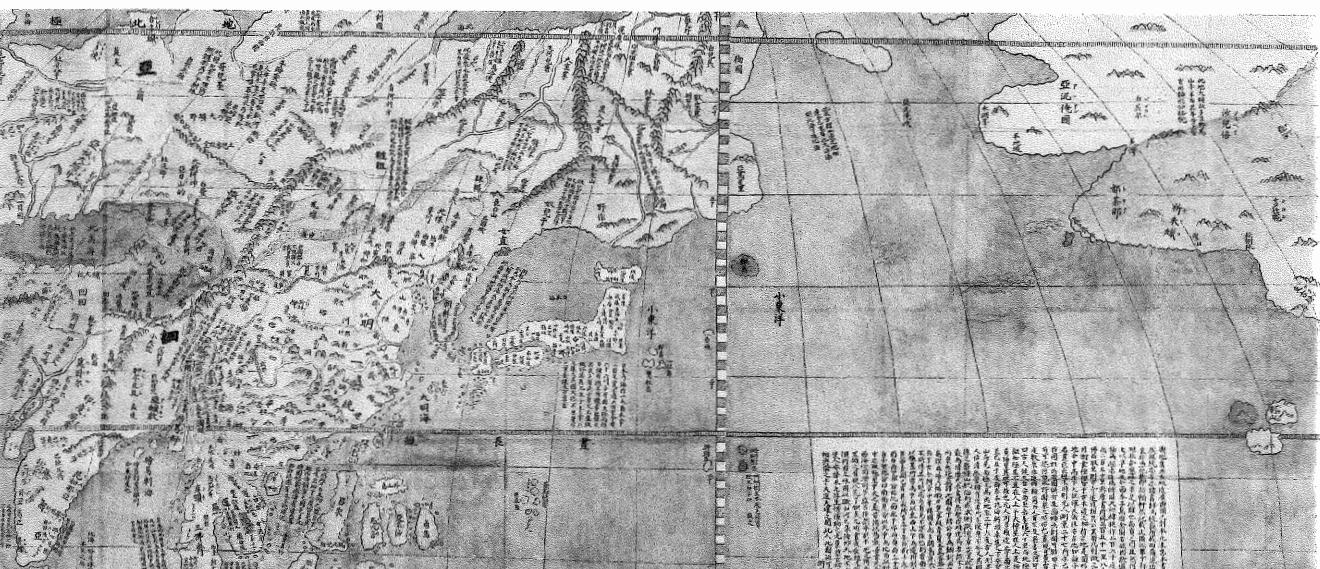


孙江 主编

◎ 柯修文 闵心蕙 本卷执行主编

亚洲概念史研究

第10卷



图书在版编目 (CIP) 数据

亚洲概念史研究·第 10 卷 / 孙江主编. — 北京：
商务印书馆, 2023
ISBN 978-7-100-21915-0

I . ①亚… II . ①孙… III . ①亚洲—历史—研究—丛
刊 IV . ①K300.7-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2022) 第 246740 号

《亚洲概念史研究》

主 办 方: 南京大学学衡研究院
主 编: 孙 江
编辑委员会: 李恭忠 李里峰 刘 超 闵心蕙 邱伟云
宋逸炜 王瀚浩 王 楠 于京东

南京大学“双一流”经费和人文基金资助项目

权利保留，侵权必究。

亚洲概念史研究

第 10 卷

孙 江 主编

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行
北京虎彩文化传播有限公司印刷
ISBN 978-7-100-21915-0

2023 年 2 月第 1 版 开本 787 × 1092 1/16
2023 年 2 月北京第 1 次印刷 印张 16 1/4

定价: 98.00 元

开卷语

名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。

历经“语言学的转变”之后，由不同学科条分缕析而建构的既有的现代知识体系受到质疑，当代人文社会科学正处在重要的转型期。与此同时，一项名为“概念史”的研究领域异军突起，越来越多的学者注意到，概念史是反求诸己、推陈出新的必经之路。

“概念史”(Begriffsgeschichte/conceptual history)一语最早见诸黑格尔《历史哲学》，是指一种基于普遍观念来撰述历史的方式。20世纪中叶以后，概念史逐渐发展为一门关涉语言、历史和思想的新学问。从概念史的角度来看，概念由词语表出，但比词语含有更广泛的意义；一定的社会、政治经验和意义积淀于特定的词语并被表征出来后，该词语便成为概念。概念史关注文本的语言和结构，通过对历史上主导概念的研究来揭示该时代的特征。

十年前，本刊部分同仁即已涉足概念史研究，试图从东西方比较的角度，考察西方概念如何被翻译为汉字概念，以及汉字圈内不同国家和地区之间概念的互动关系，由此揭示东亚圈内现代性的异同。当初的设想是，从“影响20世纪东亚历史的100个关键概念”入手，梳理概念的生成历史以及由此建构的知识体系，为展开进一步的研究奠定基础。但是，阴差阳错，力小而任重，此一计划竟迟迟难以付诸实行。

十年后，缘起石城，南京大学人文社会科学高级研究院先后于2010年和2011年主办两次“东亚现代知识体系构建”国际学术研讨会，来自各国的学者

围绕概念史的核心问题展开了热烈讨论。本刊编委会急切地认识到,要想推进概念史研究,必须进行跨文化、跨学科的努力。

本刊是通向概念史研究的一条小径,举凡讨论语言、翻译、概念、文本、分科、制度以及现代性的论文及评论,皆在刊登之列。通过出版本刊,我们希望达到如下目标:首先梳理中国现代知识体系的生成与演变,继而在东亚范围内进行比较研究,最后在全球史(global history)视野下,从中国和东亚的视角与欧美学界进行学术、理论对话。

本刊将本着追求学术、献身学术的宗旨,为推动撰写“影响 20 世纪东亚历史的 100 个关键概念”做知识和人力准备,诚恳欢迎学界内外的朋友给予关心和支持。我们不敢自诩所刊之文篇篇珠玑,但脚踏实地、力戒虚言,将是本刊一以贯之的态度。

V^eba volant, scripta manent(言语飞逝,文字恒留)

《亚洲概念史研究》编委会

目 录

代序:近代早期的中西交流与文化可译性	柯修文(1)
译时代	
作为实体广延的量	
——从亚里士多德到晚明《名理探》的脉络	
.....	梅谦立著 陈莉译(15)
一、引论	(15)
二、《范畴篇》第六章翻译及评注	(16)
三、问题一(量的形式原则)	(20)
四、问题二(量的范畴)与问题三(量可被说成相等或不等)	(28)
五、结论	(30)
翻译、对话和谈话	
——论马勒伯朗士的《一位基督教哲学家与一位中国哲学家关于上帝存在和性质的对话录》	安德鲁·本杰明著 迟剑锋译(33)

一、弁言	(33)
二、翻译与对话	(35)
三、马勒伯朗士的翻译	(43)
四、马勒伯朗士的律法	(47)
在华传教的文化可译性:白敏峩对耶稣会适应主义的辩护	
..... 柯修文著 刘天元译(56)	
一、引论	(56)
二、白敏峩的传教生涯	(61)
三、与龙华民关于不确定性的斗争	(71)
四、白敏峩对龙华民解释学原则的批判	(78)
五、结论	(84)
比较哲学中的格义	
——以“理学”的中法互译为例	张逸婧(90)
一、哲学翻译的特点	(90)
二、佛经汉译和西学汉译的共同点	(93)
三、以“理学”格义“哲学”	(95)
四、以哲学格义理学	(98)
五、余论	(101)
从灵性到大体	
——清代两个汇通中西的“人性”概念之比较	黄志鹏(104)
一、引言	(104)
二、从灵魂到灵性:耶稣会士的灵魂论译介	(107)
三、灵性与大体:儒、耶人性论的会通	(109)
四、余论	(117)
学习语言和协商:帝制中国晚期耶稣会译者的经历	
..... 寒梅著 虞越译(119)	

一、引言	(119)
二、“你能想到的最狡猾的文字和语言”:西方传教士眼中的汉语	(121)
三、翻译过程与策略	(126)
四、翻译关键术语及个案研究	(130)
五、结论	(137)
礼仪之争	
中欧礼仪之争:17世纪中国宗教的谱系	梅欧金著 李璐译(143)
一、引言	(143)
二、近代早期在华传教士的宗教分类法	(145)
三、对“三教”的态度	(146)
四、天主教关于仪式和宗教的神学分类	(149)
五、1640年代至1680年代修士到达福建后的中国礼仪之争	(153)
六、万济国对中国礼仪的态度	(156)
七、对万济国的反应:严謨、罗文藻、方济各	(162)
八、结语	(168)
中国礼仪之争中的灵魂概念:以夏大常为例	
..... 王雪迎著 葛晓雪译(171)	
一、引言	(171)
二、利玛窦、艾儒略、夏大常及灵魂(<i>anima</i>)的中文翻译	(175)
三、夏大常论灵魂的精神性	(181)
四、夏大常论灵魂的个体性	(185)
五、结论	(189)
“礼仪”与“译名”的二重争议	
——《中华帝国历史、政治、伦理及宗教概论》新探	刘天元(191)

一、引言	(191)
二、《概论》对中国礼仪记述	(192)
三、关于“上帝”等宗教术语译名的争议	(199)
四、教内教外的“中国声音”	(205)
五、余论	(210)

论衡

梁启超与庚子前后“社会”话语的形成	承红磊 聂利(219)
一、梁启超的“群学”观及其对“社会”一词的初接触	(220)
二、梁启超在日期间对政治学和社会学知识的吸收	(223)
三、从“群”“人群”到“社会”	(230)
四、“社会”及其意义	(233)
五、余论	(238)
概念史：简短的导论	冯凯著 谢丽萍译(242)
一、概念史的发展史	(242)
二、东亚概念史	(246)
三、问题与理论反思	(247)
四、概念史的未来展望	(251)
征稿启事	(255)

