



第02期
2012年06月01日

公教文譯

CATHOLIC TRANSLATION JOURNAL

天主圣言就是教会的福传使命

基督宗教中原罪神学的圣经背景

不为人知的保禄

梵蒂冈城国的起源

沃依提瓦教宗同他的医生

1738年前的山西天主教史(2)

北京四教堂史(2)

天主教山西省教区的划分和发展

刚恒毅年表

《华工裔学志》中有关中国基督宗教史

研究论文、短文、书评目录

路易吉和玛利亚教友夫妇真福

《公教文译》由天主教福氏中心于 2011 年 12 月创刊，暂定每年六月和十二月出版。本刊旨在提供一个学术研究资料平台，翻译英、法、德、意、西、拉丁等语言的文献，一则助天主教会内青年教友加深对教会的了解，二则为国内天主教神哲学教育机构学生提供学习资料，再则为教外学者提供学习研究素材，以供他们在学术研究中引用。所以我们发行的对象是以华人为主，发行范围是中国大陆基督宗教学术研究机构、大学、天主教各修道院，天主教修女院，天主教堂区等。同时也在港澳台地区公开发行，以及少量发行在欧美汉学研究机构 and 大学等。欢迎引用和转载本刊登载的文章，但转载时请注明期刊及页次。

来稿或意见，请电邮至：info@centrofu.com

网址：www.centrofu.com

出版者：福氏中心

版权所有，福氏中心，2012 年 6 月

ISSN 2240-449X

Catholic Translation Journal is a production of the Freinademetz Center, founded in 2011 and published in June and December. This Journal aims to focus on the translation of short, article-size works of Christian and Catholic scholarship in any of the major languages of research, such as English, French, German, Italian, Spanish, etc. Its target readership includes: the Chinese Catholic youth (to help them deepen their understanding of the Church); seminary students and religious (to provide them with useful resources for their theological, philosophical, and spiritual formation); and Chinese scholars of Christianity, particularly non-Christians (to make accessible to them results of foreign scholarship in their fields). Its distribution, therefore, is primarily to the Chinese market, i.e., to research institutes, universities, seminaries, religious communities, dioceses, and individuals in Mainland China, Taiwan, Hong Kong, Macau, and certain sinological institutes in Europe and America. All parts of the journal may be cited, reprinted or reproduced, provided that due acknowledgment of their sources be made.

All correspondence please address to:

Catholic Translation Journal Editorial Committee

E-mail Address: info@centrofu.com

Web Page: www.centrofu.com.

Published by the Freinademetz Center

All Rights Reserved.

ISSN 2240-449X

公教文译

Catholic Translation Journal

Publisher Freinademetz Center
Editor in Chief Augustine Lee
Executive Editor Zhang Jianguo
Chinese Editor Niu Zhixiong

Editorial Board

Du Hailong *Munich Archdiocese, Germany*
Li Shengfei *Roma University of Fine Arts, Italy*
Liang Zijun *Central China Normal University, China*
Liang Huihong *Centro Freinademetz, Italy*
Liang Zhipeng *Centro Freinademetz, Italy*
Niu Zhixiong *Pontifical Gregorian University, Italy*
Xiao Teresa *Italy*
Zhang Jianguo *University of Toronto, Canada*
Zhang Rongfang *Bonn University, Germany*

Academic Board

Roman Malek *Monumenta Serica Institute, Germany*
Arnold Sprenger *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Wilhelm K. Müller *Pontifical Urbaniana University, Italy*
Francis Budenholzer *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Jac Kuepers *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Zbigniew Wesolowski *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Jean-Paul Wiest *The Beijing Center, Beijing*
Henrietta Harrison *Harvard University, USA*
Paulino Belamide *Centro Freinademetz, Italy*

发行人：福氏中心
主编：奥斯定
执行主编：张建国
中文文稿编辑：牛稚雄

编辑委员：

杜海龙 德国慕尼黑总主教区
李圣飞 罗马美术大学
梁子珺 华中师范大学
梁慧鸿 福氏中心
梁志鹏 福氏中心
牛稚雄 意大利额我略大学
夕拾 意大利
张建国 加拿大多伦多大学
张荣芳 德国波恩大学

学术委员：

马雷凯 德国华裔学志研究所
孙志文 台湾辅仁大学
弥维礼 意大利传信大学
柏殿宏 台湾辅仁大学
柯博识 台湾辅仁大学
魏思齐 台湾辅仁大学
魏杨波 北京中国学中心
沈艾娣 美国哈佛大学
毕连德 福氏中心

鸣 谢

本中心各位义工同仁，以及各方面的支持与协助；德兰工作室赞助第一期部分邮资；

特别感谢贾安多尼，王玛利亚夫妇长期对本中心工作的支持。

愿天主降福大家！

目 录

PREFACE (序言)	
Antonio M. Pernia.....	3
编辑导言	
奥斯定.....	5
神学	
天主圣言“就是”教会的福传使命	
Antonio M. Pernia, SVD, 牛稚雄译.....	8
基督宗教原罪神学的圣经背景	
Erich Zenger, 张荣芳译.....	11
圣经	
一个不为人知的保禄	
Gerhard Lohfink, 杜海龙译	33
圣座与教宗	
梵蒂冈城国的起源	
Andrea Riccardi, 夕拾译.....	47
沃依提瓦教宗同他的医生——雷纳托·布佐内蒂谈若望保禄二世	
Włodzimierz Redzoch, 夕拾译.....	57
教会史	
1738年前的山西天主教史(二)	
Fortunato Margiotti, OFM, 牛稚雄译.....	64
北京四教堂史(二)	
William Devine, 子珺译	82
天主教山西省教区的划分和发展	
Augustine Lee, 李圣飞译.....	97
刚恒毅枢机主教年表	
Bruno Fabio Pighin, 韦欢译	121
《华裔学志》中有关中国基督宗教史研究论文、短文、书评目录(1935-2010)	
Augustine Lee, 李圣飞编辑整理	127
圣人	
路易吉·贝·夸特罗基和玛利亚·科尔西尼教友夫妇真福	
Andreas Resch, 梵蒂冈电台中文节目部译.....	141

Contents

PREFACE	Antonio M. Pernia 3
EDITORIAL	Augustine Lee 5

THEOLOGY

The Word of God IS the Mission of the Church	Antonio M. Pernia SVD, Tr. Dominic Niu 8
Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie	Erich Zenger, Tr. Grace Zhang 11

SCRIPTURE

Der unbekannte Paulus	Gerhard Lohfink, Tr. Anthony Du 33
--------------------------------	------------------------------------

HOLY SEE AND POPE

Alle origini dello stato della Città del Vaticano	Andrea Riccardi, Tr. Teresa Xiao 47
Papa Wojtyła e il suo medico — Giovanni Paolo II raccontato da Renato Buzzonett	Włodzimierz Redzoch, Tr. Teresa Xiao 57

CHURCH HISTORY

Il Cattolicesimo nello Shansi dale origini al 1738 (2)	Fortunato Margiotti, Tr. Dominic Niu 64
The Four Churches of Peking (2)	William Devine, Tr. Mary Liang 82
The Establishment of Dioceses in Shanxi	Augustine Lee, Tr. Francis Lee 97
Tavola cronologica sulla vita di Celso Costantini	Bruno Fabio Pighin, Tr. Peter Wei 121
A Catalogue of Titles of Essays, short Articles and Reviews on Studies Related to Christianity in China, in Monumenta Serica (1935-2010)	Augustine Lee & Francis Lee 127

SAINT

Beato Luigi Beltrame Quattrocchi e Beata Maria Corsini	Andreas Resch, Tr. Vatican Radio 141
---	--------------------------------------

PREFACE (序言)

It is my great joy and unique privilege to present this maiden issue of the *Catholic Translation Journal*. I wish to congratulate and thank the Director and collaborators of the “Freinademetz Center” in Rome for undertaking this project and providing this important service not only to the Catholic Church in China but to the universal Catholic Church as well.

The aim of the *Catholic Translation Journal* is to provide access for scholars in China, both Christian and non-Christian, to non-Chinese Christian, and specifically Catholic, scholarship in the areas of philosophy and theology, spirituality and scripture, Church history and Christian art. The journal will therefore focus on the translation of short, article-size works of Christian and Catholic scholarship in any of the major languages of research, such as English, French, German, Italian, Spanish, etc. Its target readership includes: the Chinese Catholic youth (to help them deepen their understanding of the Church) ; seminary students and religious (to provide them with useful resources for their theological, philosophical, and spiritual formation) ; and Chinese scholars of Christianity, particularly non-Christians (to make accessible to them results of foreign scholarship in their fields) . Its distribution, therefore, is primarily to the Chinese market, i.e., to research institutes, universities, seminaries, religious communities, dioceses, and individuals in Mainland China, Taiwan, Hong Kong, Macau, and certain sinological institutes in Europe and America.

The journal, therefore, aims to act as a bridge between the Catholic Church in China and the Universal Catholic Church. As such, the journal is obviously only a limited bridge as it makes possible only one way of what should be a two-way exchange of information. Limited though it may be, it nevertheless allows for an important flow of information. It is hoped, moreover, that in the not-too-distant future the other direction in the flow of information will be taken up as a challenge by other institutes, centers or groups, if not by the “Freinademetz Center” itself.

The “Freinademetz Center” in Rome is an initiative of the Society of the Divine Word (SVD) established on 29 January 2007 “to serve the China concerns of the Church in Rome and thus help it to enter more deeply and more competently into dialogue with China.” As such, the Center seeks to undertake projects or activities that would realize this goal such as: (1) setting up a library of sinological materials, especially Chinese-language books and journals, for use by researchers, particularly Chinese ecclesiastical students in Rome; (2) providing academic and non-academic assistance to Chinese ecclesiastical personnel training in Rome; (3) gathering and sharing information and/or

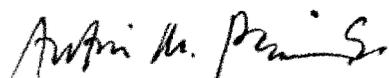
documentation on China and Christianity in China; (4) finding opportunities to present China, particularly Christianity in China, to the ecclesiastical and other public in Rome and Europe; (5) networking with other entities concerned with Christianity in China; (6) facilitating exchanges on China among Church entities in Rome; (7) keeping contact with and hosting Chinese scholars and other scholars on China.

The Center is located at the entrance to the compound of the SVD Curia Generalitia at Via dei Verbiti 1, 00154 Roma. It is named after St. Joseph Freinademetz, one of the first two SVD missionaries sent to China by the Founder, St. Arnold Janssen. Along with the Founder, Joseph Freinademetz was canonized by Pope John Paul II on 05 October 2003 on St. Peter's Square.

Joseph Freinademetz was born on 15 April 1852 in the tiny hamlet of Oies in Abtei, Badia, in the Dolomites of South Tyrol. Ordained in 1875 originally as a diocesan priest of the diocese of Brixen (Bressanone), he applied three years afterwards to the newly-founded Society of the Divine Word in Steyl, Holland. In 1879 he was sent with Johannes Anzer to the Society's first mission in South Shantung, China. There he lived and worked as "a tireless preacher of the Gospel, outstanding in words and deeds" until his death on 28 January 1908. He evangelized the Chinese by allowing himself to be evangelized by them - transforming himself into a Chinese among the Chinese, acquiring the heart and mentality of a Chinese, and becoming one with them in their hopes and fears, joys and anguish. His own words, written at different times to his family in Val Badia, testify to the depth of his self-transformation: "I love China and the Chinese, and I would die a thousand deaths for them" (1886); "I am now more Chinese than Tyrolese, and I would like to remain a Chinese also in heaven" (1891); "As for myself, I really love my dear Chinese and I have no other desire than to live and die among them" (1892).

It is in the spirit of St. Joseph Freinademetz that this *Catholic Translation Journal* seeks to be an instrument of dialogue between China and the Catholic Church, China and the Western World, Christians and non-Christians in China, and among the Catholic faithful in China. May this journal be a modest contribution to the effort of promoting, sustaining and deepening this dialogue of life and faith in China.

Fraternally in the Divine Word,
Antonio M. Pernia, SVD
Superior General



编辑导言

好的开始是成功的一半。感谢天主，在经过一番辛苦以后，我们的第一期《公教文译》顺利出版发行了。深信这半年刊的所有编辑、译者和读者都会对时时照顾我们的好天主怀有深深的感激之情，让我们祈求天主护佑《公教文译》稳步前进，如期出刊。笔者在此愿特别致谢为本刊撰稿的所有译者和广大读者，切望他们日后能继续支持我们的工作。

本期首篇选自天主教圣言会前任总会长 Antonio Pernia 于 2008 年 10 月 10 日在天主教全球主教会议上做的简短发言。《天主圣言“就是”教会的福传使命》这个发言虽然篇幅很短，但是内容却特别丰富，可概括为如下三个特性：1. 以神学为基础鲜明指出：福传不是教会诞生后的产物，更不是教会的发明创造，而是源自天主三位一体共融与交流的奥迹之中。从这个意义说来，福传根本上不属于教会，而属于天主圣三；福传就是天主圣三在此世的彰显，其首要表征就是道成肉身的圣言——耶稣基督。“因为有福传所以才有教会，而不是反之亦然。”福传不是教会的特权，而是教会存在的目的与使命——天主与人类对话的工具。2. 与神学理解相契合，并根植与梵二会议的文献中，特别是有关福传的文献中，他阐明今日福传的必经之途——即对话。这“意味着传福音不能是单向行为，即福传者为他人包办一切”，而是“福传者与他人之间双向的礼物交换”。梵二会议的精神已阐明，天主的启示并未完结于圣经中，而是在造物中持续不断。作为天主特选的教会有义务去找寻、聆听这一今日的启示，不仅是在基督徒当中，也要真正地在普世中、在不同的文化、人群与信仰团体中。3. 与上述两点相应，具体到个人，他提出了每一个福传者不仅有义务传播自己领受的福音，也要做好自己被传福音、被塑造、被转变的准备。福传者不仅要作福音的传声筒，也要作教会的“助听器”，因为从根本上讲，教会——天主子民的团体，福传者的团体——若衷心接受福传这一神圣使命，就必须成为“聆听与宣讲的教会”。总而言之，该文很好地结合了历史经验、神学反思与梵二根植传统的创新精神，清晰明确地为今日普世教会所面临的新福传问题指出了极具建设性的可行的方向，给人耳目一新的感觉。

第二篇的题目是《基督宗教原罪神学的圣经背景》。关于原罪的教义在传统天主教的教理讲授中是必不可少的部分，但今天无论是为非基督宗教人士还是为有基督信仰的人而言，都颇具争议。比如随着进化论思想影响范围的扩大，教会有关原罪及乐园（地堂）的故事逐渐失去其可信性。从另外一方面而言，几位当代的著名哲学家，如 Adorno 和 Kolakowski 则认为，将原罪论哲学化很有必要。

所以《原罪是什么》这本书尝试从圣经及神学的角度重新去看这一教义。书中的第一篇就是德国著名释经学家 Erich Zenger 的文章：《基督宗教原罪神学的圣经背景》。在文中他解释了圣经旧约中具有决定性意义的几段文字，如圣咏 51 篇及 130 篇，当然还有创世记 3-9 章中的记载。这篇文章有助于现代人了解原罪神学的圣经基础。

第三篇《不为人知的保禄》一文的作者是极富盛名的天主教圣经学家 Norbert Lohfink。这是一篇很有趣的文章，读起来轻松自如，不会令读者感觉到这是一篇深奥的圣经学术文章。作者从重新审视圣保禄宗徒传教生涯的视觉角度出发，向人们揭示了天主教会（基督徒团体）的本质：它当是一个能够真正展现耶稣基督所带来的救恩的处所。本文不仅对福传事业方兴未艾的中国教会带来启迪，对身处“新外邦人”中的教会当今所面临“新福传”召叫更意味深长，与最近召开的全球主教会议所注重的“基础基督徒团体”的推广遥相呼应——福音要通过展示基督徒的家庭和团体之生活魅力来传播。

第四篇和第五篇是有关梵蒂冈教廷和教宗的两篇文章。意大利军队于 1870 年 9 月 20 日进入罗马，由此终结了欧洲最古老的政体之一：教宗国。出于对教宗仍拥有不少产业这种错综复杂情况的考虑，一种思想逐步成型，即一个自治国家对教宗在欧洲各国相争的格局中当能享有自由与自主的坚固保障。而主权则被视为是让肩负普世使命的教宗避免隶属于某个国家的唯一保障。对亚味农(Avignon)的负面记忆仍使圣座倍感沉重，而这自然也是决定因素之一。《梵蒂冈城国的起源》一文有助于读者了解梵蒂冈的历史和现实。在现世中，它不仅是宗教上的象征，也是一个政治实体。它与世界其它国家不同之处在于，其存在的目的是为传播福音。Karol Józef Wojtyła 于 1978 年 10 月 16 日当选教宗时，是一个充满活力和不知疲倦的人。但这一切却因 1981 年 5 月 13 日的刺杀事件发生了改变：子弹未夺去他的性命，但却严重地伤害了他铁一般的身体。从那时起，若望保禄二世成了一个“痛苦的人”：帕金森和骨松等疾病不一而至，令他行动受阻。但这位教宗继续他的使命，且不愿意隐瞒自己的病痛(传统上教宗的病况从不对外公布)。他这样做并不是为炫耀自己，而是要以自己的行动来证实：社会中的每个人都有其价值和作用，即使是病人和残疾人。他的私人医生 Renato Buzzonetti 曾一直陪伴在他左右。罗马观察家报对他的访问促成了《沃依提瓦教宗同他的医生》一文。文中谈及 Renato 医生与若望保禄二世相处的一些经历，从医生看待病人的角度来谈论这位教宗。

随后的几篇都是有关教会史的内容。《1738 年前的山西天主教史(2)》和《北京四教堂史(2)》是连载第一期的两篇同名专著。《天主教山西省各教区的

建立和发展》节译自奥斯定神父在罗马宗座额我略大学的硕士毕业论文《山西早期天主教团体的建立和全省各教区的建立和发展》中第三章的内容，它简单勾画出了天主教在山西发展传播的轨迹。《刚恒毅枢机主教年表》节译自2012年新出版的意大利文专著 *Il ritratto segreto del Cardinale Celso Costantini: in 10.000 lettere dal 1892 al 1958*。这个年表让我们能够一目了然地了解到20世纪天主教中国教会史中的一位重要人物的人生轨迹。“《华裔学志》中有关中国基督宗教史研究论文、短评、书评目录”一文是提供给对德国著名汉学《华裔学志》杂志中有关天主教中国教会史内容感兴趣的读者一个检索指南。

最后一篇继续我们第一期的原定计划，介绍另外两位平信徒真福圣人路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基和玛利亚·科尔西尼教友夫妇。

最后，谨祈天主降福本刊所有原文作者、译者和读者！

主编：奥斯定

二零一二年六月

天主圣言“就是”教会的福传使命¹

作者：Antonio M. Pernia, SVD

译者：牛稚雄

尊敬的圣父、基督内的弟兄姐妹们：

我的发言针对的是草案 (*Instrumentum Laboris*) 的第三部分，即“天主圣言在教会的福传使命 (Mission)²中” (*The Word of God in the mission of the Church*) 这一部分。我很赞同这一部分的观点，即天主圣言在教会福传使命中占据中心位置。我想改动一下这一部分的标题来表达我的赞同，就是不要只讲“天主圣言在教会的福传使命中” (仿佛天主圣言只是福传使命的一个组成部分)，而是“天主圣言就是教会的福传使命” (意指天主圣言是福传使命的全部)。

这一观点源自梵二会议有关福传使命的根源是三位一体天主的表述 (AG 1-2,9³)。此处的图景 (vision) 是三位一体的天主在父、子及圣神之间的共融 (communion) 与对话 (dialogue)。这内在的共融或对话满溢而流入——更确切地说是拥抱——受造物 (creation) 与历史。如是，福传使命就是三位一体的天主与世界和人类的不断对话，这对话邀请并吸引人类进入神性团体 (Divine community) 的共融。

天主与世界对话的首席代表 (primary agent) 就是圣言本身。耶稣——成为

¹ 本文为圣言会总会长 Antonio M. Pernia 于 2008 年 10 月 10 日在全球主教会议 (Synod of Bishops) 上做的三分钟简短发言。原题为“The Word of God IS the Mission of the Church”。译者：意大利罗马额我略大学圣经神学博士研究生。

² Mission 本意是“使命”，用在教会语境中就兼有“传教”、“福传”之意。本文在翻译中按照不同语境所需将 mission 翻译为“福传使命”或“福传”。

³ AG 指梵二会议于 1965 年 12 月 7 日颁发的《教会传教工作法令》，一般以它开头的两个词代指，即 Ad Gentes (向万民)，简称 AG。——译注

肉身之言 (the Incarnate Word) 是天主对人类的言说。祂就是天主与世界的对话。神圣逻各斯 (Divine Logos) 是天主与世界之间的对谈 (dia-logus)。

教会存在的目的就是与天主和世界之间这一不断对话进行合作。因此，在成为教会的一项活动之前，福传从最初时已是天主的属性 (attribute)。正如今天的神学家们所言，因为有福传所以才有教会，而不是反之亦然。教会为了福传使命才存在。教会为了成为天主与世界对话的工具才存在。教会就是为天主圣言服务。这就是它存在的原因，它生命的本质，它行动的中心。

以此推论，若通过天主圣言来审视，教会的福传使命必须从对话这个角度来理解。因为我们所传布的福音是天主发出的对话邀请。正如若望·保禄二世教宗说过的那样，我们所宣讲的“好消息” (Good News) 只能是提议 (proposed) 而不能是强制 (imposed)。如是，以下这点就非常重要：我们为分享福音而寻求的不同人群应被看做是“对话伙伴”——不论他们是有信仰者还是不属于任何宗教组织，或是来自其它文化与宗教传统，抑或身处贫困与边缘化的处境中。

然而，对话意味着传福音 (evangelization) 不能是单向行为，即福传者 (missionary) 为他人包办一切。它要突出的是：福传使命是福传者与他人之间双向的礼物交换。既是如此，那么福传者必须做好传福音与被传福音、宣讲与聆听、赠予与接收的准备。他/她必须做好准备去改变和被改变、去塑造和被塑造、去邀请别人转变 (conversion) 并让自己被转变。

梵二文件《天主圣言》⁴很恰当地指出“*Dei Verbum audiens et proclamans*”：聆听并宣讲天主圣言 (DV 1)。福传的教会 (the missionary Church) 不仅要宣讲天主圣言，也要对祂聆听——祂不仅在圣经中被启示，也同时在一一用《喜乐与希望》⁵中的话来说——“身处这时代的人类，特别是那些贫困者或是以不同方式

⁴ 或《天主的言语》(Dei Verbum)：论天主的启示教义宪章 (1965年11月18日)，是有关对圣经启示适当看法的文件，简称 DV。——译注

⁵ *Gaudium et Spes*：论教会在现代世界牧职宪章 (1965年12月7日)，简称 GS。——译注

受折磨者的喜乐与希望、困苦与焦虑”（GS 1）之中被启示。

我只是希望，通过这次聚焦天主圣言的主教会议，教会不仅能成为宣讲的教会，也能成为聆听的教会。度献身生活的男男女女，特别是在我们信仰前沿或是社会边缘肩负福传使命的福传者们，能够成为教会的“助听器”，因为他们努力聆听的就是那在人们生活中、在找寻信仰追求者的过程中、在其它信仰团体不同的文化与宗教传统中、在穷困与边缘化人群的渴望中所启示的天主圣言。如此，奉献的生活能够帮助教会成为宣讲与聆听的团体——“*Ecclesia audiens et proclamans*”（聆听与宣讲的教会）。

基督宗教原罪神学的圣经背景¹

作者：Erich Zenger

译者：张荣芳

一、整部圣经的注释学

基督宗教中的原罪神学尝试阐述处于被创造与被救赎、负罪感与自由意志以及宽恕中的人类罪恶的深层意义。虽然从旧约以及从后圣经时代犹太教的角度看，教会关于原罪理论中的一些诠释很难合理化，但是这一理论仍然有其圣经背景。了解此理论的圣经背景有助于更清晰地理解“原罪神学”所表达的是什么。更重要的是，将“原罪神学”所表达的内容放到圣经的上下文去看，一方面可以排除错误的联想，另外一方面可以使这一神学理论中必不可少的内涵变得更加清晰。

教会传统中原罪理论的圣经依据是罗马人书第五章第十二节：“就如罪恶借着一人进入了世界，死亡借着罪恶也进入了世界；这样死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪。”毫无疑问，这个深受早期犹太神学影响的表达方式，因着保禄神学内“亚当-基督-象征学”而变得狭隘，从而造成一些误解，并且罗马教会的要理讲授中也存在这样的误解。²这里不必对这一误解做进一步的讨论。在当今关于整部圣经注释学的语境中，更重要的是在旧约相关文本的光照下去阅读新约中的陈述，好使旧约经文首先得以表述，然后与新约的经文共同成为我们信仰的圣经依据。

¹ 本文译自 Erich Zenger, „Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie“. In: Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), Was ist Erbsünde?, Regensburg, 1999, 9-33. 译者：德国波恩大学哲学博士研究生。

² 参阅《天主教教理》第 390 条中历史性的解释：“堕落的叙述采用了象征的语言，但肯定是一宗原创性的事件，发生在人类历史的肇始。”

原罪神学是在新约基础上产生的，旧约中创世纪第 3 章和圣咏第 51 篇第 7 节中所谓关于原罪的叙述在教会传统中一向被视为与此相关的圣经章节。圣咏第 51 篇第 7 节写道：“是的，我自出世便染上了罪恶，我的母亲在罪恶中怀孕了我。”创世纪第 3 章则被视为原罪理论中拉丁文神学所称的“原始罪恶”（*peccatum originale originans*）层面。传统上对创世纪第 3 章的解释是，人类原祖父母在人类历史的开端所犯的罪过导致人类处于一种并非天主所愿的状态，就是从此亚当与厄娃（夏娃）的每一个后代在行使其自由意志之前已经是有罪的，所以被称为“原罪”，“在亚当内所有的人都犯了罪”。亚当的罪过是每一个人在其个体存在的开始之时就感染的罪恶细菌的来源和起因。“原罪”中这一后亚当层面在拉丁文神学中被称为“遗传罪恶”（*peccatum originale originatum*）。原罪神学中这一层面的圣经依据一般来说是上文已引用的圣咏第 51 篇第 7 节的内容。

在这篇文章中我会将旧约中这两段经文放入其较大范围的上下文中去做进一步的探讨，因为这样做很有必要。³ 通过这样的研究方法我会同时指出，这两段经文在关于原罪的讨论中的确可以提供帮助。

二、圣经时代以色列的人观

圣经时代的以色列曾热情地讲述和歌唱良善天主的美好世界。人被定义为天主的肖像，并由此获得宇宙中独一无二的使命与尊严。以色列将自己理解为天主的“特殊产业”（出 19:5）甚至“瞳孔”（申 32:10；匝 2:12；参阅咏 17:8）。大概没有人像以色列那样热情地谈论自己，谈论自己的国家，谈论世界，特别是谈论天主：“天主看了祂造的一切，认为样样都很好！”（创 1:31）。的确，“天主所行的一切事宜，都很适时”（训 3:11），这点甚至是持怀疑论的训道篇作者的“认知”，

³ 关于旧约中罪恶论的梗概可参阅 Schreiner, *Theologie*, 245-277.

而训道篇的作者通常并不认同其它智慧书作者单纯的乐观主义。

但除此之外还必须强调的一点是：没有任何人曾像以色列人那样切合实际且开放地谈论以色列的罪恶和每一个人的罪恶。以色列从未陷入试图否认罪恶或掩饰罪恶的无罪空想中。以色列没有美化自己的起源，也没有神话自己的历史。无论是历史的讲述者还是先知，无论是智慧篇中的导师还是圣咏的作者，都知道有关“恶”的困惑和人类有“恶”的倾向。他们强调了人的责任，他们指出了具体的罪恶。他们没有将任何人除外。他们既没有将他们的国王，也没有将他们的“圣”祖亚巴郎、依撒格和雅各伯排除在外。梅瑟、亚郎和米黎盎也要对他们的罪恶负责。清楚地去谈论教会官员和机构的官方罪恶，这个对我们的教会而言——正如梵蒂冈关于教会与犹太人屠杀的新文件所证明的⁴——是极其困难的事，对为圣经中的以色列人而言，出于其天主子民的召叫，则是不可缺少的。也就是说，在赎罪日时，从大司祭开始到司祭团中所有成员，以至于所有以色列人民，都要承认罪过，并祈求宽恕。⁵以色列的传统早已了解到了我们今天所称的社会性罪恶和结构性罪恶（die soziale und die strukturelle Sünde）。圣经中的人不得不再面对罪恶的破坏性力量。以色列的圣经也一再呼吁罪恶中的人们远离罪恶的道路，走上悔改的道路。最重要的是，以色列的传统再三提醒人们，罪恶是对天主的拒绝，是自身的过错和对天主所给予的生命秩序的破坏——这种对生命的破坏，对作为“爱护生灵的主宰”（智 11:26）的天主而言，出于生命的缘故，是无法忍受的。因此，先知以及其他圣经作者对罪人非常直接强烈地表述天主对于罪恶的愤怒与否定。这个否定表现出罪恶的沉重及其与天主之爱的对立。但是对罪恶的这一否定更是对罪人的肯定，这种肯定来自圣经中的天主；祂不喜欢罪人的丧亡，而更喜欢罪人离开旧道而得生存（则 18:23）。圣经中的天主宣判罪人的罪过，但祂并不指责罪

⁴ 参阅教会文件 *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa*, in: FrRu5, 1998, 167-177.

⁵ 参阅 C. Thoma 指出的，以色列将自己理解为“既是义人，又是罪人”（*simul iustus et peccator*），in: FrRu5, 1998, 163f.

人，而是“宽恕”罪人。因为祂是爱的天主，祂那“严父的愤怒”转变为“慈母的心”（参阅欧 11:1-9），祂同祂子民的全体以及其中的每一位一同寻找“出路”，好能脱离罪恶所导致的不幸——没有人能够凭借自己的力量从这不幸中脱离。特别是在充军之后，以色列神学发展出了这样一种现实而悲观的人观，但它同时又与宽容的天主观相连，从而产生一种总体说来乐观的人性观。

三、圣咏第 51 篇：忏悔求怜

这种人性观最令人印象深刻的例子是圣咏第 51 篇，这其中表现出的是因罪恶导致的彻底堕落和给人生命的天主毫无条件的爱之间的对比。根据拉丁通行本（Vulgata）的开端词，这篇圣咏在教会传统上被称为“忏悔求怜篇”（Miserere），它是教会的 7 篇忏悔圣咏之一。这篇圣咏在教会圣周礼仪的晨祷中已有几百年的历史，很多作曲家都曾为它谱曲。20 世纪以来，版画家 Georges Rouault 在其包含了 57 幅作品的《求你垂怜》（Miserere）系列（1917-1927 作，1948 出版）中表达出了这篇圣咏中所包含的罪恶之负荷以及因着天主而重获新生的保证。

以下是圣咏第 51 篇的内容：

1 达味诗歌，交与乐官。

2 作于纳堂先知前来指责他与巴特舍巴犯奸之后。

3a 天主，求你按照你的仁慈怜悯我，

3b 依你丰厚的慈爱，消灭我的罪行。

4a 求你把我的过犯洗净，

4b 求你把我的罪恶除净，

5a 因为我认清了我的过犯，

5b 我的罪恶常在我的眼前。

- 6a 我得罪了你，惟独得罪了你，
6b 因为我作了你视为恶的事；
6c 因此，在你的判决上，显出你公义，
6d 在你的断案上，显出你的正直。
- 7a 是的，我自出世便染上了罪恶，
7b 我的母亲在罪恶中怀孕了我。
- 8a 你既然喜爱那出自内心的诚实，
8b 求在我心的深处教我认识智慧。
- 9a 求你以牛膝草洒我，使我皎洁，
9b 求你洗涤我，使我比雪还要白。
- 10a 求你赐我听见快慰和喜乐，
10b 使你粉碎的骨骸重新欢跃。
- 11a 求你掩面别看我的罪过，
11b 求你除掉我的一切罪恶。
- 12a 天主，求你给我再造一颗纯洁的心，
12b 求你使我心重获坚固的精神。
- 13a 求你不要从你的面前把我抛弃，
13b 不要从我身上将你的圣神收回。
- 14a 求你使我重获你救恩的喜乐，
14b 求你以慷慨的精神来扶持我。
- 15a 我要给恶人教导你的道路，
15b 罪人们都要回头，向你奔赴。
- 16a 天主，我的救主，求你免我血债，
16b 我的舌头必要歌颂你的慈爱。

17a 我主，求你开启我的口唇，

17b 我要亲口宣扬你的光荣。

18a 因为你既然不喜悦祭献，

18b 我献全燔祭，

18c 你也不喜欢。

19a 天主，我的祭献就是这痛悔的精神，

19b 天主，你不轻看痛悔和谦卑的赤心。

20a 上主，求你以慈爱恩待熙雍，

20b 求你重修耶路撒冷城。

21a 那时你必悦纳合法之祭，

21b 牺牲和全燔祭献；

21c 那时，人们也必要把牛犊奉献于你的祭坛。

这篇圣咏具有鲜明的特色。⁶ 虽然我们可以尝试在其中找到哀祷类圣咏 (Klagepsalms) 的典型特点——对天主的恳求 (3-4 节)、以承认犯罪作为对自身困境的陈述 (5-8 节)、祈求罪过的赦免以结束困境 (9-14 节)、赞美与向天主的誓愿 (15-19 节)——但是考虑到穿插在整篇圣咏中的祈求基调 (注意其中包括的多个祈使句)，以及考虑到这篇圣咏中并未包含哀祷类圣咏中标记性的、同天主及同敌人的辩论，所以将这篇圣咏归为哀祷类圣咏是不合适的。更确切地说，这篇圣咏应当属于“个人的祈求祷告” (Bittgebet eines einzelnen)。如果不考虑后来编辑时附加的标题 1-2 节，整篇圣咏可分为三个部分：3-11 节，12-19 节和 20-21 节。前两部分的划分通过各自独特的题材表现出来，第一部分 3-11 节是关涉“认罪与祈求罪过的赦免”，第二部分 12-19 节关注“祈求有一颗纯洁的心和崭新的精

⁶ 参阅我对圣咏第五十一篇的解释 Zenger, Die Nacht, 401-415.

神”。前两部分的界限也通过其各自的文学形式表现出来。第一部分开端的祈祷“消灭我的罪恶”在这部分结束时再次出现，并且通过复数形式来强调其总结的作用：“求你除掉我的一切罪恶”。第二部分也同样具有语义的框架：这部分开端的两个与人有关的概念“心”和“精神”，在这部分结束的小节中再次出现，并且是以对称的方式出现。这两个部分也都是以对天主的祈求作为开始。根据一个不无道理的假说⁷，这里最初记载的并非表达类别的概念“天主”（Gott），而是天主的名字雅威（在 16a 及 19b 中也是如此）。这两个部分都在恳求天主将祈祷者净化和更新；两个部分受同样的发展趋势所支配，都是渴望喜乐与欢呼，并将此作为得到天主眷顾的象征。大部分释经学家将第三部分 20-21 节视为圣咏主要部分 3-19 节的延伸。这一延伸给本来是“个人的祈求祷告”赋予一个清晰的集体性的向度，这一点对我们的主题颇有意义。1-2 节同样也是后来加上的内容，将这篇圣咏解释为达味与巴特舍巴通奸之后忏悔的祈祷。这部分也赋予这篇圣咏一个额外的向度，但是我在本文中对此将不做进一步的探讨。⁸

圣咏的第一部分（3-11 节）以 3-4 节中的因天主的仁慈、怜悯和慈爱做出的三重请求开始。这个请求是针对西奈山上启示自己的天主而发，在出谷记 34 章 6-7 节中祂这样解释自己，“雅威是慈悲宽仁的天主，缓于发怒，富于慈爱忠诚……宽赦过犯、罪行和罪过”（Schuld und Verbrechen und Sünde）。雅威的这三个属性是从雅威同祂的子民共同的历史中得出的经验，是圣咏的祈祷者在自己罪行的重压下的体验，即上级对下级的宽宏大量（仁慈），同族和亲人之间无私与奉献性的团结（慈爱）以及父母与子女间坚不可摧的联系（怜悯）。就罪过而言，这是最重要的三个概念，在别处也可以遇到同样的组合（参阅咏 32:1-2；103:10,12 以及肋 16:21）。这三个概念将罪恶的不同层面归类，当然在现实生活中这些不同层

⁷ 这里提到的假说认为圣咏第 42-83 篇曾经过厄罗因典（*elohistisch*）编者的编辑，其中表示上主名字的四字母词（JHWH）被“天主”（Gott）替代。

⁸ 参阅 Kleer, *Der liebliche Sanger*, 94-96, 111-113.

