送方之主觀偏差。

鍾氏的分類有些過份理想化以及太整齊 (schematic)，其實他最後提出來的並非實際上的案例，而只是「應然」的理想情況。吾人當然應該重視自我與「他者」之間的關係，也應採取互動及溝通的框架來詮釋儒耶交流，但是由於題目、材料、語文及個人背景及環境的制約，我們所能達到的程度是有限的。

澳大利亞籍的陸保祿 (Paul A. Rule) 曾寫過一文〈以中國人為中心的傳教歷史〉，¹¹ 呼籲將柯文 (Paul A. Cohen) 所倡導的「以中國為中心」的取徑修訂為「以中國人為中心」的民族誌式研究方向。近來更身體力行，努力從較低層中國教徒的看法出發，探討耶穌會傳華史。其所得到的觀察則與其他西方學者不太相同。其文章大意如下：

十七世紀末十八世紀初那些中國基督徒的內心世界中，由於是政權轉移的關鍵時刻，一方面討厭前明政權的腐敗，但另一方面也對新主的無知、傲慢與莽撞感到失望，想尋求確定感及社會與心靈的平安。其中一現象即是向內心世界探求，天主教在當時因此有其市場。例如在山東及福建，白蓮教與天主教並存，但也同被鎮壓。

今日中國大陸的農村基督徒靈修是具有強烈的內向性格，然而太自我中心，而非對公民社會之關懷；但明末清初之關懷則雖也是內向，卻積極從事慈善事業的，例如收留照顧棄嬰、訪病弱者、及對上層女教友提供靈性支援等。

荷蘭萊頓大學的許理和 (Erich Zucher) 教授，曾提及當時中國基督徒的兩面性：一方面本身意識到自己屬於弱勢的邊緣宗教；另一方面卻又要呈現出儒家的面孔。不少人哀嘆中國基督徒的宗教熱心，卻無法達成使其其他國人皈依的目標，但其實這是兩件不同之事，並無矛盾及無法理解之處。對中國士紳而言，以儒家熟稔的概念來傳教固然可以補儒，但當時大多數信者為文盲或婦女，現存文獻有不少是有關一般教友的靈性需求，如祈禱文、玫瑰經、耶穌傳等，這些文獻中很少用儒家或民間信仰辭彙，可能是

¹¹ Paul Rule 著，古偉瀛譯：〈以中國人為中心的傳教歷史〉“Chinese-Centered History”，原載於 Jerom Heyndricks ed., *Historiography of the Chinese Catholic Church (Nineteenth and Twentieth Centuries)* (Verbiest Foundation: Leuven, 1994), pp. 52-62, 後收入：《天主教中國傳教史》特輯（一），《見証》雜誌，第 26 卷，第 1 期（1996 年 8 月），頁 22-30。

以這些文獻的新鮮氣息，以及其與傳統相異之處來吸引平信徒。正如最近幾年西藏密宗受西方歡迎的情況有些類似。但吾人須知，明末清初當時的中國人若要選擇信教，乃是一嚴肅的承諾，因此不可能只因新奇有趣就信教，還必須放棄很多既得利益，甚至做許多犧牲。是故在康熙末年禮儀之爭開始後，仍維持信仰或進教的人士乃多在主流社會之外，因此這些信者多為有意識的抉擇，並無法以異國情調來解釋。

對當時中國人而言，信仰上較難被接受的是，天主竟然道成肉身，降生於中國春秋戰國之後的西漢哀帝時，更且被釘在十字架，遭到與重刑罪犯相似的待遇。但也有人接受這樣的主張，其中士紳及平民均有，且這些人形成了另一種社會共同體，構成了對皇權的挑戰，因為有教宗在羅馬主持教會內部的一切事務，也是一種中央集權的機構，與中華帝國相對。而且這些基督徒在道德上也頗具顛覆性，例如，基督信仰對女子地位、婚姻觀、棄嬰、苛刑及社會不公等當時流行的風俗習慣之挑戰。這種顛覆性不是外在的軍事侵略，但卻更能從根本處挑戰儒家價值觀。十九世紀之反教事件頻傳，並非外在侵略或隨帝國主義而來的基督教，主因乃士紳對其特權被挑戰下所領導的運動。這是柯文的主張，西方學者大多同意其看法。

外來事物雖然引起好奇，卻不可將中國信友解釋成外國帝國主義的走狗，在十九世紀時也不例外，人們犧牲生命並不是為了帝國主義的侵略，而是為其所信而捐軀。

總之，目前研究多轉向當時中國信者的內心世界，如對李九功《慎思錄》的研究，以及對當時教會善會組織，如聖母會、天神會、聖水會、仁會、恤會之研究。學者也注意到當時婦女在教義上受到較好的教導。

