

天主教知识读本

任延黎 / 著



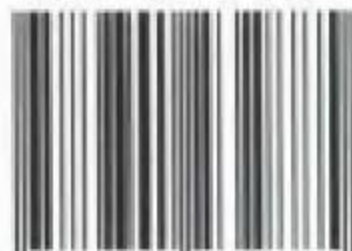
中国社会科学院世界宗教研究所 / 编

宗教文化出版社

天主教知识读本



ISBN 7-80123-288-7



9 787801 232885 >

ISBN 7-80123-288-7/G·95

定价：8.00元

·干部培训手册·

天主教知识读本

中国社会科学院世界宗教研究所 编

任延黎 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

天主教知识读本/任延黎著;中国社会科学院世界宗教研究所编. - 北京:宗教文化出版社,2000.12

ISBN 7-80123-288-7

I. 天… II. ①任… ②中… III. 罗马公教-知识读本 IV. B976.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第32698号

天主教知识读本

任延黎 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市交道口北三条32号 (100007)

电 话: 64023355-2504

责任编辑: 陈红星 张越宏

封面设计: 杨 群

印 刷: 北京鑫洪源印刷厂

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168毫米 32开本 4.5印张 100千字

2000年12月第1版 2000年12月第1次印刷

印 数: 1—5000

书 号: ISBN 7-80123-288-7/G·95

定 价: 8.00元

总 序

宗教是重要的人类文化现象,属于人的精神生活和社会存在,具有长期性、群众性、民族性、国际性和复杂性。对一般人民群众来说,宗教一直在影响他们的生活,经过长期的历史演变后,有些宗教现象甚至成为民俗生活的重要内容。宗教在我国人民生活中也有着广远的影响,对此我们不可小看。

由于宗教有着悠久的历史,具有自身独特的思想文化体系,并与人的发展和社会发展密切相关,因此对宗教知识的了解应该成为我们必须具备的基础知识。但是由于种种原因,人们对宗教还缺乏正确的认识和理解,有鉴于此,我们组织了一些研究宗教的专家,撰写了这套宗教知识读本。

本书以客观描述的形式,并根据宗教本身的发展规律和特点,有针对性地选择了一些最具历史影响的内容,深入浅出地介绍天主教、基督教、佛教、道教、伊斯兰教和中国宗教及宗教法规政策方面的基本知识。其解释力求准确,内容尽可能通俗,是一套让人了解宗教发展演变的客观规律、掌握有关宗教基本知识的入门书。

在走向新世纪,迎接“全球化”的机遇与挑战的进程中,对宗教知识的了解和掌握,对宗教的重新认识和理解,已极为必要,希望本书能成为广大读者和基层干部的良师益友。书中如有谬误之处,欢迎大家批评指出,以便今后修订重版改正。

中国社会科学院
世界宗教研究所
2000年6月

前 言

天主教是世界性宗教，也是我国五大宗教之一。我国改革开放以来，随着宗教信仰自由政策的贯彻落实，包括天主教会在内的我国宗教团体的宗教生活步入正常化，人们对宗教知识的需求也空前增长。《天主教知识读本》是系列著作《宗教知识读本》之一，是一部通俗读物，宗旨是客观介绍关于天主教的基本知识，满足有兴趣了解天主教的国内广大读者的需要，并为基层宗教工作和行政管理提供参考。

这本小册子以介绍中国天主教为主。鉴于天主教是从国外传入中国的和中国天主教具有的特点，需要作三点说明：第一，中国天主教会与世界各地的天主教会有一信仰，所以在这里介绍的圣经、神学、礼仪、圣事、教阶制等等，是中国天主教与国际天主教共同所有的。第二，在介绍中国天主教时，需要简单扼要地介绍相关的背景知识，如罗马天主教的产生及其历史、传统和法典等等。第三，中国人民有饱受帝国主义压迫的经历，当前的安定团结的大好局面仍然受到来自国内外各方面的干扰，这些都在有关中国天主教的历史与现实当中有所反映，所

以本书对教案、反帝运动、中国与罗马教廷的关系史、中国天主教会的独立自办路线、主教任命等内容着墨较多。

另外,在我国称作天主教的罗马公教,和称作耶稣教、基督教或基督新教的抗议宗,以及东正教,都是基督教的派别。只是由于历史和传统的诸多原因,形成了上述中文译名的不同,常常引起对这些基督教会之间关系的误会。天主教与基督新教宗教用语也有许多不同。国内读者对基督新教的用语比较熟悉,而对天主教的语言感到陌生。本书尝试全部采用天主教的用语和中文译名,以便帮助读者了解其间差别和熟悉天主教用语。尽管本书只是普及性读物,本书作者仍力求深入到天主教信仰当中去,在行文保持客观的前提下,为读者了解天主教的神学概念提供便利。

由于本书篇幅有限,加之材料的取舍可能考虑得不够周详,内容难免有所欠缺,不当之处还望读者诸君谅解及赐教。

任廷黎

2000年秋于北京

中国宗教法规政策读本



道教知识读本



佛教知识读本



目 录

总序	中国社会科学院世界宗教研究所(1)
前言	(1)
历史与传统	(1)
1、“天主教”名称的由来	(1)
2、基督教的诞生	(2)
3、基督教的传播	(4)
4、教宗国的产生	(4)
5、东西教会大分裂	(5)
6、宗教改革	(6)
7、梵蒂冈城国	(7)
8、天主教传统	(7)
9、教会法典	(8)
10、公会议	(9)
11、第二届梵蒂冈大公会议	(15)
12、教阶制	(18)
13、主教的任命	(20)
圣 经	(25)

1、《新旧约全书》	(25)
2、旧约圣经	(27)
3、新约圣经	(29)
4、梅瑟五书	(31)
5、四福音书	(32)
6、宗徒大事录	(35)
7、保禄书信	(36)
8、天主教典籍的汉译	(37)
信仰和神学	(41)
1、信仰	(41)
2、启示与理性	(43)
3、传统	(44)
4、宗徒信经	(45)
5、尼西亚—君士坦丁堡信经	(45)
6、天主	(46)
7、三位一体	(48)
8、耶稣基督	(49)
9、道成肉身	(51)
10、圣神	(52)
11、圣母玛利亚	(54)
12、原罪	(56)
13、救赎	(57)
14、恩宠	(58)
15、圣事	(60)
16、教会论	(61)
17、末世论	(63)
18、神学	(64)

19、教父·····	(65)
20、奥古斯丁主义·····	(66)
21、托马斯主义·····	(67)
22、天主十诫·····	(68)
礼仪、圣事、瞻礼 ·····	(70)
1、礼仪·····	(70)
2、洗礼·····	(71)
3、坚振·····	(72)
4、圣体·····	(73)
5、告解·····	(74)
6、终傅·····	(75)
7、神品·····	(76)
8、婚配·····	(77)
9、祈祷·····	(79)
10、天主经·····	(80)
11、讲道·····	(81)
12、祝圣·····	(81)
13、大赦·····	(82)
14、十字架·····	(83)
15、圣像·····	(84)
16、天主教的瞻礼·····	(86)
中国天主教 ·····	(89)
1、中国天主教简史·····	(89)
2、景教·····	(93)
3、也里可温教·····	(94)
4、南京教案·····	(94)

5、历狱	(96)
6、中国礼仪之争	(97)
7、百年禁教.....	(100)
8、鸦片战争后的中国天主教.....	(103)
9、教案.....	(105)
10、青浦教案	(109)
11、天津教案	(110)
12、巨野教案	(111)
13、大足教案	(113)
14、义和团运动与天主教	(114)
15、中国与罗马教廷历史上的交往	(117)
16、中国天主教神职人员的本地化	(122)
17、中国天主教的反帝爱国运动	(124)
18、中国天主教全国性组织和会议	(129)

历史与传统

1、“天主教”名称的由来

天主教是基督教的一个派别,其拉丁文名称 *Ecclesia Catholica Romana* 在中文里直译为“罗马公教”,音译为“加特力教”,意译为“罗马天主教”。罗马公教与东正教、抗议宗并称为基督教三大派别。

明末,意大利人、耶稣会士利玛窦来华传教,采取尊重并吸取中国传统文化的传教新方法。利玛窦和他的同道们把基督教信奉的神译为中国的传统宗教观念中已有的“上帝”、“天”、“天主”,最后由罗马教廷定名为“天主”。这就是罗马公教在中国被称为“天主教”的由来。

抗议宗传教士马礼逊于 1807 年来华,此为抗议宗传入中国之始。在中国,学术界一般称抗议宗为基督教新教,或简称新教,是相对于把罗马天主教称为旧教而言。抗议宗的中国信徒一般称其为基督教或耶稣教,表示他们信仰的是耶稣基督创立的宗教,他们是尊奉基督的信徒。在中国,基督教各派名称译名的混乱状况是在历史中形成的,并在教外人士中造成理解基督教各派之间的联系和区别方面的困难。实际上,基督教三大派别天主教、东正教、抗议宗都是基督教,无论哪个基督教会的信徒都是基督徒。

2、基督教的诞生

基督教是从犹太教脱胎而来的。因此要说明基督教的产生过程,不得不先从犹太教说起。

古代希伯来人于公元前 10 世纪建立的、由全部的 12 个支派构成的、统一的以色列王国,只经历了短暂的辉煌后,很快就分裂和没落了。先是北方的犹太王国被巴比伦王国所灭,民族精英被掳往巴比伦为奴。刚刚有些恢复,又被亚述帝国所灭。随后是在南方的由 11 个支派构成的以色列国也被异族占领。以色列人世世代居住的巴勒斯坦地区被先后兴起的波斯王国、埃及王国、希腊王国、叙利亚王国、罗马帝国轮番统制和奴役,以色列人的王国早已是名存实亡了。在承受国破家亡、流离失所而又无力抗争、复国无望的长期痛苦的同时,以色列人寄希望于他们的民族神雅赫威,推崇他为创造世界和主宰世界的惟一真神,认为雅赫威检选了以色列人为自己惟一的选民,必将保佑以色列人,必将派来一位救世主即弥赛亚,由他带领以色列人战胜异族统治者和恢复统一的以色列国,雅赫威还会让以色列人和雅赫威一同统治他的光荣的、永恒的国。眼前仍在受苦是因为以色列人背弃了他们的神雅赫威,毁掉了与雅赫威立的约定即忠于对雅赫威的信仰和良心的败坏,因而受他的惩罚和考验。从公元前 8 世纪到公元前 2 世纪,以色列人中的所谓“先知”们撰写了大量的宗教著作,阐述以色列人的信仰。其中得到公认的优秀著作集合成书,形成犹太教的经典,即犹太古经。

犹太人(亦称以色列人)在经历了许多世纪的国破家亡和异族统治的长期痛苦后,又处于罗马帝国及其扶植的希律家族的犹太傀儡政权的统治下,依然过着没有公民权和受奴役的生活。虽然多次武装起义都被罗马统治者残酷镇压下去。最后,罗马帝国在

公元1世纪彻底取消了以色列王国的名义,将它变成罗马帝国的一个省。在罗马统治下的犹太人分为不同的社会阶层。其中,撒都该人是上流社会的大司祭、贵族、官吏和富商。他们依附罗马统治者,以便保护自己的生命、财产。法利塞人是社会的中坚,主要由社会中层的司祭、经师和中产阶级构成。他们把严守犹太教的律法主义当做抵御异族统治、维系犹太民族生存的主要手段,所以敌视任何违背传统的异端。主张武力反抗罗马统治的激进派称作奋锐党,由下层劳动者和奴隶组成,他们掀起的多次武装起义都以失败告终。还有一个社会阶层被称作艾塞尼派,他们主要由下层劳动者组成,他们仇视罗马统治者,但以精神上的律己和自省为主要生活方式。据19世纪末、20世纪初的考古发现,艾塞尼派中的一些人过着财产共有的团体生活。

犹太人恢复犹太故国的历史荣光、重做自由人的希望从来没有泯灭。公元1世纪30年代,在巴勒斯坦的犹太人中间,据考证就是在与艾塞尼派类似的宗派中,出现了一个新的宗派。这些犹太人坚持犹太教的基本信仰的同时,认为犹太人世代代盼望的救世主弥塞亚已经降生,他是创造和统治世上万物最高神上帝的道成肉身,是上帝通过圣灵使玛利亚无玷受孕,他是上帝圣父的圣子,他就是生活在他们中间的一位在拿匝勒地方的名叫耶稣的人。他们宣扬犹太人追求的上帝的国已经临近,他们打破了犹太教的律法主义传统,开始向犹太人以外的民族传播上述“好消息”即“福音”,宣传只要信奉上帝和跟从耶稣就可获救。这个新宗派逐渐从犹太教中分离出来。希伯来文的弥塞亚在罗马帝国的希腊语中被译成基督,这些追随基督的人自称基督徒。基督徒们的新主张在罗马统治者和撒都该人看来是造反,在法利塞人看来是异端,因此基督徒们受到来自两方面的双重迫害。耶稣被以当时最常见的钉十字架的方式处死,许多基督徒被处死或监禁,对基督徒的迫害长达几个世纪。但基督徒们以地下活动的方式秘密传播他们的主

张,最终形成基督教。

3、基督教的传播

基督徒们在遭受长期迫害和镇压的过程中,宣扬的主张逐渐不再那样富有棱角,使他们免除了造反的嫌疑,经过几代神学家和哲学家的加工,基督徒们宣扬的教义更精致和富有哲理了。在有了广泛的社会基础后,基督徒们开始注意向上层社会和皇室传教。于是,罗马统治者逐渐认识到基督教对帝国的统治无害,甚至对于能为疆域广阔的帝国提供一个统一的精神信仰这一点来说,是有用的。公元313年,罗马帝国皇帝君士坦丁发表“米兰敕令”,承认基督教具有合法地位。进而,在公元4世纪末,罗马皇帝立基督教为国教。于是,基督教在罗马帝国全境得以在统治者的扶持下存在和发展,并随着帝国的扩张而扩张,逐渐使教会团体遍布欧洲、西亚和北非。

15世纪以后,由于航海术的发展、地理大发现、帝国主义殖民事业的发展、东西方贸易的发展以及各民族之间文化和经济等各个方面交流的增长,再加之基督教大力推行的传教事业的发展,使基督教逐渐扩展到全世界,最终成为一个国际性的宗教。

4、教宗国的产生

基督教取得国教地位后,在日常生活中的地位和作用越来越重要,权力越来越大,即使在罗马帝国于公元476年被入侵的所谓“蛮族”灭亡后,作为罗马帝国国教的基督教并未随之灭亡,因为异族统治者也要靠认同它来取得罗马人对其统治的认同。地处首都的罗马教会的主教逐渐成为西派教会的领袖。公元8世纪初,出于“君权神授”的观念需要,统治罗马帝国的法兰克国王与罗马教

会的主教达成一项交易,即罗马主教给法兰克国王加冕,承认其统治者的身份,法兰克国王则托词说罗马皇帝君士坦丁曾把位于意大利中部的土地馈赠给了罗马主教,帮助他建立了世俗国家,使他取得了世俗君主的地位。所以罗马主教被称为教宗(在中文里亦称教皇),他的国被称为教宗国(在中文里亦称教皇国)。罗马教廷作为全世界罗马天主教会的领导机构逐渐发展完备。罗马教宗与罗马教廷构成罗马天主教会的最高权力中枢——圣座。教宗国的成立使罗马天主教会的最高领导机构成为享有完全的世俗权力的、政教合一的国家。

5、东西教会大分裂

罗马帝国历来有两个政治的、经济的和文化的中心,即西部的罗马和东部的君士坦丁堡。历史上一度曾有两位罗马皇帝共同执政的局面。西罗马帝国灭亡后,罗马帝国的政治中心东移,东罗马帝国成为罗马帝国的继承者。因此,早期教会出现后,也相应地分别以两个首都为中心形成两个派别,即以罗马教会为代表的西派教会和以君士坦丁堡教会为代表的东派教会。两派教会都是基督教会,因此在主要的信仰方面大同小异,但是由于所处地域之间文化和习俗等不同,两派之间形成一些差异。如在神学教义方面,东派教会主张“圣灵由圣父流出”,而西派教会主张“圣灵由圣父和圣子流出”;东派教会不主张“炼狱说”,但西派教会坚信此说。在礼仪方面,东派教会逐渐形成多样化的拜占廷礼仪和斯拉夫礼仪等,仪式中用希腊语、斯拉夫语等地方语,礼仪和教堂装饰多用圣像和更为华丽。而西派教会形成的拉丁礼仪仅限用拉丁语,仪式和教堂装饰较为简单等。本来在早期教会之间形成了平等的、互不隶属的关系,但两派教会成为两个中心后,一直为争夺全教会的正宗而争吵不休。公元1054年,在一次双方代表的谈判破裂后,两派教

会都宣布对对方施行“绝罚”。自此,虽然两派教会都是基督教会,但成为两个不同的教会并断绝往来。西派教会自称有“普世性”,是“至公”的和“至一”的教会,成为罗马公教会。东派教会自称有“正统性”,是“正统教会”,成为东正教会,亦称希腊东正教会。

6、宗教改革

罗马教会征收“什一税”和大量田地的赋税、出卖“赎罪券”、收取信徒的“奉献”,成为欧洲各个民族国家和处于原始积累阶段的新兴资产阶级的沉重的经济负担。在政治上,罗马公教会干预国家政治,权力的触角伸到社会生活的各个领域,教权与皇权抗衡,引发的战争不断,使许多国家的人民的生命财产遭受重大损失。教会内部的上层神职人员生活奢侈,引起信徒的严重不满。教会造成的诸如此类的社会弊病举不胜举。于是,当1517年德国神父马丁·路德在维登堡教堂贴出抨击上述种种教会弊端的“95条论纲”时,教会内的广大下层神职人员和教徒立即一呼百应,迅速形成宗教改革运动,涌现出各种不同的派别。他们中的加尔文派的神学主张“前定论”,因为能满足新兴资产阶级的心理需要,所以得到特别的欢迎。他们提出的限制教皇和教会权力、恢复早期教会的清贫传统、建立廉简教会和国家教会的要求符合国家的利益,所以得到世俗君主的支持。教宗和罗马教会的争取重新团结这些新宗派的各种努力都失败了。1529年,神圣罗马帝国在德国境内的斯拜尔召开帝国会议,形成支持罗马公教会压制新教派的决议。对此,参加会议的支持新教派的诸侯们提出正式抗议。从此,这些主张宗教改革的新教派被统称为“抗议宗”或“抗罗宗”,以区别于罗马公教会。不同的利益集团之间进行了长期的政治斗争,最后,在结束1618年至1648年的席卷几乎全欧洲的错综复杂的30年战争时,交战各国签订了《威斯特伐利亚和约》,规定抗议宗与罗马

公教会平等。从此,基督教分为三个教会,即罗马公教会、正教会和被统称为抗议宗的各个新宗派。

7、梵蒂冈城国

1870年意大利王国的军队进军罗马,消灭了教宗国,剥夺了罗马教廷的世俗权力,统一了意大利。罗马教廷与意大利政府为此长期冲突,史称“罗马问题”。罗马教宗为表示抗议而自闭于罗马的梵蒂冈宫内从不外出,人称“罗马的囚徒”或“梵蒂冈的囚徒”。

1929年意大利政府与罗马教廷签订《拉特兰条约》,将罗马城西北角名为梵蒂冈的小山丘上圣伯多禄教堂及其周围共0.44平方公里的一小片土地划归圣座,建立正式名称为“梵蒂冈城国”的国家。

梵蒂冈城国是一个具有政教合一的双重性质的、特殊形态的国家。它具备世俗国家的地位,但它的实质是罗马天主教会的最高领导中枢——圣座,即以罗马教宗和罗马教廷为象征的权力机构。故“梵蒂冈”一词被人们用作圣座或罗马教廷的代称,而非指梵蒂冈城国。换言之,圣座是梵蒂冈的本质性的政治实体,梵蒂冈城国是为适于圣座的社会存在而提供的一个世俗国家形态。梵蒂冈城国并不具备国家的全部职能,它没有国防,不设军队,由意大利援引相关的国际法保障它的主权、中立和不受侵犯。梵蒂冈城国有自己的银行、货币、邮政局、科学院等等机构。

8、天主教传统

在基督教会分裂为三大派别后,各个派别的基督教会在保持历史形成的区别于其他宗教的基督教的基本特点之外,还各自形成自己的特色。罗马公教会的特色在于它更多地保留了上述历史

中形成的基督教西部教会的基本特点并继续有所发展,使其一以贯之地成为罗马公教会的传统,所以,罗马天主教的信仰主要有两个来源和依据,即圣经和传统(中国天主教徒称之为圣传)。圣经是规范天主教的信仰道理的经典。同样地,在长期历史中形成的天主教传统,体现在经典、神学教义和信条、教阶制、教规、教会法典以及公会议制度和教宗的首席权等各个方面,也规范天主教的信仰道理以及天主教会的宗教生活,使其具有区别于其他基督教教会的基本特色。

9、教会法典

天主教的《教会法典》是罗马天主教会的教会基本法规和纪律用书,具有权威性,用以规范教会生活和活动的各个方面。《教会法典》的成书经历了漫长的孕育过程。自从教会诞生的初期就有制订和颁布法律条文的惯例,以便教会全体成员尤其是神职人员了解、应用和遵守。教会法规条文主要有3个来源,即公会议、罗马教宗和其他法律的摘录。一般情况下,教会法规条文由罗马教宗和公会议共同制订和颁布。公元325年召开的第一届公会议即尼西亚公会议制订和颁布了20项法规条文。此后几乎历届公会议都制订和颁布一些法规条文。在教会历史的最初10个世纪中,有无数个教会法律集要在各处教会中流传,它们大都为私人所编辑。12世纪中叶,意大利波洛尼亚城的教会法专家、隐修士格拉齐亚诺(Graziano)以其私人名义,将这些繁杂的、有时甚至是互相矛盾的法律集要汇集在一起,经过对各项条文内容的协调,集成1册教会法律巨著。此书被后世称为《格拉齐亚诺法令》,它是较前期的教会法律集成。随后的几任罗马教宗在此书的基础上,又陆续增补了被称为《一般散辑》的、未经教会官方收集的多位教宗制订和颁布的法律条文,在两个世纪之后形成《教会法律大全》,即后

世所称的罗马天主教会的《古典法》。

此后,天主教会又制订和颁布过许多法律,如宗教改革时期的特兰托公会议、多位教宗以及罗马教廷各部所制订和颁布的法律,但均未再收集成册,致使散见于《教会法律大全》之外的法律、法规堆积如山、紊乱庞杂。其中有的内容重复多余,有的内容空白缺少,使教会人士无所适从。此种状况不利于教会纪律的维系。有鉴于此,第一届梵蒂冈大公会议决定制订和颁布新的、统一的教会法律全集。

1917年5月,罗马教宗本笃十五世将经过许多教会法专家和罗马教廷高级官员几十年努力工作而形成的教会法律集成正式颁布于世。这是第一部真正的意义上的《教会法典》。

半个世纪之后,由于时代的进步和教会内部局势的剧烈变化,这部法典已显然不适应目前的需求。于是20世纪60年代初召开第二届梵蒂冈大公会议宣布了修订《教会法典》的计划,同时成立了宗座教会法典重订委员会,为大公会议后着手进行修订工作做准备。1965年年底第二届梵蒂冈大公会议闭幕后,罗马教宗保禄六世立即启动了教会法典的修订工作。从各地教会推举和遴选的教会法专家和100多位枢机以及数百名大主教、主教、神父、修女和教徒参与了工作。1983年1月,罗马教宗若望-保禄二世宣布公布新《教会法典》。这是第一部现代的天主教《教会法典》,它分为7卷,即总则、天主子民、教会训导职、教会圣化职、教会财产、教会刑法、诉讼法。与旧法典相比,新的《教会法典》更符合第二届梵蒂冈大公会议新的教会论,并贯彻了第二届梵蒂冈大公会议的开放教会、分权给地方教会、发挥神父和平信徒作用等革新精神。

10、公会议(Concilium Oecumenicum)

亦称大公会议,词源自希腊文,意为普世性会议,是基督教世

界性主教会议,是解决教义、教规、典制和礼仪等有关信仰和传统的教务会议。历史上曾有基督教全体主教会议和某一个教区全体主教会议之分,但近代以来更多地专指罗马天主教会全球主教会议。

从2世纪起,基督教会的一些教区主教开始召集教区全体主教会议,讨论和解决教区内的教务问题。由于当时基督教尚处于非法地位,缺乏形成全教会统一的教规和体制的条件,公会议的决议只在一定地区发生影响。从4世纪开始,基督教取得合法地位后,由罗马帝国皇帝前后召开7次公会议。以后的公会议均由罗马教宗召开,事实上成为罗马天主教会一派的教务会议。至今在基督教历史上共计召开过21次公会议。11世纪东西教会大分裂后,东正教会只承认前7次由罗马帝国皇帝召开的公会议。16世纪宗教改革后诞生的基督新教只承认前4次公会议。

按照习惯,各届公会议均以会议召开地的地名命名。历届大公会议基本情况简介如下:

(1) 第一届尼西亚公会议,325年5月至7月,于教宗西尔维斯特罗一世(313-325)任期内,在小亚细亚的尼西亚城举行。会议谴责阿里安派,制订《尼西亚信经》,确立圣子与圣父同体的信条,同时还订立了20条教会法规。

(2) 第一届君士坦丁堡公会议,381年5月至7月,于教宗达马索一世(366-384)任期内,在君士坦丁堡举行。会议制订《尼西亚-君士坦丁堡信经》,确立圣灵与圣子和圣父同为天主的信条,并订立了4条教会法规。

(3) 厄弗所公会议,431年6月至7月,于教宗切莱斯迪诺一世(422-432)任期内,在小亚细亚的厄弗所城举行。会议确立的信条有基督具有神性和人性、是一个位格、其神人两性同体是本质性的而非偶然性的、是身体性的而非精神性的等。会议宣布聂斯托利派为异端,谴责贝拉吉奥派,并订立了6条教会法规。

(4) 查尔西顿公会议,451年10月至11月,于教宗利奥一世(440-461)任期内,在小亚细亚的查尔西顿城举行。会议确立在基督身上神人两性结合为一个位格但并不互相混淆、更换或替代的信条。会议谴责希腊僧侣艾乌蒂克及其主张的基督一性论,并订立了28条教会法规。

(5) 第二届君士坦丁堡公会议,553年5月至6月,于教宗维吉里奥(537-555)任期内,在君士坦丁堡举行。会议确认对以前所有关于三位一体论和基督论的错误观点进行的谴责,重申前几届公会议制订的有关神学教义的普遍意义。会议还宣布废除和禁止奥利金等人与聂斯托利派有牵连的神学著作。

(6) 第三届君士坦丁堡公会议,680年11月至681年9月,于教宗阿伽多内(678-681)任期内和教宗利奥二世(682-683)任期内,在君士坦丁堡举行。会议确立尽管基督是道成肉身的一个位格,但基督有神人两种本性和两种意志的信条。会议还谴责了基督单一意志论。

(7) 第二届尼西亚公会议,787年9月至10月,于教宗阿德理亚诺一世(772-795)任期内,在尼西亚举行。会议反对圣像破坏运动,确立使用和崇拜圣像的合法性及意义。会议还订立了20条教会法规。

(8) 第四届君士坦丁堡公会议,869年10月至870年2月,于教宗尼古拉一世(858-867)任期内和教宗阿德理亚诺二世(867-872)任期内,在君士坦丁堡举行。会议调解了佛齐奥牧首的裂教问题,确认了圣像崇拜,确立了罗马教宗首席权的信条。会议还订立了27条教会法规。

(9) 第一届拉特兰公会议,1123年3月至4月,于教宗卡利斯托二世(1119-1124)任期内,在罗马城拉特兰宫举行。会议宣布恢复教会选举和祝圣主教的权力,反对世俗的主教叙任权。会议谴责教士买卖圣职和蓄妾,将其斥为异端行为。会议还订立了25

条教会法规。

(10) 第二届拉特兰公会议, 1139年4月于教宗英诺森二世(1130-1143)任期内, 在拉特兰宫举行。会议谴责了伪教宗阿纳克莱托及其裂教派别, 重申对神职人员进行纪律约束的教会法规, 并谴责布莱西亚的阿尔那多。会议还订立了30条教会法规。

(11) 第三届拉特兰公会议, 1179年3月于教宗亚历山大三世(1159-1181)任期内, 在拉特兰宫举行。会议规定获得枢机团三分之二以上多数选票的人选才能当选教宗。会议谴责了卡达尔派并重申禁止买卖圣职的教会法规。

(12) 第四届拉特兰公会议, 1215年11月于教宗英诺森三世(1198-1216)任期内, 在拉特兰宫举行。会议制订以信仰告解方式反对瓦尔德派和阿尔比派的教规, 规定一年一度的告解和通功的制度。会议确立圣体变体论的信条, 并对三位一体、创世、救世主基督和圣事等信仰作出重要的定义。会议还谴责了焦阿齐诺在三位一体信仰方面的谬误。

(13) 第一届里昂公会议, 1245年6月至7月, 于教宗英诺森四世(1243-1254)任期内, 在法国城市里昂举行。会议革除德皇腓特烈二世的教籍, 发布针对希腊东正教的礼仪和信仰宣言, 确认圣事理论和第二次婚礼的合法性。会议还确立了有关炼狱、天堂和地狱的信理。

(14) 第二届里昂公会议, 1274年5月至7月, 于教宗格列高利十世(1271-1276)任期内, 在里昂举行。会议制订教宗选举秘密会议的规章, 作出与希腊东正教联合以及继续进行十字军东征的决议。会议还制订了关于圣灵、死后灵魂的命运、七件圣事以及教宗首席权的信理。

(15) 法国维恩公会议, 1311年10月至1312年5月, 于教宗克莱门特五世(1305-1314)任期内, 在法国的维恩市举行。会议宣布解散圣殿骑士团, 谴责贝卦尔狄有关精神完美方面的谬误。

会议对方济各会提倡的神贫原则进行了争论,并针对奥利维的谬误确立灵魂是肉体的本质形式的信理。会议还发布了进行改革的敕令。

(16) 康斯坦茨公会议,1414年11月至1418年4月,在南德康斯坦茨城举行。会议由教宗若望二十三世(1405-1415)召开,主旨是对教会内出现的大分裂进行调解。会议首先迫使罗马教宗格列高利十二世辞职,再罢免公会议的召开者教宗若望二十三世,然后废黜阿维农教宗本笃十三世,最后选出新教宗马丁五世。

会议为解决教宗与公会议之间关系问题,发布《至圣》敕令,规定公会议高于教宗,并发布《经常》敕令,规定公会议定期举行。会议通过了与英国、意大利、法国、西班牙和德国等五个公会议国家之间达成的政教协议。会议还谴责了威克里夫有关圣事和教会典制方面的谬误以及胡斯有关前定者的不可见的教会方面的谬误。

(17) 佛罗伦萨公会议,1431年7月至1442年4月,于教宗艾乌杰尼奥四世(1431-1447)任期内举行。1431年7月先在巴西莱阿召开,进行至1437年5月。1437年9月迁至费拉拉,进行至1438年1月。1439年1月迁至佛罗伦萨,进行至1442年2月,并因此得名计入公会议拉丁序列。1442年4月迁至罗马后闭会。

会议的主旨是谋求与东正教会合一,先后作出决议,于1439年7月宣布与希腊教会联合,于1439年11月宣布与亚美尼亚教会联合,于1442年2月宣布与雅各比教会联合。

会议还分别发布敕令,宣布对于和圣餐、临终四件事(与希腊教会有关)、圣事(与亚美尼亚教会有关)、天主圣三和基督道成肉身(与雅各比教会有关)等信理有关的圣灵游行的立场。

(18) 第五届拉特兰公会议,1512年5月至1517年3月,于教宗朱理奥二世(1503-1513)任期内和教宗利奥十世(1513-1521)任期内,在拉特兰宫举行。会议是针对裂教活动比萨公会议(1511-1512)而召开的,与会者约100人。会议谴责新亚力士多德派的

谬误,确立有关人类灵魂的信理,认为并非所有的人共有惟一-的灵魂,而是每个人各有各的灵魂,灵魂是肉体的形式并且是不死的。

会议还发布了进行改革的敕令。

(19) 特兰托公会议,1545年12月至1563年12月举行。会议分为三个阶段。第一阶段会议于教宗保禄三世(1534-1549)任期内,从1545年至1547年在特兰托、从1547年至1548年在波洛尼亚举行。第二阶段会议于教宗朱理奥三世(1550-1555)任期内,从1551年至1552年在特兰托举行。第三阶段于教宗庇护四世(1559-1565)任期内,从1562年至1563年在特兰托举行。与会者人数各次不等,少至几十人,多至上百人。

会议的主旨是反对路德等人掀起的宗教改革运动。会议重申有关圣经和圣传的天主教信理以及有关原罪、因信称义、弥撒圣事和牺牲、圣人崇拜、赦罪的教义。会议谴责路德的谬误并发布进行改革的敕令。

