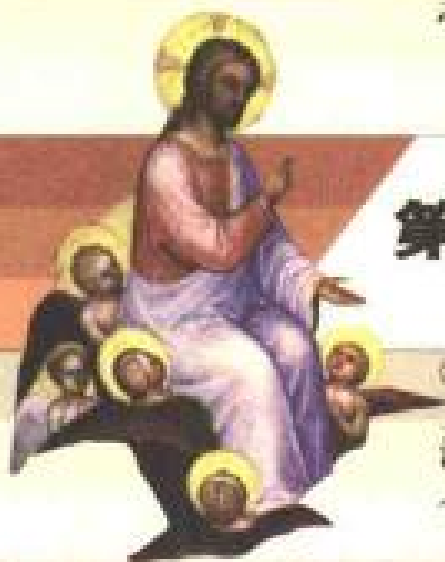


第6册 学术

第7册 科学技术
第8册 文艺



中华文化
通志



第9典

【宗教与民俗】

第10册 中外文化交流
第1册 历代文化沿革
第2册 地域文化
第3册 民族文化
第4册 制度文化
第5册 教化与礼仪

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

基督教 犹太教志

中华文化通志·宗教与民俗典 (9-084)

汤一介 主编

基督教犹太教志

卓新平 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270 毫米 32 开

字数 355,000

印张 14.625

插页 1

版次 1998 年 10 月第 1 版

印次 1998 年 10 月第 1 次印刷

书号 ISBN7-208-02337-9/K·556

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

FF53/06

基督教犹太教志

作者简介

卓新平,1955年生。1981年获中国社会科学院硕士学位,1987年获德国慕尼黑大学博士学位。现任中国社会科学院世界宗教研究所副所长、基督教室主任、研究员。为德国宗教史协会终身会员、中国国际文化交流中心理事。著有《中西当代宗教理论比较研究》(德文)、《宗教与文化》、《西方宗教学研究导引》等。

总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶,知我罪我,恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员,主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月,全体作者先后齐集北京、广东花都市,研究全书宗旨,商定典志体例,切磋学术心得,讨论写作提纲。事前事后,编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题,进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务,并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍,使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情,希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩,更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

本志记述基督教、犹太教在中国传播和发展的史料。全书分为上编和下编，共七章。上编为基督教志，包括基督教的传入与历史沿革、教派组织和教义礼仪、重要经籍和汉译《圣经》、著名传教士和教会代表人物以及文物与教堂五章。下编为犹太教志，包括犹太教在中国的传播、中国犹太教石碑遗物及经典文献两章。全书用翔实的史料和透彻的分析来系统阐述基督教和犹太教对中华文明历史的参与及影响，以其在华传播和演变的历史为重点，勾勒了基督教自唐代以来四次入华传教的经历，即唐朝景教的传播、元朝也里可温教的兴衰、明清之际天主教的传入以及鸦片战争前后基督教各派的相继传入及其在华的发展和本色化进程，考证了犹太教在河南开封和中国其他地区的传播及其湮灭。以这两种宗教在华之传播为主线，本书进而突出对其思想文化交流层面的剖析和研究，通过展现其与中华文化碰撞与冲突、交流与融合、求同与求异之全过程来进行精神比较和文化反思，指出其“入华”和“融华”的曲折与艰辛、其寻求沟通及理解的成功与失败、其在文化交流及交融中形成的中国思想文化特色、以及其在中国之“自我意识”和信仰本真的保留或消失，由此揭示基督教和犹太教在华之文化命运所蕴涵的历史意义及其给人的现实启迪。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审 陈 昕
总 顾 问 余志明
总 监 制 郁椿德

编辑部主任 朱金元

编辑部副主任 虞信棠

责 任 编 辑 王有为 王界云 孔令琴 叶亚廉 朱子恩

朱金元 汤中仁 苏贻鸣 杨承纮 李 卫

李文俊 李远涛 吴书勇 宋慧曾 张 玟

张 臻 张美娣 陆凤章 胡小静 郝盛潮

秦建洲 顾兆敏 夏绍裘 唐继无 曹文娟

曹培雷 屠玮涓 虞信棠

责 任 决 审 王有为 王树鸣 王界云 朱 存 严忠树

吴慈生 张 玟 张满鸿 周琪生 柳肇瑞

胡小静 钱雪门 高登瀛 夏国智 黄行发

魏允和

装 帧 设 计 吕敬人工作室

美 术 编 辑 孙宝堂

监 制 戴 弘

技 术 编 辑 沈树德 吴 坚 何永康 姜华生 曹伯祥

责 任 校 对 王秀菊 张新宇 陆永洲 陆秉熙 顾伟民

唐毓华 谈 维 陶雪英 龚养耿

编 务 朱玉堂 张大潮

目 录

导 言	1
-----	---

上 编 基 督 教

第一章 传人与历史沿革	11
第一节 唐朝景教之传播	12
一、景教与聂斯脱利派	12
二、景教在唐朝的流传	15
三、唐朝景教的衰亡	19
第二节 元朝也里可温教之传播	21
一、“也里可温”之名的意义	21
二、也里可温与元朝景教的复兴	23
三、也里可温与元朝天主教的传入	36
四、元朝也里可温的消失	48
第三节 明清之际天主教的传入	51
一、耶稣会在华传教史	51
二、天主教其他修会在华传教史	66
三、中国天主教会的建立	70

四、天主教同中国文化的交流与冲突	81
五、百年教禁时期的天主教会	108
第四节 基督教在近代中国的传播	113
一、俄罗斯东正教在华传播与发展	114
二、鸦片战争前新教在华传教活动	120
三、鸦片战争后基督教在华的发展	131
四、中国教会的自立及本色化运动	164
第二章 教派组织及教义礼仪	183
第一节 景教组织体系及其教义教规	183
一、唐朝景教派系之所属	183
二、景教的教义思想	187
三、景教教规及礼仪	191
第二节 元朝也里可温教派体系	194
一、元朝景教与中亚景教之关系	194
二、元朝景教的四个主教区	196
三、元朝天主教组织机构	197
第三节 明清之际中国天主教体制与组织	199
一、中国天主教圣统制度的出现	199
二、罗马教廷与来华传教修会	202
三、明清天主教全国教务概况	206
四、明清天主教代牧区与主教区制度	208
五、明清天主教之礼仪规范	213
第四节 近现代中国基督教组织机构	215
一、近现代天主教在华传教修会与教区	215
二、近现代新教来华差会及中国教会	228
三、中国东正教会的成立	250

第五节 教会在华文教、慈善机构	257
一、教会与中国近代教育事业	257
二、教会与中国近代新闻出版事业	264
三、教会慈善机构	274
第三章 重要经籍及汉译《圣经》	279
第一节 景教文献	279
一、《大秦景教流行中国碑颂并序》	282
二、敦煌发现的景教文献	284
第二节 元朝基督教文献	288
一、《镇江大兴国寺记》	289
二、《马可·波罗游记》之记载	290
三、方济各会士出使蒙古见闻录	291
四、孟德高维诺中国书信	292
五、其他书信及游记	293
第三节 明清间天主教文献举要	295
一、《天主圣教实录》	296
二、《天主实义》	297
三、《七克》	298
四、《利玛窦中国札记》	300
五、《天学初函》	301
六、《汤若望回忆录》	303
第四节 近现代教会文献举要	304
一、《江南传教史》	306
二、康熙与罗马使节关系文书	306
三、《在华耶稣会士列传》	307
四、《明清间耶稣会士译著提要》	309

五、《中华归主》·····	309
第五节 《圣经》的汉译·····	310
一、传教士译经释经的最初尝试·····	311
二、马礼逊以来的《圣经》汉译史·····	312
三、中国学者的译经活动·····	315
第四章 著名传教士和教会代表人物 ·····	317
第一节 来华著名传教士·····	317
一、景教著名传教士·····	317
二、天主教著名传教士·····	319
三、新教著名传教士·····	323
第二节 中国教会著名人物·····	329
一、天主教著名人物·····	330
二、新教著名人物·····	336
第五章 文物与教堂 ·····	340
第一节 中国古代基督教遗物遗迹·····	340
一、景教碑与大秦寺·····	340
二、景教墓石与壁画·····	346
三、元朝十字寺与十字架等·····	347
四、叙利亚文景教遗书·····	353
第二节 明清以来教会文化古迹与重要教堂·····	353
一、中国天主教文化古迹·····	353
二、中国天主教著名教堂·····	357
三、中国东正教著名教堂·····	362
四、中国基督教新教著名教堂·····	364

下编 犹太教

第六章 犹太教在中国的传播	367
第一节 犹太教传入中国	371
一、犹太教进入中国的时代.....	371
二、犹太教在华称谓.....	380
三、中国犹太教的信仰特点.....	385
第二节 开封犹太教	394
一、犹太人进入开封的年代.....	395
二、开封犹太人族系及人物大略.....	397
三、开封犹太教会堂——清真寺.....	401
四、开封犹太人的汉化及犹太教在华之湮灭.....	408
第三节 犹太教在中国其他地区的传播	414
一、犹太教在中国古代各地的传播.....	414
二、近现代中国的犹太教.....	420
第七章 中国犹太教石碑遗物及经典文献	426
第一节 中国犹太教碑文	427
一、重建清真寺记(“弘治碑”).....	427
二、尊崇道经寺记(“正德碑”).....	430
三、重建清真寺记及碑阴题名(“康熙二年碑”).....	431
四、祠堂述古碑记.....	433
第二节 中国犹太教经卷与遗物	434
一、经卷.....	434
二、其他遗物.....	436

大事年表·····	439
参考文献·····	447

导 言

基督教与犹太教有着密切的历史渊源和神学继承关系,但是属于两种不同类型之宗教,有其不同的发展历史和特色。因此,本志在形式上将基督教志与犹太教志合为一卷,而内容上则分而述之,不可合一,故有上编、下编之分。在宗教学意义上,这两种宗教均属人类信仰历史上流传久远的绝对一神教。但基督教以其开放性而更具世界宗教之特色,而犹太教则因强调其民族之独特而保持住其民族性。两者对中华文明历史的参与及影响,是当今学术界颇感兴趣的领域,亦是本志探讨的基本内容。为了顺利展开本书之研究,有必要在此先对基督教、犹太教的发展状况和信仰特征加以简单概括,并对其在华历史之研究进展和本志所要达到的目的有所交待和说明。

基督教为世界三大宗教之一,其流传最广、人数最多,对世界文明进程有着巨大影响。它于一世纪产生于罗马帝国时期的巴勒斯坦,最初是从古代犹太教发展而来,相传为犹太的拿撒勒人耶稣所创立,随之流行于古代地中海周边地区,四世纪时得到罗马皇帝君士坦丁的支持而逐渐成为罗马帝国国教,从此开始其向世界各地的广泛传播与发展。基督教信仰上帝创造世界,并主宰世界,认为人类因始祖犯罪而沦落,只有信奉上帝及其独生子耶稣基督才能获救。其信徒强调耶稣乃上帝的道成肉身、通过马利亚受圣灵降孕而生于人世,故为

神子和基督。基督本为犹太人期盼的复国救主弥赛亚之希腊文转译，意即上帝遣派拯救人世的救世主。该教崇奉耶稣为基督救主，故有基督教之称，其信徒亦曰基督徒。

基督教分为天主教、新教与东正教这三大派系。其中天主教又称罗马公教，以梵蒂冈为中心，拥教皇为首领，有着严格的教阶制和众多的修会组织，在其古代和中世纪发展中亦曾兴起各种异端教派运动。东正教乃1054年东、西教会大分裂的产物，从起初东罗马帝国范围之希腊正教而逐渐发展为15个相互独立的正教会，后以俄罗斯正教影响最著。新教本称抗议宗，指十六世纪德国马丁·路德宗教改革时期从西欧天主教分裂出来的一些新宗派，故称新教，在中国则习称基督教或耶稣教。它以路德宗、加尔文宗为主，但后来又分化、发展为上百个教派。新教中的英国圣公会自成体系，亦称英国国教会。目前基督教已发展到世界上约252个国家和地区，其信徒总数已达18亿多人。

基督教的经典为《圣经》，包括《旧约全书》和《新约全书》两大部分。其从犹太教继承下来的经典被称为《旧约全书》。犹太人把自己的经典称为上帝与人所立的“契约”，说上帝最初与从洪水中得救的义人挪亚及其后裔以“虹”为约，后则与其选民犹太人先祖亚伯拉罕立约，并以设立割礼作为其立约之标志，最后又与领犹太人出埃及的民族英雄摩西订立“十诫”，让犹太人永守其“约”。基督教继承了犹太教“立约”之说，认为耶稣降世是上帝与人重又立了“新约”，由此而把与犹太人所立之约称为“旧约”。基督教将古代犹太教的经典作为《旧约全书》而接受，认为《旧约》乃以上帝通过摩西而颁布的“律法”为核心，突出上帝的“公义”、“威严”和对违约者之“惩罚”。而其记载耶稣生平及言论的著述则被作为《新约全书》来推崇，认为《新约》乃以上帝遣其圣子降世的“福音”为核心，强调上帝的“仁爱”、“恩宠”和对犯罪者之“救赎”。因此，《圣经》被基督教视为上帝的启示和教会信仰的

依据,有着至高无上的权威。

根据《圣经》和教会传统,基督教在其形成及发展过程中创立了较为完备的教义神学体系,其基本内容包括上帝论、三一论、基督论、救赎论、圣灵论、创世论、人性论(原罪论)、末世论(终极论)、教会论、圣事论、恩宠论、圣母论等,早期教会亦有关于天使和圣徒的神学论述。基督教还将信、望、爱列为其三种神学美德和耶稣的三大纲领,以爱上帝和爱邻人作为其基本准则,视爱之律法为其最大律法。其宗教礼仪则有七圣事之规,即洗礼、坚振、告解、圣体、终傅、神品和婚配。新教在简化和改革礼仪后一般只保留洗礼和圣餐这两种圣事。此外,基督教的主要节日乃为圣诞节、复活节、圣灵降临节等。

基督教自唐代传入中国,在华已经历 1300 多年的风雨变迁。它曾四次传入中国,但前三次未能在华真正立足,均因宗教、民族等文化冲突而中断,其种种努力亦半途而废。第四次“洋教”东来因不平等条约的保护而获得成功,却因这一历史背景和特殊前提而使其在华之近现代发展充满危机与困难。因此,基督教入华传教史乃是一部中西文化接触、碰撞、认同、融合和会通的交流史,其中既留下了文化冲突的创伤与遗憾,也曾带来不少文化交流的善果与收获。这种政治及文化意义上的中国基督教史研究亦成为中外学者虽觉敏感、复杂,却因太具魅力而难以舍弃的重要课题。

综观中国基督教历史研究,除了各种专题及人物评传之外,羽田亨、佐伯好郎、冯承钧、潘绅、杨荣钰、阳玛诺、伟烈亚力、伯希和、李之藻、徐光启、郑连明、杨欣章、朱谦之、杨森富等人对唐朝景教各个方面的探讨,陈垣、张星烺、冯承钧、方豪、罗光、博问、罗香林等人对元朝也里可温的考证,徐宗泽、费赖之、裴化行、萧若瑟、刘准、樊国梁、黄伯禄、德礼贤、陈垣、方豪、罗光、赖诒恩、穆启蒙、顾保鹄、顾裕禄等人对中国天主教史的研究,汤清、林治平、谢洪贵、简又文、李志刚、查时杰、顾长声等人对新教在华传播史的剖析,以及赖德烈、佐伯好郎、

比屋根安定、穆尔、王治心、杨森富、江文汉、张力、刘鉴唐等人对中国基督教通史的勾勒,都为开拓这一研究领域做出了重要贡献,从而使学术界对中国基督教 1300 多年之丰富历史的发掘及展示已初具规模。

上述范围的研究主要构成两种特色的学术之探讨,一为专心于对中国基督教史料、文物某一疑点的考证、阐释,二为满足于对基督教在华发展之历史线索的梳理、连接。这种以史料之点或以历史之线为范围的探究颇得治史之真谛,但其涵盖面尚不够广泛,对其史实之文化内蕴的揭示亦不够深入。因此,作为不同于一般史书写法的中国基督教志书,本书将在吸收前人研究成果的基础上注意其结构上点、线、面之有机结合和立类求通,以对基督教在华发展之不同层面的描述、剖析来增添其历史研究之文化反思特色和精神比较情趣,通过展现其与中华文化碰撞与冲突、交流与融合之全过程来揭示基督教在华之文化命运所蕴涵的历史意义及其给人的现实启迪。

犹太教作为历史悠久、影响深远的犹太民族宗教,其人华之传播及其在中国文化中的融合与消失,亦已成为宗教文化交流史研究上引人注目的一大课题。犹太教乃是犹太民族的传统宗教,奉雅赫维为唯一真神,并认为犹太人乃神之特选子民,其宗教教义、教规均来自摩西所传授的神意。长达 4000 多年的犹太教历史发展包括古代犹太教、拉比犹太教、中世纪犹太教和近现代犹太教这四个阶段。

古代犹太教以希伯来人进入巴勒斯坦后定居、建国的历史为主。其十二部族中住在巴勒斯坦北部和中部的称为以色列族,源自其先祖雅各所改“以色列”之名;住在巴勒斯坦南部的则称为犹太族,源自这十二部族中影响最大的“犹大”支派之名。其发展在公元前十世纪左右大卫、所罗门王朝时期曾达到鼎盛,犹太人在耶路撒冷修建了圣殿,史称“第一圣殿”。所罗门死后,犹太民族分裂为以撒玛利亚为京城的北部以色列国和以耶路撒冷为京城的南部犹太国。前 722 年,亚

述人灭掉以色列王国,并将以色列十个部族的大批臣民或掳往亚述、或驱赶到东方,从此遂有“遗失的以色列十支派”之说,成为其历史上的千古之谜。前586年,巴比伦人攻陷耶路撒冷,圣殿被毁,犹太人成了“巴比伦之囚”。前六世纪末,打败巴比伦的波斯人让犹太人返回故乡、重建圣殿,故有“第二圣殿”。此后犹太教出现撒都该派、法利赛派、爱西尼派和奋锐党等派别,并开始流行盼望复国教主弥赛亚来临的思潮。公元70年,罗马人占领耶路撒冷并毁掉第二圣殿,犹太人亡国遭驱,从此开始四处漂荡、流落异邦,进入其拉比犹太教发展时期。

在公元70—630年拉比犹太教阶段,犹太人因圣殿被毁、民族离散而建立犹太会堂,形成这一以祈祷、研习律法和公共集会为主的犹太人宗教活动中心。而那些精通律法的法利赛人亦成为各犹太会堂的首领,被尊称为“拉比”。这一时期的犹太教重视律法,曾促进其礼仪的发展。七世纪伊斯兰教兴起后,大批犹太人移居欧洲,从此开始中世纪犹太教发展阶段,并形成其理性主义及神秘主义理论体系。近现代犹太教在欧美和以色列构成其主流,曾出现正统派、改革派、保守派和重建主义派等不同派别和多元趋势。第二次世界大战期间,欧洲犹太人为躲避战乱和纳粹迫害而逃往东方,曾使犹太教再度东传,但其影响主要在这些犹太难民活动范围之内。

犹太教的主要经典为《塔纳赫》,即基督教《圣经》所继承的《旧约》部分,包括“托拉”(“律法书”)、“先知书”和“圣著”三部分。其次则为拉比犹太教时期编定的犹太教口传律法集《塔木德》,包括其口传律法典《密西拿》、为其注释和补编的《革马拉》以及作为《塔纳赫》之解说和讲道的《密德拉什》。此外还有作为《圣经》译注集的《马所拉》和作为犹太教律法规则的《哈拉卡》等。

犹太教的礼仪基于其犹太律法,规定有割礼和成年礼、星期六当守安息日、遵守犹太教历、反对偶像崇拜、禁食其教忌讳或视为不洁之物、不许与未受割礼之外族人通婚等。此外,犹太教有逾越节、律法

节、五旬节、住棚节、赎罪日、审判日、痛悼节、普珥节、修殿节等重要节日。

古以色列王国的犹太人在前 722 年遭亚述人驱赶而四处流散，此亦被视为犹太教东传之始。但这些被称为以色列人的十个部族在其迁徙历史中湮没消失，成为“遗失的十支派”而不知所终。古犹太国灭亡后，其民族特色和宗教信仰却保存至今。现代犹太人主要为构成古代犹太国的犹大、便雅悯和利未支派之后裔。古犹太人在前 586 年“巴比伦之囚”后亦离开家园向外流散。而 135 年耶路撒冷被罗马军队彻底焚毁更使犹太人成为失去国家的民族，开始其在世界各处流浪近两千年的历史。与这一古代以色列人和犹太人之流浪史密切相关的，即犹太教在华的传播及中国犹太人问题。

中国犹太教历史研究始于明清来华耶稣会士利玛窦对开封犹太人的发现和艾儒略、骆保禄、孟正气、宋君荣等人对开封犹太教之探访。而基督新教自马礼逊来华后，亦开始对开封犹太教的系统调查与研究，如丁韪良、施约瑟、密尔斯、怀履光等传教士均取得重要收获和一定研究成果。中国学者此类研究则以 1897 年洪钧所撰《元世各教名考》为开端。二十世纪上半叶有叶瀚、陈垣、魏维贞、张星烺、袁定安、黄义、魏亦亨、关斌、徐宗泽、方豪、翁独健、陈增辉等人的研究论著，随之有潘光旦、江文汉、金效静、王一沙、孔易宪、朱维之、王庆余、陈瑞璋、沙博理、王明甫、许步曾、郭文林、龚方震、徐伯勇、高望之、朱江、李继先、吴泽霖、张绥、潘光、顾晓明等人的专题研究或通史概论。这些研究大体涉及希伯来文化与犹太教发展史、中国犹太教史、开封犹太人、中国其他地区犹太人、二战时期在华犹太难民社团等领域，包括中国犹太教史料和文物考证与整理、犹太人来华时间及其定居开封的年代、犹太教入华之源及其路线、犹太人在华分布与迁徙状况、在华犹太教与基督教和伊斯兰教之关系、在华犹太人之汉化及其犹太教信仰之淡化以及中国犹太人之后裔等内容。这些研究方兴未

艾、著述甚丰,但仍处于我国探讨希伯来文化和中国犹太教问题的初期,以对史料的搜集、整理、甄别和考证见长,而其深层次的文化比较和规律之探索则刚刚展开。因此,本志在叙述犹太教在华传播及消失这一史实时,将力求文化史意义上的会通与贯通,对涉及的各种问题既博采众家之长,亦陈述自我之见,突出犹太教“入”华与“融”华之历史过程的文化交流及比较意义,从犹太文化与中华文化这一独特接触来看两者的异与同、分与合,以究其深藏的文化哲学之底蕴。

上 编
基 督 教



第一章 传入与历史沿革

基督教入华传教，始于七世纪唐贞观年间。唐朝之前基督教入华诸说，大体可分为东汉时期传入和三国时期传入两类。基督教东汉时期入华之传说甚多：一为圣多马(Thomas)传入说，认为耶稣门徒多马最早入华传教，于公元52年从亚历山大城来到印度，随之入华建堂布道；二为巴多罗买(Bartholomaios)传入说，认为耶稣门徒巴多罗买与多马均往东方传教，多马去了印度，而巴多罗买则来到中国；三为基督徒逃难东来传入说：“主后65年尼禄虐杀基督徒，69年耶路撒冷被灭，基督徒逃难东来，正值佛教输入中国的时候”^①；四为东方教士传入说，称东汉时代已有两名叙利亚教士以学习养蚕织丝技术为名来华传教。此外，还有后汉马援征交趾时基督教已传入中国之说。基督教三国时期传入中华之说见王治心所言：“明朝刘子高诗集，与李九功《慎思录》，均载明洪武年间，江西庐陵地方，掘得大铁十字架一座，上铸赤乌年月。按赤乌系三国孙吴年号，子高因作铁十字歌，以志其奇。又铁十字上铸有对联一副云：‘四海庆安澜，铁柱宝光留十字；万民怀大泽，金炉香篆蔼千秋’。”^② 王治心以此断定汉末已有基

① 王治心：《中国基督教史纲》，青年协会书局1940年版，第25页。

② 同上书，第26页。

基督教传入。此外还有“三国时关云长奉基督教”(《燕京开教略》)之说,而四世纪的罗马作家阿诺比斯(Arnobius)在其《驳异教者论》中也曾把称为“赛尔斯”(丝国)的中国归入“许多福音已传到的国家中的一国”^①。但基督教东汉传入和三国传入等说并无确凿史证,故令人存疑。

基督教在唐朝的存在已由可靠的历史记载及考古发现所证实,其传播形式大秦景教遂被视为中国基督教发展历史之开端。基督教自此以来曾四次入华传教,即经历了唐朝景教的兴衰、元朝也里可温的兴起和天主教的传入、明清之际以耶稣会士为先导的天主教东传以及鸦片战争前后基督教各派的相继传入这四个传教阶段。在约1300多年的历史进程中,基督教在华传播与发展时断时续。前三次入华传教虽未获得最终成功,却深深影响到中国思想文化的各个层面,在中国宗教的发展历程中留有不可磨灭的足迹。其第四次入华,终于真正立足,延续至今。但因其在当时特定历史条件下的东来而更加突出了文化碰撞、交流及融合的永恒主题。基督教通过自身在华的历史沿革,已发展成为具有中国文化特点的本色教会。

第一节 唐朝景教之传播

一、景教与聂斯脱利派

基督教于唐贞观九年(635年)由叙利亚人阿罗本(Alopen)等聂斯脱利派传教士传入中国。因此,最早入华的基督教,实为其异端教派聂斯脱利派。

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第27页。

聂斯脱利(Nestorius)是生于叙利亚日尔曼尼西的基督教神学家,428年任君士坦丁堡大主教后因批驳阿里乌派的上帝一位论而提出基督二性二位说,主张基督的神、人二性应当分开,马利亚仅为基督的肉身之母而绝非上帝之母。这种观点遭到以亚历山大主教和罗马主教为首的正统派的坚决反对,并在431年以弗所公会议上被斥为异端。435年,聂斯脱利被革职流放。其追随者被迫东逃,在当时与东罗马帝国相对峙的波斯等地得到发展,形成聂斯脱利派。七世纪中叶,这一教派由波斯传入印度、中国,即中国唐代的景教。

(一) “景教”之名的由来

景教是唐朝对由波斯东来之聂斯脱利派的称呼,表达了当时中国人对这一宗教的初步认识。如《大秦景教流行中国碑》所载:“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教。”因颇难对之恰当命名而以“景教”之称来勉强表述其信仰奥义。“景”字由“日”、“京”合并而成,本有“日大”、“光明”之意。据李之藻所撰《读景教碑书后》:“景者大也,炤也,光明也。”阳玛诺(Emmanuel Diaz)在其《碑颂正颂》中亦谓“识景之义,圣教之妙明矣。景者光明广大之义”。“景”字之解由此可与“福音书”中基督乃“世界之光”的释义相关联,如钱念劬之言:“景教者,基督旧教之聂斯托尔派也。……入中国后,不能不定一名称,而西文原音弗谐于口,乃取《新约》光照之义,命名曰景。景又训大,与喀朵利克(Catholique)原义亦合,可谓善于定名。”(《归潜记》丁编之一)“景”字之称亦具有“日”、“火”之意,表达了当时波斯流行的宗教观念。景教在其内在教义和外在形态上反映出基督教与波斯宗教思想的混合并存。此外,唐时长安有表现佛教密宗特征的“大日教”势力之流传,而波斯祆教、摩尼教等来华后亦与佛教宗派相混,以使华人易于接受。景教在唐朝很自然会被归入此类。由此可见,基督教乃以受波斯宗教观念薰染的“日大教”形式而首次传入中国。景教以其“景”字而集中体现其信仰特色。为此,唐人除称此教为“景教”之外,亦称

其教祖为“景尊”、救主为“景日”、教会为“景门”、教堂为“景寺”、教士为“景士”、教徒为“景众”、教规为“景法”，并将其信仰传播称为“景风”，称其宗教感化力及其影响为“景力”、“景福”和“景命”等。

（二）景教源流及其在中亚的发展

聂斯脱利被革职流放后死于埃及，其门徒则逃离以弗所而进入叙利亚、美索不达米亚和波斯领土，与当地存在的古代东方教会结合，从此开始基督教向中亚和远东的广泛发展，迎来东方教会的鼎盛时代。

所谓景教信徒即赞成或同情聂斯脱利神学主张的基督教徒。他们反对把马利亚作为“神之母”来崇拜，不同意将耶稣基督的神性与人性相混。这些人并不自称为聂斯脱利派，因主要居住在亚洲西部两河流域即古代亚述帝国和迦尔底·巴比伦帝国之地而习惯以亚述或迦尔底教会自称。489年，东罗马皇帝下令将叙利亚教会的爱迪沙神学院关闭，因其领导人爱迪沙主教伊巴斯(Ibas)支持聂斯脱利的神学主张。于是，其学生纷纷加入东方亚述教会，并由已任底格里斯河畔尼锡比斯城主教的巴尔索马(Barsumas)出面在该城另办一所神学院，使之成为聂斯脱利派在东方的一个新的思想文化中心。聂斯脱利派信徒逃入波斯之际，正值波斯帝国与罗马帝国断交和对抗，因其受到罗马帝国迫害而被波斯人视为盟友，从而获得其独立发展的政治保障。在波斯帝国庇护下的聂斯脱利派，自484年开始组建其独立的东方教会，自选自圣其宗主教，485年开始承认神职人员结婚合法，496年进而作出脱离罗马教会而独立的决定。498年，他们在波斯京城塞流西亚集会，宣布接受聂斯脱利之神学思想和教义、教规而与罗马正统教会绝裂，从此正式组成名副其实的东方独立教会，即景教教会。自496年以后，景教宗主教府设在底格里斯河上的双城塞流西亚一克泰锡封。独立存在的景教教会传教活动也积极主动。经过540年的内部改革整顿，其传教士开始从叙利亚、波斯到阿拉伯、印度等

地传教,其影响一度超过西方教会,故曾称为“火热的教会”。

七世纪时,波斯全境被阿拉伯人征服,伊斯兰教开始盛行。新的征服者为稳住阵脚而对基督教相对宽容,允许基督徒在缴纳人头税的前提下保留其信仰。这样,景教教会得以继续生存和发展。不少景教徒作为王宫侍从、贵族医生、教师和商人而享有较高社会地位。762年,景教宗主教府移至巴格达,受阿拉伯哈里发的直接控制。九世纪后,伊斯兰教转而对景教持压迫态度。自987年始,景教教主由哈里发直接任命。此后景教教堂被毁之事时有发生,教会财产亦屡遭没收,波斯境内的景教开始衰落,不少景教徒往东逃亡。到十四世纪时,景教徒人数大减,其在东方的发展陷入低谷。

二、景教在唐朝的流传

七世纪景教传入中国,正值唐朝“贞观之治”的“太平盛世”。中国唐朝以其雄厚的国力而对外族持宽大、开放政策,对于各种外来宗教亦百川俱纳、兼容并蓄。当时波斯因其政治经济之需与中国关系较好、交往甚密,而其商贸特产、工匠技艺及“奇器异巧”亦受中国人的青睐。所以,唐代帝王对于波斯也保持着政治和外交上的亲善关系,为波斯宗教文化的传入敞开了大门。这一历史背景使景教由波斯入华如水到渠成,极为自然和顺利。

(一) 唐贞观之治与景教东来

唐太宗贞观年间(627—649年),中国封建文化发展进入盛世。皇帝李世民在政治上励精图治,实行虚怀博纳、举贤任能的“君道”;在经济上实行轻徭薄赋的政策,留意民间疾苦,大力发展生产;在民族和外交政策上亦持开明和开放之态,不仅在周边少数民族地区广设蕃州、安置降众,以缓和民族矛盾和消除边患,而且还与远近众多国家通使通商,实行政治经济和思想文化上的友好交往及交流。这

样,唐朝出现了牛马布野、谷价低廉、民族融洽、社会升平的贞观之治。其国威及影响直达边裔诸国,吸引了不少外国使臣和商人来华开展建交或通商活动。

西域各国在唐代之前就已与中国有着密切交往。随着中西交通之路的开辟,载货东来的西域商贾络绎不绝。北魏时代,曾为其东来之便而设有四夷馆。“自葱岭以西,至于大秦,百国千城莫不款附,商胡贩客,日奔塞下,所谓尽天下之区已。”(《洛阳伽蓝记》卷三)各种宗教随之传入,“百国沙门,三千余人,西域远者,乃至大秦国。”(《洛阳伽蓝记》卷四)为此,唐代之前已设有“礼四夷远人”,“掌蕃客朝会,吉凶吊祭”的宗教事务管理机构“鸿胪寺”。唐朝以来,其声威远扬,更加吸引西域各国“遣使来朝,并献方物”。外来宗教之东传亦成为时尚,其传教士甚至可以久留中国,译经宣道。在这种中西文化交流的大潮中,景教高僧阿罗本受其教长之派遣,“占青云而载真经,望风律以驰艰险”,自波斯率宣教师团东来,获唐朝允准而于唐贞观九年(635年)到达唐都长安。阿罗本一行受到唐太宗的欢迎,太宗派宰相房玄龄亲率仪仗队到长安西郊迎接,并让其在皇帝的藏书楼译经著文。贞观十二年(638年),唐太宗通过景教士释经讲道而“深知正真,特令传授”。其诏令曰:“道无常名,圣无常体,随方设教,密济群生。波斯僧阿罗本远将经教,来献上京。详其教旨,玄妙无为。观其元宗,生成立要。济物利人,宜行天下。所司即于义宁坊建寺一所,度僧廿一人。”(《唐会要》卷四九)这一诏敕标志着景教被唐朝所公认,由此开始其在华之流传。

(二) 从“波斯胡教”到“大秦景教”

景教传入中华,几乎与火袄教、摩尼教东来同时。此三教均自波斯传入,唐人因弄不清其教义区别而将之统称为“波斯胡教”或“波斯教”。“景教”为后起之名,它最初被称为“经教”或“波斯经教”,误为波斯崇拜火与光明诸教之一,或被看作来自波斯的佛教宗派。唐太宗曾

称景教士阿罗本为“波斯僧”，其以国费所建之景教寺亦名曰“波斯寺”。此外，唐代对景教的称呼后又包括“大秦教”和“弥尸诃教”或“迷诗诃教”（即“弥赛亚”之译音）。

主张宽容和调和各种宗教的唐太宗对这种“词无繁说，理有忘筌”的异域宗教颇有好感。他不仅诏令全国准其传教，而且敕令建造教堂、安置教士，随后又让人将其肖像摹画于教堂墙壁，使之“天姿泛彩，英朗景门”。太宗此举为景教在华立足打下了基础。唐高宗李治继位后亦“克恭纘祖，润色真宗”。他继承太宗的宗教宽容政策，促成景教在全国的发展。除京都长安之外，他还令“诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主”。这些举措迎来了景教的兴盛，一度形成“法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福”的局面。当时中国共三百余州，分为关内、河南、河东、河北、山南、陇右、淮南、江南、剑南、岭南十道。景教碑上此言实指景教已经在全中国流行。

武则天“临朝称制”后推崇佛教，景教遭到排挤和压制，其发展受阻。从武则天专权至唐睿宗李旦逊位（683—712年）期间，景教基本上呈停滞和衰落之态，曾先后在洛阳遭到佛教僧侣的谩骂攻击和在长安被一些士大夫耻笑毁谤。只是因其僧首罗含（Abraham）与大德僧及烈（Gabriel）等西方教士“共振玄纲，俱维绝纽”，景教才保住其在华的存在。

712年唐玄宗李隆基继位，唐太宗的宗教宽容传统得以恢复。景教发展重获生机，并达到高潮。开元年间（713—741年），景教士来华频仍。他们以奇巧珍玩取悦唐朝皇族权贵，利用所掌握的技术、医术来感服众人，展开传教。714年，“波斯僧及烈等广造奇器异巧以进”（《册府元龟》卷五四六）。732年，“波斯王遣首领潘那密与大德僧及烈朝贡”（《册府元龟》卷九七）。740年，医术高明的景教士崇一曾为玄宗之兄治病。玄宗本人对景教也抱有好感，他曾命令其兄弟宁国等五王亲临景教寺设立神坛，还让人修复已经破损的景教活动场所。

742年,玄宗又令内侍大将军把高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗这五位皇帝的画像安置在景教寺内,为此还“赐绢百匹,奉庆睿图”。744年,景教派新主教佶和(George)来华,于是玄宗又诏令景教寺主罗含和普论(Paul)等17位景教教士跟佶和同到兴庆宫颂经礼拜。

随着唐人对景教教义及其信仰特征的理解逐渐加深,人们开始将景教与波斯胡教区分开来。景教寺的名称在唐玄宗时期得以更改,即从“波斯寺”或“波斯胡寺”改为“大秦寺”。玄宗天宝四年(745年)诏令曰:“波斯经教,出自大秦,传习而来,久行中国。爰初建寺,因以为名。将欲示人,必修其本。其两京波斯寺宜改为大秦寺。天下诸府郡置者,亦准此。”(《唐会要》卷四九)“大秦”指罗马,中国自汉以来已通行此称谓,但实际上是指东罗马帝国范围,包括叙利亚和犹太等地。以“大秦寺”取代“波斯寺”之名,说明唐人对景教之源有了更深刻的认识。玄宗不仅下诏为景教寺改名,并且还“天题寺榜,额载龙书”,从而使景教寺有了御笔亲题的匾额,其社会地位亦随之迅速提高。

755年冬,安史之乱爆发,玄宗逃难入蜀,太子李亨在灵武即皇帝位,称唐肃宗。肃宗对景教亦持支持之态,他在灵武等五郡重新建立起景教寺,并重用景教教士伊斯(Yazedbouzid)为朝廷命官。当时大将郭子仪总戎朔方,肃宗任命伊斯为同朔方节度副使,“为公爪牙,作军耳目”,协助其平定安史之乱。据景教碑记载,伊斯“远自王舍之城,聿来中夏,术高三代,艺博十全”,为肃宗、代宗和德宗三朝著名的“白衣景士”。肃宗时,伊斯官至金紫光禄大夫,试殿中监,受皇帝赐予紫袈裟。他“和而好惠,闻道勤行”,“能散禄赐,不积于家”,曾“仍其旧寺”、“重广法堂”,使景教在其活动地区得到恢复与发展。在肃宗时已建功立业之后,他“更效景门,依仁施利。每岁集四寺僧徒,虔事精供,备诸五旬。馁者来而饫之,寒者来而衣之,病者疗而起之,死者葬而安之”。人们感到“清节达娑,未闻斯美”,因而“愿刻洪碑,以扬休烈”。由此可见,景净(Adam)撰写的《大秦景教流行中国碑颂并序》亦有纪

念当时景教名僧伊斯之意。

762年,李豫继位为唐代宗,继续肃宗保护和尊崇景教的传统。景教碑说他“每于降诞之辰,赐天香以告成功,颁御饌以光景众”。780年,德宗李适即位,仍对景教抱有好感。景教碑记载他“披八政以黜陟幽明,闡九畴以惟新景命”。其继位的第二年(781年),《大秦景教流行中国碑》就得以建立。碑文记述了景教在唐朝传教近150年的曲折发展,亦反映出其在当时已受人普遍尊崇的有利状况。

天宝四年(745年)至德宗建中二年(781年)之间,“景教”之名被正式使用,它从此取替了以往“经教”或“波斯经教”之称。在德宗建中二年正月建立的景教碑上,原被视为“波斯僧”的阿罗本已被改称为“大秦国大德”;“景教”、“大秦寺”、“景寺”等表述亦在碑文中频频出现。玄宗令景寺更名之诏和景教碑的正式建立,标志着中国景教完成其从“波斯胡教”到“大秦景教”的发展。

三、唐朝景教的衰亡

德宗以后,景教在华发展高潮已过。其在顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗诸朝(805—840年)均无显著进展,影响日渐减少。唐朝景教在其后期发展中既无著名人物出现,亦无以往在政治和文化上对皇帝的吸引力。加之此时唐室已衰,统治者出于经济上的考虑而对宗教势力的增大失去宽容之态。中国景教本身因其理论著述贫乏、神学影响有限而逐渐减弱其对民众的感染。随着当时东西交通的阻塞,在华景教徒也缺乏往昔来自其波斯景教大本营的支持与帮助。这种种原因,遂使景教在华的生存出现了危机。此间来自西域的几大宗教均处于不景气状态,已无法与佛、道势力抗衡。穆宗长庆四年(824年),舒元與撰《重岩寺碑序》时曾言,摩尼、袄教、大秦“合天下三夷寺不足吾释氏一小邑之数”(《全唐文》卷七二七)。这三教或被视为“外道”、“胡

教”、“夷教”，或被看作由佛教变衍而成的异端宗派，因而被排斥在唐人文化生活圈之外，主要在留居唐地的西域人中流传。于此，景教在华的生命力已极为脆弱。

会昌五年(845年)，唐武宗李炎因憎恨佛教“僧尼耗蠹天下”、“十分天下之财而佛有七八”的状况而崇道毁佛，下令灭教。其打击对象以佛教为主，兼及其他从西域传入的“胡教”、“夷教”。武宗诏令曰：“我高祖、太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，足以经邦。岂可以区区西方之教，与我抗衡哉！”(《旧唐书》卷一八上)其态度是不仅要灭佛，而且对从波斯传入的景教、祆教、摩尼教等“宜尽去之”。摩尼教已于武宗“灭教”令颁布之前两年被禁绝。当时“敕天下摩尼寺并令罢废，京城女摩尼七十人皆死。在回纥者流之诸道”。(《佛祖统纪》卷四二)因此，此次灭教主要针对佛教、景教和祆教。武宗禁教令下达后，“天下毁寺四千六百、招提兰若四万，籍僧尼为民二十六万五千人，奴婢十五万人，田数千万顷，大秦穆护、祆二千余人”(《新唐书》卷五二)，其八月诏则谓当时景教及火祆教僧共约三千余人。这些人及其“大秦穆护等祠”都因“释教已厘革”而“邪法不可独存”，“其人并敕还俗，递归本贯充税户，如外国人送还本处收管”(《旧唐书·武宗本纪》)。这一毁灭性打击使唐朝景教从此一蹶不振。此时波斯已由阿拉伯人所占，在政治和军事上形成与中国的对抗。中国景教在内遭到禁止，在外失去支援，已无法起死回生，其衰亡遂标志着基督教在华第一次传教的失败。

景教自635年由阿罗本传人长安、至845年被武宗“灭教”所亡，前后共200多年历史。878年，黄巢起义军攻陷广州时又驱杀居住当地的12万穆斯林、犹太人、基督教徒和祆教徒。从此，景教仅在西北边境地区，如在蒙古的克烈、乃蛮、蔑里乞和汪古部落，以及畏吾儿等游牧民族中继续存在，而在中国内地则基本绝迹。980年，巴格达景教教士那及兰(Najran)受命与5名景教教士同往中国整顿教务，一

无所获。其 987 年报告说：“中国之基督教已全亡，教徒皆遭横死，教堂毁坏，全国之中，彼一人外，无第二基督教徒矣。遍寻全境，竟无一人可以授教者，故急归国也。”^①

第二节 元朝也里可温教之传播

基督教在中国的第二次传播盛行于元朝。随着蒙古人南下中原、建立元帝国，基督教在中国内地重新出现。元时流行的基督教分为两大流派，一是唐朝武宗“灭教”后曾在中原绝迹、却仍流传于西北边境如蒙古等地的景教之复兴，以及中亚景教的再次东来，代表着东方教会的传教活动。二是罗马天主教会的首次来华传教，尤指方济各会修士在华布道建堂之举，代表着西方教会的传教活动。不过，元朝入华基督徒被统称为“也里可温”，其东、西教会之别并不突出。由于景教和天主教都具有敬仰十字架的信仰特色，因此两者在元代也被称为“十字教”，其教堂则被称为“十字寺”。

一、“也里可温”之名的意义

“也里可温”即元朝蒙古人对来华基督教徒的专称。“也里可温，教名也。”（元至顺《镇江志·大兴国寺记》）一般而言，“也里可温”被理解为蒙古语“有福缘之人”的音译。但对“也里可温”之词义及语源，迄今并无定论。蒙古人在进入中原之前，称景教徒为“迭屑”，谓：“迭屑人奉弥失河言得生天。”（《至元辨伪录》卷三）“迭屑”（tersa）意指

^① 亨利玉尔：《古代中国闻见录》，引自张星娘：《中西交通史料汇编》第一册，中华书局 1977 年版，第 130 页。

“敬畏神的人”、“虔诚的人”，源自古波斯人对景教教士的尊称“达娑”(Tarsā)。通常“达娑”指住在景教寺中的景士，而与在俗人中生活的“白衣”景士相区别。自元世祖忽必烈进入中国本土起，“迭屑”一词不再使用。从史籍上看，除了《元典章》用过此词外，其他文献、碑铭以及《元史》记载中都已改用“也里可温”。据考证，“蒙古帝国里面的基督教徒名曰 tarsa，而又常名曰 ārkägün，前一个名称就是景教碑中的达娑，也就是丘处机《西游记》中的迭屑，后一个名称就是中国史籍中的也里可温”^①。而对“也里可温”词义，陈垣在其《元也里可温教考》中曾引证道：“《元史国语解》曰：也里可温，蒙古语，应作伊噜勒昆；伊噜勒，福分也，昆，人也，部名(卷三)。又曰：也里可温，有缘人也(卷二四)。”^②由此可见，“也里可温”被理解为“有福缘的人”。此说为多数学者所接受，如方豪所言：“到了元朝，信奉耶稣基督的各宗派，都被称为十字教，又称也里可温，也有写作伊噜勒昆、阿勒可温、耶里可温、也里阿温、也里河温、伊哩克温、伊哩克敦等，亦有简作也里或可温，或雅哈的，意即有福人，或有缘人。”^③但张星烺在其《中西交通史料汇编》中则认为“伊噜勒昆”与“也里可温”读音并非全同，遂另引屠寄所著《蒙兀儿史记·乃颜传》中“也里可温”注，认为“也里可温”即唐景教碑上“阿罗诃”的转音。“阿罗诃”原本佛经中“阿罗汉”的别译，唐朝景教徒借此名辞作为叙利亚文“埃洛赫”(Eloh，即希伯来文 Elohim)之译音，意指“上帝”。而“也里可温”正是蒙古人接触此词之阿拉伯语后音译所致。对此，陈垣亦承认：“按阿刺比语也阿二音之互混，《元史译文证补》已言之。阿刺比语称上帝为阿罗，唐景教碑称元真主阿罗诃，《翻译名义集》卷一曰，阿罗诃，秦云应供，大论云应受

① 冯承钧译：《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》，见《西域南海史地考证译丛》，商务印书馆1934年版，第72页。

② 《陈垣史学论著选》，上海人民出版社1981年版，第3页。

③ 方豪：《中国天主教史人物传》(上)，中华书局1988年版，第17页。

一切天地众生供养。故吾确信也里可温者为蒙古人之音译阿剌比语，实即景教碑之阿罗河也。”^① 据此，“也里可温”意为“上帝教”、“信奉上帝之人”或“信奉福音者”。陈垣依其考证而强调“也里可温”是教名，而且是基督教名：“观《大兴国寺记》及《元典章》，均有也里可温教之词，则也里可温之为教，而非部族，已可断定。复有麻儿也里牙（马利亚）及也里可温十字寺等之名，则也里可温之为基督教，而非他教，更无疑义。《元史国语解》所释为福分人者，或指其为奉福音教人也。”^② 另外，“也里可温”也被用为对其教士、司铎、修士的尊称，有“长老”的含义。朱谦之对之曾解释说，元朝时“马儿哈昔是 mar-hasia 的对音，列班也里可温是 rabban-ärkägün 的对音；列班也里可温指的是司铎同修士，马儿哈昔指的是主教”^③。总之，“也里可温”作为教名，包括元朝复兴的景教和首次传入的罗马天主教。不过，元代随着蒙古人传入的景教乃源自中亚和西北地区少数民族中的景教传统，与唐朝景教各有特色。

二、也里可温与元朝景教的复兴

唐武宗“灭教”虽使景教在中国内地灭绝殆尽，却没能阻止它在西北边疆等地的延续和发展。因此，在蒙古兴起前后，景教在这一地区得以保留并对蒙古人的宗教信仰产生了一定影响。随着蒙古人统一西北、征服当地信奉景教的各部落，景教信仰亦在蒙古人中广泛流传。历史上甚至有景教由蒙古传入西藏之说。而蒙古人南下中原、定都燕京、建立起元朝之后，景教也自然在中国得以再现和复兴。此时人们已不再称其为“景教”，而以“也里可温”之名来代替，但承认“自

^① 《陈垣史学论著选》，第6页。

^② 同上书，第4页。

^③ 朱谦之：《中国景教》，东方出版社1993年版，第176页。

唐时景教入中国,支裔流传,历久未绝。也里可温,当即景教之遗绪”(洪钧:《元史译文证补》卷二九)。由此表示对这一信仰的认同和崇敬态度。

(一) 宋元之际景教在西北边疆的流传

元朝景教的复兴,源自宋元之际景教在西北边塞地区的保持和发展。在中国西北边陲,历史上曾出现过许多少数民族,如汉朝有匈奴和鲜卑、唐朝有突厥和回纥、宋朝有契丹和女真,以及征服中原、建立元朝的蒙古等民族。他们大多为生活在草原上的游牧民族,其习俗和民族传统也有许多相似之处。自唐以来,景教曾在上述一些部落中盛行,由此而影响到蒙古人的宗教信仰。蒙古人最早在额尔古纳河、黑龙江之北贝加尔湖东南流域生活,约七世纪时开始西迁,从此形成与中国西北边疆的有机联系。在蒙古人统一大漠之前,居住在土拉河和鄂尔浑河流域的克烈部落、阿尔泰山附近的乃蛮部落、色楞格河流域的蔑里乞、阴山以北地区的汪古部落,以及西部地区的畏兀儿和吉利吉思等民族中都已流行景教信仰。

据记载,北宋初年(约1001至1012年间),克烈王曾率其部众20万人皈依景教。传说克烈王狩猎途中遇暴风雪而迷路,忽见一圣者显现并劝他信仰基督,以便获救。克烈王答应后遂得圣者指引而绝处逢生,走出迷途,回到其大本营。其率领部众皈依基督时,据传还请巴格达东方教会派来教士。克烈部信奉景教后常用基督教的洗礼之名,“据伯希和之说,有个克烈王名 Marghuz,无疑就是基督教名 Markus (Mare),他的儿子名 Qurjaquz 也是聂斯托尔教徒最流行的 Cyriacus 之讹”^①。此外,1081年朝贡而来的阻卜酋长余古赧(Johanan)、1089年受任的阻卜诸部长磨古斯(Marcus)都为基督教教名。成吉思汗在统一大漠南北时,曾与克烈部联姻,景教影响由此而

^① 朱谦之:《中国景教》,第172页。

来。正如伯希和(Paul Pelliot)所考证的,“基督教之所以传布到成吉思汗的家族,乃因其与克烈王女通婚”^①。因此,蒙古王妃、部将和侍臣中多有景教徒。例如,磨古斯即成吉思汗曾与之结盟的克烈部酋长王罕的祖父马儿忽思·歪禄汗,而王罕、其弟札阿绀李之女唆鲁忽帖尼、王罕的孙女脱列哥那,以及成吉思汗的著名侍臣镇海等也都是属于克烈部族的景教徒。术赤太子和睿宗拖雷之王妃均出自克烈部。唆鲁忽帖尼嫁成吉思汗幼子拖雷,史称睿宗庄圣皇后即别吉太后,是蒙哥、忽必烈、旭烈兀和阿里不哥的生母。她死后其柩曾停于甘州(今甘肃张掖)十字寺内,后才迁葬北京。据史书之载,至元元年三月,“中书省臣言:‘甘肃甘州路十字寺奉安世祖皇帝母别吉太后于内,请定祭礼。’从之”(《元史》卷三八)。“初世祖定甘州,太后与在军中。后没,世祖便于十字寺祀之。至是岁久,祀事不肃,故议定之。”(《甘州志》卷二)1328年时还有“命也里可温于显懿庄圣皇后神御殿作佛事”(《元史》卷三二)的宗教活动。旭烈兀曾承认:“吾母亦基督教徒,吾心中最爱基督教徒也。”^② 脱列哥那为克烈部乃马真人,初系蔑里乞部首领之妻,后被成吉思汗俘获后赐予窝阔台为妻,是定宗贵由的生母,在窝阔台死后新汗尚未选立期间曾摄理国政(1242—1246年),对景教在蒙古族中的传播亦起到一定的作用。镇海于1221至1224年间曾与道上丘处机应成吉思汗之召而从中国东部来到阿姆河,为蒙古建国之初的重臣,在太宗和定宗时官至中书右丞相,后因反对蒙哥汗而被杀。镇海为其三子都取有教名,一为要束木(Joseph),一为勃古思(Bacchus),一为阔里吉思(Georges)。

汪古人多为景教徒,“中国人常名之曰白达达部”^③。他们取有基督教名,其墓石亦刻有十字和叙利亚文铭文,元朝为此专设管理诸路

① 朱谦之:《中国景教》,第172页。

② 豪渥斯:《蒙古史》第三部,第206页;参见朱谦之:《中国景教》,第172—173页。

③ 朱谦之:《中国景教》,第173页。

也里可温总管府治理。其部族首领阿剌兀思因与成吉思汗联合进攻乃蛮而相约两家世代通婚,互称“安答”(契交)和“忽答”(亲家)。从此,阿剌兀思子孙世代与蒙古皇室联姻。其子孛要合娶成吉思汗女阿剌海公主。孛要合次子爱不花娶忽必烈女月烈公主,至元间称为丞相。爱不花长子阔里吉思娶成宗女,封为高唐王,守西北边境,被欧洲传为佐治王。阔里吉思子术安则娶泰定帝姊,亦被委以重任。这种联姻自然使景教直接影响到蒙古皇族。《元史》中记载的汪古部著名三族,都为景教世家。其一乃作为驸马的高唐王阔里吉思一族,另外二族则为元朝著名文豪马祖常和赵世延的家族。据记载,“马氏之先,出西域聂思脱里贵族”(《金华黄先生文集》卷四三世谱)。其先祖和禄采思即西域的景教贵族。这一族于辽道宗咸雍年间(1065—1074年)迁到甘肃南部临洮,后又定居黄河之北的静洲,随之在金、元两朝世代任官。其曾祖帖穆尔越哥任职金朝马步军指挥使,从此得名马氏,十三世纪初以马庆祥一家最为出名。《恒州刺史马君神道碑》中提及马庆祥的洗礼名习里吉斯(sārgis)。而马祖常正是马庆祥的玄孙、月合乃的曾孙。月合乃曾任世祖朝的礼部尚书。马祖常则为元初著名儒家和文学家。赵世延乃按竺迩之孙,也出自崇奉景教后迁居内地的汪古部。按竺迩出身阴山边塞,在出征甘陕、四川等地时立有战功,任太宗朝的征行大元帅。赵世延是与马祖常齐名的元朝大文豪,而且官至御史中丞、中书平章政事。这些著名汪古族景教徒的社会文化活动,为景教在蒙古人中的存在和传播创造了良好的氛围。

宋元之际景教不仅流行于西北边陲克烈、汪古两部,而且在乃蛮、蔑里乞、畏兀儿、吉利吉思等族中得到广泛传播。北宋太平兴国六年(981年)王延德出使高昌国时,曾见到当地景教僧侣和信徒。畏兀儿人早在十一世纪前就有信奉景教和祆教等传统,十一世纪后在黑汗王朝统治下开始改信伊斯兰教,但十三世纪与蒙古人交往时又有许多人改宗景教。当时在汗八里出了两个景教著名人物列班扫马和

雅八·阿罗诃,即属于畏兀儿族。直至元末时察合台后王独尊伊斯兰教,其他宗教才遭到排斥。

景教在中国西北地区和中亚一带的存在和传播,一度使之成为该地区影响最大的宗教。到十三世纪时,景教宗主教的管辖范围在此已达到 25 个大教区。《多桑蒙古史》曾以阿塞曼那斯《东方丛书》资料说明那时“传布景教之亚洲诸地,曾分为二十五大区域,或主教长辖区,所辖主教区共有七十余所,包括伊拉克、阿拉伯、美索不达米亚、底牙儿别克儿、阿塞拜疆、叙利亚、波斯、印度、河中、上土耳其斯坦、中国、西夏(Tangoute)唐兀等地”^①。当阿拉伯人推行伊斯兰教、中亚地区景教发展受到限制时,蒙古人的西征和对阿拉伯人东进势头的遏制则重使景教得到一定程度的保护。

与此同时,基督教盛行的欧洲开始广泛流传东方兴起一个强大的基督教国家的传说,讲一位“长老约翰王”(或称“祭司王约翰”)既是这个遥远国度的教长(大祭司),又是其君王。他虔信景教,并率领军队出征波斯和米底等地,战胜了穆斯林,攻克爱克巴塔那,在准备收复圣地耶路撒冷时因底格里斯河涨水而受阻。1145年,叙利亚加伯拉地方主教葛柏拉(Gobala)奉亚美尼亚王之命出使教皇尤金三世(Eugenius III)宫廷时曾对之大力宣扬,并声称这位“长老约翰王”就是《圣经》中所说朝拜耶稣圣婴的东方“三贤王”之后裔,他将帮助西方基督徒战胜穆斯林。此后,天主教教皇和欧洲一些君王又突然收到“长老约翰王”于1165年发来的正式信件。其写给君士坦丁堡皇帝曼纽尔(Manuel)的信中说,“我约翰以万能上帝和极大权能的主耶稣基督,万王之王,万君之君的名,向我的朋友君士坦丁堡君王曼纽尔致意问候”,“我是一个热心的基督徒,到处保护与接济所有的信徒。我们已经

^① d'Ohsson 著、冯承钧译:《多桑蒙古史》下册,中华书局1962年重印本,第96—97页。

决定带领一大批军队去访问我主耶稣的陵墓,惩罚基督十字架的仇敌”^①。此信的公布使“长老约翰王”这位“看不见的使徒”一时成为欧洲人议论的重要话题。据说 1177 年时教皇亚历山大三世(Alexander III)曾给“长老约翰王”复信,准备派其医生斐利浦(Philip)前往东方传教,以使这位约翰王从景教异端而皈依天主教正宗信仰之真道。由于“长老约翰王”的信件既没有注明地点、也无具体日期,因而欧洲人对之有种种猜测,其国度在十二世纪时被认为在西辽,约翰王即哈刺契丹国王弘可汗;十三世纪时约翰王国被认为指克烈部,如马可·波罗(Marco Polo)在其《游记》中曾称“长老约翰王”乃成吉思汗之前的温克汗,即克烈部长王罕;而十四世纪时,西方天主教传教士鄂多立克(Odoric)则认为此国即汪古部。这一查无史证的传说,却从一个侧面说明元朝建立之前西域少数民族中曾盛行过景教。只是随着蒙古人多次西征使中亚及东欧地区的政治社会结构发生巨变,其自成体系的景教教区亦被削弱或摧毁,这一传说才销声匿迹。

(二) 元朝的建立与景教在中原地区的复活

当成吉思汗铁骑驰骋、建立其横跨欧亚大陆的蒙古帝国时,他对各种宗教亦采取了“一视同仁,皆为我用”的政策。他曾与信奉景教的克烈和汪古部族联姻,让景教在其皇族贵戚中自由发展。在占领中亚景教流行地区撒马尔罕后,其子拖雷染病,元代景教名人马薛里吉思之外祖撒必为其进家传良药香果蜜丸舍里八,并让景教徒为他祈祷,使之得以痊愈。撒必从此成为成吉思汗的御医,获“答刺罕”身分而免掉人身隶属和赋税差役之苦。当马可·波罗的父亲尼古拉(Nicolo)和叔叔玛赛(Maffeo)旅行来到当时蒙古帝国的政治中心和林时,他曾让他们带信给罗马教皇,请教皇派 100 名学有专长的教士来东方传教。其子窝阔台大汗继位时,对景教等亦实行怀柔政策。太宗之妻

^① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,知识出版社 1982 年版,第 105 页。

脱列哥那本人即景教徒,并曾直接参与朝政。元定宗贵由大汗登位时,亚美尼亚国王海敦(Haithon)派其弟仙伯德(Sempad)赴和林道贺。使臣因蒙古人之景教信仰而感叹说:“当今大汗之祖未生时,基督教徒已流衍四方。”^① 宪宗蒙哥汗继位后也宽容一切宗教。他曾说:“如同神赐给我们五根不同的手指,他也赐给人们不同的途径。”^② 虽然反对蒙哥汗的有景教徒镇海和夸达克,蒙哥汗却并不因此而鄙弃景教,因为其母也是信教者。此外,他所重用的近臣博刺海也是景教徒。这种态度一脉相承,为整个元朝统治者所保持。对此,真正统一中原、建立起元朝的元世祖忽必烈曾对马可·波罗表白说:他对基督教的耶稣基督、回教的穆罕默德、犹太教的摩西、佛教的释迦牟尼“这四位先知皆敬奉,由是其中在天居长位而更真实者,受我敬拜可保佑我”^③。元统治者的这一姿态,使佛教、道教、伊斯兰教、摩尼教、基督教以及蒙古人传统信仰中的原始萨满教崇拜等在元代都得以保留和发展。

随着元朝的建立,各种宗教得以恢复,景教亦在中原地区获得新生。出于管理宗教事务之需要,元朝设立宣政院管理佛教事务,又设立集贤院专管道教。至元廿六年(1289年),忽必烈又设立崇福司管理也里可温教事务。就其规模而言,“元制,礼部亦掌僧道,然有宣政院以专掌释教僧徒,秩从一品;有集贤院以兼掌玄门道教,秩从二品;而礼部之掌,遂有名无实。是可见元代对于僧、道之尊崇。顾也里可温之在元,亦为一种有力之宗教,特置崇福司,秩从二品,其阶级盖在宣政之下,而与集贤等也。”^④ 崇福司设官分职之命名乃取自基督教

① 张星娘:《中西交通史料汇编》第二册,中华书局1977年版,第72页。

② 《柏朗嘉宾蒙古行纪 鲁布鲁克东行纪》,中华书局1985年版,第302页。

③ 阿·克·穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,中华书局1984年版,第155页。

④ 《陈垣史学论著选》,第28页。

“传福音”之义,其职能即“掌领马儿哈昔、列班也里可温十字寺祭享等事”(《元史·百官志》卷八九)。延祐二年(1315年)时崇福司曾改为院,“置领院事一员,省并天下也里可温掌教司七十二所,悉以其事归之。七年,复为司,后定置已上官员。”(《元史·百官志》)延祐七年(1320年)恢复崇福司原有“司”之机构,以求管理上的方便。忽必烈执政期间,景教在甘州、宁夏、天德、西安、大都等处都设有主教区,其主教驻地“掌教司”数目达72所之多,反映了元代景教曾有过的繁荣景象。

(三) 十三世纪元朝景教的兴盛发展

蒙古统治者的宗教宽容政策,使各种宗教生活趋于活跃。在1235年兴建的早期蒙古帝国中心哈刺和林,其中国工匠和穆斯林商人居住的两大区域中既有清真寺、佛寺和其他庙宇,也有建在大汗宫殿万安宫附近的景教寺。许多蒙古贵族、官员、侍臣、御医和一些色目人都信奉景教。而且,各种宗教的神职人员还享有免除赋税、差役和军役等待遇。元帝国建立后,这种对宗教僧侣的优厚待遇得到保留和进一步扩大。如至元四年“二月,诏遣官签平阳、太原人为军,除军、站、僧、道、也里可温、答失蛮、儒人等户外”(《元史·兵志》卷九八)。至元二十九年七月,“也里崑里、沙沙尝签僧、道、儒、也里可温、答赤蛮为军,诏令止隶军籍”(《元史·世祖纪》卷一七)。此外,“至定宗、宪宗之间,则诸教士之田税、商税、均行豁免”^①。景教在元代虽与佛、道等教处于激烈竞争之中,但因有统治者的支持而颇具实力。其“军籍之停止,徭役之蠲除,租税之豁免,已是政府之一种特别优待法矣,然当时政府对于也里可温之尊崇,尚不止此”^②。其教士不仅可依僧例给粮,而且还获准参与为帝王祝寿祈福等宗教活动。这种形势亦使元

① 《陈垣史学论著选》,第21页。

② 同上书,第28页。

代景教获得广远的分布,如在汗八里,直隶长芦镇,蒙古,河北的河间,山西的大同,甘肃的沙州、肃州、甘州、额里折(凉州),鄯州和额里合牙,黄河北岸诸地(外套),新疆的喀什噶尔、叶尔羌、赤斤塔拉思和伊犁,江苏的常熟、扬州和镇江,浙江的杭州和温州,福建的福州和泉州,以及云南等地都曾有景教存在和流传。

十三世纪中叶,元朝景教达到鼎盛。当时汗八里景教会因列班扫马和雅八·阿罗诃两隐修士西游传教之事而闻名遐迩。列班扫马是汗八里景教巡回教士昔班之子,约30岁时入修道院6年,后又离家到汗八里郊外山中独居隐修。雅八·阿罗诃是山西霍山景教教正裴尼尔之子,原名马可,因仰慕隐修之道而离开家乡来追随列班扫马,3年后得度为景教僧,在游历西域途中被选为景教公会法主,故有雅八·阿罗诃三世的称号。1278年,两人起程西行,旨在朝拜圣地耶路撒冷、在耶稣墓前求主赦罪。此举得到了元世祖忽必烈的支持。其在途中亦曾受到忽必烈女婿昆布哈和爱不花二王的礼遇及祝福。他们从大都燕京(汗八里)出发,途经山西霍山、唐古特(宁夏)、沙州(敦煌)、和闐(新疆)、喀什噶尔(疏勒)、霍罗桑、阿塞拜疆等地,最终到达巴格达,一路上千辛万苦,几濒于死。两人途中曾在于阗滞留6个月,在疏勒朝见国王海都(Kaido)、获通行许可证,后又在图思城附近圣施杭景教修道院避难。他们因在美索不达米亚境内马拉迦城与景教法主马屯哈(Mar Denha)相遇而获准去巴勒斯坦。在巴格达,两人又被景教法主派遣赴旭烈兀汗之子阿八哈大王处,求其对景教法主的封册。使命完成后,两人转道重赴耶路撒冷,但因叙利亚正处于战乱、战场形势不明朗而放弃此行,从乔治亚返回巴格达。马屯哈随之任命马可为“契丹及汪古之京城大德”职,时年35岁的马可祝圣后改名雅八·阿罗诃。而列班扫马同时也被委任为巡锡总监大德。两人祝圣后授命返回中国传道,途中于1281年得知马屯哈已死的消息,遂返回巴格达以便参加法主葬仪。其间雅八·阿罗诃被一致推选为东方

教会的新法主,并兼任塞流西雅和泰锡封两城教务。同年11月雅八·阿罗诃在巴格达附近圣库科教堂接受圣职,成为景教会主要领袖,称雅八·阿罗诃三世。1282年阿八哈王死后,其弟阿合马(又名帖古迭儿)篡位,政教关系一度紧张。1284年阿合马被杀,阿八哈长子阿鲁浑王即位,成为蒙古人统治波斯的西域宗王,此后景教重又获得政府的重视与信赖。作为伊利汗国国王,阿鲁浑王意欲征服巴勒斯坦和叙利亚,声称若能收复“圣地”,他就受洗入教。为此,他请雅八·阿罗诃推荐一位合适人选作为使臣前往欧洲,以求获得西方基督教各国的支援。在雅八·阿罗诃的引见下,列班扫马获此任命,遂带着阿鲁浑王给欧洲各君王的亲笔信于1287年从黑海港口出发,先到君士坦丁堡拜见东罗马皇帝安特罗尼库斯二世(Andronicus I),随之去意大利那不勒斯和罗马。时值教皇洪诺留四世(Honorius IV)去世,红衣主教哲罗姆(Jerome)等人接见了扫马。此后扫马又到巴黎,受到法王腓力四世(Philip IV)的接见。离开巴黎后他在格斯柯尼还晋见了英王爱德华一世(Edward I)。扫马返回罗马时谒见了新任教皇尼古拉四世(Nicholas IV),并呈交阿鲁浑王和雅八·阿罗诃的亲笔信。扫马在罗马曾按景教仪式主领圣餐,也参加过教皇主持的天主教弥撒。扫马完成使命后回到阿鲁浑王朝廷述职,国王为此答应扫马建堂传道,并让继任王位的儿子合赞入教。1294年,列班扫马在巴格达逝世。1317年,雅八·阿罗诃也在马拉迦去世。

十三世纪著名景教徒还有仕于元朝的爱薛。他出身于景教世家,祖名不阿里,父名不鲁麻失,系生活在叙利亚西部讲阿拉伯语的拂林人。1246年,定宗贵由举行登基大典,前来参加庆典的叙利亚景教长老审温列班阿答(Simeón Rabbanata)对不鲁麻失赞不绝口。唆鲁忽帖尼闻之动心,奏请贵由汗遣使相邀。但不鲁麻失因年高体弱而推辞,由其子爱薛代父应召,来到蒙古王宫服务。爱薛熟识星历、医药之术,并掌握有各种西域语言,因而受到贵由和唆鲁忽帖尼的厚待。他

娶了唆鲁忽帖尼的同族侍女为妻,夫妻俩曾是蒙哥汗公主的傅父和傅母,交往颇深。忽必烈即位后,爱薛成为其侍从,直言敢谏,曾劝其抑佛扬景,并要求对回回的活动加以限制。忽必烈对他极为器重,“命掌西域星历医药二司事”。其创立的京师医药院于1273年改为广惠司。1283年,爱薛以译人(怯里马赤)身分奉诏随李罗丞相出使伊利汗国。李罗被阿鲁浑王留用后,爱薛历经艰辛重返大都。忽必烈觉得爱薛“生于彼,家于彼,而忠于我”,从此更加重用。1287年,爱薛就任秘书监卿,掌历代图籍及阴阳禁书;1289年,又兼任崇福司使;1294年,在元成宗铁穆耳即位之际授翰林学士承旨、兼修国史;1297年时又授平章政事;直至武宗即位时还曾封爵秦国公。爱薛死后被元仁宗于1312年追封为太师开府仪同三司上柱国拂林王,谥忠献。

除了皇宫侍臣、御医等多为景教徒外,十三世纪蒙古军队中一些外国雇佣人员和侍卫也信奉景教。1275年,汗八里为之开设景教总主教驻所。据十四世纪罗马教会驻波斯伊儿汗国总主教约翰·柯拉(John de Cora)所撰《大可汗国记》之言,当时景教徒“居契丹国境内者,总数有三万余人。皆雄于资财,……其派教堂皆整齐华丽,有十字架及像,以供奉天主及古先圣贤。其人代皇帝举行各种祈祷,故常得享受特权”。^①

(四) 马薛里吉思与景教“七寺”

元朝景教最著名的教士之一,便是兴建景教“七寺”的马薛里吉思。他本为中亚撒马尔罕的医生,其外祖曾为拖雷治病,家传医术因而闻名于蒙古王宫。1268年,忽必烈召他入宫为御医,调制其祖传香果蜜丸舍里八,由此开始其在元朝的不凡生涯。元至顺《镇江志》曰:

公之大父可里吉思,父灭里,外祖撒必,为大医。……至元五

^① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第140页。

年,世祖皇召公弛驿进入舍里八,赏赉甚侈。舍里八煎诸香果,泉调蜜和而成。舍里八赤,职名也,公世精其法,且有验,特降金牌以专职。九年,同赛典赤平章,往云南;十二年,任闽浙,皆为造舍里八;十四年,钦受宣命虎符怀远大将军、镇江府路总管府副达鲁花赤。(卷九)

“达鲁花赤”在蒙古语中意为“长官”,在元朝实为居于地方官之上的“监临官”。因此,马薛里吉思于此已官至镇江府知府之位。他于至元十五年(1278年)正月抵达镇江,八月时改授明威将军。马薛里吉思走上仕途后在其所辖之地极力推广景教。据传,他“虽登荣显,持教尤谨,常有志于推广教法。一夕,梦中天门开七重,二神人告云,汝当兴寺七所。赠以白物为记。觉而有感,遂休官务建寺。”(《镇江志》卷九)1279至1282年间,马薛里吉思先后在镇江城内外建成景教寺六所,又在杭州建景教寺一所。这七寺即镇江的大兴国寺、云山寺、聚明山寺、丹徒县开沙的四渎安寺、黄山的高安寺、大兴国寺侧的甘泉寺,以及杭州荐桥门的大普兴寺。此外,他还在云山寺和聚明山寺之下建有也里可温公墓。其建寺之举乃表明自己“有志于推广教法”和“忠君爱国”之心,“无以自见,而见之寺耳”。马薛里吉思“休官”、甚至“舍宅”而建景教寺,足以反映其景教信仰之虔诚。在此之前,镇江、杭州等地均无景教教堂。所以,马薛里吉思兴建七寺,实为元代景教在江南的流传奠定了基础。

在马薛里吉思所建教堂中,以建于1281年的镇江大兴国寺最为著名。此寺建成后约20年,即元成宗大德二年至五年(1298—1301年),在镇江任儒学教授的杭州人梁相曾撰有《镇江大兴国寺记》,使马薛里吉思传教建寺的详情为人所知。其《寺记》云:

大兴国寺,在夹道巷,至元十八年本路副达鲁花赤薛里吉思建。……薛迷思贤,在中原西北十万余里,乃也里可温行教之地。……祖师麻儿也里牙灵迹,千五百余岁。今马薛里吉思,是

其徒也,教以礼东方为主,与天竺寂灭之教不同。

“薛迷思贤”即《元史》所称“薛迷思干”,《元史地理志》西北地附录作撒麻耳干,今译撒马尔罕,在波斯东北地。“其地盛行景教,证之此碑记有‘教以礼东方为主’,与景教碑‘东礼趣生荣之路’相合。又此碑记有‘十字者像人身四方上下以是为准’,亦与景教碑‘判十字以定四方’及‘印持十字’相合。”^①撒马尔罕曾为景教大主教的驻地,其祖师麻儿也里牙(Mar Elijah)即撒马尔罕大主教,于1190年(希腊历1501年)去世,故有“千五百余岁”之说。此地于1220年为成吉思汗所夺,由此归顺蒙古帝国,其所信奉的景教亦得以传入蒙古,继而传入中国内地。马薛里吉思为了弘扬景教,还从西域迎来景教高级教士马里哈昔牙、麻儿失理河、必思忽八,以能“阐扬妙义,安奉经文”,并主持景教寺的宗教礼仪活动。马薛里吉思建寺传教之举在元朝得到了上层统治者的支持,据传“完泽丞相谓公以好心建七寺奏闻,玺书护持,仍拨赐江南官田三十顷,又益置浙西民田三十四顷,为七寺常住。”(《镇江志》卷九)元朝政府的这种姿态无疑为景教的传播起了积极推动作用。据当时人口调查,在1331年镇江114200多户居民中,每167户中就有1户为也里可温,每63人中就有1人是也里可温教徒。而杭州则特有一区专住也里可温。从十三世纪中叶的中国景教发展来看,中国北部至少约15个城市中住有景教徒。当时景教共分为25个主教区,其中4处即在中国境内,西京大同曾为其重要中心。

随着元代的结束,马薛里吉思兴建的景教七寺亦逐渐衰败或改为他用,且多成为佛教寺院。“据《万历镇江志》,则大兴国、高安、四渎安三寺,明时尚在,惟甘泉不载。云山、聚明,则元至大间已改为般若院。《康熙镇江志》,则并此六寺之名而不可考矣。”^②杭州的大普兴寺

^① 朱谦之:《中国景教》,第179页。

^② 《陈垣史学论著选》,第45页。

也于明嘉靖廿一年(1542年)改为谢三太傅祠。田汝成曾论及杭州景教寺之变迁：“城内胜迹三，太傅祠在荐桥东，旧十方寺基也，当熙春桥西，元僧也里可温建，久废。”(《西湖游览志》卷一六)此外，中国各地在元代建成的众多景教寺，同样因失去统治阶层的扶植而陆续破败、消失。

三、也里可温与元朝天主教的传入

罗马天主教会于元朝时首次传入中国，这使基督教在华的发展进入一个新阶段。天主教传入元代蒙古人统治地区以后，亦被称为“也里可温”。因此，历史上有人因弄不清景教与天主教之本质区别而将之混为一谈。如“刘文淇《至顺镇江志校勘记》曰：此卷述侨寓之户口。所谓也里可温者，西洋人也。卷九大兴国寺条载梁相记云：薛迷思贤在中原西北十万余里，乃也里可温行教之地。……据此则薛迷思贤乃西洋之地，而也里可温即天主教矣(卷上)。”“洪钧《元史译文证补》，元世各教名考曰：也里可温之为天主教，有镇江北固山下残碑可证。”^① 此处所指镇江残碑，很可能即景教大兴国寺碑。

蒙古人在统一中国之前曾铁骑西下，征战欧洲。成吉思汗及其后裔组织的三次西征使蒙古骑兵在欧洲长驱直入、所向披靡，曾一度饮马多瑙河，染指黑海和地中海地区，引起了欧洲各国的震惊。在当时西方人眼中，“鞑靼人”曾被看作是突然从“塌塌如斯”冥府之渊中跳出来的“魔鬼”，其西侵被称为给欧洲带来破坏和灾难的“黄祸”。为此，罗马教皇格列高利九世(Gregorius IX)一度号召要组织抗蒙十字军来认真对付。1242年，已击溃孛烈儿(波兰)和捏迷思(德意志)联军、进渡秃纳河(多瑙河)并攻掠马茶(今匈牙利布达佩斯)的拔都统

^① 《陈垣史学论著选》，第3—4页。

领之蒙军得到元太宗窝阔台病逝的消息,因而从欧洲撤兵东返。此后教皇英诺森四世(Innocentius IV)于1245年在法国里昂主持召开欧洲主教会议,商量对策。因听说有一部分蒙古人已皈依基督,会议决定派人东来争取蒙古大汗信教,以使之停止西侵。从此,开始了天主教方济各会和多明我会修士出使蒙古、东来传教的活动。

就其时代背景而言,蒙古人创立的横跨欧亚大陆之元帝国,亦为东西方世界的沟通及其文化交流提供了有效空间和便利条件。正如张星烺所指出的:

迄于元代,混一欧亚,东起太平洋,西至多瑙河、波罗的海、地中海,南至印度洋,北迄北冰洋,皆隶版图。幅员之广,古今未有……通蒙古语,即可由欧洲至中国,毫无障碍。驿站遍于全国,故交通尤为便捷……东罗马、西罗马及日耳曼之游历家、商贾、教士、工程师等,皆得东来,贸易内地,自由传教,挂名仕版。东西两大文明……以前皆独立发生,不相闻问,彼此无关者,至此乃实际接触。^①

元代中西交通之便及其文化交流日趋增多之势态,直接给天主教传人中国带来了契机。

1245年,方济各会修士柏郎嘉宾(Giovanni de Piano Carpini)等三人携教皇书信来与蒙古修好,开了罗马教廷与蒙古通使之端。1247年,多明我会修士、伦巴底人安山伦(Anselme de Lombardie)等受教皇派遣来到波斯蒙古西征军统帅拔都营地,但因拔都态度傲慢而毫无收获。1249年,法国国王路易九世(Louis IX)又遣多明我会修士、法国人龙如模(Andre de Longjumean)等三人东来,但其抵达定宗贵由行宫时,贵由已病逝。当时摄政的斡兀立海迷失皇后接见了西方使者,但覆书仍然倨傲,要求西方称臣入贡。龙如模于1251年返回欧

^① 张星烺:《中西交通史料汇编》第2册,辅仁大学1930年,第1—2页。

洲,亦未获进展。此后路易九世再派方济各会修士、佛兰德人鲁布鲁克(Guillaume de Rubrouck)东来通使,随蒙古军队同行至和林。1264年,元世祖忽必烈入都燕京(蒙语汗八里,汉名大都),改元至元。从此,西方天主教徒和传教士亦随蒙古人而得进入中国内地。

(一) 方济各会修士出使蒙古

方济各会是意大利天主教徒方济各(Francesco d'Assisi)创立的隐修组织,与多明我会同为十三世纪建立的天主教两大托钵修会,曾成为当时天主教对外传教的重要力量。元代天主教传入中国,方济各会修士作为罗马教皇使节和来华传教士,起了非常关键的作用。

1. 柏郎嘉宾出使蒙都和林

在1245年教皇英诺森四世主持的欧洲主教会议上,决定派遣方济各会修士3人携带教皇书信出使东方,觐见蒙古大汗。这一使团即以意大利人柏郎嘉宾为首,包括同行的波希米亚人司提凡(Stephen)和随之从不勒斯劳赶来的波兰人本笃(Benedict)。他们于1245年复活节从法国里昂出发。按其修会规则,修士外出必须步行。但柏郎嘉宾年迈体胖,因而获准骑驴代步。他们途经波希米亚、波兰、俄罗斯等地,1246年2月在基辅会晤蒙古守将,随之前往蒙古人所建钦察汗国,在伏尔加河上游萨来城拜见拔都。此后继续东行,一路上风餐露宿,渡海翻山。司提凡因过于疲惫而半途折回,其余两人于1246年7月22日到达蒙古都城哈刺和林。

此时元太宗窝阔台已死。约一月之后新君定宗贵由正式继位。11月13日,柏郎嘉宾获定宗召见,遂呈上教皇致蒙古大汗书信。信中指責蒙古杀戮之过,劝告大汗信教、罢兵,并善待教徒及教皇使节:

余闻王等侵入基督教诸国以及他境,所过杀戮,千里为墟,血流盈壑。直至于今,王及部下凶狠之气,破坏毒手,未稍休止。……余代天主行教,闻王所为如此,不胜诧异。余本天主好生之德,欲合人类于一家,据敬天明神之理,特申劝告并警戒,请求

王及部下止息此类暴行,尤不可虐待基督教徒。王所犯罪恶多而且重,必遭天主所谴,可毋庸置疑。王须急宜忏悔,使天主满意。^①其口气直率、强硬,充满劝诫、警告之意。贵由阅后写有致教皇复信让柏郎嘉宾带回,答曰:“尔等居住西方之人,自信以为独奉基督教,而轻视他人。然尔知上帝究将加恩于谁人乎?朕等亦敬事上帝。赖上帝之力,将自东徂西,征服全世界也。”^②信中措辞针锋相对,显得高傲和毫不妥协,信尾还附有“上帝在天,贵由汗在地,上帝威棱,众生之主之印”的玺文。

柏郎嘉宾等人在蒙古逗留约有四个月,得贵由复信后即起程返欧。临行前曾获太后所赐貂皮缎袍两袭。1247年11月,他们在里昂向教皇复命。此次东行虽无传教成果,却开了西方传教上东来之先河。而且,柏郎嘉宾回到里昂后写有一部拉丁文的《蒙古史》,对当时西方了解蒙古人的地域分布、民族习俗、宗教信仰、风土人情、军事政治,以及沿途各国民族、地理、社会情况等起了一定作用。

2. 鲁布鲁克东来传教

1253年,法王路易九世为了联络蒙古大汗共同对付穆斯林、配合其十字军东征而收复圣地,决定派方济各会修士鲁布鲁克携带其书信前往蒙都和林通使。另一修士意大利人克来莫那(Bartolomeo da Cremona)亦与之同行。他们于5月从君士坦丁堡出发,经黑海而抵达索耳达亚。7月底至蒙古拔都之子撒里答营地,此后又至钦察觐见拔都。拔都让其晋见大汗蒙哥。他们于9月继续东行,12月抵和林,次年1月4日得宪宗蒙哥接见。5月24日,宪宗再次召见鲁布鲁克,并让其带回给法王的复信。信中语气极为严厉,大有催促法王投降之意。鲁布鲁克在和林停留期间试图向蒙古人传教未果,于8月由

^① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,中华书局1977年版,第183页。

^② 《中西交通史料汇编》第一册,第184页。

原路返欧。1255年6月,鲁布鲁克回到塞浦路斯岛,但路易九世已返法国。于是,他撰写《东行记》寄送法王,汇报其出使经历。

据鲁布鲁克自述,他借出使机会东行蒙古之目的乃在于传教。为此他曾公开声明:“我既不是陛下(指路易九世)的使臣,也不是任何人的使臣,我只是按我们的会规而前往非教友的地区。”^①他在蒙古时曾当着大汗之面与佛、道等教代表展开辩论,因而一度获得大汗和皇后对基督教的认可。据传他曾为信教的蒙古人诵经祈祷,而皇后也常常来教堂参加礼拜活动。不过,当时蒙古人中流行的基督教即聂斯脱利派。鲁布鲁克在其《东行记》中曾记述了外蒙古境内克烈、蔑里乞、乃蛮三大部落信奉景教的情况,并展示了景教在中亚和中国北部一带的广泛流行,称其在去契丹途中都曾遇到聂斯脱利教徒,在契丹国15个城市中亦住有聂派信徒,“在西京并驻有他们的总主教”^②。鲁布鲁克东行传教之志未能如愿,但其游记给后世留下了景教在华流传的珍贵史料。

(二) 波罗东游的经历及见闻

1255年,意大利威尼斯商人尼古拉·波罗和玛赛·波罗兄弟东来经商,1260年到达克里米亚,三年后又抵布哈拉。在此,他们巧遇忽必烈派去伊利汗国的使臣,随后应其之邀而一道东来,于1266年抵达蒙古上都(当时尚称开平),觐见蒙古大汗。登基不久的忽必烈接见了波罗兄弟,表现出对西方国家和天主教的浓厚兴趣。他“详询关于教宗、教会及罗马情形,并拉丁人一切风俗”^③。“尤其关心教皇的起居和工作状况,教会的事业、宗教的崇拜和基督教的教义”^④。当了解到教会详情后,“世祖即派二人携带玺书,出使教廷,要求教宗派遣

① 方豪:《中国天主教史人物传》上,第20页。

② 同上书,第21页。

③ 同上书,第24页。

④ 《马可·波罗游记》,福建科学技术出版社1981年版,第7页。

一百位通晓七艺的学者东来”^①。而且,这些学者必须长于辩论,能据理阐明天主教之优杰。世祖还希望波罗兄弟能去“圣地”,为之带回耶稣圣墓长明灯中的一些圣油以作为纪念。1269年,波罗兄弟返抵欧洲,向罗马教廷呈交了蒙古皇帝书信。两年后,尼古拉决定带其17岁的儿子马可·波罗同来东方。新任教皇格列高利十世(Gregorius X)闻讯后急忙召见尼古拉兄弟,令其带上教皇给元世祖的复信,并曾指派两名多明我会修士同行,但两修士不久因故折回。1271年11月,波罗一家3人取道中亚、翻越帕米尔高原赴蒙,经过长达三年半的跋涉才于1275年夏到达上都,谒见在此“巡幸”暂驻的世祖。忽必烈收下了教皇书信及礼品。据传他得知波罗兄弟再度来华的消息后,曾派出“使臣迎于四十日程之外”。

波罗3人在大都长期“留居朝中”,受到热情款待。尼古拉让其子马可·波罗作为“汗之臣仆”晋见世祖,颇得世祖喜爱。马可·波罗潜心学习汉文,同时亦学蒙文、畏兀儿文、西夏文和藏文,在元朝仕宦17年,曾被派往山西、陕西、四川、云南等地,官至扬州总管之位,深受重用。他们因思念故乡而多次要求回国,但都未获批准。直至1286年波斯汗阿鲁浑因其宠妃去世而派人请忽必烈赐婚,波罗3人才获得离华返欧的机会。他们以护送新娘阔阔真公主下嫁波斯之名,于1291年初离开福建泉州西行。其到达波斯时阿鲁浑已死,阔阔真按蒙古习俗成为阿鲁浑之子合赞的王妃。波罗全家3人则于1295年回到威尼斯。马克·波罗口述的《东方见闻录》(即《马可·波罗游记》)成为当时欧洲人认识中国的窗口,并为人们了解元朝中国基督教存在状况留下了丰富史料。

从马可·波罗的记述中,可以看出忽必烈对基督教有着一定程度的好感。“从大汗态度看,他认为基督教信仰最真实最美好,因为他

^① 方豪:《中国天主教史人物传》上,第24页。

说,凡不是尽美尽善之事,此教概不让人去做。”^①马可·波罗甚至认为,“如果教皇派去适当的人向他宣传我们的宗教,大汗必会成为基督教徒,因为我们已经确知,大汗颇有意于此”^②。他又指出,元朝蒙古宗王乃颜即“一受洗基督教徒”,其所持之帅旗上亦有“十字架之徽志”。乃颜因反叛忽必烈失败被杀。当人们为此讥笑基督徒时,忽必烈却安慰他们,说“上帝的十字架”未助乃颜行逆是对的,因为十字架不会助其作恶,这更说明十字架信仰之正义所在。于是,基督徒对忽必烈亦心悦诚服。此外,马可·波罗还谈到十三世纪景教的分布情况。其来华时沿途经过的城市巴格达、喀什噶尔、撒马尔罕、莎车、唐古忒等都有景教流传。此后他在其游历的甘肃、西夏、河西、蒙古、云南、江苏等地亦普遍发现了景教的行踪。

波罗一家的东游和西归,使元朝统治者与天主教教皇之间有了一定的沟通和了解。这为不久后天主教正式传入中国创造了良好条件。

(三) 孟德高维诺使天主教在华立足

1289年,教皇尼古拉四世(Nicholas IV)派意大利方济各会修士约翰·孟德高维诺(Giovanni de Montecorvino)作为教廷使节前往中国,从而使之成为天主教来华真正开教的第一人。孟德高维诺取道亚美尼亚、波斯和印度东来。在印度南方梅里亚波逗留期间,与之同行的多明我会修士尼古拉·比多亚(Nicola da Pistoia)病逝。孟德高维诺于1294年从印度由海路来到大都,时值世祖忽必烈去世,但蒙成宗铁穆耳召见,获准在大都留居和自由传教。从此他建堂布道、蒙文译经,使天主教首次在华立足。

孟德高维诺入华后首先在汪古人中传教,曾使高唐王阔里吉思

① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,第155页。

② 同上书,第156页。

由景教改信天主教,其部属亦随之改宗。他在1305年的信中回忆了使这位闻名欧洲的佐治王皈依正宗的经历:

此间有佐治(George)王者,印度拍莱斯脱约翰大王之苗裔。门洞显赫,昔信聂思脱里派教说。余抵此之第一年,即深与余结纳,从余之言,改奉正宗,列名僧级。每奠祭时,王亦盛装来至余处,参与典礼,聂思脱里派徒因谤王为弃教。王率其臣民大部来归正宗,捐资建教堂一所,雄壮宏丽,无异王侯之居。堂内供奉吾人所信仰之天主,三一妙身及吾主教皇。王赐题额为“罗马教堂”。^①

阔里吉思受命镇守西北边境,后被笃哇军俘虏后遇害。因独子“尚在襁褓之中”而由其弟术忽难袭高唐王之位。术忽难命其部众恢复原有的景教信仰。当时孟德高维诺已远在皇宫,因而闻之亦无能为力。

1299年,孟德高维诺在大都建成第一座天主教堂。1303—1305年,德国修士亚诺尔德·科洛尼(Arnold Cologne)曾来华协助其建堂传教。1305年,孟德高维诺在皇宫前又建成一座教堂,并已将有关祈祷文、圣咏等宗教文献译成当地方言。其在1305年的信中写道:

余于京城汗八里筑教堂一所。六年前已竣工,又增设钟楼一所,置三钟焉。自抵此以来,共计受洗者达六千余人。

……

余尝收养幼童一百五十人,……皆毫无教育,亦无信仰。余皆加洗礼,教之以希腊及拉丁文。《一百五十章之祈祷文》(Psalms)及《圣歌》(Hymnaries)三十首,《圣务日课》(Breviaries)二篇,余皆已译成其地方言。因此收养诸童中,已有十一人知悉祭圣乐曲。余为之组织唱歌队。每逢星期日,则在寺中轮流服务。余莅堂或他往,诸童皆能不懈其职。《一百五十章之祈

^① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第220页。

祷文》及各种文件,亦皆由诸童缮写。唱歌时,皇帝陛下亦尝闻而乐之。祭圣时,余与诸童共同行礼。^①

其1306年所写书信亦说:

一千三百零五年,余在大汗宫门前,又建新教堂一所。堂与大汗宫仅一街之隔。……城内居民以及他处之人,从未闻有教堂者,来见教堂屋宇奂新,红十字架高立房顶。又闻余在室内唱歌,皆讶异万分,不明何谓。当余等唱歌时,大汗陛下在宫内亦得闻之。

……

第一教堂与第二教堂,皆在城内。……余将所收幼童,分为两队。一队在第一教堂,他队则在第二教堂,各自举行祭务。余为两堂住持。每星期轮流至一堂,指导奠祭。^②

元朝皇帝对基督教徒颇为宽厚,孟德高维诺在华传教活动遂较为顺利。他在宫廷中亦有一职位,可经常入宫。成宗将他视为教皇专使,礼貌相待。他曾试图劝请成宗“改奉基督正宗”未果,因而不无遗憾,叹息“余若有二三同伴在此助理,则至今日大汗必受洗矣”^③!孟德高维诺在传教中遇到的最大阻力是景教徒对天主教的反对和抵制。元代基督教在传播过程中由此而发生教派之争。当时朝廷内外诸多景教徒对孟德高维诺的传教之举及其成功强烈不满,曾设法对之加以排挤或诬陷。因此,其传教初期多有磨难。他在信中记述说:

余初来此境,受聂派直接虐待,或唆使他人来欺侮余,种种情形,备极惨酷。其人造作诽谤,谓余乃侦探匪徒,而非由教皇派遣。稍后,其人又伪造证据,谓教皇实有大使派来东方,赠礼物甚伙,至印度时,余暗杀大使,而窃其物也。阴谋诽谤不止者凡五年。余尝受法庭传审,几受死刑。最后乃得天主怜悯,有某君作

① 张星烺:《中西交通史料汇编》第一册,第219页。

② 同上书,第225—226页。

③ 同上书,第221页。

证,启发大汗之天心,使知余实冤枉无罪,告者诬妄。大汗将诬告者及其妻妾儿女,悉放逐之。^①

元成宗对天主教的宽容和想与罗马教廷及欧洲诸国通使的愿望,为孟德高维诺在华传播天主教提供了良好的外部条件。

(四) 元朝天主教在华主教区的设立

孟德高维诺在华传教顺利的消息传至罗马教廷,教皇克雷芒五世遂于1307年再派方济各会修士7人来华协助教务,并决定建立汗八里(即大都)总主教区。这7位修士临行前被祝圣为主教,其中一人留任得利斯带主教、3人病死在印度,仅有哲拉德(Gerardus Albuini)、裴莱格林(Peregrinano Castello)和安德鲁(Andreas de Perusia)3人抵大都。他们代表教皇祝圣孟德高维诺为汗八里总主教,负责契丹(中国北部)与蛮子(中国南部)教务。从此,孟德高维诺亲自管理大都教区,由安德鲁等人辅助教务。此外,他亦于1313年创设刺桐(即泉州)教区,哲拉德为其首任主教,后由裴莱格林、安德鲁等教士继任,负责中国东南地区教务。

天主教在华教区由孟德高维诺开辟,但他“居此布教,无人辅助,几十一年”^②。他在1305年写道:“余来此后不闻教皇与本级僧侣及西方音耗,已十二年矣。”^③其间来华相助传道者极少。而哲拉德等方济各会修士1307年之东来,亦“经历艰苦饥困,海陆危险,衣衫为盗匪劫掠殆尽,九死一生”^④。在华天主教传教士长期与其总部隔绝,孤立无援。若无元朝皇帝的宽厚容忍态度及其“钦赐薪俸”和免役免税政策的保障,天主教很难在华维系下去。哲拉德等3位主教来华之后,先在大都辅理教务约5年左右,亦享受钦赐薪俸“阿拉发”。“阿拉

① 《中西交通史料汇编》第一册,第218—219页。

② 同上书,第219页。

③ 同上书,第221页。

④ 《中西交通史料汇编》安德鲁之信,第229页。

发者,皇帝所赐外国使臣、说客、战士、百工、伶人、术士、贫民以及诸色人等之俸金。供其生活费用也。所有俸金之总数,过于拉丁数国王之赋税。”^①随着中国北部教会发展已初具规模,孟德高维诺又派传教士南下去福建泉州、浙江杭州、江苏扬州等地开教。孟德高维诺自印度取海道来华时曾经过当时东方第一大港刺桐港(即泉州港)。其“‘涨海声中万国商’、‘市井十洲人’的繁荣景象,以及穆斯林建立的一座座风格独特的清真寺,可能令这位主教留下难以忘怀的印象”^②。自1313年起,哲拉德、裴莱格林、安德鲁等人先后担任泉州教区主教,使天主教在江南及沿海一带得到明显发展。

孟德高维诺在华期间曾翻译了《新约》有关章节和《旧约·诗篇》等,并特别绘制出六幅《圣经》图像,附上拉丁、达尔西和波斯三种文字,以供传教布道之用。在其任汗八里总主教的晚期,来华天主教传教士日渐增多。1318年,方济各会修士、意大利波登隆埃人鄂多立克(Odorico da Pordenone,即真福和德理)启程东来。他于1321年抵达西印度,由此从海路到中国,约于1322年抵广州及泉州,曾在泉州拜会安德鲁主教,后又取道福州、杭州、南京、扬州、临津、济宁,沿大运河北上,于1325年到达大都,觐见泰定帝。据传他在杭州时寄寓当地方济各会教堂,曾与灵隐寺佛僧辩论生死轮回之说,后在大都见宫廷中不少官员都改宗基督教,遂“留京三年,付洗二万人”^③。鄂多立克见孟德高维诺年事已高,需派传教士来协助,因而于1328年奉命离华返欧。他由陆路西行经天德、山西,约于1330年抵西藏拉萨,最后经中亚、波斯返回意大利。他曾去阿维农城晋见教皇约翰二十二世(John XXII),准备带50名传教士再次东来,但因病于1331年去世而未成此行。他在病榻上口述了其东行经历,由人笔录而成《鄂多立

① 《中西交通史料汇编》第一册,第229页。

② 海斯·穆恩·韦兰:《世界史》中册,三联书店1975年版,第618页。

③ 顾保鹤:《中国天主教史大事年表》,光启出版社1970年版,第7页。

克东游录》。

1328年,孟德高维诺在大都去世。他在华生活长达34年,据称曾“授洗三万余人”,成为天主教来华传教第一人。1333年,教皇约翰二十二世得知此消息后,又派方济各会修士、巴黎大学神学教授尼古拉斯(Nicholas de Botras)前来接任汗八里总主教职。尼古拉斯率26人东行,曾抵达阿力麻里(今新疆霍城县境内)受到察合台汗的招待,但此后即全队失踪而不知所往。1336年,元顺帝派了一个16人使团去晋见教皇。使团由法兰克人安德鲁(Andrew the Frank)、日耳曼那梭人威廉(William of Nassio)和阿兰人拖该(Thogay)带队取陆路西行,并带有元顺帝表示与教皇通使修好的书信和阿兰人福定琼斯(Futim Joens)、香山董琪(Chyansam Tungii)、者燕不花爱文奇(Gemboga Evenzi)、嘉琿俞乔(Joannes Yuchoy)和鲁比士平则奴斯(Rubeus Pinzanus)等署名致教皇的请愿信。其中元顺帝信曰:“仰尔教皇赐福于朕,每日祈祷时,不忘朕之名也。朕之侍人阿兰人,皆基督之孝子顺孙。朕今介绍之于尔教皇。朕使人归时,仰尔教皇,为朕购求西方良马,及日没处之珍宝,不可空回也。”^①阿兰人则在信中表白他们“自昔受法座使者约翰孟德高维奴之教诲养育,崇奉天主教,于是举止有方,心神藉慰”。而孟总主教去世后,其信徒已“居世无教师,死者魂魄无抚慰”,“犹之群羊而无牧人,无教诲无抚慰也”^②。因此恳求教皇速派新的总主教来华赴任。元朝使团1338年到达阿维农后受到教皇本笃十二世(Benedict XII)的接见。教皇随之任命方济各会修士鲍纳(Nicolas Bonet)、穆拉诺(Nicolas de Molano)、马黎诺里(Marignolli,即佛罗伦萨人若望 Giovanni da Firenze)和匈牙利人额我略(Gregoire de Hongrie)4人为专使,携带教皇书信和礼物随元朝

① 《中西交通史料汇编》第一册,第240页。

② 同上书,第240—241页。

使团一道来华。鲍纳等人中途返回,而马黎诺里则随使团于1342年抵达大都,同行者共32人。马黎诺里在觐见顺帝时不仅呈送上教皇覆书,而且还以教皇名义奉赠骏马一匹。“至正二年秋,七月十八日佛郎国贡异马,长一丈一尺三寸,高六尺四寸,身纯黑,后二蹄皆白。”(《元史·顺帝本纪》)当时文人墨客亦以此为题而有《天马赞》、《天马歌》或《天马图》等诗文颂赋,从而留下了“佛郎国献天马”的佳话。马黎诺里在华逗留期间受到元朝的厚待,他记述了当时天主教传教士受到宽容和保护之状:

汗八里都城內,小级僧人有教堂一所,接近皇宫。堂內有总主教之寓所,颇为壮丽。城内他处,尚有教堂教所,各有警钟。教士衣食费用,皆由大汗供给,至为丰足。^①

而且,他本人“留汗八里时,常与犹太人及他派教人,讨论宗教上之正义,皆能辩胜之。又感化彼邦人士,使之崇奉基督教正宗”^②。元至正六年(1346年),马黎诺里经杭州、宁波,由泉州上船西返。临行时,元帝设宴欢送,赠赐3年费用和良马200匹,并复信息请教皇再派有红衣主教等级之传教士来华,以维系天主教在华教区的生存。

四、元朝也里可温的消失

马黎诺里于1353年抵阿维农向教皇复命,呈交元帝覆书。此时罗马教廷出现了分裂,已无暇顾及对华传教事务。而方济各会也因内部分歧和异端运动而使其东方传教的热情锐减。东西方交通状况在十四世纪亦起了变化。自十四世纪中叶以来,信奉伊斯兰教的成吉思汗后裔帖木尔在中亚撒马尔罕兴起,切断了西方由陆路来华的通道,而海路亦逐渐被阿拉伯人所垄断。元朝本身的发展在十四世纪

^{①②} 《马黎诺里游记》,引自张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第252页。

下半叶也遇到了危机。元代末年群雄崛起、战争频仍，元顺帝被逼而出塞北迁，信奉或宽容基督教的蒙古人随之退出中原。这样，教会在华生存和发展的内外部环境都日益恶化，其传教活动也终于停止。

在孟德高维诺入华传教之前，元朝蒙古人所称呼的“也里可温”基本上指景教徒，其人数发展在元代曾达到3万多人。随着孟德高维诺在华立足，“也里可温”也包括了天主教徒，其领洗入教者亦有3万人左右。但他们大多不是汉人，而是阿兰人、蒙古人和色目人等。因此，元代基督教会在华的历史与唐代景教相似，它并非大多数中国人尤其是汉民族皈依基督的发展过程，而主要展示了“事实上或名义上的外国基督教徒在中国居住时的活动”^①。而且，景教徒与天主教徒之间相互攻讦、势不两立，也削弱了基督教会在华的影响、限制了其发展。“设此两派耶教，均以基督为法，互相敬爱，则耶教在华在亚之发展，必无限量也。总主教约翰初居北京、宁夏时，景教徒极力反对，是以两方互仇，不能协力同心。”^②元代也里可温与汉人相脱离、以及内部两派分裂对立的状况，使之没能掌握其仅次于佛、道两教却位于答失蛮之前的有利时机而在中国社会中真正扎下根来。此外，也里可温依附于元朝蒙古人的政治势力而侵犯其他宗教的利益，结果招致外来的排挤和打击。如景教徒马薛里吉思在镇江为官时于1279年强行将原属佛教之寺院改建为景教的云山寺和聚明山寺，就曾酿成两教讼事，引起人们对“也里可温擅作十字寺于金山地，……倚势修盖十字寺”（至顺《镇江志》卷一〇）、其“势甚张”的反感。1311年，云山寺和聚明山寺被佛教没收改作金山下院。元仁宗亦降旨除拆景教所塑、毁其十字，使“其重作佛像，绘画寺壁，永以为金山寺院”，并令集

① 穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》，第2页。

② 王治心：《中国基督教史纲》，第60页。

贤学士、书法家赵孟頫立碑撰文,裁定“金山也里可温子子孙孙勿争,争者坐罚以重论”。

孟德高维诺死后,在华天主教会群龙无首,从此走向衰落。罗马教皇为保住中国教会这块领地,自马黎诺里之后也曾陆续委派过多的人来华任汗八里总主教职,但无一人实际膺任。如1362年教皇命多马索(Thomasso)担任此职,其未到任;1370年,教皇乌尔班五世(Urban V)令方济各会修士伯拉笃(Guillaume Prato)率领12名随从来华就职,后不见踪影;1371年,教皇再派方济各会修士鲍提奥(François Podio)以教廷钦使之名来华,同样下落不明;至1426年,教皇马丁五世(Martin V)还曾任命加布阿(Giacomo da Capua)为北京总主教,但也没有到任。面对传教几近停滞的处境,方济各会在其1369年前所写《年鉴》中曾慨叹:“因为后来负有促进这种事业的责任的人们,处处缺乏热忱,以致传教事业,鲜有进步。”^①大都教区因没有主教而已名存实亡,刺桐教区第五任主教雅各伯(Jacobus)于1362年到任后不久即死于泉州兵乱,该教区随之亦陷入瘫痪。

随着明朝于1368年取代元朝,明太祖朱元璋明令禁止基督教的传播,蒙古人及其信教官员已北逃塞外,因此也里可温所包括的景教及天主教在中国亦跟着消失,再无踪迹可寻。究其消亡原因,徐宗泽曾指出:

元代之信奉天主教者,大抵皆系西域各部落人;真正之中国人实绝无而仅有。元朝以斡鞑种征服中国占其地而有之;及一旦失势,蒙古人及他民族皆远逃出塞;汉族重行恢复,则蒙古异族所有之一切建设,自然尽量铲除之矣。且当时又无教士继续来华,亡羊失牧,不久而竟无声无臭。^②

① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第126页。

② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海书店1990年版,第160页。

景教和天主教仅靠蒙元统治上层的厚待和支持来维系其存在,因此只是浮在中国社会的表层而未曾对之产生过深刻影响。所以,元帝国的覆灭已使基督教当时在华赖以生存的整个基础都全然消失。它也彻底断送了基督教第二次来华传教的种种努力。

第三节 明清之际天主教的传入

明清之际,天主教传教士的在华活动标志着基督教的第三次东来。此时,西方基督教在走过中世纪漫长发展之后已发生了巨大变化。欧洲宗教改革运动的爆发使原有的天主教世界一分为二,传统罗马教会的势力减弱。而“新航道”、“新大陆”之发现所带来的海外传教高潮则给基督教的复兴与发展提供了新的契机。天主教以“欧洲所失,海外补回”为口号,将海外传教作为其振兴教会的一项重要措施。从此,基督教开始传播到世界各地,并真正成为世界性宗教。这一时期,天主教各修会成为其海外传教的主力。耶稣会、方济各会、多明我会等修会相继来华传教,由此直接构成了基督教在中国的第三次传播。明清之际天主教得以在华立足,以利玛窦(Matteo Ricci)等为代表的来华耶稣会传教士起了最为关键的作用。

一、耶稣会在华传教史

耶稣会是天主教会内部为反对宗教改革运动而创立的新型修会,1534年由西班牙天主教徒伊纳爵·罗耀拉(Ignacio de Loyola)所组建,1540年正式获教皇保罗三世(Paul III)批准。其宗旨是重振罗马教会、重立教皇权威。它要求“每一会士应勉励自己,完全顺服天主通过他们的长上实行的统治,听从长上的指挥。”(《耶稣会章程》)

其特点是会士可不穿僧衣,不住修院,深入世界各地并参与社会各阶层和各领域的活动。因此,海外传教便成为耶稣会的主要任务之一。耶稣会在华传教始于十六世纪其会士东来传教之举。他们在印度、马六甲、日本等东南亚国家的早期传教过程中注意到中国及其文化影响在东方的地位与魅力,于是设法以其“福音”来试叩中国之门,从此掀开了历史上耶稣会士来华传教这充满戏剧性的一页。

(一) 沙勿略首创“远东开教”事业

耶稣会来华传教始于其创办者之一、西班牙人方济各·沙勿略(Francisco Xavier)。他于1540年奉葡萄牙国王若奥三世(João III)派遣,并以教皇宗座钦使名义来东方传教。他在1542年抵达印度果阿,随之去马拉巴传教两年,此后又到麦利亚保尔、马六甲、昂包纳岛传教,并于1549年随葡萄牙使节乘中国商船到日本开教。他在东南亚各地留下了最早传教的足迹,因而被天主教会尊为“东洋的传教宗徒”、“远东开教的元勋”。沙勿略曾在日本鹿儿岛、平户、下关等地传教,后因下关传教受挫而转去山口、丰后等地。在日本传教期间,他了解到日本流行的儒学、佛教等都来自中国,日本文化、风俗和习惯等也基本上是从中国学来的。在其写回欧洲的信中,他曾指出:“在日本入眼中,有关处世态度,为政之道以及灵魂轮回诸方面,中国人实为大智者,因此传教工作时遇阻难,因为每当论及上帝的诫律及世界的创造等问题时,他们总表怀疑。这也难怪,在他们看来,连中国人都不知不知道的东西,怎能率尔置信?”^①为此,沙勿略决定去中国传教,希望靠影响东方文化之源来达其传教的成功。正如利玛窦所言,沙勿略注意到日本人总是诉之于中国人的权威、乞灵于中国人的智慧,“总是声称,如果基督教确实是真正的宗教,那么聪明的中国人肯定会知道

^① 参见罗光主编:《天主教在华传教史集》,光启出版社、微祥出版社、香港真理学会1967年联合出版,第9页。

它并且接受它。于是沙勿略决心必须尽早地访问中国,使中国人能从迷信之中皈依。做到了这一点,他就更容易争取日本人,并把福音从中国带给他们了。”^① 1551年,沙勿略从日本搭葡萄牙商船抵中国广东上川岛,但因明朝海禁甚严而无法入内地传教,遂返印度果阿。1552年8月,沙勿略与其同伴费莱拉(Alvaro Fereira)修士及两位仆人乘“圣十字号”船再至上川岛,此后虽想尽办法仍难登中国大陆,只得滞留岛上,并建有一小圣堂为其礼拜之用。不久费莱拉因体弱不支而西归,沙勿略则坚守孤岛以等待时机,其间由华人天主教徒安多尼陪伴。1552年12月3日,沙勿略在上川岛因病去世,成为死在中国的第一位耶稣会士。沙勿略“远东开教”之举乃是基督教第三次来华的开端,其入华传教的尝试虽未获成功,却标志着中国基督教史上一个新时代的到来,他也因此而被视为明清之际天主教人华传教“当之无愧”的“创始者和奠基者”。

(二) 耶稣会士在澳门建堂传教

沙勿略去世之年(1552年),还发生了对基督教第三次入华传教具有重大意义的另外两大事件:一为后将天主教成功传入中华的耶稣会士利玛窦之诞生,二为耶稣会成立了其印度会省。1555年,其印度会省省长巴拉多(Melchior Nunez Barreto)抵澳门,随之曾两度去广州,在广东居留时间达一月之久。因此,亦有人视他为天主教近代入华的第一位传教士。巴拉多广州之行旨在营救几位葡萄牙天主教徒出狱,其间曾在葡萄牙水手和士兵中传教,还留下葡籍耶稣会士高斯(Etienne Goez)学习汉语,以便为建立中国传教区做好准备。但高斯不久因病而返果阿。1555年时,多明我会传教士卡斯巴·克卢斯(Gaspar de la Cruz)也曾进入中国大陆,并在广州居留一月。“此后三十年间,计有三十二位耶稣会会士,二十二位方济会士,两位奥古

^① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,中华书局1983年版,第128页。

斯丁会士以及一位道明会士先后作同样性质的尝试,但没有一人如愿以偿,得以永久居留。”^① 对此体验,克卢斯曾感叹道:“官家布置一些哨兵,把守广州,凡是没有得到许可的,决难渡过门禁森严的城垣。……为了这个缘故,不论是我或是别的司铎,已经为传教事业试办过好几次,都未能在中国得到结果。”^② 1557年,葡萄牙强占澳门定居,西方传教士遂陆续进入澳门,在此长期居留和进行入华传教准备。1562年后,耶稣会士贝莱士(Francisco Pérez)、戴塞拉(Teixeira)、黎伯腊(Jean-Baptiste Ribeyra)、黎耶腊(Pierre-Bonaventure Riera)等人相继抵澳。他们因无法深入内地传教而致力于发展澳门教务,开始初步形成其在澳建堂传教的规模。

澳门教会的兴起,始自1557年以来耶稣会士公匠勒(Gregorio Gouzalez)率领葡萄牙传教士在当地传教的努力。1565年,耶稣会在澳门正式设立会院,曾发展信徒5000余人。1568年,耶稣会士卡内罗(Melchior Carneiro)被教皇任命为澳门第一任主教,正式建立起隶属于印度果阿总主教区的澳门主教区。公匠勒则被调往马六甲教区任职。卡内罗热心于在华人中传教,为此曾两次去广州请求开教,但未获允许。为了创造对华传教的良好条件,他亦开始注意改善西方信徒的形象。据其所言:“当我来到称为‘天主圣名’的商埠澳门时,第一件工作,是不令本处教友供给外教人看轻基督的机会,并禁止我们有钱有势的商人,有不好的行为。”^③ 此外,他还推行医疗和慈善事业,以开设医院收容教内及教外病人来扩大其影响,从而亦成为促成西药传入中国的第一人。随着澳门教区的建立,信教者不仅为葡萄牙人和其他欧洲人,而且也包括一些华人。但据《澳门纪略》记载:“其唐入进教者,约有二种:一系在澳进教,一系各县每年一次赴澳进教。其

① 罗光:《天主教在华传教史集》,第10页。

② 王治心:《中国基督教史纲》,第64页。

③ 同上书,第66页。

在澳进教者,久居澳地渐染已深,语言习尚,渐化为夷,但其中亦有数等,或变服而入其教,或入教而不变服,或娶儿女而长子孙,或藉资本而营贸易,或为工匠,或为兵役。”^①这种入教乃西化之结果的保守方式,很难在华人中普遍推广,因而其传教活动并无重大进展。

1573年,意大利耶稣会士范礼安(Alexandre Valignani)被任命为印度教务巡阅使,率领40多名新会士赴东方传教。范礼安于1578年抵澳门,以“印度日本中华教务巡阅使”身份指导远东教务,曾留居澳门近一年之久,为当地华人建有教堂一座。他因数度尝试入内地传教未果而深感遗憾,曾从澳门修院窗口远眺中国大陆,为自己不能敲开此“福音之门”而叹息:“磐石呀、磐石呀,什么时候才裂开呢?!”

