

执笔人(以姓名笔划为序):

王美秀 任延黎

郭熹微 谭立铸

总 序

我国是多种宗教信仰并存的多民族国家。各种宗教源远流长、根深叶茂、千姿百态，有漫长的历史沿革。除道教、民间宗教等本土宗教外，佛教、基督教、伊斯兰教三大世界性宗教也都先后在华夏大地上安家落户，并以其特有的方式对中国人的知与行产生广泛而深远的影响。各教在传入中国过程中，由于受适者生存“金律”的制约，都很重视入乡随俗问题，并在民族化、本地化方面取得明显的进展。异质的外来宗教思想文化能在异国他乡生根、开花、结果，这一事实一方面生动地体现了宗教信仰所具有的顽强的生命力，同时它也再次验证了以儒家为主体的中国传统文化博大精深，印证了她那和而不同的文化宽容精神和纳百川于大海的宏伟气魄。因为若没有主体文化的宽容和对客体文化的吸纳，各种外来宗教很难有安身立命之地。所以今天我们中国学界在探讨宗教现象时，总是毫无例外地将它们置于宗教与中国传统文化关系的思维框架中予以观察和思考。概而言之，大家达成的一个最重要的共识，就是把各种宗教如实地视为中国传统文化的有机组成部分，由此乃有爱国爱教相

统一的说法,乃有多元一体、和而不同的中国文化。

我国各种宗教长期并存、持续发展、不断演进的基本事实,提示我们宗教是个动态的概念,具有丰富厚重的文化内涵,其形态、趋向和功能处于不断演进的状态之中,没有常驻常在的原型。因此,我们应当用开放和发展的观点和心态来观察和思考人类宗教现象,力求全面地、历史地、辩证地认识和对待宗教现象。由于各种宗教皆有其完备的信仰体系,形成以宗教意识形态为内核和导向的形神兼具的宗教文化传统,得到作为文化载体的广大信徒的广泛认同,情况相当复杂,因而认识和了解宗教绝非易事。特别是对人数众多的我国不信教的公民而言,他们一般总是对宗教相当无知或知之甚少。这样,在中国这种特殊的国情下,由于人们对宗教的无知或价值取向不同而不能正确地对待宗教的现象,几乎是难以避免的。可是,从历史的眼光看,不了解中国各种宗教,便不可能真正完整准确地把握中华民族自身的历史;从现实眼光看,不了解宗教也就很难正确地对待宗教,尊重宗教信仰徒及其社会群体。这样看来,学一点宗教知识,确有必要;特别是对那些从事民族、宗教、公安、国家安全、外事工作的国家公务员,可以说是做好本职工作的一项基本要求。这样说恐怕是不过分的吧。

正是基于上述考虑,我们这些吃国家“皇粮”的宗教专业研究人员,觉得有义务用我们所学专业知

宗教基础知识的普及工作,其结果便是这套“宗教知识丛书”。编著丛书过程中有以下几个基本考虑。首先,以在中国具有广泛社会影响的“五大宗教”为丛书覆盖的基本内容,每教自成一体,各编著一本书。各册丛书在照顾到自身特殊性的前提下,采取大体一致的编写体例,互相呼应。其次,注意历史与逻辑的辩证统一。在体例编排上,既有纵向的历史概述,又有横向的分门别类的简介,构成纵横交错、动静结合的框架体系。第三,以提供准确、简明的宗教基础知识为主旨。文字力求深入浅出、通俗易懂。每一宗教基础知识板块下所列的条目事项力求有较多的信息量。

学海无边,学无止境。尽管本丛书各册主编皆是学术功底深厚的著名专家学者,他们为编好丛书付出了巨大的心血,但因丛书成书时间很短,难免会有些失当和不足之处。欢迎广大读者提出批评建议,以便再版时予以修订。

吴 云 贵

一九九八年十二月于北京劲松寓所

前 言

《中国天主教基础知识》是系列著作《宗教知识丛书》之一，宗旨是客观介绍关于中国天主教的知识。本书内容包括中国天主教重要的历史事件、历史人物、天主教经典、天主教传统、天主教信仰、天主教礼仪和天主教圣事等。由于本书的对象是有兴趣了解中国天主教的国内广大读者，于是在下笔撰写本书之初，就面对三个首先需要解决的问题。

其一，怎样使用专门术语和译名？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。一般来说，基督教的这些不同教会所使用的有关基督教的名词，其大部分在外文中本是同源的，只是由于历史和传统的诸多原因，形成了中文译名的混乱局面，并造成著述者和阅读者两方面的困难。坦白地说，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。出于帮助读者了解其间差别和熟悉天主教的考虑，我们有意使用了天主教的中文用语和译名，试图弥补书界一向存在的这一缺

憾。就此而言,本书表现出一点新意。还需顺便说明一下,人们熟知的“基督教”、“基督教会”、“基督徒”这些名词按其本义并不是如我们一些同胞所误会的那样,属基督新教所专有,而是也应指称天主教。所以我们在行文时,在广义上或者说在本来意义上使用上述名词,为的是说明天主教也是基督教,天主教徒也是基督徒。

其二,如何客观介绍天主教信仰和经典、礼仪、传统、教阶制?在一位不信仰天主教的人士的脑海里,天主教信仰的许多甚至全部观念都是不存在的。因此从非信仰的角度看,对这些天主教信仰和以信仰为基础而存在的概念实在是能说的话不多,甚至无话可说。但是如果只从非天主教信仰的意识形态角度出发,对这些天主教概念下一个简单的定义,浅尝辄止,或什么都不说,像过去有些同类书籍做过的那样,那么读者仍然会对天主教信仰所知甚少或干脆什么也不知道,通过阅读增进对天主教的了解的目的也就无从达到了。为此,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,不仅介绍天主教信仰和经典、礼仪、典制等基本内容,而且尽可能简洁地述及相关的神学思想的历史渊源、发展脉络、不同流派和重要争论,以便读者在掩卷之时,对天主教信仰有一个基本了解,即知道了天主教徒信什么和怎样信。当然,本书谈论的是天主教的信仰和立场,甚至不可避免地包括天主教会不同的基督教派的评论,并

不代表作者的任何价值判断。为此，本书在行文中尽量保持客观，在可能的地方都以“在教会看来”、“天主教认为”、“基督教认为”、“根据天主教信仰”等语句为前提。但为避免文字过于拖邈，不可能给每个段落都加上这些“引语”。不周到之处，还望读者诸君谅解。

其三，如何考虑内容的取舍？首先，由于天主教是从国外传入中国的，所以在介绍中国天主教时，理所当然地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、经典、法典、教阶制和传统等等。其次，本书不同于一般辞书之处在于，为增加可读性和系统性，不求面面俱到，条目设置尽量避免过细。曾经有过介绍一些著名教堂建筑的设想，终因缺乏资料、可写的条目文字太短，只好忍痛割爱。

本书作者分工如下：

“圣经”：王美秀撰写；

“天主教传统”：任延黎撰写；

“天主教信仰和神学”：谭立铸撰写；

“天主教礼仪、圣事、瞻礼”：谭立铸撰写绝大部分，王美秀撰写一小部分；

“中国天主教历史”：郭熹微撰写前半部分，任延黎撰写后半部分；

“中国天主教历史人物”：郭熹微撰写绝大部分，任延黎撰写一小部分。

任延黎同时担任本书主编,负责全书的框架设计及全部书稿的内容审阅和文字加工等工作。

由于本书篇幅不大,作者学识水平所限,加之行文方法如前所述属探索和尝试,所以对对应入书的内容有所疏漏或发生谬误,都在所难免。不当之处,还望各界读者和方家不吝指教。

任延黎

1998年12月初于北京

目 录

总 序	吴云贵(1)
前 言	任延黎(1)

圣 经

1. 圣经	(1)
2. 旧约圣经	(5)
3. 新约圣经	(10)
4. 梅瑟五书	(15)
5. 四福音书	(19)
6. 宗徒大事录	(25)
7. 保禄书信	(28)
8. 天主教典籍的汉译	(34)

天主教传统

1. 天主教简史	(38)
2. 公会议	(47)
3. 教阶制	(53)
4. 第二届梵蒂冈大公会议	(60)

天主教信仰和神学

1. 信仰	(67)
-------------	------

2. 启示与理性	(70)
3. 传统	(73)
4. 宗徒信经	(75)
5. 尼西亚—君士坦丁堡信经	(76)
6. 天主	(77)
7. 三位一体	(81)
8. 耶稣基督	(83)
9. 道成肉身	(87)
10. 圣神	(89)
11. 圣母玛利亚	(92)
12. 原罪	(95)
13. 救赎	(97)
14. 恩宠	(99)
15. 圣事	(102)
16. 教会论	(104)
17. 末世论	(107)
18. 神学	(109)
19. 教父	(111)
20. 奥古斯丁主义	(113)
21. 托马斯主义	(115)
22. 天主十诫	(117)

天主教礼仪、圣事、瞻礼

1. 礼仪	(121)
2. 洗礼	(123)
3. 坚振	(127)
4. 圣体	(129)
5. 告解	(132)

6. 终傅	(135)
7. 神品	(136)
8. 婚配	(139)
9. 祈祷	(141)
10. 天主经	(144)
11. 讲道	(147)
12. 祝圣	(148)
13. 大赦	(149)
14. 十字架	(150)
15. 圣像	(151)
16. 天主教瞻礼	(153)

中国天主教历史

1. 中国天主教简史	(157)
2. 景教	(163)
3. 也里可温教	(165)
4. 明清之际来华的耶稣会	(167)
5. 利玛窦的传教方法	(172)
6. 明清之际的天主教徒及其信仰	(176)
7. 南京教案	(181)
8. 历狱	(184)
9. 中国礼仪之争	(188)
10. 传教士与西学东渐、中学西传	(192)
11. 明清之际诸帝与天主教	(197)
12. 百年禁教	(205)
13. 鸦片战争后的中国天主教	(214)
14. 教案	(219)
15. 天津教案	(229)

16. 巨野教案	(232)
17. 大足教案	(234)
18. 义和团运动与天主教	(236)
19. 中国与罗马教廷历史上的交往	(243)
20. 中国天主教神职人员的本地化	(249)
21. 中国天主教的反帝爱国运动	(255)
22. 中国天主教全国性组织和会议	(261)

中国天主教历史人物

1. 孟高维诺	(267)
2. 方济各·沙勿略	(268)
3. 罗明坚	(268)
4. 利玛窦	(269)
5. 龙华民	(270)
6. 庞迪我	(271)
7. 金尼阁	(272)
8. 艾儒略	(273)
9. 徐光启	(274)
10. 李之藻	(275)
11. 杨廷筠	(276)
12. 阳玛诺	(277)
13. 卜弥格	(278)
14. 汤若望	(279)
15. 卫匡国	(280)
16. 南怀仁	(280)
17. 罗文藻	(281)
18. 吴渔山	(282)
19. 徐日昇	(283)

20. 郎世宁	(284)
21. 刚恒毅	(284)
22. 雷鸣远	(285)
23. 马相伯	(286)
24. 李秋	(288)
25. 田耕莘	(289)
26. 英敛之	(290)
27. 陆徵祥	(290)
28. 蔡宁	(291)
29. 黎培里	(293)
30. 谢寿康	(294)
31. 皮漱石	(295)
32. 张家树	(297)
33. 宗怀德	(299)

圣 经

1. 圣 经

又称《新旧约全书》，分《旧约》和《新约》两个部分，是所有信奉耶稣基督为救主的人们的宗教经典。过去天主教会采用的中文圣经《旧约》称《古经》，《新约》称《新经》，而且旧约圣经全文也没有全部译成中文，只有所谓《古经大略》可供使用。现在天主教会采用的中文圣经，主要是天主教思高圣经学会主持翻译的1968年中文版《圣经》。

天主教会采用的《圣经》包括经书73卷，即《旧约》46卷，《新约》27卷。教会认为，全部圣经就是一部救赎的历史。圣经经书是在天主圣神默感下写成的，是天主赐予天主子民——教会——的礼物。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。

《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”,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。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。因此,《圣经》又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,为适当地研究和解释圣经,人们必须先有信仰,并接受教会的指导,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《新旧约全书》不同经卷按内容分为历史书、智慧书(或训海书)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,如旧约中的《梅瑟五经》(也称法律书)、《若苏厄书》、《民长纪》、《列王纪上下》、《编年纪上下》等等。新约中的前5卷即《玛窦福音》、《马尔谷福音》、《路加福音》、《若望福音》和《宗徒大事录》也属于历史书。智慧书一般指那些教导、训海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法律的经卷,如旧约中的《约伯传》、《圣咏集》、《箴言》、《训道篇》、《雅歌》、《智慧篇》和《德训篇》。新约圣经中的《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》、《希伯来书》、《雅各伯书》、《伯多禄前书》、《伯多禄后书》、《若望一书》、《若望二书》、《若望三书》和《犹达书》属于训海书一类。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，如旧约中的《依撒意亚》、《耶肋米亚》、《哀歌》、《巴路克》、《厄则克耳》、《达尼尔》（以上几卷也称大先知书），和《欧瑟亚》、《岳厄尔》、《亚毛斯》、《亚北底亚》、《约纳》、《米该亚》、《纳鸿》、《哈巴谷》、《索福尼亚》、《哈盖》、《匝加利亚》、《玛拉基亚》（以上十二卷又称十二小先知书）。新约圣经中只有《若望默示录》属于先知书。在圣经经卷的分类上，基督教会和天主教会也有相当大的差别。

为了阅读和讲道之便利，教会又将圣经的每一卷分为若干章节，并且给每一卷赋予一个简称。例如《旧约》第1卷《创世纪》简称“创”，第2卷《出谷纪》简称“出”等等。由于圣经的每卷经书都有简称，所以人们通常在引用圣经时，只需简要注明所引经书的简称和章节，读者便自然明白。例如，“‘你应全心，全灵，全意，爱上主你的天主。’这是最大也是第一条诫命。第二条与此相似：你应当爱近人，如你自己。全部法律和先知，都系于这两条诫命”（玛22:37—40）。括弧里的内容表示，所引经文出自《玛窦福音》第22章第37至40节。

基督新教会和天主教会采用的圣经略有不同。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。天主教会所用《旧约》中的7卷即《多俾亚传》、《友弟德传》、《玛加伯上》、《玛加伯下》、《智慧书》、《德训篇》和《巴路克》的原文为希腊文，而不是希伯来文，所以不被基督教会所接受。

而天主教会一向采用的是希腊文《七十子译本》，所以他们一直接纳上述7卷经书为圣经。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、寓言和训海。《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，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。《圣经》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，它们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，也就是说圣经作者或编者是本着宗教观点、神学观点来编纂和叙述历史过程的。他们看待历史进程时，常常着眼于作为历史推动者和支配者的天主，他们解释民族兴衰时，也主要关注那些民族是否遵守天主的法律。目前，对圣经有些经卷的作者、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,所谓“约”意在表示天主与以色列人在西乃山上所订立的盟约。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。除几卷和几小段外,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。

简要地说,旧约圣经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。它从宗教和神学而不是从社会科学或史学的角度看待和解释以色列民族的兴衰得失,教导人们在任何时候、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”是他们幸福平安的可靠基础。

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。天主教会使用的《旧约》各卷的名称和简称顺序如下:《创世纪》(创)、《出谷纪》(出)、《肋未纪》(肋)、《户籍纪》(户)、《申命纪》(申)、《若苏厄书》(苏)、《民长纪》(民)、《卢德传》(卢)、《撒慕尔纪上》(撒上)、《撒慕尔纪下》(撒下)、《列王纪上》(列上)、《列王纪下》(列下)、《编年纪上》(编上)、《编年纪下》(编下)、《厄斯

德拉上》(厄上)、《厄斯德拉下》(厄下,《厄斯德拉下》亦称《乃赫米雅》)、《多俾亚传》(多)、《友弟德传》(友)、《艾斯德尔传》(艾)、《玛加伯上》(加上)、《玛加伯下》(加下)、《约伯传》(约)、《圣咏集》(咏)、《箴言》(箴)、《训道篇》(训)、《雅歌》(歌)、《智慧篇》(智)、《德训篇》(德)、《依撒意亚》(依)、《耶肋米亚》(耶)、《哀歌》(哀)、《巴路克》(巴)、《厄则克尔》(则)、《达尼尔》(达)、《欧瑟亚》(欧)、《岳厄尔》(岳)、《亚毛斯》(亚)、《亚北底亚》(北)、《约纳》(纳)、《米该亚》(米)、《纳鸿》(鸿)、《哈巴谷》(哈)、《索福尼亚》(索)、《哈盖》(盖)、《匝加利亚》(匝)、《玛拉基亚》(拉)。

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,讲述的是“人类救赎历史的开端”,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》)。紧接其后的《若苏厄书》,叙述的是以色列英雄若苏厄完成梅瑟托付的使命,率领以色列人占领客纳罕地的过程。第7卷《民长纪》又称《士师纪》,讲述若苏厄死后以色列人在“民长”治理时期,约公元前1200年至1050年间发生的一些大事,表明一旦以色列人拜偶像、作恶堕落,他们就会受到天主的惩罚,无法过平安的生活。第8卷《卢德传》讲述来自摩阿布的外邦女子(非以色列族)卢德嫁给侨居摩阿布的犹太人之子为妻,丧夫后怀着一片孝心侍奉婆婆,并随她返回故乡白冷,后来在那里随婆婆之命嫁给前夫的亲戚波阿次,生下儿子敖贝得,他就是达味王的祖父。第9、10卷《撒慕尔纪上》和《撒慕尔纪下》,讲述的是民长时代后期到达味王晚年约100年的重要历史,大约为公元前1070年至公元前970年。《撒慕尔纪上》主要叙述撒慕尔的身世、担任民长和创立以色列国的事迹,以及立其子撒乌耳为第一位君王的过程,和撒乌耳不得人心、以色列人另立达味为王的经过。《撒慕尔纪下》讲述

达味王朝和希伯来统一王国的建立以及定都耶路撒冷并以它为政教合一中心的情况。第 11、12 卷《列王纪上》、《列王纪下》，讲述自以色列人的君王撒罗满登基(公元前 970 年)至犹大国灭亡前后 400 多年的历史。最后记叙犹大国流亡在外的君王耶苛尼雅在巴比伦的事情。第 13、14 卷《编年纪上》、《编年纪下》，在希腊和拉丁文圣经译本中称《史事补遗》，表示《编年纪》是对其他史书《撒慕尔纪》和《列王纪》的补充。编年纪分为四部分，上卷第 1—9 章列出从亚当至撒乌耳王的谱系表，以及与圣殿密切相关的各部族的族谱；第 10—29 章记述达味王的历史，特别列举了他的功绩；下卷第 1—9 章讲述撒罗满王的业绩；第 10—36 章讲述犹大国自南北分裂至举族被掳至巴比伦、波斯王居鲁士占领巴比伦后下诏特许犹太囚虏回国的历史。编年纪是《旧约》各卷中叙述年代最长的书。第 15、16 卷《厄斯德拉上》、《厄斯德拉下》(亦称《乃赫米雅》)，记述犹太人被释放回国后约 100 年的复兴历史，叙述犹太人当时的社会和宗教生活状况，以及厄斯拉、乃赫米雅两位领袖领导的革新活动，如不准违反安息日、禁止与异族通婚。第 17 卷《多俾亚传》叙述老者多俾亚和一位名叫撒辣的女子，虽历经磨难仍虔诚信靠天主，多俾亚最终复明，撒辣顺利完婚。第 18 卷《友弟德传》讲述一位名叫友弟德的犹太女英雄在犹太城市拜突里雅被敌人包围，水源被切断，城内居民打算投降之际，友弟德一方面劝告人们要倚赖天主，一方面深入敌军阵地，最终智取敌军头领的头颅，使犹太人取胜。第 19 卷《阿斯德尔传》和《友弟德传》相似，讲述另一位犹太女英雄阿斯德尔拯救犹太民族免于灭亡的故事。第 20、21 卷《玛加伯上》、《玛加伯下》讲述犹太人在异族统治下争取自由的斗争。上卷记述玛加伯三兄弟犹大、约纳堂、息孟相继率领人民英勇作战的事迹和取得的辉煌胜利。下卷重述犹大玛加伯率领人民斗争的

经过和维护宗教信仰自由的努力,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《约伯传》、《圣咏集》、《箴言》、《训道篇》、《雅歌》、《智慧篇》、《德训篇》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。《约伯传》讲述了古代东方贤人约伯由富有幸福变成悲惨不幸的人的过程,及约伯与其友人关于苦痛磨难及其根源的辩论,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。《圣咏集》是由 150 篇赞美抒情诗汇集而成的诗歌集,所以基督新教会通常把它译为《诗篇》。《圣咏集》分为 5 卷,各卷之间由一段称颂天主的“光荣颂”分开。按内容和体裁,《圣咏集》的诗歌可分为赞美诗、咏史诗、预言诗、抒情诗、哀怨诗及诅咒诗,天主是圣咏所赞美的中心。《箴言》是由许多不同年代用长短诗和散文写成的格言汇编而成的,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。《训道篇》着重讨论人生的目的是什么,指出追求幸福如意乃是人与生俱来的欲望,但是人类的欲望、一切劳碌、强权 and 美德都不能使人感到幸福,反而让人觉得万事皆虚。世事虽千变万化,但天主在冥冥之中支配着一切,无论是福是祸,人都要虚心接受,而不应该与天主争辩,因为天主的智慧及其奇妙化工,人是无法了解的。《雅歌》的希伯来文原名为“歌中之歌”,意为最美妙、最高雅之歌。它以爱情为题采用恋人对话的形式,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,《雅歌》的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—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。《智慧篇》阐述了“智慧”的性质、作用和重要性及世人对“智慧”应采取的态度,并且用以色列民族的历史证明“智慧”之伟大及其对人类的裨益。《德训篇》和《箴言》的内容与写作目的大体相同,它专门讨论了“智慧”的意义及其《梅瑟五经》对智慧的阐述,教导人们无论在什么环境中都要以敬畏上主为生活的准则,以遵守律法为获得幸福的可靠基础,而且对以色列的历代英雄予以赞美。

《旧约》第 29—34 卷为大先知书。其中《依撒意亚》分为两部分,前一部分(第 1—39 章)为预言集和历史附录,记载以色列先知依撒意亚的言行和事迹;后一部分(第 40—66 章)通常称为安慰书,预言天主将借波斯王居鲁士拯救以色列囚徒,颂扬默西亚(又译弥赛亚)要建立的神国,耶路撒冷将会成为万民的中心。《旧约》第 30 卷《耶肋米亚》大致分为四编,记载了先知耶肋米亚所讲的神谕和预言,他的事迹和他所遭受的苦难等内容,劝勉犹太人不可堕落,要过真正热诚的宗教生活。第 31 卷《哀歌》是哀悼公元前 586 年耶路撒冷城及圣殿被毁、以色列人被杀被掳、遭受苦难的诗集,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。第 32 卷《巴路克》叙述了先知巴路克领导被囚禁在巴比伦的以色列人进行忏悔、祈求上主宽恕救助,赞美天主的智慧,盼望返回故乡过幸福生活的渴望,及其先知对百姓的劝告和安慰,教导他们要遵守天主的法律,等待天主的救恩,最后严厉警告百姓不要拜偶像。第 33 卷《厄则克耳》记载从公元前 593 年至公元前 571 年期间,厄则克耳蒙天主召唤担当被掳往巴比伦的以色列人先知的经历,叙述了厄则克耳蒙召的自述、他对犹大和耶路撒冷灭亡的警告和预

言、对附近 7 国灭亡的预言和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。第 34 卷《达尼尔》分为前后两编，前编叙述达尼尔和他的同伴在巴比伦王宫的生活及其因天主的保护所遇到的奇事。后编记述达尼尔见到的异象，预言天下万民终将属于永远的神之国，但是在天国建立以前，人们将经过长时间的艰难痛苦。最后补充记述达尼尔的生平，说明异邦的神是空虚的。

《旧约》第 35—46 卷属于小先知书，分别为《欧瑟亚》、《岳厄尔》、《亚毛斯》、《亚北底亚》、《约纳》、《米该亚》、《纳鸿》、《哈巴谷》、《索福尼亚》、《哈盖》、《匝加利亚》和《玛拉基亚》。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，常常从宗教角度借天主的旨意评论现实问题。在《旧约》各卷中，小先知书各卷的篇幅相对要短一些。

3. 新约圣经

是基督徒信奉的经典。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。《新约圣经》是与《旧约圣经》相对应的，天主教认为“旧约”是天主与以色列人在西乃山所立的神圣盟约，“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。《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。天主教会采用的《新约圣经》各卷的名称和简称顺序如下:《玛窦福音》(玛)、《马尔谷福音》(谷)、《路加福音》(路)、《若望福音》(若)、《宗徒大事录》(宗)、《罗马书》(罗)、《格林多前书》(格前)、《格林多后书》(格后)、《迦拉达书》(迦)、《厄弗所书》(弗)、《斐理伯书》(斐)、《哥罗森书》(哥)、《得撒洛尼前书》(得前)、《得撒洛尼后书》(得后)、《弟茂德前书》(弟前)、《弟茂德后书》(弟后)、《弟铎书》(铎)、《费肋孟书》(费)、《希伯来书》(希)、《雅各伯书》(雅)、《伯多禄前书》(伯前)、《伯多禄后书》(伯后)、《若望一书》(若一)、《若望二书》(若二)、《若望三书》(若三)、《犹达书》(犹)、《若望默示录》(默)。

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,最后一卷为先知书《若望默示录》,其余的则属于训诲书。基督新教会在这方面也与天主教会的看法有所不同。在历史书中,教会习惯上称《玛窦福音》、《马尔谷福音》、《路加福音》和《若望福音》为“福音书”。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。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、复活及升天的讯息。

《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》的续编和所谓“保禄书信”即《新约》第6至19卷的绪论。该书分为前后两编,前编第1至12章称作“伯多禄事录”,先后叙述早期教会在耶路撒冷、犹太、撒玛黎雅和安提约基雅的发展情况;后编第13至28章称作“保禄事录”,讲述保禄三次外出传教的行程,及其在耶路撒冷被捕解送罗马的经过。

《新约圣经》第6—19卷即《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》,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、哥罗森教会和得撒洛尼教会,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已经接受基督信仰加入教会的犹太人的信,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《雅各伯书》、《伯多禄前书》、《伯多禄后书》、《若望一书》、《若望二书》、《若望三书》和《犹达书》,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。教会一般认为,《雅各伯书》是由耶路撒冷主教、耶稣的十二宗徒之一次雅各伯写给侨居在叙利亚、塞浦路斯、基里基亚等地接受了基督信仰的犹太人的信。雅各伯听说他们只重视信德,忽视善行,特写信纠正他们的错误观念和行为。该书可分为三部分。第一篇(1:2—25)论述什么是真正的喜乐,教导人们不要单单听道,而要身体力行;第二篇(1:26—3:12)论述什么是真正的虔诚,教导人们真正的虔诚不在语言,而在行动;第三篇(3:13—5:12)论述什么是真正的智慧,教导人们要清洁、和平、温良柔顺、要怜悯、多结善果,不要假冒。最后所附的“附录”中请长老给病人傅油祷告的话,成为天主教会举行终傅圣事的圣经依据。关于《伯多禄前书》和《伯多禄后书》,教会一般认为是耶稣的宗徒伯多禄在罗马写给散居在小亚细亚信徒的信,因为这两封信的开头已经说明作者是伯多禄。伯多禄听说那里的信徒不断遭到信仰犹太教的犹太人和政府的迫害,而且教会内部出现了“假教师”,扰乱了信徒的信德,所以写信安慰和鼓励教徒,同时也驳斥“假教师”的谎言和谬论。《伯多禄前书》大约写于公元63至64年,中心思想是劝勉教徒要保持信德,过基督徒生活,较少涉及教义问题。该书在第2至第4章中论述了教徒对各级人士以及教徒之间彼此应尽的义务,勉励教徒要以基督为榜样,忍受一切苦难。《伯多禄后书》大约写于公元66至67年,主要内容是安慰和鼓励教徒,驳斥“假教师”的谬论邪说。《若望一书》、《若望二书》和《若望三书》大约写作于公元1世纪末。关于这三封信的作者,教会传统说法是《新约·若望福音》的作者、耶稣的宗徒之一若望,因为这三封书信的语言、词汇、风格、笔调几乎与《若望福音》相同,但是三封书信中

均未提它们是由若望所写。《若望一书》是针对小亚细亚教徒中间出现的异端邪说而写成的,因此富含神学思想和教义理论。该书信除序文和结论外,可分为三部分。第一部分(1:5—2:29)论述天主是光,所以信徒应在光中行走,提防假基督。第二部分(3:1—4:6)论述天主是父,信徒都是他的子女,所以应像父一样过圣洁生活,并且要彼此相爱。第三部分(4:7—5:12)论述天主是爱,所以信徒应遵行天主的诫命,爱天主爱世人。《若望二书》是最短的一封信,仅有13节,讲述要遵守天主的诫命彼此相爱、要相信耶稣降生成人的道理。《若望三书》仅有15节,信中批评收信人加约所在的教会内一位叫狄约勒斐的教长滥用神权,诽谤宗徒的做法,赞扬加约资助和接待过路的传教士的行为。《犹达书》为耶稣的宗徒之一犹达于公元64至65年所作。当时作者听说接受了基督信仰的犹太人处在“假学士”和异端邪说的威胁下,因此致函予以驳斥,以便维护信徒的信德。该书共25节,谴责“假学士”必遭天主的惩罚,劝勉信徒要坚持信德,发挥爱德,远离假学士。

《若望默示录》是新约圣经中唯一的一部先知书。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。本书可分为三部分。第一部分是序言和给七个教会的7封信。第二部分是关于世界末日的异象,分为五组即七印、七号角、七异兆、七金盃及基督与大巴

比伦(指魔鬼)的战争。第三部分讲述基督与教会的最后胜利和结束语。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》,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。因为《梅瑟五书》原是以色列人的宗教、政治和社会生活的法典,有时增加一些解释和内容都是必要的,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。

《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”。

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。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。

《创世纪》既是《圣经》的第1卷也是《梅瑟五书》的第1卷。本书共50章,分为前后两编。前编(第1—11章)为“太古史”,它首先断言天主是天地万物的创造者和全人类的领导者,指出以色列民族与其他民族的独特关系。天主按照自己的肖像创造了第一个男人亚当,随后又创造了第一个女人厄娃。但他们却因违背天主之命被迫离开伊甸乐园。后来的人们又多次背弃天主,因而发生了亚当和厄娃之长子加音杀弟亚伯尔、诺厄时代的人们遭受灭世洪水之灾和上主混乱人们的语言阻止建造通天塔的巴贝耳事件。后编(第12—50章)为“圣祖史”,讲述亚巴郎是一个信仰坚定、服从上主的人,上主挑选他并立他为一个新民族——将来要成为天主选民的民族——的始祖。上主向亚巴郎许诺,由于他持有坚定的信德,他及其后裔和天下万民将得到祝福,他的后裔中的一位将成为“应得权杖”者,“万民都要归顺他”。后编在叙述亚巴郎及其后裔依撒格、雅各伯和若瑟的故事和行迹时,表明天主对他们予以特殊的照顾。

《出谷纪》是《梅瑟五书》的第2卷,共40章,分为三编,即上编(第1—18章)“以色列人出埃及”、中编(第19—24章)“颁布约书”

和下编(第 25—40 章)“制定宗教敬礼”。上编叙述以色列人雅各伯的子孙在埃及遭受磨难和压迫,上主挑选梅瑟为他们的头领,率领他们克服重重困苦和灾难、战胜埃及法老、历经曲折和磨难终于摆脱奴役,进入西乃旷野,来到西乃山下。他们在旅途中多次体会和验证了上主对他们的照顾。中编和下编是整个《旧约圣经》的核心。中编讲述天主在西乃山上通过梅瑟向以色列民族颁布了盟约即“十诫”,它的前 3 条讲述的是天主与以色列人的关系,后 7 条讲述的是人与人之间的关系。天主教会将“十诫”的内容作了扼要的编译,以便信徒群众熟悉背诵。天主教会经文中的“天主十诫”如下:1. 钦崇一天主万有之上;2. 毋呼天主圣名以发虚誓;3. 守瞻礼主日;4. 孝敬父母;5. 毋杀人;6. 毋行邪淫;7. 毋偷盗;8. 毋妄证;9. 毋愿他人妻;10. 毋贪他人财物。中编还讲述了上主指示梅瑟要求以色列人修建祭坛的详情,并且向他传授了处理民事纠纷的仆婢法和赔偿法。下编讲述了约柜的样式、以色列人举行宗教敬礼使用的桌子、灯台、帐棚、长袍等物品的规定和祝圣司祭等仪式的规定,叙述梅瑟与天主相见的经过和建造会幕的过程。《出谷纪》说明以色列民族已经成为天主的选民,他们的国家是一个政教合一的神权国家。《梅瑟五书》的第 3 卷《肋未纪》讲述的是以色列人的司祭职务和祭祀的礼仪及其法规。有人将《肋未纪》与我国记载古代祭天祀祖仪式和礼规的典籍《礼记》相类比说,也可以称《肋未纪》是以色列人的“礼记”。此书称《肋未纪》是因为它规定以色列人的司祭只应出自雅各伯的第三子肋未支派的后代。《肋未纪》共 27 章,分为五部分:献祭的礼仪(第 1—7 章)、司祭受职礼(第 8—10 章)、洁与不洁的规定(第 11—16 章)、圣洁的法律(第 17—26 章)和附录(第 27 章)。本书叙述了以色列人为敬拜天主应当遵守的节日、应举行的各种祭献仪式,和司祭的祝圣仪式、司祭的义务

与权利,及百姓应当遵守的洁净法律和违法的祸患,目的是为维护他们的纯正信仰,使他们过圣洁生活。

《梅瑟五书》的第4卷称作《户籍纪》(亦称《民数纪》),是因为这一卷数次记载了户口调查和士兵登记的情况。《户籍纪》接着《出谷纪》叙述以色列人由西乃山下启程,在梅瑟领导下历时约40年之久,在旷野中经历的一些重大事件,此外还记载了一些有关祭献的法律。本卷共36章,分为上编西乃山下启程的准备(第1章—第10章第10节)、中编流落旷野(第10章第11节—第21章)、下编在约旦河东的遭遇(第22—36章)。《户籍纪》的中心思想意在表达缔结“西乃盟约”双方——天主和以色列选民的态度。作为订约的一方,天主始终信守盟约,在旷野中显示奇迹保护以色列人,同时为试探和考验他们,使他们成为拥有坚固信仰的民族,也让他们遭遇了种种困苦和磨难。但是以色列人却不明白自己作为选民的使命、义务和特殊地位,一遇到困难和挫折就动摇软弱,立刻抱怨天主,反对梅瑟,而且多次遭受惩罚后仍执迷不悟。因此天主处罚他们在旷野中飘泊达40年之久,直到出埃及的那一代人,除少数坚定忠贞的人以外,都死在旷野,才最后到达约旦河东岸。《申命纪》是《梅瑟五书》的最后一卷,所谓“申命”的意思是“重申前命”,因为书中主要复述了梅瑟在西乃山上所订立的法律。《申命纪》也可以称作是梅瑟的遗嘱,因为本书收录的是梅瑟去世前一个月在约旦河东的摩阿布对走出旷野的以色列人所作的三篇演说词。梅瑟在其中回顾了40年来在旷野所经历的一切,详细阐述了天主对以色列选民的仁慈、爱护和照顾,同时指出天主之所以多次惩罚他们,是在向他们彰显他的公义。梅瑟告诫以色列人及其后代务必恪守盟约法律,忠实于天主,善用天主的恩宠,他们的福祸存亡全在于他们是否遵守盟约。最后,梅瑟立若苏厄为选民的领

袖,并且为以色列十二支派祝福,然后登上乃波山,从那里遥望天主应许的福地,并在那里死去。《申命纪》被认为是在教义方面比较接近新约思想的一部书,因为它把天主与人的爱作为宗教的基础和目标。

可以说,《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。人们只有理解《梅瑟五书》,才能认识古代以色列人的历史。由于他们生活在政教合一的神权国家,所以他们是用人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。

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》大致可分为 6 段。第 1 段(第 1、2 章)叙述耶稣的

族谱和童年生活,说明耶稣是《旧约圣经》所述古代以色列民族的祖先亚巴郎和达味的子孙,是由玛利亚因圣神受孕所生,诞生在犹太的白冷,在加里肋亚境内的纳匝肋城长大成人。第2段(第3—7章)讲述耶稣传道的历史,述说耶稣从洗者若翰领洗,开始招收门徒,论述“真福八端”和“天主经”等道理。第3段(第8—9章)讲述耶稣为建立天国所做的准备工作,耶稣所行奇迹(治病、驱魔、平息风浪,等等),招收玛窦等人为门徒。第4段(10—13:53)叙述耶稣论说传教工作和耶稣在加里肋亚传教,耶稣教导并派遣12宗徒传教,讲述天国奥秘和天国的比喻(撒种的比喻、莠子的比喻、芥子和酵母的比喻、宝贝和珍珠的比喻,等等)。第5段(13:54—18)叙述耶稣创立教会——天国的开端,讲述耶稣步行海面等奇迹,耶稣立伯多禄为教会的盘石,预言自己将要受难和复活。第6段(第19—28章)叙述耶稣为天国的来临所做的准备及其关于末世的言论及耶稣受难(包括受难前最后的晚餐和建立圣体圣事)、复活和显现的经过,耶稣再次使用比喻论说关于天国的教诲、复活问题。在结尾处,复活后的耶稣教导其宗徒“要去使万民成为门徒,因父及子及圣神之名给他们授洗……”。《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。

《马尔谷福音》是按照耶稣生平时间顺序叙述的,可分为4段。第1段(1:1—13)开门见山说明耶稣是“天主子”,从洗者若翰在约旦河里领洗,在旷野经受考验,为传道作准备。第2段(1:14—9:50)讲述耶稣在加里肋亚传教、行奇迹、拣选和训诲门徒、遭人诽谤、派遣宗徒四出传道、用各种比喻论说天国的道理、预言自己将要受难、复活。第3段(第10—13章)记载耶稣在犹太和耶路撒冷传教讲道,论述信德和爱德,讲述离婚问题、纳税问题、复活问题,预言耶路撒冷圣殿将要毁灭,信徒将受迫害。第4段(第14—16章)叙述耶稣受难、复活和升天的事迹,讲述耶稣被捕后其门徒四处逃散,耶稣被钉在十字架上遭人戏弄、讥笑和侮辱的情节,耶稣死后第3日天使向玛利亚等妇女报告他已经复活的消息,复活的耶稣向玛利亚等妇女显容、教导门徒往普天下传教,然后升天坐在天主右边。

