

明末清初在华天主教各修会的传教策略述论

赵殿红

(暨南大学中国文化史籍研究所 广东广州 510632)

摘要 近年来,多数关于中国明清时期天主教史的研究作品,多讨论耶稣会士的在华活动及其“适应”策略,而对其他修会,包括道明会和方济会的研究较少谈及。该文运用多种中、西材料,将明末清初在华的三个主要修会的来华人数及不同的传教方法进行了简要比较。并从不同修会间的固有冲突的角度来探讨中国礼仪之争的部分根源和不同避免性。

关键词 明末清初 天主教 传教策略

中图分类号: B976.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1007-6883(2002)01-0048-12

明清时期中国天主教传教团的正式建立,严格说来,是始于1583年。因为在那一年,耶稣会士罗明坚(Michele Ruggieri)和利玛窦(Matteo Ricci)才正式获得了官方许可,在中国内陆建立一个永久性的传教站。^①从1552年方济各·沙勿略始,直到1583年,有五十位传教士进行了五十九次进入中国的尝试,都无功而返。包括二十五位耶稣会士(其中有十七位神父),二十二位方济会士(十一位神父),两位奥斯丁会士和一位道明会士。^{[25](P30)}从大约1580年到约1800年,传教士在中国的出现大致可以分为三个时期:前五十年(1580-1631)是在葡萄牙保教权之下的耶稣会独占时期;第二个大约五十年(1631-1684)西班牙道明会士和方济会士加入其中,1680年后又有奥斯丁会士加入,三会都受到西班牙国王的支持;从1684年始,其它修会的人员进入中国,大多是由教廷传信部派遣。^{[2](P290)}

天主教在中国经过明末清初的发展,到康熙三年(1664),全国的大小教堂已发展到360座以上,全国教友的人数已超过25万人。^[3]仅在1651年至1664年,“全国领洗入教者,至少有十万零四千九百八十名。”^[4]顺治皇帝去世以后,汤若望被任命为康熙的老师,传教事业持续发展。到1664年杨光先教案爆发前夕,全国有西洋传教士38人,其中耶稣会士27人,道明会士10人,方济会士1人。^②

作者简介: 赵殿红(1974-),男,河南上蔡人,暨南大学中国文化史籍研究所研究生。

^① 在此之前,虽然有一些传教士如耶稣会士巴莱多(Melchor Nunes Barreto)在1555-1556年之间到达广州;道明会士克鲁兹(Gaspar da Cruz)在1556年进入广州;奥斯丁会士拉达(Martin de Rada)在1575年曾进入福建,但都是短时期的停留,并没有成功地建立传教点。

^② 关于耶稣会士的人数,可见本人硕士论文附表一“1662-1692年在华耶稣会士一览表”;方济会士的人数可见硕士论文附表二“1662-1692年在华方济会士一览表”;关于道明会士的人数,则参考Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, p. 307之1665年传教士人数表格,1664年还应加上在山东传教的郭多敏(Dominique Coronado)。

一、耶稣会内部的不同意见

由西班牙人依纳爵·罗耀拉 (Ignatius Loyola, 1491 - 1556) 1540 年创办的耶稣会主张团结与服从, 仿效军队的纪律生活和编制而组织。除了绝财、绝色、绝意三大誓愿之外, 又加上一个新誓愿, 即绝对服从教宗。用布道、教育、学术、印刷等各种办法保护和宣传天主教的教义和道德的修养。耶稣会士在明清时期的中国传教事业中, 成效最为显著。他们不但在人数上占有绝对优势, 还确立了在中国的“适应”政策的传教方法,^① 并在宫廷扮演着十分重要的角色。从一开始, 到中国传教的不同国籍的耶稣会士受葡萄牙国王的资助和控制。而葡萄牙政府尽可能少地使用外国传教士到中国, 但葡萄牙人口较少, 他们不得不依靠其它国家传教士的合作。^{[6](P24)} 这些耶稣会士要在科英布拉大学接受部分的哲学和神学教育, 必须经由里斯本, 搭乘葡萄牙的船只前往中国。

在从 1582 年到约 1630 年的时间里, 只有耶稣会士在中国传教, 同一时期在中国的传教士总数很少, 大部分时间在 5 人到 15 人之间, 最后十年才超过了 20 人。17 世纪 30 年代道明会士和方济会士到来, 同时耶稣会士人数也有所增长, 所以从大约 1630 年到约 1680 年的时间内 (不包括 1665 - 1671 年, 因为历狱的发生, 大部分的传教士被扣押在广州), 外国传教士同时在中国的总人数保持在 30 到 40 人之间。但在 17 世纪末传教士人数大增, 80 年代人数几乎翻了一倍, 90 年代又翻了一倍; 仅是在 1701 年, 就有近 30 人到来。^{[2](P301)}

康熙初年, 在“历狱”爆发之前, 在中国的耶稣会士不到 30 人。以葡萄牙、意大利人数为最多。还有法国人、比利时人、德意志人。其中葡萄牙人有: 郭纳爵、何大化、安文思、张玛诺、成际理、利玛弟等。意大利人有: 聂伯多、潘国光、利类思、李方西、毕嘉、殷铎泽、陆安德、瞿笃德、王若翰等。意大利人在康熙前期的耶稣会士中起到相当重要的作用。他们受到意大利人文主义教育, 对外国文化抱有宽容的态度, 尽可能地适应与妥协。在所有的传教士中, 意大利人民族主义最不强烈, 他们置身于不同修会间的对抗之外, “不用打磨殖民主义的利斧, 也不是帝国的建造者。而且, 他们从本质上说比伊比利亚人宽宏大量。”^{[7](P66)} 法国人有金弥格、汪儒望、洪度贞、刘迪我、聂仲迁、穆格我、穆迪我、方玛诺等。比利时人则有南怀仁、柏应理、鲁日满三人。比利时人致力于提倡培养中国本土神职人员, 建立中国本土教会。德国人有汤若望与恩理格两人, 他们以及后来的德国人如纪理安 (Kilian Stumpf) 等, 主要供职于清廷, 尤其是钦天监的工作。

早期的耶稣会士确定了在中国传教方法的基础, 这形成了整个十七世纪和十八世纪早期耶稣会士在中国的传教策略。由范礼安 (Alessandro Valignano, 1539 - 1606) 最初构思, 并由罗明坚、利玛窦及其后继者们创造性地实施。比利时钟明旦先生将早期耶稣会士的传教策略归纳为四点: 1. 对中国文化的适应政策; 2. “至上而下”的传教策略;

^① 关于耶稣会在华传教的适应政策, 可参见张锐:《庞迪我与中国: 耶稣会士“适应”政策研究》, 北京图书馆出版社, 1997 年。

3. 以欧洲科学技术吸引有学问的中国人, 使他们相信欧洲文明的先进, 从而间接达到传教目的; 4. 对中国人的社会准则采取宽容的态度。[2](P310-311)

当时在北京供职的耶稣会士有汤若望、南怀仁、安文思、利类思。他们最重要的工作部门是钦天监, 汤若望和南怀仁还曾为朝廷制造大炮。但耶稣会士在朝廷的任职受到了其它修会甚至一些同会人物的反对。道明会中国会长闵明我(Domingo Navarrete)就认为历狱的爆发是由汤若望的修历工作引起的, “闵明我一直都认为是耶稣会士的修历工作导致了迫害的发生, 这一点似乎是无可辩驳的。他与其它人认为汤若望应该受到指责, 整个传教团流行着一句名言: ‘第一位亚当使我们被逐出天堂, 第二位亚当使我们被逐出中国’; 另一些耶稣会士模仿圣保罗的话嘲弄地说: ‘我们都因为亚当而有罪。’ 闵明我注意到杨光生的指难都是针对耶稣会士, 他引用一些不寻常的证人的观点, 比如在迫教开始不久到达北京的荷兰人, 他们也总结说是耶稣会士们的错。”[7](P140) 再后来, 1669年, 南怀仁以其天文学才能获得康熙帝的信任, 任命他掌管钦天监。^① 他写信报告了当时在澳门的耶稣会巡视员伽马(Luís da Gama), 但后者表示斥责与反对, “南怀仁适当地告知他的上级伽马他重新获得朝廷信任的消息。得到的回信不是祝贺而是斥责。……他禁止南怀仁在钦天监工作, 即使是皇帝本人的命令; 他本来就不赞成数学方法, 所以也拒绝更多的数学家来中国。”[7](P158) 后来总会长Oliva驳回了伽马的命令, 才使事情没有激化。