但范礼安为耶稣会士调整了传教态度和方式方法。他深感在中国传教与其他任何地区的传教都明显不同,因此要“入境而问俗”,强调传教士必须研习中国的语言,适应其风俗习惯,了解这一“伟大而可敬的民族”之历史文化,与其人民相沟通、相融洽。为了实现这一入华传教计划,他先后将罗明坚(Michaele Ruggieri)、巴范济(Francois Passio)和利玛窦等人调至澳门,令其研习汉语、熟悉中国风土人情、充分做好传教准备。

最早进入中国内地展开传教活动的是意大利传教士罗明坚。他于1572年入耶稣会,1579年抵澳门学习汉语,1580—1582年间曾利用每年春秋可去广州通商两次之便随外国商人进入广东四次,寻找传教机会。1582年12月,罗明坚和巴范济得两广总督陈瑞之邀而抵达肇庆,居于东关天宁寺约有四月之久。后因总督黜职,二人被迫返回澳门。此后巴范济去日本传教,罗明坚遂向范礼安函请派利玛窦来与他作伴,再入广东传教。对于罗明坚入华传教之试探,范礼安曾高度评价说:

^① 见徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第169—170页。

这是我所喜爱的一人,因为他用谦逊坚忍,把中国关得很紧的大门打开;因为他是第一个主张用中国的语言文字,将降生救世的道理在中国传布;因为是经他的手,在中国造成第一座圣母无染原罪的小堂,里面供奉着从西洋带来的围绕着奇花的圣母像;最后也是由他把智慧的利玛窦领入中国。^①

(三) 利玛窦将天主教传入中国内地

1582年,范礼安派意大利耶稣会士利玛窦从印度来华协助罗明坚传教。利玛窦于当年4月从果阿乘船出发,8月至澳门,随之“埋头书案,一心学习中文。”^② 1583年,新任两广总督郭应聘在肇庆听说“西士有种种奇物珍品可献为礼”,遂派人持肇庆府王太守函至澳门,请罗明坚再来肇庆。同年9月10日,罗明坚带利玛窦至肇庆,获准在此驻居,从而奠定天主教近代入华传教之基,开创耶稣会士定居中国之始。

罗明坚初次来肇庆时,已“改著僧众服装”,出入佛教寺院。此次他与利玛窦同来,为了传教之便,两人都穿了僧服,剃发剃须,以“西僧”自称。1584年,他们求得肇庆知府允准,在崇宁塔旁建造天主教堂及有上下二层的住院,取名“仙花寺”,并获肇庆知府王泮为之所题匾额“仙花寺”、“西来净土”等。于是,“西僧番寺”成为当地一景,参观者络绎不绝。罗明坚与利玛窦主动接待游客,向人们讲解天主教要理。罗明坚同时还刻印其《天主圣教实录》一书,以供传教需求。此书为天主教在华出版的第一部著述,也是欧洲人最早用汉语所写的天主教教义纲要。书中率先采用“天主”一词作为天主教神名,从此沿用至今。1585年,郭应聘奉命“采购泰西异物”,曾托罗明坚办理。不久总督他调,遂邀请罗明坚去其家乡绍兴府开教。罗明坚带另一传教士

^① 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,商务印书馆1936年版,第179页。

^② 罗光:《利玛窦传》,台湾学生书局1979年版,第38页。

麦安东(Antoine d'Almeida)离开肇庆后曾去南昌、杭州、绍兴、桂林等地传教,但因成效不大而于1587年返肇庆。1588年,罗明坚奉范礼安之命自澳门登船回欧,经里斯本抵罗马请求教皇遣使节驻华。罗明坚走后没再返华,1607年死于罗马。留居肇庆的利玛窦则独自承担起在华传教使命。至1589年,受洗入教者已达80余人。

1589年,新任总督刘节斋占用“仙花寺”,让利玛窦移居韶州南华寺。因此,利玛窦于同年8月离肇庆往韶州开教。在韶州居留期间,他曾建成中式住宅及礼拜堂各一所,并开始研习儒家经典,接触官绅儒士,由此与苏州瞿太素结识。瞿太素曾从利玛窦学习几何、天算之学,见利玛窦着僧衣僧冠,遂劝其改衣儒服。利玛窦通过多年来在华传教的亲身体会和与士大夫及朝廷官员的广泛接触,亦感到僧侣的地位远不如儒生,尤其不为上流社会所器重。他深感儒家思想对中国人有着更大影响力和感染力,于是向范礼安建议传教士蓄须留发,改称“西儒”。1594年,此建议获准施行,耶稣会士得以广交官绅文人,天主教在华亦渐行传开。

利玛窦在韶州传教期间,罗明坚已返欧洲,而其他传教士如麦安东、石方西(Francois de Petris)则相继逝世。因此,范礼安于1594年派郭居静(Lazarus Cattaneo)到韶州协助利玛窦,并通知其改穿儒服传教。次年5月,利玛窦离韶州北上,初至南京,因不能久居而赴南昌。利玛窦以三棱镜和所著书籍作为礼物献给江西巡抚陆仲鹤,遂得留居南昌,建立起耶稣会在华第三住院。为与“西儒”身份一致,利玛窦以“堂”字名天主教堂,废“寺”之称。此间,利玛窦得以谒见建安王朱多燦。王曰:“凡有德行之人,吾未尝不交且敬之,西邦为道义之乡,愿闻其交友之道。”^①于是,利玛窦应邀著成《交友论》一卷献之,并得到刊印。

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第75页。

随着天主教在华传教事业的逐渐展开,耶稣会士苏如望(Joannes Soerio)、龙华民(Nicolaus Longobardi)、罗如望(Joannes de Rocha)、庞迪我(Didaco de Pantoja)等人相继来华入内地传教。范礼安指令利玛窦要以北京为驻地,设法得到皇帝的支持,并为之上京“进贡”准备了贡品,希望其通过“进贡”之举而求得皇帝的批准,使传教士可久留中国、合法传教。1598年,利玛窦随进京复职的新授南京礼部尚书王忠铭一道北上,经南京时因赵心堂慕名相邀而留居十余日。赵心堂随后派人护送利玛窦至北京。时值日本侵朝,利玛窦在京逗留一月,因不得觐见皇帝而于11月5日南下苏州拜访瞿太素。此后利玛窦曾赴镇江休养,于1599年回至南京,得王忠铭介绍而结交众多官吏、儒生,遂留居南京传教,并与众人谈论天文、地理,交流中西学识。

1600年5月,利玛窦带着庞迪我再度北上,于1601年1月抵北京。其途中曾受制于宫廷内臣马堂,几经周折后得明神宗朱翊钧“召见便殿”。他们向皇帝呈献万国全图、自鸣钟、八音琴、三棱镜、天主像、圣母像、珍珠镶十字架等。明神宗对两座大小不一的自鸣钟爱不释手,对庞迪我演奉的西琴亦感到新奇,欢喜之际“嘉其远来,假馆授粢,给赐优厚”(《明史》卷三二六),准许两人长驻北京传教,令其为宫廷服务。利玛窦来京之初乃居四夷馆,获准定居后经礼部赵邦靖多方周旋而得在北京僦屋以居。1605年,利玛窦在宣武门内购置住院,始建教堂,开展教务;此后又于1609年创立信徒团体“天主母会”,组织定期聚会活动。1610年5月11日,利玛窦在京病逝。万历皇帝曾“钦赐葬地”,并派大员致祭。顺天府尹王应麟为之撰写碑记,称其“航海九万里,观光中国”,所传教理“殫其底蕴,以事天地之主,以仁爱信望天主为宗,以广爱海人为功用,以悔罪归诚为入门,以生死大事有备无患为究竟”;其人品表现为“立身谦逊,履道高明,杜物欲,薄名誉,澹世味,勤德业,与贤智共知,挈愚不肖共由”;在学术事功上亦“玄精象纬,学究天人,

乐工音律,法尽方圆。正历元以副农时,施水器以资民用。翼我中华,岂云小补”,因而“真复绝千古者矣”(《利子玛竇碑记》)。

利玛竇在华 20 多年,以其西学知识来助其学术传教之法,在全国各地活动于鸿儒名士、高官显宦之中。其率领的耶稣会士“大多聪明特达之士”,在传播西学上业有专攻,在研习东学上孜孜不倦。他们都“专意行教,不求利禄。其所著书,多华人所未道,故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启、李之藻辈,首好其说,且为润色其文词,故其教骤兴。”(《明史·意大利亚传》卷三二六)自利玛竇于 1583 年在肇庆发展第一名天主教徒以来,全国教徒人数逐渐增加:1586 年有 40 人,1589 年达 80 人,1596 年超过百人,1603 年约 500 人,1605 年增至千人,1608 年超过两千人,至 1610 年时已达 2500 人。

(四) 利玛竇在华交友及著译活动

耶稣会自范礼安始提倡“入乡随俗”的在华传教方法。利玛竇根据其传教实践,进而提出“以学问定为传教之原则”^①。这样,他以传播西学和研习汉学作为其在华立足及传教的前提与保障,从一开始即重视开展各种交友和著译活动。他入华后决心实现使徒保罗“在什么样的人中成什么人”的教诲,潜心探究中国经籍,研习华人思想文化。其在肇庆时,“有许多人为好奇心所驱使,至利公寓所参观谈论者;其中有不少文人学士,喜与利公交,询问西洋一切文物制度,风化习尚者,利公则一一详为复答,利公从士大夫交际之中,深觉欲归化中国民众,先该从中国儒士入手;其与儒士交际当以学问为工具。……即将以在罗马所学之一切天算理化等学,详为儒士讲解,以作会谈之资料,自鸣钟,地图,天象及种种奇巧物品为中国人所未见者,亦一一陈列,令人自由参观;一时颇得人民之好感也。”^②肇庆知府王泮曾刻印

① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 173 页。

② 同上书,第 173—174 页。

利玛窦的《山海輿地图》，中国人由此开始有了世界分为五大洲之地理观。此图后经校阅增补，以《坤輿万国全图》之名多次刊印，流传甚广。在韶州时，利玛窦“僦馆延师读儒书”，曾请人讲授“四书章句”，通其大义后遂将之意译成拉丁文，加上注解。此乃“四书”最早的外文译本。他在译本序言中对儒家伦理观念推崇称颂，认为“四书”可与罗马哲学家塞涅卡的名著媲美。在南昌期间，利玛窦为建安王著《交友论》，引述西方哲人亚里士多德、西塞罗、塞涅卡、奥古斯丁等有关交友的格言百则；又应江西巡抚陆仲鹤的要求撰写《西国记法》，传授西方“顺逆背诵”等记忆方法。在南京逗留时，利玛窦的“学识为当时人所惊服”，其住所亦成为士大夫们聚谈之处，“士人视与利玛窦订交为荣”，与之讨论天文、历算、地理等学。1600年春，徐光启在南京结识利玛窦。在此之前，他已见到赵可怀、吴中明翻刻的利玛窦《山海輿地全图》。南京一晤，他深感利玛窦乃“海内博物通达君子”。利玛窦定居北京后交友更广，许多公卿士大夫都为其学识所倾倒，当时“四方人士，无不知有利先生者，诸博雅名流，亦无不延颈愿望见”^①。1595年，利玛窦根据其在肇庆所写《简易要理问答》扩充改编的神学著作《天学实义》得以印行。1603年徐光启在南京用8天时间研读完此书，向罗如望请求领洗入教，取圣名保禄。此外，明代名士李之藻、杨廷筠先后于1601、1602年在北京结识利玛窦。受其影响，李之藻于1610年在北京由利玛窦领洗入教，杨廷筠也于1611年由郭居静施洗入教。这3人成为中国天主教会的一代名流。

据不完全统计，利玛窦在华传教期间曾与朝廷官员、王公贵族、地方名宦、文人学者、商贾僧道，以及黎民百姓广泛交游。其交往者达130多人，包括当时社会各界的一些知名人物，其中有朝廷官员和政治活动家王泮、郭应聘、蔡梦说、吴善、郭子章、刘继文、王忠铭、朱多

^① 王重民辑校：《徐光启集》（上册），上海古籍出版社1984年版，第87页。

焯、朱谋莖、朱多煊、陆仲鹤、陈子贞、赵可怀、王樵、张孟男、赵参鲁、杨道宾、郭正域、叶向高、冯保、王汝训、李戴、冯琦、萧大亨、沈一贯、朱国祚、冯应京、李应试、杨廷筠、郑以伟、邹元标等，思想家李贽、章潢、祝世禄等，文学家袁宏道、袁中道、汤显祖、李日华、冯时可等，史学家焦竑、沈德符等，以及天文历算学家徐光启、周子愚、李之藻、孙元化等^①。这些达官名人中有许多亦成为利玛窦著、译书籍的重要合作者或热心读者。例如，利玛窦先后与徐光启合译了《几何原本》前6卷和《测量法义》，完成了《勾股义》的编写，与李之藻合译了《同文算指》、《浑盖通宪图说》、《乾坤体义》、《圆容较义》等。除上述各书之外，他还著有《二十五言》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》（前编：即《利先生复虞铨部书》）、《西琴曲意》、《斋旨》、《经天该》、《万国舆图》、《西字奇迹》、《乾坤体义》等，在华著译共达20多部。始于利玛窦的传教士在华交友及著译活动，为明清之际西学东渐、东学西传的文化交流事业奠定了基础。

（五）中国耶稣会的成立及延续

1597年，中国耶稣会成立，利玛窦为第一任会长。其定居北京后，中国耶稣会亦以北京为中心开展传教活动。利玛窦逝世时，中国境内约有21位耶稣会士，其中8位为中国人。意大利人龙华民1610年继任中国耶稣会第二任会长后，对中国礼仪的态度与利玛窦截然不同。他把祀孔祭祖视为迷信，禁止教徒参加此类活动，从而否定了利玛窦采用的向中国传统文化习俗认同的传教方法。这一转变在耶稣会内部引起不同意见和激烈争论，为此后“中国礼仪之争”的爆发埋下了伏笔。

利玛窦展开传教活动之后来华的耶稣会士还有葡萄牙人麦安东、孟三德(Edouard de Sande)、罗如望、李玛诺(Emmanuel Diaz Se-

^① 林金水：《利玛窦交游人物表》，《中外关系史论丛》1985年1期，第117—143页。

nior)、鄂本笃(Benoit de Goes)、苏如望、费奇规(Gaspard Ferreira),意大利人石方西、郭居静、熊三拔(Sabbathinus de Ursis)、王丰肃(Alphosus Vagnoni),西班牙人庞迪我等。1610年,阳玛诺(Emmanuel Diaz, Junior)、金尼阁(Nicolaus Trigault)来华。1613年,又有艾儒略(Julius Aleni)、毕方济(Franciscus Sambiasi)和谢务禄(Alvarus de Semedo)等来华传教。随着中国耶稣会省教务的展开及其住院的不断增多,天主教已在肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州等城建有教堂,其影响扩大到广东、江西、江苏、浙江、山东、山西和陕西等地。至1615年,全国已有天主教徒约5000人。

为了适应其传教工作的发展,使中国耶稣会省摆脱日本会省的管辖而在教务上达到独立,以及寻求欧洲各耶稣会省的支援,金尼阁受命于1613年离华赴欧。他在罗马请求教皇准许翻译《圣经》、弥撒经典、司铎日课、圣事礼典等宗教文献,要求培养华裔司铎,用汉文行祭礼圣事,又在欧陆各地详述耶稣会在华传教进展,介绍中国文化。其寻求中国教务独立的努力未获成功,却得到了一笔可观的传教经费和大量图书资料,并组织了一批训练有素的耶稣会士来华。1618年,他带领22名耶稣会士起程东来,包括邓玉函(Joannes Terrenz)、傅泛际(Franciscus Furtado)、汤若望(Adam Schall von Bell)等人,并携归教皇赐书7000多册。

1616—1618年之间,出现了南京教案。4名耶稣会士王丰肃、谢务禄、熊三拔和庞迪我被押解出境,约30名教徒被捕下狱。但教会发展的势力没被遏制,1617年时,全国已有教徒1.3万余人。南京教案风波平息后,天主教传教活动更为活跃。随金尼阁新来的耶稣会士1620年抵澳门,其中邓玉函、傅泛际于1621年入内地传教,汤若望、费乐德(Rodericius de Figueredo)亦于1622年入华。南京教案中被驱逐至澳门的耶稣会士庞迪我、熊三拔先后去世,而谢务禄则改名曾德昭,于1620年重入内地,到杭州、山西、陕西等地传教;王丰肃也改

名高一志,于 1624 年带罗雅各(Jacobus Rho)潜入山西传教。

1622 年,罗如望接替龙华民而为中国耶稣会第三任会长。1623 年,罗如望卒,阳玛诺为中国耶稣会代理会长。此时耶稣会中国省与日本省教务已分离,各自受罗马总会直接管辖。由于中国亦属葡萄牙保教权范围,中国耶稣会故于同年成为葡萄牙副省区。1636 年,傅泛际继阳玛诺为中国耶稣会会长。为巡视教务之便,他将中国耶稣会分为南北两区会,自己继续任其华北会长,辖北京、山西、山东、陕西、河南等地,由艾儒略担任其华南会长,辖南京、福建、湖广、浙江、江西、四川等地。但广东、广西教务仍由澳门教区负责。

在传教之际,耶稣会士与中国天主教徒合作,参加了朝廷修历工作和其他著译活动。1610 年,明朝钦天监根据大统历及回回历推算的 12 月 15 日日蚀失验,五官正周子愚曾疏请用庞迪我、熊三拔同徐光启、李之藻翻译西洋历法,负责修正日历的工作。1611 年,徐光启亦有修历的奏疏,并推荐西方传教士担此重任。为此,熊三拔等人曾着手准备,但被钦天监官员所阻。1613 年,李之藻被召入京参与历事,遂奏上西洋历法,推荐以耶稣会士之历法研究来开局修历。1629 年,钦天监按大统历及回回历推算日食的时刻又出差误,而徐光启按西洋历法推算的结果却很正确。这样,崇祯皇帝下谕礼部,由此而令李之藻、徐光启督领改修历法事务,在北京设立历局,并让邓玉函和龙华民协助。翌年,邓玉函去世,汤若望、罗雅各受召来京参与修历及修造天文仪器。在汤若望等人大力协助下,编历工作进展顺利。此后自崇祯四年(1631 年)至七年(1634 年),徐光启及接替其治历之职的李天经先后 5 次进呈历书,共 137 卷,史称《崇祯历书》。此外,汤若望还受命监铸西式大小火炮 500 多尊,铸造、修理各种兵器,从而得到崇祯皇帝亲笔所题“钦褒天学”之匾。

1644 年,明朝灭亡,清兵入京。一些耶稣会士如瞿安德(Andreas—Xavier Koffler)等人随明室南迁,继续在其皇族、遗臣中传教。而汤

若望等人则遵从耶稣会的命令归顺清廷,随之为清帝编地图、造望远镜、研制大炮等兵器。清顺治二年(1645年),汤若望受任钦天监负责人之职,随后又加太常寺少卿、通议大夫、光禄大夫等衔,尊为“玛法”^①。1652年,清世祖因宣武门天主堂落成而赐予“钦崇天道”匾额,翌年赐汤若望号“通玄教师”;1657年,清帝又为新建教堂赐“通玄佳境”匾额。康熙登基后因避讳,改世祖所赐名号和匾额中“玄”字为“微”字。

1659年,比利时耶稣会士南怀仁(Ferdinand Verbiest)来华。他初被派往陕西传教,后奉召于1660年进京协助汤若望修历。顺治死后,杨光先说服康熙皇帝的4位摄政王于1664年兴起历狱,汤若望、利类思(Ludovicus Buglio)、安文思(Gabriel de Magalhaens)、南怀仁等传教士被捕入狱,中国信教官员遭革职查办,其他传教士则被押解广州。汤若望1665年出狱后于次年8月15日病故。康熙亲政后历狱昭白,南怀仁受到重用,于1669年担任钦天监监副之职,1674年又升任钦天监监正职,当时称“治理历法”或“监修”。南怀仁此间亦参与制造天文仪器及火炮等,并积极著书立说。耶稣会士除汤若望、南怀仁外,在康熙、雍正、乾隆三朝担任钦天监要职的还有闵明我(Philippus Maria Grimaldi)、纪理安(Kilian Stumpf)、戴进贤(Ignatius Kögler)、徐懋德(Andreas Pereira)、严嘉乐(Carolus Slaviszek)、鲍友管(Antoine Gogeisl)、刘松龄(Augustin de Hallerstein)、洪若翰(Jean de Fontaney)、宋君荣(Antonius Goubil)等。汤若望时称钦天监“掌印官”,自南怀仁以下称“治理历法”和“监修”,戴进贤乃传教士中首位正式授以钦天监“监正”称号者。

南怀仁于1676年担任中国耶稣会副省会长后,曾要求法国耶稣

^① 满语“祖父”,即对长辈的尊称。

会派人来华传教。1687年,第一批法国耶稣会士受法王路易十四派遣来华,即洪若翰、白晋(Joachim Bouvet)、李明(Ludovicus de Comte)、张诚(Joannes Franciscus Gerbillon)和刘应(Claudus de Visdelou)5人。1698年前后,又有马若瑟(Jos-Maria de Premare)、巴多明(Dominicus Parrenin)、殷弘绪(Franciscus-Xaverius d'Entrecolles)、雷孝思(Jean Baptiste Regis)等法国传教士来华。随着这些带着西方科学、社会及人文知识的传教士东来,中西文化交流亦更为扩大和深入。

自利玛窦始,明清间耶稣会士在华著译活动大体可分为三个阶段。第一阶段自1583年至1672年,此间著译最多,且最为重要,包括耶稣会士进入中国内地之后和“中国礼仪之争”之前近一个世纪中的著译作品。第二阶段则乃1672年至1736年,即从“中国礼仪之争”至乾隆元年,此间著述主要关涉礼仪之争的种种辩论、报道和其他传教信札。第三阶段即1736年以后。由于教禁日趋严厉,耶稣会士多已返欧,故其著述甚少。从其著译的内容来看,则涉及神学、哲学、宗教、文化、圣书、经解、伦理、道德、逻辑、修辞、语言、文字、天文、历算、数学、物理、气象、水利、地理、测绘、机械、兵器、西医、西药、音乐、音韵、绘画、建筑等方面。冯承钧对之曾总结说:“自明万历迄清乾隆二百年间,为旧耶稣会士在华活动之时期,于传布宗教之外,兼沟通中西学识,撰译无虑数百种,会士事迹可考者近五百人”,如“利玛窦、汤若望、南怀仁等之历算,雷孝思等之绘图,郎世宁等之作画,张诚等缔结中俄条约,冯秉正等翻译中国史书”皆为“世人所知”^①。这些著译作品较为全面而系统地介绍了当时西方宗教文化和科学技术知识,曾使中国学者耳目一新、视野倍增。而耶稣会士对中国文化的译介、描

^① 冯承钧译:《入华耶稣会士列传·序》,见杨森富:《中国基督教史》,台湾商务印书馆1968年版,第83页。

述,亦在西方掀起一股中国热和东来之风。在近代中西思想文化交流史上,耶稣会士的种种努力为之创有筚路蓝缕之功。在 1775 年中国耶稣会奉教皇命令正式解散之前,其会士乃代表着天主教在华传教的最主要力量。

二、天主教其他修会在华传教史

明朝时,天主教来华传教以耶稣会士为主,并因东方诸地区为葡萄牙保教权所辖之范围而由其负责组织传教事务。根据 1585 年葡萄牙提出的要求,教皇格列高利十三世(Gregorius XIII)授予耶稣会在中国及日本传教特权,欧洲各国传教士来远东传教前应在里斯本报到。因此,大多数西方传教士乃由里斯本乘船东来。1631 年,其他修会也获教皇批准可来华传教,耶稣会及葡萄牙不再独享其在中国传教权。从此,天主教几大修会亦派传教士东来,如多明我会、方济各会、巴黎外方传教会和遣使会等都曾于明末清初在中国积极开展其传教活动。

(一) 多明我会入华传教

多明我会在华人天主教中亦称道明会,其传教士曾于元朝时作为教廷派往东方的使节来华。据传波兰多明我会士圣夏新多(San Jacinto)曾于 1227-1233 年间在华传教,若望·比多亚(Juan Pistoia)神父在与方济各会士孟德高维诺来华途中病逝于印度,而多明我会总主教若望(Juan de Cor)亦曾来汗八里参加过孟德高维诺的葬礼。但其元朝入华传教之探未获成功。

明朝时多明我会入华,则始于卡斯巴·克卢斯神父 1555 年在广东的传教试探。1587 年,该会副监督安东尼(Antonio)带领两名会士在澳门设立玫瑰圣母会院。此外,西班牙多明我会上高母羨(Juan Cobo)自 1588 年以来在菲律宾华侨中传教,后于 1592 年出使日本,因归途中遇风暴而来到台湾,同年 11 月卒于台湾。他曾将《明心宝

鉴》译为西班牙文,此译本 1595 年出版,乃为中书西译之始。1593 年,其汉文著述《天主教教义》在马尼拉出版,其中天主教神学术语采用了闽音翻译之方法。1626 年,多明我会神父马志烈(B. Martinez)等 4 人在三貂角登陆,进入台湾传教。他们在基隆和平岛建立第一座教堂,曾在基隆、淡水等北部地区发展教徒约 4500 人,但于 1642 年后被侵占台湾的荷兰人逐回马尼拉。

1631 年底,西班牙多明我会传教士高琦(Angel Cocchi)和多玛斯(Tomas Sierra)等人以菲律宾政府使者身份始来中国。多玛斯等人途中遇害,而高琦与 3 位同伴于 1632 年元月 1 日在福州附近小岛登陆,揭开多明我会近代入华传教的序幕。高琦曾居留福州 6 个月之久,后往福安开教。一年后,多明我会菲律宾至圣玫瑰省区又遣派能写中文、并会说福建土语的黎玉范(Juan Baptista de Morales)和安东尼(Antonio Caballero)经台湾至福建,到福安协助高琦传教。自 1633 年始,多明我会传教士先后到福建、浙江和江苏等地传教。1643 年,黎玉范被任命为多明我会在华传教区监牧。1650 年,福安人罗文藻入多明我会,成为其第一位中国籍会士。至 1707 年,罗马教廷将福建教区划归多明我会负责。

(二) 方济各会入华传教

十三世纪,方济各会修士出使蒙古和东来传教,曾使天主教在元朝时首次传入中国,并建立起包括汗八里和刺桐教区的天主教在华总主教区,从而开创了其入华传教的一个时代。但随着元朝的灭亡,方济各会在华传教之影响亦荡然无存。直至明朝万历年间,才有方济各会士重新来华传教。

明代方济各会士来华,以西班牙传教士为主。1579 年,阿尔法罗(Petrus ab Alfaro)曾率 18 名方济各会教士至广州,但因未获准传教而转往澳门和菲律宾。1582 年,又有 7 名方济各会士由菲律宾抵福建,但被遣送澳门。1585 年,3 名西班牙方济各会士由罗马经澳门

至广州,传教未成而遭关押,3年后又被逐往澳门。1590年,另有4名方济各会士曾作为教皇使者出访中国。其来中国内地的多次试探,均未达到入华传教之目的。

1632年,西班牙方济各会士利安当(Antonius de Sancta Maria,亦作栗安当或利克敦)和亚玛丁(Almaden)由菲律宾抵台湾。次年6月23日,利安当自台湾来闽,至福安开教。此乃方济各会元朝之后第一次真正重返福建传教。1633年9月,罗文藻经利安当受洗入教。1634年,亚玛丁亦由台至闽,协助利安当在福安顶头设堂传教,建立方济各会福建传教区。1636年,利安当返菲参加传教会议,同会神父雅连达(Capistranus Alenda)来顶头负责教务。1637年,又有7名方济各会士至顶头。但福建于1638年发生禁教事件,在顶头的8名传教士相继被逐。1643年,利安当被教廷任命为方济各会在华传教区监牧,随之于1649年率3名会士重返福建。次年他留此3人在安海,自己遂独往山东济南传教。1651年,他又函请同会文都辣(Bonaventura Ibanez)神父来济南。此后利安当等人因杨光先兴起历狱而被捕,先后押解北京和广州。

1672年,方济各会士利安定(Augustinus a Pasquale)由澳门经广州至福建传教。1675年,方济各会在宁德建起本堂公所。次年,在闽方济各会与多明我会划分传教范围,分别负责闽东南与西北之传教事务。1677年,利安定与傅劳理(Michael Flores)由福建至山东,在泰安、济南、长清、济阳、益州、济宁等地传教。文都辣因中国礼仪问题去罗马请命后于1672年返回澳门,随之去广州传教。此后,方济各会与耶稣会商定划分广东传教区域,以其东部为方济各会范围。1686年,利安定又至江西南安开教。其他方济各会士亦相继入赣,在吉安、赣州、宁都等地建堂传教。1684年时,意大利方济各会士5人由伊大仁(Bernardinus della Chiesa)率领入华传教。

自1579年方济各会始来广州,至1804年清朝禁教后其传教活

动中止,明清间方济各会在华共历 225 年。这一阶段曾建有方济各在华传教会省,间接属菲律宾方济各会省管辖,其在华会长先后共 23 位,首任为文都辣,末任为李玛诺(Emmanuel a SS. Sacramento)。

(三) 巴黎外方传教会入华传教

1683 年,巴黎外方传教会创始人陆方济主教(Franciscus Pallu, 亦译巴陆或巴录)带两名神父至台湾沙岗登陆,次年初由台湾乘船赴厦门,旋即去福州、福安等地传教。陆方济为罗马教廷派往中国本土的第一位主教,称东京(安南)宗座代牧。他驻福建主持教务,而同时来华的助理主教、方济各会士伊大仁则驻广州。不久陆方济逝世,阎当(Charles Maigrot)接任福建省教区主教(代牧)职。1693 年,阎当因立禁令反对中国礼仪而与清廷发生冲突,被遣送出境。此后,该会成员曾返福建传教,但未久留。1696 年,该传教会接管四川、云南和贵州三省教区,并在成都设主教驻地。

(四) 遣使会入华传教

1699 年,遣使会士毕天祥(Ludovicus—Antonius Appiani)和穆天尺(Joannes Mullener)由教廷传信部遣派来华。两人曾在广东逗留,学习汉文,后往四川成都等地传教。毕天祥因作为译员陪教皇钦使铎罗(Carlo Tommaso Maillard de Tournon)入北京与清廷交涉中国礼仪之事而涉嫌被捕,关押达 19 年之后被驱逐出境。穆天尺则在川传教约 40 余年,于 1715 年被任命为四川宗座代牧,并长期兼管湖广、贵州教务。1706 年,第三位遣使会士德理格(Theodoricus Pedrini)经美洲抵华,奉召进京以音乐家身份入朝廷供职。1721 年他因反对中国礼仪而遭禁受押,1723 年获赦出狱后曾建造北京西堂。

1775 年,中国耶稣会奉命解散,其教务由遣使会接管。1783 年,遣使会士罗广祥(Raux)、吉德明(Ghislain)、巴茂正(Paris)等人正式到北京接替耶稣会士,并供职钦天监等处。他们负责维系教务、培养中国神职人员,并直接管辖在河南、蒙古、直隶、湖北、江西、江苏、浙

江等省的天主教徒约 4 万余人。

三、中国天主教会的建立

明末耶稣会上进入中国内地,在华人中展开传教活动,从而使中国天主教会得以重新建立。天主教在华传教初期阶段乃以深入内地各省建造教堂、设立会所为主,并注重发展华人教徒,培养中国籍修士。随着教会力量的扩大和教徒人数的增多,天主教逐渐在中国各地建立起传教区域,各修会亦在华形成了中国区或副省区,以便统筹其传教事务。在此基础上,天主教在华推行了监牧、代牧区及主教区制度,培养出首批中国主教和神父,遂开始其严格意义上的中国教会之发展。

(一) 天主教在中国内地的传播

天主教在华传教以耶稣会为主,随之有多明我会、方济各会、奥斯定会、巴黎外方传教会和遣使会等修会组织参与。其最初传教活动乃在广东、江西、江苏一带展开,后来利玛窦在北京立足,其他传教士亦蜂拥而至,从而使北京成为其在华传教的中心。在得到清朝统治者的允许后,天主教传教活动普遍展开,传教士得以深入沿海和内地各省,建立教会和教区。至十八世纪初,全国约有耶稣会士 59 人,方济各会士 29 人,多明我会士 8 人,巴黎外方传教会士 15 人,奥斯定会上 6 人,遣使会士 2 人,共有教堂、会所 250 余处,教徒 30 万人。

1. 耶稣会最初开教的七城

自 1583 年罗明坚、利玛窦至肇庆驻居,至 1613 年金尼阁赴罗马报告中国教务,耶稣会士先后在肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海和杭州七城建立会所,发展教徒。罗明坚、利玛窦于 1583 年 9 月 10 日抵肇庆后,于 14 日择地建堂,由此建成明代天主教在中国内地第一教堂。同年底,两人为一病者施洗;次年又使福建一秀才受洗,取教名

保禄,同时还为肇庆一青年学生付洗,取教名若望。此乃耶稣会在华发展的最早3位中国信徒。曾来肇庆的天主教传教士还有贾勃拉、孟三德、黎安东等人。其间发展教徒约80人。1589年8月,肇庆教堂被人占用,利玛窦遂去韶州传教。是年秋,利玛窦抵韶州建堂开教。1595年,他前往江西,韶州教堂则由郭居静负责。此后又有龙华民、罗如望等人前来传教,当地教徒达800余人。1612年,韶州教堂被毁。利玛窦已于1595年5月31日到南昌,随之买屋建一小堂,用以举行弥撒祭礼。1607年,李玛诺又以百金购一较大之屋立堂。来此传教者还有苏如望、罗如望和龙华民等人。其间共约400人入教,包括有皇族3人。1599年,利玛窦在南京购置住宅,建堂传教。1610年,王丰肃在此建起一西式大堂。此堂于1616年南京教案时被沈淮下令拆毁。1601年初,利玛窦到北京,获准定居后于1605年8月以重金购地建堂,此即宣武门天主教南堂之始。此后传教士长期留居北京,又建有东堂、北堂、西堂等传教堂所。1607年,徐光启因父病逝而扶柩回籍,途经南京时请郭居静到上海开教。1608年,郭居静到徐光启家,随即建堂传教,两年中发展教徒200余人。至1648年,其教徒已达3000余人。杭州开教在利玛窦去世之后。1585年,罗明坚曾计划去杭州开教,但至嘉兴而返,未能实现此行。1610年,李之藻在北京由利玛窦领洗入教。1611年,李之藻因父丧而返回家乡杭州,遂请郭居静、金尼阁和钟巴相3人去杭州开教。杭州杨廷筠及其父母亦先后由郭居静施洗入教。从此杭州成为江南天主教的重要据点。杨廷筠还为在杭州去世的传教士修建了大方井修士公墓。

2. 天主教传入东南沿海地区

1621年,江苏嘉定人孙元化受徐光启影响,在北京领洗入教。其南归时在杭州特请郭居静去嘉定开教。于是,郭居静与重返内地的曾德昭同往嘉定。孙元化遂为之购地建堂,并专此建有传教士住宅。此后三四年间,受洗者数百人。传教士曾以嘉定教堂为其常驻会所,使

之成为其培训中心。“金尼阁且于嘉定教堂附设有学校,并具园林池沼之胜,邓玉函、傅泛际都曾在那里学习中国语文。”^① 1627年,天主教讨论“上帝”、“天主”之名称的重要会议亦在嘉定召开,中国天主教著名人士徐光启、李之藻、杨廷筠和孙元化等都曾列席,史称“嘉定会议”。1633年,孙元化被明毅宗处死后,嘉定教会的发展失势。

1622年,毕方济应徐光启之邀来到上海,两年后遂往松江、南京、淮安等地传教。1638年,潘国光(Franciscus Brancati)将天主教传人崇明。1640年,孟儒望(Joannes Monteiro)则将天主教传入宁波。1637年,龙华民去山东济南开教,此后又往青州开教。1632年,王忠铭之子到澳门请马克兹(Pierre Marques)神父往琼州开教,将天主教传入海南岛。明末时,教徒秦路加亦将天主教传入广西。

1601年时,福建人严世同抵京应试,结识利玛窦。受其影响,严世同后在南京领洗入教。1616年,罗如望为避教难而躲入严家,使其亲友受洗入教、成为福建人中最早的天主教徒。1625年,艾儒略随相国叶向高致仕归里之际回到其故乡福州开教。因艾儒略精通西学,以文会友,善与官绅、士大夫交往而颇受欢迎,文人学士奉教者甚多,其教务发展迅速。“教外人以艾公为西来孔子。而教友则以艾公为圣人。”^② 此后,多明我会和方济各会相继入闽传教,天主教在福建的影响一时为全国之冠。

3. 天主教传入内陆地区

1624年,因南京教案而被押解澳门的王丰肃改名高一志,到山西绛州开教,随之在蒲州创立住院。此后,高一志又往绛县、太原等地传教。至1640年,山西已有天主教徒8000余人。艾儒略自1613年来华,入闽前曾去扬州、西安、杭州、常熟等地传教。同期入华的毕方

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(上),第236页。

^② 刘准:《天主教传行中国考》卷四,河北献县张家庄天主堂印书馆1937年印,第202页。

济则到河南开封等地开教。1622年,金尼阁从罗马返华后,亦到河南开封、山西绛州和陕西西安等地传教。1627年,金尼阁离开西安去杭州,汤若望则至西安传教。因受徐光启及其好友们信教的影响,此间多有士大夫受洗入教,如陕西泾阳的王征,山西蒲州的韩炉和绛州的韩霖等入。1636年,何大化(Antonio de Gouvea)来华,随之到武昌建堂开教,两年中施洗200多人。1637年,四川绵竹人刘宇亮任宰相,在北京结识修历的传教士,遂请其入川开教。1640年,利类思在刘宇亮的介绍下前往四川。此后安文思赴蜀协助利类思,天主教自成都传至保定、重庆等地。1644年张献忠领兵攻入四川后,亦曾令这两位传教士为其制造天文仪器、翻译历法。

1626年,葡萄牙耶稣会传教士安达拉(Antonio de Andrada)等人曾到达西藏,试图建堂传教,后因不能久驻而返。1661年,传教士葛鲁伯尔(Grüber)、杜鲁菲(Doryille)等人亦曾赴西藏传教。1716年,耶稣会士德西得里(Desideri)、佛莱尔(Freyre)等人又入西藏,在拉萨定居传教达13年之久,至1729年才离藏。1719年,方济各会嘉布遣小兄弟会修士便拿(Francisco della Penna)也率领同会12人到拉萨传教,直至1760年。

明朝全国共分15省,至崇祯末年,除云南、贵州之外,天主教已传入其余13省。此时以耶稣会的影响为最大,其华北教区由傅泛际任会长,负责教务者在北京有龙华民、汤若望,在河南有费乐德,在山西有金尼阁、万密克,在陕西有方德望(Stephanus Faber)和郭纳爵(Ignatius da Costa);其华南教区以驻福建的艾儒略为会长,负责教务者还有南京的毕方济,常熟的贾宜睦(Hieronimus de Gravina),上海的潘国光,杭州的孟儒望,福州的杜奥定(Augustus Tudeschini),泉州的聂伯多,延平及建宁的阳玛诺、瞿西满(Simon de Cunha),南昌的谢贵禄,武昌的何大化,成都的利类思,以及海南的林本笃和马克兹等人。

（二）明末清初的中国天主教徒

利玛窦等耶稣会士进入中国内地时,有一批出生于广东及澳门的华人信徒随同传教,其中有些人还加入了耶稣会,在早期中国天主教会的建立中起过重要作用。1591年初,钟巴相、黄明沙入耶稣会,成为第一批华人耶稣会士。钟巴相跟随利玛窦多年,曾于1600年和利玛窦进京,留居京城七八年,后又到南京协助王丰肃传教3年,在浙江协助郭居静1年;利玛窦逝世时,他曾与其弟同往北京会葬。他于南京教案时被捕,“送刑部定罪”,1622年卒于杭州。黄明沙随利玛窦、郭居静等从游南京、南昌、广州等地,曾劝说瞿太素入教,1606年卒于广州,是中国天主教会的第一位殉道者。钟巴相之弟钟鸣礼亦随利玛窦在江西南昌传教,后从王丰肃在南京入耶稣会,南京教案中入狱致残,但1621年时被耶稣会除名。此外,澳门人游文辉、徐必登、邱良厚、邱良稟、石宏基和日本华侨倪雅谷亦先后随耶稣会入内地传教。其中游文辉于1598年随利玛窦、郭居静在南京传教,1605年获范礼安准许入耶稣会;徐必登随庞迪我在北京传教,1605年在京入耶稣会,后与费奇规作伴返韶州;邱良厚随罗如望居南昌、建昌传教,1610年入耶稣会,1621年随毕方济往北京,协助龙华民传教,曾劝化太监庞天寿受洗入教;邱良稟为邱良厚之兄,1610年入耶稣会,肄业于韶州修院,曾去安南、南圻等地传教;石宏基1610年入耶稣会,1612年随郭居静至杭州传教,后随林斐理到广州,并曾去南京、绛州、建昌等地传教;倪雅谷受范礼安之遣从日本返华,1604年随李玛诺至北京,1610年入耶稣会,在京传教多年。这些华人的传教活动及修士生涯,为后来中国天主教神职人员之培养奠定了基础。

耶稣会士在华早期传教中还结识了一批文人学士、社会名流,其中不少人亦受洗入教,为中国天主教会的发展及其社会影响的扩大起了极为关键的作用。例如,上海人徐光启,官至礼部尚书,于1603年在南京经罗如望领洗入教,取教名“保禄”,其父及家人亦于1606

年在北京领洗。杭州人李之藻,曾任光禄寺少卿等职,1610 年在北京从利玛窦研习西学时由其施洗入教,取教名“良”,此后直接推动了天主教在江南一带的传播。杭州人杨廷筠,曾任监察御史等职,1611 年在杭州由郭居静领洗入教,取教名“弥额尔”。这 3 位名士入教对天主教在华立足奠定了重要基础,因而被称为早期中国天主教会的三大柱石。

早期中国天主教徒中较有名望者还有:江苏常熟人瞿太素,曾在韶州从利玛窦研习数学,劝其改易儒服;1605 年在南京由罗如望领洗入教,取教名“依纳爵”。安徽盱眙人冯应京,曾任湖广佾事,读《天主实义》而受感入教。河间吴桥人李天经,以进士仕京师,听徐光启劝导而入教。江苏嘉定人孙元化,曾任右佾部御史和登莱巡抚,1621 年受徐光启影响而入教,取教名“依纳爵”。陕西泾阳人王征,曾任山东按察司佾事等职,受庞迪我所著《七克》影响,于 1616 年在北京受洗入教,取教名“斐理伯”,1624 年邀金尼阁往陕西开教。山西绛州人韩霖,在北京时受徐光启劝导而入教,取教名“多默”,曾请高一志去其家乡开教。韩霖同乡段袞,为绛州巨绅,亦在北京奉教,取教名“斯德望”。山西蒲州人韩爌,官至礼部尚书兼东阁大学士,在北京受徐光启、汤若望传道而入教,曾邀高一志去蒲州开教。安徽休宁人金声,崇祯元年进士,受徐光启影响而入教。江苏常熟人瞿式耜,为瞿太素之侄,万历丙辰进士,1623 年在常熟由艾儒略领洗入教,取教名“多默”,曾张贴“僧道无缘”字条以宣传天主教理。福建晋江人张賡,曾任杭州教谕,受杨廷筠等人影响而入教,取教名“玛窦”,后与韩霖等合撰《圣教信证》。这些官绅及学者名流的人教,曾使天主教在华走上一条与中国传统思想文化交流、会通,传教士跻身于政治权贵及上流社会之列以扩大影响的传教道路。

(三) 天主教会首批中国主教与神父

明清之际天主教在华传教,以西方传教士为主,一些中国教徒和

已入耶稣会的修士辅助之。明末中国教徒中没有人晋铎担任神职,只到清初才有几个中国神职人员出现,他们遂成为天主教会首批中国主教与神父。

福建福安人罗文藻是天主教第一位中国籍神父,后又成为其第一位中国籍主教。他于1633年由方济各会士利安当领洗入教,此后于1650年初在多明我会驻华代理省会长黎玉范处领受会衣,成为第一位中国籍多明我会士。1654年,罗文藻在马尼拉由菲律宾总主教保布肋陶(Michael Poblete)祝圣晋铎,成为第一位中国籍神父,随之回国传教。

第二位中国籍神父则为广东香山澳人郑维信。他入教后于1645年随法国神父陆德(Alexander de Rhodes)赴罗马留学,1653年在罗马入耶稣会,1662年赴葡萄牙准备东返,但在里斯本滞留达4年之久,其间于1664年在葡萄牙哥因勃拉晋铎,成为第一位中国籍耶稣会神父。郑维信于1666年乘船东来,先在印度果阿等地传教,1668年回到澳门,1669年进入广东传教。当时广东、广西传教事务归澳门管辖,属耶稣会日本省区范围,因此郑维信只能以广州为中心开展活动,其影响比之罗文藻故相差甚远。1671年,他同闵明我、恩理格一道乘船北上,因途中患病而于1673年在北京逝世。

1674年,教皇克雷芒十世(Clement X)提名罗文藻为主教,出任南京及中国冀、晋、鲁、豫、秦五省宗座代牧,兼管高丽教务。罗文藻在3年后接此委任书,但因其所属之多明我会菲律宾圣玫瑰省区的反对而去函推辞。1685年,因教皇英诺森十一世(Innocent XI)再度任命和教廷传信部及多明我会总长来函劝说,罗文藻才来到广州,接受意大利方济各会伊大仁主教祝圣,正式成为天主教首任中国籍主教。

罗文藻任主教后驻南京,巡视其教区教务,亦曾监管福建教务,直至阎当正式受任为福建代牧。1688年8月1日,罗文藻在南京圣母大堂祝圣中国耶稣会士吴渔山、万其渊和刘蕴德3人为神父。他们

遂成为由中国主教所擢升的3位最早的神父。罗文藻在祝圣后曾对3人说：“你们是什么人，竟能晋为司铎？我是什么人，竟能受祝圣为主教？只因我们都是中国人、中国教友，乃有此荣幸，若在欧洲，你们在你们会中，我在我的多明我会中，恐只能充任司阍而已。”^①此3人中最出名者为常熟山水画家吴渔山，他任神父后在上海、嘉定等地传教，成为上海教区第一位中国籍耶稣会神父，并留有《墨井诗钞》、《三巴集》、《三余集》、《口铎》等著述。此外，万其渊为江西建昌人，晋铎后在浙江、福建、广东三省传教；而湖广人刘蕴德晋铎后则先后在上海、南京等地传教。

（四）天主教对明清帝室的影响

明末天主教人华，采取由上及下的传教方法。因为按范礼安的见解，天主教如果得不到北京皇帝之谕旨特准，则很难在华立足；而若能使皇帝皈依基督，则不难使其臣民信教。所以，来华传教士想方设法接近宫廷帝室，对之施加多方面的影响。

经过耶稣会士的种种努力，明末帝室上自皇帝、下至廷臣，都对天主教产生过一定程度的好感。然而，这种认识经历了从物质层面到精神层面逐渐深化的过程。中国皇帝对耶稣会士科技探路、学术传教之举，最初主要是对其所带来的西方“奇器异巧”的好奇和惊喜，而没有注意到其具有的社会文化及思想精神背景。如利玛窦带着各种西洋贡品进宫时，是其贡品吸引了皇帝，“神宗皇帝喜为天下奇物”^②。利玛窦以其“所贡的西洋珍奇物品，得到皇帝的欣赏耽玩，因此得以在京师安身”^③，获准传教。随着对西洋机械、技艺的熟悉，明末帝室感到与之相关的科学体系及制度亦有诸多优越之处，遂请传教士进宫参与修历和著译工作，监制天文和其他实用仪器等。如《崇祯历

① 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第229页。

② 罗光：《利玛窦传》，第119页。

③ 高龙鞏：《江南传教史》第一册卷四，上海天主教会石印本，第451页。

书》的问世,即这一阶段的成果。此举使宫廷人士与传教士的接触增多,亦加深了对其所传宗教的理解。明朝进宫的还有邓玉函、龙华民、阳玛诺、艾儒略、毕方济、汤若望、罗雅谷等人。这些传教士“出入宫禁,颇形利便,与太监等往来,常乘机与言圣教道理”^①。1630年,太监庞天寿由龙华民施洗入教,同时领洗者约10人。此后汤若望相继为40多人施洗,还在宫中特设一座圣堂。“数年之内,宫中之受洗者,有五百四十人之多。”^②据传汤若望和徐光启曾劝崇祯皇帝信教,“崇祯帝因左右侍从不乏奉教之人,业已习闻其说。兹又阅若望章奏,顿为心动,虽未能毅然信从,而于圣教之真正,异端之无根,固已灼有所见。”^③这样,到明末时,帝室人士信奉天主教者日增。传教士深入宫廷传教的努力基本上获得成功。

清兵入关后,偏安于南方的明桂王朝君臣曾达到与天主教密切接触之高潮。其掌握军政大权的庞天寿、瞿式耜、丁魁楚等均为天主教徒,不少传教士如毕方济、瞿安德、以及卜弥格(Michael Boym)等人亦活动在南明宫廷之中。1644年,明神宗之孙福王朱由崧在南京建立弘光政权后曾派毕方济赴澳门向葡萄牙政府求援。1645年毕方济抵澳门后南京已经失陷,他随之赴福州向在此称帝、改元隆武的唐王朱聿键进《修齐治平颂》,表明其继续为南明政权服务的态度。唐王因此而称赞他乃“西域之逸民,中国之高士”,并让他与庞天寿一道去澳门借兵。此后,毕方济还在广州南明永历帝治下建堂传教,并于1647年带300余名葡萄牙士兵守桂林。卜弥格、瞿安德自1646年入华传教后即获桂王朱由榔的宠信。1646年,瞿式耜立桂王于肇庆,次年改元永历。1648年,永历宫廷中经瞿安德付洗入教的有王皇太后、教名“烈纳”,马皇太后、教名“马利亚”,永历帝王皇后、教名“亚纳”,

①② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第202页。

③ 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第4页。

新生太子慈煊、教名“当定”。在帝室重要成员入教的影响下,南明宫中先后受洗的妃嫔、宦官和大臣有上百人之多。皇太后还遣使赴澳门请求司铎举行弥撒大礼以为明室祈福。1650年,永历皇太后烈纳遣卜弥格西行觐见教皇,携其致教皇英诺森十世(Innocent X)及耶稣会总长函。两函作为国书用黄绢金边卷轴书写,分别题有“大明宁圣慈肃皇太后致谕于因诺曾爵,代天主耶稣在世总师、公教皇主、圣父座前”和“敕谕耶稣会大尊总师神父”字样,并被译成拉丁文。此外,南明司礼监掌印太监庞天寿亦有致罗马教皇和耶稣会长书等托带。庞天寿本欲亲自赴西,但因年老多病而改让其家人陪伴卜弥格同行。卜弥格等人于1652年底至威尼斯,随即赴罗马,后于1655年底得新任教皇亚历山大七世(Alexander VII)召见,呈上烈纳太后及庞天寿书信。教皇亦有覆书交由卜弥格带回。卜弥格于1658年东返,但因两广已被清军所占、南明皇太后和庞天寿也已病故而无法复命,不久逝于交趾。瞿安德亦曾奉永历帝之命赴澳门求援。1651年广州失陷后,瞿安德在乘舟西行以追随永历帝时被清兵捕获杀死。随着明王朝的彻底灭亡,西方传教士在明末帝室中的传教努力亦付之东流。

清世祖定都北京后,耶稣会在京宣武门内会堂、阜城门外墓地等得睿亲王许可而得以保留。汤若望亦被延聘在钦天监任职。不久,原崇祯年间所编但未获推行的新历法被清朝采用,命名为“时宪历”,汤若望因而再次受到重用,掌钦天监职。不足13岁而亲政的顺治皇帝曾向汤若望认真请教。“1656和1657两年之间,皇帝竟有二十四次,临访汤若望于馆舍之中,作较长之晤谈。”^①他要求汤若望解答日食与月食之学理、彗星、流星、物理、历法等问题。“是时在外省传教之西士,因汤公之故,亦得平安无事,宣传圣教”^②。1650年,顺治皇帝专

① 魏特著、杨丙辰译:《汤若望传》第2册,商务印书馆1949年版,第277页。

② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第219页。

拨宣武门内教堂东侧一块空地作为另建新堂之用。此后,孝慈皇太后也曾赞助北堂的修建。

顺治去世后,康熙年少,辅政大臣鳌拜等支持前被罢黜的钦天监官员杨光先所上奏章。宫廷中参与修历的传教士被以图谋不轨之罪缉拿下狱。汤若望亦被判死刑,因逢北京地震和顺治母后太皇太后极力营救而得免一死。太后曾传谕辅臣曰:“汤若望向为先帝所信任,礼待极隆,尔等欲置之死地,毋乃太过。”^①康熙皇帝临朝亲政后,因证实传教士的确通晓天文历算而为历狱平反,录用南怀仁主持钦天监工作,被遣送至澳门的传教士遂相继“奉旨归堂”和“奉旨传道”。1692年,康熙正式批准“各处天主堂俱照旧存留,凡进香供奉之人,仍许照常行走,不必禁止”。^②

南怀仁在掌钦天监监务之职的19年间,曾试图说服康熙信教,但未获成功。不过,康熙因对西方科学技术与思想文化的欣赏而对天主教颇有好感。他重用南怀仁等神职人员,令其参与修历、研制仪器、铸造战炮、对外谈判等事项。南怀仁因“于修历诸事,异常费心”,“制造观象台各种仪器,精工合用”,以及“作永年历书”^③和“奉旨铸造战炮”成功而得康熙嘉奖,先后加太常寺少卿、通政司通政使和工部右侍郎等衔,并获康熙所赐“御服貂裘”。另外,康熙还因“刻意讲求西学”而“命南怀仁、徐日昇、闵明我三位神父,轮班进讲,殆无虚日”^④。南怀仁死后,康熙赐银厚葬,派人送殡喻祭,并赐予谥号“勤敏”,刻碑纪念。他还让新来的传教士张诚、白晋等人作为御前侍讲而“在京备用”,跟其研修西方几何、测量、解剖、医学、哲学及宗教等学问。康熙

① 杨森富:《中国基督教史》,第122页。

② 《熙朝定案》(寒斋藏本影印本),见《天主教东传文献续编》三,台湾学生书局1966年版,第1789—1790页。

③ 萧若瑟:《圣教史略》第2册,献县张家庄天主堂印书馆1932年印,第156页。

④ 同上书,第158页。

厚待这些学有专长、输入西方科技知识的传教士之举,为当时天主教在华发展创造了有利条件。后因“中国礼仪之争”最终导致罗马教皇与康熙皇帝的公开冲突,康熙认为教皇“禁约”干涉中国内政而下令禁教,结果使当时颇有希望的天主教在华传教活动半途而废。

四、天主教同中国文化的交流与冲突

自1582年利玛窦入华起,中西文化的交流发展到一个全新阶段。随之亦引起两种不同文化多层面的矛盾与冲突。利玛窦等耶稣会传教士“儒服入京”,开了“学术传教”的先河。此后在明末清初近两个世纪中,传教士来华传教的同时,既把西方文化传入中国,亦将西方人感到神秘莫测的中华文明介绍到欧洲,从而掀起了一股西学东渐、东学西传的高潮。

(一) 西学东渐、东学西传及其社会反响

明清之际因天主教东来而引起的中西文化交流及冲突,乃在科学技术和人文社会这两大领域展开。其中科技一般指其涵盖的知识体系、实践活动和社会体制三层次。西学东渐中的科学传播,即包括这三个方面在华之引入过程中所出现的吸收、撞击、变衍和融合现象。明清以来中国科学之发展,在很大程度上乃西方科学东传之结果,而并非中国古代科学传统的继承或复兴。在中国近代这种科学知识之更新和科技体系之革命的巨大变异中,以耶稣会士为代表的天主教传教士起了非常关键的启蒙及引导作用。

在天文历算领域,利玛窦引入了亚里士多德的宇宙论。其著述的《四元行论》、《坤舆万国全图》,以及口授的《乾坤体义》使明末中国知识分子对宇宙结构有了全新的认识。此后,不少传教士参与了修订历法和研制天文仪器等工作。例如,汤若望参与了明末《崇祯历书》的编纂,清初又加以修订,使之作为《时宪历》而得以推广。其历书亦改称

《西洋新法历书》，后在收入《四库全书》时因避乾隆讳而易名为《新法算书》。他还撰写了《新法表异》、《历法西传》和《新法历引》，制作出浑天仪、日晷、星球仪、地平仪、望远镜和地屏。而南怀仁又将汤若望所遗《百年恒表》相继预推至 2000 年，命名为《康熙永年历法》，并著有《灵台仪象志》、《赤道南北星图》，制成黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经仪、地平纬仪、纪限仪和天体仪这 6 件大型天文仪器。

在地理学领域，“地圆之说，直到利氏西来而始知之”（刘献庭：《广阳杂记》卷二），从此矫正了中国人天圆地方的观念。利玛窦在肇庆仙花寺展示其用欧洲文字标注的世界地图，引起中国学者极大的兴趣。王泮于 1584 年将利玛窦《山海輿地图》付梓刻印，白鹿书院山长章潢随即将它收入《图书编》之中。利玛窦后又携其《万国图志》进京，作为贡品献给朝廷。这些新的地理知识在中国之传播，使中国人改变了原有的“天下”观，始知有“地球”、世界乃分为“五大洲”。如《明史》记载：

利玛窦至京师，为《万国全图》，言“天下有五大洲。第一曰亚细亚洲，中凡百余国，而中国居其一。第二曰欧罗巴洲，中凡七十余国，而意大利亚居其一。第三曰利未亚洲，亦百余国。第四曰亚墨利加洲，地更大，以境土相连，分为南北二洲。最后得墨瓦腊尼加洲为第五。而域中大地尽矣。”（《明史·意大利亚传》）

此后，艾儒略的《职方外纪》、利类思的《西方要纪》亦丰富了中国人的地理学知识。1708 年，白晋受康熙之令主持全国地图测制工作，历时 11 年完成《皇輿全览图》。

在数学领域，利玛窦经“二进三止”后与徐光启合作译出《几何原本》，开始欧洲数学在华之传播。利玛窦称此书可“当百家之用”，而徐光启也认为这种“度数之学”乃“众用所基”。其被推广和备受推崇之状曾使明清间历算家言必称几何，有力推动了中国数学的更新。利玛窦与徐光启还编译有《测量法义》、《测量异同》和《勾股义》，又与李之

藻合编《圆容较义》等。此外,汤若望曾以《割圆八线表》论平面三角,邓玉函则撰《大测》来介绍弧三角,一时使西方数学知识风行中华。

在物理、水利、冶金、铸造、医学等科技领域,汤若望所著《远镜图说》、《火攻揭要》、与人合译的《坤舆格致》,邓玉函所译《人身图说》、与王征合译《远西奇器图说》,熊三拔所著《泰西水利》,南怀仁所著《神威图说》等,都对西方科技传入中华产生过重要影响。“在耶稣会传教士进入中国后,中国的科学便和全世界的科学汇成一体了。”^①“即使说他们把欧洲的科学和数学带到中国只是为了达到传教的目的,但由于当时东西两大文明仍互相隔绝,这种交流作为两大文明之间文化联系的最高范例,仍然是永垂不朽的。”^②通过传教士的媒介,西方科技传入中华,使中国科学与世界科学得以比较和沟通,并由此促成中国传统科学内容和体系的更新。

传教士引入的西方社会人文知识,则主要涉及神学、哲学、语言等领域。利玛窦曾以其《天学实义》来宣传天主教义。此书后因中国天主教会称其“天地人物之上主”为“天主”而易名《天主实义》。其他论述、译介西方神学的著作亦浩如烟海,如庞迪我的《七克大全》、利类思根据中世纪欧洲神学家托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)《神学大全》所译《超性学要》、毕方济的《灵言蠹勺》等。傅泛际与李之藻合译的《寰有诠》和《名理探》则介绍了亚里士多德哲学与逻辑学,而高一志的《斐录汇答》也系统介绍了西方哲学知识。在语言文字研究上,利玛窦与罗明坚合编的《平常问答词意》(抄本)乃第一部中西文字典。利玛窦的《西字奇迹》创制了中国汉字第一个拉丁字母拼音方案,并影响到中国音韵学的发展。金尼阁所著《西儒耳目资》亦采用西洋拼音方法解释中国音韵之理,对沟通中西文字有创造性贡献。而艾

① 李约瑟:《中国科学技术史》第1卷,科学出版社1975年版,第337页。

② 李约瑟:《中国科学技术史》第4卷,科学出版社1978年版,第693页。

儒略所著《西学凡》更是系统介绍了耶稣会的“学科计划”和西方教育涉及到的基本学科。书曰：“极西诸国，总名欧逻巴者，隔于中华九万里，文字语言、经传书集，自有本国圣贤所纪。其科目考取，虽国各有法，小异大同，要之尽于六科。”其中“一为文科，谓之勒铎理加，即拉丁 Rethorica 之译音；一为理科，谓之斐录所费亚，即 Philosophia 译音，哲学也；一为医科，谓之默第济纳，即 Medcina 之译音；一为法科，谓之勒义斯，即 Leges 之译音；一为教科，谓之加诺搦斯 Canones 之译音，一为道科，谓之陡录日亚，即 Theologia 之译音”^①。其中文科乃初等教育，理科当时指“格物穷理之学”，其课程包括“落日加”（逻辑学）、“费西加”（物理学）、“默达费西加”（形而上学）、“马得马第加”（数学）和“厄第加”（伦理学）5 门，乃选学其他 4 个专科之基础。

与此同时，来华传教士也是明清间中学西传之先驱。利玛窦因率先用拉丁文意译《四书》而被视为西方“中国学”的鼻祖。此后，郭纳爵译《大学》，题为《中国之智慧》；殷铎泽 (Prosper Intercetta) 译《中庸》，题为《中国之政治道德学》；柏应理 (Philippus Couplet) 组织传教士编译出《西文四书直解》，题为《中国哲学家孔子》；卫方济 (Franciscus Noël) 译《中华帝国经典》，包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》和《三字经》。此外，白晋、雷孝思、刘应、马若瑟、孙璋 (Alexander de la Charme) 等人亦对《易经》、《诗经》、《书经》和《礼记》等有过系统研究。这些中国经籍的西译，引起欧洲学者的高度重视。德国思想家莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 为此曾评价中西文化说：“鉴于我们道德急剧衰败的现实，我认为，由中国派教士来教我们自然神学的运用与实践，就像我们派教士去教他们由神启示的神学那样，是很有必要的。”^②

① 徐宗译：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局 1989 年版，第 289—290 页。

② 引自夏瑞春：《德国思想家论中国》，江苏人民出版社 1989 年版，第 9 页。

传教士还通过其译著、诠释、书信等向西方介绍了中国文化历史。如杜赫德(Jean Baptiste du Halde)主编的《中华帝国全志》、郭弼恩(Charles Le Gobien)和杜赫德合编的《耶稣会士书翰集》，以及在北京的耶稣会士撰写的《中国论丛》，被誉为有关中国文化的三大名著。此外，卫匡国(Martinus Martini)的《中国史初编》，冯秉正(Jos. Fr. Moyriac de Mailla)的《中国通史》，金尼阁的《中国历史编年》，殷弘绪的《中华风俗志》，宋君荣的《蒙古史》、《大唐史纲》，刘应的《鞑靼史》，张诚的《鞑靼纪行》，白晋的《康熙帝传》、《中国现状志》，以及钱德明(Joan-Joseph Maria Amiot)的《中国历代帝王纪年表》、《中国学说列代典籍》、《中国兵法考》、《古今音乐篇》、《列代名贤传》、《孔子传》、《四贤略传》等，为西方世界揭开了这一东方古老国度的神秘面纱。自利玛窦始，欧洲兴起的汉学在近两个世纪中乃以耶稣会士的研究为主，但由此掀起的“中国热”却影响到西方社会的众多方面。

西学东渐给中国社会带来的震动和冲击则更为明显。知识阶层对于西学的涌入怀有极为复杂的心理情感。一些乐于接受西方科学的知识分子以激动的心情来对待传教士所携“异国异书”之东来。他们为西方科技之发达而惊叹，如徐光启称欧几里得之数学方法乃“万象之形囿，百家之学海”，李之藻将亚里士多德形式逻辑体系视为“百学之宗门”。在西方科技影响下，徐光启著有《农政全书》、宋应星著有《天工开物》、王征著有《诸器图说》，人们开始对工艺、技巧及实验科学之重视。在西方学问启迪下，徐光启亦曾把学问分为“修身事天之学”、“格物穷理之学”、“象数之学”等。然而，一些中国学者在被西方“质测之学”的魅力所折服时，却也表露出其对“耶稣之教”的惶惑和怀疑。还有的知识分子更是提出在研习西学时要“深入西法之堂奥而规其缺漏”(梅文鼎：《晓庵新法·序》)，如方以智虽主张“坐集千古之智”、要借助西学来发展中国传统科学，却又认为西学“详于质测而拙于言通几”，强调应“寓通几于质测”，将科学实验与哲学推理有机结合。

在对待西学之态度上,中国知识分子并没有脱离其文化传统。甚至对西学持开明和开放之态的学者,仍表现出其传统归趣。如徐光启之接受西学,乃是以追求实学为目的,他感兴趣的是传教士之“实心、实行、实学”。而他向往的这种实用之学也没有脱离中国古代科学之“实用”传统。这一传统屏障使徐光启等明清有识之士在重视西方科技的同时却未能走上发展纯粹科学之途,结果与确立科学体制、促成科学革命之质的飞跃失之交臂。这种态度构成了近代中国人以“西学为用”之主旨,所讲求者乃在乎其“确为实济,立见施行”。

另外,明清知识分子在以往封闭传统中所形成的华夏中心论和唯我独尊观,也妨碍了其对西学传入之意义的体认和对这一契机的把握。因囿于“用夏变夷”而不能“变于夷”的传统观念,一些人表现出对传教士这些“远夷”的警惕和排斥,结果导致了尖锐的文化冲突和政治高压。即使对一些被人们所普遍接受的西学知识,有人亦提出“西学中源”的看法,认为传教士所带来的西方科学“窃取于中国”、实乃“剽袭中国之绪余”(王夫之:《思问录·外篇》);或强调它们“传自东方”、“流入西域”,因在中国本土已缺佚“而海外之支流反得真传”(梅穀成:《数理精蕴》卷一)。这种排外心态和传统屏障,遂使明清之际西方传教士及其所传西学在中国的命运趋于复杂化。

(二) 利玛窦对中国文化的认同态度

利玛窦入华传教,即感到中西文化之差异,以及天主教与中国思想精神之分歧。为了达其传教成功的目的,他采取了迂回暂进的方法。在学习汉文、研究中国经籍、熟悉中国文化习俗和结交朝廷公卿、学界闻人的过程中,利玛窦亦逐渐确定了对中国文化的认同态度,主张“力效华风”,并由此形成其在与中国人交往中以圣洁生活来自然感化,用西方奇器、科技和学术来作为交流媒介,靠与儒家观念会通、共鸣来使其宗教神学与中国传统思想及文化习惯相符合,达调和、求趋同的独特传教方法。

自瞿太素提醒其突出儒家风范以来,利玛窦通过认真钻研儒家经典和广泛接触中国社会而深谙中国文化之奥秘乃在于儒家思想,遂想以“融合儒家之道”的“合儒”传教来闯出一条新路。他脱袈裟而服儒装,以“西儒”之姿跻身中国儒士之列,将天主教义与中国儒家理论作“同宗同祖”之比附,按儒士的礼仪迎来送往,并以明智、宽容之态来对待中国尊孔祭祖等传统习俗,结果在传教上取得了成功。根据儒家思想在中华文化中的牢固地位,利玛窦在华传教因此“是以儒教与自然法则的一致性而不是以中国人对宗教的倾慕为基础”^①。他虽然“每见宾客时,辄言天主教理”,却常运用儒家文献来解释之。在他看来,“把儒士派的大多数吸引到我们的观点方面来具有很大的好处,他们拥护孔夫子,所以可以对孔夫子著作中所遗留下的这种或那种不肯定的东西作出有利于我们的解释。这样一来,我们的人就可以博得儒士们的极大好感”^②。将天主教与中国传统巧妙结合,被其视为天主教在华立足的必由之路。

为了寻求神学、教理上的一致,利玛窦在认同中国思想文化上迈出的关键一步,即根据儒家经典而强调中国人所理解的“天”、“上帝”乃与天主教所信奉的唯一真神“天主”同一。他请人把儒家典籍中有“天”和“上帝”词语的章句摘录下来,在《天主实义》中多处引用。其中国朋友亦建议他用“上帝”来作为“天主”的同义词使用。利玛窦曾承认“历观古书而知上帝与天主特异以名也”,并宣称自己在与人翻译、诠释这些著作时发现其中多处都有利于理解基督教信仰。因此,他指出儒家典籍可为天主教名正言顺地引入中国提供有利基础,主张以这种方法把中国人逐渐带进天主教信仰。

此外,利玛窦对儒家“仁学”、“仁者爱人”之道亦表示认同;并提

① 《利玛窦中国札记》,第683页。

② 同上书,第663—664页。

出其“仁也者，爱天主”的命题，将爱天主与实现仁相结合。正是出于其对儒家“忠”、“孝”观念之理解，他才从儒家孝道及其伦理教化意义上默认和容忍中国教徒祭祖、敬天、拜孔等礼仪习俗，而不将之视为偶像崇拜。当然，利玛窦将其传播的“天学”、“圣教”与中国儒学结合的目的，是想“把孔夫子，这位儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句，通过阐释为我所用”^①。这种做法的是与非、利与弊，在教会内外有不同反应，由此引起了纷争。

（三）对利玛窦传教方法的褒贬臧否

利玛窦传教目的及其方法在许多来华耶稣会士之中得到理解和支持。他们相信中国古代有许多思想观念及文化传统都与天主教相同，其传教的信心与方式均建立在这种同化论之上。例如，艾儒略曾言：“大西利子，奉天主真教，航海东来，其言多与孔、孟合。”（艾儒略：《大西利先生行迹》）白晋认为，“要使中国人从情感和理智上倾向于我们神圣的宗教，世界上没有比向我们显示基督教合乎中国古代哲学传统更好的东西了”；李明也相信中国“这个民族，两千多年来一直心里存有真正的上帝，而且以一种甚至可以作为基督徒楷模的方式敬重他”；有些传教士亦从中国古代自然宗教之意义上寻找其认同的基点，如马若瑟曾指出：“中国的宗教全部存在于‘经’之中。那里，就基本教义而言，人们可发现古代中国人从诺亚子孙处获得了自然法则原理。他们既授人以上帝的知识，也教人尊敬上帝。”^②甚至在中国礼仪被天主教会禁止之后，还有传教士坚持中国古代经籍与天主教之间存有一致性。在孙璋出版的《性理真诠》中，就曾盛赞“五经”至理渊邃、博大精深，强调其完整而真实的意义实乃“天主五经”之真义，并认为中国古代先贤的真正教理即天主教理，反映出基督宗教之普

^① 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社1989年版，第16—17页。

^② 同上书，第20页。

世性。另有一些传教士则从哲学与道德意义上来肯定中国思想文化，如金尼阁就从自然法则的普遍性在救世之作用上为利玛窦认同中国文化辩护。他从维护天主教乃唯一真宗教这种神学传统上来体会利玛窦弃佛合儒的立场，赞成其“赏识儒教的积极价值，但不把儒家看成是一种宗教而是一种建立在自然法则基础上的哲学”，认可其对中国人的道德之肯定和宽恕态度。^①

这些传教士一般从承认中国古代道德教训与天主教教义之间具有相似性上支持利玛窦的传教主旨。在利玛窦去世前，人们亦很少对等同中国典籍中之上帝与天主教之天主的做法提出异议。但在1610年之后，持反对意见的传教士日渐增多，他们怀疑对中国宗教概念认同、让步之举能否保住天主教的真传，开始强调中西信仰之间的本质区别。自龙华民接任利玛窦之职后，对利玛窦传教方法的置疑或否定在教会内部得以公开化。龙华民等人显然看到中国人并不把天之主宰理解为有位格、独一无二、全知全能的创世之“天主”，注意到中国儒生以对其传统经典的理解来诠释天主教信仰。为此，龙华民写了《论中国宗教的若干问题》一书，指出曾风行一时的盲目认同和牵强附会既可能误解中国经籍原意，又会偏离天主教正统教义。此书后为天主教其他修会反对耶稣会在华之举提供了依据。

至于中国古人是否确知天主的讨论，在一些传教士看来亦毫无意义。利安当曾说：“中国古人知不知道有上帝又有什么关系？……我们在这里是要传播神圣福音，不是要成为孔子的使徒”；他甚至指责那些已领洗入教的士大夫也只不过徒有其表，并说：“他们仅仅是在效鸚鵡学舌，他们好像在光采夺目的丰羽下长着一对难看的脚的孔雀。”^② 龙华民亦对中国士大夫天主教徒的信仰持怀疑态度，认为他

^① 《利玛窦中国札记》附录，1978年法文版序言（史若瑟），第665页。

^② 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，第26页。

们只是热衷于其古代典籍中接近天主教论点的一部分,而并不真正理解天主教理之奥义,他们设法找寻天主教信仰中符合其思想传统之处,但除了将“孔子的教义”同“天主的教义”划等号外,却丝毫没能把握天主教之真谛。这样,利玛窦认同中国文化的态度在一定程度上又被西方传教士自身所否定。当1612年巴范济抵澳门巡视教务时,教会内已流传有在华耶稣会士传教方式有误的说法。而1614年耶稣会日本和中国省会长卡尔瓦罗(Valentin Carvalho)派阳玛诺来华视察时也曾专门规定传教士“除福音外,禁止向中国人讲授数学或任何其他科学”^①,由此在客观上也否定了利玛窦学术传教的方法。

中国知识阶层对利玛窦传教目的及方法亦持两种截然不同的态度。一些士大夫因利玛窦的著作“其言多与孔孟相合”、“其观念又浸润人心”而产生共鸣,对之多有溢美之辞。如徐光启就因被利玛窦等传教士的学识、人品所折服而为其辩护,坚称传教士“踪迹心事,一无可疑,……其道甚正,其守甚严,其学甚博,其识甚精,其心甚真,其见甚定”,其传敬事天上之道亦可“补益王化,左右儒术,救正佛法”(徐光启:《辨学章疏》)。在他看来,这些传教士“实皆圣贤之徒”。他相信利玛窦所说的“耶儒相通”,并从其“易佛补儒”之举而看到了天主教的价值。“余尝谓其教,必可以补儒易佛;而其绪余,更有一种格物穷理之学,……退而思之,穷年累月,愈见其说之必然,而不可易也。”^②曾为艾儒略著作写序的陈仪也赞成传教士对中国文化的认同态度。他对之评价说:“初闻之,或以为臆说,细谛之,吾儒昭事之学,畏天之旨也。吾儒举其浑然者,则曰天;西氏标其的然者,则曰天主;……皆总而属天之主宰”^③。张潮在为利类思、安文思和南怀仁合著的《西方要纪》所写引言中称传教士“其人则颖异聪明,其学则星历医算,其俗

① 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,第10页。

② 徐光启:《泰西水法序》,见徐宗泽:《明清间耶稣会上译著提要》,第308页。

③ 陈仪:《性学粗述序》,见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第212页。

则忠信耿直,其器则工巧奇妙,诚有足令人神往者”(张潮等辑《昭代丛书》甲)。当时有一批中国学者在其诗、文中“皆赞美教士的道德与教道的精微”^①,尤其有许多东林党人对利玛窦等传教士认同中国文化的态度亦深表欢迎和赞赏。如叶向高诗云:

天地信无垠,小智安足拟?爰有西方人,来自八万里;蹶躅历穷荒,浮槎过弱水。言慕中华风,深契吾儒理。著书多格言,结交皆贤士。傲诡良不矜,熙攘乃所鄙。圣化被九垓,殊方表同轨;拘儒徒管窥,达观自一视;我亦与之游,冷然得深旨。(叶向高:《赠西国诸子》)^②

邹元标也曾表示“欲以天主学行中国,此其意良厚;仆尝窥其奥,与吾国圣人语不异。”(《愿学集·答西国利玛窦》)这些中国文人学士认为中西思想可以互通、中西文化能够共融,并且相信天主教信仰及其博爱精神的引入已使中国儒家传统得以升华和完善。王征就曾以“畏天爱人”四字来表述其对天主教的理解,指出此四字既“总括天主教十诫之义”,又不离儒家济世理想,因而强调“凡学圣贤者,畏天爱人之功,必不可少也”(王征:《畏天爱人极论》)。他还用儒家之“仁”来解释天主教之“爱”：“夫西儒所传天主之教,理超义实,大旨总是一仁。仁之用爱有二:一爱一天主万物之上。一爱人如己。”(王征:《仁会约》)因此,中西宗教信仰及价值观念之融合,在他们看来乃顺理成章、并无障碍可言。

反对利玛窦的中国士大夫则认为天主教义与儒家思想“大相刺谬”,指出传教士虽然自称尊崇儒教,但实际上已歪曲了儒教传统,使之遭受诽谤和伤害。如黄问道曾说,西方传教士“延中国之文人学士,授五经而阉陞焉。遗其肩,剽其廓,遂阳著其说,似与吾儒尧舜周孔之

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第89页。

^② 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社1987年版,第107—108页。

学无大差讹。实阴肆其教，排佛、斥老、抑儒，驾其说于尧舜周孔之上”。“余向意其慕吾道而来，今乃知其窃吾道而叛”（黄问道：《辟邪解》）。耶稣会士强调对已备真理“而犹有未尽晰”之儒教用“天主教以益之”，主张“合”先儒、“反”后儒而旨在从根本上来“超”儒，自然引起众多儒士的不满，构成其“天”“儒”争道统、争民心之势。利玛窦的《天学实义》出版后，许多儒士亦著书立说予以反驳，如钟始声的《天学初征》、《天学再征》，黄贞的《不忍不言》，《破邪集》，王朝式的《罪言》，邹维琯的《辟邪管见录》等。至于中国的“天”与西方信仰中的“天主”，在这些中国文人看来亦迥然不同。耶稣会士认为天主乃“始制天地万物”、主宰安养一切的“至高无上之主”，是天下万国万民所敬奉的唯一真神。而这些儒士则只将天主理解为“天”的一个组成部分，宣称天乃万物之本源，代表着理与气、体和用之结合。而天的本体乃“太极”，只有“太极”才具有至高无上之地位。因此，他们反对利玛窦“谬以天主合经书之上帝”（邹维琯：《辟邪管见录》），并认为传教士的这种牵强附会实乃“邀天、袭天、僭天、渎天”之举。

同样，反对传教士的中国文人还认为利玛窦对儒家之“仁”的理解也“未达一本之真性也”。在他们看来，“爱亲仁也，敬长义也。天性所自现也，岂索之悠远哉！利玛窦独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，是以亲为小而不足爱也；以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此言也”。（陈侯光：《辨学刍言》）与儒家“仁”之真谛相比较，他们觉得利玛窦“爱天主”为“仁”之命题“则悖伦莫大焉”。

对于耶稣会士牵佛附儒或驱佛补儒之举，佛、儒两教中均有不少人极为反感。佛教学者亦多有著述，以反击传教士易佛之论，如张广涵的《辟邪摘要略义》、《妄证说》，费隐的《原道辟邪说》和密云的《辨天三说》等都属此类。佛僧普润甚至指出传教士尊儒也不过是其在华立足的权宜之计，他们“阳排释道以疑儒，阴贬儒宗而探学”（普润：

《诛佐集缘起》),而其“因缘假借以文其说”之目的,仍是要树立天主教的独尊地位。基于此种认识和思考,这些儒、佛之士攻击天主教入华传教是要“夺人国土、乱人学脉”,其说“流感天下,漫延后世”,“惑世诬民、蠹坏国运”,因而采取坚决抵制之态度。显然,中西双方思想认识上的这种差异一旦进入社会政治层面,势必造成其政治意义上的分歧或冲突。

(四) 南京教案

龙华民继任中国耶稣会会长之职后,一反利玛窦学术传教方法和容忍中国礼仪习俗之举,致力于在普通群众中发展教徒,而不愿与士大夫来往,并还出面禁止中国教徒的祭祖尊孔活动。这一变化激起了一些对传教士本持猜忌之心的士大夫的反感,从此反教风波迭起。而王丰肃于1607年主持南京教务后又大力兴建教堂、广招教徒,并经常聚众举行礼拜活动,更是给人以口实,由此遭到各种非议和攻击,结果酿成南京教案。

对此教案之起因,《明史》载曰:“有王丰肃者,居南京,专以天主教惑众。士大夫暨里巷小民,间为所诱。礼部郎中徐如珂恶之。其徒又自夸风土人物远胜中华。如珂乃召两人授以笔札,令各书所记忆。悉舛谬不相合,乃倡议驱斥。”(《明史·意大利亚传》)万历四十四年(1616年)五月,南京礼部侍郎沈淮、给事中晏文辉等“合疏斥其邪说惑众”,“乞急行驱逐”。如沈淮《参远夷疏》:“奏为远夷阑入都门,暗伤王化,恳乞圣明申严律令,以正人心,以维风俗事。”疏中指控传教士以“大西”对抗“大明”、以“天主”凌驾于“天子”之上,恐其妖言惑众,图谋不轨。他们称这些“自远而至”的传教士为“狡夷”,认为其“邪说”、“恶业”使民眩惑,有“谋覆宗邦”、“以夷变夏”之危害。而沈淮本人又崇佛,曾为明代名僧株宏之徒,因此对贬佛驱佛的传教士更是恨之入骨。这样,他们以传教士在南京无视禁令、左道惑众为由对之严辞参劾,具疏立限驱逐。

疏上之后,皇帝未批复。但沈淮于七月间下令将王丰肃、谢务禄等逮捕收审。并于八月间上第二疏,报告捕人情由,说:“丰肃神奸,公然潜住正阳门里,洪武冈之西,起盖无梁殿,悬设胡像,诳诱愚民。”又曰:“尤可恨者,城内住房既据洪武冈王地,而城外又有花园一所,正在孝陵卫之前。夫孝陵卫以卫陵寝,则高庙所从游衣冠也。龙蟠虎踞之乡,岂狐鼠纵横之地,而狡夷伏藏于此,意欲何为乎。”(《参远夷疏》)此外,晏文辉之奏疏也指出:“丰肃数年以前,深居简出入,寡交游,未足启人之疑,……迩来,则有大谬不然者,私置花园于孝陵卫,广集徒众于洪武冈。大瞻礼、小瞻礼,以房虚星昂日为会约,洒圣水、擦圣油,以剪字贴户门为记号。迫人尽去家堂之神,令人惟悬天主之像。假周济为招来,入其教者,即与以银。记年庚为恐吓,背其盟者,云置之死。对士大夫谈,则言天性,对徒辈谈,则言神术,道路为之喧传,士绅为之疑虑。”(《南宫署牍》)而礼部给事中余懋孳亦言:“乃留都王丰肃、阳玛诺等,煽惑群众不下万人,朔望朝拜,动以千计。夫通番、左道并有禁。今公然夜聚晓散,一如白莲、无为诸教。且往来壕镜,与澳中诸番通谋,而所司不为遣斥,国家禁令安在。”(《明史·意大利里亚传》卷三二六)他们更为担心的是,“其说浸淫人心,即士君子亦有信向之者”,“若使士大夫峻绝,不与往还,猷未足为深虑,然而二十年来,潜往既久,结交亦广,不知起自何人何日,今日习以为故常,玩细娱而忘远略,比比是矣”。因此,“若更不觉察,胡奴接踵于城闾,虎翼养成而莫问,‘一朝窃发,患岂及图?’”(《南宫署牍》)

此时沈淮仍未得到皇帝明谕,但恃其在朝中有礼部尚书东阁大学士方从哲和太监魏忠贤撑腰,故于八月间继续在南京搜捕教徒。方从哲于八月二十日致书沈淮,让其对传教士“不妨先拏获监禁,再请旨治罪”^①。沈淮获知后又于八月底发兵包围南京教堂,逮捕关押教

^① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第193页。

徒十余人。十二月间,沈淮又上第三疏,报告王丰肃似曾“欺吕宋国主,而夺其地,改号大西洋”,而且“据其所称天主,乃是彼国一罪人,顾欲矫诬称尊,欺诳视听”(《破邪集》卷一),因此断言其行“异教”、布“邪说”之举“踪迹可疑”,藏有阴谋。

沈淮等人三次上疏,给传教士罗列了许多罪名:一曰其将天主与中国所奉之“天”混为一谈,但其天主乃“西洋罪死之鬼”,故有渎天之罪;二曰其广集徒众,夜聚晓散,似有淆乱纲纪、败坏风俗之罪;三曰其劝人仅崇奉天主而不祀祖宗,乃犯下教人不孝、破坏伦常之罪;四曰其私习历法、私造天文仪器,犯有违反大明律令、变乱中国道统之罪;五曰其假周济为招来煽惑愚民,具有窥伺之举,因而犯了左道惑众、图谋不轨之罪。南京礼部亦为此出示晓谕,列举了传教士违反大明律而以“罪胡”、“名天主”、“私习天文”并“私藏另造浑天仪等器”、从事“私家告天”和“夜聚晓散”等活动、以及“煽惑愚民”这四大罪状^①。他们以“正人心而维国脉”、使民“不为异物所迁”为名,以坚持“夷夏之防”来避免“用夷变夏”为由而对传教士屡疏劾之,不仅得到南京诸大臣的响应、参与,而且亦使一批士大夫著书立说、对天主教口诛笔伐。从此,华南、华北各地掀起排教风潮。最后连对传教士曾颇有好感、宽容礼待的神宗皇帝也于万历四十四年十二月二十八日(1617年2月3日)颁布了禁教谕旨,批曰:“这奏内远夷王丰肃等,立教惑众,蓄谋叵测,尔部移咨南京礼部,行文各该衙门,速差员役,递送广东抚按,督令西归,以静地方。其庞迪峨等,……亦令归还本国。”(《破邪集》卷一《会审王丰肃等犯一案》)在“教难”期间,王丰肃、谢务禄、庞迪我、熊三拔4名传教士被驱逐出境,南京教堂被拆毁,约30名教徒入狱受审,其中夏玉等人被处死。

南京教案兴起之际,徐光启等人曾上书辩护,力陈传教士之清

^① 《破邪集》卷二《拿获邪党后告示》。

白。如其《辨学章疏》和杨廷筠所著《鸱鸢不并鸣说》，均为保教名篇。徐光启在其答辩中说：

臣累年以来，因与讲究考求，知此诸陪臣最真最确。……在彼国中，亦皆千人之英，万人之杰。所以数万里东来者，盖彼国教人，皆务修身以事天主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证，欲使人人为善，以称上天爱人之意。其说以昭事为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为功夫，以迁善改恶为入门，以忏悔滌除为进修，以生天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。一切诚训规条，悉天理人情之至。其法能令人为善为真，去恶必尽。盖所言天主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。（徐光启：《辨学章疏》）

在此，徐光启还声称“远人学术最正、愚臣知见甚真”，公然表明其支持传教士的立场。当时在高邮的李之藻和在杭州的杨廷筠也都致书南京官员请求保教，他们“或具疏答辩、或藏匿教士，并到处奔走，图挽救危局”^①。这样，“光启在朝，上疏陈辩，之藻、廷筠居家，隐为匿藏，法虽不同，其为爱护则一也”^②。

1618年，沈淮失宠削职。此后徐光启受命入朝襄理军务，遂寻访传教士商量购买西炮以御外敌之事。不少传教士因而再次北上进京，被委以重任。南京教案后的紧张气氛开始缓解。但因1621年登基的明熹宗朱由校年幼而由魏忠贤、方从哲掌握实权，沈淮得以升任礼部尚书兼东阁大学士。时值山东白莲教起义，沈淮指责天主教为白莲教，再次在南京兴起教案。此时徐光启已离京退隐，传教士遂纷纷迁居杭州、上海等地，躲避在杨廷筠、徐光启等人家中。徐光启曾致书朝

① 杨森富：《中国基督教史》，第69页。

② 同上书，第71页。

中士大夫,以阐明天主教与白莲教的绝对不同。1623年,居首辅之位的叶向高利用众臣上章弹劾沈淮的机会斥逐沈淮。徐光启则升为礼部右侍郎。至此,中国基督教历史上的首次“教难”方告平息。

(五) 历法之争

清顺治年间,徽州新安卫杨光先兴起历法之争,造成历狱。此乃中国基督教历史上的第二次“教难”。当时任职于钦天监的传教士在这次教案中首当其冲,故又有“钦天监教案”之说。

汤若望等传教士执掌钦天监、推行西洋新法之后,原来“大统”、“回回”和“东局”三家历法遭到排斥。其修历官员对之不满,由此开始新旧历法之争。这场争论的公开化肇端于被革职的原钦天监官员吴明煊,他于1657年先后两次上书,指责汤若望所制历书推验有误、其推算天象舛谬等。吴明煊因所告不实而败诉,但其疏劾汤若望之举得到杨光先的支持。杨光先自1659年起先后撰写《辟邪论》、《距西集》、《摘谬十论》等文,指责西历谬误、攻击天主教理。他视汤若望等传教士“非我族类,其心必殊”,攻击其“借历法以藏身金门,而棋布邪教之党羽于大清十三省要害之地,其意欲何为乎?”^① 利类思等传教士闻之写《天学传概》反驳,李祖白等中国教徒则为之作序。而杨光先又作《不得已》回击,毫不相让。1660年底,杨光先向礼部递上《正国体呈》以参劾汤若望,控告他在新历封面刻印“依西洋新法”、“是暗窃正朔之权以予西洋,而明谓大清奉西洋之正朔也”(杨光先:《不得已·正国体呈稿》)。按杨光先的意见,“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人。……吾惧其挥金以收拾我天下之人心,如厝火于积薪之下,而祸发之无日也。”(杨光先:《不得已·日食天象验》)但其疏上未准,礼部仅裁定将历书封面五字改为“礼部奏准”而了结。

此间正是汤若望在华发展鼎盛时期,深受清初皇帝的信任。顺治

^① 杨森富:《中国基督教史》,第122页。

帝赞曰：“尔汤若望来自西洋，精于象纬，闳通历法。……朕承天眷，定鼎之初，尔为朕修大清《时宪历》，迄于有成。又能洁身持行，尽心乃事。今特赐尔嘉名，俾知天生贤人，佐佑定历，补数千年之阙略，非偶然也。”（《清史稿·汤若望传》）几年之内汤若望官职晋升，荣誉累加，极为风光。1661年4月，汤若望庆70大寿，朝中大臣亦多往祝贺。但随着顺治帝1661年病逝，皇权旁落在主张“率祖制，复旧章”的辅政大臣鳌拜手中，汤若望及其推行的新历法遂面临危机。

1664年7月，杨光先在上层权贵支持下再次向礼部呈疏控告汤若望等造传妖书、潜谋造反，其《请诛邪教疏》说：

西洋人汤若望，本如德亚国谋反正法贼首耶稣遗孽，明季不奉彼国朝贡，私渡来京。……假以修历为名，阴行邪教，延至今日，逆谋渐张。……借历法以藏身金门，窥视朝廷秘密。若非内外勾连，谋为不轨，何故布党立天主教于京省要害之地，传妖书以惑天下之人？……种种逆谋，非一朝夕，若不速行翦除，实为养虎贻患。

同年8月，汤若望被礼部传讯，受审时突患痿痹，不能讲话，遂由南怀仁代其口供。10月，南怀仁、利类思、安文思被捕入狱。信教职官李祖白、潘尽孝等亦遭监禁。其间汤若望的一切职衔尽被革除，并被押入刑部大狱。杨光先又撰写了《西法十谬》、《选择议》两书，还将荣亲王的夭折归咎于传教士修历不辨吉凶，将其母和顺治之死说成是钦天监选择荣亲王殡葬时刻不吉和汤若望误用《洪范》五行所致。据此，1665年4月对其定罪之结论曰：“天佑皇上，历祚无疆，而汤若望只进二百年历，皆不合。其选择荣亲王葬期，汤若望等不用正五行，反用洪范五行，山向年月，俱犯忌杀，事犯重大。”^①结果，汤若望、李祖白等钦天监官员因弑逆罪而被判凌迟处死，潘尽孝等5人俱斩立决。南

^① 方豪：《中西交通史》，岳麓书社1987年版，第713页。

怀仁、利类思、安文思被判充军，各省传教士亦被解押广州，驱逐出境。但在宣判之前，北京出现彗星；宣判后，北京又遭 5 日地震，汤若望因顺治生母太皇太后以天谴可畏、出面干预而免死获释。其他 5 人李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰仍被斩首，而信教大员如御史许之渐、臬台许纘曾、抚台佟国器等也被罢黜。汤若望出狱后即归宣武门南堂。不久杨光先将南堂夺为私宅，汤若望遂与获释的南怀仁、利类思、安文思躡居东堂。1666 年 7 月，汤若望在北京病故。

历狱期间，钦天监任职者有 30 多人受到牵连，他们或已处斩、或被革职、或遭流放。而全国各地亦兴起拘捕传教士之风，当时各省解京教士达 31 人之多，其中有耶稣会 25 人、多明我会 4 人、方济各会 2 人。此后大部分传教士被长期监禁在广州。其多明我会士闵明我（Domingo Fernandez Navarrete）于 1669 年出狱潜回澳门，另一耶稣会士则自愿入狱顶替，故亦名闵明我（Philippus Maria Grimaldi）。

历法之争后传教士遭到监禁或驱逐，而杨光先和吴明烜（吴明烜之弟）则分别接替钦天监正副之职。但两人“历日差错，不能修理”（《清圣祖实录》卷二八），不久即受到亲政后的康熙皇帝之怀疑。康熙于 1668 年命杨光先与南怀仁同测正午日影，又于 1669 年令大学士图海、李蔚等人在观象台做立春、雨水、月亮、火星、木星 5 项测验。几次结果均以南怀仁所据西学为准，杨光先之辈所测不验。杨光先曾强辩道：“臣监之历法，乃尧舜相传之法也，……皇上颁行之历，应用尧舜之历。”^①又说“中国乃尧舜之历，安有去尧舜之圣君而采用天主教历？且中国以百刻推算，西历以九十六推算，若用西洋历，必至短促国祚，不利子孙。”^②但康熙明察，将杨光先、吴明烜革职，重新任命南怀

① 方豪：《中西交通史》，第 714 页。

② 王治心：《中国基督教史纲》，第 119 页。

仁等传教士主持钦天监。后来随着鳌拜集团被翦除,汤若望等传教士的历狱冤案亦得以平反。

(六) 康熙皇帝与天主教会

康熙皇帝亲政后因随传教士研习西方科技、文化而对西方的宗教思想有一定了解。其对天主教会的态度表现得极为冷静和理智。一方面,他讲究“以实心为本,以实政为务”,注意从“中西相通”的基础上来虚心学习和利用西学知识、为华所有。另一方面,他则坚决维护中国圣贤之道的权威,绝不允许任何阻碍其实施“王化”的外来干涉。在处理天主教传教士在华活动问题上,康熙既坚持原则,又灵活机动。他肯定利玛窦认同中国文化的传教方式,认为这一类型的传教士“并无贪淫邪乱,无非修道,平安无事,未犯中国法度”^①。他欢迎这些传教士留任中国,并创造条件让其发挥一技之长。他曾于1692年3月发布敕令,指出天主教教义与中国礼教大致相符,故准其在华自由传教。其谕旨准许“将各处天主堂俱照旧存留,凡进香供奉之人,仍许照常行走,不必禁止”^②。因此,天主教在康熙年间曾一度获得较快发展。

对于天主教教理,康熙有着较深的认识和体会,也表示了一定程度的理解和赞成。1671年,他曾为天主教堂亲题“敬天”匾额,并谕曰:“朕书敬天即敬天主也。”^③他还解释说“敬天”并非以天为天主,而是“望天存想,内怀其敬耳”^④。后来,他又为其赐地建造的北京天主教堂撰写“万有真原”的匾额和“无始无终,先作形声真主宰;宣仁宣义,聿昭拯济大权衡”的对联。此外,康熙曾作天主堂诗曰:“森森万

① 陈垣辑录:《康熙与罗马使节关系文书影印本》,故宫博物院1932年,十一。

② 《熙朝定案》,见《天主教东传文献续编》三,台湾学生书局1966年,第1789—1790页。

③ 顾保鹤:《中国天主教史大事年表》,台湾光启出版社1970年版,第31页。

④ 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第327页。

象眼轮中,须识由来是化工;体一何终而何始,位三非寂亦非空;地堂久为初人闭,天路新凭圣子通;除却异端无忌惮,真儒若个不钦崇。”他还作有咏基督受难诗:“功求十字血成溪,百丈恩流分自西。身列四衙半夜路,徒方三背两番鸡;五千鞭打寸肤裂,六尺悬垂二盗齐。惨动八埃惊九品,七言一毕万灵啼。”从这些律诗和对联内容上分析,可见康熙对天主教有着相当准确的理解。因而有人甚至据此来断定康熙为天主教信奉者。南怀仁等传教士曾试图让康熙皈依天主教,使之成为第二个君士坦丁大帝,但未能如愿。据传康熙曾给教皇去信,提出要教皇的侄女成婚,通过联姻来促进中西交流 and 理解。亦传康熙曾说一旦他改信天主教,全体中国臣民就会随之皈依基督。这些说法虽系传闻、不足为凭,却在一定程度上反映了“中国礼仪之争”爆发之前康熙对天主教的好感和接近之态。

但康熙并不因此而在中西冲突中表现出对天主教的妥协和谦让,其原则仍是从根本上维护其天朝尊严和中华道统。在此,康熙存有对西方文化的隔膜感,与天主教会亦保持着一定距离。正如他对攻击中国礼仪的传教士所言:“中国道理无穷,文义深奥,非尔西洋人所可妄论。”“尔欲议论中国道理,必须深通中国文理,读尽中国诗书,方可辩论。朕不识西洋之字,所以西洋之事,朕皆不论。”^①这种见解反映了康熙在“礼仪之争”后坚决禁教的思想认识和社会文化基础。

(七) 天主教关于神名译词之争

自利玛窦始,中国天主教对其至上之神的称呼,多以“天主”、“天”、“上帝”并称。其中“天主”二字首先被罗明坚采用。景教的时候,从阿剌伯文译音为‘罗诃’;明末清初的教士,从拉丁音译为‘徒斯’(Deus)。“徒斯”二字,中文不可解,所以罗氏又译为‘天主’”^②。据传

^① 《康熙与罗马使节关系文书影印本》十三。

^② 杨森富:《中国基督教史》,第127页。

“天主”二字乃取自《史记·封禅书》中“八神，一曰天主”之句，但以“最高莫若天，最尊莫若主”之意而定此名。在利玛窦时代，传教士对“天主”乃“天地主宰”的理解一般没有异议，而且常与“天”、“上帝”、“徒斯”等词通用。如庞迪我曾解释过，用“天主”而不用“天”只是恐人“错认此苍苍者之天”，用“天主”而不用“上帝”则是防止“以人神而谬拟之”；若在本质上已知其为“生天、生地、生人、生物之主宰”而“畏之”、“爱之”和“昭示之”，则谓其为“天”、“天主”、“徒斯”、“上帝”均可，而不必拘于名号之异同。但龙华民掌管耶稣会中国教务后，提出反对中国信徒用“天”或“上帝”这两个概念来称呼天主教的至上神，由此开始中国礼仪之争的酝酿阶段。在西方传教士和中国天主教徒内部，围绕神名译词展开了激烈的争论。

1612年，龙华民与熊三拔一道向耶稣会中国和日本省会长卡尔瓦罗报告，请其下令禁止使用“天”和“上帝”两词。耶稣会远东视察员卫方济(Francisco Vieira)于1614年命庞迪我和高一志对“天”、“上帝”、“灵魂”等词之用发表意见。熊三拔针对其意见又撰文《论上帝一名》加以反驳，于是在耶稣会内部形成两种截然对立的意见。此后，龙华民干脆主张彻底废除“天”、“上帝”、“天主”、“灵魂”等名词，一律直接采用原拉丁文之译音。但其主张未被采纳，支持利玛窦译名的观点一度占了上风。

龙华民等人反对使用“天”和“上帝”之词的理由，是认为这两词不能代表创造万物的尊神。“天”易与“苍天”相混，而“上帝”还可指“玉帝”，恐有偶像崇拜之嫌。鉴于耶稣会内部对神名译词的分歧，其传教士于1627年12月至1628年1月在上海附近的嘉定召开会议以统一认识。与会者包括阳玛诺、高一志、龙华民、金尼阁、毕方济、郭居静、李玛诺、曾德昭、费奇规、艾儒略、黎勃劳(Pierre Ribeiro)这11名传教士，以及徐光启、李之藻、杨廷筠、孙元化这4位著名中国信徒，史称“嘉定会议”。会议讨论的问题共30项，集中探究中国信徒能

否敬祖和“上帝”、“天主”等译名的审定问题。会议由阳玛诺主持。汤若望和在北京钦天监任职的耶稣会士未能参加,但事后曾表态同意其讨论的结果。会上决定在敬孔祭祖问题上保留利玛窦的方案,不以这些礼仪为宗教上的迷信而出面干涉。但在神名译词上则倾向于同意龙华民等人的意见,决定除利玛窦的著作外耶稣会上不再允许使用“天”和“上帝”之词,要把中国典籍中的“上帝”与天主教之“天主”严格区分开来。

但是,双方因对译词分歧太大而未达根本一致。龙华民认为,不仅要禁用“天”和“上帝”两词,连“天主”之词也应禁用。而李玛诺则表示“天”和“天主”都不宜禁用。因此,耶稣会传教士曾于1633年再度集会,决定保留以往习惯之名。李玛诺继任视察员后,“天”与“上帝”又曾被人使用。一些耶稣会上亦借口利玛窦的主张并没被定罪而继续使用“上帝”一词,使之见诸于其重版的中文著述之中。

另外,其他在华天主教修会则采取了反对在教义和礼仪上作任何让步、力主维护天主教之正统性与纯洁性的强硬态度。如在华多明我会、方济各会和奥斯丁会等传教士认为“天”、“上帝”等称呼不宜借用为天主教至上神的名称。这样,围绕能否用“天”和“上帝”、是否宽容信徒祀孔祭祖和对中国皇帝效忠、崇敬,就成为中国礼仪上的三个主要问题,在教会内外形成了持久而激烈的争论。

(八) 中国礼仪之争

随着1630年以后其他修会入华传教者日增,在华传教士在传教目的及方法上形成的分歧也愈益尖锐。1635年,多明我会派人向教皇乌尔班八世(Urban VIII)报告,指责在华耶稣会士容忍中国偶像崇拜和迷信活动。1643年,返欧的多明我会士黎玉范专程到罗马教廷提出对中国耶稣会的17条指控,如其容许教徒参加朝廷祭祀典礼和拜祖敬孔等各种传统礼仪活动,并控告他们允许教堂内挂设“万岁”、“万万岁”等匾额、碑文。为了维护教廷权威和打破葡萄牙对华传教的

控制及垄断,黎玉范和利安当被任命为葡萄牙保教权范围之外的中国教区监牧。1645年,教皇英诺森十世(Innocent X)批准多明我会的控告,谕令谴责耶稣会,禁止中国信徒祭祖祀孔。耶稣会士闻之不服,遂派当时正在布鲁塞尔的卫匡国(Martinus Martini)专程赴罗马申诉。卫匡国于1654年到罗马,解释祀孔祭祖并无宗教意义而乃文化习俗,阐明所谓礼仪问题。耶稣会士在辩论中最初曾经获胜,教皇亚历山大七世(Alexander VII)于1656年重作决定,同意耶稣会在华传教的方式方法,宣布祭祖敬孔是社会的礼俗,并无宗教色彩,可以实行。而且,教皇还批准卫匡国的建议,认可中国信徒“在不妨害根本信仰的情况下”自由参加中国礼仪。对此,多明我会极为不满,派鲍良高(Juan de Polanco)于1669年到罗马,要求教廷回答1645年的禁令是否仍然有效。教皇克雷芒九世(Clement IX)于同年11月13日批准圣职部的第三项通令,承认1645年和1656年的两个决定都有效,令在华传教士自行判断、灵活遵守,相宜而行。这样,天主教会内部有关中国礼仪的争论暂告平息。

历狱发生后,被禁在广州的耶稣会、多明我会、方济各会和奥斯定会传教士曾自1667年12月18日至1668年1月26日讨论中国教务及礼仪问题,作出共42款的决议,参加者大多签字认可,承认其中“遵守1656年法令”之条款。但多明我会士闵明我坚决反对,后又设法逃离广州。1676年,潜往澳门后返回西班牙的闵明我在欧洲出版其《中国历史政治宗教概论》首卷,3年后推出第二卷,公开攻击耶稣会在华传教方针。于是,中国礼仪之争再次在欧洲爆发。1692年,法国耶稣会士李明回国后发表《中国现状新志》和《论中国礼仪书》,宣传东方文化并肯定儒家学说,维护耶稣会在华传教方法。但随着十七世纪末耶稣会在欧洲社会中逐渐失势,其在华传教方针亦成为其竞争对手攻击的目标。1693年3月26日,巴黎外方传教会教士、福建教区代牧阎当颁布牧函,规定7条禁令:其一,用“天主”名

称统一称呼唯一真神,禁用“天”和“上帝”以及拉丁文译音“徒斯”;其二,在牧函发布起两个月内取消教堂所挂“敬天”匾额;其三,1656年教廷容许中国礼仪之通令,在良心上无须遵守;其四,禁止参加每年两次祀孔祭祖的典礼;其五,废除为亡者所立牌位,至少应除去牌位上“神”、“灵”之字;其六,禁止采纳使人误入异端的儒家术语,如“若适当的领悟中国哲学和教规无异”、“古贤达们愿把‘太极’为天主是万有的真原作定义”、“孔子用于神明的敬礼是文化而非宗教性的”、“称做经的古籍是极好的物理和伦理的纲领”等;其七,严禁学校教科书中混入无神思想和异端邪说^①。凡违令者则被立即开除教籍。阎当还派人去罗马,要求教廷重议1656年决定。1697年,教皇英诺森十二世(Innocent XII)将此事交异端裁判所处理。1700年,耶稣会对华传教方针在法国遭到教会公开谴责,李明的著作被禁。在华耶稣会士闵明我、徐日昇(Thomas Pereyra)、安多(Antonius Thomas)、张诚等奏呈尊孔祭祖之真义,希望获得中国皇帝的保护与支持。康熙得知传教士内部分歧及争论的焦点后,于1700年11月30日御批:“敬天及事君亲敬师长者,系天下通义,这就是无可改处。”^②反耶稣会派闻之此事攻击愈烈,指责耶稣会士疏请教外皇帝训谕之举乃离经叛道,并派人请教皇出面公断。这样,原本教会内部有关中国礼仪之争就升级到中国皇帝与罗马教皇直接冲突的阶段。

1701年,教皇克雷芒十一世(Clement XI)任命铎罗为特使,来华处理传教士有关中国礼仪的争执。1704年11月13日和20日,教廷圣职部12位枢机先后投票表决并报经教皇批准而正式下令严禁敬孔祭祖等中国礼仪。此禁令亦包括7条,内容与阎当牧函类似:其一,不许用“天”和“上帝”之称来代替“天主”,只应称呼“天地万物之

^① 杨森富:《中国基督教史》,第134页。

^② 见黄伯禄:《正教奉褒》(下册),上海慈母堂1904年。

主”，禁挂“敬天”之匾；其二，不许参加春秋二季的祀孔祭祖大礼；其三，不许入孔子庙行礼；其四，不许入祠堂行一切之礼；其五，不许在家中、在坟上或逢吊丧之事行任何求福免祸等有异端嫌疑之礼；其六，不许参加别教之人举行中国礼仪的活动；其七，不许依中国规矩在家留有写着“灵位”、“神主”等字眼的牌位，所立牌位只许写亡人名字，旁边应写天主教孝敬父母之道理^①。1705年冬，铎罗携带教廷禁令抵北京，被不知其来意的康熙3次召见，待之以礼。后来康熙获知铎罗来华乃执行教廷禁令，遂宣布铎罗为不受欢迎之人，令人将之送至南京，暗加监视。康熙还在热河行宫测验阎当的汉语能力，以其御座后面四字问之。阎当仅能认识其中一字。康熙为此严斥阎当“愚不识字，擅敢妄论中国之道”^②。“不通文理，妄诞议论；……轻论中国理义之是非”^③。康熙为此而感到“近日自西洋所来者甚杂”，表示要“定一规矩，……命后来之人谨守法度”。^④

1707年1月25日，铎罗在南京教堂以公函方式宣布教皇禁令，违者处以绝罚。康熙则针锋相对，宣布：“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”^⑤他规定传教士只有遵守中国法度，领取内务府准许传教的印票，才能在中国合法居住。大部分传教士因服从教皇禁令而相继离境，仅约47名传教士（包括耶稣会士38名、方济各会士9名）领取传教印票、留居中国。此间康熙曾于1707年让耶稣会士龙安国（Antonius de Burros）、博世贤（Antonius de Beauvollier）、艾若瑟（Joseph-Antonius Provana）、陆若瑟先后去罗马协商以打破僵局。但教皇克雷芒十一世于1710年重申铎罗禁令，

① 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第335—337页。

② 同上书，第324页。

③ 方豪：《中国天主教史人物传》（下），第22页。

④ 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第323页。

⑤ 《康熙与罗马使节关系文书影印本》四。

并于1715年3月19日颁布《自登极之日》通谕,宣布坚持前禁,传教士必须宣誓遵守,违者将革出教门。此通谕被清廷视为“禁约”,康熙阅之曾批示说:

览此告示,只可说得西洋人等小人,如何言得中国之大理。况西洋人等,无一人通汉书者,说言议论,令人可笑者多。今见采臣告示,竟是和尚道士、异端小教相同。彼此乱言者,莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。^①

这样,康熙以罗马教廷干涉中国内政为由于1717年4月16日下旨礼部禁教。

1719年,教皇又派领有亚历山大宗主教衔的嘉乐(Carolus Mezzabarba)作为特使来华交涉。康熙遣员传旨告之:

尔教王条约,与中国道理大相悖戾。尔天主教在中国行不得,务必禁止。教既不行,在中国传教之西洋人亦属无用;除会技艺之人留用;再年老有病、不能回去之人,仍准存留,其余在中国传教之人,尔俱带回西洋去。且尔教王条约,只可禁止尔西洋人;中国人非尔教王所可禁止。^②

嘉乐见状曾提出“八项准许”,即准许教友在家中供奉按天主教孝敬父母之理改正的祖宗牌位,准许中国对于亡人的非宗教性社会礼节,准许非宗教性质的敬孔典礼,准许在已改正的牌位前或亡人棺木前叩头,准许在丧礼中焚香点烛,准许在已改正的牌位前或亡人棺木前供陈果蔬,准许在新年和其他节日在改正的牌位前叩头,准许在改正的牌位前焚香点烛和在墓前供陈果蔬^③。但嘉乐的“八项准许”与教皇“禁约”相悖,因而在传教士内部和信徒中间引起分歧和混乱。1742年,教皇本笃十四世颁布《自上主圣意》通谕,否定“八项准许”的合法

① 《康熙与罗马使节关系文书影印本》十四。

② 《康熙与罗马使节关系文书影印本》十三。

③ 罗光:《教廷与中国使节史》,台北光启出版社1961年版,第163页。

性,重申执行1715年克雷芒十一世的禁令,并严禁传教士再议中国礼仪问题。旷日持久的中国礼仪之争至此结束,而天主教在华存在与发展亦陷入停滞之状。由于清廷毫不退让,严禁传教,中国天主教会的处境急转直下,失去其蓬勃发展的势头。罗马教廷的中国礼仪之禁达200年之久。直至1939年12月8日,教皇庇护十二世(Pius XII)才让传信部颁令解除以往有关中国礼仪的禁令。

五、百年教禁时期的天主教会

康熙下旨禁教之后,传教士大部分撤离中国,或因非法传教而被驱逐出境。但仍有一些领有居留印票者得以合法留存,其中主要为年老体弱的传教士、或有一技之长和独特学艺而被清廷留用的传教士。这一阶段的天主教基本上处于地下活动状态。然而,天主教并没有完全失去其在华的影响。

(一) 雍正年间的天主教

1723年雍正登基后,长达百年的教禁真正开始。葡萄牙耶稣会士穆敬远(Joannes Mourao)曾卷入奏请册立亲天主教的第九皇子允禧为皇储等活动,雍正对传教士因而极为不满,继承帝位后对天主教持严厉的禁绝态度。于是,排教、仇教事件频频发生。

