

【美】司徒琳 主编  
赵世瑜译  
赵世瑜、杜正贞 审校

# 世界时间与东亚时间中的明清变迁

上卷

生活·读书·新知 三联书店

## 国家清史编纂委员会出版委员会

(按姓氏笔画排序)

马大正 于沛 朱诚如  
成崇德 李文海 陈桦  
邹爱莲 孟超 徐兆仁  
戴逸

## 编译丛刊编委会

主编 于沛

委员 (按姓氏笔画排序)

〔美〕孔飞力 王大庆 王江

王晓秋 〔法〕巴斯蒂夫人

〔德〕达素彬 〔俄〕米亚斯尼科夫

朱政惠 刘东 张西平

〔英〕吴芳思 杨念群 赵世瑜

耿昇 徐浩 徐思彦 钱乘旦

虞和平 戴寅

Simplified Chinese Copyright © 2009 by SDX Joint Publishing Company  
All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。  
未经许可，不得翻印。

*Time, Temporality, and Imperial Transition:  
East Asia from Ming to Qing*  
edited by Lynn A. Struve  
© 2005, Association for Asian Studies, Inc., in  
cooperation with University of Hawai'i press.

#### 图书在版编目 (CIP) 数据

世界时间与东亚时间中的明清变迁 (上卷), 从明到清  
时间的重塑 / (美) 司徒琳主编. —北京: 生活·读书·  
新知三联书店, 2009. 12  
(清史编译丛刊)  
ISBN 978-7-108-03027-6

I. 世… II. 司… III. 社会发展史—研究—中国—明清  
时代 IV. K248.07

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 112414 号

责任编辑 舒 炜

封面设计 陆智昌 崔建华

出版发行 生活·读书·新知三联书店  
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

图 字 01-2006-1984

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2009 年 12 月北京第 1 版  
2009 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 11.875

字 数 273 千字

印 数 0.001-5,000 册

定 价 36.00 元

## 总 序

纂修清史是我国新世纪标志性的文化工程, 它包括 3000 余万字的清史主体工程及文献、档案整理和编译工作。广大史学工作者正以高度的民族责任感和历史使命感, 努力做好清史编纂工作, 科学总结历史经验, 继承和弘扬民族优秀文化, 为建设中国特色社会主义服务。

世界各国从分散发展到趋于一体, 大抵从 15 世纪、16 世纪开始, 直至 19 世纪末 20 世纪初, 形成了资本主义的世界市场和世界体系。清朝从 1644—1912 年共延续了 268 年, 这是世界历史发生深刻变化的重要的转折时期。在这个特定的历史条件下, 清王朝却依然以“天朝大国”自居, 闭关自守, 使封建社会的中国越来越落后于西方资本主义国家, 在洋枪洋炮面前不堪一击; 西方列强用大炮打开了中国的大门, 使之沦为半封建半殖民地国家。在 18 世纪世界历史的大变局中, 康乾盛世不过是中国封建社会“落日的辉煌”, 而到 19 世纪中叶鸦片战争后, 清朝日益衰颓, 已奏起了“落日的挽歌”。因此, 研究清史, 确定它的基本内容, 以及确定研究它的基本理论、原则和方法时, 不能脱离清王朝社会发展过

程中世界正在发生深刻变化的广阔的社会历史背景。

在编纂清史时要有世界眼光，这已是广大史学工作者的共识。不仅要把清史放到世界历史的范畴中去分析、研究和评价，既要着眼中国历史的发展，又要联系世界历史的发展进程，而且还要放眼世界，博采众长，搜集和积累世界各国人士关于清代中国的大量记载，汲取外国清史研究的有益成果，为我所用。正是从这一基本认识出发，国家清史编纂委员会决定编辑出版“国家清史编纂委员会·编译丛刊”（以下简称“编译丛刊”）。

清朝建立之初，与世界各国曾保持着一定程度上的接触。后来中国的大门一度被关闭而后又被强行打开，这期间，外国的传教士、商人、外交官、军队、探险家、科学考察队蜂拥进入中国，东方古国的一切都使他们感到惊奇。基于种种不同的目的，他们记录下在华的所见所闻。这些记录数量浩瀚，积存在世界各国的图书馆、档案馆、博物馆或私人手中，成为了解清代近三个世纪历史的珍贵资料。由于西方人士观察、思考和写作习惯与中国人不同，他们的记载比较具体、比较广泛、比较注重社会的各个阶层各个方面，因而补充了中国史料记载的不足。“编译丛刊”将从中选取若干重要资料译介给国内的读者；对早年问世的具有开拓性、奠基性价值，但不为中国学术界所熟知的作品，我们也将同样给予关注；此外，对反映当代国外清史研究新的学术思潮、前沿问题、热点问题和重要成果的学术专著，“编译丛刊”

也将及时地介绍给中国学术界。

从中国史学的历史与现实出发，有选择地介绍国外新史学的一些理论与方法是必要的。如西方历史学家提出，第二次世界大战后，“历史学的界限变得越来越模糊了”，主要是强调扩大历史学家的视野，拓宽历史研究的选题；又如提倡“自下而上看的历史学”，努力将社会精英的历史变成社会大众的历史，将千百年来隐藏在历史幕后的社会大众推上历史的前台。此外，在第二次世界大战后历史研究整体化趋势的推动下，出现了一系列历史学分支学科，如社会史、人口史、民俗史、新经济史、新政治史、心理史、社会生态史、环境史、妇女史、城市史、家庭史等等，对于纂修清史有一定的借鉴作用，这些都将在“编译丛刊”的作品中有所体现。

人类的文明史就是一部不同文明间不断交流和融合的历史。任何国家的文化都是通过与异质文化的对话和交流获得营养，从而不断发展壮大。纂修清史必须排除闭关自守的文化排外主义的干扰，破除中西对立的僵化思维方式，以开放的胸襟、兼容的态度和科学的精神对待国外清史研究的一切成果，因为它们既是“中国的”，也是“世界的”。愿“编译丛刊”在新世纪中外文化交流的广阔背景下，作为一座科学的桥梁、友谊的桥梁，为纂修清史做出更多的贡献。

于沛  
2004年5月

# 目 录

两卷本前言 (司徒琳、万志英) .....	1
致谢 .....	9
地图 .....	11
上卷引论 (司徒琳) .....	1
第一部 不断变动的满汉历史意识	
第一章 这将是谁人之天下? 17 世纪初叶满人 对历史进程的描述 (欧立德) .....	41
第二章 走向另一个唐朝或周朝? 顺治时期中原人的 观点 (戴福士) .....	88
第二部 民族征服与抵抗的时限性	
第三章 与中国时间斗争、时空的国族化: 李朝后期的 记时 (金载炫) .....	141
第四章 蒙古的时间进入了清的世界	

(约翰·艾尔沃斯克格) .....	173
第三部 民间文化中的别样与历法时间的象征	
第五章 “天主实义”在福建：在两个世界、 两种时间之间（梅欧金） .....	225
第六章 太阳生日：东南沿海地区对崇祯之死的 历史记忆（赵世瑜 杜正贞） .....	304
作者简介 .....	335
索引 .....	340
《国家清史编纂委员会·编译丛刊》已出版书目 .....	359

## 两卷本前言

司徒琳 万志英

对时间的认识——在或稳定或变动的情况下人们如何经历时间，当我们思索过去的时候，我们又如何“型塑”它——在历史学家（他们恰恰是以研究时间流逝为主业的专家）那里一直是令人难以理解地缺乏。到目前为止，关于时间和时限性（temporality）的研究是人类学家、社会学家和文学家完成的，而他们的研究着眼于西方文化。研究东亚的学者尽管已经对传统的时限性（temporal）观念和记时系统做出了详尽的研究，但他们几乎未能说明过去的人们是如何“通过生活而感受”时间的，也没能说明对时限的感知（temporal sensibility）与民间信仰、宗教和政治意识形态之间的关系。此外，在这一研究中的漏洞在“微观层面”一直持续的同时，在“宏观层面”将东亚历史并入跨大陆时间的各种形态的需求日益增加——宏大的时间分野与多地区之动态视角——这一点在迅猛发展的世界史领域内已经浮现而出。

此两卷本合集名为《世界时间与东亚时间中的明清变迁》，其目的在于，对于一个在整个东亚产生了迅速而后果重大之变化的时期，通过采取所谓事涉结构的（emic）和不涉结构的（etic）观点，来满足微观和宏观两个层面上的需求：在17世纪和

# 上卷引论

司徒琳

根据中国的一种时间观念，未来在你身后，在你头顶，在你目力所不及之处。过去在你面前，在你身下，在你能够审视之处。人之对于时间，就像坐在河边，面对滔滔不绝的河流；河水奔涌而去，永不复回。

而在美国和其它西方国家，最为众所周知的抽象时间观念似乎同古老中国的传统观念南辕北辙。根据西方时间观念，人面对时间的方向刚好相反，他背对往昔，面向未来。往昔离他而去，未来漂浮而下，迎面而来。

以上所述引自格拉汉·培克 (Graham Peck) 所著《两类时间》(Two Kinds of Time) 一书 (1967年, 第7、8页)。此书叙述在1940年至1941年日本占领时期，他在国统区生活的两年间的所见所闻。对于所有读者，显而易见的是，在那些战乱不止、动荡不定的年代里，不论是中国的还是西方的时间观念，不论是已成定见的还是未成定见的时间观念，都无法言之成理。他述说人们如何被所发生的事件所摆布，拖进了暴风的旋涡。它震撼着人们对时间走向的传统理解，催发着残破的旧思维向新的视角转

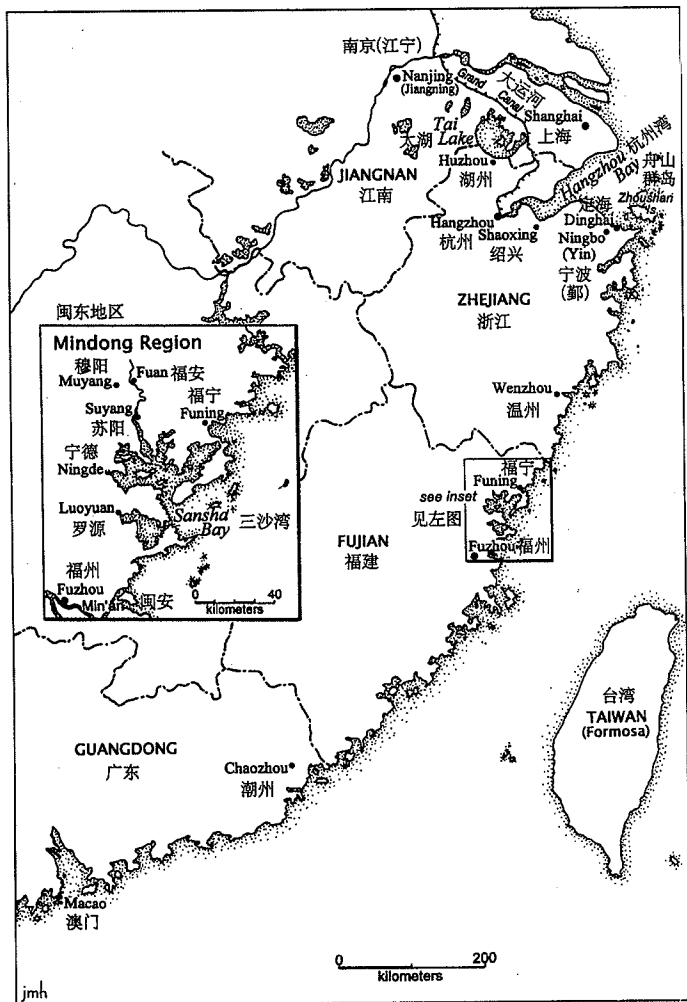


图2 中国东南沿海和闽东

## 第五章 “天主实义”在福建：在两个世界、两种时间之间<sup>①</sup>

181

梅欧金

17世纪的画家、诗人，最终成为耶稣会神父的吴历，在一首颇不寻常的诗中描述了当自己在不熟悉的环境中醒来时，所感受到的混乱情绪：

红荔枝头月又西，  
起看风露眼犹迷。  
灯前此地非书馆，

<sup>①</sup> 我愿在此感谢清朝形成会议参加者们的评论，尤其是司徒琳教授 (Lynn Struve)、杜鼎克博士 (Adrian Dudink)、钟鸣旦教授 (Nicolas Standaert, 比利时鲁汶天主教大学)、吴兴启教授 (Richard Chu, 美国安赫斯特的麻省大学)、阿兹班多教授 (Zvi Aziz Ben-Dor, 美国纽约大学)，以及加州伯克利大学中国博士班成员。我也感谢马贝利 (Mabelle McLeod) 纪念基金对此项研究所提供的支持。

但听钟声不听鸡<sup>①</sup>。

在荔枝遍地的极南部，他在一夜睡后睁开双眼，昏昏沉沉，意识不清。新月当头，就着闪烁的灯光，他意识到书房中熟悉的物件和墙壁不见了，他可能起身后指望发现这些东西。也听不到令人安慰的，熟悉的雄鸡报晓声。他却被西方的机械时钟——自鸣钟——的报时声唤醒了。

182

## 中国和欧洲的宗教时间

当吴历在1681年至1688年之间写这首诗时，他确实不在常熟（江苏省）故乡的书斋里。相反，他暂住在澳门耶稣会的住所中。他是耶稣会的一名成员，在学习西方哲学和天主教神学课程，为接受神职做准备。在澳门，这位不多见的西方生活方式的中国观察者，显然为缺少天然计时器（雄鸡）而震撼，也为取而代之的机械计时装置（奏鸣的时钟）而惊愕。在中国的城市中，他想必熟悉鸣钟击鼓的报时方式，但是或许他所说的书斋，像诗意的主题所要求的，是在远避尘嚣的乡间，那里生活悠闲而缓慢，一般听不到这类报时声。在其它地方提到自己在澳门学习当耶稣会修士的日常生活恰恰相反，受到时钟严

<sup>①</sup> 原文出自《吴渔山研究论集》，香港，崇文书店，1971年，第112页。转引自希夫斯，1993年，第149页。吴历（1632—1718）于17世纪80年代在澳门写作此诗。在诗中一条注解里，他解释说：“‘自鸣钟’报晨昏”。因此我们知道他这里指的是时钟，而不是教堂的钟声。我们也知道这是农历月初，因为在天体重合两至三天之后，新月开始升上西天。

格的约束。<sup>①</sup>

吴历对自己醒后恍惚的回忆提醒我们，正如兰德斯（David Landes）所指出的，将时间划分成小时和分秒是非常不“自然”的。确实，在中国和西方都是一样，较严格的时间划分只是局限于城市，那里使用机械的计时装置保证守夜人的班次，也精确地衡量劳动。实际上，在西方，只是当19世纪40年代，在引进了铁路之后，以小时和分秒安排时间以及对精确性的需要和愿望才扩展到了农村。<sup>②</sup>

在中国或是欧洲的乡村地方，大部分人生活在前现代时间中，时间的含义同我们的相比十分不同。在欧洲农村，直到16世纪中叶，绝大部分人还靠看太阳或是听附近教堂的钟声，来判断午时的来临。同样，在中国乡村，太阳主宰着人们的作息，而佛教寺院不定时的钟声和城墙环绕的县城巡夜人的梆子声只告诉住在附近的人们时间的流逝。<sup>③</sup>大部分乡村人并不真正需要精确细微地安排时间，他们需要的是知道一年年循环往复的那些重要的日子。我们必须强调指出，这个时间循环周期主要是仪式性的。虽然人们一般来说明白时间是线性前进的，在欧洲这始于基

<sup>①</sup> “何当日课分卯酉，静听摇铃读二时。”原文引自《吴渔山（历）研究论集》，香港，崇文书店，1971年，第114页。转引自希夫斯，1993年，第152页。几年之后（1705），康熙皇帝也在一首诗中表现出了对西方钟表技巧以及它们控制时间精确性的迷恋：“轮行随刻转，表指按分移”（原文引自《康熙帝御制文集》，台北，台湾学生书局，1966年，第2428页。转引自史景迁，1975年，第63页）。

<sup>②</sup> 见兰德斯，1983年，第25页；有关铁路和时刻表，见上书第285—286页。有关中国的记时，见魏根深（Wilkinson），2000年，第六章。

<sup>③</sup> 杨联升，1955年。例外的是为集体耕作而使用的记时手段（漏壶，梆子，和其它时间标志）。参见杰米（Jami，1995年，第174页）书中提及的元朝农书。



183 督的诞生或是创世，在穆斯林世界，这始于伊斯兰教的新年(al-Hijra)，在中国这始于某个朝代中某个皇帝的登基，但是他们在日常生活中所体验的却是仪式上的时间循环，这些仪式在历书上以阴历记载。<sup>①</sup>

在西方天主教世界中，对重要节日的庆祝，例如庆祝复活节或圣诞节，每周循环往复的主日，以及圣人日——圣人日在时间上往往同重要的农时节令相关，在一年中表明了时间的主要方向。除了这些界标式的日期，同天文年相关的精确计时仍旧专属于一小批有文化的人群，包括僧侣、政府官员和城市居民，他们可以阅读和运用祈祷书或是同占星术有关的历书。实际上，直到16世纪下半叶，当印刷的历书开始广泛发行时，作为与教会礼拜历相关的比较反复的记日相对立的产物，绝对的天文日才开始广泛使用。然而农村的绝大部分人直到进入18世纪以后相当时期，仍旧按照礼拜历计时（梅耶罗，1994年，第8章）。在欧洲礼拜仪式历的重要性清楚地表明了，教会作为时间管理所发挥的关键性作用。本笃会的僧众们遵照罗马制度，引进了将时间划分成“小时”的方式，来标志他们工作、学习和祈祷的节奏；在1582年，一位教皇颁布了我们使用至今的日历。自从中世纪以来，世俗政权同教会争夺控制时间的权力，但却收效甚微。在1793年至1806年期间，法国政府采取激进手段，引进了基于十进位的、新的非天主教历法，力图抹去教会人们对人们集体思维的影响。

① 关于不同文化传统中的时间概念，见利科（Ricoeur，1976年）；关于礼拜仪式的时间，见伊利耶德（Eliade）等人书中的不同文章，1987年。关于礼仪历的流传，见上书中朱丽亚·皮克洛加（Giulia Piccaluga）所撰的条文，第3册，第7—10页。关于在17世纪和18世纪中国和西方年代学的冲突，见魏若望（Witek），1983年和许理和（Zürcher），1995年。

响，但是由于忠心耿耿的天主教农民和城镇妇女的抵制，政府败北。这些人不愿意放弃他们从小熟悉的、一周接一周的节奏和周而复始的礼拜仪式（勒高夫，1980年；泽如巴维尔，1981年，第82—97页）。

在中国农村，贯穿阴历年的节庆将农业劳作分隔成一段一段的时间——有些是全国性的节日，有些是地方性的。<sup>①</sup>正如让·德伯纳第（Jean DeBernardi）所指出的，这一节庆周期仍旧提供了“重要的时间框架，确定中国宗教文化的实践”，提供团聚的节奏，促进集体身份认同，并建构一个人类经验的宇宙学框架（1992年，第261页）。作为祭拜神、鬼和祖先的庆祝周期，这可以同天主教庆祝的礼拜仪式历相提并论，但是我们不应将其称为礼拜仪式周期，因为中国节庆周期不同于天主教传统，它是包罗万象的整合体，并不依赖于任何单独的一套礼拜仪式文本或典礼。<sup>②</sup>皇帝、被神化的朝廷命官、佛教和道教的神祇、民间的神，以及祖先的亡灵，都在一年中的不同时间祭拜。没有一

