

跨越空间的文化

“时”差“神”错：利玛窦400年形象变迁史

纪建勋

(上海师范大学 人文学院, 上海 200234)

【摘要】利玛窦被忽视的民间形象,其中有一个很有趣的“利玛窦菩萨”,利玛窦为什么在身后变成了自己最不愿意看到的样子?自鸣钟由利玛窦传入中国,其最基本的功用毫无疑问应该是计时准确。然而随着时间的流变,以来华引人信仰天主教至上神为根本的利玛窦,因为钟表的媒介,却“时”差“神”错,在去世之后被请上神坛,成为华夏大地上的一尊“利玛窦菩萨”,在香火缭绕之中,于祖师诞辰、每月的朔望以及较大的节庆如迎神赛会等活动上接受人们的祭祀。利玛窦这一段形象变迁的历史有太多需要深入思考与处理的问题。本文的主要目的正是在马相伯、方豪诸人强调利玛窦中西器物文化交流成就的基础上,从世界宗教比较研究的视角,经由古今中外的六个案例辨析,发掘此事件在文化史、社会史、思想史等方面的意义。

【关键词】利玛窦 形象变迁史 方德望 方土地 利玛窦菩萨

利玛窦(Matteo Ricci)生于1552年,在华28年,直至1610年在北京去世。世纪之交,作为世纪坛重要组成部分的中华千秋颂环形浮雕壁画人物里唯二的外国人,以及美国《生活》杂志评选的第二千年全球百大人物之一,其人其事已经产生了世界性的深远影响。400年里的利玛窦形象在中国存在着变迁,由“陌生的”“有争议的”“反面形象”到“耳熟能详的”“光辉荣耀的”“正面形象”之转变。但有一条线索被利玛窦这种荣耀形象的光辉遮蔽了,也即400多年来,作为主线的利玛窦形象嬗变之外还存在另外一条暗线,那就是利玛窦被忽视的民间形象。

历史学家方豪在其为利玛窦所做人物传中曾提到一则史料:“马相伯先生还说过,他年幼时,上海钟

表业都奉利玛窦为祖师,有利公塑像,每月朔望都受钟表修理业的膜拜。”^①方豪在马相伯暮年时期为其及门弟子,先后辑有《马相伯先生文集》《马相伯先生文集续编》,对于马老先生所言所著最为熟悉不过。笔者近阅《马相伯集》,还真就发现老先生自己写有一篇短文《钟表眼镜来自外国考》,专门说到了中国人敬“利玛窦为钟表业始祖”的现象。“据说,沪苏曩时钟表店,常悬一个黑袍人像;有人讲是利玛窦,因他来中国传教,曾将自鸣钟进贡,算是开创中国钟表业的始祖,所以敬他!一般传闻是如此。钟表对中国很有贡献;不然,我们哪能知道‘八字’的准确时辰!固然,算命测八字都是迷信;但是我们要知道准确时间,好遵守时间来作息,是紧要的!”^②

[作者简介] 纪建勋,上海师范大学都市文化中心研究员、人文学院教授。

◎ 本文系国家社会科学基金重点项目“明清基督教在中国文化发展中的整体影响研究”(项目批准号:21AZJ003)的阶段性成果。本文在撰写过程中,上海社科院宗教研究所助理研究员李强博士关于“the pou-sa or god-of-clocks”(利玛窦菩萨)、北京师范大学人文和社会科学高等研究院讲师陈湛博士关于“The Apex of Divine Kingship: The Third Dynasty of Ur”(巴比伦国王神化)等问题就外文文献、思想意义诸方面曾一起研讨并提供帮助,谨此致谢。

① 方豪:《中国天主教史人物传》上册,北京:中华书局,1988年,第73页。

② 马相伯:《钟表眼镜来自外国考》,《马相伯集》,上海:复旦大学出版社,1996年,第1040页。

以上两则材料都谈到了一个共同的历史现象,那就是至迟在清末,江南地区已经尊奉“利玛窦为钟表业的祖师”而受到敬拜。马相伯与方豪两人不仅有师生之谊,并且还都与中国天主教有着很深的渊源。马相伯另外提到:“还有,眼镜一物,中国几时才有的?也得考究!”方豪后来也确实对以望远镜为代表的西洋输入天文仪器以及相关国人自制之仪器等做了系列研究。^①马相伯此文作于1932年9—11月,方豪所编的两种马相伯文集于40年代由北平上智书局刊行,后方豪于1942年开始陆续作《望远镜传入中国考》等专题研究,其中或有马老先生的影响。

进一步辨析这两则材料,方豪的本意是用这条史料来说明“利玛窦的名字真是响亮极了”;^②马相伯用这篇短文说明利玛窦等明末清初来华的传教士,把钟表和眼镜等民生“紧要的”发明从外国传入国内,特“学行见重于当时,并有许多诗文记载”。^③两人先后强调利玛窦在中外交流史上的巨大影响与卓越成就,却又不约而同对于利玛窦在中国这段另类成神的历史记忆不做过多讨论,其中自然有其原因。考虑到天主教自身至上神“天主”/“上帝”的排他性立场,这种吊诡奇特的现象,当然是和天主教正统神学严重冲突的“迷信”与“异端”。利玛窦生前所深恶痛绝的事情,死后却又在自己身上活生生地实践了数百年,这不能不说是一个天大的讽刺。自鸣钟由利玛窦传入中国,其最基本的功用毫无疑问应该是计时准确。随着时间的流变,以来华引人信仰天主教至上神为根本的利玛窦,阴差阳错,因为钟表的媒介作用及其流播,却“时”差“神”错,在去世之后被请上神坛,成为华夏大地上的一尊“利玛窦菩萨”,在香火缭绕之中,于祖师诞辰、每月的朔望以及较大的节庆如迎神赛会等活动上接受人们的祭祀。利玛窦这一段形象变迁的历史有太多需要深入思考与处理的问题。本文的主要目的正是在马相伯、方豪诸人强调利玛窦在中西器物文化交流成就的基础上,努力弥补与发掘此事件在文化史、社会史、思想史等方面的意义。

关于利玛窦去世之后在中国成为功能神之一种的事迹,中文史料多有记载,虽多为后人的辗转传抄或民间的口口相传,缺乏实物证据,尤其是利氏作为保护神而享受钟表行同仁礼拜的塑像或画像早已年久无存。但利玛窦被江南近代钟表从业者奉为保护神和祖师爷的说法却已经是不容置疑的历史事实。今人李乔著《行业神崇拜:中国民众造神运动研究》就已经把利玛窦纳入了中国行业神的谱系,并简要指出了利玛窦成为钟表行祖师神是“因为西式钟表是由利玛窦等耶稣会士传入中国的”,“中国的行业神中出现了这样一位西洋人,反映出西方文明对中国民间信仰的影响”,可谓一语中的。^④尽管“利祖师”的塑像、画像已被历史的长河所淹没,但所幸今日尚存相当的文字材料可以交叉佐证,上述马相伯、方豪两人的书写仅是其中较有代表性之一种。但利玛窦作为古代来华外国人中的翘楚,其在中国成神的事迹,西方历史有无相关记载?迄今的研究对此方面的史料披露较少,应引起我们的关注,因为这些材料首先揭示出中外双方都认识到了利玛窦死后成为行业神的事实,这无疑有助于学界从古今中外多重证据的维度来较为清楚地认识此事件的全貌及其意义。

