

分类号:

密 级: 无

UDC:

单位代码: 10118



山西师范大学

研究生硕士学位论文

万历至康熙年间的山西天主教

张妍平

指 导 教 师 张有智教授 山西师范大学历史与旅游文化学院

申请学位级别 历史学硕士 专业名称 专门史

论文提交日期 2009年4月12日 论文答辩日期 2009年5月24日

学位授予单位 山西师范大学 学位授予日期 2009年7月1日

答辩委员会主席 岳谦厚教授

评阅人 李书吉教授 马志超研究员

独 创 性 声 明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得山西师范大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：_____日期：_____

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解山西师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：山西师范大学有权保留并向国家有关部门或机构送交学位论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权山西师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：_____ 指导教师签名：_____

日 期：_____ 日 期：_____

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：_____ 电话：_____

通讯地址：_____ 邮编：_____

论文题目：万历至康熙年间的山西天主教

专 业：专门史

硕 士 生：张妍平

签名：_____

指导教师：张有智

签名：_____

摘 要

明清之际天主教第三次传入我国，与唐代景教、元代也里可温教的昙花一现不同，这次天主教得以在中国社会立足并取得了一定程度的发展，被看做天主教的正式传入。明清之际的天主教在皇帝的优容及耶稣会士的“适应”传教策略之下得以迅速发展，康熙初年时，除云贵两省外我国其它地区都已传入了天主教。

明清之际的山西特别是绛州，成为当时天主教发展较快的地区之一。明末时山西有大小一百多座教堂，出现了韩霖、段袞等全国知名的天主教徒，绛州还出现了天主教中国传教史上亦属罕见的以官方文告劝民入教一事。天主教徒韩霖甚至利用绛州知州命其宣讲乡约的机会，在平阳地区刊行半官方性质的宣扬天主教义理的《铎书》。绛州一地也由于大量刊刻传教士所译著的书籍，成为明末清初山西文化中心之一。曾旅欧的山西籍耶稣会士樊守义留下了中国历史上第一部旅欧游记《身见录》。传教士带来的新宗教哲学天主教义理传入山西后，给山西的传统道德，民间信仰都带来了极大的挑战，而在传播天主教教义的同时传教士们也给山西带来了西方文艺复兴后的先进科技，中西方文明在古老的三晋大地上不可避免的发生了碰撞、交流、融合。

本文拟从明末天主教传入山西的概况着手，探讨来山西的耶稣会士们所采用的传教手段，山西教民入教原因，以及天主教的传入给山西社会所带来的影响等几个方面的问题，试图探明明清之际天主教在山西传播的历史过程，及其与山西社会频繁互动的真实情况。

【关键词】 万历 康熙 山西 天主教

【论文类型】 基础论文

Title: Catholicity in Shanxi Province from Wangli to Kangxi
Emperor

Major: Special History

Name: Zhang Yanping **signature:**_____

Supervisor: Zhang Youzhi **signature:**_____

Abstract

Catholicity was spread to China by the third time during Late—Ming and Early—Qing Dynasty. Different with the Tang Dynasty and Yuan Dynasty, Catholicity based on the Chinese society and obtained certain development. So it was regarded as to spread officially. Emperor's permission and missionaries' adaptation policy made it expand rapidly. At first year of Kangxi, Catholicity was spread to other areas except Yunnan and Guizhou provinces.

During Late—Ming and Early—Qing Dynasty, The Catholicity of Shanxi developed faster, Shanxi had the size of more than 100 churches at Late—Ming Dynasty. There had some renowned Catholicism in Shanxi, for example Hanlin and Duangun. Jiangzhou also presented the rare bulletin in the history of Chinese Catholicity, persuaded people to believe Catholicity by official power. Jiangzhou Hanlin, the famous Catholicism even used the opportunity offered

by the governor of Jiangzhou, published semi-official Catholic book “Duo Shu” in Pingyang. Because of publishing missionaries’ books, Jiangzhou became one of cultural centers of Shanxi. Fan Shouyi, one of Shanxi Jesuits who wrote the first Europe's travel notes in the Chinese history. Missionaries brought the new religious philosophy of the Catholicity to Shanxi, it was a great challenge for the traditional morality, folk beliefs of Shanxi. During dissemination religious Missionaries brought the advanced science and technology after Renaissance. Exchanging, collision, fusion inevitable happened in the ancient land of Shanxi between China and Western civilization.

In this paper, the method of Missionary working, the initiation reason of Shanxi believers, the Catholicity influence for Shanxi society will be discussed, try to study Catholicity process which disseminated in Shanxi, and the interaction relationship with Shanxi society.

【key words】 Wanli Emperor Kangxi Shanxi Catholicity

【type of thesis】 Basic Research

目 录

引 言.....	1
1. 选题依据	1
2. 研究意义	3
1 唐元时期的山西天主教.....	5
1. 1 唐代天主教在山西的传播状况	5
1. 2 元代天主教在山西的传播状况	5
2 万历至康熙年间天主教正式传入山西.....	7
2. 1 天主教正式传入中国	7
2. 2 天主教正式传入山西	8
2. 3 万历至康熙年间山西天主教的教务情况	9
3 万历至康熙年间耶稣会士在山西的传教活动	11
3. 1 明末清初来山西传教的耶稣会士	11
3. 2 耶稣会士在山西的传教方式	13
3. 2. 1 “至上而下”传教.....	14
3. 2. 2 学术传教.....	17
4 万历至康熙年间山西教民入教原因分析.....	21
4. 1 山西社会上层士人入教原因	21
4. 1. 1 明末清初的社会政治形势及实学思潮的影响.....	21
4. 1. 2 明末清初传统信仰的衰落，士大夫们寻求新的精神寄托.....	23
4. 1. 3 传教士个人高尚的道德品行对士大夫的影响.....	23
4. 2 山西社会下层百姓入教原因	24
4. 2. 1 明末清初频繁的天灾人祸使得下层百姓寻找新的精神寄托	24
4. 2. 2 天主教教义对下层百姓的的吸引.....	26
4. 2. 3 圣迹的作用，使得百姓皈依.....	26
4. 2. 4 传教士赈济救灾后百姓感恩入教.....	27
4. 2. 5 宗族制度的影响.....	28

5 天主教的传入对山西社会造成的影响.....	31
5. 1 政治上, 传教士成为一股政治化的力量	31
5. 2 伦理上, 天主教教义成为山西传统伦理道德的挑战者	33
5. 2. 1 天主教教义对传统等级制度的挑战.....	33
5. 2. 2 天主教教义对传统孝亲观念的挑战.....	33
5. 2. 3 天主教教义对传统男尊女卑思想及蓄妾制度的挑战.....	34
5. 3 信仰上, 天主教唯一至圣性与民间泛神性的对抗	36
5. 4 文化上, 传教士成为中西交流的媒介	37
5. 4. 1 明清之际山西士人接触西学成为风尚	37
5. 4. 2 绛州—天主教书籍的重要出版地.....	39
5. 4. 3 《身见录》—中国历史上第一部旅欧游记.....	40
5. 5 山西士人的反对声浪	41
结束语.....	45
致 谢.....	47
参考文献.....	49
附录 1: 《身见录》	55
附录 2: 明末清初山西天主教大事记	58
附录 3: 《山西绛州知州雷告示》	60
附录 4: 在绛州刊刻的天主教书籍及其主要内容	61
附录 5: 明末清初来山西传教的耶稣会士名单	62

引言

1. 选题依据

基督宗教相传由耶稣基督创立于公元 1 世纪中叶，之后在罗马帝国境内，由于地理、历史、文化、政治等方面的原因，产生了东部教会与西部教会之间的分歧。东部教会沿袭希腊文化传统，包括君士坦丁堡、安提阿、亚历山大里亚以及耶路撒冷四大“牧首”区；西部教会承继拉丁文化传统，包括以罗马为中心的帝国西部地区。1054 年，东西部教会正式分裂。东部教会强调自己的正统性，称为“正教”，因以东部教会为主体，所以称为“东正教”，因其最初盛行于希腊语地区，举行宗教仪式时使用希腊语，因此也称为“希腊正教”。西部教会强调自己的普世性，称为“公教”，因中心在罗马，因此也称“罗马公教”，又称加特立教（Catholicism），传入中国后，被称为“天主教”。16 世纪在天主教教会内部爆发了宗教改革运动，一批脱离天主教而形成的新派别因不承认罗马教皇的权威而被称为“誓反教”，统称“新教”，与被视为“旧教”的天主教相对。因为在汉语中常以基督教这一称呼专指新教，为了加以区别，有的学者将包括天主教、东正教和新教在内的各派统称为“基督宗教”。

基督宗教是西方文明之源——希伯来文明和希腊文明的结晶，它构成了西方社会两千年来的文化传统和特色，而且影响到世界广大地区的历史发展及文化进程。随着基督宗教在全世界范围内的传播和发展，它与许多民族的形成与发展结下了不解之缘，在整个世界范围内无论历史、经济、政治、思想、文化和社会习俗等受其影响颇深。天主教从唐代开始，先后四次传入有着古老灿烂的东方文明的中国，唐元时代的天主教因其传教方式、传教对象以及所依赖的政治权利等原因，并没有真正立足并长期发展下去，因此对中国社会也没有造成多大的影响。明末清初天主教第三次来华，耶稣会士采用了适应中国文化的传教策略，天主教得以立足于中国社会并迅速发展，在康熙年间发展至黄金时期，天主教所代表的西方文明与古老的东方文明之间发生了不可避免的冲突、碰撞和交流。梁启超曾说过“中国知识线和外国知识线相接触，晋唐间的佛学为第一次，明末的历算学便是第二次”。^①明清之际天主教的传入对我国的政治、文化、科技、社会习俗等都产生了深远的影响，被看做天主教的正式传入，由传教士做为媒介的西学东渐也成了中国近代化的开端。

天主教在山西的传播可以分为四个阶段：第一阶段为唐元时期，天主教虽然传入但几乎没有对山西社会产生影响的初入阶段。第二阶段为明末至清初，天主教正式传入山西得以立足并初步发展的阶段。第三阶段为 1840 年到民末，天主教在列强不平等条约掩护下畸形发展的阶段。第四阶段为建国后到现在，天主教在国家宗教信仰自由政策下健康发展的阶段。

明泰昌元年（1620 年）底，耶稣会士艾儒略应绛州举人韩云之邀来绛州开教，天主教遂于 1620 年正式传入山西。此后，耶稣会持续派遣教士来晋，在崇祯十三年（1640 年）时山西已有

^① 参见梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：上海三联书店，2006 年，第 7 页。

大小教堂 102 座^①，后因明末清初的战乱不少教堂被毁，但到 1699 年时，耶稣会在太原、绛州、平遥、蒲州、汾州各有住院一所，圣堂 16，小堂甚多。^②到 1720 年耶稣会士在山西的传教区已有太原府、汾州府、潞安府、蒲州府、绛州、平遥县。从 1620 年天主教传入山西到 1724 年雍正皇帝正式禁教的百余年间，是天主教正式传入山西后的立足和初步发展阶段。天主教的传入，对山西社会政治、文化、社会习俗等都造成了一定程度的影响，在山西出现了韩霖、段袞等全国著名的天主教徒，出现了韩霖的裹着乡约色彩的天主教义理书《铎书》，以及绛州刺史劝民入教的官方告示，明清之际的山西天主教发展比较快，绛州成为当时山西全省最活跃的教区，也是全国天主教传播最成功的地区之一。

学术界有关于明清之际天主教史的研究，侧重于整体性的较多，对区域传播史的研究方兴未艾，在地域方面更加侧重于北京、南京等大城市，或闽、粤等对外较为开放的沿海地区。其实，明清之际天主教在中国的传教活动已相当普遍，崇祯年间黄贞在其辟天主教的文章中说道：“今南北两直隶、浙江、湖北、武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建福州、兴泉等处，皆有天主教会堂……而今日缙绅、大老、士君子，入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文，目睹所见甚多。”^③康熙初年反教人士杨光先也说当时除云、贵两省外，其它各省都有教堂分布。在中国某些闭塞的内陆地区，教会的发展不仅比较早，甚至也十分蓬勃，教会与社会之间的互动也相当频繁，但有关的学术研究相对而言却不多，山西天主教的发展即是一个值得深入探讨的例子。

对明清山西天主教的传入、传播以及由此而产生的影响加以研究的，仅见台湾黄一农教授《鼎革世变中的天主教徒韩霖》、《〈铎书〉：裹上官方色彩的天主教乡约》、《明末天主教徒韩霖与〈守圉全书〉》、《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》；山西大学王守恩教授《17-19 世纪西教在山西的传播》、《近代山西教徒入教原因探悉》；山西大学刘安荣博士《基督教的传播与山西早期的近代化》；汤开建《顺治时期天主教在中国的传播与发展》几文。

黄一农教授《鼎革世变中的天主教徒韩霖》一文讲述了韩霖的生平、交游情况，对其最后是否投降农民军作了详细的考订，同时论述了韩氏家族利用其家族丰沛的人脉以及雄厚的财力促进西学、西教在山西传播的情况；《〈铎书〉：裹上官方色彩的天主教乡约》一文介绍了《铎书》成书的原因、经过、内容及刊刻流传的情况；《明末天主教徒韩霖与〈守圉全书〉》一文介绍了韩霖少时游历各地，收集大量藏书的经历及对其入教时间的详细考订，着重介绍其《守圉全书》的成书、刊刻、流传及主要内容；《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》一文介绍了天主教在绛州地区迅速发展的情况，接触西学西教成为当时士人的一种时尚，但由于传统观念的不同在绛州一地反对天主教之声不断。他的文章侧重于对韩霖其人、其书及天主教在绛州地区发展情况的

^① 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 288 页。

^② 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990 年，第 242 页。

^③ 参见黄一农：《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹——兼论西学、西教的传播网络》，提交香港中文大学历史系等单位主办的“明末以来中西文化交汇研讨会”论文，1996 年。

研究，对来山西的耶稣会士及其传教手段、山西教民入教原因、天主教的传入对浸淫中国传统文化千年之久的山西社会产生的影响并未加以论述。

山西大学王守恩教授《17-19世纪西教在山西的传播》一文探讨义和团运动前天主教、新教在山西传入，传播的历程与概况，考察两教传入的州县及教徒的数量，纠正了一些不实认识，并通过对教会的传教方式和教徒入教动机的剖析，揭示当时山西社会的一些特点与问题，以及西教能在山西立足发展的社会根源；《近代山西教徒入教原因探悉》一文探讨了1840年之后山西民众入教原因，提出了近代山西社会状况、社会问题如血缘、地缘关系对民众入教的重要性；以及社会教育、医疗、赈济功能低下；自然灾害频繁；毒品泛滥；民众物质生活贫穷；精神生活贫乏；统治者腐败、扰民虐民等原因。同时论述了传教士抓住这些社会问题，运用各种手段传教，使基督宗教在山西立足发展起来。他的文章侧重于对近代天主教及新教相关内容的论述，对于明清之际的山西天主教除传入时间外未涉及其他。

山西大学刘安荣博士《基督教的传播与山西早期的近代化》一文只粗略地提到了天主教传入山西的概况，更加侧重于对近代基督教（新教）的研究以及其传入后对山西的近代化所产生的影响。

汤开建《顺治时期天主教在中国的传播与发展》一文依据由方豪收藏的《辩学》手抄本之后附的《各处堂志》，杨光先《不得已》卷上《请诛邪教状》和《与许青屿侍御书》，以及当时的葡籍神父伽马万成的《1663年中国教务统计表》，近人徐宗泽神父根据当时教会资料完成的《1664年全国教务情形》，对顺治朝全国各地天主教教堂、教友的数据进行了考订，其中对1644年山西的教堂及教徒人数也进行了详细的考订，但仅限于此。

迄今为止，没有一篇专门的文章对明清之际的山西天主教从传播过程、传教士采用的传教手段、教徒入教原因以及天主教的传入对山西社会造成的影响等方面进行过全面的论述。鉴于此，我决定选择万历至康熙年间的天主教作为我的研究内容，这是天主教正式传入山西后的一个由开始到兴盛再到衰落的全过程，是天主教和平适应传教策略在山西的贯彻时期，是东西方文明在古老的三晋大地上平等交流的时期，也是与1840年后天主教伴随着血与火的传播截然不同的时期。

由于明末清初的山西天主教只是在绛州、太原等少数地区以据点的形式传播其教义，并未发展到山西全部地区，加之原始资料的缺乏，本文遂以此两地为典型进行论述，不足不当之处在所难免，期待各位方家的指正与指点。

2. 研究意义

尊重和保护宗教信仰自由，是我国政府对待宗教问题的一项长期的基本政策。1949年9月29日全国政协第一届全体会议通过的《共同纲领》第五条中规定：“中华人民共和国人民有宗教信仰的自由权”。1954年颁布的中华人民共和国宪法规定：“中华人民共和国公民有宗教信仰的自由”。1982年12月4日全国人大五届五次会议通过的《中华人民共和国宪法》第36条规定：“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。”“任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。”“国家保护正常

的宗教活动。”我国的《民族区域自治法》、《民法通则》、《教育法》、《劳动法》、《义务教育法》、《人民代表大会选举法》、《广告法》等法律还规定：公民不分宗教信仰都享有选举权和被选举权；宗教团体的合法财产受法律保护；教育与宗教相分离，公民不分宗教信仰依法享有平等的受教育机会；公民在就业上不因宗教信仰不同而受歧视；各民族人民都要互相尊重语言文字、风俗习惯和宗教信仰；广告、商标不得含有对民族、宗教歧视性内容。宗教信仰自由作为公民的一项权利，得到了宪法和法律的保障。

对基督宗教研究的意义，著名宗教学家卓新平曾这样指出：“中国基督宗教研究因其存在与发展存在一定的特殊性和惟一性，使中国的基督宗教研究具有独特的，不可替代的意义，在世界基督宗教的学术论坛上占有重要的一席之地。”^①著名宗教学家何光沪认为基督宗教研究：“有助于中国学术界观察与反思世俗社会制度，从中获取有益思想和教训，也有助于国人破除传统的天人合一观，恢复上下之分，认识到人本身及与其它造物的相互依存平等关系”。^②任何一种宗教都是根植于社会中的，其成员是社会成员，其组织也是社会组织的一种形式。因此，宗教的生存与发展，与社会环境就有着不可分割的关联。从天主教在中国传播的历史来看，其每一阶段的历程都与社会有着千丝万缕的联系。当今的天主教自然也不能例外，它不仅与当今中国社会的方方面面交织在一起，而且它的生存与发展也受到社会的具体影响。更重要的是，天主教自身也必须向社会做出回应。在经济全球化和宗教多元化的当今时代，在任何一个多宗教、多民族和多文化的国家里，任何一个群体任何一个人都不可能只关心自己的信念和价值，而必须与周围的人展开对话，谋求合作，共建和谐。2005年山西天主教徒人数为20,7500人^③，2008年山西天主教徒人数已达23,0000人^④，随着天主教徒人数的不断增多，无论教内人士抑或教外人士只有在了解山西天主教历史的基础上，才能更好的认识现在。教徒们要将教义中积极的能促进社会和谐、促进自身发展的东西发扬开来，在现今的社会中找到正确的定位，不信教的人们要增进了解并尊重教徒的情感，只有这样我们才能更加适应宗教多元化发展的社会趋势，促进社会更加和谐的发展。

^① 参见卓新平：《当代中国基督宗教研究》，见《基督宗教研究》第一辑，北京：社会科学出版社，1999年。

^② 参见何光沪：《基督宗教研究对中国学术的意义》，载《中华基督宗教研究中心通讯》创刊号，2001年。

^③ 山西省太原市天主教百周年特刊，教会内部资料。

^④ 据太原教区副主教孟宁友神父最新统计数据。

1 唐元时期的山西天主教

1.1 唐代天主教在山西的传播状况

天主教相传由耶稣基督创立于公元 1 世纪中叶，天主教也称罗马公教，又称加特立教（Catholicism），以区分从天主教分裂出去的其他两大派系—东正教与新教。“天主”一词为明末耶稣会传教士进入中国后，为迎合中国传统中崇敬上天的习俗，借用中国经典中的“一曰天主，祠天齐，天齐渊水，居临淄南郊山下者。二曰，地主，……三曰兵主……”，^①对所信仰之神明的译称。《史记》中的天主是八神之一，意为“至高无上之主宰”。汤若望在崇祯十二年（1639 年）11 月呈皇帝奏疏中言曰：“天主者，天地真主；主天亦主地，主神主人亦主百物。”对天主的涵义进行了明确的界定，中国的教徒便以“天主”来称呼其惟一至圣之神—Deus。天主教自意大利人耶稣会士利玛窦于 1583 年（明万历十一年）正式传入中国以来，到今已四百多年。

早在利玛窦之前，天主教的教义就曾传入中国。唐太宗贞观九年，也即公元 635 年，由当时的基督教分裂出去的聂斯托利派（Nestorianism）就曾把教义传入我国，此派虽非天主教正统，只是一个由天主教分裂出去的教派，但聂斯托利派除主张基督神人两性，对圣母玛丽亚不以“神之母”称之，而仅以“基督之母”称之外，其它教义与天主教的教义是完全吻合的。因此聂斯托利派教义的传入，在某种意义上，也可以说是天主教的传入中国。明末天启三年（1623 年）（另一说为明末天启五年）在西安近郊发现的景教碑文中说到：“真常之道，妙而难名，功用照彰，强称景教”^②，所以我国历史上称聂斯托利派教义为景教。明末著名天主教徒李之藻在其《读景教碑书后》解释景教意为：“景者、大也、炤也、光明也”。景教在唐代延续了二百一十年，景教碑文中记载了它“法流十道，寺满百城”的盛况，虽说有夸大之嫌，但也在一定程度上反映了景教流布之广。唐代晋陕两省，一衣带水，隔河相望。唐代的太原曾作过别都、北都，是北方重镇，也是北方政治、经济、军事、文化的中心。景教可能在唐代时就传入山西，也不足为怪。唐代镇守山西的名将汾阳王郭子仪手下就有一个著名的景教徒伊斯，史载其“术高三代，艺博十全，……为公爪牙，作军耳目”^③，而郭子仪本人也可能入教：“唐时奉教者遍于朝野，而汾阳王郭子仪、梁国公房玄龄为士大夫中之最著者。”^④但由于没有可证的信史，唐代天主教传入山西只是一种推测。景教在传教过程中因采用了佛教词汇而湮没了其本来性质，又过分依赖于政治权利，没有取得广泛的群众基础，所以在唐武宗灭佛运动后，不可避免地走向了消亡。

1.2 元代天主教在山西的传播状况

十三世纪七十年代，蒙古族崛起，忽必烈统一了中国，建立了元朝。元朝虽然以武功立国，

^①（汉）司马迁：《史记·封禅书》，北京：中华书局，1959 年，第四册，第一三六七页。

^② 参见刘晓枫主编：《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海：上海三联书店，1995 年，第 9 页。