耶稣会士内部在传教方法和中国礼仪等问题上意见并不统一。利玛窦去世以后, 其继任者龙华民对“利玛窦路线”表示质疑, 会内形成了两派持不同观点的会士。[5](P20-29) “在利氏的有生之年, 耶稣会神父们表现得是团结一致的; 但等他去世以后, 便出现了公开的裂缝。有三种人持有不同层次的意见: 有些人认为中国礼仪可能是迷信; 有些人认为它们当然不是迷信; 另一些人认为它们当然是迷信, 反对任何见风使舵的行为, 在不同程度上支持行乞修道士们的观点。汪儒望(Jean Valvat)神父被他同会的同事们所猜疑, 但对行乞修道士来说, 他成了他们的同盟者和引以安慰的人物, 因为他禁止他的教友举行中国礼仪, 如同他是一位道明会士。”[7](P60) 1628年1月, 在龙华民的坚持之下, 集中在杭州躲避“南京教案”的耶稣会士, 召开了一次著名的“嘉定会议”, 专门讨论“译名之争”。[5](P25) 后来耶稣会士之间一度形成了表面的统一, 还在一次内部判决中毁掉了反对利玛窦路线的材料。[7](P160) 有的耶稣会士前后的态度不一, 如何大化, 他有时激烈攻击道明会士, 有时又认为他的耶稣会同事们在寻求“天儒合一”上走得太远。在广州, 何大化与闵明我讨论《中国哲学家孔子》的编纂时, 抱怨地表示他的同事们“没有足够的凭据地”使孔子成了一位预言家。[7](P248) 鲁日满等人支持耶稣会的传教策略, 但在中国礼仪问题上有时则同情道明会士。[7](P154)

清初耶稣会士之间的矛盾有时表现十分激烈。有一段时期在他们中间形成了反对汤若望的一派, 其中以安文思为首。他于1648年展开了进攻。他这样提到汤若望: “我们

^① 关于南怀仁的职位问题, 参见范德望(Willy Vande Walle), “南怀仁与清朝的官僚体制”, 原文为“Ferdinand Verbiest and the Chinese Bureaucracy”, 由段琦译成中文, 收入魏若望(John W. Witek, S. J.)编《南怀仁(1623-1683)》, 社会科学文献出版社, 2001年, 页576-598。

的一个兄弟，我们共同的母亲耶稣会的一个儿子，一位欧洲人，一位神父，一位发过四愿的修士，一位福音的传播者，亲爱的汤若望，一位毫无慈善之心、缺乏正义精神和博爱心胸的人。”^①他谴责汤若望违犯了耶稣会的规章；迎合中国的迷信，帮助选择吉日和墓地；有时拒绝别人进入他的房子；悲愤地说汤若望将集体的财产花在他的仆人身上，或进行个人的风险投资。1649年5月20日，安文思和傅泛际在龙华民（Longobardi）、利类思（Buglio）和李方西（Ferrari）的支持之下，向在杭州的传教副省会长阳玛诺（Manuel Dias）写信，强烈要求将汤若望赶出耶稣会。^{[9](P404-405)[7](P126)}安文思与利类思甚至想让卫匡国来代替汤若望的位置；其后二人竟“自行向朝中推荐他们自己充作数学与天算之职务”。^{[9](P401)}不过多数人还是支持汤若望并为他辩护的，如贾宜睦（Gravina）、潘国光（Brancati）、穆尼阁（Smogulenski）、南怀仁（Verbiest）等。魏特称：“为这位无过失而受攻讦者，一开头就有一批来为他辩护的人物，这些辩护的人物在继续的年数里，更是愈行增加了的。传教会副省区长之教务顾问——就是潘国光、穆尼各和贾宜睦等三位教士——在他们对汤若望的意见中不曾动摇过。一六五〇年五月间，他们为汤若望所写的一封上呈的辩护书中曾说：那终究是很奇怪的一点的，就是人们在这两位教士到北京之后，才把汤若望底这种种劣迹使人们得知。况且他们说这话，他们并未住在汤若望底馆舍中，而那些在他的馆舍中居住多年的传教士们，对于这一切情形反而无所觉知了。利类思与安文思应当受严重申斥，因为他们过于轻信中国人们底言词。在印度人们所应用的原则，是至少须有十二位土人在他们的言词中互相合致，才能作为有一位证人的效力的。而在中国人，大家还是得要更加多倍小心慎重的。传教士安文思所提出的凭证，因他心内本已存有成见，所以就决无价值了。他应受谴责，因为他不仅在传教会上司前提出了他的攻讦，乃竟亦在他的同会会士与会士以外的人们底跟前说道了他这攻讦的言词。因之各教务顾问便要求，向两方面谕令各息斗啄，从此终止争端。”^{[9](P407-408)}

二、道明会士及其传教策略与方法

钟明旦统计1665年在中国的外国道明会士有9位。这里没有包括中国籍道明会士罗文藻（Gregorio López）和1665年5月9日在东堂去世的郭多敏（Dominique Coronado）。所以，在1664年，中国至少有11位道明会士。

道明会士第一次进入中国的尝试可以上溯到1556年，葡萄牙人克鲁兹（Gaspar da Cruz, O. P.）成功地进入广州，并在那里呆了一段时间。^[10]1582年，西班牙道明会士在菲律宾建立了一个会省，其明确目标便是在中国传教。1587年，第一批道明会士到达马尼拉，在那里建立了圣额我略会省。这个会省的建立主要是为了满足行乞道士们前往中国的愿望，以马尼拉作为跳板。因为当时在马尼拉已有不少的中国商人居留，传教士可以向他们了解中国的情况，学习中国语言。^{[11](P28)}以后的几十年内，进行过许多

^① ARSI, JapSin 142.

次进入中国的努力。有一个人甚至不惜将自己卖作奴隶。^①直到他们的第八次尝试才获得成功,算是站住了脚,即在1631年,Angelo Cocchi(1597-1664)从马尼拉到达福建。随后,在1633年,莫若翰神父(Juan Bautista de Morales OP)与方济会士利安当(Antonio Caballero de Santa María OFM)到了中国。1634年底,Francisco Días(1606-1646)也进入中国。^[12]

当时的耶稣会欲独占中国的传教事务,极力阻止行乞修道士进入中国。任何一个试图进入中国的行乞修道士都备受冷遇,方济会士马丁(Martín Ignacio De Loyola)早在1585年到达中国时,就意识到了这一点。尽管他是耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉(Ignatius)的亲戚,耶稣会士们还是毫不犹豫地对他进行驱逐。他们根据他的经历编造谎言,宣称他是一位西班牙间谍,为入侵中国收集情报。后来的利安当则在一位耶稣会神父的默许之下,被后者的仆人粗暴地捆绑起来。数年后这位神父还为此事表示了谦意。^{[7](P55)}而在1600年,克莱孟八世(Clement VIII)打破了耶稣会的垄断权,允许行乞修道士在一定的条件下可以进入中国。后来1608年和1633年的教皇谕令又进一步允许任何修道士进入中国。正如所料,耶稣会士们坚决抵制这些试图解除他们旧有特权的做法。直到17世纪末,他们一直奋力地阻止行乞修道士前去中国。尽管他们自己也相当缺乏人手。^{[7](P56)}当然,反对其它修会、其它国籍尤其是西班牙籍传教士进入中国,其中也有民族主义的因素。葡萄牙人企图维持他们的保教权,维护他们在远东的地位。以至后来的法国耶稣会士,“如早些时候的西班牙道明会士一样,不得不从后门进入中国,因为前门被他们的卢西塔尼亚兄弟紧紧关闭。德国耶稣会士并不比法国人受欢迎。伊比利亚人(Iberians)反对说,德国人最好呆在他们自己的海外属地,与自家门前的异教作斗争,而把向中国传播福音的工作留给已经冒险将自己的家园建在海外的人们。”^{[7](P66)}

