

十八世纪天主教开教朝鲜半岛之曲折

周萍萍

(南京大学历史系, 江苏 南京 210093)

[摘要] 朝鲜王朝统治时期,实行严厉的海禁政策,除每年例行到中国朝贡之外,对外交流几乎停滞。以招万民为徒的西洋传教士们一心想让天主教传行于朝鲜半岛,但屡屡失败。1784年,在没有传教司铎的情况下,朝鲜人自己将天主教从中国引入。至此,天主教始开教其国。但它从创立到发展,筚路蓝缕,充满艰辛。

[关键词] 天主教 传教士 朝鲜半岛

[中图分类号] K312.3 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1004-6917(2003)02-0134-03

东亚国家中,天主教最早开教的是日本。自1542年起,不断有葡萄牙船只定期前往日本进行贸易活动,在西方传教士到达之前,一些日本人就从他们那获得了一些天主教知识^①。1549年8月15日,被誉为日本基督教鼻祖的西班牙传教士方济各·沙勿略(Francis Xavier)在日本南部鹿儿岛登陆,进行了为期两年传教活动,发展千名天主教徒,为日本基督教的发展奠定了坚实的基础。

方济各·沙勿略是耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉(Ignatius von Loyola)的同伴,一心想传扬基督信仰,力图把福音推广到葡萄牙的殖民范围之外,日本和中国则是他的目标^②。但这位空有满腔热情的传教士至死也未能实现其梦想。

在中国真正实现内地开教的还是在沙勿略逝世28年,来到中国的意大利传教士利玛窦(Matteo Ricci)。利玛窦采取学术传教方针,除汉译著述宣传教义外,还广交世绅官吏,“一时名公巨卿皆以与之接交为荣”,大大便利其开展传教活动,从而为日后西土在中国发展传教事业奠定良好基础。

1582年,利玛窦在广东肇庆为一垂死之人受洗(是为中国第一位信徒),此后信徒人数逐年增加,1596年有100多人,1603年约有500人,到1605年达到1000多人,1608年有2000人,而到利玛窦去世的1610年,信徒的数量增至2500人^③。这在一个儒教、佛教相当发达的国家已实属不易。

天主教在日本和中国扎根之后,西洋传教士们并没有忽视与两国相邻的朝鲜半岛,他们一直试图让基督的种子也能播撒在半岛之上。但是朝鲜王朝却直到1784年,才由国人自己将天主

教从中国引入。1784年,朝鲜学者李承薰在北京接受洗礼,是为朝鲜第一位正式接受洗礼的天主教徒,他因此也被誉为朝鲜天主教的奠基人。自此,天主教始开教朝鲜半岛。

中国和日本均开教于16世纪,缘何与它们相邻的朝鲜半岛却开教如此之晚?盖因高丽王朝(918-1392)末期,朝鲜王朝(1392-1910)初期,日本倭寇猖獗,不断骚扰周边国家,束手无策的朝鲜政府无奈,只好采取严厉的海禁政策。除每年例行的到中国朝贡之外,对外交流几乎停滞,从而导致朝鲜人很难有机会与外国人接触。“近代以前,偏据东北一隅的朝鲜族人和国家还鲜为西方人所知,即便听说过也不能正确拼写出它的名字。”^④1684年,在华的柏应理(Couplet)神父与中国青年沈福宗一同回到法国,法王路易十四(Louis XIV)就曾问起:“朝鲜,其国王是中国的附属还是强大的国王?”^⑤封闭的朝鲜在人们眼里如同一个“隐士国”。当然,传教士开教于之的愿望也屡屡落空。

朝鲜人最早接触到基督教是在其祖国遭受蹂躏之时。1592-1598年,日本大名丰臣秀吉发动了侵朝战争,他为获得葡萄牙战舰的援助,许诺“到处建立教堂,下令人人入基督教。”^⑥而且侵略军的头目有一个就是天主教徒,故队伍中有许多信教士兵。为满足他们的宗教信仰,丰臣秀吉带了一位葡萄牙神父塞斯佩代斯(Gregorius de Cespedes)作为随营司铎。塞斯佩代斯是第一位踏上朝鲜半岛的外国传教士。

