



中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

新史学

第十卷

激辩儒教：近世中国的宗教认同

本卷主编◎曹新宇

中华书局



新史学

观古今中西之变

新史学

第十卷

激辩儒教：近世中国的宗教认同

本卷主编◎曹新宇

中華書局

图书在版编目(CIP)数据

新史学.第10卷,激辩儒教:近世中国的宗教认同/曹新宇主编. —北京:中华书局,2019.10

ISBN 978-7-101-13673-9

I.新… II.曹… III.①史学-文集②宗教史-中国-文集
IV.①K0-53②B929.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第300640号

-
- | | |
|------|---|
| 书 名 | 新史学(第十卷):激辩儒教:近世中国的宗教认同 |
| 本卷主编 | 曹新宇 |
| 责任编辑 | 李碧玉 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里38号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京瑞古冠中印刷厂 |
| 版 次 | 2019年10月北京第1版
2019年10月北京第1次印刷 |
| 规 格 | 开本/710×1000毫米 1/16
印张18¼ 插页2 字数285千字 |
| 印 数 | 1-1200册 |
| 国际书号 | ISBN 978-7-101-13673-9 |
| 定 价 | 78.00元 |
-

本丛刊由中国人民大学清史研究所主办
本成果受到中国人民大学“统筹推进
世界一流大学和一流学科建设”
专项经费的支持

- | | |
|-----|----------------|
| 第一卷 | 感觉 图像 叙事 |
| 第二卷 | 概念 文本 方法 |
| 第三卷 | 文化史研究的再出发 |
| 第四卷 | 再生产的近代知识 |
| 第五卷 | 清史研究的新境 |
| 第六卷 | 历史的生态学解释 |
| 第七卷 | 20世纪中国革命的再阐释 |
| 第八卷 | 历史与记忆 |
| 第九卷 | 医疗史的新探索 |
| 第十卷 | 激辩儒教：近世中国的宗教认同 |

《新史学》编辑委员会

召集人：孙 江 杨念群 黄兴涛

编委：（按姓氏笔画排列）

毛 丹 王奇生 王 笛 朱庆葆 行 龙

刘建辉 吴义雄 李晨光 李 静 余新忠

贺照田 夏明方 黄东兰 麻国庆 龚 隽

章 清 彭 刚 韩东育

学术秘书：胡 恒

导论：捉妖记——近世中国宗教认同索隐

曹新宇*

一、小说揭启的异端学

话说大宋天圣三年(1025),河北东路贝州博平县大旱,冬春以来,寸雨不沾。官家已下令禁屠祈雨,本县寺观僧道,各依本教科仪,设醮修斋,念经祈祷。无奈数月下来,一切祝祷,全无效验。眼见旱魃肆虐,大侵将至,县令淳于厚只得招贴榜文,延师祈雨:四方过往,若能“说法降雨救济生民者”,不拘何等之人,许以一千贯文酬谢!

旱灾的延续,为平日名不见经传的宗教家揭开序幕。五十多岁的“女神仙”奚道姑,率领十来个仙官、仙姑,到博平县揭榜祈雨。县令对前来救旱的道姑毕恭毕敬,仙家建坛求雨的需索事项,也都一一应允。奚道姑则令男女徒弟,在县城北门十里之外的高阜之处,建起五龙零坛,装成青黄赤白黑五色龙形,要行“月字法”;并向县里要来各坊各里“怀孕妇人的年庚”,由她轮算一个,指为“魃母”^①,接着不由分说,教县里拿到坛前施法。

这道姑上首坐定,指挥徒弟们鸣锣击鼓,喷水念咒,弄得这妇人昏迷。便将他(她)剥得赤条条的,躺在一扇板门上,双脚双手和头发,共用五个水

* 中国人民大学清史研究所教授。

①即孕妇腹中怀有旱魃。

盆满满盛水浸着。一个仙官对了北方，披发仗剑，用右脚踏在他（她）肚子上，口中不知念些什么言语。其余男女徒弟，也有摇旗的，也有打瓦的，纷纷嚷嚷，乱了一日。这怀孕妇人晦气，弄得七死八活，天上绝无云影，日色没了，只得散场。托言龙王今日不在家，明日管教有雨。

