



作者简介

晏可佳 1963年10月生于上海，祖籍江西宜春。1988年复旦大学哲学系研究生毕业，获得硕士学位。现供职于上海社会科学院宗教研究所，任副研究员，所长助理。1995-1996年度美国哈佛大学燕京学社访问学者。1999年入选国际教育社“ASIA学者项目（1999-2000）”，赴印度孟买大学访学一年。主要研究领域涉及宗教学原理、基督宗教研究、袄教研究等。

主要专著和译著有：《袄教史》（合著）（1998年），获上海市哲学社会科学优秀成果二等奖（2000年）；《英汉对照宗教百典箴言录》（1997年）；《基督教故事图说》（1995年）；《一个历史学家的宗教观》（1990年）；《基尔凯戈尔日记选》（1992年）；《处世的艺术》（1999年）等十余部著作。

主要论文：“二十年代内地会传教士与中国土匪”；“基督教与现代化”；“阿拉伯时期的袄教及其钵罗婆经文”；“试析汤因比的神学史观”等。

中国天主教简史

宗教知识丛书

中国伊斯兰教简史
中国基督教简史
中国天主教简史
中国佛教简史
中国道教简史



责任编辑：戴晨京
封面设计：杨群

目 录

第一章 早期天主教在华传播	(1)
1、天主教是基督教的一个主要派别	(1)
2、圣多默的传说	(4)
3、景教——最早传入中国的基督教	(6)
4、何以景教相称?	(8)
5、景教文献:基督教本地化中的一环	(10)
6、会昌法难以后的景教	(12)
7、使节乎? 教士乎?	(14)
8、在元大都建造起第一座天主教堂的孟特 高维诺主教	(19)
9、小结	(23)
第二章 艰难的开拓:明末耶稣会士所确立 的传教策略	(24)
1、新航路的开辟和耶稣会士	(24)
2、“远东开教之元勋”沙勿略的入华计划	(28)

3、天主教在澳门的滥觞·····	(29)
4、“岩石呀岩石,你何时打开?”·····	(32)
5、耶稣会传教策略的制定·····	(34)
6、“西来六万里,东泛一孤槎”的利玛窦·····	(36)
7、利玛窦对于中西文化交流的贡献·····	(41)
8、小结·····	(45)

第三章 明末天主教三大柱石与南京教案

·····	(47)
1、徐光启,向西方学习的中国知识分子和 天主教徒·····	(48)
2、李之藻和杨廷筠·····	(51)
3、明末清初著名的中国天主教徒·····	(57)
4、南京教案·····	(59)
5、南明朝廷里的天主教徒·····	(65)
6、张献忠起义军中的耶稣会士·····	(68)
7、小结·····	(69)


第四章 汤若望和南怀仁:尽职于清廷的

教士·····	(70)
1、开设历局,修订历法·····	(71)
2、汤若望:官至一品的西洋传教士·····	(73)
3、杨光先发动历狱·····	(77)
4、南怀仁,深得康熙信任的西洋传教士·····	(82)
5、在中俄谈判桌边的耶稣会士·····	(84)

6、康熙对于天主教的优容	(86)
7、宗座代牧和保教权之争	(88)
8、中国籍主教罗文藻和中国神父吴淦山	(91)
9、小结	(93)
第五章 中国礼仪之争	(95)
1、肇始于耶稣会内部的争论	(96)
2、多明我会和方济各会挑起新的争端	(98)
3、罗马教廷介入中国礼仪之争	(100)
4、罗马教廷与清朝政府的冲突	(104)
5、1715年罗马教廷发布《自登基之日》， 冲突升级	(108)
6、嘉乐使华失败，康熙禁教	(109)
7、礼仪之争对中国天主教的影响	(113)
8、小结	(114)
第六章 百年禁教之下的中国天主教	(117)
1、厉行禁教的雍正帝(1723—1736在位)	(118)
2、乾隆早期的禁教措施(1736—1784)	(123)
3、耶稣会的解散和遣使会的接管	(126)
4、乾隆晚年的禁教措施	(128)
5、乾隆年间传教士在学术和科技方面的活动	(130)
6、嘉庆、道光年间的中国天主教(1795—1850)	(133)
7、小结	(137)

第七章 鸦片战争后的中国天主教	(139)
1、不平等条约的签订和天主教传教活动的 逐步开放	(140)
2、耶稣会重返中国	(146)
3、遣使会与北京天主堂的恢复	(149)
4、其他重返中国的天主教修会	(150)
5、新成立的天主教修会在华的传教活动	(154)
6、鸦片战争后中国天主教教会的发展	(158)
7、小结	(164)
第八章 教案迭起的 50 年	(166)
1、西林教案	(169)
2、贵州青岩教案和四川酉阳教案	(170)
3、天津教案	(172)
4、长江流域的反洋教斗争	(178)
5、清政府约束传教活动的失败	(179)
6、从成都教案到义和团运动	(182)
7、小结	(188)
第九章 20 世纪上半叶中国天主教 的发展	(191)
1、20 世纪初天主教恢复和发展的社会条件	(191)
2、20 世纪上半叶中国天主教徒人数持续增长	(194)
3、外国修会大量入华传教	(195)
4、传播福音手段的变化	(197)

5、中国天主教的慈善事业·····	(200)
6、天主教会的教育事业·····	(202)
7、天主教会的文字出版事业·····	(207)
8、梵蒂冈扮演的不光彩角色·····	(209)
9、小结·····	(212)
第十章 中国天主教徒的爱国运动和天主教的本地化运动 ·····	(214)
1、20 世纪以前中国天主教本地化的尝试·····	(215)
2、20 世纪中国天主教本地化运动的社会背景·····	(220)
3、中国天主教徒的反帝爱国行动和要求教会自立的呼声·····	(223)
4、“中国归中国人, 中国人归基督”·····	(225)
5、英敛之和马相伯: 中国天主教徒的爱国楷模·····	(229)
6、中国天主教本地化的具体表现·····	(233)
7、中国天主教神职人员本地化·····	(234)
8、小结·····	(237)
第十一章 新中国成立后的天主教反帝爱国运动 ·····	(238)
1、梵蒂冈和中国天主教会中的帝国主义势力坚持与新中国相对抗·····	(239)
2、党和各级政府积极开展对天主教的工作·····	(240)
3、中国天主教掀起反帝爱国运动·····	(242)
4、驱逐帝国主义分子黎培里·····	(244)

6  中国天主教简史

5、罗马教廷干涉中国天主教的爱国运动·····	(245)
6、在反帝爱国运动的高潮中诞生的中国天主教 爱国会·····	(247)
7、在独立自主、自办教会的道路上迈进·····	(250)
8、小结·····	(252)
结语·····	(253)
中国天主教大事年表·····	(257)
本书主要参考资料·····	(264)

第一章

ZAO QI TIAN ZHU JIAO ZAI HUA CHUAN BO

早期天主教在华传播

本书主要讲述天主教在中国发展的历史。要了解这一段曲折而复杂的历史,我们首先要对天主教本身的起源和发展有一个大致的认识。

1、天主教是基督教的一个主要派别

基督教是以耶稣基督传扬的思想为基础的宗教信仰和实践体系。它由许多教派组成,天主教是其中的一个教派,与东正教、基督教(新教)并称为基督教的三大教派。天主教也称“公教”,英文名 the Catholic Church, 这个字起源于希腊文 *katholike ekklesia*, 意思是“公教会”^①。由于天主教是在罗马教会的基础发展起来的,故也称罗马公教(Roman Catholicism),在我国一些书籍中有

^① 最早使用公教会(*katholike ekklesia*)一词来称呼基督教的是圣依纳爵士致每那人的信中。这封写于公元 110 年的信说:“不管主教在哪里出现,他的民众也要到哪里去,就像耶稣出现在哪里,哪里就有公教会(*katholike ekklesia*)一样。”

时也按原文的发音称其为“加特力教”^①。

公元1世纪的时候,基督教诞生于巴勒斯坦地区。那里的居民当时主要是犹太人,世代信仰着一种古老的民族宗教——犹太教。早在公元前13世纪的梅瑟时期,犹太人就形成了一神教观念,梅瑟十诫的第一诫就是,上帝晓谕梅瑟说,“除了我外,不可信奉他神”(《出谷纪》20:1)。这唯一的神,犹太人写作雅赫维(yhwh)。在犹太人心目中,雅赫维创造了世界并主宰世界上的万事万物,而他们则是得到雅赫维眷顾的选民。

巴勒斯坦处于地中海东缘东西方诸文明的十字路口上,向来为周围的大国所觊觎。除在公元前11世纪末建立希伯来王国(前1025—前930年),获得50余年的统一之外,犹太民族一直处于内部分裂和异族统治之下。从公元前8世纪到公元前1世纪,先后统治巴勒斯坦的有亚述帝国、新巴比伦王国、波斯帝国、亚历山大帝国。此后又崛起了罗马帝国,于公元前64年击败犹太人政教合一的马加比王国,将巴勒斯坦纳入其统治范围。在巴勒斯坦,罗马帝国一面采取政治高压政策,一面扶持希律王朝治理犹太人。由于希律王朝并非犹太血统,仍被认为异族统治者。在长期复国无望,人民流离失所的情形之下,古老的“弥赛亚”思想开始在各种不同社会阶层和宗教派别的犹太人中间盛行了起来^②。犹太人的先知们认为,他们之所以承受丧国之恨,遭受异族统治,是因为他们背离了上帝的道,因此上帝对他们进行了惩罚。可是上帝不会永远将其选民抛弃在水深火热之中的,如果他们真心悔改,将会派遣一位弥赛亚来解救他们,摆脱异族统治,重建独立国家。一个和

^① 如王韬:《菜园文录外编》第315页,“各国教门说”,中州古籍出版社,1998年。

^② 弥赛亚(Messiah)的意思是“受膏者”,犹太人国王即位要由祭司行涂油礼(《民长纪》9:8—15;《撒慕尔纪下》5:3;《列王纪上》1:39等)、先知(《列王纪上》19:16等)或者祭司也有行涂油礼的(《出谷纪》2:97;《肋未纪》4:3,5等),象征这些负有特殊使命之人与上帝的特殊关系以及他们所肩负的使命。

平、正义和繁荣的时代就会到来。

基督教的创始人是耶稣基督，他是拿撒勒人，父母都是犹太人。30岁时开始传道，向众人宣讲福音，“时期满了，天主的国近了，你们悔改并相信福音吧”^①。由于耶稣基督能够给人治病、行各种奇迹，在他周围很快聚集了一些门徒，其中最著名的有12位。这些门徒都认为他就是犹太人长期以来热切盼望的弥赛亚，是犹太教的古代先知复活。耶稣基督教导众人要谨守犹太律法：“我来不废除，而来成全……在天地过去之前，法律上的一点一划也不能废去，必待一切实现。”^② 不过，他批评当时法利赛人只是注重犹太教的枝节问题，看不到其实质是要相信“上主我们的天主是唯一的天主，你们应当全心、全灵、全力、全意爱主；”^③ 他呼吁众人，“爱你的近人，如同你自己一样，”^④ 因为上帝本身就是大能的、关爱的父亲。

犹太教祭司和罗马地方当局对于耶稣基督一直非常警惕和不满，终以僭称“犹太人的王”的罪名将他钉死在十字架上。基督教相信，耶稣基督死后三日复活了，吩咐他的门徒说，“你们往普天下去，向一切受造的宣传福音。”^⑤

基督教首先在罗马帝国的小亚细亚地区传扬开来。一开始，屡遭罗马帝国皇帝残酷迫害。随着基督教教义和希腊哲学的结合，神学思想不断完善和精致，教会制度的逐渐确立，基督教徒从外邦犹太人和下层民众、普通士兵，扩展到官吏、贵族甚至皇室成员。基督教因而拥有了规范的群众基础。罗马帝国的统治者这时也认识到，基督教可以利用来作为这个广袤帝国统一的精神支柱。

① 《马尔谷福音》1:15。

② 《玛窦福音》5:17, 18。

③ 《马尔谷福音》12:30。

④ 《马尔谷福音》12:31。

⑤ 《马尔谷福音》16:15。

公元 313 年, 罗马帝国皇帝君士坦丁一世(公元 306—337 年在位) 和李锡尼颁布《米兰敕令》, 结束了迫害基督教的政策。敕令宣布, “任何人不论他选择什么信仰, 均有充分的自由”。基督教在罗马帝国取得合法地位, 以前被剥夺了的教会财产重新发还。

基督教从此得以迅速发展, 而由最初的民族宗教演变成为普世性宗教。之所以说基督教是普世性宗教, 是因为它认为基督教的信仰超越于一切民族及其所信仰的宗教之上, 普遍适用于一切人类社会, 因此基督徒负有向天下的人们传播福音的天职。事实上基督教如今之所以能够成为世界上信徒最多的宗教^①, 与它自古以来积极向世界非基督教地区传教是分不开的。正因为如此, 基督教有时也被称为一个传教的宗教。

君士坦丁在给予基督教以合法地位后, 于公元 330 年正式将罗马帝国的首都从罗马迁往拜占庭, 使帝国的中心处在基督教势力强大的地区。但是, 这一地区也是操希腊语的东派教会控制的范围, 它与操拉丁语的罗马教会存在隔阂。罗马教会认为自己是使徒伯多禄直接继承下来的, 而东部教会则声称自己代表基督教正统。在神学观点和宗教礼仪上双方都曾经多次发生激烈的纷争, 最终导致了 1054 年东西教会大分裂。在原先罗马教会的基础上形成了天主教, 而东派教会则形成了东正教。

2、圣多默的传说

16 世纪开始, 欧洲各修会的天主教传教士摩肩接踵地到中国来传教。他们中间许多人都相信, 早在他们到来之前, 基督教就已

^① 有资料表明, 20 世纪 90 年代全世界共有 5 亿多基督教徒, 参见《世界宗教总览》, 第 38 页, 东方出版社 1993 年。

经传入中国。他们在印度马拉巴尔教会的文献中发现了耶稣基督的十二门徒之一圣多默曾经来华传教的记载。据说,尽管圣多默在中国的传教收效甚微,但是毕竟在中华大地上留下了基督教的种子,以致明清之际的传教士们凡是发现一些地方有基督教的遗迹,常常不免联想到圣多默的名字。

葡萄牙籍的耶稣会士曾德昭(Alvaro Semedo, 1608-1658)于公元1613年来华,在中国传教和主持教务陆续达22年,他在1642年出版的葡文版《大中国志》中,引用了一份叙利亚文的每日祈祷书:“印度偶像崇拜的谬误是由圣多默扫除的。中国人和埃塞俄比亚人是由圣多默感化而皈依真理的。从圣多默那里,他们领受洗礼而成为上帝收养的子女。通过圣多默,他们信仰并信奉圣父、圣子和圣灵。通过圣多默,他们保持了他们从圣多默那里所得来的唯一上帝的信仰。通过圣多默,赐给生命的信仰荣光在全印度蓬勃发展。通过圣多默,天国展翅飞到中国人那里”^①。有“远东开教之元勋”之称的耶稣会士沙勿略在1546年5月10日写于满刺加的安倍那的一封信中也说,马拉巴尔教会中流传着一种古老的传说:“圣多默到过中国,并有不少中国人信教”^②。稍后,1556年,葡萄牙籍多明我会修士克路士在《中国志》中把这一传说描绘得更加传神,“亚美尼亚人的在他们真实无伪的圣书中写到,使徒(多默)在摩列波尔(Moleapor,即马拉巴尔)殉教前,曾赴中国传播福音,居留若干天后,觉得他不能在那里作出什么来,就返回摩列波尔,留下那里收的三、四名弟子”^③。果若如此,则中国基督教史可以追溯到我国东汉时期,与基督教本身的历史一样古老了。

① 曾德昭:《大中国志》(何高济译、李申校),第187-188页,上海古籍出版社1998年。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(上),第59页,中华书局,1988年。

③ C. R. 博克舍编注、何高济译:《十六世纪中国南部行记》,第149页,中华书局1990年。

圣多默在中国传教显然属于传说,但是它在天主教中广为流传,兼之其他外国史籍中所也有基督徒到中国来传教的零星记载,这些表明西方基督教世界早就知道,遥远的东方有一个叫中国的地方,基督徒不仅渴望前来传播福音,而且确实可能有零星基督教传教士到中国来传教。

3、景教——最早传入中国的基督教

公元1625年(明天启五年),在西安郊外掘得一块石碑,高300公分,宽100公分,厚30公分,正面顶部书“大秦景教流行中国碑并颂”。据碑中所记,此碑建于公元781年,撰写碑文的是一名叫景净的景教徒。碑文的主体是1780字的汉文碑颂及序文,另附40字的叙利亚文。碑的左右两侧还镌有汉文—叙利亚文对照的景教人名60余人。这就是历史上著名的景教碑,它证明了有文字可考的中国基督教史至少可以追溯到唐朝,因而具有极高的文物价值。

景教碑的出土在当时中外天主教徒中引起轰动,他们或亲往踏勘观摩,或辗转访求拓片,详加考订。传教士们之所以如此关注景教碑,是因为他们当时正面临着一种尴尬局面。自16世纪西方传教士开始大量涌入中国,不遗余力地传播西方的文化和宗教,可是在景教碑出土之前,没有任何中文史籍和文字能够证明,在他们到来之前中国已经有过基督教的事实。于是中国的文人士子一方面对于“西贤之道行,谁不叹异而礼敬之,”另一方面又“疑信相参,诧为新说者,亦繁有焉^①。”甚至有人问传教士,你们远道而来“训

^① 李之藻语,转引自徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第80页,上海书店(影印本),1990年。

正吾土若民,洵足颂感,然何弗于数代以前,俾吾先人咸蒙引接,延迨至今,诚所未解?”^① 面对这样的疑问,除斥之为智慧浅薄,妄议天主之意外,传教士也是无可奈何。

然而,随着景教碑的出土,就从此再也不能说天主教是“新说”了。传教士兴奋地指出,景教碑顶部所铸十字架,同马拉巴尔圣多默教堂所见非常相似,碑文所述教义竟有许多同天主教相当接近,原来早在一千多年前圣教就已经传入中国了。为了凸现天主教的教理乃是自古有之,有的中国天主教徒如王徵等便纷纷以“景教后学”相标榜^②,甚至直到 20 世纪 30 年代还有天主教徒以此自谓^③。

自景教碑发现以来,国内外的汉学家和中国的文人学者,不论他们是否具有天主教背景,都对它进行了大量研究。20 世纪初,在敦煌又陆续发现了一批汉文景教写本。根据上述材料,并考之以其他大量的中外史籍,经过多年努力,人们终于对景教在中国传播过程大体上有了一些认识。

现在可以肯定,尽管有一些天主教徒把景教与天主教混为一谈,但是景教是和天主教两个有所不同的基督教派别。事实上,景教就是在公元 5 世纪时被罗马教会判为异端的聂斯脱里派(Nestorianism)。该派创始人聂斯脱里(Nestorius,公元 380 - 451 年),生于叙利亚西部安提阿(Antioch,一说叙利亚的日耳曼尼亚 Germanicia)。在神学观点上,聂斯脱里属于安提阿学派。这一学派与亚历山大城学派多有争论,双方尤其在“基督论”上观点相左。聂斯脱里主张“基督二性二位说”,认为马利亚不是天主的母亲,她只是生了基督的肉身,而基督的神性并非马利亚所生;基督

^① 阳玛诺在《唐景教碑颂正论》,转引自徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 79 页,1990 年。

^② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 81 页,上海书店,1990 年。

^③ 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第 19 页,上海社会科学院出版社,1989 年。

是神性与人性的结合,既是神又是人。因此他反对亚历山大学派的奥利金、巴西勒等人把马利亚称为“天主之母”(Theotokos)。

公元428年,聂斯脱里出任君士坦丁堡大主教,亚历山大城大主教奚利尔(Cyrillus,约376-444)对此甚为不满,即对聂斯托里发起攻击。在公元431年召开的以弗所公会议上,聂斯脱里的观点被确定为“异端”,他的主教职务也被罢免。公元435年,罗马皇帝提奥多修二世发布敕令,斥责聂斯脱里的学说为异端,聂斯脱里被驱逐出境,最后客死埃及。公元489年,东罗马皇帝芝诺(474-491在位)取缔了聂斯脱里派在爱德萨(Edessa)的修道院并没收其财产,数百名聂斯脱里派的学生迁移到了波斯境内的尼斯比城,并受到波斯国王俾路支礼遇。公元498年,聂斯脱里派于波斯都城塞琉西亚宣布同主流的基督教脱离,而自称迦勒底(Chaldea)教会、或亚述(Assyria)教会。波斯萨珊王朝于公元652年被信仰伊斯兰教的阿拉伯人所灭,但是聂斯脱里派主教得到阿拔斯朝哈里发的信任,继续传教,聂斯脱里派的大本营也移至巴格达,因而隆盛一时。

4、何以景教相称?

聂斯脱里派一到中国就被冠之以一个中国化的名称,景教。何以景教为名?据大秦景教流行中国碑记:“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教”。顾名思义,“景教”取“正大光明之宗教”之意。中国天主教徒李之藻也说:“命名景教,景若,大也;照也,光明也。”表达的也正是这层意思。

据景教碑载,公元635年(唐贞观九年),大秦国(波斯)有大德阿罗本携带经书来到长安,宰相房玄龄奉旨到西郊迎接,蒙唐太宗召见,并获准在宫廷中翻译景教经书,即景教碑所谓“翻经书殿,问

道禁闾。”越三年,公元638年,太宗认为阿罗本所携经书,“详其教旨,玄妙无为。观其元宗,生成立要。济物利人,宜行天下”,遂诏准京师义宁坊建寺一所。初称“波斯寺”,后改“大秦寺”,有教士者21人。寺名由“波斯寺”改作“大秦寺”,实基于中国人对景教的起源有了更深一层的认识:“波斯经教,出自大秦,传习而来,久行中国,爰初建寺,因以为名,将欲示人,必修其本,两京波斯寺宜改为大秦寺,天下诸府郡置之者,亦准此”。^①

景教既博得皇帝的好感,得以在京城建立教堂,之后又颇得唐朝历代皇帝的优容。高宗奉阿罗本为镇国大法主;肃宗在灵武诸郡建立景教教堂,堂中悬挂皇帝像;玄宗让其兄弟五人到教堂行礼,复命高力士将太宗、高宗、睿宗、中宗、玄宗五位皇帝像安置在教堂里面。景教徒也是非常忠实于唐朝皇帝。公元755年(天宝十四年)发生了安史之乱,郭子仪在河北打败安禄山部将史思明,联合回纥,收复长安、洛阳。他手下有一位得力干将,名伊斯,即为景教徒。《景教碑》载其在郭子仪军中,“为公爪牙,作军耳目”。因武功卓著,唐肃宗封伊斯为金紫光禄大夫同朔方节度副使,赐紫袈裟。

从公元635年阿罗本进京到公元718年立景教碑的将近150年间,景教得到了充分发展,出现了“法流十道、寺满百家”的盛况,与祆教和摩尼教并称为唐代“三夷教。”

公元845年,中国历史上发生了“毁灭佛法”的会昌法难。会昌法难主要是针对佛教的,但是波及到景教、摩尼教和祆教。《旧唐书》(卷18)载:“会昌五年夏四月,敕祠部检括天下寺及僧尼人数,大凡寺四千六百,兰若四万,僧尼二十六万五百。秋七月庚子,敕并省天下佛寺。……其大秦、穆护等祠,释教既已厘革,邪法不可独存,其人并勒还俗、递归本贯,充税户;如外国人,送还本处收

^① 《唐会要》卷49。

管。”当时全国佛教僧尼有二十六万零五百人，而景教、祆教、摩尼教三教相加不过三千人^①。在佛道两教交相流行的社会条件下，世人有“合天下三夷寺不足吾释氏一小邑之数”之谓，但是为什么和祆教、摩尼教一样，景教也不能逃脱与佛教一样遭到禁毁的命运？其中一个根本原因是，包括景教在内的这三种外来宗教尚处于本地化过程中，没有被中国统治阶级和知识阶层所接纳而成为中国文化的一部分，仍然属于“夷教”之列，被当作“邪法”、“异俗”而遭到排斥。尽管后来发现了许多汉语景教经典，据此似乎可以判断，它也有向汉文化圈中发展的努力，但是，在景教存在数百年间，主要是在中国少数民族中发展教徒，还没有史料证明在汉人中间有信仰景教的。在唐统治者看来，之所以要“勒大秦、穆护、拔三千余人还俗，不杂中华之风”，就是因为景教“显明外国之教。”（《旧唐书》卷18）。皇帝所下诏书也说得明白，“是逢此季，传此异俗。而岂可以区区西方之教与我抗衡哉？”（同前引书）

5、景教文献：基督教本地化中的一环

尽管如此，在唐代的三夷教中，景教在本地化方面的努力还是相当突出的，从一个侧面丰富了中华文化的内容。在敦煌发现的景教文献一共有7件，依著述年代先后为：《序听迷诗所经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《三威蒙度赞》和《尊经》等。值得注意的是，现存巴黎博物馆的景教文献《尊

^① 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第9页，上海人民出版社，1996年。

经》中,罗列了汉文景教经典书目,共计 30 余种^①。

这些文献堪称最早用汉文来表达基督教思想的文献,它们有两个基本的共同特点。首先,它们将基督教的基本教义介绍给了中国读者。《景教碑》开篇即言上帝创造世界“粤若常然真寂,先先而无元,杳然灵虚,后后而妙有”,这是说上帝从虚无中创造世界。据考证乃出自阿罗本及其门徒之手的《一神论》,明确提出了上帝是唯一的一神论概念,世界由上帝所造:“万物见一神……一切万物,并是一神所造^②”。《序听迷诗所经》则讲述了耶稣诞生、传道和被钉十字架而死。经中说:“天尊当使凉风,向一童女,名为末艳(马利亚),凉风即入末艳腹内,依天尊教,当即末艳怀身,……后产一男,名为移鼠(耶稣)”。此外还介绍了三位一体教义,“三一妙身”(《景教碑》),探讨了灵魂与肉体的关系,“若人无身不具足,人务魂魄,人亦不具足,人无神识,亦不具足”(《一神论》),表达了一种带有诺斯替色彩的基督教思想,人是由肉体、灵魂和精神三部分组成的。

其次,这些景教文献大量沿用佛教用语来表达基督教思想。叙利亚文上帝作 Alaha,景教译为“阿罗河”(《景教碑》、《三威蒙度赞》);四福音书的作者马太、马可、路加和约翰被则分别译为明泰

① 它们分别是:《常明皇乐经》、《宣元至本经》、《志玄安乐经》、《天宝藏经》(《圣务日课》)、《多惠圣王经》(大卫诗篇)、《阿思墨利容经》(福音书或殉教者传)、《浑元经》(创世记)、《通真经》、《宝明经》、《传化经》(使徒行传)、《馨遣经》、《原灵经》、《述略经》(教义问答)、《三际经》(混入之摩尼教经典)、《微诘经》、《宁思经》(应为宁恩经之误,亦为混入之摩尼教经典)、《宣义经》、《师利海经》(使徒信经)、《宝路法王经》(保罗书信)、《删可律经》(撒迦利亚书)、《艺利月思经》、《仪则律经》(礼仪书)、《毗遏启经》(安慰经)、《三威赞经》(普天颂赞)、《牟世法王经》(出埃及记)、《伊利耶经》(以利亚书)、《遏拂林经》(以弗所书)、《报信法王经》(施洗约翰传)、《弥施河自在天地经》(弥赛亚道成肉身论)、《四门经》(亦混入的摩尼教经典)、《启真经》(启示录)、《摩萨吉斯经》、《慈利波经》。

② 翁绍军:《汉语景教文典诠释》,第 113 页,生活、读书、新知三联书店,1996 年。

法王、摩距辞法王、卢伽法王和瑜翰难法王；教堂作“寺”，教士译“僧”，大主教作“大法主”。在这里，“阿罗诃”、“法王”、“大法主”、“僧”、“寺”等，均为佛教语。而《序听迷诗所经》中“天尊”，则用上了道教术语。《志玄安乐经》据考证为出自《景教碑》的作者景净所作，教导人们如何才能够获得“安乐”：“岑稳僧伽，凡修胜道，先除动欲，无动无欲，则不求不为。无求无为，则能清能净。能清能净，则能晤能证。能晤能证，则遍照遍境。遍照遍境，是安乐缘。”这里的“清净”、“无为”更多地是渗透了道教文化对于人生境界的领悟。

由此可见，一方面景教对于传播基督教思想文化是有贡献的，作了许多开创性的工作。但是另一方面，从这些流传下来的景教文献看，它们在文体、术语上受到了佛、道教的影响。不仅如此，正如有学者所指出的那样，佛、道教在景教文献中的影响随着时间的推移是越来越严重。^① 其初衷或许是为了处在佛教和道教文化圈内的汉语读者便于理解景教的思想，结果却造成了一种综合主义（Syncretism），它成为景教在自身发展过程中的不确定因素，只要一次偶然的外部打击即行崩溃。此外，一些重要的基督教术语在各篇经文中并没有统一的译法，如前所述，有称上帝为“阿罗诃”者（《一神论》），有称“天尊”者（《序听迷诗所经》）。这些都表明，即便在唐代景教最为隆盛的时期也仍然没有形成可供信徒日常宗教生活所使用的相对固定的汉语经典。

6、会昌法难以后的景教

景教自公元 635 年传入中国至 845 年会昌法难遭禁，在唐代

^① 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，第 21 - 40 页，生活、读书、新知三联书店，1996 年。

流行时间长达 210 年,这是景教在中国的鼎盛时期,以后便在中原地区迅速衰落下去。除了汉语经文尚在传译之中,以及遭到朝廷取缔这一外部原因外,景教信徒主要是来自西亚和中亚各民族,景教既没有汉族人信教,充任教士的也都是些“外国人”,在汉文化圈中缺乏广泛的群众基础;景教教士只注重同朝廷的关系,而忽略了在占中国人口大多数的汉民族中间积极发展教徒,这些可能也是导致景教衰败的重要原因。从更深的社会背景考察,佛教自东汉传入中国,到魏晋时期迅速发展,唐时佛教诸派已经逐渐地实现了本地化,而且唐朝的几代皇帝又非常推崇黄老之道,整个社会缺乏对于新宗教观念的需要,兼之中国的景教毕竟处在景教文化圈的边缘地带,与景教大本营的联系极少,不可能形成具有组织力和号召力的景教教会,缺乏与其它宗教相互竞争的力量。

尽管景教渐次淡出了中国内地,但是在对外贸易港口和少数民族地区的景教信仰仍然继续存在。阿拉伯历史学家和旅行家马苏第(Ma'usdi, ? - 公元 956 年)在《黄金草原》中说,公元 879 年,黄巢起义军攻陷广州城,杀人无算,共有犹太教徒、基督教徒和袄教徒 20 万(其他史籍则言 12 万)^①。这里的基督教徒显系景教徒。在新疆,景教自 6 世纪传入一直到清朝,总是时隐时现,从未间断,长达千余年。新疆各地出土的唐宋时期景教壁画、墓碑和叙利亚文、钵罗婆文、粟特文的景教文献残页就是景教在该地区传播的证据。

元朝建立之后,大量中亚民族内迁,景教又在内地得到复兴,1275 年,在汗八里设立了景教总主教管辖区。根据《至顺镇江志》,镇江副达鲁花赤马·薛里吉斯在任期间(1278 - 1282)在镇江建有六所景教寺,又载,当时镇江有景教徒 23 户,250 人。忽必烈时期,出生在北京的的景教徒拉班扫马和马·雅巴拉马(原名马古

^① 《黄金草原》(耿昇译),第 330 页,青海人民出版社,1998 年。

思)到耶路撒冷朝圣,尽管沿途道路艰险,未能如愿,但是马·雅巴拉马先被任命为契丹诸城和汪古部的大主教,后又被选为景教总主教,而拉班扫马则受统治波斯的伊儿汗国阿鲁浑的派遣,于1287年出使欧洲诸国和罗马教廷,联合欧洲基督教势力共同对付信仰伊斯兰教的马木路克。

7、使节乎? 教士乎?

横贯欧亚的蒙古帝国,疆域辽阔,其统治者对被统治的各民族的宗教采取了宽容政策,尊重一切宗教信仰,基督教在蒙古帝国中有很势力,不仅在帝国境内许多被征服民族信仰景教和其它各派基督教,而且克烈部、乃蛮部和汪古部等蒙古部落也都信奉景教。景教徒不少还成为蒙古帝国的达官贵人和皇亲国戚。这些景教徒在中文典籍中又被称作“也里可温”。“也里可温”,也写作伊嚧勒昆、阿勒可温、耶里可温,也里阿温、也里河温、伊哩克敦等。据陈垣先生解释,意思是“福分人”或“有缘人”,转义为“奉福音之人”。一般认为,也里可温是一个泛称,既指景教,也指天主教。龚方震先生认为此字来自叙利亚语RKWN,意思是“东方教会之主教、高级教士,”^①因此特指景教徒。还有的史籍称基督教为达娑(tarsak,中期波斯语,原意“敬畏”,转为“基督徒”之义),或者称之为十字教,称基督教堂为十字寺。

正是沿着蒙古帝国所开辟的横贯欧亚的通道,欧洲君主和教宗不断派遣教士充任出使蒙古的使臣,终于使天主教与中国第一次有了接触。不过我们要指出的是,最早出没于蒙古诸汗和将领们的营帐的天主教徒,其动机主要是政治的而不是宗教的,他们的

^① 龚方震:《融合四方文化的智慧》,第40页,浙江人民出版社,1990年。

身份大多应为使臣而非真正意义上的传教士。

蒙古在 1233 年与宋朝军队合力消灭了统治北方的金朝之后,即向西推进,横扫欧亚大陆,所向披靡,其势头直到 1241 年窝阔台汗去世、蒙古诸大将之间发生不和,这一军事行动方才暂时划上一个休止符。罗马教廷和欧洲君主从惊慌失措中清醒过来,他们听说蒙古帝国统治者保护基督教,甚至大汗本人也信教,便策划联合蒙古同伊斯兰国家相抗衡。

1243 年,英诺森四世(Innocent IV, ? - 1254)当选教宗,1256 年的 6、7 月间即在里昂召开公会议,决定加强对外传教活动。事实上,没等里昂公会议正式召开,他已经任命了方济各会士柏朗嘉宾(Giovanni da Pianò Carpini, 1182 - 1252)为使节出使蒙古。柏朗嘉宾,意大利人,出生于庇安卡嘉宾(Pian di Carpine, 今德拉·玛基昂尼 < della Magione >)一贵族家庭,奉命出使时已是年过 65 岁的老人,随行的有波希米亚人司提反和波兰人本笃,次年 2 月杪,抵基辅。此后,日夜兼程,于 7 月 22 日赶到哈刺和林出席贵由汗的即位盛典。柏朗嘉宾递交了教宗致蒙古皇帝的两封信札。第一封略述基督教的教义;第二封劝告蒙古皇帝停止攻击西方基督教国家:“……兹特劝告、请求并真诚地恳求你们全体人民:从今以后,完全停止这种袭击,特别是停止迫害基督教徒。”^① 11 月 17 日,贵由在给教皇的回信上加盖帝玺,一封译成拉丁文,一封译成阿拉伯文,交由柏朗嘉宾带回。对于教宗提出讲和的要求,贵由的答复是要教宗领着欧洲诸王公毫不迟疑地前来朝见,同时贵由明确拒绝皈依基督教:“你在信中称,我等应该领洗,成为基督教徒,我们对此仅给以简单之回答:我们不解,为何我们必须如此。”^②

^① 道森:《出使蒙古记》(吕浦译、周良霄注),第 93 页,中国社会科学出版社,1983 年。

^② 伯希和:《蒙古与教廷》(冯承钧译),第 13 - 14 页,中华书局,1994 年。

在收到回信的当天,柏朗嘉宾即动身回国,一年后到达里昂向教宗复命,被任命为达尔马提亚的安提伐里大主教,写了一本《柏朗嘉宾蒙古行记》,详述其此次出使内蒙古的见闻。

稍后,1247年,教宗派出了另一个由多明我会士阿思凌(Anselme de Lonbardi)、洗满·圣康坦(Simon de Saint-Quentin)、安伯尔(Albert)及阿历山(Alexander)等人组成的使团。该使团在波斯习仙思(Sitiens)拜谒了蒙古大将拜住。这些修士们所携教宗信札,其内容亦同呈递贵由汗的信札大致相仿,也是劝蒙古将领皈依基督教,不要再征讨西方基督教国家。该信翻译为波斯文,再由波斯文翻译为蒙古语。拜住复信教宗,大意是说蒙古军队的征伐是秉承了上苍的意志并要教宗尽快派遣使臣前来修好^①,同时还附上了成吉思汗晓谕西方诸国的招降文,语谓,降者可保,拒者灭之。

1248年12月20日,法国路易九世塞浦路斯岛上接见了两位蒙古使者,一名大维德(David)、一名马可(Marchus),他们自称奉波斯蒙古戍将伊鲁迦台(Elchaltay)之命,呈递文书,书中言其愿与路易和好,表达了对基督教徒的同情并申明对于所有向十字架祈祷的人,不论属于何种教派一律平等对待^②。当时路易九世在正统帅第七次十字军东征,准备进攻埃及,得此文书,大为兴奋,立刻将此文书抄录两份,分寄教宗英诺森四世和法国王后巴兰丝。与此同时,路易九世派遣多明我会士安德·龙如美(Andrew of Lonjumeau)率及若望(Jean de Carcassonne)、吉约木(Guillaume)等人偕大维德、及马可,于1249年1月27日,离开塞浦路斯,往蒙古出发。时贵由汗已死,皇后海迷失称制。诸使节晋见海迷失,呈上礼物,得到复信后返回欧洲复命。海迷失在信中奉劝路易欲缔结和

^① 拜住的回信全文,参看伯希和:《蒙古与教廷》(冯承钧译),第140页,中华书局,1994年。

^② 伯希和:《蒙古与教廷》(冯承钧译),第174页,中华书局,1994年。

平,必须亲自前来进贡,“和平是好事,盖在和平之地,用四足行者可以安然食草,用两足行者可以安然耕田。用将此事谕汝知悉,汝不来附,则不能获有和平”^①。路易九世读罢大失所望,觉得简直是自引其辱而顿生悔意。

虽然有了前一次失败,路易九世仍从各种渠道获知蒙古境内有大量的基督教徒,决定继续派遣使节。1252年5月7日,方济各会士鲁布鲁克(William of Rubruk, 1200? - 1256?)和一名意大利籍的巴儿帖勒米(Barthelemi de Cremona)会士奉使蒙古。随行的还有一名叫戈塞特(Gosset)的教会执事和一名翻译。

尽管此次远途,这位手持路易九世信札的方济各会士并不像英国基督教史家克里斯多弗·道森所说的那样,率领的是一个“纯粹宗教性质的”使团^②,但是在代表罗马教廷传教和欧洲国王修好的双重使命中,鲁布鲁克确实比较注重的是前者而不是后者。他竭力淡化其使臣的角色,通过各种场合有意识地显示其天主教修士的身份。临出发前他在君士坦丁堡即公开声明:“我既不是陛下(指路易九世)的使臣,也不是任何人的使臣。”^③言下之意此行目的不是出使而是传教。1254年1月4日圣诞节期间,鲁布鲁克等一行修士唱着圣歌,顺次进入在喀喇和林的大帐,拜见宪宗蒙哥。蒙哥大汗及蒙古贵族恪守成吉思汗的遗训,对于任何宗教皆无所偏好,因而拒绝了鲁布鲁克留在蒙古传教的要求。即便如此,鲁布鲁克仍然念念不忘他的传教使命,在最后一次觐见中蒙哥汗的时候,他又一次陈述了他的愿望:“我们的责任,是教导人们遵照上帝的意志来生活。由于这个原因,我们来到了这里。如果您准许的

① 《蒙古与教廷》,第225页。

② 道森:《出使蒙古记》(吕浦译、周良霄注),第16页,中国社会科学出版社,1983年。

③ 方豪:《中国天主教史人物传》第一卷,第20页,中华书局,1988年。

话,我们将乐意地在这里。”^① 甚至在他看到蒙哥的回信中有“使者”两字,便说“不要称我为使者,因为我曾清楚地告诉过蒙哥汗,我们不是路易国王的使者。”^②

鲁布鲁克传教的愿望当然未能实现。他虽无功而返,却写了一本《鲁布鲁克东行记》,书中回顾了出使蒙古的经历,描述了蒙古的国情,人民的生活方式和风俗,蒙古诸部和境内其他基督徒的宗教生活,以及蒙古人从欧洲掠来的法国人、日耳曼人、匈牙利人和俄罗斯在当地的的生活情景。该书观察敏锐,记述真实,被誉为中世纪游记文学中的著名篇章和中世纪的地理学杰作。

此次遣使蒙古还让另外一人再一次失望,那就是法国国王路易九世。鲁布鲁克所携回之蒙哥复信,是用畏吾儿字写蒙古语的老蒙文写的,先引成吉思汗的招降谕,再斥两位蒙古使节为假,仍要路易按照蒙哥汗的命令“派遣使者前来。这样,我们就可以知道,你愿和我们和平相处还是兵戎相见……如你得悉长生天的命令,不愿注意并相信它,说:‘我们的国家离得很远,我们有高山大海,’抱着这样的自信,你就率领军队抗拒我们,那么,我们知道我们能做什么,长生天——他能变难为易,变远为近——也知道我们能做什么。”^③

8、在元大都建造起第一座 天主教堂的孟特高维诺主教

在中西文化交流史上,意大利威尼斯旅行家、商人波罗一家可

^① 道森:《出使蒙古记》(吕浦译、周良宵注),第216页,中国社会科学出版社,1983年。

^② 同上书,第223页。

^③ 同上书,第223页。

谓是一代传奇式人物,尤其是马可·波罗(Marco Polo, 1254 - 1324)因其所著《马可波罗游记》而在中国家喻户晓。在他的游记中,如实记录了他在元大都和全国各地的所见所闻,其中包括中国境内的景教以及其它宗教生活状况。东方大国民阜物丰的盛景令欧洲人惊诧和向往。马可·波罗的父亲和叔叔对于中国与罗马天主教的交往也有所贡献。公元1265年,波罗的父亲和叔叔到达元朝大都,蒙忽必烈召见。忽必烈问及基督徒和罗马教皇后,要他们带信给教宗,“大致命教皇遣送熟知我辈基督教律,通晓七艺者百人来。”^① 1269年波罗兄弟觐见教宗格里高利十世(Gregory X, 1271 - 1276),将忽必烈的信件交给教宗,教宗看了这封信之后,决定派两位多明我会的传教士一同上路,但因战事而退回欧洲。

相比之下,方济各会士约翰·孟特高维诺(Joan du Monte Gorvino 或作 Giovanni da Montecorvino, 1247 - 1328)显然要比上述两位教士要幸运得多。孟特高维诺1247年生于意大利南部萨莱诺·洛勿拉(Montcovervino Rovella),早年曾赴阿美尼亚和波斯传教。1291年,他携教宗尼古拉四世(Nicolas IV, 1288 - 1292 在位)致东方所有宗主教和国君的信件,由波斯的帖兀力思城(Tauris)出发到东方传教,从此永远告别了他的欧洲故乡,再也没有能够返回到那里。孟特高维诺东方传教的第一站是印度圣多默教堂,期间与他同行的意大利修士尼古拉去世。一年后,孟特高维诺便只身一人泛海独往中国,于1293年在泉州登陆。1294年抵大都,这一年忽必烈正好驾崩,拜见元帝成宗,递交了教宗的书信。孟特高维诺虽然没有能够劝化元帝本人皈依天主教,但是得到他的批准在大都进行宗教活动。

罗马天主教在华传教的序幕就此被蒙特高维诺揭开了。

孟特高维诺到中国之后的第二年就让信仰景教的汪古部首领

^① 《马可波罗游记》(冯承钧译):第13页,上海书店,1999年。

阔里吉斯改信天主教。由于阔里吉斯的改信,整个汪古部也都信了天主教。阔里吉斯在他的藩邸斥资兴建了一所教堂,亲题教堂匾额“罗马教堂”。不过阔里吉斯去世后,其子术安又率众人改信了景教。

起初,景教徒对于孟特高维诺的到来十分不满,他们排挤、诬陷孟特高维诺,说他不是教廷派来的,而是一个骗子和奸细,如此达5年之久方才得以昭雪。经过近十多年的努力,孟特高维诺在大都的传教活动取得一定的进展。他先后在大都造了两所教堂,1305年他在大汗的宫门附近造的那所教堂,“可容二百人”。他又应阔里吉斯之请,将《新约全书》、《诗篇》以及一些拉丁礼节、祈祷文译成方言。孟特高维诺还收养了年龄在7-11岁的幼童40人,传授他们希腊、拉丁文知识,教他们唱赞美诗、讲解《圣经》中的道理,然后给他们施洗,成为天主教徒。

1303年教宗克雷芒五世(Clement V, 1305-1314年在位)派了一位德国籍教士阿诺德·科隆(Arnold Cologne),来协助孟特高维诺的教务,但阿诺德·科隆只工作了两年就去世了。1306年,孟特高维诺在致教宗的第三封信中,汇报了他在汗八里的教务。1307年7月23日,教宗任命他为汗八里总主教,赋予他相当大的权力,“可以任命东方各城和各助教区的助教、教士和牧师。还授命他作为总助教通观各地助教和高级教士,犹如教皇作为圣彼得得代表、作为总管所有助教和高级教士的祭司长统治西方教会和罗马教会。”^①

后来,应孟特高维诺之请,教宗又派了七名教士赴中国来协助他。这七名教士是:杰拉儿(Gerardo Albuni)、别烈格里努思(Perrgrino da Castello)、安德烈(Andrea da Perugia)、尼古拉(Nicola da Baniia)、吾珥立克(Ulric von Seyfredsdor)、古列鲁摩(Guglielumo

^① 阿·克·穆尔(郝镇华译):《一五五〇年前的中国基督教史》,第214页。

da Villanova)等。在这七位教士中只有前三人于1313年安全抵大都(汗八里),其余四人都客死印度了。别烈格里努思和安德烈留京工作。杰拉儿被任命泉州第一任主教,在任期间有一位富有的亚美尼亚妇人捐赠了一所教堂,去世之后又将遗产赠给教堂。1318年杰拉儿逝世,由别烈格里努思继任泉州第二任主教。没有多久,别烈格里努思于1323年去世,安德烈复继承其职,为第三任之泉州主教。根据安德烈一封写给本乡修院神父的信中所述,他在汗八里协助孟特高维诺处理教务长达五年,期间日常饮食全都由元帝拨给,称阿拉法(Alafa)。到泉州后,他用元帝供给的俸禄建造了一所“舒适而豪华的教堂,堂内有各种办公室,足够二十位同事使用,另有四室,可供任何高级教士享用。”^①可能就在教堂竣工的那年,即1326年,安德烈病终。

此后泉州就再没有教士主持教务了。

中国和印度、波斯、中亚、西亚等地,虽则交往频繁,但当时由于钦察汗国与伊尔汗国之间长期处在战争状态,从欧洲传到中国来的消息极少。自从杰拉儿到大都以来,孟特高维诺又有12年得不到欧洲教会的消息,直到1325年方才见到教宗派来的意大利籍方济各会士和德理(Odoric de Pordenone)。和德理于1322年到达泉州,溯大运河北上,一路考察了中国内地的传教情况。抵大都后,和德理协助孟特高维诺工作了三年,后来他根据自己的经历写了一本《东游录》,书中描述了与孟特高维诺主教一起参谒元朝皇帝的事。

汗八里大主教孟特高维诺在北京传教、主持教务凡三十多年,自述曾为六千余人施洗。1328年以81岁高龄逝世于燕京,据说许多人,有的还是教外人,都来为他送殡,可见其人平日之德高望重。

^① 阿·克·穆尔(郝镇华译):《一五五〇年前的中国基督教史》,第220页。

孟特高维诺去世后 5 年,教宗若望十二世(Jean XII, 1316 - 1334 在位)方才得知消息,遂派一位名叫尼古拉的教士,继任汗八里主教。但是他死于赴任的途中。

1336 年,元顺帝遣使臣 16 人,以安德烈弗兰克(Andrew the Franka)为首,副使有威廉(William of Nassio)和朵该等。1338 年该使团抵达阿维农,觐见教宗本笃十二世(Benedict XII, 1334 - 1342 在位),呈上书函和礼物,要求速派一位主教来华,因为自从孟特高维诺去世之后,汗八里就一直缺少一位宗教领袖。教宗于 1338 年 10 月 30 日作了复信,并于同年 12 月即派马黎诺里(Joan du Marignoli)和四位方济会士为首的使团赴华。这是罗马教廷派往元朝的最后—个使团。

马黎诺里一行于 12 月离开阿维农,次年由意大利那不勒斯出发向东方一路跋涉而来,于 1342 年方抵上都,顺帝在京师慈仁殿接见了。原先出发时该使团人员有 50 人,到达中国后只剩下 32 人了。在马黎诺里带来的礼物中有一匹异马,据《元史》卷 40《顺帝本纪》载:至正二年秋,“七月,拂郎国贡异马,长一丈一尺三寸,高六尺四寸,身纯黑,后二蹄皆白”。此马在朝廷引起轰动,当时廷臣和墨客纷纷写诗作画,以志其事。

马黎诺里已经觉出元朝政局不够稳定,遂决定尽快返回欧洲。1346 年,他从泉州登船,经马六甲、锡兰、耶路撒冷等地回到欧洲,于 1352 年到达阿维农向教宗英诺森六世(Innocent VI, 1352 - 1363 年在位)复命。马黎诺里回国后,整个中国的天主教就再也没有主教,教务渐趋废弛;兼之当时天主教徒大多为蒙古人和色目人,明朝建立以后,他们即撤往漠北,远离中原。天主教也就如同潮水一般迅速退去了。

9、小结

天主教是基督教的一个派别,最早传入我国是在元朝。在天主教之前来华传教的基督教还有景教,也就是聂斯脱里派。景教于唐贞观九年传入中国,在以后的大约 150 年内得到历代皇帝的优容,盛极一时,“法流十道,寺满百城。”会昌法难波及景教,内地景教渐次衰败,但是在我国边疆地区,景教依然常盛不衰,我国西北地区和北京等地也常常被划入景教的主教区,突厥人和蒙古人中有许多部落信仰景教。元朝景教信仰在内地又得到复兴,大江南北都有散居的景教徒分布。

蒙元时期,欧洲君主和罗马教廷多次派遣天主教方济各会或多明我会修士组成的使团来华,目的是与蒙古修好并在蒙古帝国传教,对于当时的欧洲来说,前一个目的显得更加直接与迫切。不过我们看到,这些使节同时也是虔诚的怀有传教热情的天主教修士,他们无疑也希望向包括中国在内的蒙古帝国传播基督教的福音。第一位奉使中国的天主教徒是柏朗嘉宾,结果无功而返。奉法国国王路易九世来华的鲁布鲁克,虽然也遭遇了同样的结局,但是他公开声明其目的主要是为传教。孟特高维诺是罗马教宗第一个正式派遣到来的传教使节。当孟特高维诺在元大都建造教堂,翻译经文,为大量信徒施洗并对青少年进行宗教教育时,天主教在中国才算有了真正意义上的传教活动。这已经是距离柏朗嘉宾出使中国 48 年之后的事情了。

第二章

JIAN NAN DE KAI TUO; MING MO YE SU HUI SHI SUO QUE LI DE CHUAN JIAO CE LUE

艰难的开拓：明末耶稣 会士所确立的传教策略

明朝(1328 - 1628)建立以后,中国沿丝绸之路与欧亚各国进行贸易和文化往来的通道长期阻绝。南方倭寇在沿海地区的骚扰又使明政府不得不长期实行严厉的海禁。有明一代,基本实行闭关锁国的国策,对于外来文化采取排斥态度。然而,这时欧洲内部发生了巨变,15世纪后半期,封建制度开始解体,资本主义的生产关系在一些城市中逐渐建立起来,生产力和科学技术大为发展。随着地理大发现和新航路的开辟,欧洲掀起了向海外殖民和传教的新高潮。

1、新航路的开辟和耶稣会士

14 - 16 世纪,随着欧洲社会和经济的发展,新型的资本主义生产关系和生产方式在一些新起

的民族国家里开始萌芽。在欧洲民族国家中,伊比利亚半岛上的葡萄牙和西班牙是最早崛起的。1143年,葡萄牙王国率先摆脱了阿拉伯人的统治。1479年阿拉贡和卡斯提里亚两国联合为西班牙王国,接着便摧毁了伊比利亚半岛上最后一个伊斯兰堡垒格拉纳达。法国从百年战争(1337-1453)的阴影中恢复了元气,而经历了玫瑰战争的英格兰人也建立统一的国家。欧洲北部,伊凡大帝领导俄罗斯人扫清了蒙古统治的残余,建立了近代俄罗斯国家。

国家的强盛,带来了文明的昌盛和科学技术的飞速发展。当时最重要的成就之一就是地理大发现和新航路的开辟。1492年,航海家意大利热那亚人哥伦布,向西航行发现美洲。五年后,葡萄牙人达·伽马在探测了非洲西海岸后,绕过非洲好望角大陆到达印度果阿和马六甲地区,从而开辟了一条从欧洲到印度的新航路,1514年更深入到中国海域。另一位葡萄牙航海家麦哲伦于1519年开始人类首次环球航行,先到墨西哥,继而发现菲律宾。麦哲伦在菲律宾被害后,他的伙伴实现了环球航行的壮举。新大陆的发现和新航路的开辟为葡萄牙和西班牙两国的进一步发展提供了广阔的舞台,也为新兴的欧洲同古老的东方之间的文化特别是宗教上的交流提供了新机遇。

面对欧洲社会所发生的巨大变化,天主教会抱残守缺,成了阻碍社会进步的保守势力。在不仅为欧洲君主制度提供精神支柱的同时,天主教的僧侣阶层本身也早已成为封建统治实体的一部分。在政治上,罗马教会干预国家政治权力,教权与王权之争往往引发大规模战争,人民生命财产遭受重大损失。在经济上,教会拥有大量的地产,征收赋税,出卖“赎罪券”,所谓“金币叮当一响,灵魂立刻升天”,给欧洲各国正处在资本原始积累阶段的新兴资本主义带来沉重的经济负担。一些教会上层人物道德败坏,生活堕落,引起市民和下层教士的严重不满,改革呼声日益增长。1517年,德国神学家马丁·路德在伍腾堡教堂贴出95条论纲,公开反对罗马教

皇发行赎罪券,历数教会的种种罪恶,由此发动了一场轰轰烈烈的宗教改革运动。宗教改革运动得到广大基督教徒的响应,纷纷宣布脱离天主教会,成立新的教派别,如路德派、加尔文派等。这些教派统称为新教,或者抗罗宗,这就是基督教的第三大派别。

对于宗教改革带来的冲击,罗马天主教主要采取了两种回应手段。教会对内厉行改革,整顿道德纪律,一面对古老的修会加以整顿,一面鼓励创办一些新修会;对外则利用新航路的开辟,将一批又一批的传教士派到海外传播福音。用他们的话说:“在欧洲失去的,在海外补回来”。^①

正是在这样的社会背景下产生了一个后来对中国天主教历史产生重大影响的修会,它就是耶稣会(the Society of Jesus)。耶稣会的创始人是西班牙人圣依纳爵·罗耀拉(St. Ignatius Loyola, 1491-1556)。出生于圭帕斯科亚(Guipuscoa)地方的一个贵族家庭,年轻时生活放荡不羁。1521年在西班牙与法国的军事冲突中右腿被炸,落下终身残疾。养伤期间,他读了《耶稣传》和《圣徒列传》,灵性上有所领悟。1522年圣母领报节前三天夜晚,罗耀拉在有名的蒙塞拉特(Montserrat)圣本笃修院,按照骑士的礼节,把箭和匕首放在圣母祭台上,忏悔。这一夜成了他人生的一个转折点,被称作“神秘之夜”。后来他又到罗马和耶路撒冷朝圣,1528年6月在巴黎大学继续深造,期间他与另外六位创始人一起酝酿创办耶稣会。1534年圣母领报节上,耶稣会成立,1540年,得到教宗保禄三世的正式批准。

耶稣会也称“耶稣连队”,设总会长,实行终身制,常驻罗马。将各国划分77个教省,每一个教省设省会长和院长。耶稣会仿照军队编制,组织纪律极强,下级绝对服从上级。修士一般要经过12至19年的严格训练方能入会;入会时,要发四大誓愿:听命、贞

^① 李宽椒:《中国基督教史略》,第39页,社会科学文献出版社,1998年。

洁、清贫和绝对效忠教宗。

为了重振天主教教会，恢复其神权统治的权威，耶稣会采取了一些与过去修会不同的活动方式。耶稣会士不必住在修院隐修，而是深入社会，上至宫廷贵族、达官政要，下至平头百姓，都进行交往，竭力扩大罗马天主教的社会影响。耶稣会还特别重视兴办文化、教育事业，在欧洲各国建立各种印刷出版机构的同时，还创办了许多大学和神学院，如今最著名的天主教大学宗座额我略大学，其前身就是罗耀拉创办的罗马学院。

耶稣会还积极响应教宗的号召向海外派出传教士。当时作为新兴资本主义国家的西班牙和葡萄牙正积极向海外进行殖民扩张，罗马教廷则大力支持这两个天主教国家向海外传播天主教信仰。为调停两国争夺海外利益而发生的冲突，教宗亚历山大六世（Alexander VI, 1492 - 1503）于 1493 年发布《划界通谕》，以大西洋上的亚速海群岛和佛得角以西 100 古海里的经度为界，由南向北划了一条分界线，分界线以西归西班牙，以东归葡萄牙，史称“教宗子午线”^①。这样非洲和东方直到日本一线处于葡萄牙的传教范围，美洲、太平洋、菲律宾一线的传教事业则由西班牙负责。在各自的传教区内，葡萄牙和西班牙政府分别保护当地的基督教教会，负责派遣和接送传教士，出资建立教堂和修院，提供传教士的生活津贴，两国的国王则有权任命主教。这就是所谓的“保教权”（the Patronage）。当教宗保禄三世准许葡萄牙国王享有在远东的“保教权”后，凡是往东方传教的传教士必须得到葡萄牙国王批准，宣誓效忠国王，然后从葡萄牙首都里斯本放洋，升帆南下，绕过好望角，驶入印度洋，最后到达亚洲。1553 年，果阿教区成立，管理整个远东地区教务。

^① 经过讨价还价，葡萄牙与西班牙于次年签订新约，将此线再向西移 270 古海里。

2、“远东开教之元勋”沙勿略的入华计划

耶稣会士方济各·沙勿略(Francisco Xavier, 1506 - 1552), 西班牙人, 生于那瓦尔的沙威堡, 1525年赴法国巴黎圣巴巴拉学院攻读哲学, 与罗耀拉为同室好友, 是耶稣会的七位创始人之一。沙勿略受耶稣会总会长罗耀拉的委派到印度南方的科摩林群岛上主持教务, 于1542年5月6日到达印度的果阿(Goa)。几年后又转赴马六甲, 在当地结识了一名日本商人名叫堪四郎(Anjiro), 沙勿略便向他打听日本的风土人情。1649年堪四郎带他进入日本九州的鹿儿岛、京都等地传教。在日本传教时, 当地文人常与他发生辩论, 他们反诘沙勿略, “如果你的宗教所言为真, 为什么在中国却没有听说过呢?”沙勿略认识到, 日本文化原来深受中国文化影响, 对中国文化敬佩有加。所以要使日本人信仰天主教, 就应该先到中国来, 将福音传给中国。1552年在向罗耀拉汇报远东教务的信件中, 沙勿略写道, “日本现行各教派, 无一不来自中国。如果日本知道中国业已接受了教主的福音, 自必起而追随, 放弃现有各教。”^①

当时中国禁止外人进入内地, 葡商只有在规定时间内到广州等港口进行贸易, 结束后立即离开, 不准在当地居留, 所谓“捆载而来, 市毕而去”。^②沙勿略为了能够进入中国内地, 在1552年8月底, 先是在靠近广东台山县正南的上川岛。他设想了各种入境的办法。先是委以重金, 求助于中国船夫, 可是临到约定那天中国船夫却没有来; 后又想冒充每年都要到中国进贡的暹罗使臣混进中

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(上), 第61页, 中华书局1989年。

^② 上以宁:《东粤疏章》, 卷五,《条陈海防疏》, 转引自费成康:《澳门四百年》, 第15页, 上海人民出版社, 1987年。

国。但是沙勿略进入中国的愿望终于落空,又在上川岛上得病,因为医药及食物的匮乏,在饥寒之中,于同年12月3日死在上川岛,年仅46岁。当时与他同行的教士和商人纷纷离他而去,守候在身边的只有一位中国青年,洗名安当(Antonie)。安当曾经在果阿的天主教学校里读过书,可以算作第一位入教的中国人。

沙勿略于1619年被列为真福品,1622年被列入圣品,1904年庇护十世立沙勿略为果阿传教区主保,他在果阿的墓地也成为朝圣之地。沙勿略从来没有真正踏上中国内地一步,但是由于他的传教热情感动了中外天主教徒,被称为“远东开教之元勋”。清朝文人和天主教徒英敛之在路过上川岛时候曾经留下了这样的诗句:“三洲荒岛迹,万国盛名喧。^①”

