



JEAN CHARBONNIER

HISTOIRE DES
CHRÉTIENS
DE CHINE

中国基督徒史

[法]沙百里 著 耿昇 郑德弟 译

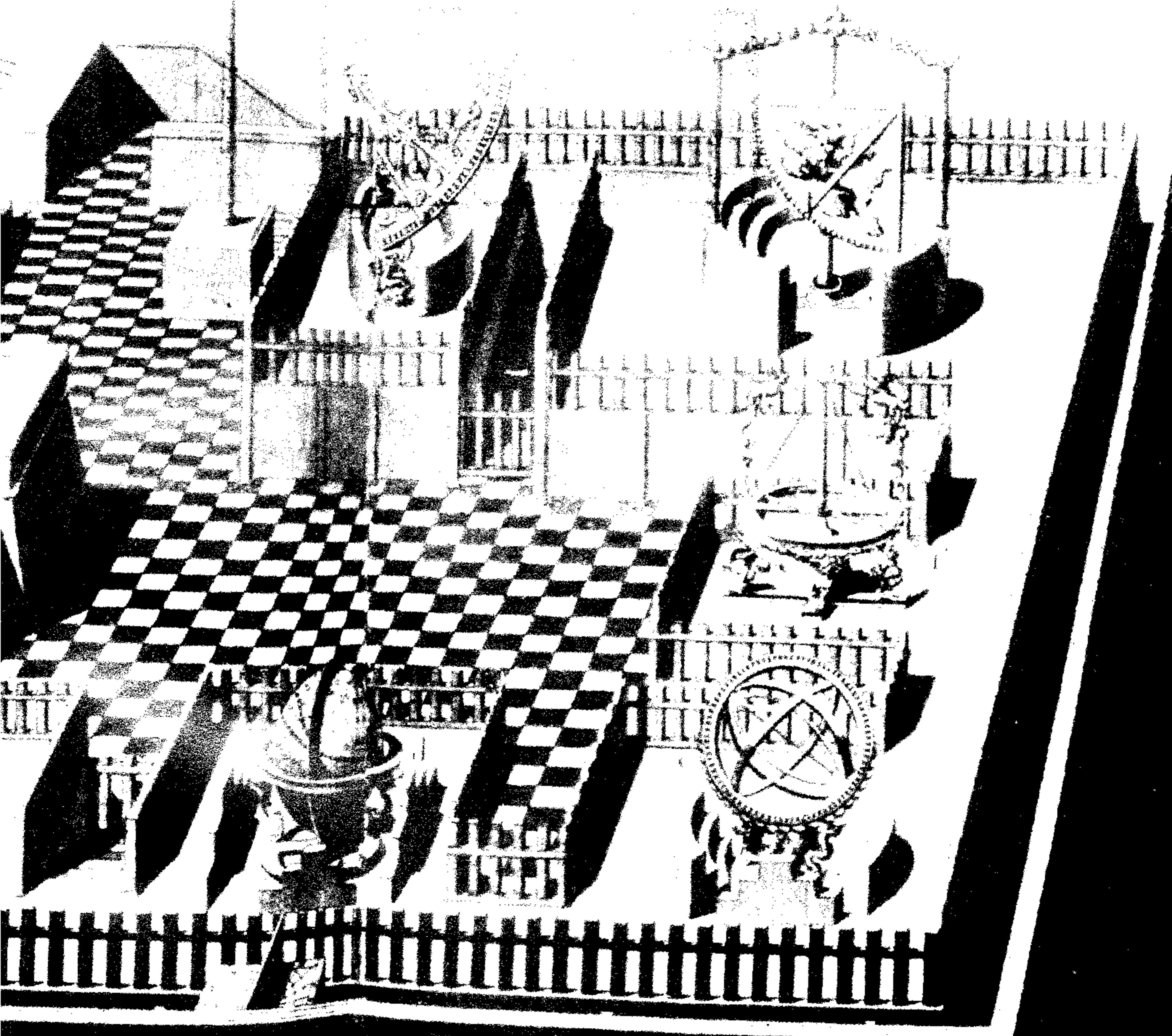
中国社会科学出版社

010633A
JEAN CHARBONNIER

HISTOIRE DES CHRÉTIENS DE CHINE

中国基督徒史

[法]沙百里 著 耿昇 郑德弟 译



(京)新登字 030 号

图字: 01-98-1722 号

图书在版编目 (CIP) 数据

中国基督徒史 / (法)沙百里 (Charbonnier, J.) 著; 耿昇, 郑德弟译. —北京:
中国社会科学出版社, 1998.8

ISBN 7-5004-2267-9

I. 中… II. ①沙… ②耿… ③郑… III. 基督教徒 - 历史 - 中国
IV. B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 11096 号

责任编辑 郭 媛
责任校对 李小冰
装帧设计 毛国宣
版式设计 郑以京

出版发行 **中国社会科学出版社**
(北京鼓楼西大街甲 158 号)
邮 编 100720
经 销 新华书店
印 刷 北京新魏印刷厂
版 次 1998 年 8 月第 1 版、第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 13.5 插页 2
字 数 345 千字
印 数 5 000 册
定 价 24.00 元

ISBN 7-5004-2267-9 / B · 470

DHBI/08

HISTOIRE DES CHRÉTIENS
DE CHINE

par
Jean Charbonnier

Desclée
Paris 1992

(本书根据巴黎 1992 年德斯克勒出版社
的版本翻译, 由沙百里博士授予版权)

译者的话

在多方面仁人志士们的帮助下，法国著名汉学家沙百里（Jean Charbonnier, 1932— ）博士的《中国基督徒史》的中译本，终于奉献给读者了。在我国国内或国外，大凡撰写中国基督教史者，多为宗教传播史。而沙百里博士的这部著作，却主要是论述了中国基督徒本身的历史。这也是我们在有关中国基督教史的诸多法国著作中，选择此书在中国翻译出版的原因。

沙百里博士曾长期在亚洲华人社会中生活。他于1960—1970年间在新加坡华人中学习和工作；1974—1976年又分别在台湾和香港工作；1979—1993年第2次在新加坡华人社会中工作。除了他的母语法语和作为神职人员而必修的拉丁语之外，他还精通欧洲的主要语言、马来语和汉语，这就为他的研究打下了牢固的基础。作为一个神职人员，他却将大部分时间用于汉学研究（读者可以参阅本译著末所附沙百里博士的著作目录）；作为一位汉学家，他的大部分汉学研究却与中国基督教的内容无关（如他于1978年1月在巴黎第7大学通过的国家级博士论文《当代中国对历史的解释》）。

沙百里博士也确实是个值得研究的人物。他对中国传统文化高度崇拜，对中国人民充满了友好感情，又对我国解放后执行的基督

教政策很不理解。我们深信读者在阅读本书的中译本之后，也会得出这样的结论。政治原则问题，我们应当坚持正确立场；而学术问题可以争鸣。

沙百里博士的生平与著作目录，已在本译著的附录中作了介绍，读者尽可参阅，本处就不再重复了。

沙百里博士的这部著作于1992年由巴黎德斯克勒（Desclée）出版社出版。1992年9月间，第5届尚蒂伊国际汉学讨论会期间，本书的译者之一耿昇，遇到了沙百里博士，蒙其友好地赠书一册。我们一直有意将此书译出。作为中外关系史研究领域中的学者，我们深知此书的价值。一来由于工作繁忙，二来由于没有找到合适的出版社，故一拖再拖。1996年，沙百里博士访华时，言及在中国出版本书的事。承蒙中国社会科学出版社的领导与编辑之美意，我们同意由这家出版社出版本书的中译本。

沙百里博士是一位神职人员。他对中国基督徒史部分的研究，可谓内行人讲内行话，颇有见地。但他对于新中国基督徒处境的看法，甚有偏颇之处；对于新中国的宗教政策，甚不理解；对于新中国在宗教工作中一度出现的失误处，有夸大之词；对于外国敌对势力的恶意宣传，未作全面正确的分辨；对于中国教会与梵蒂冈的关系，过多地听取了一面之词。中国社会科学出版社同我们商讨决定，在保留本书学术和史料价值的前提下，为了不引起中国读者的误会，我们在译出中文本时，删去了其中的一些文字。原书附有一份中国地图，对国外读者很有用处，对中国读者则无太大参考价值，故也删去未用。特此说明。

本书是在多方面人士的帮助下完成的。其中1—3编（第1—18章）由中国社会科学院历史研究所耿昇翻译，第4—5篇（第19—29章）由杭州大学历史系郑德弟翻译。杭州大学历史系的吕一民先生、北京图书馆的查雅华先生、中国天主教爱国会副主席涂世华

主教，都在翻译中给了我们很大的帮助。中国社会科学出版社，特别是该社的责任编辑郭媛女士，不但为出版此书投入了大量精力，而且还仔细校阅译稿，提出了许多宝贵意见。译者于此一并致以真诚的谢意。

译者水平有限，错误或欠妥之处，在所难免。欢迎广大读者批评指正！

耿 昇 识
郑德弟

1997年初岁始

中译本序

《中国基督徒史》一书写成于新加坡，它是根据我生活了近三十年的该国华人朋友们的观点而写成的。如同北京、上海、台北和香港的中国人一样，新加坡华人也以其伟大的文化传统而自豪。

迄今为止，在欧美写成的中国基督教史，主要是中国的传教史。其中突出了外国传教士们的活动，而中国人自己的参与却受到了轻视。在中国充分享有其独立地位的今天，只拥有少数信徒的基督教被承认是中国的宗教之一。因此，中国的基督徒们突出他们漫长历史的重大阶段，也就是很恰当的了。无疑是外国传教士们将基督教传入了中国，如同有关佛教徒和穆斯林们的情况一样。但却是中国人自己，得以在这种基督教中辨认出有可能使他们扩大、美化和强化自己文化传统的因素。

中国基督徒们在撰写其在华历史时，可以揭示出其很深邃的根基。早从7世纪起，唐朝的太宗皇帝就接待了来自波斯的基督教使者，令人在长安翻译了基督教经文，并于其京师提供一块地盘，以使基督教会得以在中国立足。稍后，蒙古统治者对基督教会提供支持，无论是景教教会还是方济各会都一样。但主要是从16世纪末开始，与来自西方的耶稣会士们保持友好的那些大家族，才得以在他们的儒教传统中接纳基督宗教教理。徐光启、李之藻、杨廷筠在

上海和杭州创建了浸透着中国文化的天主教教团。在这个遥远时代写成的中文祈祷经文，经过了数世纪的岁月，仍由今天的信徒们诵读。

中国的基督教史学家们，面前有广阔的研究领域。他们今天应该更多地揭示，基督教义是怎样在中国不仅仅被最早归化的大文豪那样的知识分子，而且还被人数很多的贫苦农民大众信徒所接受、理解并生存下来。中国的基督教文化是怎样得以在数世纪期间，在中国农村偏僻村庄得以形成的呢？这种民间基督教传统在何种程度上，以一种新形式而重新采用也可以在佛教徒中发现的那些宗教表现力和象征物呢？这里是指更好地区别什么是真正的基督教的表现方式，从而为神学家的工作提供一种基础。

天主教会特别强烈地希望，基督教的信仰能在不同语言和文明的背景中表现出来。教会深知中国传统的文化宝库，所以它期待来自中国知识分子和信徒一方的新颖和内容丰富的贡献。

撰写中国基督徒史，还要揭示基督徒们对国家现代化的重要参与。在大清帝国礼法使基督徒们参加科举的行动变得很困难时，关心学习和为他们国家服务的许多信徒，都学习了外语并初步学会了近代西方的科学和技术。他们与维新改革派一起为反对陈腐陋习而斗争，为少女们开办学校，使卫生保健机构倍增，从大医院到偏僻乡村的小诊所，样样俱全。在诸如蒙古那样的某些地区，他们也从事了大规模的大型水利和发展农业的工程。

如果我不顾自己的外国人身份，而竟敢冒昧地写一部中国基督徒史，那并不是为了完成一项首先是本属于中国人自己的任务。我仅仅希望利用用外语（特别是法语）写成的书籍与文献，以使读者们能拥有他们往往很难得到的资料。我真诚地感谢翻译家耿昇和郑德弟先生，现在为中国读者打开了这种文献宝藏。

我还希望提醒西方读者们注意中国占人口少数的基督徒的历

史。虽然中国基督徒们的人数相对较少，他们也经受过历史上的曲折，表现出了一种巨大勇气，一种令人瞩目的爱教以及对他们国家的一种能经受任何考验的忠诚。

沙百里

(Jean Charbonnier)

1996年10月于巴黎
巴克大街外方传教会

导 言

5

我曾经与新加坡的华人基督徒很熟悉，但我尚不了解中国的基督徒。1982年，我在中国的大都市中遇到过几名主教和司铎，甚至还在西安的教堂中用拉丁文作过弥撒。我尚缺乏与基层基督徒的一种直接接触。然而，其中的一位基督徒却于某一天光临我的资料中心并到中华公教联络社登门造访。这是一名23岁的海员，原籍福州。他的船在新加坡中途停泊。他希望看到一名司铎。他的父母曾对他说：“你将赴新加坡，试着找到一名司铎并举行你的告解神功。”

这是一个礼拜日。我问他是否去作过弥撒。他回答我说，他不知道什么是弥撒，而且也不懂什么是告解神功，从未曾有机会前往。这么说，难道在他生活的城市就没有司铎吗？他对我说，不，但他结婚了，任何人都不愿意再去那座教堂了。

我的这名海员确为天主教徒吗？我问他是否会祈祷我圣父。他立即用福建话向我念诵圣父和“向圣母马利亚顶礼”。他对我说：“我们共兄弟姐妹六人，我们每天晚上全家都作数珠祷告。”这名青年海员叫做信强，意为“信仰强烈”。

数月之后，他又在飘泼大雨中再次前来拜访我。他从衣袋里掏出了一片已褪色的纸头，并且对我说：“我们的姑娘（指修女）要求我采购这份书目中的书。”我试图辨认出那些被湿墨迹冲淡的字体：一本《弥撒经本》(missel)、一部《圣经》、一部《效法耶稣基督》、一部《圣·特肋撒的一种灵魂的历史》

……修女在纸的边缘上写道：“如果你不能找到这些书，就采购我圣教的任何书吧！”从这小片揉皱的纸片背后，我感到了整整一个教会的心在跳动。

6 中国基督徒具有一种令人惊讶的忠诚。十年的“文化革命”似乎彻底消灭了他们。事实上，他们所经受的考验，仅代表着他们自三个多世纪以来多次忍受苦难的一个部分。今天，最活跃的教会在中国的土地上扎下了很深的根。他们的基督教信仰正是其先祖们的信仰。这种信仰在第1和第2代很脆弱，后来却被纳入到家庭传统中了，而且正是根据孝道的中国原则这样做的。为了很好地理解今天的中国天主教徒，则必须浏览他们的整部历史。

这项任务并不轻松，尽管论述中国基督教史的著作已卷帙浩繁。在大部分情况下，这类著作始终是指传教史。外国传教士们在那里占据了前台。中国基督徒往往被当作配角对待，完全是在幕后活动的。若不提及为他们带来《福音书》的人，那就可能无法论述中国基督徒；但最好应该是再次将中心转向中国人本身一方。

此外，中国的基督教史是两种差异悬殊的文明交流的历史：西方严重地充满了犹太—基督教传统；而中华世界，则带有非常明显的儒教标记。一些近期著作突出了这种交流的困难性。谢和耐（Jacques Gernet）先生的著作《中国和基督教》，给人留下两个严密壁垒的文明世界之间的一种聋子对话的印象。由勒内·洛朗丹（René Laurentin）所著《中国和基督教，错过机会之后》，则更直接地论述了中国的基督教史——其副标题对于过去表现得很悲观，这就暗示说一个新时代正在展现出来。

“中国”和“基督教”这两个名词之间的对峙，产生了将两种不同的实体对立起来的弊端。中国是一个国家，基督教是一种宗教。基督教很容易被西方所接受，甚至“基督教欧洲”

的思想也具有某种号召力，至少在信徒界是这样的。为什么不将中国基督教与欧洲基督教，或者是将西方基督教与中国儒教作一番比较呢？

为什么要坚持认为基督教在中国是一种外来宗教呢？北京认为基督教是中国的宗教之一，与佛教、道教和伊斯兰教并列存在。

独立的和现代化的中国的基督徒们清醒地意识到，他们形成了一个摆脱了过去曾经历过的那种外国控制的地方性教会。即使是一个独立教会的思想，也需要对它与世界性教会和教皇的关系明确化。中国教会目前的发展，仍是20世纪一件惹人瞩目的事实。为了更好地具体阐明他们教会的典型特征，中国人应该使其历史根基更加深化。他们也是这样利用在其教会的发展中起过关键作用的那些颇有名气的基督徒们的诞辰机会的。北京出版的刊物《中国天主教》就包括一个历史专栏。

由上海科学出版社于1989年出版的一本小书，以《中国天主教的过去与现在》为题，追述了中国天主教的整部历史。在现今的政治背景下，此书利用了“中国独立教会自解放”以来的成就，与中国旧教会在受殖民列强控制时受到阻碍其发展的羁绊形成了鲜明对照。这种非黑即白的做法，不能经受对历史的更加仔细的研究。作者顾裕禄自己也承认历史上的某些积极因素：利玛窦（Matteo Ricci）思想中的福音化、基督徒们在教育和社会方面的贡献。他很难考虑教会在现今制度下的状况，但他却以积极的方式处理了基督教伦理与共产主义伦理之间的关系问题，指出了这两种伦理受到的启发很不同，却可以颇为有效地共处。

顾裕禄的书专门论述天主教，未曾提及基督教的其他修会。这种严格的分隔是中国的习惯做法，其中把天主教与新教

* 指1949年，原文此处有引号。——译者注

(基督教) 作为两种不同的宗教对待。当代人的那种基督教全体教会合一的思想, 促使人超越这种比较。赖德烈 (Kenneth Scott Latourette) 的基本著作《中国基督教传教史》, 为天主教教会和新教教会的发展保持了一种均等的注意力。同样, 本笃会士埃尔威斯 (Colomba Carry Elwes) 的著作已被译成法文, 并以《中国与十字架》为书名而出版。科维尔 (Ralph Covell) 的新著《孔子、佛陀和耶稣基督》清楚地证明, 在中华世界领报《福音书》, 提出了某些普遍性问题, 天主教徒和新教徒们往往都以类似的方式解决了这些问题。

我们可以讲得更远一些。对于中国穆斯林们的历史, 还应该给予更多的注意。这种由阿拉伯人传入中国的独神论宗教, 必须面对进入中国文化圈的诸多问题。与中国的生活融为一体的穆斯林道路, 可以很恰当地与基督徒们走过的道路相比较。

在台湾的中国教会于近 40 年期间, 出版了大量历史著作。已故方豪先生有关中国基督教史人物传的著作特别珍贵。罗光主教同样也编纂了一部曾在中国工作过的宗教修会的简史。耶稣会士约瑟·摩特 (Joseph Motte S. J.) 神父虽为外国人, 也得以写成了两部书, 其中为中国基督徒保留了一种他们在历史上应有的地位。这些书已由侯景文 (Joseph Hou Jingwen) 译成中文, 以《中国天主教史》(1970 年) 和《中国信徒史》(1978 年) 为题在台北出版。对于当代的情况, 人们所知相当少, 主要是在香港发表了某些论文和资料。自从开放与大陆的交流以来, 台湾的教授和史学家们也致力于研究教会在中华人民共和国的发展情况。

本书正是根据这种思想写成的。其目的在于理出中国基督教历史上的基本力线, 以使中国基督徒的情况为世界所了解。在这种与我们不同的文明中, 教会是怎样在数世纪期间得以发展的呢? 中国基督徒是怎样证明他们的信仰呢? 他们对世界教会史的贡献是什么呢?

中国基督徒属于一个饱浸伟大文化和宗教传统的民族。本书根本谈不到为这些错综复杂的思潮提供一种完整的概述。但儒释道三教却必须作为基督教嫁接于其中的基础文化遗产而予以重视。如果说基督徒们已经摒弃了这些土著宗教的做法，那么他们依然在自己的伦理、神修，甚至是在其基督徒的生活方式中，始终都与这一社会互相联系在一起。根本不需要偏爱“文化渗透”一词。中国的基督徒完全属于中国文化，我至少是试图证明这一点。如果他们有时还被作为外来信徒对待，那是由于他们以所有国家的基督徒为榜样，属于一个并不是本世间的王国。这绝不会有碍于他们继续勇敢地完成本世间的任务并积极地为其修会的复兴而活动。

9

目 录

译者的话	(1)
中译本序	(1)
导言	(1)
第1编 黄土中掩埋的遗迹	(1)
第1章 西安府景教碑	(2)
第2章 长安的译经	(11)
第3章 敦煌本《大秦景教三威蒙度赞》	(17)
第4章 蒙古人中的十字架	(28)
第5章 汗八里的一座教堂钟楼	(42)
第6章 用中国墨画的阿拉伯式图案	(57)
第2编 圣贤的友谊	(67)
第7章 征服者的失败	(68)
第8章 利玛窦的行程路线	(83)
第9章 基督教士大夫	(98)
第10章 徐太夫人甘第大——女使徒	(112)
第11章 太监与帝国	(120)
第12章 儒教的仲裁	(131)
第3编 受追捕的见证人	(143)

第 13 章	《福音书》传播于各省	(144)
第 14 章	第一位中国主教	(157)
第 15 章	信仰与礼仪	(168)
第 16 章	中国司铎李安德	(183)
第 17 章	传道人——宗教信仰的见证人	(200)
第 18 章	女性传教人——童贞修女	(211)
第 4 编	殖民时代靠不住的飞速发展	(223)
第 19 章	西方人的压力	(224)
第 20 章	天主教村庄	(238)
第 21 章	新教的推进	(251)
第 22 章	基督徒为进步出力	(264)
第 23 章	已经大大落伍的教会	(277)
第 24 章	基督教爱国主义	(293)
第 5 编	衰亡与复兴	(309)
第 25 章	重大的考验	(310)
第 26 章	中国传教士	(318)
第 27 章	香港:避难所和前哨站	(331)
第 28 章	宝岛台湾	(344)
第 29 章	基督教在中国内地的复兴	(357)
结束语	(373)
附录		
	俗教历史的里程碑	(375)
	参考书目	(382)
	沙百里博士小传及其主要汉学著作目录	(398)
	译名对照表	(404)

黄土中掩埋的遗迹

基督教是否为中国的一种外来宗教呢？从福音启示之性质、揭示罪孽人类的一尊超世的上帝之角度来看，这可能是对的。这部拯救史在许多方面似乎都与**中国宗教的道教和儒教遗产格格不入**，中国的遗产是追求天地间礼仪和谐的结果。

作为自13个世纪之前（唐代）便在中国土地上立足的历史教会，却又绝非如此。景教教会（可能是经过简化的）本身就带有天国的因素。

来自波斯的第一批基督徒是经丝绸之路到达中国的。当时丝路沿途遍布佛教圣地。基督徒与佛教徒一并于9世纪被儒教的中国弃绝了，但他们一直延存于北部草原。

基督徒们与蒙古人联合起来了，他们得以于13—14世纪在整个元代中国重开其教堂，并由首批拉丁基督教徒的传教士们带来了新的内容。

基督教的这些最早的立足地是否属于简单的考古学方面的纪念呢？完全相反！它们属于中国基督徒们至今仍富有活力的历史。它们代表着一种丰富的和始终具有现实性的经验，特别是作为各种宗教大潮流的首次相会，则更为如此。

西安府景教碑

在中国的西北，西安的城墙隐蔽着一部颇负盛名的历史。今天，旅客们绝不会放弃到城东六十多公里处的中国第一位皇帝大寝陵一游的机会。他们会在那里惊愕地发现被埋藏在地下的一支大军——用陶土制成的一行行岿然不动的步兵和骑兵队列，在它们被埋葬了22个世纪之后，从厚厚的黄土层中重见天日了。它们那寂静的阅兵阵容使人联想到了中国的一种特有的政治现象：秦始皇于公元前3世纪奠定基础的一个帝国的统一性和持续性。

在西安城的另一端，大约90公里的西部，另一遗址却从未引起外国游客们的注意，那是惟有中国的几名朝山进香的人才会去的大道观楼观台。人们经由已变成夏收季节打麦场的小路到达那里。一条林荫小道通向一座小山，小山背靠着被茂密的竹丛覆盖的山麓。一座供奉老子的楼观建于该高岗。楼观由长廊环绕，长廊已于近期修葺一新，并有追述中国最真实宗教传说的纪念物。在新近重新油画过的道教大师的供像之外，两通刻有白色小字的黑色碑吸引了人们的目光，这就是《道德经》一种古本的5000言。老子在永远地离开这里前往仙人居住的西山之前，在此记下了他的宗教感受。

在这一道教圣地附近，公元1623—1625年之间，出土了中国基督教史上最古老的纪念碑。耶稣会士巴笃利（Bartoli）怀着兴奋的心情，介绍了这次发现：

“此时，正当神父们准备将《福音书》的光明传到陕西省和庄严的古都西安时，在他们到达那里之前数月时……在古都以西近30英里的规模不大的城市周至附近，为一座我不知道是什么建筑物奠基而掘土时，民工们看到了某些建筑遗址。在清理这一切时，他们发现了一块巨大的大理石碑，从土中掘出来后又仔细地擦洗干净。人们于是便发现那上面写满了文字，一部分是汉文；另一部分文字奇形怪状，属于一种当时任何人都看不懂的语言。但两种文字均以一种罕见的精美程度而雕刻。”^①

自从利玛窦于1600—1610年在北京立足之后，耶稣会士们便确实准备在陕西省布道。有人指责他们把一种新宗教传入了中国。一通千年基督教碑的发现，揭示出中国有整整的一部基督教史。他们是否会想象出有益于他们布道的更漂亮的待接石（留荐石）呢？他们在欧洲敌人还指责他们完全凭空杜撰了这一事件。

但外国神父们并非是惟一对这一事件感到满足的人。利玛窦的弟子——基督徒张赓虞，立即深悟到该碑文的巨大意义。当时他制作了该碑文的一份抄本，送给了杭州的那名新近受归化的进士——著名学者李之藻（Léon Li，圣名李良），此人立

^① 由夏鸣雷（Henri Havret）引证，载《汉学论丛》第12卷，《西安府景教碑》第2部分：《碑文的历史》，上海1897年版，第34—35页。

即发表了该碑的碑文。继这次发现之后不久，重达两吨的这块黑色巨石被运到西安，并置于城西佛刹崇仁寺中。此外，该寺正是建在义宁坊古景教寺的原址上。某些史学家们由此推论，认为该碑就是在那里被发现的。但佐伯好郎教授的研究证明，另一座景教寺（大秦寺）是根据同一位唐太宗皇帝（627—649年）的敕命，建于周至东南15公里处的五郡庄，距楼观台的道观不远。^①

20世纪初叶，这通著名的石碑被最终迁移到陕西省博物馆，从而免遭破坏文物者和恶劣气候的损害。人们今天可以在那里欣赏到碑林迷宫中一只巨大石龟背上高高矗立的一块黑石。该基督教纪念碑在其载体方面是绝无仅有的。它与雕刻了儒教经典和佛教大藏经文的数百通类似碑为伍。这块巨大的石灰石高2.79米，宽1.02米，厚0.29米。碑中竖行镌刻中文字1756个，70多个古叙利亚文字镌刻在它的下部。其高大的长方形碑的最上部是题有碑名的圆边三角楣，在带喇叭口形双臂的十字架之下有9个方块字占据的一片正方形面积。十字架本身则被置于形成碑顶的一个三角形的曲线之下。一颗巨大的珍珠被镶于碑身的最高点，两只神秘的动物以其半蛇半鱼的身体而缠绕全部涡形装饰。9个汉文方块字可以这样来释读：

大秦景教流行中国碑

“光明教”（*La religion lumineuse*）一词被译成了汉文“景教”^②。碑文的内容清楚地说明，这里是指基督教，也就是对基督的信仰，指世界的光明，而不是指继承自波斯传统中的明教信仰。“大秦”（应该读作 *Datchine*）系罗马帝国东部地区的

① 佐伯好郎：《中国的景教文献及遗迹》，东京春秋社1951年版，第29—33页。

② 据李之藻《读景教碑书后》的解释：“景者，大也，炤也，光明也。”——译者

名称，主要是对叙利亚的称呼，那里是丝绸之路的终点站。福音的首批使者可能是来自波斯，但其教会却于叙利亚立足并倚仗聂斯托利（Nestorius）的教义之名望。

景 教

基督教碑立于 781 年。其作者是僧景净，其名意为“景教之净”。叙利亚文献称之为亚当（Adam），即秦尼斯坦（Chinestan）的乡村主教（Chorévêque）和主教（Papash）。他与当时的四大景教寺（大秦寺）之一有关。

18

他首先概述了基督的启示：

“大秦景教流行中国碑颂并序。

大秦寺僧景净述。

粤若常然真寂，先先而无元，窅然灵虚，后后而妙有。总玄枢而造化，妙众圣以元尊者，其惟我三一妙身、无元真主阿罗诃欤？判十字以定四方，鼓元风而生二气。暗空易而天地开，日月运而昼夜作。匠成万物，然立初人。别赐良和，令镇化海。浑元之性，虚而不盈。素荡之心，本无希嗜。泊乎娑殚施妄，钿饰纯精。间平大于此是之中，隙冥同于彼非之内。

是以三百六十五种，肩随结辙。竞织法罗，或指物以托宗，或空有以沦二，或祷祀以邀福，或伐善以矫人。智虑营营，思（思？）情役役。茫然无得，煎迫转烧，积昧亡途，久迷休复。

于是，我三一分身，景尊弥施诃，戢隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞生于大秦。景宿告祥，波斯睹耀以来贡。圆廿四圣有说之旧法，理家国于大猷。设三一净风无言之新教，陶良用于正信。制八境之度，炼尘成真。启三常之门，开生灭死。悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧。棹慈航以登明宫，含

19

灵于是乎既济。能事斯毕，亭午昇真。

经留廿七部，张元化以发灵关。法浴水风，涤浮华而洁虚白。印持十字，融四照以合无拘。击木，震仁惠之音；东礼，趣生荣之路。存须所以有外行，削顶所以无内情。不畜臧获，均贵贱于人。不聚货财，示罄遗于我。斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡。七日一荐，洗心反素。

真常之道，妙而难名。功用昭彰，强称景教。惟道非圣不弘，圣非道不大。道圣符契，天下文明。”^①

该文包括的某些表达方式，是同时借鉴自东正教教会的神学辞汇，又引自当时东亚常见的民间宗教语言。我们还可以从中发现道教思想的模式：上帝是“先生而无元”，是宇宙之道，纯洁而未分。他鼓元风而生二气。但这种教理却被参照《圣经》传统和主教会议上规定的神学作了具体解释：“三一妙身，无元真主”。于此强调了将光明与黑暗分开的题材，这很可能是受到了波斯宗教传统的影响。“景宿告祥”，波斯人睹耀以来贡。最后，佛教术语在许多段落中也明显可见：弥施诃（Messie，弥赛亚或救世主）为“景尊”，“制八镜之度，炼尘成真”；“棹慈航以登明宫”……同样的形象使人联想到了大乘佛教的净土观。据该宗认为，渡过了苦海的灵魂便可以到达西方极乐世界（西方净土），也就是阿弥陀佛一无量光佛统治的净土。

对于作为赎罪行为而举行对十字架的血祭，这里却保持沉默。其中仅仅提到不带血的祭祀，即这种宗教的使徒每七日举行一次（“七日一荐，洗心反素”）。基督首先被设想得如同是

^① 本法译文部分引自勒内·洛朗丹（René Laurentin）于其著作《中国和基督教，错过机会之后》，巴黎德斯克勒·德·布鲁书店1977年版，第101—103页，而洛伦丹又是根据蒂斯朗（Tisserant）和莱克莱尔克（H. Leclerc）而引证的。我参照汉文原文以及佐伯好郎与穆尔（A. K. Moule）的英译本做某些修证。

“开生灭死”的智慧之主。被其使者们“印持”的十字架，更应该是说明了它“融四照以合无拘”，也就是说拯救的普遍性，没有种族和社会地位的区别。这样一来，东方人对于荣耀的神主（Pantocrator）的崇拜，与安心纯洁的精神追求联系起来，而这种追求又是当时占据突出地位的佛教传统的特征。在从基督教的“东方”直到唐代中国那遥远的京师长安（今西安）之间，遍布丝路沿途的所有宗教中心。此处使用的表达方式，于8世纪是司空见惯的。

皇帝的特许

该碑文的第2部分仍不失因与教理概论同样的意义而值得注意。它记录了景教在中国立足的显著阶段，强调它得到了皇家当局的正式许可。中华帝国完全是一种既是伦理又是政治的体制。任何宗教都必须融洽地与既定秩序结合起来。在此意义上，该基督教碑是一种官方文献，它证明景教具有中国的“公民权”。当第一批基督徒到来时，中国君主及其大臣们都不是充满了儒教传统的大士人，而是一些出身于游牧民族和成长于中国北方草原中的军事长官。他们酷爱马匹。西安地区王公墓葬中的壁画表明，他们已沉缅于疯狂的骑马狩猎或马球的游戏娱乐中了。最早的几位唐朝皇帝对当时统治西域的突厥人发动了大获全胜的多次军事远征。630—645年间，在控制丝绸之路的战略要塞，唐朝均设驻军。640年，汉族移民建立了高昌王国，我们今天在吐鲁番大绿洲附近还可以发现其大片遗址。商贾与教士当时都往来于沙漠边缘，并且能在由天朝政权保护的那些名刹中找到留宿下榻之处。

正是在唐朝开国皇帝临朝期间，基督徒阿罗本（Alopen）到达了京师长安。碑文中如此描述了这一事件：

“太宗文皇帝，光华启运，明圣临人。大秦国有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险。贞观九祀，至于长安，帝使宰臣房公玄龄总仗西郊，宾迎入内。翻经书殿，问道禁闱。深知正真，特令传授。

22 贞观十有二年秋七月，诏曰：道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为。观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。所司即于京义宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人。宗周德丧，青驾西升。巨唐道光，景风东扇。”

大秦寺僧景净很重视这种官方承认。基督教旨于此与“道”的一种形式结合起来的事实，不会向他提出神学问题。这里事实上是指一种为其事业服务的政治多元论，但他也将这种多元论用于为基督教的利益服务，试图证明景教也被指定取代儒教与道教传统。碑文中继提及皇帝诏令之后的段落，又揭示了作者的护教意图：

“宗周德丧，青驾西升。巨唐道光，景风东扇。”

周公的黄金时代受到了孔子的赞扬。这是天地之间完美和谐的神话，人类的行为受到了天之法则的支配，国家享有和平。周公执政于公元前 770—公元前 727 年。儒学曾一无所获地试图以遵守周礼和一种很有条理的人际关系的伦理，来恢复被理想化的旧秩序。

23 “青驾”使人联想到了另一个大教派，即老子的教派。据传说认为，老子年长 60 岁时，于公元前 7 世纪初叶，离开了已陷入堕落风俗中的洛阳宫廷。老子乘一辆由一头青牛拉的车，穿过了通向西部平川地域的函谷关。应函谷关令尹喜的要求，他将其 5000 言的精神遗言《道德经》交给了尹喜，该经被珍藏在楼观台。道教祖师吸取了儒家伦理失败的教训，试图返朴归真，超越那些僵化的差异。在公元最初几个世纪中，对

老子的宗教崇拜发展起来了，并且形成了道教。唐朝君主均奉老子（李耳）为其先祖。僧景净指出，老子“青驾西升”而去，景教来自西方。难道这不正是提示说，基督教是道教的一种新化身吗？

他接着阐述了景教由于博得了唐高宗皇帝（650—683年）的偏爱而得到的发展。他声称“于诸州各置景寺”。他指出，在7世纪末叶和8世纪初叶，景教受到了强大的“释子”敌视之苦，受到了“末下士”道教徒们的耻笑。这里是指武则天后攫取政权的时期，她将其权威建立在强大的佛教机构之上。

继这些黑暗的年代之后，很快便是再度受宠。据碑文记载，来自西方的僧首与大德成功地重建了交往。外交和商业利益都得到了照顾。玄宗皇帝（712—755年）明显地表现出了皇恩浩荡。某些王公受遣“亲临福寺”，“五圣^①写真”被供于其中。寺名由皇帝亲自选定和御题：“天题寺榜，额载龙书”。僧景净在追述景教的这种政治结合时，变成了一名抒情诗人：

“于是天题寺榜，额载龙书。宝装璀璨，灼烁丹霞。睿札宏空，腾凌激日。宠贲比南山峻极，沛泽与东海齐深。”

接着是对玄宗的继任者们直到780年之前所给予的恩宠和沛泽的记述。

在碑文的最后一部分，首先是包括一种祈愿，愿对民施德，帝国和平和上天广施其沛泽。再接着是对石碑施主的一种令人惊讶的赞扬。某位叫做伊斯的景教僧，在文武官阶中职位都很高，虽然他非中国血统。这位高级官吏向多座佛寺布施，并且资助修缮和装饰工程。他本人也隐退于一座寺院中，在那里“依仁施利”：

“更效景门，依仁施利。每岁集四寺僧徒，虔事精供，备

^① 这里是指作为中国文明奠基人的神话皇帝，他们均是该帝国道德秩序及其繁荣的保证人。

诸五旬。馁者来而饫（饭）之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。”

全方碑文以一种诗情迸发而告结束。作者在其中粗线条地追述了其“证”之要义：真主之真玄，皇帝之赫赫以及使景教得以发展的高级官吏。

第2章

长安的译经

25

由基督徒阿罗本(Alopen)携至唐朝京师并交皇帝审查的这些珍贵经文是什么呢？当代研究人员已经考证出三十多种景教文献。其中的9种为原稿本。日本人佐伯好郎曾参照汉译本的叙利亚文原本，对此作过一次仔细的研究。他特别考证出其中的两种文献，认为它们可能是公元635年和公元641年在长安翻译的。这些稿本无论是文献形式还是它的内容，都是首屈一指的——这里是指对基督教信仰最早的一次阐述，由那些仅掌握一种汉文佛教辞汇的人翻译。这种教理问答书仍不失完整，忠实地叙述了救世主的受难。150年之后写成的西安府景教碑却不具有同样的传播福音的风味。它是一种已与公共秩序结合在一起的宗教之正式编年史。因此，最重要的则是应该参照最古老的文献，以便更好地评价由景教基督徒领报的信仰是什么。

《移—鼠迷—诗诃经》（《耶稣—弥赛亚经》），
即《序所迷诗所（诃）经》^①

据佐伯好郎认为，中国最古老的基督教经文应该是《移—

^① 有的录文作《序听迷诗所经》，系将“诃”字误录为“所”。日本学者认为“序听”应为“序聪”之误，“序聪”系唐代对“耶稣”的译名。——译者

鼠迷一诗诃经》(Le Sūtra de Jesus Messie), 即《序听迷诗诃经》, 也就是《耶稣弥赛亚(救世主)经》。从对该经文的语言学和文字学的研究, 确实揭示了它最早期的特征。本经使用过的中文术语, 后来却译得比较严谨得多。许多外来词仅简单地以中文对音而仿造, 为了翻译叙利亚文或梵文的发音, 对于汉文方块字的选择有时则非常蹩脚。甚至连弥赛亚(Messie, 救世主)的名字本身也被写作“迷诗所”(应为“迷诗诃”), 所使用的汉文方块字本意, 却为“诗被迷失的地方”。在晚期的经文中, Messie 一字被译做“弥师诃”, 其意为“功德圆满的大师”。

更加令人感到不安的现象是, 上帝的名字 Dieu 被译为“佛”, 如同佛陀一般; 或者是被译做“天尊”, 它是神的另一个佛名。Saint-Esprit(圣神)被译做“凉风”王, 而后来约定俗成的译名应为“净风”王。用于翻译“耶稣”(Jésus)名称的汉文方块字的选择特别令人恼火: “移鼠”, 其本意为“被移动的老鼠”。后期的经文都以使用比较讲究的字眼而避免了类似的谬误。文字上的最早失误可以归咎于不同的原因: 这是由于在语言上学问不精湛的外国人所做呢? 还是中国的佛教徒译师们的恶作剧? 世尊和飞天在佛教万神殿中都获得了各自特有的名称。大量使用佛教术语可能应归咎于皇家译场, 主要是指派了某些佛教专家。

《序听迷诗所经》共包括 206 阙诗。前 20 阙是有关祈祷“无人得见天尊”以及奉伺天尊诸神的。接着是对能识天尊却又由于罪恶及凡人身份而远离天尊的人所作的描述。人应该在“天道”与“恶道”之间作出选择。做恶者由于不服从我们的第一位童贞先祖而堕入恶道(第 54 阙)。原罪是按照佛教报应的模式解释的:

“众生先须想自身果报。”(第 55 阙)

接着是第一项救度的征兆:

“天尊受许辛苦，始立众生。”

众生自不幸被偶像崇拜“狂惑”，惟不能行动，亦不话语（第67阙）。有人怕天尊法，自行善心，及自作好。此人不受天尊教，突堕恶道，命属阎罗王（第76阙）。每日谏误，一切众生（第78阙）。众生者怕天尊，亦合怕惧圣上（第80阙）。圣上受天尊补任。一切众生，皆取圣上进止（第83阙）。前四诫可以做如下总结：

“此三事：一种先事天尊，第二事圣上，第三事父母。”（第90—92阙）

接着又一列举了上帝的其他诸诫（第五——第十）。它们都按照佛教的方式叫做“愿”。其后便是受《马太福音》第25章启发的慈悲格言：及宛（怨）家饥饿，多与食饮；如见男儿努力，与努力，与须浆；见人无衣，即与衣着。其他相谏，均引自《利未记》（Lévitique）和《申命记》（Deutéronome）。其中的某些基督徒生活准则继承自《十二使徒遗训》（La diadachè）：应事实莫屈断、莫高心与夸张、尊重下人等。

从第148阙开始，冗长的伦理相谏中止。作者发现，所有人遂背天尊和作恶。他于是便引入了化身和赎罪祭祀的历史。

童女末艳（Marie，马利亚）由于凉风（圣神）的作怪而怀身。末艳怀孕后产一男，名为移鼠（Jésus，耶稣）。当移鼠迷师诃，所在世间居见明星在于天地。迷师诃年过十二，便向人布道，鼓励人行善。他述难（Jourdain，约旦河）接受若浑入汤（施洗约翰，Jéan-Baptiste）的洗礼，凉风从天来，颜容似薄鹁（Colombe，白鸽）。虚空中问（闻）道：“迷师诃是我儿，世间所有众生，皆取弥师诃进止。所是处分皆作好”。

弥师诃为病者医疗，得损被鬼者趁鬼。弥师诃及有弟子十二人遂受苦。恶业人结朋，阴谋反对他，并试图通过一种合法审判而摆脱他。他们无法找到有法律效力的指控，但还是向大

王毗罗都思 (Pilate, 彼拉多) 施加压力, 毗罗都思用这位无辜者的鲜血洗手。

“弥师诃将身施与恶 (缘人), 为一切众生……为今世众人布施, 代命受死。” (第 198—200 阙)

28 稿本著作到基督 (Christ) 的死亡而突然停止了。最后几行是被裁掉的, 可能仅仅是由图书馆的一名土著保管员裁去的, 以使卷子外形更好看。对于基督受难的这种最后发展说明, 景教徒们毫不犹豫地谈论赎罪性牺牲。此外, 他们还以福音传道者圣若望 (Saint Jean) 的方式, 强调了移鼠 (耶稣) 的无辜及其在为爱人而接受死亡中的最大限度自由。令人遗憾的是, 该文遭删节。复活应该被怎样介绍呢?

《世尊布施论》

被断代于 641 年的另一种景教文献可以使人了解这一点。这里是指一部写本, 篇名叫做《世尊布施, 第三》。“世间之主”——上帝 (Maître du monde) 一词, 用于翻译中文“世尊”。它本是一个佛教尊号, 习惯上指 Bodhisattva Avalokītēsvara, 在中国则以“观音”、在日本以 Kanon (观音) 菩萨之名而更为人们所熟知。这是一尊救苦救难的神, 对苦难人类充满了慈悲。景教徒们借鉴了“世尊”这一尊号, 以指救世主耶稣。这与指“上帝”的“天尊”一词, 形成了鲜明对照。该文共 262 阙, 用如下的言语领报了基督的死亡与复活:

“是彼舷家 (Eve, 夏娃), 所以共阿谈 (Adam, 亚当) 一处。汝等处 (分) 所以。舷家旧 (种) 在, 亦不其作。不期报知 (第 96 阙)。惟有羊将向牢处去, 亦无作声。亦无唱换 (第 97 阙)。……自所爱以受汝, 阿谈种性输与他 (第 99 阙)。喻如弥师诃于五荫中死, 亦不合如此命终 (第 100 阙)。”

这最后一阙使人看透了景教的神学诠释：惟有基督的人性才会为我们而忍受死亡之苦，其神性始终是镇静而无表情的。当耶稣（弥师诃）命终之时，地动山崩和寺中张设擘作两段，均被归为了在耶稣身上出现的“圣化”。福德死者，并从死得活，从其墓中出来并出现在伊大城（Jérusalem, 耶路撒冷）的情况，也一样。复活的耶稣之出现是这样解释的：

“亦有十四日一月，亦无时日不见暗所。”（第 109 阙）

接着是对由姚雷^①安葬入墓、置于墓前的持更者、滚动的石头、出现在女圣人面前的幽灵等所作的长篇描述。

“此持更人云，一依前者，所论弥师诃，从死起亦如前者说（第 135 阙）……弥师诃发迷（途）去。”

其下文讲到了出现在弟子面前的幽灵，清风的许诺、派遣出使，升天是以世界末日的幻象形式写成的：

“欲得净风天向汝等，弥师诃从明处空中看见，天人从有相，大慈风中坐（第 150 阙）。为作大圣化，于天下示（亦）也。”

所有人都受请来复活死者：

“有信问弥师诃处，亦不须疑虑。起从‘黄泉’，一切人并得起。”（第 164 阙）

圣灵降临节（Pentecôte）的事件被作了忠实介绍：

“于后，弥师诃向上天十日，使附信于弟子，度与净风上（第 165 阙）……彼与从得净风，教一切人、种姓处有弥师诃。天下分明见得天尊处分。”

尽管遇到过教难，但在所有地区传播福音的历史就是这样的。信徒们往往是仇恨和镇压的对象，而他们仅仅是希望更好地完成任务，能带来和平与和解。信徒们曾在叙利亚和波斯殉

^① 姚雷是 Joseph d' Arimathie 的音译，即《新约·马太福音》第 27 章第 58 节中的亚利马太来的约瑟。——译者

教（于 325—641 年之间受到了萨珊朝国王们的迫害）。但作者指出，出于这同一种原因，这些地区的人民现已归附了天主信仰（“于所著者为恒索到不堪处。所以一切拂林如今并礼拜世尊”第 218 阙）。

“弥世河向天下见也，向五荫身六百四十一年不过，已于一切处”（第 223 阙）。“谁有智慧者，此变见并化术若为。”

30（第 224 阙）

作者警告要防止由于与自波斯引入长安的祆教信仰（在长安有祆教庙）的接近，而产生偶像崇拜的吸引：

“若向浪道行者，恐畏人承事日月星宿、火神崇拜。”（第 244 阙）

他向那些恐畏人承事恶魔鬼、夜刹（Yakchas）、罗刹（Rākchasas）等断言，将堕向火地狱里。那些吞噬男人和女人的魔鬼，都是佛教徒们所熟悉的形象。作者于此又一次求助于可以使凡夫俗子们感到胆颤的民间形象。

《世尊布施论》如同《序听迷诗所（诃）经》一样，全面和忠实地介绍了基督教的拯救教义。将弥师诃（弥赛亚）突出得如同世界之光，这反映了一种掺和了祆教（Mazdéisme，拜火教）因素的波斯文化背景。佛教所熟悉的名词术语之丰富性，仅揭示了一种普通的宗教背景。基督教和祆教对净土宗佛教的影响，引起了某些研究人员的注意。小小的基督教会有可能显得如同是佛教博大传统中的一个特殊分枝。最后，作为基督身上两种本性之区分的真正景教神学，绝不会明显改变拯救教义的基本表象。



敦煌本《大秦景教三威蒙度赞》

31

由北京图书馆于1961年出版的一部印刷术史著作，下面这样一段话提到了由英国人斯坦因（Aurel Stein）于1908年对敦煌写本的发现：“刊印于868年的《金刚经》……是世界上现存的最古老的刊本著作……这个著名的卷子在五十年前被英国人斯坦因盗走了。这种行为让中国人气得咬牙切齿。”^①

这位英国寻宝人实际上带走了29箱写本。在那以前，这些写本始终被密藏于自1036年以来便被封闭的一座藏经洞中。斯坦因赢得了佛寺看守人——下寺的道长王圆箓的信任。王圆箓于1900年发现了秘密的藏经洞。斯坦因给了他一些布施，以修葺莫高窟的寺群。藏经洞中收藏有数万件写本卷子，大部分写于8—9世纪，使用了在丝绸之路这个大十字路口行用的各种不同语言：汉文、梵文、粟特文、藏文、东突厥文、鲁尼文（runique）、回鹘文等。寺院幡幢与佛教绘画同样也堆积在这窟密洞中。敦煌写本包括有关当时在世界这一地区兴旺发达的各种宗教的无可估量的资料，包括佛教、波斯祆教、摩尼教和景教派的基督教。

^① 这段文字由彼得·霍普科克（Peter Hopkirk）于《丝绸之路上的佛陀与幽灵》引证，巴黎阿尔托（Arthaud）出版社1981年版，第200页。

《大秦景教三威蒙度赞》

继斯坦因离开敦煌数周以后，法国青年汉学家伯希和（Paul Pelliot）又到达此地，并以继夜地为斯坦因遗留下的数千卷写本编目。他将最稀见的文书放在一边，其中就有一份行文简短而意义重大的景教卷子（今藏巴黎国立图书馆）。我们从中可以看到对“神圣的三位一体”的威严（三威）得蒙救赎的赞文，可以称为《敦煌本〈荣颂〉》（Gloria de Dunhuang），因为它用汉文翻译发表了当时行用于叙利亚东方东教团中的《荣归主颂》（Gloria in excelsis Deo）。穆尔（A. C. Moule）认为，由伯希和发现的这卷写本的意义，并不亚于西安府大秦景教碑。^①

下面就是这部《蒙度赞》的汉文原文：

景教《三威蒙度赞》

无上诸天深敬叹，大地重念普安和。
 人元真性蒙依止，三才慈父阿罗诃。
 一切善众至诚礼，一切慧性称赞歌。
 一切含真尽归仰，蒙圣慈光救离魔。
 难寻无及正真常，慈父明子净风王。
 于诸帝中为师帝，于诸世尊为法皇。
 常居妙明无畔界，光威尽察有界疆。
 自始无人尝得见，复以色见不可相。
 惟独绝凝清净德，惟独神威无等力。

^① 穆尔：《1550年之前的中国基督教》，伦敦基督教知识促进会1930年版，1972年由台北成文书局再版，第2章，唐代：《敦煌本〈三威蒙度赞〉》，第52—57页。

惟独不转俨然存，众善根本复无拯。
 我今一切念慈恩，叹彼妙乐照此国。
 弥施诃普尊大圣子，广度苦界救无亿。
 常活命王慈喜羔，大普耽苦不辞劳。
 愿舍群生积重罪，善护真性得无繇。
 圣子端任父佑座，真座复超无新高。
 大师愿彼乞众请，降筏使免火江漂。
 大师是我等慈父，大师是我等圣主。
 大师是我等法王，大师能为普救度。
 大师慧力助诸羸，诸目瞻仰不暂移。
 复与枯焦降甘露，所有蒙润善根滋。
 大圣普尊弥施诃，我叹慈父海藏慈。
 大圣谦及净风性，请凝法耳不思议。

大秦景教三威蒙度赞一卷

这篇祈愿文充满了佛教术语，从而显示出对“神圣的三位一体”（三威）的荣耀信仰。尽管在语言方面很晦涩，但其要义已表达出来了。

景教的布道

由伯希和于 1908 年发现的文献之一，提供了有关 7—10 世纪景教基督徒发展高潮的某些历史征象。《尊经》是纪念神圣人物及其“诸经”的一种连祷文。这本小书共包括 22 尊法王的名字和 55 部经目。文集下部补入的一条“案”语，提供了景教在西域传播的一种概念。

“谨案：诸经目录。大秦景教经，都五百卅部，并是贝叶梵音。唐太宗皇帝贞观九年，西域大德僧阿罗本，届于中夏，并奏上本旨。房玄龄、魏征宣译奏言。后召本教大德僧景净，

译得已上卅部卷，余大数具在叶皮夹，犹未翻译。”

34 事实上，译作中文的“卅部”经文并非都是景教经文。伯希和与沙畹（E. Chavannes）已经考证出了这些经书中的3种为摩尼教经文。它们可能并不是由景教僧景净翻译的。出自波斯和叙利亚的经书大部分都未被译作中文。它们都是用古叙利亚文、波斯文、突厥文、回鹘文和其他那些被统称为“梵文”的集合语言写成。保存在敦煌的这些经书，摆脱了9世纪中叶在中国造成的破坏之劫难。敦煌绿洲自780年以来便处于吐蕃的统治之下，再不受唐朝皇帝的控制了。据佐伯好郎教授认为，《尊经》下半部的案语应该是写于906—1036年之间，藏经洞在这最后一个时期最终被封闭并被风沙埋没。景教教团被从中国中原驱逐出去之后，偶尔也活跃在西域草原。外国人和旅行家们的遭遇，似乎曾与游牧部族的命运休戚相关。他们就这样随蒙古人于13世纪重新出现在中国。

景教教会的生命力也取决于它们在波斯和叙利亚的深深扎根。我们可以在安都（Antioche）的教会中寻觅到这些东方基督徒们的远祖，他们最早弟子在安都被称为“基督徒”。这些人首先分散在美索不达米亚（Mésopotamie），犹太教教团自从在巴比伦流放以来，便在那里立足了。这样一来，他们便处在了当时两大帝国——罗马和波斯帝国的国界线上。从公元3世纪起，波斯受萨珊朝的统治，琐罗亚斯德（Zoroastre）^①的信仰成了国教。一个祭司社会等级集团守护着火神祭坛。大祭司为“设”（Shah，杀，沙，国王）举行加冕礼，并使之神圣化，成为奥尔穆兹（Ormuz）在大地上的代表。奥尔穆兹是光明神。当与之争霸的罗马皇帝继君士坦丁（Constantin）受归化而变成基督徒时，波斯的基督教小教会被怀疑属于敌方。它们于340—380年

^① 因 Zoroastre 是祆教（拜火教）的缔造人，故祆教也被称为琐罗亚斯德教。——译者

间受到了泰息丰(Ctésiphon)君主们的残暴迫害。必须等到410年间塞琉西亚(Séleucie)公会议(主教会议),才使教会与波斯国家的关系得以妥善地解决。教会于是便得以享有某些保证,作为它支持政府并为设(国王)祈祷的交换条件。教会同样也在一名主教的指导下,变得结构更合理和更加集权了。

这个“东方教会”与罗马帝国的教会保持着距离,当景教的支持者们逃往波斯避难时,这种疏远程度便更大了。君士坦丁堡(Constantinople)的主教聂斯托利(Nestorius)于431年遭以弗所(Ephèse)公会议贬责。其神学倾向于将基督身上的人性与神性全面分开。这样一来,他就否认了马利亚的“圣母”身份,并希望坚持使用“基督之母”的称号。聂斯托利的信徒们在叙利亚的埃德萨被卷进了骚乱事件。他们为自己的生命感到担忧,于是便逃避波斯并在尼西卜(Nisibe)创建了一个神学研究中心。这些受到罗马帝国当局迫害的叛乱者们适时地赶来,以加强与波斯帝国结合在一起的教会之信誉。政治划分也变成宗教性的了。德尼斯·希克雷(Dennis Hickley)曾简单地总结过这些基督徒们的方向:

35

“在东部,基督徒们与塞琉西亚的天主教徒们联合在一起了,在神学方面成了景教徒。当他们联想到一种布道事业时,便转向东方。”^①

我要补充说明,由景教教会在波斯实现的政治一体化,可能有助于传教士们在中国的帝制官僚体系中,为自己谋得一个位置。他们当然要服从君主的权力,并以其祈祷来支持君主。作为回报,君主们将给予他们官方保护。

波斯人当时在丝绸之路上扮演了媒介的角色。他们以来自叙利亚的产品(琉璃或玻璃制品、亚麻、神香、银器)交换中

^① 德尼斯·希克雷:《中国早期的基督徒》,伦敦,中国研究计划,1980年版,第6页。

国的丝绸，从而获得了丰厚的收入。与犹太人结盟的景教徒控制了银行系统。如果我们联想到亚美尼亚人和今黎巴嫩人的经商技巧，那么这些基督徒同样也以其医学诊断术而负盛名。这整整的一个商贾与传教士的小社会一直向东转移，到达了突厥斯坦的木鹿（Merv）主教区，然后越过海拔 5000 米高的山口，再度南下到达今天的新疆地区。他们选择围绕令人毛骨悚然的塔克拉玛干大沙漠的北路或南路前进。这两条路在今中国甘肃省境内的敦煌相汇。他们还需要跋涉一千多公里，经河西走廊的路程，才能到达黄河河畔的兰州城，再继续前进一直到达长安或洛阳。惟有稀少的基督教传教士、佛教徒和某些商贾们试图沿此全程而行进。这种交流在习惯上是以逐站接力的形式组织的。

祆教徒和摩尼教徒

在 7 世纪初叶，中国天朝军队一直进入到康居（Soghdia，粟特人地区，索格狄亚纳）。该地区当时被突厥人占据，地处巴尔喀什湖（Balkash）以南，接近今萨马尔罕地区。这些人向中国人提供了著名的大宛（Ferghana，费尔干纳）马（汗血马），以交换成匹的丝绸。他们的宗教受到了祆教的强烈影响。

因此，自波斯来到康居的摩尼教徒们，便在那里定居下来了。摩尼教的立教教祖摩尼（Mani）是波斯贵族，于公元 3 世纪生活在美索不达米亚，传播一种掺杂有基督教、佛教和祆教传统的教理。他遭基督教徒和波斯当局抛弃之后，便殉教而死。这种宗教崇拜向东扩展，在中国受到了武则天皇后的偏爱，她于 694 年批准了该宗教。摩尼师们都精通星相学和天文学，将与七曜相联系的七日的星期传入了中国内地。摩尼教徒们于 9 世纪时与其他外来宗教一并遭禁，后来便在与政权敌对

的秘密会社中流传了下来。他们的影响于14世纪时尚在新王朝明朝的理想中明显可见，因为明王朝的名称“明”，与被称为“明教”的摩尼教相同。

中国佛教的黄金时代

在帕米尔（葱岭）以东，今新疆境内，塔克拉玛干沙漠的北道和南道沿途遍布佛寺兰若（圣地）。从公元1世纪起，来自印度北部的佛教僧众们便定居在那里，形成了兴旺发达的僧伽。出自该地区的佛教艺术珍宝都流传给我们了，但在岁月的长河中经受了多种劫掠破坏之后，其保存状态很糟。在吐鲁番附近的伯孜克里克（Bezeklik）千佛洞，佛像的眼睛被穆斯林们挖掉，头部被他们砍掉，因为穆斯林们无法容忍其主具有人身形象。此外，整块的壁画画面都被德国人勒柯克（Von Le Coq）锯下来，并运往柏林博物馆。后来在柏林被轰炸时，它们也被毁掉了。但在敦煌，人们还可以在莫高窟岩壁的492个石窟的洞壁上，欣赏到展开可达45000平方米的神奇壁画。

公元692年，中国的朝圣进香人玄奘（602—664年）离开京师长安，这是在基督徒阿罗本到达长安的6年之前。玄奘沿西域的漫长小道西游，先到达迦湿弥罗（Cachemire），然后又到达佛陀曾生活过的印度北部的圣地。他学习了梵文并于645年返回长安，将一批佛经宝藏带回中国。玄奘在长安主持了译经工作，花费了18年的时间。今天在西安可以看到的大雁塔，就是652年奉高宗（650—683年）皇帝的敕旨而建造的，用以收藏由玄奘取回的经文。这个和尚的历险记，在整个中国文化圈中都很著名，这是由于吴承恩在14世纪写了一部长篇小说《西游记》。据谢和耐（Jacques Gernet）教授认为，应该将近四分之一的印度佛教经文的汉译本归功于玄奘。也就是说，“在

6个世纪期间，由185个译师小组翻译的总共5084卷佛经中的1338卷。”^①已译作汉文的几种景教经文，仅为这一佛经沧海中的一粟而已。

除了在寺后的藏经楼中精心收藏的这些经文宝藏之外，佛教徒们在文化上完全融合进中国这片土地中了，在岩石上开凿了数千洞石窟，内部供满了佛像并覆盖以壁画。在5—10世纪期间，他们在岩壁上雕刻了呈各种表现形态的威严佛像和菩萨像，它们在退避入涅槃安息之前，负责救度受苦受难的人类。这些巨像最早是在宽敞洞窟里的昏暗光线下造型的，继坍塌和地震之后，今天才暴露在光天化日之下。最著名的雕刻群均位于草原的边缘、丝绸之路的起点，如同是欧洲的罗马教堂也遍布孔波斯特拉（Compostelle）的圣·雅各（Saint Jacques）之路一样：位于大同附近的云岗石窟，自489年起开凿；洛阳附近的龙门石窟，拥有武则天后那享有盛名的雕像；天水附近的麦积山石窟，在一片呈麦仓状的山中切割而成。这种佛教石窟艺术继承自某些建筑传统，它们首先是在印度和波斯边境发展起来的，后来又在丝绸之路各大站被重新采用。

伊斯兰教的扩张

38 佛教与附属的景教小教团的繁荣，在很大程度上应归功于中国对通向西域道路的控制。大约在8世纪中叶左右，大食骑兵出现在唐帝国的西部边陲。大食人在642—652年间征服了萨珊王朝的波斯之后，于8世纪初叶抵达疏勒（Kashgar）。中国军队进行反击，但他们却于751年在巴尔喀什湖南岸的怛逻

^① 谢和耐：《中国社会史》，巴黎阿尔芒·科兰（Armand Colin）出版社1972年版，第245页。

斯受阻。

当时被称为“大食”的阿拉伯人，在长安宫廷中并不陌生。早在651年，就有一个使节以三世哈里发谷敢密莫末赋(Uthman, 644—656年)的名义出使唐朝。此外，这些穆斯林们都拒绝“叩头”(kowitz)，也就是说“晋见不拜”。经过长时间谈判之后，才允许他们这样做。对于胡族小邦的“殊俗”，作为一种例外，“不可寘于罪”。

甚至就在中华帝国的腹地，当时的权力已由于节度使安禄山的叛乱而被削弱。这位安禄山，他的父亲是康国(粟特)人，母亲是突厥人，他本人任中国北方三镇节度使。756年，他攻占了洛阳与长安，唐朝皇帝逃往成都。为了重新夺回政权，皇帝向吐蕃和回纥求援借兵。这些民族乘机发号施令并且强行统治中国西北部。他们也得到了穆斯林军队的支持。大量的这类“大食人”后来便留在该地区，并与中国女子通婚。他们在采纳中国的表面生活方式的同时，始终忠于自己对独一无二的主的信仰。他们从不作劝人改宗的不慎活动，也不过分感到不安。由于他们的自身繁衍，加上向贫困家庭买来的孩子，其人口不断地增加。此外，在报答(Bagda, 巴格达)的黑衣大食人(Abassides, 阿拔斯朝人)统治下，伊斯兰文明的发扬光大，使人不得不产生敬畏。这样一来，在中国与西方的交流中，伊斯兰教便取代了萨珊朝波斯的作用。穆斯林的这种存在影响了其他宗教的利益，佛教徒与基督徒们已处于与其发祥地相隔绝的境地了。

禁废外来宗教

此外，从9世纪起，这些宗教在中国内地越来越受到威胁。佛教徒们的领域可能是在不断地扩大和繁荣昌盛，但国库

却空虚了。某些番邦富商便定居在内地城市，当地居民开始对他们感到不安。中国文人和通过科举而选拔的官吏一方，都将帝国的衰落归咎于对纯中国传统的摒弃。这些人对于节度使在文职权方面的巨大影响惶惶不安，于是便揭露外来宗教的恶劣影响。从836年开始，对番邦人的镇压运动于数年间扩大了，最终导致在845年颁布了禁废外来宗教的诏书。下面就是由赫苍壁（Hervieu）神父翻译并由夏鸣雷（Havret）征引的这道诏书的原文。

会昌五年，武宗颁布下述诏书：

“会昌五年八月制。朕闻三代已前，未尝言佛。汉魏之后。像教浸兴。是逢季时，传此异俗。因缘染习，蔓衍滋多。以至于耗蠹国风，而渐不觉；以至于诱惑人心，而众益迷。洎乎九有山原，两京城阙。僧徒日广，佛寺日崇。劳人力于土木之功，夺人利为金宝之饰。遗君亲于师资之际，违配偶于戒律之间。坏法害人，莫过于此。且一夫不田，有受其馁者；一妇不织，有受其寒者。今天下僧尼，不可胜数。皆待农而食，待蚕而衣。寺宇招提，莫知纪极，皆云构藻饰，僭拟宫殿。晋宋齐梁，物力凋瘵，风俗浇诈，莫不由是而致也。

况高祖太宗，以武定祸乱，以文理华夏。执此二柄，足以经邦。而岂可以区区西方之教，与我抗衡哉！贞观开元，亦尝釐革。划除不尽，流衍转滋。朕博览前言，旁求舆议。弊之可革，断在不疑。而中外诸臣，叶予至意，条疏至当，宜从所请。诚惩千古之蠹源，成百王之典法。济物利众，予不让焉。

其天下所拆寺，四千六百余所；还俗僧尼，二十六万余人；收充两税户，拆招提兰若，四万余所；收膏腴上田，数千万顷^①；收奴婢为两税户，十五万人。隶僧尼属主客，显明外国之教。勒大秦穆护袄，三千余人还俗。不杂中华之风，于

① 也就是大约相当于法国的领土面积。

戏，前古未行。似将有待，及今尽去，岂谓无时。驱游惰不业之徒，已逾千万；废丹雘无用之居，何啻亿千。自此清净训人，慕无为之理，简易为政，成一俗之功。将使六合黔黎，同归皇化。尚以革弊之始，日用不知。下制明廷，宜体予恻。宣布中外，咸使知闻。”^①

该文颇能说明佛教在中国立足的规模。相比之下，来自大秦和穆护祆（波斯）的信教人却被当作外国人看待。他们仅有3000人，与此同时存在的却是26万名佛教僧尼。皇帝于是便下诏使他们还俗。

中国最早的基督徒在帝国中被接受了，与佛教徒们的地位相同。他们也以其宗教语言及其教堂而接近于佛教徒，而且还共同经受了打击佛教徒的巨大考验。这些基督徒们与其原籍教团隔绝，只在中国居民中获得了很少信徒。他们在3个世纪期间，在该国内地几乎完全绝迹了。但他们的那些分散在中国北方东北和西北方部族中的小教团，却借助于蒙古人的入侵而获得了公民权。

41

^① 我于此对夏鸣雷文中的法文古写法及汉文名词术语的引文，作了某些修正。

蒙古人中的十字架

1298年，马可·波罗（Marco Polo）在热那亚（Gênes）撰写的《寰宇记》中，介绍了一个他听说的有关蒙古头人们的故事。

“你们可能知道，乃颜（Naïan）^①曾受洗为基督徒。在战斗中，其军旗上带有十字架……”

“其军队战败并溃散了，乃颜却被俘。他与其贵族及宗人被迫归降大汗并向大汗缴械。继大汗的这次胜利之后，生活在那里诸部的人：撒拉逊人（Sarrassins，回教徒）、偶像崇拜者、术忽人（Juifs，犹太人）和其他大批不信上帝的人，都揶揄乃颜置于其军旗上的十字架，并嘲弄在那里的基督徒：你们看一下你们上帝是怎样帮助本为基督徒的乃颜的。他们所开的玩笑和戏言如此喧闹。以至于传到了大汗的耳朵里。大汗于是便申斥那些面对他而如此嘲笑的人。他召来了在那里的许多基督徒并开始鼓励他们，对他们说：如果你们上帝的十字架未能帮助乃颜，那是由于它作出了正确的反应。因为如果十字架是公正的，那么它就应该只作善事。乃颜叛其主，此乃不忠，为叛逆者。他的下场确实罪有应得，你们上帝的十字架未帮助他犯下

^① 这位乃颜是鞑靼人的头人，其地在今满洲附近，当时正处于忽必烈汗（Kublai Khan）的统治下。

这种大逆不道的行为很正确。基督徒们回答大汗说：大汗之言再真实不过了，因为十字架不能作恶，也不能替叛其主和不忠诚的乃颜之叛逆行为辩护。事实上，他罪有应得。”^①

这一事件可以使人联想到蒙古时代的多种特征：基督徒、犹太教徒、木速蛮（穆斯林教徒），以及蒙古头领身旁的其他信仰和不信仰宗教的人；十字架作为基督徒徽志的声誉及其在某些情况下几近于巫术的用法；大汗的宗教政策是一种实用主义的多元论，把所有宗教都当作其帝国繁荣的王牌一样对待。

在13世纪初叶，蒙古人的首领铁木真（Temudjin）统一了北方草原诸部。他被扶上了毛毡王位座并被宣布为蒙古王，名为“成吉思汗”（Gengis Khan），意为“海洋皇帝”。在他降伏的诸部中，某些部族部分为基督徒，特别是克烈惕部（Keraïts）；此外还有汪古部（Ongüts）、畏吾儿部（Ouïghours）、乃蛮部（Naiman）。据说，克烈惕部是一个身居贝加尔湖以南的突厥部族，由于木鹿（Merv）主教的布道热忱，他们于1007年变成了基督徒。史学家赖得烈认为，正是有关该部一位首领的传说，使约翰长老（Prêtre Jean）^②的故事才得以至今流传。成吉思汗迎娶克烈惕部一公主为妻，她成了三大蒙古头人——蒙哥（Mangu）、旭烈兀（Hulagu）和忽必烈（Kubilai）^③的母亲。

汪古部人生活在黄河大河套以北，黄河河套围绕着今山西省而勾画出了一片辽阔的长方形地带。他们是景教徒，被称为景教僧或神圣的大主管（Saints Patriarches）。

突厥种族的畏吾儿人部分是基督徒，使用一种模仿古叙利亚文的文字。这是他们自景教教会借鉴而来的，它后来成了蒙

① 据由前引穆尔《1550年之前的中国基督教》第134—135页对其引证的原文而译成的英译本。

② 赖德烈（Kenneth Scott Latourette）：《中国基督教传教区的历史》，伦敦基督教知识促进会1929年版，台北成文书局1973年再版，第63页。

③ 此处有误。蒙哥、旭烈兀和忽必烈均为成吉思汗之孙。——译者

古文字母的基础。这些人比草原上的那些粗犷的武士更为文明开化一些,他们为蒙古人提供了司书录事、医生和地方行政官员。

基督徒在“汉化帝国”的存在

在入侵整个中国中原之前,蒙古人首先强行占据了由中国北部和西北部的游牧民组成的“汉化帝国”。

45 契丹人(Kitans)被汉人称为辽,他们在10世纪时曾占据过这些辽阔的领土。他们迫使其于960年立都开封的中原宋王朝纳贡。12世纪时,他们的政权因受东北女真(Jurchens)的攻击而动摇。他们逃往今新疆的某些首领于伊犁河流域形成了黑契丹(Karakitan, 喀喇契丹)王国(西辽王朝),介于乌鲁木齐和萨马尔罕之间。佛教徒和基督徒在该王国中并列存在。一位景教大主管常驻萨马尔罕。他服从自8世纪以来居住在报答的塞琉西亚—泰息丰(Séleucie-Ctéphon)的天主教主教的权力。自萨珊朝人继承而来的教会与国家之间的融洽关系,一直维持到伊斯兰统治时代。喀喇契丹人于1411年向驻牧于萨马尔罕附近的塞尔柱(Seldjoukides, 塞勒术)突厥人发动了挑战。据谢和耐先生认为,这次胜利也促进有关约翰长老王国之中世纪传说的形成。这“可能就已经向基督教世界提示说,它在亚洲可能有某些反对伊斯兰的盟友”^①。契丹人中浸透着汉族文明,在商贸交流中起了一种积极的作用。蒙古人就如同波斯人一样,都认为契丹人是“汉人”。波斯人将他们的名称略作改变,称中国为“契丹”(Kitai),这就是马可·波罗读作Cathay者。

在中国的北方,包括从甘肃一直延伸到山西以北的领土

^① 谢和耐:《中国社会史》,第312页。

上，由唐古特（Tangut）人于 11 世纪成立了另一个政治实体。唐古特人是一个游牧民族，也是通过经商而致富的。他们建立了一个帝国并赋予它一个中国最古老王朝的名称——夏。其都城银川，是建立在一个灌溉条件良好的平原上的城市，介于黄河与作为屏障席卷沙漠的大沙暴的贺兰山脉之间。他们的皇宫遗址占据了 10 公顷土地。呈九层塔状的清真寺和七十多座被侵蚀成刀劈斧砍状的墓葬，都分散在四十多平方公里的地域中。这就是一种繁荣的文明留给我们的遗产。蒙古游牧部族于 1227 年突然杀向了西夏人。对于夏王朝灭国的记忆至今仍存在于该地区的现名——宁夏（夏人的安宁地）中。操藏缅语系语言的西夏人，借助于汉文方块字而创造了一种特殊的文字。现今流传给我们的文献，证明了他们的佛教和道教信仰。

基督徒同样也定居在黄河大河套以北的鄂尔多斯地区。当代的研究人员已经发掘到和搜集到成千的小十字架。研究蒙古人的专家田清波（Mostaert）神父解释了这些十字架是怎样被搜集到的。他说：“蒙古人很早以来就从那里和各地发掘出过古墓。他们对十字架的历史一无所知，但他们却在腰带上（特别是女子）佩带这种十字架，他们将这些十字架与泥土混合在一起以封大门。”^① 许多这类景教风格的十字架，都奇怪地在其中心雕刻着吉祥“万”字符（Swastika），这在习惯上是用于佛像上的四射光芒的标志。

在西夏人的东部，第三个帝国在 11 世纪发展起来了。这就是满族人的先祖女真人，他们建立了金王朝。女真人借助于宋帝国的中原军队而将辽人（契丹人）驱逐出了中国东北，但随后便转而攻击他们的汉人盟友。他们于 1126 年夺取了宋朝京师开封。宋朝皇帝们于是便将其新都立于该国东南的杭州，那里是控制了直到北京的商业交流之大运河的起点。

^① 由佐伯好郎引证，见《中国的景教文献及遗迹》，第 423 页。

13 世纪初叶，金人也很快就受到了蒙古骑兵的攻击。蒙古人于 1213 年越过了长城；他们在 1215 年又夺取了北京，尽管遇到了顽强的抵抗。蒙古人通过在防御工事下挖掘的一条地道而进入北京城。此后的几十年间，在成吉思汗的继承人统治时代，蒙古人迫使整个中国不得不接受他们。1235 年，窝阔台（Ogodei）立都于喀喇和林（Karakorum），那是位于北京人以北 1500 公里左右的地方。1267 年，在忽必烈的统治下，新都被建在了北京（汗八里，Khanbalik）。

蒙古人没有治理一个由农民居住的辽阔国度的施政经验。他们得到了那些具有中原经验并善于利用国中商业网的中间人的效劳，即原契丹人或金人、木速蛮（穆斯林），甚至是基督徒，正如该世纪末前后马可·波罗的情况那样。他们同样也采纳了汉族的多种制度，于 1271 年使用了“元朝”的称号；忽必烈的所在地——汗八里，变成了“大都”。

某些历史的遗迹，揭示了景教在蒙古人到达之前，曾于北京存在的情况。

47 在北京西南的房山，庄士敦（Sir Reginald Johnson）于 1919 年发现了两块大理石，上面刻有景教的十字架。这些十字架出自一朵荷花。一个十字架的周围有云雾和古叙利亚文字环绕，文字意为：“举目望它，把您的希望寄托于它。”石幢上的一条题记被断代于 960 年，也就是在辽（契丹）的统治时代，它是为了纪念 952 年对该寺的一次重建。这条石刻文献说明，带有十字架的大理石块是位于旧寺中的一根石幢的组成部分。该寺叫做“崇圣寺”，可能仅仅是出于一种巧合，与长期收藏西安府景教碑的寺同名。

另外一块被断代为 1365 年的纪念性石幢，载有赐名该寺为“十字寺”的诏书。碑文中的一段文字指出：

“很早以前，一名景教僧自西域来到本地。”

文中还解释了该寺名是怎样被选择出来的：

十多年前的一个夜晚，由于净善“临幢独坐，晏然在定。面观一神，厉声而言：和尚好住此山，吾当护持。复见古幢闪闪发光”。^①

正是在这同一地区，年轻的拉班·扫玛（Rabban Sauma）于某一天前来到一个石室中蔽身，并以隐修者的身份生活。这位虔诚的景教徒应召从事一项特殊事业，它在中国基督徒史上写下了光辉的一笔。

拉班·扫玛出使西方

由于白健（Bedjan）神父于1888年在巴黎发表的一篇古叙利亚文献，我们才知道了拉班·扫玛的历史。见《大主管摩诃·雅巴罗河和拉班·扫玛的历史》。

拉班·扫玛是一名定居在北京的畏吾儿或汪古部的虔诚基督徒的儿子。他可能诞生于1225年左右，是在非常虔诚的基督教环境中长大成人的。他原想过一种结婚的教士生活，但在20岁时，他梦寐以求的却又是一种宗教生活。在3年期间，他请求父母让他外出。在最终获得父母同意之后，他便身穿修道士的长袍，并由大总管（大主教）摩诃·阔里吉思（Mar Georges）为他举行剃度礼。这是一个礼拜日（Ruha Paraclita），主神为帕拉克利特（Paraclet）神，这一天是圣灵降临节（Pentecôte）。虽然历史文献中未具体指出这位景教大主管的身份，但大家知道，自提摩太一世（Timothé I^{er}，780—823年）任大主管（大主教）以来，中国便在整体上被景教徒们视为一个教省。

48

^① 据前引穆尔《1550年之前的中国基督教》第89页和上引佐伯好郎《中国的景教文献及遗迹》第7章《北京及其郊区的景教遗物》第429—433页而引证。

拉班·扫玛变成了隐修教士，他于苦修和斋戒中苦度7年。一名青年人叫马可（Marc），于1245年诞生在山西省。他前来与拉班·扫玛相聚并分享他的孤独生活。

该记述继续写道：“某一天，他们之间互相说：离开此地并出发西行，将是令人好奇的。因为我们可以去殉教圣师和大总管们的圣墓前祈祷。如果万物之主基督赐予我们生命并以其圣宠而帮助我们，那么我们就将去耶路撒冷，以获得对我们罪孽的宽恕和对我们错误的原谅。”

这种想法主要出自年轻的马可。拉班·扫玛首先试图劝说他打消这种念头，后来却向他的恳求让步了。他们二人共同前往城中，准备其行装并邀集几个同行旅伴。反对意见很多，但没有任何意见会改变他们的计划。他们启程上路了。第一站停留在马可的故乡霍州（Koshang，山西）。该城的知州是大汗的姻亲，他热情地接待了他们，同时又试图挽留他们：

“你们为什么希望离开自己的故乡而出发西行呢？我为从西方请来修道士和教士，已付出了很多辛苦。我怎能让你们离去呢？……”

拉班·扫玛回答他说：

“我们弃绝世俗。只要我们留在自己人的身旁，便不会得到安宁。这就是我们为什么为了基督的爱而必须背井离乡，基督正在死亡。你们的钟爱使我们感之肺腑，但我们必须离去……”

“王公们看到他们的决心不可动摇，于是便向他们奉送礼物，马匹、黄金、白银和衣装。”

两名修道士声称，他们要这些赠物一无所用。但王公们深知旅途的艰难并向他们宣布说：

“以借用的名义带走它们吧。在你们迫不得已的情况下，就使用它们吧。如果你们不需要它们并能平安地到达目的地，那就把它们施舍给那里的修道院和寺庙，以表示你们与西方神

父们的一致。”

他们最终出发了，一直走向了第二站，即“唐古特城”（Cité de Tangut），可能就是宁夏。当地的基督徒们送给了他们大量礼物并向他们祝福。他们接着又穿过荒凉、缺水而又受到战争蹂躏的地区。6个月之后，他们到达帕米尔山脚下的可失哈儿（Kashgar，疏勒，喀什）。他们以历尽千辛万苦的代价翻过山口，最终到达了属于木鹿大主管区的呼罗山寺。此一行人于是又穿过了里海西南的阿塞拜疆省。他们的目的是到达报答，去拜见天主教主教摩诃·登诃（Mar Denha），此人自1266年以来便任大主教。他们非常高兴地在马拉加（Maragha）会见了她，当时他正在那里作布道巡视。

这部史传记载说：“他们仆倒在地并哭泣着拜谒他，就如同在美好记忆中的摩诃·登诃身上看到了上帝耶稣基督一样……大主管询问他们说：‘你们从哪里来？’

他们回答说：‘来自东方国家，来自王中王城汗八里（Khanbaliq）。我们前来接受您的降福，以及贵地区的神父、修士和圣师们的祝福。在可能的情况下，如果上帝允许的话，那么我们还将去耶路撒冷。’”

事实上，他们参观了亚美尼亚的所有圣址，但通往耶路撒冷的道路却显得无法到达。在返回大主管面前时，他们想隐居在当地的一座修道院中。但大主管理解，这些出乎寻常的人，可能在东方教会中扮演着什么角色。他想把他们派往中国，以使马可成为一名主教，使拉班·扫玛成为一名总巡视员。

年仅35岁的马可就这样被祝圣而成为契丹诸城以及汪古部人（山西北部的汪古部）的大主教。他获圣名摩诃·雅巴罗诃（Mar Jabalaha）。但亚洲的道路却由于战争而被封闭。这两名教友退居他们在圣·米迦勒（Saint Michel）修道院的僧房中。

次年，也就是在1281年2月间，这位天主教主教死去了。神父们聚集起来以选举一位大主管。在叙利亚和波斯的那些颇

有权威的主教府的主教中挑选，则显得很困难。人们于是便转向了新来的人。所有的票都投给了摩诃·雅巴罗诃，尽管他年轻、缺乏经验，对古叙利亚文也一窍不通。

据说，“最后，他们一致决定，摩诃·雅巴罗诃应为塞琉西亚——泰息丰主教府的长上和行圣事者。这次当选的原因是拥有权力的国王们都是蒙古人。除他之外，任何人都不了解这些国王们的生活方式、风俗习惯和语言”。

神父们于是便将他们的选择报告了阿八哈国王，祝圣仪式于1281年11月在报答附近举行。

拉班·扫玛的历险记由于政治旋涡而又引发了一次新的热潮。阿八哈逝世于1282年4月。其木速蛮（穆斯林）兄弟阿合马（Ahmed）掌权。但阿合马很快就被阿八哈的儿子——倾向于支持基督徒的阿鲁浑（Argun）战败并被处死。教会的人对此感到了满足，大主管摩诃·雅巴罗诃博得了君主的宠爱。阿鲁浑计划入侵当时木速蛮们控制的巴勒斯坦和叙利亚。他获悉由西方基督徒发动的十字军远征，圣·路易新近遭到的失败并未使他感到气馁。他打算谋求西方王国的支持，为此则必须派遣一个心腹使节。被指定的人，便是拉班·扫玛。尽管当时在波斯存在着欧洲人。当时，把致希腊人、法兰西人和教皇的书信与礼物交给了他，还为他个人提供了2000个金币和30匹马。

拉班·扫玛于1287年经黑海到达君士坦丁堡。他又从那里扬帆泛海前往那不勒斯，然后再经陆路一直到达罗马。时值霍诺流士四世（Honorius IV）教皇刚于4月间逝世。拉班·扫玛受到了教廷枢机们的长时间盘问。他的答复向我们澄清了中国基督徒有他们自己的口传教义之意识：

“摩诃·多默（Mar Thomas）、摩诃·亚大（Mar Adai）和马拉（Mares）向我国布道，我们始终遵守他们向我们传授的礼仪。”

“我国”，并不一定是指严格意义上的中国。一种口传教义却认为，福音首先是由使徒圣·多默（Saint Thomas）在中国领报的。与方济各·沙勿略（Saint François Xavier）同时代的加斯帕尔·德·克鲁士（Gaspar de Gruz），在亚美尼亚人的著作中揭示出了这种传说。

“在该使徒于梅利亚普尔（Meliapur，位于印度）因殉教而受苦之前，他前往中国布讲福音。他在那里逗留了数日，当发现无法在这些人中产生效果时，便返回梅利亚普尔，在中国留下了他于当地归化的三四名弟子。”

然而，最古老的基督教文献，也就是最初两个世纪的文献，诸如《圣·多默行传》，均未提到中国。某些文献提示说，这其中可能有两个中文发音基本相同的名字之混淆：Thomas 读作“多默”；而佛教僧侣 *Boddhi-dharma* 则读作和写作“达摩”。这位僧侣原籍为南印度，于7世纪时宣扬“禅宗”（*Dhyana*），*Dhyana* 在汉文中译作“禅”，在日文中作 *Zen*。此外，一种使圣·多默一直到达中国的传说史之准确性又会有什么意义呢？于此最重要的，则是拉班·扫玛被其教团发祥于使徒的传说彻底说服了，由此也坚信了其教团与同样也是起源于使徒的罗马教廷的一致性。

拉班·扫玛向红衣主教们解释说：

“你们应该知道，我们的许多神父过去都曾到过蒙古人、突厥人和汉人的地区，并且向他们传授教义。今天，许多蒙古人都成了基督徒，有些王公和王后都领洗并向基督告解。他们于驻牧地设有教堂……教皇没有派遣任何人到我们这些东方人中来。这都是一些布道圣师向我们传授的，我们今天仍相信他们传授给我们的一切。”

由于红衣主教们向他询问其信仰的内容，所以他作了如下回答：

“我自遥远的地方而来，并非是为了谈论或宣扬我的信仰，

而是为了表达我对我主教皇的崇仰，为了瞻仰圣师们的圣物并通报国王和天主教大主教的启示。请您将这些争论置于一边吧！如果您能指定某一位能向我指出此地的教堂与圣墓的人，那么我会真心感谢您的美意。”

52

正是在这位首先关心祈祷的亚洲基督徒与先于一切地关心教义正确性的那些罗马宗教骑士团的神学家们之间，该作出一种多么令人钦佩而又困惑的比较啊！毫无疑问，难道亚美尼亚希腊主教的这位使者无法使他们觉得自己不是很典型的“天主教徒”吗？他们清醒地知道他对景教的眷恋，他们是否会认为他属于“真正的天主教团”呢？

对于他对蒙古大汗的忠君行为，又该作何感想呢？拉班·扫玛在夸耀许多蒙古王公都是基督徒时，可能已经使教廷的所有对话者都能理解了。但他是否能使西方基督教国家的这些颇有经验的神学家们承认，只要其臣民们都以优秀公民的身份行动，对所有宗教就采取宽容的态度是否有道理呢？此外，这些诡辩也不会使他感兴趣。他仅希望前往使徒的墓前表示景仰。他在那里很可能感到更接近救世主基督。

拉班·扫玛从罗马继续向西巡视并到达巴黎。他在那里会见了美男子菲利浦（Philippe Le Bel）国王，国王向他许下了将以重兵发动十字军远征的诺言。但给他最深刻印象的却主要是大学。他说：

“那里有3万多名知识分子，研究宗教和世俗科学……他们以书写而度时光，受到国王的支持。”

他与教友们对圣丹尼（Saint Denis）大教堂中的王陵着了迷，王陵中供有镀金镶银的国王卧像。他在该修道院的修道士问题上提及的内容，至少是引人注目的：

“在为这些国王的灵魂服务中，共有500名修道士由国王出资供应饮食，他们在这些国王的墓前不停地祈祷和戒斋。”

大家可能会想到，国王的津贴不可能太丰厚……

国王亲自向他们出示玫瑰花冠和十字架上的小木块，这是他通过其先祖从耶路撒冷为他们带回来的。

他们一行又从巴黎赴波尔多，在那里受到了英王爱德华一世（Edouard I^{er}）的召对。他们将阿鲁浑的信件和礼物奉献给国王，并且声称，当国王发现信里提到耶路撒冷时，便极其欢喜地对他们说：

“我是这些城市的国王。我采用十字架作为军衔上的徽志。我只想这件事。”

国王于是便邀请拉班·扫玛参加做弥撒。拉班·扫玛从国王手中领到了圣餐，他用手势作出了这样的声明：

“你们将来应告诉阿鲁浑和东方的所有民族：再没有丝毫比我们在这里所看到的更好的情况了。也就是说，在法兰克人的国家中，没有两种信纲，而仅有一种对我主之信仰的立誓，所有的基督徒都要表示公开告解。”

这是出自英国国王的一种令人惊奇的基督教普世教会运动论的证据！

拉班·扫玛及其教友们在热那亚过冬，逐渐地丧失了他们对于西方人在圣地进行一次有效干涉之可能性的幻想。他们焦急不安地等待选举一位新教皇。1288年2月20日，红衣主教哲罗姆（Jérôme）当选并取名为尼古拉四世（Nicolas IV）教皇。他不失时机地在罗马接待了东方来使，受理了阿鲁浑的来信，并邀请他们留在罗马过复活节。他们非常高兴地在圣城按照东方礼仪作领圣体圣事。

“拉班·扫玛于是便对教皇说：‘我希望作弥撒，以使您得以亲眼目睹我们的习惯。’教皇同意了他的要求。这一天，有一大群人前来参观，看蒙古人的使者是怎样作弥撒的。他们所看到的情况使他们感到很满意。他们都说：‘语不同而礼相同。’”

拉班·扫玛变得勇敢起来了，于是便要求从教皇手里接受

领圣体。教皇说：“应该如此。”这次仪式便于圣枝主日（Le Jour des Rameaux）举行。

“教皇举行神圣的秘密仪式。在拉班·扫玛对其罪孽作了告解之后，教皇首先给他分发圣体。教皇宽恕了他与其祖先的罪孽。拉班·扫玛哭泣着领圣体之后，向上帝的恩赐致谢。”

在让拉班·扫玛离开之前，教皇又交给了他一些珍贵的礼物，以转奉阿鲁浑和大主管摩诃·雅巴罗诃。

54 “他将自己那装饰以宝石的纯金主教冠、织金紫衣、装饰以珍珠的拖鞋及其手指上的戒指，送给了‘天主教徒’摩诃·雅巴罗诃，并且附有一封信，信中承认了主教对东方所有民族的权力。”

教皇致大主管信的时间是1288年4月7日，信中附有对于罗马天主教信仰的一种准确阐述，以及对于教化神职人员和基督教民族的鼓励。但信中事实上未包括对东方大主管的承认。对天主教信仰的阐述，则以对罗马教廷在世界范围内至高无上的地位之毫不含糊的确认，而告结束。

拉班·扫玛再度登上了东方的道路。他途经报答时，可能传达了所有基督徒统一和教皇较其旧教友——变成了天主教主教的马可——享有最高权位的信息。主教于1304年致教皇本笃十一世（Benoît XI）的一封信，似乎证明了这种统一真实性。

“此外，我宣布是神圣的罗马教皇和基督所有信徒们的世界修士。我公开承认他本人是圣伯录（Saint Pierre）教皇的继承人，对于从东方到西方教会的所有儿子来说，他是耶稣基督的世界性教皇。他的爱牢固地建立在我们的心中。我们服从他并向他请求祝福。我们准备接受出自他一方的任何指令。”^①

^① 据由布奇（E. A. Budge）著作《从蒙哥到忽必烈汗，拉班·扫玛和马可的

拉班·扫玛在结束其出使使命时，未获得任何政治成果。但他在东西方的普世宗教统一的交流方面，却获得了丰硕成果。阿鲁浑使他满载荣誉，下令为他建造了一座紧傍皇宫的教堂，以便能将他留在身旁并享受他的祝愿。阿鲁浑的一个儿子哈儿班底（Kharbandi），接受了马可的洗礼；但他的另一个儿子合赞（Kazan），却变成了木速蛮（穆斯林）。拉班·扫玛于1294年在报答（巴格达）逝世。天主教会在叙利亚和波斯均遭毁。在中国却相反，基督教教团在蒙古政权的保护之下，得以在全国繁荣昌盛。

（接上页注文） 生平与游记》，伦敦1928年版，第99—100页，由哥伦巴·圣伯努瓦祝福会的卡里—埃夫斯于其书《中国和基督教，传教史研究》一书引证，伦敦朗曼书店1957年版，第55页。

