臺大歷史學報第40期
2007年12月，頁239~278

BIBLID1012-8514(2007)40p.239-278
2007.9.17 收稿，2007.11.8 通過刊登

§研究討論§

「文化相遇的方法論」——評析中歐文化交流研究的新視野

陳 慧 宏*

提 要

比利時鐘鳴旦教授（Nicolas Standaert）2002年發表的 "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century" 一文，是西方學界在中歐文化交流研究領域中最新的理論分析。本文針對鐘氏運用的幾項理論及其解釋，提出問題，並作更進一步的討論。討論的目的有二：

第一、文化交流的方法論中，諸多概念的演繹，與近來西方學界文化史研究趨向密切相關，因此，對其分析將有助於瞭解近年來蓬勃發展之中歐文化交流的研究，在過去以及未來如何讓跨文化的研究豐富歷史學的方法論。這個領域備受關注最有意義的一點，在於它為歷史研究開展了更多元的視野。本文將就人類學的理論如何影響跨文化的研究，交往互動的概念如何取代交流，以及文本性質的重新界定等議題，整合其他文化史理論作分析。

第二、近來中文學界有關中歐文化交流或基督宗教在中國的研究，由於眾多中國大陸學者的投入，對中國研究產生相當的刺激，但大陸學界的關注視野，與西方學界的文化史發展有不同的脈絡及結果。如何綜觀這兩方的發展而對未來提出展望，也是本文的目標。雖然本文主要以評析此文化相遇的方法論作出發，但其討論擴及廣義的文化史理論，對西方學界跨文化研究的背景，亦將作部分的專題分析。

關鍵詞：基督宗教在中國　耶穌會　後殖民　後現代　新文化史　他者　交往互動

* 國立臺灣大學歷史學系助理教授

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、2002 年前鐘鳴旦主要的研究方法理論回顧
三、文化相遇方法論的四個分析框架
四、「他者性理論」的「他者」問題
五、文化史理論演變和跨文化研究的關係
六、世界史概念中的文化接觸

一、前言

「文化相遇的方法論」，是比利時魯汶天主教大學鐘鳴旦（Nicolas Standaert）教授的一篇方法論文章之中譯本主標題。此文是對中歐文化交流研究的理論反省，於 2002 年發表，原題 "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century"（以下簡稱 "Methodology"），刊登在香港中文大學崇基學院所出版之《宗教與中國社會研究中心專文報告系列》第 11 期（CSRCS Occasional Paper No. 11）。香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心隨即於 2003 年出版中譯本，標題為〈文化相遇的方法論：以十七世紀中歐文化相遇為例〉，譯者為劉賢，收錄於吳梓明和吳小新所編的《宗教與中國社會研究叢書》第八冊：《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》。[1]

2006 年 11 月，鐘鳴旦教授應臺北輔仁大學外語學院華裔學志漢學研究中心與天主教史研究中心的邀請，出席「第四屆漢學國際研討會」時所發表的專題演講，主題即以 "Methodology" 文中所述的方法論為

1 鐘鳴旦教授此文的法文譯本於 2004 年出版，為 Nicolas Standaert, "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures: Le cas de la Chine au XVIIe siècle," trans. J. Scheuer, P. Servais and Th. Marres, in *Passeurs de religions entre orient et occident*, ed. J. Scheuer and P. Servais (Louvain-la-Neuve: Bruylant academia, 2004), 25-70.

臺灣大學學術期刊資料庫

主，剖析他所提議的四個「分析框架」之內容，以及透過理論的反省，對他個人最新研究取向的激發。

"Methodology" 一文不僅是對鐘氏個人研究，也是對西方學界中歐文化交流研究領域，所出現的最新文化交流理論的分析及反思。這個理論分析，相當程度地反映了中歐文化交流研究領域的階段性意義，也與近來西方學界文化史研究整體演變趨向密切相關。筆者認為，就近年來蓬勃發展之中歐文化交流研究而言，如何讓跨文化的研究豐富歷史學的方法論，並進一步開展更多元的視野，來增進對中國或歐洲各自主題性研究之理解，是這個領域備受關注且最有意義的一點。

近十幾年來，鐘鳴旦在中歐文化接觸和廣義基督宗教在中國等領域的傑出研究成就，有目共睹，被譽為當今該領域最重要的學者，亦當之無愧。由鐘氏主編，2001 年出版的參考用書 *Handbook of Christianity in China, Volume One (635-1800)*，[2]不僅大大地造福相關領域的研究者，也反映了鐘氏個人大量的研究在該領域的領導地位。以鐘鳴旦在學界的貢獻，由他來為明清之際中西文化相遇的方法論發聲，本就是再適合也不過。自九十年代至今，西方學界在「中西文化接觸」或「耶穌會在中國」的研究領域，研究風潮皆蓬勃發展。這些領域大量地受到歐洲與非歐洲，或非基督教文化地區接觸的研究視野之新刺激。這些挑戰傳統歐洲強勢或單向思維的角度，對文化交流研究開發了相當大的空間，但從旁觀者的眼中看來，對於整體研究趨勢，可能眼花撩亂，甚於對其深入且系統性的瞭解。因此，筆者認為，「中歐或中西文化接觸」或「基督宗教或耶穌會在中國」這兩個近年來備受關注並已有相當成績的研究領域，已經達到更進一步檢驗其方法論的時刻。鐘鳴旦「文化相遇方法論」的提出，有相當意義的階段性貢獻。

2 Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One (635-1800)* (Leiden: E. J. Brill, 2001).

臺灣大學學術期刊資料庫

表一 鐘鳴旦所著中西文化接觸或交流研究方法論相關論文列表[3]

	論文題目	最初發表之會議	出版之期刊或書籍
1	"Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing"		*Ching Feng* 34:4 (December 1991)
2	"New Trends in the Historiography of Christianity in China"	"The History of Christianity in China," Hong King Baptist University, Hong Kong, October 2-4, 1996	*The Catholic Historical Review*83:4 (October 1997)
3	"Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese"	"The Jesuits: Cultures, Learning, and the Arts 1540-1773," Boston College, Boston, May 28-June 1, 1997	John W. O'Malley, S.J. et al. ed., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 1999)
4	"Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission"	"China and Christianity," University of San Francisco, San Francisco, October 14-16, 1999	Stephen Uhalley, Jr., and Xiaoxin Wu, eds., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk, N.Y: M. E. Sharpe, 2001)
5	"Christianity as a Religion in China: Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)"	"Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field and Its Implications for the Study of Chinese Culture," The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, May 29-June 2, 2000	*Cahiers d'Extrême-Asie* (*Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*) 12 (2001)
6	"The Construction of a Christian History in China"	"Cross-cultural Exchanges between China and the West in the Late Ming and Early Qing Dynasties: Encounters and Dialogues," Beijing, October 14-18, 2001	Xiaoxin Wu, ed., *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Monumenta Serica Monograph Series 51 (Sankt Augustin / Nettetal: Steyler Verlag, 2005)
7	"Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century"	（出版於 2002 年，詳見本文「前言」第一段）	

3 表列資料部份參考張先清，〈文化相遇研究的理論探索——對鐘鳴旦教授〈文化相遇的方法論〉一文的回應〉，宣讀於「第四屆漢學國際研討會」（臺北：輔仁大學，2006 年 11 月 24~25 日）。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、2002 年前鐘鳴旦主要的研究方法理論回顧

所謂「進一步檢驗」和「階段性」，是指鐘鳴旦並非第一次討論這些領域的方法論議題，近年來鐘氏發表的相關論著，詳見表一。隨著領域研究的開展及深化，鐘鳴旦的方法論檢驗（包括前此發表的論文和"Methodology"），有其階段性意義。鐘氏最早一篇針對研究文化相遇的方法提出理論性闡釋的作品，應為 1991 年的 "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing"（表一第一項，以下簡稱 "Inculturation"）。[4]鐘氏在 "Inculturation" 文中，提出一個研究角度的轉變，即從傳教式研究（missiology）的「表現」（"presentation"），轉為重視地區傳統的「接受」（"reception"）。這個轉變約發生於 1960 年代，與後殖民時期對文化研究的重新檢視同步發展。並且，在後者這個新的研究視野中，"inculturation" 的觀念可以很有效地使用，進一步闡釋 "reception" 理論的意義。所謂 "inculturation"，約出現於 1970 年代初期，是一個關於文化接觸概念的新詞彙，它的定義可簡約說明如下：基督宗教教義在一個特定的文化脈絡中被重新賦予生命，在這個過程中，適切的表達此外來教義之方式被發現並使用。不只如此，這個新的表達元素也能激發及轉化該原始文化（亦即基督宗教的傳統），因此是一種創新。

"inculturation" 這個觀念是進一步修正並精鍊早期「調適」或「調和」（accommodation/adaptation）的概念。早年傳教式的研究，著重在傳教士是否或如何調整自己適應新的文化氛圍等議題，例如耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610），採用中國士人傳統服飾來形塑其傳教策略和形象，就是傳教士調適到當地文化一個很典型的作法。而 "inculturation" 的觀念，是在問題逐步轉向「在地化」（indigenization）或「脈絡化」（contextualization）的趨勢之下形成的。換言之，就如鐘鳴旦所闡釋，"inculturation" 的重點是在當地文化（local culture），其

4 Nicolas Standaert, "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing," *Ching Feng* 34:4 (December 1991, Hong Kong), 209-224.

臺灣大學學術期刊資料庫

進程強調外來教義與當地文化接觸後，所形成的創新語彙或概念，對基督宗教教義產生一種新的形式及意義。再者，"inculturation" 的觀念亦受到文化人類學啟發的影響。早年人類學所採行的概念是 "acculturation"，一般是指在兩方文化接觸之下，輸出方的文化較強勢，因此對在地文化有所影響。而這個詞彙也大部分應用於被殖民的或傳統式的文化，向殖民地文化或主流文化（在此指的就是「西方」文化）轉變的過程。然而，"inculturation" 所要傳遞的性質，剛好與 "acculturation" 反向，前者強調當地文化的強勢所導致新元素和表達等之出現，而此種創新來自於當地文化的貢獻。"Inculturation" 一文可以視為鐘氏運用 "reception" 理論進行研究後的一種方法論反省，[5]該文並首次運用 "inculturation" 的觀念於基督宗教在中國的脈絡中。以中國文化特殊的性質，應用此觀念的高度可能性及效能是可預期的。"inculturation" 觀念的提出，顯示在天主教傳教史和中西文化交流研究中，鐘鳴旦對兩方文化和接觸性質的理論思維，也預示了他對這個領域朝在地化接收，和中國文化強勢和正面回應此種接觸的一種走向之看法。

鐘鳴旦之後對此方法論的進一步總檢討，應屬 1997 年發表在 *The Catholic Historical Review* 之 "Christianity in China"（「基督宗教在中國」）專號上的論文——"New Trends in the Historiography of Christianity in China"（表一第二項，以下簡稱 "New Trends"）。[6]就如其標題所示，鐘氏是以更廣的視野探討整體基督宗教在中國歷史研究之演變，及未來研究的趨勢分析。鐘氏開宗明義便說明，該文寫作的基礎，是在於近些年來在該領域所表現出的「典範轉移」（paradigm shift），亦即由傳教式的

5 鐘鳴旦在 "Inculturation" 文中提到他當時主要的研究，亦即他 1984 年完成的關於晚明中國天主教徒楊廷筠的博士論文。此主題驅使他思索如楊廷筠的中國傳統士人接受天主教教義的問題，這在當時是很新的問題，或只是方興未艾。鐘氏的博士論文後出版為 Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China* (Leiden: E. J. Brill, 1988).

