

利瑪竇研究的過往及思考：  
兼論幾本新著及利瑪竇史料  
Rethinking the Studies on Matteo Ricci:  
Reviews and Sources<sup>§</sup>

陳慧宏  
Hui-hung CHEN<sup>\*</sup>

---

§ 本人對匿名審查者給予的寶貴意見，致上最高謝意。

\* 國立臺灣大學歷史學系副教授。

Associate Professor, Department of History, National Taiwan University.

## 壹、前言

二〇一〇年，是耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）逝世四百週年的紀念年。利瑪竇，義大利籍的來華傳教士，一直是中西文化交流史上的代表人物。他的代表性之建構，有其緣由；隨著中西文化交流研究的新開展，他的代表性亦遭受過批評。然而，至少在中文學界，這些批評聲音並沒有太大地損害到他重要地位的持續——在二〇一〇年當年及前後，中外學術界對利瑪竇逝世四百週年的這個指標，早就展開了相當多紀念活動的籌劃及宣傳。最具代表性的單位，應該是由利氏出生地馬瑟拉他城（Macerata）所成立的「利瑪竇紀念活動促進委員會」（*Padre Matteo Ricci—Comitato Promotore Celebraziani*）。這個屬於義大利的官方單位，從二〇〇九年以來，專為利氏逝世四百週年的到來，籌劃了一連串的展覽、出版和活動。<sup>1</sup>因為這些不同程度的紀念活動，關於利瑪竇的研究，再度累積了更多的新作，也讓我們思考，在二十世紀下半葉以來，當歷史學和文化交流研究也產生了相當劇烈轉變的這十多年中，利瑪竇這個傳奇的歷史人物，有否和如何地被重新書寫？為什麼書寫利瑪竇，可以儲存並再造出很多的學術能量？所以，藉由他逝世四百週年的時間點，並兼及紀念的理由，中外學界可以再運用這些學術能量產出更多的利瑪竇新作和相關活動，並讓這些能量繼續貯藏。關於利氏的研究史，可說是一個很好的例證，說明了單一的歷史對象被持續書寫而創造了其生命。利瑪竇只有一位，他的歷史卻可以有多種的後代面貌，他的傳奇，實在於他讓歷史書寫及解釋不斷地持續。

在二〇一〇年出版的關於利氏的學術專著中，夏伯嘉先生（R. Po-chia Hsia）的*A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*（[New York: Oxford University Press, 2010]；以下引用時簡稱《利瑪竇》），無疑是最值得注意的一本，因為這也是唯一的一本、亦是份量最多的一本，以利瑪竇

1 可參考該委員會至今持續更新的網站：<http://padrematteoricci.it>。

一生為主角的綜合性英文專著。<sup>2</sup>再者，由歐美歷史學界已享有國際聲譽的夏教授來寫作利瑪竇，這本專著也具有對利氏研究發展史的指標意義。所謂此書為唯一的一本綜合性專著，是單就以二〇一〇年當年出版來說。當年出版關於利氏的學術類專著，還有稍晚於利氏到中國的耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）所著之《大西西泰利先生行蹟》（1630）之再印註解本，亦是十七世紀最早的利氏傳記，由義大利學者兼傳教士柯毅霖（Gianni Criveller）編註而成。<sup>3</sup>柯毅霖亦在此年另外出版了一本利氏的小本傳記。<sup>4</sup>夏教授此專著不特別為四百週年的紀念而寫，但最終的出版時間卻也使其加入了學界的紀念熱潮中。<sup>5</sup>在上一段所言紀念活動的背景下，重新思考利氏的研究，並因此一併討論夏教授新著的意義，是本文的主旨。

## 貳、利瑪竇中國文人像之形成

在過去四百年來，利瑪竇是明末清初最知名的一位耶穌會傳教士。利氏於一五七一年加入耶穌會，一五七八年離開葡萄牙里斯本到達印度果亞（Goa），一五八〇年在印度科欽（Cochin）晉升為司鐸（priest），主持了作為此神職的第一場彌撒，一五八二年到達澳門。若大略閱讀早年耶穌會的名冊目錄，利氏絕不是特別突出的會士。一五八一年耶穌會的日本副省（Vice-Province of Japan）成立，中國地區屬於此耶穌會的行政組織管

---

2 有以下三個書評給了《利瑪竇》一書如此第一的評價：Thomas MacCoog, "Review of A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610, by Ronnie Po-Chia Hsia," *Thinking Faith: The Online Journal of the British Jesuits* (May 20, 2011): "[...] the most complete English biography of Ricci [...];" Timothy Billings, "Review of A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610, by Ronnie Po-Chia Hsia," *Renaissance Quarterly*, 64, 3 (Fall, 2011), p. 981 (DOI: 10.1086/662918): "[...] as the one and only new biographical work in English to be published for the quattrocentennial anniversary of Ricci's death;" Joan-Pau Rubiés, "Missionary Encounters in China and Tibet: From Matteo Ricci to Ippolito Desideri," *History of Religions*, 52, 3 (Feb., 2013), p. 271 (DOI: 10.1086/668661): "[...] probably the most thorough and systematic biography in English of the missionary [...]."

3 Giulio Aleni, *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente* 大西西泰利先生行蹟 (Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana—Centro Giulio Aleni, 2010).

4 Gianni Criveller, *Matteo Ricci: Missione e Ragione* (Milano: Pimedit, 2010). 此書共132頁。

5 《利瑪竇》的中譯本於2012年出版：夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，向紅豔、李春園（譯）（上海：上海古籍出版社，2012年）。

轄，共同再隸屬於印度省（Province of India）。一五八四年十二月寫就完成的第一份東方印度省的《資訊目錄》（*Catalogus informationum...Societatis Iesu Provinciae Indiae Orientalis conscriptus mense decembri anni 1584*），關於印度、中國和日本三地的資訊都包含臚列其中。這也是關於日本副省第一次的詳細目錄，詳載每一位傳教士國別、年齡、身體狀況（包含體力精力的評估）、入會時間、學習進度及表現、以及曾從事的傳教工作等。文件標示關於日本（包括中國）的資訊是到一五八二年二月為止，而利瑪竇之名首見與中國地區的聯繫亦在此。在這份《資訊目錄》中，中國地區項下（"Domus Cinesis"）共錄有十二位會士，利氏是其一。其實，一五八四年前中國從未有如此多的耶穌會士活動，而此資訊若是訂到一五八二年二月為止，利氏亦是四月才從果亞上船，八月到達澳門。因此，此名錄相當可能是當時預計派往中國的名冊，而這之中大部分後來多去了日本。利氏的條目，說明他時年三十一歲，體力和精力（"vires"）強壯（"robustus"），已完成哲學課程，進階修習神學一年，教授人文學課程三年（"exercuit scholam literarum humaniorum per triennium"），在尚未晉升至professor的confessor此一位階。<sup>6</sup>之後有再詳細對利氏記載的目錄，是一五八八年的《資訊目錄》。此時已細分為「肇慶居所」（"Residencia de Xiuquin"），之下有孟三德（Duarte de Sande, 41歲；或書寫為Eduardo de Sande, 1531-1600）、羅明堅（Miguel Rogerio, 45歲；Michele Ruggieri, 1543-1607）、利氏（Matheo Ricio, 35歲）和麥安東（Antonio de Almeida, 33歲；1533-1591）四人（照其書寫順序）。利氏的體力和精力只是平庸（"de mediocre fuerças"），並僅紀錄他是三年的拉丁文專師（"maestro de latín tre años"）。在這四位中，孟三德和羅明堅除了比利氏年長，在資經歷上也優於他。<sup>7</sup>到一五九二年的《資訊目錄》，利氏在同儕間才有稍具優秀的比較

6 *Catalogus informationum...Societatis Iesu Provinciae Indiae Orientalis conscriptus mense decembri anni 1584*, in *Monumenta Historica Japoniae I: Textus Catalogorum Japoniae* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1975), pp. 146-175; 利氏的紀錄在頁150。原始文件在耶穌會羅馬檔案館（Archivum Romanum Societatis Iesu），文件編號Goa 24 I, 145v。

7 *Catálogo de las informaciones...de la Compañía de Jesús de la India Oriental...deziembre de 1588*, in *Monumenta Historica Japoniae I*, p. 217。原始文件在耶穌會羅馬檔案館，文件編號Goa 24 I, 180。這份文件中，屬於中國地區的紀錄也只有肇慶居所一節，而四位傳教士在此所列的第一個歐文原名，是文件中的原始書寫。

紀錄出現。同是在肇慶居所，除了兩位入會不久的中國教友Francisco Martins和Bastiam Fernandes，就是利氏和Francisco Petre兩人，利氏有相當好的中國語言能力（"sabe muito bem a língua china"），而Petre的中文僅是普通程度（"mediocrementemente"）。一五九三年的《資訊目錄》，也一樣再讚賞利氏良好的中文能力。<sup>8</sup>一五九七年，利氏繼孟三德成爲中國傳教區的總監督長。在《資訊目錄》此作爲內部組織的文件中，會士的個別狀況及評鑑，理當有其組織內資訊溝通及保存紀錄的目的。在利氏升任中國地區的最高監督長前，優秀的中文能力是他最被認可的突出條件。而他的體精力從一五八八年的紀錄之後，都是被評爲普通。作爲《資訊目錄》的一個要項，體力和精力是一名傳教士的必要條件。更進一步地瞭解，在對耶穌會士相當重要的指導手冊，創辦者羅耀拉（Ignatius de Loyola, 1491-1556）所撰的《神操》（*Spiritual Exercises*）中，就明示身體及靈魂的合組是一完整的自我及存在。<sup>9</sup>這個代表體力和精力力道評判的項目，也等於就是一種個人整體能力的評估。如此說來，利氏在早年似乎不是特別傑出的會士，不過他的語言能力，從拉丁到中文，卻是令人印象深刻的。

一六一〇年利氏於北京過世，從一五九七年到此年，利氏都是中國傳教區最重要的監督者，他自身也憑藉優秀的中文能力，翻譯西書並著述不懈，爲耶穌會的中文著述和出版奠下基礎。不過他往後名聲的建立，很大程度地應該跟另一耶穌會士金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）將其對傳教中國的回憶紀錄手稿，刪節並翻譯出版有關。一六一三年，金尼閣被中國教區監督長龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）賦予了回歐的任務，主要目的是爲了關於中國傳教區是否脫離日本，和是否同意中國人可受聖職冊封等棘手問題請示羅馬教廷的意見，金尼閣並同時帶著利氏的手稿，以及一六一〇和一六一一兩年的年度報告書（*Litterae Annuae*或英譯爲"Annual Letters"），於一六一四年到達羅馬。約始於一六〇八年，在利氏過世前兩年，他開始以義大利文撰寫《耶穌會和基督宗教傳入中國史》

8 1592和1593年的《資訊目錄》對利氏的部份，參閱*Monumenta Historica Japoniae I*, p. 286, 313。

9 George E. Ganss, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), pp. 40, 155. 羅耀拉的原文如下："[...] my whole self as composed of soul and body." (p. 40)

