

# 關於傳教士漢學的幾點思考 ——以卜彌格、比丘林、鮑潤生為例

Reflections on Missionary Sinology: Using Selected Examples of  
Michał Boym, Iakinf Bichurin, Franz Xaver Biallas

顧孝永 (Piotr Adamek) \*

若我們今日檢視不同的學者對「傳教士漢學」這個概念的看法，會發現歧異甚大，有時甚至互相抵觸。有人認為傳教士漢學只限於一個固定的時期（比如說17-18世紀耶穌會的時代），<sup>1</sup>另一些人覺得傳教士漢學也包括其他以前還是以後的時代；<sup>2</sup>有些學者認為傳教士漢學是漢學的一部分，<sup>3</sup>另一些學者認為它屬於傳教學，<sup>4</sup>或基督宗教在華的歷史<sup>5</sup>的一部分。有時候傳教士漢學不被看作漢學，被認為只是漢學之前水平較低的研究。<sup>6</sup>本文嘗試了解不同的學者所理解的「傳教士漢學」是什麼，看這些意見和它們的背景，並且提出我對「傳教士漢學」的思考，嘗試分析出「傳教士漢學」潛在的共同特色。

為了理解「傳教士漢學」，我們在本文中得先看看有些傳教士們的背景和他們在研究中華文化上的貢獻。其實跟中國文化有關係的基督宗教的傳教士們相當多，

分別屬於新教、天主教和東正教不同修會，也分屬不同的時代和國家。礙於篇幅，我選擇了三位來華的傳教士：波蘭的卜彌格，俄羅斯的比丘林，以及德國的鮑潤生，作為本文討論對象。主要因為他們是不同時代的人（明朝、清朝、民國），也是不同的國家的傳教士。一個是東正教，兩位是天主教的神父，之所以沒有新教，是因為我對東正教和天主教更熟悉。本文主要考察他們的背景，他們對傳教與中國文化的態度，還有他們對漢學的貢獻。以他們的例子為基礎，我們來思考傳教士漢學的定義和內容，包括描述它的特色，也確定它的範圍，好讓我們多一點了解傳教士漢學。

## 一、卜彌格

卜彌格 (Michał Boym, 1612-1659) 是 17 世紀的波

\* 作者為德國華裔學志研究所主任。此文為作者 2015 年獲漢學研究中心「外籍學人來臺漢學獎助」研究成果。

1 參閱張西平，《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005），頁 2。

2 黃漢婷，〈歐中相遇的跨文化之理解：17 世紀傳教士與道家／道教之接觸〉，《輔仁外語學報：語言、文學、文化》7（2010），頁 112。

3 「輔仁大學第一屆傳教士漢學國際會議：傳教士對認識中國與臺灣的貢獻」（2014）圓桌論壇 I：「傳教士漢學的過去與現代之延展」。

4 同上註。

5 參閱註 1，前言，頁 5-6。

6 David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu 1989), p. 14.

蘭耶穌會士，是波蘭在華最有名的傳教士與歐洲漢學的開拓者之一。<sup>7</sup>他出生於 1612 年位於波蘭南部 Lwów 城裡的貴族家庭，他跟大部分的波蘭人一樣信天主教。1631 年他加入耶穌會，並在克拉科夫等城市學習神學和自修醫學。<sup>8</sup>他特別渴望去中國傳教（他曾經十三次向他的會長請求前往遠東，這些信函現在在羅馬耶穌會的檔案室）。<sup>9</sup>最後會長批准他的申請，1643 年卜彌格上了船，經過莫三比克和印度，抵達澳門，在那裡開始學中文，且在耶穌會的學校教書。不過很快地，卜彌格被派遣到海南島，工作了三年。關於他在該地的傳教的結果，我們了解十分有限，但是我們知道他在那裡特別對中國植物、中國醫學和地理感興趣，收集了很多資料，自己畫植物，也開始撰寫他的作品。<sup>10</sup>

最有名的著作可能是他的《中國植物誌》（*Flora Sinensis*），<sup>11</sup>於 1656 年在維也納出版。這是西方第一部描述中國植物的作品，<sup>12</sup>裡面有卜彌格畫的植物（也有一些動物）和說明。卜彌格發表他看到的植物，也特別強調這些植物在醫學的用法。他這本書曾經多次再版（1666、1667、1696 在巴黎，1743-1749 在倫敦），出

版之後的一百年內，算是歐洲唯一關於中國植物方面的書。<sup>13</sup>它促進西方漢學在這方面的發展。<sup>14</sup>第二部作品是介紹中國醫學的書《中國醫生》（*Medicus Sinensis*）。<sup>15</sup>卜彌格在書中介紹有些中國的治療方法，比如說診脈。歐洲人那時候不知道這樣的治療方式。<sup>16</sup>此外他也介紹對醫學有幫助的植物。這部書本來要 1652 年出版，因為有些問題，所以在 1682/1686 年以別的书名和作者而出版。<sup>17</sup>第三本書，就是卜彌格編輯的《中國地圖》（*Atlas Sinensis Magni Cathay - Mappa Imperii Sinarum*）。<sup>18</sup>它可能是西方第一部準確描繪中國地圖的著作。<sup>19</sup>全書共有 18 幅彩色的地圖，最大一幅是全中國的地圖，其餘的是分省地圖。書中也有許多文字說明和圖像（人物、植物、動物、建築等等）。可惜卜彌格的地圖沒出版，目前收藏於梵蒂岡的圖書館。<sup>20</sup>

1644 年滿族軍隊進入中國，明朝的皇帝逃到南部。1649 年卜彌格被會長派遣到明朝永曆皇帝的朝廷，幫助那裡的奧地利傳教士（也是數學家、天文學家）瞿紗微（Andreas Wolfgang Koffler, 1603-1651）。瞿紗微後來於 1651 年被滿族殺了。通過他們的工作，南明的宮廷裡不