这段“月字法”祈雨，引自冯梦龙《三遂平妖传》^①。虽是小说者言，但举凡旱象已成相应之官府职守、禁屠祈雨、民间道术、雩坛仪轨，种种情形，合情入理。就连“摇旗打瓦”这样的细枝末节，都与道经上的“雷法”相符，显然不是向壁虚捏而来。

书中不曾细表，为了救旱，博平县延请过多少僧道高人。只借一个搬张凳子看守榜文的老头儿之口，说祈雨的法师，“一万个也走了”。现在只剩下淳于县令，每天早上，例行前往城隍庙行香一次，虔诚祷告。

守令祈雨，宋代以降的官书上有个讲究，美其名曰“荒政第一”；即每遇荒旱，除了勘灾、蠲免、薄征、散利、筹赈、劝捐这些举措，更重要的，地方官要率众“竭诚而祷”。现存诗文、方志、碑碣上的“祈雨文”，便有不少是夸饰这些官员如何虔心祝祷，终于丹诚通幽，感孚上天，为一方百姓求得甘霖的。不过，小说家清楚，亢旱中煎熬的百姓，应该没读过这种官书。坊市间反而传出几句戏谑的话：“朝拜暮拜，拜得日头干晒；朝求暮求，求得滴水不流！”

淳于县令祈祷不验、奚道姑月字法出丑，为下一位高人的出场，做好铺垫。此人名唤张鸾，法术高超。他揭榜之后，声称无须另备法物，就用现成的雩坛，但要求各寺观祈雨的僧道，先去扫坛伺候。淳于县令经过多次失败，此刻虽然满口答应，心下却不以为然。张鸾对此早已觉察，便借口索要酒食鲜肉，故示神异。书中此节，穿插一段揶揄官府禁屠的对话，格外传神：

县令道：“不瞒先生说，只为祈雨一事，有三个多月禁屠，下官只是蔬食，要鲜肉，却不方便。”张鸾笑道：“官府断屠，从来虚套。常言道：‘官禁私不禁，只好作成公差和里正。’尊官若不信时，县东第十三家吕屠家里，今早杀下七十斤大猪，隔壁孙孔目为儿子周岁请客，买下十五斤儿，今煮熟在锅

^①见冯梦龙补著四十回本《三遂平妖传》第十七回《博平县张鸾祈雨，五龙坛左黜斗法》；这段描写，不见罗贯中原著二十回本。罗著《三遂平妖传》，收入“北京大学图书馆馆藏善本丛书”，北京：北京大学出版社，1983年；冯梦龙补著本，见东京大学东洋文化研究所藏明刊《映旭斋增订北宋三遂平妖全传》。

里。又县西顾酒店，夜来杀羊卖，还剩得一只熟羊蹄，将蒲草盖在小竹箩里，放在床前米桶上。可依我言语，问他说官府不计较你，平价买他的，必然肯与。”县令道：“不信有此事。”当唤值日买办的，依着先生言语，问那两家要购买猪肉五斤，羊蹄一只。当值去不多时，把猪肉羊蹄都取得，来回话道：“那两家初时抵赖不承，被小的如言语破，他便心慌，即便将肉送出，连价也不敢取。”县令道：“先生是什么数学？恁般灵验！”张鸾道：“偶中而已。”县令方才晓得，先生不比常人，刮目相敬。

这位张鸾果然祈雨成功，但立即招惹来坛下观看的“左癩师”和“蛋子僧”等人登坛斗法。一场汇聚了民间“异人”“术士”“天书”“妖法”的历史大剧，由此拉开帷幕^①。



《映旭斋增订北宋三遂平妖全传》第十七回插图

①《三遂平妖传》以北宋名臣文彦博平定贝州“妖贼”王则举事为背景。但全书的主人公，是后来嫁给王则的“妖人”胡永儿。永儿的师父“圣姑姑”，与上述左癩师、蛋子僧，皆为同道，而张鸾则是慕名寻访圣姑姑的一个术士。