雍正元年(1723年),两名多明我会传教士叙拉(Biaz de la Sierra)和奥士劳(Eusebio Oslot)入福建传教,被人控以未领传教许可而擅自敛财建筑教堂的罪名。闽浙总督满宝获知后严令禁止,随之亦不准领有传教之票的教士再行传教。他还上疏:“请将各省西洋人除送京效力人员外,余俱安置澳门,其天主堂改为公廨,误入其教者,严行禁饬。”^①雍正将其奏疏交礼部处理,同

^① 参见徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第254页。

年底遂有“远夷住居各省，已历有年所，今令其迁移，可给限半年，委官照看”^①的上谕。

雍正二年(1724年)初，礼部禁教通令到达各省。时在各省传教的西方教士50多人(其中耶稣会士37人)与5名主教一道被驱逐出境。而在朝廷钦天监任职的教士如监正戴进贤、监副徐懋德等20余人仍获准留用宫廷，但不许传教。雍正曾对冯秉正(Joseph-Franciscus-Maria—Anna de Moyriac de Mailla)、巴多明和费隐(Ehrenbert Xavier Fridelli)3教士说明其禁止传教之由：“尔等欲我中国人民尽为教友，此为尔教之所要求，朕亦知之；但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？教友惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从”；若成此局面“则祸患大矣”^②。这些传教士曾在皇室成员允祥、允禄帮助下呈上奏疏，请求准许教士暂留广东以便直接取道归国，获雍正批准。一时由各省到广东的天主教士达300人之多。然而，全国各地的30万教徒则因群龙无首而陷入混乱，其中不少人或转入地下、或改信他教。

雍正二年还发生了苏努事件，天主教会亦受到直接牵连。苏努乃清太祖之子贝勒褚的后裔，其第三子乌尔陈因读毕方济《灵言蠡勺》一书有感而入教，并劝其全家大部分成员皈依天主教。苏努曾推举康熙第八子允禩为太子，而苏努之子勒什亨、乌尔陈也因参与拥立允禩、允禵而获罪，被流放西宁。两人在西宁继续传教，“川陕总督年羹尧递折控类思(勒什亨)若瑟(乌尔陈)同人天主教，并捐资建教堂，又与教士穆经远相善”^③。结果雍正将其召回北京，终身监禁。苏努被判充军塞外，病死途中。穆敬远亦遭株连，后被毒杀。葡萄牙曾于1726年遣使麦德乐(Alexandre Mettello de Souza e Menezes)来华营救，

① 参见徐宗洋：《中国天主教传教史概论》，第254页。

② 同上书，第256页。

③ 王治心：《中国基督教史纲》，第141页。

但为时已晚。

1725年,罗马教廷曾派钦使觐见雍正,请弛教禁并释放被押教士。雍正以“教之至善,未有善于儒者”之言对教皇使节表明其维护中国儒家道统、排斥西洋天主教的立场。他还明确表示:“今我不愿改变我国儒家之信仰,而授人以物议也。”^① 1727年,雍正又对留京为皇宫服务的传教士明言相告:“先皇让尔等在全省建立教堂,亦有损圣誉。对此,朕作为一个满洲人,曾竭力反对。朕岂能容许这些有损于先皇声誉的教堂存在?”^②

雍正年间,各省官吏得到禁教通令后,对天主教采取了严厉禁止措施。例如,浙江总督李卫曾奏毁杭州天主堂、将之改为天后宫;南京天主教堂及教士住宅被没收后改为积谷仓;上海天主堂则改为关帝庙;两广总督也下令将各处教堂改为公廨、书院或庙宇等,并于1732年8月将居留广州的35名教士逐至澳门。

(二) 乾隆年间的天主教

乾隆时期,教禁仍严。但乾隆对有特殊技能如熟习历法,掌握绘画、建筑、医疗、机械等学问或学艺的传教士则另眼相待,使之得到礼遇和重任。此间曾在宫廷供职的传教士有天文学家戴进贤、徐懋德、刘松龄、鲍友管、高慎思(Joseph d'Esphina)、索德超(Joseph Bernardus d'Almeida),天文地理学家蒋友仁(Michael Benoist),宫廷画家郎世宁(Josephus Castiglione)、王致诚(J. Denis Attiret),钟表机械师林济谷(Stadlin),药师罗怀忠(Joannes Joseph da Costa),御医安泰(Rousset)等人。乾隆年间所编《四库全书》,亦收入利玛窦的《天主实义》、南怀仁的《教要序论》和阳玛诺的《经世金言》等天主教丛书。1775年北京天主教南堂失火烧毁,康熙御书匾额、对联等亦遭火焚。

① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第256页。

② 杜文凯编:《清代西人见闻录》,中国人民大学出版社1985年版,第145页。

乾隆为此还赐帑银 1 万两,令人重建南堂,并又亲书匾额、对联,以示关怀。

与此同时,全国教案则日益增多。1736 年,有人上书控告天主教引起思想混乱,警告朝廷“倘不以适当之刑罚以阻止此种混乱局面,则我国之宗教风俗行将颠覆败坏,乃可预见之事”。^①

为此,礼部经乾隆批准而颁布通令,以重刑威逼天主教徒弃教,禁止在京传教士以传习天算历学为由劝人人教,并宣布将惩罚入教旗人和汉人。1737 年,耶稣会华人传道士刘二因给弃婴施洗而被捕受刑,在京传教士上书营救反遭斥责,被限于教堂之内从事信教活动。1738 年,多明我会桑(Petrus Sanz)主教潜回福建传教,后因人告发而与 4 位神父一道于 1746 年被捕,次年被巡抚周学健下令处死。1748 年,苏州耶稣会士谈方济(Tristan d'Attimis)、黄安多(Antonius J. Henriques)亦因“散布邪说,煽惑良民”之罪而被捕处死。1749 年,清廷进而又迫令澳门政府禁止华人传习天主教。此间,南京、四川、湖北、山西、陕川、山东、江西、广西等地关押、杀害教士事件亦频频发生。传教士不得不退居澳门,或隐匿山林、河港,从事秘密传教活动。

1773 年 7 月 21 日,教皇克雷芒十四世(Clement XIV)下令解散耶稣会。据传在华耶稣会士刘松龄、蒋友仁闻之抑郁而死。两年后,中国耶稣会奉令而正式解散。1785 年,在教廷传信部和法国政府指派下,法国遣使会传教士来华接替耶稣会士职位。这样,遣使会主要于乾隆年间开始其在华活动,并取代耶稣会而成为中国天主教会的领导力量。

(三) 嘉庆、道光年间的天主教

嘉庆以后,清朝国势已衰。但其教禁继续,天主教在华发展仍步

^① 杨森富:《中国基督教史》,第 160 页。

履维艰。清廷禁止传教士私印书籍,禁其向满人、汉人传教,违者则被捕、被杀或遭流放。这样,以遣使会为首的传教工作遇到了重重困难。1801年,葡萄牙遣使会传教士来华接替原属葡萄牙耶稣会的工作和职位。其成员包括福文高(Dominicus J. Ferreira)、李拱辰(Joseph Riberio)、毕学源(Cajetan Pires Pereira)、高守谦(Serra)等人,他们直接负责北京东堂教务。1807年,东堂失火遭损,教士申请重建未准,被勒令移居南堂,东堂遂废。法国遣使会士罗广祥、巴茂正逝世后,葡籍会士继承其在钦天监之位,兼管算学馆事务。1802年,嘉庆谕令禁止传教士在各省传教,只准在京供职者留居。1811年,法籍教士南弥德(Lamiot)等人因“学艺未熟”之由被遣送回国,北京西堂被废,1811年时又被火焚毁。当时清廷严禁传教士与旗人接触,曾派兵巡逻于教堂之外,监视教士的活动,并禁止其出入于公务之外的任何地方。1819年,又有两名教士因私下传教而被捕遭逐。

法籍传教士离京后,高守谦等葡籍传教士由南堂移住北堂。1823年,李拱辰授钦天监监正,毕学源任监副。1826年,李拱辰去世,毕学源也因病致仕,高守谦接任钦天监监正职。1837年,高守谦以休病假为由离职回国,从此钦天监中不再有西方传教士供职。1827年,道光敕令没收北堂。1838年,毕学源逝世,北京已无西方传教士,南堂亦被封充公。

自雍正至道光年间,中国天主教处于低潮,全国教徒人数由30多万下降到约20万人。不过,天主教尽管遭受清廷“实力稽查,绝其根株”的高压,却仍得以延续。一些传教士不顾禁令非法潜入内地,在1840年前尚有30多名活跃在全国各地。他们或是受到信奉天主教之官绅的庇护,或是匿居在教徒家中讲经布道,从而以地下教会形式保持住其在华存在。遣使会接替耶稣会在华教务后,亦先后发展了约33名华籍司铎。当西方传教士大部分离开后,鸦片战争之前的中国教会主要由80多名中国教士主持。天主教在华的这种维系之状,毕

竟使其躲过了彻底灭绝之厄运,从而能够在禁教令解除后得以迅速恢复和发展。

第四节 基督教在近代中国的传播

基督教的第四次东来发生在 1840 年鸦片战争爆发前后。在 1840 年之前,天主教会以地下传播的方式仍维系着其在华的生存,而基督教的另外两大派系东正教和新教亦相继传入中国,形成一定的基础及影响。但此间因清朝禁教仍然较严,教会活动或明或暗、时隐时现,未能构成强大的发展势头,从而也未引起中国人的普遍关注。1840 年后,随着鸦片战争的炮火轰开中国长期闭关自守的大门,以及各种不平等条约强行解除清廷长达百年之久的教禁,基督教新教各派各差会开始了公开而大规模的在华传教活动,天主教各修会亦重新派遣大批传教士入华传教,俄罗斯东正教也从北京、东北进而深入到内地开展范围广泛的传教活动。由此形成了基督教第四次来华传教高潮。

比较其前三次入华传教活动,基督教第四次东来有着与之明显不同的三个特点:一是其传教活动不必完全从头做起,而可以借助于其在中国内地保存的教会组织体系及其社会影响;二是此次传教使基督教最终在中国真正立足,使之留存发展至今;三是基督教各派的差会、修会和传教士团均凭借鸦片战争后帝国主义列强强加于中国人头上的各种不平等条约而推行其大规模传教活动,由此造成了许多中国人对“洋教”的抵触心态,引发了不少“教案”事件,结果导致了基督教在近代中国的畸形发展,而中国基督教徒及其神职人员亦开始走上探索中国教会自立自办、形成“本色”教会的道路。

一、俄罗斯东正教在华传播与发展

(一) 东正教在黑龙江流域的传播

十七世纪中叶,由莫斯科公国扩张成为跨越欧、亚两洲的沙俄帝国开始侵入中国黑龙江流域,随俄罗斯武装人员同往的东正教神职人员亦在此建堂布道,从而揭开了俄罗斯正教入华传教的序幕。时值明、清易朝,清军主力进军关内,无暇北顾,因而东侵俄军频频出击,且屡屡得手,先后于1643年入侵黑龙江、1650年占据雅克萨、1654年侵犯松花江、1665年再占雅克萨。来雅克萨的俄罗斯人中有东正教修士司祭叶尔莫根,他乘俄国人在此竖木建堡之际亦在城堡的木桩栅栏内建立一座基督复活教堂。1671年,他又在雅克萨城郊磨刀石山建成仁慈救世主修道院,自任其院长。

1689年《尼布楚条约》签订后,不少俄罗斯正教传教士混入商队来华传教,利用对华贸易的机会出入于中国东北边境、沟通俄罗斯教会与其驻北京传教士团的联系。鸦片战争后,其在黑龙江流域的传教活动又公开兴起。如1854年沙俄向黑龙江流域武装侵犯时,其正教教士英诺肯提曾随军至黑龙江下游,并建立起两个传教士团。

(二) 东正教北京传教士团的传教活动

清王朝统一中国并平定南方“三藩之乱”后,开始派兵收复雅克萨城。1685年和1686年,清军两次攻打该城获胜,被俘俄军约45人被遣送来京,称为“阿尔巴津人”。其中亦有一位东正教司祭马克西姆·列昂捷夫,遂成为来京传教的第一个东正教神职人员。这批俄俘在京受到清廷厚待。康熙谕旨:“倾心投诚者,朕自纳之,必加恩恤,使各得其所。”“罗刹归顺入颇多,应令编为一佐领,令其彼此相依,庶有资籍。”(《清圣祖实录》卷一一二)因此他们被编入保卫京畿的八旗兵

镶黄旗满洲第四参领第十七佐领,分别享有四至七品官衔,被安置在北京城东直门内胡家圈胡同,并获准保持其宗教信仰、与中国人通婚。为满足其宗教生活,清廷又将该胡同内一座关帝庙赐予其改为东正教堂。此乃北京最早的东正教堂,因堂内设有一帧被俄俘从雅克萨带来的显圣者尼古拉圣像而称为圣尼古拉教堂,北京民众则习称其为罗刹庙或北馆。《尼布楚条约》签定后,这批俄俘仍不愿回国。他们“久留北京,归化满清,被视为旗人”(萧一山:《清代通史》),从而成为首批在华俄侨和中国最早的东正教徒。

这些东正教徒及其教士在北京的宗教活动引起了沙皇政府及俄罗斯正教会的关注。1695年,其托博尔斯克都主教伊格那提派人给列昂捷夫送来教会证书及宗教用品,指示他将尼古拉教堂改称为索菲亚教堂。1698年,沙皇彼得一世在一个为北京教堂举行拔除仪式的奏折上批示:“此举甚佳。为了上帝,要干得小心一些。切勿鲁莽,更不要因此激怒中国官吏和已在那里筑巢多年的耶稣会上。我们应当在那里有一些不是过于博学,而是机智、有礼貌的战士,以免因过度骄傲而使这一神圣的事业像在日本那样遭到毁灭和失败。”^① 1700年,彼得一世又向托博尔斯克教区发出派遣传教士来华的特谕。1712年,清廷准备派遣太子侍读学士殷札纳、内阁侍读图理琛等人组成使团去额济勒河下游看望土尔扈特人。彼得一世闻此令人要求清廷准许东正教传教士来北京,作为沙俄同意清廷使团过境的条件。经康熙同意后,以雅库茨克救世主修道院院长伊拉里昂·列扎伊斯基为首的俄罗斯正教会北京传道团于1715年随图理琛等人前往北京,次年抵京后进驻罗刹庙,称为北京东正教总会,即俄罗斯正教驻北京第一届传教士团。

^① 《东正教之光》,1935年哈尔滨版,第23页;见《基督教文化面面观》,齐鲁书社1991年版,第119页。

1727年10月,中俄两国草签《恰克图条约》,次年6月双方正式换文后条约生效。该条约第五款明确承认俄罗斯定期派遣传教士来北京建堂布道的权利及其传教士团的外交职能,规定“在京之俄馆,嗣后仅止来京之俄人居住。俄使请造庙宇,中国办理俄事大臣等,帮助于俄馆盖庙。现在住京教师一人。复议补遣三人于此庙居住。俄人照伊规则礼拜念经,不得阻止。”^①1729年,安东尼·普拉特科夫斯基率第二届传教士团来华,作为俄国政府的外交使团进驻北京俄罗斯馆。1732年,北京东江米巷俄罗斯馆内建成奉献节教堂,习称南馆。从此,沙俄政府按照派遣驻外机构的方式定期向北京派出传教士团。自1715—1860年前,沙俄共派出13届传教士团来华,其神职人员总计155名。他们一般为每10年一换,每届约10人,其中包括修士大司祭、司祭、辅祭等。自1807年起,沙俄外交部正式委派一名监护官随团来华。俄罗斯正教驻北京传教士团在中国“起着俄国政府的官方代表的作用”,是沙俄枢密院与清廷理藩院之间最早的官方联络站。其经费最初亦由双方政府供给。在1858年《天津条约》签订前,清廷每月供给修士大司祭四两半银子、三斗大米,修士司祭三两银子,教堂辅助人员一两半。沙俄政府每年为之提供的经费最初是6500卢布,其中给修士大司祭1200卢布、修士司祭及辅祭360卢布、教堂辅助人员240卢布;1820年后增至每年共16250卢布;1860年后定为每年15600卢布,其中给修士大司祭5000卢布,修士司祭1800卢布。根据1780年俄罗斯正教最高宗教会议的指示,传教士团在华活动以办理中俄外交事务、研习汉学及搜集资料为主。1818年沙俄外交委员会亦规定传教士团的“主要任务不是宗教活动,而是对中国的经济和文化进行全面研究,并应及时向俄国外交部报告中国政治生活的重大

^① 王友三主编:《中国宗教史》(下),齐鲁书社1991年版,第940页。

事件”^①。这样,传教士团最初不以对华传教为重点。至1860年,其发展的中国教徒不足200人。参加东正教活动的多为来华俄人、华籍俄人及其后裔。全国东正教徒总数也只有300人左右。

俄罗斯驻北京传教士团对中国语言、历史、文化诸方面的研究,促成了俄国汉学的诞生及发展。第二届传教士团成员伊拉里昂·罗索欣在华11年间收集了《中国当局各汗的历史摘要》、《中国政府及所属之白银和粮食生产表格》、《关于满洲汗、满洲军队秘密驻地、关于中国首都北京城的情况、满洲军队的表册》、以及皇清一统图等资料,回国后翻译了近30部中国历史著作,如《中国康熙皇帝征服大鞑靼游牧民族史》、《资治通鉴纲目》、《异域录》等,并与第三届传教士团成员阿列克谢·列昂季耶夫合译了十六卷本《八旗通志》。列昂季耶夫不仅最终完成《八旗通志》的翻译、将其注释编纂成第十七卷《对所有满汉文的注释》,而且还翻译、撰写了20多部有关中国文化的著作,如《四书》、《大清律集解附例》、《雍正二年谕旨》、《理藩院则例》、《中国思想志》、《中国臣子》、《中国诸子》、《满文字母表》、《俄—满—汉文对话》等。第九届传教士团团团长俾丘林则使俄国汉学研究进入一个“新阶段”。俾丘林1807年率团来华,在华14年间曾赴各地调查,到过蒙古和西藏,1821年回国时带走约14000磅书籍和资料,分为12大箱用15匹骆驼运往俄国。他翻译过《资治通鉴纲目》、《大清一统志》、《三字经》、“四书”、《卫藏图识》、《大清会典》等,在其《成吉思汗家系前四汗史》中全译了《元史》本纪的《太祖纪》、《太宗纪》、《定宗纪》、《宪宗纪》及其编年史,并著有《关于中国的统计材料》、《西藏志》、《蒙古志》、《北京志》、《中华帝国详志》、《中国国情与民风》、《中国世俗和道德状况》、《西藏青海史》、《中亚各民族资料汇编》、《中国

^① 布纳科夫:《十九世纪前半期中俄关系史略》,苏联《东方学》1956年第2期,第101页;中文见乐峰、文庸:《基督教知识百问》,中国建设出版社1989年版,第162页。

法律综述》、《中国人的法医学》、《中国教育制度一瞥》、《汉语语法》等,因而在俄国享有“无时勤劳,垂光史册”之誉。曾任第十三和第十五两届传教士团团长的巴拉第·卡法罗夫亦是著名汉学家。他自参加第十二届传教士团起,在华活动前后共 33 年,其著译包括《佛陀传》、《早期佛教史略》、《佛教神祇概述》、《乌苏里地区历史概要》、《长春真人西游记》、《中国伊斯兰教文献》、《金七十论》、《圣经·诗篇》、《新约全书》等,创办研究中国问题的期刊《汇报》,并编有《俄华大辞典》,开创用俄文字母拼写汉字的方法。这样,俄国驻北京传教士团以其汉学研究而“解答俄中关系发展中提出的问题,帮助当权者了解中国内部的政治过程,了解中国对外政策的动机和目的,并通过他们汉、满文的翻译来克服在外交和商业联系上的语言障碍”。^①

1860 年,中俄签订《北京条约》后,驻北京传教士团的外交职能转归新设立的俄国驻华外交公使馆。传教士团改由俄罗斯正教最高宗教会议派遣。其南馆成为俄国政府驻华公使馆,传教士团则迁回原来的北馆。从此,俄国传教士转为以传教为主,开始东正教在中国内地的大规模传播。1878 年,第十六届传教士团团长弗拉维昂·高连茨基来华后全力推进传教事务,他为之编、译了《升天指南》、《福音义解》、《正教祈祷仪式讲解》等书籍,并派遣传教士四处传教,在北京、汉口、内蒙、哈尔滨、天津、上海、新疆等地建起教堂、成立教会,其中中国教徒亦明显增多。此间北京除北馆、南馆外又增加了圣伊尔库茨基·英诺肯提乙等东正教堂,并建有修道院和教会学校。北京四周地区也建立了一批东正教堂及祈祷所。

1900 年义和团运动爆发,北京俄罗斯正教徒 200 多人被杀,同天馆、老爷庙的东正教堂被焚,北馆的图书馆及教会学校和养老院也

① 帕·叶·斯卡奇科夫:《俄国汉学史纲》,莫斯科 1977 年版,第 10 页,参见单光庸:《沙俄传教士团与中俄外交关系》,中国社会科学院研究生院 1982 年油印本,第 15—26 页。

被烧毁。东正教在华发展曾一度受挫。但义和团运动失败后,沙俄将根据不平等的《辛丑条约》向清政府索要的赔款部分用于传教事业,从而使东正教重新兴起,很快从北京发展到华北、东北、西北、华东、华中等地。至1916年,东正教在华已建有教堂37座,传教点40多个,神学院1所,男女宗教学校20所,图书馆、印刷所、气象站、工厂等企事业单位46家,其总资产约为150万卢布,并办有俄、英、汉三种文字的《中国福音报》。其在中国教徒总数达5587人,仅北京就有1000多人、天津有200多人。

俄国十月革命后,俄罗斯正教驻北京传教士团转而接受流亡在南斯拉夫塞尔维亚卡尔洛瓦茨的俄罗斯正教国外临时主教公会的指挥。1924年,驻北京传教士团改称中国东正教会北京总会,正式断绝与莫斯科正教会的关系。此后中国东正教会又设立了哈尔滨、上海、天津、新疆4个主教区。至1929年,东正教先后在汉口、青岛、张家口、烟台、广州、满洲里、长春、沈阳、大连等地也建立起教会。而俄罗斯正教国外临时主教公会则于1931、1933年分别派出第十九届和第二十届传教士团来华。随着流亡的白俄人大量涌入,东正教从1917—1949年这32年间在华发展迅速,其信徒曾增至30多万人。1945年后,北京传教士团和哈尔滨教区归属苏联东正教管辖,但上海和天津教区仍隶属流亡塞尔维亚的临时主教公会,其联系保持到1949年。此后大批俄侨离华,中国东正教徒人数锐减。1955年,中苏两国东正教会派代表出席上海会议,决定中国东正教会不再受莫斯科和全俄东正教会直接控制而独立自主、自办教会。1956年,北京东正教会改称中华东正教会,由俄裔华人姚福安大主教负责领导教务工作。自1715—1956年,共有二十届俄罗斯正教驻北京传教士团来华活动。

二、鸦片战争前新教在华传教活动

(一) 十七世纪新教传入台湾

西班牙耶稣会士最早曾于 1580 年入台湾传教,但不久便撤离。1626 年,驻菲律宾的西班牙军队进入台湾,西班牙多明我会士马志烈遂带领传教士来台湾北部传教。在此之前,荷兰商人已于 1624 年首次来台湾经商。于是,西班牙与荷兰为争夺台湾而发生冲突。荷兰人于 1634 年在台湾西南部建立其商业中心和军事基地,并以绝对优势的军事力量打败据守北部的西班牙人。西班牙天主教传教士随之被逐回菲律宾。信奉新教的荷兰人占领台湾后,开始新教在台湾的传播与发展。1627 年,荷兰东印度公司向台湾派遣首批新教传教士,其任务包括主持在台湾的荷兰人教会、担任商务翻译和对台湾人传教。从 1627—1664 年,在台湾的新教传教士共约 37 人。最早来台的新教传教士是甘德乌斯(George Candiduis)。另一新教牧师约尼乌斯(Robert Junius)亦于 1627 年参加其传教活动。他们最初在台南附近操闽南话的新港村展开传教,其对象主要为高山族台湾人。约尼乌斯曾于 1650 年出版其题为《论中国附近福摩萨岛上 5900 东印度人对耶稣基督真上帝之信仰的皈依》的小册子,叙述其在台湾传教的经历。据传他曾使 1.7 万高山族台湾人皈依基督,令 4000 人受洗。^①

至 1659 年,台湾南部和中部已有约 60% 的高山族人受洗入教,传教士还为他们创造了罗马化文字,曾被其长期使用。1662 年,郑成功退守台湾,以图抗清复明,遂将荷兰人逐出台湾。荷兰新教在台的传教活动于 1664 年也基本终止。1683 年郑成功反清失败,清廷控制

^① William Campbell, *An Account of Missionary Success In the Island of Formosa*, London, Trubner 1889, p. 23.

台湾后将最后一批传教士驱逐出境。台湾随之经历了近 200 年的禁教时期。直至 1859 年《天津条约》签订后开始台湾二口通商,西方传教士才重新入台传教。

(二) 马礼逊入广州、澳门等地传教

英国人马礼逊(Robert Morrison)是第一个来中国大陆的新教传教士,即英国伦敦布道会派遣来华的第一位牧师。他于 1807 年 9 月 4 日到达澳门,9 月 7 日抵广州,住进美国商馆,暗中跟人学习中文。他在回澳门养病期间于 1809 年与英国东印度公司高级职员莫顿之女玛丽(Mary Morton)结婚,因此获得该公司翻译之职。他以东印度公司正式雇员的身份为掩护,在广州、澳门等地从事传教和译经活动,从而使基督新教首次传入中国大陆。1814 年 9 月 9 日,马礼逊在澳门为广东人蔡高施洗,发展了第一个中国大陆新教徒。蔡高曾帮助马礼逊从事刻版印刷工作,于 1819 年病死。在蔡高信教的影响下,其哥蔡兴、其弟蔡亚三亦先后受洗入教。另一广东印刷工梁发因接触马礼逊而对基督教产生好感。1813 年,马礼逊派来华协助其工作的英国伦敦会传教士米怜(William Milne)去南洋马六甲设立传教基地。他们在马六甲创立其宣教总部后于 1815 年 8 月 5 日出版中国近代第一份中文月刊《察世俗每月统记传》,随之还出版《印支搜闻》等,并在马六甲筹建英华书院。书院于 1818 年落成,梁发、何福堂等人曾在此就读。1816 年 11 月 3 日,梁发在马六甲经米怜施洗入教,成为第二个中国新教徒。此后梁发于 1819 年回到广东,在马礼逊手下当雕版工人。1823 年底,梁发在澳门被马礼逊按立为伦敦会的宣教士,1827 年时又被马礼逊特别按立获讲道职位,从而被视为新教第一个中国籍牧师。此外,马礼逊于 1822 年在广州为华人蔡谦施洗,1830 年又在澳门为梁发的徒弟屈昂施洗。在马礼逊的倡导下,新教传教士编辑的英文期刊《中国丛报》于 1832 年在广州创刊,他们在中国境内创办的第一份中文期刊《东西洋考每月统记传》也于 1833 年在广州

出版。

由于清廷严厉禁教,而澳门则主要受到天主教传教活动的影响,马礼逊在华传教活动步履维艰,进展缓慢。虽然他曾于1816年作为英国特使阿美士德(William Pitt Amherst)的翻译兼秘书到北京参加谈判,却未打开入中国内地传教的局面。他只得把主要精力放在翻译《圣经》和著书立说上来,并在陈老宜、李士公等人的协助下于1813年译完《新约》,随之在广州印出2000部。但其印刷出版基督教书籍的活动引起中国官府的注意,参加印刷刻版的工人因此而被捕捉,而东印度公司亦对之不满。其英国伦敦董事会曾来信提出要辞退马礼逊:“本部听说先生印刷中文《圣经》和劝世文,引起中国反对,皇帝下有谕旨,禁止这书,并要重治相帮的人,我们想这样作去,与贸易总受影响。现下议决,公司辞退先生职务。”^①后因其密友斯当东(Sir George Thomas Staunton)向董事会力保其担任阿美士德特使的中文翻译,马礼逊才没被撤职。为了避开清朝禁教锋芒,扭转在华传教局面,马礼逊因此建议伦敦会推行“恒河外方传道”计划,在邻近中国的马六甲购地置产,成立其中国传教事业的总部。

1814年,马礼逊与米怜合作翻译《旧约》,于1819年译成。其汉译《新旧约全书》取名《神天圣书》,合为21册线装本于1823年在马六甲出版。其“恒河外方传道”的其他计划,亦通过米怜而得以具体实施。马礼逊在华传教前后达25年之久,对新教传入中国和近代中西文化交流起过非常关键的作用,为新教入华第一人。

(三) 梁发始建新教华人教会

梁发本为雕版工人,在协助马礼逊印刷《圣经》时萌生对基督教的信仰。1815年随米怜去马六甲,1816年受洗入教,曾入英华书院就读,1819年回广东后开始传道工作,1823年被马礼逊按立为传道人

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第149页。

后开始发展教徒、创建新教华人教会。他早在1820年就曾为其妻黎氏施洗、使之成为第一位华人新教女信徒,1823年又领其子梁进德经马礼逊施洗入教,从此组成新教最早的华人家庭教会。1828年,他又在其故乡为古天青施洗,随之与他在本乡合办了一个私塾,使之成为中国内地第一所新教学校。1830年,梁发的徒弟屈昂经马礼逊施洗入教后成为梁发的传道助手,与之共同散发《圣经》和劝世文。时值美国新教传教士裨治文(Elijah C. Bridgeman)和雅裨理(David Abeel)到广州与马礼逊会面,见到梁发后曾说:“梁发很象耶稣。”梁发不顾清廷禁教法令,在华人中广泛布道传教,曾在广州一家旅馆中劝化其主人林某信教,又为一泥瓦匠李新施洗。1831年,他让其父梁冲和两个儿子同时受洗。这样,马礼逊在1832年写给伦敦会的报告中曾总结说:“在此数年中,已有数人信从救主,加入教会。此地差不多有十人,一心一志,继续事主。”^①以梁发、屈昂、李新3名华人传道者为中心,形成了广州最早的华人教会。他们或是集中在马礼逊之家聚会礼拜,或是分散四处传教。梁发还利用各府县秀才来省城参加乡试的机会散发《圣经日课》及自编的布道小册子,正如马礼逊所言:“梁先生在主办学塾和向其乡人传道之外,还著大批布道小丛书,此类小丛书共有十二种。其中一种是为儿童而作的基督徒问答书,其他都为回答他的非基督教友人所发的反对基督教的问题而作的。”^②在众多通俗布道书中,最著名者即梁发所撰写、经马礼逊修改后于1832年在马六甲印出的《劝世良言》(初名《规时良言》)。美国新教传教士卫三畏(Samuel Wells Williams)在1833年来华后曾描述梁发散发这些小丛书的情形说:“他现在尽力从事于著书,而且已经派送过数十本了。不久以前在广州举行府试,有二万五千个童生从各县到

① 王治心:《中国基督教史纲》,第153页。

② 同上书,第152页。

广州来,梁发雇苦力数人把他的箱子抬到贡院前面去,他在那里尽力把生命之道传播与这些知识阶级的青年,如是者三日。”^①

1834年广州乡试之际,梁发带着周亚生、梁亚新、吴亚清等人连日分送两千多份《圣经日课》给考生,结果受到清廷通缉。梁发与其子进德藏到伶仃岛,随后转到新加坡、马六甲等地传教。1839年,梁发回到广州。1843年英华书院迁至香港后,梁发亦去香港和广东各地传教。据传1836年花县秀才洪秀全在广州贡院应试时获得梁发所著《劝世良言》,因深受此书影响,他于此后设立拜上帝会,开展起太平天国运动。

在这一时期,梁发发展的中国教徒还有刘庶泉、周学等人。据1835年1月15日马礼逊之子马儒翰(John Robert Morrison)与裨治文发情的通函所载,广州当时已有14人的华人教会组织,这14人即:梁发,48岁,传道人;屈昂,50岁,传道助理;黎氏,31岁,梁发妻;梁进德,15岁,梁发子;梁亚沾,11岁,梁发女;李新,31岁,砖匠;周亚生,25岁,制笔匠;吴亚清,31岁,印刷助手;梁亚道,28岁,制笔匠;梁亚新,24岁,制笔匠;亚深;亚福,亚发助手;刘庶泉,38岁,秀才;赵清,秀才。^②

(四) 英国伦敦会在华传教活动

伦敦会由英国国教会和长老会发起,于1795年创立,后有众多公理会人士参加。1807年马礼逊来华,标志着伦敦会人华传教的开始。其第二位入华传教士即米怜。米怜夫妇于1812年启程来华,1813年到达澳门,因清廷禁止传教而于1815年受马礼逊之托去马六甲创建“恒河外方传教会”,参与建立英华书院并为其首任校长。米怜还在马六甲创办并主持中文月刊《察世俗每月统记传》和英文刊物《印支

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第154页。

^② 汤清:《中国基督教百年史》,香港道声出版社1987年版,第131—132页。

搜闻》。1822年米怜因肺病在马六甲去世，两刊亦告停刊。伦敦会派遣的第三位来华传教士为麦都思(Walter Henry Medhurst)。他于1817年抵达马六甲，1823—1826年在巴达维亚(雅加达)出版中文月刊《特选撮要每月统记传》，1828年在马六甲创办第一份活版铅字印刷的中文月刊《天下新闻》。1835年到上海，其间返英时于1837年为广东人朱德郎施洗，随之带其返华传教，1843年后在上海定居传教，设立中国第一个近代印刷所墨海书馆，1848年曾因越界到青浦县散发传单而酿成青浦教案。麦都思曾任翻译《圣经》委员会伦敦会代表，参与修订重版马礼逊《圣经》译本，名为《新遗诏圣书》和《旧遗诏圣书》，并于1850年以后推出其“代表委员会译本”(或称“委办译本”)。麦都思所著甚丰，包括中文著作59种、马来文著作6种和英文著作27种，如《中国，目前状况与未来前途》、《汉英字典》、《英汉字典》、《上海及其近郊概述》等。伦敦会为纪念他而于1904年在上海设立麦伦书院。此外，1817年来华的伦敦会传教士舒密特(T. T. Schmidt)曾随商团自中亚细亚到蒙古、新疆一带传教，于1818年开始为信者施洗，并将《新约》译成蒙古语出版。随之来蒙古传道的伦敦会传教士还有史达利蒲拉斯(Eduard Stallybrass)、苏宛(W. Swan)、基尔摩(James Gilmour)等人，但未获进展。

马礼逊在华传教期间，伦敦会先后派遣史赖德(John Slater)、恩士(John Ince)、美尔敦(Samuel Milton)、菲利民(Robert Fleming)、赫达民(George H. Huttman)、宏富礼(James Humphreys)、高大卫(David Collie)、修德(Samuel Kidd)、台约尔(Samuel Dyer)、施约翰(John Smith)、汤雅各(Jacob Tomlin)、叶韩良(William Young)、伊云士(John Evans)、大卫士(Evan Davies)和沃尔夫(Samuel Wolff)等来华布道。但因清廷严厉禁教，这些传教士大部分到马六甲等南洋地区从事汉学研究和在华侨中传教。如高大卫于1822年抵马六甲，1827年任英华书院校长，曾著有以《四书》英译为主的《中国文

字》；修德于 1824 年到达马六甲，3 年后担任英华书院中文教授，1828 年任英华书院校长，1832 年返英后于 1837 年应聘为伦敦大学首任汉学教授，直至 1843 年去世，著有《中国人的哲学》等。台约尔于 1827 年到马来半岛的槟榔屿传教，1835 年转至马六甲英华书院参加排印中文书籍工作，曾模仿西方印刷机而将中文手工木板印刷改为机器印刷，并用中文铜模铸字机铸造铅字，使中文印刷实现了机械操作。1838 年，伦敦会曾派雒魏林(William Lockhart)来华，又于 1839 年派遣理雅各(James Legge)到马六甲任英华书院校长。伦敦会在广州、澳门及马六甲等地从事的著译出版和办学育人活动，为鸦片战争后新教迅速进入中国内地奠定了重要基础。其在马六甲至 1835 年时已发展 30 名华人教徒，1836 年又为 15 人施洗，至 1837 年已新施洗 30 人，1838—1839 年又进而发展华人信徒约 48 人。在其入华传教的初期，伦敦会在中国本土和马六甲等地共发展华人新教徒约 150 人。

(五) 荷兰传教会在华传教活动

荷兰传教会是欧洲第二个派遣传教士来华的新教差会。它先后于 1827 年和 1832 年派郭士立(Karl F. A. Gutzlaff)和隆特嘉(Harman Rottger)赴华传教，其中尤以郭士立的传教活动在欧洲产生了广泛影响。郭士立又译郭实腊、郭甲利等，为德国信义宗教士，曾入荷兰鹿特丹神学院，1826 年毕业后被封立为牧师，随之受荷兰传教会差遣来东方传教。他于 1827 年抵爪哇、1828 年至暹罗，在曼谷华侨中宣道。1829 年他脱离荷兰传教会而应伦敦会之邀前往新加坡、马六甲等地，但未正式入伦敦会。1831 年 6 月他在曼谷乘中国货船到中国沿海一带活动，经过海南岛、厦门、台湾、定海、宁波、上海等地，最后抵达天津，随之乘船南下，同年底到澳门，曾拜会马礼逊。此后他又于 1832 年在中国沿海航行两次，到过厦门、台湾、福州、宁波、上海及东北奉天地区，沿途散发许多基督教书籍，进行传教尝试，1833 年

4月返回澳门。此年他在广州还编辑出版《东西洋考每月统记传》，1834年又任广州外侨“在华实用知识传播会”秘书。其间曾与裨治文、麦都思、马儒翰合译《圣经》，所译《救世主耶稣新遗诏书》后为太平天国所采用。鸦片战争后，郭上立出资组成福汉会，曾发展上千名会员。他在华传教活动亦以著译为主，曾用中文撰写61部书，另外还有英文书9部、德文书7部、荷兰文书5部、日文书2部，其中《三次航行中国沿海记》、《中国史略》、《开放的中国》、《道光皇帝传》等引起西人对华的浓厚兴趣，并直接促动了德国新教礼贤会、巴色会、巴陵会等差会的对华传教活动。

（六）美国美部会在华传教活动

美国美部会是最早派遣传教士来华的美国新教差会，成立于1810年，后改称公理会。1830年，裨治文和雅裨理受美部会委派来华传教。其中雅裨理原属美国海员之友传教会，但一年后亦转入美部会。他们于1830年2月先后抵达澳门和广州，与马礼逊会面。裨治文自1832年5月起在广州编辑出版英文月刊《中国丛报》（The Chinese Repository）^①，同时亦成立美部会广州印刷所。《中国丛报》的主要任务是“要对外国人出版的有关中国的书籍进行评论，旨在注意已经发生的变化”，不仅重视中国社会、政治、商业、历史、法律、风俗、文化和发展动态，而且“对中国人的宗教特征也感到兴趣，将给予非常强烈的关注”^②。此外，裨治文还于1834年任广州外侨“在华实用知识传播会”秘书、1835年任马礼逊教育会筹备会秘书。雅裨理来华后入福建传教，为第一个到闽南传教的新教牧师。1830年底他作为公理会传教士赴南洋考察，曾到爪哇、新加坡、马六甲、曼谷等地传教。1833—1834年，他先后访问英、法、德、瑞士、荷兰等国，随之返美

^① 亦译《中华丛报》，旧译《中国文库》、《澳门月报》等。

^② 《中国丛报》1832年5月创刊号《发刊词》，第1—5页。

进行来华传教宣传,于1837年促成美国东方妇女教育促进会的建立,组织新教妇女传教部。1838年,雅裨理再度来华,于1842年与美国圣公会传教士文惠廉(William Jones Boone)到鼓浪屿传教,还曾往厦门、同安、台湾等地向华人布道,并于1847年后接替裨治文而负责《中国丛报》的编辑。

美部会还于1833年差遣崔理时(Ira Tracy)、卫三畏、约翰生(Stephen Johnson)、文信(Samuel Munson)来华,于1834年派伯驾(Peter Parker)赴华。他们大都以广州、澳门为据点展开传教活动。卫三畏入华后负责美部会广州印刷所的工作,1849—1851年曾任《中国丛报》的主编。其撰写的《中国总论》、《中国商务指南》等在西方引起普遍注意。伯驾则为美国来华的第一个传教医生。他于1835年在广州开设医局,为新教在华第一所医院。1838年,中华医药传教会在广州成立,伯驾任副会长。1840年7月,伯驾曾与林则徐通信,后受林则徐之托翻译国际法有关规定,此乃最早介绍国际法入华之举。他在1840·1842年返美期间被选为华盛顿国家科学促进会通讯会上,其重来中国后于1847年担任美国驻华代办,1855年被任命为美国驻华全权委员,从而乃第一位受美国政府任命为驻华外交官员的传教士。自1845年底,梁发定期去其医局传教,由此开始治病与传教活动的密切结合。

(七) 美国浸会在华传教活动

来华传教的美国浸会最初为一个整体,后分为美北浸礼会和美南浸信会,为美国第二个派遣传教士来华的新教差会。1833年,浸会教士琼司(John Taylor Jones)从缅甸至曼谷,曾为4名中国人施洗。1835年,该会传教士舜为仁(William Dean)到曼谷后也以华侨为其传教对象,在当地协助建立起世界上最早的华侨浸信会堂。此后,他来香港直接参加对华传教活动,并到上海、宁波等地组建教会。1836年,美国浸会牧师叔未士(John Lewis Shuck)到澳门、广州和香港,

为首位入华传教的美浸信会教士。他先在澳门建立教会,1842年后转往香港。其妻何显理(Henrietta)不仅协助其教务,其间还在澳门和香港创办女子学校。叔未士于1845年返美,1847年重来中国,到广州和上海等地传教。此外,该会传教士罗孝全(Issachar Jacob Roberts)在美国以捐家产之举于1835年成立“罗孝全基金与中国传教会”,1837年以此名义来华传教,初在澳门布道,英军占领香港后则率先入港建立教堂。1844年,罗孝全往广州传教,于1846年在广州南关东石角建起小礼拜堂,领信教者受浸礼。1847年,罗孝全曾向来广州学道的洪秀全与洪仁玕讲解教理,但未为之施洗。罗孝全于1853年到上海,此后曾会见小刀会领袖刘丽川。1860年10月,他接受洪秀全邀请至太平天国首都天京,逗留15个月,被洪秀全册封为义爵,称外务大臣。这些传教士在1840年之前入华传教,目睹并参与了鸦片战争前后中国社会的巨大变迁。

(八) 新教其他差会在华传教活动

鸦片战争前,美英等国新教其他差会亦曾派人入华传教,包括美国圣公会、美国长老会、美国圣经会、英国行教会和大英圣书公会等。但其传教士或因清朝教禁而转往南洋各地对华侨传教,或在澳门、广州一带从事教育和著译活动,并未形成基督新教对中国的显著影响。

美国圣公会差会于1835年决定派传教士来华,最早响应者即文惠廉。他于1837年抵巴达维亚,在当地华侨中传教,1840年转至澳门,协助“马礼逊教育协会”的办学活动,两年后持英使璞鼎查(Henry Pottinger)名帖至厦门鼓浪屿创立传教站,1843年返美后升任圣公会主教,1845年率领9人再度来华,到上海等地传教,建立起上海圣公会。美国圣公会的影响随之从上海扩大到江苏全境,后又发展到安徽、江西、湖北、湖南等省。湖北武昌的文华大学即以文惠廉的名字命名。美国长老会于1837年始派传教士来华。最初打算入中国内地

的长老会教士米歇尔(J. A. Mitchell)夫妇与奥尔(R. W. Orr)夫妇因清廷严厉禁教而于1838年到新加坡传教。1839年,长老会教士布朗(Samuel Robbins Brown)接受广州“马礼逊教育会”的聘请,到澳门创办马礼逊学校。该校于鸦片战争后迁往香港。中国近代第一批留学生容闳、黄宽和黄胜曾就读于此校,后随布朗赴美留学。美国圣经会则于1822年开始向华人散发《圣经》,形成其对华影响,如该会于1833—1834年聘请梁发等人为售经员,把来广州的考生作为散发《圣经》的对象。

1804年成立的大英圣书公会也是以出版和散发《圣经》为其宗旨。它并非直接派遣传教士的差会组织,而以支持传教士翻译、出版《圣经》等基督教书籍为主要任务。例如,它曾为新教最早的两部汉译《圣经》提供出版赞助,即英国浸信会传教士马士曼(John Marshman)与亚美尼亚人拉沙(Joannes Lassar)在印度译成的中文《圣经》,以及马礼逊与米怜合作在华译成、在马六甲付印的中文《圣经》。麦都思等人翻译《圣经》时亦得到其资助。该会曾在南洋各地向华侨免费赠送中文《圣经》。1836年,该会成员杜勒特甘特莱(Tradescant Lay)被派往澳门。1842年后其活动中心移至香港。英国行教会则是继伦敦会之后第二个派传教士来华的英国新教差会。它曾于1837年派施爱华(Edward B. Squire)夫妇到新加坡传教,两人于1838—1840年转至澳门开展布道活动,但进展不大。

据统计,鸦片战争前受洗入教的中国新教徒仅150人左右,而且集中在马六甲。当时东来向华人传教的新教教士约50多人,但在中国本土展开教务的只有20人,而且仅有8人得以长期居留澳门和广州。虽然其传教活动使新教教会得以在华立足,对整个中国却影响甚微。直至鸦片战争后大量传教士涌入中国,新教也才真正打开其在华传教局面。

三、鸦片战争后基督教在华的发展

(一) 不平等条约与“传教自由”保障

1840年,第一次鸦片战争爆发,百年紧闭的中国大门被强行打开。1842年,不平等的中英《南京条约》签订,规定中国实行五口通商,开放广州、福州、厦门、宁波和上海为商埠。从此,西方传教士得以合法进入中国并长期居住。1844年,不平等的中美《望厦条约》和中法《黄埔条约》进而规定外国人可在五口传教和建造教堂。《黄埔条约》甚至写明:“倘有中国人将佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏,地方官照例严拘重惩。”^①1844年和1846年,法国使臣拉萼尼(Théodèse de Lagrené)甚至通过钦差大臣两广总督耆英而使道光皇帝先后发布两个敕令,前者批准弛禁天主教,“凡有学习天主教并不滋事行非者,……准予免罪”(《教案奏议汇编》卷首),从而正式解除了自康熙、雍正以来长达百年之久的教禁;后者不仅准免查禁天主教,而且还同意给还天主堂旧址:

天主教既系劝人为善,与别项邪教迥不相同,业已准免查禁。……所有康熙年间各省旧建之天主堂,除已改为庙宇民居者毋庸查办外,其原旧房屋尚存者,如勘明确实,准其给还该处奉教之人。(《教案奏议汇编》卷首)

从而在全国各地引起了许多“给还旧址交涉”。

在教禁解冻初期,清廷尚不许传教士进入中国内地活动,如耆英根据道光的“上谕”而发布的告示曾明确指出:“仍照现定章程,外国人概不准赴内地传教,以示区别。”(《教案奏议汇编》卷首)但法国传教士马赖(Auguste Chapdeleine)不顾此规潜入广西西林活动而被

^① 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第1册,三联书店1982年版,第62页。

地方当局逮捕法办后,法、英两国于1856年以“马神甫事件”为由挑起第二次鸦片战争,并强迫清廷允许传教士进入中国内地。1858年6月,清政府被迫分别同俄、美、英、法等国签订不平等的《天津条约》。这些条约中强行塞进了让西方传教士深入中国内地活动的“传教宽容条款”,从而使之靠不平等条约获得了在华“传教自由”的保障。例如,在6月13日与俄国签订的条约第8款规定:

天主教原为行善,嗣后中国于安分传教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐,亦不可于安分之人禁其传习,若俄国人由通商处所进内地传教者,领事馆与内地沿边地方官按照定额,查验执照,果系良民,即行画押放行,以便稽查。^①

在6月18日与美国签订的条约第29款规定:

耶稣基督圣教,又名天主教,原为劝人行善,凡欲人施诸己者亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐。凡有遵照教规安分传习者,他人毋得骚扰。^②

在6月26日与英国签订的条约第8款规定:

耶稣圣教暨天主教,原系为善之道,待人如己。自后凡有传授习学者,一体保护。其安分无过,中国官毫不得刻待禁阻。^③

而在6月27日与法国签订的条约第13款则规定得更为详尽明确:

天主教原以劝人行善为本,凡奉教之人,皆全获保佑身家,其会同礼拜诵经等事,概听其便。凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人,地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者,毫无查禁,皆免惩治。向来所有或写、或刻奉禁天主教各明文,无论何处,概行宽免。^④

① 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第1册,第88页。

② 同上书,第95页。

③ 同上书,第97页。

④ 同上书,第107页。

1860年,英法联军又进攻北京,火烧圆明园,强迫清廷签订了不平等的《北京条约》。中法《北京条约》规定:

应如道光二十六年正月二十五日上谕,即晓示天下黎民,任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜,且将滥行查拿者,予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、圣地、田土、房廊等件应赔还,交法国驻扎京师之钦差大臣,转交该处奉教之人,并任法国传教士在各省租买田地,建造自便。^①

此款最后一句在法文本中没有,乃当时任翻译的巴黎外方传教会士艾美(Louis Delamarre)在中文约本上私自添加,它为后来天主教会在华内地广置产业、占有田地伪造了条约根据。另外,在此期间签订的中布条约第10款、中丹条约第8款、中意条约第8款、中荷条约第4款、以及中葡条约第52款等,均为保护外国传教士入华活动的“传教宽容条款”。

(二) 天主教各修会重新来华传教

在不平等条约的保护下,基督教的第四次来华取得了成功,其教会终于在中国立足。不过早在鸦片战争之前,天主教的一些修会已开始重新潜入中国传教。例如,遣使会于1835年入华,到蒙古展开传教;巴黎外方传教会于1838年入华,到吉林、奉天一带传教;方济各会于1839年入华,到济南等地传教,其小兄弟会亦于同年入华,潜往武汉等地。随着战争后不平等条约的签订,它们立即公开其活动。而其他修会亦接踵而至,重新涌入中国活动,从而形成空前的传教高潮。

1814年教皇庇护七世(Pius VII)恢复耶稣会后,新耶稣会士开始重赴东方传教。禁教期间从澳门潜入湖广、江南一带传教的意大利圣

^① 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第1册,第147页。

家院传教士罗伯济(Louis de Bési,亦名罗类思)于1840年被罗马教廷任命为管辖山东、江苏、安徽、河南四省的南京教区署理主教,他随之要求教皇派遣耶稣会士来华协助其传教。1842年,法国耶稣会士南格禄(Claudius Gotteland)及艾方济(François Estève)到达上海,同行的李秀芳(Benjaminus Brueyre)留居定海。1843年法使拉萼尼来华时随行的耶稣会士葛必达(Stanislas Clavelin)等6人抵香港后亦前往上海。1846年,又有12位耶稣会士来华。同年,罗伯济与南格禄向上海地方官员交涉发还上海城内天主教堂和教产事宜,具体经办的法国耶稣会士梅德尔(Mathurinus Lemaitre)在英国领事的支持下要到董家渡、洋泾浜、石皮弄三处地产作为对已改为关帝庙的老天主堂的补偿。1851年,南格禄建成徐家汇第一座天主堂,史称徐家汇旧堂。1853年,罗伯济和其继位者意大利教士赵方济(François Xavier Maresca,初译马真德)在董家渡建造的主教座堂也落成。1856年,罗马教廷撤消南京教区,建立由耶稣会托管的江南宗座代牧区,法国耶稣会士年文思(Andreas Borgniet)为第一任代牧。

法国遣使会亦于鸦片战争前潜入中国内地。其传教士孟振生(Joseph Martial Mouly)于1835年来华入蒙古传教,1840年担任内蒙天主教首任主教,1846年被任命为北京教区署理主教。1856年北京教区改为宗座代牧区,孟振生亦成为其宗座代牧,但因无法进京而驻在西湾子。1860年,孟振生与另一法国传教士董若翰(Jean-Baptiste Anouilh)作为法军翻译而得以进入北京,任英、法军队和恭亲王之间的联络员。同年10月25日中法《北京条约》签订后,法军司令孟托班(Monlauban)要在已关闭数十年的南堂为其阵歿士兵举行追思弥撒,结果使南堂于29日得以重新开堂。1861年,孟振生回国筹款,于1862年开始重修北京的北堂、南堂、东堂、西堂等天主教堂。从此,天主教在北京的活动亦重新恢复。

鸦片战争后,天主教修会纷纷来华。其中耶稣会于1842年重来,

到江苏、安徽、河北等地传教；巴黎外方传教会于 1846 年在西藏创立教区，派去 1 名主教和 3 名司铎；米兰外方传教会于 1843 年始来中国，1858 年又有其教士至香港传教，1869 年后分管河南教区；多明我会神父郭德刚(Fernando Sainz)和洪保禄(Angel Bofarull)于 1859 年抵台湾，乃天主教重入台湾之始；圣母圣心会于 1865 年来华，随之入蒙古传教；教学会于 1870 年到香港传教；奥斯定会于 1879 年赴河南传教；圣言会亦于 1879 年来华，1882 年左右在山东展开传教。此外，1883 年有苦修会入华至河北和多明我会重返中国到厦门；1885 年有圣伯多禄圣保禄会入华到陕西；1893 年有圣母小昆仲会入华抵上海。天主教女修会亦于这一时期传入中国，其中仁爱会 1842 年来华，沙德圣保罗女修会 1848 年来华，加诺萨女修会 1860 年来华，拯亡会 1867 年来华，圣衣会 1869 年来华，包底欧上智会 1875 年来华，方济各圣母传教会 1886 年来华，多明我女修会 1889 年来华。于是，中国天主教女修会亦相继诞生。

自 1846 年起，天主教除在澳门、南京、北京的三个主教区外，又在陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港等地设立代牧主教区。到 1879 年，教皇利奥十三世(Leo XIII)为传教之便又把中国划分为天主教五大传教区，其第一区为直隶、辽东和蒙古，第二区为山东、山西、陕西、河南、甘肃，第三区为湖南、湖北、浙江、江西、江南，第四区为四川、云南、贵州、西藏，第五区为广东、广西、香港、福建。据统计，全国在 1900 年时已有天主教代牧区 37 个，教士 1356 人，其中包括外国传教士 886 人，而教徒人数则已达 74 万。

(三) 新教各派在华的广泛传播

随着《南京条约》的签订，基督教新教各派的传教差会也相继来华，其传教士人数急剧增加，由此推动了新教在华的广泛传播。在此阶段入华传教的新教传道会由最初的 4 个逐渐增至 130 多个。其在中国传教士人数 1840 年为 20 人，1845 年为 31 人，1848 年为 66 人，

1855年为75人,1858年为81人,1860年约100人,1864年为198人,1876年为473人,而1889年时已增加到1296人。到十九世纪末,西方新教传教士已遍布中国,增至1500人,中国新教徒亦由1860年的2000人增至8万人。

英国伦敦会在鸦片战争后从广州、澳门扩大到对香港、上海等地的传教。1843年,伦敦会传教士在香港开会,决定结束其在马六甲的“恒河外方传道”计划,直接转入在中国本土的传教事业。从此,伦敦会先后开辟其传教区域华南区、上海区、福建区、华北区和华中区等。例如,麦都思于1843年定居上海,并成立伦敦会江浙传道区,开始对江苏南部和浙江北部地区的传教。同年11月,理雅各的英华书院从马六甲迁到香港,改称英华神学院。理雅各在香港继续担任其院长,开始培养华人教士和建立华人教会的工作。当时随其来港的有华人教士梁发、屈昂,印刷工人何亚新(何进善之父),学生何进善、吴文秀、宋佛俭、李金麟等人。理雅各曾系统英译中国的“四书”“五经”,而其神学院也于1853年创办香港的第一份中文报刊《遐迩贯珍》。他们的著述翻译和印刷出版活动曾有力推动了香港报业的兴起及其他文化事业的发展。此后,伦敦会还派遣慕维廉(William Muirhead)、伟烈亚力(Alexander Wylie)、杨格非(Griffith John)、韦廉臣(Alexander Williamson)、美魏茶(William Charles Milne,米怜之子)、艾约瑟(Joseph Edkins)等人到上海、宁波、武汉、重庆、烟台、天津和北京传教。他们在华期间曾撰写了大量介绍中国社会政治、经济现状和思想、文化历史的著作,韦廉臣在上海还出任过新教在华创办的同文书会总干事之职。

1845年,英国浸礼会始派两名传教士来华,到宁波建立教会。此后浸礼会教士深入山东、山西、陕西一带传教。1870年,该差会教士李提摩太(Timothy Richard)入山东、东北等地布道。1876年春山东遇旱灾,李提摩太曾募款赈灾,其影响迅增。此间同会教士仲均安

(Alfred G. Jones)来山东青州协助李提摩太放赈。1878年李提摩太去山西救灾、传教之后,仲均安则负责英国浸礼会在山东的教务,1896年曾促成本差会与美国北长老会在青州联合建立广文书院。李提摩太后又到上海、南京和天津等地传教,曾任天津《时报》主笔,1891年起接替韦廉臣而出任同文书会总干事,并于1892年将同文书会改称广学会。李提摩太传教之际亦关注中国政治,并与李鸿章、左宗棠、张之洞、恭亲王、翁同龢、康有为和孙中山等人多有交往。其著译甚丰,对中国近代观念更新、学术发展及维新运动都产生过一定影响。特别是他编译的《泰西新史揽要》曾成为风靡一时的畅销书,担任过李提摩太秘书的梁启超曾评价此书“述近百年以来欧、美各国变法自强之迹,西史中最佳之书也”。^①

英国长老会各系统也于1844年后派遣传教士入华,其中包括1847年来华的英国长老会、1862年来华的苏格兰长老会、1868年来华的爱尔兰长老会、1871年来华的加拿大长老会,以及1902年来华的新西兰长老会等。1847年,英国长老会教士威廉·邦士(William Chalmers Burns)率先来华,曾到广州、厦门、汕头一带宣教。该会医生杨雅各(James Young)随之亦赴香港、厦门、广东等地开展传道活动。1860年,英国长老会驻厦门传教士杜嘉德(Carstairs Douglas)及其驻汕头传教士马根济(H. L. Mackenzie)前往台湾淡水、艋舺等地传播福音、散发《圣经》。1864年,该会教士马雅各(James L. Maxwell)曾去台湾考察,次年遂率领3名华人助手陈子路、黄嘉智和吴文水一道入台开教,在其南部建立起传教点。1867年和1871年,该会牧师李麻(Hugh Ritchie)和甘为霖(William Campbell)亦先后被派往台湾。1872年,加拿大长老会牧师偕睿理(George Leslie Mackay)也入台北传教。1868年,爱尔兰长老会教士汉特(Joseph

^① 梁启超:《读西学书法》,上海时务报石印本(光绪二十二年)。

Hunter)和瓦特尔(Hugh Waddell)赴东北开教。1872年,苏格兰长老会教士罗约翰(John Ross)等人亦到东北传教,创建神学院。此外,在广东、福建一带活动的英国长老会传教士还于1881年以汕头为中心成立了“岭南大会”。

英国圣公会来华差会称安立甘会,最初乃大英教会(又称英行教会),鸦片战争后重新入华传教。1844年,该会教士四美(George Smith)到香港开教,曾去上海、舟山、福州、厦门、宁波等地考察,后任香港圣公会维多利亚教区首任主教。1845年,麦丽芝(Thomas McClatchie)至上海、宁波和杭州传教,曾将《易经》、《礼记》等译成英文。1848年,哥伯播义(Robert Henry Cobbold)抵沪;1853年,包尔腾(John Shaw Burdon)亦来上海。从此,英国圣公会在上海的影响日增。1875年,禄赐悦理(William Armstrong Russell)主教来沪主持华中教区教务。该教区于1844年开创、1880年正式成立。此后,英国圣公会还相继于1850年开辟福建教区、1862年开辟华南教区、1891年开辟华西教区、1899年开辟广西湖南教区,形成对中国广大地区的影响。

在英国其他新教差会中,英国循道会教士皮亚瑟(George Piercy)于1852年入华到广州、韶州传教,高可士(Josiah Cox)和喜大卫(David Hill)分别于1862年和1865年到汉口、武昌一带传教。此外,英国新教传教士伟烈亚力1861年辞去伦敦会职务而担任大英圣书公会驻华代理人,负责《圣经》印刷和推销。他曾当过上海《教务杂志》的编辑,致力于教会书籍的出版发行工作。

1854年,英国新教的中国布道会派遣戴德生(James Hudson Taylor)入华传教。戴德生最初在上海、宁波等地行医布道,后脱离中国布道会而自行传教于浙江、苏州、扬州一带,并于1865年创立内地会。他创立这一跨宗派传教团体的目的是要深入中国内地各省传教,即“面向全中国以最快的速度传播福音”。1872年,内地会总部在上

海设立。1876年以后,其传教士被派往湖南、广西、贵州、云南、四川、甘肃、陕西、新疆、西藏等省,深入内地行程达6万多里。1889年,内地会发展为国际性差会,在美国、苏格兰、瑞典、德国等欧美国家或地区成立了内地会支会。据统计,内地会于1865年传入浙江、1867年传入江苏、1868年传入江西、1869年传入安徽、1874年传入湖北、1877年传入山西、四川和贵州,1878年传入甘肃、1879年传入陕西和山东、1881年传入云南、1884年传入河南、1887年传入直隶、1901年传入湖南、1904年传入西藏、1905年传入新疆。其在西南地区的传教活动,曾使苗族等少数民族的文化生活渗入了明显的基督教影响。到十九世纪末,内地会在中国已有650名传教士,共分270个传教站,发展教徒5000余人。至1936年,内地会在中国共建教堂1233所、堂支会2261处、传教士共有1326人,经营中学10所、小学330所、医院16所、诊所17处、所属教徒共9万人,成为基督教在华的最大差会。^①

美国新教各差会在鸦片战争后也加强了对华传教活动。1843年,美国浸礼会传教医师玛高温(Daniel Jerome MacGowan)到宁波设立医疗诊所,施医传教。1845年,美南浸会派遣教士克罗布敦(S. C. Cropton)和啤士(G. Percy)到广东传教。1847年,该会传教士晏马太(Matthew Tyson Yates)、叔未士和托弼(T. W. Tobey)3人各携其妻室来上海传教,为该会最初深入中国内地传教者。晏马太在上海开创了老北门第一浸会堂,其在沪长达40年,并曾去苏州、镇江等地传教。1852年,高乐福(T. P. Crawford)、邦爱比(A. B. Cabiness)和补尔顿(G. W. Burton)3位传教士亦携妻来沪。高乐福于1863年去山东传教,随之独自织成山东福音浸会。1859年,该会教士花雅各

^① 扬森富:《中国基督教史》,第211—212页;顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1981年版,第118、121页。

(J. L. Holmes) 抵达上海。他曾到苏州和南京与太平天国接触, 1860年又与海雅西(J. B. Hartwell) 去烟台传教。该会教士还于 1860 年到汕头设立教会, 形成其华南传教中心。另外, 美国安息日浸礼会亦于 1847 年派遣贾本德(S. Carpenter) 和华德内(N. Wardner) 来华传教。

美国卫理宗南北分裂、形成北部美以美会和南部监理会后, 各自均派有传教士来华。1847 年, 美以美会教士柯林(Judson Dwight Collins) 和怀特(Moses Clark White) 到福州传教, 建有真神堂和灵安堂。此后, 该会教士韦烈士(L. K. Wheeler) 和刘海澜(H. L. Lowry) 等人亦到北京等地传教。美以美会 1860 年传入兴化、1867 年传入九江、1869 年传入北京、1882 年传入重庆, 先后建立起其福州、兴化、华中和华西等年议会。监理会于 1848 年始派传教士来华。第一批教士秦佑(B. Jenkins) 和戴乐(C. Taylor) 两人携妻于同年 8 月抵达香港。他们先后到上海传教, 建有福音堂。1852 年, 该会派耿惠廉(W. G. E. Cunnungham) 来华接替秦佑, 不久又在上海建立化善堂。1854 年, 该会再派蓝柏(J. W. Lambuth)、雷大卫(D. C. Kelly) 和唐雅各(J. I. Belton) 3 人携妻来华。1860 年, 林乐知(Young John Allen) 和华美基(Marquis Lafayette Wood) 同来上海。林乐知入华后于 1864 年任上海广方言馆教习, 1867 年参加江南制造局译书, 1868 年兼任中文《上海新报》编辑并自费创办中文期刊《教会新报》。他曾连续发表《消变明教论》的长文, 系统推出其“孔子加耶稣”的主张。他将办教育与传教相结合, 于 1879 年在苏州兴办博习书院、1881 年在上海创办中西书院、1890 年又建立上海中西女塾, 并协助韦廉臣创办同文书会。监理会在华传教范围比美以美会要小, 主要以上海为中心在江南一带发展, 先后于 1848 年在上海、1858 年在苏州、1888 年在松江、1898 年在湖州、1904 年在常州、1916 年在南京、1919 年在常熟和南翔、1934 年在湖镇等地建立其传教总站。此外, 属于公理宗的美普会亦于 1867 年派教士到张家口、青坨塔、蔚县等地传教。1941

年,这三大差会在华成立统一的卫理公会。

美部会在鸦片战争后重新入华传教,先后在香港、广州、厦门、福州、上海、天津、山西等地寻求发展。该差会自伯驾始开创行医传教活动,效果颇佳。从此,医疗传道方式被其保留,亦为其他传教差会所采用。1883年,其传教士喜嘉理(Charles Robert Hager)抵广州行医布道、建立教会。是年孙中山由檀香山回香港,入拔萃书室进修,结识伦敦会中国信徒区凤墀。此后孙中山经区凤墀介绍认识喜嘉理,并经喜嘉理施洗入教。与美部会联合传教的还有美国归正教会(即荷兰改革宗教会),最初在厦门和闽南一带传教。其教士詹孙(A. Johnson)和皮特(L. B. Peet)于1847年到福州建堂布道,设立学校。1847年,该会教士裨治文到上海传教,其妻后又转赴北京布道,开办女子学校。1854年,该会教士白汉理(Henry Blodget)抵沪,1860年又随英、法联军北上山东、天津等地传教,1863年入北京,并设立育英学堂。其传教士还于1883年到山西太谷、1887年入汾州传教。1857年,归正教会独立组成传教会,负责厦门和闽南教务。其独立后的第一位传教士打马字(John Van Nest Talmage)于1857年来华,在厦门传教42年。1862年,归正教会与英国长老会和伦敦会联合组成厦门教会。

美国长老会于1842年派遣娄理华(Walter Macon Lowrie)来澳门,1844年又派麦嘉缔(Divie Bethune McCartee)和娄理华到宁波开教,并设立印刷所,1847年再派哈巴(A. P. Happer)、史比亚(W. Speer)和富连治(J. B. French)入广东传教。娄理华于1847年调到上海参与翻译《圣经》,同年在返回宁波处理教务时遇海盗袭击身亡。此后,长老会又于1850年派遣怀德(J. K. Wight)和克陞存(Michael Simpson Culbertson)到上海开教。1854年,娄理华之弟娄理仁(R. Lowrie)亦偕妻抵沪传教。1855年,该会医师嘉约翰(John Glasgow Kerr)接任伯驾、裨治文等人创设的广东医疗传道会工作,筹设惠济医局。他于1859年开设博济医院,为中国最早的教会医院之一。该

传道会还在厦门、宁波、上海、香港等地建立了医院。1857年,长老会教士梅理士(C. R. Mills)和甘撒母耳(S. R. Gayley)亦到上海传教,此后又去山东登州。其间到登州传教的该会教士还有倪维思(John Livingstone Nevius)、蓝和慈(Danforth)等人。1860年,长老会设在宁波的印书馆迁来上海,后成为规模颇大的美华印书馆。此外,长老会于1859年传入杭州、1870年传入南京、1871年传入苏州。其传教士丁韪良(William Alexander Parsons Martin)于1850年入宁波传教,并到奉化、杭州等地活动,1854年出版其中文著作《天道溯源》。他自1863年调至北京,于1869年出任美国公使馆翻译和同文馆总教习,授三品顶戴官衔,1898年任京师大学堂总教习,晋升为二品顶戴。他曾于1902年受张之洞之聘筹办武昌大学,后因张之洞调离无经费来源而未果。其在华期间著译甚丰,在中国士大夫和社会名流中有过广泛影响。长老会另一传教士狄考文(Calvin Wilson Mateer)于1864年至山东登州传教,开办蒙养学堂,1876年将之改为文会馆。他于1870年曾去南京,1877年到上海任益智书会主席,1890年任中华教育会首任会长,1896年起参与修订《圣经》官话文本。此外,1883年抵华传教的长老会教士李佳白(Gilbert Reid)因其以士大夫为传教对象的建议未被采纳而脱离该会,于1897年在北京设立尚贤堂,使其成为“东西人士会合之地”,以介绍西学、促进中西交流及其思想文化理解为主旨。他主张中国与西方各国“讲信修好”,提倡“孔子加耶稣”的救国之途,要以“广新学”来“辅旧学”,达到“中西并立,新旧迭乘”。为此,他以结识“王公大人及翰林御史”为己任,与李鸿章、翁同龢、康有为、谭嗣同等人多有来往,并曾参加康有为等组织的强学会,担任孔教会的高级顾问。

美国圣公会入华传教始于文惠廉。他于鸦片战争后进入澳门、香港、厦门等地传教,并从美国带来多批传教士。1844年,文惠廉被祝圣为圣公会中国布道区主教,同年底带领一批传教士到上海。1850

年,该会在上海建立起教堂,由帅利(E. W. Syle)主持教务,女传教士左埃玛(E. G. Jones)则负责兴办文纪女校。1851年,黄光彩受洗入教,成为该会的第一个华人教徒,后又于1863年被按立为圣公会最早的中国会长。1858年,该会传教士韦廉士(C. M. Williams)、李瑾(J. Liggins)和黄光彩赴常熟县传教,从此美国圣公会传至上海、常熟、嘉定、苏州、无锡和青浦等地,又于1901年建立汉口教区、1910年建立安庆教区。

除英、美两国外,欧美其他国家新教差会在鸦片战争后大多开始对华传教。据统计,新教各主要宗派的传教差会在鸦片战争前后都相继入华传教,如伦敦会1807年传入、公理会1830年传入、圣公会1835年传入、浸礼会1836年传入、长老会1838年传入、归正会1842年传入、信义会1846年传入、美以美会1847年传入、监理会1848年传入、循道会1853年传入、基督教青年会1885年传入、基督复临安息日会1902年传入。美国新教差会中还有南浸信会1845年来华、耶稣安息日浸礼会1847年来华、美国女公会1861年来华、南长老会1867年来华、基督会1886年来华、贵格会1887年来华、宣道会1888年来华、南直隶福音会1896年来华、大美复初会1900年来华、雅礼会1902年来华、遵道会亦于1902年来华。在加拿大系统的新教差会中,加拿大长老会于1871年来华,而英美会也于1891年入四川,在成都、嘉定、重庆、涪州、自流井等地建堂布道。德国亦有许多新教差会入华传教,如巴色会(即崇真会)1846年入华、巴勉会(即礼贤会)1847年入华、巴陵会(即信义会)和巴陵女书院1851年入华、同善会1885年入华、德华盟会和喜迪堪会1890年入华、德国妇女传道会1896年入华、长老教会1898年入华。此外,还有莫拉维亚弟兄会1853年曾试图入西藏传教、法国巴黎新教传道会1860年传入上海、挪威路德会1891年传入贵州、丹麦路德会1892年传入旅顺,等等。

为了协调各差会之间的传教活动,新教来华传教士先后在上海

举行了三次全国基督教传教大会。第一次全国传教大会于1877年5月召开,其报告统计新教至1876年在全国已有29个传教会、473名传教士、750名华人传道者。第二次全国传教大会于1890年5月召开,其报告统计新教至1889年在全国已有41个传教会、1296名传教士、1657名华人传道者。第三次会议即1907年4至5月召开的基督教在华传教百年大会,此时统计1905年全国新教共有传教会63个、传教士3445人、华人传道者及教会职员9904人(包括华人牧师345人)、传教总站632个、支站4470个^①。十九世纪末,在来华传教士中约50%来自英国,40%来自美国,其余10%主要来自欧洲其他国家。中国新教信徒在1876年有13035人,1889年为37287人,1898年达80682人,1906年时已增至178251人。^②

(四) 基督教与太平天国运动

基督教在近代中国的传播过程中从思想文化上对中国民众产生了一定程度的影响。其中洪秀全等人创立的拜上帝会和领导的太平天国运动,即复杂地反映出这种超出教会活动范围的基督教社会意义。拜上帝会作为一种不同于传统中国宗教思想的信仰团体和秘密结社,正是鸦片战争结束后不久洪秀全等人汲取基督教教义、结合其社会政治主张而建立的新型宗教及政治组织,它对太平天国运动的发起和推行起了决定性作用。

洪秀全为广东花县人,1836年在广州参加乡试时得到梁发编写的《劝世良言》,深受其说教的启发。他在两次应试失败后曾卧病40余日,自称在病中见异象进过天堂,见到上帝天父和耶稣天兄,并获得上帝所赐斩魔宝剑一把和授权金印一颗,其病亦因得此异梦而愈。1843年,洪秀全最后一次应试失败后重读《劝世良言》,感到“如梦初

^① 汤清:《中国基督教百年史》,第548—550页。

^② 同上书,第645—646页。

觉”、“甚为欢喜”。他和表兄李敬芳用水灌顶来自我施洗,并模仿《劝世良言》中提供的基督教教义而与同窗冯云山、族弟洪仁玕等创立拜上帝会,以上帝为独一真神,排斥佛、道教。他随之对儒学亦兴趣索然,丢掉了科举仕进之念。从此,他毁弃孔子牌位、关闭村塾,与冯云山等出外“宣讲拜偶像之罪恶及信拜真神上帝之要”。洪秀全根据《劝世良言》和其梦幻之境而写了《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》等布道诗文。他自称是上帝天父的次子,其使命是要击灭一切“阎罗妖”。其《吟剑诗》云:

手持三尺定山河,四海为家共饮和。擒尽妖邪归地网,收残奸宄落天罗。东西南北敦皇极,日月星辰奏凯歌。虎啸龙吟光世界,太平一统乐如何!^①

他认为“世道乖离,人心浇薄,所爱所憎,一出于私”,因此号召天下凡间“跳出邪魔之鬼门,循行上帝之真道,时凛天威,力遵天诫,相与淑身淑世,相与正己正人,相与作中流之砥柱,相与挽已倒之狂澜,行见天下一家,共享太平”^②。1847年春,洪秀全与洪仁玕得福汉会信徒周道行的引见而到广州向美国浸会传教士罗孝全“研究《圣经》,听受功课”,“学道”达两月之久,并得到郭士立所译《旧约》和《新约》。但罗孝全见洪秀全多发奇想、对教义理解过于偏颇、没能透彻领悟基督教神学真谛而拒绝了洪秀全让其施洗的请求。此后洪秀全去广西紫荆山与在当地宣道的冯云山会合。当时拜上帝会信徒已达3000余人,并与传入广西一带的新教福汉会有所接触。据传冯云山在被捕获救后曾于1848年在广州拜访郭士立,并在其名下领洗。因此,拜上帝会的信仰体系及其组织形式亦与福汉会有着某种联系。

拜上帝会虽然吸取了基督教的某些教义和思想观念,却在很多

① 韩山文,《太平天国起义记》,《中国近代史资料丛刊·太平天国》第6册,第850页。

② 《太平诏书》,《中国近代史资料丛刊·太平天国》第1册,第91—92页。

方面与正统基督教观念相悖。事实上,洪秀全等人在其中已糅进了自己的社会政治思想及中国传统儒道观念,使之成为一种中西合璧的新兴宗教。这种中国色彩甚浓的基督教“异端”组织,在其信仰观念和礼仪形式上与传统基督教同、异掺杂,正、邪共存,因而引起来华传教士的种种困惑和反对。

在信仰观念上,拜上帝会崇拜“天下万国大共之父”的“皇上帝”,承认皇上帝乃至高无上、无所不能的独一无二真神,并解释说“大而无外谓之皇,超乎万权谓之上,主宰天地人万物谓之帝”。据此,洪秀全创立太平天国后不自称“皇”、“帝”,而对前代诸皇帝亦改称为“侯”。受马礼逊《圣经》译本的影响,洪秀全根据“爷火华”(Jehovah 之音译,今译“耶和華”)三字而称上帝为天父,名火华,因粤语称父为爷。为了避讳以示尊敬,他又将“火华”改作“烧”或“花”,并以“炎”字替代“火”字。但正统基督教教义称耶稣为上帝的独子,而拜上帝会却敬洪秀全为上帝的次子。洪秀全还根据中国传统中“不孝有三,无后为大”的观念,将其子洪天贵福过继给耶稣为嗣子,兼祧两房。

对于基督教“三位一体”的教义,拜上帝会亦未严格遵守。洪秀全认为天父上帝和天兄耶稣原本一体合一,但根据马礼逊《圣经》译本中将圣灵译为“圣神风”之词而坚持此乃天父使用之工具,不能与天父、天兄同尊同体。他以对“圣神风”乃使者、劝慰师的理解而将之赠予东王杨秀清,相信天父降托在杨秀清身上、天兄降托在萧朝贵身上代其传言。他还提出天母、天嫂之说,有为耶稣立嗣子之举。这样,三位一体的教义在拜上帝会中演变为“爷哥朕幼”三代六口之“上帝家庭”。

在宗教戒律上,洪秀全根据基督教的十诫而定立“十款天条”:一为崇拜皇上帝,二为不好拜邪神,三为不好妄题皇上帝之名,四为七日礼拜颂赞皇上帝,五为孝顺父母,六为不好杀人害人,七为不好奸邪淫乱,八为不好偷窃劫抢,九为不好讲谎话,十为不好起贪心。每条之下都附有注解和四句七言赞诗,如第一条下注为“皇上帝为天下万

国大共之父，保佑人人，皆当朝晚敬拜，酬谢其恩。俗语云：天生、天养、天保佑。又俗语云：得食莫瞒天。故凡不拜皇上帝者，是犯天条。”其诗曰：“皇天上帝是真神，朝夕礼拜自超升。天条十款当遵守，切莫鬼迷昧性真。”第六条注有“杀人即是杀自己，害人即是害自己，凡杀人害人者，是犯天条”。其诗为“天下一家尽兄弟，奚容残杀害群生！成形赋性皆天授，各自相安享太平”。但洪秀全以“奉天诛妖”为由，仍坚持“斩邪留正，杀妖，杀有罪，不能免也”。^①

在社会理想观上，拜上帝会亦采用了基督教有关天国的教义。其“太平天国”之名，即来自福音书中的登山宝训，意在建立地上天国。“天上有天国，地下有天国，天上地下同是神父天国，勿误以单指天上天国，故太兄预诏云：‘天国迩来，盖天国来在凡间。’今日天父天兄下凡，创开天国是也。”^②但是，洪秀全并不把天国理解为天堂和教会这两个层面，而是分为天上的大天堂和地上的小天堂，这个小天堂即其创立的“天父天兄天王太平天国”本身。正如洪秀全所言：“天上大天堂是灵魂归荣上帝享福之天堂，凡间小天堂是肉身归荣上帝荣光之天堂。”“神国在地是上帝小天堂，天朝是也。”（《钦定旧前遗诏圣书批解》）其太平天国即自天而降之“新天新地”；其首都为“天京”，即新的耶路撒冷；其首领为“天王”，即古代祭司撒冷王麦基洗德之降凡御世。

拜上帝会起初并无教会的观念及相应的组织体系和牧师制度，没设特定的礼拜堂，而由各级统领主持其宗教生活及礼仪。洪仁玕到天京后曾建议太平天国设“牧司教导官”一职。但这只是其政体中专职分管宗教事务的官员，而非严格意义上的神职人员。据传洪仁玕曾试图改变这种局面，“规定凡二十五家为一教区，设教堂一所，有一个教士主持教务，合数教区设一牧师。在县有县牧师，在省有省牧师”^③，但这

^① 杨森富：《中国基督教史》，第179—180页。

^② 同上书，第181页。

^③ 王治心：《中国基督教史纲》，第171页。

些牧师仍由各级官员所兼任。其礼仪亦根据《劝世良言》所述施洗之状,结合中国祭祖、拜神仪式而自创。礼拜时神坛上置明灯两盏、清茶三杯。男女分坐左右,先唱赞美诗,然后听主礼人讲道。信众向阳光入室处跪下祈祷。求洗者在“悔罪奏章”上书其姓名,行礼时由各人高声朗读,读毕焚化。求洗者悔罪立愿后即下跪,由主礼人从大盆清水中取水一杯,灌其头顶,并念“洗除罪恶,去旧从新”之词。领洗者随之起立,饮下清茶,并以盆中清水洗胸,表示洗心革面。此外,《天条书》规定“在江河浸洗更妙”。若遇吉凶大礼,礼拜者则以食品祭献,然后共食。拜上帝会最初无圣餐礼仪,后来补入,但很简单,一般为每月第四个礼拜日分饮少许葡萄酒。礼拜过程为唱诗、读经、讲道,讲毕焚化讲稿,最后焚香和鸣放鞭炮。其礼拜日因历算错误实乃公历的星期六。拜上帝会也不了解基督教的传统节日,而另设有“太兄升天节”(正月十三)、“报爷节”(二月初二)、“太兄暨朕登极节”(二月二十一)、“爷降节”(三月初三,即杨秀清自称上帝附体传旨日)、“哥降节”(九月初九,即萧朝贵自称耶稣附体传旨日)。后来补入的圣诞庆祝则仅是举行礼拜和摆设盛筵。

拜上帝会还采用了基督教新教的《圣经》中译本,称之为“天书”、“遗诏”。太平天国曾将郭士立 1835 年所译《圣经》等刻印发行,大英圣书公会亦曾募款印送《圣经》,支持洪秀全等人发送《圣经》的活动。太平天国所刻《圣经》之《旧约》称《旧遗诏圣书》(亦为《钦定旧遗诏圣书》),《新约》则称《新遗诏圣书》。在“太平天国癸好三年新刻”本上,其《遗诏圣书》标题的两侧还各刻有一龙一凤的图案。但是,拜上帝会将太平天国天王的诏书也列为《圣经》之组成部分,并视洪秀全随意批解的《钦定旧前遗诏圣书批解》为太平天国重要官书之一。洪秀全曾宣布只有《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》和《真天命诏书》这三类书为“当今真道书者”。《真天命诏书》即洪秀全所下诏书。太平天国后来又在《钦定士阶条例》中将《新遗诏书》改为《前遗诏书》,简称《前

约》；将《真天命诏书》改为《天命真主诏旨书》，简称《真约》。由此，拜上帝会的《圣经》即包括《旧约》、《前约》和《真约》这三部分。为了宣传其教理，拜上帝会还根据《圣经》历史编成通俗易懂的《千字诏》、《三字经》和《幼童诗》等作为初级教科书散发给其信徒及太平天国军民，供其识字认信之用。如其仿《千字文》所编之《千字诏》为四字一句的韵文，共约 276 句、1104 字，其首页云：“维皇上帝，独一无二。当初显能，造天及地。万物齐全，生人在世，分光隔暗，昼夜轮递。”其仿《三字经》所编之太平天国《三字经》则为三字一句，共约 351 句、1053 字。既包括皇上帝“造天地，造山海，万物备，六日间，尽造成。……设天条，列十款，罪不饶。……悯世人，遣太子，降凡尘，曰耶稣，救世主。代赎罪，真受苦，十字架，定其身。流宝血，救凡人”等传统基督教教义，也添入了“帝赐印，并赐剑，交权能，威难犯。……天母慈，最恩爱，娇贵极，不可赛。天嫂贤，最思量，时劝兄，且悠扬”等拜上帝会所独有的信仰内容。其自编自撰的各种颂神诗歌亦以宣扬这类信仰内容为主，如《天父诗》所云：“天父下凡又几年，天兄护降苦同先，耶稣为尔救世主，尽心教导本仍然。”拜上帝会所推行的这类布道内容及其宣教方法，曾引起来华传教士的关注和重视。

由于拜上帝会对基督教信仰的好感和借鉴，也曾使一些来华新教传教士对之颇感兴趣和表示同情。英国伦敦会传教士理雅各、圣公会香港会督四美、美国长老会传教士丁韪良、浸会传教士晏玛太等都曾袒护过太平天国运动。拜上帝会创始人之一洪仁玕在太平天国 1851 年金田起义时没能赶上起义队伍，因受清廷通缉而于 1852 年由洪亚新带往香港，跟随新教巴色会牧师韩山文(Theodore Hamberg)研习基督教教义，1853 年底受洗入教。1854 年他拟返天京参加太平天国未果，滞留上海时曾在墨海书院工作，与传教士麦都思、艾约瑟、慕维廉等多有交往，后返回香港任理雅各的助手，成为伦敦会的宣教士。洪仁玕于 1859 年再度北上，次年抵达天京后被洪秀全封

为精忠军师、干王，负责太平天国朝政。传教士希望洪仁玕能使洪秀全在宗教信仰上改邪归正，推行正统基督教教义，为此曾加强与太平天国的联系，相继有多名传教士去苏州、天京等太平军辖区访问。例如，杨格非和艾约瑟曾在苏州会见洪仁玕，后又与容闳等去天京，带回太平天国颁发的“宗教自由诏旨”。艾约瑟亦于1861年3月访问天京，向洪秀全进呈《上帝有形为喻无形乃实论》。而洪秀全也曾于1860年邀请罗孝全到天京，任命他为外务大臣、辅佐干王洪仁玕，并封他为义爵，作为天王的宗教师。不过，这些传教士试图使洪秀全等放弃违背基督教正统教义及不合基督教道理之习俗的努力并没有成功，没能解决基督教与拜上帝会之间的教义分歧。洪秀全对于传教士提出的修正意见也都“和颜悦色地、可是坚决地加以反驳”。这样，传教士先后离开天京，与太平天国的联系日减。罗孝全亦于1862年1月借口仆人与干王发生冲突而乘英舰离开天京前往上海。不少传教士指责拜上帝会是离经叛道的异端邪教。而太平天国也因对西方国家“不负耶稣之教”的希望落空而感到“洋人助妖”乃天朝“祸害之源”。杨格非曾以其对拜上帝会的评价而概括了基督教与太平天国运动之间的宗教关系：

他们的宗教，虽有不少的错误，然其中仍有几个重要点为他们所清楚明了及热诚信守的。这几点正是我们的宗教之根基，无此则不成为基督教了。他们关于上帝的观念是正确的，……与夫基督为拯救人去罪恶、出地狱的救主，与夫将来的赏赐与惩罚等教道，皆是直接从基督教而得来的。试读其所刊布之宗教文字与祈祷文，……当知其值得我们之尊敬与同情也。^①

（五）近代教案种种

鸦片战争后，百年紧闭的中国大门被强迫打开。基督教各教派和

^① 杨森富：《中国基督教史》，第185—186页。

修会、差会等在“传教条约”的保护下进行传教,利用西方列强对清廷的压力而在建堂置产、占地索赔上得到许多便利和特权。鉴于明末万历年间曾出现“南京教案”和清初顺治、康熙年间曾有过“历狱”,在华传教士希求获得其本国或其保护国政治及武力上的支持,甚至有人认为“只有基督能拯救中国解脱鸦片,只有战争能开放中国给基督”^①。然而“立约保教”、并“以兵力强之使从”,其结果必然引起传教士与中国民众的对立,造成人们对“洋教”的抵触情绪,使基督教“为举国所愤毒”。从此,在华得以立足的基督教遂开始了一种与其传教宗旨并不协调的畸形发展。受到压抑的中国民众对受不平等条约保护下的“洋教”已有一种本能上的冷淡和逆反心理,而教会追回其原有教产和索赔等“给还旧址交涉”,以及有些信徒以势欺人所引起的民教之争,亦使教外百姓对教会产生反感和敌意。此外,中西思想观念的不同和人们对西学知识的一些误解及怀疑,更加深了这一隔阂。清廷在处理此类民教争执中因迫于列强的高压而持有向洋人卑躬屈节的态度和保教抑民的政策,也使中国民众深感耻辱和悲愤,觉得忍无可忍,从而铤而走险,激化成一个个“教案”事件。被清廷派遣镇压卷入教案之中国民众的曾国藩亦承认:

凡教中犯案,教士不问是非,曲庇教民;领事亦不问是非,曲庇教士。遇有民教争斗,平民恒屈,教民恒胜。教民势焰愈横,平民愤郁愈甚。郁极必发,则聚众而群思一逞。以臣所闻,酉阳、贵州教案皆百姓积不能平所致。惟和约记载中国人犯罪由中国官治以中国之法,而一为教民,遂若非中国之民者也。(《筹办夷务始末》同治朝,卷七六,42页)

从鸦片战争至义和团运动,此间共发生大小教案400余起,遍及全国各地,成为中国近代史上影响深远的反洋教运动。

^① 顾长声:《传教士与近代中国》,第47页。

1844年中法《黄埔条约》签订后,法国天主教遣使会士顾铎德(Vier Timothee)潜入浙江定海,并派福建籍中国教士方安之建堂传教,由此遭到当地居民的反对,引发鸦片战争后第一起民教纠纷。当时签订的条约虽使传教士获得在五个通商口岸传教的特权,却禁其越界传教。但一些传教士不顾条约约束而潜入内地传教,结果造成民教冲突,出现了最初的教案。例如,1844年法国传教士在福州黄竹岐欲占当地村民莹地而发生民教斗殴,双方有多人受伤。同年,英国传教士麦都思、雒魏林和慕维廉潜入江苏青浦县传教而引起纠纷,英国驻上海领事出面干涉,以停付关税、用军舰封锁江口相威胁,结果上海苏松太道台咸龄被撤职、10名中国水手被定罪判刑,地方政府向英方赔款300银两。1851年,浙江定海教民与村民又因争夺寺庙庵院而发生教案。影响较大的则是1856年广西西林教案。潜入当地传教的法国神甫马赖等被知县张鸣凤逮捕处死。法国借此与英国联合挑起第二次鸦片战争,迫使清廷签订《天津条约》和《北京条约》,将张鸣凤革职,并赔款200万银两。

《天津条约》签订后,各地教案频起,而且其规模和影响都远远大于弛禁之后的早期教案。至义和团运动爆发前,这一期间的教案曾形成三次高峰。其第一次高峰为1861—1870年间的多起教案,以天津教案影响最大。第二次高峰为1875—1889年间的各种教案,此间爆发了中法战争,更加激起人们的反教情绪。第三次高峰则为1890—1895年间的教案,尤以四川、长江流域、热河东部为多发地带。

在第一次教案高峰期间,1861年出现了贵阳教案,包括1861年的青岩教案和1862年的开州教案。结果当地提督田兴恕被革职流放,提督衙门亦拨给法国天主教主教胡缚理(Louis Faurie)以补充其教堂,另还赔款1.2万银两。1862年,因法国传教士在江西南昌索赔教产而引起教案,赴省城赶考的生童们联合前翰林院检讨夏廷渠、甘肃臬司刘长浔等人印制湖南斥教传单、贴出《扑灭异端邪教公启》来

“遍告同人，共伸义愤”。结果天主教教育婴公会及一些教徒住房被捣毁，清廷令江西巡抚赔款 1.8 万银两，被毁教堂亦由“教士领款，另向他处购造”（《沈文肃公政书》卷二）。同年，湖南发生衡州教案，当地绅民发出《闾省公檄》，衡阳、湘潭等地考生“乘考聚众”，焚毁教堂、育婴堂、教民房屋等，结果清廷将两地知县革职、责令赔款重建教堂。1863 年，又出现了重庆教案。巴黎外方传教会川东主教范若瑟（Eugène Jean Claude Dèsfleches）以“还堂”索赔为由拆除长安寺后修建的真原堂被重庆民众捣毁，后以八省会馆赔款 20 余万两、让法国传教士“另行卜地建修教堂”结案。在此期间发生的教案还包括 1865 年四川酉阳教案，1868 年江苏扬州教案、台湾凤山教案、四川酉阳教案，1869 年的安徽安庆教案、江西建德教案等。此间最大的教案为 1870 年天津教案，因天主教教育婴堂不少婴孩患病死亡、法国领事丰大业（Foxtanier）携枪阻止中方官员入堂检查、并开枪射杀中国人所致。教案中打死法国领事 1 人、随员 3 人、法国教士和修女 12 人、法国居民 2 人、俄国居民 3 人，焚毁法国领事馆和法国天主教堂两处，并毁损英、美教堂 4 处。事发后法驻华公使联合英、美、俄等 7 国照会清政府，并威胁“十数日内再无切实办法，定将津郡化为焦土”（《曾文正公全集》书札，卷三三，51 页）。结果清廷派曾国藩和李鸿章到天津查办，将天津知府和知县等人革职充军，处死 20 人、流放 25 人，赔款近 50 万银两，并派通商大臣崇厚亲赴法国道歉。

天津教案后，逐渐进入第二个教案多发期，在 1884 年中法战争爆发后达到高潮。由于清廷迫于压力在处理教案时对外委曲求全、对内却“惩戒中国官民”，因而使民教矛盾日渐激化。中国民众反洋仇教情绪倍增，甚至萌生出“不受洋人荼毒，亦不受官长欺凌”的反抗意识。对此，清廷深感担忧，其总理大臣奕訢曾说：“若再不筹善后之方，则教中之气焰愈张，吾民之怨愤愈积，祸患正不知所止。”（《筹办夷务始末》同治朝，卷七六）为求平息民教冲突，清廷一方面设法满足西方

列强提出的“惩凶、赔款”要求,另一方面也于1871年向各国驻华使馆提出《传教章程》8条,试图求其让步和“合作”。这8条包括裁撤外国育婴堂,不准女修士入华传教和妇女入教堂,传教士不得插手教民诉讼,中外用法两无所偏,传教士只能在执照注明之地传教而不得暗赴他省或将执照转给他人,严格考查入教者之善德并登记注册,洋教士在华当守中国规矩而不可干名犯义,教士不得凭私意指请索还教堂或私自买地建堂等^①。然而各国驻华公使对之全部拒绝,“皆置之不理此章程”。传教士亦表示反对,认为这些条文会从根本上打击在华传教差会的根基。面对天津教案后的形势,清廷官员分为两派。一部分官员认为“正可假民之愤,议撤传教之条,以固天下民之心”(《筹办夷务始末》同治朝,卷七三,21页);主张在处理天津教案上对“津民宜加抚循,勿加诛戮”(同上,卷七二,34页)。而另一部分官员则坚持要“严拿凶手,以惩煽乱之徒,弹压士民,以慰各国之意”(同上,卷七二,31页),倾向于向西方列强妥协。清廷执政者则采取了“妥协”、“让步”政策,认为“天主教弛禁,本系不得已之举。第目前军务孔殷,两形相害,择其轻者,以维大局”(同上,卷六,37页)。“明知此事为风俗人心所关,且与内地良民不相洽,第当四方多事之秋,和约已定,只得持平办理,以期相安无事”(同上,卷一一,27页)。清廷为此要求“各地方官仰体朝廷不得已之苦衷,妥为驾馭,弗令滋生事端”(同上,卷五,29页)。这样,民众对清廷失望,非教风潮再起,甚至一些细微小事也会导致较大教案。而清廷大吏张之洞、丁宝楨等亦对西方列强的霸道态度深感不满,所以往往“假作痴聋”,对教案采取置之不理或拖延时间的处理办法。1873年,范若瑟派教士张紫兰到四川黔江县传教,引起新的反教风潮。随之而来的教案有1874年福建延平教案,1875年四川营山教案,1876年四川邻水、江北厅、涪州教案,安徽建

^① 参见《教务纪略》第3卷(下),第4—12页。

平、宁国府教案,1881年山东济南教案、四川三岩教案,1882年黑龙江呼兰教案,1883年云南浪穹教案,1884年台湾教案,1886年四川重庆、大足教案,江苏扬州教案,1887年山东冠县梨园屯教案,1889年江苏镇江教案等。中法战争的爆发,使各地民众排洋反教运动再掀高潮,不少教士教民被驱逐出境,其教堂会所亦被捣毁焚尽。两广总督张之洞曾描述当时广东局势说:“其时人情汹汹,数百里内外,传书聚众,必欲得敌人而甘心。……粤东义民,视凡法人,皆若仇敌。几欲尽与教士商民为难,即教民亦不使片刻在境。”(《张文襄公全集》卷九七,“公牒”七)

1890—1895年间,各地教案形成其第三次高峰期。四川大足乡民于1890年因反对传教士及当地官府禁止其迎神赛会而群起捣毁龙水镇教堂,后因反抗官府镇压而又酿成余栋臣领导的反教起义,附近群众亦起来响应,焚毁当地教堂,一时“数百里汹汹骚动”,共毁教堂3所、公所1处、医馆1处,教民12人被杀,200余家遭焚。结果清廷派出军队及团练镇压了起义,赔款5万银两。1891年,湖南又出现各种反洋教的书籍、歌谣、揭帖、图画等,并散发到全国各地,引起巨大反响。如《齐心拼命》、《谨遵圣谕辟邪》、《鬼叫该死》、《灭鬼歌》、《棘手文章》、《擎天柱》、《禀天主邪教》等反教书籍屡禁屡印,“旧本甫毁,新本旋出”,竟多达数十万份,“遍传各省”,影响全国。仅1891年发生的较大教案就有湖北广济县武穴教案和宜昌教案,安徽芜湖教案,江苏丹阳和无锡教案,以及热河东部由教案发展而成的武装大起义等。由于这一阶段的教案往往激化为反洋教暴动和反政府起义,因此不仅“洋街洋堂,人人自危”,而且清廷也感到恐慌和担忧。为此,清政府一方面对之采取武力镇压,从重治罪,另一方面也想法对教士教民加以约束,以缓和矛盾、减少冲突。如1892年5月,直隶总督李鸿章曾提出《论变通教务》和《酌拟教堂禁约十条》,要求教士不再诋毁儒教、不可包庇教民,并让各地教堂接受中国官员的检查等。但这些“禁

约”未曾具体实施,民教矛盾因而并未缓解。1893年,湖北麻城又起教案。此后,1894年发生了辽阳教案,1895年发生了四川成都教案和福建古田教案。由于教案连续不断,民族矛盾日渐激化,清廷一意退让、扶教抑民之态已使人失望,终在1898年戊戌变法失败之后引起了1900年义和团反帝运动的爆发。

直接推动义和团运动的有1897年山东巨野教案(即曹州教案)、1898年四川大足教案和山东冠县梨园屯教案这三大教案。大足、冠县教案中的起义军提出了“顺清灭洋”、“扶清灭洋”、“除教安民”等口号,后为义和团运动所接受。而巨野、冠县教案中的农民帮会组织也成为了此后义和团组织之雏形,尤其是冠县梅花拳、义和拳组织乃义和团的前身。在此期间,全国各地还发生了1898年的山东濮州抗教事件,广西永安教案,广东博罗教案,贵州贵阳教案,四川南充、合川、铜梁教案,湖北宜昌、长乐、利川教案,山东沂州教案,以及1899年的山东即墨教案、浙江海门教案、山东郯城神山教案等。1900年,山东、直隶等地发生了义和团运动,并迅速影响到全国。由于义和团除了抗击八国联军外,还到处焚毁教堂、赶杀洋教士等,故此运动亦被一些教会史学家视为中国近代史上最大的“排洋仇教案”和中国基督教发展史上最大的“教难”,即称“庚子教案”或“庚子教难”。“这一次教难,据统计:被杀害的耶稣教教士有一百八十八人,教友为五千人;天主教方面,曾被杀主教五人,教士四十八人,教友一万八千人;合计受难教士、教徒达二万三千余人”^①,此外还有多名修士修女被杀,所建教堂亦有约3/4被毁。“凡是义和团最活跃的地方,宣教事业的损失也最大。”^②此间除北京、天津的打教事件外,较大教案还有巨野张庄教案,辽宁奉天教案及辽南、辽东、辽西、辽北教案,内蒙萨拉齐、四子王

^① 杨森富:《中国基督教史》,第241页。

^② 中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》(上),中国社会科学院世界宗教研究所1985年中译本,第82页。

旗、鄂托克旗教案,冀中安平教案,陕西宁强燕子砭教案,以及南方湖北、湖南、江西、安徽、江苏、浙江、福建、广东、四川等省涌现的各种教案。当然,义和团运动从根本上而言乃政治性运动,并不以宗教性因素为主。

义和团运动失败之后,各地民众因反对负担“教案赔款”、抗议清廷“袒教抑民”而时有反抗,因此仍曾出现一些新的教案,如1902年直隶广宗教案、湖南辰州教案、四川义和团运动,1903年浙江宁海教案和桐庐白布舍起义,1904年湖北施南教案,1905年安徽霍山教案、川边藏区巴塘教案和四川犍为教案,1906年江西南昌教案,1907年四川开县教案,以及1911年四川大凉山教案等。但这些教案往往发展为武装起义,起义者亦以“扫清灭洋”、“灭清剿洋兴汉”等为口号,从而大多转化为尖锐、复杂的政治斗争。

(六) 义和团运动之后基督教会的发展

义和团运动在中国近代发展史上是一个极为重要的转折点。对此,新教传教士乐灵生(Frank Rawlinson)指出:

庚子之变不是偶然发生的,它是复杂的民族感情长期遭受压抑的必然结果。一方面主要是中国人民对西方列强的侵略积怨日深,另一方面是中国的物质财富和精神文明处于危机之中,因为一个长期与外部世界隔绝的民族和文化一旦被迫与世界各国接触,就会不可避免地发生冲突。在这种情况下,一个没落的体制攫取了特权就成为冲突的导火线,它为了摆脱内部危机,就唆使人民起来反对那个表面看来是一种共同危险的世界潮流。对中国统治者来说,义和团运动是最后的反击。不过,这场毫无希望的运动却为中国开创了一个新时代,它启发了人民向前向上的思想与志气,为以后即将发生的变革扫清了道路。^①

^① 《中华归主》(上),第82页。

同样,基督教会亦认识到,仅靠不平等条约的保护并不能根除中国民众的抵触情绪而使基督教真正深入人心,因此,传教士开始注意尽量避免卷入民教对抗,减少与中国社会文化的冲撞,力图消除中国人的误解及反感。在庚子赔款履行后,美国传教士曾倡导“退庚子赔款,帮助中国建立学校”,如明恩溥(Arthur H. Smith)等就曾向美国总统建议将部分赔款用在中国办学,培养留学生等事务上,以便“从知识上和精神上”感染中国知识分子。他认为“基督教要想在中国取得立足之地,必先得到人民的承认、景仰、赞成与接受”^①。所以,自1900年以后,基督教在华传教活动中明显增加了兴建学校、医院、育婴堂、孤老院,以及创办报刊、成立出版机构等文教、慈善事业之内容。

义和团运动对教会的打击,迫使教会痛定思痛、自我反省,如中国天主教发展教徒时开始注意其基本素质,并重视对其教友文化、宗教上的培训和思想、理论上的教育。每个慕道者都要经过3个月左右的培训才能受洗入教。教会还开展“全家归主运动”,组织起许多教友训练团和传道团。当时入华的天主教传教士以法国人为多,法国驻华使馆曾包揽了所有传教士诉讼案件。1906年,法国使馆照会中国政府,宣布此后只受理与法国教士相关的案件,从而放弃其保教权。而清政府在义和团运动后亦加强了对天主教传教的保护措施,如袁世凯曾于1901年在山东颁布《保教简明章程》,规定地方文武官员对教堂教士须照料保护。这样,中国天主教会在1900年后获得了较大发展,已入华传教的修会不断增派其传教士人数,其他修会亦相继入华开教。在1900年之前,入华传教的天主教修会主要为耶稣会、遣使会、奥斯定会、多明我会、方济各会、圣言会、圣母圣心会、巴黎外方传教会、米兰外方传教会和罗马外方传教会等。此后,慈幼会于1902年

^① 《中华归主》(上),第87页。

传入澳门,巴尔玛外方传教会于1904年入河南,天主教女修会安老会同年抵上海,女修会司带尔圣神忠仆会于1905年到山东兖州,加拿大天主教女修会乌忒蒙始孕无玷会于1909年至广州,埃及方济各女修会1910年到湖北老河口,伊苏登外方传教会于1917年到贵阳,美国宾夕法尼亚本笃会1918年来北京,圣高隆庞外方传教会和爱尔兰传教会亦于1920年先后来华。随之又有苦难会于1921年、圣心司铎会于1922年、救世主会于1923年相继入华。天主教传教士此时在华活动范围已极为广泛,如比布斯二心会于1922年南至琼州、白冷外方传教会于1926年北达黑龙江齐齐哈尔、奥斯定常律会于1933年西抵西藏等地展开传教。至1936年,入华天主教男修会已包括耶稣会、奥斯定会、重整奥斯定会、多明我会、会外神职班、巴尔玛圣方济各会、圣方济各嘉布会、圣方济各住院会、圣方济各会、米兰外方传教会、巴黎外方传教会、遣使会、白冷外方传教会、圣高隆庞外方传教会、玛利诺外方传教会、魁北克外方传教会、苦难会、圣心司铎会、伊苏登外方传教会、比布斯二心会、慈幼会、救世主会、司格包罗勃拉夫外方传教会、圣母玛利亚圣心会、圣言会、圣痕会、本笃会、奥斯定常律会、主徒会、赎世主会、圣若翰保弟斯大小兄弟会这31个大小修会;入华天主教大小女修会也近50个,其中1920年以后来华的还有山林圣玛利亚会、罗马联合会、方济各会服务医院会、匹茨堡圣若瑟修女会、俄亥俄若瑟山仁爱修女会、本笃会修女会、耶稣会孝女会、善牧会等^①。天主教入华传教士人数则从1900年的886人增至1930年的2068人,至1948年时已达2676人,梵蒂冈驻华代表亦由1900年的41人增至1930年的69人。而天主教信徒已从1900年的74万人增至1932年的256万人,到1945年已达310万人。1949年时,中国天主教徒共约350万人,其神职人员约5788人,包括中国神职人

^① 顾长声:《传教士与近代中国》,第315—316页。

员 2698 名,全国共有主教 120 人,其中华籍主教 31 人,此外还有中国修女 5112 人,外籍修女 2351 人。

基督教新教在义和团运动后亦总结了其在华传教的经验教训,认真调整其传教策略。英国外相在英国传教会演说时曾劝诫传教士入华传教不要过于踊跃,“总以谨慎为主”,英驻印度总督也说:“按 1890 年传教之男女共 1300 人,而华人之从教者仅 37300 人。核计一教士得 30 徒耳。以中国户口总计之,仅 1 万人得一人,经营 50 年而所得止此数,事之无益,从可知矣”。因而希望英美教会“慎选教士”,并劝其教士要“自爱以防后患”^①。而且,英国驻华使馆根据英国政府指令向其入华传教差会发出通报,禁止传教士直接找中国官府交涉、干预教徒诉讼案件,以缓和与中国民众的矛盾。传教士中如戴德生等人亦反对教士依仗本国政府而在民教纠纷中上诉、索赔之举。从此,新教传教士通过办学校、办医院、办报办刊以及办慈善事业来改善其传教之文化氛围,促进与中国人的思想感情交流,结果使其教会发展明显加快。新教各派 1900 年时约有 61 个大小差会入华传教,此后其入华差会数量在很短时期内猛增,1906 年增至 67 个,1920 年时已有 130 个,另有 36 个与差会相关的新教团体独立开展各种活动。一些差会在华甚至形成新的宗派和传教区,如原属英国圣公会的加拿大圣公会、原属德国信义宗的北欧及北美教会等都先后在华组成了独立的新宗派。美国新教差会在义和团运动后大量涌入中国,其影响逐渐超过英国新教会,成为新教在华传播的主要力量。“第一次世界大战后,在中国活动的基督教大小差会陆续增加到 150 多个,其中属于英国系统的有 40 多个,属于美国系统的有 70 多个,其余则分属北欧诸国。”^② 据统计,属英国新教系统的入华传教差会先后有伦敦会

^① 范文澜:《中国近代史》(上册),人民出版社 1955 年版,第 398 页。

^② 顾长声:《传教士与近代中国》,第 320 页。

(1807年^①)、大英圣书公会(1814年)、中华女子教育促进会(1837年)、圣公会(1843年)、英行教会(1844年)、大英长老会(1847年)、循道会(1853年)、福汉会(1853年)、大英浸礼会(1859年)、圣道公会(1859年)、苏格兰自由教会(1862年)、苏格兰圣书会(1863年)、偕我公会(1864年)、内地会(1865年)、爱尔兰长老会(1869年)、加拿大长老会(1871年)、苏格兰福音会(1878年)、公谊会(1884年)、圣公会妇女部(1884年)、弟兄会(1889年)、加拿大监理会(1891年)、大英浸礼会妇女部(1893年)、新西兰长老会(1901年)、邮局基督会(1907年)、加拿大圣公会(1910年)、圣洁会(1910年)、太平洋布道会(1910年)、英五旬节会(1912年)、加拿大五旬节会(1914年)、救世军(1916年)、澳洲基督会(1918年)、圣经差会(1923年)、加拿大联合会(1925年)、循道公会(1932年)、协合圣教书会(1935年)等;属美国新教系统先后入华传教的差会则包括公理会(即美部会,1830年)、圣公会(1835年)、浸礼会(1836年)、南浸礼会(1836年)、长老会(1838年)、归正会(1842年)、安息浸礼会(1847年)、美以美会(1847年)、监理会(1848年)、南长老会(1867年)、美华圣经会(1876年)、女公会(1881年)、基督会(1886年)、贵格会(1887年)、美瑞丹会(1887年)、宣道会(1888年)、基督同寅会(1889年)、北行道会(1890年)、豫鄂信义会(1890年)、美国约老会(1895年)、来复会(1897年)、信义会(1898年)、大美复初会(1899年)、恩典会(1899年)、遵道会(1900年)、基督复临安息日会(1901年)、路德兄弟会(1902年)、雅礼协会(1902年)、圣道会(1904年)、循理会(1904年)、福音会(1905年)、道友会(1905年)、神召会(1907年)、便以利会(1909年)、张家口美普会(1909年)、华南海面布道会(1909年)、神的教会(1909年)、友爱会(1910年)、世界神召会(1910年)、圣通会

^① 指入华传教之年,以下同。

(1910年)、神召会(1910年)、使徒信心会(1910年)、四方福音会(1911年)、门诺兄弟会(1911年)、美国清教会(1911年)、路德会(1913年)、宣圣会(1914年)、联合自由福音会(1914年)、希伯仑会(1915年)、信义公理会(1917年)、直接浸礼会(1920年)、基督改正会(1922年)、卓资山福音会(1922年)、信乐会(1922年)、远东宣教会(1925年)等^①。随着新教差会的大量涌入,其在华传教士人数亦激增,由1900年左右的1500人增至1914年的5462人,1927年时已达8000人,其中4500人来自美国。北伐战争时期,大批新教传教士离华或回国轮休,仅剩500人左右留在内地。1930年,其在华传教士人数又增至5396人,并有1000人在轮休后准备返华。与此同时,中国新教信徒人数也不断增长。1900年之前,新教徒只是集中在广东、福建、江苏、浙江等东南沿海省份,至1920年则已遍布全国各地,仅西藏等个别省份尚未传入。新教“1900年以后开设差会总堂337处,占全国总堂数的48%;全国5万人口以上的大城市中,除18个城市外,均有基督教宣教事业。……1900—1920年,差会总堂增长了95%,即从356所增加到693所;……1881—1900年,总堂的增长率每年为18处,1900年以后每年增加26处。”^②其教堂等礼拜场所的总数则已达万座之上。中国新教徒的人数已由1900年时的8万人增至1920年的36万人;1922年,其人数又突破40万,1949年时达到70多万。

新教各差会1900年之前在华乃独立活动,无统一协调的组织机构和传教计划。义和团运动中,不少新教传教士聚集到上海避难,开始形成相互沟通与合作。1907年,新教各差会在上海召开的新教在华传教百年纪念大会上成立了福音委员会,此后制定出共同的城乡

^① 顾长声,《传教士与近代中国》,第320—322页。

^② 《中华归主》(上),第87—88页。

宣教计划,以召开布道会、奋兴会等方式共同组织其福音传播活动。这次大会上还有人提出要组织一个联合各教派的基督教协会。1913年,中华续行委办会在上海召开第一次全国代表大会,正式成为全国新教的中心机构。该会最初由美国新教活动家穆德(John R. Mott)发起,以1910年爱丁堡世界宣教会议为基础。它提倡在传教事业上合作协调,力图表达各教派的共同意见和关心焦点。1917年,中华续行委办会向各差会发出《睦谊宣言》,在173个收到宣言的新教差会中有108个采取了相应的合作行动。在此期间,新教各差会还成立了中华基督教教育会、中华博医会等联合组织。

为促进基督教精神影响中国文化的活动,世界基督教青年会领袖穆德于1896、1901、1907、1913、1922、1925、1929、1935和1949年多次来华,先后到全国各地布道传教。此外,艾迪(Sherwood Eddy)、龚斯德(C. Stanley Jones)和古约翰(Jonathan Goforth)等传教士亦热衷于来华展开布道、奋兴活动。他们结合当时中国的社会和思想危机而以“怎样救中国”、“中国的困境与出路”、“中国之转机”和“中国之希望”为题发表演讲,展开讨论,引起人们广泛兴趣,并吸引不少人“立志归主”、信奉基督。1914年,中华续行委办会为促进教会布道工作而成立布道促进特委会。1918年,中国新教徒又开始组织中华国内布道会。1919年“五四”运动爆发后,中华续行委办会亦发起“中华归主运动”。1930年,中华全国基督教协进会为弥补二十年代中国非基督教运动给教会发展带来的挫折而兴起“五年运动”,以增加信徒、复兴教会。此后,中国新教受牛津团契运动影响而于三十年代兴起与之类似的组织团契、举行家庭聚会和生命训练等活动,由此构成1938年的“道德重整运动”。

