

中国礼仪之争

历史●文献和意义

李天纲 著



上海古籍出版社

中国礼仪之争

历史●文献和意义

李天纲
著

上海古籍出版社

K 892.9
L 271
1

中国礼仪之争
历史·文献和意义

李天纲 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 常熟新骅印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 12.625 插页 5 字数 272,000

1998 年 12 月第 1 版 1998 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1-4,000

ISBN 7-5325-2487-6
K·276 定价: 21.50 元

141296

序

朱维铮

十七世纪，中世纪史常见的王朝更迭运动，再度在中国发生，所谓明亡清兴。

明亡早在人们逆料之中。早在前一世纪，从正德到嘉靖，君主独裁体制必定导致政权普遍腐败的趋势，已在加剧。万历初期，权臣张居正以铁腕推行的财政改革，曾给明帝国的社会经济带来短期的复苏。不幸死谥神宗的万历皇帝，才失去师傅的约束，便胡作非为。相传他中年就染上毒瘾，既懒问朝政，又“好货成癖”，放纵宦官四出搜刮白银，于是君主专制蜕化为皇帝家奴擅权。由此引发内宫阴谋纷起，外廷党争不绝，特务武装横行，不法官绅猖狂。到十七世纪初叶，万历的最后二十年，大明帝国已经处处昏天黑地，用清初《明史纪事本末》编者的话说，“当斯时也，瓦解土崩，民流政敝，其不亡者幸耳”！

其实亡征早在万历末年已经凸显。河北民众暗地闹起了白莲教，江南士绅公然集结起诸党社，而东北边疆的满族一个部落首领努尔哈赤，也竟宣称“天命”在己，举叛旗而独立。时

至1620年，万历帝驾崩，泰昌帝暴死，天启帝童昏尸位，先前已如鱼烂的大明帝国，由于一年之内三易君主，内外矛盾便骤然爆发，形成土崩态势。天启初白莲教在山东率先造反，被镇压后天公又降灾荒，而明廷又为对付内外叛乱，不断额外增赋筹饷，迅即导致黄河北饥民暴动。后者在崇祯初集合为李自成、张献忠两大部，与明军血战十六年，在1644年以李自成攻入北京，迫使崇祯帝自缢，埋葬了大明帝国的天下而告终。

人所共知，明崇祯帝即位时才十七岁，刚做皇帝，便将号称“九千岁”、在全国普建生祠的僭主式大宦官魏忠贤及其同伙捉拿治罪，仅此一端，便足证他并非中世纪史家见惯的亡国昏君。李自成呢？他的政治韬略和军事才干，与大明帝国同样是贫贱出身的开国皇帝朱元璋相比，决不逊色，至少他能以“迎闯王、不纳粮”之类口号赢得千万贫民拥戴，便胜过朱元璋什么“高筑墙、广积粮”之类主张引起的政治效应。但崇祯帝终于在宵衣旰食十七年后自杀了，李自成也只在紫禁城中过了三天皇帝瘾而重作“流寇”。将他们逼得或死或逃的真正力量，实为脱离无本族文字的状态不过二十年的满族。

满族大君入主北京，没有结束中国的内战，相反内战的性质变化，变成一个落后的少数民族征服文明先进的多数民族的战争，不仅激发以汉族士民为主的全国性抵抗，使内战的过程又延续了四十年，而且使征服过程变得异常残酷。

用不着特别指出，满族最终得以灭南明，平三藩，渡海打掉台湾郑氏政权，无不依赖胜朝降将降官以及地方势力的合作。比如有名的扬州、江阴、嘉定等城发生的大屠杀，操刀者便是降清而“为王前驱”的前明军队。满族入关前野蛮步入文明，已属汉族文士范文程等教化大功，而入关后标榜兴利除弊以

重建帝国统治秩序,更依赖前明降臣,包括本属“阉党”的冯铨、本属东林的陈名夏等。甚至多尔袞强令汉人剃发易服,理由是“改正朔、易服色”乃汉以来的儒家传统,也是首先出于山东一名无耻举人的献策。至于在郑成功率军收复两江的战役失败后,清廷把江南士绅当作打击重点,由科场案而至“江南十案”,发动者和执行者也无不是当时人们怒斥的汉奸。