- 7 關於卜彌格，參閱 Robert Chabrié, *Michel Boym: Jésuite Polonais et la fin des Ming en Chine (1646-1662)* (Paris 1933); Edward Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa 1999); Mikołajczak, Wojciech Aleksander, Monika Miazek (ed.), *Studia Boymiana* (Gniezno 2004)。
- 8 Monika Miazek, "Michał Boym (1612-1659)," in *Mikołajczak - Miazek 2004*, p.12.
- 9 Miazek - Meczynska, Monika, *Indipetae Boymianae. On Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China*, in *Monumenta Serica* 59 (2011), p. 230.
- 10 Edward Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa 1999), p. 71.
- 11 Michael Boym, *Flora Sinensis, fructus floresque Humillime Porrigens* (Vienna 1656)；關於此書請參閱 Monika Miazek, *Flora Sinensis Michała Boyma SI* (Gniezno 2005)。
- 12 Monika Miazek, *Flora Sinensis Michała Boyma SI* (Gniezno 2005), p. 151.
- 13 同註 10，頁 174-175。
- 14 參閱註 12，頁 151-162。
- 15 關於此書請參閱 Edward Kajdański, *Sekrety chińskiej medycyny. Medicus Sinicus Michała Boyma* (Warszawa 2010)。
- 16 Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku* (Warszawa 2006), p. 232.
- 17 Andreas Cleyer, *Specimen Medicinae Sinicae* (Frankfurt 1682); Philippe Couplet, *Clavis Medica* (Nürnberg 1686).
- 18 *Magni Catay, quod olim Serica, et modo Sinarum est Monarchia*，關於《中國地圖》請參閱 Boleslaw Szczesniak, "The Writings of Michael Boym," in *Monumenta Serica* 14 (1949-1955), pp. 65-77; Edward Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa 1999), pp. 159-173.
- 19 Jan Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w (na przykładzie misji jezuickich)* (Kraków 2013), p. 272.
- 20 同註 10，頁 159。

少的人成為基督徒（特別是婦女、兒童、太監，包括王太后、皇太子和明朝有名的宦官龐天壽（Achilles Pang, 1588-1557））。<sup>21</sup> 卜彌格在明朝朝廷不久，王太后和龐天壽即派遣他以明朝大使的身分到歐洲，送信給梵蒂岡的教宗、耶穌會的會長，還有葡萄牙國王（這些信目前在梵蒂岡的圖書館）。<sup>22</sup> 卜彌格在一位中國的基督徒陳安德（鄭安德勒，Andreas Sin）的陪同之下走過了漫長的路，通過印度、波斯、土耳其，1652 年到義大利，沿路上卜彌格也繼續記錄他對地理、植物和動物的觀察。在歐洲卜彌格晉見教宗，轉交南明皇帝的信件，也收到教宗的回信，不過當時教宗無法提供協助。所以，1656 年卜彌格跟幾位其他的耶穌會士（包括柏應理 Phillippe Couplet, 1623-1693）啟程返回中國。到印度以後因為傳聞明朝皇帝在廣西，所以他就嘗試從越南到那裡，不過 1659 年他在中國的邊境病逝。<sup>23</sup> 此後不久，1661 年明朝的皇帝也流亡緬甸，於 1662 年被殺。

卜彌格其他未出版的手稿現在在羅馬的檔案室。<sup>24</sup> 部分手稿被他的好朋友，德國的耶穌會士基歇爾（Athanasius Kircher, 1602-1680）收錄在他出版於 1667 年的《中國圖說》（*China Illustrata*）<sup>25</sup> 一書。按照法國的漢學家高第（Henri Cordier, 1849-1925）的看法：「卜彌格和衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）的資料成為這本書的基礎」。此書所依據卜彌格所提供的資料是：歐洲第一個出版的漢語—拉丁語詞典，有些關於中國歷史、地理和文化的知識，植物、動物、人物的圖片，還

有大秦景教流行中國碑的文字和翻譯<sup>26</sup>（1648 年卜彌格赴長安複製這個有名的碑文，證明基督宗教在唐朝傳入中國）。《中國圖說》裡的圖片如果有簽署「一位耶穌會士」這些字，就是指卜彌格。<sup>27</sup>

以下，讓我們對卜彌格這位傳教士和學者做個小結：

1. 他非常願意去中國傳教，2. 他被天主教教會派遣，3. 他在歐洲學習醫學等學術，4. 來中國之前他不會漢語，也差不多不了解中國文化，5. 關於他的傳教工作我們不太清楚，6. 他在中國收集了不少植物學、醫學和地理方面的資料，7. 然後在歐洲出版。

卜彌格是不是漢學家？他的學術基礎和方法跟兩百年以後的專業漢學家相比，當然沒有那麼深入。但是如同那時代的耶穌會士一樣，他是歐洲漢學重要的開拓者。按照 Szczęśniak 教授的說法：卜彌格是第一個為耶穌會學術工作開啟一個新的方向的人，把中國介紹到歐洲。以前學界關注的重點通常是耶穌會介紹西方的科學到中國。而卜彌格的情況是相反的：他把中國科學介紹到歐洲去。他是中國和西方文化之間的橋樑。

## 二、比丘林

第二個傳教士比丘林（Никита Яковлевич Бичурин, Nikita Yakovlevich Bichurin 或 Иакинф, Iakinf, 1777-1853）跟卜彌格有些差別。<sup>28</sup> 他是 19 世紀東正教的神父（修士大司祭），也算是俄羅斯漢學的創立者，他「建

21 Jan Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w (na przykładzie misji jezuickich)* (Kraków 2013), pp. 261-262; Edward Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa 1999), pp. 83-86.