《平妖传》通过一场持续的大旱，引出各路民间异人登场；对于习惯从传统史料考察宗教制度的研究者，不无启发。

一般祈禳史料，不论是官员留在碑碣上的祈雨文，还是宗教家篋中的科仪书，均有比较刻板的模式，或歌功颂德，或赞颂神灵，虚矫粉饰，不一而足。这时，反倒是文学刻画，有助于折射出问题的所在。

“禁屠祈雨”，直到清末民国，社会上还很常见。据晚清时人记载：每至久旱不雨，地方官则以告示贴屠案墙上，一般会写“祈求雨泽，禁止屠宰”八个大字，以笔圈之^①。这类告示的原件，地方档案馆尚存不少。另据中央级的清宫满文档案记载，乾隆朝中期，京畿旱情严重之时，除了例行派出王公、皇子或朝廷大员，前往京北密云黑龙潭或山西五台山等处行香祈雨之外，皇帝还多次下令延请蒙古术士、甚至厄鲁特回教祈雨师，赴宫廷求雨^②。而19世纪末，西宁府循化厅祈雨，则要求“不论番汉回教，一概禁屠祈祷”，就连民众应当念诵何种“祈雨咒”、每日诵咒的次数，也要做出统一规定^③。

在这方面，乾隆皇帝本人，就是一个“术数迷”。他竟然心思缜密到连《平妖传》中奚道姑所行的“月孛法”，也了解内情！不过与小说家一样，乾隆帝似乎对“月孛法”印象不佳。乾隆五十年（1785），河南省通省大旱，民情骚动，旱灾诱发的案件，不断上奏到朝廷。皇帝连发加急上谕，令巡抚毕沅“各处访求延请异人、术士，设法祈禳”，随后不忘提醒：“但不可用‘月孛’‘翻坛’等过甚之术，转致激怒神祇！”毕沅接旨，立即覆奏：三个多月来，自己率领僚属，竭诚祈祷；“豫省境内，凡有郊坛山泽以及神祠佛寺之处，都已前往虔诚吁请”，几乎达到了“靡神不举”的程度^④！

靡神不举，就是无神不拜。这是《诗经》上的话。平时官员士子若要批评乡

①胡香生辑录、严昌洪编：《朱峙三日记1893—1919》，武汉：华中师范大学出版社，2011年，第23页。

②有关汉、满档案，参见乾隆二十八年六月二十四日上谕，中国第一历史档案馆《上谕档》第536号；及《寄信档》（满文）乾隆四十七年三月二十三日，中国第一历史档案馆，档案号：03-136-2-028。

③《光绪十年五月二十三日甘肃西宁府循化厅为祈祷雨泽禁止宰杀事告示》，青海省档案馆，档案号：07-3381。

④毕沅接到上谕内容，见乾隆五十年五月二十八日协办大学士尚书和字寄河南巡抚毕，载《乾隆朝上谕档》第12册，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第647页；毕沅覆奏，见《清实录》乾隆五十年五月丙子条；及俞正燮：《癸巳存稿》卷九，沈阳：辽宁教育出版社，2003年，第265页。

民“见庙就拜”，则训斥其“淫祀无福”！多亏了圣谕和祭礼的威严，这出乾隆年间由皇帝导演、巡抚监制，长达三个多月的搜神祈雨大剧，借助官书保存下来。而这些盛大张扬的搜神场景，也让我们看到《平妖传》文学夸张背后所隐藏的道理。

借助周期性扩大祭礼的范围，来实现政教相维的办法，渊源甚早^①。上述“靡神不举”，便是《诗·大雅·云汉》里周宣王雩礼的写照。宣王虽然已经焦虑到了无神不祭的地步，仍不忘天命所系，祷告上帝：“何求为我，以戾庶正。”相传商汤祷旱文，同样说“万夫有罪，在余一人”（《吕氏春秋·顺民》）。而中国悠久的王朝历史上，不论是唐宪宗祈雨时重复的“予一人”（白居易《贺雨》），还是清德宗禳灾时的“予之辜”^②，都在超强地延续着这种政教话语。