184

① 关于对中国宗教历的全面描述，见劳伦斯·汤普森（Laurence Thompson）所撰的条目，载于伊利耶德等人所编辑的书中，1987年，第3册，第323—327页。关于在中国建立了重要历法传统的商代礼拜仪式周期和历法，见吉德伟（Keightley，2000年，第三章，四章）。

② “礼拜仪式”（“Liturgy”）一字起源于希腊文，指由人或为了人（laitos）而作的行动或是工作（ergon）。只是在19世纪，当欧洲天主教崇拜中的改革运动使之倍受注意，用来表明一套特定的祭拜行动时，这个字才成为宗教史中的重要概念。在一般意义上，学者们开始将礼拜仪式解释为“任何为公众或是社团所举办而规定的一系列或是一套仪式”。这些仪式体系引起社会化，也常常用日历来确定时间，所以“礼拜仪式的一个主要影响……是构造时间，这样使有意识的经验和知性的理解力可以加以运用。如此一来便可能进一步详尽阐述礼拜仪式行为。”见詹宁斯（Theodore W. Jennings, Jr.）在伊利耶德等人书中有关条，1987年，第8册，第580—583页。

个至高无上的权威来决定应祭拜何人。相反，世代相传的经验将不同的地方宗教传统分等归类，产生了一个各地不同的历法；就此而言，这一历法同西方中世纪的地方宗教历类似，这是在16世纪之前，当时罗马尚未下令将一切整齐划一的时代。

然而，与欧洲不同，中国有关历法和天文的事务并非属于“任何”教会，而是由朝廷所严密控制。由于其重要的宇宙学功用，天文学作为一门科学，由朝廷所垄断，正式禁止私人编纂历法（司马富，1991年，第39页，第74—75页）。实际上，就中国天文学史以及帝国历法而言，清初是一个非常重要的时期。对于满清王朝，一个精确的历法不仅是合法性的重要标志，而且同在宇宙学意义上适当地治理天下相关。因此在康熙统治初年，对历法及其所涉及的占卜算卦等事务的控制引起了中国天文学家和主持天文学改革的耶稣会教士之间的争斗，这并不令人惊异。<sup>①</sup>

始自明朝末年，耶稣会士引进了新的天文学计算手段，这对于专家们计算历法时间的方法产生了巨大影响。然而，正如耶稣会士汤若望（1592—1666）卷入其间的论争所表明，这类计算性天文学只是使中国日历更为精确，却并没有改变其宇宙学理论基础和基本结构。确实，正如欧洲的礼拜仪式历，历书（这是对朝廷所批准的日历的基本结构所进行的详尽阐述）在中国日常生活中最重要的作用并不是度量绝对的时间，而是在一方面，为从事农商活动或家庭事务而择吉避凶；在另一方面安排举行

<sup>①</sup> 有关最近的英文概括，见吴兴启，1997年和马如雷（Malek），1998年书中的几篇文章。

仪式、祭拜祖先、神和鬼的日子。换言之，在某种意义上，历书是中国人最基本的“礼拜仪式文本”：它们不仅是礼仪周期的指导性工具，而且，就其解释和促进占卜术而言，历书是在复杂的风水与宇宙论的日常生活景观中所依赖的罗盘，灵体和灵力寓于其中。

尤其是历书中有关占卜的内容在早期天主教传教士之中引起了争端和辩论。汤若望曾受聘于清帝国的钦天监，他被迫还击天主教阵营中反对者的责难，后者指控他帮助编纂了一部“迷信”的历法，千百万中国人根据这部历法来标出黄道吉日或是不吉祥之日。这位耶稣会教士争论说，他只是对这部历法的数学精确性负责，他无法阻止朝廷运用本国的宇宙论来支持“迷信的内容”，从而为各种活动规定适宜的时间。虽然汤若望偶尔出于权宜之计，也使用中国的占卜术和皇历，耶稣会士和皈依天主教的文人士大夫无疑反对这种做法。<sup>①</sup>在1662年左右，汤若望认为有义务撰写一篇文章讨论民间历法（《民历铺注解惑》），以澄清他的立场。而继汤若望之后任职于清帝国钦天监的耶稣会士南怀仁（Ferdinand Verbiest）在1670年撰写了至少三本小书，反对“迷信”的看风水（或者更精确的说即选吉址）、看皇历和占星术，上述种种

<sup>①</sup> 符合教会于16世纪和17世纪初所赞同的规范，耶稣会士汤若望和卫匡国（Martino Martini，17世纪50年代一到17世纪60年代）确实接受了中国占星术的某些成分，而南怀仁在17世纪70年代对中国占星术具有一种更理性的，更否定的态度。这反映了在欧洲17世纪后期，对于占星术变化的态度。见黄一农，1991年b，第6—7页；卫匡国，1998年，第1册，第171—217页；高尔夫斯（Golwers），1993年，第73—74页；梅欧金，2000年。

均同历法相关。<sup>①</sup>而且,尤其在清初,中国皈依天主教的信徒们也撰文攻击占卜和看黄历。<sup>②</sup>这些文章的大部分都未能发表,也许并非偶然:因为尽管在朝中位居高位,耶稣会士无法同中国本土的占卜习俗相抗衡。

正如司马富(Richard J. Smith)所评论,宗教团体机构无法诋毁这类古代传统:“即使他们愿意,中国僧侣和教士们也没有制度性权力对长期存在的占卜传统提出挑战,因为在中国,佛教和道教团体都从属于儒家的帝国”(1991年,第270页)。相反,道教和佛教寺院可能都支持占卜活动,并发挥了重要作用,将同他们各自传统相关的重要宗教节日记载在历书之中。甚至当使用政治权力来强力推行新历法、并停止占卜行为时,例如在19世纪60年代,当太平天国政权激进地引进了新型的天主教日历(包括安息日,取消了同传统的占星术和神灵的联系),民众并不表示支持。<sup>③</sup>耶

① 关于南怀仁所著《妄占辩》、《妄推吉凶之辩》和《妄择辩》(均出版于1670年)的书目性注释,见黄一农,1991年a,第15—16页。根据经典的托马斯主义神学,共有四种迷信:“对真神的不恰当祭拜、偶像崇拜、占卜术和虚妄的仪式,这包括魔术和秘术仪式”。(赫伯曼(Herbermann)等人,1913—1914年,第14册,第339页)。亦见《超性学要》(Summa Theologiae, II-II; 第92—96章)。中国的风水术可能更像一种巫术,而不是占卜,而术数学和占星术当然是西方意义上的占卜术。尽管有这些不同,在17世纪初的欧洲,只有“裁决性的占星术”(预告将来的事务)为教会所反对,而不反对从事“气象性占星术”(预告天气和疾病)。

② 关于批判看风水和占星术的一些保存在耶稣会罗马档案馆的一些著作手稿,见陈,2002年;梅欧金,1995年;亦见徐宗泽,1949年,第110—111页。

③ 太平军宣布说:“其余从前历书,一切邪说歪例,皆妖魔诡计,迷陷世人,臣等尽行删除。盖年月日时皆是天主排定……何有好歹,何用拣择?”(郭廷以,1903—,《太平天国历法考订》,上海,商务印书馆,1937年,第179页。转引自麦克(Michael),1966—1971年,第2册,第324页;亦见司马富,1991年,第89页)。

稣会确实没有希望左右民众对历法的使用,甚至当诸如梅文鼎(1633—1721)这样的理性主义中国科学家在康熙后期否定历法同本国占卜活动的任何关联时,也没有能阻碍占卜活动的流行。<sup>①</sup>

虽然传教士和一些信徒们在其著作中力图削弱中国占卜活动的权威性,但他们没有任何兴趣对中国计算日常时间的方法提出挑战。毕竟我们可以将中国的月日历法视为一个简单的“壳”,它本身并不产生任何迷信活动。因而,天主教皈依者们从未被要求否定“中国时间”,赞成“西方时间”。尽管朝廷明令禁止,中国到处都有私人印行的民间历法,帝国政府的禁令对无处不在的历书收效甚微,身居北京的一小批天主教天文学家们对此就更是无能为力了。<sup>②</sup>传教士们的解决办法不是禁止民间的历书,而是确保信徒们不要遵循其迷信的规定。这样,便要求中国的基督徒们在时间上做出一个微妙的改变,这一变化对他们的生活具有潜在的重要意义。虽然天主教信徒们的日子继续用中国的月日历法来标明,但天主教在原有的历法之上附加了一个新的时间节奏:天主教礼拜仪式历的节奏。如此一来,在朝廷,耶稣会对时间的控制受到本国学者的抵制,但是在中国乡村,在基督徒社区存在的地方,有一套重复出现的新的礼拜仪式,这套仪式并未得到帝国批准,也不合本国传统,而是根据外国习俗,根据在罗马所计

① 实际上,梅文鼎和很多清朝中叶的科学家们最终也否定了耶稣会使之同其天文学和历法知识相联系的天主教神学—宇宙学的论点(马若安,1993—1994年,第72页)。有关梅文鼎和看风水,见上书第70页;司马富,1991年,第88页。

② 有关民间历书的传播;见司马富,1991年,第89页和1992年;亦见黄一农,1996年。

算的历法；这样便与本国的礼仪历法及其相关的社会过程产生了一系列争论和对话。

### 时间社会学：在西方和中国作为 社会标尺的礼拜仪式历

为了说明在中国的环境中这一新兴之物的的重要性，观察礼拜仪式历在地中海地区对创建分离的基督徒社区所起的作用，并将其同在中国所发生的一切加以对照比较，将是颇有裨益的。在明末清初中国的一些地方，也采纳了同样的历法周期。我们以下将清楚地见到，天主教历法对中国乡村礼仪生活的独特要求，部分地使信徒们同当时的社会习俗相隔绝，但是也在基督徒和中国当时的习俗之间产生了一系列广泛的对话。

“时间社会学家”泽如巴维尔（Eviatar Zerubavel）指出，宗教性历法如何在圣经中的三大宗教（犹太教、基督宗教和伊斯兰教）中发挥了一种极其重要的作用，它首先使少数信徒们同大部分非信徒们分离，而当少数派一旦成为多数派时，便成为日常生活中的深层结构。基督宗教日历的基本单位星期（一个不由天文学决定的、彻头彻尾的非自然的单位）主要是由犹太人所发明的，基督宗教日历中一些主要的节日（诸如从逾越节发展而来的复活节）也确实起源于犹太节日。根据犹太传统，对安息日——纪念上帝创世结束后的休息日——的尊重实际上是极其严格的，以至于在那一天绝对禁止做任何工作或从事任何活动。很容易明了这种对使用时间的宗教性强制能够何等有力地左右信徒们的日常生活。首先是罗马帝国的基督徒，然后是伊斯兰教初期阿拉伯的穆斯林，在他们反对异教生活节奏的战争中决定采纳星期。但

是他们选择了同犹太人不同的一天做休息日：星期天，即 *dies dominica*（天主的日），是基督徒的主日，星期五是穆斯林的安息日。可能自公元 120 年左右起，基督徒便将复活节的日期确定在同犹太人的逾越节不同的一天，宣布继续庆祝逾越节的人为异端。

在历史上，这三大宗教选择了不同的节日，这意味着无论何时当信奉这三种不同宗教的社区彼此接触，尽管他们有很多共同的信条，但他们受到自己礼拜仪式历的约束，服从不同的时间节奏，因而互相隔绝（泽如巴维尔，1981 年，第 71 页和 1982 年）。根据地中海地区的一神教传统，神圣与世俗之间的区分，这个由涂尔干和伊利耶德（Eliade）所认可的概念，似乎确实是一目了然的。或许正是出于这个原因，经典的宗教社会学对于探索彼此对话的领域兴趣索然。就中国而言，外国宗教必须在其神圣的主张和周围的世界之间达成妥协，于是便要进行一系列礼仪性和社会性对话。在中国的环境中，对于犹太教和伊斯兰教，这种现象更为明显，对于基督宗教而言，这种对话看来较为有限。

在中国内地，犹太社区和伊斯兰社区（即在西北和云南的大量穆斯林人口聚居地之外）至少始自宋朝（见本书第二章戴福士文）。虽然我不知道有没有中国—犹太教历法流传下来，根据大量碑文，显而易见，对于开封的犹太社区而言，推算礼拜仪式时间是至关重要的，他们希望在正确的时间庆祝不同的节日。<sup>①</sup>在一块立于 1663 年的石碑上，犹太社区的头面人物记载了对犹太赎罪日（Yom Kippur）这一最神圣日子的庆祝：“故于秋末闭户清修一日，饮食俱绝，以培养其天真，士辍诵读，农罢耕耘，商

<sup>①</sup> 莱斯利（Leslie），1998 年，没有提及任何中国—犹太宗教日历。

贾止于市，行旅止于途”[原文载于威廉·怀特(White, William Charles, 生卒年: 1873—1960), 1942年,《中国犹太人: 有关开封府犹太人事物汇编》, 第二版, 纽约企鹅图书再版公司, 1966年, 第82页。转引自布米高, 1980年, 第293页]。这显然表明是安息日的戒律, 规定了宗教性的庆祝, 使犹太人明显有别于自己的汉人邻居。学者们认为, 开封地区年度祭拜的日程表曾与波斯地区犹太人所采用的相同。但是后来在中国发生了重要的变化。在16世纪和17世纪之间, 在犹太礼拜仪式中引进了祭祖的仪式, 举行的时间与一般中国人举行季节性仪式的时间完全相同, 主要是在清明节(三月)和中元节(七月)。同时, 一个在18世纪日甚一日的趋势是, 很多犹太习俗逐渐废弃了。例如, 浦安迪(Andrew Plaks)注意到, 在16世纪和17世纪的犹太碑文中, 不再强调每周的安息日。<sup>①</sup>

伊斯兰社区中当然也使用成文的礼拜仪式历。<sup>②</sup>在1730年, 当穆斯林受到一位汉人高官的指控时, 雍正皇帝本人为他们辩护说, “回民何尝不遵正朔, 而诋以其私记时日, 即加以不遵

<sup>①</sup> 有关犹太仪式, 见布米高(Pollak), 1980年, 第293—294页, 第412页。有关开封碑文和安息日, 见浦安迪, 1999年, 尤其见第44—45页。有关犹太仪式和生活方式, 即采纳中国习俗, 简化犹太习俗, 许理和将此种现象称为“简化论”。许理和也引进了中国“文化迫切性”的概念, 即输入的宗教必须适应于儒家规范(许理和, 1994年)。

<sup>②</sup> 例证之一是一个帝国晚期逊尼派日历, 来自北京附近通州的一座清真寺, 名为“大清光绪三十四年戊申清真斋拜日期, 西方贵圣卒世一千三百十四年忌辰”, 日历包括一页简单的黄纸, 指出中国年传统日期和对应的伊斯兰传统中重要的庆祝和斋戒, 伊斯兰庆祝和斋戒列在阿拉伯月名之下。三分之一的篇幅用于解释穆斯林的十二戒律, 日常背诵的重要祈祷词单, 其中有些标明中国小时, 以及一张表列出在某些精确指出的时间中祈祷者们所运用的28个身体动作(法杰内和布哇, 1908年)。

正朔之名。”<sup>①</sup>根据这段文字, 我们了解到, 皇帝虽然承认穆斯林们有自己计量时间的方式(即主要是礼拜仪式/宗教时间), 但也了解他们接受朝廷所提供的框架, 遵守自己的日历只是内部流传的“私事”。确实, 尤其在17世纪和18世纪初, 即在乾隆后期所谓的新学“异端”兴起之前, 中国内地的穆斯林头面人物们极其热衷于使自己适应汉人的方式, 他们使用汉字书写制度, 并参 189  
加文官武将的科举考试。在较为孤立的穆斯林社区中, 例如只是在最近才重新穆斯林化的泉州(福建), 回民们才一直记得自己的祖先, 以及自己身份认同的一些关键因素, 但是直到20世纪80年代之前, 他们吃猪肉, 和自己的汉族邻居们一样, 在同一天过汉人的节日, 在同一天祭拜祖先。<sup>②</sup>

这些例证指出, 犹太和穆斯林宗教历法并非孤立存在, 它们存在于中国阴历所强加其上的、较大的时间框架之中。作为同汉民众相对的少数人社区, 犹太人和穆斯林们不能使自己同所处的社会环境相隔绝。例如, 在一份穆斯林日历上, 会在对应的阿拉伯月份名称旁附加上中国月一日期中节气和星相开端的确切时间(见法杰内和布哇, 1908年)。如此一来, 在汉人主宰的社会中, 主导穆斯林时间的是中国人的月一日历, 而不是穆

<sup>①</sup> 《清实录》, 雍正朝, 第一版, 北京, 中华书局, 1985—1987年, 第94卷, 第4页下—5页下, 转引自莱斯利, 1986年, 第124页。

<sup>②</sup> 根据格拉德尼(Gladney)的研究, 泉州附近陈埭地方丁氏家族唯一今天还残留的穆斯林宗教禁忌是在祭祖时不使用猪肉, 这是族谱所规定的。格拉德尼指出, 丁家同汉人邻居们一样在同一时间, 一年祭祖四次。显然只有一个穆斯林节日, “奉献糕饼日”(六月的第一天)还在福建延续(格拉德尼, 1991年, 第270—271页)。有关帝国后期的穆斯林, 见莱斯利, 1981年, 1983年, 第113—116页和1986年, 第105—129页, 亦见阿齐兹·本多(Aziz Ben-Dor), 2000年。

斯林的阴历。而且，汉人主要的节日成了犹太人庆祝自己重要节日的日子，居住在以汉人为主地区的犹太人和穆斯林们同样开始忘记了自己的习俗和礼仪周期，采纳了中国人的节庆。当然失去种族和宗教记忆的因素之一，是缺少精通有关仪式和经文神圣语言和知识的宗教界领袖人物。

### 明清时期的天主教历法

像犹太人和穆斯林一样，天主教信徒们仍旧是中国社会的一部分，分享一些中国的宗教习俗。然而，同以上所讨论的、孤立的犹太人和穆斯林社区不同，外国传教士们强调天主教礼拜仪式周期的极端重要性，以及随之而来的，信徒们应尽的义务。这种强调相应地决定了皈依者们生活时间的变化，对他们同周围社会环境的交流产生了确定无疑的影响。像其他人一样，基督徒们经历了从一个朝代进入另一个朝代的变化，因而在政治上既经历了明朝时间，也经历了清朝时间。但是除此之外，基督徒的宗教经验置于“两个世界”的社会文化交叉点，基督徒们发现自己在同一种意义上也置身于两种时间之间。在以农时年度为中心所组织的时间，在标志着农村生活的节庆以及祭拜祖先神、鬼的礼仪周期之外，中国基督徒们又加上了——更经常是替换了——一套新的教会礼拜。教会礼拜以固定的时间次序加以组织，不仅遵循礼拜仪式历，也依据斋戒日程表。

