

## 中国天主教本地化史略

顾卫民 华东师范大学

Gu Weimin East-China Normal University

### [英文提要]

When the Nestorian missionaries came to Changan in the Tang Dynasty, they enlisted the help of Buddhists and Taoists in their work of translation. As a result, many Buddhist and Taoist terms were incorporated into their tablets and the scriptures. In the wake of Franciscan diplomatic and missionary activity in the Mongol Empire of the Yuan Dynasty, parts of the Bible were also translated into the native language. However, Catholic converts were so few in number that all traces of the Roman Catholic Church soon disappeared from the historical stage of China.

In the late Ming and early Ching Dynasties, Matteo Ricci and other Jesuit missionaries became pioneers in the cultural exchange and dialogue between Christianity and Chinese culture. Unfortunately, advances in the Catholic cause suffered great setbacks as a result of the Rites Controversy of the late Ming Dynasty.

In the early modern era, the Roman Catholic mission came under the protection of unequal treaties forced upon China by the colonial powers. With the Roman Catholic mission donning an imperialistic garb, the cry for indigenization arose from within the Chinese Catholic Church. Among her proponents were outstanding men like

Ma Xiangbo, Ying Lianzhi, Frederic Vicent Lebbe, and Celso Costantini. Their labors have achieved a long lasting impact which is visible even to this very day.

公元 635 年(唐贞观九年),景教主教阿罗本来到唐都长安,标志着有文字记载的中国基督教历史的开端。景教的教士受到唐室的礼遇,被迎入宫中“问道”,在“书殿”里“翻经”;一些教士并获封号,赐紫袈裟,又有“赐天香,颁御馔”的荣宠,皇帝下诏称此教“济物利人、宜行天下”。景教会在唐都长安的义宁坊以及灵武等五郡、镇江、扬州等地都建立了教堂。<sup>①</sup>

景教教士在译介其经典的时候,曾经与中国本土的佛教徒充分合作,在译经时不仅借用了佛教用语,而且借用了道教词汇。据佛教经典的记载,景教碑文作者景净曾协助佛教僧侣译成《六波罗密经》七卷。景教碑文及在新疆出土的景教经典亦借用了许多佛教语言,由此出现了以“佛”、“大圣慈父阿罗诃”、“阿罗汉”称天主,以“诸佛”称宗徒或天使、以“移鼠”、“夷数”称耶稣,以“受戒”称“受洗”,以“僧”称教士的现象。<sup>②</sup>至于《大秦景教宣元至本经》中的译者则明显地借用了道教的“道”、“无”、来阐述天主教教理。<sup>③</sup>还有些经文则堪称汉语中上乘的译作,如《大秦景教三威蒙度赞》,也就是弥撒中《荣归主颂》(Gloria in excelsis)之译文一开始即曰:“无上诸天深敬叹,大地重念普安和”,又如《世尊布施论》所译“若左手布

① 江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,21~23页,北京,知识出版社,1982年。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(上)8~10页,北京,中华书局,1988年。

③ 翁绍军:《论汉语景教经文的传述类型》《世界宗教研究》1996年第1期。

施,勿令右手知”等等。在早期景教遗存的大量石刻中,亦有基督教文化与东方文化融和的痕迹,景教碑额十字架上刻有莲花座,明末及近代泉州发现的景教十字架墓石中均有佛教艺术的祥云、莲花或莲座的衬托,民初在绥远及包头一带大量发现的元代景教徒墓葬中的小青铜十字架,有些刻有卐字形,都是明显的表征。<sup>①</sup>

景教在西方称为聂斯脱里派,长期以来被天主教会目为异端,遭数次大公会议绝罚。然而,正如中国天主教历史学家方豪神父指出的:“就如唐元时代的景教,在西方当时被目为异端的,可是在他们遗留下来的汉文文献中,却没有一丝不合我们教义的。”<sup>②</sup>至于梵二会议以后的“合一”“共融”中,历史上的隔阂正走向消融,<sup>③</sup>因此,追溯基督教在华本土化历史的开端,无疑自景教起始。

到了元朝,由于蒙古军队向中亚和欧洲东部的驰骋进逼,罗马教廷一方面鼓励基督教国家组成十字军联军抵抗,一方面蓄意拓展多明我会和方济各会传教工作,并派使节向包括蒙古人在内的各“异教”部族通聘,于是教宗的使节仆仆于途,奔向蒙庭。1294年,蒙高维诺(Giovannida Montecorvino)来到元大都,创设中国天主教第一教区,先后建堂二座,并付洗六千人入教。不过,接受版化的大部分是汪古部的蒙古人及其他色目人种,占人口大多数的汉人几乎没有。蒙高维诺声称“我已通晓鞑靼文字语言,将《新约全书》和《诗篇集》全部译成那种文字”<sup>④</sup>，“鞑靼文字”是蒙古文或维吾尔文字,已不可考。

但当时没有亦不可能再译为汉文。萧若瑟《天主教传行中国

① 穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,70~75页,北京,中华书局,1984年。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(上),2页。

③ 1994年11月11日,当今教宗约翰·保罗二世与叙利亚基督教会的宗主教马尔定卡四世(Mar, Dinkha IV)在罗马发表了一个共同声明,宣布双方长达1500余年的神学争论结束。在公元431年以弗所大公会议上,聂斯脱里派曾被指责为异端,并遭绝罚。现在教廷与叙利亚教会认为,在以弗所大公会议上的分歧只是表示方式的不同,并不涉及信仰的实质。

④ 道森:《出使蒙古记》,265页,北京,中国社会科学出版社。

考》曾述元代天主教兴衰之迹曰：“蒙古以鞑靼种入主中国，恒为国人所切齿。一旦失势，洪武君臣，即乘机力行排外主义。凡蒙古所建设，如上都宫阙之类，悉数削平；而於其保护之教徒、教士、教堂，则更无所顾惜，北平之三教堂，早已毁灭无踪矣。”<sup>①</sup>

不过，在元代的汉文文献中，却保存在当时景教徒汉化的记载，最著名的莫过于马祖常所作《曾祖月合乃神道碑》自称：“我曾祖尚书世非出于中国，而学问文献，过于邹鲁之士，俾其子孙百年之间，草其旧俗”，又曰：“懿矣我祖，百年于兹。衣冠之传，实为启之。世多王公，亦多华靡，惟不草俗，而忽其圯”。其著《石田山房集》饮酒诗曰：“……春秋圣人法，诸侯乱冠笄，夷礼即夷之，毫发各有稽。吾生赖陶化，孔阶力攀跻，敷文佐时运，烂烂应壁奎。”<sup>②</sup>马祖常不讳言其家世出自外国，且以受孔道的熏陶及力攀孔阶为幸，且以子孙华化为荣，故方豪神父称其“汉化得无以复加”的程度。

## 二

明末清初耶稣会士在华的传教活动开启了东西方文化交谈对话的新时代，它持续的时间并不太长久，但在天主教在华本土化的历程中留下许多重要的经验。

较早尝试用中文传道的耶稣会士是罗明坚(Ruggieri)，他比利玛窦(Matteo Ricci)入华还早两年(1580)。他首先用中文撰写有关天主教教义的书藉，该书名为《天主教教实录》，1584年11月抄刻於广州。书中已经出现后来经常通用的“天主”、“三位一体”，“礼拜日”，(后改“瞻礼”)、“天主堂”，“圣神”(圣灵)等后来教会常用的字眼。另一位在海外南洋传教的西班牙多明我会士高母羨(P. Juan