3、天主教在澳门的滥觞

1554年,葡萄牙人获得广东地方政府默许,把澳门变为一个固定的据点以后,大量葡萄牙商人便涌入那里,紧随其后的则是天主教传教士。经过30多年的经营,到16世纪80年代左右,澳门自治政权成立之时,澳门也成为远东的传教中心。

最早到澳门来天主教教士名公匝勒(Gregorio Gonzalez),他于1555年抵澳后,建造了一所草屋,这是澳门的第一座教堂^②,这一年与他住在一起的还有7名教友。

在澳门的传教士分别属于不同的修会,有奥斯定会、多明我会、方济各会,其中势力最大的是耶稣会。1563年,澳门至少有8位耶稣会士,他们在澳门建立了两所神学院,圣保禄神学院和圣约

① 方豪:《中国天主教史人物传》上,第64页,中华书局,1988年。

② 费成康:《澳门四百年》,第53页,上海人民出版社,1987年。

瑟神学院,前者属日本教省,后者属中国副教省。圣保禄神学院教授哲学、神学和拉丁文。该神学院还建造了图书馆、观像台和药房,为中国第一所天主教大学。此外,澳门先后建造了8座天主教教堂,较古老的有著名的圣辣匝禄(St. Lazarus)堂和圣安东尼修院。1565年,由于出兵帮助广东政府镇压哗变水兵有功,澳门葡人得以在圣安东尼修院附近建造的圣母小堂和一处简陋的会所^①。在澳门的所有教堂中最著名的是圣保禄大教堂,自1602年开始动工,耗时35年,终于建成这座远东最宏伟壮观的教堂。

1568年5月,教宗庇护五世(Pius V, 1566-1572在位)委派的卡内罗(Melchior M. Carneiro, ? - 1583)主教抵达澳门。卡内罗也是耶稣会会长罗耀拉的挚友,曾当过他的忏悔师。当时澳门尚未从马六甲分离出来成为单独的一个主教区,而是隶属于果阿总教区,所以他只是以署理主教行使职权,同时兼管中国和日本传教工作。

1576年1月23日,罗马教宗宣布正式成立澳门教区,其管辖范围包括中国、安南、日本及附近诸岛屿。澳门教区的第一任主教为费神父(Diego Nuneze de Figueroa),未及上任即告辞职,1578年沙阿(Léonard de Saa)被委任为澳门主教,1582年到任,成为第一任澳门教区主教。

在澳门的天主教是当地葡萄牙商人的侨民宗教。公匝勒在澳门主持天主教的教务长达10年^②,到1565年他离开澳门时,天主教徒人数已经猛增到5000人,其中主要是澳门葡商和他们的家属,不过其中也包括少量的中国籍教徒。卡内罗到澳门后所做的第一件事情就是致力于整饬当地有钱有势的葡萄牙商人道德行

^① 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》(萧清华译),第126页,商务印书馆,1936年。

^② 同上书,第126页。

为,“不令本处教民供给教外人轻视”,^①除此之外,1569年他开设了一所圣加札医院,“不分教内外之人一律收容”,^②一所圣辣匝禄麻风病院。卡内罗又创办一所慈善会,抽取当地关税的5%作为维持该慈善会的经费,吸引了许多人预备入教。在澳门的耶稣会士轮流为教徒施行各种圣事,向葡萄牙商人带来的黑奴讲解教理,为教民主持婚礼等。虽说澳门教区处于葡萄牙保教权的范围之内,但是澳门传教士的生活费用实际上大多由本地的葡人提供。公匝勒本人说,在澳门期间他没有“接受过葡王一文钱的津贴或一文钱的薪金。”^③专事培养传教士到日本传教的圣保禄学院,所需大量经费也是由本地葡商提供。

澳门更是以其独特的地理位置成为向日本和中国内地传教的一个基地。这些传教士首先在澳门的中国人那里一试身手,据说公匝勒抵澳的第二年便“劝化”了几名中国居民。他们还通过各种隆重的宗教仪式吸引当地百姓,许多中国人因此入教。1563年复活节前夕,澳门天主教举行了盛大的纪念圣妇味落尼加(St. Véronique)游行,沿街装扮一新,600多只灯笼火把和欢快的舞蹈吸引了众多中国人围观恭奉圣体的游行队伍,据说当即有一名泉州少年请求领洗入教^④。不过,当时中国政府虽然允许在澳门的这些葡萄牙人自由地信仰他们的宗教,但是严禁传教士进入广东及内地传教。1575年,有个耶稣会士科斯塔在广州结识了一个小沙弥,他后来竟然跑到澳门来要求受洗,卡内罗主教甚至准备将其送到日本去学习。广东当地政府十分不满,声称要扣留葡国商船,没收船上的货物,捣毁澳门商埠。葡商只得花费一笔“运动费”,将

① 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》(萧瀚华译),第131页,商务印书馆,1936年。

② 同上书,第131页。

③ 同上书,第126页。

④ 同上书,第110页。

这只“小羊”送回广州了事^①。

自从 1588 年日本长崎教区、1676 年北京教区、南京教区以及东京宗座代牧区设立以后，澳门教区的管辖范围大为缩小，而仅限于两广地区。但是传教士们仍然把澳门当作向中国内地传教的一个进退自如的根据地。那些准备到中国去的传教士通常在澳门的神学院里进修中国语言和文化，然后赴内地传教。以后有的传教士被驱逐出境，中国政府也大多将其遣返至澳门。他们在澳门蛰伏一时，伺机再度潜入内地，或者由澳门返回欧洲。也有一些传教士死后就埋葬在澳门。

4、“岩石呀岩石，你何时打开？”

尽管澳门本地的传教事业取得进展，但是传教士们念念不忘的是要到幅员更为广大的中国内地来传播福音。巴莱多(Melchior Nuneze Barretto, 1520 - 1571)于 1555 年赴日本途中，曾为营救葡萄牙人与其他三位天主教徒出狱，得以留居广州二月，他算是第一位进入中国内地的耶稣会士。但在广州期间，他只能向葡萄牙的水手和士兵传教。他非常希望将来在该地建立传教区，所以留下了葡萄牙籍的同会修士高斯(Etienne Goze)在当地学习华语。但是高斯因学习操劳而得病，半年后只得返回果阿。1556 年多明我会修士加斯帕·达·克路士(Casper da Cruz ? - 1569)也在广州生活了几个星期，虽然在传教上全无结果，却写成了一部《中国志》(1569 年)，对南部中国的社会生活和风俗做了细致而深入的描写，有些地方甚至超过了《马可波罗游记》，一向被誉为向欧洲介绍

^① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》（萧瀚华译），第 133 页，商务印书馆，1936 年。

中国文化的名著之一^①。在以后中国天主教史上发生著名的礼仪之争，这本书竟成了在欧洲的多明我会士借以判断中国文化和宗教性质的一部参考书。

1562年，葡萄牙政府派遣了一个代表团，到广州要求总督准许该国商人得以澳门为其贸易中心、及可供外交上的活动。1565年，耶稣会士方济各培莱思(Francisco Perez)随该团进入广州，要求当地官吏准他留下，而专门从事于天主教的讲学活动。他的要求未获批准，只得再度返回澳门。又过了三年，1568年，耶稣会士黎伯腊(Jean-Bapiste Ribeyra)及黎耶腊(Pierre-Bonaventure Riera)到了澳门。耶稣会长莱涅士(Jacques Laynez)要他们想方设法进入中国内地，虽均历尝苦头，却是无功而返。卡内罗主教也曾经两度赴广州请求地方官员准许在广州建立会所，因怀疑他有领土野心，广州的地方官员没有批准。

除葡萄牙人外，西班牙政府也一直致力于打开中国紧锁着的贸易和传教大门。西班牙征服了菲律宾，尘埃甫一落定，1574年奥斯定会就成立了“驻在菲律宾的中国传教省”，随时准备挺进中国内地。1575年，菲律宾殖民政府组成了一个由奥斯定会士马丁·德·拉达(Martin de Rada, 1533-1578)和哲罗尼莫·马任(Jeronimo Marin)等五人组成的使团出使福建，在厦门登陆，经泉州到福州拜见总督，但是他们提出在中国传教的要求被婉言拒绝。以后在菲律宾的西班牙传教士又多次尝试入华传教，均以失败告终。

1573年，耶稣会远东教务视察员范礼安(Alexandre Valignani, 1538-1606)来到澳门，得知中国是一个大国，地广人稠，急欲进入内地开教，但一直不得要领。在以后的数十年里，虽多次往来于印度和中国海之间，却始终未能踏进内地一步。1587

^① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》（萧清华译），第133页，商务印书馆，1936年。

年,在澳门逗留了十个月之久的范礼安曾依着澳门修院的窗口,远眺内陆,喟然长叹:“岩石呀岩石,你何时打开,岩石?”^①

5、耶稣会传教策略的制定

从沙勿略 1552 年踏上上川岛之后将近 30 年里,中国南方诸省贸易口岸周围一次又一次地出现天主教传教士身影,但是天主教传教士试图进入中国内地传教的种种努力都完全落空。之所以发生这种情况,一方面固然是由于中国严禁传教士入境传教,另一方面与天主教自身的传教策略也不无关系。当时在澳门的传教士都不会讲中国话,他们对于中国历史知之甚少,也不懂得多少中国礼节。培莱思使团在广州期间与一位布政司有过接触。有一天布政司要他介绍一下天主教的教理,培莱思只能用葡语来讲解,再由人翻译出来。这时布政司手下有位官员问他,“你会说中国话吗?”答曰:“不”。“那好。那么你先去作学生,学习我们的中国话,以后你再来作我们的来使,给我们讲解你的道理。”^② 澳门传教士和商人都认为西方天主教高于亚洲文化,澳门改信天主教的中国人数目虽然不多,但都必须彻底拉丁化,讲葡萄牙语,过葡萄牙人的生活,取葡萄牙姓名。这种情况不仅在澳门,在亚洲其他地方也是非常普遍。印度果阿的葡萄牙殖民当局也曾经到处收容街头流浪儿,给他们施洗。他们通过制定法律,捣毁印度教庙宇,并于 1567 年,剥夺当地印度寡妇的抚养权,强迫她们把孩子送进天主教的孤

^① 曾德昭:《大中国志》(何高济译、李申校),第 273 页,上海古籍出版社,1998 年。

^② 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》(萧清华译),第 111 页,中华书局,1936 页。

儿院,并灌输以纯粹的欧洲基督教信仰^①,引起当地居民的极大恐慌。

范礼安本人终其一生,始终没有能够实现其进入内地传教的夙愿,但对当时通行的这种传教策略颇不以为然,他认为“对于入中国传教,唯一的方法是要绝对避免以前往别国去的传教士的所遵照的路程。”^②既然中国是一个有着悠久文化传统的文明国家,到中国去的传教士就应入境随俗,必须精通汉语,能够用汉语同与中国百姓士绅交往,启发他们了解并接受基督教的道理。于是,范礼安将自己的想法立刻付诸实施。他函请印度区长(Vincent Ruiz)派人来主持这项训练传教士的工作。意大利人罗明坚(Michele Ruggieri, 1543 - 1607)便首先成为这样的人选,他于1579年由果阿抵澳,得知范礼安要他学习汉语后,曾大为惊骇。但他还是本着耶稣会服从长上的精神,硬着头皮开始学习这种难懂的东方语言。随后利玛窦(Matteo Ricci, 1552 - 1610)、巴范济等(Francisco Pasio, 1551 - 1662)也到澳门来与罗明坚一起学习汉语。澳门的耶稣会士起初不相信罗明坚能够学会讲汉语、写汉字,经常让他应对各种烦琐的教会事务,使他难以全身心用在中国语言和文化的研习上。范礼安听说这事,写信给各道长,叫他们不要阻挠罗明坚的学业。

葡萄牙人每年二次赴广州进行贸易,1580年,罗明坚随葡商进入中国大陆。以前的刻苦终于得到了报偿,罗明坚举止彬彬有礼,颇合中国礼仪,一口流利的汉语赢得了当地官员的好感,准许

^① 科瑞阿-阿方索(Correia-Afonso):《印度的耶稣会士,1542-1773》,第35页, Gujarat Sahitya Prakash, 1997年。

^② 裴华行:《天主教十六世纪在华传教志》(萧瀚华译),第178页,中华书局,1936年。沙勿略似乎也意识到了同样问题,1552年4月7日写给罗耀拉的信中说,来远东传教的人士,应当具备的特长,除了富有经验,不怕劳苦之外,应当是有学识的人,善于讲道,能够用日本话或者中国话回答教外人和僧侣的许多质询。

其在每年接待暹罗贡使的驿馆里居住。这样罗明坚就成了明朝第一位获准在中国内地居留的传教士。1582年,罗明坚应两广总督陈瑞之邀同巴范济一起来到广东肇庆,住在东关天宁寺里。1583年又随利玛窦与费司铎(Ferrante Capace)到肇庆来一同工作。费司铎与罗明坚是同乡,能用中文撰写天主教理,还懂得西洋算术。罗明坚还请求范礼安带来若干《圣经》故事书籍、挂图,及一些介绍世界各基督教国的书籍。

1585年,两广总督郭应聘奉朝廷之命,采购西洋异物,委托罗明坚采办。后来总督把罗明坚带到其家乡绍兴府开教,后又往广西、桂林传教,但没有成功。为巩固中国传教事业,罗明坚于1588年,从澳门登舟回欧,向罗马教宗禀陈计划,派遣使者来华。到罗马后,因教宗四易其人,使节一事无从说起。1607年,罗明坚于意大利的萨勒尔城(Salerne)去世。

6、“西来六万里,东泛一孤槎”的利玛窦

耶稣会中国传教策略初步制定后,利玛窦坚决执行并且将其发扬光大,天主教在中国的传教活动由此获得成功。利玛窦(Matteo Ricci),字西泰,1552年10月6日生于意大利马拉切塔(Macerata),由于家人希望他以法律为生,他在罗马学习了两年法学。1571年8月15日加入耶稣会。他在罗马时曾经学习过数学、几何、天文、地理等自然科学以及修辞和哲学,此外他还学会掌握了星盘、钟表等仪器的操作和原理,这些都为他日后在中国传教活动打下基础。1577年在里斯本科因布拉大学学习葡萄牙语,翌年乘船前往果阿传教。同船赴果阿的还有罗明坚、孟三德(Edouard

de Sande, 1531 - 1562)等^①。1578年应耶稣会总会长之召,在沙勿略于果阿创办的修道院攻读神学。1580年晋升为神父。1582年(万历十年)4月应范礼安之命,泛海到澳门学习汉语,为到中国内地传教作准备。

利玛窦到澳门后,就努力学习和研究中国的语言文字,了解中国的风土人情和历史文化。1583年9月罗明坚和利玛窦同赴肇庆。一到肇庆,两人按照中国规矩拜见知府王泮,请求一块准予建房居住的地方。在王泮的协助下,获准在肇庆西门外的崇宁边塔造了一幢欧式建筑,一共三层,中间一层用作教堂,王泮还为其题了一块匾额:“仙花寺”。该寺于1585年完工以后,附近许多居民赶来观看这座西洋僧番的寺庙。利玛窦住在寺中,与当地士绅广泛交往,应王泮要求,他把从欧洲带来的《万国舆图》加以中文标注,刊印,名《山海舆地全图》,张挂在客厅里面,向来访的客人一一解释,还把他带来的天文仪器展示给众人观看。传教士们也不失时机地向中国人讲解天主教理,罗明坚和利玛窦刻印了若干天主教要理书籍,赠予来客。实际上是一张传单,名《祖传天主十诫》,也即摩西十诫,原文如下:“一、要诚心奉敬天主,不可祭拜别等神像。二、勿呼请天主令字而虚发誓愿。三、当礼拜之日禁止工夫,谒寺诵经,礼拜天主。四、当孝亲敬长。五、莫乱法杀人。六、莫行淫邪秽污等事。七、戒偷盗诸情。八、戒毁谤是非。九、戒恋慕他人妻子。十、莫冒贪非义财物。”

为了能够接近中国人,向他们传扬基督教福音,利玛窦用汉语说话,与当地士大夫广泛交游,就连生活也都中国化了。起初他也学巴范济和罗明坚的样子,削发僧服,自称“西僧”,俨然一个洋和

^① 同船赴果阿的还有另一位哲罗姆·沙勿略(Jerome Xavier),他是沙勿略的侄孙。以后留在了印度传教,是印度天主教历史上很著名的一位传教士,请勿与在上川岛上的方济各·沙勿略混同。

尚的样子,就连“仙花寺”的名字也有点佛教味。可是当地老百姓认为“仙花寺”冲了古塔的风水,常往院墙里面扔石头。仆人忍无可忍,就把几个顽童拽进教堂,威胁说是要送官,由此引发了洋教士与中国百姓的第一场诉讼。

1589年8月因新任总督刘继文买下了仙花寺,利玛窦只得迁居韶州。这时已经有80名左右的中国人领洗成为天主教徒了。他在韶州建造了一所住宅和一所礼拜堂。他接触过的一些中国士大夫中有一位叫瞿太素的,是江苏常熟人,慕名跟利玛窦在韶州学习天算长达两年。瞿太素对利玛窦说,中国士大夫历来轻视和尚,建议他不如改穿儒服。利玛窦也逐渐认识到,在中国占统治地位的思想不是佛教或道教,而是儒学。欲使天主教传布华夏,首先要结交士大夫阶层和广大知识分子,再通过士大夫阶层接触到统治阶层,这样就能够自上而下地将使中国人接受天主。于是从1594年起,他和其他的传教士便脱掉袈裟,改穿儒服,留发蓄须。利玛窦还在瞿太素的帮助之下开始研读中国儒学经典,熟读四书五经,自谓“西儒”,与人交谈常常引经据典,令周围的中国士绅称奇。

从1595年到1560年,利玛窦一直在寻找机会进京,主要是为了取得皇帝对传教的准许,当然他更希望让皇帝归化天主教。然而当时明朝正在同日本作战,外国人进京易被视作间谍,所以这期间他只得在南京承恩寺租了间房子,逗留了一些时日后,又迁居南昌。会说一口流利中国话的“拳须碧眼、声如洪钟”^①的利玛窦在官绅和士子中间已经有了一些名声,在南昌受到江西巡抚陆仲鹤款待,由陆仲鹤引见,见到了建安王。建安王对他说:“凡有德行之

^① 《杭州志》,转引自江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第19页,知识出版社,1987年。

人，吾未尝不交且敬之。西邦为道义之乡，愿闻其交友之道”^①。利玛窦用汉语写了《交友论》，送给建安王。《交友论》不是一部天主教教理著作，而是以 76 条格言，论述了利玛窦对于友情与道德的思想，充满了欧洲人文主义色彩。不久此书公开出版，人们纷纷传阅，一时间洛阳纸贵。利玛窦在中国士大夫中间的盛名传扬得愈加广泛了。

利玛窦始终关注着中国的政治形势，寻找到北京去面见皇帝的机会。1598 年他曾随礼部尚书王弘海到北京，当时正值中国援朝抗击日本侵略的战事失利，外国人容易受到怀疑，利玛窦只得匆匆离京。两年后，通过旧友瞿太素介绍，南京礼部允事中祝石林发给了利玛窦去北京的路票。

1600 年 5 月 18 日，标志着利玛窦在华传教的一个转折点，这一天，利玛窦将南京的教务交给郭居静管理，带着耶稣会士庞迪我 (Didaco de Pantoja, 1571 - 1648) 和一位中国慕道友游文辉 (1575 - 1605) 一同搭上一位太监晋京的船只，从运河出发北上，一路往京城而去。这一去，一直到利玛窦去世为止，他再也没有离开过北京。

1601 年初，利玛窦一行进入北京城，觐见当朝的万历皇帝。他在奏章中称自己为“大西洋陪臣，”因景仰“天朝声教文物，”“辞离本国，航海而来……淹留肇庆韶州二府十五年，颇知古圣先人之学，於凡经籍，亦略颂记，粗得其旨。”为了博取皇帝的好感，免除其疑虑，利玛窦在奏折中丝毫没有提到他的传教目的，只说是“为贡献土物事”。利玛窦在这份奏折中一一罗列了他随身带来献给皇

^① 艾儒略：《大西利先生行迹》。艾儒略 (Jules Aleni, 1582 - 1649)，字思及，意大利籍耶稣会士，曾在上海、扬州、杭州、福建、陕西、山西等地传教，卒于延平。著有《天主降生言行纪略》、《万物真原》、《三山论学记》、《职方外纪》等，《大西利先生行迹》为第一部关于利玛窦在华传教的传记作品。

帝的奇珍异宝：贡礼土著图像一幅、天主母图像二幅，《天主经》一本，珍珠镶嵌十字钟一座，报时自鸣钟二架，《万国图志》一册，西琴一张等物。没有写入这份奏折的礼品还有，玻璃镜和玻璃瓶大大小小一共八只，犀角一个，沙刻漏二具，乾罗镜一个，大西洋各色锁袱共四匹，大西洋布并葛五匹，大西洋行使大银钱共四个。

在利玛窦呈送的礼品中，皇帝最感兴趣的是自鸣钟。他将大钟交工部建造一座木塔，供于皇寿殿。可是8天后自鸣钟突然停走，利玛窦被紧急召进宫去，教太监们修理和维护它们。利玛窦懂得机械钟表原理，在中国民间也是流传很广，甚至在上海等地的钟表行业被供奉为行业神。

利玛窦和庞迪我把西洋琴的弹奏法和西洋乐理教给内廷太监，利玛窦还特地作了中文歌词，名《西洋曲意八章》。

利玛窦与宫廷如此往来甚频，却始终没能见到万历皇帝，因为万历在世的最后16年中除了太监嫔妃外，概不接见任何人，利玛窦自不例外。虽然没有机会向中国皇帝当面宣讲天主的福音，不过利玛窦确实达到了居留北京的目的。据《明史》卷326载：“帝嘉其远来，假馆受粢，给赐优厚。公卿以下重其人，咸与晋接。玛窦安之，遂居留不去。”

1603年，范礼安召集分别在南京和南昌负责教务的郭居静和李玛诺到澳门述职。范礼安对利玛窦等传教士在中国的传教工作表示满意，决定增加经费，派遣更多的传教士到中国来。截止到1604年，北京有了利玛窦、庞迪我、费奇观(Gaspard Ferreira, 1571-1649)，南京有罗如望(Joannes Soerio, 1566-1607)、黎宁石(Pierre Ribeiro)、王丰肃(Alphonsus Vagnoni, 1566-1640)、林斐理，南昌有李玛诺，韶州有龙华民(Nicolas Longobardi, 1559-1654)、杜禄茂(Barthelemy Tedeschi, 1572-1609)，主持各地的教务。这些传教士都隶属于耶稣会中国传教区，接受区长利玛窦的领导。

1605年,利玛窦在宣武门买了一座四十间房的大院,作为“北京会院”,即今北京南堂,终日与公卿士大夫交往,每天平均达二十人之多。若是遇上节假日则以百余计。1605年时,北京地区已有200余人领洗入教,不少是朝廷的高官,其中有两名翰林和一名王公。

1610年5月,利玛窦因病去世,年仅59岁。代理区长庞迪我上奏万历皇帝,请求赐地安葬。万历皇帝认为利玛窦“慕义远来,劝学明理,著述有称,宜加优恤,”礼部尚书吴道南即命人督办。庞迪我选中了阜成门外二里沟藤公栅栏一块20亩的官地。1611年,利玛窦遗体移放此地,5月3日继任耶稣会传教区区长的龙华民到京,11月举行了正式葬礼,除南京、南昌、韶州、上海等地教友派代表来参加殡葬外,那天皇帝还派了大员前来致祭。

利玛窦墓地正门悬挂着一块匾额,上书“钦赐”二字。墓碑上刻有“耶稣会士利公之墓”;碑文系汉文和拉丁文两种;左面的汉文由京北尹王应麟所提:“利先生讳玛窦,号泰西,大西洋意大利人。自幼入会真修。明万历壬午年(1582)航海,首入中华衍教,万历庚子年(1600)来都,万历庚戌年(1610)年卒。在世五十九年,在会四十二年。”

7、利玛窦对于中西文化交流的贡献

16世纪以利玛窦为代表的一部分耶稣会传教士在中国传教事业之所以能够取得成功,在于他们走的是一条本地化或者“中国化”的道路,它是由范礼安首倡,罗明坚、利玛窦等加以具体实践和发扬光大。其主要内容是学习中国的语言和文化,主动结交知识分子和官绅,进而取得最高统治者的准许在中国内地居留,在这样的条件下做一些传播基督教的工作。他们认识到中国是一个有着

悠久历史和文化传统的国家,尊重中国传统文化和礼俗,甚至处处表现为一个向往仰慕中国教化的洋人,以此博取了知识分子的同情而乐意与之交往。这种传教策略,康熙皇帝称之为“利玛窦规矩”,现代研究天主教史的中外学者们则将其概括为传教士的“适应政策”^①。

利玛窦的传教策略是基于在与士大夫的长期交往中所形成的对中国文化传统与现状的深刻认识。他肯定中国人是一个崇尚自然理性的民族,儒家就是以自然理性为基础的“一种学派,是为了齐家治国而设立的”,这种自然理性不仅能够使他们容易接受西方的科学知识,也容易使他们接受天主教思想,“因此他们可以属于这种学派,又成为基督教徒。因为在原则上,没有违反天主教之基本道理的地方,而天主教信仰,对于儒家书中所关切的社会安宁与和平之实现,不但无害,反而大有帮助。”^② 因此他认为,“儒家的道理没有任何与天主教道理相冲突的地方。”^③

综观利玛窦的一生,他在中国的传教经历同时也是一次颇为成功的中西文化交流,他在这两方面均作出了巨大贡献。主要表现在以下几个方面:

一、向中国士大夫介绍西方自然科学成果和思维方式。这是利玛窦等进行“学术传教”的主要方式。利玛窦非常注意同当时中国的士大夫建立了广泛的联系,在他们中间宣传西方的自然科学和人文科学。他用汉语撰写的著作大凡涉及天文、历算、地理、数学、几何、力学、逻辑、音乐、伦理乃至记忆术等各个门类。阁老叶向高称赞利玛窦“著书多格言,结交皆名士”。另一方面,这些为利

^① 张铠:《庞迪我与中国:耶稣会“适应”策略研究》,第81页,北京图书馆出版社,1997年。

^② 《利玛窦全集》,台湾光启、辅仁联合发行,第一册,第86页,1985年。转引自孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第51页,东方出版社,1994年。

^③ 转引自孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第51页,东方出版社,1994年。

玛竇所吸引的中国文人则为他在中国的传教活动提供了许多有益的帮助。瞿太素曾与他一起研读《四书》、《五经》等典籍，使利玛竇的汉语水平大为长进，他还曾经为利玛竇等人进京着实下过一番工夫。利玛竇的汉文著作也有中国信徒为其笔述的。

利玛竇之所以热心传播西方的科学知识，首先是他自信西方的自然科学如天文学等要高出中国许多。所以，在他那份措辞恭顺的奏疏中唯一提到愿意贡献于朝廷的就是他“深测其秘的”西洋历法。其次，他介绍西洋知识给中国知识界是为他学术传教的目的服务的。既然中国人是一个崇尚自然真理的民族，先介绍科学知识后再进一步引入天主教的教义，比较容易让他们皈依天主教。在这方面，他接受了一位曾投在他们门下学习自然科学的儒生张养默建议：“要想战胜那些崇拜偶像的异教，没有必要攻击他们的教义。只要教给人们数学就足够了。中国人只要懂得了天地间物质事物的真理，自然就会明白那些崇拜异教偶像的书籍、经典的虚伪性。”^①

二、注重在中国士大夫传播天主教教理。利玛竇曾著有《天学实义》，这是继罗明坚《圣教实录》后的一部阐述天主教教理的著述，1595年于南昌初版，即受到中国学者的欢迎，其生前重版过三次，1629年收入《天学初函》，后改名《天主实义》。在这部著作中，利玛竇试图将儒家思想同天主教教义加以调和。在向士大夫们介绍天主教基本观念时，他采用在儒家思想所比较容易接受的方式。例如利玛竇以道德论证法证明上帝存在，“吾不待学之能，为良能也。进天下万国有自然之诚情，莫相告而皆敬一上尊。”^②这是说世界各民族对于上帝的信仰，都是发自人的“良能”而不假他人。

^① 平川祐弘：《利玛竇》（刘伟岸、徐一平译），第304页，光明日报出版社，1999年。

^② 《天主实义》，第72页，圣路易斯大学出版社，1985年。

他找出中国古代经典中有“上帝”、“天”的字句,如“执兢武王,无兢维烈。不显成康,上帝是皇”,“圣敬日跻、昭假迟迟,上帝是祇”(《周颂》),“帝出于震”等,将它们解释为“天主”,说“吾天主乃古经书所称上帝也。”为了证明上帝的存在,利玛窦还采用了中国文人所熟悉的无类比附,“邦国有主,天地独无主乎?国通于一,天地有二主乎?”^①

利玛窦为了迎合中国人的思维习惯和传统观念,对“三位一体”、“耶稣被钉十字架以及复活”等启示真理讲得很少,这招来了后人的批评,说他向中国人介绍的是一种不伦不类的宗教,或许是有了一定的道理;但是,利玛窦著作在士大夫中间获得了共鸣却是事实。当时最著名的中国天主教徒徐光启就是为《天主实义》的道德原则的叙述细密严谨而领洗成为天主教徒的。

三、利玛窦还通过信件和传教报告,向欧洲介绍了中国的人文思想、历史文化、社会风貌以及他在中国的传教的经历。利玛窦在晚年开始撰写的传教报告,其中描述了明朝的自然、物产和社会风貌;回顾了耶稣会士从沙勿略起到利玛窦为止耶稣会传教士在中国传教的结果和所遭遇到的种种困难;记述了耶稣会在中国内地艰难传教的经过。利玛窦去世之后,金尼阁于1614年(万历四十一年)携其手稿至罗马,次年译为拉丁文,用自己的名字出版,名《耶稣会利玛窦神父的基督教远征中国史》,该书后来译为法、德、西、意等国文字。1909年,耶稣会著名历史家汾屠立(Tacchi Venturi)发现了湮没已久的利玛窦手稿,1911年分两卷出版,名《利玛窦神父的历史著作》。1942年德礼贤(Pasquale M. D'Elia)神父重刊,并收罗东西方史料,添加了详细的注释。

《耶稣会利玛窦神父的基督教远征中国史》的出版以及其他传教士从中国发回欧洲的大量传教报告和通信,加深了欧洲学术界

^① 《天主实义》,第56页,圣路易斯大学出版社,1985年。

对于中国的认识,对于正处在启蒙时期的欧洲产生了重大的影响。从来没有得到上帝的启示,只是凭着自然理性就把国家治理得井井有条,物质繁荣,文化昌盛,这样一个被理想化的中国形象在欧洲思想家中间树立了起来,成为他们崇尚理性,批判社会的有力思想武器。德国哲学家莱布尼兹和沃尔夫、法国百科全书派的一些思想家都受到过传教士们介绍的中国传统文化的影响。

8、小结

如果说罗马教廷在元蒙时期向派遣传教士东来是一种初步的尝试,则16世纪以利玛窦为代表的耶稣会传教士则无疑是开创了
中国天主教史的重要阶段。从此以后,天主教在中国的传播就一直没有间断过。

自沙勿略于1551年试图入华传教未果,客死上川岛,到罗明坚1580年居留广州,这30年里,天主教各修会入华传教的种种努力,都没有成功。直到范礼安等人调整了传教方式,方才取得了一些成果,经过以利玛窦为主的一批传教士不懈的努力和实践,天主教终于在中国一块取得立足之地。利玛窦去世的时候,天主教在中国已经有了四处教堂,分别在北京、南京、南昌、韶州,欧洲神父13人,中国修士7人,领洗的中国教徒达到了2000人^①。

利玛窦积极接近中国士大夫,传教活动和传播自然科学两者结合在一起,他把西方学术著作翻译成为汉文,共计19种,其中6种被编入《明史·艺文志》,19种在《四库全书》中被收入或者存目。这一传教方法也被概括为“学术传教”。利玛窦去世之后,天主教

^① 罗光著:《利玛窦传》,第182页,转引自江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》,第20页,知识出版社,1987年。

会内部对于这种方法存在不同意见,有时还发生了相当激烈的争论,但是利玛窦的传教策略基本上得到贯彻和实施,直到康熙晚年因为天主教内部的礼仪之争蔓延到中国而禁止天主教传行为止。

第三章

MING MO TIAN ZHU JIAO SAN DA ZHU SHI YU NAN JING JIAO AN

明末天主教三大柱石与南京教案

天主教自明朝再度传入中国以后,利玛窦等一批耶稣会士刻苦学习中国文化和语言文字,用中文著述立说,俨然“西儒”。他们所采取的灵活的传教策略,一方面尊重了中国传统文化,另一方面又把天主教的教义和礼仪传播给中国人。从1552年到1613年,先后有36名耶稣会传教士到中国传教。在明朝政府准许和资助之下,他们在各地建立了最早的一批天主教堂,为天主教的继续发展打下了基础。利玛窦临死之前曾对庞迪我、熊三拔以及中国修士游文辉、钟鸣仁说:“我给你们打开了一扇大门,从这座门进去,可以建立许多大功劳。”^①

天主教传教士对待尊重中国文化的友好态度以及他们高尚的人品,博得了包括达官和名士在内的士大夫阶层的好感,他们为天主教在华的传

^① 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第19页,知识出版社,1987年。

播提供了各种便利条件。有的还为天主教思想所吸引,最终受洗成为了最早的一批中国天主教徒,其中最为有名的当推徐光启、李之藻和杨廷筠,他们对于中国天主教的传播作出了积极努力,被称为明朝天主教的三大柱石。

1、徐光启,向西方学习的中国 知识分子和天主教徒

徐光启(1562-1633年),字子先,号玄扈,上海县徐家汇人。他看到过由国人翻刻的《山海輿地全图》,对利玛窦十分仰慕,1600年春,徐光启在南京见到利玛窦,相谈甚欢,对其评价甚高,认为利玛窦是一位“海内博物通达君子”^①。利玛窦曾向他讲解天主教教理,徐光启对于天主教有了初步认识,“余亦以间游从请益,获闻大旨也。则余所叹服者是乃糟粕煨烬……益其学无所不窥,而其大者以归诚上帝,乾乾昭事为宗”^②。1603年,42岁的徐光启在南京接连8天研究了利玛窦所著《天主实义》后,由罗如望神父施洗入教,取圣名“保禄”。

1604年,徐光启进京参加会试,考中进士,又进翰林院为翰林庶吉士,官拜礼部尚书、文渊阁大学士。这样,徐光启长住北京,与先期到达的利玛窦的交往就频繁得多了。

徐光启是一位非常注重经世致用之学的中国文人,他自己就说“习天文、兵法、(农事)、屯、盐、水利诸策,旁及工艺、数学,务可施用于世者。”在与利玛窦的交往中,徐光启时刻从他那里学习到

^① 徐光启:《跋二十五言》,王重民辑校《徐光启集》上册,第86页。

^② 《徐光启集》,上册,第87页。

各种西方知识。《明史本传》说徐光启“从西洋人利玛窦学天文历算火器以尽其术，遂遍习兵机、屯田、盐筴、水利诸书。”可以说徐光启是最早主动向国外学习和引进西方科学技术的中国知识分子的代表。

1605 秋，利玛窦和徐光启开始合作翻译《几何原本》，这是中西科技交流史上的一段佳话。利玛窦在徐光启面前曾经多次表示，他非常欣赏这本书，但要把它翻译成中文非常困难；徐光启回答说：“一物不知，儒者之耻”，便每天下午 3、4 点钟来到利玛窦家中，利玛窦“口传”，徐光启“笔受”，历时一年有余，两人“反复展转，求合本书之意，以中夏之文，重复订正，凡三易稿”，到 1607 年终于将《几何原本》的前 6 卷译毕刊行。《几何原本》的中文译本翻译水准相当之高，它所创造的一套基本平面几何术语沿用至今，如点、线、直线、平面、曲线等。尤其是它将几何学严谨的推理方法介绍给中国，奠定了其在中国发展的基础，对于中国近代数学具有重大影响。即便当时，中国士大夫对于《几何原本》也评价甚高。利玛窦去世后，万历皇帝要赐地安葬，曾有人提出异议，时任礼部侍郎的叶向高答曰：“子见自古外人来我中国者，未有钦赐葬地者，其道德学问，有一如利玛窦乎？他且勿论，只观其所著《几何原本》一书，发古人之所未发，功在万世，仅此一事，即当钦赐葬地。”^①

徐光启一生对于传教士所带来的西方科学知识一直保持着浓厚兴趣。也是通过口述、笔受方式，他和利玛窦还合作翻译了《测量法义》、《测量异同》、《钩股义》等著作。利玛窦去世后，徐光启亦曾向熊三拔 (Sabbatino de Ursis, 1575 - 1620) 和汤若望 (Adam Shall, 1591 - 1666) 学习历法。1625 年受魏忠贤排挤，居乡间潜心研究农业，著《农政全书》。晚年升任礼部尚书，奏请设历局，自

^① 艾儒略：《大西利先生行迹》，转引自江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会上》，第 28 页，知识出版社，1987 年。

任监督,荐李之藻为副手,起用耶稣会士龙华民、邓玉翰、罗雅谷、汤若望等推算历法。1633年徐光启卒于北京,归葬上海徐家汇。

明末的天主教士大夫接受天主教思想,大抵走的是将儒教和天主教教理融会贯通的路子。徐光启也是如此,他是从儒家基本伦理来认识天主教的。在《辩学章疏》中写道:天主教“能令人为善必真,去恶必净,盖所言上主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以耸动人心。使其爱信畏惧,发于由衷故也”;“间尝反覆送难,以至杂语燕谈,百千万言中求一语不合忠孝大旨,求一语无益于人心世道者,竟不可得”。徐光启认为,天主教的一切诫条“悉皆天理人情之至”。

正是因为如此,欧洲诸国信奉天主教,“千数百年以至于今,大小相恤,上下相安,封疆无守,邦君无姓,通国无欺谎之人,终古五淫道之俗,路不拾遗,夜不闭关,至于背逆叛乱,非独无其事无其人,亦并其语言文字而无之,其久安长治如此。”^①徐光启此言,固可能听信传教士一面之词,但更主要的是他所处时代已是明朝晚期,阉党擅权,社会腐败,他当然希望利用天主教传教士所传科学技术乃至天主教教义以革除时弊,重振朝纲,他笔下的欧洲便被描述为一个天主教教化遍行的理想世界。

以这样一个理想世界为标准,徐光启认为,中国政治制度与伦理道德有其先天不足,至于外来的佛教,“其言似是而非”;只有天主教能够“补益王化,左右儒术,就正佛法”,概括说起来就是“补儒易佛”(《泰西水法序》)。“补儒易佛”或者用利玛窦的话说“驱佛补儒”(《利玛窦中国札记》),是徐光启天主教神学思想中的重要内容。一方面,作为一个具有批判精神的思想家,徐光启看到,与西方天主教相比,儒学思想是有所欠缺的。首先,它缺乏一种终极关

^① 《天主教东传文献续编》,转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》,第10页,上海社会科学院出版社,1988年。

怀精神,尽管“范人于善,禁人于恶,至详极备。然赏罚是非,能及人之外行,不能及人之中情”。由于道德法规出乎外在的人为约束,社会上一些不合理现象容易使人在信念上对它们产生动摇,“颜回之夭、盗跖之寿,使人疑于善恶之报”。因而这种建立在儒家实用伦理基础上的社会是不牢固的。因而“防范愈严,欺诈愈甚。一法立,百弊生。”其次,对待生死大事,儒家“未知生,焉知死”的立场也是不能令人满意的。《大西利先生行迹》也说“大宗伯徐公玄扈,博学多才,欲参透生死大事,惜儒者未道其详……于生死之事究无着落。”利玛窦在《畸人十篇》中记载,徐光启最初听到灵魂不死,死后审判的观念曾经大为震惊,“子昨所举,实人生最急事,吾闻而惊怖其言。不识可得免乎?”因此徐光启之接受天主教有其思想上的需要,就是要通过接受天主教的信仰解决生死大事。另一方面,作为一个具有远见卓识的政治家,徐光启对于社会现实有一种强烈的批判精神,他渴望在天主教中找到足以支撑人心道德的根本基础,也就是那种“足以耸动人心,使其爱信畏惧,发于由衷”的东西。

总之,徐光启力图把传统的伦理用天主教的教理加以补充,使之趋于完满,乃是出于匡救现实的考虑,这同他不遗余力从传教士学习西方科学技术的努力是完全一致的,都是出于追求一个完满社会的需要,这本身也应当认为属于儒家修齐治平的传统范畴的。

2、李之藻和杨廷筠

与徐光启同时代的李之藻和杨廷筠也是当时著名的中国天主教徒。

李之藻(1565—1630),字振之,又字我存,号凉庵、凉庵居士。浙江仁和(今杭州)人,1594年中举人,1598年中进士,曾任工部水

司郎中,南京太仆寺少卿、河道工部郎中、广东布政使、光禄寺少卿等职。李之藻的聪明博学在当时不论教内教外都是非常有名的。据《开州志》记载,李“性明敏,法令划一,摘发如神,人莫敢欺。于诸家之学,无所不窥。”^①利玛窦也说:“自吾抵上国,所见聪明了达之士,唯李振之,徐子先生耳”^②;徐光启也有“吾友李水部振之,卓萃通人”^③之语。

李之藻是较早与利玛窦有学术交往的京官之一,“万历辛丑,利氏来宾,余从寮友数辈访之。”^④李之藻曾经长期向利玛窦学习天文,地理和数学等自然科学,还与利玛窦一起合作翻译了《浑盖通宪图说》,与徐光启、利玛窦合译的《几何原本》在同一年出版。两人先后合作出版了《同文算指》、《圜容较义》等著作。李之藻晚年还为利玛窦《天主实义》作序,编辑刻印了最早的一部天主教丛书《天学初函》(1628年)。这部丛书收集了传教士和中国天主教徒说撰写、翻译的西方科学和天主教著作共计20种,分“理”(宗教)和“器”两篇,在当时流行一时。

李之藻注重与传教士的交往,与他一贯讲求“实学”,也即常说的经世致用之学是分不开的。他对当时儒者不谙数理知识,一味追求玄理的世风屡有批评,“士占一经,耻握从衡之蒜;才高七步,不娴律宗之度,无论河渠历象,显忒其方;寻思吏治民生,阴受其蔽”^⑤。而他所理解的“实学”,既包括自然科学,又包括天主教的

① 方豪:《中国天主教史人物传》,第2册,第69页,中华书局,1989年。

② 杨廷筠:《同文算指序》,转引自方豪《中国天主教史人物传》,第1册,第113页,中华书局,1989年。

③ 徐光启:《刻同文算指序》,转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第266页,中华书局,1989年。

④ 李之藻:《刻职方外纪序》,转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第314页,中华书局,1989年。

⑤ 李之藻:《同文算指序》,转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第267页,中华书局1989年。

教理。他提倡应当注重“实学”，所谓“儒者实学，亦惟是进修为竟竞……帝典敬授，实首重焉”^①。万历四十一年，李之藻上疏，称西洋科学，如历算、水法、算法、测望、仪像、日轨、图志、医理、乐器、格物穷理之学、几何等，“总皆有资实学，又裨世用。”^②

李之藻在万历三十八年受洗，取教名良(Leo)，正式成为了一名天主教徒。当时他忽患重病，利玛窦“力劝其立志奉教于生死之际，得幡然于生死之际而受洗”。^③据利玛窦说，李之藻在此之前就已经接受了天主教的教理，只是因为纳妾，为教规所不许，而没有进教：“关于天主教的事情，他知道的很多……他承认我们的宗教是真的，并向人宣传，就像他是个教友。”^④李之藻虽是因病领洗，却是有深厚的理论基础和长期的思想准备的。

与徐光启一样，李之藻也是从中国儒学思想为出发点理解天主教的。如果说徐光启是一生注重经世致用，他接受天主教除精神上的需要外，主要是为了能够推行西教士带来的科学知识而挽救明朝的颓势的话，则李之藻更加注重把天主教思想本身作为一个整体加以认识与理解。

他把传教士所传科学与宗教总括为“天学”。“天学者，唐称景教，自贞观九年入中国，历千载矣。其学刻苦昭事，绝才色意，颇与俗情相盖。”天学之要义与儒家学说一致，“知天事天，不诡六经之旨，稽古五帝三王，施今愚夫愚妇，性所固然，所谓最初最真最广之

① 李之藻：《浑盖通宪图说》，转引自徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第263页，中华书局1989年。

② 李之藻：《皇明经世文编》卷843，《李我存集》。转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》，第192页，东方出版社，1994年。

③ 艾儒略：《大西利先生行迹》，转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》，第186页，东方出版社，1994年。

④ 利玛窦：《利玛窦全集》，第2册，第372页，转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》，第193页，东方出版社1994年。

教,生人复起不易也……时则有利玛窦者,九万里抱道来宾,重演斯义,迄今又五十年,多贤似续,翻译甚广;显自法象名理,微及性命根宗,义畅旨玄,得未曾有。”^①

天学中“微及性命根宗”的部分,也就是涉及到天主教教理之处,李之藻是从儒家修身事亲的角度加以理解的。他在《天主实义重刻序》中这样说:“昔吾夫子语修身也,先事亲而推及乎知天,至孟氏存养事天之论,而义乃綦备。盖即知即事,事天事亲同一事,而天其事之大原也。……利先生学术,一本事天,谭天之所以为天甚晰。”^② 李之藻认为修身、事亲、知天是合而为一的,天主教的“小心昭事大旨,乃与经传所纪,如券斯合。”儒家和天主教的思想是一致的。其次,至于天主教的天堂地狱之说,中土未有,“拘者未信,”但是李之藻认为:它具有“训善坊恶”的功能,这与“福善祸淫”的儒者说教是一致的。他还认为,不仅在功能上,而且在义理上,天堂地狱之说是和儒家学说是相通的,“察乎天地,义之实理。”在《畸人十篇跋》里,李之藻仍然认为天堂地狱之说“理所必有”,至于何以“经术所未睹”,他的解释是允许“秦焰酷而义不存。”^③

虽说李之藻对天主教的体认不脱儒家思想之大旨,但是也是有其独特境界。这主要表现在他试图通过自然科学而达到对天道的真理性认识,用他自己的话概括就是“由因性达超性。”在《译圜有途序》中,李之藻充分表达了这一思想:“缘彼中先圣后圣,所论天地万物之理,探原究委,步步推明,由有形入无形,由因性达超性,大抵有感必开,无微不破。有因性之学,乃可以上推开辟之源,有超性之知,乃可以推降生救赎之理。要于以吾自有灵,以认造物

① 李之藻:《刻天学初函题辞》,转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第286页,中华书局1989年。

② 转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第173页,中华书局1989年。

③ 同上书,第152页。

之主。”^①

杨廷筠(1557-1627),字仲坚,号淇园,仁和人,1579年(万历十二年)中举,1592年(万历二十年)中进士,1598年升任监察御史。1602年在北京与旅客利玛窦见面,杨廷筠在《同文算指通编序》曾言“往予晤西泰利公京邸,与谈名理累日,颇称金兰。”与李之藻不同,杨廷筠对自然科学知之甚少,“独至几何圆弦诸论便不能解”,但是对传统文化根底很深,非常精通易经和章句之学,又很有自己独特的见解。朱尊彝评价曾经这样评价杨廷筠,“不主一家,亦不拘于卜筮。所著有《易微》、《易总》、《易显》,皆以己意解易,不以训诂旧闻解易。”^②

万历三十七年(1609年),他因官场失意,称病告归,家居讲学,对佛教产生强烈兴趣,常与江南一些著名的佛教居士和大德过往从密,以至有“公门有礼僧之室”之说。

两年以后,杨廷筠从传教士郭居静和金尼阁了解到了一些天主教教义,并目睹了耶稣的圣像,“恍若大主临而命之也”,就要传教士为其施洗,但因纳妾而遭到拒绝。杨廷筠起初甚为惶惑不解,李之藻解释说,这正是天主教高于佛教之处,“圣教诫规,天主颁之,古圣奉之,奉之德也,悖之刑也。”^③杨廷筠“屏妾异处,躬行教诫,”遂于1611年5月受洗,取教名弥额尔(Michael)。

杨廷筠由佛入耶之后表现出了强烈的宗教热情。当时一些佛教人士对杨廷筠非常不满,专门写了文章批评他,杨廷筠为此也写了不少反驳文章。他的护教、传教著作甚多,如《代疑篇》、《代疑续篇》,这是杨廷筠最著名的著作,当时流传甚广;其他还有《天释明

① 转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第199页,中华书局1989年。

② 《经义考》,卷60,转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》,第202页,东方出版社,1994年。

③ 艾儒略:《杨淇园先生超性事迹》,转引自《基督教与明末儒学》,第204页,东方出版社,1994年。

辩》、《鸱鸾不并鸣说》等。他对天主教的见解主要是通过这些著作表达出来的。

杨廷筠信仰相当虔诚,这是他领洗成为天主教徒后的一个重要特征。他说“人不信天地之主,则已自绝于天主,即有他美,无可抵赎。”^① 对于天主教的教理,他认为是“不可得而思议”,“只可神会,难用舌传”,无条件地全盘接受。

但是他也认为天主教思想和儒家思想是可以融会贯通的。“儒者本天,故知天、事天、畏天、敬天,中华先圣之学也。诗书所称,柄如日月,可考镜已。自秦以来,天之尊始分。汉以后,天之尊始屈。千六百年天学几晦,而无有名其不然者”^②。杨廷筠不仅认为天学在儒学经典中已经失落已久,而且中国传统思想有不足之处,“古来经典,只教人钦天奉天,知天达天,未尝明言何者为天。”^③ 而利玛窦等人自海外带来西学“以万物本乎天,天惟一主,主惟一尊,此理至正至明,与吾经典一一吻合。”^④

在人性论方面,杨廷筠也认为近儒所论也有所欠缺:“程子言人性以上不容说,后儒因止言性以下修道之事,而天命一语从无剖抉精微,揭而示之。”^⑤ 他认为要揭示人性就必须深究天命,“或问天命云何? 曰:西儒言人为万物之灵,故所具亚尼玛,人与物迥然不同……亚尼玛译言灵魂。”^⑥ “天主已灵性付人,原是极光明之

① 杨廷筠:《代疑篇》,转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》,第205页,东方出版社,1994年。

② 杨廷筠:《刻〈西学凡〉序》,转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第292页,中华书局1989年。

③ 杨廷筠:《代疑续篇》,转引自孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第206页,东方出版社,1994年。

④ 同上书,第206页。

⑤ 杨廷筠:《代疑篇》,转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》,第207页,东方出版社,1994年。

⑥ 同上书,第207页。

物,光明中万理有。故曰仁义礼智性也。天主所与我者,我故有之也。”^①这样,杨廷筠就将中国古代的性善论建立在天主教创世说和灵魂说的基础之上了。

3、明末清初著名的中国天主教徒

中国士大夫中领洗成为天主教徒的还有许多,比较著名的有:王徵(1571-1644),陕西泾阳人氏,1622年中举。他从小就喜爱钻研,制造了许多器械,从传教士学习西方科学理论。金尼阁曾著《西儒耳目资》,这是第一部用罗马字母为汉字注音的著作,主要供外国人学习汉字之用的著作,由王徵校梓并作序。王徵还和传教士邓玉函于1626年合作翻译《远西奇器图说》,为中国出版的第一部力学和机械学专著。韩霖,陕西绛州人,1621年中举,从徐光启习兵法,受徐的影响而受洗入教。他认为天主教是可以补充儒家之不足,以为“天主教既有生前死后之明论,补儒绝佛之大道,后来者岂犹可以为前儒子学全备五缺,无不足哉?”此外,李应试、金声、陈于阶、韩云、韩霞、张庚、瞿式夔、瞿式穀、瞿氏耜、李天经、李祖白、张星曜、诸际南、丁允泰等,都是明末清初有名的中国士大夫天主教徒。

这批中国最早的天主教徒是中国耶稣会士自利玛窦以来所实行的适应策略的成功范例,他们对于天主教在中国的传播也有重大贡献。首先,一些士大夫天主教徒与传教士保持着密切的接触,积极翻译引介西方科学著作,推动了中西方科技交流,实际上也成为中国历史上较早具有世界眼光的知识分子。他们著书立说,既

^① 杨廷筠:《天释明辩》,转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》,第208页,东方出版社,1994年。



宣传了天主教理,又表达了当时的中国知识界对于西方宗教的认识和理解。其次,他们利用自己的身份和关系,为天主教的传播提供了种种便利。特别是当明末形成了反天主教势力,以南京教案的形式爆发出来之时,他们的作用就更加突现出来。他们采取各种方式,褒扬传教士的所作所为,为传教士的人身安全提供保护,为天主教教理进行辩护,使天主教在教案中的损失减少到最低程度。第三,尤其值得注意的是,在这一时期,传教士每到一处新的地方播撒下天主教的种子,大多得益于中国天主教徒以及与传教士有交往的中国知识分子的引介和推动。而这些地方成为中国天主教的中心和根据地。

1607年,徐光启因父亲去世,回籍守制三年,路过南京,邀请郭居静神父到上海开教,在其住宅建立教堂,其家人、亲友和仆役受洗者50余人,以后又有150余人入教。这是上海最早的一批天主教徒,以后人数屡有增加,到17世纪中叶已有3000人;1661年,在江南传教的潘国光神父写给耶稣会总会长的信中说,每年这里有200人入教,是江南地区天主教发展最为迅速的地区。

上海附近嘉定最早有天主教的活动是在1622年,也是由徐光启的门人孙元化延请了传教士郭居静去那里开教。李之藻亦于1611年延请郭居静和金尼阁到杭州传教,杨廷筠便是在这个时候领洗成为天主教徒的。领洗之后的杨廷筠再一次邀请传教士到杭州讲道,1617年,他将自己住宅贡献出来作为教堂。1622年,又将杭州老东岳附近桃园岭大方井祖莹捐给了传教士,耶稣会传教士如金尼阁、罗如望、庞类思、徐日升、郭居静、卫匡国等先后安葬于此。

在中国天主教历史上还有一位相当有名的女教友,她就是徐光启的孙女,教名甘第大。1607年出生,16岁嫁给松江富商许远度,生子女8人,人们又称其为许母徐太夫人。传教士柏应理(P. Philippus Couplet, 1624 - 1693),曾经写过一本《许母徐太夫人传

略》，讲述甘第大的事迹。甘第大笃信天主教，曾劝说其夫领洗入教。她的儿子许缵曾任按察使之职，巡视各省，许本人也是一位著名的中国天主教徒，洗名巴西略，在后来杨光先发动的历狱中遭到罢免。甘第大以慷慨捐助中国的教会事业而闻名。她曾经委托在上海传教的潘国光神父，为在全国传教的每一位传教士送去了200金。她在南昌时购买了巨室改建为教堂，又致信耶稣会传教区区长，派遣穆迪我神父到武汉开教，四年后，当地的天主教徒即达到2200人。她又嘱咐许缵在成都、开封建造教堂。据说，甘第大在各地先后建造了数十所教堂。她还出资印刷出版了130种宗教书籍；并联合苏州等地的富商，办起了收养儿童的慈善事业。

由此可见，中国天主教徒是非常虔诚的，对于天主教在中国的发展起到相当大的推动作用。

4、南京教案

自天主教在16-17世纪传入中国以来，有一批传教士始终坚持利玛窦者那样走上层路线，讲究传教的质量，设法取得皇帝的信任而对传教士的宗教活动采取宽容的态度，他们积极同有社会影响和社会地位的士大夫交往，将大量西方科学知识传授给他们，并争取其中一些人受洗，成为最早的一批中国天主教徒，在教理上采取一种调和儒教和天主教的手段，力求使天主教在中国的传播保持比较顺利和平稳的发展。与此同时，另外一批传教士走的是下层路线，他们比较注重教徒的数量，在各地广建教堂，举行弥撒和各种宗教仪式，走街串巷，劝戒普通百姓领洗而成为教徒。据统计，1636年全国有天主教38200人，一等大员有14人，进士10人，举人11人，生员300余人，普通信徒占了中国天主教徒的绝大多数。

但是,天主教毕竟是一种外来宗教和外来文化,其教理和仪式与中国的传统思想和风俗有所不同。传教士深入民间,大肆活动,自然在社会上容易引起骚动,导致乡绅、士子乃至普通群众的猜疑、误会和不满。各地也发生过一些排斥天主教传教士的事件。曾德昭曾经调查,从1582年罗明坚进入肇庆,到1616年南京教案发生之前,曾经有过54起大小“教案”,而以广东为最多^①。一些士子则从维护儒家思想和佛、道传统出发,著书立说,攻击天主教“诬妄先师”、“左道惑人”,甚至企图谋反。1616年发生的南京教案,也与当地教务发展迅速,引起国人疑虑有直接的关系。

万历四十四年(1616年)五月八日,南京礼部侍郎沈淮上《远夷阑入都门暗伤王化》疏,揭开了中国天主教史上第一起教案的序幕。

沈淮,浙江吴兴人,是江南名僧莲池和尚弟子。在奏疏中沈淮指出:“丰肃数年以前,深居,简出入,寡交游,未足启人之疑,民与之相忘,即士大夫亦与之相忘。迩来则有大谬不然者,私置花园于孝陵卫,广集徒众于洪武冈。大瞻礼、小瞻礼,以房虚星昴日为会约,洒圣水、擦圣油,以剪字贴户门为记号。迫人尽去家堂之神,令人惟悬天主之像。假周济为招来,入其教者,即与以银。记年庚为恐吓,背其盟者,云置之死。对士大夫谈,则言天性,对徒辈谈,则言神术,道路为之喧传,士绅为之疑虑。”

嗣后,沈淮又于8月、12月接连上两疏,极力攻击天主教,主张立即将为首的传教士依律惩处,其余驱逐出境。在第一道奏疏中,他提出的其主要理由是:第一,儒学乃为治国之本,天主教的传播有害于治国道统之延续:“……职闻帝王之御世也,本儒术以定纲纪,持纲纪以明赏罚,使民日改恶勤善,而不为异物所牵也。此

^① 曾德昭:《大中国志》(何高济译、李申校),第215页,上海古籍出版社,1998年。

所谓一道同风，正人心而维国脉之本计也。……故释道二氏，流传既久，独与儒教并驰，而师巫小术，耳目略新，即严绝之，不使为愚民煽惑，其为万世治安计，至深远也。”第二，传教士修订历法，破坏治国纲纪：“……从来治历，必本于天。言天者必有定体……尧舜在璇玑玉衡以齐七政，解之者以天体之运有衡，而七政运行于天，有迟有速，有顺有逆，犹人君之有政事也。则未闻有七政而可各自为一天者。今彼夷立说，乃曰七政行度不同，各自为一天……其为诞妄不经，惑世诬民甚矣……”。第三，天主教反对祭祖，使人不孝不悌，破坏了治国传统的孝道：“臣又闻其诬惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但尊天主，可以升天堂，免地狱。……今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。由前言之，是率天下而无君臣；由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬！盖儒术之大贼，而圣世所必诛，尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎？”第四，在沈灌的第二道奏疏中说，传教士以小恩小惠收买人心，以咒术欺诳百姓“……丰肃神奸，公然潜往正阳门里，洪武冈之西，起盖无梁殿，悬设胡像，诬诱愚民……从其教者，每人与银三两。尽写其家人口生年日月。云有咒术，后有召呼，不约而至，此则民间歌谣遍传者也。”第五，传教士广召信徒，定期聚会，有谋反嫌疑，又与士大夫结交甚久，通风报信，对国家安全形成威胁：“每月自朔望外，又有房虚星昴四日为会期，每会少则五十人，多则二百人，此其自刻天主教要略中，明开会期可查也。踪迹如此，若使士大夫峻绝不与往还，犹未足为深虑。然二十年来，潜住既久，结交亦广，……七月初才有邸报，而彼夷即于七月初旬具揭^①，及二十一日已有番书订寄揭稿在往丰肃处矣。横弄线索于其间，神速若此，又将何为乎？……臣若更不觉察，胡奴接踵于城闾，虎翼养成而莫问‘一朝窃发，患岂及图？’”。在第三

^① 《具揭》为在北京传教士庞迪我和熊三拔所做，主要内容是对沈灌的指责一一加以辩解。

道奏疏中,沈淮重申传教士“伏戎于莽,为患叵测”,并以西班牙人以传教为借口夺取吕宋为例证,指出在传教士的传教背后隐藏有更大的政治阴谋。第六,天主教教理本身也不足为训,“据其所称天主,乃是彼国一罪人,顾欲矫诬称尊,欺诳视听,亦不足辩也。”

其实,在向万历皇帝上疏的同时,沈淮即受礼部尚书方从哲指使,在南京采取了围捕天主教徒的行动。7月21日,命巡城御史孙光裕捉拿传教士王丰肃、谢务禄,中国信徒14人和幼童5人;8月14日又逮捕中国教徒钟鸣礼、张案等8人,这些人是为营救南京的教友,受北京庞迪我和熊三拔派遣南下刊刻《具揭》事发后被捕的。

12月28日,万历皇帝传下旨意,“督令(传教士)西归,以静地方”。1617年,沈淮亲自审问王丰肃等人,并施以酷刑,谢务禄因病得免,后将两人装入木笼,押解到广州。洪武冈教堂及教士住院全部拆毁,孝陵卫花园专卖他人。据王丰肃口供,与他一同入华传教者,还有林斐理,曾于韶州、南京等地传教,但于1613年病故,沈淮即命人开棺验尸。