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》。

《路加福音》是按耶稣生平的时间顺序编写的,同时又注意关照那个时代犹太民族和罗马帝国的历史背景。本书可分为5段。第1段(第1—2章)耶稣开始传教以前的历史,讲述洗者若翰的出生和基督的降生受洗、耶稣的族谱、耶稣在旷野禁食三次击退魔鬼引诱。第2段(4:14—9:50)耶稣在加里肋亚传教,招收伯多禄和税吏肋未等门徒,行奇迹,反驳法利塞经师,论述真福八端和爱德,称赞洗者若翰,用比喻讲述天国的道理、讲述宗徒的使命。第3段(9:51—19:28)耶稣赴耶路撒冷途中传教,包括讲道、行奇迹、驳斥法利塞人、运用各种比喻讲道和预言受难、复活的事情。第4段(19:29—21:38)耶稣在耶路撒冷传教,包括耶稣为耶路撒冷哀哭、与犹太经师和长老辩论、教导人们要向总督纳税、论述复活问题、预言未来将有灾难和战乱、圣城耶路撒冷将被毁灭、世界将会穷尽。第5段(第22—24章)耶稣受难与复活,讲述耶稣与门徒的最后晚餐、耶稣建立圣体圣事、耶稣被捕、被审判、被钉死、被埋藏的过程,和耶稣复活、复活后的显现及升天的事情。

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—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。

《若望福音》可分为5段。第1段(1:1—1:18)为序言,以简练抽象玄妙的语言讲述“在起初已有圣言,圣言与天主同在,圣言就是天主”,“圣言成了肉身”,洗者若翰的降生是为了让人们相信天主的恩宠和真理是由耶稣基督而来的。第2段(1:19—12:50)叙述耶稣如何将自己显示给世人,记述若翰证明耶稣就是天主子,若翰的门徒听了他的证言跟随了耶稣,耶稣在加里肋亚行奇迹证明

自己有超自然能力；耶稣在耶路撒冷洁净圣殿、与法利塞人辩论重生的道理、向撒玛黎雅妇女证明自己就是默西亚、在加里肋亚行奇迹治好王臣的患者再次证明自己是主；耶稣在犹太人中间行奇迹并向他们讲述自己与天父的关系，但犹太人却不相信耶稣的言行；耶稣在耶路撒冷圣殿讲道，但人们对他的话将信将疑；耶稣再三论述自己“是世界的光”、“是善牧”、“是天主子”。第3段（第13—17章）讲述耶稣为门徒洗脚、预言自己将被出卖、教导门徒要彼此相爱、论述自己是道路、真理和生命、预许门徒将派护慰他们的圣神来；耶稣预言门徒必遭迫害，自己将回到父那里去以便圣神将临。第4段（第18—20章）讲述耶稣被捕、被审、被钉十字架而死的受难过程和复活后向玛利亚和门徒显现的事情。第5段（第21章）为附录，叙述耶稣再次向门徒显容，并托付伯多禄照顾自己的羊群——信徒。

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—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起事情,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。

《宗徒大事录》分为前后两编,前编为第1至12章,称作“伯多禄事录”,后编为第13至28章,称作“保禄事录”。在前编里,作者在本书的开头就提到,他在第一部书里已讲述了耶稣所行所教的一切,和他受难后又复活达40天之久向门徒们论述天国、预许圣神将要降临在他们身上而后才升天而去的事情。接着本书先后详细讲述了早期教会在耶路撒冷、犹太、撒玛黎雅和安提约基雅的发展情况。书中讲到耶稣复活后第50天圣神降临到在耶路撒冷等待的耶稣门徒们的身上,于是他们领受了圣神开始四处传道,讲述自己作为见证人所经历的耶稣受难、复活和升天的事情及耶稣就是默西亚的信仰。伯多禄等门徒不仅传道而且还行了奇迹,使人们接受了他们的信仰,领洗成为基督徒。信徒们捐献和变卖自己的财物过共同生活,选举有良好信德的斯德望为执事主管财物及其分配工作,后来斯德望遭人诬陷被乱石打死,耶路撒冷发生了迫害基督徒的事件,除宗徒外信徒们都逃往犹太和撒玛黎雅两地。后来宗徒们也来到犹太和撒玛黎雅继续传教,圣神向曾经迫害基督徒的扫禄显现异象后,扫禄归化并且成为热心的传道者。一些门徒在安提约基雅传教,使许多人归化。在这些地方传教的过程中,伯多禄等人曾经被捕,有的门徒甚至殉难。

《宗徒大事录》的后编“保禄事录”首先指出圣神拣选了扫禄

(即后来的保禄)和巴尔纳伯让他们到外邦人中间传教。接着开始讲述保禄和巴尔纳伯的第一次传教旅行。他们的行程路线是,从安提约基雅到塞浦路斯岛,从塞浦路斯的帕佛到旁非里雅的培尔革,再到依科尼雍,再到吕斯特辣,然后返回安提约基雅。每到一处,保禄等人总是先去犹太人会堂讲道,讲述天主拣选了以色列民族的祖先并把他们从埃及解救出来,经过民长、先知和君王时代直至在达味的子孙中兴起救主耶稣的过程,和人们不认耶稣、耶稣受难、复活的过程。他们曾经被误解、遭辱骂,一些人被他们说服信了基督。他们还在各地教会选立了长老。第 15 章记述了伯多禄、雅各伯等宗徒在耶路撒冷就外邦人基督徒是否应该行割礼的讨论,宗徒们一致认为基督徒得救是借着耶稣基督的恩宠,不应再给他们施加别的负担。后编从第 16 章开始记述保禄的第二次外出传教旅行。其行程为,从安提约基雅出发,途经德尔贝、吕斯特辣、马其顿的斐理伯、德撒洛尼和贝洛雅、雅典、格林多、厄弗所、耶路撒冷,最后返回安提约基雅。他一路讲道,与反对耶稣为默西亚的犹太人辩论,用基督的道理勉励信徒,坚固他们的信德。保禄第三次外出传教主要是在迦拉达、夫黎基雅、亚西亚、马其顿一带和凯撒勒雅、耶路撒冷等地,最后在耶路撒冷因被指控反对犹太人、反对梅瑟法律而被捕。因保禄享有罗马帝国公民权不得被犹太人随意处死,后来被押送到凯撒勒雅。该地总督斐理斯查知保禄被告是因为犹太人法律的事情,而不是因为他犯有该死或该禁之罪。但保禄仍然被囚禁,作为罗马公民他向凯撒提出上诉。两年多以后,他被解送到罗马。他在那里被继续关押的两年(公元 61 至 63 年)当中,仍然向来探望的人们传教。

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。

《罗马书》是保禄在格林多写给罗马基督徒的信,通知他们他即将去那里探望他们。本书除引言和结论外,可分为两编。前编(1:18—11:36)为教义部分,阐述人因信成义方能得救的道理,论述因亚当一人犯罪而使人类陷于罪的状态,离开正义之道,众人只有信仰基督,靠基督的救恩才能与天主和好而成义,人只能依赖信德才能成为天主的儿女。后编(12:1—15:13)为伦理部分,讲述基督徒应过道德生活,对天主应当虔诚,对人应当忠诚亲爱,对自己应当洁净心身,要善用基督徒的自由。本书是“保禄书信”中篇幅最长、在神学教义方面最重要的论著。

格林多(今希腊的科林斯)是古希腊的一座商业、文化重镇,也是罗马帝国阿哈雅省的省会。保禄在第二次传教旅行时在此居住了1年多,并建立了教会。《格林多前书》和《格林多后书》是保禄写给该地基督徒的信。《格林多前书》大约写于公元56年的厄弗所。当时格林多教会内部出现了党派和教义之争,一些基督徒的生活开始堕落,保禄写此信的目的旨在消除教会内部的纷争,纠正其间的不良现象,同时答复信徒提出的一些问题。本书除序言(1:1—9)和结论(第16章)外,大致可分为三段:第一段(1:10—4)痛

斥教会内分党分派的现象；第二段(5—6)痛斥乱伦罪恶，禁止信徒在非基督徒法庭起诉；第三段(7—15)答复信徒提出的问题，如守贞、婚姻、祭品、礼仪、神恩和复活等等。《格林多后书》大约写于公元57年的马其顿，目的是称赞格林多教会勇于纠正错误，从善如流，同时驳斥犹太教保守派对作者保禄的诽谤。本书除序言(1:1—11)和结论(13:11—13)外，分为三段；第一段(1:12—7)为自己和自己的行为、态度辩护；第二段(8—9)敦促信徒尽快为耶路撒冷教会捐款；第三段(10—13)为自己的宗徒职权辩护。迦拉达是罗马帝国的一个省，位于小亚细亚中南部，保禄在第一次传教旅行时在迦拉达建立了教会，后来又去那里巡视探望。据传《迦拉达书》作于公元57年。当时犹太教保守派在迦拉达攻击基督教，指责保禄不在耶稣的十二门徒之列，谴责他传播的不是基督的真福音；他们宣称，只有遵守梅瑟法律且行割礼才能得救。《迦拉达书》正是为驳斥上述言论而作的。本书除序言(1:1—5)和结论(6:11—18)外，可分为三段；第一段(1:6—2:21)保禄竭力证明自己享有宗徒职权；第二段(3—4)论述旧约的法律对成义无效，人只有依赖对基督的信德才能成义；第三段(5:1—6:10)阐明人成义后的地位和对讲徒的劝告。

厄弗所是古代小亚细亚的重要港口和罗马帝国亚细亚省的省会，被认为是和雅典、耶路撒冷齐名的罗马帝国的三大宗教中心。保禄第二次传教旅行时曾经经过厄弗所，第三次传教旅行时在那里居住长达3年之久，建立了厄弗所教会。基督教会建立初期，在犹太教和希腊哲学的影响下，亚细亚流传着许多不利于教会的言论，比如有人否认耶稣为天主，仅仅认为耶稣是先知；有人坚持必须遵守旧约有关禁食和节庆的法律；有人宣传造化二元论等等。《厄弗所书》正是针对上述情况而写的。其中心主题是阐述基督与

教会、基督与信徒的关系,认为基督的教会犹如基督的身体,基督是教会的头,信众为肢体,基督与信众合而为一,信众在基督里同为一体。本书除题目和结论外,可分为两部分。第一部分(1:3—3:21)论述基督救赎的奥迹和基督妙身的道理;第二部分(4:1—6:20)劝告基督徒在自己的位置上要保存心神合一,勉励他们修德,用信、望、爱三德打击灵魂的敌人。

斐理伯位于马其顿东部,斐理伯教会是保禄在欧洲建立的第一个教会。保禄第一次在罗马被囚禁期间,斐理伯教会曾捐助并派人服侍保禄。《斐理伯书》大约作于公元63年,表达了保禄对斐理伯教会的慈爱和鼓励。本书首先叙述了保禄的情况,然后劝勉信徒要效法耶稣团结互助,谦虚爱人;要提防犹太教保守派的谬误邪说;要常喜乐,要洁身。

哥罗森是厄弗所东北部的一个城市。同其他地方的教会一样,保禄时代,哥罗森教会也流传着各种不利于基督教的言论。例如,一些人把耶稣当作一位天使,在信徒中间制造混乱。保禄得知哥罗森教会面临的问题之后,约于公元63年写了《哥罗森书》。保禄在这封信里竭力阐明基督具有崇高的地位,是一切受造物的首生者,是教会的头,基督具有圆满的天主性,他以自己的死和血使万物和天主重归于好。保禄还劝勉信徒要躲避恶习,专修德行。

保禄时代的得撒洛尼(今希腊东北部的撒罗尼基)是罗马帝国马其顿省的省会、重要的商业和交通枢纽,也是多民族杂居的城市。保禄在第二次传教旅行期间在这里建立了教会。后来由于犹太教保守派的诽谤和攻击,保禄不得不离开得撒洛尼。但他一直关心着那里的教会。《得撒洛尼前书》和《得撒洛尼后书》是保禄写给得撒洛尼教会的两封信,目的是为解答那里的信徒遇到的困惑和疑难问题,纠正他们的缺点,激励他们成长。《得撒洛尼前书》大

概写于公元 51 至 52 年的格林多。该书分为前后两段；前段(1:2—3:13)提醒教徒不忘自己为他们所讲的道理和为教会所做的一切；后段(4:1—5:25)劝勉信徒要洁净、有爱德,过道德生活,要勤奋戒懒惰,然后论述关于死人复活和基督再来的道理。《得撒洛尼后书》作于公元 52 年的格林多。本书可分为三段。第一段(1:3—12)称赞得撒洛尼的教徒在爱德和信德方面大有进步；第二段(第 2 章)阐述有关基督再来的时期,要求信徒应坚守信德,不要慌乱；第三段(3:1—15)对信徒的实际生活提出忠告,告诫闲荡的弟兄要勤奋工作。

“保禄书信”中的《弟茂德前书》、《弟茂德后书》和《弟铎书》在教会里通常也称作“牧函”,因为它们是为写给在教会内做教牧工作的两位主教的信,讲述的是如何管理教会、牧养教徒的灵魂问题。这三封信大概写于公元 65—67 年。弟茂德生于罗马帝国吕考尼亚省的吕斯特辣城。保禄在第一次传教行程中在那里为弟茂德傅洗。保禄在第二次传教旅行期间接纳弟茂德为传教助手,后来保禄让弟茂德留在厄弗所并祝圣他为当地主教。《弟茂德前书》的内容简要如下:第 1 章讲述如何反驳各种异端;第 2 章讲述怎样祈祷;第 3 章说明如何选立神职人员;第 4 章阐述假学士的危害;第 5 章解释如何对待教内各级人士;第 6 章劝告弟茂德要保持宗徒所传授的道理,做信徒的模范。保禄的《弟茂德后书》写于第二次被囚禁在罗马期间,当时保禄感到获释的可能性不大,希望弟茂德到罗马见面。基本内容为,第 1 章论传福音应有热心和勇气;第 2 章论基督徒应忍耐,要避免争辩与空谈;第 3 章讲未来可能面临的磨难和如何坚持信仰;第 4 章论应怎样传福音。

《弟铎书》的收信人弟铎可能是在安提约基雅从保禄领洗的,据载他曾经随保禄赴耶路撒冷出席宗徒会议,后来被保禄祝圣为

克里特岛教会的主教。《弟铎书》大概写于《弟茂德前书》之后，内容与它也基本相同。《弟铎书》可分为三段：第一段(1:5—16)论选拔神职人员的规范；第二段(2:1—3:7)论如何对待教内各级人士，应如何训导他们弃恶迁善；第三段(3:8—11)论行善的必要和怎样反驳异端邪说。

《费肋孟书》是保禄写给哥罗森的富人、基督徒费肋孟的信，内容是希望费肋孟原谅其逃走的仆人、已从保禄领洗的敖乃息摩，并以弟兄之谊接待他。

《希伯来书》可能是保禄写给巴勒斯坦犹太基督徒的信。公元1世纪后期，那里的犹太基督徒不仅面临着犹太族同胞的迫害，信仰也面临着动摇的危险。此信的写作时间大概是公元64、65年，目的是鼓励和安慰那些犹太基督徒，勉励他们坚持信德，并且说明《新约》远远超过《旧约》，他们不应当再留恋旧约的宗教礼仪，因为基督亲自做大司祭，用自己的血作祭品，远远超过旧约中的任何司祭和祭品。《希伯来书》是《新约圣经》各卷中最彻底详尽地比较新旧约异同、论述基督为大司祭的书。它大致可分为三段：第一段(1:1—4:13)从新旧二约的颁布者来看，新约胜过旧约；第二段(4:14—10:18)从新旧二约的司祭来看，新约胜过旧约，基督亲自作祭品，是旧约所不可比的；第三段(10:19—13:25)力劝信徒坚守信德。

总之，“保禄书信”阐述了保禄对天主教信仰、天主的救恩、复活等广泛的信理和伦理问题的看法，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和堕落生活的看法，是天主教神学论述和引证的重要内容。

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,对于大多数人来说,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 Tommasode 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(Exilladie),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》。

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日陞、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》。

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》。

天主教传统

1. 天主教简史

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。

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。

本来,在每一个民族中形成的神,都是民族的神。这个神的权威不能超越信奉它的民族的范围。在这个民族的领域之外,由别的神统治着。这一规律对犹太人也不应例外。但是,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,只经历了暂短的辉煌后,很快就分裂和没落了。先是北方的犹大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。最后是罗马帝国在公元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唯一真神,认为雅赫威检选了以色列人为自己唯一的选民,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。当然,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成成书,形成犹太教的经典,即犹太古经。

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赛尼派,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(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,但犹太人恢复犹太故国的历史荣光、重做自由人的希望却从来没有泯灭。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。

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。

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,权利越来越大,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。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象和更为华丽。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面争吵不休。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。

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,交战各国签定了《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。

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它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。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,也规范天主教的信仰道理以及天主教会的宗教生活、使其具有区别于其它基督教会的基本特色。

天主教的经典是《圣经·新旧约全书》,共有73卷。它分为两部分,第一部分是《旧约》即对犹太教的经典《犹太古经》的继承,共有46卷(比新教的《旧约》多7卷),成书于公元前8世纪至公元前2世纪;第二部分是《新约》即与上帝新立的协约,共有27卷,成书于公元2世纪至4世纪左右,其中包括《四福音书》、《保禄书信》、《宗徒大事录》以及《若望启示录》等。

天主教的神学教义主要有上帝论,包括三位一体论、基督二性

论、创世论、救赎论等；末世论，包括最后审判说、天堂地狱论等；还有教会论、圣母论即玛利亚学，等等。

天主教的组织结构的特点是以教阶制为基础的、全世界统一的、在罗马教廷之下设立大教区、教区和本堂区的教会团体，分别由属于各个不同等级的专职的神职人员，如教宗、枢机、大主教、主教、神父、辅祭等领导和管理，与信徒一起组成普世性罗马天主教会。

天主教的礼拜仪式主要有日常的弥撒典礼和七件圣事，即洗礼、圣体、坚振、神品、告解、婚配、终傅。

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、罗马教宗和其它法律的摘录。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,在第一届梵蒂冈大公会议筹备之初,制订和颁布新的、统一的教会法律全集成为当务之急,被提到议事日程上来。

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。于是罗马教宗若望二十三世于本世纪60年代初在召开第二届梵蒂冈大公会议之时,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,为大公会议后真正开始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,根据大公会议制订的适应时代、改革开放的原则,罗马教宗保禄六世立即启动了教会法典的修订工作。在随后开展的工作中,修订委员会征求了全球天主教主教的意见,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。在近20年的修订工作中,先后就各个门类的内容形成多种草案,在审议和咨询过程中,曾数易其稿,最终经委员会全体会议投票通过方可定稿。

1983年1月,罗马教宗若望一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。

在中国,基督教的一个“异端”派别聂斯托利派曾在唐朝时传入中国,被称为“景教”。它发展了少量教徒,修建过教堂,但很快就消失了,留有 在西安出土的“大秦景教流行中国碑”存世。元朝时,景教再次传入中国,罗马天主教也传入中国,两教被统称为“也里可温教”。当时教徒已发展至数万人,在元大都也建有教会团体和教堂。1294 年受教皇尼古拉四世派遣来华担任教廷使节的意大利人、方济各会士约翰·孟高维诺于 1307 年被教皇任命为大都的总主教,他在华传教长达 34 年。但因传教士只重视在蒙古人中传教,没有建立巩固的社会基础,所以在元朝灭亡后,也里可温教也消失了。

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,得到中国皇帝和士大夫阶级的欢心,他还把介绍西方先进的科技知识作为传教的辅助手段,终于使天主教在中国立住了脚。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。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。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。

2. 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,共召开 5 次全体会议。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,共召开 17 次全体会议。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,共召开 8 次全体会议。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,共召开 16 次全体会议。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,共召开 8 次全体会议。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,共召开 10 次全体会议。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,共召开 3 次全体会议。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,共召开3次全体会议。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,共召开3次全体会议。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,共召开6次全体会议。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,共召开3次全体会议。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,共召开45次全体会议。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,共开过25次全体会议。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,共召开12次全体会议。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,确立有关入类灵魂的信理,认为并非所有的人共有一个唯一的灵魂,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, 共有25个会期。第一阶段会议于教宗保禄三世(1534—1549)任期内, 从1545年至1547年的第一至第八会期在特兰托、从1547年至1548年的第九至第十一会期在波洛尼亚举行。第二阶段会议于教宗朱理奥三世(1550—1555)任期内, 从1551年至1552年的第十二至第十六会期在特兰托举行。第三阶段于教宗庇护四世(1559—1565)任期内, 从1562年至1563年的第十七至第二十五会期在特兰托举行。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。为此, 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。共有4个会期, 与会者人数为2500人。1962年10月至12月为第一会期, 由教宗若望二十三世主持。1963年9月至12月为第二会期, 1964年9月至11月为第三会期, 1965年9月至12月为第四会期, 全部由教宗保禄六世主持。

第二届梵蒂冈公会议的教牧理论由公会议所发布的4个宪章、9个敕令和3个声明共计16个文件组成。其中的《教会教义

宪章》、《普世合一主义敕令》和《当代世界中的教会牧职宪章》堪称此次公会议作出的深刻的理论革新和教牧革新的见证。

这次公会议是历史上参加人数最多和发布文件最多的一次公会议。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。

3. 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、处理教会事物和管理教会财产,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问询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。

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它团体的同意、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,直到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,教宗任命主教的做法才真正确立,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,而是应该各自独立和互相尊重。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、政教不分的现象。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,尽管罗马教廷于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。有的甚至规定政府享有“建议权”,即提出候选人名单。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办法,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。

在现代社会,国家政权参与主教任命的情况屡见不鲜。例如,1956年发生“匈牙利事件”后,匈牙利总主教明曾蒂一直躲在美国大使馆。他既不愿效忠政府,又拒绝放弃匈牙利总主教的职务,一直是梵蒂冈与匈牙利之间改善关系的障碍。1964年9月,即还在梵二会议进行期间,梵蒂冈与当时的社会主义国家匈牙利政府签订了政教协议,解决了长期争执的主教任命问题。协议规定罗马任命新主教的人选应得到匈牙利政府的同意,并规定新主教当选的条件是必须遵守国家的法律。这个协议为解决明曾蒂问题从而改善双边关系准备了必要条件。经过双方多年的努力,后来最终实现了关系的改善。匈牙利的上述情况说明可以通过签订政教协议的方式规定政府有权参与主教任命过程。

梵二会议决定修订教会法典,会后即开始了这一工作。1983年罗马教廷颁布了新的教会法典,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力,保障了—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。50年代中国天主教会—在反帝爱国运动中自选主教的做法,正是遵循—这一传统行事。

在新的教会法典中,第 377 条第 5 款是一个新增加的内容:“将来不再授予世俗当局选举、任命、推荐或指定主教的任何权利和特权”。这项条款承认了一个事实,即至少世俗政府曾经享有过选举、任命、推荐和指定主教的权力。此外,该条款使用的是动词的将来时态,不知何时实施这项规定。事实是 1983 年教廷颁布了新的教会法典,而 1986 年教廷国务卿卡萨罗利枢机还在声称,教廷可以有条件地容许中国政府享有对选任主教的否决权。直至 1996 年,一些教会法典专家证实,教廷这一立场没有改变,甚至可以允许中国政府提出候选人名单,或就任命主教的任何形式进行协商。但是从事实上看,尽管中梵双方还未就主教任命达成任何协议,但罗马教宗在争议还存在的情况下,正在以自己的方式任命中国主教。其中有的任命已公开宣布,如 1981 年公开任命邓以明为“广州大主教”、1979 年秘密任命龚品梅为“枢机”并于 1991 年公布于世。对此,中国天主教会和中国政府均发表了抗议。

4. 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)。它是自公元 325 年尼西亚大公会议以来基督教历史中的第二十一次大公会议,也是罗马天主教会在当代召开的第一次大公会议。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,特别是做出许多重大改变从而掀起罗马天主教在当代

世界的革新运动的会议。梵二会议的革新使罗马天主教的面貌发生了巨大的变化,梵二会议有重要的国际性影响和深远的历史影响。

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。罗马教廷随即成立了几个筹备委员会进行准备,并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。在收到各地寄回的2000多封复信的基础上,筹备委员会起草了各种议案的文件草案。这些筹备工作用了3年多时间。

1962年10月11日,梵二会议在梵蒂冈圣伯多禄教堂正式开幕。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,前后历时3年多。

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 Humanae);
- 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,显示出罗马教会革新范围之广和规模之大以及程度之深。有些文件只是纲领性的,许多具体细节有待进一步充实。梵二会议后罗马教廷

成立了几个执行委员会,不断落实革新的细节并付诸实践。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。

梵二会议的发起者教宗若望二十三世于1963年4月发表的《世上和平》通谕是梵二会议期间发表的第一个重要文件,并且是有史以来第一个不仅面对全天主教会,而且也而对全世界和全人类的教宗通谕。这个通谕早在1962年10月梵二会议开幕前就已拟就,并在教会高层人士之中传达,只是在时机成熟时才公开发表。《世上和平》通谕第一次系统地、完整地阐述了天主教会在当代世界中的社会政治总纲领和教会革新政策的总方针,并得到随后陆续发表的梵二会议全部文件尤其是被称作“梵二会议的一面镜子”的《当代世界中的教会牧职宪章》的全面呼应。因此可以说,《世上和平》通谕是指导梵二会议全部工作的纲领性文件。

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。这个适应时代、改革开放和开展对话的新精神是梵二会议的宗旨。

其中,对教会的革新是全面的,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。

梵二会议破天荒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,其它基督教会和其它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。

梵二会议是罗马天主教会革新运动和对话活动的开端。革新与对话成为梵二会议之后几十年来罗马天主教会生活的中心内容。在国外,无论教会人士、神学家,宗教学家,还是哲学家、思想家、历史学家,亦或是政界人士、国际问题评论家和新闻记者,只要论及当代罗马天主教,就几乎每言必称梵二会议。“梵二会议”一词被人们在广泛的意义上使用,既指会议本身,又指会议的精神,还指从会议开始的运动。“梵二会议”成为教会革新的代名词,形成一项专门的学科。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汉斯·孔(Hans Kung)。但是,大多数天主教徒和教会内外舆论界都欢迎和称赞梵二会议的改革,认为它给天主教会带来了希望和活力。

的确,尽管梵二会议后 30 多年来罗马天主教会的革新并非一帆风顺,许多旧的困难尚未克服,又遇到新的信仰危机。对话活动也困难重重,远未达到预期的目的。但是客观地看,通过革新与对话,罗马天主教会毕竟走出了“罗马的囚徒”时代的困境,重新以世界为活动舞台,增加了它在当代世界中的影响。梵二会议的革新

从许多方面改变了罗马天主教会,使它以一个现代化宗教的面貌,呈现在世界面前。

尽管从形式上看,梵二会议是罗马教廷召开的,以梵二会议为开端的罗马天主教会的改革开放运动是自上面下开展的运动,但是应该看到,梵二会议的改革是教会内改革派在经历了与反改革派几个世纪的斗争后取得的来之不易成果,梵二会议的改革符合时代前进的潮流,是教会内进步力量的胜利,是属于普世天主教会的事。因此,梵二会议的改革精神同样受到中国天主教会的欢迎,在改革开放后的中国的天主教界产生了广泛的影响。

天主教信仰和神学

1. 信 仰

客观地看,宗教信仰是宗教信徒持有的对超自然力量的信念和崇拜。但是从宗教的角度出发,对此另有详细解释。

基督教(包括天主教)认为,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它非基督宗教的独特之处。由此也可以发现,基督教的信仰观与圣言观是相互联系着的。

根据基督教的解释,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,基督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(Abra-

ham)之所以被称为信仰之父,乃是因为他赞同天主圣言。天主圣言使他放弃所有世俗性的依靠,坚执一种在未来才能实现的许诺。圣经上写道:“亚巴朗相信天主,这使他被列入义人之列”(创十五,6)。

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,他们又逐渐地认为,信仰的最终对象尚未到来,还需耐心等待。之后,通过依撒意亚,耶肋米亚,厄则克耳,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。在耶稣在世的时候,宗徒们对信仰的真实意义并无多少了解,只有在耶稣复活之后,信仰的内涵才向他们彻底显明出来。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,被教会视为关于信仰的错误观点不断侵扰着教会,为此教会认为必须站出来作出辨正。教会认为的最初的错误反映在伯拉纠主义(Pelagianism)和半伯拉纠主义(Semi Pelagianism)上。教会这些错误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,天主教认为它与某些基督新教不同之处在于,天主教认为信仰并不是盲从,对启示者天主的信赖与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,新约的基本真理,亦即因信得救与圣事,特别是洗礼的必要性互相之间并不矛盾,因为正是在圣事,首先是在洗礼中,信徒获得了由信仰自身带来的神恩(参见谷十六,16;罗马书六)。大公会议还指出,信仰的对象首先并不是信徒的得救,而是基督和他的救世事业,信徒本身的得救是基督及其救世之功的后果。

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。梵一公会议对信仰的观点首先针对以赫尔梅斯(Hermes)和昆特(Gunther)为代表的主张。赫尔梅斯欲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。与之相近,昆特认为,信仰一旦因恩宠而形成之后,以一种纯理性的方式来揭示某些信义的后果是可能的。梵一公会议同样反对唯信论。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。公会议因此确认,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。

对于基督教神学家来说,有关信仰有两个重要问题需要探讨。第一个问题是信仰的对象问题。对此,教会表达某种立场并认为是依据圣经得出的。按托马斯的看法,信仰的对象只能是一个,因为信仰的对象并不在各种表达之内,它超越了表达,而存在于天主在耶稣基督内启示的奥秘之中。

第二个问题是信仰的主体问题。教会认为,一方面,信仰行为

是理智通过天主给它提供的某些标志,在理性上发现相信天主圣言具有伦理之善的行为。但另一方面,理智赞同信仰仅仅是因为意志受到恩宠的吸引,顺服于恩宠。无论把理智的这种发现,即可信性视为恩宠带来的后果,还是视为意志的决断,都同样的失实和粗糙。在没有由恩宠带来的信仰之光的情况下,理智也好,意志也好,都不可能先行地作出最终的判断和决定。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,也就是说,在信仰行为的发生中,恩宠、理智和意志都同时发挥了自己的作用。

2. 启示与理性

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,如果没有从天主而来的启示,特别是作为启示巅峰的道成肉身,人类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。作为启示性宗教,基督教在天主传达给人类的圣言以及人类对圣言的接受中找到它的原始根源。

启示开始于旧约时代先知的传言,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,启示的巅峰因此是天主圣子为救世的道成肉身。

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,一种事实。由于这种真理不为人类的理性之光所能明辨,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,相反都被它控制的在人类之外的权威。

基督教肯定地认为,导向信仰的问题揭示出一种全新的秩序,进入信仰的道路同时有恩宠在其中发挥作用。但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。同时,凭人类的认识便可承认这样一个事实:天主对人们说过话。因此,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。

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。

这种在尘世认识天主的可能性在教父时代和中世纪被经常地研究。但是,有关自然认识,超自然认识,人类理性的可能性和局

限,以及信仰的自然和超自然预设的真正问题,只有到了十九世纪才达到了它的全部广度和深度。

在此有必要介绍两种关于理性与启示关系的极为不同的观点。第一种源自康德哲学,由于康德对“纯粹理性”的极端不信任态度,因此使人们认为通过逻辑理性来达到超验真理是不可能的。为此应该为宗教的基本事实寻找新的支撑点,于是,人们的目光不约而同地投向神圣启示的话语本身。这样一来,人们不必再为信仰的理性赞同操心。这种倾向深深地影响了唯信主义和传统主义,现代主义也带有这样的印记,尽管现代主义没有只盯住启示的根基。

与之相对,唯理论却欲将思辨引向启示观念的所有方面,希望为启示建立一个为人类知识所彻底洞察的体系。德国大哲学家谢林和黑格尔是这种倾向的代表人物。由于这些理论把启示从超自然领域中抽离出来,不再诉诸天主的权威,因此无法圆满地解释世俗科学与启示的关系。

教会关于宗教知识和启示的教义有:

存在着一种双重性宗教知识,即自然知识和超自然知识。

通过理性的自然之光,人能够认识宗教的预设,特别是能够认识天主的存在,尽管理性在这上面要达到确定无疑是困难的。

在尘世不存在对天主的直观。对天主的认识始于对此世的某些终极存在的认识,这种认识永远是不完善的和类比性的。

在自然认识之外,存在着对天主的超自然认识,因为天主进行了自我启示。天主自我启示是可能的。对于人类来说,为了认识纯粹是自然的宗教真理,这种启示在道德的意义上是必要的,当人们出于超自然目的的时候,这种启示是绝对必要的。

启示真理由教会看护,真理之圣神在教会内活动。

启示的神圣来源特别通过奇迹而获得确证。

启示的内容是不会变的。

人对启示的回答是信仰,信仰与哲学认识有着本质上的区别。信仰需要理智的赞同,它是恩宠的业绩,但它需要人的自由赞同。天主的启示具有信仰的必然性。信仰对于得救来说是必需的。

理性的作用是把人们引向启示,使人们更深刻地理解信仰的内容。理性的能力因原罪而受损,因此使它对自然的宗教真理的认识受到限制。理性无力完全洞悉信仰的自然奥秘。尽管如此,求助于教会使用的经院式的表述来宣布有价值的教义信条是可能的。随着历史的发展,这些信条可以更加完善和清晰,但不可能成为任何哲学理论。启示真理在事实上不可能与科学和真正的哲学发生冲突。既不与自然科学,也不与历史科学发生冲突。相反,它们之间可以互相阐明。

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。可以说,直至第三世纪,教会的著作家们一直以这样一种方式把基督教教义向人们宣传。在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。在与诺斯派展开斗争的过程中,教父们,如伊莱内(Irenaeus)和亚历山大的教父们经常强调指出,企图援引圣经来证明与教会流行的教导不符的解释是徒劳的。

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,使一次性地交给宗徒们保守的真理依然活泼和纯洁。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不受某些排斥圣言的纯粹人文传统所沾染。这就是现代神学家称之为教会训导权的東西。

在对传统与圣经的看法上,天主教与基督教有很大出入。天主教会认为,基督新教的看法是在传递天主圣言上,圣经与传统是两种带有互补性的,彼此相对独立的途径,并且认为在圣经的理解上,并不存在某种作为标准的权威。天主教则认为,所有的启示真理,包括圣经向人们传递的时候,都经由活在教会内的传统。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

是天主教徒表白信仰时诵念的最常见的经文。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。与此信经有着实质一致的文献可溯至 543 年,圣凯塞尔(Cesaire d'Arles)在一篇讲道辞中曾言及一篇文章,以及 340 年马塞尔主教曾引述的某段文字,它们与宗徒信经很接近。如果再往前追溯,2 世纪末的一篇礼仪文可视为此信经的前身。这篇礼仪文涉及对三位一体信仰的宣认。为这篇信经取名为“宗徒信经”的是圣安布罗斯(Ambrose)。之所以如此,并不是像古老的传统所认为的那样,该信经是耶稣升天后由宗徒们亲自制定的形式,而是因为,该信经所宣扬的教义,与教会初期时宗徒们所传讲的信仰一致。

“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。我信父的唯一子,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,诸圣的相通。我信罪过的赦免。我信肉身的复活。我信永恒的生命。阿们。”

5. 尼西亚—君士坦丁堡信经

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,这条信经也在其中被诵念。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。他们并没有编写新的信经,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”。451年召开的卡尔西顿公会议认为,尼西亚—君士坦丁堡信经表达了381年“君士坦丁堡公会议140名教父的信仰”。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,以后又出现在东方的礼仪中(5世纪),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。

尼西亚—君士坦丁堡信经的内容如下:

“我信唯一的天主。全能的圣父,天地万物,无论有形无形,都是他所创造的。我信唯一的主,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。我信唯一、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。”

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,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。”按照旧约的记载,以色列人的一神信仰源自天主对他们的讲话:“以色列,你听着:上主我们的天主是唯一的天主,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,如亚毛斯,欧瑟亚,依撒意亚,耶肋米亚开始意识到: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。他们教导说,虽然天主确实召唤他们那个民族去履行一项特殊使命,但他不仅是他们的天主,而且也是外邦人的主。

现代思想,特别是自十八世纪以后的现代思想致力于将天主的观念表述为一种非理性的观念,认为它只不过是一种人为的产物。于是,这种现代思潮认为,宗教是人类处在孩童时代的一种必需物,等他到了成年,也就成了一种虚幻不实的现象而不需要了。与之相反,天主教界晚近才出现的深层心理分析认为,天主的观念是人类意识的原始给与物,这种意向是不可溯源和无法消除的。而教会则认为,上述这些建立在现代意识上的断言,护教的也好,批判的也好,都以一种人类学为前提,天主的观念或者被以有神论,或者被以无神论的视角来审视。因此,天主被加以辨伪或辨正的场所从根本上不是超自然的语域而是自然的语域。

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。而且实际上,按照天主教的想法,天主从一开始就亲自向人启示了自己,给人以明确的认识。作为位格性的存在,天主首先不是在人的思辨中,而是在自己对人类讲的话(圣言)中揭示自己。思辨在认识天主上的有效性必须以圣言为前提,并且最后以圣言来加以辨认。在神学史上,人们先是对天主的存在有浓厚的兴趣,接着转向对天主的认识问题,再后关注如何谈论天主的问题,其中的原因正在于此。这进一步说明,教会认为正确的天主观在根本上取决于基督徒在教会内的信仰生活,因为天主是信者的天主;确立于圣经的叙述,因为天主是耶稣基督的天主。

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，不论就其存在还是本性而言，天主都不依赖于除他自身以外的任何实在。他不是由任何更高的存在物所创造的。在他之外，没有任何东西能够成为他或毁灭他。天主作为终极的、不受限制的面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。用哲学的术语说，天主具有绝对的本体论上的独立性。

另一方面，旧约说明天主是永恒的，无始无终。假如他有开端，那就必须有一个先在的实在来使他开始存在；而要使他的存在终结，也必须有某种实在能够造成这种结果，而这都与他的绝对的本体论上的独立性有悖。

旧约创世纪告诉人们，天主是除他自身之外存在的一切事物的无限而自存的创造者。这种创造是从虚无创造(Creatio ex nihilo)，召唤并使得宇宙进入存在状态，否则就仅有天主自身存在。“从虚无创造”使得人们在自然意义上形成的创造观念都不适合于天主。它所揭明的只是一种关系：造物主就是造物主，造物就是造物，而创造的过程永远是未明物。天主教认为，一切以人的创造的科学概念对天主作出的解释都必然将天主降低为工匠。“从虚无创造”同时表明，受造的世界在存在上继续依赖于作为其创造者的天主。在超越时空的天主那里，创造的观念与维持的观念是一而二，二而一的。