近代中西思想碰撞以来，此类祭礼文献也引起西方学者浓厚的兴趣：不论是19世纪初的黑格尔（Georg W. F. Hegel）^③，还是20世纪初的韦伯（Max Weber）^④，都对“中国皇帝一直身兼‘祭司’”印象极深，并各自据此勾勒了中国宗教的图谱。但《平妖传》所呈见的异端学，或上述祭礼不寻常的动态扩展面向，尚未引起学界的足够重视。研究者仍然轻信礼书记载，或依赖局部观察，让我们相信官方的“制度与理性”和民众的“无序与异端”^⑤。

然而，文学边缘的灾难言说，以及官书正史上那些并非日常，却又周期出现的祭礼，为我们展开了一个儒教式的“危机隐喻”。这类周期具有“隐蔽性”，最了解它的，不是历日上的节庆，而是灾难导致的危机；因为一旦灾情缓解，官家的祀典，很快便会恢复日常。除了某些灵验的神明，偶获“护国佑民”之类的钦颁

①关于灾难信仰制度及“灾难隐喻”概念的提出，参见曹新宇：《传统中国社会的“灾难信仰制度”与秘密教门的“灾难神话”》，《清史研究》2003年第2期，第80—88页；Cao Xinyu, “From Famine History to Crisis Metaphor: Social Memory and Cultural Identity in Chinese Rural Society,” *Chinese Studies in History*, 44: 156–171。

②如光绪四年二月十九日上谕，载第一历史档案馆编：《光绪朝上谕档》第4册，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第49—50页。

③Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans., by J. Sibree, New York: The Colonial Press, 1899, pp. 131–134.

④Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans., by Hans H. Gerth, New York: The Free Press, 1964, pp. 30–31.

⑤Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: Imperial Metaphor*, London: Curzon, 2001, Chap. 2.

匾额,得以忝列祀典之外,官书上又会复述起对“祀典正神”和“祖宗列圣”的赞辞。因“灵验”列入祀典的神明,即会按照《礼记》所云,被解说成是“死勤事”“劳定国”“御大灾”“捍大患”的聪明正直之神^①。让灾荒搅扰得夙夜忧勤、宵衣旰食的君主,也在转瞬间,忘掉了灾难中现身的种种“异端”(异人、术士、月字法、厄鲁特祈雨师)。“靡神不举”之辈,又变成了奔走若狂、淫祀褻慢的“愚夫愚妇”^②。

二、来自利玛窦的“伪宗教”指控

当利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)被安葬在北京阜成门外滕公栅栏墓地近400年之后,以中国大陆为“主战场”,再次掀起了一场为“儒教”正名的论战。不同的是,此时的利玛窦,不仅是“援儒入耶”的耶稣会士,而且还被看作是认识中国自身宗教传统的一面镜子^③。

21世纪前后的这场论战,仍有明末清初“礼仪之争”的遗痕。儒教礼仪的核心,究竟是以人为主(anthropo-cosmic),还是崇奉神明?早在17世纪初的明朝末年,入华耶稣会士即围绕中国祭礼的属性,专门集会展开讨论。争议的

①见《礼记·祭法》;有关灾异论与政治合法性关系的分析,参见赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年;夏明方:《在民主与专制之间——明清以来中国救灾事业嬗变过程中的国家与社会》,《新史学》第6卷,北京:中华书局,2012年,第258—259页。

②仪式正当性与中国宗教文化关系的人类学讨论,参见James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960–1960,” in David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292–324; James Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial China*, Berkeley: California University Press, 1988, pp. 3–19; Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing of Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China,” *Journal of Asian Studies* 56: 113–135; 以及《近代中国》第33卷(2007年)“华琛专号”的5篇论文和1篇回应(*Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James Watson’s Ideas, Modern China*, 33 Special Issue)。