(20) 第一届梵蒂冈公会议,1869年12月至1870年7月,于教宗庇护九世(1846-1878)任期内,在罗马城的梵蒂冈举行。共有4个会期,与会者人数为770人。会议制订了反对理性主义的天主教信理以及教宗首席权和教宗永无谬误的信条。

(21) 第二届梵蒂冈公会议,1962年10月至1965年12月,于教宗若望二十三世(1959-1963)任期内和教宗保禄六世(1963-1978)任期内,在梵蒂冈城国的圣伯多禄教堂举行。第二届梵蒂冈公会议的教牧理论由公会议所发布16个文件组成。公会议制订出使教会适应时代、对教会实行改革开放和开展对话活动的新方针,从而掀起了教会改革与革新的运动,使罗马天主教会在神学、礼仪、组织、传教方式和参与社会生活等各个方面都发生了全面和深刻的变化。

11、第二届梵蒂冈大公会议

1962年10月至1965年12月,罗马天主教会召开了第二届梵蒂冈大公会议(下文简称梵二会议)。梵二会议是整个基督教历史中规模最大、参加人数最多、发表文件最多和涉及内容最广泛的一次会议,影响深远。

1959年1月25日,几个月前刚当选教宗的若望二十三世宣布召开大公会议的决定。罗马教廷就大公会议的议案发出2500多封信,向全世界的主教、教区、修会、天主教院系和各种天主教机构广泛征求意见和建议。

1962年10月11日,梵二会议在梵蒂冈圣伯多禄教堂开幕。出席会议的有全体枢机、各教会机构和组织的负责人以及来自世界各地140个国家和地区的大主教、主教等共2200人,再加上非天主教宗教团体自宗教改革后400多年以来第一次应邀派来的观察员、驻梵蒂冈外交使团成员和男女平信徒代表等等列席旁听,使参加会议的总人数达到2500多人。

梵二会议分为四个阶段,共计十次全体会议。从1962年10月11日至同年12月7日为第一阶段;从1963年9月29日至同年12月4日为第二阶段;从1964年9月14日至同年11月21日为第三阶段;从1965年9月14日至同年12月8日为第四阶段。其中,第一阶段会议是在若望二十三世的主持下进行的。1963年4月11日若望二十三世发表重要的通谕《世上和平》,向全世界公布了梵二会议改革开放和开展对话的宗旨,同年6月3日去世。继任教宗保禄六世继承他的革新方针,把会议继续下去。保禄六世主持了后面三个阶段的会议,主持制定和发表了会议的全部正式文件,并于1964年8月6日发表了《他的教会》通谕。会议期间,两任教皇还发表了多次重要讲话。1965年12月8日,梵二会

议闭幕。

经过多次的反复酝酿、讨论、修改和投票表决，梵二会议陆续通过和发表了 16 个文件。它们分为 3 种类型：

一、4 个宪章：

- 1、《教会教义宪章》(拉丁文名：Lumen Gentium, 下同)；
- 2、《神启教义宪章》(Dei Verbum)；
- 3、《圣礼仪宪章》(Sacrosanctum Concilium)；
- 4、《当代世界中的教会牧职宪章》(Gaudium et Spes)；

二、9 个敕令：

- 1、《神父修养敕令》(Optatam Totius)；
- 2、《神父职务与生活敕令》(Presbyterorum Ordinis)；
- 3、《主教牧职敕令》(Christus Dominus)；
- 4、《革新修会生活敕令》(Perfectae Caritatis)；
- 5、《平信徒传教敕令》(Apostolicam Actuositatem)；
- 6、《教会传教活动敕令》(Ad Gentes)；
- 7、《普世合一主义敕令》(Unitatis Redintegratio)；
- 8、《天主教东方教会敕令》(Orientalium Ecclesiarum)；
- 9、《社会传播媒介敕令》(Inter Mirifica)；

三、3 个宣言：

- 1、《基督教教育宣言》(Gravissimum Educationis)；
- 2、《宗教自由宣言》(Dignitatis Humane)；
- 3、《教会与非基督教宗教关系宣言》(Nostra Aetate)。

上述梵二会议文件，以及会议期间发表的教宗通谕和教宗讲话，阐明了罗马教会对许多问题的理论、立场、观点和政策。梵二会议后罗马教廷成立了几个执行委员会，不断落实会议精神并付诸实践。此外，从教廷到教会各种机构、大学以及神学家们不断发表文件、训导文集、专著和论文等，进一步丰富和完善梵二会议的思想体系。

梵二会议第一次向全教会和全世界宣布,罗马天主教会为适应时代,决定对教会实行革新,教会向全世界开放,教会要与所有一切有良好愿望的人对话。以此作为梵二会议的宗旨。

梵二会议对教会的革新,包括神学革新、礼仪改革、法规改革和教会组织改革等。教会的开放可分为几个层次。从组织上开放教会,开展教会与外部世界的交往,也包括在教会内部教廷圣部等高层机构对地方教会和地方主教、地方教会神父和平信徒的开放,以利于加强教会内部的联系和发挥全教会的积极性;从思想上开放神学,以便吸收当代各种哲学思潮和科学技术的成果,使神学得到丰富和实现适应当代社会的现代化;从教规上开放圣经,破除了不准许信徒在没有神父指导下自行读经的禁令,不仅可以使信徒熟知圣经从而加固信仰,也可以扩大圣经在社会上的影响。

梵二会议第一次宣布的对话政策,一改近两千年来唯我独尊的态度,愿意与其他的基督徒对话,以便争取基督徒的统一,以及愿意与其他宗教和解,以便互相理解。梵二会议在许多世纪的敌对之后第一次郑重宣布,其他基督教会和其他宗教都反映了真理之光,都是救赎之路。这是最令世人瞩目的变化之一。

梵二会议宣布罗马天主教会的对话对象也包括无神论唯物主义者,即马克思主义者、共产主义者。这是罗马天主教会反共策略的重大转变。罗马天主教会在历史上一贯反对共产主义,梵二会议也坚持这个传统的反共立场。它宣布对这种理论要极其坚决地加以摈弃,要信徒们提供福音生活的见证来反对各种唯物主义。教宗保禄六世在会议期间发表的通谕《他的教会》中,公开指名谴责共产主义。他说道,要特别谴责无神论共产主义,它是我们时代最严重的现象。但是,梵二会议表示要用意识形态领域的斗争来代替过去政治上的敌对行动,变对抗为对话,这是前所未有的新策略。教宗若望二十三世在提出对话政策的同时,也制订了“两个区分”的著名的对话原则,即区分“错误理论”与“受启于它的运动”,

区分“错误”与“犯错误的人”，以便以可赞同的积极因素为基础，在实践上寻求共同的东西，共同建设更为人道的社会。梵二会议第一次提出可以在罗马天主教会历来反对的共产主义的实践上寻找积极因素，这是一个不应忽视的重要变化。

在梵二会议上，罗马教廷宣布不以谴责“异端”为会议的目的，没有强调“教皇永无谬误论”。此外，梵二会议还宣布要对教会实行“共同管理”，要给与地方教会一定的自主权，要实行教会内各阶层的平等，还要奉行“政教分离”和“宗教自由”的原则。梵二会议十分突出地强调教会要“关心世俗事务”，要“积极参加尘世的建设”等等。上述种种新精神十分醒目，引起教会内外的普遍关注。

梵二会议的召开，在教会内外和全世界范围内引起各种不同的强烈反响。在法国、意大利和瑞士等有长期天主教传统的国家，都有天主教会内极端保守的派别激烈地反对梵二会议的革新。法国的勒费弗尔(Marcel Lefebvre)便是其代表人物之一。这些极为保守的派别又被称为传统派，他们反对梵二会议的一系列改革，认为这是把自由、平等这些法国大革命的原则引入了天主教，并且把天主教混同于新教。他们认为梵二会议是非法的，甚至把发动这场自上而下的革新运动的教宗视为“异端”。与此同时，一些激进的派别从相反的方向抨击梵二会议，认为改革太不彻底。这些派别自称进步派，罗马教廷则称之为自由主义派。其代表人物之一是瑞士神学家孔汉斯(Hans Kung)。

12、教阶制

在早期教会中，教会团体的组织结构很简单，只有少数几位直接被耶稣招收为弟子因而被称为宗徒的人云游四方，在各城市传教、发展教徒、建立小社团并组织教徒集会和祈祷。随着教徒人数的增多和教会团体的发展壮大，需要有固定人员专职在每个社

团里负责领导教会生活、处理教会事务和管理教会财产,于是在教徒中享有声望的人被推举担任此职。这些早期教会的社团领导人称为执事或长老。后来随着教会组织的发展,各个分散的社团开始趋向联合,并在信徒和执事、长老之中推举德高望重的人士担任比社团更高级别的联合机构的专职领导人。这位领导人不仅负责领导和组织教会生活、管理教会财产,还要解答信徒有关信仰问题的询问和对各社团之间出现的纠纷作出仲裁,于是出现了主教的职务和称谓。从此,各地的教会都由主教领导,即教会中的包括组织权、神权、财权等一切权力,都归主教执掌,主教制开始出现。大约在公元2、3世纪期间,在罗马天主教会内完成了这个形成统一的教会和建立系统的教阶制的历史过程。

在后来的教会发展的历史过程中,天主教会的教阶制不断演化和完备,逐渐出现堂区和堂区神父、教区和教区主教、教省即大教区和大主教。在主教制的基础上,又形成全罗马天主教会最高领导人罗马教宗的职位。

由于罗马教区的主教任职于罗马帝国首都,所以在罗马法和罗马帝国皇帝形象的影响下,自公元1世纪起罗马主教就在教会中享有特权地位。“教宗”一词源自希腊文“pappas”,本是称呼父亲的小儿用语,被天主教会采用作所有东方教会主教的通用称谓,但逐渐演变成罗马主教的专有称号。最早出现的关于罗马教宗享有首席权的信仰理论可追溯至公元5世纪的教宗利奥一世。由于对抗拜占庭帝国的需要和神圣罗马帝国的建立,特别是因为教宗国的建立,使罗马教宗成为享有世俗权力的君主等历史和政治的原因,教宗首席权的信仰理论不断得到强化。在16世纪中叶为抵制新教派的宗教改革而召开的特兰托公会议上,教宗首席权受到特别的强调。最后,在1870年举行的第一届梵蒂冈大公会议上,在主张教宗全权主义的教宗庇护九世主持下,正式制订了“教宗首席权”和“教宗永无谬误”的信条。

13、主教的任命

由于主教制是教阶制的核心,所以在主教选任问题上出现的规定最为繁多,历史最为曲折。

在罗马天主教会内,一个教区内的最高领导人是主教。同时,在一个具体的主权国家内,主教是担任作为社会团体的教会领导人这一社会职务的一位公民。因此,一个教区的主教的任命问题涉及三个方面,即罗马教宗、一个国家、这个国家内的一个教区。主教任命事关三者的利益,于是教区、国家、罗马教宗三个方面都参与过或一直在参与主教的任命,只是参与的程度不同,形式各异,早晚有别而已。而且,教宗任命主教是最晚才形成的传统。

从教会历史发展的轨迹看,主教的产生在不同的历史阶段有过不同的形式。

首先,最早出现的形式是教徒直接选举主教。从公元1世纪起,教会团体的长老或执事等领导人,都是由教徒选举产生的。选举的过程是先由教徒们提名推出候选人,然后大家拈阄决定,最后由在场的宗徒们行覆手礼为其祝圣。主教出现后,主教也是经选举产生,并由老主教为新主教行覆手礼。在教会历史的最初几个世纪,教宗作为罗马主教,也一直是由罗马的教民选举产生的。当时的观念是,主教们是耶稣基督的宗徒们的继承人,主教应是在当地受洗的,是当地的教会、教民和神父熟悉和欢迎的人,应当由当地的教民选出。早期教会中的这些历史事实,在圣经的《新约》部分中,都有清楚明白的记载。后来在西方流行起来的习惯做法是,主教由教民推选,由神职人员同意,再由附近的主教审核及祝圣。在有些地方的天主教会中,教徒直接推选主教的做法一直延续到中世纪中期。

其次,随后出现的形式是神职人员选举主教。公元325年的

尼西亚大公会议规定,主教由同一教省内的主教们选举产生,然后由教省的首席主教认可。当时,由主教们选出的罗马教区主教,自然就是教宗。后来,历届大公会议又不断地对选举主教的章程有所修订,如规定选主教应在主教会议中进行、教省内的主教们选举新主教时要得到其他团体的同意、罗马郊区主教的选举要报知教宗等。教会缩小选举团的范围,是为了摆脱王公贵族对选任主教和教会事务的干预。这种产生主教的方式历时最久,甚至在近现代仍可看到它的痕迹。同时,还有多种形式并存。如仍由教徒选举、教徒和神父共同选举等。有时,教会也不得不与王公贵族们订立政教协议,接受王公贵族推荐的主教候选人名单。教宗也经常争取王公贵族和地方教会都同意由他任命主教。但总的倾向是遵循这样的原则,即“管理众人的人,应由众人选出”,新主教要得到教民的接受,不能违反人民的意愿,把不受欢迎的主教强加给他们,以致减少他们应有的宗教热忱。

再则,后来还出现了皇室选主教的形式。罗马帝国灭亡后,形成封建割据的政治局面,西欧进入中世纪文化衰退时期。政权的力量衰弱了,而罗马天主教会相比之下成为社会中最强大的团体力量。于是封建王朝吸收受过高深教育的主教们参与政府部门的行政工作,使主教们成为既有“神权”又有“世俗权”的双重管理人员,同时也成为皇室的封臣。主教既为封臣,便由皇室任命,并赐给他们权杖和权戒,表示封臣授爵,这就是现在主教有权杖和权戒的由来。而一般的教徒和神职人员,则失去了选举主教的权力,他们的宗教需要也被忽视。同时,皇室借任命主教之权,力图控制教会事务。而那些未能得到皇室封臣的主教们,为抵制皇权对教会事务的干预,也加强了对教会的管理和制订严格的选举主教章程。教宗则不断争取在主教们选举失败的情况下,由教宗任命新主教。教会和皇室在教会事务和世俗事务上的互相渗透,变成愈演愈烈的在“主教叙任权”上的“皇权”与“教权”之争。皇权占上风时,皇

室甚至操纵教宗的选举。教宗则为皇帝行加冕礼,表示“君权神授”。这种选任主教的各种形式并存、交替的混乱局面一直持续到11世纪。从1059年开始,教宗才改由枢机团选举。教会又经过一个多世纪的斗争,直1122年签订“沃尔姆斯协定”,才从皇室手中夺回选举主教的权力。但主教们需在皇帝面前进行新主教的选举,选出的新主教仍由皇帝授予象征世俗权力的权杖,对其封臣授爵。然后,由教宗向新主教授权戒,表示授予其“神权”。

最后,才正式形成了教宗任命主教的形式。公元13世纪,罗马天主教会的势力达到巅峰,教宗的权力也极度膨胀,主教们选举主教的制度日趋没落。这时,教宗英诺森三世主张教宗全权主义,把11世纪出现的、只有在主教们选举失败的情况下才由教宗任命新主教的特例以及保留于教宗的否决当选主教的特权制度化。于是,最终形成了教宗任命主教的形式。主教权杖和主教权戒都由教宗授予。但是,由于权倾一时的罗马天主教会迅速走向没落,不得不与强大的天主教国家葡萄牙、西班牙、法国等签订双边协议,授予这些国家的皇室“保教权”,使皇帝们拥有在本土以及在传教区选任他们所要的主教的权力。而在新教国家,天主教会的主教则由主教座堂的议会推选。在美国这个奉行“政教分离”原则的新移民国家,立国的早期仍由神父们选举主教。因此事实上,直到19世纪初,教宗在教宗国以外只任命过极少数的几位主教而已。

19世纪初,由于法兰西皇帝拿破仑有强烈的反教权主义主张,在挥军横扫欧洲时所到之处,大力没收教产、强迫神职人员还俗,造成大批主教职位空缺。在拿破仑失势被囚后,为满足教会生活的急需,教宗开始大量任命各地教区的主教。这种做法开始形成惯例和新传统。19世纪下半叶因意大利统一引起的社会动荡,又出现对主教的急需,这时教宗又任命了许多主教。至此,教宗任命主教的作法才真正确立,并在后来由教会法典以成文法的形式固定下来。算起来,在教会2000年的历史中,真正由教宗任命主

教的历史还不到 200 年。

在普遍奉行宗教信仰自由和政教分离原则的现代社会,国家与教会的关系已经发生根本的变化,不再是互相争夺权力和争取操纵对方,而是应该互相分离和彼此尊重。制订这项原则的出发点是为了清除中世纪教会染指国家权力机构、政教不分现象。它一旦成为宪法的条文,当然也约束政府不得干预纯属宗教信仰的事务。在这里,政教分离指的是国家政权与教会的分离,也就是教会和纯属国家权力方面的事务分离,政府和纯属宗教信仰方面的事务分离。即使在原先把天主教奉为国教的国家中,教会事务与国家事务也是界限分明的。更何况现在这些国家已经取消了天主教的国教地位,就更不会发生教务与国务的互相混淆了。

但是,政教分离并不等于国家与教会毫不相干。“天主的归天主,凯撒的归凯撒”,《圣经》中的这句古老的话可以用来为政教分离的现代原则做很好的诠释,但如果把这句话的含义扩大化和绝对化,就会在实践上遇到许多难题。有些事情到底是纯属“天主”的,还是纯属“凯撒”的,是不能分清楚的。宗教团体和宗教人士作为社会成员,不可避免地要参与国家的和社会生活的许多方面,如政治、经济、文化等。而国家政权即政府作为社会的管理者,也需要管理包括宗教团体在内的各种社会团体及其领导人。换言之在一个主权国家内,任何团体和任何个人无论是否属于某个宗教,都没有超越国家的特权,都必须服从国家的法律、法规。

因此在一个主权国家内,任命主教就不是纯属“天主”的、只由教宗办理的事。所以,尽管罗马教廷 1917 年颁布的天主教教会法典规定,“主教由教宗自由任命之”,但无论各有关国家,还是当事者地方教会,抑或教宗本人,都没有真正把任命主教视为教宗的私事。在具体行事时,历来采取各种形式的做法,以便体现各个方面的参与权。在有的国家,是按达成的默契或历史上形成的惯例行事。有时,罗马教廷与有关国家签订政教协议。政府与教会签订

政教协议这种形式古已有之,产生于公元5世纪。还有的时候,由国家内的天主教会与政府签订政教协议。这些政教协议都规定了主教产生的具体办法。有的规定教宗任命主教之前,必须与政府商量。有的规定政府享有“建议权”,即提出候选人名单。有的规定征得政府的同意后方可任命。另外,由主教座堂的议会即教士委员会的成员们选举主教的做法,并没有因教会法典规定了教宗任命主教而彻底消失,在有的教区继续这样做。

1983年罗马教廷颁布了新的教会法典,其中关于主教任命的条款有明显的改动。法典第377条第1款规定:“教宗得自由任命主教,或确认经合法选举之主教”。这项条款反映出—个事实,即并非只有教宗任命主教这一种形式,还有先由主教们按法定程序选举新主教、后由教宗认可的形式。这项条款承认了主教座堂的教士委员会成员享有的选举主教的权利,保障了这个古老传统的继续存在。实际上在教会历史中,一直有在紧急需要的情况下,主教们先行选举新主教,后报教宗确认的传统。

圣 经

1、《新旧约全书》

《圣经》是所有信奉耶稣基督为救主的人们的宗教经典。但基督教各派教会采用的《圣经》大同小异。天主教会采用的《圣经》全称为《新旧约全书》，共包括经书 73 卷，分《旧约》和《新约》两个部分，即《旧约》46 卷，《新约》27 卷。

《圣经》是在漫长的历史发展进程中逐步形成的。《旧约圣经》大多出自以色列先知和其他先哲之手，《新约圣经》则出自耶稣宗徒和宗徒弟子的口述。它们都是在漫长的历史进程中逐渐形成，其真正作者和确切的写作时间、地点实难考证，众说纷纭。但是，教会认为，它们都是“因天主的默感写成的”，经上的话是“由天主所派遣的圣人，在圣神推动下说出来的”，是天主赐予天主子民——教会——的礼物。因此教会认为，天主是《圣经》的首要作者，《圣经》所记载的是天主的“话”、是天主“圣言”，是“真实无误”的信仰真理。教会认为，全部圣经就是一部救赎的历史。这些经书之所以称为“约”，是因为其中心思想是天主与人类所立的盟约。天主与以色列民族在西乃山上所立的盟约称为“旧约”。耶稣以自己的血和死为全人类所立的盟约称为“新约”。教会称这些经书为“圣经”，是为了表示这些经书在教会具有独特的地位和神圣权威。

所以《圣经》是教会神学、教义、信理、教规、伦理及制度的源泉和基础，是信仰的总纲，处世的规范，是教内神职人员和信徒的精神食粮，是讲道和神修的必备用书。教会认为，因为天主把圣经委托给教会保管，因此只有教会有解释圣经的特权。

天主教会通常把《圣经新旧约全书》不同经卷按内容分为历史书、智慧书(或训诲书)和先知书三大类。历史书一般包括从宗教和神学观点讲述古代以色列民族、以色列国和犹太国兴衰演变过程的经卷。智慧书一般指那些教导、训诲以色列人民过道德生活、无论何时何地都要诚心诚意信赖和依靠天主、遵守天主所规定的法律的经卷。先知书一般指那些由先知撰写的或记载先知行传、事迹、教诲和预言的经卷。有些称为大先知书，有些称为小先知书。

在圣经经卷的分类上，基督新教会和天主教会也有相当大的差别。基督新教会只相信以希伯来文为原文写成的经书为圣经，所以他们采用的圣经只有66卷，即《旧约》39卷，《新约》27卷。而天主教会一向采用的是希腊文《七十子译本》，其中的7卷的原文为希腊文，而不是希伯来文，所以不被基督新教会所接受。另外，由于种种原因，目前天主教会和基督新教会使用的中文《圣经》各卷的名称、专有名词如人名、地名和术语的翻译也有很大差异。

《圣经》不仅是信奉耶稣基督的人们的一部宗教经典，也是世界文化和知识宝库中的一部杰作，是迄今为止在全世界印数最多、流行最广、翻译语种最多的一部书。《圣经》各卷的体裁和风格大不相同，有散文、诗歌，有历史，也有传奇、寓言和训诲。《圣经》叙述了古代犹太民族的神话、传说、历史变迁、风俗习惯、法律、伦理、社会组织制度，及其与古代地中海地区其他民族之间的关系，还讲述了很多奇妙动人的故事和做人的道理，收录了许多富有智慧的至理名言，是人们认识和了解古代小亚细亚和北非一带各民族在远古时代生产生活状况、社会组织制度、宗教生活、民族迁徙、民族

矛盾和历史变迁等内容的途径之一。它是欧洲中世纪和现代西方许多文学艺术作品灵感之源泉。由于《圣经》取材广泛、作者的背景不同,成书年代漫长,跨越几个世纪,所以西方圣经考证考古学研究者早已发现,圣经的一些内容单调、枯燥、重复、甚至自相矛盾。有一种解释认为,出现这种现象的原因在于圣经作者或编者论述事件的观点和角度与历史学家的观点和角度不同造成的。目前,对圣经有的经卷的作者、编者的看法,人们的认识仍然不同,没有一致的定论。对圣经不同经卷或同一经卷、甚至同一章的神学含义,人们的解释也不尽相同。尽管如此,圣经的确对世界文化产生过巨大影响,它至今仍然是数亿基督徒、天主教徒奉为圣言的经典和必读之书。

2、旧约圣经

旧约圣经原本是犹太教的经典。因为这一经典是基督教从犹太教那里继承下来的,因而称之为《旧约》,以便与《新约》相对应、相区别。旧约大约是从公元前 1300 年至公元前 100 年经历了 1000 余年逐渐汇集完成的。旧约圣经原文大都是用古代犹太民族的语文古希伯来文写成的。它讲述了古代以色列民族的起源、传说、历史和法律、典章、制度,及其民族英雄、君王和先知在古代以色列民族神权国家的形成过程中和以色列民族后来的兴衰过程中的作用及他们给予以色列人的道德训诲。它从宗教和神学的角度看待和解释以色列民族的兴衰得失,教导人们为了他们幸福和平安,在任何时候、任何环境中都要以敬畏天主为生活的准则,遵守天主与以色列选民在西乃山上订立的“盟约”。

天主教会采用的圣经《旧约》共 46 卷。基督新教会采用的《旧约》为 39 卷。天主教会认为,《旧约圣经》第 1 卷至第 21 卷为历史书。其中第 1—5 卷是一个整体,是《旧约》中最重要的一部分,他

们通常称之为《梅瑟五书》(基督新教称《摩西五经》),讲述的是“人类救赎历史的开端”。紧接其后的各卷经书记述了以色列人占领土地、发展民族、建立王国的重大历史事件,讲述以色列的重要领袖和历史人物的身世、事迹和功绩,记述与建立犹太教圣殿密切相关的各部族的族谱,并叙述以色列人拜偶像、作恶堕落,因此受到天主的惩罚的过程,以及国家分裂、人民被掳流亡在外的痛苦经历和复兴历史等等。此外,还叙述犹太人当时的社会和宗教生活状况,以及一些突出人物的传奇故事。其中论述的有关复活、来世永生、为亡者代祷等观念都是旧约其他经卷从未或很少提及的。

《旧约》第 22—28 卷统称《智慧书》,因为它们的内容和目的在于教导人们如何认识智慧、获得智慧、解释智慧和了解智慧的作用,指导人们行善避恶。按照天主教会的解释,所谓智慧是指人在处世和宗教生活上应具有和应表现的美德,它是由天主赋予的。《智慧书》教导人们要本着信德将自己的命运全部托付于天主的照顾,其中有许多文字优美的诗篇、散文、格言和警句,内容大多是教导人们如何立身处世、推己及人、敬畏上主、过道德生活。智慧书还描写了古代以色列男女之间真挚生动的爱情。天主教会一般认为,其寓意为天主对以色列民族无限的爱,象征着耶稣对教会的圣爱。《智慧篇》约完成于公元前 150 年—公元前 120 年,是为侨居在希腊文化背景下的犹太侨民所写的,意在教训和安慰他们,坚固他们的信仰。原书用希腊文写成,而且采用了许多希腊哲学术语,显然是希望人们对犹太教有所认识。

《旧约》第 29—34 卷为大先知书。大先知书以耶路撒冷城和圣殿被毁、以色列人被杀被掳、遭受苦难的历史为背景,主要记述重要的以色列先知的言行和事迹以及他们所讲的神谕和预言,用宗教观点说明以色列民族的大祸是他们昏愚和堕落的结果,劝勉犹太人不可堕落、不要拜偶像,要过真正热诚的宗教生活,进行忏悔、祈求上主宽恕救助,遵守天主的法律,赞美天主的智慧,等待天

主的救恩,表达返回故乡过幸福生活、以色列民族将要复兴、圣殿终将得到重建、圣地将会复还的预言。

《旧约》第 35-46 卷相对于其他经书篇幅要短一些,属于小先知书。它们以先知为天主的代言人,借先知的经历、以色列人遭受的各种苦痛灾难劝告人们要悔改,要遵守天主的诫命,为救主默西亚的来临做准备。

3、新约圣经

基督徒信奉的经典。《新约圣经》是与《旧约圣经》相对应的。根据天主教会的看法,所谓“约”在此表示天主与人类所立的盟约,“旧约”是天主与以色列人在西乃山是所立的神圣盟约,“新约”是基督以自己的血和死在天主与人之间新建立的救恩盟约。教会认为《新约圣经》是耶稣死后由其宗徒弟子在天主圣神的默感与引导下写成的经典汇编而成的。除《玛窦福音》的原文为阿拉美文外,《新约圣经》的其余部分都是用希腊文写成的。《新约圣经》形成于公元 1 至 2 世纪,于公元 4 世纪初最后成书。

天主教会内有一种看法,认为《新约圣经》的宗教意义和重要性远远超过《旧约圣经》,因为《新约·希伯来书》第 1 章第 1-2 节说,天主在旧约时代仅仅是“多次并以多种方式借着先知对我们的祖先说过话”,但是在新约时代天主却是“借着自己的儿子对我们说了话”。因此,天主在《旧约圣经》里对人的启示在《新约圣经》内才得以圆满;天主在《旧约圣经》内对人的预许在《新约圣经》内才得以实现。

天主教会和基督新教会使用的《新约圣经》同为 27 卷,但是在专有名词的译法上却有很大差别。在《新约圣经》经典的分类方面,天主教会认为新约前 5 卷为历史书,最后 1 卷《若望默示录》为先知书,其余的则属于训诲书。基督新教会在这方而也与天主教

会的看法有所不同。在历史书中,教会习惯上称前4卷书为“福音书”。简要地说,这4部福音书所记叙的是有关耶稣降生、传教、受难、复活及升天的讯息。教会认为《新约圣经》的作者使用“福音”一词,意在表示耶稣降生成人、从天上给人类带来启示,和他完成救赎的工程以后,宗徒们向万民所宣布的得救喜讯。《新约圣经》第5卷《宗徒大事录》不仅被认为是由《新约·路加福音》的作者路加撰写的,而且是《路加福音》的续编和后面的“保禄书信”即《新约》第6至19卷的绪论。

《新约圣经》第6-19卷是保禄写给最早建立的7个地方教会即罗马教会、格林多教会、迦拉达各地的教会、厄弗所教会、斐理伯教会、哥罗森教会、得撒洛尼教会和由保禄祝圣的主教弟茂德、弟铎及从保禄领洗的教徒费肋孟以及其他犹太人基督徒的信,因此它们通常被称为保禄书信。这些书信阐述了保禄对天主教信仰、天主的救恩、复活等广泛的信理、伦理问题的看法,表达了保禄对各个地方教会树立正确信仰、保持正确教义、举行正确礼仪的关切及其对管理教会避免信徒陷入异端信仰、陷入堕落生活的看法。不过,对于部分“保禄书信”的作者,目前仍未有一致的看法。

《新约圣经》第20-26卷为训诲书,通常又称作“公函”,以便与保禄书信相区别。这7封“公函”在新约文学方面自成一体,含有浓厚的训导意味,除少数地方论及教义外,其余内容都和伦理有关,着重教导人们要按照信德过道德生活、避恶行善。同时,这7封“公函”也在一定程度上反映了教会创立初期信徒的生活和他们中间出现的异端现象,和教会内部为保持完整纯正信仰所付出的努力。

《新约圣经》第27卷《若望默示录》是新约圣经中惟一的一部先知书。教会认为,从《若望默示录》的序言来看,该书是耶稣给若望的启示,而且书中多次提到他就是耶稣的宗徒若望,所以《若望默示录》的作者与前述“若望书信”及《若望福音》的作者是同一个

人。不过关于该书的作者问题,目前仍有争议。本书大约写于公元1世纪末。当时各地教会特别是小亚细亚教会的信徒处境十分艰难恶劣,外受罗马帝国政府的迫害,内遭异端邪说和堕落生活的威胁。作者以小亚细亚“七个教会”来象征全体教会,以基督的光荣显示、基督的最后胜利来坚定信徒的信德,安慰受难的信徒。由于该书采用了默示文学的隐喻手法,用神秘的异象、数字、比喻和象征手法来叙述关于未来的预言,因此被公认为新约中最难讲解的一卷。

4、梅瑟五书

《旧约圣经》的前5卷,即《创世纪》、《出谷纪》、《肋未纪》、《户籍纪》和《申命纪》。《创世纪》讲述的是以色列人的起源;《出谷纪》叙述了天主对以色列选民的恩宠;《肋未纪》描述了以色列选民对天主应尽的义务;《户籍纪》记载了天主对以色列选民的考验;《申命纪》则是对这段历史的总结。传统的说法认为它们是由梅瑟撰写的,因而有《梅瑟五书》之称。现代学术界经过大量详细的考证和研究指出,《梅瑟五书》不是出自一个作者,而是经过许多代人的努力,收集、汇编了不同的资料完成的。天主教会现在也认为,当人们说梅瑟是《梅瑟五书》的作者时,也只是说他收集了不少当时所能找到的史料、资料和文献,并不是说《梅瑟五书》的字字句句都出自梅瑟之手,而且梅瑟死后后人又增补了许多历史和法律方面的内容,以便梅瑟法律能够随着历史和环境的改变适应以色列人的需要。

天主教会、基督新教会和东正教会都认为,全部圣经的主题就是阐述人类的救赎历史,圣经就是一部救赎史,因此《梅瑟五书》就是这部救赎史的开端。《梅瑟五书》是旧约圣经中最重要的部分,因为其中包含了上主借梅瑟向以色列人宣布的关于宗教生活和世