一、“时”差“神”错:从“宫廷钟表师”到“行业保护神”的利玛窦

已故法国著名汉学家谢和耐(Jacques Gernet, 1921—2018)在其代表性著作《中国与基督教:中西文化的首次撞击》中至少两次引用利玛窦在中国成为神的事情来说明原本反对异教拜偶像与迷信行为的传教士如何事与愿违,于潜移默化中落入中国传统社会宗教的彀中而不自知,从而凸显出中西文化间的深层次的比较与冲突。^⑤

《益闻录》是法国来华耶稣会在上海创办的一份中文报刊,在1883年出版的第223期发表了一篇题为《钟表原始》的论说文章,内中就有“至今作钟表

① 方豪等人关于望远镜的前期研究,以及望远镜与眼镜在江南地区的相关状况,参考纪建勋:《我国制造望远镜第一人薄珏及其与西学关系之考辨》,《史林》2013年第1期。

② 方豪:《中国天主教史人物传》上册,第73页。

③ 马相伯:《钟表眼镜来自外国考》,《马相伯集》,第1040页。

④ 李乔:《行业神崇拜:中国民众造神运动研究》,北京:中国文联出版社,2000年,第228页。

⑤ [法]谢和耐著,耿昇译:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》(增补本),上海:上海古籍出版社,2003年,第66、74页。

者,犹设利玛窦像而焚火顶礼,以谢其教授之泽”的说法,用利玛窦成为钟表行业神的史实来力证中国钟表之“原”当“始”自利玛窦入华。^①

耶稣会内参资料《伍德斯托克快报》(The Woodstock Letters)在 1945 年出版的第 74 卷发表了皮乌斯·摩尔的一篇专门讨论国外使团辅理修士们的文章,其中有一段文字生动地向我们描述了“利玛窦菩萨”的来历,因较为宝贵且具有将两位精通钟表技术的来华外国人展开比较研究的意义,兹移译如下,以资考论。

尽管 Stadlin 修士(笔者按:该修士即中文名为林济各的 François Louis Stadlin,1658-1740,来华之前是瑞士的一位钟表师。1707 年来京,在宫廷内服务了康熙、雍正、乾隆三朝皇帝,可谓耶稣会服务清廷的“三朝元老”,林济各在工程与机械制造方面的造诣尤深,为有清一朝宫廷造钟处的形成与不断发展做出了很大贡献^②)无疑是全中国的钟表行中最伟大的代表,但他并没有从北京的异教徒那里赢得等同于封圣的称号:“菩萨”或“钟表行祖师神”。一个世纪前,利玛窦神父在 1601 年 1 月首次访问中国君主时向皇帝赠送了几只钟表。利玛窦神父的声誉是如此之高,以至于今天中国的所有珠宝商都尊敬他。在上海的许多商店里,他被尊为他们的保护神;一个名叫“利玛窦菩萨”的偶像,身着明朝官服,被供奉在店铺的神龛之中!但 Stadlin 修士无疑是在北京向当时的中国基督徒传授了他的制表业。据我们所知,目前中国的天主教徒垄断着中国古都的钟表贸易。^③

这应该是迄今已知西文文献记载利玛窦菩萨最为翔实的史料。尽管同样没有塑像或画像的配图,但这段文字的描写可谓栩栩如生,对于利玛窦去世后成

为神的原因、塑像的样貌、被供奉的目的与方式都有简要准确的说明。再辅之以中文资料,加上民间行业神的传说,“利玛窦菩萨”的事迹已经很详尽完备了。一个身着明代儒士服饰,端坐在神龛之中,保佑着钟表行万千弟子的钟表业祖师神形象已经活灵活现地浮现在我们面前。

现存相当多的文字记载表明关于钟表行的行业神说法存在地区差异,据史料记载南方与北方有不同的保护神。南方钟表业的保护神一般的说法就是利玛窦,然而北方的钟表业保护神之说却并不统一,有“显化真君朱祖师”和鲁班两种说法。^④南北方的钟表之神不同,且北方的钟表之神说法又不同,因此其中需要清理的问题与细节颇多。利玛窦在进入中国大陆的 27 年里,大部分时间是以宫廷钟表师的身份在京城活动(另有一说是被禁止离京)。^⑤照理说利玛窦传入宫廷的自鸣钟在中国社会影响很大,造钟处在整个清王朝一直都未曾中断,制造钟表的技艺被中国人很好地学习、掌握并传承了下来,整个有清一代产生了很多流芳百世的钟表精品,这也是今天故宫钟表展的由来,利玛窦们的言传身教让这一批钟表文物在质和量两个维度上都有了高水平的保证。

既然如此,那为什么具体到钟表保护神则产生了“南橘北枳”的现象?北方的宫廷钟表师,其影响辐射到民间,在江南可以化身成钟表行的祖师爷和保护神,而具有宫廷钟表师先天优势的北方,民间在推举行业神的时候却选择了“显化真君朱祖师”或鲁班这两位土生土长的中国人?这个问题显然背后有其深层的原因。问题的答案应该既与传统上的夷夏之防有关,也应该与明清以来江南在技术转化与利用民生方面的地域优势有关。马相伯的《钟表眼镜来自外国考》间接地成为了这个问题答案的一个小小的佐证。

关于北方钟表业行业神的两种说法。“鲁班门前弄大斧”,选择鲁班为保护神自然渊源有自,作为中国上古最著名的能工巧匠,“公输子”完全有资格做百业

① 《钟表原始》,《益闻录》报,1883 年第 223 期,第 19~20 页。

② [法]费赖之著,梅乘骐、梅乘骏译:《明清间在华耶稣会士列传(1552—1773)》,上海:天主教上海教区光启社,1997 年,第 745~747 页。

③ S. J. Pius L. Moore, “Coadjutor Brothers on The Foreign Missions,” *The Woodstock Letters*, Vol. LXXIV (1945): 16. 原文为英文,此处的中文译文由笔者提供。

④ 纪微:《图解中国国俗:回归中国人自己的礼仪》,西安:陕西师范大学出版社,2008 年,第 313 页。

⑤ 金国平、吴志良:《从自鸣钟探讨利玛窦居留北京的内幕》,《早期澳门史论》,广州:广东人民出版社,2007 年,第 536~567 页;李强:《利玛窦与自鸣钟》,《文汇报》2022 年 1 月 30 日。

的保护神,鲁班的形象也逐渐被神话化,后世的鲁班已经衍变成成为“万能之匠”。^①

李乔据《基尔特集·东岳庙》,以“东岳庙内的显化灵祠”为北方钟表行的祀神之所,“祠内立有神像”但“未载所供是什么神”,但以祠内“挂有该行于清同治三年所立匾额‘巧集天工’”而联系到鲁班有“巧圣先师”之称,从而推测北方钟表行的行业神为鲁班,则显然是受鲁班“万能之匠”的光环影响所误植。^② 因为另一则材料则明确记载所供神像之位是“显化真君朱祖师”。^③ 那么,这位“显化真君朱祖师”是否就是北方钟表行唯一的保护神呢?北方钟表行所供奉的祖师是只有唯一的“真神”还是“双神”共存,鲁班与“朱祖师”两者并行不悖?鲁班的钟表之神封号只是由于其能工巧匠的名头太过于响亮,后人未加详查,出于不明就里的以讹传讹吗?这种可能性是存在的。据载,与建筑相关的行业譬如泥水匠、木匠、搭棚匠,以及石匠、瓦匠等,以及其他对技巧要求颇高者如玉器业、编制业、扎彩业等皆供奉鲁班为保护神。耐人寻味的是,鲁班得“道”,连带其夫人在身后也走上神坛,太太邓氏、云氏竟然分别成为了箍桶匠、制伞匠的保护神。^④