1912年,推翻清朝封建专制政权而新成立的中华民国在南京颁布《中华民国临时约法》,规定“人民有信教之自由”。这样,基督教在华获得合法宗教的地位,信徒的信仰生活有了法律保障。从此,基督

教在华的生存与发展有了相对平静的社会环境,其与中国思想文化在精神上及理论上的交锋与碰撞也不再激化到导致教案的极端地步。虽说也曾出现过李佳白等传教士在辛亥革命后支持袁世凯,在五卅运动期间竭力反对中国人民的反帝斗争等不该发生的事情,但均不成气候,故在社会动荡与变革中,中国民众、包括不少知识分子对基督教会的看法有所改变。他们开始以一种开放姿态和普世意识来看待基督教与西方文化。这一转变使中国基督徒的自我意识开始萌生,中国教会领袖相继涌现,其自发性传教活动亦得以展开。从此,中国教会走向成熟,在淡化其西方色彩、与中国思想文化相结合的过程中进入了其自立、自办和自传的发展阶段。

四、中国教会的自立及本色化运动

(一) 中国教会自立思想的形成

鸦片战争后基督教会在华重新立足,中国教徒日益增多。此时教会受到不平等条约及西方列强势力的保护,又得到清廷的种种宽容和让步,在传教等方面享有种种特权。但由此引发的中国民众“排洋仇教”案件和基督教与中国社会文化的隔膜,也使不少中国信徒感到困惑和苦恼。他们试图改变这种为百姓仇视和反感的“洋教”形象,摆脱外国宣教机构的控制而自办教会,由此开始形成其中国教会的自立思想。与此同时,一些具有远见的西方传教士亦深深认识到,基督教要想在中国永远扎根存在,就非得走中国人自办教会的道路不可。为此,他们开始让中国神职人员出面管理教会,关注中国教会领袖人物的脱颖而出。

1872年,广东新教教徒陈梦南自行租房传教,并于1873年成立粤东广肇华人宣道会,遂为华人自办教会之首。1881年,山西新教教徒席胜魔在山西邓村创办福音堂,亦主张中国教会发展应以自理、自

养、自传为基础。《辛丑条约》签订后,中国教徒的民族意识更加强烈。1903年,上海长老会牧师俞国桢率先反对将“保教”一款列入不平等条约。同年,新教教徒高凤池、谢洪赉等人亦在上海建立起中国基督徒会,其支会不久即在香港、北京、天津、宁波、徐州、长沙、太原等地兴起。1905年,为抗议西方列强对华人的迫害,全国掀起反美拒货运动,由此直接触发了中国基督徒的爱国自立运动。1906年,俞国桢在上海公开倡议中国基督教实行自立,并正式组成中国耶稣教自立会,主张“有志信徒,图谋自立、自养、自传”,“绝对不受西教会管辖”。他将其教堂改称闸北自立长老会堂,设办事处于宝山路,并创办《圣报》以宣传其自立思想。从其宗旨来看,自立会“由基督教各会华教,忧教案之烈,悲外患之侵,为国消弭挽救而组织。具有爱国爱教之思想,自立自治之精神,故定名曰中国耶稣教自立会”。“本会既命名自立,凡事不假外人之力,俾教案消弭,教旨普传,及调和民教,维持公益,开通民智,保全教会名誉国家体面为目的。各会华教友无分彼此,不限区域。以期联合同志,鼓舞自力之精神,建立自强之基础。”而且,“传教者既为华人,则同居天覆地载之中,即同在中国子民之列。即猝有事故,要非他国所能干预。而割地失权偿费赔款之事,应可不致再见。识时者忧国家之多故,为未雨之绸缪,将以惩前毖后,正本清源,则自立会之设,应亦未可缓耳。”(《时事采新汇选》,光绪三十二年七月号卷四,6—7页)到1910年,浙江平阳内地会亦宣告自立,随之响应的还有上海罗店,浙江镇海、定海和永嘉,福建莆田,广东南澳,湖北京山、天门,湖南常德等地教会^①。它们在上海成立中国耶稣教自立会总会,由俞国桢任会长,并设总堂于闸北。1920年该会召开第一次全国大会,有120个自立教会的120名代表参加。此后,自立教会1921年增至150余处,1922年达180多处,1923年为290处,1924年发

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第242页。

展到 330 多处。至 1927 年,全国竟有自立会 600 余处。此外,天津徐君汇、张伯苓等人联合当地五公会教徒于 1910 年组成自立教会“中国基督教会”。长老会教徒刘寿山于 1918 年在山东烟台组建“中华基督教会”,并在青岛、济南、直隶、山西等省成立分会,形成华北的自立教会系统。而上海的沈嗣庄、李逢谦亦组织了名为“基督徒团契”的自立教会,后改称“中华基督教会”。当时“全国教会差不多都有谋求自立的计划,即未完全自立的教会,亦必将其原有名称,冠以‘中国’字样,或改称为‘中国基督教’。而在传道工作方面,都渐渐由华教士负主要的责任,西教士乃退处于辅佐的地位。”^①但由于自立运动中的排外思想和不与外国差会合作的态度受到教会内部的抵制,其发展不久受挫。中国耶稣教自立会亦于 1933 年放弃其原初独立自主的立场,结果自立教会的数量在 1935 年已降至 200 处。

与教会自立运动相呼应的,则是其自传的尝试。1906 年,东北长老会的中国信徒组成东北三省国内布道会,开始由中国人领导和组织的传教活动。此后,圣公会中国信徒亦组成类似团体,在陕西等地传教。1909 年,中国新教牧师丁立美在山东潍县的“广文学堂”独立布道,曾掀起中国教会的复兴运动。他于 1910 年发起代表中国教徒自传组织的“义勇布道团”,担任其干事。1914 年,该团改称“中华学生立志布道团”,增选王善治为干事。布道团以青年学生为主,深入全国各省展开布道活动。1910 年,中国新教牧师诚静怡当选为“全国布道会”主席,使中国教会的自传活动获得新的进展。1913 年,诚静怡当选为中华续行委办会总干事,开始协调各教派之间的活动,并倡导在传教上通力合作。1918 年,“中华国内布道会”成立,由诚静怡、蔡苏娟、陈维屏等 21 名中国教牧人员组成执委会,以中国教徒的捐助作为其经费来源。它作为中国教徒自立、自养、自传的差传团体,先后

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第 243 页。

派出布道团赴云南、黑龙江、蒙古、陕西、四川、以及西北边疆地区传教。

随着中国教徒自立、自传活动的展开,其在教会中的地位明显提高,并获得越来越多的发言权。对此,乐灵生曾总结说:

1907年全国大会时,参加会议的外国传教士共一千人,其中五百人为选派代表,没有一名中国职员。……1913年大会时,一百十五名代表中中国代表就占了1/3,到1919年中华归主会议时,中国代表已占半数,中国领袖已成为该会事业中必不可少的力量。1922年5月召开的这一次全国大会,中国代表的人数将与1890年或1907年参加大会的传教士代表总数相等,多于1913年参加大会的传教士人数。全国大会中中国领袖人才的崛起充分显示了中国教会领袖人才的发展及信徒的合作成绩。……今后,随着中国教会代表的比例在全国基督教大会中逐渐增加,外国传教士的代表名额必将逐渐减少。^①

1920年时,中国籍牧师已从1906年的345人增至1305人,而外国牧师只有1268人;在教会中任职的中国信徒也从1906年的9961人增至28396人,比外国传教士人数多了4倍。这为此后中国新教会“三自”原则的确立和“本色”教会运动的展开创造了极为有利的条件。

天主教在中国社会变革时期,亦面临着中国教徒在教会中的地位及影响问题。二十世纪初在全国各地兴起的反帝爱国运动对中国天主教徒产生了巨大的震撼作用,来华传教士中也有人同情并赞成中国教友爱国爱教之举,支持中国教会由中国人来主持管理,实行自立、自治。

当时在华传教的比利时遣使会上雷鸣远(Vincent Lebbe)就曾

^① 《中华归主》(上),第90页。

认为,没有中国籍神职人员担任主教乃是天主教在华传教方法上的失误。他表示“非得长跪中国主教前,亲领祝福,誓不返华”。为此,他在传教中提出了“中国归中国人,中国人归基督”^①的口号,并认为不平等条约中的保教权实际上使中国人把教会同西方列强相等同,从而直接威胁到教会在华的生存与发展。为了实现其教会中国化的理想,他曾以成立“传信会”的方式来组织中国教徒传教,由此奠定“公教进行会”的基础。1912年,中国天主教神职人员王近仁、成捷三、刘俊卿等人筹组“中华教友联合会”,开始中国教士管理教会的尝试。这一举措得到雷鸣远创立的“传信会”之积极支持。其规模迅速扩大,遂改称“中华公教进行会”,并以《广义报》为其华北通讯机关。此外,雷鸣远还积极支持中国天主教徒创刊办报。1902年,“教友英敛之先生华,谋以新闻纸之力,启发民智,改良社会,创为《大公报》,公实擘划赞助”^②。雷鸣远本人亦于1912年创办周刊《广益录》、1915年创办日报《益世报》,利用这些报刊来表述中国天主教徒反帝爱国的心声。

在中国天主教徒中,不少人对外国势力控制中国教会、压制信徒爱国言行的状况也表示反感和抗议。其突出代表即北京的英敛之和上海的马相伯。英敛之于1917年发表其《劝学罪言》,指责西方传教士维护西方列强利益之举“使其人竟如虎俵,使其教竟同罪藪”。针对有些传教士厚西薄华的态度,他曾愤愤不平地指出:“前岁比国被德残毁后,该国枢机主教某公,发出勉励国民书一篇,反复譬喻,谆谆以爱祖国为训,至理名言,无论有识无识,莫不感痛。至于我国宣道者,从未闻有提及爱国者,或有之,吾未闻也。岂圣教道理,独于中国教民,当使之爱外国乎,真欲索解人而不得矣。”^③这种见解在马相伯那

① 方豪:《中国天主教史人物传》(下),第317页。

② 见同上书,第315页。

③ 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第81页。

儿产生了共鸣。他亦主张天主教徒应伸张正义、有爱国义举,并以创办震旦、复旦等学校,关注社会时事政治来体现中国教徒的自立、爱国精神。

1916年,天津天主教徒曾起来反对法国政府以保护天主堂为名把老西开地区划入法租界。“五四”运动爆发后,许多天主教徒曾起来响应。教徒聂醒吾等人在天津《益世报》上发表《为外交泣告教中人书》,指出“教案一起,非丧权即失地”,叹息祖国部分领土“遂随保护之声而长逝矣”^①,为此而公开反对外国势力在华的“保教权”。为了抗议列强瓜分中国,天津的中国天主教徒还组成了公教救国团,号召教内同胞“奋发风云,誓保国土,……为全国之一助”^②。此外,天津、上海等地天主教徒于1919年时还提出要由中国主教来主持其教区教务,反对中国教会实行殖民地体制,并指责教会教育中对中国文化的忽视。二十世纪初中国形成的这种社会氛围,自然也促使罗马教廷下决心大量起用中国籍神职人员,全力推行在华天主教“中国化”的计划。

(二) 天主教的“中国化”举措

1919年“五四”运动后,教皇本笃十五世(Benedict XV)发布通谕,命令在华天主教改革其传教方法,推行“中国化”措施。天主教的“中国化”既包括在其教义理论上与中国思想文化的沟通及适应,也涉及到在其教会事务中对中国籍神职人员的大量起用。

在宗教思想上,天主教开始了与儒家学说的重新对话。自1742年教皇本笃十四世颁布通谕严禁中国礼仪以来,以耶稣会传教士为代表的天主教思想家与中国思想文化及传统宗教的对话和交流基本上中断。但随着十九世纪末、二十世纪初基督教各派重新传入中国,

^① 顾长声:《传教士与近代中国》,第311页。

^② 见《益世报》1919年6月11日。

这一历史僵局开始出现松动、和缓迹象。尤其是新教传教士林乐知(Young John Allen)1868年9月5日在上海创办《教会新报》,系统推出其“孔子加耶稣”的理论以来,给在华天主教传教上亦带来很大触动。《教会新报》公开指出:“耶稣圣教与中国儒教各虽迥别,道本同源,皆存心养性之学,非诡僻怪异之言。”^①并认为基督教的许多教义都与儒家礼教及思想等有吻合之处,如“同出一原”。受其影响,来华天主教传教士重新开始研究中国经典和儒家思想。1879年来华的意大利耶稣会士晁德莅(Angelo Zottoli)在上海用拉丁文编出五卷本的《中国文化教程》,以供来华传教士研习汉语及熟悉中国文化之用。书中收录了他用拉丁文节译的《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《诗经》、《书经》、《易经》、《礼记》、《春秋》等中国古籍和儒家经典。此后,1881年来华的法国耶稣会士戴遂良(Léon Wieger)亦编著了《中国宗教信仰与哲学观点通史》等书。这种研习与交流为天主教与儒家理论之间的解冻创造了有利条件。而天主教“中国化”举措的提出则加速了这一进程,并终于使罗马教廷在1939年12月8日声明撤消其近两百年之久的禁令,承认中国人的敬孔祭祖之举乃对其文化传统的尊重,并不妨碍其天主教信仰。

在培养和起用中国籍神职人员方面,教皇本笃十五世亦强调:“天主教对任何国家来说都不是外国的,因此,每一个国家应当培养它本国的神职人员。”^②他认为一个地区教会的真正建立有待于其能有足够的受过训练的本地教士,如果不以本地神职人员为基础,“基督的国度就不可能在任何国家建立起来,也不可能取得可靠的进步”。^③

在天主教人华传教史上,中国原属葡萄牙东方保教权的范围,主

① 《教会新报》1868年9月5日创刊号。

② 上海《圣教杂志》1920年4月号。

③ 顾长声:《传教士与近代中国》,第313页。

教一般由葡萄牙人担任或推荐,罗马教廷任命的在华主教只能称“宗座代牧”而并非当地正式主教。耶稣会被解散后,随着法国传教士的大量来华,以及鸦片战争前后法国在华势力的剧增,中国保教权被法国掌握,直至1906年以后才有所放松。为了推行天主教“中国化”措施,罗马教廷曾派广东宗座代牧光若翰(J. B. de Guebriant)主教任中国教务巡阅使。他回罗马后即建议教皇派驻华专使直接与中国政府联系并处理中国教务。因此,教皇庇护十一世(Pius XI)于1922年派意大利籍主教刚恒毅(Celso Costantini)为首任宗座驻华代表。法国政府对之没有阻挠。从此来华传教士和中国天主教会直接受教皇特使的管辖。刚恒毅任职至1932年,随后由蔡宁(Mario Zanin)接任。1923年12月12日,在刚恒毅建议下湖北蒲圻被确定为国籍宗座监牧区,由中国神父成和德任监牧;1924年4月15日,河北安国亦成为第二个国籍宗座监牧区,由中国神父孙德楨任监牧。1924年5月15日至6月12日,刚恒毅在上海主持召开第一次天主教全国会议,各修会负责人共43人参加,其中法籍17人、意籍10人、比籍5人、西籍5人、荷籍4人、德籍2人,此外亦有2名中国代表。会议主题即讨论迅速建立一个正常、自由和中国化的天主教会。这次会议将中国原有5大教区重新划分为17个大教区。会议还通过《中国天主教现行法则》,决定成立直属驻华宗座代表公署的全国教务委员会。1926年2月,教皇庇护十一世又发出谕旨,强调“不得阻碍中国司铎担任司铎区及大主教区之主教”。这样,有6名中国神父被各修会送往罗马,于1926年10月28日在圣彼得大教堂由教皇亲自祝圣为主教。他们即河北安国的孙德楨、宣化的赵怀义,江苏海门的朱开敏,浙江台州的胡若山,山西汾阳的陈国砥和湖北蒲圻的成和德。同年,教皇还给中国天主教领袖写信,敦促其成立公教会。该会为中国天主教徒组成的传教组织,源自1908年,1912年在上海组成中华全体教友联合会,后改称上海公教进行会。它至1923年时已为25万中

国人施洗。1933年,于斌担任中华全国公教进行会总监。1935年,该会在上海召开全国代表大会,陆伯鸿出任会长,朱志尧为副会长。1933年,教皇庇护十一世又在罗马将另外3名中国籍神职人员:河北集宁的樊恒安、永年的崔守恂和四川雅州的李容兆祝圣为主教。这样,中国籍神职人员不断增加,其在十八世纪仅有华籍神父15人,十九世纪初增至33人,鸦片战争时达到130人,1900年增为470人,1918年已有834人,1920年为963人,1930年增至1500人,到1933年时则多达1600人,并有中国籍修女3600人。1936年,中国籍主教也已增至23人。1945年,青岛主教田耕莘被教皇庇护十二世(Pius XII)任命为枢机主教,并担任北平总主教一职。1946年4月11日,庇护十二世颁布成立中国教会圣统体制诏书,正式由教皇直接设立中国教区、任命主教、管理传教事务。中国天主教建立圣统制后分为20个教省,设20个总主教,各总主教区所在地分别为北平、南京、绥远、沈阳、济南、太原、西安、兰州、安庆、开封、重庆、汉口、长沙、南昌、杭州、福州、广州、南宁、贵阳、昆明、其中中国籍总主教3人,即北平总主教田耕莘、南京总主教于斌、南昌总主教周济世。教省下设有99个主教区、38个监牧区,在全国这137个教区中,共有29位中国籍主教。根据天主教“中国化”计划,全国所有教区亦准备过渡到全由中国主教管理。1946年7月6日,教皇宣布设立驻华公使馆,任命意大利籍总主教黎培理(Antonio Riberi)为教廷首任驻华公使。1947年,在上海新成立的天主教教务协进会取代了全国教务委员会,美国玛利诺外方传教会总会长华理柱(James E. Walsh)任秘书长,但天主教在华教务仍由黎培理全面负责。

(三) 非基督教同盟运动及其影响

1922年3月,上海学生获知世界基督教学生同盟将在北京清华学堂召开其第11次大会,于是成立非基督教学生同盟,掀起“五四”运动以来最大的非教风潮,即非基督教同盟运动。上海非基督教学生

同盟 3 月 9 日的宣言公开表示,“我们为拥护人们幸福而反对‘世界基督教学生同盟’”,并声称“非与彼决一死战不可”^①。3 月 10 日,他们又向北京清华学校及全国各学校学生通电,指出:“世界基督教学生同盟,无端集合于我弱国之首都。吾爱国青年之血泪未干,焉能强颜以颂上帝。且北京不乏耶教会场,清华为国校,非教会所立,又焉能供一教之用。此而不拒,中国无人矣!”^②3 月 20 日,北京各学校非宗教同人共 78 人联名发表宣言,组成非宗教大同盟。他们宣称:“同盟宗旨,仅非宗教,……信教与非教,中无两可之地。凡不迷信宗教,或欲扫除宗教之毒害者,即为非宗教大同盟之同志。”^③该盟 4 月 2 日的第二次通电亦重申其宗旨:“专为解脱宗教羁绊,发挥科学真理。”^④这两个非教同盟迅速得到全国各大城市的响应,其分支组织纷纷出现。仅北京《晨报》在一个月之内就刊登了约 30 个城市学生组织的非教宣言。

清华学校的不少学生亦卷入到这一浪潮之中,他们曾将《清华周刊》第 33 期改为《铲除基督教专刊》,以响应社会上的非教运动。此外,广州等地的报刊亦曾专门办有《反基周刊》。

正是在这种强烈的非教气氛中,世界基督教学生同盟大会于 1922 年 4 月 4 日至 8 日在清华大学召开,有来自 32 个国家的 146 名代表出席,中国亦有 550 余名代表及列席代表参加,总人数达 700 多人。大会以“天下一家”为格言、“基督在世界重建中”为主题,讨论了国际与种族问题、基督教与社会及实业界之改造、如何向现代学生宣传基督教、学生生活之基督化、学生在教会中的责任、及如何使基督教学生同盟成为更强有力的团体这 6 个专题。当时教会人上深深体会到中国已出现日益增长的民族自决意识和伴随反西方列强而有的

①② 《先驱》半月刊第四号,1922 年 3 月 15 日。

③ 《民国日报》1922 年 3 月 21 日。

④ 《群报》1922 年 4 月 10 日。

非基督教意识。会议组织者穆德曾说：“认清当时的中国，是反基督教运动斗争的重要地点。”^①

基督教学生同盟大会结束后，非基督教运动并没有停止。1924年8月，上海学生成立“非基督教大同盟”，其宗旨是“秉爱国之热情，具科学的精神，以积极的手段，反对基督教及其所办一切事业”^②。由此，非教运动再掀高潮。上海《民国日报》副刊《觉悟》自8月19日起出版《非基督教特刊》。至1924年底，全国开展了“非基督教周”活动，各地学生亦纷纷成立类似组织，并提出收回教育权的主张。这一风潮一直延续到1926年。北伐战争时期，基督教会又一次受到冲击，大批传教士一度撤离中国或集中在各口岸城市准备离境，许多教会学校亦发生骚乱和学生离校事件。直至北伐战争之后，非基督教运动的参与者在思想认识上才发生改变，开始把基督教与帝国主义相区别，从笼统反宗教而转向团结包括信教群众在内的一切力量来联合反帝。这在广东反基督教总同盟的《为反基督教告全国同胞》之声明中已始见端倪：“如果在行动上你是实际参加反帝国主义运动，无论是信仰什么主义，三民主义也好，共产主义也好，基督主义也好，都是我们的同盟，都是中国革命的民众。”^③ 随着这种认识的出现，非教风潮渐趋平静。

非基督教运动给来华传教士和广大中国教徒带来了巨大的心理震撼和创伤。《教务杂志》1927年7月号的社论曾指出，非教运动使“中国基督教之船”驶入了茫茫雾海，正经受着狂风巨浪的冲打，许多传教士为幻灭、失望和茫然所困扰，各种矛盾与冲突更使中国教会的精神基调罩上了一层“朦胧的色彩”^④。非基督教运动一方面反映出二十年代盛行中国的反帝爱国民族运动，另一方面也表现了现代西

① 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，上海人民出版社1985年版，第418页。

② 《觉悟》1924年8月19日。

③ 《真光杂志》第25卷第1页，1926年1月。

④ 《教务杂志》第58卷7号社论，第1页。

方民主与科学精神的引入,而其突出的理论特点则为五四运动之后在中国知识界风靡一时的西方科学实证思想及实证主义哲学思潮。因此,与历史上仇教排外的教案不同,非基督教运动并不从儒家传统和夷夏之防的狭隘民族主义出发来批评基督教,而是以从西方引入的民主与科学精神、以西方实证主义、实用主义之哲学思想理论来否定从西方传入的基督教。当时中国知识界以从英美引入的科学实证思想为时尚,用之作为判断一切的标准,并以其具有的反传统意向而怀疑、否定一切传统文化结构、道德规范和宗教信仰。不可否认,这种来自西方的反传统意向与中国近代知识界重哲学轻宗教的认识倾向相结合,曾使中国现代社会在理解宗教上出现过偏差和失误。然而,非基督教运动所包含的民族革新意识、民主自由思想,以及哲学批判意义和文化重建精神却极大刺激了中国教徒改革教会、创新自立的意识,从而使其本色教会运动应运而生。

(四) 新教“三自”原则和“本色运动”

早在非基督教学生同盟成立刚一个月时,简又文、范子美、杨益惠、应元道和邬志坚5名中国教徒就发表了《对于非宗教运动宣言》。宣言一方面对非基督教运动的言论和行为加以反驳,指责其有悖于他们主张的科学精神和进化见解,另一方面则强调基督教原本是进化的宗教,并表示“要这样的基督教,变成中国化,乃实用之以为发展生命和服务社会的工具和南针”^①。为此,宣言进而表示:“基督教的进化可能,是固有的和显露的。他的教义教典和一切内容外相,都是要因时济宜,自行改造,以拯救生命、培养生命、发展生命的。我们不敏,愿细心尽力,虚以忍耐,以从事于此任务,求改造基督教的全部或局部,使其理想、伦理、精神、信仰、人格,得适应时势,以供应我民族的精神需要。”^②此

^{①②} 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,燕京华文学校华北公理会出版社1927年版,第210—211页。

外,徐宝谦亦在其《反基督教运动与吾人今后应采取之方针》一文中,要求基督徒在世人反对教会之际,“从速谋中国教会之自养、自传”,从而“使基督教的思想、制度、组织与中国固有文化的精神不相背驰,并使基督教作促进中国自觉对于世界有一种使命的工具”^①。

在此期间,新教在华差会对中国教会的政策亦发生了重要改变,它们开始对中国教徒民族自决之追求采取理解和支持的态度,从而为中国本色教会运动的发展创造了有利的外部环境。自新教入华至二十世纪初,中国教会基本上以外国差会的力量来维系其生存。“绝大多数教会领袖及高级职员,无论是主教、会督、长老还是校长、院长,仍然都是外国人;教会的大部分经费均来自外国;教会机构组织仍为西方式的;而其宗教生活的表达,无论在信条、赞美诗之形式上,还是在礼拜仪式、教堂建筑及神学思想上,都还是那些当初由传教士自西方带入的东西。中国教会仍然为一个舶来品。”^②由外国差会提供津贴来保障教会的运转,则使“中国基督徒和教会的关系完全成了一种商业往来关系,而不是一种有机的结合。……他们也无法实现其作为教会主人翁所具有的强烈责任感”^③。为了摆脱这种越俎代庖、束缚中国教会发展的不利局面,各差会传教士在二十世纪初已开始认真考虑承认中国教会自由、让其自治发展的问题。在1907年召开的基督教全国大会上,虽然与会代表绝大多数为外国传教士,其关于中国教会的报告却公开表示:

在中国已经存在着一个从本质的意义上说是自治、自养、自传的基督教会,而且,可以肯定它在不久的将来一定能实实在在地做到这点。如今,这个教会已不再是一个由差会抚育的弱小婴

① 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第453页。

② K. S. Latourette: *A History of Christian Mission in China*, p. 679.

③ 赵紫宸:《中国教会正在实现其自身的存在》,《教务杂志》第58卷5-6号合刊,第299页。

儿了,它已成为一种朝气蓬勃的精神力量的化身。因此,我们要继续发挥它的特性,集聚它的能量,使它在把上帝的王国建立在中国的伟大事业中可以脱离我们的控制,而这也正是我们最大的荣耀和最义不容辞的责任。^①

此后在1913年上海基督教传教大会上,各差会传教士再次表明,中国必须由中国人来福音化,中国教会必须作为完成这一使命的主要角色来承担责任。但在当时条件下,这种说法仅是一种理想而并未真正实现。

非基督教运动的爆发,使中国教徒再次深感“在中国至今还没有一个真正的中国教会”,其所属“新教无论是从组织形式,还是礼拜仪式上都还是一个外国宗教,教会则还是一个外国机构”^②。所以,他们认为:“十分有必要对以往的传教方法进行反思,并且重新估价教会的实践。”^③此间美国新教传教士司徒雷登(John Leighton Stuart)则从另一角度撰文说:“要挽救教会被人认为是西国人的一种企业的缺憾,对于有资格的中国信徒,无论担任什么工作,就应当把无尚的职权交付于他们,借以唤起他们的热忱和努力。”^④非教运动给中国教会带来的震动和机会,使广大中国教徒尤其是教会上层人士和知识分子达到一种共识,即认为应彻底改变以往只知道“拾西人的遗唾”、“对西方来的古训遗传只晓得作卑鄙的摹仿,无思想的抄袭”^⑤之态,而必须建立中国人自己的教会,使中国教会“本色化”、“成为一株在中华大地上土生土长的植物”^⑥。他们为此强调,“使一切信徒都

① 百周年大会委员会编:《基督教入华百周年纪念大会记录》,上海卫理公会印书馆1907年版,第18页。

② 宝广林:《中国教会的变化》,《1926年中国基督教年鉴》,第132页。

③ 《今日中国教会讨论会报告》,中华全国基督教协进会1926年上海版,第18页。

④ 司徒雷登:《西教士宜用何法助成中国教会的自立》,《神学志》第8卷第1期,第7页,1922年。

⑤ 《生命》第2卷9—10期合刊社论,第1页。

⑥ 王正廷:《使基督教在中国本色化》,《教务杂志》第52卷第5号,第323页。

能真正本基督的精神去爱国爱同胞是今日谋中国教会革新者的天职,能达到这个目的,才能算是创立真正本色的教会”^①。这样,中国教会本色化问题开始从理论走向其实践。

在非基督教运动刚刚兴起时,作为中国新教领袖之一的诚静怡即敏锐地认识到问题的严峻性和中国教会遇到的重要机会。为此,他率先提出不要仅仅无休止地谈论教会民族化这一理想,而应立即采取行动使之成为现实。1922年5月,全国基督教大会在上海召开,由此揭开了中国新教会本色化运动的序幕。新教70多个在华差会的约1200名代表出席了这次为期8天的会议,其中中国代表占一半以上。大会除了讨论传教、教育、出版、慈善、妇女等问题,还重点研究了中国教会的自立,公开推出“本色教会”的主张,旨在“使教会与中国文化结婚,洗刷去西洋的色彩”^②。这次会上将中华续行委办会改为具有自立性质的中华基督教协进会,选举诚静怡为会长,决定其总部设在上海。会议还通过和发表了《教会的宣言》,正式提出了中国本色教会将由中国人“自养、自治、自传”的“三自”原则:

我们对于西来的古传、仪式、组织,倘若不事批评,专做大体的抄袭,卑劣的摹仿,实在不利于中华基督教永久实在的建设,这是我们教会同胞的公意。

.....

所以我们请求国内耶稣基督的门徒,通力合作,用有系统的捐输,达到自养的目的;由果决的实习,不怕试验,不惧失败,而达到自治的正鹄;更由充分的宗教教育,领袖的栽培及挚切的个人传道,而达到自传的目的。

我们宣告时期已到,吾中华信徒应用谨慎的研究,放胆的试

① 刘廷芳:《中国基督教爱国问题平议》,《生命》第4卷第9—10期合刊,第8页。

② 王治心:《中国基督教史纲》,第268页。

验,自己删定教会的礼节和仪式,教会的组织和系统,以及教会布道及推广的方法。务求一切都能辅导现在的教会,成为中国本色的教会。^①

新当选的协进会会长诚静怡对之亦解释说:“当今举国皆闻的‘本色教会’四字,也是‘协进会’所提倡。一方面求使中国信徒担负责任,一方面发扬东方固有的文明;使基督教消除洋教的丑号。”^②

中国新教“三自”原则的确定和“本色教会”运动的推行,使其教会形成了富有活力的多元发展,从而为教会在现代社会中的存在带来了全新局面。

首先,在思想观念上,教会中出现了教会“本色”及如何与中国文化结合的不同理论和讨论。从积极建设之意义上,中国新教神学家吴雷川、徐宝谦、赵紫宸、谢扶雅等人纷纷著书立说,阐述基督教之普世性与中国思想文化之独特性的契合,提出了“基督教与中国文化”的研究课题。此外,亦有人将“本色化”理解为教会外在形式上的改变,如中国殿宇式教堂之兴建、民族曲调的赞美诗之谱写,以及按中国传统节令及风俗习惯来安排教会礼仪、节庆等。甚至还有人走向“佛化基督教”或“儒化基督教”之极端,如张纯一主张“基督教佛教化”,上海宝光路教会亦曾采取点香燃烛、跪诵经文和祷文等佛教礼拜方式,南京艾香德所组织的“景风山”也将基督教完全佛化;聂云台等人则曾推行基督教之儒教化,企图用中国古老传统使基督教彻底改观。但这种倾向已与教会“本色化”之宗旨相距甚远,故未造成普遍影响。

其次,在组织体系上,教会形成了不同的结合与创新。本色教会运动带来了教派合一运动,它虽然仍旧保持与外国差会的合作态度,

^① 《基督教全国大会报告书,1922年》。

^② 诚静怡:《协进会对于教会之贡献》,《真光杂志》二十五周年纪念特刊。

但更为突出其“中华”特色和在华各教派联合的意趣。二十世纪初,在华长老会各派组成了中国联合会,又与公理会及伦敦会共构中华基督教联合会。此后,圣公会系统联合成立中华圣公会,信义宗系统组成中华信义会,浸礼宗系统成立中华浸礼会,而美以美会、监理会和美普会也于1939年联合而成中华基督教卫理公会。与这种合一运动并行的,则是自立教会和自创教派的涌现。如强调自治的中国自立会曾多达600余处,而突出自传的布道会亦层出不穷,不仅有了立美的“义勇布道会”,也有胡素贞等人发起的“国内布道会”等。较为突出的中国人自创教派则有魏恩波1918年在北京建立其总部的万国更正教耶稣真教会(后定名为真耶稣教会),敬奠瀛1921年在山东泰安创立的耶稣家庭,以及倪柝声1922年在福州创办的基督徒聚会处等。这些断绝了与外国差会及其传教士之关系的自立、自传运动虽因暴露出一种盲目的排外倾向而受到本色教会运动之主流的批评和劝诫,但它们在客观上也调动了中国教徒独立办教、传教的积极性。

其三,在政治影响上,本色教会运动则促成了基督教脱离与不平等条约之关系的运动。1925年5月,王治心、李耀东等中国教徒率先组成“中华基督徒废除不平等条约促成会”。他们认为,鸦片战争前后传入中华的基督教因与不平等条约发生了关系而遭到一般中国民众的误解和敌意;所以,要想基督教在中国得到真正发展,首先必须废除不平等条约。其宣言说:“列强藉不平等条约压迫我们中华民族,我们感觉着十分的痛苦,所以我们本基督奋斗的精神与这恶势力反抗,起而作废除不平等条约的运动。”^①这一运动得到广东、湖南、湖北等地教会的积极响应,全国基督教协进会也因此而发表了取消一切不平等条约的宣言。不少中国教徒认为此乃表现中国教会之“本色”的

^① 《真光杂志》第24卷第6号,第85页,1925年。

一个重要方面,如徐宝谦所言:“我以为中国基督徒当此时机,应参加反对不平等条约(包括传教条约)及收回教育权各种运动,使人们得知基督教与帝国主义并无何种不解的姻缘;使人们得知基督徒爱国之心,不居人后。”^① 对此,不少英美传教士亦表示理解和支持,先后发表声明和通过决议,以声援中国人民废除治外法权的斗争、并敦促本国政府修改不平等条约和废除传教条款。

最后,在文教事业上,本色教会运动还促使原被外国人所掌握的在华学校之“教育权”在很大程度上转归华人所有,并促成大部分教会学校办理立案登记手续,遵守中国有关教育的各种法规及制度。

(五) 中国教会的自立自办

自1949年起,中国基督教逐渐割断与外国传教修会和差会的教务及经济联系,开始其自立自办和独立发展的历史。

1950年11月30日,四川广元县中国天主教神父王良佐和500多名天主教徒发表《自立革新宣言》,表示要自力更生,建立自治、自养、自传的新教会。这一宣言在中国天主教界引起了反响。1950年12月19日,归绥市天主教徒发表宣言,表示要自立、自办教会。1951年1月11日,天津天主教人士吴克斋、聂国屏等组织成立“天津市天主教革新运动促进会筹备会”,旨在“实行中国天主教徒自治、自养、自传的方针”^②。1951年3月,南京主教区李维光代主教与793名天主教神职人员及教徒亦签名发表联合宣言,号召推进“天主教在中国自养自治自传三大原则”,并表示仅与罗马教廷保持纯宗教的关系,而割断与之在政治和经济上的联系。在1949年之前,中国天主教的20个总主教区中已有3名中国籍总主教。1949年7月26日,皮漱石被罗马教廷任命为沈阳总主教,成为第4名中国籍总主教,并在田耕莘

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第271页。

^② 《天津日报》1951年1月13日。

等人离开中国大陆后成为当时中国天主教界地位最高者。皮漱石于1956年表态支持由37名天主教人士发起的“中国天主教友爱国会筹备委员会预备会议”的工作,从而促进了中国天主教会的自立发展。1957年7月,“中国天主教友第一次代表会议”在北京召开,会议通过了《中国天主教友爱国会章程》,正式成立中国天主教友爱国会,推选皮漱石为其第一届主席。从此,中国天主教会步入其自立自办的现代历程。

中国新教的完全自立同样始于1949年之后的全新发展。1950年7月28日,以中国基督教青年会全国协会出版部主任吴耀宗为首的40名中国教会知名人士发表题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》之宣言,号召中国教徒团结、合作、真正实行中国教会自治、自养、自传的原则。1951年1月22日,中华基督教全国总会召开常务委员会,率先作出“完全拒绝任何外国的任何项目之各种捐款”的决议。此后,中华基督教信义会全国总部于1951年1月29日举行扩大会议,决定断绝与其外国差会的关系;中华基督教卫理公会中央议会执行部也于1951年2月举行会议,决定不再接受外国津贴,并组织三自运动办事处。这样,中国新教各派相继制定出其教会自立计划,以求实现“三自”原则。1954年8月,中国基督教新教人士在北京召开全国会议,正式成立“中国基督教三自爱国运动委员会”。会议选举吴耀宗为其委员会首届主席,并决定其会址暂设于上海。这样,中国新教各派也走上了自立发展的道路。

第二章 教派组织及教义礼仪

第一节 景教组织体系及其教义教规

中国景教源自罗马帝国基督教古代公教会时期中之聂斯脱利异端教派。聂斯脱利生于叙利亚，曾活动在东罗马帝国首都君士坦丁堡等地，其追随者在东逃波斯后发展壮大，形成教派。中国景教在组织体系及其教义教规上均与聂斯脱利派密切相关，属于古代公教会中的东方教会，即叙利亚教会。

一、唐朝景教派系之所属

唐时景教东来，初与当时流行中国的波斯袄教、摩尼教、同期传入的阿拉伯人之伊斯兰教，以及汉地佛教等相混，故在历史文献中对其所属亦有多种说法。其中曾较为流行的见解即称景教为波斯火教：“景教者丙教也，唐人讳丙，故以景代丙，丙者火教也。”（《湖楼笔谈》卷七）“景教流行之事，见《通典》、《两京新记》、《酉阳杂俎》、《长安志》、《西溪丛语》、《墨庄漫谈》诸书。景教即火教，丙丁属火，文言文则曰丙教，避唐讳曰景教。”（《无邪堂答问》卷二）亦有人曾猜测景教非火非天非释

之教，而乃三教之结合，认为“胡僧之黠者，牵合三教而创为景教之名，以自高异”，“其所谓景教者，依傍于波斯之火神，润色以浮屠之门面”（徐继畲：《瀛环志略》卷三）。清末中国史学家洪钧最先断定景教即基督教之聂斯脱利派，认为古代天主教之入华乃始自唐朝景教：

在中国东晋时有聂斯托尔为东罗马教士，著书立说，名盛一时，教王以其贤，擢为康思坦丁诺白尔之主教。其人创议耶稣为主教之圣人，非即上天之子，不立附会穿凿，一时攻之者蜂起，教王乃集众主教焚其书，流之于亚美尼亚，忧愤而死。当时附其说者皆遭屏逐，散居东方，自称聂斯托尔教，浸淫东来，自里海以东以至中土。西人据此以考景教碑下东西两行乃西里亚文字，必是聂斯托尔教人久居其地，用其文字著之于碑。其说甚确。至云大秦则假旧名以为焜耀也。（洪钧：《元史译文证补》卷二九）

这一见解得以确认，自此以景教乃基督教旧教中聂斯脱利派的说法为学界之共识。

中国景教既属源自聂斯脱利派的古代公教之东方教会（叙利亚教会），其组织体系亦与之相符，基本上模仿叙利亚教会体制及结构，并受其设在巴格达的宗主教府管辖。唐代中国景教会的组织机构分为十级，由此构成景教神职人员的等级序列：

一为宗主教（patriarkis），汉文名称为大主教、僧正或法主，乃景教神职中的最高职位。景教碑文末句“时法主僧宁恕知东方之景众也”，即指当时乃巴格达（旧译“报达城”）宗主教河南尼苏二世（Hanan Ishu II，亦译“哈南宁恕”，其汉名简为“宁恕”）总管着东方景教徒。宁恕作为东方教会的领袖，虽被中国景教徒取有汉名，本人当时却不在中国。

二为总监督（papas），汉名亦称教父，乃景教在某一地区或国度的最高领袖。立景教碑时中国景教的最高领袖即撰写碑文者景净，称中国教父或中国总监督。此外，阿罗本将景教传入中国后，曾被尊为

中国景教的最高首领,有“镇国大法主”之称。

三为主教(*appisqopa*),汉名称为上德、大德或监督。景教碑文中曾称阿罗本为上德和大德,既说“大秦国有上德曰阿罗本,占青云而载真经,望风律以驰艰险”,又说“大秦国大德阿罗本。远将经像,来献上京。”据考证,上德源自道教称谓,大德则为当时佛教名称,二者同义,乃指领有主教衔的景教高级教士。此外,景教碑中还提及有大德及烈、大德信和、大德曜轮等。

四为省主教(*korappisqopa*),汉名称为乡主教,一般行使在乡村地区的主教管辖权。景教碑所载景教僧人之名中包括有省主教衔者多人,如僧伊斯、僧业利、僧行通、僧景通等。此外,与之接近的景教神职亦有寺主、僧首等称谓,如寺主僧业利、僧首罗含等。

五为教正(*arkediaqon*),汉名亦称六级修士长,景教碑记有教正及烈、僧玄览等。

六为牧师(*msamsana*),汉名习称司祭。景教碑记有牧师多人,如僧惠通、僧玄览等。

七为司铎(*aassisa*),汉名称为长老,为景教中普通神职。在来华景教士中多有“在俗司铎”,习称“白衣景士”。景教碑下面和左右两侧所刻景教教士名单中,许多人即属于这种在俗司铎之类型。

八为修士(*ihidaia*),即景教中常居修院之修士,与在俗人中的“白衣景士”有别,而称为“达娑”。景教碑中曾分出“清节达娑”与“白衣景士”这两类神职人员,前者出家、属东方教会之黑衣圣职人员,后者在俗,即东方教会之白衣圣职人员,仍属世俗圣职人员,故称僧人,并赐给袈裟,以示与白衣俗人之别。对“达娑”一词有两种解释,一说其“乃梵文 *dasa* 之译音。佛之役人之义也”^①。一说其为波斯文 *tarsa* 之译音,景教碑中译作达娑,另有“突娑”、“迭屑”等译名,专指景教徒或穿

^① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第118页。

有教服、住在景教寺及其修院中的教士及修士，习称景教僧人或景僧。景教碑所载司铎兼修士者共有僧崇敬、僧延和、摩西和阿巴迪叔 4 人。

九为博士(maqriana)，景教碑中题名之长老、教正兼牧师僧玄览亦为博士。

十为守墓(qatra)，景教碑上所刻之叙利亚文景教僧人名字和职称中，亦有守墓司铎西蒙。

唐朝景教组织曾遍及全国十道，在西京长安和东京洛阳设有主教区。景教碑中叙利亚文所指克姆丹(khumdan)教会即长安教会，萨拉格(Sarag)教会即洛阳教会，两京叙利亚文之拼法源自其梵文音、义。景教碑提到僧伊斯曾任古唐国都克姆丹之主教，亦提及加伯尔(Gabriel，疑即大德及烈)曾为克姆丹和萨拉格二城景教会的首领。当时景教在华神职人员颇多，仅在景教碑中记有姓名的景教士就达 83 人之多，其中载有叙利亚文及汉文之名者约 69 人，即大秦寺僧景净(Adam)、法主僧宁恕(Hananis ou)、僧伊斯(Yazedbouzid，碑中其汉名与叙利亚名分开)、僧灵宝(Savranison)、大德及烈(Gabriel，碑中其汉名与叙利亚名分开)、僧业利(Marsargis)、僧行通(Iazedbouzid)、大德曜轮(Iouhannsan)、僧日进(Ishaq)、僧遥越(Ioel)、僧广庆(Mihael)、僧和吉(Giouargis)、僧惠明(Mahdad)、僧宝达(M'sihadad)、僧拂林(Apprem)、僧福寿(Mous'é)、僧崇敬(Bachos)、僧延和(Elias)、僧惠通(Iouhannis)、僧乾佑(Ahroun)、僧元一(Petros)、僧敬德(Ayoub)、僧利见(Louqa)、僧明泰(Mattai)、僧玄真(Iouhannan)、僧仁惠(Ie'sou'aneh)、僧曜源(Iouhannan)、僧昭德(Sabrisou)、僧文明(Iesou'dad)、僧文贞(Louqa)、僧居信(Constantinos)、僧来威(Noh)、僧敬真(Izadsafas)、僧还淳(Iouhannan)、僧灵寿(Anous)、僧灵德(Mar Sargis)、僧英德(Ishaq)、僧冲和(Iouhannan)、僧凝虚(Mar Sargis)、僧普济(Peusai)、僧闻顺(Sirm'oun)、僧光济(Ishaq)、僧宁一(Iouhannan)、老宿耶俱摩(Iaqoub)、僧景通(Mar

Sargis)、僧玄览(Gigoï)、僧宝灵(Palos)、僧审慎(Sim'oun)、僧法源(Adam)、僧立本(Elia)、僧和明(Ishaq)、僧光正(Iouhannan)、僧内澄(Iouhannan)、僧崇德(Ia qoub)、僧太和('Abdisou')、僧景福(Ié soudsd)、僧和光(ia qoub)、僧至德(Iouhannan)、僧奉真(Soubhal'maran)、僧元宗(Mar Sargis)、僧利用(Sim'oun)、僧玄德(Appren)、僧义济(Zharia)、僧志坚(Qoriaqos)、僧保国(Bachos)、僧明一(Ammanouel)、僧广德(Gabriel)、僧去甚(Slimoun)、僧德建(Iouhannan);无汉名者约10人,即Milis(玳瓊)、Sabrisho(萨布利恕)、Avai(阿比)、Daouid(大卫)、Moussé(摩西)、'Abdisou(阿巴迪叔)、Sim'oun(西蒙)、Sim'roun(西蒙)、Iouhannan(约翰南)、Ishaq(以扫);无叙利亚名者约4人,即阿罗本、僧首罗含、僧佶和、僧普论。除景教碑颂并序正文之中及其碑文正面下部载有的景教上之名外,碑石左右两面共刻有70个景教七姓名。穆尔认为,“这些人可能就是建碑时在此主教区的圣职人员”或伊斯“召集的一次年会的参加者的姓名”。^①

二、景教的教义思想

(一) 景教碑中的景教教义

唐朝景教的教义思想,在景教碑文中曾得以简明扼要的阐述。其内容大体包括基督教教义的各个重要方面:一为上帝论。景教碑文描述上帝乃无所不在、无所不能、无所不知、无始无终的至高无上之永恒存在,相信其上帝“常然真寂,先先而无元,宥然灵虚,后后而妙有。摠玄枢而造化,妙众圣以元尊者”。二为三位一体论。景教碑文称上帝乃“三一妙身”,包括圣父“无元真主阿罗诃”、圣子“景尊弥施诃”和

^① 《一五五〇年前的中国基督教史》,第59页。

圣灵“三一净风”，虽三位却共构“一妙身”。三为创世论。体现为三一妙身的无元真主阿罗诃“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”，从而创造了日月星辰、世上万物以及具有灵气的人类。四为关涉原罪论的世人堕落说或魔鬼论。景教碑文叙述了自撒旦引诱人类始祖犯罪以来人世的种种堕落、迷茫和黑暗，并指出由此人已难以自救：“洎乎娑殚施妄，钿饰纯精。间平大于此是之中，隳冥同于彼非之内，是以三百六十五种，肩随结辍篲织法罗：或指物以诤宗，或空有以沦二，或祷祀以邀福，或伐善以矫人。智虑营营，恩情役役，茫然无得，煎迫转烧；积昧亡途，久迷休复。”五为救赎论或基督论。即讲述救世主耶稣基督从三位一体中道成肉身，降临人间，为童贞女马利亚所生，替世人赎罪受难并复活升天。景教碑文称此为景尊弥施诃“三一分身”，“戩隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦”。基督降世后“设三一净风无言之新教，陶良用于正信”。他制定了“八福”的标准，并提出其信徒应常存之信、望、爱美德，即景教碑之言：“制八境之度，炼尘成真。启三常之门，开生灭死。”不过，景教碑文中的教义之论并没有涉及到聂斯脱利派所强调的基督二性二位说。

景教碑中对景教思想的阐述，亦突出其对“景”字的理解和界说。“景净土将述圣教，首立可名曰圣教景教也。”（阳玛诺：《碑颂正论》）“景”字作为其教名称，既有其基督教信仰之根据，亦反映对其他宗教的协调与结合。“景”字取光明广大之义，乃是对景教相信弥施诃为世界之光的诠释。然而景教之“光”与“日”、“火”的结合则源自其对波斯祆教、摩尼教之拜火传统，以及对佛教密宗之大日教影响的体认。此外，道教经典中亦有《黄帝内外景经》。所以，唐朝景教以其“景”字之不清内涵而持一种开放之势，试图包容相关信仰因素并由此获得其他宗教之认可。

在彰明其信仰特色、强调其教义特点上，景教碑文中屡屡使用

“景”字。景净认为其信仰博大精深、奥妙无穷,只能以景教来勉强称之,故有其“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教”的说明。但他为“明明景教,言归我唐”而由衷高兴,并为此大加颂扬。在碑文中,其“景”字之用都充满着尊崇、赞颂、肯定和寄予无限希望之意,如“景尊弥施河”、“景宿告祥”、“悬景日以破暗府”、“景风东扇”、“英朗景门”、“法非景不行”、“诸州各置景寺”、“家殷景福”、“颁御饌以光景众”、“阐九畴以惟新景命”、“我景力能事之功用”、“更效景门”、“白衣景士”等。

但在景教教义之解说及论证上,唐朝景教除受其原传之地波斯宗教的影响外,亦与中国儒佛道思想相混合。其术语之应用、理论之表述,以及伦理道德之提倡,都有着与中国传统观念及宗教信仰妥协、结合的痕迹。景教在华与佛教汉传有相同之感,深知“不依国主,则法事难立”(《高僧传·释道安传》),因此吸收儒家忠孝思想并加以弘扬。景教碑中充满对唐朝皇帝的溢美之辞,“言国主助圣教之广,圣教助国主之光,盖圣教流行之益,缘帝王从奉”(阳玛诺:《碑颂正论》)。景教还号召其信徒尊君事父,容忍祖先崇拜等中国传统观念及礼仪。景教碑文“七时礼赞,大庇存亡”即含有为生者和死者祈求保佑之意。基督教传统亦讲孝敬父母和爱人如己,“然而将孝养主义与祖先崇拜合一,则实为景教所受儒教思想的影响”^①。景教在华传播时期,更是借用了当时处于兴盛状况之佛教的术语及其思想形式。景净曾参与翻译佛经,因而常用佛典词语来阐述景教教义,所撰碑文中之景教的上帝“阿罗诃”,即是从佛教《妙法莲华经》中借用之语。此外,景教文献中的“世尊”(耶稣)、“僧”(教士)、“大德”(主教)、“三一妙身”(三位一体)、“弥施河”(弥赛亚)、“净风”(圣灵)、“娑殓”(撒旦)、“寺”(教堂)、“佛事”(礼拜弥撒),以及“慈航”、“慈恩”、“妙有”、“法主”、“法王”、“功德”、“大施主”、“普救度”、“救度无边”等亦取自佛教

^① 朱谦之:《中国景教》,第144页。

用语。与此同时,景教也袭用道教思想及术语。景教碑文中的一些语句及其语气都颇具道家风格,如“常然真寂,先先而无元,窅然灵虚,后后而妙有”,“无元真主”,“鼓元风而生二气”,“浑元之性,虚而不盈”,“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”,“道无常名,圣无常体”等等,均类似《道德经》的思想与文风。此外,景教碑中“宗周德丧,青驾西升。巨唐道光,景风东扇”亦喻指老子乘青牛车西行,而景教东传则乃老子之教的复归。景教碑文描述“大秦国南统珊瑚之海,北极众宝之山,西望仙境花林,东接长风弱水”,据考证此即按道教西王母神话中之昆仑山仙境所构设。^①

(二) 敦煌景教文献中的景教教义

唐朝景教文献除景教碑外,还有二十世纪初在甘肃敦煌鸣沙山石室中发现的7种唐景教文献,即《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《大秦景教宣元思本经》、《志玄安乐经》、《序听迷诗所经》、《一神论》和《大秦景教大圣通真归法赞》。这些文献从不同的角度阐述了景教教义,如在表述其对圣三位一体的信仰上,《三威蒙度赞》即以“三威”来概括,“三才慈父阿罗诃”意指慈父(圣父)、明子(圣子)、净风王(圣灵)三位一体的威严上帝;《尊经》也礼赞“妙身皇父阿罗诃,应身皇子弥施诃,证身卢诃宁俱沙,已上三身同归一体。”在救赎论上,《三威蒙度赞》之“蒙度”亦为蒙受救度之意,即突出“蒙圣慈光,救离魔”,“弥施诃,普尊大圣子。广度苦界,救无亿”。《大秦景教大圣通真归法赞》中也强调“大圣慈父”能以慧力救此亿兆民,驱除魔鬼为民彰。此外,《序听迷诗所经》实乃“耶稣基督经”,“序听”即“耶稣”,“迷诗所”即“弥赛亚”在唐朝时的音译。此经以基督论为其核心,论及基督道成肉身,马利亚(未艳)经圣灵(凉风)受孕而生耶稣(移鼠),并详尽叙述了耶稣一生行实及说教。而《一神论》则是论述其

① 朱谦之:《中国景教》,第150—152页。

创造万物之至高一神的景教神学,涉及其绝对一神、灵魂不灭和信者属灵等思想。其经文谓:“万物见一神。一切万物既皆是一神一切所作,若见所作,若见所作之物,亦共见一神不别。以此故知一切万物并是一神所作。可见者不可见者并是一神所造。之时当今,现见一神所造之物,故能安天立地,至今不变。”“天地唯有一神,更无二,亦无三。”由此劝人“唯事一神天尊,礼拜一神”。这种对一神论之绝对强调似具有泛神论色彩,如云“唯一神遍满一切处”、“一神所在,在于一切万物常住”等。

敦煌景教文献还论及景教的修道方法及其渐进之途,如《志玄安乐经》指出“当有十种观法为渐修路”:其“观诸人间”,一者“肉身性命,积渐衰老,无不灭亡”;二者“亲爱眷属,终当离拆,难保会同”;三者“高大尊贵,荣华兴盛,终不常居”;四者“强梁人我,虽欲自益,反为自伤”;五者“财宝积聚,劳神劳形,竟无所用”;六者“色欲耽滞,从身性起,作身性冤”;七者“饮酒淫乐,昏迷醉乱,不辨是非”;八者“犹玩戏剧,坐消时日,劳役精神”;九者“施行杂教,唯事有为,妨失真正”;十者“假修善法,唯求众誉,不念自欺”。若“观此十种,调御身心,言行相应,即无过失”,则可进入“无欲、无为、无德、无证”之“四法”而达到“安乐道”。为此,经文劝诫信众:“惟此景教胜上法文,能与含生度生死海,至彼道岸安乐宝香,……若有男女依我所言,勤修上法,昼夜思惟,离诸染污,清净真性,湛然圆明,即知其人终当解脱。”另外,在《序听迷诗所经》中也有“善有善福,恶有恶缘”,让人“先事天尊,第二事圣上,第三事父母”等道德教诲及规劝。

三、景教教规及礼仪

唐朝景教除了在上帝创世、圣三位一体、人之原罪与堕落、基督道成肉身拯救人世等教义上与天主教相同外,在施洗、祈祷、瞻礼等

教规及礼仪上亦与之相似。其不同之处,主要在于景教受聂斯脱利主张基督二性二位而否认马利亚为上帝之母这一说法的影响,反对天主教的圣母崇拜。此外,景教神职人员可以娶妻,亦形成与天主教神职人员独身制的明显区别。

景教在华传播及发展中,曾制定出既反映其教会传统,又体现其信仰特色的各种教规与礼仪。从其教阶制来看,景教实行监督制,但其神职人员亦可分为三类八级,有其递相依属的教阶之别。其最高类为监督,分为教务大总管(即宗主教)、总主教和主教三级;其中间类为司祭,可分为司祭与副僧正(即教正)两级;其基层类为执事,可分为助祭、佐祭员和读经师三级。自五世纪末叶始,聂斯脱利派神职人员结婚被视为合法,后因黑衣圣职与白衣圣职之分而有所限制。但一般司祭以下五级教士均可结婚,而且在华景教之主教及僧人娶妻生子亦属正常情况。

景教碑文中展示了景教在华的一些具体教规及礼仪,我们可以窥见唐朝景教徒的宗教生活或信仰方式,它们大体包括如下一些方面:

一为洗礼。景教采取以水和圣灵给信者施洗的办法,其碑文中“法浴水风,涤浮华而洁虚白”即指领洗者通过水与圣灵来涤除其罪污,达到心灵纯洁、为人谦逊之境。

二以十字架为印记。“印持十字,融四照以合无拘。”景教徒重视十字,以之作为其信仰记号,并主张融合四方之人于十字架下,使其获得无拘束的灵性新生。

三是敲木铎以集众,信徒崇拜、祷告时要面朝东方。景教碑文言其“击木震仁惠之音,东礼趣生荣之路”,说明景教徒用木板而不用铃,如穆尔所引“教堂司事起来击木板召集会众作夜祷”^①。但朱谦之

^① 《一五五〇年前的中国基督教史》,第54页。

则认为“此言礼堂高架巨钟，击之以集众宣讲福音”^①。“东礼”属古代基督教会的传统习惯，“朝东祷告”乃四世纪《使徒教训》之首条。“自古迄今，西国率以东向瞻礼天主，凡建天主圣堂圣台，厥向概面西方，瞻礼者向东行礼，以示天主如太阳东出，光照普地者然。”（阳玛诺：《碑颂正诠》）

四为景教士行落发礼。景教碑文云：“存须所以有外行，削顶所以无内情。”其修士存须、髡顶，始于六世纪初之教会传统，为发愿离俗者的标志。其存须表示外有道行，以体现景僧之修养；其削顶则表明内无俗念，以说明出家者一心归主。

五即严守斋戒。景教斋戒多而严谨，正如景教碑文所言：“斋以伏识而成，戒以静慎为固。”其戒斋期包括复活祭前的四旬斋、圣灵降临节后的圣徒斋、圣母迁徙斋、也里牙斋、天使通告马利亚会圣灵受孕的通告节斋，尼尼微斋、圣母斋等。斋即断食，以此为一切德行之源。而大斋节期时，景僧要留守寺内，不得外出。此外，景教宗主教亦有茹素之规。

六则每天祷告、崇拜七次，为生人、死者祈福。景教碑所谓“七时礼赞，大庇存亡”，即“叙教士行礼拜之时日及其功用。……言每日七时祷告歌诗，即昧爽、日出、辰时、午时、日昃、日晡、亥时是”；并“言诵经之益，不特施及生人，并及在教亡者，因赖教士七日夜在上帝前祷告赞美而获升天也”。^②

七为每周第七日举行圣餐礼拜。即景教碑中“七日一荐，洗心反素”之所指。“荐者无牲而祭之谓”^③，景教士在周日行圣餐礼，以领其信众悔罪涤恶、清心正意。此即成为景教徒宗教生活中定期而必需的礼仪活动。

① 朱谦之：《中国景教》，第168页。

②③ 同上书，第169页。

第二节 元朝也里可温教派体系

元朝也里可温乃在华基督徒的总称,其中实有东方、西方教会之区别,即东方景教与西方天主教的不同。因此,元朝也里可温包括基督教中景教与天主教这两个不同的教派体系。

一、元朝景教与中亚景教之关系

唐武宗“灭教”后,中国内地景教已不复存在。所以,元朝景教并非唐朝景教之直接遗绪,而乃源自中亚及在西北边陲流传的景教流派。据 893 年大马色克(今译大马士革)主教爱利雅斯(Elias)对景教各主教驻节地之统计,当时中亚各地区约有 13 个景教行教区域,其一区为教务大总管区域、驻报达(Bagdad)城,二区驻强的萨波儿城(在伊朗库及斯坦省),三区驻尼锡必斯城(在底格里斯河畔),四区驻毛夕里城,五区驻拜脱格马城,六区驻大马色克城(在叙利亚境内),七区驻莱夷城(在伊朗德黑兰南),八区驻哈烈城,九区驻亚美尼亚,十区驻康特(即撒马儿罕),十一区驻法儿斯城(在伊朗境内),十二区驻巴尔达阿城,十三区驻哈尔汪城。“此表成于唐末,最东至撒马儿罕而止。唐与回纥不与其列。可见唐昭宗时,中国已无景教徒。故无设立主教之必要也”。^①

元朝时,景教宗主教的管辖范围则已从中亚扩展至中国。在十三世纪,景教曾发展为 25 个行教区域,所辖教区共约 70 余处。“盖西自亚美尼亚与波斯湾,东至唐兀(Tangut,即西夏)、汗八里(Cambalec,

^① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第 208—209 页。

即今北京),皆在行教区域内矣。”^①其各主教驻节地包括一区强的萨波儿,二区尼锡必斯(Nisibis),三区巴斯拉(Basrah,在波斯湾头),四区毛夕里及阿尔拜拉(Arbela),五区拜脱赛流西亚(Beth Seleucia)及喀尔察(Carcha,在阿述利亚),六区哈尔汪,七区波斯及万(Van,在伊朗西北),八区呼罗珊(Khorasan,亦名麻甫、Merv),九区哈烈,十区阿拉伯(Arabia)及阔脱罗拔(Cotroba,今索科脱拉岛 Socotra),十一区秦尼(Sinae,即中国),十二区印度,十三区亚美尼亚,十四区叙利亚或大马色克城,十五区阿错贝奖省(Azerbaijan),十六区莱夷及陀拔斯单(Tabaristan),十七区低廉(在里海南岸),十八区撒马儿罕(Samarkand),十九区可失哈耳(Cashgar,今喀什噶尔),二十区巴里黑城(Balkh),二十一区赛笈斯坦(Segestan,今伊朗东境),二十二区哈马丹城(Hamadan,在波斯境内),二十三区汗八里(Khanbaleg,即今北京),二十四区唐兀(Tanchet,即西夏今陕甘西北),二十五区察赛姆格拉及脑克忒(Chasemgarah, Nuachet)。^②

由此可见,元朝景教与中亚景教有着极为密切的关系,其各教区亦为景教宗主教之所辖。据1349年阿姆路(Amru)新表,景教25个教区稍有调整,其中汗八里与阿尔法力克合区,喀新姆格尔(Kashimghar)与脑克忒合区,喀什噶尔教区得以重构,并新增加了撒马儿汗以东的塔尔克(Tark)区和耶路撒冷区等^③。此外,《鲁布鲁克东行记》亦曾记载:“契丹国内有十五城,皆有聂思脱里派教徒。其人于西京城(Segin)有总主教驻焉。”^④西京在金代指大同,至元二十五年(1288年)时改西京为大同路,因此鲁布鲁克这里所指即今山西大同^⑤。当时此地为景教主教驻节

① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第208—209页。

② 同上书,第208—210页。

③ 同上书,第210页。

④ 同上书,第194页。

⑤ 《鲁布鲁克东行记》,中华书局1985年版,第255页,以及第333页注73。

地之一,并生活着众多景教信徒。

二、元朝景教的四个主教区

在十三世纪景教的 25 个行教区域中,有 4 个主教区属于元朝时之中国,即第十一区秦尼、第十九区喀什噶尔(古译可失哈耳)、第二十三区汗八里和第二十四区唐兀(亦称唐古忒)。

秦尼主教区包括中国西北地区,其景教最为盛行,信奉景教的克烈、汪古诸部落亦在此教区所辖范围之内。秦尼教区的主教府设在大同,即辽金时期之西京。当时景教徒已与汉人杂居,融入其社会生活。因此《元史》中曾记载,至元十三年(1276 年)六月庚午,“敕西京僧、道、也里可温、答失蛮等有家室者,与尼一体输赋”(《元史·世祖本纪》)。大同迤西乃汪古部旧壤,景教影响颇大。统治汪古部的高唐王阔里吉思虔信景教,后经孟德高维诺的劝说而改宗天主教,元成宗大德时在大同建有天主教大教堂一所。但他被俘遇害后,其弟术忽继任王位,又令其部众恢复了景教信仰。

喀什噶尔主教区亦在中国西部,其信徒多为畏吾儿人。其主教驻节地在喀什噶尔(今新疆喀什),并在多处建有教堂。据传叶尔羌的察合台亲王曾率众皈依景教,建有施洗约翰纪念教堂一所。此外,在莎车、赤斤塔拉思等地,亦有景教会及其宗教活动。

汗八里主教区以元大都为核心,其在元朝影响最大,辖区亦较广。在元初中国景教徒列班扫马和雅八阿罗诃西行以及西方天主教徒马可·波罗东游之际,担任汗八里景教总主教者先后有马贵哇桂斯(Mar Guiwarguis)和马聂思脱里(Mar Nestorios)。列班扫马经马贵哇桂斯总主教施洗入教,雅八阿罗诃则在马聂思脱里总主教处接受洗礼。1275 年马可·波罗来华时,汗八里景教教区正值马聂思脱里在任时期,“马聂思脱里乃继马贵哇桂斯之任

者也”。^①

唐兀主教区则统辖西夏各地(今陕甘宁地区),其主教驻节地在甘肃甘州(张掖)。据传城内建有景教教堂3所,极为华丽壮观。元世祖之母别吉太后是出自克烈部族的景教徒,她死后曾停柩在甘州景教寺内。唐兀是元时蒙古人对西夏地区的称呼,又名唐古忒或河西,曾以兴州(今宁夏银川)为都城建立大夏国。在唐兀主教区范围中,甘肃的沙州(敦煌)、肃州(酒泉)、凉州(武威)和鄯州(西宁),额里合牙(宁夏),以及陕西的哈拉善(榆林)等地均建有景教教堂,生活着一些景教徒。对此,《马可·波罗游记》卷一曾有所记载。

三、元朝天主教组织机构

元朝天主教组织体系由意大利方济各会来华修士所创立。1307年,教皇克雷芒五世获知孟德高维诺在华传教成功而决定设立天主教汗八里总主教区,任命孟德高维诺为其总主教,负责整个中国北、南两部的教务,从此形成较为完备的元朝天主教组织机构。

克雷芒五世为建立汗八里总主教区,曾委派7位主教携教皇诏书东来。其中仅有哲拉德、裴莱格林和安德鲁3人抵大都,尼古拉斯(Nicolas de Bantra)、安德鲁梯斯(Andruzzo d'Assisi)和赛福斯托德(Ulrich Sayfustordt)3人行至印度时病逝,而威廉(Guillaume de Villeneuve)则未曾起程已改任他职。3位主教与孟德高维诺共居大都5年,为大都教区的发展奠定了基础。安德鲁在其书信中曾言及他们“于一千三百零八年(元武宗至大元年)抵大可汗皇帝陛下之都城汗八里(Cambaliech)。既抵汗八里,传教皇谕旨,拜总主教后,居其处几五年之久”^②。

^① 张星娘,《中西交通史料汇编》第一册,第214页。

^② 同上书,第229页。

随着孟德高维诺晋升为汗八里总主教兼东方全境之宗主教,他于元皇庆二年(1313年)从汗八里教区中划出刺桐教区以专治中国东南地区教务,由此形成元朝天主教北部大都教区和南部泉州教区之并立,均隶属于汗八里总主教区。

大都教区由汗八里总主教孟德高维诺直接负责。1328年孟德高维诺去世。罗马教廷此后于1333年曾任命尼古拉斯为汗八里第二任总主教,明初(1370年)又曾任命伯拉笃为汗八里第三任总主教,但两人均未抵达汗八里赴任。此间教皇对汗八里教职多有任命和委派,如明太祖洪武二年(1369年),教皇乌尔班五世(Urban V)曾下旨任命科斯麻士(Cosmas)为汗八里总主教,后于1370年收回成命,让其充任驻钦察国撒雷城主教,而改派伯拉笃来华任职。由于几位新任命的总主教都不能赴任就职,汗八里教区总主教之位任在孟德高维诺逝世后长期空缺,这客观上也导致了汗八里天主教会由盛至衰、最终随元朝的灭亡而消失。

刺桐教区为汗八里总主教区的下属教区。刺桐乃泉州别名,是当时中西各国商船来往的大港,因该城扩建时曾在城周环植刺桐树而得名,但外国游客曾以此为波斯语。元朝时,“漳泉一带,奉教者尤多,缘其地滨临东海,屡有外洋商船至其地贸易。而热心教士搭商船而至者,亦复不少”^①。据传当时有一亚美尼亚女信徒富于资财,曾捐款修建刺桐主教座堂及方济各会会院。孟德高维诺闻之此事后即派哲拉德于1313年赴刺桐为其首任主教。哲拉德在此治理教区5年,1318年逝世。孟德高维诺随之曾委派安德鲁为其第二任主教,但因安德鲁谦让不受而改派裴莱格林为刺桐教区第二任主教,于1318至1322年在任。其间安德鲁已于1314年左右将其阿拉发即钦赐薪俸移至刺桐,并在城外建有一座教堂和一所修院。1322年,安德鲁接任为刺桐

^① 刘准:《天主教传行中国考》,第85页。

教区第二任主教,治理教区10年后于1332年逝世,由白道禄(Petrus a Florentia)继任为刺桐第四任主教。白道禄在任期间曾兴建刺桐教区第一座教堂,其去世后则由雅格伯(Jacobus a Florentia)就任刺桐教区第五任主教。但雅格伯于1362年到刺桐上任后不久就死于当地兵乱,从此刺桐教区逐渐衰亡。

第三节 明清之际中国天主教体制与组织

天主教教阶体制之最高机构乃罗马教廷,以教皇为其最高首领,并由教皇亲自任命枢机作为其助手。1567年,教皇庇护五世发表通谕,正式确定枢机主教为罗马教会最高级主教的称号。由枢机组成的枢机院(亦称红衣主教团)设有院长、副院长等职。天主教神职等级还包括首席主教、祝圣总主教、负责各教省的总主教、负责各教区的主教以及负责教堂教务的司铎(一般尊称为神父)等。天主教在世界各地的教区一般分为常法教区和传教教区。常法教区为正式教区,其作为正统教政体制而直接隶属于罗马教廷的参议会(今主教部)管理,教区首脑为正式主教,称本主教。明清时期的西方各国教区均属此类。传教教区则多为非正式教区,归属于教廷的传信部(今万民福音部),通常由教皇委派代表或由某些传教修会出面管辖,负责其教区的主教称宗座代牧或代牧主教。因此,历史上天主教在华教区制度包括有代牧区和主教区这两大类型。

一、中国天主教圣统制度的出现

现代中国天主教的圣统制乃在教皇庇护十二世(Pius XII)在任期间于1946年正式建立,当时全国设137个教区,分属20个总主教

区。但就其历史渊源而言,中国天主教第一次圣统制的出现则可追溯到元朝孟德高维诺在华传教时期。

1307年,教皇克雷芒五世令方济各会总会长公匝禾(Gonzalvo)选择合适会士升为主教、派往中国传教,同时亦任命孟德高维诺为汗八里总主教、领东方宗主教衔。这样,遂有中国天主教早期圣统制度之建立。孟德高维诺作为东方宗主教,其权限已超出中国之境。当时在亚洲除耶路撒冷、君士坦丁堡和安提阿正教会所辖东方各国教会外,其余天主教区均隶属孟德高维诺宗主教区。1318年,教皇约翰二十二世(John XXII)将孟德高维诺宗主教辖域的一部分划出来归多明我会修士管理,另建苏答尼总主教区。这样,东方宗主教所辖范围即中国和亚洲大部分地区,其主教区包括刺桐、亚马克、加法、撒拉益、大纳、古木克等。1311年,当教皇闻之所派往中国主教中已有3人死在途中,遂又任命白道禄、热洛尼莫(Hieronymus de Catalaunia)和多默(Thomas)3人作为孟德高维诺宗主教的属区主教、东来传教。后来白道禄担任了刺桐教区第四任主教,热洛尼莫则改任加法城主教。但至1362年,中国天主教的汗八里总主教区及其刺桐教区等都已名存实亡。

元朝方济各会修士在华传教中止后,中国天主教的重新出现乃始于明末耶稣会士的东来。由于此时东方传教之举肇端于葡萄牙人开辟东来印度之航道的探险及其殖民扩张活动,所以进入了葡萄牙保教权时代,由葡国政府负责天主教在东方的传教事业。1498年,葡萄牙天主教传教士入印度开教。1518年,其方济各会修士在果阿建立起修道院。1534年,葡属印度果阿设立主教区,统辖天主教远东传教事务。当时中国尚无传教士进入。1540年,西班牙耶稣会土方济各·沙勿略来东方传教。他乃奉葡萄牙国王的派遣,由里斯本起程东来。此后意大利耶稣会士利玛窦等人从罗马动身前往中国时,也都要先赴葡都里斯本征得其国王的同意之后才能东来。1553年葡萄牙人进入澳门后,开始形成以澳门为中心的对华对日传教工作,组成澳门

教区。1568年,澳门首任主教耶稣会士卡内罗抵澳门。1557年印度果阿升为总主教区后,澳门主教区正式获教皇格列高利十三世(Gregory XIII)的批准,于1576年开始领辖日本、中国、安南等地教务,其教区本身则仍隶属于果阿总主教区。利玛窦于1601年进入北京后为天主教在华传播奠定了基础,此间中国教务虽得到发展,在长达50年的时间中却未能设立其主教区。

1622年,罗马教廷建立传信部,负责全球传教事宜。由于当时海外传教活动几乎都被葡萄牙人所控制,所以传教区主教的任命和传教士之派遣,都须经里斯本当局同意。为了打破这种局面,传信部于1658年另设宗座代牧制,即“委派直属圣部的主教,以教宗代权名义,治理传教区”^①。这样,在华天主教会分为葡萄牙保教权和罗马传信部负责这两大范围,从而使天主教圣统亦有属葡国保教权的主教制与归罗马传信部指挥的代牧制之分。

为了建立中国天主教圣统制,罗马传信部于1643年任命方济各会士利安当和多明我会士黎玉范为中国宗座监牧,负责其在华教务,但无主教衔。宗座监牧即受教皇委派监管新传教区域的传教士,其地位和职权均低于教区主教,而宗座监牧区亦仅为天主教传教地区中最低一级的教务行政区域。因此,传信部于3年后曾委派赴日传教未果的方济各会士弗雷色拉(Franciscus Antonius Frascella)总主教兼管中国教务,但其中国之行在果阿受阻。罗马教廷对中国教区最初的这两次委任都未明确划分其区域,而仅有临时代管的性质。

1649年,在安南传教之耶稣会士罗德(Alexandre de Rhodes)函请罗马教廷设立东京及交趾主教区。教廷考虑近十年之久,始有派遣远东三代牧的决议。1658年,教廷任命巴黎外方传教会陆方济主教为安南东京宗座代牧,兼理中国华西滇、黔、湖、桂、川五省教务,任命

^① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第301页。

特拉毛德(Lambert de la Motte)主教为交趾宗座代牧,兼理中国华南浙、闽、赣、粤四省教务,但特拉毛德从未到过中国。1660年,教廷又任命高托兰迪(Ignatius Cotolendi)主教为南京宗座代牧,兼理中国华东华北苏、豫、晋、鲁、陕诸省及东北、高丽教务。但高托兰迪死于东来途中,亦未到任。1674年,教廷任命中国籍天主教徒罗文藻继任南京宗座代牧,授主教衔。但罗文藻于1685年才在广州接受祝圣,成为天主教首位中国籍主教。1680年,传信部调整代牧区,将中国教务与安南教务分开,原安南东京宗座代牧陆方济改任福建宗座代牧,负责闽、浙、赣、粤、桂、湖、川、滇、黔九省并统理中国教务,称全国教务总理。为此,意大利方济各会上伊大仁被任命为代牧区署理代牧以襄理陆方济之职,亦授主教衔。

1684年1月14日,陆方济在福建登陆入华传教;同年8月27日,伊大仁与所率传教士亦进入广东。这是继元朝孟德高维诺任汗八里总主教之后中国天主教会第二次分区而治的开始,也使其重新有了由罗马教廷任命、作为宗座代牧而负责整个中国教区事务的主教。因此,天主教会视1684至1721年即清康熙年间为其圣统制度在华重新创建的时期。1690年,葡萄牙经与罗马教皇交涉后在华确定澳门、南京、北京三区为受葡萄牙政府管辖的正式主教区,隶属其印度果阿总主教区。但罗马教廷仍保持其在华宗座代牧制。到十九世纪中叶,教廷将原来葡属之南京、北京两主教区重又改为代牧区,脱离葡国控制而转归传信部管辖。从此,葡萄牙及后来法国在华之保教权衰落,天主教在华代牧区遂升级为由罗马教廷直接负责的主教区,并最终促成1946年中国天主教圣统制的确立。

二、罗马教廷与来华传教修会

明清入华天主教传教士主要由其所属修会派遣而来。因葡萄牙

在东方保教权之影响,最初来华者大多为葡籍传教士和属于葡萄牙教会及修会系统或经其派遣的意大利、西班牙等国传教士,尤以耶稣会上为多。此后法国来华传教士不断增加,逐渐取代了葡萄牙在华传教活动上的优先地位和保教权。而随着耶稣会一度被取消,其他修会才得以全面接替耶稣会在华的传教工作。因此,罗马教廷对明清之际中国教务的控制及管辖,起初乃是通过这些传教修会及具有在华保教权之国家来实现。

中国耶稣会成立后,由利玛窦于 1597 年任其首任会长。1610 年,龙华民继任中国耶稣会第二任会长。1622 年,罗如望为其第三任会长,随之阳玛诺于 1623 年继任为代理会长。1636 年,傅泛际接任在华耶稣会会长后将该会分为南北两会,自任其华北会长,而由艾儒略任华南会长。1676 年,南怀仁接成际理任而为耶稣会中国副省会长。自此,法国耶稣会上来华者日渐增多。1680 年,毕嘉(Joannes-Dominicus Gabiani)接南怀仁之任为中国耶稣会副省会长。1684 年,南怀仁再次出任该会副省会长之职,直至其 1688 年去世后由殷铎泽接任。1692 年,安多(Antoine Thomas)任耶稣会中国副省会长,至 1695 年为闵明我接任,但安多于 1703 年再次出任该职。1738 年,戴进贤任中国耶稣会副省会长。1759 年,葡萄牙开始禁止耶稣会。至 1762 年,澳门葡萄牙当局执行里斯本的禁令而取缔了在澳耶稣会,关押当地耶稣会士 24 人。同年,法国宣布禁止耶稣会。1763 年,西班牙亦禁止耶稣会。1773 年 7 月 21 日,教皇克雷芒十四世(Clement XIV)正式下令解散耶稣会。中国耶稣会于 1775 年接到教皇命令后正式解散,其在华教务由遣使会接管。

明清之际,由葡萄牙派遣的耶稣会曾独享在华传教权力达 50 年之久。自 1581 至 1712 年,耶稣会士先后来华传教者达 249 人之多,其中有 127 人在途中去世,同时期入华传教者还有多明我会士 48 人、方济各会士 56 人、奥斯定会士 17 人、其他不入会士约

30人^①。罗马教廷因中国属于天主教在东方新辟教区而曾网开一面,对耶稣会所采取的入乡随俗之灵活传教方法听任自然,不加干涉。但自1631年由西班牙派遣的多明我会、方济各会和由法国派遣的巴黎外方传教会等先后进入中国大陆后,这一局面发生了变化。一方面,不同修会、不同国籍的入华传教士在传教方法和教会权力上发生了争执,需要罗马教廷出面斡旋或仲裁,协调其传教工作。另一方面,罗马教廷为防止葡萄牙对在华传教事业的垄断亦有意识地加强了对中国教务的监督、管辖,开始指派直接听命于教廷的传教士来华传教、并令其负责全国教务。

多明我会来华传教者以西班牙人为主,由其在菲律宾建立的至圣玫瑰省区派遣。但此间其传教活动仅限于澳门及其周边地区。自1590至1604年,其来华传教士先后有卡斯脱罗(Juan de Castro)、本纳微特(Miguel Benavides)和耿杜洛(Luis Gandullo)3人。1632年初,多明我会士从台湾入福建传教,始在大陆立足。在华多明我会教区1659年之前受菲律宾至圣玫瑰省管辖,此后遵教皇亚历山大七世(Alexander VII)之令隶属于天主教交趾宗座代牧特拉毛德负责的教区,1680年后则归属福建宗座代牧陆方济管辖的区域。1684年陆方济去世后,福建教区遂由南京宗座代牧罗文藻兼管。1707年,罗马教廷缩小多明我会教区,将浙江、江苏两省划出,但将福建教区交由多明我会负责,并任命温塔洛(Magin Ventallol)为宗座代牧以代理被清廷驱逐的阎当之职。清廷禁教时期,多明我会士被驱逐出福建。1747年,其福建宗座代牧桑主教企图回闽传教,结果被捕处死。

明清间在华传教之方济各会士分为由西班牙方济各会省管理和直接由罗马教廷传信部派遣这两大类。其西班牙方济各在华会士征

^① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第244页。

得罗马教廷及其总会同意、并经西班牙政府批准后曾于 1579 年在广州建立了较为独立的方济各会中国传教会省,但其会士未能在广州立足而去澳门、菲律宾等地,所立中国会省亦间接隶属于菲律宾方济各会省,至 1804 年结束其活动。其来华传教士文都辣、桑柏纳(Bernardus Santis)、利安定、林养默(Jacobus Tarin)、欧都诺(Joannes Ortuno)、李玛诺等 23 人先后担任中国方济各会省会长之职。这些西籍方济各会士先后在福建、广东、山东、江西、江浙等地建立起传教区。

由罗马教廷传信部指派的方济各会士则以意大利人为多,始自 1684 年伊大仁等人入华。他们先后在广东、浙江、湖北、湖南、四川、贵州、北京、南京等地传教,建立宗座代牧区和主教区。伊大仁最初作为陆方济的署理代牧而驻广东,于 1689 年升任浙江首任代牧,兼管两湖、川、贵各区,后于 1690 年升为北京教区第一任主教,负责直隶、山东、蒙古、满洲等地教务。伊大仁于 1701 年抵京上任,后在山东临清修建主教公署;他于 1722 年病逝,遂由康和之(Carolus Orai)副主教代理教务。3 年后,北京教区由方济各会士、南京教区主教玛诺(Emmanuel de Torres Costa)兼管。此外,来华方济各会士余泛济(Joannes Franciscus Nicolais,亦名良尼撒)于 1685 年至南京任副主教,协助罗文藻。1691 年罗文藻去世后,余泛济作为代理主教曾被视为南京教区第二任主教。1696 年,余泛济调至湖广教区任其首任代牧,而同会会士叶宗贤(Basilus Brollo a Gemona)亦升任山陕教区首任代牧。1704 年,梅书升(Antonius Laghi)继任陕西代牧职,他于 1715 年山西与陕西合为一教区后又担任秦晋教区首任代牧。此外,传信部所派方济各会士还在华建立有湖广等代牧区。

1684 年初,巴黎外方传教会负责人陆方济带人入福建传教。陆方济作为福建宗座代牧,乃是明清时期罗马教廷派往中国本土的第一位主教,负有总理中国教务之责。他在致全中国教士的牧函中要求

来自任何国度的在华神职人员及传教士“在宗座代牧前须宣誓绝对遵守罗马宗座所颁布之任何谕旨,并任何作为莫不听命代牧”^①。其会上由此开始莫立罗马教廷在中国天主教会中的权威。陆方济去世后,随行会士阎当根据其遗言中“日后代牧区如有调整情事,阎当即为本代牧所辖省之署理区代牧”^②字样而接任陆方济之职,但未获祝圣。1687年,阎当被罗马教廷正式任命为福建代牧。阎当上任后因下令反对中国礼仪而遭清廷反感,后被遣送出境。

遣使会于1625年由法国人味增爵(Vincent de Paul)创建于巴黎,亦被罗马教廷传信部派遣来华传教。1775年中国耶稣会解散后,遣使会传教士接管了耶稣会的传教事务及其清廷供职。

1575年,西班牙奥斯定会传教士亦从菲律宾至福建泉州。这批传教士以天主教马尼拉教区主教拉达(Martin de Herrada)为首,属西班牙天主教会之派遣。但其传教要求遭到拒绝,他们不久即从泉州返回菲律宾。此后,奥斯定会有少数传教士得以入华传教,从而也将该会体制及信仰特色传入中国。

三、明清天主教全国教务概况

天主教于1583年由耶稣会士传入中国内地。1625年,全国已有耶稣会士23人,住院9所,天主教传入八省之中。崇祯年间,据载:“艾氏(艾儒略)言会友二十人来中国开教,皆大德一体也。今南北两直隶、浙江、湖广、武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建、福州、兴泉等处,皆有天主教堂,独贵州、云南、四川未有耳。”(黄贞:《诸颜茂猷先生辟天主教书》)明末天主教得到较快发展,全国于1636年时已

① 徐宗泽,《中国天主教传教史概论》,第227页。

② 罗光主编,《天主教在华传教史集》,第279页。

有教徒 38200 人,1639 年时已有其教士 26 人。

清朝初期,天主教曾获更快的发展。1650 年,其教徒人数为 15 万,至 1664 年则已增至 20 万人。据徐宗泽统计,1664 年在中国直隶、山东、山西、陕西、河南、四川、湖广、江西、福建、浙江、江南这 11 个省的 40 多个地区已有教堂约 160 座、教徒人数达 17 万人左右,耶稣会士约 30 人,住院 20 所,全国传教士分管华北(直隶、山东、山西、陕西、河南、四川),中央(福建、江南、浙江、江西),华南(海南、两广)这三大区域,其中华南区归澳门(属日本省耶稣会)、华北区与中央区则为中国省耶稣会管区;此外,当时在福建、山东、浙江等地还有多明我会士 30 人、住院 11 所、教堂 21 座、会口 21 处,以及自菲律宾来华的方济各会士 10 人(仅 2 人留居中国)、建有教堂 3 座、开辟传教地 2 处、发展教徒约 3500 人^①。另据毕嘉统计,至 1664 年时来华传教的中国省耶稣会士共 82 人、助理修士 16 人、日本省耶稣会士 12 人,中国耶稣会共有住院 38 所、共建教堂 156 座、传教处 272 所、共为 24.6 万人施洗。^②

1695 年,在华耶稣会士约有 38 人,其中中华籍会士 6 人;来华传教士还有西班牙籍多明我会士 9 人,奥斯定会士 5 人,巴黎外方传教会士 6 人,方济各会士 16 人^③,全国神父已达 75 人。1698 年,又有 15 名耶稣会士来华。1699 年时,中国耶稣会已有公学 4 所、住院 21 所、教堂 157 座、小堂 13 座以上、教士 40 人^④。从 1701 年中国教务状况来看,已有耶稣会上 59 人、所属教堂 214 座、住院 70 所,方济各会士 25 人、所属教堂 24 座、住院 24 所,多明我会士 8 人、所属教堂 6 座、住院 8 所,奥斯定会士 6 人、所属教堂 4 座、住院 7 所,其他不入

① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 238—241 页。

② 德礼贤:《中国天主教传教史》,上海商务印书馆 1934 年版,第 67 页。

③ 顾保鹑:《中国天主教史大事年表》,第 36 页。

④ 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 242 页。

会教士 15 人、所属教堂 7 座、住院 11 所^①。自 1694 至 1705 年,耶稣会士增加了 88 人。

雍正、乾隆年间,清廷因中国礼仪之争而禁教渐严,不少传教士自动离华或被遣送出境,天主教神职人员及教徒人数锐减。1748 年,全国仅剩耶稣会士约 40 人、方济各会士 7 人、多明我会士 1 人、奥斯定会士 1 人、加尔默罗会士 1 人。1775 年,中国耶稣会解散,其在京会士仅剩 17 人,另在江南 3 人、湖广 6 人、广州 1 人,当时华籍耶稣会士则约 11 人。自利玛窦来华至 1780 年,中国耶稣会士总数为 472 人,其中共 81 名华籍会士,有 48 人晋任司铎,33 人为辅理修士。至 1793 年,全国天主教徒已减少一半,约有 15 万人。

四、明清天主教代牧区与主教区制度

明清间中国天主教会体制因受葡萄牙保教权的影响而较为复杂,既有主教管理主教区之制度,亦有宗座代牧负责代牧区之制度。宗座代牧即以教皇名义而任命,但仅为名义上的主教而不作为正式主教,以避免同葡萄牙保教权的矛盾。“从 1696 年到 1856 年,中国天主教会兼有圣统制和代牧制,既有澳门、南京、北京三教区,又有九代牧区。”^②但葡萄牙保教权取消后,澳门教区与中国大陆分开,原有的南京、北京两教区也因进一步分区而不复存在,结果中国天主教会形成统一的代牧制,并由此进而过渡到 1946 年建立的圣统制。

明清间中国天主教会建立的主教制乃葡萄牙保教权之产物。1576 年成立的澳门主教区隶属于印度果阿总主教区,而中国内地起初并无主教一职。罗马教廷自 1658 年设立宗座代牧制后,开始任命

^① 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第 243—244 页。

^② 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第 304 页。

负责中国教务并具有主教衔的宗座代牧,如陆方济、特拉毛德、高托兰迪和罗文藻等。1680年,中国代牧区被教廷传信部调整为陆方济负责的福建代牧区和罗文藻负责的南京代牧区。1684年陆方济去世后,在华有主教衔者共4人:即澳门主教,驻广东的署理代牧伊大仁,南京代牧罗文藻和继陆方济之任的福建代牧阎当。1687年,罗马教廷闻知陆方济去世,遂将其所辖五省分为三区,分别任命阎当为福建代牧,让·平(Jean Pin)为江西代牧,瓦洛(Francois Varo)为两广暨云南代牧。

1689年11月,葡萄牙国王遣使至罗马,提出设立远东主教区建议。经教皇亚历山大八世同意,罗马教廷与葡萄牙政府于1690年议定成立南京、北京两个新主教区,两区与澳门主教区一道隶属果阿总主教区、归葡萄牙政府管辖。1690年4月10日,新设南京与北京两主教区的敕谕公布,同时任命葡萄牙司铎加萨尔(De Casal)为澳门主教、兼理两广教务,伊大仁为北京主教,罗文藻为南京主教。为扩大其权力并统辖全中国教务,葡萄牙将中国各省划归于3个主教区之内,由澳门主教管辖广东、广西,并利用果阿总主教之委任权而过问两广以外各省教务;北京主教管辖直隶、山东、山西、芝龙、河南、四川等地教务;南京主教管辖江南、浙江、福建、江西、湖广、贵州、云南等地教务。1692年7月,加萨尔携带成立新教区的敕谕抵澳,时值罗文藻已经去世,故放言伊大仁为南京主教。伊大仁信之而在南京置屋居留,后觉其中有异而辞不就任,直至9年后获由葡萄牙转来、已经葡王同意的北京主教之任命、才北上任职。加萨尔就任后曾分别派出北京节度使瓦拉(Vigarios de Vara)、两广节度使韦达尔(D. Vidal)、浙、闽、赣、湖四省暨南京节度使穆若瑟(Joseph Monteiro)、南京节度使徐日昇(Thomas Pereyra)等,从而引起教会内部行政权限之混乱。

南京主教之职,在罗文藻去世后暂由余泛济代理。1694年,罗马

教廷依葡王之请宣布意大利耶稣会士罗历山(Alexandre Ciceri)为南京主教。罗历山于1696年6月25日抵南京履职,至1704年去世。罗马教廷于1707年曾任命林安多(Antoine da Silva)接任并予以祝圣,但林安多因未获里斯本接受而辞职。1715年,葡萄牙选任耶稣会日本区会长穆若瑟为南京教区主教,罗马亦不发诏书。1717年,教皇克雷芒十一世擢升葡萄牙国王所荐哥丁诺(Ant. Paes Godinho)为南京主教,但他以身体欠佳为由而不曾到任。直至1721年,双方才同意玛诺为南京教区主教。自1735年始,澳门主教奥斯定会上德里盖罗(D. Eugerio Trigueiros)兼理南京教区教务。此后曾有方济各会上卫特比欧(Francois St Rosa de Viterbio)接任此职,于1745至1750年入华传教。1752年,奥地利耶稣会士南峨德(God de Laimbeckhoven,亦名南怀仁)任南京主教职,其1787年去世。当时曾任命葡萄牙遣使会士达·西尔瓦(E. Carvalho Gomez da Silva)接替,但他未能到任。于是,方济各会士、北京教区主教汤士杰(Alexandre de Gouvea)兼任南京教区署理主教。1804年,葡萄牙遣使会士毕学源以到北京钦天监供职之名来华,被秘密祝圣为南京主教,但未赴南京履任。1808年汤士杰卒后,毕学源兼理北京教区教务。1838年,毕学源在去世前将南京教区教务委托给罗伯济。1839年9月3日,教皇格列高利十六世(Gregory XVI)颁布敕令,把山东从北京教区中划出,建立山东代牧区,次年初又任命罗伯济为山东代牧区代牧,并署理南京教区教务。1848年,罗伯济辞去山东代牧和南京署理主教之职,由意大利传教士赵方济于1849年继任南京署理主教职。1856年3月19日,罗马教廷撤销南京教区,而以由法国耶稣会托管的江南宗座代牧区来代替,年文思为其首任代牧。

北京主教区先后由伊大仁、康和之和玛诺负责,此后曾由耶稣会上索主教(Sousa)负责,而方济各会士布若望(Joannes Antonius Boucher)则以总铎身份来具体管理北京教区教务。1753年,布若望

被任命为秦晋教区李爱哲(Eugenius Piloti)主教的辅理主教,北京教务由路耀翰(Joannes Baptista de Lucera)总铎负责。此后安若望(Joannes Damascenus Salustri)任北京主教,并委任长期在此传教的金神父(Varianus Zaralli)为副主教。1782年,汤士杰被祝圣为主教,并于1785年抵京就任,亦曾出任钦天监监副及监正之职。后来署理北京教务的还有遣使会士李培罗(Ribeiro)、毕学源和赵莫拉(Joao de Franca Castro de Moura)等人。赵莫拉为维护葡萄牙保教权而不愿按罗马传信部之意受祝圣为主教,遂于1847年辞职后离华。1846年,法国遣使会上孟振生被任命为北京教区署理主教。1856年,北京教区被罗马教廷取消,改为宗座代牧区,孟振生被任命为其宗座代牧。孟振生作为宗座代牧和在华遣使会会长,最初驻在西湾子,1860年才随进攻北京的法军入京,开展其北京教务活动。

在建立澳门、北京、南京三主教区时,罗马教廷设立的宗座代牧制并未取消。由此发生了葡管主教区与宗座代牧区之间主教权限的争执。为了防止葡萄牙管辖下之主教区向全国的扩张及对在华传教权力的控制,罗马教廷于1696年下令取消葡萄牙政府对三个主教区管辖范围的划分,将北京教区局限于直、鲁两省及辽东边区,让南京教区仅辖苏、豫两省,即把葡属三教区之范围缩小为只辖粤、桂、苏、豫、直、鲁6省,其余9省则设代牧统辖,从而不再让葡属主教与宗座代牧争权。根据罗马教廷1696年8月9日的敕令,阎当仍为福建代牧、晋主教衔,奥斯定会士白纳温德(Alvaro de Benavente)继让·平之职而任江西代牧、领主教衔,余泛济调任湖广代牧、领主教衔,巴黎外方传教会士利勇(Arthur de Liome)为四川代牧、晋主教衔,耶稣会士杜嘉禄(Charles Turcotti)任贵州代牧、领主教衔;其余4省代牧则无主教衔,即方济各会士布洛罗(Basile Brollo)任陕西代牧,耶稣会士张安当(Antoine Posateri)任山西代牧,巴黎外方传教会士布郎(Philidert Le Blanc)任云南代牧,多明我会士亚尔加拉(Pierre

d'Alcala)任浙江代牧。这样,在9个代牧区中,福建为多明我会及巴黎外方传教会所管,四川、云南以巴黎外方传教会传教士为主,江西乃西班牙奥斯定会传教范围,湖广、陕西为意大利方济各会传教范围,贵州以法国耶稣会士传教为主,山西亦属中国耶稣会传教范围,而浙江则属西班牙多明我会传教范围。

但上述这些代牧并没有全部到任,其中湖广代牧余泛济在获此任命之前已于1697年西返,贵州代牧杜嘉禄和山西代牧张安当因怕触怒葡萄牙当局而迟不应命,后来杜嘉禄于1698年改任中国耶稣会视察员一职,而张安当于1704年11月抵太原就职不久即于翌年1月18日去世。教皇钦使铎罗于1708年委任耶稣会士刘应(Claude de Visadelou)为贵州第二任代牧。因此,仅四川、福建、陕西这三个代牧区名实俱存。四川代牧利勇虽未赴任而于1701年返欧,但临行前已委派巴黎外方传教会士巴设(Jean Basset,亦名白日升)和遣使会士毕天祥为署理代牧。1713年之后,教皇克雷芒十一世又派遣使会士穆天尺任四川代牧,领主教衔,兼管湖、黔、云3省。福建代牧阎当被遣送出境后,铎罗于1708年1月2日任命多明我会士温塔洛为代理,温塔洛后晋升为主教,并摄理浙、赣两省教务。浙江代牧亚尔加拉1705年卒后,铎罗曾委派默加法尔斯(Donato Mezzafalce)继任,但他于1706年与阎当一道被逐。时值云南代牧布朗避难来浙,曾兼理浙江教务,但他未获祝圣主教,不久亦病逝。江西代牧白纳温德也于1709年死在澳门。这样,浙、赣二区教务归由福建代牧兼管。陕西代牧布洛罗于1701年抵任,卒后由梅书升继任。山西代牧张安当去世后,铎罗曾命杜·塔特(P. du Tartre)临时代管。1712年杜·塔特离开山西,山西教务遂由陕西代牧兼理。梅书升于1715年晋主教衔,任晋、陕两区代牧。

五、明清天主教之礼仪规范

天主教会的礼仪规范主要体现在其圣事之执行及其主日和瞻礼日之遵守上。其圣事亦称圣礼,被认为是由耶稣基督亲自制定,并具有一定形式的宗教礼仪及规则。天主教认为《新约》的圣事共有7件,即洗礼、坚振、圣体、忏悔、神品、婚配和傅油。这些圣事体现出基督对于其接受者的恩宠、仁爱和保护,是给信者印在灵魂上的精神标记,即为其得救所必需。尤其是洗礼、坚振和神品3件圣事被认为是给领受者之灵魂铸上了永不磨灭的精神标记,因此其信徒对这三项圣事一生只能领受一次。在七圣事中,洗礼为信者受洗入教、成为教会一员的标记。天主教认为这种水的洗礼可免除对入的一切罪罚,给人以成义的恩宠,因此给儿童施洗亦是允许且有效的。坚振旨在坚定教徒的信仰,使圣灵降于其身以振奋人灵,因此只有主教才是坚振礼的通常施行者。圣体乃强调经过祝圣之后的饼酒已真正而本质地成为基督的体和血,临在圣体之中;其圣餐杯乃为教士所专用。天主教的弥撒圣祭是以圣事方式来表现及纪念基督在十字架上的祭献,这不仅是赞颂与感恩之祭献,亦是赎罪与求恩之祭献,因此要求其领受者必须处于恩宠境界中,而且要有纯正、虔敬之心意。忏悔则是为了赦免人在洗礼以后所犯罪恶,司铎根据忏悔者之能力及其所犯诸罪的性质而相应给予有关补赎功夫,其赦罪权由主教和司铎所掌握,但信者应多行忏悔以争取救赎。神品是指司铎品级的授予,以赋予领受者一种恒久的神权;教会神品亦有等级之分,教皇乃教会的最高首领。婚配使结婚的双方获得一种圣化恩宠,由此使之结合于一生不可分散的共同生活之中。而傅油即司铎给垂危病人和临终者敷擦圣油并作祈祷,以振作其精神、赦免其罪过,故亦称终傅。遵守主日及瞻礼日则指教徒按照教会年历规定而定期参加教会瞻礼、听道、祈祷

等礼仪活动及节日庆典，其不同的礼仪时期均有不同的读经与崇拜要求。

明清间天主教传教士来华后，大体按照这些圣事及瞻礼要求来组织中国教徒的宗教生活，定出其礼仪规范。但利玛窦等耶稣会士为了推行传教之便亦有迎合中国传统礼俗之举。这些妥协及调和使天主教的礼仪规范与中国传统宗教的某些崇拜形式相混，故此引起耶稣会内部及与其他修会之间的争议。利玛窦等人曾允许中国教徒参加祭祖拜天、孔庙大典和民间迎神赛会等活动，让其保留祖宗牌位和对之敬香、行礼或祭拜。此外，亦有人提出司铎为中国女信徒施洗时是否要免去那些不为中国人所习惯的礼节等。这些妥协、让步之举，曾遭到利玛窦之继位者龙华民的反对，但在耶稣会中没被根本推翻。

1643年，多明我会士黎玉范向罗马教廷控告耶稣会，提出了17个问题。其中即包括中国教徒应否与其他天主教徒同例、每年必须行忏悔和圣体圣礼一次，教士为中国妇女施洗时是否要随中国习俗而有所变通，中国教徒能否参加中国传统的祭神典礼、尊孔敬祖祭祀仪式及其他丧葬祭拜礼仪，中国人在接受洗礼之前应否事先弄清天主教禁止敬拜偶像和举行其他祭典的规定，以及是否可为未信教者举行弥撒典礼等有关礼仪规范的诸多方面。来华传教士有的主张恪守其原有礼规、有的认为应适合中国实情而有所变通，双方因在这些问题上不同见解而展开过激烈辩论，并由于其争执的不断升级而最终导致引起清廷禁教的罗马教皇与清康熙皇帝之间有关“中国礼仪”的分歧与冲突。

第四节 近现代中国基督教组织机构

一、近现代天主教在华传教修会与教区

(一) 耶稣会及其传教区

耶稣会于鸦片战争后重新派遣大批会士入华,先后建立起以上海为中心的江南传教区和以献县为主的华北等传教区。其江南传教区由上海发展到苏、皖两省。1862年,江南宗座代牧区第一任代牧年文思去世;1864年,郎怀仁(Adrianus Languillat)奉命调移江南继任;他在1874年去世后由倪怀纶(Valentinus Garnier)接任,此后苏继章(Simon)于1899年成为其第四任代牧。1900年,上海耶稣会会长姚宗李(Prosper Paris)继任此职,被祝圣为主教。1921年,江南代牧区被罗马教廷传信部分为江苏和安徽两个宗座代牧区。此时江南传教区域已有天主教总本堂区20个,其中江苏、安徽各10个;本堂区127个,其中江苏70个,安徽57个;江苏教徒已达191845人,安徽教徒则多达700827人。^①

1922年,西班牙籍耶稣会士胡爱德(Huarte)受任安徽宗座代牧职。至1930年,安徽代牧区又分为芜湖、蚌埠和安庆3个宗座代牧区。江苏宗座代牧由姚宗李担任,此区不久改为南京宗座代牧区,后又划出海门宗座代牧区,耶稣会中国神父朱开敏于1926年就任其代牧、授主教衔。他为近现代中国天主教史上首批接受祝圣的6位中国主教之一。1931年,南京代牧区又划出徐州宗座代牧区,由加拿大耶稣会士负责。1934年,南京代牧区再分为南京和上海两个宗座代牧

^① 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海人民出版社1992年版,第639页。

区,于斌任南京宗座代牧,法国耶稣会士惠济良(Augustus Haouisée)任上海宗座代牧。1946年中国天主教圣统制建立后,惠济良于1947年就任上海主教职。

1844年来上海的6名法国耶稣会士中有两人后去属北京主教区的直隶传教,在其东南部建立起传教区。1856年,北京主教区改为宗座代牧区后分为3个代牧区,直隶东南部代牧区由耶稣会负责,郎怀仁为其首任宗座代牧,其代牧公署即设在献县张家庄。1877年,献县传教区教徒已达2.6万人。1935年,献县教区划出大名教区,1939年又划出景县教区。1946年中国天主教圣统制建立后,耶稣会管区共计有11个教区。除上海、南京外,当时献县教区有教徒6万人,中国神父46人,外籍教士4人;景县教区有教徒3.2万人,中国神父22人,外籍教士28人;大名教区有教徒4.2万人,中国神父11人,外籍教士24人;徐州教区有教徒9.1万人,中国神父36人,外籍教士30人;蚌埠教区有教徒6.3万人,中国神父6人,外籍教士41人;安庆教区有教徒2.8万人,中国神父7人,外籍教士56人;芜湖教区有教徒4.1万人,中国神父8人,外籍教士67人;海州教区有教徒8500人;扬州教区有教徒3000人,中国神父7人,外籍教士6人。^①

(二) 多明我会及其传教区

多明我会在近现代中国以福建、浙江为其主要传教区,来华传教士多为西班牙人,其影响在闽尤为突出。1883年,福建宗座代牧区被划分为福州和厦门两个代牧区,其中福州分为22个教区,信徒3万多人。此后,多明我会负责的传教区分为3个代牧区和4个监牧区,即福州、厦门和福宁代牧区,汀州、建瓯、邵武和台湾监牧区。其中属福州代牧区的汀州教区于1913年归德国多明我会负责,建瓯教区于1918年归其圣若瑟省区的美籍会士管理。1922年,邵武教区归德国

^① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第44页。

救主会教士管辖。台湾监牧区则于1913年划出。在中国天主教圣统制成立前,福建的西班牙多明我会教区已有教士98人,辅理修士1241人,传教所387处,中学3所,小学27所,其他学校289所,医院3座,诊所11间,孤儿院10所,养老院1所,教徒10万人^①。1946年天主教在华圣统制成立后,福州多明我会教区与其他3个教区及两个监牧区组成教省,由西班牙多明我会士负责福州总主教区和厦门等教区,德国多明我会士管理汀州教区。

(三) 方济各会及其传教区

近现代在华方济各会在山东、陕西、山西、湖北、湖南等地活动并建立其传教区域。1839年,山东代牧区从北京教区分出,罗伯济为首任代牧,方济各会士江类思(Aloisius Moccagatta)为其副主教。次年罗伯济调任江南,由江类思负责山东代牧区,任辅理主教,并于1849年正式成为其第二任代牧。1869年,江类思调任山西代牧,顾立爵(Eligius Cossi)升任山东代牧。1885年,山东分为鲁南、鲁北教区;鲁南属圣言会管辖,鲁北仍归方济各会管理。此后,李博明(Beniaminus Geremia)继顾立爵之位而为第二任鲁北代牧。1888年,马天恩(Petrus Paulus de Marchi)为鲁北第三任代牧。此间还分出鲁东教区,由法国方济各会负责。1901年马天恩去世,荷兰籍会士申永福(Ephraem Giesen)为第四任鲁北代牧。后在瑞明干(Adalbertus Schmucher)继任代牧时,曾成立了方济各传教善会。1924年,鲁北改为济南代牧区。1927年,瑞明干病逝,副主教海甘乐(Damascenus Herkenrath)以署理主教之职继任,直至其1929年离华,由杨思贲(Cyrillus Jarre)继任为济南代牧。1946年,济南教区升为总主教区,杨思贲晋升为其首任总主教。至1948年,该区共有教徒4.4万人,大教堂20座,小堂340座,中、西教士共89人,其中方济各会士64人。

^① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第53页。

1894年成立的鲁东教区则于1924年改为烟台教区,由法国会士常明德(Caesarius Schang)任首任代牧,后由罗汉光(Adeodatus Wittner)继任。1931年,烟台划出益都和威海两教区。1938年,加拿大方济各会上杜安坤(Prosper M. Durand)继任为烟台代牧,并在1946年其代牧区改为主教区后担任主教。1951年,中国籍方济各会士宗怀谟受祝圣为烟台教区首任华籍主教。据1948年统计,烟台教区共有教徒1.4万人,大小教堂62座,中西教士27人,其中外籍方济各会士约11人。此外,烟台教区还分出周村代牧区、威海卫监牧区、益都监牧区等,分别由美国、加拿大和法国方济各会士负责。

陕西代牧区于1844年再度建立,方济各会士冯尚仁(Alphonsus de Donato)任代牧,并管辖其属之甘肃、内外蒙古等地教务。高一志(Ephesius Chiais)为其副主教,后祝圣为辅理主教,并继任代牧之职。1878年,甘肃与内外蒙古从陕西代牧区划出,另外成立甘肃代牧区。陕西教区仍有教徒2.5万人。1884年,林爱奇(Amatius Pagnucci)继任代牧。1887年,陕西代牧区又划分为陕南、陕北两教区,林爱奇任陕北代牧,其辅理和继任者先后有郭德礼(clemens Coltelli)、聂长春(Pius Nesi)、何理熙(Odoricus Rizzi)、穆理志(Gabriel Maurice)等人。1911年,陕北代牧区再分为延安和以西安为中心的关中两教区。1916年,原晋北代牧希贤(Eugenius Massi)调任关中代牧,并创建方济各会圣心女修会。1924年,关中教区改称西安代牧区。此后希贤调任汉口代牧,戴夏德(Florentius Tessiatore)受任西安代牧。1932年,万九楼(Pacificus Vanni)继任。实现圣统制后,西安代牧区升为西安总主教区。据1948年统计,该区共有教徒1.4万人,大小教堂112座,中西教士20人,其中13人为方济各会士。延安传教区由西班牙方济各会负责,首任代牧为易兴化(Caelestinus Ibanz);1946年成为主教区,易兴化为其主教,后由中国会士李宣德继任。1948年时其教徒已达9.5万人,中西教士35人,其

中方济各会士 21 人。

山西传教区自 1844 年从陕西教区划出而成为代牧区,杜约理(Gabriel Grioglio)为首任代牧。他因主张宽容中国礼仪而被撤职,由江类思继任。傅安当(Antonius Feliciani)、张武良(Paulus Carnevolle)和艾士杰(Gregorius Grassi)先后为其辅理。山西代牧区于 1890 年分成晋北、晋南两区,艾士杰为晋北代牧,1903 年由风朝瑞(Agapitus Fiorentini)继任。1909 年,希贤晋升晋北代牧。1924 年,晋北代牧区改称太原代牧区,1946 年后升为总主教区,李路嘉(Lucas Capozzi)为首任总主教。1948 年时太原教区有教徒 4 万余人,大小修院各一座,中西教士 49 人,其中方济各会士 28 人。晋南代牧区首任代牧为艾定禄(Martinus Poell),随之由贺广才(Joannes Hofmann)、翟守仁(Odoricus Timmer)继任。其改为潞安代牧区后有苗其秀(Fortunatus Spruit)等任代牧,建立主教区时则由康济民(Franciscus Gerardo Constans Kramer)任首任主教。1948 年时已有教徒 3 万多人,大小教堂 56 座,中西教士 47 人,其中方济各会士 38 人。

湖北、湖南代牧区于 1856 年成立,徐类思(Caelestinus Aloysius Spelta)任湖北首任代牧,方来远(Michael Navarro)任湖南首任代牧。1870 年,湖北教区分为鄂东、鄂北、鄂南三代牧区。鄂东代牧区由明位笃(Eustachius Zanolì)负责,后由江成德(Epiphanus Carlasare)继任。该区共有教徒 1 万人,教士 19 位;1923 年分出汉阳、武昌、蒲圻三教区后改称汉口教区,随之希贤调任汉口代牧。1946 年汉口总主教区成立,罗锦章(Mauritius Rosa)任总主教。其教徒达 3.6 万人,教堂 157 座,中西教士 54 人,其中方济各会士 43 人。鄂北代牧区最初由南熙(Ezechias Banci)负责,南熙调任湖南署理主教后由杨秀德(Caesarius Dalceggio)、毕理(Paschalis Billi)等人继任代牧。1880 年时南熙重返鄂北任职,其去世后由毕世修(Fabianus Landi)

继任。恩理济(Hermenegildus Ricci)上任后,鄂北教区改称老河口教区。1930年,费乐理(Alphonsus Ferroni)继任恩理济之职。该区1948年已有教徒2万多人,教堂88座,中西教士34人,其中方济各会士29人。鄂南代牧区最初则由董文芳(Alexius Filippi)负责,随之由祁栋梁(Beniaminus Chrisyiaens)继任。1890年,德希圣(Theotimus Veraeghen)任鄂南代牧,1904年由杨睦多(Modestus Everaerts)继任。1923年鄂南代牧区改称宜昌代牧区,邓炳文(Trudo Jans)为首任代牧,后由顾学德(Natalis Gubbels)继任。1948年该区已有教徒1.5万人,教堂86座,中西教士63人,其中方济各会士45人。此外,从鄂东等代牧区划分出去的武昌、蕲州、随县、沙市等教区亦有近百名方济各会士负责教务。至1945年,湖北全省共分为11个教区,教徒达20万人,其中有7个教区由方济各会负责,所辖教徒达11.5万人。

湖南代牧之位于1877年由沈道南(Eusebius Semoini)继任。1879年,该区分分为湘南与湘北两代牧区。湘北由奥斯定会负责,湘南仍属方济各会管辖,1892年,范怀德(Antonis Fontosati)继任。1902年,翁德明(Joannes Peregrinus Mondaini)继任。湘南教区于1924年改称长沙教区后又分出永州、衡州、湘潭等教区。柏长青(Raphael Palazzi)、巴义慈(Julius Baima)、石道琦(Hyacinthus Stanchi)等人曾负责长沙代牧区。圣统制后由蓝泽民(Petronius Lacchio)任长沙教区主教,后升任总主教。1949年前,长沙教区有教徒8949人,中西教士18人皆为方济各会士。