陸保祿認為，今日我們可向中國學習如何對抗全面控制性的政權，因為中國信眾在二十世紀後半葉對此頗有經驗；而對中國人而言，西方可提供如何生活在多元及民主時代，並以活潑的行動尋求社會的公平與正義。在教會事務上，明末清初的中國經驗還可以學習的是，司鐸神職界之對原則及教會紀律的內部爭吵，導致教會內之互相不信任，以及最後教會與社會之疏離，且教友有時選邊站更造成分裂，正如今日中國大陸之官方及非官方教會之分裂，這是對基督所提的愛的訓示之一大考驗。

簡言之，陸保祿氏是頗以清代前期及中葉的信徒，與當代大陸的信徒

作一比較，從其存在的困境來探討雙方的異同之處，並深入剖析心理狀態及團體角色，具有相當的說服力。

四、幾位華裔學者的分析

黃一農的研究史回顧及展望，首先介紹了民國初年的重要研究人士及其成就，如陳垣及陳受頤等人，從史料中爬梳出不少相關的內容，其中最突出的是方豪，尤其是在史料的考證、史實及人物的介紹；其次介紹目前臺港及大陸的研究，從四五年截至九四年為止。這方面研究學者並不太多，所有編譯撰寫的出版書籍，臺灣有二十九種、大陸有三十種，西文較多。但這九年來，大陸學者增加許多，有欣欣向榮之勢。黃氏特重中國方面的研究，尤其是為清初曆獄中的國人說話，他指出不少研究者揚教心態所造成的限制，例如誤認非教徒為教徒，或為教徒隱惡揚善等。黃文稱許西方學者的問題意識及研究成果，最後並呼籲要走出對個別人物之研究，並加強各國語言的學習，以及盡量擴充研究的史料。

黃氏多年的研究可以看出他也往他所呼籲的方向努力，使我們對於當時中國的教徒如孫元化、韓霖及王徵等人有了進一步的認識，更重要的是對於在天文曆法之爭中，持反西法立場的國人之看法，有了較持平的瞭解，而不再是以現在的角度譏諷當時的愚昧及可笑。

張先清在〈回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主傳華史研究〉一文中，比較完整地回顧了上一世紀明末清初的天主教在華傳播之學術研究情況，主要討論國人的研究，從早期的陳垣、馮承鈞到近期的黃一農、孫尚揚等人，再從大陸、臺灣論及歐美，如比利時魯汶大學的倡導等。

三〇年代成果豐碩，但中共建政後的三十年，十七世紀來華的西方耶穌會士被定性為：「西方殖民者配合其軍事、政治、經濟侵略的一隻先遣隊」，傳教士的活動是「依殖民國家統治者命令進行的有組織、有計劃的侵略活動」。¹²在 1978 年後，由於大陸政治、社會趨向開放，研究乃蓬勃發展，尤其是對耶穌會士的評價問題、來華會士及士大夫信徒的個案研究、中西

¹² 張先清，〈回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主傳華史研究〉，頁 114。

思想文化的交流與衝擊，如教案、禮儀之爭等、耶穌會士科技活動之研究，以及澳門與早期來華教士之關係等五方面，並列舉了不少實例。最後並期待文獻之蒐集、整理、翻譯及出版，擴大視野及深度，呼籲各機構科際合作，並積極參與國際交流。

此文對大陸此領域的研究現況進行相當完整的描述，除了提出研究的大趨勢外，並表列了自 1930 迄 1949、1978 迄 1996 二十年來的相關著作論文集及譯著，頗有參考價值。作者指出，以往國內研究仍有相當部分「停留在低淺層次和通俗介紹的範圍內」，內容上太重耶穌會，應對其他修會及下層社會奉教者多注意，尤其是其「虔誠程度令人吃驚」。此外，教民與家族關係，教民與中國秘密社會、傳教中的性別區分等等，都值得進一步探討。¹³

王曉朝則在〈文化的互動和轉型〉一文中討論中西文化的互動過程，得到如下的結論：

- (一) 跨文化的文化傳播具有雙向性，而非單向性的輸出和輸入。
- (二) 文化衝突和對抗是一種必然，但不能用來證明異質文化不可能融合。
- (三) 文化融合是可能的，消除一切差異的文化整合是不可能的。
- (四) 文化適應與外來文化的本土化，是文化融合的有效途徑。

王氏的論述與有些西方學者的看法頗不相同，但較符合吾人對中西交流的理解。然而，雖然我們可以承認文化傳播有其雙方性，但很顯然的有強勢及弱勢的區別，因而在交流時就有向強勢一方傾斜的現象。不可諱言，縱然學者提倡以中國為中心的中國學研究，但近五百年來的中外交流特色是前期較對等，但十九世紀後則是強勢的西方對中國的衝擊遠較中國對西方的影響來得大。換言之，再怎麼中國中心論，也不能改變過去所發生的一切，亦即西方的強勢。