这类情形,与辽金元诸少数民族王朝的征服过程,似乎没有两样。但纵观历史,便不难发现,终清一代,尸居帝位并未放弃军政控制大权的满族权贵,世世都把“以满驭汉”视作祖制。任何要求改变用人行政“内满外汉”的吁求,无论动机多么良善,在满族君主权臣看来,都属于“居心叵测”,非受惩办不可。清帝国史在这方面提供的例证,可说比比皆是。因此,与历史上的契丹、女真、蒙古诸族统治者对付被征服的汉族的措施相比较,满族统治者为了守护征服民族的特权,严防本族被先进于文明的汉族同化,其心理的阴暗,意识的自觉,手段的多变,法令的细密,都是前无古人的。对于汉人,特别对于汉族士绅,无论利用、笼络或打击,都不过是“以汉制汉”的权术体现。

正如清史研究早已揭示的,满族权贵不仅严分满汉,而且推而广之,对于帝国边疆和内地的各少数民族,也同样采取类似种族隔离以及分化弱化愚化的策略。例如满族入关前便特创理藩院以辖制内外蒙古诸部,入关后职责又扩展为辖制藏回诸部。那政策的基本点,除了严禁汉族与蒙古等族交往,便是有学者概括的,在政治上“众建以分其力”,在宗教上“宠佛以制其生”,其出发点和归宿,则是嘉庆间清廷所坦承的:“蒙古弱,乃为中国之福”。可见清帝国以一个少数民族压迫多数

民族,受害者并非只是汉族,而是包括帝国统治下的所有民族,同样也包括深受内部严重分主奴之害的多数满族人。

所以,长期以来,国内的近代史研究的一种流行见解,即指责清末提倡“革命排满”的同盟会、光复会等组织犯了大汉族主义的错误。清史研究也同样讳言与清帝国相始终的满汉矛盾,即使提及也多方曲为满族统治政策辩护,理由不外“民族斗争说到底就是阶级斗争”云云。但这类公式,合乎马克思乃至列宁的理论吗?压迫其他民族的民族是不自由的,文明程度较低的征服民族必将为文明程度较高的被征服民族所征服,不是明见于马克思的论著吗?“俄罗斯是各族人民的监狱”之类判断,不是列宁的论文标题吗?倘若略知史学史,了解宋神宗赐名的《资治通鉴》,连它的主编司马光也哀叹书成仅有一人通读过,就是说连皇帝在内没有一人认真看待这面历史的镜子,那末我们至少不会总把什么“历史的教训值得注意”之类说教当作真谛。

观察历史向来有不同角度。历史属于过去,涵泳着既往的人间万象,虽已不可更易,却如佛典称道的那种宝珠,所谓摩尼,可随光照不同而呈现异色。人们看历史,倘若换个角度,映象便往往大异。

比方说从社会政治史的角度,观察明亡清兴的过程,那便如前述,中世纪晚期中国发生的这次王朝更迭运动,在时空连续性的意义上,可谓空前激烈,给各族人民都造成莫大苦难。因而在中国史上,十七世纪只能称作黑暗的世纪,悲惨的世纪。那时代劫后余生的人士,回首当年,形诸吟咏,诉诸私记,追究明亡清兴的秘密,无不痛恨晚明政坛的腐败,憎恶满族侵

掠的残暴。顾炎武甚至以为这个过程，用“亡国”还不足形容，需称“亡天下”。

但时过境迁，尤其在十八世纪清帝国的文化高压更趋凌厉提供了历史比照之后，人们从思想文化史的角度，再回首明清之际的百年过程，观感就很不一样。清末章太炎概括清统一后的文化状况，便以为较前出现了大倒退：“清世理学之言，竭而无余华；多忌，故歌诗文史楛；愚民，故经世先王之志衰”，总之“弗逮宋明远甚”。清中叶不是还有“其术近工眇蹕善”的汉学么？那不过是恶浊文化氛围的产物，满族大君剥夺被征服者的思想言论自由，手段越来越卑劣，文网越来越严密，于是“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”。