面是混合的。“罪行”指反抗及违背天主制定的生命和救恩的根本秩序(参阅创 3)。“过犯”是人造成的破坏和损失，也是对自身造成的威胁；是通过单个的行为而卷入不幸的牵连。“罪过”是指偏离正确的生命之路，无法达到既定目标；这个概念逐步成为表达违背雅威行为的概念，“罪过”成为不接受与不实现天主给人规定的生命的可能性。我们这篇圣咏的祈祷者通过这三个词向天主祈求能够从自己多层次的罪过中得到释放，而罪过在这里被定性为污秽，它玷污了人的生命空间、外在的服装甚至人的内心。与此相应，祈祷者在此祈求天主将此污秽“擦去”，如同人“擦净盘子”(参阅列下 21:13)一样；将他彻底地洗净，如同人“洗净自己的衣服”(参阅出 19:10)一样，并且净化他内心的最深处，如同人“提炼金银”(参阅拉 3:3)一样。

祈祷者随后在详尽的认罪祈祷(5-8节)中讲述他在天主前犯罪后的沉重负荷。他并没有尝试去推卸责任，而是谈到了自己的矛盾心理。这个矛盾心理在于，人一方面完全了解到为自己的罪过应当担负的责任，但是另外一方面在罪过的力量前又经验到了自身的无力。他认识到，自己总是无法实现自身的使命，以及由此带来的不幸。而同时他也洞察到，他的罪过是来自他人人性神秘的深处，是根植于他的人性中的——甚至可能的确从他存在的开始就是如此。至少我们的圣咏中第7节是这样表达的，在教会官方的翻译中是：

是的，我自出世便染上了罪恶，

我的母亲在罪恶中怀孕了我。

这里简单说明一下，对于教会关于原罪的理论中——即认为原罪是通过人类的繁衍生殖而非通过模仿传递，所以每一个刚出生的婴儿都带有原罪——以及在伦理神学中对于性的评判中，这一节都扮演了灾难性的角色。圣经原文与这种不当认识完全没有关联，这一点今天的释经学业已表达清楚。如果不将这一节孤立出来去读，就会发现它表明了一个重要的神学思想。这一节事实上是第6节中所表达的忏悔的反映，第6节中说道：

我得罪了你，惟独得罪了你，
因为我作了你视为恶的事。

之前作为单独行为业已承认的对人所犯的失误和过犯，在这里被明确地定性为在天主前的罪行；这些失误和过犯就是作为受造物的人未能实现造物主所给予的可能性。这篇圣咏的祈祷者为这样一个从他存在的开始、从他出生时就有的状态而感到痛苦。这里体现的正是这样一种张力。他在这里提到出世与受孕，使人想到他受罪恶破坏性力量折磨的生活所具有的社会层面。作为罪人，他也是一个他所生活的社会团体的成员。

人类在自己内心最深处感受到自己在罪恶力量前的软弱，这一点在 9-11 节中再次提出的、想要脱离罪恶束缚的祈求中得到进一步加深。这里很明显地是影射癩病人的取洁仪式（参阅肋 14）及因触摸死者而陷入死亡危险区域的人的取洁礼（参阅户 19）。通过这两个影射一方面表明罪恶的传染性（癩病）和其致命的破坏性，另外一方面也正表明对慈悲和怜悯的天主的仰赖，因为天主会把人从这样的疾病与死亡中拯救出来，并赐予新的生命。

圣咏的第一部分描述的是被完全交付于罪恶及因此而迫切需要拯救的人类，第二部分（12-19 节）则描述人类也同时一直生活在给人以生命、宽恕和拯救的天主的眷顾中。这两个陈述必须要放在一起审视；也就是说，圣经中对于人深陷罪恶中的洞察并非是一个静止的陈述，而是必须作为另外一个陈述的一部分，即对爱罪人的天主的所做的陈述。在圣经的理解中，人类沉迷于罪恶是人类需要天主救恩的标记。圣咏第 51 篇第二部分的前提就是以天主会赐予人生命而人也可以自由地接受这种爱。天主不断地更新那受罪恶力量干扰但未被毁灭的人类，这便是这篇圣咏的第二部分祈求并承诺能够得到的事实。

12-15 节的一系列请求暗指厄则克耳先知书中的预言，即雅威会净化祂的子民（参阅我们这篇圣咏的第一部分）并赐给他们新的心和精神，好让他们遵守祂的法律（参阅则 11:19-20；36:24-28）。祈祷者祈求得到这样深远的救赎，使自己脱离

罪恶的困扰。在这里他所用的两个动词“再造”和“重获”（12 节）是很精确的。面对人类从存在的第一刻就受到的来自致命疾病“罪恶”的威胁，祈祷者在这里祈求天主赐予他新的生命。“心”和“精神”在旧约的理解中是人得以生存的基本力量。“心”是理性之所在。“心”是人理解世界和人生的秩序的“器官”。更重要的是，心是人聆听天主和向天主开放的器官。由此就可以理解，当天主愿意成全撒罗满的希望时，为什么年轻的撒罗满祈求的是：“求你赐给你的仆人一颗慧心，可统治你的百姓，判断善恶”（列上 3:9）。与此对应，“精神”是生命力和意志的中心。生命与死亡在一定程度上与“精神”有关。谁拥有“精神”，就分享天主的“精神”，祂借着“精神”使人能够（以先知、国王或有神恩者的身份）讲话和行事。所以，在面对由自身“单纯”的人性所造成的痛苦经验时，圣咏第 51 篇的祈祷者欲祈求得到的并非微不足道：他祈求的是天主给他再造一颗“纯洁的心”，好让他领会生命的秩序——天主的奥妙。另外他还祈求能得到正确的“精神”（而且是三次！），好使他能坚定地（“坚固的精神”）、以充盈的奉献和爱（“慷慨的精神”）将心中所领会的实现在实际行动中。天主让自己的“圣神”在他身上工作，他便能“神圣”地生活；也就是说，可以与天主组成紧密的生命团体，从而击破罪恶毁灭性的力量及罪恶导致的不幸。因着天主的“圣神”，遵循神圣规条（Heiligkeitsgesetz）中宣讲的生活原则——“你们应当是圣的，因为我，上主，你们的天主是圣的”（参阅肋 19:2），这是可以实现的。

在 16-19 节中，祈祷者再次祈求能从罪恶毁灭性的力量中得到解脱；再一次对“天主”的呼唤标志着这样新的开始。他抓住“脱离”“救出”这个以色列人纪念自己伟大救恩经验（参阅出 3:8；5:23；6:6；18:8,10；民 6:9；撒上 10:18）的重要词汇，来祈求从罪恶的“血债”，也就是从因犯罪而陷入的对生命的摧毁中脱离出来。

“血债”一词对我们来说有点奇怪。这个词的用法源自一种法律实践，就是比较严重的罪行当用死刑来制裁。这个词的另外一个根源是一种原始的印象，就是

因暴力而流的血需要复仇（“血债”）（参阅创 4: 10 以及习惯用语“他的血由他/我们承当”[苏 2: 19; 撒下 1: 16; 列上 2: 37; 玛 27: 25]）。免除“血债”在这里不只是指免除“流血的惩罚”，而是脱离一切可能引起这种“惩罚”的行为。归根结底，这个祈求的目的是从罪恶的奴役中得到解放和“免于凶恶”。如果这样的祈求成为事实，人就可以同“救恩的天主”及天主的“正义”相遇；就可以经验到，他的天主不是要罪人死亡，而是要罪人转向祂并在祂内得到生命与喜乐（参阅则 18:1-32; 33:10-20）。

被拯救者得以免除死亡的危险后，用感恩的祭献来回应（参阅洪水之后的诺厄[创 8: 20]以及圣咏集中做感恩祭献的誓愿[54: 8; 66: 13-15; 116:17-19 及其它]），同时他赞美并宣扬雅威就是拯救的天主（参阅咏 22: 23; 26: 12; 35: 18 及其它）。这篇圣咏在第 18 节中采纳了先知们对祭献的批评，就是当用服从天主及正直正义的行为来替代祭献（在智慧书中也同样出现[参阅箴 15: 8; 21: 3,27; 28: 9 以及德 34: 21-35: 22]）。同时这篇圣咏在第 19 节（咏 40: 7-10; 69: 31 也类似）创造出一个“新的”祭献神学：他不是献上任意一个“象征”自己的祭品，而是将心灵和精神都获得更新后的自己交付给天主。这样的奉献宣告天主是创造者和拯救者，这是天主所喜悦的祭献：原本自负、冷酷而高傲的罪人允许自己被“击碎”，并在祂面前成为“弱小而可怜”者（对 19 节的这一理解主要参阅则 6: 9; 咏 34: 19）。

从文本发展史的角度来看，圣咏的第三部分 20-21 节是后来添加的，它所指的是熙雍末世性的结局。这个图像应当放在上文的阐述中去读：天主的拯救行为愿意成就人与人之间，人与天主之间的团体，而人类沉溺于罪恶与天主仁慈的照顾就是这一点的标记。在我们的上下文中这意味着：一方面人类沉溺于罪恶威胁到了人与人之间的共同生活，另一方面人从天主那里获得的生命的分享可帮助人与他人共同生活，共同塑造和庆祝生命。

回顾圣咏第 51 篇，我们可以确认：这里并没有谈到传统意义上的“原罪”。圣咏的祈祷者也没有谈到别人的罪过；他既没有想要减轻自己的罪责，也没有要通

过谈论别人的罪过来加重自己的负担。祈祷者更多是在默想自身犯罪的经验以及因此意识到的自己的无力。根据这篇圣咏，“罪恶并非只是在生命的某一特定时刻才出现的，而是从超越个体存在的深处进入到个人的生活中的。至于这是如何发生的，这里并没有进一步探讨。但是这里清晰地表达出，罪恶来自于超越个体存在前的深层结构中，并进入了个体的生命中。”⁹ 教会关于原罪教义的一个方面在这里是显而易见的，即对罪恶的无情及其破坏性的强调。不过，从这篇圣咏中也可以看出，更新并给予生命的天主之爱可以对抗这种破坏性。这两方面属于一个整体，就如同铜板的两面。

四、圣咏第 130 篇：由深渊呼主吟

这里我们简短地看一下圣咏第 130 篇¹⁰。这篇圣咏在基督新教的传统中，特别在有关原罪的神学以及与此紧密相连的成义论¹¹（Rechtfertigungslehre）中扮演了极其重要的角色。这篇圣咏同样采用拉丁文版本的第一个词“由深渊呼号”来命名，并在诗歌和艺术创作中多次出现，其主要原因就是由于这篇圣咏明显地反映和概括了一种深层、普遍的生命经验。马丁·路德（Martin Luther）将这篇圣咏视为“保禄圣咏”，因为在神学上这篇圣咏与罗马书（特别参阅罗 3 和罗 5）非常接近。他认为这篇圣咏是“最珍贵最重要的一篇圣咏，因为这篇圣咏是关于成义的，而这一信条则非常重要：这个信条若成立，教会就可存在；这个信条若不成立，教会也无法存在。”¹²

⁹ N. Lohfink, Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: ders., Das Jüdische, 182.

¹⁰ 参阅我对圣咏的解释, Zenger, Die Nacht, 196-401.

¹¹ 基督新教翻译为“称义论”。——译注

¹² 参阅 Weimarer Ausgabe 40 III, 333, 5-7; 352, 3.

在这里，我引用这篇圣咏的第一段（咏 130: 1-4），而我所采用的翻译描述出这段圣咏中谈到的有关罪恶的神学：

上主，我从深渊向你呼号，
我主，求你俯听我的呼号。
求你侧耳俯听我的哀祷。
上主，你若细察我的罪辜，
我主，有谁还能站立得住？
可是，你以宽恕为怀，
令人对你起敬起爱。

这篇圣咏的第一段以隐喻性的地点作为开端，指出祈祷者的环境。他陷入了“深渊”中，将要被吞没，而自己却无法脱离。他被波涛和巨浪包围（参阅依 51: 10；纳 2: 3），洪流要将他吞噬（参阅咏 69: 3）——他远离人群和天主。他唯一可做的，就是向雅威呼号。这是悲哀的呼号，是不甘心陷入这种境地的呼号。这呼号也是求助的呼号，是出于一种信赖的呼号——他相信天主在那里聆听。但是这个呼号不是要求应得的权利，而是祈求恩典和怜悯。祈祷者接下来用一个虚拟语气的反问句来表达一种普遍状况。他陷入了死亡的深渊中，因为他犯了罪，亲身体会到了恶行带来的沉重负担。他经验到了罪恶对自己毁灭性的力量，可没有人能够凭借自身的力量脱离罪恶的恶性循环。罪人导致的不幸也把他自己压倒（参阅咏 38: 5；65: 4；107: 17）并困扰他的内心（参阅咏 40: 13）。如果雅威允许恶行和不幸之间存在有效的因果关系，那么没有人可以站立。这是整部圣经中最重要的陈述之一：每一个人都是罪人，作为罪人他拒绝救恩，毁灭自己和其他人（参阅创 6: 5,11）。但同时祈祷者也指出，天主可以，并且也愿意中断这种罪恶导致的毁灭（参阅创 8: 21；9: 11-15），因为祂最深层的本质就是“愿意宽恕和宽恕”。这个概念（也是这个特性）在旧约中是天主才拥有的特性。只有天主愿意也能够

撤销犯了罪的人们自我毁灭的过程，因为这出自祂的天主性。厄斯德拉下第 9 章第 17 节这样定义说，“你是宽恕的天主。”正是厄斯德拉第 9 章中的祈祷词表明，天主的宽恕并不只是限于天主不去“注意”人的罪过。当天主宽恕时，这意味着祂积极地去制止罪恶破坏性的力量；祂眷顾陷入罪恶的人，帮助人度“敬畏天主”的生活——生活在一种经过更新且不断被更新的忠诚关系中（关于在希伯来文圣经中用的“敬畏天主”这个概念的含义，请特别参阅申 10: 20）。

从圣咏第 130 篇中也同样可以看得出，对于罪恶破坏性力量的反省在圣经中是为宣讲天主垂顾罪人的慈爱而服务的。就此意义而言，这篇圣咏是从神学的角度谈论罪恶，而我也从这方面来谈论罪的神学以及“原罪神学”。圣咏第 51 篇和第 130 篇之间一个重要的差别在于，圣咏第 130 篇将彻底陷入罪恶深渊的经验普遍化了。圣咏第 51 篇的祈祷者是对自己个人的罪恶忏悔，而圣咏第 130 篇则看到所有的人都会陷入罪恶的不幸中。但圣咏第 130 篇同时也确定，天主会为所有的人中断这个破坏性的联系，因为祂是慈善和怜悯的天主。

五、在原初事件的背景中读创世纪第 3 章

创世纪第 3 章中关于原罪的叙述通常被视为教会原罪教义传统上的圣经依据，这样做的基础正是上文谈到的“罪恶神学”（Sündentheologie）。在接下来的这一部分我们简短谈一下这段叙述。这段叙述只有放入它所属的上下文中去看，才能表现其重要的神学意义。遗憾的是，教会在过去几个世纪的神学中对此没有充分地加以注意，以至于对这段圣经的理解不够，有时候甚至理解错误。

下面我简短地提出并解释我所理解的重要观点。

1. 不论是过去还是现在，仍然时而有人采用阅读历史作品的方式来阅读创世纪第 3 章，甚至是创世纪第 1 至第 9 章。这种方式催生出了教会关于“原始状态”

(Urstand) 的理论，也就是关于“没有罪恶”或者“罪恶之前”人类的理论，这一理论将一个有历史记录的原祖父亲所犯的罪过算在他所有后代的身上。针对这样的阅读方式，必须阐明的是：创世纪第 1 章至第 9 章讲述的不是人类历史开端的某个时刻发生的一件事情，而是关于自从人类存在以来就有效的、对于人性至关重要并起决定性作用的事物。我们西方人由于主要受希腊哲学影响，表达物质的本质时常采用下定义的方式（“人是……”），而东方人则更倾向于通过讲故事来启发人的方式来探讨人性的内涵。“这里涉及到的是一种普遍的神话式思维的表达方式，不是采用下定义和描述的方法，而是采用叙事的方法来理解和传达事物的状况。这种方式倾向于神话（Mythos），而不是概念，是在过程中去理解事物的本质，将其转化为过程（Vorgang）来解释，将其描述为过程。在此，过程一方面提供缘由，而另一方面则提供范例。”¹³ 讲述的过程一方面可指出人类行为被隐藏、很多时候甚至是被压抑的开端和原因，另外一方面又生动而多样化地展示了一再发生的事物。为了讲述人类根本的行为方式，也就是每个人都有的特征，东方的讲述者选择了这种叙述原初时期故事（Urgeschichte）的方式：他们所讲述的是人如何在历史以及人类起源的开端（也就是说原初时期，超越可认知的历史）获得这种特质的。原初时期的故事并不是讲述某次曾发生的事件，而是初次发生且不断重复发生的事件。他们所讲述的“从前没有存在，而现在却始终存在的”事物；他们所揭示的是“每个人都知道，但又不理解的”事物；他们愿意借着这种预设理解（vor-gegebenen Wissen）的帮助来坚持生命。他们的英雄与反英雄并不是历史人物，但是他们又是彻底历史性的，因为每一个人都参与其中。

当今的圣经学正是从这个出发点来理解创世纪第 1 章至第 9 章中所记载的关于世界及人类原初时期的故事，并将它们视为神话性的叙事或者神话和反神话

¹³ R. Smend, Überlieferung und Geschichte. Aspekte ihres Verhältnisses, in: Steck (Hrsg.), Zur Tradition, 16.

(Mythos und Anti-Mythos)。¹⁴可是这个特点必须要正确地去理解。关于创造世界及人类的神话并不是自然科学产生之前的一种对世界的解释；并不是在今天已经过时的原始宇宙论和生物学；并不是尝试通过神而不是用公式来解释自然规律。创世神话也不是像 Rudolf Bultmann 所说的那样，将超世俗的与世俗的、神圣的与人性的做不恰当的混合。创世神话不是对世界与人类及其起源的理性解释，而是对世界起始的讲述，也就是讲述世界的存在、基本构成要素和基本规则如何肇始。有关创世之初的神话“并不是捏造没有人经验过的世界起源，而是人们从自己生活的时代去回顾，尝试去洞察自身生活的世界以及世上已存在的所有一切的根据，去洞察世界起源时所发生的、为后世始终有效的事件。”¹⁵这是关系到整个世界之所以成为世界的最根本的特性。正如前文提到的，当我们在我们的哲学—神学传统表达中以抽象定义的方式来论述世界和人存在的规范性基本结构和条件时，神话却选择了用叙述神的故事这种方式，用较轻松的方式讲述“起源”。这个“起源”并非时间的开始，而是意味着具有示范性和规范性的原初事件。所以，从严格意义上讲，神话中的时间是超越历史时间的时间：是让时间有可能存在的、并能起规范作用的原初时间，而原初事件是一切事件的起源及模型。神话所讲述的是一个在那时发生的原初事件，它是所有其它事件的根据和标准。对神话来说，现在的生活必然是其根源的重复，对原初情景的纪念。事实上，古代东方关于创世的神话及其相应的旧约中的原初事件并不是在讲述这个世界如何产生，而是在讲述这个世界究竟是怎样的；人应当如何看待这个世界和处在这个世界中的人；尤其是神或以色列的天主应该如何对待和保护这个世界。神话其实就是在被尊为造物主的天主前对于世界秩序的一种主张。特别是关于原初的神话，它们正是通过以叙述的方式来讲述世界及人的生活所受到的干扰与威胁来发现这种秩序，旨在维护好的开始，以能符合这个隐秘的、但又在逐步展示自己的原初秩序，从而能将世

¹⁴ 参阅 Müller, Mythos.

¹⁵ Steck, Welt und Umwelt, 71.

界维持及塑造为生命（而非死亡）之地。

以这样的观点将创世纪第 1 章至第 9 章作为整体来阅读显示¹⁶，其隐含的讯息关涉一个好的造物主，祂给予世界及人类生命，并爱他们。可是创世纪第 1 章至第 9 章中的原初故事是一个戏剧性的故事，它描述天主与祂的世界、天主与祂的人类之间的关系。我们必须要注意到这个故事中整体的、彼此相关的布局，不能让这段圣经中的记载成为有问题的神学之基础。

2. 对创世纪第 3 章中所谓原罪的描述有一个很重要的布局安排，就是这部分与创世纪第 4 章中杀弟之罪的故事互有关联。圣经的作者将这两个有关罪的故事在布局和题材上非常紧密地联系在了一起，所以显而易见，这两段叙述也必须放在一起解释。

创世纪第 3 章与第 4 章之间的相互关联可以通过以下几点更得到证实：

a) 第四章开头表达族谱的创 4: 1 (“亚当认识了自己的妻子厄娃”) 延续了创 3: 21 所强调的“亚当和他的妻子”这一联系，并通过与创 3: 16 (“你将会生子”) 的关联来阐明两个儿子的诞生。

b) “耕种土地”这个题材将两段故事紧密衔接成一个有联系的事件 (创 3: 23; 4: 2, 12)。

c) 两段故事从整体结构来讲是彼此对应的：前半部分都是讲述罪行 (3: 1-7; 4: 2-8)，而后半部分都是通过天主与犯罪者之间的一段对话揭露其罪行及后果 (3: 8-23; 4: 9-16)。

d) 两段故事都以失去同天主的亲密关系结尾，而这个隐含层面都用“伊甸园”来描述 (3: 23; 4: 16)。

e) 两段叙述中存在着众多语义上的共同点和影射。

¹⁶ 参阅 Baumgart, Die Umkehr.

f) 两段叙述中都出现了唆使人去犯罪的神秘形象。在创世纪第 3 章中是蛇，而在创世纪第 4 章中则是一个神秘的形象，被称作“在门前伏着的罪恶”。

g) 两段叙述中都表现出一个充满张力的天主形象。一方面天主用惩罚来对待罪恶，而另外一方面同一个天主在故事的结尾却又被表现为一个关怀备至、保护罪人生命的天主。祂亲自为亚当和厄娃穿上皮衣。祂给杀害了弟弟的加音一个记号，以免遇见他的人将他击杀。

以上所做观察突出了“亚当的罪”与“加音的罪”之间的密切联系以及二者在结构上的相似。这些观察的结果反对将两个故事隔离的神学解释。这两个故事涉及到人类原初罪恶两个相互关联的方面，涉及到两个彼此制约的关于原初惩罚的经验。从“亚当和他的妻子”到“加音和他的弟弟亚伯尔”的辈分顺序不能只理解为讲述的或文学的次序，而应当理解为创世纪第 3 章与第 4 章之间逻辑性的、范例性的次序。创世纪第 3 章与第 4 章是关于原初时代的叙述，展示和揭露了对人类存在而言始终有效的状态。所以创世纪第 4 章的神学见解“并不是说，杀弟之罪从历史角度是继原罪之后发生的一种可能性；杀弟描述的是我们历史中的根本现实……这个故事从根本上通过一个压缩了的图像来表达人类的本质。”¹⁷ 相应地，创世纪第 3 章描述的是有罪人性的内在层面，创世纪第 4 章描述的则是其外在层面；杀弟之罪的根源在于脱离天主。创世纪第 4 章的深刻意义在于：由于加音不让天主做主，他以杀死亚伯尔来胁迫天主，并排除了自己在兄弟友爱关系中继续生活的可能性。事实上，原初故事所表达的意义是：暴力倾向和杀害兄弟的可能性是真正的“原罪”。有暴力倾向、会杀害兄弟的人是叛逆天主的亚当的子孙。

3. 创世纪第 6 章至第 9 章关于洪水灭世的记载通过讲故事的方式去思考如下问题：一个任由罪恶的惩罚及其带来的不幸统治的人类和世界会成为什么模样？

¹⁷ Drewermann, *Strukturen des Bösen*, 116f.

而为什么这个世界并没有成为那样？众所周知，圣经中的记载由两个原本独立的洪水故事巧妙地结合而成。对此，这里不做详谈。我主要会谈到其中较为古老的记载，因为这段故事在最初的上下文中是作为创世纪第 3 及第 4 章中关于原初罪恶记载的神学反省，因此这是我在本文中关心的内容。这段前司祭典（vor-priesterschriftlich）中的洪水记载明显继承改编自一段古代东方流传下来的传统，并赋予其深刻的意义。它一方面可能是在圣经中关于罪恶普遍性和破坏性最彻底的反省（用神学术语来表达：这是一段罪恶学[hamartologische]的记载），但是另外一方面它提供了一个以天主为中心、对天主对待罪恶的态度所进行的反省，从这个意义来说，这是一个极佳的神义论（Theodizee）。这段叙述以天主为中心，这可以从开头及结尾天主的讲话以及这段故事（不同于创 3-4）的主要角色是天主这两点看出来。从神学角度来说，这样做所强调的是：尽管罪恶极其普遍但是世界却仍然存在，其真正根据在于造物主自己甘愿向犯罪的人类来表明祂的生命力及祂对于生命的爱。下面，我要对这段记载开始及结束的部分做出解说，并以此来阐明罪恶的普遍性和造物主绝对的爱之间的辩证关系。司祭典关于洪水的记载是这样开始的（创 6:5-8）：

上主见人在地上的罪恶重大，人心天天所思念的无非是邪恶；上主遂后悔在地上造了人，心中很是悲痛。上主于是说：“我要将我所造的人，连人带野兽、爬虫和天空的飞鸟，都由地面上消灭，因为我后悔造了他们。”惟有诺厄在上主眼中蒙受恩爱。

这段记载中通过好几个对比来表现一种神学上的戏剧性；这里就谈谈这几个对比：

a) 讲述者洞察到天主和人的内心世界。由于人心是邪恶的发源地，来自天主心里所做的决定要消灭人类。

b)天主毁灭人类的决定被“惟有诺厄在上主眼中蒙受恩爱”这一陈述清晰而毫无理由地打乱了。这里可以看到我们在创世纪第3及第4章中已经遇到过的天主行为的两极性：一方面天主用惩罚来回应人的罪恶，而另外一方面在惩罚的过程中祂对人类又表现出热心、亲切的慈爱。而在这里，这种辩证的关系更进一步深入，因为这里涉及到的是天主所创造的人类；这里关系到的是整个人类是否能生存。由于内心倾向于恶的存在，人从一定程度上是在毁灭自己。但是因为人是天主所创造的存在，并始终“生活”在天主的心中，所以人也生活在天主恩宠的气场中：“诺厄在上主眼中蒙受恩爱。”

c)在这么简短的一小段叙述中，共有四次提到了上主看到人普遍和彻底的罪恶后的情绪：祂感到“后悔”（两次），因为祂创造了人；祂感受到“悲痛”，决定消灭人。可最后一句话表现出的却是另外一种情感“恩爱”。对此，这里没有给出任何理由，但最终的决定是要继续给人机会——“毫无理由”，“只是”出于“恩爱”。

这以后所讲述的有关洪水毁灭人和动物故事，还有同时将人和动物救入方舟的故事，旨在阐述天主行为的两极性：祂既是惩罚的法官又是宽容的拯救者；而且祂的救援不只是阻止惩罚，更是将其加以转化。正是在这彰显罪恶毁灭性的惩罚中，也同时揭示了天主再次给人机会这一“恩宠”的本质。这是一种对于犯罪后的人的接纳，在创8:20-22的结尾中得以表现：

诺厄给上主筑了一座祭坛，拿各种洁净的牲畜和洁净的飞禽，献在祭坛上，作为全燔祭。上主闻到了馨香，心里说：“我再不为人的缘故咒骂大地，因为人心的思念从小就邪恶；我也再不照我所作的打击一切生物了，只愿大地存在之日，稼穡寒暑，冬夏昼夜，循环不息。”

圣经的作者在这里又一次让我们洞察人（这一次是由被拯救的诺厄来代表的洪水之后的人类）和天主的内心世界。在结束语中，与这段叙述的开场白（创6:5-8）

相应的戏剧性得以进一步发展：人的心中并没有发生改变——雅威甚至明确地指出了这点——但是天主的心中可以说是发生了一个彻底的改变：从某种程度上来说，天主说服了自己不再将人的罪过作为祂决定的标准，而是祂自己的心——祂的心接受人之为人。祂对生命的接受是一个对受造物所做出自由的、属天主性的肯定——这乃是出于恩宠。即使在人的罪恶面前，这种肯定依然存在。

在这里可以清楚地看到，为何人虽如亚当-加音一样同受罪恶影响，但却仍然能够继续生存：“这是一个坚固且无法分割的对立面：前言中做出的是对天主惩罚的断言，但结束语中表达的却是天主的恩宠和宽容。天主惩罚的愤怒和祂爱的恩宠之间的对比出现在整部圣经中，而在这则是以一种非神学的、甚至是不适宜的方式表现出来，因为这里更像是一个妥协，一个天主为迎合人类罪恶性所做的自我调节。”¹⁸ 所以，创世纪第 3 及第 4 章中扣人心弦的张力在洪水故事的结尾才得以解决：

a) 人类的存在不是只基于某个一次性发生的创造行为，它同时也基于造物主对具有犯罪倾向的人类的自愿接纳和忍耐。在此意义上，原初记载所表达的观点是：人从一开始就是罪人。

b) 天主在洪水结束后并没有收回对人的诅咒。人必须以一种“弱化了的存在方式”继续生存，这是由人自身内的亚当-加音所造成的。

c) 从事件的构造来看，原初故事是一种神义论：它一方面揭露混乱乃是由人造成，而另外一方面则着重强调，是天主自己认识到这一点并加以接受：“洪水没有改变人，而是改变了天主。”¹⁹

d) 正如在圣咏第 51 及第 130 篇中已表现出的，圣经中的“原罪神学”是为狭义的神学（Theo-Logie，即关于天主的学问）服务的，谁若试图用理性去理解人类深陷罪恶的状况及其带来的不幸，圣经的旧约部分会向他揭示出这一天主的奥

¹⁸ von Rad, *Das erste Buch Mose*, 100.

¹⁹ Perliitt, *1 Mose 8*, 15-22, 392.

秘：正是在罪人及其所犯的罪过面前，天主显示出自己是生命的天主。在此意义上，复活神学(Ostertheologie)在礼仪传统中将罪恶称为“幸运的罪恶”(felix culpa)。天主对犯罪的人类慈爱眷顾的彻底性及普遍性是一个事实，这一事实足以抵抗罪恶的彻底性及普遍性。所有关于原罪的神学，不论是如何表达的，其深层含义都在于表现这一讯息，就是关于慈悲和赋予生命的天主的讯息。

文献

- Baumgart, N. Cl., die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5-9 (HBS 21), Freiburg 1999.
- Drewermann, E., Strukturen des Bösen. Bd.1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn³1981.
- Kleer, M., „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels.“ Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996.
- Lohfink, N., Das jüdische am Christentum, Freiburg 1987.
- Müller, H.-P., Mythos – Kerygma – Wahrheit (BZAW 200), Berlin 1991.
- Perlitt, L., 1 Mose 8,15-22, in: Göttinger Predigtmeditationen 24 (1969/70).
- Schreiner, J., Theologie des Alten Testaments (NEB/AT.E1), Würzburg 1995.
- Steck, O.H. (Hrsg.), Zur Tradition und Theologie im Alten Testament (BThSt 2) Neukirchen 1978.
- Steck, O.H, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978.
- von Rad, G., Das erste Buch Mose (ATD 2), Göttingen⁶1961.
- Zenger, E., Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg 1997

一个不为人知的保禄¹

作者：Gerhard Lohfink

译者：杜海龙

保禄是我们所熟知的、为数不多的古典时代的人物之一。在这里，我如此说，并不是指这样的一个事实：我们今天拥有许多古老而真实的、由保禄自己口述及亲笔署名的书信之手抄本。对我而言，重要的是：保禄书信所流露出的坦率与真诚，这一点完全有别于那个时代的其他作家的作品。像保禄那样能够如此地敞开心扉、真实地展示自己内心世界的，在古典时代并不多见。

这样看来，好像保禄书信本身已经为我们提供了与保禄直接相遇、相交往、相知的前提条件。然而事实并非如此：就如对历史上的许多伟大人物一样，我们对于保禄已经有了一个沿袭下来的、固定不变的印象，然而正是这一长久以来所形成的印象常常遮蔽了保禄书信的真实思想意图，或者更确切地说，我们在保禄的原本画像之上涂抹上了一层厚厚的装饰漆料。

我现在所想尝试的就是，将这一层厚厚的装饰漆料至少能够刮去一些，好让保禄那真实的内心世界带着其所拥有的难以置信的鲜亮色彩重新呈现出来。

一、犹太会堂：外邦人的慕道场所

我先谈一个经常被用来形容保禄的概念：外邦人的宗徒。这一概念本身应用的十分贴切。保禄本人在《罗马人书》中就如此自称（罗 11：13）。他确实是一

¹ 本文译自德国圣经学家 Gerhard Lohfink, *Der unbekante Paulus*。这篇文章是在 2008 年 7 月 25 日德国帕德博恩“利伯理节”（Paderborner Liborifest）的一次公开演讲。译者：德国慕尼黑黑大学法学博士，现就职于德国天主教慕尼黑总主教区。

个伟大的外邦传教士。然而，“外邦人的宗徒”这一概念很久以来却变得有些模糊不清，由此也不免产生了太多的偏差性。

保禄为基督所争取的大量外邦人到底是指哪些人？他们毫无例外地都是那些在空间上和思想上都与犹太教的会堂团体保持着密切交往的教外人士。他们被犹太教的一神论所吸引，被犹太会堂团体的慈善行为所感染。这些外邦人被称为“敬畏天主的人”（宗 13：50；16：14；17：4、17；18：7）。

这些敬畏天主的人们都是以色列人的朋友和同情者。他们只是还没有迈出最后的一步：信奉犹太教，他们（如果作为男人）只是还没有行割损礼，他们只是还没有完全以“托辣”（Tora；法律书、梅瑟五书）作为规范自己行为的准则——然而可以说他们已经生活在以色列的光照之下。他们进犹太会堂，他们相信只有一个神，他们远离教外人的不良习俗。

保禄为基督所争取的外邦人几乎全部源出于这个敬畏天主的群体之中。保禄在远离犹太人生活圈子以外的外邦人之中所进行的传教效果并不理想，他在雅典所遭遇到的就极为明显地表明了这一点。

所以，保禄所归化的不单纯是一切外邦人，而是那些出自于犹太会堂环境之内的外邦人，也正是基于这一点，他才能够如此快地发展建立了许多团体。保禄的听众对于接受耶稣基督的福音可以说已经做好了充分的准备。他们已经知道，信仰就是从朝拜多神转化为信奉一个真正的神。

他们不需要从头学起什么是正确的祈祷方式、如何参与事主礼仪，这些对他们而言已不陌生，他们已经从其前身 *tefillach*——犹太人的十八端述请祈祷中对之有所认识，他们知道，在这一犹太传统的基本祈祷之中，犹太人呼求默西亚的来临，不仅只是为默西亚的来临祈祷，而且也为末世之际以色列的复兴与团聚而祈祷。在犹太会堂中，他们聆听过“托辣”，他们也聆听过先知们的预言，他们熟知天主与祂的子民（自亚巴郎以来）的交往史。

他们尤其不需要从头学起什么是团体生活，如何在一个团体内生活。因为“团

体”生活方式可谓是以色列最杰出的、最重要的发明创造之一。这种生活方式对他们来讲亦不陌生。他们只需要学习且认识到：以色列的历史现在最终已进入了它获得满全的时期。具体而言，他们必须学习、认识到，那被钉在十字架上死而复活的耶稣就是以色列人所期盼的默西亚。天主子民最终的团聚，以及与之相伴的默西亚所带来的世界之改变已经开始。他们只要相信了这一点，并且公开予以宣认，那么就可以领受洗礼。

这些敬畏天主的外邦人可以说长期以来已经生活在一个慕道环境之中。犹太教是初期教会的慕道场所，犹太会堂也就是外邦基督徒学习要理的场所。只是自公元第四世纪起，随着教会逐渐失落了其原有的犹太教之渊源特色之后，教会才需要设立慕道要理讲习所，以对那些望教慕道者进行基本的教理培训和指导。

二、今天，我们有一个相类似的慕道场所吗？

上述所讲的这一切，对我们今天有什么现实意义呢？今天的我们也又一次地生活在外邦人之中，且较之以前更甚：今天，我们散居于一个社会之中，生活在这个社会中的人们对天主愈加陌生，到处充斥着无神论的思想意识，也可以说今天的这个社会与古典时代相比更加地外邦人化了。

今天的我们还拥有一个如同保禄时代的犹太会堂一样的、引导外教人了解、认识基督信仰和基督徒生活方式的慕道场所吗？

这样一个相类似的慕道场所在我们今天的这个时代根本没有！我如此说，或许有一些夸张。今天的我们更加迫切需要拥有这样一个相类似的慕道场所。因为我们在将来会越来越地遇到新的外邦人，他们苦苦寻求有关这个世界的真理所在，他们特别希望能够拥有一种全新的生活方式。他们能够在我们这里找到一种正确的生活方式吗？就像当年的外邦人在犹太会堂中所找到的一样？

如果我们仅仅只是将一本非常好的有关基督宗教的书往这些寻求者的手里一

塞了事，或者只是邀请他们前来参加一个为期一周的要理讲座课程，那可说是远远不够的。他们还必须找到一些基督徒——这些基督徒不仅仅只是对他们讲述自己的信仰历程，而且还能够持久地向他们展示基督徒应有的生活风范。

作为伟大的主教和教会圣师，若望·克里索斯托（Johannes Chrysostomus, 360 – 407，即圣金口若望）曾留下一句至理名言：“如果你想要使某人成为基督徒，那么你当邀请他，与你一起共同生活上一年。”在这句话之中隐含着相当高的要求，但我认为，这一原则是完全正确的。

在美国，许多堂区的基督徒已经开始承担起这样的任务。这些基督徒们不仅通过言语，更是通过生活陪伴，来使这些寻求者们认识、了解教会，将他们引入信仰的生活方式之中去。虽说这是一项艰巨的任务，单凭个人的力量难以完成，但同时这也是一个极不寻常的机遇：在为基督争取人的同时也使自己的信仰得到进一步的深化。我们不应当让那些已经开始行动起来的基督徒处于孤掌难鸣的状态之中。

三、基督徒家庭居所的作用

还有一点能够帮助我们更好地认识保禄，让这位传教英雄的画像更加清晰逼真地呈现出来：保禄并非单枪匹马、独自一人进行传教活动，而是以许多基督徒的居所、家庭做为后盾。只需举出我们所熟知的、那些与保禄宗徒的传教活动有密切关系的家庭及居所来，就足以让人大吃一惊。例如：在斐理伯一带卖紫色布料的女商人里狄亚一家（宗 16：15）；得撒洛尼地区的雅松一家（宗 17：5、7）；格林多城的弟铎犹斯托的居所（宗 18：7）和加约的居所（罗 16：23），特别值得一提的是曾居住于格林多和厄弗所的普黎斯加和阿桂拉一家。

初期教会团体正是在这些、以及其它许多初期教会时代的家庭居所之中诞生、成长起来的。作为自然单元的家庭构成了这些相关居所的“中心”，它们将自己在更

加深远的意义之上融入了教会这个新的大家庭之中。正如上述，教会也同样依托于家庭并生活于家庭之中。

在这些家庭的居所之中，慕道要理得以传授；旅行在外的信友们获得接待；在这些家庭的居所之中，团体成员们相聚在一起，举行感恩圣祭；同样在这里，失业的基督徒获得了工作；在这里，基督徒也第一次与那些希望认识了解基督徒团体的人们建立了联系。他们在这里不仅只是学了一些抽象的信理教义，更主要的是认识了基督徒的生活。在一个充斥着外邦人思想意识的社会中，基督徒的生活必须以与之对立的形态展现出来。

另外值得一提的是，保禄在每个城市中所找到的住处，大部分属于那些第一批皈依基督宗教的新教友们。如斐理伯的里狄亚，得撒洛尼的雅松，格林多的加约也很有可能属于第一批的新教友之列。同样，多数情况之下，团体也在这些第一批教友的家中举行聚会活动。这些家庭的居所恰恰展示了一段初期基督徒团体的生活历史画面，每一次的聚会都构成了这一历史的一个片段，它不仅仅只是存在于一个空间之中，更是存在于生活在这一空间内的人们之中。

与此相联，我们也必须对以下所述进行一番思考：古典时代的居所不同于我们今天的居所。对今天的我们来讲，居所主要就是指我们居住的场所；而在古典时代，以及其后的一段较长的历史时期里，居所是一个相当庞大的、高度综合的社会单位，至少那些市民阶层的人们所拥有的居所是如此。在他们的居所之中，除了自己的家庭成员（狭义）以外，还有许多共同在这一居所之内生活和工作的其他人员。因为，一个居所常常也同时是一个生产单位，与居所分离开来的生产设施可以说非常少见。这意味着：在许多基督徒的居所之中，如阿桂拉和普黎斯加夫妇的居所，信仰与生活，以及信仰与劳动构成了一个密不可分的整体。

四、企业作为传教活动的基地

现在我再次提及保禄的两个重要传教伙伴，普黎斯加和阿桂拉，这也引出了我想要讲的第三点。普黎斯加和阿桂拉夫妇对我们来讲并不陌生，阿桂拉的妻子普黎斯加这个名字，以及她的昵称普黎斯希拉(Priszilla)、普黎斯卡莱(Priskalein)在新约中曾多次出现。我们必须搞清楚，普黎斯加和阿桂拉一家在保禄宗徒的传教事业中究竟起到了什么样的作用，有什么样的意义。