李天綱撰寫的〈天儒同異：明末清初中西文化學說評述〉¹⁴指出，西方

¹³ 張先清，〈回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主傳華史研究〉，頁 134。

¹⁴ 李天綱，〈天儒同異：明末清初中西文化學說評述〉，《復旦學報（社會科學版）》，第 3 期（1997 年），頁 29-34。

傳教士主張中學西源，而中國士大夫卻認為西學中源，只有一些接受西學的士人能較平心靜氣地截長補短，平等對待西學，不卑不亢，是值得鼓勵的態度。

李天綱的另一文〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇，《明末天主教論教文箋注》導言〉¹⁵中，討論明末清初耶穌會士如利瑪竇的經學，以及三大柱石：徐光啟、李之藻及楊廷筠的經學與神學之會通。主要的看法有下列兩點：

「三柱石」和利瑪竇等耶穌會士，融合神學與經學，在東西方兩種詮釋傳統中汲取資源，為他們的天主教信仰建立學問依據。他們的經驗至少告訴我們兩點：一、「神經學」——西方神學與中國經學的「會通」是可能的；二、「考據學」決不是豆釘小儒們的雕蟲小技，而是關係「天道」的大詮釋。

最後他認為：我們終於看到，天主教最重要的一項神學詮釋，最初是在儒家經學裏面建立起來的。我們也因此看到，天主教神學向儒家經學領域的侵入，並不總是敵意的，相互之間的詮釋和發明是可能的。另一方面，清儒的反應實際上也並不總是表面的排斥，對於神學家的合理解釋，儒者也是能夠容納的。

也就是說基督宗教的一神論思想，在儒耶會通中也能建立起來。基本上，交流是可能的，而且符合人文主義的精神，並可以有正面結果。這種看法與西方學者如謝和耐（Jacques Gernet）是很不相同的。

五、此領域研究的新趨勢

或許我們可以從一個書目的統計來看研究的情況及趨勢：近來大陸學者徐海松曾經製作一個從 1980 到 1999 二十年來，大陸對十七世紀與耶穌會有關的論著及文章的書目，我們加以統計列表，可以得到下列的資訊：¹⁶

¹⁵ 李天綱，〈跨文化詮釋：經學與神學的相遇，《明末天主教論教文箋注》導言〉，《中華文史論叢》，總第 72 輯（上海：上海古籍出版社，2003 年 6 月），第 252-309 頁。

¹⁶ 請參閱浙江大學中外文化交流史研究中心網站（www.zju.edu.cn/depart/chcc/chccpaper.htm）上徐氏的文章：〈耶穌會士與中西文化交流論著目錄 1980-1999〉。

耶穌會士與中西文化交流論著目錄各類統計：

		1980-1989	1990-1999	小計	
著作部分		53	100		153
論文部分	總論	27	78	105	937
	宗教	54	66	120	
	思想	24	28	52	
	學術	8	39	47	
	制度、風俗	1	9	10	
	科技	綜合	20	23	
		天文曆算	35	29	
		地理	19	24	
		物理	17	10	
		火器	7	12	
		生物、醫學	4	4	
		其它	5	6	
	藝術	美術	35	20	
		音樂	8	10	
	事件	16	27	43	
	人物	64	80	144	
	文獻	33	33	66	
	信息	29	33	62	
總計		459	631		1090

由上可見在一千多種有關著作中，宗教及思想屬於較多的，其餘則分散於人物、科學、文獻及藝術之中，應該是涵蓋各方面的。若以十年為一界限，則明顯可見，在後十年當中所寫的作品，在書籍方面多了一倍，在

論文也多了近四成。至於在內容性質上的變化，則有待更詳細的整理分析。但大致可以說，雖然對器物如科技產品的興趣維持不變，但在總論以及學術思想之綜合及反省上，後來的十年有較多的成果，這也是經過積澱後的自然發展。

若再探討鍾鳴旦較新近的著作，吾人從其題目中即可反映出來新的切入點及關懷面：“Xu Guangqi’s Conversion as a Multifaceted Process”¹⁷。文中，作者認為徐光啟在上海長大，企求從科舉中出頭，並指出幾乎無人使用徐氏入教前的史料來研究徐氏的思想，尤其是徐氏對中國經典作品的看法。由於徐氏不滿宋人解經的方式，於是企圖尋找更早的學者的經驗，在他心中早就想找東西來補儒。徐之皈依主要歸因於他自己這位信者所扮演的主動角色。其他使他皈依信教的因素尚包括有徐氏當時所遭遇到的文化或個人危機、生活中發生的事件，及其累積沉澱的結果；他想尋求確定感，其時正好天時地利人和，再加上徐氏有些「被嵌入」(encapsulation)及「禮儀上的投入」(ritual commitments)情境，都使他有皈依的傾向。鍾氏從徐與耶穌會士的互動來看，他認為徐氏之皈依是一種「知性」的(intellectual)行為。