南京教案发生后,中国天主教徒表现出了信仰的虔诚和护教的热情。“当此时间,诸教徒之表示,皆无愧于其神甫,无谋自救或轻其缲纳而自辩无罪者。有数人且欣然受拷讯,惟愿为信仰而受苦刑,惟恐不能殉教而死。”有一教徒名姚如望(Jean Yao),曾制四黄色小旗,上书姓名、籍贯、职业,插在头上,自言愿为主死。33岁的夏玉是在南京城里卖糕的小贩,被捕后死在牢里,在教内被称为中国天主教史上第一个“殉道致命者”。这些被捕的教徒在经过审判以后大都被充军流放,但是没有因此而放弃信仰的。

普通教徒如此,士大夫中的天主教徒更是如此。他们四处奔波,或是藏匿教士,或是上疏皇帝,澄清是非,力图挽回中国天主教之危局或避免造成更大的损失。徐光启在看到沈淮的第一道奏疏后,当即就写了著名的《辩学章疏》答辩沈淮的奏稿。他开篇即坦

然承认,沈氏所言士大夫对天主教“有信向之者,”他就是其中之一。并对沈淮的奏疏中对传教士的攻击予以驳斥。徐光启说,经与传教士多年接触得出的结论,他们“不止踪迹心事无一可疑,实皆圣贤之徒也……在彼国中亦皆千人之英,万人之杰。”他并且从正面阐述了天主教的教理的基本内容,指出它和儒家学说不仅没有冲突,而且还能够起到补儒易佛的功效。至于天主教是否传播了异端邪说,不妨将已经翻译出来的著作加以摘编,或者召集僧道二徒相互辩驳,以明断是否曲直。徐光启的《辩学章疏》没有能够阻止但是至少延迟了南京教案的最后爆发。万历帝看了《辩学章疏》之后,批了“知道了”三字,而对沈淮的奏疏“藐若不闻”,搁在一边。

驱逐传教士的谕旨颁布之后,徐光启亦知事已无法挽回,便劝庞迪我、熊三拔自动南下,由礼部派人护送,因此两人没有受到押解之苦,安抵澳门。北京的龙华民和毕方济因为没有被参,在徐光启家里躲藏。南京教案爆发时,李之藻时任高邮道台,不断向南京发信,拜托友人为传教士提供保护。杨廷筠在杭州也将各地传教士请到自己家里。先后在杨廷筠家避难的传教士有郭居静、艾儒略、金尼阁、毕方济、龙华民、史惟真等。

正是由于包括士大夫在内的广大中国教友热情和无私保护,中国天主教在南京教案中没有遭到毁灭性的打击,风头一过,又得以继续发展。1621年,沈淮在当朝宰相方从哲的引荐下任礼部尚书兼东阁大学士,在南京又一次发动了对传教士的攻击,说他们和白莲教没有什么区别,但是很快失势,南京教案始告平息。到1624年,耶稣会在各省已有六个“学院”或者传教总站,在北京有三名耶稣会士,一名修士。王室成员中多人受洗。1620至1629年间又有19名传教士东来。庞迪我在抵达澳门次年即告病逝,1620年熊三拔也死于澳门。王丰肃在澳门努力攻读中国经书,于1624年化名高一志,重新潜入内地,在山西宣化、绛州一带传教,

在绛州开教时,得到汉韩霖、段兗等当地名士的帮助。谢务禄化名曾德昭,于1620年回到江浙一带活动,1621年到西安传教,1644年任耶稣会中国传教区会长多年,1658年卒于广州。艾儒略在杨廷筠的指导下学习中国语言文学,打下了扎实的汉学基础。1625年,叶向高经过杭州,延请艾儒略到福州传教。经过艾儒略的努力,10年以后当地的天主教徒已经有900人,在福安、建宁、延平、邵武、汀州、兴化、泉州以及漳州都建造起了天主教教堂。艾儒略善于结交当地的文人,又非常注重礼节,有“西来孔子”之誉。

至于韶州、南昌、南雄等地的传教士在南京教案期间都没有受到什么太大冲击,其他地方的传教士也得到当地中国教徒的保护,传教活动一度受阻,但并没有完全中断。

1634年,傅泛际任耶稣会中国传教区会长。1641年,耶稣会中国传教区因战乱而分为南北两区,艾儒略为南方会长,驻福建,管理南京、江西、湖广、浙江、四川等地教务,傅泛际仍然负责北京、山西、山东、陕西、山西、河北、四川的教务。其余分散在各地的21名西方传教士各自掌管着当地教务并致力于传教活动。

17世纪上半叶中国天主教徒人数的统计数字比较零散,天主教徒的规模以及分布地区也不易确实考订出来。不过从以下几个数字中仍可以看出,当时天主教发展的速度与规模是非常惊人的。当时中国天主教教徒主要集中在北京和江南地区,1627年教徒人数有13000人,江西、浙江、江南、山东、陕西、山西和直隶诸省均有分布。十年后人数即增加到40000。另外一种统计表明,1617年中国教徒为13000人,1650年即达到了15万人,到1664年已经增至254980人。到1661年中国15个省除云南和贵州之外都有了天主教活动的踪迹^①。

^① 徐宗泽:《中国天主教传教史》,第323页,上海书店,1990年。

5、南明朝廷里的天主教徒

公元1644年,李自成率领农民起义军攻入北京,明朝的最后一个皇帝崇祯皇帝自缢,吴三桂降清,清兵大举进入山海关,中国最后一个封建王朝清朝建立。但是明朝的势力并没有立刻退出历史舞台,明皇室后代在中国南方建立了一系列政权,史称南明,一直维系了将近20年,为了恢复明朝江山,他们倚重天主教势力,从而与传教士有着比较密切的往来。

1644年6月,明遗臣淮安拥立福王朱由崧,是为弘光皇帝。弘光帝于1645年遣毕方济(Franciscus Samniasi, 1582 - 1649年)到澳门求助葡萄牙人。毕方济(P. Franciscus Sambiasi, 1613 - 1649),意大利人,1926年赴北京传教,南京爆发后到杭州避难,曾受孙元化邀请到嘉定开教,1622年在上海主持教务,后陆续在河南、山东等地传教,1634年主持南京教务,使这一地区天主教活动迅速得以恢复。弘光帝当年驻藩在河南时就与毕方济相识,这时便派人请毕方济来朝廷,称毕方济“诚于事天,端于修身,信义素孚”^①,并且要毕方济到澳门去请葡萄牙士兵。毕方济1645年3月启程,途中得到消息,弘光帝被清兵俘杀,遂留住澳门。继而唐王朱聿键于福建称帝,改元隆武。唐王亦与毕方济有二十年的交往,立即招请神父,任命他为使臣,与庞天寿一道出使澳门。1646年清兵大举入闽,福建政权垮台。

同年,万历皇帝的孙子,26岁的桂王朱由榔在肇庆称帝,为永明王,建元永历。永历皇帝也与天主教有着密切关系。在永历皇

^① 《圣谕欧逻巴陪臣毕方济》,转引自方豪:《中国天主教史人物传》(上),第200页,中华书局1989年。

帝的朝廷中,有两名著名的中国天主教徒,一是瞿式耜,一是庞天寿。瞿式耜的叔叔瞿太素与利玛窦相识,曾经劝说利玛窦改穿儒服。瞿式耜从艾儒略神父受洗,取教名多默,在房门上贴“僧道无缘”四字,表示自己决不敬拜偶像之意。宦官庞天寿于1632年在北京由龙华民为之施洗,教名亚基娄(Achileus)。在他多次进言之下,永历皇帝与皇后都和传教士有过往来,还在宫廷中设一座小教堂。1640年,包括天启皇帝遗孀在内的178名皇室成员受洗,同时受洗的还有140名宦官。

起初,澳门当局和教会与南明政权还保持着良好关系。1647年,瞿式耜让毕方济到澳门搬兵求援,葡人发兵三百,携带大炮数门,由瞿纱微任随军神父。在威力强大的炮火支援下,以及两位天主教徒将领瞿式耜和焦琏的英勇机智抵抗下,南明皇帝取得桂林战役的大胜,并且收复了不少失地,一度出现有利的局面。

曾在葡萄牙士兵中充任随军神父的瞿纱微这时留在南明朝廷进行他的传教活动。1648年德国神父瞿纱微(Andreas Xavier Köffler)神父为永历帝的皇后施洗,教名亚纳(Anna);皇太后亦随之受洗,教名赫烈纳(Helena),以及永历帝的生母马太后施洗,教名玛利亚。永历皇帝有一个儿子也受了洗,他本人因有嫔妃多人而不能领洗,但是他每天都读圣经,祈祷。这样,南明永历朝廷的皇室成员和重臣全都成了天主教徒。南明王室尽悉归主,就是连西方学者也承认,他们寄希望于欧洲能够出面挽救南明政权的颓势^①。

随着南明朝廷败仗连连,澳门方面耽心开罪清政府,招徕报复,不愿给予南明政权以实质性援助。1648年,皇太后赫烈纳让永历皇帝派遣庞天寿携带礼物到澳门。天主教会为之举行了盛大的弥撒,葡萄牙当局赠以火枪100支,但这对抵抗满清政府的南明朝廷来说简直是杯水车薪。

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第107页,麦克米伦出版社,1929年。

留在南明朝廷里的传教士瞿纱微和卜弥格等人遂建议直接向罗马教皇求援。卜弥格(Michel Boyrn)是波兰籍神父,1646年到海南岛传教,1650年奉命到南明朝廷协助瞿安德神父。最后决定波兰神父卜弥格和19岁的中国教徒安德两人出使罗马。他们带着南明永历皇太后和庞天寿分别写给教宗和耶稣会总会长的信件和拉丁文译本以及礼物,于1650年出发,辗转经澳门、果阿、波斯、士每那、威尼斯。在士每那和威尼斯,卜弥格屡屡发表演讲,介绍中国的时局和天主教在中国的活动。1652年岁末,卜弥格抵达罗马。但是他的身份受到怀疑,有人称其信件皆属伪造,是耶稣会士为提高其声誉而设计的一个骗局,他本人根本没有到过中国。卜弥格被持续审查整整3年方才通过,期间北京耶稣会方面派来的卫匡国神父于则1654年先期到达罗马,于是,他带来的新王朝已经立足中原、南明政权败局已定的消息不胫而走。

卜弥格只得带着教宗亚历山大的复信,于1655年12月18日返回复命,行至中越边境,得知南明政权垮台的消息,不久又染上痢疾,遂致一病不起,于1659年8月22日去世。对于南明政权交付的使命一直牵挂在心,他在越南后发出了最后一封通信,信中写道:“我将从此地往依永历皇帝,缘其母、其均已领洗也。皇帝现正统率四军与战象百头,及所领五国之众,进讨叛逆,光复余地。”^①其实他不知道,皇太后已于1651年去世,次年,瞿纱微神父在逃跑途中死于清兵的刀剑之下。

卜弥格携回的信件一共有四封,包括教宗亚历山大和耶稣会总会长分别答复赫烈纳皇后和庞天寿的书信。这四封书信,与南明朝廷送往罗马的书信,现均收藏于罗马梵蒂冈档案内,成为中国与罗马教廷相交往的珍贵史料之一。

^① 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》第40页,知识出版社,1989年。

6、张献忠起义军中的耶稣会士

清军进关之后,全国形成了一些地方割据政权,除南明朝廷之外,还有西南的张献忠的农民起义军在成都建立的“大顺”政权。1640年入川的耶稣会士利类思(Ludovicus Buglio, 1606 - 1684)当时正在四川传教。利类思是意大利籍的耶稣会士,1637年来华,起先在江南传教,后在北京助修历法,经四川籍的东阁大学士刘宇亮介绍,到成都开教,这是四川最早有天主教活动的记录。随后,葡籍传教士安文思(Gabriel Magallaens, ? - 1677)也于1642年由江南赴川,加入利类思在成都以及附近地区的传教活动。1644年,张献忠入成都称王之后,在礼部长官吴继善推荐竭力推荐下,将逃到绵竹刘宇亮家避难的两神父召到成都,“待以上宾之礼,请两位司铎驻成都,以便顾问。”^① 每月每人拨给库银十两,并赐“天学国师”之号,受领袍套。是年冬至节,张献忠大筵宾客,两神父同邀在上座,与论西学及教务诸事,并当面对他们作出许诺:“尔等现居署中,将来吾当为尔等建筑教堂,奉祀天地大主。”^② 但因军情紧急,最后并没有得到落实。不过两位神父对于张献忠还是留下了深刻的印象,称其“智识宏深,决断过人。”^③

张献忠让两位神父用红铜造了天球、地球各一,另造日晷配合,置于宫中,“视为异宝”,并对神父们及有关人等赐予重赏。但是神父们也因张献忠性格诡异,喜怒无常而吃尽苦头。不久,有太监密报,说传教士藏有天学之书未报,张献忠得知后,“咆哮如虎,

① 古洛东:《圣教入川记》,第20页,四川人民出版社,1981年。

② 同上书,第23页。

③ 同上书,第22页。

怒骂之声远近皆闻,欲置二司铎于死地。”^① 只是因为制造天地二球有功而未加伤害,却迁怒于告密太监,欲将其处死,幸得神父从旁劝解而蒙赦免。但是自此之后,献忠一直怀疑神父们“外顺诚而内叵测”。

1645年,张献忠决定离开成都前往陕西抗击清军,迫使两位神父与之同行。神父上书,请往澳门,因书中有今值四方扰乱之秋,传教未便之语而获罪,被羁押在张献忠的军营中。1647年初,献忠部在汉中府川北盐亭,遭清军伏击中箭身亡。两神父被清兵将领肃王俘虏,因肃王在京时受汤若望委托保护教士,他们在清军营中得到了妥善照顾,于次年回到了北京。

7、小结

综上所述,尽管17世纪上半叶,正值中国社会处在动荡不安的时刻,而且发生了南京教案这样直接不利于天主教传教事业的事件,但是天主教基本上呈现出进一步发展的态势。原因不外乎两个,一是有一批耶稣会传教士坚持了利玛窦所制定的传教政策,和士大夫阶层以及当权者保持密切交往,二是随着传教事业的继续推进,天主教有了一定的群众基础。尤其是那些出身于士大夫阶层的中国天主教徒,他们帮助和推动了天主教的在各地的传教。一旦发生了南京教案,正是像徐光启等一批著名的天主教徒挺身而出,尽最大努力保护天主教的事业避免遭受更大的打击。

^① 古洛东:《圣教入川记》,第25页,四川人民出版社,1981年。

第四章

TANG RUO WANG HE NAN HUAI REN:
JIN ZHI YU QING TING DE JIAO SHI

汤若望和南怀仁： 尽职于清廷的教士

利玛窦进京有一个目的，就是要劝化中国皇帝皈依天主教，由他发布一道谕旨，号令天下尽归天主。这一目的虽然不可能实现，但是天主教传教士自此与中国朝廷发生了直接的关系。许多传教士来华后，大部分时间都住在京城。他们大都受到过良好教育，在科学上有一技之长，为朝廷所重用，有的甚得皇帝宠信，以至于加官晋爵，成了天朝的一代臣子。在他们中间，以汤若望(Johann Adam Shall von Bell, 1591 - 1666)和南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623 - 1688)最为著名。可以说，他们是继利玛窦之后最有影响的耶稣会士。他们翻译西方科技著作，修订历法，输入西洋火器等当时的先进科学技术，对于中国科学技术的发展，起到了推动作用。1636年，汤若望受明崇祯之命，铸造了20门大炮，获得成功，1643年刊印《火攻

挈要》，讲述西洋火器的制造原理，弹药的制造和储存，发射方法，还一一附图说明。1674年，康熙为了镇压“三藩之乱”命令南怀仁制造火炮。南怀仁先是修理汤若望遗留下的旧炮，其后设计出木炮和红夷炮，并在两年中在他的监督下，造出了132门大炮。他所设计的神威无敌大将军炮，在收复雅克萨战役中发挥重要的作用，令俄军闻风丧胆，显示出清朝强大的军事实力。清朝，朝廷与传教士之间的关系比明末更为密切，可以说达到了历史顶点，清朝与外部世界的文化、政治、军事乃至外交方面的交往都留下传教士的身影。

这些尽忠于朝廷的传教士在推动中国天主教的传教过程起到了相当重要的作用。他们在朝廷中的特殊地位，无疑提高了天主教在中国社会中的影响力，发生排教事件时，往往能够起到一种缓冲和化解的作用。不仅如此，像南怀仁还曾经被任命为耶稣会传教区的会长，领导整个在华的天主教教务。在服务于朝廷之际，传教士们还撰写了大量宗教著作。他们还不失时机地在廷臣和王公贵族中传播教理，为他们施洗，为天主教传教事业作出了贡献。

1、开设历局，修订历法

在天人合一的观念支配下，天文现象与一个王朝的兴衰更替有着相互对应的关系。尚书尧典云：“帝羲，……乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”自古以来，中国历代帝王治理天下，非常注重历法。中国实行大统历已经200余年，主管天文历算的钦天监在日食、月食的推测屡次出现差错，引起朝野震动，万历三十八年（1610年）十一月发生日食，钦天监推算日食有误，朝野震动，始有廷臣倡言修历。可是直到1629年，钦天监根据大统历回回历推算日食初亏和复圆的时刻差了两刻，而徐光启根据格雷历

法推算,则一一验证,毫无差错。于是,崇祯皇帝下谕设立历局,修订历法,由徐光启督领一切,李之藻辅助。

正是在李之藻、徐光启的推动下,天主教传教士开始了参与我国的历法修订的工作。李之藻、徐光启、瞿太素、张养默等一些早期中国天主教徒曾从传教士学习西洋历法,深知“其天文历数,有我先贤未及道者……所制窥天窥日之器,种种精绝。”^①徐光启先后延请龙华民、邓玉函、汤若望、罗雅谷等传教士来历局工作,全面系统介绍欧洲的天文学。可是,徐光启目光还不仅停留修历一事,开局一个月后,徐光启在给皇帝的奏折《条议历法修正岁差疏》中提出,在历法之外还要开展以数学为基础,兼及天象、水利工程、军事、建筑、机械、测量、医学、会计和音乐等诸学科的研究。如果徐光启的这一设想付诸实施,这将是“科学院”和“工程院”的雏形。

历局所完成的最大成果便是著名的《崇祯历书》,煌煌 137 卷,于 1631 - 1634 年间先后分五次进呈皇帝。书分十一部,法原、法算、法器、会通(中西度量换算表)为基本五目,另有日躔、恒星、日离、日月交会、五纬星、星交会,谓之节次六目。其中主体部分是法原,含 40 卷,系统介绍了西法的天文学理论。

在徐光启延聘的传教士中,同时都是在科学技术方面有特长的科学家。罗雅谷是意大利人,1593 年来华,青年时期即以数学闻名,曾在意大利当过三年科学教师,为灵采学院院士,汤若望称赞他“知识博洽,科学根基深厚”。^②汤若望本人则来自德国,1620 年抵澳门,后赴广州。又到北京学习汉文,奉命到西安、南京等地传教,1630 年在徐光启推荐下入历局参与编撰《崇祯历书》。在历

^① 陈垣:《浙西李之藻传》,载《陈垣学术论文集》第一集,第 74 页,中华书局,1980 年。

^② 曹增友:《传教士与中国科学》,第 38 页,宗教文化出版社,1999 年。

局中罗雅谷与汤若望分工合作,承担了许多篇章的编译和撰写,还指导其他监官生的著述。在这些传教士中科学知识最负盛名的应为邓玉函。邓玉函(P. Joannes Terrenz, 1576-1630),瑞士人,为罗马教廷科学院院士,来华前便以广博的医学、哲学和数学知识闻名欧洲。邓玉函极有语言天赋,通晓法、英、葡等诸国文字,更是精通希伯来语、拉丁语、迦勒底语等。1613年金尼阁奉诸国传教区会长龙华民之命到欧洲延聘一流的科学人才,邓玉函被选中到中国来。邓玉函知道中国人极其重视历法,即设法将哥白尼《天体运行论》、开普勒《哥白尼天文学概要》以及伽利略等人的著作携来中国。进入历局之后,半年之内即撰述了《测天约说》二卷,《大测》二卷,《历书总目录》,编写搁置换算表十卷,还指导制造七政象限大仪二座。

在传教士参与下,历局的工作不仅富有成果,而且效率甚高。但是超负荷的工作使邓玉函在进入历局的第二年即告病逝,时年55岁。罗雅谷也在1638年因在历局工作期间劳累过度而患病去世,年仅46岁。徐光启在给皇帝的上疏中对于传教士们的工作予以高度的评价,“远臣罗雅谷、汤若望等译撰书表,制造仪器,算测交食躔度,讲教监局官生,数年呕心沥血,几于颖秃唇焦,功应首叙”。^①

2、汤若望：官至一品的西洋传教士

《崇祯历书》编撰完成后,因遭到一部分大臣的反对,尤其时值明末朝廷已到陷入内外交困之际,因此并没有颁行。1644年6月7日,多尔袞率领清兵占领北京,下令汉民三天之内一律从内城迁

^① 徐光启：《徐光启集》（下册），第427页，中华书局，1962年。

出,为满人旗兵腾出居住的地方。耶稣会士龙华民和汤若望的座堂在宣武门,属于迁出的地段,汤若望遂呈上一道奏疏:

臣自大西洋八万里,航海东来,不婚不宦,以昭事上主,阐扬天主圣教为本,劝人忠君孝亲,贞节守法为务,臣自购天主堂以所,朝夕虔修,祈求普佑,作宾于京,已有年所;曾奉前朝故帝,令修历法,著有历书多秩,付工铸版,尚未完竣,而版片已堆积累累,并堂中供像礼器,传教所用经典,修历应用书籍,并测量天象搁置仪器,件数甚夥,若欲一并迁于外城,不但三日限内,不能悉数搬尽,且必难免损坏,其测量仪器,由西洋带来者多,倘以损坏,修理既非容易,购办又非可燧石寄来,特为沥情具摺,恳请皇上恩赐,臣与同伴诸远臣龙华民等仍居原寓,照旧虔修云云。^①

多尔袞早知西洋人修历造炮之事,认为他们是朝廷可用之人,于次日下旨,“恩准西士汤若望等安居天主堂,各旗兵弁等人毋许阑入滋扰”。汤若望不久也向像臣服的汉人一样改穿满服,脑后蓄起一条辫子。

满人在北京建立的政权最初是由摄政王多尔袞主持。当时他对汉人进呈的历书甚为不满,曾向汤若望询问重修历法的事,汤若望“将本年八月初以日日食,照西洋新法推步京师所见日食限分秒,并起复方位图与各省所见日食多寡、先后不同诸数,开列呈览,乞饬该部届期公同测验,”复又呈献了自制的浑天星球一架、地平日晷、窥远镜、舆地屏图一幅。

这时礼部请旨颁历,摄政王批道:“自顺治二年始即用新历,颁行天下。”该历名时宪历,有“宪天民”之意。为使诸臣信服新历,摄

^① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》(影印本),第216页,上海书店,1990年

政王下令钦天监推算 8 月的日食，经过查验果然与事实不符。于是清廷决定由礼部任命汤若望为钦天监“监正”。汤若望推辞了 7 次，说自己来中国是传教，不为做官。最后在耶稣会中国传教区华北分会长傅泛际的命令下，他才于 11 月正式接受了这一职务。次年，将《崇祯历书》改订，加进徐光启《学历小辩》和自己所著《远镜图说》、《历法西传》、《新法表异》，编成《西洋新法历书》103 卷，进呈皇上。

顺治帝对汤若望更是宠幸有加，在他临朝亲政的当年（1651 年），一天之内连续加封三次，汤若望一下子从“通议大夫”到“太仆寺卿”，再到“太常寺卿”，这样汤若望就从正五品一跃而为正一品。还并追谥其父亲、祖父为通奉大夫，母亲与祖母为二品夫人。1650 年，汤若望在利玛窦 1605 年所建教堂的原址上起盖的一座欧式教堂，也就是南堂，1652 年钦赐匾额一块，上书“钦崇天道”，悬挂在南堂，此举大大提高了天主教地位。又过一年，颁发圣谕，褒奖汤若望修历有功并且人品出众，赐予“通玄教师”称号（后为避康熙玄烨之讳，改为“通微教师”）。1654 年顺治又将阜成门外腾公栅栏利玛窦墓地旁一块土地赐给汤若望作为墓地。

1657 年顺治授汤若望“通政使司通政使加二级又加一级”，又赐“通玄佳境”匾额，撰《御制天主堂碑记》，赞扬汤若望修历“任事有年，益勤厥职”。他表示，对佛道二教“旨趣茫然”，对天主教教理也并不熟悉，但是对天主教是有好感的，对“若望入中国已数十年而能守教奉神，肇新寺宇，敬慎黜洁，始终不渝，孜孜之诚”，表示了宽容和理解，他对认为这正是汤若望“事君尽职”的原因，“人臣怀此心以事君，未有不敬其事者也。”后人评价说，尽管顺治碑不能算作正式的宗教宽容令，但是对传教士到内地去公开传教了也是大有帮助的^①。

^① 赖德烈：《中国基督教传教史》，第 106 页，麦克米伦出版社，1929 年。

对于顺治帝的恩宠,汤若望表达了一番发自肺腑的感激之情。作为一名虔诚天主教徒,他更是将此种知遇之恩视为“天主上帝默作合于其间”。因此“仰图报答,计莫如崇祀”。他于1660年在钦赐的墓地上盖了一座圣母小教堂,“内供圣母抱天主耶稣,名圣母堂,以资焚祝。自岁时娶谒,行弥撒礼,诵祈普庇无潜。而奉教友辈,有造门瞻叩申虔者,其务识所从来,伏祷上佑,曰:致吾君为尧舜,绵过祚于无疆。斯为实获我心也。”

顺治皇帝非常尊重汤若望,尊称汤若望为“玛法”(满语“师傅”的意思),经常到汤若望的住处询问天象和朝廷政事。据汤若望本人回忆:“1656和1657两年之间,皇帝竟有二十四次,临访汤若望于馆舍之中,作较长之晤谈”。^① 汤若望可也以随时晋见皇上并免去三跪九叩之礼。

从利玛窦到汤若望时代,传教士与朝廷基本维系着一种良好的关系,是这一时期天主教保持稳步发展的重要原因。统治者需要传教士的科学知识为其服务,传教士需要在朝廷中保持这样的密切联系,一边提高天主教在中国社会中的地位。这一时期,各地天主教传教活动也蓬勃发展。1651年仅北京教会为119位中国人施洗,1653年为500人,1658年竟然高达5000人,到1663年北京教友人数已经有13000人。据毕嘉(Fr. Giovanni Gabianni)估计,1651—1664年间全国有天主教徒104498人。根据王治心先生《中国基督教史纲》一书中统计,1664年天主教在全国的分布情况大致如下:

^① 魏特著,杨丙辰译《汤若望传》,第一册,第220页,转引自江文汉:《明清间在华的耶稣会士》,第51页,知识出版社,1987年。

省份	地点	教堂	教徒	省份	地点	教堂	教徒
直隶	北京	3	1500	福建	汀州		800
	正定	7			福州	13	2000
	保定	2			延平		3600
	河间	1	2000		建宁		200
山东	济南	10	3000		绍武		400
山西	绛州	3300	3300		彝山崇安	多所	
	蒲州	300	300	浙江	杭州	2	1000
陕西	西安	10	20000	江南	南京	1	600
	汉中	21	40000		扬州	1	1000
河南	开封	1			镇江		200
四川	成都		300		淮安	1	800
	保宁				上海	66	42000
	重庆				松江		2000
湖广	武昌	8	2200		常熟	2	10900
江西	南昌	3	1000		苏州		500
	建昌	1	500		嘉定		400
	吉安		200				
	赣州	1	2200				

3、杨光先发动历狱

1659至1665年间，以杨光先为首发动了一场针对传教士的历狱，史称中国天主教的第二次教难。

杨光先，1596年生于安徽歙县，早年以山野布衣之身，抨击徇私纳贿，攻击善良，一心替魏忠贤翻案的新贵陈启新，有“敢言”之世名。但是此人性格暴躁好斗，自谓“与人言事，无论兵刑礼乐，上下尊卑，必高声怒目，如争似斗，”但是他思想十分保守，是一个典型的封建卫道士。1660年，已经64岁的杨光先再次以平民身份上疏顺治皇帝，弹劾汤若望，他称天主教为邪教，钦天监汤若望用

西方修历,在历书上明写“依西洋新法”字样,是“暗窃正朔之权,以予西洋,而明谓大清奉西洋之正朔也。”在奏疏中杨光先还附上了前一年所作的《摘谬论》、《选择议》和《辟邪论》几篇文章。《辟邪论》甚至直陈汤若望等传教士是别有政治图谋:“若望借历法以藏身金门,而棋布邪教之党羽于大清十三省要害之地,其意秋何为乎?……大清因明之待西洋如此,习以为常,不察伏戎于莽,万一窃发,百余年后,将有知予言之不得已者。”因顺治帝宠信西士,杨光先的奏疏次日即被退回,礼部只是将历书封面改为“礼部奏准”了事。但这一历法之争还刚刚开始。

1661年,顺治皇帝病逝,继位的是年仅6岁的玄烨继位,年号康熙,实权落入以鳌拜为首的四位抚政大臣之手。鳌拜是一个主张“率旧制,复旧章”的人物,于是朝野上下均形成了对传教士极其不利的局面。1664年,钦天监夏官正中国天主教徒李祖白著《天学传概》,讲述耶稣降生及天主教在中国的传播,请御史许之渐作序。杨光先读到此书,勃然大怒,撰写《与青屿(许之渐字青屿)侍御书》,并于当年9月15日向礼部递交了控告汤若望的《请诛邪教状》。参劾状中列举了西教士的三大罪状:(1)“假借修历为名,阴行邪教,延至今日,逆谋渐张,令历官李祖白造《天学传概》妖书,谓东西万国皆是邪教之子孙,来中夏者为付羲氏,六经四书是邪教之法语微言。”(2)汤若望在所献“时宪历”中写有“依西洋新法”是暗窃正朔以予西洋,明显有谋夺中国之企图。并说曾派人潜入教堂,收集到了谋反罪证:金牌一面,绣袋一个,妖书一本,会期一张。(3)汤若望潜往京城,窥伺机密,“有邪党于济南、淮安、扬州……并京师共三十堂”,“内外勾结,图谋不轨”。指利类思、安文思、南怀仁、李祖白、许之渐、潘进学、许谦等尽是同党。杨光先还将收集到的所谓罪证,《天学传概》、历书一本,以及他以前撰写的批驳文章和奏疏一起交礼部,要求剪除邪教,依律正法。

鳌拜依据杨光先所上奏章,于1664年9月24日,将传教士汤

若望、利类思、南怀仁、安文思等人逮捕，同时被捕的还有有关的中国官员，李祖白、许之渐、潘进孝、许谦等。次日，礼部和吏部即开始会审这些传教士。汤若望当时已是73岁高龄，5个月之前又患了一场重病，四肢痿痺，口塞舌结，不能说话，由南怀仁代替，对杨光先的指控一一予以辩驳。11月，两部提出处理意见，汤若望革职，连同其余传教士交刑部议处，中国教徒李祖白和许谦等也交刑部议处。朝廷答复，杨光先所告天主教邪教一案成立，同时否决了秘密缉拿各省传教士的动议，只是将他们全部送往京城议奏，至于拆毁天主堂的动议，则在汤若望一案议决后予以处置。第二年，26名传教士全部解京，复被遣发广东，软禁于老城天主堂，只准街上走动，不得出城，当然更不准传教。这样天主教的教务因为历狱的兴起而再一次受到滋扰。

1664年12月27日，礼部宣布革除汤若望一切公职，连同其余传教士一并送刑部议处，1月4日，四人被戴上锁链，引渡到了刑部大牢，15日，刑部以图谋不轨罪名判处汤若望绞刑，其余外国传教士应各杖一百，驱逐出境。

1665年1月16日，京师将出现一次月食，是验证新旧历法孰是孰非的好机会。辅政大臣，各部大员、钦天监以及原被告杨光先、南怀仁等齐集观象台校验。结果是明摆着的，当然是南怀仁获胜。杨光先大为尴尬，随后撰《日食天象验》，从狭隘的政治立场来为自己辩解：“其准与不准，将谁欺乎……大清国卧榻之内，岂惯谋夺人国之西洋人酣睡地耶！……愚见宁可使中夏五好历法，不可使中夏有西洋人。”同时，杨光先转而指责汤若望的钦天监下属的漏刻科再选择容亲王葬期上有误，“幸用之以葬数月之王，若用之官庶之家，其凶祸不可言矣；”至于新修历法，不再攻击其计算有误，而是重点攻击其为传教士的政治阴谋：“以彼国之礼，淆乱上国之礼，轻慢上帝，而褻天子。”把历法之争变成了关系朝廷社稷安危的政治事件。这对于辅政大臣就刑部判决的最后审核产生了不利

于传教士的影响。

4月中旬,朝廷正式宣判,汤若望革除一切职位名号,汤若望以及李祖白等5位钦天监官员凌迟处死,另外5人斩立决,安文思、利类思和南怀仁5位神父充军。同时宣布禁止传播天主教,废黜新历,恢复旧历。

可是判处汤若望等的公文于4月16日送至皇帝和皇太后手中时,北京城正好发生了一场大地震,屋毁人亡,京城上下为之震动。会通定案的诸官员们一致认为,这是“所行政事未尽合宜,吏治不清,民生弗遂,以及刑狱繁多,人有冤抑,致干天和,异征屡告。”诸辅政大臣只得将汤若望案呈报太皇太后,也就是顺治的母亲孝庄文皇后。太皇太得知后大怒,严责辅政大臣:“汤若望向为先帝所信任,礼待极隆,尔等欲置之死地,毋乃太过!”次日传旨意:“汤若望系掌印之官……但念专司天文,选择非其所习,且效力多年,又复衰老,着免死……应得何罪,仍着议政王、贝勒大臣、九卿科道再加详校,分别确议具奏”。5月17日,历狱结案:汤若望等传教士无罪释放,李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰等5名信教的监官被杀,其余信教的中国官员,许继曾、佟国器、许渐之等均革职论处。

汤若望出狱后,获准回南堂居住,杨光先唆使暴徒窜入南堂,将顺治帝“通玄教师”的石版击碎,汤若望不得不迁往东堂,翌年8月15日去世,享年75岁。汤若望29岁入华,39岁进京,为朝廷服务30余年,主持钦天监工作,除《西洋新法历书》之外,还著有《恒星表》、《交食历指》、《新发历引》等天文学、历学著作,对中国天文学的发展是有贡献的。他在天主教传教事业上也是不遗余力,曾著《主制群征》、《主教缘起》、《真福训论》等一批宣传天主教的著作。他不仅帮助耶稣会士进入中国传教,还帮助多明我会士、方济各会士进入中国传教。尤其重要的是,汤若望与顺治保持了良好的私人关系,对于天主教在全国的传播是大有益处的。尽管至今

朝廷尚无明确传教的谕旨，但是天主教传教士在各地活动开了。

杨光先于 1665 年被任命为钦天监监正，吴明烜担任监副，在杨光先之前，吴明烜任钦天监秋官正时即奏劾汤若望所制历书不准。杨光先发动历狱原为反对天主教，并不精通历法，自谓“但知历理，不知历数”，上任之后多次上疏请退，未果，遂将治历一事完全委托给吴明烜，自己称病不出。1668 年杨光先进《七政民历》，南怀仁举出其中的数条差错，亲政刚一年的康熙皇帝传南怀仁、利类思、安文思诸教士以及钦天监马佑、杨光先、吴明烜等官员至东华门，指出“天文最为精微，历法关系国家要务。尔等勿怀夙仇，各执己见，以己为是，以彼为非，互相竞争。孰者为是，即当遵行。非者更改，务须实心，将天文历法详定，以成至善之法。”^① 于是在大学士图海为首的二十名大臣监测下，又展开了一场天文学之争，结果以南怀仁为代表的西洋历法大获全胜。

1669 年 3 月 8 日，康熙召开讨论历法的会议，当日即将杨光先革职查办，稍后即任命南怀仁为钦天监监副。8 月，南怀仁上疏，请求为汤若望平反昭雪。康熙恢复了汤若望“通微教师”的称号，照原品赐恤。又赐银 525 两，亲撰祭文，并派礼部官员到汤若望坟前致祭，宣读祭文：“皇帝谕祭原任通政使司通政使，加二级又加一级，掌钦天监印务事，故汤若望之灵曰：鞠躬尽瘁，臣子之芳踪。恤死报勤，国家之盛典。尔汤若望，来自西域，晓习天文，特畀象历之司。爰锡通微教师之号。遽尔长逝，朕用悼焉。特加恩恤，遣官致祭。呜呼，聿垂不朽之荣，庶享匪躬之报。尔有所知，尚克歆享。康熙八年十一月十六日”。

汤若望外其余被杀官员照原职恩恤，革职者官复原职。杨光先因诬告谋反，原欲问斩，念其年迈，发回原籍，后死于归途之中。这样，历狱基本得到了昭雪。

^① 黄伯禄：《正教奉襄》，第 42 页。

4、南怀仁,深得康熙信任的西洋传教士

南怀仁,字敦伯,比利时人,曾就读于天主教鲁汶大学,在天文、数学、机械、地理、物理、音乐等方面都有很高的造诣。18岁入耶稣会,1659年抵中国,先在陕西传教,1660年经汤若望推荐进京协助修历。杨光先发起历狱,南怀仁被一并关押和审讯,他代替因病不能说话的汤若望进行辩护。出狱之后又积极为冤狱的平反而奔走。他先是指出杨光先的七政历书的错误,康熙八年闰十二月实为康熙九年正月,以至康熙颁旨废止该历;他又通过事实在诸大臣面前证明新历旧历孰优孰劣,为历狱彻底平反制造了良好的条件。出任钦天监监副之后,及时上疏恳请对汤若望等人予以彻底平反,为蒙冤的天主教徒鸣不平:“其并将佟国器、许之渐、许继曾等诬告,以致为教革职,此臣等抱不平之鸣者一也。又光先诬告若望谋反,臣等远籍西洋,跋涉三年,历程九万里,在中国者不过二十余人,俱生于西而卒于东,有何羽翼,足以谋国?今遭横口污蔑,将无辜远人利安当等二十五名,押禁广州府,不容进退。且若望等无抄没之罪,而房屋被人居住,坟地被人侵占;况若望为先帝数十年勋劳尽忠,罗织拟死,使忠魂含冤,此臣等抱不平之鸣者二也。”他在奏疏中还称天主教“天主一教,即诗经所说:‘皇矣上帝,临下有赫’,而为万物之宗主也,”称中国教徒是“因教革职”,还提到二十五名传教士至今仍被拘押在广州,他的目的显然是不仅为个别教友恢复名誉,而是想借机恢复因为历狱而被破坏的中国天主教事业。

综观其一生,南怀仁最大的功绩在于他主持钦天监的工作。除指出杨光先的历法上的错误之外,南怀仁全面恢复了西洋历法,并废除所谓“紫气”之说,认为毫无事实根据,从而使中国的历法更

加趋于科学。他积极整顿和发展钦天监,一方面上疏朝廷改善官员,特别是汉籍官的经济和政治待遇,另一方面,他将大量有真才实学的传教士不断引入钦天监任职,先后推荐恩理格、闵明我(1639-1712)、徐日升、李守谦、安多等协助修历。有清一代,钦天监长期设监正两人,一名满人,一名西人,先后在钦天监任职的传教士多达有数十人,其中较为著名的还有戴进贤(Ignaz Kögler, 1608-1746)、鲍友管(Antoine Gogeisl, 1701-1771),刘松龄(Augustin de Hallerstein, 1721-1774)、洪若翰(Jean de Fontaney)、宋君荣(Antoine Gaubil, 1689-1754)等人。他们都是在钦天监中的业务骨干。清廷聘请外国传教士供职钦天监的惯例一直保持到道光十七年(1817年)。

1669年,南怀仁奉旨重修观象台的天文仪器,除原有的简仪、浑仪、星球之外,他制造了天球仪、黄道经纬仪、纪限仪、象限仪、地平经仪和地平纬仪。他还制造了一些专供皇帝使用的仪器,他制造的仪器总数达到53件。这些天文仪器制作精细,其球体、分度刻划至为精确,而且镌有龙饰,又极其美观的艺术品。观象台仪器于1674年制造完成,南怀仁还撰写了详细的说明,将仪器的制法、用法以及所测得的数据,写成《仪像志》14卷,又撰《仪象图》2卷,合称《新制灵台仪象志》,分发给各有关官员。康熙颁旨:“历法天文,关系大典。据奏仪器告成,制造精密,南怀仁殚心料理,勤劳可嘉。”^①

1688年元月,南怀仁不慎从马上摔落致死,康熙赐南怀仁谥号“勤敏”,赐库银750两为南怀仁筑坟立碑,并派官员到墓前致祭,再赐墓碑,碑文称赞服务朝廷有功,“泛远海以输诚,久服官而宣力……既协灵台之掌,复储武库之需。”

^① 黄伯禄:《正教奉褒》,第72页。

5、在中俄谈判桌边的耶稣会士

南怀仁去世之后,其他传教士也竭力维护同朝廷的良好关系,保持一个忠心耿耿,功劳卓著的臣子形象。

1689年中俄就北方勘定边界进行谈判时,耶稣会的法籍神父张诚和葡萄牙籍神父徐日升担任中方代表团的拉丁文翻译。康熙对于这两位神父非常信任,关照代表团凡是遇到问题要与神父多多商量。当谈判进行到一半时,张诚被派到俄方营地去就某些条款加以说明。俄方曾经不止一次表示要两位神父为俄方出力,甚至希望在条约的拉丁文本中塞进“中国不在雅克萨建造任何房屋”等字样,但是遭到教士们的拒绝,表示在这件事上不愿辜负中国可汗所寄予的信任。1689年9月7日,经过16天谈判,《中俄尼布楚条约》正式签订。在当时两国相互之间并不信任的情况下,中国能够与俄方签订一个完全平等的条约,传教士确实起了一定的调解作用。对于条约的签订,康熙十分满意。他对传教士们说“和约得以缔结,实赖尔等之才智与努力,尔等为此事出力颇多。”^①

1693年,康熙患疟疾,张诚又献上金鸡纳霜,不久即告痊愈,便赐地建造天主堂,即北堂。还两次亲临视察,写了“万有真元”的匾额,并题对联有副:“无始无终,先作形声真主宰;宣仁宣义,聿昭拯济大权衡。”又御笔亲书“敬天”二字,悬挂在教堂里面。

康熙还做了两首关于天主教的七律,一首表现他对上帝创造世界的认识:

森森万象眼轮中,须识由来是化工。

^① 《徐日升日记》,转引自江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》,第77页,知识出版社,1989年。

体一何终而何始，位三非寂亦非空。
地堂久为初人闭，天路新凭圣子通。
除却异端无忌惮，真儒若个不钦崇。

另外一首叙述了基督受难的情景：

功求十字血成溪，百丈恩流分自西。
身列四街半夜路，徒放三背两番鸡。
五千鞭打寸肤裂，六尺悬垂二盗齐。
惨动八埃惊九品，七言一毕万灵啼。

从1689年底，也即《中俄尼布楚条约》签定之后，徐日升、张诚、白晋、安多等被招至内廷，每天为皇帝讲解量法、测算、天文、形性、格致等西方学术。据说，这样的讲学一连持续了好几年，就是在康熙出巡各省时也要张诚等随行。

这些频繁出入于宫廷深院的洋“帝师”显然对于劝化康熙归依天主教的抱有很大希望。白晋所著《康熙帝传》说：“这位皇帝非常尊重天主教，而且喜欢倾听我们讲解教义。同时，由于这位皇帝的行动早就带有天主教色彩，所以我们期待上帝也将赋予他圣教的天资。”^①

但是，我们应当看到，康熙帝同传教士之间的关系，完全基于后者在传播西方科学知识方面竭尽全力服务朝廷。对于天主教思想，他也是从一个儒家思想的角度诠释的，因此才有“除却异端无忌惮，真儒若个不钦崇”之语。作为一位封建王朝统治者，康熙和传教士之间的关系，从来没超出过中国传统社会君臣之间的关系，而上升到“羊羔”和“牧者”的层次。因此，当中国天主教内部的礼仪之争蔓延到社会上，康熙为了维护中国传统文化和社会秩序，毫不犹豫地采取了禁教措施。

^① 任延黎主编：《中国天主教基础知识》，第204页，宗教文化出版社，1999年。

6、康熙对于天主教的优容

历狱之后,康熙皇帝虽然给汤若望等人平了反,但是对天主教仍然抱有戒心,尤其耽心中国人入教,因此下旨严厉禁止各省天主教传行。那二十六名传教士还在广州被软禁着。1669年,南怀仁、利类思和安文思请求将他们放回本堂,并在上疏中特别提到,其中有十余人通晓历法。请求被批准,1670年底,除了已经去世的之外,传教士们大都回到了各自的教堂。康熙还亲自书写“奉旨归堂”四个字送给他们。同时,一批通晓历法的传教士如恩理格、闵明我^①则被带到了北京等协助修历。康熙十二年(1772年),毕嘉准备护送另外一名传教士归葬陕西,南怀仁请求毕嘉留在当地传教,得到康熙允准。正是在康熙的直接的干预下结束了历狱所带来的干扰,中国天主教的传教事业逐渐恢复了。

1676年,南怀仁被任命为耶稣会中国传教区区长。两年以后,他从北京发出《告全欧洲耶稣会士书》,呼吁支持在中国的传教事业。一方面是为了响应南怀仁的呼吁,另一方面也是出于法国的殖民和商业利益,法国国王路易十四于1684年派遣法国科学院院士、耶稣会士洪若翰(Joannes de Fontaney)、张诚(Francisus Gerbillon)、白晋(Joachim Bouvet)、李明(Aloysius Le Comte)、刘应(Mgr Claudus de Visdelous)等五人,携30箱天文仪器到中国来。1685年3月5日,以洪若翰团长一行五人跟随一个越南使团从法

^① 这个闵明我已经不是原先被拘押到广州去的那个闵明我,而是另外一个意大利耶稣会传教士顶替的,真名叫格理玛第(Philipus - Maria Grimaldi),因此是一个(假)闵明我。参见江文汉《明清间在华的耶稣会士》,第55页,知识出版社,1987年。

国布列斯特港出发到了越南^①。为了避免在澳门的葡萄牙传教士的阻挠，他们在那里登上一艘中国帆船于1687年7月抵达宁波，1688年到北京。白晋、张诚留京，另外三人“听其随便居住”^②。这是法籍耶稣会士进入中国传教的开始。

尽管如此，一些地方官仍然下令禁止天主教，甚至连朝中大臣中间也有不满于天主教的势力。康熙三十年，浙江巡抚张鹏翮下令禁止天主教，打算将教堂拆毁、书版损坏，把它当作邪教驱逐出境。在杭州的耶稣会传教士殷铎泽将情况报告给徐日升、安多，后者又上疏康熙帝。康熙三十一年（1692年）正月三十日和二月初二，康熙连下两道谕旨：“西洋人治理历法，用兵之际修造兵器，效力勤劳。且天主教并无为恶乱行之处……”，“近随征俄罗斯亦有劳绩，不无为乱恶行之处。将伊等之教目为邪教禁止，殊属无辜……”二月初五，礼部尚书顾八代等16位大臣联署奉旨依议：“……西洋人并无违法之事，反行禁止，实属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留；凡进香供奉之人仍许照常行走，不必禁止。俟命下之日，通行直隶各省。”^③

对于天主教的传教活动，清朝采取的做法是优容而不是宽容，也就是允许各地的传教士自由信教，至于是否可以在中国老百姓中间传教，一直没有明确的规定。正如前文所述，天主教的传教士都是以“居住”、“守坟”、“虔修”等名义到各地去传教。而这道被当时传教士称之为“期待已久的基督教宽容敕令”^④明确表示传教士允许在中国百姓中传播天主教教义，中国老百姓也可以领洗称

① J. 洛克曼：《耶稣会士游记选（1698-1711）》，第二卷，第53页，伦敦，1743年。

② 黄伯禄：《正教奉襄》（第二册），第88页。

③ 《熙朝定案》，转引自李宽淑《中国基督教史略》第97页，社会科学文献出版社，1998年。

④ J. 洛克曼：《耶稣会士游记选（1698-1711）》，第2卷，第107页，伦敦，1743年。

为天主教徒,这不能不说标志着中国天主教发展历史上的一个重要发展阶段。从谕令的内容看,促使康熙皇帝允许公开传教的原因主要是传教士忠诚并竭力服务于朝廷,尤其是在修历造炮等科学技术上作出了突出贡献。正如法国耶稣会士洪若翰写给欧洲信中所言:“正是我们欧洲所努力学习的科学技能使得皇帝满足了我们的愿望。”^①

7、宗座代牧和保教权之争

17世纪中国天主教发生还发生了一个显著变化,那就是除耶稣会外,天主教其他个修会也纷纷进入中国,并且得以立足。在此之前,在葡萄牙政府的“保教权”之下,天主教的传教活动基本是由耶稣会士承担的。为了打破葡萄牙的垄断,1600年,教宗克雷芒发布命令,允许其他修会进入中国传教。

1626年和1629年,西班牙的多明我会士分别在台湾的基隆和淡水建立教堂,1642年被荷兰人赶走。1630年西班牙多明我会士高奇(Angel Coqui)进入福建顶头传教,与耶稣会士艾儒略建立了联系。1633年黎玉范(Juan Baptista de Morales)也随之来到福建,在后来的教会内部关于传教方法的争论中,他是关键人物之一。随黎玉范一同到福建的还有方济各会士利安当(Antonio de Sancta Maria Caballera),他同年为中国天主教徒罗文藻施洗,罗后来成为中国天主教的第一位中国主教。利安当1650年又北上到山东济南,还在那里建了一所教堂,1659年有1500名中国教徒受洗。

^① J. 洛克曼:《耶稣会士游记选(1698-1711)》,第2卷,第105页,伦敦,1747年。

除了旅途艰险之外,这些到中国的多明我和方济各会士,经常遭到他们耶稣会士教友的冷遇和暗中阻挠。直到1697年,还有多明我、方济各和奥斯定会教士从马尼拉写信给西班牙国王,让他向罗马教廷施加压力,阻止葡萄牙人将法国和西班牙主教从中国驱逐出去的做法。当然这些修会还要面临中国地方官府和百姓的排斥。但是,到17世纪下半叶,他们逐渐站稳了脚跟。1665年,多明我会在中国各地有11所住院,20所教堂,近万名教徒,分布在浙江、福建和广东。

在上述这些古老天主教修会进入中国传教后,还有一个刚刚成立不久的天主教传教组织,也跟着在下半叶进入中国,它就是巴黎外方传教会,自进入中国之日起就卷入了罗马教廷与葡萄牙之争夺权力的斗争之中。当时,西班牙和葡萄牙势力逐渐衰落,法国利用英国斯图亚特王朝复辟并与荷兰交战的有利时机,迅速崛起,参加到争夺世界霸权和海外殖民地的行列中来。在天主教方面,教廷为了加强天主教在全世界的传播,于1622年成立传信部,暗中削弱西班牙和葡萄牙的保教权。随着法国地位在欧洲逐渐上升,教廷与法国的关系变得更加密切起来。

为与西班牙和葡萄牙争夺在海外传教的领导权,罗马教廷决定实施宗座代牧制度。1658年8月17日,教宗任命了两位法国人陆方济(Mgr. François Pallu)和马德(Mgr. de la Motte Lambert)为宗座代牧(Vicar Aposolic),管理中国南部的教务,数月后再次任命了郭刀楞理(Ign. Cotelendi)为管理南京和华北部分地区的宗座代牧。宗座代牧享有与葡萄牙国王任命的主教相同权力,但是以教宗的名义行使职权,并接受传信部领导。此举是要葡萄牙国王的主教任命权限制在其现有管辖范围之内,当然遭到葡萄牙和西班牙的反对和阻挠。

在这场保教权与宗座代牧之间斗争中,法国出于自身利益站在了罗马教廷一边。1663年,法国教会和法国国王当局决定成立

一个“让外国异教徒改信”的组织,是为巴黎外方传教会前身,从此便与罗马教廷携手推进远东的天主教传教活动。

1670年,身为巴黎外方传教会创始人之一的陆方济和另外6名传教士试图进入中国,但因遭遇风暴飘流菲律宾,为西班牙所阻,只得转道美洲回国。1677年陆方济再次被任命为宗座代牧。他于1684年到达福建漳州,随行的是一位在中国天主教历史上因礼仪之争而闻名的巴黎外方传教会的阎当(Charles Maigrot, 1652-1730)。陆方济通抵中国,即给全国教士发出一通牧函,称自己是“总理中国教务,”^①要所有在华传教士到他面前宣誓,绝对遵守罗马所颁布的任何诏谕。实际上,陆方济只是重复了1678年教宗通谕以及1680年传信部所重申的赋予宗座代牧的权力,但是造成不少纷乱影响^②。不过陆方济当年就死在福建,宣誓问题不了了之。

然而,葡萄牙和罗马之间的斗争并没有结束。1688年,葡萄牙命令所有到东方去的传教士都要从葡萄牙出发,并且宣誓效忠于王室的保教权。罗马不得不表示妥协,于1690年将南京、北京和澳门三教区由葡萄牙维持,葡萄牙一直把全中国的教务都归在这三个主教区内统一管理,以为就此尘埃落定,可以统领全中国的教务了。可是罗马并没有忘记要直接控制在中国的天主教传教事业,仍然坚持推行宗座代牧制度。1693年,它宣布中国分为十二个教区:三个主教区,即原先的南京、北京和澳门教区,并把两广归属澳门教区,江南、河南归属南京教区,直隶、山东和辽东,以及九个宗座代牧区:云南、四川、浙江、江西、湖广、山西、陕西和贵州。据说,这一决定因为康熙一年前颁布的谕旨,使得罗马乐观地预计

^① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》(影印本),第229页,上海书店,1990年。

^② 同上,第228页。

中国天主教将有一个大发展,于是增加教区的数量便于管理教务^①。主教区和宗座代牧区并举的做法在很长一段时间内遭到传教士的抵制,强烈反对者有之,对于教宗委派的宗座代牧置之不理者亦为数不少,只有在宗座代牧和传教士为同一国籍时情况方才稍微好一些。

8、中国籍主教罗文藻和中国神父吴渔山

罗文藻(1616-1691)是第一个被罗马教宗任命为主教的中国
人。

罗文藻,字汝鼎,号我存,生于福建福安。1633年因听方济各会士利安当神父讲道而奉教领洗,并随利安当等人到南京、北京等地传教。1635年,与利安当和多明我会士施方济各一同到马尼拉向省会长反映在华传教士内部关于中国礼仪之争的情况,然后往福建等地传教。1645年在马尼拉多明我会的圣多默学院学习神学,1650年入多明我会,1654年在马尼拉祝圣为神父。其实,罗文藻不仅中国天主教史上第一位中国籍神父,而且还是第一位中国籍的主教。

1664年发生历狱后,传教士都被软禁在了广州,只有罗文藻神父一人能自由行动,他担当起了全国的教务工作。在三年历狱法身期间,授洗了两千多人,曾赴马尼拉向省会长汇报中国的教务并请求经济援助。

1674年,教宗格勒孟十世任命罗文藻和巴西利亚(Basilea)为主教和南京宗座代牧主教。由于罗文藻在中国礼仪上的观点接近于耶稣会,这一任命又触动了葡萄牙的保教权,多明我会菲律宾传

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第125页,麦克米伦出版社,1929年。

教省会长嘉得朗(Anyonius Calderon)坚决反对,拒绝为罗文藻祝圣,威胁要开除罗文藻的会籍。经罗马教廷的调解,直到1685年罗文藻方才在广州由意大利方济各会士伊大仁(Bernardinus della Chiesa)祝圣为主教。

罗文藻在任期间曾经尝试推进中国天主教的本地化。受祝圣为主教后,他曾与尹大任主教联名上书罗马教廷,请准中国修士,领受铎品,但是被罗马教廷驳回。1688年,罗文藻主教又祝圣了三名中国教友为神父。在中国礼仪之争甚为激烈之时,罗文藻又致信传信部,警告教廷对待中国礼仪要审慎,如果强迫禁止中国礼仪,中国教会有可能毁灭。

1690年罗文藻又被任命为南京教区主教。同年上书传信部,推荐意大利人余神父继承人,后因教务繁忙,积劳成疾,1691年2月27日去世。

在罗文藻祝圣的三名中国籍神父中,以吴渔山最为著名。吴渔山(1632-1718),江苏常熟人,是江南一带杰出的画家。曾随江苏王时敏学画,善画竹,尤以山水画名噪一时。大约在1675年受洗奉教,洗名西满·沙勿略。1681年,与传教士柏应理赴澳门,翌年入耶稣会,学习神学、哲学和拉丁文等,以后不再画画。1688年在南京由罗文藻祝圣为神父,同时祝圣为神父的还有万起渊和刘蕴德。

吴渔山回到上海、嘉定等地传教凡30年,是上海著名神父。他在信德上表现得相当虔诚,为后人留下了许多具有浓厚宗教感情和反映传教生涯的诗篇。“但愿常年能健牧,朝往东南暮西北”。“渡浦渡浦莫迟误,来朝顾病浦西路。”^① 1718年在上海去世,归葬南门外圣母堂耶稣会墓地。著有《墨井诗抄》、《三巴集》、《墨井题

^① 转引自顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第37页,上海社会科学出版社,1989年。

跋》各一卷。后人李杻辑有《墨井集》5卷。吴渔山还遗有《口铎》，为最早的中国神父讲道集。^①

9、小结

17世纪下半叶，中国天主教取得了明显发展。

首先，到1701年（康熙四十年）全国已经有了229座教堂，与1664年的统计相比，教堂的数量翻了一番。分布全国各地来自不同修会的外国传教士有103人。中国教徒的人数由17世纪上半叶的10万人增加到了30万，翻了三番。其次，中国天主教的本地化取得了重大进展。罗文藻成为中国天主教历史上的第一位中国籍神父和主教。这是自从利玛窦入华传教100多年后经过各方面的努力取得的重大突破。第三，除耶稣会士之外，其他修会会士也纷纷来到中国传教，多明我会、方济各会以及巴黎外方传教会纷纷派遣传教士到中国来。第四，罗马教廷开始实施宗座代牧制度，加强了对于在华传教活动的领导。

应该看到，中国天主教之所以能够这些重大的发展，是与以汤若望和南怀仁等一批耶稣会士继续坚持并发扬了利玛窦“学术传教”的传统分不开的。这些在科学上具有一技之长的传教士在为朝廷贡献才智的同时，为中国天主教的传播创造了一个良好的条件。特别要指出的是，康熙皇帝颁布旨意，传教士第一次正式获得公开传教的自由。

但是，这一时期的天主教也并不完全是一帆风顺的。从外部社会环境来看，除了前文我们讲到的杨光先所发动的历狱之外，中

^① 转引自顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，第37页，上海社会科学出版社，1989年。

国朝野对于天主教还是存在着戒备心理,因为迄今为止,天主教在中国土地上毕竟还是一种异质文化。尽管有了1693年的“宽容敕令”,“教会的地位依旧是动摇的。”^①从天主教会内部来看,对于“中国礼仪”的争论到17世纪下半叶已经发展相当激烈程度。我们在下面一章中将会看到,它最终导致中国天主教历史上的百年禁教。随着越来越多的修会介入中国传教活动,尤其是罗马教廷的直接介入,使得在“保教权”之下的中国天主教传教事业的传统格局完全被打乱。修会与修会之间,修会内部不同国籍的传教士,以及罗马与欧洲政府的“保教权”之争,所有这一切都将深深影响到中国天主教今后的发展。

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第127页,麦克米伦出版社。

第五章

ZHONG GUO LI YI ZHI ZHENG

中国礼仪之争

随着 17 世纪天主教各主要修会先后进入中国传教,在修会内部、修会与修会之间,对于中国的主流文化即儒家文化的宗教性在认识上产生分歧,并逐渐发生了激烈争论。这场争论历史上称为中国礼仪之争。分歧主要集中在两点。一是中国人的祭祖祭孔活动,其性质究竟属于宗教还是礼俗。在这一问题上最初可以分为两派。以利玛窦为首的一派完全否认中国祭祖祭孔含有宗教成分在内,因此不是天主教需要排斥的异教;以龙华民等为代表的另外一派则认为此类仪式含有宗教成分,也就是基督教所历来反对的偶像崇拜,应当坚决予以拒绝。二是造物主的译名究竟应该用何种译名。当时已经三种译名,一为“上帝”,一为“天”,一“天主”。表面看,争论围绕着译名是否需要统一,是哪一个译名更加符合天主教的教理,但是这同样也牵涉到对儒家文化宗教性的认识。因为这三个名词都是从中国典籍中检出,它们究竟是指自然之天还是某个高高在上的神,争论的双

方有不同意见。如果是后者,显然天主教也是要把它们逐个排除出中国天主教会。宁愿用与中国话不沾边的拉丁语“徒斯”来指称造物主,也不能让中国教徒把造物主理解为“天主”、“天”和“上帝”这些中国的异教神灵。