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。关于天主的位格性讨论，形成了20世纪神学的一大景观，但这并不能说，天主的位格现实在过去不够明显，而只是说，关于这种现实缺乏足够有力的表达。天主是位格性存在，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既超越又亲近,换句话说,天主之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,说天主是圣的因此具有价值的取向,承认他是一切价值的源泉和终向。俗起于人的自主意识,其根源存在于亚当所犯的罪中。俗使人远离天主,与天主隔绝开来,在天主之外另立一套价值体系。因此,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,这是新约对天主的最基本的断言。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,欲爱之所欲所爱乃是因为被爱者身上有某些东西令爱者或者在身体上,或者在精神上受到激动,产生快感。而挚爱是一种无条件的、给予性的爱。这种爱的动力不在爱者的福祉,而在被爱者的福祉。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。为此若望说:“天主竟这样爱了世界,甚至赐下了自己的独生子。”(若三,16)。从表而上看,若望用一个动词而非实词来表述天主的实质,似乎使天主变得更加虚无飘渺,不知所云。但事实正好相反,因为正是在爱的行为中,人们的位格才会移动,精神才会上升,而位格的移动和精神的上升,是人们与天主发生相遇的条件之一。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事实相符。因此可以说,爱是天主最合适的称谓之一。

除了以上这些外,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,因为忠义只发生在“我”与“我的世界”之间,而天主并不是“我的世界”,相反,人们不但不能支配天主,反而受到天主的支配。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,这三个位格统一于唯一的本性或者说本质上。

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它宗教相比具有独特性,并决定基督教关于天主的谈论超越形而上学的层面。

在新约圣经中,关于天主三位一体并没有受到任何思辨性的审视,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,圣神存在的事实(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、唯一的神圣本性,唯一的神圣本性是不可分割的。位格之间的区别的唯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唯一的一个原则而共同生发。这些关系具有实在的而非纯观念性的区别，从而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。

三位一体信仰常常招致两种威胁。第一种威胁源自两种极端的立场。其中，一种立场由于过分地强调神圣本性的统一性，而抹杀了位格之间的实在区别；另一种立场则相反，它过分地强调位格之间的区别，从而导致神圣本性的统一变得不可能。前一种立场是萨伯流主义(Sabellianisme)，后一种则是三神论(Tritheisme)。第二种威胁发生在位格间彼此的关系上。亚里乌主义(Arianism)否认第二位圣子在天主内与圣父共性同体、同是一个天主。它认为，圣子在时间上有一个开端，由圣父所造。这种主张在325年的尼西亚公会议上受到了谴责。与亚里乌异端相仿，马塞多尼异端(Macedonianism)则认为圣神后于圣父与圣子，是圣父与圣子的造物。

教会关于天主三位一体的教义有：

只存在一个具有位格性的天主，他超越世界，具有无限的完善和全知。

在天主内存在着三种位格，即圣父、圣子和圣神，他们拥有唯一的神圣本性。在每一位格，即圣父，圣子和圣神内，有完满和不可分离的神性。

三种神圣位格之间存在着一种实在的区别，这种区别的基础在于位格间彼此的关系。

圣父本身即具有神圣本性。圣子于永恒中生于圣父。圣父和圣子作为唯一的和共同的原则共发圣神。

圣父、圣子和圣神在最完满的交流中彼此渗透,并在唯一的和共同的世界计划中一道行动。

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。这流入世界的罪恶由亚当对抗天主而带来。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。在旧约中,人的生存状态被用奴役来描述,人受役于罪恶,受役于撒旦,受役于肉身和世界。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。他被称为“生命”,这说明人类论本性是死亡了的。他被称为“真理”,表明人类自身并不拥有成义的终极原则。关于耶稣基督,天主的第二位圣子的到来,圣保禄说:“如果因一人的过犯,死亡就因那一人作了王,那么,那些丰富地蒙受了恩宠和正义恩惠的人,更要藉着耶稣基督一人在生命中为王了。”(罗五,

17)

“基督”这个名称来自希腊文,它是从希伯来语的“默西亚”译过来的。希伯来的默西亚意思是被傅油的人。在以色列民族中,凡是受托准备执行某项神圣使命的君王、先知和司祭都需接受傅油礼,以便使他们拥有足够的权威和能力去完成使命。基督表明的是耶稣从天主而来的身份,一种堪当“救世主”的身份。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。由于受到这种期待的影响,宗徒们当初也并未真正清楚耶稣基督的使命和身份,直至耶稣复活后,他们才明白耶稣在世时的所言所行。

关于耶稣基督的子性(filiation),当代常有人用“天主的儿子”称呼基督。其实这并不妥,因为在当时的希伯来背景下,“天主的儿子”只是指某个被赋予神力的非凡之人。凡是受到天主特别眷顾的人,都配得上“天主的儿子”这个称号。人不是在虚构的意义上,而是实实在在被称为天主的义子(若望一书,三,1)。因此,当天主许给以色列的默西亚被称为“天子的儿子”的时候,从文字本身的涵义来看,它的内容并不牵涉到或扩展到人性以外的其它意义,也就是说,并不因此想到耶稣基督是天主的圣子。

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系于历史的原则,又系于信仰的原则。事实上,在福音书中,耶稣的历史形象一直笼罩在由复活带来的信仰之光中。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。在这个问题上,存在着两条可能的理论进路,一条是从基督的人性出发,去分析那些使人们承认基督具有神性的事物,一条是从基督的神性出发,去透视基督所取之人性应是的事物。第一条进路具有护教学的性质,走“理解寻求信仰”的道路;第二条进路属于本义上的神学,与“信仰寻求理解”同道。但事实上,这种区分只具有抽象的意义,因为它看不到天主本身通过基督把人们引向他所开辟的道路。一旦把基督从他作为核心和动力的拯救史中抽离出来,人们就有可能通过某些简单的独断而把耶稣处理成某些错误的观念。就基督能够是和应该是的领域,即耶稣的奥秘而言,这些观念将会面对许多无法解决的问题。

基督教认为从根本上说,耶稣的唯一子性所意味的他与天主圣父的全部内在关系由圣若望作了最好的揭示。耶稣基督在十字架上得以完成他的赎世大业,正是因为他是天主的独生子。最后,耶稣作为天主的独生子的完满意义被若望用圣言(Verbum)成了肉身来表达。这圣言在永恒中生于圣父,与圣父同为天主本身。

基督教认为,对天主圣子真实降生为人的信仰可视为对基督的信仰的识别标记。这一信仰的内容是,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。换句话说,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:“唯一的同一的基督,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,共存于唯一的人,唯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。从此,死亡不再是对一切可能性的掩埋,而变成了(相对于自然意义的)不可能性的揭示。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。

从基督教教义的角度看,耶稣的复活使他的救赎计划获得了实质性的胜利,并使凡信他的人赖他的救赎之功而拥有唯一的和最终的复活希望。因此耶稣在复活中战胜死亡表明,作为死亡的根源的罪恶被清除了,人与天主的对立状态被决定性地修复了,神圣生命重又成为信者的福份。耶稣的复活为人类建立了超自然的希望,使世间的一切失望都不再拥有终极的理由。

教会关于耶稣基督的教义有:

基督是真天主,他生于圣父;又是真人,生于玛利亚。

在基督内存在两种本性,即神圣本性和人的本性。两种本性不混一。

在基督内有两种知识,两种意志,两种行动。

基督的两种本性结合于圣言唯一的位格,因此,基督的人性是可朝拜的。

由于它与圣言的结合,基督的人性受到了圣化并且无罪。这种人性被赋予了无与伦比的知识。基督为了人类的得救而在天主圣父面前自作中保,通过十字架的献祭而完成了救赎大业。他向天主赎罪,并为人类获得所有恩宠。

所有的信众都在与他的奥体的共融中合一。

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, 特别是归于阿大纳西(Athanasius)这位在尼西亚公会议后努力反对阿里乌派、捍卫大公信仰的神学家名下的错误, 连同他们的学说一道流传入正统派内。于是便出现了一性论派(Monophysism, 该派认为在基督内只存在唯一的一种本性), 以及它的反对而聂斯脱利派(nestorians, 该派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, 在亚历山大宗主教圣奚里尔(Cyril)的主持下召开了以弗所公会议, 会议通过了一封奚里尔致聂斯脱利的信。在信中, 奚里尔为玛利亚的上帝之母这个称谓作出了辩护, 认为依据是在基督内, 神性与人性是严格合一的。但是奚里尔附在信中的绝罚条令也有一性论的嫌疑, 从此引发了一连串的争论, 直到433年颁布了合一信式, 这场争论才得以告终。

但就在合一信式颁布后不久, 优迪克(Eutychius)重新祭起在他们看来是出自阿大纳西的阿波利拿的错误形式: “成肉身圣言天主的唯一本性”, 以之与在以弗所公会议上已获通过的奚里尔教导相抗衡。451年的卡尔西顿公会议在基督学上取得了重要进展, 会议采用了教皇圣利奥(Leo)所提供的表达式, 宣认“两种本性中的每一种都以它本身的存在(idiotes)方式存在着……彼此在唯一的位格中相通”。神学家拜占廷的莱昂斯(Leontius of Byzantium)在解释这种表达时说, 本性(Ousia)指的是存在的观念, 而位格(hypostasis)则是一种自身能存在的观念。通常, 每个人的本性都是自身存在, 因此都具有位格, 但就耶稣基督而言, 人的本性被“结

合”进了圣言的位格中。553年的第二次君士坦丁堡公会议遵循莱昂斯的路线,认为神圣逻各斯(Logos)结合了肉身,因此在基督内只有唯一的一个自体(hypostasis)或唯一的位格(prosopon)。

在单效力论(monergism)和单志论(monothelism)的形式下,一性论借尸还魂。对此,教皇马尔定一世(Martin I)和君士坦丁堡神学家精修者马克西姆(Maxime)予以坚决反击。681年,第三次君士坦丁堡公会议的召开结束了这些争论。公会议认为:“两种意志……两种效力……并行不悖,但人的意志服从……全能的神圣意志,受它的支配”。

以上便是教会关于道成肉身的奥秘的教导。但这些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,对翼里尔学说的追随导致了埃及的科普特教会(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, 透过旧约来看, 圣神与天主遣使之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)。

在若望福音中, 圣神的作用得到了完整的启示。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)。在圣保禄那里, 圣子与圣神的关系被用某些十分相似的词汇来描述。保禄认为, 正是由于圣神的来临, 我们在圣子内作为圣父的义子的现实才显明出来(罗八, 14-17; 参见迦四, 6-7)。若望告诉我们, 洗礼是一种新生, 是从天上、从水和从圣神的出生(若三, 8)。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(罗七-八,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它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。前者是蒙丹主义(montanism)的主流,后者则属于马塞多尼派(macedonians)的错误。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。在此应注意的是,希腊教父,如尼斯的圣格列高利(Gregory of Nissa)曾用过“和子”的表述形式,而且,“(圣神)通过圣子生于圣父”的形式(在翻译上可以用 filioque)在东方和西方都是一致的。最初的争论与其说是起于教义,不如说是由于新字句的单方面添加。随后,在圣三问题上更注重位格而不是抽象本性的东方教会,认为西方教会的表述使关于圣神的位格作用因“和子句”而受损。在中世纪,西方的神学家们想方设法消除东方教会的疑虑,关于圣神的论断他们解释说,圣神由圣父和圣子共发,如同出自唯一的原则

(tamquam ab uno principio)。但这于事无补。或许教皇迪奥尼西斯(Dionysius)的表达形式值得推崇,他在3世纪的一封信中对圣神的发生是这样表达的:圣神在圣子内出自圣父,并和圣子同归圣父。

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。教会对圣母的其它认识,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。

“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受到亚历山大的奚里尔(Cyril of Alexandria)的坚决反击,并在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。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。

在圣母玛利亚卒世童贞的问题上,教会很早便在信仰上加以正式确认。根据玛窦福音,耶稣生于童贞是耶稣即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)。玛利亚的童贞既表现在她受孕的时候,她是因天主的第三位圣神而受孕,与任何男人无关,同时表现在她生耶稣的时候,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。

教会关于圣母玛利亚无染原罪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。在教会初期,对圣母的这种认识只是一种苗头。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。

教会关于圣母玛利亚的主要教义有:

她真实地是天主之母。

受圣神的庇荫,没有丝毫丧失她的童贞。

玛利亚与众不同之处在于,她无染原罪而受孕,充满恩宠,完全避免了一切诸罪。

她是由基督而来之诸恩宠的中保。

玛利亚肉身灵魂同升天国。

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,天主对之进行自我启示的世界是神圣的业绩,它是好的。在起初,它被赋予了一种超自然的目的,但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,同样,世界因新亚当(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骂的标志,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。

教会认为,关于人的原初状态,只有把它与恩宠联系起来才会清楚。人与超自然状态的关系有两条原则。首先,人在原初状态中拥有原罪使他丧失的某些恩典。其次,这些恩典是白白给与的,它们超出人的本性所可能拥有的一切。与此同时,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。但是伯拉纠(Pelagius)认为,人的伦理行为只取决于人的意愿,因此没有向超自然方面提升的必要性。教会坚持反对伯拉纠的观点。

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。确实,人丧失了升向超自然的能力,他无法进入与圣三的共融中,但是,内在于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,从根本上设定了基督教关于成义的教义。

教会关于原祖和原罪的教义主要有:

原祖(亚当,厄娃)被赋有圣化恩宠,因此不会死亡,并远离贪欲,这些恩典都非人之本性所固有。

亚当犯了罪并因此丧失了所有的超自然恩典。

亚当之罪流传到他所有的后代,其效果遍及众人,原罪在生育中传播。

原罪是亚当的自由决断造成的,原罪与个人的罪不同,原罪并不以个人的意愿为转移。因此由原罪的罚并不包括地狱的酷刑,而仅仅是丧失至福直观。

原罪导致恩宠的丧失,其后果是死亡和贪欲,以及理智和意志的脆弱化,但并不摧毁自由决断。

原罪藉基督的赔补而在洗礼中被清除。

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,甚至简单地等同视之。

新约的作者们显然并没有用赎买的观念,而是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。那么,基督为人们赎去的奴役是什么呢? 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, 这爱消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, 使人与天主处于对立状态, 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重要的。因为按照天主教的信仰, 教会是耶稣基督救世事业的延续, 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。或者按照梵二的说法, 教会是人与天主在耶稣基督内亲密结合的圣事。

那么, 教会凭什么分施基督由十字架的死亡和复活带来的救恩呢? 教会以圣事为凭据。教会认为, 圣事对于得救也是必要的。圣事是由耶稣亲自制订的分施救恩的有效途径, 并交给教会管理。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,恩宠神学在晚近才形成它的系统表达,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,一是教会认为存在于信徒之内的需要,并且认为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。第一种被教会视为的错误源自 5 世纪的爱尔兰修士伯拉纠(Pelagius),他对人性的现实可能性持一种过份乐观的态度。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。第二种教会认为的错误于 16 世纪存在于基督新教内,与伯拉纠相反,这种错误对人性的现实过度悲观。

伯拉纠不但摧毁了原罪的观念,而且将恩宠简化为对现行之罪的宽恕,以及对神圣法律的良好认识。结果他认为,人完全可凭自身的力量获得拯救。这些错误受到奥古斯丁坚决的反对,但在某些苦修士们看来,奥古斯丁所反对的伯拉纠的主张与东方诸如尼斯的圣格列高利(Gregory of Nyssa)等苦修大师的教导十分相近。按照这些东方大师的看法,自由意志与恩宠应相互配合。于是苦修士们认为,恩宠的获得以及对所获恩宠的保存依赖于我们的自身努力。这些主张后来在16世纪称为半伯拉纠主义。伯拉纠的学说在418年的加尔塔(Carthage)公会议上受到谴责,而半伯拉纠主义也在529年的奥兰热(Orange)公会议上受到正式谴责。

教会关于恩宠观点是十分明确的。首先,作为拯救事实的恩宠对信徒是必需的,这不仅在于信徒因信仰而对恩宠产生的赞同上,而且在信徒有效地准备接受恩宠上也是必要的。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、原罪的事实和效果的完全消除,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、仁爱以及所有其它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。正如人们知道的教义所说的,人的本性既经历被造之初因天主的提升而达到的超自然状态,也处于原罪之后的堕落状态。对此托马斯指出,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。

更细致地了解有关教义可以得知,恩宠按其对人的影响途径可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*)。

教会关于恩宠的主要教义有:

宠爱方面:圣神居住在有宠爱的人灵内。成义并不等于所有的罪都被赦免。成义带来一种新的生活。通过新生,人分有神圣的本性,成为基督奥体的活肢体,最终成为天主的子女和天国的继承人。宠爱藉守诫命和善功而增进。在成义的时候,信、望、爱三德是相通的。宠爱是无偿给予的和超自然的。宠爱因某种伦理罪过而丧失。

宠佑方面:宠佑本身还不足以使人成义,但宠佑是成义所不可或缺的。是宠佑打开成义之门。人应该有效地接受宠佑,因为它并不使人丧失自由。在宠佑的帮助下,人才为成义作出准备。确实存在某些在本性上是美善的功业,但只有宠佑才能使之具有超自然的价值。宠佑对于持久地避免伦理之罪是必需的。在守好诫命上,每个人都获得了必要且充分的宠佑,但在避免轻微的过错上则不是这样。

15. 圣 事

基督教的主要宗教仪式。根据教义,圣事是基督定立的,是圣神圣化人们灵魂的工作,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,将圣事视为给人以恩宠的七条平行的途径的看法是不确切的,而是应该将圣事视为某种与教会生活不可分离的恩宠机制。这种机制赋与教会以组织原则,使教会获得深刻的统一。

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

作为入教圣事的洗礼和坚振,将信徒导入圣体圣事中,使信徒藉基督的死亡与复活而相称于他本人,并赋与信徒以圣神的恩典,使之“成义”。

告解圣事解除信徒日常所犯之罪,使“失义”的信徒在天主面

前得以“复义”。

神品圣事赋予领受者施行圣事的神权,并给予为举行圣体圣事所必要的各样权能。

婚姻是男女双方藉以缔结为终身伴侣的盟誓,作为婚配圣事,其目的是成全夫妇之间的人性爱情,加强他们之间那不可拆散的结合,并使他们善尽生养和教育子女的职责。

终傅圣事,现称为病人傅油圣事,是通过傅油和祈祷,使病患者领受恩宠,增强他抵抗病痛的力量,并使他避免罪恶。

根据教义,可按照领受者是否处于恩宠境界,将圣事分为两类:死者的圣事和活者的圣事。洗礼和告解属于死者的圣事,它们的对象是那些没有恩宠的人。其它圣事:坚振、圣体、神品、婚配、终傅都属于活者的圣事,它们的目的在于增强并巩固领受者所已有的恩宠。

圣事被区分为两个基本方面:圣事的形式和圣事的质料。圣事的质料由圣事标志的物质方面的因素组成,圣事的形式则是耶稣基督的话语。这些话语指明圣事的超自然意义,并保证圣事的有效性。由于在婚配和告解圣事中没有任何物质材料作为外在标志,因此这两件圣事只有“准质料”。

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,而且更取决于基督在圣事上表明的、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。至今神学界仍在自由地讨论有关圣事有效性的确切模式的问题。对于有效性问题,某些人持一种机会论的观点,认为圣事的标志只是一种天主给我们恩宠的时机。另一些人则赞同一种物理论的观点,认为圣事的标志作为天主在基督内的

赠礼,其本身即具效力。事实上,这两种理论的对立乃由于对圣事的标志缺乏充分的理解。机会论者仅仅将圣事的物质方面看作标志,而物理论者则遵循由托马斯表述的传统,认为圣事的标志是物质方面与取决于基督意愿的意义一同构成的、不可分割的整体。

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,因为这些标志是救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。在圣事中发生作用的正是这种能力。

教会关于圣事的教义主要有:

存在着七件圣事,它们都是由耶稣亲自制定的,并在教会内施行,这些圣事对于得救是必要的。

圣事赋予恩宠。并非所有的人都有资格行圣事。圣事的有效性与施行者的道义无关。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。作为教会的标志,教会拥有四个互相关连、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。这种唯一性表现在,它只有一个主,宣讲唯一的信仰,源自唯一的洗礼,举行唯一的圣体圣事,组成唯一的身体,由唯一的圣神赋予生命,怀着唯一的希望。

至圣,指教会藉着基督,在基督内,也成了圣化人的奥体。这奥体的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的教育和管理。

根据教会学,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,它充满着由基督的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。因此,教会的两方面,即神圣性质和社会性质处于一种既紧张又统一的关系中。说它们统一,是因为无形可见的神圣性质总是通过有形可见的社会性质来表现和实现的。从信仰的层面上看,教会的社会行为是教会的神圣行为的标志。说它们紧张,乃在于教会的神圣行为并不总能通过教会的社会行为充分地、毫无遗漏地表现出来。因为组成教会的人都是有罪的,教会是罪人的教会。

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。《教会宪章》第一节说:“教会在基督内好像一件圣事,它是人和天主亲密结合,以及全人类彼此团结的记号和工具”。圣事的根本在于人与天主的亲密结合,在于圣化,将教会放在圣事的层面上,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,是人类而对天主的未来。

天主教关于教会的主要教义有:

教会由基督建立,它是基督所愿的唯一信友团体。

教会是基督的奥体。它是可见的,就它的根据面言是不朽的“完美社会”。教会被基督赋予了某些特别明确的标志。它奇迹般的存在证明它拥有神圣的根源。

在教诲、治理和铎职上,教会是基督救世事业的继承。教会是天主启示的宝库。通过它的普通或特别的教诲,教会向信友解释

和提出这些启示。教会同样拥有对圣经的公开解释权。在对启示的解释上,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。

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。

末世论在犹太教的经书中就被涉及。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。由于《默示录》采用意象表达这种文学体裁,因此末世论最突出的问题是弄清楚解释这些意象的适当方法。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,以及具有象征性的关于被选者幸福的描述。教会认为类似的错误在今天还存在于某些怪异的宗派中,这些派别对圣经进行随意的,甚至别有用心的解释。

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。持这种主张的人认为,《默示录》中所记载的意象在人们期待的默西亚到来时达到顶峰,而默西亚的到来业已在耶稣身上实现了。因此,关于《默示录》的意象可在由耶稣发端并在教会内完全实现了的精神转变中寻找其象征意义。第二种错误存在于某些基督教派的教徒当中,他们或多或少地受到卡尔·巴特(Karl Barth)神学的影响,完全放弃了末世论的许诺在未来实现的可能性。

认为真正的末世论的期望在于两种错误的折衷,这很容易,但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的天上存在中。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。当代的释经学家通常会同意这样的解释,认为这一观点更接近新约的看法。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,信徒能够做的是,把每一活着的时刻都当作个人甚至世界的终结来过。

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(玛二十五,31以下)。为此可以说,当下末世论的观点使基督徒在每刻都感到一种巨大的压力,以致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。由此可知,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、通过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。托名迪奥尼索斯(Pseudo-Dionysius)的神学家认为,神秘神学才是唯一名副其实的神学,于是贫乏的类比被超越了,代之以一种自称不可解释的经验。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。即使在首先严格地将辩证思想运用于神学的安瑟尔姆(Anselm)那里,情况亦然如此。到了12世纪,阿伯拉尔(Abelard)主张神学完全理性化,这种做法立即引起不同的反应。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,如圣蒂埃里的吉劳姆(Guillaume de Saint-Thierry),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,经过大阿伯拉尔,特别是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。事实上,这种观点并没有走得很远,因为神学家们终于清楚地认识到有关事物和存在的形而上学性质,并且将这种性质与超自然的现实根本地区别开来。从天主教的立场看,这或许就是托马斯神学思想中最突出的成果,他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。

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或者在事实上或者在原则上忽略了。这一事实造成的结果是,经院神学在中世纪末衰落了。

在托马斯的心目中,神学要求一种具有辩证品格的严格理性,必须在教会权威的看护和活泼的信仰精神下,把这种理性运用到对启示和传统资源的广泛而深入的探讨之中。只有在这种条件下,神学才能真正成为神圣的科学,并成为深入圣言奥秘的希望,才能抛弃取代由教会特别是由圣经所守护的天主圣言的企图。这

不是把圣言驱入奥秘,而是使圣言与人们对自然的认识贴近。为此,系统神学应该时常去接受实证神学的滋养,它应该时常与纯粹的人文思想紧密联系,更重要的是,它应该时常驻留在教会这所生活的学校中。

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,神学结论可分为两类;一类是从启示中提取出的小前提和大前提,或者这两种前提的一种;一类是某种自然秩序被视为确定的真理。在此有两方面需注意,第一,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。第二,新的结论因此只是一种神学的边缘,远远不能成为最重要的东西。因此,所有的神学结论都不能被确定为信仰真理。

神学的场所指的是神学所援引的依据。这些依据以它们的权威程度不同而被划分为 10 种:1. 圣经;2. 宗徒传统;3. 教会关于信仰的各种表达;4. 公会议的定断;5. 教皇的教导与决议;6. 教父;7. 神学家与封圣者;8. 自然理性;9. 哲学家和法学家;10. 历史资料和人文传统。对于这种框架化的做法,人们常提出异议,并试图以不同的系统来改造它或取而代之,但就整体而言,这种划分法还是较便利的。

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,是因为信徒们被他们的丰富知识和敏锐的洞察力所折服,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。

此外,在教会史学家眼中,教父之所以成其为教父,乃是由于他们独具的品格,在初期教会面对纷纭的种种议论,面对异说的危险,他们首先站出来辨正基督教信仰,为信仰做见证,发挥了不可替代的作用。而异说者之所以成不了教父,乃是因为在教会史学家和神学家心目中,他们无力从种种议论中看清真正的基督教信仰。

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。即使是最具独创精神的拉丁教父,例如圣希拉里(Hilary)和圣奥古斯丁,也都同样受惠于希腊教父。就此而言,将希腊教父与拉丁教父截然分开是不太容易的。至于叙利亚教父,人们对他们抱有一种特别的兴趣,因为他们所用的闪米特语与耶稣时代讲的阿拉伯语非常接近。叙利亚教父起步较晚,而且他们与希腊传统特别贴近。

以具有历史意义的尼西亚公会议(公元 315 年)为界线,教父又可划分为尼西亚前期教父和尼西亚后期教父。在希腊教父和拉丁教父中,各有“四博士”。希腊的四博士是:纳西盎的格列高利、巴西勒、约翰·克里索斯托、阿大纳西;拉丁的四博士是:安布罗斯、哲罗姆、奥古斯丁、大格列高利。一般认为,圣伯尔纳德(Bernard)是最后一位拉丁教父,格列高利·帕拉马斯(Gregoire Palamas)则是最后的希腊教父。

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,毫无疑问地在直至 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青睐,备受关注。

为看清奥古斯丁的思想特质,可将他与托马斯作比较。首先,奥古斯丁或明或暗地拒绝将人与人的本性区分为原初状态或实际状态。这样一来,人们要么承认,在堕落之前,超性恩宠的给予是必然地属于人的,要么认为,在没有恩宠援助的情况下,堕落之人无法成为自身。前者属于巴依乌斯(Baius)的错误,后者属于杨森派(Janseniste)的错误。但在避免犯巴依乌斯错误的前提下,人们同样可以强调恩宠与天主在起初所愿望的人性之间的适当的和谐,就像人们可以强调败坏之人在本性上的相对无能却不陷入杨森派错误一样。

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,与托马斯的概念理解不同,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“言必称托马斯”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。

从天主教神学的学术角度来看,可以说托马斯的学术思想博大精深,其涵盖面极其广泛,因此要指出他的神哲学实质并非易事,他的某些论题对当今的精神状况仍具很强的穿透力。即便如此,人们仍然可以在托马斯主义中找到某些明显的特征:

第一,在哲学上主张温和的实在论。他既反对唯名论,也没有全盘接受过激的实在论。托马斯认为,理智所认识的事物形式或曰普遍形式,既不是外在客观事物的独立存在的超验理念,也不是早已存在于理智中的先验观念,事物的普遍形式存在于天主的创造当中。

第二,主张存在的理智主义。这种理论将理智假设为一种通过它所创造的概念去认识存在的能力。

第三,认为意志本身依赖于理智直接把握到存在。

第四,在神学上,认为在受造的自然界与天主为将受造物的精神存在与自身生命连结而采取的超自然干涉之间,存在着一种可能的差别。但这种差别与使它们之间无法沟通的外在论无关。

第五,全部神学的基础在于“存在类比”(analogia entis)。正是由于存在类比,使天主能够有效地将他的自有生命向人们启示出来,并使人们能够以一种可企及的方式来反思这一启示,不至于使启示沉没于奥秘。

就托马斯神哲学的表述风格而言,他的神学体系表现出高度的平衡、稳重、温和。因此,为什么天主教会要求所有的神职人员都必需修习托马斯的神哲学,是不难理解的。

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。

天主的十条诫命包括两个方面的内容:前三条涉及天主,它的总纲是“爱天主于万有之上”;后七条涉及人,其总纲是:“爱人如己”。在教会的要理中,这十条诫命被表达为:

- 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。

天主十诫的第一诫包括信、望、爱三德。它要求人信仰天主,不做相反信德的事情,并盼望天主的降福,永远不对生活失去信心,爱天主于万有之上,不搞偶像崇拜,不以言语或行为试探天主。钦崇一天主于万有之上同时也意味着,人不应奢望成为神,人与天主存在着本质的区别,人之所以能分享天主生命,全凭天主的慈恩。

第二诫命令人尊敬天主的圣名,因为天主的名是圣的,对天主圣名的尊敬表示人们对天主的本性奥秘以及神圣事物的景仰。这一诫因此禁止不相宜地呼号天主的名字,以及借天主的名字来保证自己的许诺。

第三诫要求信友在特别崇敬天主的日子,参加教会举行的宗教仪式,以满足灵性方面的要求。瞻礼之日包括主日及主日之外的一些法定节日,如圣诞节、耶稣升天节、圣神降临节、圣母升天节、主显节、基督圣体圣血节、天主之母节、圣若瑟节等。

第四诫要求子女对父母尽孝心,在身体方面要满足父母的生活所需,在精神方面要尊敬父母,听从父母的劝告。同时,这一诫也针对父母对子女、下级和上级、学生和教师、公民和国家等等这样的关系。例如,父母应该养育、教育子女;国民有义务凭真理、正义、团结和自由的精神与政府合作,一同建设社会;下级应该服从上级的合理领导,克尽职守,上级应尊重下级的人格等。

第五诫命令人们尊重人的生命,尊重人的尊严。剥夺人的生命和尊严与人在天主内的地位和身份相违背。人是天主的造物,人的生命是神圣不可侵犯的,唯有天主才是生命的最终主宰。因此,自杀也是第五诫所禁止的。关于战争,教会依据这一诫命认为,所有的人都有义务为避免战争而努力,以祈祷、以和平的方式解决争端。但同时也认为,在用尽了一切和平的方法后,国家拥有合法的自卫权利。

第六诫命令人在行动和思想上保持“洁德”,正确处理性欲问题,端正两性关系。因此这一诫禁止在婚姻以外,寻求性欲的满足。因为在天主教看来,性欲与生育有关,负有延续人类生存的使命,在婚姻之外寻求性欲的满足是不正当的。这一诫同时禁止人们在思想上的邪念、邪欲,尽管它并不产生实际的危害。

第七诫禁止人不公道地占有别人的东西以及用任何方法损害别人的财物。它要求人为了公共福利尊重财富的普遍使用权和私有权。意识上的偷盗念头也在这一诫的禁止之列。

第八诫要求人们活在真理之中,勇敢地为真理作证。因为天主是一切真理的根源,因此在言语和行为上违背真理是对天主的不忠,是对天主没有信仰或缺乏信仰的表现。这一诫禁止做假见证、发虚誓、妄断、诽谤、诬蔑。

第九诫要求人们持守“心灵的洁净”,与贪欲作斗争。这一诫不但禁止强占他人之妻,与他人之妻私通,而且禁止色心:“凡注视妇女,有意贪恋她的,他已在心里奸了她”(玛五,28)。

第十诫禁止贪婪及无限制地占有世上财富的欲望;禁止由对财富及其相关权力的过度追求而产生的贪心。同时禁止产生侵害别人世上财富的不义行为的心愿。这一诫要求人们消除嫉妒之心,保持“神贫”的心态。

天主教礼仪、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, 对当代的礼仪运动作出了总结, 并清楚地回答了教徒在参与教会敬礼时碰到的问题。该通谕将礼仪定义为: “我们的教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。”

从这一定义, 可就天主教礼仪在天主教信仰中的性质和意义进行以下几点说明:

- 一、礼仪具有一种公共敬礼的职能;
- 二、礼仪献给天主圣父, 礼仪的司祭从根本上说是基督本人;
- 三、所有的信徒按照既定的品级被联合在礼仪中, 即联合在教主耶稣基督藉礼仪将各种职能派给的教会内;

四、礼仪所拥有的基督,不但是礼仪的直接对象,而且也是礼仪的原始主体,基督在礼仪中与信众联合,把他们的崇拜引向天主圣父。

由此可见,圣事由于圣体圣事的纽带作用而在礼仪中产生了一种组织的效力,而圣体圣事则是所有敬礼活动的中心,是受造物向造物主,特别是天主的子民向愿意在基督内接纳他们的天主圣父表达崇敬的实现。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,在以圣神临在为标志的教会的时代,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”。所谓“圣事式的救世计划”,就是藉教会的礼仪活动分赐基督的逾越奥迹的救世功效。在教会的礼仪中,基督的主要活动是表达并实现他的逾越奥迹。

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,基本上是教会对天主圣父的祝福在信德和爱德上所作出的回应。这回应具有双重意义,一方面是教会对赐给信徒恩宠的天主圣父感恩报德,表达钦崇和赞美。另一方面是教会恳求天主圣父的祝福,祝福它的信徒和祝福整个世界。至于圣神,他在礼仪中具有四种功能:

- 一、使人准备迎接基督;
- 二、使人记忆基督;
- 三、使基督的奥迹重演并实现在人面前;
- 四、使人与基督结合为一体。

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。”在这一观点下,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 *baptizō*, 有浸入水中的意思。洗礼是天主教七件圣事中的第一件。由于该圣事是基督徒生活的基础,是进入属灵生活的门户,也是领受其它圣事的必要条件,因此属于入门圣事之一。

在有时也被称为洗礼的众多洗手礼之外(参见谷七, 4), 犹太教也曾有一针对新入教者的洗礼。厄色尼派(Essenes)或其它强烈期待默西亚到来的犹太教派, 可能将这一礼仪看作是进入天主国新计划的通道, 从而要求犹太人自己也施行这一仪式。正是在这种背影下, 洗者若翰呼吁犹太人行悔改的洗礼, 进行彻底的精神更新, 以迎接天主国的到来(谷一, 1-4)。似乎也是在这一意义上, 耶稣接受了若翰施行的洗礼(谷一, 9-11)。对耶稣的这种行为, 若翰深感困惑, 因为耶稣基督正是他所宣讲的天主国的承载者和实现者(玛三, 13-15)。对此后代的教父们认为, 圣三显现在耶稣的洗礼中是一种预兆, 预示着洗礼要发生一种根本的变化。往

后,洗礼将不再是水洗,而是圣神的洗礼。也就是说,人们将在天国的力量中受洗,这种力量将天主的本然生命传递给人。洗礼不单将人带进道成肉身的业绩,而且带进道成肉身的实在本身,参与耶稣基督的奥体。

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的。在保禄那里(罗马书六),洗礼的意义被明确地阐述为埋葬,在基督的死中埋葬自己的受洗者,他们将获得进入由他的复活带来的新生命中。为此他说道:“你们既在基督内受洗,也就穿上了基督”(迦三,27)。由此可见,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。在若望福音中,洗礼的新生意义受到了强调。若望将洗礼界定为一种由天上而来的诞生(若三,3-7)。

在东方或西方的古老洗礼仪式中,洗礼的两个互动方面,即死与生,与水的两种象征意义紧密相连。水是生命之源,它因此是生的希望和保证。但同时,洪水也带来死,它是恶势力的象征,恶势力将受造物置于死亡的统治之下。

关于洗礼的有效性问题,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。在这种意义下,尽管对成年人的施洗在原则上通常由主教执行,但堂区神父以正常的方式给孩童施洗同样可行,而且在必要的时候,不但神父,而且信徒甚至无信仰者也可以付洗。在洗礼的仪式方面,教会曾经先后采用过三种不同的授洗方式,即浸水洗、注水洗和洒水洗。浸水洗把受洗人全身浸入水中或半身站在水里,头部三次浸入水中;注水洗由付洗者将水注倾或倒在受洗人

额头或者身体其他重要部位；洒水洗即把水浇洒在受洗人身上。浸水洗由于诸多不便，从13世纪便在拉丁教会中已逐渐消失。洒水洗古时并不常用，现在亦不再用了。在拉丁教会中，现在采用的是注水洗。施洗的经文源自新约：“你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名给他们受洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。”（玛二十八，19）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，以便为接受福音和基督信仰生活作准备。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）。他们的职责是帮助领洗者坚定自己的信仰，使之日益完善。为了表示新领洗者已属于教会，付洗者常从圣人中取一个名字给受洗者，作为他的洗名。

按照信仰，洗礼既然是圣事，自然要产生圣事赋予恩宠的功效。这些功效共有两类，即赦罪和新生。洗礼宽赦一切的罪过，无论是原罪还是本罪。但并不因此排除罪的效果，如苦痛、疾病、死亡、私欲偏情等。与此同时，洗礼还赦免一切因罪而招致的罚，无论是永罚或暂罚。所谓新生，指领受洗礼者成为在基督内的新造物，获得天主教子的名份，有份于天主的本然生命，成为基督的肢体、教会的成员以及天主圣神的住所。领洗者既处于宠爱的境界，又获得为善度基督生活所应有的宠佑即洗礼的“圣事圣宠”。除此之外，洗礼还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肖似基督，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。

圣经中记载了耶稣关于洗礼对于拯救是必要的这一教导:人除非由水和圣神而生不能进天主的国。为此,教会在水洗之外还分别出“血洗”和“愿洗”。“血洗”指未领受洗礼的人为坚持基督信仰而为主殉道。“愿洗”也称火洗,指某些慕道者在未领洗死去之前,他们热切盼望领受洗礼,并有痛悔罪过和爱主的热心。“血洗”和“愿洗”一样,除了不赋神印以外,都有获得罪赦成义的恩宠效果。

教会关于洗礼圣事的教义有:

洗礼是基督建立的一件真正圣事。

洗礼以自然水的洗涤并同时呼唤天主圣三来进行。所有的人,甚至无信仰者或异端者均可以有效施行洗礼。

只要圣事的标志被适当地实现,洗礼即赋予恩宠。

所有的小孩都能够并应该接受洗礼。

洗礼对于得救是必要的。洗礼有赦免原罪和本罪的功效,并同时宽赦所有的罪罚。洗礼同时授与圣化恩宠,使受洗者与基督合为一体,成为教会的成员并因此负有守诫命的义务。洗礼还赋予领受者以不灭的神印。

3. 坚 振

坚振圣事在东方以及西班牙、意大利的基督徒中又被称为 Chrismation, 即傅油礼, 是天主教会的七件圣事之一, 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, 就像今天东方教会所行的那样。因此在 3 世纪之前, 关于坚振的明确记载并不明显。对于坚振圣事的意义, 教父们, 如东方的尼斯的格列高利、耶路萨冷的奚里尔, 西方的德尔图良、西彼廉都一致认为, 坚振是一件赋予圣神的圣事, 它构成了基督徒入门的决定性印记。