保禄是在格林多与普黎斯加夫妇二人相识的。他们的职业是制作帐篷，并且拥有一个属于自己的企业。在古典时代，帐篷属皮革制品，因为当时制作帐篷的材料主要是皮革。用我们今天的话来讲，普黎斯加夫妇拥有一个皮革加工厂。他们的企业生产帐篷、皮包、皮凉鞋、皮带、马鞍和马笼头等。

从《宗徒大事录》中我们知道，普黎斯加夫妇与其他许多的犹太人一样被当时的罗马皇帝克劳迪欧斯(Claudius)赶出了罗马城。当保禄与他们夫妇相识之时，他们已是基督徒。他们在其位于格林多的家中接纳了保禄。在开始的一段时间里，保禄就在他们的企业中工作，同时也利用他们的居所和企业，将之作为开展传教活动的基地（宗 18：1-5）。可以说，普黎斯加和阿桂拉夫妇连同他们的家庭和整个皮革加工厂成为了保禄传教事业的重要组成部分。

与保禄在格林多进行了许多个月的富有成效的共同合作之后，他们举家迁往厄弗所——以便能够为保禄在小亚细亚的传教工作建立一个桥头堡（宗 18：18-19）。在厄弗所，保禄也同样基于需要而常常居住、工作在他们的家中。他们的居所同时也成为厄弗所的基督徒们聚会的场所，或者说，当地大部分的基督徒都参加在他们的居所中举行的聚会活动。由保禄在厄弗所写给格林多的教友们的书信（《格林多前书》）中我们可以知道这一点。在《格林多前书》之中，保禄代表“阿桂拉和普黎斯加，以及他们家内的教会”（格前 16：19）向格林多的团体致以问候。

在保禄离开厄弗所的一段时间里，一位来自亚历山大城、极具天赋的犹太人阿颇罗也受到了普黎斯加和阿桂拉夫妇的热情接待，阿颇罗在他们的帮助之下，也为教会做出了巨大的贡献（宗 18：24—28）。

数年后，当保禄为筹备前往西班牙的传教活动时，写信给罗马的团体以请求支援，在这封信中他并特别问候普黎斯加和阿桂拉夫妇：“请问侯普黎斯加和阿桂拉，他们是我在基督耶稣内的助手；他们为救我，置自己的颈项于度外；不但我应感谢他们，而且连外邦人的众教会也应感谢他们，还请问侯在他们家中的教会。”（罗 16：3-5）

从这句问候感谢的话语之中我们可以得知：普里斯加和阿桂拉夫妇一家此时又重新返回了罗马城，在那里，他们原先就设有一家企业。很有可能，当他们被迫离开罗马城的时候，他们将自己的企业委托给一名非犹太裔的经理来照管。现如今他们的家庭居所又一次地成为了当地基督徒举行团体活动的场所。可以看出，一方面，他们又成为了一个大家庭，另一方面，罗马城的基督徒们也常常在他们的家中举行聚会。

所以，普黎斯加和阿桂拉的居所为我们展现出了一个**新家庭**的画面，就如耶稣所开创的一般：这是一个普通的家庭，但他们却不是为了自己本人和私人利益而生活，而是将之完全奉献出来，服务于福音的传播。他们的家起初是保禄在希腊的基地，然后又成为保禄在小亚细亚的活动据点；他们迁回罗马的目的也很有可能是为保禄所计划的西班牙之行打前站。与此同时，阿桂拉和普黎斯加的居所也再次成为罗马新兴的基督徒团体的核心所在，罗马的基督徒们在那里找到了聚会的空间，但不仅仅只是空间，而且还有许多：一对夫妇，他们倾尽自己的全部力量来为团体服务。可以肯定，他们也向阿颇罗以及其他的许多人传授信仰的道理。为了保禄，他们勇于承担起一切的后果。正如保禄所言，所有的外邦人团体都应当向他们致谢。

在教会发展的整个初期阶段，一个新的团体之产生和发展始终取决于：是否

拥有像普黎斯加和阿桂拉这样的家庭，这些家庭为了福音的缘故而自愿迁往另一座城市，并使自己的居所成为一个新兴团体的中心。

尽一切努力来扩大牧灵覆盖领域的原则在那时并不适用。因为“牧灵”这个概念在官方意义之上的使用开始于中世纪的早期。这一概念所涉及到的内容对于保禄来讲可以说是属于边缘性的。保禄深为关切的是建设一个活泼的、富于生命力的、没有复杂组织机构、贴近人们生活的团体。这样的团体不可能在图纸上描绘出来，而是有赖于活生生的每个人、每个信友的付出与奉献。

以前的枢机主教，若瑟·拉辛格曾讲过一句话：“天主不是将教会建立在原则之上的，而是建立在人之上的。”

五、保禄和他的传教同伴

从这一角度出发，我们说，在团结同伴、携手共同开展传教活动方面，保禄绝对是一个天才性的人物。在此我们必须读一读《罗马人书》第十六章来看看，保禄通常是如何与其同伴来讲的话的：充满理解、体谅、关爱和感谢，就像是在与自己最好的朋友们交谈一样：“请问候我可爱的厄派乃托，他是亚细亚皈依基督的初果。请问候玛丽亚，她为你们受了许多劳苦。请问候我的同族和我的同囚者安得洛尼科和犹尼雅，他们在使徒中是有声望的人，并且在我以前皈依了基督。请问候在主内我可爱的安仆里雅。……请问候为基督受磨难的阿培肋。请问候阿黎斯托布罗家中的人。……请问候纳尔基索家中皈依依主的人。请问候在主内劳苦的特黎费纳和特黎佛撒。请问候可爱的培尔息，她在主内受了许多劳苦。”（罗 16: 5-12）

这只是从《罗马人书》的结束篇章中所摘引出的一小段。这其中，妇女们占据极高的比例。遗憾的是，在我们三年的星期天读经规则中没有这一段出色的问候章节。这一段干脆被省略了，以致于我们的团体往往都对之没有任何印象。保

禄在他的身边聚集了多少传教同伴！他与他们交谈的语气是多么的真挚！如果我们的本堂神父们、我们的团体咨议会和堂区能够充分地体现、发扬出《罗马人书》第十六章的思想精神那该多么的好啊！

假如现在大家有这样的一个印象，即我在此极力想为初期教会的团体描绘出一幅和谐无比的生活景象，将保禄描绘成为一个奇迹般地就获得了丰硕传教成果的人物，那将是一个误解。保禄在其传教的历程之中可谓受尽了磨难和痛苦。保禄所受的苦难，不仅只是源于外邦社会所产生的反对和迫害，不仅只是源于那些教会内部一些被激怒的反对者——他们的诽谤攻击一直影随着保禄，以离间挑拨保禄与其所创建的团体的关系——保禄所遭受到苦难有些也直接源出于自己所创建的团体。

基督徒团体并不是一个与世隔绝、其乐融融的桃花源，而是一个人的聚合体，每个人都带着完全不同的社会背景，而且对事物始终都有着完全不同的观点和看法。

初期教会团体是在家庭空间之基础上聚合、发展起来的，我们自然可以想象得到，其内部矛盾和冲突的激烈程度较之我们今天的堂区只能是有过之而无不及。今天的人们在处理对待相互之间的关系之时都很小心谨慎，严禁干预介入私人生活。但在初期教会团体内，相互之间公开进行批评与纠正可以说是完全正常的。这在保禄书信之中屡见不鲜。当时的人们生活在一个更加透明的环境中，不会将自己（的情感和立场）遮掩起来。

保禄与伯多禄曾在安提约基亚就犹太人与外邦人共同进餐的问题发生过激烈的争论和冲突。按照《迦拉达人书》的描述，这一争论是“当着众人的面”进行的（迦 2：14）。保禄也曾写信给格林多的团体，对那里的信友们在聚餐时所发生的极为糟糕的现象进行了批评和斥责（格前 11：17—22），这封信很可能要在感恩祭之前的团体聚会时当众朗读。遗憾的是，我们对这一过程的具体细节不太清楚。

我们希望能够更多地知晓、了解到初期教会团体生活的具体细节和保禄宗徒的真实生活，但我们现在所掌握的文献资料却不能满足我们的愿望；对此我们只获取了一些极为有限的信息。无论如何，事情就是这样，知道得越多，也表明未知的则更多。但就从我们所获取的这些信息出发，也足以让我们避免一种危险，即一味单纯地对初期教会的团体生活予以赞美颂扬。保禄所写的两封致格林多人书信正向我们展示了当时基督徒团体的生活状况。在格林多团体之中也存在着不稳定的因素，滋长蔓延着骄傲情绪，有着神学理论上的偏差和严重的社会性冲突。其他地方的团体情况也大致差不了多少。

这些团体的突出之处不在于他们拥有完美无缺的道德伦理，也不在于他们所拥有的信仰力量，更不在于他们的同心协力。尽管如此，保禄在写给他们的信中称他们为“圣洁的人”，就是“在耶稣基督内成为圣人”，“被召叫的人”，“为天主所悦纳的人”，“ekklesia”，就是“（天主应许的）聚会团体”。

由此可见：具决定性的并不是所犯的错误——错误始终会一再发生；具决定性的也并不是在神学理论上的无知和偏差——它们将永远不可避免；具决定性的也绝不是罪过——罪过虽然可怕，但不论多么严重都将会获得宽恕。具决定性的因素非常之多——所有的一切在于团体当知晓，是天主将他们召叫到一起为能通过他们向这个世界展示他的伟大计划。在这个世界上，团体应当成为一个不断修好和获享和平的地方——成为基督的奥体。就如保禄一直强调的，天主恰恰就是拣选了那些软弱的人、贫穷的人、没有能力的人、什么也不会做的人来实现祂于此世的伟大工程，因为世上的那些富有的人和聪明的人都在为增加他们自己的财富和智慧而忙碌。

我努力尝试将涂抹在保禄画像之上的一些装饰漆料去掉，从而使他生活的色彩能够鲜明地呈现出来。到目前为止，我所谈的中心主题乃是基督徒团体。如果我们认识不到保禄为建设富于生命力的团体而付出了多么大的心血，那么他对于我们来讲将永远是一个伟大而陌生的人物。而与此而紧密相联的就是我在下面所

要谈到的第六点与最后的、也是最重要的一点，

六、通过展示基督徒团体的生活魅力来传教

致罗马人的书信中不仅只是包含了一段让我们能够探视到保禄的内心深处的问候名单，保禄在该书信的第 9—11 章之中也表述了他的历史神学观，而这一历史神学观在许多世纪里并没有被教会所认识到——是的，直至今日，它对于基督教来讲仍是陌生的。如果在基督宗教的神学家们和广大基督徒的头脑里始终存在着这一历史神学观，那么在基督宗教的世界里就绝对不会滋生出反对犹太教的意识倾向，奥斯威辛的悲剧也就不会发生。

保禄在表述这一历史神学观之始列举了所有的一切，即天主以拣选的爱情在历史的发展中赐给他的子民以色列的一切：“我的忧愁极大，我心中不断的痛苦；为救我的弟兄，我血统的同胞，就是被诅咒，与基督隔绝，我也心甘情愿。他们是以色列人：义子的名分、光荣、盟约、法律、礼仪、以及恩许，都是他们的；圣神也是他们的，并且基督按血统说，也是从他们而来的。”（罗 9：2-5）

保禄一生中所受之最大最深的忧愁和痛苦基于一个事实：以色列的大部分（人）拒绝了耶稣，只有以色列的一小部分（人）相信默西亚已经来临，也就是犹太基督徒的教会，保禄不能让这一状态保持不变。他一直不断地问自己：以色列的大部分（人）之不信（耶稣是默西亚）在天主的计划中有何意义？保禄在苦苦地寻找答案。

他曾经首先提到：借着大部分以色列之不信，使外邦人获得救恩（罗 11：11）。在这里保禄考虑的很具体。他始终首先是在犹太会堂内宣道。只是在那里他自己的信仰同胞们不愿意听他的讲道，他才转而向那些没有行割损礼的人（外邦人）宣讲——就如我们所看到的，向那些生活在犹太会堂周围的、对犹太教富有好感的外邦人。如此，不信的一个，则给另外一个带来了救恩。以色列的一部分没有

接受基督信仰，从而直接导致许多外邦人基督徒团体在各处的建立和发展。

然而，保禄对自己的这一思路并不满意。以色列的不信给外邦人带来了信仰，这对他来讲并不是一个完整的答案。保禄继续对这一思想加以深化；他确信，在外邦人团体之中所展现出的默西亚的救恩之光将会让在其一旁的以色列看到。

保禄将这一思想表述如下：“那么我再问：他们失足，是要他们永久跌倒吗？绝对不是！而是借着他们的过犯，使救恩临到外邦人，为刺激他们发奋。”（罗 11：11）

保禄在此想说的是，现今在外邦人教会团体所接受的、令人神往的默西亚之救恩，将会唤醒以色列，激发他们竭力效仿，努力赶上。以色列将从外邦基督徒教会团体的生活中认识到，默西亚所带来的世界之改变已经开始，这一认识也将导致以色列相信耶稣就是（他们所盼望、等待已久的）默西亚。

在罗马人书第 9—11 章的全部论述之中，最重要的一段话就是：“只有一部分是执迷不悟的，直到外邦人全数进入天国为止，那时，全以色列也必获救。”（罗 11：25）

“外邦人全数进入天国”这句话表明：保禄想到了在旧约中始终谈到的有关“所有民族的朝圣”。那些接受了信仰的外邦民族也将全部融入进末世时代的以色列的朝圣队伍之中。“全数的外邦人”在此指的并不仅仅只是一个数量问题，即指所有的外邦人，他想说的是，同样正是在外邦人（接受了默西亚而）融入进末世时代的以色列的那一时刻，表明了默西亚所带来的成全。显而易见，默西亚必须已经来临了。

随后保禄说，所有的、直到现在还不信的以色列也将相信（耶稣就是默西亚）。与外邦人的成全救恩所相应的也就是犹太人的成全救恩——对于其余的世界而言，这将犹如一个奇迹，为整个世界带来最终的改变，使之获得永生之成全：“如果因为他们的过犯，世界得以致富，因为他们的堕落，外邦人得以致富；他们全体归正，更将怎样呢？……如果因为他们被遗弃，世界与天主和好了；那么他们如果

蒙收纳，岂不是死而复生吗？”（罗 11：12，15）

保禄的这一观点是多么的鲜明确定，然而对我们却是如此的陌生。对保禄而言，以色列正是教会的基石。教会并没有取代以色列的位置，也不是在其一旁；教会就是末世时代的以色列之成全。只要以色列的一部分还没有信仰（耶稣是默西亚），那么，教会作为末世的以色列就还在旅途之中，还没有获得成全，还没有到达它的目的地。

但是，如何才能使以色列相信（耶稣是默西亚）呢？如何才能激发起到目前为止还不信的以色列的信仰呢？通过什么呢？应当通过吸引力，让以色列看到：外邦基督徒团体的信仰生活为这个世界带来了改变，这正是源于默西亚的力量。所以说，传教不是通过狂热的规劝和煽动，更不是通过空洞的说教，而是应当通过信仰的魅力！保禄期待着，外邦基督徒团体在生活中所散发出的信仰魅力将能够带动、促使、吸引目前还不信的以色列皈依（基督信仰）。

非常不幸的是，教会在其历史中并没有能够实现保禄的这一愿望。（基督宗教世界对待犹太人的态度）：不是兄弟般的和睦相处，而是种族隔离（指中世纪的欧洲国家将犹太人居住区与基督徒居住区分割开来）；不是通过信仰生活的魅力（吸引犹太人皈依基督教），而是强制（犹太人接受基督教的）领洗；不是兄弟友爱，而是压制迫害！在许多世纪当中，正是在这一点上，保禄（对我们基督徒而言）变得越来越陌生了。

我希望，基督徒对犹太人的迫害，永远不要再发生。但仅此而已是远远不够的。这在保禄看来无论如何是当绝对地加以指责的。保禄在罗马人书第 9—11 章中表达出了与此完全不同的意愿：基督徒团体负有使命，当有义务来这样生活，即他们的信仰生活当发出灿烂的光芒，使让以色列认识到，默西亚确实已经来临了。默西亚所带来的世界之改变和世界之成全业已开始。

七、(对我们而言仍是一个) 新概念：基督奥体

这一概念表明，保禄是多么地信赖天主的力量！他是多么地相信，天主将在基督徒团体中展现出他的伟大力量！他对教会拥有的是怎样一个设想！我们对于保禄心目中的教会真的有信念吗？保禄教导我们说：“我们众人在基督内，也都是一个身体，彼此之间，每个都是肢体”（罗 12：5）。

此处，正是在此处的这一行节，保禄对我们而言是最陌生的。我们真地相信：团体，每个团体都是基督的身体吗？这绝不仅仅是完全从内在的意义上讲的，这也绝不是指纯精神性的，是那看不见的。在这里，身体指的是一个可见的社会单位，在其内，人们将他们的生活彼此连接在一起。

从这一点上讲，保禄对我们而言始终还是陌生的。这一距离我们必须跨越。因为，正是在这里，在这一点上，决定着信仰的前途。在我们的堂区中是否有这样的团体能够通过他们的生活，通过他们在基督内的共同生活而作见证？通过他们的齐心协力，团结互助来表明救恩真得存在，真得已经来临？通过他们之间的不断修好来证明，他们能够为这个世界带来和平？

或许你们现在想：团体！说来说去还是团体！难道它对信仰真的如此重要吗？是的！绝对如此！没有“团体”这个主题，我们永远无法理解、认识保禄。这与保禄“因信成义”和“只有通过基督才能获得救恩”的思想毫无对立。因为，教会和她的团体对保禄而言是基督的身体，是一个真正展现耶稣基督所带来的救恩的地方。

我知道，我们不能够将初期教会团体的模式 1：1 地照搬到当代教会中来。这是不切实际的浪漫。若教会不想处于一个僵化的状态，那她就必须如一切有生命的事物一样，始终不断地在变革中发展，在发展中不断变革。当然，与此同时也必须保持着自宗徒时代以来的传统和基本结构，否则就会导致细胞发生病变而丧失生命力。我们今天的团体应当采取什么样的模式？这正是当代教会需要回答的一个基本问题。在这方面，我们能够从保禄宗徒那里学到很多很多。

梵蒂冈城国的起源¹

作者：Andrea Riccardi

译者：夕拾

随着意大利的统一，教宗国在维持了将近一千年后成为了历史。然而，教宗丧失俗权不等于他该隶属某个君主政体之下。比约九世不承认意大利的“保证宗教法”，因为按照这项法律，他不但没有主权和自由，而且也无法行使领导普世教会和身为罗马主教的职权。在比约十一世任期内，圣座与意大利签署了拉特朗协议，一举解决了“罗马问题”，并建立了梵蒂冈国。这个国家虽小，却“使灵魂有了居所”。另外，当时任比约十一世幕僚的蒙蒂尼对教宗国的变迁作出的结论发人深省，他说：“天主圣意的安排在人的事件中几乎发挥着戏剧性作用。祂将教宗治理现世的俗权除去，让他更好地履行现世的精神使命。”

一、一个俗权国家的结束

1870年9月20日，意大利军队进入罗马后，欧洲最古老的国家政体之一——教宗国终止存在。教宗国出现在八世纪，当时还算不上一个国家。后来，圣伯多禄宝库越来越充实，随着这一扩展过程，教宗的势力逐渐形成气候。几个世纪下来，历届教宗巩固了统治权，尽心尽力地建起了一个实实在在的国家政体。手里

¹原文取自：ANDREA RICCARDI, *Alle Origini dello Stato della Città del Vaticano*, presso da **Governatorato dello Stato della Città del Vaticano**, in 1929-2009 Ottanta anni dello Stato della Città del Vaticano, a cura di Barbara Jatta, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 2009, pp. 31-38。作者：罗马第三大学现代史教授，现任意大利蒙蒂（Monti）政府国际合作部（Cooperazione Internazionale）首任部长。译者：意大利自由作家。

攥有散落在四方的城池和领地之后，一种意识便随之产生，即一个自治国家也许对夹在欧洲列强中的教宗是行动自由及自治的牢固保障。为了避免让肩负普世使命的教宗成为某个国家的臣民，拥有主权是唯一可行的保障。在这种思维的支配下，教宗的统治在欧洲历史上几乎有一千年。到那时为止，亚味农的经历仍是圣座挥之不去的负面记忆。

随着意大利复兴运动的崛起和将罗马作为新统一国家都城之渴望的产生，圣座这个世俗观念彻底动摇了。在意大利复兴运动的眼里，罗马——这个有古老记忆的地方不仅是领土的象征，也是圆满完成统一大业的理想之地。新诞生的国家要以有古罗马悠久历史的城市为首都。意大利杰出历史学家费代里科·沙博（Federico Chabod）在谈到罗马在意大利 19 世纪政治文化中所唤起的感染力时，提到的正是意大利复兴运动的外交政策²，这给我们留下了深刻印象。

此外，19 世纪欧洲各国在强烈爱国运动的驱使下提出的诸项要求令教会感到困扰。新生的意大利国推行的教会政策无非是没收教会财产和严厉管制男女修会会士。这个由自由党人领导的国家把教会在社会、爱德、教育方面的活动和默观生活统统划入私人范围，把教会生活几乎当作给社会提供的“文化服务”。事实上，国家统一后的教会政策只允许用于敬礼活动的牧灵场所存活下来，如堂区或主教座堂。这些将信仰生活限定在文化领域和信徒私人空间的强行举措，教会是无法接受的。除此之外，还有所谓的罗马问题。

为使意大利和教宗这两个主权实体在同一个城内共存，当时的教会负责人并无其它选择。以国家权力控制罗马，这不正是将教宗的权力限定在一个于欧洲列强统治的地盘上登记注册了的“宗主教管辖区”内吗（尽管仍受尊敬）？平心而论，正是教宗独立于任何一个统治权的思想激励教会抗拒了拿破仑的权势，而且历届教宗都拒绝与拿破仑的帝国政策合作。

² F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana*, Bari 1971.

教宗的君主权在政治上属于旧制度（ancien régime）：拿破仑时期结束后，这个制度藉着恢复时期和维也纳会议作了新的调整。不过，即便教宗国以政体的形态出现，在各国民族主义势力如火如荼的欧洲也已经不合时宜。这是复兴运动一般的看法。自由派历史学家贝内代托·克罗切（Benedetto Croce）的《十九世纪欧洲史》（*Storia nel secolo decimonono*）中有一段文字耐人寻味：“教宗的不让步令夺取永城并将它作为首都的意大利彻底除去了教会的俗权，甚至连那一小块地方——如圣方济各形容的，为使灵魂有依附的那块最小的身体——也不给教会留下，而是创立一项法律来支配意大利国和圣座之间的关系，这项法律智慧的不朽杰作称为‘保证宗教法’（Guarentigie）。”³

对教宗的俗权，克罗切这样写道：“在世界文明史上，那件重大盛事除去了中世纪罗马教会神权的最后形迹。”⁴在克罗切眼里，19世纪的历史是对自由的肯定，更是对宗教自由的肯定。他认为教宗的俗权是反自由政权过时的陈旧事物，因此将之推翻是自由主义现代化的一项历史性成就。不过，请别忘记，这本书是在1932年，即拉特朗条约签署3年后才出版的，这就让人感到作者对法西斯政权解决罗马问题的方式略有成见。这位那不勒斯哲学家（身为王国的参议员对达成的协议投了反对票）极力推崇“保证宗教法”不足为奇。

教宗国的消失、世俗政府在罗马的出现、反教权运动，这一切在教会内引起极大忧虑。蒙蒂尼（Montini）枢机在1962年清楚忠实地反映了教会当时的心情：“天仿佛塌了下来。对教宗领土的统治权来说，正是如此；在当时和随后许多年，对众多教会神职和天主教徒来说，罗马教会不能放弃罗马……”这位未来的保禄六世教宗继续写道，当时世界所期待的正是随着教宗俗权的结束，即“随着许多世纪以来为教宗垫双脚的尘世脚凳的倒下，教宗的世俗体制也一同解体。”⁵

³ 指一八七一年意大利统一后向教宗提出保证其个人豁免权、政治独立和其它特权。——译注

⁴ B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1981, pp. 200-201.

⁵ G.B. MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. III, Brescia 1997, pp. 5351-2.

二、一个悬而未决的严重问题

意大利立罗马为首都之后，比约九世继续留在罗马城，从未走出过梵蒂冈一步，他的继承人也是如此。直到比约十一世，这一状况才算结束⁶。教宗在这里履行着领导普世教会和罗马教区的职责。换句话说，现代史上的历届教宗都拒绝了屡次劝他们离开罗马的建议。第二次世界大战期间，也有人建议比约十二世离开罗马，好能躲避纳粹的压制，但这位教宗没有听取。教宗身为罗马的主教，这里有执行他职责的任所。他愿意在这里找到更好的环境，来实践为普世教会和罗马教会服务的重任。显然，比约九世和他之后的各位教宗都深信，意大利掌握了首都的主权后，就不再有他们自由履行牧职的环境。倘若意大利国一旦陷入危机或者消失，圣座便有机会重掌其失去的领土主权。这一期待持续了数十年。

将罗马划入意大利王国法令的第三条款提出的是授予教宗“领土豁免权”（*franchigie territoriali*）。意大利政府为解决一位君主住在自己首都的“反常”状态，于1871年颁布了关于教宗特权的法律（即保证宗教法）。根据这项法律，教宗可以保留教廷，有派遣和接纳特使的权利，享有君主的名誉，拥有自己的卫队，但不承认教宗有领土主权。此外，法律也允许教宗“享用”梵蒂冈、拉特朗和冈道尔夫堡。不过，当良十三世（Leo XIII）教宗向参观梵蒂冈博物馆的人收费时，有人便出来反对说，不能这样做，因为博物馆不是教宗的财产，他只能享用。

在一个倡导自由和民族主义国家的首都，让一位宗教领袖保留昔日君主的几项权力，却不承认他享有主权——即使这主权是有限的，也不予以承认——这种情况的确异乎寻常。事实上，比约九世没有承认“保证宗教法”，因为这项法律尽管对他作出一些保障，却使他屈服于一个国家，即意大利的主权之下。更有甚者，这项法律单方面制定了关于教宗特权的法律，好似把教宗当作隶属意大利国家权

⁶ A. MARTINI, *Studi sulla questione romana e la Conciliazione*, Roma 1963.

力管辖的人员。因此，比约九世也拒绝了按照这项法律拨给他的津贴，谴责“保证宗教法”为“渎圣法律”⁷

不但比约九世，在他以后的历届教宗都拒绝接受“保证宗教法”，因此为“两个罗马”进行调解的尝试也屡次失败。无法调和的症结不仅局限于教宗的主权和自由，对罗马的地位也是如此。教宗对这个城市行使主教管辖权，而罗马又是教会许多机构的所在地，城市生活与圣座活动更息息相关。斯帕多利尼（Spadolini）称 1870 年 9 月 20 日是“意大利历史上一个象征性的日子，这一天概述了复兴运动的所有丰功伟绩，却也指出了它的一切矛盾所在。”⁸ 9 月 20 日作为“非宗教节日”每年都在意大利庆祝。它是“两个罗马”之间争执的体现，在罗马数十年呈明显紧张状态的生活中反映出来。同时，反教权主义的示威活动也时常发生，在罗马花市（Campo dei Fiori）为焦尔达诺·布鲁诺（Giordano Bruno）立纪念碑⁹这件事将这一紧张气氛推向顶点。

后来，罗马问题也被搬上国际舞台。良十三世教宗在位时曾介入几项国际调停及斡旋行动，使教宗职权在国际上的威望得到提高。与此同时，教宗一直保持着与各国的邦交。这些作为显示，圣座以其受到公认的道德权威作为国际上的一个主体，已是既成的事实，也合情合理。良十三世的国务卿马里亚诺·兰波拉（Mariano Rampolla）枢机称圣座的道德权威是“世界上最强大的道德威力”。从这一愿景来看，圣座可能也希望参加 1899 年召开的海牙国际会议，但遭到了意大利的阻止。¹⁰

反对圣座出席国际会议是意大利直到 1915 年 4 月伦敦协议为止的一贯政策。

⁷ 参见 G. SPADOLINI, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra ' 800 e ' 900*, Firenze 1975, p. 349; G. GUIDA, *Pio XI. Un grande pontefice e il suo nuovo Stato*, Milano 1938, pp. 145-155.

⁸ G. SPADOLINI, *Le due Rome cit.*, p. 265.

⁹ 同上, pp. 331-341.

¹⁰ 参见 J.M. TICCHI, *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint-Siège (1878-1922)*, Rome 2002, 特别是 pp. 201-237.

布尔什维克在十月革命成功后公布的一份秘密文件中就有一项（意大利要求的）条款，其内容就是在以后举行和会时把教宗拒之门外。

三、如何保证教宗的自由？

第一次世界大战的格局部分改变了有关罗马问题的思维。有很长一段时间，梵蒂冈内部已不再认为统一后的意大利国一旦发生危机就能解决罗马问题，从而倾向于同意大利政府直接谈判，或按照加斯帕里（Gasparri）枢机的说法，由“意大利人的正义”来解决这个问题。忧心关注着战争的本笃十五世（Benedetto XV）教宗缓和对意大利政府的批评态度。战争期间，欧洲大陆饱受战火折磨，“保证宗教法”的贯彻执行也保证不了教宗的自由。1920年，本笃十五世颁布了一部重要通谕《基督信徒间的和平与修好》（*De pacis reconciliatione christiana*）（常被忽略），并藉此放弃了为表达抗议于9月20日所下达的禁令，从而不再禁止天主教国家的元首访问意大利国王。在教宗的禁令下，奥皇弗朗茨·约瑟夫¹¹从未到罗马作过官方访问，而法国总统埃米尔·卢贝（Emile Loubet）的访问也成为圣座与法国断交的起因。不过，本笃十五世也清楚表明：“我们之所以听从建议——或更恰当地说——主动作出宽恕，是迫于严峻的时局…，但绝不该被视为对神圣不可侵犯权利的默默放弃，以为圣座几乎满足于异常的现状。相反，对这种状况，我的各位前任已屡次提出抗议…。藉此机会，出于同样理由我们也重新提出抗议，并再三要求，当各国议定和平之时，应该结束教会元首这一不正常处境。由于种种原因，这种处境严重地危害了各国人民的安宁”¹²。

¹¹ Franz Joseph, 1830–1916, 其王储弗兰西斯·斐迪南大公在萨拉热窝遇刺加速了第一次世界大战的爆发。——译注

¹² A. SCOTTA, “*La conciliazione ufficiosa*”. *Diario del barone Carlo Monti “incaricato d'affari del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, vol. II, Città del Vaticano 1997, p.552 nt. 32.

在圣座摆出新姿态后，文都拉·切雷蒂（Bonaventura Cerretti）蒙席同意大利首相维多利奥·厄玛努尔·奥兰多（Vittorio Emmanuele Orlando）于1919年6月凡尔赛和会休会时的谈话便极富意味。这位意大利首相不仅表达了面对罗马问题的意愿，也对圣座的需求深为同情。他明白圣座希望拥有对一块领土的主权：“即便领土有限，却也总是一个国家，就好像爬虫和大象都是生物。”圣座与意大利的关系可以借用圣马力诺共和国的模式。为了对这个国家的自由提供国际保障，可让它加入将在取得和平后组建的国际联盟。奥兰多进一步说：“需要让教宗以一国元首，而非宗教领袖的身份加入这个国际联盟，否则（伊斯兰的）哈里发、（犹太）大经师等人也会要求进入国际联盟，而这是荒谬的¹³。”

四、一块领土和一个国家

上个世纪20年代，法西斯开始在意大利执政，政府对解决罗马问题也显出积极兴趣。1923年，墨索里尼在意大利公教圈中的著名人物圣图奇（Santucci）伯爵家里与比约十一世的国务卿伯多禄·加斯帕里（Pietro Gasparri）枢机首次举行密谈。随后他于1925年针对“保证宗教法”提出一项改革方案，内容包括修改法律条文，使教宗享有完整主权，承认梵蒂冈有治外法权和享有罗马的主教大殿及其它建筑物的财产权，而且意大利与圣座也可以建立外交关系。教宗看过方案后认为很有意义，但却难以实行。再说，它只是（与圣座商定）对“保证宗教法”进行单方面修订的一个设想，并非一项协定。

1926年，圣座与意大利政府开始直接谈判，意大利方面由国务顾问巴罗内（Barone）出面，代表教宗的则是方济各·帕切利（Francesco Pacelli）律师。墨索里尼同意对教宗与意大利有争议的条例不能由意大利在法律上作单方面调整，

¹³ V.E. ORLANDO, *Rapporti con la Santa Sede*, Bologna 1980, pp.175-178.

而需经由双方谈判来解决¹⁴。帕切利律师应巴罗内请求，就罗马问题举行了一次会谈。他在日记中记录了在接到邀请后与比约十一世会面的内容。他写道：教宗“授权给我在会谈中提出一个基本点，即各国都会承认教宗对日后指定给他的领土享有绝对主权…”¹⁵文中所提及的便是为签订该项协议进行谈判的准则。

帕切利律师与巴罗内顾问的秘密谈判持续了两年半。1929年年初巴罗内去世后，谈判由墨索里尼直接负责，他亲自领导了这项工作的最后阶段。在解决罗马问题的讨论框架中，他也肯定了悬在国家和教会之间急需解决的教会人员和财务问题。

有一种自1926年就已形成，即必须签署一项专门协定（Trattato）使罗马问题有个结论，并且要保证教宗和圣座的地位需通过国际渠道来厘定。此外，还须有一项调整意大利修会人士和教会人员问题的政教协定（Concordato）以及一项财务协约（Convenzione）。这些就是1929年2月11日在拉特朗宫签署的各项文件的内容¹⁶。

五、足以使主权立足的那么一块领土

根据条约第24条款项圣座表明，不参与各国间的现世竞争及召开的相关会议。因此，梵蒂冈城被宣布为“中立和不可侵犯的领土”¹⁷。

不过，圣座建立梵蒂冈国与罗马并非毫不相干。政教协定第1条款含有一个颇为含糊其辞的定义，给人留下各种诠释空间。这个定义也揭示了教会与罗马之间一种明显公开的密切联系：“鉴于永城的神圣性质，它又是教宗的主教任所、

¹⁴ 见 P. SCOPPOLA, *Chiesa e fascismo*, Bari 1973, pp. 103-144.

¹⁵ F. PACELLI, *Diario della Conciliazione*, Città del Vaticano 1959, p.3.

¹⁶ 同上, pp. 423-484.

¹⁷ 同上, p. 527.

全世界天主教的中心和朝圣目的地，意大利政府有责任在罗马禁止一切有可能违背上述特性的行为。”¹⁸ 这是一项不易解释的标准，但也表明了罗马虽然不属梵蒂冈管辖，却与圣座有着千丝万缕的密切联系。这种联系不是政治上的，而是牧灵和社会方面的。这个重要性在罗马被占领期间表现为圣座给予罗马城的支持，如粮食供应、暗中收留许多被纳粹和法西斯追捕的人，不论犹太人还是非犹太人¹⁹。在那种非正常的悲惨局面中，梵蒂冈国成了一道保护教会生活的屏障，它以慷慨和冒险的方式在被占领的城市履行了这一职责²⁰。

在领土问题上，正如卡洛·阿尔贝托·比吉尼（Carlo Alberto Biggini）²¹所称，比约十一世佯作“顺服的贵族”。这位教宗非常关注政教协定的内容，因为它们关系到法西斯专制政权下意大利的宗教生活和教会的空间。那时，法西斯以极权的趋势垄断着社会生活，教宗所担心的不仅是与意大利在宗教生活上的平安相处这个曾在复兴运动几代人当中引起激荡的主题，他也对这个国家的宗教前程充满忧虑。比约十一世只要求梵蒂冈城的主权获得承认，视它为圣座作为国际性国家的基础。就在拉特朗宫签署协议的时候，这位教宗正在接见他的代理主教巴西利奥·蓬皮利（Basilio Pompili）枢机率领的罗马本堂神父和四旬期讲道员们。他利用这个机会讲道：“协定旨在承认并且在人力所能及的范围内（*hominibus licet*），保证圣座有名副其实的主权（至少到今天为止，除非有领土主权，其它任何形式的主权都不十全十美，都不被世界承认），这对于受天主委托、肩负代表天主重任的人来说，显然是必要的和理所当然的，他不能隶属任何一个尘世王权。”²²

¹⁸ 同上，p. 531.

¹⁹ 见 A. RICCARDI, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Roma - Bari 2008.

²⁰ 同上，也见 A. RICCARDI, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano 1979.

²¹ C.A. BIGGINI, *Storia inedita della Conciliazione*, Milano 1942, p.231.

²² *Discorsi di Pio XI 1922-1939*, a cura di D. BERTETTO, vol. II, Città del Vaticano 1985, p.9.

时过境迁，圣座走出了旧制度的框架，它提出的要求也将重心放在教宗履行普世职务所需要的自由上，而这一自由需要以新形式来保障。梵蒂冈国并非昔日教宗国留下的最后残迹，而是教宗在 1929 年阐述的一个新现实。他反躬自问：这么小的一个国家拿什么来作担保呢？他的逻辑不是以疆界范围的宽广来做绝对考量，而是认定了这个弹丸之国在非物质意义上，是“世界上最大的国家”。此外，它在体积上的精简也消除了管理上的不便，而教宗在梵蒂冈城 60 年的行政管理就是例证。教宗声明，他不愿批评假借“国土完整”的名义从中作祟的声音：“任何物质上的贪心都无法动摇基督在世的代表。不过，这一身份带来的良知不能不有所要求，因为领土主权是每一个真正治理权获得普世承认不可或缺的条件。可见，至少得有一块足以使治理主权立足的土地；若没有那块土地，治理主权就站不住脚，因为没有可以落脚的地方。总之，我们仿佛看到圣方济各对此事的看法：那块足以使灵魂与之结合的躯体...我们乐意看到世上物质减少到最低程度，好让它也能够而且必须视自己为精神体...”²³

这就是日后成为保禄六世 (Paolo VI) 教宗的蒙蒂尼枢机在梵蒂冈第二届大公会议开幕时，在罗马市政府发表讲话所阐述的思想。蒙蒂尼枢机做过比约十一世的幕僚，在他看来，新大公会议的召开表明：那个令梵蒂冈第一届大公会议中断并结束了教宗领土权力的 1870 年已是遥远的事。在结语中他说道：“天主圣意的安排在人的事件中几乎发挥着戏剧性作用，祂将教宗治理现世的俗权除去，让他更好地履行现世的精神使命。”²⁴

²³ 同上，p.10.

²⁴ G.B. MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi cit.*, p. 5352.