1、肇始于耶稣会内部的争论

利玛窦入华传教之所以取得成功,其主要的原因为“力效华风”和“融合儒家之道”。他自己号称“西儒”,改穿儒服,与中国士大夫交往频繁。他认识到儒家在中国文化中占有主导地位,企图通过儒家观念阐述天主教思想。天主教传入中国,如何让天主教所言造物主为中国人所理解,传教士们的确费尽心机。最早采用音译,把拉丁文的 Deus 翻成“徒斯”。据学者考证,通晓汉文的罗明坚最早使用“天主”(《史记·封禅书》)这一中国术语翻译造物主之名,利玛窦后来也发现“上帝”(《诗经·大雅·大明》),以及宋明理学所言之“天”,也是很好的译法,于是“上帝”、“天”、“天主”三者并用。他还借用儒家用语,如“昭事上帝”等,说明天主教对上帝的崇拜。至于祭祖和祭孔,利玛窦认为这是中国人对祖先表示孝敬,对“至圣先师”孔子表示崇敬的之情,不是什么“偶像崇拜”,并不阻止中国教徒照旧奉行这些仪式。此外还旁及到其他的一些争论,比如民间迎神和庙会,教徒可不可以参加,神父如何给中国妇女行圣事,是不是中国教徒要一下子全盘接受欧洲的礼仪,还是循序渐进,逐渐开导之。这些争论实际上都是当时传教过程中遇到的具体问题。

利玛窦去世后,继任耶稣会中国传教区区长的龙华民便发起反对利子所用“天”和“上帝”。龙华民早年在广东韶州等地传教,他采取了与利玛窦不同的方法,公开走向社会,为平民施洗,并要

求人教者捣毁牌位,不得祭祖。虽然在那里发展了 300 余教徒,还建起了教堂,但是他的激进做法冒犯了当地民众和士绅,最后被赶出了韶州。1610 年到 1621 年间,龙华民联合熊三拔等传教士,多次著文并递交给耶稣会视察员,请求禁止使用“天”、“上帝”等字指称造物主,主张一律使用拉丁文音译。他们的意见由澳门转到了罗马,交给一些著名神学家讨论。1621 年召开的澳门会议上,利玛窦派的意见得到赞同。龙华民不服,著文辩驳,遭视察员训斥。

1628 年,为了解决耶稣会的内部纷争,在中国传教的耶稣会士在嘉定召开了会议,会议讨论了礼仪之争中的核心问题译名和礼仪。会议由耶稣会副长阳玛诺(Emmanuel Diaz, 1574 - 1659)主持,与会者有高一志、龙华民、金尼阁、毕方济、郭居静、李玛诺、鲁德昭、费奇观、艾儒略、黎伯劳等传教士。中国天主教徒徐光启、李之藻、杨廷筠、孙元化等列席会议。经过讨论,会议在礼仪问题上达成一致;不把祭祖祭孔当成偶像崇拜,与十诫“当孝敬父母”是一回事。至于译名还有争议,后来教廷代表在北京作了一些调查,决定自 1629 年起禁止使用“上帝”和“天”,同时也不使用音译,只用“天主”一名。实际上这是对双方观点都作出了一些让步,以便达成一致。但是,龙华民认为,除“上帝”和“天”,就是连“天主”之名也要取消,而采用拉丁文音译,遭到其他耶稣会士的一致反对。1633 年,耶稣会士再度集会,结果完全出乎龙华民的意料,决定恢复使用“天”与“上帝”之名。

耶稣会关于译名和礼仪的争论暂时告一段落。由于争论发生在耶稣会内部,最终也是以决议方式得到解决,对中国社会没有产生什么影响。由于决议肯定并支持了利玛窦的传教方针,因此天主教在华的活动按照利玛窦的规矩而继续进行。

2、多明我会和方济各会挑起新的争端

多明我会和方济各会是欧洲两个古老的修会。1632年,方济各会士利安当和多明我会士黎玉范进入中国传教,礼仪之争重新在天主教各修会之间再度爆发。一方面,这两修会的修士对于耶稣会在中国传教所取得的成绩既羡慕又嫉妒,另一方面他们在欧洲一直有在平民中间传教的传统,对于耶稣会在中国走上层路线颇不以为然。在美洲和非洲的经验又使他们坚信,必须到处持着十字架,宣讲耶稣的福音。这就不可避免在不同修会之间因不同的传教方针引发冲突。

当利安当和黎玉范进入福建后目睹当地祭祖和葬礼风俗之盛,更为当时在那里传教的耶稣会士他们的教友艾儒略神父竟然允许中国教友进祠堂、入孔庙祭拜而震惊不已。利安当跑到南昌,找到耶稣会副会长阳玛诺讨论此事,又到南京、北京,然后再折回到福建,与耶稣会士专门讨论中国礼仪,但是结果令他非常不满意。利安当和黎玉范又在1635年和1636年分两次召集福建的教友,拟写了一份非常详细的问卷,要他们解释中国礼仪到底属于什么性质。材料整理出来后,先是拿到菲律宾讨论。马尼拉大主教起先谴责耶稣会士的做法,后来不知何故又予收回。

黎玉范和利安当两人又于1640年5月27日启程赴罗马,请求教廷作出仲裁。但利安当留在了澳门,只有黎玉范一人到了罗马。

黎玉范于1643年到达罗马后即向教皇呈递了17条针对耶稣会的指控,内容涉及对造物主的称呼、祭孔、祭祖、事死如事生、祖宗牌位、守斋、妇女领洗与终傅、拜城隍、捐钱修庙、叩拜皇帝、参加教外亲友的葬礼、悬挂“敬天”匾额、放高利贷等。

根据这 17 项指控,经 7 位神学家讨论,教宗于 1645 年 9 月 12 日宣布禁止用“上帝”称呼造物主和禁止中国教徒祭祖祭孔的命令。但同时申明,在作出另外决定之前需暂时遵守这一禁令。可见罗马教廷在礼仪问题上并没有明确判断。

这一被称为“礼仪之争”的头号文件并没有在中国教会中产生多少影响,因为当时正值清兵入关,战争频仍,社会动荡之际,不可能得到认真贯彻执行。

不过黎玉范的报告和教宗的命令,立即引起在华耶稣会士的不安。1651 年他们委派卫匡国(Martinus de Martinis, S. J. 1614 - 1661)专程赶赴罗马,向教廷圣职部提交报告。卫匡国在他的报告中,详细介绍了中国传统习俗的内容,否认儒家的礼仪是偶像崇拜,不是迷信。关于祭孔,卫匡国说:“基督信徒学者,是否可以在孔庙里举行领受登科的仪礼?因为没有祭司在场,……是学者和哲人的集会,而完全没有拜偶的设施制度。根据原来纯文化性的制定,用政治和文化的礼仪,来承认孔子为先师。”根据卫匡国的报告,教宗亚历山大七世在 1656 年 3 月 23 日颁令,中国礼仪纯属文化活动,不是偶像崇拜,只要不违反天主教的基本信仰,中国教徒可以按照自己的意愿决定是否参加祭孔祀祖的活动,可以和非基督教徒一同参加祭祀亡灵的活动,甚至可以在有迷信成分的仪式中参加助祭,只要他声明自己的信仰。

但是这一命令是与 1645 年的命令自相矛盾的。于是多明我会士鲍良高(Juan de Polanco O. P.)于 1669 年跑到罗马,质询教廷:1645 年通谕和 1656 年亚历山大七世的通谕是否具有同等效力?教宗克雷芒九世(Clement IX, 1667 - 1669)于 1669 年 11 月 13 日答复:这两道通谕完全有效,应该“根据具体问题、具体环境以及这些问题和环境所表明的各种情况遵守之”^①。罗马教廷又

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第 138 页,麦克米伦出版社,1929 年。

把球踢回给了在华的传教士们。

于是,他们只得自己寻找弥补分歧的方法。杨光先于1664年掀起历狱,21名耶稣会士,3多名明我会士和1名方济各会士全部被软禁在广州,传教士们正好利用这一机会,召开会议,试图自行商讨解决分歧,这就是著名的“广州会议”。在自1667年12月18日开始为期40天的会议中,讨论了中国教务的各种问题,对于其中42个问题作出了决议,有一条决议就是遵守教宗1656年的命令,除利安当和另外一名传教士外,所有与会者都在决议上签名表示同意。

参加了广州会议并且签名同意决议的多明我会会长闵明我,于1669年底跑到澳门,再潜往欧洲,在那里发表著作,指斥中国礼仪为异端,攻击耶稣会士容忍中国礼仪的立场。他再次点燃了礼仪之争的火焰。

3、罗马教廷介入中国礼仪之争

1684年随陆方济一起到中国的巴黎外方传教会的阎当,1687年又被任命升为宗座代牧。他于1693年3月26日所颁布的一封牧函,通令其管辖的福建教区内所有教徒都要一体遵行牧函所列八条禁令:

(1)为统一称呼唯一真神的名词起见,该用“天主”名称,欧人用的“徒斯”(Deus)或中文里的“天”和“上帝”,一概该除去。

(2)在教堂内所悬挂“敬天”的匾额,该在牧函公布日起两个月内取消,以后并不准再用。

(3)教宗亚历山大七世时,卫匡国呈请圣职部批准的礼仪案,因许多不符事实的地方,所以信众们不能享用。

(4) 须禁止每年两次祭孔祭祖的隆重典礼。

(5) 该废除为亡者所立的牌位,或至少该除去牌位上的“神”或“灵”字。

(6) 有许多术语,如不谨慎,能使人误会而开异端之路,例如:“若适当的领悟中国哲学和教规无异”;“古贤达们愿把‘太极’为天主是万有的真原作定义”;“孔子用于神明的敬礼是文化而非宗教性的”;“称做经的古籍是极好的物理和伦理的纲领”等等。

(7) 关于学校教科书,不该混入无神思想和异端邪说的书籍,致使和教规抵触。

阎当以宗座代牧的身份发表牧函,并没有超出罗马教廷赋予他宗座代牧的权限,其牧函内容也与教宗以前的谕令不相抵牾。因此阎当是在执行罗马教廷赋予他禁止中国礼仪的使命。这一牧函的发表可以视为罗马教廷直接干预中国礼仪的开始。

这一严禁中国礼仪的牧函无疑在阎当辖区内引起了混乱。耶稣会的传教士根本不予理会。为了树立其所发牧函的权威,阎当开除了两名对牧函置若罔闻的耶稣会信徒,遭到许多信徒反对,与阎当派的传教士发生激烈的争论。

在中国的耶稣会士感到,如果这样争论下去对于中国的传教事业不利。受中国耶稣会委托,1692年耶稣会士李明(Louis Le comte, 1655-1728)返回法国,并到罗马为中国传教政策进行申述和辩解。李明于1696年出版了《中华现势录》,书中盛赞中国人道德纯美,批评欧洲人腐化堕落,但是此书出版之后,效果与作者本意正好相反。因为这时欧洲各修会和学术界正掀起与耶稣会论战,就是在天主教会内部,反对耶稣会的修会和人士也大有人在,荷兰天主教神学家创立的杨森派就是其中之一,他们攻击耶稣会是“伪善者”,不可信任。倒是新教神学家莱布尼兹这时也为中国传教事业考虑,著文为耶稣会士辩护,他说对耶稣会传教士的指

责，“在某些情况下言过其实、过分激烈。……推崇孔子，就其本质而言，似乎与宗教崇拜毫不相干。”^① 这样，在欧洲，反对中国礼仪的意见反而占逐渐占了上风。1700年巴黎大学的神学家们曾经为中国礼仪召开了30次会议，展开辩论，最后在10月份发表一份宣言，支持阎当，反对中国礼仪。

在华的耶稣会士派人到罗马申辩的同时，又作出了一项重要决定，他们把在欧洲发生的礼仪之争提到了康熙皇帝面前。1700年11月19日，闵明我、安多、徐日升和张诚将一份满文写的请愿书送到康熙手中，内容如下：

治理历法远臣闵明我、安多、徐日升、张诚等奏为恭请睿鉴，以求训诲事，远臣等看得西洋学者闻中国有拜孔子及祭天祀祖之礼，必有其故，愿闻其详等语。臣等管见，因为拜孔子敬其为人师范，并非求福、祈聪明爵禄而拜也。祭祖先出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之说，惟尽孝思之念也。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魂在木牌位之上。不过抒子孙“报本追远”、“如在”之义耳。至于郊天之礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭田地万物根源主宰，即孔子所云“郊社之礼，所以事上帝也。”有时不称“上帝”而称“天”者，犹如主上不曰“主上”，而曰“陛下”，曰“朝廷”之类。虽名称不同，其实一也。前蒙皇上所赐匾额，亲书“敬天”之字，正是此义。远臣等鄙见，以此答之。但缘关系中国风俗，不敢私寄，恭请睿鉴训诲。远臣不胜惶悚待命之至。

当天康熙便御批道：“这所写甚好，有和大道。敬天及事君亲

^① 李天刚：《“中国礼仪之争”：历史、文献和意义》，第247页，上海古籍出版社，1998年。

敬师长者，系天下通义，这就是无可改处。”30日，皇帝答复诸教士说：“中国供神主乃是乃是人子思念父母养育。譬如幼雏物类，其母若陨，亦必呼号数日者，其思亲也。况人为万物之灵，自然诚于中，形于外也……圣人以五常百行之大道，此至圣先师之所应尊敬也。”

1704年11月13日，教廷圣职部举行会议，九位枢机投票表决。当年11月20日，再举行最后会议，另有三位枢机也参加了投票。圣职部定案，教宗克雷芒十一世当天加以批准，严禁入教的教徒行中国礼仪。1715年3月19日，克雷芒十一世重申前谕，该通谕名“自登基之日(Ex illa die)”，内容如下：

一、西洋地方称呼天地万物之主，用斗斯二字，此字在中国用不成语，所以在中国之西洋人，并入天主教之人，方用“天主”二字，已经日久。从今以后，总不许用“天”字，并不许用“上帝”字眼，只称呼“天地万物之主”。如“敬天”二字之匾，若未悬挂，则不必挂，若已悬挂在天主堂内，即当取下，不许悬挂。

一、春秋二季祭孔子并祭祖宗之大礼，不许作主祭、助祭之事，连入教之人，亦不许在此站立，因为此与异端相同。

一、凡入天主教之官员或进士、举人、生员等，于每月初一日、十五日不许入孔子庙行礼。或有新上任之官，并新得进士、新得举人生员者，并且不许入孔子庙行礼。

一、凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼。

一、凡入天主教之人，或在家中或在坟上，或逢吊丧之事，俱不许行礼。或本教人与别教之人，若相会时，亦不许行此礼，因为还是异端之事。再者，入天主教之人，或说我并不曾行异端之事，我不过要报本的意思，我不求神，亦不求免祸，虽有如此说话者亦不可。

一、凡遇他教之人行此礼之时，入天主教之人，若要讲究，恐生是非，只好在旁边站立尚可使得。

一、凡入天主教之人，不许依中国规矩留牌位在家，因有灵位神主等字眼，文指牌位上有灵魂。要立牌位，只许写亡人名字。再者，牌位作法，若无异端之事，如此留在家中可也。但牌位旁边，应写天主教孝敬父母之道。

4、罗马教廷与清朝政府的冲突

教宗克雷芒第十一世发布禁止中国礼仪的禁令之后，决定派遣以多罗主教(Msgr. Charles Thomas Maillard de Tournon, 1667-1710)为首的使团携带这一通谕到中国来，名义上加强中国传教士团结一致，并解决传教事务上所有的种种困难等，实际用意是执行教宗对于中国礼仪问题的决议，也是为了让清廷了解罗马关于中国礼仪的决定。这是自元朝以后，教廷派往远东的第一个使团。在此期间，1588年罗明坚曾经回到罗马，策划罗马使团来华，17世纪末，罗马也曾经打算派遣使团到远东来，皆因各种原因而搁浅^①。

多罗使团于1705年4月3日抵达广州。当时在广东的耶稣会士已经知道多罗此行的目的，与在朝廷供职的耶稣会士商量应对的办法。在朝廷供职的耶稣会士函告多罗特使，暂勿以教宗特使身份奏明康熙皇帝。他们深信，康熙一旦获悉多罗此行的目的，必定导致双方的冲突，其后患更不可设想。北京主教方济各伊大仁则写信给多罗，说中国皇帝早就想在中国传教的传教士中觅一

^① 参见徐宗泽：《中国天主教传教史概论》（影印本），第230-231页，上海书店，1990年。

主管,据说是耶稣会士徐日升为人选之一。

多罗当时年龄 35 岁,不大善于处理人际关系,也不大敢于坚持立场。他听到这些消息,心中着急,嘱托在北京的耶稣会士代奏觐见皇帝。

康熙已从北京的传教士闵明我等人那里得知使团到达广东的消息,对多罗使团来华表示欢迎,于 7 月 20 日,批准多罗进京觐见,命广东巡抚优礼款待,派员陪伴进京,并派两广总督之子和张诚等传教士到天津迎候,给予使团极高礼遇。

1705 年 12 月 31 日(康熙四十四年十一月十六日),康熙首次接见多罗一行。在晋见康熙帝时,为避免陷入僵局,多罗闭口不谈关于来华发布禁令的事,只说代表教宗,特来中国向康熙致敬问安,以答谢多年来对来华教士的礼遇和爱护。但他还是谨慎地提到要在中国新任一位总主教之事。康熙答以这一位主管中国传教事务的人,必须是一位久住中国,且洞悉朝廷事务的人才能胜任。康熙对多罗说:“……近日从西洋所来者甚杂,亦有行道者,亦有白人借名为行道,难以分辨是非。入今尔来之际,若不定一规矩,唯恐后来惹出是非,也觉得教化往处有关系,只得将定例先明白晓谕,命后来之人谨守法度,不能稍违方好。迎候凡自西洋来者,再不回去之人,许他们内地居住,若今年来明年去的人,不可叫他居住。此等人今譬如立于大门之前论人屋内之事,众人何以服之,况且多事。更有做生意站买卖的人,益不可留住。凡各国各会皆以敬天主者,何得论彼此,一概同居同住,则永无争竞矣。”从这道圣谕中可以看出,康熙皇帝与多罗所谈的,不仅涉及到任命一个掌管全国教务的传教士,而是为天主教在中国的传播定一明确、全面的“规矩”,其核心内容就是传教士必须永久在中国居住。

至于发生在各修会之间的争论,康熙颇不以为然,认为其根本原因在于一些传教士不了解中国文化,随意指手划脚。因此在 1706 年 6 月 29 日,康熙皇帝第二次接见多罗时,他全面阐述了他

对中国礼仪和天主教信仰之间看法。他说,“我们中国朝野上下敬拜孔子已有两千年。西洋传教士利玛窦来中国后受到皇帝的保护,忠于公务,恪守法令,遵从中国礼仪。今后反对祀孔祭祖的西洋传教士休想在中国居住。我认为中国人古代开始敬拜的天和天主教的天主是一致的,因此,祀孔祭祖同天主教的教理并不抵触,天主教的《圣经》与中国的经书也有许多相同之处……”^①

在中国礼仪问题上多罗一直回避与朝廷当面摊牌,他说自己在中国已逾半年,关于礼仪问题他想请阎当主教来与皇帝继续讨论中国文化。听说阎当是中国主教,又在福建传教长达8年,康熙8月1日热河行宫召见了阎当主教,随手指着身后的大匾问阎当认不认字,但他只认得其中一个汉字。这位在福建以厉行禁止中国礼仪而出名的阎当,虽说在中国已经传教多年,但是他的中文一直不好,只会一点福建话。康熙甚为不满,次日朱批道:“愚不识字,胆敢妄论中国之道”,又批“既不识字,又不善中国语言。对话需用翻译。这等人敢谈中国经书之道,像站在门外,从未进屋的人,讨论屋中之事,说话没有一点根据。”果然阎当后来被赶出了北京,与浙江代牧何纳爵(Mezzafalce)和阎当的秘书(Guetti)一起被驱逐出境。与多罗和阎当在一起的遣使会士毕天祥(Ludovicus Antonius Appiani)也被送回四川与其他传教士一起看押。

康熙胸有成竹,要给传教士立的规矩付诸实施。12月31日他下了一道旨意:凡是愿意在中国传教的传教士必须向内务府申请“印票”,“票上写:西洋某国人,年若干,在某会,来中国若干年,永不回复西洋,已经来京朝觐陛见。为此给票”。^② 凡是拒绝领票者一律驱逐出境,其中包括巴黎外方传教会士刘应(Claude de Vis-

^① 李宽瀛:《中国基督教史略》,第112页,社会科学文献出版社,1998年。

^② 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,第71页,上海古籍出版社,1998年。

delou 1656 - 1737)和 Le Blanc, 后者后来被任命为云南教区的宗座代牧。到 1715 年,陆续有 48 名传教士领取了印票,其中耶稣会士 29 人,方济各会士 9 人^①。

对于愿意领票的传教士,康熙对他们解释说:“尔等有凭据,地方官晓得你们来历,百姓自然喜欢入教。”^②又利用各种场合对他们加以安抚。1707 年,康熙南巡,在扬州召见来自各省传教士 22 名,“盛情款待,赏赐纱缎,然后发给传教执照,内称‘永在中国传教,不必再回西洋。’并说‘令敕文之后,尔等于朕犹如一家的人了。’传教士则表示:‘臣等间关,原奉教宗之名,阐扬圣教,非以器数末学,来銜所长。今蒙皇上洞鉴愚诚,特家优萌,宏恩叠赉无能仰报涓埃,惟有秉遵圣训,竭诚敷教,特更颂祷于天主台前。恭祝圣天资永享无疆之历。’”^③

那位在康熙面前一直不肯出示教宗通谕的多罗特使到南京之后,听说康熙要传教士领取印票事,于 1706 年 1 月 25 日,向全国发出牧函,亦即“南京命令”,宣布教廷已经通谕禁止中国祭祖祭孔的礼仪,并于 2 月 25 日正式对外公布。通谕中明确指出“不守此令者,将被革除教职”。^④

中国耶稣会则向罗马递交了一份由 22 名教士签名的请愿书,希望多罗收回成命。在签名者中还有另外几位原先反对过中国礼仪的宗座代牧。而康熙干脆将多罗押解到澳门,交在澳门的葡萄牙耶稣会士手里软禁。在果阿总主教的授意下,澳门主教发布牧函,不承认多罗的特使权力,多罗也不示弱,以教宗特使身分摘除了主教的神权。当罗马教宗得知多罗的处境,派人送来了一顶枢

① 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第 72 页。

② 同上书,第 71 页。

③ 同上书,第 71 页。

④ 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,第 67 页,上海古籍出版社,1998 年。

机主教的红色小帽,此时的多罗已经重病在身,半年之后就死于澳门。

5、1715年罗马教廷发布《自登基之日》,冲突升级

多罗的牧函和耶稣会的请求书都送到了罗马。罗马教廷拒绝了耶稣会的请求,并且做出比以前更加强烈的反应。教宗克雷芒十一世于1715年3月15日公布其有名的《自登基之日》(Ex illa die)通谕,“自今以后凡西洋人传教或再有往中国去传教者,必然于未传教之先在天主台前发誓,谨守此禁止条约之礼。”对于多罗的牧函表示支持,并要求所有在华传教士和神职人员在巡视员、宗座代牧或者主教面前宣誓坚决遵守之。但是通谕中还是留下了一个缺口:纯为民事的或者政治性的礼仪以及没有迷信嫌疑的礼仪可以容忍,如有疑义则可以交巡视员、宗座代牧或者主教决断。

1715年《自登基之日》通谕传到中国后,在中国教会中引起一片混乱。方济各会代理主教康和之神父于1716年(康熙五十五年)从山东跑到北京,在各教堂宣读此通谕。康熙闻之大怒,传旨云:“教化王自然明白道理。朕有书去,尚未回信,岂有偷发告示来这样无理嘛?朕知道必不是教化王的真告示。定是一坏事之党假传的告示。”^①下令将康和之投入大牢。十天之后放了他,条件是把通谕交还到北京主教尹大仁手里,不得散发其中的内容。中国天主教会仍然是各有主张,各行其是。耶稣会士消极抵抗,拒绝为教友做神工。在南京的24名耶稣会传教士联名向罗马申诉,请求复议。北京的中国教友也联名上书教宗,要求教宗弛禁。其他修会如方济各会、多明我会的会士,大多反对中国礼仪,此刻猛醒,意

^① 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,第88页。

识到这场争论可能毁了整个中国天主教,也纷纷提出类似的要求,表达心中的忧虑。北京主教、方济各会士尹大仁在写给罗马的信中说:“我认为从此中国的传教事业都已丧亡了。……我写这封信,是因为我相信我有责任将这边传教区的困难和全面消亡的危险呈报于尊座,使尊座慎重考虑。这边传教区的继续存在与否,都系在中国皇帝和教宗颁给传教士的上谕。是不是禁止全部的中国礼仪。我恳求尊座,目前只要考虑传教区的存亡和许多灵魂的丧失,不要考虑是不是在会的传教士呢,是耶稣会士呢,或是其他修会的会士呢?现在所要考虑的是救灵魂……”^①而另外一些传教士则坚决执行罗马的禁令。

6、嘉乐使华失败,康熙禁教

1719年9月,教宗任命嘉乐(Carlo Ambrogio Mezzabarba),再度来华交涉,以说服中国朝廷允许西方传教士继续在中国传教。

与多罗相比,嘉乐更加具有较多的外交手段。虽然他的教职为亚历山大城主教和宗座代牧,又是教廷派往中国的公使,但是他先到拥有“保教权”的葡萄牙国王约翰五世那里打招呼,居然从国王那里获得了一笔到澳门去的费用。在与清廷打交道的过程中,嘉乐也表现出了相当的灵活性和务实精神。尽管如此,他所承担的乃是当时最为棘手的使命,结果仍然是以失败告终。

1720年(康熙五十九年)12月,嘉乐使团抵达北京,在被问及来华目的时,嘉乐回答:一是请皇帝允许中国传教士和教徒,自由遵守教宗有关礼仪的禁谕;二是由他来管理在中国传教的教士。

康熙得知甚为不乐,本不欲召见嘉乐,遣员传旨,语多嘲弄:

^① 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,第90页。

尔教王所求二事，朕俱俯赐允准。但尔教王条约与中国道理，大相悖戾。尔天主教在中国行不得，务必禁止。教既不行，在中国传教之西洋人，亦属无用。除会技艺之人留用，年老有病不能回去之人，仍准存留；其余在中国传教之人，尔俱带回西洋去。且尔教王条约，只可禁止尔西洋人，中国人非尔教王所可禁止。其准留之西洋人，着依尔教王条约，自行修道，不许传教。此即准尔教王所求之二事。此旨既传，尔亦不可再行乞恩疏奏。尔若无此事，明日即着尔陛见。因有此更端，故着尔在拱极城且住。再颜瑄(阎当)原系起事端之人，尔怎不带他同来？钦此。”

嘉乐得到了朱批和旨意后，只得与耶稣会士商量变通的办法，于是就中国教民之祭孔、祭祖问题，提出了八项妥协条件：

(1) 准许教友家中奉祖位。牌位上只许写先考先妣姓名，两旁加注天主教孝敬父母的道理。

(2) 准许中国对于亡人的礼节；但是这礼节应是非宗教性质社会礼节。

(3) 准许非宗教性质敬孔典礼。孔子牌位若不书灵位等字也可供奉，且准上香致敬。

(4) 准许在改正的牌位前或亡人棺材前叩头。

(5) 准许在丧礼中焚香点烛，但应声明不从流俗迷信。

(6) 准许在改正的牌位前或亡人棺材前供陈果蔬。但应声明只行社会礼节，不从流俗迷信。

(7) 准许新年和其他节日，在改正的牌位前叩头。

(8) 准许在改正的牌位前，焚香点烛，在墓前供陈果

蔬但俱应声明不从流俗迷信。^①

在此“八项准许”的基础上,康熙先后与嘉乐进行过13次会谈,但是对中国人敬天祭祖之事,不愿多谈,对于教宗的通谕和嘉乐本人则严厉指责。康熙更没有准许他电表教廷管理整个中国教务。不仅如此,12月28日,康熙着李秉忠向嘉乐索取教宗禁约的底稿,并要人翻译出来。康熙看到教宗的禁约译文后,他再一次震怒了,决定全面禁止天主教在中国传教。他在禁约上亲加朱批:“览此告示,只说得西洋人等小人,如何言得中国人之大理。况西洋人等,无一人通汉书者,说言议论,令人可笑者多。今见来臣告示,竟与和尚道士异端小教相同。彼此乱言者,莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”

嘉乐看到事情没有回转的余地,于1721年2月回国。在离开澳门的时候,他把他的前任多罗主教的遗骨也一并带回欧洲。康熙在最后一次接见嘉乐时,把一部用中文记录的《嘉乐来朝日记》交给他,日记中详细解释了清廷对中国礼仪的观点,请他转告教宗。嘉乐使团的其他成员则集中扣留在广州,不许随行,不许入内地传教。同时又派耶稣会士由陆路经俄罗斯将日记的副本送到罗马。

临走之前,嘉乐向在中国传教士发出了一封牧函,公布了八项准许,但是严令,它们只是对在华的欧洲教牧人员的指示,不得将其翻译成汉文或者满文。不过,1733年12月,北京方济各会葡萄牙籍主教违反了嘉乐的命令,翻译并且公开散发嘉乐的“八项准许”,并以此为据,把教宗克雷芒十一世于1715年3月19日所禁行礼仪的通谕废除。

在中国礼仪问题上,罗马教廷长期坚持严厉禁止的立场。

^① 罗光:《教廷与中国使节史》,第163页。

1742年,教宗本笃十四世(Benedict XIV, 1740-1758)发布一篇通谕《从上主圣意》,称嘉乐的“八项准许”从未获得各教宗的同意,又与1715年教宗克雷芒十一世《自登基之日》通谕相抵触。教宗本笃十四世在通谕中,飭令在华传教士,严行禁止中国礼仪,违反者立即调回欧洲接受处罚。这种情况一直到鸦片战争之后方有所松动^①。1939年12月8日,教宗庇护十二世(Pius XII, 1939-1958年)明确要求传信部,关于中国礼仪问题由传信部颁布通告,收回以往有关“祭孔祀祖”的禁令,天主教徒可以参加非天主教仪式。1942年,教宗根据发布通谕,正式解除禁止祭祖祭孔的禁令。传信部的通告主要内容如下:

1. 中国政府屡次公开声明人民信仰自由,政府不愿对宗教事件颁布法律。因此,政府机关所举行或下令举行的敬孔典礼,不是向孔子予以宗教敬礼,乃是向这位伟人予以相称的尊崇;兼以尊重本国文化的传统。因此公教人可以参加在孔庙或学校内,在孔子像前或牌位前所举行的敬礼。

2. 同样也不禁止在公教学校内悬挂孔子像或设孔子牌位。另外是政府机关要求悬挂的,并可遵行。也许可在孔子像前或牌位前行鞠躬。假如怕人误会,则可以声明公教人(天主教徒)敬孔的意义。

3. 公教官员和学生,如因上命应参加公开仪礼,仪礼颇有宗教迷信之嫌,公教人则只可按照教律第一二五八条条文,以被动方式参加随众行礼。如有误会的危险,别宜声明自己执行仪礼的意义。

4. 在亡人前,或在亡人像前,或只写姓名的牌位前

^① 罗光:《教廷与中国使节史》,第110-111页。

鞠躬或行及其他社会敬礼,乃属善举,理应准行。

自 1704 年克雷芒十一世颁布禁止中国礼仪,执行了近 250 年的禁令终于解除。在中国礼仪问题上,教廷终于回到了原先利玛窦等耶稣会传教士的立场上。

7、礼仪之争对中国天主教的影响

中国礼仪之争至少对产生了三方面的重大影响。

第一,对中国天主教历史发展影响甚大。中国礼仪之争对在中国的天主教传教士是一件非常重大的事件。首先是时间延续长,从利玛窦进入中国传教后不久,有关争论实际上就已经开始了,一直到 18 世纪初终于爆发了一场大争论,期间断断续续经历了大约 100 多年。其次是涉及范围广,起先在耶稣会士内部的争论,以后争论蔓延到修会与修会之间,不得不由罗马教廷出面仲裁,最后导致罗马教廷和中国政府发生直接冲突。再者是造成的后果严重。从罗马教廷来来看,罗马教廷禁止中国教徒参加祭祖祭孔的仪式的禁令一直延续到 20 世纪,使中国知识分子不能领洗入教,大量的教徒来自社会的底层,实际上加深了中国主流文化同天主教的隔阂。天主教不能适应中国的社会和文化,这也是它被看作“洋教”的一个主要原因。而从中国社会来看,中国礼仪之争不仅拒绝了中国教友的文化认同,而且直接威胁到中国封建王朝社会秩序统治,导致康熙断然采取了禁教措施。

第二,对西方汉学研究影响甚大。中国礼仪之争的文化意义则不仅局限在教会内部,它实际上是一场由天主教会内部引发的中西文化的大讨论,文化影响极其深远。为了证明在华传教政策的合理性,耶稣会士出版了大量的著作,在 18 世纪的欧洲引起了很大的反响,居然掀起了一阵中国热,对德、法两国方兴未

艾的启蒙运动直接或间接地产生了影响,其中比较著名的著作是法国耶稣会士李明的《中国现状新志》(1696年,巴黎)和《中国礼仪论》(1701年版),甚至在欧洲激发起普遍的中国儒家思想研究高潮。法国人杜赫德(Le du Halde)则曾精选27名在华耶稣会士的通讯,分别按照历史、地理、经济、政治等编辑,于1735年(雍正十三年)编纂成《中华帝国全志》,分为四大册。举凡有关中国之事物,几乎囊括殆尽。此书曾被译成多国语言如英、德、俄等三种语言。他还亦曾把法国耶稣会士的中国通讯,按到达欧洲的先后时间,编成一部34大册的《耶稣会士书简集》,其时间自1702年(康熙四十一年)至1776年(乾隆四十一年)止,共74年,这些不仅在当时就成为了欧洲学术界了解中国思想和文化的工具,也是如今我们研究中国天主教历史的宝贵史料。另一方面,在中国礼仪之争甚嚣尘上之时,一些欧洲著名的启蒙思想家也主动介入,除前文所言莱布尼兹外,还有伏尔泰、沃尔夫和孟德斯鸠等,这无疑也推进了欧洲对中国文化的认识。

第三,对中国文化的自身认识影响甚大。二百年前的讨论中所引发的种种不同观点至今还是令人回味、发人深思。天主教教会内部关于中国礼仪之争表面上是通过政治手段和行政干预而得到了“最后解决”,但是,礼仪之争中的一个争论的核心,亦即儒家是宗教还是伦理则已经转换成为如何认识儒家的宗教性的话语,至今学术界还在讨论。

8、小结

礼仪之争是贯穿于整个17世纪中国天主教史上的一件重大事件。

从宗教学上看,中国礼仪之争的爆发具有其必然性,是天主教

在中国传播发展一定阶段之后的必然产物,本质上涉及到一种宗教在对外传播时应该如何对待本地文化的问题。这样的争论具有一定普遍性。鸦片战争后基督教新教传入中国,同样遇到过类似译名问题,也引起了许多讨论。就是在天主教本身的传播过程中,类似的礼仪之争也不仅仅发生在中国。天主教在在印度、日本和非洲地区传教时也曾经发生过类似的礼仪问题。但是在所有的礼仪之争中,规模之大、影响之广、历史之久,涉及到问题之广泛、牵涉到的各方面利益之复杂则首推这场中国礼仪之争。这场发生在中国天主教史上的礼仪之争,应是宗教史研究的一个极其典型的案例,非常值得再进一步做深入研究。

中国礼仪之争又有自身的特殊性。一方面,卷入礼仪之争的同会传教士、不同修会的传教士、罗马教廷、神学家等等,他们都试图认识和理解中国儒家思想的本质。他们的争论基本上围绕着一个主题,就是儒家究竟是宗教还是伦理。因此,这场争论至今仍然有着相当大的文化价值。应该承认,传教士们对儒家文化确实作了十分深入的研究和探讨,有些研究方法以及得出的结论至今还能够学术界产生共鸣。但是,另一方面,中国礼仪之争不单纯是一场学术讨论。它从一开始就充满着权力之争、利益之争、世俗之争和偏见之争,充满着不同修会传教士之间的相互嫉妒、相互指责、避重就轻、毫不宽容。正如赖德烈所尖锐指出的,所有这些都是“与基督教传教士到中国来欲以发扬光大的精神相背离的东西”。^①卷入争论的双方深深相信,救灵的福祉已经到危急时刻,他们太需要通过揭示中国文化本质,来为各自的传教策略辩护。况且,欧洲社会在宗教上的不宽容精神占有主导,这些传教士也不能免俗。无怪乎,在总结礼仪之争时,他认为,“这场争论的历史是

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第152页,麦克米伦出版社,1929年。

令人不悦的。”^①

中国礼仪之争是导致康熙晚年禁止天主教传播的直接原因。此后,雍正、乾隆、嘉庆和道光年间连续实行禁教政策,尽管罗马教廷以后继续派遣传教士到中国传教,尽管中国朝廷中仍然活跃着一大批有特长的传教士,但是天主教在全国的传教活动的环境大大恶化,基本上是处在非法和秘密状态。可以说,从此以后,中国天主教一蹶不振了。法籍耶稣会士宋君荣(Antoine Gaubil)1622年到中国,看到的是中国天主教教会的一片衰败景象。在写给法国托罗斯大主教的信中,他这样写道:“我来中国只有几个月。当我看到传教工作在不久前还是那样充满希望,竟然落到如此可悲的地步:教堂已成废墟,教徒已鸟兽散,传教士被驱逐并集中到广州,中国惟一开放的口岸,不许进入内地,天主教本身已几乎遭到禁绝。阁下,这就是我所见的这个原以为比较容易接受福音的国家所呈现的可悲景象。”^②

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第152页,麦克米伦出版社,1929年。

^② 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第69页,知识出版社,1989年。

第六章

BAI NIAN JIN JIAO ZHI XIA DE ZHONG GUO TIAN ZHU JIAO

百年禁教之下的中国天主教

天主教在 17 世纪的大部分时间里,传教士享有相当大的传教自由,中国天主教徒的人数增加到 30 万。尽管先后发生过南京教案和历狱,地方上的排教事件也屡有发生,但是基本上较快地渡过了难关。与前一世纪相比,天主教在中国的传播有了较大的发展。只是到 17 世纪末叶,康熙在位晚年,由于传教士内部的争论逐渐扩大,争论提到他的面前。从维护封建王朝统治这一根本利益出发,他扮演了一个中国儒家文化保护者的角色,在 1706 年颁布了禁教令:凡是不向清廷领取许可证的传教士不得在中国居住,一概驱逐出境。嘉乐使团来华,康熙读到罗马教廷禁止中国信徒奉行中国礼仪禁约的原文,决定全面禁止天主教。此后以后雍正、乾隆、嘉庆至道光皇帝,一直对天主教传教采取严厉限制,历时一百余年。直到鸦片战争之后,在西方列强不平等条约的保护下,天主教的情况才又有所变化。

从 1721 年康熙全面禁止天主教到 1858 年咸丰在洋枪洋炮威胁准许自由传教为止,一共 138 年,这一时期的天主教历史可以用百年禁教来概括。

禁教期间,一些传教士因破坏中国礼仪,违反禁教令,强行传教,受到清政府的严厉制裁,引发教案。

早期教案反映了天主教教义与中国传统礼仪习俗的矛盾以及各殖民地国家对在华传教领导权的斗争。中国士民本来有自己的宗教与文化,天主教以其强烈的排它性,强迫信徒放弃原有的信仰与习俗。有些传教士带着一种西方民族优越感,蔑视并粗暴地诋毁中国传统文化,企图彻底改变中国礼俗,反对祭祖,把孔、佛、道等宗教和民间习俗说成是邪教和迷信,自然会伤害广大民众的情感,引起政府的抵制。

1、厉行禁教的雍正帝(1723-1736 在位)

康熙禁教的出发点有两个,一是以中国文化的保护者自居,达到维护清朝的统治为目的,二是在传教士中间确有许多有用之才,他还要利用他们服务朝廷。因此,康熙采取的措施是循序渐进的,有时甚至前后矛盾的。一开始,康熙对传教士之间的争论不以为然,认为主要是一部分传教士对中国了解不够,语气中甚至有居间调停之意。多罗来华,使他感到要为中国传教士定一个“规矩”,也就是后来传教士要到内务府领票并且宣誓永远留在中国。康熙读到了禁约的译文后决定全面禁教,但是他并未发布过杀害传教士和教徒的圣谕。他甚至一直耐心地等待罗马教廷改变主意。1716 年康和之神父私传禁约,康熙勃然大怒,着刑部将其捉拿,但他仍然避免与罗马教廷直接发生冲突,而是拿他一直不喜欢的阎当作

替罪羊,指责是他假传告示^①。在 1717 年他又派耶稣会士艾若瑟 (Joseph Antoine Provance, 1662 - 1720) 到罗马去协商。至于 1711 年御史樊祚绍、1717 年广东总兵碣石总镇陈昂也奏请“禁止”、“禁绝”天主教,康熙也都没有答应。

雍正即位后情况便发生逆转,他执行了一条严厉禁止天主教传行中国的政策。雍正禁教的原因很多,也许他不满意传教士之间的纷争,也许对教宗的通谕深为不悦,也许他宠幸喇嘛教和萨满教,也许他不像乃父康熙那样对西方文化抱有兴趣,也许他耽心传教士进出中国和中国基督徒人数日增会导致外国入侵。但是,一个最直接的原因可能是当时传教士和信仰天主教的皇室成员曾经卷入了皇位继承的宫廷斗争,致使他对天主教产生恶感而下令严禁。

葡萄牙耶稣会士穆敬远 (Joannes Morao) 与皇九子允禩关系密切。自 1700 年来华后,穆敬远在宫廷中担任翻译多年,深得康熙信任。他曾上疏册立允禩为皇储,被康熙斥为僭越。穆敬远仍不死心,又跑到驻在塞外的近卫将军年羹尧那里,以珠宝相赠,求其为拥立允禩出力。皇八子允禩受到了信奉天主教的苏努及其诸子支持。苏努是清太祖努尔哈赤的四世孙,皇室成员,与雍正同辈。这些人自然深为当时还是和硕亲王的皇四子的雍正所嫉恨,即位后,雍正便对他们进行了报复。穆敬远被捕充军,流放西宁。雍正四年 (1726 年),葡萄牙国王派特使及随员 80 人,带了许多礼品到中国来,企图解救穆敬远,但是雍正已事先派人到西宁,在饭中下毒。穆敬远 12 天之后在痛苦中死去。

至于苏努一家,雍正自然没有放过。先是在雍正二年将苏努第六子勒什亨、第十二子乌尔陈流放西宁,又将 77 岁的苏努连同

^① 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,第 88 页,上海古籍出版社,1998 年。

在京子孙 39 人流放到塞外右卫队。苏努死后还被戮尸扬灰,抄没家产,消除宗籍。苏努诸子又被分发到各省监狱,先后在狱中死去。

由穆敬远案和苏努案迁延到对于整个天主教的厌恶,在雍正的有关谕旨中也是昭然若揭。穆敬远身为天主教传教士,苏努一家也是皇族、朝廷重臣中的天主教教徒,他们居然会参与宫廷中最为残酷的皇位继承的斗争。就连雍正自己也感到吃惊,“如苏努之子乌尔陈等,愚昧不法,背祖宗,违朝廷,甘蹈刑戮而不恤,岂不怪乎?”于是,他的结论自然是把他们的大逆不道同他们的宗教信仰联系起来:“苏尔金、库尔陈、乌尔陈信从西洋外国之教,经朕屡次降旨,谕令悔改,伊等公然违抗,奏称‘甘愿正法,不肯改易。’似此忘本背君,藐视国法,丧心蔑理,闻者莫不骇异。”^① 因此,正如陈垣先生所言,“谓雍正因恶苏努父子而并恶天主教可也,谓雍正因恶天主教而并恶苏努父子,则倒果为因,绝非事实矣。”^②

雍正在即位的当年(1723年)就发布了禁止天主教的谕旨。当年,浙闽总督满保上了一份奏折,奏折中说:“西洋人在各省起盖天主堂,潜往行教,人心渐被煽惑,毫无裨益。”原来,福建福安一直是多明我会的根据地,当时来了两位西班牙籍多明我会士:叙拉(Biaz de la Sierra)和奥士劳(Eusebio Oslot),他们反对耶稣会的传教政策,严禁中国教徒参加祭祖仪式。于是有一位赞成祭祖的教徒起来告这些发传教士,说他们既未领票,又擅自敛财建筑教堂,使男女杂处其间,强迫良家少女终身不嫁等。浙闽总督满保接状后即斥天主教为邪教,就算领票者也不得传教。在北京的钦天监的耶稣会士戴进贤、耶稣会士、宫廷画家郎世宁以及多明我会士郭多录(Munos)请人代为说项,满保不予理会,坚持上疏。礼部复

① 任延黎主编:《中国天主教基础知识》,第 207 页,宗教文化出版社,1999 年。

② 陈垣:《陈垣史学论著选》,第 308 页,上海人民出版社,1981 年。

议：“请将各省西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门，应如所请，天主堂改为公所，误入其教者，严行饬禁。”雍正于 1724 年正式批准礼部的复议，着令各省凡是信奉天主教的中国人一律放弃信仰，否则将处以极刑；各西洋教士限半年内离境，前往澳门。这实际上是宣布了中国天主教的死刑。

次年 12 月，两广总督孔毓珣又献一计，奏请将传教士送到广州登船回国，澳门“滨海地窄难容，亦无便舟令其归国。”因为广州当时已取代澳门成为中国对外贸易的重要口岸，“广州省城为洋船聚船之所，”这样做可以大大提高遣送传教士的效率。至于那些暂时滞留在广州的传教士，方准“居住省城天主堂，不准革除行走、行教、颂经。其各府之天主堂。素日误入其教者俱令改易。”雍正很快也批准了这一奏折。1725 年，教宗本笃十三世派代表到中国庆贺雍正登基，要求准许天主教在华继续传教并释放关押在广东的神父德理格等。次年，雍正下令释放被押传教士，但对开放教禁一事不予答复。

各地方官见雍正态度坚决，自然不敢怠慢，先后采取了非常坚决的排教措施。当时全国有计有 300 座教堂，均被没收，改作谷仓或者仓库、公廨或者庙宇。就连一些著名的历史悠久的天主堂也不能幸免。杭州的天主堂改为天后宫，南京天主堂改为谷仓，而上海天主堂改作了关帝庙。到 1732 年，已相继有 302 位传教士被集中到广州，遣送回国。因为他们有的还在那里坚持传教，又被送往澳门，只有 4、5 名传教士继续留在广州，负责向北京传递信件。

全国各地的 30 余万名教友，顿失牧者。

雍正在位期间，只有北京的天主堂还保持着比较正常的宗教活动。据一位传教士记载，1728 年一年内，北京天主堂一共行了四千圣事，有 3 名中国神父，7 名欧洲神父主持日常教务。除北京之外，各省天主教的活动均处在非法状态，教士们只得秘密进入中国，秘密传教，秘密行圣事，雍正在位期间(1723 - 1736)总共有 26

名耶稣会士潜入中国内地传教。整个 30 年代,仅有一位主教奔走于山西、陕西、湖广和四川之间这一片广袤的地区教牧那里的信徒。在南京有一位主教和 8 名神父,广东有 24 或 25 名传教士。

在意大利的拿波里甚至创建了一所“圣家学院”,专门培训到中国来的传教士以补充传教士的缺乏。这所学校的创始人是马国贤神父(Father Matheo Ripa, 1682 - 1745),他曾经到澳门给多罗主教送去枢机主教的小红帽,又在北京传教多年,1723 年回国,临行时带去了 4 名中国神学生和一名汉文教师。经过一段时间的筹备,圣家学院在 1732 年开始招生,1888 年该学院被意大利政府关闭,期间培养了 106 名中国学生,其中 23 名原籍为湖广^①。

当禁教令发布后,一些在北京的传教士请求雍正予以宽免。雍正便找巴多明、冯秉正和费隐谈话,表示他对天主教以及传教士并无反感:“你们说,你们的教不是假的,我相信。否则我早已尽毁你们的教堂和完全驱逐你们……你们切莫以为我是在反对你们或压制你们。当知我做太子的时候曾帮助过你们……我守制三年间,将常如此。期满后仍可像往常那样接见你们。”在这次谈话中,雍正谈到禁止中国天主教的理由,一是大量中国教徒皈依天主教带来文化认同上的困惑,二是由此可能会给中国的社会稳定造成隐患:“你们要所有中国人都成为天主教徒,我知道这是你们教的宗旨。但如果真是这样,我们将成为一种什么人?教徒只知道听从你们,一旦有事,他们将惟你们之命是从。这一点现在不必虑及,但当千舟万舟来我海岸时,必将产生扰乱。”^② 不过,在一份写给满人的诏书中雍正还明确提到,“满人自有敬天之礼仪,弃我之

① 沙百里:《中国基督徒史》,第 182 页,中国社会科学出版社,1998 年。

② 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第 42、41 页,上海社会科学出版社,1989 年。

法俗,从欧人之教律,乃是图谋不轨之举。岂有二天为伊共戴乎?”^①雍正与康熙不同,康熙天主教和儒学是共通的,而雍正则认为两者毫无共通之处,信了天主教就不是中国人,就是图谋不轨,做中国人就不能信天主教,这也许是他严厉禁止中国人信仰天主教的原因之一。

2、乾隆早期的禁教措施(1736-1784)

公元1736年乾隆即位,他在位一共60余年,与其祖父康熙大致相当,曾征服准噶尔、廓尔喀部族之乱,又敕修《四库全书提要》、《大清一统志》、《大清会典》等巨著,是中国历史上少有的一代英明君主。但是他对待天主教仍然执行一条严厉禁止的政策,排教仇教事件接连不断。

乾隆即位后,大赦天下,将雍正时以叛逆罪被捕的亲王、大臣尽行释放,因参加拥立允禩为帝的天主教徒苏努一家,也被释放并恢复宗室名籍。有一名获得大赦的官员返回京城后,在家设宴谢神。他的妹妹是天主教徒,认为该宴会会有迷信色彩而拒绝赴宴。这位官员遂认为他妹妹所以如此寡情,是信仰了天主教的缘故,于是向乾隆告发:“传教士之诱惑首由汉人开端,或有汉人为胡言谰语所迷惑,或有汉人为金钱财物所诱迫。然最堪忧者,厥为满人将效汉人之实例与动机而逐渐陷于迷惑。倘不以适当之刑罚以阻止此种混乱局面,则我国之宗教风俗行将颠覆败坏乃可预见之事。譬如汉人、满人虽不属同源,但陛下并无满汉之别,而系以同样之恩德施与两族。故同一禁令不论满人、汉人皆不可不适用,而对信

^① 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,第94页,上海古籍出版社,1998年。

奉此异教之人亦不可不处以相等之刑罚。如以此严格态度令其遵守我国法,庶几不至发生素所为国忧心之恶果。”^① 1736年4月24日,该诉状由礼部请圣上批准,26日交付执行。其决议内容为:(1)满人、汉人不得信奉天主教,否则处以重刑;(2)已入教的要弃教,否则也处以重刑;(3)严禁留居北京的传教士藉传习天算历学而劝人入教。当时在宫中为乾隆画西洋画的传教士郎世宁绕过礼部,直接恳求乾隆予以传教自由,乾隆回答说,我并不指责你们的宗教,我只是禁止旗人信教^②。

1737年,北京又发生了逮捕北京华人传道士刘二的事件。刘二在教堂附近收收留了一名弃婴,便为他施洗。北京府衙门察知,认为施洗显系一种传教行为,据圣上的禁教令将他逮捕,递解刑部。该案最初由满人法官乌杰山主审,初拟处死,后移交给一名汉人法官办理,予以减刑。刘二以“口念咒语,向弃婴之头灌水”的罪名,受杖刑一百,戴枷锁一月,最后再受杖刑四十。同年11月15日,将此判决通令各省。不久北京城墙上还张贴了布告,“禁止天主教,检举教民不得掩护。”刘二被捕后在京耶稣会曾为营救刘二而谋划,由钦天监监正戴进贤、法国教士巴多明、葡萄牙教士陈善策(Dominigo Pinheiro)、及在宫中任职的沙如玉(Valentin Chaler)、郎世宁等人策划上书直奏天子。刑部官员获悉后极为不满,复奏圣上:“刑部判刘二以首枷之刑,乃当然之处置也。……欺骗国民之邪教,一切不可不将其灭绝。对外国传教士施与恩情之先帝之所以不驱彼等于国外,唯因彼等多少通晓算数之学之故而已。”^③ 刑部的复奏得到乾隆认可,重申:传教士在教堂内可以信

^① 白晋著,冯作民译:《清康乾两帝与天主教传教史》,第114页,台湾光启出版社,1966年。

^② 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第83页,知识出版社,1989年。

^③ 白晋著:《清康乾两帝与天主教传教史》(冯作民译),第119页,(台)光启出版社,1966年。

奉天主教；汉人一概不得信奉天主教。

1746年福建省又发生了教案。乾隆三年(1738年),曾经被雍正驱逐出澳门的耶稣会士桑·白多禄(Petrus Sanz)潜回福安,1746年与费若望(Joanners Alcobel)、德方济各(Franciscus Serrano)、华若亚敬(Joachim Royo)、施方济各(Franciscus Diaz)等一起秘密传教,被人告发,解往福州。同案被捕的还有5名天主教修女和9名教徒。福建巡抚周学健派去搜查的官员樊某在教徒家里搜出骨灰一箱,即认定是教士残杀幼儿取头骨制成性药,蹂躏修女。虽严刑拷打,众人矢口否认有杀人、通奸等罪名。但教士仍以触犯禁教令而遭严惩,白多禄斩首,其余教士处以绞刑,中国教徒流放,修女从轻发落。

就在桑主教被杀的同一年,四川就有两名外国神父被驱逐。1769年,巴黎外方传教会一传教士因被控与白莲教勾结而被捕,四川官员在全省范围内对基督徒展开一场大搜捕,并且捣毁了李安德办的一所神学院。1774年,巴黎外方传教会的梅神父(Martin Moye)在做弥撒时被捕。

其他各地的天主教活动也遭到禁止。公元1748年,又有两名教士黄安多、谈方济被控“散布邪说,煽惑良民”,在苏州被被捕,均遭酷刑,北京郎世宁、刘松龄竭力营救未果,在狱中被处绞刑。同年在陕西一带传教的李世辅同两名中国教友在江西传教被捕,乾隆下谕将他们“于江西省城永远牢固拘禁。”就是在澳门,葡萄牙当局也受到当地中国官员的压力,不得不在1749年签订协议,保证不向中国人传教,也不为其傅洗。1754年5月,一名耶稣会士在江南被捕,遭受酷刑,同年,一名打算在福安继续传教的中国神父遭处罚。1757年,一些传教士在南京被囚禁。

概括起来,从1746年福建教案发生后,一直到1784年将近49年时间,大大小小的排教仇教事件接连不断。但是在这个庞大帝国里,禁教法令也不是在所有地区得到严格、坚决执行,天主教

仍然在地下坚持秘密活动。在这段时期,巴黎外方传教会在川西的传教活动相当活跃。1746年欧洲神父被驱逐之后,中国神父李安德那里独自坚持教牧活动,到1756年后从巴黎来的范益盛神父(François Pottier),四川省共有5000至6000名教徒,是当时教务比较繁荣地区。根据教会资料,湖南和湖北总督据说也是天主教徒,所以并没有公布圣上的旨意,当时有4名法国耶稣会士和5名中国耶稣会士主持两省的教务,拥有300个天主教家庭。1773年,南昌有100名中国人领洗。法国耶稣会士每年在北京、直隶、鞑靼(大致相当于东北、内蒙古和新疆地区)发展600名教友,内蒙古地区的教友总数达到了3万或3.5万人。北京的教廷继续开放,1741年有大约1200名教徒在北京领洗,其中还有4名“王子”。

3、耶稣会的解散和遣使会的接管

1773年,教宗克雷芒十四世颁布通谕“我们的上帝和救主”,下令解散耶稣会。主要原因欧洲耶稣会士在欧洲参与了太多的宫廷阴谋,引起公愤,又遭到新兴的资产阶级思想家的强烈批判,在此之前,葡萄牙(1759)、法国(1764)和西班牙(1767)政府已先后将本国的耶稣会士驱逐出境,24名耶稣会士于1762年也被迫从澳门撤回欧洲。两年后,这一消息传到北京,在京教士们颇为愤慨,刘松龄、蒋友仁竟因此气愤而死,但是他们别无选择,只得服从教宗的命令。在京耶稣会士则不再以耶稣会士的身份继续留在朝廷或者教会服务,分散在各地的耶稣会士当时只剩下10人,则留下来继续教牧工作。最后一名耶稣会传教士路易·德布瓦罗(Louis de Poirot)于1818年去世,在华的耶稣会士完全绝迹了。从利玛窦1583年进入广东传教,到1775年在华耶稣会解散,耶稣会总共

在华传教连续时间长达 190 余年,根据赖德烈的统计,这期间先后在华传教和工作的中外耶稣会士共有 456 人。^①

法国国王路易十六世征询了好几个修会的意见,是否愿意接替耶稣会在北京的传道事业,但是没有一个修会愿意承担这项艰巨的任务。最后是法国遣使会于 1783 年 12 月 7 日底接受了传信部的正式委托,来华接替耶稣会的一切工作。路易十六也将耶稣会在华一切财产,全部移交给遣使会。遣使会(Lazarite 或 Lazarist),全称为 The Congregation of the Priests of the Mission,于 1624 年由圣味增爵教士(St. Vincent de Paul)所创建。他们主要的工作是为贫病无助者提供灵性上的指导,但是圣味增爵在创立遣使会之初,海外传教也是该会的目标之一。

最初来华的遣使会教士为罗旋阁(Paux,或罗广祥)、冀若望(Chislain,或作吉德明)、巴保禄(Paris,或作巴茂正)三人。他们 1785 年抵京,受到乾隆的接见,并被任命接替钦天监正兼国子监算学馆等官街及职务,法国耶稣会士管辖的北堂也移交给了他们。

罗旋阁通晓汉语及满语,曾著满语文法及辞典,担任宫廷翻译,1788 年任钦天监正等职。冀若望兼通医学、物理、机械制造等学科。1793 年(乾隆五十八年),英国使节马嘎尔尼(Macartney)来朝所献测量、天文诸仪器即由罗旋阁组装。巴保禄也精于机械制造,被任命接替耶稣会士汪达洪担任机械制造官职,曾制大小时钟及风琴等。

整个 18 世纪,西班牙、葡萄牙国势日衰,法国教会腐败和启蒙运动高涨,德国也随之掀起了启蒙运动,这些都使得一度高涨的海外传教热在这些国家逐渐降温。遣使会通到中国,正好又遇上法国大革命和拿破仑战争(1789 - 1815),欧洲陷于一片混乱。1784 - 1820 年期间只有 28 名传教士进入内地,而且大多数都留在澳

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第 167 页,麦克米伦出版社,1929 年。

门。传教经费也成了问题。但是,将耶稣会留下的一大摊事务经过遣使会的惨淡经营终于维持了下来。罗旋阁致力于传教工作,并专心培养本地的传道人员,至1801年(清嘉庆六年)11月16日逝世前,曾为3000余名中国教友施洗,还在北京和澳门分别创办了一所修院,培养了17名杰出的中国神职人员。此外也办了好几所学校(包括几所女子学校)。当时受遣使会管辖的教友有4万人,分散在直隶、内蒙古、浙江、江苏、江西、湖北、河南等省。

4、乾隆晚年的禁教措施

1784年,澳门主教受传信部的委托,先后分三批将传教士秘密送入内地传教:第一批送出10名,潜入直隶、山西;第二批5名,潜入山东,第三批4名,前往湖广和川陕地区。这些传教士由可靠的教友从一个传教点护送到另外一个传教点,既安全又隐蔽。第三批传教士行至湖北襄阳终于被查获,从传教士尼吗·方济各身上搜出书信一封,从他们留宿的教徒刘汇川、刘七家中找到了《圣经》和圣母像的物品。湖广总督特成额即将此事时报朝廷。乾隆接报后,十分吃惊:“西洋人异样,不难认识。伊等由粤赴楚,沿途地方员弁何以一无稽查,至襄阳始行盘获?”^①

与康熙和雍正有所不同,乾隆本人对宗教毫无兴趣,他甚至认为“西洋人与回教向属一教”。在这些传教士被查获之后,他所关心只是这些擅自穿过重重关卡,潜入内地的洋人意欲何为,会不会影响社会安定?这些传教士的目的地正是三年前发生苏四十三回民起义的陕西,莫非是到陕西与回民串通谋反?他采取了两条措施。第一,追究沿途各地方官失察的责任。他特别申斥广东巡抚

^① 《清实录穆斯林资料辑录》上卷,第848页,宁夏人民出版社,1988年。

孙士毅关防不严,致使外国人潜入内地,因为乾隆自 1758 年起实行闭关锁国的政策,目的之一也是为阻止天主教以商船往来传递信息。第二,“六百里传谕知之,”命各地官员秘密稽察防范。