^③ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003 年，第 21 页。

^④ 韩琦、吴旻校注：《熙朝崇正集·熙朝定案》，北京：中华书局，2006 年，第 256 页。

质朴而少文，但出于驾驭土广民众的疆域的需要，对于佛教、儒学、伊斯兰教和基督教都抱一视同仁的姿态，基督教遂得以在元代复苏。当时天主教的方济各会传教士通过丝绸之路进入中国，首先来华的为意大利人柏郎·嘉宾（Foannes de Carpino）。之后，1298年意大利人方济各会士孟高维诺（Foannes de monte Corvino）及不久后来华的德国方济各会士亚尔诺·谷路（Arnoldus Von Kolu）在北京共同创立了教区，这是中国天主教史上出现的第一个教区，孟高维诺担任了北京教区总主教。元代在中国的方济各会传教士中，较有名的还有弗拉芒人奇跃谋、意大利人和德里及克莱蒙纳等，他们劝化了不少蒙古族上层人士，把天主教的教义传到了很多地区，包括江苏省的扬州，以及福建省的泉州等，天主教在当时是有一定程度的发展的。元代曾专门设立“崇福司”来管理僧、道、也里可温（元代对天主教及其信奉者的统称），也里可温的分布几乎遍及各个行省和地区。天主教在元代也曾传入山西，20世纪二三十年代，加拿大圣公会传教士明义士（1885-1957年），在河南与山西进行考古调查，发现了四块碑石。尤其是刻于1335年的和辉县颐真宫碑，明确记载了朝廷保护景教的圣旨。他说从山西大同至内蒙古包头一带发现了一千多个十字架，说明元代山西北部，景教教会有很大的势力。^①孙尚扬也曾提到“在与内蒙古毗邻的山西，则发现了相当多的景教遗迹（如碑刻和十字架），表明在元代的山西北部景教教会一度拥有很大的势力。”^②事实上，元代山西大同至宣化一带，确实居住着不少色目军士、工商和商旅。而基督教就在这些少数民族、蒙古人和色目人中流行。《元史》上说：“敕西京僧、道、蛮、也里可温（基督教）、达失蛮等有家室者，与民一体输赋。”^③西京就是指大同。张星烺也提到“太原，大同分布着景教徒”。^④朱谦之在其《中国景教—中国古代基督教研究》中也提到：“山西大同，聂派有主教驻其地，（据卢白鲁克《游记》）元成宗大德时天主教有大教堂一所，壮丽比于王宫，为高唐王阔里吉思所建（据约翰孟德高维奴《第一遗札》），大同迤西为汪古部旧壤，聂斯托尔派最盛之地。”^⑤由此可见，天主教在元代确实传入了山西，但由于方济各会传教的方式，其对象局限于占统治地位的蒙古贵族和上层阶级，未能扎根于广大汉族人民之中，因而在元朝覆灭之后，天主教也随之而覆灭了，大部分教士回到本国，少数随元主北迁。唐元时期的天主教因未能获得持续传播和发展，所以也就没有对中国文化以及中国社会产生实质性的影响，而是随着其依附王朝的湮灭而衰亡了。

^① 参见顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第10页。

^②（比利时）钟鸣旦、孙尚扬著：《1840年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年，第66页。

^③（明）宋濂：《元史》卷九，至元十三年六月，北京：中华书局，1976年。

^④ 张星烺：《中西交通史资料汇编》第2册，北京：中华书局，2003年，第270-280页。

^⑤ 朱谦之：《中国景教—中国古代基督教研究》，北京：东方出版社，1993年，第180页。

2 万历至康熙年间天主教正式传入山西

2.1 天主教正式传入中国

十四世纪中叶，明朝取代了元朝。明代君臣因以汉族取鞑靼而代之，势必尊奉“以夏变夷”，这样附着于蒙古政权的天主教受到了沉重的打击，天主教传教士大都回到了本国，少数随元主北迁。加上明代实行闭关政策，因而直到明末，二百余年间天主教未能再度进入中国。

进入十六世纪，随着欧亚新航路的发现，葡萄牙籍传教士于 1555 年至 1557 年在澳门获得了对华传教的立足点，天主教得以再次来华。天主教正式传入中国的时间，一般均以 1583 年利玛窦进入中国算起，利氏先在广东，后于 1601 年到北京，向万历皇帝进呈自鸣钟等物，并以适应中国风俗习惯和传播西方科学知识等方法作为手段，结识了当时的礼部尚书徐光启等人，得以在上层士人阶层中传播其教义。利玛窦打开了在中国的传教局面，奠定了天主教在中国的基础，至此天主教耶稣会士接踵而来，其他修会也相继来华，此次天主教的传入因与 1840 年后天主教借列强炮火在不平等条约掩护下再次传入不同，所以被目为天主教的第三次传入。明末因着皇帝的优容及进教士大夫的支持，天主教得以在中国立足，到崇祯九年（1636 年）时，天主教教徒人数已达三万八千人^①。清初天主教外籍传教士继续以科学知识为资本，效力于清朝政府，取得了顺治、康熙的信任，天主教得以迅速传播，康熙三年时（1664 年）教徒人数已达十六万四千四百人^②。1692 年康熙帝曾下令准许百姓自由信奉天主教，1692 年 3 月，北京礼部官员开会，讨论天主教传教问题，康熙于 17 日，19 日，连下两道上谕，弛禁天主教，在此情形下，礼部草拟了解除天主教禁令的奏文：“查得西洋人仰慕圣化，由万里航海而来，现今治理历法，用兵之际造军器火炮，差往阿罗素（俄罗斯）诚心效力，克成其事，劳绩甚多。各省居住西洋人并无恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事。喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主堂照旧存留，凡进香供奉之人仍许照常行走，不必禁止。使命下之日，通行直隶各省可也。”3 月 22 日，康熙皇帝批示：“依议”。这是鸦片战争前天主教在华“正教奉褒”之惟一官方认可之文件。^③天主教的第三次传入至此达到顶峰，至十八世纪初叶，1700 年时教徒人数骤增至三十万^④。后因“礼仪之争”触怒康熙，他已有禁传天主教的意向，1720 年 12 月 26 日，康熙传来给嘉乐^⑤的严厉批示：“尔天主教在中国行不得，务必禁止。”^⑥1723 年，康熙皇帝去世，四子即位，即雍正。雍正二年（1724 年），福建总督满宝奏请：“将各西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门”。礼部议复：“应如所请”，“天主堂改为公所”，“误入其教者，严

^① 方豪：《中西交通史》，长沙：岳麓书社，1987 年，第九七三页。

^② 方豪：《中西交通史》，长沙：岳麓书社，1987 年，第九七四页。

^③ 参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003 年，第 210-211 页。

^④ 参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003 年，第 217 页。

^⑤ 嘉乐为罗马教皇使节，专为“礼仪之争”而来华。

^⑥ 参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003 年，第 253 页。

行禁饬”。雍正帝批准闽浙总督宝满奏，除在京传教士外，全国教士限于六个月内迁居澳门，后复准居留广州，1月5日，巴多名、冯秉正和费隐三教士被召进宫，雍正帝对他们表明了对天主教的严厉态度。耶稣会士冯秉正于1724年10月6日自北京至欧洲信中记录了当时的谈话：“……在福建省的欧洲人想要取消朕的法规，迷惑百姓，福建省的主管官员向朕告了他们的状，朕必须制止不安定的因素……，要是朕认为它是伪教的话，谁能阻止得了朕摧毁你们的教堂，把你们赶出去呢？……只是在朕的先皇时期，各地才到处建起了教堂，你们的宗教才迅速地传播开来。朕当时看到了这种情况也不敢说什么。你们哄得了朕的父皇，哄不了朕。……你们要让所有中国人都皈依基督教，这是你们教会要求的，朕了解这一点，但是在这种情况下，我们的前途又如何呢？作为你们国王的臣民，作为基督徒，你们只承认你们自己，……当成千上万只船远道而来，就可能出乱子，……朕绝对不愿意你们在地方各省居留。……我们圣人留下来的规矩是丝毫不能改的。”^① 1724年1月14日，新皇帝批准礼部的决定，正式下令禁止传习天主教。尽管天主教在雍正禁教之后，仍然有一定程度的发展，但总的说来，只是以非法的状态存留于社会，在朝廷的厉禁和民众的敌意的夹缝中境遇凄惨，不能不带有许多秘密会社的特点和色彩。再加上后来来华的传教士，对中国的文化和习俗冷漠不容，而学识与修养与耶稣会士也相差甚远，天主教在中国大地沉寂下去了。

2.2 天主教正式传入山西

天主教正式传入山西，始于明泰昌元年（1620年）。第一个进入山西传教者为意大利人耶稣会士艾儒略（Fulius Aleni），他在绛州（即今新绛，绛在清代以前，亦先有故绛、新绛及南北绛之异称。民国纪元后为了以示区别，遂名新绛）绅士韩云邀请之下来山西开教。艾儒略来晋后，住在绛州传教，逗留月余，为段氏家族、韩氏家族授洗18人。

1624年比利时籍耶稣会士金尼阁（Nicolaus Trigault）继艾儒略之后，由开封来山西，在绛州定居，把绛州做为在山西传教的中心，并建一小教堂，这是山西有天主教堂的开始。因此金尼阁也被誉为是山西天主教内的首任本堂神父。金尼阁在绛州传教一年，于1625年被调往陕西。

继金尼阁之后，进入山西传教的是意大利人耶稣会士高一志，高一志原名王丰肃（Alphonsus Vagnoni），于1604年来华，传教于广东韶州，南京一带。因其在南京修建西式教堂，竖十字架，遭到当地民众反对，后在南京教案中捕入狱。不久，又被驱逐至澳门。1624年，王改名高一志，再度进入内地，被调来山西绛州传教。高一志在绛州一带传教前后十五年，授洗人数达八千名之多，被誉为“山西开教宗徒”，他奠定了天主教在山西的基础。

金弥格（Michel Trigault）是比利时的耶稣会士，他于1630年来华，先活动于西安，1631年来山西协助高一志在绛州一带传教，后于1635年（崇祯八年）前后被派到太原一带进行传教，他在太原建立了教堂，设立了会口，为太原一带的第一位本堂神父。

随着耶稣会士的不断到来，天主教开始在山西境内逐渐传播开来。

^① 参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003年，第264-265页。

2.3 万历至康熙年间山西天主教的教务情况

天主教从 1620 年正式传入山西，到崇祯四年（1631 年）左右，已建有各式教堂 30 座^①，据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》一书《金弥格传》载：“1630 年后，赴山西传教三十五年，当时山西有教堂三十余所，而经弥格建设者二十有二”。^②据台湾黄一农先生统计，崇祯十三年（1640 年）山西有大小教堂 102 座，后因明末清初之乱，大部分教堂被毁。但到顺治中后期，各地教堂相继修复，1646 年时，“朝廷向各地总督下令赔偿全部损失，并为购置一所更好的房屋”^③做教堂，到 1664 年时山西有教堂有 6 所，教友 6328 人^④。

明末绛州是山西天主教发展最活跃的地区，杨光先《不得已》及近代天主教史学家方豪收藏的《辨学》手抄本之后附《各处堂志》中都列有绛州教堂，徐宗泽神父根据当时教会资料完成的《1664 年全国教务情形》表中虽没列出绛州教堂数，但列出教友数 3300 人。当时的葡萄牙籍神父伽马万成的《1663 年中国教务统计表》中，列绛州教堂数 1，教友数 5000。康熙四年清档：“恩里格供称，我于顺治十六年独自从西洋来香山澳，康熙元年（1662）至山西，与金弥格同住于绛州旧堂。”^⑤可知，到 1664 年时，绛州地区至少还有两座教堂，教徒人数当在 3300 以上。

蒲州（今永济）明末时已开教，1631 年时，高一志应韩爌之邀来蒲州开教。1634 年时绛州和蒲州受洗者达 1530 人，高一志曾在蒲州建教堂。^⑥1638 年，万密克又在蒲州建一新教堂。1643 年，蒲州教堂似毁于火，有一说称万氏于 1645 年时，重建蒲州教堂。^⑦清代杨光先《不得已》和近代天主教史学家方豪收藏的《辨学》手抄本之后附《各处堂志》中没有蒲州名，徐宗泽表虽没有列出蒲州教堂数，但列 1664 年教友数为 300 人，伽马表列蒲州教堂数 1，教友 300 人。可见，到 1664 年，蒲州至少有一座教堂，教徒 300 人。

费赖之书《金弥格传》：“（1630）开教于太原……十二日间，受洗不下 200 人，一六三七年或一六三八年，弥格所管辖教区中受洗者五百六十人；一六五二年有四百零七人。”^⑧同书《恩里格传》：“1662 年，其人（山西省长官），为里格重修教堂及住宅，为介士人不少入教，不仅太原如是，静乐亦如是，1664 年里格居此城一月，得受洗者 828 人。”^⑨可知太原有教堂一所，教友约 1028 人。

^① 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 288 页。

^② 〔法〕费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》上册《金弥格传》，北京：中华书局，1995 年，第 215 页。

^③ 〔德〕魏特：《汤若望传》第一册，上海：商务印书馆，1949 年，第 256 页。

^④ 〔法〕费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995 年，第 93 页。

^⑤ 参见中国第一历史档案馆，暨南大学古籍所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册，北京：人民出版社，1999 年，第 49-50 页。

^⑥ 〔法〕费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995 年，第 215 页。

^⑦ 〔法〕费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》万密克传，北京：中华书局，第 251 页。

^⑧ 〔法〕费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995 年，第 215 页。

^⑨ 〔法〕费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》恩理格传，北京：中华书局，1995 年，第 361 页。

见太原条所引，可知静乐有教堂一座。

费赖之书《恩理格传》：“1662年乃派理格到山西，（平阳总兵官）曾为理格在府城中建筑新教堂一所。”^①可知平阳1662年有教堂一座。

据徐宗泽《中国天主教传教史概论》载，1699年，汾州有耶稣会住院一所。^②

1696年，教廷在中国建立了九个代牧区，山西是其中之一，当时在山西的耶稣会神父有：张静斋、艾逊爵、何天章、汤尚贤、德玛诺。

“1699年，耶稣会在太原、绛州、平遥、蒲州，汾州各有住院一所，圣堂16，小堂甚多，教士二人”。^③

1701年山西有耶稣会住院3，教堂10，教士2^④。费赖之书《何天章传》中“何天章，1701年被派至山西，与艾逊爵神甫同传教于绛州、太原、管领大堂十六所，小堂甚多。”^⑤

1702年，张静斋（安当）被任为山西代牧区的代牧，当时全省有教友约三千，分属于太原及绛州两个本堂区。^⑥

“1702至1703年艾逊爵在山西，当时山西教区所在，有太原、静乐、平遥、介休、万安、洪洞、襄陵、太平、蒲州、潞安、岚州（岢岚），汾州、襄垣等处，共有住所五，大堂十六，小堂甚众。”^⑦

康熙五十九年（1720）年，法国耶稣会士在山西的传教区有太原府、汾州府、潞安府、蒲州府、绛州、平遥县。^⑧徐宗泽《天主教传教史概论》附注：所列地名，皆有一位或若干位会士，永久或临时所居之寓所，除有一教堂外，尚需兼顾其它教堂及教友集中点，由此可见当时山西的大教堂至少有六座。

康熙末年在“礼仪之争”的波及和影响之下，天主教日益萎缩，教会已无法继续派遣教士至山西照顾教务。而康熙末年因“礼仪之争”所引致的禁教令，更迫使外国传教士完全退出山西。雍正元年（1723年）十二月，清廷从浙闽总督满宝所请，将各处的西洋人遣送出境，不许传教，且将教堂改作书院、义学或祠堂。绛州知州万国宣因此将在当地传教的耶稣会士何天章遣送至澳门，并在当地士绅的请求之下，将天主堂改建为东雍书院，至此天主教在山西的传播沉寂了下去。直到19世纪中叶，天主教始在列强坚船利炮的后盾之下，重新进入山西。

^①（法）费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》恩理格传，北京：中华书局，1995年，第361页。

^②徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990年，第242页。

^③徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990年，第242页。

^④张力、刘鉴唐：《中国教案史》，成都：四川省社会科学院出版社，1987年，第65页。

^⑤（法）费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》何天章传，北京：中华书局，1995年，第413页。

^⑥山西省史志研究院编：《山西通志·民族宗教志》，北京：中华书局，1999年，第368页。

^⑦（法）费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》艾逊爵传，北京：中华书局，1995年，485页。

^⑧方豪：《中西交通史》，长沙：岳麓书社，1987年，第九八〇页。

3 万历至康熙年间耶稣会士在山西的传教活动

3.1 明末清初来山西传教的耶稣会士

万历至康熙年间山西天主教传教工作一直由耶稣会负责，耶稣会士在明清时期的中国传教事业中，成效是最为显著的。从 1620 年耶稣会士艾儒略进入山西传教开始到 1696 年前，山西的天主教传教工作一直受北京的耶稣会上级领导。1696 年教廷在中国建立了九个代牧区，山西是其中之一，仍由耶稣会士负责管理，直到 1737 年后被方济格会取代。1625 年，高一志来山西后，教务即由他管理。1640 年，高一志去世后，由德国人万密克负责主持晋南的教务。1644 年，万密克在蒲州抵抗农民军被杀，万密克去世之后山西的教务由金弥格负责管理，直到 1665 年。1702 年，张静斋（安当）被任命为山西代牧区的主教，1705 年，他未及祝圣主教便去世，他去世后，耶稣会士在山西一直工作到 1737 年，但因礼仪之争山西后来一直未设主教。从 1620 到 1737 年耶稣会士在山西进行了一百多年的传教活动，在这期间共有耶稣会士 23 人来山西传教。现按其来山西传教时间的先后顺序分述如下：

艾儒略是来山西的第一个天主教耶稣会士，他生于意大利的布雷西亚，长于威尼斯，1613 年进入中国内地，1620 年在山西绛州士绅韩云的邀约之下，来山西开教，在山西逗留月余，之后赴杭州。

金尼阁是生于比利时的耶稣会士，他于 1610 年来华，随郭居静、高一志学习华语，他于 1624 年赴山西传教，1625 年赴西安。

高一志，意大利人，他是来山西的耶稣会士中最重要的一个，高一志原名王丰肃，字则圣。他于 1604 年来华，传教于广东韶州、南京一带，1616 年南京教案中他被看作主犯，被遣送至澳门。之后他改名为高一志，1624 年再次进入中国，于 1625 年到达山西。在山西传教达十五年之久，在他管理期间，山西教务大兴，高一志奠定了天主教在山西的基础，他被喻为是山西天主教的开教宗徒，他于 1640 年在绛州去世。

罗雅格，意大利人，他于 1625 年与高一志一同进入山西，并从高一志学习语言，时间长达五六年，1630 年被召到京师与汤若望一同修历。

石宏基，澳门人，耶稣会修士，是一个画师，因其讲中文，语言便捷所以常讲授教义，他于 1630 年至 1633 年协助高一志在绛州传教，1634 年去江西。

金弥阁，法国人，金尼阁之侄，因感其叔父传教于中国所取得的成绩，于 1630 年来华，在西安语言俟业后赴山西传教三十五年之久，1666 年于广州去世。

陆有基，澳门人，助理修士，1634 年与方德望来山西，办理慈善事业—育婴院。

方德望，法国人，1630 年 10 月来华，1634 年被派往山西，佐理高一志神父教务。1634 年绛州大饥时，与高一志一起赈济灾民，后于 1635 年赴陕西。

杜奥定，意大利人，1631 年来华，1637 到 1639 年在陕西、山西传教，1639 年被派往福建。

郭纳爵，葡萄牙人，1634 年来华，1637 年在高一志邀请下，来山西蒲州府管理教务，1638

年与金弥格共付洗 560 人。

万密克，德国人，1638 年来中国，同年赴山西传教，因与金弥阁劝化入教之人甚众，于是在蒲州修建了一所新教堂。1643 年农民军攻陷蒲州时，纵火焚城，万密克受重伤，三日后去世^①。

恩里格，奥地利人，1660 年来华，适逢金弥阁在山西的教区太广，佐理需人，遂于 1662 年被派至山西。1671 年，历狱之事平息之后，康熙皇帝因其通晓历法，召之入京，恩理格遂回山西搬取仪器，安顿房屋。恩理格在太原、绛州收回教堂，整顿教务之后，于 1673 年六月抵达北京。由于不适应京师气候，1675 年请假复回山西。先至绛州、太原，后至蒲州，韩爌之子所修建的教堂，已为教外人占居，恩里格向他们索还了教堂，并将太平县，平阳府及其它十余处之教堂修复。1676 年赴开封，1684 年死后葬于绛州高一志墓旁。1881 年，他与高一志的坟墓在绛州城西五里段家庄附近之西坪南垠被发现。^②

潘玛诺，意大利人，1680 年来华，1684 年恩理格去世后，潘玛诺来山西接办山西、河南两省教务。到山西后颇受官吏欢迎，1703 年在广州去世。^③

陆若瑟，西班牙人，1687 年来华，即在山西传教，陆若瑟精研中国文学，曾与艾逊爵一道赴罗马为康熙皇帝传书，还没回到中国就于 1711 年去世。^④

李明，法国人，受洪若翰选拔，与白晋、刘应等同时来华，1687 年来华后，即被派到山西，后赴陕西。

刘应，法国人，1687 年进入中国传教，当时洪若翰神甫选派传教士来华，刘应以德行、文学、数学、神学优秀而任选。到北京后被派到山西传教，“居晋二年，颇有成绩”^⑤，后因费用拮据而赴南京。

洪若翰，法国人，1685 年来华，1688 年从北京出发赴南京途中，路过山西，在绛州逗留十五天，为两人付洗。

艾未大，葡萄牙人，1684 年首途赴中国，1690 年至 1692 年间在山西传教，后去广东。

张安当，意大利人，1679 年 11 月 4 日来华，1691 年赴山西、陕西、甘肃三省创设新教区，1702 年被任命为山西代主教，然未及举行受职礼，1705 年 1 月 18 日死于太原。^⑥

艾逊爵，字若瑟，葡萄牙人，1695 年来华，1702-1703 年间在山西，在太原修复金弥阁所建之教堂。鼓励仇教以来散处各地的教民之信心，逾山涉水、不畏风寒、盗贼，往来各地振兴教务。后奉康熙之命出使罗马，死于归华途中。康熙皇帝遣大臣为其营墓，并置田亩，以资修扫之费。

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》万密克传，北京：中华书局，1995 年，第 251 页。

^② [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》恩理格传，北京：中华书局，1995 年，第 360-363 页。

^③ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》潘玛诺传，北京：中华书局，1995 年，第 392 页。

^④ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》陆若瑟传，北京：中华书局，1995 年，第 415 页。

^⑤ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》刘应传，北京：中华书局，1995 年，第 453 页。

^⑥ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》张安当传，北京：中华书局，1995 年，第 387 页。

①

何天章，澳门人，1701 年被派至山西，与艾逊爵神甫同传教于绛州、太原，管领大堂十六所，小堂甚多。他在山西的时间较长，在 1717 年曾劝化一个村的人入教。1718 年被总督驱逐出山西省。1731 年至 1735 年又回到山西，劝化二百人入教，1736 年 5 月 11 日于北京去世。^②

汤尚贤，法国人，1701 年 11 月二十五日来华，在江西数年，后被派往山西辅助张安当，1712 年偕麦大成神甫测绘山西、陕西两省地图，1715 年在山西传教，后去北京，1724 年于北京去世。^③

德玛诺，法国人，1707 年来华，1736 至 1737 年在山西传教，于十月至次年八月间授洗 1234 次，聆告解 7641 次，授圣体 5871 次，后赴崇明，1744 年于常熟去世。^④