沃依提瓦教宗同他的医生¹

——雷纳托·布佐内蒂谈若望保禄二世

作者：Włodzimierz Redzoch

译者：夕拾

卡洛·沃依提瓦（Karol Wojtyła）这个于90年前，即1920年5月18日出生的人，本精力充沛、不知疲倦；在他1978年10月16日当选教宗时，看起来他会与医生绝缘。可是，1981年5月13日这一天改变了一切：枪弹虽没有夺去他的性命，却使他硬朗的身体严重受损。从那时起，若望保禄二世也成了一个“与痛苦结缘的人”：帕金森和骨关节病逐渐限制了他的行动，使他成为自己躯体的囚犯。尽管如此，教宗还是继续着他的使命，也无意遮掩自己的病痛。他这样做，不是为出风头，而是为显示每个人在社会上都有价值，都能起到作用，病人或有残缺的人亦如此。他在世生活的最后几个星期是在攀登加尔瓦略山。他不但教导我们如何生活，也帮助我们懂得如何面对死亡。他的私人医生雷纳托·布佐内蒂（Renato Buzzonetti）那段时期就在他身边。这位医生在若望保禄二世刚被宣布为真福后，接受了《罗马观察家报》的访谈。

您做过三位教宗的医生，您的职责是什么？

圣父教宗私人医生的任务，就是留意教宗的健康情况，帮助他预防和治疗疾病，必须尽可能在他活动的各个阶段跟随他。在这项必须小心翼翼的服务中，教

¹ “Papa Wojtyła e il suo medico. Giovanni Paolo II raccontato da Renato Buzzonetti”，原文发表于2010年5月17-18日的《罗马观察家报》（*L'osservatore romano*）。译者：意大利自由作家。

宗的医生要依靠梵蒂冈城国政府的医疗卫生结构；在罗马城外时，要与地方医疗当局合作。

您头一次见到若望保禄二世是在什么时候？

那是在王宫大厅，他首次从圣伯多禄大殿中央敞廊上降福信友们几分钟后。那时，我是选举教宗会议的医生，领导一个医疗队为参加会议的神长们提供医疗服务。教宗从西斯汀圣堂走出来的时候，他头上那顶崭新的白圆帽浮在围绕着他的快乐枢机及神长们的红方帽当中。他在王宫大厅停下片刻，向出席选举教宗会议的神长们致意。一定是有人告诉了他我同德斯库（Deskur）蒙席有多年友谊——这位蒙席当时健康情况严重恶化，正住在杰梅利（Gemelli）综合医院。若望保禄二世走到我面前，一手放在我的肩上，向我询问他这位老朋友的消息，并请我打听德斯库蒙席病情的最新进展。不过我告诉他，选举教宗的会议尚未闭幕，电话是打不出去的。可是，他仍坚持说：“您照样去了解。”那天我根本没有料到，就在几个星期后，圣父召见我，请我担任他的私人医生。自1965年起，我就在梵蒂冈政府的医疗队兼职，当时，我还在意大利一家最有名的国立医院任职，所以，我在梵蒂冈的服务并不是全职。其实在此之前，我连卡洛·沃依提瓦的名字都未曾听说过。

请您谈谈成为这位新教宗私人医生的经过？

那是1978年12月29日下午，我正在圣卡米洛（San Camillo）医院工作，很意外地接到圣父私人秘书处若望·马吉（John Magge）蒙席打来的电话请我去他那里。傍晚，我来到教宗寓所，心想大概蒙席有点感冒。我被带进一所小会客厅。稍后，若望保禄二世在两位波兰籍医生的陪伴下走了进来，这令我大吃一惊。他

让我在一张桌子旁坐下，然后对我说，他愿意任命我做他的私人医生。于是，他开始向我讲述他的病例，日期和数据都非常确切，虽然那时他仍很健康。那天晚上他请我留下用晚餐。第二天，我给教宗的私人秘书斯坦尼斯瓦夫·齐维兹（Stanisław Dziwisz）蒙席写了一封信，告诉他我接受教宗的聘请；而且，只要教宗愿意，我也可以随时辞职。

从那时起您就跟随若望保禄二世，在他旅行时也寸步不离。请谈谈你们之间的关系？

我们的关系很注重坦诚相待。从我这里讲，始终是一种儿女尊敬父亲的情怀及诚恳相待之心；在教宗那里讲，他的言行总是饱含一种热情、信赖、朴实、透明和善意。

作为病人的若望保禄二世又是个怎样的人？

沃依提瓦教宗是个顺服的病人，他认真对待疾病，愿意知道他所患大病小病的原因，但又不像许多病人那样有过激的好奇心，尽管这种心情是可以理解的。他在描述自己病痛的症状时非常确切。他这样做是因为他决心尽早痊愈，不仅是为了恢复工作，也更希望回到他的小圣堂里祈祷。这种态度一直持续到他生命的最后时刻。若望保禄二世在痛苦面前从未沮丧过，他勇敢面对疾病，有意识地予以接纳。同所有病人一样，他也不喜欢打针，却知道忍耐，为能早日康复。

若望保禄二世以前是个非常健康的人，浑身散发出一种活力，看上去与医生无缘，可是，遇刺事件改变了一切。您能谈谈那个骇人事件吗？

对 1981 年 5 月 13 日那个事件的报导已是人尽皆知。不过，我这里想讲讲另一件事：若望保禄二世被送到杰梅利医院所接受的 5 小时的手术。他醒来之后的第一句话就是：“同巴舍莱（Bachelet）一样。”我赶紧回答：“不一样，圣父，因为您活着，您还会活下去。”我想，他提到的这个名字，是因为这位意大利司法委员会副主席在 1980 年 2 月 12 日被红色旅（Brigate rosse）刺杀身亡的事件对他打击太大了。教宗认识巴舍莱，这位先生曾任意大利公教进行会（l'azione cattolica italiana,）全国主席，也是圣座平信徒委员会委员，而当时的沃依提瓦枢机也是这个委员会的成员。在维托里奥·巴莱舍（Vittorio Bachelet）遇害几天后，教宗在圣伯多禄大殿为他主持了一台隆重的追思弥撒。

以后，若望保禄二世患上了帕金森……

我注意到他有帕金森的症状是在 1991 年左右。我想，教宗本人并不清楚自己何时患上这个疾病。主观上他在很长时间内低估了令他感到困扰的一些症状，只是在后来他才开始询问令他颤抖的原因。我告诉他，颤抖是精神系统疾病的明显症状，虽然有严重不便，却不至于死亡。很快，他对掌握自己身体的平衡不再有把握，这令情况变得不太稳定。骨关节的疼痛也令教宗的生活变得更加麻烦，右腿的膝盖尤其严重，这使他无法长时间站立和行走自如。这两个症状纠缠在一起相互影响，使若望保禄二世走路时必须使用拐杖，后来则需要用到合适的座椅和能活动的脚踏板。

教宗如何忍受病痛和行动自由所受的限制？

身体上的痛苦在他生命的最后阶段非常强烈，不过他更大的痛苦是精神上的。他是个背负十字架的人，有勇气和耐心接纳一切，从未要求用镇痛剂，即使在临

终时也是如此。他成了一个无法移动、被固定在床上或扶手椅上的人，失去了身体上的自主，这尤其令他痛苦。他无法自理，与他相伴的是全身乏力和难耐的时光；他无法走路、只能用微弱的声音费力地说话，呼吸变得困难且不时中断，饮食也越来越困难。那年复一年令人难以忘怀的世界青年日大会、在国际会议上发表重要讲话、登山、滑雪假日、到克拉科夫和罗马的堂区进行辛苦的牧灵访问等等都变得那么遥远。十字架的时辰一旦来到，他便二话不说欣然接纳：*Vexilla regis prodeunt*²。

您还记得有哪些特别动人的时刻吗？

教宗从不向痛苦低头。我想强调一个特别时刻，一个令他惊虑交加的时刻：在他人生的最后几天，在他做过气管切开手术刚从麻醉药中醒来时，尽管事先他已同意做这个手术，可是却意识到他不能够说话，突然间又要面对痛苦不堪的新现实。他在一块小写字板上颤抖地用波兰文写下：“你们给我做了什么。全属于妳 (*totus tuus*)³。”他意识到了这个突然急转直下的新情况，不过这又立刻被对圣母玛利亚的信赖所克服。

时而会传出教宗“出逃”梵蒂冈的消息。医生也参加了教宗的“出逃”吗？

是，我也参加了。头几年去的是离罗马不远的山区或海边，我们长途步行或用好几个小时滑雪。随着教宗年岁的增长，步行的路程也逐渐缩短，远足以乘车走一段路程作为开端，行程结束时，再找一块地方坐下休息很长时间。我们在尚

² 《基督十字架颂》的首句，意即：[基督]君王的旗帜勇往直前。传统上用在与基督十字架有关的节日、纪念日时。——译注

³ 这是教宗当选后所选的宗座座右铭。——译注

未积雪的山脚下，面向一片空旷清秀的景色搭起一个帐篷，然后坐在帐篷的阴凉下一起享用随身带来的午餐。太阳落山时，在踏上返回罗马的路程之前，教宗喜欢听他的一小队随员唱唱山歌。每当这时，护送他的梵蒂冈卫兵和意大利警察也要加入进来，而我就在若望保禄二世开心的注视下，担任这个临时歌咏团的指挥。在这些神速的“出逃”中，我特别记得2003年5月到阿尔奇纳佐（Arcinazzo）附近山上的那一次。教宗右腿膝盖痛得厉害，不听使唤。他问清楚了自己的健康情况后，对我说，我必须“永远”做他的医生。显然，我没有忘记那一天。我也没有忘记在瓦莱达奥斯塔（Valle d’Aosta）度过的最后一次暑期。那是2004年7月，我们到了库马约尔（Courmayeur）附近的布拉塞克（Pra Sec），当时正是三伏天，在一块绿草地上我再次向齐维兹蒙席提出为教宗服务了26年后该辞职的事。他回答我，我不该也不能辞职，因为这是教宗的意愿。他并且向我吐露，教宗在每天的弥撒中都记起我，我不得不打消这个念头。

若望保禄二世是您的病人，可他也是教宗。对他的灵性生活您有什么感受？

沃依提瓦教宗过着与上主密切结合的生活，这种关系来自持续不断的祈祷和默想。他有钢铁般的信德和整合了波兰浪漫主义与斯拉夫神秘主义的灵魂。他有深邃的智慧、果决的综合能力、牢靠的记性，更重要的是有爱、分享、宽恕这些福音精神。

算上教宗的私人秘书和修女们一起，您是在教宗的最后时日照料他的极少数人之一。您的记忆里留下了什么？

那些日子在我一生中留下难以磨灭的痕迹。我必须承担份内工作的重压，还要痛苦地加入到这个在我眼皮底下行将完成的人性与宗教悲剧中去；沉重的责任

压在肩上，而此时我只能与受苦的圣父在共融中不间断地祈祷。最后几个小时里，我和我的医生同事们观察到教宗的病已无法好转，情况正在向最后阶段发展。我们的抢救是在耐心、谦恭和谨慎中进行的，而这场搏斗极为艰难，因为我们都知道会以失败告终。技术的合理运用、医生的良知和智慧以及明显的亲情常常要由对这个受难者完全的、带有怜悯的敬意来引导，且不能尝试任何认为延续生命的医疗手段（*accanimento terapeutico*）。对一个基督徒医生来说，一个人的临终就是基督在十字架上最后时刻的写照。每个人都有自己的创伤，戴着自己的茨冠，结结巴巴地说出最后一句话，然后将自己交在别人手里，而这个别人也就不知不觉地重复着圣母玛利亚、热心的妇女们和阿黎玛特雅的若瑟所做过的。若望保禄二世的去世对我触动更深。他已经抛开了一切，度过了与病魔战斗和享受光荣的时刻，在贫穷和孤独的朴实无华中来到天主跟前，与祂相遇，准备将王国的钥匙交还给祂。在那个震惊世界和悲伤的时刻，我仿佛站在提比黎亚湖边（*Lago di Tiberiade*）。历史似乎返回零点，基督正在召叫新的伯多禄。

1738 年前的山西天主教史（二）¹

作者：Fortunato Margiotti OFM

译者：牛稚雄

第二章 最早期的基督宗教踪迹

二世纪到十四世纪

基督徒：中国的战神（Marte² cinese）？

就目前所知，我们还无法确定谁是首位到达山西的耶稣门徒。若我们来厘清整个中国福传的起点，那这个问题当可迎刃而解。从 16 世纪始，就是从天主教传教士最终得以在中华帝国长期站稳脚跟那一刻起，为了使人们更好地接受他们所讲述的真理，也为了将古老的中国宗教传承融入教会历史中，[传教士们]开始孜孜不倦地大量搜集所有能够与基督宗教曾存在于中国这一事实牵扯上关系的古代文献。就是凭借着这些不是为了撰史而是为了护教才攒集一处的文献，一直到 19 世纪末期，几乎所有中国基督宗教的史学家们都竭力捍卫宗徒传教（la evangelizzazione apostolica）或是宗徒时代的传教（sub-apostolica）这一史实。不过，一旦对这些文献做些理性评判就会发现，它们实在太过笼统，根本无法作为确切的史实资料。

这种情况对山西一省也完全适用。18 世纪早期的传教士、最早期的顶级汉学

¹ 本文译自 Fortunato Margiotti, O.F.M., *Il Cattolismo nello Shanxi delle origini al 1738*, Roma, 1958, pp.38-54. 译者：意大利罗马额我略大学圣经神学博士研究生。

² Marte 就是马尔斯（Mars），古罗马的战神，对应于希腊神话中的阿雷斯（Ares），在西方，火星以他的名字命名。——译注

家马若瑟³曾认为，早在 2 世纪时，基督宗教业已于中国出现。确凿的证据则是关云长留下的铭文，这其中谈及了救世主在恶劣天气里生于一个山洞以及他如何死亡、如何复活、如何升天并在他身后留下脚印⁴。他所提到的关公于公元 162 年出生于山西省南部的一座小城解州。他戎马一生，曾赢得无数战役，但于 224 年与敌手曹操作战时殒命。他的死也是他被神化的肇始：他被奉为战神——中国的马尔斯，供奉他的庙宇（*templi o pagode*）⁵更是遍布城乡各地。即便是今天在乡下的很多地方，唯有这位“奥古斯都皇帝”的庙宇“关帝庙”——也称作战神的庙宇“武神庙”⁶——能够与本地神的庙宇“土地庙”比肩而立⁷。于是关公更被尊为商人的保护神，尤其是豆腐匠，而这在山西省最为盛行。

对他那个重要的观点，马若瑟并未提供中文文献的支持，只是提到关公的这些文字存于某些石刻中。几年后，Jean-Baptiste du Halde 在他里程碑式的著作

³ Joseph-Henry-Marie de Prémare, 1666 年 7 月 7 日生于（法国）瑟堡（Cherbourg）。1683 年成为耶稣会士。1689 年与白晋（Bouvet）和巴多明（Parrennin）一同赴华。曾在饶州、建昌、南昌、九江等地传教。1724 年被迫撤至广州，1733 年又至澳门，并于 1736 年 9 月 17 日卒于此地。

（MIRALTA, *Memorie della Cina a. 1736*, APF, SOCP 1737, 注 17）。除了以中文写成一些灵修书籍外，他还以法文与拉丁文创作学术文献，从其中我们可以窥见那一时代第一流汉学家的风采（PEISTER, *Notices*, 517-29）。

⁴ “此外，二世纪初期的著名人物关云长一定曾认识耶稣基督。他亲笔题写一些石碑铭文可以证明——当然这些只有基督徒才能读懂——因为关云长谈到了救主在山洞中诞生，当时寒风凛冽；还谈到了他的死亡、他的复活、他的升天、还有他的神圣脚印。这些奥迹对非信徒自然不可思议。这些基督徒，如果不是来自从圣多默宗徒或是他的门徒，那还能来自何处？”（*Extrait de mémoires de la Chine*, BVE, 3245 FG 1116 [ff. n. e.]. 该页的一个注脚注明，该文写于 1724 年。

⁵ *Pagoda*, 很有可能来自波斯语或是来自印度斯坦语（Hindustani）。它有多种不同含义。法国人用它来指偶像崇拜的殿宇，而英国人则用它专指与宗教场所中的塔楼，葡萄牙人今天则用它来表示偶像（WICKI, *Documenta Indica*, I, 66 注 2）。至于它可用来指某种硬币，请参见 17 章的注脚 13。在中国，庙宇的修建源于公元三世纪，是由佛教带来。据一部文献所述，中国如今大概有 2000 多座庙宇（COUJING, *The Encyclopaedia*, 41）。

⁶ 他的名字与称号极其繁复；这里仅罗列几例：关羽、关公、关夫子、关帝、关寿长、关云长、关长生、关状缪，武帝、圣帝。

⁷ DORÉ, *Manuel des superstitions*, 48-9。

Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise（《中华帝国与中华鞑靼区的地理、历史、编年、政治与格物》）中重提这一观点⁸。基于他的权威文献，很多学者都曾提到过关公皈依了基督宗教⁹。可是在关公的作品中，更确切地说，在归功于他的功绩与神迹的故事集里，根本找不到一处曾提及耶稣基督¹⁰。马若瑟提到的石刻真迹和 du Halde 提到的广传华夏的拓本应当是一种以竖版对称格式写成的箴言，被称为“对子”或是“对联”。其一般用途是装饰房舍，或是在国家及家庭节假日时贴在院门及门楣上。此类文字的总集或是专辑一般按不同的宗教习俗归类，数量颇为丰富。按理说，若是如此著名的人物曾留下铭文，那么它们一定会被收入总集中，至少是在天主教或基督新教的专辑里。事实上，在被检阅过的无数文献里，他那传说中的亲笔题文根本不见踪迹。问到的有关专家学者们对此也毫不知情；相反，当他们听到这位文盲将军曾经留下过只言片语时都倍感惊讶¹¹。

难道说，为了能阻止天主教徒们对其加以利用，这些铭文在对基督宗教的迫害中已被永久地删除或是销毁了吗？直到今天我们也无法在中国历史文献找到任何蛛丝马迹，而天主教传教士的信件和记录中也没有任何地方对此表示支持。如果真得存在得话，那么这些文献——尤其前述的教会文献——绝不会忽略如此重大的中华福传古老性的见证。对中国迷信研究最深的学者，耶稣会士 Henri Doré 也从未提及传说中关云长的基督宗教信仰¹²。所以，我们可以确认，马若瑟在这里栽了个大跟头。不过，这里顺便提一下，关公的时代（162-219/224？）与那两

⁸ Paris: P. G. LE MERCIER, 1735, 4 卷本。马若瑟的引文可见第三卷 65-66 页。除了些许微小的写作方式上的差别外，du Halde 最后加上了这一句：“由[碑刻]作成的拓本篇幅不一、传播甚广。”

⁹ GAILLARD, *Croix et swastika*, 89; FAVIER, *Péking*, 51; HUBRECHT, *Grandeur et suprématie*, 38; FAN, *Yen-ching k'ai-chiao lüeh*, 樊国樑,《燕京开教略》I, 6。

¹⁰ *Kuan ti sheng-chi t'u-chi ch'uan chi*,《关帝圣迹图志全集》6 卷本。其中只有几幅图片看起来还算是真迹。

¹¹ 作者本人这里也没有注明史料来源。说关公是文盲似乎毫无根据。——译注

¹² DORÉ, *Recherches sur les superstitions*, t. VI, partie II°, 54 ss.

个西方的僧侣于东汉时（25-220）从中国带回丝绸生产秘笈的时代恰巧吻合¹³。

距这些最初的、非常不确定的记载 4 到 5 个世纪之后，我们才有了另一次记录¹⁴。在辉煌的唐王朝（618-907）皇帝的统治下，景教（或聂斯多略教，*nestorianismo*）在朝廷得到宠幸并在地方得以兴盛。公元 658 年，高宗皇帝（650-683）给予这一教派绝对自由，准许其在帝国境内传播。西安的景教碑明确强调该教曾“法流十道”，“寺满百城”¹⁵。他们很有可能在山西也建立了小的团体，特别是考虑到他们的大恩主郭子仪¹⁶以三军统帅的身份被派驻山西¹⁷，不过这一点并没有清晰的文献记载。尽管如此，我们知道摩尼教徒（*manichei*）——一个与基督宗教相去

¹³ Li Ung Bing, *Outlines of Chinese history*, 157-8. 连接欧洲与远东的“丝绸之路”正好从山西的北部穿过，它东起北京（更早时起于西安），途径兰州、甘州、肃州、哈密。在此处，它分为南北两路。北路途径乌鲁木齐、伊宁、喀什；南路途径吐鲁番、阿克苏、扎尔肯特、喀什和塔什干。从这里可以到达里海以及莫斯科。从喀什可到达帕米尔高原或是喀布尔，也可以到达兴都库什山脉、印度或是波斯与小亚西亚。与这条文明之路相对的是更北边的野蛮之路，因为它向来是军队由东向西的行军之路（GROUSSET, *La Chine*, 107-08）。丝绸之路，或曰商贾之路非常繁忙。对此的最佳见证就是上个世纪末在山西发现的古罗马硬币。1885 年发现了 16 枚这样的硬币，其中一些来自提庇留时期（Tiberio 14-37），另一些则来自马库斯·奥勒利乌斯·安东尼努斯（Marco Aurelio Antonino 161-180）时期。参见 BUSCHELL, *Ancient Roman coins from Shansi*（多处）。

¹⁴ 根据中国新闻网 2009 年 6 月 24 日报道，徐州发现的一枚东汉铜镜刻有十八字铭文，其内容与基督宗教有关。<http://www.chinanews.com/cul/news/2009/06-24/1746265.shtml>——译注

¹⁵ DAUVILLIER, “Les provinces Chaldéennes”, *Mélanges Cavallera*, 296-7. 他们当中一定也有华人信徒。这些可以从西安的景教碑、从流传至今的一些文献还有 845 年的还俗令（*decreto di laicizzazione*）中得知，尽管这法令主要是针对佛教徒而颁发的。不过，不像 E. TISSERANT 所言（“Nestorienne [Église]”, DTC, col. 199-218），他们好像未能深入渗透从而建立起真正的本地人的团体。

¹⁶ 697 年生于华州（今陕西华县——译注），四朝元老，先任三军统帅，后任帝国宰相（郭子仪曾为副元帅、代国公——译注）。曾多次以总督、将军的身份派驻山西（除任节度使外，郭还做过汾阳王——译注）。是景教的恩人与保护人，多次出资为其修建景教堂。景教碑文中能找到对他的歌颂之辞。781 年过世，举国为其哀悼三年 TSANG, *Chung-kuo jen-ming*, 1043; WANG, *Shan-hsi t'ung-chih*, CI, f. 30). Foster 认为他本是华夏突厥人（*turco-cinese*）（*The Church*, 97）。

¹⁷ 郭曾在山西任朔方节度使，不像是三军统帅——译注。

甚远的教派——作为封赏，曾于 779 年从代宗处得允在太原建立教堂¹⁸。806 年时，应畏兀儿使团之请求，宪宗（806-820）延续了前朝的准许。这使团中有一人乃是摩尼教的司祭¹⁹。

景教

直到 13 世纪时，我们才找到了对山西景教徒所作的一些描述。并且这里谈及的还不是散布的团体，而是整个的民族信奉了同一信仰。正是马可波罗为我们提供了最早的资料。他提到了一个所谓的唐突（Tenduc）国²⁰，说在本地有一位叫做贾尼（Gianni）的司祭掌控着这里的鞑靼人以及周边地区²¹。他还补充说他们后人还能找到；其实乔治（Giorgio）就是他的继位人²²。另一个记录则提到，上述的所有人都跟随国王皈依了基督信仰²³。那么，这个唐突国到底位于何方？这些基督徒从属于哪个教派？他们又起源于何处呢？

该王国的地理位置如今已不再是个难题。天才汉学家伯希和（Paul Pelliot）

¹⁸ FOSTER, *The Church*, 97.

¹⁹ GROUSSET, *Histoire de l'Extrême-Orient*, I, 353; WIEGER, *Textes historiques*, II, 1467; COULING, *The Encyclopaedia*, 325-6.

²⁰ 突厥人 Čol（中文：沙陀）以及他们的子孙汪古族一直保留了 T'ien-tak 或是 T'ien-tok（天德）之名，而 13 世纪的中国人称之为 T'ien-lò。参见 PELLIOT, “Chrétien d'Asie centrale”, *TP*, XV (1914), 630.

²¹ POU Y MARTI, “La leyenda del Preste Juan”, *Anton*, XX (1945), 65-96; OLSCHKI, *L'Asia*, 376-91.

²² “Et sachiés que en ceste provence estoit le mestre seje dou Prestre Johan quant il seignorioit les Tartars et toute celles provences et reignes environ. Et encore hi demorent le sien descendens. Et cestui Jor[gie], que je vos ai només, est dou lignages dou Prestre Johan, sicom je vos ai conte dit; et est le soi[s]me seignor depuis le Prestre Johan.”（古法文，大意于文中所述相同——译注）参见 POLO, *Il milione* (ed. L. FOSCOLO BENEDETTO), 61.

²³ “Presbiter quidem est christianus quare omnes christiani de partibus illis efficiuntur”（拉丁文译文：先祖自然是基督徒，由此他的所有分支都入了基督宗教）（同上，60）。欲了解波罗时代亚洲的宗教情况，请参见 OLSCHKI, *L'Asia*, 209-95.

指出它包括整个归化城（Kuei-hua-ch'eng）谷地，并沿着黄河北岸的弯曲延展。²⁴慕阿德（Arther C. Moule）也持相同的看法²⁵。中国史学家张星烺认为它的位置还应当靠北，包括由包头城、五原和河套沙漠形成的三角地带²⁶。这个位置与中国历代战争图所显示的一致，²⁷而方济会士袁明道（Edmond Noyé）神父则把它放在了更南的位置²⁸。不论是选取哪一种的观点，可以确认的是：这一地区至少有一部分属于山西境内。

至于波罗提到的基督徒，我们需注意他们并不是天主教徒，而是景教徒。这一点可从一道圣旨还有与他们有过联络的首位天主教北京总主教孟高维诺（Giovanni da Montecorvino）的记述中推断出来。1276年7月19日在西京（Hsi-ching）颁发的一道圣旨提到：凡是在西京拥有房产的也里可温教徒，即景教徒，均需缴纳赋税²⁹。其后，孟高维诺曾记载，贾尼司祭的一名后代统治之地距北京大概有20天的距离³⁰。不过他们并不属于天主教会。

可是这些景教徒究竟来自何方？他们是华人抑或是外邦人？汪古（Öngüt）部

²⁴ PELLIOT, “Chrétien d’Asie centrale”, *TP*, XV (1914), 634.

²⁵ MOULE, *Christians in China*, 235; CORDIER, *Ser Marco Polo*, 62.

²⁶ CHANG, *Chung hsi chiao-t'ung* (张星烺, 《中西交通史料汇编》), II, 注 109.

²⁷ *Chung-kuo li-tai*, 图 35.

²⁸ NOYÉ, “Johannes filius regis Georgii”, *CCS*, VII (1934), 758.

²⁹ CH'EN, *Yüan Yeh-li-k'o-wen*, 8; MOULE, *Christians in China*, 224 注 17; 也里可温是叙利亚文 *ärkägün* 或是 *ärkä'ün* (复数为: *ärkägüd* 或 *ärkä'üd*) 的音译, 意为“大执事”(arcidiacono)。在蒙古帝国内, 基督徒曾被如此称呼, 也被称为 *ta-sha* (西安景教碑), 迭屑 (*tieh-hsieh*), 后者来自于波斯语 *tarsā* (复数为: *tarsākān*; *CCS*, VIII, 1935, 29); 不过回教徒写作“特[忒]而撒” (*t'e-erh-sa*) 或是“贴薛” (*t'ieh-hsüeh*) (*CCS*, VIII, 1935, 78)。在畏兀儿族内的众多基督徒使用这两个名称成为可互换的称呼。参见 MONNERET DE VILLARD, *Le leggende*, 153-65; PELLIOT, “Chrétien d’Asie centrale”, *TP*, XV (1914), 636-7; MOULE, *Christians in China*, 218.

³⁰ “Quidam rex illius regionis de septa nestorianorum christianorum, qui erat de genere illius magni regis qui dictus fuit Presbyter Johannes de Yndia, distat ad XX dietas” (拉丁文大意: 有一个景教徒地区的国王, 他的祖先就是号称印度的若望(贾尼)的著名国王, 离此 20 天的行程) (*SF*, I, 348)。

族被中国人称为白鞑靼人³¹，他们由于战乱的原因被迫离开中亚的故土而迁徙至远东地区。12 世纪早期，由于对金战败，他们被流放到了满洲南部。重获自由之后，他们最终得以在黄河以北的地区立足，这里就是所谓的唐突³²。在那里，整个部族于 11 和 12 世纪时接受了景教，就如克烈部（Keraiti）不久之前所做的一样³³。很清楚，这些景教基督徒们并非纯种的中国人，而是居住于华夏的外邦人。

从方济会士罗伯鲁（Willem Da Ruysbroeck）的一份记录可以推断，他们建都在大同。直到今天，罗氏所用的西京（Segin; His-ching）——“西部的京都”³⁴——这个名字在确认地点这方面还是造成很多问题，因为中国的历史上大概有八个城市都叫过这个名字³⁵。很多学者都倾向于西安，而该城分别曾于 25-220、742-756、760-762 三段时间被冠以此名。此后，其它城市也曾使用这一名称，如 1044 年时的大同（山西）。以这些史实为依据，伯希和指出，那时的西京不是西安而是大同³⁶。所以，西京=大同这一结论应当是确凿无疑的。在罗伯鲁的时代，除此外一

³¹ 漠南的一个部落。汪古在蒙古语中是长城的意思。他们是回纥的后裔，但自称是雁门沙陀之后。他们开化较早，文明，所以称为白鞑靼，熟鞑靼。——译注，选自《中文维基百科》。

³² PELLIOT, “Chrétiens d’Asie centrale”, *TP*, XV (1914), 633.

³³ 他们的皈依被认为归功于一次奇迹（MESSINA, *Cristianesimo buddhismo* 83-84）。

³⁴ “In XV civitatibus Cataye sunt Nestoriani et habent ibi episcopatum civitate quae dicitur Segin”（拉丁文译文：在契丹的 15 城都有景教徒，他们的主教府所在处称为西京）（*SF*, 1, 237）。

³⁵ 以下是这些城市的名字：

西安（陕西）：东汉（25-220）、唐（742-56；760-762）；

洛阳（河南）：唐（713）、五代、后晋（936-944）、北宋；

凤翔（陕西）：唐（756-758）；

临江（辽宁）：北海国（Pei-hai），属于高丽（668-926）；

大理（云南）：南朝（629）；

太原县（山西）：太原府南的小城。五代、后汉（923-934）；

大同（山西）：契丹（辽），由兴宗与 1044 年建立；

西京（陕西）：共和后与 1932 年在西安附近建立的小城（Tz’u-HAI, 216; TSANG, *Chung-kuo ku ching ti ming*, 249）。

³⁶ *TP*, XXVIII (1931), 218-20; *SF*, I, 237, 注 578。辽国（契丹）有五都：临潢（今为热河的 Boro Khoton）为上京；辽阳（辽宁）为东京；大廷（今为热河的 Tsaghan Suburgan）为中京，

定也有过其它有主教府的城市，就像（陕西）西安（Khumdam）与（河南）洛阳（Sarag）³⁷；而罗氏并未提及西京以外其它地方的团体，这可能是因为他唯一知晓之处，抑或是该团体离他的信息提供者最近，又或者是该团体最为重要，因为它所处之地是主要城市³⁸。小型团体在该省的中部和南部也能寻得踪迹。从启元四年农历二月，即 1267 年三月所颁的一道旨谕中可推断，在太原和平阳也有景教徒的团体存在。该旨谕为上述二城的佛教僧侣、道教道士、儒教司祭（confucianisti）、回教毛拉和景教神职免除了军役³⁹。如这最后一类并不存在的话，那将他们包括在特赦的行列则毫无意义了。

景教及天主教宗主教（Patriarca）

对本省南部景教的情况虽然所知寥寥，但北部则是另一番景象，值得我们作更详细的了解。玛·雅巴拉哈三世（Mār Yahballôhâ III）⁴⁰——这是他为人熟知的名字——与 1244 年生于霍山（Košang），⁴¹ 其上还有三个兄弟。其父 Bainiel

燕京为南京，即今日的北京（河北）；大同（山西）为西京。各京城所辖的区域请参阅 K.A. WITTFOGEL, FENG CHIA-SHENG, *History of chinese Society Liao*, 62-63。西京所辖的区域可在 81-83 页找到。

³⁷ PELLISOT, “L’Évêché nestorien de Khumdam et Sarag”, *TP*, XXV (1928), 91.

³⁸ DAUVILLIER, “Les provinces Chaldéennes”, *Mélanges Cavallera*, 300.

³⁹ CH’EN, *Yüan Yeh-li-k’o-wen*, 8; MOULE, *Christians in China*, 224 页, 注 17.

⁴⁰ 又译“玛·约伯耶和华三世”、“马·雅八阿罗河三世”或“马·叶洛合三世”。——译注

⁴¹ Il CHABOT, *Histoire de Mar Jabalaha III*, 15, 他认为该地属河中府（今天的永济）位于山西南部; CHANG Hsing-lang, *Chung Hsi chiao-t’ung*, 11, 97, 认为是霍州（或是霍县），与前者属同一地区，只是稍稍靠北；而 PELLISOT, “Chrétiens d’Asie centrale”, *TP*, XV (1914), 634, 认为是东胜（Toiyto）；下列学者则认为是在敖伦苏木（Olon Sume-in Tor）: LATTIMORE, “A ruined nestorian city”, *GJ*, 84 (1934), 481-87; EGAMI, (江上波夫) “Découverte ‘L’église romaine’”, *Conferenze*, VII (1955), 41-55; ID., “Higashi Ajia ni okeru”, *Jimbun 人文*, III (1949), 18-24; ID., “Nai Mōko Hyakureibyō”, *TBK*, 1954 (n. 5), 292-309; ID., “Olon-Sume et la découverte”, *JA*, CCXL (1952), 155-67; DESMOND, “Preliminary report”, *MS*, III (1938), 232-49.

是该城的大执事，并且是蒙古大汗贵由（Güyük）⁴²的私人好友。他的本名为马库斯⁴³（Marḳôs；土耳其语：Märküz）。还在孩提时，他听说北京附近的一个山洞里居住着一位隐士名叫拉班·扫玛（Rabban Šaumâ）之后⁴⁴，立刻离家跟随。他稚嫩的外表令拉班·扫玛感到不放心，所以便劝他回家。但后来被他的诚恳打动，同意他试学。三年后，他倍感满意，于是将其引荐给了景教北京主教玛·聂斯多略（Mar Nestôris），⁴⁵让他（1263年）穿上隐修士会服并接受剪发礼（Tonsura）⁴⁶。

马库斯决定要去参拜圣地（i Luoghi Santi⁴⁷），于是说服了他的师傅一同踏上了朝觐旅程。路过马库斯的出生地霍山时，他们受到了景教团体的热情接待。君不花（Kün-buḳa=拜日者）与爱不花（Ai-buḳa=拜月者）两位长官分别是乔治王的皇叔与皇父，他们不但对朝圣者热情接待，而且还热切请求他们能够留下来；被婉拒后，只能极不情愿地让朝圣者离去。在马蜡格（Maragha）⁴⁸，他们成了玛·丹哈（Mar Denhâ）宗主教的座上宾。在亚美尼亚的阿尼（Ani），由于道路阻断，他们返回了主教处。主教劝他们回国，并在离别前任命拉班·扫玛为中国景教教会的总视察员（visitatore generale），任命马库斯为汪古部和契丹（Catai e Öngüt）地区⁴⁹的大主教（Metropolita），该范围其实涵盖了整个中国北部⁵⁰。马库斯此时（1280）还未满36岁。

由于旅程变得日益艰辛，两位朝圣者便隐退至位于埃尔比勒（Arbela）附近

⁴² 即成吉思汗之孙，元定宗（1246-1248）。——译注

⁴³ 也作“麻古思”——译注

⁴⁴ 又译“拉班·巴·扫玛”——译注

⁴⁵ 当时的名字叫 Hānbālik（后来改称 Cambalik, Kambalich, Kambalceck）。（即汗八里——译注）

⁴⁶ 有两位隐修士居住在温泉一个名叫仙人古洞的山洞里。参见 CLÉMENT, “En vacances a Wen-ts’uen”, *DCEP*, XVIII (1931,) 413-23。

⁴⁷ 即耶路撒冷。——译注

⁴⁸ 古籍作“蔑刺合”，在今天的伊朗。——译注

⁴⁹ 原文：“lëmar’ithâ dhe Kaṭai wadhong”= 掌管契丹与汪古教区。

⁵⁰ DAUVILLIER, “Les provinces Chaldéennes”, *Mélanges Cavallera*, 302。

的 Ter'el 的圣弥厄尔隐修院（monastero di S. Michele）居住。次年，大公牧首（catholicos）⁵¹ 玛·丹哈宗主教逝世，景教的主教们需齐聚以选出他的继任人。选举者们得知马库斯是蒙古皇家的密友后便一致推选他为宗主教。此后（1283⁵²）直至歿世，马库斯以雅巴拉哈三世之名（意即：神的恩赐）掌管整个景教教会。从即位起，他即着眼拉近与蒙古统治者的关系，就是这一点以及他对天主教的善意亲近令他失去了许多主教和隐修士的支持。在日渐嚣涨的诽谤与流言中，他度过了自己最后的惨淡时日。

他从即位起就显现出的对天主教会的好感最终令他决定迈出皈依的最后一步。他的恩师拉班·扫玛于 1285 年受阿儿浑汗（Argun Khan）⁵³ 派遣出使教廷，并在罗马接受了天主教⁵⁴。返回后，他为大汗转交了宗座信函，也为宗主教转交了宗座信函和诸多珍贵礼物。这其中就有与克雷孟四世（Clemente IV）交给 Michele Paleologo⁵⁵ 相同的宣信声明（formola della professione di fede）。雅巴拉哈三世对其欣然接受。在与天主教道明会士的短暂交谈中，他明白了天主教与景教的区别之处。于是他摒弃了景教与希腊教派的错谬，接受了耶稣基督神人一体一性（la unità di natura e la divinità），也接受了圣神从父与子共发的信条。道明会士 Ricoldo Pennini da Montecroce 甚至记载，在一次正式的辩论中，他和另一位会士竟让宗主教还有总主教、主教和神职人员们如此头脑混乱，以至于宗主教本人公开否认他是景教徒⁵⁶。这一点在他自己（指雅巴拉哈——译注）于 1304 年 5 月 18 日发给教

⁵¹ 大公牧首不仅是景教之首，同时也是整个东方亚述教会之首。——译注

⁵² 前文提到是 1280 年的次年，所以应当是 1281 年，1283 年可能有误。——译注

⁵³ 元四大属国伊尔汗国的可汗，都城在马蜡格。——译注

⁵⁴ 他似乎并未做出正式的改宗宣誓（abiura）（VRIES, “Nel quarto centenario”, CC, 1952, 11, 243）。

⁵⁵ 拜占庭帝国末代王朝的奠基人（1261-1282），曾与教宗联盟并短暂合一希腊与罗马教会（1275-1281）。

⁵⁶ “Post hec veniens patriarcha eorum, qui distabat per decem dietas et amplius, dum sederet ipse patriarcha in ioserchiarcha, in sua sede deaurata, et ad pedes eius episcopi et archiepiscopi et religiosi,

宗本笃 11 世的信里得到了确认。在信中他公开宣称接受罗马宗座的权威⁵⁷。正是归功于他的冗长任期，天主教徒得以享受长期的自由。尼阁老四世（Nicolò IV）的信件 *Copiosae benignitatis*⁵⁸ 及 *Disponente Summi Regis*⁵⁹，再加上 Ricoldo da Montecroce 本人的记述都对此有所记载。根据这些史料，宗主教曾不顾其他主教们的公开反对，允许道明会士随处自由传道⁶⁰。由于 Ricoldo 宣讲玛利亚是天主之母的道理⁶¹，神职人员与教民决定要将他驱逐，而此时宗主教力排众议，对他进行袒护⁶²。他在景教教会的中心任牧首 36 年，祝圣 75 位主教⁶³，于 1318 年 11 月

nos autem armati gracia Dei ita confundimus omnes, ut ipse patriarcha coram omnibus mentiretur, et negavit se esse Nestorium, nec imitatore Nestorii.”（拉丁文大意：此后，他们的宗主教赶来与我们辩论了十日有余。宗主教一直端坐在他的辉煌宝座上，脚下是他的主教、总主教与神职人员。在天主恩典的武装下，我们使每个人都头脑混乱，以至于那位宗主教在众人前胡言乱语，否认他是景教徒，也不是景教的跟随者”（LAURENT, *Peregrinatores medii aevi*, 130）。

⁵⁷GOLUBOVICH, *Biblioteca*, II, 438; GIAMIL, *Genuinae relationes*, 8; TISSERANT, “Nestorienne (Église)”, *DTC*, XI col. 222-23. 雅巴拉哈三世信件的信使是道明会士 Jacques de Arles. 参见 COLI, “Participación española”, *MH*, VII (1950), 185.