于是,一场全国性查禁和搜捕天主教徒和传教士的行动开始了。先是从已经抓住的 4 名传教士入手,顺藤摸瓜,发现此案竟然牵涉广东、福建、湖北、湖南、陕西、四川、山东、山西、直隶、甘肃等省份,教徒数以百计。后来搜捕的范围扩展到十多个省份。在为期一年的行动中,一共逮捕了外国传教士 18 人,中国神父 4 人,教友数以百计,先后在死在狱中的外国传教士有 6 人,其中包括陕西和山西的宗座代牧。整个搜查活动范围之广,稽查之严密,逮捕人数之多,是前所未有的。

对于查获的传教士和中国天主教徒,乾隆分别采取了不同措施。1784 年,乾隆发布谕旨,派兵弁把守北京的教堂大门,阻止中国信徒入内,不许他们接触外国教士。7 名中国神父和 11 名教徒则脸上刺字,发往伊犁,给额鲁特为奴。一般教徒只要表示退教,交出经卷等物品,则不予追究。

1785 年,乾隆下令释放外国传教士,有愿意留京的可在京城“行艺”,但不许传教:“此等犯人不过意在传教,尚无别项不法情节,且究系外夷,未谙中国法,若永禁囹圄,情殊可怜,俱着加恩释放,交京城天主堂,安分居住。如情愿回洋者,著该部派司员,押送回粤。以示柔远之意。”除 4 名传教士留京之外,其余都表示愿意遣送回国,“显然,他们希望能够很快再回到教徒中间去。”^①果然,至少有 5 人又重新潜入内地,其中一位巴黎外方传教会的神父还当上了四川宗座代牧。像这样猫捉老鼠的游戏,有清一代实际上经常发生,传教士自然深谙其道。

这场搜捕行动之后,各地仍有零星的排教事件,但是在以后的

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第 173 页,麦克米伦出版社,1929 年。

20 年时间里, 局面基本平静, 各地天主教甚至略有发展, 其中以西南地区为最为显著。1786—1804 年, 四川、云南和贵州有 5511 人领洗, 仅四川一地 1801 年教友人数就达到 4 万人。1793 年马尔嘎尼到出使中国期间, 他看到北京传教活动是相当活跃的。遣使会的罗旋阁告诉这位使节, 北京有 5000 名天主教徒, 全国有 15 万人。但是, 经过这场大搜捕之后, 传教士虽继续地中国内地活动, 只是行动更加隐秘了。他们所经历的艰难也是可想而知的。根据教会人士的记载: “其初至中国也, 则深藏船舱, 不敢露面。至夜深人静, 则改入教友之小船。李明, 开船入河, 仍深藏舱内。夏日溽暑, 蒸热难堪。及过关卡, 则装作病夫, 蒙头盖脑, 僵卧不起。若被人觑破, 则出钱运动, 买人不语。不能, 则潜身逃脱, 及至传教地方, 藏于热心教友家。昼则隐伏, 夜则巡行。所遇艰难, 所受困苦凌辱, 多为后人所不知, 无从记载。”^①

5、乾隆年间传教士在学术和科技方面的活动

乾隆年间的禁教政策尽管相当严厉, 但是在北京的宗教活动依旧正常进行着。特别是许多懂得科学技术, 有一技之长的传教士为朝廷服务, 继清初之后又达到一个高潮, 而乾隆对他们的礼遇, 与康熙朝相比有过之而无不及。与过去一样, 传教士的科学工作主要集中于天文历法、数学、测绘以及机械制造等方面。

在天文和历法方面, 葡萄牙耶稣会士戴进贤 (Ignatius Kögler 1608—1746)、徐懋德 (Andres Pereira)、鲍友管 (Anton Gogeisl)、刘松龄 (Augustin von Hallerstein, 1721—1774)、高慎思 (José de Espinha)、索德超 (José—Bernardo d'Almeida) 等人以精通天文和历

^① 刘准:《天主教传行中国考》, 第 372—373 页, 中国河北献县, 1937 年。

法均先后任钦天监职。除徐懋德、鲍友管二人外,其余都担任过钦天监正的要职。这些人都在钦天监任职期间去世。

戴进贤 1616 年入华,可谓经历了康熙、雍正和乾隆三朝的老臣,1723 年绘制《黄道总星图》,1742 年完成《历象考成后编》,阮元评价该书“推阐无余,纤细曲尽。”^① 在刘松龄和鲍友管的协助下,又著成《仪象考成》一书,亦得到较高评价^②。后人称之为继汤若望、南怀仁之后,对中国天文学研究最有贡献的传教士。刘松龄,字乔年,南斯拉夫籍耶稣会士,1738 年入华,继戴进贤任钦天监监正二十九年,任职时间最长。在戴进贤名下制作了一台精密赤道浑仪,乾隆亲自命名为玑衡辰抚仪。

在建筑和机械制造方面,传教士也是出力甚多。1747 年,乾隆看见西洋画册中有西洋喷水池,颇感兴趣,便问在宫廷作画的郎世宁推荐能设计喷水池的传教士晋见。郎怀仁于是把蒋友仁(P. Michael Benoist, 1715 - 1774)推荐给了乾隆。蒋友仁是 1744 年来华的法国耶稣会士,曾在宫内为乾隆讲解天文现象,研究过水利、物理及机械学。蒋友仁先向乾隆出示了一个喷水池模型。乾隆看过演示后,龙颜大悦,决定由郎世宁、王致诚在圆明园建造一西洋宫殿,由蒋友仁负责喷水池工程。

最早的一座西洋宫殿由蒋友仁、郎世宁二人合作设计,名“谐奇趣”。其南面弧形石阶前以及背面石阶前便是蒋友仁苦心设计的喷水池。西洋楼的西北建一蓄水楼,为该喷水池供水。此后又相继建造了“海晏堂”、“远瀛观”和“大水法”,其中的喷泉等水利装置都是由蒋友仁一人设计。海晏堂是圆明园中最大的一座意大利式建筑。蒋友仁匠心独运,在海晏楼的正面安置了一台“水钟”,以

^① 阮元:《畴人传》,卷 41,转引自:曹增友:《传教士与中国科学》,第 53 页,宗教文化出版社,1999 年。

^② 同上书,第 57 页。

中国传统的十二生肖来表示十二时辰,每个动物代表一个时辰,轮番向中间的池供喷水,至午时则一起喷水。此外蒋友仁还设计了装置有“猛兽相搏”、“群犬围鹿”等群雕,由其口中喷出水来。“大水法”也是圆明园中又一样建筑奇迹,也是由蒋友仁设计监造。可惜,这些融中西文化精华于一体的建筑,在1860年和1900年被英法联军和八国联军所彻底摧毁。

1752年1月11日,皇太后六旬寿辰,文武百官都在为筹备这一庆典而忙碌,各省献上的珍器宝物不计其数。郎世宁调动宫中传教士,设计了一套机械装置“万年欢”,为太后祝寿。三个机械人,身穿中国仕女服装,手持祝寿牌,上书“万年欢”三字,举起这块祝寿牌给观众看;另外六个机械人从旁一齐敲打钲钵,演奏音乐,好不热闹。太后和乾隆皇帝对这出机械人所表演的弹簧戏,深得太后及乾隆欢心,赏赐了许多金银给传教士,并将此全套机械装置收藏在一座宫殿中保收藏存下来。

乾隆九年,清廷单独成立了做钟处,按照皇帝的要求制造西洋钟表,但不限于钟表。钟表师沙如玉(Velentin Chalier)制造了一台供守卫用的大时钟。杨自新(Gilles Thébault, 1703 - 1766)制造的用发条为动力的玩具狮子和老虎,能行三、四十步远;另一教士汪达洪(Sigismond, 1733 - 1787)也制造了一能写字的机械人。乾隆对这些人也十分赞赏。

在地理测绘方面,传教士的工作更是达到了一个新高度。1707年至1717年,张诚、白晋、雷孝思、杜德美、费隐、潘如等分赴全国各地,利用天文、大地三角测量等西方技术进行实地测绘,他们的足迹遍及除西藏以外当时中国的大部分领土,最后绘制成《皇舆全览图》。因新疆战乱,哈密以西部分地形在该地图上未能反映出来。傅作霖和高慎思两位传教士又奉旨两次深入新疆腹地实地测绘,并于1761年制成《西域图志》。同年,蒋友仁依据《皇舆全览图》以及俄蒙文献,并添加了西藏、新疆地图,汇编成《乾隆十三排

地图》，又名《乾隆内府地图》，此图先后刻制成木版、铜版，是当时世界上最大的一幅亚洲地图，李约瑟在《中国科学技术史》一书中高度评价此图，称“中国在制图方面又一次走在了世界各国的前面。”^① 蒋友仁又奉旨先后作了《坤輿全图》和《大清帝国全图》。这些地图统称为《皇朝中外壹统舆图》。

在绘画艺术方面，传教士也取得了很高的成就。乾隆平定准噶尔部后，为将此战果留给后世纪念，特命宫廷画师郎世宁、王致诚（Attiret）、艾启蒙（Sickelparth）、安德义（Jean Damascenus Sallutti）等人于 1765 年曾合作绘制一幅《平定伊犁回部得胜图》，纪念乾隆的武功。该图完成之后便送往法国制成铜版，于 1772 年连同复制的二百幅图画一道送回北京。另一宫廷画家，法国耶稣会士潘廷璋（Guiseppe Panzi）曾和郎世宁、王致诚等人先后担任乾隆的画师，为皇帝及官员绘制各种油画和水彩画。自康熙起欧洲传教士在宫廷绘画前后达 100 多年，郎世宁等传来的西洋画法也逐渐流向民间，不少中国画家在传统绘画艺术中杂糅了西洋画法，如中国著名画家焦秉贞的《耕织图》即采用西洋画法。乾隆时苏州桃花坞雕版画中出现“西洋风”年画，也是西洋画风对民间艺术的影响之一。

6、嘉庆、道光年间的中国天主教 (1795 - 1850)

经过 1784 年的那场大搜捕之后，天主教在中国的传教活动一

^① 李约瑟书，第 5 卷第一分册，第 235 页，科学出版社，转引自曹增友：《传教士与中国科学》，第 240 页，宗教文化出版社，1999 年。

刻也没有停止,只是他们的行动处于非法状态,因而更加秘密,更加小心谨慎,这种状况一直保持到嘉庆(1796—1820在位)初年。嘉庆十年(1805年)发生德天赐案,又一次引发了全国性的搜捕和取缔天主教的行动。与以往有所不同的是,以前的禁教行动基本上是限于京城之外地区,北京天主教基本不受影响,而这次禁教则以北京为起点向全国各地蔓延。

1805年,在北京居住长达27年的意大利奥斯定会传教士德天赐(Adeodat),委托一位叫陈若望的中国籍教友携带一份直隶传教地图和书信,准备到澳门,转呈罗马传信部,陈述在北京附近一座村庄里发生的教务纠纷。陈若望行至江西被查获,江西巡抚秦承恩于1805年2月9日将此事及时上报给清廷。嘉庆闻之大惊,因为1802年,有英国舰只借口保护澳门而在广东洋面停泊长达九月之久,此后,英国又赢得第二次马拉塔战役(1803—1804),征服印度的梦想基本实现^①,清政府感到了西方列强的直接威胁。嘉庆怀疑,这张地图和信件是要交给英国人,作为进攻山东的情报。3月,陈若望解京受审,交代了北京四座天主堂继续活动的情况。他们编印了三十一种传教书籍,许多中国信徒入教,尤其令嘉庆恼怒的是其中包括不少旗人。于是嘉庆连下三道谕旨,重申禁令,称天主教为“洋教”、“邪教”,禁止其一切传教活动,所查获的天主教经卷、传教小册子以及木版统统销毁。德天赐押往热河,在额鲁特营房圈禁,负责送信的陈若望以及其他查获的中国教徒则发往伊犁给额鲁特为奴。管理西洋堂务大臣常福等官员一并受到处分。

5月20日嘉庆批准了《管理西洋堂章程》,一共十条,采取了各种措施,以杜绝传教士一切可能进行的传教活动,比如派官兵把守教堂,往来信件有专人拆开审查,传教士外出,不论出勤还是在

^① 约翰·凯伊(John Keay):《印度史》,第410页,哈泼和科林斯出版社,2000年。

教堂之间走动,要事先申请,并派官兵护送,拆毁门额所镌“敕建天主堂”等字样。

对于中国信徒也采取了比以往更为强硬的手段,张贴告示:“官吏信奉天主教者免职,旗人加刑,余人则判徒刑。有信教后欲出教者,具有确证者免罪。被捕之教徒,送刑部审决,该教徒如幡然悔悟时,则破格减罪。”^① 有清一代,传教士一直在朝廷供职,对于传教士的宗教生活是不予禁止,在这一点上,《管理西洋堂章程》也不例外,它实际上是一个“外国人宗教活动管理办法”。但是,为了禁止传教士向中国人传播天主教,采取的手段是极为严酷的,传教士不要说传教,就是人身自由也受到了限制。北京天主教活动这时了受到严厉禁止,但在其他省份天主教活动依然相当活跃,特别是在四川西部。1807年华西宗座代牧徐德新(Dufresse)报告说,那里还在秘密举行各种圣事,包括弥撒,教友人数为18000人,当年为48名成年教徒和2000名儿童傅洗,此外还有37所男校和57所女校。

针对境内屡禁不止的天主教活动,嘉庆(1811年)十六年七月十九日,嘉庆制定了《严定西洋人传教治罪条例》:“嗣后西洋人有私自刊刻经卷,倡立讲会,蛊惑多人,及旗民等向西洋人转为传习,并私立名号,煽惑及众,确有实据,为首者竟当定为绞决。其仅只听从入教,不知梭改者,发往黑龙江,给所伦达呼尔为奴,旗人销去旗档。至西洋人现在居住京师者,不过令其在钦天监推算天文,无他技艺足供差使,其不谙天文者,何容任其闲住滋事?着该管大臣时即查明,除在钦天监有推前天文差使者,仍令供职外,其余西洋人,俱着发交两广总督,俟有该国船号到澳,附便遣令回国。至在京当差之西洋人仍严加管束,禁纪旗民往来,以杜流弊。至直省地方,更无西洋人应当差役,岂得容其潜往传习邪教?着各省督抚等

^① 于本源:《清王朝的宗教政策》,第225页,中国社会科学出版社,1999年。

实力严查,如有在境内逗留者,立即查拿,分别办理,以净根株。”

谕令既出,全国性的驱逐传教士和教民的运动又开始了,有些地方还发生较大规模的教案。贵州捉拿了30余名天主教徒,为首者吴国盛、张大鹏先后处以绞刑。四川到处张贴告示,搜捕传教士和教徒,1814年徐德新在新津县被捕,在成都问斩,首级悬挂在城门3日,30名教徒陪绑,永世发配边疆充军。赵斯定、童鼐、袁在德、刘翰左等中国神父先后也被抓获,或受到严刑拷打,或在监狱中病死,或被处以死刑。许多受到牵连的教徒被发配伊犁,就是那些表示悔改的教徒也要杖一百,徒三年。湖北省磨盘山的刘克来神父被处以绞刑,其他神父和教徒24人被充军边疆,不得还乡。湖南意大利籍方济各神父蓝月旺(John Lantura)在监禁5年之后,于1816年在长沙被绞死。

北京天主教也遭到了灭顶之灾。接替葡萄牙的耶稣会传教士在北京工作的葡萄牙遣使会传教士,除福文高、李拱辰、毕学源、高守谦等人继续留任钦天监外,任内阁翻译的法国传教士南弥德(Lamiot)以及居住在西堂4名传教士,以“学艺未熟”为由,与在外省抓捕到的传教士一并遣返回国。1837年钦天监监正毕学源因病辞职,有大臣上书“已深知西历法,不必复用西洋人”,西方传教士主持钦天监的历史从此宣告结束。

随着西洋教士的离去,北京4所著名的天主堂也是人去楼空,先后废置。北京西堂于1723年,由意大利籍神父德理格所造,直属罗马教廷传信部最早被废。不久,利类思和安文思所造、专供耶稣会居住的东堂失火,请求重修未准,众教士迁住南堂,东堂亦废。1827年,北堂,遣使会的总部被充公,神父薛玛窦等逃往南堂,1839年又逃到塞外的西湾子,所藏书籍全部散失。宣武门内的是“南堂”,原是明万历皇帝赐给利玛窦的一块土地,1605年利玛窦在那里造了一座小堂,汤若望又起盖了“南堂”,是北京教区的主教坐堂,徐日升将其改为西洋建筑。后因地震两度坍塌,1775年又

遭大火,乾隆年间又朝廷拨给1万两银子修复。1838年南堂也被收回,全部藏书移交给北京东正教教士。

道光皇帝(1821-1850在位)的禁教政策一如从前。他虽然不像嘉庆那里屡屡发布禁教令,自上而下地组织针对天主教的全国性的大搜捕,但是各地仍有天主教遭到迫害的事件发生。1821年四川渠县的刘瑞廷神父被告发,两年后处以绞刑,与他一起被捕的还有30余名中国教徒。贵州也在1824和1839年分别处死了两名天主教神父。陕西汉中地区还发生过当局强迫300名天主教徒集体退教的事件,一人致死。西安的教友被捕之后被流放到了外蒙古地区。1840年法籍遣使会神父董文学被绞死在十字架上。

嘉庆和道光年间的严令禁教未能阻止天主教在中国的存在。19世纪前30年,仍有15名传教士先后潜入中国内地,而常年在地下传教的天主教传教士有31名。传教士因为是外国人,行动不便,就加强了本地神职人员的培养。在福建、直隶、北京、四川、云南传教士开设了一些专门培养中国神职人员学校,有的中国修士还被送到马尼拉、澳门、果阿甚至欧洲去深造。到1810年已有80名中国本地神职人员与传教士一起举行各种圣事^①。

7、小结

由于欧洲殖民主义势力争夺保教权、罗马教廷严厉禁止中国礼仪以及中国政府长期以来执行严厉的禁教政策,传教士们渐渐放弃了由利玛窦等耶稣会士实行的那种自上而下的以文化传教、科学传教的政策,越来越多的传教士采取直接向普通百姓传教的

^① 于本源,《清王朝的宗教政策》,第180-181页,中国社会科学出版社,1999年。

做法,在中国神父和中国传教人员的协助之下为普通教徒傅洗、做终傅、开办男女学校,传授基本的教义和中国经典,他们向中国人大量散发宗教宣传品和各种宗教纪念品。除了接受皇帝的赏赐之外,传教士的活动经费主要是通过他们所属各修会在澳门和广东的商务代表转到每个教士手中。尤其是在礼仪之争后,中国天主教徒不能参加祭祖祭孔的传统礼仪,读书人就不能入教,教徒以平民百姓居多。实际上,在当时的情况下,他们越是深入了民间,渗透进了中国社会的内部,就越是远离中国的主流社会和主流文化,中国的道德水准、政治制度、社会风俗并没有因为传教士而有所改变,“对于中国和中国文化整体,传教士几乎没有任何影响。”^①

在康熙晚年采取的禁教政策之后,他们的传教活动基本上处于非法状态,形同秘密会社,正如西方传教史专家赖德烈所言,“传教士和中国基督徒一直在坚持违反着帝国一再而明确颁布的法律条文,”^② 不得不引起地方和清政府的高度警惕,经常诉诸严厉的手段加以镇压。18世纪中国天主教一直处于低谷之中。到18世纪末,中国天主教徒的人数不升反降,由上世纪初的30万人跌至20万,而在19世纪前二十年里,同时在中国的传教士也仅常年保持在40人左右。赖德烈在总结这一段历史时曾经写下了这样一句意味深长的话:“奇怪的不是基督教遭受迫害,奇怪的是居然它还能够在下来了。”^③

① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第195页,麦克米伦出版社,1929年。

② 同上书,第179页。

③ 同上书,第180页。

第七章

YA PIAN ZHAN ZHEN HOU DE
ZHONG GUO TIAN ZHU JIAO

鸦片战争后的中国天主教

1842年,鸦片战争失败后,清政府被迫与西方列强签订了一系列不平等条约。这些不平等条约的签订不仅揭开了中国近代历史的序幕,而且标志着中国天主教进入了一个新的发展阶段。

在这些不平等条约中,有不少涉及到保护天主教、基督教传教自由的条款,因此这部分条款也称为“传教条款”。正是在所谓的“传教条款”和以法国为首的西方国家保护下,天主教强行打开了在中国传播天主教的大门,各修会的传教士们纷至沓来,他们深入内地,到处建立教堂、修道院,为教徒领洗,兴办各类学校、医院、孤儿院等机构,天主教事业在中国一下子繁荣起来。而腐败无能的清政府在西方列强的重重压力下,不得不逐步解除了实行百余年的禁教政策。从此,中国天主教的传播与发展明显打上了西方殖民主义和文化侵略的烙印。

1、不平等条约的签订和 天主教传教活动的逐步开放

鸦片战争失败后,清政府于1842年8月29日被迫与英国签订了第一个不平等条约《南京条约》。《南京条约》共13款,除割让香港和五口通商之外,还涉及到开放天主教传教:“耶稣天主教原系为善之道。自后有传教者来至中国,一体保护。”这一条款虽然没有对传教活动方式作出具体的规定,但是明确中国政府保护西方传教士活动,可以视为“传教条款”的滥觞^①。值得注意的是,虽然政教分离已是当时西方各国政治生活的基本原则,但是这些世俗政府与清政府所签订的条约中,“传教条款”都是其中的组成部分。随着清政府的日益衰落、西方列强的步步进逼,以及西方传教活动的不断发展,这些“传教条款”逐渐具体化,其适用的范围也从通商口岸逐步扩展到内地,其涉及的内容也由保障外国人的宗教生活而延伸到向中国民众自由传教。

1844年(道光二十四年)7月,中美《望厦条约》签订。基督教新教在19世纪初传入中国,美国的新教传教士裨治文、伯驾还参加了《望厦条约》的谈判,任美国代表团书记。条约中加入了美国人可以在通商口岸传教的内容,“合众国民人在五口贸易准其租赁民房或租地自行建楼并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处。”

^① 1727年,中国与俄罗斯签订《恰克图条约》,第5款涉及“俄使诸造庙宇,中国办理俄事大臣等帮助于俄馆盖庙。”因此有“此位中国教祸之滥觞”之说(《清朝续文献通考》,第10917页),不确。首先,中国政府规定俄国教士只得在俄使馆内居住,并限定其人数。实不以传教为目的,纯为满足俄国使团自己的宗教生活而设,以后以向中国百姓传教为目的的“传教条约”有所不同。

同年10月,中国和法国签订《黄埔条约》。法国特使拉萼泥是天主教徒,运送他来华的军舰上还搭乘有6位准备到中国来的耶稣会士,在当时法国轰动一时。拉萼泥认为,在当时情况下,从中国那里得到在商业贸易方面与英美一样的利益是非常容易的,而他急于想获得的是“在精神方面的成就”。这些“成就”首先包括,在《黄埔条约》中,法国应得到与美国和英国相似的利益,可以在通商口岸建造教堂,中国政府有义务保护这些教堂等。其次,拉萼泥还更进一步,要结束中国已经实行百余年的禁教政策,让天主教能够在中国自由传教。

在拉萼泥使团的逼迫、威胁利诱之下,参加谈判的两广总督耆英根据拉萼泥提出的方案,于1844年12月上疏道光皇帝,要求弛禁天主教:西洋各国所崇奉之天主教,意主扬善弃恶。天主教自前明传入中国,至今已有300年历史,向不禁止。嗣因中国传教之人每有借教为恶,诱污妇女,诳骗病人眼目,经官查出,惩办在案……并非禁及西洋外国所崇奉之天主教也。佛兰西使臣请准安分平民习教,请将习教之人免治其罪。只准外国人在通商口岸地方建堂礼拜,不得擅入内地传教。倘有越界妄行,地方官一经拿获,即解送各国领事馆管束惩办,但不得遽加刑戮。^① 皇帝朱批:“依议钦此。”于是耶稣会的传教士们惊喜地发现,“事实上,耆英的奏折即转成了上谕”。^② 他们一致要求教友们“化当年的胆怯为坚强”,“要把多年被教外人轻视的人,转变为追求和尊重的人。多年传教士被迫若丛林中的昼伏夜行的野兽……今天,我们可以自由自在地在乡间通行无阻了。”^③

① 卫清心:《法国对华传教政策》,第393页-398页,424-425页;转引自于本源:《清王朝的宗教政策》,第240页,中国社会科学出版社,1999年。

② 史式徽:《江南传教史》,第1卷,第76页,上海译文出版社,1979年。

③ 史式徽:《江南传教史》,第1卷,第136页,上海译文出版社,1983年。

百年教禁，一朝遽解。

1846年2月，道光又一次颁布谕旨，“天主教既系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁，”中国人允许信仰天主教，“其设立供奉处所会同礼拜、供十字架、图象、颂经讲说，毋庸查禁。”对于中国教徒，地方官不得干扰，但是，“其有借教为恶及招集远方之人，勾结煽诱或别教匪徒假托天主教之名借端滋事，一切作奸犯科应得罪各俱按定例办理。”^①在这道谕旨中，除了重申一年多以前颁布的弛禁令，明确允许中国人可以信仰天主教之外，道光帝还宣布归还康熙年间的天主教教产，“所有康熙年间各省旧建之天主教堂，除已改为庙宇民居，毋庸查办外，其原有旧房尚存者，如勘明确实，准其给还该处奉教之人。”但是，该谕旨明确规定，传教士的活动仅限于通商口岸：“外国人概不准赴内地传教，以示区别，”如有违反，则将予以逮捕送往该国领事处。

西方传教士目前为止仍然不得进入内地传教，这对于西方列强来说是绝不会满足的，他们需要获得的是传教士到内地自由地传播基督的福音。

第二次鸦片战争(1856)后，欧洲列强又迫使中国政府签订了一系列的不平等条约，中国被迫开放大连、青岛、淡水、汕头、琼州、南京等地为通商口岸，后来有所增加，包括汉口、九江和镇江等长江沿岸的内地主要港口。这些不平等条约在迫使中国进一步放弃在经济和政治上主权的同时，也使天主教的传教范围扩大到中国内地省份。

1858年，沙俄率先与清政府签订《中俄天津条约》，条约第八款规定，“中国既知天主教无妨国体，能守互相和好之道，于所属之人，不可因奉行此教而致有欺侮。其在中国奉教之人，尤宜一体矜

^① 中国第一历史档案馆：《清末教案》，第1卷，第14页，中华书局，1996年。转引自李宽淑：《中国基督教史略》，第169页，1998年。

恤,且中国传教人等,并非谋利之徒,亦应善为看视。况既准传行此教,于一切通商口岸以及州县地方,均不得禁止。其传教之人,或由俄领事官,或由边界官,领取执照,作为自己保结。”

《中美天津条约》第二十九款:“耶稣基督圣教又名天主教,原系为善之道,待人如己者,亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐;凡有遵照教规安分传习者,他人勿得骚扰。”

《中英天津条约》第八款:“耶稣圣教暨天主教,原系为善之道,待人如己,自后凡有传授习学者,一体保护,其安分无过,中国官毫不得苛待禁阻。”

《中法天津条约》第十三款:“天主教原以劝人行善为本,凡奉教之人全获保护身家,其会同礼拜颂经等事概听其便;凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人,地方官务必厚待保护。凡中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者,毫无查禁,皆免惩治。向来所有或写或刻奉禁天主教各明文,无论何处,概行宽免。”

1860年10月24日,清政府为了得到英国帮助镇压太平天国运动,与之签订了《中英北京条约》,九龙划归英国租界;次日,又与法国签订了《中法北京条约》,其中第六款涉及到天主教在中国内地的传教:“应如道光二十六年正月二十五日上谕,即颁示天下黎民,任各处军民人等,传习天主教,会合讲道、建堂、礼拜。且将滥行查拿者,予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时,所充之天主教堂、学堂、坟冢、田土、房廊等件,应赔偿交还法国驻劄京师之钦差大臣,转交该处奉教之人,并任法国传教士,在各省租买田地,建造自便。”《中法北京条约》本有中文和法文两种文本,法文本中并没有“并任法国传教士,在各省租买田地,建造自便”等语。据考,当时谈判中充当翻译的法国巴黎外方传教会的传教士艾美(Delammare),贿赂了中国官员,在中文文本中私自添加进去这一句话的。根据这一条款,从此传教士竟可以在中国各地自由购置

产业了,天主教传教士在华的权限进一步扩大。

根据双方约定,《中法北京条约》以法文文本为准,传教士私自在中文本条约中添加的内容按理说应当视为无效。但是,法国政府从来没有向中国政府作出任何修改,相反,法国领事、传教士往往以此为借口,向中国政府讨价还价,施加压力。而中国方面在查明了实情之后,也不敢据理力争,与之声辩,竟然视为惯例,予以默认。1865年(同治四年)总理衙门下达了一条命令:“查内地建堂,由来已久,但传教士究系外国之人,如买地为建堂之用,其卖契内只可载明卖作本处天主教堂公产字样。若系洋人在内地购买私产,与条约不合,仍应禁止。此后,如有教士在内地买地建作教堂公产,即照咨内事理,妥细查明办理,勿任混淆”,又与法国公使约定,在内地购置田地及房屋,其契据内须“写明立文契人某某,此系卖产人姓名,卖为本处天主堂公堂字样,不得专列教士及奉教人之名。”^①

以后中国政府又先后和普鲁士、尼德兰、丹麦、荷兰、西班牙、比利时、意大利和葡萄牙等西欧国家签订了内容大致相仿的条约。而根据利益均沾的原则,任何一个国家与中国签订条约中的所有权益实际上均为所有签约的西方列强所共享。

19世纪下半叶,在不平等条约保护下的天主教获得了前所未有的发展机遇。

首先,1858年至1860年期间签订的一系列不平等条约使得天主教传教活动完全合法化,传教士不仅可以从越来越多的通商口岸出发,合法地进入中国内地传教,而且过去的教产统统发还,甚至还可以在各地随意购地、造房、置业。

其次,作为西方列强中唯一的天主教国家,法国自19世纪下

^① 《清朝续文献通考》,第10948页-10949页,浙江古籍出版社,1988年,转引自于本源《清王朝的宗教政策》,第268页,中国社会科学出版社,1999年。

半叶,逐渐取代了西班牙和葡萄牙,充当中国天主教的保护人。由于法国是欧洲天主教国家中唯一在中国北京设立公使馆的国家,包括葡萄牙、西班牙的传教士在内的天主教传教士,都纷纷向法国领事申请进入中国内地的传教护照。1868年还发生过这样一件怪事,一位西班牙大臣来到北京,表示愿意对本国传教士提供保护,居然遭到他们的一致抗议,这些西班牙教士们最后是拿着法国的传教护照进入内地传教的。

第三,传教条款不仅保护在华的外国人、传教士,也一体保护中国天主教徒。仅因领洗入教即可获得西方列强和传教条款的庇护,这对于生逢乱世的普通中国百姓具有极大的吸引力。在东北教区就有整村的民众皈依天主教,以避免土匪的骚扰。如中法天津条约“凡奉教之人全获保护身家,其会同礼拜颂经等事概听其便”,看似保护信仰天主教的自由,但是在具体过程中远远超出了这一范围,实施其所造成的流弊也是显而易见的。一方面,地方官员不敢开罪这些受到不平等条约保护中国教徒,在民事或者刑事判决往往有利于天主教教徒。于是,一些教徒为了能够打赢官司而匆匆领洗入教。中国民间把天主教叫做“打官司教”,松江一带还流行着“不打官司不入教”的民谚^①,指的就是这种现象。另一方面,一些传教士也变得有恃无恐。当中国天主教徒卷入民事或刑事案件时,他们动辄以监督司法公正为名,干预中国的地方行政和司法程序。更有甚者,一些恶徒混迹在教友之中,他们在中国土地上横行不法,竟有传教士“包庇不肯送官究办,于是有犯重罪投入教中而求保证者”^②，“凡一切罪人讼棍俱以教中为遁逃藪，从中

^① 顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，第63页，上海社会科学出版社，1989年。

^② 《总理衙门致各国公使书》，转引自于本源《清王朝的宗教政策》，第267页，中国社会科学出版社，1999年。

生乱,百姓始而抱怨,继将成恨,终且为仇,”^① 对其深恶痛绝,称这些人为“二毛子”。甚至连西方学者赖德烈也指出,在西方列强庇护下,“中国基督教社团几成国中之国,遍布中国各地的飞地。”^②这正是造成近代中国民教冲突频仍,教案接连不断的原因之一。

2、耶稣会重返中国

正是在这样的背景下,一些欧洲的天主教修会纷纷返回重新进入中国传教。

在葡萄牙“保教权”庇护之下最早来华的耶稣会传教士,随着1773年欧洲耶稣会解散,他们先后离开了中国,耶稣会的教务和产业也为遣使会所接管。1814年,耶稣会在欧洲得到恢复,即准备重新进入中国传教。

1840年,在南京教区的署理主教罗伯济(Louis de Bézi)和江南天主教徒的要求下,教宗格里高利十六世派遣了南格禄(Clqudius Gottelqnd)、艾方济和李秀芳三位耶稣会神父到中国传教。南格禄神父原先计划到北京去重操17、18世纪耶稣会士的事业,用科学和教育来间接传教,以便接近上层社会,其他两位神父则专门进行传教工作。为此南格禄神父还专门向当时著名天文学家拉尔热托学习天文学知识,临行之前还随身带来大量的天文资料和四台天文仪器。但是他们到来时正逢鸦片战争爆发,最后于1842年落脚到了上海。鸦片战争后,中国形势发生了重大变化,

^① 转引自于本源《清王朝的宗教政策》,第302页,中国社会科学出版社,1999年。

^② 赖德烈:《中国基督教传教史》,第278页,麦克米伦出版社,1929年。

已经没有必要再像过去的传教士那样,到北京去接近上层社会,以传播科学为手段,博得中国统治阶层的好感再来传扬基督的福音。南格禄神父一行就将带来的科学仪器放到一边,忙着去收回教产,管理教务,发展教徒了。

1846年,道光皇帝的弛禁谕旨颁布后,南格禄立刻派刚到上海的法国耶稣会士梅德尔(Mathurin Lemaître)与中国官员交涉。由于老天主堂已经改作关帝庙,耶稣会得到了董家渡、洋泾浜和石皮弄等三块地皮。1861年,法国军队出面干预下,老天主堂的教产,以及城内的神父会院也一并归还给了耶稣会。徐家汇原是徐光启故乡,一直有中国天主教徒,当时徐光启的后代中还有天主教徒,他们将徐家汇一些土地捐献给教会。1847年,耶稣会在徐家汇设立总院,时任上海耶稣会会长的南格禄神父担任第一任会院院长。1851年和1853年,董家渡的主教座堂和徐家汇的天主教堂相继落成。19世纪,耶稣会先后在徐家汇地区建立了修院、藏书楼、自然博物馆(1969年)、天文台(1973年)、圣心报馆(1887年)、圣衣院、圣母院、善收院、育婴堂等。耶稣会还致力于办学,仅徐家汇地区就有先后办起徐汇公学、类思小学,招收天主教徒的学生,学习的课程除天主教教理之外,还有中国的儒家经典。到1856年,耶稣会士在江南地区总共创办了78所各类学校,260名学生。^①

耶稣会并不满足于已有的成就,同时还致力于发展新教友。他们曾经向山东发展,因遭到那里方济各会反对而撤出。江南地区1854和1865年一年之间就有2000名教友受洗^②。在中国教友的协助下,传教士深入穷乡僻壤,到饥馑发生之地赈济灾民,或者到军营中看顾伤员,劝化中国民人入教。对于已经领洗入教的中

① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第236页,麦克米伦出版社,1929年。

② 同上书,第236页。

国天主教徒,天主教会则按时为他们举行各种圣事,尽力提高他们各个方面的素质。

太平天国(1850年-1864年)占领南京后,天主教在江南地区的传教活动一度受到影响。南京、镇江、扬州的天主教徒被杀。1860后,一部分太平军进入江南地区,上海郊县的耶稣会传教士有的被太平军杀死。但是,1864年太平天国运动失败后,耶稣会传教士在法国军队的直接支持下,迅速恢复。传教士们更是深入江苏的苏州、镇江、扬州、丹阳以及安徽的安庆等地活动。1864年到1878年间到达中国来传教的耶稣会士人数逾百。

在以后的十年间,中国天主教徒也呈持续增长的态势,1856-1857年,江苏和安徽两地教徒人数为74,286人,1860-1861年为77,418人。太平天国起义失败后的十年间,教徒人数迅速增长,1874-1875年,天主教徒的人数已经达到88,869人,期间听告解的教徒由119,858人次增加到249,966人次,领圣餐的由108,894人次增加到267,835人次。1866-1867年江南地区总共有42名欧洲神父和14名中国神父,而到1878-1879年,则分别增加到了55人和27人。^①

到1890年,江南地区有665座天主教堂,77座小教堂,两所修院,一所培训中国神职人员的学校,1所孤儿院和20所育婴堂、1所医院。此外,有11,000名学生就读于650所天主教办的各类学校。

由于耶稣会以及其他修会的苦心经营,上海这一中国近代最大的国际贸易港口也逐渐成为天主教的传教中心。以上海为中心,耶稣会传教士的足迹遍布江苏、安徽等地。1856年,直隶教区分为三个宗座代牧区,耶稣会士获得河北省的东南部分地区的传教权力。当时中国天主教徒不足万人。经过耶稣会的经营,到

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第318-319页。

1896年,那里的天主教徒人数达到43,736人。

3、遣使会与北京天主堂的恢复

曾经负责许多主要省份教务的遣使会,在鸦片战争后,把江南地区的教务和传教工作移交给了耶稣会,以后又让出了湖南和湖北两省,而将主要力量集中在河南、内蒙古、江西、浙江以及直隶大部。遣使会的神职人员发展一直较快,1843年到1859年,有52名中外神职人员,1860—1899年,这一人数则达到235名。1849年,浙江和江西两省天主教徒各有4500名教徒和20座教堂置于遣使会管理之下。

在这一时期,遣使会参与的一件最重要的活动,就是恢复了北京天主教的活动场所。

在西湾子活动的遣使会传教士孟振生(Mgr. Mouly)于1856年被任命为北京宗座代牧区主教。1860年10月,英法联军侵入北京后,他也随即赶到“法国大营,”在英法联军和恭亲王之间扮演起一个斡旋人的角色。

《中法北京条约》签订后,法军中将司令孟托班(Monlauban)决定在北京为法军阵亡将士举行“追思弥撒”。在当时北京的四座天主堂中,三座已经倾圮,唯有南堂保存尚好,但也已经一付败落景象。孟托班命令士兵在48小时之内把南堂从新装修起来,转移到别处去的铁十字架很快装到了教堂的顶上。10月29日,孟托班“由全体幕僚和一大群军官陪同坐着轿子进入南堂,”^①由法国随军神父举行弥撒,孟振生的助理主教主持“追思仪式”。孟振生亲

^① 《北京传教史》,下册,第393页,转引自顾裕禄:《中国天主教过去和现在》,第54页,上海社会科学院出版社,1989年。

自讲道,他“用热烈的言辞,感谢法国皇帝拿破仑第三对宗教的支持,感谢法国将军率领军队一直打到北京。”^①这一天也是南堂重新开放的日子,孟振生举行了开堂仪式,会众高唱颂扬法国军队和拿破仑第三的感恩圣歌(Te Deum)。

1860年底,孟振生主教便全部先后收回了北京的其余三座天主堂。继南堂恢复宗教活动之后不久,在东堂的原址上造了一座新的教堂;1866年西堂又重新开放;1867年,北堂新堂落成,孟振生主教主持了一场盛大的弥撒。由于北堂距离紫禁城过近,新堂的尖塔俯瞰整个皇宫,清廷与遣使会、法国政府以及罗马教廷之间一直交涉不已,于1886年达成协议,遣使会得到一块远离皇城的土地和一笔费用建造一座新的教堂,新堂于1888年完工,投入使用。

1862年,法国拿破仑三世还将7名传教士和14名仁爱会的修女送到华北,协助遣使会的传教工作。

遣使会管辖范围内的天主教徒人数也不断上升。1832-1856年间,江西省天主教徒不足10,000,到了1875年人数即增加至12,000人。到1890年,江西有一所修院,6所学校,5所孤儿院,4座教堂和21所小教堂。同年浙江有2所修院,64所学校,8座教堂和43所小教堂。另外还有27名仁爱会修女照看着医院和孤儿院。1885年的一份资料统计,1885年该省天主教徒就已经达到了12,000人。

4、其他重返中国的天主教修会

除耶稣会之外,多明我会、方济各会、巴黎外方传教会以及奥

^① 《北京传教史》,下册,第393页,转引自顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第55页。

斯定会等曾经在中国有传教基地的修会,也纷纷恢复了在中国的活动。

长期在福建地区传教的多明我会这时开始有了较大的发展。在 1846 至 1859 年间,他们在福建各地建造了 13 座教堂,其中一座在福州,一座在厦门。巴黎外方传教会和方济各会先后于 1850 年和 1863 年撤离福建,由多明我会士全面负责该省的传教活动。福建的多明我会士大多来自菲律宾和西班牙。在法国的保护之下,他们不仅获得了原先丧失的教产,而且代牧主教也能够穿上主教大袍堂而皇之地会见中国官员了。1883 年,厦门成为一个独立的代牧区。这一时期福建天主教发展也很迅速。到 1890 年,教徒总数达到了 34,250 人,而外国传教士则为 17 人,中国司铎 13 人。

方济各会一直负责湖南、湖北、山西、陕西和山东地区的传教工作。这些地区深处中国内地,传统文化的力量比较强大。经过传教士们的努力,据说在 1852 年山东有 100 中国人领洗。这里主要以意大利籍的方济各会士为主。1867 年,山东一地已有 7 名外国神父,7 名本地神父,23 所教堂,中国天主教徒逾万,到了 1889 年,山东方济各的教堂增加到了 60 座教堂,50 所孤儿院。在省府济南,传教士们还在西门外获得了一处墓地,城内拥有了教堂和住院。70 年代,有位基督教新教的牧师羡慕地说:济南府的天主教主教座堂“因其西式建筑样式和闪闪发光的十字架”而成为当地最漂亮建筑之一。

天主教在山西也发展较快。1867 年有教徒 13,832 人,4 名外国传教士和 16 名本地神父。有 4 名中国神父还到罗马进修多年。以后人数也不断增长,到 1889 年,全省有 19,065 名天主教徒,20 名本地神父和 11 名外国神父。1891 年,在太原府西南建造了一所修院,1893 年,有 3 名中国人成为这所修院最早的修生。在陕西,1867 年有 23,000 名教徒,7 名外国传教士和 17 名中国神父负责当地教务。同年,中外神父各 14 人教牧着湖北省的 16,063 名

天主教徒。1865年,武昌建立了一座主教大堂。湖南一直是中国一个排外势力比较强的省份,1862年,湘潭有一座教堂遭劫,主教府所在地衡州的两座教堂被焚,长沙参加会考士子们也曾攻击当地的天主教徒。因此那里的传教士主要维持老教徒的后代主持日常宗教活动。

由于法国第三帝国时期再度掀起了海外传教热,巴黎外方传教会在中国的发展更加积极了。在所有来华的天主教修会中,巴黎外方传教会的传教区域是最广泛的。四川、云南和贵州等地为巴黎外方传教会传统的教牧地区。到19世纪末的1897年,该会活动范围已经深入到了东北、广西、广东、贵州、海南岛以及西藏。仅1848年,四川有800多人受洗。1872年,在巴黎外方传教会的报告中说,在全部巴黎外方传教会的传教区中,有5名主教、78名欧洲传教士,79名本地神职人员,7所神学院和学院,314所学校和22座孤儿院。

云南和贵州两省的中国信徒虽然人数不多,但是人数也在上升。

自从天主教传教得到不平等条约中的传教条款的保护之后,东北代牧主教在中国传教先生陪同下,骑着马车,手中摇着一面法国国旗,一边宣扬基督福音。在一些地区匪患严重,老百姓为免侵扰,纷纷要求入教。天主教徒的人数逐渐增长,1890年,东北有14,000名天主教徒,接受35名传教士和8名中国神职人员的教牧。

广东省,特别广州地区的天主教是发展比较快的。广州的天主教教产归还给了传教士,他们甚至把两广总督叶名琛的一大块地皮也搞到了手。第二次鸦片战争期间损坏的教堂也得到了赔偿。1870年,广东省除澳门外有12,000名天主教徒,11名教士。15年后翻了一番。1890年增加到30,500人。不过在广西和海南岛地区天主教发展有限,广西1878年有天主教徒2、3百人,1890年

略有增加,达到 1、2 千人,11 名传教士在广西传教。

在法国政府的保护之下,贵州的天主教教务进展神速,1864 年,贵州代牧区主教弗瑞(Faurie)的报告中说,当年有 100 个大村庄的村民全体皈依天主教,仅一个地区就有 4000 人前来听道。当地的一座庙宇也被改造成了一所教堂。地方官也将孤儿院委托给了传教士管理。到 1890 年,贵州的天主教徒已经达到了 16,652 人。云南的天主教发展情况有所不同。50 至 60 年代的回民起义使当地的天主教活动陷于停顿状态,19 世纪 70 年代,天主教在傩(LoLos)人中的传教活动取得了成功。云南省天主教徒到 1890 年达到 10,620 人。

自从上一世纪以来,巴黎外方传教会在四川的传教曾经获得较大的成功。到 19 世纪后期的 1890 年,四川天主教徒达到了 83,000 人,其总数甚至超过该会在其他各省天主教徒的总和,82 名外国传教士和 86 名中国神职人员在这片广袤的土地上为教务而奔忙。

19 世纪 40 年代,西藏的教务被委托给了巴黎外方传教会后,该会就试图打开西藏传教的大门。1854 年 9 月,有两名传教士克利克(Krick)和布雷(Boury)企图从印度阿萨姆邦溯普拉马普特拉北上进入西藏传教被杀。另外一位传教士雷诺(Renou)则试图从境内进入西藏,第一次是 1857 年从四川进入巴塘,被发现后遣返,第二次又从云南入藏,潜入 Bonga 数年,结果还是被发现而遣返。巴黎外方传教会在各地传教有一个特点就是非常注意培养本地的神职人员,在 Penang 有一所修院,专门培养中国神父。1861 年,西藏宗座代牧区成立,多米内斯·德斯马祖尔(Thomines Desmazure)为代牧主教,借口 1860 年的《中法天津条约》已经签订,企图进入拉萨,为当地中国官员所阻止。他不死心,又上北京,请求为传教士获得在西藏传教和居住的特权,但是中国政府以安全为由予以拒绝。于是传教士只得在川藏边界处设立传教总站,他们

并且向生活在四川地区的藏族传播福音。经过一段时间的努力,据说到 1890 年,已经有一千多名藏族入洗。

5、新成立的天主教修会在华的传教活动

19 世纪下半叶是天主教修会派传教士到中国传教最为集中的时期。除原先在中国传教的修会恢复了它们的活动,一些新成立的欧洲天主教修会也前来中国传教。

在这些修会中,比较有代表性的是圣母圣心会。圣母圣心会由比利时神父南怀仁(Theophile Verbist)于 1852 年在首都布鲁塞尔郊区的斯构德(Scheutveld)创立,所以又称斯构德会。1865 年南怀仁带领另外三名神父从比利时出发到中国,第二年到达西湾子,接替遣使会在内蒙古代牧区,开始他们的传教工作。当时那里的天主教徒已经有 7、8 千人。1868 年南怀仁在第一次巡回传教途中死于老虎沟。以后又从荷兰和比利时陆续来了许多传教士来加入了圣母圣心会的传教工作。1878 年他们又进入甘肃传教,1884 年进入新疆传教。随着传教范围的扩大,内蒙古代牧区又于当年一分为三个代牧主教区,这时有 37 名圣母圣心会的神父和 9 位中国神父常年奔波在这片广袤的地区传播福音。^① 圣母圣心会的传教工作在以后的年代里也逐渐取得了进展,到 19 世纪末,已经有传教士增加到 112 名和 18 名中国神父。他们还在各堂口办起了男女学校,在西湾子还有一所专门培养中国神父的修院。

1865 年米兰外方传教会也开始在河南传教。1879 年,在湖南北部成立了一个新的代牧区,由菲律宾省的奥斯定会主管。

^① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第 188 页,台湾光启出版社等联合出版,1967 年。

圣言会最早来华是在 1879 年,起先在鲁南地区,兖州、曹州和沂州地区是圣言会的主要传教地区。到 1885 年成立鲁南代牧区时,教友达到三千。第一任代牧主教是安若瑟(Johann Baptist Anzer)主教,1886 年在阳谷县坡里庄就职。在他的领导下,这一地区教务得到进一步发展。山东地区排外情绪高涨,安主教便向德国政府请求保护传教工作,经过交涉最后得到清廷的许可,在济宁设立了圣言会的传教中心,先后将坡里庄的传教学校、主教公署、修院、印书馆等陆续搬到了济宁,还在济宁建造了一所新的教堂。19 世纪末,罗马教廷又将青岛、即墨、胶州、高密、诸城等从山东代牧区划归鲁南代牧区。安主教 1903 年于罗马去世,这时鲁南教友已从最初 158 人发展为 23,000 人。

现将一些天主教修会来华传教士的时间、传教地点和传教士国籍列表如下:

图一,在华天主教主要修会列表(1900 年以前)

耶稣会	1660 年	法国	上海
	1842 年	重来	江苏、安徽、河北
	1856 年	法国	直隶、张家屯
多明我会	1696 年	意大利	福建
	1883 年	意大利	厦门
方济各会	1698 年	意大利	太原
	1839 年	意大利	济南
	1887 年	意大利	高陵县
	1890 年	意大利	马乡

巴黎外方传教会	1658年	法国	成都
	1702年	法国	云南
	1838年	法国	吉林、奉天
	1847年	法国	贵阳府
	1850年	法国	广东
	1856年	法国	重庆
	1860年	法国	四川遂府
	1875年	法国	南宁
遣使会	1669年	法国	宁波
	1846年	法国	香港
	1856年	法国	北京
	1856年	法国	正定府
	1879年	法国	吉安府
	1885年	法国	抚州府
	1845年	法国	九江
	1899年	法国	永平府
奥斯定会	1680年		
	1877年	意大利	石门县
	1879年	重来	河南
小兄弟会	1839年	意大利	武汉
	1870年	意大利	南昌
圣母圣心会	1865年	比利时	内蒙古
	1878年	比利时	凉州
米兰外方传教会	1843年	意大利	卫辉府
	1858年	意大利	香港、河南
	1882年		南阳府
教学会	1870年		香港

玛利亚无罪圣心会	1875年	比利时	石柱
奥斯定会	1877年	意大利	石门县
	1879年	重来	河南
苦修会	1883年		河北杨家坪
圣母小昆仲会	1893年		上海
圣伯多禄圣保禄会	1885年	意大利	陕西
	1887年	意大利	留霸
圣言会	1879年	荷兰	山东一部
	1884年	荷兰	兖州
	1894年	荷兰	德府

鸦片战争后,一些女修会也纷纷在19世纪进入中国,但是规模比较小,大多数女修会属于新近成立不久的修会,但是这些女修会传教的热情却是很高(来华的女修会入华时间如图二所示)。这些外国女修会除了吸收中国修女入会之外,还帮助建立中国人办的女修会。许多慈善机构如孤儿院等就是由这些女修会所管理的。不过19世纪中国的修女人数并不多。

图二,在华天主教女修会略表(1900年以前)

1842年	仁爱会	
1848年	沙德堡圣保罗女修会	
1860年	加诺萨女修会	香港、汉口、陕西、河南
1868年	拯亡会	上海
1869年	圣友会、隐修会	上海
1875年	包底欧士智会	
1886年	圣方济圣母传教会	芝罘、宜昌
1889年	多明尼女修会	福建

6、鸦片战争后中国天主教会的发展

自 19 世纪下半叶起,大量传教士被罗马教廷派遣到中国来,中国天主教急速膨胀。到 1858 年,天主教的传教活动已经遍及全国各地,连偏远省份乃至西藏等地都有了天主教徒。中国天主教徒的人数持续上升。1870 年,全国天主教徒人数为 369,411 人^①,1885 年天主教徒的总数达到了 558,980 人,35 名主教,453 名外国传教士和 273 名本地神父分布在全国各地。19 世纪末,1890 年,天主教徒人数达到 620,000 人。1896 年或 1897 年,罗马传信部统计,中国天主教徒 532,448 人,欧洲传教士为 759 人,中国神父 409 人^②。

为适应中国天主教的迅速发展,在教会体制上,罗马教廷进一步调整宗座代牧区的设置。1846 年,天主教在中国划分为 10 个教区,其中 3 个主教区:澳门、北京和南京,7 个宗座代牧区,分别为陕西、山西、山东、湖广、江西、云南和香港。罗马传信部通常把一个代牧区委托给一个修会领导,各修会直接对罗马负责。

1870 年,罗马召开梵蒂冈公会议,大多数中国代牧主教参加了这一会议,一起讨论在中国的传教问题,他们提出一个动议,将中国划分为五大传教区,预备日后在此基础上成立教省。1879 年(光绪五年),传教区正式划分如下:第一传教区包括直隶、辽东、内蒙古;第二传教区为山东、陕西、河南、甘肃;第三传教区为湖南、湖北、浙江、江西、江南;第四传教区为四川、云南、贵州、西藏;第五传教区为广东、广西、香港、福建。并且规定以后每五年每个传教区

^① 也有统计是 404,530 人。

^② 赖德烈:《中国基督教传教史》,第 329 页,麦克米伦出版社,1929 年。

都要召开一次会议,其余区的修会都派代表参加。1880年,五个传教区分别举行会议,主要是讨论教务,涉及到圣事的管理、培养中国司铎以及传教方法的问题。

与此同时,罗马教廷划拨给中国教会的传教经费也有所增加,1867年为637,000法郎,1882年为861,000法郎。但是传教经费基本上占全部开支的一半,另外则由各修会和传教士本人筹集。有相当一部分资金是在中国本地获得。许多修会所拥有的房地产,并不全部用于宗教场所,而是出租给当地人,经营收入则归该教会所有。特别是大城市如上海、天津、四川等地的教会,房地产业的租金占了教会收入的相当份额。1877年华北发生饥荒,传教士把土地出租给不信教普通百姓,所得地租也就归教会所有了。

鸦片战争以后,传播福音,劝化百姓,拯救灵魂,是天主教传教方法上的一个突出特点。既然天主教已获得传教自由,利玛窦科学传教方法自然无须提起了^①。

中国人在当时是怎样由“异教徒”而变为“羔羊”的呢?巴黎外方传教会贵州宗座代牧区主教福瑞1864年的报告,为我们做了生动的描述:

我们先是告诉一个异教徒,他要对真正的宗教有所了解……要宣布他相信惟一的天主并且愿意做一个天主教徒,然后……我们教他划十字。他学会之后,我们立刻点亮两支蜡烛,放到圣坛上,让他跪下。他双手拿着一张纸,上面印着所有他要跟我们念的内容。一位老教友跪在一边,教他怎样回答。先是划十字,然后要念五大誓言:

^① 在科学与传教的关系上,当时耶稣会梅德尔神父的观点颇有代表性:希望传教行圣事常能走在科学教育前面。按我们看来,科学只是一种方法,而救人灵魂才是目的(史式微:《江南传教史》,第36页,上海译文出版社,1983年)。

第一：我信天主，我弃绝所有以前的过犯。

第二：我望天主，望天主以无限的善，宽免我所有的罪恶

第三：我爱天主，赞美天主，至美、全能，超过世间万物。

第四：我真心弃绝过去生活中的一切罪恶，永不再犯。

第五：我祈祷贞女玛利亚，我的圣母，做我最大的中保，使我享受天主的恩宠。

再念《信经》、《主祷文》、《万福玛利亚》以及《天主十诫》。打着朗读如下声明：

“刚才所念，天主十诫，不外两条：爱天主胜过爱世上一切 爱人如己。十诫是天主颁发的，天下万国，一概谨守 凡信守十诫者，得天堂永恒的荣耀。凡违背十诫者，天主罚他在地狱永远受苦。”最后念五大谢恩：感谢生命得到创造、养育和延续，感谢得救，感谢罪得宽免，感谢懂得真教，感谢所获得的一切恩宠。这时他就是一个望教者，他要毁掉原先供奉的各种偶像，参加望弥撒，并遵守教规，掌握教义，经过两年的考验方可领洗，成为正式教友。^①

在天主教聚居的村庄里面，每个村子的教友公推一名人为首，神父不在的时候，可以施行洗礼，在遇到婚丧嫁娶时候领头祷告，还要负责照顾病人等。在教徒家里一般供奉着基督、玛利亚以及圣徒的圣像，朝圣也是教友的一项义务。外国神父轮流到每个村庄去施行各种圣事，做弥撒、讲道、听告解、给儿童讲解基本教义、

^① 史式微：《江南传教史》，第334页，上海译文出版社，1983年。

调解家庭和邻里纠纷。传教士一般不到周围一些没有教友的村庄里去。在穿越一些非教友聚居的地方,他们还要穿上汉人的袍子,打扮得像个商人模样。最初和那些没有教友的村子接触的经常是中国传教先生。

天主教会在整饬中国教友道德、移风易俗方面确实作出了许多努力。罗马传信部禁止吸食鸦片。一些教友往往不能够切实遵守,于是代牧主教不得不发表措辞严厉的牧函。不过在贵州等鸦片种植区,禁止教友施行圣事就很难再让人改信天主了。教会还禁止教友买卖妻女,拒绝为这些教友行圣事。耶稣会传教士还努力改变着当地的一些陋习,如童婚和童养媳等。

兴办教育也是天主教的一种传教方法。19世纪下半叶,天主教教会开始建立的教育体系,这也是其重要的传教方法之一。天主教所办学校有两类,一类是普通学校,招收教友子弟,如耶稣会士的依纳爵公学(1850年),一类是修院。前者专为教友子弟提供普通教育和基本教理,后者为教会培养本地神职人员。教会学校宗旨不在吸引人入教,一般不对外招生,教外子弟只有经传教士特许才能入学,而教友子弟则指定到教会学校就读。罗马传信部特别指示,教会学校的中文教科书中不得含有迷信色彩和不利于天主教的内容。

各教区中大部分学校是小学,也有一些中学,但是师资力量都十分雄厚,有些还教授法文。每一个代牧区至少有一所小修院,可以培养本地的神职人员。修生的修业期相当之长,一般从10、12岁入初学,到34、35岁晋铎,要经过大约20多年。除要学习中国传统文化以获得中国知识阶层的尊重之外,还要攻读神职人员所必备的神学、历史和礼仪方面的知识。他们要掌握拉丁文,以便主持仪式和阅读书籍。一般人是很难坚持下来的。

鸦片战争后,与其前辈相比,来华的传教士在科学素养上的整体水平大为下降。别的修会暂且不说,就是一向以科学传教著称

的耶稣会士,现在他们心中燃烧着的也是救人灵魂的心火,而往往缺乏传播科学知识的准备。第二次鸦片战争后,一些在上海的法国军官向耶稣会提议,在北京重新建立科学、文学和艺术事业,却遭到来自耶稣会本身的拒绝。时任耶稣会教区会长的梅德尔提出两点具体困难,一是北京教区由遣使会管理,耶稣会去了会使他们不快,二是江南教区本身的教务相当繁重。其实,还有一个更重要的原因他当面没有明说,那就是,在当时来华的耶稣会士中间已经找不出像过去汤若望、南怀仁,以及洪若翰、张诚、白晋、刘应、李明那样,在科学上有一技之长、一专多能的传教士了。在他写给罗马和法国耶稣会的报告中,他对于在耶稣会士中选拔科学人才到北京去感到信心不足:“困难不仅仅是寻觅科学家去当北京的传教士,……而是必须指导这些科学家在朝廷上能做些什么,又怎样保持他们的地位?在业已站稳脚跟的俄国科学家和今后还将接踵而来的各国科学家面前,又怎样维护教会的以及耶稣会的荣誉?”^①

尽管如此,19世纪的传教士在某些科学研究领域里还是作出了突出成绩的。在法国教育部的资助下,遣使会传教士谭卫道(Armand David, 1826-1900)在自然史方面做了大量研究。他曾两次系统考察了中国的动植物,并采集大量各种标本,送回法国博物馆。在北京郊区南池子,他发现了中国麋鹿,并将活体标本带回法国。在四川,他获得了中国大熊猫标本。谭卫道在中国鸟类研究上最花工夫,曾采集的640种鸟类标本,其中504种是欧洲还没有发现过的,又根据这些标本,著成《中国鸟类》一书。他还将收集的一部分标本在北京北堂办了一个博物馆,在京城引起活动,据说连慈禧太后也赶来参观^②。后来这个博物馆又转交给了清政府。

1872年,耶稣会在徐家汇住院召开会议,决定在江南教区全

^① 史式微:《江南传教史》,第2卷,第37页,上海译文出版社,1983年。

^② 曹增友:《传教士与中国科学》,第292页,宗教文化出版社,1999年。

面开展科学与文化研究,将徐家汇建成一个科学研究的中心,其中一个项目就是造一座“与耶稣会相称的”天文台。次年,天文台初步建成,1889年因业务扩大而迁移到新址,即今上海天文台徐家汇分部。徐家汇天文台包括天文、磁气、气象和地震四个学部。天文学部于1889年搬迁到佘山,为今上海天文台的佘山分部,主要从事天体星相定位、恒星早期演化和小行星运动理论的研究。该部拥有一台大赤道仪,随星辰移动,并装置了两架平行望远镜,能够拍照和观察,是当时中国仅有的一台大型天文望远镜。磁气部也于1908年因为附近通行有轨电车,观测受到影响而搬迁到昆山。