在朝鲜半岛,塞斯佩代斯神父主要以“倭军将士为对象,但也向朝鲜人传教,帮助可怜战争孤儿,给他们很多人施洗,

[收稿日期]2002-09-28

[基金项目]韩国由泉文化财团资助项目

[作者简介]周萍萍(1969-),女,江苏盱眙人,南京大学历史系2000级博士研究生。

但无法知道多少人改宗和领洗。”¹⁰毕竟,战争的残酷性使得侵略者与被侵略者之间难以沟通、信任。而且战乱中,朝鲜人大多北迁或隐匿到山林之中,神父很难接触到他们。当时,受洗的只是些被倭军抓去的俘虏,或是些流离失所的儿童。而这些少而又少的受洗人,后来在日本掀起的镇压基督徒暴行中都受难而死。1613年,德川幕府以基督教诽谤日本神佛信仰,与殖民主义侵略政策有密切关系为由,下令禁教。执政者强调“急不禁,后世必有国家之患”¹¹,对天主教徒大肆清查、镇压,教徒们或被处以酷刑或被迫改教。

日本这一时期的严厉禁教,使天主教几无立足之地。西洋教士们或纷纷逃离日本,前往中国澳门避难,或转为地下秘密传教。这样,传教士们就把布道的目标从日本开始转向朝鲜半岛。这之后,对朝鲜半岛开教事业影响极大的当为中国信徒及在华西洋教士。

明朝末年,国势衰微。面对步步进逼的女真部落,1620年,信奉天主教的阁老徐光启上书朝廷,主张派遣大臣赴朝鲜征兵,联手共抗鞑靼。因不久之前,朝鲜人曾以勇武建立功绩。朝廷准奏。徐光启遂准备亲赴朝鲜,并延意大利籍传教士毕方济(F. Sambiasi)同往,以传教其国。他们认为国主如果受洗,人民必将随之,于是携带多部利玛窦神父的著作,做好种种传教于之的准备。但就在出发前夕,朝臣献议,认为派遣一阁老前往,有妨朝政,宜让他人前往。此事乃寝。否则,朝鲜半岛开教年代可能要提早一个半世纪。

1650年,天主教在华另一修会方济各会士利安当(Antonio de Caballero),“带着两名年青华人传道员北上,谋求发展的机会”¹²,他意欲随在京使团一起赴高丽创建传教区。但搭船至朝鲜港口,因海禁之严,无功而返。1678年,中国修会副副会长南怀仁(F. Verbiest)从北京发出书信,向欧洲呼吁速遣传教士来华,提及传教士已多年老力衰,又须至满洲、朝鲜宣教,颇觉继起无人。1687年,响应其呼吁来华的五位法国传教士,他们的任务之一就是企图将包括中国中原、鞑靼地区和朝鲜等民族的数千万居民引向基督教。

同时,在华耶稣会士也非常关注离朝鲜较近的沈阳,欲以之为传教据点,谋求向外发展。1707年,受康熙帝之命绘制《皇舆全图》的几名法国神父自北京出发,前往中朝边境地区考察,想伺机进入朝鲜,但未能成功。

不过,当时朝鲜半岛虽尚未开教,但西学已在其国内流传开来,罗马教廷也早已视其为中国传教区的一部分。早在1669年9月13日,罗马教廷格肋孟第九世(Clemens IX)教宗,就以“以色列之家的监护者”名义,发表玺谕,把朝鲜教务,托给南京的代牧管理。1690年,南京和北京同时成立主教区,第一任南京主教罗文藻(中国人),继续兼着朝鲜宗座署理的头衔。后因方济各会士的请求,1702年把朝鲜教务,转让给北京主教兼朝鲜宗座署理。直到1831年,新任教皇格利高里十六世(Gregory XVI)宣布朝鲜教会脱离北京教区,才成立独立的朝鲜教

区。

天主教在朝鲜半岛之开教与其国大学者李燮、李承薰、权日升等密不可分。李燮(旷庵)是朝鲜近代天主教的真正发起人。他潜心研究赴京使节带回的西学书籍,心中甚是向往,因而倡导实践西学运动,即信仰天主教,尽一切努力传道,堪为朝鲜初期天主教会的领导者¹³。