⁵⁸ CHABOT, *Histoire de Mar Jabalaha III*, 195-99.

⁵⁹ 同上, 218-19.

⁶⁰ “Patriarcha eciam contra voluntatem episcoporum ordinavit, quod in eorum locis verbum Dei libere predicaremus, et ita inceperunt audire et ad fidem redire, et venientes peccata sua confitebantur”（拉丁文与文中大意相同）（LAURENT, *Peregrinatores medii aevi*, 131）。

⁶¹ 景教不承认耶稣是神人一性，所以只承认玛利亚是耶稣之母，不承认她“天主之母”的称号——译注

⁶² “Cum igitur accederemus ad eos in Baldacum, vbi est sedes eorum, recceperunt nos gratanter prima facie; sed audito, quod predicauimus virginem Dei genitricem et dicebamus, quod beata Maria peperit Deum et hominem, statim publica eorum predicacione contradixerant hoc et nos de eorum ecclesia turpiter eiecerunt, et ipsam ecclesiam, in qua predicaueramus contra Nestorium, lauauerunt cum aqua rosacea, et celebrauerunt solempnem missam, vt eum placarent”（拉丁文大意：于是，当我们来到他们的主教座堂处巴格达时，起初他们对我们还表示欢迎，不过当他们听到我们宣讲童贞天主之母，即真福玛利亚诞下的是神人一体后，立刻公开宣称他们的道理与此相反，我们也被粗鲁地从他们的教堂里赶了出来，而他们更用玫瑰水清洗我们曾反对聂斯多略[教义]的那座教堂，并隆重举行弥撒以让他们心安。同上, 130）。

⁶³ VRIES, “Nel quarto centenario”, *CC*, 1952, II, 236.

13 日辞世，并由弟茂德二世继任（Timoteo II, 1318-1332）⁶⁴。

唐突的景教徒

皈依

几乎就在雅巴拉哈于叙利亚宣誓弃绝聂斯多略错谬的同时，他的同胞们也接受了真信仰，这些均载于若望·孟高维诺的著作中。在他从汗八里发出的第二封信里，孟高维诺提到一个景教的国王是著名的贾尼司祭的后代，在他抵达的第一年，也就是 1294 年，就已皈依了天主教。国王甚至领受了小品（*ordini minori*）⁶⁵，并换上祭服给他辅祭。他不顾同教中人对他背教行径的指责，令自己很多的属下都皈依了天主教⁶⁶。该王名叫乔治⁶⁷，统治着汪古部。

⁶⁴——译提摩太二世。——译注

⁶⁵ 小品又叫“低级神品”，指七神品中的司门员（一品）、诵经员（二品）、驱魔员（三品）、辅祭员（四品）4 个圣职职务。中世纪教会接受神职者从剪发礼开始，即领受小品，可享受教会俸禄。后来，小品神职在现代的天主教会内虽名存实亡，但依然是晋升到大品的必经阶段。在领受司铎职，即通常说所的神父职前，依然需要先举行小品礼仪。——译注

⁶⁶ “*Quidam Rex illius regionis de septa Nestorianorum christianorum, qui erat de genere illius magni Regis qui dictus fuit Presbyter Johannes de Yndia, primo anno quo huc ego veni michi adhesit et ad veritatem vere fidei catholic per me conversus, minores ordines suscepit, michique celebranti sacris vestibus indutus ministravit, ita quod alii nestoriani ipsum de apostasia accusaverunt. Tamen ipse magnam populi sui partem ad veram fidem catholicam adduxit.*”（拉丁文意与文中所述大致相同：*SF, I, 348*）

⁶⁷ *Gîwargîs*，回教学者写作 *Körgüz*，中文做阔里吉思（*K'uo-li-chi-ssu*），他是爱不花和忽必烈（元世宗）之女玉刺客（*Yüräk*）之子，继承了汪古王位。先与忽塔德迷失（或忽答迭迷失，*Qutadmiš*）（忽必烈之子真金的女儿——译注）成亲，后又娶了元成宗（铁穆耳，或贴木儿，*Timur Öljeitü*）之女阿牙迷失（*Ayamîš?*）。这第二次婚姻给了他“赵国王”（*Chao-kuo wang*）称号。1294 年农历 5 月癸卯日又获得了“唐王”（*T'ang wang*）的称号，并享受只有皇亲才可拥有的金印特权。1297 年夏与叛王海都（*Kaidu, Hai-du*）作战，次年冬被俘处死。海都叛乱于 1301 年平定，不过一直要到 1306 年他的余部全部扫平时，乔治的儿子乔瓦尼（*Giovanni*）才从大汗处得允将乔

乔治的改宗在何处发生并不明确。既可能在汗八里又可能在他自己的都城⁶⁸。下面这段引文——“他活着的时候在他的教堂用拉丁语做弥撒，不过，不论是弥撒感恩经（Canone）还是颂谢词（Prefazio），用的都是[乔治的]语言与文字⁶⁹”——只能证明他（孟高维诺——译注）曾多次到过乔治的都城。这些话也说明只有孟高维诺使用当地语言奉献弥撒圣祭。实际上，在他的帮手——德国科隆的阿诺德（Arnoldo）神父于 1302 年到达之前⁷⁰，他一直都是居住在本地的唯一拉丁礼司铎。无论如何，单是就此我们无法推论乔治是在他王国的都城宣布摒弃了他教派的谬误，何况奉献给圣若望的教堂只是在他皈依后才建立的⁷¹；而我们也不应该认为这里所说的“他的教堂”是指他皇宫的教堂或是小堂，抑或是以前就存在的景教教堂。

他的皈依当然是真实的。乔治被天主教的魅力俘获，毕生力行教规并于 1285

治厚葬于祖坟。他的遗体完好无损，由高官与 500 兵丁扶灵送葬。日本考古学家江上波夫认为他在敖伦苏木发现了他的坟墓。他的谥文可参见 A. C. MOULE (*Christians in china*, 236-37)。其谥号为“高唐王”（*Kao-T'ang wang*）。参见 NOYÉ, “Johannes filius regis Georgii”, *CCS*, VII (1934), 755-58; EGAMI, “Découverte ‘l'église romaine’”, *Conférence*, VII (1955), 41-55; ID., “Higashi Ajia ni okeru”, *Jimbun*, III (1949), 18-24; ID., “Nai Mōko Hyakureibyō”, *TBK*, 1954 (n. 5), 292-309; ID., “Olon-Sume et la découverte”, *JA*, CCXL (1952), 155-67。

⁶⁸ H. YULE 认为是在归化城（*The book of ser Marco Polo*, I, 277 注一）；张星娘认为在五原地区（*Chung hsi chiao-t'ung*《中西交通史料汇编》，II, 109 注一）；W.W. Rockhill 认为是东胜（*Toyo*) (*Diary of a Journey*, 18)；P. PELLLOT, “Kao-Tch'ann, Qoço”, *JA*, XIX (1912), 595-96 以多种证据力证这一理论。不过，如今 LATTIMORE, “A ruined nestorian city”, *GJ*, 84 (1934), 481-87；N. EGAMI, “Découverte ‘L'église romaine’”, *Conférence*, VII (1955), 41-55; ID., “Higashi Ajia ni okeru”, *Jimbun*, III (1949), 18-24; ID., “Nai Mōko Hyakureibyō”, *TBK*, 1954 (n. 5), 292-309; ID., “Olon-Sume et la découverte”, *JA*, CCXL (1952), 155-67; M. DESMOND, “Preliminary report”, *MS*, III (1938), 232-49 等以考古学发现为证据认为它位于敖伦苏木。

⁶⁹ “Et eo vivente in ecclesia sua celebrabatur missa secundum ritum latinum in lictera et lingua illa, tam verba canonis quain praefationis” (*SF*, I, 350)。

⁷⁰ *SF*, I, 350。

⁷¹ 同上，348。

年让其子受洗，洗名若望（乔瓦尼）⁷²。他的虔诚令他让属下也大批皈依，数目如此众多，以至于方济会士柏来立（Pellegrino da Castello）神父觉得他一天就至少为一千人施洗⁷³。但他并不满足于仅仅发展新教友，同时也为他们的基督徒生活操心，为此，他开始修建一座教堂并翻译祈祷词。这座恢宏的教堂被称作罗马堂，以向若望·孟高维诺致敬⁷⁴。同时他也组织人翻译整部的拉丁文日课（l'ufficio divino）好能在全国诵唱⁷⁵。

这些景教徒的皈依是真心的吗？对大部分人来说很有可能是这样的，但其中肯定也有机会主义的成分和不够深入的准备。的确，讲道时间只有一天，这如何能称得上是专心的准备呢？这些人的皈依不是出于真正的信服，而是为了暂时的

⁷² 他的名字有多种写法，分别为 Yu-hu-nan、Yü-hu-nan、Yüeh-hu-nan、Yu-an、Ju-an、Cho-hu-nan（通常作“术安”——译注）。很有可能出生于 1295 年，并因其母获封高唐州两千户，这应当是大汗按例赐予的生日贺礼。其父死后，由大汗托付于其叔父，即乔治的四弟拙忽难（又作术忽难——译注）。拙忽难也由此得“高唐王”与“赵国王”之封，并待他胜过亲子。1309 年，乔瓦尼娶晋王女阿刺的纳八刺（Aalatinapala），晋王就是 1324 年即位的也孙铁木儿（Yesün Temür）（泰定帝），他续封乔瓦尼为赵国王。乔瓦尼可能卒于 1312 年夏或是 1314 年春，接唐突国王位的是阿刺都（Alatu），不过根据他宗庙德风堂的碑文应当是阿刺忽都（Alahutu）。参见 CH'EN, “On the damaged tablets”, *MS*, III (1938), 250-56; NOYÉ, “Johannes filius regis Georgii”, *CCS*, VII (1934), 755-58。

⁷³ “Et ipse Rex una die de suo populo plura millia convertit”（拉丁文大意与原文相同——译注）（*SF*, I, 365）。

⁷⁴ “Et ecclesiam pulchram, secundum regiam magnificentiam construxit in honorem Dei nostri, Sancte Trinitatis et domini Pape et nomine meo vocans ecclesiam romanam”（拉丁文大意：这座以恢宏豪华标准建成的美丽的教堂称作罗马堂，奉献给我们三位一体的天主，[也为]向教宗与我致敬）（*SF*, I, 348）。江上波夫确认该教堂的遗址位于内蒙古的敖伦苏木，处于百灵庙以北 20 公里，归化城西北 100 英里，屹立在艾不盖河（Aibuga-in-gol）岸边。参见 N. EGAMI, “Découverte ‘L’église romaine’”, *Conférence*, VII (1955), 41-55; ID., “Higashi Ajia ni okeru”, *Jimbun*, III (1949), 18-24; ID., “Nai Mōko Hyakureibyō”, *TBK*, 1954 (n. 5), 292-309; ID., “Olon-Sume et la découverte”, *JA*, CCXL (1952), 232-49。

⁷⁵ “Et tractavi cum supradicto Rege Georgio, si vixisset totum officium latinum transferre ut per totam terram cantaretur in dominio suo”（拉丁文大意：因着乔治王的旨谕，开始翻译整部的拉丁日课，好能在他治下全境吟诵）（*SF*, I, 350）。

目的，为了立刻的好处。这些老实的农民获知他们的国王已皈依并希望他们也能一同皈依，于是为了得到好处和他的青睐便决定追随他一同走这一步了。这在日后的事件中得到充分的证实。一些当时或后来写成的方济会文献提到，乔治曾使用暴力手段强迫他们皈依；而当他的兄弟们试图重建景教异端时，受到了其中某些已皈依者的反抗。若望·孟高维诺提到的乔治的同教中人对他背教指控则更能说明问题。

衰败

这次皈依以及对国王的传教所埋下的祸根一点点地萌发并最终造成了大规模背教的悲伤结局。开始做的工作曾是如此的充满希望以致于柏来立在乔治死后提到，若是他还活着的话，那么传教士们可以归化整个王国⁷⁶。而这些都在 1298 年时突然中断了。就在那一年，乔治战死疆场，所有的福传工作都因为他的兄弟们的反悔而毁灭，他们令所有的人都重新宣信景教的错谬⁷⁷。孟高维诺神父看到华美教堂被毁却又不能即刻赶到将其至少部分拯救，所感悲痛自是不可言喻⁷⁸。

那个在短期内就结出丰硕果实且前途一片光明的天主教团体轰轰烈烈地出现也轰轰烈烈地消亡，就如同它身处沙漠之地的沙粒，被一阵疾风卷得无影无踪。此事虽令那位出色的使徒（指孟高维诺——译注）心痛万分，但没有令他绝望。

⁷⁶ “Et si vixisset vere totum populum eius et regnum humiliassemus ad Christum”（拉丁文大意与文中相同）（*SF*, I, 365）。

⁷⁷ “Fratres tamen ipsius Regis Georgii cum essent perfidi in erroribus Nestorii, omnes quos ille converterat, post Regis obitum, subverterunt, ad scisma pristinum reducendo”（拉丁文大意：然而，乔治王的弟兄们在王死后反悔，令每一个已皈依者返归聂斯多略谬误，于是又回到了以前的裂教状态）（*SF*, I, 348-49）。

⁷⁸ “Et quia ego fui nec potui recedere ab Imperatore Chaam, ire non potui ad illam ecclesiam que distat ad XX dietas”（拉丁文大意：由于我无法从大汗那里脱身，所以根本不能赶到那座 20 天路程开外的教堂处）（*SF*, I, 349）。

在写给欧洲会友的信中他充满信心地写到，若是能有好的同工，他有希望能修复所有的损失，因为他至少还享有先王给予的特权⁷⁹。不过他指的是何种特权并不清楚。很明显，这既不可能是和唐突朝臣的一般友谊，也不可能是进入该国的特许或通行证：这些早已不成问题。那么它指的究竟是什么？如今我们还无法作答。然而，看到这位伟人在没有任何人安慰的情况下，在那摧毁的教堂废墟前依然充满信心与希望，这实在令人欣慰。信心虽足，但那个天主教团体是永久灭绝了。此后，不论是他本人还是他同时代或他后来的同工都没再对此提及。

辉煌遗迹

最近一些年，基督宗教曾的确存在的遗迹重现人世。欧文·拉铁摩尔（Owen Lattimore）发掘了敖伦苏木这座宏伟古城——也称作 Yisun Sume-in Tor——并在此发现多个教堂遗址——共包括九所遗迹。该地处于艾不盖（Aibugain-gol）河附近，距百灵庙（绥远）20 公里，正好位于古汪古部（乌兰察布旗）的领域内。他即刻确认这就是雅巴拉哈三世故乡汪古的北都霍山。其中一座教堂内还可清晰辨认多个十字架遗迹⁸⁰。日本考古学家江上波夫随后深入该地三次（1934、1938、1941），在城北角外墙处发现被砖瓦覆盖的遗迹，砖上装饰着欧洲哥特式的花叶——这是远东唯一的此类遗迹。他还发掘出一尊无头塑像，有可能是一位圣人雕像。在该外墙以北一公里处，他还找到了乔治王的坟墓，并由此得出结论：乔治王的都城不可能在 100 英里开外的归化城⁸¹。另外，在附近的一片墓地中，Matin

⁷⁹ “Tamen si venerint aliqui boni coadiutores et cooperatores, spero in Deo quod totum poterit reformari; nam adhuc habeo privilegium predicti Regis Georgii defuncti”（拉丁文大意：不过，如果能够来一些好的帮手和同工，我希望在天主内一切均能修复，因为直到如今我还拥有先王乔治所赐的特权）（*SF*, I, 349）。

⁸⁰ LATTIMORE, “A ruined nestorian city”, *GJ*, 84 (1934), 481-87.

⁸¹ N. EGAMI, “Découverte ‘L’église romaine’”, *Conferenze*, VII (1955), 41-55; ID., “Higashi Ajia

Desmond 发现了一尊王室墓碑，属于乔治王的亲人。在稍远的地方，确切地说是在位于 Muknor Sobor γ an 的 Boro Bayšing 附近的 Bičik Jälläy，即 Wang-mu 发现了刻有马耳他十字的墓石⁸²。

这一地带景教徒的延续也由 17 世纪初期耶稣会士利玛窦神父所搜集的资料得到了证实。为了能给他的宣道获得最大限度的权威支持，利玛窦曾孜孜不倦地搜集所有有关早期福传的文字资料⁸³。他的书信曾多次提到在他的那个年代存在于上述地区的基督徒们。其中，他曾提及在“圣若翰洗者八日庆节”（ottava di S. Giovanni Battista）期间，也就是在 1605 年 6 月 25 日至 7 月 1 日间，曾接待过一位名叫艾田的来自开封（河南）的犹太人。此人确切地告诉他说：“有一些与他同行的外方旅伴进入了中国，他们曾呆在开封，临晋⁸⁴（Lin-chin）还有山西。他们敬拜十字架，而且他们所宣讲的道理的一部分与他的经书相同；他们所诵经书应当就是圣咏”⁸⁵。同年 7 月 26 日他在给耶稣会总会长 Claudio Acquaviva 的信中写到：几年前他曾提起过“在中国的属国有基督徒存在”⁸⁶。该地一定是处在唐突古国治下的朔州地区⁸⁷。他也提到了另一个景教区临晋，这是位于山西省南部的一座二等城市⁸⁸。总之，直到他那个时代，该省还存留着一些景教团体。不过，他们的数目看起来小到如此微不足道，以至于不久之后天主教传教士在本地开始福传工作时，不仅没有与他们产生纷争，甚至对他们的存在也根本没有提及。其

ni okeru”, *Jimbun*, III (1949), 18-24; ID., “Nai Mōko Hyakureibyō”, *TBK*, 1954 (n. 5), 292-309; ID., “Olon-Sume et la découverte”, *JA*, CCXL (1952), 155-67. (最近，考古学家认为位于河北省涪源县的梳妆楼才是阔里吉斯的真正墓葬。——译注)

⁸² M. DESMOND, “Preliminary report”, *MS*, III (1938), 232-49.

⁸³ 其实之前，方济各·沙勿略就已经开始在远东艰辛地做这样的搜寻。参见 LETTURA, “El Puestod e Javier”, *AHSI*, XXII (1953), 515-16。

⁸⁴ 现今是山西临猗县的临晋镇。——译注

⁸⁵ D’ELIA, *Fonti*, II, 320.

⁸⁶ 同上，319 页注 2。

⁸⁷ 同上。

⁸⁸ 同上。

后几年中，周边地区的景教徒后代都保留了记录⁸⁹，可在山西则是空白一片。

山西省境内有关基督宗教或真确或飘渺的记录正如福传之灯里摇曳欲熄的火苗，不过它很快就会被重新点燃，而且将会经久不熄。（未完待续）

⁸⁹ MOSTAERT, “Les Erküts”, *BCUP*, 1934, (n.9), 1-20; BERNARD, *La découverte des Nestoriens* (多处)。

北京四教堂史（二）¹

作者：William Devine

译者：子珺

第四章 北堂

南怀仁神父曾提出过一个大胆的设想，即为在华福传培养本土的神职人员。他计划在北京和一些较大的城镇设立大型的学校，在这里，天主教家庭的孩子们可以接受良好的汉语和中国文化教育。他们中的佼佼者随后将接受培育，并成为神职人员。在神学教学过程中将使用本土语言，而不是拉丁语。拉丁语也将不再是他们圣神父后在弥撒礼仪中所使用的语言。南怀仁神父知道，对于必需从字母开始学习拉丁语的民族来说，想要学好拉丁语，有多么不易。拉丁语是中国人从事神职工作的最大障碍。为了学好拉丁语，一个中国人必需从孩童时期起就开始全身心投入，并在多年的哲学和神学学习中频繁地使用它。在这一点上，与欧洲的修生们相比，他们要更多地脱离自己的母语。尽管这些中国神职人员可在日后与欧洲传教士交往中学会些许法语，但拉丁语无疑还是攻读外国文献的语言媒介。可是，拉丁语教育的必然结果是：以这种不能完全被消化的死语言²接受教育，无论在文化上还是在专业上中国神父都会受限制颇多。这样导致的结果便是，虽然并非他们的责任，可他们却变得不善于使用本国语言进行表达与写作，甚至会受到当时社会文坛风气的引导，倾向于过分咬文嚼字、追求语言的典雅。

¹ 本文译自 W. Devine, *The Four Church of Peking*, Tientsin, 1930, pp. 40-60. 译者：华中师范大学英文硕士研究生。

² 拉丁语已不再是任何人的母语，被称为死语言。——译注

南怀仁神父希望得到教宗保禄五世的特许取消拉丁文，而他的一位同会会士也已将罗马弥撒经书与礼仪用书译成中文，并用中文编写了缩略版的伦理神学书籍。他计划培养一大批国籍神职人员，以确保每一个小的教友团体都配备有常驻神父，而欧洲传教士则可以专注于培训以及指导中国神职人员的工作。然而在中国的传教士大多数都较为保守从而坚决反对这一计划。他们得到在日本的传教士们的支持，坚决要求中国的神职人员接受与欧洲修道院相同的专门陶成培育。人们不由会觉得南怀仁神父的计划真是值得一试，因为尽管实验失败，在当时也不会产生严重后果。同时应当提及的是，就算抛开强制使用拉丁文的问题不看，在今天的中国³，南怀仁神父还是会看到对他广授神职计划的一致反对。从十七世纪到二十世纪，培训神职人员的方式历经三个世纪的考验而丝毫未变。1671年，第一位中国籍耶稣会士从罗马学成归来。两年后，在耶稣会士名单上又出现了六位中国人的名字。其中一位是禀赋颇高的诗人兼画家⁴，而另一位则成为南怀仁神父钦天监正的副手⁵。

法籍耶稣会士

南怀仁神父也尝试了其它的渠道，其中一些强烈要求欧洲增派传教士的信件甚至还在路易十四⁶的宫廷上当众宣读。那时，这位伟大的君主正在积极推动地理知识的拓展。巴黎皇家学院的科学家们也忙于四处勘察，寻求地理新发现。他们的足迹遍布地中海、大西洋、英格兰、丹麦、非洲以及美洲沿海。而印度和中国则被他们忽略了。究其原因，可能是因为研究中印不会给他们带来荣誉与声望。

³ 指本书成书时，20世纪二、三十年代的中国。——译注

⁴ 国籍耶稣会士吴渔山。——译注

⁵ 国籍耶稣会士刘蕴德。——译注

⁶ Luis XIV，法国鼎盛时期波旁王朝的君主，1643-1715年在位，长达72年。——译注

但是，众所周知，有一批耶稣会士在中国和印度传教。由于他们可以在做好本职传教工作的同时协助进行科研，这使他们受到注意。这一想法的产生解释了为何在《耶稣会士书简集》中会包含对中国社会学、语言学、经济学、矿物学、地理以及自然历史等方面作出详细而珍贵描述的长篇书信。路易十四时期的大臣科尔伯（Colbert）⁷手中曾有一份耶稣会士们科研传教的计划书。可惜计划实现以前他便去世了。

一天，我和卡西尼（M. Cassini）曾很荣幸地受到已故科尔伯邀请去聆听他的一些想法。这位睿智的大臣所说的几句话令我无法忘怀：“亲爱的神父，科学不足以诱使你们远离祖国、告别亲友、飘扬过海、移居它国。但是，为基督皈依教外人以及拯救灵魂的热忱常常促使你们扬帆起航。我希望，在传播福音的空闲中，他们能够充分利用这一时机，因地制宜地做一些观察研究，以完善我们的科学与艺术。”（letter of Perè de Fontaney, *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. III p. 82）

所有这些因素促使这位洪若翰（de Fontaney）与其他五名会士于1685年接受派遣离开法国。其中一位中途留在了早已有耶稣会士传教的暹罗⁸，其他人则继续前往中国并于1688年2月抵达北京。他们正好赶上参加南怀仁神父的葬礼，而正是由于南怀仁他们才来到中国。五人中的两人留在了北京，另外三人经皇帝特许，前往地方各省传教。

其中一人于来华后第二年帮助清政府与俄国商谈合约⁹，而它们为皇帝提供的其它服务，深得皇帝的赏识，以致于皇帝放宽了21年前就已给予南怀仁神父的宗

⁷ Jean-Baptiste Colbert（1619.08.29-1683.09.06），曾长期担任路易十四的财务大臣。——译注

⁸ 泰国的旧称。——译注

⁹ 《中俄尼布楚条约》——译注

教宽容法令¹⁰。原来的法令仅允许传教士们信奉天主教，但是现在汉族人和鞑靼人都可以自由信教。这种自由是经过一系列艰难的争取得来的，因为此前礼部已拒绝过驻京神父们的两次请求。礼部按照孔夫子的陈规负责指导并解释所有的宫廷习俗和仪式，皇帝的日常生活也必须遵守。没有哪位皇帝胆敢无视它的存在。在一切重要的或是不重要的活动中，每一位皇帝都会遵循。它几乎鲜有创新，而它的任何反对意见往往就足够让皇帝做出决定。可是，如果皇权强大，且礼部知道皇帝会自行其道，它总会投其所好，并加上天花乱坠的赞美之辞。

尽管皇帝喜欢传教士们已众人皆知，但礼部从未对这个信仰基督的宗教及其文献有过半点亲睐，而朝廷百官则一直千方百计地阻止这种完全的宗教宽容。那位曾带团与俄国成功签定了和约的亲王¹¹为传教士们向康熙进言。于是，皇帝向礼部发出了一则简短的手谕，称他打算把加在这个基督宗教身上的所有禁令全部解除，并为此征询礼部的意见。礼部郑重地做出回复：该通告各省，天主教应与佛教、道教享有同等的宗教自由，皇帝随即批准。礼部很少陷于这种被动给予外来宗教宽容的境地，而后来，它对此次被迫承受的默许进行了报复。

北堂

宗教宽容诏书只是一个开始。一位法籍耶稣会士运用奎宁治愈了皇帝的顽疾后，其它封赏便接踵而来。洪若翰提到，康熙立即索要了一份皇城内（紫禁城是皇帝的私人住所，守卫森严，其外依次有皇城、内城环绕）所有属于皇帝的府邸宅院的地图，并从中挑选出一处最宽敞、便利之处。这栋宅院的主人曾是康熙皇帝太子的私人老师。但他因犯罪而被流放到鞑靼，所有家产也被没收充公。1693

¹⁰ 这一点已在前文第一章中已有记述。——译注

¹¹ 应为大清皇帝钦差分界大臣、领侍卫内大臣、议政大臣索额图。——译注

年，法国耶稣会士获得此宅院。数年后，他们在此处建立教堂，即北堂。而当时他们也前往紫禁城向皇帝表达他们由衷的谢意。洪若翰曾在一封信中描述了叩谢皇恩的磕头仪式。

1693年7月4日，皇帝召我们进皇宫，通过太监告诉我们，他已把位于皇城的一处宅院赐给我们。我们先按照中国礼仪下跪听旨，然后起身。这位官员带着我们到殿内去谢恩，尽管皇帝并不在那里。

当时碰巧在场的还有几位参加过仪式的朝廷官员，还有 Pereyra 神父以及我们修会的另一位神父，他们是因其它事情进宫的。所有人分作左右两排笔直站立、严守肃静并与我们保持一段距离。我和张诚(Cerbillon)、白晋(Bouvet)以及刘应(de Visdelou)神父站在他们之间，又行三拜九叩之礼，前额叩地以谢皇恩。第二天，我们又在皇帝面前行了三拜九叩之礼。（letter of Perè de Fontaney, *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. III p. 83）

这就是著名的“叩头”仪式。它曾引起过不止一次的战争，也曾多次阻碍了和平条约的缔结。在空当当的金銮殿内，每次下跪的时间间隔都要相同，而每次都要加上三拜，如同随后皇帝亲临时所行一样庄重。因为这是他的圣所，御座即是他的圣坛，而他是上天之子。人们以此礼觐见中国统治者——不论是哪一种统治者，尽管历史总会记载异事——并叩谢浩大皇恩，尽管恩赐常常微不足道。两个多世纪的时间里，这些顺从的耶稣会士们需无数次地上演这出庄重的滑稽剧：全身平铺于地，面上沾染灰土，内心却倍感荒谬；在他们面前的有淫奢骄纵的年轻顺治；有高贵神武、令人敬畏的康熙；有不苟言笑、清高傲世的雍正；有阴险狡诈、冷酷凶残的乾隆。臃肿的嘉庆曾酩酊大醉地在龙椅上摇摆歪斜，而此时，他们便只能无望地躬身退出。他们所受的培育皆是为全然服侍天主而忘记自我，而这自然也是这种服侍的一部分，决不该受到指责。也难怪那些只受过公立教育、

只为了短暂服侍人类君主的人们会无法完成外交使命而导致战争爆发。

7月12日，耶稣会士搬入新宅，并于岁末之时将其中一部分改建成一座小教堂。不过，在路易十四的慷慨资助下，他们有更为宏大的计划。第二年，他们奏请皇帝获准得到了一大块土地。在这里，他们可以在宅院附近修建一座教堂，以及其它一些必要的附属建筑。于是最初的北堂便于1703年建成并敬献给了“至圣救主”。它像东堂一样并不是很大，长75英尺，宽33英尺，高30英尺¹²；它结合了爱奥尼奥式与科林式的建筑风格，并依当地之风缤纷点缀，内墙也饰以中文写就的格句和教会经文。此后，工于画技的传教士来到中国，于是教堂顶部与墙壁更被装饰得美轮美奂，无论是北京天主教徒还是非天主教教徒皆对之倍加赞扬。

其中最令中国人艳羡的是康熙在教堂正面御笔亲题的匾额：“敕建天主堂”。这块匾额令教堂在以后的风风雨雨中得到了应有的尊重。当1827年教堂被政府拆除时，官员们诚惶诚恐地用黄丝绸布把天子的题字牌匾细心包裹后置于国库中保管。（*Peking*, p. 191, Mgr. Favier）

正如葡萄牙国王是葡萄牙人的保护人一样，路易十四同样也是法国传教士的保护人。他多次赠送珍贵礼物给北堂，包括弥撒礼仪所用的圣爵和其它用品。与此同时他也让法国多个基金会慷慨地捐献。而私人的捐赠则更是进一步增强了这个在北京的传教团体，特别是让神父们在那里广集图书，建成一所无论是数目还是藏品在东方皆属一流的图书馆。

第五章 北京主教

1496年，葡萄牙人绕过了好望角，直抵非洲东岸，最终在印度的果阿建立了他们的根据地。1516年，一艘葡萄牙商船抵达了中国南部的广东。五年后，葡萄

¹² 约23米长、10米宽、9米高。——译注

牙国王的使臣来到北京。然而，他没能见到皇帝就被遣返广东并最终死在狱中。葡萄牙商人们则为能在中国沿岸立足而持续着血雨腥风的战斗，圣方济各·沙勿略就是在这时期到来并与此地辞世。1557年，葡萄牙商人终于能在澳门平安立足。澳门本是珠江出海口的一块微不足道的岬角，可后来竟成为欧洲在东方的重要贸易港口，直到上世纪被香港取代。它很快便成为在华传教事业的要地。传教士们在这块葡萄牙的领地上登陆，随后奔赴到中国各省及北京。在这里，修士们可以为传教使命平安地学习；同时，那些被朝廷驱逐的传教士们也可以寻获避难之所。

葡萄牙的保教权

另一历史事件也增加了澳门的重要性。西班牙和葡萄牙正在为发现新大陆的过程中相互竞争，教宗亚历山大六世为防止他们之间一触即发的争斗而将海域在二者之间进行了分配。他的安排就是西方的所有发现归西班牙所属，东方的所有发现归葡萄牙所属。继任的教宗扩充了后者的特权，即由葡萄牙人发现的国土上的主教职位的授予由葡萄牙来决定。因此，果阿成为了具有管辖权的总主教区，其管辖权甚至远至日本，尽管开始时只是名义上的。1575年，澳门成为果阿的辅理主教区（suffragan diocese），对全中国行管辖权，接受葡萄牙国王的保护。这一系列的特权就是所谓的葡萄牙保教权，它所包括的职责包括建立和支持传教区，向传教区派遣传教士和给予资金援助，传教士免费乘坐葡萄牙商船等。

但是，当后来荷兰和英国陆续剥夺了葡萄牙的大部分殖民地时，葡萄牙国王仍然紧握着旧有的权利和特权；而他的臣民们——不论是神职人员还是平信徒们——也都完全支持他。但是葡萄牙已没有能力开拓新的领地，且对其它企图开辟新领地的国家心怀妒怨。于是，这一保教权使教宗陷入了窘境，并且成为了传教事业的阻碍。于是，整个中国虽都属于澳门主教管治下，可他也不过只是果阿的辅理。传教士们曾离开中国远赴罗马请求教宗直接任命传教区牧首，但却无功

而返。最终，罗马为解决危机颁布新法，即今日已普遍奉行的派遣宗座代牧之法。很显然，任何与葡萄牙国王的协议都不该阻止教宗本人，或是通过他的代理人在它国行使教会管理权。1658年，教宗为中国任命了三位宗座代牧。

北京还不是一个代牧区，而是归南京的宗座代牧管辖。南京的第一位宗座代牧在巴黎祝圣，但却在前往中国的途中去世。南京第二位代牧是一位华籍道明会士，曾在菲律宾马尼拉学习并被祝圣为神父。他于1674年被祝圣为主教。于是，首位中国神父同时成为了首位中国主教。他的名字叫罗文藻（额我略），西班牙道明会传教士们称呼他为洛佩兹（Lopez）。他们认为罗文藻天资聪颖、性情活泼并且非常虔诚。他于1691年在南京逝世。一封于1703年由中国发出的信件曾记述如下：

罗文藻蒙席，巴西亚（Basille）领衔主教，南京、北京和中国其它各省宗座代牧，在那个时候虔敬离世。我们参加了他的葬礼，仪式与当年南怀仁神父的一样……（letter of Perè de Fontaney, *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. I）

北京教区

但是，葡萄牙国王并没有停止抗议。他认为宗座代牧的任命侵犯了他的权利。1690年，在南京第二任宗座代牧罗文藻去世的前一年，罗马在葡萄牙国王的坚持下妥协建立北京和南京教区，并授予葡萄牙国王永久为这两个教区及澳门教区派驻主教的权力。《北京传教史》（*Histoire de la Mission de Pékin*）一书的作者正确地指出，已然存在的旧的汗八里主教区从未被取消，而新的北京主教区却又出现。从孟高维诺主教到利玛窦神父期间，中国是如此远隔万里，以致于罗马并未从它的档案记载中辨析出今日之北京即是昔日之汗八里。而另一个更直接、更实际的混乱则关涉到南京的中国代牧罗文藻所拥有的任命继承人的权力，而此时他

已经行驶了这一权力。由于南京代牧区同时也包括北京，于是后者便处在了双重治权下。这一事件可以帮助我们了解当时由于罗马与中国远隔万里的现实所造成的困境。直到十年以后，北京主教才得以上任。

澳门、北京和南京三个教区皆为果阿的辅理主教区。葡萄牙国王通过果阿总主教对所有在中国活动的传教士拥有审批权。在日后长达两个多世纪的时间里，葡萄牙的特权对中国教会的命运造成了恶劣影响。而在这期间，罗马也建立了宗座代牧区。它们和原有的三个教区分管中国各省。日后的教难给这些代牧区带来沉重灾难，到 18 世纪末时全国代牧区已合而为三。

北京的第一位主教伊大仁蒙席（*della Chiesa*）是意大利方济各会士，与教宗本笃十五同属于一个家族，他大部分时间居住在不同省份的方济会会院中。他冗长的任期见证了中国礼仪之争最糟糕的阶段，1721 年以 78 岁高龄去世之前，他荣幸地也是忧心忡忡地接待了罗马派往北京的两位教宗特使¹³。

他的继任者是一位葡萄牙奥斯定修会会士，他在果阿接受祝圣，于四年后到达澳门。但是雍正皇帝的教难使他无法抵达他的教区。1735 年他于澳门去世。1741 年，下一位继任者葡萄牙籍耶稣会会士¹⁴于澳门接任，是他负责传达了礼仪之争的教宗终极禁令《自从上主圣意》（*Ex quo singulari*）。

对此，本书不可能也没有必要进行描述（参见：V. Brucker, S.J. in the *Catholic Encyclopedia*）。人们常常听到在华的局外人陈述他们对有关礼仪之争的看法。可他们的认知只是建立在某些教外的评论或是报纸对这一历史争论的零星记载上。他们把这一事件描述为一场争执，一方是开放入世的耶稣会士，另一方是狭隘无知的托钵会士（*friars*）。双方为应该用哪两个汉语单音节词来称呼“神”而争

¹³ 罗马教廷在 1701 年（康熙四十年）和 1719 年（康熙五十八年）先后派铎罗（Charles-Thomas Maillard De Tournon）和嘉乐（Carlo Ambrogio Mezzabarba）两位特使来华，讨论礼仪之争之事。