3.2 耶稣会士在山西的传教方式

由西班牙人依纳爵·罗耀拉于 1540 年创办的耶稣会主张团结与服从，效仿军队的纪律生活和编制而组织，所以有“耶稣连队”之称。会规除立“三绝”：绝色、绝财、绝意外，还特别强调对教宗和会长的绝对服从的精神，以及对于天主“纯正的信仰”。在基督教世界里，耶稣会是一个很具特色的修会。其特色之一就是重视教育，耶稣会本身就是其创始人罗耀拉与他在巴黎索邦大学的一群同学创立的天主教修会，教育水平较高。耶稣会士在明清时期的中国传教事业中，成效最为显著，他们不但在人数上有绝对优势，还确立了在中国的“和平适应”传教策略。而妄图磐石开裂的沙勿略最早认识到了要在中国传教，必需适应中国文化，而且他也最先认识到科学知识的重要性，认为传教士必须做好科学知识方面的准备，以便能有效地同儒、佛人士打交道，借此可使福音传播显现魅力。之后在范礼安、罗明坚、利玛窦等后继者创造性地实施过程中耶稣会最终确立了在中国的传教策略，此传教策略被康熙称为“利玛窦规矩”，其核心是适应，其要端可以归纳为：交往中自然感化；与中国传统文化貌似调和；以学术、科技为主要媒介。其基本原则：在各个方面尽可能迎合中国的文化习惯（起码在形式上如此）。^⑤它不仅施行于明末，而且一直沿用至清初，成为前后百年间通行于中国的基本传教模式。这种传教方式，不仅利玛窦个人使用，其他耶稣会士也奉为圭臬，共同遵行。在当时中国的福音舞台上，并非利玛窦孤步独舞，而是有许多耶稣会士在他领导下处于各地工作。明清时期来山西的耶稣会士是“利氏传教术”在地方上的追随者与实践者，他们从社会上层入手，以结纳文士与地方官吏的方式，自上而下地进行传教。同时他们还注重以数学、天文学、舆地学、机械工程以及军事科技等科学的理念和知识，作为传教的媒介，并在日常交往中以德行、学识对士人进行自然感化而引导其入教。

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》艾逊爵传，北京：中华书局，1995 年，第 485 页。

^② [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》何天章传，北京：中华书局，1995 年，第 413 页。

^③ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》汤尚贤传，北京：中华书局，1995 年 1，第 601-602 页。

^④ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》德玛诺传，北京：中华书局，1995 年，第 624 页。

^⑤ 董丛林：《龙与上帝基督教与中国传统文化》，桂林：广西师大出版社，2007 年，第 41 页。

3.2.1 “至上而下”传教

首先，耶稣会士能进入山西传教赖于当地士绅的邀约。“原教士之得以入山西传教，其介绍人都是在北京领洗的士大夫，他们在北京进教后，请教士到本省开教。”^①韩氏一家最早入教的可能是韩霖之兄韩云，韩云字景伯，万历壬子举人。只是他受洗的确切时间不详，由于毕方济于万历四十八年致罗马耶稣会总会长(Muzio Vitelleschi)的信函中，曾提到他有可能接受信教举人 Han KinPe 的建议，赴山西开教，这一人名应该是韩景伯的音译，因此推测韩云受洗的时间应在万历四十八年之前。泰昌元年年底（1620年），艾儒略应韩云之邀到绛州，随即为韩云之母和其二子二女付洗，韩霖应也是此时由艾儒略付洗的，教名多默。继艾儒略之后，比利时耶稣会士金尼阁在韩霖、段袞邀请之下来山西传教。韩霖，山西绛州人，字雨公，号寓庵，天启年间辛酉举人，他是山西最早最著名的天主教徒之一。段袞，字九章，山西绛州人，他也是山西最早最著名天主教徒之一。1625年，被誉为山西开教宗徒的高一志亦是在韩霖、段袞相邀之下来绛州传教，“绛州有名孝廉韩霖者，字雨公，初在北京与徐光启善，因得闻道受洗，圣名多默。”^②韩霖“归家后邀高公至绛，劝其亲戚族党同奉教焉。”^③1631年，高一志又应韩爌之请，赴蒲州（今永济县）开教，并于该地修建了住院。韩爌字象云，蒲州人，是明万历二十年进士，四十五岁时升至礼部右侍郎，后曾任吏部尚书，太子太师，崇祯元年做了首辅，《天主教传行中国考》卷四记曰：“在京居官年久，与徐光启、汤若望等熟识，习闻圣道教理，深知真正，向慕已非一日。时方致仕归里，遂遣人邀高司铎来蒲州开教，为时不久，教化大行，宰相家亦多领洗者。”^④在山西传教三十五年的金弥阁到太原开教也是在当地士人的相邀之下，“1630年，金弥阁依赖太原中学优长的老人之助，得开教于太原。其人之侄曾入教，因得阅览教中书籍。……偕其妻同赴距离十日之程之绛州，已而约弥阁至太原，十二日间受洗者不下二百人。”^⑤

其次，耶稣会士能在山西打开传教局面，并使得天主教传播工作取得一定程度的发展也是得益于上层士人的大力支持。

来山西的耶稣会士们的传教活动受到了段袞、韩霖以及蒲州相国韩爌等士人的大力支持。当时传教士的教堂很多都是由这些上层士人捐资修建的。韩云和韩霖兄弟都是非常虔诚的教徒，因他们家道非常殷实，所以曾于天启七年十一月在绛州城的东南面，购置两栋房屋，并改建成天主堂，其师徐光启曾为此撰有《景教堂碑记》，文中有云：顷年一二耆宿，周行秦、晋，所在名公，

^① 《山西天主教史》，太原教区内部资料，第4页。

^② 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003年，第119页。

^③ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003年，第119页。

^④ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003年，第125页。

^⑤ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995年，第215页。

延留居止。于晋絳，则有两韩孝廉，信向尤为笃挚，爰始爰谋，图惟卜筑，将以崇严像设，奠安道侣。乃择于城之东南，捐贖创建，为室若干楹，因驰书数千里，属余记之……若孝廉之万里将迎，捐资营造，可谓崇矣！肇立景门，独有钦赐一区；至于郡邑，则晋絳为始，可谓倡矣！^①据徐光启所称，当时在北京的宣武门附近虽建有天主堂，且旁边还有钦赐之地，但由中国教徒在地方上捐建的教堂，则絳州为始。韩云曾于崇祯元年在絳州教堂旁另建一专供妇女礼拜用的圣堂；天启十二年，韩霖亦尝捐贖协助高一志在平阳府城购屋建堂。天启十五年，韩霖帮助金弥格在太原建立教堂。费赖之书中提到金弥格在山西的传教工作也受到了韩氏家族的协助：“山西有名士韩霖、韩云、韩霞兄弟三人皆良教友，传教时颇得其助。”^②韩霖亦曾资助罗雅格于天启五、六年之交从絳州同赴上海，罗氏且从韩霖学习中文。^③

“段袞为絳州巨绅，既富且贵。与弟段裘、段宸皆热心教友。为教内外所仰望。曾捐巨款，建圣堂一所，比邻不戒于火，致被延烧。段君处此，并不怨尤，怡然曰：‘是堂湫隘，不足当吾主圣心，请更建宏敞者。’于是鸠工庀材，另创一所，较前加丽焉，虽耗巨资，曾无吝嗇。”^④据言段袞的女婿是王室宗族灵邱王，乃朱元璋第十四代嫡孙，段袞入教后“劝其亲族，与其婿明宗室王爷某，同沾圣化”^⑤，灵邱王信教后在高一志及岳父段袞的感化下把自己的王府赠送给教会，做为教堂，今天的絳州总堂即是灵邱王赠送教会的原址一角。台湾清华大学黄一农教授在其《明末清初天主教在絳州地区的发展及其反弹》一文中，亦谈及段氏家族在絳州教区发展史上始终保持完整的信仰，并说在多次教难中，教会的信仰传承主要靠段氏家族薪火相传。

高一志在士人们的庇护帮助之下，大兴教务，他来絳州的初年即授洗二百余名，内有举贡生员八十名之多，时人称段袞和韩霖为高一志在絳州传教的左膀右臂。高一志在韩氏家族、段氏家族的支持下，不仅大力推动絳州的教务，还至蒲州、平阳等地积极传教。而做过明朝首辅的韩爌也曾说：“宗教之正者莫若天主教，愿全国人皆信奉之。”^⑥他全力支持神父们传教，并劝该城的士大夫及家人都信奉天主教。高一志曾在絳州设立育婴堂，收养孤儿三百多名“所需经费，皆由高公一人募集，而募自奉教绅宦者居多”^⑦。费赖之书《恩里格》传中提到韩爌之子也曾为教会

^① 《徐光启集》，卷 12，转引自黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 531-533 页。

^② [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995 年，第 215 页。

^③ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 288 页。

^④ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003 年，第 119 页。

^⑤ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003 年，第 119 页。

^⑥ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003 年，第 125 页。

^⑦ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2003 年，第 125 页。

修建教堂。

第三，不仅信教士人对传教士给予了极大的帮助支持，当时山西许多官吏对天主教也抱友善态度。

由于韩氏兄弟渊博的学识、富有的家境以及丰沛的人脉，许多地方官吏与之交往甚密。如万历三十四年，韩云和好友李向荣即有感于知州张继东的相知，而于其上计时，远送至数十公里外的平阳府治始回。崇祯六年迁绛州知州的雷翀，亦尝于翌年兵荒时，造访韩霖请益，霖遂就封疆大计与民间疾苦等事，对其侃侃敷陈；九年，雷翀还为韩霖的《守圉全书》撰序。崇祯十四年知绛州的孙顺，也曾于履新之初要求韩霖演绎《圣谕六言》，韩霖遂因此著成宣扬天主教义理的《铎书》，孙氏还领衔校刻此书。^①来山西的耶稣会传教士们在韩霖、段袞的帮助之下得以与地方官吏结交，山西地方官吏中有不少对天主教抱友善态度。1633到1634年间，高一志曾与绛州知州雷翀交往甚密，“雷翀，陕西郃阳人，以举人知绛州，忠厚悃悞，惠爱士民，祷雨辄应，禳火反风，立惩大豪，为民除害，孙学谦第，进士仕至监察御史。”^②在与高一志的自然交往中，雷翀有感于高一志的德行与渊博的学识，称之为圣人中的圣人。在高一志的影响下，他曾于崇祯八年（1635）六月发布《山西绛州知州雷告示》一文，公开劝说民众接受天主教信仰。该告示说：山西绛州正堂雷为尊天祛邪事，照得开辟一天，万古所尊，正道惟一而已。……佛道二教，惑乱人心，使人不尊天而尊己，……幸有西儒高先生，修身事天，爱人如己，以教忠教孝为第一事。……百姓从其教者皆化为良民。……尔乡民有心向善，何不归于正道，乃甘从邪教，欲为善而反得恶耶？……尔等又何疑也？而不弃邪归正哉？为此出示，明智之人，自能迁改，即见理未明，一时未能从教者，犹可由愚抵智，由顽化良，若不但执迷敢从白莲无为等教者，定行访驾，其胁从之人，一并活罪不贷，须至告示者。崇祯八年（1635）六月告示。从这则告示中我们清楚的看出，明朝末年耶稣会士在山西活动依靠的力量。高一志与山西中上层官员间亦颇多交情，除了绛州知州雷翀外，如在《守圉全书》所收录山西宁武兵备道吴阿衡致韩霖的一封手札中，亦有“高先生怀甚”句，此一高先生应指高一志。^③

另据恩里格称：“省中有大员三人敬佩其德行和学识，对其传教颇力助之。其一人是平阳总兵官，驻平阳府，曾为里格在府城中建筑新教堂一所。已而声名远播，附近大镇名万安，居民相率入教。第二人是省盐运史，从其记室某得悉教义，因常与弥阁、理格往来，为之作书致省中大吏，传教颇得其力。第三人是省之长官，其人为理格重修教堂及住宅，被为介士人不少入教。不仅太原如是，邻近之静乐亦然。”^④ 费赖之书《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传提到：“明末清初之乱，官吏中有仇教者毁绛州教堂。顺治帝偿其失，以明宗室王之广大宫室赐之，昔日金尼

^① 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第280—285页。

^② 中国方志丛书华北地方：《山西新绛县志》名宦传，台北：成文出版社有限公司印行，民国六十五年，第381-382页。

^③ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第281页。

^④ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》恩理格传，北京：中华书局，1995年，第360-361页。

阁、罗雅格、高一志诸神甫旧刻书刻即贮藏于其中。一六六五年禁教案起，弥格与恩里格神甫同被捕，有人欲毁书版，绛州长官不允，赖得保存。”^①同书《潘玛诺传》中也提到潘玛诺来山西后，颇受官吏欢迎。《耶稣会士中国书简集》中记录了洪若翰神父的一段话“该城的官员前来拜访了我们，个别官员甚至进入了教堂向上帝跪拜，或在上帝像前鞠躬。其中一位想加入我们神圣的宗教，并将其打算告知我们。”^②这段话也从另一个角度证实了当时山西特别是绛州一带的官绅对天主教的友善态度。

高一志等耶稣会传教士本着耶稣会“借权贵之力，扩展自己之势”的传统手法，大兴教务。山西教务迅速发展，崇祯四年（1631年）左右，绛州一带已有各式教堂30座；据耶稣会零星的资料统计，山西在崇祯九年（1636年）共有约8,000名教徒，至于大小教堂，在崇祯十三年（1640年）有102座。到康熙三年（1664年），绛州教徒的总数即达3,300人^③，当地奉教人口比例甚至可能是中国各传教区中最高者之一。^④《天主教传行中国考》中也提到：“山西教务虽不及江南之盛，有世家大族为之提倡，均有蓬蓬勃勃之势”。^⑤在帝制时代及士绅占有特殊势力的封建社会中，自上而下的传教方法，容易见效。所谓：君子之德，风；小人之德，草；草上之风必偃。

3.2.2 学术传教

由于耶稣会注重教育，以知识进行传教是耶稣会的特色，所以明末清初来中国的耶稣会士大多是科学家，且是精挑细选出来的佼佼者，在学术方面都是卓有建树的。来山西传教的耶稣会士，也都学识渊博，其中包括最受学者欢迎被誉为“西来孔子”^⑥的艾儒略；来华之前就已从事研究语言、地理、天文、数学、医学八年之久的金尼阁；著作等身的高一志；对数学敏慧异常的罗雅各；继高一志之后管理山西教务邃于天文历算之学，预备补汤若望之缺的万密克^⑦；通晓历法，1671年之后曾被康熙皇帝召至北京的恩里格；1687年来山西传教被认为是昔日居留中国的耶稣会士中最完备的汉学家的刘应；因精于汉学，被康熙派回罗马为其传递国书的陆若瑟、艾逊爵等。他们用西方科学知识来吸引有见识的士大夫，在学术交流中传播天主教教义。

山西开教宗徒高一志能迅速打开传教局面并奠定天主教在山西的基础，也得益于他的学术传教策略。高一志是意大利籍的耶稣会士，深受意大利人文主义的熏陶，刚进入中国的四年，他努力精研中国语言文字，很少有传教士能比得上他的，他的著作也很多，颇为中国文士所叹赏。明万历四十四年（1616年）的南京教案中王丰肃（即高一志）被目为主犯，南京教案的发起者沈

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995年，第215页。

^② [法]杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》第一卷洪若翰神父致拉雪兹神父的信，郑州：大象出版社，2005年，第272页。

^③ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第288页。

^④ 据山西新绛天主堂统计，2008年教徒人数为3000左右，对比可知明清时期绛州地区教徒人数比例确实较高。

^⑤ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第125页。

^⑥ 方豪：《中国天主教史人物传》艾儒略传，北京：宗教文化出版社，2007年，第130页。

^⑦ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第120页。

□在他的《参远夷书中》提“臣初至南京，闻其聚有徒众，营有室庐，即欲擒治驱逐，而说者或谓其类实繁，其说浸淫人心，即士君子亦有信向之者。”“士君子”的“信向”说明了高一志学问素质之高。费赖之《在华耶稣会士列传及书目》高一志传中说到：有大吏某因徐光启之介，与诸传教士订交，然其人辄鄙视教中书籍，一志曾为之制天体仪、地球仪，并附以说明。其人渐与高一志亲昵，感情为之一变，终入教受洗。^①可见高一志学术传教的成功。高一志 1625 年来山西后继续以学术为载体传播天主教教义。《天主教传行中国考》记曰：“高公虽年近七旬眉须皓白如银。而颜色赫润如童子。每至一城，即延请一方名儒学士，相与讲学论道。高公学问博洽。深通中国经书，而又亹亹善谈。言之恳挚，闻其论者，鲜不心折。”^②“以故在山西传教十五年，授洗八千之多。内有功名中人，二三百。”^③费赖之书《在华耶稣会士列传及书目》金尼格传也中提到：“尼阁往来山西、陕西、河南三省，或传布教义，或与士大夫辩论教旨”。^④

中国天主教奠基者利玛窦认为在中国传教光靠口头传播是不够的，在中国许多传教士不能去的地方，书籍却能进去，而且依赖简洁有力的叙述，信德的真理可以明明白白地由字里行间渗入到读者的心里，比用语言更有效。中国人崇尚文本，并因相信不朽的传统而将书籍神圣化，存在尽信书的心理。凡涉及需要慎重处置的事，人们大都先要从书本上寻找依据。在古人看来，书是圣贤之言，好像只有书写在书上的东西才值得相信，而口头的东西是靠不住的，这就是平时人们说的重“眼学”，轻“耳学”。并且利用书籍来传教在中国也不会引发社会治安问题，不会遭官府麻烦或查禁。口头传教却容易引起外界注意，给官方造成聚众闹事的口实，风险性很大。龙华民曾因热衷于当众口头传教，在韶州常搞民间集合，引起了官府和士人的怒愤，犯了官司，还险些被杀。此外利用书籍传教还符合中国教育的“师道尊严”传统及谦逊精神。孟子说：“人之患在好为人师”。有来学而无往教的传统使中国士人怀疑主动来传教的人是否真正有学问，中国人授教，即使低如塾师，也要有人请，并且是坐馆授徒。有学问的人不会走方授学，以为那样是降了身份。方济各会士刚来中国时不同意耶稣会的间接传教法，主张走上街头直接传教，被中国人称作“讲古鬼”，不仅没产生任何积极的传教效果，还吃了亏。所以耶稣会士们在传教之余辛勤著书立说，以此来传布天主教义理，明史《意大里亚传》云：“其国人东来者，大都聪明特达之士，意专行教，不求利禄。其所著书，多华人所未道，故一时好异者咸尚之。”^⑤

在山西传教的耶稣会士们也留下了大量的著作，金尼阁、罗雅谷、高一志等神甫所著刻的书即藏于顺治皇帝所赐明朝宗室的王宫中。其中高一志在明末传教士中，即以著作宏富及文笔畅达见称，他一生著述颇丰，其著作有：《教要解略》二卷、《圣母行实》三卷、《天主圣教圣人行实》七卷等二十五部。罗雅格也是一个著作颇多的传教士，他著有：《斋克》二卷、《哀矜行论》二卷、

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995年，第89页。

^② 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第120页。

^③ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第120页。

^④ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金尼阁传，北京：中华书局，1995年，第121页。

^⑤ [清]张廷玉等撰：《明史》意大里亚传，北京：中华书局，1974年，第8459页。

《圣记百言》一卷，《天主经解》等二十多部宗教历算类著作。金尼阁有《西儒耳目资》三卷、《利玛窦札记》五卷，《中国年鉴》四卷、《中国五经》一卷等二十部著作。他们不仅编撰了大量的书籍，而且将书籍刊刻印行，金尼格就曾在绛州设立大型印书场，天主教的义理随着这些书籍的印行传播开来。费赖之书《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传中即提到有士人因阅教会书籍而入教的：“弥格赖太原中学优长的老人之助，得开教于太原。其人之侄曾入教，因得阅览教中书籍，遂亦入教。”^①

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995年，第215页。

4 万历至康熙年间山西教民入教原因分析

唐代景教和元代也里可温教传入中国后，由于没有取得多大成效，所以没有造就出一个教民阶层。到了明清之际，由于传教事业迅速而有效的开展，教民作为一个突出的社会阶层出现了，它包涵了上层社会（宗室、官吏、文士）和下层社会（商人、摊贩、农夫和手工业者），“礼仪之争”以前，天主教没有把下层社会的皈依作为工作的重心。礼仪之争后，由于教会禁止天主教徒祭祖祭孔，士大夫入教的越来越少，上层社会也就鲜有问津，信教者才渐渐变成社会舆论所鄙视的下层人物，而上层社会与下层社会人士入教原因却不尽相同。

4.1 山西社会上层士人入教原因

4.1.1 明末清初的社会政治形势及实学思潮的影响

张居正改革失败后，明朝政治愈趋腐败。各级官员贪污腐败，中央的主要职能衙门的长官长期空缺，政事无人料理，朝廷内外，更是党派林立，纷争不已，只有以顾宪成、高攀龙为首的东林一派，比较正直，要求改良政治。明熹宗即位后，魏忠贤独揽朝政，对东林党人大肆迫害，逮杀殆尽，明末政治腐败到极点。明代后期，皇室贵族对土地进行疯狂的掠夺，土地高度集中，农民濒临绝境，大批自耕农沦为佃户和奴仆。而国家对自耕农的赋役压迫也越来越重，万历四十六年（1618年）政府借口对辽东用兵，增派辽饷，之后又两次增额。从万历到崇祯，全国各地几乎年年遭灾，水灾、蝗灾和瘟疫等自然灾害频仍不断。尖锐的社会矛盾，使得各地百姓无以为生，奋起暴动，农民起义不绝史册。

国家的衰败，政治气氛的堕落，科技的滞后，社会动乱和经济困难使士人阶层越来越广泛地觉悟到了其政治责任，越发忧国忧民，当时名噪一时的东林党，就是士大夫们议论朝政、抨击腐败、倡导改良的一个中心。面对明末的颓势，一些希望学问实用的士子，希望人们“经世致用”，于是明代中期以后崛起了“实学”这个学术流派。“实学”这一概念，在不同的历史时期有不同的含义。在宋儒眼里，实学就是讲习《春秋》，观览《资治通鉴纲目》，遵守祖宗法制，实际是道学的变体。在清儒那里，实学即指“朴学”、“汉学”，以区别于宋代道学。明代实学学风是由丘濬开创的，他著的《大学衍义补》一书，放眼于“治平”之术，恢复儒学“有体有用”的真精神。明代实学可分为两大理论流派：一为“明体适用”派，也可称为“全体大用”派。此派力图恢复儒学“内圣外王”的精神，强调“体用合一”、“学仕合一”，其代表人物有丘濬、顾炎武、李颙、吕坤、谢肇淛、陆世仪。另一派为“王霸并用”派，也可称之为“义利双行”派。这一派主张复兴先秦的诸子学说，对管子、老子、庄子、韩子、墨子等都有所称赞，主要吸收了管、商的“功利”学说，不讳言“富强”，以“富国强兵”作为一生追求的最终目标，其代表人物有张居正、海瑞、焦竑、徐光启。明代实学所要摒除的是以下两种治学风气，即“八股之习”与“道学之习”，这是明代实学思想家所共同贬斥的目标，往往称之为“俗学”，以与其所提倡的“实学”相区别，他们讲究“实用”，提倡“实学”、“实政”、“实行”并主张“实心”任事。他们摒弃道家游谈无根的陋习，更多地关注那些有关国计民生的事情，诸如农田、水利、盐法、河漕等等。以