李承薰(1756-1801)是朝鲜王朝高级官员李东郁的儿子,自幼饱读诗书。李承薰与李燮关系密切,他们常一起阅读、探讨西方传教士撰写的教义教理书籍。1783年冬,李东郁作为朝觐使节团成员,前往北京,27岁的李承薰随行。李承薰到达北京后,找机会拜访了葛天孟(Joseph de Grammont)神父,要求领洗入教。葛神父考核其教理,发现他对教义要理非常纯熟,遂于1784年为其授洗,洗名彼得(Peter)。这样,李承薰就成为朝鲜历史上第一位有历史可据的受洗人。关于这段历史,费赖之的《在华耶稣会士列传及书目》以及荣振华的《在华耶稣会士列传及书目补编》中均有记载:“甘若翰(Jean-Joseph de Grammont)神父居京时曾为一高丽贵族举行洗礼,其人乃高丽每年派遣入贡使臣之子。汪达洪神父一七八四年十一月二十五日信札云:高丽贡使客岁年终来京,曾携带随从来访吾教堂,吾辈曾以教中书籍赠之。贡使李某子,年二十七岁,善属文,即取书读之,因受感化,决入教。领洗前吾人曾数询其志。询及国王反对其人教时是否仍决定入教;其人毅然答曰:宁受诸苦或死,此意不变。吾人又言教法纯洁,不许多妻。其人答曰:仅有嫡妻,不二色也。返国以前在甘若翰神父前领洗,洗名伯多禄。闻其人为王室贵戚。此热心信徒归国后,教练若干同国人,自为授洗,此类新信徒复以教义传布高丽各地。”“梁栋材(Joseph de Grammont)神父,1784年为出使北京宫廷的一位朝鲜王子沈公义举行洗礼,他的儿子又教化了四千多名朝鲜人(1791年朝鲜饥教)。”

惟两段材料中授洗神父及受洗之人的名字不同。按《李朝实录》,李东郁此次来京,当在1783年(乾隆四十八年)12月21日。盖因冬至兼谢恩正使黄仁点、副使柳义养状启曰:“臣等一行,上年十二月初三日到沈阳,二十一日到北京,住接于西馆。二十六日,臣等诣鸿胪寺,与书状官李东郁谢恩三使臣及琉球国使臣,演正朝朝参礼。本年(乾隆四十九年)正月初一日五更,臣等与书状官李东郁及谢恩正使臣率两行正官四十九员,诣闕入太和殿庭西班,与彼东西班及琉球国使臣一体行礼。初九日未时,臣等又与谢恩正、副使及琉球国使臣入中正殿东班。”

《清实录》中载:“乾隆四十九年正月乙未,享太岁之神。上御抚辰殿大幄次,赐蒙古王贝勒额附台吉,及年班杜尔伯特公乌斯等二人,乌什等处回子伯克塞普拉等十六人,朝鲜国陪臣黄仁点四人,琉球国陪臣毛廷栋等二人宴。”乙未日即初九日,遂可认定《清实录》与《李朝实录》所记为同一件事。李东郁作为冬至谢恩使团中的书状官,儿子并不是朝鲜王子。且史

料中提及施洗的三位神父,虽译名不同,但他们的西名相同,事迹也相同,均是1768年来华,1770年于北京发愿,因此可认定为同一人。这样看来,沈公义应为李承薰之误。

1784年李承薰受洗后,带了许多教义书籍、十字架苦像、念珠、圣像等回国,召集愿意进教者组织慕道团,创立朝鲜天主教会,形成世界传教史上罕有的没有传教司铎开教的局面。他们仿照在北京见到的宗教礼仪,推举主教和神父,定期举行弥撒祭并施行圣事。不久,他们发现在仪式上有点不合规范,遂于1789年遣派尹持忠到北京,请求当时兼朝鲜宗座署理的北京主教方济各会士汤士选(Mons. de Gouvea)指点迷津。

时中国礼仪之争已告一段落,各会教士明确遵守教皇禁令,不准敬天祭祖,因此汤士选告诫尹持忠:祭祖有悖于天主教教义,应当禁止。同时,他还拟选派一中国神父去朝鲜帮助传教,但因当时海禁甚严,未能进入。尹持忠回国后,依北京教士所言,宣讲祭祖是异端行为,许多教民因不能接受而纷纷背教。此时恰好尹持忠的母亲去世,他未设立亡者牌位,也没有行祭祖礼,遂遭致村人非议反对,并将此事告到官方。结果尹持忠被判处死刑,于1791年12月7日伏法,风波乃平,是为因“废祀焚主问题”而引起的“辛亥珍山事件”。

因当时朝鲜半岛传教特别困难,汤士选主教甚为忧虑,决定派一位通晓汉文且外貌特征类似于朝鲜人的中国神父前往,以担任教会圣职。事实证明汤士选的决断是正确的,因为中国神父确实远比高鼻深目的欧洲人在行动上要方便的多。1794年底,祖籍江苏苏州的周文澳神父受命夜渡鸭绿江,潜入朝鲜半岛传教。但周神父抵达朝鲜后不久,就被王朝得知,四处搜索他的下落。周神父东躲西藏,坚持传教,信徒由他刚到时的四千人增加至1万多人,可谓功不可没。最后周神父被抓获,于1801年5月30日在汉城汉江边蚕头山被处决。此为1801年“辛酉邪狱”,前后被杀者有300多人,朝鲜开教者李承薰也在其列。