在中世纪前期的西方, 坚振逐渐从洗礼中分离出来, 因为人们期望坚振由主教来施行, 通常的洗礼则交给普通神父实施。这种做法旨在强调新教友与主教的共融, 主教有本份保证并维持教会至一、至圣、至公的从宗徒传下来的特征。

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。然后以姆指蘸圣油, 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”。

从圣经上可知道, 坚振圣事的主要功效首先是圣神的到来, 而非圣化恩宠的赋予, 但圣神的到来与圣化恩宠的赋予实际上是不

可分的。如果说洗礼赋给领受者以宠爱和超性诸德、圣神七恩及圣神本身,那么坚振则在于使这些恩宠得以增加并再度赋予圣神。但圣神在洗礼和坚振中的作用是不同的。在洗礼中圣神使人在基督内获得超性生命,在坚振中圣神则是使这种超性生命更加健全、更加完善,并因此使领受者勇敢地为自己的信仰作证。其次,坚振圣事像其它圣事一样,赋予领受者以“圣事恩宠”,使他能够达到圣事的特殊目的。第三,坚振圣事与洗礼一样,也给人以一种不灭的神印。因此神印使人与基督之间的关系更加亲密了。由于坚振赋予神印,所以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,但司铎藉普通法或主管当局特殊准许而有代行权者,亦能有效地施行坚振圣事。

教会关于坚振圣事的教义有:

坚振是耶稣基督建立的一件真正圣事,与洗礼有别。

坚振礼仪由伴随祈祷的覆手与敷油组成。

坚振圣油由主教祝圣。坚振圣事同样应由主教施行。

所有受过洗礼的人皆可领受坚振。

坚振的效果是:坚强信仰以使领受者忠于信仰;赋予领受者不灭的印记。

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; 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。教会之所以是教会, 在于它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。在圣体圣事中, 天主在基督内圣化世界的工程达到顶峰。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。其它圣事, 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”, 源自耶稣在受难前与门徒共进最后的晚餐;“掰饼”本是犹太人进食的礼节, 耶稣依此礼建立了圣体圣事, 故得名;“纪念”表明圣体圣事是对耶稣基督在十字架上的受难和死亡以及光荣复活的追忆;“弥撒圣祭”揭示了信徒在参加圣体圣事的过程中, 参与了耶稣基督的救赎事业;“共融”指天主子民藉圣体圣事合而为一, 彼此相通。除此之外的称谓还有“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，圣体圣事的奥秘包含着全部人类得救的奥秘。在基督与人类之间存在着两种根本性的联系：首先，他是人类面向天主的中保和司祭，他替人类向天主赎了罪。基督对于人类来说并不是一位局外人，一位只满足于将人类荐与天主的调解者，而是他进入到一种与人类的新关系中，并从中把天主根据他的祭献而赋予人类的恩宠传达给人类。这就是人与基督合一的奥秘。对于人来说，与基督合一是所有恩宠的根源。第二种关系由十字架的祭献实现。他在十字架上献出生命作为牺牲，为的是使教会继续他的救赎事业。基督与教会之间存在着亲密合一的关系，在保禄宗徒看来，这种合一能够成为男女的婚姻中亲密结合的原型（弗五，25-26）。而基督与人类、基督与教会的这种双重关系，在圣体圣事中继续着，真实地发生着。

因此，圣体圣事的意义在于十字架上的基督的献祭。圣体圣事在向人们展示这种意义的同时，便在十字架显示的挚爱中把信徒导入对信仰的回应。圣体圣事追忆的不再是由逾越节羔羊的血建立起来的旧盟约，而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。藉着真正羔羊的血，信徒在基督之后，并与基督一道进入了天主圣父的临在中。

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。因此要了解圣体圣事的礼仪，就必须谈到弥撒圣祭。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。弥撒由两部分组成：第一部分是“圣道礼”，包括读经、听道理和大祈祷。第二部分是“圣祭礼”，包括奉献饼酒、成圣体和领圣体。弥撒圣祭以感恩经为

其中心和高峰,它又被划分为“颂谢词”、“呼求经”、“成圣体叙述”、“纪念祷词”和“求恩祷词”。

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。圣体圣事的材料有两种,即无酵的面饼和由葡萄汁酿成的自然葡萄酒,面饼被祝圣为耶稣的圣体,葡萄酒被祝圣为圣血。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。”根据天主教的信仰,当这些步骤确切完成时,面饼和葡萄酒便真实地变成耶稣基督的圣体圣血。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。

圣体圣事的效果通过领圣体而达到,妥当地领圣体者可获三种功效:

一、与基督密切的契合,因为领圣体就是把基督领入心中。耶稣曾说:“谁吃我的肉,并喝我的血,便住在我内,我也住在他内。”

二、使人远离罪恶,保存和滋养超性生命。

三、使人教会密切结合,团结一致。

四、圣体圣事是天堂永福和未来肉身复活的保证。

圣体圣事的施行人即主持弥撒者仅属于有效地领受神品的司祭,包括主教和神父。而凡有效地领受洗礼的人都可是领受圣体圣事者。但要妥领圣体,领受者须在灵魂和肉身两方面作准备。在灵魂上须有宠爱,即无大罪,应有虔敬的意向;在肉身上须守圣体斋,即领圣体前一小时不进食。

教会关于圣体圣事的教义有:

弥撒圣祭是耶稣在最后晚餐上建立的真正祭献,它以不流血的方式重演基督在十字架上的祭献。祭献的司祭和牺牲(祭品)是由神父代行的基督本人。平信徒同样参与献祭,尽管他们无权祝圣圣体圣血。圣体祭献的钦崇、谢恩、求恩以及为生者死者所做的补赎献给的是天主。仪式和祈祷的制定属于教会。圣体礼仪是对基督奥体的公众敬礼。

圣体圣事是一件由耶稣基督建立的真正圣事。基督实实在在地临在于圣体圣事中。它因此应受尊重和恭敬。基督完整地临在于面饼和葡萄酒内,完整地临在于饼酒的每一部分,并被领受者完全领受,因为经过神父的祝圣之后,面饼和葡萄酒变体成为基督的肉身和血,以致于只留下饼和酒的可见外貌。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。圣体圣事的功效是与基督合一、滋养灵魂、增强恩宠生命、消除小罪和罪罚。

5. 告 解

告解圣事现在又称和好圣事,是天主教会的七件圣事之一。告解的拉丁文 *Paenitentia* 本指:“忏悔”,它是希腊词 *metanoia* 的翻译。在圣经中,*metanoia* 指罪人的悔改。告解圣事因此是指旨在修复所犯之罪以及由罪人引起的事态的所有内在和外在的行为。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:被称为“悔改圣事”,因为它以圣事的方式实

践耶稣召人悔改的呼吁；被称为“救赎圣事”，因为它是一条使罪人改过迁善，痛悔补赎的途径；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。与终傅圣事一样，告解圣事属于康复圣事一类。

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)宗徒时代之后，这一原则便自然地被行使起来，但施行的方式却因时代不同而变化多端。在教会初期，在实行公开忏悔的形式下，罪人做补赎是最主要的。因此，只有罪人完成了教会所要求的忏悔之后，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。痛悔必须在神父念赦罪经时或稍前进行，否则圣事不发生效力。痛悔有上等痛悔与下等痛悔之分。上等痛悔的动机出自对天主纯全的爱，认识到自己的过犯是对无限完整的天主的不敬，因此痛悔自己的罪。下等痛悔是看到罪恶的丑陋或害怕犯罪后要受地狱的永罚，因此悔恨自己的罪。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。被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。”

告解圣事可给告解者带来三种效果: 一、与天主和好, 使告解者从大罪中摆脱出来, 重新获得天主的宠爱; 二、与教会和好, 重建罪过所破坏的与其他兄弟的共融, 享受在教会中的“诸圣相通功”; 三、提早接受死后要受的天主的审判。

教会关于告解圣事的教义有:

教会拥有赦免一切罪过的权力。这种赦罪是基督建立的一件真正的圣事, 它与洗礼不同, 这尤其表现在告解的裁决方式上。只有通过告解圣事, 罪才获赦免。罪的宽恕是通过赦免而达到的。只有拥有赦罪权力的司祭可以施行告解圣事。赦免是一种狭义上的法律性清还。

告罪者需要: 痛悔、告明和补赎。痛悔是对所犯之罪的恼恨。上等痛悔在告明前即清除罪过, 因为它包含了告明的意向。下等痛悔对于告解圣事是充分的。告解圣事具有救赎性。告解还要求告解者将受洗后所犯的、尚未告明的大罪告明。最后, 告解要求补赎。

告解圣事的效果是与天主和好, 即罪及源自罪的永罚被宽恕了, 但罪的暂罚并未因此被宽免。

6. 终 傅

终傅现又称病人傅油圣事,是天主教会的七件圣事之一,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,并诱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。因耶稣在十字架上的苦难和死亡,病苦获得了一种新的意义。病苦从此不再是无意义的折磨,而是把人导向十字架奥秘,导向拯救的人口。

终傅圣事的礼仪主要有:神父先向病人覆手,以教会的名义为

病人祈祷。然后用主教祝圣的圣油,必要时,也可用神父祝圣的圣油,傅抹在病人的额头与双手,同时口念:“藉圣神的傅油,赖天主的无限仁慈,愿天主以圣神圣宠助佑你,赦免你的罪,拯救你,并减轻你的痛苦。”

凡患了重病或衰老、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。终傅圣事的施行者是司祭,即神父和主教。关于终傅圣事的效果,教会认为主要有三:首先是使病人与基督的苦难密切结合;其次是使病人享受教会中诸圣相通功的权益;第三是为病人进入永生作准备。

教会关于终傅圣事的主要教义有:

终傅是耶稣建立的一件真正的圣事。

终傅通过向病人抹圣油同时祈祷而完成。

只有司祭可有效地行使终傅。

受过洗礼的重病或年老有生命危险者皆可领受终傅。

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。

7. 神 品

神品又被称为圣秩,是天主教会的七件圣事之一。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，原本要经过“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，为的是使领受者执行来自基督并必须经教会而获得的神权。神品圣事与婚姻圣事一样，被划入服务共融圣事一类。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。组织这样的仪式也就需要一种为之服务的组织，这就形成了围绕圣祭的职权品级，即神品。神品代表着传达恩宠的等级品位，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，真正的神品被认为只有三种：执事品，司铎品和主教品。

根据信仰，神职人员的司祭职具有两方面的特征，即“代表元首基督”和“以整个教会的名义”。“代表元首基督”意指教会中的真正司祭只有一位，即耶稣基督。司祭在教会礼仪，特别是弥撒圣祭中只不过是耶稣基督的代表面已。司祭由于领受了神品圣事从而具有以其所代表的基督的能力而行动的职权。所谓以整个教会的名义，指教会的祈祷和祭献是耶稣基督的祈祷和祭献，是基督在

教会中并通过教会而进行的敬礼。

关于神品圣事的施行人和领受人,教会的规定是:凡合法晋升的主教都可以施行神品圣事。而领受神品者必须是:受过洗礼,有天主圣召的男性。对于领受司祭品级者,必须是未婚并准备度单身生活者。神品圣事的仪式主要由主教的覆手礼和授秩经文构成,不同的品级有不同的授秩经文。

神品圣事赋予领受者一种不灭的神印,使他相似大司祭基督,善尽他所承担的训导、圣化和^{管理}教会的职务。一个领受神品圣事者,严格地说不可再做平信徒。此外,神品圣事还赋予领受者以圣神的恩宠。

教会关于神品圣事的教义有:

神品是基督建立的一件真正圣事。宗徒们在最后晚餐中受到了基督的授秩。

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。授秩仪式是一件纯粹的教会事务。

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。

主教职在司铎职之上,他拥有某些特别的权力。司铎有举行弥撒和赦罪的权力。助理执事与执事和司铎一样,属于小品。教会在大品之外还制定了四种小品。

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,是天主教会的七件圣事之一。婚配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,奥古斯丁表达为:忠实、后代、圣事。亦即: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,不承认这种结合能够在罪恶之外实现。对此,托马斯予以反对,他认为,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,在这样的情况下是无效的。

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。

教会关于婚姻圣事的教义有:

婚姻是天主所意愿的,并被基督提升为圣事。它因此是美好

的事物, 尽管人们可以认为独身守贞更好。

婚姻圣事的本质在于誓约, 因此对于基督徒来说, 圣事与誓约是不能分开的。婚姻因此需要教会的裁定。存在着某些障碍, 一类是窒碍性的, 它使婚姻无效; 一类是禁止性的, 它使婚姻违法。教会法可以规定婚姻需要的形式条件和庆典条件。婚姻诉讼交由教会法庭处理。

婚姻的目的是扩充天主的子民和夫妻通过忠实与爱而彼此支持。婚姻圣事给婚姻以必要的恩宠。

唯一一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。婚姻是不可拆散的, 甚至在出现奸情后亦然如此。在某些特定情况下, 不完备的婚姻可以由教会中止。如果婚姻是完备的, 分离的唯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。祈祷既是度属灵生活的方法之一, 也是属灵生活的一种自发的表现。可以说, 祈祷是一种属灵的语言, 凭此语法, 人与天主之间形成了有效的交谈。圣经《诗篇》提供了非礼仪性祈祷的模式。它与礼仪性祈祷特别是圣体祈祷相比, 虽两者都

是一种对天主圣言的回应,但两者存在着本质性的区别。非礼仪式的祈祷,即日常祈祷首先是一种默祷和对天主表达钦崇。

根据基督教的理解,基督徒的天主是一位可以祈祷的天主,因为基督徒的天主并不是一位置身于必然性之间的、作为某种自然力量的天主。这表明,基督信仰与一切宿命论无关。祈祷所指向的,是天人的紧密结合。这种结合既是祈祷得以成为可能的条件,亦是祈祷的最高目标。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:“在基督内,偕同基督,与基督一道。”

教会认为,既然祈祷之所以成为可能的是出于天主的挚爱和为此的自我空虚,那么人在祈祷中对天主这种下降的回应,也必定要求人具有谦虚和爱的心态。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。祈祷的真实效应并不发生在人的心理层面上。相反,祈祷作为一种抵抗诱惑的力量,正是为了避免祈祷的意向堕落为某种主观追求,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。作为意志的行为,爱与信赖才真正地使人的人格发生移动、上升,从而与向我们走来的天主相遇。在爱与信赖中,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。对于他们来说,这就是祈祷的奇迹。

教会认为,站在这种关于祈祷的宽泛的和一致的观点上,就不难对某些错误的祈祷观进行辨别。某些哲学家如康德认为,一种意在使灵魂升向天主的纯粹祈祷,与一种意在祈求恩惠的个人祈祷是不相容的。而另一些历史学家如海勒尔(Friedrich Heiler)则觉得,意在天主圣意在人间实现的先知性,或者说圣经性祈祷,与某种源自希腊思想的、损害天主位格特征的神秘祈祷之间,存在着冲突。持错误的祈祷观的人没有认识到,人的人格并不是人的一种硬性内核,而是一种朝向天主的倾向,自我的存在及其意义并不是在于和天主的隔绝状态中,而是在向他开放的过程中显示出来的。

根据祈祷的意向,教会将祈祷分为几类,即:祝福的祈祷,这种祈祷包含两种基本运动,一方面是天主向人的降福,另一方面是人向带来福祉的天主表示钦崇和赞美;求恩的祈祷,它是向天主祈求宽恕,祈求天国以及为接受和推进天国所需的恩典;代人说情的祈祷,它是代别人向天主祈求恩典,这种祈祷与耶稣为人类的祈祷相合,并体现了教会内诸圣相通功的事实;谢恩和赞颂的祈祷,它源自天主本身的无穷美善,是人对自身渊源和归宿的发自内心的赞美的表达。

根据祈祷的方式,教会又将祈祷分为口祷、默想和心祷三种。口祷即口念教会制订的某些经文,如早课、晚课、饭前经、饭后经等,以之向天主祈祷,所以口祷又被天主教徒称为念经。默想是一种对照基督信仰的自我观察行为,它常常通过阅读圣经、圣书、瞻仰圣像等来反省自身的生活,以之巩固信仰,激发悔改,效法基督。心祷是在内心存念耶稣基督,聆听他的话,在静默中与他合而为一。

祈祷又有公共祈祷和私人祈祷之分。公共祈祷一般在教堂内

进行,并有专人主持。主持人可是神职人员,修会成员,传道士或平信徒。公共祈祷通常在特定的时辰诵念教会规定的经文,一齐向天主祈祷。私人祈祷则包括所有个人在任何地方完成的具有超性意向的行为,在这种意义上,工作也能成为祈祷。

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。因此,这两种祈祷合而为一,不可分离。

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。”

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，天主之于人的“父份”，乃根源于道成肉身圣言的“子份”。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。为此，耶路撒冷的奚里尔对新领洗者说：“天主既拣选了你们做他的义子义女，他便也使你们相似复活后的基督身份。你们既然是基督的肢体，当然也可被称为小基督了。”与此同时，当天主藉基督向人显明“他是谁？”的时候，人便对自身的“谁”有了明确的理解：人不是一种纯粹的在世间生存的肉身，而是一种指向天主神国的末世性生命。正是在这种意义上，天主被称为“天父”。在这里，“天”并不是指人与天主的无限分隔，而是指一种始于大地的超越，一种萌发。基督在十字架上流的血所缔结的盟约是这种超越的萌发的根本保证。因此天主与人的“父子关系”是建立在盟约之内的。天主是人的“盟约之父”，但这种盟约与人间的契约并无多少共同之处，因为它是基督在十字架上的血盟。

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。

第一项祈求“愿你的名被尊为圣”并不是祝愿天主成圣。根据基督教信仰，天主原来就是圣的。而是祝愿天主为所有的人认识、

存在于所有人的心中、成为所有人的生活终向。“圣”有凌驾一切的意思，是一切价值的源头。“愿你的名被尊为圣”因此便是说：除天主之外，不应有其它的名号（参见申命纪：“上主，我们的天主是唯一的天主。”）。与此同时，“愿你的名被尊为圣”还包含着一种对祈求者赋予的使命，即要求祈求者生活在圣洁中，在生活中显扬天主的圣名：“你们应当是圣的，因为我，上主，你们的天主是圣的。”

天主经的第二项祈求“愿你的国来临”，主要是祈求基督在世界末日的再次来临。基督的再临意味着基督的最后胜利以及圣洁的最终实现。因此福音书上有“吾主，来吧！”的急迫吁求。此外，“愿你的国来临”也要求人们参与到耶稣的天国事业中，在世界上促进正义和缔造和平。

第三项祈求是“愿你的旨意奉行在人间，如同在天上。”基督徒应以基督为榜样，彻底服从天主的旨意，而不寻求自身的旨意。因为天主的旨意是天国的准则，与人间的各种愿望和理想都不同。人只有放弃自己的主观欲望，与耶稣基督契合，才能使天主的旨意像在天国上一样昭明和畅顺。

第四项祈求“赏给我们日用的食粮”中的“日用食粮”不仅指维持生命所必需的世间食物，而且更是指“生命之粮”，即滋养信徒超性生命的天主圣言以及基督的圣体圣血。

第五项“求你宽恕我们的罪过，如同我们宽恕别人一样”表明，在人们没有原谅得罪自己的人之前，天主的仁慈不会在人们心中发生作用。由于原罪，人之于人都是有欠的。在这种意义上，宽恕不仅针对某种特定的侵犯行为，更是一种关于人与人在天主内结成兄弟关系所需要的恒常态度。

第六项祈求“不要让我们陷于诱惑”的“诱惑”指对某种虚假价值的执迷不悟。真实与虚假在世间并不是一目了然的，虚假往往

具有某种“魅力”使人误以为真。因此,对真假的辨认需要天主的恩典,需要祈祷。所以圣经上说:“你们祈祷吧,以免受诱惑”。

第七项祈求“但救我们免于凶恶”是希望最终的得救。得救即是摆脱恶势力,从魔鬼和死亡的奴役中解放出来。

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,成为天主救赎行动的一个工具。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,这是罪的水罚;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,罪与水罚获得了赦免,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。正是在这种意义下,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,现在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。

在查理曼(Charlemagne)帝国时期出现了某些同情圣像废除运动的倾向。这些倾向认为教会的圣像只起到装饰和引人沉思的作用。与此相反,罗马的绘画却欲以有形可见的方式来揭示圣像的神圣意义。这在东方的圣像学中也是没有的。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。

但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,如耶稣复活瞻礼。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。天主教有的节日仅为一天,纪念圣人、真福的节日大多如此;有的节日则要持续若干天,相对而言,这些节日通常都是比较重要的节日。假若有的信徒由于种种原因不能去教堂参加教内的普通节庆活动,那么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。

现按节庆日的时间顺序先介绍 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。耶稣复活瞻礼源于新约圣经的记载:耶稣是在犹太人的逾越节被钉死的,是在被钉十字架死后第三天复活的。早期教会原来是在犹太历的尼撒月 14 日即月圆日举行耶稣复活纪念活动的。公元 325 年尼西亚公会议规定,每年春分后的第一个月圆的第一个星期日为耶稣复活瞻礼。由此可见,耶稣复活瞻礼不仅是教会最重要的瞻礼之一,而且也是最早明确规定的节日之一。耶稣被钉十字架受死在神学上象征着耶稣基督为救赎人类舍身牺牲的品德,耶稣的复活象征着天主圣子战胜死亡和邪恶取得胜利。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,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。圣神降临瞻礼也称圣神降临节。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”。圣神降临瞻礼是天主教会最重要的节日之一。圣神降临于人间,在神学上意味着天主圣子耶稣基督升天后,天主圣父差遣圣神永驻并运行于人间,关照信徒、教会和人世。

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:

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”,唯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”。

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。

中国天主教历史

1. 中国天主教简史

天主教与东正教、新教同为基督教的三大派别。天主教亦称“公教”，公教一词源自希腊文 *katholikos*，原意为“普世的”和“大公的”。天主教自称是唯一的公教，因以罗马为中心，故又称罗马公教。有时也被称为“旧教”，以区别基督教“新教”。16 世纪传入中国时，其信徒将所崇奉的神称为“天主”，故在中国称天主教，或音译为“加特力教”。

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。一般认为基督宗教首次传入中国是在公元 7 世纪，确凿的证据就是明熹宗天启三年（1623）在西安附近发掘出土的《大秦景教流行中国碑》。碑文中所说的“景教”就是基督教中的聂斯托利派传入中国的称呼。唐太宗贞观九年（635）景教教士叙利亚人阿罗本从波斯来到长安，译经传教盛极一时，所谓“法流十道”，“寺满百城”。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。

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

教士方济各会士柏朗嘉宾、孟高维诺先后东来,把罗马天主教传到中国。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。皇庆二年(1313)在福建泉州设置教区。当时天主教在今内蒙古五原、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,并再度传入中国。明正德十一年(1516)至嘉靖二十七年(1548)间,天主教传教士先后在广东下川岛、浙江双屿、福建漳州建立教会。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,建立了纳入葡萄牙殖民地体制的教会。天启六年(1626)至崇祯十五年(1642)间,西班牙人入侵台湾北部,又建立了纳入西班牙殖民地体制的教会。

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。耶稣会最早来华的是方济各·沙勿略,因为当时海禁森严,他只到了广东上川岛,而没有进入内地。在沙勿略死后30年,年轻的耶稣会士利玛窦于万历十年(1582)来华,逐步深入内地,打开传教局面,使天主教在中国扎下根。他试图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。该书受到徐光启、李之藻等人的赞同,他们在接受西方科学知识的同时,也接受了天主教信仰。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士还有汤若望、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。迨明末,利玛窦所开创的耶稣会中国传教区已经在两京八行省建立了13处传教会所,全国约有教徒15万余人。

清朝初期,天主教势力仍在发展。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。康熙二十八年(1689)签订中俄尼布楚条约时,耶稣会士徐日昇、张诚被任用为译员。康熙四十七年(1708)天主教传教士白晋、杜德美、雷孝思等人主持测量绘制全国地图工作,历时11年,绘成《皇舆全览图》。传教士们得到康熙帝的信任,在康熙三十一年(1692)颁布上谕:“将各处天主教堂俱照旧存留,凡进香供奉之人,仍许照常行走,不必禁止。”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。

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。古希腊哲学家亚里士多德的哲学讲义被译成中文的有《灵言蠡勺》、《寰有诠》、《名理探》、《西学修身》等。托马斯·阿奎那的《神学大全》题名为《超性学要》,大部分译成中文出版。介绍圣经的译著则有《天主降生言行纪略》等。

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以及长达百年之久的中国礼仪之争激化了冲突,导致清廷下令禁教,使天主教在中国的传播一度受挫。顺治十五年(1658)罗马教廷在中国推行宗座代牧制,任命5年前建立的巴黎外方传教会会士为代牧。康熙二十二年(1683)末,中国南部宗座代牧陆方济进入福建,遂以总理全国教

务的身份宣布,在华传教士、会士、传教员必须宣誓服从代牧。葡萄牙、西班牙禁止本国教士向他宣誓,法国仅同意法国教士向本国主教宣誓。康熙二十四年至二十九年(1685-1690)间,在中国形成了几个相对峙的传教权力机构。康熙三十一年(1692)罗马教廷同意在葡萄牙保教权下设置北京和南京教区。康熙三十六年(1697)又宣布在江西、湖广、陕西、福建、四川、云南、贵州、山西和浙江9省设置代牧区,分别委托各修会管理。实际上,9个代牧区名实俱存者仅福建、四川、陕西3省。西方列强对这个传教区领导权和势力范围的争夺还表现为长达百年之久的中国礼仪之争。由于这些问题激化了天主教与中国传统政治文化的冲突,康熙帝认为教廷与传教士干预中国内政,终于在康熙五十九年(1720)禁教:“以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”此后,天主教失去了在中国合法传教的政治条件。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,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。鸦片战争前夕,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(道光二十四年)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。此为外国传教士首次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)宣布天主教弛禁,并发还康熙年间所建的天主堂。此

后,在五口地方,保护传教士和发还教产问题成为中法交涉的主要问题。到1856年(咸丰六年)教廷先后在辽东、蒙古、云南、贵州、西藏新设或重设了代牧区,同时撤消了葡萄牙保教权下的北京、南京教区,另设直隶北境、直隶西南境、直隶东南境和江南4个代牧区,分别由法国巴黎外方传教会、遣使会和耶稣会管理。仍属葡萄牙澳门教区管辖的两代牧区,也由巴黎外方传教会署理。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,“中国官员不得刻待禁阻”。1860年中法《北京条约》中,列有赔还教产问题的条款,所赔还教产“交法国驻扎京师之钦差大臣,转交该处奉教之人”。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,鸦片战争至抗日战争前的90余年间,天主教来华修会已经达到30余个,女修会40余个。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。由于这个时期的历史特点,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。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。帝国主义列强利用教案进一步侵占中国领土,如1897年(光绪二十三年)德国利用山东巨野教案侵占了胶州湾。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,表现了中国人民反抗外来侵略的英勇斗争精神,也暴露了这种自发斗争的盲目排外的局限性。天主教会在义和团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。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。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。为了实施这一计划,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。1927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,辖天主教徒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“三自爱国运动”。1957年正

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。1980年举行天主教全国代表会议，成立全国性教务机构，即中国天主教主教团和中国天主教教务委员会。1992年中国天主教第五届代表会议对这三个机构又进行了调整，中国天主教主教团作为中国天主教全国性教务领导机构，中国天主教教务委员会则为隶属于主教团的一个专门委员会。

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，于431年在以弗所会议上被定为传讲“二位二性”的异端。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。聂斯托利被处绝罚，435年又被革职并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。

利玛窦入华以前，很少有人想到中国古代曾经有过基督教传入。明天启三年(1623)(一说为五年)在陕西西安附近无意中发掘出一块石碑，上部刻着“大秦景教流行中国碑颂”字样。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。出土后引

起中外学者,尤其是西方传教士极大兴趣。他们把景教碑看作是“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。此外,20世纪初,先后在敦煌石窟中发现了《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《序听迷所经》、《一神论》、《志玄安乐经》、《宣元思本经》、《景教大圣通真归法赞》、《宣元至本经》等写本文献,进一步证明景教即基督教。

聂斯托利派传入中国为什么自称景教?一般认为景教即“正大光明之宗教”。景教碑记载了景教在唐代流行的情况。唐太宗贞观九年(635)阿罗本等人来到长安,“帝使宰臣房公玄龄,总仗西郊,宾迎入内。翻经书殿,问道禁闱。”三年以后,唐太宗下令“准其传授”,并由政府资助在长安义宁坊建造大秦寺一所。唐高宗时,景教向全国传播,除长安之外,于诸州多置景教寺,尊阿罗本为镇国大法主(大主教)。景教碑形容当时景教盛况说:“法流十道,国富元休,寺满百城,家殷景福。”景教的发展引起佛、道二教的不满,遭到其信徒的攻击。继阿罗本之后来华的传教士罗含、及烈发起反攻,“共振玄纲,俱维绝纽。”唐玄宗对景教也大力支持,“令宁国等五王,亲临福寺,建立坛场。”天宝初,他还令高力士送去五位皇帝,即高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗的画像,安置在寺内,并赏赐绢百匹。唐玄宗还为大秦寺题写楹联和匾额。天宝三载(744)还召17位景教传教士进宫诵经祈祷。景教碑称赞唐玄宗对景教的支持“宠贲比南山峻极,沛泽与东海齐深。”其后,唐肃宗、唐代宗以及名将郭子仪等都表示支持与保护景教。景教传教士伊斯在平定安史之乱中曾效力于郭子仪帐下,“为公爪牙,作军耳目。”代宗曾在寿辰之日“颁御馔以光景众”。唐德宗虽极力提倡儒、释、道三教调和,但是对景教仍保持好感。唐武宗于会昌五年(845)下令禁佛,

景教也受到牵连,一蹶不振,在中国内地一度消失。宋朝初年,景教首领巴格达大主教遣使来华调查,据说走遍中国只找到一个景教徒。其实景教在唐代并没有完全灭绝。据阿拉伯旅行家阿布才德所著《东游记》记载,黄巢起义攻打广州时,有 12 万伊斯兰教徒、犹太人、火祆教徒和基督教徒(景教徒)被害。此外,唐武宗灭佛后,不少景教徒避难塞外,进入蒙古人中,后来以“也里可温”名义再度出现。

3. 也里可温教

这个词是蒙古语的译音,据陈垣先生考证,意为福分人或有缘人,转义为“奉福音之人”。一般认为,也里可温教既指景教又指包括天主教在内的基督教各派总称。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,牵连到景教。景教徒多被勒令改宗或回归本籍,遂在中国内地销声匿迹。但是在五代和北宋时期,西北边陲仍有景教流传,如蒙古的克烈部、乃蛮部和汪古部以及新疆的回鹘人中,都有信奉景教的。13 世纪,蒙古人建立元朝后,克烈部人、乃蛮部人和汪古部人以及畏兀儿人,纷纷向内地迁徙,中亚景教徒也随蒙古军队来到中国。《马可·波罗游记》记载:“由喀士葛尔以东,直至北京沿路一带,几无一处无聂派基督教徒也。”还说“在中国各地,如蒙古、甘肃、山西、云南、河北之河间、福建之福州、浙江之杭

州、江苏之常熟、扬州、镇江等处皆有聂思脱利派,及其教堂。”关于镇江景教的情况记载尤其详细,镇江府路总管府副达鲁花赤马薛里吉思是一个景教徒,他于至元十八年(1281)所建立的大兴国寺就是景教教堂。又在镇江建教堂4所,在丹徒建2所,在杭州建1所。元朝著名文学家马祖常、赵世延都是出身于汪古部信奉聂斯托利的贵族。景教渐渐成为一个有势力的宗教,景教徒一度取得不服兵役、不纳赋税的特权。元世祖时,北京的景教徒列班扫马及绥远归化(一说山西霍县)景教徒马可,二人到耶路撒冷朝圣,途中遇景教法主马天哈,在巴格达马可被任命为“契丹及汪古之京城大德”,即东方教会的大总管,改名雅八·阿罗诃。1281年被推选为继马天哈之后的景教法主,称雅八·阿罗诃三世。列班扫马曾为其使节于1287年至罗马教廷及英、法诸国,觐见教皇尼古拉四世。后来二人都改宗罗马天主教。

13世纪初叶,当蒙古人崛起漠北,统一欧亚时,罗马教廷和欧洲君主先后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,第二位是法国国王路易九世派遣的方济各会修士罗伯鲁。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,于至元三十年(1293)由海路到达元大都。他得到元世祖的许可,在京传教。由于他的努力大约有6000人受洗入教。教皇克雷芒五世根据他的请求于1307年派遣7名传教士来华,同时任命他为汗八里(大都)大主教。7名传教士中只有3名平安抵达元大都,其余死于途中。来华的3名传教士哲拉德、裴莱格林、安德鲁先后担任泉州主教。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。他使原来信奉景教的汪古部高唐王阔里吉思率部改宗天主教,并捐资兴建教堂1座,亲题匾额“罗马教堂”。他还使东迁来

华的高加索亚兰人(又称亚速人)15000人改宗天主教。他应阔里吉思之请翻译了圣经《新约》、《旧约·诗篇》以及一些祈祷文。他招收了150个幼童,教以拉丁文和教会礼节,组成一个唱诗班。泰定五年(1328)孟高维诺以80岁高龄在大都去世,据说很多教徒和非教徒参加了他的葬礼。

14世纪,天主教方济各会来华的传教士还有意大利人和德理与马黎诺里。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,蒙古人及其他民族皆远逃塞外,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. 明清之际来华的耶稣会

明朝万历年间,耶稣会士将天主教再次传入中国。这次与以往不同,天主教从此在中国扎下根,成长起来。当时活跃在中国的西方传教士主要是耶稣会,在将近两百年期间,先后来华的耶稣会传教士有将近500人。耶稣会为什么能够取得成功呢?它是一个什么样的修会组织呢?