6 Nicolas Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," *The Catholic Historical Review* 83:4 (October 1997,Washington, D.C.), 573-613.

臺灣大學學術期刊資料庫

或以歐洲為中心的角度，轉移到以中國或漢學為中心的研究取向（Sinological or Sinocentric approach）。這個轉變也就是前述 1960 至 1970 年代由傳教式的 "presentation"，到地方文化的 "reception"。不過，鐘氏這篇深入而仔細的研究史回顧及反省的文章，最大目的是提出這個典範轉移有何優勢及缺陷，以及如何在這層理解上，執行基督宗教在中國的研究。鐘鳴旦深入且精闢的文獻回顧及展望，配合中西方歷史學方法論發展的檢討，提出進一步的思考方向，為欲投身該領域的新進學者提供非常有用的分析。

鐘鳴旦對轉向中國反應（response）或以中國為中心的研究方法，提出兩個問題面：第一，關於「詮釋」（hermeneutics）的角度，我們用何種視野研究基督宗教在中國？第二，關於我們研究的對象（object）究竟為何？[7]雖然轉向中國或漢學為中心的研究取向，可以解決之前傳教式的或歐洲為中心角度的缺陷，但過度的強化反應或回應，有形成另一種西方主義（occidentalism；相對於歐洲為中心的角度所採用的東方主義〔orientalism〕）或地區主義（parochialism）的危險。再者，專注於中國反應及回應上，研究的對象可以從基督宗教在中國的專門領域，轉向在中國研究的專門領域中，基督宗教如何被解釋及看待。鐘氏提議走出傳教式和漢學研究兩種極端，並把關注點放在如何建立一種基督宗教在中國的跨文化史的研究（intercultural history of actions and reactions）。[8]在強調跨文化的特性上，歐洲和中國雙方應該同等重要。而且，就研究的目的性來說，不只中歐接觸中的歐洲紀錄文獻可以貢獻於中國的研究（如 Lynn Struve 的研究）；中國各種對基督宗教的回應，也展現出中國對歐洲的詮釋，當異文化刺激我們可能用不同於在本地的方法去界定自己的認同時，中國對基督宗教的回應或是中國對歐洲的詮釋，自然也有助於瞭解歐洲。[9]

---

7 Nicolas Standaert, "New Trends," 575.

8 Nicolas Standaert, "New Trends," 575-582; "Intercultural history of actions and reactions" 一詞，在頁 581。

9 Nicolas Standaert, "New Trends," 578, 582.

臺灣大學學術期刊資料庫

鐘鳴旦在 "New Trends" 此文第四節，並進一步提出四種類型的解釋架構（interpretative schemes）：（一）基督宗教作為一種文化接觸的型態（Christianity as a type of cultural contact）；（二）基督宗教作為中國現代化的一個因素（Christianity as a factor in the modernization of China）；（三）基督宗教作為中國社會的一個邊緣宗教（Christianity as a marginal religion）；（四）基督宗教作為一種文明體（Christianity as a civilizing project）。這四種類型的解釋架構，也顯示其應用在不同的時期，例如十七世紀的問題，可以由第一及第三類架構切入，而第二及第四類架構，則更大程度地牽涉到十九世紀之後的問題。當然，回應到鐘鳴旦對轉向中國為中心的接受及回應模式之批判，這四個解釋架構都試圖走出影響及回應（impact-response）二元概念的取向，而更以跨文化互動的可能性來看待兩方的相遇。[10]

然而，在 "New Trends" 這篇論文的結論，鐘氏卻坦言，在運用四種解釋架構賦予基督宗教與中國接觸的意義時，不可否認地，這個接觸及對雙方的影響畢竟只是整個中國歷史中之一小區塊。他希望更進一步地提出「他者和自我的範式」（"paradigm" of the other / self），作為另一種建構基督宗教在中國的解釋架構之基礎。這個文化範式的觀察，是鐘鳴旦引進法國哲學對他者（*l'altérité*）概念的演繹，及其對歷史寫作的啟發而來的。此即其後 "Methodology" 一文的主題，容後細論。鐘鳴旦這個結語的論述，顯示他對「典範轉移」後所呈現的方法論之限制及問題，不只試圖提出批判性的反省，並提出解決方案。

鐘氏四種解釋架構的提出，係以基督宗教在中國的接觸為一種「交往互動」（interaction）的模式為導向，而非僅局限歐洲中心轉向中國中心的單向思維，和影響及回應模式的二元概念。此「交往互動」概念的強調，是鐘氏的一個解決方案。雖然交往互動的模式，可以開啟更多文化交流可能性的觀察，但若置於中國或基督宗教各自的脈絡中來看，這

10 Nicolas Standaert, "New Trends," 602-611. "Intercultural history" 和 "interaction" 的詞彙，重覆出現在作者對新的研究取向之解釋上。

臺灣大學學術期刊資料庫

個文化交流仍是該脈絡中一條次要的線路，亦即在一個被假定的固定式的晚明中國的樣貌下，基督宗教的到來產生如何的互動等之思維方式。在這種思維下，史家作出推論及評斷，因此我們得出基督宗教與中國接觸的面向，只是大範圍歷史脈絡下的一小部分。再者，鐘氏的另一個解決方案，為提出「他者和自我的範式」，試圖突破在單一中國或基督宗教脈絡中被觀察及評斷的局限。就如鐘鳴旦所說，當在各自的文化主體脈絡中作觀察時，我們實際上是在賦予各自主體脈絡一種本體論式的標籤（essentialist labeling）。這個方法論的危險，在於我們忽略了該文化主體有自身演變和轉化的可能。[11]

另一方面，「典範轉移」後所激發的各種以中國角度出發的研究，仍有相當多的空間待發展，鐘鳴旦並非否定此轉移的本身，在其主編的參考巨冊 *Handbook* 前言，鐘氏亦重申典範轉移的意義。他指出，編纂該書的主要動機，便是二十世紀下半葉的典範轉移，而此轉移所代表的，不僅是方法學上的改變，也在於研究主題型式的改變。這些改變，具體呈現在全書的結構上。[12]同年，鐘鳴旦另撰一文闡釋編纂 *Handbook* 的想法，即"Christianity as a Religion in China: Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One（635-1800）"（表一第五項，以下簡稱"Christianity as a Religion"），其第一段便再次言明，基督宗教在中國的研究領域，過去十幾年的轉型，可由三個發展面向來談：第一，是由歐洲中心轉向中國中心的典範轉移；第二，是關注點由歐洲傳教士和中國士人的菁英階層，往中國社會下層的平民階層移動；第三，因為此領域的跨文化及跨學科的特性，新興的研究興趣開始質疑一些非常基礎及關鍵的概念，像「宗教」、「基督宗教」或「中國」等。[13]前兩項轉向中國

11 以上關於該文的結論，請參照頁 611-613。"Essentialist labeling" 一詞，出現在頁 612。

12 Nicolas Standaert, *Handbook*, ix-x.

13 Nicolas Standaert, "Christianity as a Religion in China: Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)," *Cahiers d'Extrême-Asie* (Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême-Orient) 12 (2001, Kyoto), 1-21. 此文重印於「第四屆漢學國際研討會」鐘鳴旦演講的文稿手冊中。本人對此文的參考以該重印本為準。

臺灣大學學術期刊資料庫

中心及在地文化史料開發的發展，在此不多論。第三項關鍵詞彙的再思，相當程度地聯繫到前述對舊式思維中，史家常以本體論式的標籤，界定一個文化主體本質作法的質疑。如何認識十七世紀的「中國」或「宗教」的意義，詞彙概念的時代演變，於耶穌會在中國的案例裡，因為中歐文化的互動，顯得別具意義。鐘鳴旦對這個問題的注意，也顯示他對他者和自我範式的關心，因為就如之後在 "Methodology" 文中對此範式的闡發，他者（the other）和自我（the self）會互相修正彼此的自我界定。

三、文化相遇方法論的四個分析框架

本文的討論，主要以鐘鳴旦對整體中歐文化交流研究領域，最新文化交流理論的分析為中心，亦即 2002 年的 "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century" 一文。[14] "Methodology" 此文是在先前方法論檢討的基礎上，更進一步提出如何對跨文化接觸的「實際形式」作分析。這裡所強調的「實際形式」，便是指鐘鳴旦在 "New Trends" 文中提出的「交往互動」之思考模式，用這個模式，我們如何觀察文化接觸的運作？對於文化接觸實際形式的分析，鐘氏提出了四個「分析框架」（four frameworks of analysis），有別於 "New Trends" 的四種解釋架構。[15]由歐洲或傳教士中心轉向中國中心的典範轉移，是呼應後殖民時代以來關注在地文化的跨文化歷史研究趨勢。後殖民時代趨勢下的歐洲研究，已強烈地提議對非歐洲文明予以

14 該文中譯本，參見鐘鳴旦著，劉賢譯，〈文化相遇的方法論：以十七世紀中歐文化相遇為例〉，收入吳梓明、吳小新編，《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》，《宗教與中國社會研究叢書》第 8 冊（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003），31~80。鐘鳴旦 2006 年 11 月至輔大演講時，將該中譯本又作了一次刪減修訂。以下的討論，就如本文對鐘鳴旦其他論著一樣，是以原英文稿為主，若運用到中譯本的翻譯作討論時，則會予以說明。

15 「分析框架」一詞，出現於鐘氏 2006 年至輔大演講時所作的中譯修訂本（2003 年香港出版的中譯本則譯為「分析範式」）。以下四個分析框架的中文名，採用該修訂本所示。

臺灣大學學術期刊資料庫

非假設性的檢驗。[16]而在轉向中國中心或中國反應作為關注的主線時，兩種文化接觸的研究方法，似乎還存在很多討論的空間。鐘鳴旦在 1997 年 "New Trends" 文中對此提出的問題，是著重在典範轉移後的視野有所缺陷，因此他的第一個問題面向，是關於「解釋」的角度，其四種解釋架構，是由「解釋的角度」所出發而建議的解決方案。

再者，"Methodology" 文中所述的四個分析框架，是由跨文化接觸的「實際形式」出發，而這個角度有相當階段性的意義。我們在經過跨文化歷史研究新趨向的啟示後，很自然地能理解，對中歐文化接觸中的中國視野之重要性。但是，一個豐富開發的文化交流議題，到底在此方向下要如何操作？當研究中心轉向以達到平衡的趨勢已形成後，到底傳教士及所屬的歐洲因素在這個趨向中該居於何種地位，似乎「平衡」的觀念並沒有解答。這個領域與各種新的歷史研究趨勢的結合，是它呈現多元面貌的原因，但我們是否能給予它本身具體運作上某種理論的剖析？"Methodology" 此文就適切地反應欲對典範轉移後可能存在的討論空間，作進一步的深入檢視，文化接觸實際形式的理論分析及評價，即可算是其中很顯著的一項。我所謂這篇文章的階段性貢獻，即在於這層理解之上。而且，鐘鳴旦此文不僅是對十七世紀中歐文化相遇的研究提