徐家汇天文台具备了近代科学研究机构的模式,对中国近代天文学和气象学发展具有重要影响。起初,天文台的仪器设备相当简陋,只有几支寒暑表、两支气压表,以及南格禄带来的仪器。1915年,添置了经度仪,并增加了其他仪器设备,其中以赛基自记录气象仪最为珍贵。天文台以时间、纬度、地球自转、星表和天文地球动力学研究为主。1883年开始授时,1914年开始用无线电发布时号。天文台的日常工作有两项:测验和报表,并将每天天气预报提供给中西报馆登载。此外,天文台还出版四种天文学和气象学杂志。作为测量和收集中国沿海地区的情报的科学机构,天文台所提供的气象信息,便利了往来长江口和东海海面上船只的航行安全,促进了上海这座远东最大的城市的现代化。但是,另一方面,它也为西方国家对华军事和经济侵略提供服务。1884年,天文台向法国海军提供气象情报。1931年,又将一部分气象资料提供给了美国航空公司。

孤儿院、施诊所和救济灾民等慈善事业是天主教传教活动的一个重要内容。在这些慈善事业中,孤儿院是天主教最为重视的一项,天主教会办的孤儿院大量收容孤儿和弃婴,这与天主教追求施洗数量有关。天主教相信,婴儿受洗之后死去可以进天堂,如果

活下来,长大就是一个天主教徒。除孤儿院外,还有育婴堂,一般是孤儿院的一部分。送到育婴堂里的婴儿,不少已是奄奄一息,神父或修女为之施洗后很快死去,死亡率很高。于是引起民众猜忌,传言教堂害死婴儿制药,这是引发清末教案的重要一个诱因。育婴堂里的孩子稍年长,即进入孤儿院,除了学习一般教理外,还要学一门手艺,以便到社会上能够独立谋生。天主教会开办的施诊所为有些贫苦的人提供了免费治疗,吸引了不少的底层教友。赈济灾民也是天主教的一项善举。1849年5、6月间江南发生特大洪水,灾民们逃到上海避难,耶稣会传教士动员中国教友和在华外国商人,组织救灾工作,“教友们的慈善事业,使我们大得人心。”^①1877年,山西发生瘟疫,方济各会江类斯主教积极救灾,在当地获得声誉,山西巡抚免去了教友迎神赛会的捐款,会口、圣堂和教友人数都增加了。^②

7、小 结

鸦片战争后,西方帝国主义列强与中国政府签订了一系列不平等条约,中国逐渐沦为一个半封建半殖民地国家。在不平等条约保护下,天主教重新获得在中国的传教自由,并且取得较以往从未有过的发展。来华的传教士、修会、中国神父、中国教徒等数量急剧增长,天主教传教范围几乎遍及中国全境。

19世纪下半叶,欧洲各国大多实行政教分离,它们,尤其是法国政府何以要求中国却要在世俗政府之间的条约中把“传教条款”

① 史式徽:《江南传教史》,第1卷,第177页,上海译文出版社,1983年。

② 罗光:《天主教在华传教史集》,第102页,台湾光启出版社等联合出版,1967年。

作为一项重要的内容？特别是，这些从起初保障通商口岸外国人的宗教生活的传教条款，到后来竟连中国教徒也一体保护起来了呢？法国首任驻沪总领事敏体尼 1848 年给法国公使的信中写道：

“公使先生，我再重复对你说，这批传教士是法国将来在这里取得重要地位和成就的工具，我们的政府应该认真考虑如何保护他们。唉！我不是由于宗教热情，为他们说好话而偏袒他们；作为军人，在时代精神中成长的我，我自知知之甚少。但出于正义感和自尊心，出于维护祖国的荣誉，我认为保护他们是我们国家的利益所在。西方国家迟早会认真地过问中国事务，而我们的传教士必将为法国作出重大的贡献。至于商业方面，这些正直的人所作出的努力，早就该大受赞扬的了。”^①

从这一段可谓不失激情的表白中我们不难体会，在资本主义扩张时期保护传教事业的背后是多么强烈的利益驱动。从这一点看，天主教乃是欧洲帝国主义利用侵略中国的工具。

另一方面，天主教在追求教会普世化过程中，也是不能没有世俗政府支持的。早在 15 世纪西班牙王国崛起并且对外扩张之际，天主教会就认识到“上帝也在利用西班牙威严和强大来实现其伟大的事业。”^② 而在鸦片战争后，法国代替葡萄牙在中国行使“保教权”，传教士受到本国政府，特别是法国政府的保护。天主教正是利用欧洲世俗政府所提供的特权，而推进了天主教事业在中国发展的。

然而，必须指出，天主教虽然在表面上得到中国法律的保障，但这种建立在不平等条约基础上的传教自由是非常脆弱的，不可

^① 史式微：《江南传教史》，第 1 卷，第 174 页，上海译文出版社，1983 年。

^② 门多萨：《中华大帝国史》。

避免地引会起中国人民强烈的反感和抵制。我们下一章将会看到,正因如此,在 19 世纪中国天主教历史上,传教教务的迅速恢复和发展,与教案的接连不断,此消彼涨是同时发生的。

第八章

JIAO AN DIE QI DE WU SHI NIAN

教案迭起的50年

所谓教案,一般是指基督教和天主教传入中国以后,由教会和中国社会之间发生冲突而引发的刑事或民事案件。由于天主教信仰和实践与中国传统社会和文化之间存在着巨大差异,自其传入中国之后,在统治阶层、士大夫阶层乃至平民百姓中间通常会产生各种矛盾和冲突,引发所谓教案。

具体而言,教案的产生主要有以下几个原因。首先,在文化上,天主教对中国文化、伦理道德乃至风俗习惯形成冲击。例如,天主教反对偶像崇拜,反对祭祀祖先等风俗,在一些士大夫看来有背中国传统的孝道。这是造成教案的原因之一。其次,中国封建统治者认为,这种文化上的差异会破坏封建社会的统治基础。针对传教士的修历活动,沈淮指责它会破坏中国纲维统纪,属于“妄干天道。”杨光先则认为是“暗窃正朔之权以予西洋”;甚至汤若望等出入京城是为了“窥视朝廷机密”,“谋为不轨。”百年禁教时期,天主教的传教活

动更是被视为非法,天主教被当作邪教,传教士遭到拘捕、驱逐、关押甚至处死。这时发生的排教事件,在一定程度上可以看作中国社会同天主教之间的冲突所引发的教案。

鸦片战争爆发的教案除了上述原因之外,还具有了一些新的特点。首先,天主教传教士重新进入中国传教是在一系列强加在中国人民头上的不平等条约和外国政府武力保护之下实现的,它是西方殖民主义对华扩张的产物。如果说早期教案发生时中国的政治和文化主权都还没有丧失,那么近代教案时,中国已经逐渐沦为殖民地半殖民地国家,中国社会和天主教会发生的冲突事件,本身也就包含中国人民反对殖民文化的侵略,维护国家主权和挽救民族危亡这一更为复杂的因素。

其次,在西方列强利用传教活动侵略中国的同时,天主教传教士也利用了西方列强的坚船利炮来拓展在中国的传教事业。如果说17世纪天主教为了摆脱葡萄牙保教权的束缚而实行宗座代牧制度,那么在近代中国,却在法国政府的保护下取得各种传教以及传教之外的特权。

鸦片战争发生的教案,除以上因素之外,还有一个重要因素不可忽略,有些传教士往往忘记他们的精神使命,以一种战胜者的傲慢姿态,带着强烈的优越感在中国的土地上颐指气使,常常干预中国法律。在遇到中国教徒和其他百姓发生诉讼时,传教士甚至会出面袒护中国教民,任意干预地方行政和司法程序。一些莠民也混入天主教会,转而欺压非教百姓。不少传教士带着强烈的殖民主义立场和西方文化的优越感来到中国,他们不尊重中国文化传统,排斥一切中国传统习俗,引起中国民众的强烈不满。这正是引发教案的一个直接诱因。为了获得更多国外捐助,一些传教士盲目追求受洗中国教徒的人数,甚至勾结中国教徒收买婴儿入育婴堂,又不注意那里的卫生和医疗状况,婴儿死亡率很高,还说“只救灵魂,不救肉体”。传教士和中国教徒的上述作为引起中国社会的

普遍反感,从而引发了激烈社会冲突,酿成教案。特别是在归还原有教产的谕旨公布之后,传教士们即通过各种手段纷纷要求归还禁教期间被没收的教产。1850年江苏即有传教士挟外国兵船以自重,乘机索要本不属于通商口岸的华亭和松江等县的旧天主教堂。有些地方还出现“凭空指控”,任意讹索的情况。到1858年与诸列强签订《天津条约》后,“还堂”之风波及内地,软弱的清政府步步退让,有求必应。凡是传教士指认某处教产,即通过列强向清政府施加压力,清政府出面强迫当地百姓无偿“给还”。1871年清总理衙门在一份文件中也不无愤怒地指出:

“近年各省地方抵还教堂,不问民情有无窒碍,强令给还,甚至绅民有高华巨室,硬指为当年教堂,勒逼民间让还,且于体制有关之地以及会馆、公所、庵堂为盍境绅民所最尊重者,皆任情需索,抵作教堂。况各省房屋,即实属当年教堂,而多历年所或被教民卖出,民间辗转互卖已历多人,其从新修理之项,所费不赀,而教士分文不出,逼令让还,此等情事如何不令百姓怒目眈眈,视同仇讎而激发事变?”^①

清末教案还具有一个显著的特征,就是它们大多具有群众运动的性质,其对天主教的传教事业构成了更加直接的打击和破坏。当然,不容否认的是,在中国社会各阶层反洋教心态中,盲目排外的情绪得到进一步加强。正如我们将在下文将要看到的那样,不少教案其实直接起因于一些道听途说的传闻,什么教会内部男女混杂,父母兄弟姐妹乱伦,采生折割,挖眼剖心等等。

本章就鸦片战争后中国天主教一些重大教案做一描述。

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第185页,中华书局,1996年。

1、西林教案

鸦片战争结束不久,中国政府与美国签订的《望厦条约》以及
与法国签订的《黄埔条约》都明确规定,传教士只许在通商口岸建
立教堂,不得到中国内地传教,但是许多传教士对此置若罔闻,照
旧潜入内地。以致在广西、江苏、浙江、湖南等地与地方政府发生
各种纠纷,而其中以广西的西林教案最为严重。

1852年,法国巴黎外方传教会的神甫马赖擅自潜入中国内地
湖南、贵州等地活动,1855年又潜入广西西部偏僻地区西林县进
行非法传教活动。在传教中,马赖破坏当地风俗,勾结贪官强盗,
勾引奸淫妇女,留下斑斑劣迹。广西自治区许多历史档案中都有
记述。马赖视祀奉祖先的风俗为异端,严令受洗的教徒拆除家中
的祖先神位,不准上坟拜祖,还规定教徒及教徒子女必须娶嫁教
徒,因而造成许多家庭和宗族的纠纷。为扩展教会势力,马赖曾多
次潜往贵州,通过当地教徒与黔桂边境的土匪拉关系,利用他们来
扩大自己的势力,左右地方士绅及官员。为收买土匪为自己卖命,
马神甫通过贿赂地方官,强行干预司法,将杀人凶手土匪林某无罪
开释。西林定安等地群众揭发,马赖违反天主教戒律,常带着一个
年轻漂亮的寡妇曹某传教,名义上是帮助传播福音,实际上是他的
姘妇。此外马还千方百计引诱长相较好的妇女入教,时常单独和
这些妇女在一起鬼混。教徒结婚时都是由他做结婚弥撒,而他就
利用这种机会奸污新娘。1856年,由于马赖种种恶行引起当地百
姓的强烈愤慨,将他告到官府,新任知县张鸣凤秉公执法,将马赖
处死。

法国政府以此要挟中国政府惩办知县张凤鸣,并进一步提出
外国公使驻扎北京增加通商口岸等要求,遭到拒绝后,便与英国一

起发动了第二次鸦片战争。结果在1856年《中法天津条约》的附加章程中载明,西林知县张鸣凤将马神父恣意杀死,本系有罪之人,应将该知县革职,并言明嗣后永不得莅任,同时还缴付一定数量的“赔补银。”

2、贵州青岩教案和四川酉阳教案

贵州省属于传统的巴黎外方传教会传教地区。1861年,贵州代牧主教胡缚理在获得了法国公使发给的传教护照后,“乘紫呢大轿,侍从多人,游行街市,”前呼后拥,共一百多人,前去拜会巡抚和提督,以致引起公愤,“城厢居民见其冠服怪异,众情骇然,几有不能相容之势。”^①又在青岩强买民田,建造修道院和印刷所,引起当地群众不满。贵州巡抚何冠英、提督田兴恕便向省内官吏联衔发出一封公函,接着候补道缪焕章篆刻《救劫宝训》,号召驱逐天主教传教士。这封“公函”称天主教“异端邪说,最为害民。省中天主教……近乃肆行无忌,心实叵测,诚恐遣人四出,任意煽惑,尚祈台端,无论城乡,一体留心稽查,”此信以及《救劫宝训》对于贵州官民反洋教的情绪起到了推波助澜的作用,由此发生了青岩教案。

同年端午节,群众焚毁了当地的晁家关修道院,团务赵畏三逮捕了教徒数人,在田兴恕的指使下,处死了张如洋等4名天主教徒,胡缚理书报法国公使,由此引发了一场外交冲突。在法国驻华使臣催逼下,清政府专门派官员携中法《天津条约》和《北京条约》20份到贵州,为新任巡抚韩超所拒绝。第二年正月元宵节,开州夹沙群众按照习俗各户捐钱搭龙灯、祭龙神。法国教士文乃耳(Jean Pierre Noël)鼓动中国教徒抗缴捐费,开州知府戴鹿芝下令

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第306页,中华书局,1996年。

将文乃耳以及随从吴贞湘等4名中国教徒逮捕,凌迟处死。同时兴义、普安、永宁等地也发生了不同程度的民教冲突。

为此,代牧主教胡缚理向法国使馆申诉,法国大使则向中国政府递交照会,清政府先后遂派两广总督劳崇光和张亮基等赴贵州查办。法国大使于1863年正式提出,贵州巡抚韩超革职,永不叙用,田兴恕、赵畏三和戴鹿芝等人解京,押赴市曹斩首,田兴恕的房产交给胡缚理收管,建教堂一所,并为死者修造坟墓,赔偿死者家属,同时赔偿教案给教会带来的各种经济损失。照会中还以安南国割弃国土也是由于法国人被杀所引起,“旁敲侧击,其意显然可见。”^①在法国公使的一再催迫之下,清政府终于妥协,决定韩超交部议处,田兴恕发配新疆,张心培、谢葆龄等则因滥膺保举,也一体发配新疆,何冠英病故,戴鹿芝、赵畏三阵亡,均毋庸议;田兴恕公廨拨充教堂;《救劫宝训》的作者谬焕章永不叙用,书板销毁;赔款白银1.2万两。不过,此案几经周折,拖延至1868年方始议结。

青岩教案后反洋教烈焰在全国各地燃起,湖南、四川、江西等地均发生各种排斥天主教的事件。1862年,长沙士绅作《湖南合省公檄》,叱责天主教不敬祖宗、有违伦常、毁坏庙宇,并有媚药引诱,吸取童精等事,呼吁发起驱逐天主教的群众运动,“凡有异屋居住者,火之;有容留诡奇者,执之;有习其教者,宗族不齿,子弟永远不准应试。”公檄传入江西,时值遣使会法籍传教士罗安当到南昌追索教产,重建教堂,南昌童生迅速起来反对。一时间无数的揭帖、檄文贴遍了城内大街小巷。有《扑灭异端邪教公启》声称,“倘该国教士胆敢来江蛊惑,我等居民,数十百万,振臂一呼,同声相应;锄头扁担,尽作利兵,白叟黄童,悉成劲旅。务将该邪教斩除尽净,不留遗孽。”南昌、湘潭、衡阳、清泉等地的教堂、教会学校、育婴堂、教士住宅和教民住房等毁坏多处。

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第245页,中华书局,1996年。

接着便在四川发生了规模更大的酉阳教案。1865 年,酉阳富绅张佩超、张玉光父子因对中国天主教徒欺压乡民愤恨之至,而率领数百人将该地教堂毁坏,又将法国传教士玛弼乐(Mabileau)毆毙,还四出张贴揭帖,号召“诛灭洋教,斩草除根。”1869 年又爆发了更大规模的教案。教民龙秀元逼迫非教民朱永泰退婚,引发民教冲突,兼之平时教民种种不轨之举令四邻反感,民团将焚毁教堂,毆毙法国传教士李国安(Rigaud),最后发展到双方布阵对垒,演变为一场大规模的民教冲突,民毙 29 人,教毙 20 余人。地方官勒令双方交出武器,民团全交,而教民未交,又在华人司铎覃辅臣带领下杀死民团 200 人。清政府为息事宁人,竟然赔给教会白银 3 万两,将民团首领正法,其他处以绞刑或者流放,而覃教士竟然与主教一同出国去了,其他杀死平民以及历年来奸掳烧杀首恶教民人等虽定罪而不到案,结果不了了之。

1869 年,反洋教风潮又一次波及长江流域,反对天主教的揭帖在湖南等省广泛传播,呼吁:“凡我士农工商,务必敌忾同仇,群起报复。”接着安庆等地的教堂遭到冲击,反洋教事件甚至延及扬州。最后,法国特使在两艘兵舰的保护下直驶汉口,另外一艘兵舰也开往安庆,方才使长江流域稍事平静。与此同时,贵州永宁、台湾凤山、江西贵溪、定南厅、庐陵、直隶永年、湖北天门、福建福州、漳浦、罗源,广东雷州等地都发生规模不等的教案。

3、天津教案

正是在全国群情激昂,反洋教的热情高涨的时候,1870 年,爆发了中国天主教历史震惊中外的天津教案。

早在 1860 年英法联军占领天津时,法国就将望海楼抢占为领事馆。1862 年,法国教士在天津东门外造“仁慈堂”,1869 年又在

望海楼旁抢占土地,造了一座西洋式教堂,亦即“河楼教堂”。仁慈堂专事收养中国平民弃婴或孤儿,并为其傅洗。对于那些把婴儿抱送育婴堂的中国仆役,教会常常会支付一些报酬。于是就有奸民为图报酬,将儿童诱拐进育婴堂,而教会却不问来历,照单全收。教士们还为那些濒死儿童施洗,以水润湿额头。于是,教堂迷拐幼孩,挖眼剖心,配制药材的传说沸沸扬扬地传开了。正好又有退职的江西进贤知县魏席珍之女,一直留在教堂,不肯回家,便有人怀疑传教士使用迷药,以迷丧该女本心。老百姓对传教士的所作所为疑窦丛生。

1870年6月间,天津发生瘟疫,育婴堂病死儿童约有30至40名,较平常为多,其掩埋也多在夜间进行,有些棺材里面同时放了2、3具尸体。不久河东义冢里的儿童尸体被野狗拖了出来。同时,天津桃花口居民抓住了一个迷拐儿童的嫌疑犯武兰珍。据武兰珍招供,他是受了教堂门丁王三指使,白天外出迷拐小孩,夜晚睡在教堂栅栏门席棚内,迄今已经迷拐了小孩7人,每个小孩的报酬5元。两件事情联系起来,教会迷拐小孩,挖眼制药的流言似乎得到证实。于是民情汹汹,乡绅们聚集在孔庙,书院纷纷停课,街道上到处贴满了反教揭帖。

6月19日,天津道台周家勋往晤法国领事官丰大业查问王三之事。丰大业答复说这是恶人造谣,不足为信。不久,天津知县刘杰也前来要求搜查仁慈堂和教堂,丰大业断然拒绝,双方不欢而散。次日,三口通商大臣崇厚往见丰大业,“告以民情蠢动,必须确切查明,方免生事。”^①于是约定21日派员检查仁慈堂和教堂。

6月21日,天津道台周勋光、知府张光藻和知县刘杰带犯人武兰珍前往教堂,面见传教士谢福音。教堂中并无王三其人,也无武兰珍所指席棚栅栏等项。

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第775页,中华书局,1996年。

下午,围观群众与教堂中人发生口角,抛砖殴打。同时有5人向法国领事领事署理论,丰大业认为这是崇厚派兵保护不力所致,便亲自前往崇厚衙门,神气凶悍,腰间带有洋枪两杆,秘书长西蒙手执利刃紧随在后^①。丰大业到衙门后,无礼之至,拔剑击桌,冲着崇厚叫嚷“乱民要我的命,我要你死在我前面,”随后连发两枪,又将崇厚随员砍伤,将什物信手打破。这时门外聚集了数千名水火会群众,崇厚劝其暂时不要外出。丰大业不听,说“我不怕中国百姓。”出去正好路遇知县刘杰,相向怒骂,并开枪,伤及刘杰家人,秘书西蒙也向百姓开枪两次。围观群众愤怒已极,遂将丰大业和西蒙二人毆毙,弃尸河中。随后鸣锣聚众,烧毁天主堂、仁慈堂、法国领事署,杀死传教士、商人以及中国教徒等。中国教士、教徒和教堂杂役也有被毆致死的。下午5时许,水火会群众散去,途中又将英美教堂数所拆毁。这次教案中被杀者,有法籍传教士谢福音、使馆翻译官多玛三夫妇、法国商人沙尔昧松夫妇、俄国商人巴索福、博罗特颇福夫妇,以及仁慈堂修女10人等,包括法、俄、比利时、意大利、爱尔兰等国籍,连同中外人士总共20余人。

英、美、法、比、俄、普、西等7国驻京公使于22日联衔照会奕訢,又将军舰开到天津海口和山东烟台,炫耀武力。

天津教案发生后,崇厚于6月23日将天津教案的经过详细报告清廷,清政府深感事态严重,当天派遣曾国藩到天津查办。25日,同治谕令将崇厚、天津道周家勋、天津知府张光藻、天津知县刘杰先行交部,分别议处。28日又谕令各省严防因天津教案而滋生事端。9月12日又派李鸿章“迅速驰赴天津会同曾国藩、丁日昌、成林督饬承审各员……及早拟结。”

在如何解决这一教案的问题,清政府分为两派。以内阁中书李如松、醇亲王等为代表的剿夷派,认为天津民众之举,“纯出义

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第776页,中华书局,1996年。

愤,宜乘机奖励,激其忠义之气,以固藩篱而御外患。”御史长润认为传教士“阳为劝善,包藏祸心,”天津教案的发生,乃是“天夺其魄,神降之灾,正可假民之愤,”^①正好撤去和约中的传教条款。但是主持查办教案的曾国藩、李鸿章以及弈忻等则主张妥协,因为他们认为,当时中国的军事实力尚不足与列强对抗。

曾国藩在天津期间,主要作了两件事情,一是查明事实真相,二是惩办凶犯。经过大量调查,审讯,取证,曾国藩于7月26日奏称,“洋人挖眼取心之说,全系谣传,毫无确据,故彼族引以为耻,忿忿不平,”至于教民“迷拐人口,实难保其必无。”^②

在查明事实真相的过程中,曾国藩等人认为,天津教案不是一起孤立事件,它是不平等条约保护之下,天主教传教士践踏中国主权,任意妄为所造成的严重社会后果。9月18日,协助曾国藩查办教案的江苏巡抚丁日昌在奏稿中说得明白:“天主教虽其本心并非为恶,而传教士所到之处,不择莠良,广收众徒,以多为能。无识愚民或因词讼无理,或因钱债被逼,辄即逃入教中,教士听其一面之词,为之出头庇护。词讼无理者可以变为有理;钱债应还者,可以不还。莠民以教士为逋逃藪,教士以莠民为羽翼。俗谚有云:未入教,尚如鼠,既入教,便如虎。呜呼!百姓之积恨所以日见日深,教士之声名所以日见日坏也……天津莠民最多,以经入教,则凌虐乡里,欺压平民。官吏志在敷衍,但求无事,而不求了事,又不敢将百姓受屈之处与领事官力争,领事官又何从知教民如此妄为……”虽然教会主使迷拐幼孩,挖眼剖心之事决为天主教所不应有,“而教民之迷拐幼孩,希图欺骗教士,多得钱文,亦岂能断其必无。”

天津教案发生还与中国地方官不能及时应变处置有关,他们“既不能弹压于先,又不能缉犯于后,过误诚属不轻,然谓之无识无

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第805页,中华书局,1996年。

^② 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第833页,中华书局,1996年。

能则可,谓之有意激变则不可。”至于老百姓,丁日昌则认为应该区别对待。“目击官长被洋人放枪,因而聚众奋殴者则事出有因,不能不谓之出于公愤,”而“抢杀洋行,屠戮洋女,拿戮行人,此等匪徒志在抢夺焚杀,过于残忍,毫无人理,诚不能不尽法惩办,以儆将来。”^①

鉴于天津教案具有上述复杂因素,曾国藩等根据事实真伪分别予以处置。他先于7月5日奏报“拟先将俄国误伤之人及英美误毁之讲堂速为料理,应赔偿者先与赔偿,不与法国一并议结,以免歧混。”^②对于法使罗淑亚7月24日照会,以停泊在洋面上海军舰相要挟,将天津府县等人在津立即正法的无理要求,坚决拒绝。清政府也加强了京畿重镇的守卫。

对于中国官员,在9月23日的奏折中,曾国藩提出不能处罚过重,“虽和约所载,中国人犯罪由中国官治以中国之法,而一为教民,遂若非中国之民也。此次天津府县,其始不过欲治以教民,其后竟至下狱,已为向来所未有。若部议再重谴,将来地方官必群起以为前车之鉴,谁敢与教民较量……”10月5日,同治皇帝颁旨,以“津民聚众滋事,不能设法防范,致匪徒乘机焚杀戕害多命,又未将凶犯赶紧拿获,情节较重。……张光藻、刘杰均著重发黑龙江效力。”^③

对于教案中发生的暴力事件,同一天的谕旨中皇帝也予以了处置:“津民因怀疑激忿,不尊地方官弹压,辄敢逞凶杀害至二十余命之多,且将其仁慈堂内贞女惨杀,尤为凶残。现经曾国藩等拿获滋事人犯审明,分别情节轻重,将冯瘸子等十五犯拟以正法,小锥

① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第910页,中华书局,1996年。

② 同上书,第一卷,第794页。

③ 同上书,第一卷,第933页。

王五等二十一犯拟以军徒……”^① 10月7日,又奏报了对第二批人犯的处罚:“……两旬以来严饬地方文武各员续行访拿,昼夜研讯,又获应正法者五人,应办军徒者四人……此案事起仓促,并无预先纠集之人,其后杀人放火,万众喧杂,亦非百姓始意所能料。今中国力全邻好,先后两次共得正法之犯二十人,军徒各犯二十五人,办理不为不重,不惟足对法国,亦堪遍告诸邦……”^②。如此,在天津教案中,外国人被难者和处死的中国人犯在数字上大抵相当,确实是可以遍告诸邦了。

此外,清廷还按照法国提出的要求,赔偿各国领事署、天主堂以及仁慈堂等的财物损失白银21万两,抚恤金25万两白银。又派崇厚为特使赴法国道歉。

天津教案从性质上说,是中国人民自发的一场反帝爱国运动,它大大鼓舞了全国人民的斗志,城市手工业者和城乡平民的反洋教斗争并没有因为封建统治阶级的残酷镇压而平息。相反,各地反教斗争更加激烈。1873年春,川东主教范若瑟派遣教士张紫兰到黔江县购买民房,欲在当地办堂设教。川东道姚觐元劝告范若瑟暂缓设教,以免滋事,范若瑟却避而不见。8月,法国传教士余克林(Jean Hue)和中国教士戴明卿进入该县,被百余名愤怒的中国百姓打死。法国知府派代表到四川提出赔偿要求,最后将两名为首中国百姓处决,赔偿传教士4万法郎。但是,四川再次涌起了反教风潮,南充、营山、邻水、江北厅、内山、涪州等地相继发生焚毁教堂、教士和教民房屋的事件。此外,山东、福建、广东、广西、西藏、云南、台湾、浙江以及黑龙江等省,均发生规模不等的民教冲突。

① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第933页,中华书局,1996年。

② 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第934页,中华书局,1996年。

4、长江流域的反洋教斗争

中法战争(1884-1885)后,长江流域的反教斗争也开始兴起。1886年重庆应试武生拆毁了美以美会教堂和医院,其他民众也纷纷加入,焚毁了英国内地会房屋、法国教堂和英国领事署。

1890年,更大规模的教案在大足发生。大足县龙水镇百姓,对外国传教士横行乡里一直愤恨不已,曾经两次举行灵官庙会乘机将该地天主教堂拆毁。1890年,教堂重新修复,灵官庙会将至,传教士彭若瑟迫使知县钱葆堂张贴告示,禁止迎神赛会,并派兵保护教堂。届期,8月4日的灵官庙会被迫取消,但是围观群众与教堂团勇发生冲突,一平民被杀,又有房屋数间被焚。众人盛怒之下捣毁教堂、公所和医院。彭若瑟要求知县惩办“凶手”,钱葆堂将这些事件指为富绅蒋赞臣唆使,并派兵捉拿蒋赞臣。蒋逃到表兄余栋臣家中,两人联合煤窑、纸厂个人和小贩百余人歃血为盟,宣布起事,于8月8日进攻龙水镇,杀死教民11人,毁坏房屋200余间,邻近乡镇也纷纷响应,焚毁不少当地教堂。四川总督刘秉璋派桂天培到大足镇压,桂天培一边组织地方武装,成立安民局,协助官军镇压起义队伍,一边采取分化瓦解手段。蒋赞臣招安,余栋臣转移到山区,坚持武装斗争。1893年,中国政府赔偿法国主教舒福5万两修造被毁教堂。

1898年,余栋臣被诱捕,蒋赞臣当即组织数百人劫狱,并招兵买马,再度起义,哥老会成员也参加到起义队伍中来。10天之内,聚众6千余人。7月1日,蒋、余等将巴黎外方传教会的毕方济扣为人质,宣布其包揽词讼、强买田产等罪行,并发布檄文,痛斥帝国主义列强对中国的抢掠行径,指出中国正面临着被瓜分的危机。称:“自古夷狄之横,未有甚于今日者。”起义军击败了进剿的清兵,

乘胜攻打铜梁、安岳、永川、江津、重庆、内江，沿途摧毁教堂，收缴教民财产。远近州县纷纷响应，“计闹教三十余县，毁教堂医馆二十余处，”全国为之震动。清军采取了剿抚并济的手段，击败并分化这支队伍，翌年1月，蒋、余二人率部下山投降，其余离散，起义宣告失败。因大足教案清政府赔偿法国118万两银子作为了结。

大足教案刚刚平息，湖南又出现了大量以宣传忠君卫道思想，反对帝国主义侵略，反对天主教的宣传品，其中以周汗所刊刻的朱墨套印的《谨遵圣谕辟邪全图》流传最广。天主教和新教传教士要求清廷禁止这些宣传品流传。总理衙门迫于压力命令时任两广总督的张之洞查办。张之洞付出了许多努力，但是屡禁不绝，连他本人也感觉无可奈何，“湖鄂两省赞周之歌谣者，十人而九，真不可解。长沙书院尤佩服周，若目前周获罪，湘中必有无识、谬妄、虚骄之人迁怒长沙教民，中外之衅不可解矣！”同年5月，芜湖百姓认为当地中国修女诱拐女童，五千余人涌向教堂，推倒围墙，教堂、学校、教士住房和海关大楼先后被付之一炬。接着，安庆、九江、无锡、江阴如皋等地也发生教案，甚至上海等沿海发达地区也出现反教宣传品。美国公使惊呼，“没有一个城市是安全的，上海也不例外。”^①

5、清政府约束传教活动的失败

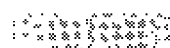
从对上述教案的剖析中我们看到，民教冲突之所以层出不穷，主要是传教士依仗传教条约的保护，践踏中国法律，以致民怨沸腾所致。在处理天津教案时，曾国藩就曾经上奏，提议约束传教士在华活动：“臣愚以为中国欲长全和局，外国欲久传此教，则通谕不能

^① 任延黎主编：《中国天主教基础知识》，第226页，宗教文化出版社，1999年。

不酌增,拟请议定此后天主仁慈堂各堂皆归地方官管辖,堂内受入一人或病故一人,必应报明注册,仍由地方官随时入堂查考。如有被拐入堂或由转卖而来,听本家查认备价赎取,教民与平民争讼,教士不得干预扛帮。”^① 清政府也认识到问题的严重性,总理衙门于1871年拟定了《传教章程》,加强对天主教的管理,其中主要内容为:1、育婴堂概行裁撤,以免物议,否则只收教民幼孩,但仍需报官备案;2、中国妇女不得入教堂,修女不得来华传教;3、教士应该遵守中国法令习俗,归地方官约束,不得干涉诉讼,袒护教民;4、教士对所有教案只应就案议定,不得额外要素。教民犯罪,教士不得庇护、藏匿,违者撤会本国;5、教士护照注明赴某省传教,不得暗赴他省,违者逐回本国;6、教士不可滥收教民,入教者之姓名、籍贯、职业及入教日期,应每月造册报官。教民有不法行为,应立即驱逐出教;7、教士应遵守中国体制,不得稍有僭越,不得擅用关防并向衙门递照会;8、此后传教士不得随意索还教堂,以免启衅。买地建堂或租赁房屋,须经地方官查明有无风水妨碍,并征得当地绅民同意,方可在契约上载明“本地教民公产”字样。为了让西方列强接受这一章程,作成《总理衙门致各国公使书》,事先征求列强的意见。对于这样的传教章程西方国家自然是一片反对之声,而法国公使以强硬措辞,全部予以拒绝,称其为挑衅。《传教章程》终于搁浅。

1892年李鸿章提出《论变通政务条》和《酌拟教堂禁约十条》,主要内容有:禁教士诋毁儒教;教堂听华官按季查看一次并抚视所收婴孩;教民诉讼,教士不得包庇;教堂只收12岁以下幼童;教堂照约由地方官税契,并登记所住在地,报明地方存案;停止滥收莠民、拐骗者;教士须约束教民;由教宗派遣大主教驻北直隶与地方官直接商办教务事宜,无须法国照料等。1896年御史陈其璋在奏

^① 中国第一历史档案馆:《清末教案》,第一卷,第921页,中华书局,1996年。



折中提出十条建议,传教士在华买地建堂须报明地方官、教民和教堂注册登记等,1897年左都御史裕德还奏请设保甲局以保护传教士等。一些驻外使臣也就加强天主教在华的活动的约束提出了各种建议。1876年郭嵩焘提议,由总理衙门和外国公使斟酌协商,务使来华教士个个都是“博学多能,勤勤向善”之人;薛福成则注意到西方各国实行政教分离政策,他于1891年上奏清廷,以后凡遇教案索赔,应直接与教会商办,以免各国借端要胁,第二年,他又上陈“治本治标之计策”,提出要订立基督教章程,规范传教士的行为。但是这些建议也如同上述《传教章程》一样,未能付诸实施。

在约束传教士的设想完全流产的同时,就传教问题上与列强交涉过程中却是屡有丧权辱国之事发生。1895年,总理衙门咨文重申了1965年法国传教士购买田产房屋的规定之后,特别规定,“嗣后教士置产买业不必先报明地方官以符定章。”^①这一规定遭到有些大臣的反对,张之洞认为此举流弊太大,教士置产,地方官不得与闻,不仅造成讼狱繁兴,酿成巨案,华民因受累无穷,洋人亦被欺枉费,且于中国地方官管辖土地之权大有妨碍。于是他提出了一个补救措施:“教堂购产虽无须先报明地方官,惟税契之时须由地方官查明。”1902年又应美国政府要求,外部咨文各省,在契约上添写美国二字,仍载明教会公产字样。

到了1899年(光绪二十五年),总理衙门还制定了一套地方官接待传教士的章程。规定:(1)分别教中品秩,如主教品位与督抚相同,应准其接见督抚。倘有事回国或因病出缺,护理主教之司铎亦准请见。至摄位司铎、大司铎准其请见司道。其余司铎准请见府厅州县各官。各按照品秩,以礼相答。(2)主教应将所派专与官长交涉办事各司铎名姓、教堂、住处,开单报明督抚,以便饬属照章

^① 《清朝续文献通考》,第10949页,浙江古籍出版社,1988年,转引自于本源《清王朝的宗教政策》,第269页,中国社会科学出版社,1999年。

接待。凡请见地方官及专派之各司铎均应西人充当,或未能熟悉华语可暂令华司铎传译。(3)主教居住外府,无事不必赴省请见督抚。遇新督抚到任,主教新换,或贺年节,均准其向督抚修书或寄名刺。督抚如礼答复。各司铎更换新到,应持有主教函据,方可照品请见司道府厅州县。(4)各省如有重要教案,所在之主教司铎须转请教皇专托保护天主教之国之公使或领事官同总理衙门或地方官办理了结,可先向地方官商办,以免多费周折。(5)地方官应随时晓谕约束所在地平民务与教民一视同心,不得挟嫌构衅。主教司铎等亦应劝诫教众专心向善,以保教中声名,俾令平民悦服。如民教涉讼,地方官须持平审办,教士亦不干预袒护,以期民教相安。这种将教职和官职相提并论,对号入坐的做法本是封建王朝政治文化中的一大奇观,而偏有一些传教士自该章程通行以后,还真的僭用地方官仪仗。1908年,外部终于撤销了这一规定。

6、从成都教案到义和团运动

在对待列强和传教士,清政府是步步退让,礼待有加,对待自己的百姓则完全是例外一套做法。每有教案发生,在列强的重重压力之下,“不分民教,但分良莠”的原则往往在执行中就变成了“不分良莠,但分民教,”残酷镇压,邀宠洋人,反而大大激化了民族矛盾。1894年,中日甲午战争爆发,中国战败,1895年4月《马关条约》签订,全国各地的爱国运动和反教浪潮并没有再次掀起高潮。

1895年5月,也就是《马关条约》签订后一个月,成都即发生一场教案。起因虽是端午节时,一小孩与英美传教士发生口角,被捕入堂,前去交涉的3人也被拘押,激起公愤,但是此前成都街头早已出现揭帖,对欧洲列强在中日战争期间的作为甚为愤慨:“日

人侵占国土,英法美反袖手旁观,此后他们除援助诸国,方准自由传教,”遂有如此激变,英美教士住宅和教会医院被烧,次日又烧毁美以美会、英国内地会、法国天主教堂3所,医院和育婴堂各一所。天主教主教杜抗被打伤,四川其他地方如乐山、屏山、宜宾、雅安、灌县、阆中、泸州、大邑、冕宁、新津等地都发生了反教运动。整个四川被毁教堂属天主教者达40余处,新教者30余处。英、美、法三国的兵舰驶入长江示威,各国公使联衔抗议。清政府只得处死了6名群众,17人处以其他刑罚,向法国天主教赔款94万两白银,英美等国新教赔款4万两,并将四川总督刘秉璋革职,永不叙用,其他一些官员则遭到撤职等处分。

1897年11月1日,山东巨野县大刀会雷继参、惠潮现、萧盛业、蒋三禄、张允等潜入张家庄教堂,杀死那里的德国传教士能方济和韩理两人,酿成巨野教案。

德国垂涎山东胶州地区已久,1890年从法国手中夺得了鲁南的传教权。1896和1897年又向清政府租界胶州湾,遭到拒绝。德国政府11月6日得知巨野教案,认为时机成熟,即命海军少将齐德黎火速率兵舰由上海北上开往胶州湾。德皇又委任其弟亨利亲王为远东舰队司令,率大队兵马,由德国出发驶向远东。11月10日,德国驻华公使向清廷提出强烈抗议。齐德黎的舰队于14日凌晨在青岛强行登陆,继而占领胶州府。15日,德国公使海靖向清政府提出李秉衡撤职、赔偿德国天主教会、修筑胶州至北京的铁路、铁路沿途矿产由德国经营以及赔偿军费等项要求。在与德国谈判同时,总理衙门一边电令山东巡抚李秉衡“断不可先行开炮,衅又由我开”,致使德军到27日占领了全部胶州湾。起先,清政府想将谈判限于教案范围,不久亨利亲王的舰队赶到,只得妥协,于1898年签订协议:1、山东巡抚李秉衡撤职,不得再任大官;2、赔偿教堂损失白银3千两;3、中方代建教堂3处,每处拨银6万6千两,教堂门前刻“敕建天主堂。”又在巨野、菏泽、郓城、单县、武

城、曹县、鱼台7处建教士住宅,费用总计2万4千两白银;4、凶犯雷继参、惠潮现斩首,萧盛业、蒋三禄、张允监禁5年;6、朝廷保护在华德国传教士。除此协定外,又签订《胶澳租界条约》三章十款。胶州湾划归德国租界,租借期99年;德国修建胶济铁路,铁路附近30里内矿产开采权归德国所有;德国在山东全省有兴办各项事业的优先权。山东全境就此落入德国势力范围。

中日甲午战争后,帝国主义列强加紧掠夺中国,由沿海港口转而内地,修造铁路,侵夺矿产资源。继德国获得山东半岛的权益之后,法国又借广西教案提出修建北海至南宁铁路,英国、俄两国也纷纷提出类似要求,中国大有被列强瓜分之虞,民族危机日益加深。朝野上下民族意识高涨,一致反对帝国主义侵略,维护国家独立。洋务派和维新派的改革派自1898年镇压了戊戌变法运动后即受到严重,清政府中的守旧派占了上风,他们开始联合民间秘密团体抗击帝国主义侵略。

1900年中国爆发了一场更大规模的自发的反帝爱国运动,这就是义和团运动。1899—1900年的义和团运动,是一场轰轰烈烈的农民反帝爱国运动。它从山东兴起,很快发展到京津地区。对八国联军的侵犯,多次进行顽强的狙击,深重打击了中外反动势力,显示了中国人民的伟大力量,由于清政府的无能和叛卖,义和团运动被中外反动派残酷地镇压而失败。

早在18世纪70年代,直隶和山东即有所谓义和拳活动,以练习武功拳脚为形式,兼有持符念咒之举,到1898年始有义和团称谓。义和团的主要参加者为农民、手工业者、普通群众和无业游民等,他们一方面对西方列强入侵中国深恶痛绝,怀有强烈的爱国主义热情,提出“扶清灭洋”的口号,但是作为民间的秘密社团,义和团又有着盲目排外和迷信的思想。他们憎恨一切外国来的东西,包括洋教和洋货,相信加入义和团,“念咒念符”、“烧香磕头,求神附体,”就获得了超自然的神力,以大刀长矛战胜洋人的洋枪洋炮。

山东原本义和团的发源地之一,1900年袁世凯任山东巡抚后大肆镇压义和团运动,那里义和团运动一时处于低潮。前任山东巡抚毓贤因处理教案不力而被撤职,更加痛恨洋人,便到北京游说王公大臣,利用义和团抗击帝国主义,获得很多人赞同,这样华北和东北地区,尤其是在北京,义和团运动迅速发展起来。

由于义和团把斗争的矛头指向一切外来事物,天主教自然也是其攻击的主要对象。他们把天灾人祸和社会危机归咎于洋教,声称“天无雨,地发干,全是教堂止住天”;“耶稣太子,亡八鬼王,流传丑教,败坏纲常。”早在1896年德州等地的义和拳都曾经进行过反洋教的斗争。

义和团的反帝情绪高涨,引起西方列强的恐慌,1900年4月,各国公使照会清政府,限令将其“剿除尽净”。5月,先后有外国军队进驻北京和天津,局势紧张。6月,英、法、日、俄、德、美、意、奥组成八国联军,由天津进发,在廊坊受阻后,17日转攻大沽口炮台,炮台失陷。21日,清政府下令对各国宣战,鼓励义和团“御外侮”,义和团运动自此蓬勃发展,由京津蔓延到辽宁、黑龙江、云南、贵州、河北、山西、陕西、四川各地。在义和团运动兴起的地区,天主教教会遭到重创。

京津两地的义和团率先对天主教采取大规模行动。在对西方各国宣战当天即在北京烧教堂,杀教民。6月13日,东堂被烧毁,两位神父被杀,14日,南堂以及附近的学校、医院和育婴堂被付之一炬。同一天,西堂也被焚,神父被杀。幸免于难的教徒们纷纷逃入西什库新北堂或东交民巷使馆,分别有3400名和2千多教民在那里避难。北堂在亨利和樊国梁(Bishop Favier)率领下武装抵抗,时间长达2月多,双方各有死伤。在清军率领下,15日,天津义和团烧毁了仓门口教堂、西里门教堂、镇前署教堂、天后宫北堂教堂、望海楼教堂、马家口教堂等,并捉拿教民在坛口进行审判。

京津之外各省义和团也是风起云涌,直隶省更是活跃。于是

一些传教士带领教徒组织武装抵抗。景州朱家河教堂与清军和义和团狭路相逢,双方发生冲突,两名外籍神父以及 1000 余名教徒被杀。南皮县也有在教徒和义和团冲突中,外籍神父死两名,100 余名中国教徒被杀。宣化、保定等地的教士和教民被杀事件也有发生。山西各地也爆发了义和团运动,太原、太谷以及隰州、孝义、大宁、泽州、宁乡、临县、寿阳、阳曲、五台、徐沟、潞城、高平、长子、汾州、忻州、曲沃、河津、文水、蒲县等地 11 州、6 府、40 县都有义和团活动,教堂被毁、教民和传教士被杀,一时间传教士在该地绝了迹。陕西宁强燕子砭群众百余人打死了郭西德(Gregory Grassi)主教和 4 名教民。河南省境内的教堂毁于义和团运动者十之八九。

关于郭西德其人,这里多介绍一些。他于 1888 年到陕西燕子砭传教。义和团运动发生之前,他在燕子砭地方吸收当地恶霸、地痞、流氓入教,以扩充教会势力,并强占了与燕子砭一河之隔的秀丽的青岗坪,霸占民房作为教堂,郭还规定教民之女出嫁前须到教堂去“领洗”,结果犹如西欧中世纪行使“初夜权”一样,凡去者,皆遭蹂躏奸污。当地平民潘长富、郑干仁,举人杨海等人的妻子在出嫁时均遭郭西德的奸污。教堂还规定教民要把女儿送入教堂作“修女”,以供教士们玩弄,满足他们的淫欲。当地村民姜凤翔对教会及教士的劣迹十分痛恨,便在教堂墙上写了几句骂教士的话,教士就勾结地方官,硬逼姜把 15 岁的女儿送到教堂去作“修女”。教士还强迫教民给教会交租、服役等等。由于教会势力与封建势力勾结,压迫、残害人民群众,因此群众对教会势力愤恨异常,奋起反抗,将郭西德击毙。

当然,在义和团运动中,天主教也受到了沉重打击,内蒙、东北地区及东南各省,湖南、江西、四川、福建、广东、浙江等地都发生了反教活动。一些教徒被杀(包括一些欧洲神父和修女。)不少教堂和教民房屋被毁。

总而言之,在义和团运动中,中国天主教势力遭到沉重打击,京津一带天主教几乎不存,直隶、山西、山东教会受到致命打击,内蒙、东北的教会也是损失惨重,南方各省虽有东南互保,天主教仍然不能完全幸免。

在八国联军侵华期间,西方传教士对中国人民犯下屡屡罪行。

首先,直接参加军事行为,第一个表现就是充当军事间谍,为侵略军提供情报。在八国联军侵入天津时,英国籍传教士宝复礼(Frederick Broun)接受了侵略军司令部的委任,正式编入军队,隶属于军事情报局,成为“英国远征军”的成员。作为“向导”领着八国联军从天津一直打到北京。天主教北京教区主教樊国梁也充当了侵略军的侦探,为联军将领出谋划策,派遣教徒加入法国军队,他控制的教会还为远征军提供了50多名翻译,8名传教士被委任为连队长。美国传教士梅子明,在联军进京后,武装了二百多名教徒,在抢劫了一些富户以后,又疯狂地喊出“以人头抵人头”的口号,在任邱的一个村庄里,竟有680多名无辜百姓遭到杀害!

其次,传教士参与了洗劫京城的行动。就在联军攻陷北京的第三天,樊国梁发出布告,动员抢劫。

再次,传教士鼓吹瓜分中国,为侵华战争推波助澜。美国传教士丁韪良怂恿美国对华提出领土要求:“瓜分中国是自然的扩张,正如俄国向西伯利亚,美国向西部伸张一样。”美国传教士卜舛济还著文具体阐述立即瓜分中国的五大好处。

第四,传教士在策划和促成《辛丑条约》中起了不小的作用。在勒索赔款问题上,樊国梁等传教士在其政府提出的要求以外,列出所谓教会受损清单,迫使清政府增加赔款。另外,以被杀传教士为借口,要求法国公使对华索取“精神赔偿”,迫使清政府出卖更多的主权,后来确实成为《辛丑条约》的重要组成部分。

在八国联军的武力镇压下,兼之清政府的腐败无能,军事指挥失当,义和团运动最终宣告失败,1901年中国政府与列强签订了

《辛丑条约》,赔偿4亿5千万白银。

7、小结

总之,鸦片战争后,随着天主教传教事业的发展,随着中国民族意识和爱国情绪的增长,天主教教案数量不降反增,其规模和数量都超出过去所发生的各类教案。据统计,从1856年第二次鸦片战争后传教士得以进入中国内地传教,到1899年的40余年时间里,中国发生了大大小小1500多起教案。地方官员、士绅、秘密会社以及大量平民都卷入了教案,遂致教案成了中国近代以来的一种普遍社会现象,终至酿成义和团运动。义和团运动在八国联军镇压之下以失败告终,但是它给了在华基督教,特别是天主教以沉重打击。大约有四分之三的天主教教堂被损毁,很多地方的传教士势力几乎给彻底摧毁了。

鸦片战争之后教案的原因主要是由于帝国主义国家利用传教活动进行侵略,传教士利用不平等条约进行传教活动,从而激起中国人民对于帝国主义和与之相连的传教活动的反抗。

不平等条约的签订,赋予了西方传教士在中国土地上横行的特权、掠夺的特权,使他们中的大部分人从“福音”的传播者变为政治的骄横者、经济的掠夺者。他们充当帝国主义侵略中国的工具,窃取情报、助纣为虐,霸占田产、掠夺财富,包庇教徒、鱼肉乡里,干预司法、欺压百姓,传教士的种种劣迹自然给几千年来过着“田园生活”的中国人民造成信仰、生存和民族的危机。为了生存,中国人民不得不奋起反抗,教案就是在这样的历史背景下酿成的。

但是,直到今天,罗马教廷中仍有一些人图谋以宗教名义为帝国主义利用宗教侵略我国的历史翻案。2000年10月1日,罗马教廷不顾我国政府和人民的强烈反对,举行“封圣”仪式,公开册封

一些在中国人民反抗帝国主义侵略的正义斗争中,因为作恶多端受到惩罚的中外传教士及信徒为“圣人”。其中包括马赖、郭西德等人。中国政府和人民及中国天主教会对此表示极大愤慨和强烈抗议。《中华人民共和国外交部关于梵蒂冈“封圣”问题的声明》中指出:

众所周知,在近代史上,天主教的一些外国传教士曾经是殖民主义、帝国主义侵略中国的直接参与者和帮凶。这次被梵蒂冈册封的一些人更是在中国土地上奸淫抢掠,为非作歹,对中国人民犯下了不可饶恕的罪行。对此,梵蒂冈不仅不表示忏悔,反而要把这些作恶多端的罪人册封为“圣人”,这是对中国人民的公然挑衅,是为殖民主义和帝国主义侵略中国的历史翻案,是对中国人民反抗外来侵略和压迫的爱国行动的极大侮辱。梵蒂冈的这一行径严重伤害了中国人民的感情和中华民族的尊严。

中国天主教爱国会、中国天主教主教团亦发表声明,对此表示严重关切,对这种企图借“封圣”歪曲和篡改历史的行径表示愤慨,指出,此次册封“圣人”,教廷既未履行规定的程序,向册封者所在地的主教和中国主教团征询意见,也没有到当地进行调查核实,而是由所谓的“台湾地区主教团”越俎代庖。这种无视中国教会主权,草率行事的做法令人震惊。此次“封圣”的程序混乱,“封圣”的对象中不少人劣迹斑斑,“封圣”的时间又选在中国国庆日这一象征中国人民彻底摆脱帝国主义、殖民主义侵略和掠夺,翻身解放的日子,这是对中国人民、中国教会的公开羞辱和蔑视,是我们绝对不能容忍和接受的。

第九章

ER SHI SHI JI SHANG BAN YE
ZHONG GUO TIAN ZHU JIAO DE FA ZHAN

20 世纪上半叶中国天主教的发展

义和团运动之后,满清政府面对西方列强咄咄逼人的架式,不得不采取一系列保教政策,令各地方政府保护传教士和教堂及教产;而辛亥革命以后,宗教信仰自由正式载入历届中华民国政府宪法,从法理上为教会和教徒的社会地位提供了一个保障机制。中国社会的种种变化客观上给中国天主教传教事业创造了条件。与此同时,天主教会内部也采取了一些措施,对传教士的政治活动和过分热衷于地方上的民教诉讼加以限制,大力兴办各项社会福利事业,努力改善其社会形象。因此,20 世纪上半叶,中国天主教又有了进一步的发展。

1、20 世纪初天主教 恢复和发展的社会条件

从客观上讲,20 世纪初在华天主教教会的外

部环境与 19 世纪末相比发生了很大变化,最明显的是中国政府在对待宗教特别是基督教和天主教在政策上有所变化,这对天主教会的发展起了决定性的作用。

第一,义和团运动失败后,清政府给予列强中国近代史上最大的一笔赔款——“庚子赔款”,白银 4 亿 5 千万两。许多在义和团运动中被烧毁、损坏的教堂就是用这些赔款被重新建造了起来,还修建了许多新的教堂。被八国联军吓坏了的满清政府不得不采取一系列保教措施,较义和团运动前更是有过之而无不及。1901 年 4 月 29 日,清政府颁布一道上谕,义和团运动中焚毁教堂、伤害传教士的地方军、政官员严加惩处,人数多达 50 多名,其中 4 名“均著斩立决”^①。1902 年,一天主教主教到广西西林,清政府沿途派兵护送。同年,慈禧和光绪还接见了率领天主教徒抵抗义和团的北京教区主教樊国梁。除了清廷三令五申地要各地方官保护传教士和教堂之外,一些地方政府也采取了保护传教的措施。1901 年,袁世凯在山东发布《保教简明章程》。共分十条,其中第四条是根据所辖地区内基督教活动的具体情况对地方官分别予以奖惩,“凡有境内教堂教士,责成该文武地方官随时妥为照料保护,倘有焚抢扰害重案,除撤任留辑外,定即遵旨从严惩办,”“凡有境内教堂教士,各该地方官、各防营员弁认真照料保护,一年以内相安无事者,各记大功三次,三年以内相安无事者,汇案给奖。”^② 由此,天主教势力在中国有了进一步的发展。

第二,1911 年辛亥革命爆发,中国社会进入了一个崭新时代。1912 年中华民国成立,民国政府通过宪法保障中国公民享有的基本权利和义务,其中也涉及到宗教信仰问题。1912 年,参议院召

^① 《光绪二十七年三月十一日谕》,《义和团档案史料》下册第 1066 页

^② 1901 年 3 月 23 日《汇报》,转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》,第 57 页,上海社会科学出版社,1989 年。

开《临时约法》起草大会,3月11日正式颁行约法,对国家、宗教和公民之间的关系作了规定。第五款条文为:中华民国人民一律平等,无族种、阶级、宗教之区别。第六条第七款条文为:人民有信教之自由。中国政府颁布的《临时约法》,首次从法理上肯定了中国公民有信教的自由^①。

在政教关系上,民国临时大总统孙中山先生奉行西方政教分离的开明原则。关于政教分离,他作了如下解释:“近世各国,政教之分甚严,在教徒,苦心修持,绝不干预政治;而在国家,尽力保护,不稍吝惜,此种美风,最可效法”。^②中山先生还非常重视宗教对国家政治及社会道德风尚的影响和作用,他说:“然凡国家所不能者,均幸得宗教有以扶持之,则民德自臻上理。……惟愿将来全国皆钦崇至尊全能之宗教,以补民国政令之不逮,愿国政改良,宗教亦渐改良,务使政治与宗教相互提挈,中外人民愈相亲睦。”^③

无庸讳言,民国初期在政教问题上所推行的宽容且开明的政策,与孙中山先生本人是一名坚定的资产阶级政治家、虔诚的基督教徒是分不开的,与中山先生的追随者、以及国会议员中拥有众多基督教徒也是分不开的。据统计,本届国会中有基督教徒60余人。政府中如驻德公使颜惠庆、农林总长陈振先、海军次长李和、参议院次长王正廷、政事堂参议长林长民等都是基督教徒^④。

不过,民国政府的政教分离、信仰自由的原则并非一帆风顺。在袁世凯就任临时大总统后的几年时间里,与其在政治上的保守和复古相呼应,国内尊孔势力日益抬头。1912年,康有为等人首先在上海组成孔教会,游说国会议员起草和提出议案,力图把孔教

① 吴宗慈《中华民国临时约法及其缘起》台正中书局,1978年,第29页。

② 李齐芳主编:《近代中国政教关系国际学术研讨会论文集》(台)淡江大学出版,1987年,第257页。

③ 同上。转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》第357页。

④ 顾卫民:《基督教与近代中国社会》第355页。

推上国教的地位。1915年,袁世凯逆历史潮流而动,企图恢复帝制,在一片倒袁声中一命呜呼。不久,康有为等人在给新总统黎元洪的信中再次提出了立孔教为国教,并且拟订了各种具体措施:(1)从县长到总统各级官吏,按时祀孔,并向圣像叩头;(2)从小学到大学的在读学生都要读孔家经典;(3)国家应设立孔教堂。^①

愈演愈烈的尊孔读经、倡立国教的活动遭到文化界追求进步的知识分子的强烈反对,也遭到基督教和天主教的反对,他们都组织了一系列的抗议活动。基督教新教徐谦、诚静怡等人组织了“信教自由会”,呼吁维护宪法的信仰自由条款;天主教的中华公教进行会也对于这种复古潮流公开表示反对。1916年2月,国会通过激烈的辩论并举行投票表决,最后正式否决了立孔教为国教的提案。《临时约法》中有关宗教信仰和政教分离的条款依旧有效。

在这些有利的社会条件下,教会自身也做了一系列相应调整,中国天主教迅速得到恢复和发展,主要表现在以下几个方面。

2、20世纪上半叶中国天主教徒人数持续增长

1901年,中国天主教徒为720,540人,1903年为811,14,1906年为888,131人,1907年为902,478人,1910年为1,364,618人,到1912年底,中国天主教徒总数达到了1,431,258人。换言之,在20世纪的头10年里,中国天主教的人数翻了一番。1920年,中华续行委员会就全国基督教事业的概况进行普查,所著报告《中华归主》中统计,中国天主教徒达到了1,971,189人。由此可见,在不到20年的时间里,天主教教徒的人数净增了120

^① 转引自查时杰:《民国基督教史会(一)1911-1917》,台湾大学历史系学报第8期,1981年,第137-138页。

万。1911年,中国天主教徒在全国的分布情况大致如下,直隶天主教徒人数最多,360,460人,然后依次为江苏,160,280人、四川,118,724人、山东,104,790人。人数较少的省份为吉林,12,821人、云南,13,200人、湖南,13,112人、甘肃4,836人。这些数字还是指已经领洗的教友,还不包括望教者。^①1930年,天主教徒人数继续增长,达到2,498,015人。1940年,全国天主教信徒统计为318.3万人。300万天主教徒的数量一直保持到1949年全国解放。

3、外国修会大量入华传教

20世纪初,中国天主教由十个修会负责中国教区的传教工作,它们是:奥斯定会、多明我会(亦称宣道会)、耶稣会、方济各会、遣使会、圣言会、圣母圣心会、巴黎外方传教会、米兰外方传教会、罗马圣伯多禄和圣保禄修道院。^②这些在中国传教已经多年的天主教修会一方面继续维持原有传教地区的教务,一方面致力发展新教徒,开拓新传教区。例如,1904年,巴黎外方传教会报告说该会仅在贵州某地有200余户家庭领洗。1912年到1913年间,耶稣会负责传教的安徽和江苏两地领洗的教徒有5105人。1913年遣使会在直隶、山西与河南领洗的教友人数比前一年平均增加将近10%左右。圣母圣心会从1865首任会长南怀仁一行来华后,一直在内蒙古代牧区传教,1912年,该会有两名圣母圣心会传教士在甘肃西宁建立了传教据点,1907年甚至有该会传教士远行到新疆乌鲁木齐。

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第538页,麦克米伦出版社,1929年。

^② 《中华归主——中国基督教事业统计(1901-1920)》第1056-1057页。

1900年以后,又有新的天主教修会陆续来华传教,主要有:1902年抵达澳门的慈幼会;1904年到达河南的巴尔玛圣奥斯定会;1917年到达贵阳的伊苏登外方传教会;1920年到达汉阳的圣·高龙庞外方传教会;1921年到达湖南辰州的苦难会;1922年到达琼州的比布斯二心会;1922年到达云南大理的圣心司铎会以及1925年和1926年分别到达北平和四川、山西的本笃会……等等。除此之外,不少女修会也纷纷来华。如:方济玛丽女修会在1903年和1906年到四川成都传教;1904年安老会到达上海;1905年司代尔圣神忠仆会到达山东圣言会一起开展传教工作;1909年,6名加拿大圣母始孕无玷会修女进入广东;1910年埃及方济各女修会进入湖北,1915年,深入华北传教;1920年美国玛利诺多明我外方传教会到达香港,山林圣玛利亚主顾会到达河南开封;1922年巴勒杜玛利亚诺瑟会到达热河,勒杜维尔天神母后会到达贵阳,圣诺瑟小姊妹会到达山西,等等。^①