(此為原始手稿之標題翻譯：*Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*或*Dell'Introduzione in Cina sia della Compagnia di Gesù sia del Cristianesimo*，以下簡稱《傳入中國史》)。這份類似晚年回憶錄的寫作，最初是爲了寄回羅馬總部，就如利氏自己所稱，爲早期中國的傳教歷史留下紀錄。若從利氏自己的想法，我們可推斷，作者並沒有預設其作往耶穌會外流傳之意。義大利耶穌會士兼漢學家德禮賢（Pasquale M. d'Elia, 1890-1963）稱其爲「自傳」，其目的就是交付給耶穌會總長的一個中國傳教區完整紀年的紀錄。<sup>10</sup>從這個角度出發，不難理解，金尼閣的刪節翻譯，勢必是因爲不同的讀者群而需要進行改動。金尼閣將利氏之手稿選擇編輯，譯爲拉丁文，於一六一五年以另一標題《論耶穌會利瑪竇基督宗教之中國遠征》（*De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. ex P. Matthaei Ricci*，以下簡稱《金本》），於奧古斯堡（Augsburg）出版。這件出版品在市場頗有迴響，之後再有四個不同的拉丁文版，並陸續被譯爲日耳曼、法、義、和西班牙文，是十七世紀上半葉在歐洲所見最有影響力的論中國之作，而其後續影響至少到十七世紀末。<sup>11</sup>

不過，利氏的形象樹立，更直接明顯地，可以從肖像的流傳觀察而得。如今藏於耶穌會羅馬檔案館之一幅利氏肖像油畫，據傳爲跟隨利氏的中國籍耶穌會士游文輝（Manuel, or Emanuel Pereira, 1572-1630），在利氏過世後不久完成的，金尼閣在一六一三年奉命回歐時，一併攜帶回羅馬。<sup>12</sup>

10 這部分的說明，請參見本人論利瑪竇一文，其中對利氏及德禮賢的說法，有更仔細的討論，見〈耶穌會傳教士利瑪竇時代的視覺物像及傳播網絡〉，《新史學》，第21卷第3期（2010年9月），頁60-62。

11 金尼閣此行之歷史背景及《金本》之出版，請見以下論述，並有豐富的原始資料參證：Pasquale M. D'Elia (ed.), *Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci a la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615). Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci*, Vol. 1 (Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949), pp. clxx-clxxvii, 德禮賢並敘及金尼閣譯著之成書背景；Donald F. Lach and Edwin J. van Kley, *Asia in the Making of Europe*, Vol. III, Bk. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 178-180, 400, 512-513; George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1962), pp. 109-111, 162-182.

12 游文輝在耶穌會文獻中的資料並不多，就如上言的《資訊目錄》，是年度階段報告名冊，之後發展爲固定每三年爲每位會士評鑑一次，由行政長官撰寫後寄往羅馬總部備參。游文輝最早出現於1603年的《資訊目錄》，由於是剛入會不久的新手，在南京居所項下，僅說他出生於澳門，現正派任接受novitiate位階的訓練，已在南京服事多年。

這個身著明朝士人服飾的肖像，首先就被仿製出現在《金本》之封面頁（圖一）。



圖一 封面頁：Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. ex P. Matthaei Ricci* (Cologne, 1617), retrieved from Google Book.

此封面頁上，利氏形像是跟隨著游文輝之作的士人樣貌，除了手上多持了一個耶穌會組織標誌（IHS）的徽章，並以版畫方式單色呈現。利氏站在讀者的右手方，相對的左方是耶穌會第一位到達亞洲傳教的沙勿略（Francis Xavier, 1506-1552）之像。沙勿略的司鐸形象，與「中國文人的利氏像」形

「兄弟」（irmão）之稱，是在父輩或神父（padre）的稱呼下，也因像游文輝在層級清楚的組織內還位於下階，因此還是irmão，不是未有詳錄，就是不錄。游文輝另出現在1618年的《資訊目錄》，僅記於irmão下，沒有任何說明。以上兩則紀錄見*Monumenta Historica Japoniae I*, pp. 455, 784。

成強烈的對比，也因此讓人印象深刻。而後這樣的利氏之像，就更普遍地在不少論中國的歐洲出版品現身。我們也許無法盡數多少十七至十八世紀的歐洲出版品論述利氏，但無可否認地，有出現中國文人利氏像的論中國或亞洲之書，卻大部分都是暢銷著作。例如，《金本》後，最早以中國文人利氏像與中國聯結的圖像式作法，應是一六二五年英人普爾卡斯（Samuel



圖二 《皇明一統方輿圖》地圖中的利瑪竇像，*Purchas His Pilgrims or Purchas Voyages* (1625)。見 Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes: Contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and Others*, 20 vols. (Glasgow: J. MacLehose and Sons, 1905-1907)，此地圖在第12冊頁480至481間的折疊大圖。臺灣大學圖書館索書號G159 P985。



Purchas, 1577?-1626) 之作。普爾卡斯的《世界航海旅行誌》(*Purchas His Pilgrims or Purchas Voyages*) 中，有一幅題名為《皇明一統方輿備覽》的地圖。在此地圖左上角，有一小幅半身的中國文人利氏像，幾乎就是《金本》封面頁此像之複製，只是左右顛倒，像中人物換成右手拿耶穌會的會徽，左手指向明朝中國的地圖，利氏因此是介紹中國的引介者(圖二)。<sup>13</sup>

普爾卡斯的《世界航海旅行誌》是一本集多種旅行文獻總合的鉅作，是當時英格蘭所出版過最大型的此類書籍。關於中國的部分，據說也採擷自《金本》。<sup>14</sup>雖然此書不是大量翻印並多種版本地在流傳，以中國文人利氏像配製中國地圖的情形後來也相當少見，但這個形象的利氏，之後繼續被使用在一些論中國之暢銷書的封面頁或插圖裡。例如，耶穌會士安瑟那斯·克歇爾(Athanasius Kircher, 1602-1680)之《中國圖說》(*China Illustrata*, 1667)一書之封面頁，以利氏在右，搭配另一活躍中國的耶穌會士湯若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666)在左，兩者指向中心的中國地圖，作為此圖頁之主角(圖三)。

湯若望的清朝官服裝扮，配上明朝士人形象的利氏——其描繪亦清楚地來自於上言中國文人利氏像之源，這個圖像簡潔地說明，在此處開始解說的中國，是由明清兩代的接觸開始，並由兩位主角揭開序幕。在《中國圖說》中，另有一儒士形象的利氏與著名的明朝天主教士人徐光啓(1562-1633)的共同肖像。克歇爾書中的這兩個利氏形象，幾乎就是《金本》中國文人利氏像的複製，除了一手改拿中國扇子。<sup>15</sup>

13 Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes: Contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and Others*, 20 vols. (Glasgow: J. MacLehose and Sons, 1905-1907). 此地圖在第12冊頁480至481間的褶疊大圖。

14 Lach and Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, Bk. 1, pp. 513, 589.

15 另有一件拿扇子的利氏肖像傳世，這件油畫，在2010年梵諦崗及中國大規模舉行的利氏紀念巡迴展中面世。與游文輝像的深黑儒服相比，此像利氏身著深紫紅士人服裝，格外醒目。特別是最新的展覽及出版，將其定年為十七世紀初之作，但由於作者不詳，無法進一步深究其製作的時地脈絡，因此它與克歇爾書版畫像的關係，尚無法推論。此畫作尺寸與游文輝像(120\*95 cm)差不多，110\*90 cm，收藏地是馬瑟拉他的博納考斯宮殿博物館(Musei Civici di Palazzo Buonaccorsi)。此作可在利瑪竇紀念活動促進委員會網站所介紹「中國巡迴展覽」項下，看到彩色全圖；或在上海博物館所出版的展覽專書中：上海博物館(編)：《利瑪竇行旅中國記》(北京：北京大學出版社，2010年)，



圖三 封面頁：Athanasius Kircher, *Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis, quæ sacræ quæ profanæ, nec non variis naturæ & artis spectacula...* (Amsterdam, 1667)。臺灣大學圖書館西文善本書，索書號DS708 K58。

從上述的討論，我們可以推斷，以利氏為首為先，作為歐洲讀者認知的「傳教在中國」，或對「中國」理解的系譜已經形塑。值得注意的是，這是就利氏肖像而言。克歇爾的文字紀錄，雖然提到在中國為基督宗教打開大門並獲致結果的，應歸功於利氏，但在利氏及羅明堅之前，還有從沙勿略到第一位對中國傳教發展策略有重大貢獻的耶穌會東方地區視察員范禮安（Alessandro Valignano, 1538-1606）的描述。僅從文字我們看不出利氏為首為先的獨特地位被強調，更何況克歇爾還告訴讀者，利氏及羅明堅是

在范禮安指示下開始著力投注中文學習，而後利氏得以有重要可喜的成績。<sup>16</sup>

在歐洲十八世紀最重要的介紹中國書籍之一，就是耶穌會士晉貝佩提斯特·杜赫德（Jean-Baptiste du Halde, 1674-1743）的《中國紀錄》。這部巨冊在圖像表達上，進一步以利氏、湯若望和南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1687）三者排列的肖像，作為基督宗教在中國建立的成就說明（圖四）。



圖四 利瑪竇、湯若望和南懷仁像（上排），徐光啟和許甘地大象（下排）：Jean-Baptiste du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise...* (Paris, 1735)。該圖是跨頁的銅版畫，位在第3冊頁78至79之間。臺灣大學圖書館西文善本書，索書號DS708 D85。

杜赫德的《中國紀錄》有多種版本在不同年代傳世，第一版法文版一七三五年在巴黎出版。<sup>17</sup> 一七三八年已見倫敦出版一兩大冊的英譯本，利氏的

16 Athanasius Kircher, *Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis, qvâ sacris quâ profanes, nec non variis naturae & artis spectaculi...* (Amsterdam, 1667), pp. 97-98, 臺灣大學圖書館西文善本書，索書號DS708 K58；以下英文譯本可參看：*China Illustrata*, trans. by Charles D. Van Tuyl (Bloomington, In.: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1987), pp. 89-90.

圖像被縮簡為小幅的非跨頁圖版，湯若望和南懷仁之像已不見。利氏的姿勢左右倒置，其手指向一中英雙語的讚頌詞（圖五）。<sup>18</sup>



圖五 利瑪竇圖像：Jean-Baptiste du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary...*, 2 vols. (London, 1738)。該圖在第1冊頁xii和1之間。Retrieved from Eighteenth Century Collections Online.