(四) 巴黎外方传教会及其传教区

巴黎外方传教会人华后主要在华南、华中和东北等地传教,最初以福建为主。1696年,四川、云南、贵州三省代牧区成立,由该会负责传教事务,以四川成都为其主教驻节地。此后,该会在云南、贵州、西藏(后称打箭炉、康定教区)、广东、广西、海南、重庆、叙府、宁远、汕

头、北海、南龙(安龙)等地建立教区及其传教机构。其在东北的传教则始于1838年,建有满洲和蒙古教区。1898年,满洲教区分为南满与北满两区。1929年以来,其传教士又建立齐齐哈尔、四平街、抚顺和营口等教区。

(五) 遣使会及其传教区

遣使会自十八世纪下半叶入华,接替被解散的耶稣会。最初在北京传教、建立教区,随之也在江西、浙江等地形成其传教组织。

1856年,法国遣使会士孟振生任北京代牧区首任代牧。至1868年,该区教徒已达2.4万人。孟振生之后,接任北京代牧之职的遣使会士先后有苏凤风(Guierry, 1868—1870年在任)、田嘉璧(Delaplace, 1870—1884年在任)、戴济世(Tagliabue, 1884—1890年在任)、都士良(Sarthou, 1890—1899年在任)、樊国梁(Pierre Marie Alphonse Favier, 1899—1905年在任)、林懋德(Stanislas François Jarlin, 1905—1933年在任)、满德贻(Montaigne, 1933—1946年在任),此后由田耕莘继任,建立北平总主教区。至1946年,北平教区已有教徒24.5万人,外籍教士31人,中国教士101人。

北京代牧区于1856年划出正定教区和献县教区,1899年成立永平教区。除献县归耶稣会管理外,其余两区仍隶属遣使会。此后从北京传教区域中又分出保定、天津、安国、宣化、易县、顺德、赵县、永年、大名、景县等教区,其中天津、顺德等地仍属遣使会管辖范围。

1838年江西、浙江合为天主教代牧区后,遣使会开始对之实施管辖。其首任代牧为张导沅(Pameaux),随后继任者有和广德(Laribe)、田嘉璧、达尼库尔(François Xavier Timothée Danicourt, 亦称顾主教)、安若望(Baldus)、白振铎(Bray)、郎守信(Ferrant)、樊体爱(Fatiguet)、杜保禄(Dumond)。此后由周济世继任,建立南昌总主教区。在其发展中,江西代牧区分出吉安、赣州、馀江、南城等代牧区,浙江代牧区亦分出杭州、台州、丽水等代牧区,均由遣使会士担任

代牧。自 1697 至 1948 年,遣使会在华共有 1230 名会士,其中约 830 名外籍会士和 400 名中国会士。

(六) 米兰外方传教会及其传教区

1850 年由拉马扫蒂(Ramazzotti)和马里诺尼(Marinoni)创立的米兰外方传教会自 1859 年入华,先后在香港,河南南阳、卫辉和开封,以及陕西汉中建立其传教机构及教区。该会于 1870 年到河南开辟南、北教区。其南部教区由武隆德(Volenteri)负责,他于 1874 年被任命为代牧。北部教区则由宗座代牧施加来拉(Don Stefano Scarella)负责。他创立了卫辉教区,其继任者有麦尼加第(Mons. Menicatti)、乔里诺(Mons. Chiolino)和祁济众(Mons. Civelli)等人。1900 年,该会派达高尼(Mons. Tacconi)到开封传教,他随之为首任开封代牧。其陕西汉中教区于 1887 年建立,先后有朱立亚乃利(Giulianelli)、安多努其(Mons. Antonnuci)、巴塞里尼(Passerini)、贾伯提尼(Copettini)等人在此负责管理传教事务。

(七) 圣母圣心会及其传教区

圣母圣心会由比利时神父南怀仁(Theophilis Verbiest)于 1862 年创立于布律兹西郊斯格脱,亦名斯格脱传教会,1865 年入华,以西湾子为中心展开对蒙古、热河、绥远、宁夏、关东等地的传教活动。南怀仁曾任蒙古代牧区代理主教,1868 年在东蒙去世。圣母圣心会士先后来华者共约 667 人,于 1878 年建立甘、蒙、藏代牧区,并且深入新疆传教,其管辖范围包括 7 个传教区,1 个总主教区,曾发展中国教士 250 多人,修士修女共 300 多人,所辖教区教徒总数达 23.5 万人。

(八) 圣言会及其传教区

圣言会是 1871 年德国神父杨森(Arnold Jansen)创立的传教修会,1879 年入华后在山东南部、河南、甘肃、河北、上海、北京、新疆和青海等地传教。1884 年,圣言会负责鲁南代牧区教务,1924 年将之改

名兖州代牧区。此后从兖州又划分出青岛、阳谷、曹州、沂州代牧区。除阳谷外,其余教区仍由圣言会管理。该会于1927年接管豫南信阳州监牧区,1936年又接管像北新乡监牧区。1933年,该会曾接管美国嘉西诺本笃会1925年创办的北平辅仁大学。

圣言会于1922年创立陇西代牧区(1924年改称兰州代牧区),负责甘肃、新疆、青海等省的传教事务。此后,新疆于1930年成为圣言会管辖下的独立传教区,青海亦于1937年成立西宁监牧区。圣言会首批来华传教士是德国神父安若翰(Johann Baptist Anzer)和奥地利神父福若瑟(Joseph Freinademetz)。他们于1880年经山东代牧、方济各会士顾立爵同意而接管兖州、沂州和曹州等地区。安若翰任副代牧,负责这3个地区的教务。1885年,鲁南成为独立代牧区,安若翰晋升为其首任代牧,并担任圣言会在华会长。1900年,福若瑟继任为会长。1903年安若翰去世,韩宁镛(Augustinus Henninghaus)于1904年继任鲁南代牧职,被祝圣为主教。其在任期间曾于1910年创立女修会圣家会。1936年,舒德禄(Theodor Schu)继韩宁镛之任。青岛监牧区于1925年成立,1928年升为代牧区。其首任监牧及代牧为维格(Georg Weig),他亦曾建立神爱修女会。1941年,田耕莘接任青岛代牧。1946年,吴伯禄(August Olbert)接田耕莘之职而成为圣统制后的青岛主教。至1945年,山东圣言会所辖教区已有教徒17.4万多人。

(九) 玛利诺会及其传教区

玛利诺会是1911年由华尔其(James Arthory Walsh)和柏拉斯(Thomas Frederick Price)创立的美国天主教第一个外方传教会,1918年入华传教。首批来华的4名玛利诺会上即柏拉斯、华理柱(James E. Walsh)、马奕猷(Bernard F. Meyer)和福尔德(Francis X. Ford)。1922年,由玛丽·罗杰斯(Mary Josephine Rogers)于1912年创立的玛利诺修女会亦派出首批修女来华。玛利诺会入华后曾建

立起广东江门和嘉应(梅县)、广西梧州和桂林、以及辽宁抚顺等传教区,亦在广州、香港和上海等地展开活动。其第二任会长华理柱曾为江门首任宗座代牧,1946年又任设在上海的天主教教务协进会全国教务委员会秘书长。玛利诺会来华传教士共达数百人之多,1949年时仍有122名神父、5名修士和58名修女在华。

(十) 中国天主教教区分布

中国天主教教区按1879年6月25日罗马教廷传信部命令而曾分为5大区,包括全国21省及地区。在1924年5至6月的第一次天主教全国会议上,这5大教区被重新划分为蒙古、东北三省、河北、山东、山西、陕西、甘肃、苏皖、河南、四川、湖北、湖南、江西、浙江、福建、广东和黔桂滇这17个大教区。1927年,这17个大教区又扩大为20个大教区,即原来的苏皖教区分为江苏、安徽两大教区,黔桂滇教区分为贵州、广西、云南三个教区。这20个大教区共包括129个教区,其中有澳门大主教区,85个宗座代牧区,36个宗座监牧区和7个自立区。在1946年建立中国天主教圣统制下的各教省时,全国已有代牧区99个,监牧区37个,自治区1个,加上澳门主教区而共有138个教区。

从中国天主教历代分区沿革来看^①,原北京教区可分为蒙古、辽东、直隶、山东、山西、陕西、甘肃等代牧区。其中蒙古代牧区(1840年成立)于1883年分为中境、西南境和东境,中境包括1922年定名的察哈尔和外蒙,有西湾子(1924年定名)和集宁(1926年监牧区、1929年代牧区);西南境包括宁夏(1922年成立)和绥远(1922年定名);东境则包括赤峰(1922年成立监牧区)和热河(1924年定名)。辽东代牧区(1838年成立)于1898年分为满洲北境和南境,北境包括佳木斯

^① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,第304与305页之间所列“中国天主教历代分区沿革表”。

(1932年成立监牧区)、延吉(1928年监牧区、1934年代牧区)、吉林(1924年定名)和齐齐哈尔(1928年自治区、1931年监牧区);南境包括营口(1949年成立)、抚顺(1932年监牧区、1940年代牧区)、林东(1937年监牧区)、奉天(1924年定名)、四平街(1929年监牧区、1934年代牧区)和哈尔滨(东方礼仪部自治区)。直隶于1856年分为北境、西南境和东南境,其中北境包括直隶东区(1899年成立)、分为永平(1924年成立)和宣化(1926年成立),直隶滨海区(1912年成立)、分为北平(1924年定名)和天津(1924年定名),以及直隶中区(1910年成立)、分为保定(1924年定名)、安国(1924年监牧区、1929年代牧区)和易州(1935年监牧区);西南境分为顺德(1933年监牧区、1944年代牧区)、正定(1924年定名)和赵县(1929年成立);东南境分为景县(1939年成立)、大名(1935年监牧区)、献县(1924年定名)和永年(1933年成立)。山东教区(1839年成立)分为东境(1894年成立)、北境(1885—1886年)和南境(1885—1886年),其中东境包括益都(1931年监牧区)、烟台(1924年定名)和威海卫(1931年监牧区);北境包括周村(1929年自治区、1932年监牧区、1937年代牧区)、济南(1924年定名)和临清(1931年监牧区);南境则有曹州(1934年成立)、青岛(1925年成立)、沂州(1937年成立)、兖州(1924年定名)和阳谷(1929年监牧区、1933年代牧区)。山西、陕西代牧区1666年成立,1844年分为山西代牧区和陕西代牧区,1878年又分出甘肃代牧区。其中山西代牧区于1890年分为北境和南境,北境包括榆次(1931年监牧区、1944年代牧区)、朔州(1926年监牧区、1932年代牧区)、太原(1924年定名)、汾阳(1926年成立)和大同(1922年监牧区、1932年代牧区),南境包括绛州(1936年监牧区)、潞安(1924年定名)和洪洞(1932年监牧区)。陕西代牧区于1887年分为南境和北境,南境包括兴安(1928年监牧区)和汉中(1924年定名),北境于1910年又分出中境,二者包括延安(1924年定名)、盩厔(1932年监

牧区)、凤翔(1933年监牧区)、西安(1924年定名)、三原(1931年监牧区、1944年代牧区)和同州(1931年自治区、1935年代牧区)。甘肃代牧区于1905年分为北境和南境,但1922年又合而再分为西境和东境,其中西境包括西宁(1931年自治区、1937年代牧区)、兰州(1924年定名)、新疆(1930年自治区、1938年代牧区),东境有平凉(1930年监牧区)和秦州(1924年定名)。

1696年成立的四川代牧区后发展为四川东南境(1856年成立)、拉萨代牧区(1846年成立)、贵州代牧区(最初于1696年成立,1715年并入四川,1846年再次成立)和云南代牧区(1840年成立)。其中四川东南境于1860年分为南境、西境和西北境,南境包括嘉定(1920年为雅州监牧区、1924年代牧区)、叙府(1924年定名,即宜宾)和宁远(1910年监牧区、1924年代牧区),西境包括万县(1929年成立)和重庆(1924年定名),西北境则有顺庆(1929年成立,即南充)和成都(1924年定名)。拉萨代牧区包括西藏、青海和西康,1924年定名为康定。贵州代牧区包括石砭(1932年监牧区)、贵阳(1924年定名)和安龙(1922年监牧区、1927年代牧区)。云南代牧区则包括昭通(1935年监牧区)、云南(1924年定名)和大理(1929年自治区、1931年监牧区、1946年教区)。

1696年成立的湖广代牧区于1856年发展为湖北和湖南两个代牧区。湖北代牧区1870年分为西南境、西北境和东境,其中西南境又分为施南(1938年成立)、宜昌(1924年定名)和沙市(1936年监牧区),西北境包括襄阳(1936年监牧区、1951年教区)和老河口(1924年定名),东境则有新乡(随县,1937年监牧区)、蕲州(1929年为黄州监牧区,1936年为代牧区)、汉阳(1923年监牧区、1927年代牧区)、汉口(1923年定名)、蒲沂(1923年监牧区、1951年教区)和武昌(1923年监牧区、1930年代牧区)。湖南代牧区于1879年分为南境和北境。其中南境包括永州(1925年监牧区、1938年改为宝庆监牧区)、

衡阳(1930年成立)、长沙(1924年定名)和湘潭(1938年在监牧区),北境则有澧州(1931年监牧区)、岳州(1931年监牧区),常德(1924年定名)和沅陵(1925年为辰州监牧区、1934年代牧区)。

1575年成立的澳门教区于1850年组成其广东、广西和香港监牧区。独立的香港监牧区始于1841年,1874年为代牧区。1875年,广东和广西分别成立监牧区。其中广东监牧区分为韶州(1920年成立)、广州(1914年定名)、潮州(1914年定名)、汕头(1915年成立)、嘉应(1920年监牧区、1935年代牧区)和澳门(1575年成立)。1920年亦成立了广东西境监牧区,1924年定名为北海、随之称海南监牧区。广西于1914年成为代牧区,包括桂林(1938年监牧区)、南宁(1924年定名)和梧州(1930年自治区、1936年监牧区)。

1658年成立的南京代牧区发展为南京教区(1690年成立)和河南代牧区(1844年建立)。南京教区于1856年改为江南代牧区,又于1921年分为江苏和安徽两代牧区。其中江苏代牧区包括上海(1933年成立、1949年发展出扬州和海州两监牧区)、徐州(1931年监牧区、1935年代牧区)、南京(1922年代牧区)和海门(1926年成立)。安徽代牧区则有安庆(1929年成立)、芜湖(1922年成立)、蚌埠(1929年成立)和屯溪(1937年监牧区)。河南代牧区于1882年分为北境和南境,1916年又分出东境。其中北境包括新乡(1936年监牧区)和卫辉(1924年定名),以及1906年成立的西境之洛阳(1929年监牧区、1936年代牧区)和郑州(1906年监牧区、1911年代牧区、1924年定名);东境为归德(1924年监牧区、1937年代牧区)、开封(1924年定名)和信阳(1924年监牧区、1933年代牧区);南境有驻马店(1933年监牧区、1944年代牧区)和南阳(1924年定名)。

1696年成立的福建代牧区于1838年分为福建代牧区和浙江江西代牧区。福建代牧区发展为北境(1883年成立)、厦门,以及1913年建立的台湾监牧区,其中北境包括建瓯(1931年监牧区)、邵武(1929年监牧

区)、福州(1923年成立)、汀州(1923年成立)和福宁(1923年成立),台湾包括高雄(1949年监牧区)、花莲(1952年监牧区)、台北(1950年监牧区、1952年总主教区)、嘉义(1952年监牧区)、台中(1950年监牧区)、台南(1961年主教区)和新竹(1961年主教区)。浙江江西代牧区于1840年分出江西代牧区,1846年成立浙江代牧区。其中浙江代牧区于1910年分为西境和东境,西境包括永嘉(1949年主教区)、丽水(1931年监牧区、1937年代牧区)、宁波(1924年定名)和台州(1926年定名),东境为杭州(1924年定名)。江西代牧区于1879年分为南境和北境,1885年又分出东境。其中东境包括南城(1932年监牧区、1938年代牧区)和余江(1921年成立),南境有吉安(1920年成立)和赣州(1920年成立),北境则为南昌(1920年成立)。

据1950年统计,中国天主教计有总主教区20个,主教区90个,监牧区34个,共144个教区;中国神父2842人,外籍教士2859人,中国修士589人,外籍修士390人,中国修女4832人,外籍修女2095人。^①

二、近现代新教来华差会及中国教会

(一) 英国系统的差会

1. 伦敦会

伦敦会于1843年决定结束以马六甲为基地的“恒河外方传教事业”,转至中国本土传教,从此先后建立起其华南区、上海区、福建区、华北区和华中区教会。其华南区包括广州、佛山、从化、香港、博罗、澳门等地。该会来此的外方传教士包括马礼逊、雒魏林、理雅各、美魏茶、合信(Benjamin Hobson)、纪里士卑(William Gillspic)、湛约翰

^① 顾保鸽:《中国天主教史大事年表》,第87—88页。

(John Chambers)、段勒(F. S. Turner)、夏米查(J. R. Carmichael)、欧德施(Ernst J. Eitee)、安徒生(James Anderson)、罗撒拉(Miss Rowe)、皮尧士(T. W. Pearce)、白士德(Alex Baxter)等人。其华人传道士则有蔡高、梁发、屈昂、何福堂、黄芬、梁柱臣、区凤墀、谢恩禄、王煜初、钟荣光、罗秉常、黎镛、刘子威、何雄师、罗超扬、王庆云、李振光、吴谦谷、李澍贵、李堪泉、罗又琴、车锦江、张祝龄等人。伦敦会在华南各地建有多座礼拜堂、福音堂和布道所,并在广州参与创立中国医药会,开办惠爱医院,以及在香港创办雅丽斯医院,那打素医院、医学院、英华书院和英华女校等。

其上海区于1843年由麦都思和雒魏林创立,后改称华东区。该会在上海办有印刷所、医院、神学院和中学等,并以此为中心开展对华东地区的传教活动。该会来上海的传教士还包括伟烈亚力、慕维廉、艾约瑟、杨格非、博晨光等人,其华人负责者则有董文卿、李福江和孙锡三等人。

伦敦会于1844年自新加坡传入厦门,建立其福建区,包括厦门、漳州、惠安、汀州四总站,创办了男女学校、翰苑医院、仁世医院,并与美英教会联合在厦门开办闽南圣道学校。其人闽传教士有施敦力约翰(John Stronach)、叶韩良、施敦力亚历山大(Alexander Stronach)、麦嘉湖(John Macgowan)、山雅各(James Sadler)、巴克(John Parker)等。

其华北区包括天津、萧张、沧州、济南、北京、东安、蒙古等地,1861年建立天津总站,1888年创建萧张总站,1895年再建沧州总站。其北京总站始于1861年,传教士随之到固安、永清、武清、东安等地活动,1897年建立东安总站。伦敦会1871年向蒙古传教,1901年后改由爱尔兰长老会负责蒙古教务。在华北的伦敦会传教士有艾约瑟、理一视(Jonathan Lees)、韦雅各(James Williamson)、麦根同(J. K. Mackenzie)、瑞思义(W. H. Rees)、梅发林(S. MacFarlane)、雒魏

林、杜德珍(John Dudgeon)、宓治文(S. E. Meech)、欧文(G. Owen)、理雅各(James Gilmour)等。其华人传道士则有张永清、程思襄、崔鳌峰、邵平周、张荣茂、宝广林、邵耀汉、诚静怡等人。伦敦会在天津办有麦大夫医院,在沧州办有博施医院,在北京参与创办协和医院、协和神学院和燕京大学。

其华中区则包括汉口、武昌、汉阳、孝感、天门、皂市、黄陂、重庆、湖南等地,自1861年由杨格非和威尔逊(Wilson)创立,随之来此的该会传教士还有白义问(Evan Bryant)、贝赉臣(Thomas Bryson)、雪遂(Shearer)、富世德(Arnold Foster)、麦根同、潘雅德(Arther Bonsey)、纪立生(Gillison)、施白珩(C. G. Sparham)、威里信(G. W. Wilson)、戴云濮(Cecil Davenport)、嘉士顿(Walford Hart)等。其华人传道士则有沈滋生、彭兰生、龚子云、陈雅山等人。

2. 英行教会

英行教会亦称大英教会,1844年由四美和麦丽芝传人,先后建有华中、福建、华南、华西、以及广西湖南教区。其来华传教士还包括札成(Robert David Jackson)、温敦(William Welton)、包尔腾、慕阿德(Arthur Evans Moule)、禄赐悦理、哥伯播义、慕稼谷(George Evans Moule)、法伦丁(Jarvis Downman Valentine)、斐茨(James Bates)、贺施白(J. H. Horsburgh)、麦高(Francis McCaw)、顾惠廉(William H. Collins)、胡约翰(J. R. Wolfe)、柯尔福(Alford)、史丹顿(Vincent J. Stanton)、阿特金森(W. Atkinson)、格兰蒂(J. Grundy)、来特(W. Light)、娄理(Reuben Lowrie)、何明华(Ronald Owen Hall)、盖士利(W. W. Cassels)等。各教区华人负责者则有沈恩德、王有光、夏光耀、陈志醒、沈再生、徐家恩、王信和、余恩赐、朱立德、刘谦光、曾信光、黄仰英、向天程、唐茂林、陈维新、李静愚等。

行教会华中教区最初设有上海、宁波、杭州、绍兴、台州和诸暨6个总站,后改称浙江教区。其福建教区自1850年开创后隶属于香港

维多利亚会督辖境,1906年从维多利亚教区分出,1935年时已发展出福州、福宁、古田、罗源、建阳、兴化、建宁、福清、连江等总站。其华南教区始于香港总站,1862年成立维多利亚教区,包括香港、广州、北海、九龙、廉州、昆明6个总站。其华西教区于1895年正式成立,亦称四川教区,包括安县、中坝、绵州、绵竹、新都、中江、德阳、茂州、成都、韩城10个总站。而其广西湖南教区乃于1909年从维多利亚教区分出而成立,最初有桂林、永州、衡州、湘潭等总站,后又设立宁远、大州、泉州、江华、广阳、永明等总站。

3. 安立甘宗

英国安立甘宗(即圣公宗)来华传教差会包括安立甘会和安立甘女差会。其中安立甘会在华设立了华北和山东两个教区,华北教区于1880年成立,从而接管了早期英行教会的传教工作。其传教士自1874年来华,先后有史各特(C. P. Scott)、格林木(M. Greenwood)、布克斯(Sydney Malcolm Wellbye Brooks)、艾立法(Geoffrey D. Iliff)等人在华北、山东等地活动。1903年,艾立法任山东教区会督,从而使山东从华北区独立而成正式教区。安立甘会的主要华人负责者包括史鸿章、雷鸣夏、王书田、杨士荣、张锡春、唐文芳、李贯、李浚澜、武蕴章、蔡天日、石约翰和赵庆福等人。至1934年,其华北教区共有北平、永清、河间、祁州、唐县、沈阳、安国、安平、宿宁、大同10个总站;山东教区则有烟台、泰安、平阴、威海卫、兖州、济南6个总站。

安立甘女差会于1883年入华传教,先后有柯格(Gough)、严康贝(New Combe)、布赖赛(Clara Bradsaw)、台维思(Davis)、孙玛丽(Mary Johnson)、潘婷(Mabel Pabel Pantin)等女教士到福建、湖南、广西等地活动,建成福建教区和湖南广西教区,共有福州城内、福州南台岛、古田、罗源、建宁、浦城、衡州、永州、桂林9个总站。

4. 英联邦长老宗

英联邦长老宗系统包括英国长老会、苏格兰长老会、爱尔兰长老

会、加拿大长老会、苏格兰福音会和新西兰长老会。英国长老会于1847年入华,其传教士有威廉·邦士、杨雅各、杜嘉德、马根济、安若瑜(Georgina J. Maclagan)、宣为霖(W. S. Swanson)、倪为霖(W. M. Gregor)、戈顿(Robert Gordon)、佟亨利(Henry Thompson)、越约翰(John Watson)、格兰德(David Grant)、安烈士(Arch. L. Macleish)、贵钧利(Alex Gregory)、侯威(Jas. M. Howie)等到东南沿海各省活动,先后成立英国长老会厦门区、汕头区、台湾区和客家区,设立厦门、泉州、漳浦、永春、汕头、潮州、汕尾、五经富、三河坝、上杭、打狗、台湾、彰化等总站。台湾区后改称台南区。属该会的华人传道员有洪立基、蔡融、彭自迩、侯乙初、刘泽荣、陈则起、黄益三、陈家修、冯焕新、萧灼华、秦泰清、蔡颖、苏佩美、叶新湖、邝香福、曾学鲁、庐铸英等。

苏格兰长老会于1862年入华,以巴格尔(William Parker)为代表,随之有韦廉臣、金约翰(John Macintyre)、罗约翰、英雅各(James Inglis)、吴瓦特(A. Macdonald Westwater)、吴亚力山大(Alexander Westwater)、司督阁(Dugald Christie)、魏雅各(James Webster)、何玛丽(Mary Horner)、星厄忒尔(Ethel L. Starmer)、艾伊萨伯拉(Isa Aitken)、安丽丝(Louis Howie)、德乔治(George Douglas)等入被派遣到浙江、山东和东北三省传教。其后期传教以东北为主,先后建立了沈阳、海城、辽阳、买卖街、开源县、阿什河、海龙城、兴京、铁岭县、呼兰、三姓等联区,并于1897年成立满洲长老会大会。其华人教士有王正翱、庄振声、刘志学、孔繁生、武沛珍、张振成、刘景文、赵清凡、陈桂云、李翠云、顾征禾、刘辅汉、张文生、刘玉珍、刘文瑞、胡继昇、任安良、贺耀廷、张景山、孙秉诚、周福昌等人。1929年,苏格兰长老会与福音会联合。

爱尔兰长老会于1869年入华传教,在奉天、吉林、蒙古等地活动,建有牛庄、锦州、沈阳、新民、长春、广宁、法库门、吉林、孤榆树、朝

阳总站。其传教士有瓦特尔、汉特、文安德(Andrew Weir)、盖雅各(James Carson)、傅多玛(T. C. Fulton)、伊约翰(John Keers)、卜兰德(T. L. Brander)、很维礼(W. Hunter)、倪可逊(S. Nicholson)、孟宗元(John Omelvena)、李术仁(B. L. Learmouth)、倪斐德(F. W. S. O'Neill)、高积善(James A. Greig)、纪礼备(W. H. Gillespie)、丁滋博(R. J. Gordon)、米德峻(W. Miskelly)等人。

加拿大长老会于1871年入华,其传教士偕睿理、费赖赛(J. B. Fraser)先后到汕头和台湾传教,创立其台湾北部区。此后,古约翰和季理斐(Donald MacGillivray)等入于1888年入华,1894年创立河南北部教区,1902年成立华南区(广东区)。其赴台湾的传教士还有乐耐(Kenneth F. Junor)、简美生(John Jamieson)、吴威廉(William Gauld)等人,赴河南的传教士还有史美德(J. Frazer Smith)、罗威灵(William McClure)、尹兹谋(Murdo MacKenzie)、魏约翰(J. H. Macvicar)、葛文德(W. H. Grant)等人,赴广东传教者则有祁威林(W. R. McKay)、黎特(Isabella Little)、狄节义(Agnes I. Dickson)等。

此外,苏格兰福音会自1878年派遣郭布伦(J. Cockburn)、多士理(A. Dowsley)、马克当纳(MacDonald)、典师(Deans)、皮里(Wm. Pirie)等人入华传教,在宜昌等地开辟教区。而新西兰长老会亦于1901年派麦沾恩(G. H. McNeur)入华在广州建立传教区。

5. 英国浸礼会

英国浸礼会于1792年建立,1845年派遣胡德迈(T. Hudson)、耶翁(W. Jarrom)到宁波传教,1859年再派古路吉(H. Z. Kloekers)、夏礼(Chas. J. Hall)到上海、烟台等地传教。1870年,李提摩太入华,到烟台、青州开展教务,不久得仲均安襄助。1881年,怀恩光(J. S. Whitewright)来青州创办培真书院。此后,该会派人到山西传教,在太原、忻州、代州等地建立其总站。1891年,该会在陕西三原开辟新

区,随之又到西安设立总站,创办中西书局,并于1905年在延安建立新站。该会还与长老会合办广文大学。据1935年统计,英国浸礼会在山东、山西、陕西、上海建立了教区,设有青州、周村、济南、太原、忻州、代州、三原、西安、上海等总站。其来华传教士还有库撒母耳(S. Couling)、卜道成(J. P. Bruce)、魏礼模(H. R. Williamson)、苏维拜(Arthur Sowerby)、雅各(Francis James)、莫安仁(Evan Morgan)、铁克生(Herbert Dixon)、法罗伯(R. C. Forsyth)、华新(G. B. Farthing)、邵涤源(A. G. Shorrocks)、郭崇礼(Moir Duncan)、潘亨利(Henry Payne)等人。华人教士则有张仁、白九斋、李阶平、赵其祥、张守敬、陈玉莲、刘青选、赵夏云、刘丹芝、张永昌、孙香圃、李浴泉、梁鸿思等人。

6. 英联邦卫理宗

英联邦卫理宗(循道宗)包括英国循道会、圣道堂、偕我公会、美道会和英美会等来华传教差会。循道会由皮亚瑟于1851年传入中国,随之有文扬(Wenyon)、麦但纳(R. J. J. Macdonald)、高可士、师惟善(F. Porter Smith)、沙威廉(W. Scarborough)、喜大卫、巴履端(Norman Page)、巴白(W. T. A. Barker)、高葆真(W. A. Cornaby)、卜力维(W. W. Brewer)等人入华,建立起广东广西、湖北、湖南三大教区。其中广东广西教区设有广州、佛山、韶州、香港、梧州总站,华人教士有苏佩球、张楚贤、周荃馨等人。湖北教区设有汉口、武昌、汉阳、广济、武穴、德安、大冶、安陆、随州等总站,华人教士有朱少庵、涂松山、沈文卿、余志学等人。湖南教区亦建立了长沙、宝庆、平江、永州、辰州、益阳、祁阳等总站,华人教士有张茂森、王策安等人。

圣道堂首批传教士郝魁廉(W. Hall)和殷森德(J. Innocent)于1860年抵上海,先后成立天津、乐陵、唐山、永平、武定总站。偕我公会传教士富勒(Fuller)于1864年抵宁波,随之有梅约翰(J. Mara)、阚斐迪(Galpin)、燕乐拔(Swallow)、海和德(Heywood)、苏维伊

(Soothill)等人来华,先后建立起宁波、温州两教区。美道会亦于1885年派遣传教士入云南、昭通传教,并在贵州石门坎成立花苗传教中心,至1907年已发展上万苗族人入教。1907年,圣道堂与偕我公会及美道会联合组成圣道公会。1932年,循道会与圣道公会等合并而成循道公会。

英美会属英循道宗系统的加拿大差会,1891年入华传教。首批传教士赫尔利(Hart)、启迩德(Kilborn)、何忠义(Hartwell)、斯蒂文孙(Stevenson)于1892年抵成都。1893年,文焕章(J. Endicott)和赫耳(H. Mather Hare)亦来到成都。英美会先后在成都、嘉定、荣县、仁寿、自流井、泸州、彭县、重庆、忠州、涪州建立有总站。

7. 英国公谊会

英国公谊会第一位来华者为女传教士格林(H. Green),她于1884年来华,在汉口传教。1890年,陶维新(R. J. Davidson)、苏捨(Southall)等人在重庆建立公谊会首座总站。其传教士随后又在潼川、成都、遂宁、铜梁、北平成立总站。1928年,公谊会合并后改称公信会。

(二) 美国系统的差会

1. 美部会

美部会即美国公理会,亦称美国纲纪慎会,1842年后大量增派传教士入华,建立起广州、华南、厦门、福州、上海、华北和山西教区。其广州区由裨治文、雅裨理、卫三畏和伯驾等人开辟,曾在广州和香港设立总站,管辖佛山、新会、新宁、开平、广海、香山等地的支站。该会传教士波乃耶(Dyer Ball)和裨雅各(James Grandeur Bridgman)等入亦于其间入华。1866年,美部会一度中止其在广州的传教。1883年喜嘉理恢复该会在广州的活动,随之建立华南区,包括广州、香港两总站及其分支机构。喜嘉理曾为宋敏林、陆中桂、唐雄和孙中山等人施洗。此后来华南区协助教务的还有戴勒(Taylor)、梅理义(Charles

R. Mills)等人。其华人传道士则有劳来长、张随诚、曾光明、黎英祺、任作钧、黄昌棠、赵哲、李云湛、梁文寿、黄泽生、谭沃心等人。随着华人神职人员的增多,华南区转由华人组成的广东公理传道会负责,不再属于美部会的教区。

美部会厦门区由雅裨理于 1843 年开创,此后有罗雷(Elihu Doty)、卜尔蒙(William John Pohlman)、打马字等人来此传教。1857 年,美部会将厦门区移交给新成立的美归正教会差会负责。

美部会福州府包括福州城外保福山、福州城内、罗星塔、长乐县、永福县和邵武府等传教总站,始于 1847 年詹思文(Stephen Johnson)到福州传教。随之来此的有弼来满(Layman Birt Peet)、简明(Seneca Cummings)、摩怜(Caleb Cook Baldwin)、历浹(William Richards)、庐公明(Justs Doolittle)、夏查理(Charles Hartwell)、柯为良(Osgood)等传教士。该会于 1862 年传入福州城内,1863 年传入罗星塔和长乐,1865 年传入永福。1918 年,邵武与福州相分而发展为公理会邵武区。

美部会上海区开创者为裨治文。他于 1847 年抵上海传教,随之来此者还有白汉理。1863 年,其传教上转往新开辟的华北区工作。白汉理于 1860 年抵天津,后有山家立(Charles A. Stanley)、富善(Chauncey Goodrich)、万卓志(George Durand Wilder)、茹力(John Thomas Gulick)、马为礼(Mark Williams)、俾尔逊(Issac Pierson)、崔特(A. O. Treat)、明恩溥(A. H. Smith)、白亨利(Herny D. Porter)等人来此传教,开辟了美部会在华最大的教区。该区最初有天津、北京、张家口、通州、保定、山东庞家庄和临清这 7 个总站,1934 年时已发展为上海、天津、北京、通县、保定、山西太谷、汾阳、山东德州、临清 9 个总站。其华人传道士包括庄雅各、孟哲新、王文治、彭锦章、任寿彭、李德全、张横秋、张心慈、管玉振、马世珍等人。

美部会山西区始创于 1881 年,后归入华北区。先后有史汀生

(M. L. Stimson)、艾特阿(Atwood)、铁纳(Tenney)、肯地(Cady)等传教士来此,建有太谷和汾州两总站。其华人传道士有程步云、田斌、邓师成、成治田等人。

2. 美浸礼会

美浸礼会于1845年分为美北浸礼会和美南浸信会,两会随之都派遣传教士入华。其早期在华教上为仁归属美北浸礼会,而叔未士和罗孝全则属美南浸信会系统。

美北浸礼会在华先后成立华南、华东、华西、华中四区。其华南区设有香港、汕头、嘉应、黄岗、潮州、揭扬、潮阳、河婆、长宁、番禺等总站,由耶士摩(William Ashmore)、惠文(G. E. Whiteman)等负责教务,其华人教士亦有陈复衡、罗锡鞠、徐国良、林子丰、翁忠信、陈干臣、罗逸材、钟国华、罗氏民、贝馥如等。华东区设有宁波、杭州、绍兴、金华、湖州、上海、南京等总站,有玛高温(Daniel Jerome Malgowan)、罗尔梯(Edward Clemens Lord)、诺尔登(M. J. Knowlton)、高雪山(J. R. Goddard)等在此传教,其华人教士有邬志坚、鲍哲庆、严其富、鲍哲卿等。华西区设有叙府、嘉定、雅州、宁远、成都等总站,其华人教士有刘焕庭、费宗之、胡敬泊等。华中区设有汉阳总站,负责湖北、湖南教务。但美北浸礼会于1917年放弃华中区以加强其在四川的传教活动。

美南浸信会先后建有华南、华中、华北、华内和广东北海五区。其华南区包括广东和广西,始于叔未士、罗孝全1842年以来的传教活动。随之来此传教者有高立敦(Samuel Cornelius Clopton)、拔士(George Pearci)、赞臣(Francis Cleveland Johnson)、威灵(B. B. W. Whilden)、纪好弼(Rosewell H. Graves)、湛罗弼(Robert E. Chambers)等人,在澳门、香港、广州、肇庆、梧州、韶州、英德、桂林、江门、北海、惠州设立了总站。华中区亦称江苏区,1847年由晏马太开创,后有托弼、高乐福、郑爱比、花雅各、海雅西、华德内、万应达(R. T.

Brayan)、海林(D. W. Herring)等人来此传教,以上海为中心而发展出苏州、镇江、扬州、无锡、昆山等总站。其华人教士有黄品三、黄益三、黄郁山、曾绍贤等人。华北区始自花雅各 1860 年在烟台的传教活动,参与传教者还有海雅西、高乐福、慕拉弟(Lottie Moon)、艾体伟(T. W. Ayers)、司提反(Stephens Peyton)、摩根(E. L. Morgan)等,建立起烟台、登州、黄县、平度、莱州、青岛、大连、莱阳、济南、济宁、哈尔滨等总站。其华人教士有李寿亭、杨美斋、戚大保等人,曾创办华北浸联会传道部和华北浸信会神学院。华内区指河南、安徽两省,1904 年由施爱理(W. Eugene Sallee)等人开创,包括郑州、开封、亳州、归德等传教区。其华人教士有张学道、董思明、范锡龄、魏道忠等人。广东北海区主要指 1910 年创立的北海总站。此外,高乐福等人于 1892 年退出美南浸信会后另又组成美南浸信传道会,亦称浸会泰安布道团,在山东泰安、济宁、河南归德、皖北亳州、永城和鹿邑设立总站。来此传教者还有鲍志培(G. P. Bostick)、林泰吉(T. J. League)、海林、白理泰(T. L. Blalock)、罗福目(F. M. Royall)、郭惟一(W. E. Crocker)、庆万德(W. D. King)、莱德(Fannie Knight)等人。

3. 美国圣公会

美国圣公会自 1842 年由文惠廉传入中国,随之建立起上海、汉口和安庆三教区。其上海教区即江苏教区,包括上海、江湾、嘉定、常熟、无锡、青浦、苏州、扬州、南京、宝应等总站。文惠廉于 1844 年任其主教,继任者有惠主教(C. M. Williams)、施约瑟(S. I. J. Schereschewsky)、郭斐蔚(F. R. Graves)等人。施约瑟于 1879 年在上海创立圣约翰书院,此乃圣约翰大学之前身。美国圣公会上海教区及全国首任华人会长是王光照,著名华人教士还有颜永京等人。汉口教区即鄂湘教区,其汉口、武昌总站 1868 年建立,沙市、宜昌总站 1886 年建立。它最初属上海教区,1901 年与之相分而成立汉口教区,首任主教为殷德生(J. A. Ingle),1904 年由吴德施(L. H. Roots)继

任。汉口教区华人领袖有韦卓民、严家麟、沈祖荣等人。安庆教区包括江西、安徽等地，曾在芜湖、安庆、九江、牯岭、南昌设立总站，最初由上海教区管辖。1910年成立独立的安庆教区，其首任主教是韩仁敦(D. T. Huntington)，初驻安庆，后移驻芜湖。安庆教区亦称皖赣教区，其华人领袖有汤惠模、郑和甫、严奇清等人。

4. 美国长老会

美国长老会 1861 年分化为北长老会和南长老会，其中北长老会构成原美国长老会的主体。此外，属于美国长老宗系统的还有归正教会、基督同寅会、约老会、金巴仑长老会和复初会等。它们自鸦片战争后陆续在华建立传教区域。

1842 年，美北长老会传教士娄理华到达澳门和香港，马赖德(Thomas L. Macbruyde)抵鼓浪屿，此乃其人华之端。随之，其传教士到宁波、杭州、上海、桂林、衡州、烟台、北京活动，先后建立起美北长老会华中、广州、山东、北京、江安、海南和湖南教区。其华中区始于娄理华、麦嘉缔 1844 年在宁波的传教活动，随后成立了宁波、上海、杭州、苏州等总站。来该区传教者包括克陞存、裨理哲(Richard Quarterman Way)、柯理(Richard Cole)、露密士(Augustus Ward Loomis)、丁韪良、倪维思、蓝和慈、应思理(Elias B. Inslee)、睦理森(William Morrison)、梅理士(J. L. Nenius)、惠志道(John Wherry)等，其著名华人信徒有周延沫、章旌云、严礼余、鲍哲华、路荫堂等人。广州区始于 1844 年哈巴安德(Andrew Patton Happer)、庐壹(John Lloyd)、露密士、克陞存等人的传教活动，先后建有广州、澳门、阳江、连州、迳口、石龙、高州等总站。哈巴安德曾发起创办格致书院，即岭南大学前身。来此传教者还有花莲治(John Booth French)、施比尔(W. Spee)、江德(Ira Miller Condit)、嘉约翰、丕思义(Charles Finney Preston)等，该区著名华人代表有林聪、邝禄、钟荣光、李应林、梁椒蕃、李惠民等。山东区于 1861 年由倪维思开辟，随之有梅理

士、狄考文、郭显德(Hunter Corbett)、赫士(Haus)、马克文(J. S. McIlvaine)、柯赛德(J. F. Crossette)、李佳白等人来该区传教,建立有登州、烟台、济南、潍县、沂州、济宁、青岛、沂县、滕县等总站。其华人名士有曹治化、林绪堂、刘寿山、王焕章等。北京区亦称华北区,包括北京、保定、顺德、通州等总站,1863年由丁韪良开辟,1866年成立北京第一处长老会。该区传教士还有马克文、怀定(J. L. Whiting)、马靠(D. McCoy)、戴勒(Taylor)、西郭(F. E. Simcox)、米道扬(J. A. Miller)、路崇德(J. W. Lowrie)等人,华人教士包括贾庭芳、高诚斋、刘德元、谷德恩等。江安区原属华中区,1906年独立,包括南京、怀远、南宿、寿县等总站。自1873年起有魏亚伯(A. Whiting)、李满(C. Leaman)等人来此传教,其华人代表有孙鸿恩、鲍忠等。海南区设有琼州、那大和嘉积三总站,1881年耶利米生(C. C. Jeremiassen)从广州到海南传教,随之有记路文(F. P. Gilman)、唐兴丽(H. M. McCandliss)驻此,1893年正式成立海南教区。湖南区始于1898年,由凌牧师(W. H. Lingle)、庐丽特(L. J. Doolittle)等人创立,先后建有常德、湘潭、衡州、辰州、桃源、长沙等总站。美北长老会曾联合组成其议会,由卫礼士(Raplh C. Wells)任议会主席,毕嘉乐(Charles E. Patton)为副主席。其在华各差会自1901年开始酝酿联合,1916年成立中华长老联合会。其多数教会后又与公理会、伦敦会、浸礼会等差会联合组成中华基督教会。

美南长老会于1867年来华传教,1905年将其区域分为华中区和苏北区。华中区设有杭州、苏州、桐乡、嘉应、江阴、上海、南京等总站。1867年,应思理受美南长老会委派重来中国,在杭州创立该会总站,随之来杭州、苏州的传教士有吴思敦(M. H. Houston)、司徒尔(J. L. Stuart)、杜步西(Du Bose)等人。苏北区则先后成立了镇江、清江浦、宿迁、徐州、淮安、海州、泰县、盐城、滕县、济南等总站。1880年以来有赛兆祥(A. Sydenstricker)、吴板桥(S. I. Woodbridge)、林亨

理(H. M. Wood)等人来此传教。

归正教会由美国的荷兰移民组成,1842年传入中国。其传教士罗啻、打马字、胡理敏(A. Ostrom)、麦坦履(D. Rapalji)、汲澧澜(Leonard W. Kip)等人于1861年在厦门组成3处教会,1862年与英国长老会在此的两个教会组成厦门区会。至1934年,它共有厦门、漳州、小溪、同安等总站,组成中华基督教会闽南大会。基督同寅会于1889年入广东传教,建有小榄和广州两总站。美国约老会于1895年传入广东,后在德庆、都城、罗定、齐齐哈尔成立总站。金巴仑长老会于1897年入华,先后在湖南常德、桃源设立总站。复初会由美国德侨组成,1899年入华传教,曾在湖南岳州、辰州成立总站。

5. 美国卫理宗

美国卫理宗自1844年南北分裂而形成北部的美以美会和南部的监理会,两会均派有传教士来华。此外,属于美国卫理宗系统的差会还有遵道会、循理会等,亦派有传教士入华传教。

美以美会于1847年传入中国,为卫理宗在华最大差会之一,先后建有福州、兴化、华北、华中、华西等传教区,习称年议会。其福州有传教士柯林、怀特、麦利和(Robert Samuel Maclay)、武林吉(F. Ohlinger)、怀礼(I. W. Wiley)、基顺(Otis Gibson)、万有(Erastus Wentworth)、保灵(S. L. Baldwin)、薛承恩(Nathan Sites)等人,成立过福州、古田、龙田、海坛、闽清、延平、坵地、永安、福清、渔溪等总站。兴化区的传教士有蒲鲁士(N. Brewster)、欧文(F. B. Owen)等,华人牧师有宋学连等,建有兴化、仙游、永春、德化和涵江总站。华北区设有北京、天津、保定、霸州、遵化、热河、泰安、滦州、山海关、昌黎、北戴河、济南等总站,其传教士包括韦烈士、刘海澜、达吉瑞(Davist)、李安德(W. Pilcher Leander)、白雅各(Pyke)、寇慕真(Combs)等,华人名士则有李荣芳、刘广庆、程复新、杨苑林、刘芳、文荣泰、王庆彤、韩森等人。华中区包括九江、镇江、芜湖、南京、扬州、南昌、上海、宁国、抚州、

屯溪等总站,有赫尔利(Hart)、陶理(Elbert S. Todd)、夏克森(James Jackson)、吴达(C. W. Woodall)、库思非(C. F. Kupter)、李凯德(Clava E. Merrill)、福开森(John C. Ferguson)等传教士。华西区则有重庆、成都、遂宁、资川等总站,美以美会曾派韦烈士、鹿依士(Spencer Lewis)、贾腓力(F. D. Gamewell)、毕启(Beech)等人来主持教务。1866年,美以美会第一届在华布道年会在福州举行。1869年,其会督金斯理(Kingsley)来华任其年会主席,随之将在华美以美会分为3个年会,派麦利和负责福州、赫尔利负责九江、韦烈士负责北京教务。1904年,中国成为美以美会会督常驻区,柏锡福(James W. Bashford)为其驻华会督。至1935年,美以美会在华共有福州、兴化、华北、山东、江西、华中、成都、延平8个年议会,其中央议会设在上海。

监理会于1848年入华传教,曾有秦佑、戴乐、耿惠廉、林乐知、华美基、蓝柏、潘慎文(Alxin P. Parker)、雷金(Lochie Rankin)、慕文(E. M. Marvin)、韦理生(A. W. Wilson)等人在江浙等地发展教务,建立上海、苏州、松江、湖州、常州、南京、常熟、南翔、无锡、湖镇等总站。其华人名士有宋嘉树、李仲覃、曹雪赓、赵紫宸、周舜华、范子美、史凤宝等。1876年,慕文任中华监理会首任会督。

此外,遵道会于1900年入华,由德慕登(C. Newton Dubs)、戴一真(C. C. Talbott)、花耀春(H. E. Voss)、李复生(M. E. Ritzman)等人在长沙、湘潭、醴陵、辰州、攸县、铜仁建立传教站,组成教会。循理会于1905年入华到河南传教,由李训维(Clara Leffingwell)、安培生(F. Appleton)、苏国斐(G. H. Scotfield)等人建有郑州、荣泽、开封、杞县总站。

6. 美国信义宗

美国信义宗传教会自1890年来华传教,建立了豫鄂信义会、北行道会、瑞美遵道会、豫中信义会、路德会、信义公理会和鲁东信义会。美瑞路德会于1890年在汉口开教,1917年与在樊城传教的鸿恩

会和在河南光州传教的光州信义会合并,由此组成豫鄂信义会。其传教士有聂德伦(S. A. Netland)、聂斯格(O. S. Nestegaard)、李立生(Daniel Nelson)、穰福林(H. N. Ronning)和兰大德(C. W. Landahl)等。北行道会于1890年由马德盛(P. Matson)、华莲(K. P. Wallen)等人传入上海,后有许长美(J. Sjögvist)等人到樊城传教,从而开辟南漳、荆门、荆州、汉口、宣城、沙市等教区,1909年建立荆州神学院,华人牧师陈崇桂为其主要负责人之一。瑞美遵道会于1902年入华,在湖北枣阳、河南桐柏、平氏镇、唐河建立传教总站。豫中信义会由易德文(A. W. Edwins)于1905年传入,在河南许昌、洛阳、蔚县、郟县、偃师和湖北浉口成立其总站。此外,路德会于1913年来华,信义公理会于1917年来华,鲁东信义会于1925年来华,分别在河南、山东等地建立有传教区。

7. 贵格会

美国教友派入华传教会称贵格会,自1887年以来到南京开教,最初来华的多为女传教士,如义白礼(H. Butler)、祈伯丽(Amanda Kirkpatrick)、安得烈(Lenna M. Stanley)、郭娜(Lucy Gaynor)、睦克礼(Margaret Holme)、莫莉(Ettie E. Murray)、法兰慈(M. Isabella French)等,1899年始有男传教士入华,包括易施推(Wilbur A. Estes)、棣法济仁(Geo F. De Vol)、慕德(Charles A. Matti)、棣慕华(Charles E. De Vol)等。该会建有南京和江苏六合两传教区。

8. 基督复临安息日会

1902年,基督复临安息日会传教士安徒生(J. N. Anderson)等人自美来华,在广州开教。此后有皮贵施(Erik Pilquist)、米勒尔(H. W. Miller)、汉金(W. C. Hankins)等人来华。该会至1934年已开辟了华南、华中、华东、华北、华西、满洲、西北7个传教区。

(三) 其他差会及中国自立教会

1. 欧洲信义宗各差会

信义宗入华传教始于 1827 年,即德国信义宗传教士郭士立受荷兰传教会派遣而东来。鸦片战争后,其来华差会增多,包括德国信义宗称为三巴会的巴色会、巴勉会和巴陵会,莫拉维亚弟兄会,粤南信义会,以及北欧信义宗的南行道会,挪威路德会,丹麦信义会,挪威信义会,芬兰信义会等。

属于德国信义宗的巴色会即巴塞尔德国福音传教会之汉译,1847 年由韩山文、黎力基(Rudolph Lechler)传入。1922 年起渐由华人负责,1924 年改称崇真会。其最高组织称总会,下设区会、再设支会。该会以香港为中心,在广东至福建一带建立教区,共分南会北会,包括香港、李朗、五华、源坑、古竹、葵涌、浪口、樟坑径、荷树湾、坪塘、鹤市、黄塘、梅林、河源、罗冈、和平、连平这 17 个区会,下设 140 个支会。巴勉会即巴门传教会之汉译,后改称礼贤会,1847 年由柯士德(H. Küster)、叶纳清(F. Genähr)传入。最初该会曾参与福汉会的教务工作,后来郭士立派华人信徒王元深等协助叶纳清在广东各地传教,从而建立其香港、东莞、太平、福永、新塘、迳贝、塘厦等总站。该会于 1872 年一度与巴陵会合并,但于 1881 年又分开。其著名传教士有花之安(Ernst Faber)等人,首位华人牧师陈观海 1874 年在德国受按立,而在中国较早受牧师职的华人则有胡燮菴和王元深的次子王谦如。巴陵会即柏林会,或称信义会,1824 年成立,后为支持郭士立在华传教而成立巴陵中国差会。其人华传教先驱乃郭士立、韩士伯(A. Hanspach)。1851 年,巴陵中国差会和巴陵女书院均派人入华传教,在广东各地开辟教区。此后巴陵会于 1898 年传入山东青岛、1903 年传入江西南安。其山东教区于 1925 年移交美国鲁东信义会负责。至 1934 年,该会共成立广州、都城、南雄、始兴、石角、惠州、韶州、英德、新会、清远十总站。1884 年,王元深长子王煜初在香港受巴陵会牧师职,成为其一代名牧。莫拉维亚弟兄会则于 1853 年自印度试图入西藏传教,未果。此外,粤南信义会于 1900 年传入广东北海。

属于北欧信义宗的南行道会乃瑞典传教差会,1890年入华,先后在湖北武昌、宜昌、沙市、黄州、麻城、荆州、监利、圻水设立总站。挪威路德宗于1891年入华,在湖北老河口、青山港、陨阳、均县、房县,以及河南邓州、南阳、石花街、镇平、内乡、浙川、鲁山等地设有总站。丹麦信义会于1890年入华,1896年开辟关东传教区,故亦称关东信义会,曾在旅顺、大孤山、岫岩、凤凰城、安东、宽甸、桓仁、大连、绥化、哈尔滨、沈阳、柏都纳、长春设立总站。挪威信义会自1902年到湖南中部传教,故有湘中信义会之称。至1935年,该会已有长沙、益阳、宁乡、桃花峯、新化、安化东坪、沅江等总站。芬兰信义会则于1903年入湘西传教,亦称湘西信义会,设有湖南津市、大庸、慈利、永顺和湖北潏口总站。

2. 内地会

戴德生创立的新教跨宗派传教差会内地会以上海为总会,其设在伦敦的机构只负责一般发行、联络和接待工作。至1934年,内地会共在浙江、江苏、安徽、江西、湖北、河南、湖南、山西、陕西、甘肃、四川、贵州、云南、山东、河北、新疆16省设立约299个总站,组成各地教会1281处,其传教士达1037人,华人传道士约3820人。其各省教区的开创者包括戴德生、宓道生(J. Meadows)、卫养生(J. Williamson)、蔡文才(Jackson)、童跟福(Geo. Duncan)、高学海(J. E. Cardwell)、鲍卫(R. Powell)、都亚当(Adam Dorward)、葛荫华(F. A. Keller)、鲍康宁(Fred K. W. Baller)、金乔治(George King)、巴德(C. Budd)、义士敦(G. F. Easton)、威尔逊(W. Wilson)、赫卫(J. W. Hewett)、克纳克(G. Clarke)、卜罗赖(J. F. Broumton)、傅朗明(W. S. Fleming)、潘根(George Parker)等入。内地会还成立有中国咨询委员会,由戴德生自任会长,1901年由何斯德(D. E. Hoste)为代理会长。1903年,何斯德升任会长,范约翰(J. W. Stevenson)任副会长。此后任其正、副会长者还有唐进贤(G. W. Gibb)、万守堵(W.

H. Wanen)等人。内地会的中国教徒席胜魔亦为其华人牧师之翘楚。

在传教方法上,内地会形成与“李提摩太模式”对照鲜明的“戴德生模式”。所谓“李提摩太模式”指从介绍西方文化、影响士大夫、发展教育、与中国传统文化及宗教相妥协来推行传教,以走上层路线为主。而“戴德生模式”则是“以传福音引人归信为主,以初等教育和医务为辅,而并不注重发展大规模的学校和医院”^①。其特点即注重从社会基层中发展信徒、扩大影响。

在差会结构上,内地会虽跨越各宗派却不脱离其所属。正如何斯德所言:“本会向为联合宗派之组织,本会之一系各会均遵守本会之教律,故其建设及发展本会本国通行基督教会之任何项正宗教制均可。按此则见本会所有各宣教地面已划分与圣公、长老、监理、浸礼各宗派等,在各宗派均能晓然如遵守本会宪法中所载之某项教义及宣教方法而绝无抵触,则本会执行员对于各差会不须施行宗派统治之法权。各区差会均可以自由采用方法以维持一切事务及管理宣教师与其工作或教会产业。”^② 内地会不仅包括来自各国的传教士,而且还形成隶属其系统的传教会,如德国女公会、女执事会、芬兰自由教会、德华盟会、瑞典圣洁会、立本责信义会、挪威会、挪华盟会、北美瑞挪会、瑞华会、瑞华盟会等。这些传教会在教会体制及礼仪上又分别形成其仿圣公宗、浸礼宗、公理宗、自由会、信义宗、监理宗、长老宗等多元局面。

3. 宣道会与基督会

宣道会亦为超宗派、跨国度的新教差会,1888年入华传教。该会创立者辛普孙(James Simpson)于1893年亲赴中国筹划传教事宜,

^① 汤清:《中国基督教百年史》,第486页。

^② 《中华归主》(中),中国社会科学出版社1987年版,第680页。

随之派江爱德(F. B. Brown)、卞梁臣(E. D. Chapin)、雅山太(B. J. Alexander)等人来华,先后建立起华中、华西、华南、华北、北京、天津、上海、贵州和四川等教区,共设立总站 34 个,组成教会 35 处,来华传教士达 86 人。

基督会乃强调《新约》之教会而否认《信经》,亦反对教派主义,但在教规礼仪上仍严格遵守公理制。该会于 1886 年由加拿大人马林(W. E. Macklin)传入南京,随之有苏亚发(A. F. H. Saw)、赫尔登(E. P. Hearnden)、威廉士(E. T. Williams)、美在中(F. E. Meigs)等来华传教,设立有南京、滁州、芜湖、上海、南通、庐州等总站,并曾传入西藏,共组成教会 16 处,其来华传教士 1935 年时已达 88 人。

4. 来华差会之联合及其全国组织

二十世纪以来,新教来华各差会开始形成宗派联合运动。这一联合首先始于同一教派内部各差会的合并或合作,然后遂进入各教派之间的联合与协调。在同一教派的联合方面,在华圣公会各差会于 1912 年在上海召开了中华圣公会大会,由此组成了中华圣公会全国总议会及中华圣公会布道部,其成员包括英国中华圣公会、美国圣公会、华北英圣公会和加拿大圣公会等同宗派各差会。长老会各差会亦在 1901 年开始其联合行动,并于 1916 年成立全国性中华长老联合会。此后属于该会的大部分教会又与伦教会、公理会等联合而于 1927 年组成中华基督教大会,其成员包括英、美、加、澳、新西兰等国来华传教的 16 个差会,不久又增加 3 个差会。这些差会在宗派上大多属长老宗,其次属公理宗,另有一些则属浸礼宗和卫斯理宗,但参加者在教制形式上同意共同采用长老制。1920 年,以华中信义宗各教会为主义组成了中华信义会大议会,参加者占当时全国信义宗总人数的 2/3。此外,美国系统的监理会、美以美会和美普会亦于 1939 年联合组成其卫理公会。

在各宗派中的差会走向联合的同时,中国亦出现跨宗派的全国

联合传教差会和新教组织。早在 1876 年,作为新教青年活动和社会服务团体的基督教青年会传入中国,在上海成立第一个青年会,此后于 1885 年又在福州英华书院和通州潞河书院组成青年会。1910 年,上海被确定为基督教青年会全国中心。在 1912 年北京会议上,青年会正式定名为中华基督教青年会全国协会。当时全国青年会已有市会 25 处、会员 11300 人,校会 105 处、会员 3876 人。至 1922 年,青年会在全国已有市会 40 处、会员 53800 人,校会 200 处、会员 24100 人,负责其会务的中国籍干事 87 人,外籍干事 95 人,由美北长老会、美国公理会、加拿大美道会和长老会、英国浸礼会、苏格兰福音会、爱尔兰长老会、挪威路德会和丹麦路德会选派。中华基督教青年会总干事于 1915 年起由中国人担任,首任为王正廷,随之由余日章继任,直至 1935 年。余日章在 1923 至 1928 年还担任中华全国基督教协进会会长之职。基督教女青年会于 1890 年亦传入中国。至 1920 年,基督教女青年会在华已有市会 12 处、校会 89 处,会员 6414 人。当时其在华 126 名干事中有 84 人由英、美、加、澳、瑞典等国差会选派。在 1923 年杭州会议上,中华基督教女青年会全国协会正式组成,会址设在上海,丁淑静任总干事。此外,狄考文、林乐知等人于 1877 年在上海建立的学校与教科书委员会亦于辛亥革命后改为中华基督教教育会,形成全国性新教教育机构。1913 年,穆德来华在上海主持召开基督教全国大会,商议组成新教全国性协作机构问题,会上成立了其筹备机构中华续行委办会,诚静怡任总干事。1922 年基督教全国大会则正式成立了中华全国基督教协进会,诚静怡又当选为其首任会长。由此,中国新教全国性机构开始发挥其协调和领导作用。

5. 中国自立教会

自立教会是十九世纪末、二十世纪初中国新教自立运动的产物。在来华新教各差会的联合过程中,许多“中国”或“中华”教会应运而生。其中有些仍与其外国差会有着密切的联系和组织上的隶属关系,

但有一部分则已与外国差会毫无关系,即已脱离其原来之创办差会而自立自治。因此,所谓自立教会“只包括那些已经和各宣教会所组织的教会团体分开了的各教会”^①。从其“自立”之特征来看,自立教会的共同特点是不再接受任何外来的行政控制和财政援助,实行自立自养。而在其对外态度上,自立教会则各有不同。^②

首先,自立教会在对其传教母会的关系上有两种不同倾向。一种虽保留其原有的信仰及体制,却已断绝了与其母会的任何联系,如浙江自立会(原属内地会)、福建自立会(原属英国圣公会)以及陕西自立会(原属瑞华会)等。另一种虽强调自养自治,却仍与其母会保持友好和互相帮助的关系,即旨在摆脱外国差会之教义和组织束缚,突出其中国精神;这类自立教会包括华北中华基督教会联合会下属的北京、天津、济南、青岛和烟台各自立教会。

其次,各自立教会在彼此之间的关系上有两种不同倾向。一种不仅与原传教母会毫无联系,而且与本国的任何自立教会亦不发生关系,不参加任何团体和联合组织,如湖北及广东等沿海地区出现的一些突出其独立性的自立教会。另一种则不再与原差会相关,而自己结合起来组成自立教会之联合会,如1920年成立、以俞国楨为会长的中华自立教会全国总会,其120名与会者代表着全国16个省份的189个教会。

再次,各自立教会在其宗派特征上分为三类:一类在自立状态中仍保持原差会之全部宗派特征;二类乃抛弃原有宗派特征而结合几个宗派的一种或多种特征、形成新的协和教会;三类则有所舍取,部分保留或改变其原有特征。

最后,各自立教会在其组织结构上形成两种趋势。一种像传统主

^① 《中华归主》(中),第817页。

^② 《中华归主》(中),第817—820页。

流教会那样得以充分组织,建立起完善的教会体制和教阶结构;另一种则不再具有固定的教会管理形式和组织模式,形成分散的、流动不居的、随意性很大的小群基督徒教会。自立教会的这种多元分化,构成了现代中国新教会发展的一个重要方面。

中国自立教会中影响较大的包括 1881 年建立的广州长老会自立会,1902 年建立的济南中华基督教会和青岛中华基督教会,1903 年建立的北京中华基督教会和广州兴华浸信自理会,1906 年建立的上海闸北自立长老会,1911 年建立的天津中华基督教会,1914 年建立的山东登州府钟家自立会,以及 1919 年建立的烟台中华基督教会等。这些自立教会还办有自己的报刊,如上海自立会的《圣报》、广州自立会的《自立》和济南自立会的《山东中华基督教会季报》。

三、中国东正教会的成立

(一) 北京东正教总会

北京东正教总会是俄罗斯正教在中国传教的主要机构。1716 年,其驻北京第一届传教士团抵达北京后成立了中国东正教会,即北京东正教会或称北京东正教总会。《恰克图条约》签订后,沙俄取得定期向北京派遣传教士团的权力,规定每 10 年换一届,每届一般由一名修士大司祭、二名修士司祭、一名修士辅祭和几名教堂辅助人员及来华学习汉语的学生组成,共约 10 人。由传教士团成员构成的北京东正教总会负责整个中国东正教教务及传教活动。在 1715 至 1956 年的两个多世纪中,俄罗斯正教先后派出 20 届驻北京传教士团。第 1 届在华时间为 1716 至 1729 年,共 11 人,由修士大司祭、修道院院长伊拉里昂·列扎伊斯基任团长,其成员包括修士司祭 1 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 5 人和学生 3 人。第二届在华时间为 1729 至 1736 年,共 9 人,由修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基任团长,其

成员包括司祭 1 人、修士司祭 1 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 2 人和学生 3 人。第三届在华时间为 1736 至 1744 年,共 16 人,由修士大司祭伊拉里昂·特鲁索夫任团长,修士司祭、修道院长拉夫连季·鲍勃罗夫尼科夫任代理团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 4 人和学生 7 人。第四届在华时间为 1745 至 1755 年,共 9 人,由修士大司祭格尔瓦西·林采夫斯基任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人和教堂辅助人员 5 人。第五届在华时间为 1755 至 1771 年,共 7 人,由修士大司祭阿姆夫罗西·尤马托夫任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人和教堂辅助人员 3 人。第六届在华时间为 1772 至 1781 年,共 10 人,由修士大司祭尼古拉·茨维特任团长,其成员包括司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 2 人和学生 4 人。第七届在华时间为 1781 至 1795 年,共 10 人,由修士大司祭约阿基姆·希什科夫斯基任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 2 人和学生 4 人。第八届在华时间为 1795 至 1808 年,共 11 人,由修士大司祭索夫罗尼·格里鲍夫斯基任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 2 人和学生 5 人。第九届在华时间为 1808 至 1821 年,共 10 人,由修士大司祭雅金夫·俾丘林任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 2 人和学生 4 人。第十届在华时间为 1821 至 1831 年,共 10 人,由修士大司祭彼得·卡缅斯基任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 2 人、学生 3 人和医生 1 人。第十一届在华时间为 1831 至 1840 年,共 10 人,修士大司祭维尼阿明·莫拉切维奇任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、教堂辅助人员 1 人、医生 4 人和画家 1 人。第十二届在华时间为 1840 至 1849 年,共 10 人,修士大司祭波利卡尔普·图加里诺夫任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 1 人、学生 3 人、医生 1 人、画家 1 人和喀山大学硕士 1 人。第十三届于 1849 至 1859

年在华,共 10 人,修士大司祭巴拉第·卡法罗夫任团长,其成员包括修士司祭 2 人、修士辅祭 4 人、医生 2 人和画家 1 人。第十四届于 1860 至 1865 年在华,修士大司祭固里·卡尔波夫任团长,随行来华的有其商队监护官佩罗夫斯基。第十五届于 1865 至 1878 年在华,修士大司祭巴拉第·卡法罗夫被再次起用,任团长。第十六届于 1878 至 1888 年在华,修士大司祭弗拉维昂·高连茨基任团长。第十七届于 1888 至 1898 年在华,修士大司祭阿姆菲洛赫·罗托维诺夫任团长。第十八届于 1898 至 1931 年在华,修士大司祭费古洛夫斯基·英诺肯提乙任团长,随其来华者 37 人,包括修士大司祭 1 人、修士司祭 2 人、司祭 4 人、修士辅祭 2 人、教职人员 13 人、辅祭 5 人、修士 3 人和诵经士 6 人。此届驻北京传教士团于 1922 年宣布在中国的东正教会与俄罗斯正教莫斯科牧首区断绝隶属关系,而归属设在塞尔维亚—卡尔洛瓦洛齐的俄罗斯正教国外临时主教公会议管辖,并于 1924 年正式改称为中国东正教会,由费古洛夫斯基·英诺肯提乙担任其大主教。该会在北京设立总会,称北京总会,下辖北京教区及其汉口东正教会,天津、哈尔滨、上海和新疆等教区。1930 年,费古洛夫斯基·英诺肯提乙被晋升为都主教。第十九届于 1931 至 1933 年行使其职能,原上海东正教区主教西蒙被俄罗斯正教国外临时主教公会议任命为大主教,继任已故的费古洛夫斯基·英诺肯提乙之位,但西蒙一直留在上海,于 1933 年病逝。第二十八届于 1933 至 1956 年行使其职能,其大主教一职由维克托尔继任。1946 年,维克托尔负责的中国东正教会北京总会与已迁往慕尼黑的俄罗斯正教国外临时主教公会议脱离关系,归属莫斯科牧首区管辖。1950 年,杜润臣在莫斯科被晋升为主教,成为俄罗斯正教会第一位中国籍主教。1955 年,莫斯科牧首区同意中国东正教会取得自主地位。1956 年,自主的中华东正教会成立,下辖北京、天津、上海、哈尔滨和新疆这五个教区,姚福安任大主教,维克托尔等俄罗斯神职人员则返回苏联。

东正教北京教区自 1922 年以来直属北京总会管辖,因此其教会机构及教务活动与总会区别不大。先后担任其主持大司祭的俄籍神职人员还有那发那伊勒和夏乌利伊勒等人,其中国籍司祭亦有杜翰臣、罗明志和杜秀峰等人。此外,汉口东正教会也直接隶属北京总会。其东正教堂于 1876 年由俄籍茶商彼得·波特金始建,称亚历山大·涅甫斯基教堂,1896 年俄籍司祭沙士金来此主持教务,自此其教堂主持人共有 16 任,包括康特拉斯基、西蒙、安东尼、阿呼拉米、阿姆呼罗西、阿特利安·多尔津斯基、尼可莱·彼列津、伊凡·米哈伊洛夫、列沃尼特·维克托洛夫、安德列·斯那明斯基、瓦连廷·西奈斯基、弗拉基米尔·雅古舍夫、杜比宁和德树志等。德树志为其自主东正教会成立后的首任堂长,也是该堂历史上最后一位主持人。

(二) 天津东正教会

1904 年,东正教在天津海河北小关街建成一所祈祷所,此乃其最初的传教机构。1920 年,巴维尔·拉祖莫夫大司祭正式成立天津东正教会,受东正教北京总会管辖。1922 年,修士司祭维克托尔到天津主持教务。1929 年,东正教在天津建成“圣母饼幪”大堂,维克托尔亦晋升为修士大司祭。此后,天津又建有“圣英诺肯提乙”教堂、“圣尼古拉”教堂、“圣谢拉菲姆”教堂、“圣众”教堂等。1930 年,随着其教会规模的扩大,东正教天津教区建立。其信徒曾达到 5000 人之多,但以俄侨为主。其教区负责人维克托尔于 1931 年被任命为上海教区主教,1933 年又接任北京总会大主教一职。天津教务则相继由夏乌利伊勒、米哈伊尔·罗果仁、瓦连廷·西奈斯基和奥西波夫等人主持。1945 年后,天津东正教会仍保持与俄罗斯正教国外主教公会议的联系,而不随北京总会和哈尔滨教区归属莫斯科牧首区,直至 1949 年。1956 年自主的中华东正教会成立后,俄侨陆续离华,天津各东正教堂因信徒人数减少而相继合并。

1930 年东正教天津教区成立时,中国籍东正教神职人员常司祭

曾宣布脱离北京总会管辖,在天津建立自办的天津中华东正教会,并在天津郑州道一号建立其祈祷所。1934年,常司祭与莫斯科牧首区取得联系。1936年常司祭去世后,其自办教会由芮司祭主持。此后还有杜润臣、杜立昆担任过其教堂的司祭。

(三) 哈尔滨东正教会

十九世纪末,东正教传入哈尔滨。1898年,哈尔滨第一座东正教堂在香坊建立,称香坊尼古拉教堂。1899年,俄国人在修建中东铁路期间开始兴建哈尔滨最著名的东正教堂,即圣尼古拉中央教堂,因他们将“圣尼古拉”视为中东铁路的保护神。而当地人则习称此教堂为“喇嘛台”。1900至1921年,哈尔滨先后建成圣母领报教堂、圣索菲亚教堂、圣母伊维尔教堂、圣母安息教堂、阿列克谢耶夫教堂、述福音约翰教堂、主易圣容教堂等东正教堂。其教会受北京东正教总会管辖。1922年,东正教哈尔滨教区正式成立,归属俄罗斯正教国外临时主教公会议。其首任主持为都主教麦弗基,此后哈尔滨教区由都主教区改为大主教区,由梅列基任其大主教。1922至1933年,哈尔滨东正教会又先后兴建了圣先知伊利亚教堂、圣母教堂、圣母伊维尔斯卡娅教堂、阿列克谢耶夫教堂(南岗)、圣母饼幪教堂、神学家彼杨斯卡娅教堂、尼古拉教堂、圣使徒教堂、喀山圣母男修道院教堂、喀山圣母女修道院教堂、圣波里斯教堂、尼古拉教堂(监狱教堂)、慈善院祈祷所、伊维尔斯卡娅小教堂等。其教会还管辖中东铁路沿线的14座东正教堂、长春圣尼古拉教堂,以及大连、旅顺等地的东正教教堂、修道院,并在中国东北地区建有神学院、教会学校、医院、孤儿院、工厂等。哈尔滨教区由此而为中国东正教会重要的大主教区,其教徒曾多达30万人,但绝大部分为俄侨。

哈尔滨教区最高管理机构称监理局,由教区大主教任局长,下设教区教务会议,有正、副秘书长和两名委员负责处理教务。监理局还设有审查委员会、神学院、蜡烛委员会等机构。其教区教务会议管辖11

个管区,并直辖境内外6所教堂;管区则具体监理其下属教堂、祈祷所等。1945年后,哈尔滨东正教会接受俄罗斯正教莫斯科和全俄牧首公署的领导。1946年,它成为其东亚都主教区,聂斯脱利大主教任代理首脑;不久该区改称莫斯科牧首区东亚牧首代表处,聂斯脱利晋升为都主教。1947年,哈尔滨的中国东正教会成立,由何海林负责。1950年,莫斯科牧首区决定中国境内所有东正教会重新归属总会设在北京的中国东正教会管辖。哈尔滨大主教区亦改称中国东正教哈尔滨分会,其主教尼堪德尔则任维克托尔大主教的副手。哈尔滨东正教神职人员以俄国人为主,中国人王玉林于1950年升任为司祭。1955年,哈尔滨教区中国籍神职人员何海林出席在上海召开的关于中国东正教会自主的会议。1956年自主的中华东正教会成立后,哈尔滨俄籍神职人员大多离华,遂由中国人何海林、王玉林、霍德生、吴志全、白增林、朱士朴、姚宝顺等担任其教会教职。

(四) 上海东正教会

上海最早的东正教堂于1902年在闸北建立。1918年,上海东正教会逐渐形成。至1924年,东正教上海教区正式成立,西蒙被晋升为该教区的主教,其教务受东正教北京总会管辖。1931年,维克托尔被任命为其上海教区的主教。自1932年起,上海东正教会先后建成新乐路圣母大堂(其主教座堂)、皋兰路教堂、惠民路教堂、绍兴路东正教修道院、衡山路和常熟路的祈祷所等。教会还办有东正教道学院、教会学校和医院,出版过《正光》刊物。1933年,维克托尔升任中国东正教会大主教,上海教区则委任伊望主教来主持。1945年后,伊望等人抵制维克托尔有关中国东正教会归属莫斯科牧首区管辖的决定,使上海教区仍与俄罗斯正教国外临时主教公会议保持联系,直至1949年。上海东正教主教区设立后,其教徒人数在1931年曾达到2万多人,以来华俄侨为主,教会神职人员亦多为俄裔。中国籍神职人员杜润臣于1950年升任主教,不久至上海教区主持教务。其他中国

人王瑞、文子正、赵德本、李逊一、霍德生、王玉林、李奉慈等亦先后担任过上海教会神职。1956年,上海东正教会成为自主的中华东正教会之组成部分。

(五) 新疆东正教会

二十世纪初,俄罗斯正教第18届驻北京传道团团长费古洛夫斯基·英诺肯提乙派遣尼古拉司祭到乌鲁木齐传教,东正教遂传入新疆。1906年,乌鲁木齐始建东正教堂,此后东正教传教士又于1915年在伊宁俄国领事馆内建堂传教。1920年,俄罗斯正教大司祭约纳·波克罗夫斯基、司祭费多尔索罗申科和司祭格里戈里什托卡尔科等人来到新疆。索罗申科随之于1921年入塔城传教,什托卡尔科亦于同年入绥定传教。谢拉菲姆司祭则从伊宁到乌鲁木齐主持东正教会,由费久申司祭主持伊宁东正教堂。1925年,新疆东正教会正式成立,隶属于东正教北京总会,由谢拉菲姆担任其监督司祭。其信徒多为俄侨和新疆俄罗斯族人,1931年以来曾达到1万人之多,成为中国西部重要的东正教主教区。1934年,维克托尔曾晋升哈尔滨喀山圣母男修道院院长尤维纳里为主教,派其赴新疆主持教务,但他没能到任此职。1937年后,伊宁成为新疆东正教会的中心,曾建有规模较大的尼柯里斯基教堂。1945年后,新疆东正教会随同北京总会一道直接归属莫斯科牧首区管辖。1946年,莫斯科牧首区任命伊宁尼柯里斯基教堂司祭穆罗江诺夫斯基为新疆教区监督司祭和修道院长。1950年,维克托尔委派大司祭盖纳特·克拉索夫到乌鲁木齐负责新疆教区教务,结果一度造成乌鲁木齐教会属北京总会管辖、伊宁教会属莫斯科牧首区管辖的局面。1952年穆罗江诺夫斯基被召回苏联后,维克托尔于1954年派索夫罗尼到新疆教区担任监督司祭、驻伊宁教堂。此后在新疆的俄侨陆续回国,属于自主的中华东正教会的信徒约3000人,主要为新疆俄罗斯族人。

第五节 教会在华文教、慈善机构

一、教会与中国近代教育事业

近现代基督教在华传播中,开始注重在办学立教方面的发展。其初等、中等、专科、高等教育体系之构成,客观上为中国近代教育观念的根本革新和教育体制的全新发展起到了积极的促进作用。尤其是在华教会大学的建立,加速了中国教育发展史上废除科举、兴办现代学校之进程。因此,来华传教士创办的各类教会学校曾对中国近代教育的发展产生过积极的影响,但也不可否认,不少教会学校在压制学校师生的革命活动方面,扮演了不光彩的角色,这就不在本书中赘述了。

教会学校在普及文化教育上自然会突出其宗教特色,传教士引入西式学校及其教育体制的目的也是要“为传播福音开辟门路”。这样,在教会所办学校中,其主日学校、圣经学校和神学院等占有较大比重。狄考文在其《基督教差会与教育的关系》之报告中曾明确指出:

开办教会学校的目的,我认为给予土著在智力的、道德的和宗教的教育中,不仅要使他们皈依基督教,而是要在他们皈依基督教之后,能成为上帝手中得力的代理人,以捍卫真理的事业。这些学校传授西方的科学和文明,必不可少地要在物质上和社会上产生巨大的善果。^①

教会学校提出的适应社会发展之办学原则和全面掌握现代知识的教育方针,为中国从旧的教育体系及其科举制度向现代教育体系

^① 引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第284—285页。

之转变起到了示范和促动作用。至二十世纪二十年代,在华教会学校已达 1.3 万余所,在校学生有 35 万多人。当时全国共有 14 所教会大学,而中国国立大学仅 3 所,私立大学亦只有 5 所。因此,教会大学乃构成最初中国高等教育的主要力量。1937 年,教会学校学生总数曾达 100 万人之多,其中包括 9 万中学生、8000 名大学生。所以,教会学校之积极参与,乃是中国近现代教育事业中的一大特色。

(一) 新教学校

1817 年马礼逊等人在马六甲创办的英华书院,乃新教为对华传教而最早设立的教会学校。其在中国创办的第一所西式学校则为 1839 年在澳门开设的马礼逊学堂。1843 年英华书院从马六甲迁到香港,遂成为当时著名的新教学校,其校务后由英国伦敦会传教士理雅各负责。1844 年,英国东方女子教育会在宁波开设女子学塾,此即中国第一所女子学校。1845 年,美国传教士在宁波创办崇信义塾,此乃美国新教在华建立的首所教会学校。1850 年,英国圣公会在上海开设英华学塾,美国北长老会亦创办清心书院。1853 年,美国公理会在福州开设格致书院和文山女塾。1858 年,归正会在厦门开办真道学校。这些学校成为中国新型学校的雏型,从而使中国现代教育始见端倪。1860 年以后,清政府开始以这些西方学校为模式而创办现代学校、提倡新学,从而迈出了中国现代教育发展的步子。

1864 年,狄考文在山东登州创办蒙养学堂,该校于 1876 年改称文会馆,1904 年与广德书院合并后改名广文学堂,1917 年又与青州神学院合并、迁往济南,从而成为山东齐鲁大学的前身。1865 年,美国传教士在北京开设崇实馆,美国圣公会也在上海创办培雅学堂。1866 年,美国圣公会又在上海设度恩学堂。培雅学堂和度恩学堂于 1879 年合并而为约翰书院,乃圣约翰大学的前身。1867 年,美国传教士在杭州创办育英义塾。1870 年,监理会在苏州开设存养书院。1871 年,美国圣公会在武昌创立文惠廉纪念学堂。1881 年,林乐知在上海

开设中西书院。1889年,美国传教士在广州创办格致书院。

到1914年,新教在华开办的学校共有4100余所,学生总数约11.3万人。其中美国传教士在华开设的初等教会学校约2000所,学生4.5万人,中高等学校共286所,学生2.3万人。英国传教士在华办有初等教会学校1400余所,学生3.2万人,中高等学校共241所,学生7800人。德国传教士在华开设初等教会学校164所,学生约5000人,中学15所,学生500人。

新教在华特别注重中高等教育,尤其是大学教育之发展。各差会在中国先后创办了14所重要大学。1901年,美国监理会创办苏州东吴大学,设有文、理、法三院;它由苏州博习书院、上海中西书院、苏州坤宏学堂合并而成,乃中国教育史上由传教士创办的第一所西式大学。1905年,美国圣公会创办上海圣约翰大学,设文、工、医三院;它由约翰书院扩建而成。1910年,美北长老会和南长老会合办杭州之江大学,由文、理学院构成;它乃源自宁波崇信义塾发展而至的杭州育英义塾,后经育英书院而为杭州长老会学院,由此扩大而成。同年,美国浸礼会、美以美会,英国圣公会、公信会和加拿大联合会合作创办成都华西协和大学,设文、理、医三院。美国圣公会、复初会、雅礼会亦于是年与英国伦敦会、循道公会合办了武昌华中大学,设文、理、教育三院;它乃由长沙原雅礼大学、岳州湖滨书院与武昌文华大学、博文书院和汉口博学书院合并而成。1911年,美国浸礼会、美以美会、长老会、基督会联合创办南京金陵大学,设文、理、农三院;它由南京汇文书院和宏育书院合并而成,宏育书院则为1907年基督书院与益智书院之合并。1914年,美以美会创设福州华南女子文理学院;它由福州女子学院预科发展而至。同年,美国新教会创办长沙湘雅医学专门学校,1924年改称湘雅医科大学,1935年更名湘雅医学院。1915年,英国伦敦会和美国浸礼会、监理会、美以美会、圣公会、长老会、复初会、基督会及美国司密斯女子学院协会联合创办南京金陵女子文

理学院。同年,美国南北浸礼会合办上海沪江大学,设文、理、商三院;该校原为上海浸会学院,后改称沪江学院。1916年,美国长老会和美国基金委员会合办广州岭南大学,设立文理、农、工三院;其前身为格致书院,1903年改称岭南学堂。1916年,美国长老会、美以美会、美以美妇女会、公理会、英国伦敦会和美国洛克菲勒财团、普林斯顿财团、纽约信托部、哈佛燕京学社联合开办北京燕京大学,设文、理、法三院;它由北京汇文大学、通州华北协和大学、华北协和神学院、北京华北女子协和大学等合并而成。溯其渊源,华北协和大学源自1867年成立的通州潞河男塾发展出的潞河书院,华北协和神学院原为1893年成立的金氏纪念神道学院,汇文大学源自1870年建立的北京美以美会男塾、经卫理学堂阶段发展而至,华北协和女子大学则源自1864年成立的贝满女塾、1895年改称贝满女学堂、1904年扩大成女子大学。燕大成立时初名汇文大学,英文名北京大学,1919年定名为燕京大学,同时美国南长老会传教士司徒雷登(John Leighton Stuart)被任命为其校长。1917年,美国的公理会、美以美会、长老会、南长老会、信义会,英国的伦敦会、大英浸礼会、大英长老会、循道公会、英行教会,以及加拿大联合会合办山东齐鲁大学,设文、理、医三院;它由广文学堂(山东联合大学)与青州神学院(郭罗培真书院)及共合医道学堂合并而成为山东基督教大学,后又吸收了华北协和女子医学院。1918年,美国公理会、美以美会、归正会和英国圣公会联合开办福建协和大学,包括有文理学院等;其前身为由福州英华书院、格致书院和三一书院组成的福建协和学院。此外,新教在华还于1906年创办了北京协和医学院,于1929年增设了武昌文华图书馆学专门学校。1927年,美国基督复临安息日会在江苏句容也建立其从上海迁来的三育大学。

1919年10月,在上海举行的教会大学校长会议上,组成了中国教会大学联合会。其发起会员包括燕京大学、齐鲁大学、金陵女子大

学、金陵大学、东吴大学、沪江大学、圣约翰大学、之江大学、福建协和大学、岭南大学、中国雅礼大学、文华大学、博文书院和华西协和大学,后又有北京协和医学院加入。除北京协和医学院外,上述大学都设有文科本科课程,多数设有理科,还有一些学校分别设有农科(燕京、金陵、岭南)、商科(金陵、沪江、圣约翰)、牙科(华西)、林科(金陵)、工业化学科(东吴、沪江)、法政科(东吴)、制革科(燕京)、医科(齐鲁、圣约翰、雅礼、华西)、宣教师训练科(金陵、东吴、华西)、政治科(圣约翰)、医预科(福建协和)、社会科(沪江)、速记科(燕京)、神学科(文华、华西、燕京、齐鲁、圣约翰、沪江)等。随着各大学学科的不断充实和完善,这些教会大学成为使中国高等教育面貌焕然一新的现代综合大学。而东吴大学的法学,圣约翰大学的商学,文华大学的图书馆学,燕京大学的新闻学和社会学等,都成为当时中国大学中的第一流学科。

新教在中国发展普通教育时亦注意基督教教育。据其1920年的统计,当时全国新教各派所办的妇女圣经学校达52所,男子圣经学校达48所,神学院和大学神学科共13所,包括爱尔兰长老会和苏格兰长老会所办沈阳文会书院神科,公理会、伦敦会、美以美会和北长老会等所办燕京大学神科,公理会、英浸礼会、加拿大长老会、北美长老会所办齐鲁大学神科,基督会、美以美会、监理会、北美长老会、南美长老会所办金陵神学院,美浸礼会和浸信会所办沪江大学神科,美圣公会所办圣约翰大学神科,英圣公会所办三一学校,北美信义会、芬兰信义会、豫鄂信义会、挪威信义会所办涿口信义宗协和学道院,美圣公会所办武昌文华大学神道科,北美长老会、复初会、遵道会、循道会所办湖南协和神学校,公理会、英圣公会、美以美会所办福州协和神学院,公理会,英圣公会、伦敦会、加拿大长老会、新西兰长老会、北长老会、基督同寅会、循道会所办广州神道学校,以及美浸礼会、英圣公会、英公谊会、美道会、美以美会所办成都华西协和大学神

学科。

(二) 天主教学校

天主教会的学校由神父、修士、修女管理,小学和中学、男生和女生不同校。其小学和中学教学中均设置了宗教课程,大学课程一般不设宗教课,但在课余有宗教活动。天主教比较注重初等和中等教育,到1914年已在华办校达8034所,学生总数约13万多人。其学校数目比当时新教在华学校几乎多一倍。天主教开办的著名学校包括1850年耶稣会在上海创立的徐汇公学(亦称圣依纳爵公学),1853年在天津开设的法汉学堂、诚正小学和淑贞女子小学,1863年在上海开办的圣芳济书院,1866年在天津开设的究真中学堂,1867年在上海创立的崇德女校等。

天主教在华亦创办有3所著名大学,即震旦大学、津沽大学和辅仁大学。1903年,耶稣会创办上海震旦大学,初名震旦学院,并由中国天主教徒马相伯具体负责其办校事宜,定宗旨为“便益本国学生,不必远涉重洋留学欧美,而得欧美普通及高等程度之教育”。其办学起因乃戊戌政变后京师译文馆停办,蔡元培和马相伯遂商请耶稣会在上海办校。江南代牧区代牧姚宗李、上海耶稣会长丁绍明(Louail)决定拨出徐家汇天文台旧址作为校址。震旦最初由马相伯主持校务,项微尘任总干事。1904年,耶稣会派法国耶稣会士南从周(Perrin)和惠济良(Augustin Haouise)来校任教,次年委任南从周为总教习。因办学方针分歧,马相伯等人于1905年离开震旦而另创复旦公学。震旦学院一度停办,此后由中国耶稣会士李问渔任校长,复办后于1908年迁入法租界,1932年呈准立案,设文、理工、法、医四院,共16系。震旦大学乃天主教在华创办的第一所大学。1922年,耶稣会又在天津创办津沽大学,设有工学院和商学院,1933年改称天津工商学院。1925年,美国嘉西诺本笃会经教皇庇护十一世批准而在北平创办辅仁社,后改称辅仁大学,设立文学、理学和教育三学院,1927年

获准试办,1931年正式立案。1933年,天主教圣言会接管辅仁大学教务。此外,美国圣心修女会于1926年在上海建造了一所会院,以此为基础于1937年又成立震旦女子文理学院,从而建立起中国天主教内唯一的教会女子大学。

1926年,天主教在华所办学校已达9000余所,学生约50万人,其中大学3所、中学200余所,其余为小学和神学校。据估计,抗日战争爆发前天主教和新教在华办学比重“小学约为三比一,中学约为四比六,大学约为一比九”,因此天主教的办学重点仍放在小学和神学上。^①

(三) 教会学校之教育权的国有

1922年非基督教运动发生后,中国政府开始考虑教会学校之教育权收归国有的问题。1925年,北京教育部颁布外人捐资设立学校请求认可办法。1926年,国民政府教育行政委员会亦颁布私立学校规程,提出不得以外国人为校长、应设立以华人为主的校董事会等规定。而随着现代教育体制在中国的推行,中国官立及私立学校不断涌现,教会学校在中国学校总数中所占比例则日渐减少。为此,不少教会学校都以“更有效率、更基督化、更中国化”作为其办学原则来促进其生存与发展,尤其突出教会大学在中国高等教育中的意义。为了保存教会大学之实体及其教学特色,大多数教会学校都表示愿意遵守中国政府法令。这样,教会学校逐渐改由中国人担任校长。自1927年以来,先后有钟荣光任广州岭南大学校长、陈裕光任南京金陵大学校长、陈垣任北京辅仁大学校长、刘湛恩任上海沪江大学校长、杨永清任苏州东吴大学校长、吴雷川任燕京大学校长、林景润任福州协和大学校长、吴贻芳任南京金陵女子文理学院院长、韦卓民任武昌华中大学校长、李培恩任杭州之江大学校长、王世静任福州华南女子文理学

^① 顾长声:《传教士与近代中国》,第337页。

院院长、张凌高任成都华西协和大学校长、伍光宇任长沙湘雅医学院院长、胡文耀任上海震旦大学校长。圣约翰大学虽迟至 1947 年才在中国正式立案注册,也在 1928 年后让宋子文、王正廷进大学董事会,并于 1929 年任命沈嗣良为副校长,随之为代理校长及校长。

二、教会与中国近代新闻出版事业

自明清天主教东来和马礼逊传入新教,基督教各派在华都重视其著书立说和出版发行工作。明末清初虽然没有正式出版机构,但传教士的出版活动极为活跃,来华教士与中国信徒们之著书译书蔚然成风。此间仅由天主教传教士撰、译并出版的书籍就达千余种,它们既深化了对其宗教教义之理解,以及教徒自身信仰之体认,亦为西方科学文化知识在华传播和推广作出了贡献。鸦片战争前后,来华传教士开始创办报刊、建立出版机构。这些活动给中国传统的出版业带来了一场根本性变动,开始建立中国人的大众传播之意识和现代新闻之概念。而来华传教士最初所办的宗教性及政论性报刊,则成为中国近代报刊的历史发端。因此,基督教会十九世纪以来所从事的新闻出版工作,实为中国近代报业的兴起和近现代出版业的发展打下了基础。同时,我们也应注意到,有不少传教士为了不可告人的目的,借报刊、出版等机构,大量散布阻止中国革命的言论,以阻挠中国人民的前进步伐。囿于本书的写作篇幅等,就不列举了。

(一) 教会与中国近代报刊

鸦片战争爆发前,来华传教士开始在东南亚华侨居住地区和中国本土创办报刊。这一时期的报刊业主要由新教传教士所开创。1815 年 8 月 5 日,马礼逊和其助手米怜及中国教徒梁发在马六甲创办了中文月刊《察世俗每月统记传》(Chinese Monthly Magazine)。此乃中国近代第一份中文月刊,由米怜主编,为木版雕印,每期 5 至 7 页,

约 2000 字。其外观如线装书,扉页上印有《论语》警句:“子曰多闻择其善者而从之”。其内容以宣讲基督教教义及其道德观念为主,亦介绍各国概况和科学知识。在编排形式和写作风格上,它则采用章回体小说模式,由此形成这一时期传教士办中文报刊的一种定式。据考证“察世俗”即英文 Chinese 之音译。1821 年,米怜因病离开马六甲,这一近代最早之中文月刊遂停刊。1817 年,麦都思在马六甲出版英文季刊《印支搜闻》(Indo-Chinese Gleaner)。此刊于 1822 年停刊。1823 年,第二份中文月刊《特选撮要每月统记传》由麦都思在巴达维亚(今雅加达)创办,直至 1826 年停刊。1828 年,麦都思与吉得(Samuel Kidd)在马六甲英华书院创办中文月刊《天下新闻》(The Universal Gazette),至 1831 年停刊。这些由传教士在海外创办的中英文报刊,为其随后在中国本土办报办刊提供了有利条件和经验。

1832 年,由马礼逊倡议、裨治文主编的英文月刊《中国丛报》(Chinese Repository)在广州创刊。此乃新教传教士在中国境内创办的第一份期刊,旧译《中国文库》或《澳门月报》,因其 1839 年 5 月后曾迁往澳门出版。该刊于 1844 年迁往香港,1845 年迁回广州,1851 年底停刊,共出 20 卷,曾详尽报道鸦片战争前后中国社会政治、经济、文化各方面的情况。1833 年,由马礼逊倡议、郭士立主编的中文月刊《东西洋考每月统记传》(Eastern Western Monthly Magazine)在广州创办。这是在中国本土出版的第一个近代中文刊物,也是新教传教士在中国境内创办的第一份中文期刊。它侧重于介绍西方实用知识,曾起到促进近代中西思想文化交流、理解之作用。此刊于 1838 年停刊。同年,麦都思和理雅各等人在广州创办了中文报刊《各国消息》。

鸦片战争后,新教传教士办报活动迅速发展,天主教传教士亦开始其创办报刊的事业。其办报办刊由广州、香港、澳门扩展到上海等

地,并逐渐使上海成为中国近代报业的中心。自十九世纪四十至九十年代,教会及其传教士创办的中外文报刊达到 170 种,已占当时中国报刊总数的 95%。其中较著名者如艾约瑟自 1852 年开始发行的中文年刊《中西通书》(原名《华洋通书》),麦都思和理雅各于 1853 年 8 月在香港创办的中文月刊《遐迩贯珍》(Chinese Serial)(1856 年 5 月停刊,共出刊 33 期,每期印 3000 本),玛高温(Daniel Jerome MacGowan)于 1854 年 5 月在宁波创办的中文半月刊《中外新报》(1861 年停刊),伟烈亚力于 1857 年 1 月在上海创办的中文月刊《六合丛谈》(1858 年 1 月停刊),上海英商字林洋行于 1861 年 11 月创刊、由傅兰雅(John Fryer)和林乐知任主笔的中文周刊《上海新报》(后改为 3 日刊、日刊,1872 年底停刊),玛高温于 1862 年 7 月在上海创办的中文月刊《中外杂志》(1868 年停刊),圣教书会于 1864 年在上海创办的中文月刊《中国圣教书会月刊》,湛约翰(John Chambers)于 1865 年 2 月在广州创办的中文周报《中外新闻七日报》(1870 年停版),湛约翰与嘉约翰于 1865 年在广州创办的中文周刊《广州新报》(1871 年停版)、鲍德温(S. L. Baldwin)与杜利特尔(Justus Doolittle)主编、于 1867 年在福州创办的英文刊物《教务杂志》(The Chinese Recorder)(1874 年为双月刊、1886 年为月刊、1941 年停刊,共出 72 卷),林乐知于 1868 年 9 月在上海创办的中文周刊《教会新报》(Church News)(1874 年 9 月改名《万国公报》,1883 年 7 月停刊,1889 年 2 月复刊、改为由广学会负责的月刊,1907 年停刊),范约翰于 1871 年 11 月在上海创办的中文周报《圣书新报》(1874 年停刊),丁韪良、艾约瑟、包约翰于 1872 年 6 月在北京创办的中文月刊《中西闻见录》(1876 年迁往上海后易名为《格致汇编》,由傅兰雅主编,1892 年停刊,共出 60 期、合为 7 卷),宋子新和杨开栋于 1872 年在汉口创办的中文月刊《谈道新编》(1876 年停刊),王韬和黄胜于 1874 年 1 月在香港创办的《循环日报》(1947 年停刊),嘉约翰于

1874年2月在广州创办的中文月刊《小孩月报》(1874年10月停刊,1875年5月由范约翰在上海继续发行),武林吉(F. Ohlinger)和黄乃裳于1874年在福州创办的中文月刊《郇山使者月刊》(1895年改为《全国华美报》,于1904年与林乐知在上海所办《教保报》合并而为《华美教保报》),吴恩同于1876年2月在福州创办的中文月刊《福音新报》(1877年停刊),林乐知、艾约瑟、慕维廉于1876年7月在上海创办的中文月刊《益智新报》(1878年停刊),蓝惠廉于1878年3月在上海创办的中文月刊《福音新报》(1879年2月停刊),中国天主教徒李问渔于1879年3月在上海创办的双周刊《益闻录》(后改为周刊,此乃中国天主教最早的报刊,后与朱志尧创办的《格致新报》合并,于1898年8月改称《格致益闻汇报》,1907年又更名为《时事科学汇报》,1908年后简称《汇报》,1911年停刊),范约翰于1880年5月在上海创办的中文月刊《画图新报》和在汉口创办的《昭文日报》,蓝华德于1880年11月在上海创办的中文月刊《基督教新报》,韦廉臣于1886年在上海创办的不定期中文刊物《训蒙画报》,天主教徒李问渔于1887年在上海创办的月刊《圣心报》,汤普生于1888年在厦门创办的厦门话月刊《漳泉公会报》,施密士于1888年2月在上海创办的中文周报《福音新报》,黎特于1890年在九江创办的中文月刊《教会月报》。这些报刊有的虽只昙花一现,却都曾促成十九世纪下半叶中国新闻出版事业的萌生和繁荣。

进入二十世纪以来,教会创刊办报事业仍持继续发展的势头。各教派所创办的不少报刊亦在社会上形成广泛影响,其引人注目者还包括吴板桥负责,陈春生任总编而于1902年发刊的中文周刊《通问报》,湛罗弼于1902年在广州创办的《真光月刊》(后改名《真光报》,1917年改称《真光杂志》),青年会总委办会总干事来会理于1902年创办的《学塾日报》(后改名《青年报》,1906年起由谢洪赉主编),高葆真负责、冯九乡任主编而于1904年发刊的《大同报》(1915年停

刊),广学会于1904年创办的《教会公报》(初名《中西教会报》,1915年停刊),天主教于1904年在重庆出版的《崇实报》,圣公会于1908年在汉口发行的《圣公会报》(1913年改称《中华圣公会报》,1924年改为半月刊),美以美会与监理会于1910年合办的机关报《兴华报》,中国耶稣会士潘谷声于1912年1月在上海主编出版的《圣教杂志》,比利时天主教传教士雷鸣远于1912年创办的周刊《广益录》,金陵神学院于1914年3月发行的《神学志》(1952年停刊),雷鸣远于1915年10月在天津创办的日报《益世报》(为中国天主教内唯一的日报,曾出天津版、昆明版、重庆版、西安版、北平版、上海版,1949年停办),圣言会于1917年在山东出版的《公教白话报》,天主教于1922年出版的《磐石》杂志、1924年出版的《新北辰杂志》、1928年在香港出版的月刊《公教报》(1941年停刊,1946年复刊后改为半月刊,1947年改为周刊),中国公教进行会总监督处于1929年创办的《公教旬刊》,天主教于1933年在济南出版的《光华报》、在杭州出版的《我存杂志》,中国新教会于1945年2月在成都创办的中文周刊《天风》,以及田耕莘于1948年在北平创办的天主教月刊《铎声》等。

从其比例来看,在华天主教报刊要少于在华新教差会及其传教士创办的报刊。据1922年出版的《中华归主》统计:“天主教会在华出版了十五种期刊:法文版九种,中文版三种,葡文版一种,拉丁文版一种,英文版一种。……具有最直接布道性质的报刊可能是那三种中文版刊物,都是月刊,两种在上海,一种在四川。”^①至二十世纪三十年代,天主教在华已发行115种定期刊物,包括66种宗教刊物、49种社会刊物,另外还办有13种科学刊物。在这些期刊中有中文刊物55种,外文刊物42种,其余则为中外文对照。而新教在华所办刊物至1936年已达238种,包括中文杂志211种,英文杂志27种。

^① 《中华归主》(下),第1052页。

（二）教会出版机构

基督教来华传教士开创的印刷出版业，始于伦敦会马礼逊、麦都思等人于1818年在马六甲创办的印刷所。鸦片战争后该所迁至香港，为伦敦会印书馆，1879年时卖给华商。麦都思到上海后也开始筹备开办印书馆，但直至1847年在伟烈亚力具体负责下才正式成立墨海书馆。传教士在中国本土创办的第一个出版团体则是1834年在广州成立的在华实用知识传播会，以主持出版《东西洋考每月统记传》为主。但此团体并非正式的出版机构。基督教在华建立的第一个正式出版社是美国长老会于1844年初在澳门创办的美华书馆，其首任负责人是柯理查(R. Cole)。1845年，该馆迁往宁波，自1858年起由姜别利(William Gamble)主持。他于1860年将印书馆迁至上海，并逐渐使之成为上海最大的出版社之一。美华书馆不仅出版了许多基督教书籍，而且还出版了各种科学、教育及文化方面的著作，并发行《通问报》、《教务杂志》及《中华医学杂志》等中、英文报刊，从而成为中国出版史上第一个具有现代意义的出版社。

据《中华归主》所载，1920年之前在华天主教印书馆共约13个，即香港纳匝肋静院活版、上海徐家汇土山湾印书馆、北京北堂遣使会印字馆、直隶献县张庄天主堂印书馆、山东兖州天主堂印书馆、四川重庆圣家印书馆、澳门无玷始胎印书馆、热河西湾子天主堂印书馆、湖北武昌天主堂印书馆、福建福州天主堂印书馆、山东济南府天主堂印书馆、直隶正定府天主堂印书馆和湖北宜昌天主堂印书馆^①。而新教出版机构则包括上海美华书馆、上海墨海书馆、上海华美书局、成都加拿大监理会印书馆、广西梧州宣道书局、广州美华浸会书局、上海益智书会(学校教科书委员会)、上海中华广学会、上海中国主日学会、伦敦圣教书会、汉口中国圣教书会、上海中国圣教书会、重庆华

^① 《中华归主》(下)，第1052页。

西圣教书会、厦门闽南圣教书会、福州闽北圣教书会、广州华南圣教书会、香港圣书公会、打箭炉西藏宗教书站、司徒布道基金出版部、上海青年学会书局、上海中华全国基督教女青年会出版部、上海时兆报馆、信义会出版部、教会出版委员会、美部会出版委员会、岭南大学奈普印书馆、宁波三一学校印书局、福建兴化华美书局、上海广协书局和上海协和书局等。^①

至1935年，新教在华出版机构已达69个，其中最出名者有益智书会、广学会、青年协会、圣经书会、浸会书局等。它们出版的基督教丛书当时总计约4000多种。另外，全国还有约130多家专门销售基督教丛书的教会书局，如格致书室等。天主教在华亦设立了约26处出版所，包括1947年由田耕莘在北平创办的上智编译馆。

（三）传教士与江南制造局翻译馆

江南制造局是清政府经营的新型军工企业，代表着近代中国从事现代化建设之肇端，最初由曾国藩、李鸿章创办。1863年，曾国藩派容闳赴美购办制造机器之设备，所需机器机床等运回后于1865年设厂于上海高昌庙，其建厂目的在于推行洋务。1867年，曾国藩派徐寿、华衡芳等负责江南制造局事务，同年附设翻译馆，以从事有关科技西书之翻译。徐寿聘请英国新教传教士傅兰雅主持翻译馆译书工作，同时亦聘伟烈亚力、林乐知、玛高温、金楷理(Carl T. Kreyer)等西方传教士参与。华人方面与之合作者则有徐寿、徐建寅、华衡芳、赵元益、李凤苞、王德钧、江衡、郑昌棫、钟天纬、贾步纬、李善兰、严良勋、徐华封、瞿昂来、周郁雨、俞世爵、江振声、丁树棠、朱恩锡等人。从此，江南制造局翻译馆与来华传教士结下不解之缘。

在翻译馆的译书工作上，传教士发挥了重要作用。1869年，由林乐知等传教士任教习的上海广方言馆亦并入江南制造局。据统计，伟

^① 《中华归主》(下)，第1027—1034页。

烈亚力在此工作了8年,林乐知任职10年,金楷理任职9年,而傅兰雅则长达28年。他们译出大量西文著作。傅兰雅对之曾总结说:“余居华夏已二十年,心所悦者,惟冀中国能广兴格致至中西一辙耳。”其译书之益也在于“中国多年旧习,必赖译书等法始渐生新。”过去中国“以经史词章为要,而格致等学置若罔闻。若今西人能详慎译书而传格致于中国,亦必能亲睹华人得其大益。”他希望中国人能理解“学术一道,不在一国一邦”,从而“虽视西人为夷狄之邦,亦乐学其有益于中国之事”。^①

江南制造局翻译馆利用其中西学者荟萃的优势而形成了一套独特的翻译方法。如傅兰雅所言:

至于馆内译书之法,必将所欲译者,西人先熟览胸中而书理已明,则与华士同译。乃以西书之义,逐句读成华语,华士以笔述之,若有难言处,则与华士斟酌何法可明;若华士有不明处,则讲明之。译后,华士将初稿改正润色,令合于中国文法。有数要书,临刊时华士与西人核对;而平常书多不必对,皆赖华士改正。因华士详慎郢斫,其讹甚少,而文法甚精。既脱稿,则付梓刻板。^②

傅兰雅对科技专有名词的翻译还提出采用华文已有之名、设立新名和作中西名目字汇这三种方法,从而为中国近代翻译史上统一译名、避免混名之规范化工作做出了贡献。

据《江南制造局译书提要》记载,自1866年至1907年,该翻译馆共译书23类、160种、1075卷,其中史志6种、45卷,政治10种、73卷,兵制12种、73卷,兵学21种、109卷,船政6种、11卷,学务2种、2卷,工程4种、38卷,农学9种、45卷,矿学10种、72卷,工艺18种、106卷,商学3种、6卷,格致3种、9卷,算学7种、89卷,电学

^① 傅兰雅:《江南制造总局翻译西书事略》,引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第228页。

^② 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第227页。

4种、17卷,化学8种、62卷,声学1种、8卷,光学1种、2卷,天学2种、22卷,地学3种、51卷,医学11种、74卷,图学7种、55卷,补遗2种、15卷、附刻10种,91卷^①。仅傅兰雅就曾独译或合译了西学书籍210部,其中大部分在江南制造局出版,几乎占了该局出版书籍总数的一半。这些译著的问世,对克服中国学界“德成而上,艺成而下”的旧观念,启迪康有为、梁启超、谭嗣同等人的维新思想都起了很大的作用。尤其是傅兰雅与应祖锡合译、1885年由江南制造局出版的《佐治刍言》,曾对中国近代改革思想产生重要影响。梁启超评价说:“《佐治刍言》言立国之理及人所当为之事。凡国与国相处、人与人相处之道,悉备焉。皆用几何公论,探本穷源,论政治最通之书。”(梁启超:《读西学书法》)此外,江南制造局还由傅兰雅主编出版过《西国近事汇编》季刊,共出108期。梁启超曾说:“《西国近事汇编》最可读,为其翻译西报实事颇多也”(梁启超:《读西学书法》)。

(四) 广学会及其影响

广学会是新教传教士在华设立的最大出版机构,曾为中外闻名的基督教专业出版社。1877年,来华传教士大会成立了学校教科书委员会。其干事韦廉臣后来决定在此基础上创办一个出版机构,将编著发行教科书扩大到包括基督教知识在内的各种文教书籍及刊物。1887年11月,韦廉臣成立同文书会,自任督办,林乐知任协理。韦廉臣去世后,李提摩太于1891年被任命为同文书会督办。李提摩太接任后于1892年2月将同文书会改称广学会。林乐知在其《广学兴国说》一文中曾对之解释说:“会以广学名,广西国之学于中国也。中国自有学,且自有至善之学,断不敢劝其舍中以从西也。”^②在李提摩太主持下,广学会出版了大量介绍西学和提倡变法的著作,如1892年

^① 李志刚:《基督教与近代中国文化》,台北宇宙光出版社1989年版,第110页。

^② 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第273页。

出版的《中西四大政考》、《五大洲各国统属全图》、《华英谳案定章考》、《八星之一总论》、《五洲各大国志要》、《自西徂东》，1893年出版的《性海渊源》、《治国要务》、《开矿富国说》、《国贵通商说》，1894至1897年出版的《泰西新史揽要》、《中东战纪本末》、《印度隶英十二益说》、《中国变新策》、《醒华博议》、《治国要务》、《新学汇编》、《文学兴国策》、《时事新论》，1899至1900年出版的《李傅相历聘欧美记》、《富民策》、《足民策》、《大同学》、《英国议事章程》，以及此后出版的《万国原始志》、《邦交格致之义》、《近时格致之义》、《印度史揽要》、《广学类编》等。广学会早期出版物中纯宗教性的著述较少，据1912年统计，广学会在此之前出版的主要书籍中非宗教性的有120种之多，而宗教性的仅有48种。为此，它调整了出版方针，自1916年以来系统出版了一些宗教神学著作及辞典，如《圣经辞典》及各卷注释、《宗教伦理百科全书》、《四福音大辞典》等。二十世纪三十年代起，广学会又与齐鲁神学院及金陵神学院合作出版神学丛书，包括《神学大纲》、《宗教心理学》等重要著作。其于1936年出版的新教赞美诗集《普天颂赞》曾风靡一时，极为畅销。

此外，广学会还发行了许多报刊。1889年，广学会决定把原由林乐知自编自办的《万国公报》复刊出版，作为其机关刊物来发行。它仍请林乐知任主编，还聘请王韬、沈毓桂、蔡尔康任评判，使之成为扩大该报影响的“宏儒硕彦”。广学会还于1889年创办《成童画报》（后更名《日新画报》和《小孩月报》），1891年创办《中西教会报》（1912年改称《教会公报》，1917年停刊）、任其编辑者先后有林乐知、卫理、高葆真、华立熙、莫安仁、季理斐等。广学会于1904年创办《大同报》，又于1911年在美以美会传教士亮乐月（Laura White）主持下出版《女铎报》。此外，广学会还于1929年接办原来由主日学合会1915年创刊的《福幼报》，1933年接办由刘廷芳主编的《紫晶》期刊。1949年之前，广学会先后发行过10多种刊物。

广学会自 1921 年以来聘请过余日章、郭秉文、张伯苓、李登辉等人担任董事。李提摩太辞职后,相继有瑞思义(W. H. Rees)、季理斐、林辅华(C. W. Allan)、贾立言(A. J. Garnier)等传教士任总干事。1947 年,胡祖荫出任其首任华籍总干事。1957 年,广学会与青年协和书局、浸会书局等合并而成中国基督教联合书局,江文汉任其总干事。

三、教会慈善机构

(一) 教会医院

自 1834 年美国新教传教医生伯驾来华,基督教会开始注意传教事业与医疗事业之结合。这种医疗活动被“作为福音的婢女”,旨在促进其传教事业更快发展。早期教会医疗活动以组织医学会、开办教堂附设诊所和创立医局为主,由此发展出各种规模和类型的教会医院,并出版有关医学书籍和杂志。

最初由来华基督教传教士组成的医学协会包括 1838 年在广州成立的中华医药传教会,其首任会长为哥利支(Thomas Richardson Colledge);1886 年组成的中国博医会,嘉约翰为第一任会长;以及 1890 年形成的中国医疗传道协会等。1915 年中国医学会成立后,曾于次年在广州与中国医疗传道协会开会,其决议支持中华基督教青年会组成全国公共卫生联合委员会。1925 年,中国医疗传道协会并入中国医学会。中国医学会 1927 年迁至上海后改称中华医学会总会,下设有各地方分会;1932 年,中国博医会亦并入中华医学会。

1868 年,嘉约翰在广州创办《广州新报》,开始系统用中文向华人介绍西医知识。此刊于 1884 年由周刊改为月刊,更名为《西医新报》。1872 年,北京教会医院京都施医院发行《中西见闻录》,亦介绍一些西医知识。此刊迁至上海后改称《格致汇编》。此外,中华博医会

亦于 1888 年在上海创办《博医会报》。英国新教传教士合信(Benjamin Hobson)在此阶段开始对西医西药的系统翻译和介绍。他于 1850 年在广州编译出版《全体新论》，随之于 1857 年编译出版《西医略论》，1858 年刊印《内科新论》和《妇婴新说》。此外，罗孝全曾翻译《家用良药》，嘉约翰等亦编译出版过《西药略说》、《割症全书》、《内科全书》、《病症名目》和《西药名目》等。