<sup>①</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，99~100页。

<sup>②</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》(一)，44~45页。

Cobo)于1593年在马尼拉出版了一部用中国语言文字写的《天主教教义》(Doctrina Christiana)。它虽用中文所写,但几乎都是用闽南方言土话来音译西班牙名词。如吾主天主——本头僚氏(Dios)、圣神——卑厘厨山厨(Espiritu Santo)、圣十字——山礁居律氏(Santa Cruz)、亚孟耶稣——哑民西士、弥撒——绵州、圣事——沙胶览民厨(Sacramento)、领洗——茅知氏冒(Bautismo)、神父——巴礼(Padra)、教宗——巴罢(Papa)、教友——洒水人,等等。以现代眼光来看,这种译法甚为奇异。但当时高母羨在南洋一带只能从讲闽南语的华人学习中文,且多明我会士亦只在福建开辟教区,高氏以闽南语译西文,也是为了便于向当地人传道。这本书出版时间只比罗明坚的《天主圣教实录》晚8年,比利玛竇《天主实义》在南昌刊刻还早了3年。<sup>①</sup>

在晚明天主教本地化进程中作出最重要贡献的当推利玛竇。他于1582年进入中国,1601年抵达北京,1610年去世,在华28年。他携带西洋文化进入宫廷和士林,在上流社会中觅得知音,建立了以往任何西教西教士都无法比拟的、极为广泛的社会联系。在给友人的信中,他经常描绘自己是如何兢兢业业,刻苦学习中国文化的:“我既然当在这里度过天主留给我的几年生命,我便尽力爱这地方,也尽力适应环境。看来在这方面,天天都有进步,因为我已经能流利地讲中国话,……同样我又学念中国书,学写中国字”。“今年当摒弃一切,请一位中文先生,试作中国文章,结果颇顺利。”<sup>②</sup> 时人朱鼎瀚为《利氏西国记法》作序,称利玛竇汉化程度之高曰“先生于六经,一过目能纵横颠倒背诵”,甚至反教的文献亦称利玛竇“初入中国,一字不识,数年之后,能通经史之说”。(应为谦《天主论》)同类的记载,所在多有。

① 方豪:《中国天主教史人物传》(上),83~88页。

② 罗光:《利玛竇传》,70~71页,台湾,辅仁大学出版社,1982年。

利玛窦对中国天主教本地化的努力,最重要地表现在两个方面:其一是用中文著书传道,引证儒学与天主教教义并不相悖;其二是他主张应容忍中国教友祭祖祭孔的行为,由此天主教在中国,尤其在上层社会中获得了进身之阶。

早在1584年,即罗明坚及利玛窦刚到肇庆次年,两人即着手将“天主十诫”译成中文,称《祖传天主十诫》,还译了天主经、圣母经和信经。对于其中的神学名辞,他们不敢义译,只得小心翼翼译成拉丁语音。<sup>①</sup> 1656年,利玛窦用中文著成《天主实义》,分上下两卷、每卷四篇,分论天主,灵魂、鬼神、人性、身后赏罚及耶稣降生各端道理,用“中士问,西士答”体裁。利氏在书中尽量引用中国古代先哲及儒家经典,力证“天主”即为六经所言的“上帝”,其涉及的经典包括《中庸》、《诗》、《礼》、《易》、《商颂》、《大学》、《雅》等等,还用先秦儒家经典来批驳宋儒的“理学”,至于对佛、道的驳斥则不遗余力。<sup>②</sup> 用心深邃,正如利氏自己曾说:“他们(中国人)拥护孔夫子,所以可以对孔子著作中遗留下来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极大的好感”。<sup>③</sup>

利玛窦在其留存后世的《基督教远被中国记》中,还提出了一个重要的见解,中国人日常生活中对孔子十分尊敬,每年春秋两季由学者及各级行政官吏在孔庙举行的祭孔典礼,以及科举考试时的敬孔礼仪,不是偶像崇拜,至于中国人家中对亡者和先祖的祭礼,是表达教思的方式而非迷信,这些都与天主教教义不相违背:

“中国哲学家最有名的叫孔子,他既以著作和授徒,

① 罗光:《利玛窦传》,168页。

② 利玛窦:《天主实义》,清光绪三十年上海慈舟·堂刻本。

③ 何兆武等译:《利玛窦中国札记》(上),99~104页,北京,中华书局,1983年。

也以自己的身教来激励人民追求道德……中国有学问的人非常尊敬他……孔子没有像神那样受到崇敬式的崇拜,中国人感激地承认他们都受益于他遗留下来的学说。”

又说:

“信奉儒学的人,上至皇帝下至最底层,最普遍举行的是每年祭祀亡灵的仪式。他们认为这种仪式是向已故的祖先表示尊敬,正如祖先生前要受到崇敬一样。他们并不相信死者确实需要摆在他们墓前的供品,但是他们说之所以要遵守这个习俗,是因为这是向已故先人表示自己深情的最好办法。……这种在死者墓前上供的作法,似乎不能指为渎神,而且不存有迷信色彩。”<sup>①</sup>

正是基于这些认识,利玛窦对传教策略和方针作出了相应的调整,对天主教的某些教规也作出了重大的变通,以适应中国社会。他知道中国人不用脱帽、拥抱和吻手来表示尊敬,因此在做弥撒时也不要求中国信徒脱帽,尽管西方人在行圣事时必须脱帽;由于中国礼教讲究男女之防,利玛窦去除了洗礼中的涂油仪式,在行必须涂油的坚振礼中,他让传教士用镊子夹着棉花,而不按教规用拇指涂油,终傅礼时的涂油也加以变通。<sup>②</sup>又如,中国重视“衣冠必整”,行大典时必戴冠,而西方礼俗则除冠以示敬,故弥撒祭服中,并无特制之冠。传教士金尼阁获准特制一种“祭巾”,一直沿用至清

<sup>①</sup> 何兆武等译:《利玛窦中国札记》(上),103页,北京,中华书局,1983年。

<sup>②</sup> [美]菲茨帕里克:《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度的比较研究》,见《世界宗教研究》,1989年第4期。

末。这套办法历史上称为“利玛窦规矩”。

早在明末清初时代,有些传教士已经考虑在教会中实行中文礼仪以及培养本地神职人员的措施。1615年3月20日,由教宗保禄五世批准,礼仪部颁令准许以中文实行弥撒圣祭,诵念《日课》,任用当地人士担任神职人员,并准许翻译圣经,举行弥撒时不必脱帽。<sup>①</sup> 实行中文礼仪培养本地神职的关键之一是将天主教的经典和教规译成中文。1602年,利玛窦的同事龙华民(Nicolas Longobardi)在广东韶州用中文出版了《圣教日课》,这是一本天主教日常常诵之经本,共分为三卷。卷一有早课、弥撒礼(弥撒规程)、晚课及各种求恩祝文和耶稣圣号,耶稣瞻礼及祝文和耶稣受难始末;卷二有圣母及天神圣人等祷文和祝文,玫瑰经及痛悔经七端等;卷三有善终引、善终经、炼狱祷文、入殓安葬等礼节。另一名耶稣会士利类思(Ludovico Buglio)则作出了更大的努力,他所编译的重要籍有:(一)《弥撒经典》,包括西历年月、闰年瞻礼,移动瞻礼,周年不移动瞻礼表等,弥撒公例、弥撒礼节以及各种祝圣经文。(二)《司铎日课》,即司铎日诵之大日课经,1674年刻于北京,又称《司铎日课》概要。包括周年各等瞻礼日、司铎日课要公、天主圣三日课、圣神降临日课、圣母小日课经、已亡者日课经。(三)《司铎典要》1676年刻于北京,分上下两卷,此书为司铎在晋铎前当具备的知识。译本简明扼要、文字流畅明晰,平易雅达。<sup>②</sup> 中国天主教历史学家徐宗泽神父曾分析传教士翻译教典的动机曰:

原利子之译司铎日课、典礼典要,弥撒经典,盖欲为培植中华本籍神职班;即因中华外教人之众多,传教须有大宗之中国神父;而欲达到此目的,非多选自品学兼优之壮

<sup>①</sup> 方豪:《中国天主教史人物传》(上),180页。

<sup>②</sup> 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,30~32页,北京,中华书局,1949年。



年学者不可;而壮年学者学习拉丁文势又不能,于是思组成一中国礼之圣教,以便扩大中华神职班。又清初之际,圣教根基未固,一旦风波暴起,西士驱逐,中国始初之圣教,危险极大,故中华本籍神职班之重要,又为时势所要求。”<sup>①</sup>

在培养本地神职人员方面,明清之际在华天主教会虽未曾大力推行,但也有少数传教士已经注意到这个问题。在利玛窦传教的时候,即有钟鸣仁、钟鸣礼兄弟追随左右。钟氏兄弟出生于广东新会,从小跟父亲在澳门入教。他们都是良家子凝,父极富有,通晓西方语言。1591年,钟鸣仁与另外一位奉教人士黄明沙一同进入耶稣会,是该会最早的中国籍会员。钟鸣礼则于1606年奉利玛窦之命从北京前往肃州,迎接从中亚细亚步行前来的教士鄂木笃(Bento Goetz)。他们在反教时期均遭到迫害,黄明沙死于狱中,钟鸣礼则终身致残。<sup>②</sup>

1622年,教廷为摆脱它曾经依恃传教的葡萄牙对远东的保教权,设传信部统理全世界的教务。当时传信部考虑设“宗座代牧”(Vicarius Apostolicus)而不委任正式主教的办法,以避免与葡萄牙的正面冲突。1658年,教宗亚历山大七世任命巴禄(汉名陆方济 Franciscus Pallus)为首批驻远东的宗座代牧之一。陆方济为巴黎外方传教会教士,他曾向教廷建议在东京(越南)和交趾支那祝圣当地的传道员为主教,以后在中国推行。<sup>③</sup>但这些传道员不懂拉丁文,须创设中文礼仪,故未获批准。但后来陆方济仍然大力推荐中国神父罗文藻当选主教。

① 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,30~32页,北京,中华书局,1949年。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(上),89~93页。

③ 祈若望:《巴黎外方传教会来华三百周年》,见《鼎》1984年第21期,26~28页。

罗文藻字汝鼎,号我存,福建福宁府罗家巷人。罗氏于1633年或1634年由方济各会西班牙籍会士利安当(Antonio a Sancta Maria Caballera)付洗入教,后入马尼拉圣多玛斯学院修习。1654年晋铎。那些年中,清廷与东南沿海南明残余势力作战,厉行禁海,外国教士纷纷被逐出境,在战火纷飞中罗文藻受当地多明我会、方济各和耶稣之托,返国巡视各省教务,足迹踏遍闽、浙、赣、鄂、粤、晋、鲁、湘、川、江南(江苏和安徽)和直隶(京、津、河北)诸省。时耶稣会监督甘玛(Reu Luis Gama S. J.)看到中国籍神父发挥着西教士所不可企及的作用,称罗文藻“是中国人,容貌语言与他人同,他能自由往来各地而无责难”。<sup>①</sup>1674年,教宗克莱门十世任命罗文藻为巴希利亚领衔主教兼南京宗座代牧,管理直隶、山东、山西、河南、陕西五省及高丽教务。<sup>②</sup>由于葡萄牙保教权的作梗多明我会马尼拉省的反对,直到1684年才经由方济各会士伊大任主教之手祝圣罗文藻为主教。三年以后,罗文藻又祝圣万其渊、吴历、刘蕴德三位中国籍神父。吴历,字渔山,常熟人,自幼领洗入教,多才多艺,方豪称之为“中国天主教史上自元明以来能兼诗琴书画的唯一人士”,50岁时在澳门入耶稣会修道。晚年一直在江南和上海浦东一带传道。万其渊为江西建昌人士,在杭州入会,当传道员;刘蕴德则为湖广人士,曾在钦天监任职,后受诬革职,由南怀仁付洗入教。罗文藻十分重视培植中国神职人员,尤其是让年长的教友来充当神父。1685年4月他致传信部信中说:

“那些上了年纪,而且经受过训练的好教友,我们非常重视他们能充当神父。我已经有五位很相识的好教友,

<sup>①</sup> 张奉箴:《罗公文藻晋牧三百周年纪念》,7页,台湾,闻道出版社,1992年。

<sup>②</sup> 《教宗格肋孟第十世诏书任命罗文藻为主教》,见《恒毅》第34卷第11期,24页,1985年。

知道重视神品圣事。这些人天主保佑,在合适的时候,我会祝圣他们。”<sup>①</sup>

作为一名中国籍的高级神职人员,对于当时教会内部已经爆发的“礼仪之争”,他主张充分地调查研究再加以裁决。不过,他也透露出同情利玛窦意见的倾向,因为他不认为祭孔具有任何宗教的意义:

“至于有关祭孔部分,不只古人,即现代人从没有承认自己向孔子祈祷,有明望他赏恩赐惠的意思。……我曾听说几年前在福州城,有道教某派信徒,强要推孔子为神,编印祈祷小册子,后经发现遭到取缔。”<sup>②</sup>

从晚明到清初,主要由于中国天主教会内部有识之士倡导的本土化措施,加以耶稣会“知识传教策略”使一批西教士以客卿的身份服务宫廷等原因,天主教获得了相当发展。据1670年(康熙九年)统计,全国教徒达二十七万三千七百余人。<sup>③</sup>到1692年,康熙皇帝正式颁布传教宽容法令:“……西洋人并无违法之事,反行禁止,似属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留,凡进香供奉之人,仍许照常行走,不必禁止。使命下之日,通行直隶各省可也。”<sup>④</sup>这是鸦片战争以前清朝颁布的对天主教宽容的唯一正式官方文件。

然而,本土化进程不久就被“礼仪之争”所阻断。这一旷日持久的、由教内波及教外的论争经过本文不再赘述。1707年,康熙帝驱逐了教宗使节多罗(Maillard de Tournon)宗主教;1719年,教宗的

① 张奉箴:《罗公文藻晋牧三百周年纪念》,80页、140页。

② 方豪:《中西交通史》(下),974页、981页。

③ 欧特儒:《康熙颁布通融天主教流传三百周年纪念》,见《鼎》1992年第72期。

另一位使节嘉乐(Mezzabarba)来华以后,康熙虽予接见,但交涉已成僵局。1721年11月,嘉乐在回到澳门以后曾公布:“八项特准”,这虽然是一种妥协办法,但教廷不予批准。到1742年7月14日,教宗本笃十四世发布 *Exquo singulari* 的冗长通谕,坚决否认了嘉乐的“八项特准”,并重申了前任教宗的有关禁令,口气异常果决:

“我们不需要做什么事使你们了解前教宗克莱门十一世的指示,它们已经公布了。我们也无需授权毫不迟疑地执行它们。我们不会作修改,我们将原封不动地保留。我们绝不撤销宗克莱门十世于1715年3月19日公布的有关中国礼仪的宪章。我们不会准许它所禁止的东西。……以你们全部的热忱和勤勉,完全地去掉异教的礼仪。”<sup>①</sup>

“礼仪之争”导致康熙皇帝晚年对天主教的看法的急骤改变,“以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事”。同时,天主教以正面非孔的面目出现,禁止教友祭祖祭孔,无异于斩断自身扎入中土的根须。故方豪神父曾痛惜指出:

“因清代习惯,儿童入学,即须拜孔子;每月初一、十五,进士、举人、生员亦必须入孔庙行礼。其次,使中国天主教徒自绝于中国人之外,而成为非我族类,因依照禁令,教徒不许进入祠堂行礼,结果乃使雍正以后一百二十余年间,天主教上为朝廷官吏所禁止、下为民间所排

<sup>①</sup> 马爱德主编:《中国礼仪之争文献是篇》(英文版),旧金山大学中西文化交流中心,1992年版。

斥。”<sup>①</sup>

对于“礼仪之争”的原因,后来学者举出种种理由。Francis A. Rouleau 指出:16世纪以后,欧洲宗教改革运动崛起,教廷为抵制宗教改革的冲击,亦强化自身的整顿和调整,特别于1545—1563年召开脱里腾大公议,改革天主教会的腐败和陋习,同时重申和强化教规教义。罗马教廷不能容忍出现一个具有中国地方色彩的天主教会,这是教宗下达礼仪禁令的主要原因。<sup>②</sup>方豪则指出,耶稣会与多明我会和方济各会相比是一新兴的修会,传教方法灵活。耶稣会主要工作对象是上层社会的官吏和文士,他们施行的民间礼俗殊少迷信色彩。而多明我会和方济各会主要在东南一带沿海省份下层民众中传教,尤其在山东和福建一带,民众中的迷信活动十分猖獗,这是导致他们之间产生不同看法的重要原因。

1724年,在雍正皇帝即位后的第2年,清廷终于下了禁教令,除了通晓天文及制造的少数西教士继续供职官庭以外,其他人一律逐至广州和澳门。到1793年,一位神父对英国使节马戈尔尼(Macartney)说,教徒人数锐减,北方只剩五千,全国只有十五万。<sup>③</sup>全国各地的传教士,从1707年高峰时期的107位(耶稣会59、方济各会29,明我会8,巴黎外方传教会15,奥斯定会8),降至1810年的31位。<sup>④</sup>

这段时期,官府加紧了对天主教徒的搜集和迫害,教会在非法的状态之下苟延残喘。尽管如此,在某些地区,比如在四川,天主教非但未被禁绝,反而获得若干发展。据四川宗座代牧博主教的报

① 方豪:《中西交通史》(下),1008页。

② 方豪:《中西交通史》(下),1008页。

③ Francis A. Rouleau S. J. "Chinese Rites Controversy". *New Catholic Encyclopedia* a New York. 1967. Vol. III. P612—617.

④ Kenneth Scott Latourette: *A History of Christian Missions in China*, New York, 1929. P162—163, 174; P128, 180.

告,1755年,四川有五千信徒。1770年达一至一万二,1792年达二万五千,1800年则增至四万。<sup>①</sup>如此迅速增长的原因,除四川居民不少从外省迁入,教会在需要归属感的移民中发展信徒,满足其离乡背井之后的心理需要之外,四川当地的教会能够排除“礼仪之争”的干扰和影响,重视本地文化,培养本地的神职人员。其中包括中国籍神父和传道员,著名的有李安德,苏宏孝、朱彼得、斯得凡徐和张凤,他们在各地会口巡视,作为中国人,不会引起官府的怀疑;他们还买卖土地,支持教会活动,并充当外国传教士的向导和翻译。1709年,李安德神父在四川建立了中国天主教历史上第一所修院——“圣诞修院”;1787年,四川天主教会已向罗马教廷申请祝圣中国主教。四川教会在百般艰困的环境中的存续与发展,很大程度应归功于本地神职人员所发挥的作用。尽管如此,当时的教会当局从未考虑让中国神父出任主教等高级神职,长期在四川传教的李安德神父曾在日记中记录了教宗特使多罗宗主教,曾严厉地对西教士发表谈话,说:“中国人傲慢,反覆无常,忘恩负义,因此不能领受司铎品职。”巴黎外方传教会郭纳神父(Conain)亦说:“中国神父与欧洲神父绝不相同,他们若没有严格规定,即不知如何适从。”“只有西洋人谦逊,有恒、感恩,服从、正直、人格完善。”这种蔑视中国神职的言论使李安德神父饱受刺激,终身难忘。<sup>②</sup>

### 三

19世纪中叶以后,基督教会在华的生存环境已完全不同于明清时代了。1842年,鸦片战争的炮声刚刚沉寂下来,西方列强即强

<sup>①</sup> Robert Entenman; Chinese Catholic Clergy and Catechists in 18th Century. Szechwan Edward J. Malatesta; Images de la Chine. Taipei, P391.

<sup>②</sup> 方豪:《中国天主教史人物传》(下),131页。

迫清政府签订了中英《南京条约》、中法《黄埔条约》(1844)和中美《望厦条约》(1844)等一系列不平等条约。12年以后,英法以修约为借口,由此引发1856—1860年的英法联军之役,将战争的震撼从东南沿海带到了京津一带,北京的沦陷终使清廷所设的夷夏之防彻底崩溃。在为时4年的战和交错过程中,清廷与列强分别所订的《天津条约》和《北京条约》,与前此所订的和约构成了所谓不平等条约体系。在诸多的条款中,传教自由占据了重要的位置。《剑桥中国晚清史》的作者写道:

“传教士是外国人,他们自然从条约的某些条款中获益。英国获得了香港和五个开放口岸,还明确地允许外国人在开放的口岸建立教堂。治外法权使传教士不受中国法律的管辖,而传教之在内地工作仍然是不合法的,但也并没有太大危险了。”<sup>①</sup>

在鸦片战争以后来华的西方列强中,法国在为天主教会争取在华特权方面表现得尤为热忱。早在1844年的《黄埔条约》中,第二十二、二十三、二十四款即规定了传教士可以法国侨民的身份及从事文化活动的名义在通商口岸建造教堂、教会医院、教会学校和周济院(慈善机构)<sup>②</sup>。1858年的中法《天津条约》第十三款更明确规定:天主教会享有自由传教的权利,入内地的传教士,地方官须善待保护;中国教民亦免除惩治。至于1860年中法《北京条约》第六款则重申了传教自由的原则,同时又规定将1724—1844年禁教时期清政府充公的天主堂、学堂、田土、房屋悉数交还法国驻京公使,

<sup>①</sup> 费正清主编:《剑桥中国晚清史》(中译本),591~592页,北京,中国社会科学出版社,1985年。

<sup>②</sup> 卫青心:《法国对华传教政策》(上卷),273页。

再转交天主教会。有一位担任法使译员的法国传教士艾嘉略(Louis Delmarre)甚至从中作弊,私添了“并任法国传教士在各省租买田地,建造自例”<sup>①</sup>的文句。直到1895年南洋大臣张之洞请人翻译美国国会文件时,发现法文本《北京条约》并无教士可在内地“租买田地,建堂自便”之句,将此事报告总理衙门,但已无法挽回。法国政府正是根据《天津条约》第十三款及由此引伸出来的《北京条约》第六款,声明在华拥有保教权。

从19世纪的中国历史和教会历史来看,西方列强用坚船利炮打开了中国的门户,其客观的后果之一是传教士们乘势涌入,上下渗透,步步推进,变外在为内在,成为中国社会中的一种特殊的势力,不平等条约对教会特权的肯定又使得这一事实蒙上了法理的色彩。传教士作为来华西人的一部分,其传教热忱固然不容怀疑,但他们中大多数人挟有一种以战争打出来的民族优越感,漠视甚至蔑视中国社会的传统和文化,有意无意地援引本国政府的政治甚至军事力量作为传教的后盾,由此天主教亦打上了极明显的“洋教”徽号,迟缓了本土化的进程。