③李零:《利玛窦与“三首巨怪”——方术四题之二》,《读书》1997年第1期,第55—61页;收入氏著《中国方术续考》,北京:中华书局,2006年,第8—14页。

焦点,除了“祭祖拜孔”是否为“偶像崇拜”之外,还有将天主教的唯一真神(Deus),译为中文的“上帝”“天”等字眼,是否有悖教义。此时,利玛窦已去世。质疑其传教适应策略的,是其继任者,耶稣会中国传教区副省会长龙华民(Niccolo Longobardi)^①。龙华民对翻译问题的重视,与耶稣会的全球化经验有关。早在利玛窦来华之前,耶稣会士沙勿略(Francis Xavier),就曾在日本信徒迟瑞弥次郎的帮助下,将Deus误译为日本佛教崇奉的“大日如来”。为了避免再犯类似错误,沙勿略确定了翻译天主教重要概念的拉丁文音译原则^②。不过,明朝末年的这次耶稣会士会议,搁置了翻译争议。而在祭祖拜孔问题上,利玛窦的观点占了上风:儒礼祭祖拜孔主要是追思逝者,并非求佑,没有特别的宗教意涵。

但21世纪前后,“儒教论战”要替“儒教”争的名分,反倒是“宗教”的头衔——大有绕回利玛窦对立面的意味。据几位论战“主笔”日后自陈心迹,坚持“儒教是宗教”的学者,表面上立场一致,但细分起来,至少存在两种对立的观点。

第一种观点,是通过对儒教宗法性宗教的反思,揭示历史上儒教对普罗大众更具欺骗性的圣君思想。这一派论者“立儒为教”,在于反省儒家文化的宗教性,并将其对儒教的反思,从思想史领域,推向包罗万象的社会政治领域。第二种观点同样以儒为教,但侧重强调儒教自身具备完整的“宗教形态”,并为其吁请现代宗教地位和更大的社会舞台。不少学者甚至倡言,儒教不仅在历史上是中国的“国教”,而且今天也最具现代“公民宗教”的条件。因此,中国应当支持儒教的“正统化”甚至“宗教化”,实现儒教的“仪式化”与“日常化”,进而借助儒家文化的认同,提升民族凝聚力。两种观点,前者的背景,主要是出于对“文革”的反思;后者的语境,则是塑造民族文化认同的需求。

这场儒教论战,缺乏真正意义上的社会阵线,没有决出什么“胜负”。除了启发某些城市推出了“传统仪式”表演的地方文化战略,实际上受到影响的,恐

①崇祯元年年末(1628年初),入华耶稣会士与中国天主教学者在嘉定集会讨论上述问题,暂时认可了代表适应策略的“利玛窦规矩”。

②戚印平:《远东耶稣会史研究》,北京:中华书局,2007年,第116-121页。

怕主要是参加论战的各方人士。热烈争论的“儒教”是不是宗教的问题,似乎也有所降温。新的热点,转向关注能否从儒教的“精神性资源”当中,开辟出一条既是“民族的”,又是“现代的”道路。

学界如何才能为儒教“诠释”出一条现代性道路?或者儒教算不算宗教?都不是本文讨论的主要问题。不过,对于曾经作为东亚“世界秩序”的儒家传统,“儒教宗教化”的观点,确实值得认真看待。而论战中仍被不少学者作为论据的利玛窦,自然也是这类考察一个不错的起点。

有学者指出,利玛窦这位最早以“真正的宗教眼光”审视过儒教的耶稣会士认为,“(儒教)有自己信仰的神灵系统,有自己的宗教哲学和祭祀制度,儒者们也都信奉着自己的神灵,祭祀着该由自己祭祀的神灵”。因此,从和佛教、道教比较的意义上说,儒教不过是不同的教派。“利玛窦在其《中国札记》‘中国人的各种宗教派别’一章,已经充分说明了他的观点”,“只是因其天主教传教士的身份,不便公然主张儒教就是宗教而已”^①。

儒教礼仪的非宗教性,一直是利玛窦“包容传教策略”的前提,他怎么反说起儒教是宗教了呢?另外,16世纪的耶稣会是著名的反宗教改革派,若说利玛窦曾费力论证过儒教(甚至包括释、道二教)是宗教,即便不是公然主张,也令人费解。看来,利玛窦的《中国札记》还需细审!