在 1900 年之前，教会已开设一批最早的医院或诊所。其中属于天主教系统的包括 1845 年在天津创立的法国医院、1882 年在江西九江创办的法国医院、1890 年在南昌开设的法国医院、1894 年在青岛创办的天主堂养病院等。属于基督教医药传教会的医院及诊所共约 40 余处，分布在广东、广西、浙江、江苏等地。例如属英国新教系统的有伦敦会上海仁济医院、汉口仁济医院、天津马大夫医院和武昌仁济医院，英行教会杭州广济医院、福州柴井医院和北海医院，苏格兰福音会宜昌普济医院，圣公会福建南台岛塔亭医院，加拿大联合会成都男医院，长老会汕头福音医院，以及循道会汉口普爱医院等；而属美国新教系统的则有长老会广州博济医院、夏葛妇孺医院和柔济医院，大美浸礼会汕头益世医院，公理会通州医院，北长老会保定戴德生纪念医院，圣公会上海同仁医院，浸礼会上海西门妇孺医院，监理会苏州博习医院，基督会南京鼓楼医院，美以美会九江生命活水医院等。

二十世纪以来，教会医院得到迅速发展。据德礼贤于 1933 年的统计，天主教在华共办有 266 所医院和 744 处药房。仅法国系统的天主教会至 1937 年在华就办有 70 余所医院、设床位 5000 多张，其中上海广慈医院曾达到 950 张床位，其他著名医院还有昆明法国医院、重庆仁爱堂医院、广州韬美医院、青岛法国医院、南昌法国妇幼医院和上海普慈疗养院等。而据 1936 年第 13 期《基督教年鉴》统计，新教 34 个差会所办医院已达 260 多个，其中具有自立特色的中华基督教会办有 67 所，圣公会办有 29 所，美以美会办有 25 所，浸会办有 20

所,循道公会办有 16 所,内地会办有 13 所,长老会办有 11 所,中华圣公会办有 7 所,公理会办有 7 所,信义会办有 7 所,安息日会办有 5 所,行道会办有 5 所,伦敦会办有 4 所,监理会办有 4 所,友爱会办有 3 所,贵格会、遵道会、基督会、美以美会女布道会、美道会、公谊会、崇真会、约老会、北长老会各办有 2 所,南长老会、安息浸礼会、德华盟会、伯特利会、路得会、来复会、礼贤会、通圣会、清洁会、加拿大联合会等各办有 1 所,教会大学附属有 3 所、协和性质的有 5 所。此外,中华麻疯救济会办有 1 所,不属任何差会的有 1 所,而东北还有 18 所教会医院。另据 1937 年的统计,新教教会建立了 140 个护理学校,学生人数达 3769 人。其医院及诊所约 271 院,包括外国医师 297 名、中国医师 561 名,外国护士 256 名、中国护士 340 名,医务技术人员 278 人、见习员 197 人,医院病床 18266 张,诊所病床 1034 张,住院治疗的病人达 20 多万人,医院门诊人数达 415 万人之多,诊疗所门诊人数亦约 18 万人^①。这一时期教会医院已占全国医院总数的 70%,而护士有 90% 为基督徒。

(二) 教会慈幼机构

教会创办的慈幼机构,包括育婴堂、孤儿院、盲童学校和聋哑学校等。传教士在华人中办孤儿院始于十九世纪二十年代,第一所华人孤儿院由伦敦会传教士麦都思在爪哇创办。1860 年,在郭士立的倡导下,巴陵会在香港东部始建育婴堂,后名巴陵女书院,王煜初曾任育婴堂牧师兼教师,后由礼贤会牧师葛察主持。1890 年,巴陵会还在香港设立了孤儿院。

在华天主教开办的慈幼机构比新教开办的要多,其中法国系统的传教士所办育婴堂及孤儿院一般分布在上海、天津、南昌、青岛、武汉、重庆、贵阳、长沙、广州等地。最早由耶稣会于 1855 年在上海设立

^① 杨森富:《中国基督教史》,第 275—276 页。

土山湾孤儿院,上海天主教还办有圣母院育婴堂和一所聋哑学校。圣母院育婴堂至1935年已收容过婴儿17000余名。英国天主教在汉阳、建昌和威海卫等地办有孤儿院,而美国天主教亦在武昌办有聋哑学校。

新教在华慈幼机构包括十九世纪下半叶英国长老会在福建泉州设立的育婴堂,英行教会在福州、香港等地开办的育婴堂,美国圣公会在上海设立的孤儿院,以及英国浸礼会在山东赈灾时设立的多所孤儿院,美以美会女差会在福州成立的孤儿院,英美会女差会在成都设立的育婴堂,内地会在山西太原、江苏安东设立的孤儿院,在绥远齐拉萨建立的育婴堂,美国信义宗鸿恩会在湖北樊城、茨河设立的孤儿、孤女院,来复会在南京设立的孤女院等。二十世纪以来,美浸信会在广州、长沙等地开办有孤儿教养院,美以美会在福建兴化设立有孤儿院,北美瑞挪会亦在山西建立起孤儿院。据1914年统计,全国新教办有孤儿院37所,收养男女孤儿约2500多人。1928年,传教士在华组成中华慈幼协济会,总部在上海,孔祥熙任会长。该会下设儿童保障、儿童教养、儿童卫生、儿童研究、社会教育5个部,并在一些大城市设有分会。该会还在上海开办了慈幼教养院、在南京开办了模范教养院,并在上海发行《慈幼月刊》。

1874年,苏格兰圣经会传教士莫莱(W. Murry)在北京首创盲人学校,随之传教士先后成立了香港心光书院(瞽目院)、广州盲人学校、台湾盲人学校(后称台南启聪学校)、泉州盲人学校、上海盲童学校、福州明道盲童女校、古田盲人学校、广州慕光瞽目院和正心学校、汉口盲人学校、长沙盲女学校等。在1907年之前,基督教会在华共有12所盲人机构,分属莫莱北京盲人会、喜迪堪会、美北长老会、英长老会、行教会、美国圣公会、循道会和内地会。据1926年统计,全国教会盲人学校已达38所,收容盲人上千名。

美北长老会传教士梅理士(J. L. Nenius)夫妇于1887年在山东

创办的登州聋哑学馆乃是中国第一所聋哑学校。此馆于 1898 年迁至烟台,并增添一所聋哑女校,总称烟台启瘖学馆。随着传教士所办盲童学校、聋哑学校的兴起,中国的特殊教育事业从此奠定了基础。

(三) 教会救济及社会服务机构

基督教在社会慈善事业上除了创办孤儿院、育婴堂、盲童学校和聋哑学校之外,亦设立了各种残疾院、养老院等机构。为了对各省发生的水灾、饥馑等灾荒开展大规模、有计划的放赈救济工作,教会还组织了相应的社会救济机构,如 1878 年以传教士为主成立了总部设在上海的中国赈灾基金委员会,1921 年又建立了以美国圣公会传教士为骨干、总部设在北京的中国华洋义赈救灾总会(简称华洋义赈会)。

教会社会服务工作是对教会慈善救济工作的补充和扩大,包括帮助残疾人和失业者重谋生计,拯救失足者以使之重新做人,为下层劳动民众争取各种福利,以及为开通民智、博物致知而创办各种书社书室、图书馆和博物院等。因此,它从广义上乃涵盖社会救济、社会服务和社会教育这三个方面。由此形成的教会社会机构还包括 1900 年由中西新教女教士成立的上海济良所,1907 年由长老会、美以美会在上海成立的中国妇女节制会,1908 年成立的万国改良会分会,1918 年由上海基督教教士公会和基督教妇女禁酒会等组织的道德会,1923 年由长老会发起的南京改良会,1924 年由中华全国基督教协进会、联合基督教青年会和中华医学会等筹建的中华国民拒毒会,以及由天津雍剑秋因提倡“灵真、心真、体真、天真”和“自爱、爱人、爱家、爱国、爱和平”之“四真五爱”运动而组成的养真社等。

第三章 重要经籍及汉译《圣经》

第一节 景教文献

聂斯脱利派被斥为异端后在叙利亚和美索不达米亚等地得到一定的发展,形成其东传的基础。因此,景教的原始文献多为叙利亚文,主要产生于五至八世纪。在1888年德国学者内斯特尔(Eberhard Nestle)所编《叙利亚文典》附录《叙利亚文献目录》中曾收入景教经典约150部。罗马教廷所保存的景教文献则为《东方文献》、《圣遏拂林全书》和《东方稿本文献总目录》这三种,统称为“阿塞曼尼文献”。其中《东方文献》是J. S. 阿塞曼那斯(Joseph Simonius Assemanus)奉教皇克雷芒十一世之命于1719年至1725年整理教廷所藏景教文献256种资料而编出,分为3卷4册出版;《圣遏拂林全书》亦为J. S. 阿塞曼那斯编纂,分为叙利亚语拉丁语对译和希腊语拉丁语对译共6卷,于十八世纪中叶在罗马出版;《东方稿本文献总目录》则为J. A. 阿塞曼那斯(Joseph Aloysius Assemanus)和S. 阿塞曼那斯(Stephanus Assemanus)合编,分为3卷,包括第一卷希伯来文稿本目录,第二卷叙利亚教会稿本文献目录和第三卷景教稿本文献目录。这些文献中尤值一提的是收入《东方文献》第三卷上册的十三世纪末

亚美尼亚及尼锡比斯城京城大德埃培特·耶稣(Ebed Jesus)所著《景教文献总目录》，收有诸经目录约 300 种。据朱谦之的分析，这些文献大体可分为有关《圣经》及其注释，教会法令、法规及诏敕文书，教会礼仪，修院制度及生活，教会历史及传记，神学，异端驳义及信仰论证，哲学、逻辑及道德学说，书简及说教文集，诗歌，科学技术共 11 类^①。但这些文献大多仅存目录，其残留者只有《景教文献总目录》所列《悲剧》、《赫拉克利特子孙之书》、《送科斯马斯书函》、《礼拜式文》、《书简集》、《说教集》和《祈祷文集》7 种。

除罗马教廷保存的景教文献外，散见的有关资料还包括《赫拉克利特子孙的事业》、《聂斯脱利语录》、《宝珠经》和《元主忽必烈派往欧洲之景教僧旅行志》等。《赫拉克利特子孙的事业》原为聂斯脱利用希腊语所写，今存本乃其叙利亚文译本，分上下两篇，因聂斯脱利曾自比古希腊神话英雄赫拉克利特、称其门徒为赫氏之子孙，故名。《聂斯脱利语录》是德国哈雷大学神学教授卢佛斯(F. Loofs)根据散见各处的聂斯脱利语句、演说等汇编而成，1903 年用德文出版。《宝珠经》乃依于 1297 年景教大德马尔·阿布得—伊斯(Mar Abd-isho)所述，由巴泽(G. P. Badger)收入其 1852 年在伦敦出版的《景教及其礼拜式》一书第二卷附录。《元主忽必烈派往欧洲之景教僧旅行志》则叙述了雅八·阿罗诃和列班扫马的西行经历，原文为波斯文，其叙利亚文本于 1887 年被发现后已译为法文、英文、日文等文本流传于世。但这些景教文献与中国景教并无直接的关系。

汉文景教文献包括大秦景教流行中国碑上所载大秦寺僧景净撰《景教流行中国碑颂并序》和敦煌石室中发现的唐朝景教文献这两大部分。据敦煌景教文献中的《尊经》所载，唐时所进呈的汉文景教经典曾达 35 种，即《常明皇乐经》、《宣元至本经》、《志玄安乐经》、《天宝藏

^① 朱谦之：《中国景教》，第 104—106 页。

经》、《多惠圣王经》、《阿思瞿利容经》、《浑元经》、《通真经》、《宝明经》、《传化经》、《罄遗经》、《原灵经》、《述略经》、《三际经》、《微诘经》、《宁思经》、《宣义经》、《师利海经》、《宝路法王经》、《删河律经》、《艺利月思经》、《宁耶颀经》、《仪则律经》、《毗遏启经》、《三威赞经》、《牟世法王经》、《伊利耶经》、《遏拂林经》、《报信法王经》、《弥施诃自在天地经》、《四门经》、《启真经》、《萨摩吉斯经》、《慈利波经》和《乌沙那经》。《尊经》经文末尾的一段附笔曰：

谨案诸经目录，大秦本教经都五百卅部，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，卷余大数具在贝叶皮夹，犹未翻译。

此处所载大秦本教经 530 部，乃指景教经典的总数。“至于‘贝叶梵音’，这是中国文字用以统指所有未经译出的西方横行文字包括叙利亚文字的代名词而已。”^①当时景净已将其中 30 余部译成中文。但上述 35 种译经中亦有非景教的经典，如《三际经》乃摩尼教经典，《宁思经》乃《宁恩经》之误字，也是摩尼教经典，《四门经》则为占星术书。而且，景净在译经过程中曾与佛教徒合作，参加了佛经翻译工作，因此竟被指责有“滥涉”之嫌。据唐德宗时西明寺僧圆照所辑《贞元新定释教目录》记载，景净与华严宗高僧般若曾合作译经：

乃与大秦寺波斯僧景净，依胡本《大波罗蜜经》译成七卷。时为般若不闲胡语，复未解唐言，景净不识梵文，复未明释教，虽称传译，未获半珠，图窃虚名，匪为福利，录表闻奏，意望流行。……且夫释氏伽蓝，大秦寺僧，居止既别，行法全乖，景净应传弥尸诃教，沙门释子弘阐佛经，欲使教法区分，人无滥涉，正邪异类，泾渭殊流，若网有纲，有条不紊，天人攸仰，四众知归。

^① 朱谦之：《中国景教》，第 99 页。

景教因初次传入中国,并未形成自己的专有术语,所以景净在译经时借用了佛教、道教乃至儒家经典的名词,如“寺”(教堂)、“僧”(教士)、“佛事”(礼拜活动)、“阿罗诃”(上帝)、“世尊”(耶稣)、“净风”(圣灵)、“弥施诃”(弥赛亚)、“三一妙身”(三位一体)等。这些景教文献大多已失传,只有少量经卷散见于敦煌文献等史料中。

一、《大秦景教流行中国碑颂并序》

明天启三年(1623年)在西安西南整屋(今陕西省周至县)出土的大秦景教流行中国碑是有关唐代景教最重要的文献。此碑于唐德宗建中二年(781年)所立,方豪指出:

是碑为我国景教第一文献。碑顶有额作蟠龙状,中镌十字,为马也他(Malte)式。十字下题大秦景教流行中国碑九字,分列三行,碑下有龟承之。碑身上狭下广,上薄下厚,计碑额高八公寸二分,碑身高一公尺九寸七分,全高二公尺七寸九分,碑身上广九公寸二分五,下广一公尺零二分,上厚二公寸六分七,下厚二公寸九分。碑以汉文为主,文体极似头陀寺碑,景净汉文不精,必我国人代作,书碑者“朝议郎前行台州司参军吕秀岩”。碑文题名下有叙利亚文一行,正文末亦有一行,正文下共十九行,内二行附汉名;右侧有叙利亚文三行,第一列十一行,第二列十三行,第三列五行;左侧凡四列,第一列十一行,第二列六行,第三列十三行,第四列十一行,亦有附汉名者。^①

其碑文题为《景教流行中国碑颂并序》,共32行,每行约62个汉字,正书,碑首及正文汉字总共约1780余字,另有汉文和叙利亚文署名。其内容大体可分为序文和颂词两大部分。按张星烺的见解,“此碑全

^① 方豪:《唐代景教史稿》,见《东方杂志》第41卷第8号,第44页。

文,可分四段。第一段,叙述基督教大义,第二段,叙述自太宗时入中国后之蒙优待。第三段,颂词。第四段,诸僧署名,汉名及叙利亚名并列”^①。碑文教义部分叙述了“三一妙身无元真主阿罗诃”的创造万物及人类,“娑殫施妄”使人类始祖犯罪堕落,“景尊弥施河”“三一分身”而“同人出代”、被童贞女降生于人间,这一救主替世人赎罪,为之“设三一净风”、“制八镜之度”、“启三常之门”,在完成其使命后“亭午升真”、“经留廿七部”,从而使世人获救之望等内容,并对信徒的伦理道德、礼仪规范亦加以扼要的概括。序文部分还包括景教在华发展的历史回顾,详细描述了景教自阿罗本来华后在唐朝太宗、高宗、玄宗、肃宗、代宗和德宗这六位皇帝优待下的发展经历和达到的兴盛,也涉及到对景教名僧伊斯之功德的颂赞。其颂词部分较短,是以韵文的方式重述序文内容,以歌颂上述六位皇帝为主。碑文作者景净在撰写中曾借用了儒释道三教的许多术语来表述基督教教义,同时亦在中国文献中引经据典,“据分析有 30 处来自《易经》,30 处来自《诗经》,20 处来自《春秋》;涉及经书的有 150 处,史书的 100 多处,子书的 30 处。”^②

1625 年,法国耶稣会士金尼阁到西安后成为第一个见到景教碑的外国人。他将碑文译成拉丁文寄往欧洲,此乃景教碑最早的西文译本。1628 年,留驻西安的曾德昭曾将之部分译成葡萄牙文。此间亦有法文译本问世,但仅有原碑文的 1/4。1631 年,又有人根据葡萄牙文本而将之重译为意大利文全译本。此外,其拉丁文译本还有 1636 年刻射(Kircher)和卜弥格所译、1653 年何大化所译;葡萄牙文译本有 1638 年曾德昭重新全译本,并附加注解,该本于 1655 年被转译为英文。近代以来,景教碑文又有法文、德文、英

① 《中西交通史料汇编》第一册,第 117—118 页。

② 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第 39 页。

文等多种译本,其法译本包括1857年胡克(Abbé Huc)所译、1858年鲍梯(M. G. Pauthier)所译和1902年夏鸣雷(Père Henri Havrèt)所译,德译本有1866年诺曼(Neumann)所译,以及1885年和1897年海楼(Heller)所译,英译本则包括1845年裨治文所译、1854年伟烈亚力所译、1888年理雅各所译、1916年佐伯好郎(P. Y. Saeki)所译、1930年穆尔(亦称慕稼毅)所译和1939年霍士德(John Foster)所译等。

二、敦煌发现的景教文献

二十世纪初,在甘肃敦煌鸣沙山石室中发现了7种有关唐朝景教的文献,为黄麻纸卷轴的手抄本,它们包括《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《大秦景教宣元本经》、《志玄安乐经》、《序听迷诗所经》、《一神论》和《大秦景教大圣通真归法赞》。但这些文献大多已流落他乡,如《大秦景教三威蒙度赞》和《尊经》于1908年被法国人伯希和从敦煌石室攫取,现存巴黎国立图书馆;《序听迷诗所经》于1922年被日本人高楠顺次郎所得,而《一神论》则于1919年落入日本人富冈谦藏之手,后为其嗣子盖太郎所藏。其余3种即《志玄安乐经》、《大秦景教宣元本经》及《大秦景教大圣通真归法赞》均由天津李盛铎所藏,后亦经日本人羽田亨和佐伯好郎而公布于世。

(一)《大秦景教三威蒙度赞》

此卷即《尊经》中诸经目录所载《三威赞经》,约成书于780年前后,为景净所译,是教会所用《荣福经》及《赞美经》之叙利亚版的唐代译本。其内容即对圣三位一体之上帝的颂赞。一般认为“三威”指圣父、圣子、圣灵这三位一体的威严,而“蒙度”则为得蒙救赎之意;但佐伯好郎认为,“‘三威蒙度’之‘三’,表示汉字之‘三’,‘威蒙度’为叙利亚语‘imuda’之音译,而imuda即为‘浸礼’,合之即意味着三度受洗

者之浸水，因谓此书系景教徒受洗时所诵朝拜圣三经”^①。此卷译文中颇带佛教语气，如用“阿罗诃”代表上帝、“净风王”代表圣灵、“明子”代表耶稣、“妙乐”代表福音、“弥施诃”代表弥赛亚、“降筏”代表拯救、“慧力”代表神迹、“不思议”代表诚心所愿等。其内容曾被收入中国基督教会 1940 年出版的《普天颂赞》第二首。

（二）《尊 经》

此卷是向圣三位一体、一些“法王”及一些经书表示敬意的礼赞文。经中无作者名，也无写作年代。佐伯好郎认为此经乃景教礼拜仪式中的“位牌”，与颂赞有别，反映出唐代景教的“七时礼赞、大庇存亡”，即为存者亡者祈祷的活动。《尊经》内容包括四部分：一为对“三位一体”的礼赞，表达了“妙身皇父阿罗诃，应身皇子弥施诃，证身卢诃宁俱沙，已上三身同归一体”的信仰思想；其中“卢诃宁俱沙”即叙利亚文 Ruha-de-Kudsa 的音译，意指圣灵。二为对景教圣徒、高僧、先知的礼赞，“法王”即指圣徒、教父、教法王等，文中列举了 22 位法王，其名字多由叙利亚文译音而来，包括约翰、路加、马可、马太、摩西、大卫、保罗、西门彼得、施洗约翰、何西亚，即《旧约》所指先知等。三为对 35 部经典的礼赞，这些经卷被认为是景净已译成汉文的景教经典。四为附在其后的按语，说明景教传入唐朝的情况、景教诸经总数及其汉译，颇有史料价值。

（三）《大秦景教宣元本经》

此经即《尊经》所列诸经目录第二位的《宣元至本经》，但已残缺不全，仅留存卷首 10 行和卷末 30 行。其卷首 10 行亦被称为《宣元思本经》，共约 190 字。经文内容为宣讲基督“启生灭死”之福音，开头即言明“时景通法王在大秦国那萨罗城和明宫宝法云座”对“诸明净士，一切神天等妙法王，无量觉众及三百六十五种异见中民”解说景教真

^① 见朱谦之：《中国景教》，第 121 页。

谛,为“自嗟空昧,久失真源”者指点得救之途。但经文中道教色彩极为明显。尤其是卷尾 30 余行、约 420 余字的残余部分虽亦称为《大秦景教宣元至本经》,却被人疑为非景教文献。如朱谦之所言:“盖《宣元思本经》是景教文书;而《宣元至本经》则为道教的信徒所作,以注释《老子道德经》者。”^①其内容多与《老子》原文相同,而经末所注“开元五年(717)十月廿六日法徒张驹传写子沙洲大秦寺”,在其看来亦是这位道教徒住入大秦寺,故有此误会。^②

(四)《志玄安乐经》

此经原本 188 行,约 2660 字,前 10 行残缺 80 余字,朱维之在《文艺宗教论集》中曾根据佐伯好郎对缺文的研究而补足了脱漏之字。经文可能出自景净手笔,今存本属于晚唐期所写抄本。经卷内容为“无上一尊弥施诃”(基督)对“岑稳僧伽”(西门彼得)的说教,采用问答体,文字典雅优美。其主旨是引导人们随安乐缘、入安乐道,并指点其达到“无欲无为,离诸染境,入诸净源”的方法。经文告诫求安乐者“当安心静住,常习我宗,不求安乐,安乐自至”;还告诉人们观诸人间、“有十种观法为渐修路”,而且只有“观此十种,调御身心,言行相应,即无过失,方可进前四种胜法”(即“无欲;“无为”;“无德”;“无证于诸实,无所觉知”),由此达到安乐之道。全文思想及语气亦充满中国传统文化之佛道精神。

(五)《序听迷诗所经》

此经共约 170 行、每行约 17 字,共约 2830 字。但其存本并不完全,缺失 171 行以下内容。这卷经书约为 635 至 638 年间的作品,可能是景教经书中最古的一种。其内容与《新约》福音书相同,因而也可将之视为最早的汉译《圣经》之一种。《序听迷诗所经》即《耶稣基督经》。据羽田亨考证,“序听”即“序聪”,乃“耶稣”的唐音读法;而“迷诗

^{①②} 朱谦之:《中国景教》,第 127 页。

所”则为“迷诗诃”之误，迷诗诃亦译“迷师诃”或“弥师诃”，乃“弥赛亚”的音译，意即“基督”。全文内容可分为两部分，前部为迷诗所向众人讲述教理，可分为7节；后部为迷诗所一生行状，可分为4节。文中称其信奉的上帝为“天尊”，并有“天尊序婆法”、“天尊教”等说法。此外，文中亦将耶稣译作“移鼠”，称圣灵为“凉风”，把马利亚译为“未艳”。其“先事天尊，第二事圣上，第三事父母”之说颇有结合中国传统文化的特点。而其经文中对天尊所说“十愿”的论述则似在诠释《旧约》中摩西“十诫”。但这篇经文从整体结构及其行文措辞来看已具有明显的佛化趋向。

(六) 《一神论》

此经亦称《一天论》，由《喻第二》、《一天论第一》和《世尊布施论第三》这三个小卷组成，可能为最早来华景教传教士阿罗本等人的作品；按其文中“弥师诃向天下见也，向五荫身六百四十一年不过”之句，约在642年完成。原本顺序被颠倒，按次序排列应为《一天论第一》、《喻第二》、《世尊布施论第三》。全本今存约405行，首部残缺，而且文字艰涩难读，错漏处极多。其中《一天论第一》共约145行，约2700字，内容为景教神学和哲学的阐述；《喻第二》共约60行，约1100字，是用各种比喻来论述万物皆一神所创造，强调一神论；《世尊布施论第三》共约197行，约3400字；世尊即指耶稣基督。其中首42行的内容则为《新约·马太福音》第6、7章的转述，突出基督教“博爱”的主题，包括耶稣传道、登山宝训、受难、复活、圣灵降临等方面，但删去了“主祷文”部分。文中多处所提“石忽人”则被疑为“犹太人”之古代汉译。“石忽”与“萨忽”、“术忽”之意及音皆相通。

(七) 《大秦景教大圣通真归法赞》

此经在《尊经》所列诸经目录中称为《通真经》，全文不足200字，为唐玄宗开元八年(720年)沙州大秦寺法徒索元撰写。其内容基于

《新约·马太福音》17章1至9节中耶稣登上高山在其门徒面前变形显圣的记载,故为基督教主显圣容日的赞美歌。景教会历规定每年8月6日为这一纪念节,信徒以此赞歌用于纪念礼拜。文中“大圣”即指耶稣,而其显圣容的奇迹则被称为“通真归法”。此外,经文中提及的《天宝藏经》亦属景净所译之书,可能为使徒保罗书信之一,因为景教以保罗为“圣灵之宝藏”;而《多惠圣王经》则指大卫王所作《诗篇》,《阿恩瞿利律经》即《福音书》在唐朝的古译。“使徒书信”、“诗篇”和“福音书”均是基督教会礼仪中常被诵读的经文。

第二节 元朝基督教文献

元朝基督教文献以东来天主教徒及传教士的书信、游记为多,汉语文献则主要见于《元史》有关记载和元代《至顺镇江志》卷九的《大兴国寺记》等地方志书。《元史》记载以“也里可温”之名概括元代景教及始来中国的天主教。“元代基督教徒在中国者有二派。一为聂思脱里派(Nestorians),即唐时之景教徒。二为圣方济各派(Franciscans),即明代天主教之先河。《元史》之也里可温,乃其总名也。”^①

元代关于也里可温的记载,散见于《元史》卷五、卷九、卷十二、卷十七之《世祖本纪》,卷二十四《仁宗本纪》,卷二十九《泰定帝本纪》,卷三十二、卷三十三之《文宗本纪》,以及卷四十三《顺帝本纪》等处。其关于入仕元朝之景教徒的生平及活动等,《元史》卷一三四中则有《阔里吉思传》、《爱薛传》等。西方文献有关元代景教发展情况,则主要散见于《马可·波罗游记》之中。

天主教传教士元朝入华的记载,以其书信和游记为主,这些文献

^① 张星烺:《中西交通史料汇编》第一册,第210—211页。

被称为梵蒂冈手稿、巴黎手稿等,收藏于欧洲有关档案馆及图书馆中。其中部分得以整理、翻译,散见于《梵蒂冈手稿古著新编》、《传教会手稿集》、《方济各会史家集》、《方济各会年鉴》等西方文献中。有些文献后被西方近现代汉学家收集、整理而编入其研究著作中。而随着这些著作部分或全部被译成中文,许多重要资料亦被中国学者所掌握。有关元代天主教的传教士书信、游记等,十九世纪末、二十世纪初的英国学者亨利·玉尔(Sir Henry Yule,亦译裕尔)在其《古代中国闻见录》^①中曾大量引用,其重要内容后被张星烺译成中文,收入其编纂的《中西交通史料汇编》之中。此外,穆尔在其1930年出版的《一五五〇年前的中国基督教史》中亦收录了有关资料。^②

大体来看,元代基督教文献保存至今者不多,且极为分散。其中较重要者包括元至顺《镇江志·大兴国寺记》、《马可·波罗游记》、方济各会修士出使蒙古见闻录、孟德高维诺中国书信及其他来华传教士书信和游记等。

一、《镇江大兴国寺记》

元朝《至顺镇江志》的编写约于1330至1332年间,编者为俞希鲁。此书手稿本于1795年落入著名学者和古物收藏家阮元之手。阮元在其友人帮助下对之加以编辑整理,于1842年由包景维刊行。该志记述了十三、十四世纪之际镇江府政治、经济、人口、民族、宗教等方面的情况,尤其对当地寺院一一加以介绍,包括大兴国寺、甘泉寺、大光明寺、龙游寺、四渎安寺、大法兴寺、云山寺、聚明寺等。其中既包

① H. Yule: *Cathay and the Way Thither*, 中译名亦为《西域纪程录丛》或《中国及通往中国的道路》,后由高第爱(H. Cordier)协助完成,共分4卷,1913至1916年在伦敦出版。

② 见郝镇华中译本,1984年中华书局出版。

括马薛里吉思兴建的景教寺,亦有佛寺或摩尼教寺等,并不属于马薛里吉思所建七寺范围的“也里可温寺”大法兴寺。《至顺镇江志》对于元代基督教研究的重要史料价值,在于其卷九载有景教徒马薛里吉思在元世祖忽必烈至元十五年(1278)任镇江府路总管府副达鲁花赤之后兴建景教教堂的情况。这一记载即该志卷九的《大兴国寺记》,作者是梁相,字必大,杭州人,元成祖大德二年至五年(1298—1301)曾任镇江“儒学教授”。梁相所撰寺记约在建寺(1281年)后18至20年之间完成,记述了也里可温教的来源,马薛里吉思的家世和生平,以及其在镇江为官后修建景寺、推广教法的事迹。梁相虽认识到景教“与天竺寂灭之教不同”,却因不熟悉景教教义而在其寺记中采用了“佛殿”、“佛国”、“受戒”等佛教术语。

二、《马可·波罗游记》之记载

《马可·波罗游记》是根据1298年马可·波罗在热那亚监狱中的口述和同狱者拉斯蒂切罗·比萨(Rusticiano of Pisa)的记录而写成,现保存下来的最早抄本为十四世纪初用通俗法兰克—意大利方言写于意大利的手稿本,藏于巴黎的法国国家档案馆。这一游记已被译成多种文字,畅销世界各国达600多年。其较早的中文译本有冯承钧译《马可·波罗行纪》和张星烺译《马哥·孛罗游记》等。

马可·波罗一行3人于1271年11月离欧经中亚来华,1275年夏抵上都,沿途经过了巴格达、喀什噶尔、撒马尔干、莎车、唐古忒、甘肃沙州(敦煌)、肃州、甘州、额里折(凉州)、鄯州、额里合牙、西夏国都城唐兀、天德、河西、蒙古阿拉善等地,到北京后亦长期“留居朝中”。马可·波罗本人还曾被派往山西、陕西、四川、云南、江苏等地,并任扬州总管3年,在华任职留居达17年之久。因此,马可·波罗在其游记中对他们来华途中所经之地的景教存在均有描述,亦对中原、东

北、江南等地景教的情况有所说明。他曾提及西域各城景教徒的活动及其所建教堂,曾叙说蒙古大汗和景教徒对因反叛而被镇压的蒙古宗王乃颜旗上饰有十字架一事的评论,也对南方名城镇江、福州等地的景教存在加以证实;如他提及马薛里吉思在镇江建有两所教堂,并指出:“在此之前,该城既无教堂,也无基督教徒。”^①此外,在其任职的扬州,他也未提到有景教徒的存在。

三、方济各会士出使蒙古见闻录

元代天主教入华,主要为方济各会士,其先行者即柏郎嘉宾和鲁布鲁克。两人返欧后都写下了其出使蒙古的见闻。柏郎嘉宾开了天主教东来的先河,他于1245年将罗马教皇英诺森四世致元定宗贵由的书信带往和林,又于1247年将蒙古大汗贵由致罗马教皇复书带回罗马教廷。柏郎嘉宾返欧后曾写有东行报告以向教皇汇报,并用拉丁文撰写了《蒙古史》,叙述其东行见闻。此书在西方数百年来被反复转抄、翻译和重版,先后被译为德文、英文、法文和俄文。1965年余大钧曾根据俄译本汉译此书。1985年,耿昇根据贝凯(Dom Jean Becquet)和韩百诗(Louis Hambis)所译注的1965年法文版《柏郎嘉宾的〈蒙古史〉》汉译出版,题为《柏郎嘉宾蒙古行纪》。

在柏郎嘉宾之后,另一方济各会士鲁布鲁克受法王路易九世派遣于1253年前往蒙都和林通使,得宪宗蒙哥召见后返欧,于1255年夏带着宪宗致法王复书回到欧洲。鲁布鲁克因未见到法王,遂按当地主教的吩咐以长信形式写下其通使行程,让人转交法王,由此产生其《东行记》。1600年,卢门莱爵士(Lord Lumley)收藏的鲁布鲁克报告抄本得以部分公布,引起人们的兴趣。1625年,普察斯(Purchas)根

^① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,第160页。

据剑桥伯涅特学院藏本而将之全文公布,收录在“朝圣者丛书”中。1839年,巴黎地理学会根据上述两种抄本,又参考当时新发现的3个藏于剑桥圣基督圣体学院、1个藏于大英博物馆和1个藏于莱顿大学的5种抄本,将之在其所编《行纪和记录集成》第4卷中再次修订出版,从此遂有各种语言的译本,较有影响的如1929年温加尔(Wyngaert)的拉丁文编本等。1985年,何高济根据柔克义(W. W. Rockhill)1900年英译本《鲁布鲁克的威廉行纪》汉译出版,题为《鲁布鲁克东行纪》。

四、孟德高维诺中国书信

孟德高维诺为天主教在华的奠立者,亦是其在北京最早的总主教。他于1289年受教皇尼古拉四世委派来中国传教,曾带有教皇分别写给“鞑靼著名君主忽必烈大汗”、“鞑靼著名国王阿鲁浑”和“景教大总管年高德劭的(雅巴拉哈)修士”的书信。这些书信原稿已收入《方济各会年鉴》第5卷和《梵蒂冈教廷档案汇编》第44卷,中译文可参见穆尔所著《一五五〇年前的中国基督教史》中译本。孟德高维诺东来传教期间先后托人给西方教会带回3封书信。其中第一封信于1292年从印度带出,报告了他在印度的情况;但此信仅存意大利文译文和部分拉丁文引文。第二封信1305年1月写于北京,第三封信亦于1306年2月写于北京。这两封写自北京的信,已成为研究元代基督教会的重要文献。孟德高维诺中国书信叙述了其在元帝国京城及其他地方的传教经历,如施洗、译经、建堂、布道、礼拜活动等,亦报道了其与在华景教徒的关系及矛盾,诉说了其传教的艰辛及势单力薄等困难。这两封书信均有抄本留世,被称为巴黎手稿和梵蒂冈手稿而收藏于两处。二者之中译本则有张星烺根据玉尔《古代中国闻见录》第3卷所译、收录于《中西交通史料汇编》之中,亦见于郝镇华所

译穆尔名著《一五五〇年前的中国基督教史》。

五、其他书信及游记

元朝天主教文献还包括有关天主教徒和传教士留下的书信及游记,如福建泉州主教安德鲁写于1326年的书信、鄂多立克的东游录、孟德高维诺去世后元顺帝1336年谕罗马教皇本笃十二世书、元朝阿兰人1336年致罗马教皇本笃十二世书、马黎诺里的游记,以及约翰·柯拉(John de Cora)的《大可汗国记》等。

曾在印度传教的方济各会修士托马斯·托连提诺(Thomas Tolentino)被认为是将孟德高维诺1306年书信及其在华传教成功的信息带回罗马教廷的使者,由此促成教皇于1307年再派7名方济各会修士授任主教职后东来。他们“携教皇诏书往契丹,传教皇命,兼驻该地襄助约翰。七人中仅安德鲁有一遗札,至今存留”^①。此即安德鲁写于1326年的书信。他在信中叙述了其东来传教沿途的艰辛、危险,以及天主教在泉州的发展变迁。但在穆尔的著作中亦收录有另一主教裴莱格林于1318年写自泉州的书信,论及孟德高维诺在华传教成就,以及后来7人在北京、泉州两处的传教活动^②;不过,一般认为此信是伪品,故极少论及其史料意义。

鄂多立克留下的《游记》抄本很多,包括拉丁文本、意大利文本、法文本、德文本和英文本等。1889年,留学意大利的中国学生郭栋臣曾将之译为中文,题名《真福和德理传》,刊于武昌崇正书院,其正文曾被香港《公教报》重印。1981年,何高济根据玉尔《古代中国闻见录》第2卷所附其英译本而汉译出版,题为《鄂多立克东游录》。

^① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第228页。

^② 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,第235—237页。

阿兰人本为西亚民族之一,自成吉思汗时起服务于蒙古人,元时在华多为侍卫亲军,分为左、右阿速卫,具有较高社会地位。据马黎诺里记载,元朝“国内诸大酋长,号阿兰人者,有三万之众,管理东方全部。其人皆崇奉基督教,或出于诚心,或由于名义”^①。其给罗马教皇上书,是求教皇速派主教来接替孟德高维诺之位。元顺帝为此于1336年派遣一个16人的使团去罗马教廷,同时亦给教皇写信,介绍其信奉基督的侍人阿兰人,并购求西方良马等珍宝。教皇亦有回函给蒙古大汗及阿兰诸人。马黎诺里等人作为教廷专使带着书信和礼物东来北京,并以教皇名义奉赠骏马一匹给顺帝。《马黎诺里游记》即记述了这次东行的经历。全书包括《世界史》、《国王史》和《宗教史》三大内容,其东游部分论及元朝使团及阿兰人出使罗马教廷的目的,其奉教皇之命东来的经过,沿途所见所闻和在华的经历,描述了“东方帝国都城汗八里”、锡兰山、蛮子国之“康勃绥城”(杭州)、大商港刺桐城的风土人情,以及其在印度乘舟西返时在海上遇到的险恶情状。该游记的完整手稿藏于布拉格大学图书馆,1768年由多布奈(G. Dobner)在《波希米亚历史文献》第2卷中公布于世。玉尔将之译成英文,收入其《中国古代闻见录》第3卷之中。

《大可汗国记》原书为拉丁文,由天主教驻波斯国孙丹尼亚城总主教、意大利人的约翰·柯拉作于1330年左右,后被译成法文。其拉丁文原本已佚,今传各译本均译自法文译本,其写本尚有兩種藏于巴黎国立图书馆,1529年始在巴黎公布,后由法国人贾凯(M. Jacquet)载于法国《亚洲杂志》,1877年又被法国人巴克尔(Louis de Backer)收入其《中世纪极东诸国记》之中。1866年,玉尔根据贾凯所刊法文版将之译成英文,收入其《古代中国闻见录》第3卷。柯拉是否到过中国无由考知,但其书中对元代景教和天主教状况之描述、其对景教徒

^① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第248页。

若“能与在该国之小级僧人及良善基督教徒共同合作,则全国人民及皇帝陛下,皆已久奉基督矣”^①之感叹,却使人感到他似曾亲临其境、了解详情。

第三节 明清间天主教文献举要

明清间天主教入华传教颇有声势,以耶稣会士为主的西方传教士在华期间著译很多,蔚为大观。其内容包括译解《圣经》,宣讲天主教理,介绍西方哲学、宗教,推广西洋历法,引入西方天文学、地理学、数学、机械学、水利学等自然科学知识,以及讲授西洋绘画、音乐等方面。“关于明清间耶稣会士的著作,在清初曾有进士韩霖、张麋合著的《圣教信证》一书,详列诸教士的著作。其后,有费赖之(Louis Pfister)编纂之《耶稣会士之传记及书录》、及徐宗泽编著的《明清间耶稣会士译著提要》等书。”^②其中韩霖、张麋之书所载明清间来华传教士约91人,费赖之的著作曾为467名耶稣会士立传。此外,其他修会来华传教士亦留存有各种著述。而中国天主教徒探赜索隐,本着中国思想文化传统来整理、诠释已经译成中文的西方天主教神学著作,也撰写、汇编了不少著作。

明清间天主教中文文献以耶稣会入华传教士和中国天主教学者的著作和译著为多,主要收藏在上海徐家汇藏书楼、北京图书馆、巴黎国立图书馆和梵蒂冈图书馆等国内外著名图书馆中。据徐宗泽1940年时的统计,有关此类书籍在徐家汇藏书楼约400余种,巴黎国立图书馆约700余种,梵蒂冈图书馆约169种^③。而根据余东1994

① 《中西交通史料汇编》第一册,第278页。

② 杨森富:《中国基督教史》,第83页。

③ 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第421—463页。

年的最新统计,梵蒂冈图书馆收藏的明清间天主教传教士及中国天主教学者的中文著述及译著已达 255 种左右,包括天主教界约 75 位中外学者的著作,尤以传教士为主^①。此外,以上各图书馆还收藏有明清间天主教的大量西文著作,以拉丁文著作作为多。在此,仅其神学教义、传教活动方面较为重要的著述略举几部。

一、《天主圣教实录》

《天主圣教实录》乃罗明坚来肇庆传教期间率先用汉文撰写的天主教教义著作,于 1584 年刊印出版,发行千余册,是天主教传入中国后出版的第一本出版物。现保存有罗马耶稣会档案馆收藏的原刻本和上海徐家汇藏书楼所藏重刻本。徐家汇藏本中有“乃天主自降生于世界,而亲自教人,彼时至今,有一千五百八十四年矣”之句,并有“万历甲申岁秋八月望后三日远西罗明坚撰”之语。但其重订人之一孟儒望(P. Monteiro)于崇祯十年(1637)始来华,故为晚出本。其曰“坚生西国,闻中华盛治,不惮风波,泛海三载,方到明朝”,仍可断定为明刻本。这两种藏本在文字上稍有不同,观其目录,罗马所藏原刻本为“新编西竺国天主实录目录”,末尾题为“天竺国僧辑”;而徐家汇所藏重刻本则已改为“天主圣教实录总目”,末尾也已称“耶稣会后学罗明坚述”。此外,两刻本虽同为 16 章,却各少 1 章、各多 1 章。方豪曾将两种藏本加以比较,指出其章节、文字,以及对“天主十诫”之翻译上的异同,并从中找出了天主教在华译名改进和教义理解加深的痕迹。^②

《天主圣教实录》最早采用“天主”一词作为天主教神名的汉译。

① 余东编:《梵蒂冈图书馆馆藏早期西方传教士中文译著简目》(十六至十八世纪)(未刊稿)。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(上),第 67—71 页。

该书内容论及天主乃创造天地万物和人类的主宰、掌管着人世命运,天主为三位一体,人之灵魂不灭,人死之后或因其善行而得永赏、或因其恶行而遭永罚,天主定立十诫命世人遵守,世人若要获得拯救就必须服事天主、入其所立之教等方面。其行文特点则正如方豪所言:

《圣教实录》为第一部汉文“要理”,因此其中若干名词,译音和译义并存,如重刻本曰:“天主一性,而包含三位,西士谓之伯琐亚也。第一曰罢德肋,译言父也;第二曰费略,译言子也;第三曰斯彼利多三多,译言无形灵圣,或圣神也。”又基利斯督,罗明坚译为“契利斯督”;教会译为“圣而公之额格勒西亚”;“古圣寄所”名曰“令薄”,都足以资考古谈助。^①

二、《天主实义》

《天主实义》为利玛窦用汉文撰写的神学著作,初名《天学实义》,明万历二十三年(1595年)在南昌初刻发行,1601和1604年在北京两次重刻,1605年左右在杭州重刻,崇祯二年(1629)被收人李之藻所辑《天学初函》。今徐家汇藏书楼保存有未经改动的明刊重刻本。此书为天主教人华后用汉文刊行的第二部著作。书中曾以“天”、“上帝”、“后帝”、“皇天”等名词称天主教之神名。1704年教皇克雷芒十一世下令禁止使用“天”、“上帝”等词而只许用“天主”之称后,耶稣会士在重刻利玛窦此书时将之改名为《天主实义》。此后之重刻本文中为避用“上帝”或“天”而改者多达81处,其中改“上帝”为“天主”者约46处,改“上帝”为“上主”者约16处,改“上帝”为“主宰”者3处,还有改“上帝”为“大主”、“吾主”、“真主”,改“事上帝”为“昭事”,改“昭

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(上),第71页。

事上帝”为“人生昭事”，改“天主上帝”为“天地主宰”，改“天上帝”为“天上主”，改“天帝”为“天主”、“后帝”为“主宰”，改“天”及“先天”为“天主”，改“畏天”为“敬畏”等变动。

此书出版后在中国士大夫中间引起巨大反响，冯应京、徐光启等人皆因读过此书而决心皈依天主教。徐宗泽评价说：“《天主实义》者，利子与士大夫质疑问难讨论教理而作也。此书较实录为优胜，所论皆哲理；达官显宦读之而皈依圣教者不乏其人”。^①

《天主实义》按其内容分为上下两卷，共8篇，“首篇论天主始创天地万物而主宰安养之”，“第二篇解释世人错认天主”、“辨斥佛老空无之说与宋儒太极之论”，“第三篇论人魂不灭”，“第四篇辩释鬼神及人魂异论”，“第五篇辩驳轮回六道戒杀生之谬说”，“第六篇解释意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚”，“第七篇论人性本善而述天主教士正学”，“第八篇总举大西俗尚，而论其传道之士，所以不娶之意，并释天主降生西士来由”^②。这部著作在清朝及民国时期曾被北京北堂和上海土山湾等机构重印，1604年被译为日文后亦在澳门等地多次重印，后又有朝鲜文、法文等译本。

三、《七克》

《七克》又名《七克大全》，是庞迪我撰写的中文著作，文字上得到徐光启的润色；共7卷，1614年在北京付梓；有自序，以及当时名士杨廷筠、郑以伟、曹于汴、陈亮采等所作之序，熊明遇所作引，卷七末有汪汝淳跋，每卷前又有崔涓序。此书是讲叙天主教伦理道德的著作，旨在劝告人们克服傲、妒、贪、忿、饕、淫、怠这七种罪恶意念，故名

^① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第3页。

^② 同上书，第143页。

《七克》。它将天主教教义与儒家道德观念融入一体，“其言出于儒墨之间”、“而皆归本敬事天主以求福”（《四库全书总目》），从而受到中国一些知识分子的好评。出版之后广为流传，并先后于1629、1643、1789、1843、1849、1873和1910年多次再版，还被改为通俗的白话于1857年以《七克真训》之名出版。该书被收入李之藻编《天学初函》中，在乾隆第六子永瑤主持编纂《四库全书总目》时被列入子部杂家类存目二。

对于此书的意义及价值，英敛之在其1915年编写的《万松野人言善录》中曾说：

野人用心细想生平所见的各书，以修德改过当作性命交关的，莫过于《七克》一种。此书是明季西班牙人庞迪我所作，推论人性下份的私欲七罪：为傲、为妒、为贪、为忿、为饕、为淫、为怠，复推论人性上份的彝良七德：以谦伏傲，以仁平妒，以施解贪，以忍息忿，以淡塞饕，以贞防淫，以勤策怠。既痛言七罪之丑恶，复盛陈七德之美好。以七德克七罪，故曰《七克》。当时的士大夫赞为语语刺骨，字字透心，其痛切也可想见了。惟因其文字简古，大类周秦子书，学问浅的人，不能十分了了，后人有将此书演为白话的，其间略加增减，与原书大同小异，名之曰《七克真训》。人果能平心静气的一读，真是惊心动魄，神味无穷。^①

除其天主教神学和伦理意义之外，庞迪我在《七克》中还列举了《圣经》故事或典故，伊索寓言，天主教圣徒奥古斯丁(Augustinus)、方济各和伯尔纳(Bernard)，以及欧洲古代贤哲塞涅卡(Seneca)和亚里士多德(Aristoteles)等人的名言警句，使之与“齐家治国平天下”的传统中国思想相吻合，因而其“微言大义”具有较大的可读性和较强的吸引力。

^① 方豪：《中国天主教史人物传》(上)，第139—140页。

四、《利玛窦中国札记》

利玛窦在其晚年开始撰写他在中国传教的经历,临死前已完成一份约 131 张纸、每张约 50 行的手稿。这份记录即流传至今的利玛窦《札记》,亦称笔记、纪行、日记、记事等。原稿为意大利文,最初在利玛窦房间抽屉中发现,现藏于罗马耶稣会档案馆。利玛窦以日记体裁写出这份札记,本打算交给耶稣会总会长审阅后再供别人阅读,旨在向欧洲人介绍中国情况和天主教在华传教事业。1614 年,金尼阁,将这份手稿从澳门带往罗马。他在旅途中将之译成拉丁文,并补充了一些有关入华传教史和利玛窦本人的内容。这个拉丁文本于 1615 年在德国奥格斯堡出版,题为《耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史》,其封面题字还包括“会务记录五卷 致教皇保罗五世 书中初次精确地、忠实地描述了中国的朝廷、风俗、法律、制度以及新的教务问题 著者同会比利时人尼古拉·金尼阁”^①。因此,该译本通常被称为《金尼阁译利玛窦中国札记》,后被译成各种文字出版,共包括 1616、1617、1623 和 1648 年出版的 4 种拉丁文本,1616、1617 和 1618 年出版的 3 种法文本,以及 1617 年德文本、1621 年西班牙文本和 1621 年意大利文本等。1625 年普察斯编辑的“朝圣者丛书”中亦收录有其英文摘译本。1942 年,加莱格尔(Louis J. Gallagher)出版其英文全译本,题为《16 世纪的中国——利玛窦札记,1583—1610》。该书于 1953 年由美国纽约兰登书屋再版,1978 年又出版贝西尔(George Bessiere)的法译本。

利玛窦撰写的该书意大利文原稿后被发现,于其逝世 300 周年

^① 利玛窦、金尼阁著:《利玛窦中国札记》,中华书局 1983 年版,中译者序言第 2—3 页。

之际(1910)被公布于世。耶稣会士汾屠立(Pietro Tacchi Venturi)在1911年将之连同利玛窦其他书稿一起用意大利文出版,题为《利玛窦神父的历史著作集》,其上卷即利玛窦的中国札记,题为《中国报导》。1942年以来,德礼贤(Pasquale M. D'Elia)亦将之收入其编辑的《利玛窦全集》1至3卷中。利玛窦札记的中译本最初有张星娘收入其《中西交通史料汇编》之中的节译,题为《金尼阁〈耶稣会教徒传教中国记〉》^①;1983年,何高济、王遵仲和李申根据1953年版加莱格尔英译本将之全译为汉文出版,题为《利玛窦中国札记》。此外,台湾亦出版了刘俊余和王玉川所译中文本,题为《利玛窦中国传教史》。

此书共分5卷,其中第一卷介绍明代“中华帝国”的概况,第二卷记述从沙勿略来华至罗明坚在肇庆立足的耶稣会早期传教史,第三卷记载耶稣会在韶州、南京和南昌等地的开教经过,第四卷叙说利玛窦两次上北京的经过及天主教会在华传教的初步进展,第五卷描述利玛窦在北京传教史及其死后所获荣哀。全书乃为记载耶稣会入华初期传教历史的重要文献。

五、《天学初函》

《天学初函》是天主教在华编印的第一部丛书,由李之藻于1628年刻印,共52卷,其中收录的天主教教义神学及各种学术著作和译文共20种。“天学谓天教,即天主教;初函谓拟续刻”^②,李之藻在《刻天学初函题辞》中曰:

兹为丛诸旧刻,驴作理器二编,编各十种,以公同志,略见九鼎一裔。其曰初函,盖尚有唐译多部,散在释氏藏中者,未及

^① 《中西交通史料汇编》第一册,第407—444页。

^② 徐宗泽:《明清间耶稣会上译著提要》,第285页。

检入。又近岁西来七千卷，方在候旨，将来问奇探赜，尚有待云。^①

其中“器编”为各类科技书籍，而“理编”则为与宗教、哲学有关的书籍。后来清朝所编《四库全书》收其“器编”而舍其“理编”，对此陈垣曾说：“之藻之意重在理编，使人知昭事之学之足贵，而四库屏黜之，舍其理而器是求，真所谓买椟还珠者哉。”^②

《天学初函》收录了当时著名传教士及中国天主教徒的重要著作，前有李之藻所撰《刻天学初函题辞》，分为探究形而上者的理编和探究形而下者的器编，各收 10 种，加之器编所附 1 种，实为 21 种，共 52 卷。理编 10 种为《西学凡》1 卷（艾儒略著，1623 年初刻，论欧洲大学课程纲要），《天主实义》2 卷（利玛窦著，1595 年初刻，为天主教教义答问），《辩学遗牍》1 卷（利玛窦著，1609 年初刻，为与佛教辩驳文），《唐景教碑书后》1 卷（李之藻著，1625 年初刻，论证唐景教即天主圣教，此卷亦被视为理编附录），《畸人十篇》2 卷（利玛窦著，1608 年初刻，与中国士大夫论天主教），《交友论》1 卷（利玛窦著，1595 年初刻，论交友之道），《二十五言》1 卷（利玛窦著，1604 年初刻，乃根据教义论个人修养），《七克》7 卷（庞迪我著，1614 年初刻，论天主教伦理道德），《灵言蠡勺》2 卷（毕方济口授、徐光启笔录，1624 年初刻，为天主教论灵魂或灵性之学），《职方外纪》5 卷（艾儒略译、杨廷筠汇记，1623 年初刻，论世界地理）。器编 10 种为《泰西水法》6 卷（熊三拔著、徐光启笔记，1612 年初刻，介绍西方水利技术），《简平仪说》1 卷（熊三拔著、徐光启笔记，1611 年初刻，论简平仪用法），《浑盖通宪图说》2 卷（利玛窦译、李之藻笔述，1607 年初刻，讲解星盘原理及用法），《同文算指》8 卷（利玛窦授、李之藻笔述，1614 年初刻，介绍西方算术），《几何原本》6 卷（利玛窦译、徐光启笔述，1605 年初刻，介绍欧

^{①②} 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 286 页。

几里得几何学),《圜容较义》1卷(利玛窦授、李之藻笔述,1608年初刻,论圆的等周图形),《表度说》1卷(熊三拔口授,周子愚、卓尔康笔记,1614年初刻,介绍以日晷影长测时法),《测量法义》1卷(利玛窦口译、徐光启笔述,1608年初刻,论测量原理),《天问略》1卷(阳玛诺著,1615年初刻,为中世纪欧洲天文学答问),《勾股义》1卷(利玛窦授、徐光启笔述,1608年初刻,即用《几何原本》的定理分析中国古代勾股算法);另附有《测量异同》1卷(利玛窦口译、徐光启笔录,约1608年初刻,比较新旧测量之法的异同)。这部丛书“一半论道,一半论当时科学,为作序者二十余人,皆士大夫表表一时者”^①。因此其流传很广、翻版甚多,并成为研究明末天主教的重要史料。

六、《汤若望回忆录》

《汤若望回忆录》为汤若望晚年记述其在华经历的著作,原著为拉丁文,写于1661年之前。一般认为其版本源自耶稣会士白乃心(Johann Gruber)于1661年4月从北京携出,并于1664年带到罗马的抄本。此抄本原件为耶稣会总会所收藏,经整理编纂后于1665年在维也纳出版。其内容分为3卷,第一卷叙述耶稣会在明末传教经过,第二卷记载清初重开历局、汤若望受顺治宠幸和优待的历史,第三卷是对顺治去世前后、清廷立康熙为帝、以及汤若望晚年受封官爵等情况的描写。

但据魏特(Alfons Vāth)在其《汤若望传》中考证,1665年印行的《汤若望回忆录》拉丁文名为Historica Narratio,同一内容的文本又于1672年印行,却采用另一名称Historica Relatio。两种版本除论及顺治之死的最后4章(22—25章)外,前21章乃源自1658年的另

^① 《陈垣史学论著选》,第188页。

一抄本,而非白乃心抄本,因白氏抄本前2章的内容与1658年抄本前3章相同。人们后在里斯本阿居达图书馆又发现了与1658年本相同的抄本,也为21章。因此,魏特断言,1658年时在北京至少已有两种《汤若望回忆录》抄本,所含21章内容乃出自汤若望之手,其中一种被送往欧洲后成为1665年印本的底本,另一相同的抄本则于十八世纪中叶在澳门被人转抄,后被送到里斯本保存;由于1660年左右尚在北京的白乃心并不知道那送回欧洲的抄本是否已安全抵达,于是又重抄一本,以便能亲自带往欧洲。他在抄写过程中补入了1659至1660年在北京新发生的重要事件,但因已接近其返欧归程而抄得太急,所以文字有些出人,最终仅抄至第16章。因其将前3章压缩为2章,故若抄完亦只有20章。白乃心回到欧洲后发现1658年抄本确已顺利送到,并正准备付梓,于是依据汤若望有关书信等资料补加了关于顺治帝去世等内容的最后4章附在原21章之后,而未再采用自己所抄的前面各章,由此产生了流传至今之版本。不过魏特认为,由于《汤若望回忆录》在当时整理出版过程中被其编纂者弗雷西(Joh. Foresi)所全面改写,因而已失去原著的风格,也降低了其作为原始文献的史料价值。^①

第四节 近现代教会文献举要

随着近代中国报业和出版业的发展,在华基督教会大量出版其著译之书,教会文献已浩如烟海、不胜枚举。概而论之,这些文献除各种具体书信、报告、年鉴、文件等档案资料外,大体可分为基督教在华

^① Alfons Vāth SJ, *Johann Adam Schall von Bell SJ*. Steyler Verlag Nettetal 1991, pp. 358—359.

传教史、基督教入华文物史料考证、基督教人物传记、基督教经典与神学著作及其译介和注释等方面。

就中国基督教发展历史而言,较重要的传教史著作包括《清康乾两帝与天主教传教史》(白晋著,有冯作民译中文本)、《江南传教史》(分高龙鞏著和史式徽著两种版本,史式徽版有中译本)、《教务纪略》(李刚己辑录,光绪甲辰年山东印书局版)、《天主教十六世纪在华传教志》(裴化行著,有萧濬华译中文本)、《燕京开教略》(樊国梁著,1905年救世堂印)、《正教奉褒》(黄伯禄著,光绪甲申仲秋月上海慈母堂排印)、《圣教史略》(河北献县天主堂印)、《天主教传行中国考》(刘准著,河北献县1923年初版)、《天主教传入中国概观》(圣教杂志社编,1928年土山湾印书馆印)、《中国天主教传教史》(德礼贤著,有商务印书馆中文版)、《中国天主教传教史概论》(徐宗泽著,1938年圣教杂志社版)、《中国耶稣教会小史》(谢洪赉著,1918年青年协会版)、《中华基督教历史》(1925年金陵神学院编)、《中国基督教史纲》(王治心著,1940年青年协会书局版)、《中国天主教史论丛》(方豪著,1947年商务印书馆版),以及有关中国教会史的众多西文著作。

在中国基督教人物传记上较有影响的著作则有《入华耶稣会上列传》(费赖之著,冯承钧译述)、《中国天主教史人物传》(方豪著,共3册)、《中国基督教人物小传》(查时杰著)、《利玛窦传》(罗光著)、《利玛窦评传》(裴化行著,有管震湖中译本)、《汤若望传》(魏特著,有杨丙辰中译本)、《徐光启传》(罗光著)、《杨廷筠》(钟鸣旦著)、《马礼逊传》(海恩波著,有梅益盛、周云路中译本),以及关于来华传教士和中国基督教人物的大量西文传记或研究著作。

此外,中外一些专家学者也写下了许多与之相关的研究、考证著作。但有些专论和著述已不属于教会文献范围之内。这里仅就基督教近现代在华传教史的部分文献试举几例。

一、《江南传教史》

《江南传教史》为两部同名的不同著作,均为中国天主教史籍,记载了明清间耶稣会士在中国江南地区传教活动的情况。两部著作的作者均为法国传教士,其中高龙攀(Aug. M. Colombel)撰写的原书名为 *Histoire de la mission du Kiangnan*,由上海天主教会出版手写石印本,分为三部:第一部5卷、论述明末天主教传教史,第二部9卷、记载清初至鸦片战争时期天主教传教史,第三部为3集,叙述鸦片战争至义和团运动期间的传教史;而史式徽(Joseph de la Servièrre)所著之书的原名则为 *Histoire de la mission du Kiangnan, Jesuites de la Province de France, 1840—1899*,全书共3卷,1914年由上海天主教会出版铅印本,分为2册,记述鸦片战争以来天主教在江南的传教史,多引用教会档案资料。史式徽所著《江南传教史》已被天主教上海教区史料译写组译为中文,1983年由上海译文出版社出版。

二、康熙与罗马使节关系文书

清康熙年间,罗马天主教会与中国清廷因来华传教士“中国礼仪之争”而发生冲突。罗马教皇克雷芒十一世曾于1705年和1720年两次派使节抵华,试图解决争端;但因双方互不妥协而使调解归于失败,最终引起清廷实行全面禁教。这段历史在中国基督教发展中极为突出,但因史料不足而不被教会史家所详述。1925年7月,人们发现原存于故宫懋勤殿的康熙与罗马使节交往文书两通(第11、14通),此后于1928年3月发现有关文书9通(第1至7通,第12、13通),又于1930年2月发现了另外3通文书(第8至10通)。这些文书上多有康熙朱笔批改之处,史料价值极高。1930年,《文献丛编》第6辑

曾按康熙改稿排印将之出版。后经陈垣整理、研究、考定其年代次第而由故宫博物馆于1932年3月将之全文影印出版,题为《康熙与罗马使节关系文书影印本》。

陈垣在该影印本“叙录”中说:“康熙四十四年及五十九年,罗马教王格勒门第十一两次使节来华,汉文记载极少,中国教会史对此事叙述亦极略。今所影印者十四通,皆有康熙亲笔删改,为极可宝贵之汉文史料。”按其内容,这些文书涉及到康熙时代清廷对天主教会及其传教士的态度和与罗马教廷的关系,亦反映出康熙对天主教之认识、态度的变化及其对天主教在华存在与传播的基本原则和政策,就其形成或颁布的时间顺序而言,这14通文书则分别为康熙四十五年(1706)的“康熙为白晋事谕多罗朱笔”、“康熙朱笔谕多罗,凡今年来明年去之人不得在内地居住”、“康熙教西洋人带信与多罗说”,康熙四十六年(1707)的“康熙在苏州谕众西洋人”,康熙四十九年(1710)的“康熙为多罗事传旨与众西洋人”,康熙五十四年(1715)的“康熙朱笔删改德理格、马国贤上教王书稿”,康熙五十五年(1716)的“康熙面谕德理格并德理格誓词”,康熙五十六年(1717)的“康熙谕广东巡抚调查费理薄等是否系教王差使”、“康熙谕新来西洋人,探问艾若瑟去信消息”,康熙五十八年(1719)的“康熙谕利国安”,康熙五十九年(1720)的“康熙于嘉乐来时面谕西洋人”、“康熙为德理格不写名字谕嘉乐”、“康熙朱笔删改《嘉乐来朝日记》”、以及“教王禁约译文”和康熙朱笔批示。随着这一影印本的问世,有关“中国礼仪之争”和清廷与教廷冲突的研究获得了突破性进展。

三、《在华耶稣会士列传》

《在华耶稣会士列传》原文为法文,其名全译应作《自1552至1773年中国传教区耶稣会士列传及著述》(Notices biographiques et

bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773), 是法国耶稣会士费赖之(Aloysius Pfister)根据其在上海徐家汇藏书楼 20 多年的研究整理工作、三易其稿而撰成的在华耶稣会士评传。全书共 2 册。其手稿约 1443 页, 并有大量表录, 约于 1886 年成书。但耶稣会认为其稿尚有缺陷、不能核准刊行, 只是因为避免稿件散失, 故于 1897 年准许石印若干本供江南传教士图书馆或档案馆收藏。该书最后订正本至 1932 年始由上海徐家汇土山湾印书馆出第 1 册, 1934 年出第 2 册, “收入《汉学丛书》第五十九种。全书正文多至 1108 页, 然讹误甚多, 付印时虽由‘汉学研究所’(Bureau Sinologique)陆续校订; 全书出版后, 所列勘误表多至不可计数, 似皆出裴治堂神父化行(Henri Bernard)之手。此书人各一号, 但如三十八号、四十四号, 均重出三次, 余不悉举; 故全书虽仅四六三号, 所收会士实达四八一入”。^①

此书曾由上海《圣教杂志》节译为中文分期发表。此后, 冯承钧曾将其前 50 名耶稣会士评传译成中文, 于 1938 年由商务印书馆出版。其名称《入华耶稣会士列传》被方豪视为误译, 因为费赖之亦收有华人耶稣会士传记。冯承钧在其译序中指出:

原稿多舛误, 虽经校订人整理一过, 缺陷尚多。裴化行(Henri Bernard)神甫在西文方面搜集材料不少, 其意颇欲余在中文方面钩稽群书, 共同校补。余以其事重, 未遑应之。既而思国内研讨此类史料者应不乏人, 不如先将此书转为华言, 以为大辘椎轮, 俾中西学者分别校补。是书立传凡四百六十有七, 详略不等, 盖为材料所限也。^②

冯承钧原计划译毕全书, 后见耶稣会表示异议而辍笔。冯承钧所译遗稿经郝镇华、陆峻岭整理, 由中华书局计划于 1995 年出版, 题为

^{①②} 方豪:《中国天主教史人物传》(下), 第 278 页。

《在华耶稣会士列传及书目》。中华书局同时亦出版由法国耶稣会士荣振华(Joseph Dehergne)所著、耿昇翻译的《在华耶稣会士列传及书目补编》，以弥缝费赖之著作之缺漏。

四、《明清间耶稣会士译著提要》

此书为上海天主教徒、徐光启后裔徐宗泽为耶稣会创立 400 周年(1540—1940 年)纪念而作,1946 年交上海中华书局排竣,1949 年出版发行。徐宗泽曾任上海徐家汇藏书楼主任,在编写该书时曾利用这一得天独厚的条件,并参照了巴黎国立图书馆及罗马梵蒂冈图书馆藏书,因而搜集较详,给人们研究这一专题提供了重要指南。是书之不足,则如方豪所言,徐宗泽晚年因为“在病中,未及细校,误字甚多,至今犹未重订”^①。全书共分 10 卷,卷一为绪言,卷二至卷八仿《四库全书》总目提要法将有关著译分为圣书、真教辩护、神哲学、教史、历算、科学、格言 7 卷,共为 209 种书目撰写提要,并附有相关序文,另在书后补遗中还收入 5 种书目,亦有概述;卷九为译著者传略,收有耶稣会士 70 人;卷十则为徐家汇、巴黎和梵蒂冈图书馆等有关书目汇编,计有徐家汇藏书楼书目 400 余种,巴黎国立图书馆书目 700 多种,梵蒂冈图书馆书目 169 种;此外,书后还附有“明清间耶稣会士译著书名表”,共 187 种。

五、《中华归主》

《中华归主》(The Christian Occupation of China)是基督教新教中华续行委办会调查特委会编辑出版的“中国基督教事业统计

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(下),第 325 页。

(1901—1920)”。其英文版和中文版均于1922年问世,英文版题名原意为《基督教占领中国》,由司德敷(Milton T. Stauffer)任主编,其编委共34人。此书由在华新教各差会会长、干事及150多名通讯员用几年时间调查中国各省基督教概况后编写而成,其调查材料已远远超出传教的范围,因此是研究1921年前基督教在华活动及辛亥革命前后中国社会历史的重要资料。

这部书的英文版与同时发行的中文版各不相同。其英文版包括导言、序言、正文14编、附录9篇和索引1篇,较为翔实;而1922年中文版只有正文6编,其中因把第三编分为两编而名曰7编,另有附录3篇。1949年后蔡詠春等人根据该书英文版重新汉译,于1985年以来由中国社会科学出版社推出新的汉译本,仍名《中华归主》,分为上中下3卷。其主要内容包括“调查工作的一般背景”、“近二十年来中国基督教运动的改革与进步”、“各省基督教势力概况”、“特别行政区与无基督教工作地区”、“各省宣教事业的比较”、“各大宣教会宣教地及宣教事业的比较”、“大宗派宣教地及工作的比较”、“各国宣教师宣教工作的比较”、“特殊阶层中的基督教事业”、“中国教会”、“教育事业”、“医药事业”、“基督教文字事业”、“罗马天主教会和俄罗斯正教会”等14章。

第五节 《圣经》的汉译

基督教传入中国后,其《圣经》亦逐渐被译成中文,并出现各种不同的汉译版本。《圣经》汉译活动始于唐朝,延续至今,共约1300多年的历史。

一、传教士译经释经的最初尝试

最早的《圣经》中译本可追溯到七世纪的景教文献,所译《圣经》史称“景教本”,但已失传,仅在敦煌文献中能找到一些零散的译文。据《大秦景教流行中国碑颂并序》及《尊经》所论《诸经目录》记载,阿罗本将景教传入中国时曾“载真经,……远将经像,来献上京”,其所带经卷包括“廿四圣有说之旧法”和“三一净风无言之新教”,即《旧约》与《新约》各卷。景教士阿罗本和景净在唐朝曾“翻经书殿,问道禁闱”,先后译出景教经典 30 多部。如《尊经》所载已经汉译的经卷中,《浑元经》即《创世纪》、《牟世法王经》即“摩西五经”、《多惠圣王经》即大卫《诗篇》、《四门经》可能为“四福音书”、《述略经》为《使徒行传》、《宝路法王经》即“保罗书信”。此外,敦煌景教文献中的《序听迷诗所经》按其内容乃是根据“福音书”而写的“耶稣基督传略”,《一神论》中的《世尊布施论》起首部分亦为《马太福音》第 6、7 章的转述。这些经卷都是景教士根据叙利亚文《圣经》而汉译,实为首批汉译《圣经》之卷章。有关景教的《圣经》,后在吐鲁番又发现过译自叙利亚文的粟特语《圣经》和中古波斯文《圣经》。

入华天主教传教士翻译《圣经》始于元代,据传孟德高维诺曾用蒙文译经,译出《新约》和《诗篇》。此译本未流传下来,但按其 1305 年书信中“鞑靼人最通用之语言文字,余已通晓。《新约》及《一百五十章之祈祷文》,皆已译成其文”^①之说,亦有人疑此为汉译本。天主教会通用拉丁文《圣经》,故最初未曾展开系统的汉译《圣经》工作,而以撰写汉文教理问答、经文诠释、耶稣言论为主。但在明末清初耶稣会上利玛窦 1584 年编写的汉文教理问答《畸人十规》(即“天主十诫”)、罗

^① 《中西交通史料汇编》第一册,第 222 页。

雅谷 1628 年著述的《天主经解》、阳玛诺 1636 年在北京印行的《圣经直解》和 1642 年出版的《天主圣教十诫直谕》、以及艾儒略 1635 年左右在福州刻印的《天主降生言行纪略》等著述中,也包括《圣经》部分卷章经文的汉译。十八世纪初,天主教巴黎外方传教会士巴设(J. Basset, 亦译白日升)曾汉译有部分《新约》经文,即 1700 年左右据拉丁文《圣经》译出的《四史攸编耶稣基利斯督福音之会编》,包括“四福音书”、“使徒行传”和“保罗书信”。其译稿后被收藏于不列颠博物馆,称为“巴设手稿”或“明清本”。新教传教士马礼逊和 马士曼(Joshua Marshman)等人在汉译《圣经》时都曾参考这一手稿。1751 年,在清廷任通译官的法国耶稣会士贺清泰(Louis de Poirot)也曾译出《圣经》大部,称为《古新圣经》,但未付梓,手稿存于上海徐家汇藏书楼。

二、马礼逊以来的《圣经》汉译史

1807 年,马礼逊着手汉译《圣经》,由此开始了严格意义上的《圣经》汉译史。马礼逊于 1813 年译完《新约》,后与米怜合作于 1819 年译完《圣经》全书,从而完成最早的中文《圣经》全译本。该译本于 1823 年在马六甲出版,取名《神天新旧遗诏全书》,史称“马礼逊本”或“马礼逊与米怜译本”。但在此之前,新教传教士马士曼与出生于澳门的亚美尼亚人拉沙(Joannes Lassar)合作,已于 1822 年在印度出版其汉译的深文理《圣经》译本,名《新旧遗诏全书》,即“马士曼与拉沙译本”。

1830 年,麦都思、郭士立、裨治文和马儒翰开始修订重译“马礼逊本”《圣经》。麦都思负责重译的《新约》于 1835 年译完,称《新遗诏书》,1837 年在巴塔维亚出版,此后又由郭士立修订改名为《救世主耶稣新遗诏书》,1840 年出版。郭士立主译的《旧约》亦于同年出版,称《旧遗诏书》。此时全部修订本出齐,取名《神天新旧遗诏全书》,即

“四人小组译本”。这一译本后被太平天国所采用。

1843年,麦都思、施敦力(J. Stronach)、文惠廉、卢维(W. Lowrie)、布恩(W. J. Boone)等12名英美传教士组成“委办译本委员会”,决定重新汉译《圣经》。他们所译《新约》1852年出版,《旧约》1854年出版。其合订本《圣经全书》1855年出版,称“代表委员会译本”(简称“委办译本”或“代表译本”),包括美华圣经会的“神”版和大英圣书公会的“上帝”版两种版本。其译文曾经中国文人王韬润色。此后,裨治文和克陛存(M. S. Culbertson)据此译本以“神”名重新汉译,1859年出版《新约》、1862年出版《旧约》、1864年发行其合订本《新旧约全书》,从而产生“裨治文与克陛存译本”。

“马士曼与拉沙译本”亦被修订重译。美国传教士高德(J. Goddard)据此改译的《新约圣经》1853年出版,随之罗尔梯(E. C. Lord)等人继续改译修订《旧约》,于1868年出版《圣经新旧遗诏全书》,被称为“高德与罗尔梯译本”。此外,英国传教士胡德迈(Thomas Hall Hudson)也据该本而于1866年出版其重译的《新约》,称“胡德迈新约译本”。

在《新约》汉译上,新教怜牧师(W. Dean)于1849年出版《使徒行传》,随之出版其重译的《新约全书》,称“怜牧师新约译本”。1864年,俄罗斯正教驻北京传教士团郭遂(Gowry Karpoff)主教曾据希腊文版译出中文《新约全书》。天主教传教士德雅(J. Dejean)曾用文言译出《新约全书》,但仅于1892年出版其中的《四史圣经译注》,即“四福音书”。1894年,上海美华书馆曾出版只印一册的汉译《救世圣经》,俞宗周将之作为新教女信徒献给慈禧太后60岁的寿礼送人皇宫。1897年,李陆遁(Lay Laurent)所译文言文《新约圣经》在上海土山湾出版;同年,湛约翰(John Chalmers)和沙牧师(Martin Schaub,亦译施可柏)也出版一册《新约》汉译本,称“湛约翰与沙牧师新约译本”。

在十九、二十世纪之交兴起的中国新文化思潮和白话文运动中,《圣经》的文言文译本因文句佶屈聱牙、艰涩难懂而逐渐被淘汰。而十九世纪下半叶出现的浅文理和官话《圣经》译本却表现出较强的社会适应性,从而形成汉译《圣经》的新趋势。1880年,英国圣公会主教施约瑟(S. I. J. Schereschewsky)译出第一本浅文理《诗篇》。此后,杨格非于1885年推出其改订重印的《新约》浅文理译本,并进而译出大部分《旧约》经文。1889年,包约翰(John Burdon)与白汉理(Henry Blodet)合译的《新约》浅文理译本印行。1902年,施约瑟出版其浅文理《新旧约全书》,因其初稿乃在病榻上靠他两手各一只尚能活动的手指用打字机打出,故被其称作“二指译本”。

1890年,英美新教传教士在华成立3个委员会,分头负责《圣经》文理、浅文理及官话和合译本的翻译。由湛约翰、艾约瑟(J. Edkins)、谢卫楼(E. Sheffield)等负责文理版和合译本,于1906年出版《新约》,1919年出版合订本《圣经》全文;包约翰、白汉理、叶道胜(J. Genahr)、汲约翰(J. C. Gibson)等人负责浅文理和合译本,于1904年出版《新约》;狄考文、富善(C. Goodrich)、鲍康宁(F. W. Baller)等人则负责官话和合译本,由狄考文主译的《新约》于1907年出版,富善主译的《旧约》于1919年出版。这种分为“上帝”和“神”两个版本的官话和合本《圣经》自1919年印行以来颇受欢迎,被中国新教所沿用。因其最初版面如蝶翅象合页,故亦称“蝴蝶本”。

官话本通常有南京官话和北京官话两种。1857年,麦都思和施敦力出版《新约》南京官话本,即“麦都思与施敦力译本”。1866年,艾约瑟、丁韪良等人则推出其《新约》北京官话本。此译本在1872年修订再版时出现了“上帝”版、“天主”版和“神”版3种版本,统称为“北京官话新约译本”。1875年,施约瑟译成的《旧约》北京官话译本也由美华圣经会出版,即“施约瑟旧约译本”。上述《旧约》与《新约》北京官话译本于1878年被英国圣书公会合订为《圣经全书》出版。此外,杨

格非也曾于1893年出版其《新约》官话本,称“杨格非新约译本”。至1949年,官话本《圣经》已有约300种版本问世。

三、中国学者的译经活动

十九世纪下半叶,中国学者王韬曾协助西方传教士汉译《圣经》。而1897年出版的“湛约翰与沙牧师新约译本”中的《马可福音》前4章,亦由严复所译。二十世纪以来,中国学者成为汉译《圣经》的主要人员。例如,萧静山于1922年出版其《新经全书》译本;马相伯曾以文言文于1923年译出《福音合参》,其1937年译出的《福音书》于1948年出版。此外,新教学者朱宝惠所译《新约》于1929年初版、1936年再版,1939年又出版其《串珠注解原文释词重译新旧约全书》。王宣忱所译《新约全书》也于1933年在青岛出版。1939年,郑寿麟与陆亨理(H. Ruck)合作汉译的《新约全书》在北京出版,称《国语新旧库》,其1958年香港再版本附有汉译《诗篇》。

1945年,天主教在北京成立思高圣经学会,1949年后迁至香港。它自1946年开始分卷出版其《圣经》白话文译本,于1953年出齐《旧约》8卷,包括《圣经后典》的主要卷章,1961年出齐《新约》3卷,1968年出版其全译本。这一“思高本”于1976年再版时又分为繁、简两种字体的版本,它已成为中国天主教会所通用的中文《圣经》。1985年以来,金鲁贤等人根据《耶路撒冷圣经》译出其《新经(上)》。

曾任梵蒂冈大使的吴经熊自1946年译出其诗体《圣咏译义初稿》,1949年出版其汉译《新经全集》。新教学者吕振中于1946年出版“吕译新约初稿”,称《新约新译》。该本1949年修订后于1952年在香港重版,称《新约新译修订》;其汉译《旧约》完成后于1970年在香港出版《圣经》全本,文中译“耶和華”为“永恒主”。此外,萧铁笛也于1964年在香港出版《新约新译全书》。

1971年,许牧世、周联华、骆维仁等人根据《圣经》原文重新汉译,于1975年出版《给现代人的福音》、1979年出版《现代中文译本圣经》、1989年又出版其现代中、英文对照本《圣经》。这一版本的《新约》曾出过“天主教版”,其中将“上帝”改译“天主”、“圣灵”改译“圣神”。香港还于1974年出版中文意译的《当代福音》,1979年出版其《当代圣经》,以及曾于1976年根据官话和合本修订而出版《新约全书新译本》等。1979年,王神荫、陈泽民、骆振芳等人开始修订官话和合译本,写出《诗篇》和部分《新约》初稿。1986年,港台“联合圣经公会”亦开始其《和合本新订版》的修订工作。

《圣经》在其汉译过程中亦被译为多种汉语方言和中国少数民族语言出版,其中较有影响的译本包括1884年的“厦门语译本”、1886年的“客家语译本”、1891年的“福州语译本”、1894年的“广州语译本”、1901年的“宁波语译本”、1902年的“上海语译本”、1908年的“苏州语译本”、1912年的“兴化语译本”、1914年的“台州语译本”,以及“蒙古语译本”、“藏语译本”、“满语译本”和“康属语译本”等。

第四章 著名传教士和教会 代表人物

第一节 来华著名传教士

自景教士东来,基督教传教士入华传教者无数。唐朝景教在长安义宁坊建造大秦寺时,曾“度僧廿一人”,此后又有“僧首罗含,大德及烈,并金方贵绪,物外高僧”东来传教。元朝时景教及天主教传教士不断进入中华,仅见于史料的东来天主教传教士之名,就约有 20 余人。明清以来,近现代入华传教士更是成千上万。在千年之久的悠悠岁月中,这些来华传教士往往有着颇为独特或复杂的经历,对之褒贬臧否亦各有其说。他们对中西文化的交流与沟通曾起到非常重要的作用,其中不少人因对中国思想文化发展产生过深远影响而久负盛名。

一、景教著名传教士

(一) 阿罗本

阿罗本是七世纪时叙利亚人,也可能为波斯人,原名或许称

Abraham, 汉译名系 Yabh-allaha、Alopeno 或 Rabban 之音译, 唐太宗贞观九年(635)由波斯景教教长伊舒叶赫卜派遣入长安传教, 乃第一个正式入华的景教传教士, 也被视为基督教来华传教之第一人。阿罗本入长安之前可能已在长安以西的中国边境地区展开传教活动, 在中国西域已颇有影响。处于唐朝盛世之中国, “正值胃欲亢强, 广揽文物, 百宗万派, 汇合来归底灿烂时代”^①。因此, 唐太宗得知阿罗本“占青云而载真经, 望风律以驰艰险”之东来, 遂派宰相房玄龄“总仗西郊, 宾迎入内”, 并且让其留居宫中, 翻译经典。阿罗本通过“翻经书殿, 问道禁闱”而使唐太宗“深知正真”。太宗“详其教旨”、“观其元宗”而感到其教“济物利人, 宜行天下”, 故诏示全国、“特令传授”, 并于 638 年命有关部门在京城义宁坊建立波斯寺, 安置景教士 21 人。此后, 波斯寺改名大秦寺, 阿罗本经波斯而传入中国的早期基督教聂斯脱利派也正式定名为景教。

唐太宗去世后, 继位的唐高宗仍然优待景教。阿罗本曾被其册封为“镇国大法主”, 从而得以顺利进行其传教活动, 在各州建造其景寺, 一时曾使景教在唐朝达到过“法流十道”、“寺满百城”的鼎盛。关于阿罗本的记载不多, 除《大秦景教流行中国碑》之记述外, 提及其名的史料文献还包括《唐会要》、敦煌景教文献中的《尊经》, 以及宋代宋敏求所编《长安志》等。

(二) 景 净

景净是八世纪《大秦景教流行中国碑》碑文的作者, 波斯人; 一曰叙利亚人, 但自幼生活在中国。其祖父珉瓊(Milis)乃由“工舍之城”即古代景教 24 个总主教驻所之一的巴尔克(今阿富汗北部)“聿来中夏”的景教教士。其父伊斯亦闻名于肃宗、代宗、德宗三朝, 是曾任当时唐朝中书令汾阳郡王郭子仪属下军政要职的“白衣景士”。景净作

^① 谢扶雅:《基督教纲要》,第 106 页,转引自张力、刘鉴唐:《中国教案史》,第 3 页。

为在华景教教士自称大秦寺僧,曾任中国教父、省主教、长老等,被尊称为“大德僧”。他在 781 年撰写《景教流行中国碑颂并序》时已成为中国景教的最高领袖,即景教之省主教兼中国总监督。

景净亦是基督教文献在华最早的翻译者之一。《尊经》末尾之按语曾记述他已将 30 多部经卷译为汉语。与此同时,景净还参加过佛经翻译工作,是唐朝著名的译经专家。其在译经合作中受到佛教僧人的启发和影响,因此所译景教经文和所撰景教碑文中都有着明显的佛化痕迹。

二、天主教著名传教士

(一) 孟德高维诺(1247 - 1328 年)

约翰·孟德高维诺是元代来华天主教传教士,中国第一个天主教教区的创始人,北京最初之天主教总主教。他于 1247 年在意大利南部萨莱诺出生,入方济各会后曾于 1280 年左右在亚美尼亚和波斯等地传教。1289 年,他受教皇尼古拉四世派遣来东方传教,成为以罗马教廷正式使节名义入华的第一人。孟德高维诺来华途中曾在亚美尼亚、波斯、印度等地逗留,随之由海道至泉州登陆入华,于 1294 年抵元大都,觐见成宗,获准在华传教。

孟德高维诺在华传教 30 多年,曾使汪古族高唐王阔里吉思由景教皈依天主教,先后建有 3 座教堂,并译出《诗篇》和《新约》。1307 年,教皇闻其东来传教获得成功,遂决定在华设立总主教区,委任其为汗八里总主教兼东方宗主教,负责管理契丹和蛮子各处教区及远东教务,“有简授主教和划分教区权;非重大事件,不需请示教宗,只须承认教宗为教会领袖,并从教宗领取总主教绶带”^①。教皇委派的

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(上),第 28 页。

方济各会主教抵华后,孟德高维诺正式受祝圣为总主教。他随之派遣传教士到福建泉州、浙江杭州、江苏扬州等地传教,并建立有泉州主教区。1328年,孟德高维诺在华逝世。他曾留有书信3件,为研究元代天主教的重要文献。

(二) 利玛窦(1552—1610年)

利玛窦字西泰,其姓名中之“利”字为其西文姓名中 Ri 的译音,“玛窦”则为其名 Matteo 的译音,“西泰”是“泰西”二字之倒用。他作为明末入华的耶稣会士,乃来华天主教传教士中最著名者,曾奠定了近代天主教在华传播与发展的基础。他于1552年10月6日出生在意大利马切拉塔,1571年入耶稣会,1580年在印度果阿晋铎为神父,1582年抵澳门,翌年入广东肇庆传教,从此“学华言、读华书者凡二十年”(《万历野获编》卷三〇),“苦心学习,按图画入物,倩人指点,渐晓语言,旁通文字。至于六经、子、史等篇,无不尽畅其意义”(艾儒略:《大西利先生行迹》^①)。

利玛窦在华初以“西僧”自称,后易僧服为儒服,改称“西儒”,对中国传统思想文化持欣赏和推崇之态。他先后到韶州、南昌、南京、苏州、北京等地传教,1601年与庞迪我以“儒服”入京、靠“奇物”觐见而获得成功,经明神宗批准留京传教,从此使天主教在华立足、影响甚大。1597年,利玛窦出任在华耶稣会首任会长。他曾以其西学知识来助其学术传教之法,结交高官显宦、鸿儒名士,从而信者日增。徐光启、李之藻、杨廷筠都因被其感染而信教,成为中国天主教会的一代名流。他主张适应和认同中国文化,认为天主教教义可以与中国传统宗教思想相融合,宣称“吾国天主即经言上帝”,因而在其著译中将“天”、“上帝”和“天主”并立同用。他还宽容中国信徒敬天、祭祖、尊孔等传统礼仪习俗,曾将孔子“仁”学与基督教之“爱”相对照,用孔孟体

^① 引自《中西交通史料汇编》第一册,第378页。

系的“三纲五常”来说明基督教伦理思想。其在宣传神学教义、介绍中西方思想文化及科学知识上著译甚丰,形成了广远影响。

利玛窦于1610年5月11日在北京去世,葬于阜城门外二里沟。后人对其写传记者颇多,仅中文著作就有艾儒略的《大西利先生行迹》和罗光的《利玛窦传》等。

(三) 汤若望(1592—1666年)

汤若望为明末来华的天主教传教士,1592年5月1日生于德国科隆,1611年入耶稣会。其德文原名全称是约翰·亚当·沙尔·冯·贝尔(Johann Adam Schall von Bell),中文名“若望”是“约翰”之译音,其姓“汤”则取自“亚当”之谐音,而其字“道未”乃源自孟子“望道而未之见”文句。

汤若望是天主教来华三大著名传教士之一,“利玛窦卒后,名业与玛窦相并,堪称为耶稣会之二雄者,若望也”(《主制群征》序)。他于1620年随金尼阁抵澳门,曾在广州、北京研习汉文,后被派往西安、南京等地传教,1630年因徐光启推荐而奉诏赴北京进历局任职,参与编撰《崇祯历书》,随之受命协助监铸西式火炮500多门。清兵进京时,汤若望曾上疏摄政王多尔袞,要求留城保护所修历法和天文仪器,获准后留居京城天主堂,1645年入钦天监主事、掌管其印信,此后著书制器多有贡献,被顺治帝尊为“玛法”,1647年加封为太常寺少卿,1651年受封为通议大夫、太仆寺卿和太常寺卿,1653年获“通玄教师”称号,1658年又封为光禄大夫,成为皇宫宠臣。1650年,清帝曾赐金1000两,让汤若望在宣武门内建天主堂一座。1657年,顺治为庆生日而“宴诸王公大臣于汤若望馆舍”时决定为汤若望所建天主堂赐碑记。其碑记云:“若望入中国已数十年,而能守教奉神,肇新祠宇,敬慎蠲洁,始终不渝,孜孜之诚,良有可尚。人臣怀此心以事君,未有不敬其事者也。朕甚嘉之,因赐额名曰‘通玄佳境’”。世祖还为碑记题有铭文,曰:“事神尽虔,事君尽职,凡尔畴人,永斯矜式。”1661

年,汤若望 70 寿辰,朝中大臣亦多对之表示敬意,如魏裔介所撰汤先生七秩寿序说:

自先生由海壖北上,广著鸿书,阐发至论,如《群徵》、《缘起》、《真福》诸籍,与北中好学之士,共闻共见,而又接引后来,勤勤不倦,乐于启迪。^①

其在宫中地位之显赫,由此可见一斑。但顺治死后,汤若望失宠,并于 1664 年被杨光先参劾而下狱,1665 年时曾被判凌迟酷刑,行刑前恰逢北京地震,又因顺治之母孝庄皇太后出面干预才免去一死,获释后于 1666 年 8 月 15 日去世。他一生留下著译甚多,计有 20 多种。其传记除《清史稿》中所载之外,西文中最著名者乃魏特撰写的《汤若望传》。

(四) 南怀仁(1623—1688 年)

南怀仁字敦伯,一字勋卿,为清初来华的天主教传教士,1623 年 10 月 29 日生于比利时东弗兰德尔省库特莱附近,1641 年入耶稣会,1659 年来华传教。他初被派往西安,1660 年奉召进北京,协助汤若望修历法,后因汤若望案下狱,曾陪其出庭、代其答辩。南怀仁获释后幽居多年,1668 年被康熙重新起用,负责钦天监事务,初任监副,曾奉命为观象台添制一批天文仪器,1674 年实获钦天监监正之职位,并加太常寺少卿衔。他于 1682 年奉旨制成火炮数百门,晋工部右侍郎。在华期间,他亦曾以翻译身份参与中俄使节交往等外交活动。1688 年 1 月 28 日,南怀仁在北京逝世。康熙曾派大臣前往南怀仁灵堂致哀,并颁其上谕曰:

朕念南怀仁来自遐方,效力年久,综理历法,允合天度;监造炮器,有益戎行;奉职勤劳,恪恭匪懈;秉心质朴,终始不渝,朕素嘉之。前闻卧病,尚期医治痊可。今遽尔溘逝,用轸朕怀。特赐

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第 13 页。

银贰佰两,大缎十端,以示优恤远臣之意。^①

同年底,康熙又为南怀仁加祭,谥勤敏。他为此指出:

南怀仁远来海表,久掌星官,学擅观天,克验四时之序;识通治历,能符七政之占;非惟推步无差;抑且艺能兼备;铸为军器,较旧式而呈奇;用以火攻,佐中坚而制胜。恪恭不怠,奉职惟勤;术数咸精,造思独敏;方疏荣于苍佩,乃奄息于黄垆;念夙夜之成劳,良深軫悼;稽仪文于旧典,特示褒崇。呜呼!既赐以金,礼倍隆于存歿;载锡之谥,名永播于遐荒。尔灵有知,尚其歆享!^②

南怀仁以其博学多识、各种贡献而获得康熙的器重与恩宠,并且死有哀荣,得以厚葬。对西方传教士的这种礼遇,在中国基督教发展过程中并不多见,正如方豪所言:“中国天主教教士身后得蒙赐谥的,在历史上却只有南怀仁一人。”^③

三、新教著名传教士

(一) 马礼逊(1782—1834年)

马礼逊 1782年1月5日生于大不列颠岛北部小镇莫佩思,先后就读于伦敦霍克斯顿神学校和高斯坡神学院,1804年入伦敦会。该布道会原想派遣传教士范达根(J. T. Vanderkemp)赴华,但他因多年在南非传道而不愿意离开非洲。马礼逊则选择中国为其传教之地,来华前曾随在英留学商务的广东人容三德学习中文和孔子学说,并于1806年借用大英博物馆所藏巴设翻译的《圣经》中文本做译经准备。马礼逊按其手稿抄录30页,又请容三德抄至《希伯来书》。他将此抄本带到中国,作为中译《圣经》的蓝本。

① 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第165页。

② 同上书,第166—167页。

③ 同上书,第163页。

1807年1月8日马礼逊完成学业,随之被封立为牧师,于1月31日受伦敦会派遣乘船来华。由于当时英国东印度公司严禁其商船乘载传教士来印度和中国,马礼逊只好乘坐“汇款号”货船先往纽约,再于1807年5月12日乘“三义戟号”船横渡大西洋、经好望角和马六甲海峡,于9月4日到达澳门。马礼逊来华后藏入英美商行继续攻读汉学,先后聘请多位华人为师。如从伦敦返回广州的容三德曾教他“四书”“五经”,一位李先生曾教他粤语,来自北京的天主教士殷坤明则用拉丁文教其学习汉语及汉译《圣经》,罗谦和另一满人高先生也曾教其“四书”“五经”等中国经史之学。以此汉学知识为基础,马礼逊自1808年开始汉译《新约全书》,1813年译完;1814年又与米怜合作汉译《旧约全书》,1819年全部译成,雇工印刷出版。在此期间,马礼逊还根据《康熙字典》编译《华英字典》。其第一卷于1808年动手编写,1815年在澳门出版,取名《字典》,乃汉、英对照,是按嘉庆十二年(1807年)刊刻的《艺文备览》英译,以汉字笔画分为214个字根编排,书后附以字母索引。其第二卷于1819年出版第一部分、1820年续出第二部分,定名《五车韵府》,乃据音标按英文字母排列。其附录以拼音顺序列出楷书、行书、草书、隶书、篆书、古文六类汉文书写体。1822年,其第三卷出版,书名为《词典》,即《英汉词典》,乃英、汉对照本,其解释、例句亦有汉译。马礼逊独立编成的这部字典于1823年出齐,共有6本、达4595页之多,成为引起学术界高度重视的巨著。马礼逊在华期间出版的中文著作包括《神道论赎救世总说真本》(广州1811年)、《问答浅注耶稣教法》(广州1812年)、《古时如氏亚国历代略传》(1815年)、《养心神诗》(1818年)、《年中每日早晚祈祷叙式》(马六甲1818年)、《神天道碎集传》(马六甲1818年)、《西游地球闻见略传》(1819年)、《神天圣书》(马六甲1823年)、《古圣奉神天启示道家训》(马六甲1823年)、《杂文编》(澳门1833年)、《祈祷文读神诗》(澳门1833年)等;另外还有英文著作《中华之晷》、《汉语语法》、

《中国一览》、《米怜牧师回忆录》、《中国杂志》、《广东土话字汇》、《英国文语凡例传》等。

在对华传教上,马礼逊在澳门于1814年发展了第一个中国新教徒蔡高,又于1823年按立了第一个中国新教牧师梁发。此外,他还组织筹建了1818年在马六甲奠基的英华书院,倡导或参与筹办了《察世俗每月统记传》、《印支搜闻》、《东西洋考每月统记传》、《中国丛报》等报刊。这些办刊办报活动对中国近代报业和出版事业产生了极为重要的影响。

马礼逊于1817年被格拉斯哥大学授予神学博士学位,1820年被美国公理会聘为其通讯委员。1824年,他返英国休假,带回从中国收集的1万余册中文图书捐赠给伦敦大学图书馆。其间他曾组织“东方文社”、主办“中国杂志”和“妇女中文研究班”,并被英国皇家学会吸收为会员。1826年马礼逊返华后,被在华创刊的第一份英文日报《广州纪事报》聘为副编辑。1834年7月16日,英国驻华商务监督律劳卑(William John Napier)任命马礼逊为其秘书和翻译,为副领事职。1834年8月1日,马礼逊在广州病逝,择葬于澳门。1843年,在华外侨给澳门马礼逊墓立碑,对之称颂曰:

尝闻天地间有万世不朽之人,端赖其人有万世不朽之言行。如我英国之罗伯·马礼逊者,乃万世不朽之人也。当其于壮年来中国时,勤学力行,以致中华之言语文字,无不精通。迨学成之日,又以所得于己者作为《华英字典》等书,使后之习华文汉语者,皆得借为津梁,力半功倍。故英人仰慕其学不厌、教不倦之心,悉颂为英国贤士。^①

(二) 傅兰雅(1839—1928年)

傅兰雅1839年8月6日生于英国海德城,中学时受洗入圣公

^① 《中国丛报》1846年2月,第105—106页。

会,1861年来华,应聘为香港圣保罗书院校长。他于1863年入北京同文馆任英文教习,1865年到上海任英华学堂校长,1866年兼任中文《上海新报》主编,1868年辞去英华学堂校长职务后受聘于江南制造局任译员,从而开始其28年之久的翻译馆译书工作。时值晚清洋务运动兴起,中国知识界主张求变革以应世变、图自强以振国势,故对西方知识的传播尤其是科技著述的译介持欢迎态度。这使傅兰雅的译书工作与洋务运动和西学在近代中国的传播直接挂钩,对中国近代科技发展产生了一定影响。傅兰雅对这一能够促使中国向“文明进军”的工作亦非常满意,认为“江南制造局的翻译馆……可大有希望成为帮助这个可尊敬的古老国家向前进的一个有力的手段。”^①据统计,此间他自译和合译的210余种书籍包括物理、数学、化学、地质学、地理学、天文学、植物学、动物学、绘图、生理学、解剖学、自然学、制造、工程、测量、医药、卫生、航海、农业、炮术、防御、历史、政治、经济、政府、字典及名目表共26类^②,涉及到自然科学、应用科学、军事科学和社会科学的广泛领域。

1874年,傅兰雅与麦华陀(Walter Henry Medhurst)、福弼士(Francis Blackwell Forbes)、伟烈亚力和唐景星(廷枢)等人在上海筹备创办科普机构格致书院,旨在推广格致之学。书院1876年6月22日开幕,傅兰雅出任其监督,直至1896年。此外,他还于1876年在上海创办科学刊物《格致汇编》(英文名The Chinese Scientific Magazine,1877年改为The Chinese Scientific and Industrial Magazine),1885年开设专售“实用知识”图书和期刊的格致书室。《格致汇编》本为月刊,1890年改为季刊,1878年因傅兰雅回英国度假而停刊两年,1892年正式停刊。梁启超称此刊“皆言西人格致新理,洪纤并

① 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第227页。

② 李志刚:《基督教与近代中国文化》,第110—111页。

裁,多有出于所翻各书之外者,读之可增益智慧”(梁启超:《读西学书法》)。

1877年,傅兰雅在上海召开的全国基督教传教士大会上被推举为新成立的学校教科书委员会即益智书会委员兼负责干事。1890年,第二次全国基督教传教士大会将益智书会改组为中华教育会,他亦被选为其委员,后于1895至1896年任其执委会主席。自1893年起,他还兼任《教务杂志》教育栏编辑。

1896年,傅兰雅应美国加利福尼亚大学聘请任东方语言文学教授,从此离开中国。他在美国还继续为江南制造局译书14部,又于1911年捐银为上海办盲童学校。他于1913年在加州大学退休,为其名誉教授,直至1928年去世。除众多译著之外,傅兰雅还著有《江南制造总局翻译西书事略》,主编出版过英文《中国教育指南》,编写了中文《美国加邦大书院图说》和英文《接纳中国学生留学美国章程》。对其生平研究,以宾纳(Adrian Arthur Bennett)所著《傅兰雅译书考略》(John Fryer: *The Introduction of Western Science and Technology into Nineteen-Century China*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1967)最为详尽。

(三) 李提摩太(1845—1919年)

李提摩太1845年10月10日生于英国南威尔士卡马登郡,1869年受浸礼会对外传教会派遣来华,1870年抵山东烟台,后又到济南、青州等地传教,曾在山东、山西赈灾布道,1881至1882年以“中西友”笔名在《万国公报》上发表其《近事要务》,提出根治中国灾荒的建议。他于1884年前往北京、上海、南京等地活动,年底返英休假,1886年再来山西,1890年应李鸿章之邀至天津任《时报》主笔,此后写有200余篇社论,曾以《时事新论》为题于1895年由广学会出版。1891年,他应邀到上海任同文书会督办,翌年将之改称广学会,任其总干事,主事达20多年之久。其间广学会出版著译数十种,尤以李提摩太

本人编译的《泰西新史揽要》和林乐知编译的《中东战纪本末》最为畅销。梁启超曾评价说：“《泰西新史揽要》述近百年以来欧、美各国变法自强之迹，西史中最佳之书也。”（梁启超：《读西学书法》）

李提摩太在华期间与洋务派李鸿章、张之洞等人交往颇多，后又与维新运动领袖康有为、梁启超、翁同龢等人联系密切。梁启超亦曾担任过李提摩太的秘书。百日维新期间，李提摩太在北京与维新派多有接触，维新运动失败后曾帮助康有为出走。1901年义和团运动失败后，李提摩太提出利用赔款办学堂，由此于1902年在太原创办山西大学堂，并亲任其西学专斋总理。1916年，李提摩太辞去广学会总干事一职回国。其在华传教前后共达45年之久，留有《时事新论》、《救世教益》、《留华四十五年记》等著述。1919年4月20日，李提摩太在伦敦去世。其传记以苏慧廉(William E. Soothill)撰写的《李提摩太》最著名，梅益盛和周云路曾将之中译出版，题为《李提摩太传》，收入《国外布道英雄集》第6册；此外，其中文评传亦有李时岳著《李提摩太》等研究论著。

（四）司徒雷登(1876—1962年)

司徒雷登于1876年6月24日在中国杭州出生，其父母为美国新教南长老会在华传教士。他于1887年回美上学，此后于1904年重返中国，在杭州等地传教。1908年，他受聘入南京金陵神学院教授希腊文《新约》，编有2卷《希腊文初阶》。1912年，他任美国合众通讯社驻南京特约记者，其间结识孙中山、蔡子民、王儒堂、周寄梅等人。1916年，他返回金陵神学院任教，曾编纂《希华英辞典》，以及《圣经·启示录新注释》和《四福音注释》等宗教课本。美英传教士在北京筹办燕京大学后，司徒雷登于1919年1月31日被任命为燕大校长，随之为燕大筹措基金、选择新址、招聘教师。1926年，他出任中华教育文化基金会董事，燕京大学亦于这一年全部搬入北京西郊海淀新址，成为中国著名教会大学。1929年，司徒雷登任命吴雷川为燕

大校长,自己改任教务长。1941年底太平洋战争爆发后,司徒雷登被关入日军集中营,1945年8月获释。1946年,司徒雷登被美国政府任命为驻华大使,此后以政治活动为主,但仍兼任燕京大学教务长。1949年8月,司徒雷登离华返美。他于1952年因病辞去其外交官职务,1954年出版其用英文撰写的《在华五十年——司徒雷登回忆录》。1962年9月19日,司徒雷登在华盛顿去世。

第二节 中国教会著名人物

在中国基督教发展过程中,各教会亦涌现出一批颇有名望的中国基督教徒。在方豪所著《中国天主教史人物传》之中,他记述了元代也里可温名人马薛里吉思、马祖常、赵世延、阔里吉思和雅琥;在论说中国天主教历史名流时,除了被称为天主教在华开教的“三大柱石”徐光启、李之藻和杨廷筠外,其提及的中国天主教徒还有钟鸣仁、钟鸣礼、黄明沙、李应试、游文辉、徐必登、丘良稟、丘良厚、石宏基、倪雅谷、王征、孙元化、金声、陈于阶、韩霖、韩云、韩霞、张赓、张识、李九标、李九功、李嗣玄、陈克宽、林一俊、潘师孔、苏负英、段袞、段袞、段袞、韩焮、瞿太素、瞿式谷、瞿式耜、焦璉、丁魁楚、庞天寿、烈纳太后等晚明皇室成员、郑芝龙、李天经、李祖白、佟国器、佟国纲、佟国维、许母徐太夫人、许纘曾、朱宗元、张星曜、诸际南、丁允泰、严谟、尚祜卿、祝石、罗文藻、郑玛诺、沈福宗、吴渔山、王翬、刘蕴德、万其渊、陆道淮、张觐光、赵仑、金圣微、金绥吉、金造士、沈惠于、王者佐、陆希言、陶淑、王宏翰、陈薰、郭廷裳、樊守义、苏努及其众子、郑交赞、德沛、唐德光、汪钦一、李安德、苏宏孝、党怀仁、罗宋氏、刘汉良、杨德望、高类思、刘渭、冯文子、郭承佑、刘宋观、吴均尚、蒋日逵、刘芳名、骆友相、骆均仁、马荣耀、马名捷、李文禄、李天一、张全、张化陇、袁在德、刘廷

瑞、吴国盛、图钦、图敏、魁敏、窝什布、张绍台、沈韞辉、金世达、沈邦彦、张蕴华、阎玉亭、沈静渔、陆霞山、黄廷璋、郭连城、涂知松、郭俊堂、郭栋臣、张璜、黄伯禄、李秋、马相伯、马建忠、英敛之、陆伯鸿、徐宗泽、陆徵祥、田耕莘、徐诚斌等人，其中不少人亦为在传教、著译、参政、推行中西文化交流等领域的一代名流。另外，十八世纪曾在法国开创汉学研究的黄嘉略，以及曾在现代中国天主教会发展过程中发挥过重要作用的王文成、赵振声、张家树、皮漱石、于斌、方豪等人，也是中国天主教著名人物。

中国新教名人则包括梁发、王元深、何进善、黄品三、席胜魔、颜永京、陈大镛、王煜初、区凤墀、俞国楨、许芹、杨海峰、孙中山、宋嘉树、吴雷川、张文开、石美玉、康成、谢洪赉、丁立美、贾玉铭、诚静怡、王治心、余日章、江长川、陈崇桂、郑和甫、董显光、顾子仁、丁淑静、彭福、韦卓民、赵紫宸、敬奠瀛、徐宝谦、刘廷芳、谢扶雅、许地山、鲍哲庆、吴贻芳、吴耀宗、陈见真、崔宪祥、丁玉璋、沈宗瀚、王载、王明道、杨绍唐、宋尚节、倪柝声、熊真沛、徐怀启、简又文、罗香林、江文汉、戚庆才、刘良模、郑建业等人。此外，在当代中国基督教会中，亦有许多著名人物正以其神学思想及教务活动而代表着中国教会的发展与特色。下面仅对几位在中国开教、教会革新和神学发展上最具代表性的中国天主教和新教人物加以简述。

一、天主教著名人物

(一) 徐光启(1562—1633年)

徐光启，字子先，号玄扈，生于1562年，上海人，为明末介绍和研习西方科学的著名天主教徒。他1581年成为秀才，1597年在顺天府（北京）乡试中考为头名举人，1604年赴京会试、考中进士，被选为庶吉士而入翰林院，1607年出任翰林院检讨，随之因其父去世面回上

海守制3年,1610年回京复职,1618至1621年曾操练精兵、监制火器,以抗击外敌、保卫京师,1623年升礼部右侍郎,1629年被授予太子宾客衔、任礼部左侍郎,同年被委任督领修历,开设历局,1630年升任礼部尚书,1632年又兼东阁大学士、文渊阁大学士,成为阁老。

徐光启于1595年在韶州任教期间曾遇郭居静,初闻天主教教义和西方科学。1600年其赴京应试途中,在南京结识利玛窦,得以详听“利子讲人生的终究和天地的主宰”,从此尊利玛窦为“海内博物通达君子”。1603年,徐光启再至南京,读利玛窦《天学实义》后经罗如望施洗而成为天主教徒,取教名保禄。徐光启留居北京后常与利玛窦交往,随其研习天主教教义和西方科学技术,涉及天文、历法、数学、军事、测量和水利等领域,并与他合作翻译《几何原本》,编译《测量法义》、《测量异同》、《勾股义》等。他还协助传教士著译《灵言蠡勺》等神学书籍,“首好其说,且为润色文词,故其教骤兴”(《明史·意大利亚传》)。为此,入华传教士曾称赞他“诚心恭敬天主,著书立行,德高业盛,真为天学干城,国家桢干”(柏应理:《徐光启行略》)。1608年,他在上海守制期间邀请郭居静入沪传教,建教堂于其西园。1611年,徐光启曾为利玛窦主持殡葬之礼。1616年,徐光启上《辨学章疏》,反对南京礼部侍郎沈淮查禁传教士之举,此后曾多次让传教士藏匿于其家,以避教难。他在主持编纂《崇祯历书》时曾推荐龙华民、邓玉函、汤若望、罗雅谷等传教士入历局参与修历。

徐光启一生著译甚丰,曾主持编写《崇祯历书》46种、134卷,并撰有《农政全书》60卷和《徐氏庖言》5卷等。1633年11月8日,徐光启卒于北京,曾赠少保,谥为文定,后葬于上海徐家汇,墓前有对联概括其一生:

治历明农百世师,经天纬地;
出将入相一个臣,奋武撰文。

(二) 李之藻(1565—1630年)

李之藻,字我存,又字振之,有凉庵居士、凉庵逸民、凉庵子、凉叟之称,另号存园寄叟,1565年生于杭州仁和,为明代天主教徒中的著名科学家、译著家和出版家。他于1594年乡试中举,1598年会试中进士,授南京工部营缮司员外郎,1603年与翰林院编修陈子龙去福建主持乡试,1606年改任工部分司去山东张秋治河,1608年曾外放澧州知州,在当地“谋开沟洫,贻民永利”,据称其“性明敏,法令画一,摘发如神,人莫敢欺。于诸家之学,无所不窥”(《开州志》卷四《宦迹》)。

1610年,李之藻只身在京突患重病,得利玛窦“躬为调护,亲切如家人”,为此李之藻受洗入教,取教名良,后被人称为“良博士”。其病愈后曾捐黄金百两供利玛窦修建教堂之用,并发誓“此后有生之年,皆上帝所赐,应尽为上帝用也”^①。1611年,李之藻因其父病逝而告假回乡,途中在南京邀请郭居静、金尼阁等去杭州开教。1613年,他升任南京太仆寺少卿,奏请传教士翻译历算书籍、参与修历。1616年南京教案爆发时,他在高邮曾致书南京官员,求其保护传教士。他于1619年派人去澳门购买西洋火炮,1621年出任广东布政使及光禄寺少卿,兼管工部都水清吏司部郎中事。1623年,他辞官归隐,回杭州与傅泛际合作译书,译出《寰有诠》6卷、《名理探》10卷等,并于1628年编纂《天学初函》52卷,收录有关著译约20种。其间他还将陈造《江湖长翁集》40卷、秦观《淮海集》40卷、杨廷筠《圣水纪言》、阳玛诺《唐景教碑文》、利玛窦《辨学遗牍》及与徐光启合译之《几何原本》、熊三拔《泰西水法》等刻印出版。1629年,徐光启奉旨修历,为历局监督,遂力荐“之藻佐之”。李之藻于1630年到历局任职,同年11月1日在北京病逝。

^① 陈垣:《李之藻传》,引自张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第395页。

李之藻一生曾为在华耶稣会士编著、翻译的众多著作润色、修改或作序,其著译之作质量较高。陈垣曾评价说:“之藻博学多通,时辈罕有其匹。其为文汪洋浩瀚,才气四溢。”^①后人为其所撰之传记,闻名者有阮元的《畸人传》、陈垣的《明浙西李之藻传》和方豪的《李之藻研究》等。杭州1933年曾出《我存杂志》。

(三) 杨廷筠(1557—1627年)

杨廷筠,字仲坚,号淇园,亦有井寒子、郑圃居士、泌园居士之号,1557年生,杭州仁和人,与李之藻同乡,明末天主教儒者和著作家。他于1579年成举人,1592年中进士,随之任江西安福县知县,1598年擢监察御史,1602年任湖广道御史,1603年巡视漕运,1604年任四川道掌道事,1605年巡按苏、松等府,1609年任南直(江苏)督学,曾寻访明初儒者方孝孺后裔,捐献黄金300两创建求忠书院;同年称病告归,虽再擢升为按察司仍决意引退。1622年,杨廷筠曾再度被委任为河南按察司副史,1623年又出任光禄少卿,1624年官至顺天府丞,1625年奉准“因年事高”而退职,实则因卷入东林党人与宦官魏忠贤的冲突而被革职。1627年底,杨廷筠在其家乡去世。

杨廷筠于1602年赴京接道御史之职时认识了利玛窦。其为利玛窦《同文算指》作序时曾言:“往予晤西泰利公京邸,与谭名理累日,颇称金兰,独至几何、圆弦诸论,便不能解。”^②但他在接触利玛窦所传之天主教后并没有立即信教。“西泰利玛窦先生来宾于廷,倡明天主教之道,公盖习闻其说而未之悟也。”(丁志麟:《杨淇园先生超性事迹》)1611年,其同乡好友李之藻的父亲去世,杨廷筠前往吊唁,“见之藻毁泥木佛像等,且不请僧道超度,颇为诧异”^③。他在李家结识来杭州开教的传教士郭居静、金尼阁和中国信徒钟鸣仁等,此后受其教诲启

① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第396页。

② 见《方豪六十自定稿》补编,台湾学生书局1969年版,第2562页。

③ 方豪:《中国天主教史人物传》(上),第127页。

迪,终于放弃佛教、屏妾异处,在1611年5月8日弥额尔瞻礼领洗入教,取教名弥额尔,故号弥格子。

杨廷筠改宗之举受到当时佛教人士的攻击,如《辟邪集》卷下所载《非杨篇》、《为翼邪者言》等均针对其改教而发。杨廷筠也曾著文反驳,并以天主教教义和儒家学说“脉脉同符”来为之辩解,宣称“钦崇天主”即儒家之“昭事上帝”,“爱人如己”即爱“吾儒民我同胞也”。此后,杨廷筠进而以著作传教、护教,撰有《鸚鸾不并鸣说》、《圣水纪言》、《代疑篇》、《天释明辨》、《西学十诫注解》等,曾为艾儒略所辑《职方外纪》润色,并多为传教士著译作序跋,如“七克序”、“涤罪正规小引”、“张弥格尔遗迹序”、“西学凡序”、“同文算指通编序”等,从而成为明代中国天主教著名理论家。

杨廷筠信教后不仅劝其家人及亲朋好友受洗入教,而且还在家乡“建圣堂”、“兴仁会”、“设义馆”、“立公墓”、“刊圣书”,并在南京教案时让郭居静、金尼阁、毕方济、龙华民、艾儒略、史惟贞(P. Van Spiere)等传教士隐匿其家以免受难。他于1622年所献杭州大方井祖茔后成为许多著名传教士死后安葬之地。其“砥砺笃修、至死不懈”的信教经历后载于各种正史及民间资料,为其作传者除丁志麟之《超性事迹》外,还包括杨振鐸的《杨淇园先生年谱》(1944年重庆商务印书馆初版)、方豪的《李我存杨淇园先生传略》(1937年《我存杂志》)、以及钟鸣旦(Nicolas Standaert)的《杨廷筠:明末天主教儒者》(1987年鲁汶大学中国欧洲研究中心中文版)等。

(四) 罗文藻(1616—1691年)

罗文藻,字汝鼎,号我存,约1616年生于福建福安,为天主教第一个中国籍神父和主教。他于1633年由方济各会西班牙传教士利安当施洗入教,取教名额我略,1635年随传教士至南京,1637年抵北京,后返福建传教,因遇教禁而于1638年往澳门,随之赴马尼拉求学。罗文藻曾于1640年返回澳门,后于1644年再赴马尼拉,人多明

我会主办的圣多玛斯学院半工半读。其间他曾奉命携款回国接济教士,1650年左右在马尼拉入多明我会,1654年升任神父,遂为第一位中国籍神父。

罗文藻于1655年回国入闽传教,随行带西班牙传教士多人。他曾在1665年作第四次菲律宾之行,旨在介绍传教情况、筹措经费,回国后受各修会之托于1667年视察其在华教务,到过闽、浙、赣、粤、晋、鲁、湘、川、苏、皖、直隶等省,并为数千人施洗。

1674年初,教皇克雷芒十世颁布敕令,称罗文藻有“虔诚、好学、明智、干练、清白、仁爱”诸美德,任命其为巴希利街主教、出任南京教区宗座代牧。罗文藻在3年后接到此任命,但因其属菲律宾多明我会省会长嘉德朗(Antonius Calderon)坚决反对而去函罗马教廷推辞,随之亦被派往菲律宾华侨集中区传教。罗马传信部获知此事后出面让多明我会总会长来函劝说,并请教皇英诺森十一世再度任命。罗文藻闻此在奥斯定会帮助下回国,并于1685年在广州由意大利方济各会主教伊大仁祝圣,成为第一个中国籍主教,掌管中国北部诸省教务。1688年8月1日,罗文藻在南京祝圣万其渊、吴渔山和刘蕴德三位中国籍神父。此乃其就任主教职后仅有的一次祝圣之举。吴渔山在其“哭司教罗先生”一诗中故有“勋荣超世主教尊,所傅铎品只三子”^①之句。1690年,教皇亚历山大八世宣布南京与北京成为正式教区,罗文藻遂为南京教区的第一任正权主教。1691年2月27日,罗文藻在南京病逝。

有关罗文藻的传记资料,除方豪等人的中文专论之外,西文中有赵保禄(Mgr. Paul Reynaud)用法文所撰《罗文藻传》,载《宁波简讯》1933年1月和2月号,而冈萨雷斯(Fray José Maria González)的西班牙文专著《第一位中国主教罗文藻》亦于1966年在马德里出版。

^① 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第160页。

二、新教著名人物

(一) 梁发(1789—1855年)

梁发原名恭发,俗名阿发,曾用笔名学善居士或学善者,生于1789年,广东肇庆府高明县三洲古劳村人。其15岁时(1804年)因家境贫穷而辍学赴广州谋生,初学制笔业,后改学雕版印刷,成为印刷工人。1810年,梁发受雇于广州十三洋行处印刷所,在此结识为汉译《圣经》刻版印刷事宜而来的马礼逊和米怜,并首次接触基督教新教。1815年,梁发受雇随米怜赴马六甲,次年遂受洗入教。1823年梁发在澳门由马礼逊按立为牧师,成为首位中国籍新教牧师。自1824年起,梁发在广州等地广泛布道传教、散发宣教小册子,后遭清廷查禁通缉而于1834年逃往伶仃岛,随之转赴南洋、在华侨中开展传教活动。1839年,梁发回到广州。

《南京条约》签订后,梁发继续在香港和广州等地传教,直至咸丰五年(1855年)四月十二日病逝,葬入凤凰冈祖坟。1920年,其坟迁入基督教岭南大学礼拜堂所在地。梁发曾发表并刊印众多宣教小册子,其中最为著名者乃《劝世良言》,包括如下9种小册子:《真传救世文》、《崇真辟邪论》、《真经圣理》、《圣经杂解》、《圣经杂译》、《熟学真理论》、《安危获福论》、《真经格言》和《古经辑要》。其内容是分60多个小节来摘引《圣经》经文、结合儒家经典和掌故来阐述基督教教义。此外,他还写有《救世录撮要略解》、《熟学圣理略论》(即梁发自传)、《真道回答浅解》、《真道寻源》、《灵魂篇》、《异端论》、《圣经日课初学使用》、《祈祷文》、《赞美诗》等。

(二) 诚静怡(1881—1939年)

诚静怡,字敬一,中国新教社会活动家和教会合一运动的倡导者,1881年生于北京,满族人,其父为新教公理宗伦敦会牧师。他于

1896年从北京英华书院毕业,1900年毕业于天津神学院,1903年赴英协助欧文(George Owen)牧师从事《新约》的翻译校正工作,1906年入格拉斯哥圣经学院,1908年毕业后回国,被按立为牧师。1910年,他出席在英国爱丁堡召开的第一届世界宣教大会,并发表演说,表示希望“在中国能看见有一个合一的基督教会出现,没有任何宗派、教派的气质”^①。1910年,诚静怡出任全国布道会主席;1912年,他又担任基督教中国咨询顾问委员会秘书,1913年任中华续行委员会执行秘书,后又任其总干事,积极参与普世教会合一运动及中国基督教会自立与合一运动。1916年,他曾发起信教自由运动,抵制袁世凯称帝和尊孔教为国教的活动;同年,他被多伦多科诺斯学院授予荣誉神学博士学位。他于1922年赴美到纽约协和神学院进修,曾于1923年获美国俄亥俄州渥斯特学院荣誉法学博士学位,1929年又获上海圣约翰大学荣誉神学博士学位。

1922年,中华全国基督教协进会成立,诚静怡任总干事,1924年起担任其会长。在任期间,他曾推行“中华归主”运动,参与编辑《中国宣教年鉴》和中、英文版《中华归主》的工作。1927年,中华基督教会全国总会成立,他出任其首任会长,随之于1928年出席在耶路撒冷举行的第二届世界宣教会议,1938年又参加在印度马德拉斯举行的第三届世界宣教会议。1939年,诚静怡在上海仁济医院病逝。其主要著作包括《新约读范》、《中国的教会》、《全国教会概况》、《本色教会之商榷》、《中国基督教的性质与状态》等。

(三) 赵紫宸(1888—1979年)

赵紫宸,中国新教神学家和著名诗人,1888年2月14日生,浙江德清人。他于1907年受洗入基督教监理会,先后就读于萃英书院

^① 查时杰:《中国基督教人物小传》(上卷),台湾中华福音神学院出版社1983年版,第123页。

和东吴大学,1910年毕业后曾在东吴中学任教,1914至1917年在美国梵德比尔大学研习神学、社会学和哲学,1916年获文学硕士学位,1917年获神学学士学位,回国后曾任东吴大学哲学教授,1926年应聘赴燕京大学宗教学院,任其院长直至1952年。1927年,他曾获东吴大学文学博士学位。在燕大任教期间,他亦投身于中国教会活动,曾出席1928年耶路撒冷、1938年印度马德拉斯和1947年加拿大惠特比的世界宣教会议。

1932至1933年,赵紫宸一度去英国牛津进修。回国后他曾于1939至1940年应邀赴昆明在圣公会文林堂传道一年。此时他已由监理会转入中华圣公会,并于1941年被按立为其会长。太平洋战争爆发后,赵紫宸在北京被日本宪兵逮捕。其在狱中所咏诗句后曾编成《系狱记》出版。1947年,他获得美国普林斯顿大学荣誉神学博士学位。在1948年世界基督教协进会阿姆斯特丹会议上,他当选为其主席之一,但于1951年4月辞职。此间他参与发起了中国基督教三自爱国运动,并曾担任金陵协和神学院教授。1979年11月21日,赵紫宸在北京逝世。

赵紫宸作为中国新教教会的著名神学家和理论家,曾积极倡导创立中国教会自己的神学体系和理论学说。他写下了大量神学著作和圣诗圣歌,其中包括《基督教哲学》、《耶稣的人生哲学》、《团契圣歌集》、《民众圣歌集》、《祈祷》、《耶稣传》、《中国民族与基督教》、《教会的体用与其必要性》、《从中国文化说到基督教》、《基督教进解》、《圣保罗传》、《神学四讲》等。其传记最著名者则有古爱华(Winfried Glüer)用德文撰写的《中国基督教神学,1918至1956年的赵紫宸》(1979年居特士洛版)。

(四) 吴耀宗(1893—1979年)

吴耀宗,中国新教三自爱国运动发起人,1893年生,广东顺德人。他在1913年毕业于北京税务专科学校,1916年入总税务司署工

作,因受校友徐宝谦、张钦士影响而于1918年在北京基督教公理会受洗入教,1920年辞职全力从事基督教青年会工作,组建北京基督教学校事业联合会,并于1923年成立“真理”社和创办《真理》周刊。1924至1927年,他曾在美国纽约协和神学院和哥伦比亚大学研习神学和哲学,获哲学硕士学位后回国,曾任中华基督教青年会全国协会校会部和出版部主任,1931年又参加救国会和国难教育社。

吴耀宗早年强调“求真”和“唯爱”思想,曾担任中国唯爱社主席,创办《唯爱双月刊》。但随其现实感触及关切的不断深化而于1937年辞去其主席职,逐渐放弃唯爱主义。1948年4月,他在《天风》116号上发表“基督教的时代悲剧”,由此引发的大辩论使其辞去《天风》社长和编委会主席之职。他曾于1948年底出席在锡兰举行的世界基督教学生同盟亚洲领袖会议,1949年3月去布拉格参加保卫世界和平大会。1950年,他起草“基督教宣言”,发起中国新教的“三自”运动,开始中国新教教会的现代发展。1979年9月17日,吴耀宗病逝。其主要著作包括《社会福音》、《没有人看见上帝》、《黑暗与光明》等。

第五章 文物与教堂

第一节 中国古代基督教遗物遗迹

中国古代基督教遗物遗迹主要指唐朝景教及元朝也里可温的文物古迹,大体包括大秦景教流行中国碑和大秦寺遗迹,景教墓石与景教壁画,元代也里可温之十字寺和十字架,以及在新疆和北京发现的叙利亚文景教遗书断片等。

一、景教碑与大秦寺

(一) 景教碑的发现与考证

大秦景教流行中国碑约于 1623 年在西安西南的螭厓出土,为黑色石碑,碑高 2.36 米,宽 0.86 米,厚 0.25 米,重约两吨,碑头上刻有飞云和莲台、烘托起一个十字架,外有双条名螭的无角之龙盘绕,左右配上百合花。此碑出土时保存完好,刻字清晰。约经过 230 多年后于 1859 年由民间游者韩泰华重修碑亭,立于西安府城西郭外金胜寺内,故其碑左旁刻有如下字句:建碑“后一千七十九年,咸丰己未武林韩泰华来观,幸字书完整,重建碑亭覆焉。惜故友吴子苾方伯不及同

游也，为怅然久之”^①。此后在回民之民变中碑亭及寺院遭焚毁，北京外国使团于1891年请求清廷总理衙门保护景教碑，并出资纹银百两给西安为重建碑亭之用，但因经费不足而仅筑一瓦轮覆盖在此碑之上。1907年10月2日，景教碑从金胜寺迁入西安城内东南角孔庙后面的“碑林”。此碑现已由西安陕西省博物馆保存。

景教碑被发现后，中外学者曾对其出土年代、地点、碑之真伪及所属、碑文内容和意义等详加推测和考证。这些著述包括李之藻的《读景教碑书后》，徐光启的《铁十字箸》和《景教堂碑记》，王昶的《金石萃编》、林侗的《来斋金石刻考略》，叶奕苞的《金石录补》、毕沅的《关中金石记》，钱大昕的《潜研堂金石文跋尾》和《景教考》，魏源的《海国图志》，徐继畲的《瀛环志略》，《四库全书总目提要》，冯承钧的《景教碑考》，潘绅的《景教碑文注释》，杨荣钰的《景教碑文纪事考正》，方豪的《唐代景教史稿》，阳玛诺的《唐景教流行中国碑颂正论》，曾德昭的《中国史》、夏鸣雷的《西安碑》，以及伯希和的《景教碑中叙利亚文之长安洛阳》等。

大体而言，关于景教碑出土的年代有以下五说：一为明万历年间（1573—1620）说，见钱大昕的《景教考》：

万历间，长安民锄地，得唐建中二年景教碑，士大夫习西学者相矜，谓有唐之世，其教已流行中国，问何以为景教而不知也。（钱谦益：《牧斋有学集》卷四四）

二为明崇祯年间（1628—1644）说，如林侗所言：

景教碑今在西安城西金胜寺内，明崇祯间，西安守晋陵邹静长先生有幼子曰化生，生而隽慧，甫能行，便能作合掌礼佛，二六时中，略为疲懈，居无何而病，微瞑笑视，恹然长逝，卜葬于长安崇仁寺之南，掘数尺得一石乃景教流行碑也。（《来斋金石刻考略》）

^① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第37页。

三为明天启三年(1623)说,如阳玛诺认为:

是碑也,明天启三年,关中官命启三,于败墙基下获之。奇文古篆,度越近代。置郊外金城寺中,岐阳张公赓虞,拓得一纸,读竟踊跃,即遗同志我存李公之藻,云长安掘地所得,名景教流行中国碑颂,殆与西学弗异乎?(阳玛诺:《唐景教流行中国碑颂正途》)

此外,徐光启《景教堂碑记》亦云:

天地万物皆创矣,抑中国之有天教已一千余年,非创也。何从知之?以天启癸亥关中人掘地而得唐碑知之也。^①(《熙朝宗正集》卷一)

四为明天启五年(1625)说,据曾德昭于崇祯元年(1628)所记:

1625年,在陕西省城西安府城近段,为建筑房屋,工人锄地,掘得一石碑,长九尺强,阔四尺,厚一尺强,头端为金字塔形,面上镌有十字。周围绕以“丽斯”花,形似在梅丽亚包城中之圣多默宗徒墓上之十字,排列三行。碑之全面皆刻有类似之华字,并有少许外国字,一时不能辨认为何国语。^②

此说为徐光启、李之藻等人采纳。徐光启《铁十字箸》记曰:“近天启乙丑(1625)长安掘地得碑,题口大秦景教流行中国碑,碑首冠以十字。”西方学者玉尔《古代中国闻见录》亦持此论:

明天启五年,长安民锄地,得唐建中二年《景教碑》。居中国西洋教士及教徒李之藻等,皆相矜谓有唐之世,基督教已流行中国。^③

① 天启癸亥年即天启三年,徐光启此说与其《铁十字箸》所载天启乙丑说自相矛盾。朱谦之对此曾言,“一人而前后两说不同,可以当时本有此两种传说,究竟是那一说更为合理,不易决定。”(朱谦之:《中国景教》,第78页)

② 曾德昭:《中国史》,汉译见朱谦之:《中国景教》,第77页。

③ 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第119页。

五为天启三年至五年说,此乃根据阳玛诺和曾德昭的记载推断而论,颇为学者所认同。为此,冯承钧曾概括说:

大约其出土时在天启三年,自出土移置金胜寺,自张赉虞拓寄李之藻考证之时,距离仅有二年,要在天启五年之前也。至林侗(1627—1714)《来斋金石刻考略》谓在崇祯间(1628—1644),钱大昕(1728—1804)《景教考》谓在万历年(1573—1620)皆误也。^①

关于景教碑出土的地点则有三原说、长安说、整屋说、长安与整屋之间说四种。景教碑出土三原说见于卜弥格所作《中国花木》一书,但他又有整屋说,因其自相矛盾而被夏鸣雷所驳正,弃三原之说。长安说乃据阳玛诺和曾德昭的记载,李之藻和徐光启均认同此说。伯希和亦据此而言:

此碑发现的地方,不在整屋,而应在西安城西金胜寺内,质言之,就在七世纪时,阿罗本所居之大秦寺。^②

洪业在其《驳景教碑出土于整屋说》中也坚持景教碑出土处乃长安大秦寺旧址,即西安西郊崇仁寺境内。而“金胜寺即崇仁寺,在府城西郭外即唐三藏法师译经处”(《陕西通志》二九卷第二张)。足立喜六的《长安古迹考》曾宣称此寺位置乃与唐义宁坊大秦寺遗址吻合。

整屋说则为夏鸣雷、穆尔、冯承钧、佐伯好郎等人所坚持。此说根据主要为方德望(Etienne le Fèvre)的报告、卜弥格的通信和金尼阁的日记。

方神甫云,昔晚有一老人来告云,此碑出土之地冬日四围积雪,惟碑土之上无之,数年如此,居民以为其下必有伏藏,掘土而碑见。整屋县令见其碑甚古,上有外国字,未能解其义,乃运赴长

① 冯承钧:《景教碑考》,商务印书馆1931年版,第9页。

② 伯希和1914年《通报》,载《西域南海史地考证译丛》,商务印书馆1934年版,第59页。

安,置于城外一英里之道观。整屋举人某拓其文,寄于其杭州友进士凉庵(Léon 李之藻)。凉庵面告予此事始末,且为注解碑文。^①

夏鸣雷《西安碑》所引金尼阁日记亦云:

此世纪之二十五年(1625)在陕西始有定居。此地有进士王君,前在北京受洗,兹丁母忧回籍,欲延一神甫至家,为全家举行洗礼,金尼阁神甫被派而赴西安,及抵陕西,病卧五日,病痊,王君介之以见省中诸大吏。是年整屋人建屋,工人掘地得碑,上有汉文及迦耳都(Kaldon)文。碑高八尺,宽四尺,厚五寸有奇。^②

此外,冯承钧也曾考证说:

景教碑出土不在西安而在整屋,出土后运至西安之金胜寺。考《清一统志》卷一百八十,“金胜寺在长安县西郊外即崇仁寺,唐建。寺有唐檀法师坛铭、景教流行中国碑。明天顺中(1457至1464年)秦藩重建,壮丽甲于他寺。”又考《长安县志》,唐开源门内义宁坊有崇圣寺,明改崇仁寺,以寺邻金胜铺,故亦名金胜寺。按景教碑云于义宁坊造大秦寺一所,则与唐之崇圣寺同在一坊矣。^③

长安说与整屋说各有其依据,而且整屋在明朝属于西安府之一县,两地都曾有大秦寺。学者们因为难定究竟是哪一说更为合理,所以有人提出景教碑乃在长安与整屋之间出土的模糊说法,以求两全其美。

(二) 大秦寺遗址之探

景教自唐代传入中国,初在长安建立景教寺院,著名者有义宁坊街东之北景寺和礼泉坊街南之东景寺,后者曾迁至布政坊之西南。这

① 方神甫报告,引自朱谦之:《中国景教》,第79—80页。

② 金尼阁日记,引自朱谦之:《中国景教》,第80页。

③ 冯承钧:《景教碑考》,第18页。

两处景寺均在西安城西,距西域商人云集的“西市”很近。唐高宗永徽元年(650)以来,唐朝又“于诸州各置景寺”,从此“寺满百城”,并形成全国闻名的长安、洛阳、盩厔、灵武这四大景寺。745年后,唐朝景寺因玄宗诏令而改称大秦寺。长安义宁坊大秦寺于武宗灭佛时遭毁绝迹,后人有称西安西郊崇仁寺为其遗址之说,并认为大秦景教流行中国碑亦在此出土,但无确证。宋代以来有关大秦寺遗址之说还有四川成都大秦寺,如北宋吴曾在其《能改斋漫录》卷七《杜〈石笋行〉》中所云:

昔有胡人,于此立寺,为大秦寺。其门楼十间,皆以真珠翠碧,贯之为帘。后摧毁坠地。至今基脚在。^①

此外,宋代诗人苏东坡兄弟和金代诗人杨云翼之诗,以及清乾隆五十年(1785)《盩厔县志》卷五等有关陕西盩厔大秦寺的记述,也已引起后代学者的浓厚兴趣。

向达在《盩厔大秦寺略记》^②中曾认为,景教碑文所记之大秦寺乃宋敏求《长安志》所云之大秦寺。但亦有现代学者坚持景教碑最初乃立于盩厔大秦寺院内之说,声称始建于唐永徽元年(650年)的盩厔大秦寺于唐宝应元年(762年)由伊斯捐款重建,竣工后景教僧俗曾聚会50天谢恩求福;伊斯又于唐建中二年(781年)捐款筹建景教碑,同年亦建有大秦寺塔^③。武帝灭佛禁传景教之后,各地大秦寺院先后被毁,而盩厔大秦寺塔遗址却保存下来。

这一大秦寺塔位于盩厔县城外东南方向的塔峪口,亦称西楼观台,俗名塔峪寺。其塔高35米,周长44米,为七级八棱宝塔,以象征基督教会的七圣事和真福八端。此塔西面则为大秦寺遗址,原寺东至

① 张星娘:《中西交通史料汇编》第一册,第144页。

② 向达:《唐代长安与西域之文明》附录二,载《燕京学报》专号之二,1933年10月。

③ 李伯毅:《唐代陕西景教与大秦寺遗址》,《中国天主教》1993年第1期,第29—31页。

冬瓜河为界、与道教圣地东楼观台毗邻,其西以塔峪河为界,南抵山之顶峰,北达塔峪村边。其址于金代被佛教所占,改为佛寺,留下有15间安房和6间厢房,其中5间大厅被改为“大雄宝殿”,大秦寺塔亦易名“镇仙宝塔”。

二、景教墓石与壁画

(一) 景教墓石

近现代以来发现的景教墓石主要包括外蒙七河及伊犁等景教墓地的墓石和墓志铭,以及在内蒙百灵庙附近发现的景教徒墓石。七河和伊犁墓石指在这两处四个景教墓地发现的墓碑及其碑文,为1200至1360年之间的文物。其中在塔克马克墓地发现的众多墓石只刻有十字架而无墓志铭,而在彼喜培克墓地发现的600多块墓石上则刻有叙利亚文的铭文。在其中300多块有人名雕刻的墓石中,可看出有景教“执事长9人,教会法学者或圣书解说者之博士78人,巡回司铎22人,圣书注释者3人,神学者46人,与传教士2人”。^①

内蒙古百灵庙附近的景教遗迹之发现,指二十世纪上半叶被人找到的十多块墓石和两块碑石断文,包括1931年黄文弼发现的王傅德风堂碑记,1934年拉提摩尔(Owen Lattimore)发现的姥弄苏木景教十字架模样墓石,1935年江上波夫发现的叙利亚和土耳其文墓志雕刻,1937年马丁(Desmond Martin)发现的6块叙利亚和土耳其文墓石及8块十字架模样的墓石。它们反映了从唐朝至元末景教在中国西北边疆约700多年的发展历史,正如朱谦之所言:

百灵庙的发现与七河及伊犁碑文的发现,不但证明了卢白鲁克(Rubrouck)游记所提及的外蒙古境内之克烈蔑里克、乃蛮

^① 朱谦之:《中国景教》,第191页。

三大部落与内蒙古之汪古部均有聂斯托尔教派,有极大的史料价值,而且更填补了自唐末至元聂斯托尔教派在中国本部中断的痕迹,这对于中国景教史理解上有很大的作用。^①

(二) 景教壁画

景教壁画则主要指在新疆高昌和敦煌发现的景教画像。其中高昌壁画即勒科克(A. von Le Coq)于1905年在新疆高昌国遗址景教寺院所发现的两幅壁画。一为其西侧一堂上有关棕枝主日的壁画,画上四人以右边一人来表现左手持香盒、右手端盛圣水之钵的景教最下僧位之执事补,另有男女三人则手执杨柳小枝,以欢迎耶稣基督入耶路撒冷城。另一壁画则乃寺院东侧一室上的耶稣基督肖像,画上有马,马上人物即耶稣基督,其肩上扛着饰有十字架徽章的旗竿。这两幅画已被收入勒科克所著《高昌》一书,见其第七表之中。

敦煌景教画像则指斯坦因(Aurel Stein)于1906至1908年间在中国甘肃沙州敦煌千佛洞发现并弄走的基督肖像。此画被威尔雷(A. Waley)1931年出版的《斯坦因在敦煌重新发现的绘画目录》编入第48幅。全书绘画目录共约450余号。画像为十世纪以来在中国西北边疆流行的景教佛画,即与佛教画像相混并存,但画中人物冠上有景教十字架,胸间有景教十字纹,从而与佛画区别开来。此画现藏于伦敦大英博物馆,不少西方著述中载有其照片。

三、元朝十字寺与十字架等

基督教敬仰十字架、以此作为其信仰标帜之特点已被元代人所注意。潘绅在其《景教碑文注释》中曾对基督徒重视十字架的原因加以解释:

^① 朱谦之:《中国景教》,第175页。

所谓“印持十字”者，其义甚广，凡人受洗礼时，教士以十字圣号，画在额上为印证，一也。教会中恒喜以金银制成十字佩戴，藉以纪念吾主，救赎大恩，二也。礼拜堂中或以铜质十字，供于圣台之上，俾令众可能触于目而感于心，三也。凡持十字以为信徒之印证者，无论何地之人，不分富贵贫贱皆能和辑而无所顾忌也。按十字架本为刑具，此罗马之极刑，以纵横二木，合为十字，钉人之手足，竖而举之，使悬木而迟迟以死。吾主被难，实惨死于十字架，以成救世之功，后人追念其救赎大恩而重视此十字架焉。^①

因此，元代基督教两派均有“十字教”之称，其教堂亦被名为“十字寺”。当时曾有“云天地有十字寺十二”等说，而其文物也多为十字架肖像、十字架徽章、十字架雕刻的石片和石碑等。

元朝十字寺数目颇多，佐伯好郎在其《支那基督教研究》中曾列出下述 50 多处有过景教寺院，即可失哈耳、撒麻耳干、也里虔、唐古、和阗、吐鲁番、哈密、儉儉州、阿力麻里、伊犁、轮台、沙州、甘州、肃州、兰州、临洮、凉州、鄂尔多斯、天德、净州、归化城、和林、宁夏、灵州、太原、大同、汗八里、房山、涿州、长芦镇、河间县、大名、东平、济南、临济、益都、扬州、盩、徐州、镇江、洛阳、杭州、温州、长安、盩屋、泉州、福州、广州、重庆、成都、昆明、东北等，其中吐鲁番、阿力麻里、沙州、汗八里、房山、扬州、杭州、盩屋、成都和东北(鞍山)为景教主教区。人们曾在吐鲁番、阿力麻里、沙州、鄂尔多斯、净州、汗八里、房山、杭州、长安、盩屋、泉州、成都和东北等地发现过景教遗物^②。此外，张星烺亦推断元代时在直隶的北京、长芦镇，山西大同，甘肃的沙州、肃州、甘州、额里折、鄯州、额里合牙，鄂尔多斯北之外套，新疆的喀什噶尔、叶

^① 朱谦之：《中国景教》，第 201 页。

^② 佐伯好郎：《支那基督教研究》第一册，第 471 页。

尔羌、赤斤塔拉思、伊犁，东北三省，山东临清州，江苏的扬州、镇江，浙江的杭州、温州，福建的泉州和云南省城等地曾有景教和天主教教堂。^①

在元代基督教遗物中，以各种十字架雕刻为最多。据统计，已被发现的这类文物“有绥远省鄂尔多斯地方出土之十字架徽章，与同省内石柱梁出土之十字架雕刻的石片；有北京郊外跑马场附近出土具十字架雕刻的大理石断片；有河北省房山县三盆山旧十字寺发现之有叙利亚文与十字架雕刻的大理石，与江苏省江都（扬州）伊斯兰教寺院中所发现有景教十字架雕刻之墓石断片；有福建省泉州出土之十字架与有十字架之肖像；有东北鞍山出土之瓦制十字架；有北京西南郊外跑马场附近发现，表面有十字架及侧面有二个十字架之景教墓石等”^②。其中以泉州、扬州和房山发现的十字架文物最具有代表性。

（一）泉州的十字架与基督教碑刻

泉州基督教遗迹较多，自明清以来已在此发现多种十字架。其最早发现的三个十字架被穆尔称为“刺桐的十字架”，有关图文载于1644年阳玛诺所著《唐景教碑颂正诠》木刻版的卷末，而其卷首亦有序云：

迨大明万历崇祯间，于闽之泉州掘土得石，上勒十字圣架之形，又于近村得石亦然，今并竖温陵堂内。自唐距明，既阅古今，繇闽去陕，又极西东，乃碑刻多证，流行惟旧，于兹益信。

泉州发现的第一个十字架系1619年在其南安西南面的西山上掘出。阳玛诺之书在其图的两边分别题有“泉郡南邑西山古石圣架碑式”和标明“万历己未（1619年）出地，崇祯戊寅（1638年）摹勒”，旁

^① 《中西交通史料汇编》第一册，第293—304页。

^② 朱谦之：《中国景教》，第202页。

载张庚记云：

圣架兹古石，置温陵东畔郊，年代罔知，往来无睹。崇禎戊寅春，因余心怀。帝心鉴格，昭示郡朋获之，爰请绎德坚桃源堂中。^①

第二个十字架于 1638 年在泉州东门外东湖岸发现，其图下记有：

闽泉州府城，仁风门外，三里许，东湖畔，旧有东禅寺，郡志云，唐乾符中，郡人构庵居僧齐固。广明元年，更名东禅，后废。近寺百武许，有古十字石，在田畔，未有识者。于崇禎十一年二月，吾主复活之四日，教友因拜墓见之，三月望前同教者恭奉入圣堂云。^②

第三个十字架亦于 1638 年在泉州城内水陆寺发现，其图下记曰：

闽泉州城水陆寺中，有古十字架石，为大司寇苏石水先生之太翁所得。崇禎十一年二月中，教友见之，于吾主受难之前日奉入圣堂。按郡志，水陆寺唐玄宗六年建，今废。^③

这三个十字架被视为十四世纪刺桐基督教遗物。此外，传教士莫雅(Serafia Moya)于 1906 年又在泉州发现第四个刻在石上的十字架，下面还刻有天使、祥云等图案，其照片曾由伯希和公布在 1914 年 12 月号《通报》上。这些十字架石碑遗物已湮没不见，其上面似乎皆无铭文。

二十世纪以来，泉州元代基督教遗物又大量出土，其中包括 1940 年在通淮门城墙发现的汉、叙利亚文字合璧的也里可温碑，在北门城墙出土的顶端刻有天使和十字架的汉、八思巴文合璧墓碑，1941 年在东门城基发掘的刻有天使和十字架的回纥文景教徒墓碑，1943 年在东门外园圃出土的刻有十字架的叙利亚文景教墓碑石，1944 年在东门外发现的刻有十字架和云彩的景教徒墓碑石，1946 年

① 穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》中译本，第 85 页。

②③ 同上书，第 86 页。

在北门城基发现的上刻十字架的叙利亚文景教墓碑石、在小东门附近出土的刻有天使和十字架图案的叙利亚文景教墓碑、在通淮门龙宫附近城墙基内发现的景教墓碑和在东门外出土的刻有天使和十字架图案的景教徒墓挡垛石,1947年在东门城基出土的刻有天使和十字架图案的叙利亚文景教墓碑,1948年在北门城基发现的刻有十字架的汉与八思巴文景教墓碑,1953年在南教场出土的奉使波斯碑,1975年在东门外仁凤街发掘的刻有云中天使的景教徒尖拱形墓碑,1984年在通淮门外津头浦发现的管领泉州路也里可温掌教官兼任住持兴明寺吴唆哆呢嗯碑刻,1985年在北郊后茂村发现的上端刻有十字架和云彩图案的汉与八思巴文景教徒墓碑,以及1988年在此出土的刻有十字架和天使图案的景教徒墓碑石等。

(二) 扬州的景教墓石断片

扬州最主要的景教遗物为保存在其伊斯兰教寺院中的景教徒墓石断片。这一残留的墓石上未载年代,但佐伯好郎等人考证其为元代遗物。朱谦之描述说,此墓石“乃中国一般墓石所用鲕状石灰岩系而稍带灰色之石,墓石约高九寸,底幅六寸,至顶上而弯曲,作驹形屋顶式,其断面浮雕有十字架与莲华。大致景教墓石全长可三尺五寸乃至四尺,现存部分长约二尺五寸,失去后半部约一尺余。正面十字架之大,纵横约三寸五分强,而十字架四方之尖端一见而知其为景教式之物”^①。除此之外,扬州还发现刻有天使、圣母圣婴等图案的景教徒墓碑,以及用拉丁文刻写的基督教墓碑文等。

(三) 房山的景教遗迹

北京之郊房山县城西南的三盆山旧十字寺,“即为文献与遗迹具备之景教寺院”^②,因其在1919年发现了载有叙利亚文、十字架和花

^① 朱谦之:《中国景教》,第203页。

^② 同上书,第200页。

卉图案的两件大理石石刻而闻名。房山旧十字寺在辽代称三盆山崇圣院,为佛教圣地,元代曾改为景教寺院。此寺山门内通用门上横书“古刹十字禅林”,寺左右两侧各树一碑,左侧辽碑碑文注明日期为“应历十年”(960年),称三盆山崇圣院“乃晋唐之兴修,实往代之遗迹”,僧人惠诚游遥此处后募化众缘于应历二年(952年)动工重修,应历八年(958年)建成。右侧元碑则为元至元二十年(1283年)所立的“大元敕赐十字寺碑记”,碑首额心浮雕即“十”字,其碑记云:“三盆山崇圣院实晋唐之遗迹”,“乃大辽之修营,已经多载,兵火焚荡,僧难居止,见碑幢二座”;二者表明元代已存有辽碑一座和十字架石幢一座。据该寺保存的碑文记载,其寺僧净善在默祷时曾见石幢显圣。相传净善在清醒后曾写有“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。复见古幢十字闪闪发光”^①之句。1919年在此十字寺内发现的这两块石刻,当时位于其大殿前坛之西南角和东南角,高约0.77米,宽约0.7米,厚约0.65米,其形状、大小和装饰相同,正面图案为十字架及莲台。其中一块在十字架石幢处,上刻叙利亚文汉译为“汝瞻视之,因而其有望矣”,典出《旧约·诗篇》第34篇5节:“凡仰望他的,便有光荣。”据传这两块石刻乃于1357年修复该寺天王殿时从其地板下发现,人们因见其上有雕刻而将之立于大殿前坛。1919年7月和10月的《新中国评论》(New China Review)首次报道了哈丁(H. I. Harding)等人对房山景教寺院的描写及其对寺名的介绍,同年亦有此石刻之十字架图摹本问世。石刻本身曾于1931年收入北京历史博物馆,1938年尚存南京,此后下落不明。该寺建筑已毁,现存遗物除上述两碑记外尚存殿基遗址等,其元碑亦已断为两截;据载此寺有关文物曾被南京博物馆收藏。

^① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》中译本,第100页。

四、叙利亚文景教遗书

在华发现的叙利亚文景教遗书主要包括在新疆高昌发现的晚唐至五代之叙利亚文景教祈祷书断片,以及在北京午门城楼中发现的元代叙利亚文也里可温唱咏歌抄本。1902年,德国人格路·威德(Albert Grun Wedel)率中亚学术探险队来中国新疆考古,其成员李库克(Albert von Le Cog)于1905年6月在古高昌即吐鲁番地区发现叙利亚文景教祈祷书断片四叶,前三叶为叙利亚文,后一叶为叙利亚文拼成的粟特文。此即九世纪末至十世纪初的景教遗书,属晚唐至五代的景教遗物。北京午门城楼上发现的叙利亚文景教唱咏歌抄本原藏于北京清内阁档案库,宣统元年(1909年)因修缮库房而移置午门城楼,后由北京大学整理其残存档案时发现,全文共8页16面,据考证为元代也里可温遗书。这两种叙利亚文景教遗书内容已被译为现代语言,穆尔在其《一五五〇年前的中国基督教史》中已将之全文收录,故此亦有其中译文;而罗香林所著《唐元二代之景教》对之亦有研究。^①

第二节 明清以来教会文化古迹与重要教堂

一、中国天主教文化古迹

(一) 北京阜城门外传教士公墓

在北京阜城门(明朝时称平则门)外二里沟原滕公栅栏处(今车

^① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》中译本,第332—354页,以及罗香林:《唐元二代之景教》,香港中国学社1966年版。

公庄大街路南)保存的外国传教士墓地亦称利玛窦墓,源自1610年利玛窦去世后庞迪我上疏奏请明皇万历所赐予之葬地。明朝礼部于同年6月14日奏复曰:

玛窦渐染中华之教,勤学明理,著述可称。一旦溘然物故,万里孤魂不堪归棹,情殊不闵。……且庞迪我等四人,愿以生死相依,亦当并议优恤,相应依从。伏乞敕下本部转行顺天府,查有空闲寺观隙地亩余,给与以故利玛窦为埋葬之所。见在庞迪我等许就近居住,恪守教规,祝天颂圣。^①

明神宗认为利玛窦“慕义远来,劝学明理,著述有称,宜加优恤”,故特赐其一块墓地,诏令“以陪臣礼葬阜成门外二里沟嘉兴观之右”。此地原为一杨姓太监私建的佛寺,共有地基20亩、房屋38间,被明廷没收后改建为利玛窦墓。在1611年举行葬礼时,明皇帝还遣大员致祭,“钦赐”匾额挂于墓地正门之上。顺天府尹王应麟还为利玛窦立碑,撰写碑记。

利玛窦墓坐北朝南,为灰身里顶圆拱式长砖砌成,前立有汉白玉墓碑,碑高2.7米、宽0.94米,其方座高0.6米,宽1.2米,顶部为双螭浮雕,有十字徽记,碑正中刻有“耶稣会上利公之墓”,左边中文碑文是:

利先生讳玛窦,号西泰,大西洋意大利亚国人。自幼入会真修。明万历壬辛年航海,首入中华衍教,万历庚子年来都,万历庚戌年卒。在世五十九年,在会四十二年。

右边碑文为拉丁文。墓碑四边围有白云、花朵等图案组成的精美雕饰。其原墓之后建有六角亭,墓前有堂二重,堂前晷石有“美日方影,勿尔空过,所见万品,与时并流”之铭文。但原墓地建筑未能保存,顺天府尹王应麟所立之碑也未保留下来。其墓本身亦为后人重砌,现墓

^① 罗光:《利玛窦传》,台湾学生书局1979年版,第227—228页。

高 1.5 米、长 2.4 米、宽 1.3 米，四周以透花砖墙围护。

利玛窦墓南边原为明清以来外国传教士公墓，但现留存下来的 58 方传教士墓碑则已安放在其墓之东侧。利玛窦墓东西两侧分别为南怀仁和汤若望之墓，南怀仁墓高 1.45 米、长 2.25 米、宽 1.2 米，墓前亦立有碑；汤若望墓高 1.4 米、长 2.2 米、宽 1.3 米，墓前立碑，四周并围有砖墙。

（二）北京古观象台

位于北京建国门南侧的古观象台为明清两代天文观测的中心。明正统四至七年（1439—1442 年），钦天监仿元代天文仪器复制的木型被制成浑仪、简仪、浑象仪等大型铜制天文观象仪器，并安放在此新设的观星台上，由此开始这一观象台的历史。现存观象台为一砖砌之高台建筑，高约 14 米、东西长约 24 米、南北宽约 20 米。台下西侧曾建有四合院，分别为紫微殿、滴漏堂和晷影堂。明末由徐光启、李天经等人制造的纪限仪、平面日晷、转盘星晷、平悬浑仪、候时钟、交食仪、列宿经纬天球、万国经纬地球、望远镜、沙漏等曾安置于此。汤若望曾协助改装其日晷等仪器，并设计、监制过一些小型天文仪器。观星台在清代被改称观象台，属钦天监管理。康熙八至十二年（1669—1673 年），南怀仁受康熙委派为观象台设计研制了黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经仪、地平纬仪、纪限仪、天体仪等仪器。此后纪理安又于康熙五十四年（1715 年）为观象台设计督造了地平经纬仪等。因此，这一古观象台曾为明清间传教士输入西方科学知识、展开文化交流的重要场所。

（三）杭州大方井教士公墓

杭州大方井教士公墓为杨廷筠为天主教传教士修建的墓地，位于杭州城北武林门外，古称大方井，原公墓与圣堂共占地七亩半。1621 年，随郭居静等人来杭州传教的中国教士钟鸣仁病逝，由此触发杨廷筠为在杭天主教士死后寻一安葬之地的念头。据载，杨廷筠见

“同教椽枢外露，未获所藏，公恻然曰：若翁即吾翁也，忍令至是。为之赎陇亩，筑坟墓；并令教中贫乏者咸葬焉”（丁志麟：《杨淇园先生超性事迹》）^①。1622年，杨廷筠将杭州老东岳附近桃源岭麓大方井祖茔献出作为教士墓地，从而使钟鸣仁等同教之人得以妥为安葬。他还在此墓地附近建立小教堂，“以行大祭，祝祇主眷，祐其灵魂”（丁志麟：《杨淇园先生超性事迹》）^②。这一墓地遂成为许多著名传教士的安葬之处。1627年杨廷筠去世后，“其次公子，将田房原契，赠西先生，嗣后西来先生故于武林者，未有葬地，因取公所购旧坟捐入圣堂，为诸先生前后藏魄之所。而公之长子，又充田若干亩，为守茔之需”（丁志麟：《杨淇园先生超性事迹》）。葬于此地的先后有罗如望、金尼阁、庞类思、伏若望（Joannes Froez）、徐日昇（Thomas Pereyra）、黎宁石（Pierre Ribeiro）、郭居静、阳玛诺、卫匡国、洪庆贞（Humbert Augery）、杜亚国（Tou Jacques）、殷铎泽（Prosper Intorcetta）、法安多（Antoine Faglia）、艾奥庭（Barelli）等耶稣会士。^③

大方井教士公墓遗址共有用巨石砌成的石屋3间，其中两间安葬有耶稣会士遗骸，墓在祭台之后，墓地外面所立碑石上刻有“天学耶稣会泰西修士受铎德品级诸公之墓”字样，后面列有阳玛诺、伏若望、罗如望、郭居静、徐日昇、钟巴相（即钟鸣仁）、庞类思、黎宁石、金尼阁等10人名。此处石屋于清康熙十七年（1678年）由来杭州的殷铎泽扩建重修，据传他曾“将杨廷筠所赠之教士茔地广加扩充，并购人毗邻之地数亩，建筑天主圣教公墓，迁葬诸教士”^④。公墓修缮后其外新立牌坊正面书有“天主圣教修上之墓”，反面为“我信肉身之复

①② 夏瑰琦：《明末天主教杭州开教与活动考述》，《世界宗教研究》1994年第3期，第30—31页。

③ 夏瑰琦：《明末天主教杭州开教与活动考述》，《世界宗教研究》1994年第3期，第31页；方豪：《中国天主教史人物传》（上），第135页。

④ 《重修浙江通志稿·宗教》第102册，第46页。

活”题字。

二、中国天主教著名教堂

(一) 南京圣母无原罪始胎大堂

南京圣母无原罪始胎大堂为南京天主教主教座堂,位于南京市石鼓路,故亦称南京石鼓路天主教堂。天主教在南京建堂始于1599年利玛窦至南京留居传教之际,他在正阳门(今光华门)里西营崇礼街购得当时南京工部主事刘斗墟督造的一所官邸宅院,将之改为神父住院,并布置了一座小圣堂。此后徐光启、瞿太素均在此圣堂由罗如望施洗入教。1610年,王丰肃在小圣堂附近利用罗如望所购一所房屋之地基兴建一座西洋式拱顶结构大堂,称为圣母无原罪始胎大堂。该堂在1615年落成后不久就遇上1616年南京教案,随之于1617年被强行拆毁。

南京教案后天主教士在城西谷仓(明末曾称铁塔仓,清初易名丰北仓)罗寺转湾耶稣会公所重设小圣堂。1630年,阳玛诺利用此宅基和附近土地而负责兴建起新的圣母大堂,称为罗寺转湾圣母大堂。这一教堂自1658年成为天主教南京教区教务中心,1685年被作为天主教首任中国籍主教罗文藻的主教座堂。1688年8月1日,罗文藻在该堂为首批中国籍神父吴渔山、万其渊和刘蕴德祝圣。1686至1699年,被任命为北京教区首任主教的伊大仁曾在此堂客居14年。1706年11月至1707年3月,为“中国礼仪之争”而来华的教皇特使铎罗亦曾在此居住,并于1707年初在该堂以公函方式宣布教皇禁令,由此导致清廷禁教。南京教堂自1724至1846年处于长达120余年的“教禁”之状,而在道光皇帝谕令“解禁”、批准发还教产的1846年,该堂却被南京官府派人拆毁。

罗寺转湾圣母大堂被拆除后,此地仅剩一谷仓公所为天主教徒

活动之地。1864年,法国神父雷遁俊(Carère Adriend)调任为南京总铎区总本堂,随之与南京教区主教郎怀仁(Adrianus Languillat)一道找两江总督李鸿章等交涉归还教产,从而于1866年11月收回谷仓公所产权并在其附近购得一块新地。1867年,雷遁俊以此地产为址筹款重建圣母大堂,同年7月他逝世后由其辅理修士顾培原(Gousery Jean)继续组织施工。大堂于1870年竣工,堂区占地面积约5004平方米,建筑面积达2642平方米,堂体面积为600平方米,呈十字形,堂内为无梁拱顶结构,采用四分项形式,属罗马式建筑,其名仍为圣母无原罪始胎大堂。该堂保存至今,现习称石鼓路大堂。教堂以拉丁文“万福马利亚”(Ave Maria)两词首字母为其堂徽,圣堂弥撒间和更衣所之上为钟楼,安置着一口高80厘米、钟口直径达70厘米、全重400公斤的铜钟。堂内亦保存有其开堂时所用“牧人权杖”、“圣体发光”等圣典用品和文物。

该堂还存有4块清代碑刻:一为“天津条约碑”,十字形状,上刻云纹和蝙蝠,下刻唐草和菊莲,中刻《中法天津条约》第8、13和6款,其中段宽约0.94米,通高1.85米;二为“清同治元年(1862)三月初六内阁奉上谕碑”,其形状及尺寸与上碑相同,上刻云鹤,下刻牡丹,中刻“奏请饬地方官于交涉教民事件迅速持平办理”文;三为“两江总督和安徽巡抚布告碑”,刻有“剴切晓谕事照得法国条约第十三款内载”之文,其碑额高0.41米、宽0.67米,碑身高1.31米、宽0.59米;四为“同治五年(1866)江宁府正堂涂布告碑”,刻有“为出示晓谕事准管理江安等处天主教堂事务司铎世袭公爵雷文开”等文,其碑额高0.42米、宽0.66米,碑身高1米、宽0.62米。

(二) 北京天主教南堂

北京天主教南堂位于宣武门内,因以无玷始胎圣母为主保而有“无玷始胎圣母堂”之名。北京建成东堂后,该堂曾称为西堂,但随着北堂的建立和西直门内西堂的建成,宣武门内这一天主教堂遂有南

堂之专称。南堂是北京最古老的天主教堂,亦为中国现存历史最久的天主教堂。1605年,利玛窦获准留京传教后在此始建第一座经堂,1610年建成初具规模的天主堂。

1650年,汤若望在此堂旧址利用清廷赐地和赐金来改建大堂,两年后竣工,正式命以“无玷始胎圣母堂”之名,并曾为之立碑记述。据传除大堂建筑本身之外,当时还建有天文台、藏书楼、仪器室和教士住宅等。今教堂西侧司铎院为明代首善书院和历局原址。徐光启曾利用首善书院旧址修历,设立历局,并邀请传教士一同修历。清代后,中国学者和汤若望等传教士曾在此治理时宪书,历局亦改名时宪书局。1664年汤若望因“历狱”受审后,南堂曾遭毁坏。而汤若望案后被平反,清廷亦赐银对南堂加以修复。1690年北京被定为天主教主教区,由伊大仁担任其首任主教,南堂遂成为北京主教座堂。伊大仁于1699年获此任命后曾于1701年抵京就任,但因北京当时无方济各会会院而改为常驻山东临清。不过后任此职者则多在北京南堂驻节。南堂在历史上曾因两次地震而遭破坏,1775年时又毁于火灾。1703年,康熙曾赐库银10万两令重建南堂。1776年,乾隆亦曾赐银万两将毁于大火的南堂修复。1838年11月2日,鸦片战争前住在南堂的最后一名葡籍传教士及主教毕学源去世,其堂产契据由北京俄罗斯东正教会代管,但南堂本身被封闭入官。

1860年,英法联军入侵北京后,南堂重归天主教会,但此后北京主教座堂已改为北堂。1900年,南堂被义和团烧毁,但于1902年由清廷赔款重建。两年后完工的新堂经多次修葺而保存至今。此堂长40米,高15米,西墙上铁十字架高4米、为明代旧堂遗物。全堂建筑面积约1300平方米,附属建筑约400平方米。建筑风格为哥特式拱券形,正面可见精美砖雕,门窗镶有彩色玻璃,柱顶饰木刻浮雕镏金花纹,祭台上立有圣母像,并经点缀而更显典雅、圣洁。其东西两院之古碑记有利玛窦、汤若望在华事迹及建堂历史。1959年以后,南堂重

为中国天主教北京主教座堂。

（三）北京天主教北堂

北京天主教北堂在西安门内西什库，亦称西什库教堂。其最初原址在中南海中海西畔、紫光阁以西和羊房夹道以南名叫蚕池口的地方，亦称蚕池口教堂，为康熙皇帝的赐地。1693年，康熙曾在皇城内赐给法国传教士张诚、白晋等人广厦一所，名曰救世堂。此后康熙因患疟疾而服用耶稣会士洪若翰、刘应进奉的西药，痊愈后遂赠地酬谢，让传教士在蚕池口建堂一所。该堂建成后于1703年12月9日举行开堂典礼，康熙曾为之御题“万有真原”匾额和对联，命名“救世主堂”。此堂约长25米、宽11米、高10米，附属建筑还有天象台、图书馆等。1827年，北堂被清廷没收、拆除。1860年英法联军侵入北京后与清廷订约，使北堂得以归还天主教会并成为其北京主教座堂，其首任主教为孟振生。北堂随之被重新修建，1865年建成的新堂约长50米、宽21.3米、钟楼高约28米，比原有北堂远为高大和壮观。

1886年，清皇家扩大宫廷范围，整修中南海。因蚕池口教堂钟楼可窥望皇家御苑，故被清廷出银45万两迁往西什库重建。1887年，北堂在西什库新址建成，同时建有主教公署、修道院、育婴堂等。西什库新堂为哥特式建筑，大堂平面为十字架形状，堂中尖拱形大门上方有“敕建天主堂 光绪十三年”木匾，堂身约长83米、宽20米、高22米，钟楼塔尖高约31米，大堂建筑面积约2200平方米。其堂前有月台，三面为汉白玉石栏杆，堂正面汉白玉石上刻有耶稣善牧像，正门两旁有两座中国式碑亭，亭内各立有光绪十四年（1888年）天主教堂迁建谕旨碑和满汉文天主堂碑。1900年，北堂钟楼曾遭到损坏，其在修复时又被增高了一级。这一规模和样式遂保留下来。此外，在北堂大堂正前方置有耶稣主祭台，其东西两侧则为圣母和若瑟祭台。主祭台北边有苦难堂，堂中西墙上还镶有樊国梁墓碑。

1946年，北堂成为第一位中国籍枢机主教田耕莘的公署。其主

教座堂地位一直延续到 1958 年。1985 年,北堂被按照 1900 年修整的原样加以修复,同年底举行开堂圣典,从而重又成为北京天主教的重要教堂之一。

(四) 上海徐家汇天主堂

上海徐家汇天主堂位于上海漕溪北路,为上海最大的天主堂,因其堂址在徐家汇而习称徐家汇天主堂。此名之堂在历史上有新旧两座,旧堂于 1847 年由法国耶稣会上海会长南格禄(Claudius Gotteland)和会士梅德尔(Lemaitre)在徐家汇始建,初为上海耶稣会会院,后于 1851 年 3 月在此扩建教堂,7 月竣工。这一希腊式教堂以耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉为主保,故称圣依纳爵堂。该堂即鸦片战争后天主教在上海建造的第一座教堂。新堂则于 1896 年由天主教主教倪怀纶(Valentinus Garnier)和耶稣会长姚宗李(Prosper Paris)决定修建,1904 年在旧堂堂东择地动工,于 1910 年 10 月 22 日举行了新堂竣工后的首次祝圣典礼。新堂即保存至今的徐家汇大堂。

新堂为法国中世纪哥特式建筑,长 79 米、宽 28 米,正祭台处宽 44 米,堂脊高 28 米,钟楼高约 60 米,其正门两侧尖塔则高为 32 米。该堂堂体平面呈丁字形,内有用金山石雕砌的大小楹柱 64 根,每根由 10 根雕花小圆柱合并而成。堂内设有祭台 19 座。进深约 70 米的大堂可容纳 2500 余人。堂的外墙采用红砖、墙基部分则为青石。室内多以大方砖铺地,中间走道则铺以花瓷砖,而其线脚、花饰、雕刻等又采用了大理石。教堂选用高直式尖拱门窗,四周花玻璃窗上饰有各种彩色圣像。

徐家汇新堂建成后仍奉圣依纳爵为主保,而旧堂遂改奉始孕无玷圣母为主保,教堂主要供徐汇公学之用。随着徐家汇大堂的建成,上海天主教由主教主持的大规模宗教活动常在此举行,并在该堂举行过 1924 年中国天主教第一次全国主教会议的开幕式,而原董家渡主教大堂的影响则相应减少。1960 年,徐家汇天主堂成为上海教区

主教座堂,并改奉天主之母为主保,从此该堂亦有圣母大堂或天主之母大堂的名称。

三、中国东正教著名教堂

(一) 北京东正教北馆

北馆乃北京最早的东正教堂,始建于1685年,由东直门内北官厅胡家圈胡同原有的一座关帝庙改建而成。该堂因堂内曾设有一帧圣尼古拉圣像而被命名为圣尼古拉教堂,1695年改称圣索菲亚教堂,后又易名为圣母安息堂和圣母安息修道院,俗称罗刹庙或北馆。北馆于1900年曾被义和团烧毁。此后清廷赔款白银数万两重修,其规模得以扩大,并与毗连的老四爷府构成一体。因教堂被焚时遇难教徒后被册封为“致命圣人”,故其重建后亦被称为致命堂。北馆扩建后占地约3亩,由致命堂、钟楼、中外书房、神父住宅和寡妇院构成。其致命堂乃十字形教堂,堂顶为5个带十字架的拱形堡。北馆于1932年重建,1956年拆除。其中有原老四爷府的一组中式建筑得以保留,为绿琉璃筒瓦庑顶,饰以鸽形吻兽。北馆原址现位于俄罗斯驻华大使馆院内。

(二) 北京东正教南馆

南馆为1729年清政府根据中俄《恰克图条约》协助俄罗斯正教驻北京传教士团兴建,于1732年落成,初名奉献节教堂或奉献圣婴堂,因所在地东江米巷(后改称东交民巷)位于北京南端而俗称南馆。此馆作为俄罗斯来华使臣、商务人员在北京居住之地的俄罗斯馆而有数百间房舍,其正教教堂为仿法国天主教堂式样。1860年后,南馆正式成为俄国政府驻华公使馆,驻北京传教士团遂从南馆迁出,但原有教堂仍然保留,以供使馆内俄罗斯人举行祈祷等宗教礼仪之用。1917年以后,南馆成为苏联驻华使馆所在地,直至1956年。

（三）哈尔滨东正教堂

在哈尔滨众多东正教堂中历史上最著名的为圣尼古拉中央教堂,俗称“喇嘛台”。该堂1899年10月13日奠基,1900年春开工,同年12月17日竣工,为全木制结构,耗资20多万卢布。该堂为俄国人修筑中东铁路时所建,其设计选自俄国首都圣彼得堡为此举办的设计竞赛会。教堂内的斯拉夫文《圣经》等圣物和教堂大钟均直接从莫斯科运来。教堂面积约393.46平方米,可容纳500余人。堂内大殿祭台上设立“三位一体”大圣像,二楼后墙则有圣神降临大圣像,其北门北侧为军士圣米哈衣尔征服龙的圣像,圣所正门则有“最后的晚餐”等圣书圣物。教堂在正门前设有圣母像,在后殿东西外壁上设有圣尼古拉像,并视圣尼古拉为中东铁路的保护神。在教堂纪念铜版上的镌字为“尼古拉皇帝即位六年,清朝皇帝光绪二十五年,创造世界七四〇七年,基督诞生一八九九年十月一日,于大藏大臣怀特、铁路建设局长约克维克时代,在松花江市街,托铁路守备队附司祭之福,建设技师列托夫立此牌”。该堂于1957年成为中华东正教会哈尔滨教会所在地。

现在作为中华东正教会哈尔滨教会所在地的东正教堂则为圣母帡幪教堂,原称圣母庇阴教堂或圣母守护教堂,旧译巴克洛夫斯卡亚教堂。该堂因曾被乌克兰人守护、使用,故又有乌克兰教堂之称。现其简称为哈尔滨东正教堂。该堂最初源自1902年在哈尔滨市东正教公共墓地上建立的石结构祈祷所,1922年由中东铁路局在此兴建一座较大的木结构教堂,1930年则重新建成仿伊士坦布尔圣索菲亚大教堂的拜占庭式砖石结构教堂。此堂以花岗石铺成地基,殿内则为大圆屋顶结构,圆顶内部并安有36个陶制发音设备。教堂正门两侧分列原属圣尼古拉中央教堂的两口大钟,堂内收藏有原来北京东正教会的斯拉夫文《圣经》和各种圣像、圣物。教堂占地总面积约为3000平方米,其建筑面积则为660平方米。该堂于1982年得以整修,1984

年10月14日教堂命名日重新开堂。

四、中国基督教新教著名教堂

(一) 上海沐恩堂

上海沐恩堂位于上海现市中心西藏中路。这一新教监理会教堂始建于1887年,初名中区监理会堂,但因美国监理会差会购地建堂时曾获堪萨斯州一位名慕尔(J. M. Moore)的信徒所捐巨款,故于1890年改称为慕尔堂,以示纪念之意。1929年,慕尔堂向西搬迁,在今址扩建新堂,1931年落成,为哥特式教堂。1936年,美国加利福尼亚州一位教徒来华参观此堂后曾捐资为其钟楼顶部安置5米之高的霓虹灯十字架。从此,该堂成为当时远东著名教堂和上海一景。1958年,上海基督教新教各派在此堂举行联合礼拜,教堂名称改为沐恩堂,以表示各教派信仰共沐主恩之意。

(二) 上海国际礼拜堂

上海国际礼拜堂位于上海市西南的衡山路,为上海基督教新教教堂中规模最大者,1924年9月在原协和礼拜堂之基上由在沪各国外侨集资兴建,1925年竣工,取名国际礼拜堂,以作为各国各教派新教徒共同礼拜的场所。该堂呈英国民间乡村建筑风格,为红砖结构,其堂体平面呈L形,大门朝北,进甬道而入教堂,内部为三廊巴西利卡式长廊,其中侧廊为二层,设有尖拱,主体屋顶为剪刀形木结构屋架,其窗堂为弧拱形,并镶嵌有冰裂纹玻璃。国际礼拜堂最初为外侨从事宗教礼拜的场所,后来在此参加礼拜者亦有一些上层中国新教徒。1949年以来,该堂收归中国新教信徒管理,其教务亦由中国籍牧师负责。

下 编
犹 太 教



第六章 犹太教在中国的传播

犹太教作为犹太民族所信奉的宗教，其特点是与犹太人的生存发展及迁徙流变密不可分。因此，“知犹太族何时始至中国，即知犹太教何时入中国也”^①。犹太教在中国的存在与传播，于十七世纪初被来华耶稣会士利玛窦所注意。从此，中国犹太人及犹太教问题就成为中外学者悉心探究的焦点之一。

1605年6月，一位名艾田的中国犹太人从开封到北京拜访利玛窦，介绍了当地犹太人的情况。为此，利玛窦曾写有报告，并于1608年派一位中国教徒去开封进行深入调查，得以带回《摩西五经》头尾几节之抄本。1613年，艾儒略亦访问开封，见到当地犹太人的礼拜寺。1628年，在华耶稣会曾于开封设立其传教据点，试图接近当地犹太人。1701年和1704年，葡籍天主教神父骆保禄(Père Jean-Paul Gozani)到开封参观犹太人的礼拜寺，看到其收藏的各种碑文和匾联，以及藏于寺内至圣所中的13部经卷，并获得其1489与1512年等碑刻的拓本。他曾在开封给苏霖(P. Joseph Suarez)写信，详述其对中国犹太人的发现。此后，法国神父孟正气(P. Jean Domenge)于1722年在开封居住8个月，其间为当地犹太

^① 《陈垣史学论著选》，第82页。

人的礼拜寺绘有全景图和内视图。这两图的保存使后人得知已被拆毁的开封犹太会堂之全貌，即当今学者引以为据的开封犹太教寺外形图和内部图的原版。1723年，法籍耶稣会士宋君荣(P. Antoine Gaubil)亦到开封访问，他曾论及当时开封尚有属于七姓的共约1000多犹太遗民。

基督教新教传入中国后，马礼逊曾于1815年将伦敦犹太人托带的一封信寄给开封犹太人。1850年，伦敦犹太人布道会委托英国圣公会传教士史密斯(George Smith)在华展开对开封犹太人的实地调查。为此，史密斯与麦都思于1850年派遣两位中国信徒邱天生和蒋荣基去开封访问，其调查报告发表后在欧洲引起学术界的关注。1851年，这两位使者再访开封，买到6卷《摩西律法》(即《道经》)，并曾带回两个开封犹太人到上海。1866年，美国人丁韪良成为访问开封的第一个新教传教士。他曾见到当地七姓犹太遗民中的六家代表，带回两部经卷，此后还寄信给纽约《犹太时报》，建议组成援助中国犹太人的差会。1867年，美国圣公会主教施约瑟(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky)访问开封。内地会牧师密尔斯(Dennis J. Mills)亦曾于1890年在开封短暂逗留，并于1897年发表了《河南犹太人》一文。1910年，加拿大圣公会传人开封。其首任河南教区主教怀履光(William Charles White)在开封居住达24年之久，获得当地犹太人的大量资料和文物。他自1933年退休后开始系统研究开封犹太人问题，于1942年在多伦多出版其3卷本的《中国犹太人》一书，成为海外研究中国犹太人问题的重要著作。

除上述调查研究之外，外国学者研究中国犹太教的著述还包括勃洛底耶(Gabriel Brotier)1770年用法文撰写的《犹太人中土定居录》，其内容基于骆保禄、孟正气和宋君荣的书信，法国耶稣会士西博(Pierre Cibot)1770年在北京出版的有关中国犹太人书信，德

国耶稣会士戴进贤 1806 年出版的中国犹太人论述, 费因 (James Finn) 1843 年在伦敦出版的《中国犹太人: 他们的会堂、经卷、历史和其他》, 丁韪良 1866 年发表的《河南犹太人访问记》、1896 年发表的《中国一周》、1906 年发表的《开封府的犹太碑》, 格罗勿 (A. Kingsley Glover) 的《1850 年在开封府发现的中国犹太人若干碑志》和 1894 年出版的《中国犹太人论集》, 福斯特 (Forster) 1885 年发表的《十个散失了的以色列族》, 施伐勃 (Moise Schwab) 1891 年出版的《第九世纪西班牙犹太人进入中国的路线》, 高其耶 (Henri Cordier) 1891 年出版的《中国犹太人》, 巴尔福 (Frederic Henry Balfour) 1894 年发表的《中国犹太人》, 西班牙耶稣会士管宣穆 (Père Jérôme Tobar) 1900 年在上海出版的《开封犹太人碑文》, 以斯拉 (Edward Isaac Ezra) 1902 年发表的《中国犹太人》, 本勃利奇 (Oliver Bainbridge) 1907 年发表的《中国的犹太人》, 劳弗尔 (Berthold Laufer) 1905 年发表的《中国的犹太人》和 1930 年发表的《一件中国的希伯来手稿——中国犹太人史料的一个新来源》, 伯希和 (Paul Pelliot) 1921 年发表的《利玛窦的访问者犹太人艾氏》, 普瑞浮 (Georges Prévost) 1926 年发表的《洛阳的几块闪米特碑志》, 季理斐 (Donald Mac Gillivray) 1928 年发表的《河南的犹太人》, 金斯堡 (Anna Ginsbourg) 1940 年发表的《上海犹太难民》, 莱斯利 (Donald Daniel Leslie) 1972 年出版的《中国犹太人的遗存》及其与荣振华 (Joseph Dehergne) 合作于 1980 年出版的《中国的犹太人》, 克兰茨勒 (David Kranzler) 1976 年出版的《上海犹太难民社区》, 以及波拉克 (Michael Pollak) 1975 年出版的《中国犹太人的律法书经卷》和 1980 年出版的《中国官员、犹太人和传教士》等。

中国学者对中国犹太教的探讨始于 1897 年洪钧在《元世各教名考》中对中国犹太教的考证。1910 年, 张相文著《大梁访碑记》, 始论犹太教碑。1913 年, 叶瀚发表《一赐乐业教碑跋》一文, 时经训亦发表

《河南挑筋教源流考》。1920年,陈垣的著名专论《开封一赐乐业教考》问世;其文不仅全文刊载开封犹太会堂的三块碑文,而且还考证了其碑文内容,以及会堂中的匾额和楹联,对犹太人入华、其教名称等问题进行了系统研究和论述。此后,中国学者从河南开封犹太人、中国其他地区犹太人和中国犹太人概况等方面展开了研究,其主要成果有魏维贞的《河南犹太人之概况》(1921年),张星烺的《古代中国与犹太之交通》(1930年),沈公布所译《关于开封一赐乐业教之古光片羽》(1932年),黄义的《中国犹太人考》(1935年),魏亦亨的《开封犹太教》(1936年),关斌的《开封的犹太人》(1936年),徐宗泽的《开封犹太教概论》(1936年),方豪的《浙江之犹太教》(1936年)和《清初云南之犹太人》(1937年),翁独健的《斡脱杂考》(1941年),以及陈增辉的《关于〈利玛窦集〉中之犹太人艾氏》(1949年)和《犹太人入华年代考》(1949年)等。

1980年,潘光旦的遗作《关于中国境内犹太人的若干历史问题》发表。这标志着中国犹太教研究在国内进入了新的发展阶段。随之,江文汉的专著《中国古代基督教及开封犹太人》(1982年)和潘光旦的专著《中国境内犹太人的若干历史问题》(1983年)相继出版。此后出版的专著还有张绥的《犹太教与中国开封犹太人》(1990年),唐培吉等人所著《上海犹太人》(1992年),朱威烈等人所编《'90中国犹太学研究总汇》(1992年)等。此外,有关论文则包括金效静的《中国的犹太人》(1981年),王一沙的《开封犹太人的后裔及挑筋教遗物遗址调查访问记》(1981年),陈瑞章的《开封犹太人今昔》(1983年),沙博理编著的《古代中国犹太人:中国学者的研究》(1983年),孔易宪的《开封一赐乐业教钩沉》(1985年),高望之的《中国历史上的犹太教和犹太人》(1985年),王庆余的《旧上海的犹太人》(1987年),王明甫的《我国历史上开封犹太人同化问题》(1987年),郭文林的《中国开封的犹太人的历史》(1987年),许步曾的《纳粹屠刀下的偷生者——

记二次大战中避难来沪的犹太人》(1989年),张绥的《犹太人在中国中原地区被汉化原因之探索》(1990年),林梅村的《犹太人华考》(1991年),潘光旦的《浅析第二次世界大战期间上海的犹太难民》(1991年),唐培吉的《历史之谜——上海犹太人研究之一》(1991年),以及博文忠的《也谈开封犹太人文化消失的原因》(1993年)等。与之相关的译著译文亦日渐增多。中外学者的长期努力,使犹太教在中国传播、同化及消失之谜被逐渐解开。

第一节 犹太教传入中国

一、犹太教进入中国的时代

犹太人约在唐代已来华经商侨寓,犹太教亦随之传入中国。入华犹太人大多从中亚经丝绸之路而至中国,然而从海上丝绸之路或经印度转道来华者亦不乏其人。犹太人入华约在中国历史上隋唐至宋元时期,因为在丝绸之路发现的犹太人遗物遗迹等经考证亦大多属于七世纪中叶至十四世纪之间的文物。关于犹太人进入中国的时间,中外学者众说不一。其代表性说法包括周代以前说、周代说、汉代说、唐代说和宋代说。前三说旨在证明中国犹太人乃公元前722年古代以色列国被亚述人所灭之后逃亡东来的以色列人,即在历史上“遗失”的10个以色列部落之后裔。但这种说法因缺乏史料佐证而不为学术界所公认。根据现已发现的史料,较为一致的看法是,犹太人约于唐代已进入中国,而大批犹太人在开封等地定居则始于宋代。以上五说均无普遍认可之定论,现分述如下。

(一) 犹太人周代之前入华说

认为犹太人周代之前就已入华的说法以十九世纪俄罗斯正教的

维那格拉多夫主教为代表。这种说法的文献根据通常引自明弘治二年(1489)碑文《重建清真寺记》之言：

那其间立教本至今传，考之在周朝一百四十六年也。一传而至正教祖师也撮，考之在周朝六百十三载也。

但这段碑文只是将犹太立教及也撮(摩西)传教大事与中国周朝作时间上的对照，而并没有言明其教于周朝时已入华。维那格拉多夫则是在其1880年左右出版的俄文《东方圣经史》中提出了犹太人来华极早的看法。他认为犹太人在摩西之前就已来到了中国，而至大卫王统治的古代以色列联合王国时期，犹太人与中国周朝的交往已甚为密切。“俄人维那古拉多夫云：以色列王时，犹太人恒旅行支那，支那犹太人古诗中，有推罗王希蓝曾将支那帝所赠品物送往陀维之语，正当中国周昭王时也。”^①此典语出《旧约·撒母耳记下》5章11节：“推罗王希兰将香柏木运到大卫那里，又差遣使者和木匠石匠，给大卫建造宫殿。”但《圣经》中这一记载并未指明香柏木是否来自中国。此说仅为一种猜测而无史实根据。所以，犹太人周代之前入华的提法往往被认为过于“大胆”而被学术界所普遍否定。

(二) 犹太人周代人华说

不少西方学者提出犹太人周代入华说。他们大多以清康熙二年(1663)碑记《重建清真寺记》“教起于天竺，周时始传于中州，建祠于大梁”之句为依据，由此断定周代中国已有犹太人，并认为犹太人于所罗门王时代、或公元前八世纪左右已与中国通商，后又在东周之魏国都城大梁(即河南开封)建祠定居等。而不少中国学者则不同意周代说。陈垣认为：

康熙碑所谓周时始传于中州者，似因弘治碑考之在周朝二句，及正德碑稽之周朝一句而云然，未必确有所见。^②

^{①②} 《陈垣史学论著选》，第82页。

潘光旦也指出,这一错误见解乃因康熙碑作者见弘治和正德碑“前后再三提到‘周朝’”而“认为就是周朝的事”,却不知“前二碑的作家只是说明这些事迹发生在相当于中国周朝的一个时代”。^①

西方学者丕尔曼(S. M. Perlmann)提出周代说的另一证据是《旧约·以赛亚书》第49章12节的预言:“看哪,这些从远方来,这些从北方、从西方来,这些从秦国来。”此处即指这些地区的犹太人将要回临本土。“秦国”原音乃作“希尼”,拉丁字母拼法为 Sinim。此词在《圣经》版本中译法各异,《七十子希腊文本》译作“波斯”,《通俗拉丁文译本》译为“南方之地”,十七世纪英国犹太拉比马那塞(Manasseh-ben Israel)则将之译作“中国”。

同意“希尼”就是“秦”的人,马那塞以来,不但很多,并且可以说很一致。犹太人自己的东方学者里有缪仑道夫写过肯定的专文;天主教教士中则有诺耶终于承认“南方之地”就是中国;而在基督教新教徒,则在他们百余年来所用来传教的《新旧约全书》的中译本里,一贯的把“希尼”作为“秦国”。这些都是对“周代说”有利的。以赛亚作此预言,是在公元前第八世纪后半(一说在第六世纪后半),即相当于我国东周平王与恒王年间,则可知最迟到西周末年,中国便已有犹太人了。^②

周代说在中国学者中亦引起了一些分歧。江文汉虽没有明确支持周代说,却承认“有许多事实可以证明中国的犹太人是很早进入中国的”^③。他以开封犹太人为例而加以解说。其一,他指出他们不知道“犹太人”这个称呼而自称“一赐乐业”(即以色列人),在开封的几个犹太教碑文中亦没有出现“犹太人”之词。根据“犹太人”之词乃

① 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,北京大学出版社1983年版,第27页。

② 同上书,第28—29页。

③ 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第186页。

公元前六世纪以后才普遍使用而开封犹太人不知道使用此词这一事实，则可推断其祖先是公元前六世纪之前就已离开本土向东流散，并且进入中国的。其二，他根据开封犹太人只以《摩西五经》为圣书而缺少《旧约》其他经卷这一事实，进而指出“他们进入中国是在《旧约》尚未全部完成以前”^①；因为《摩西五经》在《旧约》中成书较早，大约在公元前九至前四世纪完成。而上述周代说则与“遗失的以色列十支派”中有些人到了中国之说相吻合，因为这些以色列人都不用“犹太人”之称，而将其虏获、驱散的亚述帝国国王“提革拉特·皮勒塞耳三世时期，或萨尔贡二世统治时期，都和中国周朝同期”。^②

此外，张绶虽不同意犹太教于周代传入中国说，却肯定“中国的丝织品等商品在周代已到达以色列，甚至希腊地区，这大约是没有争议的。犹太人很早就知道东方有一个产丝绸的国家——希尼，这大约也是没有争议的。”^③为此，他强调“商人的贸易活动”与“宗教的传入”不同，而“犹太人到中国”和“犹太教传到中国”亦具有不同含义。这里，张绶否认了犹太教于周代传入中国之说，却没有否认犹太人在周代已进入中国经商之论。而且，他承认《旧约·以赛亚书》中“希尼”即“中国”之翻译，并认为此词乃从希腊文“赛尔”（意即“蚕丝”）一词演变而来：“在‘赛尔’（ser）加上后缀 a，就成了‘赛尼’（或‘希尼’）”^④。但对此说持异议者甚多。除上述“波斯”、“中国”等译解之外，现代圣经学者一般认为“希尼”指埃及古城“训”（Sin，今塞得港东南 35 公里处）或“色耶尼”（Syene，埃及南部阿斯旺地区旧称）。许鼎新在其《旧约原文词义研究》一文中指出：

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第 186 页。

②③ 张绶：《犹太教与中国开封犹太人》，上海三联书店 1990 年，第 17 页。

④ 同上书，第 1 页注[2]。

近代旧约圣经考证学的研究，特别是1947年死海古卷的发现，已证明《以赛亚书》49:12的“秦国”并不是指中国，而是指现在埃及的阿斯旺地区。汉语圣经的“秦国”，希伯来文为“希尼”(Sinim)，而“希尼”与另一相似的词语“色耶尼”(Syene)两者之间，在希伯来文中只相差一个类似的辅音字母，死海发现的《以赛亚书》古卷，指出“希尼”为“色耶尼”之误。而色耶尼原来却是现在埃及南部阿斯旺地区的旧名称。色耶尼在公元前586年犹太亡国时，确有一批犹太人流徙定居于此地，并建有犹太会堂，本世纪在埃及阿斯旺地区发现的重要考古资料《象岛纸莎草纸文献》(Elephantine Papyri)对于在这段时期内流徙定居于阿斯旺地区的犹太人修建犹太会堂的情况提供了可靠的历史资料。因此根据赛49:12的上下文，先知预言将有一天，众流散之民将从世界各方回归，上句为“从北方来，从西方来”，下句原为“从秦国(应作希尼)来”，今则应改为“从南方来”，因“色耶尼”地处埃及南部。现代中文译本译为：“从西，从北，又从南方的希尼来”，另加底注为：“希尼是埃及南部的城市，该城有犹太人的一个大社区”。吕振中译本为：“有人从北方、从西方来，有人从色耶尼地来”，底注为：“色耶尼在埃及南部近代的阿斯旺。”^①

由此可见，周代说在开封犹太碑记和《圣经》中都没有找到确凿可靠的证据。

(三) 犹太人汉代人华说

犹太人汉代人华的论断主要根据明正德七年(1512)碑记《尊崇道经寺记》所载：

至于一赐乐业教始祖阿耽，本出天竺西域。稽之周朝，有经

^① 《金陵神学志》第12期，金陵协和神学院1990年，第13—14页。

传焉。……立是教者惟阿无罗汉,为之教祖。于是也撮传经,为之师法。厥后原教自汉时入居中国。

勃洛底耶在其《犹太人中土定居录》中根据宋君荣的书信也提及“开封犹太人认为他们早在一千六百五十年前已经到达开封”的说法。他据此而计算出犹太人来华时间与公元70年耶路撒冷城被罗马军队摧毁、犹太人开始四处流浪的时间相吻合。中国学者对汉代说的见解不一。江文汉认为:

如果说由于丝绸贸易的发展,犹太人由中亚更向东进入汉代的 中国,那是完全可能的。^①

陈垣则对此说持怀疑态度,指出:

自汉至明,千有余年,犹太人若久居中国,不应无一人一事一建筑物足述。何以弘治立碑之始,于本教传入源流,止溯于宋,而不及于宋以上?则谓开封犹太族来自汉者亦未可遽信也。故谓汉以前已有犹太人曾至中国则可,谓开封犹太族为汉代所遗留则不可。^②

而潘光旦基本上否定了汉代说:

汉代入华之说有什么具体的证据没有呢?《正德碑》与教人的传说,尽管言之凿凿,也尽管有人强调传说的可贵,都不是证据。……严格的说,说汉以前及汉代已有犹太人到过中国,具体的人证物证也还没有。^③

汉代说提出的另一证据,则是普瑞浮在其《洛阳的几块闪米特碑志》中提供的三块希伯来文碑志的照片、拓本、译文及注释。其研究之结论是:这些碑“可能是东汉年间的碑,属于公元第二世纪”^④。他猜

① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第186页。

② 《陈垣史学论著选》,第83页。

③ 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第34页。

④ 同上书,第17页。

测碑文为希伯来文在当时叙利亚古商那人(Kushanas)王国首都巴尔米拉(Palmyra)所通行的书体,并将之译成法文。然而,夏鼐、季羨林等学者则认为普瑞浮完全搞错了,指出这些碑文乃是佛教僧侣所用的佉卢文,因此与希伯来文及犹太教毫不相干。

(四) 犹太人唐代入华说

唐代东西交通及贸易往来已趋于频繁,各种宗教亦相继进入中土。因此,中国学者持犹太人唐代入华说者颇多。1900年,英国学者斯坦因(A. Stein)在新疆和阗东北丹丹乌里克遗址发现了一封用希伯来文书写的犹太波斯语书信。据剑桥学者马戈柳思(D. S. Margoliouth)的解读,此信是一位在于阗做生意亏了本的犹太商贩写给其在泰伯里斯坦(Tabaristan,今里海南岸)的朋友的,写作年代约为718年。此亦证实了唐时我国西北地区已有犹太商人的存在。1908年,伯希和在敦煌千佛洞中发现的一件希伯来文书写的忏悔祈祷文,据考证也是八世纪左右的遗物。1962年,意大利学者图齐(G. Tucci)率考古队在阿富汗首都喀布尔以南至坎大哈途中的加兹尼贾姆村发现了大批希伯来文犹太波斯语墓志等犹太人遗物,从而为探究犹太人入华时代和路线提供了重要线索。

在隋唐汉文史料中,加兹尼地区又称漕国(《隋书·西域传》)、漕矩吒(《大唐西域记》),梵名一般复原为 Jāgudā,或释“郁金香”,……恐怕和“犹太”有关。……唐代新罗和尚慧超在《往五天竺传》中介绍漕矩吒云:“谢颺国,彼自呼云社护罗萨他那。”后者《玄应音义》作“闾乌荼婆(娑之讹)他那”,梵名可复原为 Sahūdashāna,意即“犹太之地”。……公元五世纪末,嚧哒据有喀布尔至坎大哈地区,称之为 Jawada(犹太)。或可说明犹太人五世纪时已入居加兹尼。^①

^① 林梅村:《犹太入华考》,《文物》1991年第6期,第77页。

《大唐西域记》在介绍漕矩吒国的宗教时曾说：

天祠数十，异道杂居。许多外道，其徒极盛，宗事穆那天。……宗事外道，克心苦行，天神授其咒术，外道遵行多效，治疗疾病，颇蒙痊愈。^①

所指外道似与当地犹太人的宗教活动相关。此外，九世纪中叶阿拉伯人忽尔答兹比(Ibn Khurradādhbih)在其《道里与诸国志》中曾论及犹太人开辟了从东罗马到中国的两条丝绸之路，即“沙漠之路”和“草原之路”^②，从而促进了中西之间的商贸往来。

丝绸之路上发现的犹太人遗物遗迹及有关文物大都集中在七世纪中叶至十四世纪，也即我国历史上的隋唐至宋元时期，其中以和田和敦煌所出犹太文物年代最早。……如果说两汉至隋唐中西交通与文化交流的媒介是中亚粟特商人，那么，隋唐至宋元时期这个角色则逐渐被丝绸之路上新兴的商人犹太人所取代。这条东西方商业与文化交流的纽带也从中亚至中国西部延长到欧洲本土和中国沿海地区。^③

对于唐代犹太人入华亦有陆路说、海路说、以及来自中亚或印度等说法。潘光旦认为：

唐以前进入中国的犹太人……走的是从波斯一直朝东的旱路，走海路的可能性很小。从唐代起，陆海两路，都可以走。……但就开封的犹太人说，主要的一部分是从印度西南部走海路来的；宁波、杭州、南京、扬州一带的更不必说了。但开封，在这批犹太人到达前后，也曾吸收过不少从陆路而来的犹太人。^④

而林梅村则强调“应把开封犹太人与中亚犹太人，尤其是阿富汗加兹

① 玄奘撰、章巽校点：《大唐西域记》，上海人民出版社1977年版，第280页。

② 见林梅村：《犹太入华考》，《文物》1991年第6期，第78页。

③ 林梅村：《犹太入华考》，《文物》1991年第6期，第79页。

④ 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题》，第56页。

尼地区的犹太人联系起来”，他们经陆路而至开封，虽“不能排除部分犹太人经海上丝绸之路来华的可能性，但其主源应是中亚”^①。江文汉也指出：

说有些犹太商人是从波斯由陆路经布开瑞(Bokhara)和撒玛尔干(Samarkand)进入中国的可能性更大，因为犹太人不是一个航海的民族，对航海引为畏途。早期进入中国的犹太人一般不是从犹太本土来的。在进入中国以前，他们已经在中亚甚至印度居住过。^②

唐代入华的犹太人虽然很多，其往来却大都与商贸活动相关。因此，陈垣虽曾“证明开封犹太族为非宋以前所至”，也承认“及至唐世，欧亚交通渐盛，景教、回教，皆接踵而来，犹太人亦当继至”。其为“贸易之故”来华，所以“不过侨寓一时，未必即为永住”。^③

（五）犹太人宋代入华说

犹太人宋代入华之论，主要见于弘治碑所载《重建清真寺记》：

噫！教道相传，授受有自来矣。出自天竺，奉命而来。有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、张、石、黄、李、聂、金、张、左、白七十姓等，进贡西洋布于宋。帝曰：“归我中夏、遵守祖风，留遗汴梁。”宋孝隆兴元年（金世宗大定三年）癸未，列微（利未）五思达领掌其教，俺都喇始建寺焉。

许多学者都承认犹太人于唐代已入中华，但陈垣等人仍强调，犹太人因贸易往来而至中国与其“永住”中国乃有质的不同，只有在“永住”意义上才能谈及犹太教之传入中国及其在华命运。他们还坚持认为，在开封定居的犹太人并非唐代入华经商的犹太人之遗续，而是宋代时才大量迁入宋朝首都开封（当时称汴梁）并定居下来的。宋代犹太

① 林梅村：《犹太人华考》，《文物》1991年第6期，第78页。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第187页。

③ 《陈垣史学论著选》，第83页。

人社团在开封创业建寺之举,则为犹太教传入中国留下了确证。

二、犹太教在华称谓

(一) 一赐乐业教与挑筋教

犹太教在华最古老、最正式的称谓为“一赐乐业”教。开封犹太人留下的碑志中曾明确言及其教之名,如弘治碑刻《重建清真寺记》首句即论“夫一赐乐业立教祖师阿无罗汉,乃盘古阿耽十九代孙也。”正德碑文《尊崇道经寺记》亦云:“至于一赐乐业教始祖阿耽,本出天竺西域。”而康熙二年碑文《重建清真寺记》也开宗明义地说:“夫一赐乐业之立教也,其由来远矣。”中国学者叶瀚在1913年发表的《一赐乐业教碑跋》中最早指明“一赐乐业”即“以色列”的同音异译。时经训根据开封犹太碑文与《旧约》之对应也指出“一赐乐业”“今译以色列”。此后陈垣亦赞成此说,在其《开封一赐乐业教考》中承认“一赐乐业,或翻以色列,犹太民族也”。^①

不过,原属于犹太民族的开封犹太人既不曾采用、也不知晓“犹太人”或“犹太教”之词,而称自己乃“一赐乐业”族,所信奉之教亦是“一赐乐业”教。这一事实曾被一些学者作为其断定开封犹太人乃公元前八世纪古代以色列王国灭亡后“遗失的以色列十支派”之后裔的依据。“以色列”(Israel)之希伯来文读 Yisra'el,为《圣经》所载犹太人的第三代祖宗,原名雅各(开封犹太人称之为“雅呵厥勿”),因在毗努伊勒的雅博渡口与神角力获胜而被神改名为“以色列”,意即“与神较力取胜者”。从此,“以色列”成为雅各后裔之名,即犹太民族的族名。而在古代希伯来统一王国分裂后,“以色列”又曾一度成为其北部王国的国名。基于这一传统,开封犹太人视自己为以色列人,其教为

^① 《陈垣史学论著选》,第77页。

以色列教,故有“一赐乐业”之称。

但当今学者对此解释亦有不同的理解。如孔宪易指出,明代弘治碑文中译为“一赐乐业”,它作为明代开封犹太人对“以色列”的音译同时也说明他们受到儒家思想较深的熏陶,即根据明太祖的指示、取其“抚绥天下军民,凡归其化者,皆赐地以安居乐业之乡,诚一视同仁之心”(《弘治碑》)的本意,再结合“以色列”的本音来音译而成。^①

一赐乐业教在中国古代民间亦有“挑筋教”之称。中国文献最早提及此名称的为明末清初阙名之著《如梦录》,言及“土街……往东,(是)线儿李家胡同,有挑筋教礼拜寺”^②。1702年,骆保禄访问开封后所作记载也曾提到“开封有犹太教寺一,为豫省大府奉诏所修。教众凡二三千人,群呼为挑筋教徒”^③。“挑筋”之举,亦是源自犹太民族祖先雅各与神角力时伤了腿筋的传说。为纪念此事,犹太教徒宰牛羊时挑去腿筋不食,遂有挑筋教或挑筋教徒之俗称。开封犹太人与当地伊斯兰教徒有许多相似之处,常被教外人所混视为一。例如:

回教寺名清真,一赐乐业寺亦名清真。……开封犹太族,面目与汉人特异,而习俗与回教略同:回教奉祀一神,一赐乐业亦奉祀一神;回教守安息日,一赐乐业亦守安息日;回教每日五时礼拜,一赐乐业亦每日三时礼拜;回教行割礼,一赐乐业亦行割礼;回教不食豕肉,一赐乐业亦不食豕肉;回教能书记者谓之毛喇,一赐乐业亦谓通经者为满喇;正德碑叙述先世,有阿耽(亚当)、女娲(挪亚)、阿无罗汉(亚伯拉罕)、以思哈或(以撒)、雅呵厥勿(雅各)、乜撮(摩西),回教叙述祖师,亦有阿丹、努海、易卜腊欣、易司哈格、叶而孤白、母撒;以此种种,局外人容易混视。^④

① 孔宪易:《开封一赐乐业教钩沉》,《世界宗教资料》1986年第2期,第10、12页。

② 清咸丰二年(1852)常茂徕校注《如梦录》,河南官书局本,第33页。

③ 《陈垣史学论著选》,第91页。

④ 同上书,第86页。

二者之间较为明显的区别之一,即是否挑筋:

开封以色列人,至中国千年,今犹守其故俗,拔筋而食。相传寺之庭北,原有广场,即挑筋之所。此挑筋教之名所由起,所以异乎回教也。^①

挑筋教之名主要在清代较为流行,其寺所在地的两条胡同亦从咸丰年间(1851年)起改称挑筋教胡同。但民国初年以来,开封犹太人的习俗逐渐与华人同化,不少族中之人亦不再挑筋而食,挑筋教的名称因而渐不适用。随着原挑筋教胡同被改称北教经胡同和前教经胡同,其挑筋教名称也已被教经教之称所取代。

对于挑筋教之得名,时经训在解释开封犹太人“七姓八家”于宋真宗赵恒(997—1022年)年间循天山南路经西夏而到东京贡花纹布时,亦有新说:

挑筋教,当系挑经二字之转音。七姓有张姓者,为该教之挑经夫,与之同来,族人呼为痲瘤张,河南方言,溜瘤即赘疣之义,盖外之也。^②

不过,时经训并不反对上述传统说法。他在考证“河南挑筋教为纯粹犹太教”时曾补充了这一见解,即承认“犹太王子雅各,与天使战,伤股筋,犹太人悼之,食牛羊肉辄挑其筋不忍食,故名其教以作纪念”(时经训:《河南地志·犹太教》)。

(二) “术忽”、“斡脱”等称谓

按学术界习惯说法,中国史书有关犹太人在华的最早记载,始于元代。如陈垣所言:

犹太族之见于汉文记载者,莫先于《元史》。《元史·文宗纪》天历二年诏僧、道、也里可温、术忽、答失蛮为商者,仍旧制纳

^① 《陈垣史学论著选》,第87页。

^② 孔宪易:《开封一赐乐业教钩沉》,《世界宗教资料》1986年第1期,第12页。

税。术忽即犹太族也。《元史语解》易术忽为珠赫。……术忽或称主吾，又称主鹞。^①

至于一赐乐业之名，则起于明中叶。如德亚之名，则见于明末清初。犹太之名，则见于清道光以后。术忽之名见于元。《元史译文证补》又谓元《经世大典》之斡脱，即犹太。^②

《元史》中对犹太人的古称最先被十九世纪在华的俄罗斯正教驻北京传教士团团团长巴拉第所查出^③，他认为“术忽”乃阿拉伯文 Djuhud 之译音，即指犹太人。其希伯来文若用拉丁字母拼出则为 Yehudi。此外，在中国古籍中，还有将“术忽”写成其他形式的。如《元史语解》将之写成“珠赫”，《元史·惠宗本纪》中则用“主吾”一词，《金史·国语解》称之为“术虎”，杨瑀《山居新话》将之写为“主鹞”，伊斯兰教典籍中称其为“朱乎得”，《元典章》中用“竹忽”，清代刘智《天方典礼》（卷一四《居处》）谓“祝虎”，俞正燮《癸巳存稿》（卷一三）称“祝乎德”等，均为“犹太人”之表述。明末清初来华耶稣会士也曾使用“如德亚”或“如得亚”来表述犹太国名，在艾儒略《职方外纪》和南怀仁《坤舆图说》等著作中都有此语。而“斡脱”是否为“犹太”则众说纷纭，似无定论。但张星烺曾有肯定性解释：

术忽之外，又有斡脱，亦元时犹太人之称谓也。希腊人称犹太人曰亦俄代(Ioudaios, Ioudaia)。拉丁人称之曰犹地斯(Judaeus)。今代德国人及俄国人皆称犹太人曰裕对(Jude)。斡脱之名，即亦俄代或裕对之别译，盖得自欧罗巴人者也。蒙古人侵入钦察、俄国、波兰、兵锋及于德国、匈牙利、奥国，自诸地擄获犹太

① 《陈垣史学论著选》，第 84 页。

② 同上书，第 85 页。

③ A. Pelladius: *Elucidations of Marco Polo's Travels in North China drawn from Chinese Sources*, *Journal of the Northern China Branch of the Royal Asiatic Society*, n. s. X, Shanghai, 1876.

人必众。其自欧洲迁来中国者，必仍曰裕对，或亦俄代，由是而讹作斡脱也。^①

1930年，德裔美国学者劳弗尔(Berthold Laufer)对巴拉第关于“术忽”为阿拉伯文 Djuhud 之译音的解释加以修正，认为 Djuhud 不是阿拉伯文，而乃当时西亚流行的新波斯语对犹太人的称谓，因为阿拉伯人根据希伯来文(Yehūdhi, Yehūdhāh)而称犹太人为 Yahūd，中古波斯语则称其为 Yahūt，在新波斯语中将 Y 变 J，故成 Juhūt^②。但林梅村认为，“术忽”并非最早的汉文“犹太人”译称，而乃源自唐代犹太一词的译名“石忽”^③。“石忽”一名始见于敦煌石室所藏、约 642 年完成的汉文景教文献《一神论》。其第三部分即《世尊布施论第三》中约有十处提及“石忽人”，而其中“拂林向石国伊大城里，声处破碎，却亦是向量从，石忽人被煞(杀)。余百姓并被抄掠将去，从散普天下”之句，则指公元 66 至 70 年罗马军队血洗耶路撒冷、驱赶犹太人的历史。“石忽”故为“犹太”之汉译。林梅村并认为《北史·铁勒传》中的“萨忽”及其在《隋书·铁勒传》中的误称“隆忽”均为“犹太”之词的较早汉译，而“萨忽”、“石忽”和“术忽”这三个译名乃译自于阗语 Sahūtta 或 Zahūtta，由此可追溯到中古波斯语 Yahūt 和希伯来语 Yehūdhi。不过，中国古籍中这些“犹太”译名与开封犹太人并无直接关系，且不为其所知。

除上述“犹太”一词之汉文古译外，开封一赐乐业教还有“古教”、“回回古教”、“天教”、“天竺教”、“教经教”、“青回回”、“蓝帽回回”、“蓝帽回子”、“七姓回子”、“摩西教徒”等称谓，其中有些为开封犹太

① 张星娘：《中西交通史料汇编》第三册，中华书局 1978 年版，第 37 页。

② Berthold Laufer, *A Chinese-Hebrew Manuscript—A New Source for the History of the Chinese Jews*, *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, April 1930, pp. 189—197.

③ 见林梅村：《犹太入华考》，《文物》1991 年第 6 期，第 75—76 页。

族人之自称,有些则为外族人对他们的称呼或解释。

三、中国犹太教的信仰特点

犹太教作为犹太民族的独有宗教,亦有其独到的信仰特点。入华犹太人对这些特点的保存和维护,也就维系了其宗教的生存与发展。而一旦这些特点被淡化或减少,则直接威胁到其民族及其宗教的独立生存和自我延续。得以保存的中国犹太教文献主要为开封犹太人所遗碑文。因此,人们分析中国犹太教的信仰特色,亦以这些碑文及其考证和诠释为依据。从这些文献中大体可以找到中国犹太教之教祖道统、经典、律法、礼仪和教规等基本特点。

(一) 犹太教的教祖道统

作为一种民族宗教,犹太教特别强调其族其教之教宗、祖师。入华犹太教因而也形成并保存了其独特的教祖道统这一信仰体制。开封犹太人对希伯来《圣经》中所载的犹太人早期族谱非常熟悉,其所遗碑文中均包含有这些内容。据“弘治碑”记载:

夫一赐乐业立教祖师阿无罗汉,乃盘古阿耽十九代孙也。自开辟天地,祖师相传授受,不塑于形象,不谄于神鬼,不信于邪术。其神鬼无济,像态无祐,邪术无益。思其天者,轻清在上,至尊无对。天道不言,四时行而万物生。观其春生夏长,秋敛冬藏,飞潜动植,荣悴开落。生者自生,化者自化,形者自形,色者自色。祖师忽地醒然,悟此幽玄,实求正教,参赞真天。一心侍奉,敬谨精专。那其间立教本至今传。考之在周朝一百四十六年也。一传而至正教祖师也,考之在周朝六百十三载也。生知纯粹,仁义俱备,道德兼全。求经于昔那山顶,入斋四十昼夜。去其嗜欲,亡绝寝膳。诚意祈祷,虔心感于天心。正经一部,五十三卷有自来矣。其中至微至妙,善者感发人之善心,恶者惩创人之逸志。再

传而至正教祖师藹子刺,系出祖师,道承祖统。

这段碑文记述了犹太教从立教祖师阿无罗汉(亚伯拉罕)一传而至正教祖师乜撮(摩西)、再传而至正教祖师藹子喇(以斯拉)的教祖道统,从而为其信仰寻本溯源、正本归宗。

“正德碑”除继续强调“立是教者惟阿无罗汉,为之教祖。于是乜撮传经,为之师法”之外,对其道统的记载亦更为详尽:

道经相传,有自来矣。自开辟以来,祖师阿耽,传之女媧。女媧传之阿无罗汉。罗汉传之以思哈戎。哈戎传之雅呵厥勿。厥勿传之十二宗派。宗派传之乜撮。乜撮传之阿呵联。呵联传之月束窝。月束窝传之藹子刺。于是祖师之教,灿焉而复明。

此处道统乃自阿耽(亚当)传经女媧(挪亚)、阿无罗汉(亚伯拉罕)、以思哈戎(以撒)、雅呵厥勿(雅各)、十二宗派、乜撮(摩西)、阿呵联(亚伦)、月束窝(约书亚)而至藹子喇(以斯拉),一脉相承,清楚明确。

此外,“康熙二年碑”亦对阿无罗汉(亚伯拉罕)和默舍(摩西)立教传教之关键作用有所详述:

夫一赐乐业之立教也,其由来远矣。始于阿耽,为盘古氏十九世孙。继之女媧,继之阿无罗汉。罗汉(“为盘古氏十九世孙”句应在此)悟天人合一之旨,修身立命之原,知天道无声无臭,至微至妙,而行生化育,咸顺其序。所以不塑乎形象,不惑于鬼神,而惟以敬天为宗,使人尽性合天,困心见道而已。数传而后,圣祖默舍生焉。神明天亶,颖异超伦。诚心求道,屏嗜欲,忘寝膳,受经于西那山。

由此可见,中国犹太教不仅保持着犹太教信仰绝对一神和反对偶像崇拜这一特征,而且也严格维护着其教祖道统,视亚伯拉罕、以撒、雅各、以色列人十二个派祖(流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、但、拿弗他利、迦得、亚设、约瑟和便雅悯)、摩西、亚伦、约书亚、以斯拉等历代教宗为其“圣人”,并在其礼拜寺中立有香炉,以示尊崇。

这种传统遂构成在华犹太人信一神、敬教祖的宗教特色。

(二) 犹太教的经典、律法

犹太教以希伯来《圣经》为其主要经典。但开封犹太人所保存的《圣经》并不完全,除其收藏的“律法书”(即《摩西五经》)完整无缺外,仅保存有“先知书”中的一部分经卷和“圣录”中的少量经卷。开封犹太人在其礼拜寺的至圣所中藏有“律法书”各卷,他们对之极为尊崇,并称其为《正经》或《道经》,即取儒家“经以载道”之义。其礼拜寺亦曾以“尊崇道经”来命名。

按“弘治碑”所言,开封犹太人保存着“正经一部,五十三卷有自来矣”。希伯来文《摩西五经》通常分为54卷,即《创世记》12卷、《出埃及记》11卷、《利未记》10卷、《民数记》10卷、《申命记》11卷。开封犹太人所藏《正经》只分53卷,是按照犹太波斯经的分卷法,将52卷与53卷合并为一卷。其“掌教”每个安息日向教众念诵一卷,一年内可将这53卷经文念完一遍。明天顺五年(1461年)之前,开封仅此《正经》一部。“天顺年,石斌、李荣、高鉴、张瑄,取宁波本教道经一部。宁波赵应捧经一部,赍至汴梁归寺。”(《弘治碑》)这样使开封犹太寺所藏《道经》达到三部,并于明成化年间(1465—1487年)“增建后殿三间。明金五彩妆成。安置道经三部”(《弘治碑》)。至明正德七年(1512),又有“俺、李、高、维扬金溥请道经一部”(《正德碑》),置于寺内,从而使其所藏道经达到四部。

清康熙年间,开封犹太寺所藏经卷有所增加。“康熙二年碑”说:

殿中藏道经一十三部,方经、散经各数十册。……明末崇祯十五年壬午,闯寇作乱,围汴者三……引黄河之水以灌之。汴没于水。汴没而寺因以废,寺废而经亦荡于洪波巨流之中。教众获北渡者,仅二百余家,流离河朔。残喘甫定,谋取遗经。教人贡士高选,承父东斗之命,入寺取经,往返数次。计获道经数部,散经二十六帙,聘请掌教李禎、满喇李承先,参互考订焉。至大清顺治

丙戌科进士、教人赵映乘编序次第，纂成全经一部，方经数部，散经数十册。

关于水灾后经卷修复情况，其碑文亦云：

殿中原藏道经一十三部，胥沦于水。虽获数部，止纂序为一部，众咸宗之。今奉入尊经龕之中。其左右之十二部，乃水患后所渐次修理者也。其散帙方经，众各出资修补。

……高选、赵映乘订证圣经于前，李祯等修补于后，有功于经。

其“碑阴题名”也说：

殿中旧藏道经十三部。壬午胥沦于水。贡生高选捞获七部。教人李承俊捞获三部，贲至河北，聘请掌教，去其模糊，裁其漫坏，参互考订，止纂成全经一部，尊入龕中，教人宗之。其在左一部，乃掌教李祯本旧经而重修之。其在右一部，乃满喇李承先重修之。其余十部，乃渐次修整者也。教中艾惟一与同族公修一部，赵允思修一部，金应选与同族修一部，高登魁修一部，赵映乘修一部，满喇石自俊修一部，李辉同侄毓秀修一部，高登科修一部，满喇张文瑞与同族修一部，满喇艾达生同兄弟子侄修一部，至是而十三部乃全矣。

这十三部经卷中有一部是纪念摩西的，其余十二部则为纪念以色列民族的十二宗派。开封犹太人将这些经卷供奉在寺内“至圣所”（习称“伯特利”，意指“上帝的住所”），里面置有十三张案桌，上放十三个罩有帐幔的经龕，中间一座纪念摩西，称为尊经龕，左右各六座以纪念以色列十二宗派。这些称为《道经》的经卷是用希伯来文书写在羊皮上，因而亦有“羊皮写经”之称。其高2英尺，两端有轴，上下置柄，卷起时直径约2尺，藏于金筒或红筒之中，故其纪念以色列十二宗派的经卷有“天经十二筒”之说。《散经》长11英寸，宽5英寸，亦书写在羊皮上，两端有轴可以卷舒。其内容包括《圣经》中属于“先知书”、“圣

录”等部分的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》和《大卫诗篇》约 30 余册,《历代志》、《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《但以理书》及各小先知书等约 80 余册,以及犹太教律、教规、礼仪、祈祷文、犹太年表、日历、节令、开封犹太族谱等约 50 余册。但这类经卷大多残缺不全。《方经》则为《五经》的分册或部分内容,以多层厚纸编订,为方型,每边宽约 7 英寸。其经水灾后大都受潮霉变。

开封犹太人以《摩西五经》为《正经》或《道经》,突出体现其对摩西及其“律法书”的尊崇。其“康熙二年碑”曾专门论及摩西著《五经》、定律法的意义:

圣祖斋戒尽诚,默通帝心。从形声俱泯之中,独会精微之原。遂著经文五十三卷。最易最简,可知可能。教人为善,戒人为恶。孝弟忠信本之心,仁义礼智原于性。天地万物,纲常伦纪,经之大纲也。动静作息,日用饮食,经之条目也。

.....

冠婚死葬,一如夏礼。孤独鳏寡,莫不周赈。经之纲领条目,难以备述。而圣祖制经之义,无非此刚健中正、纯粹无私之理。斯道遂灿然明备,如皓日悬空。无一人不可见道,则无一人不知尊经矣。其中文字,虽古篆音异,而于六经之理,未尝不相同也。

经典的确立、律法的制定,使其信仰之道得以通行天下。因此,摩西律法对于开封犹太人具有特别的神圣性。其在寺中礼拜读经时,诵经者通常要蒙上一层透明的面纱,意在纪念摩西在西奈山向以色列人蒙面宣读上帝所立十诫和其他律法。对他们而言,“经有真谛,解者不敢参以支离;经自易简,解者不敢杂以繁难。自是人知君臣之义,父子之亲,兄弟之序,朋友之信,夫妇之别。原本于知能之良,人人可以明善复初。其与圣祖制经之义,祖宗尊经之故,虽上下数千百年,如在一日。”(《清康熙二年碑》)

开封犹太人称其《正经》亦为《道经》,旨在强调“经”与“道”的相

辅相成、辩证统一。其“正德碑”曰：

尝谓经以载道，道者何？日用常行，古今人所共由之理也。故大而三纲五常，小而事物细微，无物不有，无时不然，莫匪道之所寓。然道匪经无以存，经匪道无以行。使其无经，则道无载，人将贸贸焉莫知所之，卒至于狂谈而窃冥行矣。故圣贤之道，垂六经以诏后世，迄于今而及千万世矣。……凡在天下，业是教者，靡不尊是经而崇是道也。

尊守摩西的律法，根据其所著经典来推行犹太信仰之道，并确定其行为规范和崇拜礼仪，这是中国犹太人长期以来所强调和信守的。与犹太教传统的“摩西十诫”相对应，中国一赐乐业教结合中国传统文化亦有十条诫律或诫条，即尊崇皇天（敬上帝）、守斋（守安息日）、食牛羊肉挑筋、族内通婚、禁食猪肉、男子行割礼、孝敬父母、遵从三纲五常、不塑形像、不信邪术。他们认为其教旨、律法和诫条均以其经典为依据，因此特别注意保存其以《摩西五经》为主的希伯来文经典，视其具有至高权威，从而不许外人抄录和盗卖，并把“出卖圣书”视为“出卖上帝”的大罪。此后这种信念逐渐淡漠，而以其安身立命、曾维系住长久生存的这一犹太信仰团体也就趋向消散和崩溃。

（三）犹太教的礼仪、教规

有关中国犹太教之礼仪、教规的情况，也是以开封犹太教碑文为依据。因此，通常所论主要为开封犹太人曾遵守的礼仪和教规。根据其碑文记载，开封犹太人有关宗教礼仪、斋戒、祭献、禁食，以及婚、丧制度的规定往往与以斯拉之前的古代犹太教信仰风貌相似，而与现代社会各地犹太社团所遵循的礼仪规范明显有别，不同于其口传《托拉》中的某些规定。

诵经是开封犹太人礼仪活动的一个重要组成部分。开封犹太寺之正中设有“摩西宝座”，其经龛用帐幔遮掩。在举行宗教礼仪时，诵经者通常头上戴有尖帽并缠上一块类似包头巾的条布，将《道经》经

卷置于台上摩西宝座之中进行诵读,身旁站有一位提辞人,台下不远处还站有一位满喇,以帮助提辞人纠正错误。诵经者每周安息日诵读一卷,全年应将 53 卷《道经》从头至尾诵读完一遍。

开封犹太人的整个礼仪活动乃突出其“敬天礼拜之道”,并以“清真礼拜”为本。“弘治碑”对其“敬天礼拜纲领”有详尽描述:

敬天礼拜之道,足以阐祖道之蕴奥。然道必本于清真礼拜。清者,精一无二;真者,正而无邪;礼者,敬而已矣;拜,下礼也。人于日用之间,不可顷刻而忘乎天。惟寅、午、戌而三次礼拜,乃真实天道之理。祖贤一敬之修,何如必先沐浴更衣,清其天君,正其天官,而恭敬进于道经之前。道无形象,俨然天道之在上。姑述敬天礼拜纲领而陈之。

始焉鞠躬敬道,道在鞠躬也。中立不倚,敬道,道在中立也。静而存养,默赞,敬道,不忘之天也。动而省察,鸣赞敬道,不替之天也。退三步也,忽然在后,敬道,后也。进五步也。瞻之在前,敬道,前也。左之鞠躬,敬道,即善,道在于左也。右之鞠躬,敬道,即不善,道在于右也。仰焉敬道,道在上也。俯焉敬道,道在尔也。终焉而拜道,敬在拜也。噫,敬天而不尊祖,非所以祀先也。春秋祭其祖先,事死如事生,事亡如事存,维牛维羊,荐其时食,不以祖先之既往而不敬也。每月之际四日斋。斋乃入道之门,积善之基。今日积一善,明日积一善,善始积累。至斋,诸恶不作。众善奉行,七日善终,周而复始。是《易》有云,吉人为善,惟日不足之意也。四季之时七日戒。众祖苦难,祀先报本,亡绝饮食。一日大戒,敬以告天。悔前日之过失,迁今日之新善也。是《易》圣人于益之大象有曰:风雷益,君子以见善则迁,有过则改,其斯之谓欤!