總的看來，徐氏之信教其背後因素是多層次及多面向的，正如後現代主義者所主張。

中國學者方面，最近的一部論文集由卓新平主編：《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》¹⁸，這部由中國社會科學院世界宗教研究所所長所編的鉅著，從名稱上來看也可以看出其受到新思潮及趨勢的影響，從互相尊重及平等對待的基礎上來處理跨文化交流及詮釋的問題。

總結上述的討論，我們或許可以體察到如下的一些新趨勢：

¹⁷ Nicolas Standaert (鍾鳴旦), “Xu Guangqi’s Conversion as a Multifaceted Process,” in *State-craft and intellectual renewal in late Ming China: the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi, 1562-1633*, edited by Catherine Jami, Peter Engelfriet and Gregory Blue (Leiden, Boston: Brill, 2001), Chap. V, pp. 170-185.

¹⁸ 卓新平主編：《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》（北京：宗教文化出版社，2003年）。

- (一) 更深入探討個人或團體接受新宗教的機制，不再只是表面，如以往認為明末士人受到西方科技之吸引，如徐光啟、李之藻之入教，現在從其本身原有的思想傾向，或時代風氣產生了一種歡迎的環境，進而接受。團體之進教可能是歷史性危機促成的，也可能是利益上的選擇，不見得都是為了信仰。
- (二) 教案之發生，不像以前僅從民教衝突、士紳與教士利害抵觸或是教士包攬訴訟所引發，而是爆發在原先就有的宗族或族群裂痕上，宗教因素只是誘發其爆出的外因而已，也或者是民間原有的信仰社群遭到外來宗教的破壞或威脅而產生。
- (三) 中西交流史，不再強調調適或衝突，而是探討交流理論、本地化或情境化的層次，也不再以上層人物及團體為研究對象，而從受傳者大眾或弱勢信者的信仰過程及內容來探討。

吾人進一步或許可以探討促成此新趨勢之因素，歸納如下：

- (一) 對西方中心論的批判：改以中國人為中心，並尋求地域上的差異。
- (二) 意識型態的淡化：中國大陸改革開放後，對外人態度的轉變以及市場經濟的衝擊下，不再全以帝國主義及殖民政策來詮釋儒耶交流。
- (三) 對現代性的質疑，對以前權威之解構，重弱勢族群及日常生活；對事實感到懷疑，認為許多現在的既有認識都是想像出來或是發明的。往往從權力關係的角度來解釋各種行為及現象。

六、小結：朝向一個後現代主義視野下的中西跨文化詮釋

由於前述的種種此領域中的研究趨勢，有許多均為有效的取徑，但也因為目前這些研究我們可以觀察到有下列的幾項特質：

- (一) 無法歸類。
- (二) 無特定中心。
- (三) 非直線性的進步觀。
- (四) 題材多元，從器物到形上學、從地圖說到教會大學。
- (五) 多維度取徑，從論述分析到教案衝突。

（六）重視弱勢、下層人物及婦女。

因此，我們不妨將此種性質稱為「後現代主義」的角度，當然此處並非指極端形式的「後現代主義」，亦即不是認為一切都是相對的、虛無主義式的、或是由意識型態或權力關係來解讀分析相關的議題，而是一種較溫和而公開的態度。或問，此取徑與「多元」的角度有何不同？當然，「後現代」包括「多元」在內，然而「後現代」也意味著對「現代主義」範式下所產生的流弊的一種矯正，以及也意識到「主體性」的變遷，對於追求一固定的結論，因此不像「多元論」那麼的執著。¹⁹ 換言之，不論在研究議題及結果方面，都是開放的。

總之，此領域的研究愈來愈細密，也愈來愈多元，昔日的泛泛之論，或是意識型態的概括解釋已不受重視，史料之尋求也愈來愈全面。因此，觀察的角度也儘可能跳脫以一方為中心的立場。中西之間的交流，不再是單向的，而是互動的，在交流中，雙方均有變化；其影響也是互相的，但是從明末清初較平等地交流，到清末西方力量一面倒地對東方的宰制及衝擊，不能因為力求矯正西方中心論，以及力求中國中心主義，就認為雙方的影響是相當的。明朝劉氏的那首充滿感情的詩〈寄衣〉：「長短只依元式樣，不知肥瘦近如何」，固然是無可奈何，但以中西耶儒交流而論，多少要知道近來的變化，以免造成剪裁的不合，這是進步的基礎。

¹⁹ Keith Jenkins, *Refiguring History* (Routledge: London & New York, 2003), p.3.