19世纪在华天主教会的特征之一是相当多的神职人员视本国政府为教会的当然保护者。

1851年11月,在上海举行的天主教主教会上,法籍宗座代牧孟振生(Joseph-Martial Mouly)公然说:“对这个国家(中国),我们也有经验,在宗教事务上无须用大炮,也不用流血,只要法国命令自己的代理人用法国名义说话和坚决强硬的词句,什么都可以解决”。<sup>②</sup> 1869—1870年,梵蒂冈第一次大公会议在罗马召开,中国教区出席的主教们全部是外国人,他们一方面对教宗的首席权表

<sup>①</sup> 王铁崖:《中外旧约章汇章》第1册,107、147页。

<sup>②</sup> 卫青心著,杨高坚译:《罗马教廷与中国》,18页,中国天主教教务委员会资料室,1987年。



示服从;另一方面,江南教区主教兼法国耶稣会士郎怀仁(Adrien Languillat)竟然领头起草了一份中国代牧主教呈法国皇帝拿破仑三世的信,感谢法国对远来教区的保护。这封信完全表现了当时天主教会与西方殖民主义侵略事业的政治联盟:

“1860年的条约为我们在中国的传教士开辟了新纪元。现在我们能自由深入久闭的中国内地,在那里可以讲道、造堂、建设慈善机构,取得这个自由应归功于陛下的大力保护,归功于在北京密切注意条约执行的公使。……我们的教友已经知道爱戴使他们得到信仰自由的法国了。”<sup>①</sup>

在这种情形之下,一些传教士来到中国以后,不是以传播宗教为职志,而是将自己本国的利益置于教会之上。1885年,清直隶总督李鸿章为摆脱法国的保教权,派天津税务局洋员敦约翰(John George Dunn)为交涉员,出使罗马教廷。此行名义上为迁移蚕池口教堂,实为中国与教廷建交事。敦约翰受命以后,往见法国遣使会驻华办事处主任文和温神父(Francois Wynhoven),请他协助调查天主教在华传教情况。文神父为法国人,他于同年6月27日,居然向法国驻华大使巴特纳报告中国拟与教廷通使事,故通使事一开始即为法国所探知。以后法国运用其政治和外交压力,终使中梵建交事功败垂成。<sup>②</sup>

在殖民主义势力支配之下,天主教会中的中国神职人员地位低下,教会当局始终不愿将权柄交给本地神职。

早在1787年3月,教廷传信部部长安东内利(Card. Jacques

<sup>①</sup> 史式微:《江南传教史》(下卷),196~197页,上海,上海译文出版社,1983年。

<sup>②</sup> 罗光:《教廷与中国使节史》,180~181页,台湾,传记文学出版社,1983年。

Antonelli)指示其秘书波尔日亚(Etienne Borgia)提出一份计划,准备培植中国本地的神职人员,波尔日亚指出,要使中国教会在“教难”中生存下去,唯一的办法就是设立中国籍的主教,本国籍的主教要比欧洲籍的主教更能赢得当地民族的信任,在官府的迫害之下也更容易找到藏身之处;本地主教熟悉当地的社会、文化和历史,可以得到自己的亲友的支持和保护。“在中国设国籍主教,这和法国、西班牙、德国及波兰设国籍主教一样,不是什么越轨举动和渎职行为。在中国,为了绕开禁止外国人进入中国的法律规定,为了给中国教友配备有色眼睛观察事物,有脚走路有口说话的神父,采取这种行动是绝对必要的。”<sup>①</sup> 这个计划因当时无人响应而流产了。

1816年,传信部的神学顾问皮亚蒂(Prosper Piatti)则提出了与波尔日亚完全相反的意见。他认为,在中国设国籍主教是一种不谨慎的冒险行为,因为中国教士一无知识,二无才干,根本不配祝圣当主教。如果一定要让中国人当主教的话,这种国籍主教须无权管理主教区或宗座代牧区,他们只能在欧洲籍主教或教廷允许之下行晋铎礼,而且一旦“教难”结束,当立即恢复原来的状况。<sup>②</sup>

1851年11月,在上海举行的天主教主教会议上,各地主教讨论了传信部的训令,并严格限制中国人担任教会的高级神职人员。大会规定:(一)中国教会的总主教必须由欧洲人担任,中国人虽名义上可担任主教,但必须得到三分之二以上的选票,而且必须全部是欧洲教士的选票;(二)关于中国籍修士的培养,规定年轻的修士不得谋取科举考试中的学位,中国修士可以到那不勒斯“圣家书院”进修,除此以外不得到欧洲其他地方读书。<sup>③</sup> 在此情形之下,中

① 卫青心:《法国对华传教政策》(上卷),48,51~52页。

② 卫青心:《法国对华传教政策》(上卷),48,51~52页。

③ 卫青心:《法国对华传教政策》(下卷),614~615页。

国人成为主教的可能性微乎其微;中国修士由于不能参加科举考试,也失去了对知识界和社会的影响力。

从1869—1870年,罗马教廷召开梵蒂冈第一次大公会议,几乎所有中国教区代牧和主教均聚集罗马开会。他们是中国教区神长的代表,但其中却没有一个中国人。当时传信部要求中国教区神长对建立“圣统制”(Hierarchy)发表意见,几乎全体中国教区的代牧和主教都反对教廷向中国派驻宗座使节。关于培养本地神职人员一事,与会者大都表示悲观。他们不相信中国籍神职人员能够很好地管理中国教会事务,并请求传信部不要过分地相信和夸大本地神职人员的才具。<sup>①</sup>那时中国的代牧主教共三十一位,其中十六名为法国人。<sup>②</sup>他们均反对教廷与中国通使,也企图阻止天主教会内地的本地化倾向。因此,在整个19世纪,在华的天主教会在国人心目中始终是依附外国势力的“洋教”。

20世纪中国历史的序幕,是由在华北爆发的“义和团”运动揭开的。“义和团”运动又称“庚子事变”,在此事变中,天主教会成为被剧烈攻击的目标,直隶、山东、山西、内蒙古地区的教会全部被毁,约有五位主教、四十余位神父和一万八千名教徒遇害。<sup>③</sup>

然而,教会不久迅速恢复起来。根据教会历史学家德里贤的统计,中国教徒人数在1900年为七十四万一千余人,1907年增至一百万人,1910年继续增至一百二十九万二千余人,1920年达到一百九十九万四千四百余人。在本世纪初前十三年中教徒人数增加了两倍,前二十年中教徒人数增加了三倍。<sup>④</sup>在同一时期里,中国民族主义和民主革命的潮流也腾涌四泻,1905年以后的立宪和新

① 史式微:《江南传教史》(下卷),194~197页。

② 罗光:《教廷与中国使节史》,182页。

③ Chinese Recorder Vol. 38, P611.《西方基督教对中国的贡献》(文社月刊)第2卷第7册,第76页。

④ 德礼贤:《中国天主教传教史》,93~94页,台湾,商务印书馆,1983年。

政,1911年的推翻满清的辛亥革命,1919年的五四爱国运动,1923年的第一次国共合作以及1926年的“北伐战争”,将中国带入了一个动荡而又崭新的时代,现代中国正处在一个前所未有社会变革之中。

尘世潮流的激荡促使教会中的中西有识之士反省天主教会中由来已久的积弊,并由此引发对多数当权的西教士所持旧时意态的激烈批评。其中最具有代表性的中国教友是英敛之与马相伯。