第二位进入朝鲜半岛的中国神父是刘方济。他毕业于意大利那不勒斯圣家学院,晋铎后陪同布吕杰(Bartholomew Brugiere)代牧主教前往朝鲜,他在朝鲜信徒的帮助之下,进入半岛传教。大约在1836年,他带领朝鲜三位青年金大建、崔良业及崔方济,经过中国华北、华中、华南,于第二年7月6日,到达澳门神学院,准备晋铎。1845年,金大建在上海浦东金家巷受祝圣,成为朝鲜历史上第一位本籍神父。但金神父在回国后不到一年时间内,就在教难中被杀。

1831年,朝鲜建立了第一个代牧区,获得独立的教政地位,其“传道司牧权”被委任给法国巴黎外方传教会。同年,教廷任命在暹罗传教的布吕杰神父为朝鲜第一任代牧,但可惜他尚未入境就亡故了。1836年罗马教廷任命在中国四川传教的范世亨(Laurent-Joseph Marius Imbert)神父为朝鲜教区的主教。1837年他和另两位法籍外方传教士乔装打扮,批麻带孝,箩筐遮脸,方能偷渡进入。此后,朝鲜始有主教。范主教他们后来都在1839年“己亥教难”中丧生。其后,朝鲜王朝政策稍有宽松,天主教有一时期发展较快,但1866年的“丙寅教难”,又有大量教徒被杀。

纵观天主教初传朝鲜半岛的历史,可谓筚路蓝缕、胼手胝足,备尝艰辛。因天主教是在朝鲜尚未开禁,未颁布“宗教宽容”条令的情况下传入的,其教义教规又与深受儒教及佛教文化熏陶的朝鲜本土文化多有不同,故而被视为异端,屡被镇压。但同时,因朝鲜天主教未经由西方传教士,直接由朝鲜人自己从中国传入半岛,所以它的发轫又与中国有千丝万缕的联系。这不仅表现于朝鲜人以赴京使节为中介对西学的认知,而且表现于在华外籍、本籍教士对朝鲜教会发展所给予的莫大关注与支持,使得朝鲜天主教在初创时期,虽屡遭挫折,但仍顽强生存下来。

[参考文献]

- [1]Richard H. Drummond, A History of Christianity in Japan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1971, P. 30.
- [2]A History of Christianity in Japan P. 31.
- [3]方豪.中国天主教史人物传(上)[M].中华书局,1988.
- [4]德礼贤.中国天主教传教史[M].台湾商务印书馆,1983.
- [5]William E. Griffis, Corea: the Hermit Nation, London, 1911.
- [6]维尔吉·毕诺.中国对法国哲学思想形成的影响[M].商务印书馆,2000:504.
- [7]裴化行.利玛窦神父传[M].商务印书馆,1998.
- [8]金得规.韩国宗教史[M].社会科学文献出版社,1992.
- [9]王金林.简明日本古代史[M].天津人民出版社,1984.
- [10]那汝略(Vitalis Lange).山东开教史[J].恒毅,1974,(281).

[责任编辑: 荀 燕]

十八世纪天主教开教朝鲜半岛之曲折

作者: [周萍萍](#)
 作者单位: [南京大学历史系, 江苏, 南京, 210093](#)
 刊名: [广西社会科学](#) **PKU**
 英文刊名: [GUANGXI SOCIAL SCIENCES](#)
 年, 卷(期): 2003, ""(2)
 被引用次数: 0次

参考文献(10条)

1. Richard H Drummond [A History of Christianity in Japan](#) 1971
2. [A History of Christianity in Japan](#)
3. 方豪 [中国天主教史人物传](#) 1988
4. 德礼贤 [中国天主教传教史台湾](#) 1983
5. William E Griffis, [Corea: the Hermit Nation](#) 1911
6. 维吉尔·毕诺 [中国对法国哲学思想形成的影响](#) 2000
7. 裴化行 [利玛窦神父传](#) 1998
8. 金得樾 [韩国宗教史](#) 1992
9. 王金林 [简明日本古代史](#) 1984
10. 郎汝略 [山东开教史](#) 1974