代序：近代早期的中西交流 与文化可译性

柯修文(Daniel Canaris)*

在谈及近代早期全球化时代的“传教工作”时,我们一般想到的是知识的单向流动,其中包括宗教教条,表达该宗教教条的语言及其形而上学、哲学和科学背景。在美洲,这种单向特征的传教工作尤为突出。虽然当时的传教士重视并学习过美洲文化和语言,但美洲作为西班牙和葡萄牙殖民计划内的地区,当地的整体传教工作已沦为殖民者的工具,其结果就是,天主教的传播往往伴随着对当地传统文化、民族认同和原住民语言的侵蚀。

明末清初,天主教在中国的传播则代表了另一种知识交流模式。16世纪80年代,耶稣会士来到中国,力图利用当地语言文化来宣讲基督教。该策略由范礼安(Alessandro Valignano, 1539—1606)提出,罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)和利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)则是践行该策略的先驱。最初,他们采用佛教的语言和文化形式,穿着佛教僧侣服饰,并利用大量佛教词汇来表达基督教概念。在中国印刷的第一部基督教要理问答《天主实录》(*The True Record of the Lord of Heaven*, 1584)就体现了这一方式,其灵感来自日本耶稣会士最初采用的方法。肇庆当地的官员也鼓励他们采用该方式,他们允许耶稣会士在内地设立稳定居所。但由于耶稣会士公开批评他们基于自身认知所决定的佛教“错误”,他们对佛教概念和范畴的使用会让中国读者感到困惑,所以利玛窦很快放弃了这一策略而选择“补儒易

* 柯修文(Daniel Canaris),悉尼大学语言与文化学院 DECRA 研究员及讲师。

中欧礼仪之争：17世纪 中国宗教的谱系

梅欧金(Eugenio Menegon) 著*
李璐 译**

一、引言

欧洲的宗教改革以及对传统宗教仪式和实践的相应批评,引发了一场深刻的“表述危机”(crisis of representation)。这场危机不仅仅表现在天主教和新教关于仪式的意义和作用的争论,同样也引发了信仰和行动(faith and gesture)、正统与正统实践(orthodoxy and orthopraxy)之间关系的争论。西欧和中欧的三大教(confessions)——天主教、路德教和加尔文教的形成,与这些教中对仪式和宗教实践的彻底审视和重塑同步进行,目的是将他们从异端和迷信中净化出来。茱莉亚·尊克尔(Julia Zunckel)的研究指出,表面上未曾改变的教皇仪式在特伦特公会议(Council of Trent, 1545—1563)期间实质上进行了深刻改革,而且即使是在天主教世界的中心,也有不断的论辩,从而促使改革形成。^①

* 梅欧金(Eugenio Menegon),美国波士顿大学中国史副教授。

** 李璐,南京大学政府管理学院博士研究生。

① Julia Zunckel, “Affirming Papal Supremacy—Shaping Catholicism: The Readjustment of Symbolic Resources at the Post-Trent Roman Court”, in Bruno Boute, Thomas Småberg, *Devising Order: Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Brill, 2013, pp. 145—164.

随着天主教在现代早期成为一个真正的全球性宗教,它与海外文化的相遇影响了“仪式理论”(ritual theories)的发展。中国就是一个恰当的案例。当天主教传教士在这个历史的节点踏上中土时,仪式的正统性和有效性是中国宗教生活中的核心问题(就像今天一样)。事实上,自孔子时代起,关于“礼仪”的讨论就一直占据着儒家士大夫们的心。反过来,帝制中国晚期的天主教传教士和基督徒加入了这场关于本土仪式的意义及其与基督教的关系的狂热论辩。他们对中国人和欧洲基督教的基本概念——如“祭祀”(sacrifice)——的长时间争论,为在欧洲初生的“宗教”(religion)和“仪式”(rites)的概念注入了新的元素。在17世纪末的中国,耶稣会和多明我会对中国宗教经验的不同解释,尤其是对家族和儒家礼仪的关注,最终在1700年欧洲大学(如索邦大学)的神学系、巴黎的沙龙、红衣主教宫殿的反省室和罗马教廷产生了反响。这反映了现代早期对“中国宗教”的不同解读,后世称之为“中国礼仪之争”。在这场持续了一个多世纪(1635—1742)的争论中,欧洲知识分子既熟悉了比他们更古老的文化,也熟识了赢得他们尊重的知识传统。围绕着如何翻译“上帝”之名,以及家庭和儒家礼仪的宗教或民间(civil)性质等问题,“中国礼仪之争”暴露出传教士和天主教团体在基督教能在多大程度上适应其他文化和仪式这一问题上存在意见和方法上的分歧。1742年7月11日教皇《自上主圣意》(Ex Quo Singulari)的通谕最终禁止了教徒参与所谓的“中国礼仪”,这一决定直到1939年才被修改。^①

然而,在这里笔者并不纠缠于在巴黎和罗马颁布的著名的通谕(querelles),而是把注意力集中在一些迄今为止还没有被深入研究过的中文和欧洲语言的基督教手稿上。正如可以预料的那样,这些资料显示,曾长期生活在中国的传教士和欧洲当代的研究者对于中国的宗教事实(尤其是祭祖仪式)有着不同理解。在中国的传教士不仅通过他们自己的欧洲神学范畴来理解“中国宗教”和“中国仪式”,还通过与他们交往的中国本土学者的阐释来理解它们。然而,与大多数盛行于中国和欧洲的前现代分析解释模式一样,在这些论辩中,权威和

^① 在本文中,“中国礼仪”这一术语仅指代家庭仪式和儒家崇拜。这是现代早期的传教士在论辩中为了涵括这些仪式所使用的表述。关于“中国礼仪之争”的历史和相关文献的介绍,参见 Mungello D. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Monumenta Serica Monograph Series 33), Steyler Verlag, 1994; Standaert N., “Rites Controversy”, in Standaert N. (ed.), *Handbook of Christianity in China 1: 635–1800*, Brill, 2001, pp. 680–688。

文本分析比“民族志”描述更有优势。通过对一些中国—基督教文本的研究,我们可以识别出17和18世纪传教士所采用的分析类别,观察欧洲的观念和本土的理解是如何互动,从而产生了基督教对中国宗教和中国仪式的表述,并最终传播到欧洲的。在“中国礼仪之争”的讨论中,这些观念不仅继续存留于关于中国文化和历史的研究中,而且成为仪式研究领域中许多研究的基础。

二、近代早期在华传教士的宗教分类法

16世纪晚期刚抵达中国的天主教传教士,立即着手对他们遇到的宗教现象建立一个分类法。但是我们不应假定他们的分类法与我们已经习惯的认识论范畴高度吻合。事实上,第一代传教士甚至没有广泛地使用“宗教”这个词汇来界定他们遇到的仪式和仪式专家。众所周知,“宗教”是一个相对较晚的概念,直到16世纪开始才吸纳一些现代内涵。^①

此外,正如乔纳森·史密斯(Jonathan Z. Smith)所指出的,当“宗教”概念被用于现代早期跨文化接触和非欧洲人的殖民语境中时,它更多地代表了一种人类学概念,而非神学概念。例如,对秘鲁的耶稣会民族志学家何塞·德·阿科斯塔(José de Acosta)而言,安第斯人的“宗教”概念包含他指称的“仪式”“典礼”“迷信”“偶像崇拜”“祭祀”和“节日”内容。因此,与其说“宗教”是一个单纯的神学架构,不如说是“一张文化主题清单,它既可以是表现某一族群的民族志,也可以是‘仪式’或宗教视域下的跨文化百科全书”。^②

^① 关于宗教概念和中国案例近期研究的评论和综述,参见 Ford Campany, “On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)”, in *History of Religions* 42, 2003, pp. 287–319。

^② Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious”, in Taylor, M.C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, University Of Chicago Press, 1998, p. 270. “宗教”这个术语在西方有很长的历史,可以追溯到古典时代,但在宗教改革时期它被争论和再定义。在欧洲神学家和思想家中,关于这个术语以及“宗教”概念最主要的两个学术研究是 Despland M., *La Religion en Occident: Évolution des Idées et du Vécu*, Fides, 1979, 以及费尔的标志性著作 *Religio*, 也可参见 Feil E., *On the Concept of Religion* (Academic Studies in Religion and the Social Order), Binghamton University, 2000。但只有费尔在讨论西班牙晚期学术流派时,间接提到了与欧洲以外的社会的接触对“宗教”概念的影响,参见 Feil, *Religio*, 3 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2001, pp. 117–148, 尤其是第120—126页。关于后一个问题更详细的讨论,参见 Bernand C. and Gruzinski S., *De l'idolâtrie. une archéologie des sciences religieuses*, Editions du Seuil, 1988。

为了理解中国的宗教现象,传教士们很少系统运用他们在拉丁美洲的同行强加给当地人的民族志坐标。在中国,这种将宗教视为实践表演的概念是系统化的,并且传教士通过另外两个解释网络来理解“宗教”概念:天主教神学网络和从中国儒家知识分子,即“士大夫”处借用的解释网络。这在一定程度上源于中国知识分子探寻的精神。当时中国社会的读写水平甚至高于同时代欧洲,对中国承认的文字经典的倚重也更强。此外,正如我们接下来要看到的,关于中国宗教性质的辩论集中在儒家传统仪式的意义上,而非广泛的神学或人类学范畴。传教士叩问自己的核心问题不是“中国人有宗教信仰吗”,而是“中国的祭祖和祀孔仪式的性质是民间的(civil)和政治的(political),还是迷信的和偶像的”。

三、对“三教”的态度

为什么传教士们只关心祭祖和祀孔仪式,而对中国其他重要的宗教传统进行攻击,并且大多忽略了这些传统的教义和仪式?虽然传教士们显然不会承认我们对儒释道三教的定义——这是19世纪比较宗教学项目的产物,但他们清楚地认知到佛教(佛经或释迦牟尼说法)、道教(道术或道士)、儒教(儒家经典或儒)三大宗教传统的存在。这些传统是由士大夫介绍给他们的。然而,传教士们只接受儒家作为他们正当的对话者,并将正统士大夫对佛教僧侣和道教术士及其仪式的轻视,与他们天主教对非基督教的谴责联系在一起。

罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)和利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)是1580年代第一批进入明朝的耶稣会士,他们最初把自己装扮成佛教僧人。但当他们在和士大夫的交流中意识到,在大多数中国精英的眼中,与僧侣和佛教的联系造成了消极的社会形象时,他们便很快换上了士人的装束,并接受了士大夫对佛教和道教的偏见及对仪式的解读。儒家仪式解读的集大成者是宋朝(公元12世纪)的理学家朱熹所著的《家礼》。正如伊沛霞(Patricia Ebrey)所观察到的,“朱熹的《家礼》中描述的仪式没有一个与日常生活相去甚远的”,而且“没有怪诞的象征或奇异的并列,没有舞蹈,没有催眠,没有暴力”^①。耶稣会士一定认为儒家仪式

是可以接受的、柔和的,认为他们所见到的实际上缺乏宗教仪式的特征,即通灵(神与魔)。

利玛窦的《中国传教史》(约1609年编纂)第一卷第十章是传教士关于中国各种“教派”最早和最清晰的记录。这一章题为“*Di varie sette che nella Cina sono intorno alla religione*”(“与中国宗教有关的各种教派”),大体上批判地描述了术语“三教”。^②利玛窦还语带轻蔑地评论了中国宗教景观中显而易见的难以控制性,“随着时间,(三个主要教派中)每一个教派和宗师的数量都极大地增长了。因此,虽然只有三种教的名称,但实际上这个王国的教派超过了三百个,而且每天都有新教派出现,陷入堕落的惯习。所有新的宗师都装作可以让他的信徒更加长寿”^③。

对耶稣会而言,像佛教或道教这样的“伪宗教”,是彻头彻尾的偶像崇拜“教”(laws)或“教派”(sects),不值得讨论。^③传教士拒斥佛教主要有两个原

① 这一章的意大利文原标题有些含糊不清和不合语法,因此笔者的英文译文也很别扭;参见 Fonti Ricciane, *Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, v. 1, ed. D'Elia, P., Rome, 1942-1949, p. 110.

② Fonti Ricciane, *Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, v. 1, ed. D'Elia, p. 131.

③ 事实上,中国传教士似乎从17世纪下半叶才开始越来越频繁地使用“宗教”(religion)一词(用各种欧洲方言),并将其用于基督教(比如意大利语:religione Cristiana),但几乎从没有将其用于佛教或其他中国传统。相反,传教士们用来称呼佛教的词语是“偶像崇拜”(idolatry)和“偶像派/拜偶像派”(sect of the idols/idolaters),称呼佛教僧侣用“和尚”一词。而描述道教宗师,他们使用中文术语“道士”,或将其归于道教,有时译为“巫师教”(sect of the sorcerers)。参见 Gatta S., *Il natural lume de' Cinesi. Teoria e prassi dell'evangelizzazione nella Breve Relatione di Philippe Couplet S. I. (1623-1693). In appendice: Catalogus Librorum Sinicorum*. (Monumenta Serica Monograph Series 37), Institut Monumenta Serica, 1998, pp. 104-105, 引用巴笃里;也参见 Standaert N., “The Jesuits Did Not Manufacture ‘Confucianisms’”, in *East Asian Science, Technology, and Medicine* 16, 1999, p. 127。正如钟鸣旦(Standaert)指出的,耶稣会也用“教派”(sect)一词描述儒(教)。在现代早期,“教派”(sect)一词并不具有我们今天所认为的负面含义:它源自拉丁文 *sequi*(追随),仅指某一哲学或宗教导师或信仰的追随者。另一个常见的术语 *lex* 或 *legge*(law),可与 *secta* 互换使用,同样适用于佛教(Buddhists)、道教(Daoists)、儒教(Confucians)和基督教,比如“the Law of the Idolaters”(=佛教),“the Law of the Literati”(=儒教)。这些术语可以有效地与中文后缀“家”和“教”比较:钟鸣旦认为,“教”可以和“lex”等同使用,“家”几乎可以和“secta”等同使用。基督教也是一种教(*lex*),没有一个传教士称其为“教派”(sect):天主教(Catholicism)在中文中确实被称为“上天主宰之教”(the Teachings of Lord of Heaven)。参见 Standaert N., “The Jesuits Did Not Manufacture ‘Confucianisms’”, p. 120。

^① Buckley Ebrey, “Introduction”, in Buckley Ebrey (ed.), *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, Princeton University Press, 1991, p. xxvi.

因。首先,佛教的祝祷仪式在他们眼中,与天主教的太过相似,以至于传教士们认为佛教是基督教的堕落形式,在印度经过距离和时间的改造后传入中国。关于这个问题,罗马的亚洲传教士、历史学家巴笃里(Daniello Bartoli, 1608—1685),根据罗马耶稣会档案中保存的大量田野报告,得出如下结论:

因此,(在中国)没有任何教派比佛教更远离、更违背我们的信仰,但它似乎与基督教有着最紧密的联系和相似之处。^①

其次,传教士们承继了正统士人对佛教轻慢的态度,这种精神被广泛定义为“中国的反教士主义”(Chinese anti-clericalism)。^② 道教受到的关注更少,并被贬斥为邪魔外道。^③

因此,在中国的现代早期,传教士对佛教、道教或其他大众传统的宗教文本进行民族志或文本分析的兴趣不大,而是集中在儒家的经典和仪式文本上,这一点也不奇怪。他们的选择源于利玛窦早期的策略,这一策略部分建立在他对经典所包含的古代的一神论传统的真诚信念之上。利玛窦的这些理念,被他的许多后继者所追随,并在17世纪末18世纪初由“索隐派”(Figurists)的法国传教士引发了语文学的高潮。利玛窦的理念也受到了从15世纪末16世纪初开始在欧洲哲学家中流行的“古代神学”(Ancient Theology)的启发。^④ 如果能将经典中关于古代一神(古代的神祇“上帝”“上神”“天”“上天”)的论述剥离出来,与基督教的上帝相联系,那么试图从湮灭于宋学争论的经典中寻找最深刻意义的士人将会信服传教士的信息。传教士的下一

^① 参见巴笃里的 *La Cina*, 转引自 Gatta, *Il natural lume de' Cinesi. Teoria e prassi dell'evangelizzazione nella Breve Relazione di Philippe Couplet S. I. (1623–1693). In appendice: Catalogus Librorum Sinicorum*, p. 104。

^② Goossaert. V., *L'anticléricalisme en Chine*. (Monographic issue of Extreme-Orient Extreme-Orient 24), Presses Universitaires de Vincennes, 2002.

^③ 参见 Bertuccioli G., “Matteo Ricci and Taoism”, in Kuang, L. (ed.), *International Symposium on Chinese-Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S. J. in China*, Taipei, 1983, pp. 41–50.

^④ “古代神学”起源于古典晚期,以新柏拉图主义的秘密传统(hermetic tradition)的次经(apocryphal writings, 指没有列入《圣经·新约》的早期基督教文本)为基础。它在文艺复兴时期的哲学家们试图结合新柏拉图主义和基督教的过程中再次流行,其在耶稣会中的主要支持者之一是博学者阿塔纳斯·珂雪(Athanasius Kircher, 1602—1680)。(转下页)

步——为了获得中国社会认可的策略——是将祭祖和祭孔仪式去神圣化,将它们打上“民间/政治仪式”的标签。因此,在对儒家经典基督教化和对新儒家的阐释进行诋毁的同时,耶稣会士从“中国礼仪”(Chinese Rites)中拿走了所有宗教的意义。^①

然而,在1630年代多明我会和方济各会来到中国之前,耶稣会士对信教的平民、绅士和官员参与“中国礼仪”(Chinese Rites),即祭祖仪式(包括祠堂和葬礼上的仪式)和祭孔仪式,关注很少,也没有讨论它们。也许,耶稣会士已经隐然接受了这些礼仪应该被归入他们后来称之为“民间/政治仪式”的分类。在利玛窦去世后,1610年至1640年代这段时间里,耶稣会士专注于术语问题,他们热烈讨论了将天主教概念翻译成中文的最佳方式,比如上帝的译名。^①

四、天主教关于仪式和宗教的神学分类

传教士通过他们脑海中的神学网络来看待中国宗教。这个网络主要来自托马斯·阿奎那的神学体系。在果阿、墨西哥、菲律宾等地的旅行,以及最后在中国的居住经历,无疑影响了传教士们的心态,因为他们对与之交往的当地社会有了新的认识,并接触到了“传教士知识”,即前几代传教士在实地

(接上页)利玛窦在罗马学习期间,正是他对“古代神学”非常感兴趣之时,尽管他基于托马斯主义和亚里士多德主义的神学观点保持了相当的正统性,但他似乎也接受了古代神学家关于古代一神教的一些观点。利玛窦认为,他正在恢复原始经典的真义,剥离评论的残余,而“上帝”和“天”不是别的,正是基督教的上帝。这显然有古代神学的味道。然而,后来其他中国传教士才在他们发表的文章中明确建立了与古代神学的联系,例如1687年在巴黎出版的一些儒家经典的拉丁文译本。沃克(D. P. Walker)令人信服地表明,17世纪后半期法国的辩论影响了一批在中国的法国耶稣会士。基于对中国经典的研究,他们设计了一个“中国古代神学”,详细阐述了利玛窦最初的想法。参见 Walker D. P., “The Survival of the Ancient Theology in Late Seventeenth-Century France, and French Jesuit Missionaries in China”, in Walker, D. P. (ed.), *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Cornell University Press, 1972, pp. 194–230;另参见 Claudia von Collani, “Figurism”, in Standaert, N. (ed.), *Handbook of Christianity in China 1: 635–1800*, Brill, 2001, pp. 668–679。

^① 到目前为止,还没有学者能发现耶稣会士早期关于“中国礼仪”的讨论,关于这个主题的论战文章和研究似乎都是在1630年代中期,多明我会和方济各会一致反对耶稣会士在中国传播福音活动时才开始涌现的。

工作的漫长岁月中积累的经验。正如所有传教士所观察到的那样，在中国传教尤其需要灵活性和技巧性。尤其是耶稣会士，在中国的经历对他们影响重大，他们试图以创新的方式运用天主教神学来适应中国这一新的现实。在传教士对中国的理解中，神学分类体系继续构成一个重要的框架。接下来，笔者会集中讨论关于中国礼仪之争中经常引用的三个术语：“迷信”、“偶像崇拜”（迷信的一种），“无神论”。