所谓的利玛窦《中国札记》,即利玛窦去世之后,入华耶稣会士金尼阁(Nicolas Trigault)以利氏札记为底本,补充修订的拉丁文本。该书1615年在欧洲首版,书名为《耶稣会之基督教对华远征》(*De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu*)。利玛窦札记问世之后,轰动一时,很快由不同的出版商推出几个版本。接下来的两年内,法国还至少出版了两个法文译本。不过,检视最早的几个拉丁文版本,相关章节的标题,都是“*variæ apud sinas falsæ religionis sectæ*”,即“中国人的种种伪宗教派别”,与中译标题“中国人的各种宗教派别”,

^①参见李申:《中国儒教论》,郑州:河南人民出版社,2005年,第37—38页。

恰恰相反^①。而1616年、1617年法译本的相应标题，同样是“中国人的种种伪宗教派别”(diverses sectes de fausse religion entre les Chinois)^②。显然，认为利玛窦持“儒教是宗教”论的学者，似乎并未参考过拉丁文或法文等早期版本^③。16世纪到17世纪初，“伪宗教”还是天主教的常见概念。利玛窦认定中国宗教不是真正的宗教，并不奇怪。

被误解了的汉译本章节标题，源自其底本——美国耶稣会士嘉乐稣(Louis J. Gallagher)的英译本《十六世纪的中国：利玛窦中国札记(1583—1610)》。译者将拉丁文译成英文时，对相应章节的标题做了修改。原标题中的“伪宗教”，被替换成为“宗教”。问题出在了概念史领域：二战之后的宗教多元化时代，“伪宗教”的概念，已完全不合时宜了^④。

最近，梅欧金(Eugenio Menegon)系统梳理了宗教改革以来天主教传教士如何对中国的“祭礼”和“仪式专家”进行分类的历史。他的研究发现，即便是在具有“真正的宗教眼光”的天主教界，带有近代宗教意义的概念，直到16世纪才开始出现^⑤！换言之，近代意义上最早的“宗教”概念，是在天主教全球化过程中，遭遇种种“伪宗教”时，才被正式创造了出来。

① Matteo Ricci, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu*, Libri V, translated by Nicolas Trigault, *Augustae Vindelicorum: apud Christophorum Mangium*, 1615, p. 104; 关于利玛窦札记拉丁文、中文翻译校勘的更多例证，参见曹新宇、黄兴涛：《欧洲称中国为“帝国”的早期历史考察》，《史学月刊》2015年第5期，第76—87页。

② 法译本参见 Nicolas Trigault: *Histoire de l'Expedition Chrestiennee au Royavme de la Chine; entreprinse par les Pères de la Compagnie de Iesus*, Lyon: Horace Cardon, 1616, p. 165; 以及 Nicolas Trigault: *Histoire de l'Expedition Chrestiennee au Royavme de la Chine; entreprinse par les Pères de la Compagnie de Iesus*, Lille: de l'Imprimerie de Pierre de Ranche, 1617, p. 85。

③ 参见何高济、王遵仲、李申译，何兆武校：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年，第99页。

④ 中译本译自英译本 Ricci Matteo, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci 1583-1610*, trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953。需要特别注意的是，17世纪中叶以来，“宗教”概念，才逐渐脱离天主教的排他性的定义，成为一般意义上的通用概念。另外，德礼贤神父整理利氏文献，拟定章节标题时，同样不再用“伪宗教”的概念，见 Pasquale M. D'elia S. I., ed., *Fonti Ricciane*, Vol. 1 *Storia del L'introduzione del Cristianesimo in Cina*, Roma: La Libreria Dello Stato, 1942。