22 同註 10，頁 95。

23 同註 8，頁 12-13。

24 *Bibliografia Boymiana*, in Mikołajczak – Miazek 2004, pp. 25-30.

25 Athanasius Kircher, *China Monumentis, Qua Sacris quā Profanis, Nec non variis Naturæ & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis Illustrata* (Amsterdam 1667).

26 同註 10，頁 193-206。

27 Athanasius Kircher, *China Monumentis, Qua Sacris quā Profanis, Nec non variis Naturæ & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis Illustrata* (Amsterdam 1667), p. 112-113; Edward Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka* (Warszawa 1999), pp. 199-200.

28 關於比丘林請參閱 Tihvinskij, S. L. – G.N. Peskova, “Vydaŭščijsja russkij kitaevod o. Iakinf (Bičurin),” in *Istoriā Rossijskoj Duhovnoj Missii*

立了俄羅斯人對中國文化研究的傳統」。<sup>29</sup> 比丘林在 1777 年出生於阿古烈沃 (Акулево, Akulevo)，此地位於俄羅斯歐洲的部分。他曾在喀山 (Казань, Kazan) 神學院讀神學，1800 年任修士大司祭，之後在西伯利亞的伊爾庫茨克 (Иркутск, Irkutsk) 教書。比丘林當修士的原因很特殊。因為他和親戚同時愛上一位女孩，為了避免衝突，兩人決定由女孩作選擇，誰落選就得當修士。比丘林輸了，當了修士，因此有充裕的時間作漢學研究。<sup>30</sup>

比丘林從沒想過要去中國。他因為在伊爾庫茨克神學院發生了一些衝突，1806 年被懲罰流放到托博爾斯克 (Тобольск, Tobolsk) 修道院，<sup>31</sup> 在那裡他對西伯利亞和中國文化開始感興趣，也可能學一點漢語。1807 年東正教北京傳教團需要新的傳教士，聖彼得堡東正教會安排阿波羅斯 (Аполлос, Apollos) 神父去北京，可惜他在路上通過西伯利亞時，突然不去了。因此改派比丘林前往中國，<sup>32</sup> 他本人也很樂意，就這樣以「傳教士」的身分在北京待了十四年 (1807-1821)。

雖然我們稱比丘林為「傳教士」(missionary)，但必須注意當時 (18-19 世紀) 東正教傳教士 (就是東正

教北京傳教團<sup>33</sup>) 的幾點特色：1. 東正教的傳教士們那時候不傳教。他們的工作是對阿爾巴津人 (Албазинцы, Albazians) 作牧靈工作 (就是 1685 年戰爭後從俄羅斯來到北京的人和他們的後裔)。<sup>34</sup> 直到 19 世紀中為止，俄羅斯人並未對中國人傳教；2. 他們被派遣到中國重要的目的是為了俄羅斯的政治、外交和商業的利益；3. 被派遣到北京的「傳教士們」不只有神父，也常常有教友、學者、藝術家、醫生和學生。他們學習中文，想瞭解中國文化；4. 還有一個特色是，東正教的傳教士們在居留中國約十年之後就返回俄羅斯，有些傳教士會運用他們的經驗和資料繼續研究中國文化。

比丘林在中國停留了十四年。漢學家多會強調他那時候研究中國經典、中國歷史和宗教，收集了很多資料 (他回俄羅斯帶著 8,000 公斤的書)，<sup>35</sup> 好為他以後的作品做準備。教會的人則批評他完全不管他的“mission”，他的牧靈工作。<sup>36</sup> 有些人說他雖然是好學者，卻是壞神父。<sup>37</sup> 比丘林好像比較注意研究，忽視了行政和牧靈工作。1821 年，他返回俄羅斯以後先被懲罰流放到瓦拉姆 (Валаам, Valaam) 修道院。<sup>38</sup> 1826 年被釋放後成為俄羅斯外交部亞洲司的通譯，<sup>39</sup> 住在聖彼得堡 27

v Kitae (Moscow 1997), pp. 165-196; Hartmut Walravens (ed.), *Iakinf Bičurin. Russischer Mönch und Sinologe* (Berlin 1988); Mäsnikov, V. S. – I. F. Popova, “Vklad o. Iakinf v mirovuū sinologiū,” in *Vestnik RAN* 72/2002, pp. 1099-1106。

29 Alexandre Kim, “The life and works of Bichurin,” in *Acta Orientalia* 66/2 (2013), p. 163.

30 N. S. Moller, “Iakinf Bičurin v dalekih vospominaniāh ego vnučki,” in *Russkaā starina* 59 (1888), p. 276.

31 Tihvinskij, S.L. – G.N. Peskova, “Vydaūščijsā russkij kitaevd o. Iakinf (Bičurin),” in *Istoriā Rossijskoj Duhovnoj Missii v Kitae* (Moscow 1997), p. 168.

32 V. S. Mäsnikov – I. F. Popova, “Vklad o. Iakinf v mirovuū sinologiū,” in *Vestnik RAN* 72/2002, p. 1100.

33 關於東正教北京傳教團請參閱 Nikolaj Adoratskij, *Pravoslavnaā missiā v Kitae za 200 let ee suščestvovaniā*. Vol. I-II (Kazan 1887); Nikolaj Adoratskij, “Istoriā Pekinskoj Duhovnoj Missii v pervyj period ee deatel’nosti (1685-1745),” in *Istoriā Rossijskoj Duhovnoj Missii v Kitae* (Moscow 1997), pp.14-164; Nikolaj Adoratskij, 《東正教在華兩百年史》(廣州：廣東人民出版社，2007)；Alexander Lomanov, “Rossijskaā duhovnaā missiā v Kitae,” in *Duhovnaā kultura Kitaā. Encyklopediā* (Moscow 2007), pp. 332-352; Kevin Baker, *A History of the Orthodox Church in China, Korea and Japan* (Leviston 2006)。

34 Jeremias Norman, “Eastern Christianity in China,” in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (Malden 2007), p. 280.