所以,关于钟表行在北方的保护神,学界目前的说法并不统一,还需要做进一步的研究。“显化真君朱祖师”具有浓重的道教色彩,其具体名讳则无考。是谁,又是因为何种原因力压“巧圣先师”鲁班和“来华最著名的一位外国人”利玛窦而胜出为北方钟表行的祖师爷?另据记载,死后的利玛窦还兼任了中国客栈行业的保护神,可谓身兼数“神”,这又是为什么?以上问题都需要我们去做进一步的考论。囿于篇幅,更重要的是为收束文章主题,此处不做过多枝蔓展开。质言之,全文论述的思路将按照分析问题的“三W”原则,什么是“利玛窦菩萨”,为什么身为传教士的老外会成为“利玛窦菩萨”,以及最终的怎么做,这将是本文最后一节的主要任务:从世界史比较研究的视角,考察“利玛窦菩萨”可以带给我们哪些文明互鉴方面的借鉴与启迪。换句话说,以上主要从文献与历史

的视角落实与解读利玛窦成为钟表行行业神的事件。接下来将尝试探讨利玛窦成神事件的意义,即利玛窦在中国成神一事可以带给我们哪些思考。

第一,“利玛窦菩萨”带给了我们更多思考中国民俗封神机制研究的可能性。我国的行业神可以大体上分为两类:祖师神与保护神。前者多为具有较强的专门技艺的行业,如钟表业对精密化与技艺性的要求可以说是很典型的代表了。后者则相反,多为那些专门技艺相对较弱的行业,如农业、渔业、各种商家等。利玛窦等人由于把钟表带到中国并进贡给万历皇帝,在明清两朝产生了持续不断的影响,并且以钟表计时在民间的使用与普及也与其密切相关,因此,利玛窦在中国成神显然是作为钟表行的祖师神而被供奉的。这当然首先说明了西方基督教对于中国文化的影响。但从另一个视角,倒不如说真切反映了中国传统社会宗教强大的包容性和融合力。要知道,利玛窦所代表的基督教可是严格排他性的一神教与严厉拒绝异端迷信和偶像崇拜的。然而,就恰恰是这样子宗教代表的利玛窦,在中国民间却照样因为钟表而结缘被兼收并蓄为人格神与功能神。真可谓无分东西,照单全收。在此,我们难道不是只能慨叹中国传统社会宗教强大的包容性和无与伦比的融合力吗?

以坐落在京城朝阳门外大街上的东岳庙为例,可以窥见中国行业神的特点。作为道教正一派在华北地区最大的宫观,加之地理位置上的优势,东岳庙成为我国行业祖师信仰集大成之地。今天已经成为北京民俗博物馆的东岳庙,据说高峰时期一度有3000多尊数量繁多、各式各样的神祇,行业神之多冠绝全国,读者由此不难想象迎神赛会时人山人海、锣鼓喧天、香火鼎盛的场面。这当然首先充分说明了中国民间信仰多神、泛神的特点,而具体到行业祖师神信仰则说明各行各业供奉行业神的目的在于借“神”自重,无“祖”不立。东岳庙瞻岱门有楹联一副,于东西两旁门分书曰:“阳是阴非,在尔心还想欺饰;假善真恶,到此地难讨便宜”,“倚势欺人,人或容神明不恕;瞒天昧

① 关于鲁班“万能之匠”以及上海、苏州等地钟表行业神与北京不同的说法,参考徐华龙:《上海风俗》,上海:上海文艺出版社,2009年,第394页。

② 李乔:《行业神崇拜:中国民众造神运动研究》,第585页。

③ 叶郭立诚等:《北平东岳庙》,福州:福建教育出版社,2016年,第34页。

④ 乔继堂:《中国祈福神》,天津:天津人民出版社,2010年,第120~121页。

己,己未觉造物先知”,道出了行业神信仰的真谛:一方面借祖师神庇佑祈求行当兴旺,另一方面又赖行业神号召行规与维护团结。^①

然而,利玛窦在中国的江南之成为钟表之神(god-of-clocks)当然是沾了“先到先得”的优势——他作为最早把钟表及其维修之法引介到中国的“宫廷钟表师”抢先一步登上了神位——而比他晚到中国 100 多年的林济各,尽管后者在钟表上的造诣更深,在将钟表制造普及到民间的“利用民生”方面相比利玛窦贡献更大,后者终究还是没有得到“钟表之神”的封号。因为利玛窦的名头更为响亮,其身上附着的传奇色彩更为浓厚,这显然是利玛窦的优势,也从一定程度上说明了在中国封神的规律。然而单纯从最早的原创性这一点上来讲,有史学研究考证癖的人将这个问题追问到底的话,利玛窦似还不是真正意义上的中国“钟表之神”,他只能是来华西式钟表的“神”。被李约瑟称为“中国古代和中世纪最伟大的博物学家和科学家之一”的苏颂(字子容,1020—1101,宋仁宗庆历二年进士)领导制造世界上最古老的天文钟“水运仪象台”,开启近代钟表擒纵器的先河。因此,严格意义上讲,北宋的苏颂才是中式钟表或世界上钟表的最早发明人。^② 这似乎又回到了笔者近些年关注的一个核心问题上,那就是历史学“影响研究的神话化”。利玛窦在中国成为行业之神,当然是实至名归。尽管苏颂才是真正意义上的“钟表之神”,但我们需要拷问的是:中国固然是最早发明钟表的,但实用钟表的出现及其大规模惠及民生,为什么不是中国?因此,利玛窦封神在中国大地上的发生还必然有更深层的蕴涵。

第二,“利玛窦菩萨”带给了我们更多观察钟表“巧集天工”背后所遮蔽的道器观在中国嬗变的可能性。在东西方,钟表的制造及其应用都属于形而下之器的范畴,只不过钟表之器所对应的形而上之道在中西有不同的蕴涵。就利玛窦而言,以钟表为器,其目

的无疑是引人入教,接受基督教之“道”。正所谓“虽知天主之寡,其寡之益尚胜于知他事之多”,^③利玛窦的这种道器观,也是西方自然神论的先声。由钟表的精巧构造只能由钟表匠来实现,类推出人世间的万事万物背后一定有一位造世主,正是 17—18 世纪自然神论者提出的上帝存在的“设计论证明”。而差不多同时期欧洲启蒙运动的代表人物伏尔泰、狄德罗、莱布尼兹等对中国文化的推崇也让我们对儒家思想和英法自然神论之间的联系产生了更多思考。

《易经·系词上》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,是中国传统上最为典型的道器观,即科学技艺属于较低层次的器,而修己成圣则是形而上之道,也是士大夫们的精神追求与行动指南。正所谓“修己功成,始称君子,他技虽隆,终不免小人类也”。^④ 具体到钟表业而言,则制钟造表的技艺无疑应该是形而下之器,而形而上之道自苏颂以来应大致还是“修己成圣”的范畴。利玛窦入中华,由钟表、地图、历算等为代表的“科技传教法”说明上帝存在,吸引中国人入教,其在异域的跨文化实践,客观上导致了中国传统道器观的嬗变。这种道器观“解构”与重新“建构”的历程自利玛窦走上神坛起正式拉开了帷幕。^⑤