在下文中我将探讨跻身处于两个世界和两种时间之间如何影响了中国南部福安（福建省；见地图2，插页）地区基督徒们的生活。在17世纪，西班牙多明我会男修士们将严格的天主教正统教义引进到此地。具体来说，通过我的个案研究，我力图表

明，中国基督徒们在日常生活中如何调和不同的宗教和社会信仰；这两种信仰中，一种是建构在当地阴历年周期的时间中的，另一种是依据传教士们引进的礼拜仪式时间所规定的新基督徒义务和礼拜活动。我将着重探讨一些虔信活动——苦修、斋戒以及诵玫瑰经——虽然这些活动由天主教历法所规定，在中国初次实行，却得到了长期确认的中国宗教传统的共鸣。这些礼拜活动将新的时间节奏引进基督徒的生活，但与此同时，就其内容而言，它们类似于佛教和民间宗教的传统习俗。

我探讨明清之交的形成时期，在基督徒社区中对于宗教实践和宗教时间所进行的一系列调整，目的是表明，福安地区的基督徒们在康熙年间宗教宽容的大气候下，在“中国—天主教时间”的框架之中，如何具体地决定他们的家庭和宗教活动；也力图表明，天主教一旦扎下根来，在反天主教的禁教时期（雍正和乾隆年间）如何继续影响皈依者们“生活的时间”。通过这一个案调查，我希望能有助于增进我们对天主教皈依者们在民间社会，在地方环境中，依据自己的宗教信仰“行动”方式的理解，对这一领域的探讨目前还微乎其微。<sup>①</sup>

#### 福安的天主教

福安地区的天主教经验是独特的。在明末清初，中国大部分天主教社区是在耶稣会的控制之下，而福安是多明我会的传教区。在17世纪30年代之前到中国的传教士们全部属于耶稣会，但是在1632年之后，由于1600年教皇政策的变化，其它天主教

<sup>①</sup> 有关中华帝国晚期的民间天主教研究，见钟鸣旦，1997年，第593—595页；梅欧金，1998年，第99—119页和钟鸣旦，2001年，第386—393页。

教派开始到中国传福音。这样，在明朝的最后十年间，多明我会和方济各会的男修士们到达了福建省，开始传教。耶稣会既在达官贵人中活动，也在普通民众中工作。与此不同，多明我会和方济各会主要着眼于人民大众和下层士绅（生员和在科举中考取低级功名者）。

在明朝后期，天主教在中国的传播主要通过两个步骤。耶稣会教士首先依附于一个不断调任的官员士大夫。在迁移的过程中，所到之处，最终发现一个适于建立会所之地。通常是一个处于他们的庇护人之荫庇或是影响之下的所在，既是行政要冲，也是交通枢纽。教会便在一个主要的行政中心为耶稣会教士买下一处宅第。这成为传教站（通常包括一个小教堂和一个住所）网络的中心，教士定期到每一站探访（钟鸣旦，2001年，第534—575页）。因此，耶稣会所传播的天主教建立在一个由友善的官员士大夫所组成的关系网和绝大部分信徒们居住其中的地方社区之中。社区中的信徒们有男有女，有老有少，贫富不等，贵贱不均，有工匠，书院山长，农人等等。耶稣会教士们也造访农屋村舍，但他们的基地是城镇，通常座落在某一地区的行政中心。在明朝后期所建立起来的耶稣会传教士驻地分布格局虽然受到改朝换代动乱的影响，但在进入清朝后大致未变。然而在本研究所关注的福建地区，此省耶稣会“使徒”艾儒略（1582—1649）所建立的社区网络被明—清战乱和迁海政策大大削弱。<sup>①</sup>当缺少传教士时，地方社区便通过简单的礼拜活动，力图维持信仰。整个家庭

<sup>①</sup> 有关艾儒略，见梅欧金，1994年，“来自西方的学者”，1997年。

的皈依确保信仰成为整个家庭，甚或整个地区传统的一部分。<sup>①</sup>

多明我和方济各男修士们传福音的方式同耶稣会有所不同。因为他们人数不多，也因为耶稣会有效地垄断了在中国的传教活动，主要来自西班牙，以菲律宾为基地的男修士们不得不在耶稣会控制之外的地区活动。最初多明我和方济各会教士不能从澳门进入中国，当时澳门是葡萄牙人所控制的贸易中心，他们只允许自己信任的耶稣会士通过。因此多明我和方济各会士们决定从沿海省份福建进入中华帝国。为了到达福建沿海，男修士们可以指望得到西班牙殖民政府（自1626至1642年占领着台湾北部）的支持，以及他们在马尼拉的福建南部移民社区中发展起来的关系网的帮助。<sup>②</sup>

方济各会在清初决定致力于山东的传教，他们在福建的活动是零零星星的，而多明我会则在福建东北部的福安县——一个称为闽东的地区（见地图2）——选择了一组村庄，作为传教活动的主要地区。<sup>③</sup>自17世纪30年代初至20世纪50年代初，这个地区始终为这一教派所控制。今天，天主教徒在福安镇上仍旧为数不少，根据1990年的官方统计数字，至少占人口的8—9%。<sup>④</sup>看来在17世纪和18世纪，比例还会更高一些：在乾隆初年，当天主教已经被禁止了20年以上，惊恐的官员们声称说20—30%

<sup>①</sup> 说明问题的一个案例是漳州的严家，这个家族在17世纪30年代皈依，在18世纪的文献中提到此家族的成员为基督徒。

<sup>②</sup> 有关马尼拉—福安联系的综述，见卫思韩，1994年。

<sup>③</sup> 有关方济各会传教团从闽东转至山东，见孟德卫（Mungello），2001年，第55—56页。

<sup>④</sup> 众所周知，当代官方统计贬低宗教活动。《福安市志》（1999年，第1036—1037页）报道说在1990年有45386名天主教徒（占城中总人口530069的8.56%）。

的当地民众仍然积极地信奉天主教。在1746年的反天主教运动之后，3000个家庭——可能总人数至少有10000人——被政府归为基督徒之列。<sup>①</sup>

无疑对于福安社区来说，在19世纪之前，最为鼎盛时期是康熙年间，当时朝廷的宽容政策造成了前所未有的发展。<sup>②</sup>一连串多明我会传教站从广州（广东）延伸到金华（浙江）。主要的会所坐落在福安、宁德、罗源、福宁（都在闽东）和漳州（福建南部），而前哨站在兰溪（浙江金华府）和广州建立起来。在福建和浙江两省，最远的传教站之间的距离不容忽视：从漳州到福安要走13天，从福安到兰溪又要12天。<sup>③</sup>多明我教士们偶尔会长途跋涉，到遥远的前哨站去，但是大部分时间都住在中心，

193 时常造访邻近的小村庄。在福安地区尤其如此，教士们最经常光

① 《福安县志》，1884年，9卷，第7页下，知县杜忠在“重建紫阳书院碑文”中写到：“乾隆11年[1746]春，余奉命来宰兹邑。民惑于西洋邪教者，十之二三。”在一份由福建省按察使司按察使觉罗雅尔哈善上呈的朱批奏折中，提到了3000个信徒的家庭（觉罗，1746年）。将自1391年至民国时期（1941—1946）的人口普查加以比较，所得结果是平均家庭人口为5人。这个数字符合我们所知的福建省在此期间的家庭规模。3000个家庭的人口总数约为15000人；但是传教士留下的材料所给数字接近10000人，这个数字可能更符合实际。以1783年人口普查数字123007为基数（人们认为18世纪后期福建的人口普查十分可靠；见何炳棣，1959年，第54页），那么基督徒占全县人口总数约8%。官吏所报数字（20—30%）更高，可能因为他们只考虑主要地区的人口，基督徒集中在那些地方。有关福安地区的历史统计资料，见陈景盛，1991年，第195页。

② 在康熙统治之下有两次危机影响了这个社区：一次是1664至1671年期间的历狱，另一次是在1707年之后驱逐反对中国礼仪、忠于教皇使节多罗(Mgr. De Tourmon)的传教士。在两次危机期间，多明我会都只是暂时离开了福安。

③ 根据华诺雅敬(Joaquin Royo)神父的报告(1741年)，载于贡萨雷斯的书，1952—1958年，第372页。

顾此地传福音。他们可以用一天，甚至于不足一天的功夫到达那里的村庄。根据一位传教士所遗留的1719至1721年间的洗礼记录，他在一个月间至少要拜访2至3个村庄，为主要来自教徒家庭的孩子施洗礼。他可能会在教堂附设居所之处住较长时间，而在只有一个“小礼拜堂”的地方只作短暂的逗留（希拉，Sierra，1719—1739年，见各处）。福安县城和附近名为穆阳的严加防守的重要村庄基督徒最多。

在社会学意义上，绝大多数皈依的信徒们属于较低的社会阶层，虽然有些人识文断字。有关耶稣会教士同明末文人墨客对话的故事，有关天主教神父辛勤劳作，成为大清朝廷中的钟表匠人和画家的故事，是广泛研究的主题。但是，无论耶稣会士同当朝显贵的关系是何等重要，如何影响深远，中国绝大多数皈依天主教的信徒们（可能从未超过200000人）并非进士或满清贵胄，他们是单纯的村民和各省乡村小镇的当地学生。从明朝万历年间到清朝的雍正年间，这些当地的基督徒从传教士们同朝廷重臣有影响力的关系网中受益匪浅，但他们的生活却同明朝文人墨客们眩人眼目的哲学辩论或是北京的宫廷礼仪相去甚远。

闽东基督徒们的生活确实如此。同经济文化先进的福州和闽南不同，这个地区曾在元代以前一度繁荣。从唐朝到宋朝，这一地区主要的农产品交流集散地和有族人通过科举、金榜题名的家族所在地是穆水谷（《福建廉村》，1997年，第3页）。廉村以及位于穆水谷较上部的穆阳其他村落和白马港的苏阳构成了一个商业上的轴心，控制着沿海和内陆之间的人员及商品流动。从11世纪到13世纪，来自福安的76名进士中，有56名是穆水谷中大家族的成员，例如廉村的薛家和陈家、苏阳的刘家，以及在较



低程度上，穆阳的缪家。在这些家族中，很多人最终成了——并仍旧是——基督徒（缪载祚，1996年？第1页；刘海峰和庄明水，1996年。第7—8页）。只是在明清时代，福安才成为闽东地区主要的商业和政治中心。总的来说，这一地区在宋朝以后逐渐萎缩，在帝国后期死气沉沉，名不见经传。

这一地区边缘性的程度见诸下述事实：从万历年间到崇祯时代（1573—1644），在整个福宁州，只出了5名进士和17名举人，在全福建是最少的。并在清朝每况愈下。<sup>①</sup>这种文化的边缘性在崇祯年间皈依多明我会信徒的社会阶层上反映出来：虽然其中有些有很低的功名（主要为贡生和生员），只有一位，缪士瓌，最终中了举人。在多明我会到来的最初十年间，几位生员成了信徒。实际上有的是在福州赶考省试时由耶稣会教士施洗。在一份1637年的地方政府文件中，我们见到一份名单，上列16名贡生和生员，还有几位男性布衣百姓，有些姓氏相同，显然是近亲。总计为29名男性基督徒，在当地多少有些名望（徐昌治，1855年，第2卷，30页上—34页下）。多明我会士闵明我（Domingo Navarrete）在他的《论争》（*Controversias*）中提到，到1649年为止，在天主教得到当地忠于明朝的军事长官刘忠藻保护的一个时期中，有5400人受洗。在1632年至1671年间，受洗者中有4名武官、3名贡生、1名举人（可能指的是缪士瓌）、70名生员（在1671年有34名仍健在），和12名出自名门的童贞女。<sup>②</sup>

① 在明朝，来自福宁的进士和举人只各占福建全省总数的0.6%和0.7%。在清朝（1650—1820），平均各为0.6%和0.4%。刘海峰和庄明水，1996年，第152页、第160页、第212页、第220页。

② 闵明我的《论争》（*Controversias*，1677年），引自贡萨雷斯，1955—1967年，第1册，第297页。

这个地区深受清朝征服之害：从1647年到17世纪50年代初，福安及周边的福宁州像福建省很多沿海的其他府县一样，屡次受到忠于明朝的不同政权和清朝军队的袭击，一时成为这一方的据点，一时成为另一方的据点。<sup>①</sup>后来，由于清朝和郑氏政权持续的军事对抗，由于清朝朝廷和割据势力耿精忠之间战事的爆发，闽东继续遭受王朝更迭之害：正如中国方面和传教士们所留下的材料所指出，迁海导致大规模的搬迁，土匪和军纪不严的军队不断抢劫骚扰这里。<sup>②</sup>尽管如此，天主教还是越来越兴盛。童贞女的人数持续增加：1695年为24名，1714年为50名，在18世纪40年代到60年代为130名到200名。<sup>③</sup>皈依信徒的总数也持续上升。然而在清朝，基督徒中有功名者的比例似乎却下降了，因为传教士的文献不再为这类皈依者而沾沾自喜。我们知道 195  
穆阳地方一个豪门大族的两兄弟：王道性和王道甦都在17世纪90年代成为恩贡生（《福安县志》，1884年，第20卷，第6页下），他们可能都是教区中活跃的领袖人物。他们为传教士所编的一些祈祷书写了序，康熙年间这些书在福安出版。在雍正统治之初的1724年，一封朝报对福安地区数百名信徒中包括十余名监生和生员进行谴责，而传教士的材料提供了有关数名卷入其中

① 有关福宁州在清朝征服期间变迁的详情细节，以及进一步的参考资料，见梅欧金，2002年、2003年。

② 朱维干，1985—1986年，第395—397页；郑振满，1992年，第177页；李科罗，1667年。

③ 巴黎外方传教会神学院档案（AMEP），“中国”，卷404，第81页；觉罗，1746年。根据达拉第略（Fr. Terradillos）神父的“报道”，在1761年，仅穆阳一地就有80个童贞女，福安整个地区共有200名童贞女；见贡萨雷斯，1955—1967年。第503页。

的文人的详情。<sup>①</sup>但是在乾隆时期被朝廷所逮捕的男性首领们主要是生员，更主要是无功名的百姓。显而易见，天主教的非法地位使那些有功名、也有野心入朝做官的人退避三舍，不敢公开同传教士交往。<sup>②</sup>

天主的时间：礼拜历

由于福安地区绝大多数基督徒要么只有低等功名，要么只是一介布衣，其中还有很多女性，因而毫不奇怪，同江南地区、京城，或是福州名流学者圈子中那些明朝后期的耶稣教皈依者或是同情者们不同，他们对阅读教义性—哲学性论争的文章或是科学文章兴趣索然。福安遗留的天主教读物证实了这一点。在1746年，清朝政府从福安教堂的小图书室中没收了11本中文书，这些书反映了当地基督徒们宗教兴趣的层次。<sup>③</sup>这些书全部出版于明朝后期和康熙年间。作者是不同教派的传教士，在皈依的信徒们帮助下写成，有的属于教义问答手册的范畴，但难易程度不同（3种题目）、圣母玛利亚礼拜（3种题

① 《雍正朝满文朱批奏折全译》，1998年，第1册，第257—258页；《传教士书简》，1875—1877，III，第347页；贡萨雷斯，1955—1967年，第3册，第159—171页。

② 我的这一论断基于几份乾隆年间的奏折，讲述1746年福安的反天主教运动，这些材料现今保存在北京、台北和巴黎。

③ 这份书单包括在省里对一些逮捕的基督徒进行的审讯中，保存在巴黎外方传教会神学院档案（AMEP），“中国”，卷436，第151页右。这些书的作者是多明我会、方济各会和耶稣会教士们。在福安，虽然很多信徒是文盲，一些可以阅读教义问答手册和祈祷书，还有少数人为科举功名进行过正式的准备。但是他们几乎不曾进行过任何持续的教义性讨论。

目）、圣人生活（1种题目）、圣礼（1种题目）、冥想和祈祷（1种题目）、经文注释（1种题目）、经院哲学（1种题目）。对题目的析分表明，多明我修士认为有两个题目最重要：一个是对信仰的基本讲授，另一个是传播同圣礼仪式和圣人历相关的礼拜活动。当地基督徒们的宗教兴趣主要是从事日常活动，进行精神救赎和身体医治：为某人的精神平安和去世者的灵魂祷告；用圣水、圣像和圣物佑护精神和身体；忏悔罪孽；为病人、生命垂危的人和去世的人举行仪式等等。对于很多村民来说，生活中最重要，也最难以解决的问题是疾病、死亡和死后的个人得救，所以他们中有些人很自然地为主天主教的仪式和礼拜所吸引。<sup>①</sup>正如许理和对明末福建耶稣会基督徒社区所作的评论：“天主教并不只是一种知识性建构，而是少数人所信奉的活生生的宗教，是信仰、仪式、祈祷、神迹、偶像、私下的虔诚和集体的庆祝所组成的合成物。就这一整套宗教实践而言，天主教决非一种半儒教的杂交物 [如象在教义领域内表现的那样]；实际上它同虔诚的佛教更为相似，而不像儒家学说”（1997年，第65页）。

在西方传教士们带给中国的新奇之物中，有礼拜仪式历；正如我们所见，这一历法对于指导礼仪生活是至关重要的。这样的历法将“基督徒时间”的结构介绍给新皈依的信徒们。这种新的时间结构是以七天为单位建构起来的，为我们西方人所熟悉，而在帝国晚期的中国却闻所未闻。天主教历法中最重要的是“主日”，其它的日子从二数到七，以那关键的一天

① 有关对明末福建地区天主教的全面评价，见许理和，1990年。

为中心。<sup>①</sup>日常的祈祷——诸如玫瑰经中的十五秘义——依据特定的星期日程进行，这个日程以节庆日，即星期日，为中心计算。而且，原则上对于所有信徒来说，在主日望弥撒是应尽的义务，根据教会的规则，人们不应在那一天或是其它宗教节日工作。所以对于基督徒，计算周日的来临对他们安排宗教生活来说是至关重要的。

礼拜仪式历的另一个重要目的是标明对教会圣人的庆祝日。在中国，新皈依的基督徒常常取他们受洗日所庆祝的圣人的名字为自己的教名。作为回报，新皈依的信徒们在天上获得了一个强有力的保护人，他或她特别在日历上记载纪念庇护圣人的那一天，直接向其祷告，要求特殊的恩惠（见柏应理，无日期，第1页上）。

传教士们并没有企图将西方历法引进中国，使之取代当时使用的阴历。虽然有人提出过这个不切实际的建议，但1668年的传教士会议将其否决（见梅茨乐，1980年，第27页）。相反，传教士们效仿传教团的前辈、耶稣会士利玛窦，使格里历同中国的阴历相配合。在一封写于1605年的信中，利玛窦提到了一份他所翻译的格里历的手稿：

① 在葡萄牙统治的区域，习以为常的是遵照古代天主教会的传统，将称为假日的周日后的天（*feriae*）从二数到七，从星期一开始（*feria secunda*，中文是主二或者瞻礼二），星期六为结束（*feria septima*，主七或者是瞻礼七）。而在其它地方，包括在西班牙，星期天后的日子从一数到六。所以，虽然绝大多数中国基督徒使用耶稣会所引进的葡萄牙方法，西班牙多明我会从 *feria prima*（周一）数到 *feria sexta*（周六）。见赫伯曼等人的著作，1913—1914年，卷6，第43页；万济国2000年，第165页。