35 同註 31，頁 178。

36 Alexander Lomanov, “Russian orthodox Church,” in *Handbook of Christianity*, Vol. 2 (Leiden-Boston 2010), p. 194.

37 同註 29。

38 同註 36。

39 同註 31，頁 180。

年，繼續他對中國的研究。比丘林一生總計出版了七十多部與中國歷史、地理和宗教有關的書，<sup>40</sup> 大部分就是在聖彼得堡寫的，包括《蒙古注釋》、《西藏描述》、《準噶爾和東土耳其斯坦》、《中國文法》、《中國，人口，風速和教育》、《滿族史》和《古代中亞地區人口的紀錄》。聖彼得堡檔案室也有他不少的（100 部左右）未出版的手稿。<sup>41</sup> 這些作品之後成為俄羅斯東方學的基礎。

比丘林是第一個開始以系統的方式，奠立在一手文獻的基礎上研究中國歷史的俄羅斯學者。按照米亞斯尼科夫（Мясников, Mäsnikov）的看法，比丘林的方式是：「首先準確的翻譯一手文獻，其次蒐集豐富的史實資料，同時運用深厚的歷史方法來進行文本分析」。<sup>42</sup> 比丘林翻譯了中國很多重要的經典著作，包括《四書》，<sup>43</sup> 還有大部頭的《資治通鑑綱目》（8384 頁）完整譯本。<sup>44</sup> 不過他的《四書》翻譯到現在沒出版。為了尋找合適的詞彙來翻譯中文的概念，他也編纂了漢俄詞典、漢語拉丁語詞典，還有滿族語漢語俄語詞典。<sup>45</sup> 比丘林對俄羅斯人瞭解中國文化的知識影響非常大，他也激發了俄羅斯學者對中國研究的興趣。按照巴爾托勒特（Бартольд, Bartold）的意見，在比丘林的時代，俄羅斯漢學超越西方漢學。<sup>46</sup>

讓我們對比丘林作個小結：1. 他去中國是比較偶然的；2. 他被東正教會派遣到中國；3. 去中國之前他對中國文化瞭解不多；4. 他不做傳教工作，也不太參與牧靈工作；5. 但是他在中國努力的收集資料、翻譯中國的文獻；6. 回俄羅斯以後他出版了 70 多部有關中國文化的書

籍；7. 他用學術的、系統的方式，以一手文獻為基礎進行研究；8. 他是俄羅斯漢學研究的先驅，他也被稱為俄羅斯漢學之父。

### 三、鮑潤生

第三位是 20 世紀初期的德國傳教士鮑潤生（Franz Xaver Biallas, 1878-1936）。他是天主教聖言會的神父、聖言會在華重要的會士，也是聖言會第一個漢學家，同時也是北平輔仁大學重要的創建者。鮑潤生 1878 年出生在 Schwirz（是西里西亞地區，那時候在德國）的一個貧窮的農民家庭。15 歲就讀於住家附近 Nysa 聖言會辦的中學，畢業後前往維也納就讀神學。1905 年成為神父，他因為聰明，有語言天賦（他會德語、英語、法語、荷蘭語、波蘭語），被會長安排去中國傳教（雖然他自己比較希望去非洲，開始的時候對中國不太感興趣）。<sup>47</sup>

聖言會這個修會於 1875 年在荷蘭創立，不久之後，1879 年，第一批神父奉派前往國外傳教，他們去的第一個國家就是中國，從此之後，聖言會跟中國有很密切的關係。<sup>48</sup> 聖言會一開始也強調傳教和學術工作的聯繫，1906 年在維也納創立了後來相當知名的人類學雜誌和研究所 *Anthropos*（著名的人類學家 Wilhelm Schmidt 神父擔任所長）。<sup>49</sup> 鮑潤生也跟這個研究所有聯繫。<sup>50</sup> 雖然鮑潤生被安排去中國，但是他並未立刻前

40 同註 32，頁 1099。

41 Hartmut Walravens (ed.), *Iakinf Bičurin. Russischer Mönch und Sinologe* (Berlin 1988); S. A. Koshin, “Über die unveröffentlichten Arbeiten des Hyazinth Bitschurin,” in *Monumenta Serica* 3 (1938), pp. 628-644；同註 35，頁 1099。

42 同註 32，頁 1099。

43 S. A. Koshin, “Über die unveröffentlichten Arbeiten des Hyazinth Bitschurin,” in *Monumenta Serica* 3 (1938), p. 631.

44 同註 32，頁 1103，Fn. 12。

45 S. A. Koshin, “Über die unveröffentlichten Arbeiten des Hyazinth Bitschurin,” in *Monumenta Serica* 3 (1938), pp. 631, 635.

46 N. Ā. Hohlov, “Bičurin i ego trudy po cinskom Kitae,” in N. Ā. Bičurin, *Statističeskoe opisanie Kitajskoj imperii* (Moscow 2002), p. 29.