16 這方面的跨文化歷史研究的發展及回顧，英文著作頗多，試舉數例：Ritchie Robertson, Introduction to *Cultures in Conflict: Encounters between European and Non-European Cultures, 1492-1800*, by Urs Bitterli (Stanford: Stanford University Press, 1989), 1-19; Stuart B. Schwartz, Introduction to *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1994), 1-19; Henk Wesseling, "Overseas History," in *New Perspectives on Historical Writing*, ed. Peter Burke, 2nd ed. (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2001), 71-96；Ryan Dunch, "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity," *History and Theory* 41:3 (October 2002, Middletown, CT), 301-325. 中文參考著作則有：廖炳惠，〈後殖民時代的歷史研究〉，《新史學》3 卷 2 期（1992 年 6 月，臺北），123~149；Stephen Averill（韋思諦）著，吳詰、孫慧敏譯，江政寬校譯，〈中國與「非西方」世界的歷史研究之若干新趨勢〉，《新史學》11 卷 3 期（2000 年 9，臺北），157~194。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

出四個分析框架，其主標題「文化相遇的方法論」，也顯示鐘氏欲對廣義文化交流史的方法論做出貢獻。這種分析模式的理論解析，至少在中國的研究案例，之前是相當缺乏的。[17]

"New Trends" 一文中，四種類型的解釋架構雖是鐘氏對影響及回應模式的解決方案，但就如前述，作者在結論提出另一種他者和自我的範式，似乎是為 2002 年的 "Methodology" 一文留下再申論的伏筆。在 "Methodology" 文中的四個分析框架，並非根據新的研究趨勢區分的四種研究方法，而是針對二十世紀以來，十七世紀中歐文化接觸的研究發展歷程，所歸納出的四種分析模式。其中第四種「互動溝通類框架」（interaction and communication framework），代表鐘氏建議的文化接觸實際運作之分析方法，是以他在 1997 年提出的「交往互動」之思考模式，及他者和自我的範式為基礎。不過，"Methodology" 所述專注於十七世紀，與 "New Trends" 一文論及十八世紀以後，有明顯不同。[18]

第一種框架，名為「傳播框架」（transmission framework）。這個取向以傳播者為主，是 1960 年代以前的主流，但仍或多或少、或明顯或隱晦地存在於當今的研究中。該取向主要的問題是：「傳教士如何在中國傳遞基督宗教或西方科學？」傳播者的影響度（influence or impact）變成關注焦點，而影響的成功或失敗，亦即成效（effect）如何，便會成為評價的基礎。以鐘鳴旦的論述而言，這個框架的最大問題，就是在兩方的溝通概念中，強調一種被傳播的資訊是不會有質變的「純粹溝通」（pure

17 1980 年代歐洲學者 Urs Bitterli 的歐洲與非歐洲文化接觸的研究，提供了一個跨文化研究的分析模式。他提出的三種歐洲與非歐洲文化接觸的類型分別是 contacts、collisions 和 relationships，而與中國接觸的例子，屬於 relationships。請見 Urs Bitterli, *Cultures in Conflict*, 20-51. 鐘鳴旦在他 2001 年出版的論文（表一第四項）中，也提到了 Bitterli 的分析模式，見 Nicolas Standaert, "Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission," in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, ed. Stephen Uhalley, Jr., and Xiaoxin Wu (Armonk, N.Y: M. E. Sharpe, 2001), 82.

18 鐘鳴旦在 "New Trends" 文中，雖提到他的論述主要以十八世紀以前為主（見頁 573），但該文更廣泛地將論述內容及概念，涵括十九及二十世紀的基督宗教在中國的發展。"Methodology" 一文則是以十七世紀中歐文化互動為主，進行更細緻的分析。

臺灣華學術期刊資料庫

communication）；而接收資訊者，有沒有全然獲得所被傳遞的資訊，成為決定其影響成敗的主因。再者，成功或失敗的評價準則，在歷史學的操作中，也頗具爭議，這也是這個取向的極大問題。[19]這個框架，等同於前述傳教式研究（missiology）中「表現」（"presentation"）的角度。

第二種框架，稱為「接受類框架」（reception framework）。這個分析方法源於 1960 至 1970 年代，主要問題是：「中國人如何回應（react）基督宗教和西方文化的傳入？」中國人作為接受者變成研究中心，而此轉向即前述轉移至以中國為中心的地方文化之「接受」（"reception"）。由於研究對象由傳播者變成接受者，因此也轉向關心傳播者所帶來的資訊（message）本身，接受者如何排拒或誤解此資訊。所以，第一種框架中，這種不被認可的「失敗」，在此可以變成一個有價值的議題。不過，就如第一種傳播框架，這個框架假定了知識或資訊的純粹溝通或傳遞。雖然此知識或資訊是有可能改變的，但接受者被假定不變。接受類框架的較極端解釋，即為接受者由於語言或文化等隔閡，無法接受資訊，因此引導向本體論主義（essentialism），認為中國與西方有許多本質上無法改變的差異。這種解釋最有名的例子，即法國漢學家謝和耐（Jacques Gernet）教授的研究。[20]傳播框架尋求兩者的相合（correspondence），接受類框架尋求兩者的差異（difference）。再者，此框架也假定了接受或接收，基本上是一種被動的概念，因此它的分析取向還是非常類似「行動和反應」（action and reaction）或影響及回應模式的二元形態，而基督宗教是唯一真正的主動者。[21]

---

19 Nicolas Standaert, "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century," 香港中文大學崇基學院，《宗教與中國社會研究中心專文報告系列》11 期（CSRCS Occasional Paper No. 11, 2002），6-12。

20 Jacques Gernet, *Chine et Christianisme: Action et Réaction* (Paris: Gallimard, 1982). 英譯本書名略有更動：*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). 在此領域，此書被視為以中國中心為主要取向相當重要的研究成果。然而，就如鐘鳴旦在 "New Trends" 文中指出，英譯本書名強調基督宗教及西方的「影響」，完全置此書於不同的脈絡中，見 Nicolas Standaert, "New Trends," 580.

21 Nicolas Standaert, "Methodology," 12-18.

臺灣大學學術期刊資料庫

第三種框架，是為「創新類框架」（invention framework）。這是起於後殖民時代文化研究的新思維，基本上認為真正的實境（reality）是不存在的，實境是被創造及建構的。因此，傳教士在接近接受者時，建構了一個對彼此文化理解的象徵實境（symbolic reality），亦即傳播者對自身及他者的視野（vision）。運用這個方法的研究者所關心的，是傳教士的主體（subject）和此主體創新及詮釋的力量，而非傳播的內容。因為所傳播的文本或物件本身（object），和其所象徵的意義（what it signifies）一定有所隔閡，所以沒有一個文本能完美地傳遞其意義。[22]史家的工作是「解構」（deconstruct）文本或物件，藉此工作，我們可以理解其論述系統（discourses）和意義是如何被創造的，因此能體認到傳教士或傳播者的「建構」力量及貢獻，以及語言詮釋及權力結構的交纏關係。這個框架的最大問題，就是太強調主體的主動力，易於忽視接受者在溝通脈絡下的地位。更何況，歐洲對他者的建構，也有可能是被他者的文化所塑造（shaped by those others）。[23]另外，鐘氏也指出，在認可傳教士建構一個象徵實境的作法上，這個框架的取向，假設了傳教士及觀察者，如史家，對實際的客觀實境具有足夠正確的知識，因此可以決定那些是被創造及詮釋的。這個假定，就現在歷史學理論發展看來，存在著相當預設性的危險。總之，創新類框架雖然解構了很多傳播框架和接受類框架的主觀假定，但也產生了新的問題。[24]

因此，前三個框架都受到明確的挑戰，而第四個「互動溝通類框架」算是鐘鳴旦最新穎的視野，也是該文主要的論述重點。這個框架的思維，主要植基於「他者性理論」（theory of alterity），最重要目的是為了更細緻深究與他者的關係性（relationship to the other），因為跨文化接觸中，

22 Nicolas Standaert, "Methodology," 18-21, 引言 "what it signifies" 出現在頁 20。

23 Nicolas Standaert, "Methodology," 21. 關於歐洲對他者的建構受到他者文化的影響，以耶穌會在中國的例子，鐘鳴旦另有一文（"Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese", 表一第三項）專論，詳見本文以下的討論。

24 Nicolas Standaert, "Methodology," 18-23.

臺灣大學學術期刊資料庫

這個關係性畢竟是最主要的議題之一。[25]如第一種傳播框架，第四類框架也重視傳播，但傳播有互動的特性，而非僅為傳播者單向之事。傳播者及接受者的互動，使得兩者的角色有可能互換，亦即在某些情況下，傳播者會變成接受者。當然，這個框架也重視接受，與第二種接受類框架不同之處，在於接受者可能是中國人，也有可能是西方人，傳播者與接受者角色互換，在跨文化情境中是相當可預期的。再者，這個框架也認可傳播者的創新建構與權力關係的互相作用，但它也將這種運作關係擴及接受者一方。因此，第四種框架重視「交往互動」（interaction）及溝通，就如其名稱所示。而在交往互動的「過程」（process）及溝通中，多元觀點的交錯或共現（multiplicity），是研究者應該注意的視角，而非只專注單一的主體（subject），如傳教士或中國人；或客體（object），如基督宗教或西方文化。[26]

正如前述，"Methodology" 這篇文章亦為西方學界在中歐文化交流研究的領域中，最新的文化交流研究之理論分析及反思。以下，本人要針對幾項鐘鳴旦在此框架中所運用的理論及解釋，作進一步的討論。討論的目的有二：第一、在此文化交流的方法論中，諸多概念的演繹，都與近來西方學界文化史研究趨向演變密切相關。近年來蓬勃發展之中歐文化交流的研究，就其過去的成績以及未來的展望上，如何進一步思考這些文化史演變趨勢對歷史學方法論的影響，應是這個領域備受關注之最有意義的一點。因此，本文希望在相關概念或理論的分析中，發現其內涵豐富的一面，並做為進一步思考的基礎。第二、中文學界近來關於中歐文化交流或基督宗教在中國的研究，因為中國大陸學者的投入，對中國研究有相當的刺激。但大陸學界的關注視野，與西方學界的文化史發展有不同的脈絡及結果。本文也希望綜觀這兩方的學術理路，提供當今學界對其差異的理解，作為進一步思索未來走向的參考。不過，本文

25 「他者性理論」一詞的翻譯，來自 2006 年輔大中譯修訂本，2003 年中譯本譯作「變動性理論」。"Relationship to the other" 一詞，出現在 Nicolas Standaert, "Methodology," 24.