道明会士对耶稣会士的传教方法有不同的看法,他们的观点来自于经验。他们是沿着西班牙的路线而到达东方的,穿过了美洲和菲律宾,到处看到他们的方法成功的证据。“方济会和道明会乃是欧洲的老修会,会士在欧洲、非洲、南美洲已经有了传教的祖传方策。他们的传教方策,是到处持着十字架,宣讲耶稣救世的大事。指责教外人的愚昧无知,要他们赶快信仰耶稣。他们(莫若翰与利安当)一进福安,检讨耶稣会士艾儒略在福建的传教方针,评为缺乏传教心火,过于绕弯费时间。他们要直接向中国宣讲福音,宣讲救世主受难赎世。又加以这两个修会,欧洲素为向贫民宣道的修会,更歧视利玛窦向士大夫宣教的方策。”^{[13](P84)}他们更是反对耶稣会士对中国礼仪的看法,认为祀孔祭祖无疑是迷信行为和偶像崇拜。“他们首先指责耶稣会士允许中国教徒祭祀祖先之非和崇拜偶像。其次他们说汉语里的‘天’,是物质天——苍天的意思,决不能代表天主教的‘天主’。”^{[14](P38)}后来的法国耶稣会士白晋认为道明会士“由于信念和派别

^① Días, C., *Conquistas de las islas Filipinas, Parte segunda*, Valladolid, 1890, p. 739. 当时还有两位奥斯丁会的神父,即拉达(Martin de Rada)和马林(Hieronymus Marin),他们听马尼拉的中国人说,唯一到中国的方式就是扮作外国奴隶,被贩卖到中国去。二人于是大喜,甘愿以基督的奴隶自居,卖往中国。后来商人害怕,只好作罢。见韩承良《中国天主教传教历史》页28。

的差异，因此他们嫉视耶稣会士在中国的成功。”^{[14](P38)}

在闵明我等人的影响之下，清初行乞修道士的传教方法在不违反原则的情况下，有了很大改变。他们不再冒太多的风险，放弃了以前当街宣教的方法，而将劝人入教局限于教堂内，在那里他们可以与听众自由地讨论和争辩。在星期日弥撒之前，他们将集会分成两组，高级一些的诵读对话体的玫瑰经。由传道员帮助，对初学者进行问答式的教理传授。^{[7](P103)}

道明会士认为科学传教的方法是危险的，因为科学的变化会导致中国人对天主教教义的怀疑。中国人对传教士的科学技能印象深刻，以致于19世纪法国遣使会会员到北京的时候，当地的教徒问他们是制造钟表的神父，还是绘画的神父。^{[7](P108)} 他们与方济会士一样，更支持用医疗为手段进入中国社会。早在1650年，文度辣（Bonaventura Ibáñez）神父就提出接近中国人最好的办法是作为医务人员。……他向马尼拉的上级写信，解释说掌握医术的修道士易于进入中国人的家门，得到他们的支持，还可以照顾病倒的传教士。利安当也请求上级派来精于医术的传教士。^[9] 万济国（Varo）曾请求Salamanca大学的医生来中国发挥他们的知识。^{[7](P103)} 道明会士也采用了一些世俗方法，他们教授机械知识，建筑方法，农业技术，裁缝技术，装订术，音乐和绘画等。

1640年莫若翰回罗马请求教廷作出对中国礼仪的决定，同时为行乞修道士的做法辩护，并且招募更多的道明会传教士来中国。1645年9月12日，传信部做出中国礼仪之争的首号文件，是根据莫若翰的十七条上诉，一一做出的回答，所有的回答都对耶稣会不利。^{[5](P41)} 1649年他带着三位新的道明会士返回中国，其中有万济国（Francisco Varo, 1627-1687）和Timoteo Bottigli（1621-1662）。1655-1661年间，又有一些道明会士前来，如Raimundo del Valle（1613-1683），Vittorio Ricci（1621-1685），闵明我（Domingo Navarrete, 1618-1689）和巴道明（Domingo Sarpetri, 1623-1683）等。以及从马尼拉归来的福安人罗文藻。道明会的传教点一开始是在福建的福安、顶头等地，随着人员的增加，扩展到浙江的兰溪和金华，以及山东济宁。^{[15](P112-114)} 截止到1665年，到过中国传教的道明会士共有21人（有9人死在中国）。^{[2](P323)} 1665年杨光先发起的“历狱”爆发前夕，共有11位道明会士在中国传教。其中闵明我、巴道明、费里伯（Philippe Leonardo）在浙江；郭多敏（Dominique Coronado）1655年7月从马尼拉到达中国厦门，1656年10月起在浙江传教，1664年和1665年在山东；^{[16](P268-269)} 福建的6位道明会士得以幸免（万济国到1670年才被捕^{[1](P69-70)}）。当时道明会士在中国有11个住所、20间教堂和许多乡村小堂。^{[7](P142)} 同时罗文藻成了中国传教团的支柱，各修会的传教士都托付他一人帮助视察看望教友。^{[17](P149)}

道明会自1632年在福安建有一个传教站，1658年那里有三位道明会士：Juan García，万济国（Francisco Varo）和中国人罗文藻（Gregorio Lo）。当年11月2日闵明我到达福安的时候，他差不多已在中国步行了40天，“当时正下着大雨，天色已晚，城门已经关上，所以他别无选择，只能在稻草上睡上一晚，依靠城墙挡风避雨。第二天早晨，当他看到道明会教堂和那里的三个会士的时候，一切疲劳都忘记了：‘见到他们使我忘掉了漫长的旅行。’他们也为他意外的到来而高兴，因为现在整个中国已有了超过12个道明会士。”^{[7](P93)} 1656年，莫若翰和郭多敏在一个奉教文人Lin Tcho的帮助下，

在浙江兰溪建造了一个新教堂：圣约翰福音堂。[7](P115)

1671年传教士从广东扣押所奉旨归堂(万济国在1672年才被释放)，道明会士则回到了浙江和福建(他们放弃了山东)。闵明我已在1669年从广州返回了欧洲。^①从1676到1700年，又共有18位道明会士来中国，有的人呆的时间很短，有的人死在这里。所以同时在中国传教的道明会士人数一直不多。例如，在1688年有6位，而在1700年有12位。^②1690年，他们得以在江西建了两个传教站。[2](P324)

事实上，道明会与耶稣会之间的冲突由来已久。正如卡明斯(Cummins)所说，“(人们说)爱统治万物。但恨也无处不在，正如一些个性鲜明的人物注定会与别人发生冲突一样，一些社会群体也无法同处共存。在整个教会历史上，各种层次的憎恨代代相传，从对异端和分裂的公共憎恨，到具体的修会与修会之间、学院与学院之间、会省与会省之间以及神学家与神学家之间的嫌隙。”[7](P3)道明会士与耶稣会士之间便是如此。两会之间早年在三个相互区别又密切相关的方面争论较为激烈：即自由意志、盖然论、圣母无染原罪。他们面对面的冲突曾一度使西班牙国王菲利浦二世大伤脑筋。在西班牙无敌舰队覆灭之后，他最需要的是国内的团结与和谐。但争论愈演愈烈，几成蔓延之势：从智利到菲律宾，甚至到了中国。[7](P36)欧洲的事件为海外的闹剧搭起了舞台，因为道明会士及耶稣会士们在前往远方传教时，不但带着传教的工具，还带着怨恨的情绪。从巴西到日本，他们似乎无论在什么地方碰见，冲突都在所难免。在英国，耶稣会士嫉妒道明会士成功地重建了他们昔日的会省，讥讽他们为“大主教劳德^③亲自饲养的青头苍蝇”。在加拿大，两修会间的敌对状态几乎和新法兰西(New France)的历史贯穿始终，他们从来没有能够成功地合作过。那些关于自由意志和圣宠的争论一度传到长崎，甚至在被送上断头台时，他们还在辩论不休。[7](P46)因此，在中国所发生的冲突仅仅是一种整体现象的局部表现。换言之，中国礼仪之争是在所难免的，势成必然的。

一些中国教徒成了他们争论的牺牲品。他们对双方截然不同的说教所困惑，在精神上颇受折磨。其中有一个事例：Juan Miu和他的朋友郭邦雍(即郭若亚敬；Joachim Ko)从耶稣会控制的地区搬到道明会传教区时，伤心而迷惑地发现以前被允许的行为现在受到禁止，并伴随着可怕的威胁。Miu向艾儒略(Giulio Aleni)发出了令人伤感的恳求信：“若亚敬和我都因为这些烦恼而茶饭不思，辗转难眠……。(修道士们)禁止我们做一些事情，他们说那是致命的罪过。现在我们期望您将我们引入天堂，但您与他们相反的教授正在伤害我们，也在伤害您自己。我写这封信时泪眼模糊，茫然无措。请给我指明方向。盼望早日答复，令我早日安心。”^④

① 参见拙文《关于“杨光先教案”期间扣押在广州的传教士活动之考察》，2001年10月北京中国社科院宗教所“基督宗教学术研究”会议论文。关于闵明我返回欧洲的细节，将在下文中叙述。

② *Sinica Franciscana* IV, p. 184-185.