⑤ Eugenio Menegon, "European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-century Genealogy of Chinese Religion," in Bruno Boute and Thomas Smålberg, eds., *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Leiden: Brill, 2012, pp. 193-222; 感谢梅欧金教授惠赐大作，并与笔者专门讨论利氏文献的拉丁文、意大利文的问题。

吊诡之处在于，翻译世界的“时代错误”，被不加注释地“移植”到汉语学界之后，产生了一个意外的现代结果：16、17 世纪利玛窦等耶稣会士对中国宗教的“伪宗教”指控，到了 21 世纪，反而被不少学者误认为利玛窦为儒教“宗教身份”的辩护。

三、礼仪之争与天主教的全球化

耶稣会士的“伪宗教”指控，大明帝国宫廷里的“儒教”，并没有特别在意。尽管明末南京教案（1616—1617）以及福建教案（1637—1638），已经在地方上引发了反教风潮。众所周知，天主教对儒教不断升级的“异端”责难，直到明清鼎革之后，才以“礼仪之争”的形式，在清廷全面展开。这场争议最终导致康熙皇帝在其晚年下令禁教。此后，天主教在清帝国境内转入地下，长达 138 年（1721—1858）之久。直到第二次鸦片战争后，清政府被迫与列强签订《天津条约》，天主教才得以在内地传教。而教廷对中国礼仪的禁令，则要到 1939 年底，才宣布解除^①。

明末清初的“中国礼仪之争”，是天主教全球化运动的重要内容。当时的天主教会，还没有从宗教改革的巨大危机当中走出。北欧、中欧的大部分地区，特别是英格兰、苏格兰、荷兰均已背离天主教，基督教新教赢得了欧洲上层社会越来越多的支持。与此同时，反对宗教改革，提倡天主教内部革新的运动也开始兴起。1540 年教宗保罗三世批准成立的耶稣会，就是这一形势下的产物。耶稣会注重上层社会的牧灵工作，他们开设人文中等学校、创办神学院，与新教展开对信众的争夺。创会者罗耀拉（Ignatio de Loyola）在倡导革新的同时，宣誓绝对效忠教宗。但这种城市精英路线，也让耶稣会在天主教内部，成为传统的托钵僧修会，如多明我会的敌人。罗耀拉本人，曾受到多明我会指控，被送到宗教裁

^①陈聪铭：《1930 年代罗马教廷结束“礼仪之争”之研究》，《中研院近代史研究所集刊》第 70 期，第 97—143 页。

判所^①。

耶稣会还是天主教全球化的急先锋。成立伊始，即向亚洲派遣了最早的传教士。17世纪耶稣会出版的海外传教年报，汇集了来自埃塞俄比亚、印度、安南、中国、日本等地发回的报告。而像沙勿略、罗明坚（Michele Ruggieri）、利玛窦、范礼安（Alexandre Valignani）等耶稣会传教士，都同时关注着亚洲各地的传教形势。甚至耶稣会士与家乡的通信，也往往在欧洲的信众中唤醒普世教会的某种整体意识。这些影响极大的“耶稣会士书简”，同样有益于天主教的全球化发展^②。

利玛窦著名的“适应策略”，属于耶稣会海外传教方针的一部分。为了更好地传教，耶稣会取消了统一修会着装的规定，并要求传教士学习所在地的语言及了解当地的文化和宗教。因此，不仅在早期入华耶稣会士当中多深谙儒家典籍的饱学之士，不少在印度传教的耶稣会士，也成为精通梵天术的“婆罗门”。然而，值得注意的是，“礼仪之争”成为亚洲天主教全球化运动的某种共同宿命。当耶稣会遭到反对派强烈抵制之后，无论是中国礼仪还是印度礼仪，均被教廷严厉斥为“异端”。