26 Nicolas Standaert, "Methodology," 23-27, 39-47.

臺灣大學學術期刊資料庫

在分析鐘鳴旦的理論時，仍以西方學界的研究為主，大陸及臺灣學界的貢獻，將以比較性的方式納入討論。

四、「他者性理論」的「他者」問題

鐘氏所運用的來自於哲學的「他者性理論」（theory of alterity），就是對他者（*l'altérité*）關係性概念的演繹理論。如前述，他在 "New Trends" 的結論中，已經提出「他者和自我的範式」，作為另一種建構對基督宗教在中國的解釋架構之基礎。這個他者性理論的目的，是為了破除限於西方或中國的二元概念，希冀開拓另外一種觀察視野。再者，2001 年鐘鳴旦於北京發表的另一篇論文，已初步討論哲學的他者性理論，後修訂為 "The Construction of a Christian History in China"（表一第六項，以下簡稱 "The Construction"），2005 年出版。不過，"The Construction" 此文主要討論對象是中國大陸中文學術出版界從二十世紀以來的演變，與本文主要討論的 "Methodology" 一文專注於西方學界有所不同。鐘氏在 "The Construction" 文中指出，他主張運用「自我」與「他者」這兩個關鍵概念，來分析具有多重性質而複雜的基督宗教在中國的發展。例如以下的問題，都牽涉到自我與他者的關係性：基督宗教可以視為是「中國的」嗎？或者，中國基督宗教徒仍屬於中國人嗎？這類問題的啟發，來自宗教研究學界，也與 "Christianity as a Religion" 一文涉及中國宗教的議題，互相呼應。[27]

更進一步地，在 "Methodology" 文中，他者範式是說明跨文化接觸實際形式的最佳框架（即互動溝通類框架），更顯示鐘氏稍早曾建議的

27 Nicolas Standaert, "The Construction of a Christian History in China," in *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Monumenta Serica Monograph Series 51, ed. Xiaoxin Wu (Sankt Augustin / Nettetal: Steyler Verlag, 2005), 295-314. 此會議論文集中文版已出版，參見鐘鳴旦，〈勾畫中國的基督教史〉，收入卓新平主編，《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），614~640。

臺灣文獻學術期刊資料庫

「交往互動」（interaction）模式的思維方向再次被強調。鐘氏在為互動溝通類框架作結論時，說明 "interaction" 是相對比於 "action / reaction" 的思維模式。[28]而此交往互動的概念，在歐洲與非歐洲接觸的研究和人類學的領域中，已經獲得了闡釋，鐘氏首次把那部分概念闡釋的成績，應用到基督宗教在中國的跨文化議題。[29]因此，這顯示在 "Methodology" 文中幾個詞彙的運用，如，"contact"（「接觸」）、"encounter"（「相遇」）和 "exchange based on 'negotiation'"（「溝通妥協」），[30]及其所代表的觀念，以鐘氏的角度，可藉由「他者性理論」作更清楚的詮釋。而且，他也不只一次提到人類學方法及概念。在闡釋哲學的「他者性理論」時，鐘氏首先討論馬丁・布伯（Martin Buber, 1878~1965），及其哲學人類學（philosophical anthropology）的對話性（dialogical principle）理論。之後包括文學理論家巴赫金（Mikhail Bakhtin, 1895~1975）提出的「他者對人類存在性占絕對地位」的理論，都可溯至布伯的哲學人類學。[31]他者與自我的關係性被闡釋及解讀，因而形成一種人際關係的理論。這種人際關係理論指出了人類接觸的複雜度，諸如溝通、對話及妥協等觀念，於是在他者性理論中獲得被討論的空間。舉例而言，在文化交往互動下，當他者性理論的視野被採用時，由於我們注意到溝通妥協的可能性，所以會得出對此溝通妥協結果不同程度之觀察，例如 "adoption"、"integration"、"hybridity"、"mixture"、"syncretism" 和 "fusion" 等。這些詞彙及概念，在人類學和宗教研究學界早已被廣泛討論。[32]

他者性理論和人類學相關理論的詳細內容，本文沒有在此複述的必要。從這個文化相遇的理論結構，筆者提出兩個相關的分析方向，作為

---

28 Nicolas Standaert, "Methodology," 47.

29 歐洲與非歐洲接觸的研究，和人類學領域有關這部分的學界成果，鐘氏在註釋第 49 有詳細說明，請見 Nicolas Standaert, "Methodology," 54.

30 Nicolas Standaert, "Methodology," 24, 44, 54. 此文的標題，作者是用 "contact" 一詞。

31 Nicolas Standaert, "Methodology," 29, 32-34. 馬丁・布伯和巴赫金的中文譯名，來自 2003 年中譯本，請見鐘鳴旦著，劉賢譯，〈文化相遇的方法論〉，54、57。

32 Nicolas Standaert, "Methodology," 45.

臺灣大學學術期刊資料庫

檢討，和如何進一步開展的參考。

第一，是關於「他者」（the other）的問題。他者是 "Methodology" 此文的核心概念，鐘氏首先說明，歷史是一門「關於他者的藝術」（art of the other），而文化相遇的歷史研究必然要處理他者，或自我與他者間的關係，因此在歷史學中應處於顯著的位置。[33]在鐘鳴旦幾篇關於方法論的文章中，此文雖非第一次處理他者的問題，卻是首度將歷史學對象的他者性一起列入討論。就描述不同時空的能力而言，歷史學當然算是處理他者。但若以另一種理解角度視之，歷史學家在「他者」之外，還會處理自身的文化傳統，但人類學家在比例上更大量地處理非本身傳統文化的「他者」。一位歐洲傳教士到中國，是到一個異於自我的文化空間與地點，並非另一個時間架構，這種情況更近似於人類學家的觀察。換言之，在跨文化接觸下的基督宗教在中國的主題，應用哲學的他者性理論上，其最中心特質應該就是那層非本身文化傳統之空間的跨越，和不同文化間主體（subject）接觸後所引發的相互關係。其時間性的差異，不能說完全沒有，例如，一位十八世紀傳教士在閱讀已出版的利瑪竇中國紀錄時，可能作出如何的判斷和對中國傳教區的意見，作為他對特定事件的看法或策略應用等（這樣的例子，也許最常見於「中國禮儀之爭」的脈絡下）。但是在鐘鳴旦所論及的四個框架的思維中，分析架構主要設定在「中國」與「歐洲」或「西方」交流互動之學術發展脈絡下，傳教士和各式中國人的接觸為主線，而這個取徑，和一位歷史研究者面對基督宗教在中國的歷史中之各式傳教士或中國天主教徒等的關係，迥然不同。所以若從跨文化相遇的概念來說，歷史學研究理解的他者，和文化相遇中與主體者相對的他者，似乎有著本質上的差異。換句話說，歷史學中的他者，所代表的史家與所處理對象的任何形式或程度的距離，和傳教士與他所接觸的中國人間的距離，有部分性質上的不平行。或者，換另一個角度來說明，歷史研究者碰到的他者與自我的關係性，和傳教

33 Nicolas Standaert, "Methodology," 1.「關於他者的藝術」一詞請見中譯本，鐘鳴旦，〈文化相遇的方法論〉，31。

臺灣大學學術期刊資料庫

士與中國接受者之間的他者與自我的關係性，所產生的問題並不一樣。

其次，鐘氏在 "Methodology" 文中提出的「觀察者」（observer），是指歷史學研究者，傳教士為傳播者（transmitter），中國人則為接受者（receiver）。當然，鐘鳴旦認為，代表過去學界成績的前三個框架中，這些角色的固定性還很強，而他在所力主論述的第四個框架，傳播者和接受者可能互調，角色的定義是可變動的，其固定性因而被打破。不過，在此文論述中，觀察者的角色就必然是固定的。在如此的分析模式下，是否減低傳教士也成為觀察者的可能？本人認為，在歷史學的學科特性下，歷史研究者作為觀察者，與閱讀利瑪竇中國紀錄的十八世紀傳教士，是兩種不同的觀察者。鐘鳴旦雖把兩種不同的關係性放在同一篇文章中論述，但他並沒有真正討論傳教士也可能成為觀察者的問題。[34]如果把傳教士視為觀察者，而歷史學家與當代的觀察者即具有同質性，都同樣在觀察「他者」，則歷史解釋如何呈現非當事者視野的問題，將會浮現。不過，鐘氏在申論歷史研究者作為觀察者角色時，主要目的是在強調，觀察者觀察到的實境或訊息，與此實境或訊息的本身已有差距，因此歷史研究所呈現的歷史解釋的效力，亦即觀察者的詮釋力量，不容忽視。[35]這種解釋頗為呼應後現代史學發展以來，對史料文本的定義、文本與史家的關係，和史家的解釋力量等理論觀點。如果說，鐘鳴旦試圖在同一篇文章中論述兩種不同的關係性，目的是回應文章開頭所提議的——歷史是一門「關於他者的藝術」，文化相遇的歷史在歷史學中應處於顯著位置的說法，則本人認為這種把歷史學家作為觀察者，和傳教士作為傳播者並行討論的作法，忽略了其各自的自我與他者之間的關係。

因此，歷史是一門「關於他者的藝術」之觀點的證明，還需要更為

---

34 在談到利瑪竇的世界地圖時，作者有隱含利氏亦為觀察者的角色特徵，但在他廣義的理論架構下，利瑪竇是屬於傳播者一方，他主要是由 "transmission" 的視野來被認定，見 Nicolas Standaert, "Methodology," 19-20。另外，鐘氏在文中亦指出，此文的觀察者不包括當時的觀察者，而主要是指現今的歷史學家，不過作者並沒有說明他所限定討論對象的原因，見 Nicolas Standaert, "Methodology," 5.

35 Nicolas Standaert, "Methodology," 10, 22.

臺灣大學學術期刊資料庫

精細的工夫，因為鐘氏所引例證的說服力並不夠強，如傳教士與中國人合作的多重作者（co-authorship）文本，和以利瑪竇為作者的世界地圖等，本身即為跨文化的產物，當然足以顯示跨文化脈絡的意義，並因此彰顯其重要地位。[36]用它們來說明跨文化性質之觀察的重要性，及呼應前述後現代歷史學的方法，並不是要證明跨文化研究在歷史學中應具顯著地位，而是說明該研究與近來西方學界之轉向，像文本固定定義之檢討，與文化史研究趨向多元演變的視野等密切相關。在文化相遇的歷史在歷史學中應居顯著地位的說法下，是否也認定這些跨文化的文本應該佔有重要的地位？它們在各自的文化脈絡下具有何等重要性，需要更進一步的證明，才能強化文化相遇的歷史議題在歷史學中應居顯著地位的觀點。

鐘鳴旦曾在美國波士頓發表的另一篇論文中，論及中國作為耶穌會士的「他者」。就如該文標題 "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese"（表一第三項，以下簡稱 "Jesuit Corporate Culture"），這裡的他者特別限定為中國。[37] "Jesuit Corporate Culture" 一文的主要論述，是他者的力量左右了耶穌會在中國的策略，因此耶穌會的共同文化特性（corporate culture），在中國的情況，有很多部分的改變，用此共同性來解釋他們在中國傳教區的作法，相當值得懷疑。在耶穌會共同文化的概念下，都是由主動的自我（the self）一面來呈現，忽略了他者對自體的影響。這個論述，可以視為在典範轉移下，以中國視野或資料為中心考量所獲得的創造性結論。其實，"Jesuit Corporate Culture" 這篇論文中，他者力量決定耶穌會在中國策略的看法，可視為中歐文化接觸的研究下，對中國文化強勢性的認同。鐘鳴旦最初提出 "inculturation" 觀念時，前提即為在地文化的創新力量，已如前述。他在 "Methodology" 文中批判第三種創新類框架時，強調歐洲對他者的建構，也有可能受到他

36 對這兩類之例證說明，特別見 Nicolas Standaert, "Methodology," 40-42.