徐光启、李之藻为代表的有远见卓识的士大夫们看到了西方的天学、地学、火炮之学、水利之学及数学，对其十分倾心。他们认为传教士所携带而来的学术，不是空疏之论，而是利国利民的实用之学，他们在与传教士交往中，不仅愿意接受西洋知识，甚至愿意接受知识背后与传统中国思想不同的东西。因为他们对这种技术性的“用”感到心悦诚服，于是对支持这种技术的知识系统也就觉得合理，对这种知识的服膺引发了他们对西学根本道理的信仰。徐光启曾反省他与利玛窦的思想交往，在《泰西水法序》中云：“其始至也，人人共叹异之，及骤与之言，久与之处，无不意消而中悦服者”^①，因为：“间尝反复送难，以至杂语燕谈，百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得”。^②他认为：“西洋传教士不仅有可以补儒易佛的宗教，而且有一种格物穷理之学，凡世间外，万事万物之理，叩之无不河悬响答，丝分理解”。^③而清初的思想与明末以来的反理学思潮相互呼应，而且更加富于启蒙精神。这种思想传播的结果就是在一些士大夫中出现了“经世致用”、“崇实黜虚”的求实态度，在统治阶级中，出现了一批务实开明的士大夫知识分子。

山西最早的一批信教士大夫都与徐光启有着很密切的联系，他们或者是徐光启的门生，或者和徐光启交善。韩云与其弟韩霖都曾拜徐光启为师，而且他们结交的许多前辈学者，如马世奇、何乔远、董其昌等也都对天主教报友善态度。韩氏兄弟也与复社士人相交，在复社的名单中，可见到信教的魏学濂、韩垵（韩爌之侄）、韩霖，以及对天主教报友好态度的熊人霖等人。而复社被目为是“小东林”，复社人物也同情“西学”，研究“实学”，原先复社“社事以文章气谊为重”，这个青年文人团体在明末越来越严峻的社会现实面前，开始考虑实在的问题，研究学问。社员当中的张溥、陈子龙等领头人物自己就曾向徐光启学习“农政之学”。韩霖因为曾经寓居于松江而且他性喜游历，所以有机会活跃于这个以江南士绅为主体的社群。史载韩霖“又于读书之暇，学兵法于徐光启，学铨法于高则圣（高一志），务为当世有用之士。”^④韩霖同乡的“密戚”段家，其中袞、宸和袞三兄弟均是教徒，且均拜高一志为师。蒲州的相国韩爌，《天主教传行中国考》卷四记曰：“蒲州有名宰相韩爌，字象云者。在京居官年久，与徐光启、汤若望等熟识，习闻圣道教理，深知真正，向慕已非一日。”^⑤且史载韩爌“廉直自持，不容于魏忠贤”。^⑥山西这些开明进步的士大夫们也想通过以学习西方学术的方式来寻求知识，去解决社会矛盾，挽救明末社会局势，达到其利国利民的政治理想。

^① 《徐光启集》泰西水法序卷二，66页，转引自葛兆光：《中国思想史》第二卷，上海：复旦大学出版社，2001年版，第355页。

^② 参见孙尚扬：《早期中西文化交流的误读及其创造性》载《原学》第一辑，北京：中国广播电视出版社，1994年，第269页。

^③ 《泰西水法序》，《徐光启集》卷二，66页，转引自葛兆光：《中国思想史》第二卷，上海：复旦大学出版社，2001年，第355页。

^④ 方豪：《中国天主教史人物传》韩霖、韩云、韩霞传，北京：宗教文化出版社，2007年，第177页。

^⑤ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第120页。

^⑥ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第120页。

4.1.2 明末清初传统信仰的衰落，士大夫们寻求新的精神寄托

中国儒家文化，是由一脉相承的宗法社会养育出来的，是一个以伦理为中心的文化系统。这个伦理系统所涵盖的主要是世俗社会人际关系的规范，而非人神关系的规范，具有重现实、重人生的思想倾向。中国的圣人，中国的经典，对神的世界表现得非常冷淡，“子不语怪力乱神”；“未知生，焉知死”；“天道远，人道迩”；便是明证。儒家对死后世界的漠然视之，也使得儒生们不得不到儒家思想之外去寻找实现儒家价值的方式。也就是说，儒家思想的缺漏为儒生们寻求不同于儒家的宗教归属，留下了很可观的心理和精神空间。儒家不愿意了解、思考死亡使得不少士大夫因为关心生死之事，而又在儒学中找不到令人满意的答案后便逃禅入佛。但是明末既关心生死大事，又寻求实学以兼济天下的士大夫则不愿意与逃禅者入佛者为伍，正是他们，才可能是利玛窦的信众。天主教教义中的天堂永生之说不仅解决了士大夫们对人生生死问题的追问，而且也使得他们可以脱离佛教中所宣扬的轮回之苦，同时天主教传教士携带而来的西方学术也能满足他们“齐家、治国、平天下”儒家的理想，加上明清之际佛教、道教的衰落，外来的天主教便成了一些士大夫新的精神寄托。

4.1.3 传教士个人高尚的道德品行对士大夫的影响

明末清初，许多文人士子之所以乐于交结传教士不但有科学和技术上的原因，而且还因为传教士充满仁爱的心、严肃冷峻的道德、对人欲的克制、劝人为善的著作以及他们对于天的尊敬，所有这些都是为文人所提倡，而被当代人所遗忘的人生信念。

绛州刺史雷胤的布告里说到“幸有西儒高先生，修身事天，爱人如己，以教忠教孝为第一事。上自圣天子贤宰相，莫不敬礼之，以致缙绅学校诸君子，尊之如师父，爱之如兄弟。百姓从其教者皆化为良民。其有功朝廷，裨益世道大矣。”可见他认为高一志身上具备了中国传统的高尚品质，如：“仁爱”、“忠孝”、“敬天”等，因而对其仰慕有加，进而认为百姓入教之后会成为封建统治者眼中的良民，所以劝民入教。1634年绛州大饥时，高一志又尽力救济灾民。“官民见其慈善济众，甚德之。妇女争相施首饰以助。”^①高一志在山西传教的十五年中，“不惮跋涉山谷，寻求信徒，逐家访问，安慰苦人，救济弱者”。^②1640年，四月十九日一志得疾卒。“韩霖兄弟经营丧事，献地五亩，为高一志及后来教士窀穸之所，环以墙垣，以昭郑重。殡葬之日，士绅大集，蒲州韩相国，亦遣代表以与礼。是日执紼送葬者，以数百计。颇极一时之盛。”^③“中国传教会中诸神甫深为教内教外人同倾服爱敬者，除利玛窦之外，无能逾于一志者。”^④费赖之书《在华耶稣会士列传及书目》罗雅谷传中称其在山西传教过程中虽患有腿足之疾，但终未懈怠，罗雅各自云：“我腿足不良于行，尚无碍也。幸天主尚为我保存两手与舌，赖以劝化偶像教徒；赖有此手

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995年，第93页。

^② [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995年，第93页。

^③ 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第120页。

^④ 参见[法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995年，第94页。

能作书，传布教义于中国全国，我足不能履之地。”^①传教士身上具备的这些优秀品质，无疑是中国文人士子们所追求钦羡的，因感其人而入教者也不足为怪。

4.2 山西社会下层百姓入教原因

4.2.1 明末清初频繁的天灾人祸使得下层百姓寻找新的精神寄托

明末山西旱灾、蝗灾等自然灾害频仍不断，农业生产严重歉收，广大人民群众苦不堪言。万历四年（1576年）五月，定襄下冰雹，禾苗尽伤。第二年七月，太原府下冰雹，大同府发生地震。万历十二年（1585年）三月，山阴县发生地震，持续15天才停，同年五月，高平下冰雹。曲沃、洪洞、临汾、太平、浮山、稷山、解州、广灵发生旱灾。七月，榆次遭蝗灾，交城、徐沟、兴县、崞县，辽州大饥。次年六月，太原、平阳、汾州、潞安等府所属州县大旱，赤地千里，饿殍遍野，死者枕籍，民众纷起。万历十五年（1587年）五月，山西地震。万历四十四年（1616年）文水、长治、临汾、蒲县、解州、绛州等15州县飞蝗蔽天。天启六年（1626年）六月，大同、武乡、榆社、寿阳、灵丘、广灵、浑源诸地发生地震，城郭毁，死亡无数。崇祯九年（1636年）二月，大饥，人相食。第二年春，大旱，自去年八月至今无雨，大饥，人相食。崇祯十一年（1638年）六月，襄陵、太平、临晋、蒲州、解州、绛州、安邑、沁水发生蝗灾。灵石、猗氏旱，文水大饥，斗米银7钱。崇祯十二年（1639年）六月，沁源大风拔树伤稼，孝义，介休，清源，太平，闻喜安邑，垣曲，翼城，绛州，霍州，蒲州发生蝗灾，庄稼被吃尽。灵石、万泉、稷山大饥^②

明后期由于统治集团腐朽没落，人祸不断。万历十年（1582年），张居正死后，明神宗立即改弦易辙，使张居正主持的地主阶级的自救运动半途而废。明神宗在位的48年里，其中20年不理朝政，官僚机构陷入无政府状态，而且明神宗贪财好色，派出大批矿监税吏搜刮民财，扰乱社会，进一步加剧了本已尖锐的社会矛盾。万历十五年（1587年）十月，夏县矿民起事。角脑、尚登等聚众2000余人，欲从夏县渡黄河，官兵迎战失败后调兵镇压，矿民才散。万历二十四年（1596年），宦官张忠来山西太原、潞安、平阳采矿，地方上贪婪成性的宗室、棍痞乘风扬土，纷纷投靠张忠，借开矿之名行盘剥百姓之实。就在矿监张忠肆虐山西不久，万历又派税使孙朝来山西搜刮钱财，他们疯狂的聚敛钱财，无恶不作。张忠、孙朝二人在山西8年（1598—1606年）里交内库白银60余万两，而两人私吞的白银达百万两。万历四十六年（1618年）九月，政府借口辽东用兵，每亩加派辽饷三厘半，至万历四十八年增至九厘。天启年间，又增关税、盐课等。在重重压榨之下，人民无以为生，纷纷奋起暴动。从崇祯四年（1631年）到六年（1633年），山西是明末农民大起义的中心。崇祯四年（1631年）春天，山西在沿河各县实行防河避粟，禁运粮食入陕西境内，饥饿迫使农民军不得不渡河来山西就食，新陕西三边总督洪承畴对农民军改抚

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》罗雅格传，北京：中华书局，1995年，第194页。

^② 山西史志研究院编，刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编：《山西通史·明清卷》，太原：山西人民出版社，2001年，第172-173页。

为剿，军事上的巨大压力，也迫使农民军向山西的转移，各支农民军纷纷进入山西。这年三月，太仆寺卿郑宗周上疏说：“晋土自天启初年以来，无岁不灾，而去年尤甚。重以沿黄之派，急于星火，转运艰难。”“鬻子卖妻，剜心敲髓，民之皮骨以尽。”“弱者转于沟壑，强者目真难语，斩揭四起，势必所至。”^①一位山西乡绅说：“始之寇晋者，秦人也；今寇晋者，半晋人矣。二三月间，从贼者十之一，六七月而从贼者十之三，至今冬从贼者十之五六矣。”^②战争给山西各地百姓造成了严重的死伤，国民经济遭到极大破坏，瓦砾遍地，满目疮痍。

清初山西仍然战乱灾荒不断，顺治四年（1647年），五台县旱蝗两灾并发。^③顺治五年（1648年）山西大同镇总兵姜瓖造反，攻城略地，战火烧遍山西全境，省内又出现人民伤亡，土地荒芜的残破局面。^④顺治六年（1649年），太原、平阳及汾、辽、泽五府州遭受水害。顺治十三年（1656年），大同发生雹灾。^⑤康熙三年（1664年），太原、苛岚、静乐、保德、五台、朔州、马邑发生旱、虫、雹各灾，粮食歉收，百姓饥饿。康熙四年（1665年），潞安府下属四个县遭受严重雹灾。康熙四年九月甲申，太原府地震，^⑥康熙二十二年十月，山西太原府地震。^⑦康熙三十四年四月初六日，山西平阳府属临汾等十四州县地震，房屋倒塌，人民损伤。^⑧从明末到清初，山西历经战乱，灾荒齐临，水利失修，生产下降，地方生产力减退，社会经济遭到极大破坏，人口锐减，明万历六年（1578年），山西人口为532万人^⑨，到顺治十八年（1661年）减少为152.8万人^⑩，短短的83年间，山西的总人口锐减71.3%。面对天灾人祸时下层人民倍感孤独，在当时信仰普遍处于盲目的状态下，人们感到诸天不聪，原有的儒、佛、道各教均已失灵，抱着“与日用粮，免我罪恶，救我凶恶”的态度，改信外来新教，祈求天主基督的保佑。中国的平民百姓信教，很少有或基本没有宗教理念上的阐释和思索，他们只是出于生存安全的需要，这点在社会动荡不安时表现的尤为明显。

^① 《崇祯长编》卷447，转引自山西史志研究院编，刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编：《山西通史·明清卷》，太原：山西人民出版社，2001年，第175页。

^② 康熙《绛州志》卷四，王臣直《存恤良民以缉流寇议》，转引自山西史志研究院编，刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编：《山西通史·明清卷》，太原：山西人民出版社，2001年，第175页。

^③ 山西史志研究院编，刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编：《山西通史·明清卷》，太原：山西人民出版社，2001年，第231页。

^④ 山西史志研究院编，刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编：《山西通史·明清卷》，太原：山西人民出版社，2001年，第215页。

^⑤ 山西史志研究院编，刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编：《山西通史·明清卷》，太原：山西人民出版社，2001年，第231页。

^⑥ （清）蒋良骐：《东华录》卷九，北京：中华书局，1980年，第一四五页。

^⑦ （清）蒋良骐：《东华录》卷九，北京：中华书局，1980年，第二〇三页。

^⑧ （清）蒋良骐：《东华录》卷九，北京：中华书局，1980年，第一四五页。

^⑨ 李治文编：《中国近代农业史资料》第一辑，上海：三联书店，1957年，第9页。

^⑩ 李治文编：《中国近代农业史资料》第一辑，上海：三联书店，1957年，第9页。

4.2.2 天主教教义对下层百姓的吸引

耶稣曾亲口昭告他的门徒们“不要忧虑，说：吃什么？喝什么？穿什么？这些都是外教人所追求的。你们的天父知道你们需要这一切。”（玛窦福音 6：31）“你们更应该先求天主的义德，这一切自会加给你们。”（玛 6：33）“你们祈祷时，不论求什么，只要信，一切会得到。”（玛 21：22），“凡劳苦和负重担的人，你们快到我这里来吧！我要使你们得到安息。”（玛 11：28）“你们求，必将给你们；你们寻，必将找到；你们敲，必将给你们开。”（玛 7：7）天主教的这些教义，使得当时面对天灾人祸，无能为力的穷苦百姓，有了借之可以渡过苦难的精神依托。

“我再告诉你们，骆驼穿过针孔，比富人进天国更容易。”（玛 19：24）“不要抵抗恶人。有人打你的右颊，你把另一面也转给他。”（玛 5：39）这些教义使贫苦人民安贫乐命，面对强大的敌对异己力量时可以忍耐顺从，而依靠补赎罪恶，升入天堂。

“你当爱你的近人如爱你自己。”（玛 22：39）天主教以平等，博爱为号召，教义要求教友亲如一家，疾病相扶持，争难相接济，所以穷苦人也有很多是因此而入教的。

天主教宣扬入教并积极行善修道者，死后可以升入天堂，享无穷之乐，免堕地狱之苦。“天主竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不至于丧亡，反而获得永生”（若望福音 3：16）。天主教宣扬世界末日来临之时，天主将现身空中，死者将复活与生者一起接受审判，善者归天堂，恶者入地狱，永远不会得到赦免。天主教所宣扬的永生，永福，脱离轮回之苦，可以享受终极幸福使得害怕轮回害怕地狱的百姓选择皈依天主。天主教并提出只要信徒和基督一起战胜邪恶和死亡，灵魂就会得到拯救，这种解脱手段对于平民百姓而言无疑是极大的诱惑。天主教教义中有“救人一个灵魂等于在天国积累了一份财富”所以教徒积极拉拢劝亲友入教。天主教教义认为只要经过“洗礼”以前所犯的罪恶就会被洗清，所以天主教能接纳中国社会中一些为人所不齿的贱民入教。我们从《耶稣会士中国书简集》洪若翰神父的记载中可窥一斑：“有两位讲说基督教教义者也前来看我们，他俩因为服刑已多年未参加任何基督教的活动。在拥抱他们之后，我们告诉他们：我们把他们视为自己的兄弟，如果他们有困难，我们将乐于帮助他们去克服这些困难，但他们绝不该失去勇气；恶魔在千方百计地使我们堕入地狱，但上帝始终会拯救我们，为此，他永远不会拒绝赐福于我们。我们陪送他们俩至教堂，在那里，他们做了祷告，并向耶稣基督敬拜。”^①

4.2.3 圣迹的作用，使得百姓皈依

中国人对宗教采用的是实用主义的态度。所谓“许愿”和“还愿”，便是最常见的与神灵订约和履约形式。其关键在于，神灵满足了我的要求，我才践约所许的敬奉条件，否则便不，甚至反过来惩罚神灵。作为中华文明发祥地之一的山西，浸淫传统文化千年之久，山西人对奉信的诸多信仰对象采取的也是一种实用主义的方法，既全信又不信，极少有数十年如一日虔诚烧香磕头

^①（法）杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》，第一卷洪若翰神父致拉雪兹神父的信，郑州：大象出版社，2005年，第272页。

的，求神拜佛基本上是出于一时之需。从逻辑上说，这种实用主义的契约式的多神崇拜（实在难说敬信），是与基督宗教的严格的一神论相抵牾的，但实际上反而给传教士在平民中发展信徒帮了大忙。秘密在于，那些乐于受洗的小民们并没有真正领悟西方圣道，只不过把耶稣上帝当作他们诸神大家庭中的一个新成员而已。尽管这是传教士们所不情愿的，但却无可奈何，甚至还自觉不自觉地迎合纵容。有的传教士为了吸引百姓入教，甚至不惜充当与巫师类似的角色，为民家驱邪、灾、治病；或者身穿法衣圣带，口念祷文，手洒圣水，到路边田畴驱赶蝗群；或者让圣母屈身当送子娘娘兼助产婆……从传教士口中得到有关承诺的小民不论是由于巧合还是侥幸，当缠磨以久的灾难疾病奇迹般消除的时候，当从蝗虫口中留下五分收成的时候，当一个白胖的儿子顺利地落地的时候，他的男性家长甚至全家也许就顺从地接受了洗礼，也许还真会千恩万谢地敬奉一番上帝（其实未必知道这位上帝和玉皇的区别）。但过不了多久，当他们已经觉得履行了约定的时候，就可能心安理得地与上帝分道扬镳了。对于这一点，传教士们也承认不讳。十字架、圣水以及一些奇特的征兆使得老百姓相信天主具有超凡的能力，他们相信在冥冥之中，存在某种超自然的力量，需要从这种新的宗教中去乞求帮助，保佑一生平安。高一志在山西传教期间，一次在绛州城发生一场大火，城中有很多房屋被烧，而附近的教徒房屋都幸免于火灾，这被教外人视为老天保佑。教友们用十字架或圣水、或依纳爵圣牌，治愈绝症之事，屡见不鲜，更使教外人视为奇迹。“当此时间，绛州大火，教民房屋独免。当时灵迹不仅此也，用十字架圣水等法愈病之事，时见有之。”^①17世纪末，李明神父曾描述方德望神父（他曾在山西省南部的教区传教。在那里，他都一直在乡村布道传教。）“穿着白色法衣，佩着圣带，在隆重的仪式中沿大路而行”，口念祷文，挥洒圣水来驱散蝗虫。当他成功将蝗虫驱除后，由于中国人没有能允诺信教而招致蝗虫结群重来。于是方德望神父不得不又来一次上述的操作。正是由于他驱散蝗虫的奇迹，才导致在村庄里建立了教堂。^②中国人宁可信其有不可信其无的心态，导致大批民众对神迹的趋之若鹜，他们对这些具有超凡法力的人或自然现象都会顶礼膜拜，认为这样会消灾去难，保佑平安。《耶稣会士中国书简集》还记录了许多例奇迹，皈依者们相信他们自己是“野蛮人的珠宝”的力量的明证，也是信仰基督教而获得优势的佐证。奇迹的直接效应便是触发更多人皈依基督教或者鼓励人们接受洗礼。^③

4.2.4 传教士赈济救灾后百姓感恩入教

“我来不是要受人服事，乃是要服事人”，这是耶稣亲口昭告门徒的话，所以天主教会都依此实行社会服务。奠定了山西天主教基础的高一志，他作为耶稣会传教士，一方面努力实践利氏上层传教路线，另一方面也积极投身于平民阶层传教活动。他的传教过程始终贯彻着基督教的“仁爱”精神，他曾在绛州城购置一所住宅，作为孤儿院，专为收容被遗弃的孤儿，时间不长，就收

^① [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995年，第91-92页。

^② [法]李明：《中华现行续录》第二卷，第227页，转引自〔法〕谢和耐著，耿昇译，《中国和基督教》，上海：上海古籍出版社，1991年，第104页。

^③ [法]谢和耐著，耿昇译，《中国和基督教》，上海：上海古籍出版社，1991年，第114页。

了 300 多人。“崇祯七年以后，山西连年荒旱，疫病流行。又继之李自成之乱，山西首当其冲，受祸最烈。当此时也，高公携二三会士，奔走往来，施行圣事。到处抚慰被难教众，大显爱主爱人之德。据当时记载，授洗病危小儿之多，直不可以数计。”^①1634 年，山西发生大饥荒，饿死的人数以千计，以至于有杀活人，掘尸体以为食者，也有母亲以自己的婴儿为食者。目睹此严重灾情，高一志不忘以救贫济困，救死扶伤为已责，他留下方德望神父与陆有基修士在绛州负责教务，他自己则四处奔波，冒着被拦路抢劫甚至被杀害的危险，尽力救助难民，并为病重垂危的人及时付洗，以拯救人灵。仅 1634 年就在绛州和蒲州两地授洗 1350 人。^②虽然这些救济事业的最终目的是为传教服务，是争取在死前为他们授洗，但在旧中国灾难频稔的情况下，确实也救了一些人。传教士的慈济行为，也提高了他们的声望，“官民见其慈善济众，甚德之。妇女争相施首饰以助。”^③传教士的慈济行为对一些教徒也产生了很强的感召力，“有信教官吏段袞者，为圣母会监督，中有士人四十人；感高一志之行谊，曾以其房施贫民，施食食之，导之入教。或拾弃儿，或卑躬助人，闻活埋婴儿者辄驰往救之。”^④《中国天主教史人物传》中也载段袞“其人从事于赈济贫民，不仅为之筑屋施食，且运用其影响力，使之入教。”^⑤传教士接济贫疾的行为使备受压迫或经历困苦的人产生感激与崇敬之情并因之受洗入教。

4.2.5 宗族制度的影响

山西的家族是中国典型的“九族”制结构，“九族”根据《仪礼·丧服》所制定的“五服”而说明九代血亲关系。山西人习惯上用不出“五服”来论亲族的远近关系，山西人一般交往最密切最频繁的也是“五服”内的有较近血缘关系的人。对于一个基督徒来说，宗教总是托付于个人的，因为它关系到自己的得救。这是介于灵魂与上帝之间的对话，奇怪的是，本质上包含着灵魂与良心寄托的这样一种个体行为的皈依，在中国却常常变成群体的事，如全家、包括奴仆、甚至全村都要求受洗。明末清初一些士大夫相继入教，尽管他们在众多的上层人士中只占少数，但是受他们带动，有的士大夫宗族却是整个家族都受洗入教。这种带动，也同时反映了宗法制度所起的作用。明末清初之际，以某一大姓氏为基本单位，几个大姓氏组成一大宗族的现象已越来越普遍。“随着家族制度的发展，其社会功能也日益增多并加强，在政治上，它与里甲制度和保甲制度相结合，逐渐成为社会基层的政权组织；在经济上，它不仅是社会生产和生活的基本单位，而且在各种再生产领域发挥了重要作用；在文化上，它是推行道德教化，维护传统价值观念的主体力量。”^⑥由于家族宗法制度的特殊作用与男性家长的特殊地位，因此，当男性家长受洗入教时，其家人、族人往往随之信教，这种制度对天主教传播起到了十分特殊的作用。如段袞在京入教归