在西方,钟表匠的设计论证是自然神论的代表,自然神论又称理性神论,其所象征的“道”迫使西方的上帝观由“启示宗教”退守到了“自然宗教”,意味着理性一定程度上的进步与发展。在中国,自鸣钟后来又得名“通天塔”。宋黎明判断自鸣钟得名通天塔与利玛窦送到宫内的带有塔形框架的自鸣钟有关,给出了关于“通天塔”来历的一种解释。^⑥ 就本文立论而言,自鸣钟的“通天塔”说法,应当也承载着国人对于天之“道”的一种想象。吊诡的是,这种想象与西方自然神论的设计论证殊途而不同归,是以利玛窦由人而神的造神情结来呈现的。“对功能的期许决定了神的本体的归属”,^⑦利玛窦成为中国特色趋利避害的功能神,折射出中国人造神运动的实用特征与功利性。

① 叶郭立诚等:《北平东岳庙》,第 33 页。

② 管成学:《北宋著名科学家苏颂史料研究》,镇江:江苏大学出版社,2020 年,第 192 页。

③ [意]利玛窦:《天主实义引》,徐宗泽著:《明清间耶稣会士译著提要》,上海:上海书店出版社,2006 年,第 112 页。

④ [意]利玛窦:《天主实义》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001 年,第 8 页。

⑤⑦ 吉令旭:《利玛窦、自鸣钟及其他》,《读书》1996 年第 6 期。

⑥ 宋黎明:《神父的新装——利玛窦在中国(1582—1610)》,南京:南京大学出版社,2011 年,第 214 页。刘献廷:《广阳杂记》卷二,北京:中华书局,1957 年,“通天塔条”。

从“利玛窦菩萨”来看,至少对于民间广大百姓而言,君子“修己而成圣”之“道”嬗变为“修己而敬神”,这无疑是中国传统社会宗教运行机理的一种典型体现。

第三,“利玛窦菩萨”带给了我们更多探讨基督教在中国的前途以及“基督教中国化”历史命题新认识的可能性。道也好,器也罢;菩萨也好,行业神也罢,都不是利玛窦的本意。如果利玛窦果真在天有灵,看到自己与3000多大大小小的神共聚一庙,同享祭奠的盛况,估计他会被气疯,从皇帝御赐的墓地里爬出来,毁坏这些淫祠。那么以利玛窦热烈的“传教心火”而言,其在华夏大地上的精神狩猎之旅的结局只能是为自己的“一事无成”而不断叹息吗?^①

谢和耐对此段历史的意义倒是有着甚为罕见、清醒的深刻认识。谢氏是汉学家里面对于基督教与中国文化互鉴问题用力甚勤者,他在研究中提出了一个较为鲜明的观点,由于中西双方在世界观等方面存在着根本性的差异,“中国永远不可能被彻底基督教化”。^②通过本文的研究,我的观点是:谢和耐的结论需要修正,并非是中国永远不可能被“彻底基督教化”,而是基督教进入中国,其前途只能是“彻底中国化”,这是利玛窦成为中国神事件所揭示出的最大意义之一。

诚然,“利氏本人被供奉为神的一刻就标志着一神化的基督教进入中国之努力的失败”,^③但这并不意味着谢和耐之说就是正确的。谢氏所认为的中国文化和以基督教为代表的西方文化双方间不可能产生有意义的真正的交流,只能是一场“鸡同鸭讲”的“聋子间的对话”,此类结论早已经被今日的明清中外交流史研究所超越,^④但谢氏所提出的对于基督教在中国之前途的认识,也即“中国永远不可能被彻底基督教化”观点还有重大的比较研究之价值。特别是谢氏的该观点经由“利玛窦菩萨”事件的映照,关于基督教在中国之前途,其结果不可能是中国基督教化,只能是基督教中国化。我们应该将谢氏的观点调整修改为“基督教在中国只能被彻底中国化”。

经由“利玛窦菩萨”观察基督教在中国的前途,准

确地说其前途只能是基督教彻底地中国化,或者说基督教在中国的命运只能是类似佛教那样的中国化。佛教的中国化产生了本土的禅宗,我们有理由相信与展望基督教在彻底中国化之后的样态。那么,按照基督教一神论的排他性标准,进入中国的基督教在经历了彻底的中国化之后还是原初的“基督教”吗?这又是一个有趣的问题。只能说,彻底中国化之后的基督教已经并非西方意义上的基督教。类似的参照与比较,那么印度佛教彻底中国化之后产生的禅宗是否还是佛教?如果禅宗还属于佛教,只不过是佛教的支流或者中国化佛教,那么基督教彻底中国化之后也不应该是“非基督教”的异端。问题的最后又来到了东西方文明互鉴过程中无法回避的那个本质意义上的灵魂之问:西方中心还是中国中心?是时候真正超越这种西风东风、河东河西的“冲击—反应”跨文化交流研究范式了。基督教的利玛窦在中国成为“菩萨”,这当然是中国社会传统宗教强大包容性和非凡融合力的体现,但也需要基督教官方代表的梵蒂冈教廷充分汲取“利玛窦规矩”“中国礼仪之争”的经验与教训。

以上主要围绕利玛窦成为行业神的史实,论述其形象变迁的历史及其意义。下面将进一步扩展思路与视野,就“利玛窦菩萨”个案,经由纵横两个面向的考察,来深入认识中国社会宗教的根本性质。

二、从古今中外的六个案例辨析中国社会宗教的根本性质

尽管足够吊诡,作为外国人的利玛窦在中国成为“菩萨”“行业神”,在传教士来华史上却并非个案,而是一类很有代表性的社会现象。我们再来看另一位传教士方德望(Etienne Faber, 1598—1659)在去世以后变成“土地神”的案例。身后成为“方土地”的方德望,其名头在国内外或许没有利玛窦响亮,其事迹的传奇色彩却更为浓厚。同样是功能神,在陕南当地老百姓看来,“方土地”的灵验较之“利玛窦菩萨”有过之而无不及。这真是有趣的问题。既然并非所谓的

① [意]利玛窦著,文铮译,[意]梅欧金校:《致法比奥·德·法比神父》,《利玛窦书信集》,北京:商务印书馆,2018年,第325页。

② 秦家懿、孔汉斯著,吴华译:《中国宗教与基督教》,北京:三联书店,1997年,第207页。范丽珠、陈纳:《文化的差异、错位与冲突——谢和耐〈中国与基督教——中西文化的首次撞击〉再读》,《世界宗教文化》2019年第2期。

③ 吉令旭:《利玛窦、自鸣钟及其他》,第72~78页。

④ 纪建勋:《方法与问题:明清之际传教士来华史研究相关论题分析》,《北京行政学院学报》2022年第6期。

孤证不立,那么我们有理由期待从“方土地”和“利玛窦菩萨”两个案例的共性中发现有益的规律性。

发自群众的敬佩之心,竟演变成迷信活动:教外人把方神父视若神明,称之为“方土地”,为他画像塑身,身披祭服,头戴祭巾,即传教士在中国献祭时戴的帽子,并向之顶礼膜拜。据当地传说,人们又给方神父描绘了一个传奇性的故事。^①

从来华法籍耶稣会士费赖之所编撰的方德望传记来看,方德望在华的传教活动,或是所有明清时期来中国的外国人当中最富传奇色彩的,比利玛窦生平事迹的传奇性要强烈得多。利玛窦之成为“菩萨”,最主要原因在于他属于最早把钟表传入中国的少数几位传教士之一,名头太大,有一定的专业技能,但显然并非最强,这一点通过上文我们将利玛窦与林济各的对比可见一斑。所以,正如出名要趁早,在民间成神也要趁早。