历史的观察未必后来居上，但章太炎观察晚明至清初的学术文化史，通过对比所得的结论，却胜过晚清从江藩、龚自珍、方东树、魏源、曾国藩、李元度到康有为等人关于清代学术的种种见解。难怪清末那班深受章太炎思想影响的南国学人，《国粹学报》的作者群，南社的诗人们，都对明清之际的学风文风表示钟情，特别赞颂那个时代的士林清议、文化结社，以及宁死也坚持与宦官专政、异族入侵抗争的学者名士的节操，以为那表征着中国早有卢梭式的争自由精神。

随着辛亥革命结束了清帝国二百六十七年的统治历史，直到清亡仍在作祟的“文字狱”的幽灵，也似乎由于民国的建立而隐退。当然议论清代学术史，也似乎不再成为禁忌。于是由章太炎、刘师培等在清末开创的清学史研究，因为梁启超、胡适和钱穆等人的专门论著的相继问世，而显得引人注目。诸家论著，大都从顾炎武、黄宗羲、王夫之，以及由戴望在晚清首先发掘的颜元一派，对晚明学风的反思和批判说起，于是王阳

明以后的晚明思想、学说和文化,同样引发学者的探究兴味。在晚明到清初的思想文化的历史研究中,孟森、陈垣、陈寅恪、侯外庐、谢国桢、嵇文甫等,虽说信念各异,取向不同,却都作过承前启后的特殊贡献。域外的汉学家早对十七世纪及其前后的中国文化表现出浓厚兴趣,他们的鸟瞰式通论和显微型专论,对于欧美日本学界政界所谓中国观的形成与变异,有着很大影响,但近年在我们这里才有若干较完整的译介。

按照逻辑,民国主权在民,人民有权利知道自已的历史,而历史学家也有义务向同胞提供自以为是的历史真相。历史千变万化。在中国这样一个文明古老、地域辽阔、聚居着至少五十六个民族的国度,本身便是一个小世界,休说通观历史谈何容易,即使专究已属历史的一人一事,实现坚持从历史本身说明历史,也很难由一人一生之力达到。所以,讨论同时同地的相同事件相同人物,仁智互见,各是其是,各非其非,互相争论,乃至互相批判,务求历史真理通过争论水落石出,既是历史学家的职业道德,更是历史学家的应有权利。

可惜民国以来的史学史表明,上述逻辑,不过是逻辑而已。人民在民国依然对自己的历史懵然无知,而历史学家入民国却悲叹“最是文人不自由”。清朝消灭人民历史记忆的国策,禁毁图书,删改旧史,包括不断篡改其列祖列宗的“实录”等等,非但在历史为现实政治服务之类堂皇名义下复活,而且不断进化,连所谓纯学术研究也成为一种罪过。史学的出路越变越窄,越变越险,直到险隘得面临“一夫当关,万夫莫敌”的绝境。被划入观念形态领域的文化史、学术史、宗教史等,到“文革”前已属濒危学科,而后几乎绝种。效应呢?可谓极佳。但看“十年浩劫”过去,林则徐或魏源竟然受封为“睁眼看世界的

第一人”，而发明“落后总是要挨打的”一类高见者，居然不知中国经济在鸦片战争前夜还处在世界领先地位，诸如此类，可知蔑视历史必受历史嘲弄。

前面已经提及宗教史。所谓世界三大宗教，佛教、伊斯兰和基督教，早在中世纪便已相继在中国落户，与中国所谓土生土长的道教和各种原始的半开化的鬼神信仰，长期共处，当然充满了相互攻讦相互冲突。自公元前二世纪末就登上中世纪意识形态王座的所谓儒学，可不可以定义为儒教或孔教，学者们仍有争议。但中国没有政教分离的传统，中世纪诸王朝君主无不自充教皇，而多半将所谓儒学的某种形态，经过重新诠释，拿来当作钦定意识形态的支柱，即所谓经学，强迫人们信仰它，使它具有浓烈的宗教气息。因此，诸王朝统治者对于除经学以外的种种宗教，或宽容，或尊信，或排斥乃至打击，都只能由历代的统治思想得到合乎历史实相的说明。