——译注

¹⁴ 即索智能主教，原名为 Pol. de Sousa。——译注

论。这些局外人还会继续告诉你，聪明的康熙帝最终降祸于双方，从他们宗教的朋友变成了敌人。最后这些局外人得出结论：礼仪之争表明了基督宗教在中国长期失败的原因。

这一肤浅的见解对事件本身及其重要性，对争辩双方的角色判断都有失公允。罗马关于礼仪之争的重大决定充分表明了这一事件对教会的重要性。就争辩双方的特性而言，耶稣会会士及其支持者们并非有世俗的动机，而是自始至终都有深刻、认真和正当的出发点，即便是在面临激烈的争议或是被中国恶劣的环境与情势所困扰之时。只要粗略地查阅一下相关记录我们便不难得知，参与争论的另一方托钵会士们绝非无知之徒，而且至少有一位杰出的耶稣会士¹⁵与他们意见相同。最后，康熙的聪慧也只不过是比一般占据龙椅者更有学习兴趣而已。他最终之所以变得敌视外来宗教，并不是出于对其严格教义教理的不耐烦，而是由于教宗未允许他充当基督宗教正统在中国的审判官。教外作者随意的、缺乏史料文件事实依据的陈述永远不可能恰当地对待这一争议。他们虽并非总是有意中伤，但却是严重曲解。不论对此事件的某些细节和某些人物的印象如何，依据这些都不足以对其作出公正判断，而它的最终解决方法至少宣告了罗马对真理的坚持更胜于采取权宜之计。

这里只能说，罗马在《自登基之日》（*Ex illa die*）训谕中是将一些规定和做法谴责为与基督宗教原则和实践异质的举创，而该谴责所依据的事实来自一些汉学家和神学家。在中国，对这些事实无疑异议颇多。抱着当有的谨慎态度，罗马又对该问题反复细查；再加上与欧洲通信的重重困难，再三推迟后还是依据欧洲和罗马的教会原则以《自从上主圣意》训谕做出最终裁决¹⁶。我们暂且就此打住。不过可以确定的是，那些颇为流行的局外人的看法是错误的，其所做所行皆是一

¹⁵ 这里应该是指与其他耶稣会会士持相反意见的刘应。——译注

¹⁶ *Ex illa die* 颁布于 1715 年，*Ex quo singulari* 颁布于 1742 年。1939 年教宗比约十二世颁布《众所皆知》（*Plane compertum est*）训谕，允许教徒参加敬孔祭祖之礼从而结束纷争。——译注

场无用功。

南怀仁主教（**Bishop de Laimbeckhoven**）¹⁷

1757年，北京主教去世。依据教会法，教区主教空缺，应由邻近教区主教负责管理，即由南京主教负责。而这位南京主教的代管期注定无比冗长。从1757年到1758年¹⁸之间，除了一年以外，北京一直没有主教常驻。

这段时间，中国一直处在乾隆治下。尽管他私下里对宫廷传教士们还算友善，但是，朝廷对于教会的宠爱已是日薄西山。事实上，这种状况从康熙驾崩后，甚或驾崩前就已经开始了。即便皇帝和整个朝廷的人都信仰了天主教，这样的宠幸依然会有不利的方面。它太容易招致不合理的回报。如果皇帝是异教徒，这一特征也将更为突出。若从位高权重者，譬如康熙皇帝那里接受赏赐，蒙恩者是没有机会对封赏的方式做出选择的。皇帝的赏赐常常是可笑的，与他所要求的终身付出从来都是极不相称。对于负有传教使命的传教士来讲，这些赏赐更是毫无价值。汤若望生前出行时有规定的随员，而死后拥有苏丹一样的陵园¹⁹，可这些荣誉只会令人误解他生前的真实经历。同时，在《耶稣会士书简集》中我们读到另一位年长的耶稣会画家。如果在欧洲，他的画早可以使他名满天下。而他在70岁生日时却只从“龙恩浩大”的皇帝收到了一匹丝布作为贺礼。在解读这些历史之时，我们必须同时了解当时的宫廷环境以及人人自危的精神负担；我们必须明白国家统治者那随心所欲、乐其所好的统治风格。同时，我们也不能忘记中国那不可思议的适应性。虽一次次被轻易地征服，但却也一次次地同化了征服者，消解了那些强悍的北方部落，用她的柔韧驯服了那些从亚洲东部的大草原纵马驰来的野

¹⁷ 原名为 *Gottfried von Laimbeckhoven*。这里应原文为法文之故，将“von”作“de”。——译注

¹⁸ 此处原文有误，应当是1757-1778。——译注

¹⁹ 苏丹是伊斯兰教中的一个头衔，阿拉伯语的意思是“力量”、“权利”或“统治权”。——译注

性蒙古骑兵。她同化了佛教，以至于没有一个印度人能在中国将它辨别出来；她还几乎完全同化了景教，然而她没能同化罗马天主教。但是在京城服务的神职人员，不得不与专横独裁的朝廷近在咫尺。他们一定会常常羡慕那些在各省游走的传教士们所享受的自由。

当时监管北京教区的南怀仁主教便是这些游走各省之神职人员的最好例证。在北京教区由南京主教代管的期间产生了一个棘手问题，即需要将遣散耶稣会的简函《主，救主》（*Dominus ac Redemptor*）传达下去²⁰。而北京耶稣会财产的处置问题令这一举措更为重要。南京主教任命了一位副主教去宣布宗座简函。可是，葡萄牙保教权一方不愿意错过这次机会，它促使澳门主教选派自己的副主教去办理北京事宜，其理由是：北京主教职位空缺时应由他恢复管理。最后罗马和友好的葡萄牙国王及时出面终止了澳门主教的干预。

为长期空缺的教区任命主教一事成了另一桩憾事。圣部写信给在北京西堂的一位由传信部派遣的传教士，通知他已被任命为北京主教，并附有一封写给一位宗座代牧的信件，信中指定他为祝圣主教。但是一年多以后，教宗任命状还是没有到达。而南京主教则以为一切都在按部就班地进行，于是给当选主教写来正式信件转交北京的管辖权。于是，北京教区此时便既无主教亦无代管。26位神父随即在北京紧急碰头商讨并决定在没有进一步授权的情况下举行祝圣礼。祝圣礼于1780举行，但这其中不乏持反对意见的人们以老掉牙的祸根——葡萄牙保教权为理由搅局。此后，圣部完全认可了此次祝圣的有效性和合法性。但是，还不到一年，新任北京主教便去世，主教位再次空缺。

读者可能会合理地质疑这些纰漏：没有收到教宗的任命状、南京主教过早地交出管辖权，还有所采取的在没有任命的情况下即祝圣这一极端措施是否不可避免——这只需通知南京主教再重新收回管辖权就可解决，当然他是否在事实上已

²⁰ 因为南怀礼本人即耶稣会士，所以是一个难题。——译注

卸下该职权又另当别论。教宗任命状无法到达可以轻易地找到原因。可能是因为当时到中国的海运发生了什么意外或耽误，比如信使可能从罗马出发中途却需要在南美洲停留。至于说到南京一方，与遥远的南京教区取得联系则无疑并非总是一件容易的事。对当时坐主教位之人所处之环境多些了解就可以给我们更多解答以及无比兴味。

南京主教南怀仁是奥地利籍耶稣会士，1707年出生在维也纳。1739年来华时并未取得宫廷科学家的工作许可，但还是非法偷渡入境。他所冒的风险可令他失去自由、甚至是被砍头。十二年成功游走四方的传教工作之后，他虽被提名为南京主教，却一直没有机会去澳门接受祝圣。五年后，他到澳门接受祝圣后却又不得不在此再待三年，直到偷渡的机会来临才又回到内地继续他的非法职业生涯。此后，他在中国又呆了二十七年。这是一位具有强健体魄和旺盛生命力的人。他在那时又开启了一场堪称浪漫的战役。在两位葡萄牙耶稣会士和两位中国神父的协助下，他们组成了一支流动作战队伍，行踪遍布中国中部。我们可见他在上海郊外与农民同住，而他的人格魅力以及一种难以捕捉的神秘感令他成为他们的英雄人物。我们看到这位奥地利贵族之子伪装成滑竿（由杆子架起来的椅子，由两个轿夫肩扛。在人力车无法行进的内地艰难路段充当运输工具）轿夫进出于远乡僻壤，在农舍内祝圣了四位年轻的中国神父。此事发生的四年前，北京神父们为了解决管辖权的燃眉之急可能已急切寻找过他毫无结果。这也说明了在这位长上的管治下，不合常规之事为何会不可避免地频发。

北京最后一位主教

1782年，另一位北京主教在他的前任辞世的第二年便在里斯本祝圣。这就是汤士选蒙席（De Gouvéa），一位葡萄牙籍方济会士。他于1785年到达京城，并立即给教区带来了安定。他做的第一件事便是正式邀请法国遣使会会士，而他们

后来便正式接替耶稣会。与此同时，对各省传教士的疯狂迫害令中国神父们流放鞑靼，也使十八位欧洲神父和三位主教拘押北京。新任北京主教以及受雇于朝廷的法国遣使会会长的首要任务便是减轻陷入牢狱之人的痛苦并为他们的获释而奔走求告。而在他们被救出时，已有两位主教及四位神父在中国监狱中死去。关于汤士选蒙席以及那次释放事件之时的北京天主教，我们可以从如下的文字中窥见一斑：

……他们卸下我们的脚链，把我们带到了总督府。我们在那里看到了各堂区前来迎接的传教士们。官员们把我们交给了传教士们。我们满心欢喜地被带到南堂，即北京主教府。

我们发现北京主教蒙席正带着他的神职人员在门廊口等候我们。他把胸饰十字架及权戒交给 de Caradre 蒙席，也将圣水交给了他，而我们则都屈膝跪下。De Caradre 蒙席举行了洒圣水礼，随后我们一起进入教堂。朝拜圣体后，我们一同吟唱了《感恩颂》。

从教堂出来我们便到住所去问候北京主教蒙席及其他人。

……11月15日，所有在京传教士及教友们前往主教座堂参与庄严的感恩祭。弥撒中 de Caradre 蒙席身披大圆衣，于北京主教右手的主教座上就坐。弥撒和《感恩颂》之后……（*Histoire de la Mission de Pékin*, vol.II p.41）

这一事件的叙述者是真福徐德新（Blessed Dufresse），他后来成为主教为主殉道并被封为真福品圣人²¹。传教士得保释之事及能于北京供职与他们所遭受的一次次迫害相比实在是反差鲜明。这次保释让那时已在朝中辛勤工作的遣使会付出了白银 2500 两，这都是为了寻得官员帮助的付出。那位年事已高的北京蒙席蹒跚着走向钦天监工作岗位的悲凉一幕常常闪现在我们眼前。1808 年，死亡令最后

²¹ 徐德新神父（John Gabriel Taurin Dufress）原籍法国，1900 年 5 月 27 日教宗良十三世宣布他为真福圣人，2000 年 10 月 1 日又被教宗若望·保禄二世册封为圣人——译注

一位居住北京的主教得到解脱。

可汤士选蒙席并不是北京的最后一位主教，因为另一位助理主教已在三年前于澳门祝圣。但是，北京已不想再要外国人了，哪怕是为皇帝来服务。所以这位助理主教不得不被迫停留澳门，直到 1818 年去世。从另外一方面来讲，京城里其实还有另一位主教。在汤士选蒙席去世前两年，他已为出缺的南京教区祝圣了毕学源神父（Pirés），一位在宫廷服务的遣使会会士。正如皇帝不允许北京的主教进京一样，他也不允许南京的主教离开北京去他的教区任职。毕学源蒙席于 1838 年在北京逝世。

额我略十六世于离世前几个月宣告了葡萄牙保教权在中国的终结，为长期以来只注重专权而不能履行任何职责的保教权划上了句号。但是，这个长时间不断搅扰东方传教工作而此时已苟延残喘的幽灵还是不愿完全放手。1814 年葡萄牙政府毫无顾忌地任命了其留在中国北部的唯一一位葡萄牙神父。可是罗马只承认他为宗座署理而不给他任何其它法定头衔²²。直到九年后，教宗才得以贯彻自己的意愿，任命了法国遣使会会士孟振生（Mouly）蒙席为主教。这一任命是对北京更健全管理的开端。然而，这一点当时却没有人能看得出来，因为两个多世纪的北京传教工作成果留下的仅是一堆令人感叹的南堂废墟。直到十年以后²³，当英法联军从海岸一路打入皇帝的宫殿后，孟振生蒙席才敢从蛰伏中起身去他代牧区的主教坐堂所在地赴任。

²² Administrator Apostolic，这一职位并不要求主教圣职，所以该神父并未成为主教。——译注

²³ 按作者推算，此时当是 1833 年左右，而英法联军攻入北京是 1860 年 10 月；第一个允许传教的条约《中英天津条约》也只是在 1857 年才签订。——译注

天主教山西省教区的划分和发展¹

作者：Augustine Lee

译者：李圣飞

序言

按照一般学术界的观点基督宗教曾经三次传入中国。第一次是唐朝时期，当时被天主教罗马教廷判为异端的聂斯托利派（唐王朝称其为景教），在唐贞观九年（635年）传入中国。第二次传入是元朝时期，意大利籍方济会传教士若望·孟高维诺（Giovanni da Montecorvino）乘船于1294年到达中国。但有关元朝天主教在山西的传播文献资料寥寥无几。

第三次传入中国是在明末清初，从此天主教在中国传播开来，时至今日再也没有中断。在一些知识分子教友的邀请下，意大利耶稣会士把天主教传入山西。这些传教士在山西的西南部绛州和中部太原建立了最早的基督徒团体，并以此为根据地向全省各地迅速传播，吸引了许多知识分子、政府官员和商人皈依天主教。他们热心帮助神父们传道，募捐财物、组织人力物力修建教堂，开设孤儿院等。

到18世纪时，耶稣会士慢慢离开山西，方济各会传教士逐渐完全接替了耶稣会士在山西的传教工作。康熙帝以后长达一百三四十年的禁教教难开始，外籍传教士们昼伏夜出秘密传教，隐居于偏远山村、教友家中，此时领洗的教友大多数是农民和一些商人；中国籍神父则四处奔波看望教友。这个时期的教友团体慢慢

¹ 本文译自 Augustine Lee, *The Establishment of Main Christian Communities in Shanxi Province from the Early 17th to the End of the 18th Century and the Establishment of Dioceses from 1696 to 1949*, Roma 2010, pp.51-75. 译者：现就读于意大利罗马美术大学油画系。

由西南部发展到了中部和东南部。虽然教会发展缓慢，但却从未间断。

19世纪中期，禁教解除，教会开始恢复并取得发展，外籍传教士和山西籍神父逐渐增多，教友人数快速增长。虽然经过1900年义和团运动的打击，教难过后，教会迅速恢复发展直到1949年，此间形成了中部太原和东南部潞安(长治)两大中心。

在教会组织结构方面，从1620年传入绛州，到1696年时教廷就已建立了山西代牧教区。禁教开始后，从1715年开始山西和陕西两省合并成一个代牧教区，直到1844年山西代牧区恢复，而1890年山西又分为南、北两个代牧教区。进入二十世纪后，为了推动全省各地传教工作，大同、汾阳、朔州、榆次、洪洞、绛州逐渐从太原和潞安代牧教区分离出来，成为各自独立的代牧教区和监牧教区。1946年天主教会圣统制的建立，标志着山西天主教的发展与成熟。

一、中国元朝孟高维诺主教时期

方济会士孟高维诺1294年到达中国元朝首都大都（北京）后，在京城传教工作功绩显著。在分别于1305年和1306年写给同会会士和教宗的信中他提到自己在京城修建教堂一座，给六千人付洗²。1307年孟氏的信转到了教宗手里，于是教宗克莱孟五世（Clement V）决定建立北京总主教区，任命孟高维诺为总主教兼东方全境宗主教。同年7月22日，教宗委派三位枢机主教祝圣了七位方济各会士为主教，命他们来华祝圣孟氏为主教。这七位主教于1307年秋启程，但最终只有三位于1313年到达大都并祝圣孟氏为主教³。在此时期，山西全境属孟高维诺主教管辖。1368年元朝灭亡，随着元朝蒙古人统治的结束，天主教会也不复存在。

² A. Van Den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I vol., Quaracchi, 1929, p. 350.

³ 德礼贤,《中国天主教传教史》,上海,1934,第26-27页。

二、1696 年山西代牧教区成立

1696年10月20日教宗依诺森十二世(Innocent XII) 签署法令《Cum nos nuper》成立山西代牧区⁴。1702年意大利耶稣会士张安当(Antonio Posteri) 被任命为山西代牧教区主教。但他在祝圣之前, 便于1705年1月18日在太原去世。当时山西全省有3000教友, 分别属于太原府和绛州两个本堂区(Parish)。耶稣会在绛州、祁县、汾阳建有会院。张安当去世后, 1707年由陕西代牧主教意大利方济各会士梅书升(Antonio Laghi) 兼管山西代牧教区。1726年梅主教派意大利方济各会士高乐道(Francesco Garretto) 神父和意大利方济各会士劳晋良(Gabriele Torino) 神父到达山西。以后又有意大利方济各会士方启升(Francesco Saraceni) 神父和李乐道(Eugenio Piloti) 神父相继来到山西。耶稣会传教士继续工作到1737年为止, 此后山西的传教工作完全由方济各会士负责。

三、山陕(山西陕西)代牧区(1715-1844)

从1715到1844年约130年间, 共有16位主教管理山陕代牧区, 本小节将以时间为线索对这一时期做一阐述。

1. 梅书升主教(1715-1727)

1715年, 山西省和陕西省合并为一个代牧区, 原陕西代牧主教梅书升被任命为山陕首任代牧主教。不过梅主教并没有去山西, 仍居留在陕西。他先是将山西传教事务仍托付给耶稣会神父继续负责, 直到1726年才派高乐道神父去山西, 任命高神父为山西的总铎, 神父自此定居山西, 直到1738年去世为止。1731年,

⁴ Archivio Segreto Vaticano, Secretaria Brevium, v. 1952, f.31v.

方启升代牧主教由陕西来山西视察，返回陕西后第二年派遣李乐道神父到绛州负责山西南部的教务工作。

2. 方启升主教（1731-1741）

1716年方启升偕同另外两位方济会士高乐道和劳晋良神父一同来华到达陕西西安府⁵。1724梅主教任命方启升为副主教。同年雍正皇帝下令全国禁教，教难发生，梅主教和其它传教士都被驱逐到广东，但方神父乔装打扮成商人躲藏在山中，避过教难的迫害⁶。梅主教去世的第二年1728年被任命山陕代牧主教，并于1731年由四川代牧遣使会会士穆天池主教祝圣为主教⁷。

3. 高乐道助理主教（1732-1738）

1732年，高乐道神父被任命为山陕代牧教区助理主教。于陕西西安，由方启升主教祝圣为主教。随后便立刻返回山西，返回山西后他委托劳晋良神父管理太原府城内和附近堂口的教友。主教自己住在绛州，他以当地教友的名义买了房地产，作为主教座堂。那年，山西全境已经有教友25,000人⁸。1738年，高主教在赵城县马牧村去世⁹。

4. 李乐道主教（1741-1756）

高乐道主教去世以后，方启升主教深感自己年老力衰，向教宗申请选派新的助理主教。教廷于1740年任命当时在山西平阳府传教的李乐道神父为山陕教区助

⁵ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 57.

⁶ 同上, p. 62.

⁷ 同上, p. 63.

⁸ 同上, p. 64.

⁹ Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, 1958, p. 673.

理主教¹⁰，并于西安由方主教祝圣为主教。他于 1741 年接替方主教管理山陕教区直至 1756 年，共计十五年。李乐道主教就任之初被教廷任命为中国教会书籍出版审定员。当时中国教会发生了历史上著名的“礼仪之争”，在外籍传教士之间产生两种对立意见。在广东的传信部财务主管 Ribalta 神父提出折中的主张，希望调解双方的争论。该主张允许立祖宗牌位，但要以教友风俗书写；允许画具有中国传统画特色的圣像，但不允许画教外人的神像等等。李主教同意 Ribalta 神父的主张，并将其主张呈报教廷¹¹。1742 年 7 月 11 日，教宗颁布法令《Ex quo singulari》，禁止礼仪问题的争论¹²，礼仪之争的风波暂得平息。

1741 年 12 月 1 日，方启升主教在陕西渭南的葛家沟去世¹³，从此李主教就奔波在西安与绛州之间。在太原府及山西北部传教的劳晋良神父因不满李主教对礼仪之争采取的措施，于 1746 年辞职回国，途经非洲南端好望角时去世，时为 1747 年 1 月 31 日¹⁴。1746 年，全国范围内发生教难，在山西传教的意大利籍方济各会士柏若翰（Joannes Bapt. Pedracini）神父和德籍方济各会士李世辅¹⁵（Urbanus Schamberger）神父被捕，李主教逃到江西后也被逮捕，不过不久便被释放，并返回绛州。1754 年他又被委任为四川的署理主教¹⁶，并于 1756 年 12 月 30 日在绛州去世¹⁷。

李主教于 1753 年将临期第三主日祝圣意大利籍方济各会士步奥才神父

¹⁰ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 70.

¹¹ 同上.

¹² *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus* I, Roma, 1907, p.130-141.

¹³ *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hong kong, 1978, p. 179.

¹⁴ 同上, p. 18; 另参考罗光著,《天主教在华传教史集》,台南:征祥出版社,征祥历史丛书之三 1967 年,第 100 页。.

¹⁵ Urbanus Schamberger 神父的中文名“李世辅”存疑。——译注

¹⁶ 罗光著,《天主教在华传教史集》,台南:征祥出版社,征祥历史丛书之三,1967 年,第 100 页。

¹⁷ *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hong kong, 1978, p. 78.

(Joannes Antonius Buocher) 为主教¹⁸，随后便被派到陕西汉中府一带视察教务。但他刚到汉中就被官府逮捕，并被驱逐到澳门。因不能来教区履行职务，他便向教廷辞职。1760年，教廷任命意大利籍方济各会士李成功(Joannes Bapt. Maoletti) 神父为主教。不幸的是，教宗任命书还没到达，李成功神父就于1761年8月25日在陕西去世¹⁹。

5. 方济各(Franciscus Magni) 主教(1763-1777)

传信部得知李成功神父去世的消息后，很快就任命了意大利籍方济各会士方济各神父为山陕代牧区主教²⁰。方济各神父何时被选，何时被祝圣，无资料可查。估计他在来华途中被选，到达澳门后可能由步奥才主教将其祝圣为主教。至于何时到达陕西，便不得而知了。不过1763年他已在西安府，暗藏在一家杜姓教友家中²¹。

方主教1763来到教区之初，教区没有其他外籍传教士。1765年4月16日，德国籍方济会士闵而才(Nathanael Burger) 神父被派到山西²²。方主教曾上书罗马教廷，申请恢复被禁的中国礼仪，并举出不少可以接受的中国传统文化的理由。但教廷不但不接受他的申请，还予以严厉责斥，指责他想挑起已平息三十年的礼仪之争。因此，1777年方主教以身体健康不佳为由向教廷申请辞去主教之职并获得批准²³。教廷另委任闵而才神父为主教。1778年10月18日，方主教将闵而才神父祝圣为主教。新主教上任后就安排老主教为其助理主教，负责陕西、湖南和湖北的教务工作，自己则管理山西教务。但不到两年的时间，闵而才主教便于1780

¹⁸ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p.72.

¹⁹ *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hong kong, 1978, p.129.

²⁰ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p.81.

²¹ 同上, pp. 82-83.

²² *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hong kong, 1978, p. 131.

²³ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, pp. 83-85.

年 8 月 28 日在太原府去世²⁴。闵主教去世后，方主教又祝圣了康安当（Antonius Maria Sacconi）为主教。1784 年，方主教在西安被捕²⁵，并于 1785 年 2 月 12 日在北京监狱中去世²⁶。方主教任职期间，先后有 11 位中国神父从意大利那不勒斯圣家学院学成回国在教区服务。

6. 康安当主教（1781-1785）

早在 1778 年 10 月 19 日，意大利籍方济各会士康安当神父就被教廷任命为山陕代牧教区主教²⁷，并于 1781 年 2 月 24 日由方主教在西安将其祝圣为主教²⁸。康安当就任正权主教后，安排方主教留在陕西，负责教务工作，自己则往山西绛州，开始山西的传教工作。1783 年，潞安府发生教难，一位不信天主教的婆婆把自己的教友媳妇告到官府，禁教因此在山西展开，官府在各地抓捕教友。老方主教常住在一个杜姓教友家中，每年秘密派人去广东、澳门呈送教务报告，领取传教经费，官府并不知情。但不久湖北有人向官府告密，1784 年，全国性的教难爆发²⁹。

1784 年，官府在山西全省通缉康主教，而主教当时就住在太原府城内，他亲自到山西巡抚面前投案，申明自己就是山西的主教。1785 年初，主教被押解到北京，在监狱中遇到了方主教，并在方主教手中领受终付圣事（病人付油圣事）。他于 2 月 5 日在狱中去世³⁰。

²⁴ 同上，p.85。

²⁵ 同上，p.89。

²⁶ *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hong kong, 1978, p. 26.

²⁷ 同上，p. 22。

²⁸ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 85.

²⁹ 同上，p. 88。

³⁰ 同上，pp. 91-92。

7. 金乐理 (Marianus Zaralli) 主教 (1787-1790)

1787年4月3日，意大利籍方济各会士金乐理被选为山陕代牧主教，但委任状两年以后才到达。1789年4月12日，北京主教将其祝圣为主教。祝圣后，他即刻到山西就职。他在潞安府襄垣县赵家岭村视察教务时，却不幸在夜里煤气中毒。他于1790年4月6日或是7日去世³¹。

8. 吴耀汉 (Joannes Bapt. de Mandello) 主教 (1793-1804)

1793年，意大利籍方济各会士吴耀汉神父被任命为山陕代牧主教，他于1794年接到任命书，并于同年由四川法籍巴黎外方传教会会士马主教 (Desiderii de Sancto Martino) 将其祝圣为主教³²。升主教后，他先回到陕西视察全省教务，随后前往山西。在山西视察教务时吴主教发现有些中国神父允许教友举行已被罗马教廷禁止的礼仪，主教批评了神父们，因而引起了神父们的不满，向教廷状告主教。传信部于是派遣了当时在北京的康福德 (Emmanuel Conforti) 神父以宗座视察员的身份来山西处理该问题。他到任后便将吴主教停职，命主教住在绛州城内，由中国神父李自标 (James Li) 看管。当时在西方正值拿破仑强盛时期，政治混乱，教廷根本无暇顾及此案。从此康神父就以教区领导人的身份管理教区³³。

9. 太原贵族教友李照献土地给教会³⁴

康福德神父管理山西教务期间，于1800年7月24日以宗座视察员的身份接受了明末贵族李应时的后代李照教友奉献的土地。在这块土地上教会不断发展，建立了中国最大的罗马式教堂、主教府大楼、修女院、男女小学校、医院等，发

³¹ 同上，p. 95。

³² 同上，p. 97；另参考 *Les Missions de Chine(1933-1934)*, Beijing, 1935, p. 390。

³³ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 98.

³⁴ 参阅宋建勋，《山西天主教概述（初稿）》，太原，2004年，卷一，第38-39页。

展成为山西天主教的中心。以下是李照献土地的契约：

立献约人李照：为爱主爱人，于上主台前，愿献己地，以留为永远事缘。本地教友穷苦、艰难，主日瞻礼通功，无祈祷之处，司铎德往来，无妥当之所。余昔年念及心伤，愿献自己白地一块，修理房屋，又出钱三十千文。但我力量不足，幸有司铎并众教友知我心愿，成全我志共襄圣事。相帮我钱七十二千六百文，共费钱一百零九千六百文。此地座落小北门二道巷，东至己，南至李仓，西至己，北至己。自献之后，添盖正房大小五间，起东西院墙，修理水井一眼，又栽各种树木。庶几远近教士均获神益，令本地信友，不但通功方便，更能多沾圣惠。司铎随便往来，办理教务亦有栖息之所。日后此地与我子孙，永远无干，与别会亦无干。但恐世远年湮，我之子孙或起争端，又恐圣教窘困或经官司，此地难保不失。特为此故恳祈大神父斟酌，善全之道，筹划妥当良谋。务令此地管雇有人，永保无虑，庶不负我昔年之善愿，并诸位司铎及众信友相帮成全之美意矣。恐后无凭，立约存照。用原日修理房屋相帮银钱姓名开列于后。

修大正房、厨房、康监牧帮钱二十五千，后又留钱五千修东正房用了。赵铎相帮钱十二千四百文，修井鲍牧相帮钱二千一百文，修东正房帮钱五千文，王牧相帮钱三千五百文。

修大正房、厨房众信友出钱六千文

修井 众信友出钱七千文

修东正房 田茂禄帮钱五千文

李福帮人工外，出钱二千二百文

众司铎共帮钱五十三千文

众信友共帮钱十九千六百文

二宗共合钱七十二千六百文以上共费钱一百零九千六百文

前后经理人 李富芳

中间人：李仓 李富芳 张成花 李福

嘉庆五年（公元 1800）七月二十四日 立献约人李照

10. 路类思（Aloysius Landi）主教（1804-1811）

后来，罗马教廷恢复了吴耀汉主教的管理权。但由于他身体状况不佳，便申请教廷任命意大利籍方济各会士路类思神父为他的助理主教。申请得到批准，并于 1804 年复活节祝圣路神父为主教。同年 6 月 23 日，吴主教在绛州城去世³⁵。

路类思神父在做副主教（Vicar General）期间，于 1802 年在祁县九汲村开办了一所小修道院³⁶。1804 年，他接管教区工作后，教难日趋严重，神父或被捕或流放，主教无法视察教区，遂专心培养修生，五年之内有三位修生圣神父。1810 年，他编辑并出版了“传教生活法规”³⁷。同年，意大利籍方济各会士金雅敬（Joachim Salvetti）神父来到山西。路主教已年迈体弱多病，便把九汲村修院托给金神父管理，并委任他为副主教，全权管理教区事务，自己则隐退于洞儿沟。他于 1811 年 10 月 26 日在洞儿沟去世³⁸。

11. 金雅敬（Joachim Salvetti）主教（1815-1843）

1815 年 2 月 21 日传信部任命金雅敬神父为山陕教区代牧主教。并于 1817 年 2 月 17 日在北京由南京主教葡萄牙籍遣使会会士毕学源（Perez）祝圣为主教³⁹。

³⁵ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 99.

³⁶ 同上, p. 100.

³⁷ 罗光著,《天主教在华传教史集》,台南:征祥出版社,征祥历史丛书之三,1967年,第100页。

³⁸ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, pp. 101-102; 但 *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, 香港, 1978, 第 163 页说路主教在洞儿沟于 10 月 28 日去世。

³⁹ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 105.

金主教在职共 27 年。1823 年 6 月 22 日，他祝圣意大利籍方济各会士伍安道 (Antonius de Pompejana) 为其助理主教，命其管理陕西和甘肃两省教务⁴⁰。伍主教于 1828 年 8 月 11 日在陕西汉中去世⁴¹。1835 年，金主教又祝圣意大利籍方济各会士冯尚任 (Alphonsus Donato) 为其助理主教。金主教同冯尚任助理主教一起申请罗马教廷，要求将山陕教区分离成两个教区，但在教廷批准之前，金主教就于 1843 年 9 月 21 日在祁县九汲村去世了⁴²。

12. 最后一位山陕代牧冯尚任 (Alphonsus Donato) 助理主教 (1835-1844)

1835 年，金主教祝圣冯尚任为其助理主教，命其负责陕西和甘肃的教务⁴³。1844 年 3 月 2 日，教廷宣布将山陕教区一分为二⁴⁴。1845 年 6 月 13 日，冯主教在新立村祝圣意大利籍方济各会士杜约理神父为新成立的山西代牧区主教，他自己则负责陕西和甘肃教务⁴⁵。1848 年 5 月 20 日冯主教在陕西三原县通远坊去世⁴⁶

表：山陕教区代牧主教 (1715-1844)⁴⁷

	原名	中文名	任职时间
1	Antonius Laghi	梅书升 (Mei Shusheng)	1715-1727
2	Franciscus Saraceni	方启升 (Fang Qisheng)	1731-1741
3	Franciscus Garretto	高乐道 (Gao Ledao)	1732-1738
4	Eugenius Piloti	李乐道 (Li Ledao)	1741-1756

⁴⁰ 同上，p. 107。

⁴¹ *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hongkong, 1978, p. 123.

⁴² J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 109.

⁴³ 同上，p. 126。

⁴⁴ 同上，p. 129。

⁴⁵ 同上，p. 126。

⁴⁶ *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hongkong, 1978, p. 79.

⁴⁷ 资料来源：J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p.232; *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hongkong, 1978

5	Joannes Antonius Buocher	步奥才 (Bu Aucai)	1753-1765
6	Joannes Bapt. Maoletti	李成功 (Li Chenggon)	1760 被任命为主教但未接受祝圣
7	Franciscus Magni	方济各 (Fang Jige)	1763-1777
8	Nathanael Burger	闵而才 (Min Ercai)	1778-1780
9	Antonius M. Sacconi	康安当 (Kang Andang)	1781-1785
10	Marianus Zaralli	金乐理 (Jin Leli)	1787-1790
11	Crescentianus Cavalli	伊革物 (Yi Gewu)	1791 被任命为主教但未被祝圣为主教, 于同年11月24日在北京南堂去世, 没有来山陕代牧区履职 ⁴⁸ 。
12	Joannes Bapt. de Mandello	吴耀汉 (Wu Yaohan)	1793-1804
13	Aloysius Landi	路类思 (Lu Leisi)	1804-1811
14	Joachim Salvetti	金雅敬 (Jin Yajing)	1815-1843
15	Antonius de Pompejana	伍安道 (Wu Andao)	1823-1828
16	Alphonsus Donato	冯尚任 (Feng Shangren)	1835-1844

四、山西代牧区 (Vicariate Apostolic) 阶段 (1844-1890)

1844年3月2日教宗额我略十六世 (Gregorius XVI) 颁布法令将山陕教区划分为独立的两个代牧区, 在此期间共出现了两位主教, 两位助理主教和一位宗座

⁴⁸ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 95-96.

署理(Apostolic administrator), 到 1890 年山西代牧区终止。

1. 首任代牧杜约理 (Gabriele Grioglio) 主教 (1845-1862)

1844 年, 山西成立独立代牧教区时, 教宗就委任杜约理为首任代牧主教。但他接到委任书时, 不愿接受, 欲向教宗请辞。经冯尚任主教劝说后, 才接受委任。1845 年 6 月 13 日, 冯主教在文水县新立村祝圣其为主教。当年, 山西全境有教友八千人, 四位外籍方济会传教士, 十六位中国神父。主教上任之初就不遗余力地开展教务。他将修道院由祁县九汲村迁到太原西南的洞儿沟村, 并特别注重修道生培育, 从拉丁文到神学的教授都由他一人担任。每年在假期时, 他还出外到各地视察教务, 教友也与日俱增⁴⁹。

然而不幸的是, 杜主教坚决主张尊孔祭祖乃中国传统文化民俗问题并非信仰问题, 由此获罪罗马教廷及方济会总会长而遭到撤职。教廷随委任意大利籍方济各会士傅安当 (Antonio Feliciani) 神父为山西宗座署理。杜主教于 1862 年 6 月 13 日离晋, 返回欧洲。临行前他把教区交给副主教傅安当神父管理。返回意大利后他便即刻辞去主教一职, 隐退到意大利北部皮埃蒙特 (Piemonte) 的一座方济各会院, 在此隐居 28 年, 直至 1891 年 1 月 9 日去世。葬礼那天很多穷人泪流相送, 因其生前特别同情照顾穷人, 被称为穷人之父⁵⁰。杜主教是为中国礼仪之争问题而牺牲的最可敬的一位主教⁵¹。

2. 第二任代牧江类思 (Aloysius Maccagatta) 主教 (1863-1890)

意大利籍方济各会士江类思 1840 年来华, 1845 年 5 月 11 日被祝圣为山东教

⁴⁹ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p.129.

⁵⁰ 同上, pp. 129-130.

⁵¹ 罗光著, 《天主教在华传教史集》, 台南: 征祥出版社, 征祥历史丛书之三, 1967 年, 第 101 页。

区助理主教。1863年杜约理主教被撤职后，他被教廷选为宗座视察员（apostolic visitor）并被委任为山西代牧区的宗座署理。他先后曾三次赴山西视察。为平息因礼仪之争产生的混乱，他曾将山西与山东的神父互换。在他做宗座署理期间先后有傅安当和意大利籍方济各会士张武良（Paolo Carnevale）担任副主教，在山西负责教务。1866年3月18日，傅安当在洞儿沟去世。傅安当去世后，江类思主教第二次赴山西，同时带来三位意大利籍方济各会传教士：艾世杰（Gregorius Grassi）、富格辣（Franciscus Fogolla）和雷体仁（Elias Facchini）神父。江主教因要前往罗马参加梵蒂冈第一届大公会议，就委任张武良为副主教全权管理山西教务。1866到1868年间，张副主教负责修建了太原主教座堂和主教公署大楼⁵²。

1870年，罗马正式任命江主教为山西代牧主教，并于1872年在山西正式上任。同年5月19日，他祝圣张武良为助理主教，负责山西东南部潞安府一带的教务。遗憾的是，张武良不久便于1875年5月23日在潞安府桃园村去世⁵³。1876年1月28日，江主教选择自己的亲外甥艾世杰神父为其第二任助理主教，于同年11月19日祝圣其为主教。

1877-1879年，中国北方大旱，导致严重饥荒。仅山西一省就饿死四百万人，占全省人口的三分之一。四千名教友死于此饥荒。饥荒中，两位主教竭尽全力帮助教友，给不计其数穷苦外教人付洗⁵⁴。艾主教服务饥民的无私精神赢得了教内外人士的广泛尊敬。为了表示对教会的亲善，山西巡抚免除了教友为地方举行迎神赛会捐款的责任。圣堂及教友人数也与日俱增，到1890年重新划分教区时，全省教友数已超过二万人⁵⁵。

江主教的最后六年双目失明，他于是每天颂念玫瑰经，专务祈祷。他于1891

⁵² J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 133.

⁵³ 同上, p. 134; *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Hongkong, 1978, p. 80.

⁵⁴ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 134.

⁵⁵ 罗光著,《天主教在华传教史集》,台南:征祥出版社,征祥历史丛书之三,1967年,第102页。

年9月6日在太原去世⁵⁶。

五、1890年山西北、南境代牧教区的建立

1890年6月17日，因山西代牧江类思主教和其助理主教艾世杰的申请，罗马教廷将山西代牧区一分为二，正式成立北境、南境两个代牧教区⁵⁷。当时山西全省行政区有85个县。

1. 北境代牧教区（1890-1924）

山西中北部的39个县划归北境代牧教区，教宗委任原山西代牧江类思做新成立的北境代牧区主教。由于主教身体状况早已不佳，便由其助理主教艾世杰实际管理教区，主教座堂设在太原府城内。当时全地区有居民七百万人，教友人数一万三千人⁵⁸。

圣艾世杰（Gregorius Grassi）主教（1891-1900）

1891年，江类思主教去世以后艾世杰继任主教。从此时到1900年近十年的时间内，艾主教新建和扩建了教堂60余座，到处开办慕道班，并建立100余处祈祷所和小教堂。到1900年教难发生以前，教友已增至一万八千人⁵⁹。

洞儿沟方济各小兄弟会初学院

由方济会传教士负责的中国各地传教区域传教事业不断稳步发展，因此许多

⁵⁶ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 135.