47 關於鮑潤生請參閱 Miroslav Kollar, *Ein Leben im Konflikt: Franz Xaver Biallas SVD (1878-1936). Chinamissionar und Sinologe im Licht seiner Korrespondenz* (Nettetal 2011), pp. 12, 27-28, 35, 435。

48 關於聖言會在中國請參閱 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol. I-VI (Sankt Augustin 1983-1991)。

49 參閱 [www.anthropos.eu](http://www.anthropos.eu)。

50 同註 47，頁 39、439-440。

往。1910年，他先前往在柏林大學開始讀漢學，然後在德國的萊比錫（Leipzig）大學和法國的巴黎大學繼續深造。他的教授是當時有名的漢學家：高延（Jan J. M. de Groot, 1854-1921）、佛爾克（Alfred Forke, 1867-1944）、孔好迪（August Conrady, 1864-1925）、沙畹（Édouard Chavannes, 1865-1918），以及伯希和（Paul Pelliot, 1878-1945）。除了中國文化，鮑潤生還學習人類學（民族學）和梵語。此時，歐洲爆發了第一次世界大戰，他除了讀書以外也為士兵和俘虜做牧靈工作。<sup>51</sup>1918年畢業，取得漢學博士，以關於中國詩人屈原的題目完成了博士論文。<sup>52</sup>1922年，他終於抵達中國山東（兗州，青島）。當地的韓甯鎬主教（Augustin Henninghaus, 1862-1939）和聖言會的會長安排他開始進行漢學研究工作。

在中國的頭幾年對鮑潤生而言較為辛苦，他做了不少的牧靈工作，也時常生病，身旁也沒有人協助他做漢學方面的研究。他繼續研究屈原，還有孔子和曲阜，也有很多計劃：包括出版雜誌，研究學習中國語言、歷史和文化。只是，學術環境對他不利：時間有限，經費不足，會長不斷批評他工作懈怠。<sup>53</sup>最後他搬到上海，在那裡繼續研究工作。1933年，聖言會開始主持北平輔仁大學的校務。<sup>54</sup>這個中國唯一的天主教大學本來於1925年由美國的本篤會建立，之後因為人力和經費的短缺，把校務移交給了聖言會。輔仁大學吸引不少有名的中國和西方學者，如大學校長陳垣和馬相伯。鮑潤生則被安排在輔仁大學繼續研究工作。從1933年起，鮑潤生在輔仁大學開始了撰述最為豐富的幾年，他擔任社會學和

歷史學的教授，教書、作研究、寫文章，還有與陳垣校長一起安排輔仁大學學術方面發展的方向。<sup>55</sup>他們兩位在1935年共同創辦了一份新的漢學期刊《華裔學志》（*Monumenta Serica-Journal of Oriental Studies*），<sup>56</sup>鼓勵了不少的學者合作，支援期刊、作研究、寫論文、參加編輯工作。他們希望以期刊為主軸，慢慢建立一個華裔學志研究所，讓不同的中國和西方的學者一起研究中西文化的聯繫，一起從事出版和翻譯工作，互相支援。很可惜鮑潤生只見到了第一期的《華裔學志》發刊。1936年，他在輔仁大學的醫學實驗室感染了傷寒，兩個星期以後就去世了。<sup>57</sup>不過，他所創立的期刊和研究所到現在仍然繼續他的使命，戮力推動漢學和文化交流的研究。

在此我們對鮑潤生作個小結：1. 起初中國不是他的夢想；2. 因為修會的派遣，他去了中國；3. 去中國之前他在大學接受了全方位的漢學方面的教育，獲得博士學位；4. 在中國他同時做牧靈、教書和研究工作；5. 終身未曾返回歐洲，在中國58歲即去世了。觀看鮑潤生的生命，我們看到了有些和漢學有關係的傳教士們內在的衝突：一方面他們要認真地研究他們感興趣的中國文化，做漢學研究；另一方面他們也得做傳教牧靈工作，他們覺得這相當地重要，同時也是會長的要求。

#### 四、傳教士與漢學

讓我們從以上三位傳教士的例子，嘗試思考傳教士漢學的相關問題。「傳教士漢學」這個概念應該是比較新的，但是對傳教士的漢學研究早已經非常豐富：在臺

51 同註 47，頁 41-54、64-69。

52 K'üh Yüans "Fahrt in die Ferne"（博士論文，萊比錫大學，1918）。

53 同註 47，頁 95-103。

54 關於輔仁大學請參閱 John Shujie Chen, *The Rise and Fall of Fu Ren University, Beijing: Catholic Higher Education in China* (New York - London 2004)；柯博識（Jac Kuepers），《私立北京輔仁大學 1925-1950：理念、歷程、教員》（臺北縣：輔仁大學出版社，2007）。

55 同註 47，頁 120-125。

56 關於華裔學志請參閱 Cordula Gumbrecht, *Die Monumenta Serica - eine sinologische Zeitschrift und ihre Redaktionsbibliothek in ihrer Pekingener Zeit (1935-1945)* (Köln 1994). [www.monumenta-serica.de](http://www.monumenta-serica.de).

57 同註 47，頁 125-135。

灣、大陸、歐洲、美國已經有很多關於傳教士們的一手、二手（可能也有三手）文獻的研究。<sup>58</sup>「傳教士漢學」這個概念應該是 2005 年張西平教授第一次在他的專書「傳教士漢學研究」<sup>59</sup>裡提出來（雖然以前也有學者用過這個詞）。<sup>60</sup>從 80 年代開始，特別是大陸學者對在華的傳教士開始有了新的看法。<sup>61</sup>有些學者最近也討論這個概念，並且加上更多與基督宗教和中國文化有關的主題。<sup>62</sup>今日我們可以觀察到，傳教士漢學慢慢成為一個研究方向以及研究領域。2014 年國家圖書館漢學研究中心與華裔學志在輔仁大學舉辦了關於傳教士漢學的會議，參加的人包括鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、費樂仁（Lauren Pfister）和潘鳳娟等學者。我在下面使用了此會議的演講和討論、<sup>63</sup>張西平的書，<sup>64</sup>以及其他相關的文章<sup>65</sup>作為後續思考的參考文獻。

為了了解「傳教士漢學」（missionary sinology），以及學者對它不同的想法，讓我們先簡單且個別的看「傳教士」（missionary）和「漢學」（sinology）兩個詞：所謂「傳教士」，還有「漢學」是什麼。「傳教士」