16世纪宗教改革运动削弱了罗马教廷的势力,天主教会为了摆脱危机而进行改革。修会的复兴在天主教改革中占有极为重要的地位。改革中一方面对原有的修会进行整顿,一方面又创立了一些新的修会,新修会中影响最大的是西班牙人伊纳爵·罗耀拉于1534年在巴黎创立的耶稣会。罗耀拉出生在西班牙巴斯科的一个贵族家庭,青年时代入伍从军。1521年被炮弹炸伤右腿,终身

致残。他在养伤期间阅读了《耶稣传》和《圣徒言行》，遂离家出走，在孟塞拉特本笃会隐修院行三天忏悔，随后按骑士方式彻夜守卫在圣母像前。据说此“神秘之夜”是他一生的转折点。1523年去罗马和耶路撒冷朝圣，后又往巴黎大学深造，1537年晋升神父。在巴黎大学时，他邀集一批同道，创立了耶稣会，亦称“耶稣连队”。他以《神操》为基础，制订《耶稣会会规》。1540年经教皇保禄三世批准，正式成立，由罗耀拉任总会长。耶稣会的宗旨就是要重振罗马教会，恢复其神权统治的权威。

耶稣会初创时活动方针与其他修会不同，其会士不必住修道院隐修，而是要深入社会各阶层，在世界各地参加各种活动。耶稣会士进入各国宫廷，上流社会，充当君主及上层人物的忏悔神父，施加政治影响，以扩大罗马教会的势力。为了扩大天主教思想的影响，耶稣会特别重视兴办文化教育事业，在西欧各国开办耶稣会大学、神学院和其它学校；同时还成立许多印刷出版机构，出版神学书刊。

耶稣会仿效军队编制，组织严密，纪律森严。在吸收成员和训练会士方面，有极为严格的规定。其会士必须经过12至19年的训练。修士入会时，除一般修会规定的听命、贞洁、清贫三个誓愿以外，还要发第四个誓愿，即绝对效忠教皇。根据同一精神，在耶稣会组织中，每个会士必须绝对服从上级。总会长为终身制，常驻罗马。耶稣会在全世界设77个教省，各设省会长，其下按地区分设会长和院长。省会长要求下属定期作“信仰汇报”，各省会长又定期向总会长报。

为了扩大天主教的影响和势力，耶稣会积极向海外传教。当时正是资本主义处于资本原始积累时期，新航路的开辟和美洲大陆的发现为欧洲新兴资产阶级开辟了广阔的活动场所。西欧最早

从事殖民事业的国家是西班牙和葡萄牙。教皇为了弥补天主教会在宗教改革运动中所受到的损失,提出“在欧洲失去的,要在海外补进来”的口号,积极支持西班牙和葡萄牙等天主教国家的殖民活动,以扩大天主教的势力范围。当两国发生冲突时,教皇亚历山大六世亲自出面调停,从北至南划分了一条分界线,即所谓“教皇子午线”:非洲及东方直至日本归属葡萄牙,美洲至太平洋菲律宾归属西班牙。两国应该保护该地教会,派遣传教士及负责接送,并筹划经费,建立教堂和修道院,传播天主教。这两国则获得保荐主教的特权。1553年教皇克雷芒七世宣布成立果阿教区,统辖远东诸国的教务。教皇保禄三世准许葡萄牙国王享有远东的“保教权”,即凡到东方的传教士必须经葡王批准,并且一起从葡萄牙首都里斯本启程。葡萄牙国王向教皇申请派出传教士,教皇将此任务委托给耶稣会。罗耀拉就派遣方济各·沙勿略作为教廷远东使节去印度。

沙勿略1541年从里斯本出发,次年到达果阿。1549年他到日本传教,发现日本文化深受中国影响,他认为不如先到中国传教,以促进天主教在日本的传播。他曾写到:“中国乃一可以广事传播耶稣基督教理之国,若将基督教教理输入该地,将为破坏日本诸教派的大根据。”当时中国海禁甚严,不准外国人进入内地。沙勿略于1552年8月先进入广东上川岛,伺机潜入内地。但是他染上疟疾,于12月3日在岛上去世,年仅46岁。天主教称他为“远东开教之元勋”,1662年被列入圣品,称为“圣方济各·沙勿略”。后来,沙勿略的墓地成为朝圣之地。

1557年葡萄牙人得到中国官吏准许,把澳门作为其贸易的据点。此后澳门成为耶稣会对中国内地传教的基地。1573年耶稣会远东教务视察员范礼安来到澳门,深感中国地广人稠,亟待派遣

传教士前往开教。于是他从印度果阿调来三位青年耶稣会士：巴范济、罗明坚和利玛窦，令他们学习中国语言文字，等待时机成熟，便进入中国内地传教。当时明朝政府允许葡萄牙商人每年春、秋两次进入广州贸易，但是葡萄牙商人只能住在船上，晚间不准在岸上居住。因此，有些传教士虽然随同商人从澳门来到广州，但是无法取得居住权。据说范礼安曾经从澳门住处的窗口向着分界处的石山大喊：“磐石呀，磐石，你何时可以裂开？欢迎吾主啊！”范礼安虽然往来于印度和中国海上达 32 年之久，但是却从未打开“磐石”，实现其进入中国内地传教的愿望。很多人对于进入中国内地传教都丧失了信心，说要争取他们纯粹是白费时间，就像要把埃塞俄比亚人变成白种人一样，但是他从未丧失信心。他认为进入中国的首要条件是熟习中文，罗明坚遵从他的指示，向一中国画师学习中文，一年后就可以随葡萄牙商人到广州同人用汉语交谈。范礼安称赞他说：“他用谦虚坚忍，把中国关得很紧的大门打开，因为他是第一个用中国语言文字，将耶稣救世的道理在中国传播，更是由他把智慧的利玛窦领入中国。”罗明坚利用葡萄牙人每年两次赴广州贸易的机会，进入大陆，获准居住在暹罗贡使的馆驿中。他的举止彬彬有礼，汉语说得不错，得到中国官吏的好感。1582 年他偕同巴范济去肇庆晋见总督，并带了许多珍贵的礼物。总督准许他们住在东关的天宁寺中，并可以传教，这所佛寺成为中国内地耶稣会的第一个会所。次年利玛窦也来到肇庆，与罗明坚一同传教。此后，经过利玛窦和他的会友们不懈的努力，终于使天主教在中国扎下根，发展起来。到明末天启四年(1624)，耶稣会在中国有 6 处重要教会，天启七年(1627)各省共有教徒 13000 余人。崇祯九年(1636)天主教徒有 38200 人，清顺治七年(1650)增加到 15 万人，康熙三年(1664)增加到 248180 人。有 30 位耶稣会士在中国传

教,教堂 159 座。耶稣会在明清之际取得的成就,很大程度上要归功于耶稣会的传教方针。他们强调要适应当地各民族的风俗习惯,重视文化的沟通融合。利玛窦等人采取了使天主教教义儒学化的方式,和以天主教“补儒易佛”的策略,以及用宣传西方科学技术的方式使天主教在中国扎下根。他们的传教方式也引起其他修会以及耶稣会内部一些人的反对,引发了中国礼仪之争。

从罗明坚、利玛窦进入中国内地传教,50年中主要是耶稣会在华活动。到明崇祯四年(1631),多明我会才来到中国内地,崇祯六年(1633)方济各会也来到中国。后来其他修会也陆续来华,如奥斯丁会于清康熙十九年(1680)来华,巴黎外方传教会于康熙二十二年(1683)来华。明崇祯十七年(1644)多明我会、方济各会共有 24 座教堂。多明我会在清顺治七年(1650)至康熙三年(1664)施洗 3400 人,拥有教堂 21 座。方济各会于明崇祯六年(1633)至清顺治十七年(1660)施洗 3500 人,拥有教堂 3 座。

1773 年教皇克雷芒十四世被迫将耶稣会解散,乾隆四十年(1775)此命令传达到中国,乾隆五十年(1785)中国耶稣会的工作由遣使会接替。1814 年教皇庇护七世又下令恢复耶稣会。道光二十二年(1842)耶稣会再次来华,先后分得江苏、安徽两省和河北东南部为其传教区域。道光二十七年(1847)在上海徐家汇徐光启墓址附近创立了耶稣会在华活动的总部。

5. 利玛窦的传教方法

耶稣会士在明清之际之所以取得一定成就,很大程度上要归功于耶稣会的传教方针。耶稣会重视海外传教,重视知识,提倡教育,传教方法力求革新、从俗、宽大,强调要适应各民族的风俗习惯。1557年葡萄牙人占有澳门之后,耶稣会士便在当地的中国人中传教。当时的传教方法是,凡是进教的人,必须葡萄牙化,学葡萄牙语,取葡萄牙姓名,过葡萄牙人的生活。耶稣会远东教务视察员范礼安认为这种传教方式不符合入境随俗的原则。他认为必须改变传教方针,提出与其使中国人葡萄牙化,不如使传教士中国化。到中国传教的传教士必须学习中国语言,采用中国风俗,才能使中国人接受基督教。他曾给耶稣会的会长写信说:“如果要打开这一进路,唯一可能的办法,必须改变目前在其他诸国所采用的传教方法。”因此,他令准备到中国传教的耶稣会士不但要会读、写、说中文,还要尽量熟悉中国民族的风俗习惯。范礼安制定了对中国传教的方针,利玛窦则创造性地实施了这一方针。

罗明坚和利玛窦进入肇庆传教时,为了实行中国化,把自己装扮成中国人,采用中国姓名,仿效中国人为自己取了字,罗明坚字复初,利玛窦则把“泰西”二字颠倒过来作为自己的字。最初他们采取了佛教僧人的生活方式,他们剃须剃发,身着和尚服,所居住的地方被称为“仙花寺”,匾额上刻着“西来净土”,他们本人则被称为“西僧”。罗明坚认为,采用僧人的生活方式是在华传教的一种

适当措施,这样可以接触到大多数中国老百姓,并且直接向他们传教。万历十七年(1589)利玛窦从肇庆移居韶州,在当地建造了一所中国式的教堂。利玛窦结识了寓居在此的苏州人瞿太素。利玛窦向他学习中国的四书五经,瞿太素向利玛窦学习西方的数学、几何和天主教教义。瞿太素告诉他,和尚在中国上流社会不受尊重和重视。于是他在瞿太素的劝告下,改变了最初的传教方式。万历二十二年(1594)从韶州往南昌时,就改穿儒服,废除僧名。

利玛窦认识到,儒学不仅是中国官方哲学,而且是中国文化的基本特征,是中国士大夫安身立命之本。要使中国人接受天主教,必须要使天主教教义与孔孟儒学融合起来,符合士大夫的心理。于是利玛窦致力于中国文化的研究,熟悉四书五经,与人交谈常常引经据典,被称为“西儒”。他的中文著作《天主实义》(原名《天学实义》)一书中就征引不少中国经籍文句,被誉为儒书。艾儒略在《大西利先生行迹》一书中称“其言多与孔孟合”。他对于儒佛道三教,采取联合儒教,反对佛道的策略。他常常借孔孟学说,阐明天主教教义。对于中国人的祭祖敬孔采取宽容的态度。这对士大夫阶层很有吸引力,认为天主教优于佛教。有人说:“其书有《天主实义》,往往与儒教互相发明,而于佛老一切虚无若空之说,皆深诋之。余甚喜其说为近于儒,而劝世较为亲切,不似释氏动以恍惚支离之语,愚骇庸俗也。”被称为中国天主教“三大柱石”的徐光启、李之藻和杨廷筠改奉天主教是因为他们认为天主教与孔孟儒学没有矛盾。李之藻认为天主教教义“不脱六经之旨”,并极力鼓吹“天儒合一”;杨廷筠认为天主教教义与儒家学说“脉脉同符”,“吾人不必疑为异端”。徐光启认为儒家学说有所不足,天主教可以取代佛教来补充儒学欠缺,他说“余尝谓其教必可以补儒易佛”。

因为中国重视道德哲学,而不十分重视宗教信仰,所以利玛窦

采取与中国士大夫交朋友的方式进行迂回式传教。这种方式不是直接就宗教题目,而是从伦理学方面与中国知识界开始对话。利玛窦在南昌的时候,应建安王之请作《交友论》一书。这本书主要是由利玛窦辑译古代希腊、罗马贤哲关于友谊的格言百则而成。受到当时中国知识界的热烈欢迎,被广泛地传抄刻印。人们认为利玛窦来华是为了交朋友,冯应京说:“西泰子间关八万里,东游于中国,为交友也。”利玛窦在中国士大夫中结交了大批朋友,通过友谊关系再向他们讲解天主教教义,利玛窦在给友人的信中说:“中国人和外国人少有往来,对于外国人常怀疑心,时常害怕,尤其是中国皇帝……唯一的明智途径,是慢慢取得中国人的信服,排除他们的疑心,然后再劝他们进教。”这样做的结果,不但使一些士大夫信仰天主教,即使不接受天主教信仰的人,很多也成为利玛窦的朋友,减少了传教的阻力。

利玛窦还通过介绍西方科学技术来传播天主教。利玛窦刚到肇庆时,就在他所居住的仙花寺中,悬挂了一幅很大的世界地图——山海舆地全图,吸引了大批文人士子和官吏,使他们开阔了眼界,知道世界如此之大,而中国只是世界的一个国家而已。从策略方面看,西方科学技术的传播为传教士帮了大忙,因为中国是一个具有悠久文化传统和高傲自尊心理的民族,利玛窦试图以科学知识减少中国人对外来者的仇恨和轻视,使之能在中国立足。西方科学知识不仅为知识界所倾倒,就连万历皇帝也为自鸣钟、西方乐器和世界地图所吸引,使利玛窦等人获准留居北京。此后,清中叶的统治者虽然禁止天主教的传播,但是西学却为统治者所需要,使一部分精通天文、历算等技能的传教士仍然可以留居宫廷,成为天主教禁而不绝的原因之一。从更深的层次说,传播西方科学技术与传播天主教教义并不矛盾。因为中世纪经院哲学的传统是,在

不损害天主教教义的情况下,努力以科学理性论证信仰,把理性与信仰统一起来。利玛窦认为从自然理性的层面开始传教,很适合当时中国知识界的情况。冯应京说:“要归事上帝为公父,联万国为兄弟,是乃绘此舆图之意焉欤?”杨廷筠说:“西人引人归向上帝,往往借事为梯,注述多端,皆有深意。”利玛窦利用与中国文人、士大夫交往和聚会,不断地以辩论的方式驳斥佛道二教和宋明理学,宣传天主教教义。这样,通过理性辩论,使很多人信仰天主教,徐光启说:“启生平善疑,至是若披云然,了无可疑;时亦能作解,至是若游溟然,了亡可解,乃始服膺请事焉。”他们认为通过理性辩论可以认知真理:“一翻新解,一翻讨论,一翻异同,一翻疑辨,然后真义理从此出焉。如石击火出,玉砺面光显,皆藉异己之物,以激发本来之真性。”他们由理性达到信仰,又由信仰加深理解:“始乎有疑,终乎定信,自是一信之后,不复再疑;始知宇宙公理,果非一身一家之私物,吾何不以公心还之?”利玛窦还用中文写了大量传教的书籍,起了很大作用。利玛窦曾给上级写信说:“书籍与我们的科学的介绍,对教会会产生丰硕的成果。”被利玛窦称为多年辛苦结晶的《天主实义》一书,便是其成功地向中国人解说天主教教义的著作,有个西方历史学家评论说:“这部著作的原则,与其说是利用圣书的权威,不如说是使用自然理性的论据。”

利玛窦传教还很重视道德感化的力量。利玛窦和他的会友们在人格上有很大感召力,不但博学多才,而且品格高尚,深为中国人所折服。李之藻评论说:“西贤入中国三十余年,于吾中国人利婚宦事,一尘不染。三十年如一日,其侪十许人,学问、品格如一人。”徐光启说:“泰西诸君子,以茂德上才,利宾于国;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。其实心实行实学,诚信于士大夫也。”士大夫们都以与他交往为荣,“当

时都中缙绅,交许可其说,投刺交欢,倒屣推重,倾一时名流。”王徵说:“夫西儒在兹多年,士大夫与之游者,靡不醉心神怡。彼且不骄不吝,奈何当吾世而面失之。”《万历野获编》也记载:利玛窦“性好施,能缓急。人亦感其诚厚,无敢负者。”当然,士大夫中皈依天主教者也大有人在,崇祯九年(1636)全国 38200 名教徒中,仅一等大员就有 14 人,进士 10 人,举人 11 人,生员 300 余人。

利玛窦注重在上层社会活动,曾引起非议。但是利玛窦认为,通过在上层社会发展天主教徒,会起到对全社会带动的作用,因为“有几个有地位和当官的文人,他们可以用自己的威望使那些害怕这一新鲜事物的人感到放心。”总之,利玛窦的传教方式在当时还是有一定成效的,使天主教在中国扎下根,发展起来。

6. 明清之际的天主教徒及其信仰

在明清之际的士大夫中有一部分人信仰了天主教。他们到底为什么受洗入教呢?是不是像某些学者所说,他们对西方传教士所传播的西方科学技术感兴趣才入教,而不是由于信仰的原因入教?这种说法缺乏根据。

《利玛窦中国札记》记载:“在问到基督教法的主要内容是什么时候,徐光启博士就非常确切地用了四个字来概括‘驱佛补儒’,也就是说它驱逐(佛教)偶像并补足儒生的教法。”徐光启的著述中也不止一次提到这点,其《泰西水法序》说:“余尝谓其教必可补儒易佛。”《辩学章疏》说:“诸陪臣所传事天之学,其可以补益王化,左

右儒术,救正佛法者也。”徐光启认为中国的传统儒学有所欠缺,用现在的话来说,儒学与西方文化相比,缺少终极关怀,就是缺少一种作为保障绝对真理的基础——内在反思和批判。儒学忽视理性思辨,对人生观、本体论、认识论和方法论的探讨都很薄弱。孔子论学仅限于政治伦理,而拒绝讨论生死、鬼神等形而上的问题,如:“子不语:怪力乱神。”又如:“樊迟问知。子曰:‘务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。’”又如:“未能事人,焉能事鬼?”“未知生,焉知死?”儒学的这种特色有的学者称之为实用理性,实用理性虽然排除了反理性主义的泛滥,但是也阻止了思辨理性的发展,失落了终极关怀。儒学的这种欠缺受到其他学派和外来文化的挑战,魏晋玄学就是利用先秦老庄思想对儒学进行批判和改造,同时汉末传入中国的佛教借助玄学为中介,广泛迅速地传播,大大冲击了儒学。儒释道合流便是中古中国思想界的特色,宋明理学就是在吸收、改造和批判佛道的宇宙论和认识论基础上再建的孔孟儒学。徐光启认为,佛教和道教并没有真正补足儒学的欠缺,而被改造了的新儒学又沾染了佛老虚无的弊病,只有天主教才可能取代佛老,从宇宙本原和真实道德价值方面补充儒学的欠缺。徐光启在《辩学章疏》中说:天主教“能令人为善必真,去恶必尽,盖所言上主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以耸动人心,使其爱信畏惧,发于由衷故也。”而帝王的律法、儒家圣贤的学说,只“能及人之外行,不能及人之中情。”善恶无报的说法,更使道德人心沦丧,“是以防范愈严,欺诈愈甚,一法立,百弊生。”佛教的因果报应的说法应该“使人为善去恶,不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年,而世道人心,未能改易,则其言似是而非也。”只有天主教“真可以补益王化,左右儒术,救正佛法也者。”儒学中对生死问题的阙如,也是徐光启接受天主教教义的重要原因。利玛窦向徐光启讲述灵魂不

死,死后审判等宗教观念,徐光启感到震动,他于次日问利玛窦说:“子昨所举,实人生最急事,吾闻而惊怖其言焉。不知可得免乎?今请约举是事,疏为条目,将录以为自警之首箴。”艾儒略在《大西利先生行迹》记载:“大宗伯徐公玄扈,博学多才,欲参透生死大事,惜儒者未道其详。诸凡玄学、禅学,无不拜求名师,然于生死大事究无着落。”天主教对人死后登天堂的许诺和下地狱的惩罚的教义给予徐光启很大影响,他常常告诫家人:“只要真悔,无不蒙赦矣。”所以徐光启入教既是为了以天主教取代佛教来拯救世道人心,也是试图“参透生死大事”,以期得到“身灵之保救”。

明清之际的士大夫信仰天主教,大多都是沿着徐光启这个途径。李之藻很早就和利玛窦接触,从利玛窦学习西方科学技术,但是因为他有妾,所以迟迟未能领洗。直至万历三十八年(1610)李之藻才处理妾的问题入教。艾儒略《大西利先生行迹》记载:李之藻“忽患病,京邸无家眷,利子朝夕于床第间,躬为调护。及病苦笃,已立遗言,请利子主之。利子力劝其立志奉教,得幡然于生死之际而受洗,且奉百金为圣堂用,而李公之疾亦痊矣。”李之藻在入教之前已经对天主教教义有了较深的了解,他也赞成以天主教“补儒易佛”,其《天主实义序》说:“世俗谓天幽怨不暇论,竺乾氏者出,不事其亲,亦已甚矣。而敢于幻天藐帝,以自为尊。儒其服者习闻夫天命天理天道天德之说,而亦浸淫入之。然则小人之不知不畏也,亦何怪哉?利先生学术,一本事天,谭天之所以为天甚晰,睹世之褻天佞佛也者,而昌言排之。”李之藻热衷于西方科学,这也有助于他由自然理性的途径达到信仰:“缘彼中先圣后圣,所论天地万物之理,探原穷委,步步推明,由有形入无形,由因性达超性,大抵有惑必开,无微不破。有因性之学,乃可以推上古开辟之元,有超性之知,乃可以推降生救赎之理。要于以吾自有之灵,以认造物之

主。”

杨廷筠是由佛教转向天主教信仰的士大夫的典型人物。他在受洗之前早就结识利玛窦，“与谭名理累日，颇称金兰。”但是由于知识结构和兴趣，他对于利玛窦所传播的西方科学并不能理解：“独至几何圆弦诸论便不能解。”他曾对佛教很感兴趣，由儒入禅。万历三十九年(1611)他在李之藻影响下改宗天主教。杨廷筠在李之藻宅，遇见在杭州传教的传教士郭居静、金尼阁，“欣然叩其宗旨，既而悬睹主像，竦息瞻拜，恍若大主临而命之也。”他要求两位传教士为他施洗，但是因为他有妾而遭到拒绝。杨廷筠表示不解，李之藻告诉他，这正是天主教高于佛教之处。于是杨廷筠“猛醒，痛改前非，屏妾异处，躬行教诫。于是先生鉴其诚，俾领洗焉。”杨廷筠在信仰上非常虔诚，他把对于天主的信仰看作人生意义的源头：“人不信天地之主，则已自绝于天主，即有他美，无可抵赎。”他认为信仰是一切善系行的基础，没有“敬畏天主之心，虽苦亦徒苦。”他也致力于儒学与天主教的融合，他认为：“儒者本天，故知天、事天、畏天、敬天，中华先圣之学也。”而“西学以万物本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，与吾经典一一吻合。”他也赞成以天主教补儒易佛，他认为：“今中国言入伦，言心性、言生前之事，铅概不胜采，充栋不胜读矣。独死后之说，二氏言而未真。天载之微，先儒引而未发，即有聪明才辨，安能无据创为之言，西学独能言之详确且尽也。罕言之言，是为至言，有时乎必不可废矣。”

王徵是陕西泾阳人，天启二年(1622)年进士。他在接受西方科学技术的同时接受了天主教信仰。王徵对音韵学和机械工程学都作出了贡献。他曾协助来华传教士金尼阁完成《西儒耳目资》并为之作序，该书是第一部研究用罗马字母为汉字注音的著作，据考证他还是第一个学习拉丁文的中国人。他与传教士邓玉函合译的

《远西奇器图说》是中国第一部有计划的、有条理的关于机械工程学的著作，他接受天主教信仰的动机和徐光启等人一样，也是循“补儒易佛”的途径。首先是对于生死问题的探究，24岁时，母亲的逝世，使之“哀毁痛楚”，“于一切声色世味淡如也”。但是佛道无法使他“得其至当不易之实理”，只有皈依天主教，才使他获得安身立命的依据。他希望以天主教补足中国道德所缺乏的神圣价值依据，以“畏天爱人”作为行为的规范和准绳。

韩霖是山西绛州人，天启元年(1621)举人，曾学兵法于徐光启，学制炮于传教士高一志。受徐光启影响而受洗入教，其《圣教信证》述其对天主教的信仰：“从古以来，中邦止有身世五常，尧舜孔孟之道，并无他教可以比论，历代相传，后来者故不以为前儒之学有所不足，至于佛老空无之虚谈又何足拟，正儒无不辟之。今天主教，既有生前死后之明论，补儒绝佛之大道，后来者岂犹可以为前儒之学全备无缺，无不足哉？”

朱宗元是浙江鄞县人。清顺治五年(1648)举人。青年时代受洗入教。他写了一部《拯世略说》自叙其信仰的过程：“三教百家，参悟有年，颇悉梗概，顾终无真实、确当、了彻、完全之义，使此心可泰然自安者。及观圣教诸书，始不禁跃然起曰：‘道在是！道在是！向吾意以为然者，而今果然也；向吾求之不得其故者，而今乃得其故也。’”

清初嘉定人赵仑叙其由儒入天的经过说：“即如余亦儒教中人也，幼而吟诗，长而哀集《四书五经大全》、注疏诸书，壮而屡试风檐，欣欣自得，以为道在是矣。及返而求诸理之大本大原，则穷思极虑，殚精疲神而不可得；乃知生死之故，性命之源，即孔子亦罕言之，不可得而闻焉。用是洗心涤虑，俯首入教，从此蒙昧一开，而大本大原之所在，始恍然若有以遇之，自喜非复故我矣。”

总之,明清之际中国士大夫都是沿着以天主教“补儒易佛”这个途径信仰天主教的,也算是一种时代的特色。当时入天主教的士大夫还有李应试、孙元化、金声、陈于阶、韩云、韩霞、张廌、瞿汝夔、瞿式穀、瞿式耜、李天经、李祖白、许纘曾、张星曜、诸际南、丁允泰等。

7. 南京教案

万历四十四年(1616),南京发生一次反抗天主教的政治运动,史称“南京教案”。发难者即南京礼部侍郎沈淮,沈淮三次上疏,攻击天主教,在南京两次逮捕西方传教士和中国信徒 26 人。后波及在北京及全国的传教士,十二月二十八日,万历帝降旨令在华西方传教士回国。这是天主教在明末遭受的最严重的打击。

南京教案的发生,与南京教务迅速发展有关。利玛窦在华传教一直采取较为谨慎的方式,耶稣会士中有一派人却始终热衷于直接向群众传教。自从王丰肃在南京主持教务以后,教务发展,大非往昔可比。他在洪武冈旧址盖起西式教堂,即所谓无梁殿。还在城外孝陵卫前,别置花园一所。教徒数目增至 200 余人,公开在教堂内聚会、举行宗教仪式。于是引起人们注意和怀疑。南京礼部侍郎沈淮以及南京礼部给事中晏文辉上疏请求查办王丰肃等人。其疏曰:“丰肃数年以前,深居,简出入,寡交游,未足启人之疑,民与之相忘,即士大夫亦与之相忘。迩来则有大谬不然者,私置花园于孝陵卫,广集徒众于洪武冈。大瞻礼、小瞻礼,以房虚星

昴日为会约,洒圣水,擦圣油,以剪字贴户门为记号。迫人尽去家堂之神,令人惟悬天主之像。假周济为招来,入其教者,即与以银。记年庚为恐吓,背其盟者,云置之死。对士大夫谈,则言天性,对徒辈论,则言神术,道路为之喧传,士绅为之疑虑。”

沈淮为南京教案的主力人物,他前后上疏三次,极力攻击天主教。其主要论据如下:第一、天主教的传播扰乱中国的道统,为使国内一道同风,必须严夷夏之防,尽逐西方传教士出境。他说:“职闻帝王之御世也,本儒术以定纪纲,持纪纲以明赏罚,使民日改恶勤善,而不为异物所迁焉。此所谓一道同风,正人心而维国脉之本计也。……故释道二氏,流传既久,独与儒教并驰,而师巫小术,耳目略新,即严绝之,不使为愚民煽惑,其为万世治安计,至深远也。”第二、西方传教士蓄谋不轨,为防祸未然,必须驱除西方传教士以杜绝乱源。他说:“然间左小民,每每受其簧鼓,乐从其教者。闻其广其贖财,量人而与,且曰天主之教,如此济人,是以贪愚之徒,有所利而信之,此其胸怀叵测,尤为可恶者。……有忠君爱国之士者,宁忍不警惕于此,猥云远夷慕义,而引翼之,崇奖之,俾生其羽毛,贻将来莫大之祸乎?”第三、西方天主教传教士修订历法,破坏中国纲维统纪,必须驱逐西方传教士,以使中国纲纪不坠。他说:“是举尧舜以来,中国相传纲维统纪之最大者,而欲变乱之,不异乎此为奉若天道乎?抑亦妄干天道乎?以此名曰若慕义而来,此为归顺王化乎?抑亦暗伤王化乎?”第四、西方传教士教人不祀祖宗,使人不孝不悌,破坏了中国的习俗。他说:“臣又闻其诳惑小民,辄曰祖宗不必祭祀,但尊奉天主,可以升天堂,免地狱。……今彼直劝人不祭祀祖先,是教之不孝也。由前言之,是率天下而无君臣;由后言之,是率天下而无父子。何物丑类,造此矫诬!盖儒术之大贼,而圣世所必诛,尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎?”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,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,于是各地天主教大有萎靡不振之势。

沈淮三次上疏,不仅攻击西方传教士,而且攻击当时信教的士大夫,如其第一疏说:“其说侵淫人心,即士君子亦有信向之者。”其第二疏说:“踪迹如此,若使士大夫峻绝,不与往还,犹未足深虑。”所谓士君子、士大夫者,即指徐光启、李之藻、杨廷筠等人而言。徐光启在沈淮上疏后,即上疏为天主教和西方传教士辩护,此疏即著名的《辩学章疏》。徐光启坦然承认自己就是沈淮所说信教的士大夫,“则信向之者臣也。”他说西方传教士“实皆圣贤之徒也。其道甚正,其守甚严,其学甚博,其识甚精,其心甚真,其见甚定,在彼国中,亦皆千人之英,万人之杰。”而他们所传播的天主教“真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也。”李之藻、杨廷筠等人则以另一种方式保护西方传教士,在王丰肃等人被捕以后,国内的西方传教士无处藏身,李、杨二人把他们请到家中住下来,直到禁教风潮过后。

万历四十四年(1616)七月二十一日,沈淮不等朝旨,就找个借口把西方传教士王丰肃、谢务禄、耶稣会修士钟鸣仁以及中国教徒10人逮捕。当时有个教徒“手执小黄旗,自言愿为天主死。”八月四日又逮捕耶稣会修士钟鸣礼等8人,起因是北京西方传教士为营救王丰肃等人,派人南下刊刻疏揭投递,被发觉查获。之后,南京礼部宣布了西方传教士的四大罪状:第一、天主教所谓天主耶稣“是西洋一胡耳”,耶稣被钉死于十字架上,“是胡之死罪者耳。焉有罪胡,而可名天主者乎?”所以天主教是“矫诬无礼”,“欺诳天

听”。第二、大明律有私习天文之禁。西方传教士修订历法“明犯我禁，私藏另造浑天仪等器，甚至为七政七重天之说，举天体而欲决裂之，然天下何事不可以颠倒诬惑者耶！”第三、天主教崇奉天主以及一些宗教仪式触犯了大明律禁：私家告天，书符咒水，隐藏图像。烧香集众，夜聚晓散等类。第四、“夷人煽惑愚民，从其教者，每人与银三两。此系民间歌谣遍传者。”认为其钱财来路不正，“独疑彼夷有禁咒之术”。

沈淮于万历四十五年(1617)亲自审讯王丰肃，大施严刑，谢务禄因病得免，后把二位传教士置于木笼中解送澳门。洪武冈教堂及教士住院全部拆毁，孝陵卫花园转卖他人。四年前去世的传教士林斐理，也被开棺验尸。万历帝禁教令下达后，北京的庞迪我、熊三拔两位传教士也被押解出京，次年相继病逝于澳门。不久，教案暂告平息，王丰肃改名高一志，谢务禄改名曾德昭，再度潜入内地传教。被捕中国教徒按照其与教会关系深浅，分别处置。南京教案暂告平息，但不久风波又起。万历四十七年(1619)方从哲推荐沈淮为大学士，次年又被召入北京，为礼部尚书、东阁大学士，但是他于天启元年(1621)才进京就职。沈淮与魏忠贤等人，再度向天主教发难，批评其与白莲教一样，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。

8. 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

件教案,史称“历狱”,在中国天主教历史上被称为“第二次教难”。

明末崇祯年间,耶稣会士汤若望等人编纂了一部《崇祯历书》。后来清军入关,满族人在北京建立了清王朝。因清政府迫令原有城内居民搬走,汤若望为此上书摄政王多尔衮,要求保护《崇祯历书》的刻板和天文仪器等。顺治二年(1645)清政府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,由多尔衮定名为《时宪历》,取“宪天民”之意,顺治帝还在历书封面上题了“依西洋新法”字样。后来,汤若望在《崇祯历书》的基础上加以压缩,又加进了徐光启的《学历小辨》和他自己的《远镜图说》、《历法西传》、《新法表异》等,编成《西洋新法历书》103卷。汤若望深受顺治帝器重,荣誉累加,不仅自己被封为高官,连他的父母、祖父母都受到追封。顺治帝还赐以汤若望“通玄教师”的称号,并尊称他为“玛法”(满语,意为尊重的长者、父辈或爷爷),准许他可以随时入宫求见,不拘礼节,顺治帝还多次赴汤若望的住所登门求教。当汤若望70岁生日时,朝中高官显宦都前往祝贺。

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。顺治十四年(1657)原任钦天监秋官正、祖上为西域人的吴明烜,先后两次上疏奏报汤若望所制历书推验失准,推算天象舛谬等。顺治十六年(1659)又有一个叫杨光先的人,写出《摘谬论》送呈礼部,指责汤若望所制历书有十谬,斥他不遵古法。又攻击汤若望“只进二百年历”是要清朝短命。此外,还针对天主教写了《辟邪论》,攻击汤若望“非我族类,其心必殊”。次年年底,又向礼部递上《正国体呈》。说时宪历书封面有“依西洋新法”字样,“是暗窃正朔之权以予西洋,而明谓大清奉西洋之正朔也。”但是礼部只将封面改为“礼部奏准”,了结此事。

顺治十八年(1661)正月,顺治帝逝世。年仅八岁的玄烨即位,年号康熙,实权落入辅政大臣鳌拜手中。鳌拜主张“率祖制,复旧章”,一改由多尔衮开创、由顺治帝继承的较为开明的文化政策。在复旧的浪潮中,新历法也受到冲击。事情的直接起因是,在杨光先写《辟邪论》攻击天主教时,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。他们说人类都是天主所造,是基督的后裔,中国人也不例外;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。他说:“若望借历法以藏身金门,窥视朝廷机密,若非内勾外连,谋为不轨,何故有党立天主堂于京省要害之地,传妖书以惑天下人?……种种逆谋,非一朝夕,若不速行翦除,实为养虎遗患。”康熙三年(1664)九月,汤若望、安文思、利类思、南怀仁等传教士被鞫审。汤若望当时已经73岁,而且身患重病,口舌结塞,不能讲话,只好由南怀仁为之答辩。经过7个月的数轮审判,次年三月礼部、刑部决定将汤若望一切职位名称革除,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,驱逐出境。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,人们惊慌失措。会同定案的官员们都认为是上天的示警,是对于汤若望冤案的警告。太皇太后以为天谴可畏,传谕曰:“汤若望向为先帝所信任,礼待极隆,尔等欲置之死地,毋乃太过!”太皇太后的干预,使汤若望等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,不准传教。汤若望被释放一年后,在北京逝世。

接任汤若望钦天监职务的正是杨光先。杨光先(1597—1669),字长公,安徽歙县人。他原是新安卫的荫袭副千户,后来把世职让与弟弟杨光弼,自己作为“布衣”闯入京城。因为弹劾武举人陈启新,“妄得敢言名”,“实市儉之魁也”。崇祯末年,他经人推荐为崇祯帝起用,但是由于李自成攻入北京,未能实现。他的脾气秉性好斗而暴躁,他自己描述说:“与人言事,无论兵刑礼乐,上下尊卑,必高声怒目,如争似斗。”彭孙贻《客舍偶闻》一书说“歙人杨光先好高论大言”。因为他“稍通历法,与同郡吴明烜善,明烜自谓知历,每言若望历短,光先闻之大喜,用其言疏攻若望。”杨光先被任命为钦天监监正一职,又心里发虚,先说自己“但知历理,不知历数”,要延访“博学有心计之人,与之制器作候。”后又称病休息,把制历事推给监副吴明烜,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对于该历书的准确性产生了怀疑,他命人携带历书去征求南怀仁的意见。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,康熙帝又诏谕天下不用闰月。由此,康熙帝发现杨光先对天文的无知和汤若望一案确属冤案。他把传教士南怀仁、安文思、利类思和钦天监官员马佑、杨光先、吴明烜等人召至东华门,颁旨说:“授时乃国家要政,尔等勿挟宿仇,以己为是,以彼为非;是者当尊用,非者当更改,务期归于至善。”次日又大会群臣,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。杨光先上奏说:“中国乃尧舜之历,

安有去尧舜之圣君而采用天主教历？且中国以百刻推算，西历以九十六刻推算，若用西洋历，必然短促国祚，不利子孙。”康熙帝斥之为妄言，着即以诬陷罪革职查办杨光先，又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。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。另一方面，为汤若望恢复“通微教师”的称号，并令大臣到汤若望墓前宣读皇帝的祭文：“鞠躬尽瘁，臣子之芳踪；恤死报勤，国家之盛典。”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。

9. 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 至 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。

以利玛窦为代表的葡萄牙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）利玛窦逝世之后，首先挑起礼仪之争的是其继承人龙华民。利玛窦逝世后，他继任为全国耶稣会会长。此前他对于利玛

案的传教方式已有不同意见,因为出于对利玛窦的尊重,没有表示异议。他继任会长后,对此深入研究。不久在耶稣会士内部产生两种意见,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“陡斯”的译音来代表天地主宰。第二、关于祭祖祀孔等中国礼仪是否符合教规?基督教徒是否可以参加?这些礼仪中是否含有宗教意味?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,讨论祭祖祀孔等中国礼仪以及“天主”与“上帝”译名问题。会议由在华耶稣会副会长阳玛诺主持,与会者有高一志、龙华民、金尼阁、毕方济、郭居静、李玛诺、鲁德昭、费奇观、艾儒略、黎伯劳等耶稣会士,徐光启、李之藻、杨廷筠、孙元化等天主教徒列席了这次会议。这次会议的结果,对祭祖祀孔等这个礼仪问题,决定沿用利玛窦的方式,对于译名问题则采用龙华民一派的意见。

17世纪30年代以前,在中国传播天主教的基本是由耶稣会承担的。据葡萄牙政府1585年提出的要求,教皇格列哥里十三世同意耶稣会在中国及日本传教的最高权利受辖于葡萄牙的保教权。为了打破葡萄牙控制下耶稣会对中国的垄断,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。1631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。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,但是受到耶稣会士的抵制。他们遂向菲律宾教会报告此事,并要求马尼拉大主教召开神学家和宗教法学家参加的会议,讨论中国礼仪问题。1643年多明我会士黎玉范赴罗马向教廷呈递报告,受到教皇乌尔班八世的接见。他在报告中提出17个问题,经教廷神学家的审议后,1645年9月12日由继任教皇英诺森十世发布通谕,正式作出答复。该通谕禁止中国教徒参加在孔庙举行的祭孔和在祠堂、家中举行的祭祖礼仪。为反驳多明我会的指控,1650年耶稣会派卫匡国赴罗马申辩,指出黎玉范的17个问题与事实有出入,并对其中4个问题一一驳斥。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。敬孔“似乎是单纯的社会与政治意义”,那些不带有迷信色彩的礼仪,教徒可以与非教徒一起参加。1665年杨光先发起历狱时,各省传教士被拘押在广州,其中耶稣会士19人,多明我会士3人,方济各会士1人。各派在广州召开会议讨论中国礼仪问题,历时40天,于1668年1月26日结束。会议作出42条决定,共同决议关于祭祖祀孔必须无条件服从亚历山大七世1656年的通谕。多明我会士因不同意,逃至澳门,又逃回欧洲,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,日趋激化。对于1645年和1656年两个互相抵牾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,礼仪之争进一步激化。

为了削弱葡萄牙、西班牙在海外势力的影响,教廷传信部于1663年在巴黎成立巴黎外方传教会修道院,从此法国介入海外传教势力的争夺。此前,教廷又设立宗座代牧制,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。1680年巴黎外方传教会创始人陆方济任福建宗座代牧,1687去世后,由同会颜珣继任。颜珣也反对利玛窦的传教方式,1693年颜珣向其代牧区的教徒发出七点指示,严禁中国教徒祭祖、祭孔。

在华耶稣会士把“祭祖祀孔是否会有宗教性质”的问题,提交康熙帝。1700年闵明我、徐日昇、张诚等人上疏说:“臣等管见,以为拜孔子,敬其为人师范,并非祈福佑聪明爵禄而拜也。祭祀祖先,出于亲爱之义,依儒礼亦无求佑之说,惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌,非谓祖先之魂在木牌位之上,不过抒子孙报本追远,如在之意耳。至于郊天之典礼,非祭苍苍有形之天,乃祭天地万物根源主宰,即孔子所云:郊社之典礼,所以事上帝也。”康熙帝御批:“这所写甚好,有合大道。敬天及事君亲敬师长者,系天下通义,这就是无可改处。”1704年11月20日教皇克雷芒十一世发表祭祖祀孔的禁约,次年派遣多罗为教皇特使携带此禁约来华。12月到达北京,在觐见康熙帝时,关于衔命东来发布禁约事,并未提起。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,并坚持在祭祖祀孔问题上必须遵守利玛窦成规。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,“票上写西洋某国人,年若干,在某会,来中国若干年。”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。为了阻止传教士领票,多罗南下南京发表公函,要求中国教会无条件执行1704年禁约,否则将被革除教籍。多罗公函下达后,在华的巴黎外方传教会、多明我会、方济各会的大多数人服从禁令,拒绝领印票离开中国。1710年9月25日克雷芒十一世又发布通谕,再次肯定1704年禁约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 年禁约,“自今以后凡西洋人传教或再有往中国去传教者,必然于未传教之先在天主台前发誓,谨守此禁止条约之礼。”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播,并在教廷禁约上批示道:“览此条约,只可说得西洋人等小人,如何言得中国之大理。况西洋人等无一人通汉书者,说言设论,令人可笑者多。今见来臣条约,竟是与和尚道士异端小教相同。彼之乱言者,莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”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 1842 年。中国礼仪之争使天主教在华传教事业受到一定损失。1939 年,罗马教廷才撤消禁令,宣称 1742 年本笃十四世的命令“在现在已经完全失去约束的作用”。