⁵⁷ 同上, pp. 166-167.

⁵⁸ 同上, p. 167.

⁵⁹ 同上, p. 174-175.

主教深感传教士不足，曾尝试在中国建立方济各会初学院，但都没有成功。一番努力之后，艾主教终于成功地建立了中国第一座方济各小兄弟会初学院。1893年8月20日，由传信部批准，并受罗马方济总会的委托，初学院在太原府西南35公里处的教友村洞儿沟成立。第一批有六位初学生，其中的一位陈国砥（Aloysius Chen）修士于晋铎后在1926年10月28日由教宗比约十一世在罗马伯多禄大殿祝圣为主教，成为中国首批六位国籍主教之一。该初学院1900年因教难停办，1924年恢复，到1928年为止共培养了40位中国方济各小兄弟会会士⁶⁰。

1897年艾主教任命富格辣神父为副主教⁶¹，并派遣他带领四位修士前去意大利都灵参加第二年举行的全球天主教传教区展览会⁶²。

圣富格辣（Franciscus Fogolla）助理主教（1898-1900）

1839年10月4日，富格辣出生在意大利的中北部 Pontremoli 教区的 Montereaggio 村。他于1858年入方济各小兄弟会⁶³，1866年12月13日乘船来华。起初两年在山东传教，因学习汉语的艰难曾想返回欧洲。但后来却精通了中文，甚至超过一般普通的中国人，令中国人十分惊奇。他于1868年抵达潞安府，在此传教七年。传教期间，他凭借流利的中文，成了教友们打官司的辩护律师，经常出庭保护教友们的权利，也曾为官司多次去北京，调解教友和外教人之间的矛盾。他后来被调到太原，担任副主教和修道院的教授⁶⁴。

1898年，他在意大利都灵参加世界传教展览会时，被教廷任命为山西北境教区的助理主教，同年8月24日，于法国巴黎由圣座驻法国大使 Clari 总主教祝圣为主教。之后他游历比利时和英国各地，为教区募款。1899年，他带领一些修士

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 同上。

⁶² S. ZAVARELLA, *Missione e martirio*, Roma, 2000, p. 87.

⁶³ 同上, p. 86。

⁶⁴ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 176.

和七位玛利亚方济各传教修女会 (Franciscan Missionaries of Mary) 修女返回太原府，准备在太原开办一间天主教医院⁶⁵。

1900 年义和团大屠杀

十九世纪末期在中国许多地区发生大规模的“扶清灭洋”仇教运动，屠杀事件首先在山东兴起。

1900 年 4 月，仇教者毓贤，由山东调到太原府就任山西巡抚。到任伊始，他就断绝了和教会的一切来往。同时他从山东调来义和拳在山西培训义和拳成员，挑动山西民众去捣毁他所厌恶的天主教会。他原计划到 7 月杀死山西境内的所有欧洲人和基督徒，但又害怕教友们反抗，于是欺骗主教和神父们说主教座堂不安全，命令教堂中的人们都集中到巡抚指定的地方。而事实上是将主教神父们监禁起来，此事发生在 7 月 4 日。7 月 9 日下午，巡抚命其士兵将主教等押解到巡抚衙门口，于此他大开杀戒，将艾主教、富主教、两位方济各会神父、一位方济各会终身修士、七位玛利亚方济各传教会修女、五位修士、九位在主教府工作的教友全部斩首。7 月 14 日他又杀害了 42 位教友。其后在各地又有七位中国神父、二百位贞女、三百位方济各第三会在俗教友被杀。在惨烈的三个月教难期间，共有四千多位教友被杀，被杀之人不分性别、无论长幼，从守备武官太原贵族李富到街上的乞丐，从老人到儿童甚至包括吃奶的婴儿，怀孕的妇女。四个教友村庄、两百余座教堂和祈祷所被火烧毁，教友的尸体被当作狗食⁶⁶。全教区殉道的教友比例高达百分之二十三⁶⁷。

⁶⁵ 同上，p. 176。

⁶⁶ 同上，p. 174-178。

⁶⁷ 林瑞琪：“义和团事件中太原市致命者特多的背景原因”，《义和团运动与中基督宗教》，台北：辅仁大学出版社，2004，第 355 页。

凤朝瑞 (Agapito Fiorentini) 主教 (1902-1910, 1916-1940)

凤朝瑞于 1866 年 9 月 27 日出生于罗马附近的 Palestrina, 1882 年 7 月 18 日入方济各小兄弟会, 1890 年 3 月 22 日在罗马晋铎, 1895 年 3 月 26 日来华于湖北汉口传教。1902 年 3 月 16 日被教宗任命为山西北境代牧主教, 于 6 月 15 日在汉口由意大利籍方济各会士江成德 (Epiphanius Carlassare) 主教祝圣⁶⁸。

1902 年 7 月 6 日, 他来到山西太原府开始管理教区⁶⁹。当时教区有外籍传教士 7 人, 国籍神父 14 人。由于在教难期间太原主教府被烧毁, 凤主教将主教府暂时迁到洞儿沟。他的当务之急就是重建被毁的主教府, 工程包括大教堂、主教府办公及宿舍大楼、修道院、孤儿院、玛利亚方济各传教修女会会院、和圣若瑟天主教医院。1905 年这些教会建筑物先后竣工。1909 年 11 月 19 日, 凤主教辞职⁷⁰。在其任职的八年内先后共建起教堂 67 所⁷¹。

1916 年 7 月 7 日, 他第二次被任命为北境教区主教。复任后, 他又在各地大兴土木建造了不少教堂。特别是于 1935 年在太原府城西外下庄寺村建造的山陕大修道院和方济各会院, 投资额超过十万银元。为了使神职人员能充实知识, 凤主教在主教府建立了图书馆, 馆内藏书数万册。其中有拉丁文、意大利文、英文、法文、德文等多种文字书籍, 涉及神学、哲学、教会法律、历史、社会科学、辞书、百科全书等方面。中文则以古典书籍为主⁷²。

凤主教极善于理财, 他曾在天津投资房地产, 建造几栋大楼; 在湖北省汉口购置 16 处房地产; 在太原府城内也购置商店和宅院。通过出租房产, 每年教区有大笔收入。除了教区的日常开支, 主教每年拿出大量金钱用于传教工作。凤主教

⁶⁸ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 214.

⁶⁹ 宋建勋著, 《山西天主教概述 (初稿)》, 太原, 2004 年, 卷二, 第 10 页。

⁷⁰ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 215.

⁷¹ 郭崇禧: “太原天主教史略”, 《太原文史资料》第 17 集, 1992 年, 第 240 页。

⁷² 同上, 第 240-241 页。

在任期间成为太原教区历史上最兴旺的时期⁷³。

希贤 *Eugenius Massi* 主教 1910-1916

1910年2月15日意大利籍方济各会士希贤神父被教廷任命为主教接替辞职的凤主教，于同年5月15日由凤主教在太原府祝圣其为主教。他在太原府城内扩建主教府大楼，建立天主教明原男子学校、圣加辣女子学校和印刷厂。在其任内，1912年完成了在1900年教难时致命者申请列品调查案⁷⁴；1913年也完成了对玛利亚方济各传教修女会亚逊达 (*Assumpta Palota*) 修女列真福品案件的调查⁷⁵。

1916年6月17日，教廷任命其为陕西中部教区主教，同年他于12月8日离开太原府到陕西西安府上任⁷⁶。

2. 南境代牧教区 (1890-1924)

山西东南和西南部 46 个县划归南境代牧教区管理，1890 年教宗任命荷兰籍方济各会士艾定禄 (*Martinus Poell*) 为首任代牧主教，主教座堂设在潞安府城外马厂村。当时教区全境有人口约六百万，教友人数是九千余人。

艾主教上任不久就于 1891 年 1 月 2 日去世。1891 年 4 月 24 日，教宗任命荷兰籍方济各会士贺广才 (*Joannes Hofman*) 为继任主教，他于同年 9 月 6 日在湖北汉口被祝圣为主教⁷⁷。贺主教上任后在潞城县羌城村成立修道院，在潞安府城内修建主教府和主教座堂。但在 1900 年教难时期，全部被义和团烧毁。而主教神父

⁷³ 同上，第 241 页。

⁷⁴ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 221-222.

⁷⁵ 宋建勋：《山西天主教概述（初稿）》，太原，2004 年，卷二，第 18 页。

⁷⁶ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, pp. 222-223.

⁷⁷ 同上，p.167。

们则有幸及时躲避，没有被仇教者伤害。1901年贺主教辞职。荷兰籍方济各会士翟守仁（Odorico Timmer）被选为主教，同年10月28日接受祝圣⁷⁸。翟主教上任后的首要工作就是重建潞安主教府和主教座堂，同时重修各本堂区的圣堂，共计重修大小圣堂68座⁷⁹。1926年8月26日翟主教辞职⁸⁰。

3. 太原代牧教区（1924-1946）

1924年5月15日，教廷驻中国首任代表刚恒毅（Celso Benigno Luigi Costantini）在上海主持召开天主教中国主教全体会议，会议决定将山西北境代牧教区改名为太原代牧教区；将山西南境代牧教区改名为潞安代牧教区。此决定于同年12月3日得到教廷批准⁸¹，凤朝瑞成为当然的首任主教。为发展方济会圣召，凤主教重新开办了洞儿沟初学院。他于1933年召集山西省全体主教会议，于1935年偕同教廷驻华代表蔡宁（Mario Zanin）总主教在太原召开山西、陕西两省全体主教会议，商讨在太原成立山陕大修道院事宜。1940年1月凤主教第二次辞职，并于4月14日亲自祝圣意大利籍方济各会士李路加（Dominico Luca Capozzi）为其继任主教。凤主教于1941年8月22日在太原主教府去世⁸²

4. 潞安代牧教区（1924）

1924年上海主教会议后，原山西南境代牧区改名为潞安代牧教区，原南境代牧主教翟守仁自然成为第一任代牧主教。但不久后，翟主教便于1926年8月26

⁷⁸ 同上，p. 212。

⁷⁹ 罗光：《天主教在华传教史集》，台南：征祥出版社，征祥历史丛书之三，1967年，第106-107页。

⁸⁰ 赵庆源：《中国天主教教区划分及其首长接替年表》，台南：闻道出版社，1980年，第83页。

⁸¹ 同上，第79页。

⁸² 罗光著，《天主教在华传教史集》，台南：征祥出版社，征祥历史丛书之三，1967年，第103-104页。

日辞职。1928年4月25日荷兰籍方济各会士苗其秀 (Fortunatus Spruit) 在潞安府被祝圣为主教⁸³。苗主教继任时, 全教区教友增至三万四千人。为了服务教区内贫病残疾者, 苗主教创立了依撒伯尔 (Elizabeth) 修女会。1932年从潞安代牧教区划分出洪洞监牧教区 (Prefecture Apostolic); 1936又划分出绛州监牧教区。1938年日本入侵中国, 潞安地区成为中日军队交战区, 其重要城镇被日军占领, 不重要的城镇则被游击队占领。在此环境下根本无法展开传教活动, 三年之中便有三位神父被杀害。1942年日军将全部外籍方济各会传教士投入集中营⁸⁴。苗主教和翟主教先后去世。1946年荷兰籍方济各会士康济民 (Franc. Gerardus Kramer) 被任命代牧主教⁸⁵。

六、大同、汾阳、朔州、榆次、洪洞、绛州教区的建立(1922-1944) 及 1946 年圣统制的建立

1. 1922年大同监牧教区的建立

1921年圣母圣心会 (Congregation of Immaculate Heart of Mary, CICM) 总会长在西湾子⁸⁶召开主教会议, 决定在山西北部大同建立大修道院, 同时请求传信部准许圣母圣心会在大同及周边地区传教。1922年3月14日教廷传信部批准成立的大同监牧教区从北境代牧教区分离出来, 同时批准成立大同大修道院。首任监牧主教是荷兰籍圣母圣心会士高东升 (Joseph Hoogers), 主教府设立在大同府城内, 其下管辖六个县: 大同、灵丘、天镇、浑源、阳高、广灵。1932年2月19

⁸³ J. Ricci, *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchang, 1929, p. 213.

⁸⁴ 罗光著,《天主教在华传教史集》, 台南: 征祥出版社, 征祥历史丛书之三, 1967年, 第105页。

⁸⁵ 赵庆源,《中国天主教教区划分及其首长接替年表》, 台南: 闻道出版社, 1980年, 第117页。

⁸⁶ 西湾子位于河北省崇礼县城。

日荷兰籍圣母圣心会士邓维道 (Franciscus Joosten) 被任命为第二任监牧。同年 6 月 17 日传信部升格大同为代牧教区, 邓主教成为大同首任代牧, 并于 8 月 28 日在家乡荷兰被祝圣为主教⁸⁷。

2. 1926 年汾阳代牧教区的建立

1926 年 5 月 7 日传信部批准成立汾阳代牧教区, 正式从太原代牧教区分离出来, 5 月 10 日国藉方济各会士陈国砥被教宗比约十一世任命为首任代牧主教, 他是首批六位中国籍主教之一⁸⁸。其主教府设立在汾阳县城内, 教区管辖西部 15 个县: 汾阳、介休、离石、孝义、石楼、中阳、平遥、临县、方山、交城、岚县、文水、兴县、岢岚、静乐⁸⁹。同年 10 月 28 日他在罗马伯多禄大殿由教宗比约十一世亲自祝圣其为主教⁹⁰。

3. 1926 朔州监牧教区的建立

1926 年 5 月 12 日传信部批准建立朔州监牧区, 正式从太原代牧教区脱离, 1927 年德国方济各会士俞广仁 (Edgar Haering) 被任命为首任监牧主教⁹¹。主教府设立在朔州城内, 监牧教区管辖 15 个县: 朔州、左云、繁峙、山阴、应州、代州、朔平、平鲁、神池、宁武、偏关、五寨、怀仁、河曲、保德州⁹²。1933 年 5 月 5 日升格为代牧教区, 俞广仁升为第一任代牧主教⁹³。

⁸⁷ 《大同教区简史》, 大同, 2006 年, 第 9-10 页。

⁸⁸ 赵庆源: 《中国天主教教区划分及其首长接替年表》, 台南: 闻道出版社, 1980 年, 第 82-83 页。

⁸⁹ *Les Missions de Chine*, Peiping, 1935, p. 210.

⁹⁰ J. Motte, *History of the Catholic Church in China*, Taipei, 2004 (5th ed), p. 132.

⁹¹ 赵庆源: 《中国天主教教区划分及其首长接替年表》, 台南: 闻道出版社, 1980 年, 第 83-84 页。

⁹² *Les Missions de Chine*, Peiping, 1935, p. 226.

⁹³ 赵庆源: 《中国天主教教区划分及其首长接替年表》, 台南: 闻道出版社, 1980 年, 第 99 页。

4. 1931年榆次监牧教区的建立

1931年6月17日传信部批准成立榆次监牧教区，正式从太原代牧教区分离出来，于1932年任命意大利方济各会士富济才（Hermenegild Foccacia）为监牧主教⁹⁴。主教府设在洞儿沟，管辖10个县：榆次、寿阳、孟县、清源、平定、太谷、徐沟、昔阳、祁县、太原县⁹⁵。1944年3月9日升格为代牧教区⁹⁶。

5. 1932年洪洞监牧教区的建立

1932年5月24日传信部任命国籍神父成玉堂（Peter Cheng）为洪洞监牧主教，同年6月17日正式成立的洪洞监牧教区从潞安代牧教区分离出来⁹⁷。主教府设在洪洞县城，管辖中南部13个县：洪洞、赵城、霍县、灵石、永和、隰县、汾西、浦县、大宁、临汾、襄陵、浮山、安泽⁹⁸。

6. 1936年绛州监牧教区的建立

1936年5月25日传信部批准成立绛州监牧教区，同年12月4日荷兰籍方济各会士孔昭明神父（Quintinus Pessers）被任命为监牧主教⁹⁹。主教府设在绛州城内，管辖西南部22个县：新绛、垣曲、闻喜、稷山、河津、曲沃、汾城、乡宁、吉县、翼城、猗氏、万泉、荣河、芮城、虞乡、临晋、永济、平陆、夏县、安邑、解县、绛县¹⁰⁰。

⁹⁴ 同上，242。

⁹⁵ *Les Missions de Chine*, Peiping, 1935, p. 242.

⁹⁶ 赵庆源：《中国天主教教区划分及其首长接替年表》，台南：闻道出版社，1980年，第116页。

⁹⁷ 同上，96-97。

⁹⁸ *Les Missions de Chine*, Peiping, 1935, p. 215.

⁹⁹ 赵庆源：《中国天主教教区划分及其首长接替年表》，台南：闻道出版社，1980年，第103-104页。

¹⁰⁰ *Les Missions de Chine*, Shanghai, 1940, p. 147.

7. 1946年山西圣统制的建立

1946年2月18日,教宗比约十二世提升中国籍圣言会士田耕莘(Thomas Tian)为东亚第一位枢机主教。3月14日他上书教宗,请求建立天主教中国圣统制。教宗于4月11日颁发“Quotidie nos”通谕¹⁰¹,在中国正式建立圣统制,划分中国为二十个教省(总主教区),提升各代牧教区为正式的主教区¹⁰²。根据通谕太原代牧区被提升为总主教区;大同、朔州、榆次、汾阳、潞安被提升为主教区;洪洞和绛州仍为监牧教区。根据中华全国教务统计,1947年到1948年山西全省共有13,700,000人,教友人数140,520¹⁰³。

¹⁰¹ *Act Apostolicae Sedis*, Vaticano, 1946, n. 10, p. 301-313.

¹⁰² 罗光著,《天主教在华传教史集》,台南:征祥出版社,征祥历史丛书之三,1967年,第307页。

¹⁰³ *Annuaire de l'Eglise Catholique en Chine 1949*, Shanghai, 1949, p. 13.

刚恒毅枢机主教年表¹

作者：Bruno Fabio Pighin

译者：韦欢

从出生到晋牧（1876—1921）

1876年：4月3日出生于意大利东北部 Pordenone 省，Zoppola 市的 Castions，并在所属堂区领受洗礼。父亲名为 Costante Costantini，母亲名为 Maddalena Altan（夫妇二人一共生育了五子三女——译注）。刚恒毅排行老二。

1882年：在 Castions 开始上小学。

1887年：在父亲的建筑公司开始做泥瓦匠学徒工。

1890年：工作中遭受严重工伤事故，被迫停止工作。

1891年：在 Antonio Agnolutto 神父的指导下准备修道院的入学考试。

1892年：进入在 Portogruaro 市的 Concordia 教区修道院。

1899年：于罗马宗座额我略大学 5月10日哲学毕业，7月14日神学毕业。9月23日在 Portogruaro 市修道院教堂领受执事圣职，12月23日在 Portogruaro 市主教府小堂晋铎。12月26日在家乡 Castions 隆重举行感恩首祭弥撒。

1900年：6月8日被任命为 Pordenone, Roraigrande 堂区的临时本堂²。

1901年：2月21日被任命为 Concordia 教区主教府代理司铎³。

¹ 刚恒毅枢机主教，字高伟。意大利原名：Celso Benigno Luigi Costantini。本文译自 Bruno Fabio Pighin, *Il ritratto segreto del Cardinale Celso Costantini in 10.000 lettere dal 1892 al 1958*, Venezia, 2012, pp. 19-23; 译者：意大利罗马宗座乌尔班大学哲学系学生。

² 原文 *Economo spirituale*，早期对暂时接管本堂一职者的称谓，有可能是临时顶替，也有可能日后获得正式任命。——译注

1902年：开始从事雕刻艺术工作，但仅持续到1914年。他一生醉心于艺术，这从他后来关于艺术史科学方面的出版物可以看出。

1907年：出版《神职人员艺术常识》（Nozioni d'arte per il clero）附有教宗比约十世的亲笔签名。

1912年：10月24日在米兰创办“圣教艺术之友协会”（La Società degli Amici dell'Arte Cristiana）。

1913年：1月15日创办《圣教艺术》（Arte Cristiana）杂志，时至今日仍然在米兰出版。

1915年：7月5日成为 Aquileia 堂区执行本堂和 Aquileia 大殿（basilica aquileiese）负责人。

1917年：12月12日出任意大利军队随军司铎，随意军奔赴战场。

1918年：11月3日担任 Concordia 教区副主教；12月份期间，在 Portogruaro 为婴儿创建“圣斐理伯·内利学校”（Istituto S. Filippo Neri），在威尼斯建立“救援基金会”（L'Opera di Soccorso），以帮助重建战争中遭到破坏的教堂。

1919年：10月30日担任 Aquileia 考古博物馆馆长，并负责周边地区考古挖掘工作。

1920年：4月30日被任命为 Fiume 的宗座署理；该地在今天的克罗地亚境内，已无主教衔。

1921年：7月22日被选为主教，领衔 Gerapoli 教区主教；8月24日，在 Concordia 教区主教座堂接受威尼斯宗主教 Pietro La Fontane 枢机的祝圣。11月4日在 Aquileia 降福11个无名士兵遗骸，其中一个遗骸被保存在罗马市中心威尼斯广场的维托里亚诺纪念堂（Vittoriano）里。

³ Vicario attuale, 早期天主教法典中规定的、在堂区由法人团体托管时代理牧灵职务。——译注

在华使命（1922—1933）

1922年：4月和5月期间以宗座视察员的身份访问蒂罗尔（Tirolo）；8月12日由教宗比约十一世任命为首任宗座驻华代表。9月12日被提升为 Teodosia 教区领衔总主教。11月抵达中国，并在汉口设立临时驻地。

1923年：在北京一个远离西方使馆区的地方设立宗座代表府邸，由当地中国教友出资购买。

1924年：5月14日至6月12日在上海以宗座特使身份主持召开中国天主教第一届全体主教会议；12月12日开始争取设立蒲圻宗座监牧区，它后来成为第一个委托给中国籍主教的教区。

1926年：10月24日荣获 Aquileia 荣誉市民称号；10月28日向教宗比约十一世推荐首批六位中国籍主教，以在梵蒂冈伯多禄大殿为他们祝圣。

1927年：1月4日经传信部许可创建第一个中国神职男修会“主徒会”，从1930年直至今日该修会充满活力。9月26日在北京举行辅仁学院开学典礼，后在其推动和支持下升格为辅仁天主教大学。

1929年：1月间获南京新国民政府首脑蒋介石大使级别外交礼节的接见；5月19日，在北平宗座代表公署正式成立天主教中国青年总会；5月31日以宗座特使身份参加中华民国奠基人孙中山的隆重葬礼。此外，经传信部及教廷国务院批准，发表上海天主教中国天主教第一届公会议会议文献。

1930年：遭受在华西方媒体的不断抨击，但得到了圣座的支持。

1931年：1月14日在 Pordenone 主持真福鄂多立克（Odorico）辞世 600 周年大型纪念活动，他视这位真福为自己的先驱和主保。6月至7月之间，在美国接受外科肿瘤切除手术，8月17日返回北京。

1932年：5月15日为日后的中国圣教艺术领袖陈缘督施洗。9月15日，批准成立中国公教进行会，后由若瑟陆伯鸿担任总会长。

1933年：1月14日接见意大利驻中国大使 Galeazzo Ciano 伯爵；2月离开中

国，返回意大利接受医护。

传信部秘书长任期（1934—1952）

1933年：由于健康原因辞去宗座驻华代表一职。12月3日被任命为传信部顾问。

1934年：夏季完成在希腊、中东、和埃及的游学之旅；之后被任命为东方教会部顾问。

1935年：3月28日受邀与墨索里尼在威尼斯广场会面，并在3月间完成马格里布（Maghreb）⁴之旅；6月29日在比利时祝圣曾任中华民国总理的陆徵祥为司铎；12月17日出任传信部秘书长。

1936年：被任命为教义部、礼仪部的顾问，随后又成为教廷特殊事务处之顾问；1月19日被授予宗座助理一职。夏季前往荷兰会见几位北欧斯堪的纳维亚国家的主教；11月26日在威尼斯纪念已故宗主教 Pietro La Fontaine 枢机并被任命为宗座乌尔班大学校长。

1937年：7月间，奉教宗比约十一世之命以宗座视察员身份完成在西班牙的访问；10月间在法国进行正式访问。

1939年：12月8日签署关于允许中国天主教徒参加敬孔礼仪的文件。

1940年：5月5日签署文件解除反马拉巴尔（malabarici）⁵礼仪的誓言。此文件得到了他的支持推动。

1941年：5月9日从教义部获得将罗马礼仪经书翻译为现代汉语及其它地方语言的许可。

⁴ 非洲西北部的一个地区。——译注

⁵ 印度南部克拉拉邦叙利亚礼教会之古老礼仪——译注

1943年：7月19日于罗马古城墙外圣佬楞佐（Lorenzo）区⁶轰炸中奇迹般地毫发无损。

1944年：2月至6月间在传信部大楼内为法西斯纳粹的顽敌 Alcide De Gasperi 议员提供庇护。

1946年：2月18日枢机团的国际化及第一位中国枢机主教的产生令他欢悦，这都是他向教宗比约十二世提出的请求⁷。4月11日在中国设立圣统制，这是他早在1939年5月9日就已向比约十二世提出的请求。

1947年：10月11日为 Maria Romana De Gasperi 与 Pietro Catti 举行婚礼祝福。

1948年：6月6日主持 Lucia De Gasperi 的领受会衣礼，她成为圣母升天会（assunzionista）修女；6月29日主持为传教区神职人员所设的罗马伯多禄公学之开幕仪式。

1949年：4月12日正式从教义部获取罗马弥撒经书现代汉语译本的准许。

1950年：7月9日在罗马揭幕有他亲自指导的传教艺术展览；意大利总理 A. De Gasperi 发表讲话。

1951年：5月间赴马德里为传教艺术展览举行开幕仪式。

枢机主教任期（1953—1958）

1953年：1月12日由教宗比约十二世擢升为圣聂勒和圣亚基略（SS. Nereo e Achilleo）⁸的执事级枢机主教；1月5日被任命为罗马教廷四个部门的成员，分别为：东方教会部、主教部、传信部、圣事礼仪部。

⁶ 罗马城区之一。——译注

⁷ 指第一位亚裔枢机，北京教区总主教圣言会士田耕莘。——译注

⁸ 一所为早期致命圣人所建的教堂，位于罗马 Domitila 墓窟中，是唯一建于墓窟中的地下圣殿。——译注

1954年：得到教宗许可于2月至3月间在都灵、热拿亚、米兰及罗马主持题为“教宗比约十二世反对战争罪行思想”的系列会议。5月22日被任命为罗马教廷秘书长，并晋升为达马苏斯圣老楞佐大殿（S. Lorenzo in Damaso）的司铎级枢机主教。

1955年：3月14日被选为罗马宗座考古学院的荣誉会员。12月19日代表教宗比约十二世出席由“意大利国际组织协会”为纪念《联合国宪章》颁布十周年于罗马市中心威尼斯宫（Palazzetto Venezia）举行的活动，并在活动中发表讲话。

1956年：6月30日由德意志联邦共和国总统手中接受大十字（Grosskreuz）荣誉勋章。同月，受教宗比约十二世任命成为“意大利宗座圣教艺术中央委员会”名誉主席；9月22日被授予 Pordenone 荣誉市民称号。11月20日被任命为罗马教廷特殊事务处成员。

1957年：8月6日接教廷国务院通知，其请求得到教宗比约十二世的批准，即颁布普世教会文件，准许主教酌情决定是否在弥撒中采用古老形式的祭衣，如用祭披取代十字祭衣。

1958年：10月17日，在选出教宗若望二十三世的“密室会议”前夕于罗马与世长辞；10月23日遗体被安葬在家乡 Zoppola 市的 Castions 墓地。

《华裔学志》中有关中国基督宗教史研究论文、短文、 书评目录¹

编辑整理：Augustine Lee, 李圣飞

序号	文章类型	作者 (或书评者)	原文题目	中译题目	原语种	页数	出版时间
1	论文	Bernard, Henri, S.J.	L'Eglise catholique des XVIIe- XVIIIe siècles et sa place dans l'évolution de la civilisation chinoise	十七~十八世纪天主教于中国之传播及其于中国文化史演变中之地位	法文	155-167	Vol. I 1935-1936
2	论文	Bernard, Henri, S.J.	Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins (depuis le XVIe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle). Avec deux cartes	中国及其邻近国家科学地图绘制工作之各个发展阶段(十六~十八世纪末期)(附地图二幅)	法文	428-477	Vol. I 1935-1936
3	短文	Bernard, Henri, S.J.	Notes sur l'histoire du christianisme en Extrême-Orient	有关远东天主教历史的札记	法文	478-486	Vol. I 1935-1936
4	书评	J.C. Ferguson	Bernard, Henri, SJ: <i>L'Apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine</i>	《利玛窦(1552-1610)对中国学术性之报告》	英文	195	Vol. I 1935-1936
5	书评	J.C. Ferguson	Bernard, Henri, SJ: <i>Aux origines du cimetière de Chala</i>	《北京栅栏墓园之起源》	英文	195	Vol. I 1935-1936
6	书评	J.C. Ferguson	Bernard, Henri, SJ: <i>Aux portes de la Chine</i>	《在中国门口上》	英文	195	Vol. I 1935-1936
7	书评	J.C. Ferguson	Bernard, Henri, SJ: <i>Le Frère Bento de Goes</i>	《Bento de Goes 会士》	英文	195	Vol. I 1935-1936
8	书评	W. Fuchs	Bernard, Henri, SJ: <i>Matteo Ricci's Scientific Contribution to China</i>	《利玛窦(1552-1610)对中国科学之贡献》	德文	513	Vol. I 1935-1936

¹ 本目录根据台北辅仁大学华裔学志汉学研究中心魏思齐神父主编的“《华裔学志》中译标题目录 1-50 册(1935-2002)”和 2002 年以后出版的各期《华裔学志》编辑整理

《华裔学志》中有关中国基督宗教史研究论文、短文、书评目录

9	书评	Bernard, Henri, S.J.	Chabrie, Robert: <i>Michel Boym</i> (H. Bernard S.J.)	《波兰籍耶稣会会士卜弥格(1612-1659)》	法文	215	Vol. I 1935-1936
10	书评	Bernard, Henri, S.J.	Duvigneau, A.B.: <i>L'expansion nestorienne en Chine d'après Marco Paolo</i>	《景教于马可波罗之前在中国的扩展》	法文	205	Vol. I 1935-1936
11	书评	E. Feifel	Haneda Tōru 羽田亨: <i>Zwei nestorianische Fragmente</i>	《两篇景教断简残片》	德文	509	Vol. I 1935-1936
12	书评	Bernard, Henri, S.J.	Pfister, Louis, S.J.: <i>Notes biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission en Chine</i>	《在中国传教的耶稣会会士生平简介与书目笔记》	法文	208	Vol. I 1935-1936
13	书评	H. Köster, S.V.D. 顾若愚	Schnusenberg, P.A., and Mittler, Theodoro: <i>Terminologia Philosophica Latino-Sinica</i>	《拉丁中华哲学词典》	德文	511	Vol. I 1935-1936
14	书评	Bernard, Henri, S.J.	Vaeth, Alfons, S.J.: <i>Johann Adam Schall von Bell, S.J. Missionar in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666. Ein Lebens- und Zeitbild</i>	《汤若望—中国传教士、皇室天文学家和顾问—于1592-1666年北京皇室时之生活及时代背景》	法文	210	Vol. I 1935-1936
15	书评	Bernard, Henri, S.J.	Wyngaert, Anastasius van den, O.F.M.: <i>Sinica Francescana II – Vol. II. Relationes et epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII coegit, ad fidem codicum redcum redegit et adnotavit</i>	《圣方济会中华文集(二), 册二: 十六、十七世纪有关圣方济会的报告与书信》	法文	213	Vol. I 1935-1936
16	论文	Drake, F.S.	Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet	唐代(618-907年)景教寺院及大唐景教碑之发现地	英文	293-340	Vol. II 1936-1937
17	短文	Ecke, Gustav	Das Porträt einer Vase (Plates VI-VII)	郎世宁的一幅花瓶图(插图六、七)	德文	203-204	Vol. II 1936-1937
18	短文	Schiltz, Eugene	A Chinese Grammar of the Eighteenth Century	十八世纪一本以法文手抄的中国语法书	英文	423-425	Vol. II 1936-1937

19	书评	G. Ecke	Adam, M.: <i>Yuen Ming Yuen</i>	《圆明园》	英文	219	Vol. II 1936-1937
20	书评	E. Felfel	Devaranne, Theodor: <i>Fernost vor Gott</i>	《在天主台前之远东》	德文	252	Vol. II 1936-1937
21	书评		Rühl, Theo: <i>Twelve Sonatas of Pedrini</i> (publication announced)	《遣使会音乐家德理格(1671-1746年)之十二奏鸣曲》(此书预告)	法文	259	Vol. II 1936-1937
22	论文	Bernard, Henri, S.J.	L'Encyclopédie astronomique du Père Schall (Tch'ong-tcheng Li-chou, 1629 et Si-yang Sin-fa Li-chou, 1645). La réforme du calendrier chinois sous l'influence de Clarius, de Galilée et de Kepler	汤若望关于天文立法的著作(《崇禎历书》、《西洋新法历书》)	法文	35-77	Vol. III 1938 分册一
23	论文	Martin, Desmond	Preliminary Report on Nestorian Remains North of Kuei-hua, Suiyüan (Plates V-XIV and one may)	归化北部景教遗迹初步报告(绥远)(插图五~十四及地图一幅)	英文	232-249	Vol. III 1938 分册一
24	书评	Ch'en Hsiang-ch'un	Brandt, Joseph van den: <i>Les Lazaristes en Chine, 1697-1935</i>	《遣使会会士于中国, 1697-1935年》	英文	325	Vol. III 1938 分册一
25	论文	Bernard, Henri, S.J.	L'Encyclopédie astronomique du Père Schall (Tch'ong-tcheng Li-chou, 1629 et Si-yang Sin-fa Li-chou, 1645). La réforme du calendrier chinois sous l'influence de Clarius, de Galilée et de Kepler (suite)	汤若望关于天文立法的著作(《崇禎历书》、《西洋新法历书》)(续)	法文	441-527	Vol. III 1938 分册二
26	书评	A. Fang 方志滂	Rosekranz, Gerhard: <i>Die älteste Christenheit in China</i>	《最古老之基督宗教在中国》	德文	658	Vol. III 1938 分册二
27	论文	Verhaeren, H.,C.M.	Ordonnances de la Sainte Eglise	圣教规程	法文	451-477	Vol. IV 1939-1940 分册二
28	短文	Brandt, Joseph van den	La bibliothèque de Pé-t'ang - notes historiques (Plates XXX-XXXII)	北京(天主教)北堂的图书馆小史(插图三十~三十二)	法文	616-621	Vol. IV 1939-1940 分册二
29	短文	Eder, Matthias	Ostasien-Schrifttum der Missionare von Scheut	比利时圣母圣心会传教士的东亚文献	德文	680-689	Vol. IV 1939-1940 分册二
30	短文	Thierry, J.B., C.M.	Catalogus bibliothecae Domûs Petang Congregationis Missionis Pekini Sinarum 1862	遣使会 1862 年北平北堂图书目录	法文拉丁文	605-615	Vol. IV 1939-1940 分册二

《华裔学志》中有关中国基督宗教史研究论文、短文、书评目录

31	短文	Verhaeren, H., C.M.	La bibliothèque Chinoise du Pé-t'ang	北堂图书馆中文书目	法文	622-626	Vol. IV 1939-1940 分册二
32	书评	Bernard, Henri, S.J.	d'Elia, Pasquale M., S.J.: <i>Le origini dell'arte cristiana cinese 1583-1640</i>	《1583-1640年中国基督教艺术之起源》	法文	691-693	Vol. IV 1939-1940 分册二
33	论文	Bernard, Henri, S.J.	Ferdinand Verbiest, Continueur de l'Oeuvre Scientifique d'Adam Schall – Quelques compléments à l'édition récente de sa Correspondance	南怀仁为汤若望的科学工作继承者	法文	103-140	Vol. V 1940 分册一、二
34	论文	Dehergne, Joseph, S.J.	Les Origines du Christianisme dans l'Ile de Hainan (XVIème-XVIIème siècles)	天主教在海南岛的发端 (十六至十七世纪)	法文	329-348	Vol. V 1940 分册一、二
35	书评	E. Feifel	Brandt, Joseph van den: <i>Lettres du bienheureux Jean-Gabriel Perboyre</i>	《董文学神父之书信》	法文	419	Vol. VI 1941 分册一、二
36	书评	Wen Tu-chien 翁独健	Fuchs, Walter: <i>Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi-Zeit – Seine Entstehungsgeschichte nebst Namensindices für die Karten der Mandjuri, Mongolei, Ostturkestan und Tibet mit Wiedergabe der Jesuiten-Karten in Originalgröße</i>	《康熙时代 (1662-1722年在位) 耶稣会土地图集——其起源, 附满洲、蒙古、新疆及西藏地区之地名索引并附耶稣会土地原始大小之图集》	德文	259-261	Vol. IX 1944
37	书评	F. Bornemann S.V.D.	Streit, Robert, and Dindinger, Johannes: <i>Bibliotheca Missionum. Bd. XI: Die Missionsliteratur Indochinas von 1800-1909</i>	《传教图画丛书十一册: 1800-1909年印度支那传教文献》	德文	234-236	Vol. IX 1944
38	论文	Bernard, Henri, S.J.	Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la Mission Française de Pékin 1514-1688.....	(一) 欧洲著作的中文编译书目—葡萄牙人到广东以及法国传教士到北京期间 (1514-1688)	法文	1-57	Vol. X 1945
			Deuxième partie: Essai de répertoire méthodique	(二) 论编译书目之系统		309-388	