我将格里历译成中文，使之同他们的〔阴历〕年相配合，这样基督徒们自己就能够看到一年中所有非固定的和固定的节日。而且，〔他们能够〕也〔核对〕自己一年中的月和周期，这一共有24个。这样做比使用他们自己每年耗费钱财所发行的历法更为精确。当我对〔我们的方法〕详加解释之后，甚至非基督徒也对〔我们历法的精确〕表示惊讶。有些人想印行，但是我没有允许他们这样做。因为在中国发行新历法是令人怀疑之举。<sup>①</sup>

自从1589年，利玛窦所作的一切是传播简单的、单页纸的礼拜仪式历，以供皈依的信徒们内部使用。<sup>②</sup>只是在1625年，金尼阁（Nicolas Trigault）才敢于在西安印行了一本附加指示的全本日历，显然是一个使用三种语言的版本：中文、拉丁文和叙利亚文。<sup>③</sup>但是对于私自出版日历会惹恼官吏和文人们的恐惧必定继续限制了这类出版物。我所发现的，同礼拜仪式历相关的最古老范本（这可能是以金尼阁的历书为原型的）是一本明末印刷

① 致罗马法贝（Fabio de Fabj）神父的信，写于北京，1605年5月9日。载于利玛窦，1911—1913年，第264页；亦见利玛窦，1942—1949年，第1册，第271页，第6号。

② 致罗马耶稣会会长阿夸维瓦（Claudio Acquaviva）神父的信，写于北京，1608年8月22日：“基督徒们在周日经常来〔教会〕，在重要的节日和主要的圣徒日更是经常来。每年我们都给他们一张印出的单子〔包括这些日期〕，所以他们〔在指出的时间〕能来。”见利玛窦，1911—1913年，第359页，亦见《年度书简》，1589年，引自利玛窦，1942—1949年，第1册，第270—271页，第6号。

③ 费赖之（Pfister），1932—1934年。裴化行（Bernard），1945年，第339页。费赖之评论说，无人知晓为什么要翻译成叙利亚文。现代书目并未指出这些长篇历法的地点。

的《推定历年瞻礼历法》(1636年)。<sup>①</sup>在前言中,作者指出:“主日瞻礼。但依大明本历,凡逢房虚星昴日便是。不必更著西历。”<sup>②</sup>此书接着解释西方的阳历和中国阴历的区别,建议根据月亮周期计算天主教主日的方法(钟鸣旦和杜鼎克,2002年,第5册,第303—306页)。于是,对于中国基督徒来说,阴历年周期仍旧是计量时间的基本参考框架,新的礼拜仪式节奏就嫁接在这个基本框架之上。

由于其天文学上的规范性,可以容易地标出星期日,而其他重复出现的日子就必须根据中国阴历年中重要的天文日期加以计算。例如,圣诞节(12月25日)通常标明为“冬至(12月21日)之后四天,”主显节(1月6日)在圣诞节之后再算12天。

198 正如在天主教历法表中所解释的,有些节日(例如复活节)是根据月亮周期“变动的”:“但外尚有活动,凡瞻礼必须先看春分算

① 此书的印刷由基督徒赞助,文本收在钟鸣旦和杜鼎克书中2002年,第5册,第301—333页,可对照的文本是杭州的一位信徒所抄写的手稿本(BNF,中国7344,复本存于莱顿大学汉学院)。亚洲的其他地方,皈依的基督徒们根据中国日历,抄写或翻印礼拜仪式历。例如,在17世纪30年代后期,当德川幕府禁止天主教之后,天主教的礼拜仪式历从中国流入日本。在其后的200年间,当地的地下基督徒们将日历一遍又一遍地手抄,不加改动。长崎郡政府档案馆保存着一份日本教会日历,这是由来自浦上的秘密基督徒多明我会士一官介在1787年3月3日抄录的,所依据的实际上是一本1634年的原件。日本假名所写就的周日和圣徒日附加有一般日本日历上的日期。尽管有一个多世纪的天文变化,不固定的节日还是发生在同一天!见村上直次郎,1942年;亦见洛佩兹(López Gay),1970年,第270—271页,第299页;和腾巴尔(Turnbull),1998年,第138—141页。关于在东京(越南)的天主教传教团,基督徒们依据中国阴历,见弗里斯特(Forest),1998年,第3册,第151—152页。

② 钟鸣旦和杜鼎克,2002年,第5册,第303页。房、虚、昴、星是中国历法中28星宿中的4个。在西方历法中这4个星宿代表的日子总是星期天。

复活瞻礼。如春分在上半月,则望后主日便是。若春分在下半月,则又移于后月望后主日便是。”(柏应理,无日期)。<sup>①</sup>于是永久性的历法表(《永瞻礼单/表》)使人们可以计算特定一年中的节庆日。在西方,永久性的历法主要由教士们用来背诵每日祷告(波尼维尔,1945年,第296—297页),似乎在中国传教地——包括效仿使用耶稣会士所引进方法的多明我会教区——皈依的信徒们也使用这种历法。

沿着耶稣会的足迹,多明我会士们也制作了自己的礼拜仪式历。在18世纪,福安印行了一份永久性历法,名为《圣教瞻礼斋期略言》,声称这是“特地为了人们受洗而准备的,所以他们可以为自己选择一位圣人的名字,容易地记住自己灵魂在主的教堂中诞生的日子,为洗礼的恩惠而感谢天主。而且,出于献身目的,乞援于圣人,使之成为自己的庇护人,以便得到恩惠者的不乏其人。这样的人可以如己所愿,[使用这份日历],尽示虔诚。”<sup>②</sup>福安基

① 实际上,复活节的日子不能仅仅根据天文上的满月来计算,因为这一天是根据人为的“天主教教会的满月。”因此在罗马准备了特殊的表格,用来决定复活节的日子,作为确定不固定节庆的基点。《推定历年瞻礼历法》一书的作者实际上注意到:“年数既满,则姑矣,后师再录以示可也。”因此复活节的日子必须依西历决定;见钟鸣旦和杜鼎克,2002年,第5册,第308页。

② 华诺雅敬,无日期。虽然出版于18世纪40年代,这份日历极认真地效仿以前的历法,很少样本保存在欧洲的图书馆和档案馆中。不巧的是,当我于1998年到罗马的多明我会档案馆(AGOP)时,我必须使用中文原件的拉丁文译本。中文原件显然遗失了,因为多明我会士贡萨雷斯(José Maria González)在20世纪50年代见到了这份原件,并作了部分复制,他是最后一个见到的人(见贡萨雷斯,1952—1958:II,第435页;一份“略言”首页的照相复制附在I,第335页)。我所引用的段落载于“圣教瞻礼斋期略言(Ratio Calendarii perpetui a Sancta Dei Religione instituti explanatur)”,9r;类似的中文文字见于Couplet,无日期。

信徒的教名往往同多明我会的殉教者名册或是圣母玛利亚礼拜中的相关。<sup>①</sup>

可能这个社区中不同人群熟悉这类礼拜仪式历的程度不尽相同。永久性的历书会十分复杂，需要受过一定程度的教育，识文断字，才能适当地使用。在福安，可能主要在教区头面人物或是虔诚的信徒中流通：中国和西方教士、教授教义问答的信徒、经头（领头祈祷的信徒）、多明我三会成员，和童贞女。当教士不在时，需要这些人精确地计算宗教节日的日期，以便主持仪式，领导祈祷，背诵正确的祈祷文，并遵循正确的斋戒日程表。其中有些人，即教士——当找不到任何教士时——则是教授教义问答者，也必须主持洗礼；他们需要能够选择那一天正确的教名。但那些较少参与教区中礼拜活动的信徒们可能只有一份简单的历法表（《瞻礼斋期表》）——通常只有一页，这些表每年重印，只标明主要的节庆日和规定的斋戒和节制日（见图表1）。在中国，基督徒们并不是唯一使用这类历法的宗教团体：例如，中国的穆斯林有类似的传统，他们也印行日历，标明可兰经所规定的习惯性节制日（见法杰内和布哇，1908年）。

这样，通过简单的计算，将一套新的天主教日期附加在了日常的时间框架之上，这个新周期帮助基督徒们构建自己的宗教生

① 男性教名如 Joaquin，雅各（玛利亚之父），Domingo 多明我（多明我会的创始人），Raymundo，雷蒙多（来自佩纳福地方，是中世纪的多明我会修士），或是 José，约瑟（玛利亚的丈夫，中国传教团的庇护人），女性姓名如 Rosa，罗莎（来自利马地方，多明我会三级教士），Catalina，卡塔琳娜（锡耶那的凯瑟琳，多明我会三级修士），译成中文，最为常见。教名的选择可能同信徒的生日无关，却是根据多明我会传统的礼拜活动。见希拉（Sier-ra, 1719—1739），随处可见；邦尼威尔（Bonniwell, 1945年），十章，“多明我会历法”，第98—117页。

《天主教瞻礼斋期表》，1746年，存于巴黎外方传教会神学院档案（AMF），“中国”，第434卷，第1069页右。

活。比较虔诚的信徒有更频繁紧凑的礼拜和仪式日常安排，但即使是那些只粗通文墨，不太积极参加礼拜的信徒们，也知道那些必须庆祝的主要天主教节庆。

### 天主教时间和中国时间：变化的要素和不协调性

正如我在本文引言部分中所指出的，天主教时间主要在两个方面影响了中国时间：一是对吉日和凶日的选择，另一是拜神灵和祖先亡灵的仪式周期。

历书是广泛运用的占验工具，也用于决定举行祭祖或拜神仪式的日期。<sup>①</sup>福建是私自印行历书和日历的主要中心之一，也孕育了无数偶像崇拜，那里举行的祭祖仪式盛况空前。因此，众多和尚道士和祭祖拜神仪式的行家里手对规划时间极感兴趣，在出售的民间读物中，销售量最大的是历书（黄一农，1996年；司马富，1991年，第77—82页；罗友枝，1979年，第142页）。

虽然天主教信徒仍旧可以使用民间历书和日历，在阴历年周期和他们的礼拜仪式历之间发现日历上的重合之处，但他们必须忽略这类历书的“迷信”部分。<sup>②</sup>选择黄道吉日举行祭拜是被禁

① 除了每两周在家内神龛供奉食物的一般习俗，朱熹还创立了一个季节性的祭祖礼拜仪式，他建议使用占卜术来决定祭拜的日期。但是在帝国晚期，一般不再使用占卜，而使用固定的日期。见伊佩霞（Ebrey），1991年，第129页，第183页。

② 确实，有时候基督徒们使用现有的历书计算礼拜节庆。在还没有印行的天主教日历（1589）之前，利玛窦只是用一本普通的中国日历，注明节庆日，当他不在时，他在肇庆（广东）的基督徒们得以知道祈祷时间。见巴克勒（Burkler），1942年，第9页。

止的。例如，在《神教明证》，一本由福建的多明我修士万济国（Francisco Varo）在17世纪60年代初至1677年之间编写的教义问答手册中，尽力驳斥对于吉日和凶日的信念：“术数家云：日时有吉有凶，皆缘诸星照临。某日时为吉星所照者，<sup>200</sup>即是吉日良时〔但是〕……由不知日月星辰之本能也……日月星辰，皆造物主所造，以恩世人……降福免祸，皆系大主之全能。”<sup>①</sup>

万济国也指出，大气现象取决于天文季节引起的温度变化，与星象的影响无关。至于为婚礼和其他仪式选择良辰吉日，他接着说很多皈依的中国人“咸不择日……人世苦乐，其权操自上主。”（万济国，1720年，第4卷，第63页上）。但是他评论说，<sup>201</sup>圣教并不禁止农民遵循季节变化的节奏，因为他们的职业要求他们利用天时。于是，标明农时的传统节庆予以保留，仍旧标志时间，但是取消了它们的“迷信”内容。

同样，在30年之后（1706年），万济国的同行，罗森铎（Francisco González San Pedro）在他的教义问答手册《圣教撮要》中，根据“且人意高超胜于日月星辰”，责备人们对吉日的选择。在那本教义问答手册的序言中，来自福安附近穆洋村的信徒王道性，那位我们在前文中提到的通过了初级科举<sup>202</sup>考试的文人，支持罗森铎的立场，同他一起攻击中国占卜“邪说”。<sup>②</sup>

然而，皈依最重要的后果是接受天主教礼拜仪式历，改变

① 万济国，1720年，第4卷，第61页下一62页上；同上卷4，第63页上。以前的耶稣会天主教教义问答手册也批判这类信仰。

② 罗森铎，1706年，第10页上。

了社区节庆和家庭庆祝的时间周期。严格禁止基督徒祭拜当地神灵，佛教、道教的神佛，或是使用萨满、巫医、算命先生，或是其他僧侣道士的服务。实际上，要求皈依者所作的第一件事是将家中所有神佛的偶像和画像，连同所有经文一道，上交传教士，予以销毁。<sup>①</sup>虽然在17世纪，这种反对偶像崇拜的举动在中国绝大多数传教团中司空见惯，这是由多明我会和方济各会在新大陆首先大规模地使用，用以根除当地印地安人中的“偶像崇拜”。<sup>②</sup>而且，在福安地区的多明我会社区中，要求信徒们移走祖先牌位。当然不可能总是强迫信徒们这样做，因为传教士的立场并非始终如一。显而易见，对于那些真正放弃了以前信仰的基督徒来说，集体和家庭祭拜神灵的历法将会失去重要性。

#### 社区仪式

万济国所报道的一个案例表明，对于传统的集体礼仪性庆祝来说，皈依天主教具有重要的后果。1678年，罗源（福州府）一个基督徒参加当地寺庙的祭拜仪式一事引起了冲突。罗源是一个沿海的市镇，位于省府和福安之间的路上，多明我会在当地有一所教堂，同属于北边的闽东传教中心有联系。对于这场冲突，万济国报道如下：

<sup>①</sup> 例如在福安地区，见万济国，1678年，第358页左。

<sup>②</sup> 见彼得莫里达（Pita-Moreda），1992年，第231—234页。有关对于17世纪拉丁美洲传教士来说，偶像崇拜的含义，见伯纳德和格鲁辛斯基（Bernard和Gruzinski）。

在城中众多的偶像中，有一座异教徒们极为狂热地膜拜，每年他们都举办节庆，列队庆祝[对他祭拜]，花费大量金钱。为了确保[足够]隆重地庆祝节日，每年要挑选18位[仪式]主持人（maiordomos），出事的那一年，一个基督徒的父亲被选为仪式主持人。[但是那个人]在节庆前去世了，于是异教徒们想要求他的儿子加克比（Jacobbe）履行他父亲的义务。他说他是基督徒，因此不能充当这个职司。<sup>①</sup>

这里说的显然是罗源在阴历三月（4月中旬）清明时节，所举办的祭拜当地“土地”的节庆。到时当地的社便从庙中抬出土地公像，出庙绕境。据道光年版的《罗源县志》记载：“先期，各户醵钱以供诸费人，装扮作乐，各迎境神……诸神会中，为先锋庙会最盛，谓之‘大迎’。（《罗源县志》，1831年，卷27，第5页上）。县志继续写道，那座庙办会时，当地人分成18队，称为“18棚”，因为每一队人立起一座临时的彩棚，都有鼓乐和旗帜。这显然就是万济国所描述的节庆。县志又说，“会首们”[应该是每队一位]——即万济国所说的仪式主持人——所分摊的花费非常之高，尤其是聚众大摆宴席（茶会）和安神节庆，耗费颇大。此书还说，“列名其中者，虽人有去存，室有迁徙，子子孙孙不得推诿焉。”（同上书）。这段话表明，推卸办会责任的企图并非绝无仅有。我们所提到的1678年的冲突正是这样的企图之一。然而，有关庙会祭祀研究所提供的证据也指出，推卸责任是

<sup>①</sup> 万济国1678年，第361页左。显然此人的父亲并不是信徒。

极其困难的。<sup>①</sup>尽管如此，基督徒加克比可能觉得他有很充足的理由不承担罗源人认为他应尽的仪式责任，不须考虑非基督徒相反的主张。在皈依天主教之后，他已经宣誓效忠于另外一套不同的神灵——天主、圣母和圣人们——和这些神灵的仪式周期。

这一案例的发展似乎证明，基督徒忠实于他们的新神——天主，于是便不再感觉有义务尊崇祭拜其他神灵的当地礼仪周  
204 期。为了强迫加克比为节庆捐助，会首将土地公的神像留在他家的门厅里，可能希望土地公能吓唬他服从，或是惩罚他。可是在夜里，加克比的母亲和丈母娘，他们也都是基督徒，出来将一桶垃圾倒在了神像上。正如万济国本人所指出，当时没有任何传教士住在罗源，因此没有传教士干预此事或指使。这种褻渎行为所引起的骚乱是很容易想象的：

[仪式] 会首们对这种褻渎偶像的行为义愤填膺，立刻跑到本城主要的军事首脑那里，此人虔信众神，希望他同意拆毁天主堂。但是在他知道了基督徒对当地最受人敬仰的神祇所作的一切之后，他并没有如他们所愿，而是作了主所希望的回答，因为国王的心在主的手中（箴言，21，1）。他如此告诉他们：“如果你们知道基督徒不敬我们的神，恰恰相反，他们不承认我们的神，并非谤他们，你们千不该，万

① 田海 (Barend ter Haar) 评论说，“会头个人承担资助集体宴会的责任。寺庙祭拜是集体事务，这一点由下述事实所证实：组织责任平等地在众人中轮流，一般民众有困难筹备资金”（1995年，第22页）。田海引用了一段17世纪有关广东的叙述：“当会头是穷人时，他变卖财产来办会。在极端的情形下，他们卖儿卖女，[因为]他们不敢离开这个地区”（同上，第21页）。关于福州地区的例子，见宋怡明，2002年，第190—191页，第284页。

不该将[神像]抬到他们家里。我不裁决，也不关心不重要的事情。回家吧！”异教徒们很不开心，离开了。于是他们也向本城的知县求诉，所得到的回答相同。最后，这些人满心愤恨，满面羞惭，抬回神像，打扫干净，举行了迎神会。（万济国，1678年，第361页左）

地方官吏责备会首们决定将神丢弃在不承认神之万能的人手中（“你们千不该，万不该将[神像]抬到他们家里”）。这似乎表明，当地的头面人物和官员们对有关社区礼仪和周期见解不同。众所周知，官吏们对组织这类宗教性节庆颇多非议，因为这类活动有时候使当地的地痞流氓有机可乘，敛聚钱财并欺负邻里。但是就此案例而言，材料中说这名官员“虔信众神”。

对于本城人来说，逃避节庆义务是不可想象的，因为在罗  
205 源，每个人都在地域上服从土地公的管辖，当地士绅有参与礼仪活动的社会责任。而外来的官员们，虽然虔诚，却可以设想一个与此平行而又完全不同的礼仪世界。他们确实承认基督徒是另外一个团体，与众不同：“基督徒们不敬我们的神，恰恰相反……他们不承认我们的神，并非谤他们。”<sup>①</sup>确实，当时康熙皇帝容忍