俗生活的法律(有时也说律法),因此圣经上多次称梅瑟五书为“法律”。希伯来人称之为“托辣”。简要地说,《梅瑟五书》从天地和人类创造的开始,讲述了人类因违背天主的命令犯下原罪,而丧失了原有的幸福。接着《梅瑟五书》叙述了古代以色列民族的起源及其成为天主选民的过程,其中心内容为天主与以色列人在西乃山上缔结的盟约即“十诫”,以色列人政教合一的神权国家从此建立起来。随后,梅瑟又带领以色列人在旷野经历了40年的艰难考验,最后引导他们抵达约旦河东岸,并在那里再次重申天主的法律,准备带领他们进入天主给予其祖先的应许福地。由于以色列人生活在政教合一的神权国家,所以他们是用宗教和神学观点来看待自己民族的兴衰得失的,得出其民族和历史的存亡全在于是否忠实地履行了梅瑟颁布的法律这一结论。因此可以说,人们只有理解《梅瑟五书》,才能认识古代以色列人的历史和信仰。

5、四福音书

教会习惯上称《新约圣经》的前4卷即《玛窦福音》、《马尔谷福音》、《路加福音》和《若望福音》为“福音书”。“福音”一词的原意是“喜讯”。教会认为《新约圣经》的作者使用“福音”一词,意在表示耶稣降生成人、从天上给人类带来启示,和他完成救赎的工作后,宗徒们向万民所宣布的得救喜讯。最初只有口传福音,后来才逐渐形成福音书。据《路加福音》记载,在上述四部福音书形成的时代,同时还流传着许多类似的著作,但是早期教会只承认上述四部福音书为受天主默感而写成的经典,并把它们收录在正经之内。

福音书虽然有四部,但是它们传述的“福音”却只有一个,只是其传述的形式有所不同。人们一般认为,四福音书中的前三部即《玛窦福音》、《马尔谷福音》和《路加福音》,无论在记事次序、结构和用词上还是在内容和观点上,都有许多相同或相似之处,而且它

们在这些方面和《若望福音》存在明显差别,因而称它们为“对观福音”(基督新教会称“符类福音”、“同观福音”)。在前三部福音书当中,学者们认为《玛窦福音》的写作时间晚于《马尔谷福音》和《路加福音》。而天主教会则认为,这四部福音书的写作时间顺序为《玛窦福音》最早,其次是《马尔谷福音》,然后是《路加福音》,最后是《若望福音》,不过《玛窦福音》的最后成书时间可能要晚于《马尔谷福音》和《路加福音》。就篇幅长短来说,《玛窦福音》的篇幅最长,共28章,其次是《路加福音》,计24章,《若望福音》紧随其后,有21章,《马尔谷福音》篇幅最短,仅16章。简要地说,这四部福音书所记叙的是有关耶稣降生、传教、受难、复活及升天的言行。

教会传统说法认为,《玛窦福音》为耶稣的十二宗徒之一玛窦所写,大约写于公元50年前后的耶路撒冷。玛窦是犹太人,原名肋未,被耶稣召为宗徒之前曾在葛法翁作过税吏。耶稣升天后,他先在巴勒斯坦一带向自己的同胞宣讲福音,后来转到其他地方传教。关于他去世的时间和地点,无从考证。天主教会规定每年的9月21日为纪念玛窦的瞻礼日。《玛窦福音》的原文为阿拉美文,大约在公元70年左右被译成希腊文。它是为生活在巴勒斯坦且接受了基督教的犹太人而作的,因此特别着重向他们证明耶稣基督就是天主预许、先知预言的默西亚。虽然大多数犹太人否认耶稣为默西亚,并把他置于死地,但是他却由死而复活,并建立了自己的教会以便继续救赎人类的工作。《玛窦福音》是教会内应用最广引用最多的一部福音书。

教会传统说法认为,《马尔谷福音》的作者为耶稣的另一位门徒马尔谷。本书大约写于公元55年-60年的罗马。马尔谷又名若望,出生于耶路撒冷一富有的肋未支派家庭,受过良好教育,熟悉希腊文。他曾经参与了宗徒保禄的第一次旅行传教活动,还与伯多禄一起到过罗马,后去小亚细亚传教,又从那里返回罗马协助伯多禄和保禄传教。据传,他曾经担任过埃及亚历山大里亚城的

首任主教。天主教会规定每年4月25日为马尔谷的纪念瞻礼日。教会传统说法认为,《马尔谷福音》是根据伯多禄的口述写成的,全书比较直观、具体,有的情节描写得非常生动详细,突出了“目击者”口述的特点,因此人们也称它为《伯多禄福音》。由于《马尔谷福音》的写作对象是信奉了基督的外邦人——接受了基督信仰的非犹太人,特别是信奉了基督教的罗马人,因此《马尔谷福音》很少引用《旧约》中的先知预言,因为外邦人不懂、也不重视旧约。而且《马尔谷福音》也没有介绍耶稣家谱,对耶稣的童年只字未提,开头就说他是“天主子”,对耶稣的言论也很少记述,比较偏重具体描述耶稣的奇迹,由此证明基督的天主性和超自然、制胜恶魔的能力。

根据教会传统的看法,《路加福音》的作者是希腊人路加。他可能出生于叙利亚的安提约基亚,受过良好的教育,作过医生,大概是在保禄的劝说下信奉基督的。据《新约·宗徒大事录》记载,路加曾陪伴保禄外出传道,保禄被捕后他也侍奉左右。据传,路加是一位殉道者。教会规定每年的10月18日是纪念他的瞻礼日。由于《路加福音》的许多内容与《玛窦福音》和《马尔谷福音》相似,天主教会传统看法认为《路加福音》大概作于公元61或62年的罗马。教会相信它是根据保禄的口述完成的,其基本思想和神学观点与保禄书信有很多相同之处,它的写作对象是已经和仍未接受基督的外邦人,希望他们能够正确认识基督的“福音”,因此本书着重证明耶稣基督是全人类的救主、耶稣基督的救赎具有普遍性,强调基督对罪人的慈爱,所以它又被称作《保禄福音》。

教会认为第四福音书《若望福音》的作者是耶稣的十二门徒之一若望。《福音书》、《宗徒大事录》和《若望默示录》里有许多关于他的记载。据载,若望是加里肋亚人,大概出生于贝特赛达,其父名叫载伯德,家境宽裕。若望靠打渔为生,追随耶稣以前,是洗者若翰的门徒。他和兄长雅各伯同时被耶稣召为宗徒。若望目睹了耶稣行奇迹和在山上显圣容的情景,深信耶稣就是默西亚和天主

子。他一直跟随耶稣上了加尔瓦略山上，耶稣被钉十字架时，宗徒中可能只有他在那里，耶稣临死前将自己的母亲玛利亚托付他照顾。耶稣升天后，他先在耶路撒冷、后去撒玛黎雅传道。玛利亚去世后，他又在厄弗所长期传教。公元81年—96年罗马皇帝多米提安在位时，若望被捕并且被解送罗马，后来又被流放到小亚细亚的帕特摩岛，获释后回到厄弗所，大概在公元104年去世。天主教会规定每年12月27日为纪念若望的瞻礼日。《若望福音》大概作于公元100年左右，对象是基督徒，因为那时一些犹太教徒继续否认耶稣是天主子、是默西亚，致使一些基督徒的信仰也发生了动摇。《若望福音》旨在反驳犹太教徒的这种怀疑，坚固基督徒的信德，因此本书没有重述前三福音的内容，而是在卷首便强调天主子耶稣在起初已有，而且成了血肉生活在人们中间。为表明耶稣的天主性，本书着重记述了洗者若翰、十二宗徒及耶稣自己的证言，反复论证耶稣就是天主子。此外，本书还补充了前三福音书未讲述的耶稣在耶路撒冷传教的一些言行。《若望福音》与前三福音书的风格迥异，显示出受希腊哲学影响的痕迹，蕴藏着玄妙的神学，在教会内自古就有《神性福音》之称。

6、宗徒大事录

《新约圣经》的第5卷，被认为是新约《四福音书》的继续和紧接其后的《保禄书信》的绪论。因为本书是用第一人称撰写的，而且书中提到经常陪伴保禄旅行传教的只有路加一人，所以被认为是由《新约·路加福音》的作者路加撰写的。此外，人们对本书和《路加福音》的思想、文笔甚至语汇进行比较后，也得出本书为路加所作的结论。天主教会认为本书大概作于公元62年—70年之间，很可能写于公元63年—64年的罗马。不过，近代一些圣经学者经过考证认为，本书很可能写于公元1世纪末或2世纪初，成书

时间要更晚,作者也非路加。

《宗徒大事录》的写作对象是已经信仰基督的非犹太人基督徒,目的是向他们讲述耶稣升天后到公元61年保禄在罗马第一次被囚的30年中,圣神存在于初期教会里和圣神借宗徒们的传教工作所做的一些事情,以便坚固那些外邦人基督徒对天主的信德,因此人们认为本书也是一本最早的基督教会史。

7、保禄书信

《新约圣经》第6-19卷的统称,它们是保禄写给最早建立的7个地方教会即罗马教会、格林多教会、迦拉达教会、厄弗所教会、斐理伯教会、哥罗森教会、得撒洛尼教会和由保禄祝圣的主教弟茂德、弟铎及从保禄领洗的教徒费肋孟和犹太人基督徒的信,因此通常称作“保禄书信”。不过,对于部分保禄书信的作者,近代圣经学者们看法不一。

保禄书信各卷的名称是《罗马书》、《格林多前书》、《格林多后书》、《迦拉达书》、《厄弗所书》、《斐理伯书》、《哥罗森书》、《得撒洛尼前书》、《得撒洛尼后书》、《弟茂德前书》、《弟茂德后书》、《弟铎书》、《费肋孟书》和《希伯来书》。

保禄又名扫禄,是具有罗马公民身份的犹太人,保禄是其罗马名字。公元1世纪初出生于小亚细亚基里基雅省首都塔尔索(即塔尔苏斯,在今土耳其南部塞汉河口以北)。保禄自幼接受良好教育,曾经从师于耶路撒冷著名拉比加玛里耳经师,对犹太教律和神学造诣极深,原是严守犹太教规的犹太教徒。据《新约·宗徒大事录》记载,保禄曾经本着对犹太教和祖传法律的忠实和热诚,竭力迫害基督徒和教会。在他前往大马士革途中忽见耶稣在异光中向他显现,从此保禄由迫害基督教转向传播基督教。此后他退隐于阿拉伯旷野苦修3年,然后返回大马士革。后来到了耶路撒冷,在

那里见过伯多禄后由耶路撒冷回到家乡塔尔索。不久去了叙利亚的安提约基雅,并且从那里开始了他惊人的三次传教旅行,在小亚细亚、及马其顿和阿哈雅等地建立了教会。由于他在外邦人中间的非凡传教功绩,人们又称他为“外邦宗徒”。《新约圣经》中“保禄书信”之前的一卷《宗徒大事录》以保禄被囚在罗马时仍然向来探望的人们传道而结束。保禄获释后,曾去西班牙传教,后又回到意大利和小亚细亚,看望他在各地建立的教会。在罗马帝国皇帝尼禄迫害基督教期间,保禄再次被捕,于公元 67 年(一说约公元 62 年)被罗马帝国当局处死。天主教会规定,每年 6 月 29 日为纪念保禄的瞻礼日。

8、天主教典籍的汉译

天主教在明末传入中国时,遇到的第一个困难便是语言问题。中文和拉丁文之间的差异非常之大,无论西方传教士学习中文还是中国人学习拉丁文,都是十分困难和需要假以时日之事。但是为开展传教工作,迫切需要尽快将天主教典籍和信仰、礼仪用书介绍给中国人。以利玛窦为代表的耶稣会传教士从一开始就十分重视天主教典籍的中文翻译事业,并开展了卓有成效的工作。于是,教宗保禄五世在 1615 年批准在中国采用中文举行全部礼仪。

但是尽管教宗给予特许,中文礼仪书并没有立即出现。原因是在西方传教士来到中国后不久,在不同的传教组织和传教修会的传教士之间就爆发了如何对待中国尊孔祭祖的传统和采用何种传教方法的争论,并很快把教宗、传教修会首脑和中国皇帝、朝廷官员、士大夫也卷入其中。这场争论史称“中国礼仪之争”。教廷对中国礼仪之争的态度和立场,起初十分暧昧,未有定论,后长期反复无常,引起思想混乱,使得在华传教士无所适从。1645 年,教宗依诺森十世颁令驳斥中国礼仪。1656 年,教宗亚历山大七世颁

令准行中国礼仪。1704年教宗格来孟十一世又颁令斥责中国礼仪。1707年教宗派特使多罗(Carlo Tommaso de Tournon)到中国,再次禁行中国礼仪。1715年教宗格来孟十一世颁布《自登极之日》通谕(Ex illa die),重申1704年对中国礼仪的禁令。1721年教宗格来孟十一世派特使嘉乐(Carolus Mezzabarba)到中国执行对中国礼仪的禁令。但嘉乐押下教宗的通谕,改为有条件地同意中国礼仪,提出8项条件,使情况一度有所缓和。但在北京的西方传教士之间,又出现了教宗通谕的争论。后来康熙帝知道嘉乐出使中国的本意后大为反感,颁旨下令禁教。直到1939年12月才由教宗庇护十二世宣布解除对中国礼仪的禁令。因此,中国礼仪之争使得中国教会使用中文礼仪的进程起步维艰。

迟至1670年,在中国的耶稣会士利类思把1570年订立的《罗马弥撒经书》全部翻译为中文,即《中文弥撒经书》,在北京出版,不久之后停用。这是因为受中国礼仪之争的影响,也是因为大部分传教士不愿意多用时间学习中文和中国修士已逐渐掌握了拉丁文之故。但利类思的心血并没有白费,其中大部分经文都收集在中国教会民间用的祈祷书中,如《圣教祷文》、《圣教日课》、《周年瞻礼经》等等。1674年出版了中文的《司铎课典》(日课)。1675年出版了《圣事礼典》。

中国改革开放之初,刚刚恢复活动的中国教会依然沿用拉丁礼仪。但是教会人士很快便感受到旧礼仪是多么不适应时代和不能满足教会生活发展的需要。随着改革开放的深化,60年代召开的第二届梵蒂冈大公会议(简称“梵二会议”)关于对天主教会实行改革开放的精神也传到中国教会。中国天主教人士开始知道,普世天主教会早已改革了礼仪并且在礼仪中使用本地语言。于是礼仪改革被提到中国教会议事日程上来。但是礼仪改革在中国教会中经历了一个漫长的摸索过程。

起初,国内一些地方的天主教会先后开始采用中文举行弥撒

和施行圣事。至于礼仪本身,中国教会则仍遵循1570年教宗庇护五世在特兰托大公会议上制订的礼仪程序。直至1989年,上海佘山修院开始在修院设置礼仪课程,系统地培训修生们了解和掌握普世天主教会普遍采用的梵二会议后的礼仪。上海佘山修院是国内教会和天主教机构中较早开始试用改革礼仪的。从此,中国教会开始有了用中文举行梵二会议后革新了的礼仪。在后来的几年中,其他地方的少数教堂也开始不同程度地采用革新礼仪。1992年,第五届中国天主教代表会议通过决议,允许各教区可以视情况推行中文礼仪。以这一年为转折点,革新的礼仪迅速地遍及各地教会。但是为满足一些信徒群众的需要,很多教堂仍保留拉丁文礼仪,新旧礼仪交替的时代将持续很长时间。

中国教会痛感推行中文礼仪的最大困难是中文天主教典籍和礼仪用书的匮乏。于是中国教会于1992年委托上海教区着手编辑和出版中文弥撒经书,并由佘山修院负责具体实施。在这本中文礼仪用书的编撰过程中,北京、河北、山东、福建等教区都有神职人员参与其事。编写人员不仅对比1975年拉丁文版的罗马弥撒经书,还参考了海外华人教会出版的多种中文天主教礼仪用书和中文弥撒录像带,其中包括由台、港、澳教会礼仪委员会共同审定的、香港教会礼仪委员会于1992年出版的中文《现代弥撒图解》。

尽管天主教自16世纪末传入中国至今已有400多年的历史,但是天主教会使用的中文圣经全译本的出版却是本世纪的事情。早在明朝末年,传教士阳玛诺曾将新约《四福音书》中的许多经文译成中文,并于1636年编纂刻印了《圣经直解》。1642年他又在北京刻印刊行《天主圣教十诫真诠》。此后又有一些传教士如白吕昇、贺清泰等人编译或摘译的圣经主要部分或新约部分出版发行。20世纪上半叶,一些中国天主教徒和神职人员也做过圣经的翻译工作,如1949年出版过吴经熊翻译的《新经全书》。经过多年努力,天主教思高圣经学会于1958年出齐白话文圣经(旧约),至

1961年出齐圣经《新约》。思高圣经学会后来又于1968年出版《圣经新旧约全书》。国内教会信徒读者是最近一些年才接触到圣经全译本的,他们过去大多是根据《要理问答》、《古经大略》和《新经》等书籍了解和认识圣经的。现在中国天主教会一般采用的中文《圣经》,是经中国天主教主教团核准于1992年印刷出版的天主教思高圣经学会翻译的1968年版中文《圣经》。

信仰和神学

1、信仰

概括地说,宗教信仰是宗教信徒持有的对超自然力量的信念和崇拜。根据天主教的解释,信仰包含彼此不可分离的两个方面。一方面,信仰是信徒个体对天主的信赖,它产生于个体对天主启示的接受。另一方面,从根本上来说,回应圣言的信仰是一种扎根于爱天主并服从他的顺从意志的理智行为。因此,天主教认为信仰的反面并不单是信仰的缺乏,而是一种罪,创世纪第三章关于人的堕落的叙述,所说明的正是这点。当人喜欢感官的明证甚于神圣的许诺和需要的时候,人的堕落就发生了。旧约中的亚巴朗(Abraham)之所以被称为信仰之父,乃是因为他赞同天主圣言。所以信仰是使信徒接受启示真理,亦即天主圣言的一种超自然美德。由于启示真理属于超自然的层面,因此认同超自然真理的行为也必定具有超自然的特征,也就是说,真实信仰的发生从根本上说并不是人力的结果,尽管人的努力对于信仰的形成也具有自身不可磨灭的作用。这是基督教在信仰观上区别于其他非基督宗教的独特之处。

基督教认为,在旧约中以色列人信仰的直接对象是天主与他们缔结的盟约,但随着对这一盟约的看法的深入,一条由旧盟约通

向新盟约的道路逐渐明朗起来。到了新约,耶稣不但在言语上,而且在行动上,特别是在十字架上逐渐地表明了自己是“成肉身的圣言”,是为人类的得救而降世的天主圣子,因此成了信仰的最终对象。按保禄的观点,耶稣的复活不但使信仰明朗化,而且也是信仰的保证。从根本上说,初生教会的信仰是对耶稣复活的信仰。基督徒认为新约的信仰联系着希望,希望的目标是基督徒最终参与作为天主许诺之实现的耶稣的复活;联系着仁爱,即圣神恩赐的超自然之爱。为此,保禄将信仰看作是成义的原则。

从教会初期开始,教会认为的最初的关于信仰的错误反映在于压抑恩宠在人类拯救方面的作用,夸大人的功业。教会遵循奥古斯丁的引导,认为接受成义恩宠的信仰就其本身而言是恩宠的产物,对于所有把信徒有效地领向天主的功业来说,恩宠具有优先性。同样,信仰一旦形成,它的保持,特别是终生持守亦需恩宠。

另外,天主教认为信仰并不是盲从,对启示者天主的信赖与对相信圣言传达给信徒的真理是不可分的,对这些真理的解释权由教会保留着。另外,如果信仰使信徒成义,那么它就不会与作为善功在信徒之内的原则的爱分离,没有这种爱,信仰就是死的。特兰托(Trente)公会议提请信徒注意,正是在圣事,首先是在洗礼中,信徒获得了由信仰自身带来的神恩。大公会议还指出,信仰的对象首先是使信徒本身的得救的基督和他的救世事业。

教会站在梵蒂冈第一次公会议的立场上,反对理性主义和非理性主义的信仰观。理性主义将认信处理成纯粹的理性行为,在没有恩宠的情况下,认信可以在自然的意义上发生。非理性主义的唯信论者希望把信仰从所有的理性因素中抽离出来,从而使信仰走向极端的非理性主义。公会议确认,信仰行为是一种超自然因素、理性因素与意志因素的互动行为,信仰的超自然因素完全源自恩宠。因此,不应将信仰所具有的理性品质,自由品质以及超自然品质视为三种互相分开的行为,而应看作一种统一的行为。

2、启示与理性

作为启示性宗教,基督教所说的启示与理性的关系实质上就是“天主”的“超自然的真理”的给予和人对它的接受的关系。教会认为,启示是天主为了让人类认识超自然的真理而主动采取的神圣行动,启示的巅峰是天主圣子为救世的道成肉身,如果没有从天主而来的启示,人类单靠理性得到的对天主以及相关的超自然的真理的认识将会是十分贫乏,相当片面的。

启示开始于旧约时代的先知,终结于最后一位宗徒。但教会并不反对随后存在私人启示的可能,同时认为这样的启示并不给由福音提供的启示补充根本性的东西。天主在启示中传达给人类的真理是超自然的,也就是说,启示真理所属的领域,是人类认识凭自己的自然力量所永远无法企及的。甚至在启示之后,人类的认识仍然不能洞透信仰的奥妙。在这一意义上,天主给人类的启示对于人类来说常常是超越尘世的事实,一种虽具完满丰富性却因人类在精神上的局限而无法完全把握的真理。由此可见,启示的对象并不是某种抽象的真理,而是关于天主以及建立在所有超自然事实上的与人类的关系。

因此从信仰者的立场来看,信仰在本质上说就是以顺服的态度倾听启示者天主的声音,就是承认一种真理。由于这种真理不为人类的理性之光所能明辩,所以人类只能凭天主的权威来加以接受。信仰就是接受某种人类无法控制的,相反却被它控制的在人类之外的权威。

与此同时基督教认为,信仰还应该去联系人类的自然认识。信仰不能完全孤立于人类生活。凭自身的理智之光,人类便能认识诸如天主的存在、造物主、伦理秩序的导师这类真理,而无需天主的启示。人凭自身的理智可以达到对启示的理性赞同,如果他

在这上面毫无进展,那么神圣启示的话语也不会被他们所理解。所以,教会坚持不懈地加以肯定的不仅是启示的超自然特征,不仅是信仰真理之于人类理智的不可把握性,同样还有人类理性的自然能力。教会要求人们以理性之光尽可能地去认识天主和认识启示的事实。

3、传统

一般说来,传统是指某种知识、典制、习俗或实践的体系,以及它从一个人到另一个人的全部传递。犹太的经师们曾明确地认为,天主圣言正是以这样一种方式在天主子民中间或通过天主子民传播开来的。新约圣经将福音教导看作是由宗徒传授的宝库。直至第三世纪圣经正典明确地定下来以后,这些被基督教认为是受天主默感而写成的圣书才开始受到教会越来越强烈的关注,将之视为基督教传统的核心,但是即便如此,教会也从来没有将传统的总体与圣经分离开来。

天主教传统即天主教会所说的圣传。天主教会通常将传统区分为两个方面:先知的传统和主教的传统。教会认为,先知的传统在整个教会内传递,无论是个人,是神职人员或是平信徒,都可以在这种传统中见证圣神在所有教会内的作为。主教传统并不是一种新的传统,而是传统的公开的、具体的表述,一般说来,表述传统由宗徒的继位者担当。他们有责任保护圣言的宝库。这就是现代神学家称之为教会训导权的東西。

对于传统与圣经的关系,天主教认为,所有的启示真理包括圣经,都经由活在教会内的传统向人们传递。简而言之,圣经并不独立于传统,除非藉某种活的传统,否则人们无法辨别那本书是受天主默启写成的。圣经的书面语言必须结合进传统的活的话语中。由此出发,历史上天主教对个人对圣经的自由阅读持批评的态度,

认为圣经只有在教会的传统中才凸现出真实的意义。天主教的这一态度在第二届梵蒂冈大公会议后已有所改变。

4、宗徒信经

宗徒信经的内容如下：

“我信全能的天主父，天地万物的创造者。我信父的惟一子，我们的主耶稣基督。我信他因圣神降孕，由童贞玛利亚诞生。我信他在比拉多执政时蒙难，被钉在十字架上，死而安葬。我信他下降阴府，第三日从死者中复活。我信他升了天，坐在全能天主父的右边。我信他要从天降来，审判生者死者。我信圣神。我信圣而公教会，诸圣的相遇。我信罪过的赦免。我信肉身的复活。我信永恒的生命。阿们。”

宗徒信经是天主教徒表白信仰时诵念的最常见的经文。追溯历史，2世纪末的一段礼仪文可视为此信经的前身。这篇礼仪文宣认三位一体的信仰。宗徒信经的现今形式在10世纪时已被所有的西方教会所采用。圣安布罗斯(Ambrose)为这篇信经取名为“宗徒信经”。

5、尼西亚—君士坦丁堡信经

尼西亚—君士坦丁堡信经的内容如下：

“我信惟一的天主。全能的圣父，天地万物，无论有形无形，都是他所创造的。我信惟一的主，耶稣基督，天主的独生子。他在万世之前，由圣父所生。他是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。他是圣父所生，而非圣父所造，与圣父同性同体，万物是藉着他而造成的。他为了我们人类，并为了我们的得救，从天降下。他因圣神由童贞玛利亚取得肉躯，而成为人。他在

般雀比拉多执政时，为我们被钉在十字架上，受难而被埋葬。他正如圣经所载，第三日复活了。他升了天，坐在圣父的右边。他还要光荣地降来，审判生者死者，他在神国万世无疆。我信圣神，他是主及赋予生命者，由圣父圣子所共发，他和圣父圣子，同受钦崇，同享光荣，他曾藉先知们发言。我信惟一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会。我承认赦罪的圣洗，只有一个。我期待死人的复活，及来世的生命。阿们。”

在天主教会中，尼西亚—君士坦丁堡信经受到重视的程度仅次于宗徒信经，在今天的中文弥撒礼仪中，也诵念这条信经。至于这条信经的来龙去脉，已不甚清楚。尼西亚—君士坦丁堡信经并非如字面那样由君士坦丁堡公会议的教父们在尼西亚信经的基础上增补而成，而是利用业已存在于某一东方教会的信经。在他们看来，这一信经十分适宜于重新表达“尼西亚信仰”。与先前的信经相比，这条信经的第三条将圣神称为“主”，并宣认他是生命及恩宠的源泉，是“赋与生命者”。尼西亚—君士坦丁堡信经在东方首先被作为洗礼信经，5世纪以后又出现在东方的礼仪中，到了9世纪和11世纪，则分别被纳入法兰克教会和罗马教会的礼仪。

6、天主

基督教信仰的创造和主宰物质世界的最高存在的中文称谓之一。亦译作“神”、“主”、“上帝”等，均为中国传统思想中已有称谓的借用。在中国，天主教因偏重于称其信奉的独一无二真神为“天主”，故此得名。

基督教继承了以色列人的一神信仰。旧约中记载的天主对以色列人的讲话表达了他们的一神信仰：“以色列，你听着：上主我们的天主是惟一的天主，你当全心，全灵，全力爱上主你的天主。”以色列人的天主起初被当成一个民族神来崇拜，但公元前8世纪后

的先知们开始认为：雅威(天主)不仅是以色列人的天主，而且是全部历史和所有民族的审判者。基督教的天主同样是“亚巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主。”尽管天主教会一再重申，人能够在自然的层面认识天主，但同时亦指出，从自然获得的关于天主的知识是不明朗的，片面的，存在着任意性，这种知识必须在天主的自我启示中加以辩论、澄清。在旧约的记述中，天主逐渐地把自身的奥秘向以色列人展示出来，他用不同的名字向选民们启示自己，其中最重要的，当推天主在回答梅瑟时所说出的名字。梅瑟向天主说：“要是以色列人问我天主叫什么名字，我怎么回答？”天主对他说：“我的名字叫‘自有者’，永远如此称呼，万世万代都要这样记住我的名号。”从信仰的角度来理解，“自有者”在两方面揭示了天主的奥秘。一方面，天主不依赖于除他自身以外的任何实在。天主作为终极的、不受限制的而却限制一切的实在而存在着。他的存在是无限丰富完满的，他就是他所是者。另一方面，旧约说明天主是永恒的，无始无终。

旧约创世纪告诉人们，天主的创造是从虚无创造(Creatio ex nihilo)，召唤并使得宇宙进入存在状态。人们在自然意义上形成的创造观念都不适合于天主的“从虚无创造”，创造的过程永远是未明物。“从虚无创造”同时表明，受造的世界在存在上也继续依赖天主。

在天主教看来，作为一位曾在历史上向人类讲话的启示者，天主无疑是一个位格性的存在。意思是说，天主在存在上绝不低于人的存在。从精神之存在的层面来说，天主相对于人同时具有超越性和内在性。在这种意义上，天主被认为是纯粹的精神存在。圣经上说，人是天主的肖像，它的意义应该是，人与天主是可以沟通的，沟通的场所就是位格(精神，灵魂)。为此，基督徒才向天主祈祷，赞美，请求，悔罪，求恕等等。

天主被信徒认为是至圣的。圣与俗相对，说天主是圣的是具

有价值取向的,即承认他是一切价值的源泉和终向。称天主为至圣者就意味着人重新从自幻、自立之域中走出,服膺天主的至高权威,朝拜天主于万有之上,从而使自己回归于天主。

天主教认为天主是爱,新约对天主的最基本的断言是,爱是天主最合适的称谓之一。在耶稣基督的十字架上,这种爱被体现得淋漓尽致。天主是爱,这爱并不是尘世意义的欲爱(eros),而是超越尘世的挚爱(agape)。欲爱的动力来自对象的可爱性,而挚爱是一种无条件的、给予性的爱。天主爱人,其根源不在于人类的美质或功德,而在于天主作为挚爱的本性。以爱来界定天主,这与天主首先作为一个向人们走来的“主”,“父亲”,而非认识的对象这一天主观相符。此外,描述天主的谓词还有许多,如无所不在、全知、全能、慈悲、公义、忠信等。但无论如何,教会认为这些都算不上是对天主的定义,因为人们不但不能支配天主,反面受到天主的支配。在言说天主上,教会认为信徒必须切记:除非天主在我们内言说他自己,否则我们哑口无言。

7、三位一体

基督教教义。其要义是,天主只有一个,在天主内存在着三个具有实际区别的位格,即圣父,圣子,圣神,这三个位格统一于惟一本性或者说本质上。

三位一体信仰在基督教关于天主的信义中处于核心地位,这一信仰使基督教的神论与其他宗教相比具有独特性。

三位一体这一表达是后圣经时代的用语,但基督教认为新约圣经清楚明白地向人们启示了圣父,圣子,圣神的存在(参路一,35;三,21;若十四,16,26;玛二十八,19;伯后一,1-2)。

按照基督教的神论,天主的三个位格就其神圣本性论并无任何区别,每一位都拥有共同的、惟一的神圣本性,惟一的神圣本性

是不可分割的。位格之间的区别的惟一基础在于他们彼此的关系,他们是通过这些关系而拥有神圣本性的。这些关系是:圣父是圣子和圣神的原则;永恒地生于圣父的圣子是圣神的原则;圣神由圣父和圣子作为惟一的一个原则而共同生发。这些关系导致位格之间的区别。同时,位格之间以一种最完全的方式彼此渗透,在区别中存在统一,在统一中存在区别。

8、耶稣基督

基督教信仰和崇拜的对象。“耶稣”是犹太人名,“基督”是基督教给予耶稣的称号,是希腊文 Christos 的音译,亦译“基利斯督”,源于希伯来文“默西亚”,意为“救世主”。

“耶稣”这个名字在希伯来语中有“拯救”的意思。基督教认为这表明了他肩负的使命将是把人类从罪恶和罪恶的势力中解救出来。人之所以需要拯救,是因为人生活在罪恶之中。罪恶由亚当对抗天主而带入世界。罪恶的最高表现是死亡,死亡不仅导致身体与灵魂的分离,更严重的是,它使人们与生命之源的天主分离。因此,人的生存方向必须得到扭转,但是身陷罪恶中的人类本身无法改变自己,无法拯救自己,也就是说,人不能成为自身罪恶的救主,救主须来自人类之外,他就是耶稣基督。但是迫切地盼望默西亚到来的以色列人并不承认耶稣的默西亚身份,并不把他当作从天上来到世间的救世主。因为在他们的期待中,默西亚应该是一位给他们带来尘世利益的伟大人物,一位首先使他们在政治上摆脱罗马人统治的君王。而基督的使命是使全人类摆脱罪恶,在人的心灵中建立自己的王国。

基督教认为,基督徒的信仰源自耶稣基督,并最终指向耶稣基督。耶稣基督是基督徒的“生命与真理”,面对耶稣基督,首先碰到的是如何谈论他的问题。有些人把耶稣当作一位历史的伟大人物