39			<i>In Memoriam: Father Antoine Mostaert, CICM, Biography and Bibliography</i>	纪念圣母圣心会 A. Mostaert 神父, 传记和书目 (附其像)	英文	1-4*	Vol. X 1945
40	论文	Bernard, Henri, S.J.	Les sources mongoles et chinoises de l'atlas Martini (1655)	根据蒙、汉文资料编辑的卫匡国中国蒙古地图集 (1655)	法文	127-144	Vol. XII 1947
41	短文	Verhaeren, H., C.M	A German Edition of Fr. Martini's "Novus Atlas Sinensis"	卫匡国神父《新编中国地图集》德文版	英文	260-265	Vol. XII 1947
42	短文	Pei, C.W. 裴中文 And Eierhoff, Joseph, S.V.D.	On a Collection of Pre-Historic Pottery at the Catholic Mission in Lanchow	兰州天主教堂收集的史前陶器	英文	376-384	Vol. XIII 1948
43	书评	H. Kroes S.V.D.	d'Elia, Pasquale M., S.J.: <i>Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in China, scritta da Matteo Ricci S.J. Parte: Libri I-III. Da Macao a Nanciam</i>	《利玛窦中国传教史 (上), 册一~三, 从澳门到南昌 (1582-1597 年)》	英文	413-415	Vol. XIII 1948
44	书评	H. Kroes S.V.D.	Willeke, Bernward H., O.F.M., Ph.D.: <i>Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784-1785</i>	《1784-1785》年间中国王朝政府和天主教传教团	英文	426-427	Vol. XIII 1948
45	论文	Szczesniak, Boleslaw	The Writings of Michael Boym	(耶稣会传教士) 卜弥格 (1612-1659) 之著作	英文	481-538	Vol. XIV 1949-1955
46	短文	方豪	Notes on Matteo Ricci's <i>De Amicitia</i>	利玛窦 (1552-1610) 《交友论》	英文	574-583	Vol. XIV 1949-1955
47	讣闻	J. Maringer	P. Wilhelm Schmidt, S.V.D. 1868-1954	圣言会人类学家 W. Schmidt (1868-1954)	德文	588-591	Vol. XIV 1949-1955
48	书评	卜恩礼 S.V.D.	d'Elia, Pasquale M., S.J.: <i>Fonti Ricciane</i> Vol. I, Rome 1942, Vol. II and III, Rome 1949	《利氏泉源》	英文	600-603	Vol. XIV 1949-1955
49	论文	d'Elia, Pasquale M., S.J.	Presentazione della Prima Traduzione Cinese di Euclide (With a Summary in English)	首次向中国介绍的欧几里德 (约公元前 3 世纪) 著作 (附英文提要)	意大利	161-202	Vol. XV 1956 分册一
50	论文	Beckmann, Joh., S.M.B.	Neuerscheinungen zur chinsischen Missionsgeschichte von 1945-1955	中国天主教传教史之最新出版品 (1945-1955)	德文	378-462	Vol. XV 1956 分册二
51	论文	Bornet, Paul, S.J.	La Préface des <i>Novissima Sinica</i>	莱布尼兹《中国最新消息》序	法文	328-343	Vol. XV 1956 分册二
52	论文	d'Elia, Pasquale M. S.J.	Further Notes on Matteo Ricci's <i>De Amicitia</i>	利玛窦 (1552-1610) 进一步注解《交友论》	英文	356-377	Vol. XV 1956 分册二

53	书评	Bernard, Henri, S.J.	Betray, P. Johannes, S.V.D.: <i>Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China</i>	《耶稣会士利玛窦 (1552-1610) 在华适应之方法》	法文	524-527	Vol.XV 1956 分册二
54	论文	Dehergne, Joseph, S.J.	Les Chrétientés de Chine de la Période Ming (1581-1650)	明代之中国天主教教区 (1581-1650)	法文	1-136	Vol.XVI 1957 分册一
55	论文	Szczesniak, B	A Note on the Laurentian Manuscript Bible of the Franciscan Missionaries in China (14 th Century)	对中国圣方济会传教士手抄本之札记 (十四世纪)	英文	360-362	Vol.XVI 1957 分册一
56	书评	W.A. Grootaers, CICM	Hecken, Joseph van, CICM 贺歌南: <i>Les réductions catholiques du pays des Ordos</i>	《鄂尔多斯的天主教村庄》	英文	507	Vol.XVI 1957 分册一
57	书评	H. Busch, S.V.D. 卜恩礼	Mittler, Theodoro and Böhm, Ernesto: <i>Magnum Lexicon Sinico-Latinum</i>	《中华拉丁大辞典》	英文	497-499	Vol.XVI 1957 分册一
58	书评	Peter Venne 文讷	Wilhelm, Salome: Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa	《卫理贤 - 中国与欧洲的精神媒介者》	德文	506-507	Vol.XVI 1957 分册一
59	论文	Mish, John L.	A Catholic Catechism in Manchu	一本满文天主教教义问答	英文	361-372	Vol.XVII 1958
60	论文	d'Elia, Pasquale M., S.J.	The Double Stellar Hemisphere of Johann Schall von Bell S.J. (Peking 1634)	汤若望的双半球星图 (北京, 1645)	英文	328-359	Vol.XVIII 1959
61	论文	Szczesniak, B.	The Description and Map of Kansu by Giovanni Battista Maoletti de Serravalle	Giovanni Battista Maoletti de Serravalle (1669-1725 年) 的甘肃地图 (1714-1715) 及其说明	英文	294-313	Vol.XVIII 1959
62	论文	Henri, Bernard, S.J.	Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la fondation de la mission française de Pékin jusqu'à la mort de l'empereur K'ien-long, 1689-1799 (continué de Moumenta Serica 1945, X, 1-57, 309-388)	欧洲著作的中文编译书目: 以法国传教士到北京至乾隆末期的天主教编年书目, 1689-1799 (续、第二部; 第一部: (1945) 1-57; 309-388	法文	349-383	Vol.XIX 1960
63	书评	Henry Serruys, CICM 司徒思	Heissig, Walther: Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen I: 16-18 Jahrhundert	《蒙古人家族及教会史编纂 (一): 十六~十八世纪》	英文	538-549	Vol.XIX 1960

64	论文	Hecken, Joseph Van, CICM 贺歌南	Une dispute entre deux Bannières mongoles et le role joué par les missionnaires catholiques	二蒙古旗之争论以及天主教传教士于此争论中之调解作用	法文	276-306	Vol. XIX 1960
65	书评	R. Loewenthal 罗文达	Iakovleva, Pras'kovia Tikhonova: Pervyj russko kitajskij dogovor 1689 goda	《1689年俄中头一条约》	英文	532-533	Vol. XIX 1960
66	论文	Bischoff, F.A.	Eine buddhistische Wiedergabe christlicher Bräuche: <i>Glanzvolles Manifest genanntes Sūtra</i>	用佛教语言对天主教习俗的描述: 所谓《辉煌宣言经》(Tuyara-tu Lüngdang Kemekü Sudur Orošiba)	德文	282-310	Vol. XX 1961
67	论文	Dehergne, Joseph, S.J.	Les biens de la maison française de Pékin en 1776-1778	1776-1778年间位于北京之法国耶稣会馆财产	法文	246-265	Vol. XX 1961
68	论文	d'Elia, Pasquale M., S.J.	Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese of Father Matteo Ricci, S.J.	利玛竇(1552-1610)中文版世界地图近年(1938-1960)之发现与新研究	英文	82-164	Vol. XX 1961
69	论文	Pargon, Donald	Ying Lien-chih (1866-1926) and the Rise of Fu Jen, the Catholic University of Peking	英敛之(1866-1926)与辅仁大学之诞生	英文	165-225	Vol. XX 1961
70	书评	Mensaert, Georgius, O.F.M., ed.: Sinica Franciscana, Volume VI		《圣方济会有关中国文学集》, 册六	英文	423-424	Vol. XXI 1962
71	论文	Miller, Roy Andrew	Notes on the Relazione of Ippolito Desideri, S.J.	耶稣会会士 I. Desideri 《报告》札记	英文	446-469	Vol. XXII 1963 分册二
72	论文	Mish, John L	Creating an Image of Europe for China: Aleni's <i>His-fang Ta-wen</i> . Introduction, Translation, and Notes	艾儒略(1582-1649年)介绍给中国的一个欧洲的伟大形象—《西方答问》(导论、译文、注解)	英文	1-87	Vol. XXIII 1964
73	书评	H. Busch, S.V.D. 卜恩礼	L'Euchologe de la Mission de Chine: Editio Princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours (Contribution à l'Histoire des Livres de Prières)	《祈祷书于中国传教之工作: 从1628年〈天主教念经总牍〉开始至今》	英文	467-475	Vol. XXIV 1965
74	论文	Harris, George L.	The Mission of Matteo Ricci, S.J.: A Case Study of an Effort at	利玛竇(1552-1610年)于中国的传教活动: 对十六世纪引导文化	英文	1-168	Vol. XXV 1966

			Guided Culture Change in the Sixteenth Century	改变的努力之实例研究			
75	书评	H. Busch, S.V.D. 卜恩礼	Krahl, Joseph, S.J.: China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738-1787	《危机时的中国传教任务: 南怀仁主教及其时代(1738-1787年)》	英文	451-452	Vol. XXV 1966
76	书评	H. Busch, S.V.D. 卜恩礼	Gundolf, Hubert: <i>China zwischen Kreuz und Drachen: 650 Jahre katholischer Mission im Reich der Mitte</i>	《立足十字架与龙之间的中国: 650年的中国天主教》	英文	797	Vol. XXIX 1970-1971
77	书评	Bernard, Henri, S.J.	Simon, Renée, ed.: <i>Le P. Antoine Gaubil, S.J.: Correspondance de Pékin, 1722-1759</i>	《1722-1759年耶稣会Le P. Antoine Gaubil神父所写的北京书信》	英文	797	Vol. XXIX 1970-1971
78	书评	R. Loewenthal 罗文达	Dehergne, Joseph, S.J.: <i>Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800</i>	《1552-1880年中国耶稣会士目录》	英文	651-653	Vol. XXX 1972-1973
79	论文	Walravens, Hartmut	Zu zwei katholischen Katechismen in mandjurischer Sprache	两种满文的天主教教义问答手册	德文	521-549	Vol. XXXI 1974-1975
80	书评	Michael Underdown	Schrecker, John E.: <i>Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung</i>	《帝国主义和中国民族主义: 山东的德国区》	英文	616-618	Vol. XXXI 1974-1975
81	书评	B.H. Willeke	<i>Sinica Franciscana VIII: Relationes et Epistolae Fratrum Minorum in Siniis, qui anno 1684-92 missionem ingressi sunt</i>	《中国与圣方济会(八): 《圣方济会会士在中国(1684-1692)之报告与书信》	英文	431-432	Vol. XXXIII 1977-1978
82	论文	Paulsen George E	Missionary Criticism of the Toleration Clause in Reed's Treaty of 1858	传教士对于1858年Reed「天津条约」中关于宗教自由条款的批评	英文	65-76	Vol. XXXIV 1979-1980
83	论文	Walravens Hartmut	Zur Publikationstätigkeit der Russischen Geistlichen Mission in Peking	俄国正教会在北京传教中心的出版事业(1860-1914年)	德文	525-557	Vol. XXXIV 1979-1980
84	书评	R. Loewenthal 罗文达	Dehergne, Joseph, S.J. et Leslie, Donald Daniel: <i>Juifs de Chine à travers la Correspondance des Jésuites du dix-huitième siècle</i>	《从十八世纪耶稣会士信函中看中国的犹太人》	英文	598-599	Vol. XXXIV 1979-1980
85	论文	Chan, Albert, S.J. 陈纶绪	A European Document on the Fall of the Ming Dynasty (1644-1649)	关于明朝覆亡1644-1649年的欧洲文件	英文	75-109	Vol. XXXV 1981-1983

86	书评	A. Sprenger SVD	Lutheran World Federation and Pro Mundi Vita: <i>Christianity and the New China. Vol. I: Theological Implications of the New China. Vol. II: Christian Faith and the Chinese Experience</i>	《基督宗教和新中国》，册一：《新中国神学论》、册二《基督信仰和中国经验》	英文	596-597	Vol.XXXIV 1979-1980
87	书评	J. Ching 秦家懿	Gernet, Jacques: <i>Chine et christianisme: Action et réaction</i>	《中国和基督宗教：影响和反应》	英文	669-671	Vol.XXXV 1981-1983
88	书评	C. von Collani	Reil, Sebald: Kilian Stumpf (1655-1720). Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking	《北京皇城的沃茨堡耶稣会士(1655-1720)》	德文	667-668	Vol.XXXV 1981-1983
89	论文	Aubin Francoise	In memoriam le R.P. Henry Serruys (Ssu lü-ssu 司律思), CICM (10 juillet 1911-16 août 1983), érudite sino-mongolisant	纪念博学的汉学家和蒙古学家圣母圣心会司律思神父(1911年7月10日-1983年8月16日)	法文	555-624	Vol.XXXVI 1984-1985
90	论文	Kern, Iso	Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus	利玛窦(1552-1610年)对佛教的态度	德文	65-126	Vol.XXXVI 1984-1985
91	书评	Antonio Sisto Rosso, O.F.M.	Rachewiltz, Igor de: <i>Papal Envoys to the Great Khans</i>	《教宗谒大汗特使》	英文	626-629	Vol.XXXVI 1984-1985
92	论文	R. Loewenthal 罗文达	Nikolai Gavrilovich Spafarii-Milesku (1636-1708): A Bibliography	Nikolai Gavrilovich Spafarii-Milesku (1636-1708): 传记	英文	95-111	Vol.XXXVII 1986-1987
93	书评	D.E. Mungello	Collani, Claudia von: <i>P. Joachim Bouvet, S.J. Sein Leben und sein Werk</i>	《耶稣会神父白晋(1656-1730年)生平及著述》	英文	390-393	Vol.XXXVII 1986-1987
94	书评	P. Ramers, C.S.Sp.	Giorgi, Antonio Agostino: <i>Alphabetum Tibetanum missionum apostolicarum commodo editum</i> . Eingeleitet von Rudolf Kaschewsky	《西藏传教工作及西藏人之信仰与文化》，R. Kaschewaky 导言	德文	450-456	Vol.XXXVII 1986-1987
95	书评	Stephan von Minden	Pirazzoli-t'Serstevens, Michéle: <i>Le Yuanmingyuan: Jeux d'eaus et Palais européens du XVIII^e siècle à la cour de Chine</i>	《圆明园：中国宫廷中十八世纪欧洲皇宫和水的游戏》	德文	424-425	Vol.XXXVII 1986-1987
96	书评	F. Aubin	Henkels, Joseph, SVD: <i>My China Memoirs (1928-1951)</i>	圣言会韩克礼神父(1901-1997年)：《回忆录(1928-1951年)》	法文	299-300	Vol.XXXVIII 1988-1989

97	论文	Walravens, Hartmut	Nachtrag zu: Die Publikationstätigkeit der Russischen Geistlichen Mission in Peking (cf. Vol. XXXIV [1979-1980], pp.525-557)	俄国传教神职团在北京的著述活动补遗(请看第卅四册, 页525-557)	德文	221-229	Vol.XXXVIII 1988-1989
98	论文	Aubin, Francoise	In memoriam le R.P. Joseph van Hecken (Ko-nan Ho), CICM (18 sept. 1905-31 août 1988), mongolisant, Sinologue, missiologue	纪念圣母圣心会贺歌南(1905年9月18日-1988年8月31日): 蒙古学家、汉学家及传教学家	法文	325-350	Vol.XXXIX 1990-1991
99	论文	Leung, Yuen-sang	Towards a Hyphenated Identity: Li Zhi-zao's Search for a Confucian-Christian Synthesis	相连相认: 李之藻(1565-1630年)的儒家-基督宗教综合学	英文	115-130	Vol.XXXIX 1990-1991
100	书评	C. von Collani	Widmaier, Rita (Hg.): <i>Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)</i>	《莱布尼兹(1646-1716年)之中国通信。耶稣会传教士之信件往返(1689-1714)》	德文	419-422	Vol.XXXIX 1990-1991
101	书评	Lundbaek, Knud	Collani, Claudia von (Hrsg.u.Komm): <i>Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet, S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte</i>	《一个为中国而设的学术研究。在华传教耶稣会神父白晋(1656-1730年)给莱布尼兹(1646-1716年)和 J-P. Bignon 有关中国文化、语言及历史研究之信件》	英文	458-460	Vol.XL 1992
102	论文	Chan, Albert,S.J. 陈纶绪	Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and His Chinese Poems	耶稣会士罗明坚(1543-1607)与其中国诗	英文	129-176	Vol.XLI 1993
103	论文	C. Claudia von	Matteo Ricci in der Chronik der Ming-Dynastie. Der Bericht Joachim Bouvet, S.J. an Antoine Thomas, S.J. aus dem Jahre 1707	《明史》中的利玛窦(1552-1610年): 1707年出自耶稣会士白晋(1656-1730年)给耶稣会士安多尼(1644-1709年)的报道	德文	189-203	Vol.XLI 1993
104	论文	Kropp Michael	Ma Xiangbo (1840-1939) und die Modernisierung des chinesischen Bildungswesens	马相伯(1840-1939年)与中国教育事业的现代化	德文	397-443	Vol.XLII 1994

105	论文	C. von Collani	Claudio Filippo Giribaldi, S.J. zur Ankunft des Päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon in China	耶稣会士闵明我 (1638-1712 年) 对教宗特使多罗 (1668-1710 年) 抵达中国的报道	德文	329-359	Vol.XLII 1994
106	书评	Robert C. Sage	Standaert, N.: <i>Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought</i>	《杨廷筠 (1562-1627 年) - 明末的儒者与基督徒: 其生活与思想》	英文	581-583	Vol.XLII 1994
107	论文	Lawton, Mary S.	A Unique Style in China: Chinese Christian Painting in Beijing	中国特式风格: 北京华人基督徒画集	英文	469-489	Vol.XLIII 1995
108	论文	Tiedemann, R.G.	Christianity and Chinese "Heterodox Sects." Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century	基督宗教与中国的「邪教」。山东省十八世纪初期的众多转心和混合说	英文	339-382	Vol.XLIV 1996
109	评论	Chan, Albert, S.J. 陈纶绪	A Question of Rites	中国礼仪之争的问题	英文	427-438	Vol.XLIV 1996
110	书评	C. von Collani	Mungello, D.E.: <i>The Forgotten Christians of Hangzhou</i>	《在杭州被遗忘的基督徒》	英文	509	Vol.XLIV 1996
111	书评	P. Ramers, C.S.Sp.	Walravens, Hartmut und Mafred Taube: <i>August Hermann Francke und die Westhimalaya-Mission der Herrnhuter Brüdergemeinde. Eine Bibliographie mit Standortnachweisen der tibetischen Drucke. Mit einem Nachwort von Michael Hahn. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 34</i>	《August Hermann Francke 与 Herrnhuter 兄弟会喜马拉雅地区传教: 文献一览表加附各西藏印刷所在地之证明》, 附录 M. Hahn 拔, 德国收藏之西方手稿目录, 补充册 34	德文	543-544	Vol.XLIV 1996
112	论文	Klaue, Matthias	Wider das Budeyi. Gelingen oder Scheitern einer christlich-konfuzianischen Synthese in der apologetischen Schrift <i>Budeyi bian</i> (1665) des Jesuiten Ludovico Buglio	利类思 (1606-1682 年) 《不得已辩》- 从耶稣会教士论战文字看天主教与儒家调和之成败	德文	101-259	Vol.XL V1997

113	书评	Chan, Albert, S.J. 陈纶绪	Pelliot, Paul: <i>Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane.</i> A Posthumous Work by Paul Pelliot. Revised and Edited by Takata Tokio	《梵蒂冈图书馆中国手稿和刊物收藏目录》	英文	451-455	Vol.XLV 1997
114	论文	King, Gail	Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century	徐甘弟大(1607-1680年)与中国十七世纪天主教的发展	英文	49-66	Vol.XLVI 1998
115	评论	Dehergne, Joseh, S.J.(1903-1990) et al.	Catéchismes et Catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 á 1800	1584 - 1800 年中国耶稣会之教理讲授和教理问答	法文	397-478	Vol.XLVII 1999
116	评论	Martzloff, Jean-Claude	Euclid in China	欧几里德(约公元前3世纪)在中国	英文	479-488	Vol.XLVII 1999
117	新闻	Coblin, Weldon South	Paul L-M. Serruys, CICM (1912-1999)	早期中国文字学学者 Paul L-M. Serruys (圣母圣心会会士, 1912-1999)	英文	505-514	Vol.XLVII 1999
118	书评	H. Walravens	Gerhild, Gild-Bohne: Das Lü Lü Zheng Yi Xubian. In Jesuitentraktat über die europäische Notation in China von 1713	《〈吕律正义续编〉: 1713 年中国的欧洲标志法的耶稣会音乐论文》	英文	572-573	Vol.XLVII 1999
119	论文	Dudink, Adrian	<i>Nangong shudu</i> (1620), <i>Poxie Ji</i> (1640), and Western Reports on the Nanking Persecution (1616/1617)	《南宮署读》(1620年)、《破邪集》(1640年)与西方关于南京教案(1616/1617年)的报道	英文	133-265	Vol.XLVIII 2000
120	评论	Walravens, Hartmut	Christian Literature in Manchu. Some Bibliographic Notes	满族文基督宗教文献	英文	445-469	Vol.XLVIII 2000
121	书评	R. Ptak	Gemegah, Helga: <i>Die Theorie des spanischen Jesuiten José de Acosta (ca. 1540-1600) über den Ursprung der indianischen Völker aus Asien</i>	《西班牙耶稣会 José de Acosta (约1540-1600年)有关印第安人来自亚洲的理论》	德文	526-528	Vol.XLVIII 2000
122	书评	R. Ptak	Loureiro, Rui Manuel: <i>Guia de história de Macau, 1500-1900</i>	《1500-1900年澳门历史指南》	英文	523-526	Vol.XLVIII 2000
123	论文	Zürcher, Erik	In the Yellow Tiger's Den: Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644-1647	黄虎之穴: 利类思(1606-1682年)和安文思(1610-1677年)在张宪忠王朝, 1644-1647年	英文	355-374	Vol.L 2002

124	评论	Dudink, Adrian	The Japonica-Sinica Collections I-IV in the Roman Archives of the Society of Jesus. An Overview	耶稣会罗马档案：日、中文献（一～四）：概览	英文	481-536	Vol.L 2002
125	评论	Rule, Paul	Chinese Books and Documents in the Roman Archives of the Society of Jesus. A New Catalogue	耶稣会罗马档案中国书籍和文献：新目录	英文	463-480	Vol.L 2002
126	评论	Sypniewski, Bernard Paul	Thorns in the Throat. Aristotle in China: Language, Categories, and Translation	喉中刺—亚里士多德（公元前 384-前 322 年）在中国：语言、范畴和翻译	英文	417-439	Vol.L 2002
127	讣闻	Chan, Alan K.L. 陈金	<i>In memoriam</i> Professor Julia Ching (1934-2001)	纪念秦家懿教授（1934-2001 年）	英文	537-540	Vol.L 2002
128		Chan, Alan K.L. 陈金 & Chan, Charles Wing-hoi 陈荣开	Bibliography of Julia Ching	秦家懿书目	英文	541-547	Vol.L 2002
129	论文	Menegon Eugenio	Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition	明清之际福建地方的天主教爱国者、西班牙修士与童贞圣女	英文	335-365	Vol.LI 2003
130	评论	Bertuccioli, Giuliano	Martino Martini's <i>Grammatica Sinica</i>	卫匡国的《中国文法》	英文	629-640	Vol.LI 2003
131	评论	Deiwiks, Shu-Jyuan	The Secret Manchu Documents on the Trial of Jesuit Missionary Johann Adam Schall (1592-1666) before the Supreme Court of Peking	满文秘档汤若望案史料	英文	641-648	Vol.LI 2003
132	论文	Lo, Yuet Keung 劳悦强	My Second Self: Matteo Ricci's Friendship in China	第二我：利玛窦在中国结交之友谊	英文	221-241	Vol.LIV 2006
133	论文	Kolmaš, Josef	Father Karel (Carolus) Slavicěk, S.J. (1678-1735): The First Bohemian Sinologist	耶稣会神父严嘉乐（Karel Slavicěk, 1678-1735 年）：第一位波西米亚汉学家	英文	243-251	Vol.LIV 2006
134	论文	C, von Claudia	The First Encounter of the West with the <i>Yijing</i> . Introduction to and Edition of Letters and Latin Translations by French Jesuits from the 18 th Century	西方与《易经》的初次相遇—18 世纪法国耶稣会士的书信、拉丁文本及其译文的介绍与编辑出版	英文	227-387	Vol.LV 2007
135	论文	Menegon Eugenio	Jesuit Emblematica in China. The Use of European Allegorical Images in Flemish	耶稣会的象征在中国《口铎日抄》所描述的佛兰德版画及其欧洲	英文	389-437	Vol.LV 2007

			Engravings described in the <i>Kouduo richao</i> (ca. 1640)	寓意在中国的运用 (约 1640 年)			
136	讣闻	Covey, Roger	<i>In memoriam</i> Harrie Vanderstappen, S.V.D. (1921-2007)	纪念圣言会士 Harrie Vanderstappen 神父 (1921-2007 年)	英文	505-517	Vol.LVI 2008
137	论文	Nicolini-Zani Matteo	The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its <i>Jingjiao</i> Inscription: A Preliminary Study	洛阳唐景教碑经幢初探	英文	99-140	Vol.LVII 2009
138	论文	King, Gail	The Gospel for the Ordinary Reader: Aspects of Six Christian Texts in Chinese from the Late Ming Dynasty	写给普通读者的福音: 晚明时期天主教中文传道文献六种	英文	167-194	Vol.LVII 2009
139	书评	Ptak, Roderich	Isabel A. Murta Pina, <i>Os Jesuitas em Nanquim</i> (1599-1633)	《耶稣会士在南京》	德文	559-560	Vol.LVII 2009
140	书评	King, Gail	Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, S.J., and Marisa di Ruso (eds), <i>Alessandro Valignano S.J.: Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente</i>	《范礼安: 一个文艺复兴时期的人 — 东西方之间的桥梁》	英文	560-564	Vol.LVII 2009
141	论文	Golvers, Noël	<i>Bibliotheca in cubiculo</i> : The "Personal" Library of Western Books of Jean-François Foucquet, SJ in Peking (Beitang, 1720) and the Intertextual Situation of a Jesuit Scholar in China	清代耶稣会士傅圣泽在北京北堂私人收藏的西文书籍以及耶稣会士在中国的矛盾交织状态	英文	249-280	Vol.LVIII 2010
142	论文	Wong Man Kong 黄文江	History Matters: Christian Studies in China since 1949	历史的视野: 1949 年以来中国基督宗教史研究	英文	335-356	Vol.LVIII 2010
143	书评	C, von Claudia	David E. Mungello, <i>the Great Encounter of China and the West, 1500-1800; id., Drowning Girls in China. Female Infanticide since 1650</i>	《中国与西方的巨大相遇, 1500 至 1800 年》; 《溺死女婴在中国, 自 1650 年以来的残杀女婴》	德文	417-421	Vol.LVIII 2010

路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基和 玛利亚·科尔西尼教友夫妇真福¹

作者：Andreas Resch

译者：梵蒂冈电台中文节目部

路易吉和玛利亚是一对教友夫妇，他们在2001年一起被先教宗若望保禄二世宣布为真福。他们的信仰见证说明，“今天夫妇一同成圣是可能的，这样的成圣方式即很美好又收获颇丰，并且也是家庭、教会和社会获得福祉的基本途径。”（若望保禄二世2001年10月21日）。

真福路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基于1880年1月12日在意大利南部卡塔尼亚(Catania)出生。他的童年是与父亲卡洛(Carlo)、母亲弗朗切斯卡(Francesca)和三个兄弟度过的。1889年他被过继给叔叔路易吉(Luigi)和婶婶斯特法尼娅(Stefania)，因为他们没有子女，所以要求由他们照顾小路易吉。叔叔路易吉任海关的重要出纳员，1890年时被调往罗马。小路易吉也随着叔叔婶婶迁到了罗马，并在那里度过了一生。

路易吉在首都的“翁贝托一世”(Umberto I)学校念中学，于1898年以优异的成绩毕业。同年，他报考了上智大学(Sapienza-Università di Roma，即罗马大学——译注)的法律系，并于1902年7月14日毕业。1901年，还在求学期间，路易吉便与玛利亚·科尔西尼相识。几年后，即1905年11月25日两人结婚。结婚前几个月，即8月25日，路易吉被任命为荣誉初审副法官。婚后他们育有四个子女。

1909年，路易吉获任命为国库助理法官，1919年任国库副法官，1921年任

¹ 本文译自 Andreas Resch, “Beato Luigi Beltrame Quattrocchi e Beata Maria Corsini”, in *I beati di Giovanni Paolo II*, Volume V, Libreria Editrice Vaticana, 2006. pp. 165-168.

秘书长。他担任过的重要国家级别的职务包括首席法律顾问、意大利银行的法律顾问、德·加斯佩里（de Gasperi）第一个政府中礼仪基金会行政理事会的主席。此外，他还在政府各部、意大利商业银行、国家劳动银行、公共工程处等机构担任过不同职务。

尽管公务繁多且家庭义务繁重，路易吉却全力以赴地参与使徒工作，参加公教活动，这些工作均结出了硕果。1916年他与意大利公教童子军协会（L'Associazione Scoutistica Cattolica Italiana - A.S.C.I）合作，在随后的1917年成为这个协会罗马五区分会的主席，1918年又成为协会中央委员会委员。1919年他同一个朋友一起在圣女普登齐亚娜大殿（Santa Pudenziana）创立了假日唱经班，之后更设立了罗马童子军第二十分队，并亲自领导，直到1927年。此外，他也在公教进行会（Azione Cattolica）男生部和公民委员会（Comitati Civici）同杰达教授（Luigi Gedda）合作，作为行政顾问支持天主教运动的诞生；他也在基督复兴运动和家庭阵线（Fronte della Famiglia）工作。最后，他作为意大利陪伴病人朝圣联盟（l'UNITALSI）的“担架旗手”作出了宝贵贡献。

在所有这些活动中，他将非凡的职业才干以及在上层社会赢得的声望都用在为许多人的服务中；无论他们属于哪个社会阶层，只要提出要求，他就尽力做到。

1946年，路易吉到了退休的年龄，那时他已经升任国家荣誉助理大律师。认识他的人都说，他是个和蔼、真诚、能抓住要点、有学识和对自己所作的事笃信无疑的人。他的品性在于平日注重深入认识天主的临在，为圣化世界而先圣化自己。

路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基 1951年11月9日因心肌梗塞在罗马去世。

真福玛利亚·科尔西尼是夸特罗基的遗孀，她于1884年1月24日在佛罗伦萨出生，父亲安乔洛（Angiolo）是皇家军队的军官，母亲名叫朱利亚（Giulia）。玛利亚出生四天后即领洗，她的父母亲以身教言行细心地为她传授了道德教育。玛利亚在童年和少年时即表现出是个有判断力、听命且有怜悯心的孩子。

由于父亲的工作，全家曾多次搬迁，1888年从佛罗伦萨迁到附近的皮斯托亚

小城（Pistoia），然后在 1890 年重新返回佛罗伦萨。1892 年全家又迁到离佛罗伦萨不远的阿雷佐（Arezzo），在这个小城玛利亚领受了坚振圣事（Confirmazione）。最终，在 1893 年全家搬到罗马。玛利亚在都城的圣若瑟修女院办的学校上了小学三年级，四、五年级则在公立学校读完。她于 1897 年 9 月 30 日初领圣体。后来她考取了商业管理和会计女子高中，取得文凭。

—— 玛利亚勤奋好学，尤其拥有文学天赋，而这一才华在她以后写的众多作品中结出了果实。她的作品内容简明却逼真、扎实，其中大部分都已发表。18 岁不到时，她已开始发表文学作品。

1901 年，玛利亚与路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基相识，并于 22 岁时同他结婚。婚后，玛利亚热心信奉她的母亲和外祖母传授的宗教，可她的丈夫虽然也是教友，但对宗教礼仪的了解却同刚领洗的人不相上下。是玛利亚把信德和祈祷的讯息委婉地传给他，使他信服。身为妻子和母亲，玛利亚照料家中的一切，照料祖父母、自己的双亲和 4 个子女。大儿子费利普（Filippo）1906 年出生，长大后做了神父，取名塔尔奇西奥（Tarcisio）；女儿斯特法尼亚（Stefania）生于 1908 年，后来入了修会，成了切奇利亚（Cecilia）修女；一年后小儿子恺撒（Cesare）出生，他就是后来的隐修士保利诺（Paolino）神父。玛利亚于 1913 年第四次怀孕，由于健康状况，医生严厉要求她中断妊娠。可是她和夫婿都拒绝堕胎，只信赖天主圣意的安排。4 月 6 日，恩里克塔（Enrichetta）出世，而这个孩子在她一生 80 多年的时间里一直对自己父母心存感激。这个小女儿虽然由于健康状况不佳，未能入修会，却把自己奉献给天主，留在父母身旁，陪伴他们直到最后一刻。

再说玛利亚，她在生产后身体非常虚弱，经过了相当一段时期才得以恢复。这段经历之后，玛利亚看上去像是有一种内在的富有和出人意料的深邃精神力量，使她不屈不挠地投入使徒活动。1914 年，意大利中部的阿维扎诺城（Avezzano）发生地震后，她全力以赴地救助受伤的人。同一年她在堂区开始为妇女们教授要理。1915 年，她辗转在罗马的几个医院间探望在第一次世界大战中负伤的士兵们，在道义上和精神上协助他们。1917 年，玛利亚加入了方济各第三会，1919 年加入圣母无原罪妇女会（Congregazione delle Dame dell'Immacolata）。1920 年进入公

教进行会女生部中央委员会，成为中央秘书处的正式成员。

1936年玛利亚成了意大利陪伴病人朝圣联盟的成员，这个联盟随火车陪伴病患到法国露德和意大利洛雷托（Loreto）朝圣。一年后，玛利亚参加了一个红十字会护士的培训，专科是热带疾病。1945年她参与了在罗马火车站进行的爱德活动，随后两年加入了隆巴尔迪（Lombardi）神父和罗同迪（Rotondi）神父的“更好的世界”行动（Mondo Migliore）。在这几年中，玛利亚也加入了家庭阵线运动（Movimento Fronte della Famiglia），成了这个运动罗马委员会的主席。此外，参加“基督信仰复兴”协会（Rinascita Cristiana）也是她的活动之一。

关于她的写作生活，在出版了第一批文学和教育作品的作品后，1920年她又发表了《燃烧的火焰》、《犁沟》、《高处》和一份小报。同时，她也以一个母亲的伟大心怀关心度奉献生活的三个孩子，这在她同儿女们来往的书信集中可以看出，这份书信集于1924年出版，题名《母亲的声音》。

玛利亚在1936年出版了《女青年的书》，1937年出版《我们的病患》。1940年《燃烧的火焰》和《真正的母亲》也相继问世。1943年她在儿子保利诺神父的协助下完成《盛开的花朵》一书。她在生命的最后阶段，即1952年至1965年里，它出版了14本书，其内容均属培育和灵修范畴，如《真光》和《与儿女们的生活》。1953年，追忆同与丈夫路易吉一同生活的回忆录出版，以后这本书又以《婚姻的透视》为标题予以再版。她的最后一本书《重新评估生命》于1952年出版。她的好几本著作都已再版了5次以上。

1951年，玛利亚心爱的路易吉辞世。1965年8月25日，81岁的玛利亚·科尔西尼客逝度假地，就此完成了对基督邀请的回应。她将信德和圣召在自己生活中表露无遗。

路易吉和玛利亚都被葬在罗马的天主圣爱朝圣地（Santuario del Divino Amore）。

2001年10月21日，路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基和玛利亚·科尔西尼被若望保禄二世教宗宣布为真福。

教进行会女生部中央委员会，成为中央秘书处的正式成员。

1936年玛利亚成了意大利陪伴病人朝圣联盟的成员，这个联盟随火车陪伴病患到法国露德和意大利洛雷托（Loreto）朝圣。一年后，玛利亚参加了一个红十字会护士的培训，专科是热带疾病。1945年她参与了在罗马火车站进行的爱德活动，随后两年加入了隆巴尔迪（Lombardi）神父和罗同迪（Rotondi）神父的“更好的世界”行动（Mondo Migliore）。在这几年中，玛利亚也加入了家庭阵线运动（Movimento Fronte della Famiglia），成了这个运动罗马委员会的主席。此外，参加“基督信仰复兴”协会（Rinascita Cristiana）也是她的活动之一。

关于她的写作生活，在出版了第一批文学和教育作品的作品后，1920年她又发表了《燃烧的火焰》、《犁沟》、《高处》和一份小报。同时，她也以一个母亲的伟大心怀关心度奉献生活的三个孩子，这在她同儿女们来往的书信集中可以看出，这份书信集于1924年出版，题名《母亲的声音》。

玛利亚在1936年出版了《女青年的书》，1937年出版《我们的病患》。1940年《燃烧的火焰》和《真正的母亲》也相继问世。1943年她在儿子保利诺神父的协助下完成《盛开的花朵》一书。她在生命的最后阶段，即1952年至1965年里，它出版了14本书，其内容均属培育和灵修范畴，如《真光》和《与儿女们的生活》。1953年，追忆同与丈夫路易吉一同生活的回忆录出版，以后这本书又以《婚姻的透视》为标题予以再版。她的最后一本书《重新评估生命》于1952年出版。她的好几本著作都已再版了5次以上。

1951年，玛利亚心爱的路易吉辞世。1965年8月25日，81岁的玛利亚·科尔西尼客逝度假地，就此完成了对基督邀请的回应。她将信德和圣召在自己生活中表露无遗。

路易吉和玛利亚都被葬在罗马的天主圣爱朝圣地（Santuario del Divino Amore）。

2001年10月21日，路易吉·贝尔特拉梅·夸特罗基和玛利亚·科尔西尼被若望保禄二世教宗宣布为真福。



德三工作室

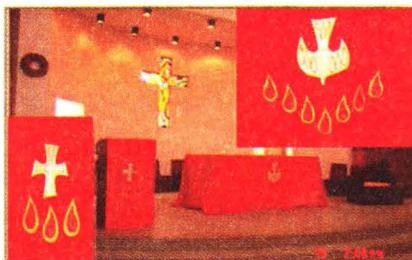
Teresa workshop

地址：中国北京市海淀区莲宝路9号
 法运国际
 电话：010-63607200, 13501056806
 电邮：tworkshop@163.com

德兰工作室始创于1998年。致力于提升天主教礼仪服饰的品质，为天主教设计定制工艺精湛的祭披、领带、白衣、会服、祭台布等多种教会礼仪服饰和圣物用品。十几年来，精良的制作工艺和周到的服务赢得了一致良好的口碑。德兰工作室相信“因着结合于耶稣一生的劳苦，使我们的工作成为神圣的。”



祭披



祭台布



领带



白衣



嘎巴



儿童奉献服



进口圣物



主教礼冠



读经唱经服



辅祭服



司铎礼服



司铎衬衫

所有祭衣等服饰用品均可量身定做。

欢迎登陆浏览网站：www.teresaworkshop.com 查看更多图片内容。

公教文译订阅信息（目前暂定为 1 年 2 期，含邮资）

	普通	学生	折扣价（10 册以上）
中国大陆：	人民币 50	人民币 45	人民币 45
香港、澳门：	港币/澳币 80	港币/澳币 70	港币/澳币 70
台湾：	台币 450	台币 400	台币 400
欧美：	15 欧元/20 美元		

如需订阅，请发邮件给 info@centrofu.com 或登录我们的网站 www.centrofu.com

CENTRO FREINADEMETZ

福氏中心：

英文名为 The Freinademetz Center， 成立于2007年1月29日，以天主教圣言会圣福若瑟神父为中心主保。本中心致力于向华人世界，包括中国大陆、港澳台及海外华人介绍天主教信仰和西方优秀传统文化历史，支持并鼓励意大利及欧洲的华人年轻留学生提升其学术研究水平，同时也致力于同西方汉学研究机构的交流与互动。



www.centrofu.com
info@centrofu.com