① 几年以后，在康熙朝末年，在山西发生了一件非常相似的冲突，那里的知县免除了基督徒为当地宗教节庆捐助的义务。在非基督徒村民们对他的决定进行抗辩时，据报道，他回答说：“天主教不允许教徒为唱戏[在庙中演出]而捐赠银两。为什么你们想迫使他们这样做？如果教徒们想迫使你们捐香火钱在天主面前烧香，你会捐给他们银子[为那个目的]吗？不，你不会的，因为你不是教徒。同样的道理也适用于你们。”见万济各会皮罗迪 (Mgr. Eugenio Piloti) 致澳门传信部代理人米拉塔 (Arcangelo Miralta) 神父的信，日期是1735年8月24日，存于罗马传信部档案馆，引自马吉奥蒂 (Margiotti)，1958年，第444页。



天主教，官员们对此心知肚明。因此，天主教有权利合法地同其他正统的民间崇拜共存，皈依的信徒们实际上有权自行选择，从当地宗教团体中退出，无需害怕官员的责罚。当然，我们也不应忽视下述事实：村民们对天主教信徒的社会压力依然很强，要求他们遵循当地习俗。<sup>①</sup>

### 祖先崇拜

在多米我历史报告和来自福安的报告中，我们还可以发现其它攻击当地神灵和佛教庙宇的行为。<sup>②</sup>其中绝大部分事件是针对“偶像”，也有几个同祖先崇拜的象征直接相关。这同多米我在此类传统上的立场有直接关系。该教派认为祖先崇拜是伪宗教，是偶像崇拜。耶稣会在18世纪的大部分时期还允许在家的神龛上祭祖，只要牌位上没有写着神位或是灵位的字样。同耶

- ① 1699年，福安有40名有低级功名的基督徒贿赂了知县，得以免除参加祭孔的仪式；见贡萨雷斯，1955—1967年，第1册，第627页。1730年，在雍正皇帝严禁天主教的诏令发布了7年之后，在福安有数名取得了较低功名的基督徒们被逮捕，知县命令他们参加祭拜当地城隍的年度仪式。但是这些基督徒们允诺交付一大笔钱（600两银子），要求免于参加祭拜。最后，当地的军事长官害怕事态复杂化，出面讲情，于是他们得到了豁免。见费若望（Juan Alcober）神父寄自福安的信，1730年2月27日，引自贡萨雷斯，1952—1958年，第2册，第451页。在19世纪后期，天主教和非天主教因为庙会和其他祭拜所引发的冲突比比皆是。当时信徒们和其他村民之间的宗教紧张关系被外国教士和领事的司法性干预所加剧，但是这也深深地根植于同宗教毫无关系的日常争端。就我们的17世纪案例而言，传教士们完全没有干预。有关19世纪案例，见裴册书中的数篇文章，1996年。
- ② 例如，见李科罗，1667年，第67页左—第68页右、第163页左—第164页右；万济国，1678年，第351页右、第358页左。

稣会不同，多米我会禁止任何牌位或供奉。<sup>①</sup>伊佩霞（1991年）和周启荣（1994年）的研究有助于我们理解在明清之际，文人士大夫们有关家庭祭祀的论争。但是，儒学礼仪专家们所讨论的问题看来同当时天主教传教士们及其信徒们所关注的并不相干。后者所争论的是祭祖仪式同拜天主是否相符，以及祭祖的实质是宗教性的还是“世俗”性的。<sup>②</sup>

无论如何，显而易见的是，对于接受了多米我会禁令的信徒们来说，在传统祭拜仪式周期中的祭祖仪式不应再延续下去。但是实际上，事情要远为复杂：虽然大部分皈依的信徒们服从禁令，有些还自行动手，捣毁神像，但官员们和地方乡绅们一般不容忍对家庭祭祀的攻击，一些信徒们也抵制这样的行为。

1637年，福安发生了首次反天主教事件，这是在多米我会教士们到达5年之后；有关祭祖仪式和服从历法这类争议性问题显然爆发出来，具体化为在家庭神龛上和坟墓前供奉的争端。由于当地乡绅怨声载道，并发生了全省范围的运动，要求铲除异端教派；当地官员们逮捕了一些西方传教士和他们的信徒（有关这

- ① 中国的耶稣会士发明了“世俗”仪式类目，用于祭祖仪式和祭孔仪式，以便救助他们的“儒生基督徒”。当詹启华（1997）企图将“儒生们”“造就成”一种耶稣会眼中的“宗教团体”时，他忽略了这一点（见钟鸣旦，1999年）。有关耶稣会在印度的类似立场，见祖班诺夫（Zupanov），1996年，第1201—1223页和1999年，第97—101页。有关中国的牌位，见荣振华（Dehergne），1978年。
- ② 研究17世纪和18世纪中国典礼的西文作品连篇累牍。ARSI所收的大批中文手稿〔日本—中国部，I，第39—42页；收于钟鸣旦和杜鼎克，2002年，第9—10册〕反映出在17世纪60年代到90年代间，在福建和浙江地区有关礼仪的热烈辩论，是以耶稣会教士及其信徒为一方，多米我会和一部分信徒为另一方。有关这些材料，见林金水，1994年；钟鸣旦，1995年，尤其是第15—21册；黄一农，1995年；李天纲，1998年。

一事件，见梅欧金，1997年）。有关这一事件，福建巡海道写道：“本道细阅其书。大既以遵从天主为见道。以天堂地狱为止归。人世皆其唾弃。独有天主为至尊。亲死不事哭泣之哀。亲葬不修追远之节”（徐昌治，1855年，卷2，第32页上）。

天主教信仰从祭拜仪式历中取消了所规定的家庭祭祖仪式，如此一来，便破坏了国家赖以控制地方社会的基础。巡海道在后来的报告中进一步表示了他的关注，他严厉斥责了一些被捕的基督徒生员，这些人宣布自己是“仲尼教人”：

夫仲尼教人慎终追远。<sup>①</sup>又曰：生事之以礼，死葬之以礼、祭之以礼。<sup>②</sup>宁有亲死不哀，亲葬不奠，而称为仲尼之教者乎。且极诋中国亲死追荐之非。既从天主便升天堂，春秋祭祀俱属非礼。是则借夷教以乱圣道（徐昌治，1855年，卷2，第32页上）。

207 关于天主教，巡海道所听的，所读到的，再加上他在福安亲身领教过的一批十分大胆的文人信徒们，使他相信，他们不参加春祈秋报的行为只是狂妄的第一步，这会导致完全败坏儒家传统。对于这位官员来说，信徒们假惺惺的宣称他们想要恢复仲尼教的真实含义——实际上，这是耶稣会的思想——显然是无稽之谈。<sup>③</sup>

① 这是孔子弟子曾子在论语中说的话，《论语》第1篇第9段。见安乐哲和罗斯文（Ames和Rosemont），1998年，第73页。

② 引自《论语》，第2篇第5段；安乐哲和罗斯文，1998年，第77页。

③ 有关皈依信徒中的这种思想，例如，见钟鸣旦，1988年，1995年，2001年，第633页。

如此一来，多明我会的主张代表了对地方社会礼仪结构的激烈挑战，无怪乎这引起了强烈的反响。实际上，正如方济各会的利安定（Augustin de San Pascual，1637—1697）所证明的，有些信徒们有时没有遵守对祖先崇拜的禁令。在1672至1677年，奥古斯汀负责闽东的传教团，他报告说“在罗源县，在所说的[多明我会]神父的教区，信徒们家里有[祖先的牌位]，供奉鲜花香火。这是有一次我巡查那里时所见。在留洋[穆阳附近]我烧了大约14个[祖先的牌位]。他们归多明我会神父管辖下的一个老年教徒所有”。<sup>①</sup>

尽管存在这类例子，但是巡海道和基督徒生员们的话表明，多明我会的主张已经大大影响了祖先崇拜和葬礼，以及随之而产生的，每个月的礼仪周期。很多福安的基督徒确实弃绝了祭祖仪式，也不再祭拜神灵，他们必须忍受非基督徒的仇视。据万济国神父所说，非基督徒们在1678年还误以为“基督徒们埋葬去世的人像埋狗一样，不举行任何仪式。（万济国，1678年，第352页左）。根据万济国1671年的备忘录，新入教者们显而易见很清楚皈依天主教对于祖先崇拜和其他“迷信”所产生的后果：“我们[传教士们]只是在清楚地讲授了我们圣律的基本道理和信仰的条款之后，在他们清楚地表明愿意成为基督徒之后，才涉及[迷信]的观点。然后根据每个人的条件，在为他们施洗之前，我们将这类仪式中所许可的同不许可的加以区分……到目前

① 致巴黎外国传教会梁弘仁（Artus de Lionne，1655—1713）的信，载于《中国方济各会》，第6册，第248—249页，译文引自陈，1996年，第430页。在17世纪50年代至90年代，耶稣会和多明我会有关礼仪问题的争论仍无结论，也将一些福建的基督徒卷入其中。在所有传教士中尚未形成一致的立场。

为止，我还没有见到有新信徒因为这个缘故而放弃洗礼。”<sup>①</sup>

208 然而，正如万济国承认，有些祭拜仪式是允许的，所以即使是多明我会也必须作出让步。例如，我们知道，直到17世纪80年代中期，在福安地区还允许基督徒们在婚礼上，在庆祝农历新年时，对着去世父母和祖先的遗像磕头，但是他们只能在像前摆放蜡烛和香火，禁止供奉任何祭品和摆放牌位（见万济国，1685年，第25页右至左面）。这种情形表明，中国基督徒们积极地使传教士们在礼仪和信仰问题上进行协商并作出妥协。

### 天主教时间和中国时间：磨合

多明我会士在福建推行禁止祖先崇拜时所遇到的困难，着重表明，万济国及其同伴们所订立的摆脱迷信、纯正风气的一定之规并不能总是得到实施。对天主教时间的引进虽然清除了有些陈规旧习——在这方面是很重要的习俗——也促使传教士们接受一系列协商和谈判，这是由客观环境和皈依信徒们的呼吁所强加于他们的。在此我着重讨论两方面有关礼拜仪式历的协商：首先，有关庆祝主日和其它不得工作的节日，并望弥撒的戒律；其次，在某些日子里斋戒和忌食肉类。

#### 主日和节庆日

耶稣会修士卫匡国在1656年作了一个很好的总结，指出实行节庆日的可行性取决于很多因素。实施这条戒律的首要障碍

<sup>①</sup> 万济国，1671年，引自贡萨雷斯，1955—1967年，第1册，第400页。

是，很多信徒们认为很难不去做工。<sup>①</sup>卫匡国评论说：“在中国大部分基督徒是工人，他们必须每日辛勤劳作，为自己和妻子挣来糊口的食粮。如果他们一定要遵守安息日和节庆日，他们可能就无法维持最低生活。他们的上司（*praefecti*）也要求他们上工，他们无法得到不去上工的批准，因为这些非基督徒官吏们对于节庆日毫不在乎”（瓦利斯基，1994年，第239页）。他评论说，实际上甚至官员们也必须每天到衙门办公，因为他们害怕丢掉自己的职位。在他们传教活动之初，耶稣会士们注意到“中国人不过节，也不休息，每一天都要努力做工。”<sup>②</sup>确实，在明清时代的中国，并没有例行的休息日，节日大部分是季节性的，除了209一些具有全国范围的重要日子之外，一般都是当地节庆（杨联升，1955年，第307—309页）。

多明我会教士们也指出，在福安的宗教图景中，每周按时参加集体宗教仪式是鲜为人知的现象。多明我会传教团的首位历史学家阿杜特（Diego Aduarte）报道说，在福安新近皈依的中国基督徒们尽自己的义务，常常去望弥撒，这同非基督徒们形成鲜明的对照，非基督徒们“很少去他们的庙宇祭拜，几乎不尽任何义务”（阿杜特，1640年，第2册，第486页；亦见巴克勒，Bürkler，1942年，第4页）。其他地方的传教士们早在传教之初，就注意到了不举办每周集体仪式的现象：在1601年的“年

<sup>①</sup> 1537年教皇保罗三世的法令“神圣敕令”（*Altitudo divini consilii*）给予西南印度群岛的民族特许，将强制禁绝工作的日子只局限于周日和12个主要的节日，总共大约60天。最初耶稣会没有将此章程应用于中国，但在1685年罗马正式将此章程强加于中国传教团。有关此章程的文本，见《汇编》（*Collectanea*），1907年，第30—31页。

<sup>②</sup> 金尼阁神父的1610年“年度书简”，引自巴克勒，1942年，第3页。

度书简”中，耶稣会士瓦伦丁·卡瓦略（Valentim Carvalho）写道，“中国的任何宗教一般都不经常聚会。”<sup>①</sup>

基督徒们所面对的另一个问题是他们的主日聚会和公开庆祝的节日所引起的反对，尤其在城市中更是如此。正如卫匡国所指出，基督徒们的聚会招致了地方当局的怀疑，因为针对异端的法律禁止任何私人聚会，尤其是男女混杂的聚会。最后，基督徒人数有限，传教士们，以及他们的教堂和会所都分布很远，这些都不利于大多数信徒们定期聚会。尤其是耶稣会修士们，他们住在行政中心，探访周围的乡村，有些偏远的社区一两年才能去一次（见瓦利斯基 1994：239）。在教义问答手册中，耶稣会教士们早些时宣布说十戒中的第三戒是遵守节庆日（例如，罗明坚、利玛窦和王丰肃），甚至还提到所谓的有关主日望弥撒，必须庆祝节日，在主日和节庆日（如罗儒望，Da Rocha）不得工作的教会戒律。然而，在他们传教的地区，并没有严格贯彻定期望弥撒，周日和节庆日不得工作的规定。<sup>②</sup>一位耶稣会士承认说，对于新皈依的信徒，他要求不太严格，他们尝试逐渐地使新信徒们习惯于忏悔，习惯于只是在重要的节庆时望弥撒（罗波，Ignacio Lobo SJ [1603—?], 引自巴克勒，1942年，第10页）。

当最早的多明我会修士们于17世纪30年代到达福安地区时，

- ① 引自巴克勒，1942年，第3页。这里必须修正这些早期传教士的观点。天主教聚会的按时举行实际上类似于某些佛教居士团体，后者也有严格的日程表。例如罗清的信徒按期聚会，通常是每月两次，举行非常紧凑的祷告活动（见殿大年，1976年，第187—188页）。方济各会传教士们报告了18世纪初山东这个教派的活动（见铁德曼，Tiedemann，1996年）。
- ② 见钟鸣旦和杜鼎克书中的教义问答文本 2002年，第1册，第71页和第82页（罗明坚）；第93页（利玛窦）；第156—159页（王丰肃）；第447—448页和第459—461页（罗儒望）。

面对皈依耶稣会的信徒们对于节庆戒律随随便便的态度，感到十分诧异。同方济各会一道，他们谴责耶稣会忽略了实施教会戒律。他们很快对基督徒们公布了有关斋戒，节制，和望弥撒的各种规定，<sup>210</sup> 这都依据礼拜仪式历，接着还谴责耶稣会修士们在马尼拉、澳门和罗马纪律松弛。虽然多明我会的工作所遇到的困难同耶稣会的类似，这些男修士们受到统辖范围的限制，最终致力于一个有限的区域：闽东和浙江南部。于是，他们便能够更连贯地追踪督导自己的地区，尤其是诸如福安城和穆洋那些较大的社区。到18世纪初，在这两地，每一地的信徒人数都达到了将近2000人。

我们对基督徒们如何具体协商自己生活的直接要求几乎一无所知。但是，根据传教士们有关节庆日戒律无休无止的讨论，我们可以看出对于当地环境的妥协是不可避免的。<sup>①</sup>

- ① 传信部所发布的指示显然将1537年有关节庆的章程“神圣教令”应用于中国的基督徒，这项指示是应多明我会的黎玉范（Juan Bautista de Morales）1645年9月12日的请求而发布（见《汇编》，1907年，第31页）。然而耶稣会的反对阻止了这一章程在中国的普遍实施。根据1656年3月23日圣职部的指示，对这一问题又旧话重提，答复有利于耶稣会的立场：“[教会]有关斋戒，遵守节庆日，年度忏悔和圣餐的明确规定必须要由传教士向中国基督徒传达，这是义务，违者罪不可恕。但是与此同时，也有可能对信实的人可以豁免戒律的理由加以解释。根据教皇的决定，在特殊情况下，可能给予传教士特许权，让他们根据自己的判断处置”（同上，第39页）。在1685年将“神圣教令”中所界定的戒律实施于东亚的宗座代牧（Vicar Apostolic/Vicariate Apostolic）辖区之后，对戒律的遵守仍成问题。正如四川的名誉主教在18世纪60年代后期所指出的，“在十戒之中，第三戒[有关节庆日]是中国信徒中信仰不强者不太能够遵守的。”为此原因，宗教法庭在1769年给予四川基督徒12年的特殊豁免，要求信徒们在早上望弥撒，但是在主日和其它节庆日的下午可以工作，只是在4个主要的节庆日才完全禁止工作。而且，在1796年，承认中国那些偏远而难以到达的地区的特殊性，允许基督徒在绝大多数情况下不参加主日和节庆日弥撒（同上，第299—300页和第389页；亦见巴克勒，1942年，第38—41页）。

## 斋戒和节制

礼拜仪式历对于斋戒和戒食肉类有严格的规定。在其教义问答手册中，万济国描述说，斋戒分为心斋和口斋，口斋（也称为外斋）是一种禁欲和压制激情的方式，口斋又进一步分为两类：“小斋”和“大斋”。小斋（即戒食肉类）不减餐，只禁“禽兽厚味”；而“水族果品”随其所用。至于大斋，按规定不仅戒肉食，还要减少进餐的次数。心斋则是欲望的斋戒，用以驱逐私欲，克服“七情”。如果不行心斋，口斋便毫无意义。

万济国补充说，教皇将必须斋戒的正式天数从欧洲的大斋原规63天，减少到中国的总共9天，主要是在四旬斋期。不守戒律是严重的罪过。如果有人在大斋期的其他日子里，按照世界教会的规定斋戒，便可获得特殊的功。然而所有的人都必须遵守戒食肉类的规定，这种日子是按照“瞻礼单”计算的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 万济国，1720年，卷5，第15页下—17页下。在17世纪，教会有关斋戒的一般规定如下：四旬斋期的整个40天；Ember日（四季斋戒日，即：在四旬节的第一个主日后，降灵节之后，9月14日之后，12月13日之后的星期三，星期五，和星期六）；和规定节庆斋戒的前夜。严格地说，只允许在晚间进食。但是教会允许在中午吃主餐，在晚间吃“coenula”（少量食物）。在斋戒日禁食肉类，鸡蛋，和乳制品。但是也强调指出，斋戒规定可根据当地环境不同而有所改变。因此教皇保罗三世在1537年的章程“神圣教令”中，允许西南印度群岛有特殊的条例，那里只有在四旬斋期间的7个星期五，以及圣诞节和复活节的斋戒前夜必须斋戒，总共9天。在1685年，这一规定也开始应用于中国。而且，在对健康有害，或是不利于履行义务时，可以改变教会戒律。这样一来，从事重体力劳动的人便可以除外。同样，那些食不果腹的穷人也可以除外。最后，在中国传教团，与在欧洲类似，节制日包括四旬斋期之外的每个周五和周六，除了周日之外的四旬斋期中的每一天，Ember日和13个节庆日，总共155天。有关17世纪在欧洲和中国的实施情况，见巴特勒，1945年，第250页。