第一次世界大战期间(1914-1918),西方各国卷入战争,波及到了中国传教活动。派往中国传教士大量减少,在中国的传教士有的以年龄和健康为由被招回国,不少人参加了各自国家的军队。其中法国和比利时传教士回国的人数最多,到1916年在华的法国传教士只有208人。战争期间,流向中国的传教资金极其短缺。1914年传信部筹集到的资金仅相当于前一年的三分之一。1914-1915年度,圣婴善会只筹集到了160余万法郎的捐赠,而一年前则为430万法郎。世界范围内的物价飞涨和货币贬值又使得传教经费大幅度增长,在相当长一段时间里使传教士处境维艰,传教团体和修会入不敷出。一些在华外国修会受到战争的直接打击,特别是德国。日本军队占领青岛后,德国传教士银铛入狱。战争

^① 德礼贤:《中国天主教传教史》第94-95,97-98页。《中华归主——中国基督教事业统计(1901-1920)》第1057-1058页。

结束后,在山东,12名德籍圣言会传教士、3名方济各传教士以及在福建的3名德籍多明我会传教士,作为战败国的外国人,相继被遣返回国。

与此形成对照的是,第一次世界大战后美国经济迅速增长,加大了海外传教的力度。不仅为罗马筹集了大量的传教资金,而且开始直接介入中国的传教事业。美国天主教会为在德国传教的山东的圣言会提供财政援助。在美国天主教会的支持下,圣言会传教士于1923年又获得了甘肃西部、新疆以及豫南等传教区,他们在豫南的传教资金完全由美国天主教支付。最早来华的美国天主教修会是1918年托马斯·普赖斯神父带领的玛利诺会。他们起先在广东江门传教。1921年,3名美国神父加入了在山东的传教行列,1925年汕头宗座代牧区归该会掌握,1926年东北东南部也划归进该会传教范围。以美国为基地的圣高龙庞传教会也于1920年到中国,以汉阳为总部开始了其传教活动,1927年70名该会传教士在华传教,并在汉阳创办了一所专科学校和一家医院。美国遣使会传教士自1921年起加入其他欧洲同会传教士在江西的传教士事业。美国苦难会在西班牙奥斯定会负责的湖南西北部的辰州获得一块传教区,1925年该地成立一个宗座代牧教区。1923年救世会神父到了福建,同那里的德籍同会传教士一起工作。1925年吾主仁爱会的45名修女也加入了辰州教会的活动。20年代起,加拿大天主教会开始派遣传教士来华,他们主要是一些法裔加拿大人。

4、传播福音手段的变化

20世纪中国天主教仍然是以传播福音,救人灵魂为主,在教育 and 医疗方面进展不大,这是与基督教新教各派一个很大不同的

特点。

但是,在传播福音的手段上,天主教也发生了变化。早在1880年,罗马教廷就反对中国的传教士包揽词讼的做法,但是收效不大。1908年罗马教会重申禁令,禁止传教士不分是否曲直,随意介入中国教徒的争讼,除非涉及到有些所谓宗教迫害的案件;禁止教会和传教士介入政治与外交活动,并不得纵容包庇不轨教徒等。“各个修会的负责人训令传教士们今后要少管或不管教徒诉讼的事,以免引起本来可以避免的民愤,尽可能不要再触怒非教徒,因为尽管各国政府仍继续保护传教士,但等到军舰开来,传教士的性命恐怕早已不保了。”^① 传教士在参与教民诉讼问题上有所收敛,过去所谓“打官司教”的情况有所减少。

但是天主教所谓“娘子教”、“传代教”的情况还是相当普遍。所谓“娘子教”是指非教徒女子若嫁给教徒必须入教,而一个非教徒男子要娶教徒女子也必须入教。这与天主教会在教徒婚姻上的一条规定有关:教徒不可与不信教的人结婚。所谓“传代教”是指教徒家庭的后代自然入教,因为天主教规定:父母信教,其子女生下来后3-8天即须受洗礼,成为小教徒。这是天主教教徒大量增加的一个很重要的原因。

天主教在传教方式上的另外一个明显变化是更加注重提高已经领洗入教的信徒的质量,而不是像过去那样单纯追求数量。与新教传教士积极利用文字传教以及街头布道的形式有所不同,天主教传教士主要是管理教务,行圣事。至于发展教徒的工作主要由中国教友或者传教先生(中国神父或修女)承担,他们到周围不信教的村庄去宣传教理,争取信徒,有些教堂甚至规定每人每年要领一个人入教。对于那些要求入教的人,耶稣会、圣言会以及玛利亚无罪圣心会都规定至少有两年的见习期。这时还不能算作正式

^① 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社,第248页,1981年。

教友,而是望教者。望教者要将家里的祖宗牌位和所有异教神像全部毁掉,传教先生也会经常到家里为他们讲解天主教的基本常识。他们并要集中一段时间,到教堂或者学校,在神父的指导下系统学习天主教教义、《万福玛利亚》、《信经》以及《天主十诫》等基本经典以及天主教的礼仪,最后才能够领洗并领圣餐,成为正式的教徒。巴黎外方传教会以及遣使会的传教士往往利用农闲的数月时间,为望教者集体讲解天主教的教理,提高他们的道德素养。在耶稣会的传教区,望教者有时还要离开家庭,到教堂或者教会学校过上一段时间隐退生活,为期 2 至 3 月不等,集中由神父为他们的受洗和领圣餐做最后准备,期间费用或者全部或者部分由教堂承担。在北方某些省份,比如直隶,这一传教手段尤为盛行,因为当地教会得到了大量赔款,期间所需费用全部或部分由教会承担。以北京代牧区为例,传教士每找到一个望教者,就可以得到 6 个美元用于培训望教者。正因为如此,民间也有流行所谓“吃教”的说法。

中国天主教历来鼓励整个家庭乃至某个社团都集体受洗入教,因此天主教徒往往能够形成相对固定的聚居点,有神父或者传教先生能够经常同信徒保持沟通。比如在内蒙古,圣母圣心会的传教士买下大块空闲的土地,租给由内地来的农民耕种。由此形成了一些天主教的教友村。在这些教友村里,传教士们指导农民开垦土地,挖掘河渠,改进农具,从事生产,同时,建立起学校和医院,形成一个自足的居民点。对于周围那些不信教的农民,则要求他们来听天主教的道理。

另外,中国天主教徒还自己也组织一些修会,在传教士建议和指导下,通过举办各种活动来丰富宗教生活。1910 年,鲁南圣言会组织了圣家修女会;遣使会的郎守信(Ferrant)主教在江西发起了圣母善导修女会;保定、天津与河南则先后在 1910 年、1912 年和 1914 年初成立了圣若瑟女儿会;1910 年川东成立圣心婢女会,1914 年川西成立圣心女儿会。1908 年,方济各小兄弟会则在鄂北

成立了圣婴会。1911年蒙东代牧区成立了圣心兄弟会。

5、中国天主教的慈善事业

社会慈善事业是天主教在华传教的活动的一个组成部分。

首先,天主教会的孤儿院和育婴堂事业依然相当发达。1920年全国天主教孤儿院总数超过150所,主要分布在直隶(20所)、江苏(21所)、浙江(14所)、广东(13所)、内蒙古(10所)。在这些孤儿院中收养的孤儿有1.7万名。到1930年,全国孤儿院有375所^①,收养孤儿人数为21858人。福建各教区有13所孤儿院,收留了15000名儿童,其中500名委托给其他家庭领养。天主教会收养孤儿,提供他们生存所必须的技能,男童往往掌握一些经商的技能,而女童则学习女红和家政。他们大多数都领洗成为教徒,许多孤儿长大以后结婚,组成一个新的天主教家庭。孤儿院出身的教徒在天主教中占有一定比例,如上海最大的天主教堂徐家汇天主堂的教徒有四分之一来自土山湾、圣母院孤儿院收养的孤儿^②。“土山湾、圣母院的这些男女孤儿中,有的是教徒家庭的子女,送进土山湾、圣母院孤儿院时已‘受洗’入教。原来不信教的,被收养后领受天主教洗礼,也成了小教徒。他们在神父、修士、修女的严密管束下,学习天主教的‘经言’和‘要理’,并参加宗教活动,这些男女孤儿长大到结婚年龄,土山湾的耶稣会神父,圣母院的拯亡会修女,一手包办了他们和她们的婚姻:孤儿和孤女配对,到徐家汇天主堂有神父‘降福婚配’后,住进土山湾教徒村里面的一间‘哀矜房

① 丁汝仁:《全国教务情形之回顾》,《圣教杂志》1931年第5期。

② 顾裕禄:《中国天主教的过去和将来》,第62页,上海社会科学出版社,1989年。

子’。”^①

关于天主教在华开设育婴堂的数量,现有资料没有反映。但是我们看到,天主教会育婴堂的死亡率是相当高的,绝大多数婴儿被送进育婴堂,被傅洗后就死了,原因多为缺乏最起码的营养、精心的照顾和良好的医疗条件。在这里,教会的虚伪和冷漠暴露无遗,只关心教徒增加的数量,根本不关心人的生命。在上海有一所规模最大的圣母院育婴堂,据统计,到 1935 年为止,该堂已收容过婴儿 17000 多名,但是婴儿的成活率极低。不仅育婴堂,就是孤儿院的死亡率也相当高。以福建为例,某年收养了 6000 名女童,但是只有三分之一能够活下来。

开办诊所,设立医院也是教会慈善事业之一,也是在华教会传教的一个重要手段。20 世纪初,属于在华天主教会的较著名的医院有:1901 年在昆明开设的法国医院;1905 年先后在重庆和广州开设的仁爱医院、韬美医院。1906 年在青岛开设的法国医院;1907 年在上海开设的广慈医院;1929 年在南昌开设的法国妇幼医院,以及 1935 年在上海开设的普慈疗养院。天主教孔好古神父还在广州创办了一所麻疯病院,东北也建立了一所治疗鼠疫的医院。“估计到 1937 年为止,法国天主教会的医院共约 70 余所,床位 5000 张。”^② 其中,规模最大的要数属天主教江南创办的上海的广慈医院(法文名称为圣马利亚医院)。至 1932 年广慈医院建院 25 周年时,它已有 500 张床位。有内科、外科、产科、电疗科、眼科以及皮肤科。有 9 个法国医学博士,3 个震旦大学的医学博士;24 个仁爱会修女,其中 14 个为看护,持有执照。另有外籍看护 6 人、助

^① 顾裕禄:《徐家汇天主堂的过去和现在》,《宗教问题探索 1984 年文集》第 174 页。

^② 顾卫民:《基督教与近代中国社会》第 389 页。

产士 1 人,其他职工约 150 多人。^①

从客观上说,传教士在中国开设医疗机构的结果,除了为扩大教会规模服务以外,也把西方的先进医疗科学理念,包括医疗方法、医药、医院制度、医学教育等,传入了中国,同时,为中国也培养了一批西医人才,对中国的医学事业的发展是有一定贡献的。

养老院也是天主教会慈善事业的一部分。1920 年全国天主教创办的养老院达 37 所,平均每所养老院收养孤老 35 人。在养老院为老人们提供服务的主要是女修会穷人姐妹会的中外修女。1930 年,全国养老院发展到了 232 所。

天主教会慈善事业还包括有计划有组织的救济事业。1876 年至 1879 年期间,恰逢华北的山东、直隶、山西、陕西和河南五省发生历史上罕见的自然灾害,天主教各修会派了近 70 名传教士赴灾区活动。其中不乏乘人之危的传教士,有些传教士大量收购田产,然后,在灾情过后再以全家信教为条件,出租给农民。20 世纪以后,此类组织或团体逐渐增加,在中国许多地方都有在华传教士和其他外籍人士组成的救济团体。每逢发生大的灾害,这些救济团体都会派出人员前往灾区活动,以此来赢得部分民心,扩大教会影响,壮大教徒队伍。1931 年华北遭遇大水,天主教会发起赈灾活动,募集到 20 余万元用于灾区重建工作。

6、天主教会的教育事业

1905 年,清政府取消了传统科举制度,西方式的教育机构开始出现。新式学堂的出现,给中国教育带来了无限的生机,同时也

^① 龚静德:《广慈医院的创办和发展》,《宗教问题探索 1987 年文集》第 151—152 页。

给各派教会在华的文化教育事业创造了一个大好机会。到 1918 年,天主教和基督教的教会学校比 1900 年以前增加约四倍,共一万三千所,其中大学有十四所。中小学所占比例是:中学约占 15%,小学约占 85%。学生总数约 35 万名,其中天主教学生约 15 万名,基督教新教学生约 20 万名,大学生约 1000 名。^① 相对于当时中国官方学校来说,就学校总量而言,其所占比例为一比五;就学生数量而言,其所占比例为一比六。

20 世纪的中国天主教仍然非常注重对天主教徒的基础教育。主要包括两方面,一是普通教育,一是教理学校。利用庚子教案赔款,天主教会继续发展各种初级、中级学校的数量和规模。这些学校一般由传教先生或神父给天主教徒后代讲授各种教理、中文经文,以及基本的读写能力,主要招收天主教徒的后代,一般不对外招生。在天主教办的学校中大多数学生是来自教友家庭,但是中学也招收非天主教学生。

初院或教理学校则是专门用于在教友中间教授天主教理的机构,加深教友对教义的理解,坚定他们的信仰。1914 年,天主教在中国开设的各类学校共有 8034 所,学生总数达到 132850 名,其中绝大部分为初等学校或教理学校^②。1925 年中国天主教徒达到 250 万人,而就读的学生人数为 31 万,其中近三分之二的学校为讲授基督教教义的“祈祷学校。”^③

一般而言,每个代牧教区都至少有一所修院。1906 年中国天主教修院的数量达到 64 所,1640 名修生。修生来多来自天主教家庭。除了接受普通天主教徒必备的天主教教义之外,作为修生

① 顾长声:《传教士与近代中国》,第 333 页。

② 林治平主编:《近代中国与基督教论文集》,第 138 页。

③ 但是普通教育方面,基督教新教的努力似乎也超过了天主教,当时新教所开办的各类学校共有 4100 多所,只有天主教一半,但学生的总数大约有 11300 多名,与天主教学校在读的学生数量相当。

还要学习汉语,以便同中国文人进行交流。他还要懂得一些西方的科学知识。拉丁文、哲学以及天主教神学则是必备的科目。耶稣会的修生在学习一段时间后,要有二至三年的时间为教会服务期,在有经验的神父指导下,到天主教学校授课,在主日或瞻礼期间为天主教儿童讲道。一般修生要到25-30岁时才能够“授秩”。有的修生也被送到欧洲留学,但是数量不多。所以天主教在对培养中国优秀神职人员的问题上还是相当保守的。如中国天主教史学家方豪所言:20世纪初期“……一般教会学校,尚多墨守陈规,殊少改进,修院教育更不忍谈,所读不过拉丁文、国文及少许最陈旧的史地课本……从此等修道院出身的教士,其学识可想而知”。^①

在高等教育方面,基督教新教陆续开办了不少西方模式的大学,既招收基督徒也招收非基督徒入学,既使教徒能跻身于中国的主流社会,又为在华外国公司和商界提供人才,在社会上获得良好影响。因此,在民国政府各部门、工商界以及金融界都活跃着一批从基督教新教教会毕业出来的学生,其中不乏基督新教教徒^②。

尽管天主教在发展高等教育的方面相对滞后,但是各地教会也作出了一定的努力。1908年,内蒙古中部地区的专科学校开始教授西方科目。1908年,武昌的一所天主教专科学校也开始教授英语和法语。福州圣若瑟学院是当地惟一高等教育机构。在山东圣言会办起了五所中德文双语中学。1904年,徐家汇还办起了一所女子高中,专门招收富贵和达官人家的女生。

1903年3月,著名的中国天主教徒马相伯在上海的天主教中

^① 《方豪六十自定稿补编》(台)学生书局1969,第1536-1537页

^② 至1919年,仅新教所办大学总数已达到13所,其中东吴大学(1901年)、圣约翰大学(1905年)、之江大学(1910年)、金陵大学(1911年)、沪江大学(1915年)、燕京大学(1916年)等均为一代名校。而国立大学当时只有3所,即北京大学、山西大学和北洋大学,私立大学有5所,两者相加也不过8所。

心之一徐家汇创办了震旦大学院,旨在通过兴办高等教育拯救中华民族。后因耶稣会派遣的神父南从周干涉校政,马相伯先生愤然离开震旦,在一些爱国人士和社会舆论的支持下,1905年在徐家汇李公祠内创办了复旦公学,此即复旦大学前身。1908年,震旦大学院迁移到法租界,南从周担任院长,实行法语教学,讲授文学、法学、自然科学、工程技术以及医学。主要教师多为耶稣会神父,只招男生。因其在罗马注册,故受教皇的传信部控制,宗教气氛浓厚。1932年改称震旦大学。1935年,震旦下设法学院、医学院和工学院,法科、工科修业期限为4年,医科修业期限为6年。至1936年,震旦大学本科学生约300名,预科学生300名。1938年震旦女子大学成立。

20世纪初,中国天主教会开始意识到需要加强在在高等教育方面的统一规划。1914年,中国天主教召开教区会议上开始讨论教育问题,并且就教育问题召开了特别会议。以后陆续又召开会议,决定每个主要堂口办一所小学,每个传教地区办一所中学,每个代牧教区办一所高中和师范学校,在全国办一所天主教大学。

1922年耶稣会又在天津开设第二所天主教大学——津沽大学,下设工学院和商学院,1923年招收预科班,次年3月招收学生50名。1933年改名为天津工商学院。

随着神职人员本地化进程加快,神学教育机构也有所增加。例如1923年,山西大同圣母圣心会的5名传教士创办了一所神学院,同年,遣使会在北京在原来的初修院基础上创办栅栏总修院。全国在读修生,由1913年的1,638名增加到1918年的2,448名。1923年则有3,022名修生。

20世纪中天主教在教育方面迈出的重要一步乃是创办了一所全国性的天主教大学——辅仁大学。1917年11月,中国天主教徒英敛之(1867-1926)与马相伯联名致信罗马教宗庇护十世,呼吁在北京创办一所天主教综合性大学。这封信强调了在中国创

办天主教大学的紧迫性：

“乃在我华提倡学问，而开大学堂者，英、德、美之耶稣教人都有，独我罗马圣教尚付厥如，岂不痛哉！即以北京而论，我圣教不独无大学也，无中学也，无并高等小学而无之。只有一法文小学，学费甚巨，只可招教外人求学而已！学成之后，只可依法国人谋生而已！前清亦尝以京师大学堂托我传教士矣，詎竟辞不受，致使耶稣教人代之；由是该教生徒，自旧清已跻身政府，于今更甚，而我教独见摒焉；非见摒也，盖来华传教士喜用学术诱掖者有几？只现在会与不在会之修道生，其肯遣往罗马攻书者有几？则其培养教友之存心。不愿追步利、南等可想。……倘我罗马圣教，不我遐弃，不终漠然置之于异教人之手，则亟望多遣当今博学良善而心谦者，广为师传。其奉遣之人，能不拘何国，不限在会，似更相宜。倘拘定一国，则政治家视为国教，而启猜疑；倘限定在会，则不但会与会此疆彼域，猜忌争权，且人性喜同恶异，往往视不在会者如征服之国民，不巷议则腹诽，防御之惟恐不严不密。此就同会而不同国者之感情，而推而得也。其有扶持之义，广扬之道，尚待言乎？但一国之广扬，以往例今，端恃本国之有神品者继承不绝。譬为一家之内，贵能有自食其力者，万不能专恃外债以生存也，明矣。……”^①

指出正当中国的新教教徒兴办高等学校之际，中国天主教徒却没有一所大学，实在令人痛心，竭力主张开办天主教综合性大学。教宗接受了这一呼吁，答应给予一笔资助，并请求美国本笃会士神学、哲学博士奥图尔前来商办建立大学事宜。1922年罗马教

^① 《辅仁生活》，1939年第2期，第9页。

宗庇护十世以私人名义捐赠 10 万里拉作为开办费,由美国天主教本笃会负责,并以美国大资本家麦克玛纳斯募得的 10 万美元作为开办基金,1925 年 10 月 1 日,第一所中国天主教综合性大学辅仁大学在北京宣告成立,下设有文学院、理学院和教育学院,常年学生约 500 人。创办人之一的英敛之第二年即因工作劳累而去世,由著名历史学家陈垣担任副校长,全面主持辅仁大学的校务。

到 20 世纪 20 年代,中国已经有了三所天主教大学,但是,与新教 13 所大学相比,天主教高等教育的规模远远不如新教。赖德烈在《中国基督教传教史》中写道:“新中国没有任何一个天主教徒能够当选为议会代表或者省政府各部门任职。”^①反映了中国天主教徒在学识和能力上的总体不足。其中原因主要是天主教把精力一直放在传播信仰和维持教务上,传教经费主要用于传播信仰而不是兴办教育。传教士的收入一部分和他们劝化教徒工作挂钩,兴办教育机构的积极性不高。另一方面,中国天主教徒许多都是来自贫困地区和乡村,文化水平不高,也限制了天主教在教育方面的发展。

7、天主教会的文字出版事业

在天主教会的文化教育事业中,出版印刷也是不可缺少的一个环节。1920 年,天主教在全国已拥有 13 所印书馆,它们是(1)香港纳匝肋静院活版;(2)上海徐家汇土山湾印书馆;(3)北京北堂遣使会印字馆;(4)直隶献县张庄天主堂印书馆;(5)山东兖州天主堂印书馆;(6)四川重庆圣家书局;(7)澳门无玷始胎印书馆;(8)热河西湾子天主堂印书馆;(9)湖北武昌天主堂印书馆;(10)福建福

^① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第 731 页,麦克米伦出版社,1929 年。

州天主堂印书馆；(11)山东济南府天主堂印书馆；(12)直隶正定府天主堂印书馆；(13)湖北宜昌天主堂印书馆^①。其中，香港纳匝勒静院伙伴印书馆、上海徐家汇土山湾印书馆、北京北堂遣使会印字馆以及河北献县张庄天主堂印书馆等则印刷出版了大量宗教和非宗教著作。另外还出版外文著作，特别是一些法文著作的出版，对于国人了解西方文化，推动中国社会改良方面也是起到了促进作用。

同时全国发行了 15 种天主教教会期刊，其中中文版 3 种、法文版 9 种、葡萄牙文版 1 种、拉丁文版 1 种、英文版 1 种。南方较著名的有创办于 1912 年的上海徐家汇的天主教杂志《圣教杂志》；北方有比利时传教士雷鸣远在 1915 年 10 月创办的《益世报》。前者宗教色彩较浓，侧重于刊载：(1)天主教教义、教规、教仪、教史的专文和教会文件；(2)教会对各种社会问题的主张和论说；(3)上海和全国天主教会和教徒团体的重大活动的记述。但 1923 年，徐光启的第十二世孙徐宗泽接任《圣教杂志》主编后，增加了天主教人士对社会问题的论说；1927 年又开辟了“中国圣教遭难汇志”专栏，报道国民革命军北伐期间各地教会遭受袭击的事件；1928 年第 2—9 期，刊载了罗马教宗良十三世于 1891 年发表的反对共产主义的《劳工通牒》的全部中译文，等等。^② 后者的政治和社会色彩较重，当日本强迫中国签订“二十一条”时，比利时传教士雷鸣远发起救国储金大会，筹办《益世报》，以开启民众的民族意识宣传救国之道。他在出版事业上的成就曾受到当时北洋政府的表彰，授予五等嘉禾奖章。

1926 年，天主教会教会出版社增加到 14 所，印行 15 种期刊，9 种为法文，3 种为中文，葡萄牙文、英文和拉丁文各 1 种。1930

^① 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》第 103 页。

^② 阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，第 712—714 页。

年统计,印书馆增加至 20 所,期刊 30 余种。1928 年,中华公教教育联合会在北平成立,全国天主教的出版事业统一由该会管理。这是为统一天主教教育和印刷事业而设立的一个中枢机构,由宗座驻华代表直接监督。该委员会除指导各地的教会教育和文字出版事业以外,还发行月刊《中华公教教育联合会丛刊》,用中文、拉丁文、英文和法文四种文字刊印^①。

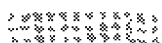
8、梵蒂冈扮演的不光彩角色

对于法国保护天主教传教的举动,罗马教廷起先予以默认。到 19 世纪末,为解除法国保教权,清政府曾多次尝试同梵蒂冈建立直接外交关系,但是都因为法国反对而未能实现。1881 年,米兰外方传教会安西满(Volonteri)主教上书教廷,提出教廷与中国建交。1885 年,中法战争爆发,教宗利奥十三世派遣特使瑞良(Abbe Giulianelli)到中国递呈国书,向光绪皇帝表示敬意,感谢清廷颁布诏书,宣布战争期间保护天主教传教士。次年,总理衙门由李鸿章出面,让一位英国商人带信给教廷,请罗马派遣一使团来华,以便结束法国对中国传教士的特权。教廷为此任命了阿里亚莱利(Mgr. Agliari)为该使团特使,但因法国对罗马教廷施加了巨大压力,导致这一计划最终流产。1895 年,安西满主教再次上书教宗,希望中国天主教会直接接受由教宗派遣的宗座代表的领导,以摆脱对于法国依赖,但是再次遭到法国的反对而不了了之。

20 世纪初,中国与梵蒂冈的开始恢复接触,双方为建立外交关系继续作出努力。教宗良十三世就始终主张与中国直接通使。

1914 年 11 月,教宗本笃十五世通过北京的宗座代牧主教向

^① 德礼贤:《中国天主教传教史》第 102 页。



袁世凯政府表示问候。1918年,中国外长、天主教徒陆徵祥基于内政和外交的考虑曾与罗马教廷接触,商讨建交事宜。1918年7月11日,梵蒂冈还在教廷机关报《罗马观察日报》对外还正式宣布了此事:“中国政府曾向圣座表示,愿意与圣座建立正式外交关系,圣父教宗欣然接受中国政府的要求,并同意中国政府派遣前往西班牙及葡萄牙公使戴陈霖先生为中国驻教廷公使。”^①并且准备派遣一位宗座特使赴华,特使的内定人选为白赖理总主教,当时其任教廷驻菲律宾宗座代表。但是遭到法国舆论的一致反对,法国政府也向施加压力,阻止中国政府接受任何教廷使节以保住其在中国享有的保教权。而北洋政府为防止日本实行“二十一条”的要求,也不敢开罪以法国为代表的西方列强,建交努力只能暂时作罢。

五四运动后,在天主教徒的爱国热情高涨、民族意识的觉醒的形势,罗马教廷采取了措施,使天主教“中国化”。在这样的背景下,中国与梵蒂冈又为建交而努力。1922年,罗马教廷正式委派刚恒毅(Celse Bénigne - Louis Costantini, 1876 - 1958)为宗座驻华代表,实施这一措施,其管辖范围涵盖包括澳门在内的整个中国地区。刚恒毅,字高伟,意大利人,1897年毕业于罗马大学,1899年升为神父,1921年晋牧为主教。

刚恒毅于11月抵达香港,在香港向在中国的主教发出公函,声明宗座代表是来协助各主教发展在华的教务。他于1923年元旦到北京拜见总统黎元洪。宗座代表临时公署建在武汉,1928年宗座代表公署正式落座于在北京的原恭王府。同年8月1日,教宗庇护十一世发表“八一通电”,承认中国南京政府。1929年1月22日,刚恒毅在南京受到蒋介石接见,他将“八一通电”面呈蒋介石。1933年刚恒毅因病辞职回国,接替他任宗座代表的是蔡宁

^① 罗光:《教廷与中国使节史》第207页。

(Mario Zanin, 1890 - 1958)。

罗马教廷向中国派遣宗座代表之举意味着法国保教权的正式结束。在此之前,法国政府已于 1905 年颁布了一个政教分离法案。1906 年 1 月,法国驻京公使受命正式通知中国政府,今后将只对涉及到法国传教士的案件表示关注,其他国家传教士的案件应提交有关国家的政府解决。至此,法国的保教权已经部分解除。

但是,中国与梵蒂冈的关系发展并非一帆风顺。1934 年,罗马教廷与日本帝国主义勾结,公然承认由其一手炮制的伪“满洲国”。2 月,任命巴黎外方传教会的原吉林教区主教、传教士高德惠(Augustin Gaspais)为教廷驻满洲国宗座代表,把日本占领下的东北从中国传教区中划出,成立单独的东北传教区,长春天主教公布了《天主教公教会发表书》,表示正式承认“满洲国”。1938 年 9 月,教宗庇护十一接见了伪“满洲国”的教务代表团一行。同年 10 月,教宗庇护十一世致信伪“满洲国”皇帝溥仪。1939 年 2 月,庇护十二世当选不久即致信溥仪,表示支持“满洲国”的立场不变。同年 3 月 12 日,中国政府特使顾维均专程赴罗马参加庇护十二世的加冕典礼,次日,庇护十二世在接见中国特使时对于日本的侵华暴行没有表示明确谴责。次日,蔡宁便发布牧函,要求中国天主教徒对于日本的侵华行保持超然态度,“常以明智和忍耐,埋头于神圣事务,不偏左,不偏右,即表面上的行动也当避免。”1942 年,罗马教廷不顾盟国和劝导和反对,一意孤行地同日本建立建立了外交关系。

罗马教廷以及宗座代表的所作所为引起中国人民和中国天主教教徒们的强烈不满。中国政府通过外交途径向罗马教廷明确表示蔡宁的牧函和中国政府的抗战立场背道而驰。并不是所有中国天主教友都是按照蔡宁牧函那样去做的。从 1931 年九·一八事变,日寇攻占我国东三省,到 1937 年七·七卢沟桥事变抗战全面爆发,民族存亡牵动了每个有爱国心的中国人。中国的宗教人士包

括广大的天主教教友在内,没有也不可能置身度外。国难当头,匹夫有责,中国天主教著名人士,如马相伯、陆徵祥、于斌等人均积极发表支持抗战的爱国言论。92岁高龄的马相伯先生在1931年10月23日发表《日祸敬告国人书》,呼吁全国人民团结一致“自赎自救”。同年12月写就《泣告青年书》号召青年人下农村唤醒民众投入救亡运动。1932年1月,老人在《新年告青年书》中要求青年不买日货,在经济上抵制日本;要研究科学,以科学立国自强;要唤起民众,救亡图存。许多爱国教徒纷纷捐款捐物,支援前线;有的还组织救护团体,上前线抢救伤员。就是在伪“满洲国”内,生活在抗日游击队活动区内的天主教徒和传教士也暗中帮助当地抗日活动,甚至家中掩护抗日首领。1938年,在我党建立宛平县抗日民主政府。当地天主教赵神父当选为政府参议。他在自己负责的教堂里接待地方和军队干部,还组织了一个救护队收治负伤的抗战将士。

罗马教廷与日本建交后一年多,于1943年6月与中华民国政府建立了正式外交关系。同年7月,谢寿康被任命为中国驻教廷的第一任公使,但是梵蒂冈并没有派遣驻中国特使,蔡宁仍以宗座代表身份留任,教廷公使之位长期空缺。直到1946年,摩纳哥籍意大利人黎培里(Antonio Riberi, 1897-1967)总主教被任命为首任教廷驻华公使。1946年中国驻梵蒂冈公使谢寿康离任,天主教学者吴经熊接替他为第二任公使。1949年6月吴经熊离任赴美,朱英以“公使馆代办”身份继任。

1946年4月,中国天主教圣统制正式建立。全国分为20个教省,每个教省设一个总主教。教省之下,设79个教区,各设一名主教。1948年,设20教省,84个教区,35个教会行政区,主教区的总数达到139个。

9、小结

中国天主教在 20 世纪取得了重大发展。首先是传教事业获得了全面发展,中国天主教人数上升到了 300 余万,这是历史上从来没有过的。其次,罗马教廷先后派驻华宗座特使并建立圣统制,特别是中华民国政府与罗马教廷正式建立外交关系。正是在这样的社会背景之下,正如我们将在下一章看到的,中国天主教的本地化终于迈出了重要的步伐。

第十章

ZHONG GUO TIAN ZHU JIAO TU DE AI GUO YUN DONG
HE TIAN ZHU JIAO DE BEN DI HUA YUN DONG

中国天主教徒的爱国运动 和天主教的本地化运动

任何一种宗教在向其他不同文化区传播的过程中,都有一个如何处理好两者之间的关系的问题,也就是外来宗教如何实现本地化。从中国宗教的历史来看,世界上许多宗教都曾经在不同时期传入中国,凡是能够存在并发展的,都是在本地化方面比较成功的宗教,佛教就是一个相当典型的例子。从天主教本身的历史看,它原本产生于东方,由罗马帝国的边陲小镇而进入帝国的首都,在神学上结合了希腊罗马哲学,实行拉丁礼仪等,也是本地化的成功范例。天主教传入中国后自然也面临一个本地化过程。中国天主教的本地化涉及到许多方面,主要为中国本地修院、中文礼仪、中文《圣经》和经典的翻译以及天主教神职人员的本地化,而其中又以神职人员的本地化最为关键。

尽管天主教从传入中国之日起,就有一批外

国传教士和中国神职人员,根据他们在中国内地传教的实际需要,一直在为实现中国天主教的本地化而努力。有些举措甚至还得到了罗马教宗的批准。中国天主教的本地化一直在艰难中断断续续的进行着。但是,一个事实是不容忽视的,那就是,中国天主教的本地化经历了一个十分艰难和漫长的过程,直到 19 世纪末叶,其本地化程度仍然是非常不充分的。中国教徒所获神品品位一直较低,晋铎的中国籍神父数量一直低于外国神父。只是到了 20 世纪上半叶,中国天主教的本地化方才迈出了一些重要步骤。人们不得不得出这样的结论,一直到 20 世纪中叶,中国天主教会一直在外国世俗政权和传教士的控制下,广大中国教友神长处于无权状态之下。

这在中国宗教的发展史上是一个极其特殊的现象,非常值得进行深入的学术探讨。其中一个重要方面,是在近代史上,天主教的传布始终与帝国主义对中国的侵略紧密联系在一起。

1、20 世纪以前中国天主教本地化的尝试

最早一批中国士大夫教徒,其兴趣主要在西方科学知识上面,对于天主教理也是从儒家立场来加以理解和阐述的,他们只能算作天主教的在俗教友。为了能够开拓在中国的传教事业,有一批耶稣会士传教士致力于推进中国教会的本地化。早在 1591 年就已经有鍾鸣仁和黄明沙两位中国教友成为修士,“也就是中华教会第一批的神职人员^①”。1594 年范礼安在澳门建立了一所会院,招收中国和日本的修生;1605 年又在南昌建了一所小修院。龙华民

^① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第 309 页,台湾光启出版社等联合出版,1967 年。

积极主张中国修士晋铎。他甚至赞扬说,中国的修士不但不亚于日本修士,而且还能够与欧洲修士相媲美。但是由于耶稣会总会长反对,中国修士一直未能晋铎。

但是传教士们仍在继续为天主教会的本地化不懈地努力。金尼阁 1614 年回到罗马,上书教宗,准行中文礼仪,竟然获得成功。1615 年,教宗保禄五世经发布通谕,特许以中文文言体裁翻译圣经;中国司铎可以不用拉丁文而用中文行圣祭,念日课,以及施行各项圣事。为贯彻罗马意图,一些传教士开始将天主教经典翻译成中文,其中以耶稣会士利类思(P. Luigi Buglio)的工作最为卓著。利类思以 17 世纪最有中文修养的西洋神父著称,从 1654—1678 年,他与安文思合作,先后将托马斯的《神学纲要》第一卷和第三卷翻译完毕,以《超性学要》为名刊布于世。利神父又把《司铎典要》(伦理神学摘要)翻译出来。为了能够用中文进行礼仪,他还将《罗马礼仪书》翻译为中文,名《七圣事礼典》,其中包括七件圣事的施行,为死者做“安所”的经文,以及各种驱魔、降福的仪式。最后,《大日课经》也选译完毕,中文名《司铎日课》。曾经指示翻译并准许出版这些中文经典的耶稣会副省长南怀仁还派柏应理(P. Filippo Couplet, 1624—1693)携带了 400 余册天主教中文经典远赴罗马,企图说服罗马教廷尽快批准教宗保禄五世的通谕。但是,早期全面推行中国天主教本地化的这些努力,在罗马教廷和耶稣会长上那里得不到积极的响应而付诸东流。不过利类思心血没有白费,他翻译的大部分经典一直在中国广大教友中长期使用。直到 19 世纪末,早期传教士所著中文著作在中国天主教徒中也仍然拥有众多读者,如利玛窦的《天主实义》、艾儒略的《万有真原》、庞迪我的《七克》以及南怀仁的《教要序论》等^①。

^① 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第 58 页,上海社会科学出版社,1988 年。

有清一代,中国天主教的本地化过程仍旧相当缓慢。在利玛窦进入中国传教快 100 年,罗文藻于 1656 年终于成为第一个领受司铎神品的中国人;罗文藻在被祝圣为第一位中国籍主教之后不久即祝圣了 3 位中国神父。尽管在暹罗和意大利先后建立了专事培养中国神职人员的圣若瑟修院和圣家学院,但是从中国天主教会的实际需要来看,成绩并不理想。从大环境看,清朝大体实行海禁,中国与外部世界交往十分有限。像罗文藻和李安德这样的中国籍教友,能在外国修院接受系统的天主教神学教育、学习拉丁文和天主教礼仪,最后脱颖而出,主持某一地区教务者几乎凤毛麟角。圣家学院存在的 156 年历史中,总共只培养了 106 名^①中国籍学生,平均每一年半仅为 1 人。到了百年禁教期间(1717—1844),天主教处于非法状态,传教只得地下进行,外国传教士要进入中国内地传教十分困难,于是努力培植中国司铎。但这仅仅维持在应付日常教务而已,要系统地培养中国高级神职人员,推行天主教本地化几乎是不可能的事情。

鸦片战争后,情况有所改变。天主教传教士在中国各教区都先后创办了各类修院,初院、甚至总修院等都有不少,中国教徒晋铎而为神父的数量明显呈上升趋势^②,这在一定程度上应当视为中国天主教本地化的一个重要特征。但是从总规模看,中国神父数量一直维持在外国神父的一半左右,经常不到一半。这些中国神职人员在教会管理上大都不占有重要地位。造成这一现状的原因主要有两个。一方面,传教士坚持将中国福音化的传教策略,大量为普通百姓施洗入教,而忽略了在中国主流社会,尤其是士大夫阶层的传教工作。这一时期的中国教友绝大多数为平民,文化水

^① 《天主教在华传教史集》说圣家学院在册的这 106 名学生中不全是中国人,有一名为菲律宾人。参见该书第 33 页,台湾光启出版社等联合出版,1967 年。

^② 参见本书,第 7 章,“鸦片战争后天主教会在中国的发展”一节。

平不高,自然限制了中国神职人员素质的提高。另一方面,从天主教会看,中国神职人员本地化进展缓慢,除了天主教会一贯认为中国人懒惰,拉丁文修养不够等传统偏见之外,与一部分传教士的征服者心态也不无关系。这些人妄自尊大,以中国人的救世主自居,把持对中国天主教会的统治权力,不容中国神职人员分享。即使培养了一些中国神父,也是向他们灌输奴化思想,使之丧失民族意识。

法国遣使会传教士秦葛哗(Joseph Gabet, 1808 - 1853)对这一现象提出了尖锐批评:一方面,“有几位中国神父所接受的教育使他们在自己的国土上变为外国人。因此,可以说,他们已不是中国人,也不是外国人”;另一方面,外国传教士看不起中国文化,“忽略研究语言,也不去研究当地风俗、流传的迷信就不能尽好讲道的责任。……他们的传教丝毫收不到效果,所以不能不归罪于他们自己。”他进一步指出,不平等条约庇护下的天主教会是不可能在中国扎根的,现反,只会引起中国人的反感和排斥,“既然神父是外国人,自然而然的结论,教会变为外国机构,是敌人侵略应用的手段。教友在帝国主义压迫下形成了不知目的的秘密组织的分子,它的领袖只是外国人的附庸。因此,起发人们为首的感觉就是不信任和怀疑。这种教会为外国经纪人的成见,是教会传入中国的最大障碍;政府相信有责任禁止,良善的国民为表现爱国,仇恨它,用各种手段致它于死地。”^①早在1848年,秦葛哗就提出要让中国籍神职班负责中国的教务,但是天主教会不仅拒绝他的观点,而且将其著作判为禁书。因此,在不平等条约保护下进入中国的天主教,要真正实现本地化也是不可能的。

事实上,在中国天主教会中,中国籍的神职人员虽然不断在增

^① 《在中国耕耘——刚恒毅枢机回忆录》(上),第449页,转引自顾卫民《基督教与近代中国》,第487-488页,上海人民出版社,1996年。

长之中,他们在维持教务、解决纠纷、发展教徒等方面起了很大作用。但是一直占在中国全部神职人员的少数,这种情况一直延续到了20世纪。据教会材料统计,1903年,外国神父为1,075人,中国籍神父为499人。1912年,外国神父为1,469人,中国神父为729人^①。1919年-1920年间外国神父为1417人^②,中国神父的比例略有上升,为863人^③。1940年外国神父为4552人,中国神父1989人,1949年外国神父为6024人,中国神父为2155人。^④

在中国天主教历史上,中国籍神父人数少得惊人,中国籍主教更是凤毛麟角了。自公元1583年利玛窦进入广东肇庆到公元1926年的240余年间,仅有罗文藻一人于1685年被祝圣为主教。众所周知,在天主教会中,主教具有相当重要的地位,他是一个教区的最高宗教领袖。一个教区通常由几个教堂组成,教区所有在俗教友以及教区所辖各堂的神父都归该主教管理。为此,欧洲政府和罗马教廷在主教任命权上一直争斗不已。在葡萄牙和西班牙的保教权中,由国王任命主教是其中一项重要内容,后经过双方的明争暗斗,罗马教廷终于在19世纪初逐步确立了由教宗任命主教的传统^⑤。但是,不论主教的任命权掌握在哪一方手中,除罗文藻外,其余所有“中国主教”都是由外国传教士担任的。

① 赖德烈:《中国基督教传教史》,第538页,麦克米伦出版社,1929年。

② 另外有一种统计,1920年外国神父为6,204人,中国神父为1,306人,中国神父所占比例就更低了。参见李宽淑:《中国基督教史略》,第253页,中国社会科学出版社,1998年。

③ 任延黎主编:《中国天主教基础知识》,第279页,宗教文化出版社1999年。

④ 李宽淑:《中国基督教史略》,第253页,中国社会科学出版社,1998年。

⑤ 任延黎主编:《中国天主教基础知识》,第57页,宗教文化出版社,1999年。

2、20 世纪中国天主教 本地化运动的社会背景

到了 20 世纪,中国天主教的本地化运动终于迈出了许多重大步骤。这首先是与中国社会进步、民族主义意识和爱国热情的高涨,尤其是与高举反帝爱国大旗,提倡“民主”与“科学”的“五四”新文化运动所掀起的非基督教运动有着直接的联系。一方面,孙中山先生领导的辛亥革命结束了中国封建社会两千多年的统治,由于革命的不彻底性,导致全国陷于军阀混战的局面。另一方面,帝国主义在经济和政治上对中国侵略和奴役进一步加深,中华民族还是没有能够摆脱深重的危机。第一次世界大战结束后,作为战胜国的中国,在巴黎和会上提出归还青岛、废除与日本签订的《二十一条》以及废除外国在华特权的正当要求遭到无理拒绝。于是,1919 年,一场轰轰烈烈的反帝反封建的“五四”运动爆发了。

在这场新文化运动中,究竟应当如何认识宗教,特别是基督教,曾经引起了讨论。

1918 年 6 月,李大钊、李石曾、王光祈等人成立“少年中国学会”,这一学会成员的成员相当复杂,有李大钊等马克思主义者,也有曾琦等国家主义派以及王光祈等小资产阶级分子。1920 年,在巴黎分会的动议下,少年中国学会决议有信仰的会员自动退会。引起有些成员的不满,田汉从日本东京写信表示反对。该学会于是在南京和北京分别举行了三次辩论会,该会勉强撤销了宗教信仰徒不得加入该学会的决议。

“五四”运动期间关于宗教的讨论并不局限于少年中国学会内部,事实上它是整个新文化运动的一个组成部分。概括说来,五四时期关于宗教讨论是开放式的学术探讨,各人的立场不同,观点各

异。但是非基督教知识分子中间,总的倾向是对基督教采取否定和贬低态度。一些学者认为随着科学的发展和社会的进步,在西方社会,基督教的地盘已经越来越小,任何现代社会中宗教将必然走向衰亡。因此,蔡元培提出了以美育代替宗教的著名观点。陈独秀也提出了拒绝基督教的十大理由,但是他认为基督教宣扬的宽舒、博爱、服务、牺牲等精神是可以接受的。也有的学者如周太玄则从科学和理性的角度,对宗教采取全盘否定的观点。还有一些学者以儒学思想来批判基督教。

值得注意的是,一些早期接触到马克思主义的学者更是从阶级和阶级斗争的观点来批判基督教。陈独秀反对基督教会的一个重要理由就是教会是统治阶级和帝国主义利用的工具。还有的学者如李春藩认为:“基督教是帝国主义的先锋,外国帝国主义侵略中国的手段;”梅电龙则更从西方资本主义在中国的侵略扩张同基督教势力在中国的发展联系在一起加以考察。正是这些观点使得非宗教和非基督教从理论探讨转化为一场社会运动。

1922年,世界基督教学生同盟第十一届大会决定于1922年4月4日-9日在北京国立清华大学召开,中国代表400人,30多个国家将派代表参加。这次会议所以选择在中国召开,实际反映基督教正欲发起一场“中华归主运动”,但是选择在反帝爱国热情高涨的中国召开这样的会议必然遭到反对和排斥。3月9日,上海学生发表《上海非基督教学生宣言及通电》。北京大学学生在蔡元培、李石曾领导下成立非基督教大同盟,于3月27日发表了由79名著名人士签名的通电,4月1日又发表第二次通电。3月15日,中国社会主义青年团刊物《先驱》发表“非基督教专辑”。在4月4日世界基督教学生同盟第十一次大会开幕当天,非宗教大同盟发表《非宗教大同盟宪章》。4月9日该会闭幕,非宗教大同盟在北京大学召开第一次反宗教大会,与会者超过一千多人。广州、南京、厦门、武汉、长沙、杭州、福州、芜湖、天津、保定等也都先后成立

类似的反基督教组织，一场声势浩大的非基督教运动在全国范围展开。

第一次国共合作期间，非基督教运动进入了一个新的高潮。1924年4月，广州圣三一学院开除学生运动领袖，8月在上海成立了“非基督教同盟”。国民党中央委员廖仲凯、吴稚晖为该同盟起草宪章。1925年的“五卅惨案”，全国反帝运动进一步将非基督教运动推向高潮。6月，全国学生第七次代表大会通过《非基督教运动》决议案，一些教会学校也掀起了学潮。除了在报刊杂志上大量发表抨击基督教的文章之外，还在学校、工厂和农村宣传非基督教思想，使反帝爱国运动扩大到了社会的各个角落。

1924年，非基督教同盟通过《觉悟》、《中国青年》等，通知各地分支机构，号召在圣诞节同时组织反基督教的示威游行。13个城市响应了号召，人们高呼“打倒帝国主义先锋！”“打倒剥削阶级的走狗！”等口号，向基督教徒散发各种反基督教的宣传品。1925年也举行了同样的反基督教周。

1926年北伐运动开始，北伐军没收了一些教堂和基督教组织的财产，一些牧师遭到逮捕，宗教书籍被烧毁。北伐军袭击了南京教会，数名传教士被杀。各使馆即要求传教士撤退。到7月份，大部分传教士都撤回回国或者转移到了上海等沿海城市。

“四一二反革命政变”后，第一次国共合作破裂。蒋介石命令北伐东路军停止排外，保护在华外国人的生命财产及教会、学校、医院等。武汉政府和南京政府分别发布通知，告诫民众不要误解反帝运动的含义。指出反帝不等于仇外，更不等于反基督教。不要使用武力侵犯中外人士的宗教信仰自由。非基督教运动自此宣告结束。

1922年至1927年的非宗教和非基督教运动，从本质上说是一场反对帝国主义的爱国运动，是中国人民的民族意识进一步觉醒的表现，其中也包括了包括广大基督教徒和天主教徒在内。面对新

文化运动和非基督教运动对于基督教的批判和冲击,一些新教的知识分子开始从“迷蒙”、“惊惶”中走了出来,在为基督教辩护的同时,提出了中国基督教本色化任务并付诸实践,先后在各地建立了一些自立教会。

3、中国天主教徒的反帝爱国行动和要求教会自立的呼声

中国天主教本地化的另外一个主要动力则来自中国天主教会内部民族意识的觉醒。

西方列强的贪得无厌和横行霸道激起了中国民众的无比愤怒,广大民众的民族主义、爱国主义情绪日趋激昂,反对帝国主义对华的侵略和扩张的呼声日益高涨,特别是五四运动前后,爱国主义的热情达到了空前程度。在外国势力控制的教会内部,部分有正义感的爱国天主教徒开始觉醒,一些著名的中国天主教团体和爱国人士纷纷加入了反帝救国的运动行列。中国天主教徒的民族意识开始觉醒。

20世纪初中国天主教人数大大增加,中国天主教要求摆脱法国殖民主义统治,要求教会自立的呼声日益强烈。1917年6月,中国天主教著名爱国人士英敛之发表《劝学罪言》公开揭露外国传教士的劣行和虚伪。他写道:“法教士惟歌功颂德于法,意德等教士惟歌功颂德于意德”,“演出形迹,使其人敬如虎俵,使其教竟同罪藪”。对传教士在中国只知赞扬自己的国家深为不满。1919年五四运动爆发,部分天主教会人士纷纷起来响应,特别是一些教会学校在读的青年学生,有不少人义无反顾地投身于反帝爱国运动。由天主教著名爱国人士马相伯创办的震旦大学的学生会和上海中

法学堂、徐汇公学等天主教办的学校中的爱国学生，一起参加了上海的三罢（罢工、罢课、罢市）斗争。5月7日，上海各界在西门外公共体育场召开国民大会声援北京学生的正义斗争，震旦大学全体学生都冲出了学校大门，参加了大会。另外震旦大学和其他天主教学校的大部分学生也参加了罢课斗争。^①除此之外，在天津、北京、广州等地的教会学校的爱国学生也纷纷投身于这场斗争。

其他天主教爱国教徒也积极响应和支持北京的斗争。1919年，五四运动兴起后，天津爱国天主教徒立即予以响应，成立了第一个公教救国团，召开讨论挽救青岛外交等事的教徒大会，并且加入天津绅商学教四界联合会，到社会上做爱国演讲，并向全国教徒发出传单和宣言书，并在6月11日的《益世报》上发表了文章，呼吁中国教友“奋发风云，誓保国土。……为全国之一助。”6月12日，天主教徒聂醒吾等在《益世报》上发表《为外交泣告教中人书》，指出西方列强在保教权名义下入侵中国，曰：教案一起，非丧权即失地……，我国的部分领土“逐随保护之声而长逝矣。”反对外国对中国拥有保教权，主张取消保教权。天津天主教成立了公教救国团，四处演讲，参加游行示威，抗议帝国主义列强对中国的奴役，对中国天主教徒的压迫。上海耶稣会主办的《圣教杂志》也发表社论《公教友之热心救国》，与天津天主教的爱国行动南北呼应，盛赞“该书大旨系鼓吹教友，速起救国。”

但是，中国天主教徒的爱国行动很快遭到教会压制。《圣教杂志》的社论发表一个月后，即发布一个“特别声明”，说天津天主教徒“指斥保护传教之某国”是“诬蔑神长，”“使教徒起与神长为难，”“或竟背教，或成裂教。”还指责天津教友的行动是“借题发挥，攻击教中神长，”“应得神罚处分。”被罗马教廷任命为巡阅使的广东代牧主教光若翰(De Guébriant)也坚决反对中国天主教爱国行动。

^① 《申报》1919年5月8日。

他赶到北京,于1919年11月16日至23日主持华北主教会议。11月18日以教廷使节名义发布《致直隶司铎书》,明确表示天主教当局拒绝中国天主教会本土化,提出三个不容:第一,不容受教于众庶之无神品者。彼众既将中国政府旧有之上下等权威推翻以后,改造共和国家,遂梦想教中治理亦然改变,其思想之纰缪,盖无甚于此矣!第二,不容受教于报界,报界虽有教中人主政,但为欲阅报人起见,亦不能不大放厥词,恣意之余,亲率悖谬,不诚信,不确凿,盖往往而有。第三,不容受教于耶稣教人,该教于基督要理且不同心,而于煽动人心,则用种种方法,有时且未及公安,意在增其名誉、展其权力而矣。^①在全国反帝爱国运动热情高涨之际,《圣教杂志》于1924年却警告中国天主教徒:“汝曹万不可有人为公共表示举动之首领,汝曹万不可容准天主教公教之男女学生结队游行,参与其事,”若有坚持爱国立场者,“则如曹与之隔绝,……勿因稍事宽柔。”教会当局这种压制中国教友爱国思想和行动的做法在中国人民民族意识已经觉醒的20世纪只会加深天主教会与中国社会之间的隔阂。

4、“中国归中国人,中国人归基督”

在教会当局反对教友的爱国运动的同时,也有一些天主教传教士则表示支持,并且自身也参加到这些爱国运动中去,雷鸣远就是其中最著名代表之一。

雷鸣远(Frederic Vincent Lebbe, 1877 - 1940),比利时刚城(Gand)人,1895年入巴黎遣使会,攻读神哲学。因眼疾在罗马疗

^① 《马相伯文集续编》,1919年11月18日巡阅使光主教致天津华铎书,台北文海出版印影,第58-59页。

养期间,邂逅北京宗座代牧樊国梁主教。1901年跟即随樊国梁来中国,起先被安排在北堂大修院,一面教书,一面学习汉语。雷鸣远很快学会了中文,不但能够讲一口标准国语,还能阅读四书五经,写得一手漂亮的行书。

雷鸣远一到中国,便亲眼目睹了欧洲军队在中国横行霸道的情形。他非常同情中国人民遭受的苦难。在写给兄长的信中,他写道:“我们军队所过之地血流成河、劣迹昭昭,所作所为迫使外教人发出恐怖的惨叫,使他们向教友说,外教人总没有做过这种事……”

1902年,雷鸣远升为神父,他对天主教会在那么长的历史中仍然被中国百姓当作一种“洋教”,深感不利于传教事业。他向主教提出了自己的看法:“在这里,事实上我们造成了一个外国身体的教会,天主教地区像一个小的殖民地,我们跟中国人民没有联系,也无法联系……在传教士与教友之间有一道鸿沟,他们的生活、思想和感觉和我们都不相同……”他认为这样的传教方法是大错特错的,难以使中国人皈依天主。^①

雷鸣远不仅积极支持中国教徒的爱国行动,他还意识到,在当时的中国,把包括天主教徒在内的中国人民日益高涨的民族意识和爱国热情,与推进中国天主教会的本地化两者结合起来,乃是促进中国天主教事业的一个有力手段,他认为这样可以摘掉天主教“洋教”的帽子。为此,他提出了一个著名的口号“中国归中国人,中国人归基督”,并且在自己的传教工作中将其付诸实践。

1905年,雷鸣远升任涿州总堂神父,赴任伊始即把象征法国保教权的法国国旗从教堂里撤下,换上了一面中国黄龙旗。1909年,他创立传信会,乃是中华公教进行会的前身。传信会组织教友主动向教外人传教,传信员每年至少要使三个家族皈依天主。据

^① 李宽淑:《中国基督教史略》,第331页,中国社会科学出版社,1998年。

说一年之间曾使燕山地区的天主教徒由 700 人增加到 5000 人^①。雷鸣远自己也用一口流利的中文直接向中国人布道。1912 年,雷鸣远任天津教区副主教,照例撤换掉了教堂里的法国国旗。同年 8 月,雷鸣远和中国神职人员王进仁、成捷三、刘俊卿等在天津创立全国性的天主教组织,即中华公教进行会,以《广义报》为华北通讯机关。《广义报》的前身是《广益录》,亦由雷鸣远创办,旨在向大众宣传西方科学和文化。中华公教进行会积极宣传并参与中国社会进步。它曾经反对将儒教立为国教,反对在天坛恢复祭天仪式。1915 年 10 月,雷鸣远在天津创办《益世报》,使用白话文出版。袁世凯接受丧权辱国的“二十一条”引起全国上下一致反对,雷鸣远不仅支持中国教徒加入救国运动,还认为作为在中国传教的传教士也不应该置身度外,便与马相伯、英敛之等发起中国社会改良会,并应邀在在民众大会上发表演讲,大力鼓吹爱国主义,掀起了一场反日大讨论。

1915 年 9 月,法国领事企图强占天津老西开 30 余亩土地,遭到天津人民的强烈反对。1916 年,雷鸣远以天津教区副主教在《益世报》发表公开信,坚决支持民众的斗争,反对法国租界当局的行径,同时出面证明老西开“是中国地方,教会是从中国人手中买土地……当初问工部局,此地是否租界,答说不是。”此举触怒了法国领事,雷鸣远被迫调往正定。10 月,雷鸣远得知法国士兵强行进驻老西开的消息,痛心地说:“我们勉力吧,勉力除去污辱,宁死也不可腐化。……我是神父……宁愿死在罗马,也不愿在罪恶面前缄默不言。”^②在他的建议下,天津法租界的中国人联合罢工、罢市,整个租界陷于瘫痪。法国政府只得让步,召回法领事,归还老西开。

^① 赖德烈:《中国天主教传教史》,第 554 页,麦克米伦出版社,1929 年。

^② 李宽淑:《中国基督教史略》,第 332 页,中国社会科学出版社,1998 年。

1916年,雷鸣远和希腊籍修士汤作霖向罗马教廷写了一封请愿书,汇报中国教会的情况,指出法国主教的种种错误。当时天津教区的24名神父中有19名签名表示支持。1917年,雷鸣远被法国遣使会调往绍兴和宁波传教,曾与光若翰主教讨论选拔中国教士,培养中国主教的事宜。

雷鸣远于1920年返回欧洲。在欧洲期间,他拜会了负责传信部的范·罗松(Van Rossum)枢机主教,并向他推荐担任某些教区领袖的中国教士人选。但是他在欧洲的主要工作是在中国留学生之间活动,发展教徒,组织中国学生公教家庭,抵制共产主义思想在中国留学生中间传播。

1926年,雷鸣远再次来到中国,并于第二年加入中国国籍。1930年,他在安国创立了中国人自办的耀汉小兄弟会,将隐修与显修的生活融为一体:“在会院中为苦修士,在外为传教士”。1933年,雷鸣远退出遣使会,加入了耀汉小兄弟会。

抗战期间,雷鸣远为中国抵抗日本侵略做了不少工作。1933年日本占领热河,他招募了240人组成担架队,到前线救护伤员。1937年,雷鸣远在《益世报》上发表文章,鼓吹抗日,抨击敌伪,该报被停刊。1938年应蒋介石邀请,到汉口商讨华北地区民运工作,期间组成华北战地督导民众服务团并亲任团长,在山西一带组织救援工作,任国民党前线救护队队长、卫生连连长。“时公年已六十有一,军中念其老迈,予以马,公以马负弥撒祭具,仍肩行囊步行,囊储一日课、一日记、一衣一裤一袜一履一巾一笔,合共体重不逾六十公斤,常以此自豪。”^①1940年,雷鸣远所在国民党部队与我八路军发生磨擦,被俘40天后释放。同年在重庆病逝。

^① 方豪:《方豪六十自定稿》第2031页。

5、英敛之和马相伯： 中国天主教徒的爱国楷模

在 20 世纪中国天主教爱国行动的史册中，爱国教徒英敛之和马相伯是不能不提的，他们两人是这一时期天主教爱国教徒的杰出代表。

英敛之，名华，字敛之，号安蹇斋主、万松野人，1867 年出生于北京西城，是满族正黄旗的旗人。19 岁时读汤若望所著《主制群微》，对天主教发生兴趣，在研究了一些在华传教士写的天主教哲理著作后，他认为这些书“与世间词章、考据、名教、象数诸学，有天渊之别，所谓身心性命之源，诚正修齐之本，实在是不错的。”^① 在他 22 岁那年，他决定信奉天主教。1902 年，以启民智、宣民隐为宗旨，他与几个朋友一起积极创办《大公报》。

身为教徒，他对外国势力控制中国教会非常不满，面对外国教士的嚣张气焰，曾怒声质问：“谁使吾国不能强盛乎？然则圣教会果有国势盛衰、种族强弱之别乎？”“此吾所以竟敢以公理为争，而绝不认吾辈生就永当居于奴隶地位也。”^② 对天主教会中国教士学识低下，对外国教士低三下四、忍气吞声也提出了尖锐的批评。曰：“本国人不通本国文字，何以接人？何以应事？论其效果，不过自绝于高尚社会，自屏于优秀人群而矣。此等是非最易了解，尚何足辩？惟我中国奉教人独受其毒，处于不中不西夹缝中，故成此非驴非马之种类。一言及中国学问，则鄙薄之情，竟成第尔之天性；