^① 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北，辅仁大学出版社，2004 年，第 120 页。

^② [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995 年，第 93 页。

^③ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995 年，第 93 页。

^④ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，北京：中华书局，1995 年，第 93 页。

^⑤ 方豪：《中国天主教史人物传》段袞、段袞、段宸、韩爌传，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 190 页。

^⑥ 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992 年，第 19 页。

家后“劝其亲族与其婿，明宗室王爷某同沾教化。”^①韩霖闻道受洗归家后：“邀高公至绛劝其亲戚同党，同奉教焉。”^②明末泰昌年间（1620），介休居士王达喜在北京入教，传于亲属朋友，逐渐发展。^③蒲州相国韩爌：“劝导士大夫及宗室入教，故一志抵绛州甫数月，所设之教会，其会中人纯为官吏及阁老之戚属。”^④金尼阁“劝化宗室之曾服官者二人入教，其一人有族众千余人，而彼为族长，别一人为城中之第一长官；因此二人之入教，其他具有名望者数人亦从皈依。”^⑤何天章亦在1717年曾劝化山西一个村的人入教。^⑥在中国宗教是一项集体的事情，人们更为关心的是家族、血统、村庄，而并非只是个人，所以就出现了一人入教，全家受洗的情况。

^① 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第119页。

^② 辅仁大学天主教史料研究中心编：《天主教传行中国考》，台北：辅仁大学出版社，2004年，第119页。

^③ 山西省史志研究院编：《山西通志·民族宗教志》宗教篇，北京：中华书局，1999年，第380页。

^④ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》高一志传，中华书局，1995年，第94页。

^⑤ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金尼阁传，中华书局，1995年，第120页。

^⑥ [法]费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》何天章传，中华书局，1995年，第413页。

5 天主教的传入对山西社会造成的影响

天主教传入山西后，由于传教士带来了比较优越的物质文明以及完全不同于中国传统文化西方异质文化，在明末清初的山西士大夫群中接触教士以及西方科学成为一种社会风尚，甚至许多中高级官吏对天主教也很友善。明末山西天主教会通过韩霖家族、段袞家族等世家大族丰沛人脉和雄厚财力的帮助，迅速发展，绛州甚至成为当时中国最成功的传教区之一。在天主教迅速传播的情况之下，山西传统的儒家社会不可避免的受到了来自异域文化的冲击，政治上出现了天主教中国传教史上亦属罕见的，由绛州刺史雷翀以官方形式发布的劝民入教的告示，以及由天主教徒韩霖撰写的半官方性质的具有乡约色彩的天主教义理书《铎书》。文化上天主教教义也对传统伦理道德构成了极大的冲击，其中有对中国传统孝亲观念的颠覆，对儒家等级观念的挑战，对男尊女卑思想，蓄妾制度的对抗，天主教信仰的唯一性也造成了它与传统民间信仰泛神性之间的冲突与对抗。伴随着天主教的到来，不仅西方的科技文化、宗教哲理传到了山西，同时也造就了中国历史上第一部旅欧游记《身见录》作者山西籍耶稣会士樊守利的出现。但由于中西方文化本质上的差异，反对之声不可避免，山西境内尤其是绛州一带，由于天主教发展较快，反对的声浪也较高。中西文化在古老的三晋大地上不可避免的发生碰撞、交流、融合。

5.1 政治上，传教士成为一股政治化的力量

利玛窦的传教策略以上流社会为传教的对象，其自然的后果之一，即传教士涉足朝廷的政治，成为一股政治化的力量。如汤氏之力主康熙当政。^①又如明末山西绛州耶稣会堂被毁，由于汤若望的干预，清廷竟于1646年下令地方赔偿，耶稣会会长傅汛际写信给汤若望说：“我们各处耶稣会会士，在您的庇荫之下，安然地过着传教生活。”^②

在山西最典型的事件便是山西绛州刺史发官方文告劝民信教，这个文告在整个中国天主教传教史上也实属罕见。纵观天主教在中国传教的历史，即使在顺治、康熙朝发展到顶峰的时候，中国官方也未发一文劝民入教。天主教自1583年利玛窦正式传入中国至雍正全面禁教为止，在近一百五十年的时间里，只有康熙帝于1692年下的弛教令，是天主教在中国“官方奉褒”的唯一文件，就这个宗教宽容令也是统治者认为天主教非旁门左道，教士们也并未为非滋事，所以理应与佛道教一视同仁，遂容许百姓自由信奉。它更像是康熙帝感念传教士为清廷所做的功绩，作为情感上的一种回报。“礼仪之争”中，因教皇严禁中国教徒拜孔祭祖而触怒康熙皇帝，1721年康熙怒而禁教：“只可说得西洋等小人，如何言得中国大理？况西洋人等，无一通汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士，异端小教相同，彼此乱言者莫可如何。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免的多事。”^③可见传教士的行为一旦威胁到国家利益的时候，禁止就是不可避免的结局。明清之际官方对于天主教只是优容而已，并未提倡百姓入教，更

^① 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第73页。

^② 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第57页。

^③ 转引自顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003年，第260页。

不可能以官方形式劝民入教。

山西绛州的告示证明了当时山西天主教对地方政权影响之大。山西绛州雷翀与奉教士大夫韩霖交往密切，1633年至1634年间，他与高一志也交往甚密，平素高一志的言行对雷翀影响颇大，雷翀有感于高一志的德行与渊博的学识，曾称高一志为圣人中的圣人。加之当时山西天主教发展迅速，省级官吏中也不乏对天主教友善者，在这样的环境下，他于崇祯八年（1635年）六月发布《山西绛州知州雷告示》一文，公开劝说民众接受天主教信仰。该告示说：“山西绛州正堂雷为尊天祛邪事，照得开辟一天，万古所尊，正道惟一而已。……尔乡民有心向善，何不归于正道，乃甘从邪教，欲为善而反得恶耶？夫圣天子因天纵之聪明，而贤宰相以下，皆孔圣之弟子也，岂见识不如尔乡民耶？尔等又何疑也？而不弃邪归正哉？为此出示，明智之人，自能迁改，即见理未明，一时未能从教者，犹可由愚抵智，由顽化良，若不但执迷敢从白莲无为等教者，定行访驾，其胁从之人，一并活罪不贷，须至告示者。崇祯八年（1635年）六月告示”。^①他以官方的形式发布文告，在文告中把天主教看做惟一正道，劝民入教。文告且以社会上层入教者为榜样，劝导下层百姓入教，并称对顽固不化而参加白莲教者要严加惩办。在官方文告的作用之下，天主教在明末闭塞的绛州得以迅速发展就不难理解了。

在明末的山西还有一件重要的事件，也足以说明天主教在山西地方政治领域中的影响，那就天主教徒韩霖所著《铎书》的出现。崇祯十四年（1641年），韩霖利用绛州知州孙顺命其宣讲乡约的机会，编撰《铎书》一书并刊行，书中虽绝无一字直接提及“天主”，却是一本扎扎实实以天主教义理出发写成的乡约。^②韩霖为了增添此书的官方色彩，请有乡试同年之谊的李建泰作序，李建泰之前曾任国子监祭酒，当时又刚掌翰林院。而第二篇序则是请当时河东道最高行政长官李政修做的。《铎书》在正文之前列有十八名“校刻”者，他们分别为孙顺，崇祯十四年知绛州；潘同春，崇祯间知蒲州（明末倒数第二任）；丁时学，崇祯间知霍州（明代末任）；黄光炜，崇祯五年知吉州；戈用忠，崇祯十四年知隰州；尹任，崇祯十三年知临汾；李用质，崇祯十四年知襄陵；王廷抡，崇祯十三年至十六年知洪洞；刘永庆，崇祯间知浮山；石莹玉，崇祯十四年知曲沃，后迁至绛州知州；程沉，崇祯十二年至十五年知翼城；刘达，崇祯十五年知河津，后于同年知临汾；刘芳久，崇祯间知闻喜；赵凤雏，崇祯间知平陆；倪光荐，崇祯十年知芮城，在任五年；白足长，崇祯十三年知稷山；王敏，崇祯十四年知绛州；杨家龙，崇祯十年知乡宁。^③在李建泰、李政修做序加上平阳府半数以上的州县父母官列名校刻的情况下，《铎书》的官方认同色彩大为增加，对明清之际天主教在平阳地区的传播，起到了一定程度的作用。明末本着“借权贵之手”来发展教会势力的耶稣会士们在绛州取得了很大的成功，当传教士的势力渗透到了官方权力之内，就不仅仅是一种宗教文化力量了，而带上了政治的色彩。

^① 张泽神父编：《中国天主教历代文选》，河北信德室出版，第65页。

^② 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第255页。

^③ 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第255页。

5.2 伦理上，天主教教义成为山西传统伦理道德的挑战者

5.2.1 天主教教义对传统等级制度的挑战

山西是中华民族的发祥地之一，地处中原地区，浸淫儒家文化千年之久，封建等级制度在山西人心目中根深蒂固。在儒家伦理关系中，君臣依尊，父子依敬，兄弟依序，夫妻依别，朋友依信。所有这些都包含了一种不能倒置的普遍秩序，并且假定了臣、子、弟、妇等级较前者为低，所谓“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”是也。中国人的道德准则完全以等级关系和互补关系为先，这种模式似乎由宇宙本身规定：天地、阴阳、君臣、夫妻之间的关系都是类似的。而耶稣会士则宣扬在上帝之爱下全人类平等，传教士们漠视中国社会阶层与年龄阶层划分的重要性，对百姓说：“当你们皈我教之时，不论其年龄资历素时称谓，你们都必须称教兄。”基督宗教人人平等的主张威胁到了中国的整个等级制度，因为，社会、行为、道德及家庭等级所有从根本上依赖公共秩序的事物，都依赖于那些上层人与那些下层人之间的区别。基督教平等思想和南宋以来理学崇尚的“纲常伦理”之说亦完全相背：“以父人君之天为役使之贱，无怪乎令皈其教者，必毁天地、君、亲、师之牌位而不供养也，不供天地，以其无头、腹、手、足踏践污秽而贱之也；不尊君，以其为役使者之子而轻之也；不尊亲，以耶稣之无父也。天、地、君、亲尚如此，又何于师哉？……乾坤俱汨，五沦尽废，……自有天地以来，未闻圣人而率天下之人于无父无君者也。”^①陈侯光注意到：“今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉。”^②利玛窦言道：“我君与我系主与臣，我父与我系父与子。然比之无所不在的天父上帝，上述区别尽消，主仆、父子皆兄弟……无论我们的亲人父母是多么亲近，他们都比天主远离我们。”^③这种神爱重于人伦之爱的教义无疑对森然有序、等级严格，爱有差等的儒家三纲五常具有极大的破坏作用。

5.2.2 天主教教义对传统孝亲观念的挑战

天主教要求教徒们以平等的子民身份彼此相爱，既要爱人如己，以友道处之，更要以这种身份爱天主。对一个虔诚的教徒来说，血缘之爱远远不像对上帝的爱那么重要。《玛窦福音》第十章中，耶稣基督言：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，”耶稣这样告诫说：“不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是天上的父。”为了使人们只以上帝为亲，耶稣特别号召人们抛弃世俗的亲情，他说：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能做我的门徒。”在把“父母在，不远游”奉为孝道之首的中国人看来，传教士抛亲离乡来异国布道，这本身就是背弃亲情的逆举。教士们还大力宣扬有悖中国亲亲重孝伦理观念的教义，当然难能被中国人接受，势必遭到顽强抵制。维护孝亲之道，是维护中国伦理文化与宗法一体化社会结构的关键。“孝”的伦理涵义始于善事父母，是家庭内部亲子伦

^① 《破邪集》，1125页，转引自顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第65页。

^② 陈侯光《辨学白言自序》，《辟邪集》卷五，第4a页，转引自顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，第65页。

^③ [法]谢和耐，耿昇译：《中国和基督教》，上海：上海古籍出版社，1991年，第136页。

理关系的规范，主要用来规定子女对家长的绝对义务，其精髓在于子女对尊长的无条件顺从，甚至父母让子女去死，儿女就得听从。然而孝的伦理涵义又不限于此，由于中国古代家国同构的社会政治结构，家庭伦理关系构成了社会政治秩序的一部分。儒家道德体系和中国封建社会结构是家族内部的人伦关系与结构的放大，这决定了它既等级森严，同时又具有一种基于血亲关系的亲合力和感染力，“仁者爱人，亲亲为大”最集中体现了上述特征。这种特征决定了儒家所设定的道德行为的对象只能紧紧地依附于尘世一地上的国家，而代尘世的则是君亲，因此，忠君孝父便是五伦中最重要的道德规范。而天主教的第一诫便是要求人们专一地崇奉唯一至上神天主，它要求人们以子民身份委身于对一个外在的大公之父的崇奉，这种宗教教义体现为宗教行为时，天国戒律本质上最终必然与尘世的义务道德发生冲突。^①

山西人的伦理，以孝顺父母为中心，养生葬死，是子女应尽的首要的义务。山西绛州著名理学家辛全在其父丧后曾：“哀毁如礼。持七戒三年，事孀母，爱敬兼至，奉伯兄备极愉和”^②。而天主教带来的西方小家庭制度，每每发生儿子与父母分居之事，父母死后又不举行追悼祭祀等仪式，耶稣就曾令他的门徒不准埋葬亡父，这些在山西人看来，大违孝道，甚至被斥之为罪人。韩霖《铎书》一文中以天主教义理的方式重新诠释了孝的内容，他举著名天主教徒杨廷筠之表率曰：“杭州有杨京兆海廷筠，父海兆坊，负其所学，未归正教。京兆委曲开喻，不得，则致斋默祷于天，每日一饭，久而臞甚，父怪之，问得其故，洗心于事天之学。夫妇大耋考终，此尤超世之大孝也。”^③称杨廷筠劝父入教为“大孝”，可谓是对传统孝亲观念的颠覆。

5.2.3 天主教教义对传统男尊女卑思想及蓄妾制度的挑战

明清之际，天主教对中国传统伦理的渗入与改变，最为显著的，是“十诫”中的“毋行邪淫”。这一影响表现为批判改变中国人纳妾的习俗，从而积极推行一夫一妻制，这对于中国以父权制为主导的漫长的封建社会所造成的男尊女卑的现实而言，无疑是一股清新的气息。长期以来中国妇女处在“妇者，服也”，“女子无才便是德”等观念的压制下，谨守三从四德。在中国传统男性的视野中，妇女只是男性的附属物，明清时期正是中国社会妇女受压迫最为严重的时期，程朱理学成为官方的正统学说，封建礼教对于妇女的控制更为严酷，“饿死事小，失节事大”成为全社会对于妇女的要求。在明代的法律制度里还规定了士民可以娶妾的时间条件限制，而到了清代则没有任何规定，男子可以随意过妻妾成群的生活。

在天主教教义里男人和女人都是天主创造的杰作，根据《圣经》的记载，宇宙中的万物都是天主因着自己的全能创造的，且一命就成，即一切都是按照他的意愿而成就的。人，不论是男人和女人，都是天主所创造的：“于是天主照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人，造了一男一女。”（创 1：27）。人是天主的肖像，即人是有理性的动物，有记忆、判断、推理等逻辑思维，有喜、哀、乐等丰富的情感和情绪。不论男人还是女人，都是天主创造的杰作。男女有别，

^① 参见董丛林：《龙与上帝》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第82页。

^②（清）储大文纂：《雍正山西通志·卷一四〇》，北京：中华书局，2006年，第3579页。

^③ 方豪：《中国天主教史人物传》韩霖、韩云、韩霞传，北京：宗教文化出版社，2007年，第178页。

人性平等，男女有别是全能天主的奇妙造化。从本质上说，男人女人没有什么区别，但从性别上说却完全不同，这首先是人类自身繁衍的需要，就如天主在造成人类之后祝福他们说：“你们要生育繁衍，充满大地，治理大地，管理海中的鱼，天空的飞鸟，各种在地上爬行的生物。”（创1：28）其次是人本身的需要，这里我们可以用天地、阴阳来看男女有别，男女平等的观念。天地、阴阳虽然相对，但却彼此互补，男女之间的关系便是如此，既相对，又互补，且彼此平等和需要。二者缺一不可，只有这样人类社会才能平衡、协调的向前发展。人的这种特点，造物主天主在造人类之初就已意识到了，所以，他在造了男人之后便说：“人单独不好，我要给他造一个相称得助手。”（创2：18）从造物主创造人类的最初理想看，他希望人的尊严是平等的，男女彼此间的权利和义务是相同的。人在对待万物和生养，教育后代方面权利也是完全平等的，没有高低之分。因此人应该尊重造物主的意愿：人人平等，彼此尊重，每个人都是天主的肖像。

基于男女平等的思想，在婚姻关系上天主教执行严格的一夫一妻制，对中国纳妾制度是强烈抵制和严厉苛刻的批判。罗明坚曾指出：“一女不得有二男，一男独得二女乎？夫妇以相信故相结，信失而结解矣！况夫妇乖，妻妾嫡庶争，无一可者，此所以有罪也。”^①高一志也提到：“若人邪淫，则己之名坏，且辱其人之夫，辱其人之祖宗、父母、子女、亲戚。试反身度之，岂不殆哉？或者曰：好淫亦有辨矣，若妾、若娼，似无妨于行，无伤于义。是不然。天主厥初生人，惟是一阴一阳之谓正道。凡二阴者必邪也，男正位乎外，女正位乎内，内外之权，两不相下，故曰敌体。一女不得有二男，一男独得有二女乎？娶妾宿娼，家道危矣，夫妇乖，妻妾妒，嫡庶争，无一可者。或者又曰：娶妾为续后也。是又不然。有后，欲以全孝名也。譬之子以养亲为道，无财而行窃盗等邪事以供之，及于刑戮，得免为不肖子乎？娶妻以继后，正也；无后而娶妾，邪也。从邪行以邀孝名，君子羞之，况孝不孝与嗣奚关？”^②

天主教徒韩霖在其《铎书·毋作非为》中有云：“淫字不仅桑间濮上、狎邪青楼，凡正配之外皆是苟合，盖一女不得有二男，一男独得二女乎？”^③韩霖强调一夫一妻制，韩氏本人即曾为入天主教而将姬妾遣去。黄景昉尝为韩霖赋《韩雨公幽香谷咏》诗两首，其中一首称：筹边屡询废将，学道特遣瑶姬，似此肝肠铁石，谁知韵宇兰芝^④。费赖之书《金弥格》传也载：“太原中学优长老人之侄，为受洗故，尽逐十妾”^⑤可见天主教男女平等思想有利于一夫一妻制的发展，而且在传教士的努力下，不少女性还逐渐突破封建礼教的束缚，走上皈依天主教的道路，女教徒们开始走出封闭的闺门，与男人们一同礼拜祈祷、听道，这在一定程度上改变了中国封建社会妇女的形象，受洗入教的妇女也可以参加一些社会活动，这在一定程度上提高了妇女的社会地位。天主教教义的传播带来了新鲜的观念和思想，对长期以来束缚中国妇女的封建礼教造成了冲击，并

^①（意）罗明坚：《天主圣教实录》，载天主教东传文献续编册二，台北，台湾学生书局，1966年，第35页。

^②（意）高一志：《教要解略》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》册一，第164-165页。

^③转引自黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第282页。

^④参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第282页。

^⑤（法）费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》金弥格传，北京：中华书局，1995年，第215页。

通过教义的宣传使一些妇女找到了新的精神寄托，使受压迫的妇女看到了一线曙光。

5.3 信仰上，天主教唯一至圣性与民间泛神性的对抗

山西人的民间信仰是多神、杂神信仰，没有单独的唯一真神，山西人信仰的神明从田地、日月到星宿、风雨、土地、山石水泉，从关羽、财神、门神、二郎神到孔圣人、姜太公、尧舜禹稷、介子推、赵武等。从福禄寿三星到喜神、八仙、王母娘娘甚至还有厕神。山西人信鬼，对于亡灵，有各种各样的祭祀仪式，清明节、中元节、十月初一都是有名的鬼节，每到这些节日，便携带香纸，奠品到亡者坟头祭拜。山西人相信阎王地府，认为它是掌管人生死的阴间最高统治者，山西人也占星、相风水等。就山西一般信众而言，它们常不加区别地见神见佛都拜。在诸多信仰中，佛教在山西民间信仰中所占地位比较重要，信仰人数较多，到了清代康熙，乾隆时，山西地方崇信佛教达到了高潮，求佛者多于求医者，请和尚多于请阴阳先生者。大凡民间一旦患病，多认为是妖魔、狐鬼作怪，首先想到的是求佛。境内人们办丧葬事的一项重要内容就是请和尚做道场，超度亡灵，此风从清初开始，越刮越烈。整个山西几乎被佛教所笼罩，菩萨、罗汉、如来佛主在人们心目中的地位极高。

山西民间信仰所具有的多神崇拜与融合性使他们易于接纳一个来自西方的、自称神通广大的造物主一天主，只要这尊神对他们的日常生活有益无害，甚至他们也乐于接受传教士的说法，将天主置于他们所信奉的其他神祇之上而不加反对。但是，这种民间信仰的泛神性是与天主教教义格格不入的，天主教是典型的一神教，具有很强的排他性。传教士宣扬宇宙间只有唯一至圣的真神即天主，反对其他任何形式的偶像崇拜。圣经十诫中的第一条即为“钦崇一天主万有之上”，明确规定了信徒要唯一崇拜真神天主，并圣母及其圣徒之外，对其他任何来源的精神信仰，均予以摒弃和排斥，教徒家中任何老释经书、占卜著作、神祇供像一概毁弃。“佛、菩萨、神仙、斥之曰魔鬼，讥必入地狱。彼书云，祭拜天地、日月、菩萨、神仙等物，皆犯天主大戒，深得罪于天主是也。”^①对传教士而言，希望在赢得信徒皈依的同时，要毁坏一切与唯一真神天主对立的其他民间诸神，但对普通民众来说只是在原有庞杂的神鬼世界中再添加一尊保护神而已，并没有信仰上的根本冲突。民间信仰的祈福功利色彩与天主教唯一审判原则也不兼容。民间信仰具有很强的功利性，在崇拜偶像的时候，会把赐福降祸的审判权力轻易的赋予某个神祇，而这与天主拥有唯一审判权是违背的。天主教教义也直斥佛、道思想。天主教徒韩霖在其《铎书》中严斥佛、道两教和传统术数，直指：“玄释二氏、星相、堪舆，俱是悖天惑人之事。”，劝人“切勿习之”。并称：“爱惜物命，亦是恻隐之心，但未免为佛门所惑耳！”以禽兽有知觉而无灵性，不同意佛家所提倡的轮回之说以及禁杀生的主张，并且说：“异端邪术，神佛经咒，自谓至妙之方，不知是至毒之药；修斋设醮，媚神祈福，自谓极大之功，不知乃莫大之罪也！”^②他还称民间所尊崇之

^① 《破邪集》第3卷，第8-9页，转引自黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第282页。