10. 传教士与西学东渐、中学西传

明末清初传教士来华传教的同时,把西方文化介绍到中国,把中国的文明带到西方,促进了中西文化的交往。中国文化受到西

方的影响始自明末耶稣会士东来之时,利玛窦是中国天主教传教事业的奠基者,也是最早把西学介绍到中国的人。他以介绍西学为传教的手段来结交士大夫。自利玛窦 1582 年来华到 1773 年耶稣会解散近两个世纪中,东来耶稣会士多达 478 名。这些传教士多是当时在科学上有素养的地輿学家、语言学家以及其它实用科学家,能够把欧洲文艺复兴时期发展起来的科学文化介绍给中国。这期间传入中国的西方书籍不可胜计,仅明末就有 7000 至 10000 部书来到中国。西方传教士和中国学者合作译制了大量宗教和科学书籍。耶稣会传教士对中华科学技术的发展作出了贡献,传教士中有许多人精通天文历算,其中最杰出者为汤若望和南怀仁。汤若望在明末参与修订历法,编纂成《崇禎历书》,并制作天文仪器。清初汤若望、南怀仁相继主持钦天监,汤若望增订《崇禎历书》,康熙赐名《西洋历法新书》,后收入四库全书改名《新法算书》。他还著有《新法表异》、《历法四传》和《新法历引》等,制作了浑天仪、日晷、星球仪、地平仪、望远镜和地屏。南怀仁于 1669 年改造观象台,制成新仪 6 种:黄道经纬仪、赤道经纬仪、纪限仪、象限仪、天体仪和地平仪,并将各种仪器的制法及用法绘制成图,予以解释,名为《台仪象志》。他把汤若望所遗《百年恒表》相继推至数千年,名为《康熙永年历》。

在数学方面,利玛窦与徐光启合译欧几里德《几何原本》前 6 卷,为欧洲数学传入中国之始。他们还编译有《测量法义》、《测量异同》和《勾股义》等。利玛窦与李之藻合编《圜容较义》等。汤若望撰《割圆八线表》,介绍平面三角;邓玉函撰《大测》,介绍弧三角。穆尼阁以对数表传授薛凤祚,薛氏著有《天步真原》。在地理学方面,传教士介绍西方地圆学说和世界輿图的测绘,矫正了中国人天圆地方的观念,开阔了中国人的眼界。利玛窦曾绘制题为《山海輿

地图》的世界地图,向士大夫们展示,并把所携《万国图志》作为贡品献给朝廷。他在《天主实义》和《乾坤体义》等书中介绍了地圆说,并把西方经纬度线测绘技术介绍到中国,开中国以科学方法测绘地图的先河。艾儒略著有《职方外纪》,记述海外风土;利类思等著有《西方要纪》,介绍西方国家、风俗、人物、物产及海程远近。1708年康熙帝令白晋主持对全国实地勘测,中西学者合作,历时11年,测绘完成全国地图——《皇舆全览图》,此图至今仍为全国各种地图的重要依据。

在物理学方面,汤若望著有《远镜图说》,论述望远镜的制法和原理,此为西方光学传入中国之始。邓玉函与国人王微共译《远西奇器图说》,王微自撰《诸器图说》,介绍西方器具的制作及原理。

在水利学方面,熊三拔撰有《泰西水法》,记述取水、蓄水之法及水利器具的制作,后为徐光启收入《农政全书》。当时徐光启所著《农政全书》、宋应星所著《天工开物》等注重农事、改良农业工艺的著作的出现,无疑是受到西方科技的影响。

西方炮术颇为当时统治者重视。徐光启曾向利玛窦学习火器制造,是精于西洋枪炮制作方法的第一个中国人。罗如望、阳玛诺、龙华民、罗雅各、汤若望和南怀仁等传教士都曾奉命制造火炮。汤若望著有《火攻揭要》一书,叙述各式火器的制造及应用;南怀仁著有《神威图说》,论述火炮铸造之术。

西方医学、音乐、语言学、绘画、建筑也都传入中国。邓玉函译有《人身图说》,介绍西方解剖学。康熙帝曾命西人为御医,传教士刘应等人向康熙帝进呈金鸡纳霜,医好他的病。利玛窦所进贡品中有铁弦琴一张,并译西琴八曲,庞迪我以八曲在宫中教授。康熙帝喜爱西乐,命德理格为皇子讲授西洋乐理。中国汉字采用注音符始自耶稣会士使用罗马字母注音方法,利玛窦著有《西字奇

迹》，把汉字译成拉丁字母。金尼阁著有《西儒耳目资》，用西洋拼音方法解释中国音韵之理。擅长绘画的传教士郎世宁与中国画师共同供职于内廷，使中西绘画技艺互相影响。中国建筑也有欧化影响，最明显的例子就是乾隆时建成的圆明园和长春园。西方哲学也传入中国。艾儒略的《西学凡》着重介绍亚里士多德的学说。傅泛济与李之藻合译亚里士多德《名理探》，介绍西方逻辑学。高一志（又名王丰肃）著有《斐录汇答》，“斐录”即西语“哲学”之译音。

早期耶稣会传教士努力著述，在传教的同时，向中国人介绍西方科学文化，对中国人的生活习惯和思想观念产生了很大影响，开阔了中国人认识世界的视野。同样他们也把中国文明带到西方，使西方对中国有了进一步认识，对西方文化发展也产生影响。

中国文字由传教士而传入欧洲。他们在学习中文过程中所编写的简单的中西字典传入欧洲产生了影响，使欧洲人对中国文字有所认识。金尼阁《西学耳目资》即是沟通中西文字的杰作，可谓开中西字典之先河。马若瑟撰《汉语札记》，论述中国文字的性质及构造，是西方学者介绍和研究中国文字最早的专著。白晋编著《中法字典》，钱德明编著《满法辞典》及《满洲语文典》。

中国的经籍和孔孟儒学也由传教士介绍到西方。利玛窦和金尼阁最早将《四书》、《五经》译成拉丁文。郭纳爵译《大学》，书名为《中国之智慧》。殷铎泽译《中庸》，书名为《中国之政治道德学》。柏应理等奉法国国王路易十四之命编译拉丁文本《中国之哲人孔子》，包括《大学》、《中庸》和《论语》，1687年在巴黎出版。此后欧洲学者开始注意中国，孔子也被尊为道德与哲学上的最博大的学者。卫方济译《中华帝国经典》，包括《四书》、《孝经》，可算当时最完备的译本，莱布尼茨等人关于中国的知识均受此书影响。白晋、雷孝思、刘应、马若瑟和孙璋等人对《易经》、《诗经》、《书经》和《礼

记》等都有研究。白晋、马若瑟和傅圣泽共同研究中国经籍,从中发掘与基督教教义相合之处,撰写《中国古书中基督教教义之遗迹》一书。经籍是中国文化的结晶,一切文物制度、风俗习尚无不蕴涵其中,西方人通过经籍无疑可以增强对中国的了解。

中国为文明古国,有悠久灿烂的历史。使欧洲人较深切地了解中国历史者,也全藉耶稣会士的著作。关于中国通史的著作有卫匡国的《中国史初编》、冯秉正的《中国通史》和金尼阁的《中国历史编年》等;专史和断代史有宋君荣的《蒙古史》、《大唐史纲》、刘应的《鞑靼史》和钱德明的《中国兵法考》、《中国古今音乐记》与《孔子传》等;清史有卫匡国的《鞑靼战纪》、张诚的《鞑靼纪行》、白晋的《康熙帝传》、《中国现状志》、钱德明的《乾隆御制盛京赋》等;传教史有卫匡国的《中国耶稣会士纪略》、金尼阁据利玛窦《中国札记》手稿撰写的《基督教远征中国记》、柏应理的《中国传教士之耶稣会士人名录》、《传教士在广州放逐后传教情形》和李明《中国现状新志》等。此外还有被誉为关于中国的三大名著,即竺赫德主编的《中华帝国全志》,是由 27 名传教士的报告编成的中国百科全书;哥俾恩、竺赫德主编的《耶稣会士书简集》,以通信形式介绍中国的现状和历史;在北京的耶稣会士合写的《中国论丛》,详细记述中国历史、学术和风俗等。这三种著作收录了明清之际许多西人的著述,所论问题甚多。当时许多欧洲学者关于中国问题的知识均得益于这些著作。

中国文艺作品被译成西文传入欧洲,较著名的是马若瑟所译元人纪君祥的《赵氏孤儿》,伏尔泰将译本改编成五幕剧,在巴黎演出。

被传教士带到西方的中国文明产生了影响。许多欧洲学者对中国文化进行深入研究,出现了一些“汉学家”,著名的有缪勒和戴

倍洛。伏尔泰、狄德罗等人都很推崇中国文化,17世纪德国哲学家莱布尼茨热心研究中国哲学,并欲将基督教教义与中国孔孟学说融合起来。18世纪法国重农学派赞美中国的农本主义,法国国王路易十五曾仿效中国天子亲耕藉田。中国的绘画、漆器、瓷器、丝绸及棉织品都为欧洲人所称赞,并仿效制作。中国的杂技、娱乐方式和许多风尚也纷纷传入欧洲,例如肩舆、中国扇都为上层社会所仿制。

明清之际的耶稣会传教士成为中西文化接触的媒介,他们的功绩是不可抹煞的。

11. 明清之际诸帝与天主教

利玛窦来到中国,其目标是到北京定居,归化中国的皇帝,然后带动全中国的归化。万历二十九年(1601)初,利玛窦和庞迪我一行终于来到中华大帝国的都城——北京。他们作为大西洋陪臣向万历帝进献贡品,所进献的方物有:《天帝图像》一幅、《天帝母图像》二幅、《天地经》一本、珍珠镶嵌十字架一座、报时自鸣钟二架、《万国图志》一册、西琴一张等。万历帝对其中的自鸣钟特别感兴趣,认为是天下奇物。为了自鸣钟的维修,利玛窦和庞迪我被留下来,教给调理自鸣钟的太监掌握给自鸣钟上弦的技术。此外,万历帝还很想知道欧洲宫廷的样式,利玛窦和庞迪我就把一幅以西班牙埃尔埃斯科利阿尔一地圣劳伦索宫为题的铜版画进呈给万历帝。万历帝还想知道西方帝王的丧葬礼仪,庞迪我当即将刚刚收

到的去世于1598年的西班牙国王菲利浦二世的殡葬图显示给太监,并让他转告万历帝,西班牙国王死后要安放在一个铅棺中,然后移到专门纪念国王的教堂后面的墓穴中。万历帝出于好奇心,想知道西方帝王的装束,就让太监去问传教士,是否带来西方帝王的图片。庞迪我就将一张画有戴着三重皇冠的罗马教皇和带着徽记的皇帝和国王的图片,放大了让太监转呈给万历帝。万历帝将传教士献上的圣母像、圣子像送给了他的母亲慈圣皇太后。在呈献给万历帝的礼物中,还有一张欧洲的“古翼琴”,万历帝很想领略西洋琴的韵味,于是就令平日为他奏乐的4名太监向传教士请教弹奏古翼琴的方法。庞迪我每日进宫教授弹奏古翼琴。利玛窦还为万历帝翻译了西方歌曲的歌词,就是后来广泛流传的《西琴曲意》八章:《吾愿在上》、《牧童游山》、《善计寿修》、《德之勇巧》、《悔老天德》、《胸中庸平》、《肩负双囊》、《定命四达》。由于太监们不断把利玛窦和庞迪我讲述的异域奇谈讲给万历帝听,于是万历帝很想看看这两个外国人。但是万历帝已经多年不上朝了,除了在太监和嫔妃面前他从不露面,即使大臣们也难得见他一面。他派了两名画师给传教士画像,万历帝看了身着儒服、留着长须的传教士们的画像以后,自言自语:原来他们是撒拉逊人。撒拉逊人就是从波斯来的信奉伊斯兰教的人。万历帝想给这两个外国人赏赐,于是让太监去问传教士,是否愿意作官或封爵?传教士们回答,他们不愿为官封爵,只愿在北京住下来,修道传教。但是,礼部的官员并不同意他们留居北京的请求。一再上疏,请求给予传教士们赏赐后将他们请出北京。但是万历帝担心传教士们一旦离开北京,再遣送回国,万一自鸣钟出现故障,无人能排除,所以迟迟不给礼部答复。他还在利玛窦和庞迪我被礼部官员关进会同馆的第三天下达谕旨,给予传教士们入宫觐见万历帝的殊荣。由于万历帝不

视朝已经多年,所谓“觐见”只是利玛窦和庞迪我在早朝时,由礼官引导进入皇宫,向皇帝的宝座致敬,就像皇帝亲自坐在那里时所应该做的那样。在这一仪式后,万历帝为了表示对下邦柔远之意,又“设饌三朝,宴劳阙廷”。这种种礼遇表明了皇帝对他们的友善态度,无形中确认了利玛窦和庞迪我在中国社会中非同寻常的地位。后来他们又结交了朝廷中的高官,在他们的帮助下,在北京宣武门附近租赁房屋住下来。万历帝还给予他们每月一定的津贴,《明史》中记载:“已而帝嘉其远来,假馆授粢,给赐优厚。”此后,利玛窦和庞迪我把天主教在中国进一步传播开来,使之扎下根。万历三十八年(1610),利玛窦积劳成疾,在北京逝世了。庞迪我向万历帝为利玛窦申请墓地,得到批准。这块墓地就在阜城门外的滕公栅栏(今北京市委党校院内),原来是一位太监所建的寺院——仁恩寺。墓地围墙的正门门额上刻着“钦赐”二字。次年为利玛窦举行了安葬仪式。这不仅对利玛窦本人是极大的荣誉,而且事实上,也等于使基督教在中国合法化。万历四十四年(1616)沈淮三次上疏,发动南京教案时,万历帝的态度也比较消极。对于沈淮前两次奏疏,“皇上藐若不闻,”迟迟不予批复。沈淮在南京逮捕传教士和中国教徒是没有皇帝批复的情况下实行的。直至沈淮第三次上疏,万历帝才下“禁教令”。万历帝对于天主教的态度,使之未遭到国家政权的有力干预,随着沈淮在政治舞台上的消失,反教的呼声也低下来。虽然万历帝从来没有正面接触天主教,但是天主教教会史对于万历帝的评价却很高:“他在天主教传教史中获得了他的声名,因为天主教之入中国,并且能在中国首都立定了基础,都是他在位的时候。”

崇祯帝在位期间,对于天主教持一种较为宽容的态度。崇祯二年(1629)由礼部侍郎徐光启奏请,崇祯帝准予开设历局,传教士

邓玉函、龙华民、汤若望、罗雅谷进入历局，参与修订历法。《崇祯历书》137卷就是传教士与徐光启、李之藻、李天经等人共同完成的。为了抗击后金的侵略，崇祯帝还起用汤若望制炮，当时有人反对起用西洋人，崇祯帝斥责这种见解是“悞拗偏迂”，还说：“火炮是中国长技，若望比不得外夷。”他曾经亲自书写“钦褒天学”的匾额赐予传教士，并命礼部分赐各省天主堂悬挂。官员甚至嫔妃宦官宫女都可以公开受洗入教。据《烈皇小识》、《崇祯宫词》等书记载，崇祯帝在徐光启等人的影响下，似乎也有皈依天主教的倾向，曾一度将宫中累年供奉的金银佛像尽数捣毁。《汤若望回忆录》也提到崇祯帝对于天主教的兴趣，并且对崇祯帝作了较高的评介：“他不仅使基督教得以在中国存在，甚至还曾加以褒扬与促进。”

南明永历朝廷是中国历史上一个特殊的信奉天主教的朝廷。朝中主要大臣和皇室主要成员都是正式受洗的天主教徒。皇帝因为嫔妃的缘故，没有领洗，但是由于处于战乱年代，内心非常焦虑和恐惧，所以他除了支持皇室成员入教外，他本人也每天都读圣经，早晚都以天主教的方式作祈祷。澳门的葡萄牙当局和教会为了保护他们在华的利益，与南明朝廷保持良好的关系。在中国南方的传教士因此得到传教的便利。南明朝廷初期还有一支较强的军队，对抗清军；朝廷中天主教势力很大，因此澳门葡萄牙当局对于南明朝廷仍寄予希望并给予支持。永历元年（1647），永历帝通过传教士向澳门的葡萄牙当局求援，结果得到了400名葡兵和数门威力强大的火炮的支援，使南明政权在桂林战役中大获全胜。三年（1649）永历朝廷节节败退，被迫退守广西南宁。澳门葡萄牙当局不愿再援助南明，以免开罪清政府。但是澳门的神父们和留在永历朝廷中的传教士瞿安德、卜弥格等人主张南明派遣使者赴罗马觐见教皇，争取教廷的庇护。卜弥格来到永历朝廷后，作为瞿

安德的助手,主持宫廷的传教事务,很快得到永历帝和皇室成员的好感。所以他便被选为使者,赶赴罗马求援。永历四年(1650)卜弥格带着南明皇太后和大臣庞天寿分别写给教皇和耶稣会总会长的信件和拉丁文译本以及一些礼品,启程赴罗马。他辗转经过澳门、果阿、波斯、大不里士、士麦那、威尼斯抵达罗马。在士麦那和威尼斯卜弥格都发表演讲介绍中国的历史、地理、政局以及耶稣会在中国的传教活动。1652年年底,卜弥格终于来到罗马,但是他受到冷遇和非难,对他的身份审查持续3年之久,1655年他终于通过了审查。但是受北京耶稣会派遣的卫匡国于1654年抵达罗马,他带来了清朝已经立足中原,南明政权已经无法挽回败局的消息。年底他带着教皇亚历山大七世空洞无物的复信匆匆离开罗马,返回他已经离开5年之久的中国,向永历帝复命。但是卜弥格没有能够实现他回到中国向永历朝廷呈交教皇复信的愿望,在行至中越边境时,多年的劳累和南明政权失败的消息终于击倒了他,1659年8月22日他逝世了。在他去世的前一年,于1658年11月20日的信中写道:“我将从此地往依永历皇帝,缘其母、其妻子皆曾领洗也。皇帝现在正统率四军与战象百头,及所领五国之众,进讨叛逆,光复余地。”可见他念念不忘南明政权交付的使命。

清初顺治、康熙二帝与天主教传教士都有较为密切的关系。顺治三年(1646),顺治帝颁布谕旨“钦天监印信,着汤若望掌管,所属官员,嗣后一切占候事宜,悉听掌印官员举行。”由于汤若望工作尽职尽责,后来又多次受到顺治帝的加封。顺治四年(1647)加封为太常寺少卿、顺治八年(1651)加封为通议大夫、太仆寺卿和太常寺卿,授三品衔。他的曾祖父、祖父、父亲都受封为通奉大夫,曾祖母、祖母、母亲均受封为二品夫人。顺治十年(1653)又授以他“通玄教师”的称号,加俸一倍。顺治十五年(1658)封为光禄大夫。对

于朝廷的三番五次的诰封,汤若望一再推辞,却始终未获准许。从顺治帝亲政到驾崩,在十余年中,汤若望成为这位年轻的皇帝身边一位倍受宠信的老臣,而且与他建立了一种亲密至诚的个人关系。汤若望在学问上对顺治帝循循善诱,在国事上忠言直谏,使顺治帝觉得可亲可敬可贵。他从汤若望所上的300多件稟贴中选出一部分,带在身边,随时查阅。出于信任和尊重,顺治帝亲切地称他为“玛法”(满语,意为可敬的长者、爷爷)。顺治帝颇为感慨地说:“玛法为人无比。别的人并不是爱我,只是为利禄而当官,所以常来求恩,他却表示对恩宠已满足,这真是不爱利禄爱君主啊!”顺治帝的性格暴躁而倔强,难以听进逆耳忠言,但是对汤若望的规劝却颇能接受。汤若望曾成功地阻止顺治帝御驾亲征,讨伐北上的郑成功。皇太后和众官员都对汤若望感激之至。顺治帝不仅准许汤若望在必要时随时进宫谒见,而且常常登门亲访,据记载“顺治十三、十四年,两年间访汤若望于其馆舍凡二十四次。”顺治十四年(1657)为汤若望所建的天主堂赐碑记,碑记中称赞汤若望“入中国已数十年,而能守教奉神,肇新祠宇,敬慎蠲洁,始终不渝,孜孜之诚,良有可尚。人臣怀此心以事君,未有不敬其事者也。朕甚嘉之,因赐额名曰‘通玄佳境’。”顺治帝还为碑记题了铭文:“事神尽虔,事君尽职,凡尔畴人,永斯矜式。”顺治帝厚爱汤若望主要是因为赏识其才干学识,期望他在清朝初建之时,在修订历法上多有建树,以利新朝昌盛。而汤若望则以修订历法、传播西学作为传教的方式,争取传教士在新朝立足,进而争取皇帝皈依天主教。在汤若望与顺治帝的交往中,天主教教理当然是他们谈话的一个重要内容。汤若望耐心地给顺治帝讲解耶稣受难以及诸使徒苦修等故事,也向他介绍天主教的婚葬嫁娶等礼仪和风俗。尽管少年皇帝曾听得入神,但是汤若望给这位君主施洗的期望始终未能实现,顺治帝始终

未能从信仰层面接受天主教,他曾明白表示:“朕所服膺者,尧舜周孔之道,所讲求者,精一执中之理。至于玄笈贝文,所称道德楞严诸书,虽尝涉猎,而旨趣茫然,况西洋之书,天主之教,朕素未阅览,焉能知其说哉。”

康熙帝与天主教的关系似乎更为密切。西方传教士白晋曾为他写了一部传记——《康熙帝传》。康熙帝在位期间,天主教在中国得到较大的发展。康熙帝对天主教所作的支持第一件事就是为“汤若望历狱”平反。康熙七年(1668),14岁的康熙帝临朝亲政。由于两宫皇太后屡次向他称颂汤若望的西洋历法,并说明汤若望历狱纯属受人诬陷,康熙帝决定亲自查明此案,为汤若望平反。下令革除杨光先的职务,任命南怀仁掌管钦天监事,并命令从各地被驱逐到广州的25位传教士各自返回本堂。康熙帝此举使处于危难中的天主教传教事业得以复苏并有所发展。康熙帝允许公开传教的主要原因是由于西方传教士在科学上对清朝有所贡献。汤若望、南怀仁对于历法的修订所作贡献是有目共睹的,自不必多说。三藩之乱时,南怀仁为清廷铸炮数百尊,为平乱立下大功。白晋、雷孝思等人主持测绘完成了全国地图——《皇舆全览图》。在中俄订立《尼布楚条约》时,徐日昇、张诚两位传教士担任译员,居间调停,有功于清廷。康熙帝在青年时期,曾一度热衷于西学。他命南怀仁、徐日昇、闵明我等人轮流进宫讲学,后来法籍耶稣会士张诚、白晋被任命为御前侍讲。康熙帝从他们学习几何学、测量学、解剖学和医学,并在宫中设立实验室,进行化学和药学的研究。康熙帝十分尊重传教士,在南怀仁患病期间,他屡次派人探问,并派御医诊视。南怀仁逝世后,康熙帝赐予谥号“勤敏”,并御制碑文,称颂南怀仁修历和铸炮两方面的功绩。据说,康熙帝曾去信给教皇,提出与教皇的侄女成婚,以便加强中国与欧洲的关系。虽然联姻未

成事实,但是康熙帝的信件原本至今还保留在法国外交部的档案里。由于传教士对传播西学的贡献,康熙帝于康熙三十一年(1692)发布敕令,准许天主教在中国自由传播,指出:天主教的教义大致与中国礼教相符。中国政府既允许人民信奉喇嘛教、佛教、伊斯兰教等诸外来宗教,自无禁绝天主教的理由。康熙帝对于天主教教义有较深刻的了解。康熙三十二年(1693)康熙帝患疟疾,张诚等人献上金鸡纳霜。康熙帝病愈后,赐地建立天主堂,即北堂。该堂完工后,康熙帝亲题“万有真原”匾额,并题对联一副:

无始无终,先作形声真主宰;
宣仁宣义,聿昭拯济大权衡。

康熙帝还做七律诗一首:

森森万象眼轮中,须识由来是化工。
体一何终而何始,位三非寂亦非空。
地堂久为初人闭,天路新凭圣子通。
除却异端无忌惮,真儒若个不钦崇。

康熙帝又做一首咏基督受难的七律诗:

功求十字血成溪,百丈恩流分自西。
身列四街半夜路,徒方三背两番鸡;
五千鞭打寸肤裂,六尺悬垂二盗齐。
惨动八埃惊九品,七言一毕万灵啼。

传教士也对他皈依天主教抱有期望。白晋所撰《康熙帝传》说:“这位皇帝非常尊敬天主教,而且喜欢倾听我们讲解教义。同时,由于这位皇帝的行动早就带有天主教色彩,所以我们期待上帝也将赋予他圣教的天资。”康熙帝虽然对天主教抱有好感,但是他始终没有从信仰层面接受天主教。所以当教会内部的“中国礼仪之争”日趋激烈时,他主要是从政治方面考虑这一问题。最初他想

找出一种折衷的解决方式,曾遣使向罗马教廷解释,中国祭祖祀孔的礼仪不过是一种崇敬的礼节,并不具有宗教意义。由于罗马教廷支持反对中国礼仪一派,实行过于僵硬的禁令,康熙帝认为天朝的尊严受到传教士的侮辱,中华民族固有的思想基础受到基督教教义的严重挑战,他不得不重提禁教之事,但是他比后来的君主做法要温和。康熙帝下令凡是遵守利玛窦传教成规的在华传教士,均须领印票,表明永不返回西洋,才允许在华居留。而未领朝廷印票的传教士则失去了在中国的合法居留权,被驱逐出境。在各省传教的耶稣会士的行动受到监视,发展教徒的工作受到阻挠,中国人也不敢像过去那样自由地出入天主堂崇拜天主。康熙帝病逝后,雍正帝即位,禁教的命令被更严厉地实行,开始了长达百余年的禁教。

12. 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、道光诸朝,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,例如乾隆朝官修《四库全书总目》对天主教丛书《天学初函》的评论代表了统治阶级对于天主教的想法:“西学所长在于测算,其短则在于崇奉天主以炫惑人心。所谓自天地之大以至蠕动之细,无一非天

主所手造。悠谬姑不深辨,即欲人舍其父母而以天主为至亲,后其君长而以传天主之教者执国命,悖乱纲常,莫斯为甚,岂可行于中国哉?”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。这与他们对于天主教和西学以及当时形势的认识不同有关。

康熙末年,诸皇子为争夺皇位继承权而明争暗斗。其中皇九子允禩对天主教比较友好,葡萄牙籍耶稣会士穆敬远与之来往密切;皇八子允祀受到了信奉天主教的苏努诸子的拥护。因此雍正帝登基之后,立即对他们进行镇压。雍正帝的兄弟5人死于狱中,穆敬远神父被害,苏努全家被流放。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。雍正帝即位后,就严厉推行禁教命令。一些反教的官员纷纷上疏请求禁教。雍正元年(1723),福建福安的多明我会传教士禁止教徒祭祖祀孔,有一位赞成祭祖祀孔的教徒告发西班牙籍教士没有领印票便擅自建筑教堂,男女杂处,并强迫良家少女终身不嫁等等。闽浙总督满保接状后斥天主教为邪教,下令禁教。并上奏雍正帝,称:“西洋人在各省起天主堂行教,人心渐被煽惑,请将各省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,严行饬禁。”雍正帝阅后,下令批准礼部“严行饬禁”天主教。在宫廷中供职的传教士巴多明、冯秉正和费隐等人上疏请求宽免。雍正帝召见他们解释禁教原因说:“汝等欲中国人人为天主教徒,此为汝教之宗旨,朕所稔知。果尔,则朕等将为何种人,将为汝国君之臣属耶?汝等所劝化之教徒,目中惟有汝等,一旦有事,彼等唯汝言是听。朕知今日无所畏惧,然洋船千百沓至,必将生事。”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,如杭州天主堂改为天后宫,上海天主堂改为关帝庙、南京天主堂改为积谷仓。至此全国 30 万教徒,失去“牧者”。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事件。首先是苏努案。苏努为清太祖努尔哈赤四世孙,与雍正帝为从昆弟兄。因为苏努及其诸子曾助允祀谋继立,大为雍正帝所忌。苏努子勒什亨、乌尔陈、苏尔金、库尔陈、书尔陈等信奉天主教,后来全家 74 口都先后入教,而且极其虔诚。这加深了雍正帝对于天主教和苏努一家的憎恶。先是在雍正二年(1724)苏努第六子勒什亨、第十二子乌尔陈被流放西宁,后苏努以 77 岁高龄被系锁链,连同在京子孙 39 人被流放到塞外的右卫。次年苏努死后,还被戮尸扬灰,抄没家产,其子孙尽被消除宗籍。雍正五年(1727)四月初八雍正帝的上谕指责乌尔陈等信仰天主教之虔诚说:“如苏努之子乌尔陈等,愚昧不法,背祖宗,违朝廷,甘蹈刑戮而不恤,岂不怪乎?”同年七月二十五日谕旨又称:“苏尔金、库尔陈、乌尔陈信从西洋外国之教,经朕屡次降旨,谕令悔改,伊等公然抗违,奏称:‘甘愿正法,不肯改易。’似此忘本背君,藐视国法,丧心蔑理,闻者莫不骇异。……倘诸人中有一人犯法者,不论罪情之轻重,定照此本所议,将伊等即行正法。”后苏努诸子被分发各省监禁,在恶劣的环境中,他们陆续死亡,全家遭遇十分悲惨。其次是穆敬远神父案。穆敬远是葡萄牙籍耶稣会士,于康熙三十九年(1700)来华,在宫廷中任译员多年,为康熙帝所信任。朝中大员多和他有交往,与皇子允禧、允祀关系密切,还给苏努的儿子勒什亨、乌尔陈付洗。因此触怒雍正帝,被充军到西宁。雍正四年(1726)葡萄牙国王为了营救穆敬远,曾派

遣特使率随员 80 人,携带许多珍贵礼品,前来觐见雍正帝。可是在他到北京之前,雍正帝已经于同年八月六日派人去西宁,在饭中放毒,穆敬远在忍受了 12 天痛苦之后中毒死亡。第三是赵昌案。赵昌是康熙帝最亲信随员,负责与西方传教士往来事宜。因与传教士来往,熟知其人其事,非常佩服他们的品德和学识。常常在大臣面前称赞传教士。雍正帝即位后,由于仇教官员进谗言,雍正帝把赵昌下狱论死。他在狱中领洗,教名若瑟,不久以 75 岁高龄死于狱中。雍正朝的教案对于天主教的打击超过了明末南京教案和清初历狱给予天主教带来的损失。

雍正帝在位 12 年,死后由皇四子弘历即位,即乾隆帝。他登基后,大赦天下,苏努幸存的孙辈也蒙赦归宗祧,复其黄带子,恢复了宗室地位。乾隆帝对于天主教基本继承了雍正帝禁教的政策,但是他本人并不像其父那样在感情上憎恶天主教,对于留在北京宫廷中服务的西方传教士表现得比较友好,他颁发上谕说:“国家任用西洋人治历,以其勤劳可嘉,故从宽容留。”他虽然不像其祖父康熙帝那样爱好西方科学技术,但是他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,在朝供职的传教士有:钦天监监正戴进贤、监副徐懋德及其继任者刘松龄、高慎思、安国宁、鲍有管、傅作霖、索德超等;还有宫廷画师郎世宁、艾启蒙、潘廷璋、安德义、王致诚等;宫廷钟表匠林济各、陆伯嘉、德天赐、杨自新、汪达洪等;宫廷药师罗怀忠、御医安泰。至于与外国往来文件都由传教士翻译。其中乾隆帝尤其欣赏郎世宁的绘画。西方传教士郎世宁、蒋友仁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,教徒们可以瞻礼。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。郎世宁等传教士的几次请求虽然缓解了对于天主教的打击,但是总的来说,各地对于天主教的禁绝和镇压愈演愈烈,发生了几起大教案。

在乾隆帝即位后,大赦天下,其中一位官员获释回京,设宴庆贺。而他一位信奉天主教的妹妹因为宴会上有迷信活动拒绝赴宴。该官员愤而向皇帝揭告天主教,声称满人效法汉人,受西方传教士诱惑,应严禁旗人进教,否则“我国之宗教风俗行将颠倒破坏”。乾隆帝遂命礼部下令禁止八旗信奉天主教,否则处以重刑。乾隆十一年(1746)五月,福建巡抚周学健奏称:在福安境内捕获西方传教士数人。乾隆帝上谕说:福建境内天主教的活动“种种不法,挟其左道,煽惑人心,甚为风俗之害。”“密饬地方官,严加访缉。如有天主教引诱男妇,聚众诵经者,立即查拿,分别首从,按法惩治。”这道上谕引起全国对于天主教的缉拿,次年被逮捕的桑主教和4名传教士费若望、德方济各、华若亚敬、施方济各在受尽严刑之后被分别处死。乾隆十三年(1748),在苏州传教的西方传教士黄安多、谈方济被人告发,先后被逮捕,还有教徒多人被捕。传教士和教徒被施以酷刑,黄安多被皮鞭抽嘴巴40下,又被铁锤猛击足上木夹24下,以致胫骨碎裂。他们与教徒还被逼迫践踏圣像,除个别教徒因软弱依命而行,都坚决拒绝。当时北京的传教士郎世宁、刘松龄等人极力营救,但是没有生效,黄、谈两位神父终于被绞死狱中。此案还牵连教徒近60人。江西、湖北、江南、四川等地都有镇压天主教的事件发生。在乾隆十一年至十九年(1746—1754)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。到乾隆四十九年(1784)大教案前夕,在内地秘密传教的神父已达数十位,其中仅陕西渭南地区一处,就有葡萄牙、意大利、西班牙传教士12人。同时,西安、四川眉山等地的天主堂不但存在,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。据记载,这些潜入内地的传教士沿着传教点而行,每到一个传教点,就由当地的教徒接送到另一个传教点。当第三批传教士赛撒利等4人潜入内地时,走到湖北襄阳城时,被当地的兵士拿获。从传教士呢吗·方济各身上搜出书信一封,还在留他们住宿的教徒刘绘川、刘七十家中查出圣经和圣母画像等。湖广总督特成额立即将此案奏报朝廷,乾隆帝闻奏大怒,降旨申斥广东巡抚孙士毅关防不严,致外国人潜入内地。当时正是乾隆闭关自守时期,严禁外国入进入,所以对潜入的传教士十分注意。而且在三年前发生了西北回民叛乱,因此乾隆帝怀疑西洋人此次进来,是想勾结陕甘的回民造反,对抗朝廷。由于以上原因,乾隆帝遂令全国各省将军督抚,转飭地方官吏,对传教士、教徒“迅速严拿,一并解京,归案办理。”于是大逮捕开始了,首先被抓的是接送4位意大利神父的各地教徒。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。它涉及全国十几个省份,逮捕的外国传教士18人,中国神父7人,先后死于狱中的外国传教士有6人,被抓的教徒达数百人。乾隆帝下令把外国传教士释放,有4人留京,其余的传教士离京南下。而7名中国神父和11名教徒,都在脸上刺字,然后发往伊犁

终身为奴。对于教徒三、四十人都责以大板枷号的刑罚,然后释放。此外,还对于稽查不力的地方官吏施以惩罚。

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。嘉庆帝把西方科技贬为“无知妄论”,“奇技淫巧”,一概加以排斥。嘉庆帝致英王书信说:“天朝不宝远物,凡尔国奇巧之器,亦不视为珍器。”嘉庆帝继承了前朝诸帝的禁教政策,但是乾隆五十年(1785)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。天主教活动在20年中都比较平静,直至嘉庆十年(1805)发生了德天赐案。在北京居住了27年的意大利籍奥斯定会会士德天赐神父,托一位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,秦承恩立即于嘉庆十年正月十日(1805年2月9日)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。因为当时英国侵略印度成功,并于嘉庆七年(1802)英船舰停泊广东洋面达3个月之久,似有侵华企图,所以这张地图引起了嘉庆帝的疑心。随后清廷将德天赐交刑部审讯。三月又将陈若望解到北京,立即审讯。因此嘉庆帝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。嘉庆十年(1805)五月嘉庆颁布上谕,严厉处置了德天赐等教案。德天赐被

押往热河,在额鲁特营房圈禁。寄信人陈若望以及被查获的教徒都被发往伊犁给额鲁特为奴。对管理西洋堂事务大臣常福等人也因失察而受到处罚。被查获的天主教经卷以及传教书籍都被销毁。后来嘉庆帝又下了一系列上谕,重申禁教命令,并于五月二十日批准了大臣拟订的取缔天主教的章程。其要点是:派兵看守教堂门,以监视入堂者;旗人不准参加天主教祈祷,不许结交西洋人;在钦天监供职的西洋人外出,必须事先申报,外出时派土官一人同行;拍卖四堂以外的教堂;西洋人往来信件都必须经过审查;对于奉教的官吏要革职治罪,奉教的满洲人加倍治罪等等。十一月又发一道上谕,指示两广督抚严禁西洋传教士由澳门潜入内地传教。嘉庆十六年(1811)又发起驱逐传教士的大案。五月御史甘家斌奏报:“至今仍有西洋人传教”,并请“严定西洋人传教治罪条例”。嘉庆帝于七月十九日发布上谕,规定传教习教治罪条例,以“杜邪术而正人心”。其上谕曰:“嗣后西洋人有私自刊刻经卷,倡立讲会,蛊惑多人,及旗民人等向西洋人转为传习,并私立名号,煽惑及众。确有实据,为首者即当定为绞决。其仅止听从人教,不知悔改者,发往黑龙江,给索伦达呼尔为奴;旗人销去旗档。”而且除了留在钦天监供职的传教士外,其余都遣送出境;并且严格监视在京的西方传教士,不许他们与旗民往来。这道上谕一发布,全国立即掀起搜捕教士教民的运动,在贵州、四川、湖北、湖南、北京等地都发生较大的教案。贵州巡抚颜检得到谕令后,开始查拿天主教教徒。吴国盛、张大鹏等30余人被拿获,并投入监狱,刑逼背教。吴国盛与张大鹏先后于嘉庆十九年(1814)、嘉庆二十年(1815)被处绞刑。四川总督常明非常仇视天主教,他发出告示,严禁传习天主教,各处张贴,并到处缉查传教士和教徒。传教士和教徒纷纷逃匿,但是仍有传教士和教徒被捕。徐德新主教于嘉庆二十年(1815)被新津

知县抓获,在成都被处斩,首级悬于城门3日。当处决徐德新时,有30余名教徒陪绑,后被充军边疆,永世不得回乡。中国神父赵斯定、童鳌被抓获后,前者死于狱中,后者被处绞刑。年已八旬的教徒张万效“永远枷号示众”。大多数被抓的教徒被发配新疆,给额鲁特为奴。对于表示悔改的教徒仍要杖一百,徒三年。嘉庆二十一年(1816)中国神父袁在德被捕,身受严刑拷打,多次被追问圣经中“尔国临格”四字究系何意?于次年被处绞刑,与他同时被捕的教徒均被发配伊犁。嘉庆二十三年(1818)中国神父刘翰佐被捕后,也被处以绞刑。多年在湖北磨盘山传教的刘克来神父于嘉庆二十四年(1819)被捕,受尽严刑拷打,于嘉庆二十五年(1820)被处绞刑。同时被捕的沈神父和23名教徒被充军到边远地区,永世不得回乡。在湖南传教的意大利籍神父蓝月旺于嘉庆二十年(1815)被捕,严刑拷打,被链带锁,被监禁5年,于嘉庆二十四年(1819)在长沙被处以绞刑。嘉庆十六年(1811),北京查禁天主教,驱逐西洋人,取缔修道院。