③ Laud, 即 Laud William (1573-1645), 英国高级教士，在他担任坎特伯雷大主教期间(1633-1645)曾是查理一世的忠诚支持者，是宗教上和政治上的专制主义者。他企图把高教派教义强加给苏格兰和英格兰新教徒的尝试把他送进了牢狱，并以背叛国会罪被处死。

④ Navarrete, Domingo, *Controversias antiguas, y modernas de la mission de la gran China*. Partially printed Madrid, 1679, but not published, p.507.

长久以来,国内外的学者注意力主要集中于耶稣会士身上,尤其是在宫廷的耶稣会士,得到了十分深入的研究。在许多人的概念中,行乞修道士们缺乏教育,素质不高。这其实是一种因不了解而造成的误会。他们多数是优秀的神学家,有的还是大学讲师、医生、建筑师,甚至是语言学家。他们在菲律宾和马尼拉的时候就已经刻苦学习汉语。许多人在自愿加入远方传教团之前就拥有大学讲师的资格;更有许多修士具有在美洲和菲律宾传教的经验。他们的著作表明他们曾致力于学习研究当地的语言以至方言。一位颇有雅量的耶稣会士(Bernard-Maitre)曾给奥斯丁会士拉达(Martín de Rada)冠以“现代汉学之父”的称誉。^①也正是他成功地证明中国就是马可·波罗所说的“契丹(Cathay)”。他的对中国的记录成为门多萨《中华大帝国史》的主要材料来源。[10](P260-310)另一位道明会士 Bernardino de Sahagún 被认为是美洲人种学的先驱。[18](P22) 闵明我 1669 年从广州扣押所逃走之后,1676 年在欧洲出版《中国的历史、政治、道德与宗教》,一度在西方引起轰动。^②

有些耶稣会士断言他们不懂汉语,部分是策略性的夸张说法,部分是误解的结果。因为道明会士们一开始的重点在于学习他们的基地福安的方言。这种方言在北京并不易理解,所以安文思在向耶稣会总长写信时,提到他们对汉语“一无所知”。^③而闵明我则决心同时学习官话和福建话,他和一位年青的中国教徒 Manuel Chin 一起,语言进步很快,这位教徒后来成了一位道明会修士。[7](P95) 幸运的是书面语在全国通用,所以对方言的学习并没有妨碍他们学习重要的中国经典。^④实际上,1631 年以来进入中国的 21 位道明会士中,只有两个人没有成功地掌握汉语。通常情况下,耶稣会士在进入中国传教之前,要在澳门学习三年。^⑤道明会士则在菲律宾或福尔摩沙开始他们的学习,他们为新手设计了一些必修课。黄昏前做祷告和集体弥撒,之后,晚餐前所有可利用的时间用来个人学习或对话练习,任何不慎说出拉丁语或西班牙语的人将受到惩罚。^⑥

道明会的传教基地是福建,但那里的传教工作十分艰难,当地人的性格对传教是一个很大的障碍。他们喜欢冒法犯禁的勇武之举,而且,大多数人经商到过菲律宾和马尼拉,正如 Vittorio Riccio 写给罗马的一封信中所说:“这里的人对福音抱有敌意,因为他们许多人曾到过菲律宾,看到过西班牙人在那里的恶行,这就是事情的真相。”他在 1657 年痛苦地报告说,在两年内他只授洗了 98 个人。^⑦在山东,耶稣会士进行了 12 年毫无收获的工作之后,放弃了这里,十七世纪五十年代,只有行乞修道士(方济会士和道明会士)留了下来。他们几乎在绝望中坚持了 15 年,然后突然有了转机,到 1670 年,他们拥有了 4000 名教徒。他们报告说,在几年之内,山东成了全中国最有天

① Bernard-Maitre, H. *Aux Portes de la Chine*, Tientsin, 1933, p. 104-105.

② 即 *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China* (Madrid, 1676)。

③ ARSI, JapSin 162, fol. 56v.

④ Heras, E., *La dinastía Manchú en China*, (I), Barcelona, 1918, p. 409 及 Navarrete, Domingo, *Controversias antiguas, y modernas de la misión de la gran China*. p 51.

⑤ *Acta Congressus Missionum SI [Ad usum nostrorum tantum]*, Rome, 1925, p. 78, 转引自 Cummins, p. 94.

⑥ Castleton, Wm. "Domingo de Salazar: Life and Work", (unpublished PhD), University of London, 1974, p. 137, 转引自 Cummins, p. 94.

⑦ AROP (Archivum Romanum Ordinis Praedicatorum, Rome) Vol. X, 2569.

主教热情的省份。[7](P110)浙江的兰溪和金华都有道明会教堂,1661年,闵明我前往金华,在那里两年内授洗了超过250名教徒。[7](P116)1664年9月17日莫若翰去世于福建,这对闵明我是一个很大的损失。他继任莫若翰为中国道明会的会长,不久马尼拉的省分会任命他负责兰溪的圣约翰堂。但他一直没有机会担任此责,因为迫教开始了。[7](P118)

三、方济会士及其传教策略

国内对方济会来华传教史研究成果一直比较少见。^①1995年,台北出版了《纪念孟高维诺总主教来华七百周年国际学术会议论文集》,收入国内外学者数十篇专题研究。^②2000年,香港出版荷兰金普斯(Arnulf Camps)和麦克罗斯基(Pat McCloskey)的《方济会来华史》中译本。^③香港方济会韩承良神父在1994年根据方济会传教历史文件写成并出版《中国天主教传教历史》。^④此外,还有一些其它屈指可数的中文著述。^⑤西文原始资料,尤其是西班牙文资料,和研究作品则较为丰富。[2](P328-338)

元代以后,方济会第二度来华传教始于明万历末年,1579年,意大利人巴沙路(Giovanni Battista Lucarelli)、西班牙人阿尔弗罗(Pedro de Alfaro)、特尔德西拉斯(Augustino de Tordesillas)、巴埃萨(Sebastiano de Baeza)等四位方济会士及三名方济会第三会会士从马尼拉出发,来到中国广州。[25]但他们没有能够在中国立足,更没有建立一个传教点。据汤开建先生的统计,在1583年以前,大概有25位方济会士先后进入中国。但都没有能够成功居留,进行传教活动。直到17世纪30年代,西班牙道明会士打开了从马尼拉到福建传教的信道,方济会士才跟随他们进入中国。第一位成功者便是同道明会莫若翰神父一起来福建福安的利安当,时为1633年。由中国奉教生员郭邦雍(Joachim Kuo)接应。[20](P217)随之,在1634年11月,马方济(Francisco de la Madre de Dios Bermúdez)又随道明会之苏芳积(Francisco Diez)来到福安。道明会在福建传教先于方济会,但两会关系相处融洽,经两会神父协商,决定分区而治,福安为道明会传教区,顶头则为方济会传教区。[3]崇祯十年(1637)《福建巡海道告示》称:“穷乡僻壤,建祠设馆;青衿儒士,投诚礼拜,坚信其是而不可移易。如生员吴溢伯,以缙绅之后,甘作化外之徒。黄党爱等,田野匹夫,坚为护法之众。”[21](P128)

利安当和莫若翰的汉语老师(王达窠)将汉字“祭”解释为一种祭祀(“如天主教的弥撒”)和对先祖的纪念活动,这引起他们的怀疑。1635年12月20日和1636年1月

① 汤开建教授2001年10月份在北京参加由中国社会科学院世界宗教研究所同美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所举办的“相遇与对话:明末清初中西文化交流国际学术研讨会”上,提交一篇关于方济会在华传教的论文,即“明清之际方济会在华的传教”。

② 《纪念孟高维诺总主教来华七百周年国际学术会议论文集》台北思高圣经学会出版社,1995年。

③ 英文名为《The Friars Minor in China 1294-1955, Especially the Years 1925-55, Rome: General Curia, Order of Friars Minor, 1995. 由李志忠翻译,《方济会来华史》(1294-1955),香港天主教方济会,2000年。