此頌詞是一七一一年康熙皇帝贈送給重建的北京耶穌會教堂南堂的。一七一一年已是利氏過世百年，這件榮譽耶穌會之文件實際上與利氏無關。原

17 J.-B. (Jean-Baptiste) du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise...*, 4 vols. (Paris, 1735). 該圖位在第3冊頁78至79之間，是跨頁的銅版畫。

18 此英譯本為 *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary...*, 2 vols. (London, 1738)；該圖在第1冊頁xii後第2個圖。英譯本應是刪節法文原本，重編而成兩冊。

一七三五年版在利、湯和南三位傳教士之下，還有徐光啓及其後來虔信天主教的孫女甘地大（Candida Hsu）之像。換言之，縮簡圖版中利氏是唯一留下的人像，身著明官服蓄有濃鬚之樣貌，從游文輝的油畫以來一直未變。再者，在一七四一年的法文版再見此圖。<sup>19</sup>《中國紀錄》的利氏肖像圖版，是把利氏作為象徵開創中國基督宗教的人物。此書再印再編多次，它確可稱為十八世紀論中國最暢銷的書之一。

克歇爾和杜赫德兩位耶穌會士都未曾到過中國，但主要憑著耶穌會所擁有的豐富的資訊，也能編著探討中國各個面向的大部頭書籍以饗歐洲讀者。在兩者的時代中，論中國的書籍並非完全不可見，十六世紀末年以來，根據耶穌會的傳教資訊，如書信和年度報告書等，大小不一的各式論中國、印度或日本的書信集（Letterbooks）等出版品，經常可見。光以美國史家多納·拉許（Donald Lach, 1917-2000）等編整的十七世紀所出版耶穌會書信集的主要版本目錄來看，數量其實相當可觀。<sup>20</sup>不過，克歇爾和杜赫德的兩本鉅著，以其豐厚的尺寸及製作精美的版畫，還是相當突出，甚而常被作為一種來源資訊，內容一再被應用傳抄。克歇爾和杜赫德的兩本書既然有其重要性，從利氏肖像一系傳承來看的圖像傳達，想必也造成了一定的解說效果，亦即利氏作為基督宗教在中國發展的歷史開創人物，或作為瞭解中國、深入中國的歐洲代表人物。當然，這樣對利氏的認定或評價，不一定僅由圖像的上述傳承才看得見。既然有大量的文字出版，那文字描述層次的影響力當然也存在。不過，本人想強調的是，藉由上述《金本》建立下來的利氏形象，特別看到同一中國文人利氏像的持續使用，及其象徵性與中國連結的表達，比較起大量的文字描述，我們可以更清楚地掌握到這個系譜的建構，而這個系譜的長遠影響，就是我們在二十世紀以來所見的，對利氏或天主教在中國的各式寫作的基礎。因此，此論述並不

19 在利瑪竇中文著作《天主實義》的英譯本，胡國楨和藍克實兩位譯者的前言中，再印了1741年在巴黎出版的法文版此圖，見利瑪竇：《天主實義 *The True Meaning of the Lord of Heaven*》，胡國楨、藍克實（譯註）（臺北：利氏學社，1985年），頁42。就目前筆者所知，1738年的倫敦版首見此圖，看來此圖又回傳法國，在1741年的巴黎版出現。

20 此書信集目錄見Donald F. Lach and Edwin J. van Kley, *Asia in the Making of Europe*, Vol. III, Bk. 4, p. 99；作者尚稱為「暫時性」條目（"Tentative List of the Principal Editions of Seventeenth-Century Published Jesuit Letterbooks"），以恐搜羅不全，可見這類出版之量多。

是要建立圖像傳承所觀察到的現象或結論，文字中沒有得見，本人意欲提出的，是這個圖像史料所能驗證的，比文字史料更為有力。就如克歇爾和杜赫德都沒有在文字的相關段落上只談論利氏，但為何對他的單一成就會被後代研究不斷地突出和解讀？為何羅明堅的開創性很少或甚至不曾被提及？為何作為利氏被後代傳頌的文化調適策略最重要的幕僚人物范禮安，在廣義上來說，就沒有與利氏同等程度的可見度和知名度？訴諸於利氏過世之後的出版，在歐洲這方面，本人認為圖像所見到的那條系譜的路線，是很關鍵地發揮影響力，並形塑廣大讀者的認知。

以上的討論，是就歐洲史的這方面來談。二十世紀以來的研究，直至今日，利氏的開創地位，及所獲得的單一成就之歷史評價，都是撰寫這段歷史的研究者無法避免而需要面對的。夏伯嘉先生曾在二〇一一年的一段訪談中表示，在歐洲與世界接觸的歷史中，利氏是代表著一種平等性的文化調適與對話，是天主教會的理想型傳教士（ideal missionary）——不同於在殖民征服或帝國擴張中所見的他類人物，而這也是至今對他的興趣持續存在的原因。<sup>21</sup>現代研究寫作利氏，還是從西方學界開始談。因為在中國的歷史寫作中，有很長的一段時間，關於中國以外的人事物，或中國與中國之外接觸或關係的歷史，總不被重視。對利氏的稱頌或批評，是在傳教士文獻和反教著作中被看到。而且，二十世紀上半葉，中國在多變的政治及宗教氛圍下，對利氏嚴厲抨擊之聲亦有所聞。<sup>22</sup>當相關的歷史背景不被主流歷史看重時，利氏只是一個不太有研究價值的歷史議題。在西方學界，利氏畢竟是一個歐洲人，他的故事藉由上述幾個世紀來的形塑，對他的理解及資料畢竟較為具體。最早從耶穌會或教會內的研究角度起，利氏很快就獲得了英雄式的傳揚。不過這類的寫作，大多為一九六〇年以前，至今看來當然有其相當的局限，但上述的系譜，卻在這樣的傳教史和教會史的角度下，更被強化。然而，整體而言，利瑪竇或傳教中國在一九八〇年代之

21 Kate Merkel-Hess, "New and Noteworthy: A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610," interview by Kate Merkel-Hess, *The China Beat: Blogging How the East Is Read*, March 14, 2011.

22 這部分論述可參見清末民初學者馬相伯（1840-1939）之〈書《利先生行蹟》後〉一文，收於朱維錚（編）《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996年），頁224-225。本人特別感謝匿名審查者之一指出這個資料。

前，仍然是相當邊緣化的主題。西方學界對這個面向的普遍性關注，可能還要歸功於幾位漢學家，如許理和（Erik Zürcher, 1928-2008）和謝和耐（Jacques Gernet）等。同為漢學家的魯保祿（Paul Rule）就指出，這些有開創貢獻的漢學學者，從關注「中國的外國宗教」之角度入手，讓基督宗教在中國的研究形成一個開放發展的領域。<sup>23</sup>

再者，八十年代出版的謝和耐之《中國及基督宗教》（*Chine et Christianisme*, 1982），和美國漢學家史景遷（Jonathan Spence）的《利瑪竇的記憶宮殿》（*The Memory Palace of Matteo Ricci* [New York, N.Y.: Penguin Books, 1984]；以下簡稱《記憶宮殿》），開啓了中外接觸更為複雜的文化交流性質之視野。<sup>24</sup> 然而，史景遷一書卻似乎有更廣大的讀者及後續影響。以中國思想為中心來分析其與基督宗教在實質交流上的不可能性，謝和耐一書顯得較為限定於學術社群的討論，而他利用反教士人的著作為主要史料，也遭致立場偏頗之批評。<sup>25</sup> 上述歐洲史以利氏為首的系譜寫作，還是有很長遠的傳統，讓史景遷一書的主角，本就存有相當吸引人之處。這本書也是八十年代西方學界首次跳開教會或耶穌會內部寫作的框架，專論此主角人物的「歷史」敘述。直到今日，對英語或西方讀者，此本仍常是認識利氏和基督宗教在中國的最重要、最被提及的敘述史書。<sup>26</sup>

23 Paul Rule, "From Missionary Hagiography to the History of Chinese Christianity," *Monumenta Serica*, 53 (2005), p. 462. 作者此文有一中譯版本，出版於較早發表時的論文合集：魯保祿：〈從傳教士的傳奇到中國基督宗教史〉，收於《輔仁大學第一屆漢學國際研討會——「有關中國學術性的對話：以《華裔學志》為例」》（臺北：天主教輔仁大學外語學院華裔學志漢學中心，2004年），頁147-165。中國史研究的華文學界，較早主要關注西方文化的衝擊或科學技術層面的引進，從文化交流入手，但要能脫離民族及文化入侵的偏見，正視基督宗教在中國的研究為一有價值的領域，可能還是要等到九十年代後才慢慢變成大陸學者許明龍先生所形容的「顯學」。參考以下兩文：古偉瀛：〈中華天主教史研究方法的淺見〉，和許明龍：〈中國學界近年來明末清初中西文化交流史研究之管見〉，皆收於古偉瀛（編）《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），相關頁碼分別為頁27-34、1-7。本人另一文則討論過大陸學界的這個轉變與西方學界的比較，見〈「文化相遇的方法論」：評析中欧文化交流研究的新視野〉，《臺大歷史學報》，第40期（2007年12月），頁253、261-264。

24 Howard Goodman and Anthony Grafton, "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists," *Asia Major*, 3rd series, Vol. 3, No. 2 (1990), p. 98.

25 Paul Rule, "From Missionary Hagiography," p. 469.

26 西方學界80年代的相關出版之整理，以及到1994年左右，臺、中、日和歐美學界的出版概況及展望，參看黃一農：〈明末清初天主教傳華史研究的回顧與展望〉，《新史學》，第7卷第1期（1996年3月），頁137-169。研究回顧亦可參閱更晚近的一文：古偉

夏伯嘉先生在其新書中亦讚賞史景遷，能把中歐歷史所含不同的線路，編織成一個無縫完好的敘述，這份史家的想像及能力，無疑地啓發了許多對利氏的寫作。<sup>27</sup>《記憶宮殿》的主角是一位有生命的人物，而不僅是一位耶穌會文化交流的英雄，其所涵蓋的場域就更為寬廣，相關的研究議題就更具學術展延的特質。

### 參、夏伯嘉的《利瑪竇》

在過去所累積的龐大的利瑪竇研究下，要重新寫作這位傳奇人物並非易事，夏教授此書是在如此條件下完成的一項工程。而這本書在閱讀層面，與史景遷的《記憶宮殿》相比，都有訴求學術和一般讀者兩者兼之的優點。史景遷的書有其記憶宮殿的架構來鋪陳利氏傳奇的故事，夏伯嘉的《利瑪竇》，可如書籍介紹所言：「第一本利氏的批判式傳記。」史景遷的《記憶宮殿》是在八十年代，從一全新視野為利氏重建其多重面向的文化交流故事，夏伯嘉的《利瑪竇》，則是在中歐文化交流和基督宗教在中國兩種領域重新蛻變並出發的新世紀，為此傳奇的耶穌會士重新寫作一部全方位的傳記。<sup>28</sup>

《利瑪竇》一書始於利氏在北京備極哀榮的喪禮，時一六一一年。然後，作者就用倒敘的手法，帶領讀者進入主角的一生。全書共有十二章，章節的安排跟隨著傳教士旅行的足跡，從利氏的出生地馬瑟拉他城開始，利氏在十六歲時到了羅馬，並加入耶穌會，然後得以成為海外傳教的一員，搭乘葡萄牙王室保教權支援的海船進入印度洋，到達印度，然後澳

---

瀛：〈談「儒耶交流」的詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁289-304。

27 R. Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 305.

28 本人已對《利瑪竇》著有一英文書評，然此書評限於字數規範，內容精簡。此節所談，討論面向更廣，並針對中文讀者而言。此英文書評為：Hui-hung Chen, "Review of *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, by R. Po-chia Hsia," *The Catholic Historical Review*, 98, 1 (2012), pp. 182-183.