道光帝即位后,对于天主教的政策因袭了前朝诸帝的遗制——禁教,但是他性情比较温和,没有像嘉庆帝那样,多次发上谕,严酷打击天主教。在他在位期间,仅出现过几次地区性的镇压天主教事件。道光元年(1821)四川渠县刘瑞廷神父被告发,他与教徒30余人被捕,于道光三年(1823)被处绞刑。贵州两位教徒刘文元、郝开枝也于道光十四年(1834)、十九年(1839)分别被处以绞刑。道光十九年(1839)陕西汉中地区发生官方强迫300多名教徒集体背教,其中一人宁死不屈。西安有不少教徒流徙到外蒙古去避难。道光二十年(1840)在湖北传教的法国遣使会神父董文学被捕,并于十字架上被绞死。道光七年(1827)北京北堂被充公,教堂被毁;主管北堂的中国神父薛玛窦逃往南堂。修道院被解散,修生

被遣散回家。道光九年(1839)薛玛窦带领修生数人逃往口外西湾子。道光十七年(1837)钦天监监正毕学源主教“因疾致仕”。中国官员上疏曰：“已深知西历法，不必复用西洋人。”从此，西方传教士主持钦天监的历史结束。毕学源主教也于次年逝世，北京的西方传教士于是绝迹。北京的天主堂也屡遭灾祸，嘉庆十二年(1807)东堂在建立159年之后遭火灾，继被没收；嘉庆十六年(1811)西堂在建立87年之后遭火灾，继被没收；道光七年(1827)北堂在存在124年之后被充公，继被拆毁；道光十八年(1838)南堂也被关闭，北京四堂已经无一存在了。此时距解除禁教命令只有不到10年的时间了。

这段禁教的时期被教会史学家称为“中国天主教史上最悲惨的时代”。天主教在中国的传播遭到挫折和打击，变得“奄奄一息，不绝如缕了。”在18世纪初全国天主教徒有30余万，到19世纪初只有20余万了。

13. 鸦片战争后的中国天主教

鸦片战争以前，中国的天主教已经有所恢复。1773年耶稣会被教宗解散，1775年在华的耶稣会被遣使会取代。1814年耶稣会在欧洲得以恢复，1840年耶稣会总会长选派法国的南格禄、艾方济、李秀芳3位传教士来华，于1842年7月11日(道光二十二年六月四日)抵达上海。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。

1842年(道光二十二年)鸦片战争以后,清政府与英国签订《南京条约》,中国闭关锁国的局面被不平等条约打破了,海禁森严的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。《南京条约》规定:“耶稣天主教原系为善之道,自后有传教者来至中国,一体保护。”美国、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。法国使臣拉萼尼进面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,“所有康熙年间各省旧建之天主教堂,除已改为庙宇民居,勿庸查办外,其原有旧房屋,尚存者各勘明确实,准其给还该处奉教之人。”这个旨谕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,“外国人不准赴内地传教,以示区别。”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》。英约第八款:“耶稣圣教暨天主教原系为善之道,待人如己,自后凡有传授习学者,一体保护,其安分无过,中国官毫不得刻待禁阻。”美约第二十九款:“耶稣基督圣教又名天主教,原为劝人行善,凡欲人施诸己者,亦如是施于人。嗣后所有传教习教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐;凡有遵照教规安分传习者,他人毋得骚扰。”法约第十三款:“天主教原以劝人行善为本,凡奉教之人皆全获保护身家,其会同礼拜诵经等事概听其便;凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人,地方官务必厚待保护;凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者,毫无查禁,皆免惩治;向来所有或写或刻奉禁天主教各明文,无论何处,概行宽免。”1860年(咸丰十

年)中法《北京条约》第六款：“应如道光二十六年正月二十五日上谕，即颁示天下黎民，任各处军民人等传习天主教，会合讲道，建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件，应赔还交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。”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，使宗教传教自由得以载入约章之中。由于这些不平等条约的保护，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。同年教宗庇护九世任命孟振生为北京教区主教。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(1552年来华，1842年重来)、奥斯定会(1574年来华，1879年重来)、多明我会(1631)、方济各会(1633)、巴黎外方传教会(1682)、遣使会(1785)、圣母圣心会(1865)、米兰外方传教会(1858年到香港，1869年来内地)、圣言会(1879)、圣伯多禄圣保禄修会(1885)、圣母小昆仲会(1893)；主要女修会有：仁爱会(1842)、沙德圣保禄女修会(1848)、加诺萨女修会(1860)、拯亡会(1867)、圣衣会(1869)、方济各圣母传教会(1886)、多明我女修会(1889)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,如多明我会在福建传教,巴黎外方传教会在四川、贵州、云南、两广、满洲、西藏传教,方济各会在山东、山西、陕西、湖北、湖南传教,遣使会于乾隆五十年(1785)接受原耶稣会在河北、江西、河南、浙江等省的传教工作。耶稣会于1842年(道光二十二年)再次来后则分得江苏、安徽两省及河北东南部的传教区域。1847年(道光二十七年),耶稣会在上海徐家汇设立了总部,南格禄神父被任命为上海耶稣会会长。1846年(道光二十六年)要求清政府给还教产,获得了董家渡、洋泾浜、石皮弄三个地方的地产,并在董家渡建立了主教座堂。耶稣会在徐家汇先后建立了天主堂、修道院、徐汇公学、类思小学、藏书楼、天文台、圣心报馆、圣衣院、圣母院、善收院、育婴堂等一系列建筑。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。教会内部组织日益严密。早在顺治十五年(1658)在南京设立第一个宗座代牧区,及东南、西南两个宗座管理区;康熙二十九年(1690),北京、南京两处设立主教区,与澳门主教区分立;康熙三十五年(1696)又添设8处宗座代牧区。因教务发展迅速,1856年(咸丰六年)增加了陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港等代牧主教区。1879年(光绪五年),中国又划分为五大传教区:第一区为直隶、辽东、蒙古;第二区为山东、陕西、河南、甘肃;第三区为湖南、湖北、浙江、江西、江南;第四区为四川、云南、贵州、西藏;第五区为广东、广西、香港、福建。1800年(嘉庆五年)仅有6个教区,1844年(道光二十四年)有10个教区,1865年(同治四年)有22个教区,1920年有52个教

区,1926年有76个教区,1930年有100个教区,1933年有120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,外籍传教士也不断增加,到1904年(光绪三十年)外籍传教士有1110人,中国籍教士534人;1920年,外籍传教士有1417人,中国籍教士963人;1929年外籍传教士1051人,中国籍教士1563人;1936年外籍传教士1717人,中国籍教士1835人。教徒人数日益增长,1800年(嘉庆五年)全国教徒人数20万,1850年(道光三十年)增加到32万,1900年(光绪二十六年)增加到74万余人,1907年(光绪三十三年)增加到103万余人,1921年增加到205万人,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人法国殖民势力手中,在华天主教传教士同受法国政府的保护,直至20世纪初。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》,这两个条约所造成的后果之一是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唯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。

14. 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。其起因主要是由于天主教教义与中国传统文化存在矛盾与冲突,中国的统治阶级认为会冲击中国固有的伦理道德,对于统治秩序会产生破坏。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,在实际中还要超过一些。有些传教士,尤其是法国天主教传教士,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,常常通过干涉民教诉讼的方式,吸引民众信教,这样的教徒往往素质很差。传教士袒护教民,干预地方政治和司法权力,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,基督教与中国传统思想文化的矛盾和冲突也是引发教案的原因。中国封建官绅担心基督教的传播会引起“人心大变”,从而打乱现存秩序,因此把基督教斥为异端邪教,群起攻之。有些传教士不再像利玛窦等人那样尊重中国传统文化,采取变通的方式传教,而是带着一种西方民族优越感,蔑视中国传统文化,粗暴地诋毁中国传统文化,企图彻底改变中国礼俗,反对祭祖祀孔,把佛、道等宗教和民间习俗说成是邪教和迷信,引起民众反感,经常与民间迎神赛会发生摩擦。这种冲突也常常引发教案。

再次,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,采生折割,挖眼剖心以制药,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人数。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。1856年(咸丰六年)潜入广西西林传教的法国巴黎外方传教会的马奥斯多(又名马赖、马子农)及25名教徒被知县张鸣凤逮捕,并将马神父和2名教徒处死。法国驻华使臣就此案多次向清政府要求赔偿、惩办知县张鸣凤、外国公使驻扎北京和增加通商口岸等,均遭清政府拒绝。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》。其中与教案有关的条款为:西林知县张鸣凤革职永不叙用;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。

贵州青岩教案是一个发生比较早的教案。1861年4月4日(咸丰十一年二月二十五日),巴黎外方传教会贵州代牧区主教胡缚理接到法国公使给他寄来总理衙门发给的传教士护照后,以征服者自居,狂妄无礼,乘只有中国高级官员才可乘坐的紫呢大轿,由一百余人组成仪仗前呼后拥去拜会巡抚和提督,激起公愤。贵州巡抚何冠英、提督田兴恕联合致函全省官员;候补道缪焕章撰刻《救劫宝训》,倡议驱逐天主教。7月在田兴恕指挥下,团练道赵畏三率团丁焚毁青岩教会学堂,并捕杀4名教徒。法国驻华使臣逼迫清政府派专员携中法《天津条约》和《北京条约》20份往贵州张贴,遭新任巡抚韩超拒绝。次年3月,开州知府戴鹿芝将唆使教民抗缴龙灯费的法国传教士文乃耳及3名教徒处死,兴义、普安、永

宁等地地方官也闻风响应。法国公使提出将田兴恕、赵畏三、戴鹿芝等人拘传到京,押赴市曹处斩等要求,英、美、俄等国公使纷纷响应。清政府被迫妥协,于1863年(同治二年)决定:韩超交部议处;田兴恕发配新疆,何冠英病故,戴鹿芝、赵畏三阵亡,均毋庸议;田兴恕公廨拨充教堂用;缪焕章永不叙用,《救劫宝训》书板追缴销毁;赔款白银1.2万两结案。

贵州青岩教案以后,反天主教的浪潮迅速向四川、湖南、江西等地发展。湖南是一个教案多发地区。1862年(同治元年)长沙士绅发出《湖南合省公檄》,指斥天主教不敬祖宗、违背伦常、毁坏庙宇,以及诱以媚药、吸取童精等等,号召驱逐天主教。并且公议,凡“有畀屋居住者,火之;有容留诡奇者,执之;有习其教者,宗族不齿,子弟永远不准应试。”公檄传入江西,正值遣使会法国传教士罗安当到南昌索还教产,重建教堂,正在南昌应试的生童立即起来反抗,士绅领导民众大量翻印檄文、揭贴,遍贴城内外通衢,其《扑灭异端邪教公启》声称:“倘该国教士胆敢来江蛊惑,我等居民,数十百万,振臂一呼,同声相应;锄头扁担,尽作利兵,白叟黄童,悉成劲旅。务将该邪教斩除净尽,不留遗孽。”江西南昌、湖南湘潭、衡阳、清泉等地教堂、教会学校、育婴堂、教士住宅和教民房屋被毁多处。四川是教案最多、反教最激烈的地区。最为典型的是四川酉阳州的两次教案。川东主教范若瑟为了多发展教徒,不管其素质好坏都收罗进入教会。其中一些人恃势横行,引起民教冲突。而范若瑟不问是非,一发生教案就勒赔巨款。第一次教案发生于1865年(同治四年),富绅张佩超及其子张玉光愤恨教民欺辱州民,遂率数百人毁坏教堂,后来进一步发展为殴毙法国传教士玛弼乐,贴出揭贴要“诛灭洋教,斩草除根。”第二次教案发生于1869年(同治八年),州民何彩之母被教民所殴,又有种种教民不法行为,激起民众

愤恨,遂发生焚毁教堂、殴毙传教士事件。双方列阵对垒,有炮台有寨堡,争杀死斗,惨烈残酷,为近代史上最大规模的民教冲突案。此次除殴毙法国传教士1人外,教民死亡百余人,非教民死伤近千。同年法国巴黎外方传教会一会在贵州遵义被殴毙。在此期间,贵州永宁,台湾凤山,江苏扬州,安徽安庆,湖北天门,福建福州、漳浦、罗源,广东雷州,江西贵溪、定南厅、庐陵,直隶永年等地都发生了反教毁堂事件。1869年(同治八年)湖南士绅印发大量反教揭贴,号召:“凡我士农工商,务必敌忾同仇,群起报复。”全国反教情绪日益高涨,1870年(同治九年)终于爆发了震惊中外的天津教案。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。《传教章程》要点是:1、育婴堂概行裁撤,以免物议,否则只收教民幼孩,但仍须报官备案;2、中国妇女不得入教堂,修女不得来华传教;3、教士应该遵守中国法令风俗,归地方官约束,不得干涉诉讼,袒护教民;4、教士对所有教案只应就案定议,不得额外要索。教民犯罪,教士不得庇护、藏匿,违者撤回本国;5、教士护照注明赴某省传教,不得潜往他省,不得转让他人,违者逐回本国;6、教士不可滥收教民,入教者

之姓名、籍贯、职业及入教日期,应每月造册报官。教民有不法行为,应立即驱逐出教;7、教士应遵守中国体制,不得稍有僭越,不得擅用关防并向任何衙门递照会;8、此后传教士不得随意索还昔年教堂,买地建堂或租赁房屋,须经地方官查明有无风水窒碍,并征得当地绅民同意后,方可在契约上载明“本地教民公产”字样。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。1873年(同治十二年)春,川东主教范若瑟派教士张紫兰到黔江县购买民房,欲开堂设教。川东道姚覲元派人往晤范若瑟,劝其暂缓设教,免生变端,范若瑟匿而不见。8月27日法国传教士余克林及中国传教士戴明卿到县,激起民愤,被群众百余人击毙。此后四川反教风潮重起,南充、营山、邻水、江北厅、内山、涪州等地都相继都发生了教案,焚毁教堂、教士住宅及教民房屋。1874年(同治十三年)美国传教士在福建延平强行建造教堂,发生民教冲突,教堂被民众拆毁,传教士被驱逐出境。福州乌石山、龙岩等地也相继发生教案。同时,北方的山东省多次发生教案。最为典型的是兖州教案。天主教圣言会在曹州、济宁、邹县、兖州一带传教,当地是孔孟之乡,传统思想根深蒂固,反教极为激烈。从1883年(光绪九年)起,圣言会山东代牧区主教安治泰亲自策动传教士在当地强行买地建堂设教,引起民教冲突。当地士绅民众极为愤怒,纷纷发出揭贴。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。

中法战争后,长江流域反教斗争进一步高涨。1886年(光绪

十二年)重庆应试的武生拆毁美以美会医院和学堂,后来民众又纷纷加入,焚毁英国内地会房屋、法国教堂和英国领事署。1890年(光绪十六年)在大足余栋臣领导数百人武装起义,发布檄文,驱逐外国传教士。声势极为浩大,“数百里汹汹骚动”。1891年(光绪十七年)在湖南又出现大量反教宣传品,湖南士绅周汉所刊刻的朱墨套印的《谨遵圣谕辟邪全图》在民间广泛流传。这些宣传品除广泛散发,还有士子上街宣讲。外国传教士无论是天主教还是新教,都要求清政府禁止这些宣传品。总理衙门迫于外国公使的压力,咨文湖广总督张之洞,要他查办此事。张之洞致电说:“屡次严飭南北两省查禁,不遗余力,旧本甫毁,新本旋出。”他表示无能为力:“湖鄂两省赞周之歌谣者,十人而九,真不可解。长沙三书院尤佩服周,若目前周获罪,湘中必有无识、谬妄、虚骄之人迁怒长沙教民,中外之衅不可解矣!洞实不敢当此重咎,湘省亦不敢兴此波澜。”这些宣传品体现了忠君卫道思想和反对侵略、捍卫中华民族的爱国感情,对于长江中下游的反教斗争起了巨大的鼓舞作用。1891年(光绪十七年)5月,芜湖民众认为天主教耶稣会中国修女迷拐幼女,5千余人拥向教堂,推倒围墙,两位神父出逃,教堂、学校、教士住宅和海关洋楼相继被焚毁。暴动的群众在清政府的弹压下,才被驱散。随后,安庆、丹阳、无锡、金匮、阳湖、江阴、如皋等地相继发生教案。6月,武穴哥老会郭六寿率民众千余人围攻英国循道会福音堂,击毙金教士等人,并捣毁附近黄梅、蒲圻等地教堂。9月湖北宜昌法国天主教圣母堂收买幼孩,家属到教堂索还,民众群集堂外要求检查教堂。隔壁美国圣公会的苏教士竟向民众开枪,打伤1人,激起民愤。数千人冲入圣公会教堂,纵火焚毁;后又冲入圣母堂,救出育婴堂男女幼孩数十人后,将该堂烧毁,并打伤修女多人。相隔半里的河街天主堂、英人住宅和正在修筑的英

领事署也被焚毁。上海租界和徐家汇一带也出现反教揭贴。美国驻华公使向国务院报告说：“没有一个城市是安全的，上海也包括在内。”英、法、美等九国公使联合向清政府提出抗议，各国军舰开到汉口、宜昌进行武力恫吓。湖广总督张之洞以“惩凶”、赔款结案，判处民众 12 人徒刑，赔款白银 17 万余两。

长江中下游的反教斗争波及到中国北方。1891 年（光绪十七年）11 月热河朝阳金丹道会首李国珍发动大规模武装起义，占领了朝阳；在理教首领郭万清率众响应，他们以消灭外国人和传教士以及推翻清政府为号召，参加起义者达万余人。建平、平泉、开平等地教堂被毁，后在清政府的镇压下失败。

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教育婴堂残害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。士大夫阶层逐渐退出反教斗争，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贴；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。1893年（光绪十九年），瑞典行道会传教士梅宝善、乐传道到湖北麻城县宋阜镇赁房传教，遭到乡人反对，引起民教冲突，二教士为民众击毙。1894年（光绪二十年）8月，辽阳苏格兰长老会教堂被过路的吉林练军捣毁，传教士李雅各被殴毙。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贴，对英、法、美帮助日本侵略中国表示愤慨，说：“日人侵占国土，英法美反袖手旁观，此后他们必须援助中国，方准自由传教。”由对帝国主义的愤怒而引发对传教的愤慨，是成都等地教案引发的原因之一；此外当地也像全国各地一样流传教堂拐杀孩童备制药饵，是成都教案引发的又一原因。5月28日是阴历端午节，成都有掷果习俗，观众甚多，一孩童与英美会传教士发生口角，即被捕入堂中，前往交涉的3人也被拘捕，由是激起公愤。于是引发了反教的暴动，英美会教士住宅和教会医院于是夜被焚，次日又相继焚毁美国美以美会、英国内地会、法国天主堂3所，医院、育婴堂各一。天主教主教杜抗被殴伤。受成都影响，接着乐山、屏山、宜宾、雅安、灌县、阆中、泸州、大邑、冕宁、新津等地都发生了反教暴动，教堂多被焚毁。计四川各地教堂被攻毁者新教30处，天主教40处。英、美、法等国派遣兵舰在长江示威，各国公使联衔抗议，要求惩办高级官员。清政府被迫屈从，将四川总督刘秉璋革职，永不叙用。还有办理保甲局候补道周镇琼、成都知府唐承烈、华阳兼署成都候补知县黄道荣、城守营游击向慈均被撤职，交部议处。乐山知县洪祖

年、灌县知县范万选等被撤职。6名民众被处死,17名民众被处以军、流、枷、杖处罚,向法国天主教赔款白银94万余两,英美等国新教赔款4万两。

1895年(光绪二十一年)在福建古田也发生教案与四川相呼应。甲午战争中国战败,割地赔款,群情激愤。当地会党斋教人数大增,由对帝国主义的仇恨转而仇恨外国人的宗教,当他们打教时,手执红旗,上书“龙爷要征服外国人的上帝”。是年3月,斋教首领刘祥兴率众百余人杀死英国传教士史萃伯夫妇11人,受伤者5人,焚毁房屋两座。事后,古田知县王汝霖即被撤职;英美等国军舰到福州进行威胁,并组织调查团前往古田,英美领事参加会审。刘祥兴等26人被处死,17人被处以军、流,5人被处以终身监禁。

当时山东大刀会日趋活跃。1897年(光绪二十三年)11月巨野大刀会杀死德国传教士能方济、韩理,酿成巨野教案。德国乘机扩张,山东遂成为德国的势力范围。1898年(光绪二十四年)春,四川大足余栋臣等人举行武装起义,哥老会党踊跃参加,周围30多个州县纷纷响应,湖北利川县、长乐县等地哥老会闻风响应,聚众起义。同年,广西、广东、贵州等地都有杀死传教士的教案发生。山东反教斗争日趋激烈,大刀会、义和拳等民间结社成为反教斗争的核心组织。1898年(光绪二十四年)义和拳在冠县组织乡民焚毁天主堂,又在日照发动乡民反教,殴伤德国传教士薛田资。次年,义和拳在朱红灯领导下,在平原一带举行起义。1899年大刀会在肥城杀死英国传教士卜克斯。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、闽赣的斋教、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”大量杀害中国人民。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)终于爆发了最大规模的“教案”——义和团运动。

15. 天津教案

1870年(同治九年)6月爆发的天津教案导火索是天津天主教育婴堂内有不少婴孩因流行病而死亡,引起民众怀疑。教会设立育婴堂及临终洗礼的仪式的主要原因之一是追求付洗的人数,因此育婴堂收养弃婴或孤儿多多益善,送婴孩入堂者常常给以酬报,有的教民或非教民与教堂丁役为了得到酬金起见,间或诱拐幼孩呈献堂中,教会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,往往鼓励人们收拾病危或濒死小孩,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30至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,由是浮言大起,认为死孩乃教堂所杀,挖眼剖心以制药饵;是时社会上又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。桃花口居民拘送迷拐武兰珍,武氏供称受教堂门丁王三指使,出外迷拐幼孩,每人酬金5元,迷药亦由王三供给,白天出外迷拐小孩,夜间宿于教堂栅栏门席棚内,受教堂雇使迷拐幼孩者共7人等等,自是民情汹汹,乡绅集会孔庙中,书院停课,街上揭贴出现,大乱将至。6月19日天津道台周家勋往晤法国驻天津领事丰大业查问王三案情,并请检查教堂,丰大业答以系恶人造谣,不足置信。不久,天津知县刘杰又来要求立时搜查仁慈堂及教堂以平息百姓的骚乱。丰大业不肯答应,双方争辩激烈,不欢而散。次日,三口通商大臣崇厚往见丰大业,约定21日派员检查仁慈堂及教堂。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人向法国领事署理论。丰大业要求崇厚派兵弹,又认为派兵保护不力,遂暴跳如雷,于是亲往崇厚衙门,秘书长西蒙执刀相随。丰大业到衙门后,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,幸而未击中崇厚,并将崇厚随员一人砍伤。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,刘杰劝其息怒,竟然开枪相答,并击中刘杰的随员。西蒙又向群众开枪两次。群情激愤,忍无可忍,遂起群殴,将丰大业和西蒙击毙,投尸河中。其后民众又鸣锣聚众,焚毁天主堂、仁慈堂、法国领事署。外籍被杀者还有法国传教士谢福音、法使馆翻译官多玛三夫妇、法国商人沙尔昧松夫妇、俄国商人拔左夫、及普罗拓波波夫夫妇和仁慈

堂修女 10 人等人。此外还有中国教士、教民及教堂工役同时被杀。下午 5 时左右,水火会散回,在归途中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 5 个国籍,除传教士修女,还有外交官、商人。清政府得悉教案消息,深感案情严重。即于 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 国驻京公使致联衔照会于总署,随即调派军舰到天津海口和烟台进行武力恫吓。当时清政府中有剿夷和妥协两派。前者以内阁中书李如松、醇郡王等人为代表,他们认为天津民众击毙丰大业等人,“纯出义愤,宜乘机奖励,激其忠义之气,以固藩篱而御外患。”后者以尚书窦佩蘅、恭亲王等人为代表,而查办教案的曾国藩、李鸿章等人亦主张妥协政策,因为当时清政府的军事力量比较薄弱,不敌列强,所以只能以妥协的方法处理教案。曾国藩来津主要解决两个问题:挖眼剖心与迷拐幼孩与拿办凶犯问题。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此后外侨安全、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,(其中 16 人立即执行,4 人因属误杀俄人,而暂缓执行。俄驻天津领事为“缓解天津人民与津市俄商重结仇怨”和“勒索血银”,同意“分别减等办理”只处死 2 人),军徒 25 人;而赔款白银 50 余万两;天津知府张光藻、知县刘杰发配黑龙江;派崇厚为特使赴法道歉结案。

16. 巨野教案

巨野教案又称曹州教案。1897年(光绪二十三年)11月1日夜,大刀会雷继参、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。另一传教士薛田资因与门丁同宿一屋,才免于被杀。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。

德国早已觊觎山东胶州湾地区。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。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。德皇威廉一世意欲诉诸武力,首相荷亨诺劝其忍耐等待时机,认为一、二年以后必有教案问题可以作为德国行动的借口。巨野教案的发生,给了德国派遣军舰侵占胶州湾的机会。德国政府于11月6日获悉教案消息,马上电令催促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,限令守将章高元于3小时内退出炮台,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下列要求:1、山东巡抚李秉衡撤职,永不叙用;2、安治泰主教正在建筑

中的天主堂应由中方完成,为德国传教士建造住宅7所,并在山东敕建碑石一座;3、严惩凶犯,充足赔偿;4、中国保证以后不再发生此项事件;5、中德合资建筑由胶州至北京的铁路,沿路矿产由德方经营;6、赔偿德国占领胶州的所有军费。

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,“断不可先行开炮,衅自我开”。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。清政府在谈判初期企图把解决方案限制在教案范围内,认为德方所提条件已经超出范围,数次谈判,未获结果。但是当亨利亲王所率德国舰队大批开到,清政府被迫妥协,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、郓城、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》共三章十款。第一章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;第二章规定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;第三章规定德国有在山东全省优先开办各项事业的特权,把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。

17. 大足教案

中法战争后,法国教会势力在中国进一步发展,激起中国人民的民族意识,大足教案就是中国人民起而反抗侵略的重大教案之一。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。但是传教士又纠集工人重建,扩展屋基,加厚围墙。1890年(光绪十六年)教堂重修竣工,适逢灵官会期将至,法国传教士彭若瑟强迫大足知县钱葆堂出告示禁止迎神赛会和派兵守护教堂。同年8月4日(六月十九日,灵官会期)的灵官庙会被迫取消。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。传教士彭若瑟逼迫知县钱葆堂惩办“凶手”。知县钱葆堂无可奈何,只好硬说3次打教都是富绅蒋赞臣指使,遂派兵拿办。蒋避难于其表兄余栋臣家中。余即约同余翠坪、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。1893年(光绪十九年)重庆关道张华奎与法国主教舒福隆议定,以赔偿白银5万两修建教堂,并允诺缉捕余栋臣结案。

1898年(光绪二十四年)4月,巴县知县王炽昌诱捕余栋臣,械送荣昌县监禁。蒋赞臣等人获悉消息后,即率众数百人劫狱营救,将余栋臣拥归大足。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,不到10天,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,指出中国面临被瓜分的危机,宣称“自古夷狄之横,未有甚于今日者”,“本义民藏身无地,负屈呼天,爰起义兵,誓雪国耻。”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,起义军分路出动,北攻铜梁、安岳,南攻永川、江津,东攻重庆,西攻内江,所过地方,打毁教堂,没收教民财产。并在铜梁捕获中国籍教士黄用中为质。起义军队伍多达1万余人,编为100哨。远近州县,如潼南、南溪、叙州、璧山、合川、武胜、南充、遂宁等地,“计闹教三十余州县,焚毁教堂医馆二十余处”,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,“准其自新”。蒋赞臣、余栋臣力主受抚,但是张桂山等人坚决反对,欲杀华芳济和周万顺,遂招抚未果,周万顺亦被扣留。12月清政府决意进剿。先击败唐翠屏于资中,又次第击败安岳、铜梁等地起义军。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。

18. 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,在这场运动中,天主教会遭到重创。此后使之改变了在中国的传教方式,在 20 世纪初得到进一步发展。

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和权益,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 60 年代的洋务派、90 年代的维新派组成,他们虽然对学习西方文明有不同的要求层次和激进、缓进的区别,但是其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,在憎恨帝国主义入侵同时憎恨随之而来的西方文明,只知攘夷排外,而不思所以自强。后者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,并试图引进民间秘密结社义和拳以抗击帝国主义的侵略。

义和拳是清代活动于山东、直隶等省的民间秘密结社,是义和团的前身之一。以练习拳棒为主要活动形式,有的并持符念咒,降神附体。其名称最早见于 18 世纪 70 年代的档案记录。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,终于出现了由“拳”而“团”的义和团运动。义和团的名称最初见于山东巡抚张汝梅 1898 年 6 月(光绪二十四年五月)的奏折,他认为直隶、山东交界东明、冠县等地的“义民会即义和团”,练拳以“保卫身家,防御盗贼”。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。义和团参加者主要是农民、手工业者和其他劳动群众、无业游民。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。义和团缺乏统一的组织,其基本单位是坛口、坛场和拳厂,以某一城镇或自然村为基点,各自形成独立的拳团单位。每坛设老师、大师兄、二师兄等名目,主持练拳、指挥战斗及管理日常事务。妇女则组织红灯照、青灯照等组织。各坛之间,互不统属,有事临时相商,以传帖等方式联合行动。义和团等民间秘密结社具有较为严重的盲目排外思想和落后的迷信思想。由于西方文明向中国传播是在帝国主义侵略的背景下传播的,所以他们在憎恨帝国主义侵略的同时,憎恨随之而来的洋教、洋货以及铁路、采矿、轮船、电线等。他们用以抵抗外来侵略的除了长矛、大刀以外,还有神秘主义的思想、仪式及斗争方式。他们把天灾人祸和社会危机归之于西方宗教和外国人对中国事物的介入,如:“天无雨,地发干,全是教堂止住天”;“耶稣太子,亡八鬼王,流传丑教,败坏纲常。害我中国男女癫狂,变猪变鬼,其臭非常。触怒天地,开罪三光。圣贤仙佛,怒不可当。各家祖宗,悲恸凄惶。以致连年水旱瘟疫,皆由教匪,招下灾殃。”他们真的认为,只有“扫平洋人,才有下雨之期”。他们相信“念咒念符”、“烧香磕头,求神附体”,以获得超自然的神力。“附了体就成了神拳,就会刀枪不

人”。所以义和团的盲目排外思想和迷信心理影响了正义的反对帝国主义列强侵略斗争的拓展,制约了运动的整体水平。

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。义和团之所以在山东得到较大发展,是由于两任山东巡抚李秉衡、毓贤均为顽固守旧派,具有严重排外思想。他们企图利用义和团反教,对教案查办往往不严厉,义和团在他们赞助下发展很快。他们深遭西人痛恨,指名道姓要求清政府撤换他们。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,排外思想更加严重。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。他们到处劝人习拳,扶清灭洋。痛斥帝国主义侵略中国,传教士挖眼剖心,迷拐小孩等等。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,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,乘5列火车,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、四川各省。

在北京载漪、刚毅等人在宣战的当天,就指挥清军和利用义和团围攻东交民巷各国使馆。义和团开始焚毁教堂,屠杀教民,京师大乱。6月13日,东堂被焚毁,艾、李两神父被杀。次日,南堂被焚毁,所附设的学校、医院和育婴堂均被殃及。西堂也同日被焚毁,金神父被杀。教民多有死伤。教民自6月中旬多逃入西什库新北堂或东交民巷使馆躲避,当时传教士在使馆区集中了2千余教徒,在北堂集中3千余教徒。北堂被义和团围困在内,进行武装抵抗,由传教士亨利、樊国梁负责指挥防守。前后被围约两月有余,双方各有死伤。天津的义和团在清军杨寿臣率领下,于6月14日起,先后烧毁了仓门口教堂、西门里教堂、镇署前教堂、天后宫北教堂、望海楼教堂、马家口教堂等等。并对躲藏在天津紫竹林租界和教堂中的教民进行搜捕,并对罪恶多端者在坛口进行审判。

当京、津义和团活跃时,山西太原、太谷靠近榆次的村镇,以及隰州、孝义、大宁、泽州、宁乡、临县、寿阳、阳曲、五台、徐沟、潞城、高平、长子、汾州、忻州、曲沃、河津、文水、蒲县等地到处都有义和团活动,捣毁教堂,杀教士、教民。事后据统计,有义和团活动的共11州、6府、40余县。其中18处杀过教士,其余各处是杀教民。当时在山西的传教士一时绝迹。

直隶各地的义和团活动异常活跃。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,以御义和团。景州朱家河教堂武装与清军和义和团遭遇,发生武装冲突。两个外籍神父和 1000 多名教徒都被杀死。南皮县吉行村也发生教堂武装与清军和义和团冲突事件,义和团攻破教堂的防线,两个神父、100 多名教徒被杀。宣化府、献县、保定等地都有教士、教民被杀事件发生。保定地区的义和团尤其活跃,当山东义和团传入直隶后,保定民众起而响应,他们散发的揭贴写道:“女的红灯照,男的义和拳,赶也赶不散,捉也捉不完。”他们千百成群,无处不在,毁铁路,杀洋人,焚教堂,杀教士。新城、定兴、涞水、易州、固安、涿州、雄县、霸县、文安、任丘等地广大农民也群起响应。

内蒙古地区的义和团提出“保清灭洋”、“杀洋灭教”的口号,流行的义和团歌谣有:“扶大清,杀洋人,拔电杆,翻铁道,随后剿灭天主教。”当地的天主教共分 3 区,东教区因滦平知县郑文钦仇教,神父被活埋;中区西湾子总堂有教徒 5、6 千人,和义和团发生武装冲突,有 3200 多人被杀,内有神父 5 人;西南区有 800 余教徒被杀,内有神父 4 人。内蒙古西部的萨拉齐二十四顷地天主堂和义和团发生武装冲突,教堂被攻破,西南蒙古教区主教韩默理被俘,经群众公审后被处决。此外,四子王旗、鄂托克旗等地都发生义和团攻打教堂、杀死教士的事件。

山东是义和团运动的发源地。李秉衡、毓贤做巡抚时,提倡,鼓励义和拳,使之发展、壮大,渐成燎原之势。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,教徒被杀 290 人。在巨野张庄教堂被大刀会攻入,焚毁教民房屋 100 余间。

东北地区的义和团运动始于与山东、直隶接壤的的营口、朝阳、旅大、锦州及辽东等地,后来逐渐蔓延。7 月 26 日义和团民众在首领刘喜禄、张海等人带领下攻打奉天教堂。盛京副都统晋昌亲自带兵帮助义和团,攻打南关天主堂,法国传教士纪主教、艾、李 2 位教士和教徒 100 余人被杀,教堂及教民房屋被焚毁。辽阳最大的大沙岭教堂也被义和团焚毁。奉天一省被杀的天主教徒达 1500 余人,内有主教 1 人,外籍神父 10 人,中国籍神父 3 人。吉林、黑龙江的义和团运动兴起较晚。黑龙江双城、宁安、呼兰、绥化等地,凡有外国教堂的县,都出现了义和团,捣毁教堂,杀死教士。使东北三省的教会势力遭到沉重打击,据一本由外国传教士主持发行的书籍统计,“经义和团打击后,东三省教徒背教反俗者九千余众”,过去所谓“教区教务顿呈突飞猛进之气象”,一变为“颓废已极”。中国的中部、西部、西南部都爆发了空前规模的反教运动。河南巡抚裕长即裕禄之弟,倾向于义和团。在河南境内,教堂被毁者十之七八,教徒数千家遭攻掠。陕西宁强燕子砭群众百余人打死民愤甚大的天主教传教士郭西德和 4 名教民。当北方义和团兴起之时,四川的反教斗争也开展起来。群众中普遍流传:“近日中国与各国开衅,有旨驱逐教士回国。”当地的官员非常惊慌,说:“近闻有等痞棍,借口中外开兵,无端造谣纠众,抢杀教堂、教民。”大邑县唐场罗文榜建旗上书“顺清灭洋”四字,操拳练武,聚众数千人,于 7 月 9 日起事,捣毁教堂,惩办不法教民。随后四川 20 余州县民众纷纷响应,开展打教堂、逐教士、惩教民,起“勤王之师”的自发斗争。后来四川总督奎俊接受刘坤一、张之洞的建议,参加“东南互保”,各级官吏不断发布保教告示,来压服当地民众。但是在自

贡、成都等地仍不断发生打教事件。

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,派代表与各国领事会订《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。浙江巡抚刘树棠、湖南巡抚俞廉三、江西巡抚松寿等人在当时都倾向于义和团。浙江以卫、台二州反教最烈,教堂与教徒家无一幸免,也有多人丧生。衢州、温州、诸暨、宁海等地的民间秘密会党发动了反教斗争。湖北天门、枣阳、襄阳、谷城、随州、云梦、蕲州、黄梅、广济等地都先后发生捣毁教堂打击教士、教民的事件。不仅鄂东、鄂北这些边鄙地区发生反洋教斗争,即使在总督驻节的武汉,民众也有反教情绪,武昌、汉阳等地的教堂都有被骚扰的事件发生,就连张之洞调来稳定局面的清军士兵,巡逻经过租界时,也“每向西人揶揄戏侮,并有与巡捕争闹情事。”湖南的反教斗争比湖北更为激烈。五、六月间,湖南出现了大量反教揭贴、流言,群众个个摩拳擦掌,酝酿反教。仅衡州府所属衡阳、清泉、衡山、常宁、安仁6县,就捣毁教堂30余座,常德、湘潭、临湘、永州等地的教堂、教民也都受到沉重打击。各处洋教士闻讯之后,纷纷乔装打扮,仓皇出逃。在两江总督所辖三省中,江西的反教斗争最激烈。8月5日,景德镇的群众烧毁了天主堂,并杀死教民数人。随后,饶州、抚州、南康、南昌、九江、南安、建昌、吉安、赣州等府的民众都发生了反教斗争,约期焚教的揭贴、流言比比皆是,教士、教民胆战心惊,“皆有朝不及暮,夕不待旦之虑”。8、9两月,江西毁坏大教堂39座,小教堂则更多。焚抢教民1600余家,范围几乎遍及全省。安徽一省婺源、宿松、建德等地都发生了打教事件。福建自6月以后,许多地区反教气氛越来越浓烈,7月在漳州、邵武、汀州等府都发生了反教事件,仅漳州府一

地,就至少有 13 座教堂被破坏。传教士纷纷外逃,很多教堂都成了空堂。厦门群众在天主堂外高声辱骂,堂内传教士则害怕激怒民众,丝毫不敢作声。广东佛山、潮州等地都发生了反教斗争,以潮州为甚。

总之,义和团运动使在华的教会势力受到了沉重的打击,京师一带的教会几乎被全部铲平,直隶、山西、山东的教会势力受到致命的打击,内蒙古、奉天、吉林、黑龙江、河南的教会势力受到程度不等的打击。南方各省由于刘坤一、张之洞、李鸿章等人搞所谓“东南互保”政策,教会势力没有受到太大的冲击。总的估计,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,教徒则有 2、3 万人。