汗八里的一座教堂钟楼

在罗马、巴黎、波尔多、热那亚……，拉班·扫玛发现了一个全新的世界——西方基督教社会。13世纪的这个欧洲继承了罗马和希腊的遗产。近千年以来，天主教会的神父和本笃会的修道士们，为一种基督教文化奠定了基础。在巴黎，使拉班·扫玛感到惊奇的3万名知识分子，都来自拉丁基督教国家的四面八方。一些类似的文化中心也设在牛津（Oxford）、帕杜（Padoue）和萨拉曼卡（Salamanque）。

这种基督教文明可以与中国宋代的理学文明相媲美。圣·托马斯·阿奎那（Saint Thomas d' Aquin）完成了一种神学与哲学的统一。他继承了由伊斯兰世界的阿拉伯人和犹太人为他传来的希腊——拉丁遗产。他将这种古老思想与犹太—基督教传统的教义协调起来了。在中国，早在一个世纪之前，哲学家朱熹（1130—1200年）便将释老内容纳入到自古人继承而来的儒教伟大传统中了，从而实现了一种合理的综合。

然而，在这两大文明群体之间，也存在着明显的差异。中国宋代的政治秩序出自那些伦理和礼仪的准则，它们是根据家庭关系的模式而调节君臣关系的。在这种天地之间的和谐之中，确有一种宗教的表象，人类在其中始终占据中心位置，而天却与人性融合为一体了。中世纪基督教国家的政治秩序，是

以“首先事奉”上帝神权的一种更要坚定得多的观念为基础。神权统治世俗权，教团也迫使世俗社会接受之，教皇为国王加冕并授予他们“神权”的权力。这两种权力的重合产生了互相冲突的关系，这些关系冲击了文化和政治生活，而同时却又赋予了它们活力。13世纪末，美男子菲利浦（1285—1314年）的法律顾问们制定了某些加强王权的制度。国王自称是惟一的世俗世界之主，同时又自称是“天主教会的真正儿子”。他面对教皇对其王国的干预，越来越感到不耐烦了。1303年，法国军队入侵了阿尼亚诺（Agnani）小城，抓获了教皇卜尼法斯八世（Boniface VIII）。这种行动标志着西方基督教国家一次大分裂的开始。欧洲国王们为了自己的利益而保留了“神权”的有利条件。这样的冲突却不会在中国得到发展，因为中国的宗教受政权的支配。

西方政治沸腾的原因之一，便是出现了一种商品经济。那些享有“免税权”的大城市很快便致富了。威尼斯处于这些繁荣城市的前哨，在那里建起了大教堂和享有盛名的大市场。13世纪初叶，应教皇英诺森三世（Innocent III）的号召，威尼斯商人们接受承租其商船，用以支付第4次十字军远征的巨额开支。但他们却毫不犹豫地使十字军背离了其在圣地的使命，以驱使他们去进攻拜占庭的基督教都城，从而排除他们在东方市场上的竞争对手。十字军于1204年将拜占庭洗劫一空，从而促使基督教国家的脆弱平衡被摧毁。这种粗野行为对不光明的前途负有重大责任：经济利益将超过宗教准则。贪婪的势力将会使宗教为己用。威尼斯家族波罗（Polo）氏在蒙古人中的旅行以及根据马可·波罗游记而撰写的令人百读不厌的《寰宇记》，及时地唤起了欧洲人的欲望。经过抢劫美洲印第安人的黄金之后，他们还梦想在香料群岛和丝绸之国进行新的征服。

蒙古人在西方的威胁

洗劫拜占庭之后不多几年，由于其内部分裂而被削弱的基督教国家，又面临一种出乎预料的威胁。凶猛的蒙古人骑着他们那疾速奔驰而又不知疲倦的马，在1224年打到了鞑罗思（Russie，俄罗斯）。他们击败了乞瓦（Kiev，基辅）王公们的骑兵。1236年，成吉思汗的儿子之一拔都（Batu），又出现在乞瓦，并且创建了金帐汗国，从乌拉尔山（Oural）一直延伸到多瑙河（Danub）。4年之后，速不台（Souboutai）在波兰和匈牙利发动攻击，并且接近了亚德里亚海（L' Adriatique）。

有关蒙古人如何残暴的流言蜚语，重新激起了过去由阿提拉（Attila）和匈奴人引起的巨大恐怖。一名在蒙古人对匈牙利发动攻击时幸免于难的人，曾经写下了这样几行文字：

“堕入地狱的日子接近了，世界的末日迫在眉睫。我非常清醒地对你们讲述这一切，那些将落入蒙昧民族之手的人都不能转生，因为他们将不是鞑靼人（Tartares）的囚犯，而是地狱（Tartare）的囚犯。”^①

蒙古人的攻击确实是更多地威胁着木速蛮的地盘。人们还听到议论，某些蒙古部酋是基督徒。难道他们不会有可能成为盟友吗？

面对迫在眉睫的威胁，德国男爵准备对新敌人发动一次十字军远征。1245年的里昂公会议（主教会议）讨论到了对这项事业的财政资助。但如何对付一个人们甚至不了解其实力和

^① 这是由方济各会士克莱芒·斯密特（Clément Schmitt）在对柏朗嘉宾（Jean de Planarpin）《蒙古史》一书所做的介绍和译本中引证的文献，巴黎方济各会出版社1961年版，第11页。

意图的敌人呢？1243年当选的英诺森四世（Innocent IV）教皇决定派遣一个勇敢的人，作为观察家和外交家，赴蒙古人地区从事一次调查。他们选择了一名意大利方济各会士柏朗嘉宾（Jean de Plancarpin）。1219年第5次十字军东征时，此人前往与算端（Sultan，苏丹）谈判交还耶路撒冷，在埃及表现出了他的勇气，时年逾60，出色地完成了任务。

柏朗嘉宾于1245年4月16日自里昂登程。次年7月间到达了位于喀喇和林（Karakorum）附近的大汗幕帐，在那里亲眼目睹了窝阔台（Ogödei）的继承人贵由（Küyük）汗的登极大典。贵由汗派人翻译了教皇谕旨并以这样坚强有力的辞句作了答复：

“……你的请求书说，朕应该接受洗礼和变成基督徒。朕仅简单地回答你说，朕不明白该怎样作此事。

“还有一件事。你在信中表达了你对于如此大量杀人、特别是在对屠杀基督徒的问题上表现出的惊讶。这些大屠杀的主要罪行是在波兰、摩拉维亚（Moravie）和匈牙利犯下的。朕回答你说，朕对此也不理解。然而，由于害怕使这一切都完全保持沉默，朕要设法使你知道，这些居民已拒绝服从上帝的箴言，并且也违犯了成吉思汗和汗（窝阔台）的敕命。更有甚者，在召开了一次大会之后，这些臣民们杀死了朕的使节。这就是为什么上帝命令朕彻底消灭他们，把他们掌握在朕的手中的原因。如果上帝未出现，那么人又能对其近邻做些什么呢？”

“你们这些西方民族，你们认为是绝无仅有的基督徒，你们鄙视其他民族。你们怎能知道上帝应该向谁表示慈悲。”^①

大汗作出结论说，如果教皇和基督徒国王们确实企盼和平，那么他们就应该全力以赴地致力于此。这封信的内容可能

^① 前引克莱芒·施密德对《蒙古史》一书所做的介绍和译本中引证的文献，第135—136页。

不大引人注目，但教皇英诺森四世的信是以一种高傲责备的口吻写成的，不大尊重大汗的权威，也只能引起一种针锋相对的反响。

从外交观点来看，柏朗嘉宾失败了。但他于 1247 年返回欧洲时所写的《蒙古史》，却充满着有关一个尚不大为人们所熟悉的遥远地域以及有关那里的旅行条件的珍贵评论。

外交使团和宗教布道团

在此后的年代中，西方还派出了其他某些使团，它们取得过不同程度的成功。某些蒙古头人也曾向圣·路易（Saint Louis）作出过主动接近的表示，有意结成一种反对伊斯兰教的联盟。圣·路易从塞浦路斯派出了多明我会士龙安德（André de Longjumeau）修士，此人于 1251 年返归，带回了有关在蒙古首领及其妻子们中间存在着景教徒的某些具体资料。非常虔诚的基督教国王（法国国王）很关心这些宗教表象。他决定派遣方济各会传教士鲁布鲁克（Guillaume de Rubrouck）出使。此人原籍为圣奥梅尔（Saint Omer）地区，他仅随身携带了一封引荐信。

59 鲁布鲁克于 1253 年 5 月从君士坦丁堡出发，1254 年到达蒙哥大汗的幕帐。他的那些准确而又零碎的观察报告，都发表在他亲手所写的一封致圣·路易的长信中了。他对于蒙古王宫中宗教生活的介绍，既揭示了蒙古人的多元论，又说明了该方济各会士对神学的坚信。他一一系列了喀喇和林的 12 座“各民族的偶像崇拜”寺庙，两座清真寺和一座教堂。他将佛教徒和“道人”（Tuins，据格鲁塞认为，此名派生自汉文“道人”）列入偶像崇拜的行列中了。他应邀参加了一次与这些不同宗教代表人物的神学讨论。3 名录事被可汗封为仲裁人：一名基督

徒、一名撒拉逊人（回教徒）和一名“道人”。此外，可汗还监督这次对话的良好秩序：

“这就是蒙哥的敕令，任何人都不敢说上帝的诫与此有别。他命令任何人都不会对其他人讲某些挑衅性或谩骂性的言辞，也不能挑起阻止这项事业的混乱，违者处死。”^①

道人推出了“一名来自契丹的同教教友”，以对付鲁布鲁克。此人以首先讨论“世界是怎样创造的，或者是死后灵魂将变成什么样子”等问题而与之对阵。鲁布鲁克怀疑，在这些问题的背后隐藏着摩尼教异教的复兴，他将佛教对于灵魂转世论的信仰归为了这种异教：

“他们确实都属于摩尼教的这种异端，事情半好半坏，至少有二元；至于灵魂，他们都认为灵魂可以从一个身体转移到另一个身体上。”^②

为避免在这一点上误入歧途，他将其对话者吸引到了他自己所熟悉的领域中了：

“我从内心坚信并亲口公开承认，上帝是存在的，只存在惟一的一尊不二的上帝，一种完美的单一性。你呢？你信仰什么？”

“他说：‘那些失去理智的人都说只有惟一的一尊上帝，但圣贤们却声称有数尊上帝。难道在你的国家没有许多王爷吗？难道本处没有一位很大的王爷蒙哥汗吗？对于上帝的情况也如此。因为它们也因地而异。’”

“我对他说：‘你在将人比作上帝时，选择了一个不恰当的例证。’在这方面，任何强权人物都可以在其土地上被称为上帝。”

① 鲁布鲁克：《蒙古帝国行纪》，克洛德（Claude）和勒内·卡普莱（René Kappler）译注本，巴黎帕约书店1985年版，第209页。

② 同上书，第210页。

由于鲁布鲁克强调了上帝的无限力量，所以道人使用下面一个棘手问题来反驳他：

“‘如果你的上帝如同你说的那样，那么他为什么要使一半事情变坏呢？’

“他回答说，这是错误的，作恶者不会是上帝，上帝很慈悲。”

对于存在一尊力量无限和独一无二的上帝的这种论证，使在场的撒拉逊人（伊斯兰教徒）欢欣鼓舞。此外，这场讨论以独神论信徒们的信仰之大致吻合性和佛教徒们的溃败而告结束：

“那里有一名畏兀儿人宗教的年迈教士，畏兀儿人声称仅有惟一的一尊上帝（主），但他们却制造许多供像。景教徒们很久都与他交谈，对于直到基督于审判之日降临的历史，向他作了一种全面的介绍，使用了某些类似例证的譬喻，以向他以及向撒拉逊人阐述三位一体的神。所有人都丝毫未作反驳地洗耳恭听，但任何人都未曾讲过：‘我相信、我想成为基督徒。’

“当仪式结束时，景教徒与撒拉逊人同时高声歌唱，而道人却缄口不言。其后，所有人都开怀畅饮。”^①

在蒙古包中，酗酒是司空见惯的事，它是抵御草原刺骨寒风的灵丹妙药。我们的这位方济各会士肌肉丰满，身体天生强壮，可能不会与饮酒无缘。但他对景教徒们无好感，指责他们的行为像酒鬼一样。他虽然也谈论景教徒们的歌曲，却极力避免与他们一起怪声高唱。但他有自己的拉丁歌曲曲目，特别喜欢《主日受难曲》（*Vexilla Régis Prodeunt*）：“王旗向前进，十字奥义如闪电发光，奇妙而闪光的树……向地狱夺食！”他非常天真地向我们提供了这样一幅画面：

61 “我们确实带有十字架，它高高地矗立在幕帐上空，同时

^① 鲁布鲁克：《蒙古帝国行纪》，克洛德（Claude）和勒内·卡普莱（René Kappler）译注本，巴黎，帕约书店1985年版，第212页。

高唱《主日受难曲》，这就使撒拉逊人感到心惊胆颤。”^①

孟高维诺，北京的大主教

到了13世纪的最后10年，拉丁基督教会的第一支先遣队才在中国内地立下足来。教皇尼古拉四世（Nicolas IV）向中国派遣了自己的特使，作为对拉班·扫玛来访的回访。他在“长途跋涉”的方济各会士中选择，这些人将终生为耶稣基督的利益而旅行。他指定了孟高维诺（Jean de Montcorvin），这是一名原籍为那不勒斯南部的意大利人。此人诞生于1247年，具有一种非凡的素质。他曾赴君士坦丁堡、亚美尼亚和波斯旅行。他组成了一个修士小组，向他们传授将会面对的各种宗教和异端。教皇请孟高维诺将这些修士们安排在已于通向中国的道路上建立起的天主教教会中。

孟高维诺于1289年7月出发，由于中亚之路已被木速蛮们封锁，所以他们被迫扬帆于印度海岸，在被称作“圣·多默教堂”（Saint-Thomas）的教团中滞留了13个月。他们从那里经海路继续前进，一直驶往中国。蒙古政权当时已扩张到了该国的南部和东南部港口。这名方济各会士于1294年到达北京，时值忽必烈晏驾后不久。他将教皇于1289年7月13日在列蒂（Rieti）签署的书信呈交给新皇帝帖木儿（Timur）。教皇用下面这样一些最典型的外交辞令介绍了他的使者：

“本教皇就任不久，便召对由鞑靼名王——卓越的阿鲁浑王派遣来的值得信赖的使节。他向我通报了您对我本人、对罗马教廷和对于拉丁民族伟大的爱。这些使者以国王的名义，向

^① 鲁布鲁克：《蒙古帝国行纪》，克洛德（Claude）和勒内·卡普莱（René Kappler）译注本，巴黎，帕约书店1985年版，第183页。

我提出了迫切要求，派遣几名拉丁修道士前往贵宫。”^①

教皇呼吁为蒙古君主作神的祝福，并且向他推荐一个方济各会士小组。

62 教皇写于7月15日的另一封信，是致“尊敬的景教大总管”摩诃·雅巴罗诃的，请他保护方济各会士并为他们的布道任务提供方便。

孟高维诺在中国完成的业绩，是由他从北京寄给其宗教长上们的3封信而为我们所知的。下面就是1305年1月8日的第一封信中最有意义的节录：

“我以教皇陛下的书信，邀请皇帝本人受我主耶稣基督的天主教信仰之归化。他过长时间地处于偶像崇拜中，但他却对基督徒给予了大量优惠，我与他在一起已经12年了……”

孟高维诺接着又抱怨景教徒们的垄断，他们甚至不允许他在其教堂外建一座小教堂。他声称自己在5年中成了景教徒们诬蔑的受害者，还说自己在11年间独自一人在那里。但自一年多来，他的教友是阿尔诺德（Arnold）修士，本是科伦省的一个德国人。他接着又阐述了其成果：

“我在汗八里城建了一座教堂，那里有国王的一座主殿。我在6年前就已经完成它了。我在那里建立了一座钟楼，内盛三口钟。直到今天，按照我的计算，我共为6000人举行洗礼。如果没有我已讲到的诬蔑，那么我本来可以为3万多人举行洗礼……”

“我还买了40个儿童，他们均是异教徒们的儿子，年龄为7—11岁。他们尚未学过任何宗教。我为他们举行了洗礼，教他们学习拉丁文以及我们的礼仪。我为他们写了30多篇圣诗，还有赞美诗和两种日课经。其中一打左右的人能够完成我们的

^① 这是根据由穆尔引证的英文本而翻译的法文本，前引《1550年之前的中国基督教》，第168—169页。

祭礼……皇帝非常高兴地听到了他们的歌曲。我在所有时辰都敲钟，并且以男孩子们的一种修会而主持祭礼……”

这几行文字足可以使人联想到北京这个新教会的特征。这是拉丁基督教会的一株小苗，方济各会士们极力使之在已存在的东方教会之外成长。当地景教徒们的敌对是可以解释的。他们与巴格达大总管的关系很稳定，不大重视与教皇结盟的事。他们是否曾听人讲到过这一切呢？他们的教省实际上是独立的。至于方济各会士们一方，他们清楚地知道自己属于惟一的真正教会，毫不恭维地指出景教徒们的错误，甚至还在这些人中从事归化，却未取得任何成功。

63

孟高维诺介绍了“善良的国王阔里吉思”(Georges)的历史：

“该地区的某位国王，属景教教派的基督徒。他出身于被称为印度约翰长老(Prêtre Jean)的大王家族。自从我到达这里的第一年起，他就伴随我。他受我归化而信仰天主教教法的真谛，他接受下级神品，并穿教衣，为我作弥撒。故而其他景教徒们指责他背教。然而，他将其人民中的大部分人都引向了天主教的真正信仰，为崇拜我们的上帝、神圣的三位一体、圣父和我自己的名字，而建造了一座具有那种皇家荣耀的漂亮教堂，称之为‘罗马教堂’。”

在这封书简写好的时候，阔里吉思国王已晏驾6年，留下了一个尚在摇篮中的儿子。景教徒们重新将他们周围的那些受归化的人置于自己的控制之下。他建筑的教堂位于距北京边境有20日行程的地方，很可能是向晋北的大同方向行进。该王子在受归化之前，曾是景教徒们的一位强有力的保护主。大家会理解景教徒们的恼恨。

在同一封信札中，孟高维诺索要一些有关礼仪和先圣历史的书。他还提供了有关他使用蒙古语言的某种资料：

“我已对鞑靼语的口语和书面语言有了一种正确的认识。我现在已用这些语言翻译了《新约》和《诗篇》(《圣咏集》)，

我用他们最漂亮的文字书写……我与阔里吉思国王已安排好，如果他活下来的话，那就要把整部《拉丁文日课经》译出，以便能在他的所有土地上诵读。当他活着的时候，将依据拉丁仪礼，用这种鞑靼语在他的教堂里作弥撒，其中包括弥撒常典中的句子和序祷。”

64

1306年2月，孟高维诺写了第2封书信，他在信中向其长上汇报了天主教会的迅速发展。他建造了第2座教堂，紧傍王宫。地盘是由从讨来思（Tauris）起就陪同他的商人彼埃·德·吕卡龙格（Pierre de Loncalongo）购买的。这座新建筑是一处带有小祈祷室的住宅，可以接纳200人。诸圣瞻礼节（Toussaint，万圣节）之后，便有400多人领洗。《旧约》的6部抄件是用三种语言的文字完成的：拉丁文、特西克文（tursic）^①和波斯文。据穆尔认为，tursic文可能派生自波斯文，意为“偶像崇拜者的语言”或蒙古语。

我饶有兴趣地在此指出，由拉丁文到当地语言的过渡，不会给孟高维诺提出任何问题。稍后，到了17世纪，大批的论著却无法说服罗马当局允许用中文举行礼拜仪式的必要性。惟有在1615年，才短期内允许耶稣会士们用中文作弥撒。直到第2次梵蒂冈公会议，才规定必须严格地使用拉丁文作礼拜。这次公会议的决议允许在礼拜仪式中使用当地语言，它很快就在台湾和香港运用，但在中国大陆的使用却要缓慢得多。

孟高维诺在他1305年1月的书简中，诉苦说他已58岁了。他请求帮助。1307年，教皇克莱芒五世（Clément V）为他派去了7名方济各会士。在他们出发之前，教皇为他们祝圣而晋铎为主教。他们的使命是为孟高维诺祝圣以出任北京大主教的圣职，他们也要成为其副主教。这些方济各会士中的3人于1313年莅华。他们分别是：安德律（André de Pérouse）、哲

^① 原文做 tursic，可能是 turcs 之误，即突厥文。——译者

勒笃 (Gérard de Crémone) 和柏莱立 (Pérégrin de Castello)。由于安德律于 1336 年 1 月写于刺桐 (Zaitoun, 泉州) 的一封信筒, 我们才知道了他。

刺桐是和平的象征, 这是泉州城的阿拉伯文名称, 是当时福建省的一个很活跃的港口。在为孟高维诺祝圣就任契丹大主教的圣职后, 安德律又留在他身旁达 5 年之久。然后他前往刺桐, 哲勒笃已被任命为那里的主教。他的书筒解释这些事件的后果:

“滨大洋有一大城, 在波斯语中叫 Zaitoun (刺桐)。一位亚美尼亚富婆于该城内筑一座豪华的大教堂。当这座教堂被大主教升级为主教座堂时, 它被送给了哲勒笃主教, 他成为就座于该教堂中的第一人并在逝世前为它留下了一笔适当的津贴。”

哲勒笃及其后来的继承人柏莱立逝世后, 安德律变成了当地的主教。他让人在靠近城市的树林中建一座带有小祈祷室的住处。这些设施可以容纳二十多名修士。由于一种取自皇家国库的年金 (叫做 alafa), 其经费才得以有保障。

泉州城是中国东南沿海的一个世界性的大交通要塞。穆斯林和景教徒们都在那里深深地扎根了。4 个世纪之后于泉州附近发掘到的十字架, 成了 17 世纪的耶稣会士和中国从教人热衷于研究的对象。

大约就在安德律书写其书筒的时代, 泉州教团接待了意大利方济各会士和德理 (Odoric de Pordenone, 又译鄂多立克) 的来访。他是一名对一切都感到好奇的旅行家, 具有记者的那种不凡的才能。他在广州登陆上岸, 对方济各会士们的主教座堂赞叹不已。他将近期在印度殉教的方济各会士们的几种圣物带到了泉州。接着, 他北上直到北京, 在那里用了 3 年的时间, 协助 80 岁高龄的大主教孟高维诺。他为我们留下了一幅蒙古宫廷以及基督徒在那里所占地位

的颇为感人的图。

他说：“孟高维诺是大主教，每次当大汗出巡时，他便为之祝福。某一天，当该君主回銮北京时，我的主教、我的小兄弟^①和我本人，我们前往距该城有两日行程的地方迎接他。我们列队前往晋见高坐在銮辇上的君主，我拿着固定在长柄上的十字架，高唱颂扬圣母的歌曲《慈悲的圣母》(Veni Sancte Spiritus)。当我们到达御辇附近时，大汗辨认出了我们的声音并让我们向前走到他身旁。由于我们走近他并高举十字架，所以君主免冠并向十字架顶礼。主教为他祝福，大汗非常虔诚地吻了十字架。由于礼仪要求，如果不是向君主送礼，那么任何人都不能出现在圣驾面前。根据“你不能空手见朕”的古法，我向他献上了装满水果的银盘，他非常友好地接受了。我接着便退下了。”^②

66

这样一来，方济各会的十字架便在任何方面都不逊色于景教十字架。继这些事件之后不久，若望·孟高维诺结束了他的长途跋涉，在他终生虔诚地事奉的上帝身旁得以安息了。这位老翁在中国滞留了三十多年，他在那里完成了一项异乎寻常的事业，与蒙古君主维持着良好关系，培养基督徒们阅读《圣经》和举行礼拜性祈祷，在中国的南方和中部的商业中心设立主教区。他的葬礼很隆重，一大批基督徒和异教徒们聚集在一起，他们搜集他的碎衣片当作非常珍贵的遗物。

① 方济各会的教友之间互称“小兄弟”，故方济各会又叫做小兄弟会。——译者

② 这是由伊丽莎白·迪佩拉 (Elizabeth Dupeyrat) 在书中引证的原文：《从成吉思汗到人民中国，13—20 世纪方济各会 700 年的历史》，巴黎方济各会出版社 1961 年版，第 51 页。

方济各会传教区的衰败

在他们的大主教死后，北京的基督徒们在数年间没有领导。皇帝本人理解他们不安，便与他们共同决定向教皇遣使，携带要求派遣新的教皇特使以及为教皇祝福的书信。当时正在阿维尼翁（Avignon）的教皇本笃十二世（Benoît XII），于1338年接见了代表团。他对这些要求作出了赞成的答复，向中国派出了一个新的布道团，由若望·德·佛罗伦萨（Jean de Florence）率领。此人更以马黎诺里（Jean Marignolli）之名而为人所知。这个小组是过去派往中国的人数最多的小组之一。尽管有些背教行为，但仍有32名教士与世俗人于1342年到达北京。可汗隆重地召见了他们，对于教皇送给他的马匹感到兴奋不已。

马黎诺里写道：“我穿上了所有神圣的服装，进宫晋见大汗，举着很漂亮的十字架、蜡烛和神香，同时又在该王宫中唱起了《独神信经》（Credo in Unum Deum）。歌毕，我向他道万福，他非常谦虚地接受了。”^①这次惹人注目地登上舞台，仅仅是4年教士巡视以及教皇大使似乎正在调解的宗教辩论之序曲：

“我与术忽人和其他宗教教团有过多次数体的讨论，我在该帝国的拯救灵魂方面获得了大丰收。”^②

这出意大利式的辉煌戏剧，却令人遗憾地只持续了4年。在
67
在马黎诺里离开之后，中国教会始终缺乏全面的领导。稍后任命到北京主教府的主教们，均未到达其目的地。1368年，蒙古政权被推翻了。起义军领袖朱元璋在南京建立明王朝。很快

① 由卡里(Cary)书征引的原文，前引《中国和基督教，传教史研究》，第68页。

② 同上书，第68页。

便使中国中原信奉儒教和仇视任何外来习俗的汉人复权。

扬州的圣母

在距南京东北有一百多公里的地方，扬州和镇江城庇护了人数众多的拉丁基督教徒以及景教徒们的教团。马可·波罗本人就曾在一段时间内任扬州总管，扬州是大运河畔的一座繁荣城市。当1951年为拆毁该城城墙而施工时，工人们在城南发现了一块奇怪的石碑，它被嵌镶于城墙的墙基中。该碑用哥特字体刻有如下拉丁文碑文：“以上帝的名义，阿们！本处安眠已故多米尼克·德·维利奥纳（Dominique de Viglione）先生的女儿卡特琳娜（Catherine），逝世于1342年6月。”

从现在所从事的研究来看，德·维利奥纳先生可能是一名定居在扬州的热那亚商人。该碑的上面刻有怀抱圣婴的马利亚圣母像以及圣·卡特琳娜殉教的场面，她是已夭折孩子的女主保圣人。一名修道士跪在这些雕像脚下的角落中。他抱着一名代表着女死者灵魂的婴儿。据耶稣会士鲁洛（Rouleau S. J.）神父认为，在类似的背景下，这名修道士只能是这批方济各会士之一，他们都是7个世纪之前的基督教朝圣者、赴中国的使者。^①这就是方济各（Saint François）的后裔们在中世纪重大举动的全部残余，他们曾将其西方基督教国家的旺盛火炬传到了中国。他们希望使蒙古帝国归附教皇的最高教权。至于大汗，他期待他们的只是为其统治权祝福——以“非常谦恭地”接待他们为代价。蒙古政权仍未能避免于1368年随着汉族明王朝的开国而告崩溃。

^① 法兰西斯·A·鲁洛（Francis A. Rouleau）：《中国中世纪基督教会拉丁文墓碑和文物》，载《哈佛亚洲研究学报》第17卷，1954年12月，第3—4期。

用中国墨画的阿拉伯式图案

木速蛮（穆斯林）和术忽（犹太）人参与了由蒙古当局组织的口头大辩论。马黎诺里对他一派在那里取得的成功沾沾自喜。可能由于他是远来的客人，人们才以礼而为他留下了胜利的祝福。这些人可能对基督徒没有任何特殊好感。但他们很早以来就生活在中国，深知应该给贵客“一种面子”，尤其是对获得了当局青睐的客人更为如此。如同景教徒和拉丁基督徒们一样，穆斯林和术忽人形成了中国的异族飞地。他们在蒙古人的保护下致富，其成功往往会使他们招致土著居民们的嫉恨。但当蒙古政权崩溃时，便产生了一种奇异现象：景教徒和方济各会士们在15世纪末前后逐渐消逝了。相反，木速蛮却在中国定居下来并继续在那里繁衍生息。与木速蛮关系密切的术忽人形成了一个有限却又巩固的社团，至少在开封城是这样的。但犹太人又以融化在中国人中而告解体，而穆斯林们却生存下来并一直持续到当代中国，其人数约5000万左右。

中国穆斯林们都忠于伊斯兰教义及其宗教习俗，即使是许多人逐渐地与纯汉族人融合为一体。其他人却仍单独生活在西北草原的少数民族中。穆斯林在中国的立足向基督徒们提出了两个问题：他们是怎样得以留在中国并与该国的生活结合在一起的？他们那独神论和排他性的宗教是怎样得以被容忍并完整无损地维持下来的？

民族型的定居

安拉 (Allah) 的信徒们是在唐代最早几位皇帝在位期间, 与景教徒同时入华的。在长安宫中有些官方使节。在中国定居的穆斯林们最早是兵卒, 后来是商人和教徒。后一类人经常自海路而来。阿拉伯先贤艾比·宛葛素 (宛葛思, Abu Waggas) 于7世纪时在广州登陆。他在那里建造了一座“怀圣寺”, 也就是尊崇安拉的使者穆罕默德的清真寺。当时, 矗立在珠江畔的清真寺那尖塔顶上高高的圆柱体光塔, 被用于海员们的远航灯塔。这座清真寺是中国1300年穆斯林历史的见证, 今天仍在使用, 就在位于珠江江北不远的地方。人们同样还可以在广交会大楼附近的公园里参观先贤宛葛素的墓(响坟)。

福建省泉州古城也保持了对伊斯兰教最早先贤们的记忆。据史学家和乔远著于1629年的《闽书》记载, 在618—626年间, 共有伊斯兰教的四贤到达中国。其中之一在广州传播伊斯兰教, 另外一名在扬州, 其他两名则到达泉州, 并且死后葬身于那里。据土著传说认为, 其圣墓于夜间闪荧光。这些“先贤墓”至今仍在城东树林边缘的绿色遗址, 供人拜谒。

中国的史学家们将穆斯林进入中国的过程, 分成了几个阶段。在每个阶段, 穆斯林都被以不同名称称呼。这对于他们逐渐被同化是颇有意义的。在7—12世纪的唐宋时代, 称其宗教为“大食法”; 后来到元代(1271—1368年), 则是“回回法”; 或者在明代(1368—1644年)和清代(1644—1911年)又叫做“回回教”或“清真教”。^① 在中世纪时期, 使用“法”字反映

^① 这些区别是由马启成于中文著作《伊斯兰教在中国》而提出来的, 宁夏人民出版社1982年版, 第176页。

了被译成“法”的达摩（Dharma）的佛道的辐射范围。

在唐代，穆斯林们被称为“大食人”（阿拉伯人）。他们的民族和政治起源，首先引起了人们的注意。他们确实存在于十多个往往是突厥血统的少数民族中。此外，人们确实也可以用这些少数民族的名称来称呼他们：维吾尔人、哈萨克人、塔吉克人等。定居在中国汉人中并与汉族女子通婚的穆斯林士兵和商人，经过数代人之后，自己实际上也变成了汉人。他们就是回族人。这就是为什么伊斯兰教最终被称为“回教”；这也不是未保留一种民族差异的痕迹。指穆斯林的“回”字，事实上出自“回鹘”（Ouighours，回纥、畏兀儿、伟兀、畏吾儿）的第1个音节。^① 至今，在中国西北的宁夏，还存在着回族人的一个自治区。

伊斯兰教在中国的发展，主要是属于一种移民现象的范畴，而不是属于一项改宗的布教活动的范畴。不同种族之间的通婚以及买卖儿童，部分地解释了穆斯林蕃坊的发展。与汉人的通婚始终有利于伊斯兰教，因为汉族女子要进入丈夫家庭，她们当然也要采纳丈夫的宗教。这即使不是一种坚信的话，也是孝道的一种要求。穆斯林家庭的父亲一方，则不会允许他的女儿嫁给“崇拜偶像”的汉人。

其他因素也促进了伊斯兰教的立足，特别是由于伊斯兰国家与中华帝国之间的贸易、科学和技术交流的成倍增加。从波斯湾的诸港口开始，穆斯林商人们沿印度海岸航行，在马六甲海峡中途停靠，再随季风一直溯航到华南港口。他们向那里输入豪华奢侈品：象牙、神香、铜器以及在药中颇受器重的犀牛角。他们用这一切交换丝绸、瓷器和南方群岛中的香料。造纸术便是通过西域之路，从唐代起就传进了已经伊斯兰化的伊朗。

^① 这是根据白寿彝在《中国伊斯兰教存稿》中的说法而提出的，宁夏人民出版社1983年版，第21页。

穆斯林们也在中国提供大量的科学技术服务。正是一位穆斯林建筑师致力于汗八里大汗宫的建造。忽必烈在位期间建立的一所伊斯兰经学院，监督着译自阿拉伯经文的译经活动。波斯天文学家和舆地学家札马刺丁（Jamāl al-Dīn）于1267年编制了一种新历法。1268年，他向蒙古宫廷呈奏了一本汉文舆地书。穆斯林们当时在北京建立了一座观象台。从1368年明朝建立开始，明朝新皇帝便受此天文台的启发而于南京建立了回回司天监。阿拉伯影响在数学方面同样也很明显。代数算法从蒙古时代便流传于中国，数术学家和天文学家郭守敬的某些著作便受到了它的启发。

中国和伊斯兰两种文明之间的文化交流，受到了穆斯林大旅行家们的评论的促进。这些人特别注意信士们“蕃坊”的生命力。9世纪中叶，就在对佛教徒和景教徒进行的迫害肆虐时，阿拉伯商人苏莱曼（Souleiman）对广州穆斯林蕃坊作了如下描述：

“其处有回教牧师（即教长）一人，教堂一所……各地穆斯林商贾既多聚广府，由中国皇帝任命伊斯兰教判官一人，依回教风俗，治理教徒诉讼……每星期必有数日专与教徒共同礼拜，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈祷者共同为回教的苏丹祝福。判官为人正直，听讼公平。一切皆依可兰经、圣训及伊斯兰习惯行事。”^①

这里提到的“判官”，系指蕃坊的蕃长。这是一种具有治外法权的租界地，信徒们都集中在那里。这类管理机构在宋代更为严格地形成法典了。“蕃长”是一名经中国当局选择出来的道德高尚的阿拉伯人，他拥有一个“蕃长司”，负责向穆斯林商人征税并裁判诉讼。在蕃坊（穆斯林教团）中，人称之为“哈的”（Cadi）的法官，除了扮演“判官”的角色之外，他还

^① 马启成：前引《伊斯兰教在中国》，第183页。

负责宗教活动。“蕃坊”这种行政单位，与穆斯林传统相协调，造成了宗教和政治的融合。穆斯林们虽未与汉族居民同化，却在由政府准许并由民众容忍的一个行政孤岛上，游闲自在地举行“净礼”。

宋代建造了一些著名的清真寺。我们今天还可以参观建于1009年和修葺于1310年的刺桐（泉州）“阿拉伯”清真寺的遗址。现在尚矗立在那里的建筑物的墙与门，均具有阿拉伯风格。在进口拱门的石制过梁上，我们可以读到《古兰经》第3章第18—19节，用阿拉伯文字雕刻：

“真主秉公作证，除他外，绝无应受崇拜的；众天神和一般学者，也这样作证；除他外，绝无应受崇拜的，他是万能的，是至睿的。真主们喜悦的宗教，确是伊斯兰教。”^①

73

大旅行家伊本·白图泰（Ibn Battuta）于1325年自丹吉尔（Tanger）出发，在泉州登陆，他非常欣赏那里的港口设施。他写道：“这是世界上最大的港口。”据那些石刻文献记载，当时在泉州有6—7座清真寺。

伊本·白图泰接着北上北京，他在那里参观了建于宋代996年的牛街清真寺。该街的名称使人联想到了穆斯林们过去垄断了牛类牲畜的交易。其最早的建筑物曾于明代根据佛寺的风格重建。从外表来看，惟有其尖顶才可以使人辨认出这是一座清真寺。在清真寺内，有些用阿拉伯文抄写的《古兰经》段落，用金字书写，与其镶嵌的金属花纹搭配和谐。该建筑物由分别建成于宋、明、清三朝的几部分组成，它们本身既证明了伊斯兰教在中国的持续性，又证明伊斯兰教在美学上被纳入到中国文化中了。

^① 这段引文引自马坚译本《古兰经》，中国社会科学出版社1981年版，第37页。

中国著名的穆斯林

在汉族的宋王朝统治下，基督徒仅为一批小小的残余。在明代，他们消失了。相反，穆斯林们却建造了清真寺，他们还积极参与了当地的经济生活，甚至是文化生活。穆斯林的名人形成了这些时代的标记。

在宋代，画家米芾（1051—1107年）又重新使用了唐代山水画家们的方法，也从中加入了他个人的虚线（水墨点染）画法。他的那些由很细的笔触描绘出的针叶环绕的松树枝，在其中露出山峰的云雾背景中，显得很突出。米芾和大诗人苏东坡当时就已经懂得协调工作，既用他们的笔画写一堆堆纸张，又兴致勃勃地喝掉一壶壶的酒。但米芾的那些佛教徒和儒教徒朋友们却不理解他的伊斯兰教信仰。数世纪之后，耶稣会士画家郎士宁（Castiglione）得以在清朝皇帝的宫中工作，画马匹和宴会。他的基督教信仰同样也不为人所知，完全是由于他对艺术的热爱才被人容忍的。

74 在明代，15世纪初叶，一名穆斯林太监名扬南海，统率过一支皇家船队。郑和（1371—1434年）是云南的一名哈士（又作“哈只”，hadji，朝觐者）的儿子。他的父亲曾前往麦加朝觐，最早姓马，这是马哈木（Mahomet）名字中的第一个音节，正如许多中国穆斯林一样。汉文方块字“马”，意指马匹，从而也可以使人联想到阿拉伯马（大食马）。郑和作为太监而进入未来北京永乐皇帝的后宫，后来在这代皇帝及其继承者宣德年间，负责大规模的海上远征。在1405—1433年间，他率领了不少于7次的远征，前往东南亚、印度、波斯湾，甚至东非沿海。他的穆斯林信仰，在他考察过的这些不同程度上都已伊斯兰教化的地区，是一张珍贵王牌。这些地区是越南的占城

(Champâ)、阇婆 (Java, 爪哇)、淳淋邦 (Palembang, 巨港)、苏门答腊北部的亚齐 (Atcheh)、波斯湾进口处的忽鲁模斯 (Ormuz, 霍尔木兹) 和距麦加只有两步之遥的秩达 (Djeddah, 吉打)。

中国的大帆船队每次下西洋都载有 2 万名左右的人员。郑和监察其手下人员，善待土著居民。这样一来，特别是与东南亚国家建立了友好关系。郑和的威望在这些地区的华人移民中如此之大，以至于他们奉他为一尊神，称之为“三宝”。在满刺加 (马六甲)，为他修建了一座甚孚众望的庙宇。该城的穆斯林马来人当然不敢冒昧地前往华人庙中去拜谒他，但他们却开办了一座博物馆，郑和的历险记在其中被作了很好的介绍。由于华人在马来半岛和印度尼西亚定居，所以商业贸易便在南海发展起来了。一个世纪之后，葡萄牙商人受益于这一商业网。他们在香料群岛和华南港口之间从事利润丰厚的交易，以至于他们后来经常留在本地区航行而不再返回他们遥远的欧洲去了。

中国的清真寺

自穆斯林于 7 世纪入华以来，他们走过了漫长的道路。9 世纪时对外来宗教的摒弃则很少触及他们。他们于是便享受到了报答 (巴格达) 黑衣大食 (阿拔斯) 王朝强大哈里发 (Califes) 们的支持和已经伊斯兰化的伊朗的文化影响。1258 年，在蒙古人的攻击下，巴格达陷落，这也未能削弱伊斯兰的势力。完全相反，他们在蒙古政权中找到了位置，他们的伊斯兰教信仰与其他宗教以同等地位而受到了尊重。14 世纪时推翻了蒙古政权的起义并非出自一种排外的纯粹主义运动。这里已不再是指诸如 9 世纪唐代的那种儒教改革派的行为了。动乱出

75

自诸如红巾军那样的秘密会社，他们煽动了农民起义。他们的影响出自一种民间的诸说混合论，佛教、道教和摩尼教的影响于其中混合在一起了。朱元璋在1368年夺取南京之后，也获得了资深穆斯林们的效劳。

穆斯林与中国社会的结合，是在一种由中国政权允许的民族多元论的气氛中实现的。在回民中，这种政治曾广泛地获得过成功，他们政治生活的表象已被汉化。伊斯兰信仰在私生活中仍原封不动地保持下来了。清真寺中的宗教仪式、饮食习惯和婚姻法，使中国的伊斯兰教团在穆斯林的乌姆玛（Umma，社团或居民区，蕃坊）中被保留下来。但这些宗教修持都是供内部使用的。穆斯林们懂得避开过分炫耀的表现，因为那样会招致汉人的愤怒。他们普遍节制一种咄咄逼人的传播宗教之热忱。

明代建造的清真寺具有一种中国寺庙的外貌，带有层层宏伟的大门和由内拱屋顶覆盖的经堂。最靠内部的圣地是礼拜大殿，在地上铺有席子，还有经过加工的经坛、背朝麦加方向的壁龛。清真寺缺乏任何供像，这与佛教寺庙的常见外表截然不同。一些阿拉伯字母的巨幅文字使信徒们联想到了先知的使命并促使他们进行礼拜。

一种汉文的穆斯林文学仅在17世纪的明末才发展起来，时值独神主义的三教需要使自己的存在于儒教社会中合法化期间。这个纯属于中国传统的汉族社会，从未表现出准备欢迎《古兰经》教义。受伊斯兰教归化的几个例证则属于经济利益或家庭联系的范畴。穆斯林们在“各依其俗”的原则基础上，找到了他们的位置。但穆斯林们的习惯不能过分地打扰儒教帝国的整套礼仪。

在中国西北和西南的少数民族中，许多穆斯林未能与占多数的汉民族融合为一体。他们往往属于突厥血统的种族。他们偶尔也可能会与中央政府的军队发生激烈冲突。在此情况下，

伊斯兰教加强了自己在种族、语言和政治认同方面的独特性。但穆斯林在整体上都成功地被中国社会接受了。对于16世纪中叶在中国沿海出现的基督徒新浪潮，情况却绝非如此。这些“佛朗机人”（Foulankis）^①是征服者和传教士，他们的到来不仅是为了贸易，而是使中国人受归化。

^① “佛朗机人”是“法兰克人”（Franc）的汉文对音，阿拉伯人称葡萄牙人和西班牙人为“法兰克人”。

圣贤的友谊

基督教启示是否能被一个儒教社会接受呢？

在16世纪末叶的明王朝期间，某些很有名望的儒教士大夫（大儒）善意地欢迎第一批耶稣会传教士们的教义。这都是一些正直和大度的人，关心对一种没落和腐朽的政权进行改革。这也是一些在寻求为其国家创造更多的财富和繁荣的学者。

他们遭到了保守派儒教徒们的反对。这后一批人对于外国势力的威胁感到不安，并且仇视自古人继承而来的礼仪秩序中的任何变化。

更深一步地讲，中国的礼仪秩序面对着一种先知的启示。“本世的圣贤”都被基督的十字架难倒了。

征服者的失败

自数年以来，在距中国南部海岸外海约 20 公里左右的上川（Sancian）小岛上，迎接了几小批来自香港、台湾或日本的朝覲人。一条阶梯坡道从沙滩通向了带鲜艳彩绘的尖顶的白色小教堂。内有一座灰色的大墓，上面有这样几个简单的字：生于 1506 年 4 月 7 日，逝世于 1552 年 12 月 3 日。在小教堂之后，一些白色的阶梯在一片灌木丛中的一个敞口中暴露了出来，从山麓一直攀上了在弧形山岩中开凿的小平台上。在中心的一个很高的台座上，朝天矗立着圣·方济各·沙勿略（Saint François Xavier）的雕像。被断代于 1639 年的一通早期纪念碑，固定在一个特大碑座上。碑上用汉文和葡萄牙文写着这样的碑文：

“东方宗徒耶稣会士圣·方济各·沙勿略曾葬此处”

圣·方济各·沙勿略在这里结束了其跋涉的行程，面对大海和他寻求抵达的中国大陆。由其中国的忠实仆人安东尼（Antoine Saint Foi）协助，沙勿略的尸体在两个半月之后，又于 1553 年 2 月 17 日被发掘出来，并被运上了圣十字号船，^①首先被运至满刺加（马六甲），后又被运至卧亚（Goa，果阿）。

^① 沙百里先生于此作 Sainte Foi（神圣信仰），但应为 Saint Croix（圣十字）号船。——译者

这位伟大传教士的遗骸就这样反向经过了整个葡萄牙商行网，而这些商行本是自里斯本开始，在东印度的道路的沿途建立的。

近两个世纪，西方基督教徒在中国就再也没有继续生存的音讯了。当马黎诺里于1342—1346年令人注目地访问那里时，方济各会教团尚算兴旺。由于缺乏富有战斗力的成员和物质手段，这些教团后来日趋衰亡了。再没有从西方来的人员了，由蒙古官府提供的财政支持也随着改朝换代而中止了。教廷使者佛朗索瓦·德·波利奥（François de Polio），于1371年与12名教友一起被派到了中国。但没有人知道他们的下落。继孟高维诺之后，共有十多位主教被任命到北京主教府任职。他们共有多少人、到达了那里呢？我仅知道最后一位主教于1475年被突厥人俘虏。该主教在7年之后被释放，他可能死于意大利。常有穆斯林们来来往往的海路，则是危险的。人们也无法从陆路给他们送去任何支援，尽管在波斯已建立了一个拉丁基督教基地。教皇若望二十二世（Jean XXII）于1318年在那里将苏丹尼耶（Sultaniyeh）新城升级为大主教府。^①近一个世纪之后，该城的多明我会士主教接受了监理中国的天主教会。但西域的道路却受阻了。

至于景教徒们，他们在中国的延续存在，可能要比方济各会士们的时间稍长一些。景教徒与蒙古人的关系很密切，而且也随蒙古人一起撤退。但其中的某些人却在中国内地一直停留到16世纪中叶。因为据某些史料认为，他们经受了1540年的一次仇教。^②

^① 《我们的救世主》教皇谕旨（1318年4月1日）在整个亚洲分成了多明我与方济各两个修会，并决定创建亚洲教阶（品级）制度。西亚的苏丹尼耶大主教区被委托给了多明我会士们，东亚的汗八里大主教区被交给了方济各会士们（据阿尔芒·奥利逊主教：《传教区》，巴黎布鲁与凯书店1936年版，第163页）。

^② 前引赖德烈（Latourette）《中国基督教传教区的历史》，第75页。

分裂的基督教徒

比在中国本土上所遇到的困难更加严重者，则是西方基督教徒们的分裂，这使传教区从其源头枯竭了。14世纪末，欧洲国家重新集合于两个不同的教皇周围：其中的一位教皇在罗马，另一位则在阿维尼翁（Avignon）。这种“西方的大分裂”持续了40年。在同一个时代，基督教国家的东部遭到了奥斯曼突厥人的攻击。

81

这些奥斯曼突厥人自己又必须对付萨玛尔罕地区的另一个突厥首领令人震惊的攻击，此人便是帖木儿（Timour），其浑号为“瘸子”（Leng），但更以 Tamerlan（瘸子帖木儿）之名而为人们所熟悉。瘸子帖木儿割据了一个帝国，从小亚细亚一直到印度。他的胜利削弱了奥斯曼帝国。但基督徒们没有利用这种局面。他们由于希腊人和拉丁人之间的内讧而筋疲力尽了，拉丁民族自己也由于教会大分裂而分裂了。拜占庭于1453年落入到马哈木二世（Meheme II）手中了。

政治动荡和武装冲突、自然灾害和思想危机，这一切都动摇了基督教国家的传统结构。最忠实的信徒们，在与受难基督的感情结合的神修神学中，寻求灵魂的安宁。这个动乱的时代产生了一本为一种重大命运服务的小书——《仿效耶稣基督》。它长期被归于蒙圣特阿格尼斯（Mont Sainte Agnès）的德国教士托玛斯·肯比斯（Thomas a Kempis）。这种通过内部归化这条拯救之路，诸如圣·依纳爵·罗耀拉（Saint Ignace de Loyola）及其耶稣会的弟子们。《仿效耶稣基督》一书稍后被译成了中文，它今天仍是在当代中国流传最广的神修书，也是在“文化大革命”之后最早重印的书之一。

西班牙人和葡萄牙人之间瓜分世界

西班牙和葡萄牙航海家们即将向全世界介绍的，并不完全是受难救世主的这种卑微形象。伊比利亚半岛的天主教民族从事了一场旷日持久的反对摩尔人（穆斯林教徒）的斗争。他们的信仰坚实得如同一把刀剑的淬钢一样。他们在征服中即将把十字架插到了美洲、非洲和亚洲大地。他们向那些勉强接受其教理的居民滥施的洗礼往往是一种兼并行为，甚至是一种使人沦为奴隶的行为，而不是一种对上帝的孩子们的自由召唤。促使他们粉碎其旧世界之限制的激情，证明了纯属“文艺复兴”的那种令人惊奇的思想气势。15世纪“文艺复兴”时代的意大利人，创建了一种文学和艺术的新人文主义。他们的城市由于地中海贸易而富裕起来了。他们的王子都在学习马基雅维里。^①西班牙人和葡萄牙人继承了阿拉伯人在天文学、舆地学和航海方面的科学遗产，他们转向了海洋。意大利人弗拉维亚·焦亚（Flavia Gioa）受中国模式的启发，发明了“罗盘”，即一种小盒（bossola），其中装在一根轴上的磁针于一个罗盘方位标上转动。由阿拉伯人继承而来的星盘，可以使人测量北极星在地平线上的高度。

航海家亨利（Henri，1394—1460年）曾首倡以考察非洲 82
海岸而发现世界。在15世纪末叶，瓦斯科·达·伽玛（Vasco de

^① 马基雅维里（Nicole Machiavel，1469—1527年）是意大利的政治思想家和历史学家，主张结束意大利的政治分裂而建立强大的统一帝国。他认为，为达到此目的，完全可以不择任何手段。他著有《君主论》、《罗马史论》和《佛罗伦萨史》等。——译者

Gama) 绕过了风暴角 (Cap des tempêtes), 后来巴特雷迷·迪亚兹 (Barthélémy Diaz) 把该地重新命名为好望角。他又沿非洲东海岸而上, 到达肯尼亚, 一名阿拉伯的水手阿赫迈德·伊本·马吉德 (Ahmad Ibn Mājid) 把他一直引向印度西南海岸的古里 (Calcut, 科泽科德)。葡萄牙人就这样发现了通向香料群岛的一条新路, 自马可·波罗的《珍异书》流传以来, 著名的契丹 (Cathay) 便萦绕于人们的心头。瓦斯科·达·伽玛于 1499 年返回里斯本, 满载黄金、香料和宝石。7 年之前, 热那亚航海家哥伦布 (Christophe Colomb), 在西班牙国王的支持下, 乘坐三艘快帆船西驶而去, 以寻找一条新的印度之路。1492 年 10 月 12 日, 他到达了美洲大陆。

从俗权要由教权承认其合法性的基督教国家的角度来看, 新发现的土地被认为是为基督而实施的征服。当地居民的人权在任何时候都未曾受到过重视。洗礼使他们成了一个天主教国王的臣民, 但尚有待于解决当时在天主教列强之间瓜分这种主权的问题。惟有教皇才是这一问题的仲裁者。葡萄牙人接受了给予他们对于即将发现的所有土地拥有主权的特权。西班牙人依靠他们对新大陆的发现, 对这种垄断权提出质疑并向教皇提起上诉。教皇亚历山大六世 (Borgia Alexandre VI) 以将世界分成两大势力范围而解决了这一事件。1493 年的教皇谕旨将整个西部地区委托给了西班牙人, 将整个东部地区交给了葡萄牙人。西班牙王后伊莎贝尔 (Isabelle) 的遗嘱, 揭示了当时将征服新土地与归化不信基督教的布道联系起来的密切关系:

“我们在请求亚历山大六世教皇将岛屿和大洋中陆地的一半主权赏赐予我时, 我的全部愿望, 便是作出自己的全部努力, 以促使这些新地区的人民接受我圣教的归化; 向他们派遣司铎、宗教人员、教皇大使以及其他那些有文化修养和敬畏上帝的人, 以用信仰的真谛而教化这些地区的人, 并赋予他们基

“基督教生活的兴致和习俗。”^①

西班牙人在16世纪时就准备完成这项使命，同时又把美洲印第安人的黄金装满了自己的铁柜。西班牙人征服墨西哥之后，便继续向西，渡过浩瀚的太平洋之后，最终到达了一片遥远的群岛。1542年，比亚洛沃斯的鲁伊·罗佩斯（Ruy Lopez de Villalobes）以菲利浦（腓力，Philippe）国王的名字为这些土地命名。菲利浦是查理·根特（Charles Quint，查理一世）的儿子。这些岛屿于1564—1570年间被黎牙实比的米格尔·罗佩斯（Miguel Lopez de Légaspi）征服。菲律宾群岛（Les îles Philippines）标志着西班牙扩张的极限范围。

面对西班牙人，葡萄牙人也扬帆起航，他们在东南亚和中国门户建立了商行和要塞。他们的势力范围一直要扩展到哪里呢？在世界上的这一地区，势力范围界限划定得很不明确。1494年签订的德托西利亚斯（Tordesillas）条约，只划定了一条从北至南穿过大西洋的线，位于佛得角群岛以西370海里的地方。当时的目的在于使葡萄牙人对巴西占领的合法化。很难在香料群岛的复杂网络中划出一条分界线来。舆地学家们的计算有分歧，并且倾向于为最早到达者们的利益服务。但在1529年，萨拉戈萨（Saragosse）条约在马鲁古（Moluques）以东17°的地方划了一条线。这条线于更靠北部的地方，在广州之东和福建之西穿过了中国南海岸。

这两个典型的天主教王国在其快帆船上运送的传教士，也处于腹背受敌的处境。他们最早在中国传播福音的意图，则被两大势力之间肮脏的冲突从根本上破坏了。葡萄牙人非常清醒地知道他们教会的使命。教皇尼古拉五世（Nicolas V）以

^① 达尼埃尔·罗普斯（Daniel Rops）：《文艺复兴和改革时代的教会，一个复苏的时代，天主教的改革》，巴黎阿尔泰姆·法雅尔（Arthème Fayard）出版社出版，第314页。

1452年和1454年的两种行文，将对“已经被征服或即将被征服”的土地上的宗教监理的一种保教权，授予了阿尔丰沙(Alphonse)国王及其继任者。作为补偿，葡萄牙君主保证在那里建筑教堂并派遣俗教司铎。他们将始终注意利用这种保教权并行使他们作为传教区的“主保圣人”的角色。葡萄牙人作为攻击摩尔人的十字军东征的无愧继承人，他们也坚持摧毁沿海路而建立起来的穆斯林据点。由于经好望角的印度洋之路是畅通的，所以他们有从背后攻击奥斯曼帝国的可能性。他们在切断奥斯曼帝国的印度洋之路时，便使之失去了香料贸易的丰厚利润。亚奎伯(Albuquerque)于1510年夺占卧亚(果阿)，次年占领满刺加(马六甲)。他在圣保禄(Saint Paul)山上修筑了一个工事。

84 穆斯林们在该地区稳固地立足，特别是在苏门答腊和阁婆(爪哇)群岛的北部。葡萄牙人试图归化那些尚未受伊斯兰教染指的居民。他们的努力涉及到了马鲁古群岛，但他们贪婪的梦想却不会引起人们的同情。

广州最早的佛郎机人

在满刺加，葡萄牙人结识了中国帆船的船长，并于1521年对中国发动首次远征。由于中国官吏顾应祥的报告，我们才得以知道他们受到接待的方式。下面就是该报告的原文：

“佛郎机，国名也，非铕名也。正德丁丑(1517年)，予任广东佥事，署海道事。募有大海船二只，直至广州城怀远驿。称系佛郎机国进贡，其船主名加必丹(Capitaine)。其人皆高鼻深目，以白布缠头，如回回打扮。即报总督陈西轩公金，临广城。以其人不知礼，令于广孝寺习仪三日，而后引见。查《大明会典》，并无此国入贡。具本参奏，朝廷许之，起送赴

京。时武届南巡，留会同馆者将一年。今上（世宗）登极，以其不恭，将通事明正典刑。其人（葡使）押回广东，驱之出境去讫。其人在广久，好读佛书云云。”^①

如同莅华的任何外国使团一样，葡萄牙人也被中国当作附庸对待。他们的行为被认为是大不敬的，因为这些葡萄牙人不遵中国礼仪。其中提到他们“好读佛书”，可能是指他们介绍《福音书》的热情，“佛”是一个囊括了自印度传来的外国宗教的统称。利玛窦本人最早也被比定为一位佛教从教人。

这些最早到达广州的葡萄牙人，也如同穆斯林一样扎白巾。难道这是为了在渡海时蒙蔽敌人吗？还是为了更容易在广州受到接纳呢？尽管很久以来，在广州立足的穆斯林们决心要迎合中国当局，反对佛郎机人，但经过长期的谈判之后，这些佛郎机人却获许在一个无人烟的小岛上抛锚。那里距广州河口的外海有数海里之遥，而且还是每年仅有3个月的期限。他们可以从那里前往广州，但不能在广州居住。

正是在此时，方济各·沙勿略（François Xavier）于1552年从卧亚到达那里。他刚在日本度过了二三年，在那里发现了一种其源头在中国的文明。儒释传统，甚至象形文字也确实是中国传入日本的。方济各·沙勿略清醒地意识到了这个文化基地的重大意义，于是便向其修会会长写下了这样一封书简：

“位于日本对面的中国，拥有大批杰出的思想家和学问深奥的博学家。仅就我得以了解的情况而言，教育和学习在那里很受尊崇，在学术中最突出者占据首位并拥有权威；这与在日本所发生的情况相反，日本于其科学文化方面依赖中国。因此，新来的布道人还应该拥有一种智慧并掌握一种很突出的科学，以便能够机智而又正确地回答无数的问题……他们尤其首

^① 此文由裴化行引证（据考狄译文），载《天主教16世纪在华传教志》，天津1933年版，第26—27页（这段文字实际上引自《筹海图编》）。——译者

先需要精通哲学，特别是精通辩证法，以便能够说服和击败那些思想家们……；使他们感到自己不能永远地坚持自己的观点，而是使之不断地互相矛盾。

我希望这些教友们不会对天文学一窍不通。”^①

沙勿略决意将《福音书》传到中国本土。但葡萄牙商人绝不希望以这种负担而加重他们与中国那本已很困难的交易了。商人们同意把他一直带到上川岛（Sancian）。他与其中中国义仆停留在那里，徒劳地等待一只船把他们携往广州。沙勿略被高烧所吞噬，耗尽体力，于12月3日，在一个冬季早晨的寒冷的苍天之下死去了。

第一个作为传教士而进入中国的荣誉，到底应归于谁呢？是归于一名耶稣会士还是一名多明我会士呢？

1555年，耶稣会省会长巴莱多（Melchior Nunez Barreto）在广州度过了两个月，以谋求在那里释放6名被囚禁的基督徒，其中3名为葡萄牙人。同一年，葡萄牙多明我会卡斯巴（Gaspar de La Croix），以一种使布道兄弟会（多明我会）增光的勇气，在广州布道福音达数月之久。葡萄牙多明我会士们于1545年组成了东印度圣十字会。3年之后，他们派遣了近一打的布道兄弟会会士先往卧亚，后至满刺加，卡斯巴即属其中之一，这名虔诚的教士在任何困难面前都不退却，于是便从满刺加扬帆前往柬埔寨，并在那里创建了第一个传教区。但他却遇到了佛教僧侣们制造的困难。由于他当时赢得了一艘中国帆船船长的友谊，所以才让他偕几名教友乘船赴华。途经澳门时，他获得葡萄牙当局对其举措的批准，最终于1555年到达广州。他本人坚定自信地向我们诉说了其布道成绩：

^① 《圣·方济各·沙勿略书简集》第10卷，第1册，第725和738页，由上引裴化行书第43—44页引证。

“我经常布道。我的奇特相貌和衣着，引起了一大群人的注意，他们围观而堵塞了街道。他们始终都非常注意聆听我的话并向我提出了某些问题……他们声称我的说教精妙绝伦，自己从未听到过这么多。”

他们完全是以中国礼仪，仅仅向他表达了自己对这一切的全然不解。但卡斯巴依靠他认为已经产生了的作用，使他的使徒热情放任自流了。下面就是其事业的结果：

“他的布道产生了如此效果，以至于他在某一天竟胆敢把一尊雕像从其基座上推下去，并对众人说它仅为一块顽石，他们自己要比顽石的价值大得多。某些人回答他说：‘您有理’。”^①

当然，反驳这样一个人是没有意义的。官吏们对于他在中国居民中的不合时宜的行为感到不安，为了处死他而将他拘捕。但他们最终仅将他驱逐出国门就心满意足了。他们在这一问题上仅仅是执行了卡斯巴本人所提到的那种基本总则。

他写道：“在该王国中，布教有两大障碍。其一是任何革新均受禁；其二是外国人只有在官吏们批准的情况下才允许生活在广州，而官吏们又只同意给予外国人有限的时间，时间一到，就必须离华。”^②

卡斯巴被从中国驱逐后，继续在印度行使其使徒的任务，最终回到葡萄牙并在照料鼠疫患者时逝世。他留下了一部题献给葡萄牙国王塞巴斯蒂安（Sébastien）的《中国史》。他在书中揭露了早期葡萄牙人过去在中国所犯下的那些“可悲的和残酷的暴行”，并将他遭流放的责任归咎于这些人。他说，这些人

^① 卡斯巴的记述，由多明我会士若瑟·马利亚·冈萨雷斯（José Maria Gonzalez）引证，载《中国多明我会传教区史》第1卷，1632—1700年版，马德里1964年版，第14页注[1]。

^② 同上书，第14页注[11]。

招致了中国人的仇恨，中国人称他们为“鬼子”^①。大家看到了，这种惯用语并非始于今日。

澳门基地

88

1557年，中国政府正式允许葡萄牙人定居于澳门。在珠江港湾附近，有一个叫澳门（Aomen）的半岛延伸于那里，该名的字面意义为“港湾之门”或“海港的狭窄入口”。在一个由半岛保护的港湾抛锚地的进口处，一座经常有中国海员往来的阁是供奉“阿妈”（Ah Mak）的，即“阿妈阁”或“娘妈角”，这就是为什么该地也被称为“妈阁澳”，即“妈祖之海澳”。

受葡萄牙工事的保护，基督徒们逐渐地在那里定居。1557年他们有400人，1582年则共有上千人^②。其中大部分均为葡萄牙商人及其全家。一名耶稣会士主教安德烈·奥维多（André Oviedo）本为“埃塞俄比亚主教”，他于1566年到达澳门，监理天主教团以等待1576年澳门教区的创设。由莱奥纳尔多·德·沙（Léonardo de Sa）主教于1581年负责行使实际职责。从1586年起，继耶稣会士之后，各种宗教修会都在澳门建造其住院：方济各会士、奥古斯定会士、多明我会士。这样一来，澳门便变成了一个宗教中心，从那里向整个中国和日本派遣传教士。然而，这一小群钟楼（教堂）始终孤立于中国居民之外。1573年，中国当局横跨狭窄地峡而筑起一道围墙，将澳

^① 据多明我会士马利（A. Marie）的著作：《远东多明我会传教区》，1865年，103页。

^② 据林家俊认为。见《澳门教区史研究》，由澳门天主教事务监理部发表的汉文献，1989年版。

门半岛与海岸连接起来了。仅仅为了易市而每5天开一次大门。否则，海关之门将用6张纸条封起来了。大家在上部过梁上可以读到这样一条告白：

“孚威戴德”^①

受到中国人鄙视的葡萄牙人小移民区，同样也被诗人卡蒙斯（Camoëns）作了解释。此人于1556年和1558年初在那里居住。他在《卢西塔尼亚人之歌》（Lusiades）中，曾歌颂过其同胞们的英雄主义行动。

他说：“你们为征服不信基督的民族，面对任何危险都不会退却……无论你们人数多么少，你们都会变得对神圣基督徒非常有益……卢西塔尼亚的小房子，不停地产生保卫基督的勇气之奇迹。”^②

89

卢西塔尼亚人的傲慢，有时却不幸会使初级的基督教兄弟感到相形见绌。澳门的葡萄牙人对于希望“征服不信基督的人”快快不快，因为他们将此留作自己的专属特权。他们有时会遇到“征服”那些也要力图将《福音书》传到中国的西班牙教士。

被关闭大门之前的挤撞

只要提到一个方济各会士小组的悲惨冒险就足够了。该小组系由3名西班牙司铎，一名意大利司铎和第三会的两名修士组成。西班牙的方济各会士、多明我会士和奥古斯定会士们在墨西哥，由开明的征服者费尔南多·科尔特斯（Fernando Cortés）保护，做过一次繁荣传教区的试验。他们让在俗教士

① 据蒙塔尔多（Montalto）认为，由前引裴化行《天主教16世纪在华传教志》第88页引证。

② 由上引裴化行书第19页引证。

们负责对墨西哥的那些信徒们从宗教方面给予照料，而自己希望在亚洲推出新的传教区。由于他们与在菲律宾定居的华人建立了联系，所以他们对这个完全笼罩在神秘中的著名契丹向往已久了。

1579年，由彼埃尔·阿尔法罗（Pierre Alfaro）率领下的6名方济各会士，在菲律宾乘船驶往中国。经过一个月在一片波涛汹涌的大海中横渡之后，他们在广州停泊靠岸，并于6月24日在那里作弥撒，因为这一天是先驱圣者施洗若望（Saint Jean Baptiste）节。他们在马尼拉受到了一名领洗华人的迎接。此人巧作安排，在数月间向当局隐瞒了他们的存在。其中之一穷困潦倒，死于载他们过海的船上。

据本笃会士史学家卡利-埃尔威斯（Cary-Elwes）认为，葡萄牙商人对于其贸易的安全性感到不安，怀疑西班牙人的渗透。故而向中国人吹风说，最谨慎的办法是驱逐这些新来者。难道他们不是由菲律宾的征服者们派来的间谍吗？因此，这一小组人被投入了监狱，在遭受两个月的凌辱之后被驱逐。但这些方济各会士们不是返回马尼拉，而是坚守在澳门，尽管当局持反对态度。

方济各会通史则对这一事件提供了一种更为客观公正的看法。

作者写道：“西班牙人在那里受到了友好接待。他们甚至获准在那里建一座以天使圣母为主保圣人的小修道院。”^①

一名中国和尚接受他们的施教并要求领洗。他们也非常高兴地接待了5名葡萄牙青年贵族作为初学修士。但在澳门，这

^① 《方济各会传教区通史》，由非常尊敬的玛尔斯兰·德·西维札（Marcelin de Civizza）引证，小兄弟会（方济各会）的维克多·贝纳尔丹·德·鲁昂（Victor Bernardin de Rouen）译自意大利文，巴黎—托布拉1898年版，第2卷是有关中国的，见第216页。

些顺利的开端并未持续很长时间。

作者继续说：“魔鬼为使反对其帝国而制订的计划失败，激化了民族精神在西班牙人和葡萄牙人之间孕育的对立。突然间，有风言流传说神父们是为西班牙工作的间谍。阿尔法罗神父听到这种谣言后，其心绪如此烦躁，以至于他不想使这件事成为一种动乱的借口，于是便将修院的管理交给了意大利人佩萨罗（J.B.Pesaro）神父，然后携罗德里格（Rodrigue）修士与他一并乘船赴果阿。”^①

阿尔法罗遭到了灭顶之灾，他所乘的船在越南外海沉没。在澳门的耶稣会新会长佩萨罗（Pesaro）神父也受到了威胁。他被迫登上一艘驶往满刺加的船。到达该城之后，他在那里巧遇葡萄牙移民中的一位新“加必丹”（Capitan général，总头领）。此人又让他携带其推荐信而返回马六甲。不知疲倦的佩萨罗于是便为当地传道员们创设了一个神学院和一所公学。他招募了20名青年人，分别是中国人、日本人和印度支那人。但在葡萄牙人的压力下，这项事业流产了。

最早的科学调查

为了到达中国而又不会撞入葡萄牙人设下的陷阱，西班牙传教士们则必须遵守一条自马鲁古群岛而划分的南北界限。广州位于这条线的西方，置于葡萄牙人的控制之下。但中国沿海在更靠东部的地方却要经由西班牙的利益区。他们可能试图从马尼拉进入台湾岛和面对该岛的福建省。

这就是在方济各会士们的冒险4年之前，一批西班牙奥古斯定会士于1575年完成的业绩。由于菲律宾总督向追捕海盗

91

^① 《方济各会传教区通史》，第217页。

林阿混的一支中国船队的头领进行干预，一些奥古斯定会教士才得以乘船赴福建省南部的厦门。他们由两名西班牙官吏陪同。泉州知府以对待藩属的全部礼遇接见了这个小小的使团。按照在类似情况下的严格礼仪，这些西班牙人必须跪着向知府讲话，而这正是那些高傲的卡斯蒂利亚人不能接受的。他们后来又被遣往福州总督处，从而使他们有关中国生活的观察成倍增加。拉达（Martin de Rada）神父是探险团的成员，曾在巴黎接受过科学培养。他的《中国语言的艺术与辞汇》是泉州口语方言的一本小辞典，从而使他成为西方汉学界的一位先驱。

总督必须将他们的案件报呈皇帝，西班牙人有足够的时间在福州城内来往。他们犯下了前往观察城门的行为不慎的错误。再不需要更多的事了，仅这一点就会引起人们的怀疑，人们为他们指定了住处，同时又以盛宴款待他们。他们于7月3日至9月14日，在中国居住了两个多月，只得离开了中国。这些人带回300册中文书籍。返回菲律宾之后，拉达神父介绍了西方尚感陌生的一种文明的这些最早文献。

这样一来，中国始终既对西班牙人，又对葡萄牙人封闭。对于他们在菲律宾和东南亚其他国家中的业绩，中国当局再熟悉不过了。中国很可能是通过穆斯林官吏和商人而清楚地获知这一切的。西班牙人和葡萄牙人都在不同程度上遭到了“客气”的拒绝。绝非是惟有这些征服者们才能穿过竹幕，而必须是某些非常尊重中国礼仪和很熟悉官方原则，甚至是熟悉以掩饰表面而回避这一切的无数方式的人，才能这样做。总而言之，必须是一些有学问的和有交际手腕的人。这样的人在1582年的澳门有过，他们是耶稣会士和意大利人。

第8章

利玛窦的行程路线

93

今日中国的天主教徒们，在承认他们自主性的同时，又喜欢突出意大利耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）对他们国家的贡献。1983年，他们庆祝了利玛窦入华400周年。上海的史学家顾裕禄强调指出，利玛窦传播福音的方式是一种成功，因为这种方式尊重中国的法律与习俗：

“这一时期，以利玛窦为代表的外国传教士得以在中国居留和传教。一是随风随俗，使天主教适应当时中国的国情；二是结交上层人士；三是耶稣会传教士中有为中国朝廷服务的科学家。至于中国教徒方面，他们从传教士手中受洗信教，主要是在思想认识上接受了天主教信仰。”^①

为了估计这种评价的意义，必须在其全程路线上追踪惊世之人利玛窦：广东省的澳门、肇庆和韶州，南京，南昌和最后的北京。

由南至北的这条地理路线，再加上一条思想路线。从一开始起，利玛窦便向中国学习。他学到许多东西，并在途中修改了他对传教区的设计。他精通中国的语言和文化，以至于当他在逝世前两年——1608年决定撰写其札记时，在他的意大利

94

^① 顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，上海社会科学出版社1989年版，第179页。

语中犯有语法错误。比利时耶稣会士金尼阁 (Nicolas Trigault) 于利玛窦逝世前一个月到达北京，他极其细心地搜集了利玛窦的札记并于 1615 年用精湛的拉丁文刊布，其中确有他自行作出的某些篡改和增补。这部著作后来被译作法文并于 1618 年由金尼阁的一名亲属在里尔出版，书名叫做《基督教远征中华帝国史，1582—1610 年》。这部古老而又始终富有生命力的著作，于 1978 年在利玛窦基金会的赞助下再版。^① 我就以这一系列很具体的记述为纲来论述。

科学家和人文学家的全部知识

当利玛窦于 1582 年 8 月到达澳门时，他在那里发现了一个耶稣会士中心，正顺利地向着适应于中国和日本的一种传教区形式发展。负责这些东亚传教区的会长范礼安 (Alexandre Valignano) 神父，刚于 3 月 13 日到达澳门，由 4 名日本王公陪同，这是他携往出使罗马的。他表现得很赞成其同教教友罗明坚 (Michel Ruggieri) 神父的方向：采纳中国的语言和文化，而不是以使中国人成为基督徒为借口而把他们改造成外国人。罗明坚练习掌握了数千个汉文方块字。他最终完成将一部童蒙伦理读本《三字经》译成拉丁文，青年学生们都以一种三音节的韵律而诵读它：

“人之初，性本善。性相近，习相远”等。

罗明坚在翻译方面变得很有经验了。他很快就会欣赏这种题材了，并且从他在中国居住的第 1 年起就将《十诫》译成汉

^① 利玛窦和金尼阁：《基督教远征中华帝国史，1582—1610 年》，列入《基督教丛书》第 45 种，德斯克莱·德·布鲁韦出版社 1978 年版，共 740 页（在本书下文的引证中，均作“参照《历史》”）。

文。他一下子便理解了中国对于伦理教义的极大关注。其弟子们称他为“师傅”。1583年2月7日，他在致会长的书简中写道：

“在我于中国居住的这前3年中，我忙于学习这些方块字，写了几部教义书、一部宗教要理书和《圣教精华》、一种忏悔方法和一种教理书。”^①

这后一种文献以《天主实录》的书名印制。

耶稣会士们为了等待他们的任务而装备精良。罗明坚于1543年诞生，先在那不勒斯学习法律，后于罗马学院学习哲学，在奎里纳莱（Quirinal）的圣·安德（Saint André）学院完成其初修期。他于1577年出发赴印度，1579年到达澳门。

利玛窦于1552年诞生于亚得里亚海滨的玛切拉塔（Macerata）。他先在该城的耶稣会学院完成其“人文学科”的学业，然后又在罗马的睿智学院学习法律。继此之后，他进入了耶稣连队（耶稣会），在圣·安德完成其初修。在1573—1575年间，他在由圣·依纳爵（Saint Ignace）于1551年创建的著名罗马学院，学习了修辞学和哲学。其课程涉及到了亚里士多德（Aristote）的逻辑学和博物学，也为数学、几何学、天文学和地图学保留了某种重要地位。在这些内容方面，他利用了教授丁先生（即克里斯托夫·克拉维尤斯，Christoph Clavius）的教义。丁先生是班贝格（Bamberg）的一名德国耶稣会士，也是开普勒（Kepler）和伽利略（Galilée）的朋友，他曾以改革格里历而名声赫赫。利玛窦的神修当时受到了耶稣会校长范桑·布鲁诺·德·里米尼（Vicent Bruno de Rimini）的指导，此人是一部沉思录手册的作者，萨勒（Sales）的圣·方济各·德·萨勒

^① 耶稣会士史若瑟：《罗明坚神父和在中国传播福音的问题》，教皇格里哥利大学，罗马1964年版，第11页。

(Saint François de Sales) 曾向虔诚的人们推荐过它。^① 难道这是同一种神修的结果吗？利玛窦早在萨瓦 (Savoie) 的日内瓦主教之前，便在中国证明“用蜂蜜能比用醋捕到更多的苍蝇” (硬干不如软来)。

在中国，另一张王牌也会对他有益，这就是他制造日晷、星盘、钟表和其他仪器的本领。

利玛窦在罗马学习了神学，时值罗伯尔·贝拉闵 (Robert Bellamin) 正在那里施展他为天主教改革服务的护教才能之际。他也懂得使用有关护教艺术的所有资料，但这不是为了反对当时在中国尚不存在的新教教徒，而是为了反对佛教徒。1577年，他在第2次从里斯本乘一艘大帆船出发之前，结束了在科英布拉 (Coimbre) 神学院的神学学业。

96 利玛窦身体虚弱，在印度滞留4年，在卧亚的圣·保罗学院授课，他于1580年在那里晋铎 (举行派立礼)。正是在其罗马时的旧教友罗明坚的请求下，总巡按使范礼安 (Valignano) 才把他召至澳门。

肇庆(1583—1588年)，仙花寺

1582年9月，罗明坚与一位乘同一只船前来的同教教友巴范济 (François Pasio) 作了最早在中国居住的尝试，而利玛窦却在澳门圣·马丁 (Saint Martin) 学院照顾慕道友。广东省的总督居住在肇庆，该城位于地处西江畔的广州的上游。那里比较更安全地避开了倭寇，更加接近同样也由他负责的广西。

^① 据耶稣会士费尔南多·鲍尔托纳 (Fernando Bortone S.J.) 认为是这样的：《“西来圣贤”利玛窦神父》，罗马德斯克莱出版公司 (教皇出版家)，1965年版，第40页。

利玛窦打算在那里搜集几种葡萄牙人的礼物，他将主教和葡萄牙商行的经理叫到了其院子中。这些人都善意地溜走了，从而给耶稣会士们提供了利用这一机会的可能性。罗明坚和巴范济去面见总督并向他奉送一座铸钟，这是利玛窦刚刚在他的行李中带来的，同时还有一个能折射白光的三棱镜。罗明坚把自己想停留在该城以学习汉语的心愿告知了他。

总督指定他们住在天宁寺。今肇庆城的一条中心街仍以该寺命名。他们在那里居住了四五个月，接待文武百官的来访。在那位中国总督看来，这些教士们代表着一种特殊的佛教僧侣。他们正是以这一名义而被允许下榻于寺庙中的。他们还必须穿僧服、剃头。非常遗憾，允许他们在那里居住的总督很快就被罢免了。这两名耶稣会士返回澳门，巴范济被派往了日本。

但上天向他们重展笑颜，中国知府王泮发出一些信件，邀请他们返回肇庆，并准许他们在那里建造一处住院和一间礼拜堂。罗明坚这次与利玛窦一同出发，再度于1583年9月登程。向他们提供的是正在建造的一座大塔脚下的一片地盘。这座“花塔”今天则以“崇禧塔”之名而著称，仍以其庄严的轮廓而屹立在西江畔的码头附近。

罗明坚自到达之日起，便与一名年轻的慕道友重新接触，他于数日之前曾向此人施教。他也曾将举行弥撒圣祭的祭台委托给了此人保管。两名耶稣会士重新找到了这一祭台，利玛窦说它被放置在一个“非常干净的地方”。

利玛窦还补充说：“在祭台上面（由于没有任何其他供像），大家可以读上帝的名字，用‘天主’两个大字写在一块牌子上。在同一座祭台上，曾有过七八个小香炉或装满香料的香盒。”^①

这位中国青年慕道友就这样解决了汉译上帝名称“天主”这个棘手问题。它后来成了惟一可接受的译名。惯用的“天”

^① 《基督教远征中华帝国史》，第211页。

字被认为过分没有人格和过分接近于“自然”了。

神父们非常彬彬有礼地行事。他们向知府宣布说，自己从非常遥远的地方来到这个中华帝国，因为“受到了该国名望的吸引”。他们感谢知府送给了他们一片用于建筑的地盘，而且“以该民族的习惯方式，以低下的前额三次轻轻地叩地”而表示谢意。他们开始向那些“可能是被对新鲜事物的欲望吸引来的”中国人施教，一般是通过一名翻译，但只要在他们的初级汉语知识允许的情况下，也直接布教。尽管他们生活在佛教环境中，但他们似乎已经准备对“中国人供奉的偶像之空性”提出批评了，而且还援引其经典中最具有伦理性的传统。他们面对这种伦理传统的立场，显得似乎是受到了面对古老教法的耶稣本人态度的启发：

“但神父们继续向他们指出，这主要是因为我们的神圣教法与人类天生本性之光是互相一致的。在偶像的虚妄传入之前，中国最古老的学者们在多少个世纪中，在他们的著作里，正是一直通过这种光明而宣扬他们的教法。传教士们并没有破除这种教法，而是通过补充其中所缺少的东西以使之臻于完善。他们学到这一点，是由于神光的照耀和已经成为人的上帝本身的教诲……”

98

所有这一切都以更多的是赞许而不是成果来说的，因为中国人的傲慢性格，尚未降低到如此程度，以至于似乎可以接受其任何同胞都从未信仰过的一种外来宗教。^①

史若瑟神父指出，这种对于后来由耶稣会士们采纳的方法有很大启发的发展，仅仅是由金尼阁在其拉丁文译本中加入的一种补充。

在肇庆，利玛窦与其教友们仅仅能够粗略地讲述教理的某

^① 由前引《基督教远征中华帝国史》征引，见由史若瑟（史省三）所写的序言第21页。

些内容。他们与佛教徒们的关系确实很紧张，但主要是出于实用原因。佛教徒们很难接受外来势力在他们自己地盘上的这种存在。至于耶稣会士们一方，他们必须向知府解释说，他们无资格主持佛教仪轨。但这并不能阻止王泮向他们提供两大块写有完全是佛教味道字样的匾额。他们把第1块匾额挂在大门之上，上有3个字：“仙花寺”；第2块匾额被置于客厅中，上有4个字：“西来净土”——这是佛教净土宗所熟悉的习惯用语，佛教徒们认为无量光佛——阿弥陀佛（Amithaba）处于西部圣山的遥远地方。这两名传教士对于第1块题额很满意，他们将此解释为对“花仙”马利亚的一种赞扬；同时却将第2块匾额视为对其基督教祖国的赞扬：“西方圣民”。

至于肇庆的平民，他们都仇恨这些“洋鬼子”，和尚们煽起了这种发自内心的仇恨。当时确有谣言流传说，正施工中的大塔是传教士们的建筑物，这是佛教僧众们所不能容忍的流言。但利玛窦却有赢得官府青睐的本领。他利用其地图学家和数学家的才能，按照中国人的癖好，将张贴在住院墙壁上的世界地图作了改编。其中的拉丁文名称都被译成汉文。特别是由欧洲人设想出来的地球平面图被作了修改，金尼阁津津乐道地向我们描述了其改编的方式：

“我也不会忘记，他为了赢得中国人的好感而作出的发明。中国人确信天为圆形，但他们又认为地为方形，肯定是过分地相信他们的王国就位于大地中央，他们由此而很难容忍，中国被我们的舆地学家们移置到远东一隅了。因此，他们尚不大理解数学论证，只有通过这种论证才较容易地证明大地与海洋形成了一个地球，由于地球生来就是圆形的，所以它无始无终。它多少改变了一些我们的原图，将福琼群岛（îles Fortunées）第一道子午线推到了地图右部和左部的边缘上了。这样，便使中国人感受到极大的乐趣并高兴地发现，中华帝国处于该地图的中心了。”^①

^① 《基督教远征中华帝国史》，第240页。

罗明坚航行记(1586年)

这些赢得中国人青睐的方式，却丝毫不会推动福音事业的发展。经过在肇庆居住两年之后，罗明坚作了一次试验，从而可以使人猜测到，耶稣会士们在确保传教区前途的方式问题上，始终犹豫不决。由于王泮及其继任者郑一麟的厚待，罗明坚看到出现了在广东和福建东北的浙江省进行一次旅行的机会。他确实希望利用知府郑一麟一次正常进京之行的机会，以陪同此人赴京。罗明坚确实始终都能理解中国国家金字塔的结构，未经皇帝本人的一种事先允许，不可能干成任何事。

他从刚到澳门就写道：

“归化这个中华帝国的最大困难，不在于他们思想意志上的抵抗，因为他们在理解上帝的事务方面没有任何困难，他们明白我们的教法是神圣的善法；而在于他们遵循根据级别而使一部分人服从另一部分人的巨人隶属关系，这种隶属一直到国王为止。这就是为什么全部事态都取决于皇帝是否有将神父们召到他身边的欲望和要求。因为我不怀疑皇帝会立即允许他们向所有那些希望接受的人布讲他们的教理。”^①

100

罗明坚实际上无法实现他北上京城梦想。他仅仅被允许到浙江的绍兴。他于1586年1月出发，由年轻的耶稣会士麦安东(Almeida)陪同。两位神父发现了一种与广州地区全然不同的民间背景。那里的人不大仇视外国人，他们也比较尊重佛教僧侣。麦安东这样描述了他们途经高岭城的情况：

^① 由谢和耐(Jacques Gernet)引证：《中国和基督教》，巴黎加利玛尔出版社1982年版，第26页。

“1月5日，我们到达高岭城。我们沿此江的航行到那里为止，并且还在那里作了弥撒。许多人跑来围观，以至于我们无法自卫了。一名偶像崇拜的信徒前来邀请我们。他于其府上宴请我们，那里设有大祭坛。许多神父，或者更应该说是和尚在那里诵经和举行仪轨，对我们表示友好迎接。我们与和尚们共用斋饭，他们对我们表现得特别友善。我们向我们的主人赠送了一部载有某些经文的书籍，所有人都轻而易举地被我们说服了。”^①

史若瑟神父特别强调了罗明坚在浙江的这次试验。

他写道：“无论僧侣们的地位多么低下，仍使传教士们获得了一种具体的好处。使传教士们更容易接触到中国民众的大多数，并把他们置于一种可以就宗教内容直接进行对话的处境。”

罗明坚对于中国民间宗教的表现形式很敏感，他于是便考虑赴湖北省西北部的武当山作一次远足。这座道教圣山是专门供奉真武帝的，真武在悬于天地间的一片小平台上修炼气功而成仙。令人遗憾的是，罗明坚未能实现他的计划。与道教祖师的这种接触本会为第一批入华传教士们开辟新的前景。

罗明坚考虑深入到中国民众阶层中。他没有能力发挥这种布道的观念。官方特许的政治问题确实以一种新的紧急性而提出来了。支持传教士们的知府，一旦到达他在浙江的家庭时，便陷入了一张阴谋网中，从而迫使他撤回了对传教士们的支持。传教士们于是便明白了，只要他们的命运仍依赖于地方官吏们的善意，那么他们就无法安静地工作。惟有皇帝的一种特许，才可以确保他们的平安。1588年，范礼安神父派遣罗明坚赴罗马，以请求教皇向中国皇帝遣使。

^① 见史若瑟为《基督教远征中华帝国史》写的序言，第32页。

韶州(1589—1595年)，第一名士人弟子

至于利玛窦，他仍忠于使他接近士人们的道路。若无知府的保护，他就无法在肇庆存身，但他至少能获许前往北部二百多公里处的韶州市（韶关）居住。利玛窦在麦安东神父的陪同下，逆江而上，前往筑于两江汇合处的一个狭长沙岛上的城市。1589年8月24日，他们的船舶在距最终到达的目的地之前12公里左右的东岸停泊。他们作为“西来的和尚”，应邀到达著名的南华寺。该寺坐落在一条肥沃河谷畔的一片由植被覆盖的山麓上。这一佛寺因禅宗六祖慧能而著名。

耶稣会士们被一大批僧侣们包围。僧侣们以特别隆重的仪式欢迎耶稣会士们，这是由于僧侣们私下祝愿能看到他们尽早离开。他们确实怀疑这些新来者是由世俗当局派遣的，以便为那些最不严谨的人改革他们的修道风俗。至于神父们，他们则以不合常规的方式行事，不会向任何供像躬身。他们没有在该寺中停留的任何愿望，并且将此禀报了官府。他们最终获得了自己希望得到的东西：城边有一片既安静又容易出入的地盘，可以用来建造住院。人们向他们提供的地盘属于一座佛寺，神父们如同在肇庆一样，即将在那里遭受许多凌辱。他们的小组也由于麦安东神父及其稍后的继承者石方西（Pétris）的死亡而经受了严重考验。郭居静（Lazare Cattaneo）神父于1594年的到达，使利玛窦得以用更多的时间来学习了。

102 利玛窦很关注进修汉语。他利用了一名颇有势力的官吏之子——士大夫瞿太素的效劳。这个青年人原籍江苏，从学习佛教转向了炼丹术的研究。他受所流传的有关外国人秘术流言的吸引，希望能在他们之中揭示将硃砂变成银子的艺术。利玛窦逐渐向他传授了一种更为科学的知识，向他解释丁先生的《地

球仪论》以及《欧几里得几何学》的第1卷书（《几何原本》）。这位士大夫对此种新知识很得意，他同样也关心神父们的宗教教义并让他们解释所有含糊不清的地方。他受基督教信仰的归化，使神父与其朋友中的官吏们建立了联系。利玛窦正是根据他的建议，才最终放弃了佛教僧侣们的袈裟，而采用了儒教进士们的衣着和生活方式。在出发赴南京之前，他蓄留胡须并戴一顶高礼帽，这是一种主教冠一类的帽子，从而赋予了他在士大夫等级中的一种地位。在他与官吏们的关系中，他自称“使用秀才和举人们特有的礼仪，而这些礼仪又带有明显比和尚们更为庄重的特征”。“秀才”是那些通过乡试的人，可能应算得上地方名人，但地位在士大夫等级中相对低微。利玛窦在他入华12年之后的1595年，才实施了这种转变，当然不会不获得其长上范礼安的准许。利玛窦于是便离开韶州。如果根据1984年由该市出版的一本中文小书来看，那么他在那里未留下任何踪迹。该书逐一回顾了的历史长河中曾于该城居住过的所有名流，却丝毫未提到利玛窦。

南京和南昌(1595—1599年)，世俗友谊

自1591年以来，利玛窦坚持将《四书》译成拉丁文。孔子这些著作自12世纪的哲学家朱熹以来，变成了经典。《四书》分别是《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》。利玛窦并不仅仅满足于翻译它们，而是把它们牢记在心，并能在文学论战中为支持自己的论据而引证它们。他虽然未曾参加科举，但他确实无愧于“秀才”的称号。

利玛窦的中国经典知识使他得以参与在书院中组织的辩论。书院是一种地区性的讲学机构，士人们在书院的一种隆重的仪式中，以他们对儒教伟大传统的诠释而对阵。利玛窦完全

不是将耶稣会士住院设计为一座隐修院或一座教堂，而是作为一种文学中心，人们在那里可以讨论科学、伦理和宗教。利玛窦为那些确实希望学习基督教信仰的人，准备了一种能更直接地涉及到理论的教义。

在南昌，利玛窦对所有那些与他纠缠不休的好奇者们的任性都作出了反应。他制造天文仪器，并且用汉文撰写有关记法的论著。他还作出过更有意义的著述，用中文撰写了《交友论》，后由瞿太素作序。^①在编织友谊网时，他抱有两大希望：在传播福音中更向前发展，为到达北京而利用这些新关系。

利玛窦清楚地知道激励其朋友和弟子们的这些世俗动机，所以在比较完整地领报于耶稣基督中获得救度的道路上，只能以小步伐前进。他于1596年写出的一封致耶稣会会长的书简中，表达了他对此的看法：

“我只敢于以稳重的步伐前进……当然，直到今天，我尚未解释我圣教信仰的全部奥义。然而，我是在奠定主要基础的同时才前进的：天地间的造物主上帝、不死的灵魂、奖善惩恶、他们至今仍不知和不信的万物……”^②

利玛窦于是便根据这种精神，撰写了一部后来对中国士大夫施加了可观影响的论著《天主实义》。他在其中以一种令中国人非常沮丧的繁琐哲学方式论述，因为中国人很不赏识这种将一根头发切成四份、突出矛盾而不是寻求和谐的论述方式。但儒生们对于他抨击佛教信仰的论证却不会感到不快。当他在南京居住期间，他在一次辩论性的宴会上获得了这方面的某种威望，他当时面对的是名僧黄洪恩（此人在他同代人中则更以其号“三淮”而闻名）。

① 此著的汉文本与其意大利文译本已由耶稣会士德礼贤（Pasquale d' Elia）刊布：《交友论》，载《传教区研究》第7卷，第425—515页，罗马1952年版。

② 见史若瑟为《基督教远征中华帝国史》写的序，第38页。

利玛窦利用儒教伦理与自然法则的互相吻合性，为布讲福音做了准备。他首先使用了由罗明坚编著的教理书《天主实录》，这部有关天主教信仰的论著充分解释了化身和救世的奥义。他更清醒地意识到，对于士大夫们来说，基督的死亡和复活代表着愤慨。他从中保留了对已入教者们的领报权。圣保禄（Saint Paul）在他有关古希腊刑事法庭的讲演之末，使希腊哲学家们都逃之夭夭了。利玛窦更喜欢在他周围保留一批儒教文人，即使是冒着稍后向最怀有好感的人暴露全部宗教真谛的危险也罢。在其著作的六百多页中，惟有最后 20 页阐述了拯救的历史、教会和领洗。^①