（missionary）這個概念看起來簡單。我最近問一位教授她對傳教士概念的聯想，她馬上開玩笑的說：外國人，男性，神父或牧師。的確，聽到「傳教士」這三個字，我們馬上會想到標準的利瑪竇、卜彌格這些人。如果我們看詞典，概念更廣，就是「傳布宗教教義的人」，<sup>66</sup>或「被派遣的（特別是為了傳教而派遣的）人」（a person sent on the mission, esp. on a religious mission）。<sup>67</sup>這樣的傳教士不一定只傳基督宗教（也有佛教或伊斯蘭教的傳教士們<sup>68</sup>）。來華的基督宗教的傳教士，除了外國的，男的，神父們，也有女人（比如說修女，有些女牧師，如「漢學水平很高的」斐女士（Lidya Mary Fay, 1804-1878），<sup>69</sup>也有來華傳教的教友（特別是新教徒<sup>70</sup>）。而且不只有外國人，也有中國的傳教士們，對他們的同胞傳教。還有，因為西方的“mission”這個字，意思不只是「傳教」，而且也是「使命」，也是「代表團」，<sup>71</sup>所以有時候我們的中文翻譯並不清楚。比如說東正教在北京的“mission”初期的 150 年（包括比丘林的時代）跟傳教沒關係，僅是教會的代表團，19 世紀中以後才開

58 如果我們檢視有些臺灣最近的對傳教士和漢學的研究，比如說有：1. 黃一農研究傳教士對明朝歷史的影響；2. 李爽學研究明清宗教文學，傳教士（如高一志）翻譯的作品；3. 潘鳳娟研究對儒家經典的翻譯；4. 張省卿對傳教士和中國藝術的研究（包括卜彌格）；5. 黃漢婷對傳教士和道家的研究；6. 研究天主教傳教士們的古偉瀛等學者。

59 同註 1。

60 參閱 Laurence G. Thompson, “Sinology and the China Society,” in *Journal of the China Society* 1 (1961), p. 5.

61 同註 1，前言，頁 5。

62 參閱註 2，頁 111-112。

63 參閱 *Contribution of Missionary Sinology* 2014；圓桌論壇 2014。

64 同註 1。

65 如 He Ying（何寅）、Xu Guanghua（許光華）主編，《國外漢學史》（上海，2000）；Lauren F. Pfister, “China’s Missionary-Scholars,” in *Handbook of Christianity*, Vol. 2 (Leiden-Boston 2010)。

66 《重編國語辭典修訂本》，中華民國教育部（<http://dict.revised.moe.edu.tw>）；《現代漢語辭典》（香港 2005），頁 177。

67 *Webster New World College Dictionary* (Neufeldt 1997), p. 868.

68 參閱 Linda Learman, *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization* (2005)；Larry Poston, *Islamic Da’wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* (New York- Oxford 1992)。

69 Xu Yuhua, Edward, *The Protestant Episcopal China Mission and Chinese Society*, in Wickeri, Philip L. (ed.), *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China* (Hong Kong 2015), p. 26-27; Lin Mei-mei, *The Episcopalian Women Missionaries in Nineteenth-Century China: What Did Race, Gender and Class Mean to Their Work*, in: *Dong Hwa Journal of Humanistic Studies* 3 (2001), p. 151-154.

70 B. C. Atterbury, “Lay Missionaries in China,” in *Missionary Review of the World* 6 (1889), pp. 435-439.

71 參閱 *Webster’s New World Dictionary of the American Language* (Cleveland-New York 1962), p. 943。

始傳教。不過我們仍然習慣稱呼他們傳教士。

若檢視「漢學」(sinology)這個詞的意思則更為複雜。許多學者常常討論，<sup>72</sup>我們只要簡單的看一下就會發現：漢學此詞在漢學家之間並沒有統一的概念。有些（特別是歐洲的）學者覺得「漢學」就是 sinology，而 sinology 就是所有的人對中國歷史、文化、藝術等研究。<sup>73</sup>有些（特別是在中國的）學者說只有國外學者（還是只有西方學者）對中國的研究才是真正的漢學（也叫「國外、國際、海外漢學」）。因為他們要強調外國人的「思維方式，看問題的出發點，視角以及結論跟中國學者的研究（也叫「國學」）不甚相同」。<sup>74</sup>那日本、韓國、越南學者研究中國算不算是漢學家，則不太清楚。還有在歐洲或美國出生的華裔或者長時間在美國使用「外國人的思維方式」進行研究教書的華人算漢學家嗎？<sup>75</sup>也有研究西方人如何研究中華文化的華人被稱為「漢學家」。西方的“sinology”（漢學）也有不同的意思：傳統的從 19 世紀來的概念是以語言學的方法為基礎，用中文文獻對中國文化進行研究（語言、歷史方面的研究）。<sup>76</sup>從這個概念來看，描述中國植物的卜彌格跟“sinology”關係不大。現在在歐洲“sinology”常常也描述廣泛的對中國文化的研究。<sup>77</sup>美國反而更強調“Chinese Studies”這個概念，通常沒有「漢學系」，而是在各個研究領域中增加中國的專題（歷史系有中國歷史，藝術系有中國藝術等等）。<sup>78</sup>

## 五、傳教士漢學的特色

前述所有這些多元的、正在發展的想法和定義的衝突也進入「傳教士漢學」(missionary sinology)的討論當中。研究這方面相關題目的學者都提出傳教士們對中國與西方文化接觸，還有對傳遞知識與思想的貢獻，但是對「傳教士漢學」的範圍和定義有不同的理解。簡單的看學者對傳教士漢學的看法我們可以區分幾個方面：