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [马明忠 早期进入青海的天主教传教士考述 -青海社会科学2009, ""\(6\)](#)
 早期进入青海天主教传教士活动情况文字记录较少, 比较零散, 对这些资料的系统整理, 有助于青海天主教历史的研究。
2. 期刊论文 [李晓晨, LI Xiao-chen 近代直隶天主教传教士对自然灾害的赈济 -河北学刊2009, ""\(1\)](#)
 近代以来, 直隶地区灾荒频仍, 面对自然灾害, 传教士采取多种方式救助灾民, 取得了一定成效。传教士在本着博爱、慈善愿望开展赈济事业的同时, 也带有改变教会殖民形象和吸引灾民入教的实用功利动机。正因为一些传教士过分注重赈济事业的传教目的, 采取了一些急功近利的传教政策, 故而弱化了教会赈济事业的慈善色彩。
3. 学位论文 [刘青瑜 近代以来天主教传教士在内蒙古的社会活动及其影响\(1865—1950\)](#) 2008
 近代以来, 有许多天主教传教士来到内蒙古进行传教活动。他们的主要任务是传播天主教, 同时, 他们还进行了许多其它方面的活动, 如办医院、办学校、开展慈善活动、进行科学考察和研究等。他们的这些活动在客观上对内蒙古的许多方面都产生了深远影响。本文从社会文化史的角度, 在概述传教士的基础上, 重点研究传教士在内蒙古除传教以外的其它方面的活动, 包括社会活动和科研活动, 进而总结他们的这些活动对内蒙古近代社会的影响。
 序言部分主要介绍了选题的意义和目的、研究的概况、资料情况、研究的方法及文章的创新之处等。正文分为三章。第一章以天主教传入中国的历史为基础, 重点概述了天主教传入内蒙古的情况。第二章从医疗、教育、慈善、抗战、传教士对鸦片和匪患等社会问题的处理等方面, 详细考察了传教士的社会活动。进而总结出传教士的社会活动对内蒙古的影响。本章分为五部分。第一部分以绥远公教医院为个案, 深入探讨了天主教传教士在内蒙古所进行的医疗活动。第二部分主要研究考察了天主教传教士在内蒙古开办的各种类型的教会学校。第三部分从救济灾荒、兴办育婴院及安老院等方面具体研究了传教士在内蒙古进行的公益慈善活动。第四部分运用大量史料论述了抗战时期天主教传教士对内蒙古的重要贡献。第五部分详细考察了传教士对内蒙古社会存在的鸦片和匪患问题的态度及采取的措施。第三章以传教士在内蒙古进行的考古学和蒙古学科学研究活动为重点, 深入探讨了传教士的科研活动对内蒙古的影响。
 在考古学方面, 主要分析考察桑志华、德日进、闵宣化、梅岭蕊的考古活动及其成果, 并阐述了传教士的考古成就对内蒙古考古学的影响。在蒙古学方面, 文章具体研究了传教士田清波和赛瑞斯两位蒙古学大师的主要研究成果、学术研究的特点及其对内蒙古学术界的影响。结语部分将天主教传教士在内蒙古的社会活动和科研活动置于中国和内蒙古近代社会发展的背景中进行分析 and 评价。并得出结论。文章认为, 天主教传教士在内蒙古开展的各项社会活动和科研活动对内蒙古近代以来的历史发展产生了深远影响。尽管天主教传教士从事这些活动的主观目的是为了传播天主教, 但从客观的角度来看, 他们所开展的各项活动确实对内蒙古的社会和经济的发展起了积极的促进作用和深远的影响。天主教传教士的这些活动, 一方面增进了他们对中国及中国文化的了解; 另一方面, 传教士们通过这些活动也把内蒙古介绍了给世界, 使更多的人了解了内蒙古。可以说, 传教士在中外文化交流中起到了桥梁和媒介的作用。
4. 期刊论文 [马冬秀, MA Dong-xiu 明清间在华天主教传教士与俄国传道团之比较——时间以1840年鸦片战争为下限 -宜春学院学报2008, 30\(3\)](#)
 明清间在华的天主教传教士与俄国传道团有其相似之处即都促进了中西文化交流与欧洲汉学的发展, 但两者更多的却是不同之处, 主要表现在: 两者来华的背景与目的上, 两者在华事业的进展与结果上, 两者来华人员的个人意愿、整体素质、地位、待遇及成员构成上。
5. 期刊论文 [施雪琴 简论近代菲律宾传教士的成长及其意义 -南洋问题研究2004, ""\(4\)](#)
 推动传教士的本土化, 是近代天主教东传运动的一个重要内容。但在西班牙殖民统治时期的菲律宾, 菲律宾传教士的成长却因西班牙传教团的重重阻碍而经历了漫长的过程。近代菲律宾本土教士的成长在菲律宾历史上占有重要意义, 它不仅推动了天主教的本土化, 为“教区非化运动”奠定了基础, 更重要的是, 菲律宾传教士的成长对推动近代菲律宾民族意识的觉醒有着重要的影响。
6. 学位论文 [袁墨香 马夏尔尼使华与天主教传教士](#) 2005
 1793年, 马夏尔尼勋爵率领的英国使团, 以向乾隆皇帝祝寿为名出使清朝。这是中英之间第一次正式的国家间交往。