基督教并非十九世纪中叶随着西方列强入侵才在中国突然出现的怪物。历史表明，早在唐初和元初，基督教便已两度入华。七世纪初，获准在唐都长安立足的景教，属于罗马时期早被教皇宣布革出教门的基督教异端，主张耶稣基督的神性与人性必有区别的聂斯脱里派(Nestorianism)，它受到大唐君主的宽容，但传教似不成功，终于在两百年后唐武宗灭佛期间，被当作“异端”佛教的陪绑而遭到取缔。十四世纪初，基督教又在元大都即北京二度现身，这回入华的法兰西斯修会(Franciscans)的一名修士，随即被罗马教皇封为大主教，辖有主教六名，可知是罗马公教的正宗，又拥有很多信徒。但它在中华存在不过七十年，便因元明易代而销声匿迹。如果不是陈

垣等人考证，中国史学家多半不知它在华被称作也里可温教，而教徒主要是追随蒙古大汗征服金宋二帝国而进入中原的西域移民，即在元帝国与蒙古人一起享有上等公民特权的所谓色目人，无怪乎被打着“驱除胡虏、恢复中华”的旗号的朱元璋所攘逐。景教和也里可温教，在中世纪中国文化变异过程中留下怎样的痕迹，至今仍不清楚。

留下较明显印记的是在晚明三度入华的基督教。这回打头阵的是耶稣会，一个由在法的西班牙留学生小团体为核心的罗马公教修会，以在欧洲反对原教旨主义的宗教改革出名，其军事化的组织方式，使它号称“耶稣的连队”，其初始目标之一，便是要在欧洲以外寻求建立“真教”的净土。它的创建者之一沙勿略(Francis Xavier)，便奉派踏上前往东方的不归路，终于在明嘉靖三十一年(1552)，偷渡到广州珠江口外的上川岛，却随即病死，因此博得基督教“圣者”的令誉。但这回基督教真正入华，还要等待三十年，因为沙勿略的遗愿继承者利玛窦(Matteo Ricci)，这年刚在意大利出生。

不过利玛窦也不是在沙勿略死后首先进入中国大陆的。在他之前已有耶稣会和其他修会的传教士作过在中国开教的尝试，却都没有成功，一个原因便是倭寇的长期侵掠，使明帝国上下对于一切海外来客都心怀疑虑，况且先前耶稣会士已在倭寇策源地日本登陆。

明万历十一年(1583)利玛窦抵达广州，开始由边缘向中心的传教行程。当十七年后他以“远臣”身份向大明天子贡献方物时，已是一名中国通，很快活跃在北京政界学界，成为来华耶稣会士的当然领袖，十年后(明万历三十八年，1610)去世。他的活动和行状，他的心态和识见，他的策略和效应，四百

年来不断受到中外论著的探讨、追究和质疑。这里用不着缕述他为“基督教征服中国”开路的种种故事，有几点当属史实：一是在他以后基督教在中国虽屡受政治打击却没有再度中断传播；二是据说他主张“向什么样的人传教就尽量做那样的人”，因而在传教过程中开创了更多“寻找本土文化和基督教一致”的新取向；三是他采取了“易佛补儒”的新策略，化解了大批文化精英对外来基督教的疑虑并将文化冲突的战火引向与道家联手操纵官方意识形态的禅净二宗佛教；四是他的确把介绍欧西科学工艺成果当作吸引朝野士绅改宗基督教的手段，也因此使中西文化交往在双方都引发重视并互相受惠；五是他和他的追随者的传教方式，在华在欧在教内外都遭到批评并引发争论。