（一）迷信(superstition)

拉丁语 *supersticio* 一词的词源不确定，根据西塞罗(Cicero)的说法，它最有可能来自 *supersisto*，即“站在神性的恐惧中”(Cicero, *De Natura Deorum*, I, 42, 117)。阿奎那将之定义为“以过度的方式与宗教相对立的堕落/恶行(vice)；不是因为在对上帝的崇拜中，它比真正的宗教做得更多，而是它还崇拜上帝之外的，或以不恰当的方式崇拜上帝”(*Summa Theologica*, II-II : 92: 1)。阿奎那继续将迷信分为四类(categories)或四种(species)：

1. 对真主(the true God)的不当崇拜(indebitus veri Dei cultus)；
2. 偶像崇拜(idolatry)；
3. 占卜(divination)；
4. 空泛的仪式(vain observances)，包括魔术(magic)和秘术(occult arts)。①

① 关于阿奎那的定义，可参见 Wilhelm J., “Superstition”, in *The Catholic Encyclopedia* 14, New York, 1912, accessed 1 November 2011 (www.newadvent.org/cathen/14339a.htm)。托马斯·阿奎那对迷信的种类作了如下区分：“因此，迷信的种类是有区别的，首先是方式方面，其次是对象(object)方面。崇拜应该崇拜的，即真正的上帝，但‘以不适当的方式’，这是第一种迷信；或者崇拜不该崇拜的，即任何生物，这是另一种迷信，根据神圣崇拜的不同目的分为许多种类。因为神圣崇拜的首要目的(end)是对上帝的敬畏，这个属类的第一种是‘偶像崇拜’，以不适当的方式崇拜一个生物。宗教的第二个目的(end)是人应该被他崇拜的上帝所教诲，对此，必须提到‘占卜式’迷信，它通过与魔鬼签订契约，无论是隐晦的还是明确的，向魔鬼问询。神圣崇拜的第三个目的(object)是根据上帝的训诫指导人的行为，对此，必须提到‘仪式’迷信。”参见 *Summa Theologica*, II-II : 92: 1, in *Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, transl. by Fathers of the English Dominican Province; online edition at <http://www.newadvent.org/summa/>。

虽然第一种“不恰当的仪式”(improper cult)因为可用于经批准的基督教仪式而走歪了，但其他三种迷信似乎更属于“伪宗教”(false religion)的范畴，佛教、道教和其他大众仪式都被传教士归入此类。中国的传教士禁止教徒从事那些明显违反教会禁令的活动。① 基督教义问答(apologetic catechisms)尤其抨击了偶像崇拜(对神像的崇拜)、使用非基督教的经文和祷文、风水(geomancy)占卜(divination)、灵魂附体(spirit-possession)、在葬礼和寺庙烧纸钱以及其他类似的做法。虽然这些现象被明确划定为不可接受，但是，祭祖和官方祭孔仪式这两种最终上升为阐释上的问题，并反过来引发了传教士在实践中的分裂。② “偶像崇拜”似乎已经变成了中国礼仪之争中的一个症结。

（二）偶像崇拜

天主教神学认为偶像崇拜(希腊语 *eidololatria*)是迷信的一种。从词源上看，它指对图像的神圣崇拜，但是广义而言，它指对基督教上帝之外的任何事物的所有形式的崇拜。然而，天主教徒自己也难以免于偶像崇拜的指控。新教徒攻击他们在基督、圣母、圣徒的图像前祈祷。作为回应，特伦特公会议明确指出，虽然“偶像崇拜者”将他们所崇拜的图像赋予神力，但正统的天主教徒认为：

在图像中没有任何神性或德性可供崇拜，不能向它们祈求，也不能对它们寄予信任。赋予它们的荣耀是由于它们所代表的对象(prototype)，因此我们亲吻图像，在图像前磕头下跪，崇拜基督和敬仰圣徒的肖像。③

① 《天主教百科全书》1912年线上版列出了一串历史上被天主教系统归为“迷信”的活动，包括占星术、看手相、风水、偶像崇拜、魔鬼崇拜、灵媒、符咒、预言、巫术和魔法、幸运日和“非幸运”日等。

② 关于传教士政策的分裂，参见 Gatta, *Il natural lume de' Cinesi*, p. 85。

③ “De invocatione Sanctorum”, in *Concilium Tridentinum*, Sess. XXV, 引用和转述于《天主教百科全书》1912年线上版，Wilhelm, “Idolatry”, in *Catholic Encyclopedia* 7, New York, 1912, accessed 28 November 2011 (www.newadvent.org/cathen/07636a.htm)。

不同于天主教徒，在传教士眼中，信奉佛教、道教或其他民间神灵的人是犯了偶像崇拜罪。但除了佛教、道教和民间宗教信仰这一相当明确的区分外，偶像崇拜在中国传教中成为一个有争议的问题，还与在祭祖仪式和祭孔仪式中使用祖先牌位和图像有关。根据一些有名望的士人及其介绍给耶稣会士的文本，祭祖和祭孔仪式并不包含任何天主教关于偶像崇拜的理解中的迷信因素。士人向耶稣会士证明，人们没有期待从祖先那儿获得福，没有向祖先献祭，也没有为了福向祖先祈祷。总之，祖先不是崇拜的对象，而是被追思的逝者(respectful remembrance)。同样，耶稣会士被告知，孔子是作为圣人被尊敬，而不是作为神圣存在被崇拜。尤其是《礼记》和《朱子家礼》，在耶稣会士所著的学术性手稿中被作为权威援引，以证明上述观点，接下来笔者会讨论这点。事实上，这些士人中有一些在否认精神力量方面走得太远，以至于传教士称他们为“无神论者”。

(三) 无神论

利玛窦在他对中国三教的简要考察的结尾处评论道：

当时在那些自以为最睿智的人(the wisest ones)中，最普遍的观点是三教合一，所有这些教派可以同时被尊奉。他们这样做，将自己和他人引入无序的状态中，因为他们以为，在宗教这个问题上，观点越多，对王国越有利。但最后事与愿违，因为当他们想遵守所有宗教信条时，其实一无所守，因为他们没有真心尊奉任何一种宗教。有些人明确承认他们不信(disbelief)，有些人则佯装相信来欺骗自己，最终他们大都陷入了无神论的深渊(nel profondo dell'atheismo)。^①

以上，利玛窦并不是在描述绝大多数人的态度，而是士人中更见多识广的人(他将他们描述为“最睿智的”)的态度，基于基督教当时对无神论的理解，他称呼他们为无神论者。利玛窦的继任者，耶稣会会长龙华民(Nicoló Longobardo, 1559—1654)甚至走得更远，把古代和现代的儒教追随者都称为

^① Fonti Ricciane, *Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, v. 1, ed. D'Elia, p. 132.

无神论者，并通过中国哲学文本来论证他的立场。^① 无神论依旧是中国礼仪之争中恼人的概念之一，正如学者所观察到的，这缘于早期的正统基督教使用这一概念来描述各种我们今天不一定会称之为无神论的、怀疑的或非宗教的立场。有时，它甚至被用来指代“非基督教”(“non-Christian”tout court)。^② 最终，这些传教士对中国思想及其实践的无神论解读，为自然神论者和启蒙运动批判有组织的宗教提供了更多弹药。如果中国士人和官员举行的是体现家族和国家德性的民间-政治仪式，并没有期待或祈求任何福佑，那么中国就是一个由哲学家治理的、不需要神父或上帝的完美政体。那么中国需要宗教吗？

五、1640年代至1680年代修士到达福建后的中国礼仪之争

到17世纪，儒家精英所谓的无神论性质，已不是中国基督教会争论的主要议题之一了。仪式成为热点。争论在1640年代被点燃，当时以菲律宾为基地的多明我会和方济各会的修士——主要是西班牙人——绕过葡萄牙在澳门的教区(entrepôt)，终于到达了台湾和福建。他们不喜欢所看到的被耶稣会士改信的福建当地基督徒的情况：仪式的传承人(lineage masters，在他们眼中是神父或助祭)，其中一些是基督徒，在被修士打上“小教堂”(chapels)标签的厅堂里举行盛大的祭祖和献祭仪式。对这些新到来的传教士而言，这无疑都是偶像崇拜。

耶稣会既有的对当地祭祖和祭孔仪式的适应策略，是基于利玛窦开创的长期立场，据称这得到耶稣会远东巡察使(Jesuit Visitor of the Eastern Asian Missions)范礼安(Alessandro Vignano, 1539—1606)在16世纪后半叶一份题为“训诫总结”(Summarium Admonitionum)文件的授权。这套指示不仅

^① 同上书，n. 2。

^② 关于早期现代的“无神论”和“不信”的概念，参见伍顿的评论，Wootton D., “Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period”，in *Journal of Modern History* 40, 1988, pp. 695-730。关于中国传教士对中国无神论的观点(我们可能更多将其视作一种“泛神论”)，参见 Meynard T., “Chinese Buddhism and the Threat of Atheism”，in *Buddhist-Christian Studies* 31, 2011, pp. 3-23。笔者要向迪瑟(Isabelle Duceux)致以谢意，她与笔者讨论这个问题并提供了书目建议。

涉及在东亚地区基督教适当的术语问题,而且还涉及“根除对邪恶和迷信的滥用,以及适应民俗而谨慎包容社区仪式和民间崇拜,尤其是对逝去先祖和孔夫子的感激崇敬”。^①但是这一早期政策显然并没有涉及对“中国礼仪”的任何深入研究。只是作为对修士们指控的反应,耶稣会才回以辩护。