耶稣会在中国开教之后，多明我会与圣方济各会等欧洲传统修会，也相继于从马尼拉的基地进入闽台。多明我会传教士非常震惊耶稣会允许中国信徒拜孔、祭祖并参加宗祠祭祀。大致在明末崇祯八至九年间（1635—1636），黎玉范（Juan Bautista de Morales）、苏芳积（Francisco Díez），将两次宗教调查报告，寄往罗马教廷，请求裁定中国祭礼为异端^③。收到教宗通谕之后，耶稣会则派卫匡国（Martino Martini）返回罗马，对此予以反驳。面对意见相左的报告，教廷的态度，很长时间内，摇摆不定^④。

①彼得·克劳斯·哈特曼著，谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教文化出版社，2003年，第38页。

②彼得·克劳斯·哈特曼著，谷裕译：《耶稣会简史》，第6—7页。

③罗光：《教廷与中国使节史》，台北：传记文学出版社，1983年，第83—84页；张先清：《官府、宗族与天主教：17—19世纪福安乡村教会的历史叙事》，北京：中华书局，2009年，第67—69页。

④直到1669年，教宗克莱门九世通过传信部颁令，宣布卫匡国与多明我会的意见均为有效，传教士可根据自己的良心自行裁定；参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003年，第184页。

“礼仪之争”的另一背景，是天主教远东保教权之争。早在16世纪新航路开辟之际，葡、西两国就在教宗的调停下，以西亚速尔群岛至佛得角以西的子午线为界，一东一西，瓜分了海外“保教权”。葡萄牙陆续在印度果阿、中国澳门等地建立主教区，教区主教均由葡萄牙国王自主任命。而其他国家前往印度及远东的传教士，从里斯本启航之前，均需领取葡萄牙护照，宣誓效忠葡王。16世纪的葡萄牙，几乎垄断了西欧通往亚洲的海上通道，连传教士最早用欧洲语言编译的汉语辞书，也多为《葡汉词典》^①。

然而，16世纪末，葡萄牙的海上力量开始衰落。著名的1588年“无敌舰队”海战，就是西葡联合王国，利用天主教干涉英国内政而发动的战争。但“无敌舰队”被英国和荷兰彻底打败。17世纪初，荷兰兵船开始到达中国沿海，并多次进攻澳门，耶稣会士参与了澳门的防御，还在青洲山另建了避难用的教堂^②。教廷此时也不满足西、葡垄断保教权，专门成立了传信部（Sacra Congregazione de Propaganda Fide），任命一批宗座代牧（vicar apostolic），代表教廷处理海外新生教区的传教事务。法国对此积极响应，成立了传信部认可的巴黎外方传教会（Missions Étrangères de Paris）^③。1658年，传信部派出远东教区的首批宗座代牧，大多数来自巴黎外方传教会。

宗座代牧制引起葡萄牙的不满，要求强制行使保教权。巴黎外方传教会的创始人之一方济各（François Pallu），通过法王向葡萄牙抗议，并建议法国在印度分享葡萄牙的贸易机会。而葡萄牙则向教廷建议取消巴黎外方传教会，或不让法国人担任宗座代牧。最终，教宗克莱芒十世（Clement X）同意从果阿大主教区撤回宗座代牧，但正式允许宗座代牧不必经过里斯本，直接前往远东。另外，教宗要求远东传教士，不论属于哪个修会，均应在教廷派出的宗座代牧面前宣誓效忠。教宗向葡萄牙人指出，根据1514年教谕，保教权限定在“由葡萄牙人征服或

①已知日语方面此类最早编纂的辞书，为《日葡辞书》或《罗葡日对译辞书》；见李睿、王衍军：《日本早期西欧对译辞书之先驱——葡和、和葡词典编纂始末》，《辞书研究》2018年第1期，第58—70页。

②黄庆华：《中葡关系史1513—1999》上册，合肥：黄山书社，2006年，第247—267页。

③吴旻：《巴黎外方传教会创建史及其所藏中文档案初探——以〈福安周县官初审问供〉为例（1746）》，载《九州学林》2006年秋季号，第4卷第3期，第192—216页。