北京（1600—1610 年），与大文豪们的对话

经过许多意外事故之后，利玛窦最终成功地于 1600 年在北京定居。他在那里一直滞留到 1610 年逝世为止。他长期以来怀有的受皇帝召对的愿望遇到了无数障碍。他首先由于太监马堂的作梗而被迫滞留在天津，马堂将他投入监狱达 6 个月。这个赃官搜查了该传教士的行囊，从中发现了一幅带耶稣像的十字架，他认为这是一种危险的巫术。他抢夺了本来准备进献皇上的礼物，甚至还抢走了一个圣餐杯。神父们一行依然于 1601 年 1 月 4 日到达京师，他们在那里受到了礼部官员们的调查，这些人还必须注意到太监们的阴谋。阉党在宫中的势力很大。这些神父们希望向皇帝进献由利玛窦带来的自鸣钟。他们很精心地使该钟保持完好状态以敬献给皇帝，因为只有这样做才会使神父们能够留在北京。

^① 这部著作的一种附有英译本的汉文本，已于近期由耶稣会士资料研究所刊布，另带有导言和注释，美国圣·路易 1985 年版，其标题为《天主实义》。

利玛窦无法满足他会见中国皇帝的强烈愿望，不过他还是成功地向皇帝奉献了某些使龙颜大悦的礼物。皇帝被一幅救世主和圣母的画吸引住了，画面的立体感让皇帝看得目瞪口呆。但皇帝并未由此而赐予传播基督教的正式特许。对利玛窦友好的官吏们启动了他们的关系网以确保“西来圣人”在上层的信誉。这些举措并非毫无结果。耶稣会士们在北京城西南的宣武门附近得到了一块地盘，那里至今仍屹立着南堂。

归化皇帝（如同一位新的康斯坦丁一样）的美梦显得很虚幻。最好可能是应该避免造成皇权与教会之间的这种结合，天国（天堂）并不属于尘世。大批归化中国人的美梦也由此而云消雾散了。利玛窦却成功地向相当数量的高层士大夫传授了福音书。与利玛窦所期待的情况相反，这并非是一些能够一直向君主传递信息的人。正是由于他们的忠君行为，这些人更会处于遭人反对的地位，因为他们属于一批抨击官府时弊的官吏集团。这些人都关心将其改革派的行为建立在一种更纯洁、更接近原貌和在理论上更为坚实可靠的儒教基础上。

耶稣会士们在北京的小小住院经常有大批朋友往来，其中某些人为慕道友或新入教的教徒。在他们之中，有些很有学问的人与利玛窦合作翻译科学著作。尽管遇到了许多障碍，北京的基督教教会有了实质性的发展。利玛窦在1608年8月22日致会长阿夸维瓦（Aquaviva）神父的一封信中，讲到三百多名信徒。在各省建立的其他教会经受了多种考验。1603年，韶州教堂受到当地居民的攻击。在广州，耶稣会士修士黄明沙被处死，使之获得了耶稣连队（耶稣会）在中国的第一位殉教者的尊号。1607年，一股反基督教的浪潮在南昌迸发了出来。

由利玛窦开辟的道路适用于对此已有充分准备的中国人。他可能是特别赢得了士大夫们的心悦诚服，但其威望也在民间传播开了。后来的数代人忘记了他曾反对过佛教“偶像崇拜”，甚至发展到为“利玛窦菩萨”设祭坛的地步了。当代共产党人

知识分子们摒弃了一切迷信，都乐于追述利玛窦的科学贡献，以及他对中国伦理传统的尊重，还有归服王化的情况。诸如侯外庐那样的某些史学家确实认为，与其时代的西方学术的发展相比较，利玛窦传来的科学既片面又落后。但在侯外庐写作的时代，中国共产党人的政策不大赞成与外国交往，所以根本谈不到能在史学研究中利用西方学术的问题了。

从基督教的观点来看，利玛窦的功德就在于回答了中国民众内部选择一批人的期待。最关心真理和正义的士大夫们确实接受了其福音的明证。他们对于教理的诠释及其护教奠定了中国基督教的基础。

106

基督教士大夫

“君子动口不动手”。孔子的这种说法是否适用于为士大夫在中国社会中的功能定性呢？自宋王朝以来，士大夫们倾向于变成精益求精的知识分子，满口的文学和伦理术语，擅长于吟诗作赋，对于一切艺术表现形式都颇感兴趣。他们的理想，就是拥有一张带笔筒和宽大砚台的书桌，面对一座模仿天然景色的花园，花园中用碎石子围起一片平静如镜的水面。以儒教经典文献为基础的科举，会产生由伦理原则哺育并醉心于人际关系艺术的一类人物。由朱熹汇辑的《四书》形成了儒教正统的核心。各种学位都可以使人进入公职并获得与这种公职相联系的利益：皇家俸禄以及在行使职务本身中获得银钱的多种手段。当他失宠时，士大夫只享有一种苦甜交加的退休生活。他们便会致力于读书、著书、习字、潜心地培植其花园中的花草。

由于通过科举而选拔官吏的制度，所以文人士大夫们在官府中占据着一种很重要的地位，但并非是他们掌握着政权的要害部门。权力掌握在皇室和太监们的手中。在王朝衰败时期，这些人加倍地策划阴谋。腐败侵蚀了政权体系。这正是明王朝最后几十年的情况，当时利玛窦正定居在京师。

儒教正统是得到官方承认的，它是一种双刃兵器。腐化的官吏们可以在漂亮原则的虚假伪装下掩饰其行为，廉正的官吏

们也懂得使用合法的标准以揭示政权的弊病。他们于是便参照了孟子主张知天命的方式——对伦理道德的尊重超过了财富、级别，甚至是生死：

“是故，知命者，不立乎崖墙之下。”^①

17 世纪初叶，一批大部分是被罢官的官吏们，复兴了创建于 12 世纪的东林书院。在无锡的太湖畔，关心政治改革的文人们集聚在那里并形成了一个反对党。

另一场很注重实际方向的运动也在士大夫中形成了。许多人都热衷于科学和技术，以便更有效地为国家的繁荣而工作。这些人并不是关闭在一座象牙塔中的文学艺术爱好者。

与耶稣会士们保持关系的士人们，正是属于这个关心伦理的正直性、政治改革和科学进步的少数人之集团。他们在追求一种人员更新的源头。但他们与外国人的友谊，也使他们更多地暴露在腐化官吏的仇视阴谋勾当中了。

冯应京——为正义而遭迫害的人

一旦当耶稣会士们在北京的住院中安身，他们便结识了士大夫冯应京。他是一位清廉刚正的官吏，敢于揭发宫中太监们的劣行，于是便发生了对他的诬告，他被罢黜官职。冯应京在 1601 年被下狱前夕，曾与神父们建立过联系。神父们久已闻其名声并向他提供了在道德方面的支持。他在狱中度过的 3 年中，神父们与他的友好交往日益增多。他们将自己的最新中文作品交给了他，即受《埃比克泰特伦理手册》启发的《二十五言》。这本伦理书由利玛窦介绍，它并非是促请人实施一种斯多葛式的逆来顺受的准则，相反，却是反对儒教思想向天主教信

109

^① 《孟子》卷 7 第 2 章，第 2 节。

仰的宿命论观念演变而作出的反应。利玛窦是一名“崇天者”，他所建议的是一种信仰观。他向冯应京传授了上帝之意义，如同是将人与其意图结合起来的天父。冯应京在为《二十五言》写序的时候，谨慎地表达了他的信仰：

“……惟是汇流西海，不隐仁人之赐，俾共戴此天者，曙所响。则知言君子，将亦有契于予心。”^①

道路已经打通。一些具有崇高品质的人走上了这条路。其中的3个人已被历史认可是“中国天主教的三大柱石”。这就是徐光启（Paul Xu）、李之藻（Léon Li）和杨廷筠（Michel Yang）。

学者和爱国者徐光启

徐光启于1562年诞生于上海。经过多次应试不第之后，他在36岁时才获“举人”的尊号，后登进士科，最终以进入翰林院而获得帝国最高的荣誉。他在广东省西北部韶州教书时，有机会遇到了郭居静（Lazare Cattaneo）神父。1600年，他道经南京时，认识了利玛窦神父，利氏送给他一本《马可福音》及其本人的一部论著《天主实义》。耶稣会士们的科学以及他们教义的坚实可靠性，给徐光启留下了深刻印象，于是他便接受了基督教信仰。3年之后，他突然要求罗如望（Jean de Rocha）神父为他举行洗礼。这后一位神父则要求他接受8日的普通宗教教育，让他阅读《十诫书》以及《天主实义》。罗神父后来为他举行洗礼并为他起了一个圣名叫保禄（Paul）。

根据儒教士大夫们所珍视的孝道思想，徐光启先让他的父亲、继而又让他的全家都受归化。1604—1607年间，他在北京

^① 见史若瑟为《基督教远征中华帝国史》所写的序言，第58页。

聆听利玛窦施教，并与之一并翻译数学、天文学、舆地学和水利学著作。

徐光启于1608年返回上海后，在其府上接待了郭居静神父和其他耶稣会士，帮助他们传播基督教信仰。腐败官吏们的阴谋迫使他隐退故里，把他的时间用于研究和写作。与其大量科学论著相比较，他有关基督教的著作则不算太多。

1609年，徐光启在上海的府宅中布置了一座教堂。共有二百多名新入教的信徒经常往来于“徐家汇”（上海方言的发音为Zikawei）。这一地点位于上海城的西南，时至今日，它已变成了中国天主教会最活跃的中心之一。《徐氏家谱》提到了保禄为教会的效劳。他要保证使已接受归化的亲属和朋友接受圣事。他关注于让人对那些已不在的司铎们补缺。当那些外国神父们受到威胁时，他便设法收留他们。有机会，他还积极地为他们辩护。1616年在南京爆发仇教之后，他撰写了一部护教性著作《辨学章疏》。此书被广泛传播，甚至将此疏刻石^①。他还写了几首表示他忠于耶稣、马利亚、十诫和真福的诗。总而言之，他以儒教的方式完成其基督教的义务，很注意严格遵守各诫、礼仪并严密监督其周围人的宗教事务。

换言之，徐光启首先是一名科学家，关心国家利益。他的科学著作都以实用性为方向。在北京，他与利玛窦、庞迪我（Pantoja）和熊三拔（de Ursis）合作，得以将自己的知识与从西方传来的科学内容作了比较。徐光启对于编制历书、舆图和制造天文测量仪器都特别感兴趣。在利玛窦逝世一年之后的1611年，他出版了其《几何原本》的译本（《欧几里得几何学》的前6卷）和一部三角（勾股学）的论著。当他发现了源

^① 据方豪：《中国天主教史人物传》，香港公教真理学会1967年版，第1卷，第105页。

出希腊哲学的逻辑方法后，便在中国数学中引入了一种能改善其精确程度的系统化运算法。由于翻译的需要，又导致他创造了某些专业词语，从而丰富了中国的数学语言。

111 徐光启的科学思想在农业方面更为丰富。他为反对不同程度的宿命论态度而作出了强烈反应。有人以“风土不宜”而反对他。他回答说：“参土化土今之法，以辨其种。如此可不失种土之宜”，“今西北之地，旷土弥望？”他提倡实施新的灌溉方法，并得以与熊三拔神父进行了讨论。他对于中国的繁荣坚信不疑，认为这种繁荣依赖农业生产力。

他的理想是按照“富国强兵”的口号，致力于中国的发展。“富国”吗？他在改善耕作、与日本的贸易和采纳外国技术中看到了富国之源。这是一个开放性的人物。

大约接近万历时代之末的1619年，徐光启被召至北京，以训练在满族人的攻击下而趋于崩溃的军队。当时在辽东共有4万5千名士兵被杀。徐光启建立了训练编制的军队并负责其给养。他注意向这些军队提供一种更有效的装备，于是便求助于其友李之藻和耶稣会士们，通过谈判向澳门的葡萄牙人购买大炮并负责其铸造。但皇家国库已空虚。皇帝面对这些军费开支而退缩了。失望的徐光启便辞职而去。

新皇帝崇祯二年（1629年），徐光启重新入京。他在礼部占据一个很重要的位置。这一年，北京观象台充满了慌乱不安。继承自郭守敬和回回天文学家的方法，在确切计算一次日蚀时，显得很不完善。皇帝委托徐光启修正在300年前蒙古时代编制的历法。徐光启从南京又召来了他的朋友李之藻，并邀请耶稣会士龙华民（Longobardi）和伽利略（Galilié）的一位朋友邓玉函（Terrenz），翻译西方天文学理论著作。他让人制造了新的测量仪器，以改进观象台的装备。他的事业在此领域中获得了成功。正是由于他的努力，汤若望（Adam Shall）和天文学家耶稣会士们才奉命负责编订历书。由于政治方面的牵

连，这是一项极其重要的任务。因为由“天子”统治的一个帝国是以与宇宙运行间的密切和谐为基础的。

徐光启在他生命的最近几年中，被晋升到了最高的官位。1632年，他获得了一种大臣的职务，其权力涉及面很大。但崇祯皇帝以专制君主的身分行事，对于坏消息充耳不闻，而只会对阿谀奉承者言听计从。这些人形成了一个仇视清廉刚正谋士们的集团。徐光启对于反对他们的阴谋无能为力。他束手无策地看着明王朝那无可挽回的衰落。清军正准备入主中原。山西与河南的农民们发动起义，因为他们已无法忍受地主们的敲诈勒索了。徐光启年迈却不昏庸，仍坚持忠于其政治家和基督徒的职责。他的生活节奏受宗教活动所支配：早课、祈祷、默祷、弥撒和晚课、反省。他在宫中以其家庭成员相同的名义欢迎耶稣会士们。龙华民可以借中国修士邱勇随意在那里行走。

112

徐光启坚持不懈，一直到患病仍坚持工作。他的最后几句话是有关一部农业问题的论著的。他气喘吁吁地对身边的人说：

“速缮成《农政全书》，进呈，以毕吾志。”

他的遗体被运往上海并葬于徐氏祖祠中。在今徐家汇大教堂附近，人们在南丹小公园的角落里，还可以在长满青草的大墓前默哀。1983年，中国民政和宗教部门隆重庆祝了徐光启逝世350周年。被固定在一座庞大石座上的一尊雄伟的徐氏半身石像，安置在墓前。利玛窦的名字由中国全国人民代表大会常务委员会副委员长周谷城书写，用金字雕刻。南丹公园重新被命名为“光启公园”。这个大人物，由于一把山羊胡子使面庞显得被拉长了，一阵轻轻的笑容而焕发出了光彩，这就意味着智慧和平静。他那高级官吏的带有平行延伸的两个翅的纱帽头戴，似乎在他的头部后面画了一个十字架。这是一位儒教士大夫的光环。

李之藻——儿辈的弟子

李之藻是徐光启的挚友和合作者。他在许多方面都与徐光启相似：对科学及其运用的相同酷爱、与利玛窦的友谊和受基督教的归化。

李之藻于 1565 年诞生在杭州，成功地科举中第。他于 1594 年中举成为举人，1598 年中进士第。他于是便奉调到南京赴任。他于 1599 年北上赴北京，在那里担任一种更高的职务。两年之后，他首次拜访耶稣会士们的住院，当他看到他们的世界地图时，便心醉神迷。他于是便开始学习西方科学，从而变成了利玛窦的忠实合作者。他曾为由神父们发表的五十多部著作写序。

113

李之藻在阅读《天主实义》时，初步学习了基督教的世界观。他为这部著作写了一篇序，并于 1607 年在杭州让人将一份抄件镌刻于石碑上。他还为一部叫做《畸人十篇》的著作作序，表达了他对天主之仁德的万分敬慕^①。他充分地学习了基督教信仰后，便要求领洗。但神父们要求他休掉他的妾，他对此不能痛下决心。在一次重病中，他发愿若恢复健康，便立誓休掉他的两房夫人。他可能是想到了其永久的拯救，但他也深深地受到了利玛窦给予他的大量照顾的感化，他当时年事已高且受疾病折磨。他最终由利玛窦举行洗礼，取圣名良（Léon）。

新入教的教徒又恢复其全部生命力。利玛窦本人当时也几近死亡，由于大量入京赶考的举子的拜访而令他劳瘁不堪，这些举子都坚持利用这一机会而见到他。进士李之藻（良）对待利玛窦如同父亲一般。他应将自己身心的新生归功于此人。他

^① 方豪：《中国天主教史人物传》，第 1 卷，第 115 页。

坚持在北京为利玛窦举行一次隆重的葬礼，并且自报奋勇地经办为他寻找一口巨大的棺木。正是由于他的奔走，皇帝才最终将城西北栅栏（Chala）的地盘赐给神父们，以安葬利玛窦及其已故教友。这种得以在中国土地上安息的特权，实际上是确认了这位西方圣人的成功。

1625年，进士李之藻收到了刚出土的西安府景教碑的一份碑文抄件。他估量到了这一事件的历史意义，于是便就该问题写了一篇简介，引起了士大夫与耶稣会士们的注意。大部分士大夫们都执着于其世俗传统，同时又赞赏神父们的道德，拒绝支持仅有30年的一种新教义。西安府景教碑改变了一切。该碑证明，基督教早在千年之前就已经传入了中国。

当涉及到从葡萄牙人中获得大炮（西铳）的问题时，李之藻求助于龙华民和李玛诺（Manuel Dias）。这些人都反对说，他们都是和平的使者，而不是战争的使者。李之藻强调指出，大炮仅是一种托词，其最终目的是为了他们在中国的居住提供方便。

李之藻向他们解释说：这就如同一枚缝衣针一样，一旦衣服缝好，人们就不再使用针了。

这种解释有点像一眼就能看穿的诡计。这是确实的。但耶稣会士们在没有其他更佳办法的情况下，只得接受它了。

114

李之藻在他的晚年，隐退于杭州。他在逝世之前，共将传教士或士大夫们的19部著作编刻成第一部天主教文献丛书《天学初函》。其中将宗教教义与传入的科学内容混合在一起了。这种结合并非出于偶然。在李之藻的思想中，也正如在其友徐光启的思想中一样，科学通向上帝，上帝创造整个科学。

1629年，李之藻患病并达高龄65岁。他应徐光启的邀请前往北京，在那里为修历而工作。数月之后，他死在北京。临终前，他拉着徐光启的手，由他曾给予过大量保护和鼓励的传

教士们簇拥。外国神父们确实欠下了李之藻进士许多人情债，他不断地关心他们的健康、福利和安全。他曾尽其所能而方便他们学习汉语。他经常抱怨传教士们的人数很少，并设法召来更多的传教士。他对于中国基督徒们本身的贡献就很大。我们可以奉他为杭州教会的第一位使徒。

杨廷筠——一颗纯洁的心

正是在李之藻的坚决要求下，该城的另一位大文豪杨廷筠，决定断绝与佛教徒们的联系，并要求领洗。这一事件发生于1611年，当时杨廷筠前往向刚刚死去父亲的李之藻吊丧。由于杨廷筠与其正妻乏嗣，所以娶了一位他所宠爱的侧室，该女为他生了二个公子。他坚持要留下她，并向基督徒朋友们抱怨神父们的不妥协做法。

他说：“泰西先生乃甚奇，仆以御史而事先生，夫岂不可，而独不能容吾一妾耶？若僧家者流，必不如是。”^①

李之藻为此而叹息并回答他说：

115 “于此知泰西先生正非僧徒比也。泰西圣教诫规，天主领之，古圣奉之；奉之德也，悖之刑也，德刑昭矣。阿其所好，若规诫何？先生思救人而不欲奉己思，挽流俗而不敢辱教规，先生之不苟也，其所全多矣。君知过而不改，从之何益乎？”^②

这些强硬的话打消了杨廷筠的顾虑。他离开了他的妾，但要确保她有一套住宅和所有的生活条件。他在45岁时的复活节领洗，取圣名弥额尔（Michel）。

① 此文的英译文由钟鸣旦（Nicolas Satndaert）在其著《明末中国的儒教徒和基督教徒杨廷筠》中引证，莱敦布里尔（Brill）出版社1988年版，第54页。

② 同上书，第54页。

如果说杨廷筠在他那士大夫和高级官吏的职业方面，与其友李之藻很接近，那么他又在与佛教徒的关系及其宗教要求方面，与之明显有别。他的父亲是放生会的成员，该世俗会社是由名僧株宏（1535—1615年）鼓动成立的。除了尊重生灵之外，株宏还关注对民众的伦理教育。其书《自知录》确立了一种鼓励适宜更新生活的善行之功与非功的理论。这样一来，其目的在于协调中国的三大宗教传统：追求伦理修养的儒学、注重生命之源的道教修持、佛教对内心平静的追求。株宏居住的云栖寺搭建在云栖山麓，位于杭州城南二十多公里处，坐落在鸟瞰钱塘江的高处。这条宽阔的大江由于可怕大潮而经常汹涌澎湃，两岸居民依靠僧侣们的祈祷而平息钱塘潮。人们今天可以在北江岸欣赏雄伟的六和塔。“六和”系指：以尊重佛法六事而实施内心之和，在天、地和四方之间的宇宙之“和”。虽然株宏派（净土宗）的佛教徒们特别注重修道生活，但也以世俗人的参加而活跃慈善会社。

杨廷筠成为基督徒后，也受这种传统的启发，并在其妻吕氏、她生的两个女子以及由她教育的两个庶生子的帮助下，兴办了一个“仁会”。杨廷筠那基督徒传记的作者，是通过艾儒略（Aléni）神父而了解到了这些具体情节的。他这样描述了自己所从事的事业：

“武林（杭州）先有放生之会，岁每糜钱数千悉市鳞介羽毛而放之。公既从教，知爱物不如仁民，迺鸠荐绅善士同志者共兴仁会。规简而当，义博而精。每月就主堂中，随所愿舍笥贮焉。令忠谨之士，司其出入。饥者食之，寒者衣之，渴者饮之，病者药之，旅者资之，虏者赎之，死者藏之。”^①

杨廷筠在受归化之前很久，就以其在施政中关注于公正清

^① 见福建作家丁志麟：《杨淇园先生超性事迹》，由上引钟鸣旦书第62页引证。

廉而著称。他成功地投考及第后，便知江苏^①安福县事（1592—1599年）。他很注重民众的福利，缓催科，建安积仓，尤加意为儿童开办学校。该地区的诸多士人都是由哲学家王阳明（1483—1541年）的理学思想哺育成的。王阳明祖籍浙江省。根据出自朱熹的理学传统，要以对事物性质的辛勤调查为代价，才能获得修身养性，必须以渊博的学识为前提。王阳明相反却受到了佛教禅宗传统的影响，将修身养性置于了内心追求一种纯洁意识之中。在安福地区，二十多家地方书院均受到了这种追求伦理完整性作法的影响。这样一来，复礼书院就为反对追求利益与权势，鼓励恢复孝道、友谊和善良的标准。可能正是在这类原则的指导下，杨廷筠诚实地行使其职责，以至于地方人士称之为“仁侯”。

117

杨廷筠更多的是关心内心的正直修持，而不是科学，他走的是与李之藻和徐光启完全不同的另一条道路。他可能是在北京与他们相会合，因他于1602年3月13日被任命为那里的监察御史。他们带他去见“西圣”。但杨廷筠承认，他对于利玛窦所作的博学解释，丝毫不懂。他稍后在为一部应用数学书所作的序中，曾写下了这样一段话：

“往予晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独自几何、圜弦诸论，便不能解。公叹曰：‘自吾抵上国，所见聪明了达，惟李振之徐子先二先生耳。’未几，余有事巡，方卒卒未再叩，而公已即世。”^②

杨廷筠当时对于这些学者们向其佛教徒朋友们发动的攻击，可能怀有反感。

这些博学人物对他说：“今释氏戴天函地，不知有天主，

① 有误，安福县位于江西省内。——译者

② 杨廷筠为利玛窦的《同文算指》所写的序，由前引钟鸣旦《明末中国的儒教徒和基督教徒杨廷筠》第53页引证。

全能大恩，是为至愚；知有主而不知畏，不知事，是为至悖。释氏尊其心性，而欲晦主全能，忘主大恩，独自抗傲。故吾曰：非愚则悖。”^①

这些不容置辩的判断对佛教的救度之道一点也不公正。与这里直言不讳地断言的情况完全相反，佛教的禅定和苦修之目的在于除私欲和无我。佛教徒们根本不知道有一尊人格化上帝的存在，也不会奋起而反对之。民间的佛教虔诚甚至采用了某些恩泽赦罪的形式，利用了向诸如慈悲母观音那样的菩萨们的求情。神父们在玩以伦理救度的儒教牌的同时，却面临着向从教人传授一种不完整的上帝圣宠概念的危險。

指出杨廷筠对于基督教教理的看法如何，则是很有意义的。他在这一点的表述比李之藻和徐光启更加深刻。他理解新教教法的要害是要爱上帝和爱人，首先曾试图借助于理学的哲学传统来具体解释其上帝的概念。他参照了张载将万物的最早起源称为“父母”的观念。他写道，“父母”不能被比定为“乾坤”，因为它们是物质的和无意识的。天主是“神父母”。完全如同孩子们有义务对其双亲行孝道一样，更有理由尊崇最高之主——天主。爱天主必以爱人而昭事之真，慈善事业要伴以克己。杨氏区别出了7种慈善事业（爱人事），引自《马太福音》中记载的最后审判，这是据利玛窦和庞迪我神父与徐光启合作而写的一本小册子《七克》的记述，而提出的看法。他用儒教术语表达了这项宗教计划：

“克其心之罪根，植其心之德种。凡所施爱，纯是道心，道心即是天心。”^②

当杨廷筠解释拯救史时，他始终忠于中国传统。他说：人性的原福相当于整治世界的圣皇们的黄金时代。上古前三朝贤

① 引钟鸣旦《明末中国的儒教徒和基督教徒杨廷筠》，第53页。

② 杨廷筠为《七克》一书写序，由上引钟鸣旦书第121页引证。

王都懂得传述道统。但继周公之后，“道”不断地衰败，尽管最早是孔子、其后又是道教徒与佛教徒们作出了干预。

119 他写道：“上古之时，‘性教’（宗教）在人心……三代而后，圣贤既远，奸伪愈滋，性教之在人心者日漓，诗书之示（监戒者日玩），则又大发仁爱，以无限慈悲，为绝世希有，自天而降，具有人身，号曰耶稣，此云救世者。既是降生，则实有其地，如德亚国是也；实有其母，玛利亚是也；实有其时，西汉之末庚甲年是也。”^①

诞生于人中的救世主恢复了正统，西来的神父们为其使者。惟有他们的教义才能恢复原道，而原道在中国自秦始皇时代以来便黯然失色了：

“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，而无有能明其不然者。利氏自海外来，独能洞会原道，实修实证，言必称昭事。”^②

杨廷筠解释说，原罪如同是“坏性之根，造罪之种”。洗礼可涤除过去的所有这些过失。在他的思想中，这里主要是指个人的过失。揭示非常纯洁的“道”可以培育“德”。杨廷筠没有遗漏提及圣宠之业。他说，天主肯定给了人一种“明悟”，但他也给予了人一种“爱育”以领人走入善道。恩惠的圣宠确实主要被认为是给予有德之士的一种特别支持，以增加其行善的能力。杨廷筠努力实行反省，计算每天犯下的罪孽。杨廷筠坚持艾儒略神父在《忏悔要旨》中提出的方法，他曾为此书写序。但这种做法在理学界中同样也习以为常，称之为“慎独”。它也接受于由杭州的佛教徒们主张的功过账。

这些相似性不应被当作是诸说混合论的折衷。因为杨廷筠

① 《代疑编》，1621年，由前引钟鸣旦《明末中国的儒教徒和基督教徒杨廷筠》第130页引证。

② 同上引钟鸣旦书，第131页。

自从受洗的那一天起，便严格地断绝了与佛教徒们的联系。和尚们都离开了他的住宅，他们的祭坛被改造成神圣救世主的礼拜堂。通过祈祷和戒斋，他先获得了父亲、随后又是母亲的归化，最终是他的妻子的归化；当然也不是没有遇到困难。他的妻子一旦成为基督徒后，便注意向其全家人布道。他的女儿依溺斯（Agnès）变成了杭州信徒们的楷模。杨廷筠在他的晚年，便准备实现他颇为重视的一个心愿，即为神父们建一座住院和一座教堂。他在城北购买了一块地盘，积极地监督工程，亲手搬运建材。1627年冬，杨廷筠溘然去世。他的儿子将完成他所从事的事业。

大家可以称杨廷筠为“穿高官服装的传教人”。这一称号很好地解释了他传信之热情。但他是以理学士人之身份而尽力设法想象和介绍启示。他以西方教团的某些护教者和神父们的方式，实施了中国文化和福音的结合。他根据耶稣会士们向他传授的和他可以从中理解到的神学，非常诚实地行事。

如果说杨弥额尔在对基督教义的解释中，比徐保禄（徐光启）和李良（李之藻）走的更远，那么他们在许多方面则保持着密切的联系。这三个人描绘出了后来中国天主教徒们的最早形象，首先是对基督教救度之道道义上的吸引力，趋向于将完成的善业之实践方向、在遵守教会之诚中的纪律、圣事的虔诚和勤于祈祷，最后是对归化其全家的关注。

第 10 章

121

徐太夫人甘第大——女使徒

夫人、妾、笃诚女，她们都是隐居在深宅大院的内室闺阁中的女子，但是否能够采取勇敢的主动措施呢？她们的神秘存在只能会引起人们的注意。虔诚的女基督徒，在从教文人士大夫们的庇护下，得以充分发展。她们是怎样感受其教法的呢？她们在新生成的教会中扮演什么样的角色呢？

妇女的地位

这里对妇女在当时中国社会中的地位作一番简介，绝非无益。自中华文明发祥以来，男女并不被视为生来就不平等。他们如同两种相辅相成的原理一样彼此对立：其一为阳，系光明和强大者；其二为阴，系暗淡和懦弱者。所有这二者都是为维持大自然的和谐所必不可缺的。母亲受到一种很大的尊重，至少在她能生下一个可以确保祭祖、甚至是由此而能保持家世延续的子嗣时，就更为如此。儒教传统使这些观念笼罩上了整整一圈礼仪和伦理的光环。孔子本人就曾以一种典范的方式为其母守丧。

在中国的农民中，女子们积极地参与了田间劳作。直到一个很近期的时代，在客家族人的社会环境中，仍有选择一个身

材高大而又未缠脚的女子为妻的习惯，她能够挑起扁担而又不使沉重的水桶触地。相反，在宋明两代的文人中，女子们都被幽禁在主人住宅深处的内室中。生一个女儿绝不会受欢迎，因为必须辛苦地为其未来夫婿的家庭养大她。婚约是由家庭之间安排的，往往出于经济利益或政治关系的考虑。一份丰厚的聘礼可以弥补少女家长对她的教育费用。此外，夫婿还可能是一个尚年幼的孩子。如果他去世，做妻子的出于孝道而必须终生守寡。人们为颂扬那些将一生奉献于公婆家并为之效劳的寡妇中的节妇烈女，建造牌坊。

虽然学校不向女子开放，但有文化教养的家庭往往在家中负责她们的教育，有时也向她们提供一名监护人。某些女子在诗词歌赋、音乐，甚至是武功方面颇有名声。戏台上演出杨门“女将”，青年投军女花木兰，在中国就如同圣女贞德（Jeanne d'Arc）在法国一样著名。诸如西施那样的妍丽美女，以她曾用其美貌欺骗敌人而名垂青史。丽妃王昭君在接受下嫁蒙古的一位蛮王时，表现出了一种爱国主义。其他一些女子也得以作为嫔妃而进入皇家，最终像武则天后那样达到权力的顶峰，或者是如同杨贵妃那样促成了一代君主的崩溃。总而言之，士大夫家庭中的那些不同程度上无所事事的少女可以做这些非凡的女英雄梦，但儒教的经典文献更多的则是提醒她们的孝道义务：完全忠于夫家、殷勤地服从其婆母以及生一个儿子那不可推卸的责任。如果她们的这一使命失败，那么她们就会甘心允许其夫纳一房在生育方面会更成功的侧室。女子们在她们自己的社会圈子中生活，游离于男子之外。惟有歌女或女戏子才在她们敬酒的宴会中与男子杂混。她们会因这种男女混杂而受到鄙视。良家的学生们有时也会忘记他们的主要任务是准备会试，而在妓女们的“花楼”中挥霍其积蓄。

从社会等级的上层到下层，对于女子混入男子之中都持异议。惟有信奉佛教的和尚们才可以与女子交谈并向她们提出建

议。由于耶稣会士神父们选择了儒教士大夫们的地位，所以实际上是禁止他们接近女子。柏应理神父提到过，他对于这些限制不很满意。但我们应将上海一位著名女子传记的书归于他的名下，该女子是受归化士大夫徐保禄（徐光启）的孙女。^①

一名受归化士大夫的孙女

徐光启的孙女诞生于 1607 年，也就是在其祖父受洗的 4 年之后。她接受了一种很典型的基督教教育，她领洗的圣名为甘第大（Candida），这是她诞生那天日历上的圣女的名字。她那非常虔诚的母亲教她做礼拜。10 岁时，她便每天都背诵《念珠经》，当然规律性不太强。当她病倒后，便将其灾难的原因，归咎于她在祈祷时缺乏勤奋。

这个孩子可能相当淘气。她受到了祖父的溺爱，以摆弄其钟表、世界舆图、水晶器皿和由耶稣会士们奉送的其他外来珍异古董而取乐。稍后不久，在徐保禄死后，她将所有这些奇异物退还给了神父们，并建议他们很好地利用这一切，以博得大人物们的好感。

孩童时代的乐趣未能持续很久。她 14 岁时丧母。两年后，父亲将她许配给了一个富裕却又非基督徒的丈夫。这些混合婚姻在基督徒还很少的时候是容易被批准的。她为其夫共生 8 子：三男五女。其夫被她那用心良苦的善意和耐心的祈祷感动了，最终也接受了洗礼。两年后，在他 46 岁时逝世。

① 耶稣会士柏应理（Philippe Couplet）：《中国女基督徒——贵妇人徐甘第大的历史》，由奥尔良（d'Orléans）神父译作法文，12 开本，巴黎 1688 年版；《中国的一名女基督徒夫人的历史，徐甘第大》，其中有时也解释了这些民族的习惯、宗教的立足、传教士们的箴言以及新教徒们的孝行（据费赖之：《1583—1773 年旧传教区的耶稣会士传记与书目提要》，上海 1932 年版，第 114 号传，柏应理）。

甘第大非常用心地注意对孩子们的信仰教育。她听到过神父们讲述，西方家庭要在晚上集合作祈祷。她于是便在家中引入了这一习惯。每天，她都要求孩子们及全家人参加一次共同的祈祷，在此期间作一次宗教性阅读。由于她清楚地知道，告解（忏悔）特别对少女们是一大困难，她于是让她的女儿们习惯于去向神父们致意并与他们亲密交往。她也在家中聚集了某些忠诚的女子，训练她们去探视病人，教她们学习信仰并请神父们前来为她们敷病者的圣油。

从事多种事业的女强人

甘第大守寡时尚年轻，享有较大的自由，又过了40年很充实的生活。为了在财务上帮助神父们，她将其府宅改造成了一片真正的丝绸刺绣作坊。她的女儿、女佣和女友都亲自参与这项任务。她从而成功地向当时分布在各省中的25名神父奉送补贴款。在其父雅各（Jacques）的支持下，她帮助在上海南部的淞江地区建造了多座教堂，佘山天主圣母大堂今天仍矗立在那里。

当时，在该地区共创建3个基督教友团体：圣母会（La Conrégation de Marie）、天神会（La Société des Saints Anges）和苦难会（La Confrérie de La Passion）。甘第大表现出了对救世主受难的特别虔敬，实施了大量苦修。那里还有一个文人会，即学习文学和教理的圣·依纳爵（Saint Ignace）会；一个要理会，即有关普通宗教教育的圣·方济各·沙勿略会。甘第大积极地支持所有这些教友团体，提供带有耶稣受难像的十字架和圣像、念珠以及蜡烛，让人刊印小册书籍。她主持在上海最大的教堂中每年都放发的馈赠礼物。

由于少女们都无法很容易地离开家门，所以甘第大就请神

父们为她们译书。这些人必须跳出他们的天文学和哲学著作圈子，编写神修小论著。甘第大向她认识的女子们分发了数百册书。基督教的启示就这样在所有社会阶层中传播开了。

布道巡行

125

甘第大的长子许缵曾 (Xu Basile, 其圣名为巴西略), 则由于其按察使职务之责而必须巡视数省。甘第大利用这种机会陪同他, 从而摆脱了普通女子们的那种封闭生活。到达江西的南昌之后, 她便对小教堂那凄惨的外观感到愤愤不平, 立即购置了一块地盘并令人在那里建造了一座大教堂。稍后, 她在湖北获悉, 全省仅有一名司铎, 而且人们也不知道他在哪里。她连续地致信耶稣会会长, 要求他向武汉派遣一名神父。此事发生于 1657 年。穆氏 (Motel) 三兄弟刚偕另外 5 名法国耶稣会士莅华。穆迪我 (Jacques Motel) 被派往武汉。在长江两岸又建起了两座教堂。

甘第大本想随她的儿子直抵四川, 但这样一种旅行很艰难, 会冒有损于健康的危险。她让儿子答应她继续她的事业。事实上, 她让人在成都建造了一座教堂, 在重庆又建造了另一座。由于甘第大向耶稣会会长的说情, 穆尼各 (Nicolas Motel) 神父才被派往四川省。

返回上海之后, 甘第大追随其子的足迹行动。1664 年, 当她获悉其子调任河南省时, 便将此事告知了当时正在与该省接壤的山西省布道的恩理格 (Herdtricht) 神父。该神父在开封与许缵曾 (许巴西略) 相会合, 以在那里重建一座教堂。葡萄牙籍神父费类思 (Figueredo) 确实在 1642 年被黄河大浪吞没了, 因为皇帝下令决堤, 试图以淹死由李自成统率的数万名围城义军。

1666年，教堂刚刚重建，便在太监杨光先唆使下爆发了一场激烈的仇教。外国神父们均被捕，首先被解递北京，然后又被关押在澳门。甘第大向他们提供援助并向当局交涉，以使囚徒们能得到体面的待遇。她的儿子许缵曾向她伸出了援助之手，但许缵曾很快也被罢免了官职。

6年之后，又恢复了平静。许缵曾被洗刷开脱，受委派担任云南的一种职务。但他的信仰却是摇摆不定的。他写了一本有关伦理劝善的书，^①此书受到了佛教善恶报应和星相思辨的影响。他的惊慌不安的母亲，在祈祷和眼泪中以苦修而赎罪。她命令儿子，将这些著作连同成批的印刷物交出来，她当着一名传教士的面让人销毁了它们。许缵曾作为一名孝子惟母命是听。他作了一次全面的、当面认罪的忏悔，因为他关心的首先是平息母亲的激怒。

仁慈之妇

甘第大关注教会在全国的利益，她也以一种富有创造性的仁慈而对最贫穷者的急需作出反应。乞丐们扰其住宅，以至于让人们对她的家人深感不安。她于是便让人开了一个后门并在那里布置了一片特别的庭院，她亲自在那里忙碌地为他们服务。许多缺乏照料或者是被遗弃的婴儿，在数周内就死去了。她指教接生婆们为处在死亡危险中的儿童举行洗礼。许多女婴都遭其父母遗弃。在苏州豪门富户的帮助下，她专设了一幢房子，这些婴儿在那里被收留、治疗和领洗。在中国的其他地区也组织了这项服务，它不断地扩大规模，必然会于某一日成为

126

^① 指许缵曾于云南著《育婴堂劝善文》，附作者（许缵曾号曰鹤沙）自序。——译者

圣婴事业之命运的标志。

甘第大的虔诚是一种无限的创造性。她曾遇到过某些瞎子算命者，于是便解决他们的物质急需，向他们传信并派他们去执行任务。他们的口头保证是不再以其占卜行为欺骗人，而是向人们讲述像耶稣基督那样救度的历史。这些接受归化的盲人给贫苦者光明，于是便在这些专业卜师们周围形成了集聚的人群。卜师们用他们的木板（莲花落）而有节奏地讲述《福音书》的故事。

最初年代的圣母赞歌

在甘第大 60 大寿时，她的大家庭便根据该帝国的神圣礼仪而集聚在她的身边。中国是“天下一家”。一名大官吏的母亲应该受到隆重的贺寿。这就是 8 天的招待、宴会和庆祝。甘第大在其儿辈、孙辈和家仆中间就座。所有人都以极大的尊敬而在她面前叩头。礼毕，她摘下饰以珍珠的女银帽，把珍珠一颗颗地摘下来送给穷人。他们请来了一个戏班，乐器的声音充满了府宅。甘第大退避到供奉马利亚圣母的小礼拜堂，向上帝赐予的宠爱表示谢恩，上帝使她全家如愿地普享这些恩泽。她于 1680 年 7 月 24 日逝世，享年 73 岁。在为她祈祷的全家人的簇拥下，接受了病人的敷圣油礼。已准备好了一个雕刻有取自使徒象征物的大十字架，用来插在她的墓上。在拉丁文的碑文 INRI 之下，我们可以读到分别指佛、望和慈的三个汉文方块字。柏应理神父不由自主地在她辉煌的历史中又增写了一段文字：

127

“我还必须指出，当该夫人闭上双眼时，流露出了一种极其安祥的感情，没有任何痛苦的影子。她的面部表达出了欢乐，就如同她看到了天和在天使陪同下的救世主光临迎接她

一般。”

在她逝世之前不久，获悉其神师要赴罗马，她于是便仓促地收拾了几件礼品，包括为圣·依纳爵教堂准备的圣餐杯。神父也带走了许多中文出版物，包括一种弥撒曲的译文。甘第大一心思想表达她对福音使者和教堂本堂神父的谢意。教皇庇护十一世（Pie XI）稍后把她作为在华天主教活动的楷模。这个女子严格遵循已被普遍接受的教理，并在多种业绩中收获甚丰，她确实可以被视为中国教会之母。古贝尔主教指出：“伟大的夫人和神圣的寡妇，她是可以与这些在最初的几个世纪中，曾帮助过罗马高级神职人员和司铎们的罗马贵夫人相媲美的。”^①她的精神遗产，至今在鼓动上海天主教民的活力方面，仍很丰富。该城的天主教大家族不顾一切地坚持成为信徒。他们的信仰仍按照其17世纪的先祖榜样，以虔诚活动、出版物和多种业绩来表达。他们扎根已有三个多世纪了。

^① 古贝尔主教（Mgr. Noël Gubbels）：《三个世纪的布道，从1587年起源到1870年湖广天主教史》。1934年版，第19页。

第 11 章

129

太监与帝国

《使徒行传》介绍了执事腓力 (Le diacre Philippe) 是怎样为埃塞俄比亚王后的一名太监举行洗礼的。中华帝国也有太监，与帝国同甘共苦。17 世纪初叶，当明王朝正趋向崩溃时，阉党在政治生活中扮演了一种非常重要的角色，基督徒文人与外国神父们都落入了他们的阴谋网中。

太监们的势力

从中国上古时代起，便会在君主的亲信中发现太监。当秦始皇在他御辇的华盖下咽下最后一口气时，宦官赵高成功地隐瞒了皇帝晏驾的消息。他使用玉玺伪造假御令，以排斥异己和攫取政权。宦官们往往出身卑贱，他们被招募进宫效劳。其阉割去势可能是对某种轻罪的惩罚。其他人则是自愿净身的。此外，还存在着一种相应的礼仪。报名净身的人都签署一份文字声明，以证明他完全自愿接受手术，仅以宫中利益为“妻”^①。由于他们负责皇帝后宫，所以太监们懂得博得最有权势的嫔妃

130

^① 据陈存仁的一篇论文，发表于新加坡的华文报刊《南华早报》，1987 年 4 月。

们的欢心。在公元1世纪的汉朝，由于对皇帝的保护要依靠他们，就如同依靠“一个宗教政府”一样，故其人数倍增。他们对国事的干预，也使他们招致了大地主家庭和士大夫官吏们的仇恨。公元189年，在破洛阳城时，共有2000名太监被杀。^①

在明代，太监们被授予了皇宫中的关键职务。尽管诏令明禁他们学习，以将他们排斥于政治之外，但他们仍能进入极其重要的和有利可图的职位。某些人很体面地完成其使命，就如同穆斯林海军将领郑和于15世纪初叶那样。有的人腐化而残暴，诸如一个世纪之后的刘瑾那样，他们拷打最清正廉明的官吏，以操纵税收和俸金而聚敛个人财富，建立寺庙，最终成了以制造武器而贿赂官吏们的嫌疑犯。这就是他为什么在1510年被下狱的缘故。其集团的所有朋党都被罢黜了官职。他本人被凌迟处死——这是专门用来惩治叛逆者们的刑罚。

当利玛窦与庞迪我等神父们，携带其准备进献皇帝的礼品箱，由大运河逆流而上时，权势强大而又贪得无厌的宦官马堂正任天津地区的税监。他将神父们的部分入贡礼窃据已有，并耽搁这些旅客们的行期。其同党成员后来在北京施展阴谋，排斥耶稣会士们接触高级官吏。他们的阴谋诡计激起了礼部主客员外郎的愤怒。继利玛窦死后，耶稣会士们为他们遭受的所有苦难，从宦官们那里获得了一种含蓄的补偿。当时将一位已被处死的太监的栅栏（别墅）奉献给了耶稣会士们做墓地。^②

① 作者于本处未讲明是何人夺取洛阳城。从时间上来看，应指董卓于昭宁元年（189年）率兵入洛阳、废少帝、立献帝和大肆烧杀抢掠一事。——译者

② 即位于今北京市行政学院大院内的滕公栅栏，也就是利玛窦及其他入华耶稣会士们的墓地。——译者

迫害狂的太监

这是一种极短时间的缓和。早从 1616 年起，不久刚被任命为南京礼部侍郎的太监沈淮，发动了反对外国神父们的一次激烈的仇教运动。南京的小基督教教会于是便受到了曾德昭 (Avaro Seme do) 和高一志 (Alphonse Vagnone, 王丰肃) 的鼓动。1611 年，隆重地开放了一座教堂。这在具体工作中，发展太快了。最早几天的审慎行为本应该维持更长的时间。沈淮连上三道奏疏，要求皇帝禁废外来宗教和放逐神父们。他的“参奏远夷书”涉及到了许多方面。他说，外国神父们使用诸如“天主”那样触犯众怒的名词，他们的历法计算是非正统的，他们宣扬反对祭祖，他们在明王朝的缔造者朱元璋寝陵附近获得了一块地盘，他们以向每人支付 3 两纹银而收贿从教人，他们建筑了有悖常规的一座庙，他们在平民中和某些官吏中网罗信徒。

沈淮指出，神父们强迫人接受赐给利玛窦墓地的先例。这本来仅仅是指对一位“远来”名人的礼节性安排。他们对民众的影响是有害的。天主的信徒们聚集在昏暗的厅堂中，在圣水中沐浴，身上带有魔法。神父们近女色，为她们敷圣油、洒圣水。这一切同样都是一种邪教和颠覆性宗教的标志。

此外，沈淮坚持说，外国神父们吹嘘天主，完全是为了扩大他们的控制。其证据就是在吕宋（菲律宾）发生的情况。佛朗机人声称自己就是前来传授天主教义的。他们就这样欺骗了君主并掠夺其领土。

沈淮的三道参远夷疏，便包括后来被人不厌其烦地重复的反基督指控。这里主要是指对一种文化冲击的防御性反击。新宗教搅乱了传统礼仪。但沈淮的挑衅性态度也可以通过一些更应该是个人性的动机来解释。在他怒气冲天时，为什么别人却

保持无动于衷呢？他为什么会发脾气呢？

在开始时，可能会有一点丢面子：在杭州举行的一次宴会上，沈淮邀请其旧同年杨廷筠。这次欢庆的节目中，也有戏剧表演。正在演出高潮中，刚毅的杨廷筠拂袖而去，借口戏子们的表演不当。他声称，其基督教信仰禁止他因违犯第六诫而犯下罪孽。沈淮对这一事故感到不快，他可能是更为注意倾听杭州佛教徒们的抱怨，他们很难容忍基督徒们对其所谓偶像崇拜的攻击。如果我们相信某些史料的话，那么佛教徒们则向他提供了一笔共1万两白银的巨额布施。^① 沈淮不能企盼与基督徒们一样。如果他鄙视他们的财富，那可能是由于对从未收到他们的施舍而感到气恼。

难道不应该也提一下沈淮所属的政治集团吗？在阉党与清正廉明的士大夫之间有一种平庸的对立。参奏基督徒们，这同时也使其士大夫朋友们名声扫地，但沈淮毕竟赢得了这场官司。1616年8月20日的诏书命令，神父们应被逮捕和流放，他们的财产必须被没收。那名太监本来可能希望获准将他们判处死刑。皇帝诏令的条文必须遵守。但神父们遭到了粗暴对待，被关在狭小的笼子中并押解至广州，又从广州被驱逐到澳门。

万历的统治当时已接近尾声。神宗皇帝于1619年晏驾。一个月后，儿子（光宗）也随其父进入坟墓，他可能是被太监们鸩杀的。年仅16岁的皇孙登上皇位。新皇帝天启自幼年时代起就受到了太监魏忠贤（1568—1627年）的影响。这个身后留下很臭骂名的人物（魏忠贤），可能是为了支付赌债而接受净身，担任了宫中的一种职务。他利用新皇帝乳媪的宠爱，被任命为司礼太监。一朝大权在握，他便设法铲除了反对其集团的太监与官吏。他将其攻击集中到了东林书院士大夫们的身

^① 据房兆楹和傅路德（Godrich）：《明（1368—1644年）人传记辞典》第2卷，第1157页。

上。东林书院是一个政治反对中心，受大文豪顾宪成的鼓动，设在江苏省中部的无锡。东林书院的建筑物于1625—1626年间被毁。

沉重地压在士大夫和基督徒们身上的威胁，于天启皇帝晏驾后，在1627年终于消除了。天启皇帝之弟崇祯执掌政权。崇祯帝依靠反对魏忠贤的一派，设法处死了那个铁腕太监。但帝国的基本形势并未由此而有所改善，因为当时正值满族人威胁东北边境，又有李自成和张献忠在关内领导的义军。

正是在这样不稳定的形势下，《福音书》在地方和宫中又取得了新发展。从1628年起，一个新的基督教生活中心在陕西创建。原籍就是该地区的士大夫王徵，令人筑一座教堂和一处住院。他在那里接待了在北京结识的耶稣会士汤若望(Adam Schall)。受十诫中第一诫的启发，王徵称该教堂为“崇一堂”。王徵对一切都兴趣，尤其是机械器具，他在阅读《七克》时初步学到了基督教信仰。他同样也熟悉金尼阁(Nicolas Trigault)，并帮助此人整理了其汉文方块字发音的辞书《西儒耳目资》，于1626年在杭州出版。王徵于1628年45岁时领洗。他写了一部叫做《畏天爱人极论》的著作，在其中描述了他的宗教信仰的历程：首先是佛教徒，其次是道教徒，最后才是基督徒。从西安府景教碑一被发现，他就高度兴奋，对于其本省基督教史的这种证据很自豪。他与汤若望共同翻译了基督教大圣徒的生平，以《崇一堂日记随笔》之书名而发表了这些日记随笔。

133

接受福音的太监

1630年春，汤若望被紧急召入北京，邓玉函(Terrenz)神父刚在那里死亡。汤若望在司历局接替了他，继续其制造天文

仪器的工作。他的算术知识及其计算的准确性，为他博得了崇祯皇帝的宠爱。当汤若望进宫后，便与相当数量的太监们建立友谊，使他们初步学到了《福音书》。他是要依靠这些太监们而通向皇帝本人吗？一位新的公斯当定（康斯坦丁，Constantin）^①之梦可能仍在搅动这些耶稣会士们的思想，他们本来就受基督教罗马的全部荣耀的萦绕。事情的发展结果即将证明这一点。

外国人是根本见不到皇帝的，最有资格向他传递信息的人便是宫中的女眷。惟有太监们才能接近宫中后妃们的住宅。然而，他们的名声却不太光明正大。中国耶稣会士修士丘良厚却以向太监中最有接受归化之倾向的人施教而向这种观念挑战。其中有10个人于1631年领洗。其中之一为禁卫军首领。被称为普洛透斯（Protais）。作为诽谤谰言的受害者，他很快就被从宫中驱逐出来并追随龙华民神父左右，以帮助他完成其圣职。另外两位是修士，他们分别以涅柔斯（Nérée）和亚基楼（阿喀琉斯，Achille）为主保圣人。亚基楼的中文名字叫做庞天寿，后来以其对明王朝最后的几位代表人物坚定不移的忠诚而著称。

这些新受归化的教徒很快就将《福音书》传向了宫中更高层。属于为先皇乳媪效劳的王太监就是地位最高的人士之一。他确实由于某些丑行而遭贬，他不会对此感到不快，而是卑谦地欢迎善良的建议。他也被多种迷信行为吸引得入迷了，他需要很多时间来摆脱这一切。他最终领洗，获圣名若瑟（Joseph），成了一名和蔼可亲和充满善意的基督徒。人们以一个美好称号——“污泥滩中的一颗金沙”，来赞誉他。这对于全体宫中人员来说，却是意味深长的。

134

^① 永历的太子慈煊受洗后的圣名为当定，系公斯当定〔康斯坦丁或君士坦丁（Constantin）〕之简称。——译者

宫廷贵夫人们的归化

无论如何，这颗金砂在紫禁城的神秘宫宅中，变成了一粒珍贵的种籽。他向宫中的诸多女子领报《福音书》并为她们举行洗礼。其威望很快就辐射到了每日服侍皇帝的近一打宠妃们的特权集团。这些贵夫人们向皇帝本人传递信息，而皇帝也会高度重视她们的见证。1637年，18位上层宫廷贵夫人接受洗礼。其中最接近皇帝者是亚加大（Aghate）、烈纳（Hélène，赫烈纳）、亚纳（Isabelle）。亚加大以其聪明和道德而引人注目，皇帝对她也很尊重。这类归化不断增加，于1642年达到五十余人。

新入教的女教徒们都很虔诚，互相鼓励，即使是产生了某些小规模悲剧事件，也是这样。其中的一名女子在某一天大发雷霆，激烈地抨击其同事之一。她很快就由于内疚而感到苦恼，于是便奔向受害者门前，谦逊地承认她的错误并请求谅解。这一故事传到了皇后的耳朵里，皇后对此深为感动。

太监王若瑟（Joseph Wang）是为这些夫人举行洗礼的人，他也注意她们的神修进取。他定期把她们集中在一个供奉马利亚的礼拜堂中，并向她们施教。他向她们分发神父们送给他的有关虔诚的小物品：念珠、圣物、圣像。亚加大发誓坚守贞节。她关心最多的似乎就是陪同皇帝进佛寺，在那里进行祈祷。太监指出，神父们严格禁止崇拜偶像。在举行礼拜仪式期间，亚加大逃到了一个角落中，甚至冒着失宠的危险。

这些勤奋地从事虔诚修持的女基督徒们，同样也具有务实思想，即都关注于慈善事业。她们为神父们慷慨募捐，裁制礼拜服装和祭坛的装饰物，帮助王若瑟完成其布道职责。年轻的斯甘大（Seaunda）只有15岁，共归化了其同事中的7人。

1640年，耶稣会士们企图按照宗教修会的方式把她们组织起来，并为她们任命一位会长。这种前景中只有一片阴云，因为这些女子们无法参加弥撒和接受圣事，任何司铎都无法进入为她们专门设置的后宫区。汤若望神父有时在宫中举行弥撒，但仅仅是为基督徒太监们举行的。

皇帝本人是否受到了触及呢？皇帝暴虐，情绪喜怒无常。他有时会使人觉得还有某些希望，但立即又会使他们感到气馁。宫中的基督徒们，某一天赞叹不已地看到他避开了佛教僧伽，甚至下令从其宫中撤走佛像。但数日之后，佛像又复归其位。事实上，归化这位皇帝的美梦是虚幻的，而且是以一种出乎预料的悲剧告终。1644年4月24日，义军首领李自成最终夺取京师。崇祯皇帝从北宫门逃出，又在景山一个亭子下自缢。基督教的美梦仅仅触及到了紫禁城的红墙。

被推翻的一位当定（公斯当定）

然而，希望是固执的。在明朝宫廷的崩溃瓦解中，归化皇帝的计划仍在坚持中。在北京，事态急转直下。吴三桂将军希望为明朝皇帝报仇，同时也为他被起义军拷打致死的父亲报仇，而要收复北京，他为此必须投靠满族的势力。李自成确实于1644年6月6日被从北京驱逐出去了。但满族人却占据了这一位置，并在那里坚持下来了。满族人在那里建立了新王朝清朝（1644—1911年）。

耶稣会士们变得怎样了呢？由于其首要使命是领报天国，所以他们没有义务受忠于王朝行为的支配。汤若望留在北京为大清新皇帝效力。他很快就赢得了顺治皇帝的宠信，顺治很快就将向未来的康熙皇帝施教的任务委托给了他。

有的教友们则追随被清军追击的明朝家族，撤到了广东和

广西等南方省份。太监庞天寿领洗后的圣名为亚基楼 (Achille)，他继续忠实地为明朝朝廷效力，并且在该王朝的仓皇逃窜中，处处都追随之。他以同名的希腊英雄^①为榜样，而且也无愧于其称号——“捷足的阿喀琉斯 (亚基楼)”。尽管庞天寿很积极，但最终还是露出了疲劳的迹象。1647年，当他看到广东省的官吏们抛弃了明王朝并归附清王朝时，便想到辞官而去。耶稣会士瞿安德 (Koffler) 又使他振作起来，发扬他对其君主的忠孝精神。

136

站在这名忠实的宦官一边的另外两名基督徒，都极力保护大退却，这就是广西的总督 (临桂伯)、瞿式耜 (瞿多默, Thomas) 和曾在桂林战斗中大败清军的焦琏 (焦路加, Luc)。庞天寿令人建造了一座教堂，在那里接待慕道友。他从肇庆请来了奥地利籍的耶稣会士瞿安德。他最可贵的愿望就是归化整个皇家。已有最接近皇帝的三名女子领洗。这就是王皇太后，领洗后的圣名为烈纳 (Hélène)；新皇帝的生母马皇太后，领洗后的圣名为马利亚 (Marie)；最后是皇帝的皇后王氏，领洗后的圣名为亚纳 (Anne)。这些事件不会在不引起议论纷纷的情况下发展。皇帝表明了他的愿望：他首先关心当时最紧急的事件。他派遣了两名基督徒官吏，携带送给教会的礼物赴澳门，期望能获得军事援助。

亚纳皇后领洗之后不久，便生一子，即皇位的继承者 (皇太子)。他是否也将会受洗呢？皇帝首先拒绝了由瞿安德神父提出的条件：对他的孩子实施基督教教育、稍后只为他娶一妻而不再纳嫔妃。但这个孩子病得严重，面临死亡的危险。在周围的基督徒女子们的恳求下，皇帝最终让步了。这个婴儿受

^① 亚基楼是 Achille 的对音，而 Achille 是希腊英雄，一般译做阿喀琉斯。他是特洛伊战争中的英雄，本为米耳弥多涅斯的国王佩琉斯与海洋女神忒提斯之子，埃阿客得斯之孙。——译者

洗，取圣名为当定（公斯当定，Constantin）。这是一整套计划。1648年末，皇帝派遣瞿安德赴澳门，以图在那里获得军事援助。1649年1月，葡萄牙人派遣300人并携带两门大炮到肇庆，皇帝正流亡在那里。

在同一时代，耶稣会士们的会长毕方济（Sambiasi）在广州逝世。其职务由曾德昭（Alvaro Semedo）取代，曾氏对肇庆作了短暂巡视，并于4月间返回澳门。他从那里又派遣波兰籍耶稣会士卜弥格（Michel Boym），与瞿安德在肇庆会合，生活在皇室成员身边。他们在那里没有停留多少时间。在清军的紧逼下，皇帝只好逆西江而上，直达梧州，然后又边打边退到南宁。显赫一时的明王朝小部残余在那里被封锁，处在一种悲观失望的处境中。

正在1650年11月间，皇太后烈纳和太监庞天寿写了一些致教宗（教皇）英诺森（因诺增爵，Innocent）十世的国书，同时还致信耶稣会士们的会长。卜弥格神父在两名中国官吏的协助下，负责将这些国书携往罗马。皇后在她致教宗的国书中也表明，她与皇太子均已领圣洗。她请求神圣的教皇对其错误给予原谅和一种充分的宽容，为明帝国恢复和平与统一而祈祷。这封信是一艘正沉没的船发出的最后呼救信号。

137

皇太后于次年薨逝。瞿安德神父被一支清军抓获并于1652年处决。在此期间，卜弥格神父仅在一名中国同伴安德（André）的陪同下，继续赶路赴罗马。另一位在澳门逝世了。卜弥格以千辛万苦的代价完成了他的使命，如清军的监视、葡萄牙人由于害怕失去中国新主人信任而奋起反对。在他自罗马返回时，也必须避开包围卧亚（果阿）的荷兰船只的威胁。在罗马本地，教皇英诺森十世已逝世。亚历山大七世（Alexandre VII）教皇答复了来自中国的书信，其中表达了对于在已破碎的中华帝国中恢复和平的祝愿。

经过8年的长途历险之后，卜弥格和安德最终在交州登

陆。葡萄牙人禁止他们二人进入澳门。卜弥格曾试图经过广西，但所有的通道都被清朝守军封闭；在交州本地，也禁止卜弥格居留。卜弥格被困在这个陷阱中，无法完成他那有点传奇味道的使命，于是便沉痾不起，1659年4月22日在47岁时死亡。安德把他埋葬在路边，在他的墓上插了一个十字架，然后自己便隐遁于深山中了。

早在两年前，太监庞天寿就结束了他在其基督徒官吏们簇拥下于云南省的辗转奔走。

庞天寿向其基督徒官吏们宣布说：“我今天荣幸地静静死去，这是对我受归化和领洗的最大圣宠。你们的情况也将如此。牢记这一切吧！永远做忠实信徒。”

永历皇帝根本不配人们给予他如此之多的虔诚。他不肯忠于职守，只知道利用机会玩乐，失去了任何权威。他由一小批残余的忠臣簇拥，一直被吴三桂将军追至缅甸。后被缅甸人献出，永历帝被解往云南。尽管他在那里提出抗议和斥骂，但仍于1661年被人用一根弓弦勒死。年轻的当定（慈煊皇太子）也似乎遭到了同样的命运，虽然某些史料认为，他是在两年之后于15岁时被处死的。

这样一来，西方有关创建一个基督徒中华帝国的大梦终告结束。这是一场悲剧性和滑稽可笑的梦。悲剧性是西方基督徒们落入了自己那具有不同程度的荣耀历史的陷阱，认为必须在另一个世界重复这种历史；滑稽可笑的则是，如果人们考虑到他们自己使命的内容，那就是一种不在本世界上存在的王国之希望。

第 12 章

儒教的仲裁

139

《福音书》只触及到了一个处于全面崩溃中的朝廷。此外，那里最容易接受福音的人是太监和女子。这个社会的权贵们却仅在他们衰败时，才触及了《福音书》。然而，某些高级士大夫官吏却接受基督教教理的归化。难道人们不能企望更多的收获吗？

于此提出了一个问题：这些受归化的文人们是否为整个儒教社会的代表人物呢？他们在何种程度上被中国文化界理解和接受呢？更深层次地讲，儒教传统是否可以吸收来自西方的宗教呢？这场辩论在整个 17 世纪期间始终是个悬案。基督徒、穆斯林和犹太人在那里结合起来了。但对于基督徒来说，这个问题更为棘手，因为他们的布教热忱特别具有攻击性。这场辩论标志着基督教在中国发展中的一个重要阶段。它可以使人清楚，一个中国人是怎样成为基督徒的，什么样的中国人最愿意接受基督教义。

孔子赞成《福音书》

金尼阁用以下一段话介绍了徐保禄（光启）的见证：

“当问到基督教信仰主要内容是什么时，保禄进士非常确

140

131

切地用四个单字或音节讲到了这一切并为之下定义了：‘驱佛补儒’。这就是说，驱除佛教偶像和补足儒法。”^①

金尼阁在把“驱佛”翻译成“驱除偶像”时，正是用他的本意解释了徐保禄（光启）的思想。这两个汉文方块字（驱佛）确实意为“驱除佛教”。徐保禄即属于为反对王阳明理学而作出强烈反应的文人集团，他们认为王阳明的佛教影响过分明显了——仅仅追求心中的一种内部纯洁，使他们觉得过分具有个人特色。他们认为，当时最紧迫的事是从事对已腐化的社会进行一场伦理改革。他们也希望，以科学和技术的进步，来促进国家的繁荣。浸透着《圣经》传统的外国人，对于他们视为是伪神的诸多佛陀和菩萨供像，都会产生反感。这些外国人称佛教徒为“偶像崇拜教派”。中国人则更多的是指责佛教徒们挑起了背离正统之道的一种伦理偏差。天主教理却相反，以其十诫和七尊胜利女神像，便可以反对应判死刑的罪孽。这一切都使他们觉得把正统儒教建在更为坚实的基础上了。

他们的许多非基督徒同事都在这一点上与他们相吻合。下面就是由张瑞图（1576—1641年）所写的内容：

“著书相羽翼，河海互原委。孟子言事天，孔子言克己。谁谓子异邦？立言乃一揆。方域岂足论，心理同者是。”^②

谢和耐先生引用了相当数量的类似资料，并且正确地指出，中国士大夫们在他们有关天的观念和西方文人的观念之间，仅看到了一种重点不同的差异。中国人的天既为自然又为其成因，西方人却将重点放在“天主”上，以此而具体解释事物。陈仪在为艾儒略的一部著作所写的序中，承认有些事“属天之主宰”。

141 士大夫们对于天主教教理的偏爱，在他们为由西方文人撰

① 由史若瑟引证，载《基督教远征中华帝国史》序言，第21页。

② 由谢和耐引证，前引《中国和基督教》，第52页。

写或翻译的著作所作的序中都表现出来。他们的赞同是以两种原因为基础的：这种教理与他们的儒教伟大传统相吻合，它证实并加强了修身养性在伦理道德方面的要求。

孔子反对《福音书》

自然宗教的这种基础，确实形成了东西方文明之间相汇的阵地。当西方人试图更深入地阐述启示宗教的奥义时，事态便复杂起来了。上帝之子的化身及其在十字架上的可耻死亡显得完全不合情理。对于归化的呼吁和应对这个被钉死在十字架上的人之崇拜，又该讲些什么话呢？福州人陈侯光奋起反对这些新事物。他求助于孔子以捍卫对天的真正崇拜：

“‘知我其天’，孔子言之矣。而下学上达者，何事？所事以天……舍此不务，而就利玛窦所言钉死之耶稣，指为上帝，勤拜祷以祈祐，则感矣。”^①

基督教崇拜会引起这个关心礼仪秩序和等级的孔子愤怒。

陈侯光还说：“今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖论莫大焉。”^②

爱上帝超越一切的诚（崇拜惟一上帝而不可崇拜他神）似乎打乱了孝道要求的秩序。平等对待所有人的思想威胁着家庭的凝聚力。由信徒们向天主所作的弥撒圣祭却不执行中国的祭祀等级。因为惟有皇帝才有资格祭祀天。赦罪和为病者敷圣油的圣事，其有效性只能由行为保证，它们使未接受宗教奥义的观察家们产生了巫术行为的印象。

礼拜性集会也被比定为邪教派别的行为。从教人事实上组

^① 前引谢和耐《中国和基督教》，第163页。

^② 同上书，第160页。

成了遵守圣事生活和基督教伦理所有规则的教会。耶稣会士们会严肃地对待特兰托天主教公会议之后的纪律。只要他们尚停留在科学和伦理利益的交换阶段，他们的信誉就会基本无损。但在他们的思想中，这一切只不过是领报《福音书》的一个准备阶段。此外，在有关这个时期的持续长短问题上，他们的看法有差异。无论如何，所有人的目的都是为耶稣基督而征服灵魂。当他们的弟子们都充分地学习了宗教信仰并被教会了祈祷时，他们便会要求这些弟子们摒弃与上帝和教会诸诫不相容的所有行为：摧毁家庭祭坛上的“偶像”、有数房妻妾的男子要休掉其妾、弃绝与错误信仰有关的礼仪与习俗。这些绝对必要的条件之严格性可以根据神父们的性格以及他们各自交际手段的水平而略有小异，但其最终结果却相同。在士大夫与佛教徒中的反响很强烈，这些人不属于他们的朋友圈子。其中的一人在一种被断代为 1638 年的文献中，以下述方式表达了他的愤慨：

“夫邪之浅者，难以举尽。最惨而毁圣斩像，破主灭祀。皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉而扫尽者也。”^①

周旋于二者间的耶稣会士

耶稣会士们清醒地知道他们挑起的冲击，并注意不失去其士大夫朋友们，所以他们一直在思忖要走的路。利玛窦强调了培养能够证明其信仰的少数基督徒的必要性。

143

利玛窦致信于其会长说：“尤其是在这些最初阶段，宁肯谨慎地拥有少数优秀基督徒，也不要人数众多的一大批。如果可能的话，在他们之中应有几位曾获得过高学位的士人和官

^① 谢和耐：前引《中国和基督教》，第 175 页。

吏，他们可以以其权威来使那些可能会害怕这一新事物的人感到放心。”^①

这一政策导致形成了以家庭为基础的基督教小孤岛。由士大夫们组成的这些教会始终是完全中国化的，他们与利玛窦一样，坚信基督教义与最纯洁的原始儒教相吻合。他们对佛教和理学诸说混合论的摒弃，却使他们孤立于中国社会整体之外了。虽然他们始终为儒教徒，但他们也必须作出一种选择，而他们却又可能无法权衡其全部意义。利玛窦却相反，他清楚地意识到把他们纳入一种新轨道，而同时又使他们略微偏向“儒教科目”一边。

利玛窦在其教理书中写道：“引导士大夫一派的绝大部分人来支持我们的观点，会有很大的益处。他们拥护孔子。对于孔子著作中那些难以肯定的这种或那种内容，可以用有利于我们的方式来诠释。这样一来，我们的人便会赢得士大夫中那部分不崇拜偶像者的一种很大的好感。”^②

这种“很大的好感”仅限于几个朋友身上，他们都由于各种原因而在寻找西方文人的团伙。许多人对利玛窦仰仗一种纯洁儒教名望的方式，提出了质疑。“儒家”是一种仍很活跃的传统，长时间地积累起来的大量疏注文都不能脱离被假定的原文。在西方的基督教会中，人们是否仅仰仗《福音书》的威望，就可以同时摒弃教会神父们的著作和权威经文呢？文艺复兴的改革家们都被作为异教徒看待，这是由于他们以堵死口传教义后期发展的办法而主张恢复原始基督教。如果中国的儒教徒们也组成一个带有宗教裁判所的教会，那么利玛窦与其教友们就不会如此无法获得成功了。

根本不存在儒教教会，而仅有一套被国家认可的礼仪。在

144

① 由史若瑟引证，见《基督教远征中华帝国史》序言，第40页。

② 同上书，第22页。

他们反对这些礼仪的范畴内，基督徒们就可能会作为异教徒而受到责贬。他们的西方司铎不会被放在焚尸柴堆上烧死，而是会被关入监狱或被发配流放。他们的错误是引入了一种外来宗教，它打乱了中华帝国的礼仪。

某些外国神父们清醒地意识到了危险，但他们对于某些传统性礼仪也变得比较随和了。当他们理解到祭祖在中国家族生活中非常重要时，他们便极力地从伦理观点上使之合法化，将此视为一种简单的孝道行为。

这种宽容对于那些未接受宗教奥义者来说，同样也感到窘迫。

许大受写道：“以故夷之初入，实教人皆不祀先。厥后被劾，又变其说。而今民间父祖，得与天主并庙。”^①

在许大受眼中看来，西“夷”也表现得完全缺乏等级概念。他声称，他们置于一圆丘方泽以上的这尊天主，却与“先祖庶人跻祀并庙。”

耶稣会的某些负责人害怕这样的混乱。他们实际上已着手从事对该问题的一种深入研究。原籍为西西里的耶稣会士龙华民（Longobardi），将这件事牢记在心中。在日本教省的巡按使巴范济（Pasio）神父的催促下，他便研究儒教传统的文献并请教士大夫们。继1621—1622年的仇教之后，他小心谨慎地返回北京，用了约两年左右的时间，撰写了一本关于上帝、灵魂和不死性等中国观念的小论著。这是一篇有关论战的简短答复，它后来被通报了在中国各住院的耶稣会士们。此外，龙华民于1625年成为中国传教区的会长，直到他于1654年去世为止。

从这一论著中便可以看到，儒教徒们不承认除了“天”之外的其他神祇，天的自然功效广布于宇宙“万物”之中。因

^① 由谢和耐引证：前引《中国和基督教》，第253页。

此，不宜使用“天”字来指上帝。他说，中国人也没有能充分表达灵魂不死性的概念。应该禁止基督徒从事传统礼仪活动，以便能保持其信仰的完整性。

龙华民的调查，可能部分地受到了他在广州地区布讲福音的最初经验的启发。他在那里积极地于民众和士大夫的男男女女中从事归化，很快便建成了一座教堂。他的布教热忱引起了强烈反响，特别是来自佛教徒们一方的反应。正在此时，中国耶稣会士黄明沙修士被捕，受棒刑之后，由于伤势过重而死亡。

龙华民于1609年被派往北京，在那里琢磨过利玛窦的布教方法：权宜性和部分性的适应。但他的个人方针却更多的是当机立断和避免任何混淆。这种采取严厉态度的做法，受到了在日本的大部分耶稣会士们的支持，但不可能由入华耶稣会士们来坚持。在北京官府中，向他们提供的官位，便要求他们极其谨慎。此外，这些官职可以使他们审慎地保护那些成为受司法追究的受害人的教友们。耶稣会士们的调节政策后来成了整个耶稣连队中的行为准则。大约到了该世纪中叶，傅汎济(Futardo)神父令人毁掉了龙华民的著作。

一种穆斯林的神修

利玛窦的布教方法是作为“权宜性和部分性的适应”而提出来的，它很像是一种简单的归化策略。但它所要求的不同文化间的对话，要求赋予它一种更要广泛得多的意义，利玛窦突出了儒教传统中可与基督教义相容的因素，他事实上清理出了自然宗教与伦理的一块地盘。此外，这块两种文化相汇的地盘还可以被不同宗教信仰所利用。无论如何，中国的穆斯林和犹太人也不会忽略识别出其利害关系。

明代的穆斯林们也受到了教难之苦。在泉州地区，他们采

纳占大多数人口的汉族通用名称，避难于很难进入的沿海村庄。至于穆斯林知识分子，他们试图证明，《古兰经》的教义并不与儒教传统相矛盾。其中某些人受到了利玛窦布道论著《天主实义》的启发。利玛窦本人还曾暗示过其著作的这种出乎意料的用途。他写道：

146

“撒拉逊教派（回教的一种教派）的许多人都抢购《天主实义》，因为他们觉得此书符合他们的教理。”^①

汉文穆斯林文献大约于明末才出现。其作者们似乎首先关心的是使自己的信徒们避免一种过分汉化。与同一时代的基督教护教者们不同，穆斯林们的首要目的并不是从事归化。他们的目的更在于向信徒们介绍伊斯兰教信仰的内容，使用他们已经很熟悉的汉文术语。此外，这个时代已经建立了一些穆斯林学校，也有学习伊斯兰教的经学院。保存在陕西一座清真寺中的石碑中的碑文奠定了其基调：

“西域圣人谟罕默德，生孔子之后，居天方(Arabie)之国，其去中国圣人之世之地，不知其几也。译语矛盾，而道合符节者，何也？其心一，故道同也。昔有人言：‘千圣一心，万古一理’，信矣。但世远人之，经书犹存。得于传闻者，而知西域圣人生而神灵，知天地化生之理，通幽明死生之说，如沐浴以洁身，如寡欲以养心，如斋戒以忍性，如去恶迁善而为修己之要，如至诚不欺而为感物之本，婚姻则为之相助，死丧则为之相送，以至大而纲常伦理，小而起居食息之类，罔不有道，罔不立教，罔不畏天地。节日虽繁，约之以会其全，大率以化生万物之天为主。事天之道，可以一言而尽，不越乎吾心之敬而已矣。”^②

① 据德礼贤 (P.d' Elia)：《利玛窦全集》第2卷，第179页；由前引谢和耐《中国和基督教》第63页注 [1] 引证。

② 由拉法埃尔·以色列 (Raphaël Israël) 引证，载《中国的伊斯兰教，文化比较研究》，斯堪的纳维亚亚洲研究所，专刊号第29卷，屈尔宗 (Curzon) 出版社和人文科学出版社1980年版，第34页。

穆斯林们的修持也被用理学家和佛教徒们所接受的术语作了解释。这里是指按照完全属于回族民族集团的特有礼仪而作出的孝道举动和道德行为，完全忠实于其先祖。按照伊斯兰教信仰，这些修持的目的是“昭事造物主上帝”。碑文是这样解释的：

“殆与尧之‘钦若昊天’，汤之‘圣敬曰跻’，文之‘昭事上帝’，孔之‘获罪于天无所祷’，此相同之大略也。所谓百世相感而不感者，足徵矣。”^①

这篇古文已经表明布道事业取得了相当发展，颇为接近于利玛窦和徐保禄（徐光启）的观点：儒教在历史的岁月中蜕化了，这就解释了现今的差异及其对伊斯兰教的攻击。穆斯林作家们并未由此而投入对理学或佛教那咄咄逼人的攻击中。

穆斯林们受苏非派的神秘主义的启发而写成的第一批汉文著作，相反却以非常肯定的形式发展了一种修身之道，它在任何方面都不逊色于理学方法。曾在南京讲学的王代舆（约为1570—1600年左右）曾写过一部论著，书名叫做《清真大学》，该书名取自儒家的《四书》之一。他在其中描述了“知我”可以导致知上帝和神秘结合的最高程度。

云南的一名穆斯林马注（1640—1711年），是已衰败的明朝皇帝作最后挣扎的见证人，写过一本《清真指南》，他在其中区别出了修身路上的三乘。这里的汉文字“乘”，借鉴自佛教徒，可以译成“车辆”。伊斯兰教的“三乘”，首先是“常道”（教乘）、其后是“中道”（道乘），最后是“至道”（真乘）。马注对此作了如下解释：

“乃知道有三程：常道、中道、至道也。常道如人之身，

^① 前引以色列利《中国的伊斯兰教，文化比较研究》，斯堪的纳维亚亚洲研究所，专刊号第29卷，屈尔宗（Curzon）出版社和人文科学出版社1980年版，第34—35页。

中道如人之心，至道如人之命。”^①

法国汉学家鄂法兰 (Françoise Aubin) 提供了这样一些具体解释：

“在普通凡人的水平上，亦称为‘教乘’的‘常道’，也就是‘沙里亚’ (Shariat)，是遵守《古兰经》禁诫的主要乘之一，正如清真寺中所宣扬的那样。

148 “在信徒的水平上，我认为是‘道乘’或‘中道’，或者是‘塔里卡’ (Tarikat)，它是在一个修会或一个苏非派修会的范畴内神秘地完成的。

“在传授最高奥义的水平上，则是‘真乘’或‘至道’，也就是‘哈基卡’ (Haqiat) 即神密之状态。”^②

中国化的犹太教

用儒教语言诠释伊斯兰教的做法，在17世纪末和18世纪很兴盛。从其起源来讲是属于伊斯兰文化的犹太小民族集团，同样也与这一运动结合在一起了。大约在明末，200—300个犹太家庭定居在开封城。1605年，犹太人艾田赴京，他在那里会见了利玛窦。当他在该耶稣会士的房间看到一幅携带圣婴耶稣和施洗若望 (Jean-Baptiste) 的圣母画像时，便自信辨认出了利百加 (Rébecca) 与其子以扫 (Esäu) 和雅各 (Jacob)。当他对利玛窦产生信任之后，便对利玛窦说出在开封存在着一个希伯莱人的社团，同时在该城中还存在着“十字架的崇拜者”。

① 金宜久：《苏非派与汉文伊斯兰教著述》，载《中国伊斯兰教研究》，青海人民出版社1987年版，第122页。（这段文字引自马注《清真指南》卷1《指南叙》，见宁夏人民出版社1988年版，第4页。——译者）

② 鄂法兰：《在中国伊斯兰教中，有什么样的纳合昔班底？》，载《突厥学论丛》第18卷《纳合昔班底》，1985年5月2—4日塞夫勒圆桌会议文件，第490页。

他另外还获知，利玛窦并非穆斯林，而是仅仅崇拜天主。艾田可能已经听到过耶稣会士们有关十诫的教义。所以，他认为这些西儒遵守摩西教法。中国的耶稣会修士徐必登（Antoine Leitao）于是便被派往开封。他在那里未发现刚刚消逝的基督徒们的后裔。在犹太人中，犹太教堂之掌教刚逝世，人们于是便请求利玛窦前往取代他。^①

这些犹太人的先祖曾在穆斯林的统治下受苦，将他们的希伯莱信仰及其节日和食谱、希伯莱文《圣经》和祈祷经书等一整套遗产都保存下来了。他们使用的语言过去曾是波斯语，现在是汉语。经过数世纪在开封的生存之后，他们现已高度汉化。正如在穆斯林中所出现的情况那样，某些人在官府中获得了高级职务。赵映乘（1619—1657年）于1646年中进士，后任福建漳南道按察司佥事和湖广（湖南）江防道。在开封犹太教堂中，一种珍贵的经书遗产和经卷，已在1642年的水灾中被毁。这次决堤放水本来是要淹没起义军的。1663年竖起的一块碑的碑文描述了希伯莱宗教，所使用的术语与已佚的其他碑文一样。下面就是该碑文的主要内容：

“虽然希伯莱文的经文用古词和发音不同的词写成，但却与《六经》原则相吻合，也并非没有任何不同之处。希伯莱文经文主要是与孔孟教义相吻合。”^②

这些希伯莱文献后来成了耶稣会士们特别注意的内容，因为他们关注证实犹太人是怎样用汉文来翻译上帝的名称和《圣经》中的其他名词术语的。中国犹太人怎样才能忠于其《圣经》传统，而同时又与中国的儒教背景结合起来呢？

① 据荣振华（Joseph Dehergne）神父和李渡南（Donald Daniel Leslie）博士：《从18世纪耶稣会士们的未刊书简看中国的犹太人》，罗马1980年版，巴黎美文学出版社，第129页。

② 前引以色列《中国的伊斯兰教，文化比较研究》，第84页。

这些问题主要是后来于 18 世纪提出来的，当时的西方人围绕着中国礼仪问题而严重地分裂了。

至于中国的犹太人社团，它很有限也很孤立，并且逐渐地消逝了，完全与中国人的环境结合在一起了。

受追捕的见证人

天主教会组织起来了。人们建立了教堂。耶稣会士们再不是势孤力单了。多明我会士和方济各会士们并不具备同样的人文和科学修养。他们手持基督的十字架而在各省布道，培养了一些准备在一个越来越由儒教准则支配的帝国中殉教的信徒。

礼仪之争反映了两种严格执着各自传统文明之间的撞击。禁止基督徒们实施儒教礼仪，便使对官吏和士人们的归化变得更艰难了。外国传教士们只能以不稳定地和秘密居留方式进入中国。

时间属于中国司铎、传道士和修女们。正是由于他们，教会才在农村发展。穷人被福音化了。

难道教会不是注定要在一种大文明的边缘生存吗？而士大夫们则是这种文明中的灵魂。

《福音书》传播于各省

1631 年 12 月，两名西班牙方济各会士与他们的 5 名教友，从台湾乘帆船向中国大陆驶去。菲律宾总督派遣他们出使福建总督，以建立贸易关系。一场大梦萦绕着他们，即在中国创建一个传教区。

自从第一批多明我会士于 5—6 年前到达台湾以来，他们已经作过两次无效的尝试。这一次，他们想一直坚持到底。一名船长建议他们放弃其过分易损的小船，让他们登上他那坚固的舢板。突然间，悲剧发生了。这一小帮人被出卖了，他们先后受到船员和海盗的攻击。他们中有 5 人被杀，其中包括多玛斯 (Thomas Sierra) 神父。由于奇迹，多明我会士高奇 (Ange Cocchi) 幸免于难，成功地到达了海岸，最终在福建省东北部的福安找到了栖身之地。他在那里找到了十多名基督徒，均为耶稣会士们的弟子。他那文雅的举止，适应了中国人的礼仪，从而使他赢得了当地士大夫与学生们的同情。耶稣会士艾儒略支持了他。这就是西班牙传教区那动荡不安的开端，该传教区注定要经受其他许多磨难。

在 17 世纪这最初的几十年中，传教的条件并不算很不顺利。几名基督徒高级官吏可能对地方官吏施加了有益的影响。至于教会一方，它尚未对遵守家庭的儒教礼仪强加以严格限制。此外，罗马对于中国的教士守则的特殊需要很敏感。1615

年，一道教谕允许在礼拜中使用汉语；1633年，中国传教区向各不同宗教修会开放。多明我会士和方济各会士们在由耶稣会士们开创的事业中联合起来了。新入教的基督徒在这些虔诚教士们的培养下，奠定了一种礼拜和基督教惩戒制度的坚固基础。这种最早传播福音的成果，直到今日仍能使人有所觉察。

在福建就如同在其他省一样，基督教会日益增加。据卫匡国（Martino Martini）神父的估计，中国基督徒的总数于1627年达13 000人^①。他还揭示了他们在江西、浙江、山东、山西和直隶诸省的存在。古伯察神父参照这些数据指出，10年之后，中国基督徒的数目增至4万人。^②史式徽（Servière）神父最后指出，到了明末，除了云南和贵州省之外，中国的所有省份都建立了传教区；到1663年，在该帝国中共计算到109 900名基督徒。^③

福建的多明我会士

高奇（Ange Cocchi）神父在福安受到了友好接待，他加倍地施教并为某些整个家庭的人举行洗礼。尚未度过3年，他已经在福安建造了一座教堂，在更靠南部四十多公里处的顶头也建立了一座教堂。由于他无法独自获得更丰硕的收获，所以便致信菲律宾，呼吁派遣其他人手。罗塞尔的多明我教省为他派去了一名神父，此人会书写中文和讲福建话，这就是黎玉范（Jean-Baptiste Moralès）。他由西班牙方济各会士利安当（Saint-

① 卫匡国：《中国基督徒的地位和人数》第16页，由古伯察（E.Huc）于《中国中原、鞑靼和西藏的基督教会》第2卷第290页引证。

② 古伯察：同上引书，第290页。

③ 史式徽：《中国旧耶稣会传教区》第31和35页，其中由赖德烈（Lattourette）引证了上引古伯察书第107页。

Marie Caballero) 陪同。这两位神父于 1633 年 4 月到达台湾。他们在淡水等待高奇应该向他们派来的舢板。他们看到一艘挂着作为信号旗的十字架的船只到岸了。船组人员的水手长是一名布道员，水手们都是基督徒。

两名新传教士到来了。高奇咽下了最后一口气；新传教士却还要在中国工作三十多年。

福安第一批基督徒们的虔诚使西班牙人感到了震惊。多明我会传教史专家何塞·马利亚·冈萨雷斯 (José Maria Gonzalez) 曾举出了几种甚为动人的例证，这就是洪安德 (André Hong) 的生平。他是最早接受高奇神父洗礼的人之一，也是顶头基督教会奠基人。

此人属于洪氏异教徒望族。某日，一本教理问答书落到了他的手中。阅读这本小书使他深受感动，他由此而忘寝。他将自己的发现告知了一个文学会社的成员。他向这些人宣布说，当务之急是按照本书所指出的方式，拯救其灵魂。这些人告诫他要对这条新的道路保持警惕，并颇有学问地坚持认为，由孔子开拓的道路最可靠。仅有一名也姓洪的青年朋友，自告奋勇陪同他探求真谛。

当这两位朋友听说，一名居住在福安的外国人宣扬一种最崇高的教理时，他们便前往该城。高奇神父非常友好地接待了他们，并让某一位约阿辛 (Joachin) 向他们施教。他们很快就领洗，分别取圣名安德 (André) 和多默 (Thomas)。由于他们影响的辐射，在顶头形成了一个基督教会，从而使高奇得以在那里建造了一座教堂。多默于 3 年之后，在如同上帝般的安详中逝世了。安德则以其不知疲倦的热忱而加强了新生的教会。他过着一种祈祷生活，慈悲无限，向他人提供衣服，直至献出他的床铺。

但其异教徒的妻子却不肯理解他的作为。他们之间的关系已经不那样美好了。甚至在他领洗之前，丈夫就丝毫不宽容

她。善良的神父冈萨雷斯承认：“这是个纯洁的人。”安德禁止妻子在家中接待任何名声可疑的女子（可能是那些打麻将的长舌妇，这在当地是司空见惯的现象）。如果他获悉曾有过一个这样的女子光临家门，就会砸烂她坐过的凳子，摔碎她喝过茶的杯子。什么样的夫人会高兴地忍受这样动辄发怒的一颗心呢？这个受到刁难的女子开始仇恨丈夫，迫使他过一种艰苦的生活。

洗礼不能解决问题。只是安德想学会耐心地忍受她使他遭受的一切凌辱。他作出了榜样并拥有缓冲时间，以便和气地教导她。最后，她也要求领洗了。德肋撒（Thérèse）在其女友中变成了一名虔诚的布道员。她与安德享有一个安乐的家。他们之间的美好谅解在该地区很著名，可能是由于与过去的风暴形成的对照吧。他们与多明我会士的关系是友好的。当多明我会士们欲前往福州以对一道批判基督教的诏书进行自我辩解时，安德和德肋撒坚持陪同他们，冒着几乎可以肯定要被投入监狱的危险。但他们被黎玉范神父劝阻了。这一对夫妇协同在完德的道路上前进，一致同意生活在贞节之中。作为最高的祝圣，安德要求获得并获得了属于圣—多明我（Saint-Dominique）的第三会会友^①的青睐。冈萨雷斯神父补充说，在1648年，只有16名女子是第三会会友，男会友的数目可能更少一些。这一年，洪安德沉疴7个月，最后于三王来朝日（Epiphanie，1月6日）神圣地死于加利西亚（Garcia）神父的怀抱中。

洪安德的生平就已经显示出了闽北的这个基督教会后来形成的几种典型特征：粗俗的人那粗鲁的和已发展到极点的性格，自西班牙神修继承而来的全面和不妥协的信仰。地方性的虔诚和西班牙的宗教信仰产生了一种具有爆炸性的混合物，在

156

^① “第三会”（Tiers Ordre）系指基督教隐修院修会，它是专门为在俗人设立的。本会为“第一会”，女会为“第二会”，世俗修道会为“第三会”。——译者

整个历史长河中不断地迸发出火星。1990年^①共有13名秘密基督徒，其中包括一名主教和数名司铎，他们都在福安地区被捕。

从最初的几年开始，那些激烈的新教徒们很快就遇到了儒士官吏们的抵触。因为儒教官吏们对于外来势力的渗透持不信任的态度，很注意保护中国的伦理传统。从1633年起，辟基督教的著作成倍地增加。这些文献被汇辑起来并分几个阶段逐步出版，附有陆续写成的多种序言。其总集于1639年由黄贞作序出版，共包括8卷，其书名为《破邪集》。这些著作中的许多种是在闽南写成的，指向反对于1635年定居在漳州的耶稣会士艾儒略的教义。但该书省北部的地方官吏们从同一种保守主义的情绪中受到了启发，反对手持带有耶稣受难像的十字架而布道的多明我会士演说家们。

157 充满激情的黎玉范神父，敢于从正面攻击福安的一名异教徒士大夫，也就是准备呈奏皇帝的两卷仇视基督徒著作的作者。第1卷书论述了善政。第2卷书攻击了基督教教义。其中当然也涉及到了传教士们对实施尊孔和祭祖礼仪的禁令，对信仰上帝及其使者、洗礼、告解做法的其他许多指责。据说，赦罪行为很容易冒犯好人，而对坏人却有大帮助。最后，特别是马利亚的童贞受到了嘲弄，这就引起了布道兄弟会士（多明我会士）们的愤怒，因为他们是崇拜马利亚并诵《玫瑰经》（《大念珠经》）的虔诚首倡者。应对这些“憎恶”负责的官吏，曾意外地经由黎玉范神父所在的顶头，此人匆匆忙忙地前往黎玉范住院中寻找他，以邀请他对此作一番必要的阐述。布道兄弟会修士（多明我会士）不遗余力地进行指责。一场激烈的争吵随之而生。这名惊慌失措的官吏跑出房间并呼救，呼喊说黎玉范神父试图杀害他。

^① 原文为如此，疑为1660年。——译者

该官吏决心将这场官司打到北京。他让人刊印了书籍并出售了部分地产，以支付盘费。但他似乎对于使其家庭遭受打击的那些灾难很担忧，因为多明我会士们将此解释为上天的一种警告。在启程上路之前，他为这场官司请教了一位卦师（tang-ki tongji）。此人用白笔写下了一条谜一般的谶语：