在 1670 年代明清易代战争和 1664 年至 1670 年的历法事件^②所引发的混乱中,传教士们将他们的大部分精力花在了生存和维系信徒上。直到历法事件暂告一段落,被摄政王禁止进入广州的各修会(耶稣会、多明我会、方济各会)的传教士才得以进入他们在南方的居住地,并于 1667 年会议上讨论他们各自的立场。^③利安当(Antonio Caballero de Santa Maria, 1602—1669)此时采取的立场代表了反礼仪阵线(anti-Rites front):孔子和祖先被当作神来崇拜,就像佛教和道教的神一样,因此这些仪式是宗教性的。在论辩的最后,利安当依据的是鲁保禄(Paul Rule)所谓的“本土的,而不是非中国的语言的理论”,其中“共享同一个名字的仪式其本质是一样的”。^④广州会议的另一位参与者,多明我会修士闵明我(Domingo Navarrete, 1618—1689),并没有参与语言的论辩,而是致力于编纂具有煽动性的著作,并在他 1679 年回到欧洲后在马德里将其出版。闵明我融合了闲谈、神学推断和反耶稣会的恶意的著作,最终使争论升级,向更多的公众展现了在中国的传教士间的分歧。闵明我简单地将中国礼仪定义为迷信和偶像崇拜,他认为儒家士人将自己扮演成“无神论者”,用我们的宗教术语来说,是无宗教(irreligious)或怀疑论者。然而,尽管有这些抨击,在 1670 年代,中国的教会主管在践行层面还是达成了妥协,对现有仪式采取谨慎的“净化”政策。比如,教徒必须将祖先牌位上有逝者“神或灵”的字符消除。到 1670 年代末和 1680 年代初,关于中国礼仪的争辩再次爆发。闵明我的论著在马德里出版后,重新引发了大规模的争

① 范礼安的“Summmarium Admonitionum”,引自 Bernard H., “Un dossier bibliographique de la fin du XVII^e siècle sur la question des Termes Chinois,” in *Recherches de science religieuse* 36, 1949, p. 65。然而,该文件从未被发现过,甚至其是否存在也存疑。

② 在穆斯林天文学家和儒家学者的攻击下,清廷的耶稣会天文学家被驱逐了,在鳌拜摄政期间几乎所有中国的传教士都被圈禁在广州,直到 1670 年年轻的康熙皇帝将他们释放并重新起用。

③ Rule P., *K'ung-Tzu or Confucious? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin, 1986, pp. 102—111.

④ Rule P., *K'ung-Tzu or Confucious? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 105.

论。它是为欧洲公众写的,只是反映了早前反对中国礼仪的传教士关于这一主题的文章和讨论。甚至在耶稣会士于 1680 年代对其反对者的立场做出强烈回应之前,特别是为了回应闵明我的抨击,多明我会修士万济国(Francisco Varo, 1627—1687)和黎玉范(Juan Bautista de Morales, 1597—1664)已经发表了一些谴责礼仪的中文文章。这些早期的著作在 1680 年代变得很有争议。通过对当时论著中攻讦和反击的声音加以研究,我们可以理解到那些年讨论的核心问题。一方面,反礼仪立场的多明我会修士万济国和支持礼仪阵线的耶稣会士方济各(Francesco Saverio Filippucci, 1632—1692),是这场论辩中主要的欧洲传教士。另一方面,南京主教罗文藻(1615—1691, 多明我会修士,福建福安人)和中国福建的基督徒,是这场论辩中的中国声音,他们大多站在支持礼仪的阵营。^①

中文文本和一些欧洲语言的长篇手稿表明,1680 年代的讨论是建立在对中国礼仪文本的认真研究之上的,而且传教士和中国的基督徒双方都参与其中。然而,在 1690 年代末罗马的教会高层和巴黎的神学界被牵连进来后,论辩的方向发生了变化。在中国进行的语文学(phiological)研究被对中国一无所知的欧洲专业论辩者的文献所取代。鲁保禄评述:“也许,中国礼仪之争在中国已经被解决,如果陈述和反陈述可以根据经验和实际观察被评估的话,就有可能至少是以践行上的妥协或共同政策的形式明确地解决这个问题,虽然即使是在中国内部的实际论辩过程也让人对这种说法感到犹豫。”^②这场论辩的性质,即使在中国本身也是如此尖锐,以至于看不到任何妥协:语文学上的争论、经验,与中国士人的对话,最终都无法动摇竞争者的强硬立场。在这里,笔者将只关注 1680 年代这场论辩的中国阶段的几个代表性书目,将从万济国开始。

① Rosso A. S., “Morales, Juan Bautista de”, in Goodrich, C. and Fang Chao-ying (eds.), *Dictionary of Ming Biography, 1368—1644*, Columbia University Press, 1976, pp. 1073—1076; Menegon E., “Varo Francisco”, “Luo Wenzao”, in *Ricci 21st Century Roundtable on the History of Christianity in China*, accessed 1 November 2011 (www.ricci.rt.usfca.edu/biography/view.aspx?biographyID=1369/1378); Masini F., “Filippucci, Alessandro”, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 47, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 789—791.

② Rule P., *K'ung-Tzu or Confucious? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 97.

六、万济国对中国礼仪的态度

在福建的多明我会修士中,最有成就的语言学家和中国礼仪专家无疑是万济国。通过对他生平的简要考察,我们可以了解到万济国作为一名语言学家和南中国宗教图景的观察者和行动者所取得的成就。在家乡塞维利亚(西班牙)的圣巴勃罗修道院完成见习期后,年轻的万济国前往菲律宾和中国的教区。按照惯例,1648 年至 1649 年他首先在位于马尼拉中国城的闽南人驻地工作,然后乘船前往地处福建东北部的福安多明我会传教区,在那里他度过了一生的大部分时间(从 1649 年至 1687 年,除去因历法事件于 1671—1674 年在广州和福州的时间,总共约 34 年)。他 20 多岁就到了福建,很快就能流利使用华语(即南方官话),以及至少两种闽北方言(福安地区的福宁方言和福州方言)。他可能对闽南语也有一定了解。他的语言能力反映在他编撰的大型华语官话词典和具有开创性的《华语官话语法》(1703 年出版于广州)中。这是出版最早的描述汉语口语形式的著作。^①

1649—1651 年期间,他和他的上司黎玉范合作,将著名的 1645 年教皇敕令——谴责被耶稣会包容的中国礼仪,翻译成中文。随后,在一些福安士人的协助下,他根据托马斯神学,写了一篇讨论“祭”的意义的文章,题为《〈福安〉辩祭》。^② 1661 年,作为所在修会的省级代牧(Provincial Vicar),他主持了在浙江的多明我会兰溪会议,达成了多明我会关于礼仪的共同政策。在那次会议上,他还就中国礼仪一些有争议的含义与当地士人交流。1677 年,万济

^① 参见 Coblin W. S. (ed.), *Francisco Varo's Glossary of the Mandarin Language*, 2 vols., Monumenta Serica Institute, 2006; 亦参见 Varo, *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language*, John Benjamins Pub. Co., 2000。(原书所附参考文献缺第二条,译者据书名和编者补出版信息)——译者注)

^② 万济国的文本保存在一份对它的驳论中,该论是 1681 年耶稣会士李西满(Simão Rodrigues, 1645—1704)委托福建士人李良爵(即李奕芬)所写。一份副本保存在耶稣会罗马档案馆,Archivum Romanum Societatis Iesu(ARSI), Japonica Sinica I, (38/42), 40/5, 收录于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 卷,台北利氏学社 2002 年版,第 363—438 页。也可参见 Standaert N., *The Fascinating God. A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, Pontificia università gregoriana, 1995, p.11。万济国作品的 (转下页)

国完成了他教义问答书《圣教明证》的草稿。在他逝世后,该书出版于 1719—1720 年,还包括一些从他早期文稿中辑录的有关“祭”的论述。在《辩祭》和《圣教明证》两本书中,万济国构建了对中国礼仪的批判,该批判从根本上说基于托马斯对“伪宗教相对于(versus)真宗教”“偶像崇拜”“祭祀”等关键概念的解读。

我们不知道《〈福安〉辩祭》撰写的确切时间(可能是在 1670 年代),但直到 1680 年代耶稣会士在福建偶然发现了它,它才成为激辩的征引资源。这本小册子的发现,在中国引发了一场激烈的论辩,参与其中的既包括支持和反对礼仪的外国传教士团体(主要是耶稣会士和多明我会修士),也有福建和浙江南部的中国士人。^① 这篇文章一开始就讨论了未能正确尊崇上帝的行为,即用伪仪式去荣耀我们的真主,或者用真仪式去荣耀伪神(如前所述,这些是托马斯对迷信仪式的描述)。万济国将佛教徒和道教徒归为第二类(用真仪式去荣耀伪神),并提供了古代希伯来人的经验作为比较——他们制作了祖宗的图像,用原本只用于天主(the Lord of Heaven)的仪式去崇拜祖宗。同样,佛教徒和道教徒也以仪式事人如神,而非崇拜天主,万济国将之视为“邪魔所引”^②。表面上,佛教和道教的一些仪式和天主教的仪式之间的相似性,以及佛教起源于邪魔的欺骗和基督教堕落的残余这一“传教士知识”,似乎可以解释这种理解。

(接上页)标题可以有不同翻译方式,正如方济各(Francesco Saverio Filippucci SJ)在他的 *De Sinensium Ritibus Politicis Acta* (*De Sinensium Ritibus Politicis Acta, seu R. P. Francisci Xaverii Filippucci, Missionarii Sinensis è Societate Jesu, Praeludium ad plenam disquisitionem, an bonâ vel malâ fide impugnantur opiniones et praxes Missionariorum Societatis Jesu in regno Sinarum ad cultum Confucii et defunctorum pertinentes. Apud Nicolaum Pepie, Paris, 1700, p.117*) 中所评述的:“神父万济国的小册子取名《辩祭》。根据上述神父的意图,这个标题应该被译为‘*A Dispute on Sacrifice (Disputatio de Sacrificio)*’,但是根据更适应中国人的理解方式,根据我们外国人与中国人交谈的方式——因为我们必须通过各种方式被他们所正确理解——这个标题被译为拉丁文之后,非常准确地表达了以下意涵:关于‘祭’的角色及其意义的辩论,即对祭品、供品和一般所收礼品的辩论。”

^① 关于这场论辩的一些要素和历史背景的重建,参见 Standaert N., *The Fascinating God. A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, pp.11—12。

