

行的「先鋒」理論具有某些相似性。就算當時宣導者接受了來自國外的先鋒理論，也得分清楚其思想淵源來自哪一個國家或地區的哪一家派，他們如何接受、調整，以及這些思想對中國的現代木刻運動有什麼實際影響。如果簡單以後人的外來觀念看待歷史，所得者並非史實，不過是後人的觀念。用「先鋒運動」等來概括現代木刻運動，無異於強古人以就我。

第二，作者在序言中說：「中國的這一代版畫製作者極大地延伸了黑白木刻印刷的辭彙、語法與多功能性，推動其成為現代一種莊重的表達及喚起大眾視野關注的語言。在改造現存機制與藝術實踐，以及重塑大眾視覺構造與視覺表現方面，這些藝術家還獲得了其他同時代藝術運動所沒有的成功」（頁1）。唐氏上述一段話，其精神貫穿全書，尤其在後三章，作者圍繞版畫，以及其版畫創作者如何一步步作為一種大眾藝術、獲得民眾認可從而成功的。唐著所指的現代版木刻運動，其關鍵判斷標準即是否與大眾密切聯繫。然而，所謂「大眾」，是當時人（如魯迅）所認為的「大眾」，還是唐小兵認為的「大眾」。若以魯迅所認為的「大眾」為標準衡量其他宣導者失敗的因素之一，不免陷入以魯迅的立場去看待其他人，以其是非為是非。先立前提，難免將複雜歷史簡單化。唐著所言的現代木刻運動，其重心幾乎都在沿海城市，所以必須具體分層次分析立論對象。就算從魯迅提倡的大眾藝術角度去認識，也應當分清其「大眾」具體何指，以及由此能達到的實際效果怎麼樣。

今人研究現代木刻運動，往往將魯迅作為主線，唐著亦然，不過變換思維角度，套用歐美理論而已。實際上，魯迅去世後，中國木刻運動仍然存在並有所發展。若能擯棄後來觀念，回到當時歷史場景，重建相關史實，具體問題、具體分析，並拓展時限，進一步挖掘有關資料，此問題仍有很大的研究空間。

黎麗娜

廣州藝術博物院

***The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe.* By NICOLAS STANDAERT. Seattle: University of Washington Press, 2008. viii, 328pp.**

從中外文化交流的角度來研究基督教史已經有很長的歷史了，但以往的研究，關注教理教義多於關注實踐層面；關注上層多於關注民眾。此著作超

越前人之處，一是它抓住了中國文化的核心，即禮儀的實踐；二是它探討的是與老百姓的日常生活息息相關的喪禮問題，這使文化的對話可以真正超越狹義的宗教層面，而具有了禮儀變遷和身份認同的意義。

作者鐘鳴旦（Nicolas Standaert）是萊頓大學著名漢學家許理和（Erik Zürcher）的學生，他早年曾出版一本有關明末天主教徒楊廷筠的傳記，亦曾研究基督教的本土化問題，以及天主的譯名問題等等。近年曾編輯關於明清告解禮的文集。這個歷程清晰地反映了他的研究經歷了從神學、經典的研究，到具體實踐層面的取向的轉變。由禮儀的實踐到進一步關注喪禮，反映出作者的學術發展脈絡。實際上，這個歷程是作者有意識地對中國基督教史研究範式的探索，他在此書的結語部份，再次重申了基督教研究的四個基本上按時代前後次序，但又部份重合的研究框架：傳播（transmission），接受（reception），發明（invention），互動和交流（interaction and communication）。他把本書的方法定位在第四種框架上，即對傳播的一方和接受的一方同樣關注，而且認為異文化不僅是構建的，而且是交流的產物。書名中的「交織」一詞，便是這種互動模式的體現。

作者以喪禮為題目，是因為在中國，喪禮是最容易發生中國與西方文化碰撞的場合。天主教的各種聖事聖禮中，比如受洗禮、聖餐禮等，並不需要信徒與非教徒的接觸。只有葬禮，其參與的人羣範圍之廣，其所涉及的各種宗教和正當性之凸顯，最容易看出中西接觸後儀式是如何交織的。作者把時間定位在17世紀，除了這一時期中文和西文的材料豐富之外，更因為這時候的中西喪禮，較少如18世紀那樣，受到來自教皇和清朝皇帝等勢力的干涉（即「中國禮儀之爭」），比較真實的反映了喪禮本身的研究價值。另外，17世紀的天主教社團規模較小，中西文化發展水平相當，外力干涉較少等，亦是原因（序，頁6、7）。

本書共由七章組成，前四章基本上還是按時間線索組織，後三章是專題和結語。作者首先介紹中西接觸之前各自的喪禮制度。有意思的是，幾乎同時，中西喪禮制度發生了很大變化。在中國，隨着明代《大明集禮》的推行，《朱子家禮》成為標準的科儀文本；在西方，從舊時期的各個地方和教區自主的、多元的地方喪禮制度，到16世紀中期被「天特會議」所確定的統一的禮制逐漸取代。天主教的這個新的禮制依靠其學校、宣教等系統，大力向美洲、亞洲、非洲傳播，所以從明末的耶穌會士利瑪竇開始，在中國傳播的其實是剛剛改革後的天主教禮儀（第一章）。