④ 韩承良:《中国天主教传教历史(根据方济会传教历史文件)》,台北思高圣经学会香港会所,1994年。

⑤ 如李少峰“方济会在华传教史”,载罗光主编《天主教在华传教史集》,台北光启出版社,1966年,页69-132。

21日,方济、道明两会在福州两次联合召开调查法庭,向中国教徒11人进行当庭问答关于中国礼仪的问题。〔5〕(P39)利安当与莫若翰都将调查结果带到马尼拉,数年后文件到了罗马,在礼仪之争的第一阶段起了关键作用。1649年利安当才重新返回中国,重建1637/1638年福建的反教运动而几乎毁灭的方济会传教事业。① 随同有文度辣(Buenaventura Ibáñez, 1610-1691)神父,毕兆贤(Jose Casabira)神父和桑迭戈(Cristobal de San Diego)助理修士。〔20〕(P217)但福建形势不稳,传教工作无法进展。② 于是利安当决定将另外三名会士暂留安海,由自己带着两位年青华人传道士北上,谋求发展的机会。〔22〕他的初衷,是随北京的高丽使团一起赴高丽传教。

1650年利安当在北京时,汤若望建议他前去山东传教。其时山东已由耶稣会士经营了十几年,毫无收获,几欲放弃。〔7〕(P110)利安当在当地官员的帮助下,购置了“一所相当好的房子作为圣堂,并于1651年8月间祝圣,即成为方济会开教山东的第一座圣堂。”〔3〕据说利安当与文度辣在穷人中授洗了大约5000个教徒。〔2〕(P328)耶稣会士殷铎泽(Prosper Intorcetta)在《1581-1669中国教会状况概述》中称,1660年时,方济会有二人居中国,在山东建有三个小堂。〔23〕(P36)1662年,利安当派文度辣去西班牙招募更多的方济会士来中国。三年以后,因杨光先所发动的“历狱”的发生,大部分传教士被流放广州扣押,利安当也被流放,并于1669年5月死在那里。

方济会士对中国礼仪的看法及对耶稣会士的“适应政策”的态度表现相对温和。尤其是在1671年以后,以文度辣、利安当为代表的方济会士重新进入中国恢复其传教事业,“自他(利安当)以后的方济会中国传教士,开始有所转变,甚至完全同他的理念背道而驰。换句话说,方济会原来是反对耶稣会士,禁止为亡者父母举行敬礼的,但是越来越看清楚,是不能反中国传统礼教而行的,因此由禁止而走向支持对亡教父母的敬礼,也就是与耶稣会打成一片。”甚至在后来甘愿同耶稣会士一起接受教会当局的处罚。〔11〕(P130)

山东是耶稣会、道明会和方济会三会合作较好的地区。耶稣会士汪儒望1652年到山东传教;1664年,道明会士郭多敏来到山东,在济宁有一会口,这有明确的档案记载:“郭多敏供称:我于顺治十年独自从西洋来至香山澳,康熙三年来至山东济宁租房居住,并无建堂结伙。我非汤若望带来,亦不认识汤若望。我传布天主教者属实。〔23〕(P50)三名会士相处比较融洽,“(汪)儒望与道明会神甫科罗拉多(Dominique Coronado)和方济会神甫利安当同管全省教务,合衷共事。如有赴外巡视教区者,必留一人居济南。”〔24〕(P286)又有材料称,“汪氏把山东省分作三区:一区保留自己管理,一区让与郭神父管理;另一区让与利神父管理;济南城内及附近堂口则由三人共同去管理。”〔22〕

三会在山东合作良好,是有原因的,主要与个人的观念有关。耶稣会士汪儒望在传

① 关于这场由钦差巡海道福建左布政使施邦曜所发起的教案,见《圣朝破邪集》第二页126-127及上引汤开建文。

② 当时的福建地区仍处于战乱之中,福建人的尚武风气使这里更加血腥。萧若瑟《天主教传行中国考》卷五《自崇禎末至永历末》页256载:“福建自隆武灭后,民人叛服不常,清廷发兵征讨,杀人如麻,……圣堂被毁,什物被抢,教友死者,十居八九。”(河北献县天主堂出版,1931年)。

教方法与中国礼仪的问题上倾向与道明会士与方济会士的观点的。“汪儒望(Jean Valvat)神父被他同会的同事们所猜疑,但对行乞修道士来说,他成了他们的同盟者和引以安慰的人物,因为他禁止他的教友举行中国礼仪,如同他是一位道明会士。”[7](P60)他与利安当的私人关系也相当好,甚至不惜将龙华民早年反对利玛窦路线的文章交给他看,“耶稣会士们以为这种反对利玛窦路线的材料已经在一次内部判决中毁掉了,因为当时的副省会长害怕第一批来中国的行乞修道士会看到,命令将他们烧掉。……利安当保存了这份论文很多年,他没有早一点让闵明我看的的原因仍然是一个谜,它毕竟是耶稣会士早期就存在分歧的一种惊人的证据。利安当保留的这篇出名的文章不太完整。它是由汪儒望泄露给这位方济会士的。这位与众不同的法国耶稣会士总是对行乞修道士很友好。”[7](P159)而利安当又是一位虔诚、和善的传教士,“闵明我评价他‘充满热情、不知疲倦、勤勉努力’,……利安当对己严格,待人宽厚,是方济会士谦逊、慈爱和纯朴的楷模。”[7](P160)

1665至1671年间,因教案的发生,无一方济会士来中国。直到1672年,利安定(Agustín de San Pascual 1637-1697)神父到福建与道明会士合作,然后于1677年到山东继续利安当的传教事业。^①文度辣也在1672年带着四位方济会士到广东建了一个传教站。^②以后越来越多的方济会士到来,不仅有西班牙人,还有意大利人。这些将另文进行讨论。

参考文献

- [1] (清)黄伯禄. 正教奉褒 [Z]. 光绪九年刊本.
- [2] Nicolas Standaert. *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800* [M]. Leiden, 2001.
- [3] 汤开建. 顺治时期天主教在中国的传播与发展 [A]. 清史论丛 [C]. 北京: 中国广播电视出版社, 2001.
- [4] 许淑明. 关于顺康雍乾时期的耶稣会士的评价问题 [J]. 中国史研究动态. 1985, (10).
- [5] 李天纲. 中国礼仪之争 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [6] Alden, D. *The making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750* [M]. Stanford, 1996.
- [7] J.S.Cummins. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press [M]. The University Press, Cambridge, 1993.
- [8] 范德望 (Willy Vande Walle) 著, 段琦译. 南怀仁与清朝的官僚体制 [A]. 魏若望 (John W. Witek, S.J.). 南怀仁 (1623-1638) [C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.
- [9] (德) 魏特著, 杨丙辰译. 汤若望传 [M]. 北京: 商务印书馆发行, 1949.
- [10] C.R.Boxer. *South China in the Sixteenth Century, Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar Da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada O.E.S.A. (1550-1575)* [M]. London: Hakluyt Society, 1953.
- [11] 韩承良. 中国天主教传教历史 [M]. 台北: 思高圣经学会出版社, 1994.
- [12] Menegon, Eugenio. *Jesuits, Franciscans and*

① *Sinica Franciscana* VII, p. 123-132 (利安定传记)。

② *Sinica Franciscana* VII, p. 3-24 (文度辣传记)。

- Dominicans in Fu-jian: The Anti-Christian Incidents of 1637 - 1638 [A]. *Aleni Conference* 1997 [M], pp. 219 - 262.
- [13] 罗光. 教廷与中国使节史 [M]. 台北: 传记文学出版社, 1969.
- [14] (法) 白晋著, 冯作民译. 清康乾两帝与天主教传教史 [M]. 台北: 光启出版社, 1977.
- [15] Biermann, Benno. *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China* [M]. Vechta: Albertus Verlag, 1927.
- [16] Edward J. Malatesta, S.J. and Gao Zhiyu. *Zhalan*, Instituto Cultural de Macau & Ricci Institute, University of San Francisco, 1995.
- [17] 方豪. 中国天主教史人物传 (中册) [M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [18] C.R.Boxer, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire* [M]. 1415 - 1825, Oxford, 1963.
- [19] 纪念孟高维诺总主教来华七百年国际学术会议论文集 [C]. 台北: 思高圣经学会出版社, 1995.
- [20] 林金水. 福建对外文化交流史 [M]. 福州: 福建教育出版社, 1997.
- [21] (明) 徐昌治辑. 圣朝破邪集 [Z]. 香港: 建道神学院, 1996.
- [22] (德) 郎汝略 (Vitalis Lange) 著, 赵庆源译. 山东开教史 [J]. 恒毅. 总 281 期 24 卷 5 期, 1974 (12).
- [23] 张力、刘鉴唐. 中国教案史 [M]. 成都: 四川社会科学院出版社, 1987.
- [24] 中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍所合编. 明清时期澳门问题档案文献汇编 (第一册) [M]. 北京: 人民出版社, 1999.
- [25] 费赖之著, 冯承钧译. 在华耶稣会士列传及书目 (上册) [M]. 北京: 中华书局, 1995.
- [26] Joseph Sebes. *The Precursors of Ricci* [A]. Charles E. Ronan, S.J. and Bonnie B.C. Oh (eds.) *East Meets West, The Jesuits in China, 1582 - 1773* [C]. Loyola University Press, Chicago, 1988.