37 Nicolas Standaert, "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese," in *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, S. J. et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 352-363.

臺灣大學學術期刊資料庫

者以及他者針對歐洲人的自我建構所形塑。[38]因此，我們發現，中歐文化接觸的研究中，並非單純地由歐洲中心轉向地區文化而已，就如其他歐洲及拉丁美洲或非洲的接觸研究所顯示的轉向。需要思考的是，在獲致平衡觀點的結果，強勢的地區文化該如何處理？

第一位於基督宗教與中國接觸的研究中，就中國強盛文化因素提出理論的，是資深漢學家許理和教授（Erik Zürcher）。許教授的中國文化強制性（cultural imperative），於 1992 年首次提出，其主要觀點是：從沒有一個外來而邊緣的宗教（以中國的角度而言），能在不調適為在地模式並力求屬於正統性的概念下，於中國生根立足。[39]鐘鳴旦不只一次地引述這個概念，並在 "Jesuit Corporate Culture" 文中，以許教授的論點，作為支持中國作為強勢他者的重要因素之一。[40]對照歐洲海外擴張史，從早期研究中對於母國的結構和歐洲上位者主導力之強調，轉移到運作面向中的 agents 之同等看重——這些 agents 包括歐洲的殖民者、傳教士和當地人等，歐洲與中國接觸的這一部分，帶給歐洲史研究者一個不同且具挑戰性的問題。[41]鐘鳴旦所言強勢的他者進一步來修正自我的說法，在西方學界的跨文化研究中，顯示中國案例的獨特性。當然，也許是因中國案例的特殊性，驅使這個領域的專家如鐘氏，要用自我及他者的相關性來理論化其內容。而他者的重要性，並不只是因為其哲學論述中的顯著地位，能修正或改變自我的存在和認同等；也因在雙方接觸

38 Nicolas Standaert, "Methodology," 21.

39 Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, ed. David E. Mungello (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), 31-64, 特別在頁 41 有 "cultural imperative" 的定義。

40 Nicolas Standaert, "Jesuit Corporate Culture," 356-357.

41 關於歐洲海外擴張研究中，對此點方法論的檢討，參看 Diogo Ramada Curto, "The European Expansion during the Early Modern Period: A Research Proposal," paper presented at the Cursos da Arrábida, Historiography and Empire, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (Arrábida, Portugal, September 8-10, 1999); Diogo Ramada Curto, "As Expansões no Oriente," in *O Tempo de Vasco da Gama*, ed. Diogo Ramada Curto (Lisbon: DIFEL, Difusão Editorial, 1998), 59-85.

臺灣大學學術期刊資料庫

的歷史裡，中國這個對耶穌會或歐洲而言的他者，有不可忽視的力量，並能左右其論述的走向。如果我們擴大這個理論對中國研究的意義，也許可以說，在明末清初以來中歐文化相遇的背景中，中國是作為歐洲脈絡的強勢他者。而且，鐘鳴旦採用交往互動的概念，其實才能把強勢他者的地位平衡，強化其與自我互動摩擦的特性。

五、文化史理論演變和跨文化研究的關係

第二個分析方向，即為文化史研究的理論。前述所謂諸多概念的演繹，與近來西方學界文化史研究趨向密切相關的，為人類學及文學批評相關理論在文化史研究上所產生的影響。1980 年代，「新文化史」風潮興起，與後現代史學思維對社會史的批評頗有關係。對後現代史學而言，文化史可用來批判稍早政治史及社會史盛行年代的「理性」（reason）及「普遍性人類價值」（universality）的概念。由於在文化史中，理性是運作於特殊的文化脈絡中（context），所以人類的思考是在各自的 mental universe 內進行，而各種價值判斷有可能受到條件制約。[42]這在西方是一個極具意識性的課題，因為它打破啟蒙時代以來建構的理性和科學的普遍價值，且質疑「現代性」的意義，此即所謂「後現代」的核心精神。[43]轉向文化史研究，使得文化的本質及與社會結構的關係等課題，一一浮上檯面。這其中所涉及的符碼（codes）、線索（hints）、象徵意涵（signs）和物象（artifacts）等的研究，讓人類學和文學批評理論取代社會學，變

42 西方，更精確一點說，應該是美國學術界，新文化史的興起以及其相關背景可參閱以下兩部分的討論：Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989); Joyee Appleby, Lynn Hunt, and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: W. W. Norton & Company, 1994), 198-237，特別是頁 217-223。本書中譯本為：喬伊斯·艾坡比（Joyee Appleby）、琳·亨特（Lynn Hunt）、瑪格麗特·傑考（Margaret Jacob）著，薛絢譯，《歷史的真相》（臺北：正中書局，1996）。

43 關於啟蒙時代理性及科學思維模式的建構及解構，前引 *Telling the Truth about History* 有很精簡清楚的分析，特別見頁 3-90 及 198-237。

臺灣大學學術期刊資料庫

成歷史學研究者主要關注的相關學科。鐘鳴旦奠基於交往互動概念的方法論，相當大程度地汲取人類學的研究理論，部分已如上述。鐘氏稍早“inculturation”的理論觀念，即是受到文化人類學的影響。而他 2001 年發表的“Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”（表一第四項，以下簡稱“Christianity in Late Ming”），文中第一段也重申，在他的研究中，交往互動和相遇等概念的闡發，受到文化人類學相當大的影響。[44]當我們認為這些人類學理論及相關概念，對跨文化議題的觀察有具體貢獻時，則廣義的新文化史走向，係有助於開展跨文化研究。所以近十幾年來文化史發展影響所及，促使耶穌會這樣的跨文化傳教題目，得以受到普遍關注。

另外，刊載鐘鳴旦“New Trends”一文的 *The Catholic Historical Review*，當期主題為“Christianity in China”（「基督宗教在中國」）。美國學者 David Mungello 為該專號所寫的引言第一句話即說明：「約三十年前，基督宗教在中國的歷史研究，一直是傳教史（mission history）的一個外圍領域，而且大量地由歐洲方面的視野所主宰。從中國研究的史家和漢學家的主流關注來看，它也是非常邊緣的一塊。」該引言只簡單提到 1968 年以來，因文化大革命之後基督宗教在中國的復甦，使得該領域的歷史研究獲得了新的動力。[45]不過，回溯西方學界對此領域的發展歷史，從教內的傳教史走向文化史的性質，因為文化史的轉向激發跨文化研究的興趣，是九十年代後該領域開始蓬勃發展之非常重要的一點。從這些理論背景來看，所謂耶穌會和歐洲人與非歐洲文化接觸的歷史發展，與文化史理論中的語言、表達或再現、符號等觀念探討有很重要的關係，而且這些理論的開發，是受到後現代及後殖民等理論的解構舊思維趨勢下所產生的。因此後現代及後殖民的思潮，是刺激「基督宗教在

44 Nicolas Standaert, “Christianity in Late Ming,” 81.

45 David Mungello 的引言，見 *The Catholic Historical Review* 83:4 (October 1997, Washington, D.C.), 569-572. 此處所引第一句話在頁 569。

臺灣大學學術期刊資料庫

中國」的跨文化題目，能受到多元關注的主因。[46]因此，近年來蓬勃發展之中歐文化相遇的研究，在過去和未來如何讓跨文化的研究豐富歷史學的方法論，不可避免地要從西方歷史學方法論的轉向文化史之取徑來作理解。

2007 年最新出版的一本關於近代早期歐洲文化史的著作——*Cultural Translation in Early Modern Europe*，便著眼於文化「翻譯」（translation）的主題。把「翻譯」作為文化史的主題，是因任何的觀念傳輸及溝通，都牽涉到語言和翻譯。歐洲長期的歷史發展中，顯示出相當多而持續性的文化轉移，例如拉丁文與方言的關係，宗教的與非宗教的作品都涉及。就如編者之一 Peter Burke 在該書第一章所說，「文化翻譯」的詞彙來自於人類學家，是用於描述在文化相遇時，一方試圖以自己的方式理解另一方的行為。Burke 指出，「翻譯」隱含了「溝通妥協」（negotiation），並舉利瑪竇在中國為例。他並進一步指出，耶穌會士在中國傳教過程中的妥協和衝突，提供了在近代早期跨語言和跨文化翻譯最為生動的案例。這本書的另一位編者，是與 Burke 教授同為聲譽卓著的歐洲史學者夏伯嘉教授（R. Po-chia Hsia），他撰寫了關於天主教在中國傳教及翻譯的這一章。[47]我們可以說，「基督宗教在中國」的主題，已被視為近代早期歐洲文化交流和翻譯發展的重要一章。而且，翻譯與溝通妥協的觀念，於鐘鳴旦的文章，已提供了理論的剖析。在運用人類學的理論來發展文化史研究之上，鐘鳴旦所代表的中歐跨文化研究界，和歐洲史學界，實際上是互相關聯而彼此影響的。

---

46 新文化史或後現代史學理論中，法國史家 Michel de Certeau 是被引述的理論家之一。他對於「他者」、意識及潛意識層次、書寫及非書寫口述體系等概念的闡釋，在跨文化研究中，非常有啟發性。Michel de Certeau, *The Writing of History*, trans. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988)。鐘鳴旦 "Methodology" 一文，也在註釋 57 引述 Michel de Certeau 對他者在歷史中地位的研究。

47 Peter Burke and R. Po-chia Hsia, eds., *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1-11;「文化翻譯」一詞來自人類學，請見頁 8；「翻譯」隱含了「溝通妥協」，以及耶穌會中國傳教區之例，請見頁 9~10。

臺灣人文學術期刊資料庫

在交往互動與溝通妥協的概念下，“exchange” 一詞退居到較不顯著的位置。然而，華文的亞洲學界仍習慣以「中歐或中西文化交流」的標題來代表此領域，而「交流」一詞，在一般認定下，多以 “exchange” 一詞涵括。鐘鳴旦在 “Methodology” 一文也明確指出，大陸地區中國學者慣以 “cultural exchange” 的角度看待基督宗教在中國的研究。[48]鐘鳴旦的另一文 “The Construction”，是以回顧中國大陸學者對晚明清初期間基督宗教在中國的研究為主。鐘氏在這篇文章中指出，1980 年代以來，“cultural exchange” 變成此領域最熱門的主題，這也意謂基督宗教在中國的研究，主要從文化交流的角度來探討。[49]這個文化角度，一直到九十年代，都還混合著認為中西文化是對比的，而西方傳教士引進中國的是先進科學的想法。在這個思維下，中國大陸學者的研究，就有從西方殖民者擴張的角度，和傳教士科學活動的文化衝擊兩部份，來評價西方優越強勢和中西種族差異的問題。[50]這些評價，配合著二十世紀以降，西方文化對中國的現代性衝擊的議題，參雜著民族關懷及文化入侵的偏見，是在中國學界的特色，並不見於西方學界。