^② 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第282-285页。

玉皇上帝和玄天上帝，亦均属惑人邪说。韩霖还进一步灌输天主教对民间俗信的看法，称：若父母天年告终，尽衰尽力，以礼殡葬。勿火化，以习羌胡之俗；勿招僧，以从浮屠之教；勿焚楮钱，以受魔鬼之欺；勿惑堪舆，以信葬师之说。大力抨击中国社会火化遗体、焚烧纸钱以及选择风水等做法。又引罗雅格《哀矜行论》所论济人七端，并曰：“有一种人，坐视穷人而不救，反而斋僧建寺，塑像桩金；又妄想渡蚁登第，救雀获宝，此颠倒见也。”^①绛州刺史雷翀在 1635 年的布告中也提到：至愚之人有不言天父、天命、天序本原者吗？正是僧人道士，他们搅乱人心，诱使人们敬己非天。基督教有助于反对那些异端教派，他们罔天，违序，破坏国法。幸有西儒高先生考虑到，最首要之事乃忠于上天及孝敬先考，先妣。

天主教教义对传统儒、佛思想的斥责，有利于人们破除迷信，其所强调的一神信仰也有利于破除人们对偶像的盲目崇拜。

5.4 文化上，传教士成为中西交流的媒介

明末清初，由耶稣会士传入中国的西方基督教文化第一次与中国文化，社会制度发生了实质性的、和平、平等的交流、融合。它不像唐元时期的基督宗教那样仅与中国社会、中国文化发生肤浅短暂的关系，也不像十九世纪的基督宗教传教史那样充满着刀光血火，伴随着中国人的屈辱，血泪、仇恨。这一时期的经验和教训在天主教以及整个基督宗教的在华传播史上，在中西文化交流史上都具有典范意义，故梁启超称这段历史为：明末一场大公案，为中国学术史上应该大书特书者，曰欧洲历算学之输入。

5.4.1 明清之际山西士人接触西学成为风尚

明清之际在山西发展迅速的天主教，因为它所蕴含的新颖的宗教哲理以及伴之而来的优越物质文明，吸引了不少士大夫的兴趣，他们主动接触西人、西学、西教。

绛州韩氏兄弟是当时积极接触西学、西教的代表人物。其中韩云与传教士接触最早，也是韩氏家族中受洗最早的。他曾协助耶稣会士金尼阁编写著名的拉丁文、汉文对照字典《西儒耳目资》，金尼阁原在欧洲已掌握多种语言文字，来中国后即钻研汉字。他来山西传教时，恰逢韩云治“小学”（旧指中国语言文字学），两人就汉字的音韵问题进行了讨论，金尼阁费时半年写出一部研究汉字音韵的书稿，韩云参与了修改意见，并于崇祯九年（1639 年）为之作序。^②康熙《绛州志》中有韩云小传：“与西士讲音韵之学；辑耳目资，星、历、兵、农，无不究心。”印证了此说。除此之外，韩云还修订高一志的《空际格致》二卷，纂述高一志的《达道纪言》，崇祯九年（1639 年）并为之为序，韩云还曾为罗雅格的《天主经解》校阅。

韩云对火器之学也颇多造诣，曾跟从传教士学习并翻译造城之法，加之他曾受学于徐光启，所以“颇闻兵家之绪余”。康熙《绛州志》有云：韩云于州城议筑銃台，作銃数十门置台上。六年之变（指顺治六年前明大同总兵姜瓖的叛清一事），轰雷震撼，守围增壮，实攸赖焉。韩云还

^① 方豪：《中国天主教史人物传》韩霖、韩云、韩霞传，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 179 页。

^② 樊洪业：《耶稣会士与中国科学》，北京：中国人民大学出版社，1992 年，第 124 页。

曾与当时运送西洋大铳来华的葡萄牙军事顾问有过接触。崇祯二年，公沙的西劳等三十余名澳门军士，在耶稣会士陆若汉的伴同和都司孙学诗的督护之下，携大铳十门来华效命，由于铳体重大难行，故行程稽迟，以致过徐州时，资斧已竭，陆若汉乃请孙学诗代向时任徐州知州的韩云求助，韩云不仅慨借二百金，且赠送陆若汉“佳绒佩服”，陆氏在谢函中称徐光启随后定会将此款支销，而公沙也回赠了火绳铳一门报答。^①韩云当时也尝为西洋火器上书当事，强调孙学诗所押解的西铳若入徐光启之手，将可保京师万全，故祈请究台调拨官兵保护，并协助该炮兼程前进，且提供铳架、火药和铁弹等必要之物，韩云还建议稍后也可在徐州配置十数门大铳，他在文末呈称：“卑职有怀，不敢不吐，又不能于纸上尽吐。十数年来，同卑职与此器精神相流通者，除徐、孙与太仆寺李少卿（指徐光启、孙元化、李之藻）外，江南尚有同志，忘情富贵，忠赤与智巧相兼之人，可以延致讲求此事。”韩云在此文中除强调“战守惟西洋火器第一”外，更积极推荐精通西洋火器的同僚，但当事者不察其言有利于社稷，加上韩云“人微言轻”，此揭遂被束之高阁。^②

韩霖对西人、西学更是景慕有加，他是推动西学、西教在山西迅速传播的重要人物之一。韩霖于崇祯四年入京赶考时，就曾在北京见到公沙的西劳，并赠与诗曰：“鲲鹏居北溟，海运则南徙。……今亲见其人，西方之彼美……”^③后且将公沙携带大铳入华的始末写成《购募西铳源流》一书，^④此书主要内容收入韩霖的《守圉全书》。康熙《绛州志》载：“韩霖所著书有《守圉全书》、《救荒全书》、《铎书》、《二老清风》、《士范》、《俎谈》、《群言》、《祖绛帖考》、《炮台图说》、《神器统谱》、《山西添设兵马议》、《燕市和歌》、《维风说》、《寓庵集》四十卷，书札二十卷，尝学兵法于徐光启，学铳法于高则圣，每与人谈兵，以火攻为上策，火攻之法自负，鉴裁独精。”^⑤

《守圉全书》是明末极为重要的一部军事著作，表现出极强的经世致用思想。书中所引的书目文章极为丰富，保留了大量的史料，并且介绍了当时西洋的一些军事科学，有些甚至是欧洲人的文章和著作，具有很明显的提倡“西学”之目的。《守圉全书》反映内容十分的广泛，它不同于一般的兵书，由于该书作者本人系天主教徒，与西方传教士接触频密，受传教士影响成为中国最早接受西方科学文化的西学士大夫之一，所以在他的书中不仅有很强的经世致用思想，而且还有很明显的提倡西学的目的。所以他征引的文献中，有很多是当时已在一定程度上掌握或了解西

^①（明）韩霖：《守圉全书》卷1，第94-95页，卷3之1，第83-95页，台北中央研究院傅斯年图书馆藏明末刊本影印本。

^②（明）韩霖：《守圉全书》卷三之1，第105-111页，台北中央研究院傅斯年图书馆藏明末刊本影印本。

^③（明）韩霖：《守圉全书》卷1，第95页，台北中央研究院傅斯年图书馆藏明末刊本影印本。

^④（明）韩霖：《守圉全书》卷首，台北中央研究院傅斯年图书馆藏明末刊本影印本。

^⑤刘显第等修纂：康熙《绛州志》卷2，第56-57页，清康熙九年影印本。

学的士大夫的著作或文章，有些甚至直接就是欧洲人的著作和文章，所以《守圉全书》对当时西学的传播与推广具有重要意义，特别是对西方造城法，西方大炮的制造与使用，及望远镜在军事上的使用等等。

韩霖所著融合天主教、儒家思想并具有半官方色彩的乡约书——《铎书》，分孝顺父母、尊敬长上、和睦邻里、教训子孙、各安生理、毋作非为等六篇。韩霖在其《铎书》的字里行间，除提及自己所撰的《救荒书》外，还多次直接引用高一志的《齐家西学》、《修身西学》、《童幼教育》、《达道纪言》、《神鬼正纪》，以及庞迪我的《七克》，艾儒略的《涤罪正规》，罗雅格的《哀矜行途》等耶稣会士的著作。

韩霖还与张庚合撰《圣教信证》，为我国第一部记述天主教士传略与著作之书。韩霖是明末著名的天主教徒，与当时在华传教士多有交游其所著述的可见西学对其影响之深。

明清之际不仅山西士大夫群乐于接触西人西学，当时许多曾在山西出任省级要职的官员，也乐于接受西学、西教。如分守河东道的李政修曾为韩霖的《铎书》作序；宁武兵备道吴阿衡曾在序《守圉全书》时，称誉韩霖“拳拳于西洋大炮，是通中国之长技，而掺必胜之策”；佾事毕拱辰曾协助刊刻利玛窦的《圜容较义》，高一志的《斐录问答》以及邓玉函的《泰西人身说概》；按察使郭子章曾重刻利玛窦所绘的地图，并撰有《山海舆地全图序》，其孙廷裳信教；右参议来复是天主教徒王徵的挚友。按察司副使高捷曾从利玛窦受日晷及星历图，后并延致庞迪我入钦天监；巡抚山西都御史许鼎臣之子许之渐曾受洗，后因替教会书籍作序而于康熙初年遭免官；巡抚宣大御史梁云构层序高一志的《斐录问答》；右参议、副使、按察使、巡抚大同都御史焦源曾为王徵的《两理略》作序；总督都御史张宗衡为徐光启所取士，副使傅叔训尝赋诗赠韩霖等等。^①

5.4.2 绛州——天主教书籍的重要出版地

耶稣会士金尼阁曾在绛州设立印书工厂，每年所印汉文书籍甚多，拉丁文书籍也有几种，绛州是明末清初天主教书籍的重要出版地之一，也是明末清初山西文化中心之一。当时在绛州刊刻的书籍有高一志的《教要解略》，刻于1626年；金尼阁的《西儒耳目资》，刻于1626年；罗雅格的《天主经解》，刻于1628年；罗雅格的《圣母经解》，刻于1628年；高一志的《圣人行实》，刻于1629年；罗雅格的《求说》，刻于1629年；汤若望的《主制郡徵》，刻于1629年；高一志的《西学修身》，约刻于1630年；高一志的《西学治平》，刻于1630年；高一志的《西学治家》，刻于1630年；高一志的《四末》，约刻于1640年；高一志的《十慰》，约刻于1640年。

绛州一地不仅刊刻了大量天主教书籍，而且当时来晋传教士所著的书籍中由绛州士人序跋、校刻、重刻或修润的书籍也很多。其中由韩、段兄弟所做的有艾儒略的《三山论学记》，金尼阁的《西儒耳目资》，罗雅格的《天主经解》、《斋克》，以及高一志的《童幼教育》、《西学齐家》、《修身西学》、《圣母行实》、《譬学警语》、《空际格致》、《神鬼正纪》、《譬学》、《天主圣教四末论》、

^① 参见黄一农：《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹——兼论西学、西教的传播网络》，提交香港中文大学历史系等单位主办的“明末以来中西文化交汇研讨会”论文，1996年。

《达道纪言》、《寰宇始末》等书。此外，序利玛窦《西国记法》的朱鼎瀚（崇祯十四年乡贡），重梓高一志《斐录问答》的杨文章以及撰《十二位宗徒像赞》的冯文昌，也都是绛州人，且他们入教的可能性也很高，如朱鼎瀚即题称其序是撰于景教堂，而冯文昌也自称是撰于绛州天主堂。高一志的《天主圣教四末论》、《空际格致》和《励学古言》三书中分别可见“南绛居士陈所性阅”，“南绛后学陈所性阅”和“南绛后学陈所性全校”等字。陈所性，绛县人，他出身士绅家庭，崇祯元年恩选贡，顺治间曾负责编撰《绛县志》。^①在高一志的《修身西学》和《寰宇始末》两书中，我们均可看到“河东卫斗枢”或“西晋学人卫斗枢”之名，他与韩云或韩霖兄弟一同参阅或修润。卫子建，山西人，拜南昌舒曰敬为师；万历三十八年春，以岁校归乡，由于万时华有《送卫子建归河东》一诗，因此可知卫氏为平阳府附近人士。

通过与传教士的密切交往，以及对传教士所做书籍的刊刻、校对、作序等方式，山西士人接触学习到了历算、火炮、教育、医学、宗教、哲学等西方科学技术，而传教士也通过书籍的刊刻在传播天主教义理的同时传播了西方科学技术。其中高一志的著述影响最大。高一志的《西学修身》是一部伦理学的书，论人之行为，行为之宗向、动机、及德行，四枢德等等，此书是高一志与二三友人讲谈之书，中国士人对道德的归宿，标准等多空疏之论。此书谈论到了伦理的归宿处，有道德的实际，是一部修身的好书。高一志的《童幼教育》是中国第一部谈论儿童教育的专著，此书谈论教育子女，首先父母须从自我教育做起，因为父母的言行对子女有至深的影响。上卷分教育之原、育之功、教之助、教之法、教之翼、学之始、学之次、洁身知耻。下卷分缄默、言信、文学、正书、西学、饮食、衣裳、寝寐、交友，闲戏。高一志的《空际格致》是一部论及自然科学气象的专著，也可以说高一志在这一方面是引进西方气象学的第一人。在这部著作中论及火、气、水、土等四元行，以及有关天空及地上各种自然现象的解说。明末清初来山西的耶稣会士们的学术见解和思想火花不仅对于山西教会信仰产生了影响，对明清以降山西社会的伦理建设和教育理念也都产生了一定程度的影响。

5.4.3 《身见录》——中国了历史上第一部旅欧游记

在耶稣会士将西学携来山西之时，山西籍的耶稣会士樊守义在其亲身游历欧洲的基础上，写成了中国历史最早的一部旅欧游记《身见录》，以一个中国人的视野描述了当时的欧洲社会。他的《身见录》和意大利旅行家马可·波罗的《马可·波罗行记》是中国和意大利等欧洲国家友好往来的历史见证。

樊守义也叫守利，守和，诗义，字利和，1628年6月13日生于山西平阳绛州府（今新绛县），在耶稣会士的影响下，受洗入教。康熙四十六年（1707年）冬，因礼仪问题，耶稣会士龙安国、艾若瑟、博世贤、隆若瑟等四人奉康熙命令分两批前往教廷呈献国书，陈述对礼仪问题的意见书，

^① 赵士弘等修撰：《顺治《绛县志》，卷下，第36页。转引参见自黄一农：《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹——兼论西学、西教的传播网络》，提交香港中文大学历史系等单位主办的“明末以来中西文化交汇研讨会”论文，1996年。

向教宗做证康熙于 1700 年写给耶稣会的关于中国礼仪的御批是真实的。樊守义随艾若瑟去欧洲，他们从澳门出发，经南洋到巴西，1708 年 8 月抵葡萄牙，见葡王，下榻在京城里斯本的耶稣会院，受到了外国修士的殷勤招待。次年前往西班牙、意大利、后在意大利都灵和罗马等地留学，当时的罗马教皇克来孟十一世（1700—1721 年）接待了这位东方来的中国康熙帝的使者，樊氏受到教皇优厚礼遇。樊守义于 1709 年参加了耶稣会，攻读神哲学，晋升了神甫。他在意大利留学十余年，1718 年接受葡王赐金一百回国，1719 年同伴艾若瑟在好望角途中病故，樊守义一人于 1720 年 6 月 13 日到达广州，9 月 11 日在热河觐见康熙帝，将亲身经历写成《身见录》^①进呈。此后就在北京附近传教，北达长城外，南至山东，传扬天主教。雍正三年（1725 年）为苏努（满洲贵族）之幼子以及因受苏努感化而准备加入天主教的四十人举行受洗典礼。乾隆元年（1736 年）苏努的幼女及其夫人也在樊守义手中领洗。后来，他乔装成商人，遍历满洲各地。总计雍正十二年（1734 年）在樊守义手中受洗的成年人二百九十名，婴孩三百十五人。^②乾隆十八年（1753 年）二月八日樊守义去世。

樊守义的《身见录》由于和当时的宗教档案混杂在一起，所以鲜为人知，其惟一藏本现保存于意大利罗马国立图书馆内，附在残本《明理探》之后。《身见录》只有 5400 多字，卷前有作者自序 200 字，“余姓樊氏名守义，生长山右之平阳。虔事真主，惟期无欠于己而已。忆自康熙丁亥岁季冬之月，远西修士文先生（讳）者，奉命遣往泰西，偕余同游，凡所过山川都邑，及夫艰险风波，更难以数，其或耳闻之而且有未睹者，我姑弗道，即所亲历，亦竟未尝笔载一端也。乃于庚子之六月，余独回归中土，时督抚题明遵旨赴京，获觐天颜，仰荷圣贶。至辛丑孟夏蒙王公大人殷殷垂顾，询以大西洋人物风土，余始以数十年之浪迹，一一追思，恍如昨见，爰举往返颠末，为记其略云”。自序中他做了简单的自我介绍，及出行的原因，行程经过及作此文的原由。《身见录》正文记述了樊氏从康熙四十六年十二月澳门登舟，四十七年八月抵达葡萄牙，次年至罗马，历游那不勒斯、佛罗伦萨、米兰、都灵等地，至康熙五十七年二月，后回葡萄牙。五十八年三月登舟返国。五十九年六月十三日至广州，在欧洲游历达十年的经过。樊守利之前有郑玛诺后有谢清高到过欧洲，但是郑玛诺没有著述，谢清高学问不高，所以樊氏之书确实堪称第一。《身见录》作为最早的一部旅欧游记，在旅游文化领域具有一定的地位。但《身见录》的价值不仅仅是一部游记，它还具有较高的史料价值。康熙派艾若瑟出使罗马一事，文献中少有记载，樊氏随艾若瑟出使，后艾若瑟死于樊氏怀中，其中事由只有樊氏知之最详，后巴黎图书馆发现拉丁文、意大利文巴多明、穆敬远关于艾若瑟在欧洲行程的报告，也都依据的是樊氏口述的内容。樊氏回国后，受到康熙皇帝的召见，即是康熙为了解艾若瑟赴罗马的详细情况。

5.5 山西士人的反对声浪

明清之际天主教在山西迅速发展，传教士所带来的西方新的宗教哲学和科学技术，吸引了大

^① 全文见附录 2

^② 《山西天主教史》，太原天主教内部资料，第 13 页。

批的士人，他们或加入这种外来宗教，或对其抱十分友好的态度。但仍有一部分士人站在维护中国传统文化的立场之上对天主教大加批判，在山西反对天主教的声浪一直不断。

明末天主教在绛州迅速发展的同时，当地知识界也兴起了一股精研理学的风潮，其中尤以辛全（1588-1636年）的影响最为深远。“辛全，子复元，号天斋，绛州人。方总角时，讲《河图》、《洛书》，辄能惊其长老。弱冠从塾师，即有志圣贤之学，每读程朱书，焚香端坐，录其言行，以为法则，一时有辛夫子之称”。^①辛全的学生有王复初、傅山、李生光文养蒙、党成、韩珀。在辛全交往的师友当中，对西学、西人抱友好态度的，不乏其人。如辛全的老师曹于汴曾为庞迪我的《七克》、熊三拔的《泰西水法》作序，韩霖远房兄弟天主教徒韩珀，更曾拜辛全为师。此外，与辛全相交较密的万历庚子举人王臣直，也是韩霖的忘年之交。然而在辛全的门生及其朋友之中，也有对天主教不满者，其中尤以李生光（1598-?）的态度最尖锐。“李生光，绛州人，字暗章。闻辛复元讲道河汾，负笈就弟子列。”^②他在乡里颇负声望，当时的人认为他承接了辛门正传。李生光曾著有《崇正辟邪汇编》、《儒教辩正》各一册，前者“力阐圣道，凡万余言”，后者“历叙帝王圣贤复性敬天之学，忠孝伦常之大，先后约四十节。辟俗儒以天性诸说附会耶教惑世之谬”并“极力黜西洋天主之妄”。^③

桑拱扬，字晖升，平阳府临汾县人，崇祯癸酉举人，^④以理学名世，曾三次与辛全讲学于郡，当时人称赞他为“凌霄峻品，觉世真儒”，桑氏对李生光评价很高，认为“辛门统绪，端必赖之”^⑤他反对西教的态度与李生光如出一辙，尤其无法接受耶稣会士对先秦典籍中“天”与“上帝”的解释。他认为天主教禁人祀祖和不禁杀生的作法，严重违反了天道伦常，并抨击天主教教义中“天之上还有天主主之”的说法。他在为《儒教辩正》所作序中说到：“偶读其《儒教辩正》，洋洒数千言，历叙帝王圣贤复性敬天之学，忠孝伦常之大，反复开陈，使知西学之不可入中国，事天之不可穿凿，若缙素判然……大率吾儒道理中庸易简……心性是天，形骸是天，日用伦常是天，吉凶祸福、夭寿穷通是天。夫上帝既以冲漠为万灵主，而以为更有主天者，则荒谬悖理之极也。”^⑥

“党成，绛州人，幼为学，即有志圣贤。”^⑦他的的二传弟子曹仁（康熙四十四年举人），也从卫道的角度抨击西学、西人、西教。他于雍正五年所撰的《东雍书院记》中有云：前明万历年，西洋邪徒窜入中华，谬倡天主之教，精处则杨、墨、佛、老之唾余，而改头易面；卑处则怪诞支离，靡所不至。绛有好异喜新之辈，率相信奉，煽惑庸俗。^⑧

^①（清）储大文纂：《雍正山西通志·卷一四〇》，北京：中华书局，2006年，第3579页。

^②（清）储大文纂：《雍正山西通志·卷一四〇》，北京：中华书局，2006年，第3580页。

^③（清）孔尚任：康熙《平阳府志》，太原：山西古籍出版社，1998年，卷23，第62页。

^④（清）储大文纂：《雍正山西通志》，北京：中华书局，2006年，第2856页。

^⑤（清）孔尚任：康熙《平阳府志》，太原：山西古籍出版社，1998年，卷23，第4-5页。

^⑥（清）李焕扬：《直隶绛州志》，卷17，第46-47页，清1879年刻本影印本。

^⑦（清）储大文纂：《雍正山西通志·卷一四〇》，北京：中华书局，2006年，第3581页。

^⑧ 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第282-285页。

傅山虽曾与韩霖一同在太原三立书院讲学，但对天主教的教理却不太认同，傅山好道术，与韩霖也不十分相投。傅山曾言：“西洋似颇叛道”^①。傅山年少时曾受学于督学文翔凤，文氏虽很欣赏韩霖的才气，但在对天主教的态度上，与南京教案的发起者沈□却持一致态度。他曾为沈□《南宫署牍》作序，序中言曰：“西洋人之来，迹益诡，说益巧，比于盗矣……解之者曰：‘观化慕义以朝贡至。’信然？二十年而自广始达京师者，朝贡耶？分布诸省，而盗吾儒事天之说以文其术者，朝贡耶？明以胡人耶稣为上帝之化身，而实其生于汉哀帝时，此其罪，王制所诛。”^②

崇祯十六年四月，山西巡抚蔡懋德礼聘韩霖、傅山等人讲学于太原的三立书院，韩霖主讲战守火攻之事。^③但蔡氏本人“好释氏，律身如苦行头陀”^④他起用韩霖讲学，主要看重他对西洋兵学知识（即所谓的火攻）的掌握。

明清之际的山西虽然有部分士人对天主教持批判反对的态度，但当时大多数人对宗教的态度并不十分严肃，他们可能同时信仰两种以上的宗教，而士大夫们的交往也往往不太受宗教信仰的束缚，所以在信教和不信教的士人之间仍然有很密切的联系，加上韩霖、段袞利用丰沛的人脉和雄厚的财力大力促进西教、西学在山西的传播，所以虽然反对天主教的声浪不断，但明清之际的山西天主教仍以较快的速度传播，尤其绛州甚至成为了全国发展最快的地区之一。