“你将会得到自己行为的报应，孔孟在那里。”

多明我会士们选择了用疑问式来读这最后两个字：“[孔孟在] 哪里？”

无论是黎玉范神父，还是方济各会士利安当，他们都在禁止儒教礼仪的问题上毫不妥协。他们都认为这些礼仪是迷信的，并对在他们到达之前接受的宽容条件感到惊讶。黎玉范对由耶稣会士们同意的做法提出 12 个问题。他写了一份报告，其中强调了礼仪的宗教特点。1643 年，他将这一案件提交罗马，由此而为后来变得很棘手的“礼仪之争”开火。英诺森十世（Innocent X）教皇被黎玉范的观点说服了。罗马教廷传信部 1645 年的一道通谕宣布了对于尊孔（第 8 条提案）和祭祀死者（第 9 条提案）的首次责贬，命令将祖宗灵牌从基督徒的住宅中撤走（第 11 条提案）。作为杭州文士们挚友的耶稣会士卫匡国，很快就作出了反应，指出礼仪具有世俗特征，无碍于信仰。教廷圣职部发表了一道由教皇亚历山大七世（Alexandre VII）批准的通谕（1656 年 3 月 23 日），承认了其论点的价值所在。此外，教廷传信部随后在 1659 年的指令中，又在对土著风俗的尊重的问题上，强调礼仪支持者为有利于自己而作出的解释。从遥远的地方发布的这些互相矛盾的命令，在为对峙双方提供权威论据时，却火上浇油。

中国人对于外国人之间在他们自己风俗问题上出现的这些争吵，多少也有些惊愕。他们普遍地采取支持向他们传授宗教信仰的神父们的立场。孝道的准则促使他们转而赞成其神师们的指令，无论是什么样的指令都一样。在根据为死者祈祷的基

督教习惯中寻求体面补偿的同时，他们又受到由于摒弃传统的家庭礼仪而在其亲朋中招致的不理解的折磨。对于士大夫们来说，问题更为严重，他们由于尊孔礼仪的功能而必须坚持之。他们的忠君行为与之有关。一般来说，禁止这些礼仪会向基督徒们的敌人提供武器，并有助于为教难辩护。第一批基督徒们确实也为拒绝祭祀中华帝国诸神而遭受迫害。

黎玉范神父是最早因反对儒教徒官吏们的论战而受到冲击的人之一。1645年，在他自罗马返回后不久，他再不可能继续在福建布道了，于是便转向了北部邻省浙江。这样一来，仇教倒成了传播《福音书》的一次更大的机会。被认为是出言亵渎传统犹太教法的最早基督徒们，必须分散到犹太国以外时，情况也可能如此。但有一件奇怪的事情，在多明我会士们插上十字架的这一浙江南部地区即将变成了一个热点，那里的虔诚的基督徒在内部争吵中互相攻击。在当代依然如此，在温州以南立足的2万名左右天主教徒，分成两派而对立：一派为“堂内”派，也就是那些在正式开放的教堂中遵从世俗礼仪的教徒；另一派为“堂外”派，也就是仰仗一种对罗马指令的绝对忠诚而拒绝与另一派基督徒们妥协的教徒。这种分裂具有深刻得多的根源。

山东的方济各会士

方济各会士利安当（Antoine de Saint Marie Caballero）与黎玉范同时到达福建，他在布道热忱方面丝毫不比黎玉范逊色。瓦朗斯（Valence）的这个西班牙人似乎是孤注一掷者，上帝经常以使其计划受挫而消遣他。利安当原是萨拉曼卡（Salamanque）大学的学生，16岁时成为方济各会士。他被派往菲律宾后，在那里向他所治疗的麻风病患者学习日语。他梦寐以求

的是赴日本，但却接到了去福建与高奇神父会合的命令。在中国，耶稣会士们可能对这个冒险家的勇气感到焦虑不安，首先为其布道设置障碍。他们要求他赴南京，向其修会会长申请一种特许。在南京，他们把他囚禁了数月，又捆绑起他的手脚抛在一只船上，把他送回福建。他在那里积极地行使圣职使命，直到1649年。但仇教在该省肆虐一时，他于是便决定前往朝鲜。当他到达满洲边缘的万里长城时，又遭到逮捕并被可悲地遣返北京。

这一次，耶稣会士们向他伸出援助之手。汤若望可能为他授过课，指责他对帝国的法律采取放肆的态度。但汤若望仍在山东省为他安排了一个体面的僻静地，向济南官吏推荐了他，并交他带给该地方官的礼物。这些做法有利于他们的事业。利安当创建了济南的基督教会。他建造了一座供奉天神圣母的教堂并请来了文都辣（Bonaventure Ibanez）神父。在3年期间，圣·方济各的这两个弟子共为一千五百多人举行洗礼。这座新教堂有一种圣徒传，尤其是由多米尼克·马尔蒂内（Dominique Martinez）神父介绍的这件小事：

“一个在受洗时获圣名安节儿（Angèle）的小姑娘意外地死亡。她死后3个月时，又于其父梦中出现。她受一种特别强烈的晕光环绕，以至于使其父完全被惊呆了，急忙询问她究竟是否见到过上帝。

“小童回答说：‘是，我面对面地见到了上帝，为了使你对此不再怀疑，明早看一下某一隐蔽处，你将会看到一种偶像崇拜的咒语，把它抛在火中。’他前往自己确定的地方，人们果然在那里发现了经文。”

这个故事可能属于反对当地迷信的方济各会宝典的组成部分。在此情况下，系指写有神秘文字的黄纸护身符，由道士们在其驱魔法中使用。梦现完全是民间的普遍现象。幻象、奇迹、治病始终与归化相伴，无论在山东还是福建和其他省份都

陕西的耶稣会士

一样。神灵显灵在中国的宗教传统中已经存在了，它们不会因归化而消逝。完全相反，它们一旦被嫁接到基督教教理的苗木上，便以新的活力而生存下去。方济各会士与多明我会士不是惟一摘这些当地思想倾向之果实的人。耶稣会士们自己也会提到在这方面成绩显赫的教友们。

李明（Lecomte）神父以叙述其法国教友方德望（Etienne Faber）的本领为快，同时又颇有风度地持一种保留态度。

他说：“那些作为其行为的见证者们，向他们的孩子们叙述了他造就的奇迹，以坚定他们的信仰。虽然人们并不会被迫相信他们所介绍的一切，但却无法否认，在许多情况下，上帝都极大地促成了他为天国的荣誉而从事的重大事业。”^①

就这样，陕西省南部汉中那兴旺的基督教会的建立，便与一部蝗虫的历史相联系起来。一次蝗虫的侵害，吞噬了田地上的所有物产，农民们便来请求方德望神父，求他们为他们解脱这场灾害。该神父便利用这一机会，向他们讲述上帝，以及通过宗教信仰而实现的拯救。由于他们表现得信仰笃坚，所以方德望神父又重穿其宽袖白色法衣，身披襟带，以隆重的宗教仪式去向田中洒圣水。害虫于翌日便消失了。但当农民们重新感到安全时，很快就忘记了他们要接受上帝归化的诺言。大群的蝗虫又来袭击他们。他们于是便跑来跪在神父脚下，请求原谅他们的反复无常并表现出了信德行为。这个故事又继续叙述：

“为了增强他们的信念，神父让人作了长时间的请求。但

^① 李明：《在北京的一名耶稣会士，〈中国现势新志〉（1687—1692年）》，巴黎菲布出版社1990年版，第420页。

最后，也如同前次一样受神灵启示，他作了祈祷并在田间洒圣水，这些田地从第2天起便没有害虫了。这样一来，整个村庄都坚信了真谛，遵循上帝的思想，他们最终接受了教化并建造了一座教堂。虽然该教堂自数年前就遭遗弃，但仍可以算作是中国所有传教区中最虔诚的一个。”^①

异教徒们自己也很崇拜方德望神父。他们声称，这个圣人在秦岭的陡峭山口曾与虎群对峙，他向虎群下达了不许再攻击行人的命令，老虎从其命。因此，费赖之（L. Pfister）指出，异教徒们为该传教士塑像，称之为“方土地”，让他穿上司铎祭服和头扎祭巾，祭巾是司铎们在中国作弥撒时使用的帽子。^②

如果说汉中教堂在李明神父著书时已遭遗弃，那么它在下个世纪初叶却依然取得了令人惊讶的成果。汉中本地的乡村青年李安德，成了附近四川省的一名大布道者。

现今，汉中教会仍很活跃，有一位主教和四五名司铎主持着十多个天主教教会。当地的农民们长时间地保留了方德望神父的圣物。他们介绍说，当该神父从省府西安前来时，必须越过有野兽出没的秦岭山脉那陡峭的山峰。自他经过之后，老虎最终避而远之，再不骚扰行人了。^③

一种全由祈祷组成的教理

在《福音书》于中国各省都受领报的这些时代，大家可以

① 李明：《在北京的一名耶稣会士，〈中国现势新志〉（1687—1692年）》，第403页。

② 费赖之（Louis Pfister）：《在华耶稣会士列传及书目》，第65篇传记。方德望神父的法文名字是 Etienne Faber 或 Le Fèvre，见同书第205页。

③ 据方豪认为，他引证了有关天主教传教区的一篇文章和1966年死于台湾的一名陕西司铎的证据（前引《中国天主教史人物传》，第2卷，第32页）。

思忖，一小批传教士和布道员，怎样成功地确保在慕道友和新受归化的教徒中形成宗教信仰的。可能应该在中国人的祈祷癖好、他们牢记祈祷并坚持不懈地重复这些祈祷的本领中，去寻找答案。从传播福音一开始起，利玛窦和罗明坚就懂得利用这些趋势，并将教理的主要内容与需要念诵的祈祷咒语结合起来了。此外，他们受到了异教徒们的施教方法的启发，而这种方法在当时广为流传，并已由圣·方济各·沙勿略使用过：从《信经》(Crédo)、《天主经》(Pater)和《圣母经》(Ave Marie)开始，而解释信仰真谛。一旦在他们于北京的住院安身之后，他们便在徐光启和李之藻的帮助下，编纂这些祈祷文的汉文本。

162 第一批祈祷经文的珍品之一，便是庞迪我神父的《受难始末》，他也是《七克》的作者。其文笔质量可能是他与李之藻密切合作的结果。一本小书《圣教日课》，于1980年左右在人民中国重印，其中包括三百多年的祈祷经文。1990年9月，由上海光启学会出版的《天主教文献》，为这些经常被念诵的祈祷经文（早课和晚课）的起源提供了一种梗概；弥撒祈祷经，圣心、圣母和圣徒的连祷文均继承自龙华民 (Longobardi, 1559—1664年)；圣若瑟的连祷文出自李玛诺 (Emmanuel Diaz, 1559—1664年) 神父，圣体的连祷文出自艾儒略 (Aléni, 1582—1649年) 神父。这3位耶稣会士在其翻译和写作任务中，得到了杨廷筠的帮助。在1616年于南京爆发的教案中，他们避难于杨廷筠在杭州的府中。该城的从教文士成了一个虔诚祈祷的核心。据高龙鞏 (A. Colombel) 认为，杭州住院当时“如同是传教区的心脏一般”。杨弥额尔 (Michel Yang, 杨廷筠) 在其住宅附近安置了“两名印刷工，以增置经书。……1621年，该住院便登记到1300名受洗的成年人”^①。1628年，

^① 高龙鞏：《江南传教史》，上海1898年出版，第1编，第6章，第274—278页。

李玛诺神父称赞杭州的基督徒：

“他们每天坚持《玫瑰经》祈祷，以及在一本用这种语言刊印的叫做《日课》的书中遇到的祈祷经，也就是神父们习惯于使所有人每日间都作的功课。”^①

一千五百多卷《玫瑰经》应归于加斯东·费雷拉（Gaston Ferreira, 1571—1649年）神父。《天主圣教念经丛书》于1628年在广西的武林刊印，其中包括不少于61种“念经”（祈祷文）。该丛书不断地由各种新提供的内容所丰富。1665年，在北京的耶稣会士南怀仁（Verbiest）和利类思（Buglio）整理出版了《圣教日课》的一种修订本。该版本被称为“定本”，似乎是希望确定一整套几近于经典性的祈祷经文。但在17世纪的下半叶，多明我会士与方济各会士们很快又有奥古斯定会士步其后尘，他们执着于以他们自己的祈祷而美化一切。

现知的《济南方济各会事典》的最古老一册应断代于1701年，其中既有耶稣会士们又有方济各会士们的祈祷文。其中可读到1685年到达山东的方济各会士利安宁（Sam Juan Bautista）引入的祈祷经文：《圣母七大苦祈祷经文》、《圣若瑟七大乐祈祷经文》、《圣·方济各的连祷文》、《阿尔坎塔拉的圣伯录的一种祈祷经文》。

163

时至今日，依然如此。中国村庄中的老基督徒们还像无价之宝一样地珍视世代相传的祈祷经书。这些经书的大部分均未逃脱自1966年起的“文化革命”的狂澜。但基督徒们也都还是在墙缝中掩藏了其中的一部分。他们多少也能在心中牢记其中的一部分。福建的年轻天主教水手于1983年经过新加坡时，试图在自梵蒂冈第2次主教会议以来在香港和台湾出版的宗教

^① 由耶稣会士保罗·布鲁纳（Paul Brunner）引证：《中国传教区1628年初版的〈瞻礼祈祷书〉以及直至当代的发展》，载《传教区的论著和文献》第28号，明斯特1964年版，第27页。

书籍中作出一种困难的选择。他最终选中了一本带红色切口的黑皮老书，这才结束了长期的寻求。他的面庞突然间闪烁出了喜悦的光芒。他简单地说：“这，这是我的书。”

第 14 章

第一位中国主教

165

西班牙多明我会士们有幸培养了第一位中国司铎，他不顾他们的反对而变成了中国的第一位主教。这就是罗文藻（圣名为额我略，即 Grégoire，1616—1691 年）。但他是 1634 年经一名方济各会士领洗的，一名方济各会士于 1685 年为他晋铎为主教。

第一位中国司铎

当一名 18 岁的青年人前来聆听布道并要求被接纳进慕道友中时，方济各会士利安当（Antoine Caballero）在福建行使其圣职刚满一年。利安当经过几个月对他施教之后，便为他举行洗礼，给他起圣名额我略（Grégoire）。这名新教徒属于邻近福安的罗家巷村的一个佛教徒农民家庭。他立即依附于他的教师，并作为传道人而帮助他。其家庭成员后来均受洗。额我略（罗文藻）^①在利安当神父的所有远行中都陪同他，到过南京、北京和马尼拉。在大部分时间中，这些经常性的出行都是在教

^① 罗额我略（Grégoire Luo）是罗文藻的圣名。为了使中国读者更好理解，本译著在下文均作罗文藻。——译者

难的压力下作出的。1637年，罗文藻在福安和福州之间的宁德被捕。他在牢狱中度过23天，在那里受到残酷的待遇。罗文藻和利安当神父被辗转驱逐，最终于1644年被逼至澳门。他们于10月10日从那里登船赴马尼拉。途中遭到了风暴的袭击，他们被抛向越南海岸并在那里被拘禁数月。但他们仍于1645年5月到达马尼拉。

166

罗文藻决定将其终生奉献给上帝，于是便进入了圣·多默(Saint Thomas)学院，多明我会士们在那里将他作仆人使用，同时又允许他半工半读。他学习拉丁文、西班牙文，并学习了哲学的初步知识。根据当时的习惯，人们把他的中文姓“罗”(Luo)改为罗伯士(Lopez)，人们认为这才更像是天主教徒。经过两年半之后，传教士们又把他送回福建，以在那里帮助处于困难中的神父们。1647—1652年间，他穿越了福建全省，从厦门到福安，适时地和不适时宜地传播《福音书》，不害怕危险。清军于1646年到达福建，为基督徒的诽谤者们提供了一种证明其公民爱国心的机会。

1648年1月15日，多明我会士方济各·嘉彼辣(François de Capillas)，在狱中很长的几个月，勇敢地表明了他的信仰之后，被斩首。在华西班牙多明我会士中的这第一位殉教者，远没有恫吓住基督徒，相反，却加强了他们的信仰。罗文藻继续完成其基督教堂口缔造者的任务。他甚至还表现出了其专业技术知识，致力于一座教堂的建造。他有时是建筑师，有时又是劳动力，促进工程的进展，教堂的建筑工程在刚刚一年的时间内便竣工。

1650年1月1日，他从黎玉范神父手中接过了多明我会士的教衣^①，成了布道兄弟(多明我会士)。其方济各会士神师当时确实置身于中国北方很远的冰天雪地的地方。他在马尼拉

^① 指进入修会当教士。——译者

圣·多默学院所完成的学业，可能也使他变得与多明我会士们的关系很密切了。他于1651年在圣·多默日作了不公开的发愿。1652年4月，他返回马尼拉，进入了多明我会士们的修道院，在圣·多默大学继续其哲学和神学学业。他最终于1654年7月4日，由马尼拉的大主教米歇尔·波卜莱特（Mgr. Michel Poblète）晋铎。他的第一次弥撒使马尼拉的所有华侨基督徒都充满了欢乐——他们最终有本民族的一名司铎了。

独自为帝国

从次年起，罗文藻便返回福建，那里对基督徒的镇压在激化中发展。但1655年时，外国传教士们还可以在中国工作。多明我会士们在福州修建了一座教堂，当地官吏们并未坚持禁止他们，因为北京没有下达这方面的命令。在大清顺治皇帝统治时期，汤若望神父被任命为钦天监正。他甚至以此名义利用他与各省敕封的官吏维持的友好关系，而得以帮助外国人。1650年，他着手从事南堂工程并在两年之后完成。

167

在顺治皇帝于1662年晏驾后，事态恶化了。未来的康熙帝尚是一个8岁的稚童。某些满族老臣，诸如鳌拜将军之辈，都把汉人当做奴隶看待，翦除了某些很有才华的大臣。在顺治统治时代受排斥的汉族文士，则策划谋求恢复先前的显赫地位。穆斯林和保守派文士，一直为天文学家耶稣会士使他们在宫中黯然失色之事而怀恨。一名皈依了伊斯兰教的中原人氏杨光先（1597—1669年）表现得特别刻薄，他策划了导致汤若望失败的阴谋。他受一种发自肺腑的中国文化高贵论情感的侵蚀，揭露说西方科学和伦理的传入如同是一场反对中华帝国阴谋的先兆。他于1659—1664年间，用某些煽动性的著作而发泄其愤怒，反对来自西方的一切。这些著作后来被汇编成一种

合集本，叫做《不得已》。我们特别可以从中发现《辟邪论》，他在文中捍卫了儒教传统，以反对他认为仅仅是连篇废话的基督教教义。

他写道：“天主下生救之，宜兴礼仪、行仁义，以登天下之人于春台，其或庶几；乃不识其大，而好行小惠，惟以疗人之疾，生人之死，履海、幻食、天堂、地狱事。”^①

当他论述禁止信徒们实施儒教礼仪时，其愤怒达到了极点：

168 “以父人君之天为役使之贱，无怪乎令皈其教者，必毁天、地、君、亲师之牌位，而不供养也。不尊天地，以其无头、腹、手、足踏践污秽而贱之也；不尊君，以其为役使者之子而轻之也；不尊亲，以耶稣之无父也。天、地、君、亲尚如此，又何有于师哉。此宣圣木主之，所以遭其毁也。乾坤俱汨，五伦尽废，非天主教之圣人学问断不至此，宜其夸诩，自西徂东，诸大邦国咸习守之。而非一人、一家、一国之道也。吁嘻！异乎哉！自有天地以来，未闻圣人而率天下之人，于无父无母者也。诸大国尚闻此道，则诸大邦禁止可也，免得多事。”^②

杨光先重复和发展了二十多年前在福建提出的反对天主教的思想、反对被钉在十字架上耻辱而死的天主之生平、反对马利亚的童贞等一系列的指控。

杨光先的目的在于彻底毁掉汤若望。他利用了摄政的犹豫不决，向礼部对汤若望提出参奏。他声称，汤若望是一切反对国家安全阴谋的罪犯，汤氏和耶稣会士们的目的仅仅是为外国列强的利益而打开一道缺口。杨光先获胜了。当时74岁年纪的汤若望被罢官，并被判处绞刑。但可能是上天保护其年迈的

① 《辟邪论》第1116页，由前引谢和耐《中国和基督教》第216页征引。

② 《辟邪论》，同上引谢和耐书第251页。

天文学家，一场地震适得其时地发生，这就向他的诽谤者们表示他们错了。皇太后下令赦免了汤若望。

但是，撤销于1665年1月颁布的禁教令则太晚了。当时在华的所有外国司铎均被捕，并集中于北京。他们一共有三十余人，耶稣会士占大多数。大部分人都被解往广州，其中的二十多人将在那里会聚于同一屋檐之下达两年之久。不同特色的教士们的这次被迫集中，可能成了一次降福。

尽管耶稣会士、多明我会士和方济各会士们的国籍和受教的师门差异很大，却最终有机会交流他们从中国四方各界中获得的经验。他们共同经受了同样的悲惨命运，可以思考他们的布道方法了，特别是可以在有关中国礼仪问题上，试确定一种共同立场。经过在1667—1668年间分阶段进行的四十多次讨论之后，他们就支持应该说是很宽容的42条意见达成了一致。但他们之中的一个人，而且还不是一个无足轻重的人物，即多明我会士闵明我（Navarette），很快便对他已赞同的内容反悔，并在罗马捍卫一种更加严厉的论点。

在所有传教士均被捕或遭逐的这个时期，分布在全国的175座教堂都失去了它们的司铎。惟有中国司铎罗文藻（这是绝无仅有的一名同类司铎）得以在基督教会中行走。他突然之间便面对一项巨大的任务。1665年，他冒险从事了一次新的马尼拉之行，以在那里寻求帮助。他回来时带有津贴，首先是送给广州的囚徒，其次是送给澳门的流亡者。诸宗教修会都委托他费心地去巡视他们那些遭遗弃的基督教徒。他于是便准备长途跋涉十余省。他从广东转到福建，随后又到达山东、河北，甚至是满洲的吉林。在中国的腹地，他穿越了江西、湖南，并且一直前进到遥远的四川。他不仅慰问那些被教难削弱了的基督教教会，而且还为一大批慕道友举行洗礼，在福建沿海岛屿共使556人领洗，在其他省共有二千多名。这项巨大功绩是在两年的时间内完成的。

第一位中国籍的主教

这些事件使传教修会深思起来。那些反复爆发的教难使外国人的存在变得很不稳定了。当他们不在的时候，惟有本地司铎才可以承担传播福音的工作。由罗文藻完成的任务证明，一名中国司铎甚至也能胜任充当一位主教的角色。闵明我神父在其致教廷传信部的一封信简中，曾昭示过这些前景。

为新教堂提供他们自己国家的司祭的思想，却于近 20 年前就在罗马被禁止。一名诞生于阿维尼翁和西班牙犹太血统的法国耶稣会士罗德先 (Alexandre Rhodès) 神父，曾在这方面发出过多次呼吁。他本人也于 1630 年被从交州驱逐出去过，而且是在该地区以及在交趾支那 (他同样也曾多次被从那里驱逐过) 完成了诸多归化之后，才被驱逐出去的。他于 1649 年返回罗马，立即便受到教皇英诺森十世的接见，他要求该教皇向亚洲派遣主教。教皇将这件事交给了教廷传信部。

170 这个教廷传信部于 1622 年正式成立，它试图确保教廷对传教区拥有一种最佳领导。它一方面必须压缩过分排他性的葡萄牙保教权，并限制西班牙人的要求；另一方面，又必须建立更加稳定的、独立于宗教修会的教团体制。修会会士往往是由其长上们调遣，无法确保一种持续的、发展地方教会所必须的安居。简而言之，为了确保一个东亚土著教会的建立，则必须有一些称职的志愿人员，他们既不是葡萄牙人，又不是西班牙人，也不是耶稣会士。然而，正是由于罗德先神父和巴黎的耶稣会士们，这样的志愿人员才在法国出现。此外，他们在财政上受到了强大的圣事部的支持，而该部又热衷于传教。但这在教廷传信部看来，却没有任何坏处，该部注意坚持的首先是传教区的一种神权领导。

这些法国司铎中的两名：图尔（Tours）的圣·马丁（Saint Martin）的议事司铎陆方济（François Pallus）、埃夫勒教区的郎主教（Lambert de La Motte）。他们于1658年7月9日被教皇亚历山大七世任命为“宗座代牧主教”。宗座代牧是基督教古代史上某个教区的“领衔”的晋铎主教，由教皇直接派遣去主持一个尚未升级为教区的传教区。这样一来，这两名法国人便发现，中国辽阔的领土被委托给他们了。他们的使命是带着由教廷传信部的枢机于1659年11月10日签署的引荐信。这些指令由巴黎外方传教会的若望·盖努（Jean Guennou）作出如下概括：

1. 造就一批土著教士；
2. 适应当地的风俗和习惯，同时又避免介入政治事务；
3. 在不请示罗马的情况下，不采取任何重要决定；尤其是在未收到圣部的命令时，不能从事任何主教圣职受任礼。”^①

巴黎外方传教会的第一批宗座代牧们，通过在暹罗的大城府（Ayuthia）创建一座神学院、来为以汉语做礼拜一事进行辩护（但却无成效）等措施，而对这些指示作出了回应。至于第3项指令，陆方济于10年之后，在促使任命罗文藻为中国的主教时，曾极力地援引它。当他于1670年第2次赴远东旅行时，绕过好望角之后，他遇到了被从中国驱逐出来的多明我会士闵明我神父。此人向他介绍中国司铎罗文藻的功德，陆方济向教廷传信部提出了一项请求，建议把主教位授予这名司铎，他以其布道的艰苦劳动而受到了很好的培养。

闵明我于1673年8月在罗马参加了一次暹罗、交趾支那（Cochichine）和交州传教区诸会长们的会议。所有人都向教廷传信部赞扬罗文藻的特殊品德。他们最终获得了成功。1674

171

^① 若望·盖努：《巴黎外方传教会》，收入《基督徒》丛书，巴黎萨尔芒·法雅尔出版社1986年版，第74页。

年1月4日，罗文藻被任命为南京的宗座代牧，同时兼任直隶、山东、山西、河南、陕西和高丽代管教区的监理。教皇克莱芒十世为他送去了一个很漂亮的胸挂十字架和一个戒指。由于旅行的缓慢，这位中国多明我会士到了1677年才获知其任命。他开始时因多种原因而推托这类任务。这可能是个人的谦恭，但也可能是他看到了使法国宗座代牧们感到烦恼的困难，而采取的一种现实态度。传教区的宗教长上们都能牢固地坚守其阵地，并依靠其长期的经验。新来者具有一种严格要求的神修，又过分草率地批评了其主教的适应能力。他们很快就被当作“冉森会士”处理了。罗文藻认为，如果这些资格甚高的外国人也无法确立他们的权威，那么一个不高明的中国司铎又能如何呢？

他看得很清楚，其多明我会教友们并非都具有闵明我那样宽阔的视野。他们使他感到自卑。心理上的畏惧和实际的障碍遏制罗文藻达十多年。他致信教皇，请求教皇免除他的这一负担。在把这种要求解释为一种谦卑行为时，教皇英诺森十一世要求多明我会士们的会长，向那名中国司铎传达接受主教位的命令。总会长的书简于1681年寄达目的地。但菲律宾教省的多明我会会长却对此不以为然，他威胁罗文藻说，如果他接受这一职位，那就要把他驱逐出修会、断绝他的生活来源，并将从中国召回西班牙传教士们。他以罗文藻的神学修持不够、在礼仪问题上倾向于耶稣会士们的宽容论为借口。罗文藻被多明我会士们强行扣留在马尼拉，他最后求助于在马尼拉代表西班牙国王的最高官吏，才得以逃脱并返回中国。他也获得了奥古斯定会士们的会长的大力帮助，他在那人府上避难达20个月。

1681年，陆方济被任命为中国诸传教区的代管教区监理，其权力由此而得以加强。他第3次踏上了赴远东的道路。在暹罗国王的支持下，他这一次成功地由台湾入华。陆方济于1684年1月抵厦门。福建的宗教长上们最终在穆洋向他出让

了一块落脚地——地处福安和顶头的多明我会的最早基督教会地区。陆方济患病并精疲力竭，正准备他的最后一次旅行。1684年11月初，罗文藻正是前往那里寻找他，希望获得经由他手的主教祝圣。但罗文藻一到达穆洋住院，却只看到了一口棺木。陆方济刚于10月29日辞世。最后，罗文藻于1685年4月8日，由广东主教伊大仁（Bernardin Della Chiesa）^①为他晋铎为主教。

一种切实可行的教士守则

虽然新主教已经七十多岁高龄了，但罗文藻仍勇敢地承担了其全部职责。他后来便定居在南京，在那里必须建造与耶稣会士们的住院不同的另一座住院。他由一名意大利方济各会士余神父（Jean de Léonissa）副主教协助，余神父是一名优秀神学家，可以弥补罗文藻的不足。他每年都忠实地写一篇有关其活动及其所遇到困难报告，喜欢对委托给他的所有省份作教士巡视。他于1687年写道，由于无法支付全部旅费，自己只好将其巡视局限在以南京为中心的江南。

罗文藻必须面对的重大问题之一，便是禁止中国礼仪。陆方济的继任者之一严瑯（严嘉乐，Mgr. Maigrot de Crissey），在这一问题上表现得很苛刻。罗主教在力求执行指令的同时，也夸耀说，如果这些命令过分严厉的话，那么中国教会将失去其半数成员。他要求所有传教士都宣誓，忠实地执行这些指令；同时也负责在某些情况下免除举行这些宣誓的义务，特别是对于应在北京工作的法国耶稣会士们更为如此。

他写道：“中国各地有义仓，但未奉皇帝圣旨准许，擅自

^① 伊大仁的汉名又作伊大任。——译者

开仓者将处死刑。但某年某偏远省份有饥，若待求得朝廷钦准而始开仓，则必有多人毙命，巡抚乃一面奏报朝廷，一面开仓发粮；事后大受褒扬，并载入史籍。”^①

173

罗文藻当然未期待一片赞扬声，但他于此却表现出了一种良好的务实精神，同时也有一种对于完全忠诚的关注，大家在许多中国司铎身上都可以发现这种忠实。

他以同样的谨慎行为，考虑在已达到成熟年龄的布道员或基督徒文士中，选择某些人晋铎。这些人的忠诚，将比那些承受本世情欲的青年人之忠诚，能得到更好的保证。他们可能很难学会拉丁文，罗主教使用了由教皇亚历山大七世于1659年赐予土著神职人员们的特权：当地那些不懂拉丁文的神职候选人可以被晋铎，只要他们会用拉丁文阅读弥撒常典和圣事箴言即可，已有人向他们正确地解释了这些经文的意义。罗主教在他的一份报告中，逐一地列举了在他的宗座代牧区中工作的17名司铎：13名耶稣会士和4名方济各会士；他还指出了他们的分布情况：7名在江南，5名在山东，5名在直隶。^②这一小批人员远不能满足大批基督徒的需要。罗主教决心为中国人晋铎，但在对他们的选择上却依然困难重重。他在年逾五旬的耶稣会士修士中择定了3名候选人，于1688年8月1日在澳门为他们祝圣晋铎。这不是耶稣连队的首批中国司铎，因为郑玛诺（Emmanuel Zheng，又叫做 De Sequeira）神父在二十多年以前，就在意大利接受祝圣。

1690年，南京和北京的宗座代牧教区由教皇升级为主教区。这样一来，罗主教就变成了南京的首任主教，而方济各会士伊大仁也看到将北京主教府委托给了他。罗主教在此后不久死于1691年2月27日。他在晚年让人雕刻了一通纪念其神

① 方豪：《中国天主教史人物传》第2卷，第154页。

② 同上书，第156页。

师——方济各会士利安当的碑，利安当曾以洗礼而给予了他一种新生的恩宠。

在罗文藻于澳门祝圣的司铎中，最著名的是吴渔山。这是一位原籍江苏常熟的著名文人和画家。吴渔山于40岁时领洗，由鲁日满（François de Rougemont）和柏应理（Philippe Couplet）神父传授基督教信仰之奥义。51岁时，其妻亡故，他进入了澳门的耶稣会初学院。他晋铎之后，便在上海和嘉定行使一种积极的圣职，达三十多年之久。他始终都在到处奔波，甚至在被风浪翻动的一只小舟上也能平静地入睡。他完全像他晚年陪同的罗文藻主教一样，具有深入浅出地解释教理的艺术。他停止绘画了，却写了大量诗词，它们直至今天还可以影响中国的司铎们。他在其中表达了其布道使命的内心感情，并给那些为生存而斗争的贫民们保留一种很重要的位置。他与渔民和农民分享欢乐与痛苦，鼓励他们面对这一切并保证他们的信仰与贞洁。在3名中国司铎中，他是惟一留在罗文藻身旁的人。他对失去该主教而感到痛苦，对于《福音书》的未来感到不安。他为其朋友的死亡而难过，写下了这样的哀诗：

“呜呼讵至今信死，恸哭先生东铎始。
初自西归七闽乡，鬚鬓苍苍称清伟。
适遭纷议尽遣粵，辙环四方独劳矣。
黝荣超世主教尊，所传铎品只三子。
鸣道辛勤各远方，惟我追随久于此。
讵料冲寒又离去，奄忽长逝如眠尔。
北望金陵千里天，再哭泪血成红雨。
云来幽幽晓梦状，恍若居常每提指。
兹者学道日已少，道在咫谁综理？
仰悲大怜出雾迟，俛恫狂澜苦无砥。”^①

^① 引自北京发表的《中国天主教》杂志，1988年，第4期，第44—45页。

第 15 章

175

信仰与礼仪

1688年2月8日，由路易十四（Louis XIV）派遣的5位法国耶稣会士到达北京。他们应邀赴华，在那里为康熙教授数学。正是由于佛拉芒耶稣会士——钦天监监正南怀仁（Ferdinand Verbiest）的活动，这一传教区才被委托给了他们；也正是由于南怀仁，他们才得以在宁波港登陆莅华后，又摆脱浙江总督的追捕。令人失望的是，他们一到达就获悉了这位比利时教友的死讯。其中的一名耶稣会士李明（Louis Lecomte）神父，向南怀仁表达了这样的敬意：

“此外，在中国已几乎没有人不因他的死亡而蒙受损失。我们应该把因最近一次教难而遭到破坏和几乎毁灭的基督教之恢复，归功于他（南怀仁）的苦心、热忱和谨慎。他保持了其昔日信徒们的那种虔诚，以他们对所有事务的关心来支持脆弱的新来者^①；他以其推荐信而使全省的传教士们都拥有信誉；拯救了已使鞑靼人产生狐疑的澳门；甚至是他在多种重要场合下都曾为之效劳过的国家，也欠下了他不少的恩泽；以至于欧洲人、中国人和皇帝几乎同样都把他视为其神父。”^②

176

当汤若望于1666年逝世时，其宿敌杨光先正主持钦天监。

^① 李明：《中国现势新志》，第60—61页。

^② 同上。

但年轻的玄烨皇帝（其年号为康熙）于次年亲政。皇帝当时年仅 14 岁，很快就以摆脱满族人的摄政而表现出其大智大勇。他对于钦天监的运行作了周密的调查。该钦天监向他提供了互相矛盾的奏章，他令人核查了南怀仁的计算。西人的计算显得更为准确一些，杨光先被罢黜官职。南怀仁取代了他，并利用这一机会而为已故的汤若望以及 5 名含冤而被处死的基督徒天文学家昭雪。从此之后，皇家钦天监便由欧洲人主持，直到 19 世纪初叶为止。

容教诏令（1692 年 3 月 22 日）

南怀仁（1623 - 1688 年）是数学家和天文学家，很快就赢得了皇帝的青睐。他以铸造测量仪器和一件浑天仪而改善了观象台的设备。1988 年，利用南怀仁逝世 300 周年的机会，这台浑天仪的复制品被安装在鲁汶大学。中国皇帝需要轻型炮以平息由吴三桂将军发动的叛乱，他于是便求助于南怀仁。如果南怀仁善于铸造一种浑天仪，难道他不能铸造大炮吗？该耶稣会士首先认为，这类任务与其教士身份绝不相宜。但他最终却接受了，因为他害怕敌视基督徒的官吏们会利用他的拒绝行为，而为所谓反对中华帝国的一场外国阴谋这样的论点提供炮弹。其他某些事件也有助于促使皇帝赞助基督徒们。耶稣会士张诚（Gerbillon）和徐日昇（Pereira），在 1689 年 9 月 7 日签署中俄尼布楚（Nertchinsk，聂尔琴斯克）条约时，扮演过翻译和调解人的可贵角色。

耶稣会士们在其思想中认为，这些不同效劳之最终目的，是获得皇帝对基督徒们的官方保护。南怀仁在他于 1688 年逝世之前，曾就这一问题清楚地表达过自己的观点：

他说：“陛下，我正在心满意足地死去，因为我把几乎一

177 生的全部时间都用于为陛下效劳了。但我恭请陛下，在我死后，始终都能屈尊记得起我的作为。我除了把东方最伟大国王本人作为全世界最神圣的宗教的一名保护主之外，再无其他想法了。”^①

但耶稣会士们的诚心效劳，却不足以从皇帝那里获得一道允许基督教在中国传播的诏书。他们的受宠仅仅是涉及到和局限在帮助皇帝的几个人身上，这就是皇帝派遣出使西方的闵明我 (Grimaldi)^② 神父、钦天监监正安多 (Antoine Thomas) 神父、向他讲授几何学与哲学的张诚 (Gerbillon) 和白晋 (J. Bouvet) 神父。

两种特殊的形势后来促使颁布了一道容教诏令，这就是在浙江发生的对基督教的严重镇压以及索三 (Sosan, 索额图) 宗王的帮助与干预。索三是皇帝的宗室成员，也是耶稣会士们的挚友，耶稣会士们曾在签署尼布楚条约时有效地帮助过他。在杭州，总督派人拆毁了教堂，并虐待耶稣会士们的会长殷铎泽 (Intorcetta) 神父。尽管有索三^③ 宗王的斥责，情况仍无改变。北京的传教士们试图让皇帝出面进行干预，但皇帝却极力避免冒犯礼部的不赞成意见。索额图宗王于是便在皇帝和礼部那里进行颇为有效的活动，夸耀神父们的效劳和基督徒们的良好行为。康熙巧妙地颁布了一道容教诏令，他让人用礼部奏折的形式呈上。下面就是皇帝迫不急待地准奏的这道奏折的原

① 李明：《中国现势新志》，第73页。

② 耶稣会士 Philippe-Marie Grimaldi 与多明我会士 Navarette 的汉名相同，均叫闵明我。——译者

③ 索额图被称为“索三” (Sosan)。他被这样称呼是由于他是索尼的第三子，而索尼则是顺治晏驾后的四大辅政大臣之一。索三的真实名字叫做索额图，曾接受过满文和汉文的培养。他最早服役御林军，后帮助年轻的皇帝于1669年摆脱了鳌拜。1689年，他在尼布楚率领中国代表团并签订了条约。他对皇帝的影响似乎主要是由于他是皇后的叔父和太子的叔祖（据恒慕义《中国清代名人传》的条目，华盛顿1943年版，第663—666页）。

文：

“皇帝陛下之臣礼部尚书兼多司之长顾八代（Héoupatai）呈此拙本，并附上微臣及其侍郎对于吾皇所有圣命的服从与尊重，尤其是当陛下赐恩吾辈询问有关重要国务事项的看法时，更为如此。

臣等认真研究了有关西洋人的问题，彼辈受陛下特殊的审慎的名望和其他高贵品德的吸引，从世界的彼极徂来，远涉将我邦与欧罗巴隔开的重洋。自从彼等莅吾民之中，颇博吾辈尊崇与感激：他们在内外战争中为吾邦作出的显赫效力，长期坚持编写有益和趣味的书籍，正直的性格和对公益的真诚情感。

178

除此之外，西洋人都很恬静，他们在我各省均不煽动任何动乱，不殃及任何人，不作犯任何劣行。另外，他们的教理与本帝国的谬误和危险教派没有任何共同之处，因而他们的道德准则丝毫不会煽起叛乱思想。

其次，既然吾邦既不阻碍鞑鞞喇嘛，也不干扰中国和尚拥有寺庙，并在那里向他们的佛塔进香，故而我们更不能禁止西洋人，他们既从不宣扬反对善法，就不能禁止他们也拥有各自的教堂，也不能禁止在那里公开布讲他们的宗教……

因此，吾辈认为，供奉天主的教堂，无论它们坐落在什么地方，都应该被保留下来。吾人应该允许那些想崇拜上帝的人出入其教堂，向天主上香，并行基督徒们至今仍依其古习而实施的宗教崇拜。所以，今后任何人都不能提出任何异议……”^①

据李明神父认为，“皇帝以一种他无法充分表达的欢欣而接到了这一奏议”。这至少是一种乐观的评价，因为康熙不会受其官吏们真实感情的欺骗。他那已牢固确立的权威，使他执行了某种开放性的政策。这道诏书有助于确保国内和平。大家

^① 李明：《中国现势新志》，第499—500页。

不能由此得出他对基督教义有一种特殊同情的结论。官方的青睐对于北京天主教徒们仍不失其鼓舞作用，对于数年前在京师立足的东正教徒们的情况也是如此。这些东正教徒最早是在阿尔巴津要塞被中国人抓获的俄罗斯俘虏，该要塞于1685年被中国人夺取。某些俄罗斯俘虏在皇家御林军中服役，并与已成为女基督徒的中国女子通婚。1692年，一名中国商人和一名携其全家的官吏在东正教堂受洗^①。

外国人之间的一场争论

皇帝的容基督教诏书，事实上也如同那些允许对中国礼仪实施某种宽容的罗马指令一样脆弱。在这两种情况下，正是外国传教士之间的激烈争论，才恶化了事态，导致了出自最高权力一方的不可调和的决议。

诸多因素出现在这次著名的“礼仪之争”中：根据传教士们是如同在福建那样于民间，或者是在与政治机构关系密切的文士中工作，所获得的不同经验；教士会长和由教廷传信部派出的宗座代牧之间的权力之争；葡萄牙人、西班牙人、法国人、意大利人之间，根据他们各自的民族感情及其国家利益而发生的冲突；最后是在同一修会内不同人士之间的冲突，布列塔尼的耶稣会士刘应（Visdelou）可能即属此例，他有关中国礼仪的观点与耶稣会的观点背道而驰。

由于这里是指教士之间的矛盾，而这些传教士们各方又都一致忠于《福音书》的事业，所以这场争端形成了一次大的神学辩论，传教区和天主教理本身之间的两种观点在其中对峙。

^① 耶稣会士马克·K·张（Mark K. Chang）：《中国基督教会秘史》，台湾窗口出版社1985年版，第60页。

受到了人文科学培养的耶稣会士们，很容易受中国文明的伦理和政治价值的影响，他们已准备好为中国人举行洗礼，只要这些洗礼有助于“上帝的最大荣誉”即可。多明我会士、方济各会士、巴黎外方传教会的司祭们和遣使会士，他们普遍与文化界的联系较少，并且在农村与民间的迷信相对立，他们都被迫突出基督的十字架和由圣宠而实施的拯救，否则就会冒触犯“本世圣贤”的危险。

在中国，这场争论以一种给予或拒绝的特许和对儒教当局的强烈反响之实际形式，影响着基督徒们。在法国，中国礼仪事件对于“虔诚派”和较自由的耶稣会士之间的争吵，起了火上加油的作用。前者发现自己被当作“冉森会士”对待，而后者则被定性为“宽容论者”。

这场争执于17世纪最后10年间达到了其巅峰。在中国的福建，严瑯（严嘉乐，Mgr. Maigrot de Crissey）主教阁下于1693年3月26日发布了一道主教通谕，严格禁止基督徒们参与尊崇孔夫子和祭祀已故先祖的礼仪。在巴黎，巴黎大学于1701年10月18日贬责了引自耶稣会士李明和郭弼恩（Le Gobien）著作的6条建议。根据这些与正文独立而精心选择和汇辑的引文来看，他们本来可能会有勇气断言，中国很久以来当然是基督教国家，从而排除了由外部传来启示的问题。稍后不久，百科全书派作家们又非常高兴地为这种说法辩护。中国的情况证明，一个社会甚至在没有“迷信”的帮助下，便可以被治理得井井有条。18世纪初叶，巴黎大学对耶稣会士们的责贬，事实上是由严瑯（严嘉乐）及其在罗马的司库夏莫（M. Char-mot）先生激发的一场阴谋的结果。严瑯曾将其通谕呈交教廷，以期设法批准它并全面实施之。对在华耶稣会士们的思想的一种神学贬责，只能是支持其诉讼案。

罗马的指令

对于卷入这一事件的所有方面来说，最大的求援处便是罗马，而罗马的权威便导致对这个遥远的中国作出了某些笼统的指令。这个遥远中国的文明尚不大为人所熟悉，其辽阔的领土掩饰着诸多地方差异。中国礼仪的官司于1699—1704年间在罗马审查。面对严挡的主教通谕，耶稣会士们拥有了一张颇有分量的王牌。他们设法让康熙皇帝本人批准一项声明，证明尊崇孔子和祭祀死者的礼仪纯属世俗和伦理的性质。此外，北京法国传教区耶稣会士们的威信也得到了进一步确认。他们在紫禁城的西北部获得了一块地盘，以在那里建造一处新住院，还有奉献给神圣救世主的一座被称为“北堂”的教堂。皇帝亲自赏脸而赐题额，以被安置在那里。至于法国路易十四国王，他也慷慨地向传教区捐赠。该教堂于1703年12月9日隆重开光。非法国人的耶稣会士们大约在这一时期建造了圣若瑟（Saint Joseph）堂，被称为“东堂”。

181 但在罗马，中国皇帝有关礼仪之非迷信特征的观点，从未被人考虑过。这道皇帝的诏书甚至被误解为世俗当局在一种纯属神学和教会问题中的专断干预。但我还应该指出，在20世纪时，梵蒂冈在允许所谓“满洲国”行使礼仪的问题上，采取一种不同的态度。这个伪政权的日本和中国当局当时都受邀发表一项有关礼仪之非宗教性的声明，他们的答复将被接受。不幸的是，在一个其政治意义变成反华的背景中，礼仪就这样得到了准许。礼仪在当代确已失去了其宗教特征。在18世纪初叶的罗马，调查委员会相反却表态支持中国礼仪的宗教特征。由教皇克莱芒十一世签署的1704年11月20日的教皇谕旨，又重新研究了礼仪之争的整部历史，并以一种最终的禁止而结

案。仅对于那些无法谢绝参加官方礼仪的官吏们，才允许有一种纯属表面性的和被动的出席。

当在罗马通过这项经过长期酝酿的决议时，年轻的彼埃蒙特人铎罗（Charles Maillard de Tournon）作为教皇大使，为与北京政府建立经常性的关系正取道中国。1704年6月，他在使耶稣会士们大失所望地对马拉巴尔礼仪强行严格限制之后，离开了本地治里。他于1705年12月4日到达北京，皇帝于同月月末隆重地召对了。这次友好会见似乎充满了许诺。令人遗憾的是，挫折接踵而至。铎罗病了，很可能是十二指肠溃疡，已无法对传教区进行一次全面的巡视。他可能自离开欧洲后，就怀有反对耶稣会士们妥协态度的成见，注意倾听与耶稣会敌对一方的意见。他因病痛而感到身体不适，对中国的礼节要求充耳不闻，变得喜怒无常，快要失去其外交官的风度了。在中国礼仪问题上，他拒绝听取中国人自己的意见，而只坚持研究中国的书籍。非常精通中国经典的刘应神父，向他提供了某些文献，证明中国人对天地的崇拜，与基督教对于一尊人格化和超世的上帝之崇拜，没有任何关系。

1706年7月，当中国皇帝获悉了教皇大使的倾向性态度后，便向他下达了起草打算呈报罗马报告的命令，以便皇帝本人能提前御览。当皇帝也获知反对中国礼仪的主要责任者是福建主教严瑯阁下时，便将他召到了其承德的新夏宫避暑山庄——地处北京东北200公里左右的地方。作为宫中的消遣娱乐，皇帝在那里对他就中国字的理解能力作了严格考试。严瑯是有关中国人宗教的大量拉丁文和汉文著作的作者，他相当成功地应付了这场考试，但他对于一通神秘的四言碑文的解读，却被卡住了。如果严瑯未曾公开表示他与皇帝的观点分歧，从而引起群臣的极大愤怒，那么皇帝喜爱的这种小把戏本不会产生什么结果。这场震荡平息后，皇帝便试图通过和解的方式来

友好地说服严瑯，但严瑯却坚持其观点。此后，严瑯的命运也便确定了。同年12月17日，皇帝敕令，所有传教士都必须申请一张“票”。如果他们接受不再谈礼仪问题，那就允许他们在华施教。至于严瑯，他却接到了驱逐令。

在这个时期，铎罗获悉了1704年教皇谕旨的消息。他依靠罗马的这项决定，强有力地作出了反对中国皇帝诏令的反应。他于1707年2月7日，在南京发表了一道主教通谕，具体解释了传教士们应以什么方式回答负责向他们发放“票”的官府的问题。他们应该说自己只能遵循符合基督徒律法的习惯，尊孔和祭祖的礼仪是他们无法接受的，就如同崇拜代表已故亲属灵魂的牌位一样。铎罗以其教皇全权大使的身份宣布说，这就是教廷的愿望。他补充说，该主教通谕的条款应由在华的全体宗教人员遵从，否则将受到开除出教会的处罚。

面对教皇大使的傲慢态度，再加上一种外国权力对帝国内部事务的如此干涉，康熙皇帝被激怒了，于是便命令铎罗离开中国。铎罗逃到了澳门，他患病而又沮丧，得到了罗马的某些慰问。1710年6月8日，铎罗逝世，享年41岁。在他去世之前6个月，他收到了教皇授予他主教冠的消息。英诺森十一世教皇完全批准了他有关礼仪问题的决定，拒绝了出自中国一方的所有呼吁。1710年9月25日的教皇通谕确认了禁令。由于他在服从通谕方面尚有犹豫，故1715年3月19日的《自彼时通谕》（又称《自登极之日通谕》，*Ex illa die*），要求所有传教士都对《圣经》发出一种效忠誓言，其誓言也被作了明确规定。在如此阻拦攻击之下，谁又能坚持得住呢？面对那些继续实施这些礼仪的基督徒们的忧伤，耶稣会士们不知所措，于是便思忖，拒绝他们行圣事是否果正确？

1720年末，当罗马第2次向康熙遣使时，教皇大使亚历山大的主教嘉乐（Mezzabarba）放风说，可能会达成某些调和，

以此试图避免最糟糕的结局。1721年11月4日，他从澳门写出一封主教书简，谨慎地寄给了中国的所有主教们。他首先宣布说，他丝毫不改变《自彼时通谕》教皇法的条款，接着列举了8项准许，提议以一种非迷信的方式参加中国礼仪的可能性。这些和解性措施实际上只会使礼仪之争再度爆发并增加混乱。这8项准许后来最终于1742年7月11日由教皇本笃十四世(Benoît XIV)的《自上主圣意通谕》(Ex quo singulari)所禁止。这道教皇通谕又重复了礼仪之争的全部历史并对这场争论画上了句号。

皇帝的专制行为

康熙大帝于1722年晏驾，随之带去了耶稣会士们曾耐心地寄托在他身上的保护希望。这第2任大清皇帝肯定是一位“开明”君主，他得以在他的帝国中恢复和平并确保其繁荣。

康熙具有开阔和敏捷的思想，他鼓励文学、艺术和技术，从而为大清政权体制赢得了那些曾顽抗过清政权的汉族文人的支持。康熙让他们编修《明史》和一部以其年号命名的汉语大词典（《康熙字典》）。在他北京的皇宫中，把一座叫做“如意馆”的楼布置成了供那些为他效劳的画家、版画家、机械师和建筑师们使用的画室。耶稣会士们在那里修理钟表和从欧洲进口的其他仪器。从1715年起，耶稣会士画家郎世宁(Joseph Castiglione)也正是在那里开始创作其作品的，作品中成功地将西洋风格与中国风格结合起来了。

皇帝对耶稣会士们试图向他传播的基督教义，相反却很少产生过印象。他赞成其中的伦理内容，但他又提示他们排除其中的某些教理，以使其整体上都显得更容易接受。他本人深谙

儒教传统，从中发现了可以增强其权力的要素。他于1670年写成了一种共分16条箴言的告诫，每条又精炼成7个字。他很好地理解到，按照儒教传统，君主的权威是与其伦理上的巨大影响及其学识为基础的。“治统”应与“道统”协调一致。他经常考察其高级官吏们的学识，外国人也不能摆脱这种通例。皇权就这样倾向于对思想控制的专制化。明代的思想家们还可以扮演批评官府的角色。他们现在却站在与君主思想相一致的意识形态的正统方面。

在西方，同一时代，太阳王路易十四以“神权”专制君主的身份活动。这就是说，他支持建立在宗教基础上的权力。在凡尔赛（Versailles）城堡的小教堂中，朝臣们都面朝他，而惟有他自己才面朝祭坛。宗教权始终都与皇帝的世俗权明确相别。博絮埃（Bossuet）还可以在宫中发出他的呼吁：“国王们，尊重这些权贵们吧！”在中国的情况却不一样，那里的宗教权与世俗权等同起来了，君主完成了将天地集于他一人之身的天人合一。

使这位皇帝跪在上帝面前的设想，完全是幻想，如同一种悬伸物一般地坠落于尘埃了。那些趋向于使他遵守来自如此遥远地方的西夷人所发布的“教皇”令的举措，则令人嗤之以鼻。这些触及到中国臣民的不合时宜的命令，使中国皇帝觉得是一种不能容忍的和有害的干涉，尤其是它们有损于本来可能会巩固帝国伦理秩序的准则。

康熙在他晚年前后，对那些试图对其敕令采取迂回态度的传教士们，变得忍无可忍，有时甚至是很残暴的了。所以，康熙热衷于羞辱遣使会士德理格（Pedrini）。此人是一名羽管键琴的演奏家，康熙喜欢他的效力，因为皇帝热衷于音乐。康熙始终保持其大王爷的风度，以囚禁或驱逐那些明目张胆地不服从他的传教士们。其继任者们在禁止基督教时还要严厉得多。

宽容于宫中，隐匿于各省

胤禛以“雍正”（1678—1735年）的年号于1722年末临朝。他对西洋传教士们的态度很快就使他们大失所望。雍正剪除了试图登上御座的所有竞争对手。然而，其中的某些人却受到了外国神父们的支持，特别是受到了葡萄牙传教士穆经远（Jean Murao，又叫穆敬远）的支持。这后一位神父被流放到了青海的西宁。雍正将苏努的基督徒儿子们驱逐到了那些偏远省份，但这确实并非主要是由于他们的基督教信仰，而更应该是由于他们支持了另一位觊觎皇位的人。

185

雍正直接打击基督徒们，以支持由福建那个著名的福安地区一名地方官吏决定的镇压措施。多明我会士们在那里公开和强有力地布道，根本不顾及所造成的损失。1724年1月，雍正签署了礼部以这样的措辞而呈奏的本章：

“宫中的西洋人有益于制历，他们于宫中还做出了其他效役。但居住在各省中的传教士，却毫无裨益。他们将那些无知的男女，都吸引到其宗教中，以礼拜的名义而男女无别地聚集在一起。帝国为此一无所获。据福建崇德所奏，那些在宫中者不应受到虐待；至于那些分散在全帝国中者，如果他们能变得有用，那就应将他们送入宫中；对于其他人，则应被解递澳门。”^①

在那些于京师有用益的欧洲人中，应该包括由4名司铎和6名学生组成的一个东正教布道团。这个具有科学特征的代表

^① 由卡里—埃尔维斯（Carry-Elwes）据《耶稣会士书简集》（1780年新版本，第19卷，第327页）而引证，同前引《中国和基督教，传教史研究》，第736页。（本文与下文的清朝皇帝诏书，均由耶稣会士们引证，无法找到原文。——译者）

团后来由恰克图 (Kiakhta) 条约 (1727 年) 的条款所保护。当时可能有一个东正教的教堂设在俄罗斯大使馆的院子中。这些东正教徒后来与天主教传教士们维持着友好关系。他们中有些资深的俄罗斯汉学家, 这些汉学家们可以向其同胞们介绍中国文化的诸方面。

但 1724 年的皇帝诏书, 对于天主教徒们来说, 立即就是毁灭性的。在中国各省的所有传教士都被递解广州。这些严厉的措施一直重复使用到殖民列强进入中国的时代, 从而迫使传教士们只得秘密进入中国, 这反而触发了《福音书》在该国最偏僻的地区、在最贫穷的民众中的传播。

雍正比其父更具有想统治其子民的思想。他重新刊布了 16 句格言的圣训。更有甚者, 他担当了一种宗教首领的角色。他在成为皇帝之前曾居住过的王宫被改建成了喇嘛寺, 这就是近期在北京被修葺一新的著名的雍和宫。他诚心实意地皈依了禅宗佛教。但他并不排斥道教徒们, 曾想强行采纳一种将儒释道融为一体的正统。这类事暴露出了儒教的宗教形态。儒教在为政权服务时, 便可能成为自给自足经济并对任何外来影响都关闭的一种可怕的工具。

由于北京的传教士们都试图缓和皇帝的态度并减少这道诏书的影响。雍正向他们作了一次训话, 下面就是其中最有意义段落的节录:

“利玛窦于万历元年首次莅华。朕对于当时中国人的作为没有任何触及, 朕对此不负责任。但在当时, 尔等人数很少, 几乎没有任何东西, 没有很多人供你们使用, 也没有很多教堂。但你们的律法却迅速地传播。朕看到了这一切, 朕不敢贸然多言。但如果尔等曾欺骗了父皇, 那么尔等就不要指望同样再来欺骗朕。

尔等希望所有中国人都成为基督徒, 你们的宗教要求这样做, 朕清楚地知道这一切。但在此情况下, 朕将会变得怎样

呢？贵国王的臣民们呢？尔等归化的基督徒只承认你们。在一个动乱时期，他们不听从你们之外其他任何人的话。朕知道现在没有任何可怕之处，但当成千上万艘船舶开来时，那时就可能会出现动乱。”^①

在下一个世纪，当殖民列强打开中国的门户时，确实出现了动乱。雍正不乏远见卓识。

1724年发动的教难，并未以同样的严厉程度触及中国的所有地区。奥地利籍耶稣会士南怀仁于1739年到达湖广，在洞庭湖之北（湖北？）共发现约8000名左右的基督徒。他解释了他们是怎样至今未吃太多苦的原因：

“首先是由于基督徒大部分由穷人和平民百姓组成，他们自食其力，以至于一种贪婪的和有利可图的仇教的任何希望都被排除了。其次是由于作为该省总督和皇家宗室的若瑟（Joseph）王子本人，也站在了我们的信徒一边，虽然做得如此机密，以至于他从来不敢将我的前任纪类思（Sequeira）神父传唤到庭。为了其宗教职责，他只利用当地的耶稣会士神父，最早也曾利用过遣使会士许斯德望（Etienne Siu）神父，其次是耶稣会士毛类斯（Moraès S. J.）。”^②

事实上，布道只是以不稳定的形式，在秘密中进行的。该司铎生活在一只小船上，仅于夜间才离开小船。他会见了聚集在一幢房子中的信徒们并向他们解释教理，由传道士协助。大约到夜间11时左右，他便开始办神功（听忏悔或告解），直到清晨3时左右为止。已经作过良好准备的慕道友们于是便接受洗礼。4时左右，神父做弥撒圣祭，然后便返回其漂动的房子

^① 冯秉正（de Mailla）：《中国通史》第11卷，第400页以下，由安多（A. Thomas）在其《北京传教史，从开始到遣使会士们的到达》中引证，巴黎路易·米夏尔书店1932年版，第320—321页。

^② 古贝尔：《三个世纪的布道，从1587年起源到1870年湖广天主教史》，第157页。

中去了。^①

南怀仁 (Godefrid Laimbeckhoven) 是坚定的乐观主义者，依靠圣宠的力量，获得了丰硕的成果。他于 1752 年被任命为南京主教，后又在 20 年间任北京教区的监理或代管主教。他于 1787 年返回江南并亡故在那里。

教廷传信部的传教士们当时在湖广取代了耶稣会士们，特别是由那不勒斯神圣家族学院培养出来的中国司铎。这座“中国人的学院”的创始人，是在俗神父马国贤 (Mathieu Ripa)。他于 1710—1724 年间作为画家和版画家，在北京宫廷中居住。自该学院于 1732 年创建直至 1888 年关闭，共培养 106 名中国司铎，其中 23 名原籍为湖广。神圣家族的这些中国司铎们后来实际上在 63 年间承担中国腹地基督徒们的生活，也就是说，自 1775 年撤销耶稣会开始，直到 1838 年建立一个委托给意大利方济各会士们的新的宗座代牧区为止。^②

① 古贝尔：《三个世纪的布道，从 1587 年起源到 1870 年湖广天主教史》，第 159 页。

② 同上书，第 199 和 202 页。

中国司铎李安德

在乾隆（1736—1796年）执政的初年，大清帝国达到了鼎盛时期。据谢和耐先生认为，这位乾隆帝及其两位前任，堪称“开明的专制君主”，特别是由于他们的权力是以严格执行儒教伦理的社会等级制为基础的。由在北京的耶稣会士们于1702—1776年所写的《耶稣会士书简集》，推动向“启蒙”时代的欧洲介绍了中华文明的精华。因此，中国皇帝的御用画家王致诚（Attiret）修士为北京宫廷描绘出了一幅生动的画面：

“北京的皇宫至少可与第戎（Dijon，我向您提到该城，因为您熟悉它）宫的雄伟相媲美。它基本上是由一大批住宅建筑物组成的。它们彼此独立，但呈现出了美好的对称，由宽敞的院落、花园和花坛分隔开。所有住宅的门面都由于涂金、油漆和绘画而金碧辉煌，涂金流彩。室内装备有中国、印度和欧洲所拥有的最美丽和最珍贵的东西。”^①

耶稣会士建筑学家和艺术家都因从事著名圆明园皇宫的建筑，而忙于充实皇家的这种门面。圆明园于1860年被英法联军焚烧。

^① 由爱德华·杜普蕾（Edonard Duperray）引证，见《派向中国的上帝的使者》，卡斯特曼1956年版，第172—173页。

、但官府的这种门面既具有艺术性，又符合伦理，它事实上却掩饰着民众中的赤贫。漂亮的建筑受到了威胁。官方的教诲以及谢和耐先生未忽略指出的禁废与迫害相伴生：

谢和耐先生写道：“强硬态度在雍正统治下（1723—1735年）进一步强化了，最终导致在乾隆时期于1774—1789年间大规模的文字狱。共有10 230部著作，凡171 000卷遭禁，其中2 320多种完全被毁。同时又采取了某些粗暴措施以迫害作者及其亲近们：处斩刑、判流放和强劳刑、查抄家产……”^①

这些“开明专制君主”并不以他们的宽容而光彩夺目。早从18世纪中叶开始，衰败的征兆便出现了。当人口的骤增带来新问题时，干旱的蹂躏、瘟疫和其他天灾，也由于腐败和贪婪官吏们的敲诈勒索而加剧。敌视满族人的叛乱活动则从释老传统中吸取启发，在白莲教的周围聚集起来了。某些受基督教归化的人也出自这些纯粹主义和爱国主义的运动。在嘉庆（1796—1820年）和道光（1821—1850年）统治期间，形势不断地每况愈下。把国家引向了太平天国起义（1851—1864年）和殖民列强干预的悲剧。

对基督徒的迫害属于皇帝的专制主义、对外国的恐惧、儒教的保守主义和对区域性起义镇压的这种大背景。外国神父们被禁止在那里居住，惟有在北京为皇帝效劳者例外。基督教被普遍地列入“邪教”宗派了，从而使基督徒们面临经常性镇压的处境。远离京师的各省官吏们确实表现出了不同程度的严厉性。基督教会在西南生存下来了，甚至还有所发展，这是由于中国司铎以及帮助他们的传道员和童贞女（修女）。

^① 谢和耐：《中国社会史》，第441页。

18世纪初叶，中国的司铎人数尚微乎其微。德礼贤（Pascal d'Elia）提到了在雍正执政初期的1723年，有四五名年长司铎。他们在1733年共有十余名，均由澳门和北京的耶稣会士们培养。在澳门，葡萄牙人仅以一种高度谨慎的做法而接受中国人任司铎，要求他们接受与在欧洲神学院中相同的培养。法国人在北京企图促进事态的发展，试图要求最大程度地学习拉丁语并为成年人举行祝圣。此外，由于利类思神父的工作，他们还拥有中文的基础经文。

利类思（Louis Buglio）神父在1640年是四川传教区的先驱，在平息张自忠义军之后，由清朝军队押回了北京。他利用这一机会而将司铎最有用的书译成中文：《弥撒经典》（Missel）、《日课经》、《司铎课典》（bréviaire）、《圣事礼典》（rituel）、《圣教要旨》，甚至还有圣·多玛斯·阿奎那（Saint Thomas d'Aquin）的《超性学要》的译本（第1和第3章）。但持续于整个17世纪的为用汉语做礼拜而进行的斗争，已成为失败的事业。尽管教廷传信部在1659年的训令中，关注对礼拜仪式作适应性改变，但它却断然地支持使用拉丁语。然而，由教廷传信部派遣的宗座代牧主教自己也理解到其中的困难。陆方济主教请求红衣主教们“免除当地主教学习拉丁语之苦，期待在数年中会有相当一批受过拉丁语训练的人，其中也不会缺少适宜取代第一批主教的对象”^①。这道请表无效，造就本地主教的宏伟计划应被放弃。惟有罗文藻主教接受祝圣而晋铎。

^① 由弗朗索瓦·邦丹克（François Bontink）引证，载《17和18世纪围绕着中国礼仪之争的斗争》，鲁汶大学和巴黎诺夫拉尔出版社1962年版，第149页。

巴黎外方传教会的成员之一，里昂人白日升 (Jean Basset) 于 1702 年在成都写了一份很长的诉状，其标题叫做《对中国传教区的看法》。他报怨经过如此之多的努力后，四川教团的处境仍很悲惨。他只看到一剂良药：翻译《圣经》并允许用汉语做礼拜。他指出，这在过去就曾是司铎们的做法，也是使中国人熟悉基督教启示的惟一手段。白日升在等待对其请表的答复时，在陕西的一次旅行期间选拔了 3 名小青年。他准备把他们培养成司铎，将对他们的教育委托给了其同教教友梁弘仁 (de La Baluère)。这后一位教友便开始同时向他们讲授拉丁文和中文。白日升强调指出，如果他们在开始时仅学习中文，那么他们从此之后将会学习得更为容易一些。在教学方法问题上，白日升仍在渴望获得一种支持其用中文做礼拜的计划的答复。这简直是对其命运的嘲弄，他的这些侍童之一李安德 (André Li)，注定要成为中国的最佳拉丁文学者之一。他在十多年间是四川的惟一一位司铎，为我们留下了完全是用拉丁文撰写的巨部《日记》。

巡回的修道院修士

当白日升邀请年幼的李安德随之而去时，李安德年仅 8 岁。他出身于汉中府城固县一个非常虔诚的基督教家庭。汉中地区在明代曾被术土方德望^① (Faber) 所归化。小孩子刚离家，便病倒了，病得很严重。人们为他的生命担忧，但他却于次年痊愈了。李安德在他的一生中都必须面对健康方面的诸多麻烦。完全如同圣保禄 (Saint Paul) 一样，而且他在许多方面

^① 方德望曾在汉中小寨子洒圣水除蝗虫，被当地居民祠之为“方土地”并被立像。故被称“术士”。——译者

都可以与圣保禄相媲美。他虽体弱，但却使《福音书》的威力光芒四射。白日升向他的会长梁弘仁 (Artus de Lionne) 主教写道：

“我曾认为可能很快就会死去的小安德却略有康复。他与另一个以眼泪而获得其母准许前来的人，始终显得颇为心甘情愿。他们极好地利用了为教育他们而付出的辛苦。我相信，甚至在欧洲本地，也不大容易找到像这孩子那样具有好感者。为了做弥撒，他们显得如同是两位大使。”^①

梁弘仁主教，是法国路易十五国王的外交大臣于格·德·利奥纳 (Hugues de Lionne) 的儿子，于 1696 年被任命为四川宗座代牧。1700 年，他成功地为其宗座代牧区选拔了 4 名司铎，后将成都市和四川的西部委托给了外方传教会的神父白日升等人。作为味增爵 (Saint Vincent de Paul) 弟子的两名遣使会士，一名是意大利人毕天祥 (Appiani)，另一名是德国人穆天尺 (Mullener)，也都供他使用。这些“遣使会的司铎”使“传教士”的名称变得通俗化了，他们由教廷传信部派往中国，以在那里开设一座神学院。他们希望能从那里到达中国的一个偏远地区。梁弘仁主教将重庆和四川的东部委托给了他们。两个不同的布道修会便这样在同一个省承担责任。这两个修会的神父人数很少并面对巨大困难。令人遗憾的是，他们后来争夺起了地盘，与他们各自相联系的中国神父们也被拖进冲突中了。

当四川的侍童们初步探索和发音不清地阅读拉丁文单词时，他们的先生却突然间处于最大的尴尬之中。康熙皇帝要求，希望留华的传教士们，要拥有一种忠诚证书——“票”。曾陪同教皇大使赴北京的毕天祥神父，在返回成都时被投入了

^① 由阿尔芒·奥利松 (Armand Olichon) 主教引证，载《中国神职人员的出身，四川的传教士李安德神父 (1692—1775 年)》，巴黎，布鲁和盖伊 (Bloud et Gay) 出版社，1933 年版，第 82 页。

监狱。法国的神父们必须离开四川。他们首先前往广州，偕其神学院修士李安德（André Li）、苏宏孝（Etienne Su）和党怀仁（Antoine Tang）同行。白日升于1707年抱病数日后在那里暴卒。梁弘仁被迫撤退到澳门，如同拒绝服从领取“票”之要求的所有欧洲人一样。他于1708年3月偕其3名中国学生到达那里。

神学院中国学生们躲过了葡萄牙人的监视，成功地与教皇大使铎罗主教建立了联系。他们对于他的热情接待颇受感动。

李安德稍后写道：“当我尚为幼童时，偶尔也遇到过欧洲某些国家的司铎，其傲慢态度与致力于对我施教的传教士们的和蔼可亲形成了鲜明对照。其中的某些人，也以大官吏们的方式行事，高傲而严肃，很乐意让他们那些跪在地上的基督徒们一躬到底地向他们行礼。

当我们看到诸如教廷大使那样的一名教会之王子，迎接我们时便起立，并友好地对我们那卑恭的问候还礼时，我们该有多大的惊奇啊！”^①

铎罗主教心中牢记亲自指导神学院的中国学生们达两年之后，便决定为李安德和党怀仁举行剃发礼。他把全体教士集合起来，向他们通报他的意图。虽然他被晋升到红衣主教位的消息已经传到了澳门，但人们并不因此而原谅他曾胸怀这样的一项计划。

李安德还写道：“在发现他的意图之后，红衣主教阁下仍要求会议成员们批准他。所有人都以惟一的一种声音和惟一的一种动作，表示反对。这种一致意见和我们愤怒的原因是什么呢？中国人都傲慢、反复无常和忘恩负义。”^②

① 李安德《日记》第339页，由奥利松引证，见《中国神职人员的出身，四川的传教士李安德神父（1692—1775年）》，第120—121页。

② 由奥利松引证，同上书，第124页。

惟有梁弘仁神父强调指出，在欧洲也可以遇到这样的瑕疵之处。

李安德总结说：“于是，尊敬的教皇大使便不顾其周围人的反对，诚心诚意地接受为我们举行教士的剃发礼，从而为中华民族打开了天主教司铎的大门。”^①

1713年被从澳门驱逐的梁弘仁，又偕其学生返回四川。1715年2月，他们又在成都找到了传道士张凤。此人在梁弘仁师徒离开的8年期间，独自照管该地区的基督徒们。数月之后，梁弘仁在前去一病人家中时，渡过一条激流，染上了肺病。李安德继承了其最后遗嘱：

“安德，您要听从我为您选作指导者的传道士张凤……我的孩子们，你们要记住你们向上帝许下的诺言。我请求你们，要全心全意和全力以赴地学习科学，并实施慈悲……

我将西赛罗（Cicero）的著作送给你们，送给党怀仁和李安德。”^②

自1696年以来任云南宗座代牧主教的卜于善（Le Blanc）先生，负责管理神学院。1717年，他派遣包括李安德在内的7名中国人，赴暹罗的总学院。总学院是于1665年由郎主教（Lambert de La Motte）创建，曾经受过许多考验。在1717—1727年间，设立在大城，在罗斯特（Roost）先生的主持下，曾经历过一个美好时期。罗斯特是巴黎大学的学士，设在巴黎的司库学院的原校监。中国学生的到来，增加了总学院的人数。1718年，50名学生被分成6个班，在其中讲授哲学和神学、人文科学、拉丁文和远东语言。^③ 该神学院的成功本身，

195

① 李安德《日记》第221页，由奥利松引证，见《中国神职人员的出身，四川的传教士李安德神父（1692—1775年）》，第124页。

② 同上书，第130页。

③ 见巴黎外方传教会的保罗·德斯东布（Paul Destombes）：《1665—1932年巴黎外方传教会的总学院》，香港和拿撒勒1934年版，第41页。

似乎就引起了葡萄牙人的嫉妒。罗斯特会长受到了具有冉森派倾向的指责，被召回了巴黎。青年神学家李安德于是便以勇敢地捍卫其先生的办法，证明了他能熟练地运用拉丁文。在1725年间，他由西赛（Cicé）主教晋铎，当年33岁。

行使司铎职务的最初几年，从福建到四川

如同其教友党怀仁一样，李安德从此之后便属于巴黎外方传教会了，该会把他培养成了司铎。他获得了一笔微不足道的旅费。在为该学院服务一年之后，他于1726年9月也赴广州集中，归巴黎外方传教会的吉尼*（Guignes）司库支配。此人让他按照“独生子教谕”（Bulle Unigenitus）的要求，发誓反对冉森会，然后便派他出使福建的兴华。兴华是一个仍由外方传教会监理的县，虽然整个省都被委托给了西班牙的多明我会士。党怀仁很快便在那里与他会合。他行使司铎使命的这最初几年，对于年轻的司铎们来说甚为鼓舞。李安德对西班牙多明我会士桑主教（Pierre Sanz）怀有一种很大的崇拜，桑主教是福建主教，于1747年殉教。

1729年，一场教难肆虐于福建。李安德被迫避难于该省南部的灵通山和漳州地区诸县。他病倒了，只得于1731年在广州休养。他与党怀仁一并，在那里对3名准备赴总学院的学生施教。

1732年，李安德被派往四川。但他进入这片许诺给他的“希望之地”的门户时，却遭穆天尺（Mullener）主教禁止。穆天尺始终独自一人为四川宗座代牧，他希望与其遣使会士教友们单独监理四川省。此外，他本人也非常热情地培养中国司铎，并于1722年为苏保禄（PaulSou）晋铎。由于无法进入四川，李安德只好首先接受湖广（今湖南和湖北两省的古名）的

一个传教区。在 1732—1734 年间，他居住在衡山市（湖北），在那里可能赢得了葡萄牙耶稣会士聂若望（Duarte）的善待。聂若望是这后一个基督教区的创始人。巴黎外方传教会会士、法国奥弗涅人马青山（Martiliat）神父，于 1733 年在那里与他会合。所两人都决心入川，高度重视由巴黎外方传教会的传教士们已在本世纪初叶于该省所着手的事业。1734 年 1 月，他们离开湖南的湘潭，到达了长江畔的沙市。他们在那里遇到了多明我会士陆迪仁（Maggi）神父。此人当时正备受高烧和腿疾之苦，李安德治好了他的沉痾。陆迪仁对巴黎外方传教会的两位司铎的论点很敏感，于是便致信穆天尺主教，认为教廷传信部的条款应留下某种诠释的余地。无论如何，这些人逆长江而上，并最终在四川占据了一席之地。李安德于 1734 年末到达成都，但却丝毫不会令他受鼓舞。穆天尺主教通过苏保禄神父而告诉李安德说，他未获准在成都拥有一幢房子。李安德仅仅应邀巡视该城西南的基督徒，在一个 100—200 公里的范围内，从邛崃到彭山，直至通向西藏方向的雅州巡视。李安德立即着手巡视该地区的那些基督教小教堂口。在 3 年期间，他施教、施洗，并使那些具有不同忠诚程度的从教人坚振。尽管有这些忠实布教的证据，但穆天尺主教始终都极力地禁止他在四川传教，强调教廷传信部的指示。李安德逐点地回答了他，指出在这些指令中所包括的不确切处，并继续完成其任务。1737 年 3 月间，罗马的一种新答复允许马青山和巴黎外方传教会的会士们继续留在四川。穆天尺于是便将他已经巡视过的这些县以及更靠南的嘉定城（乐山）委托给了李安德，希望能看到他作一次进入云南的尝试。

李安德转向了这一方向。他定居于彭山，与马青山和传道员张凤一并，准备在嘉定和甚至是偏南的叙利府（宜宾）开教。但他也通过用 120 个金币（皮阿斯特，piastres）在成都购买一幢房子，而确保了四川省府的基地。

“受各方的压力，但尚未被压倒。”（第2册、第4页背第6行）

1740年，李安德在中国法庭首次体验到了遭污辱的感受。他于7月初被捕，当时一场大旱正蹂躏彭山地区，佛教僧人求雨不灵。人们于是便将这次恶运归罪于基督徒。马青山对这次审判作了如下简介：

197 “法官传唤李安德先生与基督徒西蒙·蔡（Simon Choay）。法官审问他的所作所为及其学生的情况，然后又对他说：‘基督教是一种邪教，已由上司禁止，你竟敢还向其他人传授之！’他回答说：‘本宗教是真宗，它一点也不坏。我从未风闻它已遭禁。我家自3代以来就是基督教家庭。’‘你竟敢说它不坏！打他个耳光。’他被用一只鞋底打了10个耳刮子。法官接着又对他说：‘你应受罚，但由于我发现你四肢残废，所以我饶恕你。’”^①

李安德于此便轻而易举地摆脱了惩罚，因为衙役中的班头原籍是李安德的故乡。同乡间始终都互相帮助。

他后来与法庭的纠葛使他付出了巨大的代价。因为教案由于微不足道的原因而相继发生，李安德又直接或间接地介入了进去。在基督徒中藏匿的欧洲神父们的存在，往往是严重麻烦的原因。某些外国神父们为避免最糟的结局而自首。其他人也无法使事情更容易解决一些，诸如佩里戈尔（Périgord）的贵族德·维塔蒙（de Verthamont）先生，他由于过分饶舌而犯罪，并且将任何最基本的谨慎措施，都视为怯懦。他于1745年被捕，拒绝如同李安德提示他的那样，向法官送小礼。他被从中国驱逐之后，便以轻蔑的口吻写道：“我是被基督徒们强迫离开那里的。”许多基督徒可能都不会以其勇气而出众。四川的

^① 由陆南（A. Launay）引证，见《中国传教史。四川传教区》，巴黎泰吉出版社1920年版，第171页。

一名背教人声称：“欧洲以被驱逐而了结其事，我们却遭到了棒打。”

1754年，李安德与过去得以渗透进四川的费布仁（Urbain Le Febvre）神父同时被捕。费布仁4次被传到法庭前，在过第4堂时受20藤条的抽打之酷刑。费布仁被逐回澳门，他记载了其历险故事，提到了李安德神父的平静和坚定态度：

“当被问到基督徒时，李安德拒绝招供他们的名字。当有人询问他从什么时候开始修持基督教时，他声称其先祖就是基督徒。审讯中最引人注目的部分如下：官吏对他说：‘你已是七旬开外的基督徒。但你尚无官位和功名。至于我，正如你看到的那样，我是帝国要员，我有官有衔。你由此便可以得出结论，你的宗教所许诺的一切均为空话和不符合理智。’神父反驳说：‘基督教并不许诺一种暂时的和尘世间的福乐。但却向所有人和那些崇拜上帝、遵循诸诫和倾听他们内心声音者中的各个人许诺永久的真福。’”^①

1761年，某些居心叵测的异教徒邻居，告发了基督徒为其一个亲属举行葬礼时，未曾遵循传统礼仪。役吏于是便冲入了成都基督徒们的教堂中，没收了其中文经书、拉丁文经书和礼拜服装，逮捕了正在那里的几名信徒和学生。当时正在附近的李安德匆匆忙忙地返回到省府。他正大光明地解释了他是怎样拥有经书和装饰物的，从而获准释放囚徒们。但他本人却被判处带枷70天并受40棒的大刑。这一判决后来幸运地被减轻了，这是由于其年龄和当时正庆祝皇太后的70大寿。

事实上，与法官们之间的这些经常性麻烦，仅代表着李安德在其整个一生中被迫面对的考验中的很小一部分。他多次因身体健康的烦恼而受苦。1745年，他的脚部溃疡病已拖了一年多了。他于是便向圣若瑟（Saint Joseph）发愿，并在伤口上

^① 陆南：《中国传教史。四川传教区》，第314页。

敷了鱼油和猪油的混合物。疼痛消失了。那些居心不良的基督徒们给他造成的精神痛苦更为严重：变节、背叛、告发、叛变、争执、滥用信任和诬蔑。他耐心地承受了这一切。基督的十字架处于他的宗教生活之中心。他在写给其中国教友们的告诫中，揭示了其顽强精神的秘密。

他说：“首先，司铎的心可能燃烧着对于尊神仪礼的一种炽热的爱、对于拯救灵魂的一种巨大热忱。这种双重的激情后来使他将其司铎使命的工作与辛苦、其鲜血和甚至是生命的牺牲都一概看得分文不值了，使他以其心的一种巨大冲动，作为对《福音书》真谛尊崇的燔祭之祭礼，而奉献了出来。”

199

“我们的耶稣基督作为上帝与人之间的调停者而出现，直到死亡和十字架的死亡，驯服地卑躬屈膝……”

“因而，在依附于这样一位主子的上帝之诸使者中，谁可以在其心中怀有另一种抱负呢？也就是在整整一生中模拟我主耶稣的屈辱和忍耐。”^①

“我相信。这就是我为什么讲了这些话。”

(第2册，第4节背13)

李安德将《福音书》的宝藏收藏在一个“泥钵”中，但圣灵的威力在其言语、著述和对于基督教会的长期关注中，都表现出来了。他的传教使命反映了他的日常关注：教化信徒、培养他们做祈祷和过司铎生活，当他们放弃这一切时又充满了慈悲的耐心。他坚定、谨慎和充满谅解地行事。从1740年起，他将特兰托公会议上通过的教理书和白日升为新教徒们所写的教理问答书，均译成中文。他以在基督徒们的殡葬仪礼中加入可容纳的土著习惯，而对此作了调节。形势迫使他承担了传教

^① 由若望·玛丽·赛德 (Jean Marie Sedes) 引证：《一名司铎的伟大灵魂，中国司铎李安德 (1692—1775年)》，由沙布里 (Chapoulie) 主教作序，巴黎德斯克勒·德·布鲁韦出版公司版，第117页。

区教长的全部责任。穆天尺主教于 1742 年逝世。两年之后，又轮到他的继任人陆迪仁主教逝世了。权力转交给了马青山，马青山在 1741 年就已经被任命为云南的宗座代牧。在 1746—1747 年的教难时，马青山本人被迫离开中国，后于 1755 年在罗马逝世。

1746 年，李安德独自一人留在四川。他很注意非常忠于教会地完成其司铎使命，着手撰写其《日记》。这是一份准备呈交其长上们的工作汇报。大家可以从其中读到，他从 1747 年到 1763 年末这 15 年的布道活动的具体情况。他监理该省的所有基督教徒，无论他们属什么民族或最早是由什么修会管理都一样。他仅仅遗憾的是，无法为新教徒们举行坚振礼的圣事。

1751 年，他起草了一些有关婚姻的指令。他在其中对于天主教徒与其他宗教信仰者之间的通婚，表现得相当宽容大度。他关心那些甚至曾冒险向他作过提示的人之利益，这些提示多少有点打乱了经典性的准则：那些被永远离去的丈夫抛弃的青年女子，缺乏生活手段，面临诸多艰难困苦，难道不允许她们再婚吗？

200

他写道：“她们的人数实在不多。由于上帝的特别恩宠，女子特别能在其夫不在的情况下非常体面地生活。最后，当她们缺乏衣食之必需时，便会失去任何廉耻，去卖淫，或者更糟的是自缢而死或服毒自杀……”

他总结说：“这些前提条件提出之后，最好似乎应是教会具体地确定一段很短的时限。超过时限之后，这些尚不知道其夫是否还活着或已死去的女子，便可以再嫁二婚，而不是一直失去任何生活来源和任何帮助，面临身魂具丧的危险。”^①

李安德也为经过公开告解之后的背教者们的复归仪式而制订了规章。他充满了慈悲和希望，为拯救处于困难中的信徒们

^① 陆南：《中国传教史。四川传教区》，第 304 页。

而做一切事。他既在主要问题上很坚定，又拒绝为完全不懂教法的基督徒们举行圣事。

从1749年起，李安德便非常高兴地欢迎两位中国教友，也就是李路加（Luc Li）和许斯德旺（Siu Etienne），他们均于1747年在澳门被祝圣。1753年1月8日的一道罗马通谕，将四川省交给了巴黎外方传教会。令人遗憾的是，当时的任何人都不想任命李安德为宗座代牧，而他实际上却正在行使这种职能。欧洲人自认为惟有他们才有资格主持教会的生活，即使他们在当地并没有这样的人也一样。

1753年在图尔祝圣的一名法国青年司铎范益盛（François Pottier），于1756年到达四川。他作为教省会长而负责照顾分散在该省中的5000—6000名基督徒。这位新来者相当卑谦和谨慎地向中国司铎们学习。他们在10年间独自操劳。就在他到达的同一年，在他于1756年10月20日致外方传教会神学院院长们的一封信中，对于李安德的布教方法作了细致描述。下面就是这封信的引文：

201 “李安德先生的原则是：1. 晚上参加集体祈祷，此后立即就会有一名小学生或另一名基督徒询问教理，为此则必须使所有人都在场；有人说每次都有6个或7个人要求，也要有同样多的答复。2. 当他必须为一个家庭的父亲或母亲行临终涂圣油礼之圣事时，在此之前要请来所有大大小小的孩子、女婿、儿媳和其他小于这一年龄的人，以求他们的父母原谅得罪了他们。我有一次看到过这种礼仪：孩子们在哭，刚才被涂临终圣油的父亲也哭着向他们做告诫。这种礼仪确实很动人。3. 在离开他居住的房子去为基督徒们施圣事之前，他们祝福，如果可能的话，那也要为其地祝福。如果受人招呼的话……他不会接受。6. 对于他未曾传授过有关上帝十诫和教会十诫、告解圣事的任何人，他都不答应为他们做忏悔（告解）。举告解之后，他丝毫不接受从未聆听过领圣体、做弥撒和赦罪

等施教的人去领圣体。7. 由于大部分无知和纯朴的基督徒，在举行弥撒之后仍不会很快就从事圣宠活动，所以当他们在领圣体后，传教士继弥撒之后便立即公开地做圣宠活动。那些已领圣体的基督徒也会随传教士做圣宠活动并重复他的话……等。”^①

宗教信仰教育是李安德关注的中心。他不想要失去意义的礼仪，坚持根据教理来解释任何圣事行为。他正是根据这种思想而撰写或翻译了大量小书，用作告解、领圣体、弥撒、婚礼和葬礼的指南。他也创作了一些祈祷经集，令人每年印一本礼仪日历。他写了一本护教书，提供了与基督教义真谛对峙的3种中国传统宗教的一种概况。他翻译了一些默祷的书，写了一部伦理论著。在这一切活动中，始终关心中国神学院修士和司铎们的培养。

经常关心接班的问题

李安德的年龄越高，他就越关心司铎天职的培养。他在成都照料着一批孩子，向他们讲授拉丁文。他本人就是一名优秀的拉丁学者。他是一种全面培养教育司铎计划的发起者，这种培养丝毫不比欧洲司铎们的培养逊色。他认为，为使中国司铎们得以接触教理的原始史料（圣经、教会圣师著作研究、宗教骑士团团长的通谕），拉丁文学习是很重要的。他也认为，惟有拉丁文知识才能使中国司铎们赢得外国人的尊重。他在这一问题上抱怨说，很少的中国司铎出自总学院。相反，他对于由神圣家族的中国学院所取得成绩表示满意，该学院是于1732年由马国贤（Mattéo Ripa）神父在那不勒斯创建的。

202

^① 由陆南引证，同前引《中国传教史。四川传教区》，第297—298页。

李安德将其生命的最后几年奉献给了神学院的学生们。成都的住院于1764年被范益盛出售。李安德偕其7名学生撤退到成都以西7公里处的凤凰山一间草舍中。其简陋的学院使他联想到了伯利恒（Bethléem）的羊圈，他称之为“圣诞神学院”。他受耳聋的折磨，但尚有力气教学。1770年，有人向地方当局告发了这座秘密的神学院。草屋被拆。牧羊人和羊群（神父与学生）都散去了。学生们被派往总学院，遗憾的是他们未能在那里坚持下去。李安德在结束了他为《福音书》事业的长期奔波之后，于1774年逝世。

10年之前，当李安德已经患病和虚弱时，就已经提到了将他晋升到主教位的问题。巴黎的一名神学院院长柯赫飞（Kerhevé）神父于1764年受命承担四川宗座代牧的职务。该神父的健康状态欠佳，于是便推荐说，李安德神父有资格承担类似的任务。

柯赫飞在致拉朗德（Lalande）神父的书简中写道：“李安德会很好地完成这一职务。所有人都认为，这位尊敬的神父是传教区的灵魂和支柱。”^①

这种荣幸来得太晚了，但仍不失其重大意义。李安德确实以极大的虔诚、诚实和司铎的情感而完成了一个传教区创立人的任务。他以朴实勤劳哺育了四川教会。3名法国新神父和一名中国人于1766—1767年间到达该省。在预感到他们将要到来时，李安德于两个月之前高兴地宣布了这一消息。

203 于1773年到达四川的梅神父（Martin Moye），惊讶地发现了由李安德实现的业绩。他宣布说，这名中国司铎以其杰出的性格、多种著作以及在艰难困苦中的力量，成为绝无仅有的人物。他写道：“李安德不会感到害怕。”

^① 奥利松：《中国神职人员的出身，四川的传教士李安德神父（1692—1775年）》，第394页。

范益盛主教在二十多年间有效地致力于发展该传教区。1780年，他在云南边境地区的龙溪创建一座神学院，以期继续在四川培养未来司铎的工作。1780—1814年间，共有四十多名司铎出自这个神学院。它在开设之后便迁移到了落壤沟。

尽管四川的教会不安全，也有许多挫折苦难，但当时却比较繁荣。1756年，在该省共有4 000名基督徒和两名中国司铎。1802年，其人数增加10倍，其总数达到4万名基督徒和16名中国司铎。18世纪时积累起来的布教经验，足可以使人设立一种对基督教生活和行使圣事的司铎职务之总监。1803年，徐德新^①主教在重庆附近召集了中国第1次教务会议。共有13名中国司铎和两名法国司铎参加了这次会议。其决议主要涉及到了举行圣事的教士守则。第10条是有关司铎使命、宗教生活的虔诚劝告和在世俗事务中的谨慎行为。四川教务会议的决议条文后来指导该省的布道事业，直到1924年上海的主教会议为止。

^① 徐德新 (Joannes Gabriel Taurinus, 1750—1815年) 又叫李多林。法国人。他在四川任主教，最后在成都被处死。——译者

第 17 章

205

传道员——宗教信仰的见证人

当所有的司铎于 1707 年都被迫离开四川时，传道员张凤 (Lin Chang) 独自留下。他从各个方向跑遍了全省，令人钦佩地履行照顾基督徒们的职责。8 年之后，濒临死亡的梁弘仁 (de La Baluère) 将其已经举行剃发礼的神学院学生委托给他时，曾对他说：

“你对学生们丝毫不能过分懦弱。让他们始终都关心一种有利于他们的拯救方式。让他们无论如何都服从您……如果卜于善 (Le Blanc) 先生或其他任何一位权威人士要求收回这些学生时，您可以把他们转让给他，只要稍后还要把他们还给您就行；其后，您可以去传播《福音书》并帮助基督徒们。”^①

1719 年，穆天尺主教任命这位无与伦比的基督徒为该省的总传道员。他接受了剃发礼并被晋为辅祭。两年之后，在由一名穆斯林挑起的教难期间，张凤被捕并遭拷打。他在监狱里得以归化其难友之一。西赛 (Cicé) 主教想为他晋铎。有人教他学习《弥撒常典》，但这位勇敢的传教士显得无法正确地读拉丁文字母。他一直不知疲倦地继续其传播福音的事业，于