因此，本人認為對比中西學界的發展史，就可發現這點研究者角度的差異。當西方學界的文化史轉向，刺激了跨文化研究的檢討，中國才在文革後的開放氣氛下，重新思考此領域的發展，而後進一步地用更中立的眼光，看待基督宗教在中國的歷史。就如張先清教授的分析顯示，九十年代還有相當多的論文在辯論上述的評價問題。[51]嚴格來說，耶穌會士是不是與殖民者的民族觀點一致，或傳教士在明末引進的西方科學知識，到底在中國的現代化進程中占有多大的重要性，都是比較屬於中

48 Nicolas Standaert, “Methodology,” 7.

49 Nicolas Standaert, “The Construction of a Christian History,” 309, 311.

50 張先清，〈1990~1996 年間明清天主教在華傳播史概述〉，《中國史研究動態》1998 年第 6 期（北京），10~11。張氏此文所回顧的研究史為 1990~1996 年間中國大陸的研究。另外，更廣泛地包括臺灣及西方學界的研究史，從二十世紀以來到 1994 年，則可見黃一農教授的詳細分析。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 卷 1 期（1996 年 3 月，臺北），137~169。

51 張先清，〈1990~1996 年間明清天主教在華傳播史概述〉，10~11。

臺灣大學學術期刊資料庫

國這方的問題了。雖然鐘鳴旦回顧中國大陸學界的研究，指出他們的研究與西方學者密切相關，主要指的是 1980 年的轉向，與西方轉向以中國為中心的研究應可互相契合，但是發展脈絡和轉向成因都不同。[52]西方學界在進一步的人類學研究刺激下，把交往互動與溝通妥協等概念精鍊化，而非僅以交流一詞帶過，忽略其中文化相遇的複雜度；中國大陸學界則在轉向中立的文化史角度後，逐漸去除早年的民族和文化偏見。隨著兩方的進展，互相刺激及豐富彼此的視野，才在大約 2000 年以後出現。"Exchange" 一詞牽涉到的「交換」，比較屬於有意識的層次，似乎不足以包含一些也許無意識的、不明顯的傳輸或溝通。因此，就如鐘鳴旦 2001 年發表的 "Christianity in Late Ming" 文中所舉的例子，在交往互動或觀念傳輸的情形下，中歐雙方於十七世紀，在實際醫學（practical medicine）的領域有達到交換的層次；但在解剖學上，交換層次有限。這裡可以看出西方論述在詞彙和概念的使用上，把 "exchange" 置於 "interaction" 與 "transmission" 之下，而 "exchange" 會有程度上的差異。[53]

與新文化史研究取向的關係上，筆者想提出另一個議題，即文本（texts）的分析。鐘鳴旦在討論他者性理論的哲學背景時，特別提到文學理論家巴赫金，來指出他者性哲學對文化相遇歷史研究的意義。他認為，巴赫金利用理解文本的洞察力來理解文化。[54]文本解析和文學評論對歷史和藝術史寫作的衝擊，是所謂新文化史研究趨勢中非常顯著的特色。在這趨勢中，可看見巴赫金的理論深刻地影響了 Dominick LaCapra。更進一步說，LaCapra 建議歷史學家對 text 和 context 的複雜度進行解讀，將有助於引向新形式的歷史寫作。巴赫金的「對話」（dialogue），是指不同的趨向或互有交錯的力量，同時展現在一個文本中。在這個理解下，任何單一邏輯的、簡化為唯一的意義，是不可能存在，或被視為有所不足。所以，文本所代表的歷史上的過去，就是一種 text 和 context

52 鐘鳴旦的觀點出現於 Nicolas Standaert, "The Construction of a Christian History," 296.

53 Nicolas Standaert, "Christianity in Late Ming," 97-98.

54 此文對巴赫金的討論，請見 Nicolas Standaert, "Methodology," 32-35.

臺灣大學學術期刊資料庫

繁複交錯的對話。LaCapra 也因此解構了大部分歷史學家所持的 text 和 context 的二元概念，亦即以文本的抽象作為反應或透露社會 context 的實體。因為在此二元概念下，text 和 context 的複雜度被化約，context 是一種先於語言的存在（exist as prelinguistic reality），所以文本的解讀是在尋求一種有連貫一致性的、統一的過去。LaCapra 建議 context 也是一種 text，並不指向一種意識形態式的描述，而是與文本一樣，指向解釋和批判。[55]

從巴赫金到 LaCapra 的理論性挑戰，傳統歷史寫作及歷史建構所代表的追尋一個統一的、超然的過去，或是一種科學性的及絕對的歷史事實，在此都受到嚴厲批判。這個思維，是新文化史研究取向中很顯著而重要的特色。鐘鳴旦 "Methodology" 此文在引論巴赫金與跨文化相遇的歷史研究的關係上，會順勢指引讀者到上述包括 LaCapra 和新文化史的理論。互動溝通類框架中的幾個概念，如張力（tension）、溝通妥協（negotiation）和對話（dialogue）等，都與上述理論有關聯性的啟示。

其次，互動溝通類框架接受客體實境（objective reality）的存在，以及探討文本的內在一致性（coherence），這兩項理論內容，是鐘鳴旦採用交往互動論點的重要結果。他區分主體（subject）為傳播者或接受者，客體（object）為傳播的訊息（message）。談及客體實境的存在，最重要的目的是為了指出，互動溝通類框架並非尋求傳播與接受兩者之間是否有相等性（correspondence）的問題，而是要在交往互動的「空間」（space）中，探求一致性（coherence）的存在。「空間」，是互動溝通類框架的中心概念，為文化創造性發揮的所在；它存在於傳播者和接受者之間、客體和主體之間，以及自我與他者之間。這個空間中，有各式不同的象徵符號（symbols）在運作，例如語言、文本和圖像等。[56]客體

55 Lloyd S. Kramer, "Literature, Criticism, and Historical Imagination: The Literary Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra," in Lynn Hunt, *The New Cultural History*, 97-128, esp. 97-99, 102-103, 108-117.

56 Nicolas Standaert, "Methodology," 9, 26 ("internal coherence"), 39, 40-41 ("space"), 42-43 ("objective reality").

臺灣大學學術期刊資料庫

實境的存在，是為了說明一個交往互動的空間中，並不僅是傳播者和接受者，或他們彼此間是否契合的問題而已，所以是超越止於主體的思維。不過，此客體實境該如何建構，鐘氏並未多言。而且，在論及他者性理論時，各種人際關係所牽涉的自我認同之修正等，都說明整個跨文化研究的目標還是在主體，而非客體。[57]這部分的結論，與作者建構客體實境來說明交往互動的空間性上，應該作如何關聯的想法，似乎還需要多作詮釋。它們似乎存在著一種即使不是互斥，但卻是矛盾的關係。

然而，鐘鳴旦要強調互動溝通類框架關注的是「從交往互動空間中所發散出來的一致性」（coherence emanating from the space of interaction），本人認為具有很深遠的意義及功能。[58]這個論述指出，文化接觸的研究不能只就雙方表面做比較、找出其相對等的部分，內在一致性是更進一步且難度更高的一種層次。如果關於內在一致性的探討，能啟發超越表面比較的跨文化研究，則此研究是否也能貢獻於文化史研究方法論？就如此文所處理的自我和他者間的複雜關係性，鐘氏四個分析框架的解析中，讓讀者看到自我和他者間主、被動關係交錯所呈現的不同層次的意義。其中任何一條關係線，可能只呈現文化相遇的某一面，都有其價值，但也必定有所不足。自我和他者，主體和客體的關係性問題，讓歷史事實的建構有更多的可能性，也因此實境或事實是多樣性的（many different versions of reality），研究者需探求的，是在不同主體和客體間的內在一致性。[59]不過，鐘鳴旦強調，他無意導引至實境不存在的結論，相反地，互動溝通類框架承認一個包含多樣性質的實境（reality consists of this multiplicity）；就如其接受客體實境的存在一般，此框架認為不同實境的定義是跨主體性地建立，並互相共存競爭的（different definitions of reality are intersubjectively established and compete with each other）。因此，一個主體性的社會文化實境的建構，是藉由溝通妥協的過程。[60]這

57 Nicolas Standaert, "Methodology," 39.

58 Nicolas Standaert, "Methodology," 42.

59 上引一詞 "many different versions of reality"，來自 Nicolas Standaert, "Methodology," 43.

60 Nicolas Standaert, "Methodology," 43.

臺灣大學學術期刊資料庫

個實境認可的方法，可挑戰文學批評者和新文化史家對歷史事實建構原則的批判？上述理論所欲揚棄的科學性歷史事實和超然存在的假定，某種程度上甚至是對事實存在的質疑，但鐘氏的理論實際上是指向一種溝通性的文化實境（cultural reality）的建立。在這實境中的內在一致性，於溝通妥協及多樣特性的特質下，變得更為抽象。歷史學家的工作該如何在張力、溝通妥協和對話的競逐力道下，達到一個能被認同的一致性？這到底是一種實際不可能的矛盾性，抑或困難度較高的歷史建構工作？

依循上述的理論思路，某種意義上，文化結構的定義是以文本為指標。"context" 一詞，中譯本譯為「處境」或「語境」，後者較能貼切呈現其與文本和語言的緊密關係。[61]鐘氏在 "Methodology" 一文起始，指出資訊傳遞除了文本的形式，還包括地圖、各類物品和文化習慣等，但分析中心仍是文本，因為文本是留存下來的最重要資料。[62]為何文本是留存下來的最重要資料？如果就藝術史或物質文化的視野來說，本人認為這個觀點有絕對的爭議性。鐘鳴旦所提及的廣泛的傳遞方式，可以代表他對文化結構組成因素的看法。此呼應新文化史家 Roger Chartier 的研究對象，所謂「文化產品」（cultural product），包含所有書籍、圖畫和觀念等。[63]而 LaCapra 稱的「物質現象」（material phenomenon），是那些持有象徵意涵的（symbolic meanings），超越詮釋（beyond interpretation）而存在的（如上文已指出，文本需要 interpretation）。[64]這些帶有象徵意義的物件，亦即 Chartier 所指的圖像及儀式等。Chartier 試圖區分語言學範

61 「處境」一詞，出於 2003 年的中譯本，見鐘鳴旦，〈文化相遇的方法論〉，66；而「語境」更點名接近於語言的關係性，出現於作者 2006 年至輔大演講時所作的中譯修訂本。

62 Nicolas Standaert, "Methodology," 5. 鐘鳴旦在文章後段，稱文本、圖像及社會溝通網絡等，同屬於「文化產品」（cultural product），請見頁 41。

63 Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, trans. Lydia G. Cochrane (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997); Jonathan Dewald, "Roger Chartier and the Fate of Cultural History," *French Historical Studies* 21:2 (1998, Raleigh, NC), 221.