門，最後進入廣東。跟隨作者生動的導引，讀者最後隨著利氏進入了此旅程的最後一站——北京。不過全書還未結束，第十二章後還有一〈後記〉，作者再度引領讀者跨越利氏的生平，關於利氏回憶錄手稿的命運、利氏逝世後中國傳教區多變的不穩定發展、以及至二十一世紀世人持續不斷的對詮釋利氏保有興趣，都在這章裡獲得精簡及批判式的回顧。在〈前記〉的地方，從利氏榮耀的喪禮開始，讀者也許會認為作者以強調利氏的成功為主要視野，但進入這個旅程之後，讀者也會很快地感受到這絕不是一本聖徒式的傳記。相反地，這本書透露的就是一段生動的傳教旅程。我們可猜想，作者交織隱含的，也是一段他本人投入近代早期中歐文化接觸互動之歷史研究的過程故事。作者不時地提醒讀者他自己的角色是身兼作者及讀者——閱讀並呈現利氏的生平。從一張張作者親身在馬瑟拉他城、廣東邊界利氏曾經穿越的古道、和當今南京城等的照片，我們不只感知了這位傳教士的旅途，也跟隨了作者的現代步伐。全書的敘述風格同時呈現了讀者與利氏的歷史距離，和敘述者與敘述體之間的個人性關聯所暗示的那層距離。而且，該書也有豐富的中歐兩方相關史料的插圖。與名盛一時的史景遷之故事相比，這些敘述風格是此書的獨特之處。也因這個緊密而自成一體的敘述架構，閱讀此書有相當互動性的趣味存在。

再者，作為近代早期歐洲歷史研究卓富聲譽的學者，作者展現了處理此時段的廣博和深刻之視野。首先，從利氏的出生地開始建構其故事，說明馬瑟拉他和羅馬的早期養成都有不可忽視的背景。利氏也不是一位被孤立在中國文化環境下的傳教士，而是一位近代早期歐洲的耶穌會士。美國學者里安·布洛奇（Liam Brockey）在給《利瑪竇》的書評中，提及作者常年在歐洲宗教文化史的研究，特別是新教主力的日耳曼地區社會史，使他對天主教在各種不同民族或國家形式下的細微差異，存有敏感度。因此布洛奇對夏伯嘉故事中之歐洲面，給予很高的評價。<sup>29</sup>除此之外，所謂作者的廣博視野，最具體的就是在資料的使用上，這也是本人認為，作者在本書中呈現史家研究的力道和眼光最成功之處。本書資料使用的獨特之處，

---

29 Liam M. Brockey, "Review of *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, by R. Po-Chia Hsia," *English Historical Review*, 127, 527 (Aug., 2012), p. 979. DOI: 10.1093/ehr/ces140.

可分以下三點論之。第一、作者最廣泛使用的利氏本人資料，是其書信。一般認為《傳入中國史》和《金本》，是利氏資料最重要的首選，因為那是屬於單一作者的獨立作品。史景遷的《記憶宮殿》是以《傳入中國史》為主要史料。關於利氏的此作和其使用的問題，以下第三節還會詳論。作者以書信為主，最重要的一點就是信件的書寫有其最貼近當時情境的時間及立即性。《傳入中國史》是在過世前兩年左右開始寫作，是利氏最重要的作品。不過，此作畢竟是呈給羅馬總長的，利氏在不同年份陸續留下的私人信件，才是真正得以觀察在特定時空當下的個人發聲及內在想法。

第二、作者著意使用利氏的中文著作，及相關人物的中文史料，這對於寫作一位近代早期歐洲的耶穌會士來說，是展現使用在地或非歐洲語言史料的最具體作法。利用雙方語言的資料，試圖平衡地表達一位中歐文化交流場景下的歷史人物，雖然如此的認知在現今學界已不是特別新穎的觀點，但成功的研究案例，應該還不是太多。對於西方讀者群，作者幾個中文史料的翻譯及討論都是首見，這亦加深了此書的學術價值，以及對中國研究學者和讀者的吸引力。例如，非常值得注意的是以下幾段較長的翻譯：南昌士人章璜（1527-1608）為白鹿洞書院所撰之八條治學宗旨（頁161-162）；南京士人顧起元（1565-1628）《客座贅語》（約1618）中三段題為〈巾履〉、〈北斗〉和〈利瑪竇〉的紀錄（頁179、186-187、200）；《大明會典》中禮部朱國祚對利氏入朝負面意見的奏疏（頁210-211）；和杭州士人虞淳熙一六〇八年給利氏的信，暨利氏的回信全文（頁270-275）。

第三、在本書中，對羅明堅手稿日記及此傳教士的討論，是作者最原創的研究之一。作者對檔案資料的用心，可見一斑。在本書附錄（頁309-310），此份廣東當局對羅明堅被控通姦的判決，實是以中文行之，但文件藏於耶穌會羅馬檔案館，中文學界少知。本書是第一次提供其英文翻譯給西方讀者。第五章〈Ruggieri〉，是以羅明堅之姓氏為題，亦是本書唯一一章以人名為標題的章節。在全書流暢並細膩陳述的利氏故事中，羅氏不能被稱為最重要的人物之一——這之中除了利氏，也沒有所謂對他影響最大的重要人物等高下品評存在。不過單以其名為章，並藉此翻轉大部分人對

羅氏的粗淺印象，羅氏絕對是作者在全書中的最重要配角。或者，此書對羅氏的討論是當今對其最新的研究，也更進一步為學界書寫了早期耶穌會傳教史一個被遺忘的片段。在作者曾自白的十多年轉向天主教在中國及追尋利氏的研究旅程中，羅氏即使不是個意外的插曲，但在此書中，羅氏的這段卻是一個附加的精彩研究成果。<sup>30</sup>

羅氏手稿日記在耶穌會檔案中的再發現，讓作者得以更細膩的揭開，一五八六年當羅氏被肇慶知府王泮從紹興召回肇慶的內幕。從羅氏的日記，我們看到他如何事後敘述在紹興廣受禮遇的美好回憶。事情溯及前一年，一五八五年，當王泮及其同鄉的同僚鄭一麟決定幫耶穌會開發進入北京的機會，但惟恐京都之旅路程遙遠，羅氏的外國身分一路行進恐遭側目，他們便建議耶穌會士先至王鄭兩者的家鄉紹興。在一五八五年十二月，羅氏和另一耶穌會士麥安東兩人從廣州出發前往紹興，兩個月後到達。作者說，羅氏在日記中留下了對此首趟中國內地之旅印象深刻的紀錄。羅氏認為廣東之外的內地人對外國僧侶形象的他們展現較友好態度，而後王鄭兩人的父親及紹興知府蕭良幹亦以好客之禮相迎，令羅麥兩位傳教士相當欣喜。這段訪問最具體的成果，也在王泮之父的改宗天主教。不過，也許某些不明情勢的改變，王泮在一五八六年春去信要求耶穌會士回到肇慶。王泮態度的丕變，我們無法有進一步的理解，而作者在這裡提出了羅氏日記與《傳入中國史》兩者相比所顯示的不同。雖然被召回一事是客觀情勢無法深究，但羅氏日記仍顯示對紹興之行的美好印象及成果。反觀《傳入中國史》，卻視此事為一種失敗，而原因在於他的同事，即羅麥兩人的中文能力不佳，作者從此處提出羅利兩人隱含存在並在往後逐漸升高的緊張關係（頁102-115）。當然，若我們用上言一五八八年的《資訊目錄》為對比史料，羅氏比利氏大十歲，雖有胃疾和頭痛等毛病，但為已完成哲學和一年半神學的博士，是中國傳教區執行和監督長官孟三德的重要副手，這個資歷都比利氏為深為高。<sup>31</sup>但利氏事後明確顯示對羅氏的不同

30 夏伯嘉：〈我研習歐洲史的歷程〉，《人文與社會科學簡訊》，第3卷第2期（2006年8月），頁6-7。

31 *Catálogo de las informaciones*, p. 217. 關於《利瑪竇》一書出版後對羅明堅研究的影響，確有學者提出，最明顯的例子，應為2011年出版的另本利氏專書：Mary Laven, *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (London: Faber & Faber,

意，以及利氏所突出於同儕的特點：絕佳的中文能力及棄僧服轉儒士形象等作法，都與羅氏在中國時的作法明顯有別，令這個緊張關係更讓人玩味。

再者，一五八六年羅氏回肇慶後不久，就面臨被指控與已婚婦女通姦的法律案件，此書附錄的廣東當局對通姦的判決，雖然認為是子虛烏有，不過這對羅氏的地位及形象都有傷害。在這討論羅氏的一章中，作者藉由未被注意的羅氏日記和不同人物的信件驗證，試圖為中國傳教區初期的發展，勾勒出它該有的歷史實境。羅氏雖然在出版及翻譯上，完成了中文的著作，但似乎直到一五八八年，在他被范禮安派遣回去歐洲前夕，都擺脫不了被認為中文語言能力不佳的名聲，而這幾年，利氏逐漸嶄露頭角。關於中文能力的強調，也許跟身任視察員的范禮安之中文政策有關，到一五八八年之前，范禮安對這個初步開發的傳教區，是相當關鍵的決策者，這時利氏僅三十多歲。在這章中，作者不但重塑羅氏對早期中國傳教區的故事，也藉由這個不被重視甚而被誤解的耶穌會士和其活動，從中反襯利氏在早年如何得以突出的生動圖象。就如作者在此章開頭所說，從後來的角度，我們很容易忘記羅氏實是耶穌會中國傳教區的開創者、是學習中文的第一位、是首部基督教作品以中文語言出版的作者。羅利兩人的相比，就像一位在中國演出戲碼中的老演員逐漸褪去，讓位給新露頭角的年輕天才演員（頁97）。這章的寫作也許不適用「翻案」一詞來形容，某種意義上，羅氏似乎不被認識，但也不是刻意被誣陷而退場。作者感性又中肯的描述，值得我們從此角度進入羅氏的故事：「在給利氏大量震耳欲聾的掌聲中，是紀念或記憶一位老者成就的時候了。」（頁97）這句話指出了在作者寫作的當下，這幾年內的學術氛圍，利氏集鎂光燈焦點而享有的名聲不可言喻。不過，就如作者對羅氏的陳述試著要表達的，卻也有一些歷史片斷隨著利氏的名聲高漲而被忽視，甚而造成了對歷史瞭解的扭曲。

---

2011)。這部分說明可參看以下兩個對《利瑪竇》的書評：Joan-Pau Rubiés, "Missionary Encounters in China and Tibet: From Matteo Ricci to Ippolito Desideri," pp. 274-275; Gianni Criveller, "Review of *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, by R. Po-Chia Hsia," *The Journal of Asian Studies*, 71, 3 (Aug., 2012), pp. 770-771.