来谈论,这无可厚非,但是对于基督徒来说,这远远不够。在基督徒的心目中,“信仰上的耶稣基督”与“历史上的耶稣基督”互相叠合为一。因此,对耶稣基督的谈论必须既遵循历史的原则,又遵循信仰的原则。事实上,在福音书中,耶稣的历史形象一直笼罩在复活的信仰之光中。离开信仰,耶稣的历史身份难以明朗,离开历史,对耶稣的信仰变得空洞。关于耶稣基督的神学问题是神学的核心问题,基督学是所有基督教神学的关键所在。基督教认为若望从根本上完满地表达了耶稣与天主圣父的全部内在关系,即耶稣具有惟一子性,圣言(Verbum)成了肉身、耶稣基督在十字架上得以完成他的赎世大业。

基督教认为天主第二位圣子因天主圣神的德能,经由童贞女玛利亚出生,以人的姿态来到人世间。这就是说,耶稣基督是真天主也是真人,神圣的现实和人性的现实完满地结合在耶稣基督身上,对这两种现实的任何否认或损害都是错误的。与此同时,耶稣基督的两种本性,即神性与人性并不互相分离,它们在基督的神圣位格,即圣言内合二为一。关于耶稣基督的两种本性及其关系,公元451年的卡尔西顿公会议作出了明确的定论:“惟一的同一的基督,主,天主的独生子,我们宣认他具有两种本性。这两种本性不混,不变,不分,不离。两种本性虽结合于一身,但并不失去区别,甚至正因如此,使两种本性各自的本质得以保全,共存于惟一的人,惟一的神人合一的天主第二位圣子身上”。

基督教把耶稣基督的复活视为基督信仰的最高真理,并认为这个真理是最早的教会团体和生活的中心,是教会传统传递下来的基本信理。根据教会的信仰,耶稣的复活是信仰的奥迹,一切居于自然层面的解释都与此大相径庭。耶稣复活表明,死亡被彻底战胜了。耶稣作为成肉身的圣言,他的奥秘被更明显地展现出来了。在圣保禄那里,耶稣的复活既是信仰的对象,也是信仰的保证。这恰恰表明,渗入不可能性的信仰,在耶稣的复活中确立了自

身的可能性。这诚如德尔图良(Tertullian)所言,“因为荒谬,所以我信”。确实,在基督教看来,死人的复活在自然的意义上是荒谬的,但是在天主那里却是可能的。

9、道成肉身

基督教教义,指天主圣子取了人的灵魂和肉身,降生为人的行动。道成肉身这个词源自希腊语 sarx, 意指“肉身”。若望福音受此启发而写道:“道成了肉身”(若一, 14)。在基督教会初期,幻影派(Docetism)认为道成肉身只具表象的意义,这一观点与希腊的诺斯替派(Gnosticism)一致。究其根源,乃希腊思想对“肉身”的悲观理解。在他们看来,“肉身”与物质世界一样是低下的。4世纪时,阿里乌派(Arians)否认天主圣子的真实神性,他们认为,在耶稣的人性中,只不过是他的天上的在先存在取代了灵魂。稍后,阿波利拿(Apollinaris)对此错误赋予更精致的形式。按照他的解释,圣言在耶稣内取得了奴斯(nous, 心智),即灵魂中最具精神性的存在的位置,而奴斯是所有的灵魂与天主发生关系的渠道。阿波利拿派所犯的许多错误流传入正统派内。于是便出现了一性论派(Monophysism),认为在基督内只存在惟一的一种本性,以及它的对立面聂斯脱利派(nestorians),认为两种本性即神性和人性在基督内比肩并在,而没有发生真实的合一。君士坦丁堡宗主教聂斯脱利由于太想清除阿波利拿派的一性论,以致于他否认玛利亚是天主之母(theotokos)。431年,以弗所公会议为玛利亚的上帝之母这个称谓作出了辩护。

451年的卡尔西顿公会议、553年的第二次君士坦丁堡公会议、681年的第三次君士坦丁堡公会议都在基督学上取得了重要进展。但是,教会关于道成肉身的奥秘的教导并不能使神学家停止讨论,使一切问题都止息下来。首先,忠实于安第阿学派的东方

叙利亚的大部分基督徒,他们从来没有接受过以弗所公会议,他们认为,以弗所公会议损害了救世主的完满人性实在。其次,埃及的科普特教会(Coptic Church)、西叙利亚教会(即雅各伯派 Jacobites)、阿尼美亚教会背弃了卡尔西顿公会议。直至今日,无论是在天主教会还是在东正教会内,关于道成肉身信理的讨论,特别是在两种本性的完整性问题上,在两种本性的合一问题上,依然引起热烈的争论,甚至互相间的对抗。

10、圣神

亦称“圣灵”,基督教信仰的天主圣三中的第三位。天主的神在希伯来语是 *rouach*, 与希腊语 *pneuma* 和拉丁语的 *spiritus* 一样,都有吹拂的意思。在旧约中,圣神被描写为鼓动先知、赋与他们天主之名来讲话的力量以及通过人来实现天主业绩的力量。在创世纪的叙述中,圣神贴近浑沌之表,使之形成有序世界,而圣言则是万有之根源(创一,2)。在厄则克耳先知书中,圣神与圣言有着相同的联系(厄三十七)。

但是在旧约中,圣神与天主遣使的天神之间的区别并不总是清楚易辨的。甚至有时恶神也占用“天主之神”这个称谓(参见撒十八,10)。但用圣神来意指天主在人内的临在,这种意义则是比较明确的。到了新约,圣神首先被认为是耶稣由童贞女玛利亚诞生的原由(玛一,18;路一,35)。洗者若翰宣称,在他之后,圣神要用“神和火”来施洗(玛三,16)。在耶稣受洗的时候,圣神如同鸽子那样可见地落在耶稣肩上,同时圣父从天上传下声音(玛三,16,若一,32)。而引领耶稣走向荒野,与魔鬼展开斗争的,也正是圣神(玛四,1)。耶稣表明自己的使命是,通过圣神来驱除恶神(玛十二,28以下),并宣称,只有违反圣神的罪是不可赦免之罪。最后耶稣告诉他的使徒,当他们去面对人的敌意、勇敢见证基督的时

候,圣神将启迪他们(玛十,20)。

若望福音对圣神的作用作出了完整的描述。若望说,洗礼是一种新生,是从天上、从水和从圣神的出生(若三,8)。耶稣在与使徒们的最后一次交谈中说,他们应该高兴,因为他离世之后,天主圣父将派遣圣神来到他们中间(若十六,7)。圣神在他们中间如同一位辩护人,时常保护和劝慰他们(若十四,16-26)。与之相仿,保禄将人的生命划分为两种,一种是自然人的生命,这是一种肉身式的生存;另一种是在基督内的新人的生命,这是一种属“圣神”的生命(罗七一八,迦五,16-22)。按照基督教对新约的理解,圣神的到来意味着教会的成立,并使人们勇敢地去见证基督的复活。据新约记载,与圣神来临同时到来的特恩(如奇迹)曾激发过初期教会的巨大热情。但圣保禄在格林多前书上指出,圣神最根本的恩典以及其他一切恩典的目的是仁爱(参见格前十二,十三)。在圣保禄看来,圣神最具体的恩典是通过教会流入信徒心灵的“天主的挚爱”(罗五,5)。

在教父时代,教会中曾流行过两种关于对圣神理解的倾向,一种是光照论的倾向,一种是理性化的倾向。第一届君士坦丁堡公会议对此错误作出了谴责,并用至今在东西方的圣体礼仪中还可以找到的语汇宣认圣神的神圣性和位格性。

东方教会与西方教会曾就圣神的发生有过一场激烈的争论,即“和子句”之争。东方指责西方在信经中增加“和子”(filioque)字样不妥,因为这与若望福音(十五,26)有关圣神“生于圣父”不符,使圣神的位格作用受损。在中世纪,西方的神学家们想方设法消除东方教会的疑虑,他们解释说,圣神由圣父和圣子共发,如同出自惟一的原则(tamquam ab uno principio)。

11、圣母玛利亚

《圣经》中的人物。据《圣经·新约全书》记载，玛利亚是达味的后裔，出生在拿撒勒，许配木匠若瑟，尚未过门，童贞女玛利亚由“圣神感孕”而生耶稣，后积极支持耶稣的宣教活动，因而被天主教和东正教尊为“童贞圣母”，或称“圣母玛利亚”。

在天主教会中，人们对圣母玛利亚的敬礼特别的隆重，对她的祈求特别的热切，圣母玛利亚在信徒的心目中是一位“天上的母亲”。从圣经上看，与基督的救世事业发生密切联系的，除了宗徒之外，便是玛利亚了。由于玛利亚这层关系，救赎便具有了某种属于女性的视角。教会关于圣母玛利亚的教义与教会关于基督、关于救赎的教义密切相关，在神学上形成玛利亚学。玛利亚作为天主之母的奥秘既是玛利亚学的中心，同时也是基督学的一个基本点。教会对圣母的其他认识，如无染原罪受孕、终生不犯本罪、卒世童贞、荣升天堂等等都源自圣母玛利亚是天主之母这个信念。

教会关于圣母的传统形成过程是漫长和曲折、繁杂的，要弄清楚其全部细枝末节是不太可能的。“天主之母”（希腊语为 theotokos）这个对玛利亚的称呼最早见于奥利金的著作，但在他之前便有教父在意识中形成“天主之母”这个观念。自3世纪之后，用“天主之母”来称玛利亚便开始在基督徒中得到广泛的认同。5世纪初，聂斯脱利（Nestorius）反对用“天主之母”来称呼玛利亚。在他看来，玛利亚生的是耶稣的人性，而不是天主性，因此称玛利亚为“天主之母”是错误的。聂斯脱利的这一观点在431年的以弗所公会议上受到谴责。聂斯脱利反对玛利亚为“天主之母”源自他的错误的基督论。在他看来，在基督内不但存在两种本性，即神性和人性，而且存在两种位格，即神的位格和人的位格。这样一来，耶稣基督就被分为两种彼此不可沟通的存在，神性和人性在基督

内处于并置的关系。而教会认为承认玛利亚为“天主之母”的意义在于承认耶稣基督是一个统一体,耶稣的神性和人性彼此沟通并结合在圣言的位格上。

教会很早便在信仰上确认圣母玛利亚卒世童贞。根据玛窦福音,耶稣生于童贞是耶稣既是天主又是人的标志,他不是由男人与女人而来的孩子,而是天主降生成了人(参玛一,20-22)。教会认为玛利亚的童贞既表现在她受孕的时候,同时表现在她生耶稣的时候。她是因天主的第三位神圣而受孕,与任何男人无关,她的分娩完全没有破坏她的童贞。幻影派也承认玛利亚的童贞,但他们把理论建立在耶稣基督的肉身是虚幻之上,认为耶稣并没有真正的与我们一样的肉身。幻影派的错误受到安布罗斯(Ambrose)的坚持反对。在这点上教会认为必须承认,玛利亚的童贞是信仰之奥秘,超出人们的理解力。

在教会初期,对圣母玛利亚无染原罪的认识只是一种苗头。后来,人们在祈祷中称“完全圣洁的玛利亚”。到了8世纪,出现了庆祝圣母受孕的节日。在整个中世纪,支持和反对圣母无染原罪说的两种意见各不相让,相持不下。直至1854年,教皇庇护九世(Pius IX)才正式宣布玛利亚无染原罪为信理。“圣母无染原罪”这条信理的要点在于,圣母之所以如此,乃是由于她在拯救史中独一无二的作用。作为救主之母的玛利亚必须以一种相应于这一召唤的方式受到圣化。圣母无染原罪并非由圣母的功绩所致,而完全是天主的特殊恩赐,这恩赐是由于耶稣基督的救赎之功而“先行”到来的。

根据新约的记载,教会认为玛利亚在基督的救世事业中所起的独一无二的配合作用,使圣母能够成为恩宠的中保,也就是说,天主因耶稣的救世之功而赐给人们的恩宠,或直接或间接地要通过玛利亚而分施给人们。教会为此认为,惟有通过玛利亚,人们才能分享天主的恩宠,这正如通过圣子才能到达圣父那样,惟有经过

他的母亲,人们才能到达圣子。另外,教会关于圣母玛利亚的重要教导还有圣母肉身灵魂同时荣升天国,这是1950年教皇庇护十二世(Pius XII)在一份宗座宪章中宣布的。关于圣母升天,教会认为人们不应作任何神化意义上的解释,而应该认为,这是人们分享基督战胜罪恶之实在的保证,是信徒通过信和爱而参与基督救赎工程的确实保证。每年的八月十五日,天主教会都要隆重庆祝圣母升天。

12、原罪

基督教教义之一,认为人处于有罪状态是与生俱来的,原因是人类始祖亚当在诱惑下违背天主命令、偷吃禁果而犯下罪,此罪传给后世子孙,绵延不绝,故称“原罪”。

关于原罪的记述,见诸旧约圣经创世纪第三章:天主曾告知亚当,除了知善恶树上的果实外,所有伊甸园中的果实均可以食用,但亚当受撒旦的诱惑,偷吃了禁果,结果犯了对抗天主的罪,并被赶出了乐园。亚当的罪错,扭转了人原先的生命状态,使人类进入一种受奴役的处境中。

根据基督教信仰,世界是造物主天主的造物,是神圣的业绩因此是好的,有一种超自然的目的,它同时也是人的业绩,然而人类始祖亚当由于犯罪而丧失了地上乐园,丧失了天主在当初创造人时便赐给人的超自然的恩典。为此,教会认为,原祖的罪通过遗传而成为全人类的罪。正因为人人都负有罪性,所以便存在着对救赎的呼求。世界因亚当的罪而堕落,却因新亚当(耶稣基督)的救赎而与天主和解。

保禄在罗马书上说:“通过原祖,罪进入了世界,通过罪死亡进入了世界,所有的人都将死去,因为所有的人都有罪”(罗马书五,12)。这表明,死不单是一种身体状态的剧变事件,而且也是由罪

而受到诅咒的标志,原罪的最直接的后果便是死亡。天主创造人的目的是使人的身体与精神成为一完整生命,但罪却恶意地将它们分离了。同时,死并不单单是天主对罪的一种惩罚,在基督的十字架上,死成了修复罪及其后果的机会。

教会关于原罪的教义强调两个方面,首先,原罪使人丧失了天主赐给他的超自然生命,人凭自己的力量不可能达到超自然的目标。原罪因此意味着人凭自己的力量永不能修复的丧失。其次,根据基督教教义,尽管人有原罪,但人的本性就其自身来看是好的,人的本性中的人的卓越性并未受到完全的损害。原罪使人的理智和意志变得脆弱,但原罪并不是人性的全然断裂。堕落的人的本性在受到某些限制的情况下,按本性仍能够成为向善的并行善。例如,人能够接受并通过天主的恩宠恢复已失去的超自然的善。关于原罪的这种确切的理解,奠定了基督教关于成义的教义的基础。

13、救赎

源自拉丁语的 *redimere*, 指对奴隶的赎买。圣经用这一表达来指天主对他的子民所实施的拯救行动,同时以此阐明基督被钉十字架的意义。

旧约中记载,天主作为救赎者首次出现在犹太人从埃及人那里解救出来的事件中,犹太人的逾越节所纪念的正是这件事。依撒意亚先知书第 53 章描写了一位无辜仆人为他有罪的子民而受苦,教会认为这使人自然想到耶稣在十字架的受苦与人类的得救之间的联系。尽管依撒意亚先知书中并没有出现赎买这一字眼,但教会认为有关基督的最明显的暗示显然带有这方面的意义。结果,基督教神学通常把牺牲与救赎这两种观念结合起来。

新约的作者们常常用奴役的解除来说明十字架的意义,通过

圣子,天主与被解除了奴役状态的人达成和解。基督为人们赎去的奴役是罪的奴役(罗六,18;八,2)、死亡的奴役(罗八,21;格后一,10)、黑暗势力的奴役(哥一,23)、法律诅咒的奴役(迦三,13;四,5)、即将到来之义怒的奴役(得前一,10)。保禄除了运用救赎这个专名之外,还经常使用诸如赢获,自由,释放,拯救。新约强调的是天主的慷慨,这慷慨充分地体现在基督的十字架中。保禄认为,十字架无以伦比地彰显天主之爱,这爱清除了挡在人们与天主之间的障碍物。若望福音亦言,天主对世界是如此之爱,以至他献出了独生子,以拯救那些信他的人。

基督教认为耶稣基督为了救赎人类而死在十字架上,耶稣在十字架上的惨死和第三日的复活是人们得救的基础。由于原祖亚当和厄娃犯的原罪,使人在超性生命上是已死的。因此,要恢复超性生命,必须在死中实现。所以,人而天主的基督才舍身致命,为信徒恢复了曾经拥有但又丧失了的生命。耶稣的复活证明他是死亡之主,死亡不能超过他,他以自己的死亡战胜了死亡,解除了死亡的奴役。从此,死亡带给人类的不再是绝望,而是获救的希望。

尽管梵蒂冈第二次公会议认为,在教会之外并不排除救恩,但仍然断定,教会对于得救是至关要紧的。因为按照天主教的信仰,教会是耶稣基督救世事业的延续,教会是人与天主在耶稣基督内亲密结合的圣事。耶稣亲自制订的圣事是分施救恩的有效途径,圣事对于得救是必要的。耶稣将超自然的启示传给了教会,使它成为信仰的宝库,将得救的途径交给了教会,使它能够圣化人灵。因此在这点上,天主教与强调因信称义的基督新教有着重大的区别,这一区别也是阻碍两教合一的主要难题之一。

14、恩宠

基督教的重要教义之一,即天主给予人类的恩典,亦称圣恩、

圣宠、神恩等。

在教会的教义发展史上,恩宠神学在近代才形成系统,但有关恩宠的基本教义早已有之。拉丁语的恩宠(Gratia)源自希腊语的(Charis),对应于希伯来语的 *chen*,确切地指给某人的恩惠。在旧约中,天主给他的选民的恩惠通常带有泛母爱之情,首先表现为慈爱。在新约中,保禄用恩宠来指由基督开创的新的救恩气象,基督以他的死亡来使有罪的人类获得宽恕,在复活的基督内,通过圣神,信徒成了天主的子女。

恩宠教义主要在两种观念上向前发展,一是信徒的需要,并且是天主使人们产生这种需要,为的是把人们引向拯救;二是恩宠在信徒内的实现,如保禄所言恩宠的到来并不是由于信徒,而是由于天主的意旨。这两种观念之所以在恩宠教义中受到强调,主要是因为教会认为这样可以避免两种错误。第一种是对人性的现实可能性持一种过分乐观的态度,认为人完全可凭自身的力量获得拯救。对此,奥古斯丁作过针锋相对的斗争,并为此赢得了广泛的名誉。第一种错误在418年的加尔塔(Carthage)公会议上受到谴责。第二种错误是对人性的现实过度悲观。而教会认为作为拯救事实的恩宠对信徒是必需的,信徒因信仰而对恩宠产生的赞同,信徒有效地准备接受恩宠。这是一种赞同恩宠的恩宠,保持恩宠的恩宠。其次,恩宠的给予并不导致信徒的自由完全消除,而且在信徒获得宽恕和新生之时,它并不导致天主在信徒内的行动纯粹地和简单地取代信徒的自由。恩宠不但不摧毁信徒的自由,而且相反,它修复信徒的自由。因此,教会认为在被宽恕和获得新生的罪人内,信仰、仁爱以及所有其他德性都是天主的礼物,同时,人为此并无不适应之处。

托马斯的恩宠学说具有较平衡和完整的形态。托马斯指出,在被宽恕和获得新生的罪人内,恩宠首先是一种具有习性(*habitus*)特征的新品质,但这一品质是偶然的而非实质的,是天主

白白的赏赐,通过这种赏赐信徒得以神秘地但却是实在地分有天主的生命。托马斯认为,作为天主在信徒内创造的事物,恩宠与圣神本身是不同的。

教会认为恩宠按其对人的影响途径可更细致地分为外在恩宠和内在恩宠。外在恩宠并不能直接影响人的内心。使人从其存在根基上整个地发生变化的是内在恩宠。内在恩宠又分为宠佑(Gratia actualis)和宠爱(Gratia Sanctificans)。

15、圣事

基督教的主要宗教仪式。根据教义,圣事是基督订立的,是圣神化人们灵魂的工作,领受者可获得天主的恩宠因而成义。天主教会确认存在着七件圣事:洗礼、坚振、告解、圣体、神品、婚配、终傅。

在圣经的初期拉丁译本中,“圣事”(Sacramentum)一词被用来翻译希腊词汇“奥秘”(mysterion)。在古老教会的拉丁文献中,这个词不但被用来指所有的礼仪,而且也被用来指所有具有神圣性质的事物。奥古斯丁将圣事定义为神圣的标志。逐渐地,人们用圣事这个词仅仅指由基督制定的神圣标志,这些标志就其本身是恩宠的源泉,从而使之与诸如祈祷之类的行为区别开来。在这种意义上来看,只有上述七件圣事。教会认为,应该将圣事视为某种与教会生活不可分离的恩宠机制。这种机制赋予教会以组织原则,使教会获得深刻的统一。

这种统一在圣体圣事中达到顶峰。在托马斯看来,圣体圣事是所有圣事的根源,救世主本身临在于圣体圣事中。

关于圣事的有效性曾引起争论,天主教与大部分的基督新教对此问题的观点有所不同。天主教认为圣事的有效性不单取决于信仰,而且更取决于基督赋予圣事领受者恩宠的有效意愿。

如果没有接受圣事的信仰,那么这种有效性不能给领受者带来益处。天主教关于圣事的教义经常强调两点。第一,由基督制定的圣事标志由教会所保存,因为这些标志是教主耶稣藉之传达恩宠的标志。第二是圣事的有效模式。圣事是基督有效行动的标志,圣事在具备基督规定的模式和合法的意向时,即赋予领受者恩宠。圣事赋予恩宠与施行者因祈祷而获得的价值无关,亦与领受者的道义无关,它仅由基督的能力使然。在满足圣事的标志并具有合法意向的情况下,圣事即为有效施行。洗礼、坚振、神品这三件圣事赋予领受者以不灭的神印。

16、教会论

亦称教会学,即关于作为信仰的团体的教会的神学。“教会”这个名词来自希腊语的 *ekklesia*,有“召集”、“集会”的意思,一般指具有宗教性质的集会。

在希腊文本的旧约圣经中,这个名词经常出现,而且都是指选民在天主面前的集会,尤其是指以色列人在西乃山脚下领受天主颁布的法律,被选定为天主子民时的那一次全民集会。

在基督教的传统中,教会这个名词至少有三个含义,分别指“礼仪的聚会团体”,“地方性的信友团体”,以及“普世信友团体”。在新约圣经中,以教会是天主的子民这样一个观念为基础。教会拥有多种形象,如基督的满全,基督的身体,基督的宗徒,基督的净配以及信众之母等。

根据教会的信仰,教会是耶稣基督亲自创立的,它的使命是耶稣基督在世使命的延续。为担负这一传教救世的使命,教会拥有来自基督的权柄、恩宠和圣神。教会拥有四个互相关联、不可分离的属性,即至一,至圣,至公,从宗徒传下。

至一,指教会只有一个。它只有一个主,宣讲惟一的信仰,源

自惟一的洗礼,举行惟一的圣体圣事,组成惟一的¹身体,由惟一的圣神赋予生命,怀着惟一的希望。

至圣,指教会藉着基督,在基督内,也成了圣化人的奥体,其一切活动都以在基督内使人成圣为目的。

至公,指教会使命的普遍性。教会必须面向整个世界,向普世万民宣讲得救的喜讯,在圣化中将全人类聚集在天主面前。

从宗徒传下,指教会建立在基督的宗徒上。教会传讲宗徒的教导和信德,并在宗徒之后接受作为宗徒继承人的主教²的教诲和管理。

根据教会学,教会是基督救世事业的继承者。教会是天主启示的宝库,拥有对圣经的公开解释权。教会在整体上是不会错的。当教皇处于和主教们完满的共融之中并以他在信仰和道德上的至高权威提出某些至关重要的决议时,他拥有这种不错性。教会是一个具有圣统制的社会。基督将针对所有教会的至上法权传给了圣伯多禄,并传给了伯多禄在罗马主教位上的继承者。主教拥有对本教区的普通治理权。教会是那些通过洗礼而与基督结合一体的人的社会。教会保有圣事的管理权。加入教会对于得救是必要的。成为教会成员的条件有:洗礼、宣认真正的信仰、服从教会的领导。并不排除由于不可克服的原因而对教会无知者被救赎的可能性,只要他明确地有参加教会的愿望。

从教会的存在上来说,教会具有彼此联系的两方面的性质,即不可见的神圣性质和可见的社会性质。它既存在于历史中、以有形结构为体、又超越历史,以无形精神为本。因此,教会是一个包含着人为和神为的复合统一体。作为教会的神圣性质的保证,圣神以他的德能时时临在于教会,进行默默的引导和训诲。作为基督的身体,它充满着由基督救赎之功而带来的恩宠,并被赋予了行圣事以圣化人灵的神权。同时,教会也是由罪人组成的、具有一定结构的社会组织。它的组织原则,管理模式不可避免地具有世俗

性质。梵蒂冈第二次公会议对于教会提出了一种新的观念,认为教会是圣事。这不但表明,教会是全体天主子民的团体,是圣化人灵的场所,而且表明,教会是全体人类团结一致的标记,是人类面对天主的未来。

17、末世论

基督教的重要教义之一,词源自希腊语 *eschatos*, 意指终结。末世论是关于终极现实的认识。在今天,人们也常常用末世论这个词语来指称终极现实本身。

犹太教的经书中就已涉及末世论。到新约时代,若望的《默示录》对人类的末世景象作了最著名的描述,于是“默示录”(Apocalisse)一词便成了末世的同义词。当代教会认为在教会初期,千禧年派(millenarianists)错误地按照字面来解释基督千年王国的意义。教会认为类似的错误在今天还存在于某些怪异的宗派中。教会认为,关于末世论的最常见的错误有两种。第一种错误被称为已实现的末世论。第二种错误存在于完全放弃了末世论的许诺在未来实现的可能性。

要确定哪些是在末世论的希望中已到来的,哪些是依然在期待的,这并非易事。对此教会可以这样说,在耶稣的尘世生活期间,未来与现世同时存在于他结合了人类共同人性的神圣位格中,而在耶稣升天之后,未来将现世吸收在他复活了天上存在中。在作为基督的身体的教会内,未来已实际地临在于现世的种种表象内。而当耶稣再临时,人们将回到人们所从出的状态中。但是天主国是到底怎样的,这是信仰的内容,属于深刻的奥秘。人们可以确知的是,罪和死亡在天主国内没有位置。但人们无法知道它什么时候到来,怎样到来。基督在圣经中告诉人们,对这些问题切勿企求清楚明白的答案,对于某些基督徒来说,这样一个观点或许

成为他们看轻现世的理由。但这种理解完全错了,因为圣经明确地说过,永恒的审判是根据人们每日行的圣爱来进行的(玛二十五,引以下)。为此可以说,末世论的观点使基督徒在每刻都感到一种巨大的压力,信徒能够做的是,他们必须把每分每秒都当作决定性的最后时刻来过,即在时时刻刻警醒的等待之中,谨慎自己的一言一行。

18、神学

词源自希腊文 Theologia,意为论述或研究神的学问。神学是关于神圣事物的知识。基督教神学是以天主为核心、《圣经》为依据、信仰为前提、以基督充分体现的天主与人类之间的关系为重点、以哲学分析和逻辑推理为手段、对基督教信仰内容作系统研究和理论阐述的宗教性学科。用最简单的话来概括,基督教神学就是基督教信仰的表述。

在教会初创时期,神学首先是一种颂歌(hymn),人们用以表示对天主的赞美,因为人们认为天主更应被人歌颂而不是解释。到了教父时代,这种认识依然十分流行。广泛借引希腊哲学观念的奥利金(Origen)和卡帕多西昂派(Cappadocians)的大神学家们,首先利用神学来排除由于理性的误用而导致的错误。一般而言,在拉丁世界中世纪之前,特别是在修道院中,神学被看作是一门专门谈论神圣事物的知识,一种对奥秘的沉思。只有在为了从神学中排除错误的解释,进行低于神学的反思时,神学才诉诸理性。到了12世纪,阿伯拉尔(Abelard)主张神学完全理性化,以圣伯尔纳德(Bernard)为首的神学家予以坚决反对,而另一些神学家则系统地用概念的理性批判和信仰道理的理性化来建构某种有条理的体系。13世纪,经过卓越的神学家托马斯·阿奎那的工作,神学开始被信徒理解为一门神圣的科学,所有的信仰理论被纳入到一种理

性的综合之中。但是,如果承认信仰的真理本身是超自然的真理,并承认它仅仅来源于启示,那么与之相反的观点,即认为仅仅通过理性即可通达真理的观点,必定使真理与天主发生冲突。从天主教的立场看,托马斯非常有说服力地对信仰与理性,自然与超自然的关系作出了历史性的解释,这或许就是托马斯神学思想中最突出的成果,。

托马斯坚决认为,作为科学的神学同时也是信仰的科学,因此,神学探索须在信仰之光中进行,而这点恰恰被他的许多后继者忽略了。这一事实造成经院神学在中世纪末衰落了。

神学结论指的是神学通过理性从启示资料中推导出的真理。按托马斯的看法,神学的最初目的并不是尽可能多地增加新的结论,而是解释直接源自启示本身的真理。在当代,第二届梵蒂冈大公会议认为信仰的真理只有一个,是永恒的真理,而作为信仰的真理的表述的神学是对信仰真理的追求,是可以依据时代的需求而发展变化的,而且神学应融入当地文化。这种立场是导致神学在当代的多元化的诸多因素之一。

19、教父

基督教的称谓,词源于拉丁文 *Patres Ecclesiae*,指的是那些具有权威的、在制订或阐述教义方面为后世基督教奠定了神学基础的古代基督教神学家,其中大部分人已受到教会的封圣,因为他们被尊为教会的父老,故名。

在宗徒时代之后,从2世纪后的10个世纪中,教父们不断涌现了出来,肩负界定和解释基督信仰的任务。他们最主要的工作,便是面对各种异说的严峻挑战,为古代教会的大公会议制订基督教信仰的信经、信条和信理。教父们的集体共识,集体见证,构成了除圣经之外基督教传统最为重要的因素。由于他们与圣经的亲

缘关系,使得他们具有一种特别的权威去对圣经作出神学上的解释。他们从圣经中提取出天主圣言的基本主题,向信徒表明它们的确切含义。

尽管教父们在释经上不可避免地会有这样或那样的历史性的或哲学性的缺陷,,但这并不影响他们在基督教教义史上的地位。他们之所以在教会中享有非凡的权威,因为信徒们相信他们对基督教信仰的重大内容具有活生生的理解并得以深入到基督教信仰的源泉之中。

人们通常把教父分为希腊教父和拉丁教父。其实,还应加上用叙利亚文著述的东方教父。一般说来,在5世纪前,大部分拉丁教父都曾直接师承希腊教父。某些拉丁教父只是希腊先师们的思想的积极推行者。例如,圣安布罗斯(Ambrose)的大部分著作以及圣哲罗姆(Jerome)的著作中的精华部分都与奥利金(Origen)有关系。至于叙利亚教父,他们所用的闪米特语与耶稣时代讲的阿拉伯语非常接近。而且他们与希腊传统特别贴近。

20、奥古斯丁主义

奥雷利乌·奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354 - 430)及其追随者的学说。奥古斯丁的学说集教父思想之大成,在直至13世纪的基督教讲坛占据着统治地位。随着托马斯·阿奎那的出现,奥古斯丁学说中的某些本质要点遭到了最为有力和持久的批评。但是,即使在托马斯主义如日中天的时代,奥古斯丁的学说也还受到许多神学家的推崇。在现当代的天主教神学中,奥古斯丁的思想路线更是备受关注。

奥古斯丁的思想特质是,首先,奥古斯丁拒绝将人与人的本性区分为原初状态或实际状态。其次,奥古斯丁的概念观明显的受到柏拉图主义和新柏拉图主义的影响。他认为,概念是人的灵魂

的产物。奥古斯丁并不认为人的灵魂在本质上要成为身体的形式。因此,他根本不相信任何知识应该从对感性现实的认识开始。奥古斯丁认为存在某种源自灵魂的直观,因此不经过关于世界的知识而认识天主是完全可能的。与这种概念观对应,奥古斯丁发展出了一套光照论,认为天主对灵魂的光照对于一切知识来说都是必要的,甚至对非超自然的知识亦然。可以看出,奥古斯丁学说最显著的特色是对恩宠的强烈关注,从而成为一切自教学说的天敌。

奥古斯丁的著述富于散文气息,文学价值极高,与后来经院学的著述大相径庭。代表作《忏悔录》有多种汉译,除此以外,还有《论意志自由》,《论灵魂不朽》,《基督教学说》,《上帝之城》,《论自然与恩典》等等。