以创办《大公报》和《益世报》而得时名的英敛之是一个虔诚的天主教徒,也是一个具有强烈民族意识的知识分子。<sup>①</sup>他最感到愤懑不平的是同为上帝子民,外籍传教士可以谈爱。中国神父和教友却不能谈爱国。1917年,英敛之作《劝学罪言》,以爱国为论题发问说:“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;反覆比喻,谆谆以爱祖国为训,至理名言,无论有识或无识,莫不痛感。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!”<sup>②</sup>与英敛之相比,马相伯出身于天主教世家,因而更能洞悉教会中的华洋之异。<sup>③</sup>1919年,教廷派教务巡回使光若翰(Jean Baptiste Maric de Guebriant 1860—1935)调查中国教务,光若翰向全国主教发了一份调查问卷,其中涉及教会中的一些敏感问题。马相伯得到了这份问卷,作为教中普通受处分的神职人员,他竟然也一一作答,这就是著名的《代拟〈北京教友上教宗书〉》,其中鲜明地表达了马相伯天主教本地化的主张:

<sup>①</sup> 英敛之名华,号安蹇斋主,万松野人。1867年出生北京,满族旗人。1888年奉教,早年在教会中任职,1902年在天津创办《大公报》,提倡新闻道德,争取新闻自由,鼓吹民治,倡导社会改良。

<sup>②</sup> 英敛之:《劝学罪言》。转引自顾裕禄:《中国天主教过去和现在》

<sup>③</sup> 马相伯,亦名建常,改名良。1840年生于江苏丹徒,其祖先在利玛窦时代已经奉教。1862年入耶稣会初学院,31岁时晋铎,6年以后退出教会,曾入李鸿章和刘铭传幕府,先后任驻日使馆参赞,驻神户和长崎领事。1898年又回到教会。

“一问：圣教会应用何法以免华人疑忌，不再视为西来之客教，与西国官员之教务？”

答：中国教务，自来主教会长等等，皆西来教士，近则西官每多干涉，凡属某国修道会者，且必用某国主教与会长矣。乃欧战既开，西来教士且充兵役，何怪体面外教人，亦疑问教友随去当兵否？从知所谓吃教者正指吃粮耳。能无疑虑中外一旦失和，以教友为汉奸，西来教士为坐探耶？但反此以观回、佛，亦属西来客教也，拜墓求经不绝，经像皆非中国文，中国法，……而中国人不生疑虑者何欤？非以管理其教之人皆中国籍，故不立于国际对待地位耶？由此以推，主教与会长等等，既甘断绝俗情，来华传教，何妨按国籍法，亦改为中国国籍？”<sup>①</sup>

对于西教士漠视中国文化，由他们提携的中国神职人员学问和文字上都不如人意，马相伯更是指出批评：他们“中文程度不甚高，而拉丁文程度较前更低，圣教历史且不讲求，科学更无论矣。”<sup>②</sup> 英敛之在同一论题下议论说：

“本国人不通本国文字，何以接人，何以应事？论其效果，不过自绝于高尚社会，自屏于优秀人群而矣。……惟我中国奉教人，独受其毒，处于不中不西夹缝中，故成此非驴非马之种类。”<sup>③</sup>

① 马相伯，《代拟〈北京教友上教宗书〉》，见朱维铮主编：《马相伯集》，360～362页，上海，复旦大学出版社，1997年。

② 马相伯：《代拟〈北京教友上教宗书〉》，见朱维铮主编：《马相伯集》，360～362页。

③ 英敛之《劝学罪言》，方豪：《中国天主教史人物传》（下），309～310页。

明清时代来华的西教士曾努力地学习中国文化,又以西方的学术文化以为立身于中国社会的条件。英敛之与马相伯于1911年联名上书罗马教宗庇护十世,敦请派遣高才硕德之士,来华设立公教大学,希冀以学术和文化重建天主教会的声光,并声言中国教会的声光只能实现于“本国之有神品者继承不绝”,而“万不能专恃外债以生存也。”<sup>①</sup>

天主教有许多地方讲到博爱。当教会与保教权相纠缠时,它常常被西方民族的优势所淹没。但博爱的观念终究提供了一种眼光,使人可以超越保教权和母国的利益,去真实地观察天主教和中国社会的关系。

早在19世纪,西国教士中即有人以批评表达了自己的反思和忧思。1858年4月初,当法使葛罗随军北上时,曾询问在沪传教的梅得尔神父(Mathurin le Maitre)是否要在订约时迫使清廷交还耶稣会的旧教会,梅神父答道:“我们不要求,也不希望得到特殊的照顾。假如我们要挟过多,人们必将痛恨我们,反而妨碍了我们的慈善事业。”<sup>②</sup> 1848年,遣使会神父秦噶哗(Joseph Gabet)出版了《中国教会一览》的小册子,他激烈地批评当时的教会在列强的保护下,“教会变成了外国机构,是敌人侵略应用的手段。教友在帝国主义压迫下形成了不知目的秘密组织的分子,它的领袖只是外国人的从当。”秦神父还指责西教士“忽略研究当地语言,也不去研究当地风俗流传和迷信。好像播种的人,把种子藏在仓库里,他们的传教丝毫收不到效果,这只能归罪于他们自己。”<sup>③</sup>

20世纪以后倡导在天主教本地化方面最有声望的西教士则

① 《辅仁生活》1939年第2期。

② 史式微:《江南传教史》第2卷,6页。

③ 刚恒毅:《在中国耕耘—刚恒毅枢机回忆录》(上),448~450页。

是雷鸣远(Frederic Vicent Lebbe)。<sup>①</sup>因支持天津民众从法人手中收回老西开而备受教会当局责难和处分的雷鸣远,以其敏锐的眼光尖锐地指出:“事实上我们造成了一个外国身体的教会,天主教地区就象一个小殖民地,我们跟中国人民没有联系也无法联系。”他认为,运用保教权来推行宗教,只会引发中国上层社会对天主教的反感,使他们远离教会。至于中国教徒,也未必喜欢法国的保护。他说:“如果认为中国教友想在外国的旗帜下得到安全,这乃是一种错误的判断。很多杰出之士更喜欢磨难(超过被外国人的保护),而这些杰出之士,更容易吸引群众。”<sup>②</sup>雷鸣远指出,中国教友作为自己国家的国民,有权利更有义务成为爱国者,“爱国为欧洲教友是德行,为中国教友也应该是德行,为什么对欧洲圣职界是光荣的事,对我们圣职界就成了缺点呢?”<sup>③</sup>雷鸣远得出的一个逻辑的结论就是中国传教区必须交给中国神职人员来管理。

“我认识一些欧洲主教,他们的品行没有什么可做表率,他们的学识也很平庸;……同一代牧区里,我见到一些中国神父,文学和教会学识都很卓越。……在中国教会的历史上,除了罗文藻主教以外,有很多中国神父由于时局所迫,在欧洲人不能进入中国的时期内,负起主教的一切责任,而没有主教的荣誉,四川的李安德神父就是如此。”<sup>④</sup>

因此,雷神父提出了一个口号:“中国归中国人,中国人归天

<sup>①</sup> 雷鸣远,比利时天主教传教士,1910年抵华,同年晋升神父。1912年在天津创中华公教进行会,1915年在津创《益世报》,他支持天津人民从法国手中收回老西开的斗争,后被教会当局放逐到嘉兴传教,一度回欧洲。1926年再度来华,创耀汉小兄弟会。抗战时组织医疗队,转战各地。1940年病逝。