A Review of the Policies of Different Catholic Orders Working in China in Late Ming and Early Qing Dynasties

Zhao Dianhong

Abstract Few contributions that appeared in China Mainland these years on the history of Christianity in China concerned the activities of other societies like the Order of Preachers and the Order of Friars Minors. Scholars discussed the work and the "accommodation policy" of the Order of Jesus a lot. This author compares simply the number of friars and Jesuits and the different attitudes towards the Chinese rites and their working methods. This article also gives a discussion of the root of the Rites Controversy and its ineluctability.

Key Words late Ming Dynasty and Early Qing Dynasty Christianity Missionary Policy

明末清初在华天主教各修会的传教策略述论

作者: [赵殿红](#), [Zhao Dianhong](#)
作者单位: [暨南大学中国文化史籍研究所, 广东, 广州, 510632](#)
刊名: [韩山师范学院学报](#)
英文刊名: [JOURNAL OF HANSHAN TEACHERS COLLEGE](#)
年, 卷(期): 2002, 23(1)
被引用次数: 2次

参考文献(28条)

1. [黄伯禄](#) [正教奉褒](#) 光绪九年
2. [Nicolas Standaert](#) [Handbook of Christianity in China, Volume one](#) 2001
3. [汤开建](#) [顺治时期天主教在中国的传播与发展](#) 2001
4. [许淑明](#) [关于顺康雍乾时期的耶稣会士的评价问题](#) 1985(01)
5. [李天纲](#) [中国礼仪之争](#) 1998
6. [Alden D](#) [The making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750](#) 1996
7. [JSCummins](#) [A Question of Rites:Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China](#)[Scholar Press](#) 1993
8. [范德望](#).[段琦](#) [南怀仁与清朝的官僚体制](#) 2001
9. [魏特](#).[杨丙辰](#) [汤若望传](#) 1949
10. [CRBoxer](#) [South China in the Sixteenth Century,Being the Narratives of Galeote Pereira](#) 1953
11. [韩承良](#) [中国天主教传教历史](#) 1994
12. [Franciscans](#)
13. [罗光](#) [教廷与中国使节史](#) 1969
14. [白晋](#).[冯作民](#) [清康乾两帝与天主教传教史](#) 1977
15. [Biermann Benno](#) [Die Anfange der neueren Dominikanermission in China](#) 1927
16. [Edward J Malatesta S J](#).[Gao Zhiyu](#).[Zhalan](#) [Instituto Cultural de Macau & Ricci Institute](#) 1995
17. [方豪](#) [中国天主教史人物传\(中册\)](#) 1982
18. [CR Boxer](#) [Race Relations in the Portuguese Colonial Empire](#) 1963
19. [查看详情](#) 1995
20. [林金水](#) [福建对外文化交流史](#) 1997
21. [徐昌治](#) [圣朝破邪集](#) 1996
22. [郎汝略](#).[赵庆源](#) [山东开教史](#) 1974(12)
23. [张力](#) [中国教案史](#) 1987
24. [中国第一历史档案馆](#) [明清时期澳门问题档案文献汇编\(一\)](#) 1999
25. [费赖之](#).[冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
26. [Joseph Sebes](#) [The Precursors of Ricci](#) 1988
27. [利安定传记](#)
28. [Sinica Franciscana VII, p. 3-24\(文度辣传记\)](#).[Dominicans in Fu-jian: The Anti-Christian Incidents of 1637- 1638](#) 1997

1. 期刊论文 [王剑. WANG Jian 论天主教文化与明末清初的儒学环境 - 东北大学学报\(哲学社会科学版\) 2001, "" \(3\)](#)

明末清初, 天主教文化第三次传入中国。明清两朝在改朝换代之时, 天主教文化与中国传统文化的交流与冲突并没有因此而受到太大的影响。王学在批判传统、否定权威方面为天主教文化的传播, 特别是为传教士是先秦儒学而非宋明理学, 提供了一个较为宽松的环境。而实学的高涨, 又为传教士在传教手段上走学术传教的路线, 提供了一个可以实践的环境。但明末清初的王学和实学环境, 并不是一成不变的, 明末清初对王学的批判以及实学自身的流变, 均使得天主教文化传播赖以长期存在的基础变得十分不稳, 再加上明末清初程朱理学的发展, 传教士们在这样的儒学环境下择儒斥佛, 是先秦儒学而非宋明理学, 必然会遭到卫道儒士的猛烈批驳。

2. 学位论文 [孟凡胜 明末清初天主教在中国的传教史研究 2009](#)

明末清初天主教第三次传入中国, 以利玛窦为首的传教士采取灵活的传教策略, 积极学习中国传统文化, 结交上层士大夫, 并把天主教教义与中国传统文化相融合, 终于使天主教在中国站稳了脚跟。但利玛窦去世后, 他的继任者坚持按天主教的教义进行传教, 导致天主教遭受中国传统势力的围攻, 最终在“南京教案”发生后被禁止。清代明之后, 由于顺治皇帝的优容和保护, 天主教得以逐渐恢复, 但“礼仪之争”又使得天主教遭到全面禁止, 从此走上非法的道路。天主教的衰落具有很多原因, 其中包括政治原因、中西文化的巨大差异以及天主教内部各修会的分裂等等。天主教在明末清初这段历史时期虽然经历了起起伏伏, 但它对中国的社会发展产生了重大的影响, 将西方的先进科学技术传入了中国, 并将中国的思想文化传入了西方, 在中西文化交流中起到了桥梁的作用, 传教士们的历史功绩还是值得肯定的。本文通过搜集整理史料, 对明末清初天主教的这段历史进行了详细的考证, 并对传教士的活动进行了公正客观的评价。本文主要从四大部分展开论述:

第一章主要讲述了明末清初传教士东来时的国际国内背景。国际上欧洲的宗教改革运动, 使得天主教迫切需要到海外传教, 以扩大天主教在世界的影响力。而葡萄牙等国的殖民活动, 也为传教士的传教提供了一定的条件, 这一时期, 葡萄牙已占领了澳门, 为传教士进入中国提供了中转站。在中国国内, 自给自足的小农经济仍然占据着统治地位, 传统的儒家思想根深蒂固, 这些都使得传教士进入中国传教的难度加大。

第二章主要讲述了明末清初天主教在中国曲折的发展历程, 明末天主教第三次传入中国, 以利玛窦为首的传教士们, 依托澳门为中转站, 以灵活的传教策略一度使得天主教在中国站稳脚跟, 但是“南京教案”的发生使得天主教走向衰落。清朝初年由于汤若望等传教士的努力, 天主教获得了顺治和康熙的认可, 得以迅速发展, 但是由于罗马教廷的干预, 天主教的传教策略有所改变, 导致了康熙晚年的禁教。明末和清初的传教方法、传教对象都有所不同, 本章也展开了论述。

第三章主要从明末清初天主教衰落的原因, 主要从政治原因、与中国传统文化的冲突、传教士内部的分裂以及东西方意识形态的差异四个方面分析了天主教衰落的原因。这其中传教士内部的分裂是主要原因, 传教士们的传教策略各有不同, 各修会之间又互不统属, 各自为战, 使得传教士的凝聚力大大减弱, 因而面对中国传统势力的攻击时缺乏应对能力。

第四章主要讲述了传教士与中西文化交流, 传教士来中国传教的同时将西方先进的科技文化传入了中国, 同时又将中国的传统文化传入了西方, 成为西学东渐和东学西渐的载体。

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

2006, "" (12)

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

4. 学位论文 [曾新 论明末清初耶稣会士输入中国的上帝 2007](#)