21、托马斯主义

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,约1225-1274)的神哲学体系。与奥古斯丁主义相比,托马斯主义在运用理性来构建神学思想体系方面有所更新和发展,因此逐渐占了上风,成为经院哲学的支柱。随着1323年教皇若望二十二世(John XXII)将托马斯封为“圣人”,托马斯学说成为罗马天主教最具权威的官方学术,他的著作也成了神学院和大学中的神哲学教科书。从此,托马斯对天主教界乃至西方哲学界的学术活动产生持久而深远的影响,在学术思想上,一度大有“言必称托多斯”之景象。

但是即使在托马斯主义最昌盛的时期,虽经教会当局的一再推崇,托马斯主义也未能在天主教思想界占据一统天下的绝对权威地位。相反,作为多明我会修士的托马斯,一直受到主要来自方济各会神学家的挑战和抵制,尽管他们对托马斯引入神学领域的亚里士多德的理性主义也不乏尊敬。起初,方济各会的一些神学

家们坚持奥古斯丁主义作为抗衡的力量。后来在文艺复兴运动兴起后,主要在方济各会中涌现出一些新的神学思潮和代表它们的神学家,尤以唯名论派为最,领导了经院哲学的主流。与之相比,托马斯主义的本体论的论证方法显得落伍和过时,因此托马斯主义逐渐走向没落。当然,教会外部的因素,如政局的变化、社会的世俗化也是造成这一趋势的重要原因。尽管如此,托马斯主义对神学走向成熟之路所作出的贡献以及托马斯主义自身所具备的思想和逻辑的价值仍不容忽视。为此,特别是在教会处于困境之时,教会一再努力振兴托马斯主义。例如宗教改革之后,1567年教皇庇护五世(Pius V)对托马斯冠以“圣师”的头衔,掀起了复兴托马斯主义的一次高潮。在近现代各种新的社会思潮和神学流派对教会和信徒造成思想纷扰时,1879年,教皇利奥十三世(Leo XIII)颁布《永恒之父》通谕,明确提出托马斯主义是现时代的指导思想,从而在天主教思想界掀起一股重新研读、构建托马斯神哲学的浪潮。

托马斯·阿奎那著述等身,代表作有《神学大全》、《反异教大全》、《论真理》、《论天主能力》、《论灵魂》、《论道成肉身》、《论精神性的受造物》等等。

22、天主十诫

天主十诫(Decalogue 或 Ten Commandments)是天主教徒伦理生活的基本准则。“十诫”这一专名并不见于圣经,它出自教父时代的伊莱内(Irenaeus 约 175-?)。圣经以“十句话”来指天主十诫。详尽地记述十诫内容的是《出谷纪》二十章 2-17 节和《申命纪》五章 6-21 节。天主十诫的划分和计数在历史上并不完全一致。天主教会采用的是奥古斯丁的分法。希腊教父的分法略有不同。东正教和某些基督新教教派采用了后一种分法。

天主十诫是天主与以色列人所缔结的盟约的组成部分,因此

十诫也称：“约版”，是“天主用手指所写的石版”。若要理解十诫的真实意义，有必要站在盟约的角度来看。十诫的颁布是以色列人逃出埃及之后，这表明，天主十诫的目的是要指出以色列人从罪恶中解救出来以后在生活中要遵守的条件。在新约中，耶稣重新肯定了天主十诫。他声言，他的到来不是为了废除法律，而是为了成全法律。但同时他也指出，爱是法律的成全。

从天主十诫的内容来看，除了前三诫关于天主的内容外，后七诫关于人的内容并无奇特之处，因为天主十诫只是自然道德律的一种表达。按照天主教的信仰，天主在创世之初便把自然道德铭刻在人的心中，这就是良知的来源。但是后来亚当犯了罪，人的本性受到了败坏。尽管如此，人的良知并未因此丧失，但却变得脆弱了，昏暗了。天主颁布十诫，就是使人们更全面更明确地认识自然道德律，并使它上升到一种新的境界。

天主的十条诫命为：

- 一、钦崇一天主万有之上。
- 二、毋呼天主圣名以发虚誓。
- 三、守瞻礼之日。
- 四、孝敬父母。
- 五、毋杀人。
- 六、毋行邪淫。
- 七、毋偷盗。
- 八、毋妄证。
- 九、毋愿他人妻。
- 十、毋贪他人财物。

礼仪、圣事、瞻礼

1、礼仪

源自希腊词 leitourgia, 本义指某种公共事业, 尤其指个人献给团体的公共服务。在东方, 这个词首先被用来指圣体的圣事庆典, 至今仍与弥撒一词同义。在现代的西方, 礼仪被用来指与圣事庆典同时举行的所有的公共祈祷。1974年11月, 罗马教廷颁布了《天主中保》(Mediator Dei) 通谕, 将礼仪定义为: “我们的救主作为教会的元首向天主圣父献上的公共敬礼; 同时也是信徒团体向它的元首(耶稣基督), 并通过他向永恒的天主圣父献上的敬礼, 简言之, 礼仪是耶稣基督的奥体, 即头与肢体的完整敬礼。”

由此可见, 由于圣体圣事的纽带作用, 圣事在礼仪中产生了一种组织的效力。圣体圣事则是所有敬礼活动的中心。因此, 礼仪既传达圣言, 亦藉圣事的施行赋予恩宠。

按照圣经中所说的, 耶稣基督要藉教会的礼仪来显示、表现和分赐他的救恩, 他以一种新的、特殊的方式临在于教会, 在教会中并和教会一同活动。这就是教会所称的“圣事式的救世计划”, 即藉教会的礼仪活动分赐基督的逾越奥迹的救世功效。

根据天主教教义, 除了耶稣基督之外, 天主圣父与圣神同样在礼仪中发挥各自的作用, 因为礼仪是天主圣三的工程。教会的礼仪, 基本上是对天主圣父的祝福在信德和爱德上所作出的回

应。至于圣神，则在礼仪使基督的奥迹重演并实现在人面前，使人准备迎接基督、记忆基督、与基督结合为一体。

由于地域文化的差异，天主教的礼仪模式呈现多元化。在教会的现存礼仪传统中有拉丁礼仪、拜占廷礼仪、科普特礼仪、叙利亚礼仪、亚美尼亚礼仪、马龙礼仪及卡尔代奥礼仪等。对于这种现象，梵二公会议的礼仪宪章申明“教会无意强加严格一致的格式；反之，教会培养发展各民族的优良精神和天赋。”梵二公会议倡导礼仪改革，希望礼仪的表现符合不同民族的特点和文化，以便使基督的奥迹能够在不同的文化中得以宣扬和实践。

2、洗礼

洗礼一词源自希腊语的 baptizo，有浸入水中的意思。洗礼是天主教七件圣事中的第一件。该圣事是基督徒生活的基础，是进入人属灵生活的门户，也是领受其他圣事的必要条件。

根据基督教信仰，基督教的洗礼是耶稣基督在十字架上受苦的果实和延伸。因此，耶稣是在他即将离世时，在派遣他的宗徒继续他的事业时确立洗礼仪式。洗礼将人的生活一分为二，在洗礼之前，人的生活是肉身性的，是一种法律之下的生活，在洗礼之后，人活在“基督内”，生于圣神之中，是一种恩宠之下的生活。关于洗礼的有效性，天主教认为，只要所施行的洗礼符合圣事规程，授洗者在施洗的时候具备教会要求的充分意向，洗礼即可生效。不但主教、神父，而且在必要的时候，信徒甚至无信仰者也可以付洗。在拉丁教会中，现在采用的是注水洗。现在拉丁教会施洗时所用的经文是：“我洗你，因父（第一次注水）、及子（第二次注水）、及圣神（第三次注水）之名”。在施洗的时候，所念经文与注水必须同时进行，方才有效。

关于洗礼的领受者，教会认为，所有对天主教信仰有所了解并愿意接受此信仰的人，皆可领受洗礼。对于成年人来说，在领洗之

前,应该经历一段慕道期。给婴儿付洗的传统在天主教会内由来已久,对此,天主教的法典这样写道:“父母有责任使其婴儿诞生之后数星期内领洗。”领洗者常常有自己的代父或代母(即教父或教母)。付洗者常从圣人中取一个名字给受洗者,作为他的洗名。

洗礼赋予领受者一种不可泯灭的“精神印记”,即教会所说的神印。藉着此印记,受了洗的人在灵魂上有似基督,并拥有参与教会礼仪的权利。在领洗之后所犯的罪虽然可以阻碍洗礼结出的救恩果实,却不能摧毁这个神印。所以洗礼一生只能领受一次,不可重复。

3、坚振

坚振圣事又被称为 Chrismation,即傅油礼,与洗礼一样属于入门圣事。关于坚振圣事的主要圣经依据可见《宗徒大事录》的两段文字(宗八,5-25 及十九,1-6)。这些段落记载了宗徒们为新领洗者行覆手礼,使他们充满圣神。在教会初期,坚振与洗礼常常同时举行。在中世纪前期的西方,坚振逐渐从洗礼中分离出来,主教来施行,旨在强调新教友与主教的共融。

在施行坚振的罗马礼仪中,主教在受礼人的头上伸开双手,作为圣神赐予恩宠的标记,并祈求圣神降临。然后以拇指蘸圣油,在受礼人额上划十字,同时口念:“因父及子及圣神三名,我给你划上十字架的印记,并给你敷以生命的油使你日益坚强”。

坚振圣事与洗礼一样,也给人以一种不灭的神印。因此一生中只能领受一次,不可重复。

有关坚振圣事的领受人,天主教的法典规定,凡已领洗但尚未领受坚振者皆可以有效地领受坚振。按天主教的传统,儿童到了“理智年龄”,即能分辨是非好歹时,都应给他施行坚振。领受坚振者与领洗者一样,须事先请一位代父或代母,作自己信仰的监护人。施行坚振圣事的正权人是主教,但有代行权的司铎,亦能有效

地施行坚振圣事。

4、圣体

圣体一词源自希腊语 eucharistia, 有谢恩和祝福之意。关于耶稣建立圣体圣事, 圣经记载道:“耶稣拿起饼来, 祝谢了, 掰开, 递给门徒说:这是我的身体, 为你们而舍弃的, 你们应行此礼, 为纪念我。”(路二十二, 19; 参见玛二十六, 26-28; 谷十四, 22-24; 十二, 19-20; 及格前十一, 23-25) 圣体圣事属于入门圣事一类。

根据基督教信仰, 作为七件圣事之一, 圣体圣事是教会生活的泉源和高峰。教会真实地领受了天主的超性生命, 并成为全人类合一的标志, 这些都表现并实现于圣体圣事中。通过圣体圣事, 人在天主圣神的作用下向基督以及天主圣父献上了最崇高的敬礼。其他圣事, 以及教会的一切工作和传教事业, 都与圣体圣事密切相关, 并最终指向圣体圣事。因此说, 圣体圣事包含着天主教信仰的基本要素。

有关圣体圣事的称谓有多种:“主的筵席”或“主的晚餐”、“掰饼”、“纪念”、“弥撒圣祭”、“共融”、“感恩祭”、“神圣的礼仪”、“生命之粮”、“天神之粮”、“旅途口粮”等等。

基督教教义认为, 圣体圣事的意义在于十字架上的基督的献祭。圣体圣事追忆的是由真正羔羊耶稣基督本人的血建立起来的新的永久的盟约。圣体圣事的礼仪是在弥撒圣祭中完成的。圣体礼仪是弥撒的一个不可分割的有机部分。弥撒是拉丁文 Missa 的音译, 它源自弥撒结束时的打发礼:ite, missa eit(弥撒礼毕, 回去吧)。弥撒的基本结构在教会初期已成形, 直到现代它仍保持原貌。圣体圣事中的麦面饼和葡萄酒变成耶稣的圣体圣血, 正是在弥撒的“成圣体叙述”这一环节中完成的。神父在祝圣面饼时念的经文是:“你们大家拿去吃;这就是我的身体, 将为你们而牺牲。”祝圣葡萄酒时则念:“你们大家拿去喝;这一杯就是我的血, 新而永久

的盟约之血，将为你们和众人倾流，以赦免罪恶。你们要这样做，来纪念我。”从那时起，在麦面饼和酒的形象之下，有基督的完整存在，有他的身体，他的灵魂，他的天主性。

平信徒同样参与献祭，尽管他们无权祝圣圣体圣血。在拉丁礼仪中，平信徒只领圣体。妥当地领圣体要求领受者处于恩宠状态。婴幼儿不宜领圣体。仪式和祈祷的制定属于教会。

5、告解

告解圣事与终傅圣事一样，属于康复圣事一类。告解的拉丁文 Paenitentia 是希腊词 metanoia 的翻译，本指“忏悔”，在圣经中指罪人的悔改。告解圣事因此是指旨在修复所犯之罪及其后果的行为。它包含两方面的意义，即求得天主的宽恕以及与教会和好。告解圣事有多种称呼：“悔改圣事”、“救赎圣事”，更被称为“和好圣事”，因为它给罪人带来与天主和好、与别人和好的爱。

告解圣事源自一种称为开释(钥匙)的权力。据圣经记载，耶稣将这种权力交给了宗徒们，特别是交给了伯多禄：“我要将天国的钥匙交给你：凡你在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。”(玛十六，19；参玛十八，18；若二十，23)在教会初期，罪人做补赎是最主要的，只有罪人完成了教会所要求的公开忏悔之后，他才能与教会重新共融。后来，忏悔逐渐失去了这种公开的特征，变成了一件私人性的事。

告解的领受者是所有在领洗后犯有大罪或小罪的人，对于办告解的人来说，有三种行为是必需的，即痛悔、告明和补赎：痛悔是告解圣事最重要的因素，并且是赦罪不可或缺的先决条件。痛悔指犯罪者对自己所犯的罪从内心感到痛苦和憎恨，并立志以后不再重犯。痛悔必须在神父念赦罪经时或稍前进行，否则圣事不发生效力。告明指办告解者向神父历数自己相反天主十诫的罪，并请求赦免。补赎指办告解者依神父规定应做的善功，如祈祷、献

仪、哀矜、为别人服务、克苦等，在获得罪赦之后尽快如数完成。

告解圣事的施行人是主教和司铎，因为基督将释罪权交给了宗徒，又由宗徒传给了他的继位人主教，因此主教是告解圣事施行的正权人选，神父的赦罪权须经本地主教同意后才可行使。对于听告解的司铎，教会法典禁止他们或直接或间接地泄露告解者的秘密，否则将招致自科绝罚。办告解者在告完罪后，听告解的神父即为他念赦罪经，赦免他所犯诸罪：“天下的慈父，因他圣子的死亡和复活，使世界与他和好，又恩赐圣神赦免罪过，愿他藉着教会的服务，宽恕你，赐给你平安。现在我因父及子及圣神之名，赦免你的罪过。”

6、终傅

终傅现又称病人傅油圣事，属康复圣事一类。天主教会认为，终傅圣事藉着神父为病人傅油并为他们念经的礼仪，整个教会将病人托付给受难而光荣的基督，求基督减轻他们的病痛，拯救他们的生命，并引导他们自愿地投入基督的受难和死亡的奥秘。在东方和西方教会的礼仪传统中，很早便有以祝圣过的圣油傅抹病人的习俗。后来渐渐只在重病的临终前才给他傅油，故有终傅之谓。

终傅作为一件圣事，在四部福音中并没有明文记载。它的圣经依据可在雅各伯宗徒的书信中找到。他这样写道：“你们中间有患病的吗？他该请教会的长老们来，他们该为他祈祷，因主的名给他傅油；出于信德的祈祷，必救那病人，主必使他起来；并且如果他犯了罪，也必得蒙赦免。”（雅五，14）

据四部福音记载，耶稣十分同情人的痛苦疾病，他常利用口水、覆手、泥浆等来治愈病人。但治病并不是耶稣到世界上的最终目的，他是借治愈来比喻天主的国。他给人带来的是另一种更彻底的、对人来说也更紧要的治愈，即对罪与死亡的克服。他在十字架上除免的是导致我们肉身生病受苦的原因，即罪。因此，病苦从

此不再是无意义的折磨,而是把人导向十字架奥秘即拯救的入口。

凡受过洗礼的患了重病或衰老、有可能死亡的人,都可领受终傅圣事。按照现行教会礼仪,在人的一生中,或在同一患病期间,终傅可以领受不止一次。终傅圣事的效果为的是灵魂与身体的康复,在某种情况下还可以宽免罪恶,为进入永生作准备。

7、神品

神品圣事与婚姻圣事一样,被划入服务共融圣事一类。神品又被称为圣秩。圣秩即秩序,词源于拉丁文 Ordo,原指古罗马具有不同等级的社会制度。处身于罗马帝国的初期教会在组织上承袭了这种等级原则,成为等级性团体。要进入教会这样的等级团体,要经过“授秩”(Ordination)的礼节。但后来“授秩”被限于指引人进入主教、司铎和执事等级的神品圣事。神品圣事除有委任、指定的意义之外,还有随之而来的圣神恩典,使领受者执行来自基督并经教会而获得的神权。它的目的是为教会的共融服务,领受者要通过实践对别人的服务而获得益处。

教会的司祭职权来自耶稣的司祭身份。由于人性与神性在基督身上的完满结合,他成了人与天主圣父之间真正的中保,并在十字架上向天主奉献上相宜的祭献。耶稣离世时将他的事业和生命留给了教会,他的司祭和中保的角色也就随之留了下来,保存在教会内。正是由于教会内的某些人担当了基督的司祭职务,基督在十字架上的祭献才得以真实地在人间不断重演。司祭的建立因此首先是为了举行弥撒圣祭并主持日常的教会仪式,这就形成了围绕圣祭的职权品级,即神品。它包括四种小品,即一品门卫员,二品读经员,三品驱魔员,四品辅祭品;三种大品,即五品助理执事,六品执事,七品司祭。司祭品又包括司铎品神父与主教品。在现今的教会内,真正的神品只有三种:执事品,司铎品和主教品。神品圣事的仪式主要由覆手和授秩经文构成。只有主教可有效地行

此圣事。神品圣事的效果是赋予圣神和不灭的神印。这种神印与平信徒具有的神印不同。平信徒也分有基督的司祭职,但方式不同。有效领受神品的必要条件是洗礼和未婚男性。

8、婚配

婚配圣事即婚姻圣事,与神品圣事一样,属服务共融圣事一类。天主教会认为,婚姻是男女双方藉以缔结为终身伴侣的盟誓,其目的是夫妻的幸福和生育、教养子女。两位领洗者之间的婚姻被基督提升为圣事。

教会一直认为,婚姻是天主在造人之初即已规定了的一种制度,婚姻的不可拆散性是一种自然权利的原则。但是,这种不可拆散性只有在神圣权利的规定下才会更加清楚和牢固:“为此,人要离开父母,结合妻子,虽是二人却为一体。”(参见创二,18以下,对此的解释见玛十九,3-12)。在旧约中,男女双方的结合被看作是主与他的子民结合的象征,这其中隐含着婚姻作为圣事的观念。保禄在厄弗所书中进一步表明,婚姻是一项伟大的奥秘(希腊文的奥秘译为拉丁文即为圣事),它象征着基督与教会的结合和互爱。为了教会,基督教在十字架上奉献了自己(弗五,22以下)。依据这种思想,西方和东方在中世纪都认为,婚姻属于严格意义上的圣事,即属于耶稣建立的,有效赋予恩宠的七种标志之一。从教会初期始,基督徒就不提倡在没有教会当局允许的情况下结婚。德尔图良认为,婚礼应该在神父跟前举行,接受神父的祝福。886年,教皇尼古拉一世为拉丁教会的婚礼制定了若干礼节,如双方盟誓(sponsalia),新郎给新娘戴戒指(Subarrhatio),举行弥撒圣祭并降福新婚夫妇,最后给新婚夫妇戴上花环。但时至今日,保留这些鲜明特征的不是罗马天主教,而是东方教会。关于婚姻圣事的施行人,罗马天主教与东方教会的看法亦不同,前者认为,婚姻圣事的施行人是夫妻双方,当他们在教会跟前宣布他们同意结合时,也就

互相施行了婚姻圣事,而主持仪式的神职人员只起到一种见证作用。东方教会则认为,婚姻圣事的施行人是司铎或主教,这件圣事由夫妻双方的同意和司铎或主教的祝福共同构成。

至于婚姻具有的精神价值或道德作用,奥古斯丁认为,夫妻双方忠实于他们共同的誓愿,生养、教育子女后代,是一件象征基督与教会结合的男女结合的圣事。但不可否认的是,关于婚姻的这种看法存在着贬低肉身结合的倾向。托马斯则认为,肉身本性是由一位好的天主创造的,因此不能说涉及肉身本性和肉身本性所倾向的事物普遍地是坏的。总的说来,基督教认为关于婚姻的教义与鼓励为基督而守独身并不冲突。一方面,基督教的婚姻圣事关注的是,婚姻在它的整体现实中,是身体与精神共有的结合,并作为预象表现了基督与教会在仁爱中结合的尊严。另一方面,独身守贞放弃婚姻,只有它确切地是为了基督与教会的结合时,才具有价值。

1274年,里昂公会议确定婚姻为一完全圣事。特兰托公会议对此进行了重申并指出,私下举行的婚姻,即只有夫妻双方的同意而没有“向教会”盟誓,是无效的。

但现在有的神学家主张,这种义务只针对天主教徒,天主教徒与非天主教徒的婚姻在没有向教会盟誓的情况下可以具有有效性。

教会法可以规定婚姻需要的形式条件和庆典条件。存在着某些障碍,使婚姻无效或违法。婚姻诉讼交由教会法庭处理。在某些特定情况下,不完备的婚姻可以由教会中止。惟有一夫一妻的婚姻是有效的。在配偶一方亡故后,另一方可以再婚。如果婚姻是完备的,婚姻是不可拆散的。分离的惟一可能是在不中断婚姻关系的前提下夫妻二人实行分居。

9、祈祷

指信徒在心灵中与天主直接对话、谈心，是信徒对天主圣言的回应。通过祈祷，使基督徒能够向天主求恩、谢恩、表达钦颂、请求宽恕等等。教会认为，在基督徒的属灵生活中，祈祷有着一种不可替代的独特作用。可以说，祈祷是一种属灵的语言，凭此，人与天主之间形成了有效的交谈。

根据基督教的理解，基督徒的天主是一位可以祈祷的天主。由于人与天主在本性上的区别，人与天主的交谈本是不可能的。但是，天主出于自身对人类的挚爱而自愿空虚自己，倾身于人类，并最终借助耶稣基督在十字架上的血，与人类缔结了新而永久的盟约。人的祈祷正是在这种盟约中进行的。也就是说，人在祈祷中得以向天主接近，乃是由于天主走近了人。从这种意义上说，祈祷是天主给人的一种思想，与耶稣的救恩密切相关。亦正是在这种意义上，教会在日常的祈祷中常说：“在基督中内，偕同基督，与基督一道。”那么人只有在谦虚和向天主开放的心态中，祈祷才不会成为一种主观的心理活动，而属于发生在精神世界的真实事件，并体验到由天主的声音带来的怡悦，祈祷从而成为了天人互谈的真正场所。对天主的爱与信赖对于祈祷也至关重要，它们使人的人格发生移动、上升，从而与向我们走来的天主相遇，从而使祈祷者的日常生活发生了一种属灵性的变化，获得了一种新的意义，这就是祈祷的奇迹。

根据祈祷的意向，教会将祈祷分为几类，即：祝福的祈祷、求恩的祈祷、代人说情的祈祷、谢恩和赞颂的祈祷。根据祈祷的方式，教会又将祈祷分为口祷、默想和心祷三种。祈祷又有公共祈祷和私人祈祷之分。

10、天主经

又称主祷文,是天主教徒在很多场合和很多情形中最常诵念的经文之一。根据新约圣经的记载,基督徒认为它是耶稣应宗徒们的请求“主,请教给我们祈祷”而亲自传授下来的。因此,对于基督徒来说,它充分表明,它既是耶稣本人对天父的祈祷,也是基督徒向天主的祈祷,也就是说,基督徒的祈祷是“因耶稣基督之名”,并“在耶稣基督内”进行的。

在新约圣经中,天主经有短式和长式两种。短式只有五端祈求,是在《路加福音》中记述的,内容为:“父啊!愿你的名被尊为圣!愿你的国来临!我们的日用粮,求你天天赐给我们!宽免我们的罪过,因为我们自己也宽免所有亏负我们的人;不要让我们陷入诱惑。”(路十一,2-4)。而长式则有七项祈求,是在《玛窦福音》中记述的,内容为:“我们在天的父,愿你的名被尊为圣,愿你的国来临,愿你的旨意承行于地,如同在天上一样!我们的日用粮,求你今天赐给我们;宽免我们的罪债,犹如我们也宽免得罪我们的人;不要让我们陷入诱惑,但救我们免于凶恶。”(玛六,9-13)。

中文日课的天主经采用一种半文言体的表述:“在天我等父者,我等愿尔名见圣;尔国临格;尔旨承行于地,如于天焉。我等望尔,今日与我,我日用粮;尔免我债,如我亦免负我债者。又不我许陷于诱惑,乃救我于凶恶。亚孟。”

在天主经里,呼唤之后接着是七项祈求。前三个祈求以天父的光荣为目标,后四个祈求关涉个体生命的利益。一般来说,祈求总是以对被祈求者的呼唤开始,恰如其分的呼唤将把祈求者和被祈求者的处境和身份显露出来。天主经以“我们的天父”来呼唤天主,从基督教信仰上来看,其中具有很多深奥的意义。天主以父的形象面对信徒,乃根源于道成肉身。耶稣基督降生成人,将人性结合在他的圣言位格,即天主第二位格圣子上。藉此,人得以成为天

主的义子,并以天主国作为自己的故乡,这也就是拯救的意义。

11、讲道

词源于希腊文 *keryx*, 指的是负责传达官方消息的传令官。在对观福音、宗徒大事录、保禄书信中,讲道被用来指对天主国的宣讲(玛四, 23), 对天主国所要求的悔改的宣讲(玛四, 17), 对耶稣默西亚身份的宣讲(宗八, 5), 最后, 对十字架奥秘的宣讲(格前一, 23)。因此, 基督教认为, 讲道是由教会担当的对拯救讯息的宣讲, 它是教会的一项根本性功能。自认为继承宗徒的教会, 必须履行耶稣分派给宗徒们的使命: 传讲圣经上的得救喜讯(参玛二十八, 18-20)。由此也可以知道, 教会认为讲道的最合宜人选是主教, 以及作为主教助手的神父。

根据基督教信仰, 讲道的“道”指天主的圣言, 讲道亦即宣讲天主圣言。讲道在中国天主教徒中间又被惯称为“讲道理”。但是这里所讲的“道理”从根本上说并不是由世俗智慧提供的一套做人做事的道理, 即人情世故, 而是由天主圣言开启的使人获得拯救的真理, 亦即成义的知识和相关的实践。因此, 讲道紧紧围绕着天主圣言, 以天主圣言为中心。它不以人的俗态和时尚为依据, 而以圣经的话语为理由。

讲道一般在教堂内进行。在梵蒂冈第二次公会议礼仪改革之前, 讲道通常在拉丁文弥撒之前进行。改革后的弥撒礼仪恢复了初期教会的圣言礼, 讲道很自然被安排在读经之后。讲道的题材一般都取自当天弥撒所读的圣经段落。

12、祝圣

祝圣是天主教会内施行的一种礼仪行为, 藉着这一行为, 某个人或某种物件最终服务于天主或被用于对天主的敬礼。

在天主教传统中,弥撒中的成圣体,即对圣体的祝圣是祝圣中的最高典范。天主教会正是根据弥撒中的圣体祝圣而认为,所有的祝圣都是天主的行为,藉着这种行为,祝圣不仅克服世界因受造物之罪而导致的魔幻化,而且成为天主临在的一种标志,成为天主教赎行动的一个工具。因此,所有祝圣的原则,尤其是圣体祝圣的原则存在于天主藉以明确他的某种计划的圣言中。在圣体礼仪的传统中,构成祝圣经文核心的正是耶稣基督的圣言。但这对于祝圣礼仪的完成并不够,还需要某种教会的祈祷,在这种祈祷中,教会宣认它对圣言的信赖,表明它对圣言实现于普世的期待。在有效的祝圣中,教会的祈求与基督的圣言是相互依存的,是同时必需的。

在所有教会实行的祝圣礼仪中,通常可以看到某种对天主的祈求,求他允诺,并期待这些允诺在现在或即将到来的某时刻获得实现。

关于对某些发愿服务于天主的人的祝圣,托马斯认为,尽管这种宣誓仪式并不是一件圣事,但是宣誓者仍可以从天主那里获得一种精神性的祝圣。

13、大赦

大赦是教会当局根据天主教信仰和天主教传统,认为自身拥有对信徒的开释权,从而施行的对罪之暂罚的赦免。大赦有两种,全大赦赦免全部暂罚,有限大赦赦免部分暂罚。

天主教会认为,犯罪可招致两种后果。大罪使人丧失与天主的共融,从而不能进入永生,这是罪的永罚;小罪虽不使人丧失与天主的共融,却造成对受造物的不良依恋,并在世上忍受各种痛苦。通过告解圣事,罪与永罚获得了赦免,但罪的暂罚却留存下来。要清除罪的暂罚,犯罪者必须在世上做补赎,如行哀矜、多祈

祷、多克苦等。除此之外，就是教会施行的大赦了。

按照教规，教徒要获得大赦，通常要具备某些条件，如祈祷以及完成由施行大赦的教会当局规定的某些善行。

大赦建立在诸圣相通功的信仰上，根据这种信仰，所有处于与天主共融的人，即处于天主宠爱状态中的人，都可以获得整个教会，特别是圣人圣女们的功劳和祈祷。天主教认为，教会是这些祈祷和功劳的宝库，它积累着耶稣因救赎而带来的无限功劳和历代圣人们的祈祷和善功，凡处于天主宠爱状态的人，以及在炼狱中为暂罚做补赎的人，都可从“教会宝库”中获得相应于他的一份。

大赦的引入传统是出于教会一种对信徒宽容和仁慈的考虑。古老教会曾规定过某些严厉的惩罚，以补赎罪过，如守斋、做各种各样的克苦等等。但是在中世纪出现了滥行大赦的现象，马丁·路德对赎罪券的抨击便是在这一背景下发生的。为了杜绝这种现象，教会逐渐将施行大赦的权力限制在主教和高级教长的手内。与此同时，教会还废除了用金钱购买大赦特权的规定。但是，将自己获得的大赦转让给他人，特别是已亡故的死者，这一做法在现在依然可行。

14、十字架

十字架原是历史上罗马帝国处罪犯死刑的一种刑具。由于耶稣基督在罗马总督般雀·比拉多在犹太国为官时被钉在十字架上死去，从而最终完成他降生为人救赎世人的大业，因此被信仰耶稣基督的人视为得救的标志。

在基督徒看来，作为得救标志的十字架既是苦难的象征，也是光荣的预示，因为耶稣基督正是通过十字架，战胜了由罪恶带来的死亡并打开通向复活的道路。在圣经上，效法基督，度基督徒的生活被形容为背十字架。它表明，基督徒必须在世上担负因有限性

而带来的种种重负和苦难,并在世界内“死”去,才能够最终走向光荣的复活,分享超性的生命。

天主教会对于十字架的敬礼十分古老,在教会初期即已出现。在每年的圣周五,即耶稣受难日,教会都要隆重举行纪念耶稣受难的仪式,其中便包括对十字架的朝拜。对此,几乎所有的天主教神学家都一致认为,对十字架的朝拜只是一种相对朝拜,因为教徒朝拜的并不是作为物质的十字架本身,而是朝拜被钉在十字架上的耶稣基督,十字架只不过是一种让人追忆救赎之爱的物质形象。但托马斯对这种看法则有所保留。他明确地指出,对十字架的朝拜也是一种最高敬礼。托马斯的观点遭到了以贝拉尔芒(Bellarmin)为首的一批神学家的反对。其实,托马斯的思想与他的反对者的思想是十分接近的,因为他们都承认,给予十字架的赞誉实际上针对的是基督本身。正只在这种意义下,对十字架的朝拜才被提高到只以天主为对象的最高敬礼上。

在历史上,十字架的形状曾出现过多种。拉丁十字为纵长十字,这是罗马天主教通用的十字形状。希腊十字为正十字,现有东正教用的正是这种十字。此外还有洛林双十字、马耳他燕尾十字、圣安德烈斜十字、圣安东丁形十字等。作为基督信仰的标志,十字架可树立于教堂上、挂于礼拜场所内,亦可悬于家中。教徒也可以将小十字架挂在胸前,以表示自己的基督徒身份,而在胸前佩带的大十字架,则是主教职权的象征。

15、圣像

即基督教的崇拜对象和圣人的艺术形象,包括画像、塑像等形式。礼仪中的圣像主要是描绘基督的,但圣母玛利亚以及为数众多的圣人、圣女也常常成为圣像的题材,之所以能如此,按照教会的看法,乃是因为他们的身上彰显着基督的荣耀光彩,他们是《希