^① 奥利松：《中国神职人员的出身，四川的传教士李安德神父（1692—1775 年）》，第 131 页。

1745年8月6日逝世。

传道员的圣职

206

张凤的威望足以说明，传道员们远不是那些不善于讲汉语的外国神父们的翻译。李安德神父对他们的特殊使命坚信不疑，为他们组织了一次授职仪式。他的《日记》叙述了在重庆附近的桃霸基督徒中举行的这样一次庆祝：

“1755年12月9日。根据古人的习惯，经过一次戒斋和3天的集体祈祷后，由于基督徒的人数很少而使我们无法进行的一次选举，我们才通过抽签而得到了刘氏家族的3名传道员。

“面对司铎和信徒，继为他们举行弥撒之后，他们便应邀而面对耶稣受难十字架发如下誓愿：

‘本签字人，尽管我不够资格，但被任命完成传道员的职务。我自认无权回避长上们的要求和基督徒们的一致召唤。我卑谦地跪在受难的我主耶稣基督的祭坛及其代表人面前。面对我的亲人和朋友，我心如同口一样地发誓和许诺，要依靠神的恩宠，忠实地完成我的职务。

我将公正地、从不迎合个人的考虑地、审慎地和驯服地监视发布并执行教长们的指令，它们涉及到了教团的利益。我永不会随便地掩饰其中的任何东西。

如果我万一违背了自己的发愿和誓辞，如果由于我的坏表率而有害于宗教并理所应得地免除我的职务，那么我将自发地承认我的错误，并且提前和自愿地接受将由长上们强加给我的告解圣事。’”^①

^① 奥利松：《中国神职人员的出身，四川的传教士李安德神父（1692—1775年）》，第322—323页。

这种誓言的措辞提示人们说，一定数目的传道士都可能无法与张凤相提并论。归化和基督教之诚有时也引起家族方面的强烈反应。基督教婚姻的要求、禁止放高利贷、保持童贞的誓愿、拒绝对先祖的传统崇拜，这一切都制造了同样多的争执、告发和诬蔑的机会。负责执行教会纪律的传道士们是这些磨擦的第一批受害者。某些人对于基督教生活中最束缚人的诸诫保持缄默，其他人则处于介入金钱交易和成为敲诈勒索之受害者的境地。大部分传道士都是家庭中不付报酬的父亲，他们还必须同时照料其家人的利益。肯定并非是他们吸引了从教人，他们更应该是一些热情传信的新教徒。

相反，其他传道士则有充分的时间为教会服务，使异教徒们领报《福音书》并巡视基督徒们。正是从他们之中，迸发出了某些司铎的神召。陆方济 (François Pallu) 和郎主教 (Lambert de Lamotte)，于 1664 年在大城 (Ayuthia) 为传教士们写的指令《对传教士的训令》，在这方面提供了某些征兆。他们促请传教士们任命一位负责人或一名传道士主持每个基督教堂口，以建立当地的教会。他们应该在这些人之中选择最负责任者作为司铎候选人。作为传道士而服务的一段时间，事实是对未来司铎们的最佳考验。曾陪同梅神父 (Jean Martin Moye) 做主教巡视的孙本笃 (Benoît Su)、蒋金华 (Jean Baptiste Jiang) 和赵荣 (赵斯定, Augustin Zhao, 朱荣)，即属此例。1777 年，孙本笃经过 5 年服务之后由博主教 (范益盛) 阁下晋铎，9 年之后死于狱中。蒋金华和赵荣均在龙溪新修道院勉强度过一年之后，于 1781 年晋铎。^①

赵斯定 (赵荣) 表现出了一种特别大的勇气，以至于范益盛主教派遣他到云南少数民族“罗罗” (彝族) 人中去开辟一

^① 古洛东 (François Gourdon): 《四川土著教士》，载《外方传教会会刊》，1923 年，第 22 卷，第 603 页。

个困难重重的传教区。当在嘉庆皇帝时代爆发一场激烈教难时，他被一诬告者告发，遭被捕、拷打和受辱。他于1815年1月27日死在狱中。其法国主教徐德新大人于同年9月同样也在成都被处斩。这两人均于1900年被教皇良十三世（Léon X III）列入真福品（行宣福礼）。

遵义的殉教者吴国盛

两名具有特殊素质的传道员同样也被列入真福品（行宣福礼）。这就是吴国盛（Pierre Wu, 1768—1814年）和张大鹏（Joseph Zhang, 1754—1815年）。这二人的原籍均为贵州省，那里的福音化始于川东。中国西南这一地区的基督徒们，经常是地方性教难的受害者，但教难往往引起了人们的注意，从而带来更多的归化者。大部分居民都不堪忍受腐化官吏们的役使，特别爱听“反清复明”的口号。白莲教派和批评政府的集团又恢复了生命力。受到官方打击的基督徒们曾利用过这种批评政府的气氛。他们在镇压时又是这种气氛的受害者。镇压虽是粗暴的，却不是连续不断的。许多关心维持安定的地方官吏，对于宗教集团的“非法”活动视而不见。他们之中的最贪婪者偶尔也从中得到好处：逮捕便意味着没收财产和借助于财政手段而解放受害者。

208

《新耶稣会士书简集》（第1卷，第18页）指出了四川、云南和贵州省受归化人数的增多。1786年，共有469名成年领洗人；1792年，则有1508人；1795年，1401人；1800年，1250人；1804年，2143人。在贵州，1799年共有600名天主教徒。^① 传教员吴国盛和张大鹏正是在这样的形势下完成了一

^① 陆南：《外方传教会通史》，第2卷，第393页。

项收效甚丰的任务。

吴国盛原籍龙坪场，位于遵义东南三十多公里的地方。今天，遵义纪念毛泽东光辉业绩的地方就曾是教堂。1935年1月长征中红军将领们在此举行过一次会议。

209 吴国盛的亲属都是地位卑微的异教徒。他们都在诚实地经商，从而赢得了大众的信任并得以开一爿客栈。吴国盛也曾有机会在某一天迎接一名来自四川的基督徒客人。吴国盛思想开放，为人善良，很愿意接受《福音书》的教义。他对自己的发现感到很高兴，于是便将这一切告知其亲属并促请他们尊崇上帝。客栈很快就变成了基督徒们聚会的地点。国盛并不是直截了当地前往该客栈。他招呼行人，请他们坐下并向他们讲述上帝。四川的罗穆迪（Matthias Luo）神父于1783年被祝圣。他风闻了这一事件，于是便亲自前往龙坪。他可以亲眼目睹吴国盛那种非凡的宗教信仰，但他发现此人的行为方式有些过分了。为了考验吴国盛，罗神父谢绝为他举行洗礼。他将吴国盛派往四川的老天主教徒们身边。在重庆度过了一段时间后，国盛发现自己的行为与耶稣的教义并不真正相符。他向罗神父致歉。罗神父最终于1796年为他举行洗礼并称之为伯禄（Pierre）。

吴国盛的宗教信仰一旦坚定，便更有力地领报《福音书》，很快就开创了包括数百名基督徒的教会。他在一次教难期间被捕，但并不寻求逃避，愉快地为了基督而带锁链。他在狱中也支持与之相会的新基督徒们的信仰。他们所有人都一起高声祈祷。官吏想让他脚踏十字架行走并发誓弃绝基督教。他更喜欢直接面对死亡。在通向刑场路上，他祈祷念珠经。他的朋友们在他经过的途中，为他准备了供品，作为诀别的表示。到达行刑地时，他跪在那里，双眼仰望天空，以一种强有力的声音呼唤：“天啊！上天是我的归宿，我看到了天上的荣光，我看到了救世主耶稣。”这是1814年11月7日，吴国盛时年46岁。

该地区的基督徒们声称曾产生过大量奇迹，这是为了替吴国盛辩护。异教徒们自己都利用过他的保护。他的墓在1966年的“文化大革命”中幸免于难。相继前往其基地的拜谒者，在那里插下了大量的小十字架。

贵州殉教人张大鹏

贵州省的基督徒对于张大鹏的崇拜同样也不逊色。张大鹏长吴国盛14岁，原籍为贵阳以东一百多公里之都匀。为了寻求内心的正直与纯洁，他首先加入了清水教，这是一个与白莲教有联系的守斋者的教派。他后来又加入了道教天师们的教派。

在40岁时，张大鹏作为丝绸商贾——王某人的合股人而定居于贵阳。王某人的儿子前往北京以在那里考取“举人”的头衔，有机会遇见了基督徒，他们使他结识了《福音书》。此人非常幸运地中举，更加高兴地则是受洗并享有圣名沙勿略(Xavier)。他携带整整一大批基督教书籍自京师返回。大鹏一头扎进对教理书的阅读中了，越来越关心基督教理。他强烈地希望领洗，但他却有一些日积月累的障碍。其正妻一直无嗣，他于是便纳一妾，妾为他生一子。他在一段时间内曾考虑放弃其受洗计划。在此期间，罗穆迪神父从四川派出了传道士胡世禄(Laurent Hu)和其他基督徒，以与由沙勿略归化的人一并于贵阳开设一传教区。这些人说服大鹏相信了改变其生活以接受洗礼之恩宠的必要性。他于是便休掉其妾，同时又保障了她的舒适生活。他退给她一份嫁妆，并将她嫁给一名基督徒。1798年，他前往龙坪，罗穆迪神父在那里接受他成为慕道友。传道士吴国盛也热情地欢迎他。

他在自己家里也遭到了强烈反对。其家属中有些官吏。他

的两位养弟在衙门中占据着重要地位。他们认为，大鹏在成为基督徒时，有损于其荣誉并冒有使他们遭殃的危险，而且许多事件似乎也支持他们的这种看法。新教徒王沙勿略被一名叔父告发，此人对于在其周围日益增多的归化表示不满。沙勿略的父亲必须交纳高额罚金。被这些严重烦恼搅得不得安宁的王家，于是便禁止基督徒们在其住宅中举行祈祷集会。大鹏离开王家并开了一家兑换铜钱的小店（两换店）。他与其基督徒朋友们凑份子，在六关门外购置一幢独门独院的房子。他们可以在那里不引人注目地聚会，当司铎前来巡视时，便在那里接待他。1801年，在今贵阳主教堂的原址，大鹏接受了罗穆迪神父亲手举行的洗礼。他选择的圣名是若瑟（Joseph）。他通过洗礼而获得新生，以一种更大的热忱领报《福音书》。

211 他的两名养弟都怒不可遏。其中之一告发说天主教徒如同白莲教的信徒们一样。他们特别瞄准了传道士胡世禄（Laurent Hu）。此人于1801年与一批基督徒同时被捕。若瑟（张大鹏）正为商务而外出，故摆脱了这次大逮捕。此外，他的原则就是不去无益地自我暴露。风暴过去之后，他回到了贵阳。据胡缚里（Faurie）主教大人的一句话，便是：“他是站口的灵魂和神经。”^① 他首先归化了他的妻子和他的儿子，他们均领洗。一大批人，其中包括女子们，都聆听其讲道。他经常去巡视一个老人收容所，在那施舍并讲述上帝。该机构的主持人对此感到不悦，并且似乎已准备好背叛他。若瑟于数月间逃往云南边境上的兴义。当他返归时，唐若望（Jean Tang）请他主持一所学校，他在该学校教教理问答达3年之久。

1812年，当白莲教起义时，事态再度恶化了。被指控为

^① 由陆南（Adrian Launay）引证，见：《1815—1862年为宗教信仰而在远东被处死的法国、安南和中国的35名上帝的尊敬仆人》，巴黎莱蒂厄书店1909年版，第308页。

同谋的基督徒们为其后果而受苦。若瑟及时逃脱了，但其子安东（Antoine）和十多名基督徒被捕。安东年仅 18 岁，他经受了各种威胁和诱惑，拒绝泄露其父的藏身处。他被流放到该省东部的龙泉，并于次年死在那里。若瑟为失去其子而感到痛苦，但心中却没有任何仇恨，仍以更多的热忱传播福音。他在兴义感到了已受威胁，于是便一直撤退到了重庆，并在那里会见了徐德新主教。该主教估量了其信仰的力度，便建议他返回贵阳，以领导和安慰信徒们。

主教对此人说：“我的儿子，当您的教友们身处逆境时，您为什么要逃走呢？您有为上帝效劳的绝好机会。在您远离而去时，难道您没有放弃您应负的义务吗？难道您不会有害于您自己吗？我请求您，返回去吧！立即返回贵州，走向您的传道员职务使您有义务照料的信徒中吧。”^①

若瑟作告解、领圣体并返回贵阳。他从一个隐蔽点躲藏到另一个隐蔽点，还完成了对 9 个人的归化。巡抚悬赏买下他的头。1815 年，他的内弟出于贪婪而出卖了他，亲自带来了差役。差役们对若瑟的高大身材和他的白发留下了深刻印象。这些人很尊敬地对待他，给他带上锁链后押往城内。他在狱中又遇到了大批基督徒朋友，包括传道员吴国盛。他受到了严峻的考验，但仍坚定地坚持宗教信仰。若瑟先后被传到 4 个法庭受审，巡抚出于其家庭的情面而提议，如果他简单地同意背教，那就释放他。他干脆利落地拒绝了，对其亲朋们的一再恳求无动于衷。官府最终对他判处绞刑。听到这一消息后，若瑟无所畏惧，仅仅遗憾再不能告解和领圣体了。

1815 年 3 月 12 日，他泪流满面地向刑场走去。他的朋友们问他：“你为什么哭？”他回答说：“我是因欢乐而哭。为我

212

^① 陆南：《1815—1862 年为宗教信仰而在远东被处死的法国、南安和中国的 35 名上帝的尊敬仆人》，第 309—310 页。

而祈祷上帝吧！”亲属们跪在了他的脚前，请求他作出让步。他回答他们说：“您们没有必要哭泣。我是因为信仰上帝，而不是因为犯了一种罪才被处死的。”差役于是便将一根绳子套在他的脖颈上，又将他吊在一棵呈十字架形状的树上。他于1909年被教皇庇护十世列为真福品。

传道员们的圣职

中国的传道员们通过血的见证而为奠定其教会之基础作出了贡献。他们的作用，以地方负责人或巡回传播《福音书》这两大形式而逐渐显露出来了。地方负责人确保作为“会长”的稳定服务。巡回福音传播人都全力以赴地投入为《福音书》服务，他们要陪同司铎或单独被派遣出差。他们致力于对异教徒的归化，而这一切又都必须以足够的神学和教理修养为前提。他们经常亲自向从教人施教。

无论他们是“会长”还是巡回布道人，传道员们都必须以其宗教信仰和他们的基督徒生活的品质而成为佼佼者。那些劣迹斑斑的传道员会导致以他们的血汗而辛辛苦苦地集聚起来的基督徒们的教会走向毁灭。

云南宗座代牧马青山主教大人阁下，在陆迪仁主教于1744年逝世后，已成了四川、湖广和贵州诸省的监理主教。他认为，首先要为传道员们制订一部规则。下面就是共分为16条指令的这部规则的主要内容：

- “1. 每天默祷，每月领圣体。
2. 培养谦虚、耐心和爱近邻的品德，以每天的宗教性阅读而深入学习教理。
3. 鼓励受归化者，但要谨慎；研究他们的意图、道德行为和性格。

4. 为处于死亡危险中的基督徒儿童以及正在死亡中的成年人举行洗礼，只要他们有良好的倾向即可。

5. 向基督徒讲授婚姻法，并确保他们遵守这些法律。

6. 将信徒们的供物入账，保管好书籍和圣像。

7. 探视病人，报告司铎并在他缺席期间帮助濒临死亡的人。

8. 为殡葬作安排。

9. 照顾孤寡。

10. 为处于争执中的基督徒们调解。

11. 使酗酒、赌博、吵架或懒惰的基督徒们恢复理智。

12. 当一名基督徒在一个月期间不去教堂时，就应该研究其缺席的原因。

13. 在司铎缺席期间，要在礼拜天和强行规定的瞻仰日主持诵经，宣布下一周的瞻仰日和戒斋日，让人诵读由主教指定的一部经书，向慕道友们施教。

14. 向孩子们解释教理书并鼓励家长们完成其教育任务。

15. 如果不足 10 公里远，就要于每个月的第一个礼拜天去拜访司铎；否则，就应于复活节和圣母升天节去拜访一次，并带去对教务问题的汇报。

16. 每个月的第 1 个礼拜天，都要重读这一条例。”^①

这些条例长时期地影响了传道士制度的后期发展。后来，在中国的许多地区都创建传道士学校，还为此提供了一种更为先进的施教。但传道士们的圣职特征于 18 世纪以不可磨灭的方式形成了系统的结构，也就是在各省的贫苦人口中，时值外国神父们经常不在和中国司铎们也应该隐蔽的时候。

人们今天还能看到充分忠于职守的作为“会长”的传道

^① 见圣母圣心会会士詹内斯 (Jos. Jennes): 《中国传教员的 400 年》，原佛拉芒文的英译和中译本，台北华明出版社 1976 年版，第 108—109 页。

员。1986年，新加坡的几名青年基督徒对他们中的一个人留下了强烈印象。这些在新加坡活跃的天主教组织中长期培养出来的好斗分子，认为应帮助西安的基督徒，向他们提供书籍。一个礼拜天的清晨，他们遇到了一名“会长”，使这些人更坚定了其信仰。这名传道士很高兴地接待远来的青年基督徒，请他们到他家并非常有力而生动地讲解《福音书》。传道士对他们说：“今天是礼拜天，我有义务向你们施教。”

第 18 章

女性传教人——童贞修女

215

传道员们的辛勤耕耘，只能与童贞修女们的忠诚相媲美。传道员主要是触及到男子们，童贞修女们则为女子和儿童们提供一种补充服务。此外，这两种并存的圣职是在同样的历史和地理背景下发展起来的。它们出自各省的民间环境，与教难的背景有关。最虔诚的中心首先是 17 世纪时西班牙多明我会士们所在的福建省。巴黎外方传教会的法国神父们得益于在福建的这些最早经验，他们将某些布道方法传到了四川、云南和贵州等西部省份。遣使会士和耶稣会士们都面对同样的需要，在中国中部和北部诸省采纳了类似的措施。

祝圣后的生活

多明我会士史学家冈萨雷斯（Gonzalez）在他的著作中，用一章专论基督徒童贞圣女邓·彼得罗尼耶（Pétronille Teing）。她出生于福安东南霞浦的一个富裕异教徒家庭，小姑娘最早是虔诚的佛教徒。她奉和尚们为楷模，长时期地守斋，其母属于顶头村（Tintao）洪家，而顶头村本是一个虔诚的基督徒中心。当侍童（信徒）拜访她在顶头的双亲时，人们警告她要谨防这些基督徒们的影响。难道她不会冒险成为天主教徒吗？她回答

说：“我，成为天主教徒，永远不会！”

216

但冈萨雷斯指出，她那完全是女性的好奇心，促使她向其外公作了一次小小的调查。她问道：“基督徒们的宗教是由什么组成的呢？”虽然外公是异教徒，但却非常熟悉其人数在顶头已经变得众多的基督徒们。他向她解释说：“基督徒们崇拜一尊天地间最高的天主。这尊天主是无限的。可见和不可见的万物都起源于上帝。他们声称，遵循上帝教法的人获得天作为报偿，恶人在地狱受到永久惩罚。”幼童被这些话搞得心情纷乱，于是便开始害怕自己犯过失。她让一名叫做伯录（Pierre）的基督徒和文士的叔父，更加广泛地施教。她于是决定成为基督徒，即使是让她付出生命的代价。她的母亲试图使她打消这种念头，让她相信，司铎在施洗时要用一把大刀剖开胸膛，并向腹内灌水以洗涤其中的罪孽。小姑娘放心不下，但她观察到村中遍是基督徒，他们并未在洗礼的伤口之后死亡。为什么只有她会死亡呢？如果她要死亡，那么她是否会立即进入受真福的永久之地呢？妈妈本人最终决定也要受归化，她与她当时年仅 11 岁的女儿同时领洗。

彼得罗尼耶长到 18 岁时，便根据圣·多明我第三会的条文，将其童贞献给了上帝。在她的生活方式中，发生了一种重大变化。这个良家的独生女既漂亮又自负，忙于许多无意义的琐事，变得勤于祈祷和戒斋，如同在一座庙宇中那样半夜起身做早课。这些苦修使她对许多更为残酷的考验作好了准备。当她 12 岁时，她的父亲便将她许配给了一名年轻的基督徒。未婚夫及其家庭获悉她发愿保持童贞，便深深地感觉到失去了一个如此美好的婚姻对象，尚且不计他们为她而花费的聘礼。他们坚持维护婚约，拒绝退还嫁妆的提议。为了避免一场官司，彼得罗尼耶的父母决定把她送到其未婚夫处。少女在整个封斋期间，全身心地投入了告解圣事之中，考虑在神圣星期五

(Vendredi Saint)^①落发，然后逃往顶头，到其基督徒父母处寻求保护。某些基督徒朋友们当时设想出了一种两厢情愿的妥协，以挽回面子。她后来接受采用全部是表面性的婚礼，但应诺由其所谓的夫婿家在8天之后还她自由。彼得罗尼耶还是一个相当稚气的女孩，无法接受这种游戏。但她坚持显示其决心。当她以其所有新娘衣服妆扮好进入洞房时，便将其首饰放在一张桌子上声称：“这就是我的所有首饰。我把它们退还给我的男人。他有与他中意的任何人结婚的自由，我保留与我的耶稣交往的自由。”全场震惊。她对在场的所有女子的请求充耳不闻，始终坚持不动摇。于是便让她偕由穆阳女基督徒们派给她的一名女仆留在洞房中。

正在此时，冒牌丈夫开始了他的祈求。他忘记了自己的诺言，前来房间中争吵一场，赶走了女仆并试图诱惑其假夫人。该女子寸步不让，整个夜间都在救世主的像前保持祈祷状。次日清晨，嘉彼辣（Capillas）神父前来安慰她并同时责备不守诺言的假丈夫。但此人欲火烧身，囚禁了他的夫人，不过却不敢接近她。彼得罗尼耶受到了父母和朋友们不停的压力，她只好采取一种断然的举动：抓住了一把剪刀，在众目睽睽之下剪断了她的长发。

在所有这些不幸灾难中，母亲一直留在女儿的身旁并支持她。但这个不宽容的家庭抓住了母亲并将她抛在驶往顶头的一只船上。彼得罗尼耶独自一人留在家里。人们拒绝神父们对她的任何探视，并且告诉她说，即使处于死亡的危险之下，她也不能举行告解神功。少女冷静地回答说，她将行使忏悔的权力，其错误却会使人原谅她。

大失所望的青年丈夫，对她的基督教信仰持怀疑态度，被异教徒们说服了，于是便去向社神供奉祭祀物。大家对他说，

① “神圣星期五”即耶稣受难日，也就是复活节前的星期五。——译者

一种奇迹即将产生，他的妻子将会属于他。他依靠这些承诺，在彼得罗尼耶的房间中试作了一次新的攻击。该女子怒不可遏，抓住了污水桶，并将桶中的全部盛物都倒在了侵犯者头上。这青年的呼喊声震撼了所有近邻，经过洗净和替换衣服之后，他又带一根大棒卷土重来。彼得罗尼耶遭棍棒毒打一顿，其父兄及时干预以拯救她的生命，把她藏在了另一个房间中。从此之后，又是他们受到了报复的威胁。该家庭最终决定迁居福安。彼得罗尼耶经过7个月不停的苦难之后，最终获胜了。

该女子过着一种祈祷和苦修的生活，她归化了其父及其全家。她后来在整个地区都被尊为霞浦基督堂口的创始人和第一位多明我第三会的会友。福安的基督徒们奉她为一名女圣人。时至当代，霞浦的天主教徒仍为好斗者，准备接受任何凌辱。1988年，一个秘密神学院在那里培养为这些信徒们服务的青年司铎。

彼得罗尼耶的生平，是由基督教最早立足而造成巨大文化冲突特征的表现。这种福音化的某些严峻方面，今天仍发人深省：由地狱的威胁和上天的许诺造成的激进影响，直接地传授中世纪基督徒们的宗教修会的苛刻神修，对于婚姻和家庭的地方传统的很少尊重。为了牢固地奠定教会的基础，是否需要在其专横的要求中领报这种信仰呢？大家在早期教会的历史上可能会找到这样的先例。

无论如何，西班牙多明我会士们自己从他们最初几年“野蛮”的福音传播中吸取了教训。他们毫不迟缓地制订了福建基督徒童贞修女的成文法。这些成文法稍后又部分地由云南宗座代牧马青山主教重新采用，即当他负责监理四川、湖广和贵州诸省圣事时，1744年11月1日，他颁布了一项条例，使宗教生活原则与基督徒童贞修女们生活的特殊环境相适应。该条例的要点是：在家宅中隐居生活、祈祷、驯服、体力劳动，生活于简朴和超脱之中。在25岁之前，不允许发愿。祝圣后生活

的这种最初的形式不允许参与任何对外的布道工作。童贞修女仅在其家庭环境中才是布道人。

儿童与妇女的教育

在18世纪的最后几十年间，贞女们受召唤走出其隐居地。她们于是便积极参与了对少女和妇女的基督教教育。这种新的布道形式的最令人信服的推动人是梅神父（Jean Martin Moye）。此人从1773年起，是川东和贵州的监理代牧之教，后于1954年由教皇庇护十二世列为真福品（举行宣福礼）。在前往中国之前，这名法国司铎在洛林（Lorraine）创建了天主教上帝圣女会，致力于向儿童们施教。他有关中国基督徒们交往的最早经验，使他产生了女子比男子更容易信教和忠诚的感想。但她们受到的教育普通疏浅，大部分人都是文盲。她们只懂得在心中牢牢记念诵祈祷经文。他清楚地知道基督徒贞女们所具有的潜力，于是便将对外布道的使命委托给了她们，尽力创建由她们帮助的少女小学校。

219

他的最早举措多少有些冒险，从而使其行动处于危险之中。梅神父委托给女子们的任务之一，便是为处于死亡危险中的婴儿举行洗礼。他受到了法国遣使会神学家伯录·洛莱（Pierre Lollet）的启发，故非常重视这项拯救事业。饿荒和瘟疫肆虐于四川，婴儿的死亡率相当高。梅神父派遣“女施洗人”前往布道，她们获得了接受基督徒婴儿的大丰收。这些孩子们在获得永生之施舍后都不幸死去了。据介绍说，居住在距重庆不远处的罗卡特琳娜（Catherine Luo，罗宋氏？），共为2 000名儿童举行洗礼，他们全都死去了。在1778—1779年间，共有3 000名婴儿受洗。民间很快就出现一些心怀恶意的反应：乔治·高尤（George Goyau）在其有关梅神父的传记中写

道：“异教徒们得出结论认为，洗礼杀死孩子们。”^① 因此，必须更加谨慎一些，教廷的指令很快就为这项事业制订了规章条例。

梅神父的那些“施洗女”们的狂热活动，可能间接地阻碍了他通过童贞修女而布道的计划的推出。事实上，他特别希望使贞女成为少女们的义务布道员和施教者。为此目的，他修改了由马青山制订的条例，而且还想建立一种结构更加严密和带有一种特殊神修的授职。其同教教友艾神父（Gleyo）在开始时反对他的计划，在一次异象（神视）之后，反而转向支持他了。艾神父是这样针对其授职而提出建议的：

“作为基础，则必须对童贞圣女有一种虔诚和一种发自内心的认可。如果这一切都取决于我，那么我就将称之为‘童贞圣女会的少女。’”^②

220

贞女的地位实际上已被教会认可。巴黎外方传教会的若望·盖努（Jean Guennou）神父指出：“梅神父的伟大革新是将她们作为施教者。”他还补充说：“创始人把她们视为上帝圣女修会的中国分支。因为他曾于1781年5月29日致信欧洲的修女们说：‘我向她们解释了我们的基本四德：纯朴、全心地信仰上帝、清贫和贞节；我还告诉她们说，这是我们建造自己大厦的四大支柱……’”^③

梅神父在神修生活方面很苛求，他极力使最愚昧者和最贫穷者能够接触到祈祷。他用最简练的文笔改写了由耶稣会士们或由李安德神父所写的祈祷经文，以及他自行从中加入的经

① 乔治·高尤：《入华传教士梅神父（1772—1783年）》，巴黎阿尔萨蒂亚出版社1937年版，第97页。

② 巴黎外方传教会档案，第501卷，第275页，由上引高尤书第141页引证。

③ 若望·盖努：《传教士的一种神修，享有福者梅神父（1730—1793年）》，巴黎的卫道出版社1970年版，第222页。

文。他就这样编写了一批默祷经，需要插入到《玫瑰经》中的各段《圣母经》之间，以鼓励按照马利亚的样子行事。这些祈祷经文中有些需要使双臂呈十字架状而诵读。

四川的宗座代牧博主教（Pottier，范益盛）对于这种竞相虔诚略有不安：经过洗礼人数的大量增加之后，便是大量增加祈祷。博主教本人以及他于1783年任命为助理主教的圣·马丁（Saint Martin），最早曾反对童贞圣母的授职方案。他们从中看到了真正的弊病：那些施教的童贞圣女都太年轻了，远离其家庭而生活在需要施教的孩子们身旁，她们面临多种危险，甚至是异教徒们的诬蔑；在某些情况下，童贞圣女们也主持有男子参加的集体祈祷。考虑到地方上的思想状态，这些活动只会引起公愤。

博主教清醒地意识到这种重要性，于是便就这一问题致信罗马。教廷传信部在1784年4月29日的指令中作出了一种决定性的答复：由贞女们主持的少女学校得到了批准。其中还提供了某些具体解释：不允许贞女们布道或在基督徒集会中诵读经文；她们在25岁前不能发愿，而这些发愿每3年举行一次；她们的家长应该能够确保她们的生活；她们为负责对少女们的教育，则必须年纪在30岁以上；施教应于她们自己的住处，或者是在由司铎指定的一幢房子中举行。圣·马丁是于1784年被晋铎为主教的。他在1793年9月1日的一封信中，补充了某些细节：负责女慕道友的女教员们应该至少有40岁，应该充分地接受教理方面的教义，以对话而不是说教的形式施教；她们不能向男子施教，除非是处于死亡的危险中的男子，等等。

这些不同的规章条例在一个多世纪中始终行之有效。某些传教士在后来仍极力将童贞圣母们重新划分成“教会”，甚至是将她们的学校改造成宗教修会。1983年，当有人向长期任宜宾（叙州）主教的林茂德（Boisguérin）询问四川童贞修女们

的作用时，他作了这样的一些私下表示：

“当我于1928年到达传教区时，她们（童贞修女）依然存在于那里，并且还形成了我们宗教教师队伍的核心。在一百五十多年期间，她们都居住在家庭中，培养了数代基督徒。1932年，人们曾希望使之‘制度化’，以把她们培养成女教徒。从布道的观点来看，这可能是令人遗憾的。要求有严格诫律的宗教生活为利用她们而提出了某些界限。据我认为，这两种方式可以为工作的最大利益而并存。在我于该县生活的10年期间，在我自己的授理学校中有些中国贞女……她们具有一种严格的教理修养和一种对教会的无限忠诚……她们并不生活在教会中，但教会任何时候都可以支配她们。她们在四川的福音过程中扮演了一种突出的角色。”^①

贞女和殉教者

基督徒贞女完全如同其传道员修士们一样勇敢，她们为了《福音书》的利益而毫不犹豫地洒血。最早受殉教之苦的贞女之一是林昭（Agathe Lin），她是贵州省女子中的传教者，也是第一个将宗教信仰传到苗族女子中的女子。

林昭原籍为贵州晴隆县马场村。其父为盐商，父母均是由张大鹏归化的虔诚基督徒，当时张大鹏正藏身于他们那个地区。当林昭于1817年诞生时，其父由于曾拒绝背教而被投在狱中，3年之后才返回来。其母在她诞生后3日让她领洗，取圣名为亚加大（Agathe）。小姑娘天资聪明而又妍丽，很讨父母的欢心。他们教她读书和写字。她的母亲将她培养成一名技

^① 林茂德主教致伯录·让纳（Pierre Jeanne）神父的书简，1983年5月1日于利物浦。

艺高超的裁缝。她的父亲根据习俗，在她尚为幼童时便为她订亲。她本人对此一无所知，决定将其一生奉献给上帝。当她长到18岁的年龄时，父亲便向她透露说，她已被许配给了某一位刘姓男子。她引用大量的宗教论据而解释说：“这不可能！我已将一生奉献给了上帝。”她那非常信教的父母未固执己见，便取消了婚约。

这一年，刘玛竇（Matthieu Liu）神父经由马场村，亚加大向他报告了自己的打算。刘神父劝亚加大的父亲将女儿送往贵阳，由四川来的贞女袁雅妮（Vierge Annie Yuan）在那里开办了一所女校。她在那里满腔热情地学习。两个月之后，一场教难迫使关闭了学校，学生们各自回家。亚加大陪同女校长雅妮前往遵义附近的龙坪，在那里继续学习了两年。她后来便回到了家中，以寻找其孤独的母亲，因为其父不久再次被捕。亚加大留在老母身旁，同时又在闲暇时光中大量阅读。

刘玛竇神父发现了她的才能，于是便邀请她向该地区的少女们施教。当她25岁时，便按照由马青山主教于一个世纪之前制订的条例，正式发愿。其父死后，她便与母亲避难于镇宁县的亲属家中。她在那里归化了几个人，并且开辟了一个聚会地点。

当时贵州的监理白主教（Etienne Albrand）很快就发现亚加大的特殊才能。他把她召到贵阳，并将一所贞女寄宿学校委托给了她。这一职责导致她翻山越岭地巡回，以追随其学生们去家访。四处奔波使她很费力，因为她曾经遵照传统而裹脚。但她始终手提一根拐杖而轻捷地奔走。其亡父为她留下了一笔钱，她在兴义附近购置了一处用作礼拜堂——学校的房产，又购置了一块土地，用这些收入来确保司铎前来巡视时的开销。她本人却贫穷地生活，以很少一点食物为生，甚至放弃如同当地传统所强制的那样购一口棺木。她那表率的力量促成了别人对她的尊重，从而使许多受作恶诱惑的基督徒最后依然留在圣

教内。

223

1854年，白主教的继承人童文献（Paul Pemy）主教派遣亚加大赴郎岱地区的苗族村庄茅口，以在那里向女子们施教。这副新担子沉重地压在了她身上，也是向那些既不会阅读又不会书写的人施教。但她却迎接挑战，以一种无限的毅力致力于这项任务。她居住在巡回传道士卢廷美（Jérôme Lu, 1811—1856年）的府上，卢廷美是一名曾学习过汉文经典的罕见苗人。为了追求真理，她最早曾是虔诚的清水教信徒，正如传道士张大鹏年轻时代那样。他也是在阅读基督教书籍时受归化的，成为苗人的传教人，不仅在贵州，而且在邻省广西也如此，他在陪同马赖（Chapedelaine）神父时，曾首次在那里被捕。

经过漫长的两年之后，亚加大高兴地看到了其慕道友们同意领洗了。童文献主教阁下指出：“若无她，便根本不可能维持这一站口。”亚加大可能不堪她在茅口的任务期限的重压，故将此任务交给了其弟子们，自己更喜欢奉其神圣女主人的楷模并为基督而泼洒鲜血。这种誓愿不失时机地实现了。1858年初，贵阳的一名地方官吏下榻于茅口的一个村庄。亚加大被捕，同时又与传道士卢廷美同时受审。法官询问她希望做的事，她是一名居住在苗人中的汉人。他打听她为什么不结婚。难道这种反常的行为不能证明她属于一个颠覆性的教派吗？亚加大冷静地回答说，人们不是竖起了许多贞节牌坊，以纪念那些终生保持贞节的年轻寡妇么。地方官吏对于竟有人与之抗辩而感到愤怒，于是便将她判处死刑。有人把死囚犯押解到了河边。她跪在卢廷美的身边。手脚笨拙的刽子手，在她倒下和身首异处之前，曾用大刀多次砍她。

1909年，教皇庇护十世（Pie X）列林昭为真福品（宣福礼），同时被列入真福品的还有苗族殉教人卢廷美。其他的贞女也都被列入在中国的享真福的殉教人中：四川的易贞美

(Lucie Yi) 继林昭之后 4 年在贵州被处死；范惠 (Rose Fan) 和傅桂林 (Marie Fu) 二人均为河北省人氏，于 1900 年因义和团蒙难。所有那些因在贫穷和不安全中为《福音书》效劳而牺牲生命的人，在棍棒拷打下和谩骂中而遭到悲惨结局的人，则更要多得。遣使会士们在湖北和河北，耶稣会士们在江苏、河南和安徽，都遭到过同样的结局。此外，这些勇敢的女子们的家族远没有灭绝。1988 年 1 月，共有三十多名亚洲主教聚集香港，以举行一周有关中国教会生活的研讨会，为纪念殉教者而做联合弥撒。两种圣物被安置在祭坛上：一个破碎的胸挂十字架，是在大街上搜集到的；还有一件，是因对基督信仰的坚定而立毙杖下的一名少女的衣裙。

224

1

1

殖民时代靠不住的飞速发展

进入工业革命的欧洲国家为在世界各地赢得市场展开了竞争。中国的大门被殖民列强强行打开了。受西方传教区领导的中国基督徒在外国利益名下受到庇护。在外国入侵的冲击下，热爱自身文化、眷恋自给自足经济的中国人民的排外情绪益发高涨起来。基督徒则是首当其冲的牺牲品：他们显得像叛国者。鉴于他们分散在各省，他们便要承受公众的愤怒和地方官的虐待。教会在19世纪取得的进展大多因1900年的义和团运动而抵消了。

以满清帝国崩溃和民族主义者的现代化努力为标志的20世纪上半叶，为包括天主教徒和新教徒在内的基督教徒提供了效力于国家进步的更大的可能性。然而，他们未必跟得上新的革命，后者重新支持民众的排外情绪。基督徒举办社会公益事业，也参加反对日本侵略者的斗争，但影响甚微。因为他们与反共的国民党政权及西方利益拴得太紧了。后来的新政权曾谴责他们是帝国主义的“走狗”。

西方人的压力

西方人必须对这段历史负责：正是在有利可图的鸦片贸易的气氛中，他们于 1840 年强行打开了中国大门。1839 年被派往广州的林则徐，这位正直的官员下令把两万箱鸦片扣押在港口并把英国人逐出城外。后者炮击中国沿海要塞作为反击，迫使中国政府谈判，并于 1842 年签订了《南京条约》。中国把香港这个小岛割让给英国。除广州外，另有 3 个^①港口开放了贸易。缺口已经打开。欧洲其他国家和美国很快涌了进来。

被迫的开放

1844 年，法国人派遣拉萼尼先生前往广州。10 月 24 日，在阿基米德号护卫舰上签订了《黄埔条约》。美国人和其他列强（与中国）签订了类似条约。这些条约把以下权益让给了外国人：

——广州、厦门、福州、宁波、上海五口通商，外国人可

^① 原文如此。《南京条约》规定的是五口通商，除广州外，应另有 4 个港口（福州、厦门、宁波、上海）。——译者注

在此居住；

——外国人享有治外法权：他们只由本国法庭审判；但他们若提出控告，他们的领事可要求中国法庭还其公道；

——在通商口岸以外地方被捕的外国人须被送交其领事。《黄埔条约》第23条规定：“明令禁止任何人以任何方式伤害或虐待在此情况下被捕的法国人。”^①

拉萼尼先生是虔诚的天主教徒，他负责与总督耆英谈判对基督徒有利的宽容法令。何况此举正中法国基佐政府和路易·菲利普^②下怀，他们认为法国传教士的精神影响可抵消英国人在商业上的领先地位。拉萼尼在给基佐的信中说道：

“……在商贸方面，英国人和美国人未给我们留下任何行动余地。我认为由我们确定会面日期并显示我们在精神和教化领域的作用，这对法国及它的政府是值得的……”^③

耆英同意草拟一份奏章呈报皇上。他在其中写道：

“考察历史，我们查明上帝教（天主教）是西方列国信奉之宗教，其宗旨是行善避恶……既如此，法国使节拉萼尼提出的信奉该宗教的中国良民均应免罪的要求似属正当。为此我恳请皇上恩准：此后，所有研究或信奉上帝教的本国人或外国人，只要其行为端正、不生事端，均可被视为无过、无罪。”^④

1844年12月28日，耆英的请求被道光皇帝批准；1846年2月20日的法令还确认了这一请求。这道并未公布的法令事实上仅是一纸空文，但它却是法国干预中国宗教事务的

① 转引自安多：《北京传教会史》第2卷，《从遣使会士抵达到义和团造反（1785—1900年）》，第272页。巴黎路易·米肖书局1925年版。

② 法国七月王朝（1830—1848）国王。——译者注

③ 转引自卫清心1957年在巴黎大学通过的博士论文《1842—1856年间法国在华传教政策》，巴黎新拉丁书局1960年版，第252页。

④ 见安多同上书第273页。

肇端。

由于亚罗号划艇事件，一场新的战争在1856年爆发了；这艘货船属于香港一个中国人，但悬挂英国国旗航行。中国警员上船搜捕一名海盗，扣押了船上12名中国水手。英国国旗被降了下来。声称受到侮辱的英国人便炮轰广州。法国人不久因另一原因介入了冲突：马赖神父此前在广西被杀死，与他同时死去的还有他的传道士阿涅斯。广西宗座代牧明稽埭主教向代办顾西先生作控诉了，认为这是对1844年条约第23条的践踏。1858年，冲突结束。葛罗男爵商订的《中法天津条约》包含了一项确认保护基督徒的条款。其中第13条规定，各教派的基督徒可以安全地从事宗教活动，持有合法安全通行证的传教士可以平安地在全国各地通行。^①

鉴于担负使该条约在北京获得批准这一使命的谈判代表遭到了杀害，战火再度燃起。这次战争以1860年10月13日攻占北京和英法联军洗劫圆明园告终。《北京条约》使基督教传教正式合法化。其中第六条规定，在教案时期被没收的教会财产将经法国使节之手予以发还。常任公使团设在首都。这些使团在帝国历史上第一次不是代表朝贡国、而是代表主权政府。中国政府方面则设立了专门的外务部门——总理（各国事务）衙门，与各公使团对话。

法国公使团在保护基督徒方面几乎行使了垄断权。法国领事向各个国籍的传教士发放安全通行证或“护照”。甚至连中国人（如果是基督徒）也能求助于公使团以对抗中国法律。当然，不少坏蛋也会利用这种意外的好处。外国的保护使教堂、学校和孤儿院得以建立。然而在外省，官员们的怨恨最终又表现为新的迫害。小民们很容易被关于基督徒邪恶行径的可悲谣

^① 有关“亚罗号事件”，说法甚多，本处为原著者所采取的说法。——译者注

传所煽动。基督徒常常受虐待，所办的慈善机构被毁坏。而且此等行为往往不受惩罚。^①

清政府打算让地方当局负责此类事务。两项最主要的考虑左右着它的宗教政策：避免外国人渗入内地并阻止刁民仰仗基督教逃避国家法律。以教会名义购置田产常成为争讼对象。以宗教自由为借口，这岂不是容忍外国势力进一步渗透吗？此外，传教士频繁地介入中国教民的司法案件，这不同样有碍中国主权吗？

1880年起，清政府试图与梵蒂冈建交以便更好地控制教务。1883—1885年间，正当中法之间因北部湾问题而刀兵相见之际，李鸿章与罗马教廷的谈判几乎达成一项协议。^②然而，罗马缺乏保证，法国则得以维持对（各在华）传教会的保护权，只有那些转受本国政府保护的欧洲人除外——如1891年的德国人和1902年的意大利人。圣言会的传教士多数是德国人；自1879年起，他们在山东南部承担了原先由法国耶稣会士担负的使命。他们充满活力的主教安治泰，以及稍为温和些的受真福品者福若瑟这个奥地利人，不断地要求其领事干预，尤其是为了战胜抵制他们在离至圣的孔子故里曲阜20公里之遥的兖州立足的反抗势力。而受米兰外方传教会大祭司修会派遣的意大利人，则于1858年承担了香港的传教工作，随之自1865年起，又在安南取代了遣使会士。

① 传教士渗入内地，激起了官吏及民众对外国人的仇恨。参见A·科恩：《中国和基督教，1860—1870年间的传教活动和中国排外主义的发展》。马萨诸塞，坎布里奇，哈佛大学出版社1967年版，第392页。

② 教皇列昂十三世愉快地接受了中方建议并任命阿格里亚蒂大主教为教廷大使。但法兰西第三共和国政府反对这一举措并以与梵蒂冈断交相威胁。法国只能容忍教廷向中国派遣一名不具有外交性质的教廷代表。甚至连这一解决办法也显得无法实行：因为北京的宗座代牧主教、遣使会士戴世济主教对此竭力反对。参见卫清心：《自庇护十一世至今的罗马教廷和中国》。巴黎A·阿莱书局1968年版，第83页。

遣使会士的时机

外国列强的保护使传教士以前所未有的规模涌入中国。而殖民扩张又适与欧美基督徒传教热的觉醒相伴随。科学、技术和工业飞速发展的欧洲确信自身文明的价值和白种人的优越。浪漫的英雄主义与征服的狂热融为一体，在善男信女心中激发起甘愿经受一切考验的勇敢精神。热忱的基督徒们为把灵魂的拯救和文明的恩惠传向远方，已作好牺牲的准备。1822年，保利纳·查利科在里昂构想了建立宗教信仰传播协会的计划。1843年，南锡主教夏尔—德—福尔班·詹森阁下在巴黎召集了第一个高级教士委员会以建立圣童子协会。法国孩子们被要求打碎他们的储钱罐，以拯救“中国孩子们”的生命和灵魂。

传教士再次潮水般抵华，使教徒数量及教会事业获得一定发展。然而在过去两个世纪中艰难地形成的中国教会机构似乎无法应付这股迅猛的浪潮。遣使会士的经验或许特别能说明问题。在18世纪，毕天详、穆天尺等一些著名的传教士为培养经受过考验的中国教士作出了努力。1773年，当教皇克莱芒十四世发表《主与救世》的敕书，取缔耶稣会时，遣使会士接替了他们，其传教事业获得巨大进展。他们要在湖南、湖北、河南等中部省份巡回。他们还负责江西、浙江等东部省份。然而尤为重要的是，他们负责北京的传教会及直隶（河北），而且还拓展到北方诸省。今天，北京的救世主教堂（北堂）仍留有曾给19世纪打上烙印的法国遣使会士的痕迹：在如今的本堂神父办公室里，有一幅受真福品者董文学的巨大画像，他是1840年在武汉被折磨和绞死的；在教堂北侧作为半圆形后殿延伸部分的一座小教堂内，贴近墙角的一块雕刻的巨石，保存

着对经受过 1900 年义和团围攻的樊国梁主教的回忆。

1840—1900 年间，起初被追捕、随后相对说来又受保护的
外国传教士，逐渐控制了中国的教会生活。正是另一位著名的
遣使会士孟振生主教主宰了这一演变。安多写道：“在近 30 年
间，全国天主教徒的命运将在他身上得到体现。”^①

与董文学同为卡奥尔^② 人的孟振生，于 1834 年抵达澳门。
翌年，他在北京受到中国遣使会士韩若瑟的接待，后者使他得
到了传教会一位新长上的一切礼遇。他从这里去了长城以北的
西弯子。自 1829 年遭迫害后，北堂法国传教会把这个蒙古村
子当作了中心。孟振生在这里找到了另一名中国遣使会士薛玛
窦，后者已可敬地履行长上职守达 15 年之久。正如先前范益
盛抵达四川时李安德所做的那样，薛玛窦立即服从了在该国经
验尚不足一年的这位年轻法国教士的权威。然而薛玛窦和韩若
瑟毕竟活跃了直隶的教会生活，而且以令多数外国人羡慕的热
忱和效能在蒙古开辟了新的修院。此外，当了宗座代牧主教的
孟振生在从北京寄给巴黎长上的小传中也对他们表示了敬意。
不过回首去看，他就这两位司铎所说的话让人遗憾，因为他认
为既然掌握了传教会领导权，就应让他们黯然失色。

传教会司铎韩若瑟和薛玛窦

韩若瑟 1772 年生于直隶省一个军中显贵之家。由于父母
是基督徒，他从小就受了洗并接受文人的教育。家人打算让他
走上仕途，因为他是长子而且学习成绩出众。当他表示希望成
为传教会司铎时，反对意见甚多。约 1790 年，他被接纳进入

① 见前引安多《北京传教会史》，第 2 卷第 151 页。

② 法国南部城市名——译注。

了罗广祥先生六七年前创办的北堂修道院；在吉德明先生指导下，他在那里学习拉丁文和神学，1798年，他从时任北京主教汤士选阁下之手接过了司铎圣职授任。在其担任圣职的最初岁月，他每年探视十来名基督徒。自15—20年前耶稣会士撤走后，这些修会处于放任自流状态。此外，许多饱受迫害之扰的基督徒离开京畿，躲到了蒙古。韩若瑟毫不迟疑地投身于当时还很少有汉人出入的这些北方草原。

233 作为一名出色的司铎，他四出寻访分散在各地的信徒，以此集结起蒙古第一批基督徒核心。任务是艰巨的。他生活俭朴，在当地小庙或基督徒家中过夜。他并非总受欢迎，那些极度贫困、缺乏信仰教育的人们有时会抱怨他吃了他们的饭。然而多数基督徒却赞赏他用纯正官话所作的布道以及他引自《旧约》和《新约》的美好故事。他应吉德明先生之请，与一位讲授教理的文人一起把布赛的《默想录》译成了中文。这一著作不久成了世俗退隐人士的常用读物。约1835年，南京主教兼北京教务监理毕学源阁下表现出对韩若瑟的极大信任（孟振生主教指出，这“远远超出对自己那些教士的信任”），并选他作忏悔牧师。1844年，在担任圣职47个年头后，他终老于北京西北的基督教中心宣化。其同道薛玛窦在大批基督徒簇拥下主持了他的葬礼。

薛玛窦的使徒热忱比韩若瑟毫不逊色。他1780年生于山西省一个基督徒家庭；当时，罗马教廷传信部把该省教务委托于意大利方济各会修士。他的父母是贫苦农民，也是坚定的基督徒；他们教他祈祷。尽管手头拮据，他们仍供他上学，随后又让他学裁缝。然而，每年秘密到村里探视基督徒的传教士的榜样感化了他，所以他幻想成为司铎。当时山西并无任何培训中心。他那个教区里有几个渴望获得圣职的人已在北京西堂——七难圣母堂被接纳。尽管他身无分文，但仍自己设法踏上了旅途。西堂使他失望：他这个教区的传教士拒绝为这个其

貌不扬的青年农民担当责任。他去南堂碰运气，又被拒之门外。最后还是遣使会士罗广祥先生把他接纳进北堂法国传教会。

1807年发愿后不久，薛玛窦便被祝圣为司铎，随之就骑着小毛驴在乡间巡回。1820年，被送上中国法庭的南弥德先生指定他取代自己职位、担任北京法国传教会会长及直隶省、蒙古、河南、江西、浙江和江南（江苏）诸省长上。但是北京政府不愿给予耶稣会士时期的法国传教会以特殊优惠，从而使一个中国司铎获利。薛玛窦受到了与其学生一起被赶出北堂的威胁。于是，葡萄牙人向他伸出了援助之手，派遣钦天监成员毕学源阁下作为与中国政府交涉的代表。毕学源阁下便协助薛司铎给北堂一些修士讲授神学。1838年毕学源阁下去世时，再也没有确保传教会维持的欧洲人了。北堂这一建筑物立即被中国政府收回并卖给了个人。

薛玛窦及其学生日夜工作以抢救书籍、礼拜仪式所用的祭服等堂内动产；随后，他赴蒙古西弯子定居，那里的讲授教理者和基督徒喜出望外地接纳了他。西弯子传教会因这一出乎意外的加盟而实力倍增，从而成了福音传播中心。不过，被困在澳门的法国传教士名义上依旧是其长上。南弥德先生死后，陶若翰先生接替了他的职位。薛玛窦司铎并未忘记他们。他向他们派遣即将结束神学学业的修士，甚至给他们寄拨款——这些钱来自出售北堂动产和不动产所得。正是在这种情况下，刚从法国抵达澳门的年轻教士孟振生匿名进入中国，并在西弯子与薛玛窦接上了头。他写道：

“我很年轻，还不到28岁。我缺乏经验，尤其关于中国的经验，既不谙其习俗，又不通其语言。但他把我视为长上，当成上帝的代表；这足以说明他的诚意和虔诚……看着这位可敬的老人在一位初来乍到的小年轻人面前如此谦恭、顺从，我真

有点局促不安。”^①

一种根本性的误会或许在这里起了有利于西方人的作用，而后者却还全然无知：出于文化传统，一个中国人不会去表现自己，他期待别人敦请。此外，在一个比他强大、富裕、博学的人物面前，中国人会加倍顺从。然而他仍然有想法，因为在他的自卑情结中夹杂着精神上自负的情结。厚颜的移殖民可以滥用中国人这种文化情结从而得到好处。另一更具政治色彩的原因解释了中国司铎在传教士面前的自卑心情：如让他们单独面对其政府，他们便会毫无凭借并在仇教措施打击下倒下。

235

扩展、分割和分离

1841年，孟振生主教大人被任命为蒙古宗座代牧主教。他在西弯子接待了正在黑水地区考察蒙古和满洲的古伯察神父。后者在其宗教长上秦神父陪同下，于1844年进行了直至西藏的远距离探险旅行。在中国驻藏大臣要求下，他们被赶出了拉萨；1846年，他们折回康定，随之自西向东穿越帝国到达澳门。1850年在巴黎出版的关于这些探险的叙述，激起了人们许多想象。^② 尽管古伯察神父经受了种种考验和艰难，但对教会在中国内地的发展并无多大裨益。在蒙古和西藏，他被

① A·米隆：《关于传教会修会的回忆录》，第3卷《教区》，巴黎塞弗尔街书店1912年版，第575页。

② 古伯察神父在澳门编纂的记叙依然是关于19世纪中叶蒙古、西藏和中原的珍贵的资料宝库。最近的一些新版本可供法国读者使用：

古伯察：《鞑靼西藏旅行记》第1卷；西藏问题出版社，《星盘——世界各民族》丛书，巴黎1987年版，438页。此书是1924年北京遣使会编订本的重印本。

古伯察：《中华帝国》，《游记丛书》，摩纳哥罗歇出版社1980年版，526页。此书据1854年版本重印。

当成喇嘛。在中国内地，他让人把他当高官对待——这是避免最坏情况的惟一办法。他的贡献主要在文化领域。两位遣使会士的“壮举”之一是在拉萨修建了一个小教堂（位于摄政借给他们的住地）。基督教在世界屋脊的这一存在尽管只延续了区区几周，却足以吸引日后的法国和瑞士传教士。在1846年的拉萨，以往基督教尝试渗透——如方济各会士鄂多立克1330年的游历、18世纪初耶稣会士和嘉布遣会士相继在此定居达数十年——的痕迹已不复存在。至19世纪末，基督教社团将在西藏东部、云南北部及四川西部组织起来。今天，雅砻的天主教修会得以重新开放其教堂了。一名讲藏语的中国司铎走遍了怒江河谷及湄公河上游许多信奉基督的村子。在打箭炉，有百名左右基督徒依然保持着忠诚。他们每年一至两次接待来自西昌的中原司铎。这些地区至1991年仍未向外国观光者开放。

古伯察神父和秦神父对蒙古人有所偏爱，并把他们与汉人作了有利于前者的比较。或许这也是他们某些同道的想法，因为他们不大愿意接受从蒙古调往其他宗教团体工作。1840年12月，孟振生主教在西弯子接待了巴黎外方传教会的方济各主教。后者是从四川到这里的。路过太原时，他被山西宗座代牧主教若亚敬晋铎为主教。他当时正前往辽东和东鞑靼（即满洲里）教区履行新的使命，因为罗马教廷传信部已把这些地区托付于巴黎外方传教会。而后者也需要在这里设立机构以确保与几年前他们已接受差使的朝鲜传教会的联系。两名法国宗座代牧主教同意以北京向北的一条垂直线作为两教区分界，却又在谁负责为遣使会士所钟爱的几个天主教村庄的问题上发生了争执。

25年之后的1865年，遣使会士只得把他们蒙古传教区的余下部分让给在布鲁塞尔市郊斯格脱建立的一个新的宗教团体——圣母圣心会。

教会辖区的此种变化无法不引起传教士间的磨擦及基督徒

中的不安。因为后者必须适应负责他们的宗教团体的传教方法及礼拜仪式。例如，某些传教士允许男子在教堂里戴帽子，而另一些传教士却以同样有说服力的理由反对这样做。更严重的是，中国人被误导而忠实于培养他们的神父。北京以南河北省便有这种情况：1847—1853年间，一场小规模教会分立把正定和赵州地区分裂了出去。部分神父和基督徒依然留恋葡萄牙传教区，拒不接受遣使会施行的圣事。这可不合孟振生阁下的口味，他是他辖区的惟一主宰。基督徒们拒不服从他，还威胁要报复他派去的教士。他们宁肯派讲授教理者去江南寻找圣油，也不接受他送去的東西。经济问题似乎激化了局势：葡萄牙的东方教区看来比传教会的清贫教士有钱。由对谁忠诚引发的冲突夹杂着物质方面的动因，此种态势至今毒化着该地区的教会生活。今天，河北南部基督徒的内争表现为地下教徒与“爱国教徒”相互把对方逐出教会。组织敌对宗派的癖好无疑是嵌入中国社会内部的一种缺陷，然而，属于不同宗教团体的传教士间在辖区问题上的冲突，只能助长这种破坏性的倾向。

传教士的胜利与中国方面的反映

1860年12月，当薛玛窦“如燃尽的蜡烛”^①般熄灭之际，孟振生阁下却达到了权力的巅峰。受《北京条约》保护的遣使会士不久便重返北堂，使其恢复了功能。重建后的救世主教堂（北堂）比原先更大、更宽敞；它成了主教座堂。孟振生阁下则是第一位住进北堂的主教。1887年，教堂需再次在西什库重建，因为紫禁城要向西拓展，何况教堂的钟楼也有麻烦，因

^① 这是孟振生阁下在其小传里的用语。见A·米隆前引《关于传教会修会的回忆录》第3卷第577页。

为它们超过了皇宫屋脊的高度。新建的教堂侧翼有两座塔楼拱卫，正如法国哥特式大教堂一样，它在1900年抵抗了义和团的攻击。在新中国被视为帝国主义象征的北堂长期荒芜，临近的居民则把它当学校使用。1985年，天主教徒被获准重修教堂；1989年，北京教区修道院设于其北侧的半圆形后殿。原先的法国传教士住地从此便归属于中国教会。

1860年10月29日，孟振生阁下在南堂主持了隆重的宗教仪式，以表对阵亡者的敬意。这座刚修复的教堂上悬挂着三色旗。拱穹间回响着101号战列舰将士演奏的音乐，这支队伍刚刚洗劫过圆明园。一位目击者作了如下描述：

“在群情激昂的仪式参加者面前，孟振生阁下为庆祝教堂重新开放而唱起了感恩赞美诗，随之又祈求上天降福于我们卓越的皇帝^①……复兴的十字架表明了法国的强大。此后，军队可以退去了。”^②

翌年，圣母月崇拜引进了北京；随后，在主瞻礼日的圣事中，信徒们排成了仪式队伍：法国公使团成员高举着华盖。孟振生阁下对女基督徒的请求作了让步，允许她们与男子一样参加相同集会。不过女子从不同的门进入教堂，而且事实上有一道栏杆把殿一分为二。基督徒们初步学会了格里哥利单旋律圣歌的曲调；人们唱起了杜蒙^③的弥撒曲。

由于首都确立了和平的宗教气氛，主要的慈善机构可以在这里组建了。1862年，孟振生阁下让已在澳门及宁波（1847年）先后建立起来的仁爱会的修女们北上。她们分为两组，一组去北京，另一组去天津。法国人在天津有一块租界，并把建

① 指时任法兰西第二帝国皇帝拿破仑三世。——译者注

② 见夏尔·德·穆特西：《中国征战记》。安多在其《北京传教会史》第399页中曾予以引用。

③ Dumont (1610—1684)，法国作曲家、管风琴演奏家，曾任王家教堂乐师，协奏经文歌创始人之一。——译者注

于1773年的一座教堂也并入其中。1869年，他们修缮了教堂，将其更名为胜利圣母堂。这首凯歌唱得早了一点。

次年，一场悲剧在天津爆发了。在八里桥战斗中有一位将军的长子被杀，这激起了百姓和官员们对外国人的仇恨。仁爱会修女们收养了一些弃儿，其中30—40个孩子在一场瘟疫中死去了。人们谣传修女们杀害了孩子，而有些中国人也被控拐骗儿童卖给修女。1870年6月21日，胜利圣母堂孤儿院被搜查，一群闹事者随即威胁教堂。法国领事试图让地方当局干预，但未果。知县对事态漠不关心，领事便朝他开了一枪。枪没打中，领事及教堂卖烛人却在愤怒的群众的打击下倒下了。谢福音和吴文生神父在胜利圣母堂双双被杀。教堂被焚、女修道院及新近建立的几个耶稣教徒的机构被毁。10名修女及几名法国人、俄国人和中国人被杀。由于这一血腥的日子，法国向中国政府要求巨额赔偿。但地方当局却未被追究。25万两银子的赔款交到宗座代牧主教之手，他便用于重修教堂和孤儿院。约20名违法的罪犯被处决。

这些措施暂时保证了京、津的太平，却远不能制止外省的动荡。骚乱、谋杀、破坏在不同地区接踵发生。各领事馆所得的赔款被用以修建教堂和学校。除因教案而实施的惩罚措施外，其他引起不满的原因也刺激了民众情绪。外国人从事的现代化工程使保守无知的人们深感不快。他们尤其觉得修建铁路是令人气愤的，因为它破坏了风水。

中国民众积聚的怨恨，在受慈禧太后本人及部分显贵支持的义和团造反中得到了渲泄。这些练习“义和拳”的武术团体，以“保国灭洋”为联络口号，于1900年举行了起义。许多基督教村子被洗劫，教堂被焚烧，天主教和耶稣教传教士被杀。外国军队对此作出了反应，夺取了控制天津咽喉的大沽要塞。慈禧太后也作出了回答，她于6月24日颁发懿旨，下令在帝国各地处决外国人。战争已被正式宣布。德国公使克林德

被一名清兵所杀。外国人避入使馆区内。425名士兵挡住了数千名义和团近两个月的攻击，直至8个国家派遣的援军到来。（八国联军）对北京洗劫和镇压以报复义和团的行为。

义和团打击的目标首先指向外国人，但数万中国教民也因被作为叛国者遭受牵连而丧生。对耶稣教徒（新教徒）来说，这是他们遭遇的首次严重迫害。天主教徒损失惨重。在北京一地，南堂被毁，东堂连同躲入其中的基督徒一起被焚烧，西堂同样被付之一炬。在北堂，宗座代牧主教樊国梁阁下在一小股海军陆战队士兵帮助下顶住了自6月14日起直至8月16日的围攻。三千多名中国基督徒（其中妇女、儿童占半数以上）躲在北堂受他保护。天主教在全国所受损失大致如下：5名主教、31名欧洲神父、9名欧洲修女及2名主母会修士遇难。中国天主教徒死亡总数可能超过3万人。^①

240

东正教徒的损失从数量上说可能少些，但从比例上说却更惨重，因为他们刚开始在中国扎根。他们的第一位中国神父、先前的传道员齐神父，是在1884年被授圣职的。充满活力的传教士依诺桑·费古落夫斯基刚刚安装的一架印刷机，连同其木刻的三万个汉字统统被烧光了。二百多名（东正教）基督徒被杀，其中包括1名神父、1名传道员及1名教授。除汉口一所外，所有教堂均被烧毁。虽然损失惨重，但东正教徒从这一死难中吸取了新的力量。他们人数相对少些，却照样在中国其他基督徒中占有一席之地。

^① 见赖德烈《中国基督教传教区的历史》第512页。转引自传教会慈善机构一份报告：《10年天主教传教使命（1898—1907）》；第52—53页。

天主教村庄

1900 年^① 6 月，4 万名义和团进攻北京以南约 150 公里的东闾村。他们用大刀、长矛作武器，并自以为是刀枪不入的。但这次却遭到了意想不到的抵抗。约 700 名基督徒在到这里躲藏的 9 000 名避难者协助下组织了防御。他们在村子周围挖掘了很宽的壕沟，里面插了尖尖的带刺的树枝，沟的内侧还筑起了工事。他们中有两人曾在蒙古当过土匪，每人都有一支步枪和子弹。义和团进攻了 4 次均被击退，且损失惨重。基督徒们高喊“打死妖魔！打死妖魔！”追杀他们。如果抓到俘虏，经过简单盘问，随之拖到围墙边在一个预先挖好的坑里活埋。他们没有东西养活俘虏，而如果让其逃脱，他就会泄露村里事实上并无防御。一名神父每天沿着工事施行圣事。女基督徒和孩子们陪同他一起背诵《玫瑰经》和圣母连祷文：“帮助基督徒吧！请为我们祈祷！”

7 月，义和团向清军求援。数千名以步枪和老式炮为武装的士兵据说发起了 44 次（这个数字以中文发音令人感到必死无疑）进攻。他们每次被打退，便在战场上留下步枪和老炮。而人们发现土里埋藏了整盒整盒的子弹。某些士兵是否是（基督徒）同谋呢？8 月 15 日以后，北京被外国军队攻陷的消息

① 原文作 1940 年，显然是 1900 年之误。——译者注

传到了东间。士兵们撤退时从远处高喊：“太太平平过日子吧，我们走了。”22名基督徒失去了生命，大多死于他们以前从未摆弄过的火器走火。许多后来皈依了基督的拳民承认，最使他们恐惧的，是常在村子上空显现的一位“白人太太”。在他们看来，这显然表明，任何人进了村子就别想活着出来。^①

东间的两个宗派

东间的历史非同一般。1862年时，村里2000居民中还没有一个基督徒。居民分属两个家族：村西很穷的杨姓家族和村东的蔡姓家族。两者间有一水塘相隔，水塘中央一个坟头上建有一座小小的佛塔。冬天到了，一筹莫展的杨姓人问一名占卜者他们为何这般穷。后者答道：“就因为水塘中那座佛塔。”杨姓人当夜便采取行动。他们烧掉了佛塔，随之又拆除下面的砖头归为己有。但佛塔属蔡姓人家。他们躲在墙后，发现了肇事的杨姓人，当场将其抓住并捆绑起来带走。蔡姓人把他们告到保定府堂上。

这是件大事：拆毁佛塔可按死罪论处。惶恐不安的杨姓人便向邻村一个信奉基督的亲戚问计。后者答道：“这事好办，基督徒是不要佛塔的，如果信教，他们先建的佛塔也要拆掉。你们做基督徒吧，这样就没事了。”中国遣使会士刘神父当时正巧在村里。杨姓人听了亲戚指点便找到了神父。他们跪在神父面前说道：“我们想当基督徒。”“为什么呢？”神父像早有预料似地问道。“为了拯救我们的灵魂。”杨姓人警惕地不去说佛塔的事。神父向他们分发了教理书，去东间看望他们，还通知

^① 上述材料引自戴牧灵神父据当地基督徒口头传说而于1966年7月整理的手抄本记录。戴牧灵神父在本世纪二三十年代曾长期担任东间的本堂神父。

他们6个月后来为他们施洗。

243 这下轮到蔡姓人担心了。他们知道基督徒可得到洋人保护。他们也找到了刘神父，而且也开始钻研教理书，不过与杨姓人不建立任何联系。1863年春，刘神父来到东间，为约50名杨姓人和蔡姓人施了洗。到了这时，蔡姓人才对刘神父讲述了他们的佛塔是怎样被杨姓人拆毁的，以及后者至今未受惩处的事。神父答道：“这很简单；现在你们是基督徒了，倘若佛塔还在那里，你们就该把它拆除；杨姓人帮你们拆除了，事情也就解决了。”该事件原则上解决了，事实上却并非如此：杨姓人和蔡姓人各做各的祈祷；他们村西建了一个教堂（西堂）、村东也建了一个教堂（东堂）。刘神父关心两派的和解。1870年，他在村子中间建了个小教堂，而且除这个小教堂外拒不去别处做弥撒。两派基督徒渐渐有了接触，又过了多年，双方终于相互交谈了。随时光流逝，村里居民多数信奉了基督：1874年教徒为103人，1896年为698人，1905年为1766人，1928年为3040人，1939年为3500人。在抵抗义和团之后，人们加固了工事，建起东、西、北、南四座大门楼，各门楼上端分别题有如下题记：“援助基督徒”、“大卫塔”、“圣米迦勒”、“圣路易王”。遣使会士建造了一座大教堂、几所学校和一所女修道院。1915年8月15日，东间成了包括13个堂区、19名教士及分散于约200个基督徒组织的42000名基督徒在内的教长辖区的中心。

与此同时，该地成了崇拜圣母马利亚的重要中心。怀抱圣婴耶稣、边上簇拥着东间信徒的第一幅圣母画像被供在祭坛后面。这俨然是东间圣母。1908年，弗拉芒神父在上海耶稣会士画室让人绘制了一幅更为气派的画像。这是中国的马利亚皇后：身着中国皇后服饰的圣母坐在御座上，穿着中国皇子服饰的小耶稣站立于御座左侧。画像上端可读如下字样：“上帝之母、东间之女王，保佑我们吧。”1928年，教廷代表刚恒毅

阁下和许多主教要求当地本堂神父戴牧灵神父把东间变为朝圣地。1929年5月，朝圣活动当着四位主教的面庄严揭幕。

第二次世界大战期间，日军和抗日的战争毁坏了这一地区。1941年的神圣星期六，所有教堂建筑均被焚烧。今天，东间的基督教徒们从废墟上重新站立起来。1989年3月至1992年5月，一座献给中国圣母的大教堂建了起来。这座顶部盖有闪闪发光的金属片的巨大的砖石建筑耸立在村边。两个高耸的塔楼尖顶直指苍穹。如同一座中国的夏特勒教堂，^①这幢巨大的哥特式建筑物俯视着这片生长小麦和玉米的广阔平原。这是贫苦农民们的业绩；他们是不顾一切的天主教徒。每年5月，两万多名基督徒不顾种种困难而从当地各处步行来到这里。不幸的是，东间的基督徒重新陷入了原先的东、西半村的对抗。一些保守者偏向教皇；另一些人主张本土化。大教堂的建筑因此曾被延缓。

东间的历史显示了家族基础的重要影响。深深融入此种家族结构之中的基督教信仰，从中继承了经得住一切考验的稳固性，但也继承了福音爱德难以渗入的异教的束缚。同样的祖传旧习或许可解释河北南部许多地区天主教村子间所发生的冲突。人们曾利用教会法和秘密的主教指令来争吵谁最忠于教皇，甚至将对手逐出教会。冲突的深层原因透露出族间仇杀。

深山里的避难者

像东间那样因家族对立而使同一村子分裂的情况是不多的。天主教村子通常是很团结的。这些村里往往住着辗转迁徙

^① 夏特勒 (Chartres) 法国城市名，位于巴黎西南96公里处，其古教堂十分著名。——译者注

于各省的避难者。甚至还有被驱赶到西域沙漠深处的被放逐者的村子，如位于中国新疆与俄国突厥斯坦交界处伊犁河谷的那些基督徒。他们的祖先奉旨流放、被遣送到这块边陲之地。

湖北省西北部谷城县一些虔诚的基督徒，躲到名叫茶园沟的一片群山起伏、难以进入的高地筑庐而居。1702年，襄阳一位耶稣会士为该团体首批基督徒施洗。1724年教案时，某些人背教。但最勇敢的教徒们移居到了谷城以北、老河口以西两天路程的山里，在那里找到了一些荒地。襄阳的基督徒由一名传道士牵头，买下了一整条山谷，并把土地分给最穷的人家。

时任北京传教会长上的巴多明神父耳闻了人们对这一创建的谈论。他马上想把它组建成受迫害的基督徒及有被捕危险的教士们的避难地。他把一名信教的文人派往该地，在磨盘山毗连襄阳基督徒所购得的山谷处，买下了比前者大得多的地盘，还当着地方官的面签订了合乎规定的契约。北京派出的传道士前来协助组建修会。1731年，拉布神父到这里举行了第一场弥撒。他把基督徒们分为8个自修班，各由一名传道士管理。修会在基督圣心节被祝圣。^① 异教徒被驱逐，除非他们皈依基督教。1734年，信徒为600名。一名出生于宣化的年轻的中国耶稣会士高神父，当时协助拉布神父一起工作。随后，西尔凡·德·纳维尔神父前来继续拉布神父开创的使命。在他于这块圣心移民地任圣职的6年间，基督徒增加到10倍。许多是新来的避难者，另一些是当地受洗的新信徒。然而，鉴于受洗前的训练及接纳受洗的条件十分严格，许多慕道友和基督徒迁移到了别的省份。

① 参见约瑟夫·莫特 SJ《中国的在俗传教者》；此书中文版由台北光启出版社1978年出版；其中第147—154页引证了夏奈依《圣心移民地》及古贝尔《三个世纪的传教》第129—139页上的资料。

在这座山上，基督徒的生活如在修道院里一样受到控制。每天晚上，在一天的辛劳后，所有家庭都要聚在一起祈祷。耶稣会士建立了一个组织严密、爱挑毛病的善会，作为整个修会的中坚力量。因此，即使教士不在，修会也能继续存在。善会成员分成五组，分别负责礼拜仪式、教理问答、教规纪律、精神卫道、照料病员及为死者祈祷。另有一个负责女教徒工作的相应组织，其中多名成员发愿永守童贞。

这个远离敌对世界的小天堂，多少使人想起了巴拉圭的耶稣会士“小型神权国家”。然而，信奉儒学的皇帝并不比拉丁美洲的天主教征服者更宽容。仇教者不久就把基督徒赶出了他们的避难地，没收其土地并让他们在叛教和流放间抉择。1779年，军队奉旨占领了该地。信徒们从此离散。留下的人像农奴一般为新主人效力，后者却恬不知耻地采摘他们并未播种过的果实。随后，修会渐渐又重新组织起来并重建避难地。1793年至1819年间，遣使会士刘方济在此建立了他的传教会中心；此后他被逮捕、押解武昌，1820年2月在那里殉教。他的会友董文学于1840年与他走上了同一条道。他在圣心移民地之行中留下的笔记表明，在仇教肆虐之际，修会依然强大而忠诚：他到达山脚下时，四周寂静无声，不见人迹；他向上爬去，晚上到了掩藏于竹林丛中的一所住宅；钟声打破了山间所有角落的寂静；次日早晨，四五百人参加了他的弥撒。

246

太平岁月重新来临后，修会不断壮大，并成为1870年托付于意大利方济各会士的老河口主教辖区的明珠。此期建于茶园沟的修道院，培养了约30名教士。

蒙难时期被驱逐的修会成员在中国其他地区重建了天主村村。安徽便是这样。鉴于该省人口曾因太平军起义期间大批死亡，该省当局曾请求移民。于是，老河口主教辖区的基督徒便移居宣城和水东，组成了强有力的天主教村子的核心。1868年，两名在宁国县察访的耶稣会士在水东不远处的许村发现

“约 50 名原属湖北的信徒，他们贫病交加、十分痛苦；到达安徽后，70 名移居者中已死亡 11 人。”^①

1931 年 5 月 15 日，赤色农民武装曾袭击了茶园沟修道院，杀死了 4 名中国教士，俘获了利奇主教阁下及其他意大利修士。自 1949 年起，修会渐渐不再有外国牧师，后来连中国牧师也没有了。最后，又经历了 30 年之后，圣心教堂于 1985 年 5 月 16 日在谷城重新开放，修会由聂一峰神父主持。当汉口主教董光清阁下巡视茶园沟时，他受到欢腾的数千名基督徒的迎接。

蒙古的中国基督徒

247

正当作为避难地的村子接待被追逐的基督徒之际，另一些完全为方便皈依的村子也创建了起来。这便是受比利时斯格脱地区传教士管辖的蒙古的情况。这些传教士一面宣传福音，一面发展自己。当他们受命在这片东西宽 1 200 公里的广阔的蒙古平原传教时，他们便面对了这一移民现象。饥饿的中国农民离开他们人口过多的省份，来到被黄河河套环绕的鄂尔多斯垦荒。这一（移民）运动遭到了蒙古首领们的抵制，因为他们会丧失最好的草原。满清政府一面竭力维持与蒙古人的亲善，同时又允许在一定范围内移民。然而，耕种新开垦的土地为富裕的地主们带来了好处，他们无情地剥削移民的劳动，把 60~70% 的收成占为己有。因此，传教士们必须作出选择；卡罗·米尔克贝克对此作了如下陈述：

“我们看到，中国移民只能在两种抉择间挑选：要末不管

^① 史式徽：《江南传教史》，第 2 卷，上海土山湾印书馆 1914 年版，第 165 页。

愿意与否都服从大地主，要末单枪匹马（如果不说被人遗弃的话）去碰十分渺茫的运气；传教士决定为他们提供人道的、社会性的和符合基督精神的第三种选择。”^①

正如古伯察神父一样，比利时传教士起初也偏爱蒙古人。但后者皈依基督教者却很少。而在汉族移民中，传教士发现了几名对其很有好感的基督徒。尤为重要的是，许多陷于赤贫的中国农民作好了受教于基督教的准备——只要给他们一块土地、几样农具并保证其安全即可。

斯蒂纳盖神父（1848—1912）打算把这些受归化者集中在清一色的修会内，使他们能在其中受基督徒生活的训练。1879年，他为一些汉族移民买了几块土地，并在小桥畔（银川东南200公里沿长城边的地方）建立了圣者受洗约翰村。事情起先进展缓慢，因为无法为新来者提供土地。至1900年8月15日，传教团只有492个居民，其中392人受过洗、80人为慕道友。^②后来，在闵玉清主教阁下推动下（他成功地谈判购买了大片土地），中国基督徒移民地在整个“三边”（即定边、安边和靖边三市）地区增加了起来。

居住地的选择应具备整体上的有利条件：它应是粘土地带，以便建造住房，应在便于挖井之处，以便获得饮用水，旁边还要有提供燃料的柞树和柳树。人们建造了低矮的干打垒住房，10至15间排成一行。主要街道从围墙大门口通往教堂。小桥畔村的教堂成直角形，男、女教徒各使用一殿。正祭台间上方耸立着浮屠风格的塔楼。男教徒使用的殿朝向住着神父并设有男童学校的院子；女教徒使用的殿朝向另一院子，内设育

① 卡罗·冯·米尔克贝克：《蒙古的教会社会服务》，布鲁塞尔斯格脱出版社1968年版，第27页。

② 根据贺歌南（圣母圣心会）：《鄂尔多斯地区的天主教小型神权国家》刊登于《传教士科学新回顾手册》Schöneck/Beckenried，瑞士1957年版，第65页。

婴堂、女修道院及女童学校。

这些修会中的移民是如何形成的呢？人们以几户基督徒家庭为最初的核心，然后通过向入境移民派骆驼队和向导，使其前来移民地。传教士往往亲自出马去找新移民，向每个家庭提供一辆大车、一头牛以及够用约20天的食品和草料。新移民一到就先被安顿住下，然后可得到一片土地、一对牛、一架犁、几把锹、一些干草及种子。所有这些均由传教会以借贷方式提供。作为交换，移民们每年应缴纳收成的20~30%作为佃租。因此，传教士担负着繁重的管理职责，他既是镇长，又是治安法官和警长。他要保管按法定手续登录的不动产交易的盖有中国当局甚至是蒙古首领们朱砂大印的文书。

249 尽管某些时期经受过饥馑和瘟疫，基督徒移民地总体上是繁荣的。它们引起了出没于邻近沙漠的盗匪的注意。人们还担心在邻省（甘肃省）造成了破坏的回民起义。1895年，小桥畔村的传教会设施武装了起来。义和团拳民曾围攻该村达50天之久，后于圣米迦勒日撤走了。1917年，村子四周围墙得到了扩建。围墙长250米，宽150米，高6米，底部厚5—6米。7个大碉堡和8个小碉堡掩护着围墙侧翼；此外，围墙上还有一条堞道，一道筑有雉堞、挖有枪眼的女儿墙保护着堞道。但是火器不多，而且不完善，仅是猎枪、卡宾枪、手枪及轻型长炮而已。沙漠中的盗匪们得知信教的农民已作好自卫准备，便不敢继续冒犯了。1935年10月和1936年5月，一股1500人的武装曾进攻小桥畔，而且强迫百姓走在他们前面。但他们被80名装备简陋的农民挡了回去。

在20世纪头一个25年时间里，蒙古的天主教传教会筑了236处设防的围墙。除三边地区外，蒙古各地其他区域也向传教会开放了。在黄河河套地区西北部，基督徒移民完成了重大的灌溉工程。在河套东北部土默特地区，中国神父雅克—刘剑英（1848—1900）在名叫“廿四顷地”（一顷约为七公顷）的

地方建立了圣母圣心会传教会。1895年，该移民地拥有800名基督徒。在日后的岁月里，他们分流出许多分会。自1896年起，一个与之毗邻的传教会在包头附近巴拉垓建了起来。为保护耕地免遭黄河水灾，人们筑了一条堤坝；还挖掘了水渠以疏导大青山上淌下的湍流。再往东一些，一批欣欣向荣的修会在集宁地区建了起来。1896年在3600公顷土地上建立起来的“玫瑰经村”（玫瑰因子），至今仍因节日期间有成群结队的虔诚基督徒集会而闻名遐迩。

诚然，人们可以寻思这些因物质利益驱动而归化的汉族移民其信仰诚意究竟如何。起初，他们相当被动地屈从于强加在他们头上的基督徒生活环境。为被接纳进入传教会，候选人必须签署书面保证，全家将学习教理，遵守上帝的戒律，服从教会和村子指挥。每年9月收成入仓后，所有皈依者必须上教理课（男、女是分开的）：传道员和修女们教他们熟记主要的祈祷。信徒们坐在炕（下面有热气通道加热的大型的用砖砌成的床）上，主讲人念一句话，全组人员跟着重复，而且一面吟唱，一面把身子从左向右摇晃。用文学笔调写成的祈祷文很难让人明白。曾任甘肃宗座代牧主教、1923年退隐到小桥畔村的陶福音阁下，为获准使用正式简化的祈祷文进行了长期的努力。^① 祈祷后便要认真学习教理。教理内容不大被人理解。基督教教义的传授，主要通过教士精心领导下的礼拜实践及戒律的遵守而得以进行。每个星期天是在教堂里度过的：晨祷、弥撒，随后于11时许回到教堂在耶稣受难图前祷告。下午3时背诵数念珠的祷告，随后是圣体降福仪式和晚祷。

250

在一个如此严密、完全服从于同时是上帝代表的人间主宰权威的修会里，抛弃异教习俗是不言而喻的。对祖先的崇拜自

^① 参见卡罗·冯·米尔克贝克阁下（圣母圣心会）：《我们的好主教陶福音，1850—1938》。斯格脱出版社1959年版，第255页。

然会被献给上帝的弥撒和为死者的祈祷所取代。所有的婚礼均在教堂举行；入境移民若无足够女子婚配，他们可以方便地在圣婴堂的女孤儿中找到。脱离这一生活模式并重新置身于与之敌对的环境中后，某些基督徒叛了教。但从总体看，他们相互支持并且坚持了下来。

中国家庭生活是由尊重祖先传统的一整套礼仪调节的。当礼仪习俗一旦变成基督教的方式，而且传到了子孙后代，它便成了祖先的宗教，于是任何人都别想再改动它。

1950年起，内蒙古的基督教修会不再有外国传教士了。它们的活动在30年中停滞下来。但自1980年起，成千上万的基督徒可以重新公开活动了。在呼和浩特（绥远，“青城”）或在北京培养的年轻教士，到这里巡访，帮助资深教士在大草原传教。渴望忏悔和领圣体的信徒们总是十分高兴地接待他们。

251 这些受归化的汉人是新土地的开垦者，他们的移民地构成了内蒙古地区教会的中坚力量。人们在别处可以见到类似的试验，不过较为个别。如路神父在哈尔滨以北满洲里创建的圣约瑟夫移民地便属此例。3 000名基督徒聚集于海北镇，此举起先造成了一些麻烦，因为他们的出走使原本就鲜有基督徒的其他村子失去了信徒。然而这个强有力的修会战胜了许多风潮，而且至今仍在中国东北这片高寒的土地上熠熠生辉。

不管起源如何，天主教村总的说来均是虔诚的基督徒生活的中心，也是培养圣职人员的苗圃。在这一方面，吉林省八户村（小八家）特别值得我们一提。1796年，8户汉地移民在长春以北75公里处的满族游牧民中安顿了下来，其中5户是天主教徒。在60年没有神父的岁月里，他们依然坚持祈祷。1840年，方济各阁下路过该村时，在这里买了一块地修造教堂和住所。这将成为赴朝鲜的传教会的中转站。一位法国教士及一名朝鲜副祭因无法进入朝鲜，便留在小八家。他们在这里先向3名青年传教，随后又把传教对象拓展到10名左右。这

便是1915年移址于吉林的修道院的最初核心。在过去100年时间里，小八家出了29名教士（其中主教3名）和不下于80名修女。^①今天，吉林教区有许多年轻教士（尤其是年轻修女）热心圣职。正如以前一样，他们来自小八家。

在1949年以后，天主教村一段时期内被当作害群之马，也有一段时期被认为是模范榜样。在广东省南部海南岛对面的雷州半岛上，被讽刺性地誉为“先锋”的三神村，因交通闭塞而长期陷于赤贫之中。它的1000名基督徒并未因此而绝望。他们把自己的约10名女儿送进了湛江初修院。另一些村子因对当地发展作了贡献（如植树造林、积极提高劳动生产率或仅仅因遵守道德规范）而被冠以“文明”称号。例如山东省济南以东150公里处的魏家庄便是个模范村。该村4000名居民中有3750人是基督徒。为何成了模范村呢？一名参观者写道：

“村民们依其良心许可严格遵守法律；他们热情地追求四个现代化的目标；他们努力工作，相互协作，非常遵守纪律。他们的产量比定额要求的平均数超出20%。”^②

252

参观者是一名从国外回来看望垂危老母的中国教士。他记载了该村经济成就以外的事情。许多基督徒远道赶来与他一起跪着做数小时的祈祷。他后来说道：

“我感到筋疲力竭，但一股神秘的力量支撑着我。我仿佛置身于一个神圣的世界，在这个世界里，信、望、爱这三超德行支配着每句话和每个行动。”^③

像这样的村子有数百个。村民们以艰辛的劳动为现代化服务，从而也使其自身的存在正当性得到承认。他们过去曾长期

① 这些数字由神学院学生李志湘在1990年9月24日的信中提供。

② 约瑟夫·斯毕：《一个中国村庄的天主教生活》，载《中国最新报道》（增刊第一期），第5页，1932年9月。

③ 同上，第7页。

遭受不公正的待遇，但他们私下也很少说起，说这些对于他们是痛苦的。他们剩下的惟一语言是祈祷。

新教的推进

253

在澳门一个绿树成荫的小丘上，距卡蒙斯博物馆仅两步之遥的所在，有一个长眠着中国首批新教传教士的小公墓。在围墙一角，一块巨大的白石墓碑耸立在草地上。人们可读到上面雕刻的以下黑体铭文：

“纪念第一位入华新教传教士罗伯特·马礼逊。他把在中国度过的 27 年愉快地用于拓展救世主王国的事业。期间，他编纂并出版了一部《汉语词典》^①，在马六甲创办了英华书院并独自用多年时间把《圣经》译成了中文，但他未能见到其完成以及它在原本为之而作的人们中的广泛传播，便安然长眠了。他 1782 年 1 月 5 日生于诺森伯兰地区诺福克市，1807 年被伦敦传教会派往中国，受雇于东印度公司担任翻译达 25 年之久，1834 年 8 月 1 日卒于广州。”

这篇墓志铭追述了罗伯特·马礼逊走过的主要历程。入华新教传教会的先驱者们都经历过同样的阶段：在中国门口等待一段准备时间，利用《新约全书》汉译本进行汉语启蒙，借助商贸活动在广州进行（与中国的）最初的直接接触。

254

^① 原文如此；应为《华英词典》。马礼逊墓碑上铭文的原文并非法文，作者把碑文译成法文时可能有所改动。又如译《圣经》事，马礼逊独译的《新约全书》1814 年即在广州印了 2000 部；与米怜合译的《旧约全书》于 1819 年连同《新约全书》一起也在马六甲出版了。但作者这里却说他“未能见到其完成”。——译者注

最初的中国新教徒

较之于植根中国已达两个半世纪的天主教徒，新教徒不过是初来者。经过毕生努力，罗伯特·马礼逊留下了10名受归化者。1853年，中国新教徒仅350人，而天主教徒却是33万。但他们随后的发展却很快：1889年，新教徒为37 289人，同年，天主教徒约50万。^①

新教在开始阶段的缓慢可归咎于多种因素。首先，外派传教会（差会）在新教内部属新鲜事物，其次是鸦片贸易的负面影响，再其次是他们在中国社会的初次尝试。新教传教士通常留在条约规定的通商口岸。他们日后的发展首先是因为他们表现出了才智横溢的精神力量，是因为他们举办的社会事业，同时还因为他们向渴望进步的中国输入了现代特色的潮流。当天主教传教士以教义、戒律和熟背祷文的模式培育其归化者之际，新教传教士则求助于更能直接相通的情感上的尝试：确信原罪、害怕地狱、宽恕的乐趣以及在信仰基督中获得新生。此种传教热忱可在卫理公会改革的创导者约翰·卫理^②的教理思想中部分地找到其根由。启示向所有人发出，不分任何阶级，尤其要帮助遭受社会不公正待遇的人们。

此外，这些新教传教士根本不理睬天主教修会的存在——甚至是诋毁它们。他们认为只有他们在宣传对救世主耶稣基督的真正信仰，即“耶稣基督的教诲”（基督教）。他们中有的人说，天主教徒崇拜的是马利亚而不是耶稣，他们认为教皇是他

① 这些数字是卡里在前引《中国和基督教，传教史研究》第213页提到的。

② John Wesley (1703—1791)，英国新教神学家和牧师，卫理公会创始人。——译者注

们的救主；他们可能也信上帝，却称其为“天主”。某些新教神学家虽然也赞成（天主）这一字眼，但大家最终却选定上帝这一表达法，哪怕只是为区别于天主教徒。

总之，天主教被称为“老教”（旧教），耶稣教作为“新教”要取而代之，因为新教是经妥善改革过的，它更适合中国现代化的需要。这些理由并不怎么触动天主教徒本身，因为他们把新教视为应对基督徒分裂负责的一种异端。然而这些理由在对基督教感兴趣的中国人中产生了影响，他们必须作出选择。

受鸦片战争和不平等条约的签订所凌辱的中国人，希望从西方人那里掏出他们强大的秘密。而被居民贫困所触动的传教士们，则打算传播文明和进步所带来的好处。在中国尚是新面孔的新教传教士因其来自现代化国家而享有声望。何况他们起初多数是美国人。美洲禁止鸦片贸易这一事实，使他们在中国人中享有对其有利的成见。1845年，在华（新教）传教士中美国人有20名，英国人10名，德国人1名。1855年，美国人46名，英国人24名。^① 这些新世界的使者在带来基督教信仰的同时，还带来了民主、科学和进步的启示。这些理想通过大量基督教文学作品传授给了中国学生和知识分子。

太平天国的诸说混合

最初几年，（新教传教士的）工作主要是传播《圣经》。美国福音会在中国人中分发《圣经》。1833和1834年，基督徒梁阿发受雇于设在广州的美国印刷所。这位福音传播者是在伦敦会中由苏格兰人米怜和印刷厂主麦都思培养的。他在广州向到

^① 卡里：《中国和基督教，传教史研究》，第215页。

这里参加乡试的举子们分发传单和小册子。清朝政府当时粗暴地作出反应，禁止传播基督教读物。此举或许不无道理，因为这些小册子中，有一本名叫《劝世良言》的读物，就将震撼太平天国未来领袖洪秀全的思想。

这是一本构成新教教义概要的圣经经文精选本。曾梦见一位老人鼓励他摧毁妖魔的洪秀全，在《圣经》中找到了对他梦境的激动人心的解释以及对他使命的确认：天父上帝和天兄耶稣鼓励他摧毁偶像。他自行洗礼，向亲友宣讲他所理解的《圣经》，而且为他们施了洗。在最初几名归化者之一冯云山的推动下，一个新宗派便在广西省形成了。这些带有新教色彩的中国人取名为“拜上帝会”。信徒们打倒偶像，把对自身罪孽的忏悔写在纸上于受洗前烧毁。他们集体祈祷，还宰杀牲口以供祭献。某些人还如同鬼魂附身的道士，声称天父天兄下凡附身并宣布神谕。这样，一个混杂有中国宗教传统及未被很好领悟的圣经启示的诸说混合体便产生了。