明朝末年, 天主教新兴的修会耶稣会趁觐见清帝发现之便, 乘重振天主教之雄心, 一帆风顺, 来到澳门, 开始向西方传说中神秘而富庶的中国传播“上帝”的威名。在此后的近一百五十年间, 以利玛窦、罗明坚为代表的耶稣会传教士在中国广交朋友, 积极传教, 一度赢得了一批支持者和追随者, 但是这次传教活动最终却以被清政府禁止而告终。其中的原因固然有很多, 但至少有一点不容忽视, 那就是天主教原有的“上帝”形象, 以及相应的宗教教义, 与当时中国人包括大多数皈依了天主教的教徒理解的“上帝”其实有着本质的区别, 在对神人关系的理解方面, 二者之间尤其具有不可调和的分歧。

本文 will 运用传播学、符号学以及新批评之细读细析法, 对明末清初耶稣会士输入的“上帝”作一跨学科的中西宗教文化关系研究, 并主要通过对比天主教华原原始文献中的“上帝”译名及其三个关系范畴, 即上帝与世界、上帝与神佛、上帝与人的关系, 由源及流、由名到实, 来探讨“上帝”的形象。在此基础上, 本文将进一步分析这一形象如何在明末清初耶稣会士的传教过程中, 在传播者和接受者之间发生了分歧, 并进而揭示异同, 探讨规律, 彰显天主教唯一神和中国式上帝的不同特质, 达到对“自我”和“他者”的深入认识, 从思想文化渊源方面, 挖掘中国在历史上没有、今后也决不可能成为基督教世界的一部分的深层次原因。

具体而言, 对于明末清初耶稣会士传入中国的“上帝”形象的分析, 将从四个方面展开:

耶稣会士输入中国的“上帝”的逻辑起点: 耶稣会士进入中国, 无疑以传教为最终目的, 因此其所传播之“上帝”之原来面貌为何, 这是本文展开探讨所首先需要理清的立足之基。这一梳理将从《圣经》中的“上帝”以及天主教特色的“上帝”两个方面展开。

中国人接受“上帝”的逻辑起点: 既然耶稣会士所传播的是中国“古已有之”的上帝, 明朝之前的中国“上帝”的形象乃是我们所需清理出来的另一立足之基。这一梳理将从中国古代信仰中的几个核心范畴“帝”、“天”、“道”以及“神”四个方面来进行。

源已廓清, 第三章则是探讨耶稣会士所传播的“上帝”。此处的探讨将时时注意这一“上帝”与天主教正统的“上帝”之间的纵向对比, 并兼顾其与中国传统中“上帝”的横向比较, 以求凸显这一从西洋入华的“上帝”的特质。

第四章则将顺承上文理路, 剖析中国受众对耶稣会士传播的“上帝”的接受情况。本章主要将受众分为皈依者与反对者来考量, 但在皈依者部分也将兼及一些虽未皈依但却在不同程度上对西方“上帝”表示出认可的友教人士的正面观点。而反对者中则将对所有反对西方“上帝”的呼声都加以考察。

最终, 文章抽丝剥茧般地得出这样一个结论: 由于中国两千年来固有的儒家思想体系, 在诸多方面, 尤其是在对人神关系的理解方面, 与天主教思想体系有着不可调和的分歧, 因此, 尽管当时有部分中国人出于种种原因, 在形式上接受甚至皈依了天主教, 但两种思想文化之间发生冲突从而导致传教活动最终失败, 实际上是必然的, 不可避免的。

总之, 中西神人关系的冲突乃是中国人忖度西方“上帝”时压断骆驼背的最后一根稻草, 最不能承受之“轻”。

5. 期刊论文 [陆芸 艾儒略与张賡——明末清初天主教在福建的传教策略 - 福建论坛\(人文社会科学版\) 2008, "" \(3\)](#)

艾儒略是明末清初来华的耶稣会传教士之一, 他用中文写了大量的文章来宣传天主教的教义、礼仪, 其中《梦参歌》是和张賡合作完成的, 张賡还为艾儒略的《口铎日抄》做序, 为《五十余言》做跋。本文拟通过两人的交往来探索明末清初天主教在福建的传教策略, 以及当时中国天主教徒的心路历程。

6. 学位论文 [金刚 “回儒”和“西儒”比较研究——明末清初之儒家型穆斯林和儒家型基督徒 2009](#)

本文所谓的“回儒”, 主要是指从小生长在中国, 深受儒家思想影响, 以宣扬伊斯兰教为己任, 从事伊斯兰教经典、教义的翻译和阐述即“以儒诠经”工作的明末清初的中国回族知识分子或穆斯林学者。这些“回儒”也可称为儒家型穆斯林或儒学化穆斯林, 他们因伊斯兰教的儒学化而带有深刻的儒家特质。其主要代表有: 王岱舆(约1570-1660年)、张中(约1584-1670年)、伍遵契(约1598-1698年)、马注(1640-1711年)、刘智(约1655-1745年)、金天柱(约1690-1765年)等, 需要指出的是, 在明末清初, “回儒”专指一个群体, 既非自称亦非他称, 而是后来的研究者因其从事“以儒诠经”或“以儒解回”活动而使自身带有回、儒双重文化气质而给与的一个称谓, 在民国以前的文献里, “回儒”较少出现, 仅指两个文化体系, 而非专指一个群体。

本文所谓的“西儒”, 主要是指明末清初长期生活在中国, 研习儒家经典, 介绍西方知识和科技, 以传播基督教为己任, 遵守“利玛窦规矩”, 致力于“合儒”、“补儒”、“超儒”和以基督教归化中国人的工作, 会通儒家思想文化的西方天主教传教士。这些“西儒”也可称为儒家型基督徒或儒学化的基督徒, 他们因基督教的儒学化而带有明显的儒家特质。其主要代表有: 利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610年)、艾儒略(Julio Aleni, 1582-1649年)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666年)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623-1688年)、白晋(Joachim Bouvet, 1656-

1730年)、马约瑟(Joseph de Premare, 1666-1736年)、傅圣泽(Jean-Francois Fouquet, 1665-1741年),等等。需要指出的是,在明末清初,“西儒”作为一个群体,既是自称亦是他称,并非后来的研究者提出的一个称谓。

在“回儒”和“西儒”产生之前,伊斯兰教和基督教就早已传入中国。伊斯兰教自唐朝入华以来,不公开传教,不主动发展信徒,信徒的增加主要依靠群体内部的不断繁衍、其他人口的自然融入、西方穆斯林的持续东来和一些民族群体的主动皈依。基督教曾经两次入华,唐朝时期的景教和元代的也里可温教虽然大力发展传播自身宗教,也曾拥有众多信徒,但由于种种原因,最终湮灭在中国传统文化的汪洋大海中。在明末清初之前,与同属外来宗教的佛教相比,伊斯兰教和基督教都没有在思想文化方面与以儒家思想为主导的中国传统文化进行长期、持续、全方位交流、对话、碰撞和融合,更没有像佛教一样拥有浩如烟海的中文著作作为传播宗教进而影响中国的载体,其教义教规不为外界所熟知,更没有与中国传统文化尤其是儒学实现深刻的融合。因此,真正意义上的“回儒”和“西儒”并没有产生,伊斯兰教和基督教在思想文化方面对中国的影响微乎其微,当然也不可能像儒释道三教一样被中国封建政权所倚重。

明末清初“回儒”和“西儒”的共同产生,真正开启了伊斯兰教和基督教与中国传统文化尤其是儒家思想文化的全方位的对话和融合,是伊斯兰教和基督教在华发展传播的转折点,对伊斯兰教和基督教具有划时代和里程碑的意义。尽管时至今日,相比之下,伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合仍然远没有佛教广泛和深入,还带来更多的“异质”文化的特点,但是,“回儒”和“西儒”的出现,使伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合发生了质的转变,也使伊斯兰教和基督教的中国化进程实现了质的飞跃。

本文将从四个方面对明末清初的“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析:

一是“回儒”和“西儒”的产生背景。明末清初,伊斯兰教学者和天主教传教士有着相似的主观愿望和使命:前者力图挽救伊斯兰教在中国逐渐式微的局面,解决教徒的信仰危机问题;后者尽力开创天主教在中国的发展环境,使中国社会基督教化。同时,他们也不得不面对一种共同的客观现实:以儒为主、儒释道有机交融共同维护皇权的综合体—理学发展到了更加成熟的阶段,并处于官方和主导地位。由于伊斯兰教和天主教自身的实际情况和中国封建政权的强大,它们在中国的振兴和传播不可能采取强制的手段,而只能走接受并适应中国国情的道路。这种相似的主观梦想与共同的客观现实之间的碰撞,使得伊斯兰教学者和天主教传教士必须首先适应儒家学说,尽力找到与儒家学说的结合点。在为实现相似的梦想而适应共同的现实的过程中,一部分伊斯兰教学者和天主教传教士逐渐形成了鲜明的儒者气质,“回儒”和“西儒”应运而生。