在第四章〈肇慶〉，作者同樣在討論王泮時，提到為什麼他作為這段早期歷史中一位定位模糊的人物，因為更完整的過去圖象，部分地因利氏死後的榮耀而模糊了（頁88），這個論點無疑地亦表現在他試圖重塑羅氏的第五章中。過去的傳教史中，利氏是英雄人物，而羅氏是一位虔敬忠實的傳教夥伴。就如作者所說，在這個認知下，王泮這位人物的定位並沒有獲得很清楚的認知，有一關鍵是因為王泮最初接受傳教士，是因他對外國僧侶的興趣，而這個興趣，被利氏的紀錄省略，卻被羅氏所記下。羅氏說王泮願意協助傳教士在肇慶獲得許可居住，是因王泮求子嗣之心情，而在他佛教的思維下，這些類似佛教僧徒的傳教士，應該也能對他求子之願發揮功能。果然也很湊巧地，在羅利兩人到達肇慶的一年內，王泮得了一子，為此他還抱子至肇慶的耶穌會小堂，在聖母聖子像前供奉以示感恩。毫無疑問地，這個供奉崇信是來自於送子觀音的思維（頁88-89）。這個很具體的動機，可能因後來利氏主導下棄佛補儒策略的運用，包括《傳入中國史》等的耶穌會文獻不再多提，漸被遺忘，王泮也變成了一位形象虛空的中國官員。有趣的是，羅氏終其在中國服事的數年，一直是以僧侶形象示人，在與王泮交涉之時，羅氏在位階及資歷上應是主導者。

作者在這段生動重塑的故事中，很有力地挑戰利氏長年至今的英雄暨開創式的形象。不過，在全書中，作者也不否認利氏具有的領導魅力（*charisma*，頁246）。換言之，一段生動的歷史背景，告訴我們利氏的突出，有時勢造英雄，也有其個人特質的因素，而在早期發展的幾年裡，利氏是否曾多少自恃中文的絕佳及較為年輕力盛的氣質，有意地超越或質疑他的前輩，在作者重塑的上述故事中，隱含了這樣的語意。不過就如上述，在一五八八年的《資訊目錄》中，羅氏雖有胃疾等毛病，但體精力卻跟利氏評比同為中等平庸（"*de mediocre fuerças*"）——換句話說，他也不比利氏差。但有趣的是，利氏除了中文能力獲得注目，看來也不比他強多少。最後，從這段故事，我們還能得到的啓示是，過去獲得的印象若是片面甚而曲解，可能也跟我們大量地或僅僅地從利氏的角度，或他晚年也非當下所寫的《傳入中國史》來理解那段過往有所關係。作者運用的各傳教士信件，某種意義上是私人的性質，但從中也因此讀出了人物個性及來龍去脈。

這本《利瑪竇》是一個細膩又生動的敘述史，不過本人有兩點較小問題提出，以供讀者參考。第一、關於所用資料的註腳說明，被簡縮到儘可能少的地步。這也許跟書籍空間或編輯風格的考量有關。好處是，也就如當今不少學術出版在追求的一種的寫作風格，即把註腳放到最後，以不影響行文流暢並切斷讀者閱讀為最大考量。在讀者進入作者的敘述後，不太需要擔憂註腳文字可能產生的干擾，閱讀能一氣而下。這個寫作取向也能強迫作者儘量在正文把話說清楚，維持正文文氣的流暢，減少引導到註腳的文字斷裂。作為一本也能給一般非學術讀者的故事書，《利瑪竇》在這點上是成功的。不過，這個註腳的簡化，卻讓某些故事在關鍵點上少了馬上具體可知的史料指引，這多少有點美中不足。例如，一位南京士人對利氏中國作風的評論（頁167）、利氏首次出發前往北京的生動描述（頁170-172）、和中國教友王明沙（Francisco Martins）慘痛之殉教故事等（頁265-266）。當然，若僅從它所預設的其一讀者群——學術讀者的角度來看此點，本人也有以偏概全之嫌。

第二、亦是私心之見，亦即讀完整本生動的故事，再回頭思索本書的標題，會對標題的定名有所疑問。本書主標題直譯是，「一位在紫禁城內的耶穌會士」（"A Jesuit in the Forbidden City"），利氏確是第一位進入紫禁城的耶穌會士，也在內終老至過世。不過，本書意欲呈現的視野及為讀者引導的脈絡，遠遠超出北京城的時間（利氏在此地的時間）及空間的限制。作者也無意推論最後將近十年在北京宮城的時日，對利氏的成就及留給後世的遺產有如何不可比擬的影響因素。這個主標題似乎遺憾地沒有精要突出作者相當細心又生動的故事及寫作，以及利氏一個較為有血有肉的形象建構。<sup>32</sup>

32 除了以上所引六個書評，《利瑪竇》還有以下兩個書評可參看：J.-Guy Lalande's review, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 40, 4 (2011), pp. 564-566; Trent Pomplun's Review, in *The Journal of Religion*, 92, 2 (April, 2012), pp. 295-297.

## 肆、利瑪竇史料問題

《利瑪竇》的資料運用有其獨特之處，而在其〈後記〉，利氏回憶錄手稿的歷史也有所說明，這確實是一個很值得注意的議題，因為過去利氏的形象建構及因此產生的研究眾多，但特別在中文學術界，對如此有名的人物，利氏回憶錄和相關史料的問題卻鮮少有討論。如今在華文學界重新思考利氏研究及其展望，最首要的工作脫離不開此問題。本節將對此點提出討論。這裡所指的史料，不包括利氏的中文著作。

一五九七年利氏接任中國傳教區監督長起，雖然也依慣例編寫有年度報告書，但《傳入中國史》則更是利氏以本身為作者，並以他到中國以來近三十年為時間向度所執筆的單一作品。在為羅馬總部留下報告的原初想法下，它其實類似年度報告書的呈現方式，並有相同的預設對象。因為不同的對象，《金本》所作的刪節翻譯，其實有其目的——也許跟他同時需在教會及天主教國家間為中國傳教區尋求支援有關，亦即宣傳中國。金尼閣有意為出版而編譯的拉丁文本，是接近耶穌會書信集的出版類別，其性質已不同。<sup>33</sup>上述已討論過的《金本》封面頁上，作者實明指就是金本人，而非利氏。不過因為《金本》的暢銷，反倒慢慢形成此本就是利氏的中國行紀之印象，要瞭解利氏，也多從閱讀此本起。當然，瞭解利氏也似乎只能閱讀《金本》，因為金尼閣所帶回的利氏手稿，一直存在耶穌會羅馬檔案館中。在高知名度《金本》的出版及流傳下，原件銷聲匿跡了約三百年。

一九〇九年義大利耶穌會學者皮爾托·塔基范圖利（Pietro Tacchi-Venturi, 1861-1956）重新發現此原件，並在一九一一年將之印刷出版，名為*Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*之第一冊。塔基范圖利亦收輯了利氏本人五十四封信，和其時代相關耶穌會士書信三十封，一九一三年出版為

33 耶穌會書信集出版性質與耶穌會內部報告（如年度報告書）之不同，在M. Howard Rienstra對一本1586年出版的書信集之翻譯出版品裡，就討論了在1580年代和更早的書信集編輯背景，以及與其原信之差異比較，見M. Howard Rienstra (ed. and trans.), *Jesuit Letters From China, 1583-84* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), pp. 4-7.

第二冊。<sup>34</sup>一九三四年，根據德禮賢自述，他由上海被耶穌會召回羅馬，配合義大利政府願意以國家名義，增補修訂利氏手稿的再出版，德禮賢就正式投入了此項工作。德禮賢其實從三十年代就著意利氏的史料，也認為缺乏中文資料佐證的塔基范圖利版，勢必得再增補。以德禮賢為作者的《利氏史料集》（*Fonti Ricciane*）三大冊，是義大利皇家學院（*Reale Accademia d'Italia*）贊助，於一九四二至一九四九年間，由羅馬的國家書局（*La Libreria dello Stato*）出版，主要特色即就利氏原文作大量的中文人名、地名和資料的考證和增補，為閱讀利氏手稿提供了絕大的便利，並增加了此史料的研究價值。<sup>35</sup>德禮賢還有進一步增補修訂塔基范圖利第二冊書信之舉，但未竟此功。德禮賢利氏手稿文字共分為三百五十五條主題項，並加上兩段摘錄自一六一〇和一六一一年之年度報告書，分別為關於利氏之過世和墳地籌建的故事，剛好增補為1000條。利氏原稿其實組織清晰，分為五大書，其下各有章節，書節及章節並各有標題，按照編年編月詳實區分。西方學界已慣用德禮賢之編號來當作指稱，亦方便讀者查詢。<sup>36</sup>而德禮賢已列出進一步增補修訂塔基范圖利第二冊書信的所有條項，從編號第1001條起，直到編號5460為止。另外，前面1000條的全部正文，即《利氏史料集》的第一及第二冊，《利氏史料集》之第三冊則是部分補充史料、利氏年表和索引等。

雖然《金本》與利氏手稿間的差距，西方學者早已指出，德禮賢在《利氏史料集》的第一冊，特別談論這段作為《利氏史料集》之前的出版故事，其中詳細的分析，應是二十世紀上半葉關於此議題的最深入討論。<sup>37</sup>不過在《利氏史料集》出版的四十年代，《金本》的出版還在進行中。耶穌會士路易斯·蓋蘭格爾（Louis J. Gallagher, 1885-1972）將其譯為英文，隨著英文的普及化，此版廣為目前西方讀者所知。<sup>38</sup>一九七八年，《金本》

34 Pietro Tacchi-Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, 2 vol.s (Macerata, 1911-1913).

35 《利氏史料集》編註的背景，以及德禮賢解釋利氏手稿的狀況（現存於耶穌會羅馬檔案館，編號JapSin 106a），和他註解文本的工作內容等，見D'Elia, *Fonti Ricciane*, 1, pp. cxxxvi-cxlv, clxxiii-clxxxvii.