^①《傅山全书》，第350-351页，转引自黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第294页。

^②《南宫署牍》前序，转引自黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第294页。

^③黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第294页。

^④〔清〕张廷玉：《明史》卷263，北京：中华书局，1974年，第6801页。

结束语

明清之际的山西天主教虽然发展的较为迅速,但始终以据点的形式存在,并没有连成片 and 面,也没有真正深入的发展到山西的各个地区。传教士带来的新的天主教教义,确实吸引了一批人接受了这种来自于异域的宗教,但普通百姓对教义真正深入了解的却很少,他们只是在原来诸多崇奉的神明中又加了一尊外国神明而已。新来的天主教也没有打破佛教居于山西民间信仰统治地位的局面,而且到了清代崇佛之风愈演愈烈。山西天主教史上虽然出现了韩霖、段袞等著名的天主教徒,但总的教徒人数只占到人口的极少数,而且在雍正严厉禁教后,少有人能把信仰传承下去,即使是知名如韩氏这样的信教大族,最后也因为家族的衰败和禁教的严厉,而未将信仰传承下去。天主教教义的传入虽然对山西传统社会制度造成了一定程度的冲击,但对山西社会并没造成重大的实质性的影响。耶稣会士带来的“西学”,也不能代表西方文化的最高水平,同时传输上也不完全,高涨的宗教热情是催动他们来华的原因,传播学术只是手段,传教才是真正的目的,而科学与宗教难免有抵触,耶稣会士在传播学术上不可避免的带上了保守性和局限性。

明清之际的山西天主教尤若一抹彩虹出现于山西历史的天空,也曾炫极一时,但最终消失了它的踪影。

致 谢

读书三年，虽整日忙忙碌碌，却仅做了山西天主教这一点研究。所做一切也许对推进此方面的研究并无太多裨益，但长期的辛苦劳动使我尚感一丝安慰。三年匆匆而过，常思量，人生如沧海一粟，不能尽事事圆满而时时闲暇之功，读书之快乐应在过程中寻求。也许一些思想的火花将永远被埋藏在冰冷、孤寂的坟茔中，但它们毕竟让我暂时快乐过，激动过。

读书有时是快乐的，但有了目的的读书则是痛苦的，而在痛苦之中寻求快乐又是矛盾的。化解矛盾的唯一办法是疏导、解惑，所以导师张有智先生的谆谆教导使我看到了一盏明灯，它是希望的所在。没有思想，就没有学术之源泉；无先生之时雨，也就没有今天的这篇论文。感谢先生，让思想的飞絮凝结成线，使我走进一个博大精深的学术空间。

由于天生愚钝，读书常囿于一隅，感谢张有智先生的提携与鼓励，使我走出藩篱。同时，感谢杨秋梅、徐跃勤、林宏跃三位老师，他们在本文的写作过程中，提出了宝贵的意见；感谢王琳、靳晓鹏、徐娟等同学，他们在三年的学习与生活中给了我极大的关心与帮助；感谢孟宁友神父、武俊维神父，他们给我提供了许多宝贵的意见和资料；感谢我的家人给予我的无私的帮助与关心。感谢所有帮助过我的老师、同学、朋友。

张妍平

2009年3月20

参考文献

一、文献研究类：

- 【1】 (汉)司马迁. 史记. 北京: 中华书局, 1959.
- 【2】 (宋)欧阳修、宋祁撰. 新唐书. 北京: 中华书局, 1975.
- 【3】 (明)宋濂. 元史. 北京: 中华书局, 1976.
- 【4】 (清)张廷玉. 明史. 北京: 中华书局, 1974.
- 【5】 (清)蒋良骐. 东华录. 卷十二. 北京: 中华书局. 1980.
- 【6】 (清)陈侯光. 辨学刍言自序. 辟邪集卷五.
- 【7】 (清)储大文纂. 雍正山西通志. 北京: 中华书局, 2006.
- 【8】 (清)王轩等纂修. 光绪山西通志. 北京: 中华书局, 1990.
- 【9】 熙朝崇正集·熙朝定案. 韩琦、吴旻校注. 北京: 中华书局, 2006.
- 【10】 白晋. 清史资料·康熙帝传. 第1辑. 北京: 中国社会科学院清史研究室, 1980.
- 【11】 白寿彝. 中国通史(修订本第一、二、三卷). 上海: 上海人民出版社, 2004.
- 【12】 刘泽民、原崇信、梁志祥、张国祥主编. 山西通史·明清卷. 太原: 山西人民出版社, 2001.
- 【13】 山西省史志研究院编. 山西通志·民族宗教志. 宗教篇. 北京: 中华书局, 1999.
- 【14】 汾阳县志. 北京: 海潮出版社, 1998.
- 【15】 平遥县志. 北京: 中华书局, 1999.
- 【16】 稷山县志. 北京: 新华出版社, 1994.
- 【17】 襄汾县志. 天津: 天津古籍出版社, 1991.
- 【18】 广灵县志. 北京: 人民出版社, 1993.
- 【19】 寿阳县志. 太原: 山西人民出版社, 1989.
- 【20】 中国方志丛书. 华北地方. 山西介休县志. 卷二. 风土略. 台北: 成文出版社有限公司印行, 民国六十五年.
- 【21】 中国方志丛书. 华北地方. 山西新绛县志. 台北: 成文出版社有限公司, 民国六十五年.
- 【22】 方豪. 中西交通史. 长沙: 岳麓书社, 1987.
- 【23】 方豪. 中国天主教史人物传. 北京: 宗教文化出版社, 2007.
- 【24】 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要. 北京: 中华书局, 1990.
- 【25】 徐宗泽. 中国天主教传教史概论. 上海: 上海书店, 1991.
- 【26】 朱谦之. 中国景教. 北京: 东方出版社, 1993.
- 【27】 张维华. 明史欧洲四国传注释. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- 【28】 顾长声. 传教士与近代中国. 上海: 上海人民出版社, 1981.
- 【29】 顾裕禄. 中国天主教的过去和现在. 上海: 上海社会科学出版社, 1992.
- 【30】 杨森富. 中国基督教史. 台北: 台湾商务印书馆, 1984.

- 【31】 顾保鹤. 中国天主教大事年表. 台湾: 光启出版社, 1970.
- 【32】 赖诒恩. 耶稣会士在中国. 台湾: 光启出版社, 1965.
- 【33】 罗香林. 唐元二代之景教. 香港: 中国学社, 1966.
- 【34】 梁启超. 中国近三百年学术史. 上海: 上海三联书店, 2006.
- 【35】 刘小枫主编. 道与言——华夏文化与基督教文化相遇. 上海: 上海三联书店, 1995.
- 【36】 张星烺. 中西交通史资料汇编. 第2册. 北京: 中华书局, 2003.
- 【37】 山西天主教史. 太原天主教区内部资料.
- 【38】 山西省太原市天主教百周年特刊. 太原天主教区内部资料.
- 【39】 张力、刘鉴唐. 中国教案史. 四川省社会科学院出版社, 1987.
- 【40】 光启编译馆节译. 耶稣会祖圣依纳爵传. 台北: 光启出版社, 1983.
- 【41】 顾卫民. 基督教与近代中国社会. 上海: 上海人民出版社, 1996.
- 【42】 顾卫民. 中国天主教编年史. 上海: 上海书店出版社, 2003.
- 【43】 顾裕禄. 中国天主教述评. 上海: 上海社会科学院出版社, 2005.
- 【44】 董丛林. 龙与上帝. 桂林: 广西师大出版社, 2007年.
- 【45】 辅仁大学天主教史料研究中心编. 天主教传行中国考. 台北: 辅仁大学出版社, 2004.
- 【46】 樊洪业. 耶稣会士与中国科学. 北京中国人民大学出版社, 1992.
- 【47】 曹增友. 基督教与明清际中国社会——中西文化的调适与冲撞. 北京: 作家出版社, 2006年.
- 【48】 葛兆光. 中国思想史. 第二卷. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- 【49】 李治文编. 中国近代农业史资料. 第一辑. 上海: 三联书店, 1957.
- 【50】 李明. 中华现行续录. 第二卷.
- 【51】 张泽神父编. 中国天主教历代文选. 河北信德室出版.
- 【52】 王治心. 中国基督教史纲. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- 【53】 王治心. 中国宗教思想史大纲. 北京: 东方出版社, 1996.
- 【54】 尚智丛. 传教士与西学东渐. 太原: 山西教育出版社, 2008.
- 【55】 丁世良、赵放. 中国地方志民俗资料汇编华北卷. 北京: 北京图书馆出版社, 1989.
- 【56】 梁丽萍. 中国人的宗教心理. 北京: 社会科学文献出版社, 2004.
- 【57】 朱谦之. 中国景教. 北京: 东方出版社, 1993.
- 【58】 朱维铮. 走出中世纪. 上海: 复旦大学出版社, 2007.
- 【59】 朱静编译. 洋教士看中国朝廷. 上海: 上海人民出版社, 1995
- 【60】 陈钦庄. 基督教简史. 北京: 人民出版社, 2004.
- 【61】 戚印平. 远东耶稣会史研究. 北京: 中华书局, 2007.
- 【62】 林悟殊. 唐代景教再研究. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- 【63】 刘家峰. 离异与融合——中国基督教徒与本色教会的兴起. 上海: 上海人民出版社, 2005.

- 【64】 晏可佳. 中国天主教简史. 北京: 宗教文化出版社, 2001.
- 【65】 杨真. 基督教史纲. 北京: 三联书店, 1979.
- 【66】 张国刚. 明清传教士与欧洲汉学. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- 【67】 秦家懿、孔汉思. 中国宗教与基督教. 吴华译. 北京: 三联书店, 1990.
- 【68】 (英)阿·克·穆尔. 一五五0年前的中国基督教史. 郝镇华译. 北京: 中华书局, 1984.
- 【69】 (法)裴化行. 利玛窦神父传. 管震湖译. 北京: 商务印书馆, 1998.
- 【70】 (法)裴化行. 天主教十六世纪在华传教志. 萧睿华译. 北京: 中华书局, 1936.
- 【71】 (法)白晋. 清康熙两帝于天主教传教史. 冯作民译. 台湾: 光启出版社, 1996.
- 【72】 (比利时)钟鸣旦、孙尚扬. 1840年前的中国基督教. 北京: 学苑出版社, 2004.
- 【73】 (美)施密特. 基督教对文明的影响. 汪晓丹、赵魏译. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- 【74】 (意)利玛窦、金尼阁. 利玛窦中国札记. 何兆武、何高济、李申译. 北京: 中华书局, 1981.
- 【75】 (法)谢和耐. 中国与基督教. 耿昇译. 上海: 上海古籍出版社, 1991.
- 【76】 (法)安田朴、谢和耐. 明清入华耶稣会士和中西文化交流. 耿昇译. 巴蜀书社, 1993.
- 【77】 (法)埃德蒙·帕里斯. 耶稣会士秘史. 张茄萍等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- 【78】 (意)柯毅霖. 晚明基督论. 王志成等译. 四川人民出版社, 1999.
- 【79】 (法)杜赫德编. 耶稣会士中国书简集. 第一卷. 洪若翰神父致拉雪兹神父的信. 郑州: 大象出版社, 2005.
- 【80】 查尔斯·罗南 (Charles E. Ronan) 波尼·欧 (Bonnie B. C. oh). 东西方相遇: 中国的耶稣会士, 1582---1773 年. (East meets west :The Jesuits in China, 1582—1773) 芝加哥: 罗耀拉大学出版社, 1988 年, 第 33 页.
- 【81】 (法)费赖之. 在华耶稣会士列传及书目. 冯承钧译. 北京: 中华书局, 1995.
- 【82】 鄂多立克东游录. 何高济译. 北京: 中华书局, 1980.
- 【83】 (德)魏特. 汤若望传. 上海: 商务印书馆, 1949.

二. 论文资料

- 【84】 汤开建、赵殿红. 明末清初天主教在江南的传播与发展. 《社会科学》. 2006, 1.
- 【85】 汤开建、吴宇. 明末天主教徒韩霖与《守圉全书》. 《晋阳学刊》. 2005, 3.
- 【86】 张先清. 清前期天主教在华传播特点分析. 《世界宗教研究》. 2006, 9.
- 【87】 余五洲. 论清朝前期对天主教的接纳与排斥. 《知识经济》. 2008, 5.
- 【88】 周萍萍. 明清间平民信奉天主教原因之探析. 《南京晓庄学院学报》. 2004, 1.
- 【89】 马晓英. 晚明天主教与佛教的冲突及影响. 《世界宗教研究》. 2002, 12.
- 【90】 钱国权. 天主教在华传播史的研究状况概述. 《甘肃社会科学》. 2005, 6.
- 【91】 陈登. 明末王门后学与天主教的传播. 《湖南大学学报(社会科学版)》. 2003, 4.
- 【92】 李跃江. 论明清之际天主教与中国文化的冲突. 《世界宗教冲突》. 1997, 3.

- 【93】 田玉才. 试论明末清初天主教在华传播对中国世俗人心的影响. 《四川师范学院学报》. 1999, 1.
- 【94】 雍正江. 天崇拜传统与天主教名称的由来. 《世界宗教文化》. 2005, 9.
- 【95】 张杰. 明清时期在华天主教在同性恋问题上与中国的文化差异. 《中国性科学》. 2005, 5.
- 【96】 梁丽萍. 天主教耶稣会与基督宗教在中国社会的扎根. 《宗教学研究》. 2004, 3.
- 【97】 赵建敏. 天主教参与和谐社会构建的途径. 《中国宗教》. 2005, 3.
- 【98】 陈玮. 早期耶稣会传教思想和传教方式探析. 华南师范大学硕士论文. 2005, 5.
- 【99】 胡玲、何日取. 耶稣会教育与天主教的复兴. 《世界宗教研究》. 2008, 3.
- 【100】 钟鸣旦、杜鼎克. 简论明末清初耶稣会著作在中国的流传. 《史林》. 1999, 5.
- 【101】 李业业. 明末清初基督教生死观在中国的传播与接受. 上海师范大学硕士论文. 2008, 5.
- 【102】 蔡明晶. 网络环境下明清耶稣会士研究之探索. 福建师范大学硕士论文. 2007, 4.
- 【103】 骆安生. 高一志在明末中国的传教活动与文化影响. 福建师范大学硕士论文. 2002, 5.
- 【104】 荆世杰. 50年来中国天主教研究的回顾与前瞻. 《南京晓庄学院学报》. 2007, 1.
- 【105】 李天纲. 早期天主教与明清多元社会文化. 《史林》. 1999, 11.
- 【106】 王剑. 论天主教文化与明末清初的儒学环境. 《东北师范大学学报》. 2001, 5.
- 【107】 戴望云. 明清两代基督教进入中国社会之研究. 华东师范大学硕士论文. 2005, 5.
- 【108】 汤开建、袁国客. 明清之际天主教在海南的传播、发展及兴衰. 《海南大学学报（人文社会科学版）》. 2001, 12.
- 【109】 黄启臣. 明代天主教在中国的传播及其文化效应. 第五届明史国际学术讨论会暨中国明史学会第三届年会. 1993, 8.
- 【110】 孙尚扬. 略论明末士大夫天主教徒对其信仰的本土化. 《北京行政学院学报》. 2006, 8.
- 【111】 王润明. 晋中地区天主教有关情况的调查与思考. 《山西社会主义学院学报》. 1999, 12.
- 【112】 计翔翔. 明末在华天主教士金尼阁事迹考. 《世界历史》. 1995, 2.
- 【113】 林金水. 试论艾儒略传播基督的策略与方法. 《世界宗教研究》. 1995, 3.
- 【114】 王志平. 从利玛窦两次易服看耶稣会士对异质文化的适应. 浙江大学硕士论文. 2007, 5.
- 【115】 舒特、耿昇. 耶稣会士进入中国的过程. 《西北第二民族学院学报（哲学社会科学版）》. 2000, 2.
- 【116】 郭幕天. “天主”译名最早文献考. 《中国天主教》. 2003, 5.

- 【117】 王国红. 耶稣会士在华传教活动与中西文化交流. 《咸阳师范学院学报》. 1997, 2.
- 【118】 刘安荣. 近代山西教徒入教原因探析. 《宗教学研究》. 2005, 9.
- 【119】 吴薇. 明清时期江西天主教的传播. 江西师范大学硕士论文. 2003, 5.
- 【120】 张先清. 官府宗族与天主教. 厦门大学博士论文. 2003, 5.
- 【121】 周萍萍、刘鼎寅. 明清之际的天主教女信徒研究. 《云南社会科学》. 2008, 5.
- 【122】 陶玲. 明清君主对天主教的态度及其影响. 东北师范大学硕士论文. 2006, 5.
- 【123】 徐毅. 天主教的和谐思想及其当代意义. 《中国天主教》. 2007, 11.
- 【124】 罗兴连. 读陈垣《从教外典籍看明末清初的天主教》. 《中山大学研究生学刊（社会科学版）》. 2003, 7.
- 【125】 王守恩. 17-19 世纪西教在山西的传播. 《晋阳学刊》. 2003, 3.
- 【126】 赵殿红. 明末清初在华天主教各修会的传教策略述论. 《韩山师范学院学报》. 2002, 3.
- 【127】 田海华. 明末天主教对中国传统道德观念的文化渗入：以反对纳妾为例. 《宗教学研究》. 2007, 1.
- 【128】 汤开建、马占军. 《守圉全书》中保存的徐光启、李之藻佚文. 《古籍整理研究学刊》. 2005, 3.
- 【129】 郭幕天. 康熙与天主教. 《中国天主教》. 2002, 4.
- 【130】 王俊才. 论利玛窦等传教士的知识传教及其西学带来的影响. 《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》. 2006, 1.
- 【131】 陈登. 明末王门后学与天主教的传播. 《湖南大学学报社会科学版》. 2003, 3.

附录

附录一：《身见录》

余姓樊氏名守义，生长山右之平阳。虔事真主，惟期无欠于己而已。忆自康熙丁亥岁季冬之月，远西修士文先生（讳）者，奉命遣往泰西，偕余同游，凡所过山川都邑，及夫艰险风波，更难以数，其或耳闻之而且有未睹者，我姑弗道，即所亲历，亦竟未尝笔载一端也。乃于庚子之六月，余独回归中土，时督抚题明遵旨赴京，获覲天颜，仰荷圣赉。至辛丑孟夏蒙王公大人殷殷垂顾，询以大西洋人物风土，余始以数十年之浪迹，一一追思，恍如昨见，爰举往返颠末，为记其略云。

起自澳门，登巨舟，备资粮，浩浩洋洋，洪无际涯，向西南而昼夜行焉。行二月，经过之国，巴辣哥亚也、莫尔乃阿也（波罗州），玛刺加也（马六甲），曼噶也（曼谷），酥玛尔辣也（苏门答腊）；及多海岛，地气至热，物土丰厚，人烟稠密，产丁香、胡椒、桂皮、酥水、檀香、佳果终岁不绝，人之容颜，带有紫色，性情和平；大概如是。内玛辣加国，有大府名巴打斐亚者（雅加达），乃河濫打国（荷兰国）商客集居之地，有洋船二百余艘，停泊海口，兵马护守城门，尽夜不懈。其城内街市，中界一河，道旁树林遍植河沿。凡大小西洋与夫中国种种货物，靡不毕具。缙绅之家，构园囿于城外。余于是府停舟候风十五日而后行，约行三四月，始见大狼山，因舟中乏水，遂至亚墨里加洲巴以亚府（今巴西西部巴以亚省），府之前乃平水湾，有大船百余艘，更有极高大而甚坚厚者为战船，上置大炮。此地富厚，地气清爽，天时无寒，产巴尔撒木香、刀伤油、鼻烟、桂皮、白糖，长米粮，畜牛羊，而金若银，多且易取，波尔都尔国（葡萄牙），此处有地，靠海边府内建有天主堂、圣人堂、修道会院，咸极崇固；诸种器具，悉用雕金。置大学中学，各方俊秀，多会于此，人品聪颖清和，总理其间者若巡抚然，而以下文武共襄其事。有一耶稣会院，在山之巅，修道者百余。士人凡所需之物，则制机轮，用一人在内行走，即时挽上，其巧妙如此。然其地不产石，所盖大堂，乃先于大西洋制就石料，移此凑成。有屋一所，甚宽，其间多藏珍重，上层为书库，藏书五六十架，不啻数十万卷，乃是巴以亚府之实绩也。是年八月初，始抵大西洋波尔多喇尔国（葡萄牙），进海口，多有筑防守炮台，凡洋物至此，则发号炮查明报知有司，方许入。行五里，即见京城，城内有大河一道，从内地出流于海，停泊洋船三四百。是日也，余登岸，居耶稣会院，修士乍见，殷勤如故，即送安顿，银器俱全。视风景，壮丽可观。允称富国，无物不备。

地多泉穴，其房俱三四层不一，而公侯王府，更极崇美，若天主堂、圣母堂、圣人堂，纯用石造，奇峻特异，雕饰供器，悉以金银。修道院颇多，而每院修道者凡数百；并设学校，分小学四品、中学二品、大学三品，且有养济院数处，甚广大，更多富贵园囿。第三日国王召见，其宫殿之崇美，日所未睹者也；外设兵卫，内侍群僚，王之右有第三人，王年近二旬，容颜温励谦和；异口复见王，命朝内游，见红帐覆墙，或锦或绣，其绘画然，贡以瓷器掩下截，玻璃窗，花毡毯，金镶凳，水晶棹，炫耀人目也。而朝内亦有天主堂，王之便于瞻礼者，往谒大臣者，华