第一：討論傳教士漢學的時間斷代。有些學者覺得傳教士漢學跟一個時代有關。因為最有名且最明顯的就是 16 世紀末到 18 世紀的（特別是耶穌會的利瑪竇、卜彌格等）傳教士們，所以張西平等學者覺得「傳教士漢學」的時代就是這 200 年的時間。<sup>79</sup>這樣的「傳教士漢學」概念就不包括很多其他的傳教士們（如比丘林、或鮑潤生），因此，有些學者提出應該延長傳教士漢學的時代，包括 16 世紀之前的方濟會的（可能也包括景教的）傳教士們對了解中國的貢獻，<sup>80</sup>或者 18 世紀以後的傳教士們，如新教的翻譯經典的理雅各（James Legge, 1815-1897），天主教的顧賽芬（Seraphin Couvreur, 1835-1919），或東正教的比丘林。張西平雖然把傳教士漢學的時代限於 16 到 18 世紀，卻還是強調 19 世紀傳教士漢學的發展，他認為雖然在歐洲以「專業漢學」為主，但是在中國「傳教士漢學」是最重要的。<sup>81</sup>因此，有些學者嘗試為 19-20 世紀研究中國文化的傳教士們賦予

72 參閱 Schmidt-Glintzer, Helwig, *Sinologie und das Interesse an China* (Mainz-Stuttgart 2007); He Ying (何寅)、Xu Guanghua (許光華) 主編，《國外漢學史》。

73 *A New Century Chinese-English Dictionary* (Beijing 2004), p. 631.

74 He Ying (何寅)、Xu Guanghua (許光華) 主編，《國外漢學史》，頁 1, cf. also Cihai 1999, p. 635：外國人稱中國學術為漢學，稱外國人研究中國學術的人為漢學家。

75 圓桌論壇 2014（鍾鳴旦）。

76 Herbert Franke, *Sinologie* (Bern 1953), p. 9.

77 參閱“Sinology – the study of Chinese language, literature, art, customs, etc” *Webster's New World Dictionary of the American Language* (Cleveland - New York 1962), p. 1362。

78 同註 75。

79 同註 1，前言，頁 2；另參閱張西平 2013，頁 390。

80 同註 2。

81 同註 1，前言，頁 2。

新的稱呼，如「傳教士學者」（missionary scholar<sup>82</sup>）或「牧師漢學家」（preacher scholar<sup>83</sup>）。這些學者覺得這樣能更清楚表達傳教士們在不同地點有不同的身分（如比丘林：他在中國做「傳教士」，以後回俄羅斯做「學者」）。其他學者例如德國的顧彬則認為漢學不需要區分時代（如特別區分出「傳教士漢學的時代」），漢學就是漢學。<sup>84</sup> 他的說法有其深意，因為實際上差不多每個中國和西方交流的時代皆有傳教士，他們當中也有些進行中國文化相關的研究，而每一個時代的「傳教士漢學」具備了殊異的方式與特色，例如 13 世紀的柏郎嘉賓（Giovanni da Pian del Carpine, 1180-1252）撰寫遊記，卜彌格收集藥草的資料，比丘林翻譯經典，鮑潤生創辦期刊等。就我的看法，傳教士漢學這個概念的確一如顧彬所做的評論，不可僅被侷限在某個時代。

第二：學者討論傳教士漢學的水平是否比「真正的漢學」差。<sup>85</sup> 有兩個原因：1. 有學者比較耶穌會的 17 世紀的「傳教士漢學」跟以後的 19 世紀的「專業漢學」（學院漢學）。他們認為 19 世紀的學術水平還有學術方法當然比 17 世紀的較為發達，這些學者強調「專業漢學」才是真正的漢學，說「漢學」在 19 世紀才真的開始，<sup>86</sup> 並且把耶穌會的傳教士漢學叫“proto-sinology”（初步漢學）。<sup>87</sup> 這樣的看法是基於既定的漢學概念。若如此討論的話，利瑪竇、卜彌格則不屬於漢學，而屬於「初步

漢學」，也就是「傳教士漢學」。但是，如果我們對「漢學」用更廣的看法，把它看作對中國文化的研究，這樣每一個時代有它的「漢學」。或者可更進一步說：每一個時代有它的「傳教士漢學」以及它不同的學術水平。

2. 第二個貶低「傳教士漢學」水平的原因是，有些學者認為所有的傳教士漢學帶有偏見，因為傳教士們以自己的宗教（就是基督宗教）為基礎來看待中國文化。這些學者批評這樣的漢學研究是不成熟的，不客觀的。<sup>88</sup> 的確，我們或許可以批評有些傳教士們的「研究基礎」，像白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）這樣的索隱派（想在中國經典裡找到聖經的故事和人物）。<sup>89</sup> 還有每一個傳教士當然也是他時代的兒子，有自己的背景，自己的先入為主的看法。不過根據張西平的說法，不只是傳教士們，而且所有的西方的漢學家有自己的「理論框架」<sup>90</sup>（按照東方學家薩伊德的看法，西方的東方學全部是歐洲中心主義）。<sup>91</sup> 所以，有先入為主的觀點，並不是只有傳教士，每個研究中國文化的人（包括研究中國文化的華人），也有其背景和理論框架。儘管如此，我們同時也應看到他的貢獻。

第三：學者對傳教士漢學的人物範圍的討論。因為傳教士們很多，很不同。只要看看我們提出來例子的就足夠了：波蘭的卜彌格是植物學家、皇帝的大使；東正教的比丘林是俄羅斯漢學之父；德國的鮑潤生是大學教

82 圓桌論壇 2014（費樂仁）；Lauren F. Pfister, “China’s Missionary-Scholars,” in *Handbook of Christianity*, Vol. 2 (Leiden-Boston 2010), pp. 742-758。