尽管伊斯兰教学者和天主教传教士都带有一种“儒者”的气质,都被归在儒者行列,但他们没有被称为“汉儒”,而是分别被称为“回儒”和“西儒”。“回儒”和“西儒”称谓的本身就表明了他们身上既不同于汉儒,又互相不同的鲜明的异质文化特点。所以,在共同的客观原因和主观原因的背后,“回儒”和“西儒”产生的背景还有明显的区别。主要表现在:1.文化背景不同:“回儒”自幼受伊斯兰教和儒家文化的双重影响,而“西儒”深受基督教文化的熏陶和洗礼;2.依附对象不同:“回儒”没有依附某种力量或者说没有后盾可言,而“西儒”有天主教和欧洲列强为后盾依托;3.心理动因不同:“回儒”侧重于实现文化自救和宗教复兴愿望,而“西儒”侧重于完成文化扩张和宗教传播使命。

二是与儒家学说之会通。“回儒”之所以被称为“回儒”,“西儒”之所以被称为“西儒”,除了表明了他们各自的异质文化特点外,更深刻地体现了“回儒”和“西儒”与儒家思想文化的不可分割的密切联系。伊斯兰教学者和天主教传教士在对儒家学说有了比较深入的把握的基础上,在保持自身特质和核心教义的前提下,着力会通儒学,以会通来求得与儒家思想文化的有机交融。综观中国宗教史,外来宗教传入中国后,都不约而同地去调和与儒家思想文化的关系,尤其是在教义上“会通儒学”,“会通儒学”成为各外来宗教适应封建中国的共同选择。所谓“会通儒学”,或者说“附儒”、“合儒”、“援儒”、“摄儒”,是指各外来宗教(主要指佛教、基督教、伊斯兰教)在中国传播和发展过程中,在保持自身特质和核心教义的前提下,不断比附、靠拢、融会、贯通、接受、吸收儒家思想乃至以儒家思想为核心的中国传统文化的活动和倾向。“会通儒学”现象以佛教开始最早,持续时间最长,影响最为深远,因而佛教的儒学化或者说中国化最为明显,又因为佛儒之间总体上是一种相互融合和吸收的关系,所以,佛教早已成为中国传统文化不可分割的重要组成部分。而伊斯兰教和基督教的“会通儒学”倾向虽然也十分明显,尤其是明末清初的“回儒”和“西儒”做了大量富有成效的工作,但由于它们与儒学之间基本上是一种单向靠拢的关系,没有像佛教一样做到与儒学“合流”,再加上两者会通儒学的时间、广度和深度还不够,所以它们至今仍带有异质文化的特点,没有真正成为中国传统文化的一部分。总的来看,“回儒”和“西儒”对待儒学有着共同的态度:调和与适应,特别是着力“会通儒学”。

“回儒”和“西儒”对儒家学说的会通,既有惊人的相似,也有根本的不同。“回儒”会通回儒主要表现在:1.将儒家的宇宙本原论纳入伊斯兰教的真主创世说;2.将“天”和“西方大圣人”解释为“真主”和“穆罕默德”;3.孔子等中国圣人亦为真主所降之“受命行教”的圣人;4.“回之与儒,教异而理同”,可互补共明;5.以“天道五功”、“人道五典”沟通“五常”、“五伦”;6.强调“忠主”与“忠君”不可分割。“西儒”会通儒学主要表现在:1.“中国所祀之昊天上帝”就是“西国所事之天主”;2.儒家古代典籍中有与天主教一致的灵魂不灭和天堂地狱观念;3.以天主教教义统摄儒家的道德伦理观念;4.尊重中国传统的“祀天”、“祭祖”和“敬孔”习俗;5.索隐派对儒家经典等中国文献的“过度附会”理解,“回儒”和“西儒”会通儒学的差异主要是:1.核心目的不同:“回儒”“会通儒学”的目的侧重于宣扬伊斯兰教教义,致力于适应儒家学说,以消除误解和隔阂,使教内教外了解和认识伊斯兰教的真谛,而“西儒”“会通儒学”的目的侧重于传播天主教,意在通过“合儒”、“补儒”、“超儒”,改造儒家学说,以天主教化中国人;2.涉及范围不同:“回儒”对历代儒家学说一概予以会通,而“西儒”则“容古儒”、“斥新儒”;3.教内外回应不同:“回儒”面临的阻碍很小,并且赢得了教内外的普遍赞美,而“西儒”除了得到教内外的赞赏外,更受到强烈的批评、诋毁和牵制。

不可否认,“回儒”和“西儒”“会通儒学”的活动使各自宗教适应了中国的政治的需要,适应了中国的主流思想文化,适应了中国的传统习俗,都为本宗教在中国的生存和发展创造了良好的外在环境,起到了很好的促进作用。

三是与上层社会之交往。“回儒”和“西儒”与上层社会交往的区别在于:1.交往方式不同;2.实际作用不同;3.社会影响不同。

四是与佛道两教之论争。

特别需要指出的是,本文对明末清初的“回儒”和“西儒”进行比较研究,目的不在于区分出“回儒”和“西儒”及其宗教的高低优劣,也不在于阐明他们对中国传统文化究竟有多少误读和偏见,而是在于彰显他们勇于促进人类文明交流和融合的可贵精神并为我们所弘扬。因为,所有的宗教都是人类文明的宝贵财富,所有对人类文明交流做出贡献的人都需要和值得我们尊重,所以,不苛求于古人在某些方面存在的欠缺,而是将古人的优良之处发扬光大,始终应该成为当今人们认真遵循的原则。

7. 期刊论文 [刘明华、金刚 明末清初天主教和伊斯兰教在中国的不同命运及启示 -中央社会主义学院学报](#)

2001,“(2)

明末清初,天主教和伊斯兰教都面临着在中国如何生存和发展的课题,它们采取了不同的措施,得到了不同的结局。审视其过程,分析其原因,就能更加充分地认识到外来文化适应中国国情的重要性,宗教、文化交流不能忽视对文化传统的尊重。

8. 学位论文 [李秀春 论李九功对天主教教理的接受](#) 2006

明末清初在中国发生的天主教与中国本土思想文化之间的对话是近代中西文化交流的重要内容。中国的“儒家基督徒”在这次文化交流中扮演了非常重要的角色。李九功作为儒家天主教徒中的一员,其思想是了解中国普通知识分子阶层对天儒思想认知的一面镜子。由于资料的缺乏,前人对李九功研究不足。本文从比较文学的研究视角,综合运用了现代相关理论,论析了李九功对天主教文化的接受以及儒家文化与天主教文化在其思想中发生的碰撞与对话,以及这种对话给现代异质文化交流所带来的启示。

9. 期刊论文 [张西平 明末清初中国天主教史研究的新进展——兼评余三乐《中西文化交流的历史见证》 -肇庆学院学报](#) 2007, 28(6)

中国基督教史研究在近十二十年成为学术界关注的热点,研究成果出现大面积的丰收,有原创性的著作在中国大陆、台湾、香港和澳门陆续涌现,表明中文学术界关于明清中西文化交流史的研究的整体取得了明显的进步,其中余三乐的《中西文化交流的历史见证》一书所叙述的北京教案见证的近200年的中西文化交流与碰撞,就是标志新进展的一个成果。

10. 期刊论文 [罗兴连、LUO Xing-lian 试论陈垣的宗教史治学方法——以《从教外典籍看明末清初的天主教》为例 -广东教育学院学报](#) 2006, 26(2)

一代史学宗师陈垣一生著述宏富,治学严谨,提出了很多精辟的学术见解。在宗教史研究方面,注重对宗教典籍之外其他史料的运用是他治史的一大特色,这与胡适大相径庭,两者产生的一场争论耐人寻味。《从教外典籍看明末清初的天主教》一文写于争论之后,也是陈垣众多基督教研究著作中唯一一

引证文献(2条)

1. [陆耿 早期来华传教士中国文化观](#)[期刊论文]-[河北理工大学学报\(社会科学版\)](#) 2010(3)
2. [刘芳 黄嘉略在中国礼仪之争中——一种基督教本土化的现象](#)[期刊论文]-[电影评介](#) 2010(1)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_hssfxyxb200201008.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 78821e32-4ead-4dea-8926-9e4d007323a4

下载时间: 2010年12月15日