这里概述了其礼仪活动的大体内容,指出犹太人在礼拜前必须斋戒、沐浴、清心、净身,而其每日寅时、午时和戌时三次礼拜的程序则是鞠

躬、正立、默赞、鸣赞、退三步、进五步、向左鞠躬、向右鞠躬、仰拜、俯拜和终拜。礼拜中其“进反升降跪拜”均有具体规定，而参加礼拜者亦不能有交言、回视、分心、杂念等行为。其态度正如开封犹太寺柱上对联所总结的：“仰瞻造化天，敢不起恭起敬；俯拜长生主，自宜洁体洁心。”

在开封犹太人的宗教礼仪中，包括“其大者礼与祭”和“小者如斋”等方面。就其礼拜来看，“康熙二年碑”说：

礼拜者，祛靡式真，克非礼以复于礼者也。礼拜之先，必斋戒沐浴，淡嗜欲，静天君，正衣冠，尊瞻视，然后朝天礼拜。盖以天无日不在人之中，故每日寅、午、戌三次礼拜。正以人见天之时，致其明畏。敬道敬德，尽其虔诚，日新又新。《诗》云：“陟降厥土，日监在兹。”其斯之谓欤？其礼拜时所诵之经文，高赞之，敬道在显也；默祝之，敬道在微也；进而前者，瞻之在前也；退而后者，忽然在后也；左之，如在其左也；右之，如在其右也。无敢厌斁，无敢怠荒。必慎其独，以畏明旦。《诗》云：“小心翼翼，昭事上帝。”其斯之谓欤？而其行于进反升降跪拜间者，一惟循乎礼。不交言，不回视。不以事物之私，剩其入道之念。《礼》曰：“心不苟虑，必依于道。手足不苟动，必依于礼。”道之在礼拜者，如此也。

开封犹太人在礼拜前须在“圣所”两旁设立的井和浴室沐浴净身，礼拜时要脱鞋、戴蓝帽，妇女不戴头巾，而且男女分开，但无边座。其掌教则头戴蓝帽，穿蓝色鞋。因此，开封犹太人被教外之人称为“蓝帽回回”。开封犹太寺坐西朝东，其教徒礼拜时均面朝西方，即面向其圣地耶路撒冷。掌教在礼拜中诵读《道经》，并朗诵《诗篇》。其礼拜活动中不使用乐器。

就其献祭来看，“康熙二年碑”指出：

祭者，尽物尽诚，以敬答其覆载之恩者也。春月万物生发，祭用芹藻，报生物之义也。仲秋万物荐熟，祭用果实，报成物之义

也。凡物之可以荐者，莫不咸在。不加调和，即所云大羹不调者也。而总以尽其诚信。《礼》曰：“外则尽物，内则尽志。”此之谓也。冬夏各取时食，以祀其祖先。祭之时以礼自持。堂上观乎室，堂下观乎上。既祭之末，均享神惠，而犹以其余畀之。道之在祭祀者，如此也。

犹太教传统献祭活动按其方式包括燔祭、血祭和素祭，按其目的包括平安祭、赎罪祭、赎愆祭等。犹太人按其律法只能在耶路撒冷圣殿举行对其上帝的献祭，而流散各地的犹太人多以祈祷来代替献祭。因此，开封犹太人之“祭”主要是‘祀其祖先’，目的在于报恩”^①。这样，其祭天祀祖乃并行不悖，正如其寺中匾联所言：“春祭采生，秋祭报成，不敢忘天地生成之义；尊祖于殿，祀宗于堂，亦以尽侑享祖宗之恩。”开封犹太人祭天方式乃春用芹藻，秋用果实，以原物荐，不加调和，属于素祭；祭祖则有春秋和冬夏祭祖，均用牛羊时食，旨在敬拜犹太教祖、其远古族长、先知及本族祖先。开封犹太寺前殿两侧设有“教祖殿”和“圣祖殿”，以敬亚伯拉罕和摩西。其诵经堂外亦有祠堂。开封犹太人设的“祖堂”供有中国式牌位，被尊为圣人的历代教宗均供有香炉。其祭祖行为因而与其信仰中的教祖道统密不可分。

就其斋戒来看，“康熙二年碑”亦云：

斋者，精明之志也。七日者，专致其精明之德也。斋之日，不火食。欲人静察动省，存诚去伪，以明善而复其初也。《易》曰：“七日来复，复其见天地之心乎？”犹惧人杂于私欲，浅于理道，故于秋末闭户，清修一日。饮食俱绝，以培养其天真。士辍诵读，衣罢耕芸，商贾止于市，行旅止于涂，情忘识泯，存心养性，以修复于善。庶人静而天完，欲消而理长矣。《易》曰：“先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”其斯之谓欤！

^① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第179页。

开封犹太人把“斋”视为“入道之门，积善之基”，所守斋戒以守安息日和赎罪日为主。其“弘治碑”所云“每月之际四日斋”，即七日一次的安息日，这一天禁止火食和烹饪，教徒必须停止一切劳作。而赎罪日则为“秋末闭户清修一日”之斋戒，“此即犹太教中最古最重之赎罪节也。其礼严肃异常。其期为犹太历七月十日。自届期之前一日日入时起，至本日日入时止；诸守节者咸避静禁食，默思罪恶为万不可有之事，深自刻责以求上帝之赦宥。近今犹太人虽无圣殿，不能守此节，犹以此日为禁食悲伤之日，不敢或渝”^①。其意义也就是“弘治碑”所言“一日大戒，敬以告天。悔前日之过失，迁今日之新善也”。此外，开封犹太人亦守7天住棚节之戒，以纪念以色列人出埃及进入迦南前在旷野漂游40年中住帐篷的艰难生活。这就是“弘治碑”中“四季之时七日戒。众祖苦难，祀先报本，亡绝饮食”之说。

开封犹太人与世界犹太教教规、礼仪相同之处，包括奉行割礼，坚持一神崇拜，反对敬拜偶像，禁止与外邦人通婚，禁食猪肉、带血食物、牛羊蹄筋等其饮食戒律所禁食物，同时亦信守逾越节、除酵节、五旬节、普珥节、转经节等节日及其礼仪。与其他犹太人不同之处，则是开封犹太人不守纪念公元前165年犹太哈斯蒙尼家族战胜塞琉古王朝而清洗圣殿的哈努卡节（即“光明节”或“净殿节”），其采用的历法“契元法”亦与西方犹太人自1019年以来所用之“创元法”相异。

第二节 开封犹太教

开封乃中国古都之一，战国时称大梁，魏国于公元前361年迁都于此。后来五代时之梁、晋、汉、周、以及北宋都在此建都。其在三世

^① 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题》，第186页。

纪时已称开封府,宋时称汴京,元时称汴梁,而明时又复称开封府。中国历史上的犹太教乃以开封犹太教为主。这批来开封定居的犹太人在此建立起犹太会堂,保持其传统习俗和宗教礼仪,维系其族内婚、行割礼、不食猪肉、宰杀牛羊挑出腿筋等特有规定,从而留下了犹太民族在中华大地上生存、发展的历史痕迹。但至清代末年,开封犹太人因其会堂遭水淹所毁而失去其礼仪活动之基,因其最后一个掌教去世而不再有人识辨希伯来文,因其族内婚风俗废弛而逐渐与汉、回、满等民族融合同化,以及因作为其聚居地的开封寺毁经散、失去其原有的民族凝聚力而使其族人迁往他地或移居海外,其结果使作为一个民族社团而生活的开封犹太人不复存在,他们所独有的犹太民族宗教亦湮灭、消失。只是因其在开封留下的“清真寺”遗址、其纪念教寺重修的石碑,以及流散在外的有关碑文拓片、经卷等文献和文物,才使人们得以探赜索隐、钩沉抉微,对开封犹太人和犹太教这一史实重加捕捉和描绘,以解开其给历史留下的这个谜团。

一、犹太人进入开封的年代

关于犹太人进入开封的年代,有人认为,“犹太人在唐中叶后进入汴州际,在土市子他们所营业的行栈铺席后面,已经建立了祠庙,但不像其它宗教庙宇,呈诸于广大群众面前而已”。^①

必须承认,这一说法尚未找到确切的历史证据。不过,“开封族人所有的文献里,虽始终没有一个字说到他们,或至少他们中间的一部分,是唐代来的。但口头传说是有的”。^②

然而,多数学者认为“宋来说”较为可靠和具有说服力,强调犹太

^① 孔宪易:《开封一赐乐业教钩沉》,《世界宗教资料》1986年第2期,第8页。

^② 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第36页。

人比较集中地进入开封当是在北宋年代。如时经训之言：“宋真宗时，犹太人循天山南路道经西夏到汴，贡西洋花纹布于宋”^①；潘光旦也指出：“进入开封的犹太人，先后大概不止一批，而最主要的一批也就是对于定居的要求与实现、庙宇的修建、宗教生活的正规化等问题，发生决定性作用的一批，大概是在北宋年代进入开封的。”^②“就开封的犹太人而言，至少就其中不会太小的一部分而言，是在北宋中叶以后，南渡（1126年）以前，约五六十年间，到达开封而定居下来的。”^③

“宋来说”的主要根据，是前已引述的开封犹太教碑刻遗存中最早的“弘治碑”。其记载说：

宋孝隆兴元年癸未，列微五思达领掌其教，俺都喇始建寺焉。元至元十六年己卯，五思达重建古刹清真寺。坐落土市字街东南，四至三十五杖。

此外，“正德碑”与之相呼应的记载为：

宋孝隆兴元年癸未，建祠于汴。元至元十六年己卯重建。其寺古刹也，以为尊崇是经之所。

“康熙二年碑”曰：

其寺俺都喇始创于宋孝隆兴元年。五思达重建于元至正（应为“至元”——陈垣注）十六年。

其“碑阴题名”亦云：

清真寺之修，始于宋孝隆兴元年，迄今已数百年于兹矣。

依据这些碑文记载和有关考证，大批犹太人进入开封大体在北宋时期（960—1127年）。他们经过长年跋涉、迁徙后终于在北宋之东京（开封）得以定居，随之于宋孝宗隆兴元年即金世宗大定三年（1163年）在已被金人统治的开封始建其犹太会堂，后称“清真寺”或“道经

① 孔宪易：《开封一赐乐业教钩沉》，《世界宗教资料》1986年第2期，第6页。

② 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题》，第13页。

③ 同上书，第15页。

寺”，从而构成其在中国的社团生存和宗教发展。

二、开封犹太人族系及人物大略

中国犹太人族系与其“由来时地”密切相关。但因众说不一、尚无定论，有些学者只好对开封犹太人之来源加以模糊概括。就开封犹太人留存之碑文来看，“弘治碑”曰其“出自天竺，奉命而来”；“正德碑”则补充说其“本出天竺西域”；而“康熙二年碑”也强调其“教起于天竺”。这些碑文对开封犹太人的“由来时地”提供了“天竺”和“西域”两种说法：“西域说就是波斯说，天竺说就是印度说。”^①持犹太人唐代人华说者，一般认为其乃从波斯经陆上丝绸之路而来中国，而其族系则与波斯犹太人密不可分。另有人“证以弘治碑贡西洋布之说，则谓为由海道而来，较有根据”^②。即认为犹太人乃从印度而至中土。这些学者大多否认古代犹太人从其国土直接来华，而认为“早期进入中国的犹太人一般不是从犹太本土来的。在进入中国以前，他们已经在中亚甚至印度居住过”^③。尤其是“当回教据巴勒斯坦后，犹太人之散居于印度及中部亚细亚者，所在多有”；“宋时犹太本土，为回教徒所据，三百余年，待犹太人至虐。阿刺比人之后，又据于土耳其人，……十字军未兴之前，犹太族多已出亡在外。其永住中国，当在此时也”。^④

此外，这些犹太人是在亚述灭古代以色列国时就已离开巴勒斯坦而漂流东方、还是罗马帝国灭犹太国后才向东迁徙，学者们对此亦无定论。因有人坚持前者之说，故有开封犹太人乃古代以色列王国“散失之十部落之子遗”的传闻。而坚持后者之说，则肯定了开封犹太

① 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题》，第48页。

② 《陈垣史学论著选》，第85页。

③ 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第187页。

④ 《陈垣史学论著选》，第85页。

人与中古乃至近代世界各地犹太教的更多相似和联系。

认为开封犹太人从中亚而至中国的学者,亦强调其与中亚可萨汗国(Khazar)(亦称“可萨突厥”或“突厥可萨”)犹太人及其喀拉派或塔木德派的关联。“喀拉”(Kara)希伯来文意为“读者”,该派强调恪守希伯来文《圣经》而否认《塔木德》的解释。“塔木德”(Talmud)希伯来文意指“研习”,该派主张改革和对《圣经》原有教义作新的解释。主张开封犹太人属喀拉派的理由是:“(1)他们有一部分人来自中亚的可萨汗国(Khazar),可萨汗国信仰犹太教,属喀拉派。(2)开封犹太人进清真寺须脱鞋,这是喀拉派的习惯。(3)开封的犹太教又称挑筋教,吃肉须先挑出大腿窝的筋的传统只有喀拉派尚存。”而主张其属塔木德派的也有下述根据:“(1)可萨汗国所信仰的犹太教,并非只是喀拉派,也有塔木德派。(2)脱鞋进清真寺原来是穆斯林的习俗,开封犹太人有此习惯只能说明他们已早与回族同化了。(3)吃肉先挑取腿筋,并非塔木德派不清楚《创世记》中有此规定,由于此类肉食品经此手续后售价高昂,所以抛弃了这项仪式。”^①一般认为开封犹太人中可能已包括这两个教派,而且其分歧主要是在教义、神学理解上,与其族系已无直接关联。

开封犹太人共有70姓,即“弘治碑”所言及的“有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、张、石、黄、李、聂、金、张、左、白七十姓等”。这70姓实指开封犹太人的70个家族。而赵氏《祠堂述古碑记》中更有“教人七十有三姓,五百余家”之说,遂补充了“弘治碑”中“七十姓等”的含义。因此,开封犹太人曾有“七十姓”、“七十三姓”、“七姓八家”等说法。但“弘治碑”仅列举了17姓,所以陈垣、潘光旦等人认为“七十姓”乃“十七姓”之误。而孔宪易、王一沙等人则坚持70姓之说,认为不可能出

^① 龚方震:《关于对中国古代犹太人研究的述评》,朱威烈、金应忠编:《'90中国犹太学研究总汇》,上海三联书店1992年版,第301页。

现此类刻写错误。此外,碑文所列 17 姓中有李、张、金三姓重复,故实际上只列有 14 姓。基督教传教士季理斐曾试图用希伯来文名来解释开封犹太人的中文姓名,如认为“李”即利未(Levi),“艾”即以斯拉(Ezra),“周”即犹大(Judah),“石”即撒母耳(Samuel),“高”即雅各(Jacob),“金”即便雅悯(Benjamin)等^①。但其做法并未得到学术界的公认。明永乐二十一年(1423 年),皇帝赐犹太医生俺诚姓“赵”,此乃在华犹太人改汉姓之始。到明神宗年代(1573—1620 年),开封犹太人约剩有 10 至 12 个家族。崇祯十五年(1642 年),开封遭水淹,“教众获北渡者仅二百余家,流离河朔”(《康熙二年碑》)。而清顺治十年(1653 年)犹太人返回开封时只剩有李、赵、艾、张、高、金、石七姓,即所谓“清初七姓”,但因赵姓有两支故被称为“七姓八家”。

据明末(1642 年左右)留存的开封犹太人七姓《登记册》记载,当地犹太人中有李姓 109 人,高姓 76 人,赵姓 74 人,张姓 73 人,艾姓 56 人,金姓 42 人,左姓 23 人;这七姓男人共约 453 名,另有妇女 259 人,册上所列犹太人数达 712 人^②。在开封犹太教古碑所列的 17 姓中,曾载有姓名者包括李、艾两姓各 14 人,赵姓 10 人,高姓 9 人,金姓 8 人,俺、张两姓各 3 人,石姓 2 人,左、周两姓各 1 人^③。不过,“一赐乐业人物,明以前无闻,清康熙以后亦无闻。”^④ 其人物记载,多以开封犹太教各碑为依据,而较有影响之人亦多出于明朝。“弘治碑”曾提及“惟李诚、李实、俺平徒、艾端、李贵、李节、李昇、李纲、艾敬、周安、李荣、李良、李智、张浩等,正经熟晓,劝人为善,呼为满刺。”并列举俺诚“钦赐赵姓”,李荣、李良、高鉴、高锐、高铨等自备资财、增建教

① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第 192 页。

② 同上书,第 193 页。

③ 见《陈垣史学论著选》,第 90 页。

④ 同上书,第 87 页。

寺,金瑛与金钟托赵俊置碑石,石斌、李荣、高鉴、张瑄、赵应等取经捧经归寺,以及高年、艾俊和金瑄先祖为官任职等人等事以显示其教的影响。而“正德碑”也记述当时其教“若进取科目,而显亲扬名者有之;若布列中外,而致君泽民者有之;或折冲御侮,而尽忠报国者有之;或德修厥躬,而善著于一乡者亦有之矣。……工精于艺,……商勤于远,而名著于江湖。贾志于守,而获利于通方者,又有之矣”。凡此种种,“则有明中叶一赐乐业之盛,可以想见”。^①

根据陈垣、潘光旦等人的考证,中国犹太人诸姓中举其名者约十余姓。其中李姓由“利未”转译而来,古称“列微”。“明初李氏最盛”,“弘治碑”中所列 14 个满喇中,仅李姓就占了 9 位。此外,“弘治碑之十七姓,康熙碑之七姓,均以李氏为魁首”^②。有关碑文及文献留其名者包括李诚、李实、李贵、李节、李昇、李纲、李荣、李良、李智、李荣、李祯、李承先、李法天、李辉、李承俊、李毓秀、李似梓、李光圻、李光座、李光墜、李锦、李奎、李为淦、李承爰等。艾姓留名者有艾端、艾敬、艾俊、艾显生、艾应奎、艾丛生、艾永胤、艾达生、艾复生、艾生枝、艾世德、艾惟一、艾世芳、艾田、艾文、艾少元、艾淮、艾成功等,“康熙碑阴题名,捐资者艾姓人特多”^③。犹太人赵姓始于明永乐二十一年(1423年)俺诚以功而获钦赐姓赵氏,该姓明初不甚显但清初大显,其留名者有赵应、赵俊、赵映乘、赵承基、赵映斗、赵允中、赵允成、赵映衮、赵元鉴、赵允思、赵良荆、赵子才、赵光裕、赵作梅等。而俺姓留名者除俺诚之外还有俺都刺、俺平徒等。金氏家族人虽不多,却分布最广,金姓留名者包括金瑄、金胜、金瑛、金钟、金礼、金溥、金润、金之风、金应选、金玫等。弘治碑之所立及其碑文之撰写,乃出自金氏人家,而正德碑亭之所立,以及道经的请取和修复等也都有金姓的积极参与。高姓

① 《陈垣史学论著选》第 87 页。

②③ 同上书,第 88 页。

之人在增建、重修教寺,请取、安置道经,归觅漂没遗经并对之订证、修纂等方面亦多有作为,“厥功甚伟”;其留名者有高鉴、高锐、高铨、高年、高选、高东斗、高维屏、高登魁、高登科、高洵、高铨等。张姓留名者有犹太教满喇张浩和张文瑞,参与请取宁波道经的张瑄,以及为正德碑镌字的张鸾和张玺等。其他姓氏留名者还有周姓中的满喇周安,石姓中有参与请取宁波道经的石斌,以及左姓中为正德碑撰文的左唐等。

三、开封犹太教会堂——清真寺

开封犹太教会堂按其“道必本于清真礼拜”,“清者精一无二,真者正而无邪”(《弘治碑》)的思想而多称“清真寺”,故常与伊斯兰教寺名相同。据“弘治碑”记载:

宋孝隆兴元年癸未,列微五思达领掌其教,俺都喇始建寺焉。元至元十六年己卯,五思达重建古刹清真寺。

由此开始开封犹太教会堂多次修建的漫长历史,前后达七百多年之久。对于开封犹太人清真寺的历史沿革,陈垣曾说:

寺始建于金,始修于元,历明迄清,凡五百年。修建者几十次,大抵与河患有关,与本教之兴衰亦有关。^①

根据史料统计,开封犹太人这座清真寺自金代始建以来,后又重新修建达10次之多,因而有11次建寺的历史。

开封犹太清真寺于金世宗大定三年(1163年)始建时,宋朝已南渡并在临安(杭州)建都达50余年,开封亦被金人占据约37年之久,成为金朝五京之一的南京。但“弘治碑”记述此段历史乃在明朝驱逐鞑虏、再度统一中华之后,故用南宋的正朔、即以宋孝宗隆兴元年之说来

^① 《陈垣史学论著选》,第90页。

载入其碑记,以后各碑亦沿袭此说。开封犹太教清真寺第一次重建于元至元十六年(1297年),并曾定其名为“古刹清真寺”。其第二次重建于明永乐十九年(1421年),当时“就藩开封”的周定王传令开封犹太人俺诚医士赐香修葺,并在寺中奉大明皇帝万万岁牌。俺诚随之“以奏闻有功”而获“钦赐赵姓,授锦衣卫指挥,升浙江都指挥僉事”(《弘治碑》)。其第三次重建于明正统十年(1445年)。第四次重建于明天顺五年(1461年)其寺遭河水淹没之后。第五次重建于明成化年间(1465—1487年),并“始增建藏经殿”。第六次重建于明弘治二年(1489年),立有碑记《重建清真寺记》,叙述一赐乐业教之历史、传承、教义、礼仪及在华的传播等。第七次重建于明正德七年(1512年),其寺改名为“尊崇道经寺”,以示对其《道经》之敬重,亦立有碑记《尊崇道经寺记》。第八次重建于清康熙二年(1663年),定名“清真寺”,并立碑撰有《重建清真寺记》。据该碑所言,此次重修时值明末“汴没于水”而寺废经散之后,开封犹太人于清顺治十年(1653年)返回开封,“教众虽安居于垣,终以汴寺之湮没为歉”,因此他们在考订和缮修其遗经之后又“公议捐资修寺,……呈各衙门请示,按照古刹清真寺准复修理”;这样,“赵承基等首捐俸资,李禎、赵允中等极力鸠工,出前殿于黄沙,由是前殿始立。进士赵映乘分巡福建漳南道,丁艰旋里,捐俸资独建后殿三间。至圣祖殿三间,教祖殿三间,北讲堂三间,南讲堂三间,大门三间,二门三间,厨房三间,牌坊一座,行殿九间,殿中立皇清万万岁龙楼一座,碑亭二座。焚修住室二处,丹堊黝漆,壮丽辉煌”,至康熙二年(1663年),“寺之规模,于是乎成。较昔更为完备矣。见者莫不肃然起敬”(《康熙二年碑》)。第九次重建于清康熙十八年(1679年),据陈垣考证:“教士某曾在寺中搜得残碑一,碑额题曰《祠堂述古碑记》,碑起处清真寺赵氏重建云云,碑末行康熙十八年云云,尚可辨,参以扁联,是年应修寺一次。”^①第

^① 《陈垣史学论著选》,第91页。

十次重建于清康熙二十七年(1688年),此次重修新增楹联甚多。历次重新修建犹太教寺的费用大多由犹太人自己筹措捐输,而且教徒“众皆乐输”,“或出自教众之贻金,或出自一人之私囊”(《康熙二年碑》)。这种状况反映了开封犹太人当时奉教之热忱及其教业之兴盛。

康熙四十一年(1702年),骆保禄在开封对当时犹太教寺之状曾有所记述:

寺中央供万岁牌,两旁有希伯来文,其左书曰以色列族听之哉,尔之上帝耶和华惟一而已;其右书曰尔之上帝耶和华,乃诸神之主,万王之王,巨能可畏,不偏视人,不受私献。……万岁牌之前有高椅,曰摩西椅,上敷绣褥,为掌教说教时安置教经之用。寺中藏有摩西五经及先知马拉基撒加利亚之书。^①

康熙六十年(1722年)孟正气在开封居留期间所绘两张开封犹太人寺线条图,为后人了解该寺全景的主要依据。其图一为寺之全形,二为后殿内观。

据图,全寺深约四百尺,广约百五十尺,东向。四周大围墙。进东街栅门,则见有大牌坊,坊有敬天祝国扁,是为大门。大门左右有花墙。大门内有甬道至二门。二门内为大院,中亦有牌坊,左右有碑亭。亭度弘治正德碑。两旁有横门,门通焚修住室。碑亭后有石狮铜炉之属,是为前殿。殿前月台石栏极壮观。殿旁两厢南北向者为诵经堂,亦名讲堂。北讲堂之西为厨房。殿左右东向者为教祖、圣祖殿。殿后有行廊通后殿。殿深六十尺,两壁皆窗,前有烛台供桌,旁有盥手盘。中有坛,坛置高椅。椅后为万岁龙楼。楼后最深处为尊经龕。龕藏新纂而最古之摩西五经一部。龕前有幔,极丽。两楹有经橱,橱置续修之摩西五经十二部。壁

^① 《陈垣史学论著选》,第91页。

左右有金字希伯来文,书摩西十诫。殿顶有通天之牖。^①

开封犹太人清真寺较为精确的全貌详情已无从稽考,但根据孟正气所绘之图,以及邱天生、蒋荣基访问开封后所作的翔实记载,加之怀履光、陈垣、潘光旦等人的考证研究,其全貌大体可作如下勾勒:

该寺为典型中国寺庙样式,坐西朝东,共分三进,四周有大围墙,墙顶用琉璃瓦装饰。在其东面的正门即面对挑筋教胡同的临街门前有一小池,门上名匾书有“清真寺”三个金字,为开封犹太教寺之名。其门两侧各有一只石狮。进入正门有甬道至大门,其间为高约15英尺的赵氏牌坊,牌坊东匾上书黑地金字“敬天祝国”,其右方载有“大清康熙拾柒年孟冬之月吉旦”小字,左方则为“文林郎知云南云南府诰赠宜良县知县奉政大夫赵光裕立”等字之落款。牌坊西匾则书“尊经修纪”四字,左右落款亦有“大清康熙拾柒年孟冬之吉”、“文林郎知云南府诰赠宜良县知县奉政大夫赵光裕立”等字。但对此匾在犹太会堂确切之位,学界仍然存疑。牌坊两旁种有几棵树,以起对称作用。

大门由中门和两侧边门构成,其门两旁有斜插之花墙左右拱卫。门内即为大院,此院两旁是横门,通焚修住室。院内亦有甬道通二门。二门门上横匾书有“敬畏昊天”,两旁小字分别为“康熙九年岁次庚戌季春吉旦”、“文林郎知云南府宜良县赵映斗谨题”;另有一副对联题为“自女娲嬗化以来西竺钟灵求生天生地生人之本”、“由阿罗开宗而后中华衍教得学儒学释学道之全”,落款为“云间沈荃敬书”。此联被视为康熙十八年(1679年)的作品。

二门两侧各有边门,门内又是一个大院,院中为高约4米的艾氏牌坊,顶部有绿瓦,石基上为红漆大柱,牌楼上有“奉旨创建”的四块

^① 《陈垣史学论著选》,第92页。

匾,于清顺治十五年(1658年)所立。中间之匾写有“钦若昊天”,左、右两匾分书“日监在兹”、“昊天上帝”等字,各自标明“顺治岁次戊戌三月穀旦创建”。在“钦若昊天”之匾的下方为“灵通于穆”之匾,而在其上方即牌楼中轴线最高点则为书有大字“福”的红漆竖匾,“福”字上又有一个很小的“猷”字,题为“嘉庆二年九月吉日立”、“弟子艾成功沐手敬书”。

艾氏牌坊左右各有一座灰瓦为顶的碑亭,其中一亭有弘治二年碑和正德七年碑相背而立,另一亭中则立有康熙二年碑。此院两边为南北讲经堂,习称“讲堂”。其中一堂名匾为“明镜堂”,两旁题有“康熙丙辰仲春吉旦”、“祥符令钱江沈叙题”;堂中挂有一幅对联“天经五十三卷口诵心维祝皇图于巩固”、“圣字二十七母家喻户晓愿社稷以灵长”,上联落款为“奉教弟子艾田沐手撰”,下联则为“本支孙艾显生敬述重刊”。明镜堂对面讲堂亦有对联“统天地人物而著经纲常伦纪秩然千古道德居名象之先”、“合干支五行以成字礼乐文章灿乎百代点画在图书之始”,题为“戊辰秋菊月上浣之吉”、“尊教弟子艾复生沐手敬题”。两讲堂后还有两个小院,北边小院为李氏祠堂,南边小院是赵氏祠堂,据传曾于赵氏祠堂之围墙中发现其康熙十八年(1679年)所立“祠堂述古碑记”。北讲经堂西边为厨房,用于宰牲挑筋。

艾氏牌坊之后为六面体塔形铁鼎,其上铭文注明此鼎铸于明万历年间。鼎之两侧有一对石狮,其后则有一对带底座的雕花石缸。石缸后即开封犹太寺大殿之前的月台,长约14米、宽约11米,周围有雕刻精致的石栏杆,其北侧有一石栏井。大殿北侧有教祖殿,南侧有圣祖殿,设有亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西、以斯拉等以色列民族先祖牌位,以示纪念。

大殿分为前殿和后殿,屋顶盖有绿瓦。两殿均宽约14米、长约24米,前殿有前廊通往后殿。前殿即为犹太教会堂之“圣所”,被开封犹太人称为“一赐乐业殿”。其殿前有一走廊,三面有窗,前面亦为楹

子门。前殿名匾为“至清殿”，殿上还有一匾，上书“敬天祝国”四字，两旁题有“开封府知府席式题”、“顺治丙申孟冬月吉旦”之字。殿之窗旁还有一副对联“识得天地君亲师不远道德正路”、“修在仁义礼智信便是圣贤源头”，落款是“文林郎宜良令赵映斗谨题”。

后殿则为犹太教会堂之“至圣所”，亦称“伯特利”。后殿名匾为“至教堂”，殿上还有一匾，上书“清真教主”四字，两旁题有“康熙己未夏日”、“华亭沈筌书”。后殿两壁为窗户榻扇，前面供桌上有铜炉置于中央，两侧各有水瓶、烛台和铜灯。桌旁有石盥手盘。供桌之后正中有坛，四周围有栏杆，坛上置有“摩西椅”（即摩西宝座）。椅后供有“大清皇帝万岁万岁万万岁”牌位。（即“大清万岁牌”）和“大明万岁”牌位。在大清皇帝万岁牌上方挂有希伯来文金字匾额，上刻《西玛》（Shema）祷文，其内容基于《圣经·申命记》第6章4节：“以色列啊，你要听，耶和华我们上帝是独一无二的主，福哉其名，荣哉其鉴，临于永远。”皇帝万岁牌后为“皇清万万岁龙楼”。

龙楼之后则为经楼牌坊，其后最深处为尊经龕，藏有最古的《摩西五经》1部。龕前挂幔，两楹经橱分置续修的《道经》（即《摩西五经》）12部，称“天经十二简”。据骆保禄记载，1704年时后殿内有13张案桌，上置13个经龕，收藏13部经卷，其外则以帐幔相罩。尊经龕前有“教法天真”之匾，落款为“河南分守大梁道左参政王原膺题”、“顺治丙申孟冬月穀旦”；其右边则有“奉天宣化”之匾，落款为“顺治辛丑孟冬之吉”、“晋阳贾汉复题”。尊经龕前亦有一幅对联“对太空以燕栴檀都忘名象”，“溯西土而抗嗜欲独守清真”，为“华亭沈筌敬题”。在尊经龕前牌坊上还刻有希伯来文金字，其内容出自《申命记》第10章17节：“耶和华你们的上帝他是万神之神，万主之主，至大的上帝，大有能力，大而可畏”。其左右两旁各为方经笼和散经笼，收藏各种方经和散经。其上亦有希伯来文匾，各刻有《西玛》祷文。左边方经笼前有一石匾，上刻中文“至教堂”；右边散经笼前亦有一石匾，上刻希伯

来文和波斯文经文。此外后殿西墙左右壁上还刻有希伯来文金字,记载摩西十诫。后殿之顶有通天之牖,使后殿建筑得以象征外方内圆的古代犹太“会幕”。

后殿中饰有许多对联,其大柱上之联为“有不滞象无不沦虚道更在有无之外”、“礼自尊天义惟法祖心常存礼义之先”,题曰“丙辰冬月上浣吉旦”、“教人艾世德沐手敬书”;前柱上之联为“祖独承天敬天因而念祖”、“生能止杀戒杀所以存生”,落款“华亭沈筌敬题”;旁柱上之联为“帝命曰明曰旦银烛煌煌仰若照临之有赫”、“纯嘏维馨维清紫檀裊裊肃将芳烈之寅修”,落款“尊教弟子赵映斗沐手敬书”;其横窗之联为“仰瞻造化天敢不起恭起敬”、“俯拜长生主自宜洁体洁心”、落款“秀才赵作梅敬书”。

此外,在开封犹太教寺之中还有“教本于天”、“昭事上帝”、“教宗无相”、“无象法宗”、“洁清教主”、“皇穹净业”、“西来至道”、“敬天畏人”等匾,以及艾应奎的对联“生生不已常生主”,“化化无穷造化天”;亦有艾复生所书众多对联,如“统天地人物以为道不尚名象”,“合君亲师友以立教非涉空虚”;“教学合尼山人物本乎天祖冬至而修恪守先王闭关之典”,“字画宗庖羲义理包乎法象七日而斋得其复见天地之心”;“道源于天五十三卷备生天生地生人之理”,“教宗于圣二十七字得传心传道传学之微”;“由阿罗而立教法宗无象”,“自默舍而传经道本一中”;“曰明曰旦昭事惟严”,“本天本祖奏格匪懈”;还有“为化为育理备化育之全”,“积气积形道居形气之先”等。但这些匾、联在寺中位置尚不为人所确知。

开封犹太教寺的负责人即其教长“掌教”,与一般犹太教会堂的拉比地位相同。“掌教”全权管理开封犹太人的宗教生活,负责主持守斋、举戒、礼拜、祭天、祀祖、行割礼、挑宰、讲经、注仪等礼仪活动,主礼时戴蓝帽、穿蓝色鞋,并有权进入其会堂的“至圣所”。其最早的掌教为“弘治碑”所载金朝大定年间(1161—1189年)的“列微五思

达”，列微(即利未)之姓在华后改为李姓。开封一赐乐业教掌教世代由利未氏沿袭，清顺治时(1644—1661年)的掌教为李祯。其最后一个掌教于嘉庆至道光年间(1796—1850年)去世，此后开封犹太人不再有掌教之位。

辅助掌教的开封犹太教神职人员还有“满喇”。他们通晓希伯来文，负责讲经、从事宗教教育等。按其分工，负责青少年读经启蒙的为“新学满喇”，根据礼仪规定宰牲挑筋的为“挑宰满喇”，辅导教众熟晓《道经》及其礼仪戒律的为“焚修满喇”等。担任“满喇”者以李姓为多，亦有俺、艾、周、张、石、高等姓成员。但至嘉庆和道光年间，开封犹太教的“满喇”之职也失传。这样，到清咸丰四年(1854年)时，开封犹太人清真寺终因久未维修而毁废，由此出现了“康熙二年碑”所忧所惧的“寺废而教众遂涣散莫复也”之局面。

四、开封犹太人的汉化及犹太教在华之湮灭

犹太人来华后入境从俗，主观上为其适应中华文化创造了有利条件。而宋、金、元、明、清各代对犹太教都持尊重、优待态度，客观上也为犹太人在华生存提供了良好的外部氛围。犹太人进入开封后，宋朝皇帝对其态度是“归我中夏，遵守祖风，留遗汴梁”(《弘治碑》)。金代时开封犹太人始建其寺，也势必得到了金朝官府之允准。元代统治者对“僧、道、也里可温、术忽、答失蛮”同等看待，不分厚薄。明代太祖皇帝开国伊始，即“抚绥天下军民，凡归其化者，皆赐地以安居乐业之乡，诚一视同仁之心也”(《弘治碑》)。而清朝建立后，开封犹太教众亦得以“旋汴复业”、“捐资重修”其寺。清代犹太人中举为官者甚多，其重修教寺所立之匾中曾书有康熙皇帝所题“敬天祝国”四字。总之，中国“历代王朝在异族人不干预其政治的前提下，基本上都提倡‘中外一体’，对异族、异教一般都兼容并蓄，对犹太人集团亦不

例外”^①。

这一外部环境,使来华犹太人获得了与犹太人在其他地区受歧视、遭排挤所截然不同的待遇。他们在华没有遇到任何针对其族其教的侮辱性或排斥性规定,享受到充分的自治权利。这样,定居开封的犹太人逐渐消除了其对中华民族的隔膜、猜忌和敌意,从而自觉地、非强迫性地经历了其对中华文化适应、融合的过程,最终形成了开封犹太人的基本汉化,从而导致中国犹太教的消失。

开封犹太人在华从其文化披戴、适应到文化融入、同化之过程,反映了犹太人在华进入中国社会,参与其政治、经济及思想、文化生活的种种努力。这一过程带来了在华犹太人价值观念、信仰观念,以及社会、文化观念的改变。因此,他们主动地从其自我封闭的民族、宗教生活圈中走出,在接触、接受、吸收中华文化中逐渐淡化、模糊和消除了这两种文化之间的界限。开封犹太人在这一漫长的历史进程中也曾感到过自身会被汉文化所同化的威胁,但因这种汉化倾向乃来自犹太人内部而使之无法抗拒。在适应、融入中华民族的同时,在华犹太民族的独特性及其内部凝聚力则愈益减少。这种根本性变化,主要反映在开封犹太人对儒家思想的认同、受中国古代科举制度的吸引、以及与中国其他民族的通婚等方面。

开封犹太人在其宗教生活中,接触到儒释道等中国传统宗教。其“弘治碑”曾描述了各教在礼拜、尊崇上的不同特点:

愚惟三教,各有殿宇,尊崇其主。在儒则有大成殿,尊崇孔子。在释则有圣容殿,尊崇尼牟。在道则有玉皇殿,尊崇三清。在清真,则有一赐乐业殿,尊崇皇天。

在其宗教表述中,开封犹太人曾用到“天相”、“净业”、“古刹”、“道”、“天真”、“幽玄”、“参赞”、“至妙”等佛、道术语。在相互了解和沟通之

^① 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》序,第9页。

中,开封犹太人感到其一赐乐业教与儒教不过大同小异而已,认为两者在许多方面都是相同相通的:

其儒教与本教,虽大同小异,然其立心制行,亦不过敬天道,尊祖宗、重君臣,孝父母,和妻子,序尊卑,交朋友,而不外于五伦矣。噫嘻!人徒知清真寺礼拜敬道,殊不知道之大原出于天。(《弘治碑》)

为此,开封犹太人认同了儒家敬天、尊祖、崇孔、忠君等思想,表示“其教道相传,至今衣冠礼乐,遵行时制。语言动静,循由旧章。人人遵守成法,而知敬天尊祖,忠君孝亲者,皆其力也”,“受君之恩,食君之禄,惟尽礼拜告天之诚,报国忠君之意”(《弘治碑》)。他们不仅参加每年春秋两季的孔庙祭孔活动,而且在其清真寺中还专门设有皇帝“万岁牌”。对于儒家“三纲五常”和“天地君亲师”等思想伦理规范和崇敬行为,开封犹太人亦尽量与其传统信仰相结合、相协调。其“正德碑”曰:

然教是经文字,虽与儒书字异,而揆厥其理,亦有常行之道,以其同也。是故道行于父子,父慈子孝;道行于君臣,君仁臣敬;道行于兄弟,兄友弟恭;道行于夫妇,夫和妇顺;道行于朋友,友益有信。道莫大于仁义,行之自有恻隐羞恶之心;道莫大于礼智,行之自有恭敬是非之心。道行于斋戒,必严必敬;道行于祭祖,必孝必诚;道行于礼拜,祝赞上天。生育万物,动容周旋之际,一本乎诚敬也。至于鳏寡孤独、疲癃残疾者,莫不赍恤赈给,俾不至于失所。贫而娶妻不得娶与葬埋不能葬者,莫不极力相助。凡婚资丧具,无不举焉。及至居丧,禁忌葷酒。殓殮不尚繁文,循由礼制,一不信于邪术。下至权度斗斛,轻重长短,一无所敢欺于人。

这里,开封犹太人制订了极为具体的13条“日用常行之道”,作为其生活准则。其内容即

畏天命,守王法,重五伦,遵五常,敬祖风,孝父母,恭长上,和乡里,亲师友,教子孙,务本业,积阴德,忍小忿。(《正德碑》)

这 13 条“日用常行之道”不仅包括仁、义、礼、智、信之“五常”，亦有父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信之“五伦”，而且还强调了对祖先规定的礼仪习俗之遵守等，因而已集中体现出中国传统文化的核心及精髓。开封犹太人对之评价极高，认为“戒饬劝勉之意，皆寓于斯焉。……天命率性，由此而全；修道之教，由此而入；仁义礼智之德，由此而存。”（《正德碑》）

在“康熙二年碑”中，开封犹太人也称其教祖摩西著经立论乃“教人为善，戒人为恶”之举，强调“孝弟忠信本之心，仁义礼智原于性。天地万物，纲常伦纪，经之大纲也”。他们对其宗教生活中的礼、祭、斋等行为，都从儒家经典中寻找根据。如其所撰碑文多在《诗》、《礼》、《易》中引经据典，对之细加说明和诠释。他们认为其“冠婚死葬，一如夏礼”，而其传承的经卷“虽古篆音异，而于六经之理，未尝不相同也”（《康熙二年碑》）。其信仰理论上对儒家的认同，从根本上扫清了开封犹太人汉化过程中的思想障碍和心理障碍。

除了思想信仰上的汉化，开封犹太人通过参与科举考试、跻身中国社会政治生活而加深了其在社会层面上的汉化。开封犹太人家族中“进取科目而显亲扬名者”颇多。他们自幼攻读诗书，求取功名，通过中举、出仕而成为高官显爵。据开封犹太教各碑记载，其教人俺诚医士“永乐二十一年，以奏闻有功，钦赐赵姓，授锦衣卫指挥，升浙江都指挥僉事”（《弘治碑》）。其后裔中有赵承基于清顺治初担任“大梁道中军守备”，后又任“陕西固原西路游击”；有赵映乘于清顺治二年（1645 年）由廩膳生中式为举人，次年为丙戌科进士，顺治七年（1650 年）由刑部郎中升福建汀漳兵巡道按察司副使；他曾作《圣经记变》，在乾隆续修《河南通志》和道光《福建通志》中均有其传，因其显贵而得到清朝皇帝给其父赵光裕封典，在开封犹太教清真寺中所立赵氏碑坊上为其立“敬天祝国”之匾；还有著《明道序》的赵映斗亦曾任云南宜良县知县。此外，“弘治碑”还载有“高年由贡士任徽州歙县知县，

艾俊由举人任德府长史。宁夏金瑄,先祖任光禄寺卿,伯祖胜任金吾前卫千兵。“正德碑”中亦列举了弘治丙辰进士左唐为“朝列大夫、四川布政司、右参议”,后任广东参政;进士出身的高洵亦为“徵士郎、户科给事中、前翰林院庶吉士”。而“康熙二年碑”也记有清顺治己丑(1649)进士李光座乃“钦差、进士、提督、学政、云南按察司副使”,以及“游击赵承基,大参赵映乘,医官艾显生”等出仕为官的犹太人。

开封犹太人中的这批知识分子受中国汉族社会科举制度的吸引、影响而“从小思想就为孔孟之道,以及中国封建社会的伦理纲常所束缚,惟恐学得不精、理解不透,他们按照中国封建社会的伦理规范,循规蹈矩。……他们很早就用汉族的思维方式考虑问题,用汉族的价值观念来建立自己的处世哲学”^①。他们希望能靠学而优则仕来荣宗耀祖、福荫其族,但其结果是使开封犹太人中的精英均转向科举、功名这种仕宦之途,而其宗教社团之掌教、满喇等神职人员的素质则日渐降低,最终甚至出现了其后继无人的悲剧局面,从而导致其教其族之衰败、湮灭。自十四世纪以后,开封犹太人中的聪慧之辈已纷纷立志于应试赶考,以金榜题名、出仕升官为其奋斗目标和荣耀之所在。“而这种迫切愿望,纵观整个开封犹太人的历史来看,恰恰就是开封犹太人瓦解本民族‘主体文化’最强力的溶解剂。由于这种溶解剂来自于它自身的‘需要’,因此在心理上也就没有任何一点防范的准备。”^②

另外,开封犹太人后来由于与当地汉族和回族通婚,破坏并最终结束了在华犹太人得以自我维持的婚姻关系,因而也促成了其汉化和导致其民族社团在开封的消失。犹太人自宋代进入开封后,其最初几个世纪是不与外界通婚的,尤其严禁犹太妇女嫁与外族男人。但经

^① 张绥:《犹太教与中国开封犹太人》,第111页。

^② 同上书,第110—111页。

过几百年的发展,开封犹太社团因长期实行其自我封闭的族内婚制度等原因而使其出生率逐渐下降,本民族人口日益减少。在此过程中,开封犹太人的婚姻禁律则慢慢松弛,随之允许外界妇女与犹太男子通婚,犹太家庭亦可收养外界的女孩。通过几代之同化,开封犹太人的民族观念日渐淡化,甚至犹太妇女亦可外嫁汉族男人。这种互通婚使开封犹太家庭及整个社团在文化、教育上出现了潜移默化的改变,犹太民族固有的禁忌、规矩渐渐被淡忘、取消,而汉民族的风俗习惯和文化传统则在其中不断扩散。至十九世纪中叶,由于其教寺毁废、社团联络松散,教、族领袖乏人,“开封的犹太人已不再遵行割礼,也不再在吃牛羊肉时‘挑筋’,更没有人能懂希伯来文了”^①。当同治六年(1867年)丁韪良访问开封时,开封犹太人已处于寺圯教亡之状。丁韪良对之曾描述道:

余由京师赴上海,特绕道至开封,访犹太教之遗迹。有回民引至一空地,则寺已倾圮,片木无存,只见二碑矗立。犹太人闻余至,纷来聚观。询之,曰:迭经水患,寺久失修,无力重建,已将木材变卖,石碑外只存古经数卷而已。无师讲诵,亦无礼拜,亦无所谓割礼。遗民七姓,人约四百,贫苦不堪,回归教者有之,与汉人同化者有之。^②

而宣统二年(1910年)张相文所著《大梁访碑记》亦说其访问开封时,“遍询汴人”竟莫能言开封城内犹太遗民之所在;当他找到其教寺原址后也只见“瓦砾丛杂,不见有所谓犹太教碑者”。最后他所遇到的犹太后裔则告之曰:

我辈之去祖国,年代渺远,不可知矣。始来此凡七姓,曰赵、金、张、艾、高及二李,都八家,继而张姓不知所往。现存六姓,人

^① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第193页。

^② 《陈垣史学论著选》,第105—106页。

口约近二百,多操小本营业。婚嫁固必取同教,然以贫富相悬,不能尽拘也。^①

至此,昔日开封犹太人“经之所以不失,而教之所以永传”(《康熙二年碑》)的光景已逝而不见,仅存追忆。

第三节 犹太教在中国其他地区的传播

一、犹太教在中国古代各地的传播

据开封犹太教各碑和其他有关历史文献记载,除开封之外,犹太教亦曾在古代中国其他地区有所传播和影响。如“正德碑”所言:

业是教者不止于汴。凡在天下,业是教者,靡不尊是经而崇是道也。

犹太人至少在唐朝就已入华活动。元朝时因在华犹太人较多,元朝政府曾于至元四年(1267年)另立“翰脱总管府”来专事其管理。据传元世祖忽必烈曾在犹太人节日时“亲临行礼”,并说“世界圣人有四”、“犹太人以摩西为圣人”^②。至正十四年(1354年),元朝曾募“各处回回、术忽般富者赴京师从军”(《元史·顺帝本纪》),可见犹太人已散居中国“各处”。自宋以来,犹太人在华定居者日渐增多,犹太教的活动亦开始引人注目。直接论及中国各地犹太教活动情况的史料极少,但根据犹太教作为犹太民族宗教而与其民族密不可分的独特性,可以推测“其种族所至之处,即为其宗教所布之处”^③,而犹太人在中国古代各地的活动则能在有关文献中觅其吉光片羽。由此而论,

① 《陈垣史学论著选》,第106页。

② 张星烺:《中西交通史料汇编》第三册,第36页。

③ 《陈垣史学论著选》,第82页。

犹太教在杭州、广州、洛阳、敦煌、宁波、北京、泉州、宁夏、扬州和南京都留下了其存在或传播的行踪。

(一) 犹太教在杭州

犹太教在古代杭州的情况未见于史书记载,但犹太人在杭州之存在则自元代以来已有可考的文献。元代杭州人杨瑀在其笔记体著述《山居新话》中曾提及“杭州砂糖局……糖官皆主鹤、回回富商”,反映了犹太人在当地从事商贸活动的情况。马可·波罗在其《游记》中亦说当时京师(即杭州)犹太人甚多,在商业和政治上均有较大影响。他还特别提到杭州海港激浦是当时极为重要的市舶口:

距城(Kinsai,即京师,亦即杭州)二十五哩的远近,向北转东,就是大海;近海有市叫激浦(Gan-pu),是一个极好的港口,从天竺来的一切货船都停在这里。^①

从海路来华的犹太人有不少是在此入境,因而往来或定居在激浦、杭州的犹太人自然亦甚多。此外,据十四世纪中叶伊斯兰教著名旅行家伊朋拔都达(Ibn Batuta)的《亚非两洲游记》所载,其在杭州时曾看到许多定居当地的犹太人:

我们进入京师的第二个城市,通过一道城门,称为犹太人的门。这城里住着犹太人、基督教徒和拜太阳的突厥人,人数很是众多。^②

犹太人在杭州的存在一直维持到明代末年。明永乐年间(1403—1424年),开封犹太人俺诚医士曾因“升浙江都指挥僉事”而至杭州任职。十七世纪初,开封犹太人艾田曾告诉利玛窦说:

在浙江省会杭州,信仰他们宗教的人家更多,那里也有一所礼拜堂。其他地方也有信仰他们宗教的,但没有礼拜堂,因为他

^① 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第19页。

^② 同上书,第20页。

们的信仰正在逐渐消失。^①

清代以来,杭州犹太人渐趋没落并最终消失,犹太教在杭州的存在及传播亦告中止。

(二) 犹太教在广州

广州在唐代时已成为中国对外贸易的重要港口,来往此地的外商甚多。持犹太人唐代入华说者,也主要视广州为犹太人唐时活动及栖居之地。关于犹太教在广州的存在,人们则是依据唐朝末年即九世纪时伊斯兰教旅行家阿布·赛义德·哈桑所著《中国印度见闻录》。书中提到唐末黄巢起义军攻陷广州后曾杀死侨寓当地的众多伊斯兰教徒、犹太教徒、基督教徒和拜火教徒。不过,史学界对此说仍存疑。但据各种零散史料推测,一般认为犹太人在唐、宋、元各代都曾寄寓广州,从事商贸活动。因此,犹太教亦随犹太商人而一度传入广州。

(三) 犹太教在洛阳

洛阳作为中国历史上九朝古都,曾成为古代东西文化及商贸交流中心,亦“可能是犹太人曾经寄居过的最早的一个城市”^②。约在东汉年间即二世纪左右,“当时西亚细亚的叙利亚一带已经和中国发生通商和‘朝贡’的关系,而来往的商人中间便有居住在叙利亚的犹太人”^③。这些犹太人自西域东来,主要沿古代丝绸之路。但犹太教曾传入古代洛阳之说尚属揣想而无史料确证。从前学界曾有人以1926年法国人普瑞浮在洛阳发现东汉时期的三块希伯来文残碑为据,认为碑上希伯来文乃当时叙利亚古商那人王国(即贵霜国)首都巴尔米拉所通行的书体,以此说明叙利亚犹太人在古代洛阳的存在。然而现代一些学者却认为这些碑文乃佛僧所用佉卢文(Kharosthi),如1961

^① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》中译本,第3页。

^{②③} 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第17页。

年英国学者布洛(J. Brough)曾撰文否定普瑞浮之说,指明这三块残碑的铭文乃佉卢文;1984年中国学者马雍发表的《古代鄯善、于阗地区佉卢文字资料综考》^①一文进而确认其碑文乃佉卢文,夏鼐、季羨林等人亦持此说。佉卢文自公元前三世纪流行于印度西北部,属印度方言,后随佛教而传入中国西北地区,它与希伯来文和古代犹太人毫无关系,从而推翻了这一孤证,使犹太教传入洛阳之说至今仍存疑待考。

(四) 犹太教在敦煌

唐时敦煌已有犹太人寄居和从事商贸及宗教活动的踪迹,这通过二十世纪初斯坦因在和阗东北发现的八世纪犹太商人信件,以及伯希和在敦煌千佛洞发现的八世纪犹太教忏悔祷文而得到了证实。中唐时期,犹太人在西北地区丝绸之路沿线已非常活跃。他们在敦煌、新疆等地居住或经商,从而使犹太教亦曾在这些地区存在。从有关史料分析,这些犹太人与波斯犹太人有着密切的联系和频繁的来往,他们的经商活动及宗教生活均得到过波斯犹太教社团的关照和支持。自唐以来,从陆路经西域而至中国本土的犹太人曾散居各地,其成员不仅在敦煌、新疆、开封等地留下过其存在的痕迹,而且也可能沿着这一中西交通路线到过长安、洛阳、乃至青海、西藏和四川等地。

(五) 犹太教在宁波

宁波曾有犹太人聚居及犹太教活动,乃有史料可查。明代时,宁波犹太人已与开封犹太人有了密切的交往。据“弘治碑”记载:

天顺年,石斌、李荣、高鉴、张瑄取宁波本教道经一部,宁波赵应捧经一部,赍至汴梁归寺。

中国犹太教非常珍视其经卷,一般都将之收藏在其教寺之中。因此,

^① 此文载《中国民族古文字研究》,中国社会科学出版社1984年版。

宁波犹太人既然有多部经卷,则表明他们必曾有其犹太教会堂及相应的读经、礼拜活动。

(六) 犹太教在北京

关于犹太人定居北京及其活动,元代史料较多。在《马可·波罗游记》中曾两次提及元世祖忽必烈与犹太人的接触。一次是在基督教徒乃颜指挥其旗帜上有“十字架”标记的军队叛乱失败后,“当地回教徒、偶像崇拜者、犹太人以及其他许多不信上帝之人,尽皆耻笑乃颜所持旗上的十字架,……他们甚至来到大汗面前大肆讽刺讥笑基督教徒。大汗听到后斥责在他面前揶揄基督教徒之人”^①。另一次则谈到忽必烈对基督教、伊斯兰教、犹太教和佛教节日的尊重,“在逢回教徒、犹太人和偶像崇拜者的主要节日时,大汗执礼也同”^②,对包括犹太人先知摩西在内的四教先知皆表敬奉。此外,十四世纪中叶意大利方济各会传教士马黎诺里作为教皇专使来到北京,也与京城犹太人多有接触。在其《游记》中,他曾说起其“留汗八里时,常与犹太人及他派教人,讨论宗教上之正义,皆能辩胜之”^③。由此可见当时北京犹太教徒颇多,而且其宗教活动亦极为活跃。至十六世纪末叶,仍有来京商人看到北京“摩西教徒”即犹太人的存在。十七世纪以来,聚居北京的犹太人日渐减少,且多与他族同化或改归他教。

(七) 犹太教在泉州

泉州是中国古代重要海港,天主教、伊斯兰教和印度教在此都有过存在及传播的历史。泉州作为古代中西海上交通和贸易往来的重镇,自然会吸引各国商贾、流传各种宗教,犹太教亦可能随来此经商的犹太人而传人。据十四世纪天主教泉州主教安德鲁的书信,元代泉州确有犹太人及犹太教的存在。他说:

① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》中译本,第154页。

② 同上书,第155页。

③ 张星烺:《中西交通史料汇编》第一册,第252页。

在此大帝国境内,天下各国人民,各种宗教,皆依其信仰,自由居住。盖彼等以为凡为宗教,皆可救护人民。……吾等可自由传道,虽无特别允许,亦无妨碍。犹太人及萨拉森人改信吾教者,至今无一人。^①

这说明当时犹太人在泉州已颇有势力,他们形成独立的民族社团,维系着其正常的宗教生活,并能抵制外教的影响而保持住其传统信仰。

(八) 犹太教在宁夏

“宁夏有族居的一赐乐业教人,弘治二年和正德七年的两个《碑记》都供给了证据。”^② 宁夏犹太人曾与开封犹太人有过密切的交往,尤其是宁夏犹太人金姓家族与开封犹太人关系颇深。据“弘治碑”记载,开封犹太人重建其清真寺时,宁夏金姓犹太人曾解囊相助、捐资捐物,“宁夏金瑄……置买供桌铜炉瓶烛台。乃弟瑛,弘治二年,舍资财置寺地一段。瑛与钟托赵俊置碑石。”明正德七年(1512年)开封犹太寺重建为尊崇道经寺时,亦有“宁夏金润立碑亭一座”。宁夏犹太人可能与由西域经丝绸之路而入华的犹太人有着渊源关系,但因其情不详而无从追溯。大体而言,宁夏犹太人在“天顺(1457年)以前,便有过相当长的历史,至少可以推到明初元末”。^③

(九) 犹太教在扬州

扬州亦为唐朝商业重镇,其客旅商贾甚多,各大宗教也曾在此留下痕迹。扬州犹太教的存在,可从“正德碑”之记载推测。“此碑与维扬人极有关系:撰者、书者、篆额者,均维扬人,请经及出资修寺者,亦有维扬人。维扬之有一赐乐业,幸得是碑为证。”^④ 此处所指之“维扬”即扬州。当开封犹太人于明正德七年(1512年)修建其尊崇道经

① 《中西交通史料汇编》第一册,第232页。

②③ 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第23页。

④ 《陈垣史学论著选》第80页。

寺时,曾有“维扬金溥请道经一部,立二门一座”。而“正德碑”所载江都左唐、淮南高洵和维扬徐昂都是扬州人或曾在扬州居住。这已说明犹太人与古代扬州的种种关联。另外,潘光旦猜测犹太教在“扬州可能还有姓高的教人”^①,因康熙《扬州志》中曾论及犹太人高铨、高滂父子下狱,以及此后高滂仕至南京光禄寺少卿之事。这些蛛丝马迹使人推测古代扬州可能曾有过犹太人社团。

(十) 犹太教在南京

犹太教曾传入南京之说,主要根据 1641 年葡萄牙耶稣会士曾德昭的记述。他在其《中国与福音的传播》(亦称《中国通史》)一书中谈及他在南京时曾遇见一名伊斯兰教徒,从而了解到当时南京犹太教的情况。“这伊斯兰教徒告诉他,南京从前有犹太人四家,不久以前加入了伊斯兰教;这是最后的几家了,以前还多;后来人数既愈来愈少,他们的经师先生也就维持不下去了。”^②南京犹太人社团曾达到一定规模,但至明末已经衰败,从而逐渐在其历史演进中消失。

二、近现代中国的犹太教

鸦片战争以后,随着 1842 年《南京条约》的签订,中国开放广州、福州、厦门、宁波、上海五口对外通商,西方传教士纷至沓来,一些犹太人亦再度进入中国。这些犹太人的到来,使犹太教重新在华出现。他们曾试图与开封等地的中国犹太遗民建立联系,恢复其传统宗教生活。但其努力成效不大,许多设想亦未成功。而且,大批犹太人来华主要是在第二次世界大战期间。这些犹太难民入华只是暂住,其社团及其犹太教已与中国历史上以开封犹太人为代表的中国犹太人及其一赐乐业教有了许多不同,更与经过汉化过程的近现代中国犹太

^{①②} 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第 23 页。

人后裔有着本质区别。

近代以来进入中国的犹太人主要生活在中国上海、哈尔滨和天津等地。其中于十九世纪末、二十世纪初来华的犹太移民以俄罗斯犹太人和英籍犹太人为多,而第二次世界大战期间云集上海者则主要为欧洲犹太难民。这些犹太人的宗教生活主要限于本民族及其社区之内,因而对中国近现代的社会文化生活影响甚微。

(一) 哈尔滨犹太教

十九世纪末叶,沙俄政府加强其对定居俄罗斯的犹太人即阿什肯纳兹人的迫害,俄罗斯犹太难民开始向中国东北迁徙。其中大部分犹太人逐渐在东北哈尔滨等城市定居,另有一部分犹太人则继续沿海南迁,分别到了天津和上海。1903年,在哈尔滨的俄罗斯犹太人已达500余人,他们随之成立了“哈尔滨犹太宗教公会”,并于1907年建成哈尔滨第一座犹太会堂,从此开始犹太教在哈尔滨的活动。1908年,哈尔滨犹太人已达8000余人。

俄国十月革命后,大批白俄迁居中国,其中亦有许多犹太人。他们聚居在哈尔滨、天津、上海等城,形成不断增强的犹太人社区力量。此间入华的犹太人来自俄国的阿什肯纳兹犹太人为主,亦有少数来自波兰的犹太人,多在东北哈尔滨、沈阳、大连等大城市以及东北铁路沿线的小城镇定居。1919年,哈尔滨犹太人通过选举成立其社区委员会,负责管理与犹太人有关的社会及宗教事务。他们随之还建立起塔木德经学院,创办《西伯利亚—巴勒斯坦》周刊(1920—1943年,1926年曾改称《犹太通报》)等报刊,亦成立了犹太复国主义组织。至1920年,哈尔滨犹太人已多达1.3万人左右。

二十世纪三十年代,日本占领东北后,大批犹太人离开哈尔滨南迁,使其人口于30年代中期减至5000人。1936年,哈尔滨犹太人成立远东犹太人理事会,随之于1937至1939年在哈尔滨召开了三次远东犹太社区代表大会。1945年以后,哈尔滨犹太人锐减,大多返回

原苏联或移居以色列。至1955年,哈尔滨仅剩约400名犹太人,他们此后亦陆续离去。随着哈尔滨犹太人社区的解散,其犹太教活动已不复存在。

(二) 天津犹太教

1860至1870年间,首批犹太人进入天津,在此开展商贸活动。1904年时,天津犹太人开始建立犹太社区,组成天津希伯来协会。这些犹太人大多来自俄国,亦有来自波兰和德国者。1925年,天津犹太人学校成立。1928年,天津又建立了“康斯特”犹太人俱乐部。日本占领东北后,许多犹太人从哈尔滨等地迁至天津落户,使其人口在二十世纪三十年代增至2500人左右。1939年,天津犹太教会堂建成,从此使犹太教在天津日趋活跃。随之,在天津亦出现犹太复国主义组织及其活动。太平洋战争爆发后,一部分天津犹太人移居上海,从此其人数日渐减少。1948年以色列国成立时,天津犹太人曾在犹太会堂前举行规模盛大的庆祝活动。1955年时,天津希伯来协会停止其活动,当时尚留居天津的130名犹太人随后也相继迁离。因此,天津犹太教的影响日趋衰微,并随着大多数犹太人的离去而终于消失。

(三) 上海犹太教

进入近代上海的第一批犹太人是1842年随英军人沪的英籍犹太军人。1845年,英籍犹太商人大卫·沙逊(David Sassoon)在上海开办沙逊洋行。1854年,德籍犹太商人卡贝尔格(P. Karberg)和安诺德兄弟(J. Arnhold and P. Arnhold)也在上海合资办起瑞记洋行。1901年,原在沙逊洋行工作的犹太人哈同(Silas Aaron Haroon)亦独资兴办了哈同洋行。随着犹太商人入沪经商,犹太教亦传入上海。1862年,第一个犹太公墓在上海建成,称“以色列公墓”。1887年,上海最早的犹太教会堂“埃尔会堂”兴建。1900年,其第二座犹太教会堂“舍里特·以色列会堂”在西华德路(今永嘉路)兴建。与此同时,一所塔木德经文学校和一所涤罪浴室亦相继创办。这些犹太商人属于

塞法迪姆犹太人,于1910年成立其社团组织“上海犹太协会”。他们在上海逐渐拥有雄厚的经济资本,出现一批巨富。1902年,英籍犹太人亚伯拉罕(D. E. J. Abraham)和沙乐门(S. J. Solomon)办起了上海犹太学堂。1920年以后,上海犹太人又修造了两座更为华丽的犹太教会堂,即位于西摩路的“拉结会堂”和位于博物馆路的“阿哈隆会堂”。

来上海的犹太商人不久即对开封的犹太人发生兴趣。1850年,沙逊洋行曾为伦敦犹太人布道会派往开封的两名中国使者准备了希伯来文信件。伦敦犹太教拉比亦曾建议沙逊洋行从开封选犹太人来上海受希伯来文化教育,以便使开封犹太人重新有其拉比。因此,赵文魁和赵金城于1851年从开封来到上海。但赵文魁不久在上海病逝,赵金城后来返回开封。1900年,上海犹太商人埃兹拉(E. M. Ezra)召集31位上海犹太人知名人士开会,成立“援助中国犹太人协会”,李伟(Simon A. Levy)当选为主席。其规定的协会宗旨是:

研究中国犹太遗民的起源、发展和历史;保存一些犹太旧址和遗物,必要时修复一些纪念遗迹;协助中国犹太家族的直系后裔恢复原有的宗教信仰。^①

此后,该协会即派人去开封建立联系。1901年,开封犹太人李庆生和其子李崇梅曾来上海短住。1902年,开封犹太人七姓的8名成员来到上海,表示要学习其祖先的宗教,并希望能在开封重建犹太教会堂。但由于上海犹太人没能提供经济援助而使开封犹太后裔的希望落空。1924年,上海“援助中国犹太人协会”改组,苏柯尔斯基(George Sokolsky)当选为执行委员会主席。不过,该协会改组后仅一年便停止了其活动。

1902年,定居上海的俄罗斯犹太人也达到25户。他们建立起本

^① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,第203页。

民族的社团,在此后5年内进而又建成其犹太教会堂,并以其教创始人摩西命名,称“摩西会堂”。这样,在上海亦出现了俄罗斯犹太人的宗教生活。1922年,上海俄罗斯犹太人集资在倍开尔路(今惠民路)兴建其“圣葬社”,并在该墓地前区设立犹太教会堂,以举行其宗教礼仪。1927年,这些犹太人将摩西会堂迁往新址,即在虹口华德路(今长阳路)又新建了更大的犹太教会堂,亦称“华德路会堂”。于是,以宗教生活为核心的阿什肯纳兹犹太人社区在上海已基本形成,并且颇具影响。1931年“九·一八”事变后,原居住东北的俄罗斯犹太人大量南迁,其中不少人进入上海。1932年,在沪俄罗斯犹太人组成“上海犹太宗教公会”,从而与以英籍犹太人为主的上海赛法迪姆犹太人社团“上海犹太协会”区别开来。1941年,俄罗斯犹太人又在上海法租界拉都路建成一座可容纳千人的“新会堂”,习称“拉都路会堂”。但此会堂在珍珠港事变后不久被日军占用,直至1945年日本投降。

第二次世界大战期间,上海成为欧洲犹太难民云集之地,有“犹太移民城”之称。在犹太难民大批涌入上海之前,上海已有约5000犹太人。除上述犹太教会堂之外,上海犹太人还建有爱文义路(今北京西路)会堂和百老汇路(今大名路)会堂,使上海规模较大的犹太会堂达到6所。但是,“自1933年至1941年,约有3万欧洲犹太难民来到上海,其中5000人先后离开上海到别处去。这样,有2.5万欧洲犹太难民把上海作为他们的家园,一直生活到第二次世界大战结束”^①。这一巨变使原有的上海犹太教会堂已远远不能满足犹太人宗教生活的需要。因此,上海犹太人又先后建造新的犹太会堂,使其数目增至十多所。此外,上海犹太难民还在其难民收容所中设置犹太会堂,以便进行诵读经文、礼拜祈祷、过犹太教节日等宗教活动。这一期间有多批欧洲犹太教拉比移居上海,甚至波兰密尔犹太经学院(或称“犹

^① 唐培吉等著:《上海犹太人》,上海三联书店1992年版,第136页。

太宗教法典学院”)的全体师生约 400 人几乎都来到了上海。于是,他们在上海复兴了其犹太教教育,不仅恢复原有的塔木德经文学校、在法租界和虹口增设其分校,而且创办了一所全日制宗教学院,即“远东拉比学院”。密尔犹太经学院还办有宗教报纸《我们的生活》,以满足犹太教徒的精神需求。“这批密尔宗教学院以及塔木德经文学院、远东拉比学院的神职人员和师生,不仅大大活跃了当时的犹太宗教生活,而且后来成为美国和以色列的犹太教的骨干力量。”^①

随着第二次世界大战的结束,来华避难的犹太人相继离开上海等地。他们大多去了欧美等国或以色列,仅有少数人留居中国。这样,随犹太移民及犹太难民而带入中国并在这些人之中留存、传播的犹太教,亦跟随着这批犹太人而远走他乡,在中华大地上沉寂、消失。至 1958 年,在“犹太联合委员会”登记的中国犹太人仅剩 294 人,其中包括上海 84 人、天津 32 人和哈尔滨 178 人^②。“上海犹联”于 1967 年自行解散,犹太人曾经云集的上海亦由此而结束其犹太社团和宗教活动的历史。

总之,近现代中国上海等地的犹太教基本上是外籍犹太移民的宗教。它并没有在中华大地上真正立足和扎根,而是随着犹太移民的逐渐迁走而悄然离去。因此,这一特殊历史时期的在华犹太教只能是犹太教随其教民在中国的一段奇遇,而并非真正从文化沟通及交融意义上所理解的、具有本土特色的中国犹太教。

① 唐培吉等著,《上海犹太人》,第 173 页。

② 同上书,第 196—197 页。

第七章 中国犹太教石碑遗物 及经典文献

中国犹太教以古代开封犹太教为主。它体现了中华文化与希伯来文化的有机结合,反映出其交融互渗、化为一体的历史演变。因此,中国犹太教的文献、遗物,基本上乃以开封犹太教遗存的古碑、经卷等文物为代表。它们既是这种独特宗教文化的精神积淀,也是这一漫长历史发展之实际见证。

对于开封犹太教文献文物,陈垣于1919年11月完成其《开封一赐乐业教考》专论,分载于1920年2、3、4月的《东方杂志》第17卷第5、6、7号上,是较早而且较系统的中国犹太教史料分析与研究著作。他在文中对其掌握的材料曾概述说:

一赐乐业教碑原文二通:一为弘治二年(1489年)《重建清真寺记》,一为明正德七年(1512年)《尊崇道经寺记》。……二碑今犹在开封,民国元年中华圣公会购得此寺遗址,二碑因亦移置会内,筑亭覆之。前年北京圣公会史君,曾以最近拓本见赠。弘治碑残缺七十余字,即有关于考证之姓氏、地名、年号亦有剥落;正德碑残缺较少。近吾人获有康熙季年两碑拓本,完全无缺;又有康熙二年碑记,并碑阴题名,亦名《重建清真寺记》;又获有康

熙六十年罗马教士所绘寺内外图二帧；又有道光末伦敦会士所录寺内扁额楹联甚夥；又发见顺治间一赐乐业人赵映乘著述二百余卷；并得康熙以来中外学者关于考察此事之记载，及羊革经卷之源流。^①

陈垣的考证与探究，既有广阔视野，亦有认真的推敲，从而为此后的学者探讨中国犹太教文献、文物提供了重要线索和思路。

第一节 中国犹太教碑文

中国犹太教碑文即开封犹太教寺中的汉文碑铭。目前已知晓的开封犹太教古碑共有4座，即明代弘治二年（1489年）所立“重建清真寺碑”，简称“弘治碑”；明正德七年（1512年）所立“尊崇道经寺碑”，简称“正德碑”；清康熙二年（1663年）所立“重建清真寺碑”，简称“康熙二年碑”；以及清康熙十八年（1679年）所立“祠堂述古碑”。其上各有碑记，为研究中国犹太教尤其是开封犹太教问题的第一手资料。在这四碑之中，清康熙二年所立“重建清真寺碑”已佚，今仅存其两份拓片，一份被上海徐家汇藏书楼收藏，另一份则存留于罗马教廷。其余三碑则已被开封市博物馆所保存收藏。

一、重建清真寺记（“弘治碑”）

“重建清真寺碑”于明弘治二年（1489年）由开封府儒学增广生员金钟撰文、祥符县儒学廩膳生员曹佐书丹、开封府儒学廩膳生员傅儒篆刻、宁夏金瑛和祥符金礼竖立，是在已发现的中国犹太教古碑中所立最早的

^① 《陈垣史学论著选》，第76—77页。

一块石碑,按其竖立年代而习称“弘治碑”。此碑撰文者“金钟为一赐乐业教人,正德七年,其人尚存”^①,并曾为正德碑修撰碑亭。

弘治碑约高 153 公分、宽 80 公分、厚 5 公分,其碑文和碑额连在一起,顶部呈半圆形。它最初立于弘治二年重建的开封犹太人清真寺中,此后与正德碑相背而立于此寺艾氏牌坊右侧碑亭之中。寺废以后,两碑孤立在寺之旧址上多年。至 1912 年,开封犹太人赵允中、艾鸿浩、金蒂章、高占魁、石永元、李海臣打算将其教寺址及寺碑卖给中华圣公会主教怀履光,引起报界注意和披露。是年刚创刊的《河声日报》在其创刊号的《时评》中为此曾向社会发出呼吁,并刊出专文《景教徒之败类》加以报道:

城内教经胡同西首,向有石碣二方,一在坑北沿,系方形。一在坑南壁上与常碑同。盖缘该处昔为犹太人,于唐贞观初,始入中国,相传即假此地建造寺院,授经传教,……传历千有余年,寺院久已坍塌,略无遗存,惟二碑巍然尚立,以留纪念。夙为西人所拍照,作为基督教东渐之始。……惟该教范围不广,势力亦弱,迄今该教后裔仅有赵、艾、张、李、金、马、孙、王八家。日前赵艾二家私将寺院旧址,及二石碑售与某西人(名未详,容俟访登),得银一千余两,当经该西人乘汴洛火车将二石碑运载而去。旋经张李等六家侦知,谓此地均有主权,彼不得独专此利等语。闻此事已联名呈控法庭,必不能善于了结也。(笔颖)^②

次年 3 月,当地报纸《时事豫报·本城新闻》亦对之多加报道和追述。此事之揭露和误把犹太教认作景教,亦使当地学者时经训撰写《河南挑筋教源流考》来澄清事实,说明挑筋教乃犹太教而非景教,并进而比较挑筋教碑与景教碑的不同和其独特价值:

^① 《陈垣史学论著选》,第 77 页。

^② 《河声日报》民国元年(1912)10 月 20 日创刊号第 4 版。

河南挑筋教碑,为西洋文明输入中国之嚆矢,各国学者均注目焉。世称此碑价值与景教碑埒,不知大秦僧景净属景教,碑文于唐太、睿、玄、肃之奖饰景教,铺张扬厉,屢以释理,传以梵语,而于景教本源之旨趣,及大秦流传中国之历史概付阙如。挑筋教碑追本溯源,阐明教旨,其内容研究之价值,确在景教上,然景教碑考,东西学者著有专书,挑筋教碑竟埋没瓦砾頽(颓)垣中,几无人知,其于中西文化有绝大关系者,余滋戚焉。(时经训:《河南挑筋教源流考》)

由此一来,赵允中被逮捕受审,而怀履光亦经协商后才将两碑移置中华圣公会内,立于其三一教堂门之南北、筑亭覆之,并保证不将之外运。1932年4月3日,怀履光在其所立《河南圣公会述原记》石碑中曾叙述此事说:

1922年,挑筋教碑(犹太教碑)两块,移置于本座堂院宇两旁。此碑原置教经胡同教经寺旧址頽垣瓦砾之间,几乎淹没,嗣经该教人赵允中等,愿将两碑移送会内永久保存。兹碑得巍然无恙,为研究宗教史之一助。

怀履光因而曾将此碑文刻成木板寄往加拿大和梵蒂冈,并按弘治碑的大小、形状、石质而仿制了一块相同的石碑带回加拿大。这两块碑直至1966年仍立于开封市圣公会三一教堂门口。此后曾友三主教请开封市博物馆将这两碑取去保存,从此收藏于该馆之中。而怀履光仿制的弘治碑则保存在加拿大多伦多“皇家安大略博物馆”的中文图书馆中。

弘治碑之碑文题为《重建清真寺记》,碑上列字36竖行,其满行约为56字,全文共1668字左右,原碑残缺者约数十字,但据邱天生、蒋荣基对原碑文的抄录和陈垣等人的考证而大体补齐。碑文内容包括对一赐乐业教之教祖道统、教义教旨、教规礼仪的叙述,对其“七十姓”来华经历及在开封发展变迁的回忆,对其建寺动因及详情的记录

等。行文中多以儒家经典来解释犹太教经义,亦用犹太教教义、礼规等印证儒家思想及其伦理规范,有着鲜明的“敬天尊祖”、“报国忠君”等思想,反映出一赐乐业教在中国思想文化氛围中的认同和变革趋势、及其渐被中国社会传统融合、同化的迹象。

二、尊崇道经寺记(“正德碑”)

“尊崇道经寺碑”于明正德七年(1512年)由当时任四川布政司右参议的江都左唐撰文、任户科给事中的淮南高洵书丹、任前吏科给事中的维扬徐昂篆额,三人均为进士出身。此碑按其竖立年代而习称“正德碑”。全碑高约153厘米、宽80厘米,顶部亦为半圆形,故与弘治碑大小一致。但正德碑稍厚,约8.5厘米。此碑曾与弘治碑相背共立在一个碑亭之中,其间用铁锭加固而镶嵌在一起,故被人误为一块两面镌刻的石碑。其合立在一起的时代不详,但至少康熙六十一年(1722年)之前。正德碑被发现和拓印时残阙较少,后因字迹脱落而使碑文斑驳不清。此碑现已由开封博物馆保存。

正德碑之碑文题为《尊崇道经寺记》,碑上刻字28行,满行达44字,全文共约1065字。与弘治碑称其寺为“清真寺”不同,正德碑则“力避清真之说,全碑不独无清真二字,且于尊崇道经四字,言之再四”。其碑文中“尊崇二字凡六见,道字凡二十三见,经字凡十五见”,比较突出对其《道经》的尊崇。而且,“此碑叙述此寺源流,至此亦削去清真二字不用,而单称为古刹,其排斥清真二字,至为明显。盖是时回教寺亦已名清真寺,故左唐特易为尊崇道经寺,以自别于回教也”。^①

撰碑文者左唐乃江都人,弘治丙辰(1496年)进士,撰碑时为四

^① 《陈垣史学论著选》,第79页。

川参议,后任广东参政,属中国犹太人众姓之一。“嘉靖《维扬志》有传,称唐署司篆,性廉介,吏无所容奸,恨欲挠之,以出纳事陷唐,唐忿而病,拊膺曰:平生砥砺名节,顾而蒙垢若此!遂不食死。粤人伦以训为志墓,直书其冤。”^①在其撰碑文风上,“唐文与《弘治碑》金钟文雅俗迥异,则进士与生员究有别”^②。左唐所撰此碑之内容乃突出其宗教经典《道经》的重要,“其叙述《道经》传授源流,历举阿无罗汉以后宗派,比弘治碑加详而无误”^③。而且,他的立意在于用儒家思想来重新解释其《道经》,强调其教与儒家的相同互通之处,“然教是经文字,虽与儒书字异,而揆厥其理,亦有常行之道,以其同也。”(《正德碑》)为此,文中明确提出并详尽阐述了“日用常行之道”和“仁义礼智之德”,将之视为一赐乐业教信众的信仰要求和生活准则。

三、重建清真寺记及碑阴题名(“康熙二年碑”)

清康熙二年(1663年)所立开封犹太教寺碑与弘治碑同名,亦称“重建清真寺碑”,其碑记同为《重建清真寺记》。为示其区别,此碑故按其所立之年而习称“康熙二年碑”。是碑撰文者开封人刘昌为“特进光禄大夫,侍经筵,少傅,兼太子太傅”,先后曾任刑部尚书和工部尚书。他虽然不属当地的犹太族,但“素知一赐乐业之教,且与游击赵承基、大参赵映乘、医官艾显生为莫逆交。颠末颇能道其详,因据其旧记而增补之。”(“康熙二年碑”)文中所提其密友大梁道中军守备、后任陕西固原西路游击(即参将)的赵承基,以及福建汀漳兵巡道按察司副使赵映乘等均为当时开封犹太人领袖人物。刘昌能受他们之请而为新建的开封犹太寺撰文作记,说明他对犹太教的理解已非同一般。

①③ 《陈垣史学论著选》,第79页。

② 潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题》,第211页。

为该碑书丹者李光座为开封犹太人,当时是“钦差,进士,提督,学政,云南按察司副使”。而其篆额者侯良翰为教外人士,但与赵映乘同为顺治丙戌(1646年)进士,亦有钦差、提督、学政、广东按察司副使等衔。

明崇祯十五年(1642年)黄河水淹开封,当地犹太教寺废经散。为求“经之所以不失”、“教之所以永传”,开封犹太人于清初重返家园,不仅谋取遗经缮修一新,而且又集资重建其犹太教清真寺,并立这一石碑。正如撰碑文者刘昌所言:“俾人知其道之由来,且以见今日经寺之修,其教中诸人之功不可泯也。是为记。”(“康熙二年碑”)

康熙二年碑原来立于开封犹太教清真寺内艾氏牌坊左侧的碑亭中,与其右侧的弘治碑和正德碑相对应。碑的正面刻有《重建清真寺记》,刻字33行,满行约77字,全文共约2145字。碑的背面则刻有《碑阴题名》之文,全文共约677字,为开封犹太人所撰写。康熙二年碑原碑已无存,其去向一说已被运至罗马教廷,一说已被开封犹太教人售给回民。但该碑拓片现存有两份,分存罗马教廷和上海徐家汇藏书楼。有关学者所用此碑文字,一般都根据陈垣1920年著《开封一赐乐业教考》所录、并加以考证和注明的徐家汇藏书楼拓本。陈垣在其考证中说:

碑名《重建清真寺记》,与弘治碑同,原碑今不知所在。此据罗马教士拓本,今藏徐家汇藏书楼。^①

据怀履光研究,《重建清真寺记》碑文拓片乃骆保禄初访开封时于1702年所获,此后耶稣会士布鲁克(Père Brucker)在来华耶稣会上送往欧洲的记录等文献资料中发现了康熙二年碑拓片,因而断定骆保禄曾将有关开封犹太教的碑文拓片等送交罗马耶稣会总会长;《碑阴题名》则无拓片,其公布于世的文字乃管宣穆提供的抄本,他从布

^① 《陈垣史学论著选》,第81页。

鲁克所掌握的文献中并没有找到原碑拓片或其摹本,而仅有录自原碑之抄本。^①

康熙二年的《重建清真寺记》重述了犹太教历史渊源和教祖道统,详细阐明了中国一赐乐业教的宗旨、教义、经典、律法、礼仪、祭祀、斋戒,并回顾了开封犹太人重建清真寺、修补其经卷的历史。因此,陈垣对碑记评价颇高:“此碑不啻康熙以前之开封犹太教史也。无此碑则不知正德以后至清初犹太教之盛。”^② 而此碑背面之《碑阴题名》作为其补充性碑文,则首次提出了开封犹太人李、赵、艾、张、高、金、石这七姓家族,并详述了他们的活动情况,补入了开封犹太人重修清真寺时捐资、捐物和承建的详情,以及他们新修《道经》13部的具体分工和完成情况,“俾后人知经寺之修,其有由也夫。”(《碑阴题名》)

四、祠堂述古碑记

清康熙十八年(1679年)所立“祠堂述古碑”是为纪念康熙十七年(1678年)在开封犹太人清真寺中建立赵氏牌坊之事,由开封犹太人“敕封文林郎知云南云南府宜良县知县加一级赵映斗”所建,开封府儒学生赵映滚撰文。此碑在开封犹太人清真寺内南边小院赵氏祠堂的围墙中发现,后被移至开封加拿大圣公会三一教堂大门的左边。碑高212厘米、宽75厘米、厚18厘米,仅有一面有碑文。其上刻字24行,满行约64字,全文共约千余字,但碑而已因小孩玩掷铜钱游戏而毁坏严重,现经辨认、考证,仅能恢复碑上856字。

此碑文题为《祠堂述古碑记》,载有“清真寺赵氏建坊并开基源流

^① William Charles White, *Chinese Jews. Second edition, University of Toronto Press, 1966, Part I, pp. 78-79, 87.*

^② 《陈垣史学论著选》,第81页。

序”，论及开封犹太人和整个一赐乐业教的历史，但侧重于赵氏家族、即自金代俺都刺经俺诚（明成祖时“以奏闻有功，钦赐赵姓”）而至赵承基、赵映乘家族建寺、修经的事迹。碑文中有关犹太人“自天竺来，汉时人中华，于汴立寺，宋孝隆兴时也”，开封犹太教“教人七十有三姓，五百余家”等记载，对于探究犹太人入华时代、路线，以及在开封的家族、规模等提供了重要的线索和参考材料。此碑已被开封博物馆所收藏。

第二节 中国犹太教经卷与遗物

一、经 卷

中国犹太教的经卷以《道经》为主，另有一些零散的《方经》和《散经》。开封犹太教清真寺旧存《道经》共 13 部。陈垣指出：

正德以后，其教浸盛。百年之间，道经由四部增至一十三部，则其教众之多可知。崇祯十五年，道经尽没于水，高选捞获七部，李承俊捞获三部，然多漫漶模糊，经掌教李禎、满喇李承先，参考互订，乃得全经三部。其后艾、赵、高三姓各修二部，金、石、李、张四姓各修一部，而十三部遂复旧观。^①

西方传教士所见及所购之经卷，“即崇祯十五年以后所修之本。其间最古之一本，应为弘治碑所称者。其次为宁波之二本，又次为维扬之一本。然原本经水后均散失，诸西士所见者，乃由数本凑合而成，或修补而成者耳。”^② 这 13 部《道经》经卷中有 10 部已被欧美人购去而分

^① 《陈垣史学论著选》，第 93 页。

^② 同上书，第 93—94 页。

别保存在国外有关图书馆或机构之中,其余 3 部则下落不明。

从流散国外的 10 部《道经》经卷来看,伦敦犹太人布道会委派的中国使者邱天生和蒋荣基最早于 1851 年在开封购得 6 部,其中可能包括犹太人寄念其圣祖摩西的那部最古老经卷,现藏于伦敦犹太人协会。另一部由英国圣公会主教史密士于 1853 年赠送给剑桥大学图书馆收藏。1866 年西拉(Schiller)研究此卷时曾谓其“为一恶劣书手所书,字体虽端正、而讹谬极多”^①。其余 4 部则分别保存在英国伦敦会、英国博物馆、英国牛津大学博得连博物馆和香港圣保罗书院图书馆,但香港藏本已佚,而据传在美国达那斯南卫理公会大学不列得韦尔图书馆却发现有一部^②。另外 4 部《道经》中有两部于 1866 年被丁韪良购走,其中一部赠给了卫三畏,卫三畏将之转赠耶鲁大学图书馆,一说后又转至纽约美国圣经公会收藏;另一部由丁韪良本人保存,现见于纽约美国犹太神学院图书馆。约 1870 年,奥地利公使谢尔则(Karl von Scherzer)曾购得一部《道经》寄往维也纳奥地利国家图书馆。此外,上海天主教江南教区亦曾花 400 两银子购到一部《道经》;据说此卷被寄往巴黎,但从此下落不明。

“正经散经,均用羊革书写,为上古式,两端有轴,上下有柄,以便卷舒。方经则用厚纸编订,如今书本式。”^③但这些经卷在开封亦已无踪影。据传:

咸丰间某教士购得方经散经八卷,其形甚旧。内有摩西五经散叶,其纸甚厚,丝面,似来自波斯;又有教经抄本,及新抄教经散篇,又有教礼,及开封犹太人族谱;又见有方经五十七卷,尺寸甚小,其纸乃数层薄纸所粘叠,字体不甚端正。^④

① 《陈垣史学论著选》,第 95 页。

② 江文汉,《中国古代基督教及开封犹太人》,第 183—184 页。

③ 《陈垣史学论著选》,第 96 页。

④ 同上书,第 96—97 页。

怀履光在其著述中曾论及多伦多皇家安大略博物馆中文图书馆中收藏有部分《方经》和《散经》卷页。但大部分经卷已散佚殆尽。

二、其他遗物

中国犹太教的其他遗物保存至今者亦不多,且散见于各处。它们主要包括中国犹太人的著作、题联、谱牒、辑录,以及原来开封犹太教清真寺中的一些历史文物等。

中国犹太人著作共 5 部,包括清代赵映乘所著《圣纪变》、《四竹堂记异》和其绘制的《劫难图》,清初赵映斗所著《明道序》,以及今人整理的《古代中国犹太人文集》。其中《圣纪变》录有开封犹太教清真寺所藏经卷在明崇祯十五年(1642 年)被洪水淹没,以及被其教人抢救、修复、订正的过程。其文稿虽已散佚,却能在《祥符县志》等地方志中见其著录。《四竹堂记异》共 240 卷,原著已佚,但在《开封府志》和《祥符县志》中存其著录。四竹堂即赵氏家族之堂号。《劫难图》30 册,是赵映乘出任福建汀漳兵巡道按察副使时为围剿地方割据势力作准备所绘写实图录,亦已佚。《明道序》共 10 章,论及开封一赐乐业教教义和戒律,现已散失。《古代中国犹太人文集》则为王一沙编辑、整理的古代中国犹太人如明代金钟、左唐、艾田,以及清代赵映乘、赵映斗、赵应袞、艾应奎、李起唐等人所撰碑记、祷词、书札和题联等。开封犹太教清真寺中的题联包括匾额 23 方和联语 17 副,反映出开封犹太人与中华文化的融合。其中匾额大多为当时在河南任官职者所题,包括犹太教外之人,而联语则皆出自中国犹太人之手。

古代中国犹太人谱牒包括中国犹太七姓的《登记册》、《石氏家谱》和《赵氏家谱》等。《登记册》乃由中文和希伯来文对照写成,包括明末清初之际中国犹太人李、赵、艾、张、高、金、石七姓家族之男女姓名,共列 712 人之多。陈垣、怀履光、江文汉等人曾认为这是中国犹太

人“七姓家谱”，但有不少人则推断它可能是这七姓家族家人死后人葬公墓的记录，故亦称其为“死人登记册”。全册共 106 页，其中 72 页载有中文与希伯来文对照的中国犹太人名字。该册原藏开封犹太教清真寺，1851 年被英国伦敦犹太人布道会派遣的使者买走，现存美国俄亥俄州辛辛那提希伯来联合大学图书馆。《石氏家谱》共 3 部，分存在开封、郑州和尉氏县。其中最近的续谱在 1949 年，续至“育”字辈。《赵氏家谱》亦有 3 部，其中有一支家谱用中文和希伯来文对照写成；此家谱原来分存于赵氏两家，现已遭焚毁和丢失。中国犹太人辑录则包括清末李起唐辑录的《中医验方汇集》和《百禄会文抄》，以及石维响家族辑录的石氏《中医验方汇集》等。李氏《中医验方汇集》收录了民间药方 234 个，其《百禄会文抄》收录有“百禄会”（即清末民初开封民间公益、互助性团体）的启、白（即书信）77 篇，文章 87 篇和杂记 10 篇。这两种辑录均已由王一沙校注成册。石氏《中医验方汇集》也收录有民间药方 122 个。

开封犹太教清真寺留存的历史文物有一部分已被怀履光收集运走，现保存在多伦多博物馆中。此外在开封博物馆中亦收藏有一些开封犹太人遗物。其在多伦多皇家安大略博物馆中可查找者包括石盥手盘、灵阳玉磬、藏经金筒、铜香炉、石头莲花盆等。石盥手盘高约 7.5 英寸，原置开封犹太教清真寺后殿供桌旁，为教徒礼拜时洗手之用，后经赵允中之手而被西方传教士所获。灵阳玉磬乃开封犹太教召集信徒礼拜之用，为黑色硬石制成，上刻“灵阳玉磬”四字，其直径约 12 英寸，亦经赵允中之手而流失。藏经金筒为开封犹太教珍藏其《道经》经卷之物，高约 30 英寸，直径约 11.5 英寸。三脚铜香炉高约 4 英寸，但其外观铸造图案颇似天主教耶稣会士在华所用之物。石头莲花盆高约 4 英尺，原放于开封犹太教清真寺第三进大院里，1912 年被移入开封中华圣公会三一教堂之中，以作施洗盆之用。此外，多伦多皇家安大略博物馆还收藏有原开封南门上的一对高约 12 英寸、雕有

莲花的石罇,美国华盛顿圣公会座堂伯利恒小礼堂内保存有原开封犹太教寺中的小型石头莲花盆等。而开封博物馆亦收藏有高约4英尺的石头莲花盆、开封犹太人无题记碑等中国犹太教遗物。

大事年表

唐

- 贞观九年(635年) 基督教聂斯脱利派由阿罗本等人传入中国,时称“景教”。
- 永徽元年(650年) 在各州建大秦寺,尊阿罗本为“镇国大法主”。景教在华流传,已初见规模。
- 建中二年(781年) “大秦景教流行中国碑”在长安建立。
- 会昌五年(845年) 武宗下诏排佛,景教亦遭禁止,仅存于西北边陲。

南宋

- 隆兴一年(1163年) 开封犹太人始建犹太教清真寺。
- 淳祐五年(1245年) 罗马教皇英诺森四世派方济各会士柏郎嘉宾等人出使东方。
- 宝祐一年(1253年) 法王路易九世派方济各会士鲁布鲁克等人出使东方。
- 咸淳二年(1266年) 意大利商人尼古拉·波罗和玛赛·波罗兄弟东来,觐见蒙古大汗。
- 咸淳五年(1269年) 波罗兄弟返欧,向罗马教廷呈交蒙古皇帝书信。
- 德祐一年(1275年) 马可·波罗随其父、叔来华。

元

- 至元十六年(1279年) 开封犹太教寺重建,名“古刹清真寺”。
- 至元二十六年(1289年) 教皇尼古拉四世派遣孟德高维诺来华传教,天主教首次在华立足。
- 大德九年(1305年) 孟德高维诺在京城皇宫前建立教堂,将《圣经》部分篇章译成当地方言。
- 大德十一年(1307年) 教皇克雷芒五世再派方济各会士来华,天主教汗八

- 里总主教区建立,孟德高维诺被祝圣为总主教。
- 皇庆二年(1313年) 天主教刺桐(即泉州)教区建立。
- 至治二年(1322年) 鄂多立克入华传教。
- 至元四年(1338年) 元朝使团到达阿维农,受到教皇本笃十二世的接见。
- 至正二年(1342年) 马黎诺里等人抵达大都(即北京),向元顺帝呈教皇覆书、奉赠骏马。
- 至正二十八年(1368年) 元亡明兴,景教及天主教在华活动随之消失。
- 明**
- 永乐十九年(1421年) 开封犹太教寺重建。
- 正统十年(1445年) 开封犹太教寺重建。
- 天顺五年(1461年) 开封犹太教寺重建。
- 弘治二年(1489年) 开封犹太教寺重建,立弘治碑。
- 正德七年(1512年) 开封犹太教寺重建,改名“尊崇道经寺”,立正德碑。
- 嘉靖三十年(1551年) 耶稣会士沙勿略抵中国广东上川岛。
- 嘉靖四十四年(1565年) 耶稣会在澳门正式设立会院。
- 隆庆二年(1568年) 耶稣会士卡内罗被教皇任命为澳门第一任主教,建立起澳门主教区。
- 万历六年(1578年) 范礼安抵澳门,推行“入境问俗”的传教方式。
- 万历八年(1580年) 罗明坚入广州,进行传教试探。
- 万历十年(1582年) 罗明坚和巴范济入肇庆传教。
- 万历十一年(1583年) 利玛窦随罗明坚至肇庆,奠定天主教近代入华传教之基。
- 万历十二年(1584年) 罗明坚刊印出版《天主圣教实录》。
- 万历二十三年(1595年) 利玛窦印行《天学实义》(后改名为《天主实义》)。
- 万历二十五年(1597年) 中国耶稣会成立,利玛窦为第一任会长。
- 万历二十七年(1599年) 利玛窦在南京建堂传教。
- 万历二十九年(1601年) 利玛窦抵北京,呈献西洋礼物于皇宫,获准长驻北京传教。
- 万历三十一年(1603年) 徐光启在南京受洗入教,取教名保禄。
- 万历三十三年(1605年) 利玛窦在北京宣武门建立天主教堂。

- 万历三十八年(1610年) 李之藻在北京领洗入教,取教名良。利玛窦在北京逝世,龙华民继任中国耶稣会长。
- 万历三十九年(1611年) 杨廷筠在杭州受洗入教,取教名弥额尔。
- 万历四十四年(1616年) 沈淮等入兴起“南京教案”。
- 天启五年(1625年) 《大秦景教流行中国碑》在西安附近出土。
- 天启六年(1626年) 西班牙多明我会士入台湾传教。
- 天启七年(1627年) 天主教传教士召开“嘉定会议”。荷兰新教传教士入台湾传教。
- 崇祯一年(1628年) 李之藻刻印《天学初函》。
- 崇祯五年(1632年) 多明我会入福建传教。
- 崇祯六年(1633年) 方济各会士利安当等人入华传教,罗文藻受洗入教,取教名额我略。
- 清**
- 顺治二年(1645年) 教皇英诺森十世谕令谴责耶稣会,禁止中国信徒祭祖祀孔。
- 顺治七年(1650年) 汤若望在北京兴建天主教大堂,两年后竣工,即宣武门南堂。
- 顺治十一年(1654年) 罗文藻成为第一位中国籍神父。
- 康熙二年(1663年) 开封犹太教寺重建,仍名“清真寺”,立康熙二年碑。
- 康熙三年(1664年) 杨光先兴起“历狱”,汤若望、利类思、安文思、南怀仁等教士被捕入狱。
- 康熙四年(1665年) 俄罗斯东正教传教士在雅克萨建立教堂。
- 康熙七年(1668年) 康熙为“历狱”平反,南怀仁执掌钦天监监正之职。
- 康熙十年(1671年) 康熙为天主教堂亲题“敬天”匾额。
- 康熙十二年(1673年) 教皇克雷芒十世提名罗文藻为主教。
- 康熙十八年(1679年) 开封犹太教寺重建,立祠堂述古碑。
- 康熙二十三年(1684年) 陆方济抵福建传教,为明清间罗马教廷派往中国本土的第一位主教。
- 康熙二十四年(1685年) 罗文藻受祝圣成为第一位中国籍主教。俄罗斯东正教司祭入北京,建立北馆。
- 康熙二十七年(1688年) 罗文藻在南京祝圣三位中国籍神父。开封犹太教寺

- 重建,新增楹联甚多。
- 康熙三十二年(1693年) 康熙赐地给天主教传教士修建救世堂。
- 康熙三十八年(1699年) 遣使会入华传教。
- 康熙四十二年(1703年) 北京蚕池口天主教堂落成,称北堂,康熙为之御题“万有真原”匾额和对联。
- 康熙四十四年(1705年) 教皇钦使铎罗为中国礼仪之争来华。
- 康熙四十六年(1707年) 铎罗在南京颁布教皇禁止祭祖祀孔令。
- 康熙五十四年(1715年) 教皇克雷芒十一世颁布针对中国礼仪的“禁约”。俄国传教士团来华传教。
- 康熙五十六年(1717年) 康熙下旨礼部禁教。
- 康熙五十八年(1719年) 教皇特使嘉乐来华。
- 雍正十年(1732年) 俄国传教士在北京建立东正教南馆。
- 乾隆四十年(1775年) 中国耶稣会奉命正式解散。
- 乾隆四十七年(1782年) 《四库全书》完成,收进传教士介绍西方科学的著译多种。
- 嘉庆十二年(1807年) 马礼逊抵澳门,为第一个进入中国大陆传教的新教传教士。
- 嘉庆十八年(1813年) 马礼逊汉译《新约》完成。
- 嘉庆十九年(1814年) 蔡高受洗,成为中国大陆第一个新教徒。马礼逊与米怜合译《旧约》,于1819年完成。
- 嘉庆二十年(1815年) 新教传教士在马六甲创办中文月刊《察世俗每月统记传》。
- 嘉庆二十一年(1816年) 梁发在马六甲受洗入新教。
- 嘉庆二十二年(1817年) 新教传教士在马六甲创办英华书院。
- 道光三年(1823年) 梁发被按立为伦敦会宣教士。
- 道光十二年(1832年) 新教传教士在广州创办英文期刊《中国丛报》。
- 道光十三年(1833年) 新教传教士在广州创办中文期刊《东西洋考每月统记传》。
- 道光十四年(1834年) 新教在广州成立“在华实用知识传播会”,伯驾与裨治文开设博济医院。
- 道光十九年(1839年) 新教在澳门创办马礼逊学堂。

- 道光二十二年(1842年) 耶稣会士重来中国传教。
- 道光二十三年(1843年) 洪秀全等人创立拜上帝会。
- 道光二十四年(1844年) 新教在澳门创办美华书馆。
- 道光二十六年(1846年) 道光帝出谕解除禁教令。
- 道光二十七年(1847年) 新教在上海成立墨海书馆。天主教在上海徐家汇始建教堂。
- 咸丰四年(1854年) 开封犹太教清真寺毁废。
- 咸丰六年(1856年) 广西西林教案发生。
- 同治一年(1862年) 上海“以色列公墓”建成。
- 同治二年(1863年) 新教在山东登州创办文会馆。
- 同治四年(1865年) 戴德生创立内地会。
- 同治七年(1868年) 林乐知创办和主编《教会新报》(后改名为《万国公报》)。
- 同治八年(1869年) 由新教传教士任教习的上海广方言馆并入江南制造局。
- 同治九年(1870年) 天津教案发生。南京天主教大堂落成。
- 同治十一年(1872年) 上海徐家汇耶稣会士建立天文台。
- 光绪三年(1877年) 新教传教士在上海举行第一次全国基督教传教大会,成立学校教科书委员会。
- 光绪五年(1879年) 中国天主教教区被分为五大区。
- 光绪十三年(1887年) 北京天主教北堂在西什库新址建成。新教成立同文书会。上海监理会堂始建,后改称“慕尔堂”。上海犹太教“埃尔会堂”兴建。
- 光绪十六年(1890年) 新教在上海举行第二次全国传教大会。
- 光绪十八年(1892年) 李提摩太将同文书会改称广学会。
- 光绪二十一年(1895年) 中华基督教青年会成立。
- 光绪二十四年(1898年) 哈尔滨始建东正教堂。
- 光绪二十六年(1900年) 东正教哈尔滨圣尼古拉中央教堂竣工。义和团运动爆发。上海犹太教“舍里特·以色列会堂”兴建,上海犹太人成立“援助中国犹太人协会”。
- 光绪二十七年(1901年) 新教创办苏州东吴大学。

- 光绪二十八年(1902年) 上海始建东正教堂。
- 光绪二十九年(1903年) 耶稣会在上海创办震旦学院,后为震旦大学,哈尔滨犹太宗教公会成立。
- 光绪三十年(1904年) 天津犹太社区建立,天津希伯来协会组成。东正教传入天津。
- 光绪三十一年(1905年) 新教在上海创办圣约翰大学。
- 光绪三十二年(1906年) 俞国楨在上海组成中国耶稣教自立会,提出“自立、自养、自传”的方针。乌鲁木齐始建东正教堂。
- 光绪三十三年(1907年) 新教在上海召开在华传教百年大会。哈尔滨第一座犹太会堂建成。
- 宣统二年(1910年) 新教创办杭州之江大学、成都华西协和大学和武昌华中大学。天主教上海徐家汇大堂落成。上海犹太协会成立。
- 宣统三年(1911年) 新教创办南京金陵大学。
- 中华民国**
- 民国2年(1913年) 中华续行委办会在上海召开第一次全国代表大会,成为全国新教的中心机构,诚静怡任总干事。
- 民国3年(1914年) 新教创办福州华南女子文理学院和长沙湘雅医学院。
- 民国4年(1915年) 新教创办南京金陵女子文理学院和上海沪江大学。
- 民国5年(1916年) 新教创办北京汇文大学和广州岭南大学。
- 民国6年(1917年) 新教创办山东齐鲁大学。
- 民国7年(1918年) 新教创办福建协和大学。“中华国内布道会”成立。
- 民国8年(1919年) 燕京大学正式定名,司徒雷登任校长。教皇本笃十五世谕令在华天主教实行“中国化”措施。
- 民国11年(1922年) 教皇庇护十一世任命刚恒毅为首任宗座驻华代表。耶稣会在天津创办津沽大学。世界基督教学生同盟大会在北京召开。全国基督教大会在上海召开,正式将中华续行委办会改为中华基督教协进会,选举诚静怡为会长,提出“自养、自治、自传”的“三自”原则。上海俄罗斯犹太人兴建“圣葬社”

- 及其犹太教会堂。
- 民国 13 年(1924 年) 第一次天主教全国会议在上海召开。中国天主教区被分为 17 个大教区。俄罗斯正教驻北京传教士团改称中国东正教会北京总会。
- 民国 14 年(1925 年) 美国嘉西诺本笃会创办北京辅仁大学。上海国际礼拜堂竣工。
- 民国 15 年(1926 年) 6 名中国神父在罗马圣彼得大教堂由教皇祝圣为主教。
- 民国 16 年(1927 年) 中国天主教区扩大为 20 个大教区。上海俄罗斯犹太人兴建犹太教“华德路会堂”。
- 民国 17 年(1928 年) 中华公教联合会成立。
- 民国 22 年(1933 年) 圣言会接办辅仁大学,上海俄罗斯犹太人组成上海犹太宗教公会。
- 民国 27 年(1938 年) 赵紫宸出席世界基督教宣教会议。
- 民国 28 年(1939 年) 教皇庇护十二世解除中国礼仪禁令。天津犹太教会堂建成。
- 民国 30 年(1941 年) 上海俄罗斯犹太人兴建可容纳千人的“拉都路会堂”。
- 民国 32 年(1943 年) 中华基督教协进会在重庆举行大会。
- 民国 34 年(1945 年) 天主教思高圣经学会成立。田耕莘主教升为枢机,成为第一位中国籍枢机主教。
- 民国 35 年(1946 年) 天主教中国教会圣统体制建立,分全国为 20 教省,田耕莘为北平总主教,于斌为南京总主教,周济世为南昌总主教。司徒雷登出任美驻华大使。
- 民国 36 年(1947 年) 天主教在上海成立教务协进会。
- 民国 37 年(1948 年) 赵紫宸出席世界基督教协进会阿姆斯特丹会议,当选为该会主席之一。

中华人民共和国

- 1950 年 杜润臣成为俄罗斯正教第一位中国籍主教。王良佐神父等中国天主教徒发表《自立革新宣言》。新教吴耀宗等人发表《中国基督教在新中国建设中努

- 力的途径》宣言。
- 1951年 天津市天主教革新运动促进会筹备会成立。
- 1954年 中国基督教新教人士在北京召开全国会议,成立“中国基督教三自爱国运动委员会”,吴耀宗为首届主席。
- 1956年 中国东正教会改称中华东正教会。
- 1957年 “中国天主教友第一次代表会议”在北京召开,通过《中国天主教友爱国会章程》,皮漱石任第一届主席。

参 考 文 献

- 冯承钧：《西域南海史地考证译丛》，商务印书馆 1934 年版。
- 向达编：《中西交通史》，中华书局 1934 年版。
- 张星娘：《欧化东渐史》，商务印书馆 1934 年版。
- 江道源：《十六七世纪西学东渐考略》，兖州保禄印书馆 1942 年版。
- 侯外庐主编：《中国思想通史》第四卷(下)，人民出版社 1960 年版。
- 方豪：《方豪六十自定稿》(上、下册、补编)，台湾学生书局 1969 年版。
- 张星娘：《中西交通史料汇编》，第一册，中华书局 1977 年版；第三册，1978 年版。
- 吴泽主编，陈乐素、陈智超编校：《陈垣史学论著选》，上海人民出版社 1981 年版。
- 王铁崖编：《中外旧约章汇编》，三联书店 1982 年版。
- 张维华：《明史欧洲四国传注释》，上海古籍出版社 1982 年版。
- 杜文凯编：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社 1985 年版。
- 方豪：《中西交通史》，岳麓书社 1987 年版。
- 黄伯禄：《正教奉褒》，上海慈母堂 1904 年。
- 樊国梁：《燕京开教略》(全三册)，北京救世堂 1905 年。
- 谢洪赉：《中国耶稣教会小史》，上海青年协会书报部 1918 年版。
- 萧若瑟：《圣教史略》，献县张家庄天主堂印书馆 1932 年印。
- 德礼贤：《中国天主教传教史》，上海商务印书馆 1934 年版。
- 刘准：《天主教传行中国考》，献县张家庄天主堂印书馆 1937 年。
- 王治心：《中国基督教史纲》，青年协会书局 1940 年版。
- 方豪：《中国天主教史论丛》(甲集)，商务印书馆 1947 年版。
- 吴相湘主编：《天主教东传文献》，台湾学生书局 1965 年版。
- 吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台湾学生书局 1966 年版。
- 吴相湘主编：《天主教东传文献三编》，台湾学生书局 1972 年版。

- 罗光主编:《天主教在华传教史集》,光启出版社、徽祥出版社、香港真理学会 1967 年联合出版。
- 杨森富:《中国基督教史》,台湾商务印书馆 1968 年版。
- 顾保鹑:《中国天主教史大事年表》,光启出版社 1970 年版。
- 维谢洛夫斯基编:《俄国驻北京传道团史料》,商务印书馆 1978 年版。
- 林治平、查时杰:《基督教与中国历史图片论文集》,台北宇宙光出版社 1979 年版。
- 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,知识出版社 1982 年版。
- 阿·克·穆尔著、郝镇华译:《一五五〇年前的中国基督教史》,中华书局 1984 年版。
- 张绥:《东正教和东正教在中国》,学林出版社 1986 年版。
- 李刚己辑录:《教务纪略》,上海书店 1986 年版。
- 张力、刘鉴唐:《中国教案史》,四川省社会科学院出版社 1987 年版。
- 方豪:《中国天主教史人物传》(全三册),中华书局 1988 年版。
- 谢和耐著、于硕等译:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社 1989 年版。
- 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,上海社会科学院出版社 1989 年版。
- 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海书店 1990 年版。
- 孙江:《十字架与龙》,浙江人民出版社 1990 年版。
- 王友三主编:《中国宗教史》(全二册),齐鲁书社 1991 年版。
- 曹琦、彭耀:《世界三大宗教在中国》(增订版),中国社会科学出版社 1991 年版。
- 周燮藩:《中国的基督教》,商务印书馆 1991 年版。
- 谢和耐著、耿昇译:《中国和基督教》,上海古籍出版社 1991 年版。
- 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海人民出版社 1992 年版。
- 周燮藩等著:《中国宗教纵览》,江苏文艺出版社 1992 年版。
- 董丛林:《龙与上帝》,三联书店 1992 年版。
- 伍昆明:《早期传教士进藏活动史》,中国藏学出版社 1992 年版。
- 阳玛诺:《唐景教碑颂正诠》,上海慈母堂 1878 年。
- 杨荣钰:《景教碑文纪事考证》,湖南思贤书局 1901 年版。
- 冯承钧:《景教碑考》,商务印书馆 1931 年版。
- 龚天民:《唐朝基督教之研究》,香港辅侨出版社 1960 年版。
- 罗香林:《唐元二代之景教》,香港中国学社 1966 年版。

- 朱谦之:《中国景教》,东方出版社 1993 年版。
- 沙海昂注、冯承钧译:《马可·波罗游记》(上、中、下册),商务印书馆 1936 年版。
- d'Ohsson 著、冯承钧译:《多桑蒙古史》,中华书局 1962 年版。
- 何高济译:《海屯行纪 鄂多立克东游录 沙哈鲁遣使中国记》,中华书局,1981 年。
- 耿昇、何高济译:《柏朗嘉宾蒙古行纪 鲁布鲁克东行纪》,中华书局 1985 年。
- 陈垣辑录:《康熙与罗马使节关系文书影印本》,故宫博物院 1932 年。
- 裴化行著、萧浚华译:《天主教十六世纪在华传教志》,商务印书馆 1936 年版。
- 杨振鐸:《杨淇园先生年谱》,重庆商务印书馆 1944 年版。
- 魏特著、杨丙辰译:《汤若望传》,商务印书馆 1949 年版。
- 费赖之著、冯承钧译:《入华耶稣会士列传》,台湾商务印书馆 1960 年版。
- 罗光:《教廷与中国使节史》,光启出版社 1961 年版。
- 赖诒恩著、陶为翼译:《耶稣会士在中国》,光启出版社 1965 年版。
- 白晋著、冯作民译:《清康乾两帝与天主教传教史》,光启出版社 1966 年版。
- 樊神父(P. Octave Ferreux C. M.) 著、吴宗文译:《遣使会在华传教史》,华明书局 1977 年版。
- 罗光:《利玛窦传》,台湾学生书局 1979 年版。
- 古洛东:《圣教入川记》,四川人民出版社 1981 年版。
- 天主教中国主教团传教委员会编:《中华教会的先驱 利玛窦与中国教友》,上智出版社,1982 年。
- 利玛窦、金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,中华书局 1983 年版。
- 王重民辑校:《徐光启集》,上海古籍出版社 1984 年版。
- 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社 1987 年版。
- 钟鸣旦:《杨廷筠:明末天主教儒家》,鲁汶大学中国欧洲研究中心 1987 年。
- 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局 1989 年版。
- Alfons Váth S. J.: *Johann Adam Schall Von Bell S. J.*, Steyler Verlag Nettetal, 1991.
- 樊洪业:《耶稣会士与中国科学》,中国人民大学出版社 1992 年版。
- 安田朴、谢和耐等著,耿昇译:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀书社 1993 年版。
- 许明龙主编:《中西文化交流先驱》,东方出版社 1993 年版。

- 孙尚扬:《利玛窦与徐光启》,新华出版社 1993 年版。
- 裴化行著、管震湖译:《利玛窦评传》(全二册),商务印书馆 1993 年版。
- 百周年大会委员会编:《基督教入华百周年纪念大会记录》,上海卫理公会印书馆 1907 年版。
- 中华续行委办会编:《中华基督教会年鉴》,上海商务印书馆 1915 年版。
- 梅益盛著、周云路译:《马礼逊传》,上海广学会 1924 年。
- 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,华北公理会出版社 1927 年版。
- 清洁理著,费佩德、杨阴浏译:《马礼逊小传》,上海广学会 1935 年。
- 吴雷川:《基督教与中国文化》,上海青年协会书局 1936 年版。
- 李时岳:《李提摩太》,中华书局 1964 年版。
- 林治平:《基督教与中国近代化论集》,台湾商务印书馆 1975 年版
- 林治平主编:《基督教入华百七十年纪念集》,台北宇宙光出版社 1978 年版。
- Winfried Glüer: *Christliche Theologie in China*, T. C. Chao 赵紫宸 1918—1956, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979.
- 林治平主编:《近代中国与基督教论文集》,台北宇宙光出版社 1981 年版。
- 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社 1981 年版。
- 查时杰:《中国基督教人物小传》(七卷),台湾中华福音神学院出版社 1983 年版。
- 史式徽:《江南传教史》,上海译文出版社 1983 年版。
- 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社 1985 年版。
- 汤清:《中国基督教百年史》,香港道声出版社 1987 年版。
- 中华续行委办会调查特委会编:《中华归主》(上、中、下册)(中国社会科学院世界宗教研究所中译本),中国社会科学出版社 1987 年版。
- 杰西·格·卢茨著、曾钜生译:《中国教会大学史》,浙江教育出版社 1987 年版。
- 李志刚:《基督教与近代中国文化》,台北宇宙光出版社 1989 年版。
- 冯祖贻、范同寿、顾大全主编:《教案与近代中国》,贵州人民出版社 1990 年版。
- 林治平主编:《基督教与中国本色化》,台北宇宙光出版社 1990 年版。
- 章开沅、林蔚主编:《中西文化与教会大学》,湖北教育出版社 1991 年版。
- 朱维铮主编:《基督教与近代文化》,上海人民出版社 1994 年版。
- William Charles White: *Chinese Jews, Second Edition*, University of Toronto Press, 1966.

- 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题》，北京大学出版社 1983 年版。
- 张绥：《犹太教与中国开封犹太人》，上海三联书店 1990 年版。
- 戴维·克兰茨勒著，许步曾译：《上海犹太难民社区》，上海三联书店 1991 年版。
- 唐培吉等著：《上海犹太人》，上海三联书店 1992 年版。
- 荣振华、莱斯利著，耿昇译：《中国的犹太人》，中州古籍出版社 1992 年版。
- 朱威烈、金应忠编：《'90 中国犹太学研究总汇》，上海三联书店 1992 年版。