^② 钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 卷,第 371 页。

天主教对祭祀的概念和实践被用作检验崇拜正确与否的试金石。万济国认为,只有最高形式的祭祀(他没有定义)才配得上天主。而且,这种祭祀决不能用于其他主体,比如祖先。显然,对天主教徒而言,最高的祭祀形式是“弥撒”,这是一项以上帝本身为祭品的祭祀。^① 万济国写道:

祭祀只可独向于天主……乃世人误认祸福之真本,故将祭祀向天地、山川、鬼神、古贤、祖先等以望其降福免祸,如此则是求职于非真主,报答于非授恩,觅药于非医者,岂非昏迷之极哉?^②

万济国还提到了中国采用的礼的分级,并试图明确对主的仪式与对地上的领主和当权者是不同的:

若位非至尊而敬以至尊之礼,则失其高卑之序……故敬天主非敬君王之礼,敬君王非敬师长亲友之礼,因各有尊卑之等,所以施之之礼亦宜有隆杀,可见圣教禁祭祀于伪主,乃其定五伦、序五礼于其当然,安得谓非理乎? 故虽圣母之尊、天神之灵、圣人之德而为圣教所钦敬者,亦俱无祭祀之礼。其故正为此也。^③

因此,仪式不仅根据社会等级划分等级,而且还根据其崇拜对象进行区分。万济国在这里触及了多明我会修士自 1630 年代早期到达福建以来,与耶稣会基督教团体有异议的关键。1635 年,福安教团的一位基督教领袖郭邦雍(Joaquín, 约 1582—1649)接受了耶稣会的洗礼,并被要求用他自己的语言来解释祭祖仪式的意义。有趣的是,他选择将祭祖仪式与对圣母玛利亚、天使和圣人的敬奉进行比较:

^① 关于中国和西方祭祀术语的简明分析,参见 Zito A., *Of Body and Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth-Century China*, University of Chicago Press, 1997, p. 228 n. 2。

^② 钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 卷,第 380 页。

^③ 钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 卷,第 385 页。

在中国大部分地区,古人在祭祖仪式中所引入的祈祷和祈求,象征着我们承认祖先的美德和功绩足以使他们配享上天。^① 他们的灵魂在上帝左右。因此,(虽然)确实有向祖先祈求以便他们相应地福佑后人,(但事实是)祖先被上帝所爱与尊重,因此(上帝)看重他们的功绩与美德,并以其真诚的尊重赐福予后人,以回报他们。这就像在西方,圣母、天使和圣人被置于(上帝面前)代祷。^②

显然,一些中国基督教土人支持这种立场,而耶稣会士虽然没有公开维护这种立场,但在祖先可能是代祷者的前提下,允许举行祭祖仪式,这种想法实际上在现代早期的欧洲也广为传播。万济国警告说“圣教 (the Holy Teachings) 尊重圣母的崇高地位、天使的力量和圣人的美德,但他们没有(荣耀他们的)仪式”,这似乎是对耶稣会在信奉基督教的土人(如郭邦雍)中所鼓励的那种思想的直接回应。这样,耶稣会士就可以把祭祖、祀孔、祭城隍,解释为欧洲已经允许的无害的地方实践的变种。

《〈福安〉辩祭》是为中国读者所写的,并以手稿的形式在土人和传教士的小圈子里流传。万济国关于中国礼仪的理解的集大成之作,是一篇著名的、内容广泛的西班牙语论文,文中他论述了祭祖和祀孔仪式的意义,题为《一篇建基于多明我会禁止教徒参与异教徒敬奉孔子和逝去先祖之仪式的论文》。^③ 这篇西班牙语论文是为中国、马尼拉和欧洲的传教士同行及教会高层这一特定的读者群所写的。它反映了 1680 年代中国尤其是福建的论辩氛围。这是一部重要的作品,因为在读过它之后,狂热的反耶稣会的福建宗座代牧(Vicar

^① 郭邦雍原文使用的“配”,笔者以“adjoined”翻译。“配”有“配享”之意,这是一个古代文献中有关上帝和祭祀先后的复合词,意思是“在孔庙或太庙中树立某人的牌位,并得享对孔子或帝王的祭祀,即亚于孔子的圣人和功臣”。因此,这里的意思是祖先与天相邻的神,但低于天。

^② 中文本见 Archivo Provincial Santo Rosario(APSR)(Avila), *Ritos Chinos*, Vol. 1, n. 1, ff. 226r - v; 参见 Menegon E., *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard University Asia Center, 2009, pp. 271 - 273。

^③ 万济国于 1669 年开始写这篇文章,到 1680 年才完成。1685 年,他制作了两份小册子的副本:一份给马尼拉的多明我会档案馆,一份给福建的新宗座代牧颜珰。万济国的原件最终被带到了罗马,今天它被保存在卡萨纳坦斯图书馆(Biblioteca Casanatense), Ms. 1070。它由 153 页书写精细的对开页组成,有中文引文和注释,笔者使用的是这个版本。

Apostolic) 颜珰 (Charles Maigrot MEP, 1652—1730) 在 1693 年决定在他的代牧区内发布著名的对中国礼仪的禁令, 从而引发了中国礼仪之争紧张的新阶段, 并将教廷和康熙帝本人卷入其中。

在小册子的引言中, 万济国以清晰的术语解释了他处理问题的方法:

我们对这些问题的理解的基础可以归纳为三点: 第一, 也是最重要的, (中国) 现行经典中的权威, 以及我们这个时代最有影响力的博士和经学家的阐释; 第二, 我们在我们去过的地方所看到和经历的; 第三, 我们从基督徒和异教徒那儿听到的关于上述问题的看法。当后两点(即我们所见所闻)与第一点(中国经典及其注解)相一致时, 就不能说我们的所见所闻只发生在特定的场景。^①

显然, 对万济国和他的同信者而言, 文本权威 (textual authority) 是第一位的, 它可以被包含传教士、中国基督徒和“异教徒”的口头意见的阐释网络所证实, 但不能被替代。个人经验和来自当地人的口头证言的定位是次要的, 对此, 我们不应该感到惊讶: 在现代早期, 无论是在欧洲还是在中国, 文本权威仍远高于经验(尽管基于更严格哲学和实验的“科学批评”在欧洲和中国都开始产生影响)。天主教神学尤其如此, 在很大程度上, 正统的、国家认可的儒学同样如此。^②

然而, 在中国, 万济国方法论的背后是另一个问题。耶稣会士指责多明我会修士曲解了中国礼仪。据他们的反对者说, 这些修士所观察的是福建和浙江的地方实践, 不能代表帝国和首都文化最发达的地区, 因此他们的解释不能适用于整个中国。对万济国而言, 文本的权威性表现在它是验证田野观察和本地信息提供人的方式, 并可以将之推广到整个帝国。在这一点上, 他

^① Varo, *Tratado: en que se ponen los fundamentos que los Religiosos Predicadores tienen para prohibir a sus cristianos algunas ceremonias que los gentiles hacen en veneracion de su maestro Confucio y de sus progenitores difuntos*, Biblioteca Casanatense, Ms. 1070. 2v.

^② 参见 Henderson J. B., *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, 1991; Henderson J. B., *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, State University of New York Press, 1998.

与方济各等耶稣会作者并无不同, 下文将对此进行阐释。万济国对文本权威性的依赖, 并不意味着他倾向于对神学问题进行理论研究。他更愿意研究文本中所描述的实践, 他计划使用中国的观点(文本评注、语文学和口头的), 而非天主教的神学分类, 去辨别中国人自己赋予中国礼仪的意义:

因为在这篇文章中我想做的是探究和证明实践 (hecho), 而非律法 (derecho), 所以我不会像其他论文所做的那样, 基于基督教权威或神学原因来论证我的观点。通常后一种策略用于证明主要 (major) 假设, 而要证明次要 (minor) 假设, 我们只能用前述的三种方法。^① 我们不会引用中国权威人士所有的表述, 因为这些表述太多, 会成为一种困扰。我们只会使用其中最清晰的, 简单地引用其他书籍中相同的表达, 而非逐字逐句地引用。想要用中文字符检查权威性的可以使用注释, 因为这些表达很容易在基督教士人家中都有的通行本中找到。^②

因此, 万济国小册子所反映的对中国礼仪的研究方法与耶稣会的并无不同。相反, 正如小册子第一部分所呈现的那样, 其目的是利用同样的论据得出相反的结论。小册子第一部分解释了与中国礼仪相关的特质/概念, 以及与耶稣会对这些概念的理解的论辩: 祭和祀 (万济国的理解是“祭祀” [sacrifice])、福 (fortune/favour)、庙 (temple)、祠堂 (shrine) 和神 (spirit)。所有这些都是与祭祖仪式有关的术语, 它们被依照中文字典、经书及其注解翻译为天主教的神学术语, 而其实践既可以译为“宗教的” (religious) (多明我会的立场), 也可以译为“民间-政治的” (civil-political) 的术语和现象。这本小册子整体集中在一个概念上, 即耶稣会利用经典 (尤其是《礼记》) 进行解释的方式, 但万济国依照他自己的理解, 认为他的解释更接近中文的原始含义。

小册子第二部分广泛讨论了祭孔仪式。万济国试图证明中国人认为孔子是“圣人”, 他居住在天上, 人们在文庙 (祭祀至圣的庙, 是一个宗教空间, 而

^① 这里的“主要” (major) 和“次要” (minor) 假设指亚里士多德三段论法中的哲学-神学步骤。

我们可以将之解释为基本神学范畴 (例如, 证明中国人一般都是偶像崇拜的, 这是主要假设) 和特定性质的语言学论证 (次要假设) 之间的对立。

^② Varo, *Tratado*, 2v-3r.