<sup>②③</sup> 耀汉小兄弟会编译:《雷鸣远神父书信集》,201~205页。

<sup>④</sup> 《雷鸣远神父书信集》,213页。

主。”它成为本世纪初中国天主教本地化运动的标志。

1919年11月,罗马教宗本笃十五世(Benedict XV 1914—1922)向全世界天主教会发布了一个通谕,由于其行文以“夫至大至圣之任务”为起首,故称《夫至大》通谕(Maximum illud)。它要求传教士尽量与本地的文化和社会相融合,在外方传道的西教士应尽量培植本地神职人员,发挥他们在教会事务中的作用;“凡管领一区传教者,其重要先务,当就所在民族、族人之充圣职神司而陶养之,建设之。因本地司铎与本地人民、世籍、天资、感觉与心思皆自相投合,则其能以信德渐摩本地人心,当何等惊奇耶?”通谕认为,一个在异国为上帝传播福音的人应当置父母之邦的利益和光荣于教会之下,不要介入列强的政治:“假如见有传教之士,竟忘却本身位分,乃至思维天国不如世间之母国,母国之权威出乎中道之外而伸张之,母国之光荣加于万有之上而扩充之,此实为宗徒用功极猛之疫症。……夫传公教,而欲名实相符,诂可如此?”<sup>①</sup>教宗在通谕中提到了两名传教士,即拉斯·萨斯(Casas)和沙勿略(Francis Xavier),前者为多明我会派往美洲的会士,专以捍卫困苦无告的印地安土著为己任,曾著《西印度毁灭史略》,控告西班牙殖民者的暴行;后者是来亚洲的开教之祖,创立了印度、日本和中国的传教基业。教宗在通谕中号召全世界的传教士追随他们的榜样,将天主教扎根于本地社会之中:

“适宜地培养教育本地的神职人员实属刻不容缓,倘欲产生预期效果,给他们的栽培不可只求其能作为外籍教士的助手,欲当使他们在自己的民族中,有接受管理教会的能力。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 马相伯译:《教宗本笃十五世通谕译文》,见《马相伯集》,384~386页。

<sup>②</sup> 施省三:《六位国籍主教在罗马祝圣七十周年》,见《公教报》1996-12-6。



1922年11月,教宗庇护十一世(Pius XI)派遣刚恒毅(Celso Costantini)<sup>①</sup>作为宗座代表来到中国。刚恒毅将《夫至大》通谕和教廷给他训示归结为如下五点:(1)宗座代表的使命为纯宗教性质,不带政治色彩;(2)尊重中国政府,绝不外国利益服务,宗座代表只代表教宗;(3)教廷不干涉政治,有时政治走进宗教的范围,教宗偶然亦办政治;(4)教廷在中国不应谋求帝国主义式的利益,中国应该是属于中国人的;(5)天主教是普世的宗教,主教的人选应从当地的中国人中选出,外籍教士在结束开辟教区、培训神职的任务以后,应退到别的地方,再去预备建立新的本地教会。<sup>②</sup>

作为宗座代表,刚恒毅来华最终目的是为了天主教的远播,但对在华天主教会来说,又意味着对法国保教权的否定以及建立本地化的教会组织。1923年,来华不久的刚恒毅在武昌召开全国主教会议的筹备会议,五大传教区里的国籍、外籍神长二十三位出席此会。此次会议汇集各大传教区的议案,并讨论了中国新文化思潮和国民革命运动所引起的社会变动对教会的影响等问题。<sup>③</sup> 1924年5月至6月,刚恒毅在上海召集四十二名主教、五位监牧和苦修会会长,以及数十位教区和修会代表,举行了中国天主教历史上第一次全国主教会议,其主题是建立一个自由的、正常的、本地化的天主教会。大会强调:“本地神职人员只要有资格,决不可拒绝他们担任任何职务,大会且有更远大的希望,并期望尽可能早日实现,即由本国神父担任主教。”<sup>④</sup> 为使这次大会充分体现合一和宗教色

① 刚恒毅,字高伟,1876年生于意大利伍地纳省,早年贫寒,入修院及罗马大学读书。1899年晋铎。先后任公高地亚和亚奎莱亚总本堂,1921年任阜姆(Fiume)主教。1922年任驻华宗座代表。1933年离华。1935年任传信部次长,1952年被册封枢机。

② 罗光,《教廷与中国使节史》,181~190页。

③ 倪蕴辉,《刚总主教与上海会议》,见《刚总主教到华十周年纪念论文集》,罗马传信大学中国学生会编。

④ 穆启蒙,《中国天主教史》(中译本)台中光启出版社,1971年,第132-133页。

彩,参加会议的主教和代表虽分属各国,但只准使用教请列席会议。

此后,由刚恒毅发议,推举中国神圣人员担任主教职务。他先从北京教区中划出一部分,成立新的宣化教区,从太原教区中划出汾阳教区,从宁波教区中划出台州教区,从南京教区中划出海门教区。因为当时外籍主教均不肯让出其权力,因此只有划出新教区来任命中国籍主教。不久,四位中国神父被任命为主教,两位国籍宗座监牧升任为正权主教。他们分别是:察哈尔宣化主教赵怀义、河北蠡县主教孙德桢、浙江台州主教胡若山、湖北蒲圻主教成和德,山西汾阳主教陈国砥,江苏海门主教朱开敏。1926年2月28日,教宗庇护十一世发布的《教会事务》(Rerum ecclesiae)通谕,再次重申了前任教宗本笃十五世在《夫至大》通谕中阐明的思想。他指出:“从古代基督教信仰的文学遗稿中可以看出,由宗徒为每一个信友团体所任命的领导人,并不是来自外部,而是从他们生长的国家中拣选的。”这是教会初期的惯例,因此,教宗命令将修道院向本地人开放,不应视本地神父为传教士的助手。通谕总结说:“如果指示得以实施,将来便不会缺乏能够管理的堂区和教区的本地神职,而这将是天主所悦乐的。”<sup>①</sup>同年9月,刚恒毅偕同六位主教赴罗马参加由教宗庇护十一亲自主持的祝圣大典。10月28日,教宗在圣伯多禄大殿亲自祝圣了六位中国主教。《罗马观察家报》盛赞这一历史事件为“世纪的飞跃”和“新纪元”。

对比清代初年,罗马教廷公布了第一位中国籍主教罗文藻的任命以后,不少外籍主教竟以中国人不可能胜任职位而不愿为之祝圣。1926年,这六位中国籍主教在罗马的声光动人确乎表现了中国天主教中的今昔不同。1933年6月11日,教宗庇护十一世在

<sup>①</sup> 施省三:《六位国籍主教在罗马祝圣七十周年》,《公教报》1996年12月20日。

罗马主持了河北省集宁樊恒安、永年的崔守恂以及四川雅州的李容兆的祝圣典礼。

据中国天主教历史学家徐宗泽神父于1935年的统计,由中国籍主教管辖的教区已达23个,列表如下:<sup>①</sup>

省份	地名	主教名	祝圣年
蒙古	赤峰	赵庆化	一九三二
	集宁	樊恒安	一九三三
河北	安国	孙德楨	一九二六
	赵县	张弼德	一九三二
	保定	周济世	一九三一
	宣化	程有猷	一九二八
	永年	崔守恂	一九三三
山东	临清	胡修身	一九三一
	阳谷	田耕莘	一九三四
山西	汾阳	刘锦文	一九三〇
	洪洞	成玉堂	一九三二
陕西	周至	张指南	一九三二
	凤翔	王道南	一九三三
江苏	海门	朱开敏	一九二六
	南京	于斌	一九三四
河南	驻马店	王伯禄	一九三三
四川	顺庆	王文成	一九三〇
	万县	王泽溥	一九三〇
	雅州	李容兆	一九二九
湖北	蒲圻	张敬修	一九二九