以上除第一第五两点似无疑义外，其他三点是否如我相信的当属事实，在当代中国学者的论著里，便有很不相同的看法。比如利玛窦和他的耶稣会同道，真的相信儒家经义与基督教义相通吗？他们介绍同时代欧洲天文历算等科学，真的有意隐匿更先进的日心说一类体系吗？他们把科学当作传教的手段，真的被“宗其学而不奉其教”的中国士绅反其道而行，阳奉其教而阴尽其学吗？诸如此类问题，至今存在争议，本来是正常的，但争论总是在旧范畴旧歧见的类似水准上反复出现，是否表明我们的研究，其实仍在原地长期徘徊呢？

随着近二十年来域外汉学家的相关论著被陆续译介，人们开始重视十七世纪在华耶稣会士向同时代欧洲介绍中国的文化与宗教，对欧洲思想界和文化领域发生的重大影响，因而一味指斥西方传教士全是“精神侵略工具”的调门骤然降低，肯定利玛窦等对于中西文化交流有贡献的说法日渐升温。但

前述问题并没有解决,由域外某些严厉批评十七世纪基督教传教士在华活动的史著更受重视,便可窥知其中消息。如法国著名汉学家谢和耐的《中国与基督教,一个文化比较》,就有两种中译本,都很畅销。

域外汉学家关于在华基督教的历史批评,无疑对我们的研究具有参照作用。例如谢和耐的那本书,在我看来,作者表示对中国文化怀有“了解的同情”,值得赞赏,全书的主题定在研究“中国人对基督教的反应”,尤为卓见,因为这个领域,以往西方人固然很少注意,中国学者也出于种种忌讳而避免涉足。但十年前我初读谢书的先出译本《中国文化与基督教的冲撞》,便感到作者提出了新问题,但同情的却是中国的旧偏见;以后再读耿昇的新译本《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》,逐一检查了作者引用的中国史料,发现数量占第一位的是晚明徐昌治所编《圣朝破邪集》内收录的言论,而清初杨光先的《不得已》也占了引文不少篇幅。徐集本是万历晚年南京礼部侍郎沈淮与当国的权相方从哲内外配合发动“南京教难”的辩护状,结集时下距明亡仅五年,那时方从哲早被清议指为导致帝国濒危的首恶,沈淮更是已经盖棺论定的“阉党”谋主。“南京教难”正值方从哲在政府内部“尽逐东林”那两年出现,打击的是传教士,但当时敢于抨击君相共同造成帝国腐败的江南人士,多为赞赏西学或改宗西教者,因而沈淮带头“参远夷”,实为配合方从哲逐东林。倘说他们的言行表征着当时中国人抗拒天主教义威胁中国传统的话,那只能说是守护腐败政治传统和僵硬意识形态的那一批权力者及其仆从的意见。至于杨光先本属阿附鳌拜集团的流氓,他攻讦“西洋人”的言论,当然不是单纯的“仇外反应”,却也决非清初中国传统文化

维护者的自白。因此谢书的结论,认为1700年前后欧洲围绕“中国礼仪”问题展开的争论,自始拒绝考虑当时中国人反对天主教义的论证,无疑是睿见,可是由于引据不当,也就使全书结论难以使中国史家信服。

我早就很希望中国学者从事这一课题的研究。尤其在1992年仲冬我出席在旧金山大学利玛窦中国文化历史研究所举行的“中国礼仪之争:历史和意义”学术研讨会以后,既被与会欧美学者的意见分歧所吸引,也被会后重读的谢和耐书引发深一度的思索。正值这时,从我攻读中国文化史博士学位的李天纲,表示愿对“中国礼仪之争”的相关问题重作系统考察,定为他的博士论文的课题。我对此表示同意,而以为问题长期不能解决,一个关键就在于中国学者对于“礼仪之争”那百年间来自中国人方面的历史材料发掘不够,尤其是中国天主教信徒在当时遗留的相关史料很少见人引用。我一直坚信,历史的事实是从矛盾的陈述中间清理出来的,不下功夫搜集和爬梳各种原材料,首先完成清理历史实相的工作,便很难对已成过去的历史有真知灼见。李天纲已有十多年的治史经验,对于我的意见十分重视,将辑集整理有关“中国礼仪之争”的汉语文献,作为他的论文成败的决定性关键,同时广泛参考中外学者的旧论新说,力求使这段历史以较为真实的面貌重现,并且力求从文化史角度较为准确地重估当年这场争论的历史意义。于是就有了获得众多评审专家一致肯定属于优秀的他的博士论文,也就有了摆在我们面前的这部著作。