36 這部分的說明，亦可見本人另文，見〈耶穌會傳教士利瑪竇時代的視覺物像〉，頁61-63。

37 D'Elia, *Fonti Ricciane*, 1, pp. clxxiii-clxxxi.

38 Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*,



的一法文譯本出版。施省三神父（Joseph Shih）在所撰的導論中，對《金本》與利氏手稿間的差距，亦作了詳實的舉證討論，他基本上認為金尼閣的刪節改動，某種意義上亦改進了原手稿的「文字質量」（la qualité littéraire），因此它仍是一部有價值的拉丁文作品。<sup>39</sup>到一九八三年，由中國學者何高濟等譯出的《金本》中譯，《利瑪竇中國札記》出版，此本據蓋蘭格爾的英文譯本而作。<sup>40</sup>臺北輔仁大學和光啓出版社於一九八六年出版了《利瑪竇全集》四冊，前兩冊為《利氏史料集》之中譯，後兩冊利氏等書信為塔基范圖利之第二冊的中譯，這是塔基范圖利和德禮賢之作的首次中譯本。<sup>41</sup>不過，以中文讀者圈和學術界來說，近十多年中西文化交流主題越見蓬勃，《利瑪竇中國札記》的名聲和引用度似乎都高出許多，而且屢次重印再印，較《利瑪竇全集》更有修訂。當然，《利瑪竇中國札記》附註有部分中文地人名之考證，是其優點，不過也因此本的高知名度，似乎利氏史料的過往故事，《金本》和利氏手稿之間的問題，就較少為中文學界所關注。

除此之外，利氏手稿近來在非中文出版界更見關注。利氏手稿一個簡短的再印本，一九八三年出版於義大利米蘭。<sup>42</sup>《利氏史料集》的完整日文譯於一九九三年出版，而利氏出生地馬瑟拉他城的出版商則重新編輯印行了利氏手稿及書信，分別在二〇〇〇和二〇〇一年出版。<sup>43</sup>比起較早出版的

---

trans. by Louis J. Gallagher, S. J. (New York: Random House, 1953).

39 Matteo Ricci and Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine: 1582-1610*, trans. by Georges Bessiere (Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1978), pp. 23-24. 此法譯本的導論由大陸學者耿昇譯出，作為何高濟等譯之《金本》，《利瑪竇中國札記》之附錄，此「文字質量」一詞，借自耿譯，見利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟等（譯）（北京：中華書局，1983年），頁665-666。

40 利瑪竇：《利瑪竇中國札記》。另可見2001年桂林廣西師範大學出版社有一此譯本之再印。2010年，1983年初版之出版社北京中華書局，再版了《利瑪竇中國札記》，並標示為北京第一版，似乎是配合利瑪竇四百週年的紀念，以有別於1983年本之外貌而出，但就內容上應為同一譯。

41 《利瑪竇全集》之第1、2冊，名為《利瑪竇中國傳教史》，由劉俊餘，王玉川合譯；第3、4冊，名為《利瑪竇書信集》，由羅漁譯，都由臺北光啟出版社於1986年出版。

42 P. Matteo Ricci, *Della Entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina (1609): Antologia ricciana con la Riproduzione del Mappamondo Cinese (1602)* (Milano: Libri Scheiwiller, 1983).

43 利瑪竇：《中國キリスト教布教史》，川名公平（譯），矢澤利彦（注），平川祐弘

《利氏史料集》和塔基范圖利的第二冊書信，這兩冊的出版，讓利氏的這兩類史料有了重新的校勘，並以更清晰可讀的義大利文再印面世，它們確實讓利氏史料的運用，更為便利。

雖然有施省三對《金本》的正面評價，但因為其與利氏手稿相比下所出現的差距，大部分學者對《金本》的批評，似乎遠大於認可它作為拉丁文文獻的價值。七十年代漢學家魯保祿在《金本》和利氏手稿之間的比較，指出《金本》可說系統性地曲解利氏的思想，因此兩本文字的風格和筆調都有不同。<sup>44</sup>史景遷亦是二十世紀下半葉最明顯強調兩者文本有別的學者之一，他說《金本》包括眾多增刪及曲解利氏手稿的作法，因此嚴格意義上，並不能作為利氏本身觀點的一個可靠資料。史景遷的《記憶宮殿》，是以《利氏史料集》為主要基礎資料，來鋪陳利氏在中國的傳教生涯。<sup>45</sup>另外，美國史家拉許的系列鉅著*Asia in the Making of Europe*，在論及耶穌會書信等在歐洲的出版歷史，亦評論蓋蘭格爾的英譯是來自《金本》，而且包括了此本所有的「錯誤和修改」("errors and emendations")。<sup>46</sup>其實，作為《利瑪竇中國札記》校訂者的何兆武先生，在他自己的著作中提出過利氏手稿之歷史及與《金本》之不同。在認可《金本》的增補仍有其史料價值下，何先生還是正面認可《金本》對利氏研究的直接價值。<sup>47</sup>相對於此，譚世寶先生則對《利瑪竇全集》和《利瑪竇中國札記》都抱持批評的看法，認為兩者「誤譯」甚多。<sup>48</sup>若是閱讀利氏手稿，其實我們會發

---

(解說) (東京：岩波書店，1993年)；*Matteo Ricci: Della entrata della Compagnia de Giesù e Christianità nella Cina*, edizione realizzata sotto la direzione di Pietro Corradini, prefazione di Filippo Mignini, a cura di Maddalena del Gatto (Macereta: Quodlibet, 2000); *Matteo Ricci: Lettere (1580-1609)*, edizione realizzata sotto la direzione di Pietro Corradini, a cura di Francesco D'Arelli (Macereta: Quodlibet, 2001).

44 魯保祿的說法，為1978年的金本之法譯本導論所引，見Ricci and Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne*, pp. 16-17。

45 史景遷對利氏史料的評論，見Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, p. 271。

46 Lach and Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, Vol. III, Bk. 1, p. 513.

47 何兆武：《中西文化交流史論》（北京：中國青年出版社，2001年），頁237-239。何兆武和高濟兩位先生在《利瑪竇中國札記》合著有〈中譯者序言〉，之中亦說：「作為一個和利瑪竇同時代的來華傳教士，金尼閣的增修本身也是富有歷史價值的」，見利瑪竇，《利瑪竇中國札記》，頁4。

48 譚世寶：〈《利瑪竇中國傳教史》譯本的若干問題〉，收於黃時鑒（編）《東西交流論

現，《傳入中國史》有像耶穌會年度報告書的語氣及行文，而《金本》的增加甚至擴大一些面向的描述，在具體實例的比較下是很明顯的。

總之，從以上利氏史料的發展歷史看來，這位耶穌會在中國，或中西文化交流的高知名度歷史人物，至少在中文學界，從其原作《傳入中國史》或《金本》的發展來對其人及時代進行研究，還有相當多的工作可開發，「利瑪竇」在此絕非一個已經被正確或仔細瞭解過的主題。<sup>49</sup>

## 伍、另類面向的利瑪竇

以上約略討論藉由圖像建立的系譜，及因此所觀察到利氏的書寫傳統。雖然此形象也許不全是透過圖像的傳遞，但圖像精簡有力的呈現，卻變成一個非常具體的證據。這個傳統上溯自《金本》的出版，而也是今日大多數學界或一般大眾研究解讀利氏的源頭。有兩個也屬於耶穌會的資料，卻告訴我們另一個面向瞭解的利氏。在尼德蘭地區耶穌會士寇尼里斯·哈薩爾（Cornelius Hazart, 1617-1690）最為後人稱道的《世界教會史》（*Kerkelijke Historie van de geeheele wereltd*；英譯為 *Universal Church History* 或 *Ecclesiastical History of the Whole World*）一書中，有一圖繪清楚定位羅氏和利氏兩人同為中國傳教的開創人物，並且，利氏並不著中國士人服飾，兩位同著會士服，甚至沒有文字明指前後那一位是利氏。<sup>50</sup>有趣的

譚》，第二集（上海：上海文藝出版社，2001年），頁32-46。

49 二十世紀以來的研究，所用利氏的史料不盡相同，以下僅列出數例差別以供參考：史景遷的《記憶宮殿》用《利氏史料集》；林金水的《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996年），用的是金本蓋蘭格爾之英譯；Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 1999)，用塔基范圖利之第一冊；莫小也：《17-18世紀傳教士與西畫東漸》（杭州：中國美術學院出版社，2002年），用《利瑪竇全集》；顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》（上海：上海書店出版社，2005年），則《利瑪竇全集》和《利瑪竇中國札記》都有引用。

50 Cornelius Hazart, *Kerkelijke Historie van de geeheele wereltd* (Antwerp, 1677-71). 後又經耶穌會同儕增補，有另一標題：*Kirchengeschichte, das ist katholisches Christendum, durch die ganze Welt verbreitet*。這張版畫近來出版於Philippe Lécirvain的一篇論文中，見其文

是，《世界教會史》初次出版在一六六七年的安特衛普（Antwerp），同年克歇爾的《中國圖說》出版於阿姆斯特丹。後者強調利氏的領導開創及獨特的中國性質，就如上述，但《世界教會史》顯然並不採用其圖像特色及解讀意義。

哈薩爾是一位在南部尼德蘭地區活躍、並以對抗喀爾文教義著名的耶穌會士，不論在實際傳道說法或文字著述上。<sup>51</sup>他主要活動的安特衛普，也就是西班牙尼德蘭統治區的首府。哈薩爾在一六三四年入耶穌會，當時著名的大畫家魯本斯（Peter Paul Rubens, 1577-1640）已經完成了關於安特衛普耶穌會教堂之藝術工作。在新舊教對抗尚屬激烈的十七世紀和這個地區，安特衛普的耶穌會社群，是相當活躍而重要地代表當地舊教立場的組織。安特衛普耶穌會教堂在一六二一年由盛大的典禮慶賀其祝聖成立（consecrated），其成立並與當時一位耶穌會的領導神父有關：卡洛勒斯·斯克里巴尼（Carolus Scribani, 1561-1629）。斯克里巴尼從一六一三年起，擔任安特衛普所屬比利時法蘭德斯省區（Belgian-Flemish Province）的監督長，常駐安特衛普。也就在此年，教堂的設計及建置就開始進行，魯本斯與安特衛普耶穌會在一六二〇年簽約，為教堂製作主祭壇畫。<sup>52</sup>這個歷史脈絡中，魯本斯被推測曾在一六一六年至一六一七年間，當金尼閣為了歐洲兼募款之行路經安特衛普時，與金氏碰了面。現被認為是魯本斯或其工作坊完成的兩件穿著中國士人儒服的人物肖像畫，主角經過其題名及考證，都確認是金尼閣。<sup>53</sup>這兩件作品幫忙佐證，金尼閣提倡耶穌會士身著中國儒

---

"Jesuit Culture and Missions in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: At the Crossroads of History and Theology," in John O'Malley and Gauvin Alexander Bailey (eds.), *The Jesuits and the Arts 1540-1773* (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2005), p. 254.

51 關於哈薩爾，及其多達90多份護教文本寫作的生平，可參考以下簡史：Nikolaus Scheid, "Cornelius Hazart," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910). Retrieved March 30, 2012 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/07162a.htm>.