除阅读过《劝世良言》外，洪秀全只受过浸礼会士罗孝全几周的训练，但后者拒绝为洪施洗。1850年，可能在一名湖南反叛首领推动下，拜上帝会变成了造反集团。他们的目标仅仅是推翻满清政府和建立天堂王国的新秩序。造反者占领了长沙，随后于1853年攻占武汉。他们沿长江顺流而下，夺取了沿岸城市并把基地设在南京；在以后10年时间里，这里便是天国首都“天京”。对基督教更为熟悉的太平天国首领之一洪仁玕，保持着与传教士的联系。某些外国人一度把宝押在太平天国造反者身上，以便获得中国更多的贸易开放和对基督教传播的开放。从不少方面看，太平天国组织与圣经的教诲，有令人印象至深的吻合之处：他们推倒偶像、消除对祖先的崇拜、遵守十诫、禁止鸦片、尊重妇女、鼓励一夫一妻制。然而他们首领们的狂热及对数百万人的可怕屠杀足以使他们信誉扫地。此外，当意识到他们已建立起一个“受命于天”的新王朝后，

他们以与满族统治者同样的傲慢对待外国人：外国人是被当作进贡者而受欢迎的。1861年，外国列强选择了满清政府并协助其粉碎了太平天国造反。

太平天国的理想把基督教的某些形式纳入了中国民间文化。其中《旧约》的圣经传统压倒了《福音书》的精神。新教徒不把太平天国造反者看成自己人，更不必说天主教徒了。他们反抗满族人的腐朽统治，首先是受了由人民来打破皇帝的天命这一儒家传统的影响，同时还受了蕴含在《太平经》中的道家关于平均主义社会的理想的影响。他们重新采用了给中国历史划出坐标的农民战争的传统。可以把这场起义与马丁·路德时期使德国四分五裂的基督教农民战争加以比较。与人民的压迫者展开激烈斗争，这同样是圣经的传统。但惟有以耶稣十字架为标记的救世的《福音书》，能赋予这种斗争以消除罪孽以便上帝天国降临的精神上的意义；而天国并非这个人世。太平天国还没有达到这一境界。他们想建立一个尘世的王国。一个世纪后，共产党人以基督教背景下的马克思主义为指导，也试图建立一个无阶级的社会。

太平天国起义远未给基督教带来好处，却往往为进一步镇压基督徒，尤其是天主教徒创造了机会，因为只有天主教徒已在中部省份立足。满清当局早已谴责天主教是所谓与白莲教起义者有牵连的颠覆性宗教。太平天国起义者自称为基督徒并未使他们惊讶。这是些推倒偶像、抛弃敬祖的危险的异端分子，需予以铲除。那些尚在开放口岸的新教徒很少受到镇压的影响。只是他们向内地的渗透被推迟了十来年。

福音传教士在内地

在这一动乱的年代，一位出生于约克郡的英国福音传教士

戴德生，准备把永福的启示带进内地省份。1853年，他在中国福音传教会保护下来到中国，来往于东南各省，随后在宁波定居了3年。1857年，正是在这个城市里，他被一名中国人发表的宗教信仰声明深深打动了。他后来讲述了这件事，因为这使他坚定地履行自己的使命并为他指引了道路：

“一天，我正在布讲关于永福的喜讯，一名中年男子站了起来，当着济济一堂的同胞的面表示他信仰福音的力量。他说：‘正如我的兄长们在我之前做过的那样，我满怀真诚地寻求真理已经很久了。我云游四方，却找不到真理。无论从儒学、佛教还是道教中，我都得不到安宁；但从我今晚刚听到的一切中我却得到了它，因此我相信耶稣。’

“在他受归化后又过了几个晚上，他问英国是从何时起知道《福音书》的。人们告诉他已知道数百年了。他吃惊地说道：‘什么，这怎么可能呢？你们知道此等喜讯已有数百年，却迟至今日才来对我们布讲！我父亲寻找真理达20年，但至死都未找到。啊，你们为何不早点来？’

“这一求救的呼唤发出至今，整整一代人的时间又过去了，然而如今又有多少人可能会重复同一呼唤！这一呼唤发出以来，两万万多人已经死去而未被赐予永福。这一切还要延续多久？主为‘一切造物’所做的经文还要不为人所知到何时？”^①

戴德生因数以亿万计的灵魂被判下地狱而焦虑，而他们原本只需通过倾听耶稣赐予的永福便可因信得救。1860年他为恢复虚弱的身体而返回英国后，便与夫人一起祈祷上帝，激励那些能够接受向众多中国人进行福音宣传这一“负担”的传教士。他认为中国有不少天主教徒，但他们接受了错误的《福音

^① 戴德生：《带着爱去中国》，美国贝塔尼联谊会迪芒森出版公司，第126—127页。

书》，因此一切必需重新做起。他们在内地的出现表明，这一任务并非是不可能的。

返回中国后，戴德生以对上帝的完全信赖和卓越的管理才能投入了工作。与那些囿于各自独特称谓——英国圣公会、卫理公会、浸礼会、长老会、路德宗等——的其他新教传教会不同，他的事业并不以在其他修会间再建一个修会为目标。他追求的是纯粹的宣讲《福音书》，只号召人们信仰它。因此，他在其他任何修会均未涉足的 11 个省份里下功夫。在别的地区，他取得了许多教堂中牧师的帮助，把对其受归化者们的传教工作交给了他们。他理财的方式既大胆又有效。他十分关注不要负债。他确信上帝将提供一切，因此他祈祷，也要别人祈祷。他的合作者并不总能得到有保障的工资。然而国际援助源源不绝地到达。此外，他的传教士们生活简朴，只享受当地百姓的条件，还穿中国服装。1865 年，他要求把 22 名传教士两人一组派往 11 个尚被弃之不顾的省份。他就这样建立了“中国内地传教会”。到 19 世纪末，该会成了中国最大的新教传教会。1895 年，它拥有 641 名传教士、462 名中国助手、260 个传教站和 5 211 名新教徒。^① 1905 年戴德生在上海去世时，他的传教会已有 828 名传教士。

尽管外国人在这一事业中起了主导作用，但传播福音的运动在中国人内部同样激起了使徒的热忱。戴德生报道了席胜么牧师的故事来证明这一点。这位山西省的中国文人是在卫理公会教士李修善帮助下信仰基督教的。李修善为帮助饥民而到山西，但他同时关注让人了解《福音书》，为此他就基督教组织了一次文学比赛。获得第一名的文人席胜么，后来给李修善教授中文，并于 1879 年受基督教归化。这一皈依使他的生活发

^① 前引赖德烈《中国基督教传教区的历史》第 393 页；参见《中国大众》1906 年第 124 页。

生了真正的变化。他戒掉了鸦片，与兄弟们重新修好，并请回了先前被他赶走的岳母。他妻子原来被一种据说起因于魔鬼附身的疾病所折磨，但因他信教而治愈了。他开设了约 20 处收容所接纳吸毒者，以祈祷和各种治疗措施竭力使其康复。据拉杜莱特的说法，“他对那些被他有点鄙视的传教士保持着很大的独立性，但他与中国内地传教会却携手合作。”^①

“站口”——辐射的中心

内地会虽不以创办稳定的修会为己任，但与其他各种名目的传教会一样，它也通过设施齐全的基地开展工作。“站口”包括一座教堂、一个讲道堂、一所学校、一个诊所以及供传教士和他们的中国同行与助手所用的住所。这套设施未必要建于一个地方。除教堂外，往往还有一个面向街道的类似棚铺的偏祭台，行人可在这里了解情况。教堂中不设任何塑像，仅有一个不加装饰的巨大的十字架，一个引人注目的托书架和一架钢琴。集会的人以从英国、美国或德国引进的曲调练习唱赞美歌和感恩歌。团体中接纳新成员需遵守严格的规章。人们对道德品行的关注更甚于对教义的了解。规章制度通常是严格的，而且包含了与身边社会决裂的内容：不准参加当地的宗教习俗活动，包括不参加祭祖的仪式；抛弃一切有迷信气息的东西，尤其像区分吉日凶日之类的做法；向不道德的性关系、赌博及鸦片宣战。在信徒与非信徒之间，即“这一代罪孽的人中的得救者”与注定要下地狱的人

^① 前引赖德烈《中国基督教传教区的历史》第 481—482 页。拉杜莱特是从奥瓦尔·泰勒夫人《华北的齐神父——中国基督徒之一》一书中引证这些话的。伦敦，中国内地传教会，1903 年。

之间，一道鸿沟已经形成。或许出于对自身品行端正的关注，新教传教士不去保护被控有罪的基督徒。而且他们还指责天主教传教士过于轻易地求助于他们的公使团。鉴于天主教的法国垄断着对传教会的保护权，人们也能理解英国传教士不屑于抓住这根救命稻草。

虽然在财政上和精神上得到原属教会大力支持，传教士差会仍很关注自主的中国修会的增加。他们认为，如果中国人能自己提供资金，领导自己的修会并传播其信仰，传教会便会有前途。他们为此采取了种种措施。在山东省，美国传教士高第丕（美国“南部浸礼会士”），极力推动他的修会自筹全部经费。他的助手都是不领薪的志愿者。当然这也是形势使然：美国内战后好几年时间里，他的供给曾被全部切断。美国南部浸礼会士的此种政策远未被所有人效法。然而，中国基督徒毕竟渐渐习惯于支持教会，而大部分天主教徒却一切都依赖教会。

类似的努力还在于把传教领导权移交给中方责任人。后者被邀参加教士会议，而且在其中的代表也渐趋增加。湖北省的美国圣公会士在这一尝试中是领头羊。有待做的是要培养足能胜任信仰传播工作的教会领导人。1866年，英国长老会士在厦门开办了神学院。1876年，神学校已达20所，学员231人。同年向新教传教会全国会议提交的一份涵盖全国情况的统计表表明：已有73名受圣职的中国牧师，511名助理讲道者，76名“兜售教义者”和90名修女。^①这些修女在妇女中传播《福音书》。兜售教义者散发基督教读物。助理讲道者通常是巡回的福音宣传者。对这批人的培养将越来越受到重视。1879年，美国圣公会士在上海创办了前途光明的圣约翰大学。

① 赖德烈：《中国基督教传教区的历史》第427页。

新教出版物的挑战

262

1877年在上海召开的新教全国大会对新教出版物作了统计：43种关于《圣经》的评论性书籍或小册子，521种神学书籍，29种圣徒传记，82种教理书，54种祈祷和礼仪书籍，63卷感恩赞美歌集，7种期刊和101种传单。^①出版物如此繁荣，不仅是因为与会的差会及所代表的国家纷繁复杂，更基本的是因为新教徒是杰出的“圣经”基督徒。他们布讲福音，但是《圣经》在手。他们围绕《圣经》创作了一批护教的虔诚的基督教作品。此外，为感化知识分子，他们多少采用了如同耶稣会士对文人所采取的做法。他们以大众为工作目标，因此从普及自身道德修养规范的儒家宣传小册子中得到了启发。

郭实腊这位德国在华新教传教士的先驱者创作了一本题为《完人楷模》的30页的小册子。他复述了儒家关于君子的理想要求，同时又以基督教精神对其作了补充：耶稣向天父的陈述及真福八端指明了通往完德之路。1850年在宁波上岸的美国长老会士丁韪良，立即察觉到中国人关于宇宙、人、信仰及道德理想的观念中所蕴含的自然神学因素。抵华4年后，他出版了名叫《天道溯源》的一本基督教入门书。他从19世纪初期苏格兰哲学家们所讲授并传播到美国神学院的自然神学中得到了启示。他的书紧步杜盖尔·史迪威道德哲学论之后尘：人类理性的能力、道德效能等等；但他停留在证明上帝的存在而且引证《圣经》作为其论据。拉尔夫·科韦尔写道：他的方法是

^① 赖德烈：《中国基督教传教区的历史》第433页。

“研究人以便懂得上帝”。^① 他的护教著作令人想起了利玛窦的《天主实义》。丁韪良对此也并不讳言：他希望成为新教的利玛窦。在随后 60 年时间里，他的著作被再版了三四十次。

耶稣会士学者及受归化的文人们出版了大量纯科学意义的著作。同样，19 世纪末叶的新教传教士把西方的科学进步介绍到了中国。他们印制纯世俗的出版物，同时随机插入一些有关基督教的文章。以其护教著作闻名的丁韪良本人，与北京友人一起组建了一个协会，以传播实用知识。他们出版了在英语中以《北京杂志》驰名的《中西闻见》期刊。人们从中可读到有关实用科学、旅行、探险、国际新闻等方面的文章。丁韪良认为，现代科学和自由主义思想，是反对阻碍中国人接受福音和进步的古老迷信的最好武器。

威尔士浸礼会士李提摩太以其对改造中国社会的关注而接近于丁韪良。不过他更注意国家的文化价值。1870 年抵华后，他在山东青州建立了传教会，随后又赴山西帮助饥民。他对农民贫苦的感受促使他向领导阶层施加影响。他努力传播导致社会进步的西方技术而不追求让别人信教。他的著作是由苏格兰人韦廉臣于 1887 年在上海创办的机构广学会（同文书会）出版的。李提摩太及其浸礼会传教会的同事们，13 年中在山西只发展了约 30 名教徒，但他们对中国知识分子的影响值得注意。19 世纪末的重要改革家们从他们的书籍中获得了启迪。李提摩太与梁启超过从甚密，后者一度还雇他为私人秘书。^② 同时，康有为也常向他咨询。这两位作家和政治家是宪政改革发起人，同时创导中国文化向进步开放。1898 年，慈禧太后

① 拉尔夫·科韦尔：《孔子、菩萨与基督：中国人中的福音史》。纽约玛丽克诺尔传教会奥尔比斯图书社 1986 年版，第 102 页。

② 原文如此。据查，梁启超听说李提摩太在京期间需一临时秘书，便前去表示愿意效劳，李也欣然接受。（参见顾长声《传教士与近代中国》第 180 页。）译者未见李为梁作私人秘书的记载。——译者注

猝然打断了百日维新（戊戌变法），从而破坏了他们的努力。

与当时多数新教传教士相反，李提摩太主张基督教要适应中国传统文化传统。正如初期耶稣会士一样，他对儒家礼仪表示容忍；但他又有别于耶稣会士，他对佛教徒抱有好感，而且接受了他们传统中最优秀的成份。他对天台宗敬奉的《莲花经》十分赞赏。他写道：

“关于《新约》向西方民族讲授的不死的教义，我们可看到在远东完全可能有第5部《福音书》或曰《莲花福音》，它光耀包括中国、朝鲜、日本在内的整个佛教世界已达15个世纪；它是如此光彩夺目，以致无数的人都把永生的希望寄托于它。它向研究它的西方人清楚地表明，它所讲授的道理与第4部《福音书》所讲授的关于永生、光明和爱德是何等不谋而合。”^①

264

这种对于佛教传统的热情赞誉，起先在新教界很少受到关注，过了约20年却引起了共鸣。挪威传教士艾香德与被他称为“道友”的佛教知识分子建立了联系。1922年，他在南京净风山建立了一个名叫“圣灵山”幽居地的交流场所。这一名称让人想起景教徒时期基督徒与佛教徒之间的最初接触。

李提摩太与艾香德在这一普世事业中是比较独特的。不过他们并不背离其使命，因为他们教诲的中心内容始终是相信基督便可得救。另一些新教传教士在赞美中国文化方面走得更远，甚至被它所折服并在西方为其大唱赞歌。在山东的德国传教士卫礼贤就是这种情况。他曾吹嘘，尽管他的传教会坚持要求，但他从未为一个中国人施过洗。他从其基督教社会主义思想出发，把力量集中于学校和医院的事业，同时深入学习中文。他认为，中国人若想成为基督徒，他们总会找到自己的路的。他在青岛办的学校由德国政府接管后，他便成了（德意

^① 拉尔夫·科韦尔：《孔子、菩萨与基督：中国人中的福音史》，第125页。

志) 帝国官员并开始筹办东方学学院。尽管他有心分担中国人民的生活，却依然生活于一所豪华的西洋别墅。他支持中国革新派，但又主要醉心于中国传统文化。他以法兰克福大学汉学教授身份终其一生，而且曾邀请中国学者赴该校讲学。

新教创办的各类事业就这样得到了极度发展。直至 20 世纪头几个十年，外国人在其中起了主要作用。尽管基督教建立的各种机构的形式千差万别，但人们已经可以看到其中呈现出两种主要倾向。一种是以戴德生为代表的，它更接近于“虔信派”，致力于宣传信仰耶稣便可获得永福，不过也不放弃慈善事业，尤其是医疗服务。另一种倾向以李提摩太为代表，它更趋“自由主义”，致力于为中国社会服务，即为中国经济、技术、科学的发展以及传统文化的更新服务，同时又关注让中国人全面了解《福音书》。

265

基督徒为进步出力

在中国，基督徒如为国家利益效劳，他们就被接受。传教士的朋友们有选择地拜他们为师，向其学习有利于自身职业及中国进步的知识。在列强侵华的殖民时代，传教士日益被视为富裕的强权西方的使者而不是基督十字架的使徒。新教出版物的内容反映了这一演变。许倬云在论及“新知”问题时是这样描述这种看法的改变的：

“西方观念的传播肇端于《圣经》的翻译及鸦片战争后宗教小册子的流传。1810 至 1867 年间由新教传教会翻译的 795 种书籍中，86% 涉及宗教，而关于人文科学及自然科学仅占 6%。1861—1895 年间的自强运动中，翻译范围扩展到了外交、军事艺术、科学及工艺学领域。译自 1850—1899 年间的 567 种著作中，40% 属实用科学，30% 是自然科学，10% 是历史和地理，8% 属社会科学，约 3.5% 属宗教、哲学、文学和美术。”^①

“强大中国”

在广州与鸦片输入进行斗争的英雄林则徐及其友人魏源，

^① 许倬云：《近代中国的兴起》，牛津大学出版社 1975 年修订版，第 515 页。

皆属于名为“经世派”的变法派别。他们忠于中国古老传统，又想运用“以夷制夷”的策略：为更好地控制西方人，就必须掌握他们的科学技术。不久，这种对于改革的关注得到了最高当局的鼓励。咸丰帝死后，同治统治时期（1862—1874）与恢复帝国秩序的努力相始终。一些高官在这位新承大统的少年天子周围为国家现代化而努力，但与同期日本“明治政府”相比，成效却远为逊色。恭亲王（1833—1898）这位主持总理各国事务衙门的议政王支持此类革新的努力，而且选择与西方人合作。太平天国的战胜者、湖南人曾国藩（1811—1872）依儒家原则行事，从而使保守派放了心。此公廉正开明，确保了国家道德的加强。他的好友、苏州文人冯桂芬（1809—1874）撰写了一本文集，内含涉及现代化各个侧面的40篇评论。尽管对外国人的侵略感到愤怒，但他仍试图寻求与他们的合作，以使用现代化武器装备中国。他说：“该向外国人学习的惟一事情是制造坚船利器。”他还重视学习数学和其他学科的科学，但不容许对儒家伦理道德的遗产作任何改变。由此产生了他的“中学为体，西学为用”的著名格言；这一格言被改革家张之洞广为传播。

首批现代化兵工厂正是以“自强”原则为名而得以创办的。两江（江苏、江西）总督李鸿章在上海创办的江南制造局，成了军事技术现代化的中心所在。另外几个重要的兵工厂开办于南京和福州。这些企业需要培养科技人员。“翻译馆”是隶属于兵工厂的。1862年在北京建立的旨在培养译员的第一所译馆同文馆，却建了一所工程学校以充实自己。美国传教士丁韪良是该馆总教习。在上海，中国学者李善兰与精通数学的传教士亚历山大·卫理合作，继续进行先前由徐光启和利玛窦所从事的工作。他们从欧几里得《几何原本》第7卷起继续翻译这部著作。

采用西方技术推进中国现代化的这种努力，是在洋务运动

名下被人熟知的。起初，它的首要任务是增强军事力量，以便平定全国并防止外国侵犯。随后，它又演进到以求富为要旨的第二阶段。确实，在中国买办协助下，外国人在华开办了欣欣向荣的工业，从而与中国普遍的贫穷形成了对照。如今内乱既已平定，创办致富之源的民用工业便变得更加刻不容缓。建设富强的中国成了现代化的目的。1872年轮船招商局的兴办是两个阶段间的转折点。其他一些矿山开发企业和纺织企业紧随其后。那些或竞争或合作的中国官员和商人，常常因企业管理或产品鉴定问题而为难，从而被外国竞争者抛在后面。

不过，在李鸿章领导下，运动依然在发展；他还支持在交通运输部门出现的第一批企业。尽管反对派呼声甚嚣尘上，长达11公里的第一条铁路还是于1881年在唐山煤矿区交付使用了。同年，第一条电报线把天津和上海连在了一起。语言学校中相当数量的学生被派往美国或欧洲完善其学业。他们中有的人受中国政府保护结队而行，另一些人则以个人身份前往，不过往往受到传教会的保护。

拜耶稣会士为师：马氏兄弟

1876年，福州船政局所属的约30名学生和学徒被送往法国。他们由耶稣会士先前的学生马建忠（1845—1900）护送。马建忠及其兄长马相伯，在为中国现代化服务的事业中起了先驱作用。他们生于江苏省丹阳一个天主教家庭，俩人都在上海耶稣会士办的学校里接受了古典的和科学的教育。1773年被驱散的耶稣会士自1842年起重新回到了中国，但不是去北京（那里已委托给遣使会士），而是到上海、江苏、安徽，在北方则是去直隶（河北）教区。马相伯12岁时瞒着父母只身到了上海。朋友们把他送进了徐家汇的法国天主教学堂——圣·依

纳爵公学。他的弟弟马建忠不久也到了他身边。他们学习拉丁文、希腊文、法文以及数学和科学知识。他们从利玛窦的《天主实义》中研习基督教义。1860年太平天国义军进入上海时，他们的学业受到了某些干扰。1862年，马相伯入了耶稣会士初修院。马建忠跟随着他，却在这里只呆了不长时间，好像是对中外人员的不同待遇感到不快。此后，俩兄弟便分道扬镳了。

1876年，马建忠在南昌成婚。正是这时，李鸿章邀请他以翻译身份护送福州船政局的一队学生赴法。在巴黎，一些当官的以及荣任法兰西学院院士的朋友鼓励他攻读法国文凭。他就在私立政治学学校报了名，并于1878年获得了文学业士文凭。其学习内容包括国际法、政治制度及金融交易。次年回国后，他撰写了一篇关于铁路的论文，以及一份关于筹措借款兴建铁路的文献。李鸿章赞赏他的性格和才干，并委以种种使命：先派他去天津海军基地，继而又命他赴香港、西贡、新加坡、加尔各答等地效力。

1882年，清政府委派李鸿章处理附庸国朝鲜的事务，因为那里新近发生了动乱。1876年，日本人迫使朝鲜开放港口。看来，限制日本人野心的惟一办法是让他们与西方列强竞争。李鸿章派海军提督丁（汝昌）赴朝；马建忠陪同前往，他的出席方便了与美国以及英、法、德等国的条约的签订。鉴于朝鲜政府内部发生的权力之争，马建忠只得再度介入。一个反对开放国家的朝鲜领导人，派人焚烧了日本使馆，数名日本官员被杀。事件的责任人被抓获并被遣送到中国。日本人从中获得了补偿，尤其是获得了在其驻朝使馆旁边驻军的权利——这是对未来有严重影响的一种特权。

回国后，马建忠致力于培养熟练的翻译。他还为发展国家经济而努力：开采矿山、兴建铁路、活跃商贸、增加财政收入……中法战争期间，他让轮船招商局的船只悬挂美国旗帜航行，以竭力拯救这家公司。他还奉李鸿章指示，负责谈判向罗

塞尔公司出售该公司船只事宜。不过一项口头协议为以下前景作好了准备：一俟这些船只不再有被法国舰队捕获的危险，中方即可将其赎回。这些交易被保守派作了极坏的解释，他们指责其始作俑者是背叛。中法战争末期，这支商船队确实已由中方收回，但这纯属精神上的胜利，因为该轮船招商局多年来就已无利可图了。1900年8月，马建忠在上海结束了他的一生。他是在寓所病逝的。

他的兄长马相伯（1840—1939）在他去世后又活了近40年。与其弟不同，约瑟夫（这是马相伯的教名）逐级经历了耶稣会士的一系列训练。他于1870年被祝圣为教士，两年后被任命为徐汇公学校长并在该校讲授天文和数学。1876年，他移居南京，从事数学著作的翻译和出版。但此项工作令他恼火，而耶稣会士的欧式伙食又使他难以下咽，他便离开耶稣会，独自回到上海，随之又前往山东投身公务。李鸿章任命他为矿务督察。1881年，他改任驻日本公使馆专员。不久，他赴朝鲜与其弟会合，帮助（朝鲜）发展贸易、工业及其他各项现代化事业。1886年，李鸿章派他去美国借款以便兴办国家银行。此项尝试流产了。不过马相伯却假道欧洲赴英、法等国作了一次考察旅行。他还前往罗马，在那里受到了教皇列昂十三世的接见。

弟弟去世后，他隐居于徐家汇翻译《圣经》。1903年，他在耶稣会士建立的天文台旧址开办了震旦大学院。他要建立一所新型的堪与欧美大学一争高下的大学。但外国耶稣会士改变了他建立的体制。学生奋起抗议。似乎为了避免公开冲突，他辞了职。1905年，他开办了新的复旦大学，学生们跟他到了这里。辛亥革命后，共和政府应北京大学校长蔡元培之求，任命马相伯担任过多种职务。1915年，马相伯就在为未来的辅仁大学张罗校址了。他还与北京的天主教徒一起，反对把儒学列为国家宗教——这是一些督军为掩饰因帝国灭亡及效忠王室

精神消失所引起的思想真空而提出的主张。他还在天津与人合作组建了倡导宗教自由的协会：天主教徒、新教徒、佛教徒、伊斯兰教徒及道教徒携起手来一起推动完全的宗教自由。在他83岁那年，他为《申报》撰写了《五十年来的世界各宗教》一文。他在文中强调指出，宗教与科学间没有矛盾，有的倒是和谐。88岁时，他与人合译了圣特肋撒·德·利西厄的著作《一个生灵的历史》。为躲避日本侵略，他于1938年退隐于广西桂林，随后又前往越南凉山：1939年11月4日，他以百岁高龄仙逝于此。

“文化革命”后，北京重新开办的第一所天主教学校，取名为“相伯学校”。这个名字适宜于集中表达爱国主义和通过科学技术实行现代化的理想。相伯学校是一所外语学校。正如百年以前一样，现代化是通过开放国际交流实现的，天主教徒被要求对此作出贡献。

李文渔神父和天主教出版物

马氏兄弟在徐家汇圣·依纳爵中学注册之际，正值耶稣会传教会全盛之时。为收容1848—1850年饥荒时期的弃儿，土山湾孤儿院开办了。一家印刷所随之归附了孤儿院，以便让孩子们学一门手艺并提供一份服务。1903年震旦大学院创办时，土山湾的印刷工们已有30余年的经验。中国天主教出版物是由中国耶稣会士劳楞佐·李（李文渔，1840—1911）发行的。他生于湖南省^①长沙，与马若瑟（马相伯同岁，还是后者在上海耶稣会学校里的同窗。16岁时，他参加了（圣母）无玷始胎瞻礼修会。这是耶稣会中学生一个虔诚的协会。22岁时结

^① 原文中误作江苏省。——译者注

束中学学业后，他进了耶稣会初修院，10年后被授予神职（1872年）。最初6年神职生涯结束后，他被任命为设在上海老城东南离黄浦江边不远处的董家渡教堂中的一个修道院的院长，并在那里教授拉丁文。但他一面履行职责，一面又在构想更广泛的计划。1879年起，他创办了一份天主教周刊《益闻录》，人们可把这一刊名译成“有用的新闻”。

11年前，美国南方卫理公会传教士林乐知已经创办了一份新教报纸，中文名称为《教会新报》，而在英文中则以《时事评论》驰名。这份周刊探讨科学与教育问题。李神父的《益闻录》也刊登此类消息。1907年，该期刊更名为《新闻和科学汇报》，随后又干脆以《汇报》行世。

1887年，李文渔还创办了天主教月刊《圣心报》。他始终确保这两份期刊的出版。马相伯辞职后，他于1906年被任命为震旦大学院校长并在该校讲授哲学。《汇报》在他1911年去世后停刊。

除对两份期刊的撰稿外，李文渔还撰写或翻译了约60部著作。在32年时间里，他独自创作了17部著作，翻译了39种书籍，还领导了4部文集的编写工作。^①他对中国天主教史的贡献弥足珍贵。他尤其致力于上海基督徒起源的研究，潜心推敲徐光启的著作和中国首批教士之一吴渔山的诗文，还把高龙肇神父撰写的法文著作《江南传教史》译成了中文。李文渔神父以此帮助中国教会更好地了解了自身的起源并意识到自己的身份。与马氏兄弟一样，他敏锐地感到了中国的现代化要求，但他比他们更醉心于基督教本身的传统。在研究中国基督教起源的过程中，他显得既是一个出色的中国人，又是一名出色的基督徒。

^① 见前引方豪《中国天主教史人物传》第3卷第286页。方豪引证了陈百熙的研究。

马氏兄弟和李文渔善于利用徐家汇的设施以飨国人。尽管有时会遭到那些不顾中国习俗的外国同僚的欺压，他们毕竟选定了耶稣会士为科学和地方发展服务的总方向。1872年，徐家汇成了科研中心。一座自然史博物馆3年前就在此地落成了。韩德神父将在这里汇集他收藏的反鸟类和猪科类动物的颅骨。他对软体动物和哺乳动物的观测报告发表在土山湾出版的他的《论文集》上。当进化论在中国人中唤起强烈兴趣之际，这些论文构成了现实的贡献。（徐家汇）气象台与远东地区许多台站均有联系，而且每天发布在这些台风地区深受好评的通报。自1892年起，以《汉学论丛》为题的一系列专题论文开始问世。直隶省（献县教区）的耶稣会士，尤其是顾赛芬神父和戴遂良神父，提供了关于中国语言和文化的深入研究。

为天主教出版业服务的不只是土山湾印刷所一家。在北京，北堂的遣使会士在1864—1930年间出版了五百多部著作。这些著作是以汉语、蒙语、藏语、拉丁语、法语、德语、佛莱芒语、意大利语及西班牙语撰写的。1900年抵御义和团进攻时，一部分机器被熔制成军需品。但工作恢复后做得更为出色：出版了语言学研究、经文和神学书籍、古伯察神父的著作等等，同时还印制了中文版的关于铁路的资料及法学书籍。

1884年，巴黎外方传教会在因沙勿略神父之死而出名的上川岛也开办了一家印刷所。该岛相对说较少受内地盗匪骚扰，但海盗侵扰使其只得迁往澳门。随后，葡萄牙人的欺凌又迫使其迁往香港。纳沙莱特（Nazareth）印刷所建于贝达尼（Béthanie）养老院毗邻之处。这样，在那里休息的神父们便可能对出版工作提供帮助。巴黎外方传教会香港印刷所针对中国人出版的主要是经文、教理书、护教书、圣徒传记或是用以培训神学院学生的拉丁文教科书。不过，正如遣使会士和耶稣会士所做的那样，许多法文撰写的著作涉及的是语言学、民族学、植物学及自然史。这些在贵州、广西、云南、甚至是西藏

等边远省份完成的研究，对中国科学的发展是一种新贡献。当然这种贡献是间接的，因为这些著作是以法文撰写的，而且标本被寄到了巴黎各博物馆。云南一名传教士奈神父就这样把3 200种植物（标本）寄到了巴黎，其中1 000种以前在中国并未标明。^① 他自己在植物学界也出了名。古神父通过多篇文章让人了解了西藏地理，还在香港出版了题为《西藏禁区门口三十年（1908—1938）》的有关西藏全貌的论著。在东北诸省工作的巴黎外方传教会的同僚们，同样关注介绍该地区的文明：1920年，阿尔萨斯人梁神父出版了《中国书面语新手册》；纪神父于1934年出版了《满洲历史地理词典》，这是一部有插图和地图的长达1 040页的巨著。

社会改革

那些被怀疑卖身投靠外国人的中国基督徒，以致力于中国的现代化来证明自己对祖国的忠诚。他们把强大富裕的中国作为自己的理想。然而，买办及商人们致富丝毫不能减轻人口日增的广大居民的贫困。此外，古老的迷信和不合理的习俗使一个已经很贫穷的民族更加衰弱。根据同一《福音书》的要求，天主教徒和新教徒都在扩大“慈善事业”。不过，鉴于宗教传统和文化背景的不同，两者的重点有所区别。

天主教徒以众多的孤儿院而著称。他们相信施行圣洗的有效性，从而加强了对于纯属人道意义的拯救弃婴的关注。他们务必使孩子们接受基督教教育，而且让女孤儿作好进行基督教婚礼的思想准备，以便为新基督教家庭的产生打下基础。遗憾

^① 根据安德列·巴莱1989年7月4日在花莲所作讲演的油印稿《在华巴黎外方传教会传教士的文化工作》。

的是，这些孤儿院名声不好，仇外而轻信的民众中流传着最糟糕的谣言：有人说修女们挖下孩子们的眼睛混入铅中，以制造白银。女孩子长大后，她们的父母有时要求将其领回以便从其婚姻中获利，修女们坚持要保护她们。冲突便发生了，而且为公众的敌意提供了口实。

新教徒对孤儿院的坏名声十分敏感，所以避免开办，但是在最紧急的情况下予以支持。此外，他们并不打算通过行圣事来拯救婴儿灵魂，因为婴儿们并未显露理性。他们主要关心成年人精神上的皈依。这意味着根除一代有罪之人精神上的缺陷。他们抨击鸦片吸食者。不过所涉及的不仅是中国人，同时还要给英国商人打招呼。1877年和1890年举行的（基督教传教士）全国大会，提出了这一问题，而且鼓励组织抵制鸦片的协会。除吸毒外，人们还强烈谴责赌博、姘居和说谎。

同时，外国传教士还为女孩裹脚这种痛苦而野蛮的做法悲叹。1870年前后在杭州、温州、厦门、北京等地开办的女子学校，把放脚作为入学的必要条件。对此的抵制起先是强烈的。父母们担心这些大脚女孩嫁不出去，因为小脚似乎保留了性感的精华。后来，中国改革者们在传教士影响下自己领导了反对裹脚的运动。

遗憾的是，外国传教士的人道主义活动，常常因其同胞们不适应社会生活的行为而失去信誉。优先追求商业利益和种族歧视否定了教会的爱德。教会本身也很少去反对对中国劳工的经济剥削和对中国苦力的非法买卖。个别的私人的罪孽受到抨击，而它的社会方面却被忽略。

基督徒们无力控制经营机制，但在教育领域获得的成果要好得多。办学是他们对改造社会的最大贡献。无论天主教徒还是新教徒，他们起初办的学校主要是提供宗教教育，随之从优秀生中选拔传道员和讲道者。在1877年新教大会上，美国长老会士狄考文坚持这一目标，同时又拓宽了前景：在基督教学

学校里培养师资，并“通过其中介向中国输入西方高等教育”，即“西方文明的科学和艺术”。^①到19世纪末，基督教学校大多停留于初等教育，而且宗教教育始终是首要目标。不过中国经典作品与西方科学同时也被传授。此外，少数非基督徒也把孩子送进这些并非以科举为目标的学校。传统的科举制直至1905年才废除。不过基督教学校也有优势：它们提供知识而且往往膳宿免费，或许还能开辟将来去外国企业求职的途径。这种前景对长期来无法指望进入地方官行列（因为任何官方职务均需实施儒礼）的基督徒尤其有吸引力。

20世纪初，新教学校不断向中等教育和高等教育的层次发展。美国传教士在这方面的影响显而易见。美国当时的初等教育由国家负担，相反，中学却往往由教会管理。这种经验被移植到了中国。“北方卫理公会会士”在南京和北京创办了几所中学，美国长老会士则在广州开办了一所中学。1895年，它们有105名学生。

靠了教师修会对男、女生的工作，天主教徒方面也提高了他们学校的水准。1891年，法国主母会修士在京津两地开办了学校。在20世纪头几个十年里，中国修士们渐渐恢复了元气。1949年，242名（中国）修士在约40所学校任教。在天津，原由仁爱会修女掌管的寄宿女校，在1914年被方济各圣母传教会修女所接管。当时有70名学生。1923年，学生数达350人，且“出身于中国上流社会或属欧洲移民之后”。^②耶稣会士则于1922年在同一城市创办了高等工商学校。

新教徒尽管人数少些，但在教育领域的进展却快于天主教徒。使用英语、强调高等教育以及与美国的交流，这一切说明

① 赖德烈：《中国基督教传教区的历史》，第441—442页。

② 玛丽·贝尔纳尔（方济各圣母传教会修女）：《耶稣会的志愿人员——马利雅·克里桑特》，巴黎方济各修会书局1966年版，第71页。

了他们成功的一部分原因。不过还应考虑从美国引进的（尽管发端于英国）基督教青年会对中国青年的影响。1885年，最初几个青年会在福州和直隶建了起来。基督教女青年会则是1888年在中国出现的。1900年，基督教青年会在8个省中有48个组织。在1901年的全国会议上，四分之三的代表是中国人。基督教青年会除在基督教学校活动外，还组织了“市会”，制订了宗教、教育、社会及体育等各项活动计划。最后，基督教青年会在官办学校中也建立了组织，它们坚决主张对中国新的青年一代进行人道的甚至是基督教的教育。

新教徒在医疗领域的贡献同样值得注意。1905年，在3445名传教士中，有301名医生，其中94名是女子。他们效力于166家医院和241家门诊所。这一年，35301名病人接受了住院治疗，而前来诊治者则超过了百万。^①除直接为病人服务外，新教徒还努力培养当地医务人员，1906年，北京建立了联合医学院，另一些医学院在山东、汉口、南京、长沙等地也建立了起来。上海圣约翰大学医学院还能颁发博士文凭。

天主教的震旦大学同样如此。天主教徒在汉口、上海、山西及内蒙古等地也开办了几家医院，不过他们主要在各地农村提供医疗服务，有点像后来毛泽东的“赤脚医生”。达米安神父的朋友孔好古神父，在广州开办了一家麻疯病院。治疗鼠疫患者的一家医院在满洲里建了起来。1886年抵华的方济各圣母传教会修女们，在致力于照顾病人的同时，还关注教育。她们在汉口、上海、烟台、宜昌等地的医院和门诊所服务，甚至去西藏边缘照管一家麻疯病院。

19—20世纪之交，基督教对中国社会变革所起的影响，是一个历史事实。与前一时期《福音书》只触及贫苦农民不同，如今是知识分子和领导者们与基督徒建立了联系。不过传

① 拉杜莱特前引《华北的齐神父——中国基督徒之一》第652页。

教士们的面貌同样也在演变。基督教是作为昌盛的西方文明的代言人而引起注意的。这一时期最具代表性的见证人，恐怕要数中国革命之父孙逸仙本人了。他少年时就离开广东省去投奔在檀香山经商致富的兄长，并在爱奥拉尼传教士学校初步学到了基督教。17岁返回香港后，他进了女王学校，在那里结识了年轻的美国传教士喜嘉理博士，1884年，后者为他行了洗礼。他从基督教教育中主要吸取了道德文化的准则。他说，基督徒在实施爱德方面走在了中国人前头。不过他同时指出，博爱原则也存在于公元前四世纪墨子所主张的中国传统之中。

实现了现代化的日本以损害中国来表明它的强大。尽管被中国人瞧不起，日本人倒是承袭了中国文化的基础。他们的文字便是中文派生出来的。1898年，文人张之洞撰写了《劝学篇》，建议派中国学生去外国，尤其去日本学习。他指出，从日文译本中可以更好地领会西方著作。在20世纪第一个十年间，许多中国学生前往东瀛留学。尽管受到清政府密使监视，这些学生照样组建了革命团体。那些最渴望新思想的人，拜倒在1898年“百日维新”失败后逃往日本的梁启超的门下。作为科学、自由和民族主义的辩护人，梁启超要求培养有胆识、有条理、但又独立的一种“新人”。此种“新人”，人们可从弗朗西斯·培根、笛卡儿、达尔文、孟德斯鸠、卢梭、康德、拜伦的著作及意大利独立运动诸英雄的业绩中探究其奥秘。学生中最活跃的成员，聚集在主张更彻底革命的孙逸仙周围。经广州地区一系列失败后，1911年10月的武昌起义，终于赢得了反专制斗争的胜利。中华民国宣告成立了。

无视传统观念的年轻一代

随后的岁月表明了民国政府在缺乏民主经历的民众中的脆弱性。对青年知识分子而言，这是一连串痛苦的失望。共和国总统的宝座被实力强大的北洋军阀袁世凯所篡夺。第一次世界大战期间，站在协约国一方的日本攻击德国在山东的地盘。日本人要求中国政府承认他们的在华利益及优先地位。1915年1月向北京提出的“二十一条”，于当年5月被袁世凯接受。这一国耻激起了知识分子的愤怒。而当袁世凯准备恢复皇权登上帝位时，他们对其更加厌恶。袁氏试图恢复尊孔，还去天坛主持传统祭礼。但他在野心实现之前便于1916年一命呜呼了。随之是短暂的恢复民国法制的时期，不过实权操于各省督军之

手。这些保守、粗野而且腐败的督军，行使着封建式的权力。为集体统治国家，他们一度曾携手合作，并试图尊儒学为国教，以之维持秩序。然而，他们不久便分裂为相互对峙的敌对集团，各自寻找外国列强支持而损害中国利益。

于是，青年知识分子心中燃起了带有浪漫热忱的强烈的民族情感。他们要把中国从封建压迫下解放出来，并使它免遭外国侵犯。应邀请出席 1919 年凡尔赛和会的中国人，希望其自主权和领土完整在会上得到承认。然而中国的要求被置之不理，以前德国人占据的山东领土被交给了日本人。这一政治侮辱是 1919 年“五·四”运动的直接原因。大学生和教育界的大规模示威，如同导火线一样，点燃了从北京到外省的各大城市。

这些年轻人尤其想摆脱封建政府的官僚主义桎梏，打倒传统社会中儒学的陈词滥调——即那些陈旧的道德规范和使人消沉的迷信。他们在“政治上民主，观念上科学”这一口号周围团结在一起。这句格言引自陈独秀的宣言，即引自 1915 年他发表在《青年杂志》创刊号上的《敬告青年》。他告诫青年——

“自主的而非奴隶的；进步的而非保守的；进取的而非退隐的；世界的而非锁国的；实利的而非虚文的；科学的而非想象的。”

陈独秀生于 1879 年，曾求学日本，1907—1910 年间又留学法国。他从拉法耶特和瑟诺博斯身上吸取了民主理念，从拉马克那里吸取了进化论，从巴贝夫和圣西门那里吸取了社会主义。他是最早接受马克思主义观念的人之一。

大学生们捍卫的革命事业首先表现于文学形式上。还在美国哥伦比亚大学读书的胡适寄给陈独秀一篇文章，其中列举了实现汉语现代化的八项条件。重要的是要以简明的语言写作，必须言之有物，而且应关注民众生活。新时代的作家鲁迅是首先用“白话”这一民众语言写作的人之一。他创作了一系列辛

辣的短文，冠以《狂人日记》的标题，从中揭露了儒家准则的虚伪。他指出，在仁义道德的旗号下，中国人相互吞食；儒家学说是“吃人的礼教”。

“五·四”运动以后，两条道路敞开着。一条是胡适主张的师从美国人杜威教诲的实用主义的理性的道路：不是有问题吗？那就逐一将其解决。胡适相信科学：科学将造福人类，科学的进化理论便是进步之途。胡适把意谓“适应”的“适”字作为自己的名字。另一条是更为意识形态化的道路，它更喜欢选择“主义”而不是“问题”。中国社会的前途究竟在于无政府主义呢，还是民粹主义、社会主义、布尔什维克主义、马克思主义呢？作家巴金是主张无政府主义的。他用巴枯宁的第一个音节和克鲁泡特金的最后一个音节造了自己的姓名。他的小说摧毁了传统儒教家庭这一令人窒息的架构。

彼得堡 1917 年 10 月的革命，激发了李大钊这位在日本受过教育的社会主义知识分子的热情。他写道：

“至于俄罗斯之革命，惟有翘首以迎其世界的新文明之曙光，倾耳以迎其建于自由、人道上之新俄罗斯之消息。”^①

起初是无政府主义者和民粹派的李大钊，很快转向了马克思主义的历史观。他认为，由于害怕布尔什维克主义在亚洲的进展，西方列强在 1919 年凡尔赛和会上站到了日本“泛亚主义”一边。因此，布尔什维克革命在他看来有了新的意义：这是被压迫人民对国际资本帝国主义的反抗。他从复兴中国这一进化论者的思想转到了被压迫民众将赢得胜利的观念。他继续研究马克思主义，从中得出了这一胜利是不可避免的结论，因为这一胜利建立在马克思阐明的科学的历史规律之上。他指出，马克思主义的历史科学剔除了不受人类控制的超自然的力

285

^① 李大钊：《法俄革命之比较观》，中国杂志《燕直季刊》1—7—1918；《李大钊选集》，第 104 页。

量。这位自由的辩护人就这样变成了历史决定论的拥护者。1920年12月他发表了《唯物史观的价值》一文。转折已经完成。中国知识分子选择了马克思主义，因为他们把它看成是一种科学的和道德的思想体系。新的对“科学历史规律”的信仰，取代了他们传统的对于天命的信仰。

1918—1919年间的冬天，北京大学政治经济学教授兼图书馆馆员李大钊，认识了湖南革命青年毛泽东，并以月薪八元的菲薄待遇向他提供了图书馆助理管理员职位。25岁的毛泽东主要以读书度日，尤其是阅读李大钊和陈独秀的文章。和李大钊一样，毛泽东起初也是人道主义者和民粹主义者，在长沙从事民众教育及互助活动。湖南督军的镇压措施使他随之参加了受马克思主义阶级斗争辩证学说影响的革命活动。当时，他在新民学会里的一些朋友按勤工俭学计划去了法国。邓小平、周恩来及其他一些中国共产党的未来领导人也属这些青年知识分子之列。在法国共产党人支持下，他们建立了中国共产党在巴黎的第一批支部。甚至在中国，党的第一次代表大会也是在上海法租界召开的。

孤立的爱国天主教徒

蓬勃发展的革命思想从人道主义、唯科学主义和反宗教中吸取着营养。共和制的法国便是反教权主义的。自1905年起，对传教的保护只不过为了服务于法国利益才得以维持。然而，传教士来自依然信奉基督教的法国，而且他们夸耀自己的祖国。尽管中国民族主义高涨，传教士在节日里照样以法国国旗装点在中国的教堂。

然而，毕竟也有与众不同的人士大声疾呼中国人有权爱自己的祖国：他就是比利时人雷鸣远神父（1877—1940）。这个

与法国有亲缘关系的比利时人，自小就有反潮流的性格。当他置身于佛莱芒^①学生中的活动分子之间时，他在黑板上大书“法国万岁”。而一旦到了中国，当他置身于有殖民思想的法国同僚中时，他就高喊“中国万岁”。他效法那个和犹太人一起便做犹太人、和希腊人一起便做希腊人的圣保罗，他要在中国人中间做个中国人。他熟练地掌握了中文，不过尤其是学会了容忍社会习俗，当然还不至于模仿那些让人把他们当要人伺候的同僚。作为一名遣使会士，他对味增爵顶礼膜拜，视之为自己的主保圣人。后者也善于和穷人一起时便做穷人。

面对民族主义的高涨，不少中国天主教徒感到了危险。他们热烈欢迎雷鸣远（他的中文姓名意为“远方响起的雷声”^②）神父的爱国号召。1906年，雷鸣远神父被任命为天津地区神师。英敛之这位虔诚的信徒在发展城市慈善机构工作中很容易地获得了他的支持。英敛之具有出版经验。1912年，雷鸣远神父和他一起创办了在天津宣传传教经验的天主教周刊《光义录》。1909年底，一个传信协会已经建立。一些志愿的世俗人士在福音宣传中接替了领薪的传道士。1911年，协会在胜利圣母堂召开首次大会，与会者60人，代表了协会中300名积极会员。1914年10月底，天主教行动第一次全国大会在雷鸣远主持下于天津召开。这些世俗的中国领导人清楚地意识到自己国家的利益，因此反对政府把儒教作为国教强加于人的计划。正当中国因日本提出的“二十一条”而受辱之际，天津爱国会邀请雷鸣远神父就爱国问题发表演说。他对6000名群情激昂的听众作了讲演。1916年10月10日，即共和革命的纪念

① 法国与比利时交界地区佛兰德地区的居民名称。——译者注

② 对于雷鸣远神父这一中文名字的解释，是雅克·勒克莱尔在其著作《雷鸣远神父生平》中提出的。见1954年卡斯特尔曼书局出版的《生气勃勃的教会》丛书。

日，一份重要的天主教日报——《益世报》——在天津发行了。这份客观而独立的报纸很快成了中国北方最有读者的报纸。中国天主教徒是否从此与国民愿望一致了呢？

另一些事件似乎否定了这一点。就在1916年，老西垵(Laoxikai)地皮事件激起了民愤。法国领事借口圣·路易教堂位于这一地区，便试图将其并入法租界。天主教报刊提出异议，雷鸣远神父也站在中国反对者一边。他的宗教长上们命令他闭嘴，而且把他调离天津。次年，他被派往1500公里以南的宁波教区。他在周恩来和鲁迅的故乡绍兴当过几个月的本堂神父。在那里，他以中国和教皇国旗装点教堂。1919年，教务巡案使光若翰认真听取了他的申诉和要求。这两位著名传教士关注着某些共同的问题：提拔当地教士，任命中国主教，接待并培养中国留欧学生。为就地支持这一事业，雷鸣远神父同意返回欧洲。就在这时，教皇本笃十五世的信件正好宣布，必须由不带殖民色彩的本国教士和主教负责当地教会。

在罗马，雷鸣远神父向红衣主教冯·罗索姆提出了可担任某些教区领导的几名中国教士的名字。他还在法国及比利时组织接待中国学生。

在法华教育会帮助下，1200名学生于1919年被送到了法国。北京大学校长蔡元培本人也曾在巴黎接受过唯科学主义和反教权主义的教育，他支持这一学习运动。法华教育会旨在培养技术人员，不过他们同时也将是中国工人运动的骨干。面对这个以共产党员为核心的反教权的社会主义者集团，雷鸣远神父试图把独立的和愿意接受基督教的学生组织起来。在一名年轻的出类拔萃的基督徒贝纳尔·刘的帮助下，他组建了自由学生联谊会。“自由”一词表明了与法华教育会的宗派主义的区别。1922年复活节，雷鸣远神父在巴黎外方传教会默东疗养院组织了一次长达5天、有70名学生（其中12名左右受过洗）参加的退省活动。其闭幕式是在蒙马特尔圣心教堂举行

的：光若翰主教做了弥撒，雷鸣远神父用中文讲道，感恩赞美歌也是用中文唱的，一名初学教理的学生站在合唱队中间骄傲地举着中国国旗。1923年，雷鸣远神父在巴黎建立了中国青年天主教协会，还创办了中文周刊和法文月刊。靠了巴黎外方传教会长上光若翰主教争取到的教廷传信部的津贴，远东学生联谊会于1925年底开始了活动，而且在巴黎南郊布尔拉莱纳拥有会所。

正当雷鸣远神父在欧洲不遗余力地为中国青年服务之际，某些中国天主教徒在中国本土展开了前卫战。在宗教和政治观点上最接近雷鸣远神父的人之一，便是他在天津的朋友英敛之（1867—1926）。

英敛之1867年生于一个北京家庭，19岁时在阅读汤若望著作过程中初步学到了基督教。在友人马相伯鼓励下，他努力钻研天主教义。他进行旅行并在上海中国耶稣会士那里学到了更多东西。义和团起义结束后，他着手创办《大公报》以便启发民众，尤其要让他们明白基督教的道理。1902年5月12日，该报创刊号在天津问世。1912年，英敛之和马相伯致信罗马教皇庇护十世，向他说明在华兴办天主教高等教育的紧迫性，并强调指出了时代的新挑战：在新的共和政府下，学校不再被强制举行尊孔礼仪；美国、英国、德国的新教徒正在扩建高等学校；天主教徒必须更好地装备自己，才能参加政治生活和国家的现代化。他们对天主教会在此问题上的落后表示痛心：天主教徒曾经拒绝满清政府让他们开办现代化大学的提议，而新教徒却利用了这一机会；用法语授课的天主教学校所培养的青年，其惟一出路是为法国人效劳。

1913年，英敛之在北京西侧香山创办了一所小型的有40名左右年轻天主教徒就读的学院，取名“辅仁学社”，它是未来天主教辅仁大学的萌芽。“辅仁”这一称谓本身，便是一种纲领：即培养“仁”这样一种杰出的儒家道德——在人际关系

中奉行人道和和睦。以中国历史和文学为中心的教学大纲中，包括对基督教历史文献的研究：如西安的石碑^①，蒙古时期的景教徒和重要的基督教文人的著作。

1918年6月，英敛之向教士们发出了一篇《劝学罪言》，其中写道：

“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，自屏于优秀人群而已。此等是非，最容了解，尚何足辩？惟我中国奉教人，独受其毒，处于不中不西之夹缝中，故成此非驴非马之种类。”^②

英敛之清楚地知道，这种“罪言”只会激怒教会当局。他说，别人将把他当成中国的路德。然而，当他说起丧失的机会时，确实触及了痛处：以前曾有人要他为同文馆推荐教师，可他在中国基督徒中找不出任何人选，因此只得推荐不信教的外国人。

罗马听取了这些苦涩的抱怨。美国本笃会修士、哲学和神学博士奥图尔，前来与英敛之讨论问题。1925年10月1日，一所天主教大学终于在北京创办了。该校不久就定名为天主教辅仁大学，而且在1927年7月29日得到中国政府正式承认。曾领导国学研究系的英敛之此刻已无法庆祝这一事件了：工作和斗争耗尽了他的精力，他已于1926年1月去世。他的朋友陈垣接替了他并成了副校长。

天主教知识界这些“自由射手”为高尚的事业进行了斗争。但不是为时已晚了吗？天主教大学生已经错过了1922年的教育界大辩论。这一年的事情是由新教大学生发起的。当年春，世界基督教大学生联合会在北京组织了一次会议。上海一大学生团体首先对此发起抵制，并很快在19个省内得到响应。

① 指《大秦景教流行中国碑》。——译者注

② 方豪：《中国天主教史人物传》，第3卷，第309页。

1922年4月9日，正当（基督教大学生）会议在清华大学开幕之际，反宗教的知识分子则在北京大学会聚一堂。曾经留法的李石曾宣称，宗教是一种“过时的概念”。北大校长蔡元培则为世俗化辩护，他支持以审美的价值观取代宗教信仰的观点，因为宗教信仰不过是苦难的人类的梦想。在此种反宗教谋划的背后，反基督教的民族主义已经高涨起来，这种民族主义反映了人们对传教会权力的不满。与此同时，信奉马克思主义的青年人通过推进反帝群众运动，可能也初露了锋芒。

处于防御地位的教会

面对历史的这些新挑战，教会作何反应呢？罗马主动采取了措施。1922年，新教皇庇护十一世委派刚恒毅大主教任教廷驻华专使。^① 这非正式地意味着法国保教权的结束，尽管被委派者并无教廷大使的身份。中国当局对此甚为重视：在1925年的孙逸仙葬礼上，刚恒毅大主教获得了与在场外交官同等的礼遇。他认真执行罗马关于提拔中国教士的指示，让雷鸣远神父的一个朋友赵怀义神父担任自己的秘书。在天津，他为中国天主教日报《益世报》的印刷厂祝圣降福。1923年，两名中国教士被任命为宗座监牧和传教会会长。1924年，这位专使在上海主持召开天主教主教会议，这是一次一定程度上受基督教全国大会影响的会议。两名中国高级神职人员在平等基础上出席了会议。最后，教皇本人决定，大张旗鼓地隆重庆祝6名中国主教的晋铎仪式。1926年10月18日，仪式在罗马

^① 刚恒毅大主教在中国的尝试，是拿整个教会的传教前景去冒险。他的私人笔记已由让·布鲁尔从意大利文译成了法文，并以《20世纪的传教会改革》为名公开出版。卡斯特曼书局1960年版，280页。

圣彼得大教堂举行。6名主教受到从中国北京、天津、上海经马尼拉、新加坡、科伦坡到欧洲各国首都的东西方天主教修会的热情庆祝。在晋铎仪式上，教皇向他们表示，他欣喜地接纳他们为主教团的伙伴；他本人则在这一天庆祝了自己主教晋铎7周年的纪念。他对他们说道：

“可敬的弟兄们，你们前来瞻仰彼得并从彼得之手获得了主教职杖。你们将利用它在履行传教使命时团结信徒。彼得深情地拥抱了你们，希望你们在自己同胞中间传播福音的真理。”^①

离开法国之前，被任命为山东^②台州主教的胡若山，表达了他从欧洲基督徒的欢迎中所感到的喜悦和安慰：

“自罗马和意大利起，随之又在法国、比利时和荷兰，我到处都感受到热烈动人的欢迎和真正的天主教的友情。这的确使我每次都十分欣喜地认识到，遵照圣保罗的格言，天主教会是不分种族和语言的，它以同样的基督的爱心兄弟般地拥抱世上所有的人——不管他们属于东方还是西方。当我看到这些离我国如此遥远的国家给我们以充满兄弟情谊的接待时，我比以往任何时候都更明白了我们神圣教会即它的天主教义的壮丽与崇高。我确信，这是天主教信仰之果。”^③

新任主教的人中，有刚恒毅大主教的秘书赵怀义，他任北京西北宣化的主教。孙德楨这位惟一的遣使会士被任命为直隶省蠡县主教，他向雷鸣远神父表示，欢迎他前来这个新教区。朱开敏任江苏海门主教。陈国砥和成和德则分别任职于山西汾阳和湖北蒲圻。

① 据埃利亚从英文著作《天主教中国本土主教》一书的英文引文翻译。上海徐家汇1927年版，第87页。

② 原文如此。系浙江之误。——译者注

③ 同上引《天主教中国本土主教》，第88页。

6名中国主教的晋铎，标志着一个重要阶段。它是天主教会一个意味深长的举措。然而在蜂拥来华的大批传教士社团中，区区数名中国牧师完全被淹没了。自1917年起，美国在来华传教中异军突起。1911年创建的玛丽克诺尔教士协会在广东某些地区，随之又在满洲的抚顺，接替了巴黎外方传教会的活动。1921年，美国苦难会修士在湖南取代了西班牙奥古斯丁派修士。加拿大传教士在不少地区也担任了副本堂神父的职务：其耶稣会士于1924年在苏北徐州开展了活动，方济各会士则活动于山东北部，斯卡博鲁派教士活动于苏南，魁北克外方传教会教士活动于满洲。1926年，外国传教人员为3059人，其中教士1723名，修女1088名，修士248名。^①不过，这些修会大多重视招收和培养当地的有志之士，因此就准备了接班人。1918年，中国教士为834人，而1926年则是1184人。^②

天主教会竭力主张教权主义，而且要在其中确立外国的优势。然而中国的在俗教徒试图展现自己，至少在教阶制度允许的范围内是如此。

1924年在上海隆重召开的中国第一次天主教主教会议，很重视在俗教徒的组织。以拉丁文编撰的《主教会议条例汇编》的第二章，是有关人事问题的，其中34条涉及教士，8条涉及修女，6条涉及在俗教徒。哪些人是在俗教徒呢？首先是指（天主教中的）第三会^③，即那些虔诚的善会，然后是传播信仰的协会、社会服务协会、青年运动组织及传道士。涉及社会活动的第45条，参照了教皇给各地主教的通谕。第201

① 拉杜莱特前引《华北的齐神父——中国基督徒之一》，第724页。

② 同上，第725页。

③ 第三会是指由过世俗生活的信徒们组成，但和某个宗教修会有联系的宗教外围组织。——译者注

条要人们提防那些有害家庭及私有财产的破坏性组织，因为它们不是为自由服务，而是实际上导致对公民的奴役。与会的神父们宣布维护秩序，反对“社会动乱”，并禁止传教士介入政治派别（第204条）。第208条明确表述了关于妇女尊严的基督教的观念，并摒弃“妇女解放运动”，因为这一运动将有害于家庭。此类恢复秩序的呼吁，表明了教士们对正在影响中国青年一代的新思想的恐惧。有关青年事宜的第46条规定，一切冠以“天主教”称谓的协会，均需获得当地教区主教的批准，此类天主教青年协会在任何情况下均不得介入政治，它们还必须反对“1920年11月5日受教廷圣职部谴责的”基督教青年会及基督教女青年会。^①

面对政治、社会运动及新教徒，天主教会处于守势，而新教徒与当时的争论有更多的牵连。不过，这并不妨碍在俗天主教徒展现身手，至少在他们能表达自身信仰和爱德的领域——如教育、医疗服务及慈善活动中是这样。天主教行动会会长陆伯鸿，这位商人和慈善家把对穷人及社会弃人的关心，推向了英雄主义的高度。J·麦逊在《陆伯鸿——为穷苦人服务的百万富翁》这本小册子中，描述了他的献身精神。

293

陆伯鸿1875年出生于上海一个天主教世家，起初他向往财富和荣誉。为跻身上海商界，他必需学习法文。龚神父同意在董家渡教堂给他上课并利用这一机会培养他的基督教信仰。在熟练掌握法文后，陆伯鸿担任了一位法国律师的秘书。龚神父不安地看到他重新恢复了世俗的习惯，于是让他加入马丽亚修会。这位青年人终于克制了自己的不良倾向，并在记事本上写道，他变成了“一个新人”。21岁时，他与同样出身于上海天主教世家的艾玛利结为伉俪。他们生了四个儿子。虽有家室

^① 《1924年的首次中国主教会议》，载《通谕、任命与选举》，台湾光启书局1961年第3版，第86页。

之累，陆伯鸿仍参加了味增爵协会，投身于为穷苦人服务。在30岁时，一连串的不幸落到了他的头上：长子夭折，他本人在给穷人讲授教理时染上了重病，最后，他妻子于1905年亡故。他以信仰战胜了这些考验。病愈后，他重新巡视穷苦家庭，去医院救济病人并为垂危病人施洗。1909年，他娶苏州女基督徒朱亚纳为妻，后者为他生了三男三女。他在实业界也是出人头地的角色。35岁时，他经营了一家大型电灯公司。不过，这只是牛刀小试而已。他还是自来水公司、有轨电车及汽轮公司的总经理。他以经营才能和慈善举措闻名沪上，因此进入了市议会。市长请他照管一家建于1865年的济贫院，以便收容市内病、老、孤儿。有500人在卫生条件极差的情况下，在那里苟延残喘。伯鸿决定翻新该院。市政府允许他利用正在拆除的城墙的砖头。该计划并无专项拨款，于是他把工程委托给他的老板圣·约瑟夫，并呼吁公众慷慨解囊。这样，众所周知的普济堂，这个名副其实的虫蝇滋生地，就变成了干净的得到妥善照料的圣·若瑟济贫院；院内根据寄居者的不同类型，建有各自独立的多幢建筑物，甚至有收容精神病患者的地方。一些慈善的太太及修女们给了他许多帮助。他本人系着围裙，帮助那些最脏的病人洗理：这一切都是当着他几个儿子的面做的，以便他们学会善待穷苦人。

新的济贫院甫告落成，杨树浦工人区中的生活条件又使他牵肠挂肚。征得主教同意后，他着手在该地兴建一所小学、一家诊所及一座小教堂。因为大教堂对这些需要步行的人来说，离得太远了。后来，诊所又扩建为圣心医院。1917年，他帮助朋友们在北京建立了中央医院。随之又在上海开办了其他一些诊所和医院，其中包括一个可接纳500名精神病患者的新的收容所，因为这些人在圣·若瑟济贫院已过于拥挤了。

他不仅为穷苦人服务，同时还关心青年的教育，因此很关注开办新学校。他在圣·若瑟济贫院附近，建立了一所由撒勒

爵会修士负责的职业学校。他还从耶稣会长上那里获得了美国耶稣会士的帮助，创办了金科中学。同时，他创办了一所职业女校，将其委托给方济各圣母传教会管理。他还建立了几所附属各家医院的护士学校。

这些教育和医疗服务是与传播福音的努力并驾齐驱的。自1912年起，陆伯鸿与18名信徒一起，组建了第一个在俗传教者小组。该组织的章程是经主教批准的：每天进行心灵修炼，每周聚会一次，所有成员汇报各自活动——讲演、讲授教理、访问囚犯或病人等等。作为天主教行动会会长，陆伯鸿建立了一个（传教）中心，并从这里向缺乏教士的农村地区派遣传教队。这些周末在俗传教士往往与陆伯鸿一样是实业家，他们外出时乘坐三等车厢，在某个商人家里或集市上与当地人士会晤。他们向其讲述基督教信仰，把皈依者组织起来，随后建一座小教堂并请来一名教士，教堂旁边往往还附设一家诊所。

1926年，陆伯鸿与朋友朱志尧共赴芝加哥参加圣体圣事大会。他向大会奉献了一幅精美的中国丝织品，并发表了引人注目的讲演。十年后，他将应教皇邀请参加1937年的马尼拉圣体圣事大会。然而就在这一年，他却猝然去世了。日本入侵使他的实业陷于瘫痪。陆伯鸿竭力试图维持他的慈善事业，因此吁请公众慷慨解囊，但这是徒劳。难民们与穷人加在一起何止千万！怎么养活他们呢？J·麦逊神父在下文中审慎地说明了导致他悲剧性死亡的形势：

295

“他活跃的秉性使他不甘心对不幸者无所作为。为了他们、而且仅仅因为他们，他作好了一切准备，哪怕与占领者进行不可避免的接触也在所不惜。

正因为此，他最终同意参加上海地区改组委员会，以便使城市得到管理，穷人得到工作，难民获得栖身之地。对此的批评甚至威胁自然是少不了的。（重庆方面传来了完全放弃的强

制性指令)。”^①

1937年的一天，当他走出家门去处理圣·若瑟济贫院求他帮忙的一件事时，两名伪装成卖桔子的男子用手枪击倒了他。

中国社会正经历着新的动荡。1927至1937年间，政治取向的斗争是在蒋介石的国民政府及他的对手共产党人之间进行的。

^① J·麦逊：《陆伯鸿——为穷苦人服务的百万富翁，上海，1875—1937》，卡斯特尔曼书局1950年出版，第155页。《见证人眼中的基督耶稣》丛书。

第 24 章

基督教爱国主义

297

第一次世界大战过后不久，进步的中国领导人站到了主张国家统一、完全独立和社会改造的一边。苏联劝说中共领袖们与在中国南方显得很有实力的孙中山领导下的国民党结成统一战线。1923年1月通过的国民党宣言，赋予1905年提出的三民主义以革命的内涵：民族独立（民族）、民主（民权）、社会主义（民生）。这些原则很快表现为反对军阀专制和外国列强入侵的共同斗争。

1925年因孙中山于3月在北京逝世及5月间上海南京路发生的重大事件而引人注目。在年轻的中国共产党影响下，工人们自1921年起组织了一系列罢工。1923年，罢工被北洋军阀所镇压，但它们在广州和上海的工厂里重新高涨了起来。1925年5月25日，上海棉纺厂一名工人在递交工会请愿书时被日本工头杀害。群众性起义随之于5月30日爆发。示威者攻击南京路警察局。英国巡捕向人群开枪，打死10人，另有约50人受伤。中国工人、学生和工商界联合起来反对外国控制，并举行了长达3个月的总罢工。1925年，上海有170个工会、217 000名工会会员。反对外国帝国主义的斗争对宗教也产生了影响。与英国人联系较多的新教徒尤其感到了威胁。许多外国传教士躲了起来，一些中国基督徒出于爱国主义考虑而背弃了宗教。

298

293

左、右翼民族主义

1927年，即共产党与国民党关系破裂的这一年，形势更趋恶化。工农运动的成果威胁着资产阶级的利益。在蒋介石领导下，国民党内形成了一个右翼派别。这位40岁的将军是在孙中山身边长大的。作为黄埔军校校长，他赢得了现代化军队统帅的威望。在上海金融界他也有朋友。在儒家思想熏陶下，他向往一种建立在道德原则基础上的秩序，同时并不掩饰对共产党的排斥。他的首要目标是战胜北洋军阀、重新统一全国。但为推进北伐，就要巩固后方并获得上海中外工商界的财政支援。1927年4月12日，他解除了上海工人纠察队的武装并下令枪杀了大批红色工会的积极分子。

在北方战胜张作霖后，蒋介石在南京建立了中央政府。北京（北方的首都）被易名为北平（太平的北方）。被国民党军警追捕的共产党人发起了一系列武装起义。1928年12月，广州公社被国民党军队镇压。失败的红军向东撤退，加入了共产党领袖彭湃在那里建立了5年之久的农会武装。海丰公社建立起来了。当地基督教会遭到禁止。4个天主教活动中心被烧毁。国共的武装冲突波及到基督徒，白埭村遭到毁坏。上千名信徒逃散，其中500人丧生。邻近的葵滩集遭遇了同样的命运：教堂、房屋、学校均被付之一炬；村里600名基督徒躲到了合浦和汕头。1300名逃难的天主教徒坐船去了新加坡、西贡和曼谷。

299 国共双方的冲突代表了右翼和左翼的民族主义，左翼方面的代表是诸如海丰公社的创立人彭湃。彭湃在东京早稻田大学求学的3年（1918—1921）间，发现了农业社会主义。作为一名1921年入党的共产党员，他抨击私有制及为统治阶级服务

的制度。他那些后来导致海丰第一个农民苏维埃的农会开辟了中国共产主义的新途径。1926—1927年间，在湖南领导类似的农民运动的毛泽东从中吸取了经验：革命斗争将由占中国人口大多数的贫苦农民进行。这一革命包括土地改革，同时要摧毁腐朽的封建传统，同时也要摧毁宗教迷信。基督教受到斥责，这不仅因为它赞同封建压迫，还因为它支持外国帝国主义剥削。

面对他们，蒋介石竭力确立右翼民族主义。他的军队迫使红色分子退到江西山区。1928—1934年间，他多次组织针对他们的围剿战役，最后迫使他们进行了经由西部山区抵达陕北延安根据地的“长征”。国民党扩大了地盘，然而，这一成功却因马克思主义宣传在大城市取得的进展而受到了威胁。大学生、知识分子和作家，因民众的苦难而愤慨。1931年，左翼作家联盟在上海组成，其核心是与游击队领袖们有联系的隐蔽的共产党员。日本占领满洲为共产党提供了论据：国民党无力击退日本侵略；人们说只有共产党才是能确保民族解放的真正的爱国者。

这些说法产生了效果。它迫使蒋介石提出更加爱国主义的理论。蒋说共产党人是从俄国、法国、德国的西方人那里搬来了理论；蒋介石则提出纯中国的传统儒学的原则。他奉曾国藩为楷模，因为他以儒家伦理道德的力量战胜了太平天国起义。他要军官们阅读《四书》和《五经》。^① 1931年，孔子诞辰成了全国的节日。南京东南大学某些教授为先贤们披上了新衣。作家梁实秋把秩序与和平的基础置于人类普遍共性的共同要求之上。左翼作家则反驳道：没有抽象的人性，只有处于斗争中的各阶级的具体的阶级性。

简单的哲学论据无足轻重。信奉儒学的民族主义者必须组

^① 参见戴遂良《现代中国》第8卷，第143页。

织自己的宣传运动。1934年2月19日，“新生活”运动在南昌正式发起。四项行为准则，即传统道德中的礼、义、廉、耻得到了强调。以这一纯中国的理论为武装，右翼民族主义者抨击对手投靠苏联帝国主义。遗憾的是，这一强化道德的理论缺乏对新型工业社会的分析手段。无论地方性的还是国际范围内的对于劳动力的剥削机制均被忽视了。儒学致力于自我完善，因此自然是一种使正派人与群氓形成对照的精英思想。“根据礼仪”，受过教育的人有权获得尊重，而小民则需服从刑法。国民党的缺陷在于它对将领及官吏们的腐败视而不见，而且不进行有效立法以反对城乡经济剥削。

国民党的儒学政治还有一个危险的弊端：它与日本人的一个类似的思想运动甚为相像。秩序与和平的获得有利于侵略者而有损于中国人民。1937年起，当日本军队占领华北时，局势变得无法容忍。北方的国民党将领不愿再在日本人面前后退，因此迫使蒋介石放弃追击陕北共产党人并与之谈判。蒋只得与周恩来谈判并采纳了抗日统一战线的政策。

基督教与“新生活”

301 国民政府起先敌视基督徒和外国人，不过这种态度很快就
有转变。1928年8月1日，教皇发布文告，祝贺中国结束内
战、实现统一。1929年，耶稣会士在徐家汇出版了由德礼贤翻
译并加以评述的孙中山的《三民主义》。尽管学校内禁止宗教教
育，但宗教自由条文受到普遍尊重。何况，蒋介石的反共不会使
天主教头面人物们感到不快。1937年，教皇《神圣救主》通谕指
责无神论共产主义是人类和家庭的破坏者。这样，国民政府与
天主教会便建立了友好关系。美国玛丽克诺尔修会的传教士们
完成了这一转折，而且心理上并无压抑感。他们写道：

“玛丽克诺尔派的学校把孙中山肖像贴在墙上，学校里讲授爱国主义，还把《三民主义》作为教科书。1937年2月，当广东省云冈的官员为推广国民党的新生活运动而组织作文和演讲比赛时，修女们让学生参加了赛事。第二天，她们陪学生一起沿路边栽树以庆祝植树节。她们还参加全国卫生运动，例如在1937年参加了‘拍苍蝇’运动。”^①

从总体看，天主教会是被鼓励进一步融入中国社会及其文化的。1927年9月26日，刚恒毅大主教主持了辅仁大学的正式落成典礼。大学包括3个学院：文学院、理学院及教育学院；共分12个系。1933年，学校被委托给圣言会管理，该会鼓励深入研究中国传统文化传统。1935年，一所为从事高等研究的教士们准备的住宅归属了辅仁大学。这样，占学校总数10%的这些教士和天主教学生便接触到了中国文化遗产的精华。学校出版3种汉学杂志：《辅仁学志》、《文物》及《民俗学》。中国艺术系创作了引人注目的宗教艺术品。

在中国基督教艺术领域，刚恒毅的影响同样值得重视。他与中国艺术家合作出版了《中国天主教艺术》的小册子。辅仁大学的建筑物表明了适应中国建筑特征的愿望：内曲的屋顶上盖的绿色的筒板瓦。传教会自己也着手建造中国式的漂亮的教堂和住宅，尽管当地的基督徒有时担心混同于佛教的庙宇和浮屠。人们如今可以欣赏雄伟的贵阳大教堂：从外观看，它是层层迭起的，正如当地建筑的式样；钟楼建于圣殿之上。1930年，当决定在香港开办华南地区大修道院后，人们便在俯临阿伯丁港的一个岬角上，造了一处中国式样的建筑群。

教廷专使最关注能接替外国人的中国教士的培训计划。1924年的上海主教会议，决定兴建14座大修道院；其中11座

^① J·P·威斯特：《玛丽克诺尔外方传教会在华传教史（1918—1955）》，纽约阿蒙特出版社1988年版，第341页。

在1936年前已经开放。主教们被要求把最好的候选人送往罗马担任圣职。不过，刚恒毅大主教也注意培养精通本国文化的中国教士。为此，他于1931年创办了主徒会（天主教徒会）。

通过对中国文化价值的赞扬，刚恒毅大主教、雷鸣远神父及天主教知识分子们，给殖民时期西方的骚扰带来了不可或缺的缓冲。显然，教会的想法是，中国文化应予以深入地基督教化。然而发生的一切都是好的吗？必须指出某些不当的偏向。某些中国教士和修女增强了文化优越感，使他们丧失了自我批评精神，表现了沙文主义的排外偏向。另一些人陷入了儒家民族主义政治运动，全力支持国民党，而对这个政权的腐败视而不见。这是政治上的偏向。所幸的是，其他天主教徒在查考中国文化之源时，依然由衷地坚信自己的教义。由政治家变为本笃会修士的陆徵祥，便属此列。

信奉基督的儒生陆徵祥阁下

1945年于布鲁日圣安德烈修道院去世的前一年，陆徵祥阁下在《回忆与思考》^①一书中留下了自己心灵历程的回忆。1871年，他生于上海一个家道中落之家。担任伦敦传教会新教讲授教理者的父亲，使他对《圣经》和其他有益读物发生了兴趣。他在上海外语学校主要学习法语，后来又赴北京同文馆继续研习这一语言。1892年12月，他被派往彼得堡任中国公使团翻译。他在那里呆了14年，先后效力于3位公使。第一位公使许景澄成了他思想上的导师。这位外交家热切希望在忠于古训的前提下复兴中国。与许多只想从西方吸取科学技术的同

^① 皮埃尔—塞莱斯丁·陆徵祥阁下：《回忆与思考》，布鲁日圣安德烈修道院，巴黎塞尔夫书局1948年版。

时代人相反，许景澄致力于获得西方人精神力量的秘密，天主教会尤其引起他注意。这一时期陆徵祥从他身上学到的一切，使陆徵祥有朝一日将进入本笃会修道院。许景澄对他说道：

“欧洲的力量不在于它的军械，也不在于科学，而在于宗教。你在外交生涯中将有机会观察基督教。它有许多宗派和修会。选一个最古老最接近其起源的宗派，参加进去。研究其理论，奉行其戒律，遵守其管理，密切注视其各项举措。以后，在你任期结束后，你或许有机会作进一步考虑。你要在最古老的宗派里选择最古老的修会。如果可能，你也参加进去，成为其门徒并观察其内部世界，这里或许有宗教的秘密。一旦你明白并截取了这一世界里的秘密，一旦你获得了基督教的勇气和力量，你就把它们带走并将其献给中国。”^①

1899年，陆徵祥在圣彼得堡遇到了贝尔特·博维，后者的父亲及祖父皆是比利时军官。他们在圣卡特琳纳天主教堂当着多明我会神父拉格朗日的面结为伉俪。也是这同一位神父，于1912年把陆徵祥接纳为天主教会的一员。在此期间，他作为中国全权代表曾在海牙呆了四年。在新的共和制度下，他以改革外交部为己任，同时又游离于国内政治斗争之外。重大的失望等待着他。国家元首袁世凯让他负责答复日本的“二十一条”最后通牒。这一注定失败的谈判使他招致了国人的白眼。为在凡尔赛和会上免遭同样的侮辱，他竭力拒签对华不利的条款。然而失望毕竟累积得太多了。他离开了外交部，效力于一个救助饥民的机构。1922年，他为恢复病妻的健康而前往瑞士。妻子患的是不治的慢性病。陆徵祥把所有时间献给了妻子。他们赴罗马朝圣过一次并受到教皇庇护十一世的接见。1926年他妻子去世后，他开始实行一项长期酝酿的计划。他想起了圣彼得堡时期第一位上司的建议，决定当一名修士并进

^① 前引陆徵祥《回忆与思考》，第29—30页。

入了布鲁日圣安德烈本笃会修道院。看到他隐居于离祖国如此遥远的地方，他的中国友人先是感到震惊，随之又明白，他此举的最终目的是要为中国的精神力量作出贡献。

他的著作确实给中国带来了令人豁然开朗的喜讯：儒家的孝德在上帝之子基督耶稣身上完全实现了，它与天父间相连着至爱的纽带。在世间的混乱骚动中，陆徵祥阁下潜心思考他朋友吴经熊翻译的《约翰福音》，从而发现了“人性的会合”。他写道：

305 “无疑，远东地区中国人的道是与希腊人的逻各斯^①相通的……‘始初阶段是道，道体现于上帝，而且上帝便是道’。基督耶稣是清楚地呈现于人们面前的道，他来向我们展示上帝的世界，同时坦露自己的人心；他对天父怀着何等的孝心呵！”^②

陆徵祥阁下在天主教信仰中找到了欢乐；这种信仰以基督耶稣对天父的奉献为中心，并以本笃会礼拜仪式的绝妙方式予以赞美。他从中完全发现了在儒家祭天礼仪中已初露端倪的人与上帝关系的秘密。既然具有这一内涵，礼仪就不会僵化成使人麻木的形式主义。礼拜仪式上的祈祷是向上帝和人们洞开心扉。

从战争到和平：教会走向成熟

静修生活在中国本土得到充分发展。就在陆徵祥进入布鲁日圣安德烈修道院那一年，慰藉圣母院这所中国苦修院正处于

① Logos，希腊语，在天主教神学中意指“圣言”或“圣子”。——译者注

② 圣一皮埃尔·德·刚修道院正式院长皮埃尔-塞莱斯丁·陆徵祥阁下：《人性的会合和福音的发现》。德什克莱·德·布鲁维书局1949年版，第58、67页。

欣欣向荣之中。经樊国梁神父的斡旋，该苦修院于1883年在北京西北180公里的杨家坪山谷深处建了起来。至1926年，那里有百名左右修士，多数是中国人，其中有26名教士，8名神学学生，6名初修士及50名杂务修士。修院颇具实力，因此于1928年派生了冀南地区正定县境内的欢乐圣母院。杨家坪修士们开发的种植园对该地农业发展作出了贡献。1939年，修道院每天救济着上千名受旱灾和盗匪之苦的难民。农民们称修道院为“慈善机关”。1947年，解放了山区的共产党政权发起群众运动。修会遭受了种种冲击。8月12日，所有修士离开了修院，背负沉重的行囊。在随后几周里，他们辗转跋涉于长城南北。8月底，他们获悉修院已烧毁。不少修士死于途中。其他人最终于10月获释，他们的罪行之一是与日本人合作。有几名修士确实离开过修院，不过是为一些病人送圣餐。

306

在抗日战争（1937—1945）期间，基督徒常受指控与日本人合作。论据之一便是“满洲国”地区教会所持的立场。这个1932年由日本人制造的傀儡国家只具有伪造的合法性：中国皇帝溥仪的权威是根据儒家的王道原则（即顺从天命和君王的康庄大道）而得以恢复的。实际上真正受到崇拜的是日本天皇。天主教传教会如不屈从该国的新规定，就面临被摧毁的威胁。尤其是学校的孩子们必须奉行尊孔的传统礼仪，儒家的经典取代了孙中山的三民主义。1934年，吉林省高主教只得与“新京”（长春被改为此名）当局谈判。教廷传信部任命他为宗座代牧，任务是捍卫教会在“满洲国”的利益。罗马未派出任何外交代表；梵蒂冈以此表明它不承认这个伪造的国家。然而日本人竭力引诱天主教权威人士。1935年3月，“满洲国”“教育大臣”以书信形式保证，学校里要求的儒家礼仪纯属政治问题而毫无宗教色彩。高主教把此事上报了教皇庇护十一世。1935年5月28日，罗马以教皇敕书形式正式答复，准许

301

天主教徒以世俗方式祭孔并祭祖宗先贤，但任何宗教含义均受排斥。1939年，这一许可被扩大到整个中国。

然而，这些旨在避免恶劣结局的官样文章并不意味着中国天主教徒真的与日本人合作；他们是赞成自己同胞对日本侵略者的看法的。只有几名在“满洲国”的传教士与日本军官保持良好关系，因为他们为日本人建立的反对所谓“赤匪”威胁的秩序感到高兴。相反，生活在游击队控制的山区的传教士有时也帮助抗日。如1930至1941年间任通化本堂神父的美国纪神父便是如此。他写道：

307 “这些所谓的‘匪徒’是我堂区的教民。他们是我朋友。”^①

他果真在家中掩护中国抗日首领，而且还照顾伤员。袭击珍珠港那天，他是第一批被日本人逮捕的人中的一员。美国对日作战使局势明朗化了。

此外，从全国范围看，天主教徒表现出了爱国主义。他们在当地教堂掩护难民，还在自己医院里照顾伤员。天主教出版物采取猛烈抨击侵略者的立场。上海的天主教杂志——《圣教杂志》（原名《汇报》），是由中国耶稣会士徐宗泽主持的。作为史学家、记者和神学家，他对日本每一次侵略都作出强烈反应，同时激励天主教徒的爱国热忱。雷鸣远神父在其河北教区组织了担架队救助伤员。自1933年日本侵占热河起，他就招募了240名担架队员，其中约20人是他1928年在安国附近建立的真福修道院圣—约翰·巴蒂斯特小兄弟会的成员。此外，他还在同期创办了一所圣泰莱丝女修道院（属加尔默罗派）。

1937年，当日本扩大侵略后，雷鸣远神父与他的担架队

^① 前引J·P·威斯特《玛丽克诺尔外方传教会在华传教史（1918—1955）》第352页。

员重新投入了战斗，并在山西山区组织救援。蒋介石提升他为高级军官并把在“新生活”运动精神指导下重整道德的使命托付给他。1940年初，他与他的小兄弟会成员被共产党八路军逮捕。人们谴责他与国民党的关系，还打算改造他。他于4月获释。由于重病，他于6月24日在重庆结束了动荡的一生。这一天，正值圣·施洗约翰纪念日。如今，成群结队的基督徒有时仍会前往歌乐山他的墓前祈祷。

如果说，共产党人因为雷鸣远神父和他年轻的会友雷神父与国民党进行政治勾结而予以谴责，那末，他们有时倒也承认其他神父的用处。北京西侧门头沟地区的赵神父便属此列。我们在北京天主教徒通讯中可读到这条历史注释：

“1938年，宛平县组织抗日民主政府。赵神父被党和人民选为政府参议。他还是救护队负责人。抗战爆发前他就参加了民众斗争，和他们患难与共；他在教堂里接待地方和军队干部，和他们一起讨论拯救国家。”^①

此外，经本堂神父同意（有时也并未得到同意），共产党常在教堂举行会议，有时甚至是重大的历史性会议。如1935年1月把毛泽东推上最高权力地位的遵义会议，以及决定与国民党结成统一战线的1937年的会议。他们在教堂里可能不是为寻求神的祝福吧。

1942年，正当战争进行得最为激烈时，发生了两件大事。10月，西方列强放弃通过不平等条约在中国获得的租借地，只保留了澳门和香港。数月前的6月间，中国政府派遣谢寿康任驻教廷全权公使和特使。1935年被晋铎的陆徵祥阁下为中国与教廷建立外交关系进行了长达3年的个人的斡旋。1947年2月16日，谢寿康由吴经熊取代。这位受过卫理公会教育的法学家接受了天主教的归化。他的题为《超越东方和西方》

^① 《北京教友通讯》，1988年第9期，第47页。

能否在大城市坚持基督教还是个问题。

372 台湾社会和教会生活的迅速变化，给传教工作提出了诸多问题。教士会议年年召开。1974年9月在高雄召开的第5届教士会议，主题是“工业化与福音布道”。人们在会上研究了台湾社会变迁对道德标准及宗教信仰的冲击。一位修女表示：

“社会工业化带来许多棘手问题，如乡村生活的变迁、城市化、家庭和学校教育、离婚、避孕、堕胎、道德标准的转变等等。中国教会对此应更加关注，研究实际办法，寻求解决途径。换言之，教会再也不能闭着眼睛了。否则，我们越是前行，就越会陷入与现代社会南辕北辙的道路。到那时，福音布道将变得日益困难。”^①

发表这些意见以后，她呼吁神学家和哲学家们作出艰苦努力：因为该由他们来考虑指导当今信徒生活的基本原则。

官方文化主义和民众文化主义

1971年起每年举办的神学会议回答过这些问题吗？这些会议选择的研讨主题皆涉及教会生活的基本方面，如忏悔、圣体圣事、《福音书》的历史真实性、关于拯救的观念、地方教会、福音布道、基督耶稣等等。由传教引起的争端在诸多因素的交叉中争论更加激烈。因此，神学思考与主教们关注的事不是没有联系的。然而，某些学术造诣很深的报告人却很少涉及台湾本身的实际情况。1975年1月28日至31日在辅仁大学召开的第4次神学会议，主题是“台湾背景下的拯救问题”。这次会议与高雄主教会议无任何联系，可是高雄会议上的论文在

^① 张淑贞 (M. S. C.): 《工业化社会的社会和道德问题》，《铎声》(教会之声) 杂志，1974年11月，第28页。

1974年11月便由《铎声》杂志发表了。神学家们的观点肇端于3个与台湾情况均无关系的源头：它们或是虽经宗教评议会更新但仍与具体人文环境缺乏联系的古典神学，或是虽属比较具体的想法，但却受了诸如法国存在主义一类外国作家的影响，再或就是儒家思想这种虽无疑属于中国但却远离台湾民众生活实际的思想。

1976年，正当“建立当地教会”的主教运动达到高潮之际，保罗·李(李善修)神父在广慈书局出版了论著《天主教中国化的探讨》。1934年“新生活”运动鼓吹的儒家准则被正式纳入了基督教前景之中。该书最后一章论及了“当今中国文化问题”，某些中肯的见解指出了儒家传统在现代社会中的局限，但又确认了旨在使基督教使命与理想化的儒家文化和谐一致的全面靠拢的做法。当代人类生存的现实并未受到足够的重视。这一论说初看起来是道德的。当地教会是被置于富有古老的甚至永恒的价值观念的大中国框架内予以设想的。然而在这一微妙的教会观念中，土著人、闽南人或客家人这些台湾基督徒地位何在呢？他们不是陷入了感到自己比本地少数民族和被视为不道德的西方国家要高明的汉文化主义之中了吗？这种文化主义有可能增加古典神学的抽象性并背离为广大信徒服务的使命。

台湾的长老派神学家，避开了带有儒家思想特征的官方神学的陷阱。他们更贴近台湾人民生活并与之共命运。他们参照的基准不是儒家官方文化而是民众文化。曾任台南神学校校长的神学家宋泉盛，1978年出版了一部著作，题为《认同》。他从《圣经》中关于上帝特选子民^①的传说中吸取灵感，因为这个民族的历史是逐渐摆脱一切奴役的历史。他说，神学应当是有预见的证词：这是非常世俗的角逐，是上帝之怒和上帝之爱的反响；中立的神学是无国籍的……他声称，神学于它将所在

^① 犹太人的自称。——译者注

作为根深蒂固的儒家弟子，他从福音的准则中获取完善道德的手段。他的《基督教能否成为社会重建的基础》一文表明，自1930年起，他对本土化的关心是如何与重建国家的愿望连在一起的。1938年发表《教会在思想及社会经济行为中的未来》一文时，他走得更远了。又过了10年即1948年，他这样写道：

“在当今世界上，教会通常缺乏对基督的热忱。中国目前最普遍的宗教号召局限于利己主义的说教及旨在个人得救的利己主义的热情……大批不顾个人安危的年轻人站到了共产党人一边。他们根本不把拯救民族的希望寄托于教会。”^①

311

赵紫宸意识到存在的问题，却无法指出信仰与生活、永福的传说与社会改造之间的神学关系。

某些被社会问题所萦绕的自由派新教知识分子，甚至以福音的名义断然采纳了共产党的观点。在他们看来，基督教的永福与拯救社会是一回事。这些人聚集在吴耀宗的周围。1945年2月，与基督教青年会新闻协会有联系的吴耀宗，创办了新教杂志《天风》。1948年4月10日，他发表了一篇文章，引起了轩然大波，使他只得辞去发行人一职。他以《基督教现时的悲剧》为题，揭露了基督教与资本主义及美国在华政策间的勾结。他说，“基督教丝毫不懂得当前的革命运动。”他还说：

“如果我们的思想与西方基督教思想一样，我们实际上就会变成帝国主义和文化侵略的无意识的工具。如果我们宣传的宗教需要躲避现实并只考虑个人得救，那末在要求解放的广大民众眼里，我们不过是鸦片而已。”^②

他认为基督徒不关心社会斗争，因为他们把福音布道与社

① 鲍勃·怀特：《未结束的冲突：中国与基督教》，科林斯1988年版，第184页。

② 同上，第188页。

会义务割裂开来。他认为一名信徒应当在历史中作出努力，与上帝一起进行新的创造。

吴耀宗的思想为共产党人提供了一个与中国基督教求同的契合点。他们对此将充分重视。

衰亡和复兴

1949年10月1日，毛泽东在北京天安门广场宣告中华人民共和国成立。共产党人的政府确认中国独立并反对一切外国帝国主义。它的受唯物主义无神论影响的宗教政策，旨在把宗教逐步改造成社会主义建设的工具。1966年，源出毛泽东思想的革命活动主义随“无产阶级文化大革命”的发动而达到了顶点。一切宗教均被取缔，或者更确切地说，均隐匿于地下了。

分散于世界各地和台湾、香港的中国教士、修女及在俗教徒，与已不在中国大陆的外国传教士携手合作，发起了归化运动。第2届梵蒂冈宗教评议会允许他们发展中国式的教会思想和教会生活。

自1978年起，中国开放和追求现代化的新政策导致了宗教上一定程度的自由化。许多教堂重新开放，甚至一些修道院和初修院也被开放。

重大的考验

解放了……在欧洲，解放始于 1945 年，它是随美国人抵达及纳粹的崩溃而来临的。在中国，日本占领者因中国人顽强抵抗及美国的帮助，也于同年被打败。于是，中国恢复了政治的完全独立。不过，真正的解放似乎尚不在此。中国解放始于 1949 年 10 月 1 日。这一天，战胜了国民党人的毛泽东，登上天安门城楼，宣布中华人民共和国成立。的确，在共产党人看来，只把国家从外国入侵者手中解放出来是不够的，还要把中国人民从资本家压迫下解放出来。人们认为，新的人民政权带来了真正的独立。因此，欢腾的民众在天安门广场拍手称快。