83 圓桌論壇 2014（楊富雷）。

84 此說法由顧彬於「輔仁大學第一屆天主教國際學術研討會——理性與信仰的跨領域對話」的第六場專題：東方與西方的相遇中提出。主要為對黃漢嫻之發表論文〈跨文化的交談——16、17 世紀的傳教士漢學與其對道家的容受〉的回應。提出時間為 2009. 5. 2。

85 同註 1，前言，頁 2。

86 Lauren F. Pfister, “China’s Missionary-Scholars,” in *Handbook of Christianity*, Vol. 2 (Leiden-Boston 2010), p. 742；John Y. H. Yieh, “The Bible in China: Interpretations and consequences,” in *Handbook of Christianity*, Vol. 2 (Leiden-Boston 2010), p. 893。

87 David E. Mungello, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology* (Honolulu 1989), p. 14；圓桌論壇 2014（費樂仁）。

88 參閱註 1，前言，頁 2。

89 Arnold H. Rowbotham, “The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought,” in *Journal of the History of Ideas* 17 (1956) 4, pp. 471-485。

90 同註 1，前言，頁 2。

91 Edward Said, *Orientalism* (New York 1978), esp. pp. 97-98, 108。

授，期刊的主編。我們可以看到他們很不一樣，每一個傳教士，包括研究中國文化的傳教士，都有自己的特色：有天主教的、新教的、東正教的、景教的；有意大利的、法國的、俄羅斯的、美國的；有些是漢學博士畢業的（如鮑潤生），有些在中國才學華語（如卜彌格）；有些傳教士們對傳教工作很積極，有些（如比丘林）則不感興趣；有些一邊傳教一邊收集關於中國文化的相關資料。有些通過教書而傳教；有些在中國教書（如鮑潤生），有些回到西方才做教授。<sup>92</sup> 有些非常願意去中國，有些因為被派遣而去。因為有這麼多不同的情況，所以有些學者，就只把傳教士漢學的範圍限於對西方神父或牧師的研究，還是把傳教士們分別為「第一層傳教士」（神父）和「第二層傳教士」（幫助他們的教友）（primary and secondary missionaries）。<sup>93</sup> 有趣的是，學者論及傳教士漢學也包括沒去中國，在歐洲宣傳有關中國文化知識的耶穌會士，如基歇爾（Athanasius Kircher, 1602-1680）或杜赫德（Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743）。<sup>94</sup>

看這些學者對傳教士漢學諸多的看法，我們可以問他們對「傳教士漢學」不同的定義有沒有一個「分母」，一個共同的特色，以及它在漢學裡面的特色。如果它的特色不在一個時代，或水平，那麼應該在哪裡？張西平提出傳教士漢學對歐洲漢學和歐洲文化，還有傳教士們對中國社會發展的影響（包括出版雜誌，大學教育，語言研究），認為傳教士漢學的特色是它是兩個文化相遇的地方（他強調傳教士們跟很多專業漢學家不同的地方在於傳教士們長時間留在中國）。<sup>95</sup> 鐘鳴旦的看法是，因為傳教士漢學是很多元的，所以對邊緣的研究可以成為傳教士漢學的特色，也就是一般漢學看不到的題目，小人物的主體。有些學者覺得傳教士漢學的研究方法，

跟一般漢學的方法不一樣，可以成為它的特色。別的學者（如鐘鳴旦）認為漢學和傳教士漢學方法並無差別。還有學者（如楊富雷，Fredrik Fallman）提出傳教士漢學特殊的使命（因為傳教士不只是學術家而且是有使命的人），他認為傳教士漢學在漢學之內的特点是超越一般的研究，而通過漢學研究更深的了解人類。<sup>96</sup>

我個人認為，傳教士漢學最重要的特色是：它是由宗教所推動的，被基督宗教的教會所推動的漢學，所以我們可以特別思考宗教（天主教，東正教，新教）對研究中國文化的作用或貢獻。可能就像我們討論德國或法國的漢學一樣。按照王德華（Artur Wardęga）博士所言：「教會派遣它最好的人，跟中國對話。」<sup>97</sup> 卜彌格、比丘林、鮑潤生和別的傳教士們是被教會派遣的，以教會的名義前往中國，研究中國文化，這樣才會成功。這樣，各式各樣與傳教士漢學有關的題目會有一個共同點（不限於時代或水平）。這樣我們也會在傳教士漢學裡包括這些沒來中國，但是在歐洲以教會的名字而研究中華文化與出版書籍的耶穌會士，就像是杜赫德或者基歇爾。他們都跟傳教士漢學有聯繫。這樣的「傳教士漢學」當然就是漢學，不是教會歷史或傳教學的一部分，雖然有些主題是類似的。傳教士漢學的基礎跟漢學的共同目標是：研究了解中國文化。漢學的標準和方法也是傳教士漢學的，而傳教士漢學的研究結果也必須被漢學界所檢視。<sup>98</sup> 傳教士漢學的範圍，它的發展空間和研究方向浩瀚無垠，包括整理傳教士漢學文獻目錄、傳教士拉丁文一手文獻研究、研究傳教士怎麼理解中國文化與中國經典、中國人對傳教士文獻的接受、傳教士的文學與受到傳教士影響的文學、口述歷史、傳教士與靈修，以及傳教士與臺灣等等。<sup>99</sup> 研究這個被基督宗教的教會所推動的漢學，事實上尚有很大發展空間。

92 參閱圓桌論壇 2014（費樂仁）。

93 此概念由黃漢婷提出，但尚未於著作中發表。

94 同註 2，頁 127-128。

95 同註 1，前言，頁 4。

96 圓桌論壇 2014（鍾鳴旦、楊富雷）。

97 Artur Wardęga, "Jezuici w Makau - pierwsi europejscy sinolodzy," in <http://wyborcza.pl> (25.12. 2014).

98 圓桌論壇 2014（鍾鳴旦）。

99 *Contribution of Missionary Sinology* 2014, p. 3.