非耶稣会士所称的“政治大厅”)中祭拜他的画像,通过科考的人伴随礼乐、着祭服向他献祭。

小册子第三部分,也是最后一部分集中于葬礼和祖先崇拜,包括它们的起源,它们表演的仪式,祭品、牌位的形状和意义,附着在仪式物品上的一些概念的意义,如“灵衣”或“灵车”等词所使用的“灵”这一概念。同样,万济国的重点是呈现这些仪式的宗教层面。

万济国的一般规则是遵循中文文本:

我们欧洲人在翻译中国的经典文本时,不应表现得像评论者,因为我们没有任何权威,也没有像他们一样通过科考。相反,我们只需限制自己、忠实翻译中文……如果有时必须加一两个字以使其清晰,应将其放在括号内,或明确为增添,而不是文本的一部分。^①

这种方法是否真的达到了更好地理解文本的目标,或者如耶稣会士和一些基督教士人所指斥的那样,只是对按字面意思翻译的引文进行了阐释,是断章取义,这是一个有待回答的问题。^② 只有细读以西班牙语、拉丁语和中文写就的手稿中支持和反对礼仪的解释,并将这些文本与其中引用的中国经典的传统和现代诠释进行比较,才能得出完整的答案。但是,通过快速考察其他学者关于支持礼仪论点的研究,可以帮助我们了解时人提出的论点及方法。

七、对万济国的反应:严謨、罗文藻、方济各

在万济国方法反对者中,我们发现了一个联盟,我们可以粗略地称之为“礼仪支持派”(pro-Rites)。正如笔者所提到的,这些评论者中包括耶稣会士、中国基督徒,甚至还有一位中国的多明我会修士,后来他成了首位本土天主教主教。这些作者的基本方法在方法论上与万济国的没有区别。他们

^① Varo, *Tratado*, 13r.

^② 参见鲁保禄 1687 年对在巴黎出版的拉丁文版儒家经典的观察,见 Rule P., *K'ung-Tzu or Confucious? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, pp. 119–120。

都把对经典的文本分析置于对仪式的民族志观察之上。这当然是行动策略的一部分,但也深受表述习惯的影响。在策略上,重要的是基于对资料的非宗教性解读,建立一个可接受的关于仪式的意义。首先,这可以通过将经典语言的解释“基督教化”(Christian)来实现(解释某种仪式或概念并不对应于真正的宗教仪式或神体[*spiritual entity*]),本土论辩传统也将有助于这一目标的实现。其次,有必要从地方的、零散的实践层面过渡到由经典和帝国范围内的文本传统所支持的、统一的抽象层面。事实上,后一种策略对于说服有学识的中国读者是必要的。最后,关于有争议的仪式的中文文章必须符合中国历史悠久的训诂学传统。欧洲传教士在他们的西文文章中使用了这种方法,这和他们所受的学术训练非常契合。在这一点上,这仍然属于欧洲的神学和哲学评论传统,但他们也加入了中国的训诂学传统。

采用这种语言评论风格,在中国基督教士人中并不令人感到惊讶。这有一个例子。严謨(洗名保禄),龙溪(漳州)人,1709 年取得贡生功名。^① 他出生于一个天主教家庭,属于一个老的耶稣会团体。然而,到了 17 世纪后期,漳州的小教区已经被耶稣会舍弃,并在事实上成为多明我会代牧区的一部分。因此,严氏家族与多明我会修士有了接触,并卷入了 1680 年代以万济国《(福安)辩祭》为中心的礼仪之争。据万济国说,严謨的父亲严贊化,是一个可敬的老人,是漳州小教区的领袖。他向多明我会修士承认,他们对仪式的解释,实际上与他归信耶稣会前的理解一致。这是对多明我会立场的平反。换句话说,大多数非基督教士人可能会赞同多明我会的观点,即祭祖和祭孔仪式确实涉及与逝者的沟通和祭祀祈福,而这从天主教标准看来就是迷信和偶像崇拜。^② 然而,严謨想要证明的是,耶稣会的理解是忠实于文本的。他立

^① 关于该人生平的详细记载,参见方豪:《中国天主教史人物传》第三册,光启出版社 1970 年版,第 105—107 页。Standaert N., *The Fascinating God. A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, pp. 10–12; Menegon E., *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, pp. 234–236 and pp. 287–289.

^② Standaert N., *The Fascinating God. A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, pp. 11–12.

即精力充沛地着手写了一系列关于礼仪的中文文章,其中一篇好战地取名《辨祭》,直接回应了万济国的《〈福安〉辨祭》。最后,严謨对万济国断章取义的做法予以质疑,并试图细致辨别如“祭”等重要概念的层次。^①

严謨的著作和围绕它们产生的讨论很可能对罗文藻产生了影响,罗氏也被称为第一位中国本土主教。尽管罗文藻是多明我会的成员,但在一本关于礼仪的重要手稿中,他还是选择站在耶稣会的解释这一边。^② 罗文藻开篇简要介绍了中国宗教的情况:

到目前为止,已经有几个教派和宗教(secta ac religiones)占据了中华帝国。最早也最古老的兴起于四千年前,并使用了象征上帝、天使和理性灵魂(rational soul)的术语。但是,正如《礼记》所述,自古以来,当人们远游时也会祭五祀:户神、门神、灶神、窗神、路神。他们也会拜祭死后无嗣之人。这种情况一直持续到我们的主“道成肉身”(Incarnation)后四十年,那时偶像崇拜的佛教已传入中国。同时,道教也变得越来越重要。^③

这是对中国古代不同传统发展的扁平和歪曲描述,反映了耶稣会在攻击佛教和道教同时,试图从古代儒家经典和佛教入中国前的实践中打捞一神论和基督教概念。罗文藻接着阐释自宋代(公元11世纪以后)以来士人中出现的“无神论”和唯物主义:

^① 严謨:《辨祭》(1680年代早期?)两份原件藏于 ARSI, Japonica Sinica I(38/42), 40/6a 和 41/1c, 公开出版见钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第11卷,台北利氏学社2002年版,第37—59页。

^② 这篇论文最初在福建漳州用中文于1681年12月12日完成,然后于1683—1684年间由马尼拉的耶稣会士译成西班牙文。罗文藻在1685年被任命为主教后,他命令他的秘书乔瓦尼·弗朗西斯科·尼古拉(Giovanni Francesco Nicolai OFM, 1656—1737)将中文版翻译成拉丁文。翻译工作于1686年8月18日在上海完成并且对文本进行了修订。一份包括中文引文的正式副本被送到罗马,该文本今天保存在罗马传信部(Congregation of Propaganda Fide)的档案馆里。中文原本已经消失了。

^③ Luo and Nicolai, Tractatus, 转录自APF的原件,承蒙罗曼(Miguel Angel S. Roman)博士提供。

士人中最德高望重的,如宋朝时期(715年前)的程颐和朱熹,察觉了这种情况,为了抵制这些教派,他们否认有来世的存在。因此,他们也不承认不朽的理性灵魂、天使和上帝的存在。在反对那两个偶像崇拜教派上他们走得太远,这两个教派承认来世,承认死后对善行的奖励和对恶行的惩罚,所以他们(也)反对真正的宗教、上帝的信条,并堕落为无神论者。他们当中,有人承认、有人否认上帝的存在,以至于他们对所有关于上帝的问题都是暧昧不清的,在最近的(士人)当中尤其如此。他们甚至在那些他们曾经反对和仍然反对的,以及现在没有探究和过去也没有探究的问题上,依旧持暧昧不清的态度。^①

这种对“新儒家”思想产生的解释和利玛窦、大多数欧洲传教士,还有明末清初一些归信基督教的中国学者(如徐光启和杨廷筠)的观点非常契合。然后,罗文藻从“祭”字开始,投身于对术语的总结性探讨。在这里我们看到更娴熟的语文学-文本方法。追随严謨的思路,罗文藻辨析了概念“祭”不同层次的含义:在“祭”的范畴内有不同形式的崇敬,它们必须被区分为是对君主的或者城市和乡村保护神的简单崇敬仪式(即民间仪式),还是古代只献给上帝的真祭(true sacrifices)。事实上,根据经典和最权威的字典,“祭”只意味着“pertingere seu pervenire”,即“触及或到达”逝者的世界。因此,这是一个需要探索和解释的中性术语。正如万济国的“语言的本土理论”及其追随者鲁保禄所述:“祭”不是简单的“祭祀”(sacrifice)。文章继续讨论了“庙”等其他术语。这篇论文主要详细论述了“祭”的理念、古代的解释和宋代的评注,“祭”时对牌位的使用(主要基于《礼记》和《朱子家礼》),对孔子的尊崇,以及最后罗文藻自己的观点。在这后一部分中,罗文藻对中国自身关于祭祖仪式的不同理解进行了重要区分:

我对三类人群进行了区分:第一类是赫赫有名的士人;第二类是较低级别的士人和有名望的人;第三类是平民和农民。第一类士人

^① Luo and Nicolai, Tractatus.

中,有些人遵循(礼)书和古老的制度习俗,在祭品和已故先祖的牌位方面没有犯错。但是有些人(一些评注者关于上述问题给出错误的注解已经有一千年历史了)遵循且相信我所提到的错误。这种(分裂)也发生在第二类人群中。而第三类人群中几乎所有人都相信(这些错误)。^①

罗文藻所说的“错误”是指相信祖先的灵魂会降临到牌位上享用祭品,并相信祖先有能力赐福或降祸给后人。换句话说,罗文藻认为只有上层精英才认识到中国礼仪和祭祀的真正的民间-政治性质。而平民,甚至广大下层精英,对他们的祖先和孔子都沉溺进了偶像崇拜的态度之中。

最后,罗文藻明确指出,古代、现代和当代的士人都没有从祭孔仪式中祈福。只有最底层的士人,大多是以地方塾师为业的人,会将书写有孔子名字的字纸放在学生面前勉励他们,让他们祈求孔子保佑读经科考顺利。在福州的时候,罗文藻听说那儿的道士在观里也塑了孔子像,并向他烧祈愿文,就像他们对其他神灵那样。但这些人对他而言,代表的是社会下层,并不是他所关心的精英士人的意见。

罗文藻并没有如严謨那样直接对万济国的立场进行批判。^②相反,是耶稣会士方济各花了很多力气将之传递给传教士和教会这一欧洲听众,就如严謨以中文为他的基督教士人同伴和中国传教士所做的那样。方济各关于中国礼仪的浩繁著作,大部分编纂于1680年代初他担任广州耶稣会院长期间,包括一系列对万济国及其同伴的详细的语文学辩驳。这些著作主要依据的是中文字典和经典。例如,在其内容广泛的《中国礼仪论》(Tractatus)中,他列出了他用来检视那些常被指控的术语(“祭”“庙”等,参见 f. 116r)的字典清单:《正字通》《字汇》《增补字汇》《小字汇》《玉堂字汇》

^① Luo and Nicolai, Tractatus.