资本主义的迅速发展,让英国急于向外扩张,寻求倾销市场。他将目光投向了东方的中国;由于当时的清廷国势正盛,英政府不可能采取武力措施打开中国市场;因而英国政府决定派遣使团访华,希望同清廷谈判,改善两国贸易存在的问题,进而建立经常的外交关系。

从16世纪开始,西方天主教传教士东来。在以后的大约200年间,传教士向西方介绍中国社会、风俗、历史和文化,同时也将西方的文化、科学传入中国,促成了明清之际中西文化交流的一个繁荣阶段。这些传教士成为最早的“汉学家”,是第一批真正意义上了解中国的西方人。

葡、西、荷等西方国家逐渐与明清政府发生接触。他们多次组织商团或者使团来华。作为了解东方的西方人,传教士就成为中西交往的媒介。他们不仅仅作为双方的翻译,也是西方使者入华的“引路人”。

马戛尔尼使华不可避免的与这些在华的传教士发生联系和接触。那么这些传教士在第一次英使入华过程中起到了何种作用?是仅仅作为中英双方的语言翻译而存在的?还是起到了更多的影响?本论文正是试图对这个问题做一个初步探讨。

文章凡四部分。第一部分是本文的导论,主要总结了以往学者对马戛尔尼使华问题的研究。指出一些学者从清朝角度出发,认为马戛尔尼出使的失败是由于清朝的“闭关锁国”政策;另有一些学者从礼仪、文化、贸易等角度出发,研究马戛尔尼的出使。多数学者将问题的研究集中在中英双方。很少提及第三方在这次出使过程中起到的作用。因此本文就此提出问题:传教士在马戛尔尼的出使中究竟是起到了积极还是消极的作用?

第二部分主要是叙述和分析马戛尔尼出使前的准备工作与传教士的关系。首先是分析英国政府派遣马戛尔尼使华的背景与目的,指出中英贸易的发展演变和英国国内的资本主义的发展是马戛尔尼使华的背景;而通过外交途径,来改善中英贸易的状况和在华的英商人的待遇,进而建立经常的外交关系,就是此次出使的目的。接着论述马戛尔尼的出使准备工作,尤其是详细论述使团需要翻译和媒介,传教士正是充当了这个角色,突出分析使团在英国并未找到合适的翻译,在欧洲找到的传教士翻译并不能完全胜任。再次分析天主教传教士在乾隆朝的状况,指出传教士已经不能像康熙朝那样备受信任,由“帝师”降到“陪臣”和“工匠”。

第三部分主要是讲述马戛尔尼使团与在京的天主教传教士的关系。首先是介绍在马戛尔尼使团入京前,与在华传教士的接触;其次是从两个方面分析马戛尔尼使团与在华传教士:对英使不太好的传教士(以葡籍传教士为主)和对英友好的传教士(以法国籍传教士为主);然后分析造成传教士对英使团不同态度的原因是英葡矛盾和传教士个人之间的矛盾。最后分析了乾隆给英王的第二道敕书中的关于传教的问题,重点分析传教士是否在其中起到重要作用。

最后一部分是结论。首先分析马戛尔尼出使的失败与传教士的关系,先分析了对此问题的两种观点,再得出自己的结论:在承认历史发展的必然性同时,必须看到偶然性的存在对历史事件的影响。葡籍传教士在清廷有着不容忽视的力量,他们通过和坤等清朝重臣直接影响了马戛尔尼的出使。

最后从马戛尔尼使华的个案,察看传教士在清前期的中西外交活动中所起的作用。传教士是当时唯一深入到中国内地和宫廷的西方人,对中国最为了解,成为当时中西交往的媒介。因此在中西最初的外交活动中,他们也确实发挥了沟通双方的作用,成为西方使团入华的“引路人”。

7. 期刊论文 [李伟丽. LI Wei-li 清代前期俄国与西方传教士在华传教差异之简析 - 华北水利水电学院学报\(社科版\)](#)

2005, 21(1)

清代前期入华的外国传教士有俄国东正教团、西方的天主教各派,同为基督教,但是他们在传教地结果却相去甚远。清代前期天主教各派既在中国人中间发展了基督教,又为中西文化交流做出了突出的贡献。他们在入华传教的目的、方式、活动范围与规划等方面都存在着差异。

8. 期刊论文 [汤开建. 赵殿红. Tang Kaijian. Zhao Dianhong 明末清初天主教在江南的传播与发展 - 社会科学](#)