伯来书》上所说的：“众多如云的证人”。

圣像在天主教徒的生活中，既没有在东正教里那样的重要地位，也没有在基督新教里那样的遭受反感，而是介于两者之间。

从公元 725 至 842 年，基督教历史上曾发生过一场旷日持久的围绕圣像的大争论。主张废除圣像敬礼的人认为，可朽坏的物质并不能与永恒的天主发生任何关联，对圣像的敬礼纯属偶像崇拜，因此必须从教堂或礼拜场所中清除。这种做法受到维护圣像者的坚决反对，因此引发了这场争论。第二次尼西亚公会议对这场争论作出了最终结论，从此使圣像敬礼确定下来。

第二次尼西亚公会议认为，圣像既可以是对道成肉身的一种见证，也可以是一种标志，通过对基督及圣徒的礼仪形象的朝拜，信徒得以表达对救主及其恩典的钦崇之情。经过大争论之后，教会的圣像学开始成熟并走向系统化。它认为，圣像是一种预演末世的象征性表现，在这种预演中，所有的事物都涌现在神圣荣光的背景中。在圣像学的影响下，一种有关圣像的独特的艺术风格出现了。尽管它像世俗艺术那样，在不同的时代和不同的地域有不同的形式，但除了在罗马帝国末期之外，教会一直谨慎地保持圣像的象征性质，即远离现实性的表现方法。通过各种各样的手法，圣像的目的总是引发人去想象世界的末世性变化，从而给信徒的现实生活注入新的活力，去克服世俗带来的各种诱惑。但随着自然主义和印象主义在哥特艺术中获得了统治地位，西方宗教艺术的非神圣化的努力便开始了。这种倾向延至文艺复兴，终于导致了宗教主题的世俗化。巴洛克艺术一度曾欲恢复宗教绘画表达神圣荣光的动机。但在大多数情况下，由于它将圣徒和基督的荣光作异教性神化的理解，也就只能加速基督教题材的绘画的世俗化倾向。

教会对圣像的态度是一贯的。教会认为，透过圣像，教徒们将体会到保禄所说的：“现世的苦楚比不上将来的荣耀。”从信仰的角

度来说,在教徒的心目中,挂在教堂或住宅内的圣像并不是一种装饰品,而是一种圣洁的写照。在对圣像的注目中,教徒们进入了一种对救恩史的追忆,并进而产生一种末世性的期待,最终使他们对现实的处境,特别是作为罪人的处境有一种清醒的认识,从而萌发悔改之心和修德之意。

16、天主教的瞻礼

为纪念天主教历史上和圣经里记载发生的各种重要事件和死难的重要人物,天主教会设有许多节日,教内通常称它们为瞻礼。

天主教的不少节日是为纪念去世后被教会当局加封的“真福”和“圣人”而设的,大多仅为一天。有些节日相对而言比较重要,则持续若干天。教内重要的节庆活动,信徒基本上都是要参加的。天主教会印刷发行的“瞻礼单”、日历和挂历上,通常都明确注明节日的内容和日期,供神职人员和信徒群众使用时参考。

天主教的节日不是一成不变的,而是教会在长期的历史过程中逐渐形成和固定下来的。有的天主教节日也是基督新教的节日,如耶稣复活节和圣诞节。天主教的节庆活动往往有基本固定的形式,举行节庆的目的是通过追忆、讲道、读经和唱经等活动,重温天主的教诲、圣人的芳表及教会的训导,激励教徒反省自己的过失和过错,履行自己对教会、教友和其他人的职责和义务,做有信德、爱德及望德的教友和爱国守法的公民。

天主教的主要节日有4大瞻礼说,有8大瞻礼说。4大瞻礼指耶稣复活瞻礼、圣神降临瞻礼、圣母升天瞻礼和耶稣圣诞瞻礼。8大瞻礼是指在以上4个瞻礼外再加诸圣瞻礼、圣母无染原罪瞻礼、大圣若瑟瞻礼和耶稣升天瞻礼。

节庆日的时间顺序,4大瞻礼如下:

耶稣复活瞻礼,即平常人们所说的复活节,是纪念耶稣被钉十

字架死后第三日复活奥迹的节日，每年春分第一个月圆后的第一个星期日为耶稣复活瞻礼主日。庆祝活动一般持续7天，而且瞻礼前还有隆重的庆祝仪式和活动。在欧洲、美洲、大洋洲及非洲和亚洲一些国家和地区，复活节已经成为民间的主要节假日之一。

圣神降临瞻礼，也称圣神降临节，是纪念圣神降临的节日，在耶稣复活瞻礼后第50天即耶稣升天瞻礼后第10天庆祝。据新约圣经记载，耶稣复活后第40日升天，第50日天主圣神降临人间，宗徒领受了圣神后开始向世界各地传教。所以教会规定耶稣复活瞻礼后第50天为圣神降临瞻礼。因此圣神降临瞻礼又称“五旬节”。

圣母升天瞻礼，纪念圣母玛利亚肉身和灵魂一同荣召升天的节日，也称圣母升天节，日期为8月15日。敬礼圣母玛利亚一直是天主教的传统。1854年“圣母始胎无玷”被教宗庇护九世定为信条。1950年11月1日教宗庇护十二世颁布通谕，将圣母玛利亚“灵魂连同肉身升天”定为信理，进一步提高了圣母玛利亚在天主教会和信徒灵修生活中的地位。

耶稣圣诞瞻礼，纪念耶稣诞生的节日，也称耶稣圣诞节，日期为12月25日。耶稣诞生的确切时间和日期，圣经并无记载。公元336年罗马的教会开始在12月25日纪念耶稣诞生。5世纪中叶以后，耶稣圣诞瞻礼作为天主教的一个重要节日成为教会的传统。教徒一般都会参加12月24日午夜12时即25日零点在教堂举行的子时弥撒。现在，圣诞节在欧洲、美洲、大洋洲及非洲和亚洲的一些国家和地区已经成为民间习俗中的主要节假日之一。

以下是另外4个瞻礼日：

大圣若瑟瞻礼，纪念和敬礼耶稣之“养父”若瑟的节日，日期为3月19日。据圣经福音书记载，若瑟是一位善良的木匠，玛利亚的丈夫，耶稣的养父。玛利亚与他订亲后从圣神受孕。若瑟原想退婚，因遵从天主之意而娶她为妻。东方教会于8世纪始有敬礼

若瑟的活动。西方教会到 11 世纪才开始纪念若瑟。1621 年教宗额我略(亦译格列高利)十五世把这一瞻礼推广开来。1870 年教宗庇护九世宣布圣若瑟为普世教会的保护者和主保。1955 年教宗庇护十二世钦定 5 月 1 日为圣若瑟劳工节。

耶稣升天瞻礼,纪念耶稣升天的节日,在耶稣复活瞻礼后第 40 日举行。根据新约圣经的记载,耶稣是在复活后第 40 日升天的。教会由此规定,每年从耶稣复活瞻礼日起第 40 日即为耶稣升天瞻礼。这一瞻礼始于公元 5 世纪,在较早的时候是与耶稣复活瞻礼、圣神降临瞻礼一起庆祝的。

诸圣瞻礼,也称诸圣节、万圣节,纪念“所有在天享荣福的得救诸圣”的节日,日期为 11 月 1 日。据称教会早期历史时期,在这一节日只纪念著名的殉道者,而且东西方教会举行纪念活动的日期也不同。如东方的叙利亚教会将它定在耶稣复活瞻礼后的星期五,拜占廷教会则将它定为圣神降临后的第一个星期日。公元 5、6 世纪西方教会才逐渐接受东方教会的这一节日。公元 835 年天主教会才规定 11 月 1 日为诸圣瞻礼,并一直延续至今。

圣母无染原罪瞻礼,纪念圣母“始胎无玷”的节日,日期为 12 月 8 日。天主教教义认为,人人都有“原罪”,惟有圣母玛利亚因天主所赐特别的恩宠而未染“原罪”。东方教会在公元 8 世纪已有圣母受孕节,西方教会开始过圣母受孕节要晚一个世纪。欧洲中世纪时,天主教一些修会竭力推崇圣母独享“始胎无玷”的特恩。1854 年 12 月 8 日教宗庇护九世钦定圣母“始胎无玷”为天主教信理,并决定这一天为“始胎无原罪圣母瞻礼”。

中国天主教

1、中国天主教简史

传说耶稣的门徒圣多默在公元1世纪到印度传教期间,亦到过中国传教,后来又返回印度。但据史料记载,基督教首次传入中国是在公元7世纪。唐太宗贞观九年(635),基督教的聂斯托利派教士叙利亚人阿罗本从波斯来到长安译经传教。聂斯托利派传入中国,被称为“景教”,曾盛极一时。会昌五年(845)唐武宗下令废佛,景教也受到牵连,在中国内地消失了400多年。明熹宗天启三年(1623)在西安附近发掘出土《大秦景教流行中国碑》,成为这段史实的物证

13世纪下半叶,蒙古族统一全国建立元朝,原来流行于蒙古、中亚一带的聂斯托利派在中国内地恢复活动。罗马教廷也派遣传教士方济各会上柏朗嘉宾、孟高维诺先后东来,把罗马天主教带到中国。当时人们把在华的基督教各派统称为“也里可温教”。大德十一年(1307)教廷任命孟高维诺为汗八里(今北京)总主教,并继续派方济各会士来华。当时天主教在今福建泉州、内蒙古五原、新疆霍城、江苏扬州和浙江杭州等地均有活动,信徒约6万人。由于信徒大多是蒙古人和迁居内地的中亚人,在内地居民中没有根基,所以随着元朝政权的倾覆,天主教和景教在中国内地消失。

16世纪,随着新航路的开辟和西方国家殖民事业的开展,天主教的海外传教事业发展起来。嘉靖三十六年(1557)年葡萄牙占有澳门,从此澳门成为耶稣会对中国内地传教的基地。天启六年(1626)至崇祯十五年(1642)间,西班牙人入侵台湾北部,建立了教会。

从明中叶起,天主教的耶稣会、多明我会、方济各会、巴黎外方传教会相继来华。万历十年(1582)耶稣会士利玛窦来华,逐步深入内地,打开传教局面,使天主教在中国扎下根。他以传播科学知识为媒介,以天主教教义与儒家伦理观念相融合为传教方针进行传教,并撰写了《天主实义》一书。利玛窦成功地发展了徐光启、李之藻等人为第一批中国天主教徒。利玛窦的传教方针为天主教在中国的广泛传播奠定了基础。继利玛窦来华的耶稣会上还有汤若望、南怀仁等人,他们得到朝廷的信任,并参与修订历法,掌管钦天监。宫廷贵族中领洗入教者多达500余人。至明末,全国约有教徒15万余人。明清之际,耶稣会传教士致力于译介西欧经院哲学、神学和圣经以及古希腊哲学家亚里士多德的哲学。

清朝初期,以耶稣会为主体的来华传教士基本上继承了利玛窦的传教方针。汤若望、南怀仁都受到清朝统治者的尊重,先后掌管钦天监。有的传教士被任用为译员、教习等职。还有的传教士主持测量绘制全国地图工作,绘成《皇舆全览图》。传教士们得到康熙帝的信任。当时,传教士除部分人在宫廷供职,大部分人赴各地传教。自康熙三十一年至四十六年(1692—1707)间,天主教在中国有较大的发展。据康熙四十年(1701)的统计,全国13行省共有传教士117人,传教士住院114处,大小教堂250处,教徒人数多达30万。

顺治十五年(1658)罗马教廷在中国推行宗座代牧制,在中国逐渐形成了几个不同的传教权力机构,分别管理各代牧区。由于天主教与中国政治文化的矛盾和冲突,再加上西方殖民主义国家

对传教区领导权和势力范围的争夺,酿成长达百年之久的“中国礼仪之争”。康熙帝认为教廷与传教士干预中国内政,在康熙五十九年(1720)禁教。雍正元年(1723)末,礼部奏请在全国禁止天主教获准,除在京为宫廷服务的传教士照旧供职,允许进行宗教活动以外,其余皆勒令回国。禁教命令颁布以后,天主教失去了在中国合法传教的政治条件,使天主教在中国的传播一度受挫。传教士开始秘密潜入内地传教。乾隆十二年(1747)后,清政府多次搜捕进入内地的传教士。据嘉庆十五年(1810)统计,全国天主教徒下降到21.5万人。教会的教务主要由80名中国籍教士主持,基层教堂均由上层教徒管理,秘密进入内地的外国传教士仅30名。

鸦片战争以后,中国沦为半封建半殖民地国家,在不平等条约钳制下,清廷被迫取消教禁。中法于1844年签订《黄埔条约》,准许法国人可以在5个通商口岸建造教堂,中国地方官有义务加以保护。外国传教士首次得以凭借不平等条约的支持,在中国传播天主教。清政府在法国的压力下,又于1846年(道光二十六年)宣布天主教解禁,并发还康熙年间所建的天主堂。此后,保护传教士和发还教产问题成为中法交涉的主要问题。1858年(咸丰八年)清政府分别与英、法签订《天津条约》,其中允许基督教传播和信仰自由。1860年中法《北京条约》中,列有赔还教产问题的条款。充当翻译的法国传教士还私自在条约中文文本上添加“并任法国传教士在各省租买田地,建造自便”一句。这两个条约标志着法国在中国取得全面保护天主教的政治特权,来华的天主教传教士全部领取法国护照。1890年(光绪十六年)德国在山东也获得对德国天主教传教士的保护权。

自19世纪60年代起,大批传教士纷纷涌入中国传教,天主教势力在中国迅速发展。到19世纪末,全国已经有代牧区37个,教徒74万。外籍教士有886人,中国籍教士有470人。由于历史的原因,使基督教在近代中国的传播烙上帝国主义侵略的深刻印记。

据不完全统计,自鸦片战争到清朝灭亡,中国人民反对帝国主义侵略的教案多达 1700 余起。帝国主义列强利用教案进一步侵占中国领土,如 1897 年德国利用山东巨野教案侵占了胶州湾。清政府迫于外国列强的压力,采取扶教抑民政策。1899 年(光绪二十五年)清政府颁布《地方官接待教士章程》,承认主教相当于督抚,副主教、会长相当于司道,一般传教士相当于州县的地位。在民族危机进一步加深的情况下,各地民众反对外国侵略势力和教会的斗争更加高涨,终于发展成 1900 年的义和团运动。清朝灭亡后,中国天主教徒的爱国主义觉悟进一步提高。1916 年天津天主教界爱国人士,为反对法国借口保护天主教堂把老西开地区划进法租界,起而斗争。天主教会在反帝运动中受到严重的打击,一些传教士改变了原来的传教方式,利用在中国取得的巨额赔款兴学、行医、开办慈善事业来扩大社会影响。到 1918 年,全国天主教徒已经达到 196 万人。在五四运动中,津、沪等地区的爱国神父、教徒和教会学校学生提出了改变中国天主教会殖民地体制的要求。马相伯等人主张应由中国主教主持教区教务,反对在修院教育中轻视中国文化的倾向。五四运动以后,中国人民的民族主义情绪日益高涨,罗马教廷为了应付这种局面,采取将天主教“中国化”的措施,于 1922 年派遣刚恒毅宗座驻华代表。并于 1924 年在上海召开全国主教会议,到会的 48 名代牧、监牧仅有 2 名中国籍监牧。会议制定了《中国天主教现行法则》801 条,决定设立全国教务委员会,直属驻华宗座代表公署。1926 年教廷首次任命 6 名中国籍主教。1946 年教廷宣布在中国建立圣统制,全国设立 137 个教区,分属 20 个总主教区,天主教徒 300 余万人。1947 年天主教教务协进会在上海成立,取代了全国教务委员会。美国玛利诺会主教华理柱任秘书长,由梵蒂冈首任驻华公使黎培里领导。

中华人民共和国建立以后,党和政府制定了保护公民宗教信仰自由的政策。1950 年以天主教神父王良佐为首的 500 名教徒

发表《自立革新宣言》，倡议中国天主教会割断与帝国主义者们的联系，建立自治、自养、自传的新教会，全国掀起反帝爱国运动。1957年中国天主教召开了第一次全国天主教友代表会，正式成立中国天主教神长和教友的爱国群众团体——中国天主教爱国会，确定了中国天主教实行独立自主自办教会的原则。

2、景教

景教是基督教的一支聂斯托利派(Nestorians)的汉译名称。聂斯托利(Nestorius)是公元5世纪君士坦丁堡大主教。聂斯托利派不赞成基督的神人二性合成一个统一的位格，而认为二者分别形成神、人两个不同的位格。因此，玛利亚只是作为人的耶稣之母，而非作为神的基督之母。聂斯托利于431年在以弗所会议上被定为主张“二位二性”的异端，被处绝罚，435年又被流放至利比亚沙漠中的大绿洲。其学说在罗马帝国境内被禁，但是其追随者向东逃亡至叙利亚、美索不达米亚和波斯等地，形成聂斯托利派。

唐太宗贞观九年(635)聂斯托利派教士阿罗本等人来到长安传教，并得到政府资助在长安义宁坊建造大秦寺一所。聂斯托利派在中国被称为“景教”，意即“正大光明之宗教”。唐高宗时，景教向全国传播。引起佛、道二教的不满和攻击。唐玄宗对景教大力支持。其后历任皇帝均支持与保护景教。直至唐武宗于会昌五年(845)下令禁佛，景教也受到牵连，从此一蹶不振，在中国内地一度消失，但是在边远地区仍有景教徒在活动。不少景教徒避难塞外，后来以“也里可温”名义再度出现。

明天启三年(1623)在陕西西安附近发掘出石碑“大秦景教流行中国碑”，被天主教徒视为“圣教古迹”，信徒们自称“景教后学”。这大大提高了天主教在中国人心目中的地位，教徒的人数在几年中增加很多。景教碑是世界四大著名石刻之一，具有极高的

历史文物价值。此外,20世纪初,先后在敦煌石窟中发现了其他景教文献,进一步证明景教即基督教。

3、也里可温教

也里可温是蒙古语的译音,意为“福分人”或“有缘人”,转义为“奉福音之人”。也里可温教是对景教、天主教等基督教各派总称。由于基督教各派都尊崇十字架,故当时人们又称之为“十字教”,称其教堂为“十字寺”。元朝政府还设立了管理也里可温教事务的机构——崇福司。

唐武宗灭佛后,牵连景教。景教徒多被勒令改宗或回归本籍,在中国内地销声匿迹。但西北边陲仍有景教流传。13世纪,蒙古人建立元朝后,中亚景教徒也随蒙古军队进入中国内地。此外13世纪初叶,当蒙古人崛起时,罗马教廷派遣使节到和林蒙古朝廷,欲与蒙古人结好。第一位使节是教皇英诺森四世派遣的方济各会士柏朗嘉宾。元朝至元二十六年(1289)教皇尼古拉四世派遣方济各会士孟高维诺来华。他于至元三十年(1293)由海路到达元大都,得到许可在京传教。由于他的努力大约有6000人受洗入教。教皇克雷芒五世于1307年派遣7名传教士来华协助他,同时任命他为汗八里(大都)大主教。7名传教士中成功来华的3名传教士先后担任泉州主教。孟高维诺在华传教34年,施洗3万余人。在大都建立天主教堂3座。但由于当时受洗入教的大多是蒙古人、亚兰人和色目人,汉人很少。所以元朝灭亡,汉族恢复统治,蒙古等民族所信奉的也里可温教也在中国内地消失了。

4、南京教案

万历四十四年(1616),南京发生的一次反抗天主教的政治运

动。这是天主教在明末遭受的最严重的打击。南京教案的发生，与传教士王丰肃在南京主持教务以后教会发展迅速有关。教会在南京修建西式教堂和花园，教徒数目增至200余人。他们的公开聚会，举行宗教仪式，广泛宣扬天主教优越的言论，引起人们的疑虑。南京礼部侍郎沈淮等官员上疏请求查办王丰肃等人。其主要论据如下：第一、天主教的传播扰乱中国的道统。第二、西方传教士蓄谋不轨。第三、西方天主教传教士修订历法，破坏中国纲纪。第四、西方传教士教人不祀祖宗，使人不孝不悌。沈淮提出为防祸未然，必须驱除西方传教士，以杜绝乱源。沈淮所举四端，都是中国人视为大逆不道的事。自从沈淮上疏之后，南北各省诸臣，亦先后题参响应，故反教浪潮，遍布南北两京。万历帝终于在万历四十四年(1616)十二月二十八日，降旨禁教，督令西方传教士回国。

随后，南京礼部宣布了西方传教士的四大罪状：第一、天主教将被钉死于十字架上的罪犯耶稣说成是所谓“天主”，“矫诬无礼”，“欺诳天听”。第二、大明律禁止私习天文，西方传教士修订历法、私藏另造浑天仪等器是犯禁和“颠倒诳惑”之举。第三、天主教崇奉天主的一些宗教仪式触犯了大明律禁，如“私家告天”，“隐藏图像”，“夜聚晓散”等。第四、传教士发给入教者银两，其钱财来路不正，并行“禁咒之术”。

沈淮于万历四十五年(1617)亲自审讯王丰肃，大施严刑。有的传教士被置于木笼中解送澳门。有的已去世的传教士被开棺验尸。一些教堂及教士住所被拆毁。教会修建的花园被转卖他人。教案暂告平息后，王丰肃等传教士改名后再度潜入内地传教。但不久风波又起。沈淮于天启元年(1621)进北京就任礼部尚书、东阁大学士。他与魏忠贤等人，再度向天主教发难，严禁如故。直至崇祯年间，沈淮被参去职，魏忠贤被戮，南京教案才告平息。

5、历狱

明清之际,在华的耶稣会士参与朝廷修订历法,由此而引起一起教案,史称“历狱”。

明末崇祯年间,耶稣会士汤若望等人编纂了一部《崇祯历书》。清朝建立后,清政府于顺治二年(1645)起用汤若望制定历书。同年十一月颁布了汤若望制定的新历,定名为《时宪历》。顺治帝还在历书封面上题了“依西洋新法”字样。后来,汤若望编成《西洋新法历书》103卷。汤若望深受顺治帝器重,赐以汤若望“通玄教师”的称号。但是,由西洋人掌管钦天监,负责修订历法,以西洋历法取代大统历和回回历,使原来的钦天监官员和其他保守派人士甚感不满。吴明炫以及杨光先等先后分别上疏,奏报汤若望所制历书推算天象失准,斥他不遵古法,实质别有用心等。杨光先著《辟邪论》攻击天主教。耶稣会士安文思、利类思针锋相对地写了《天学传概》一书进行反驳。他们提到中国哲学,说“与基督教赫赫之光相比”,它似萤光之明。这就大大伤害了中国人的自尊心。杨光先抓住这个时机,又攻击耶稣会士,写了《日食天象验》,提出“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人。”并向礼部上呈《请诛邪教状》,指控汤若望等造传妖书,潜谋造反,但均未奏效。

年仅八岁的康熙帝即位后,实权落入辅政大臣鳌拜手中。鳌拜一改顺治帝较为开明的文化政策。主张复旧,新历法也受到冲击。康熙三年(1664),汤若望、安文思、利类思、南怀仁等传教士被拘审。次年三月礼部、刑部决定将汤若望一切职位名号革除,汤若望及李祖白等5位钦天监官员凌迟处死,另有5人斩立决。安文思、利类思和南怀仁充军,各省传教士押往广州,驱除出境。同时宣布禁止天主教传播,废除新历,恢复旧历。正在这时,北京突然发生了一场大地震,山摇地动,墙倒屋塌,人们惊慌无措。会同定

案的官员们都认为是上天对于汤若望冤案的警告。太皇太后也以为天谴可畏,对此案进行干预。于是汤若望等4名传教士被释放,但是仍有李祖白等5名钦天监官员被杀。其他几名被牵连的官员被革职。各省的传教士30人也被解送来京。两月后,又下旨除南怀仁等4名传教士留京,其余传教士遣回广东,交该省总督看管,不准出城和传教。汤若望被释放后一年后,在北京逝世。

接任汤若望钦天监职务的正是杨光先。但他因无知而心虚,先百般拖延,后又称病休息,把制历事推给监副吴明。康熙七年(1668)杨光先进呈第二年(康熙八年)的历书《七政民历》。但是已经亲政的康熙帝怀疑其准确性,命人征求南怀仁的意见。南怀仁指出其中许多错误,如在一年中有两个春分、两个秋分,康熙八年置闰的十二月应为九年正月等。杨光先也急忙自行检举。从此,康熙帝发现杨光先对天文的无知和汤若望一案确属冤案。他命传教士南怀仁、安文思、利类思和钦天监官员马佑、杨光先、吴明等人合作修订历书。又大会群臣,令南怀仁、杨光先测验日影和星象,以比较中西历法孰优孰劣。结果南怀仁的测量准确无误,而杨光先茫然不知所措。杨光先又上奏攻击西洋历。康熙帝斥之为妄言,着即以诬陷罪革职查办杨光先,杨光先本拟处斩,康熙帝念其年老,令遣回原籍,杨光先在归途中死于山东。康熙帝命南怀仁为钦天监监正,原来被冤杀的官员照原品赐恤,并给葬银赐祭。受株连被罢黜的官员依原品复职。同时,为汤若望恢复“通微教师”的称号。禁教的命令虽然没有取消,但是拘押在广州的25位传教士于康熙九年(1670)获准返回本堂(其中已有6人去世)。一场围绕历法问题的冤案得以彻底平反。

6、中国礼仪之争

中国礼仪之争是中国天主教历史上的重大事件之一。17-18

世纪在华传教士在如何对待中国礼仪的问题上发生争论,这场争论反映了基督教教义与中国传统礼仪习俗的矛盾冲突以及各殖民国家对在华传教领导权的争夺。

以利玛窦为代表的耶稣会一直坚持适应中国国情的传教方针,引用儒家经典中关于天、上帝的观念,论证基督教至上神的存在,并允许保留祭祖祀孔等传统礼仪和社会习俗,使传教获得成功。但是在华耶稣会士内部对此也有不同的意见。万历三十八年(1610)利玛窦去世后,继任全国耶稣会会长的龙华民首先挑起礼仪之争,使耶稣会士内部产生两派,一派追随利玛窦,一派追随龙华民。他们的主要分歧是:第一、关于天、上帝、天主等译名问题。利玛窦一派认为,这三个名称可以并用,因为古代中国人曾将此解释为天地主宰。龙华民一派认为天是“义理”,或指物质的天,而上帝容易同中国宗教中的神混同,不能代表创造万物的主宰,主张以译音“陡斯”来代表天地主宰。第二、关于祭祖祀孔等中国礼仪问题。利玛窦一派认为儒学只是一种道德伦理学说,因此祭祖祀孔等礼仪并没有宗教意味,基督教徒可以参加。龙华民一派认为祭祖祀孔等中国礼仪与佛道二教崇拜偶像一样,应该禁止基督教徒参加,否则就会违背教规。崇祯元年(1628)在华传教士在江苏嘉定召开一次会议,讨论上述问题。会议由在华耶稣会副会长阳玛诺主持。这次会议决定,对祭祖祀孔等这个礼仪问题,沿用利玛窦的方式,对于译名问题则采用龙华民一派的意见。

17世纪以前,在中国传播天主教的基本是由受辖于葡萄牙的保教权的耶稣会承担的。1600年教皇克雷芒八世发布诏令,允许其他修会进入中国传教。1632年起,西班牙控制下的、来自马尼拉的多明我会、方济各会传教士先后到福建传教,打破了葡萄牙控制下耶稣会对中国的垄断。他们对于利玛窦迁就中国礼仪的作法提出异议,认为必须禁止。1643年多明我会士黎玉范赴罗马向教廷呈递报告。1645年9月12日由教皇英诺森十世发布通谕,禁止

中国教徒参加祭孔和祭祖礼仪。为反驳多明我会的指控,1650年耶稣会派卫匡国赴罗马申辩,驳斥黎玉范的报告。1656年教皇亚历山大七世裁定,准许耶稣会照他们的意见去做。1667年底各派传教士在广州召开会议讨论中国礼仪问题。会议于1668年初结束并决定,关于祭祖祀孔必须无条件服从亚历山大七世1656年的通谕。多明我会上闵明我不接受,逃回欧洲后,于1676年在马德里发表了《中华帝国的历史、政治、伦理和宗教》,攻击耶稣会的传教方针,使礼仪之争进一步波及欧洲。对于1645年和1656年两个互相抵触的通谕,多明我会派鲍郎高赴罗马教廷,要求解释。教皇克雷芒九世1669年11月20日答复:两个通谕均有效,必须绝对执行。这样,两派抓住通谕中有利自己的方面,各行其是,传教士进一步分化。

为了削弱葡萄牙、西班牙在海外势力的影响,教廷设立宗座代牧制,以教皇委任的宗座代牧来部分抵消葡萄牙所享有的保教权。教廷传信部于1663年在巴黎成立巴黎外方传教会,从此法国介入海外传教势力的争夺。1680年巴黎外方传教会负责人始任福建宗座代牧。1693年的福建宗座代牧也反对利玛窦的传教方式,向其代牧区的教徒发出七点指示,严禁中国教徒祭祖、祭孔。礼仪之争更加激化。

1700在华耶稣会上疏康熙帝,就“祭祖祀孔不具备宗教性质”的立场,寻求支持。他们的观点得到康熙帝的赞赏。1704年11月20日教皇克雷芒十一世发表祭祖祀孔的禁令,次年派遣多罗为教皇特使携带此禁令来华。但他到达北京觐见康熙帝时,并未提起禁令事。1706年多罗透露来华禁止中国教徒祭祖祀孔的使命,康熙帝认为,这是中国内部事务,坚持在祭祖祀孔问题上必须遵守利玛窦成规,还颁旨说,凡遵守中国法度的西方传教士可以领内务府准予传教的印票,在中国合法居住,拒绝领票的传教士将被驱逐。同时派耶稣会士艾若瑟等人赴罗马协商。为了阻止传教

上领票，多罗南下南京发表公函，要求中国教会无条件执行 1704 年禁令，否则将被革除教籍。1710 年 9 月 25 日克雷芒十一世又发布通谕，再次肯定 1704 年禁令与多罗公函定夺诸事，必须绝对服从。1715 年 3 月 19 日教皇又发布“自登极之日”通谕，重申 1704 年禁令。在教廷的严令下，在华传教士除少数在宫廷服务不从事传教者外，都丧失合法居住权而离开中国。1720 年教皇克雷芒十一世派嘉乐为特使来华，企图说服康熙帝同意接受教皇禁令，继续允许西方传教士在华传教。康熙帝对教皇禁令“与中国道理大相悖谬”之处严加驳斥。鉴于教廷坚持执行禁令，康熙帝决定禁止天主教在华传教。嘉乐使命宣告失败，于 1721 年离京，并提出“八项准许”的妥协措施，企图缓和传教士在礼仪问题上的争端。但是各教区、各修会仍各行其是，争论如故。1742 年，教皇本笃十四世又颁布通谕废止“八项准许”，重申克雷芒十一世的禁令，清廷则针锋相对，严禁传教，直至 1844 年解除禁教令。中国礼仪之争使天主教在华传教受到一定限制。1939 年，罗马教廷才撤消 1742 年的禁令。

7、百年禁教

清中叶禁教期，从康熙五十六年(1717)下禁教令起，历雍正、乾隆、嘉庆诸朝，至道光二十四年(1844)解除禁教令止，计 127 年；如果以咸丰八年(1858)准许自由传教为止，则 141 年。在中国天主教历史上这一时期被称为百年禁教。禁教的原因主要是中国统治阶级认为天主教教义与中国传统伦理道德相冲突。五朝皇帝虽然都下令禁教，但是对天主教的态度和反教的轻重缓急，却有显著的区别。比如康熙帝和道光帝就从未发布杀害传教士和教徒的上谕；雍正帝和嘉庆帝反教最为严厉；乾隆帝反教则是时松时紧，举棋不定。

康熙帝末年禁教,但是还比较温和,没有发生流血事件。康熙末年,诸皇子为争夺皇位继承权而明争暗斗。其中有些皇子与天主教传教士关系友好,来往密切,得到信奉天主教的王公贵族的拥护。因此雍正帝登基之后,立即对他们进行镇压。他的兄弟5人死于狱中。因为此事牵涉到传教士和教徒,所以雍正帝对天主教抱着怀疑和憎恨的态度,就严厉推行禁教命令。各省官员得到禁教命令后,纷纷迎合上意,大肆排斥传教士。西方来华传教士50余人被驱逐,教堂充公,改为庙宇、公廨、书院或仓库。被留在宫廷供职的传教士不过20余名,主要为修订历法,不得再行传教。雍正帝在位期间,曾多次发生排教仇教的教案。