52 關於安特衛普耶穌會教堂創建的早期歷史，及和魯本斯的關係，參見F. Baudouin, *P. P. Rubens* (Antwerp: Mercatorfonds, 1977), pp. 143-177；關於斯克里巴尼與整個安特衛普耶穌會的歷史，以大量的檔案資料來作敘述，可參看August Ziggelaar, *François Aguilón S. J. (1567-1617): Scientist and Architect* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1983), pp. 18-19, 38-43, 48。

53 這兩幅畫，一為碳筆素描（1617），美國大都會博物館1999年購入，另一為油畫

服的形象，達到某種程度的效果，因此當時的耶穌會相關群體會如此描繪他本人。

魯本斯與耶穌會關係密切，本身也是很虔敬的天主教信仰者，這些作品可以佐證他可能對耶穌會傳教中國的興趣。同樣此背景中的耶穌會領導人物斯克里巴尼，不但與魯本斯合作密切，他且在幾年後評論天主教君王時，盛讚當時的西班牙國王菲利普四世（Philip IV, 1621-1665）較其他歐洲君主更優秀，因為當別的君主忙於狩獵「動物」的活動時，只有菲利普爲了上帝及榮耀狩獵「新世界」。<sup>54</sup> 他似乎對海外發展事業抱持肯定，由此句話可以想見他對自身組織耶穌會的海外傳教，應也持正面的態度。在如此對金尼閣肯定的耶穌會氛圍中，即使稍晚進入，但同在此一群體的哈薩爾應該知道，但他書中的插圖沒有延用《金本》的利氏圖像，反而給利氏一個較爲中性的耶穌會士形象。

另一個耶穌會資料，是大約一六九五年左右或之後，一份關於耶穌會殉教及傑出人士目錄的文件。首次揭露此文件的美國學者里安·布洛奇（Liam Brockey）提到，在這個目錄文件中，代表中國傳教區的人物，既不是利氏，也不是南懷仁，卻是中文學術圈很陌生的一位法籍會士艾提安·法倍（Étienne Faber, 1597-1657）。文中盛讚他在二十七年的長時間中，不間斷的努力及付出，使大量的非信者改歸至耶穌信仰下。布洛奇在

---

（1616），藏於法國杜埃（Douai）之博物館Musée de la Chartreuse，杜埃即爲金尼閣的出生地。對這兩幅畫最新的詳考及研究，見Anne-Marie Logan and Liam M. Brockey, "Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens," *Metropolitan Museum Journal*, 38 (2003), pp. 157-167。杜埃的油畫，稍早見於Donald Lach主編的*Asia in the Making of Europe*書中，卻有不同看法，定爲1630年左右由另一畫家安東尼·范·代克（Anthony van Dyke, 1599-1641）的相關畫家群所製，見Lach and Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, Vol. III, Bk. 1, fig. 53 (no pages)。范·代克早年是魯本斯的助手，後亦自成一派，成爲重要的肖像畫家。范·代克亦與耶穌會關係緊密，斯克里巴尼的傳世肖像，便是范·代克的作品，這件油畫，曾於2007年臺北故宮舉辦的「華麗巴洛克」特展中亮相，可見作品目錄：《華麗巴洛克：偉大的哈布斯堡收藏家——來自維也納藝術史博物館之鉅作》（臺北：時藝多媒體傳播，2007年），頁180-181。

54 關於斯克里巴尼的研究，早些學界大多探討他的名著*Politicus Christianus (Christian Politician, 1624)*，斯克里巴尼對菲利普四世的讚賞，可見以下研究：Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 68。

他細膩的檔案分析中，認為早年的策略和對成功與否的解讀，繫於范禮安和利氏等以建構在中國士人或社會間的能見度為主的方法，雖然這層「政治的關聯性」(political connections)幾乎是地區上傳教能深入，下層民間能接受天主教的安全基礎。但也就是因為如此，這個「下」的層面，幾乎變成是相對不可見的(become invisible)，然中國教會的建構確實少不了「下」的紮根。當「上」的可見度遭受質疑或不穩時，在不可見的「下」大量耕耘的人及事，像相當有成效的在地傳教士法倍，和其他較不知名的耶穌會士的工作，似乎馬上煙消雲散，不為人知。<sup>55</sup>布洛奇從檔案中，告訴我們歷史的建構和實況間可能有的差距，而對利氏的不同看法，也可以完全扭轉後來建構給他的高知名度。

## 陸、兩本義文著作的思考

上言杜赫德的《中國紀錄》，以利氏、湯若望和南懷仁三者排列的肖像，作為基督宗教在中國建立的成就說明。湯若望和南懷仁兩位，都以在中國宮廷貢獻西方科學成就，為其傳教中國的特色。這三者並排的圖像序列，是把利氏的歷史定位，放在宮廷和西方科學的強調，由此形成了另一支明顯的以利氏為首的耶穌會傳教中國的系譜，其特色就是西方科學。利氏被定位為第一位有開創貢獻的傳教士，杜赫德對他的描述是相當正面的，並且將他的數學成就與中文優秀能力相提並論。<sup>56</sup>

不過，在利氏時代，屬於自然或宇宙的物質研究，如天文學，或作為自然哲學基礎的數學，本是當時天主教神學體系下的重要學術領域，它們與神學的關係，更在那個脈絡下被瞭解。傳教士並非有意地以所謂西方科學的引進作為目的，雖然在某些時候，這層在學術或文化優勢上的吸引，亦為一種傳教的方法。把利氏書寫在西方科學引進中國的這一線上，由來已久。若要脫離僅從傳教的宗教立場來看會士們的貢獻，那利氏在與中國

55 Liam M. Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 203, 228.

56 Du Halde, *Description géographique*, Vol. 3, pp. 70-71.

「交往」的約三十年中，的確是在歐洲科學與中國文化的交流，留下最令人興奮的異文化互動紀錄。強調利氏的科學成就，在二十世紀以來的歷史書寫作品中，不勝枚舉。在臺灣學界，對耶穌會在中國的研究，很大程度也是由此面向切入，與論及中國思想轉變的明清研究作適切並富有啓發性的聯結。在此本人簡介兩本分別在二〇〇五年和二〇〇七年出版的義大利文利氏專著，它們都是由科學成就一系來寫作歷史。這兩本書除了對中文學界略顯陌生外，它們也部分地反映義大利學術或出版如何在這近十年形塑利氏的歷史價值——強化其無與倫比的地位。其實，某種層面上，與中文學術圈及讀者建構利氏為一個英雄式的象徵人物有點類似。

義大利學術界在八十年代以來，相對於數十多年的沉寂，開始關注利氏的史料。不過，二〇〇〇年以來這份對利氏的興趣才真正有普遍重燃的情勢。在過去十年，以義大利文出版品來說，光以利氏為名的專書、書名標題出現利氏之名、和利氏中文著作的義文翻譯再印，就不下十多件，更遑論論文集或論及中國傳教史或東西文化交流的多樣著作。米蓋拉·馮她娜（Michela Fontana），是一位媒體文字工作者，多次在科普寫作獲獎。擁有數學學位的她，從科學的角度寫作利氏，其書標題為《利瑪竇：一位在明宮廷的耶穌會士》，副標題即明示其以中國宮廷為定義利氏的重點。此書其實類似夏伯嘉先生《利瑪竇》一書的全方位生平撰述，從利氏的出生及在羅馬的養成教育為始。馮她娜原著於二〇〇五年出版於米蘭，二〇一一年出版英文版。<sup>57</sup>二〇一〇年該書亦出版了法文版，並獲頒法國一項傳記寫作獎（2010 Grand Prix de la Biographie Politique）。全書就如夏伯嘉之《利瑪竇》，沒有著意只談北京時期的利氏，但對他科學成就的重視，並將之視為有影響力的一條主線，在於最後一章結束於利氏之後所留下的科學遺產（scientific legacy），亦即續談接手宮廷科學工作的傳教士們，暗示著科學一項是利氏之於這段歷史最重要的貢獻。在本章中，當提及湯若望被任命為欽天監正時，作者說這是利氏過世後三十年其開創性的努力所獲

57 Michela Fontana, *Matteo Ricci: Un gesuita alla corte dei Ming* (Milano: Mondadori, 2005); *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2011).

致認同的最高峰。<sup>58</sup>毫無疑問地，作者認為利氏開創了西方科學在中國宮廷，而後繼者就是湯若望與南懷仁，這個承續路線的書寫，全然呼應了上述十七世紀以來，利氏在西方科學與中國宮廷這兩特色下的歷史定位。書籍封面的摘要介紹，自我定位此作是「第一本聚焦於利氏大量重要的科學工作之傳記」。<sup>59</sup>再者，馮她娜全書的寫作，雖然為學術著作的形式，但其組織方式及文筆風格，卻更針對廣大的非學術讀者群——全書分為十八章，各章內容不長，甚為方便閱讀；而文筆以敘述兼評論相錯，而非生硬的驗證論辯。另如第九章標題「到北京！」（To Beijing!），是用學術著作少見的戲劇化修飾語氣，指向利氏首次的京城行。從該書副標題，我們甚而推斷，中國宮廷與耶穌會，仍是相當吸引廣大讀者的兩個歷史故事元素。八十年代史景遷的《記憶宮殿》，雖然以利氏為中心，建構其多重面向的文化交流故事，利氏已經不是教會式聖徒傳記寫作下的英雄，他已變成一位非常特殊但也有血肉有強弱點的歷史人物。過去二十多年來，《記憶宮殿》是西方讀者瞭解這位歷史人物的暢銷敘述佳作，具有指標性，不過馮她娜的書，幾乎也可以說給同樣的西方讀者群，卻仍保留一定程度的英雄形象，而其強調宮廷科學家的特色，是來自於一個更老的寫作利氏之傳統。<sup>60</sup>這些因素所形成的敘述，並不因有一定影響力的《記憶宮殿》修正了某些其舊有觀念而消失，它們還是相當有效能的寫作利氏之根源。

二〇〇七年，另一位義大利學者瑪格麗塔·瑞達也歷（Margherita Redaelli）出版了一本對利氏所著中文文本為討論對象的專著，書名為《中國為中心的世界地圖：在利瑪竇作品中所見的古代資料和文化調整》（*Il*

58 Michela Fontana, *Matteo Ricci: Un gesuita alla corte dei Ming*, pp. 277-290, 特別是頁286。

59 "Her biography is the first to highlight Ricci's immensely important scientific work [...]"