64 Lloyd S. Kramer, "Literature, Criticism, and Historical Imagination," 126.

臺灣大學學術期刊資料庫

疇與象徵意義的交流模式，而前者特指書寫（written）的範疇，不包含該書寫論述的實際操作面（practice）。Chartier 強調，圖像或儀式等各有其管理規則，用語言學規則解讀非書寫性質的東西並不適當。[65] Chartier 的說法暗示了「視覺語言」的獨立存在。

所謂「視覺語言」，學界已有共識，是指能獨立於文本運作或書寫範疇外的另一種「語言」，以視覺性資料為主。若以新文化史家區分的語言及非語言的論述運作來說，則純粹以文本為文化建構的說法，已然過時。鐘氏在批評第三種創新類框架時，也指出其拒絕承認任何語言外的實境，並不適當。[66]而他以利瑪竇的世界地圖為例，說明四個分析框架，這個物件的選擇很有意思，因為地圖是文本與圖像兼具的資料，較為特殊。地圖的閱讀包括書寫文字和非書寫文字兩種交錯層次，他的選擇是否意有所指地關於文本性質或視覺語言的交錯運用？而且，鐘鳴旦 2006 年 11 月在輔大演講時，還補充說明未來研究的走向，他提到正在進行的關於禮儀的研究中，有一些尚未被仔細研究過的圖畫或民間小冊子等，說明了資料的多樣性。因此，鐘鳴旦全文對文本的定義，及其在文化結構體中的絕對或相對位置，似乎還有多作說明的必要。

在視覺語言的理論發展中，語言學及符號學在圖像意義解析中，扮演了主要的角色。正如前述，視覺語言是指能獨立於文本運作外的另一種「語言」，且以視覺性資料為主。視覺資料在運用文學批評理論的語言學及符號學來解釋後，圖像的象徵性被提出，其與文化或社會脈絡不可切斷的關係性也因此建立。[67]在這個思維裡，圖像層次的非文字運作被認可，且具有獨立性。這個結論，為圖像解析開闢了一條新的路徑，也為解圖等圖像學提供了方法論上的刺激。關於這部分的研究論述頗

65 Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff*, 90-103; Jonathan Dewald, "Roger Chartier and the Fate of Cultural History," 225-226.

66 Nicolas Standaert, "Methodology," 22.

67 Mieke Bal and Norman Bryson, "Semiotics and Art History," *The Art Bulletin* 73:2 (June 1991, New York), 174-208; Alex Potts, "Sign," in *Critical Terms for Art History*, ed. Robert S. Nelson and Richard Shiff (Chicago: University of Chicago press, 1996), 17.

臺灣大學學術期刊資料庫

豐，與最初起源地法國學界有密切關係。[68]但近年來視覺語言的概念也飽受批判，主要在於符號及象徵結構等理論，就解釋視覺資料的圖像表述，到底是不是有用或適合的工具？語言學的結構跟圖像的結構，在本質上也有差異。[69]更進一步地，八十年代以來發展的新文化史，對這個與結構主義（structuralism）有關的符號象徵理論，有所批判。最顯著的就是法國史家 Roger Chartier 對文學評論家 Hayden White 和文化人類學家 Clifford Geertz 的批評。[70]

從視覺語言的研究，到新文化史的討論，有幾點深入但仍具爭議性的問題，值得提出及再檢驗：語言學在文化研究及視覺研究中的意義為何？語言的論述如果不是唯一，則非語言或非書寫體系該如何理解？Chartier 所宣稱的圖像、儀式和象徵等非文字論述的自主性，屬非語言論述或非書寫論述的系統，應如何建立並運用於歷史研究？從符號學等解釋所衍生的視覺性和視覺表達的問題，與新文化史的趨勢中「破除建構歷史事實為可能」的作法，有類似的概念。不過，視覺研究和新文化史研究的結合，理論上似乎存在，實際上卻不多見。這些問題的思考，本人認為對文本性質的分析應有很大的幫助，但如何以視覺研究刺激文本的檢討，或甚至重新界定文本，理論上還有精進發展的空間存在。

六、世界史概念中的文化接觸

鐘氏的四種「分析框架」的討論次序，代表著學界從舊時的第一種傳播框架，依序進展到現今的第四種互動溝通類框架。然而，現時的、

68 這方面理論的領導學者之一，美國學者 Norman Bryson 著述頗豐。他為一本法國學者運用符號學解圖的論文集所寫的引言中，提及這段法國的文學批評理論，及其與圖像解釋的關係及問題，請見 Norman Bryson, ed., *Calligram: Essays in New Art History from France* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), xiii-xxix.

69 Alex Potts, "Sign," 21-22.

70 Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff*, 28-38; Jonathan Dewald, "Roger Chartier and the Fate of Cultural History," esp. 225-226.

臺灣大學學術期刊資料庫

更好的理論架構是在前人的基礎上發展而成，鐘氏並不否認前三種方法論進程的成就，即使他曾指出了它們的缺陷。就如當我們認可歷史事實建構的多樣可能時，前輩們在前三種分析框架中的建構，也有其價值，即使它們可能存在某些不足或時代的偏見。鐘氏指出，在某些狀況下，我們可能會集中於某一種分析模式；但在另一種情況中，不同的分析框架可能被使用，並且有其效能及意義。因此這四個框架可視為一種單一過程的部分面向。既然研究者可能因為一個特定的脈絡，而選擇專注在其中一種分析框架，則鐘氏也承認，他以這幾種分析框架來為學界過去的成果所作的剖析，可能有簡化某種研究之多樣性，以適合於某種框架之一般性特徵的危險。[71]然而，這種關於方法論的多樣性分析及檢討，讓我們更佩服鐘鳴旦在文化交流研究上的深層見識，也讓這個領域研究的歷史學意義更加彰顯。互動、溝通、張力和過程等概念，文化相遇的研究印證了歷史事實建構或解構的力量。若採用鐘氏的「歷史學家作為觀察者」的概念，這位觀察者不僅展現其旁觀的有利視角，重要的是，主動掌控歷史事實或實況的形塑，就是其多元多樣的可能性能顯現的原因。鐘鳴旦 "Methodology" 此文，能給讀者這層文化相遇理論的深度反省，而我們可以進一步再問的，也許是這幾個分析框架間，如何合併運用？或如古偉瀛教授所指出，這四種分析框架的分類太過理想化，某些主題也許受限於題目及材料，不見得能用預期理想的互動溝通類框架來進行討論。[72]還有張先清教授在 2006 年 11 月輔大漢學會議上的評論，指出關於影響問題的再議。例如，到底有多少傳教士來華，其輸入的西方學術對中國社會的影響究竟到什麼程度等，屬於在影響取向下處理的關注點，卻是非常基本的問題，這些問題若懸而未決，遑論其他？[73]這也頗呼應古偉瀛教授理想化的批評。

---

71 Nicolas Standaert, "Methodology," 47-48.

72 古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》1 卷 2 期（2004，臺北），294~296。

73 張先清，〈文化相遇研究的理論探索〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

再者，到底傳教士及所屬的歐洲因素，在以中國為中心的研究趨勢中，應居於何種地位？無可否認的，在這雙向進行的文化接觸中，歐洲方面仍為起始者，傳教士的想法及整體的背景，深深影響了其規劃及運作，即使中國方面的力量能使之改變。[74]其實鐘氏在 "New Trends" 文中，就曾提到近來對傳教士母國的宗教和文化等方面的研究，應該予以重視，因為它們真正影響傳教士的計畫及種種想法。[75]在試圖去除舊式傳播者為主動力量的作法，也會讓中西文化相遇的研究走向另一種不平衡的極端。

就如鐘鳴旦 "Methodology in View of Contact between Cultures" 一文主標題所示，他的觀察及分析是從文化接觸的方法論出發，而以基督宗教在十七世紀中國為例，這個標題其實具有相當程度的世界史的視野。雖然文中並沒有實際就中國的例子與其他地區文化間的交往互動作比較，不過鐘氏在結論對這部分有所說明。他直言，第四種互動溝通類框架可能會被批評為假定了一種過於「理想化」的溝通形式（an "ideal" of communication）。但他承認，該文大部分分析是以十七世紀中國及歐洲的接觸與交通為基礎，而這個時期是經常獲得正面性評價的時代。因此，我們的確也可懷疑，它們是否可應用到其他時期或其他類型的文化接觸案例，例如當有一方文化完全強勢主導的跨文化接觸類型。[76]鐘氏這個說明顯示，"Methodology" 該文以第四個分析框架為主，其在世界史脈絡上的應用，將有待更多比較性的研究。鐘鳴旦在 "New Trends" 文中，就對世界史視野較多著墨，例如從教會史（church history）或歐洲海外擴張史來看基督宗教在中國建置的發展。這種全球性的視野，是將中國

74 本人論耶穌會在中國出版的世界地圖一文中，從耶穌會士的立場探討那些世界地圖的宗教意義。我也意欲申論，若無歐洲傳教脈絡這層探討，對其最重要的宗教意義（對主導者傳教士來說，是最重要的一層面），將無法全然理解。見 Hui-Hung Chen, "The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography in China," *The Catholic Historical Review* 93:3 (July 2007,Washington, D.C.), 517-552.