乾隆帝对于天主教基本继承了雍正帝禁教的政策,但是他并不像其父那样在感情上憎恶天主教。乾隆帝登极后大赦天下,幸存的因入教而被流放的宗室子孙也蒙赦,恢复了宗室地位。乾隆十分喜欢西方传教士的技艺和美术。他在宫中留用了一大批传教士为他服务,对于留在北京宫廷中服务的西方传教士表现得比较友好。至于与外国往来文件都由传教士翻译。乾隆帝尤其欣赏传教士郎世宁的绘画。郎世宁等人在圆明园为乾隆帝设计建造了大水法西洋楼,深受其喜爱。由于传教士的服务和贡献,乾隆帝对于北京的天主教也比较宽容。北京四大教堂被完全保留下来,而且让神父们自由举行教会礼仪。乾隆四十年(1775)南堂失火,康熙帝御书的“万有真原”匾额和对联都被焚毁。乾隆帝赐银万两修复教堂,所有匾额和对联又都由皇帝亲笔御题,恢复旧观。但是对于各省禁教问题,乾隆帝出于政治上的考虑,始终没有废除禁令。

乾隆帝采纳官员的建议,命礼部下令禁止八旗信奉天主教,否则处以重刑。乾隆还发布上谕,命令地方官员严加查办秘密传教的天主教士。这道上谕引起全国对于天主教教士的缉拿,江西、湖北、江南、四川等地有许多主教、传教士和教徒被捕和受到惩处。各省镇压天主教事件之后,表面上渐趋平静,官方也放松了对教会

的镇压,教会又慢慢活动起来。而且活动频繁,地方官竟“毫无稽察”。澳门主教秉承罗马传信部的意旨,于乾隆四十九年(1784)先后派出三批传教士潜入内地,分布在直隶、山西、山东、湖广、四川、陕西等地传教。后因个别传教士的行止暴露,地方官报告朝廷,乾隆帝遂令全国各省将军督抚,转饬地方官吏,对传教士、教徒“迅速严拿”,于是大逮捕开始了。经过稽查,发现此案牵涉到广东、福建、湖北、湖南、陕西、四川、山东、山西、直隶、甘肃等省许多地区的数百教徒。乾隆四十九年至五十年(1784—1785)大教案虽然历时只有一年多,但是范围之广,缉查之严,逮捕传教士和教徒之多,是前所未有的。

经过清初数朝禁教,到了嘉庆帝,已经对于天主教缺乏了解,对其教义茫然不知,而且对于西方科学技术也毫无兴趣。嘉庆帝继承了前朝诸帝的禁教政策,但是乾隆五十年进行全国大逮捕之后,传教士除了留居北京供职宫廷者外,都被遣送出国,一时天主教活动状态似乎一片死寂,禁教也随之放松。虽然不久传教士又潜回中国内地,但是其行动变得更为机警和隐蔽。所以嘉庆帝最初不注意也不知道中国内地还有天主教在活动。嘉庆十年(1805),在北京居住了27年的意大利籍奥斯定会会士德天赐神父,托教徒陈若望带一份传教地图至澳门转呈罗马传信部。陈若望南下路经江西时,被江西巡抚秦承恩的部下拿获,秦承恩立即上奏此事。嘉庆帝看了这张地图,大为诧异,他怀疑德天赐会把地图交给英国人,作为英国人进攻山东的参考资料。经过对德天赐、陈若望的审讯,发现了北京四堂传教士和教徒的宗教活动。他们编印了大量教理书,许多百姓入教,尤其是许多旗人也入了教。而且内地各省都有许多传教士在进行秘密传教活动。这使嘉庆帝十分震惊,并感到问题极为严重,遂发动了全国性的搜查和镇压天主教的运动。被查获的天主教经卷以及传教书籍都被销毁。后来嘉庆帝连续发布上谕,重申禁教命令。嘉庆十六年(1811)又发起驱逐

传教上的大案。在贵州、四川、湖北、湖南、北京等地都查处了一些传教士和教徒。他们之中有的被处绞刑或被处斩，有的被充军边疆，永世不得回乡。

道光帝即位后，对于天主教的政策因袭了前朝诸帝的禁教政策，他性情比较温和，没有像嘉庆帝那样，多次发上谕，严酷打击天主教。但在他在位期间，也出现过几次地区性的镇压天主教事件。四川、贵州、湖北、陕西西安和汉中地区等地都有传教士和教徒被捕并被处死。至道光十八年(1838)，北京的4所教堂东堂、西堂、北堂、南堂或毁于火灾，或被没收，或被关闭，已经无一存在了。

8、鸦片战争后的中国天主教

鸦片战争以后，以1842年(道光二十二年)清政府与英国签订《南京条约》为始，中国被迫与帝国主义列强签订了一系列不平等条约，中国闭关锁国的局面被打破了，中国终于被迫与外界交通。这一局面为天主教在中国的传播创造了有利的条件。

当时中国有3个主教区(北京、南京、澳门)、9个宗座代牧区、1个宗座监牧区。由于百年禁教，这些教区的主教出缺后，往往无人递补，或只委托别人代理。当时全国的神父数量较少，只能秘密活动。教徒有20余万。

《南京条约》规定清政府须对传教活动予以保护。美国和法国于1844年(道光二十四年)与清政府分别签订中美《望厦条约》、中法《黄埔条约》，其中包括准许在通商口岸建立教堂一款。法国使臣拉萼尼进而要求两广总督耆英奏请道光帝弛禁天主教。1846年(道光二十六年)道光帝颁布谕旨弛禁天主教，并且下令给还教会财产。这个谕旨解除了对天主教百余年的禁令。但是根据此上谕，传教士的活动只限于通商口岸。1858年(咸丰八年)英法联军北上，清政府分别与俄、美、英、法缔结《天津条约》，规定对传教不

得禁阻,还应加以保护。1860年(咸丰十年)中法《北京条约》更规定任由传教士在各地传教。其中,“并任法国传教士在各省租买田地,建造自便”一句,在法文文本中是没有的,参加签约的法国巴黎外方传教会传教士艾美擅自把它添加到中文文本中,使天主教会在内地广置产业有了条约根据。

鸦片战争后各项不平等条约的签订,使宗教传教受到这些国际条约的保护,传教士不仅可以以合法的身份进入内地传教,租买田地,建堂造屋,而且收回了以前被没收的教会财产。天主教在被查禁一百多年以后终于借助不平等条约重新开始传播。1846年(道光二十六年)正式划分教区,在澳门、北京、南京设立3个主教区;在陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港等地设立代牧主教区。各教区收回旧堂或建立新堂,成立修道院及各种辅助传教机构。众多的男女修会相继来华设立会院,及成立本地修会。到19世纪末,天主教主要修会或外方传教会先后来华的有:耶稣会、奥斯定会、多明我会、方济各会、巴黎外方传教会、遣使会、圣母圣心会、米兰外方传教会、圣言会、圣伯多禄圣保禄修会、圣母小昆仲会;主要女修会有:仁爱会、沙德圣保禄女修会、加诺萨女修会、拯亡会、圣衣会、方济各圣母传教会、多明我女修会等等。到20世纪30年代来华传教的修会近80个,其中男修会达30余个,女修会40余个。这些来华修会传教地点较为固定。来华修会除传教外,还创办医院、学校、孤儿院、留养院。他们办的学校,不仅有培养神职人员的神学院,还有各级普通学校,使非教徒的子弟也可以进入教会学校。

鸦片战争以后,天主教又有了较大的发展。1856年(咸丰六年)在原有的3个主教区和8个代牧区的基础上,又增加了陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港等代牧区。1865年(同治四年)有22个教区,1936年已经增加到129个教区。关于外籍和中国籍传教士的数字也不断增长。1800年(嘉庆五年)有2位主教,4

位外籍传教士,16位中国籍教士。从19世纪40年代起,外籍传教士和中国籍教士也不断增加,到1936年外籍传教士1717人,中国籍教士1835人。教徒人数亦日益增长,1800年(嘉庆五年)全国教徒人数20万,1850年(道光三十年)增加到32万,1937年增加到300万。

鸦片战争以前,中国天主教处在葡萄牙“保教权”保护之下。1843年(道光二十三年)罗马教廷任命法国遣使会传教士孟振生为北京教区主教,从此“保教权”由鸦片战争以前的葡萄牙转入法国殖民势力手中,在华天主教传教士同受法国政府的保护。1858年(咸丰八年)签订的中法《天津条约》和1860年(咸丰十年)签订的中法《北京条约》,把中国天主教的传教权交给了法国。因为当时法国为天主教国家中惟一在北京设立公使馆的国家,所以所有天主教传教士都受法国政府保护。清政府既允许传教自由,遂不拘国籍,均准许传教士受法国政府保护。罗马教廷对此不满,企图与清政府直接建立外交关系。1885年(光绪十一年)教宗利奥十三世致函光绪帝,表示与清政府建交的意愿。但是由于法国政府不愿放弃《北京条约》赋予的“保教权”,因此教廷与清政府互派大使的计划没有实现。

9、教案

教案就是与基督教和天主教传教有关的案件。明末的南京教案、清初的历狱,以及百年禁教时期的一系列教案属于早期教案。早期教案反映了天主教教义与中国传统礼仪习俗的矛盾以及各殖民地国家对在华传教领导权的斗争。鸦片战争以后发生的教案的原因主要是由于帝国主义国家利用传教活动进行侵略,传教士利用不平等条约进行传教活动,从而激起中国人民对于帝国主义和与之相连的传教活动的反抗。鸦片战争后,帝国主义与清政府签

订了一系列不平等条约,其中也写进了保护传教的条款。无论是天主教还是新教传教士,都把中国被迫敞开大门看作是扩展“上帝之王国”的机会,无不支持条约中保护传教的条款,而且常常逼迫本国政府坚持这些特权,在实际活动中还要超越规定。有些传教士,常常违约干预中国内政,侵犯中国主权。他们片面地追求教徒人数,吸引民众信教,这样的教徒往往素质很差,常无端滋事。传教士干预地方政治和司法权力,袒护教民,加深了教徒和平民之间的隔阂与怨恨,常常成为教案引发的原因。此外,传教士借 1860 年(咸丰十年)中法《北京条约》关于“还堂”规定,在各地妄指庙宇、会馆和民宅为旧置教堂,逼令归还。同时利用擅自添加“在各省租买田地,建造自便”的条文,霸占公产,强买民田,硬立契约,由此引发很多教案。

其次,传统的反教思想在新的历史条件下进一步强化,盲目排外思想常常成为教案引发的原因。有些人不但认为基督教反对祭祖祀孔,违反中国儒家伦理;甚至传说教会男女淫乱,父母子女、兄弟姐妹乱伦,挖眼剖心以制药,等等,并对此深信不疑。这些传说往往成为教案发生的点火索。还有,教会在华开办的育婴事业常常引起教案发生。天主教会办育婴堂,其中一个目的是为了追求付洗入教的入数。有时为了扩大婴儿数字获取国外募款,还勾结中国拐徒收买婴儿。因此,很多育婴堂对所收留婴儿不注意营养和医疗,极为不负责任,婴儿死亡率相当高。民众指责教会残害婴儿,有些人认为教会杀害幼儿,是为了制药等等;有些教案就是由此而引发。

自 1856 年(咸丰六年)广西西林发生地方当局处死非法潜入的法国传教士马神父案(西林教案)始,至 1899 年(光绪二十五年)山东肥城教案止,历时 40 余年,共发生大小教案 1500 余起,几乎年年、处处都有教案。按其发展过程,大致可以分为三个阶段。

第一阶段从 1856 年(咸丰六年)西林教案起到 1870 年(同治

九年)天津教案止。中美《望厦条约》和中法《黄埔条约》规定,外国人可以在各个通商口岸建立教堂。但是不准进入内地传教。传教士往往违反条约规定,潜入内地传教。于是,在广西西林、江苏青浦、松江、浙江定海、湖南衡州等地都发生了教案。其中以西林教案影响最大。法国政府以此为借口,与英国联合挑起第二次鸦片战争。结果清政府于1858年(咸丰八年)和1860年(咸丰十年)被迫签订了《天津条约》和《北京条约》。其中规定:外国传教士可以自由深入内地传教;归还教产;传教士可以“在各省租买田地,建造自便”。西林教案开创了列强以武力保护传教以及攫取中国其他权益的先例。此后,传教士纷纷涌向内地,其中一些人凭借保护传教的条款,有恃无恐,横行无忌,进一步激起中国人民的反抗,发生一起起教案。这一阶段的反教斗争主要是由清朝地方官吏和士绅领导和指挥的,主要矛头针对法国天主教势力。清政府在处理这些案件时,因与地方官多有牵连,交涉颇感为难踌躇,但是不得不屈服列强的外交压力和武力恫吓,对教案采取高压政策予以镇压,以“惩凶”、赔款结案。

第二阶段从1870年(同治九年)天津教案到1891年(光绪十一年)长江中下游的反教斗争。1870年(同治九年)的天津教案反映出中国人民自发的反帝爱国精神,打击了帝国主义列强的嚣张气焰。清政府认识到教案问题的严重性。为此总理衙门提出《传教节略》,并拟订《传教章程》,于1871年(同治十年)2月递交各国驻京公使征求意见,企图对各国传教士加以约制。列强公使纷纷对“章程”表示反对,英、美措辞较为和缓,法国公使拒绝全部条文,且用词强横,称“章程”为挑衅行为。此后,封建统治阶级的地方官绅开始退出反教斗争,但是城市手工业者和城乡贫苦群众越来越多地投入反教斗争,其中仍有中、小士绅参加、领导反教斗争。全国各地由士绅倡导的反教斗争此起彼伏,接连不断。广东、广西、贵州、云南、台湾、浙江、及黑龙江等地都有教案发生。

这一阶段的反教斗争区域不断扩大,教案起因多是由天主教育婴堂收养婴孩和新教在内地买地建堂、扩大据点而引起。斗争对象已由法国天主教更多地转向英、美各派新教。民教冲突比较激烈,参加反教者有士绅、民团。中法战争后,大量下层民众投入反教运动,民间会党成为反教斗争的核心力量。斗争形式从焚堂闹教发展成为大规模的暴动,甚至武装起义。清政府也被迫成为替帝国主义镇压中国人民的凶手。

第三阶段的反教斗争从长江中下游反教斗争到1900年(光绪二十六年)山东义和团运动爆发为止。日益增多的教案使清政府感到问题的严重,一方面加强镇压,屡出告示,严禁会党活动和散发匿名揭帖;一方面设法约束教士和教民。薛福成、李鸿章等人上书提出方法制约传教士和教民。如李鸿章于1892年(光绪十八年)提出的《论变通教务》和《酌拟教堂禁约十条》,其内容是:禁教士诋毁儒教;教堂听华官按季查看一次并抚视所收婴孩;教民诉讼,教士不得包庇;教堂只收12岁以下幼童;教堂照约由地方官税契,并登记所在地,报明地方存案,停止滥收莠民、拐骗者;教士须约束教民;由教宗派遣大主教驻北直隶与地方官直接商办教务事宜,无须法国照料。但是当时帝国主义列强正致力于瓜分中国,清政府无暇他顾,所以“教堂禁约”无法实施。在民族危机空前严重时,各地反教斗争日益强烈、增多。1894年(光绪二十年)中日甲午战争以后,中国的战败和清政府的屈辱投降,在全国引起强烈反响。马关条约于1895(光绪二十一年)年4月签订后,5月在成都街头出现揭帖,对英、法、美帮助日本侵略中国表示愤慨。由对帝国主义的愤怒而引发对传教的愤慨,是教案引发的原因之一。

这一阶段的反教斗争特点是,由于中法战争、中日战争中国战败,中国人民爱国热情进一步高涨,参加反教斗争的人数越来越多,民间秘密会党,如长江流域的哥老会、闽赣的斋会、山东的大刀会、义和拳等等,成为反教斗争的主体,出现了由会党领导的有组

织、有计划的武装起义。反教斗争日趋激烈,传教士多有被杀者。清政府则进一步屈服帝国主义列强的压力,与帝国主义妥协。帝国主义利用“会审”大肆杀害中国人民。1898年(光绪二十四年)清政府发布了3道上谕保护教会,次年又拟订地方官接待主教与教士事宜5条,准许天主教主教的地位与督抚同等,得以平等地位互访与通讯;副主教、会长与司道同等,一般教士与府县同等。由于清政府的软弱妥协,民教矛盾和教案非但没有缓和,反而愈演愈烈。1900年(光绪二十六年)终于爆发了反帝爱国的义和团运动。

10、青浦教案

这是早期发生的较为典型的一个教案。1848年(道光二十八年)3月8日,英国传教士麦都思、雒魏林和慕维廉三人违反上海开埠时议定的“外人行走之地,以一日往还,不得在外过夜”的规定,往离上海90里远的青浦,在城隍庙一带传教和散发宣道小册子,引起了大批乡民与漕粮船水手争相索取,在混乱中,雒魏林举起手杖在几个水手头上乱击,激起了公愤。水手们还击,致使3个传教士受了些轻伤。事后,英国驻上海领事阿礼国乘机小题大做,有意歪曲事实和扩大事态,向中国当局要求“给以完满的赔偿”,并对当时坚持不答应阿礼国的无理要求的苏松太道咸龄横加殴辱。后咸龄致函阿礼国,指出3位传教士到青浦本身就是违反定章,并同时写信慰问麦都思。阿礼国却抗议咸龄直接给麦都思写信“不但违反惯例,而且对他本人是一种侮辱”。阿礼国没有达到目的,于是向中国当局宣布,在未获得满意的解决之前,所有英国船只进出口的货物一概不付税,所有装载贡米准备出海运往北京的一千四百艘运输船队,一律不准驶离港口等等。阿礼国还派副领事罗伯逊乘英舰“爱司比格”号前往南京,直接向两江总督李星沅进行恫吓。清政府腐败无能,被迫妥协,咸龄被革职,10名水手

被逮捕枷号示众,赔款白银 300 两,中国地方官还亲赴英舰和传教士寓所“拜访道歉”。

11、天津教案

1870 年(同治九年)6 月爆发。教会设立育婴堂收养弃婴本是传统善事,但因教会盲目追求付洗的人数,因此育婴堂收养弃婴或孤儿多多益善,对送婴孩入堂者常常给以酬报。当时社会上常有迷拐小孩的事件发生,人们往往以查拿迷拐为名,自行拘人送官。而教内教外都有不良之徒与教堂丁役将诱拐幼孩呈献堂中,以便得取酬金,教会则往往不问来历就收留,给民众留下“教堂迷拐幼孩”的口实。教会又有施洗临死小孩的仪式,人们往往收送病危或濒死小孩给教堂,遂引起民众怀疑与推测,认为教堂将小孩挖眼剖心以制药饵,或榨取油脂,探汲脑髓。1870 年(同治九年)6 月间,天津时疫流行,育婴堂中小孩死了近 40 人,被埋葬在义冢中,其掩埋又在夜间。小孩尸体被发现以后,浮言大起,认为死孩乃教堂所杀,挖眼剖心以制药饵。此时桃花口居民拘送迷拐嫌犯武兰珍送官,武氏供称受教堂门丁王三指使并供给迷药,已迷拐幼孩共 7 人,每名得酬金 5 元等等。此案成为天津教案的导火索。乡绅集会孔庙中,书院停课,街上出现揭帖,民情激愤,百姓骚乱。天津道台周家勋、天津知县刘杰、三口通商大臣崇厚先后分别会晤法国驻天津领事丰大业,查问王三案情,并要求检查教堂。丰大业先不肯答应,致双方不欢而散,后商定检查事宜。6 月 21 日上午,天津道台周家勋、知府张光藻、知县刘杰携拐犯武兰珍前往教堂检查,三传王三未获。下午,围观群众与教堂中人发生冲突,又有民众 5 人赴法国领事署理论,丰大业认为崇厚派兵保护不力,遂暴跳如雷,亲往崇厚衙门,秘书长西蒙执刀相随。丰大业在衙门内狂暴无礼,拔剑击桌,对崇厚说:“乱民要我的命,我要让你死在我前面。”

随后就连发两枪，将崇厚随员一人击伤，又将屋内杂物信手打破，咆哮不止。当时街上聚集水火会群众已经数千人，崇厚劝其暂时不要外出，他回答：“我不怕中国百姓。”遂出去，路遇天津知县刘杰，又相向怒骂，并开枪击中刘杰的随员。西蒙又向群众开枪两次。群情激愤，忍无可忍，将丰大业和西蒙群毆击毙，投尸河中。后民众又聚众焚毁天主堂、仁慈堂、法国领事署，又拆毁英美教堂数所。此次教案被杀中外人士共达 20 余人，包括法、俄、比利时、意大利、爱尔兰籍的传教士、修女、外交官、商人，还有中国教士、教民及教堂工役。

清政府深感案情严重，于 23 日派直隶总督曾国藩自保定赴津查办，又将天津道府县及崇厚等长官交部议处。次日，英、美、法、比、俄、普、西班牙等 7 国驻京公使联名照会中国官署，随即调派军舰到天津海口和烟台进行武力恫吓。当时清政府中的剿夷派认为天津民众击毙丰大业等人纯出义愤，宜给予奖励以御外患。而妥协派主张由于清政府的军事力量比较薄弱，不敌列强，所以只能以妥协方式处理教案。负责查办教案的曾国藩、李鸿章等人亦主张妥协政策。法国公使罗淑亚要求以天津府县官员抵命，曾国藩坚持不应。双方僵持不下。7 月 19 日欧洲普法战争爆发，法国无暇东顾，最后清政府应允降谕保护外侨安全、派特使往法国道歉、赔偿抚恤、拿办凶犯、处分天津府县官员、及为天主教教士洗雪“挖眼剖心”之冤诬等等结案。此案处死 20 人，军徒 25 人，赔款白银 50 余万两，天津知府张光藻、知县刘杰发配黑龙江，崇厚为特使赴法道歉。

12、巨野教案

又称曹州教案。1897 年(光绪二十三年)11 月 1 日夜，大乃会成员雷继参、惠潮现、萧盛业、姜三绿、张允等人潜入曹州府巨野县

张家庄德国天主堂,杀死传教士能方济与韩理。济宁、寿张、单县、武城等地群众在大刀会的号召下纷纷响应,不断发生教案。

巨野教案的发生,给了德国派遣军舰侵占胶州湾的机会。19世纪90年代德国帝国主义积极向远东扩张,1890年(光绪十六年)从法国手中夺得鲁南德籍传教士的保护权,并竭力利用传教士为其侵略服务。德国早已觊觎山东胶州湾地区。1896年(光绪二十二年)、1897年(光绪二十三年)德国两次向清政府要求租借胶州湾,均遭拒绝,正在等待时机。德国政府于11月6日获悉教案消息,马上电令驻扎在上海的德国舰队在海军少将棣利士率领下日夜兼程开往胶州湾。德皇还同时任命亨利亲王为远东舰队司令,率大舰队从德国立即向中国进发。又在11月10日指示德国驻华公使海靖向清政府提出强烈抗议。棣利士的舰队于11月13日到达胶州湾,在次日凌晨在青岛强行登陆,随后德军占领了胶州府城。11月15日德国公使海靖向清政府提出苛刻要求。

总理衙门一面与德国公使谈判,一面电令山东巡抚李秉衡采取守势,守军只得在德国侵略军的压迫下后退。到11月27日,胶州湾终于被德军全部占领。当亨利亲王所率德国舰队开到后,清政府在军事压力下派翁同龢、张荫桓于12月16日与德方重新开始谈判,终于被迫在1898年(光绪二十四年)3月6日签订了协议,其中关于巨野教案的协议要点如下:1、山东巡抚李秉衡撤职,不得再任大官;2、赔偿教堂损失白银3千两;3、中方代建教堂3处(济宁、曹州府、巨野),每处建筑费给银6万6千两,后两处拨给地基10亩。教堂门前均要立碑,碑上刻“敕建天主堂”五字。又须在巨野、菏泽、郛城、单县、武城、曹县、鱼台7处各建教士住宅一所(共付建筑费2万4千两);4、凶犯雷继参、惠潮现斩首,萧盛业、姜三绿、张允监禁5年;6、朝廷降谕保护在华德国传教士。

与此同时,还签订《胶澳租界条约》,规定将胶州湾区域全部划归为德国租借区域,由德国行使主权,租借期为99年;准许德国筑

造胶济铁路,铁路附近左右各 30 里内地区的矿产归德国人开采;德国有在山东全省优先开办各项事业的特权,山东全省划归德国势力范围。德国政府于缔约后组织德华公司开发全省矿产及筑造铁路。

13、大足教案

是中国人民起而反抗帝国主义侵略的重大教案之一。中法战争后,法国教会势力在中国进一步发展。当时,大足县龙水镇民众,出于对外国传教士横行不法的愤恨,曾于 1886 年(光绪十二年)和 1887 年两度于灵官庙会时拆毁法国天主教堂。但是传教士又雇工重建,并扩展屋基,加厚围墙。1890 年(光绪十六年)教堂重修工程竣工,适逢灵官 8 月 4 日的会期将至,法国传教士彭若瑟强迫大足知县钱葆堂禁止迎神赛会和派兵守护教堂。灵官庙会被迫取消。但是到场的群众仍然很多,拥到教堂与守护教堂的团勇发生殴斗,一平民被杀,且有民房被教民焚毁,激起民愤。在场民众当即捣毁教堂 3 处,公所、医馆各 1。彭若瑟逼迫知县钱葆堂惩办“凶手”。钱葆堂随即诬陷富绅蒋赞臣指使乱民,派兵拿办。蒋被迫与其表兄余栋臣会同余翠坪、余海坪、唐翠屏、李玉亭、李尚儒等人组织煤窑、纸厂工人和挑贩百余人歃血为盟,竖旗起事。8 月 8 日他们手持长矛大刀,进攻龙水镇,杀死教民 11 人,毁房 200 余家。并发布檄文,痛斥帝国主义的侵略罪行和外国传教士的无法无天,揭露封建官吏助纣为虐,号召广大人民奋起驱逐外国传教士。邻近的马跑场、蒋家坝民众,也群起响应,焚毁教堂多处。四川总督刘秉璋派桂天培带兵到大足镇压。桂天培一面分化起义武装,一面纠集地主团练,成立安民局,随同官军镇压。嗣后,蒋赞臣投降官军,余栋臣则率众转入山区坚持斗争。1898 年(光绪二十四年)4 月,巴县知县王焯昌诱捕余栋臣,被蒋赞臣等人率众数百

人劫狱救出。余栋臣招募兵卒，铸造武器，在龙水镇再度起义，哥老会会众踊跃参加。聚众6千余人，推选余栋臣、蒋赞臣、唐翠屏等人为正副首领。7月1日派人到荣昌河包场捕获巴黎外方传教会士华芳济为质，当众宣布其包揽词讼、强买田产等罪行。次日发布檄文，痛斥帝国主义列强对中国的侵略罪行。7月下旬，清政府派兵进剿，在三教场为张桂山所败。9、10月间，起义军队伍多达1万余人，分路出动，北攻铜梁、安岳，南攻永川、江津，东攻重庆，西攻内江，共波及三十余州县。所过地方，焚毁教堂医馆二十余处，没收教民财产，并在铜梁捕获中国籍教士黄用中为质，震动全国。清政府屡次下令四川总督剿抚兼施。10月四川布政使王之春派统帅周万顺到余栋臣营内招抚未果，周万顺亦被扣留。12月清政府决意进剿，将起义军各个击破。余栋臣等人放弃龙水镇，率众退入西山，又遭清政府的重兵围困。次年1月蒋赞臣、余栋臣带华芳济、周万顺二人下山投降，张桂山等部离散，起义失败。事后，清政府向法国赔偿白银118万两结案。

14、义和团运动与天主教

义和团运动是1900年(光绪二十六年)爆发的以农民为主体的中国人民自发的反帝爱国运动。

中日甲午战争以后，帝国主义加紧侵夺中国沿海港湾、深入内地掠夺路矿资源，并不断策划瓜分中国。当时朝野民族思想日益高涨，一致反对帝国主义，维护国家独立。但是在如何达到这一目标的途径上，大致分为两派。一派由洋务派和维新派组成，他们共同的主体思想是如何通过变革使中国富强，以抗击帝国主义的侵略。一派是守旧派，他们表现了一种盲目排外的思想，在憎恨帝国主义人侵同时憎恨随之而来的西方文明，只知攘夷排外，而不思自强。这一派在朝野上下占了大多数。1898年清政府中的守旧派

镇压了救亡图存的戊戌变法运动,并试图以民间秘密结社义和拳的力量抗击帝国主义的侵略。

义和拳是义和团的前身之一,18世纪下半叶开始活动于山东、直隶等省的民间秘密结社,以练习拳棒为主要活动形式,有的并持符念咒,相信降神附体。19世纪中叶以后,与属于八卦教系统的大刀会互相渗透,其他民间秘密结社如梅花拳也相继改称义和拳。1896年(光绪二十二年)以后,山东曹州等地的大刀会、德州一带以朱红灯为首的义和拳,都进行过反对教会势力的斗争。在1899年至1900年(光绪二十五至二十六年)群众性反教会斗争中,多数民间秘密结社先后采用“义和拳”或“义和团”的旗号,由地区群众性斗争逐渐汇成大规模的义和团运动。

1899年(光绪二十五年)下半年,义和拳等组织逐渐改称义和团。山东义和团首先提出“扶清灭洋”的口号,为各地义和团所接受,吸引了更多的群众参加反帝爱国运动。在山东,义和团得到两任山东巡抚李秉衡、毓贤的支持,有较大的发展。1897年(光绪二十三年)李秉衡因为巨野教案被撤职。毓贤在1899(光绪二十五年)出任山东巡抚后,也因为对教案处理不力被撤职。他们因为教案被去职,更加痛恨西人。毓贤到北京游说权贵,认为义和拳为义民,且有神技妙术,不畏枪炮,可以利用义和团抗击帝国主义。王公大臣如端王载漪、庄亲王载勋、刚毅、徐桐、崇绮、英年、启秀等人,都很赞同。慈禧太后则犹豫不决。

1900年(光绪二十六年)春,由于山东巡抚袁世凯对于义和团运动的镇压,山东的义和团运动一度陷入低潮。但是在清政府支持下,义和团在华北、东北各省获得迅速发展,京、津一带声势尤其浩大,仅北京城内设坛就多达800余所。各地义和团人数达数十万。他们痛斥帝国主义侵略中国,到处劝人习拳,宣传扶清灭洋思想。义和团的活动,引起帝国主义的恐慌,当年4月,英、德、美、法等国公使联合照会清政府,限令在短期内将义和团“剿除净尽”,

否则将出兵代剿。5月下旬各国政府进而以“保护使馆”为名,陆续派军队进入京、津。全国局势顿时紧张起来。6月10日,英、法、日、俄、德、美、意、奥八国联军,由天津出发进犯北京。由于义和团的阻击,12日受阻于廊坊,后被迫退回天津。17日凌晨,集结在大沽口外军舰上的各国军队,又组成新的联军,突然袭击大沽炮台,炮台失陷。次日,天津义和团和清军进攻当地紫竹林租界,开始保卫天津的战斗。20日,清政府经过数次御前会议的激烈争议,慈禧太后支持载漪、刚毅等人利用义和团的主张,决心对外宣战。21日清政府下诏对各国宣战,并下令鼓励义和团“御外侮”,设立团练大臣以控制义和团。这份宣战的上谕一颁布,义和团运动如火上加油,从北京、天津蔓延到辽宁、黑龙江、云南、贵州、河北、山西、四川、湖南、江西各省。

在“扶清灭洋”、“保清灭洋”、“杀洋灭教”等口号下,各地义和团开始焚毁教堂,附设的学校、医院和育婴堂均被殃及。有的地方的义和团对罪恶多端的传教士和教民在坛口进行审判后处死,有的地方则到处捕杀传教士和教民,致使全国各地许多主教、神父、教民被屠杀。各处洋教士闻讯之后,纷纷乔装打扮,仓皇出逃。许多教民也外出躲避。在有些地方,教民在传教士的带领下,纷纷聚集起来,组成教堂武装,掘壕筑垒,对义和团进行武装抵抗。在武装冲突中,双方各有死伤。

山东是义和团运动的发源地。袁世凯到山东为巡抚后,仇视和镇压义和团运动,使其发展大受影响。所以当义和团运动发展到高潮时,山东义和团活动并不太活跃。当清政府发布宣战上谕时,袁世凯不得已令西方传教士暂避海口租界,同时将教堂房屋借查封入官为名保护起来,以防义和团捣毁。但是在潍县、乐陵、泰安等地仍有捣毁教堂、攻打教民的事件发生。

清政府与各国宣战后,两江总督刘坤一、两湖总督张之洞、两广总督李鸿章都不执行,并派代表与各国领事订立《东南保护约

款),互不侵犯,使东南各省未遭大规模动乱。但是在局部地区还是发生了焚毁教堂、抢掠,杀害教徒的反教事件。

义和团运动使在华的教会势力受到了沉重的打击,全国基督教势力被削弱三分之一。据德礼贤《中国天主教传教史》统计,在义和团运动中,天主教被杀的主教 5 人、外籍教士 29 人,外籍修女 9 人。