2006, ""(12)

自利玛窦开教南京以后,天主教在江南地区的发展在全国居于领先地位,南京、上海、杭州、松江等地的天主教传播相当繁荣。这主要得益于以下几个方面:明末清初天主教传播的宽松环境,江南地方官绅的支持和帮助,一批素质极高的传教士的不懈努力,利玛窦传教策略的贯彻执行以及适应本土特点的传教方式的不断探索。

9. 学位论文 [张振国 拒斥与吸纳:天主教对中国民间信仰的应对——以明末至鸦片战争为限](#) 2008

天主教在全球传播的过程实际上就是一个不断的文化移植的过程,而这种文化移植能否成功,关键在于如何应对本土文化。我们知道,天主教入华所要面对的主流群体是中国的广大民众,是中国的普通百姓,因此,天主教要想在中国落地生根,最关键的是要找准中国本土习俗文化的发展脉络,适应民间社会的文化传统,中国民间信仰源远流长,已经渗透到民众日常生活之中,成为一种民俗文化,构成了我们中华民族独特的心理特质和思维方式。因此,如何应对中国的民间信仰,是天主教在华传播过程中所要面对的首要问题,也是最为重要的问题之一。本文共分三部分对明末至鸦片战争之前天主教与中国民间信仰之间的遭遇进行描述。

第一部分,天主教与中国祭祖礼仪之间的纠葛。从某种程度上来说,祖先崇拜是中国民间信仰的核心,祭祖问题遂成为天主教在华传播过程中不可逾越的问题。显然,在传教士眼中,中国的祭祖仪式属于异教偶像崇拜,即使是利玛窦也已认识到这一点。然而,祭祖在中国社会运转中所具有的重大社会意义使利玛窦等耶稣会士清醒地认识到,如果禁止中国天主教徒参加祭祖仪式,无异于关闭中国人步入天主堂的大门,严峻的现实处境迫使他们重新考虑中国祭祖礼仪的性质。于是,在文化适应策略的思维框架中,利玛窦借用儒家经典中的人文主义精神强化了祭祖礼仪的世俗道德内涵,而故意忽视其中的迷信因素,要求传教士尊重中国民众的祭祀习俗,允许中国天主教徒参加祭祖仪式,从而获得了传教的成功。其后来华的多明我、方济各等托钵修会的传教士,则出于宗教的本能而把中国祭祖礼仪列为应当禁止的迷信范畴,对利玛窦等的做法提出质疑,并把自己对中国礼仪性质的认识上报罗马教廷请求裁决,从而引发了“礼仪之争”。面对托钵修会传教士的质疑及教廷的压力来华的耶稣会士选择康熙皇帝作为支撑自己观点的特别依据,使“礼仪之争”突破了单纯神学争论的范畴而演变为中国皇帝与罗马教廷之间的权利斗争,结果导致了中国政府的禁教,天主教在中国遭受了重大的挫折。尽管传教士在是否容忍中国信徒祭祖问题上存在严重分歧,但对于祭拜木主、烧纸钱、向祖先祈福等带有明显宗教色彩的民间祭祀习俗却态度一致,视为典型的迷信行为而为之予以系统的文化批判。然而,面对中国信徒在祭祖问题上表现出的执着,即使是视中国祭祖礼仪为迷信行为的托钵修会传教士,也不得不对中国民间的祭祀习俗做出相对宽容的姿态,不仅尽量适应地方的习俗礼仪,而且把天主教的内涵融入民间祭祀礼仪之中,希望信徒能以天主的名义来践行中国传统孝道伦理。第二部分,传教士对中国民间信仰的文化批判与征服实践。作为两种异质文化,天主教与中国民间信仰之间的冲突是不可避免的,而且,从某种程度上来讲,天主教在华传播过程实际上就是与中国民间信仰争夺信徒的过程。因此,为实现“中华归主”的夙愿,传教士在入华之初即对中国民间信仰展开了文化上的“扫荡”,试图动摇中国民间信仰的理论基础。他们一方面集中力量对城隍、关公、观音、灶神等在中国社会中具有普遍意义的大众性神灵进行批判,宣扬天主的独尊地位;另一方面,他们对中国民间信仰过程中盛行的算命、风水等世俗迷信行为以及各种巫术活动予以批判,指责其对天主权威的僭越。需要注意的是,在中国民间信仰进行文化批判的过程中,传教士往往把自己打扮成儒家学说的“卫道士”,以儒家人文主义的标尺对民间信仰加以评判,批判其荒诞与虚伪。尽管传教士对民间信仰的批判入情入理,但其实际功效却不乐观。对于下层百姓而言,文化水平的低下极大地限制了传教士文化批判的影响力,使其难以对中国民众的信仰心理产生重大影响;对于知识分子阶层来说,虽然在儒家人文主义精神的熏陶下,宗教意识向来比较淡薄,因此他们对于传教士文化批判的回应主要聚焦于祭祖、祭孔的礼仪方面,而在民间神祇及世俗迷信问题上并未与传教士形成对抗,但这远不足以使其转而改宗天主教,因为,毕竟民间信仰已经积淀为一种民族文化,即使是儒家士大夫阶层也不可能完全放弃这些传统信仰。与此同时,出于对中国民间神祇的先天仇恨,更加之被中国民众对待神灵的那种随意性乃至鄙夷、侮慢的表面现象所蒙蔽,有些传教士在所到之处肆无忌惮地发动“对伪神崇拜的无情战争”。然而,实践证明,传教士及其信徒对民间神祇的这种直接打击,导致他们与民间社会乃至官府的积怨日深,给福音传播造成了不必要的麻烦,于是,征服偶像活动逐渐发生转向,由直接的“暴力”打击转为与民间神祇之间的“法力”和平竞争,以此收服人心。第三部分,天主教对中国民间信仰的因应与吸纳。作为一种异质文化,天主教要实现“中华归主”的战略目标,本土化是其必然的选择,而本土化的关键则在能否把握好中国本土文化的发展脉络。而对于下层百姓而言,民间信仰不仅是一种文化积淀,更是一种生存方式。在布道过程中,传教士逐渐意识到,要想把民间信仰从中国百姓的日常生活中剔除是不可想象的,而且鉴于当时传教环境的恶化,无奈之下他们选择了民间信仰作为传教的对象,借鉴民间信仰的生存及传播方式以使福音得以延续。生活在下层的民众,无力掌控自身的命运,只有求助于冥冥之中的神灵保佑。这种“信仰”并没有什么深远的精神追求,而只是出于低层次的简单直接的利益需求。中国民间信仰的这种普遍的功利性的价值取向,自然也会影响到下层民众对待外来宗教的态度。对下层民众来说,能够打动他们的是新宗教的灵验性,而不是那些玄妙高深的教理。针对下层民众这种传统的崇拜心理,一些传教士尽量将天主教的信仰同中国的民间风俗结合起来,以中国习惯的方式将天主教的信仰融入他们的生活,以