关于这部著作的成书过程,李天纲在本书后记中作了详细说明。这里必须指出,我忝居李天纲的博士论文导师,除了

承担例行义务，诸如确定选题、厘清思路、拟定大纲、修正提纲等，都与他共同讨论以外，主要工作便是充当他的论文的第一读者。虽说这个角色也颇为难当，读稿既费时更费力，况且从初稿到定稿曾细读过三遍，但我只有资格从逻辑与历史是否一致方面进行挑剔，而对论文引用的浩繁的中外文献，引录的大量中外论著，则无由置喙，因为许多材料和见解，在我也是初见。我是相信论从史出的，于史既有不知，自然便不好对李天纲的基本见解说三道四。所以，李天纲说及他这篇力作的完成必须感谢中外多位学者，在他开列的主要名单中间，我也许是最不值得感谢的，相反我应该感谢他的这篇论文对我释疑解惑带来的助益。

承李天纲好意，要我为他这部《“中国礼仪之争”：历史、文献和意义》的出版作序。作序似应就书论书，多多美言，但我想对于这部书来说，如此循例，既不必要，也无帮助。凡是关注三百多年前中西文化交流和基督教在华传播等真实历史的人，只消一瞥本书目录和附录，便不可能不想置诸案头。我以为就本书讨论的历史过程而言，略述我的若干想法与积疑，或许对于李天纲继续深入地研究相应课题，不无参考作用。是以率尔操觚。

1998年9月草，11月改，

于复旦北隅破壁楼。

目 录

序/朱维铮

前言 (1)

世界性的议题(1) 比较文化(7)

第一章 中西文化交流史上的大事变 (15)

一、缘起(15)

耶稣会人文主义(15) 会内的“礼仪纠纷”(20)

二、争论大爆发(32)

修会间的争执(32) 阎当与康熙(46)

三、中西大遭遇(58)

铎罗使团(58) 俱伤的结局(69)

四、争论的余波(87)

大混乱(87) “葡萄酒外交”(101) 1939年大翻案(108)

第二章 “中国礼仪之争”的汉语文献 (123)

一、关于汉语文献(123)

中国古籍记录(123) 罗马汉语文献(131) 文献价值
(150)

二、两个典型文本(158)

《草稿》(158) 《赣州堂夏相公圣名玛弟亚回方老爷书》
(165)

三、几个争论焦点(175)

调查要点(175)	祭天地(184)	祭祖(188)	祀孔(195)	杂祀(202)
四、关于文献写作和作者(214)				
文献写作(214)	福建世家:严氏父子、李氏兄弟(221)			
	江南学者:夏大常、丘晟、张星曜(228)			
第三章 “中国礼仪之争”的文化史意义.....	(239)			
一、宗教抑或伦理(239)				
“中国礼仪之争”与西方“汉学”(239)	人文主义:中国文化的定性研究(259)			
二、北京和罗马(280)				
近代外交之先河(280)	本土化神学(287)			
三、“西学”与“汉学”(306)				
“中国礼仪之争”对明清思想的影响(306)	清末民初宗教思想衍流(325)			
结语.....	(345)			
附录.....	(355)			
一、《禁约》(即教皇克莱芒十一通谕《自那一天》[1715])	(355)			
二、洪意纳爵等:《祭祀问答》(二种)	(358)			
三、李九功:《证礼刍议》	(364)			
四、引用及参考书目	(372)			
后记.....	(385)			