^② 罗文藻并没有直接攻击万济国,虽然万济国反对罗氏的主教任命,但罗氏曾是他的下属。万济国反对的背后可能是出于种族主义(万济国以“神学无知论”教给罗氏),以及他意识到罗氏更同情耶稣会的立场。

《篇海》《古文字考》。^①然后他利用丰富的中文引文,一丝不苟地驳斥了对手的语文学论据。这一驳斥以数百页对开本的形式呈现,一半是中文,一半是拉丁文。仅仅是对他“书”名的翻译,就为我们呈现了他的研究方法之要旨:

第一册:《关于几个汉字的申说,这些汉字的真实含义有助于中国(礼仪)之争的解决》。六篇文章中很长的一节是关于“祭”的含义。

第二册:《论中国祖先崇拜和先贤崇拜的意图》

第三册:《中国人不向逝者和孔子期望或祈求什么》

第四册:《中国人不相信逝者的灵魂会降临牌位并居住在那儿》

第五册:《中国人不相信逝者的灵魂会享用祭品》

只有通过对方济各大量手稿的细致分析,才能详细论证他的观点,但限于篇幅,这里暂不讨论。现在,通过一些关键词足以提醒我们注意传教士论辩中的一个重要方面:对意义、意图和信仰的仔细考察,并以文本权威和一些

^① 虽然有些是著名的字典和词汇(如梅膺祚《字汇》,成书于1615年),但有些可能非常罕见,并不为人所知;参考与科布林(South Coblin)教授的个人通信。The Tractatus (post-1683),标题全称包括出处: *Tractatus Patris Francisci Filippucci de Ritibus Sinicis quem in suo Praeludio promittit. Hunc Tractatum in Archivio Macaensi abtulimus anno 1707. Liber primus etiam manu Patris Philippucci descriptus, sed minus legibilis relictus est in eodem Archivio macaensi. Gasparus Castner SJ*, 藏在 *Biblioteca Nazionale Centrale di Roma* (BNCR), Fondo Gesuitico 1248/3, 115r-302r。方济各的其他相关著作有: *Praeludium ad plenam disquisitionem an bona vel mala fide impugnantur Opiniones, et Praxes Missionariorum Societatis Jesu in Regno Sinarum. Ad Cultum Confucii et defunctorum pertinentes. De statu questionis, [A prelude to a full disquisition whether the opinions and practices of the Jesuit missionaries in the kingdom of China pertaining to the cults of ancestors and of Confucius are being attacked in good or bad faith. On the state of the question]*, Macao, 23 March 1683 (2 copies, 40 ff./38 ff.) in BNCR, Fondo Gesuitico, 1249/7, partly published under the title *De Sinensium ritibus politicis acta, seu R. P. Francisci Xaverii Philippucci, Missionarii Sinensis è Societate Jesu, Praeludium ad plenam disquisitionem, an bonâ vel malâ fide impugnantur opinione et praxes Missionariorum Societatis Jesu in regno Sinarum ad cultum Confucii et defunctorum pertinentes, Paris: Apud Nicolaum Pepie, 1700; and Sagitta retorta, seu sagittae in innocentes gratis intortae in ipsis jaculantes defensionis gratia retortae*, in BNCR, Fondo Gesuitico, 1247/8, 223r-311r [with signature of author]; and 1247/9, 316r-424v [second copy]。

口头访谈论证之。如果像人们常说的那样，中国的仪式感似乎更关注实践而不是信仰，那么，西方人对意义、意图和信仰的痴迷似乎就成为中国礼仪之争的突出特点之一了。

八、结语

现代早期传教士所采用的分析类别，与现代中国国家和学者所采用的中国宗教分类，在一些重要的方面存在差异。一方面，20世纪初，中国在其立法和政策中采用了西方对可接受的“宗教”和具有潜在威胁的“迷信”的分类法。^①这种分类法今天仍然影响着中国的宗教政策。另一方面，学者们尤其是西方学者，一直关注中国宗教文化的统一性和多样性的问题。究竟是帝制中国树立的标准仪式和崇拜成为中国文化和政治的统一黏合剂，还是仪式的多样性和地方行为者与国家之间的争论造就了宗教和社会生活的普遍基准？笔者对17世纪天主教关于中国礼仪的论辩的研究，不仅揭示了现代早期传教士在当时背景下为理解儒家思想和家庭仪式的性质所采用的方法，而且有助于阐明我们仍然部分接受的某些中国宗教观点的谱系。从笔者简要考察的手稿中提出的一些问题，如祭祖习俗，仍然制约着现代国家政策和中国宗教研究的方法。

将中国的礼仪术语正确地直译成欧洲语言是传教士面临的第一个问题。当欧洲和中国的神父为欧洲的听众将中国的术语翻译成拉丁文或西班牙文时，他们不得不决定如何界定它们：是以具有基督宗教意义的术语（“神父”“小教堂”等），还是以中立的“政治”术语（“仪式领袖”“厅堂”等）来翻译。他们使用注解和字典来阐释经典的引文，并说服他们的反对者相信某种解释。此外，外国神父和中国基督徒也花了巨大精力来解释文本中术语的广泛含义。万济国基于当时大多数人而非仅仅精英对术语的使用，支持按字面翻译（尽管带有基督教的先入之见）。而耶稣会士和罗文藻则更关注其翻译的语境，并遵循了不可知论的精英解释。他们使用与万济国相同的字典和资料来源，却以不同方式阐释之：一方试图呈现“祭”等概念的多样性和层次性，另一

方指出不同社会阶层对同样的仪式有不同的解读。这两种立场在某种程度上都是有预设的，并基于不同的翻译理论（术语的直接对应和基于语境的翻译），以及各自的议程（证明礼仪的宗教或“民间”性质）。在某些方面，这些天主教内部的语言学辩论反映了现代新的宗教和迷信分类法的出现。在帝制晚期的中国，这两个分类没那么重要：国家和精英更愿意使用正邪的区分标签，两者都与国家资助的学说和价值观相连。通过耶稣会士“民间仪式”（civil rituals）之名的发明，以及他们的反对者的驳斥，“中国宗教”在西方人心中诞生了，这是“宗教”作为一个独立的知识实体更广泛创造的一部分。不被接受的“宗教”被贴上“伪宗教”或“迷信”的标签，“迷信”这一类别至今仍是中国政府宗教政策论辩的一部分。

传教士和基督徒面临的另一个问题是文本权威与实践的问题。本文所研究的论辩几乎完全由文本证据所主导。现代早期在中国的传教士并没有成为考问当地信息提供者的人类学家，而是更倾向于扮演历史学家和语文学家，并执着于寻找中国礼仪的统一文本。在这个过程中，尤其是在亲礼仪的阵营中，他们自由地借用经典中丰富的本土语文学传统。在一些罕见的情况下，中国基督徒（如严謨），以自己的专业知识参与了论辩，并将他们的传统训练和通过翻译传递给他们的基督教神学知识结合起来。欧洲传教士在为具有共通文化和神学背景的神学家和教士写作时，受到了中国注解传统的强烈影响，这包括支持和反对礼仪的阵营。这表明，17和18世纪传到欧洲的关于中国礼仪和宗教的理解，并不是简单地由先前存在的神学范畴所塑造的，（中国）本土网络也有力参与了这一塑造过程。这种传教士基于儒家文本权威性所保证的潜在的仪式统一性的看法，部分反映了现代关于中国宗教和文化的统一性和多样性的争论。有学者近来指出，儒家关于礼仪的书面话语掩盖了（礼仪的）变异和变换，“因为作者们被经典的模式和相关的术语与概念所吸引，并投之于兴趣和终身实践来复制它们”。^①传教士的论辩又将这种掩盖传到了欧洲，埋下了一个儒家仪式标准化的疑问，这个疑问仍然影响着当代的学术争论。

^① 参见 Sutton, “Introduction to the Special Issue. Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China. Reconsidering James L. Watson’s Ideas”, in *Modern China* 33, 2007, p.10.

^① 参见 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Harvard University Asia Center, 2010.

最后一个问题,特别是方济各的方法所强调的,是信仰和仪式实践之间的关系。如果说马克斯·韦伯在肯定“观念先于行动”上是最有影响力的思想家,那么这个假设由来已久,它源于宗教改革时期新教徒对天主教徒提出的“空泛的仪式”(empty rituals)的指控。中国宗教领域的学者对这种区分的效用进行了论辩,尤其是在处理大众宗教的问题时。事实上,儒家对于仪式表演关注的是“诚”,这是保证效力的要素。但是,正如苏堂栋(Donald Sutton)所指出的,在中国“一个农民说做正确的仪式才是重要的,而他的邻居说成功需要一颗善心,这两者其实并没有大的冲突。我们看到了矛盾,但我们的信息提供人并没有……我们关注的是二元性的问题;他们关注的是仪式结果的效力”^①。方济各本人是一位仪式大师,在他自己主持的中国教团里常举行以效力为中心的天主教仪式。很可能,他和他的信徒并没有将“诚”或“信仰”与表演分开。但在他关于中国礼仪的理论中,由于论战的原因,方济各倾向于突出意图和信仰的首要地位,以及观念先于行动的概念。当代学者认为,在拒绝欧洲式的信仰与实践二分法的同时,将仪式表演语境化,是超越我们根深蒂固的认识论习惯的最佳策略,也是揭示正统与异端、正统实践与异端实践(orthopraxy and heteropraxy)、标准化与地方化、精英与大众之间复杂互动的最佳策略。17世纪中国的传教士也面临着类似的分析困境,并摸索着解决这些至今仍未解决的二元对立问题。他们求知和宗教的目的是使人归信基督教,这使他们区别于大多数现代学者。但是,当代人类学家和历史学家还是可以从这些褪色的古老论辩中认出自己的影子,也许还可以了解自己的“祖先”,并发现自己学术谱系中被遗忘的一页。

^① Sutton, “Introduction to the Special Issue. Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China. Reconsidering James L. Watson’s Ideas”, in *Modern China* 33, 2007, p.14.