盛名远扬且富传奇性,正是中国民间制造众神的共性特征。这一点在方德望身上体现得尤为鲜明。关于方氏的系列传奇故事,其中堪称奇迹且在当地流传已逾两百年之久者,分别为“圣水驱蝗灾”“墓地避洪水”“秦岭伏虎患”三个神迹。而其他附着在方氏身上的譬如“水面行走”“神魂超拔”“预示死期”等已套语化的传奇故事,则不胜枚举。^②以至于当地的老百姓,无论“教友甚至教外人,直到现在,还不断地到他坟上来,求赐病愈,或其他特恩,也有前来谢恩还愿的”,这正是当地居民祠之为“方土地”的根本原因。

与当地居民祠“方土地”并行不悖的是,方德望神父的列品案自 20 世纪初即由当地教会申请并将有关材料进呈罗马教廷正式启动了审查程序,迄今已经一

百多年了;^③与之相应,利玛窦的列品案要迟至 1984 年开始,进展同样缓慢,到 2022 年 12 月 17 日始获教廷官方宣布为可敬者。^④总算比方德望的列品案要有些收获,但距离被封圣都还有相当距离;两人都还需要有在审查程序不同阶段所规定的,帮信徒代祷的两个“疗愈奇迹”。

有趣的是,天主教官方的封圣议案与中国民间的造神情结形成了张力,天主教官方认可的“神迹”和中国民间宗教的“迷信”,在这种奇特的张力作用之下,两者之间的界限逐渐变得模糊了起来。什么是“神迹”,什么是“迷信”?如果放下高高在上的判教身段,循着自己的内心去将双方持平而论,就会发现,无论是天主教的“宣福”“封圣”(Canonization),还是中国民间宗教的“菩萨”“土地”,两者各行其是,各安“天命”。只不过前者的“天”为上帝,这里说上帝还是容易附着异教色彩(因为把中国四书五经中的上帝拿来对译天主教的至上神,利玛窦正是始作俑者),严格来说应该是跨文化交流中不可译的耶和華,是 God,是 Dues,后者的“天”是“临下有赫”“监观四方”的“皇矣上帝”,是与各式各样“菩萨”和“土地爷”相应被老百姓常常挂在嘴边的“老天爷”。^⑤

另外还有一个不容忽视的事实,那就是尽管利玛窦和方德望两人都为传教士,但这两人可谓代表了耶稣会士在中国传教的两个模式:利玛窦注重上层传教,日常往来交接多为士人,成为“祖师神”可谓“时”差“神”错,栽花不开却插柳成荫;而方德望则走群众路线,深入民间,无怪乎在其身后,中国民间信仰最典型最集中的“祠土地爷”和“天主之仆”严苛漫长的

① [法]费赖之著,梅乘骥、梅乘骏译:《明清间在华耶稣会士列传(1552—1773)》,第 231 页。[法]费赖之著,冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》,北京:中华书局,1995 年,第 209 页。按:治明清中外交流史,费赖之为来华耶稣会士所作列传是必备工具书。而列传译本较为学界通用者为冯承钧译出的中华书局版,笔者也是如此。今撰文讨论两位传教士在华成为当地神祇事,始发现利玛窦和方德望两位神父先后成为中国民间宗教中“祖师神”与“土地神”的史实不见冯译本,而在梅氏兄弟译出的光启社版,则记之较为翔实。原以为此问题的出现是翻译所依底本不同所致,疑惑之下,仔细比勘两种版本的文字,读到冯译本在第 209 页方德望传中所加注释^②：“钩案：以下所言皆属德望灵迹，如驱蝗、伏虎等事，无关考证，概从删削”，方才明白冯译对于费赖之原著有所取舍，此也是依赖译本有所考证的学者所不可不小心谨慎者。盖冯译按照自己的标准，把利玛窦成行业神与方德望成土地神的文字都做了删减没有译出。详见梅氏兄弟译本第 49、228~234 页，冯译本第 37~38、209 页。

② [法]李明著,郭强、龙云、李伟译:《中国近事报道(1687—1692)》,郑州:大象出版社,2004 年,第 286~287 页。

③ 罗以礼:《礼耶稣会会士方德望神父立品备案资料》,上海:土山湾印书馆,1904—1905 年;艾赉沃:《方德望神父行实》,上海:土山湾印书馆,1922 年;罗以礼著,袁承斌、丁汝成译:《方德望神父小传》,上海:徐汇圣教杂志社,1935 年。[法]费赖之著,梅乘骥、梅乘骏译:《明清间在华耶稣会士列传(1552—1773)》,第 233~234 页。

④ 载“梵蒂冈新闻网”,具体网页地址为: <http://www.vaticannews.cn/zh/vatican-city/news/2022-12/pope-francis-heroic-virtues-jesuit-missionary-matteo-ricci.html>(检索日期 2023 年 1 月 25 日)。

⑤ 相关研究,请参考纪建勋:《早期全球化时代的上帝之赌》,香港:道风书社,第 2020 年。

“封圣议程”可以集于一身。由利玛窦的“时”差“神”错,到方德望的“方爷坟”“土地神”,这是否也折射出基督教在中国发展的民间化倾向?

肖清和认为附着在方德望身上的诸多神迹类似于民间社会将人物“神化”,这些做法“当然与天主教的教义背道而驰的”,是“天主教民间化的一个典型案例”。^①上文曾就汉学研究的一种代表性观点“中国永远不可能被彻底基督教化”进行一番商榷,认为应修正为“基督教在中国只能被彻底中国化”。这里就“方土地”所反映出的中国基督教民间化倾向的问题再稍作引申。“天主教民间化”之后呢?既然这种民间的造神做法与天主教正统相违背,那么“天主教民间化”之后的天主教也未必是天主正教了,莫若以为这种非天主正教的“民间化天主教”即为“基督教在中国只能被彻底中国化”历史性抉择之滥觞。

这里“正”教还有一定的判教意味与优越感。既然“彻底基督教化”行不通,“基督教中国化”未必不是基督教与中国相遇互鉴的一条行之有效的沟通之道。其实,同样作为外来宗教,佛教进入中国已经给予了基督教很好的参照。许理和在观察中国佛教的早期历史时提出了“王室佛教”“士大夫佛教”“民众佛教”的区分,并认为“民众佛教”(“民俗佛教”)才是维系佛教在中国社会绵延传承两千年的真正原因。^②正如同充分吸纳与接收中国基层信仰之后的佛教,才能“征服”中国,并开出汉传佛教一样,“民俗基督教”也是“基督教中国化”的必经之路。

考察中国社会宗教的根本性质,纵的方面除了关于基督教应对民间化进而中国化的两个案例“利菩萨”“方土地”之外,我们或许还可以简单、快速地浏览参考另外两个与我们时代联系更为密切之案例“红军坟”“解放军庙”。

关于“红军菩萨”“小红”的事迹。1935年红军长征到达贵州,在遵义城南临时布防期间,红三军团13团二营卫生员龙思泉义务到附近村寨里为一位老人治病,返回驻地后因大部队已紧急转移,在追赶部队

的路上被国民党地方武装枪杀。人们将其埋葬后立坟,因不知英雄姓名,只能在墓前书“红军坟”以兹纪念。红军卫生员生前为穷苦百姓治病救人的事迹不胫而走,不少人到坟前祭拜、祷告与还愿,在与反动派“平坟”“立坟”的拉锯斗争中,“红军坟”显灵治病越传越神。当地人遂自发为其立碑塑像,基于卫生员大多为女性的惯性认知,铜像塑造成了一位女红军正在给生病的孩子喂药的形象,人们称其为“红军菩萨”,或干脆亲切地直呼为“小红”。尽管现已考证确认龙思泉是一名牺牲时年仅18岁的男卫生员,当地人还是认为“小红”就是药师菩萨,宁愿遵守传统和民意,让铜像仍以其女性之身接受烧香祭拜,据说摸菩萨塑像会得到保佑不生病,“小红”的手和脚常年被摸得铮明瓦亮。^③