利瑪竇等早期的傳教士對中國喪禮的記載接近原始民族志，很少作價值

判斷。儘管他們也偶爾批評中國喪禮太過奢華，但並無將其裁定為異端的意思（第二章）。換言之，這個時候儘管有過禮制的變革，但是中西的最初接觸幾乎沒有太多碰撞。由於當時天主教徒和傳教士的人數非常有限，喪禮的舉行不十分頻繁，天主教喪禮和中國傳統喪禮的交流保持了各自隔離的態勢。17世紀初，隨着傳教的發展和歸信人數的增加，隔離的態度勢必要被打破，於是耶穌會傳教士開始容許在基督徒喪禮中加入哭喪、跪拜等中國禮儀的部份，但是他們接納的主要是《朱子家禮》中所規定的禮儀，在他們看來，這些部份是「政治的」和「民間的」，是與佛、道的禮儀分別開來的。在反對佛、道「異端」這一點上，基督教與儒家達成了一致。作者以楊廷筠為例，說明信教的士大夫，是如何標榜自己遵循家禮，而反對各種「異端」的。同時，中國基督徒人數增長也促成了信眾團體的出現，這些團體基本上是按照當時盛行的善會、善堂的形式來組織，以非神職人員為中心，以互助、慈善和積累功德為宗旨。他們對天主教喪禮的實踐，完全被賦予了中國的形式和內涵了（第三章）。

如果說明清之交的這半個世紀是天主教的喪禮和中國喪禮相互交織的話，那麼隨着清初的曆法之爭而引發的驅逐天主教傳教士的事件，則促成了傳教士對中國禮儀的反思和探討。1667年廣州會議，實際上統一了傳教士，尤其是耶穌會士的認識，其中的三十四條即鼓勵基督徒積極參與喪禮。此後他們積極利用喪禮，作為展現天主教禮儀的機會，對喪禮有意識的運用，幾乎成爲了他們的政策。這一轉變的原因是基督徒試圖把自己正統化，而結果是進一步造成天主教喪禮儀式主義（ritualistic）的發展傾向（第四章）。

作者在第五章運用1685年廣東的四個版本的《喪葬儀式》，認爲至少到此時，天主教徒的喪禮其實有效地融合了中西禮儀。中文的喪葬儀式科儀本的形成，一定程度上標誌着中國基督徒禮儀的形成。新喪禮對基督徒社羣（Christian community）具有兩個轉化的功能，一方面是家庭成員通過儀式把死者轉變爲自己的祖先，另一方面是基督社羣把死者轉變爲聖人之一員；家庭和基督徒社羣的凝聚力和團結性得到了增強（第五章）。儀式主義強化的一個後果，是它詳細規定了基督徒可以做什麼、不能做什麼、什麼屬於迷信等等。因此，要界定這樣的一個社羣的認同，不光靠天主教的儀式，還包括它如何通過包容與排斥來強化內部的認同（第六章）。

至此，作者的論證基本上已經完成。第七章則探討朝廷對著名傳教士的喪禮的贊助對這一禮儀的影響。在此情形下，「帝國」與「官方」的重要性就會取代「基督徒」的因素。傳教士刻意宣揚皇帝對天主教的支持，在論述

上，皇帝的諭旨和讚詞，以及喪禮的官方色彩都被重筆強調，而天主教禮儀成分被置於從屬地位，從而其喪禮的安排也獲得了一些調整。第八章是總結，包括前述的方法論的探討。

由此可見，本書處理的核心問題，實際上是「中國基督徒」的新的禮儀和社羣——或者用另外一個詞，是「有效儀式的基督徒社羣」（Chinese community of effective ritual）的形成（第八章）。17世紀初，天主教喪禮和儒家的喪禮基本保持平行關係；後來因為人數的增長，無論是傳教士還是中國信徒都積極探索揉合天主教禮儀和儒家禮儀的方式，同時基督徒的組織，比如聖母會之類的組織的成立，促成新的社羣和認同的出現；廣州會議後，傳教士通過鼓勵信徒參與喪禮，把喪禮作為展演天主教儀式的手段，後來進一步形成中國的喪禮文本和新的身份。整個過程，都是在探索中西兩種禮儀如何溝通和協調，最後形成新的禮儀，並且通過不斷的界定和反對「異端」和「迷信」，來強化這個羣體身份和認同。

本書的另一個重要意義在於對資料的介紹和解讀。本書除了運用利瑪竇、南懷仁等最重要的傳教士的文集外，大量運用中外文的檔案資料，如《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》和《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》所收錄的科儀文獻，皆為過往學者未能充分利用者。這些天主教文獻所包含的內容，對於明清史研究的意義，又遠遠超越此著作的範圍。另外，作者在利用傳教士所著作和批改的文獻時，對材料背景、以及其中包含的各種立場和意圖，都給予了充分注意，它不僅加強了本文的邏輯和結論的可信性，而且為其他將會利用這批文獻的明清史研究者，提供了一個優秀的方法上的示範。

可能因為資料所限，作者不得不對很多材料作模糊處理，比如如何處理來自廣東、江南、福建和京師的材料的地方性與全國論述之間的關係；如何更多利用中文的材料來探討中國教徒對喪禮的論述以及身份認同的問題；如何從「異端」的角度來看待來自異域的天主教等等。其實作者本人對「中國」一詞遮蓋了地域的、階級的和時間的多樣性的危險，有十分清醒的認識（頁217），而且努力在「互動與交流」的框架下考慮不同的聲音，因此這點意見，只算作求全責備之意。

韓朝建  
香港中文大學歷史系