60 馮她娜對利氏英雄形象的描寫，試舉以下兩例。第一：「范禮安還並不知，此位來自馬瑟拉他的年輕人〔利氏〕，將變成他在傳教中國工作中最重要的夥伴之一，也是他所提議的傳教方法最明智的實踐者之一。」（頁4；"[...] he [Valignano] certainly had no way of knowing that the young man from Macerata would become one of his greatest allies in the missionary work in China and one of the wisest practitioners of the method he himself devised of spreading the faith."）。作者不時有這類語氣的評判，通常也沒有再用其他資料多所論證。第二：「這個隔離的地方〔Zhala墓園〕，激起對一段英雄主義和困難的緬懷，至今仍被許多路經北京的人造訪，和對利氏——一位中國與西方對話的開創者——的記憶表達致意。」（頁295；"This secluded spot evocative of a past of heroism and hardship is still visited by many figures passing through Beijing and wishing to pay homage to the memory of Matteo Ricci, the pioneer of dialogue between China and the West."）



*mappamondo con la Cina al centro: Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*)。此書著重利氏在義大利教育中的養成，及因此成爲他將來中文著作的資料來源。該書並以這些中文著作來分析文化內化或調整（*inculturation*）的議題。瑞達也歷和馮她娜都強烈地特別化利氏的過人之處，這多少可反映出義大利學術界在形塑利氏時所傾向的強化手法，以此顯示出，這位義籍傳教士曾經以其在母國的教育培養，達成了多少爲人津津樂道的文化使命。對利氏的義大利教育作詳細的鋪陳或考證，從史景遷《記憶宮殿》的敘述就可見，也讓這位歷史人物不是僅來自於一種廣義但卻相當模糊的歐洲文化。這其實是更實證的細緻研究，也跟近些年來我們對耶穌會教育的內涵有更深入的瞭解有關。瑞達也歷書的第一部分，關於利氏的養成，就包括了一份附錄文件，是耶穌會羅馬學院（*Collegio Romano*）人文教育的課程大綱（1573-1577），也就是利氏入會後曾在羅馬參加的基礎課程。<sup>61</sup>

再者，瑞達也歷的書也顯示出近來頗爲重視的天主教中文文獻的研究趨向。特別是在西方學界，若說歐洲學者鐘鳴旦（*Nicolas Standaert*）所談二〇〇〇年以來的研究視角，是轉向以中國爲中心的典範轉移，則西方學者還可能礙於中文語言的能力，發展有所限度。對這個新角度的呼應，也許應期待更多與中文學界的合作。瑞達也歷的此研究因爲注重文本的分析，她用*inculturation*一詞來表示利氏如何在其原本的訓練上，吸收並轉化中國文化的成分，使之成爲他的一種內化式的方法來說明基督宗教。在頁六十三作者引用了這個從教會立場定義的詞彙，在根本意義上強調基督宗教的內容，與另一文化在語言及思想概念上有可以比附的同等重要性。因爲同等重要，換句話說，用那個文化的方式來說明基督宗教就是可行的。這個概念也是羅馬教會在一九六〇年代教皇保祿六世以來所確立下的方法，特別針對基督宗教面對其他多種文化時可以採用的態度。<sup>62</sup>瑞達也歷並不是第一位採用此詞來對利氏的相關領域作學術討論的學者。稍早鐘鳴旦就已分析過此詞對傳教中國的重要性，漢學家許理和更直指出中國文化的

61 Margherita Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro: Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.* (Firenze: Edizioni ETS, 2007), pp. 15-61.

62 *Ibid.*, pp. 63-67.

決定及必然性 ("imperative")，與這個概念正可呼應。<sup>63</sup>瑞達也歷就因為運用了這個概念，因此利氏作品顯示出一個以中國為中心的圖像。此書提供了利氏作品《二十五言》、《畸人十篇》、《西琴曲意》、和《四元行論》的部分義文翻譯及資料來源考證。<sup>64</sup>在此之前，利氏的《交友論》及《天主實義》，已分別在二〇〇五及二〇〇六年都出版了義文翻譯的專書。<sup>65</sup>作為義籍學者，瑞達也歷和馮她娜都顯示出對義語資料及耶穌會檔案的運用，其作品因語言及便利性所呈現的史料價值，常是中文著作較少能達致的。

### 柒、結語：如何再寫作利瑪竇？

二〇一〇年四月，本人於臺北參加了一場盛會——「紀念利瑪竇逝世四百週年國際學術研討會：東西方對話的初啓與開展」，由臺北輔仁大學主辦。同時，臺灣的國家圖書館正式啓用了以利氏命名的單位——「利瑪竇與太平洋研究室」，臺北利氏學社專門以耶穌會及傳教士著作為主的藏書，首次得以開放供廣大讀者使用。並在此新開幕的研究室，舉辦了同樣紀念四百週年的展覽，名為「耶穌會士與儒士的相逢·西方與東方的交會」。這個展覽，無疑地以利氏及其相關士人著作為主，耶穌會羅馬檔案館及梵諦岡圖書館 (Biblioteca Apostolica Vaticana) 均提供相關史料之電子檔，而臺北輔仁大學神學院所藏之塔基范圖利利氏手稿首編印之兩冊，和德禮賢《利氏史料集》三大冊亦展示在櫃。塔基范圖利之本，是臺灣僅見

63 Nicolas Standaert, "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing," *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture*, 34, 4 (Dec., 1991), pp. 209-227; Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), pp. 31-64.

64 Margherita Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro: Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, pp. 80-127, 159-168.

65 《交友論》：Matteo Ricci, *Dell'Amicizia*, intro. by F. Mignini (Macerata, 2005)；《天主實義》：Alessandra Chiricosta (ed.), *Il vero significato del "Signore del Cielo"* (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2006)。晚近《交友論》另有英文譯本出版：Timothy Billings, *On Friendship* (New York: Columbia University Press, 2009)。

的該作之本。<sup>66</sup> 這可能是在臺灣，首次將利氏之義文原著與關於他大量的中文史料並列的專展。期待透過這些紀念活動，國圖之研究室能代表利瑪竇研究新的發展，並能預視著未來中歐史料兩者更為緊密、也更精緻的之比較與研究。

另於二〇〇九年底跨越至二〇一〇年的一月，羅馬教廷已經盛大開幕了一場利氏的特展，名為「攀登歷史巔峰：從羅馬到北京的利瑪竇神父」（*Al Crinali della Storia: Fr. Matteo Ricci [1552-1610], fra Roma e Pechino*），將近幾個世紀只能在書上看到的傳為游文輝的利氏油畫肖像，首度展示在梵諦岡。在過去，中日混血的游文輝，在耶穌會組織中又是最新入會的新手，這件亦非歐洲美術油畫技巧專精呈現的普通作品，也許只能一直沉寂在耶穌會的檔案館中。同樣地，美國華盛頓國會圖書館（*Library of Congress*），亦在二〇一〇年一至四月約三個月的展期，展出詹姆士福特貝爾企業（*The James Ford Bell Trust*）近來購置的一件利氏的《坤輿萬國全圖》（1602），預定的收藏單位是明尼蘇達大學詹姆士福特貝爾圖書館（*James Ford Bell Library at the University of Minnesota*）。在還未進入圖書館的永久收藏前，詹姆士福特貝爾企業選擇以國會圖書館作為首次在北美地區展示利氏此圖的地點。對國會圖書館和北美地區的觀者而言，這個「首次」亦富含另一個「首次」的深意：《坤輿萬國全圖》被視為是首件標示出美洲的中文世界地圖。國會圖書館在文宣上特別強調，把《坤輿萬國全圖》與第一個命名新世界為「美洲」、並描繪獨立西半球、一五〇七年由馬丁·瓦辛穆勒（*Martin Waldseemüller, 1470-1520*）所繪之世界地圖並列，將特別顯示東西雙方交流的寓意和期許。利氏的中文著作，與歐洲海外擴張時代的史料並陳，就如游文輝的油畫般，藉由新近研究視野的轉移暨擴充，過去也許邊緣的資料，被重塑成關注的中心。顯然在這類的新定位中，利氏的研究也才剛要起步。

在過往利氏寫作脫離不開以其為中心的圓形擴散，我們有否把傳記寫作與其背景寫作間的問題作過嚴肅的思考？這幾年西方在歷史學研究上，

---

66 德禮賢《利氏史料集》有另一套藏於中央研究院傅斯年圖書館。這件與輔大之本，應是臺灣地區僅見的兩套。

對敘述 (narrative) 和傳記 (biography) 寫作的思考, 也許可供參考。美國史家亞倫·瑪基而 (Allan Megill) 曾指出, 敘述寫作體從沒有因為解釋或詮釋的史學研究抬頭, 而全軍覆沒。從實證主義的尋求法則及理論, 因而排斥敘述, 到後現代思潮下, 解構主義等方式質疑時間序列的敘述連貫性, 及它與寫作者間隱然預設的自然關係, 編年式並連續性的敘述寫作從基礎上因此被解體。但在這些新思潮下, 編年式敘述還是作為一種被喜愛的模式, 在歷史的書寫及閱讀中, 持續穩固地存在著。瑪基而說的貼切, 因為歷史人物就是因時間序列的连接, 使其整體產生意義。<sup>67</sup>換言之, 當用另一種思維或方法要去打擊序列編年寫作的無效性, 在某種程度上是毫無道理的。夏伯嘉的書能在全新角度上挑起大眾最愉悅的閱讀興趣, 其實是一件極具挑戰的困難工作。

傳記與敘述寫作類似, 傳記永遠是大眾瞭解歷史最喜愛的一種文體。在歷史人物是否該有一畢生全體性的方法論思維下, 人物寫作與歷史背景應該如何在其交錯的圖像下被呈現, 本不是一件容易的工作。我們是否常把利氏視為一位有完整清晰自我定義人格的人物 (unified individual)? 我們是否把此指標性人物作為如實反襯歷史背景這件事視為理所當然?<sup>68</sup>義大利學者也許從利氏的研究和其形象的推廣, 滿足一部分對義大利文化與世界文化交往的正面認同。當中文學界能從舊時的殖民侵略或西方文化擴張的假設性角度走出, 利氏這樣一位外國人士, 對於中文學界或讀者而言, 是希望透過他去瞭解中國, 還是瞭解明末清初的一個小片段? 如果中文學者寫作利氏, 跟寫作者的某種意向或目的有關, 那中文學者對利氏不輟的寫作及回應, 到底是反應了如何的內涵? 還是只因他已是一個被神聖化的代表人物, 大部分的我們都忘了反省寫作者的可能心理?

---

67 Allan Megill, *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), pp. 63-71.

68 傳記與歷史的關係, 美國歷史學會在2009年的學會期刊上, 有一論壇專事討論。就回應過去對傳記非歷史的批評, 大部分學者提供更精細深入的想法, 思考個人性與生命寫作等議題的重要, 肯定傳記的學術性及對廣大讀者的意義。這些議題部分地隨著約1960年代後, 歷史走向解釋及著重事件的分析傾向, 漸被遺忘, 見 "AHR Roundtable: Historians and Biography," *The American Historical Review*, 114, 3 (June, 2009), pp. 573-661。

在歷史研究已經走向多元發展的時代，在中文學界方面，一個外國的歷史人物絕不僅是在希求多元的研究氛圍中，變成一個可以反應多元的裝飾。如何以基督宗教在中國的研究，刺激中文學界檢討如何寫作一位對此地學術具有意義的外國人士，如何面對一段過去主流寫作下的邊緣歷史，如何不以異國風的角度去處理一個外國屬性的議題，都還很值得華文學界再嚴肅思考。