对于中国人来说，斋戒和节制并非新奇之物，道家和佛家主张素食已有数个世纪之久。<sup>①</sup>正是因为有关于斋戒和节制的概念绝大多数与佛教有关，第一代耶稣会传教士们似乎对于要求新教徒斋戒一事非常小心翼翼。实际上利玛窦在天主教和佛教之间挑起了一场有关斋戒的论争，这发生在同僧侣祿宏（1535—1615）和虞纯熙（？—1621）之间，着重于两派斋戒不同的形而上学基础，着重于天主教否定佛教因杀生而吃素的观点。<sup>②</sup>要求信徒在皈依时所作的一件事是弃绝“异教”斋戒传统，在1668年传教士的广东会议（包括耶稣会、多明我会，和方济各会）上，讨论了禁止新皈依的教徒们实行佛教斋戒的必要性，例如，佛教斋戒不许食用鱼类和蛋类，而基督徒可以食用这些食品（见范中，1633年，引自许理和，1997年，第636页和梅茨乐，1980年，第24页）。

尽管有这些规定，传教士们有关斋戒和节制的讨论揭示出他们所遇到的困难以及所进行的协商。因为中国基督徒通常很穷，日常只吃米饭蔬菜，不需要说服他们禁食肉类。但是正因为他们的饮食的匮乏，强迫他们斋戒会损害他们的健康。在教义问答手册中列出了这种例外情况，这是经过传教团的请愿，由教皇特别免

<sup>①</sup> 有关中文字“斋”的含义，见马如雷，1985年。有关早期传教士对一系列中国斋戒习俗的描述，见殷铎泽（Intorcetta），1668年a和1668年b，马吉奥蒂的书进行了概括，1958年，第34—35。

<sup>②</sup> 于君芳，1981年，第87—90页；耿宁（Kern），1992年，第71页，第328页。利玛窦在其所著《天主实义》中写道，斋戒有三个理由：苦修，压制激情，弃绝快乐和欲望。他也列出了不同类型的斋戒（1985年，第279—284页）。但是在最后他似乎否定斋戒是一种值得重视的活动。有关明朝后期佛教徒中对戒肉食的鼓励和对耶稣会主张的反应，见韩德琳（Handlin Smith），1999年，第62—63页。

罪所确定的。<sup>①</sup>而且,也必须考虑特殊的中国习俗。例如,在福建的多明我会传教地区,以及中国的其他地方,在东京(越南)和交趾支那传教区,习惯上在中国农历年最后一个月的最后一天和第二年的头两天,不要求基督徒服从斋戒和节制的规定。放松戒律的原因在于,春节是中国一年中最为重要的节期,通常甚至在穷人中也要吃肉类和其他佳肴,以示庆祝。<sup>②</sup>

① 除了卫匡国,万济国也指出不可能遵循所有罗马礼拜仪式历上所规定的斋戒日:“根据我的经验,我不知道是否十个基督徒中有一个能在所有的四旬斋期斋戒日和【礼拜仪式】年斋戒前夜斋戒”(1685年,第25页右)。关于给中国传教团的特许,见傅泛济(Furtado),1700年,第11页,注b;《汇编》,1907年,第38、338页。

② 见巴特勒,1945年,第267页。在17世纪,18世纪,和19世纪,东京(越南)和中国的传教士曾屡次提出在中国农历年期间斋戒和节制问题,这表明,这仍旧是一个引起争论的问题,也表明,传教士和基督徒们对罗马有关严格遵守所规定的斋戒和节制的一再命令不予重视。例如,在1768年,住在福安的多明我会福建宗座代牧巴方济(Francisco Pallas)在致罗马的信中说,“因为次年1月的第二天正好是圣灰星期三[1769年2月8日],当地的传教士们对我提出了一个问题:中国人必须在那天斋戒和不吃肉食吗?我在一份古代传教士所印行的中文《永瞻礼历》中见到一个注释:‘如果中国阴历一月是在四旬斋期,中国人便无须在一年最后一个月的最后一天和第一个月的头两天节制肉食或是斋戒。’[实际上在华诺雅敬的书中可以发现这个注释,无日期,第5页右]。据此我推断古代的传教士们已经在这个帝国批准并公布了这个习俗,因为很多中国人手中都有这份中文历书,以便知道圣母堂庆祝圣人的日子。我不敢对这个习俗作出回应,我祈祷传信部的红衣主教会议对于明年怎么做给予我答复,是否审查并取消这个习俗,还是容忍。”在1770年7月12日圣识部答复说:“我们命令【传信部】再次将已经印出的饬令寄去[于1663年和1760年发布,反对这一习俗],并同东京和福建的宗座代牧进行书信联系,告知他们有责任实施这些饬令,并通知红衣主教会议他们为实施而作出的努力。他们首先应该将中文历书中的注释删去,即如果新年的前三天[原文如此]是在四旬斋节期间,基督徒无须禁食肉类。”这一旷日持久的协商过程中的最后一步发生在1868年的6月10日:有关在中国农历新年如何斋戒和节制,罗马给予中国和邻近王国的名誉主教特许权。见《汇编》,1907年,第276页和第302页(引文)。

## 天主教时间和中国时间:新节奏,合传统

正如我们所见,在引进新习俗和传统时,互相妥协实际上是不可避免而且完全必要的。位于两个世界和两种时间之间的信徒 212们无法脱离于社会环境之外、自行其是地过日子。传教士们所引进的、鲜为人知的仪式和礼拜并不在真空中传播,传教士们对于求神拜佛和幻术所作的严词谴责不应让我们忽视这一事实:中国所流行的传统也许有助于人们接受有些新的礼拜仪式。因此,虽然引进了新的节奏和信仰,在一定程度上是信徒们原来已经具有的悟性帮助他们接受了天主教的宗教实践。

### 苦 行

在基督徒中众所周知的,要求斋戒和禁食肉类的日子是在礼拜仪式历中明确标明的,而有一小批挑选出来的信徒,却实施更严格的苦行。例如在福安,有人数不多的信徒自愿加入圣多明我苦修三会,这在中国称为三会。在会内对禁欲苦修极为尊崇。

多明我教派的三会起源于欧洲中世纪全盛时期流行的苦行赎罪运动。在1285年,三会作为附属于多明我【第一】会的俗人团体,获得了第一项教规。三会的成员虽仍身在俗界,却希望同寺院生活保持某种形式的联系。因此他们企图模仿僧侣的祷告方式;从事各种苦行赎罪的活动(鞭打自己,身穿粗毛衬衫等等);遵循非常严格的日程表,实行斋戒和节制;如未成婚,要保持童贞;如丧偶,要恪守贞节;如已婚,要在斋戒日禁欲;并有义务参与慈善善举。人会要得到一位多明我会教士和一位三会

俗人男掌门或女掌门的应许，还要求发特定的誓约（有些人须赞成贞节）。在17世纪和18世纪，欧洲兴起了一种有关属灵生活的更为隐秘的意识，促使三会成员们实行像打坐，经常交流和忏悔，静修，和其他虔修活动。诵玫瑰经并履行必要的义务（例如望弥撒或是苦修），以便为本人或是去世者的灵魂获得教皇的免罪，是虔修活动中最常见的一类（博加，1973—1997年）。

213 多明我会修士们立即将三会的机构引进了他们在中国的传教地区。福安最早的多明我会皈依者之一，平民百姓安德斯·黄（Andres，可能叫黄大成；于1633年受洗，逝于1648年）在皈依后不久就要求加入三会。当时的文献报道，“在令人钦佩地完成了见习期之后，他遵照三会的教规立誓，实际上他的生活已大大改观，以至于[可以认为]他是一会的成员。他如教士一般生活，毫无瑕疵，从不忽略斋戒日或是宗教性的苦修，甚至在患病时还每日在心中祷告”（李科罗，1667年，第218页左）。施若翰（Juan Garcia，1606—1665）神父严密追踪他的属灵生活；李科罗（Victorio Riccio，1621—1685）神父（1621—1685）为他写了一部相当长的圣徒传记，其中详细描述了他的善行义举和教义问答活动。黄有妻室，识文断字，家境小康。甚至在信教之前，他就严格要求自己的妻子特雷萨（Teresa）不得行任何“不信”之事，不许她的女友来家拜访，以杜绝饶舌和懒惰。在皈依之后，他说服她“节制性欲，分床而居，永守贞节”。

另一位重要的基督徒是贡生郭邦雍（Joaquin）。1638年他去了马尼拉，住在巴坦（Bataan）地方多明我会修道院中有两年之久，在于1641年回到福安之前庄重地在三会中立誓（李科罗，

1667年，第234页左—第239页左）。此外，我们在18世纪上半叶多明我会马尼拉分会“行传”中发现了福安传教团死者颂词，粗粗一览，便见到福安陈氏和穆洋缪氏家族一些男人的姓名，他们属于多明我会，其中有些因苦修和贞节而倍受推崇（《神圣玫瑰经菲律宾纪略》，1877）。

但是在颂词名单中更多的是三会中的女性成员。在皈依的女信徒中，发愿恪守贞节尤其常见，她们自愿永保处子之身，整日祷告苦修。这样潜心宗教的女性在西班牙十分常见，被称为童贞女（见克里斯汀，1981年，第170页）。这类妇女中最著名的是帕托尼拉·陈（Petronilla，大约1625年出生）。她自童年起就是一个虔诚的佛教徒，斋戒吃素。从她外祖父的妾那里她听说了天主教，显然是她的一位信教的舅父教给她这个新信仰的基本原理。她很快就熟记教义问答手册，在11岁时受洗，在18岁时发愿守贞，成为圣多明我苦修三会的成员，一世苦修，直到于18世纪初年去世。<sup>①</sup>帕托尼拉并非独一无二：在福安地区，1695年时至少有24位其他童贞女，年龄从18到72岁不等，她们都遵循三会教规，根据礼拜仪式历默祷，诵经和斋戒。据一份遗留的有关三会教规的中文手稿，我们了解到三会的目的是双重的： 214

<sup>①</sup> 现代作者诸如朱安（Garcia，1947）给了这位妇女一个不同的姓（刘）。然而，根据一个1695年的童贞女名单，她姓陈（见AMEP，中国，卷404，第81页）。这一说法为其他一些传教士的材料所证实（陈砥砺，Gentili，1887—1888年），称她姓“Tein”，这是陈的福建方言发音（见伊巴涅斯，Ibanez，1941—1943年）。1695年帕托尼拉年满70，因此她出生于大约1625年。据李科罗的著作，她在17世纪40年代18岁时，被卡佩拉斯（Capillas）神父接受入三会，如此便证实了她生于17世纪20年代。她死于18世纪最初10年，因为多明我会马尼拉分会在18世纪20年代为她举行了纪念仪式。见有帕托尼拉的传记资料，载于李科罗，1667年，第161页右以下。

“修道利益自己灵魂，立好表样，感动人心奉事天主。”<sup>①</sup>17世纪40年代末，在福安附近一个名为顶头的沿海村庄中有一个修道院，一批童贞女在那里住了一个时期。她们的集体宗教活动日程同发愿献身的修女们非常类似。后来似乎这些妇女中的绝大部分住在自己家中，生活在屋中特地留给她们使用的部分。有很长一个时期帕托尼拉是女掌门，负责督导她教中姐妹的活动，每周在一个为这些妇女而建的小教堂中虔修。

总而言之，多明我三会因其誓约而同第一会（First Order）密切相关，成员们根据教会仪式历的周期，遵照非常严格的规定，从事苦修、禁欲和祷告活动。但是这种俗人组织并非仅存于福安：在17世纪，全中国各种耶稣会教区之中，大约存在400个天主教俗人团体。耶稣会团体与多明我三会有所不同，成员不需要发愿，教规也不太严格。他们主要致力于教授教义问答手册，在去世教友的葬礼中帮忙，也帮助贫寒的教友，并参与集体礼拜和慈善活动。<sup>②</sup>他们通常每月聚会一次，分成青年组，男教友组和女教友组。耶稣会团体因此比三会有更广泛的吸引力，后者是极少数最虔诚信徒的组织，目的是树立一个楷模，并促进成员们属灵生命的成长。

在包括俗人佛教团体和慈善组织的中国宗教传统中，存在各式各样的有组织的虔信活动。这类团体的实践和目标同天主教团体十分类似，对此已有概括的叙述。除了参与斋戒，苦修赎罪，

① 我在1695年福安天主教童贞女写给波纳（Beaune）地方（法国）天赐姐妹修道院的一封信中得到了童贞女的人数、姓名和年龄（见AMEP，中国，卷404，第81页）。有关福安三会的教规，见华诺雅敬，无日期。

② 见博耐特（Bornet），1948年；荣振华，1956年；马吉奥蒂1962—1963。

和慈行义举，很多这类团体能够背诵佛教经文。因为有这样的传统，因此毫不奇怪，在福安的基督徒中，很多人热情地投入背诵祷告词的活动。<sup>①</sup>

#### 每日祷告：诵玫瑰经

在福安，集体和个人宗教生活的特征是每日祷告，即诵玫瑰经。一本来自福安的1668年袖珍本祷告书包括诵玫瑰经的指示，为中国信徒们叙述了这一于400多年以前起源于法国图卢兹<sup>215</sup>的传统：圣母本人现身于多明我会创始人圣多明我面前，命令他教给信徒们祷告玫瑰经的15个奇迹（即在默想福音书各段之后背诵万福玛利亚和其他祷词）。现在这一祷告活动传到中国，因为这不是人的，而是神的规定，任何基督徒都必须照办。<sup>②</sup>确实，这是多明我会传教团最为锲而不舍的活动。

按照例行规定，总共150遍万福玛利亚一分为三，每日背诵50遍。“主日后一日四日”念欢喜五端（对耶稣基督生平的默想）；“二日五日”念痛苦五端（有关耶稣受难）；“三日六日”念荣福五端（基督复活）；最后在“主日宜全念十五端”。因此要求信徒们仔细的记下所背诵祷词的遍数，也要记住背诵各套经文的日子。毫无疑问，诵玫瑰经最为始终如一地规定了福安天主教时间的节奏。

这种祷告在妇女中尤其盛行，人们或独自进行，或在教堂唱

① 有关天主教和非天主教宗教团体的类似之处，见钟鸣旦，1988年书中各处。关于“诵经派”，见韩书瑞，1985年，第261页。

② “玫瑰十五端引”（介绍玫瑰经的15个奇迹），载于万济国，1668年，第46页上—47页下。



诗班中进行，或同家人一道在夜里进行。诵经时所用的一件重要的计数工具是一串150颗珠子，中文称为珠串。这是传教士们传给皈依的信徒们最流行的礼拜器物之一：1678年在从澳门运到福安的物件中，除了圣像、蜡烛、圣物盒，我们还发现了“一大批念珠”（万济国，1678年，第362页左）。

诵玫瑰经在信徒中的流行可能有助于创造一种中国独特的诵经方式。在19世纪一位多明我修士有些惊讶地描述了福安信徒们中西合璧的诵经模式，他正确的推论这种方式起源于17世纪。一位经头大声喊道：“[我们来]念经。”诵经者先以两种方式画十字——在前额，嘴，和胸前三处各画一个小十字，再画一个大十字，最后双手在胸前交叉——这是在西班牙和葡萄牙，及其殖民地所流行的方式，在中国这种方式持续到20世纪50年代。接下来每个人都磕头，默念自我反省的祷告词（悔罪经，Confiteor和宽容经，Misereatur）。然后他们仍旧跪在地上，跟随经头，诵念玫瑰经，“他们的声音不低，像一队和尚一样用半音唱经，他们的语言天然就像音乐。”<sup>①</sup>实际上，集体祷告时各种天主教祷词都以同样的方式念诵。

同样，在中国的宗教传统中存在一致的因素。念珠这种东西在中国并非新奇之物。在公元4世纪时，念珠（被称为数珠、香珠、念珠，或是持珠，万济国没有提到这些名称，但是耶稣会作者们常常提到）首次在经书中提到，并在石刻浮雕中绘出，这实际上是佛教中重要的祷告器物，主要用于记下所诵念的阿弥陀佛

<sup>①</sup> 戈梯里（Gentili），1887—1888年，III，第160页。说的是19世纪50年代。据我在北京于20世纪90年代初时所见，今天在望弥撒时年长的信徒们仍旧这样诵经。

的次数。最初由男女僧人所用，后来居士也使用（见柯嘉豪，2003年，第124—138页）。

至于基督徒的诵经方式，中国的类似传统是佛教徒众们背诵经文。布鲁内（Brunner）尝试性地建议说，皈依的基督徒们可能模仿佛教僧侣们唱经，或者他们使用唱诵诗歌的曲调，或者他们只是重复学习识字时朗朗诵字课本的方法（1963年，第157页）。在福安，他们可能采用了佛教居士团体通行的唱经方式，例如在无为教中所使用的方式。这一运动于17世纪30年代开始扩展到浙江南部和福建北部。<sup>①</sup>

虽然可以个人诵经，但是在福安，诵玫瑰经成了最具集体性的天主教祷告活动，因为这要求各家各户，甚至还包括邻居，每天在一定的时间内聚集在一起。使用念珠确实体现了中西合璧，表明了中国天主教礼拜的杂交性质：天主教时间不再必然表示西方时间。

## 结 论

最近，许理和勾勒了他所谓的晚明和清初天主教两副“面孔”的轮廓。在一方面，耶稣会教士们在中国像“西儒”一般行事，力图使天主教同儒家世界观达成妥协，同信徒们一起，创立一个“一神论的、纯粹的‘儒学’观，同佛教、道教和民间“迷

<sup>①</sup> 徐昌治所著《圣朝破邪记》中收入了一些反天主教的备忘录，似乎官员们认为就其信仰而言，天主教与无为教团体非常相似，尤其是二者都仇视崇拜祖先。有关当时在浙江南部和福建北部的教派团体，见连立昌，1989年，第55—61页；马西沙、韩秉方，1992年，第634—640页；田海（ter Haar），1992年，第321—233页。

信”截然相反“(1997年,第649页)。在另一方面,这些耶稣会传教士们始终是教士,他们的皈依者们确实是宗教崇拜的信徒。许理和的结论是,“置身于鸿儒之间,天主教必须将两种互相冲突的角色合二而一”(同上书,第650页)。

在本文中,我力图考察在一个由男修士们传福音的社区中,天主教的宗教虔修面孔。福安的多明我会教士们主要在平民百姓和最下层的士绅阶层中传教。他们传播简单的礼拜活动,力图满足那些在疾病和死亡中挣扎的百姓的需要,这些百姓对于死后的命运忧心忡忡。就此而言,多明我修士们同耶稣会修士并无不同。实际上,有关耶稣会通常忽视在中国的下层文人和平民百姓中传教的说法源于近代学术成果中的偏见,直到最近,这种观点仍旧使社会上层的话语拥有特权。在耶稣会传教团的“年度书简”和其他手稿文献中,有关普通人中的神迹、着魔、驱邪、虔诚,以及和邪教争斗的故事比比皆是,有必要进行更细致的考察。<sup>①</sup>