上帝的名义施行各种善事，满足民众的一些现实需求，并以自身高尚的德行感化民众，赢得人们的好感，同时迎合民众的传统心理，通过一些看似巫术的“神功”（其中有一些科学知识的运用）展现天主教宗教仪式的有效性来吸引民众，使他们逐步接受天主教的信仰。更为重要的是，清中叶天主教依靠众多散居各地的信仰团体的自立性习教，度过了官方禁教的严厉时期，成功避免了天主教在中国遭受毁灭性打击的命运，使其在中国顽强地生存下来，并有了一定的发展，在中国城乡社会中孕育出带有中国民间小传统色彩的天丰教群体。这个群体在清中叶禁教时期一直保存、延续着天主教信仰，到晚清教禁开放后，成为天主教在华复兴的基础。当然，由于教会统一组织与管理的缺失，这一时期天主教的本土化没有严格的规范，使自身与中国民间信仰之间应有的距离难以把握，难免有矫枉过正之失，使天主教在教义、礼仪方面呈现出一种失去自身独立性的严重民间化，在一定程度上造成了教民信仰的波动；而且，天主教的下层路线使其处于一种自我封闭状态，导致世人对天主教的认识越来越模糊，为近代反教谣言的泛滥埋下伏笔，使之成为近代反洋教斗争的一股重要的社会动员力量。

10. 期刊论文 [刘丽霞 从〈文艺月旦〉\(甲集\)看天主教传教士的中国现代文学观 -广西社会科学2003, 77\(2\)](#)

〈文艺月旦〉(甲集)是20世纪40年代在华的天主教传教士所编写的一本涉及中国现代文学的珍贵资料。编者立足于天主教的道德伦理观,对现代文学的许多作品进行了简要的道德评介。此书的序和导言对中国文学特别是现代文学进行了大致的梳理,并就现代文学的主要特征加以探讨,拓展了我们的批判视野。但无疑,囿于道德立场,其结论带有浓郁的天主教道德伦理色彩,难以对现代文学进行全面深入的考察。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_gxshkx200302046.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: a7fd50b8-8ef0-406d-92a2-9e4d00812cba

下载时间: 2010年12月15日