关于“天下第一庙”“廿七君”的事迹。1949年9月17日,中国人民解放军二五一团奉命解放金门期间,在崇武镇西沙湾遇敌军空袭,时正值渔镇集市,为掩护群众战士们主动对空射击,吸引敌机炮火,战斗中牺牲解放军战士24名,与附近其他地方牺牲的3名战士一起埋葬,合称“廿七君”。当地群众在烈士冢旁盖了间小屋,安放“廿七君灵位”,此乃“解放军庙”雏形。激烈的炮火中,有5位解放军战士以血肉身躯为掩护一个13岁小姑娘曾恨而相继献出了年轻的生命。自此之后,乡亲们就常常到“廿七君灵位”焚香祭拜,被救的曾恨长大后发愿要建一座真正的庙宇来祭奠英烈。1996年秋,经当地政府批准,群众捐资,占地近千平方米宏伟庄严的“解放军庙”建成,大门顶上悬挂烈士们生前部队赠送的“天下第一庙”匾额。伴随着全国各地来“天下第一庙”祈求奉祀、祭拜上香的人数不断增长,“廿七君”种种显灵的传说也越来越多。^④

“利菩萨”“方土地”是古代中国两位外国人来华去世后相继成神,两位外国人都具有国外一神教传教士的身份背景,而“红军菩萨”和“解放军庙”是现代中

① 肖清和:《灵异故事与明末清初天主教的民间化》,《东岳论丛》2011年第1期。

② [荷]许理和著,李四龙、裴勇译:《佛教征服中国》,南京:江苏人民出版社,第6~7页;尤其是该书译者在第6页译注中给出的“民俗佛教”的判断,正应该为基督教如何进入民间信仰提供借鉴。

③ 中共贵州省委党史研究室编:《“红军菩萨”龙思泉》,《播撒梦想的火种》,贵阳:贵州人民出版社,2014年,第45~50页。

④ 陈桂炳:《旧瓶装新酒的“廿七君”信仰》,《泉州学散论》,北京:华夏出版社,2009年,第310~318页;魏德东:《由解放军庙想到的》,《为宗教脱敏》,北京:民族出版社,2015年,第66~68页。

国革命军人在当地牺牲后被奉祀成了神。两例古代、两例现代,四个案例都是具有传奇色彩的历史人物在去世后被请上神坛,不同的是“小红”和“廿七君”还有共产党领导的军队战士的身份背景,而我们党和国家是主张无神论的,这当然在一定程度上造成了民间信仰与官方意识形态之间的紧张。“红军坟”和“天下第一庙”既是得到官方支持和政府批准的优良红色文化的传承方式,被各种主流媒体不断报道与宣传;然而,“小红”菩萨和“廿七君”神位香火鼎盛,前来祷告还愿的善男信女络绎不绝的情形也似乎表明了,对于革命精神的弘扬,对于先辈英烈的纪念,除了官方传统上的组织方式以外,还有着为老百姓所接受与认可的民间信仰的形式,双方形成了良性互动、互补共赢的局面。由此可见,新时期这种民间自发的信仰样态,有其存在的合理性与必要性。

以上是国内即纵的方面的四个案例给我们带来的启发与思考。国外即横的方面拟以“从海神波塞冬到水手保护神的圣尼古拉斯”“从吉尔伽美什到巴比伦国王的神化”为例,来比较与观照中国社会宗教的性质。

基督教是西方社会的主流宗教,尽管已经政教分离,但仍然是影响西方最根深蒂固的精神家园。产生于世纪之初的基督教,既从古老的犹太教那里承袭了律法、一神论与部分组织形式,又在扩张的过程当中吸收了希腊神秘主义和毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图等哲学家的思想,方成为今天系统严密的世界性宗教。大家耳熟能详的古希腊罗马神话和多神体系,也已经衍变为“基督教希腊化”之一部分,其中典型的一个案例就是“从海神波塞冬到水手保护神的圣尼古拉斯”。

圣尼古拉斯也是承海神波塞冬演进而来;他是水手的保护神。在古代,无论哪里都有一座供奉波塞冬的神庙,我们现在还能找到一座外墙涂成白色、不起眼的神庙被改造成了圣尼古拉斯教堂。……在一些航海歌曲中,圣尼古拉斯总是被隐喻为舵的发明

者,并被描绘成坐在舵上,而基督坐在船头,圣母在中间。在风暴中,水手们向他求助……^①

在西方由多神向一神的进阶过程中,原先的多神崇拜并不是被消灭,而是消融吸收进了一神教的体系里面。尼古拉斯原是早期基督教的一位有名望的主教,伴随着基督教的希腊化,海神波塞冬信仰嬗变为基督教的圣徒崇拜,尼古拉斯取代海神成为水手保护神,这个例子说明基督教的世界性扩张超越并融合了希腊罗马的多神信仰与命运观念。

“从海神波塞冬到水手保护神的圣尼古拉斯”是“基督教希腊化”的例子,说明了一神信仰与多神信仰之间的复杂关系。实际上,放眼世界范围内的宗教,其中都不乏历史人物的神化现象。下面我们再来看另一种文明,另一种异教中的人如何神化的例子。通过“从吉尔伽美什到巴比伦国王的神化”,经由美索不达米亚平原的古巴比伦宗教来考较中国社会宗教的某些性质。

考虑到意识形态上的合法性,乌尔三世把自己塑造成神可能是由围绕着吉尔伽美什的传说所支持的,吉尔伽美什是古乌鲁克城传说中的国王,同时也是神,古乌鲁克城最有可能是乌尔三世统治的起源地。吉尔伽美什的故事表明,他的母亲是女神尼苏蒙,父亲是传说中的乌鲁克国王卢格班达,因而他自己同时是神和人,从而使自身成神的难题变得不那么不可能。舒尔吉(即乌尔三世,编者按)自称与吉尔伽美什有着相同的血统,并将自己称为吉尔伽美什的兄弟。在这样做的过程中,他同时作为神(人)的双重身份变得更加可信。^②

与黄河流域哺育了华夏文明一样,两河流域产生了人类历史上最古老的高级文明。古代美索不达米亚平原的乌尔第三王朝期间,国王舒尔吉(Shulgi)统治巴比伦接近半个世纪(公元前 2093 年至前 2046 年在位),在执政了一段时间之后,这位国王被神化。在

① J. Theodore Bent, “Old Mythology in New Apparel,” *The Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science, and Art*, Volume 104, pp. 662-667. 原文为英文,此处的中文译文由笔者提供。

② Nicole Brisch, “Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia,” *Religion Compass* 7.2 (2013): 37-46. 原文为英文,此处的中文译文由笔者提供。

平原的各地建起了各式各样的神庙,国王还在世的时候就接受供奉。而巴比伦国王随着历史发展逐渐成神的过程,据说其合法性也与该地区围绕着吉尔伽美什的传说有关,因为吉尔伽美什本身在传说里就是一位半人半神、可以上天入地的国王。由此可见,从人类历史上最早期的古代文明之一巴比伦,一直到包括犹太教、基督教在内的近东、中东以及西方宗教的人之成圣封神接受敬拜的历史,不是直接与神有血缘关系的半神半人,或者至少也是容易与神建立联系的古代氏族的族长、国王等。较之于远东中国的造神情结,最为显著的一点,同样都是历史人物成神,中国社会宗教的民间造神似乎更为彻底与直白,更多凡夫俗子因为实用性的需要被请上神坛,且此种造神情结一直未曾断裂,赓续至今。