但是,尽管这两个教会在下层民众中的工作有共同之处,我们必须记住多明我会反对耶稣会将天主教儒学化。多明我会修士们引进了新的宗教活动,引进了有关礼拜仪式时间的全新意识,同大多数耶稣会信徒相比,他们的信徒们必须作出远为彻底的宗教抉择。例如,除了弃绝原有的神灵,他们也必须弃绝祖先崇拜。正如我们所见,这改变了中国时间周期的结构,引起了一种根本性的选择,其他少数派宗教信徒,例如犹太人和穆斯林,从

<sup>①</sup> 有关晚明的耶稣会民间天主教,见许理和,1985年,第359—375页。有关最近出版的,包括17世纪40年代的福建民间天主教的原始资料,见何大化(Gouvea),1998年。有关耶稣会江南传教团的日常生活(16世纪70年代),见高尔夫斯,1999年。

未面对这样的选择。人们可能认为,天主教时间对于信徒们生活所产生的潜在的瓦解力量,以及周围社会的反冲力,必定会使福安地区的基督徒社区迅速消亡。18世纪初中国礼仪争论中两派 218 针锋相对的学说性分歧——妥协派对纯粹派——导致康熙皇帝驱逐了那些不尊重利玛窦有关祖先崇拜和孔子崇拜立场的传教士们,这一争论也会加速福安基督徒社区的消亡。

然而归根结底,当地的社会压力和朝廷中的争论都没有成功地抹煞福安的天主教。恰恰相反,福安的天主教社区延续到今天。它们经历了清朝时长达一个多世纪的宗教禁绝(1723—1844);在下述年代中,它们是大规模反天主教运动的打击对象:1724年、1729年、1733—1734年、1746—1747年、1754年、1769—1771年和1836—1837年;在中华人民共和国建立后,它们经历了同全中国所有天主教徒相同的命运。今天,福安地区的教堂会所在乡间星罗棋布,以满足大批当地天主教徒的需要。其中绝大多数属于在300多年以前就已皈依的那些家族。

一些信徒们不顾当地人的反对,保持了天主教信仰,他们继续承担一套复杂的宗教义务,在福建,人们认为这些要求“很严格”。<sup>①</sup>福安的皈依者们确实放弃了一些中国家庭和集体的仪式(例如祖先崇拜),但是他们的选择并非基于教义和学说。多明我会修士们同欢迎信徒们进行某种程度的神学思考的耶稣会士不同,认为教义归教会独家垄断。这些男修士的信徒们必然被告知,违背教会的禁令会损害属灵的生活,危及灵魂,并取消了他

<sup>①</sup> 见耶稣会信徒的评论,载于李九标,无日期,卷8,第1页下,天主教“教规颇严,未易从事也”;和李九功,无日期,卷1,第15页上:“亦有服天教之正,只为惮其严而越趋者。”亦见许理和,1997年,第633页。

们的安慰性圣礼，尤其是忏悔仪式（多明我会修士们在1693年之后确实拒绝听取违背教规者的忏悔）。<sup>①</sup>这样就必须放弃某些“迷信和邪恶的”传统，因为信徒们同很多现代人不同，对于死后的救赎关心备至。

但是这种变化并不像表面看来那样翻天覆地。例如，在帝国后期佛教和其他民间宗教信仰的环境中，对于地狱的恐惧和死后得到救赎的愿望，广大中国民众早已感同身受。天主教教义和现存宗教信仰中的一致成分有助于解释天主教如何能够深入于福安  
219 百姓和下层士绅之中。对于他们来说，天主保护和救赎的许诺似乎比其他宗教体系所提供的更为强大（关于一致性，见兰博，1993年）。

而且，正如我们所见，如果传教士们希望成功地使更多的人信教，他们必须做出妥协。教士们必须供给信徒们所需要之物，在平民百姓的环境中，礼拜的虔诚最为至关重要。正是在这个领域中多明我修士们作出了更重要的让步。人们认为多明我会在事关正统时毫不妥协，责备他们应为老中国传教团的“垮台”负部分责任。然而，正如康明斯（J.S. Cummins）评论说，现在是改变这些男修士们形象的时候了，他们被刻画成“狭隘的一意孤行者，破坏了〔耶稣会〕神父们学者般的妥协性努力”（1993年，第3页）。在掌管宗教活动时他们往往面对进退两难的局

<sup>①</sup> 在那一年，福建的宗座代牧，巴黎外国传教团的颜珣（Charles Maigrot，1652—1730）正式禁止中国礼仪（祭祖和祭孔仪式）。在两封现在保存在ARSI的信中，有一位来自漳州，由耶稣会教士施洗的重要基督徒严谟，当多明我会神父马吉诺（Magino Ventallol，1647—1732）威胁说，除非严谟弃绝所禁止的仪式，否则不为他施圣礼时，他哀叹说：“是如在汤火之中也！”有关对这些信件概括，见陈纶绪，1996年，第436页。

面，他们尽其所能修正天主教的正统常轨，以便符合中国信徒的需要，而又不危害他们视为神圣不可侵犯的教义。

虔诚的基督徒们请求传教士们使严格的教会规章适应于传统的家庭和集体礼仪节奏，这样他们必定为形成一种新的中国——天主教时间基调作出了重要贡献。这里我们可以发现福安基督徒们的主观能动性。很不幸，我们只能在传教士的报告中间接地窥到他们的主动精神，因为福安基督徒们实际上没有留下文字性的只言片语。但是如果精心探索，这些材料也可以帮助纠正这类作品中存在的偏颇，作者们长此以来关注于外国传教士的所作所为，其结果就忽略了中国基督徒的生活。

我着眼于礼拜仪式历，力图绘出一副福安社区的复杂画面，这幅画面肯定了很多学者们近年来所得出的、有关明—清中国天主教社区性质的结论，但是也表明，18世纪并没有带来传教团的垮台。<sup>①</sup>对于闽东的信徒们来说，祖先崇拜和集体祭拜活动，作为日常生活的一部分，确实引起了争端。但是天长日久，当整个家庭和村庄都信奉天主之后，虽然不能完全消除争端，却可以化解它们。到那时压力便会减轻，直到可以与当地习俗共  
220 存，这些习俗被某些传教士和信徒们认为是“迷信”。而只要天主教活动不挑起公开的对立，便会被视为村庄和家庭事务，为地方社会所容忍。通过选择性的拒绝、协调和鼓励一致性的习俗，福安的基督徒们实际上能够在当地宗教全景中发现一个角落，面对政府的镇压，度过了康熙统治时期。如此一来，便在严格的教义和灵活的实践中取得了平衡，使中国时间和天主教“时间”继

<sup>①</sup> 例如，见许理和，1997年，第650页：“早期中国天主教的两付面孔构成一个无法解决的内在矛盾，这无疑部分导致了它在18世纪初的最后崩溃。”

续共存。这一平衡并不稳定,但是我认为,这是由于中央和省政府的镇压措施,而不是因为天主教的和当地的礼仪生活和礼拜仪式时间之间有任何内在的不可协调性。<sup>①</sup>

## 缩 写

AGOP Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, 罗马多明我会总长老档案馆

AL Biblioteca Corsiniana, Accademia dei Lincei, 罗马林赛研究院图书馆

AMEP Archives du Seminaire des Missions Etrangeres de Paris, 巴黎外方传教会神学院档案馆

APSR Archivo de la Provincia de Nuestra Senora del Rosario, 马尼拉和阿维拉多明我神圣玫瑰经大主教辖区档案馆

ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu, 耶稣会罗马档案馆

BC Biblioteca Casanatense, 罗马卡萨纳特斯图书馆

BNF Bibliotheque Nationale de France, 巴黎法国国家图书馆

FHA Zhongguo diyi lishi dang'anguan, 中国第一历史档案馆

MEP Missions Etrangeres de Parisvi, 巴黎外国传教会

OP Ordo Praedicatorum, 多明我会

OFM Ordo Fratrum Minorum, 方济各会

SIL Sinologisch Instituut, 莱顿大学汉学研究院

SJ Societas Jesu, 耶稣会

<sup>①</sup> 这一论断只适用于鸦片战争以前的时期。在梅欧金2002年的论文中,我使用中国第一历史档案馆和其它地方所存的纪录,进一步探讨了18世纪闽东地区国家和地方天主教社区之间的关系。

## 参考书目

《神圣玫瑰经菲律宾纪略, 1700—1798》(*Acta Capitulum Provincialium Provinciae Sanctissimi Rosarii Philippinarum Ordinis Praedicatorum ab anno 1700 ad annum 1798. 1877. Manila: Typis Collegii Sancti Thomae.*)。

奥多特, 1640年,《多明我神圣玫瑰经在菲律宾, 日本和中国的历史》(*Aduarte, Diego, Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japon y China, 2 vols. Rpt. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Departamento de Misionologia Española, 1962—1963.*)。

埃米马丁, 1875—1877年,《有关亚洲、非洲和美洲的启发性珍奇信函, 传教团的一些新叙述, 和地理与历史笔记》(*Aimé-Martin, M.L., Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques, Paris: Paul Daffis Libraire—Éditeur.*)。

安乐哲和罗斯文译, 1998年,《孔子的论语: 哲学译本》(*Ames, Roger, and Henry Rosemont, Jr., The Analects of Confucius: A Philosophical Translation, New York: Ballantine Books.*)。

阿齐兹·本托, 2000年,“穆哈默德的道: 中华帝国晚期的学术、教育和中国穆斯林学者的身份认同”(Aziz Ben-Dor, Zvi, “The ‘Dao of Muhammad’: Scholarship, Education, and Chinese Muslim Literati Identity in Late Imperial China”, 加州大学洛杉矶校区博士论文)。

裴士丹主编, 1996年,《天主教在中国: 从18世纪到现时》(*Bays, Daniel, Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present, Stanford: Stanford University Press.*)。

伯纳德和西格, 1988年,《偶像崇拜: 宗教考古学》(*Bernard,*

Carmen, and Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses*, Paris: Éditions du Seuil).

裴化行, 1945年, “欧洲汉学著作改编本: 年代学书目, 第一部分: 自葡萄牙人到达广州至北京的法国传教团, 1514—1688年”(Bernard, Henri, “Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique. Première partie: depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la Mission française [no spacing, problem with encoding] de Pékin, 1514—1688”, *Monumenta Serica*, 《华裔学志》, 10: 1—57, 309—388)。

博加, 1973—1997年, “俗人三会”(Boaga, E., “Terz' Ordine Secolare”, 收于佩里西亚与罗卡编: 《宗教制度辞典》(*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, ed. G. Pellicia and G. Rocca, 9, columns 1097—1116. Rome: Edizioni Paoline)。

波尼维尔, 1945年, 《多明我会礼拜仪式史, 1215—1945》(Bonniwell, William, *A History of the Dominican Liturgy, 1215—1945*, New York: Joseph Wagner)。

博耐特, 1948年, “17和18世纪中国的俗人宗教组织”(Bornet, Paul, “L'apostolat laïque en Chine aux XVIIe et XVIIIe siècles”, *Bulletin catholique de Pékin*, 《北京天主教会公报》, 35: 41—67)。

布鲁内, 1963年, 《中国传教团的祈祷书(Euchology): 1628年的重要法令以及到今天的发展(对祈祷书历史的贡献)》(Brunner, Paul, *L'Euchologe de la mission de Chine: Editio Princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours [Contribution à l'histoire des livres de prières]*, Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung)。

巴克勒, 1942年, 《天主教中国传教中的星期日与节日: 历史上牧师的研究》(Burkler, Xaver., *Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission: Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung*。

Rome: Libreria Herder.)。

——1945年, “中国传教中的斋戒与戒酒实践的规矩”(“Die Fasten- und Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission.” *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1: 258—271.)。

陈纶绪, 1996年, “对库敏斯的评论, 仪式问题”(Chan, Albert, “Review of J. S. Cummins, *A Question of Rites*”, *Monumenta Serica*, 44: 427—438)。

——2002年, 《罗马耶稣会档案馆的中文书和文献, 叙述性目录: 日文—中文一至四》(*Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe)。

希夫斯, 1993年, 《源头之吟: 中国画家吴历诗中的自然和神灵》(Chaves, Johathan, *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*, Honolulu: University of Hawaii Press)。

陈景盛, 1991年, 《福建历代人口论考》, 福州: 福建人民出版社。

周启荣, 1994年, 《中华帝国后期儒家礼仪的兴盛: 伦理、经典和家族话语》(Chow, Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and Lineage Discourse*, Stanford: Stanford University Press)。

祝平一, 1997年, “帝国宫廷中的科学论争: 1664年的历狱(“Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case”, *Chinese Science*, 《中国科学》, 14: 7—34)。

克里斯丁, 1981年, 《16世纪西班牙的地方宗教》(Christian, William, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton: Princeton University Press)。

《汇编》第1卷(1622—1866), 1907年(*Collectanea S. Congrega-*

tionis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta Pro  
235 Apostolicis Missionibus, vol. 1: 1622 — 1866. 1907. Romae: Ex Ty-  
pographia Polyglotta-Sacra Congregatio de Propaganda Fide.).

柏应理, 无日期,《天主圣教永瞻礼单》(Couplet, Philippe, BNF  
Chinois 7276/XII, 1 page, 110x28cm. 亦见一位归依信徒的手稿件,  
1712? BNF: Chinois 7429, 1—13. Copy in Sinological Institute, Lei-  
den University)。

康明斯, 1993年,《礼仪问题: 多明我修士闵明我和耶稣会教士在  
中国》(Cummins, J.S., *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, U. K.: Scolar Press,  
Brookfield, Vt.: Ashgate)。

德伯纳德, 1992年,“中国宗教文化中的空间和时间”(DeBernardi,  
Jean, “Space and Time in Chinese Religious Culture”, *History of  
Religions*, 《宗教历史》, 31.3: 247—268.)。

荣振华, 1956年,“17和18世纪中华帝国的会众”, 见杜马诺瓦  
编:《童贞玛利亚研究》(Dehergne, Joseph, “Les congregations dans  
l’empire de Chine aux XVIIe et XVIIIe siècles”, in *Maria: Études sur  
la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, 967—980. Paris: Beauchesne)。

——1978年,“儒家中国祭祖的牌位”(“Les tablettes dans le culte  
des ancêtres en Chine confucéenne”, *Recherches de science religieuse*,  
《宗教学研究》, 66: 201—214)。

伊佩霞, 1991年,《中华帝国的儒学和家族礼仪: 有关礼仪撰述的  
社会史》(Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals  
in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Prince-  
ton: Princeton University Press)。

伊利耶德等主编, 1987年,《宗教百科全书》(Eliade, Mircea, *En-  
cyclopedia of Religion*, New York: Macmillan)。

范中, 1633年,《天主圣教小引》, 杭州: 无页数. BNF: Chinois  
7058, 7059, 7060, 和 7379 II。

法杰内和布哇, 1908年,“中国穆斯林历书”(Farjanel, F., and  
L. Bouvat, “Calendrier musulman chinois”, *Revue du Monde Musul-  
man*, 《穆斯林世界评论》, 4: 548—560)。

弗里斯特, 1998年,《17和18世东京(越南北部)和暹罗的法国  
传教士: 相对成功和全面失败的比较分析》(Forest, Alain, *Les mis-  
sionnaires fran-ais au Tonkin et au Siam, XVIIe-XVIIIe siècles: Ana-  
lyse comparée d’un relatif succès et’un total échec*, 3 vols. Paris:  
L’Harmattan)。

《福安市志》, 1999年(实际于2000年印刷), 福安市地方志编纂委  
员会, 福安市, 方志出版社。

《福安县志》, 1884年, 张景祁等编纂. 重印本, 台北: 成文, 1967年。

《福建廉村古文化群落》, 1997年, 中国人民政治协商会议福建省福  
安市文史资料委员会, 福安当地出版。

傅泛济, 1700年,《1636年与1640年耶稣会中国教团关于中国礼  
仪的报告》(Furtado, Francisco, *Informatio antiquissima de praxi mi-  
sionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in  
China, jam ab annis 1636 & 1640, a P. Francisco Furtado antiquo mi-  
sionario, & Vice-Provinciali Sinensi ejusdem Societatis*. Paris: Apud  
Nicolauum Pepie.)。

金声等主编, 1947年,《真福方济各嘉彼来略传》, 福州: 圣约瑟夫  
地区神学院。

陈砥砺, 1887—1888年,《多明我传教士中国回忆录》(Gentili,  
Tommaso Maria, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, 236  
3 vols. Rome: Tipografia Poliglotta)。

觉罗雅尔哈善, 1746年,“福建按察使司按察使觉罗雅尔哈善奏为

西洋邪教惑民请通查申禁特严治罪之例以儆愚妄以靖海疆事”，北京中国第一历史档案馆，4/294/4。

格拉德尼，1991年，《中国穆斯林：人民共和国的族群民族主义》（Gladney, Dru C., *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Council on East Asian Studies of Harvard University）。

高尔夫斯，1993年，《耶稣会士南怀仁的“欧洲天文学”（1687年第林根版）：文本、译本、注释和评论》（Golvers, Noël, *The “Astronomia Europea” of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687): Text, Translation, Notes and Commentaries*, Monumenta Serica Monograph Series 《华裔学志丛书, 27. Nettel: Steyler Verlag》）。

——1999年，《常熟[江南]的耶稣会传教士鲁日满：对其帐册和话语的研究》（François de Rougemont, S. J., *Missionary in Changshu (Chiang-nan): A Study of His Account Book (1674—1676) and the Elogium*, Louvain Chinese Studies Series, 8, Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation and Leuven University Press）。

贡萨雷斯，1952—1958年，《多明我传教士在中国（1700—1750）》（González, José Maria, *Misiones Dominicanas en China (1700—1750)*, 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas）。

——1955—1967年，《中国多明我传教团史》（*Historia de las misiones dominicanas de China*, 5 vols. Madrid: Imprenta Juan Bravo）。

罗森铎，1706年，《圣教撮要》，罗源[福建]，BNF: Chinois 7044。

何大化，1998年，《中国年历》（Gouvea, Antonio de, *Cartas Ánuas da China*. Ed. Horácio Ará-ujo. Macao and Lisbon: Instituto Português do Oriente and Biblioteca Nacional）。

田海，1992年，《中国宗教史上的白莲教》（Haar, Barend J. ter., *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden: Brill）。

——1995年，“早期现代中国的地方社会和宗教迷信组织：初步研究”（“Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study”，*Studies in Central and East Asian Religions*, 《中亚与东亚宗教研究》，8: 1—43）。

韩德琳，1999年，“明清时代中国的放生：佛教灵感和达官贵人的想象”（Handlin Smith, Johanna F., “Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination”，*Journal of Asian Studies*, 《亚洲研究杂志》，58: 1: 51—84）。

赫伯曼等，1913—1914年，《天主教百科全书：有关天主教会教规、教义、修行和历史的国际参考书》（Herbermann, Charles G., *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New York: Encyclopedia Press）。

何炳棣，1959年，《中国人口研究：1368—1953》（*Studies on the Population of China, 1368—1953*. Cambridge: Harvard University Press）。