由于八国联军的武装干涉,及清政府的腐败、军事装备的落后和指挥的无能,义和团运动归于失败。无数义和团成员和无辜百姓成为清政府对帝国主义列强屈辱求和的牺牲品。1901 年(光绪二十七年)9 月 7 日,清政府在帝国主义列强的逼迫下签订了屈辱的《辛丑条约》,赔款白银 4 亿 5 千万两。

15、中国与罗马教廷历史上的交往

历史上,罗马教廷与中国的交往开始于 13 世纪初。当时,蒙古族崛起和大力扩张其领土,成吉思汗武功卓著,攻城略地势头迅猛,挥军席卷欧亚大陆。罗马教廷和欧洲的君王们大为震惊,感到深受蒙古人威胁。罗马教宗英诺森四世(1243 - 1245 年在位)为扼止蒙古军队的进攻势头,决定派遣教廷专使东来,与蒙古人修好和传播天主教。

柏朗嘉宾(Giovanni da Piano di Carpine, 1182 - 1252)等 3 名天主教方济各会士受命出使蒙古汗国,向蒙古大汗呈送教宗书信。柏朗嘉宾一行于 1245 年 4 月 16 日由法国里昂出发,历经千难万险,于翌年 7 月 22 日抵达蒙古汗国首都和林。不久他得以觐见定宗贵由并呈递教宗书信。同年 11 月,柏朗嘉宾携带蒙古大汗给教宗的复信启程返回欧洲。1247 年 7 月,柏朗嘉宾回到里昂向教宗汇报。后来,柏朗嘉宾用拉丁文撰写了《蒙古史》。此次和随后的几次求和之行均收效甚微。

元朝建立后,教宗尼古拉四世于 1289 年派遣方济各会士孟高维诺(Giovanni da Monte Corvino, 1247 - 1328 年)向元帝呈送教宗书信和向中国传播天主教。孟高维诺于 1294 年抵达元大都(今北京),向元帝呈送教宗书信,受到朝廷的礼遇并获准在大都居留和传教。在随后的几年中,他成功地发展了教徒,修建了教堂。教宗克莱门特五世于 1307 年任命他为首任汗八里总主教和东方宗主主教,并增派 7 位方济各会主教来华协助工作,其中 3 位成功抵达。后来孟高维诺又成功地在福建泉州设立教区和兴建教堂。

1336 年元顺帝派遣欧洲人组成的使团出使欧洲,致书罗马教宗,请求教宗派新主教接替已于 1328 年去世的孟高维诺。元朝使团于 1338 年抵达教宗驻地法国的阿维尼翁,受到教宗本笃十二世(1334 - 1342 年在位)的接待,并派遣佛罗伦萨人方济各会士马黎诺里(Giovanni da Marignolli)作为教宗专使来华。马黎诺里于 1342 年率领庞大的使团抵达汗八里,向元顺帝呈交教宗书信和良马等礼物,并视察中国教务。1346 年元顺帝赠厚礼遣归使团。马黎诺里于 1353 年回到阿维尼翁向教宗复命,后撰写《波希米亚史》记述出使东方的经历。

元朝末年,横跨欧亚大陆的元帝国纷乱迭起,东西方交通的“丝绸之路”被阻断,罗马教廷与元朝的联系中断,天主教在中国中原地区也随之消失了。

葡萄牙人发现印度新航线后,罗马天主教会各传教组织开始尝试从海路派遣传教士来东方传教。由于西班牙和葡萄牙最早开始航海远征和海外扩张,成为海上霸主。1515 年罗马教宗利奥十世(1513 - 1521 年在位)批准葡萄牙垄断东方传教权。1534 年教宗保禄三世(1534 - 1549 年在位)再次下令允许葡萄牙国王享有在东方的“保教权”。于是试图来华传教的天主教传教士均以葡萄牙控制的澳门为进入中国的门户。明朝末年,耶稣会士方济各·沙勿略到达中国国门而不得入,于 1552 年在澳门附近的上川岛去

世。耶稣会士罗明坚于1580年进入肇庆。其他修会如方济各会、多明我会、奥斯定会也有传教士进入浙江、福建和广州等地,但都因中国官方所禁,不能久居。只有耶稣会士利玛窦于1582年抵澳门学习汉语后转赴肇庆,后北上,经南京抵北京并获准定居和开始传教。从此,天主教得以真正在中国传播。

1644年明朝灭亡后,在湖广一带建立的南明永历政权中,受洗入教的皇太后、皇后和皇太子希望通过外援恢复明朝江山,在华的耶稣会传教士则认为挽救明朝即可保住在华的传教成果并最终使中国归奉天主教,于是耶稣会士卜弥格(Michael Boym 1612-1659)作为南明皇太后的特使于1650年出使欧洲求援。他抵达罗马后向教宗亚历山大七世呈交了皇太后的信函并得到教宗的回信,在归途中于1659年在广西和安南的交界处去世。

清朝初年,在华的传教士之间爆发了旷日持久的“中国礼仪”之争。争论的焦点是拉丁文的“Deus”的汉语译名“天”、“天主”、“陡斯”和“上帝”是否准确以及中国人的尊孔祭祖是否宗教活动两个问题。由于对立的两派都多次要求罗马教宗和清朝皇帝表态,使历任教宗和康熙、雍正等皇帝都介入争论,甚至在教宗和皇帝之间发生了间接的冲突,并导致天主教在华被屡次“禁教”。鸦片战争后,天主教的“保教权”从葡萄牙转入法国手中。而传教士们在到达中国后从事传教活动时,又分别受到各自国家政府依照领事裁判权的保护。在各种不平等条约的保护下,天主教得以公开、迅速地恢复传教。一些品行恶劣的传教士和教徒藉着殖民主义的特权,强买强占土地、包揽诉讼、横行乡里,在各地与官绅士民发生冲突,激起多次“教案”。由于天主教在华传教事业的初创时期是漫长的和充满曲折、反复的,天主教徒人数始终只占中国人口的极小比例,加之上述种种矛盾冲突,以及法国政府的从中作梗,所以罗马教廷与中国政府建立外交关系的问题一直未被提到议事日程上来。

19世纪末,教廷和清廷开始作建立外交关系的尝试,双方的共同目标是破除法国对所有外国传教会的保教权。1881年,米兰外方传教会的安西满(Volonteri)主教通过教廷传信部上书教宗利奥十三世,建议教廷直接与清廷建立外交关系。此意见虽被采纳,但因法国政府的反对而未能实现。1885年,教宗利奥十三世派遣私人特使瑞良(Abbe Giulianelli)自罗马来到中国向清廷呈递国书,表达教宗对光绪帝的敬意并提请保护传教士。1886年李鸿章代表清廷向罗马教廷建议互派使节,教宗欣然接纳此建议并委任阿里亚莱里(Agliareli)总主教为外交使节,但由于法国政府的强烈反对而被迫搁置。1895年,安西满主教再次上书教宗,希望在中国的天主教组织能直接依赖教宗委派的宗座代表,而不是依靠法国的保护。1898年教宗利奥十三世试图向中国派遣宗座特使,又受到法国阻挠。

民国时期,中国外长陆徵祥于1918年曾与罗马教廷接触,双方同意建立外交关系,梵蒂冈还正式向外界宣布了这一消息。然而这次努力仍因同样原因而失败。直至1922年,在时任驻瑞士公使的陆徵祥的积极配合下,教廷终于得以派遣宗座特使刚恒毅(Celso Costantini 1876-1958)来到中国。但宗座特使的来华受到多方面的反对,其中除老反对派外,还包含中国人民反对殖民主义的呼声。刚恒毅先到上海,于次年元旦在京拜谒了黎元洪总统,后赴汉口建立宗座代表临时公署。1928年宗座代表正式公署在北京的前恭王府成立。

1928年8月1日,教宗庇护十一世发表“八一通电”,承认成立不久的国民党南京政府。1929年1月22日,刚恒毅前往南京祝贺,受到蒋介石接见。1933年刚恒毅因病辞职回国,意大利人蔡宁(Mario Zanin)继任驻华宗座代表,1934年3月上任。

正当罗马教廷与中国的关系稳步发展之际,1934年庇护十一世宣布承认日本帝国主义扶植的伪满洲国,并把被日本侵占的东

北从中国传教区中划出,成立单独的东北传教区,同时任命吉林教区主教、巴黎外方传教会的高德惠(Augustin Gaspais)为驻“满洲国”的宗座代表。日本侵华战争全面爆发后,1938年9月10日,庇护十一世在梵蒂冈接见伪满洲国特使。同年10月20日,他致函问候伪满洲国皇帝溥仪。1939年2月庇护十二世当选教宗后,立即致信溥仪,表示接续庇护十一世承认伪满洲国的立场。收到溥仪祝贺他当选教宗的贺信后,他随即复函表示谢意。与此同时,庇护十二世于1939年3月13日接见专程前来参加前一天的加冕典礼的中国政府特使顾维均时,没有按照中国特使以及广大中国教徒所希望的那样,明确谴责日本的侵华暴行。次日,即1939年3月14日,第二任驻华宗座代表蔡宁(Mario Zanin)主教发布牧函,要求中国天主教人士面对日本侵略者保持超然态度,“不偏右,不偏左”。罗马教廷和教宗代表对日本侵华的暧昧态度激起国民政府和中国教会内外爱国人士的不满。中国官方和民间一直致力于促使罗马教廷与中国建交以便孤立日本,但都未奏效。1942年3月,罗马教廷不顾同盟国的规劝和反对,与日本建立了外交关系。

只是在罗马教廷与日本建交一年多后,即1943年6月,梵蒂冈罗马教廷与中华民国政府才终于建立了正式的外交关系。同年7月,国民党政府任命谢寿康为中国驻教廷第一任公使。但罗马教廷并未同时派遣教廷驻华公使,蔡宁主教继续作为宗座代表留任,并未被教廷任命为驻华公使,致使教廷公使一职长期空缺。直至抗日战争胜利后的1946年年初,田耕莘主教在罗马接受枢机任命和祝圣后回国任职,教廷将中国传教区改为中国主教区,天主教圣统制在中国建立。7月,宗座代表蔡宁辞职回国。同年底,第一任教廷驻华公使摩纳哥籍意大利人黎培里(Antonio Riberi 1897-1967)总主教来华就任。至此,中国和梵蒂冈教廷之间总算建立了完全的外交关系。

1946年谢寿康离任,由正在致力于圣经翻译的天主教徒学者吴经熊接任中国驻教廷公使并于1947年初到任。1949年6月第二任中国驻梵蒂冈公使吴经熊离任赴美,继任者为曾留学和驻节意大利及教廷的朱英,其职衔为驻教廷“公使馆代办”。

1949年新中国成立后,罗马教廷拒不承认中国新政府。黎培里滞留中国大陆,继续操纵中国天主教会反对新政权。1950年,中国天主教界掀起了反帝爱国运动,黎于1950年12月和1951年3月连续致函全国主教,反对反帝爱国运动。对此,天主教界爱国人士纷纷集会,强烈要求政府驱逐帝国主义分子黎培里。1951年9月黎培里被中国政府以“摩纳哥公民”的身份驱逐出境。1952年,梵蒂冈与台湾当局接续上“外交关系”,黎培里从滞留地香港赴台湾就任。从此,梵蒂冈与中国大陆互相隔绝,同时与中国之一省台湾的国民党当局保持所谓“外交关系”。

16、中国天主教神职人员的本地化

神职人员的本地化是天主教本地化的重要方面,而主教的本地化则是神职人员本地化的关键。总的来说,天主教从明朝万历年间传入我国以来至本世纪50年代初,一直为外国传教士所控制,我国的神长教友长期处于无权地位。清初中国籍神父仍屈指可数,直到鸦片战争后,情况才有所改变。

第一位担任主教的中国人是福建省福安人罗文藻。罗文藻16岁入教,顺治十一年(1654年)被任命为神父,1674年由罗马教廷任命为主教。但是由于多明我会菲律宾传教省会长嘉德郎(Antonius Calderon)的百般阻挠和激烈反对,多明我会一直拒绝为罗文藻举行祝圣仪式。直至11年后的1685年,罗文藻才由意大利方济各会主教伊大任祝圣,成为第一位中国籍主教,也是1926年之前近350年的天主教在华传教历史中惟一的一位中国

籍主教。

据美国基督教学者赖德烈和中国天主教学者徐宗泽统计,1885年在中国从事传教活动的外国主教是35人,外国神父是453人,中国神父只有273人。1919年至1920年外籍教士为1417人,中国教士已经达到963人,但却没有一位中国主教。

本世纪20年代,中国民族主义高涨之际,在罗马教廷的鼓励和驻华宗座代表刚恒毅的直接推动下,又出现了任命中国籍主教的契机。1926年10月,庇护十一世在罗马亲自为刚恒毅陪同前来的6名中国新主教举行祝圣礼。从此中国天主教会才开始不间断地有了中国籍主教。1936年中国籍教士发展到1835人,外籍教士为2717人。1946年虽然罗马教廷在中国建立了天主教圣统制,但中国天主教会仍隶属教廷传信部管辖。是年,中国划分为20个教省,由20位总主教主持。他们之中17位为外籍教士,仅有3位中国籍总主教。当时所设立的主教区共有137个,其中110多个主教区的主教为外籍教士。1948年中国有主教区139个,而中国籍主教仅有14人。显而易见,中国的天主教会依然控制在外国传教士手中。1949年新中国成立后,外籍传教士或主动撤离大陆,或因从事反对新中国的活动被中国政府驱逐出境,一些中国籍主教也离开大陆,造成近140个教区中,大部分教区出现主教空缺的局面。

从1949年至1955年,罗马教廷陆续委任了18位中国籍主教,使中国籍主教总人数达到30余位,但实际留在国内的只有约20位主教,全国大部分教区没有了主教。直到1958年中国天主教会开始自选自圣主教填补主教职位空缺,才真正由中国籍主教领导中国天主教会各教区的教务。至“文革”前,中国天主教会自选自圣了52位主教。

1979年12月21日,傅铁山在北京宣武门南堂被祝圣为北京教区主教。从此,中国天主教会又恢复自选自圣主教。改革开放

以来至今,自选自圣的主教约有 40 位。从 1958 年开始自选自圣至今,自选自圣的主教共有 149 位。

17、中国天主教的反帝爱国运动

19 世纪中叶鸦片战争后,西方传教士依靠不平等条约的保护,打破了百年禁教给传教活动带来的不利局面卷土重来,开始迅速传教。从此,西方天主教在华的传教事业就带上了浓重的殖民主义色彩。外籍教士把持中国天主教会的各种权力,教会内中国籍的神职人员长期处于无权的地位。一些品行不端、信仰不纯正的外国传教士和教徒依仗治外法权以及教会的势力,欺压官绅士民、横行乡里,多次激发冲突和酿成教案。在中国人民的革命斗争进程中,罗马教廷始终站在对立的立场上,承认伪满洲国,禁止中国天主教徒抵抗日本侵略者,支持蒋介石政府打内战,反对中国人民的解放事业。1949 年解放后,教会当局继续站在反动立场上,采取各种手段反对中国新政权,同时指令中国教友不准参加共产党和人民政府领导下的任何组织,不准参军、参干,不准参加妇联、青联、学联和工会,不准阅读新中国的报纸,甚至不准教友的孩子参加儿童队和人学读书。在反动的教会当局的操纵下,中国天主教会不仅依然保持着半封建状态和旧时代的“洋教”面貌,而且又有了蜕变成新社会中的一支反动的政治势力的危险。在事关中国教会生死存亡的危急关头,中国天主教会中的有识之士早已对教会内的殖民主义倾向和外国神职人员操纵一切的状况不满,更谴责教会内的帝国主义分子敌视中国人民革命的反动立场。由于中华人民共和国的成立,中国人民可以当家作主了,中国天主教界掀起了反帝爱国运动,努力清除中国教会内的帝国主义势力,把中国教会从背离纯正信仰的歧途引回到真正符合宗教精神的正确道路上。

1950年11月29日,四川省广元县王良佐神父率先发表《三自爱国革新宣言》,主张与帝国主义割断各方面的关系,建立自治、自养、自传的教会。同年12月25日《新华日报》刊登了王良佐的《三自爱国革新宣言》。随后,归绥、重庆、南昌、武汉等地的部分神职人员和信徒也相继发表宣言,呼吁割断与帝国主义的联系,实现教会的三自。1951年1月11日天津市的教友首先成立了“天津市天主教革新运动促进会筹备会”。同年3月南京教区代理主教李维光和一些神职人员及教友发表宣言,主张天主教在中国要实行自养自治自传三大原则,声明反对教廷干涉中国内政,坚决与教廷割断政治和经济关系。我国天主教广大爱国神职人员和教徒的主张得到国家领导人和政府的支持。1951年1月17日,周恩来总理向参加中央人民政府政务院文教委员会茶话会的华北地区天主教人士讲话时,对天主教反帝爱国运动表示赞赏和支持。《人民日报》、《光明日报》、《天津日报》、南京的《新华日报》及上海的《解放日报》纷纷刊登天主教外籍传教士涉及的众多间谍案及反革命案件的材料,揭露他们破坏新中国的企图和活动。三自革新主张得到天主教界人士的广泛响应,天主教反帝爱国运动迅速扩展到全国各地。

与此同时,企图继续操纵中国天主教会反对新政权的罗马教廷及其在华的代理人黎培里(Antonio Riberi 1897-1967)等人也在积极活动。1951年3月31日,黎培里致函所有主教,谴责南京宗座代牧李维光签名的宣言。同年4月,他再次写信,以更强烈的词句提醒所有主教说,以直接或间接方式推翻教会权威将遭受教会纪律的惩罚。黎培里不仅反对教友与政府合作,更反对教会的三自爱国运动,并以开除教籍恫吓那些支持政府驱逐他出境的教徒。黎培里的这些行动严重地超出了一位在华外籍公民所应遵循的行为规范的约束,是赤裸裸的反中国政府的政治活动和对我国内政的干涉。1951年9月8日,中华人民共和国政府将黎培里作

为“摩纳哥侨民”永远驱逐出境。在此前后,外籍天主教神职人员和修女或主动撤离大陆,或因从事反革命活动被关押或驱逐出境。他们之中有的人回到本国,但相当多的人去了香港、澳门或台湾。许多中国籍神职人员也离开了中国大陆。黎培里在香港滞留 13 个月后,在反共大势已去和中国革命的胜利已不可逆转的明朗局势下,于 1952 年 10 月前往台湾,和国民党当局接续上“外交关系”,台北和罗马互派了“外交代表”。通过这一举动,罗马教廷把敌视中国大陆新政权的政治态度化为无视新中国的外交现实,从而使自己就此与新中国隔绝。

针对中国政局的重大变化和中国教会的新处境,1952 年 1 月 18 日,教宗庇护十二世发表公函《开端,我们切愿声明》(即《劝勉中国被难教胞》),避而不谈中国人民饱受殖民主义和帝国主义欺压的辛酸历史,却把中国的状况比作早期教会的教难,谴责中国政府驱逐外国传教士,要求信徒服从罗马宗座。1954 年 10 月 7 日,庇护十二世颁布《致中华人民》通谕,谴责中国政府干涉信仰自由,鼓励与政府对立的教徒,继续谴责三自革新运动和以革除教籍威胁参加反帝爱国运动的教徒。国内以上海主教龚品梅为首的少数顽固坚持反动立场的神职人员和教徒在教宗庇护十二世通谕的鼓励下,继续以各种手段与新政府对抗。1955 年 9 月 8 日,龚品梅在上海被捕,他所领导的反革命集团以及散布各地的披着天主教团体外衣的各种反动组织如圣母军也被陆续瓦解。

1953 年,唐山、广州、郑州、南京等城市开始成立天主教爱国团体。至 1956 年年初,全国各地的天主教爱国团体已多达 200 个左右。这些基层天主教爱国组织的存在为全国性天主教爱国团体的成立奠定了群众基础。同年初,参加政协第二届全国委员会第二次会议的几位天主教主教、神父和教友,在国务院秘书长习仲勋主持的座谈会上,提出成立中国天主教全国性爱国组织的建议,并立即开始进行筹备工作。1956 年 7 月,中国天主教友爱国会筹备

委员会预备会议在北京举行。参加会议的 30 多位天主教神长教友协商和讨论了有关事宜并受到周恩来总理的接见。1957 年 2 月,中国天主教友爱国会发起人会议在北京举行。会议决定跨越原计划的中国天主教友爱国会筹备委员会的过渡阶段,直接成立中国天主教友爱国会。同年 6 月 17 日至 8 月 2 日,中国天主教友第一次代表会议在北京举行。来自全国 26 个省市 100 多个教区的主教、代主教、神父、修女和教友等共有 241 位代表出席会议。会议决定正式成立中国天主教友爱国会(1962 年改名为中国天主教爱国会),同时通过了《中国天主教友爱国会章程》并选举沈阳教区主教皮漱石担任中国天主教友爱国会主席。关于和梵蒂冈教廷的关系,会议通过的《中国天主教友代表会议决议》声明:“为了祖国的利益,为了教会的前途,中国天主教会必须彻底改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地半殖民地状态,实行独立自主,由中国神长教友自己来办,在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教的关系,在当信当行的教义教规上服从教宗。但必须彻底割断政治上、经济上和梵蒂冈教廷的关系,坚决反对梵蒂冈教廷利用宗教干涉我国内政、侵犯我国主权、破坏我们正义的反帝爱国运动的任何阴谋活动”。中国天主教友爱国会的成立和独立自主、自办教会方针的确立,对中国天主教会的发展具有深远的意义和重大的影响。

1949 年全国解放时,中国大陆有近 140 个天主教教区,其中只有近 30 个教区是由中国籍主教主持的,其他教区原均由外籍教士把持。至 1955 年,由于在华的外籍神职人员或主动撤离大陆或被驱逐出境,一些中国籍主教也随着离开大陆,致使大多数教区出现主教空缺。为满足信徒宗教生活的需要和社会的稳定,以新主教填补空缺成为当务之急。

1957 年 12 月 16 日,在成都教区爱国会举行的会议上,李熙亭神父被选为主教。这是国内自选主教的先声。1958 年 3 月 18

日、19日,汉口和武昌两个教区分别选举董光清、袁文华神父为主教候选人。本着宗教上“当信当行”的原则,汉口和武昌两教区分别于3月24日、26日发电报呈报罗马教廷审批,但却遭到了罗马教廷的拒绝,并以“超级绝罚”相威胁。教廷传信部于26日、29日分别复电,声称“一位主教,无论属于何种礼仪或地位,祝圣一位未经圣座提名或核准者为主教,祝圣者及受祝圣者双方均受到极端保留于圣座的自科开除教籍之罚”。传信部和方济各会总会长也同时警告董光清和袁文华不要接受祝圣。面对我国教会主教缺乏的现实困难和教廷的非难,为了我国教会的生存与发展,中国天主教会选择了自选自圣主教的道路。1958年4月13日,董光清、袁文华在汉口天主教总堂,由蒲圻教区李道南主教主礼,内蒙古王学明主教、陕西李伯渔主教和襄阳易宣化主教襄礼,祝圣为主教。4月17日,全国神长教友的代表在武汉发表声明,抗议罗马教廷破坏汉口、武昌两教区自选自圣主教的行为。同年6月29日,教宗庇护十二世颁布《宗徒之长》(即《致中国教会》)通谕,谴责中国政府的宗教政策和中国天主教爱国会,声明任命主教的权力归教宗所有,自选自圣的主教虽有效但不合法,不合法的祝圣者和受祝圣者均受极端保留于宗座的自科开除教籍之罚,并再次鼓励所谓“受难者”和许诺为他们祈祷。但是中国天主教会为了自身建设的需要,坚持独立自主自办教会的原则,继续自选自圣主教。至60年代中期,中国大陆境内大部分教区都有了他们自己的主教。他们得到广大教友的拥戴,顺利地履行神职,组织正常的教会生活。

中国天主教人士开展的反帝爱国运动,使中国天主教会避免了被罗马教廷和一些反共的外籍传教士以及中国神职人员中的反动分子拖入反革命泥潭从而蒙受教难的命运,及时地挽救了中国教会。中国天主教会从此走上了爱国爱教、独立自主、自办教会、自选自圣主教的道路。

18、中国天主教全国性组织和会议

“文化大革命”以前,中国天主教爱国会是我国天主教惟一的全国性组织,中国天主教爱国会代表会议是我国天主教惟一的全国性会议。文革后开始有了中国天主教代表会议和教务委员会、主教团。两个会议由先后相继召开逐渐变为同时召开,最后于1992年合为一个会议。会议序号仍从第一届中国天主教爱国会代表会议起顺序排列。爱国会、教务委员会、主教团三个全国性机构的性质和相互关系经历了几次调整。

第一届中国天主教爱国会代表会议于1957年6月17日在北京召开,来自全国26个省市100多个教区的主教、代理主教、神父修女和教友共计241位代表参加了会议。经过长期、认真、严肃、激烈的讨论,会议于8月2日结束。会议通过了《中国天主教友代表会议决议》,决定正式成立中国天主教友爱国会并通过了《中国天主教友爱国会章程》。爱国会章程规定,“爱国会是中国天主教神长教友组成的爱国爱教的群众团体,其宗旨为团结全国神长教友,发扬爱国主义精神,积极参加祖国社会主义建设和各项爱国运动,保卫世界和平,并协助政府贯彻宗教信仰自由政策”。章程规定爱国会的最高机构是中国天主教友代表会议。来自全国26个省、市、自治区的150位主教、代理主教、神父、修女和教友组成中国天主教友爱国会委员会。会议选举沈阳教区主教皮漱石担任中国天主教友爱国会主席。杨士达、李伯渔、李维光、王文成、赵振声、董文隆、李德培、曹道生当选副主席。李君武当选秘书长。

第二届中国天主教爱国会代表会议于1962年1月6日至18日在北京举行。共有256位代表出席了会议。会议对《中国天主教友爱国会章程》作了修改,将本组织定名为中国天主教爱国会,即去掉了原名中的“友”字。第二届爱国会委员会由155位委员组

成。皮漱石主教再次当选中国天主教爱国会主席。杨士达、李伯渔、李维光、赵振声、董文隆、李德培、曹道生、张家树、李君武、王良佐当选副主席。汤履道当选秘书长。

第三届中国天主教爱国会代表会议于1980年5月22日至30日在北京举行。全国26个省、市、自治区的198位主教、神父、修女和教徒代表出席了会议。这是“文化大革命”后中国天主教的第一次盛会。会议修订了《中国天主教爱国会章程》。该章程规定中国天主教爱国会是“中国天主教神长教友组成的爱国爱教的群众团体。其宗旨为：团结全国神长教友，在中国共产党和人民政府领导下，发扬爱国主义精神，遵守国家政策法规，积极参加祖国社会主义现代化建设，促进与国际天主教人士的友好往来，为反动帝国主义、霸权主义，保卫世界和平，并协助政府贯彻宗教信仰自由政策”。会议选举周村教区宗怀德主教为中国天主教爱国会主席。张家树、李德培、曹道生、杨高坚、涂世华、傅铁山、王良佐、汤履道当选副主席。汤履道兼任秘书长。第三届爱国会委员会共有118位委员。

随后，中国天主教第一届全国代表会议于5月31日至6月2日举行。共有207位代表出席了会议。会议决定同时成立中国天主教教务委员会和中国天主教主教团，并制订了《中国天主教教务委员会章程》。当时没有制订主教团自己的章程。按照《中国天主教教务委员会章程》的规定，中国天主教教务委员会是全国性教务机构，其最高机构是中国天主教代表会议。在代表会议闭会期间，教务委员会负责执行代表会议的决议，有权商讨和决定重大教务问题。中国主教团由各教区正权主教组成，其使命是“研究、阐明当信当行的教义教规”，以及“交流传教经验”和“与其他国家的教会发展友好关系”。

第一届中国天主教代表会议选举上海教区张家树主教担任教务委员会主任和主教团团团长。主教团副团长是王学明主教（呼和

浩特)、杨高坚主教(常德)、宗怀德主教(济南)、董光清主教(汉口)、涂世华主教(汉阳)、傅铁山主教(北京)、钱余荣主教(徐州)。主教团秘书长由杨高坚主教兼任。从此中国天主教有了两个全国性组织和主教团,即通常所称“两会一团”。

第四届中国天主教爱国会代表会议于1986年11月18日至29日在北京召开。出席会议的273位天主教界代表分别来自全国28个省、市、自治区。会议修订了《中国天主教爱国会章程》,重申爱国会要协助政府贯彻宗教信仰自由政策,坚持中国天主教独立自主、自办的方针,协同教务委员会办好教务,开展与国际天主教人士的友好往来,为祖国统一和世界和平作出贡献。宗怀德主教再次当选中国天主教爱国会主席。张家树、李德培、王良佐、杨高坚、汤履道、涂世华、董光清、傅铁山、蔡体远当选副主席。朱世昌当选秘书长。第四届爱国会委员会由166位委员组成。

第二届中国天主教全国代表会议同期举行。278位代表参加了会议。会议对《中国天主教教务委员会章程》进行了修订。新章程增加了助理主教也是主教团成员的内容,规定主教团由各教区正权主教和助理主教组成。会议再次选举张家树主教为中国天主教教务委员会主任和中国天主教主教团团长,并增选哈尔滨教区的王瑞寰主教为主教团副团长。其他领导人选没有变动,主教团成员增加至52人。

第五届中国天主教全国代表会议于1992年9月15日至19日在北京举行。来自全国30个省、市、自治区的272位代表出席了会议,其中有主教68位。会议的主要议事日程有三项:调整天主教的“两会一团”3个机构、制订主教团章程、选举主教团和爱国会领导成员。此外,会议还决定筹办中国天主教神哲学院,以满足培养神职人员的需要。会议通过了《关于调整“中国天主教三机构”的决议》、新制订的《中国天主教主教团章程》以及修订过的《中国天主教爱国会章程》。中国天主教会原有的3个机构经过调整

后,中国天主教主教团成为中国天主教会的全国性教务领导机构,对外代表中国天主教会,教务委员会成为主教团的下属机构。主教团由全国各教区正权主教、助理(辅理)主教、顾问主教组成,下设教务委员会、修院教育委员会、礼仪委员会、神学研究中心、经济委员会、海外联谊委员会。主教团章程中写入了承认教宗首席权和为教宗祈祷的条文。爱国会章程和主教团章程都规定,中国天主教全国代表会议是中国天主教的最高权力机构,爱国会和主教团向中国天主教代表会议负责,在代表会议闭会期间负责执行代表会议的决议,代表会议的召开和代表名额的产生办法由主教团常务委员会与爱国会常务委员会共同研究决定,重大事宜由两会领导人联席会议商讨决定。会议规定,主教团和爱国会的关系是“既互不隶属,各有分工,但又互相联系,密切配合”。从此,中国天主教的全国性机构成为主教团和爱国会,即“一团一会”。

宗怀德主教在会议上当选为中国天主教主教团主席和中国天主教爱国会主席。金鲁贤、涂世华、郁成才、董光清、刘景和、刘柏年、王良佐、朱世昌、李笃安、俞嘉第当选爱国会副主席。朱世昌兼任爱国会秘书长。爱国会第五届委员会由 178 位委员组成。

金鲁贤、傅铁山、蔡体远当选主教团副主席。宗怀德、金鲁贤、傅铁山、蔡体远、涂世华、郁成才、董光清、李笃安、蒋陶然、郭印官、金沛献当选主教团常委。傅铁山兼任主教团秘书长。段荫明、王学明、王瑞寰、李思德担任主教团顾问。

中国天主教主教团地位的确立,是我国天主教历史的重大事件。中国天主教会理顺了组织机构的相互关系,在主教团章程中确定“本团为中国天主教的全国性教务领导机构”,其宗旨为“以圣经为依据,本着至一、至圣、至公,从宗徒传下来的圣而公教会的传统精神,研究、阐述当信当行的教义教规,审批教区主教的选圣,设置牧灵职务,制定牧灵规章,开展牧灵工作。”主教团向代表会议负责的规定,则体现了中国特色。

第六届中国天主教全国代表会议于 1998 年 1 月 17 日至 21 日在北京举行。来自全国 31 个省、市、自治区的 253 位代表参加了会议。会议修订了《中国天主教主教团章程》和《中国天主教爱国会章程》。

会议选举上海教区金鲁贤主教、汉口教区董光清主教、海门教区郁成才主教担任中国天主教主教团和中国天主教爱国会名誉主席，南京教区刘元仁担任中国天主教主教团主席，傅铁山、刘景和、李笃安担任主教团副主席，刘元仁、傅铁山、刘景和、李笃安、金沛献、蒋陶然、房兴耀担任主教团常委，马英林担任主教团秘书长。

会议同时选举北京教区傅铁山主教担任中国天主教爱国会主席，刘元仁、涂世华、刘柏年、俞嘉第、霍成、吕国存担任爱国会副主席，刘柏年兼任爱国会秘书长。

版权归作者所有

天主教在线
www.cccn.org