下面,即在本文利玛窦400年形象变迁史的论述基础之上,结合上文古今中外的六个相关案例,在文化史、形象史学与比较宗教学的多重视域关照之下尝试辨析中国社会宗教的根本性质。

第一,“时”差“神”错,利玛窦携自鸣钟来华,目的是以科技引人入教,却在身后成了钟表行业神。细分起来,“利玛窦菩萨”来华属于“高科技人才”,是行业神里的“祖师神”而非纯粹的“保护神”。纵向来看,中国的行业神里面多数为此类“祖师神”,而国外的宗教多“保护神”。究其原因,还是国外宗教的人之封圣成神,多为神话创世人物或国王、族长等始人物,后世的凡夫俗子、人间才俊则很少有机会。在一定意义上也可以说,西方宗教的封神多为病原学的(etiological),而中国民间宗教的封神多为目的论的(teleological),这为我们提供了比较与观察东西方宗教属性的一个视角。

“小红”“红军菩萨”和“天下第一庙”“解放军庙”的出现,也体现了新时期中国社会宗教不同于西方一神论宗教的许多特点。其中之一即为神人间界限的模糊性,神与人的区分不是特别清晰,如有需要甚至还能角色互换。神仙可以谪世,凡人也可以成神。其中互通对流的关键在于神/人的道德/技艺是否足够教化世人,一言以蔽之,造神即育人。

以前,人们也把自身所在的行业看成“教”,三百六十行,也就是三百六十“教”,“祖师爷”即“教主”,这样子的“教”在很大程度上也是“教化”之教,但又有相当的宗教性,从业者日本行业的“祖师神”为儒释道的孔子、释迦牟尼、太上老君。清李渔《比目鱼》云:“凡有一教,就有一教的宗主。二郎神是我做戏的祖宗,就像儒家的孔夫子,释家的如来佛,道家的李老君。”木匠行当的“圣经”《鲁班书》也说:“拜师学木匠,称谓上教,本教名曰鲁班教。凡教内之人,须学本教规矩,其细凡多。”所谓“鲁班教”即木匠行,“鲁班教”的教主无疑就是鲁班。^①以此类推,利玛窦来中国传播的基督教在其死后却变成了“玛窦教”,真“时”差“神”错也!

清代史学家赵翼诗曰“从来名贤歿为神,各视生平所建竖”,看来古代名贤死后被奉为神,与行业神的造神规则大致相似,主要标准是衡量被奉为神者的建树和事迹是否配得上奉享神位。^②行业神如此,文人名贤之成神也是大致如此,甚至小偷强盗也概莫能外。唐人段成式《酉阳杂俎·前集》卷九载北齐天保年间有盗贼祭祀盗跖,盗跖古称“盗贼之圣”,是小偷强盗们的“祖师神”,也表明盗亦有道。^③所以,整个社会神人之间的互动,无不体现出中国社会宗教的实用理性与目的论特征,既属于“教化”之教,又具有相当的宗教性。

第二,由泛神、多神发展到一神的制度性宗教,按照西方宗教学经典理论,这代表了人类信仰的发展趋势,基督教似乎成为高级的制度性宗教的代表与模板。受其影响,人们已经形成的一个根深蒂固的观念就是中国社会无处不在的多神、泛神信仰是迷信,是低级宗教,需要向一神教代表的高级宗教发展。实则不然,世界范围内人类宗教的发展现状说明了“双向度”中国社会宗教的意义。^④

基督教的世界性扩张之路,象征着多神向一神的所谓高级宗教的过渡。但我们还需要清醒地认识到这条道路是单向度的,伴随着“祛魅”和“世俗化”浪潮的冲击,这种一神教已经不可避免地衰落了,我们也共同见证了20世纪末以来组织化宗教的全方位衰

①③ 李乔:《行业神崇拜:中国民众造神运动研究》,第13~14,19页。

② 戴琳:《藤阴杂记》,上海:上海古籍出版社,1985年,第11页。

④ 纪建勋:《“中国礼仪之争”的缘起和中西学统的关系》,《世界历史》2019年第1期。

退,多神的、泛神的、民间的信仰复活,重新繁荣了起来。那么,“低级宗教”是否会迎来春天?泰勒的《世俗时代》观察到经历“祛魅”之后的西方宗教,出现了对于上文提到的“民俗佛教”和新兴宗教的热情。彼得·伯格起初认为“世俗化”之后的西方社会已经对宗教不再抱有幻想和希望,然而他以后的思考却发展了自己的看法,其“再神圣化”理论给西方社会的宗教需求找到了一个新的出口。从此意义来看,我们也可以说世界宗教和人类信仰的大趋势是向民间化的方向在发展。^①而“民间化”的向度正是中国社会宗教的一个显著特征。

习五一经过观察“解放军庙”,认为“民间信仰不具有坚硬的组织外壳,就整体而言,不具有意识形态的功能,通常不构成与国家抗衡的社会政治势力,其务实随缘的性格,可能比个性张扬的制度化宗教,获得更久远的生命力”,确实如此。^②这里,我们可以往前再进一步,中国社会宗教“民间化”的向度还有着更为广泛的普适性,这也是符合我们所说世界宗教现状与发展大趋势的。

我们习惯使用的民间宗教概念有较为强烈的价值判断倾向,这个说法还意味着几大宗教,尤其是制度性宗教为高级,民间宗教则为“低级”的需要改造的“迷信”,其前途只能是向高级宗教发展。这种把中国社会宗教做对号入座的填鸭式、二元论的判断,割裂了中国传统社会宗教的“双向度”。中国社会宗教是分层的,包括上层的文教与下层的神教,但上下层不是二分的、绝缘的,而是和合的、对流的,上下层也没有高低之分,上和下之分只是逻辑空间意义上的区隔,它们实际上是一个双向度的对流式的整体。用西方人类学“大小传统”来解读中国社会宗教就会暴露出这种典型问题。由于“大小传统”理论的影响,学者们普遍用“大传统”对应儒家文化,“小传统”对应佛道以及民间宗教。然而由于基督教属于西方社会的大传统,对应东方社会的儒家文化,就不难得出“儒家不是宗教”、“中国人是一个没有宗教信仰的民族”等等流毒无穷的判断。这其中的关键问题就是对于中

国社会宗教的“双向度”欠缺一种整体性理解。

我们如果没有深刻意识到中国社会宗教的这种“双向度”特征,在很多问题上就无法看得清楚与透彻。我们习以为常的对于单向度宗教的认识遮蔽了“双向度”特征之上层文教的对流属性,凸显了下层神教的弥散属性。中国社会宗教的根本性质正是一种由上层的文教和下层的神教紧密结合在一起,两者向对方互相敞开,常态化互动对流的双向度宗教,它与西方基督教的单向度有着质的区别。当一神教因为排他性而不断引发种族歧视、无休止的冲突甚至战争之时,当基督教世界祛魅后的复魅,世俗化之后的“宗教热”复归之时,双向度的中国社会宗教成为跨文化对话与世界宗教多元发展的基石。

中国社会宗教双向度之间的对流属性,还体现在儒道佛都从民间按需汲取各种宗教资源。如果说“道封”是民间信仰向道教的发展,譬如北方钟表行业神之一立为“显化真君朱祖师”;“佛融”是民间信仰被佛教吸收融合的现象,譬如关羽被杀后最初由荆州民间自发的祠关活动到逐渐被佛教吸收为佛寺护法神,开三教神化关公运动的先河;那么“儒赐”就是统治者按照伯、侯、公、王、帝、圣的“神灵赐额封爵制度”将民间信仰收编并秩序化,^③譬如福建沿海信仰的妈祖,其官方封号一开始由女神阶位较底层的“夫人”做起,然后“妃”“天妃”“圣妃”等一路进阶,直至“天后”“天上圣母”的至上褒封女神之位。由此可见,“文教”与“神教”之间的对流与互渗是动态的,这种双向度对流,既有规范引导民间信仰特别是种种淫祠与打击不法邪教的良性发展之功,又有促进上层“文教”的宗教性之源头活水生生不息、教化流行天下之德。