黄俊杰与许理和编，1995年，《中国文化中的时间与空间》（Eds. Huang, Chun-chieh, and Eric Zürcher, *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden: E. J. Brill）。

黄一农，1991年a，“康熙朝涉及‘历狱’的天主教中文著述考”，《书目季刊》，第25卷1期，第12—27页。

237

——1991年b，“耶稣会士对传统中国星占术数的态度”，《九州学刊》，第4卷3期，第5—23页。

——1995年，“被忽略的声音：介绍中国天主教徒对‘礼仪问题’态

度的文献”，《清华学报》，第25卷2期，第137—160页。

——1996年，“通书——中国传统天文与社会的交融”，《汉学研究》，第14卷2期，第159—186页。

依巴涅斯 (Ibañez, Ignacio.)，1941—1943年，《班华字典福安方言》，上海商务印书馆“Don Bosco”学校。

殷铎泽，1668年a，“问题：中国的斋戒者是否在洗礼前一定总是并自动地由传教士强行打断其斋戒活动、憎恶偶像及一切迷信事物、还有以迷信方式做的已经提到的斋戒，他们是否一定明白地和坚定地承诺，在将来，他们只为爱主和崇敬主、忏悔罪过而斋戒；但如果他们给出未中断斋戒的正当理由，在他们未违犯斋戒时他们是否应由传教士施洗” (Intorcetta, Prospero, “Quaeritur: An ieiunantes in Sinis ante quam baptizentur, semper et ex natura sua cogi debeant a missionariis ad frangendum suum ieiunium, et quamvis detestentur in genere idole et omnia superstitiosa, et etiam ieiunia praeterita superstitiose facta, et expresse ac solide promittant se in posterum ob Dei amorem et cultum et in poenitentiam suorum peccatorum ieiunaturos, si tamen iustam dent causam non frangendi ieiunium an a missionariis non violato ieiunio baptizandi sint.” 国立历史档案馆, Archivo Histórico Nacional, Madrid, Jes.270, int.15.)。

——1668年b。“在受洗前，如果我们发现让他们相信违犯其斋戒是困难的话，在中国对斋戒应该怎么做呢？” (“Quid agendum cum ieiunantibus in Sinis si ante baptismum difficulter inducantur ad violandum suum ieiunium.” ARSI, FG 722, int.3—5.)。

杰米，1995年，“西方测量时空的工具：钟表和欧几里德几何学在晚明和清朝时的中国”，见黄俊杰与许理和合编：《中国文化中的时间与空间》(Jami, Catherine, “Western Devices for Measuring Time and Space: Clocks and Euclidean Geometry in Late Ming and Ch'ing Chi-

na”, in *Time and Space in Chinese Culture* ed. Huang and Zürcher, 169—200)。

詹启华，1997年，《制造儒学：中国传统和世界文明》(Jensen, Lionel, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham: Duke University Press)。

吉德伟，2000年，《祖先的图景：中国商朝后期（公元前1200年至1045年）的时间、空间和社区》(Keightley, David N., *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200—1045 B.C.)*, China Research Monograph, 53. Berkeley: Institute of East Asian Studies and Center for Chinese Studies, University of California)。

耿宁，1992年，《17世纪中国佛教对天主教的批判》(Kern, Iso, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern: Peter Lang)。

柯嘉豪，2003年，《佛教对中国物质文化的影响》(Kieschnick, John, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton: Princeton University Press)。

兰德斯，1983年，《时间的革命：钟表和现代世界的形成》(Landes, David, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge: Belknap Press)。

勒高夫，1980年，“中世纪的商人时间和教会时间”，见氏编：《中世纪的时间、工作和文化》(Le Goff, Jacques, “Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages”, in *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, ed. Le Goff, 29—42. Chicago: University of Chicago Press. Trans. of *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident*, Paris: Gallimard, 1977)。

莱斯利，1981年，《晚明和清初的中文伊斯兰文学：著作，作者，



和相关种种》(Leslie, Donald D., *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors, and Associates*, Belconnen: Canberra College of Advanced Education)。

——1983年,“穆斯林在中国的同化和延续”,见德尔格涅编:《第三届国际汉学讲座议程:17世纪以来欧洲对中国传统的看法》(“Assimilation and Survival of Muslims in China” In *Actes du IIIe Colloque International de Sinologie: Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVIIe siècle*, ed. Joseph Dehergne, 107—129. Paris: Les Belles Lettres, Cathasia)。

——1986年,《传统中国的伊斯兰教:1800年以前的简史》(*Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra: Australian National University)。

——1998年,《传统中国的犹太人和犹太教:综合书目》(*Jews and Judaism in Traditional China: A Comprehensive Bibliography*, Monumenta Serica Monograph Ser, 44. Nettetal: Steyler Verlag)。

李九标编,无日期,《口铎日钞》,BNF: Chinois 7114; Copy in SIL.

李九功,无日期(约1670年),《慎思录》,福清? BNF: Chinois 7227; copy in SIL.

李天纲,1998年,《中国礼仪之争:历史、文献和意义》,上海:上海古籍出版社。

连立昌,1989年,《福建秘密社会》,福州:福建人民出版社。

林金水,1994年,“中国文人和礼仪之争”,见蒙杰罗编:《中国的礼仪之争》(“Chinese Literati and the Rites Controversy”, in *Chinese Rites Controversy*, ed. Mungello, 65—82)。

李贝耶罗和马如雷主编,“来自西方的学者”:耶稣会士艾儒略(1582—1649)以及天主教和中国的交流”(Lippiello, Tiziana, and

Roman Malek, “Scholar from the West”: Giulio Aleni S. J. (1582—1649) and the Dialogue between Christianity and China”, Monumenta Serica Monograph Series, 42. Nettetal: Steyler Verlag)。

刘海峰、庄明水,1996年,《福建教育史》,福州,福建教育出版社。

洛佩兹,1970年,《16世纪日本传教团的礼拜仪式》(López Gay, Jesús, *La liturgia en la misión del Japón del siglo XVI*. Rome: Libreria dell'Università Gregoriana)。

《罗源县志》,1831年,林春溥、卢凤琴编纂。

马西沙、韩秉方,1992年,《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社。

梅耶罗,1994年,《日历的历史:1450到1800年间的计量时间》(Maiello, Francesco, *Storia del calendario: la misurazione del tempo, 1450—1800*, Turin: Einaudi)。

马如雷,1985年,《“斋戒录”:有关道教礼拜仪式的资料》(Malek, Roman, *Das “Chai-chieh lu”: Materialien zur Liturgie im Taoismus*, Frankfurt: Peter Lang)。

——编,1998年,《西学和天主教在中国:耶稣会士汤若望的贡献和影 239 和影响》(*Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell SJ*, 2 vols. Monumenta Serica Monograph Ser.35.1—2. Nettetal: Steyler Verlag)。

马吉奥蒂,1958年,《山西的天主教:从最初到1738年》(Margiotti, Fortunato, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Rome: Edizioni Sinica Franciscana)。

——1962—1963年,“耶稣会中国老传教团的俗人会众”(“Congregazioni laiche gesuitiche della antica missione cinese”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 18: 255—274 (pt.1), 19: 50—

65 (pt.2) )。

卫匡国, 1998年, 《事迹种种》(Martini, Martino, Opera Omnia, vol. 1: *Lettere e documenti vol. 2: Opere minori*. Ed. Giuliano Bertuccioli. Trent: Università degli Studi di Trento)。

马若安, 1993—1994年, “17和18世纪中国天文学和数学天文学文本中的空间和时间”(Martzloff, Jean-Claude, “Space and Time in Chinese Texts of Astronomy and of Mathematical Astronomy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Chinese Science*, 《中国科学》, 11: 66—92)。

梅欧金, 1994年, 《同一天, 耶稣会士艾儒略(1582—1649): 从欧洲到中国的地理、艺术、科学和宗教》(Menegon, Eugenio, *Un solo Cielo, Giulio Aleni S.J. (1582—1649): Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina*, Brescia: Grafo)。

——1995年, “中华帝国晚期的民间文化史料、罗马耶稣会档案馆的一些文献”(“Le fonti per la storia della cultura popolare nella Cina tardo-imperiale: alcuni documenti nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù.”, In *Lo studio delle fonti per la storia cinese*, 《中国历史资料研究》, ed. M. Scarpari, 63—88. Venice: Cafoscarina)。

——1997年, “耶稣会, 方济各会和多明我会士在福建: 1637—1638年的反天主教事件”, 见利皮罗和马利克编: “来自西方的学者”(“Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637—1638”, in “Scholar from the West”, ed. Lippiello and Malek, 219—262)。

——1998年, “从‘传教士的历史’到‘中国基督徒的历史’”, 见佛曼德尔编: 《中国基督: 传统和希望》(“De ‘l'histoire des missions’ à ‘l'histoire des chrétiens chinois’”, In *Le Christ chinois: Héritages et esperance*, ed. B. Vermander, 99—119. Paris: Desclée de Brouwer, Bel-

294 世界时间与东亚时间中的明清变迁

larmin)。

——2000年, “评卫匡国所著《事迹种种》”(“Review of Martino Martini, Opera Omnia”, *Journal of Asian Studies*, 59.2 (May): 400—401)。

——2002年, “祖先、童贞女和男修士: 帝国后期闽东的天主教地方化(中国福建)”(“Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632—1863”, Ph.D. diss., University of California, Berkeley)。

——2003年, “明清易代时期福建的西班牙男修士、基督徒遗民和童贞女”(“Spanish Friars, Christian Loyalists and Holy Virgins in Fujian During the Ming-Qing Transition”, *Monumenta Serica*, 《华裔学志》, 51: 335—365)。

梅茨乐, 1980年, 《中国、日本和朝鲜的宗教会议, 1570—1931》(Metzler, Josef, *Die Synoden in China, Japan, und Korea, 1570—1931*, Paderborn: F. Schöningh)。

缪载祚, 1996年?, “穆水苍茫话穆阳”, 油印本。

迈克尔编, 1966—1971年, 《太平天国起义: 历史和文献》(Michael, Franz H., *The Taiping Rebellion: History and Documents*, 3 vols. Seattle: University of Washington Press)。

孟德卫编, 1994年, 《中国礼仪之争: 历史和含义》(Mungello, David E., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal: Steyler Verlag)。

——2001年, 《山东的灵和肉, 1650—1785》(*The Spirit and the Flesh in Shandong. 1650—1785*, Lanham: Rowman and Littlefield)。

村上直次郎, 1942年, “日文老教会历”(Murakami, Naojirô, “An Old Church Calendar in Japanese”, *Monumenta Nipponica* 5.1: 219—224)。

第五章 “天主实义”在福建: 在两个世界、两种时间之间 295

韩书瑞, 1985年, “中华帝国晚期白莲教的传播”, 见姜士彬、黎安友、罗友枝编:《中华帝国晚期的大众文化》(Naquin, Susan, “The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China”, in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. D. Johnson, A. Nathan, and E. Rawski, 255—291. Berkeley: University of California Press)。

欧大年 (Overmeyer, Daniel), 1976年, 《民间佛教: 传统中国晚期的异端》(*Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge: Harvard University Press)。

费赖之, 1932—1934年, 《在华耶稣会士列传及书目》(Pfister, Louis, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine*, 2 vols. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique)。

彼特莫里达, 1992年, 《16世纪的新西班牙传道士》(Pita-Moreda, Maria Teresa, *Los Predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca: Editorial S. Esteban)。

浦安迪, 1999年, “开封犹太人的儒学化: 对开封碑文的解释”, 见戈尔德斯坦编:《中国的犹太人》第1卷《历史的和比较的视角》(Plaks, Andrew, “The Confucianization of the Kaifeng Jews: Interpretations of the Kaifeng Stele Inscriptions”, in *The Jews of China*, vol. 1: *Historical and Comparative Perspectives*, ed. Johathan Goldstein, 36—49. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe)。

布米高, 1980年, 《官员、犹太人和传教士: 犹太人在中华帝国的经历》(Pollak, Michael, *Mandarins, Jews, and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America)。

兰博, 1993年, 《理解宗教皈依》(Rambo, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press)。

罗友枝, 1979年, 《清代的教育和民众文化程度》(Rawski, Evelyn Sakakida, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor: University of Michigan Press)。

利玛窦, 1911—1913年, 《教士的历史事迹》(*Opere storiche del P. Matteo Ricci (Matteo Ricci)*, vol. 2: *Le lettere della Cina (1580—1610) con appendice di documenti inediti* [卷二: 中国通信 (1580—1610), 附有未出版文献]. Ed. Pietro Tacchi Venturi. Macerata: Giordetti)。

——1985年, 《天主实义》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*, Trans. D. Lancashire and P. Hu Kuochen, ed. E. Malatesta. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, Ricci Institute)。

——1942—1949年, 《利玛窦资料: 有关利玛窦的原始文献和欧中重要关系史》(*Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579—1615)*, Ed. Pasquale D'Elia. 3 vols. Rome: La Libreria dello Stato)。

李科罗, 1667年, “多明我会在中华帝国的作为”(Riccio, Vittorio, “Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de la China”, *APSR, China*, v. 2 (nineteenth-century manuscript copy))。

利科主编, 1976年, 《文化与时间》(Ricoeur, Paul, *Cultures and Time*, Paris: UNESCO Press)。

华若亚敬, 18世纪40年代, 无日期。郭(J. Kuo)译, 张(J. Cian)修改, 《若亚圣教瞻礼斋期略言译本》(Royo, Joaquin, AGOP: X 2571)。

——1741年, 《三会四章略详》(AGOP: X 2571)。

241

汤若望, 1683年(前言1662年), 《民历铺注解惑》, 南怀仁编, 无出版地。收于钟鸣旦和杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(ed. Standaert and Dudink, VI: 465—544)。

希拉, 1719—1739年, “奉本教省神甫萨恩兹院长之命来此传教施洗之事记” (Sierra, Blas de., “Memoria que por orden de N [ues] tro P [adr] e Provincial Fr. Diego Saenz, hago de los que tengo baptizados en esta Mission desde que vine a ella.” 收于《圣罗萨里奥教区档案: 中国礼仪》第3卷第41页右至53页左 (APSR: China, vol.3, 41r—53v.)。

司马富, 1991年, 《算命先生和哲学家: 传统中国社会中的占卜术》 (Smith, Richard J., *Fortune tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder: Westview Press)。

——1992年, 《中国历书》 (*Chinese Almanacs*, Hong Kong: Oxford University Press)。

史景迁, 1975年, 《康熙皇帝自画像》 (Spence, Jonathan, *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi*, New York: Vintage Books)。

钟鸣旦, 1988年, 《杨廷筠, 明末中国的儒生和基督徒》 (Standaert, Nicolas, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden: Brill)。

——1995年, 《引人入胜的主: 对17世纪一位中国神学家以主之名所撰写文本中所表述的中国近代神学提出挑战》 (*The Fascinating God: A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17<sup>th</sup> Century Chinese Student of Theology*, Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana)。

——1997年, “中国天主教历史编纂学中的新趋势” (“New Trends in the Historiography of Christianity in China”, *Catholic Historical Review*, 《天主教史评论》, 83.4: 573—613)。

——1999年, “耶稣会修士并不制造‘儒学’” (“The Jesuits Did NOT Manufacture ‘Confucianism.’”, *EASTM, East Asian Science, Technology, and Medicine*, 《东亚的科学技术与医药》, 16: 115—

132)。

——2001年主编, 《中国天主教手册, 卷1: 635—1800年》 (*Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—1800*, Leiden: Brill)。

钟鸣旦和杜鼎克 (Standaert, Nicolas, and Adrian Dudink) 编, 2002年, 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 12卷, 台北: 台北利玛窦研究所。

宋怡明, 2002年, 《实践亲属关系: 中华帝国晚期的家族和后裔》 (Szony, Michael, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press)。

狄德满, 1996年, “天主教和中国异端教派: 18世纪初山东省的群众性皈依和不同教派之调和” (Tiedemann, R.G., “Christianity and Chinese ‘Heterodox Sects’: Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century”, *Monumenta Serica*, 《华裔学志》, 44: 339—382)。

滕巴尔, 1998年, 《日本基督徒文化: 至今为止日本天主教的发展、信仰和仪式》 (Turnbull, Stephen, *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Richmond (U.K.): Japan Library and Curzon Press)。

瓦利斯基, 1994年, “耶稣会士卫匡国以及宗教法庭有关中国礼仪问题的1655—56年律令” (Vareschi, Severino, “Martino Martini S. I. e il decreto del Sant’ Ufficio nella Questione dei Riti Cinesi (1655—56)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 《耶稣会历史档案》, 63. 126: 209—260)。

万济国 (Varo, Francisco), 1668年, 《总牍撮要》, 福安? AL: 44.A1。

——1671年, “教团管理者及负责中国教区之传教士法布罗和布兰 242

Work and Rest in Traditional China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 18: 301—325)。

《雍正朝满文朱批奏折全译》，1998年，中国第一历史档案馆编辑，243两卷本，合肥：黄山书社。

于君方，1981年，《佛教在中国的复兴：祜宏和晚明概述》(Yu, Chun-fan, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press)。

泽如巴维尔，1981年，《隐而不现的韵律：社会生活中的日程安排和日历》(Zerubavel, Eviatar, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago and London: University of Chicago Press)。

——1982年，“复活节和逾越节：日历和群体的身份认同”(“Easter and Passover: On Calendars and Group Identity”, *American Sociological Review*, 《美国社会学评论》，47.2 (April): 284—289)。

——1985年，《七日一个周期：星期的历史和含义》(*The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, New York and London: Free Press)。

郑振满，1992年，《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社。

朱维干，1985—1986年，《福建史稿》，两卷，福州：福建教育出版社。

祖班诺夫，1996年，“宗教的溃退：17世纪置身于天主教神学和异教伦理之间的耶稣会传教士”(Zupanov, Ines G., “Le repli du religieux: Les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne”, *Annales: Histoire, sciences sociales*, 《历史与社会科学年鉴》，51: 1201—1223)。

——1999年，《有争议的传教团：17世纪印度的耶稣会实验和婆罗门知识》(*Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical*

*Knowledge in Seventeenth-Century India*, New Delhi: Oxford University Press)。

许理和，1985年，“天主和魔鬼晚明天主教手稿所讲述的奇异故事”，见璠恩诺夫等编：《东方的宗教和哲学》(Zürcher, Erik, “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript”, in *Religion und Philosophie in Ostasien*, ed. G.Naundorf et al., 359—375. Würzburg, Germany: Königshausen-Neumann)。

——1990年，“晚明的耶稣传教团：回应的程度”，见佛弥尔编：《17和18世纪福建省的发展和衰落》(“The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response”, in *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, ed. E.B. Vermeer, 417—457. Leiden: Brill)。

——1995年，“‘世界起源’：17世纪中国人对天主教创世主义的反映”，见黄俊杰与许理和编：《中国文化中的时间和空间》(“‘In the Beginning’: 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism”, in *Time and Space in Chinese Culture*, ed. Huang and Zürcher, 132—166)。

——1997年，“晚明的儒生和天主教虔诚”(“Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *Catholic Historical Review*, 《天主教史评论》，83.4: 614—653)。