差减耳。

又翌日，王与后往宗堂谢主，其舆服华丽，则又不可胜述矣。国王之诞，余与往祝其礼，国王上立，旁群臣，仰上鞠躬凡三，躬近王前，亲王手，或问答，或退班，约略如是。时康熙四十八年（1709）正月也。居其国已四月矣。及辞行，给水路照各一纸，赠程仪，王公大人各有所馈，爰起程往东行，过意大利亚国、地中海，南望亚非利加，北眺大西洋，程途一月，风阻巴斯尼亚国，有城如波尔喇尔亚国者，忘其名矣。又一地，人皆安分，不炫富贵，爰清雅，惟喜亭囿，大率如是。两月后乃至意大利亚国界，曾入一国，宫城宫室，悉以石造，多天主堂，产阿里伐果，榛子树，风土温和，最为丰厚；有耶稣会院，无论内之规模，见其外貌庄重，已令人景羨矣。余于此留住一日，因大舟难进，易小舟行，二月下旬，至蛇奴划国（热那亚港），其属国名格尔西加者（科西加岛），风土无非富足，亦产格里伐果（橄榄果），可造油；多城郭，人情与前各国无异，惟喜出外谋为，王公大族，门楼峻大，金银珍宝，容人观玩，在西洋郡称是国为冠也。所盖之精，宫室之美，人才之盛，世家之富，难以尽述。城外则近海有大小洋船百余，建塔于海口，每夜有以灯照远客船。至都司格纳（意大利中北部省名）诸侯之国里务尔诺府，城虽不大，然坚固齐整可观，风土人情丰厚。余于此始行陆程，至比撒府，乃古府也，犹有古时宫殿宝塔遗址（比撒任斜塔），周城水绕。又至西捺府，有总学，招四方弟子学习格物穷理。有耶稣会院，余居数日而后行，往教化王之国。（教皇国），其京都名罗马府，乃古来总都，城围百里，教王居焉。城门暮夜不闭，余至此二日，见教王，承优待，命阅宫殿内外房宇，几万所，高大奇异，尤难拟议；多园囿，有大书库，库列大橱，无论其所藏经书之多，即书柜书箱，总难屈指开辟；迄今天下万国史籍，无不全备。教王普理圣教事，下有七十二宰相（枢机主教），及主教、司铎、本国文武，共襄王事。朝外兵卒日数更替，法虽有绞斩流，而犯者卒少。有宫殿二所；一在伯多禄圣人堂左，为常居；一在石马山，为教王夏月居焉。公侯家绣缎饰多，金华镶凳，宝器无价，摆设床帐，不啻万亿；其出入车马鞍帏，华丽难比，役使仆卒，各以衣帽分职。城内外花园有多景，致每年修理，春夏憩息，摆列珍玩；又凡各国使臣，务极浮华，为国君光彩，遴邦货物，靡不悉具，遴邦英俊，群集城内。人造一高粱（高县输水渠），长九十余里，引远高山大泉之水，流入城内，挖洞得泉，十字街堆石山，凿石人，四傍冒水（喷泉）；街道铺石，各家俱有水法。货物成市，必有其类。修道者每会（不同修会）不计其数，天主堂、圣人圣母堂，无论内外之美，即一祭台，令人看玩不尽。大概以石为之，而祭台则更以珍贵之石为之也。供器无非金银。耶稣会有十院，又有三堂，堂中所用器皿祭衣，镶珠玉金宝；又一堂系一夫妇年老者所建立，因夫妇年老乏嗣，愿献家产于圣母，而未经创制，忽夫妇同兆，见圣母指示盖堂之处，有雪者是也。时乃炎天，果见有雪处，随奏教王查阅，建一圣母堂，因名圣母雪堂。有一圣若望堂者，傍有古教王宫殿，堂内深大，雕有十二宗徒白石像，中有圣物库，四面铁门，有一完石空塔，可容千人。有一所，非宫非殿，其房如塔，形圆，上下五层，相连有万余间，周围窗户层层便看，乃古时养狮处（即斗兽场），今已坍塌其半矣。有一大桥，名天神桥，两傍多造天神石像，各执耶稣受难之具。有一大爆台铁栅，乃护守宗堂之要。有一大堂，名圣伯多禄，堂门外有一石塔座（即方尖碑），下四

石狮，厄日多国（埃及）送来，上有字迹，乃厄日多国文字。圣堂外两傍乃石围廊（即石柱回廊），内广上平，高可三丈，二百四十八石柱，前后左右白石圣像二百位左右。有水泉，宽三尺，水上涌，堂前面有大门七所，上面有大高石造成门楼数层。其殿宇阔阔，不一而足，柱围六抱，柱墩尤大，宝盖（即大堂中央圆顶）高十丈，门窗数千，顶上空球内，可容二十人，远望百里，傍宝盖（即大堂顶上两边小圆顶）二座，地铺花石板，柱用彩石墙，露造圣像。又有圣人伯多禄圣像堂，内葬伯多禄圣身。总言之：则殿处看人若孩。又耶稣受难像，在铜柱亭内，有圣额我略、圣盎伯洛削、圣热乐尼莫、圣奥斯定四位圣人之像在焉。凡石柱傍空处，则更有石圣像。堂门外左向，约行里半程，纯用石环洞相连（即石柱回廊），至教王内廷之路，统计伯多禄圣人堂悉用大理石造，并无寸木，以前略言其概。罗马城内学宫：一乃热尔玛尼亚国公侯子弟之学宫（即日耳曼公学）；一乃厄肋西亚国世家子弟之学宫（即希腊公学）；一乃各国世家子弟统学宫（即罗马公学）；一乃本府总学宫（即额我略大学），无分贵贱，各有分师，但不若各国者在内居住，俱属耶稣会管理，别院不知其详。然所学之事，旨格致穷理之学。城内有多养济院（即医院），有兵役养济院、过客养济院、穷民及痼病养济院，皆受益焉。富贵家蠲助，延内外医生。药室各有专司；其病人之床，洁净可爱，大约千间，器皿全具，而且洁净也。又有孤子院（即孤儿院），衣食俱备。对伯多禄曾于狱中化人时，划十字於地，即得水泉，以便领洗，至今尚在。占礼日各堂音乐大成时，洋洋充满，恍若天国，难以言语形容。教王朝圣与夫赐宴，威仪情状复难比。城外二十里，有国君奉教名各斯当底（即君斯当定大帝），曩者建圣保禄堂，有圣保禄泉，当时保禄为道致命，圣首下地，三掷即成三泉，余曾饮是泉水。王公家筑园於城外三十里。有城名夫辣斯加的（Frascati），如园囿、水法、水琴、水风、种种异奇。又有城名底伏里（Tivoli），亦去府三十里，类如此，虽西洋亦素著名园者也。

居罗马五月，乃至热尔玛尼亚之属国挪波里国，中路经各所，富足无比。入加蒲亚府（Capua），有耶稣会院。因入挪波里国都城，土地华美丰厚，人性和乐，城外临海，各国船集。有山出火焰（即维苏威火山），城内宫殿有遗址，并有圣迹；一乃掣禄圣人（Januarius）之血，收藏堂中，此圣人去世多年，然每遇圣人占礼之日（九月十九日），堂中所存圣人本身之血，向系乾涸，而诵圣经时，其血复化流如新鲜，占礼毕，又变为乾；一乃若翰圣人之血，当日为道致命，而门人收葬圣人，惟留取圣人本身之血保存焉。无非思念圣人之功德。圣若翰以迄於今，去世已一千七百多年矣；而圣人之血尚存堂中，不独存而已，且于每遇若翰弥撒，诵圣若翰经，则圣人本身之血，亦化如新，变为多矣；及弥撒诵经毕，随又变乾而少。此圣迹，不论何日，惟圣若翰弥撒经为定约，余曾目睹者也。复回至罗马府，进见教化王，赐见，降福，赐大赦圣物。在罗马起程，回至都斯噶纳国（Tuscaua）都城，名福乐冷济亚（即佛劳伦斯或翡翠），内宫殿露台，堂殿学宫，修道会院，略与罗马府相同。有一堂经造二百余年未完（即白花圣母堂），坚固精巧，难以言语形容。与此往见国王，即圣德贤，王赐见，王赐坐，命冠，赐问，赐饮食之物，差人送至馆，又赐游看宫殿、宝藏、花园；又往一园内（即动物园），畜虎象异兽之类，另赐宝药奇异二箱，又赐车马送至交界；又到波罗尼亚（Botogna）大府，乃古时一都城，地极丰丰，人民富庶，公仆世家繁

众，城池宫室极华，而府内人民聪俊好学。后至莫得纳府（Modena）诸侯都城，又到巴尔玛（Parma）大府诸侯之都城，此府人物宫室之美，不能述记，诸侯赐见。又过巴未亚（Pavia）等府，难以述记；又至弥辣诺大府（米兰）古时龙巴尔的亚国地方，土产极丰。人性和平，府内人民俱富饶，露台宫殿，尽美难言；公侯世家俱多，造物主之圣堂有百余所；又有一总堂，建造至今，数百余年，尚未成就（完工），其两傍之墙垣亦未成工，一边其柱墙如古，其一边尚未砌完。有大学宫，甚多大养济院，俱系宰相圣家禄（S.Carolus）盖造。又有修道会院极多，金银及宝藏花园不乏；有古时宗王宫殿之形迹尚存焉。此时有索尼亚（即撒克逊国）及波罗尼亚（波兰）二国世子游至此府，欲见余，往见时，赐坐赐宴，在大众之前，有音乐，后及辞，过诺瓦辣府（Navara），极多城池。到物尔车里（Verceli）名府，又有则济利亚国长子赐顾，余即回见焉。后又到都利诺府（即都异）都城，此府虽不大，见伯孟得诸侯，此府土产丰厚，人性坚强有勇，好交往，又好学，又多公侯世家，臣民俱忠诚。内宫室房室，均平一体，贫富相等，乙室高大，即穷人亦与大富之相同耳，又有一宗堂，在国王宫殿之内，堂中间有祭台，其台上有珍宝箱柜，外金定镶嵌，内藏天主耶稣受难去世至宝之物（耶稣受难后殡葬时裹尸的殓布），遗留与门人，至今显迹于万世焉。于次日见国王，而国王赐见，亦谦恭待人；又罕见稀奇之物，有二不知何人巧作，用一大架水盘，上用一巨木为柱，柱上又小转轮数个，不用人力，其轮自转，作就缘线，傍着二人。可抵五六百人之力；其一有巨木，欲为板者，不用人力。乃制之水中。其锯（即齿轮）自能推收其木；又用一绳，自能伸缩相凑。便成为板矣。又至都林府，有默想会院一所，在于城外，每年有王侯缙绅世家皆住此院，修省平日善恶无亏，以八日为度，去而复更。院内楼房宫殿，清雅洁净。后至额洛稣国，二诸侯之子，起身时，往罗肋多府（Lozeto）拜圣室。其圣室在一大堂内，堂右有一大宝藏，右傍有教王行宫一所，甚坚固高大，圣室即圣母之室，乃天神朝报天主降孕之处，先载如德亚（即犹太）纳撒肋府后，因年久人民不诚，天主降罚，许寇贼入境，戕害之，圣母预令天神拔举圣室渡海而置之玛际亚国中（即达尔马济亚），乃圣母初迁是国也；越四载，国民亦复如是，圣母又徙至意大利亚国。有弟兄二人，因往者多，利益日繁，致相虐害，圣母又弃之，徙其室于罗肋室，今数百年矣，不复移动，竟成罗肋多府矣。盖圣母屡迁之后，遐迹流传，朝礼者甚众，所遇困难，万种疾病，苦难灾侵，一入圣室，其病立遇消除，所以王侯公卿，所赠金银极多。四海之内，奇珍异宝，概聚圣室之中。曾有盗贼，闻圣室厚积，顿起谋心，望见圣殿之顶，即若雷击，惊慌失措，不能移步，遂逃归焉。于是圣教宗主，大兴营造，宝石名木，外立巨殿，包围圣室，又以文锦奇珍彰之，置左六院所，聚博学成德之士，供之使之；或主教，或祭祀；或赈济灾民之匮乏。至于奉教主（教宗），并大小官职，悉感圣室之圣威灵验，所以老弱贫病，士民人等，无不得其养者。余拜圣室之后，即往返焉。至康熙五十七年二月复回波尔多噶利亚国，复见过王，即赐见，温厚赐问良久，又赐黄金一百，于五十八年三月初旬至大西洋波尔多噶利亚国起身回中国，于康熙五十九年六月十三日至广东广州府，于是年八月二十八日至京，于九月初五日到热河，九月十一日在于波罗湖同北三十里叩见皇上，赐见赐问良久。此乃余往大西洋之略志。

附录二， 明末清初山西天主教大事记

1620年，艾儒略来山西传教，天主教正式传入山西。

1624年，金尼阁来绛州传教。天主教传入洪洞县境。

1626年，高一志《教要解略》刻于绛州。金尼阁《西儒耳目资》刻于绛州。六月，大同、武乡、榆社、寿阳、灵丘、广灵、浑源诸地发生地震，城郭毁，死亡无数。

1625年，高一志来山西传教。罗雅格来山西传教。金尼阁离开山西。

1628年，罗雅格《天主经解》刻于绛州。罗雅格《圣母经解》刻于绛州。

1629年，高一志《圣人行实》刻于绛州。罗雅格《求说》刻于绛州。汤若望《主制群徵》刻于绛州。

1630年，石宏基来山西传教。金弥格来山西传教。罗雅格离开山西。高一志《西学修身》刻于绛州。高一志《西学治平》刻于绛州。

1631年，金弥格来绛州传教。山西有教堂30座。高一志应韩爌之邀去蒲州开教。

1633年，石宏基修士离开山西。

1634年，山西发生大饥荒，高一志奔走救济。绛州和蒲州受洗者达1530人。陆有基来山西传教。方德望来山西传教。

1635年，金弥阁来太原开教。六月绛州知州雷翀发布《山西绛州知州雷告示》。方德望离开山西去陕西。

1636年，二月，山西大饥，人相食。

1637年，杜奥定来山西传教。

1638年，万密克来山西传教。六月，襄陵、太平、临晋、蒲州、解州、绛州、安邑、沁水发生蝗灾。灵石、猗氏旱，文水大饥，斗米银7钱。

1639年，杜奥定离开山西去福建。六月，沁源大风拔树伤稼，孝义，介休，清源，太平，闻喜，安邑，垣曲，翼城，绛州，霍州，蒲州发生蝗灾，庄稼被吃尽。灵石、万泉、稷山大饥。

1640年，山西有教堂102座。高一志于绛州去世。高一志《四末》刻于绛州。高一志《十慰》刻于绛州。

1643年，万密克于山西蒲州去世。

1649年，太原、平阳及汾、辽、泽五府州遭受水害。

1650年，天主教传入祈县境内的九汲村。

1662年，恩理格来山西传教。

1664年，山西有教堂有6所，教友有6328人。太原、苛岚、静乐、保德、五台、朔州、马邑发生旱、虫、雹各灾，粮食歉收，百姓饥饿。

1665年，恩理格离开山西。金弥格离开山西。潞安府下属四个县遭受严重雹灾，九月，太原府地震。

1671年，恩理格再次来到山西。

1673 年，恩理格去世，葬于绛州。

1684 年，潘玛诺来山西传教。

1686 年，潘玛诺离开山西。

1688 年，陆若瑟，李明，刘应来山西传教。

1690 年，艾伟大来山西传教。刘应离开山西。

1691 年，张安当来山西传教。

1692 年，艾伟大离开山西。

1696 年，教廷在中国建立了九个代牧区，山西是其中之一。

1699 年，耶稣会在太原、绛州、平遥、蒲州，汾州各有住院一所，圣堂 16，小堂甚多，教士二人。

1701 年，山西有耶稣会住院 3，教堂 10，教士 2。何天章来山西传教。

1702 年，张静斋（安当）被任为山西代牧区的代牧。艾逊爵来山西传教。

1703 年，艾逊爵离开山西。

1705 年，汤尚贤来山西传教。张安当在太原去世。

1707 年，山西籍天主教徒樊守义随艾若瑟赴欧洲。

1708 年，8 月樊守义抵葡萄牙，见葡王。

1709 年，樊守义参加了耶稣会。

1715 年，汤尚贤离开山西。

1718 年，樊守义接受葡王赐金一百回国。何天章离开山西。

1720 年，6 月 13 日樊守义到达广州，9 月 11 日在热河觐见康熙帝，将亲身经历写成《身见录》进呈。

1731 年，何天章再次来到山西传教。

1735 年，何天章离开山西。

1736 年，德玛诺来山西传教。

1737 年，德玛诺离开山西。

1753 年，二月八日樊守利去世。

附录三，《山西绛州知州雷告示》

“山西绛州正堂雷为尊天祛邪事，照得开辟一天，万古所尊，正道惟一而已。自尧舜禹汤文武周公以来，相传所谓事天即事上帝是也。先儒解曰，上帝天之主宰，今人以所见之苍苍者言天，是犹称帝王曰朝廷也。即至愚之人，不识不知，未尝不曰天爷、曰天命、曰天里、曰听天、曰靠天、曰天报，可见性中带来，原非勉强。自佛道二教，惑乱人心，使人不尊天而尊己，所以从古大儒，极力辟之。更可恨者，非佛非道，有无为金蝉等数名，欺天背理，煽惑愚民，至甚结党为非，大干王章法纪。幸有西儒高先生，修身事天，爱人如己，以教忠教孝为第一事。上自圣天子贤宰相，莫不敬礼之，以致缙绅学校诸君子，尊之如师父，爱之如兄弟。百姓从其教者皆化为良

民。其有功朝廷，裨益世道大矣。尔乡民有心向善，何不归正于正道，乃甘从邪教，欲为善而反得恶耶？夫圣天子因天纵之聪明，而贤宰相以下，皆孔圣之弟子也，岂见识不如尔乡民耶？尔等又何疑也？而不弃邪归正哉？为此出示，明智之人，自能迁改，即见理未明，一时未能从教者，犹可由愚抵智，由顽化良，若不但执迷敢从白莲无为等教者，定行访拏，其胁从之人，一并活罪不贷，须至告示者。崇祯八年（1635）六月告示”。

附录四：在绛州刊刻的天主教书籍及其主要内容

1,《教要解略》作者高一志，刻于1626年。

2,《西儒耳目资》金尼阁，1626年，韩云订，王徽校，共三本，首册为译引首谱，音韵经纬总局，音韵经纬全局，列音韵。谱问答，等韵三十六门兑考等；共一百一十一页。第二册为列音韵谱，一百五十五页。第三册为列边正谱，一百三十五页。此书是文字学书，包含形声义三者；首册言文字学，及译者之大意；次册是依字之音韵，排列华字；第三册是从字之边画排列华文，而以西字拼其音。其书名定为《西儒耳目资》者，意为为西士攻读华文之便，耳以听字之音韵，目以视字之拼合，拼合即以西字码拼成字之声。金尼阁在自序中写道：“幸至中华，朝夕讲求，欲以言字通相同之理。但初闻新言，耳鼓则不听，观新字目镜则不明，恐不能触理动之内意；欲求聋瞽，舍此药法，其道无由，故表之曰耳目资。”^①此书可谓合中西方法，以研究中国文字，何怪当时文人学士视为奇书而惊异之。

3,《天主经解》作者罗雅谷，刻于1628年，韩云曾为此书校阅，本书共一卷，二十章，第一章论，第二章分节，第三章解提纲，第四章天主为父六微，第五章论子情，第六章主超出父之伦，第七章解我等，第八章解天主，第九章至第十五章解七求，第十六章诵经规，第十七章想经言，第十八章想谢主，第十九章想耶稣，第二十章想痛悔，此书文理雅达，道理明畅。

4,《圣母经解》作者罗雅谷，刻于1628年。

5,《圣人行实》作者高一志，刻于1629年，此书由高一志述，阳玛诺，郭居静，费乐德订，有高一志做的序：“古者载记，圣人生平功绩，垂之后世，其益有三：其一，则丕扬天主之全能神智；其一，则阐明圣人隐德奇功；其一，则证验当遵之正道规范；三者皆实学要领，世事大宗也。”

^②书中列举了十四位宗徒，十二位司教圣人，十二位致命圣人，十二位童真烈女，十二位守节圣女。

6,《求说》作者罗雅谷，刻于1629年。罗雅谷遗稿，利类思、柏应理、鲁日满订，内容是论祈祷、分：求之缘，求之问，求之为，求之人，求之所，求之时，求之言，求之体，求之要，求之益，求宜虔，求宜恒，恩宜谢，宜防魔鬼等小题。

7,《主制郡微》作者汤若望，刻于1629年。分上下两卷，以哲理证天主实有，其证据取自天象地理，一切自然物，植、动，灵神等等，词洁理顺，阐发详明。卷上五言人生骨骼之数及功用；

^① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1898年，第322页。

^② 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1898年，第43页。

言肉块之数；言血液之生成；言生养之气与动觉之气，则以微血管与经相混而言；又言络，即静脉，所谓肝之二络，当指肝静脉与肝门脉，所谓心之两大络，殆指心之大动脉与大静脉；言脑及脑神经之生理，言神经生理状态。

8,《西学修身》作者高一志，刻于约 1630 年。卫斗枢、段袞、韩霖等校。共十卷，此书是一部伦理学的书，论人之行为，行为之宗向、动机、及德行，四枢德等等。此书卷四言血气之功用，谓血液之循环，本于欲忿二司以推动之；此书是高一志与二三友人讲谈之书，中国士人对道德的归宿，标准等多空疏之论。此书谈论到了伦理的归宿处，有道德的实际，是一部修身的好书。

9,《西学治平》作者高一志，刻于 1630 年。第一卷，政治原本，此章言王者代天治民，其权来自造物主。第二章，政治孰善，此章言国体、政体、而归本于专治王国为最好。第三章，王职以德为本，此章言为王者当有德为民表率。第四章仁乃王之首德，此章所言之仁，乃爱慕天地真主，因及爱人之德也。第五章，慈民乃仁王之次功，此章言王者当治民以仁，即慈爱民也。第六章，仁验以惠，此章言仁之效，在行惠民之政。第七章，王惠尚中，此章言行惠，当不失中节。第八章，义乃王政之次德，此章言仁政，仁政要有义以济之，方能警恶。第九章，义王必遵法度，此章言王治民，不能妄用威权当遵守法则。第十章，赏罚义政之翼，此章言王欲行义政，不能无赏罚。第十一章，义君亲朝，此章言王者治民，必须亲政，方能行义政。这是一部政治学书，此书有系统自成一体。

10,《西学治家》作者高一志，刻于 1630 年。

11,《四末》作者高一志，刻于约 1640 年。

12,《十慰》作者高一志，刻于约 1640 年。^①十慰者，慰失子者第一，慰失卿者第二，慰失位者第三，慰耄老者第四，慰失产者第五，慰失志者第六，慰失和者第七，慰失偶者第八，慰失依者第九，慰忏悔者第十，此书有比喻，有故事，文笔秀挺。

附录五：明末清初来山西传教的耶稣会士名单

(1620—1737 年) 年来晋耶稣会传教士名单^②

中文姓名	国籍	职务	来华年代	在晋时间	去向	卒年
艾儒略	意大利	神父	1610	1620	后赴杭州	1649 年于延平去世
金尼阁	比利时	神父	1610	1624-1625	1625 年赴西安	1628 年于杭州去世
高一志	意大利	神父	1604	1625-1640		1640 年于绛州去世

^① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989 年，第 474-475 页。

^② 据太原教区内部教史资料，费赖之：《入华耶稣会士列传及书目》，方豪《中国天主教史人物传》相关内容所制。

罗雅格	意大利	神父	1624	1625-1630-	1630 年被 召回北京	1638 年于 北京去世
石宏基	澳门	修士	1628	1630-1633	1634 年去 江西	
金弥格	法国	神父	1630	1630-1665		1666 年于 广州去 世。
陆有基	中国	助理修士	1628	1634-?		
方德望	法国	神父	1630	1634-1635	1635 年去 陕西	1659 年于 汉中去世
杜奥定	意大利	神父	1631	1637-1639	1639 年去 福建	1643 年在 福州附近 溺死
郭纳爵	葡萄牙人	神父	1634	1637-?		1665 年于 广州去世
万密克	德国	神父	1638	1638-1643		1643 年于 蒲州去世
恩理各	奥地利	神父	1660	1662-1665, 1671-1673		1684 年死 后葬于山 西绛州
潘玛诺	意大利	神父	1680	1684-1686	1686 年赴 西安	1703 年于 广州去世
陆若瑟	西班牙	神父	1687	1688-?		1711 年死 于赴罗传 信途中
李明	法国	神父	1687	1688-?	后赴陕西	1728 年于 法国去世
刘应	法国	神父	1687	1688-1690	后赴南京	1737 年于 印度去世
洪若翰	法国	神父	1685	1688	后赴南京	1710 年于 法国去世
艾未大	葡萄牙	神父	1688	1690-1692	后去广东	1704 年于 非洲去世

张安当	意大利	神父-主教	1676	1691-1705		1705 年于太原去世
艾逊爵	意大利	神父	1695	1702-1703		1720 年死于赴罗马传信的归华途中
何天章	中国	神父	1685	1701-1718, 1731-1735		1736 年于北京去世
汤尚贤	法国	神父	1701	1705-1715	后去北京	1724 年于北京去世
德玛诺	法国	神父	1703	1736-1737		1744 年于常熟去世