<sup>①</sup> 徐宗泽:《近十年来天主教在我国之状况》,《圣教》杂志第24年第8期,1935年8月。

浙江	台州	胡若山	一九二六
广东	广州	杨福爵副	一九三一

虽然国籍主教区在全国一百十数个教区中只占五分之一弱,但对比 1922 年刚恒毅来华之前无一国籍主教区的情况,显然有了相当的进步。在同一时期,中国籍的神父和修女也是相应的增加。鸦片战争时期全国天主教神父共约一百三十人,1900 年增至四百七十人,从 1920 年起几乎增加了一倍,达到九百六十三人。经过有意识的培训和提拔,到 1930 年中国籍神父已达一千五百人,到 1933 年达一千六百人,与此相应增加的中国籍修女到 1933 年达三千六百人。<sup>①</sup>

在缓慢的本地化进程中,天主教会的修院和国籍神职班也有所增加。据 1934 年刚恒毅离华以后的统计,一百一十二个教区中现有大修生一千,小修生四千,修院一百十二所。总修院有十二处,分别是:河北、北平、山西大同、山东济南、兖州、上海徐家汇、湖北汉口、江西九江、四川成教、浙江宁波(鄞县)、河南开封、河北宣化和香港的南华总修院。<sup>②</sup>从 1923 年至 1931 年,刚恒毅亲自派遣四十七位修生赴罗马传信大学进修,包括后来成为高级人员的于斌和罗光,所有证书均由宗座代表公署发给。<sup>③</sup>

1928 年,刚恒毅创设了第一个由中国籍职自行管理的修会,即“主徒会”。此事由刚氏委托宣化主教赵怀义办理,但赵在 1927 年去世。1928 年,程有猷主教继任,在宣化城外购得背山面河,清静远俗之地百亩,大兴土木,同年秋,“主徒会”正式成立。此会定名主徒,取义耶稣复活以后,二位宗徒赴厄马乌,路遇耶稣,挽留耶稣,及耶稣分饼为二位宗徒归耶路撒冷宗徒聚会处之全段故事。此

<sup>①</sup> 顾长声:《传教士与近代中国》,315 页,上海,上海人民出版社,1981 年。

<sup>②③</sup> 段俊德:《刚总主教与国籍神职班教育》,罗光:《刚总主教与传信部大学的中国修生》,见《刚总主教到华十周年纪念论文集》,85、87~93 页。

会暂属教区主教下辖,待成熟以后将直接隶属教宗及传信部。创建初期,由西班牙救世主会协办,待基础稳固以后将完全由中国人管理。<sup>③</sup>

1937—1945年的8年艰苦卓绝的抗日战争,延缓了天主教本地化的进程。战后,中国天主教的复兴计划的总要求是使教会“更加中国化”。1945年12月24日,经过仔细研究,教廷发布谕令,任命青岛教区主教田耕莘为枢机主教,这也是远东的第一任枢机。1946年2月18日,田耕莘领受了教宗本人对他的祝圣。不久,教廷又任田氏为北平总主教,主持全国教务。<sup>④</sup>田耕莘在北平致力于培植中国籍神职人员,他将教区小修院改为“耕莘中学”,修生从八十人增至一百五十人;他又在辅仁大学设圣多玛哲学院,相等于哲学系,使大修院学生入院攻读。同时,田氏又在教区内设北平上智编译馆,专请长于教会历史,学识丰富的方豪神父负责馆务,出版《上智编译馆馆刊》,刊载教理和教史专文,以供教内外知识分子阅读。<sup>⑤</sup>

1947年1月,南京教区天主教于斌被任命为江苏教区总主教。1948年,于斌在南京成立了“天主教文化协进会”,拟将在全国各教区成立分会,先后办起了《益世周报》、《益世主日报》、“益世出版社”和“益世广播电台”,以推进天主教的文化工作,但后因战事而停顿。

1946年4月,罗马教廷宣布在中国成立“圣统制”(又称“教会体制”),将全国划为二十个教省,每教省设立一总主教。在此以前,中国天主教传教区域的划分,是采用宗座代牧区和宗座监牧区的形式,代牧和监牧以宗座的名义代治区内的教务,这是中国天主教

<sup>③</sup> 段俊德:《刚总主教与国籍神职班教育》,罗光:《刚总主教与传信部大学的中国修生》,见《刚总主教到华十周年纪念论文集》,102~108页。

<sup>④</sup> 方豪:《田耕莘枢机传》,见《方豪六十自定稿补编》,2684页。

<sup>⑤</sup> 于汀之:《于斌主教》,见《近代江苏宗教》,133~136页。

会历史上重要的事件。<sup>⑥</sup> 尽管如此,二十名总主教中只有三名中国人,他们是北平总主教田耕莘枢机,江苏省总主教于斌、江西省总主教周济世。这反映了当时的教会当局仍不彻底将教会权柄交给中国人的情况。

从1919年《夫至大》通谕发表,到1946年“圣统制”的建立,近代中国天主教会的本地化进程总的说来是比较曲折缓慢的,但也取得了一定的成绩。然而,就当时相多的一部西方传教士的心态来看,他们并没有摆脱旧时代的偏见。就在1947年4月,当时“圣统制”已成立1周年,由京赴沪出席天主教全国出版工作会议的方豪神父曾记录了一个意大利神父对他趾高气昂的教训:

“那位外籍神父对我教训起来:‘中国神父现在要谦逊,要以道德热心来传教,不要想文字书籍是可以收效的。’我当时颇为惊奇,我说谦德是人人应当有的,也是古今一贯的,不仅中国神父当谦逊,外国神父也该谦逊;我对他列举了在越南、在中国各省,我所听到的中外教士的不平等待遇后,他便嗒然若失;我反问他:‘你是耶稣会司铎,你竟反对利玛窦他们所采用的学术传教方法?!’他说:‘他们那个时候需要以学术传教,’我再问他:‘现在就不需要了吗?’他说不下去了。”

方豪神父愤懑地指出:

“正在大家高唱提高中国神职界学术程度的时候,竟有外国传教士敢发出‘中国神父不必注重学术传教’的论

<sup>⑥</sup> 罗光:《教廷与中国使节史》,230页。

调,如何能叫人不气愤?幸而敢这样公开表示意见的人还不多,但我们不能。为防止这种错误观念的流传,我们必须纠正这种愚民政策。”<sup>①</sup>

西方人将天主教的教义介绍给了中国人,但他们中的很多人并不真正愿意中国人比他们更接近天主。这种心态,正是长期以来教会本地化进程一缓再缓的原因。

即便如此,曲折而又缓慢的中国天主教本地化的历史毕竟在某种程度上减杀了教会在19世纪曾经有过的张牙舞爪,从而增加了宗教本身应有肃穆和感化力。同时,这个过程也给后世留下了一些重要的经验和启示:诸如教会与政治(尤其是殖民主义强权政治)应该分离;信仰与表达信仰方式的分离,即每一民族均可用本民族的方式表达一个普世的宗教信仰,因此世界上各个民族的文化在价值上平等的;好的教友应该是好的国民,爱国是教友应具有的品质;外籍教士完成开辟教区以后,可以也应该渐次退出,由熟悉当地社会和文化的本地神职接管教务,由此教会才能扎根于本地社会,等等。就历史本身来看,这些理想并没有实现,但自明清以来数代中外有志于教会本土化的人们所怀的憧憬和希望依然是联接过去和未来的桥梁,并闪烁着奕奕的光彩。

---

<sup>①</sup> 方豪:《出席全国天主教出版会议记略》,见《方豪六十自定稿》,2616~2617页。