① 方豪：《中国天主教人物传》[下]第 306 页。

② 顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，第 82 页，上海社会科学出版社，1989 年。

再问其西国学问,则答以中国无此语言,足以译之。……因察教中最为我国所谓上等社会第一口实,则为不尚学问之一端;而不尚学问之弊,则由我当奴隶,量狭智昧,不知以大体为计,不能以圣教会之心为心。以致人才消乏,百事隳堕,自处于劣败之数,此无能为讳者也。”^① 竭力主张尽快培养优秀的本国神职人员,进而自办教会。

对传教士们只许自己爱国,不许中国神父和教徒爱国的行径,他更是愤愤不平。在《劝学罪言》中,他写道:“前岁比国被德残毁后,该国枢机主教某公,发出勉励国民书一篇,反复譬喻,谆谆以爱祖国为训,至理名言,无论有识无识,莫不感痛。至于我国宣道者,从未闻有提及爱国者,或有之,吾未闻也。岂圣教道理,独于中国教民,当使之爱外国乎,真欲索解人而不得矣。”^② 强烈的民族自尊心、爱国心溢于言表。

1926年,带着满怀的希望和无尽的遗憾,这位杰出的爱国天主教徒与世长辞。

马相伯,亦名建常,改名良,字相伯,晚号华封老人。江苏丹阳人,1840 出生在一个世代天主教徒的家庭里。其母是一个虔诚的天主教徒,其父精于医术。由于家庭的缘故,他出生便领洗入教,取圣名若瑟。1852 年 12 岁的马相伯入耶稣会传教士在江南创立的第一所教会学校——“圣依纳爵公学”,即现在上海的徐汇中学,在那里整整度过了十年寒窗,学习拉丁文、法文、数学、天文学及宗教知识。1861 年入耶稣会初学院,1870 年晋升为神父(司铎),开始传教生涯,在安徽宣城及江苏南京、徐州一带传教。1876 年,因遭同会的外国传教士的猜忌和排挤压制,马相伯离开耶稣会还俗

^① 方豪:《中国天主教人物传》[下]第 309 页。

^② 英敛之:《劝学罪言》第 4 页。转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》,第 81 页,上海社会科学出版社,1989 年。

并结婚,同时走上仕途。他曾一度投身于洋务运动,任职于滦口机器局,后任驻日使馆参赞,神户领事。1885年成为李鸿章幕僚,曾赴朝鲜改革财政,赴英国考察商务,还建议李鸿章开九龙为商埠(后未果),设国家银行等,1892年任长崎领事,复改为使馆参赞。1898年复回教会,在佘山圣母堂避静一年后获教廷赦免。1903年在江南传教区主教姚宗李,耶稣会会长丁绍明的支持下创办了“震旦”学院,建址于徐家汇天文台内。后因与校内传教士在办学和领导权上发生矛盾,离开了一手创办的震旦,1905年,在严复等的相助下,又另创复旦公学(即复旦大学前身),意为“复我震旦”。1912年中华民国成立后,曾出任江苏都督府外务司长等职,代理过北京大学校长。1920年退隐上海徐家汇土山湾,译著天主教书籍。

与英敛之一样,马相伯也是充满强烈的民族意识和爱国热情的天主教徒。在他十九岁那年,上海的法国领事见他懂法语,有意聘请他任秘书,可他却不假思索地加以回绝,理由是:我学法语,是为中国用的。他并且积极支持英敛之对外国传教士的大胆揭露,对《劝学罪言》大加赞赏,曾写信给英敛之道:“读所赐《罪言》,尤不胜快慰!快人快语,实快我心!”对外国势力控制下的教会的种种弊端及对中国神职人员的压制,马相伯也深为不满,他提倡中国教会应当自治。他批评各传教区、修会保守消极,固步自封,有曰:“……又不准他会或他国修士,设立高等学堂,及关于科学等种种建设,而又不能抵制誓反教人,殊属无谓,徒令区内教人,少许多改邪归正之机会耳。”对传教士本身的素质状况十分忧虑,他指出:“西国教士十无一二可说普通语言,华教士无一二可写普通文字”,“中文程度本不甚高,而拉丁文程度较前更低,圣教历史且不讲求,科学更无论矣,……传教士学问不高,何以开启华人,维持教务?”^①大力提倡培养本国教士,提高传教质量和社会效果。1911

^① 《代拟北京教友上教宗书》,《马相伯文集续编》(台)文海出版社影印,第80页。

年,英、马两位上书罗马教宗庇护十世请求教廷委派德才兼备的教士来华创办公教大学,这封请求兴学的书信,对教廷决定创办的天主教在华第一所大学——辅仁大学有很大推动作用。

1931年九·一八事变后,马相伯先生热爱祖国,以90多岁的高龄,手书“还我河山”,发表文章和演讲,呼吁各方停止内战,一致抗日,发起并组织中国民治促进会和国难会,积极从事救亡运动。1932年与宋庆龄等组织了“中国民权保障同盟会”。1935年,上海文化界人士沈钧儒、邹韬奋等组织救国会,德高望重的马相伯被推选为救国会领袖。在1936年7月12日的《救亡时报》上,他公开抨击国民党政府的不抵抗主义,他说:“日本人只有8000万人,而中国有4万万人,日本只有中国的五分之一,五倍大的中国,碰到只有五分之一的日本侵略,竟不敢出来抵抗,这叫做‘缩头乌龟’。可是做缩头乌龟的,是政府而不是人民。人民要出来抵抗,政府还要压迫呢。”还说:“日本人在天津已经直接压迫人民的爱国运动,我们政府也继续替日本人帮忙,压迫爱国运动,这样的政府,我们没有旁的話可以形容,我们中国政府实在是‘帮凶’。”^①

马相伯的爱国言行,对于全国抗日救亡运动的推进和抗日民族统一战线的形成和发展,都发生了重要作用,被称为爱国老人。1939年,马相伯百岁大庆,中共中央贺电,称之为“国家之光,人类之瑞”。国民党政府也对他褒扬有加,称之为“民族之英,国家之瑞”。同年11月4日,他病逝于越南凉山。毛泽东、朱德、彭德怀曾联名向其家属发去唁电。^②中国共产党对马相伯先生爱国精神

^① 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第85页,上海社会科学出版社,1989年。

^② 1939年11月10日,重庆《新华日报》登载了该唁电,全文如下:

“马相伯先生家属礼鉴:马相伯先生于本月4日,遽归道山,老人星黯,薄海同悲,遗憾尚多,倭寇未殄,后死有责,誓复国仇,在天之灵,庶几稍慰,特电驰唁,敬乞节哀。毛泽东、朱德、彭德怀庚”

予以高度评价。

马相伯生前译著甚多,教内视其为与明末徐光启齐名的天主教学者,他的《致知浅说》,把天主教的精神与自尊自强的民族感情融合在一起,对后人颇有启发。同时,他还是一位当之无愧的杰出的教育家、政治家和著名的抗日救亡爱国者。

6、中国天主教本地化的具体表现

教会一方面对于天主教徒的爱国行动进行了压制,一方面也着手采取一些本地化措施。中国神父的比例有所上升。1924年中国神父为834人,占总数的35%,1923年上升至1,088人,占41%,1926年为1,184,差不多也在41%。为普及基督教文化,也采取了一些中国人喜闻乐见的大众化传播方式。耶稣受难剧和其他圣经故事被搬上舞台,吸引了普通中国民众。在内蒙古和汉口以及不少教区,望弥撒时教友高唱带有中国特色的赞美诗。从1920年开始,各代牧区的命名也由传教地区陆续改为主教所在城市,到1924年,这一工作已基本完成,如冀东沿海代牧区改为天津教区等。

1928年,在刚恒毅和许多主教的要求下,河北保定一个叫东间村的天主教村庄本堂神父将该地变为中国天主教的朝圣地,当地的一所教堂祭坛后供奉着一幅画像:身着中国皇后服饰的圣母玛利亚端坐在御座上,小耶稣穿着中国皇太子服饰站立在玛利亚的左面。

1933年辅仁大学委托给圣言会管理后,积极开展中国传统文化的研究,在校的教士与就读天主教学生都能够接触到中国文化的精华。辅仁大学还出版了3种汉学杂志:《辅仁学志》、《文物》和《民俗学》。艺术系还创作不少宗教艺术品。刚恒毅甚至和中国艺术家合

作出版《中国天主教艺术》，向中国社会介绍和传播宗教艺术。巴黎外方传教会还在贵阳建造了一座颇有中国建筑特点的贵阳大教堂。1926年3月1日，教宗庇护十一世在“教会事件”(Rerum Ecclesiae)通谕中，建议在传教区中创立新修会，就地域与环境的特殊情况，适应本地人的性格与倾向。为此两个宗旨与会规完全不同，但同属纯粹中国籍的修会，于1927年同时产生。除前文述及由雷鸣远所创立的“耀汉小兄弟会”外，还有一个就是刚恒毅创立的“主徒会”，目的是培植热心而有中国文化修养的中国籍神父。

7、中国天主教神职人员本地化

根据天主教信仰，天主教会具有至一、至圣、至公、从宗徒传下的基本特征。在全世界的天主教会中，罗马教宗具有特殊地位；在各个国家的天主教会中，一个教区的最高领导是主教，行使管理该教区的宗教教务；在一个教区中，各教堂的本堂神父管理教务；每一个天主教徒只有在天主教会内才能获得圣宠。因此，中国天主教的本地化的一个核心内容就是天主教会中神职人员的本地化。

20世纪初，在中国人民的民族意识觉醒和爱国主义热情高涨以及天主教会自身努力之下，中国天主教神职人员的本地化也迈出了实质性的一步，再一次出现了任命最高级主教的契机。

1919年11月31日，教宗本笃十五世发布《夫至大》(Maximum illud)通谕。尽管该通谕从普世教会的立场上提出，民族主义是天主教信仰传播的最大障碍，但是强调了传教事业的重要性，呼吁建设本地神职人员的制度。该通谕指出：“……凡管领一区传教者，其首要先务，当就所在民族之充圣职神司而陶养之，建设之。因本地司铎与本地任命、世籍、天资、感觉与心思皆自相投合，则其能以信德渐摩本地人心……假如见有传教之士竟忘却本身位分，乃至思维天

国不如世间之母国，母国之权威出乎中道之外而伸张之母国之光荣加于万有之上而扩充之，此实为宗徒用功极猛之疫症……”^① 通谕特别指出，一些传教区域，天主教已传入数世纪，而本地神职人员，至今还是处在次要地位，给他们以适当的栽培和教育实属刻不容缓。而欲产生预期效果，则不可只求其能作外籍传教士的助手，而是要使他们在自己的民族中，有接收管理的能力。

1922年，宗座特使刚恒毅到中国，他的一个重要使命就是为了具体贯彻教宗通谕中的要求，实现中国神职人员的本地化。他对中国天主教会的现状发表的看法，与上述通谕的精神是基本一致的。他说：“我们在中国已经三个世纪，整个教会系统是外国人的。我看到，50位分散在各地的主教都是外国人，显然都是修会修士。基督的意愿是这样的教会吗？天主教会在中国人眼中成了进口货色，而且常与外国政治利益有关系”^②。他尤其批评传教士把天主传入中国，却又不希望中国人靠近天主比他们更近一些，天主教在中国也一直是一种“客教”。要改变这种状况，中国的教会就要实现本地化，使中国天主教会归中国天主教徒。

刚恒毅到任之后，便积极支持中国天主教神职人员的本土化。刚恒毅主教于1923年即任命成和德为湖北蒲圻监牧，孙德楨为河北蠡县监牧，管理这两个监牧教区的教务。在传教方式上，刚恒毅主张，天主教面对的是中国人，要考虑到中国传统哲学的影响，不是使中国文化欧洲化，而是使之基督化。他提出：“凡是善良的文化都很容易自然地与基督化的生活相吻合，且从它那里获得充足的能力，以确保人格的尊严和人类的福祉。当地的天主教徒应该是天主家庭里的成员，他是神国里的人民；可是，他并不因此放开

^① 《在中国耕耘——刚恒毅枢机回忆录》(上)第47页，转引自顾卫民《基督教与近代中国社会》，第494页-495页，上海人民出版社，1996年。

^② 同上引书，第498页。

自己的祖国,却仍然是那个国家的人民。^①”

1924年5月14日至6月12日,在刚恒毅主持下,中国天主教在上海召开了第一次主教会议。各教区主要负责人49人出席了会议,其中包括成和德监牧和孙德楨监牧。为表示与任何世俗政府不发生任何政治上的联系,会议不邀请各国公使参加,不使用各国语言,以拉丁文为工作语言,会议的有关文件也是用拉丁文撰写。该会议围绕的一个主题就是按照教宗的通谕的精神,迅速建立一个中国化的天主教教会。大会决议:“本地神职人员只要有资格,决不可拒绝他们担任任何职务。大会且有更高大的希望,并期望其尽可能早日实现,即由本国神父内选任主教。”会议还决议,废除原先的五大传教区,改为17大教区,为将来建立圣统制做好准备。这17大传教区为内蒙古、东北、直隶、山东、山西、陕西、甘肃、江苏(含安徽)、河南、四川、湖北、湖南、江西、浙江、福建、广东、广西(含贵州和云南)。

然而,我们应当看到,在这次主教会议上,一方面本地化的呼声十分强烈,另一方面教会保守的政治倾向也相当明显。大会决议,严禁传教士涉足俗事和政治,声称决不可让脑筋简单的人,视天主教为某一国家的教会,要使由神圣的创教者所昭示的大公无私的特征,显耀于大众之前。大会宣布维护社会秩序,反对有害家庭的妇女解放运动,反对社会动乱。实际上也压抑了广大中国天主教徒的爱国热情。同年8月,庇护十一世批准了中国主教会议的决议。

在中国天主教主教会议后,蒲圻监牧区和蠡县监牧于1926年升格为代牧区,任命成和德与孙德楨为代牧区主教,并成立宣化、汾阳、台州和海门四个代牧区,分别任命赵怀义、陈国砥、胡若山、朱开敏为这四个代牧区主教。9月,刚恒毅亲自带领这四名主教到罗马,10月28日教宗庇护十一世在梵蒂冈圣伯多禄大堂为他

^① 李宽淑:《中国基督教史略》,第334页,社会科学文献出版社,1998年。

们举行了祝圣大典。这是1685年中国罗文藻被祝圣为主教之后第一次有中国神职人员成为主教的。罗马教宗以后又陆续祝圣了多名中国籍主教,中国籍主教一直在不断增加。

尽管如此,中国神职人员的本地化是很不彻底的。中国籍主教在全部主教中仍然居少数。1934年《圣教杂志》连续刊登了中国各教区简史。根据这份资料,在当时的112名主教中,有19名中国籍主教,仅占16.9%。

1946年圣统制建立后,中国天主教会仍属于传信部管辖。当时中国划分为20个教省,每一个教省各设一名总主教。在20名总主教中,17名是外国人,只有3名是中国人。这三名总主教是,北京总主教田耕莘(1945年2月被任命为远东第一位枢机主教)、南京总主教于斌和南昌总主教周济世。在教省之下,全国共设有135个教区,其中只有110多名主教是外国人。1948年,中国主教区增加到139个,但是中国籍主教却只有14人。中国籍神父的情况也是不容乐观。其数量虽逐年递增,但是仍然不到全部在华神父总数的一半。1928至1929年,中国教士神父为1536人,外籍神父2015人,中国神父占43%,1936年中国神父增加到1835人,外籍神父为2717人,占总数的40%。

8、小结

总之,在20世纪上半叶,在爱国教友和教会领袖的共同推动下,中国天主教会的本地化运动取得了重大进展。但是我们也看到,中国天主教本地化运动也是相当漫长的过程。事实上,正如上述统计数字所表明的,直到1949年中华人民共和国成立之前,中国天主教会仍然没有能够彻底摆脱外国势力的影响,中国教会的统治权仍然掌握在外国传教士手里,这一基本格局仍然没有什么大的变化。

第十一章

XIN ZHONG GUO CHENG LI HOU DE TIAN
ZHU JIAO FAN DI AI GUO YUN DONG

新中国成立后的天主 主教反帝爱国运动

1949年10月1日,一个新生的政权,中华人民共和国中央人民政府成立。包括广大天主教徒在内的中国人民从此站立起来,自己当家作主人了。中国从此进入一个全新时代,中国天主教也一道步入了一个新的发展阶段。

20世纪上半叶的中国一直处在内忧外患,战乱频仍,经济崩溃,民不聊生之中。中华人民共和国成立后,中国对外摆脱帝国主义的经济、政治侵略,对内摆脱封建主义和官僚资本主义压迫,使这个灾难深重的国家自1840年以来第一次有可能在和平的环境下,充分发挥全体中国人民固有的智慧和勤劳,建设一个繁荣昌盛的现代化强国。共产党和人民政府认识到,要实现这样一个宏伟目标,就必须团结一切可以团结的力量,让每一个中国公民在自己的工作岗位上,充分发挥建设祖国的主动性和积极性。这当然不仅包括作为无神

论者的广大党员和先进群众,也包括 300 万中国天主教徒以及其他宗教信仰在内的有神论者。为此,新中国成立后,中国政府就制定了保护宗教信仰自由的政策。《共同纲领》明确规定:中国人民有宗教信仰自由。1954 年 9 月 20 日公布的宪法中也规定,中国人民有信教的自由,也有不信教的自由,从根本上保障了宗教信仰自由。

但是,中国天主教会中的一些人却坚持站在反共、反人民的立场上,采取各种手段与新成立不久的人民政府相对抗。中国天主教会不仅不能摆脱外国势力控制,而且有可能变为与新政权相对抗的反动政治势力。这是广大爱国教友和神长不愿意看到的,他们对外国神职人员继续控制中国教会以及教会内帝国主义分子敌视中国政府的反动立场早有不滿,因此在 50 年代初,中国天主教会掀起了一场声势浩大的反帝爱国运动,彻底肃清了天主教会中的帝国主义分子,实现了中国天主教自养、自治、自传,成立了中国天主教友爱国会,中国天主教的爱国运动取得重大胜利。

1、梵蒂冈和中国天主教会中的帝国主义势力坚持与新中国相对抗

1949 年后,梵蒂冈拒不承认中国政府。留在大陆的黎培里也不同中国政府接触,而是一个人住在南京的公寓里,以“公使”名义,企图继续操纵中国天主教会。他向各教区主教发出指令,然后由主教通过口头方式传达给教友:中国教友不准“拥护”共产党,不准阅读解放后出版的书籍杂志,不准参加共产党和人民政府领导的任何组织,如妇联、青联学联和工会等。1948 年成立的“天主教教务协进会”,在华理柱指挥下撰写了许多小册子,在教友中大量

散发,大肆宣传“有神无神势不两立”的观点,在思想上麻痹和毒害一部分知识分子和青年教友。他们还利用当时活跃在全国各地的“圣母军”等组织,出面阻挠和干涉教会学校中一些教友的爱国举动。上海天主教成立的“教理小组”还散布所谓的“三不主义”,即“不看”共产党的报纸,“不听”爱国言论,“不讲”教会内有帝国主义分子。^①他们还在教友之间散布共产党是要“灭教”的,使一些教友对信仰自由政策产生怀疑和不信任。1950年美军在仁川登陆后,天主教会中更是谣言四起,什么“圣母在南朝鲜上空显圣,美国军队一定胜利”、“第三次世界大战就要爆发,蒋介石要反攻大陆”等谣言不脛而走。更有甚者,他们有的还以天主教神父的身份为掩护,收集国内的政治、经济和军事情报送到境外。

正是在教会内帝国主义分子的煽动和蒙蔽下,许多天主教徒对中国共产党有各种错误认识,对新社会抱有怀疑、抵触和厌恶情绪,产生了一种距离感,有的甚至走上同党和政府相对抗的道路。教会的这些所作所为已经超出了宗教信仰的范围,不仅压制了广大教友的爱国热情,与天主教的信德完全不相符合,而且严重干涉了一个主权国家的内政,这是任何一个国家的法律所不能允许的。

2、党和各级政府积极开展对天主教的工作

根据中国天主教历史特点和所面临的复杂局面,党和各级政府切实加强了天主教的工作。一方面,针对天主教和新教这两个和外国帝国主义和殖民势力瓜葛最深的“洋教”的特点,制定了基

^① 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第111页,上海社会科学出版社,1988年。本章有许多资料,引用了顾裕禄先生的这本著作,在此对作者深表感谢。

本的工作方针和政策。1950年11月,全国各大报纸转载了《时事手册》第三期的一篇文章:《对于天主教和基督教问题应有的认识》。

文章开宗明义,指出宗教和帝国主义利用宗教侵略中国两者之间的辩证关系:“在中国,天主教和基督教问题,一方面是宗教问题,即在一定社会条件下所产生的群众信仰问题,一方面又是在长时期中被帝国主义利用作为工具来向我国人民进行侵略的问题。我们应掌握这个问题的两方面,认识这两方面的联系和区别,根据中央人民政府的政策,来处理有关宗教问题。”

在宗教信仰上,“中国的爱国人民并不认为天主教和基督教是应当禁止或排斥的宗教,仅仅反对帝国主义者利用它们的教会来进行侵略。”因此,与天主教会当局“有神无神势不两立”的说法完全不同,文章认为:“在保卫祖国建设祖国反对侵略争取和平的政治行动上,唯物主义者 and 宗教信徒却完全可以而且应当联合起来。”这表明中国政府不仅把有神无神之争看作信仰问题,而且相信,在和平建设祖国上,无神论和有神论是可以携手共进的。

文章呼吁,新中国的教会摆脱帝国主义控制,“一切有爱国心的天主教、基督教徒,应该与全国人民站在一起,揭露帝国主义利用宗教进行间谍活动的阴谋,反对教会中仍与帝国主义勾结的反动分子,有步骤地实现教会的自治、自养、自传,逐渐摆脱帝国主义的影响和经济关系,把教会变为中国教徒自己的事业。”^① 这篇文章是当时针对天主教和基督教开展工作的重要文件。

另一方面,一大批懂宗教、善于做信徒工作的党员干部被充实到政府各级宗教工作部门。他们在具体的工作中将原则性和灵活性结合起来,贯彻落实宗教信仰自由政策,注意避免伤害信徒的宗

^① 转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》,第114-115页,上海社会科学出版社,1988年。

教感情。因此在工作中,许多干部和天主教徒之间建立了真挚的友谊,形成了相互信任,相互尊重,共同协商的良好氛围。正是通过大量深入细致的统战工作,广大天主教徒认识到,政府执行宗教信仰自由的政策是真心实意的,双方的根本利益是共同的。于是天主教友中间长期被压抑的爱国热情逐渐被激发了出来。

3、中国天主教掀起反帝爱国运动

1950年,辅仁大学由国家接收自办是中国天主教反帝运动的前奏。

北京和平解放后,在党和政府大量细致入微的思想政治工作下,辅仁大学的师生员工的政治觉悟普遍提高,引起教会领导层的恐慌,千方百计加以阻挠,于1949年将补助费由22万美元减少到16万美元。校长陈垣应全校师生请求,与教会代表芮歌尼交涉多次,最后总算答应资助14.4万美元,但是提出四项附加条件,其中包括开除几名教员。遭到拒绝后,芮歌尼宣布自8月1日停止资助。7月31日,全校召开大会,反对这一无理决定。在教育部借垫了8、9月份的经费后,辅仁大学得以继续维持。其后,芮歌尼在四出活动,撤换陈垣校长职务的企图未能得逞后,竟称得到“教会的最高神长”回电,“补助费决定停止。”^①于是,教育部报准中央人民政府,于10月12日接办辅仁大学,同时提请中央人民政府任命陈垣为校长,主持校务。

中国天主教徒的爱国运动的正式发起是以1950年11月29日,四川广元县王良佐神父和500余名天主教徒发表的《三自爱国

^① 转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》,第117页,上海社会科学出版社,1988年。

革新宣言》为标志的。宣言呼吁中国天主教与帝国主义割断各方面的关系,建立自治、自养、自传的天主教会。该宣言1950年12月25日在《新华日报》上刊登以后,立刻在广大爱国教友中间引起了巨大反响。归绥、重庆、南昌、武汉等地的代理主教、神父和教友也相继发表了内容类似的宣言,呼吁割断与帝国主义的联系,实现自治。

1951年1月11日,有着长期爱国主义传统的天津教友在吴克斋先生的倡议下,率先成立了“天津市天主教革新运动促进筹备会,”并且发表宣言,号召中国天主教徒“站稳中国人民的立场,拥护共同纲领,反对帝国主义,彻底割断与帝国主义各方面的联系,实行中国天主教徒自治、自养、自传的方针。”这一宣言得到天津教友的普遍支持,到4月7日“天津市天主教革新运动促进会”正式成立之日,签名拥护这一运动的教徒已经达到15,000人,而当时天津教徒总数不到2万。^①

南京教区的教友也不甘落后。同年3月份,南京教区代理主教李维光,同一些教士、修女以及教友七百多人签名发表联合宣言,刊登在1951年3月31日的《新华日报》上。宣言主张“天主教在中国自养自治自传三大原则,”“反对教廷干涉中国内政,坚决与它割断政治上和经济上的关系。”

王良佐神父等发起的天主教界爱国行动,得到了党和政府的高度评价和支持,得到了全国人民的热情欢迎。1951年1月17日,周恩来总理向应邀参加由人民政府政务院文教委员会举办的茶话会的华北地区天主教人士发表讲话,支持天主教的爱国行动。他说,“宗教界提出来的三自运动是应该提倡的,人民政府定加以支持和赞助。这是宗教界的爱国运动。爱自己的祖国人人有责,

^① 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第119页,上海社会科学出版社,1988年。

包括天主教徒在内。”总理还表示相信,中国天主教徒有能力办好自己的教会。

4、驱逐帝国主义分子黎培里

正当中国天主教会的反帝爱国运动轰轰烈烈开展起来,并向全国各地推进之时,罗马教廷和他的代理人黎培里坐不住了。也就是在李维光主教的宣言在《新华日报》上发表的当天,黎培里致函所有中国主教,指责这一爱国宣言,表示他不能赞同,他还把这份宣言说成是敌人诡计。在此之前,黎培里他们已经有所动作。当时天主教界流传着反对爱国运动的文件:“学习参考”和“天主教中国全体主教声明”。这两份文件强调天主教“超国际”、“超政治”,指责发起爱国运动的教友是“裂教”和“违反教义与教规”。这两份文件就是由黎培里授意、华理柱通过“天主教中华教务协进委员会”层层下发的。4月,黎培里再次写信,以更加强硬的口气宣称,任何以直接或者间接的方式推翻教会权威将遭受教会纪律的惩罚。他甚至还派遣了一些教会内的亲信,分赴北京和四川等地阻止当地教徒参加爱国运动。

黎培里的种种举动是赤裸裸的公开的反对中国政府的政治行为,是严重干涉中国内政和主权的行为,不仅违反了一个外国公民在所在国的基本法律准则,而且也与其“驻华公使”的身份完全不相符合。因而理所当然地引起各地教友的强烈愤慨和严厉谴责。南京、上海、北京等地的教友通过各种形式,纷纷要求人民政府将黎培里驱逐出境。

1951年6月6日,上海市军事管制委员会取缔了华理柱主持的“天主教教务协进委员会”;7月13日,天津市军事管制委员会宣布“圣母军”为非法组织,明令取缔,并将“圣母军”中的反革命首

要分子予以逮捕。

1951年9月4日,南京市军事管制委员会“为保护国家安全和人民利益,决定将黎培里永远驱逐出境。”黎培里被驱逐后,在香港呆了13个月。1952年,梵蒂冈和台湾接上了“外交关系”,10月,黎培里从香港赴台,继续做他的“驻华公使”去了。从此,罗马教廷与中国大陆处于隔绝状态,而与台湾当局保持着“外交关系”。

5、罗马教廷干涉中国天主教的爱国运动

黎培里被驱逐出境后,罗马教廷依然无视中国政局的新变化和中国教会的新形势,连续发表通谕,置包括天主教徒在内中国人民饱受帝国主义、殖民主义压迫的历史事实于不顾,无视广大天主教教友的长期以来受到压抑的爱国热情中所蕴含的巨大力量,无理谴责中国教友的正确立场和中国政府采取的驱逐传教士中帝国主义分子的正义举动。

1952年1月18日,教宗庇护十二世发表公函《开端,我们切愿声明》,公然把驱逐教会中的帝国主义分子比作早期教会的教难,要求中国教友信从罗马教廷。

1954年10月7日,教宗庇护十二世再次发布一个措辞更加强硬的通谕,《致中国天主教会通谕》,谴责中国政府干涉宗教信仰自由,谴责三自革新运动,以革除教籍威胁参加反帝爱国运动的中国教友。庇护十一世在这个通谕中,一方面对中国天主教的现状作出了错误估计:“在最近几年里。公教在你们国内,环境并没有改善,反之,变本加厉,对于圣座和忠于圣座的人,诬蔑攻击,不遗余力,代表我们驻华的宗座公使,乃遭驱逐,而且加深阴谋,企图陷害无识的人。”另一方面反对中国教徒参与爱国运动:“我们明知道你们大都忠于信仰,然而知道也有人,或出于好心,或迫于畏惧,或

骗于邪说,最近尚加入了仇恨宗教的人——另外是仇恨天主基督所创立的教会的人——所发起的阴险的运动,服从他们的谬理。”相反,对于那些国内反对爱国运动的神职人员教徒,庇护十二世则大加赞许和鼓励,“至于那辈甘受虐待以忠于天主教会而不同于常人的,我们再三恭贺他们,再三用慈父心肠激励他们。在他们所走的正路上,他们要勇敢无畏地前进。”^①

罗马教徒的通谕在中国天主教内引起了极大的混乱,严重干扰了中国教会的反帝爱国运动。一些教徒以“反对神长”的罪名遭到“绝罚”和“停领圣体”的宗教惩罚。在庇护十二世的第二个通谕传到中国以后,以上海主教龚品梅为首的少数顽固坚持反对天主教爱国运动的神职人员受到了鼓励和赞扬,更加卖力地以种种手段与中国政府对抗。针对中国政府提出的总路线,龚品梅在上海教内部宣扬所谓天国路线。他说:“政府号召总路线,建设一个社会主义的新中国,是要建设一个人间天堂。这是不可能的,这是暂时的,社会主义是不会实现的,我们不能拥护总路线。我们要提出天国路线来抵制总路线的宣传。”他还下令上海各天主堂的神父按照他的讲话向教徒讲道。龚品梅实际上是把国家建设与宗教信仰两者截然对立起来,以宗教信仰的名义直接干扰和破坏社会主义建设事业。

1953年3月至6月,全国各地先后破获了数十起帝国主义分子利用天主教进行的间谍破坏案。1955年9月8日,龚品梅在上海被捕,龚品梅反革命集团也被摧毁。

党和政府坚持贯彻宗教信仰自由的政策,依靠天主教内部的爱国力量,在肃清教内的帝国主义分子和顽固坚持反社会反人民立场的少数分子的同时,加强团结和教育,真正把中国天主教引导

^① 转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》,第126页,上海社会科学出版社,1988年。

到爱国爱教的正确道路上来。

早在“天津市天主教革新运动促进会筹备会”成立后不久即创办了一份《广扬》，对广大教徒进行爱国主义教育，宣传政府宗教信仰自由政策。这份刊物在北方教友中产生了很大的影响。《广扬》创刊不久，上海、南昌、贵阳、武汉、长沙等地的天主教徒也先后办起了性质类似的刊物，如《信鸽》、《会刊》、《晓明》、《新生》等。这些刊物介绍新中国成立后社会建设方面所取得的成就，宣传党的宗教政策，揭露帝国主义分子的罪行。有的神职人员还通过亲身经历讲述了自己对党和政府在认识上的转变，在教友中间产生很大影响，收到了很好的效果。这些刊物对于推动天主教的爱国运动中起到重大作用。

在破获了一系列天主教内反革命活动案件之后，上海市文化教育委员会及时举办了“帝国主义利用天主教进行阴谋破坏活动罪证展览会”。除了上海教友外，南京、松江、杭州、苏州、常熟、扬州、江阴等地天主教徒也来到上海参观展览。龚品梅被捕后，许多教友都起来纷纷揭发以他为首的反革命集团的种种罪行，神父和修女们也在教徒集会上发言。在张士琅、张家树、徐元荣、李思德等神父的发起下，上海 75 名神父发表《告神长教友书》，号召天主教的教友们走爱国爱教道路。这一年的国庆节到了，上海天主教界组织了盛大的游行队伍，各天主堂张灯结彩，挂上了五星国旗，举行为祖国祈祷的大礼弥撒。

6、在反帝爱国运动的高潮中 诞生的中国天主教爱国会

在党和政府的支持下，天主教爱国主义运动取得了重大胜利。

在日益高涨的反帝爱国中,自1953年起,唐山、广州、郑州、南京等城市陆续建立起了一些地方性天主教爱国团体,到1956年初,各地的爱国团体已经达到200多个。为了深入而持久地将爱国爱教运动深入持久地进行下去,中国天主教开始商议建立一个全国性天主教爱国会。

在1956年政协第二届全国委员会第二会议上,一些天主教政协委员在国务院秘书长习仲勋主持的座谈会上,倡议建立中国天主教全国性的爱国组织。同年7月,由全国37位天主教主教、代主教、副主教、神父和教友发起的“中国天主教友爱国会筹备委员会预备会议”在北京召开。会议结束后,周恩来总理接见了出席会议的代表,同代表们进行了大约一个半小时的亲切谈话。

周总理谈话积极鼓励中国广大天主教教友要有办好天主教的自信心,“不要妄自菲薄”,要搞好教会的内部团结,“不要有门户之见”。周总理重申了宗教信仰自由的政策,特别指出宗教中一些道德规范与社会主义道德观是有一致之处的:“不论何种宗教,政府一律加以保护,尊重其信仰。至于风俗习惯,如宗教界(信基督的教)的一个星期休息一天的习惯,已经成为普通的风俗。宗教界提倡茹素守斋,对健康营养也有好处。宗教界提倡清心寡欲,反省修身,这对新社会提倡的检讨批判,用于克服自己的错误思想和行为,也毫无冲突,对于整顿道德人心,也有帮助。因此宗教界不必灰心丧气,为自己的前途担心,因为对人民有利的事,就会保存下来。”^①周总理的这一番话更加坚定了天主教人士办好教会的信心。

拟议中的中国天主教爱国会得到广大天主教徒的赞同和拥护,特别是当时天主教高职位的神职人员也明确表示支持的态度。

^① 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第139页,上海社会科学出版社,1989年。

1956年11月,沈阳总主教区总主教皮漱石(1897-1978),应中国天主教爱国会筹备委员会筹备处邀请,同沈阳市天主教爱国会主任徐振江神父一起到北京,与“筹备处的主教神父教友交换了有关大力开展反帝爱国爱教工作的意见,了解筹备处的一切工作。”皮漱石于1949年7月被任命沈阳总教区总主教,是继田耕莘、于斌和周济世后罗马教廷任命的第四位中国籍总主教。他对筹备处的工作“非常满意,”表示“要不辞劳苦地以实际行动来支持筹备处的一切工作。”1957年2月12日-16日,中国天主教爱国会发起人会议在北京召开,决定跨过筹备委员会阶段,直接成立中国天主教爱国会。

1957年6月17日至8月2日,中国天主教友第一次代表会议在北京举行。来自全国26个省市100多个教区的主教、代主教、神父、修女和教友等241位代表出席了会议。

与会代表认真讨论许多重大问题:两条道路问题、中国天主教与梵蒂冈的关系问题、宗教政策问题等。除与当时形势密切相关的问题之外,这次会议重点确定了今后中国天主教会建设的基本问题。

会议最后通过了《中国天主教友代表会议决议》,决定正式成立中国天主教友爱国会(1962年的第二届全国会议上更名为“中国天主教爱国会”),并通过了《中国天主教教友爱国会章程》。章程规定:“爱国会是中国天主教神长教友组成的爱国爱教的群众团体,发扬爱国主义精神,积极参加祖国社会主义建设和各项爱国运动,保卫世界和平,并协助政府贯彻宗教信仰自由政策。”章程还规定,爱国会的最高机构是中国天主教友代表会议。

在爱国会第一届委员会全体会议上,皮漱石总主教当选为全国爱国会主席。杨士达、李伯渔、李维光、王文成、赵振声、董文隆、李培德、曹道生当选为副主席。李君武当选为秘书长。

《中国天主教友代表会议决议》声明:“为了祖国的利益,为了

教会的前途,中国天主教会必须彻底改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地半殖民地状态,实行独立,由中国神长教友自己来办,在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教的关系,在当信当行的教义教规上服从教宗。但必须割断政治上、经济上和梵蒂冈的关系,坚决反对梵蒂冈利用宗教干涉我国内政、侵犯我国主权、破坏我们正义的反帝爱国运动的任何阴谋活动。”

中国天主教友爱国会第一次会议的决议,明确提出了独立自主,自办教会的方针,对于中国天主教会在社会主义时期的存在和发展具有深远的意义和重大的影响。

7、在独立自主、自办教会的道路上迈进

据《中华全国教务统计》,1949年在华的外国传教士有5507人。解放前夕,一些传教士主动撤离大陆,有的则是因从事各种反对新中国的非法活动而被中国政府驱逐出境的。一批中国籍主教也先后离开大陆。1940至1955年,罗马教廷陆续任命了18位中国籍主教。在数量上,中国籍主教达到了30余名。但是,其中只有20名左右还留在国内。在全国140个教区中,大部分教区没有主教。因此,中国天主教爱国会成立后所面临的一个急待解决的实际问题,就是要尽快弥补这些教区没有主教的局面,让全国的教友都能够过上正常的宗教生活。

1958年3月18日、19日,汉口和武昌两教区分别选举了董光清、袁文华神父为主教候选人。本着当行当信的原则,这两个教区于3月24日、29日电函罗马教廷,告知祝圣的日期,请求罗马批准。罗马传信部于26日、29日复电,自选的主教是“无效的”、“无价值的”,“等于没有”,并且沿用1951年颁布的法令,声明一个主

教不论出于何种礼仪或地位,祝圣一位未经圣座提名或核准者为主教,祝圣者和被祝圣者均受“超级绝罚”。^①4月9日,1000多名天主教友在武汉集会,对罗马教廷的措施表示反对并提出抗议。

一方面是罗马教廷的禁令,一面是中国天主教徒需要正常的宗教生活,中国天主教会只有采取一条道路,那就是自选、自圣主教。1958年4月13日,李道南主教在汉口上海路的天主教堂为董光清、袁文华举行隆重的祝圣仪式,内蒙古的王学明、陕西的李伯渔、襄阳的易宣化三位主教担任襄礼。4月17日,全国各地前来祝贺的神长教友们共82人,在武汉集会,一致通过了一项声明,抗议罗马教廷破坏汉口武昌两教区的自选自圣主教的行为。

1958年6月29日,教宗庇护十二世颁布《宗徒之长》通谕,谴责中国政府的宗教政策和中国天主教爱国会,声明任命主教的权力归教宗所有,自选自圣的主教虽有效但不合法,^②不合法的祝圣者和被祝圣者均受“超级绝罚。”显然,在这样时候发布这样的通谕只能招徕中国天主教教会一片更加强烈的抗议之声,只会促使它更加坚定地站在党和人民一边,在爱国爱教,独立自主,自办教会的道路上迈出更加坚实的步伐。

从1958年董光清、袁文华被祝圣为主教以后,一直到1962年,中国天主教会一共自选自圣了50多位主教。在1959年7月26日皮漱石为北京主教姚光裕祝圣时,确定了“典礼开始”、“宣誓”、“考问”等三项内容,规定仪式过程中使用中文。在1963年祝圣了石明良和范导江主教之后,由于四清运动中“左”的思想以及接踵而至的“十年浩劫”,不仅整个宗教界,就是全国都陷于一片混乱之中,天主教本身的宗教生活受到“左”倾思潮的严正干扰,中国

^① 超级绝罚, Excommunicatio Socialissima reservata, 字意为“作最特别保留的绝罚,”这种绝罚只有教宗本人能够赦免。

^② 任延黎主编:《中国天主教基础知识》,第260页,宗教文化出版社,1999年。

教会再也没有能够祝圣过一位主教。直到 1979 年,中国天主教会方才恢复了自选自圣主教的传统。

8、小结

综上所述,我们看到,在新中国成立后,党和政府及时正确地贯彻了宗教信仰自由政策。然而,天主教会当局出于对共产主义在意识形态上的一贯偏见和敌视,在举国上下需要团结社会各方爱国力量,在和平的环境下推动社会进步与发展之际,他们却站在了国际反华势力一边,不仅严重干涉中国内政,而且严重干扰了中国天主教教友开展正常宗教生活的权力。罗马教廷无视中国教徒从内心迸发出来的爱国热情,对于这场轰轰烈烈的反帝爱国运动一直抱着仇恨和抵制的态度,十分错误地把中国天主教徒要求割断与帝国主义分子的关系的爱国行动,同断绝与梵蒂冈在宗教上的联系划上等号,因而千方百计加以阻挠和干涉,最终丧失了在一个和平的、独立的新中国大力推进中国天主教事业,实现中国天主教本地化的大好机遇。为了中国天主教的生存与发展,为了 300 万中国教友能够过上正常的宗教生活,中国天主教会在反帝爱国运动取得胜利之际,坚持爱国爱教、独立自主的原则,形成了自选自圣主教的传统。

结 语

中国天主教传入中国,从利玛窦开始算起,已经有 400 多年的历史,要是连蒙孟特高维诺在元大都建堂、翻译经典也算进去,则历史更加悠久了。

如果说孟特高维诺来华还只是天主教在中国传播的一次初步尝试,那么,从利玛窦开始,天主教在中国就有了一个连续的、不断的发展历史。这一段历史大致可以划分为四个不同阶段。

第一阶段,以明末利玛窦 1582 年进入广东为标志,一直到康熙五十九年(1720 年)禁教为止,可以说是天主教逐步走向繁荣的时期。在这一时期,以耶稣会为主体的西方传教士基本执行了一条由利玛窦所确立的传教路线,也就是康熙所说的“利玛窦规矩”。所谓“利玛窦规矩”,就是以传播西方科学知识为手段,同中国士大夫阶层保持密切的交往,将天主教和中国儒家信仰结合起来,宽容中国祭祖祭天的传统礼仪,获得统治者以及一大批中国士大夫的理解和赞许,并从而得到许可而在中国传教。甚至一些士大夫也成为了最早接受天主教信仰的中国天主教徒,其中最著名的是徐光启、李之藻和杨廷筠。这样的情形一直保持到了清康熙在位的大部分年代。

这一时期中国天主教事业的发展基本上是顺利的。尽管先后发生了南京教案和杨光先发起的历狱,天主教受到一定冲击,但是在朝廷的干预下很快又恢复了正常的宗教活动。尽管这时中国礼仪之争已经在天主教会内部愈演愈烈,天主教会总体上还是按照

利玛窦规矩发展。明末,耶稣会已经在两京八省设置了 13 所传教会所,全国教徒达到 15 万人,大约 50 年后,18 世纪初,全国 13 行省的外国传教士已经有 117 人,传教士住院 114 所,教徒 250 所,教徒增加到了 30 万人。

我们看到,这一阶段的在华耶稣会传教士,在传播西方科学文化方面的成就也是格外引人注目的,他们不仅是基督福音的传播者,还是中西文化交流的使者。当时传教士的科学知识相当丰富,他们把天文观测、地图测绘、机械制造、建筑设计等实用技术,以及与此相关的自然科学原理大量介绍给了中国。甚至传教士带来了欧洲绘画艺术也影响到中国的民间绘画。这些传教士本身还是最早的一批汉学家,他们精通汉语,在把大量西方科学名著翻译成为汉语的同时,许多中国经典被翻译成为拉丁文。他们和中国知识界有着很密切的交往,对中国文化有很深刻的体会与思考,他们还把在中国的亲身经历见闻及时带回欧洲。传教士的书信、著译成为当时欧洲学术界了解中国的文化重要渠道。这一时期堪称中国天主教黄金时代。

但是,这一黄金时代随着中国礼仪之争的最终激化而结束。在中国天主教历史上延续长达 100 余年的礼仪之争,反映了中外当时在政治上和文化上的冲突,反映了罗马教徒、天主教修会以及欧洲殖民主义国家在中国传教活动的领导权上的激烈争夺。随后中国天主教便进入了百年禁教,这是中国天主教发展最为困难的时刻。天主教被清朝政府目为邪教,有组织地自上而下地搜捕驱逐传教士。天主教的传教活动只能转入地下。

第三阶段是从鸦片战争开始到 1949 年中华人民共和国成立之前,这是天主教又一次获得复兴和发展的阶段。鸦片战争后,中国沦为殖民地半殖民地国家,在西方列强的武力干涉之下,清朝政府与列强签订了一系列的不平等条约。在这些不平等条约的保护下,天主教传教士重新获得了进入中国自由传教的权利,甚至还通

过欺诈手段获得了“在各省租买田地,建造自便”的特权。于是大量天主教传教士蜂拥而入,欧洲一些新成立的修会也把传教的重点放在中国。中国天主教获得了迅速发展,其规模甚至远远超过历史上的任何一个阶段。到19世纪末,全国已有宗座代牧区37个,教友74万人。外国传教士886人,中国籍教士470人。

但是,这一时期的天主教传教事业在迅速发展的同时,也暴露出了许多制约其自身发展的因素。首先,中国天主教是在不平等条约的保护之下进入中国的,不可避免打上了帝国主义侵略的烙印,很难获得更多的中国人民的认同。其次,一些天主教传教士具有一种优越感,以战胜者自居,干涉中国的行政和司法权,把持中国教会的管理,乃至霸占公产、强买民田,他们单纯追求教徒的数量,甚至把当地的一些地痞流氓引入教会,引发了许多民教冲突。而中国政府软弱无能,在处理民教冲突中常常作出有利于传教士和教徒的判决,使得这种情况愈演愈烈。于是教案迭起,纷争不断也是这一时期中国天主教的一个主要特征。

1900年义和团运动爆发,中国天主教遭受到严重打击,一些传教士终于改变了过去的传教方式,借助于在中国获得的巨额赔款兴办学校、医院以及慈善事业,以此扩大社会影响,改善社会形象。与此同时,中国天主教的本地化又一次提上了议事日程。五四运动以后,中国人民在斗争中逐步觉醒,爱国热情高涨,在一些传教士和爱国教友的推动下,罗马教廷采取了一系列本地化的重大措施。罗马派遣驻华公使刚恒毅赴华,中国天主教第一届全体主教在上海举行。随后又有6名中国神职人员赴罗马参加由教宗主持的主教祝圣仪式。1946年中国天主教实行了圣统制,全国分为137个教区,由20个总主教管理,天主教人数达到300万。

第四个阶段是以1949年,中华人民共和国成立为标志的。中华人民共和国的成立使中华民族在近代史上第一次摆脱了内忧外患的混乱局面。中国政府制定并实行宗教信仰自由政策,中国教

友掀起了反帝爱国运动,中国天主教面临着一个前所未有的发展机遇。但是,罗马教廷无视广大中国天主教徒的爱国热情,把反共的意识形态转化为反华的实际行动。最后,中国天主教走上了独立自主、自办教会的道路。1957年,中国天主教爱国会成立。1958年,中国开始自选自圣主教。

历史转眼又过去了50多年,在这半个多世纪里,中国和世界、中国天主教和罗马教廷都发生了许多令人瞩目的变化。人类历史是永远向着未来开放着的,中国天主教的历史是向着未来开放的。然而,历史的经验值得重视。当我们今天处在世纪之交,面对新千年,面对即将或者已经到来的全球化时代,回顾中国天主教所走过的那400余年曲折而又不同寻常的发展道路,我们不禁要思考,对于中国、对于世界,古老的天主教将还会给人类带来什么样的新贡献呢?

中国天主教大事年表

- 1246 年 柏朗嘉宾在上都和林出席贵由汗的即位大典。请求传教,未果,当年回国。
- 1265 年 元世祖派遣威尼斯商人波罗致书教宗,要求派遣精通基督教律和七艺的 100 人来华。
- 1294 年 天主教传教士,方济各会士约翰·孟特高维诺到达元大都。
- 1307 年 罗马教廷任命孟特高维诺为大都总主教。
- 1328 年 约翰·孟特高维诺于大都逝世。
- 1336 年 元顺帝组成一个 16 人的使团访问罗马教廷。
- 1342 年 罗马教廷派遣马黎诺里赴华访问大都,1346 年,马黎诺里返回欧洲。
- 1552 年 耶稣会士创始人之一方济各·沙勿略到达广州附近的上川岛,因无法进入中国,在该岛病逝。
- 1555 年 耶稣会士巴莱多进入广州,在葡萄牙士兵中传教。
- 1556 年 耶稣会士公匝勒在澳门建立教堂,当年劝化了一些中国基督教徒。
- 1568 年 卡内罗就任澳门主教。
- 1579 年 罗明坚到达澳门,并以流利的汉语和彬彬有礼的举止于 1580 年获准在广州居留。
- 1582 年 罗明坚赴肇庆,不久返回澳门。
- 1583 年 利玛窦、罗明坚一起进入肇庆。利玛窦自称“西

僧。”

- 1589年 利玛窦迁居韶州。
- 1590年 利玛窦从瞿太素学习汉学,在他的建议下改称“西儒。”
- 1594年 郭居静到达韶州。
- 1597年 利玛窦被任命为耶稣会在华传教区区长。
- 1601年 利玛窦到达北京,获准居留北京传教。
- 1603年 徐光启在南京领洗。
- 1600年 徐光启途径南京,与利玛窦一见如故,赞其为“海内博物通达君子”。
- 1605年 在徐光启的帮助下利玛窦在北京建立南堂,开始合作翻译《几何原本》。
- 1610年 利玛窦卒,在阜城门外藤公栅栏获得钦赐墓地,李之藻领洗入教。
- 1611年 利玛窦入葬藤公栅栏,杨廷筠领洗入教。
- 1616年 沈灌发动南京教案。徐光启著《辨学章疏》为传教士辩护。
- 1617年 庞迪我、王丰肃被押送至澳门。
- 1627年 杨廷筠卒。
- 1628年 “嘉定会议”召开,讨论“天主”、“天”、“上帝”等译名是否合适。
- 1629年 徐光启奏请设历局,起用龙华民、邓玉函、罗雅各、汤若望等修历。
- 1630年 李之藻卒。
- 1633年 徐光启卒。罗文藻领洗。
- 1643年 多明我会士黎玉范于1643年到达罗马后即向教皇呈递了17条针对耶稣会的指控。
- 1644年 清兵入关,汤若望获准留京。

- 1645年 教宗乌尔班八世于1645年9月12日宣布禁止用“上帝”称呼造物主和禁止中国教徒祭祖祭孔的命令。
- 1650年 汤若望获准在北京扩建南堂。
- 1651年 汤若望封为通议大夫。南明永历皇帝派遣卜弥格到罗马求得罗马教廷的支援。
- 1652年 顺治帝赐予汤若望御笔“钦崇天道。”
- 1654年 顺治又赐汤若望墓地一块，在利玛窦墓边。罗文藻晋铎。
- 1656年 教宗亚历山大七世颁令，裁决中国礼仪纯属文化活动，不是偶像崇拜，中国教徒可以参加祭孔祀祖的活动，参加祭祀亡灵的活动。
- 1659年 卜弥格于返回中国的途中病逝。南怀仁抵达中国。
- 1660年 汤若望在墓地边建造了圣母小教堂。南怀仁进京协助汤若望修历。
- 1664年 杨光先弹劾汤若望，发起“历狱”。清政府下令禁教，拘捕传教士。全国教务由罗文藻承担。
- 1665年 汤若望病逝。南怀仁发现吴明烜的修历错误。
- 1668年 历狱中被拘押在广州的传教士召开会议，决定执行教宗1656年的命令。
- 1669年 康熙亲政，汤若望平反。南怀仁主持钦天监。天主教弛禁。
- 1674年 教宗克雷芒十世任命罗文藻为主教，遭到多明我会士抵制。
- 1675年 南怀仁被任命为耶稣会中国传教区区长。
- 1685年 罗文藻在广州由方济各会士尹大任主教祝圣。
- 1687年 南怀仁卒。
- 1688年 洪若、张诚、白晋、李明、刘应等受法国路易十四派

- 遭到达北京。吴渔山、万起渊、刘蕴德在南京由罗文藻祝圣为神父。
- 1690年 教廷下令南京和北京为正式教区。罗文藻任南京教区主教。
- 1691年 罗文藻逝世。
- 1692年 礼部奉旨依议，“凡进香供奉之人仍许照常行走，不必禁止。俟命下之日，通行直隶各省”。由此历狱引发的教禁全部解除。
- 1693年 阎当在福建发表牧函，反对“中国礼仪。”
- 1700年 康熙指出祭孔祭祖不含由宗教性质。
- 1704年 教宗克雷芒十一世通谕，禁止中国天主教徒祭孔祭祖，派多罗访华，执行通谕。
- 1705年 康熙接见多罗，表明“中国礼仪之争”的态度。
- 1706年 康熙再次接见多罗，并召见阎当，因不满阎当“愚不识字，胆敢妄论中国之道”将其驱逐。颁布谕旨，传教士必须“领票，”方得在中国传教。
- 1707年 多罗在南京发布禁令。康熙大怒，亦将其押送至澳门。
- 1710年 多罗客死澳门。
- 1715年 教宗克雷芒十一世发布通谕，名“自登基之日(Ex illa die)”，全面禁止中国礼仪。
- 1720年 罗马教宗派遣的嘉乐使团抵华。康熙获得禁约译文，全面禁止天主教在中国传行。嘉乐在澳门，公布《八项准许》，以示妥协之意。
- 1722年 雍正即位，严行禁教。除北京外，各地天主教堂均遭摧毁。
- 1723年 福建福清发生民教纠纷，总督、满保上述请驱逐传教士。

- 1742年 教宗本笃十四世发表《自上主圣意》通谕,重申1715年《禁约》。
- 1748年 多明我会士黄安多、谈方济在苏州被处绞刑,并株连其他许多人。乾隆下令严查海口,杜绝“奸人”。
- 1773年 教宗克雷芒十四世解散耶稣会。
- 1775年 中国耶稣会解散。
- 1783年 遣使会会士接管耶稣会在华事业,乳化传教,并继续在朝廷任职。
- 1784年 乾隆下令搜捕秘密入境的传教士。
- 1804年 罗马教廷任命在钦天监供职的遣使会士毕学源南京主教。
- 1811年 嘉庆重申传教、习教者予以治罪的禁令,对于禁教不力的官员处罚措施。
- 1840年 鸦片战争爆发。
- 1841年 《南京条约》签订,首开“传教条约”之先河。传教士在传教条约的保护下重新进入中国传教。
- 1844年 耆英根据拉萼尼提出的方案,于1844年12月上疏道光皇帝,要求弛禁天主教,得到批准。天主教教禁自此解除。
- 1846年 道光颁旨,重申解除教禁,中国人可以信仰天主教,康熙年间以来的教产,“准其给还该处奉教之人”。
- 1856年 第二次鸦片战争爆发。
- 1857年 俄国与中国签订《天津条约》。在此后与西方列强签订的一系列不平等条约中,传教士的传教范围扩大到全国。
- 1861年 《中法北京条约》签订,法国教士在中文本中私自加入“法国传教士在各省租买田地、建造自便”。各国传教士即得以购置教产。

- 1865年 酉阳教案。
- 1868年 酉阳第二次爆发教案。
- 1872年 耶稣会在徐家汇住院召开会议,决定在徐家汇建一座天文台。
- 1879年 天津教案。
- 1890年 大足教案。
- 1897年 巨野教案。
- 1898年 第二次大足教案。
- 1900年 义和团运动。
- 1903年 马相伯创办震旦大学。
- 1911年 辛亥革命。
- 1912年 雷鸣远与中国天主教徒共同创办中华公教进行会《广义报》,宣传科学知识。
- 1915年 雷鸣远在天津创办《益世报》,并对法国政府抢占老西开部分土地。
- 1919年 天津爱国教友组成公教救国团,发表《为外交泣告教中人书》,得到上海耶稣会《圣教杂志》赞同,但遭到中国天主教当局反对。
- 1922年 上海成立“非基督教学生同盟,”北京成立“非宗教大同盟,”全国性非基督教运动开始。刚恒毅被任命为中国宗座代表。
- 1923年 刚恒毅任命成和德为湖北蒲圻监牧,孙德楨为河北蠡县监牧,管理这两个监牧教区的教务。
- 1924年 中国天主教在上海召开第一次主教会议。各教区主要负责人49人出席了会议。
- 1925年 中国天主教大学辅仁大学在北京创办。
- 1926年 刚恒毅率六名中国主教赴罗马祝圣。并成立全国教务委员会。

- 1933年 蔡宁接替刚恒毅任驻华宗座代表。翌年到任。
- 1934年 罗马教徒承认伪“满洲国”，单独成立东北教区。任命高德惠主教为驻“满洲国”宗座代表。
- 1937年 抗战爆发。雷鸣远带领爱国教徒参加抗战。
- 1938年 蔡宁发布牧函，要求全国天主教认识对日本侵略者保持超然态度，“不偏左，不偏右”。
- 1942年 罗马教徒与日本建交。翌年，与中国建交，国民政府任命谢寿康为中国驻教徒第一任公使。罗马教廷没有委任相应的外交官驻华。
- 1945年 田耕莘任枢机主教，主持全国教务。
- 1946年 罗马教徒宣布取消中国天主教的代牧制，建立“圣统制”，设立驻华公使，黎培里为第一任驻华公使。
- 1947年 天主教教务协进会在中国成立，华理柱任秘书长。
- 1949年 中华人民共和国成立。大部分天主教传教士留在大陆。
- 1950年 中国天主教掀起反帝爱国运动。
- 1951年 黎培里被驱逐出境。
- 1957年 中国天主教爱国会成立。
- 1958年 中国天主教实行自选自圣主教。

本书主要参考资料

《清实录穆斯林资料辑录》，宁夏人民出版社，1988年

《世界宗教总览》，东方出版社，1993年

C. R. 博克舍编注、何高济译：《十六世纪中国南部行记》，中华书局，1990年

科瑞阿-阿方索(Correia - Afonso)：《印度的耶稣会士，1542 - 1773》，1997年

(The Jesuits in India 1542 - 1773, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1997)

阿·克·穆尔(郝镇华译)：《1550年前的中国基督教史》，中华书局，1984年

白晋：《清康乾两帝于天主教传教史》(冯作民译)，(台)光启出版社，1966年

伯希和：《蒙古与教廷》(冯承钧译)，中华书局，1994年

曹增友：《传教士与中国科学》，宗教文化出版社，1999年

陈垣：《陈垣史学论著选》，上海人民出版社，1981年

道森：《出使蒙古记》(吕浦译、周良宵注)，中国社会科学出版社，1983年

方豪：《中国天主教史人物传》(三卷本)，中华书局，1988年

费成康：《澳门四百年》，上海人民出版社，1987年

龚方震：《融合四方文化的智慧》，浙江人民出版社，1990年

顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年

- 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,上海社会科学出版社,1988年
- 古洛东:《圣教入川记》,四川人民出版社,1981年
- 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社,1987年
- 赖德烈:《中国基督教传教史》,麦克米伦出版社,1929年
(Kenneth Scott Latourette: A History of Christian Missions in China, New York, The Macmillan Company, 1929)
- 李宽淑:《中国基督教史略》,社会科学文献出版社,1998年
- 李天刚:《“中国礼仪之争”:历史、文献和意义》,上海古籍出版社,1998年
- 刘准:《天主教传行中国考》,中国河北献县,1937年
- 罗光:《教廷与中国使节史》,(台)传记出版社,1969年
- 罗光主编:《天主教在华传教史集》,光启出版社、征祥出版社、香港真理学会联合出版,1967年
- 洛克曼:《耶稣会游记选(1698-1711年)》,伦敦,1743年
(J. Lockman: Travels of the Jesuits into various parts of the world compiled from their letters to the Jesuits of France 1698 - 1711, London, 1743)
- 马可波罗:《马可波罗游记》,冯承钧译,上海书店,1999年
- 马苏第:《黄金草原》(耿昇译),青海人民出版社,1998年
- 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》(萧瀋华译),中华书局,1936年
- 平川祐弘:《利玛窦》(刘伟岸、徐一平译),光明日报出版社,1999年
- 任延黎主编:《中国天主教基础知识》,宗教文化出版社,1999年
- 沙百里:《中国基督徒史》(耿昇、郑德弟译),中国社会科学出

版社,1998年

史式徽:《江南传教史》(天主教上海教区史料译写组译),上海译文出版社,1979年

孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社,1994年

卫清心:《法国对华传教政策》,中国社会科学出版社,1991年

翁绍军:《汉语景教文典诠释》,生活、读书、新知三联书店,1996年

徐光启:《徐光启集》(王重民辑校),上海古籍出版社,1985年

徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年

徐宗泽:《中国天主教传教史概论》(影印本),上海书店,1990年

于本源:《清王朝的宗教政策》,中国社会科学出版社,1999年

曾德昭:《大中国志》(何高济译、李申校),上海古籍出版社,1998年

张铠:《庞迪我与中国:耶稣会“适应”策略研究》,北京图书馆出版社,1997年

中国第一历史档案馆:《清末教案》,第1、2卷,中华书局,1996年