第三,中国社会宗教的根本特征还体现在它的整体性,它的上下层是一分不开的整体,或者毋宁说它就是一种宗教,名为“中国宗教”。它既不同于高级阶段的制度性宗教,又不严格属于主要着眼于民间信仰的“弥漫性宗教”。所谓三一教,其宗旨在三教合一,李天纲在近著中进一步将其发展为三教通体,合在民间。所谓三教通体,民间信仰是体,是中国人信仰之

①③ 黄晓峰、丁雄飞:《李天纲谈中国民间宗教》,载“中国民俗学网”访谈·笔谈·座谈栏目,网址 <https://www.chinesefolklore.org.cn/web/index.php?NewsID=17594>,检索时间:2023年1月30日。

② 习五一:《当代社会民间信仰的一个雏形——考察福建省崇武镇的解放军烈士庙》,《世界宗教文化》2006年第1期。

源,三教是流。^①这就一举把“中国宗教”的“民间向度”表彰了出来。

三、余论

这种趋势体现着中国宗教的整体性与融合性,“中国宗教”是一个整体,是多元一体的,是一种不同于西方宗教之“单向度”的“双向度”宗教。这就不难理解,为什么在云南的少数地方,我们可以看到将孔子、老子、释迦以及耶稣排排坐的寺庙。也不难理解虽然国家大力提倡无神论,何以无神论政党的三代最高的领导人却集体在民间成了神。^②在新时期,传统宗教确实面临困境,但民间宗教不会消亡,它需要现代转型。传统意义上的文教与神教,如何妥善与我们党和政府的无神论教育相适应,都还需要完成过渡与现代转换的挑战,尤其是民间的神教,整个社会还没有形成正确的认识,还没有建立一套行之有效的理论体系进行规范与正确引领。在这个意义上,积极开展“中国宗教”概念与理论的建构工作任重而道远。

同时,由“中国宗教”的“双向度”与“整体性”,我们还需要认识到“中国宗教”是有组织性的,并不完全是杨庆堃用社会学方法观察到的“弥漫性宗教”。当然这种组织性不是体现在制度性宗教的官僚作派,而是体现在“双向度”与“整体性”的有条不紊、大化流行上面。“中国宗教”其自身秉承一套自洽的信仰话语体系,这套体系诚然有时未必是理性的,但它总是默默地按照自己的机制运行着。

遍布华夏大地甚至流播海外的“关公信仰”就是一个典型。由于三教都齐来神化关公,不夸张地说,有华人的地方就有关公的加持。有多少行业奉祠关二爷为行业神?这个恐怕很难讲得清,尤其是在关公已经成为“财神”接受全民膜拜的情况下。影视剧里,常见港澳台等地的执法人员、海外的犯罪团伙与帮

派,发起缉毒或者贩毒的集体行动前双方都要焚香祷告,祈求关二爷的护佑,就是真不知道关羽在天之灵如何在警匪之间作出两难的选择了。这正如受希腊神话的影响,在罗马,商人拜赫尔墨斯,但是小偷也拜赫尔墨斯一样。看起来荒诞,实际上背后有它自己一套有条不紊的逻辑与运行机制。因此,“双向度”与“整体性”是“中国宗教”的奥秘,我们理解了这一点,就抓住了中国宗教的关键,长期以来纷讼不止的“儒教是否宗教”“中国有无宗教”等重大问题就迎刃而解,变成了不再是问题的伪命题。所谓的大传统与小传统,对于“中国宗教”而言,就只有一个传统,统称为“中国宗教”。考诸史籍,不难发现以朱熹为代表的帝国大小官员们穿上官服宣讲文教,换上便装践行神教,哪有什么大小传统?

赵汀阳认为“中国”已经是一个神学概念,“正因为中国概念在地理想象之外另有配天的神学意义,所以它对于一神教才是一个值得严肃对待的异教概念”,“中国就是中国人的信仰,或者说,中国本身的存在方式就是中国的神学信念”。^③在这个意义上讲,“中国宗教”概念具有思想与政治两个方面的合法性,也不会产生突兀之感。“中国宗教”最大的特点是“双向度”与“整体性”,不强调唯一性与排他性,它主张文化上多元共融、包容和谐、对话与互鉴的“人类命运共同体”。“中国宗教”,从发展趋势上看,不仅仅是儒释道融合的三一教,而是长远看来的多一教,多元多教合一。从宗教理论上讲,它不仅仅是儒教,也不仅仅是敬天法祖的祖先崇拜,更不是西方意义上的多神、一神,有神、无神的“宗教”体系。如果你承认中国人是有信仰的,认可华夏民族不是没有宗教的民族,那么无疑在中国社会的广袤大地上有一种看不见的宗教形式在潜移默化中形塑、规范、引领着每一位中国人思想、性格与生活的方方面面,称其为“中国宗教”。

① 李天纲:《三教通体:士大夫的态度》,《学术月刊》2015年第5期。

② 魏德东:《由解放军庙想到的》,第67页。

③ 赵汀阳:《中国作为一个政治神学概念》,《江海学刊》2015年第5期。

The Pou-sa or God-of-clocks: Matteo Ricci's History of Image Changes in the Past 400 Years

Ji Jianxun

(School of Humanities, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

Abstract: Matteo Ricci has a folk image that has been overlooked by the academic community, which is the pou-sa or god-of-clocks. Why did Matteo Ricci become the image he least wanted to see after his death? Matteo Ricci's history of image changes in the past 400 years brings us too many problems that require deep thinking and handling. Previous academic research has overly emphasized Matteo Ricci's outstanding achievements in cultural exchange between China and the West, this article, from the perspective of comparative religion, analyzes six typical cases from ancient and modern times, both domestically and internationally, strive to uncover the significance of the pou-sa or god-of-clocks in the history of thought.

Keywords: Matteo Ricci; history of image changes; Etienne Faber; local god of the land; the pou-sa or god-of-clocks

[责任编辑 陈文彬]

(上接第 77 页)

A New Discussion on the Version System of Huang Tingjian's Ci Printed in Song Dynasty

Ci Bo

(The Research Center for Jiangnan Culture, Zhejiang Normal University, Jinhua 321004, China)

Abstract: The earliest version of Huang Tingjian's Ci that can be found today is *Shangu Qinqu Waibian* with three volumes published in the Song Dynasty, which has long become a consensus in the academic community. However, there is a lack of discussion on the specific case of the 50th volume, which with the title *Yuezhang* also contained Ci, from the unique Song edition of *Leibian Zengguang Huangxiansheng Daquan Wenji*. By comparing and analyzing the number and text of Ci collected in the two books, and taking into account titles, prefaces, incorrect characters, and signatures, it can be concluded that *Shangu Qinqu Waibian* came directly from *Yuezhang*. Thus the earliest version of Huang Tingjian's Ci is *Yuezhang* rather than *Shangu Qinqu Waibian*.

Keywords: *Leibian Zengguang Huangxiansheng Daquan Wenji*; *Shangu Qinqu Waibian*; Huang Tingjian

[责任编辑 刘 婷]