饱经长期战争和种种苦难后的人民确实舒了一口气。新制度带来了秩序，清除了恶习和腐败。先前的剥削者被扫除了，未来的事情此刻尚难辨别，因为人们完全笼罩在革命荣耀的光环之下。

毛泽东这位享有特殊威望的领袖具有激励民众的天赋。这位自学成才的知识分子，从某些马克思主义著作中引出了一种容易被中国人的头脑所接受的说法：即道德的、形象化的、实际而且辩证的共产主义。马克思主义阶级斗争的观念被变换成了作为改造社会动力的“矛盾”或冲突的包罗万象的辩证法。自从红军进驻延安起，毛泽东思想成了中共领袖们的信条。共产党从中获取灵感以决定其宗教政策。

新制度的最初的特征之一，是为自己保留了以无产阶级革命的名义超越法律的权利。政府行政管理已经确立，但党是领导一切的。关于宗教，1954年9月20日颁布的第一部宪法在第88条中规定了有信教和不信教的自由。不过只有当信徒不从事反革命活动（其具体内涵要根据社会主义改造所处的阶段而定）时，才有宗教自由。负责宗教管理的政府机构是宗教事务管理局，它在全国、省及地方各级行政部门中行使职权。这些机构根据中国共产党宣传部和统战部下达的指示管理宗教活动。这样，党就可以依靠合法手段保证宗教工作坚持马克思主义的原则。宗教信仰并未受到正面攻击；但是宗教“积极分子”被鼓励完成社会任务。这一重新定向影响到宗教信仰的活动形式。

马克思主义理论从根本上说是无神论：宗教被视为遭受经济剥削的人们神经错乱的最明显的表现。有人说宗教是苦难人类的虚幻梦想，是剥削者的统治工具。由于它被想象成让人脱离世间具体工作，所以它起了使人瘫痪无力的麻醉剂作用，成了“人民的鸦片”。党的领袖们的确以自己的方式接受了马克思的无神论。马克思根据自己对黑格尔辩证法的解释，把无神论设想为人类的解放，因为他眼里的上帝是像普鲁士国王那样的专制君主。中国人从未知道过这样的上帝。他们的无神论是其传统人文主义的唯科学主义的强化。他们把宗教作为旧社会过时的迷信而予以抛弃。

毛泽东的一种想法指导着他们：让宗教随科学与社会进步而自我消亡吧。

——“菩萨是农民立起来的，到了一定时期农民会用他们

自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。”^①

这并不是说共产党干部只需消极等待宗教绝迹。毛泽东在1957年2月的《关于正确处理人民内部矛盾的问题》这篇短小论著中对此作了解释：

“我们不能用行政命令去消灭宗教，不能强制人们不信教。不能强制人们放弃唯心主义，也不能强制人们相信马克思主义。凡属于思想性质的问题，凡属于人民内部的争论问题，只能用民主的方法去解决，只能用讨论的方法、批评的方法、说服教育的方法去解决，而不能用强制的、压服的方法去解决。”^②

因此，信徒们被要求参加各种的学习会。在会上，他们的信仰并不遭受直接批评，但却渐渐被对人民、对科学论据、对社会主义建设、而最终则是对党的信仰所取代。只要在信徒内部开展矛盾和斗争，马克思主义思想便将在信徒头脑中按辩证法法则取得进展。目的恐怕不是让宗教自我消亡——这种结果本身已经相当可观了，而是要让信徒们学会用惟一被认为正确的方式，即辩证唯物主义方式指导思考和行动。

这些普遍的做法被贯彻于针对各种宗教的特殊政策之中。

人们指责佛教徒遁世。在和尚和尼姑的批评学习会上，人们鼓励他们还俗结婚并参加生产劳动。庙宇和禅院被没收。他们的土地在1950年土改中被重新分配。1953年5月组建的中国佛教协会的首要目标，是“团结中国佛教徒，使其在人民政府领导下参加热爱祖国、保卫和平的运动。”^③

道教徒因公开从事占卜、驱邪治病等迷信活动而格外成为

① 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》1927年3月，《毛泽东选集》第1卷，北京外文出版社1967年（法文版），第47页。

② 《毛泽东选集》，北京外文出版社1977年版，第422页。

③ 见里查—C·巴什：《共产党中国的宗教》，N·Y·阿宾顿出版社1970年版，第304页。

众矢之的。道士被视为寄生虫，他们要被重新改造成生产者。许多道观和神殿被拆除或被改为会场、合作社、营房。有的道教徒因被认为与秘密会社串通一气，故常被送上法庭。1957年初，道教协会终于建立了起来，其宗旨与佛教协会大同小异。

伊斯兰教徒在民族和宗教上均属少数。人们为他们保留了相应待遇：设立自治区域，由政府及共产党官员负责进行社会主义教育。1952年，上海商务印书馆出版了新的《古兰经》译本。马坚在前言中对圣书某些经文作了马克思主义的解释。中国伊斯兰教协会于1953年5月在北京建立。其目的在于，“协助人民政府发展穆斯林的文化教育事业并加强对穆斯林的爱国主义思想教育。”^①

基督徒具有两个特点：一方面，他们比其他宗教信徒更知识化，也更现代化，因此必须加强对他们的教育力度，使他们用自己的才干为社会主义建设服务；另一方面，他们与西方人联系密切，而后者曾是帝国主义侵略的工具，因此必须割断其与外国教会的关系。

1951—1955年间，所有外国传教士都被迫离开中国，大约有5 000名天主教教士和修女及1 000名新教牧师。他们往往是由自己提出离开的。这是一系列限制的结果。

“三自”运动

要发动对教会的社会主义改造，新政府只需满足捍卫自管、自助、自传三原则的新教基督徒的要求即可。1950年，中国新教徒总数约100万。其中最大的派别是中华基督教会（177 000人）。随后依次为卫理公会（147 000人）、正教教会

^① 见前引《共产党中国的宗教》，第273页。

(125 000 人)、中国内地会、浸礼会、圣公会（亦称安立甘派）、信义会（亦称路德派）、长老会、基督复临安息日会以及中国独立教会（30 000 人）。新教教士中中国人为 2 024 人，外国人为 939 人。这些由 1950 年基督教新教运动名录提供的统计数据，把中华基督教会排在首位，它是久已支持“三自”原则的各新教教派的集合体。

1949 年 6 月，吴耀宗与另外 3 名基督教领导人应邀参加由统一战线组织的中国人民政治协商会议全国会议。这个机构代表了组成中国社会的各个不同群体：青年、妇女、各行各业、少数民族以及宗教界等。新教小组应邀与基督教青年会、基督教女青年会及基督教全国委员会代表一起制定宗教政策。1950 年 5 月，19 名新教领导人在北京晋见了周恩来总理，讨论《基督教宣言》内容。1950 年 7 月，40 名基督教领导人签署了宣言。9 月 24 日，新华社发表这一宣言，标志着“三自”爱国运动的正式开始。宣言表明了如下意志：支持政府的“共同纲领”，清除教会中帝国主义影响，支持土改，培养爱国主义精神，推动“三自”运动。10 月，宣言由基督教全国委员会批准。随后两个月中，18 万人在宣言上签了名。半数中国新教徒两年中站到了宣言一边。

新教徒之所以普遍赞同政府的目标，是因为新教舆论早已赞成独立。与天主教徒一样，中国新教徒也经历了历次运动并受到教育：如 1950 年的土改，1951 年 2 月 21 日颁布的取缔反革命活动的法令，1951 年 8 月的“三反”运动（反贪污、反浪费、反官僚主义），以及 1952 年 1 月针对私营企业的“五反”运动等。美国干涉朝鲜尤其在中国引起强烈反响，且被视为帝国主义的直接威胁。1950 年 10 月，中国军队越过鸭绿江参战。基督徒也表现出爱国主义。1951 年 4 月，为“抗美援朝”，“三自”运动建立了筹备委员会。该委员会组织学习联谊会批判帝国主义，同时帮助与会者理解“三自”精神。在这些

会议及各类运动中发起的基督徒教友间的一次次检举活动，影响了未来许多年里的教会生活。 321

1950年12月13日，新华社发表《广元宣言》，标志着“三自”运动在天主教徒中的正式发起。以下是这份文件的基本内容：

“我们坚决断绝与帝国主义的一切关系，决心努力自我改造，建立一个自管、自助、自传的独立的新教会。”^①

宣言由广元县的王良作神父和500名基督徒签署。这一数字令人惊讶，因为我们知道，这个川北县城的天主教徒人数并不太多。此外，参加“自发通过宣言”的1950年11月30日会议的信徒中，只有约30名成年人。不过，运动毕竟在四川获得了进展。1951年1月23日由26名教士签署、2月12日由《人民日报》发表的《南充宣言》指出，必须“断绝与以美国为首的帝国主义国家的一切联系”，同时“断绝与梵蒂冈的经济及书信往来”。

随后，一批“改革委员会”在宗教事务局领导下得以组建。这些委员会被指定为全国教会的民主机构。此举在川北实行时经过相当的努力，但这一新机构在天津，继而在上海主教区及其他大城市被接受了。倡议来自政府，但运动的认同方式是自发的，具体表现方式是普遍签名运动——而这些签名有时是说服争取的结果；不过，部分天主教徒是相当自愿的：某些教士及在俗教徒从中看到了加速中国行使对教会领导的途径；另一些人则对他们遭遇过的外国传教士的欺压仍记忆犹新。

天主教会中一些人的反应是至少有所保留。为此，政府组织了“天主教改革运动意见交流会”。会议由中央文化教育委

322

^① 见1950年12月16日上海《解放日报》。莱昂·特利维埃尔在《“三自”运动》一文中曾予以引用并译成了法文。该文见1953年1月《传教会通讯》第19页。

员会召集。1951年1月20日，新华社发布了讨论内容。委员会副主任陆定一在会上肯定了“三自”运动在新教徒中取得的成果。周恩来宣布，“宗教界发起的”“三自”运动应予以推进。此外，总理十分清楚天主教界的不同意见，因为他们认为“全世界天主教徒是一家”。他答道：“对那些真诚、正直的天主教徒来说确实如此，但那些居心叵测的奸诈之徒，如从前的犹大和今天的帝国主义者及其工具于斌^①一伙便不属此列……”在长达两小时的报告中，他显得灵活而务实，他对在华天主教会的服务甚至包括传教士的忠诚给予好评。他承认，“天主教徒在宗教方面必需与罗马保持一致”。但这些让步并未在媒界传播。不过，天主教领袖们仍试图利用周恩来的讲话以便对“三自”原则作出令人满意的解释。

“三自”原则是笼统的。就其正统解释而言，无论新教教会还是天主教会都支持它。如果宗教信仰的一致性不被破坏，教义能得到原原本本的传播，那么，由中国教会完全负责自身命运是有益的。“三自”运动是受新政权支持的运动：自主管理意味着服从新政权的领导和抛弃帝国主义一切影响；经济自主就是通过生产活动和可能的国家津贴达到资金自给，同时拒绝帝国主义尤其是美国资金的任何补助；传教自主意味着由中国人以中国神学传播教义，同时抛弃被视为“破坏者、间谍、内奸、反动分子、反革命分子等等”的一切外国传教士。

教廷代理大使黎培理阁下试图与共产党的新政府建立关系，但未成功。在致中国各主教的信中，他坚决反对“三自”运动。天主教改革委员会发起了驱逐他的运动。政府把他当成一个欧洲侨民：一个“摩纳哥公民”。1951年9月5日，他被驱逐。

^① 南京大主教于斌，在主要受美国支持的抗日战争中曾起过爱国作用，不过他是为反共的国民党政府服务的。

罗马很快作出了反应。1952年1月18日，庇护十二世给中国主教、教士及信徒发布名为“*Cupimus in primis*”的第一道通谕，称：“我们首先要向你们表示我们对整个中华民族的热烈情感……”表达了对中国的尊重后，教皇格外抱怨教会被当成了中国之敌。他重申，教会是为上帝而不是为某个特殊国家服务的。他激励中国天主教徒保持宗教信仰的坚强和忠诚。1954年10月7日，名为“*Ad Sinarum gentem*”的致中国人民的第二道通谕强调指出，天主教徒的爱国精神不亚于其他人。至于自主管理，它是合乎希望的，而且一旦条件成熟即可实现，但它不能排斥对教皇的服从。教皇认为，“三自”运动旨在建立不再是天主教的一个国家教会，因为它否定了天主教的普世性。

在中国，抵制政府的一批天主教活动中心被孤立和取缔。1957年7月15日，中国天主教徒全国代表大会开幕，241名代表参加会议，其中有来自中国各教区的主教和教士。大会批准建立天主教徒爱国联盟。沈阳大主教皮漱石当选联盟主席。

东正教徒人数虽因俄罗斯人离去而大幅度减少，但东正教会却因此变得更中国化了。为适应这一新局面，莫斯科大主教于1950年7月30日把负责上海教区的杜润臣祝圣为东正教第一位中国主教。

1957年5月，东正教北京修道院中国院长姚福安与一个东正教代表团出访莫斯科。俄罗斯东正教教务会议随之宣布中国东正教会独立，姚福安被晋升为北京大主教。1957年5月30日，他在莫斯科变容教堂被授以圣职。此后，中国东正教会在政治上与俄罗斯不再相干，但在宗教上仍受莫斯科主教辖区监护。^①

324

^① 1986年，上海的张绥就此问题发表了一部更为详细的中文著作《东正教和东正教在中国》。可参见其第345页内容。学林出版社版。

中国传教士

因此，那些被驱散的人就到处流浪，
同时宣布福音的话语
——《使徒行传》第 4 卷第 8 章

被逐出耶路撒冷的最初的基督徒，在散布于世界各地的犹太人社团间往返奔走，传播福音。犹太人在世界各地聚居区的幅员之大和千差万别，在五旬节这一天表现得格外明显：希腊人、罗马人、波斯人、阿拉伯人及非洲人皆以自己的母语领悟使徒的启示。

世界上只有中国人在各地的聚居区可与犹太人比肩。如今，中国人作为少数民族已在上百个国家定居。东南亚约有 2 500 万华人，美洲有 200 万，欧洲有 60 万，大洋洲有 16 万，澳大利亚有 12.5 万，印度洋诸岛有 7 万，南非共和国有 1.1 万^①。

1950 年起，许多教士和修女自然进入了散居各地的中国人社团。其中一些人是被逐出中国的外国传教士，另一些是无法返回家园的中国人。他们中有二百多名教士及在国外求学的

^① 这是参照 1983 年台湾出版的《1982—1983 外国经济年鉴》所公布的统计而得出的大概数字。另可参见巴黎外方传教会沙百里神父《世界各地的中国人聚居区》一文，载 1987 年 7—8 月号的《研究》杂志第 15—16 页。

中国神学院学生。他们成了五大洲中国人和当地人的使徒。

朝鲜基督徒溯源

说实在的，中国基督徒早在 20 世纪以前就已扩散到国门之外。尤其是他们与朝鲜的交往可追溯到两个多世纪以前。朝鲜人继承了中国的文化，儒学传统在他们中影响很大。满清皇帝统治时期，朝鲜每年派一个使团到北京向皇帝进贡并接受皇历。朝鲜文人还从中国带回科学与文学著作。因此，他们有利玛窦的《天主实义》及庞迪我的《七克》等书。在 1777 年由青年人李薛发起的一次退省活动中，一批朝鲜文人决定把这些书籍作为思想和行动的指南。^①

334

1784 年，朝鲜派遣北京的使节李承勋从汤士选主教那里更广泛地学习了教义。主教为他行了洗礼，还给他起了“彼得”这一教名。这位新信徒在北京严格遵守各项基督教礼仪。回到朝鲜后，这位恪守礼仪的儒家弟子以弥撒和圣事举办了一场完全是当地风格的仪式。不过，朝鲜人怀疑自己是否有权行使教士职责，遂派新信徒保罗·英禄（Paul Yun Lou）到北京详细打探。主教为其提供了一切必要的解释并允诺给他们派一名教士。他还明确告诉他们禁止举行儒家礼仪。朝鲜当局立即作出反应。因此，许多新信徒甚至在教士进入他们国家之前就已殉教。

1795 年，一名青年中国教士周文谟终于成功地进入“隐士王国”，抵达汉城。当局立即命令他停止活动，他躲了起来。但他的东道主及陪伴过他的两名信徒已被处决。他在 5 年的时

^① 见巴黎外方传教会：《灵光普照朝鲜——103 名殉教者》，巴黎勒萨尔芒—费亚尔书局 1984 年版，第 22 页。

间中照样秘密履行圣职。朝鲜基督徒从4千人增至1万人。1801年，迫害变本加厉地重新开始。周神父知道，一名好牧师应为信徒献身，于是毫不犹豫地当局自首。惨遭折磨后，他于五一节这天被处决。同年，300名信徒殉教。朝鲜基督徒在此后35年中便处于没有教士的状态。但是他们在一批恪尽职守的传道员领导下自行组织起来。

335 1837年，曾在中国四川履行圣职12年之久的范世亭主教阁下，受命担任朝鲜宗座代牧主教。次年，他成功地进入朝鲜，与新近进入该国的两名法国同道会合。但几个月后，3人均被拘捕并在汉城被斩首。1836年，奉莫庞神父派遣前往澳门的朝鲜青年金大建，到上海继续学习神学，并在那里被祝圣为教士。1846年，他与（巴黎）外方传教会一名主教及一名教士一起进入朝鲜。次年，他被捕并被斩首，年仅25岁。1925年，他被列为真福品；1984年5月，教皇让·保罗二世在汉城封他为圣人。1990年7月，中国天主教领导人邀请北朝鲜天主教代表团访华。代表团团长张在哲回顾了 中国对朝鲜教会的贡献：如1784年李承勋受洗及金大建在上海授任圣职。^① 在汉城殉教的周文谟神父则未被封圣，这似乎是“文献的错误”。

位于十字路口的新加坡

新加坡好牧师大教堂内，有一块题献给在朝鲜殉教的范世亭主教的纪念牌；他无疑是照管该岛天主教徒的第一位教士。1820年，即英国人拉弗尔在新加坡建港后一年，范世亭抵达该地。他从这里去槟榔屿修道院逗留了数月，随后去四川传教。19世纪时，无论外国传教士还是中国教士和基督徒，皆

^① 《中国天主教》，北京，1990年第4期，第52页。

频频往返于“南洋”海道。位于季风十字路口的新加坡港，便于商贸往来，而且吸引了来自人口稠密但不得温饱的中国南方地区的大批移民。

固定在新加坡大教堂墙上的另一块大理石牌，是纪念朱德之神父的，他于1848年7月13日去世，享年65岁。他生命中的最后5年，就是在本教堂（当时正在兴建）所在地度过的。他把一生献给了在东南亚华人中传播福音的事业。

他出身于广东省惠州一个文人家庭，先被送往槟榔屿修道院，修习结束时未授圣品，却承担了去曼谷任传道员的使命，因为那里有许多中国人。1838年，他终于被负责暹罗、马来半岛及新加坡的顾维齐主教祝圣为教士。这一年他已55岁。据1848年《新加坡自由新闻报》（这一传略^①便是依据该报写成的）称，朱德之本应于次年被派往新加坡。

336

在他逗留该岛期间，中国天主教徒鼓足勇气打算开垦该岛腹地的丛林。然而基督徒经营的新种植园激怒了当时甚为活跃的秘密会社。骚乱于1851年爆发了。天主教种植园主的库房被毁。原因何在？可能因为天主教徒拒不遵守当地氏族会社规定的清规戒律。这样，他们就置身于中国社会通行的保护体制之外，当然也不会缴纳为得到保护所需的费用。此外，开发腹地势必惊扰秘密会社最安全的巢穴。然而新加坡不是中国。英国人规定必须严守法律——这有利于全体中国移民，他们可以充分安全地从事经营而不必相互厮杀。

不过，天主教徒仍试图团结在教堂周围，正如其他宗派团结在他们的庙宇或会馆周围一样。天主教修会组织了自己的教育机构和慈善机构，其中包括为死者祈祷的组织，因为中国人特别看重葬礼。原籍广东省东部潮州的基督徒形成了强有力的

^① 查尔斯—伯克·巴克利：《新加坡旧闻轶事，1819—1867》，吉隆坡，马来西亚大学出版社1965年版，第246—247页。

“teochew”语帮——这是“潮州”一词在当地方言中发音的英语变音。这些基督徒有着漫长的历史，相当程度上反映了东南亚与中国南方地区的交流。他们在潮州的天主教祖先，是3个世纪前由第一批葡萄牙传教士施洗的。不过，这个修会的真正发展，却得力于1844年奉白神父派遣从曼谷前来的7名中国在俗教徒的传教工作。^①这几名传道士善于培养有强烈责任感的修会首领以及忠实依恋于教堂的基督徒。1931年，佩内和葵潭在农民武装摧毁天主教修会之后，便逃亡到新加坡和马六甲附近。其他流亡者则在曼谷安身。在中国，潮州中心地区变成了汕头港。反政府的农民武装到达那里以前，汕头教区刚刚摆脱30年的迫害，而且在新的活力和众多年轻人担任圣职的推动下显得欣欣向荣。自1980年起，与新加坡、马六甲和曼谷天主教徒的交往重新恢复，他们帮助重建了佩内及葵潭等地的教堂。

类似情况也出现于原籍福建、定居于新加坡、印度尼西亚和东南亚其他国家的基督徒中。自中国重新开放国际贸易以来，这些基督徒与他们祖先的村子恢复了联系，并有效地支持了福州及厦门教区一些教堂的重建。

自19世纪50年代起，马来西亚和新加坡的中国天主教徒修会获得明显发展；因为约50位离开中国大陆的（外籍）传教士和中国教士给这里带来了帮助。他们是在官话（中国普通话）已被众多中国学校采用的时刻来到这里的，其他学校提供的是英语教育。华南地区的方言在老年人中始终通行，不过青年人越来越使用官话或英语。随着官话成为学校用语，教育便推进到了大学程度。1956年，由私人发起的南洋大学得以开办。由毛泽东解放的新中国的威望使南洋的中国青年充满激

^① 阿德里安·洛奈：《中国传教会史。广东传教会》，巴黎德基书局1917年版，第45页。

情。一支华侨游击队以马来亚丛林为掩护展开反对英国殖民主义的斗争；与此同时，罢工运动在新加坡此伏彼起。马来西亚的武装起义历经 11 年斗争终被扑灭。马来西亚成为独立国；马来亚人占政治主导地位，中国人更多地贡献于经济生活。新加坡中国学校里的马克思主义派大学生及左翼工团主义者，在李光耀及他的人民行动党执政两年后，也很快归于沉寂。

建于新加坡的有影响的中国天主教学校未受到上述的影响，因为学校的宗教领导人已从在华生活经历中获得了免疫力。此外，自 1953 年起，新加坡成了支持中国传教活动的中心。1952 年来自中国宁夏的主教王守礼，全身心地投入这项工作。1953 年 5 月，教廷传信部任命他为华侨巡视神父。他最紧迫的工作之一，是安置在国外学习的约 200 名中国青年教士。后来，他打算在西贡附近富林和菲律宾宿务两地，建立两所小型中国神学院，以便进一步扩大这支力量。在除中国内地、台湾、香港外华人最集中的新加坡，他建立了天主教中枢办事处。该机构很快在全世界发挥了影响。办事处包括一家通讯社、一家出版社、一所宗教函授学校、一个教理问答机构及一个为中国祈祷的协会。^①

在新加坡和马来西亚，来自中国的教士在履行牧师职守中起了头等重要的作用，尤其在通过基督教青年会、基督教学生青年会及圣母军培养青年的工作中以及用官话培养慕道友的工作中，更是如此。宗教评议会实行的改革，使他们得以通过礼仪庆典及圣经学习组织把使用汉语的修会办得欣欣向荣。

^① 关于华侨巡视神父使命的这些内容，是从沙百里神父 1979 年发表的《中国领土以外的中国基督教》一文中转引的。见《教务会》杂志 1979 年第 146 期第 131 页。

与菲律宾的亲密交往

另一条非常古老又非常活跃的教会交往渠道，把菲律宾与中国北部河北省及东南部福建省连在了一起。自第一位中国主教罗文藻求学于马尼拉起，菲律宾的中国基督教便与（中国）大陆频繁地亲密交往。1966年，即“文化革命”开始这一年，菲律宾有359 488名华人，其中80 838人是天主教徒。90名为他们服务的教士中，许多人出身于大陆。

339

甚至早在共产党取得政权以前，河北省一位中国主教就已在推进传教运动，他便是曾在比利时和法国接受教育、并于1937年被教皇庇护十一世任命为献县主教区宗座代牧主教的耶稣会士赵××。他在认真培养教士的同时，很注意激励他们的传教热情。原属他教区的张吟秋神父对他表示了如下敬意，认为他——

“不仅是献县主教，也不仅是一名中国主教，而是属于全世界的主教，普世教会的主教。他的弟子遍及五大洲。他们的活动范围并不局限于中国人或华侨，而是同时涉及法国、英国、美国等发达国家的基督徒。他们的工作也不仅是履行本堂区的圣职；人们还可在学校、医院、农业开发区等各处见到他们的身影……”^①

正如赵神父在1976年明确指出的那样，涉及菲律宾的工作有：13名原属献县主教区的教士担任着五所中学和一所小学的领导；该中国主教区的其他教士还担负着（菲律宾）5个堂区的工作。

^① 献县主教区许多教士都表达了对赵主教的敬意，并集体编写了《纪念赵振生主教》一书，1976年版。原文为中文。

如今，这些中国教士编排由设在马尼拉的真理广播电台播放的宗教节目。

耶稣会士在菲律宾教会中的作用尤为重要。建于马尼拉阿特奈奥（Ateneo）的东亚教会学校，在1976年教学大纲中设置了关于“中国马克思主义与基督教”的一门小课程，从而引起东亚各国上百名教士、修女对当代中国社会发展的关注。对中国马克思主义的研究符合教会在宗教评议会召开以后向世界开放的努力，也符合教皇保罗六世在其信件“*Ecclesiam Suam*”中提出的“对话”要求。

正当天主教徒这样深入自问之际，新教福音传教士们表现出了无愧于《使徒行传》的勇气。他们以“热爱中国75”为主题，在马尼拉组织了一次由代表约20个国家的420人参加的大会。多数代表来自菲律宾和东亚国家，但一个40人组成的庞大的代表团却来自南非。菲律宾福音主义者协会强大有力，它们受到美国诸教派支持，其中美国青年华人尤为热忱。

（以下删去几段文字。——译者）

在欧、美的中国贤哲

中国福音主义传教运动以北美各修会为依托。19世纪曾受美国社会排斥和剥削的中国移民走过了漫长的道路。这些中国人起初是被圣弗兰西斯科的“金山”吸引来的，但事实上他们只得修筑横跨大陆的铁路。还有许多人专门在洗衣铺劳动，另一些人做小生意或开饭店。靠了艰苦的工作和耐劳的本领，他们积蓄了一小笔钱用于子女教育，后者拥有学历，取得了体面的社会地位。为方便办事，中国人自觉地学习他们生活于其中的这个社会的礼仪。皈依基督教的人数从比例上说要高于中

国。20世纪中期，美国约20万中国人中有15000名天主教徒。主要的修会在圣弗兰西斯科和洛杉矶，此外还有纽约、费城和芝加哥。加拿大9万华人中约有2500名天主教徒，主要活动中心是蒙特利尔、多伦多和温哥华。后来，这些天主教活动中心凭借有利形势壮大了起来：那些无法回国的中国神学学生和教士，增加了北美中国天主教徒数量，从台湾和其他地区到美洲求学的中国青年基督徒也是一大助力，而宗教评议会通过的改革，则促进了礼拜仪式和牧师工作的复兴。何况美洲的中国居民数量又在不断增加。1983年，美国的华人已达140万，加拿大约35万人。

342

同年，欧洲华人数量比“文化革命”开始时增长了10倍：从1966年的55038人^①增加到1983年的583000人^②。法、英两国是汇集中国移民最多的国家。中国青年首次大量涌入法国是在第一次世界大战期间。他们前来顶替应召上了前线的法国工人。他们中的许多人后来返回了中国，但约3万人留在法国做起了小生意。30年代，主要来自浙江省的中国移民加入了他们的行列。第二次世界大战后来到法国的一般都是有意避开新政权的人。这些人中首先是1950年来自中国的中国人，然后是1975年后来自越南、柬埔寨和老挝的中国人。

1954年起，主要靠原籍河北的李光华神父的努力，巴黎组建了华人宗教组织。这位索邦大学国际法专业的学生，在圣艾蒂安—杜蒙教堂创办了中国天主教修会。1988年，法国的中国天主教徒有2500至3000人，其中三分之二住在巴黎地区。^③这一年，在法华人总数可能超过20万人。可见基督徒

① 根据1966年新加坡天主教中央办事处统计资料第11页。

② 引自台湾1982—1983年《海外中国经济年鉴》。

③ 参见巴黎外方传教士托马斯·埃洛尔加：《法国的华人聚居区》，见《巴克街社会新闻》杂志，1988年4月第227期，第111页。

比例并不很高。这或许因为法国社会很大程度上已经非基督教化。这种情况与远方那个法国传统依然存在的国家——毛里求斯相比，反差十分强烈。在中国人传教会创建于该印度洋岛国40周年之际，传教会负责人注意到，该地80%的中国人成了基督徒。^①在邻近大岛马加达斯加，主要因塔那那科佛法华学校和塔那那科佛中国天主教中心的努力，许多中国人也被吸收参加了基督教。该岛发生经济危机后，他们中的不少人移居到了加拿大。

在北美和欧洲，中国基督徒最有意义的贡献或许该在教育界寻找。在俗或在教的中国基督徒教授，阐明了自身的心灵历程，从而使西方人更好地理解中国文化，同时深化了自身信仰。

1952年，当了美国 Seton Hall 大学教授的前外交官薛光前，以《从孔子到基督》为题，发表了关于他自身“心灵奥德赛”^②的报告。3年前在意大利接受罗光主教洗礼的薛光前，追忆了上帝在他一生中（自上海童年时代起）出现的迹象：如追忆了对于日后把他引向马利亚的观音的景仰，实业家陆伯鸿的仁慈，儒家的孝心道德以及墨子关于天的教诲。他之皈依基督教，是由友好接触和个人思考构成的缓慢成熟过程的结果，而且三次受到突发事件的推动。

在上海念中学时，一位英国太太让他阅读《圣经》，但并不说服他相信上帝的存在。在苏州大学攻读法学时，他旁听过卫理公会的宗教课程，却小心翼翼地保持着自身的独立。他在外交生涯中数度驻足罗马，在那里以审美家的眼光对天主教世界引人入胜的神殿赞叹不已。他的朋友吴经熊正是在这里以其

① 据中国天主教传教会双月刊《曙光》杂志1991年1月第25期。

② 《奥德赛》系古希腊诗人荷马所写的史诗名。转意为惊险的旅程。“心灵奥德赛”意为曲折的思想演变历程。——译者注

虔诚的祈祷和对圣泰莱丝·德·利西厄^①的景仰，把他引向了基督。通过阅读《一个灵魂的历史》，他发现了天主最初的意图。尽管理智上已经信服，但他仍很自负。直至发生了三次严重的意外事故，才使他终于明白自己的生命完全握于上帝手中。正如受洗时被他选为主保圣人的圣保罗一样，他三次被掀翻在地：第一次是在希腊迫降时；第二次发生在萨洛尼卡，他的代表团在那里遇上了轰炸；最后一次发生于米兰一次车祸中。

至此他抛弃了自负并相信了上帝的恩宠。他已熟悉美国，因为他在联合国内领导过一个代表团；1950年后，他便定居于此，以自身经历服务于汉学研究。1974年，正当中国掀起激烈的“批孔”运动之际，他应邀访问罗马，呈献自己的两册著作，一本给教皇保罗六世，另一本给负责非基督教事务的秘书、枢机主教毕涅道利。在1952年为该书所撰的序言中，时任纽约助理主教的伐尔顿·希恩写道：

“薛光前博士的叙述远不只是一个受基督归化的东方人的经历。它是已在中国人心中发挥作用的这一（精神）酵母的象征。”^②

中国的灵魂，这也正是黄家城神父这位奥拉托利会修士试图展示于法国读者之前的东西。1957年问世的他的《中国的灵魂与基督教》一书，题有如下献辞：

“纪念我的母亲，

她在以信义和佛教虔诚培育我的同时，使我作好了认识基督光辉的准备。”

他的母亲——这同时还指他所深爱的中国。他于1911年即共和革命这一年生于上海西侧大湖——太湖之滨；由母亲抚

① Sainte Thérèse de Lisieux (1873—1897)，利西厄的加尔默罗会修女，1925年被列为圣人。——译者注

② 薛光前：《从孔子到基督》，卡斯特曼书局1958年版，第32页。

养长大。父亲去世时他年仅六岁。青年学生时期，他与当时澎湃的革命激情息息相通。当他开始在南京学习生物和医学时，他取得了奖学金并于1932年抵达法国。在熟悉法语后，他被接纳入赫里欧总理倡议建立的里昂中法之家。与让·瓦尔教授的会晤改变了他的生活方向。他从生物学转到了哲学，着手探求个人存在的玄学基础，这使他在1954年通过了《英国的新黑格尔主义》的博士论文答辩。在此期间，他着手研究基督教；他的初衷是进一步地认识帝国主义根源以便更有效地将其摧毁。人们让他与吕巴克神父及蒙萨南神父联系。在中法之家，他结识了E·杜佩雷依修道院长以及雷鸣远神父发起的中国青年天主教行动会中的一些积极分子。

战前不久，他在里昂会见了一名不同凡响的中国天主教徒卫清心；后者是30岁时从中国步行抵达罗马的。卫清心生于上海一个资深的天主教家庭，他为中国教会享有自主权而奔走呼号，同时主张与同样令他入迷的罗马保持一致。1953年起，卫清心被接纳入布鲁日圣安德烈修道院，并在那里撰写其博士论文《1842—1856年间法国的在华传教政策》。1957年论文在索邦大学答辩通过后，他转而从事圣职，并于1965年在罗马被晋铎。

两名青年知识分子战前在里昂结识时，都对外国人在华的野心表示不满。但他们善于把基督教信仰与教会对法国殖民政策的妥协区分开来。黄家城正是在战争期间从上卢瓦尔省一个农妇家里（德军占领法国时他在此避难）发现了基督的存在。这位农妇对他说道：“你们有宗教仪式和理念，而我们有永生。”他从这位农妇身上重新见到了死于1942年的他自己的母亲。1945年，年轻的耶稣会士、汉学家甘易逢神父为他施了洗。黄家城与次年以“万森”为名受洗的朋友区晨阳一起进入了奥拉托利修会。1952年，俩人均被祝圣为教士。

被迫留在欧洲的黄家城成了法国人中间的传教士，他在圣

让巴蒂斯特联谊会讲学，还参加 Ad Lucem 的在俗传教士的露营。尤为重要的是，他通过研究中国佛教史^①及翻译老子的《道德经》，^②向法国人展示了中国智慧的奥秘。19世纪70年代前期，在巴黎天主教学院讲授中国哲学课时，他探索了在忠于传统的前提下复兴中国文明的途径。他专注于研究1898年“百日维新”时期的俊杰，尤其是谭嗣同和严复。他对在保守派镇压下殉难之前撰写了《仁学》一书的青年佛教徒谭嗣同仰慕不已。他翻译了严复这位进化论崇拜者艰深的著作，还发表了他1895年《宣言》^③的译文——严复在这些文章中批判了儒学传统的缺陷。黄家城对道家传统比对儒学更有好感。作为基督徒，他觉得自己与哲学家墨子甚为接近，因为墨子是一位倾听民众呼声、宣传兼爱而且敬天的思想家。黄家城本人在邻近他圣厄斯达斯教堂^④的菜市场区与当地居民相处甚得。他善于在丰盛的餐桌边或是仅一杯白兰地在手与他人共叙友情，以此效法往昔的利玛窦在《交友论》中所开辟的道路。1991年去世前数年，他已考虑撰写人们用以立在他坟上的墓志铭了——我愿人们在我墓上镌刻如下字样：

“弗朗索瓦—沙勿略·黄长眠于此。

他曾敬爱基督耶稣，

他曾热爱他的朋友。

他喜爱西方文明但并不抛弃中国文化；他像喜欢中国烹饪一样喜欢法国菜肴，同时期待着永恒的宴席。”

① 黄家城：《从印度到中国的佛教》，《我知，我信》丛书第145号，阿台姆—费亚尔书局1963年版。

② 《老子的意旨和道德；道德经》。《道德经》原为中文，由黄家城和皮埃尔·雷利译为法文。勒舍依书局，1979年新版修订本。

③ 指严复1895年发表的《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》等四篇论文。黄家城翻译时加上了“宣言”这一总标题。——译者注

④ 巴黎最引人注目的教堂之一，位于中央菜市场附近。建于1532—1637年间。教堂内有柯尔贝等不少名人的墓。——译者注

香港：避难所和前哨站

347

1991 年，香港庆祝它 150 年的历史。它在英国国旗下还有 6 年。1997 年，该岛将重归中国主权之下。澳门将于 1999 年步其后尘。西方在东亚殖民事业的最后象征将因此而消逝。香港的经济自由主义在“一国两制”名义下原则上将被保留。作为国际贸易中转站，香港销售中国 40% 的外贸商品。维持这个“香喷喷的港口”的繁荣，对中国是有利的。

基督徒要考虑子女前程。有些人依恋当地教会，与居民休戚与共，同时也意识到自己在对大陆关系中所能起到的作用。1991 年 6 月 3 日，香港重要报纸《南华早邮报》刊载了如下的话：

“当第一批天主教徒 1841 年抵达香港时，他们的目光并未滞留在居住岛上的佃户和渔夫们身上，而是着眼于北方千万名潜在的受归化者。150 年后，中国比任何时候都更成为香港教会最关注的对象。”

话说得不错，但是有个区别：1841 年时操心的是外国传教士。香港后来接替澳门成了各在华传教会的后勤基地。1991 年，肩负这一使命的首先是中国人，即中国的教士、修女和在俗教徒。他们还要关注香港本埠的人民。后者已不再是几个佃户和渔夫，而是将近 600 万市民，其中有 263 000 名天主教徒以及人数更多的新教徒。

348

传教基地及避难所

香港教会发展史上有哪些引人注目的阶段呢？1841年英国占领该岛后不久，罗马便把香港划出澳门主教区，并任命一位瑞士神父为香港宗座监牧。为培养未来的中国教士，此地于1846年创办了首家修道院。1847—1867年间，香港宗教事务由巴黎外方传教会负责，该会在港设置了支持在华传教会的宗教财务管理处。米兰外方传教会的主教学院（Institut pontifical）随后接管了香港教务。当首批意大利教士1858年到港时，这块殖民地有73 000居民，其中中国人为7万。天主教徒不足3千人，其中葡萄牙人1 500名，中国人600名，还有300名欧洲士兵。^①从这一时期起，修女们开始从事教育和社会事业。1848年抵港的圣保罗·德·夏特尔女修会的修女们，开办了一家诊所。1858年在此落脚的卡诺斯女修会（Canossiennes），则兴办了几所学校。

1874年，监牧区变成了宗座代牧区，辖区扩大到了香港以北广东省的一片区域。殖民地本身也在扩大。1860年，维多利亚岛对面的九龙半岛并入了殖民地。1898年，“新界”租让英国99年。加上这一地区10万农村居民，殖民地总人口达25万。

当地首家修道院开办于1846年，第一位中国教士梁玛尔谷于1861年被授以圣职。^②1931年又开办了面向南部中国的

① 参见巴黎外方传教会士西尔凡·拉比埃：《用什么铸造明天？香港教会面临1997大限》，见《亚洲教会》增刊第97期，1990年10月，第3页。

② 《香港天主教年鉴》（《香港天主教掌故》），香港圣灵研究中心1983年编撰，第94页。

一座大修道院，由耶稣会士担任领导。从修女方面看，一个完全由中国女子组成的修会，1922年从卡诺斯修女会中分离了出来，取名“圣血修女会”。

在20世纪头几个十年里，天主教出版物有了发展。1928年，颜神父和庐履中神父合作创办了中国天主教报纸《公教报》。1934年建立的天主教真理会（Catholic Truth Society）则发行关于护教、教理问答及修行的小册子和书籍。

自1941年圣诞节至1945年8月15日期间，日本人的占领对殖民地是严重考验。日军抢劫传教会设施，一切宗教活动皆被禁止。

1946年4月11日教阶制度在中国建立时，香港被升格为主教区，其管辖范围远远超出殖民地本身。因此，当共产党人于1949年底取得政权时，惠州和海丰地区的基督徒便和他们的（香港）主教断了联系。

20世纪50年代的头几年，大批难民涌入香港。自1945年至1951年5月，居民从60万增至236万。港英当局以实用主义和纪律来应付这一人潮。一大批“鸡笼”式的禁闭室兴建了起来。教会建立了学校和宗教活动场所，增加了对往往一无所有的新来者的救助。这些背井离乡、不知所措的人很乐意学习基督徒们的教义，因为他们从后者这里找到了新的家庭和希望的理由。众多的成年人接受洗礼，再加上许多基督徒来到香港，因此，1958年信徒达131 698人，1968年则达241 986人。许多互助机构无疑是在这一归化运动中到处建立起来的。创立于1953年的天主教社会救济讲座会，于1955年加入了国际慈善会，而且最终定名为香港慈善会。到香港来的人中，有许多传教士和中国教士。有的人留下来为主教区服务。河北省的苦修会在榄洲岛定居了下来，还兴建了名为“欢乐圣母院”的修道院。

殖民地上的中国主教

1968年底，罗马接受了意大利最后一任传教士主教白主教的辞呈。他的助手、1967年10月晋铎的徐城斌主教，遂担任主教区领导。

350 徐城斌生于浙江宁波，是一个新教家庭之子。他父亲受雇于上海商会，曾是基督教青年会领导人之一。徐城斌是个早熟的孩子，五岁起学习英语，而且那时就知道打电话了。作为圣约翰大学附中的学生，他受到英国绅士式的教育，打网球、弹钢琴。1936年至1940年，他在圣约翰大学学习新闻专业。25岁毕业后，他受雇于一家英国新闻机构，并以“中国”栏目负责人身份被派驻成都。1944年，他在上海复旦大学任英语教授，与信奉天主教的同事方豪神父同住一幢住宅，后者向他解释教会的要理。后来他获得英联邦奖学金，遂赴奥福德游学三年，在那里获得英国文学学士学位。1948年回国后，他在中央大学任教授。1949年初，他以入天主教会为条件接受洗礼，并取名弗朗西斯；后获准与在香港的父母团聚并且留在了那里。作为英国东南亚研究所的合作研究员，他倾心于担任圣职并在大学里听拉丁文课。1955年，他前往罗马贝达学院攻读神学。1959年被祝圣为教士后，他被白主教接纳入香港主教区，还担任《公教报》主编，直至1964年。1961—1968年间，他是天主教行动会和天主教真理会负责人。

作为香港主教区责任人，他或许是领导外国人占神职人员半数以上的教区的第一位中国主教。无疑，他的英语素养方便了工作的进展，不过他以中文开展活动的的能力同样值得称道。1969年，方济各会修士领导的圣经研究协会，出版了《圣经》

中译本，这是 20 年辛勤劳动的结果。设在汉德森路 (Henderson Road) 的圣经学习会 (Studium Biblicum)，自 1975 年起出版了《圣经半月刊》^①，而中国方济各会修士则支持组建圣经学习小组。1970 年 3 月，徐城斌召开了主教区教务会议，以便正确估价当地教会在历经 20 年飞速发展后所处的形势，同时检查梵蒂冈指示的落实情况。工作延续到 1971 年 8 月。四百余名神职人员、教徒及在俗教徒的代表分 11 个工作小组参与了这项反省工作。他们的建议将指导未来岁月里主教区的宗教活动。正当香港天主教徒致力于教会现代化改革之际，13 个亚洲国家的主教会议主席于 1971 年 3 月聚会一堂。他们在香港设立了亚洲主教会议联合会秘书处。但徐城斌本人未能享有这份辛劳的果实——1973 年 5 月，他因病去世。

1974 年 4 月，另一位原籍广东的中国主教李宏基，接替了他的职务。李曾经是南华修道院的修士，1971 年担任了该院院长。遗憾的是，这位新任主教在职仅 3 个月，就因心脏病而作古。他的继任者胡振中，1925 年生于属加应 (Jiaying) 主教区管辖的广东省五华县；当时这里的宗教事务由玛丽克诺尔修会负责。1952 年在香港大教堂被授圣职后，他前往罗马传信部学校攻读，在那里获得教会法博士头衔。于是，他前往美国纽约、波士顿，并在芝加哥教区秘书处工作过一阵。随之被派往台湾新竹主教区任职，在圣安娜·德·缪利教堂区本堂神父任上获得了宝贵经验。1975 年 4 月，教皇保罗六世任命他为香港主教。7 月 25 日，传信部监牧、枢机主教罗西在香港大教堂为他举行了晋铎仪式。

^① 原文中在此词后还以汉语拼音标出了该刊中文名，但汉语拼音是《圣经双月刊》。——译者注

香港与内地

在中国主教掌握香港主教区命运的这些年月，当地居民与人内地关系日益频繁。1974年12月，香港居民数为4 338 200人。这一年，移民局显示，自香港赴广东省的人次为90万。新年及清明和重阳两个祭祖节时，有大批人涌入内地。这些香港人携带食品作为礼物。他们自己也不富裕，有的甚至在殖民地岩石林立的山坡上搭建的窝棚里度日。但内地上的日子还要艰苦，因为“文化革命”的后果依然存在。内地乡村的物质生活有了一定的改善，如有了电、无线电广播、正规的邮政服务、自行车等。广东地区的青年把香港社会视为理想的社会。1974年，7千名广东青年游泳偷渡香港。香港警方在海滩上发现了207具被鲨鱼撕碎的尸体。^①许多人在穿越铁丝网前就被中国警方抓获。香港政府无法接纳所有偷渡者，因此力图结束非法移居。据《南华早邮报》1975年6月4日讯，1974年12月以来，已有591名非法入境者被捕，581被送回内地。

这些新来者的故事给香港基督徒带来了许多问题。中国成功地在世界上传播了“文化革命”的理想形象。“朴素而又守纪律”的中国，似乎废除了工农兵之间及城里人与乡下人之间的不平等。一种“新人”不是要从比我们资产阶级化的基督徒更接近《福音》的这个社会主义社会中涌现出来吗？1975年6月16日至19日，约50名基督徒大学生在香港中文大学新教神学院聚会。这些具有反殖民主义思想的大学感到自己是中国革命的参与者。为美国教会全国理事会服务的研究员莱蒙·

^① 《亚洲报导》第61期，香港，1975年6月，第3页。

瓦埃特依特博士，竭力从中国经验中吸取思想上的教训。^① 他从蕴涵于为新中国而斗争的毛泽东的禁欲主义中引出了革命伦理学的积极意义。一位两年前离开内地的中国女青年不同意这种看法，认为它过于乐观。她以为惟一可行的似乎是重新审视马克思的著作，从中引出最初的人道主义启示。^②

继承了自由主义神学的新教徒，试图考虑马克思主义给中国社会带来的积极影响。^③ 相反，福音主义者则利用在香港和内地间往返的机会，使双方相互鼓励、增强信仰：他们收集中国内地的地下基督徒的虔诚的证据，还亲自在边界以外作传教旅行。《亚洲拓展》以中国内地使用的简化字出版了《福音书》。《约翰福音》的封面上印着一艘帆船的照片和如下标题：《当代福音……一位使徒的回忆》。这是向历经相互揭发岁月后甚至不敢彼此说话的人们通报上帝之爱的使者。赵天恩牧师开办了一所高等神学校，为中国内地培养青年使徒。他和他的一班人频频采访从中国出走的青年人，还培育起了一个新闻中心，80年代，约30名专职人员在这里工作。^④

70年代，天主教徒还没有专司内地事务的机构。外方传教会经营的纳沙莱特（Nazareth）印刷厂已于1953年关闭。密切关注中国事务的刚良神父于1960年被召回了巴黎。《外方传教会通报》停止出版。耶稣会士组建了一个弥足珍贵的新闻机构，还出版了双周刊《中国新闻剖析》，创刊号于1953年8月

① 莱蒙·瓦埃特依特的观点表述于他自己的著作中：《毛泽东思想中的爱与斗》，玛丽克诺尔传教会，奥尔比斯书店1977年版，纽约。

② 参见沙百里：《香港—广东1975：给人启示的来往？》。《法国—亚洲交流》卷宗第9号，1975年9月。巴黎巴比伦街26号，75007。

③ 以前设在沙町桃风山（Taofengshan à Shatin）的“基督教中国宗教与文化中心”在80年代迁到了九龙纳唐路（Nathan Road）566号。该中心以开展基督教与中国文化对话为宗旨，出版了《Ching Feng》杂志。自1983年起，英文名为《Bridge》（中文名为《桥》）的双月刊也问世了，该刊关注内地的宗教新闻。

④ 设在沙町的福音传道者中心出版了一份名叫《中国与教会》的月刊。

15日面世。匈牙利耶稣会士劳达意神父负责该刊编辑达30年之久，其间出版了1250期。5名中国人组成的一个小组协助他工作，他们系统地整理内地报刊及电台节目。1983年，4名青年耶稣会士接替了劳达意的工作。该刊中肯地分析中国的经济、政治、社会新闻，有时也点评宗教新闻，但它不想提供关于教会的信息。

其他各传教士修会的研究人员都关心中国内地传出的消息。巴黎和米兰外方传教会、玛丽克诺尔修会、司格脱修会(Scheut)，圣母圣心会和圣言会的教士，以及耶稣会士和方济各会士频频聚会。他们表达共同的忧虑而且均奉利玛窦为主保圣人。

自1970年起，他们受到引起天主教世界关注的种种事件的鼓舞。这一年，罗马“塞多斯”(SEDOS，是协调50来个传教会会长间关系的联络机构)的负责人表达了要更多了解人民中国宗教发展状况的意愿。他们打算吸收在香港工作的修会参加这项研究。^①教皇保罗六世本人在访问东亚途中于1970年10月经过香港，还在这里表达了他对中国人民的热爱。当年5月，美国主教会议发表公报，支持美国政府发展与人民中国的关系。中国方面也对美国作了小小的表示：当年8月，玛丽克诺尔修会会长华理柱主教获释。这位1927—1937年间的金门主教、随后又是上海天主教中央办事处的负责人，刚刚结束了12年的铁窗生涯。1971年10月，中华人民共和国被接纳入联合国；梵蒂冈对此感到高兴。11月，意大利参议员维托里诺·科龙坡在北京与周恩来总理讨论宗教问题。南堂重新开放作为做主日弥撒的场所。11月21日，这里举行了1966年以来第一场公开弥撒。此后，中国惟一的弥撒便定期在此举行；不过，

^① 参见安日罗·拉扎罗托(P. I. M. E.):《圣灵研究中心:突破与回应》。载于《鼎》第60期(1990年第6期)。

1971—1978年间，参加者仅30名左右外国人。

根据第2次梵蒂冈大公会议精神，布鲁塞尔天主教研究中心（Pro Mundi Vita）着手更深入地研究中国经验。以日内瓦为基地的世界路德派教会联合会马克思主义研究部对此提供合作。1974年2月，这两个研究中心在瑞典博斯塔德组织了第1次学术交流，随之又于1974年9月在（比利时）鲁汶举办了更为重要的讨论会。^①来自香港的天主教和新教代表团在会上格外活跃，并以中国现实的具体经验中和了过于理想主义的提议。香港三位中国人士代表了三个最引人注目的派别：基督教研究中心的李景雄，属于赞成与具有社会主义背景的基督徒对话的普世新教派别；赵天恩牧师表达了福音主义者在中国民众中传播永福的急切愿望；天主教神学院神学教授汤汉神父，对各种选择均很关注，不过在思想上仍与其天主教同道保持一致。

罗马对基督教世界中这一嘈杂局面并不袖手旁观。一些高级神学家奉命仔细研究鲁汶会议上提交的论文。^②在传信部的关注下，当代中国研究中心在乌尔班大学近旁建立了起来。原籍满洲的赵云昆主教负责该中心运作。在他死后，方济各会士保罗·庞神父继续其工作，同时负责协调华人聚居区中的传教活动。^③1976年10月，教廷传信部于最初6名中国主教晋铎

① 这两次学术活动的成果已经以《基督教与新中国》为题公开出版。加利福尼亚威廉·凯莱书店，教会出版物，1976年。

曾出席鲁汶讨论会的勒内·洛兰丁神父撷取大会发言精彩部分，于会议结束3年后出版了《中国和基督教，机会失去以后》一书。巴黎德克莱·德·布鲁埃书局1977年版。

② 罗马神学家们的评论已由米歇尔·周 SJ 神父以《新中国：天主教的反应》为题出版。纽约波利斯特出版社1977年版。

③ 1979—1986年间，罗马中国研究中心出版了《中国通报》，该刊起初有意大利语、法语和英语三种版本，后来只发行刊有英语及意大利语内容的一种版本。香港天主教通讯社发展起来后，罗马这一出版物便变得多余了。

50周年之际，邀请各国中国问题专家会集罗马。随后，传信部的注意力集中到了香港，并支持该地各通讯联络机构。

中国神学家们的思考

1979年2月10日，约50名神学家在香港举行了全教会的一次讨论会。会议计划是由基督教研究中心主任李景雄与天主教神学院领导人汤汉及曾庆文神父商讨后制定的。神学家们围绕“处于十字路口的中国神学”这一总题目，对最近几十年来中国的基督教思想作了批评性回顾。

1920年至1950年，自由派新教徒提出了基督教能否拯救中国的问题，对此该说些什么呢？中机学院神学教授吴利明博士作了如下回答：基督教要把“某些特殊事件”告诉成长过程中的男人和女人，而不是对现存社会问题说三道四。一位福音主义者在复述王明道的思想时，确切说明了“某些特殊事情”的内涵，它就是拯救自己灵魂的天赋，即根据心灵之法则而不是肉体之法则而出现的新生活，内心赞成教义应该验证于外在行为。

天主教徒中最主要的贡献是台北辅仁大学神学院两位耶稣会士提供的。张春申首先追忆了王昌祉神父这位在富尔维埃尔神学堂和巴黎天主教学院受业的上海耶稣会士的重大业绩。他在第二次世界大战前夕撰写博士论文时所作的研究，为他从中国传统中吸取精华作好了准备。他博士论文的主题是圣奥古斯丁眼中的异教徒道德，论文副主题是王阳明与道德觉悟。他的著作在护教、教理学及教理实践三方面均是中国神学真正的集大成之举。这些以现代汉语撰写、蕴涵着牧师经验的著作，是教士及在俗骨干教徒们手中有用的工具。教义所蕴含的政治和社会方面的内容在著作中并未展开。因为这种神学所提供的是

基础性知识，要由基督徒自己以自身的表现去适应生活的环境。何况王昌祉还出版了基督徒见解和行为指南来帮助他们，尤其在面临“三自”运动要求时，更是这样。

徐春申把1955—1962年间发表在《教士新声》（《信铎声》）杂志上的作品，视为中国天主教神学的第2阶段。这份曾由罗马罗光主教及传信部学校见习教士领导的杂志，是一份与广大信徒缺乏联系的刻板的刊物。它对中国思想文化的认识是抽象的。其方针是护教。因此，它是由田良设计的以中国传统准则孝心为核心的一种神学综合刊物。

第2届梵蒂冈宗教评议会开辟了新的前景：如基督教全体教会的合一运动，（承认）非基督教宗教的价值，在现代世界上为人服务等。神学为全体信徒服务的功能变得更加具体了。每年在台湾举办的神学会议，便是沿这一方向发展的。

《圣经》注释者马克·房（房志荣）建议，《圣经》研究应真正中国化。他说，这意味着要使《圣经》的翻译渐渐变得像六七世纪时的佛经翻译。对中国古籍的传统注释可提供阐释方面的技巧。一篇作品的意义，始终应放在它成文的背景中评价。作品的最初意义一经明确指出，就要说明它在中国历史文化背景中的现实作用。西方注释者们停留于分析作品，他们为自己的论断辩护并以此与前人的论断相对抗。中国注释者们追求更多的则是指出这些阐释的补充性。他们不会忽视譬喻式的注释，因为此种注释与信经的传统含义是如此和谐。研究《圣经》可以使人们在新世界中过新的生活。

这些重要见解并不直接涉及中国内地的生活经验。在台湾岛与大陆严密隔绝的时代，人们很容易理解这一缺憾。如此构想的天主教神学依然带有在原则的天空上安然飘荡的色彩。尽管它已更加面对当今现实，但它仍是刻板的、专门性的。

福音传道者们更为直率。在某些人的眼里，福音传道者温伟耀真是够怪的。他对共产主义理想、对它的局限及对它给基

督教义提出的问题，做了最中肯的分析。他提出了一个关键问题：马克思主义的“新人”^①观价值何在？他说，毛泽东关于新人的观念最初是受了人道主义的启示。新人是创造者，而不是新社会的产物。这一经受了历史考验的人道主义变成了什么呢？以批评党内官僚主义为主要目的的“百花齐放”运动，最后以全面批评政府和社会主义而告终。“大跃进”本应解放群众的创造性并加速社会主义改造，但却导致了严重的经济危机。

因此，毛泽东新人观的具体内涵究竟何在呢？根据毛泽东自己的表述，这就是“全心全意为人民服务”。这是一种“政治忘我主义”理论。集体的意志取代了个人的意志。对于普通工人农民来说，这种为了集体利益而牺牲自我毕竟是种颇为抽象的准则。正因为此，自60年代起，毛泽东把自我牺牲具体化为“忠于党的领导”。英雄雷锋的理想是“毕生走党指引的路”。进而言之，雷锋把他所有的爱都倾注在党的主席毛泽东身上。对毛泽东的热爱在1966至1968年间还可被视为积极的自我牺牲。

中国人是否会从基督教义中找到关于新人的另一种观念呢？基督教新人植根于由受难耶稣体现的上帝的救世行为之中。由耶稣体现的人的新生是一个基本经验。这不是凭借自身力量的人的自我创造，而是圣灵赠与的结果。圣灵实际存在于人的心中，这才是人获得新生的动力。《福音书》强调信与爱。因此，基督教禁欲主义与毛的主张是完全不同的，这不是个人主义与集体主义之间的差别。圣灵在人们心中是人际关系中真实和诚恳所需要的（Eph. ch.4, V.17）。这样，它就更新了整个家庭生活和社会生活（Eph.ch.6, V.11），摧毁了社会壁垒

① 1978年12月，温伟耀以中文出版了《共产主义与基督教》一书，香港天道出版社版。

和阶级差别 (Col. ch. 3 V. 9—11)。^①

1979年确实能使人产生许多希望，因为中国新的开放政策使交流重新得以开展。1980年9月，在1974年鲁汶会议后组成的全教会联络组集会香港，并探讨了与中国基督徒联系的新可能性。

为了谨慎地推进此类交流，香港主教胡振中邀请汤汉神父担任一个专门研究中心的领导。1980年10月建立的圣灵研究中心，将继续在获取信息和进行思考两方面作出努力；还将通过以中、英文出版的《鼎》杂志把成果公诸于世。同时，该中心在下一个十年里将在与中国基督徒交往中扮演重要角色。

^① 这些资料是从沙百里1979年编辑的油印案卷《香港学术讨论会（1979年2月2日—10日）》中摘录的。《法国—亚洲交流卷宗》第48号，1979年。

第 28 章

361

宝岛台湾

当葡萄牙航海家们于 1590 年发现台湾岛时，他们说道：“台湾真美呀！”

台湾岛位于福建省外海热带地区，面积 36 000 平方公里。西部沿海平原向东逐级升高，上面覆盖着森林，直至顶峰达 4 000 米的中部山脉。在东侧，汹涌激流穿梭其间的陡峭山坡俯临着太平洋。在 2 000 万居民中约有 60 万人属美拉尼西亚人种，他们是岛上最初的居民。近百年以来，他们中约有半数已经汉化了，其他人分属十来个至今仍保留自己语言和服饰的“土著”部落。最初的中国客家人移民是于 10—13 世纪在岛上定居的。随后，其他来自福建沿海的闽南人又前来与之会合。这些早已扎根岛上的中国人被称为“台湾人”，与之相对的是 1949 年于共产党人胜利时大量涌入的“大陆人”。

17 世纪初，日本、西班牙和荷兰商人在岛上定居了下来。1642 年，荷兰人在岛上确立了霸权；20 年后，他们被忠于明王朝的中国私掠船长郑成功 (Amoy Coxingga, 厦门国姓爷) 赶走。1683 年，清王朝确立了对该岛的主权，时间达两个多世纪。在 1895 年下关条约中，台湾被割让给日本。日本人镇压了旨在建立“台湾共和国”的当地的独立运动，把该岛变为日本帝国的一个省。第二次世界大战期间，盟国列强 1943 年订立的开罗协议把台湾归还了中国。但是，1945 年从日本人手中解放出来的某

362

些人试图获得独立。1947年2月,蒋介石的部队镇压了这一举动。

自1949年起,台湾成了反共堡垒。国民党政府及其残余部队在此筑垒固守,自称按孙中山三民主义理论治理当地。一系列有利条件使经济得以飞速发展:如从大陆带来的资本、美国的援助、日本人建立的基础设施、建立在儒学准则基础上的守纪律的习惯、最初几年土改的成功、鼓舞居民士气的重大工程以及良好的国际政治和商贸关系(而北京自1971年起仍取得了外交胜利)等等。设在台北的“国民党政府”自称是全中国惟一合法的政府。但在蒋介石1975年4月5日去世后,军事上重新返回大陆的野心渐渐被放弃了。

归化时期

第一位踏上台湾岛的天主教士是西班牙多明我会修士高母羨神父(马尼拉的中国使徒)。他在日本履行使命的归途中登上了台湾岛,并于1592年死于岛上。1626年,西班牙人坚持在北部基隆港建立传教会以对付刚在台湾南部立足的荷兰人。第一座教堂建了起来。至19世纪末,传教会进展甚微。原因是多方面的:1633年,25名教士被土著人杀害;1642年,多明我会修士被信奉新教的荷兰人驱逐;此外还有一如大陆的中国人的仇外情绪。

1859年,中华帝国政府将台南、基隆及高雄诸港向外国商贸和传教活动开放。西班牙多明我会修士遂恢复了岛上的福音布道,不过依然困难重重。新教的长老派教士在当地居民中取得了明显进展。1872年抵达淡水的加拿大麦凯博士为开展福音布道进行了不倦的斗争,直至1902年去世。^①

363

^① 马克·张 SJ:《台湾基督教史》,台湾窗口出版社1984年版,第16页。

日本帝国范围内允许有相对的宗教自由。1913年，从福建教省区分出来的一个教省区在高雄建了起来，一座大修道院也于1920年在该地建立。1936年，第一位台湾教士涂敏正在厦门大教堂被授予圣职。1945年日本溃败时，岛上只剩了12名教士。天主教徒不足万人。涂神父是1946—1948年间教省区传教负责人。1948年被任命为宗座监牧的陈若瑟主教，拓展了在土著人中的福音布道。

1949年是该岛传教史上一个重大转折。50年代初期，四百多名中外教士蜂拥岛上。土著人和离开大陆的人中出现了一个归化高潮。1952年，台湾成了中国第21个教会省。郭若石主教被任命为台北大主教。被逐出大陆的黎培理主教从香港到达台北主持新任大主教的祝圣仪式。罗马外交机构的一项密令，让黎培理作为宗座代表留驻台湾。台北“政府”对于任命新的中国大主教感到十分满意，因此同意在台北建立宗座代表机构并派遣谢寿康先生赴罗马任台湾驻教廷全权公使。梵蒂冈由此承认了福音布道在台湾的进展，但因此也站到了与中国政府对立的一边。教廷直至1991年始终与台湾保持着所谓的“外交关系”。

1959年，天主教徒达17万人；还建立了7个主教区。4年后的1963年，天主教徒超过了24万。多数是新归化的土著或大陆人。如何解释这一归化高潮呢？

364 日本占领后陷于贫困之中的土著对他们从教会得到的物质援助甚为感动。在获得医疗服务或分到米以后，他们前来学习基督教义，有时甚至整个村子一起来学。在人数最为众多的花莲地区，外方传教会的神父们集中了数千名受归化者，而且谈起了“台湾的奇迹”。

新教教派的传教活动同样进展很快。1954年，受洗的82 613名新教徒分属12个教派。1959年，新教徒达23万，其中15万人是长老派教徒。他们在土著中的发展显然与天主教

徒并驾齐驱。相反，他们在台湾中国人中的进展比天主教徒更胜一筹。尤其是长老派教徒，他们善于在客家人（特别是闽南人）中扎根。据沃尔夫冈·格里底格 1970 年的调查，中国天主教徒中 73.6% 是汉人，18.9% 是闽南人，7.5% 是客家人；而新教徒中 39.4% 是汉人，57.8% 是闽南人，1.4% 是客家人。^① 某些天主教传教士、特别是美国玛丽克诺尔修会的传教士，也试图进入台湾人圈子，但由来自大陆的汉人主教管理的天主教会，从总体看把力量主要放在了离开大陆的人身上。

中国天主教思想的带头人

365

一些高智商的主教和教士正从事以儒家文化传统来表达教义的工作。他们由此迎合了“国民党政府”对意识形态的关注。面对所谓共产党人的“破坏”，台湾“领导人”以“5000 年中国文化”的捍卫者自居，还把其瑰宝展示于台北“国立”博物馆。

几名第一流知名人士主宰了天主教知识精英向台湾的转移。枢机主教田耕辛 1960 年才定居台北，为时虽短短数年，其间还因宗教评议会议而被多次打断，但他对发展（宗教）高等研究作出了贡献。他童年在山东很早就被传授官方文化的重要作品：《三字经》、《四书》及《五经》。随后又受到圣言会神父的严格教育。战后任北京大主教时，他创办了尚知书局并在辅仁大学开办了圣托马斯哲学研究院。1959 年 12 月，他被任命为台北大主教，以接替体衰辞职的郭若石大主教。上任前他为筹措资金而在自己十分熟悉的美国兜了一圈，以此兴建教堂并确保从大陆到台湾的众多神父的生计。他在台湾兴建了圣约

^① 沃尔夫冈·格里底格：《台湾的价值体系》，1970 年版，第 87 页。

瑟夫修道院和圣托马斯大修道院。在促进未来教士智力教育的同时，田耕辛枢机主教首先关注他们对宗教的虔诚。他先前在山东时的学生狄刚总主教（1988年他成了台北大主教）还记着他常挂在嘴边的忠告：“圣洁第一，才干第二。”^①

在任命田耕辛枢机主教为台北大主教之前不久，教廷把辅仁天主教大学安顿在台北西南郊区。南京大主教于斌被任命为该校校长。原籍满洲北部的于斌大主教，是在罗马传信部神学院完成神学学业的。1929年被授圣职后，他作为图书馆员和教师又在该校呆了4年。1933年回到中国后，他担任了天主教行动会宗教指导，随后又担任了全国天主教学校督察员。在有资格的教师几乎不敢声明自己信仰天主教的时代，保罗—于斌却鼓励他们参加天主教行动会，取得他们对教理问答机构的支持，还促使他们在学校里建立基督教学习小组。1936年，35岁的保罗—于斌被任命为南京主教，随之又全力以赴投身抗战并为蒋介石政府服务。^②当时有些人送给他一个“政治和尚”的外号。在美国住了一阵后他到了台北，随之致力于发展基督教学校。担任辅仁大学校长后，他便可以提高天主教修会文化水准，同时推进大学生中的归化工作。在大学里任教的俗间神甫及众多修士修女组成了基督教生活集体，还可保证入教前听取教理。1969年3月28日，于斌大主教被教皇保罗六世提升至枢机主教显职。这是否意味着罗马对他反共经历的赞同呢？受国民党控制的人是这么说的。另一些人，如苏雪林太太，这位在里昂学习期间受基督教归化的作家，则更倾向于把于斌大主教的提升看成是对他毕生服务于天主教徒文化教育事业的褒扬。与许多中国知识分子一样，她也认为基督教必须渗入最有

① 《恒毅》(Constantinian) 杂志1990年12月第442期，第3页。

② 据雷蒙·德·加杰认识，保罗—于斌早已上了日本黑名单。他在罗马曾利用其影响试图阻止日本侵略满洲和华北。见雷蒙·德·加杰：《于斌大主教生平》。越南，堤岸，自由和平出版社1959年版，第20页。

教养的阶层。她写道：

“我们所有人都知道，知识分子阶层是民族灵魂。任何意识形态或宗教，不管其有多少信徒，倘若它不在知识分子阶层中扎根，就不可能受到重视，而只能局限于社会底层，它的影响就是表面的、不可靠的。”

许多台湾主教是学者，他们的著作在整个中国天主教界尽人皆知。继田耕辛枢机主教后担任台北大主教、随后又在枢机主教于斌之后担任辅仁大学校长的罗光大主教，便属此列。他曾长时间求学于罗马，后在湖南担任教士，撰写过一部关于教会哲学和历史的重要著作，特别概述了每个传教会对中国教会发展的贡献。自1966年起担任台南主教的成世光原籍山西，是北京辅仁大学文学院毕业生。他于1974年发表了一部名为《天人之际》的神学著作。他说，儒家思想是对天命的觉悟；而对基督徒而言，天国命令就是上帝旨意。拯救灵魂的恩泽是体现于基督耶稣身上的上帝的赠予，中国伦理要求通过具体实施拯救来表达信仰的真诚。

367

在台湾教书或写作的中国教士，都是曾经常常光顾罗马、香港或美国高等研究机构的人。他们对宗教学遗产进行了选择，从而翻译或撰写最适合中国天主教徒心态和需求的作品。史学家们的贡献格外意味深长，因为他们对西方传教士历史著作的观点并不亦步亦趋。中国人的眼光烘托出了直至当时还鲜为人知或被低估的人物或事件。杭州教士方豪编撰了对中国教会作出过贡献的中外基督徒的准确的名录汇编。

1930年由刚恒毅主教创建的天主信徒修会，格外致力于发挥中国文化遗产的作用。1990年在台湾去世的池风桐，是《中国人眼中的基督教西方（1870—1900）》的作者；这是他用法文撰写的1960年在罗马格里哥利大学答辩通过的博士论文。与枢机主教于斌一样，池风桐原属满洲北部海北镇的圣约瑟夫

传教会，很早就学会了拉丁文和法文。中学毕业时，他加入了宣化天主教信徒修会。他在北京的大修道院中的学业，是从1945年开始、1950年在马尼拉结束的。他与刘鸿恺神父同时被晋铎，起初还和刘一起为菲律宾的华人服务。他们在菲律宾南部哥打巴托建造了使徒圣母院教堂。1953—1958年间，池风桐在罗马学习；1960—1986年间在美国任大学教授。他的英语著作《中国的人道主义》，旨在使美国公众了解中国文化。为表明耶稣其人的历史真实性，他还撰写了一部关于基督教起源的宏篇巨著。退隐台湾后，他就伪福音问题撰写了多篇文章。

他的教友刘鸿恺曾留居美国学习社会学，不过1963年就回到台湾，而且在那里为培养青年学子付出了25年时间，成绩斐然。童年时代，他生活于台湾一个深受雷鸣远神父思想影响的环境之中。为传播深受中国文化影响的天主教思想，他在台北大学、辅仁大学、文化大学及教会教育中心（如由斯各脱马利亚圣母圣心会传教士建立的华明教士中心和“Fons Vitae”教理问答学校），均开设了课程。他同时还关注社会问题。1970年，他鼓励女大学生为中小學生组办夏令营。让年长者引导年轻者，这是十分中国式的传教观念。许多中国教士在教师岗位上干得得心应手。他们向学生传授教义，而且在师生交往中给他们以精神指导。老师同时是生活上的师傅——正如《福音书》中的拉比一样。老师还应著书立说，才能使自己的思想更有影响。1973年，刘鸿恺主办了《见证》杂志。为培育这份刊登有助基督教教育文章的杂志，他付出了10年的辛勤劳动。

作为受刚恒毅主教和雷鸣远神父影响的全部由中国教士组成的修会，天主教徒会成了以中国文化传播教的一支主要力量。《恒毅》杂志发行者赵宾实神父，是代表这一方针的两部著作——《天人一家》（1977年）和《灵修学在中国》（1979年）——的作者。

修士们的教育事业

约 200 名耶稣会士和 50 名方济各会士在基督教教育中起了关键作用。方济各会士起初在新加坡创办了《社会学习》杂志，后将其迁到台湾。他们以中文翻译出版了教会社会学说的一些重要著作。他们还和香港《圣经学习》联手，从事普及《圣经》释读工作。

耶稣会士在高等学校及堂区传教工作中成绩卓著。他们执教于辅仁大学神学院和法学院。理学院委托于圣言会神父，文学院则委托于主教区的中国教士。靠了广慈会的各项事业，耶稣会士在大众传播媒介方面显得特别活跃。广慈会出版物涉及基督教生活和思想的一切问题。这样，信徒手中就掌握了学习基督教教义的宝贵资料。广慈会广播电视节目吸引了广大公众。一系列广播节目为马尼拉真理电台提供了新闻。在整个地区频道播放的电视节目并不直接是宗教内容。它们通常是渗透基督教精神的片段故事或戏剧。它们传递的信息对该地区家庭和社会生活带来了有益影响。台北大学附近神圣家庭大教区的耶稣会士接触许多知识分子、演员、艺术家及关注学习基督教准则的普通基督徒家庭。某些神父在追求真理的俗间教徒中特别有影响力，如 1990 年去世的广慈会会长袁国慰神父和传媒界的“通讯联络者”协会会长李哲修神父，便是如此。

位于台北同一区内的天主教文化中心是众多大学生经常光顾的所在，他们能在这里获得精神指导并丰富人文科学知识。外国修士也充分配合这项教育工作。他们既是宗教指导，又是汉学家。利玛窦研究院正在进行《中华大辞典》出版工作。甘易逢神父则正深入研究佛教与道教传统，从中发掘用以丰富基督教精神的养分。雷焕章神父对龟骨龟壳上的原始文字，则有

深入的研究。

370

在教士与信徒为 1:300 的地方，从事教区传教的教士当然不够。各修会修女的发展部分弥补了这一缺憾。与教士相比，修女从当地（台湾人及土著）吸收了更多新成员，从而壮大了自己。1974 年，740 名中国籍修女中，约有 460 名汉人、200 名闽南人和客家人及 60 名土著。外籍修女为 369 人。同期，中国籍教士为 364 人，其中汉人 353 名，闽南人、客家人和土著仅为 10 人左右。外籍修士则为 412 人。至 1990 年，台湾籍土著人在教士中的比例有所增加，闽南人、客家人和土著教士共约 60 人。与当地居民更为接近的修女们，为教育和慈善事业提供了极为宝贵的服务。

梵二大公会议以后的发展和停滞

第 2 次梵蒂冈大公会议的方针促进了教育工作的繁荣。这些方针大致是：在礼拜仪式和圣事活动中使用当地语言以促进基督教与本地文化的整合；推进基督教全体教会合一运动；与非基督教宗教对话以及为现世的人服务。1964 年 2 月 16 日生效的（教廷）关于礼拜仪式的根本法在台湾立即引起反响。1965 年元旦，台湾、香港和澳门主教允许使用中文做弥撒和举行圣事活动。第一本拉丁文和中文的宗教礼仪书出版了。供主日弥撒和日常弥撒使用的完整的祈祷书也在随后几年中得以问世。直至 1939 年均被排斥的中国传统的祭天敬祖礼仪，如今可在春节期间正式举行。台北大主教在身穿黑色长袍的天主教显要簇拥下主持仪式，在镌刻着“敬天敬祖”金字铭文的木质红色大牌位前献上果品和香火。在有些教堂侧室的角落里，有人还设置了供奉祖先的小祭台。

中国主教会议掌握着这一进程，还在许多主教区组成了专

门委员会。1974年，亚洲主教会议联盟大会在台北召开。台湾主教们在会上提出了在自管、自助、自传“三自”原则创造的条件下“建立当地教会”的计划。这已不是内地那种针对罗马和外国传教士的政治举措，而是在中国背景下更负责地承担教会管理任务的行为。人们很乐意吸收外国传教士参加这一计划，尤其因为这是一个“自助”计划。台湾教会事实上始终十分依赖罗马、美国及德国的财政援助。这种援助是丰厚的，它们用以盖起了许多建筑物；无疑，这些建筑物与信徒人数增加是吻合的，但就当地财力而言，其造价则显得太高。此外，这种要求在80年代有继续的趋势，而那时归化浪潮将会平息，当地居民将会变富，但基督教仪式却会明显减少。

371

主教们的活动范围事实上是有限的。鉴于传教效果及财政等实际原因，他们委托修女会和传教团体自己管理自己的事情，自己供养自己的人员。主教们关心的只是保障主教区教士的待遇。人们竭力说服信徒们承担自己教堂的费用，但这些新奉教的基督徒大多习惯于从教会得到帮助而不是承担其费用。信徒们要到80年代才会给教会较多的财政帮助。许多靠小型修会负担的中国教士，其生活要比曾发愿在宗教协会贫修的教友更为清苦。这是促使他们冒着忽视传教任务的危险走上教育岗位的原因之一。

值此宗教评议会革新为发展和福音布道提供了新的可能之际，台湾的教会生活却趋于陷入困境。并无基督教传统的父母皈依了基督，这未必能保证其子女接受基督教教育。他们更关心子女取得科学研究的成功。台湾的经济成就带来了生活水准的普遍提高。80年代，台湾成了消费社会。那些通常仓促接受基督教教育的基督徒，身受更为有趣的物质生活的种种诱惑的撩拨，因此无力选择价值取向。台北、高雄及其他大城市的迅速工业化，还导致青年人的大量涌入。新近在乡村，尤其在土著中发展起来的天主教修会，便失去了最积极的成员。他们

能否在大城市坚持基督教还是个问题。

372 台湾社会和教会生活的迅速变化，给传教工作提出了诸多问题。教士会议年年召开。1974年9月在高雄召开的第5届教士会议，主题是“工业化与福音布道”。人们在会上研究了台湾社会变迁对道德标准及宗教信仰的冲击。一位修女表示：

“社会工业化带来许多棘手问题，如乡村生活的变迁、城市化、家庭和学校教育、离婚、避孕、堕胎、道德标准的转变等等。中国教会对此应更加关注，研究实际办法，寻求解决途径。换言之，教会再也不能闭着眼睛了。否则，我们越是前行，就越会陷入与现代社会南辕北辙的道路。到那时，福音布道将变得日益困难。”^①

发表这些意见以后，她呼吁神学家和哲学家们作出艰苦努力：因为该由他们来考虑指导当今信徒生活的基本原则。

官方文化主义和民众文化主义

1971年起每年举办的神学会议回答过这些问题吗？这些会议选择的研讨主题皆涉及教会生活的基本方面，如忏悔、圣体圣事、《福音书》的历史真实性、关于拯救的观念、地方教会、福音布道、基督耶稣等等。由传教引起的争端在诸多因素的交叉中争论更加激烈。因此，神学思考与主教们关注的事不是没有联系的。然而，某些学术造诣很深的报告人却很少涉及台湾本身的实际情况。1975年1月28日至31日在辅仁大学召开的第4次神学会议，主题是“台湾背景下的拯救问题”。这次会议与高雄主教会议无任何联系，可是高雄会议上的论文在

^① 张淑贞 (M. S. C.): 《工业化社会的社会和道德问题》，《铎声》(教会之声) 杂志，1974年11月，第28页。

1974年11月便由《铎声》杂志发表了。神学家们的观点肇端于3个与台湾情况均无关系的源头：它们或是虽经宗教评议会更新但仍与具体人文环境缺乏联系的古典神学，或是虽属比较具体的想法，但却受了诸如法国存在主义一类外国作家的影响，再或就是儒家思想这种虽无疑属于中国但却远离台湾民众生活实际的思想。

1976年，正当“建立当地教会”的主教运动达到高潮之际，保罗·李(李善修)神父在广慈书局出版了论著《天主教中国化的探讨》。1934年“新生活”运动鼓吹的儒家准则被正式纳入了基督教前景之中。该书最后一章论及了“当今中国文化问题”，某些中肯的见解指出了儒家传统在现代社会中的局限，但又确认了旨在使基督教使命与理想化的儒家文化和谐一致的全面靠拢的做法。当代人类生存的现实并未受到足够的重视。这一论说初看起来是道德的。当地教会是被置于富有古老的甚至永恒的价值观念的大中国框架内予以设想的。然而在这一微妙的教会观念中，土著人、闽南人或客家人这些台湾基督徒地位何在呢？他们不是陷入了感到自己比本地少数民族和被视为不道德的西方国家要高明的汉文化主义之中了吗？这种文化主义有可能增加古典神学的抽象性并背离为广大信徒服务的使命。

台湾的长老派神学家，避开了带有儒家思想特征的官方神学的陷阱。他们更贴近台湾人民生活并与之共命运。他们参照的基准不是儒家官方文化而是民众文化。曾任台南神学校校长的神学家宋泉盛，1978年出版了一部著作，题为《认同》。他从《圣经》中关于上帝特选子民^①的传说中吸取灵感，因为这个民族的历史是逐渐摆脱一切奴役的历史。他说，神学应当是有预见的证词：这是非常世俗的角逐，是上帝之怒和上帝之爱的反响；中立的神学是无国籍的……他声称，神学于它将所在

① 犹太人的自称。——译者注

地与特色结合起来的地方开始。它拒绝任何妥协，它捍卫真理：一个为了真理和正义的民族的呼声，便是上帝的呼声。各个国家都有各自的上帝救世事业的历史。中国也有自己的历史。这样，认同基督教便与认同中国合一了。

救世事业与文化及政治的紧密结合，具有爆炸性力量。在中国历史长河中，民间宗教，尤其是道教，曾蕴育过多次反抗腐败暴虐统治的颠覆运动。基督教一旦把这些运动挂在自己名下，不就有继承其狂热和宗派主义观点的危险吗？而被降低到世俗的救世主降临说的上帝特选子民的传说，不也有可能被淹没在地方主义或无法辩解的政治暴力之中吗？犹太民族中无疑有过狂热党人^①，但基督与之保持了距离。

如果民众文化主义与官方文化主义都取消基督教拯救的卓越措施，两者便可能发生冲突。但这两种文化表现也可以向体现于基督耶稣身上的上帝的圣宠开放；若能如此，文化主义之间的冲突便会不复存在，民众文化与智者文化之间还将出现富有成果的对话。

50年代至80年代的台湾，曾是基督教思想与中国思想大融汇的熔炉。中国天主教会已经拥有了一个大图书馆；其间还应添加一个视听商店，因为许多教育节目——从神学课程到给儿童讲的故事，以及《圣经》系列讲座、基督教史、家庭道德等等——已经录制成了磁带。一套套幻灯片已渐渐让位于录影带，如今多数家庭已拥有录影机。这些视听资料正如台湾创作的基督教文学作品一样，其利用者不只局限于当地居民。其他中国人聚居区也大量利用。80年代它们还流传到了中国内地。昔日把他们与大陆隔绝的水密舱壁正渐渐龟裂，台湾基督徒自己也参与了交流——因为他们意识到了自己作为“教会桥梁”的使命。

^① 指公元一世纪时反抗罗马人入侵的犹太人。——译者注

第 29 章

基督教在中国内地的复兴

1978 年圣灵降临节。北京南堂大教堂中的主日弥撒刚刚结束。与往常一样，在场的是三十多名外国人：非洲人、菲律宾人及几名欧洲人。3 名中国教士站在中间过道上，开始与两名外国教士（意大利人和法国人）热烈交谈。终于可以相交互谈了……该有多少话要说呀！一名中国教士说他正在教几名青年拉丁文：这是神学院的雏形吗？另一名教士说他是遣使会士：往事并未被完全遗忘……

375

数月以后，在圣母升天节这一天，中国基督徒挤满了南堂。他们终于获准公开参加宗教仪式和领受圣事了。经过了 12 年的沉寂之后，他们在做弥撒时重新毫不犹豫地以有节奏的宣叙调做中文祈祷。教士身穿从先前旧物中挑出来的“小提琴式的”祭披，用拉丁语做圣庇护十世弥撒。人们点燃了许多蜡烛。充满激情的欢乐使所有人容光焕发，泪水在眼角闪亮。

有控制的开放

那末究竟发生了什么呢？中国共产党是否改变了它的宗教观念？自毛泽东 1976 年 9 月去世后，一系列事件震撼了全国。

357

聚集在毛泽东遗孀江青周围的好斗分子一度试图夺取政权。主张发展经济的现实主义政策的党的领袖们及时制止了他们。因为历经那么多内部动荡的中国依然可悲地落在别人后面。现在是使内部振兴、适应于1971年中国进入联合国开始的外交成就的时候了。周恩来和邓小平多年来竭力发起现代化的伟大运动。“伟大舵手”的逝世及“四人帮”的随之垮台，为正式实施工业、农业、国防和科学技术的现代化开辟了道路。1978年12月召开的党的11届3中全会坚定地通过了改革开放新政策。“实事求是”这一现实主义口号支持着这一设想。

要使国家现代化，就需获得知识分子和他们的外国朋友的合作。还应从思想上清除因反复遭受欺负而引起的恐惧和不信任。“阶级斗争”必须偃旗息鼓，统一战线政策应当重新提倡。一股解放思想的凉爽的微风吹拂着全国。知识分子立即趁风扬帆并为“第五个现代化”充当辩护士。邓小平自己不是说过“解放思想”吗？

在一个对实施有责任的民主尚未有任何准备的社会，此举不是太超前了吗？邓小平打算有秩序有纪律地进行经济改革。稳定压倒一切。他确定了不应逾越的界限。自由化行为不久即被制止。写入1978年3月5日宪法中的四项基本原则，即社会主义制度、党的领导、无产阶级专政和马列主义毛泽东思想被重新予以强调：1983年的反对违法乱纪的运动、1986年底的反对资产阶级自由化、1988年的反对精神污染、最后则是1989年6月4日的天安门广场事件。确实，习惯于消极服从和官僚主义秩序的多数中国百姓，只要一放松控制便会因无政府主义和腐败中变成一盘散沙。市民社会并未由合法有效的机制予以组织，同时也缺乏负责的媒体。儒家范畴的古老的道德规范确保了某种凝聚力。但由于长期遭受革命大批判的侵蚀，尤其受到“文化革命”的全面震撼，此种道德规范已丧失活力。1982年，政府试图以“五讲四美”（讲文明、讲礼貌、讲卫

生、讲纪律、讲道德；思想美、语言美、行为美、环境美)^①为口号，重振这些道德规范。

方向明确的宗教自由

宗教从开放及联合一切力量进行现代化建设这一总政策中得到了好处，不过也受到周期性反向作用的影响。宗教自由度是民主气候晴雨表上一项不容忽视的指数。

自1959年起处于停滞状态的中国人民政治协商会议，于1978年2月重新开会了。在各民间团体约2000名代表中，有16名各主要宗教的代表，其中有两位天主教主教：沈阳天主教爱国会会长皮漱石和上海主教张家树。近20年来被囚禁或强迫劳动的教士、修女和在俗教徒中的积极分子，几乎全部获释并恢复了名誉。他们回到自己村里，发现他们的教堂已经毁坏或被改为工厂或货仓。但他们立即准备访问基督徒而且在家中做弥撒。

就天主教会而言，爱国会主教们于1978年恢复了职务。1979年12月，傅铁山被祝圣为北京主教。罗马对此类祝圣非法性的批评引起了中国人的抗议。1981年6月，当教皇宣布广州大主教时，中方对教皇进行了更猛烈的抨击。中国始终小心翼翼地捍卫着教会独立的原则。^②

1980年5月23日至30日，爱国会举行了自1957年和1962年以来的第3次会议，还于5月31日召开了中国天主教

^① 沙百里在《没有围墙的中国——文化遗产及其现代特色》一书第三、四两部分中分析了这种道德危机及对儒家伦理的利用。该书1988年由勒沙尔蒙—费亚尔书局出版。——译者注

^② 参见安日罗·拉沙罗多《毛泽东之后的中国天主教会》，香港，圣灵研究中心1982年版，第133页。

徒代表大会。207名主教、教士、修女及在俗教徒（其中许多人已加入了爱国会）决定组建宗教事务管理委员会。^① 该机构各项规章制度通过以后，张家树于6月2日担任了这个新委员会的领导。他还担任由33名主教组成的“中国主教会议”主席。这是一个原则上负责教理问题及国际关系的主教会议。教会生活是由两个“会”支配的：即中国天主教徒爱国协会（APCC）和宗教事务管理委员会（CAAR）；它们是同一机体上的双臂。1989年，为赋予这些机构以更具宗教性的权力，人们又作了尝试：首先是天主教徒代表大会，随后是作为教会机体之首的主教会议，再后是宗教事务管理委员会，最后才是天主教徒爱国协会。主教们通过天主教徒爱国协会的途径，一方面服从于宗教事务管理局，另一方面也要服从中共的统战部。他们由此获得了代表享有自管、自助和自传三项自主权的独立的中国教会的荣耀。

新教徒被组织在两个与此类似的互补性的协会之中：即“三自”爱国运动委员会（它把党的指示带给教会）和中国基督教委员会（它更直接地负责宗教事务）。两个协会均由南京圣公会主教丁光训主持。

1982年3月31日中共中央19号文件，清楚地阐明了党的宗教政策。人们可以看到，文件首先确认了事实：随着社会主义的实现，产生宗教信仰的剥削状况已被从根本上铲除。但在可能会延续很长时间的社会主义建设阶段，人民还会受许多苦，因此仍会在古老的思想习俗中寻找庇护。文件中随后还有一段对以往所犯错误的自我批评：50年代，许多宗教积极分子站到了爱国事业一边，但这些可喜成果遭到了“文化革命”过火行为的破坏。中共中央最后提出一项行动纲领：统战政策

^① 这些新组织曾在1984年3月第5期《主教团资料》上一篇题为《处于隔离恢复期中的中国教会——1978—1983最近五年间的情况》的文章中作过介绍。

要求联合全国一切积极力量。因此，意识形态分歧应当放在第二位；必须重新争取宗教积极分子支持并给他们以科学的社会主义的教育；必须通过开放大中城市的宗教活动场所来规范宗教行为；青年信徒的培养应受到特别关注。最后一点明确地表述在下列措辞中：

“神学院的职责是造就一支年轻的宗教专业队伍；这些年轻人政治上必须是拥护党的领导和社会主义制度的热忱的爱国者，宗教上应当拥有足够的知识。”（文件第八段）

实际的必然后果是：从名称上说就是无神论者的共产党员不准信教；主要宗教间的国际交往可以作为实现现代化的一种手段，但同时必须制止反动敌对势力的渗透，尤其是以罗马教廷和新教传教会为代表的帝国主义宗教势力的渗透。（文件第十一段）

党的这些指示构成了宪法第 36 条可供使用的背景。经第 6 届^①全国人民代表大会修改并于 1982 年 12 月通过的这条宪法条文，保证了宗教自由：

“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教……国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。”

最后这句话主要是针对天主教會的：它应保持对教皇的独立。“正常的宗教活动”这一提法，是建立在中国报界多次作出过的对宗教和迷信的区别的基礎上的。主要的宗教皆拥有国家认可的经文、道德规范及正式组织。迷信则求助于占卜、巫术、巫医一类阴暗势力，它特别盛行于破坏性的危害社会秩序

^① 原文如此。1982 年宪法是中国第 5 届全国人民代表大会第 5 次会议于 1982 年 12 月 4 日通过的。——译者注

的派别之中。至于“信仰宗教或者不信仰宗教的自由”，包括了规定18岁以下的年轻人不得接受洗礼。^①

随处可见的教堂

381

长期被禁止举行圣事的天主教徒纷纷涌向重新开放的教堂。若遇重要节日，有些人不惜走一周路程赶往教堂。西藏边境地区一些基督徒为前往昌都庆祝圣诞节或复活节而翻越海拔4000米的山口。在山西太原，云集于大教堂的两千多名信徒数小时跪在石板上举行复活节祝祷仪式。由完整的管弦乐队伴奏的合唱团演唱的哈利路亚颂歌，震动了教堂拱穹。主祭坛上方由发光的念珠饰勾勒出来的巨大的圣母像照亮了宽敞的大殿。在天津，五百多名信徒每天早晨用拉丁语唱追思弥撒，这可能是他们惟一熟记的安魂曲……在圣枝主日那一天，手持松树枝的哈尔滨基督徒，挤满了从东正教徒手中承袭的十字形教堂。此外，在中俄交流时期定居于哈尔滨的东正教徒，不久也拥有了自己的教堂。上海徐家汇大教堂两个尖顶曾被拆除；天主教徒在市政府协助下恢复了钟楼上的尖顶。在广西肇庆^②，约20名盲人在西江坐船行驶百余公里赶到该市参加主日弥撒。即便在北京，天主教徒也把巨大的白色十字架重新安置于圣约瑟夫教堂（即东堂）三座钟楼之巅。救世主教堂（即北堂）曾被改为学校。这个众所周知的原法国传教会所在地，长期被视为帝国主义象征。但在1985年5月，教堂还给了天主教徒，他们经过艰苦的劳动，终于使它在当年圣诞节恢复了使用：这

^① 沙百里在《当今中国的教会与国家》一文中更深入地探讨了这些问题。载《法国—亚洲交流卷宗》1985年第9期。

^② 原文如此。肇庆属于广东省。——译者注

是多么惊人的变迁!