75 Nicolas Standaert, "New Trends," 590.

76 Nicolas Standaert, "Methodology," 48.

臺灣大學學術期刊資料庫

置於亞洲教區的發展中來比較進行。[77]這類世界史角度的基督宗教在中國的研究，至今尚不多見。另外，鐘鳴旦其他的研究，探討歐洲傳教士引進西方科學與知識到中國的主題上，也都觸及了文化接觸實際運作的問題；而這個知識系統交往互動的網絡，有其他西方學者從耶穌會的立場來討論耶穌會知識傳輸的世界史問題。[78]就如鐘鳴旦探討的文化接觸間的互動、溝通、張力和過程等概念，以及自我與他者的流動性質等理論內涵中，「相遇」（encounter）一詞的深遠含意，應該是指向一種世界史概念的文化之間的接觸，以及意識性與隨機性的跨文化互動，而這也應是我們對整體跨文化交流歷史研究開發的期許。如何在上述世界史視野的考量下，運用鐘鳴旦的四種分析框架，或主要以第四種的互動溝通類對自我與他者關係性的研究方法，讓文化接觸議題獲得更好及周延的研究取徑，應是鐘鳴旦的方法論分析之最終展望。

最後，鐘鳴旦的方法論在理論剖析及反省上，確實表現了近年來蓬勃發展之中歐文化交流的研究，從理論思維上為歷史研究開展了更多元的視野。從跨文化接觸中，任何在其中生產和運作的文化產物或觀念，都無可避免地會衍生自我與他者的關係性質，而此性質可以對自我的文化認同問題，激發新的思考。鐘鳴旦自身所來自的歐洲漢學界，對這個觀念有更深刻的詮釋。例如，資深荷蘭漢學家許理和從中國宗教發展的立場，談到中國在面對天主教一神論時，才著意去辯解，為何上帝為中

77 Nicolas Standaert, "New Trends," 581-582, 589-590.

78 例如，鐘鳴旦在討論明末的實學背景促成中國文人接受耶穌會士帶來的西方科學時，就以一個文化有其內部因素來接受外來其他新文化成分，作為引言，這也顯示作者對文化接觸實際運作的關心。見鐘鳴旦，〈「格物窮理」：十七世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，《哲學與文化》18 卷 7 期（1991，臺北），604~616。而西方學者對耶穌會知識傳輸與其世界性傳教的關係，可見 Steven Harris 對耶穌會的地理學和自然科學的大量出版，推論其與耶穌會知識傳輸的地理學（geography of Jesuit knowledge；此牽涉到其歐洲海外傳教）有關，見 Steven J. Harris, "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge," in *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, 212-240。關於以上兩篇文章與本文所論鐘鳴旦文化相遇方法論可能的關係，本人感謝國立清華大學歷史學研究所徐光台教授的建議。

臺灣大學學術期刊資料庫

心的一神論，對中國傳統並不受用。[79]而後來的歷史學家便可從此種辯解中，對當代中國的宗教觀有更深層的另一種詮釋。另外一個類似此例的情況，為耶穌會傳教士對中國儒家及南美原住民傳統信仰的觀察及討論，部分影響了歐洲對「宗教」（religion）定義演繹的發展，亦即「宗教」與道德觀及歷史觀在歐洲十八世紀之後的逐漸分離。[80]這兩例說明，跨文化的研究視野對某一議題的多元性開發。再者，以上對鐘氏理論內容之分析，人類學理論如何影響跨文化研究，交往互動的概念如何取代交流，文本與脈絡性質（text and context）的複雜度被重新認可和界定，以及實境或事實（reality）建構的觀察印證史家的角度和詮釋力等議題，都是豐富歷史學研究方法的具體面向。筆者認為，文化交流的研究，應在逐漸發展為歷史學中的顯著領域後，以此領域方法論上的一些特殊條件，更進一步開發其與歷史學研究方法的各種關係，因為這將對雙方產生相當意義的助益。以此方向，也許鐘鳴旦所謂歷史是一門「關於他者的藝術」的說法，將對歷史學研究激發廣泛而深遠的影響。

*本文為國立臺灣大學邁向頂尖大學歷史系學術領域全面提昇計畫（95R0033-4），及國科會專題研究計畫（NSC95-2411-H-002-023）研究成果。初稿是對〈文化相遇的方法論〉一文的回應及討論，宣讀於臺北輔仁大學主辦的「第四屆漢學國際研討會」（2006 年 11 月 24~25 日）。對於擔任鐘教授演講的回應者，與初稿之完成及宣讀，本人特別感謝華裔學志漢學研究中心魏思齊教授（Zbigniew Wesolowski）及會議籌備處的協助。並對審查人提供寶貴而具體的修改建議，致上最高謝意。

（責任編輯：陳昀秀　校對：黃智新　許妝莊）

79 王家鳳、李光真著，《當西方遇見東方——國際漢學與漢學家》（臺北：光華畫報雜誌社，1991），135~136。此處引用許理和之意見，來自一段他的訪談紀錄，鐘鳴旦也引用此項訪談作為他對許教授漢學研究的說明，見 Nicolas Standaert, "New Trends," 579.

80 Nicolas Standaert, "Christianity as a Religion in China," 19-24.

國家圖書館學術期刊資料庫

引用書目

一、中文論著

王家鳳、李光真著，《當西方遇見東方——國際漢學與漢學家》。臺北：光華畫報雜誌社，1991。

古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，1 卷 2 期，2004，臺北。

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 卷 1 期，1996 年 3 月，臺北。

張先清，〈1990~1996 年間明清天主教在華傳播史概述〉，《中國史研究動態》，1998 年第 6 期，北京。

張先清，〈文化相遇研究的理論探索——對鐘鳴旦教授〈文化相遇的方法論〉一文的回應〉，宣讀於「第四屆漢學國際研討會」。臺北：輔仁大學，2006 年 11 月 24~25 日。

廖炳惠，〈後殖民時代的歷史研究〉，《新史學》，3 卷 2 期，1992 年 6 月，臺北。

鐘鳴旦，〈「格物窮理」：十七世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，《哲學與文化》，18 卷 7 期，1991，臺北。

鐘鳴旦著，劉賢譯，〈文化相遇的方法論：以十七世紀中歐文化相遇為例〉，收入吳梓明、吳小新編，《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》，《宗教與中國社會研究叢書》第 8 冊。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003。

鐘鳴旦，〈勾畫中國的基督教史〉，收入卓新平主編，《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。

Averill, Stephen（韋思諦），吳詰、孫慧敏譯，江政寬校譯，〈中國與「非西方」世界的歷史研究之若干新趨勢〉，《新史學》，11 卷 3 期，2000 年 9 月，臺北。

二、西文論著

Appleby, Joyee, Lynn Hunt and Margaret Jacob. *Telling the Truth about History*. New York: W. W. Norton & Company, 1994; 中譯本：喬伊斯·艾坡比（Joyee Appleby），琳·亨特（Lynn Hunt），瑪格麗特·傑考（Margaret Jacob）著，薛絢譯，《歷史的真相》。臺北：正中書局，1996。

Bal, Mieke, and Norman Bryson. "Semiotics and Art History." *The Art Bulletin* 73:2, June 1991, New York, 174-208.

Bitterli, Urs. *Cultures in Conflict: Encounters between European and Non-European Cultures, 1492-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

臺灣大學學術期刊資料庫

Bryson, Norman, ed. *Calligram: Essays in New Art History from France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Burke, Peter, and R. Po-chia Hsia, eds., *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

De Certeau, Michel. *The Writing of History*. Trans. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.

Chartier, Roger. *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*. Trans. Lydia G. Cochrane. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

Chen, Hui-Hung. "The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography in China." *The Catholic Historical Review* 93:3, July 2007, Washington D.C., 517-552.

Curto, Diogo Ramada. "As Expansões no Oriente." In *O Tempo de Vasco da Gama*. Ed. Diogo Ramada Curto. Lisbon: DIFEL, Difusão Editorial, 1998.

Curto, Diogo Ramada. "The European Expansion during the Early Modern Period: A Research Proposal." Paper presented at the Cursos da Arrábida, Historiography and Empire, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Arrábida, Portugal, September 8-10, 1999.

Dewald, Jonathan. "Roger Chartier and the Fate of Cultural History." *French Historical Studies* 21:2, 1998, Raleigh, NC, 221-240.

Dunch, Ryan. "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity." *History and Theory* 41:3, October 2002, Middletown CT, 301-325.

Gernet, Jacques. *Chine et Christianisme: Action et Réaction*. Paris: Gallimard, 1982; 英譯本為 *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Harris, Steven J. "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge." In *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. Ed. John W. O'Malley, S. J., et al. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Hunt, Lynn, ed. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Kramer, Lloyd S. "Literature, Criticism, and Historical Imagination: The Literary Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra." In Lynn Hunt, *The New Cultural History*.

Mungello, David. "Christianity in China: Introduction." *The Catholic Historical Review* 83:4, October 1997, Washington, D.C., 569-572.

Potts, Alex. "Sign." In *Critical Terms for Art History*. Ed. Robert S. Nelson and Richard Shiff. Chicago: University of Chicago press, 1996.

Schwartz, Stuart B. Introduction to *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern*

臺灣大學學術期刊資料庫

Era. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1994.

Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

Standaert, Nicolas. "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing." *Ching Feng* 34:4, December 1991, Hong Kong, 209-227.

Standaert, Nicolas. "New Trends in the Historiography of Christianity in China." *The Catholic Historical Review* 83:4, October 1997, Washington, D.C., 573-613.

Standaert, Nicolas. "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese." In *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. Ed. John W. O'Malley, S. J., et al. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One (635-1800)*. Leiden: E. J. Brill, 2001.

Standaert, Nicolas. "Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission." In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Ed. Stephen Uhalley, Jr. and Xiaoxin Wu. Armonk, N. Y: M. E. Sharpe, 2001.

Standaert, Nicolas. "Christianity as a Religion in China: Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)." *Cahiers d'Extrême-Asie* (*Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*) 12, 2001, Kyoto, 1-21.

Standaert, Nicolas. "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century." 香港中文大學崇基學院，《宗教與中國社會研究中心專文報告系列》11 期，CSRCS Occasional Paper No. 11, 2002。

Standaert, Nicolas. "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures: Le cas de la Chine au XVIIe siècle." Trans. J. Scheuer, P. Servais and Th. Marres. In *Passeurs de religions entre orient et occident*. Ed. J. Scheuer and P. Servais. Louvain-la-Neuve: Bruylant academia, 2004.

Standaert, Nicolas. "The Construction of a Christian History in China." In *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Monumenta Serica Monograph Series 51. Ed. Xiaoxin Wu. Sankt Augustin / Nettetal: Steyler Verlag, 2005.

Wesseling, Henk. "Overseas History." In *New Perspectives on Historical Writing*. 2nd ed. Ed. Peter Burke. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2001.

Zürcher, Erik. "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative." In *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. David E. Mungello. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.

臺灣大學學術期刊資料庫

New Perspective on the Methodology of Cultural Contacts in the Studies of the Cultural Encounters between China and Europe in the Seventeenth Century

Chen, Hui-hung*

Abstract

Professor Nicolas Standaert's article, entitled "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century," published in 2002, is the most recent methodological analysis of the cultural encounters between China and Europe in western scholarship. The present article discusses Standaert's theories and arguments within the broader methodological evolution of "cultural history," from the perspective of western historiography, and raises some questions for further reflection. There are two purposes for this discussion.

First, various concepts in the theory of cultural contacts, as elaborated by Standaert, are associated with the historiographical tendency to cultural history, and which stirs several issues for cross-cultural studies. Therefore, it is hoped that the present analysis of this article will contribute to the understanding of the significance of cross-cultural studies, which did open up a variety of new perspectives for historical studies. The following issues will be discussed: how anthropology affects cross-cultural studies, how and why the concept of "exchange" has been replaced by one of "interaction," the re-definition of the nature of "texts and context," and so on.

Second, in recent decades, Mainland Chinese scholars have been actively engaged in the study of Christianity in China and the cultural encounters between both sides. Their efforts stirred new thinking in Chinese studies. However, their perspectives were developed within a different context from the western one, thus generating different research results. This article is mainly concerned with the perspectives from western research, but hopes to provide clues as to how to bring the research from the Chinese and western scholars together to a prospective

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

historiography. This article also intends to discuss the above methodological issues, covering the theories of cultural history. It is not written as a review essay alone, and ventures to offer a specific analysis of cross-cultural studies in western scholarship, as starting from Standaert's methodology.

Keywords: Christianity in China, The Jesuits, Post-colonialism, Post-modernism, Interaction, New Cultural History, the Other.

臺灣大學學術期刊資料庫