天主教堂和新教(耶稣)教堂终于在许多城市开放了,但恢复这些场所并非轻而易举。必须迁移原先占据教堂的工作单位并为其寻找其他落脚之地。这些问题被提交到中国人民政治协商会议地方机构会议上进行讨论。各宗教团体皆有代表出席此种每月一次的例会:天主教士、新教牧师、伊斯兰教教长(伊玛目)、佛教僧侣、有时还有道士,均能到会。这真是在统一战线保护之下的各种宗教合一的奇观:中国各主要宗教在统一战线中和衷共济,追求同一个目标:恢复使用教堂和庙宇,以确保宪法规定的“正常的宗教活动”。

信徒们不满足于只在城里开放教堂,信奉基督教的乡村想有自己的教堂。必须由(天主教)爱国会正式获准修建,他们便毫不犹豫地创办这样的爱国会。有时本堂神父自己提议办这种会,因为这有利于他关注信徒们信仰的完整性。在无人愿办爱国会的地方,人们就不建教堂而建一个“馆”,基督教民便在那里集中祈祷。政府最后同意,凡信徒人数满百人以上并有一名教士举行宗教仪式的宗教场所可以开放。教士访问该场所的次数并未明确规定。福建省一个半岛的农村里因此就重建了20座教堂,而教士每年只来一次。全国开放了数千处宗教活动场所供天主教和新教徒使用。信徒们自己干了起来:他们提供劳力并设法筹措材料。经费显然难以解决,因为这些人往往都很穷。宗教事务局通常也提供部分必要经费。与国家以前没收的大量教会财产相比,这种恢复是十分有限的。在其他地方,天主教修会恢复了房产和土地,随后将一部分转让给当地政府以换取对新教堂的投资。宁夏回族自治区的银川市,便是这样做的。

中国教堂常常被遮蔽在现代化高大建筑物之后,即使教堂的美观造型原本可为当地增色(如西昌教堂)也在所不惜。人们还在紧挨教堂正门之处搭建了一些简陋小屋,如贵阳大教堂

漂亮正面的下方便有此类建筑。信徒们只得经过爱国会看门人门房前从侧门进入教堂。

每个正式开放的教堂通常有爱国会成员参与管理，这些人可能是教士或修女，至少是一名多少有点信教的在俗教徒。

383 另一些地方，也存在修会与爱国协会会员积极合作的情况。后者可以是为教会利益而竭尽所能的出色的基督徒。爱国会可以成为管理财务、维修教堂、保障教士工资及老年修女养老金的某种形式的堂区理事会。在俗教徒因此也比其他许多邻近地区起更重要的作用。

根据自助原则，主教区和堂区都试图自谋财路。各地教会几乎都向占用教会建筑物的单位或家庭收取房租，还修建租给寄宿生或旅客使用的旅馆。爱国会也兴办一些小企业，既给教会带来利润，也可为地方发展服务。此举旨在调动教会人员力量，但可能会损害其宗教教育活动。

准备接班的年轻人

某些白发苍苍的主教或教士身边簇拥着一批年轻人。前者教后者拉丁文基础知识，增进其对教理的了解并让他们阅读圣经。1982年10月，第一所地区性神学院在上海佘山开办，此地是基督徒朝拜保护神圣母马利亚的所在。1983年3月，另一所面向东北各省的神学院在沈阳开办。同年9月，全国性的哲学神学院在北京建立。神学院院长、汉阳主教涂世华与学院导师委员会一起制定了教学大纲。根据神圣的独立原则，神学及教会史教科书由导师们自己编撰。不过他们还是参考了他们年轻时（即在“半殖民地”时代）在中国使用的拉丁文古典教科书。台湾或香港出版的较现代的中文著作收藏在图书馆中。说实在的，学生的知识水准起初并不很高。他们的常识必须拓

宽，因此在入学最初几年要教他们历史、地理、文学、英语等世俗课程。政治教育也较严格，尤其要学习宪法。在有些神学院里（如呼和浩特），学生还要学一门手艺，以便必要时用以自谋生计。

自1981年起，一些宗教书籍陆续出版，如《日常祈祷》、《教理问答》；后一本书是经上海宗教评议会批准的，不过其中并无涉及教皇的内容。此外还有《新约全书》、《伪造的基督耶稣》、《神圣的历史》以及格里哥利核定的单旋律圣歌一类的赞美歌。

384

其他一些神学院也在西南地区成都、中南地区武汉、西北地区西安等地得以创办。30年前学过神学的资深的神学院学生，经一两年准备后不久即被授予神品。他们始终忠于自身使命而且保持着独身。这批年富力强的新教士在老年人和年轻人之间起着承上启下的作用。1988年至1991年间，全国有二百余名年轻教士被祝圣。

在神学院中，始终确保高质量的文化知识和宗教教育并非易事。首先必须招聘教师。有经验的教士皆已高龄。他们有时拒绝在按爱国会原则管理的神学院任教。不过，另一些人为造福学生还是应聘了。神学院考生大多来自有天主教背景的家庭。他们由教士推荐，此外别无进行神学教育的场所。在比较有组织的某些省份（如河北省），系统的教学手段不是没有，但学生们很难过修会生活。学生寄住在天主教徒家中，他们拥有港、台出版的神学书刊，因此能学到宗教评议会以后通行的宗教仪式。他们的修业期有时缩短为2至3年。

在爱国会神学院就读的学生，必须自行解决一系列重大问题。他们中有些人对宗教并无真实兴趣，他们只是想接受高等教育，有时，修会的思想会变质，纪律变得无法控制。在成都（神学院），人们曾不得不把所有学生送回他们的主教区，以便在较好的基础上重新开始。有人说，武汉（神学院）半数以上

385

学生因“健康原因”而中途退学。神学院学生还要解决由爱国会的主教给他们授神品的问题。他们知道这种圣职授任是有效的，但同时还须取得各村的基督徒的承认。不管他们作何选择，他们均需极大勇气。此外，在他们主教区还有新的考验等待着他们。这些年轻教士左右为难：一方面是有的天主教徒不信任这些年轻教士；另一方面，处于监督地位的有经验的成员又控制着这些年轻教士的调动及传教活动。年轻教士有时在省会城市里无所事事，而他们却宁愿去远方农村中为基督徒服务。另一些年轻教士有较多行动自由，因此积极地投身传教活动。不过他们明白自身的局限以及所受教育的缺陷。年轻教士中最富才华者有时被留在神学院任教，因为老年导师日见稀少，而且已无力授课。

考虑到必须面对诸多挑战，能有这么多人选择教士职业委实惹人注目。1990年，约有700至800名学生在约20所可提供部分或全部教育的神学院攻读。将来会怎样呢？严格控制生育的政策使各个家庭只有一个孩子。这个孩子被父母及祖父母宠成了“小皇帝”。尽管生活水准依然很低，年轻人却已经受到金钱带来的物质生活享受的诱惑。他们中能有几人还会献身于“更高尚的服务”？

1982—1983年间，老年修女的修会重新组织起来了，它们大多是主教管区的中国宗教团体，不过也接纳其他宗教修会的修女。希望献身上帝的女青年马上投入其门下。1984年，吉林省4名要求加入修会的女青年参加了由10名老年修女组成的一个小修会。4年后，修会中的女青年已达40名左右，其中10人发了愿。所有人都生活在一幢宿舍中，生活虽然清苦，脸上却挂着笑容。年届八旬的老主教是修会宗教指导。距此2000公里之遥的南方省份广西，有一名80高龄的老年教士孟子文，他在各村天主教家庭中招收了约20名要求加入修会的女青年。在2—3名老年修女的协助下，他组织了为期两年的

一个普通宗教教育班，以学习《圣经》、宗教礼仪及灵修课程。一切均在晚上进行，因为这些年轻人为了维持生计必须在白天干活。女青年们学习唱经、缝纫和医疗服务。随后，她们2—3人一组被派往信奉基督的村子，在那里出色地讲授教理并组织祈祷。有几个人还去省内其他地区主持新的宗教教育修会。

大城市中组建了附有初修院的宗教修会。在方济各圣母传教会修女先前曾稳定立足的武汉，汉口女修院自1985年起呈现出一派生机。约15名年长修女周围簇拥着40来个女青年。入门教育内容非常广泛，包括英语、钢琴和缝纫。个人发愿可在4至5年学习及实习期后进行。正式发愿要在约15年以后才举行。1988年，女修道院附近还办起了一所医校。1990年，全国约有40座初修院。这些虔诚的修女频频要求出版宗教教科书和灵修课本。

教会的新面目

中国基督徒远没有被以往的孤立所削弱，他们的信仰是坚强的。在世界其他国家，第2届梵蒂冈宗教评议会允许实行教会生活中某些陈旧的仪式，但宗教生活并未因此而变得更为蓬勃。在中国却发生了相反的事。弥撒礼仪显得古老，但人们却看到了信仰的证据。

在新教徒中，基督教的活力随处可见。“家庭教堂”，即私人住宅中的全体祈祷成倍增加。^①尤其是福音传道者，他们确实实现了“大跃进”，而且没有人能说清究竟有几百万人聆听了救主基督耶稣的启示。据官方统计数字，新教徒从1949年的100万人增加到1990年500万人。天主教徒可能同样有这么

387

^① 参见雷蒙·丰：《中国土地上的上帝信徒》，日内瓦，W. C. C. 1982年。

多人，但公开统计数字只提到 350 万人。

福音传道的努力事实上从未中断，甚至在“文化革命”最高潮时期也如此。在监狱或在强制劳动的地方，教士、修女、外籍传教士及其他虔诚的基督徒并没有无所事事。他们归化了大批与他们一起受苦的伙伴，甚至还包括他们的看守人。他们凭记忆在劣质草稿本上默写长篇教理问答。在劳动再教育营地的几名上海教士，在木板上刻了一篇简洁有力的护教文章：宗教是反科学的吗？那人们把巴斯德、德拉尔·德·沙尔丹及所有信奉基督的学者置于何地呢？……宗教是一种过时的迷信吗？然而《圣经》的历史和惟一信仰上帝不正是与迷信的长期斗争吗？……基督徒是个人主义者吗？不，因为基督的伟大教导是爱上帝、爱邻人。

借助新的宗教自由，每个主教区中心地皆组建了慕道友小组。成员往往是追求真理、和平及慈善的 40—50 岁之间的人。许多年轻人也报名参加教理问答课，不过他们通常是“文化革命”期间未能接受教育的基督教家庭的子女。年事已高的主教们旅行数百公里去使数以千计的青年人坚定信仰。天主教徒总是引证老的教理问答，尽管有些熟语在集体化社会里听起来已不甚协调，如：“你为什么生在这个世界上？——为了敬奉上帝并拯救我的灵魂。”新教徒则使用由百名左右牧师制订的教理书。1983 年 9 月，这本题为《要道问答》的 100 个问答汇编，已由中国基督教理事会出版。^① 南京大众神学院还开办了函授课程。

388

有关宗教礼仪的书籍比教理问答书籍更少，中国天主教徒在这方面只有一些旧书。拉丁文弥撒经本虽已再版，却被删除了提及教皇的一切内容。唱诗班几乎在各地皆有建立。它们演

^① 新教杂志《天风》1984 年第 2 期就这本教理书的编纂方法发表了一篇文章。这是合作进行的有意义的努力。

唱拉丁语的“主，矜怜我们”弥撒祷文以及中文的感恩赞美歌。北京救世主教堂的唱诗班甚至能演唱古诺的复调弥撒曲。为把中文逐渐引进唱词，还组建了一个委员会。在此期间，北京出版的《中国天主教会》杂志，逐条地解释了弥撒礼拜仪式。不少教堂借助从港、台和新加坡引进的弥撒经本和唱本，在使用中文做弥撒方面实际上已经走在前面。乌鲁木齐的基督徒于1985年前后自行印刷了中文弥撒经本。他们还组建了能以中文演唱格里哥利旋律的唱诗班。教士则高声地用中文做弥撒，以便使站在教堂的另一端的人也能听到。在福建，人们在改革礼拜仪式方面跨出了新的一步：自1989年起，教士做弥撒时要面向人群。在当地新近修复的教堂中，布置了面向人们的祭台。类似的变革甚至被引进了上海神学院：香港礼拜仪式研究者罗国辉神父还应邀来该校讲学。

唱诗班流行于世，因为此类与宗教有关的组织不构成问题。儿童合唱团、《圣经》学习组及教理问答学习班之类，也属此列。从宗教管理部门的角度看，宗教是个人事务，它不应越出宗教活动场所。当然，圣母军及在日常生活中从事宗教教育的运动就另当别论了。何况专业的天主教行动自1949年起实际上就不存在了，在俗教徒当时主要是由圣母军、味增爵的遣使会及其他各团体代表的。反之，新教徒倒可以重新发起基督教青年会。上海有一支强大的植根于数世纪以前的在俗天主教徒队伍。因此，知识界天主教徒协会于1986年组建，其四

389

百多名成员主要是医生、法学家、作家和教授。他们为最贫困的病人提供免费服务；做有关技术问题或社会问题的讲演，组织外出活动、朝圣进香和其他各种聚会。

天主教传统的教育或慈善机构由国家掌管。因为宗教不应介入社会事务，更不能介入教育部门。然而，也有些例外：它们有的作为教会自助项目，有的则以现代化和社会服务机构名义出现。1985年创办的北京马相伯学校，为数百

名大学生开设了外语学习课程。教会在不少地方开办了医疗中心、职业培训班、聋哑学校、残疾人再教育所、幼儿园及养老院。

教会在天主教爱国会的保护下兴办的这些事业虽有意义，但较之于基督徒为社会所作的更广泛的贡献却显得狭隘了。医生、工程师、技术员、护士、教师及教士们本人有时会被地方报刊摆在显著位置，有时还会获得“模范工作者”称号。《中国天主教会》杂志专门有《多作善功》这一栏目。河北北部一名教士常在这个栏目出现，因为他对植树造林及推动农村发展作出了贡献。人们对南京天主教徒在技术上的贡献也很重视。对他们的服务所作的介绍中反映出了中国共产党人的观点：天主教徒可以做得与非宗教信仰徒同样出色，他们不应受到歧视。换句话说，尽管他们信仰宗教并追求个人永福，但他们照样能成为好公民。相反，主教们则以更积极的方式表达了基督教义的要求，指出基督徒应成为社会中坚。全部由天主教徒组成的村子还因纪律好、产量高而受到赞扬，并被授予“文明村”称号。政府以此鼓励基督徒更清楚地意识到自身的社会责任，同时让他们享有更受人尊敬的社会地位。

390 有待完成的是在宗教评议会根本法基础上制订反映这一演变的神学。基督徒的宗教教育首先致力于个人完善，这当然包括家庭责任感和敬业精神。教会举办的教育和社会事业往往是为吸引受归化者，因此它们既为教会利益、又为公众福利。先前这种努力仍有价值，但随着（第2届梵蒂冈）宗教评议会的召开及以后一系列文件，重点转移到了为人服务，而且这一点成了宣告拯救中不可或缺的部分。中国基督徒曾被置于宗教评议会引起的演变之外。但受马克思主义唯物论指导的中国政府，促使基督徒纠正只顾拯救个人的观点，以便更多地为人民服务。与共同致力于现代化相比，宗教徒与非宗教徒的差异是

次要的。^① 以基督教观点看，这种集体拯救不可能纯粹是物质的。使基督徒更加社会化，这不是让他们更多地把正义、真理、仁慈及对人的尊重导入整个社会吗？

某些天主教神学家，尤其是创建于上海的光启学社的神学家，竭力强调宗教评议会关于为人服务的教诲。他们还把神学关于解放的概念解释为努力进行“文化适应”和参加国家现代化建设。光启学社自1985年后还出版了一套《天主教资料集》，从而使人了解宗教评议会以后教会在社会领域以及在礼拜仪式、教会学、《圣经》研究、教会历史等方面的想法。^② 神学院学生、初学修士及青年基督教知识分子，从中可找到有用的补充知识，以弥补他们拥有的书籍。

一个关键问题摆在教会学校面前：中国天主教会独立的经验是否意味着摆脱了罗马集中制的地方教会的发展？这一问题导致香港一名中国福音传道者在渥太华大学做了深入研究。^③ 他求助于结构化观念，这是缺乏神学依据的。适应、随大流、机会主义，与真正的救世的体现之间界线在那里呢？上海神学家们倒很乐意参考台北辅仁大学神学院教授、耶稣会士张春申的表述。宗教评议会以后的教会学重视地方教会并强调作为使徒继承者的主教们的作用。此种发展在台湾不会引起麻烦，因为台湾主教会议与罗马是一致的。爱国会神学家们是如何解释的呢？他们强调所有主教皆是使徒继承人，罗马主教不应在其

① 社会主义环境在何种程度上促进了中国基督教的发展呢？1991年被祝圣为中国牧师的长老派研究员菲利普·维克里在其宏篇巨著中分析了这一问题：《追求共同利益》。纽约，玛丽克诺尔传教会，奥尔比斯书店1988年版。

作为题铭印于该书封面的一句中国熟语是统一战线政策中提倡的口号：“求同存异”。

② 关于人民中国的神学著作，可参见沙百里发表在《法国—亚洲交流卷宗》1988年第1期上的《中国教会的中国化》一文。——译者注

③ 金光灿：《走向与情势吻合的教会学》，香港中国教会研究中心1987年版。

中占据特殊地位。他们对渐渐由教皇承担的领导角色作了历史回顾，认为这种演进已被滥用。他们把普世教会视为地方教会的集合体，而地方教会间应在平等和互相尊重的基础上保持兄弟般的关系。他们对教皇最高权位赋予何种意义呢？天主教徒必要时可以为教皇祈祷，但人们对教皇控制中国教会宗教事务的权力提出了挑战。在这种情况下，有待解释的是教皇履行教义完整性和全教会统一的保证人的职责。

结束语

无需作什么结论。中国基督徒的历史是开放的。记住以往的岁月可使人注意到某些永恒的事：

407

——这部历史从属于与西方文明不同的文化背景。中国社会是一个巨大的奇异现象。表意文字及对于人类礼仪规则天生的重视确保了它的统一和惊人的稳定。《福音书》有预见的启示在这里造成了冲击而且显得像一种入侵。不过某些人却从中看到了上帝的意图。

——儒学具有双重性。开放的具有批评精神的儒学可以与圣经传统中上帝超验性的召唤相呼应；然而官方的封闭性的儒学又可成为《福音书》最大的对手，因为它鼓励种族主义的学究式的保守主义。对儒学持批判态度的中国文化思潮，如道家与墨家的哲学或许与基督教义有更多相似之处。当代许多受归化者选择了圣德肋撒·德·利西厄所开辟的道路。

——基督教最初是沿着佛像的足迹传入中国的。与此相反，耶稣会士及许多归化的文人则把赌注押在古老的已失去佛教徒支持的儒学身上。当代基督教全体教会的开放理应促进与佛门高僧交流的恢复。

——基督教在中国只有很少人信奉。但作为“土中之盐”（社会中坚），它可成为灵感之源。它是掉在土地上的种子，在土中死去。在漫长岁月里，基督徒经受了周而复始的迫害。靠

了他们的证明，救世的牺牲被以血写的字样铭刻进了中国的传统。在其文明与社会中有明显体现的基督徒，可以为改造社会而工作并帮助建立他们同胞所企盼的“精神文明”。

——长期被帝国智者和强者抛弃的基督徒在贫苦农民中扎下了根。以《福音书》观点看，这并非缺陷。在希望获得国家精英重视时，基督徒应当继续与最贫苦的人们团结一致。

（此处为大量模糊、低分辨率的中文文字，内容难以辨识，疑似为扫描错误或低质量印刷所致。）

俗教历史的里程碑

世界

中国

7-9 世纪

拜占庭帝国

唐王朝(618—907年),立都于长安

伊斯兰历纪元和穆斯林的征服
(622年)

叙利亚僧阿罗本到达长安(西安)。
基督教首次入华(636年)。
玄奘经丝绸之路赴天竺(北印度),将佛经携归中国(645年)并在长安组织译经。

西罗马皇帝夏尔玛涅
(800年)

845年的法难并驱逐基督教传教士

10-15 世纪

东罗马的分裂(1054年)
东正教发祥
十字军远征

宋王朝(960—1279年)立都开封(北宋),后迁都临安(杭州,南宋)

英诺森四世教皇
圣·路易在位
圣·多玛斯·阿奎那
(1227—1274 年)

教皇在阿维尼翁(1308—1377 年),
处于法国国王的控制之下

意大利 15 世纪文艺复兴时代的作
家,达·芬奇
君士坦丁堡的陷落(1453 年)
莫斯科“第三罗马”

文艺复兴
新教改革
葡萄牙的征服(卧亚、满刺加)
耶稣会的创立(1534 年)
特兰托公会议(1545—1563 年)
30 年战争
路易十三在位
路易十四(1643—1715 年)在位
罗马教廷传信部的活动

理学哲学家朱熹(1130—1200 年)

1245 年,方济各会出使入主中原的蒙
古汗之始

成吉思汗、忽必烈汗在位
蒙古元王朝(1279—1321 年)
马可·波罗在华

明王朝(1368—1644 年),先立都南京,
后从 1421 年起迁都北京

西藏第一世达赖喇嘛

16—18 世纪

王阳明的近代儒学(1472—1528 年)
圣·方济各·沙勿略死于上川岛(1552
年)
葡萄牙人占领澳门(1553 年)
利玛窦进广州(1553 年)
清王朝(1644—1911 年)
康熙帝在位

巴黎外方传教会创立

华南诸省的宗座代牧陆方济死于
1684年

中国主教罗文藻于1685年的晋铎
中国于1701年共有250座教堂

教皇克莱芒十一世禁止中国的尊
孔祭祖礼仪(1704年)

耶稣会士数学家、天文学家和艺术家
进入北京宫廷

教皇本笃十四世批准禁止中国礼
仪(1742年)

乾隆帝在位(1736—1795年)

《百科全书》的出版(1751年)

卢梭的《社会契约》出版(1762年)

1789年的法国大革命

人权宣言

1790年颁布的《教士的公民组织
法》

佛教宗派白莲教起义
(1796—1802年)

19世纪

411

拿破仑·波拿巴与梵蒂冈之间达成
宗教事务和解协议(1801—1801
年)

中国在1800年共有21万名天主教徒

1803年,四川教务会议

1815年,徐德新主教、赵荣神父和张
大鵬传道员殉教

1840年,鸦片战争以及继此之后的
《南京条约》(1842年),五口通商和
保护传教区

1848年,发表《共产党宣言》

太平天国起义(1849—1864年)

1852年,拿破仑三世为法国皇帝

1856年,在广西处死马赖神父

达尔文发表《物种起源》(1859年)

第二次鸦片战争和《天津条约》

1860年,法—英联军抢劫和火烧圆明园

1868年,日本采用明治年号

法国—普鲁士战争

反基督教运动,天津教案(1870年)

巴黎公社(1871年)

法—中战争(1884—1885年)

严复翻译《天演论》(《进化论与伦理学》,1896年)

“百日维新”失败(1898年)

1900年,义和团战争,5名主教、40名司铎和18000名基督徒被杀

20世纪

比利时传教士雷鸣远在天津重新启动对世俗人的布道,提倡“中国属于中国人和中国人属于基督”

武昌起义(1911年10月10日)

在南京成立中华民国临时政府(1912年)

第一次世界大战(1914—1918年),

接着是《凡尔赛和约》

圣彼得堡的十月革命(1917年)

俄罗斯成立苏维埃政府

1919年的“五·四”运动,其口号是“科学”和“民主”

1921年7月1日,在上海召开中国共产党第一次代表大会

任命刚恒毅为第一位驻华教廷大使

1926年,在罗马为最早的6名中国主教晋铎

庇护十二世教皇撤销有关中国礼仪的禁令(1939年)
第二次世界大战

教皇确立中国的教阶制度(品级);
黎培理被任命为驻中国的代理大使(1946年)

庇护十二世的通谕《勸勉中国被难教胞》(1952年)

黎培理主教定居于台湾

1954年,印支战后的《日内瓦协议》
10月7日,庇护十二世教皇的通谕《致中国教会书》

1925年,孙逸仙逝世

蒋介石统一中国并在南京组织国民政府

日本侵略满洲(1931年)

红军长征(1934—1935年)

抗日战争(1937—1945年)

毛泽东发表《新民主主义论》(1940年)

1949年10月1日,在北京宣布成立中华人民共和国

土地改革

先在基督教徒和后在天主教徒中发起“三自”运动

黎培理于1951年被驱逐

朝鲜战争,1953年停战

1955年,上海逮捕龚品梅、40名司铎和1000名信徒,都因拒绝和反对爱国运动而犯罪

阿尔及利亚战争

1958年,庇护十二世的通谕《布道原则》,抨击中国的爱国会与不合法地选举主教

高理耀被任命为驻台北的代理教廷大使

第二次梵蒂冈大公会议(1962—1965年)

1967年的三王来朝节,教皇为中国人祈祷

1974年9月,鲁汶大会,研究中国经验的普世运动

罗马开设一个中国研究中心

1956年,“百花齐放”运动

1957年7月15日,成立中国天主教爱国会

“大跃进”

未经罗马同意而任命和祝圣主教

台湾、香港和澳门的主教允许在礼仪中使用汉语

1966年,“文化大革命”,红卫兵破坏和关闭所有教堂

1971年10月25日,中国被接纳进联合国

1971年11月20日,北京南堂作弥撒。直到1978年,南堂是中国惟一开放的教堂,有外国信徒

1976年9月9日,毛泽东逝世

1977年8月,中国共产党召开第11届代表大会

1978年2月,16名宗教界代表参加了中国人民政治协商会议

重开教堂和释放被关押的中国司铎

- 1980年,先在香港和后在新加坡,开办中国天主教的研究与联络中心
- 1980年5月末,中国天主教爱国会第3次代表大会。其后于6月初成立了中国天主教教务委员会及中国主教团
- 1981年10月,蒙特利尔基督教国际大会,有中国教会的领导人参加(7名新教徒和3名天主教徒)
- 1981年,南京基督教神学院开放,“三自”爱国运动会和成立中国基督教事务委员会
- 1982年12月:中国新宪法于第6届全国人民代表大会上通过。10月11日,上海大修院开放
- 1983年,在巴黎、鲁汶和美国成立天主教研究、信息和交流中心
- 1983年9月,北京国家大神学院开办
- 1984—1986年,地区性的大神学院开办,共有六百多名学生,女教徒与初学修士巡视中国
- 1985年,在香港、菲律宾、比利时、德国、美国和法国迎接人民中国的天主教代表团,由香港的一人协调而在南京创建中国基督教爱德基金会
- 1986年11月,中国天主教爱国会第4届代表大会
- 1986年5月,南京国际基督徒大会
- 1987年9月,台湾对外开放,中国台湾人首次赴大陆旅行
- 1989年11月,教廷组成统一的主教会议
- 1988年6月,香港胡振中主教被任命为枢机
- 1991年5月,教皇宣布晋升龚品梅为枢机(自1979年以来便是私下任命的枢机)
- 1991年1月,上海开办近代天主教印刷厂

参考书目

(以作者名字的字母为序)

Adeney, David *China, Christian Students face the Révolution* Malaysia, Fellowship of Evangelical Students, 1973

大卫·阿德奈:《中国,面对革命的基督教研究》,马来西亚,福音研究会 1973 年版。

Aubin Françoise 'En Islam chinois: quels Naqshbandis?' dans *Varia Turcica* XVII, Naqshbandis, Actes de la table ronde de Sèvres, 2+4 mai 1985

鄂法兰:《中国伊斯兰教,什么样的纳合昔班底?》,载《突厥学论集》第 18 卷《纳合昔班底》专号,1985 年 5 月 2—4 日塞夫勒圆桌会议论文集。

Bai Shouyi *Essai sur l'histoire de l'Islam en Chine*

白寿彝:《中国伊斯兰史存稿》,宁夏人民出版社 1982 年版。

Bareigts, André *Travaux intellectuels des MEP en Chine*, texte ronéotypé, Hualien, 1989

安德烈·巴雷:《巴黎外方传教会在华的文化工作》,油印本,花莲 1989 年版。

Bernard-Maitre, Henri *Aux portes de la Chine, Les Missions du XVIe siècle, 1514—1588* Tientsin, 1933

裴化行:《16 世纪在华传教志》,天津 1933 年版。

Bontinck, François *La Lutte pour la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain, Paris, Edit. Nauwelaerts, 1962

弗朗索瓦·邦坦克:《17—18世纪的中国礼仪之争》,鲁汶—巴黎,诺威拉尔出版社 1962 年版。

Bortone, Fernando, SJ *P. Matteo Ricci, SJ, Il (Saggio d'Occidente)*
Rome, Desclée et C. éditeurs pontificaux, 1965

耶稣会士费尔南多·波尔多纳:《利玛窦》第 2 卷《西方的圣人》,罗马,德斯克莱和教廷出版公司 1965 年版。

Bruls, Jean *Réforme des Missions au XXe siècle*, Casterman, 1960

让·布鲁尔:《20 世纪传教区的改革》,卡斯特曼 1960 年版。

Brunner, Paul *L'Euclologe de la Mission de Chine. Edition Princeps 1628 et développements jusqu' nos jours*. Etudes et documents missionnaires N 28, Münster 1964

保罗·布鲁纳:《中国传教区的瞻礼祭仪书,1628 年初版并发展至今》,载《传教区研究与文献》第 28 卷,蒙斯特 1964 年版。

Buckley, Charles Burk *An Anecdotal History of Old Times in Singapore 1819 - 1867* Kuala Lumpur, University of Malaya Press 1965

夏尔·布克·布克莱:《1819—1869 年新加坡早期的逸史》,吉隆坡,马来亚大学出版社 1965 年版。

Bush, Richard C. *Religion in Communist China*, New York, Abingdon Press, 1970

理查德·C·布什:《共产主义中国的宗教》,纽约阿秉东出版社 1970 年版。

Carry Elwes, Columba, OSB *China and the Cross Studies in Missionary History*, London Longmans 1957

本笃会科伦巴·卡里·埃尔威斯:《中国和十字架,传教史研究》,伦敦

伦格曼出版社 1957 年版。

Chang, Mark, SJ *A Historical Sketch of Christianity in China Taiwan*, Window Press, 1985

耶稣会士张马克:《中国耶稣会秘史》,台湾文读出版社 1985 年版。

A History of Christianity in Taiwan, Window Press, Taiwan, 1984

《台湾基督教史》,文读出版社,台湾 1984 年版。

Charbonnier, Jean 'Les Chinois de la Diaspora' dans *Etudes*, juillet-août 1987

沙百里:《海外华人》,载《研究》,1987 年 6—8 月号。

Le Christianisme chinois hors de Chine, dans *Concilium* N 146

Hongkong-Canton, va-et-vient révélateur? Dossier Echange France-Asie N9, sept. 1975

《中国域外的中国基督教》,载《公会议公报》第 146 期,

《香港—广州,会反复启示吗?》,载《法国—亚洲交流档案》第 9 期, 1975 年 9 月。

Le Colloque de Hongkong (2-9 février 1979), Dossier Echange France-Asie, N 48, 1979

《香港讨论会文集》(1979 年 2 月 2—9 日),载《法国—亚洲交流档案》第 48 期,1979 年。

Civezza, Marcellin de, MO *Histoire universelle des Missions franciscaines*, traduit de l'italien par le P. Berrnardin de Rouen OFM, Paris, Tobra, 1898, tome 2, Chine

玛尔斯拉·德·西维札(方济各会士):《方济史会传教史》,由鲁昂的贝尔纳丁神父译自意大利文,巴黎托布拉出版社 1898 年版,第 2 卷是有关中国的。

Cohen, A. *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Antiforeignism 1860 - 1870*, Cambridge, Massasuchetts, Harvard U.

Press 1967

科恩:《中国和基督教, 1860—1870 年间的传教运动和排外情绪的发展》, 马萨诸塞州的坎布里奇, 哈佛大学出版社 1967 年版。

Colombel, Auguste M., SJ *Histoire de la Mission du Kiangnan*, Shanghai, 1898

耶稣会士高龙肇:《江南传教史》, 上海 1898 年版。

Couplet, Philippe, SJ *Historia Nobilis Feminae Candidae Hsiu Christianae Sinensis*. Trad. en français par le P. d'Orléans, in-12 Paris 1688: Histoire d'une dame chrétienne de la Chine, Candida Hiu, Traden. chinoise par Simou Hsü, Taipei, Kuangchi, 1965

柏应理(耶稣会士):《一位奉教的中国太太徐甘第大》, 由奥尔良神父译自法文, 12 开本, 巴黎 1688 年版。1965 年台北广知出版社出版中译本。

Covell Ralph *Confucius, the Bouddha and Christ, A History of the Gospel in Chinese*, Orbis Books, Maryknoll 1986

科维尔·哈尔夫:《孔子、佛陀与基督, 中国的福音史》, 世界丛书, 马里克诺尔 1986 年版。

D'Elia, Pasquale, SJ *Il Trattato Sull' Amicizia*, Roma, Studia Missionalia, Vol VI, 1952

德礼贤(耶稣会士):《交友论》, 罗马,《传教区研究》第 7 卷, 1952 年版。

Dehergne, Joseph et Dr. Donald Daniel Leslie *Juifs de Chine, à travers la correspondance inédite des jésuites du XVIIIe siècle*, Rome 1980, Paris Les belles lettres

荣振华和莱斯利:《从 18 世纪的耶稣会士未刊书简看中国的犹太人》, 罗马 1980 年版, 巴黎美文学出版社。

Destombes, Paul, MEP *Le Collège Général de la Société des Missions*

étrangères de Paris, 1665—1932, Hongkong, Nazareth, 1934

巴黎外方传教会的保罗·德东布:《1665—1932年的巴黎外方传教会的总教团》,香港拿撒勒1934年版。

Duperray, Edouard *Ambassadeurs de Dieu La Chine, Casteman, 1956*
爱德华·迪普雷:《上帝派往中国的使者》,卡斯特曼1956年版。

Dupeyrat, Elizabeth *De Genghis Khan à La Chine populaire, 700 ans d'histoire franciscaine, XIIIe-XXe siècles, Paris, éditions franciscaines 1961*

伊丽莎白·迪佩拉:《从成吉思汗到人民中国,13—20世纪700年的方济各会史》,巴黎方济各会出版社1961年版。

. Elhorga, Thomas, MEP *la Diaspora chinoise en France, dans Echos de la rue du Bac, N 227, avril 1988*

巴黎外方传教会的托玛斯·埃洛嘉:《法国的华人社团》,载《巴克街回声报》第227期,1988年4月。

Fang Hao *Zhongguo Tianzhujiaoshi renwuchuan, Biographies de l' Histoire du Cothelicisme en Chine, Hongkong, Cathoic Truth Society, t.1, 1967*

方豪:《中国天主教史人物传》,香港公教真理会1970年版。

Gernet, Jacques *Chine et Christianisme, Action et Réaction, Paris, Gallimard, 1982*

谢和耐:《中国和基督教》,巴黎加利玛尔出版社1982年版。

Le Monde chinois, Paris, Armand Collin, 1972

《中国社会史》,巴黎阿尔芒·科兰出版社1972年版。

Gonzalez, José Maria, OP *Historia de las Misiones dominicanas de China, t.1, 1632—1700, Madrid, 1964*

多明我会士 约瑟·马利亚·冈萨雷斯:《中国多明我会传教区史》,第1卷,1632—1700年,马德里1964年版。

Gourdon, François *Le clergé indigène au Setchouan* dans Bulletin des Missions Etrangères, 1923 N°2

佛朗索瓦·古尔东:《西川的土著神职人员》,载《外方传教会通报》,1932年,第2期。

Goyau, Georges *Jean-Martin Moye, missionnaire en Chine (1772—1783)* Paris, éditions Alsatia, 1937

乔治·高尤:《入华传教士梅神父(1772—1783年)》,巴黎阿尔萨蒂亚出版社1937年版。

Grichtig, Wolfgang L. *The Value System in Taiwan Taipei*, 1970

沃尔夫冈·L·格里斯蒂:《台湾的价值体系》,台北1970年版。

Gu Yulu *Zhongguo tianzhujiao, guoqu yu xianzai Le catholicisme en Chine, hier et aujourd'hui*, Shanghai, Academy of Social Sciences, 1989

顾裕禄:《中国天主教,过去与现在》,上海社会科学出版社1989年版。

Gubbels, Mgr Noël Hu *Trois siècles d'apostolat. Histoire du catholicisme au kwang depuis les origines, 1587, jusqu' 1870. Collecta Missionaria, Edit. 36 ave. Reille, Paris, 1934*

胡主教:《1587—1870年两广三个世纪的传教史》,传教区丛书,巴黎1934年版。

Guennou, Jean *Missions Etrangères de Paris, Col. Des Chrétiens, Paris, Le Sament-Fayard 1986*

让·盖努:《巴黎外方传教会》,收入《基督徒丛书》,巴黎萨尔芒—法雅尔出版社1986年版。

Une spiritualité missionnaire. Le bienheureux Jean-Martin Moye, 1730—1793, Paris, Apostolat des éditions, 1970

《传教士的一种神修,享真福者梅神父》,巴黎卫道出版社1970

年版。

Hang, Thaddée *L' Eglise catholique face au monde chinois*, traduit de l' allemand par J. de La Forest Divonne, Paris, Spes, 1965

塔岱·杭：《面对中国社会的天主教会》，由 J·德拉·弗雷斯特·迪沃纳译自德文，巴黎萨贝斯出版社 1965 年版。

Havret, Henri *La stèle chrétienne de Si-Ngnan-fu*, Shanghai, Variétés sinologiques N 12, 1897

夏鸣雷：《西安府大秦景教碑》，上海，《汉学论丛》第 12 卷，1897 年版。

Hayward, Victor E. W. *Christians in China*, Dublin, Canhill and Co. 1974

海维德：《中国的基督徒》，都柏林 1974 年版。

Hecken, Joseph Van, CICM *Les réductions catholiques du pays des Ordos*, Cahiers de la nouvelle revue de science missionnaire N XV Schöneck/Berkenried, Suisse 1957

圣母圣心会贺歌南：《鄂尔多斯地区的天主教的萎缩》，载《传教科学新杂志》第 15 卷，瑞士绍纳克—布尔肯里埃德 1957 年版。

Hickley, Dennis *The First Christians of China*, London China Study Project, 1980

邓尼斯·希克雷：《中国的早期基督徒》，伦敦中国研究计划项目 1980 年版。

Hopkirk, Peter *Bouddhas et rôdeurs sur la route de la soie*, Paris, Arthaud, 1981

彼特·霍普科克：《丝绸之路上的佛陀与幽灵》，巴黎阿尔托出版社 1981 年版。

Houang, François *Les Manifestes de Yen Fou*, Paris, Fayard, 1977

黄·佛朗索瓦:《严复的宣言》,巴黎法雅尔出版社1977年版。

Le Bouddhisme de l' Inde à la Chine, Col. Je sais, je crois N 145, Arthème Fayard, 1963

《从印度到中国的佛教》,收入《我知我信》丛书第145种,阿岱姆·法雅尔1931年版。

Pierre Leyris *Lao-Tzeu. La Voie et sa Vertu, Tao-Tê-king Textes choisis et présentés*, Point Sagesse. Le Seuil 1979

彼埃·利里斯:《老子,《道德经》》,文献选辑与介绍,收入《智慧点》丛书,勒塞伊1979年版。

Hsü, Immanuel C. Y. *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, revised ed. 1975

徐中约:《近代中国的兴起》,牛津大学出版社,1975年修订版。

Huc, Régis Evariste *Souvenirs d' un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, Pékin, Lazaristes 1924; Paris, Domaine tibétain, l' Astrolabe-Peuples du monde, 1987

古伯察:《鞑靼西藏旅行记》,北京遣使会1924年版,巴黎1987年版。

L' Empire chinois, 1ère édition, 1854, reprise dans Col. Itinéraires, Monaco, éditions du Rocher, 1980

《中华帝国》,1854年初版,后收入《旅行路线》丛书,摩纳哥罗歇尔出版社1980年。

Hummel, Arthur H. *Eminent Chinese of the Ching Period*, Washington, 1943

慕恒义:《中国清代名人传》,华盛顿1943年版。

Israëli, Raphaël *Muslims in China, A Study in Cultural Confrontation*,

Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series N 29, Curzon Press and Humanities Press, 1980

哈法埃尔·以色列哈埃利：《中国的伊斯兰教，文化冲撞研究》，载《斯堪的纳维亚亚洲研究所专刊》，第29号，1980年。

Jaegher, Raymond de *Life of Archbishop Paul Yu Bin*, Free Pacific Editions, Cholon, Vietnam, 1959

雷蒙·德·耶格尔：《于斌大主教的生平》，自由太平洋出版社，越南堤岸1959年版。

Jennes, Jos, CICM *Four Centuries of Catechetics in China Taipei*, Huaming, 1976

圣母圣心会的詹纳·若斯：《中国传道员的400年》，台北华明1976年版。

Kappler, Claude et René *Guillaume de Rubouck, Voyage dans l' Empire Mongole*, traduction et commentaire, Paris, Payot, 1985

克洛德·卡普勒和勒内·卡普勒：《鲁布鲁克蒙古帝国游记》，译注本，巴黎帕约出版社1985年版。

Masson, J., SJ *Un millionnaire chinois au service des gueux, Joseph Lo Pahong, Shanghai 1875—1937*, Collection Le Christ dans ses témoins, Casterman 1950

耶稣会士马松：《为乞丐服务的百万中国百万富翁——陆伯鸿，1875—1937年的上海》，收入《证人眼中的基督》丛书，卡斯特曼1950年版。

Melckebeke, Carlo Van *Service social de l' Eglise en Mongolie*, Bruxelles, éditions de Scheut, 1968

卡尔洛·凡·麦尔克贝克：《蒙古教会的社会服务》，布鲁塞尔斯各脱出版社1968年版。

Diasporae Sinicae, Statisticarum Tentamen, édition Nona, Singapore, 1960
《已统计到的华人社团》，新版本，新加坡 1966 年版。

Notre bon Mgr Otto 1850—1938, Buxelles, éditions de Scheut, 1959
《我们的好主教陶福音，1850—1938 年》，布鲁塞尔，斯脱各出版社
1959 年版。

Milon, A. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, Paris, rue de
Sèvres, 1912

A·米伦：《巴黎外方传教会回忆录》，巴黎塞夫勒大街，1912 年版。

Monsterleet, R. P., SJ *Les martyrs de la Chine parlent* Paris, Amiot-
Dumont, 1953

耶稣会士 R·P·蒙斯特莱：《中国的殉教人在讲话》，巴黎阿米奥—
迪蒙出版社 1953 年版。

Motte Joseph *Histoire du Catholicisme en Chine*

穆启蒙：侯景文中译本，台北光启书社 1970 年版，《中国天主教
史》；《中国教友与使徒工作》，侯景文中译本，台北 1978 年版。

Moule, A. C. *Christians in China before the year 1550*, London Sty for
Promotion of Christian Knowledge 1930

穆尔：《1550 年之前的中国基督教》，伦敦基督教知识促进会 1930 年
版。

Olichon, Mgr Armand *Les Missions*, Paris, Bloud et Gay, 1930

阿尔芒·奥利松主教：《传教区》，巴黎布鲁德和凯出版社 1930 年版。

Aux origines du clergé chinois. Le Père André Li, missionnaire au Se-Tchouan
(1692—1775), Paris, Bloud et Gay, 1933

《中国神职人员的起源，四川传教士李安德神父（1692—1775 年）》，
巴黎布鲁和凯出版社 1933 年版。

Pfister, Louis *Jésuites Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l' ancienne mission de Chine, 1583—1773*, Shanghai, 1932 reprinted by Ch' eng Wen Publishing Cy, Taipei 1972

耶稣会士费赖之：《1583—1773年中国旧传教区耶稣会士传记与书目提要》，上海1932年版。台北圣文书局1972年再版。

Prêtres du diocèse de Xianxian *A la mémoire de l' évêque Zhao Zhensheng*, 1976

献县教区司铎：《纪念赵振声主教》，1976年。

Rémy *Pourpre des martyrs*, Paris, Libraire Arthème Fayard, 1953

雷米：《殉教者的红衣》，巴黎阿泰姆·法雅尔出版社1953年版。

Latourtte, K. S. *History of Christian Missions in China* London, Society for promoting Christian Knowledge 1929

赖德烈：《中国传教区史》，伦敦基督教知识促进会1929年版。

Launay, Adrien *Histoire des Missions de Chine, Mission du Se-tchouan* (1920), *Mission du Kouang-tong* (1917), Paris, Téqui

陆南：《中国传教区史》，四川传教区（1920年）、贵州传教区1917年，巴黎泰吉书店版。

Les Trente-cinq vénérables serviteurs de Dieu, Paris, Lethielleux, 1909

《上帝56位尊敬的仆人》，巴黎莱提厄书店1909年版。

Laurentin, René *China et Christianisme, après les occasions manquées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977

勒内·劳伦丹：《失去机遇后的中国与基督教》，巴黎德斯克莱·德·布鲁韦书店1977年版。

Leclercq, Jacques *La vie du père Lebbe*, Collection Eglise vivante,

Casterman 1954

雅克·莱克莱尔克：《雷鸣远神父的生平》，收入《活的教会》丛书，卡斯特曼 1954 年版。

Lecomte, Louis, SJ *Un Jésuite Pékin. Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine (1687—1692)*, Paris, Editions Phébus, 1990

耶稣会士李明：《北京的一名耶稣会士，〈中国现势新志（1687—1692 年）〉》，费布斯书店 1990 年版。

Li Dazhao *Vues comparatives sur les Révolutions française et russe*, dans la revue chinoise trimestrielle *Yanzhi Jikan*, 1-7-1918, Oeuvres choisies p. 104

李大钊：《法俄革命比较点》，载中国《言治季刊》，1918 年 1—7 月，《选集》第 104 页。

Li Jiajun *Etudes sur l'histoire du Diocèse de Macao*, Macao, 1989

李家军：《澳门教区史研究》，澳门 1989 年版。

Lou Tseng-siang, Dom Pierre Célestin *Souvenirs et Pensées*, Abbaye de Saint André de Bruges, Cerf 1948

陆徵祥：《回忆与浮想》，布鲁热的圣安德修道院，塞尔夫 1948 年版。

La rencontre des humanités et la découverte de l'Évangile, Desclée de Brouwer 1949

《人类的相遇与福音的发现》，德斯克莱·德·布鲁韦书店 1949 年版。

M. E. P. *Lumière sur la Corée-Les 103 martyrs*, Paris, Le Sarmant-Fayard, 1984

巴黎外方传教会：《朝鲜的曙光，103 名殉教人》，巴黎萨尔芒—法雅尔出版社 1984 年版。

Ma Qicheng

马启成：《略述伊斯兰教在中国的早期传播》，载《伊斯兰教在中国》，宁夏人民出版社 1982 年版。

Mao Zedong *Rapport d' enquête menée dans le Hunan à propos du Mouvement paysan (mars 1927)* O. C. t. 1, Pékin éditions en langues étrangères 1967

毛泽东：《湖南农民运动考察报告》（1927 年 3 月），北京外文出版社 1967 年版。

Marie, A., OP *Missions dominicaines dans l' Extrême-Orient*, 1865

多明我会会士利安当：《远东的多明我会传教区》，1865 年。

Marie-Bernard, FMM *Volontiers. Marie-Chrysanthe de Jésus 1894—1963*, Paris, Imprimerie FMM, 1966

马利亚—贝纳尔：《自愿者，耶稣的马利亚—克利桑特，1894—1963 年》，巴黎 FMM 会印刷厂 1966 年。

Ricci, Matteo *The True Meaning of the Lord of Heaven* Institut des sources jésuites, St Louis, USA, 1985

《天主实义》，耶稣会资料研究所，美国圣·路易 1985 年版。

Ricci, Matthieu, N. Trigault *Histoire de l' expédition chrétienne au Royaume de Chine, 1582—1610*, collection Christus N 45, Desclée, de Brouwer, 1978

利玛窦和金尼阁：《基督教远征中华帝国史，1582—1610 年》，收入《基督教》丛书第 45 种，德斯克勒·德·布韦书店 1978 年版。

Rops, Daniel *L' Eglise de la Renaissance et de la Réforme, Une ère de renouveau, la Réforme catholique*, Paris, Librairie Arthème Fayard

达尼埃尔·霍普斯：《复兴和改革的教会，天主教的一个复兴和改革的时代》，巴黎阿泰姆·法雅尔版。

Rouleau, François A., SJ *The Yangzhou Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China*, in *Harvard Journal of Asian Studies* Vol. 17, Dec. 1954, N 3, 4.

耶稣会士佛朗索瓦·A·鲁罗：《在扬州发现的中国中世纪基督教的拉丁文墓志》，载《哈佛亚洲研究学报》第17卷，1954年12月，第3—4期。

Saeki, P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China* Tokyo, Maruzen, 1951

佐伯好郎：《中国的景教文献及遗物》，京都凡善出版社1951年版。

Schmitt, Clement, OFM *Jean de Plancarpin, Histoire des Mongols*, Présentation et traduction, Paris, éditions franciscaines 1961

方济各会会士克莱芒·斯密特：《柏朗嘉宾的〈蒙古史〉》，介绍与译文，巴黎方济各会出版社1961年版。

Sedes, Jean-Marie *Une grande âme sacerdotale, le prêtre chinois André Li (1692—1775)*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie

让-玛丽·赛德斯：《一名大司铎——中国神父李安德（1692—1775年）》，巴黎德斯克莱·德·布韦书店版。

Servièrre, Jean de La, SJ *Les anciennes missions de la Compagnie de Jésus en Chine (1552—1814)*, Shanghai, Tou-séwé 1914

耶稣会士史式微：《中国耶稣会士的古传教区（1552—1814年）》，上海徐家汇1914年版。

Shih, Joseph, SJ *Le père Ruggieri et le problème de l' évangélisation en Chine*, Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1964

耶稣会士史若瑟：《罗明坚神父和中国的福音化问题》，罗马格利高里教会大学1964年版。

Sih, Paul *De Confucius au Christ*, Casterman, 1958

薛光前：《从孔子到基督》，卡斯特曼 1958 年版。

Standaert, Nicolas *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, Leiden, Brill, 1988

钟鸣旦：《杨廷筠，明末天主教儒者》，莱敦不里尔出版社 1988 年版。

Tang, Dominic, SJ *How inscrutable His Ways! Memoris 1951—1981* Hongkong, Aidan Publishing and Printing, 1987

耶稣会士邓以明：《1951—1981 年的回忆路》，香港爱丹出版印刷公司 1987 年版。

Taylor, Hudson, *To China with Love*, Dimension Books. Bethany Fellowship, Inc. USA

胡森·泰勒：《中国的生活》，巨著，美国版。

Thomas, A. *Histoire de la Mission de Pékin, depuis l'origine jusqu' l'arrivée des Lazaristes*, Paris, Louis Michaud, 1923

安多：《遣使会士到达之前的北京传教史》，巴黎路易·米肖 1923 年版。

Ticozzi, Sergio *Annales catholiques de Hongkong*, Hongkong, Holy Spirit Study Center, 1983

田英桀：《香港天主教掌故》，由游丽清译成中文。

Trémorin, Père *Notes manuscrites sur Dongliu*, 1966

戴牧灵神父：《1966 年东闾村札记手稿》。

Trivière, Léon *Le Mouvement des Trois Autonomies, dans Mission Bulletin*, Hongkong 1953

刚良：《三自运动》，载《传教区通报》，香港 1953 年版。

Wan Wai-yu *Gongchanzhuyi yu jidujiao* A Christian Introduction to Communism Hongkong, Tiandao Publishing, 1978

温伟耀：《共产主义与基督教》，香港天道出版公司 1978 年版。

Wei Tsing-sing, Louis *La politique missionnaire de la France en Chine 1842—1856*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1960

卫清心：《法国 1842—1856 年的在华传教政策》，巴黎拉丁文新出版社，1960 年版。

Whitehead, Raymund *Love and Struggle in Mao's Thought*, Orbis Book, Maryknoll, 1977

雷蒙·怀特黑德：《毛泽东思想的爱与争》，收入世界丛书，马利诺利会 1977 年版。

Whyte, Bob *Unfinished Encounter, China and Christianity*, Collins, Fount Paperbacks, 1988

怀特·鲍鲍：《未竟的相遇，中国与基督教》，科林 1988 年版。

Wieger, Léon *La Chine moderne*, Imprimerie de Hien hien, 1927—1931
戴遂良：《近代中国》，献县印刷厂 1927—1931 年版。

Wiest, Jean-Paul *Maryknoll in China, A History, 1918—1955*, Armon, N. Y. 1988

让-保罗·维特：《马利诺利会在中国，1918—1955 年的历史》，纽约阿尔蒙书店 1988 年版。

Zhang Sui *La Religion Orthodoxe en Chine*

张绥：《东正教和东正教在中国》，上海学林出版社版。

沙百里博士小传及其主要 汉学著作目录

本书的作者，法国巴黎外方传教会的神父沙百里博士，是法国颇有名望的汉学家。其研究领域很广，在中国基督教史、中国史学史、儒学、鲁迅研究、当代中国问题研究领域，都有不少很有影响的成果。值此《中国基督徒史》一书的中译本出版之际，我们特别将作者的生平与主要汉学著作作一番简介。

沙百里 (Jean Charbonnier) 博士于 1932 年 1 月 3 日生于巴黎。1943—1950 年间在凡尔赛小神学院完成了中学学业，学习了法文以及拉丁文、希腊文等古典语言文字。1951—1952 年间在凡尔赛大神学院学习哲学。1953—1954 年间，在凡尔赛大神学院学习神学。1954—1955 年间，在凡尔赛小神学院教法文，同时又在巴黎大学预科学习。1956—1957 年间，在巴黎外方传教会学习神学两年，于 1957 年 12 月 21 日由该会总会长勒梅尔 (Lemaire) 主教阁下晋铎。1957—1959 年，在巴黎大学学习神学，并于 1957 年获得哲学学士学位。1960—1970 年间，在新加坡学习马来语和汉语，并从事布教活动。1970—1974 年被召回巴黎从事教学，在天主教学院继续神学学习；同时在谢和耐教授的指导下，于巴黎大学学习中文，于此期间通过其三级博士论文。1974—1976 年在中国台北和香港学习 20 世纪的中国史学和历史哲学。1977—1978 年间在巴黎准备其博士论文《当代中国对历史的解释》，该论文于 1978 年 1 月通过并于 1980 年在里尔第 3 大学分上下两卷出版。1979—1993 年两次在新加坡任职：1979—1983 年任天主教青年学院的伦理学顾问，1980 年在新加坡大学对外公开授课，后迁任该校东亚社会背景中的伦理道德基础系上课，同时负责中国宗教和文化文献资料中心，1981—1993 年间在新加坡主持中华公教联络社的工作。他在此期间还分别于 1985、1987 和 1989 年 1—2 月，

在巴黎天主教学院、社会学研究所讲授当代中国文化发展史，在新加坡神哲学院讲授中国近代历史与哲学、佛教、道教、比较宗教学。1993—1996 年被召回巴黎，负责由中国主教们派往法国的学生们的工作，作为“法中联络社”的负责人而主持中国法中天主教徒之间的交流，同时又在天主教学院教学。

沙百里博士的主要汉学著作目录

国家三级博士论文：

1. 《鲁迅和人的解放》，巴黎第 7 大学 1972 年通过，460 页，以缩微照片发表，哈切特 1975 年版。

2. 《新加坡的文化同一性与现代化》，于巴黎天主教学院通过的神学和宗教科学博士论文，1973 年通过，281 页（未刊）。

国家级博士论文：

3. 《当代中国对历史的解释》，巴黎第 7 大学，1978 年 1 月通过，共 960 页。1980 年里尔第 3 大学刊印 300 册。

著作：

4. 《无城墙的中国，文化遗产与现代特征》，巴黎法雅尔出版社 1988 年版，共 294 页。

5. 《碑林，自毛泽东逝世以来中国生活的变化》，巴黎法雅尔出版社 1989 年版，共 426 页。

6. 《中国基督徒史》，列入《基督教论著》丛书，巴黎德斯克勒出版社 1992 年版，426 页。

7. 1964、1967 和 1968 年有 3 篇关于新加坡的英文论文，均属于中国研究计划项目。

8. 《家庭的幸福》，画报，新加坡华文幸福出版公司，1965 年 9 月 21 日。

9. 《梵蒂冈》（二），《教会新面目》，新加坡天主教中心局，华人幸福出版社 1966 年版。

10. 《中国天主教指南》，新加坡中华公教联络社，1986、1989 和 1993 年，共出三版。

集体合作著作：

11. 《世界宗教状况》中的《儒教》章节，发现—雄鹿出版社 1987 年版，第 192—198 页。

12. 《国际关系中的教廷》中的《中国教会的中国化》章节，雄鹿—居扎出版社 1989 年版，第 385—404 页。

13. 《基督教徒与新中国》中的《新中国和救世军的历史》第 1 卷，特里维耶尔 1974 年版，第 87—112 页。

14. 《欧洲公教会与中国的联络》第 2 卷中有关《东西方宗教自由与人权》，第 38—40 页。

15. 《中国天主教教会史》中的《中国基督教史——中国与基督教准则》中有关的章节，1994 年鲁汶版，第 37—51 页。

在期刊中发表的文章：

16. 《法国—亚洲》杂志，1974 年 4 月号，其中的《为一个新中国而奋斗的毛泽东与鲁迅》一文。

17. 《亚洲社会》第 1 卷，1978 年秋季号第 15 期，第 145—162 页；第 2 卷，1978—1979 年冬季号第 10 期，第 255—273 页连载：《中国的新历史》。

18. 《国际天主教新闻》第 523 号，1978 年 2 月 15 日，第 43—46 页：《基督徒对中国革命的贡献》；第 531 号，1978 年 10 月 15 日，第 61—62 页：《毛泽东是典型的中国人吗？》；第 578 号，1982 年 9 月，第 5 页：《与宗教信仰相一致的中国天主教徒》。

19. 《不信宗教与宗教信仰》，巴黎 1978 年冬季，第 4—9 页：《重新接近中华人民共和国的问题》一文。

20. 《无神论与对话》，罗马 1981 年 6 月版，第 136—137 页，书评：评杨真的《基督教史纲》（北京 1979 年版）。

21. 《公会议》（神学国际杂志）第 46 卷，1979 年，第 10 项方案。第 69—80 页：《从中国的昨天和今天为出发点而重新解释西方基督教》；第 129—134 页：《中国本土之外的中国基督教》。

22. 《教权，经验和传教研究》第 57 期，1974 年 12 月，第 418—428 页：《基督教信仰和中国的经验》；第 61 期，1976 年 2 月，第 61—82 页：《新加坡 1975，华人的实用主义与基督教的含糊性》；第 116 期，1989 年 9 月号，第 327—330 页，书评，评维斯特（J.P. Wiest）的《马黎诺里在中国》；第 129 期，1992 年 12 月号，第 421—427 页：《中国，基督教的团结与地方责任》。

23. 《世界民族》第 103 期，1977 年 7—8 月，档案：《台湾的基督

徒》；第 257 期，1993 年 1 月号：《中国，告别神学，繁荣万岁！》；第 271 期，1994 年 4 月，第 34—35 页：《中国的基督徒》。

24. 《教会的布道》，季刊，1979 年 6 月第 44 期，第 3—15 页：《中国基督教的前途如何？》；第 69 期，1985 年 9 月号，第 3—17 页：《中国的基督徒》；1995 年 9 月，第 150—161 页：《中国的教会及其使命》。

25. 《教会和布道》，季刊，布鲁塞尔版，第 209 期，1978 年 3 月，第 26—35 页：《台湾的基督徒》；第 279 期，1995 年 9 月，第 150—161 页：《中国的教会与布道》。

26. 《起来》(Telema) 季刊，金沙萨—贡贝（刚果）版，1983 年 7—9 月第 3 期，第 27—44 页：《利玛窦，传教区，文化的交流……》；1985 年 1—3 月第 1 期，第 64—71 页：《重新获得的某种程度的宗教自由》。

27. 《研究》杂志，1987 年 5 月，第 663—674 页：《中国的天主教徒，一个或两个教会？》；1987 年 7—8 月，第 15—25 页：《散居在各地的华人》。

28. 《经济和人文主义》第 297 期，1987 年 9—10 月，第 67—75 页：《中国现代化中的务实主义及其文化蕴涵》。

29. 《活的世界》，比利时那慕尔版，双月刊，第 370 期，1987 年 7—8 月，第 26—32 页：《中国的宗教》。

30. 《基督徒与中国》，布鲁塞尔版，第 4 卷，1994 年 12 月，第 5—7 页：《中国神学院 15 位教授司铎“赴法朝圣”》。

31. 《文献——主教团》，法国主教会议公报。第 4 期，1975 年 2 月：《中国向基督徒的挑战》；第 8 期，1978 年 4 月：《交流时代的中国》；第 5 期，1984 年 3 月：《中国的教会：病后的隔离痊愈期》。

32. 《十字架》，法国天主教日报。1978 年 1 月 16 日：《中国新历史的要求》。

33. 《法国天主教的友谊》第 156 期，1990 年 2 月，第 14—22 页：《今日中国教会与中国—梵蒂冈关系的发展》。

34. 《他活着》杂志第 106 期，1994 年 9 月第 16—19 页：《今天中国的教会，访巴黎外方传教会的沙百里神父》。

35. 《地缘政治学》第 46 期，1994 年夏季号：《台湾，宗教的朝气蓬勃》。

36. 《生活》杂志第 2577 号，1995 年 2 月 19—25 日：《中国，从阴影

中走出的天主教徒》，第20—23页。

37. 《精神与生命》杂志第3期，1995年1月19日：《天主教会在华传教区》，第33—39页；对于《19—20世纪在华天主教会史》的书评，第45页。

38. 《启示与使者、圣碑》第225期，1995年10月：《福音书在中国的历史长河中》第16—20页。

39. 《中联》，季度通讯，首先于1981年5月—1985年5月在新加坡出版（第1—16期），后由巴黎法中联络社出版。该杂志中共有沙百里博士的18篇汉学论文。

40. 《法国—亚洲交流与亚洲教会》，巴黎外方传教会档案。1974—1994年的20年间，共发表沙百里博士的25篇汉学论文。

41. 《巴克街回声报》，后改为《巴黎外方传教会回声报》，发表过沙百里先生许多汉学论文，大都是转载自《法国—亚洲交流》或新加坡《中联》杂志。

42. 《传教区研究》，美国国际杂志，第13卷第3期，1985年7月，第309—321页：《中国天主教会》。

43. 《印度神学研究》第28卷，1989年3—6月，第1—2期，第170—180页：《中国教会的趋势》

44. 香港《鼎》杂志于1982—1944年，共发表沙百里博士的中英文翻译文10篇。

45. 中国台北《见证》杂志于1996年第26卷特辑第3—44页，发表沙百里博士的中文论文：《基督教在华史的诠释——中国人与基督徒的标准》。

沙百里博士开设的课程统计表

1954—1955年：凡尔塞小神学院，教授五年级的法文和拉丁文。

1971—1974年：比耶夫尔，舍维伊街的传教研究联合会，教授神3年级的圣事人类学。

1974—1976年：中国台北政治大学。淡江学院，教授法文。

马尼拉东亚布道学院，讲授“中国的马克思主义与基督教”。

1979—1982年：新加坡大学对外公开授课部的青年天主教徒的伦理

学院，讲授伦理和宗教学。

法国学校：为结业班授哲学课。

法国联合学院：讲授法文课。

1983—1993年：新加坡。方济各·沙勿略大神学院，为哲学2年级开设近代哲学史课，为神学3年级开设的道教和佛教课程、比较宗教学（1992年）。

1985—1987年，巴黎：为天主教学院、社会研究学院开设的“中国的文化演变”课程。

1995—1996年，巴黎，天主教学院文学系，开设中国人文地理课。

沙百里博士有关汉学的学术报告

沙百里博士十多年来，跑遍了欧亚两大洲的许多地区，在学术讨论会和研究机构作有关中国的精彩报告。其中最重要者有：

罗马，1981年3月14日：《与中国人的相汇点》（社会福利事业资料及研究处）。

剑桥，1982年7月6日：《论中国四个现代化中的道德问题》（全欧汉学联合会）。

巴黎，1983年5月5日：《台湾、香港和新加坡》（圣母圣心会）。

鲁汶，1990年9月6日：《中国基督教史学中的诠释标准》。

中国四川德阳，1992年6月27日：《现代化中的儒教实用主义》（中国儒学联合会）。

尚蒂伊，1992年9月9日：《鲁迅与穆尼埃，人生哲学研究》（尚蒂伊国际汉学讨论会）。

维罗纳，1992年9月13日：《东西方的宗教自由和人权》（与中国有关的欧洲天主教徒讨论会）。

斯特拉斯堡，1993年3月16日：《中国开放的文化砝码》（天主教学生联合会）。

华沙，1994年11月8日：《中国的天主教徒》（巴黎中国资料中心）。

罗马1995年5月27日：《1932—1952年间的中国—梵蒂冈关系》。

译名对照表

(以法文字母为序)

- Abu Waggas 艾卜·宛葛素, 70.
Agathe 亚加大, 134.
Ahmed 阿合马, 50.
Ai Mali 艾玛利, 23.
Ai tian. 艾田(艾孝廉), 148.
Albrand, Mgr MEP 白主教, 222, 336.
Albuquerque 亚奎伯, 83.
Aleni SJ. 艾儒略, 116, 119, 140, 153, 162.
Alexandre VI 亚历山大六世, 82, 173.
Alexandre VII 亚历山大七世, 137, 157, 170.
Alfaro Pierre OFM 亚尔法罗, 89, 90.
Allen Young John 林乐知, 273.
Aloben 阿罗本, 21, 25, 36.
André, 137 安德.
André, Frère, 340. 安德, 修士
Anne 亚纳, 136.
Anzer, Mgr SVD 安治泰, 230.
Aobai 鳌拜, 167.
Appiani CM 毕天详, 192, 193, 231.
Argun, 50, 52, 53, 54, 61. 阿鲁浑
Arragui, Mgr 陈若瑟, 363.
Artus De Lionne, Mgr MEP 梁弘仁, 192, 193.
Attiret, Frère SJ 王致诚, 189.
Barreto Melchior Nunez SJ 巴莱多, 86.
Bartoli SJ, 16. 巴笃利.
Basset Jean MEP 白日升, 191, 192, 193, 199.
Batu 拔都, 56.
Bautista Juan OFM 利安宁, 163.
Benoit XII 本笃十二世, 66.
Benoit XIV 本笃十四世, 183.
Bernyn, Mgr CICM 闵玉清, 248.
Bianchi, Mgr PIME 白主教, 349, 350.
Boisgerin, Mgr MEP 林茂德, 221.
Boniface VIII 波尼法爵八世, 56.
Bouvet SJ 白晋, 177.

- Boym Michel SJ 卜弥格, 136, 137.
- Buglio Louis SJ 利类思, 177.
- Caballero OFM 利安当, 154, 157, 158, 159, 165, 173.
- Cai Yuanpei 蔡元培, 287, 289.
- Camoens, 88. 卡蒙斯.
- Candida 甘第大(见 Xu 一条目)
- Capillas François de OP 方济各·嘉彼辣, 166, 217.
- Castello Peregrin de OFM 柏来立, 64.
- Castiglione SJ 郎世宁, 73, 183.
- Catherine De Viglione, 67. 卡尔琳娜
- Cattaneo Lazare SJ 郭居静, 101, 109.
- Ch'eng, Mgr Paul 成世光, 367.
- Ch'ih André CDD 池风桐, 367.
- Chang Aloysius 张春申, 356, 391.
- Chang Catharina OP 张淑贞, 372.
- Chao Jonathan 赵天恩, 353, 355.
- Chao Matthias CDD 赵宾实, 368.
- Charmot MEP, 180. 夏莫
- Chen Duxiu 陈独秀, 283.
- Chen Guodi, Mgr OFM 陈国砥, 291.
- Chen Hede, Mgr OFM 陈和德, 291.
- Chen Houguang 陈侯光, 141.
- Chen Yi 陈沂, 140.
- Chen Yuan 陈垣, 289.
- Chevrier CM 谢福音, 238.
- Chongzhen (empereur) 崇祯, 111, 132, 133, 135.
- Chu Jacques 周文谟, 335.
- Ci Xi (impératrice) 慈禧, 239, 263, 281.
- Clément V 克莱芒五世, 64.
- Clément X 克莱芒十世, 171.
- Clément XI 克莱芒十一世, 181, 182.
- Clément XIV 克莱芒十四世, 231.
- Clet François CM 刘方济, 246.
- Cobo Juan OP 高母羨, 362.
- Cocchi OP 高奇, 153, 154, 155, 158.
- Colombel SJ 高龙肇, 22.
- Colombo Vittorino, 维托里诺·科龙坡, 354.
- Conrady, 278. 孔好古
- Constantin (prince) 当定, 136, 137.
- Costantini, Mgr 刚恒毅, 243, 290, 291, 301, 302, 367, 368.
- Couplet Philippe SJ 柏应理, 123.
- Couvreur Séraphin SJ 顾宾芬, 274.
- Coxinga 国姓爷, 361.
- Crawford T.P. 高第丕, 261.
- Crémone Gérard de OF 哲乐笃, 64.
- Dao Guang (empereur) 道光, 190, 228.
- De Almeida SJ 麦安东, 100, 101.
- De Cicé, Mgr MEP, 195, 205. 西赛
- D'Elia Pascal 德礼贤, 191.
- De Govéa, Mgr Alexandre 汤士选, 334.

De Guébriant, Mgr MEP 光若翰, 287.
 De Jaegher 雷神父, 307.
 De La Croix Gaspard OP 卡斯巴, 86, 87.
 De Petris SJ 石方西, 101.
 De Ursis SJ 熊三拔, 110, 111.
 Delavay Jean Marie MEP 奈神父, 274.
 Della Chiesa, Mgr OFM 伊大仁, 172, 173.
 Deng Xiaoping 邓小平, 285, 373.
 Dewey 杜威, 284.
 Diaz Emmanuel SJ 李玛诺, 162.
 Ding Zhilin 丁志麟, 116.
 Ding Guangxun 丁光训, 379.
 Dong Guangqing 董光清, 246, 330.
 Dong Shizhi 董世祉, 325.
 Dou Siméon 杜润臣, 323.
 Duan, Mgr Matthias 段荫明, 330.
 Duarte SJ, 195. 聂若望.
 Dufresse, Mgr MEP 徐德新, 207, 211.
 Edouard I^{er}, 52. 爱德华一世.
 Faber Etienne SJ 方德望, 160, 161, 192.
 Fan Hui, Rose 范惠, 223.
 Fang Hao 方豪, 350, 367.
 Fang Marc SJ 房志荣, 357.
 Fang Tudi 方土地, 161.
 Fang Xuanling 房玄龄, 21.

Faurie, Mgr MEP 胡缚理, 210.
 Favier, Mgr Alphonse CM 樊国梁, 231, 239, 305.
 Feng Guifen 冯桂芬, 268.
 Feng Yingjing 冯应京, 108, 109.
 Feng Yunshan 冯云山, 256.
 Figourovsky Innocent 费古落夫斯基, 240.
 Figueredo S_j 费类思, 125.
 Forbin Janson, Mgr de, 231. 福班.
 Freinademetz SVD 福若瑟, 230.
 Frioul Odoric de, OFM 和德理, 鄂多利克, 235.
 Fu Guilin, Marie 傅桂林, 223.
 Fu Tieshan, Mgr 傅铁山, 377.
 Gabet Joseph CM 秦神父, 235, 236.
 Gao Jean Etienne SJ 高神父, 245.
 Gaspais, Mgr MEP 高主教, 306.
 Genghis Khan 成吉思汗, 44, 46, 56, 58.
 Georges (roi) 阔里吉思王, 63.
 Gerbillon SJ 张诚, 176, 177.
 Ghislain CM 吉德明, 232.
 Gibert Lucien MEP 纪神父, 275.
 Gilbert Sylvio MM 纪神父, 306.
 Gleyo MEP 艾神父, 219.
 Gong, Père, 龚神父, 293.
 Gong (prince) 恭亲王, 268.
 Gong Pinmei, Mgr SJ 龚品梅, 329.
 Goré François 古神父, 275.
 Granelli PIME 颜神父, 349.

- Gu Yingxiang 顾应祥, 84.
 Gu Yulu 顾裕禄, 93.
 Guignes MEP, 195. 吉尼 . . .
 Guillemain, Mgr MEP 明稽埒, 229.
 Guo Shoujing 郭守敬, 72, 111.
 Gutzlaff Karl 郭施拉, 262.
- Hager, Dr 喜嘉理, 279.
 Han Joseph CM 韩若瑟, 232, 233.
 Han Tingbi, Mgr 韩廷弼, 330.
 H el ene (imp eratrice) 烈纳, 134,
 136.
 He Long 贺龙, 246.
 He Qiaoyuan 和乔远, 70.
 Heude SJ 韩德, 273.
 Hill David 李修善, 259.
 Hong André 洪安德, 155, 156.
 Hong Rengan 洪仁玕, 256.
 Hong Therese 洪德兰, 155.
 Hong Xiuquan 洪秀全, 256.
 Hou Jingwen 侯景文, 8.
 Houang Fran ois 黄家城, 344, 345.
 Hsi, Pasteur 席胜么, 259.
 Hsu Chen-Peng, Mgr F. 徐城斌,
 349, 350, 351.
 Hu, Mgr 胡若山, 291.
 Hu Shi 胡适, 283, 284.
 Hu Shilu Laurent 胡世禄, 210.
 Huang Hong'en 黄洪恩(三淮),
 103.
 Huang Mingsha SJ 黄明沙, 105, 145.
 Huang Zhen 黄贞, 156.
- Huc Evariste CM 古伯察, 235, 236,
 247, 274.
 Hui Neng 慧能, 101.
- Ibanez OFM 文都辣, 159.
 Ibn Batouta 伊本·白图泰, 73.
 Imbert, Mgr Laurent MEP 范世亨,
 334, 335.
 Innocent IV 英诺森四世, 57, 58.
 Innocent X 英诺森十世, 136, 137,
 157, 169.
 Innocent XI 英诺森十一世, 171.
- Jamal al Din 札马刺丁, 71.
 Jean XXIII 若望二十三世, 330.
 Jiang Jean Baptiste MEP 蒋金华,
 207.
 Jiang Qing 江青, 376.
 Jiao Lian Luc 焦琏洗, 136.
 Jiaqing (empereur) 嘉庆, 190.
 Jingjing 景净, 17, 22, 23, 33, 34.
 Joseph (prince) 187, 若瑟王子
- Kangxi (empereur) 康熙, 135, 167,
 175, 176, 178, 180, 182, 183, 184,
 193.
 Kazan, 54. 合赞
 Kerherve MEP 柯赫飞, 202.
 Kharbandi, 54. 哈儿班答
 Kim André 金大建, 335.
 Koffler André SJ 瞿安德, 135, 136,
 137.

Kubilai 忽必烈, 46, 61, 71.
 Kuo, Mgr Joseph CDD 郭若石, 363, 365.
 Küyük 贵由, 57.
 La Balluère MEP 梁弘仁, 192, 193, 194, 205.
 Labbe SJ, 245. 拉布.
 Ladany Laszlo SJ 劳达意, 353.
 Lagrené Theodore de 拉亨纳, 227, 228.
 Laimbeckhoven Mgr SJ 南怀仁, 186, 187.
 Lamassé Henri MEP 梁神父, 275.
 Lambert de La Motte, Mgr 郎主教, 194, 207.
 Lamiot CM 南弥德, 233, 234.
 Laozi 老子, 15, 22, 23.
 Law Thomas 罗国辉, 388.
 Le Gobin SJ, 郭弼恩, 180.
 Le Blanc MEP 卜于善神父, 194.
 Lebbe Vincent CM 雷鸣远, 286, 287, 288, 290, 307, 368.
 Lecomte SJ 李明, 160, 161, 175, 178, 180.
 Lee Kuan yew 李光耀, 337.
 Lee, Dr Peter 李景雄, 355, 356.
 Lefebvre Urbain MEP 费布仁, 197.
 Lefeuvre, Jean SJ 雷焕章, 369.
 Leitao Antoine SJ, 148. 徐必登
 Li André MEP 李安德, 161, 189, 192—202, 206, 220, 232.

Li Dazhao 李大钊, 284, 285.
 Li Hongji, Mgr 李宏基, 351.
 Li Hongzhang 李鸿章, 230, 268—271, 281.
 Li Joseph 李光华, 342.
 Li Léon, Dr 李之藻, 16, 109, 120, 161.
 Li Shanlan 李善阑, 268.
 Li Shanxiu Paul 李善修, 373.
 Li Shizeng 李石曾, 289.
 Li Wenyu Laurent 李文渔, 272, 273.
 Li Yizhe 李一哲, 352.
 Li Zhengtian 李正天
 Chen Yiyang 陈一阳
 Wang Xizhe 王希哲
 Li Zhexiu Joseph 李哲修, 369.
 Li Zicheng 李自成, 125, 132, 135.
 Liang Afa 梁阿发, 255.
 Liang Marc 梁玛尔谷, 348.
 Liang Qichao 梁启超, 263, 282.
 Liang Shiqiu 梁实秋, 300.
 Lin Zexu 林则徐, 227, 268.
 Lin Chang (catéchiste) 张凤, 194, 196.
 Lin Zhao Agathe 林昭, 221, 222, 223.
 Liu Bernard, 287. 贝纳尔·刘
 Liu Jean 刘鸿恺, 367, 368.
 Liu Jianyin Jacques, 249. 刘剑英
 Liu Jin (eunuque) 刘瑾, 130.
 Liu Matthieu 刘玛窦, 222.
 Liu, Père 刘神父, 242, 243.

- Lo Pa Hong 陆伯鸿, 293, 294, 295, 343.
- Lokuang, Mgr 罗光, 343, 346, 366.
- Longobardi SJ 龙华民, 111, 113, 133, 144, 145, 162.
- Lou Tseng-siang 陆徵祥, 303—305, 308.
- Louis, Saint 路易九世, 50, 58.
- Louis XIV 路易十四, 175, 180, 184.
- Lu Dingyi 陆定一, 322.
- Lu Philippe 卢履中, 349.
- Lu Tingmei Jérôme 卢廷美, 223.
- Lu Xun 鲁迅, 284, 287, 405.
- Luo Catherine 罗·卡特琳娜, 219.
- Luo Grégoire 罗文藻, 165, 166, 168—174, 191, 358.
- Luo Matthias 罗穆迪, 208, 210.
- Ma Jianzhong 马建忠, 269, 270.
- Ma Xiangbo 马相伯, 269—271, 273, 288.
- Ma Zhu 马注, 147.
- Mac Grath SCC 慕克信, 327.
- Mackay George Leslie 麦凯, 363.
- Maggi OP 陆迪仁, 196, 199, 212.
- Maigrot de Crissey, Mgr 严瑯, 172, 180, 182.
- Mao Zedong 毛泽东, 208, 278, 285, 299, 308, 315, 316, 317, 331, 337, 338, 351.
- Mar Denha 摩诃·登哈, 49.
- Mar Jabalaha, 摩诃·雅巴罗诃, 49, 50, 53, 62.
- Marc, 马可, 48, 49, 54.
- Marco Polo 马可·波罗, 43, 45, 56, 67.
- Marignolli, Mgr Jean 马黎诺里, 66, 67, 69, 79.
- Martiliat, Mgr MEP 马青山主教, 195, 196, 199, 212, 218, 219.
- Martin William 丁慧良, 262, 263.
- Martino Martini SJ 卫匡国, 154, 157.
- Ma Tang (eunuque) 马堂, 104, 130.
- Mateer 狄考文, 276.
- Medhurst Henri 麦都思, 255.
- Meng Ziwen 孟子文, 386.
- Mencius 孟子, 140, 157.
- Mezzabarba, Mgr 嘉乐, 183.
- Mi Fei 米芾, 73.
- Milne William 美魏茶, 255.
- Mongka 蒙哥汗, 58, 59.
- Montcorvin Jean de OFM 若望·孟高维诺, 61—65, 80.
- Moraès SJ 毛类斯, 187.
- Moralès OP 黎玉范, 154, 156—158.
- Morrisson Robert 马礼逊, 253, 254.
- Mouly, Mgr CM 孟振生, 231—238.
- Mourao Jean 穆经远, 穆敬远, 185.
- Moye Martin MEP 梅神父, 202, 207, 218—220.
- Mullener, Mgr CM 穆天尺, 192, 195, 196, 199, 205, 231.
- Naian 乃颜, 43.

Navarette OP 闵明我, 168—171.
 Nestorius 聂斯托利, 34, 35.
 Neuville, Sylvain de SJ 西尔凡·德·纳维尔, 245.
 Ng Lee Ming, Dr 吴利明, 356.
 Nicolas IV 尼古拉四世, 53, 61.
 Nicolas V 尼古拉五世, 83.
 Nie Yifeng 聂一峰, 246.
 O'Toole George Barry OSB 奥图尔, 289.
 Odoric de Pordenone OFM 和德理, 鄂多立克, 65.
 Ogodei 窝阔台, 57, 58.
 Otto, Mgr CICM 陶福音, 250, 20.
 Oviedo Andre SJ, 88. 奥维多·安德烈
 Pa Kin 巴金, 284.
 Pallu Mgr François 陆方济, 14, 16, 17.
 Pang Tianshou 庞天寿, 133, 135, 136.
 Pantoja SJ 庞迪我, 110, 118, 161, 334.
 Parennin Dominique SJ 巴多明, 245.
 Pasio François SJ 巴范济, 96, 144.
 Paul VI 保罗六世, 340, 343, 354, 366.
 Pedrini CM 德理格, 184.
 Pelliot, Paul 伯希和, 32, 33.
 Peng Bai 彭湃, 298.

Perboyre Gabriel CM 董文学, 231, 232, 246.
 Pereira SJ 徐日升, 176.
 Perny Paul MEP 董文献, 22, 223.
 Pérouse André de OFM 安德律, 64, 65.
 Pesaro OFM 巴萨罗, 90.
 Philippe Le Bel 腓力四世, 52, 56.
 Pi Shushi, Mgr 皮漱石, 323, 377.
 Pie XII 庇护十二世, 308, 323.
 Pirès, Mgr 毕学源, 233, 234.
 Plancarpin Jean de OFM 柏朗嘉宾, 57.
 Pollio, François de 佛朗索瓦·德·波利奥, 80.
 Pottier, Mgr MEP 范益盛, 200, 202, 203, 207, 220.
 Pu Yi (empereur) 溥仪, 306.
 Qi Ying 耆英, 228.
 Qian Long (empereur) 乾隆, 189.
 Qin Shihuang (emp.) 秦始皇, 15, 129.
 Qiu Yong, Frère SJ 邱勇修士, 112.
 Qiu Lianghou SJ 丘良厚, 133.
 Qu Shisi Thomas 瞿式耜, 136.
 Qu Taisu 瞿太素, 101, 103.
 Raban Sauma 拉班·扫玛, 47—55, 61.
 Rada Martin de OESA 拉达, 91.
 Raguin Yves SJ 甘易逢, 369.

- Raux CM 罗广祥, 232, 233.
- Reichelt Karl 艾香德, 264.
- Rhodes Alexandre de SJ 陆德, 169, 170.
- Riberi, Mgr 黎培理, 323, 325, 327, 363.
- Ricci Matthieu SJ 利玛竇, 16, 85, 93—96, 98, 101—105, 107—110, 112, 113, 117—119, 130, 131, 141—143, 145, 147, 148, 161, 186, 246, 262, 269, 270, 334, 345, 354.
- Richard Timothy 李提摩太, 263, 264.
- Ripa Matthieu 马国贤, 187, 202.
- Rocha Jean SJ 罗如望, 109.
- Roubin Henri MEP 路神父, 250.
- Rougemont Francois de SJ 鲁日满, 173.
- Rubrouck Guillaume de OFM 鲁布鲁克, 58, 59, 60.
- Ruggieri SJ 罗明坚, 94—96, 99—101, 103, 161.
- Salvetti, Mgr OFM 若亚敬, 236.
- Sambiasi SJ 毕方济, 136.
- San Huai (Huang Hong' en) 三淮 (黄洪恩), 103.
- Sanz Pierre OP 桑主教, 195.
- Secunda 斯甘大, 134.
- Semedo SJ 曾德昭, 130, 136.
- Schall Adam 汤若望, 111, 132, 133, 135, 159, 166, 167, 168, 176, 288.
- Shen Que 沈灌, 130, 131, 132.
- Shenzong (empereur) 神宗, 132.
- Shu Kingchen 许景澄, 303.
- Shunzhi (empereur) 顺治, 135, 166, 167.
- Sierra Thomas OP 多玛斯, 153.
- Sih Paul 薛光前, 343.
- Siu Etienne CM 许斯德望, 187, 200.
- Song Choan-seng 宋泉盛, 373.
- Sosan (prince) 索三(索額图), 177.
- Sou Paul CM 苏保禄, 195, 196.
- Souboutai 速不台, 57.
- Souleiman 苏莱曼, 72.
- Steenackers CICM 斯蒂纳盖, 247.
- Stein Aurel 斯坦因爵士, 31, 32.
- Su Etienne MEP 苏宏孝, 193.
- Su Xuelin 苏雪林, 366.
- Su Benoit MEP 孙本笃, 207.
- Sun Dezhen, Mgr CM 孙德祯, 291.
- Sun Yat-sen 孙逸仙, 278, 282, 297, 298, 301, 306, 362.
- Tamerlan 孛子帖木儿, 81.
- Tan Sitong 谭嗣同, 345.
- Tang Antoine MEP 党怀仁, 193, 195.
- Tang, Mgr Dom. 邓以明, 329, 378.
- Tang Gaozong (emp.) 唐高宗, 23.
- Tang Jean 唐若望, 211.
- Tang Taizong (emp.) 唐太宗, 17.
- Taylor James Hudson 戴德生, 257—259, 264.

- Tchao, Mgr Peter 赵云昆, 355.
- Tchiang Kai-shek 蒋介石, 295, 298, 299—301, 307, 362, 366.
- Tchou Jean 朱德之, 335.
- Teing Petronilla 邓·彼得罗尼耶, 215, 216, 218.
- Temudjin 铁木真, 44.
- Terrenz SJ 邓玉函, 111, 133.
- Thomas Antoine SJ 多默神父, 177.
- Tian, Cl Thomas 田耕辛, 308, 365.
- Tian Liang 田良, 357.
- Tian Qi (empereur) 天启, 132.
- Tong John 汤汉, 355, 356.
- Tongzhi (empereur) 同治, 268.
- Torrete CM 陶若翰, 234.
- Tournon, Cardinal de 铎罗, 181, 182, 193.
- Trémorin CM 戴牧灵, 243.
- Trigault Nicolas SJ 金尼阁, 94, 98, 132, 139, 140.
- Trivière Léon MEP 刚良, 353.
- Tsang Béda SJ 张伯达, 326, 327.
- Tsang Jean Baptiste 曾庆文, 356.
- Tsi Mitrophan 齐神父, 240.
- Tu Minzheng 涂敏正, 363.
- Tu Shihua, Mgr 涂世华, 383.
- Uthman 奥思蛮, 38.
- Vagnone 高一志, 130.
- Valignano Alexandre SJ 范礼安, 94, 96, 101, 102.
- Van Melckebeke, Mgr CICM 王守礼, 338.
- Van Rossum, Cardinal 冯·罗索姆, 287.
- Verbiest Ferdinand SJ 南怀仁, 162, 175, 176.
- Verolles, Mgr MEP 方济各, 236, 251.
- Verthamont MEP 维塔蒙, 197.
- Visdelou SJ 刘应, 179, 181.
- Von Ketteler 克林稽男爵, 239.
- Von Lecocq Albert 勒柯克, 36.
- Walsh, Mgr James MM 华理柱, 354.
- Wan Waiyu 温伟耀, 357.
- Wang Joseph (eunuque) 王若瑟, 133, 134.
- Wang Changzhi 王昌祉, 356.
- Wang Daiyu 王岱舆, 147.
- Wang Mingdao 王明道, 324, 356.
- Wang Pan 王泮, 96, 98, 99.
- Wang Yangming 王阳明, 116, 140, 356.
- Wang Zheng 王徵, 132.
- Wei Louis 卫清心, 344.
- Wei Yuan 魏源, 268.
- Wei Zhongxian (eun.) 魏忠贤, 132.
- Whitehead Raymond 莱蒙·瓦埃特依特, 352.
- Wieger Léon SJ 戴遂良, 274.
- Wihelm Richard 卫礼贤, 264.
- Williams, Dr 文怀恩, 310.

- Wu Cheng Chung, Mgr 胡振中, 351, 359.
- Wu Cheng'en 吴承恩, 37.
- Wu Guosheng Pierre 吴国盛, 207—211.
- Wu Jingxiong Jean 吴经熊, 304, 308.
- Wu Sangui 吴三桂, 135, 137, 176.
- Wu Wensheng CM 吴文生, 238.
- Wu Yaozong 吴耀宗, 311, 320, 323.
- Wu Yushan 吴渔山, 173, 273.
- Wu Zetian (imper.) 武则天, 23, 36, 37, 122.
- Xavier, Saint François 沙勿略, 79, 85, 86, 274.
- Xianfeng (empereur) 咸丰, 268.
- Xie Shoukang 谢寿康, 308, 363.
- Xu Basile 许瓚曾, 124.
- Xu Candida 徐太夫人甘第大, 121, 123—127.
- Xu Dashou 许大受, 144.
- Xu Guangqi Paul 徐光启, 109—112, 114, 117, 118, 120, 123, 139, 147, 161, 269, 273.
- Xu Zongze SJ 徐宗泽, 307.
- Xuande (empereur) 宣德, 74.
- Xuanye (Kangxi) 玄烨.
- Xuanzang 玄奘, 36, 37.
- Xuanzong (empereur) 玄宗, 23.
- Xue Matthieu 薛玛窦, 232—234, 237.
- Yan Fu 严复, 281, 345.
- Yang Tingyun 杨廷筠, 114—120, 131, 162.
- Yang Guangxian 杨光先, 125, 167, 168, 176.
- Yao Fu'an Basile 姚福安, 323.
- Yi Biok 李薛, 334.
- Yi Seung-hoon 李承勋, 334.
- Yi Zhenmei Lucie 易贞美, 223.
- Ying Lianzhi Vincent 英敛之, 286, 288, 289.
- Yinxi 尹喜, 22.
- Yisi 伊斯, 23.
- Yongle (empereur) 永乐, 137.
- Yongzheng (emp.) 雍正, 184—186, 190.
- Yu Bin, Cardinal Paul 于斌, 322, 365, 366.
- Yuan Annie 袁雅妮, 222.
- Yuan Guowei Luc 袁国慰, 369.
- Yuan Shikai 袁世凯, 282, 304.
- Yuan Wenhua Marc 袁文华, 330.
- Zeng Guofan 曾国藩, 268, 299.
- Zhang Dapeng joseph 张大鹏, 207—211, 221, 223.
- Zhang Gengyu 张赓虞, 16.
- Zhang Jiashu, Mgr SJ 张家树, 377, 378.
- Zhang Ruitu 张瑞图, 140.
- Zhang Xianzhong 张献忠, 132, 191.
- Zhang Yinqiu Stan. 张吟秋, 339.

Zhang Zai 张载, 118.
Zhang Zaizhe 张在哲, 335.
Zhang Zhidong 张之洞, 268, 282.
Zhang Zuolin 张作霖, 298.
Zhao Augustin MEP 赵荣, 207.
Zhao, Mgr F. X. 赵振生, 339.
Zhao, Mgr Philippe 赵怀义, 290,
291.
Zhao Gao 赵高, 129.
Zhao Zichen 赵紫宸, 310, 311.
Zheng He 郑和, 74, 130.

Zheng Weixin SJ 郑维信, 173.
Zheng Yilin 郑一麟, 99.
Zhou Enlai 周恩来, 285, 287, 322,
354, 376.
Zhou Jishi, Mgr Joseph 周济世, 328.
Zhu Anne 朱亚纳, 293.
Zu Hong 株宏, 115.
Zhu Kaimin, Mgr SJ 朱开敏, 291.
Zhu Xi 朱熹, 102, 107, 116.
Zhu Yuanzhang 朱元璋, 67, 75, 131.
Zhu Zhiyao 朱志尧, 294.