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,义和团运动失败了。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。

19. 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。1245 年罗马天主教会在法国里昂召开会议,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,在会上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,横穿欧亚大陆,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。教宗克莱门特五世闻知孟高维诺传教卓有成效,于1307年欣然任命他为首任汗八里总主教和东方宗主教,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。

天主教传到中国后,元朝统治者和罗马教廷建立了联系。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，所以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。其它修会如方济各会、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，李自成攻破北京，明朝被推翻。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为宗教活动两个问题。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借着殖民主义的特权,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月到任。

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于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建立了完全的外交关系。

1946年谢寿康赴比利时代表中国外长参加陆徵祥神父升任修院名誉院长的典礼,随即离任。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。黎培里虽滞留中国大陆,但无意与中国政府联系,相反地却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,天主教界爱国人士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”。

20. 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20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。造成这种局面的原因是复杂的。一方面,在相当长的时间里,一些外国传教士以中国修士在拉丁文训练和神学修养方面功夫不深为由,拒绝任命中国修士担任神职。另一方面,长期禁教限制了培养中国神职人员所需的条件。中国籍神父在明末还没有出现,清初中国籍神父仍屈指可数,直到鸦片战争后,在不平等条约的保护下,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。在他去世后, 继任的主教又是一位外籍传教士。因此, 罗文藻是从利玛窦来华的 1582 年至 1925 年近 350 年的天主教在华传教历史中唯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。1890 年在华的外国天主教传教士增至 639 人, 中国神父仅为 369 人。1896 年或 1897 年在华的欧洲籍天主教传教士为 759 人, 中国籍神父增至 409 人。1903 年至 1904 年外籍的天主教教士为 1110 人, 中国籍教士仅有 534 人。1919 年至 1920 年外籍教士为 1417 人, 中国教士已经达到 963 人。但却没有一位中国神父担任主教。

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。这 6 位中国籍主教是孙德楨 (河北安国)、朱开敏 (江苏海门)、赵怀义 (河北宣化)、陈国砥 (山西汾阳)、胡若山 (浙江台州) 及成和德 (湖北蒲圻)。从此中国天主教会才开始不间断地有了中国籍主教。1928 年至 1929 年, 中国籍教士已有 1536 人, 外籍教士为 2051 人。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,即北京总主教田耕莘、南京总主教于斌、南昌总主教周济世。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,他们是:1949年:万县教区主教段荫明、乐山教区主教邓及洲(1990年病逝)、汾阳教区主教雷震霞(1971年去世)、苏州教区主教龚品梅(现居美国)、沈阳教区主教皮漱石(1978年病逝)、西弯子教区主教张克兴(1988年去世);1950年:洪洞教区主教韩廷弼(1991年去世)、凤翔教区主教周维道(1983年病逝)、广州教区主教邓以明(1995年病逝于美国);1951年:保定教区主教范学淹(1992年病故)、周至教区主教李伯渔(1980年病故)、蒲圻教区主教李道南(1970年逝世)、襄阳教区主教易宣化(“文革”中去世)、烟台教区主教宗怀谟(1975年去世)、绥远教区主教王学明(1996年病故)、延安教区主教李宣德(1972年去世);1952年:衡阳教区主教万次章(1961年死于狱中);1955年:榆次教区主教杨广琪(秘密委任,未晋牧,1957年死于狱中)。

尽管由于有教廷任命的这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。

1958年,蒲圻教区主教李道南、献县主教赵振声、沈阳主教皮漱石和南充主教王文成等几位主教率先开始为自选主教的祝圣典礼担任主礼者。

1958年的自选自圣主教是:董光清(汉口)、袁文华(武昌)、王守谦(永年)、常守彝(宣化)、潘少卿(西弯子)、兰柏露(永平)、赵佑民(锦州)、宗怀德(周村)、董文隆(济南)、贾福善(益都)、李鸣远(曹州)、陈原才(贵阳)、王其威(保定)、李熙亭(成都)、李德培(天津)、陈独清(赣州)、胡钦明(南昌)、黄曙(徐江)、熊德涟(长沙)、李振林(凌零)、郭则谦(衡阳)、杨高坚(常德)、李树仁(岳阳)、周益齐(蚌埠)。

1959年的自选自圣主教是:李圣学(汉中)、王维民(吉林)、王瑞寰(哈尔滨)、姚光裕(北京)、涂世华(汉阳)、张鸣谦(宜昌)、李维光(南京)、郁成才(海门)、钱余荣(徐州)、沈初鸣(苏州)、王炬光(宜宾)。

1960年的自选自圣主教是:张家树(上海)、吴国焕(杭州)、舒其谁(宁波)、方志刚(温州)、张日津(烟台)。

1961年的自选自圣主教是:石邻阁(兖州)。

1962年的自选自圣主教是:何春明(开封)、刘安祉(正定)、孔令忠(昆明)、夏学谦(韶州)、李德化(太原)、高庸(汾阳)、林泉(福州)、叶荫云(惠阳)。

1963年的自选自圣主教是:石明良(重庆)、范导江(南充)。至此,中国天主教会自选自圣了50余位主教。此外,至少还有4人获选,但直至“文革”结束前未再有祝圣。

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。这是“文革”后中国主教自选自圣的第一例。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 90 余位。目前已有 30 余位自选自圣主教去世。

从本世纪 40 年代开始出现中国籍枢机以来至今,在中国大陆、台湾和香港等地华人教会中,共有 5 位中国籍天主教神职人员被教宗任命为枢机,他们是田耕莘、于斌、胡振中、龚品梅、单国玺。其中,龚品梅的枢机职衔没有得到中国天主教会的承认。

田耕莘,字聘三,山东阳谷人,圣言会会士。1890 年生,12 岁受洗入教。经过多年的修道院学习,1918 年晋铎,在山东各地传教。1933 年获委任阳谷教区宗座监牧。1939 年任宗座代牧,赴罗马由教宗庇护十二世祝圣为主教。1942 年调任青岛主教。1946 年在罗马接受教宗庇护十二世的祝圣,成为中国天主教会历史上第一位枢机。回国后在刚刚建立圣统制的中国天主教会中,就任北平教区总主教。1949 年大陆解放前夕赴美国长期居住。1959 年被罗马教廷任命为台北总主教,次年 3 月赴台就任。1966 年 3 月因病老辞职。1967 年 7 月病故。

于斌,黑龙江省兰西县人。1901 年生。在省立第一师范学校毕业后,入吉林天主教修道院,后赴上海震旦大学学习。1924 年赴罗马传信大学留学。获哲学和神学博士学位并晋铎。1933 年底回国,任中华全国公教进行会总监督。1935 年出任南京主教区主教。在此期间致力于反共宣传。抗日战争期间曾三度出访欧美各国争取对中国抗战的舆论支持和物资援助。1946 年任南京总主教。解放战争期间,于斌禀承罗马教廷的反共政策,积极支持国民党政权发动的内战,出任 1946 年 11 月国民党召开的“国民大会”的主席团成员。1947 年 10 月和 1948 年 10 月于斌两度赴美,呼吁美国各界援助国民党。在内战过程中,于斌成为亲近国民党政权的政界闻人,引起天主教界民主人士的不满。1949 年 4 月,

于斌被中国共产党列入战犯名单。大陆解放前夕,于斌于1948年底经梵蒂冈向教宗庇护十二世汇报中国政治局势后转赴美国居住,其间曾去台湾。1959年受教宗若望二十三世委派赴台恢复辅仁大学并就任校长。1969年升任枢机。1978年8月16日赴罗马参加教宗保禄六世葬礼期间突然病故。

胡振中,广东省五华县人,1925年生。青年时代在香港华南修院攻读神哲学,1952年7月在香港晋铎后在九龙服务。不久后赴罗马传信大学攻读教会法,1956年获教会法博士学位。在美国纽约、芝加哥和波士顿等地的教会机构中任职一段时间后,转赴台湾工作。在台湾苗栗的堂区神父任上,于1975年7月获委就任香港教区主教,成为继徐诚斌(1969年5月至1973年5月任香港主教)、李宏基(1973年10月至1974年7月任香港主教)之后的第三任中国籍香港主教。1985年3月胡振中主教应国务院宗教局的邀请,率香港教区代表团访问大陆的北京、上海等地,成为1949年后第一位访问内地的香港主教。1986年初胡振中主教应广东省宗教事务局的邀请,第二次访问大陆时,首次回到广东五华县探亲。1988年5月教宗若望保禄二世擢升胡振中主教为枢机。他是香港天主教会历史上第一位枢机。由于胡振中跨越了总主教级直接升任枢机,也由于香港教区的特殊地位,此项任命备受各方面的关注。1994年11月胡振中枢机接受国务院宗教局的邀请,第三次访问大陆,赴北京、武汉、西安等地参观、访问。

龚品梅,上海浦东唐墓桥人,1900年8月2日生于天主教世家。1949年10月7日由黎培里、华理柱等人祝圣为苏州第一任中国籍主教,翌年7月15日由教廷调任为上海主教,1951年兼负责南京总主教区及苏州教区。因解放后从事反对中国天主教的反帝爱国运动的活动而于1955年9月8日在上海洋泾浜天上堂主

教公署被捕,1960年被上海市中级人民法院判处无期徒刑。1985年7月3日龚品梅获得假释出狱,住在上海教区主教府,同年10月开始接待海外教会人士。1988年1月5日他被减免剩余假释考验期,恢复公民政治权利,同年5月11日获准赴美国探亲和治病。1989年5月龚品梅应教宗若望保禄二世邀请访问教廷,在罗马逗留期间会见教宗并从事与教宗举行共祭弥撒等活动。同年在美国收到教宗庆祝龚品梅晋牧40周年的贺电。1991年5月29日,罗马教廷宣布任命居留美国的龚品梅为枢机主教,并称这一任命早在1979年龚品梅尚在狱中时已经作出,只是对外保密而已。其实当时海外天主教刊物已有所透露。1991年6月28日,龚品梅在梵蒂冈由教宗授予枢机红冠。对此任命,中国天主教会和中国政府外交部均发表声明抗议,谴责罗马教廷干涉中国内政。

单国玺,河北濮阳县人,1923年生。1955年在菲律宾晋铎,1980年奉委出任台湾花莲教区主教,1987年当选台湾“中国主教团”团长,1991年转任高雄教区主教并再次当选主教团团长。单国玺历来关注有关中国天主教会的信息,并与香港教会保持密切的合作关系。1998年1月18日教宗若望保禄二世宣布擢升单国玺为枢机。这项任命填补了台湾长期没有枢机的空白,使单国玺成为继于斌之后台湾教区的第二位枢机。

21. 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入学读书。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,其它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。本着在当信当行的教义教规上服从教宗的原则,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,告知祝圣日期,请求批准。教廷传信部于26日、29日分别复电,不批准两位候选人为主教,声明主教必须由教宗自由任命,同时引用教廷圣职部1951年颁布的法令,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,中国天主教会不得不选择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。

中国天主教界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。

22. 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唯一的全国性组织,中国天主教爱国会代表会议是我国天主教唯一的全国性会议。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,为反对帝国主义、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。中国天主教团对中国天主教代表会议和会议闭会期间的中国天主教教务委员会负责。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“与其它国家的教会发展友好关系”。主教团由全国各教区的正权主教组成。

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。主教团的成员共有33位主教,他们是:邓及洲(乐山)、孔令忠(昆明)、方志刚(温州)、王学明(呼和浩特)、王其维(保定)、王维民(吉林)、王瑞寰(哈尔滨)、叶荫云(广州)、林泉(福州)、李圣学(汉中)、李树仁(岳阳)、李熙亭(成都)、李德培(天津)、吴国焕(杭州)、何春明(开封)、陈独清(赣州)、郁成才(海门)、宗怀德(济南)、张鸣谦(宜昌)、张家树(上海)、杨高坚(常德)、周益齐(蚌埠)、范导江(南充)、段荫明(万县)、赵佑民(抚顺)、涂世华(汉阳)、钱余荣(徐州)、常守彝(宣化)、韩廷弼(洪洞)、舒其谁(宁波)、傅铁山(北京)、潘少卿(西弯子)、董光清(汉口)。

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、郭印宫、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,在主教团章程中恢复了承认罗马教宗首席权和为教宗祈祷的天主教传统,在组织上和教规上与世界上其它天主教会更接近了,更易于被外界理解和接受。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,教友刘柏年先生兼任爱国会秘书长。

这次会议完成的机构和人事安排的最大特色是主教团主席和爱国会主席两个职务分别由两位人士担任,而不像上届那样由一人身兼二职。这样更有利于分清两个机构的职能。

中国天主教历史人物

1. 孟高维诺(Giovani da Montecorvino, 1247—1328)

天主教方济各会传教士。元代来华传教,中国第一个天主教教区汗八里(即大都,今北京)大主教。生于意大利萨莱诺(Salerno),1280年左右,在亚美尼亚和波斯等地传教。1289年回到罗马,教皇尼古拉四世任命他为教廷使节来华,途经亚美尼亚、波斯、印度东来,元世祖至元三十一年(1294)抵大都,觐见元帝,获准在京传教。同年他劝说汪古部唐王阔里吉思率部由原信仰聂斯托利派改宗天主教。阔里吉思改宗受到反对,孟高维诺则受到聂斯托利派的排挤和诬陷达5年之久,1299年才获昭雪。同年在大都建成第一座天主教教堂,至1318年又增建2座教堂。至1305年已有6000人受洗入教。并收养47名7岁至11岁的幼童,教以拉丁文和教会礼仪,组织圣诗队。将圣经新约和旧约圣咏译为方言。1307年教皇克雷芒五世任命他为汗八里总主教,兼理远东教务,并派遣7名主教来中国协助传教,其中3人于1308年抵达大都。1313年至1318年曾派属下教士到福建泉州、浙江杭州、江苏扬州等地传教。遗著有《书信》。

2. 方济各·沙勿略(Francisco Javier, 1506—1552)

天主教传教士。出生于西班牙纳瓦拉(Navarra), 出身贵族。早年在巴黎大学读哲学时, 结识耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉。1537年晋升神父, 1540年成为耶稣会首批成员之一。并受葡萄牙国王若奥三世派遣, 以教皇保禄三世的使者的名义航海东来。1542年抵达印度果阿, 后转至马六甲, 在新加坡、锡兰、马鲁占群岛等地传教。1549年随葡萄牙使节乘中国商船至日本山口和丰后水道沿岸地区传教。在与日本僧人的接触中, 了解到日本佛教各宗派都从中国传入, 因而认为中国文化必定发达, 若能以天主教思想影响中国, 必定进而影响日本, 乃决定到中国传教。1551年12月抵达中国广东上川岛, 因当时明朝实行海禁, 不能进入内地, 遂改道往马六甲和果阿, 等待时机。次年8月复抵上川岛, 未及潜入内地, 于同年12月病逝于岛上。遗有大量书信, 后人将其编入《沙勿略事迹》。

3. 罗明坚(Michaele Ruggieri, 1543—1607)

明末来华的天主教传教士。字复初, 生于意大利拿波利。1572年入耶稣会。明万历七年(1579)奉派抵达澳门, 学习汉语。

次年至广州传教。万历十年(1582)他与巴范济等人往肇庆,住东关佛寺,不久被逐回澳门。万历十一年(1583)同利玛窦至肇庆建堂传教。万历十三年(1585)应两广总督郭应聘之邀往浙江绍兴传教。万历十六年(1588)从澳门经里斯本抵罗马,企图游说西方国家与中国通使节以便传教,未果。卒于罗马。著有《天主圣教实录》,是为欧洲人最早用汉文写成的天主教教义纲要。

4. 利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)

明末来华的天主教传教士。字西泰,生于意大利马切拉塔(Macerata)。1568年到罗马学习法学,1571年入耶稣会,在罗马学院接受神职教育。1577年在里斯本科因布拉大学学习葡萄牙语,次年奉派前往印度果阿传教。1580年升神父。明万历十年(1582)奉耶稣会远东巡回使范礼安之命往澳门学习中文。次年随罗明坚往广州肇庆定居,在内地建立了第一个传教会所。为了适应中国的社会习俗,他削须剃发,身着僧衣,名其住所为“仙花寺”,被称为“西僧”。他延揽官员、士人参观其自制的《山海舆地全图》和仿制的地球仪、日晷等,为时人所重。同时发展了80名教徒。万历十七年(1589)移居韶州,从瞿太素研读四书五经,自行将其意译成拉丁文,并加注解,这是四书的最早的外文译本;同时向瞿太素传授西方数学、几何、力学等。万历二十二年(1594)起,在瞿太素等人的建议下,易僧服为儒服,留须蓄发,改称“西儒”。次年往南昌,结交当地士人、官员、皇族,与之谈论天文、地理、哲学等,并

作《交友论》、《西国记法》等。万历二十五年(1597)范礼安任命他为在华耶稣会会长,同时指令他以北京为永久驻地。万历二十六年(1598)随南京礼部尚书王忠铭北上,欲向皇帝面呈贡礼。后因未获准留居北京,随即南返。途中完成附拉丁字母拼音的汉字字汇。次年(1599)定居南京,与士大夫结交,声名日著。万历二十九年(1601)再次北上,向神宗皇帝进贡天主图像、圣母图像、十字架,以及自鸣钟、八音琴、三棱镜、万国图志等。此后,获准留居北京。积极与当时官员和学者交游,如徐光启、李之藻、杨廷筠、冯应京、叶向高等。他以介绍西方科学技术,如天文、地理、数学、几何等,作为传教的方式。与徐光启、李之藻等人合作翻译出版的著作有《几何原本》、《测量法义》、《同文算指》、《圆容较义》、《浑盖通宪图说》等。著有《天主实义》,主张天主教教义与孔孟之道,以及中国敬祖思想相融合,宣称中国古籍中的“天”或“上帝”,即西方所崇奉的“天主”。利玛窦容忍尊孔祭祖等社会习俗的对华传教策略,在西方和在华传教士中引起争议,并引发了后来的中国礼仪之争。还著有《畸人十篇》、《中国札记》等。

5. 龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654)

明末清初来华天主教传教士。字精华,1559年(又有1556、1565两说)生于意大利西西里,出身于没落贵族,自幼失学。1582年入耶稣会。明万历二十五年(1597)抵达澳门,先至广东韶州传教,不久即主持教务。他与利玛窦的传教方法不同,不通过传播西

方科学文化以接近中国知识阶层渐进传教,而是公开走向社会,发展教徒,要求入教者必须捣毁偶像,不得参与祭祖仪式。在2至3年内发展300余名教徒,并于万历三十一年(1603)在当地建立教堂。但是其做法与中国社会习俗冲突,不见容于当地士绅,遂被迫撤离韶州。于万历三十七年(1609)前往北京,次年继利玛窦任耶稣会中国传教区会长。万历四十四年(1616)沈灌上疏请求查办在华西方传教士,发起排外运动,龙华民在徐光启等人的庇护下匿居民间。天启元年(1621)徐光启奏请召西方传教士进京制炮以抵抗后金入侵,遂与阳玛诺等人进京。龙华民辞以不谙军事,留京传教。次年卸任区会长之职。崇祯元年(1628)在华耶稣会士在嘉定举行会议,审议利玛窦的传教方式,以及“天”与“上帝”的译名问题。龙华民反对利玛窦的传教方式,把祭祖敬孔视为迷信,不准教徒参加。但是多数人不支持他的意见。此为礼仪之争的先导。崇祯三年(1630)一度参加初期修订历法的工作,不久即退出,专心从事传教。崇祯九年(1636)赴山东济南、泰安、青州等地传教。著有《圣教日课》、《灵魂道体说》、《死说》、《地震解》等。

6. 庞迪我(Diego de Pantoja, 1571—1618)

明末来华的天主教传教士。字顺阳,生于西班牙巴德莫拉(Valdemora)。1589年入耶稣会。万历二十七年(1599)抵澳门。万历二十九年(1601)随利玛窦赴北京,后即与利玛窦一同留居北京。利氏逝世以后,与熊三拔共同请求明帝敕赐葬地。万历三十

九年(1611)与熊三拔奉旨修改历法。曾为明神宗绘制五大洲地图,每洲一幅,图的四周略志各国史地、政治、物产等。万历四十二年(1614)所著《七克》出版,收入李之藻主编《天学初函》,论述天主教伦理修养,在当时有较大影响。万历四十四年(1616)沈淮参劾西方传教士,被遣送澳门。万历四十六年(1618)卒于澳门。著有《七克》、《庞子遗铨》、《实义续编》、《人类原始》等。

7. 金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)

明末来华的天主教传教士。字四表,法国杜埃(Douai)人。1594年入耶稣会。1607年由里斯本抵达印度果阿,在当地传教两年。万历三十八年(1610)秋抵达澳门,次年春到达南京学习汉语,后往来于南京、杭州、北京、韶州等地的耶稣会之间,了解中国的教务状况。万历四十年(1612)研读有关内地传教状况的教务报告,编写了1610—1611年耶稣会中国传教区的年度报告,主张继承利玛窦的谨慎的传教方针。万历四十一年(1613)春,奉会长龙华民之命赴罗马向教皇汇报教务,请求准用汉文举行弥撒和诵念日课经,虽获批准,但未实行。1615年应邀参加耶稣会第七届大会。他在返欧途中将利玛窦遗作《中国札记》译成拉丁文,并增补利氏逝世后部分,易名为《基督教远征中国史》,1615年出版。1615至1617年间先后访问法国、德国、比利时、西班牙等国,游说各国国王支持在中国的传教活动。1618年带领16名传教士,携7000册图书,自里斯本启程东来,次年7月抵达澳门。他采用利玛窦的传

教方式,广泛结交士大夫,先后在河南开封、山西绛州、陕西西安等地开辟传教据点,并在各地印刷出版宗教书刊。崇禎元年(1628)参加在华耶稣会在嘉定召开的会议,维护利玛窦的传教方式。译著有《况义》(即《伊索寓言》)1卷、《西学耳目资》3卷,该书为一部帮助西方人学习汉语、汉学的罗马字注音字汇,对中国音韵学的研究和中国文字拼音化都有一定贡献。卒于杭州。

8. 艾儒略(Julio Aleni, 1582—1649)

明末来华的天主教传教士。字思及,生于意大利布雷西亚(Brescia)。1600年入耶稣会。万历三十八年(1610)抵澳门,教授数学。万历四十一年(1613)进入内地,在江苏、陕西、山西和浙江等地传教。曾在河南开封访求犹太教经典。万历四十四年(1616)沈淮参劾西方传教士时,在士大夫庇护下隐居民间。万历四十八年(1620)至杭州与金尼阁、李之藻、杨廷筠等人合作,编译出版西方学术著作《职方外纪》、《西学凡》、《性学确述》等。天启五年(1625)应叶向高之邀往福建传教,游历各州府,广泛结交士大夫,讲学论道。在士大夫中间有很大影响,被称为“西来孔子”。此为天主教传入福建之始。天启七年(1627)夏,在福州与叶向高论道,宣扬天主创世说,抨击佛教。后著《三山论学记》记述其事。后在泉州主持闽南教务,名其住所为“晋江天学堂”。根据《新约》四福音书编写出版《天主降生言行记略》。崇禎十四年(1641)任耶稣会中国传教区南方会长,分管南京、江西、湖广、浙江、四川教务。永

历二年(1648)出任耶稣会中国传教区会长。永历三年(1649)年卒于福建延平。

9. 徐光启(1562—1633)

明末天主教徒、科学家、官吏。字子先,号玄扈,教名保禄。上海人。万历二十四年(1596)在赵凤宇家教授家馆,随赵赴广西时途遇西方传教士郭居静,初闻天主教教义和西方科学知识。万历二十五年(1597)中举。万历二十八年(1600)赴北京应试,途经南京结识利玛窦,进一步了解天主教教义。万历三十一年(1603)又往南京,遇罗如望学习天主教教义,受洗入教。万历三十二年(1604)中进士,任翰林院庶吉士。在北京政务之余,随利玛窦等西方传教士研习欧洲近代科学,如天文、历法、数学、几何、军事、水利等。与利玛窦合译《几何原本》前6卷。万历三十五年(1607)父丧回籍守制,过南京时邀郭居静到上海开教。在宅西设立一教堂,并在亲友、佃户中发展教徒,是为天主教传人上海之始。守制期间参照《周髀算经》、《九章算术》,重新修订《测量法义》,撰写《测量异同》、《勾股义》等。守制三年后回京任翰林院检讨。与传教士合作研究历法和天文仪器,撰写《简平仪说》、《日晷图说》、《平浑图说》等。万历四十年(1612)从传教士熊三拔学习西方水利,并编成《泰西水法》6卷。次年以病归,寓居天津屯田开荒,撰写《北耕录》等。万历四十四年(1616)奉旨回京复职。当时南京礼部侍郎沈淮上疏请查办外国传教士。他上《辩学章疏》为教会和传教士辩护。在京

官员李之藻、孙元化等受其影响也领洗入教，并邀传教士至家乡开教。万历四十六年(1618)为击退后金的进攻，亲自练兵，制造火器，保卫京师。天启三年(1623)升任礼部右侍郎，后受到宦官魏忠贤排挤，回籍家居，撰成《农政全书》60卷。崇祯元年(1628)列席天主教“嘉定会议”，讨论“天主”、“上帝”的译名问题。同年，官复礼部左侍郎，不久升任礼部尚书。经崇祯皇帝准奏，由徐光启主持开局修历，起用西方传教士龙华民、邓玉函、罗雅各、汤若望等人推算历法，主持编纂《崇祯历书》，制造天文仪器。崇祯五年(1632)兼东阁大学士，入参机要。次年加太子太保，进文渊阁。卒于北京，赠少保，谥文定。葬上海徐家汇。一生著述甚丰，近年整理出版的有《徐光启集》、《徐光启著译集》、《农政全书》等。

10. 李之藻(1565—1630)

明末天主教徒、科学家、官吏。字我存，又字振之，教名良，因又号凉庵居士。生于浙江杭州。万历二十六年(1598)进士。先后任南京工部营缮司员外郎、福建学政、工部分司、州知州、南京太仆寺少卿、河道工部郎中、广东布政使、光禄寺少卿等职。约在万历二十九年(1601)于北京结识利玛窦，从其学习天主教教义和西方科学，如天文、地理、军事、水利、数学、哲学等。万历三十年(1602)重刊利玛窦《山海輿地全图》，并改名为《坤輿万国全图》。与利玛窦一起编撰《浑盖通宪图说》、《同文算指》等。多次上疏朝廷，请求翻译西洋历法书和修订历法。为利玛窦著作《天主实义》、

《畸人十篇》等作序。万历三十八年(1610)在北京患病,得到利玛窦精心护理,病愈后感悟生死大义,遂受洗入教。万历三十九年(1611)因父丧回籍守制,途经南京时邀郭居静、金尼阁等人前往杭州开教。万历四十四年(1616)沈淮上疏请求查办西方传教士,与徐光启、杨廷筠尽力庇护传教士。万历四十八年(1620)受徐光启之托,与杨廷筠遣其门人张焘赴澳门购西铕。天启元年(1621)辽沈失陷,朝廷防守需要制炮,由徐光启推荐任广东布政使及监督军需光禄寺少卿,兼管工部都水清吏司事。崇祯元年(1628)列席天主教嘉定会议,讨论“天主”与“上帝”等译名问题。崇祯二年(1629),朝廷开设历局,与徐光启同为监督,起用西方传教士龙华民、汤若望等人翻译历书,修订历法。卒于北京。译著有《乾坤体义》、《浑盖通宪图说》、《圜容较义》、《寰有诠》、《名理探》等,并编纂《天学初函》52卷,收入明末天主教文献,分理编与器编,分别为天主教教义与西方科技著作。

11. 杨廷筠(1557—1627)

明末天主教徒、官吏。字仲坚,号淇圆。教名弥额尔,因又号弥格子。浙江杭州人。万历二十年(1592)进士,知江西安县事,颇得当地民心。万历二十六年(1598)升监察御史。万历三十年(1602)在北京结识利玛窦,谈道论学。后又任顺天府少京兆、江苏学政等职。万历三十九年(1611)在杭州李之藻宅遇郭居静、金尼阁等人,进一步了解天主教教义,请求领洗入教,因其置妾未获允

准。后在李之藻劝告下与其妻分居,终于受洗入教。因原信奉佛教,改宗天主教后引起当地佛教徒攻击。万历四十四年(1616)沈灌上疏请求查办西方传教士,遂请各处传教士到家中避难,与徐光启、李之藻等人多方保护传教士。并撰《鸱鸾不并鸣说》为天主教辩护。万历四十五年(1617)奉献自己住宅为教堂。万历四十八年(1620)受徐光启之托,与李之藻遣李之藻门人张焘赴澳门购大銃4门。天启二年(1622)奉献杭州附近地产大方井为传教士墓地。崇祯元年(1628)列席嘉定会议,讨论“上帝”与“天主”的译名问题。著有《西释辨明》、《西学十诫注解》、《圣水纪言》《代疑篇》等。

12. 阳玛诺(Emmanuel Diaz, 1574—1659)

明末清初来华的天主教传教士。字演西,葡萄牙人。1601年赴印度果阿攻读神哲学。后抵澳门教授神学6年。明万历三十八年(1610)进入中国内地,与费奇观在韶州传教,不久因佛道攻击退回南雄。万历四十二年至四十三年(1614—1615)任中国日本两教区巡阅教务职。万历四十四年(1616)沈灌上疏请求查办西方传教士,被遣送澳门。天启元年(1621)奉派赴北京,协助徐光启铸造火炮。天启三年(1623)任耶稣会中国教区会长。天启六年(1626)与黎宁石往南京,因不见容当局,次年避居松江、上海、杭州等地。崇祯七年(1634)到南昌,崇祯十一年(1638)往福州。次年到宁波开教。永历二年(1648)与艾儒略避难福建延平,传教并从事著述。后复任耶稣会中国教区巡阅教务职,遂至杭州。清顺治十六年

(1659)卒于杭州,葬于大方井。著有《圣经直解》、《天主圣教十诫直诠》、《代疑论》、《景教流行中国碑颂正论》、《轻世金书》、《天学举要》、《天问略》等。

13. 卜弥格 (Michael Boym, 1612—1659)

南明来华天主教耶稣会传教士。字致远,波兰人,1646年来华,至海南岛传教。永历四年(1650)至澳门,不久奉命到南明永历帝的朝廷供职。当时朝中大臣和皇室主要成员都是天主教徒。永历帝虽然没有受洗,但是他积极支持大臣和皇室成员入教,本人也常常读圣经,以天主教的方式祈祷。同年11月底,受永历帝派遣,携带南明皇太后和大臣庞天寿写给教皇和耶稣会总会长的信,赴罗马觐见教皇,争取教廷的庇护。途中经历艰难险阻,终于在1655年得到教皇亚历山大七世致皇太后赫肋纳的回信,于次年起程返回中国向永历帝复命。永历十二年(1658)到达暹罗,因清军迫追永历帝,无法至桂林。永历十三年(1659)逝世于中越边境。著有《中国植物志》、《中国地图集》、《医钥》、《中国医法大全》、《中国道德哲学》、《中国天主教状况和皇室皈依记略》等。

14. 汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666)

明清之际来华的天主教传教士。字道未，德意志人。1611年入耶稣会。明万历四十八年(1620)与金尼阁抵澳门，两年后至广州。不久即往北京学习汉文，后奉派往西安、南京等地传教。崇祯三年(1630)年经徐光启推荐来京参加《崇祯历书》的编纂，并受命继邓玉函之后管理历局，修造天文仪器。同时利用向太监讲解天文知识的机会，在宫中传教，受洗的嫔妃、宫女、太监达140余人。崇祯九年(1636)受命设厂铸炮，两年铸大炮20门。崇祯十一年(1638)请求崇祯帝赐“钦褒天学”四字，制匾悬挂于各地天主教堂，以利于传教。崇祯十七年(1644)李自成进入北京，命留钦天监。四月清兵入京后即上书摄政王多尔衮，请求保护天文仪器和已刻《崇祯历书》书版，十一月受命掌管钦天监。清顺治三年(1646)将《崇祯历书》改订，易名为《西洋新法历书》进呈，加太常寺少卿。顺治七年(1650)赐金千两，在宣武门建天主教堂一座。顺治八年(1651)顺治帝亲政，赐以“通玄教师”称号，赐教堂匾额为“通玄佳境”。自顺治十四年(1657)起，获准邀请传教士到内地公开传教。经常被顺治帝召入宫内咨询，并被尊称为“玛法”(满语可敬之父)。康熙三年(1664)被杨光先所参劾，下狱。次年被释放，恢复原职衔和“通微教师”(为避康熙之讳“玄”改“微”)之称号。卒于北京。著有《主制群征》、《主教缘起》、《真福训论》、《古今交食考》、《汤若望奏疏》和《汤若望回忆录》等。

15. 卫匡国 (Martinus Martini, 1614—1661)

明末清初来华天主教传教士。字济泰,意大利人。明崇祯十六年(1643)来华,初在浙江传教。当地被清军攻占,遂游历各省,远至北京及长城一带,测定各省重要都邑位置,绘制地图。清顺治三年(1646)返回杭州,在兰溪建立一教堂。顺治五年(1648)付洗250人,其中多有读书人,并有云南籍进士一人。后又远至福建漳州。当时在华传教士对于祭祖敬孔问题有分歧,遂派卫匡国往罗马,汇报中国教务,请示对于中国礼仪的政策。顺治七年(1650)起程,由福建经菲律宾,乘船绕道爱尔兰而至挪威、德国、比利时等地,在阿姆斯特丹将其名著《中国新图》付印。1654年始抵罗马,觐见教皇亚历山大六世,关于中国礼仪问题,“悉如其请,加以批准”。顺治十四年(1657)返回杭州,得到总督佟国器的支持,购地建堂,使当地教务得到发展。顺治十八年(1661)卒于杭州,葬大方井。著有《中国新图》、《天主理证》、《灵性理证》、《逖友篇》以及拉丁文《中国上古史》等。

16. 南怀仁 (Ferdinand Verbiest, 1623—1688)

清初来华的天主教传教士。字敦伯,一字勋卿。比利时人。

1641年入耶稣会。清顺治十六年(1659)来华,先在陕西传教。次年奉召至北京,协助汤若望修订历法。康熙三年(1664)与汤若望同被杨光先参劾,下狱。次年获释幽居北京。康熙七年(1668)复被起用,次年被任命为钦天监监副,主持编制《时宪书》。康熙十三年(1674)奉命制造观象台天文仪器,升任钦天监监正,加太常寺少卿。康熙十七年(1678)撰《康熙永年历法》32卷,加通政司通政使衔。康熙十九年(1680)奉命铸造大炮320门,次年完成,并撰《神威图说》70卷,于康熙二十一年(1682)进呈,加工部右侍郎。于康熙十五年(1676)俄国派遣使臣斯巴法里出使中国时,充任清廷译员。卒于北京。著有《仪象志》、《赤道南北星图》、《坤舆全图》、《教要序论》等。

17. 罗文藻(1616—1691)

天主教第一位中国籍主教。字汝鼎,号我存。教名额我略。福建福安人。明崇祯六年(1633)由方济各会意大利神父利安当施洗入教,与利安当等人往南京、北京等地。五年后被派遣到澳门,后又往马尼拉,在多明我会主办的圣多玛斯学院半工半读。清顺治七年(1650)入多明我会。顺治十一年(1654)在马尼拉升神父后回国传教。康熙四年(1665)再往马尼拉,筹措传教经费,并受当地多明我会、方济各会和耶稣会之托,回国视察各省修会所辖教务,遍历闽、浙、赣、粤、晋、鲁、湘、川及江南、直隶诸省。康熙十二年(1674)教皇克雷芒十世提名罗文藻为主教,三年后始接到委任书。

为避免与葡萄牙保教权发生矛盾,当即去函罗马教廷谦辞。两年后接到教廷传信部及多明我总会长来函,劝其接受,指示前往马尼拉受祝圣。但遭到多明我会驻马尼拉省会长嘉德朗的反对,并命其在当地华侨中传教,不准回国。后得到奥斯定会帮助,潜行返国。直至康熙二十四年(1685)才在广州由意大利主教伊大任为其祝圣,成为第一位中国籍主教。康熙二十七年(1688)他祝圣万其渊、吴渔山、刘蕴德3位中国籍神父。卒于南京。

18. 吴渔山(1632—1718)

清代天主教中国籍神父、书画家。本名启历,改名历,以字行,号墨井道人,教名西满·沙勿略。江苏常熟人。早年随江苏王时敏学画,善画竹,尤精山水,取酬以奉老母。大约在康熙十四年(1675)受洗入教。康熙二十年(1681)随西方传教士柏应理至澳门,寓居三巴堂。次年入耶稣会,并攻读拉丁文、神学、哲学和教律。康熙二十七年(1688)在南京由罗文藻祝圣为神父,为最早由中国籍主教所升擢的3名中国籍神父之一。其后传教于上海、嘉定等地凡30年。逝世于上海,葬南门外圣母堂耶稣会墓地。著有《墨井诗钞》、《三巴集》、《墨井题跋》各1卷,李杕辑有《墨井集》5卷。

19. 徐日昇(Thomas Pereira, 1645—1708)

清初来华天主教传教士。字寅公,葡萄牙人。1663年入耶稣会。康熙十一年(1672)来中国澳门,次年经南怀仁推荐进京,供职钦天监,协助修订历法,兼任宫廷音乐教师。康熙二十八年(1689)中俄尼布楚条约谈判时,徐日昇任中方代表团拉丁文翻译,随大臣索额图北往中俄交界尼布楚,勘议两国疆界。俄方代表戈洛文要求徐日昇等人背着中方代表团在草约的拉丁文本中加上一些有利于俄方的内容,遭到拒绝,徐日昇等人表示不能辜负康熙帝对他们的信任。所签订的尼布楚条约基本维护了中国的领土主权。康熙三十年(1691)为耶稣会中国教区巡阅使,因得知多明我会传教士在浙江兰溪所建教堂被浙江巡抚所禁,乃上疏康熙帝要求解除教禁。次年康熙帝批准弛禁天主教,“各处天主堂照旧存留,凡进香供奉之人照常行走,不必禁止。”康熙四十五年(1706)任耶稣会中国教区副会长。卒于北京。徐日昇精通音乐,康熙帝敕撰《律吕正义》中续编5卷为徐日昇等人所著,前4卷论中国音乐,末卷与遣使会传教士德理格合著,论西方音乐。

20. 郎世宁 (Giuseppe Castiglione, 1688—1766)

清代来华天主教修士、画家、建筑家。生于意大利米兰。1707年在热那亚入耶稣会。康熙五十四年(1715)抵达中国澳门。不久即往北京协助传教。来华之初汉名作宁石,进京之后作士宁及石宁,较后作世宁,字若瑟。到京后由马国贤引见康熙帝,任康熙、雍正、乾隆三朝宫廷画师。在绘画中融合中西技法,所绘《聚瑞图》、《百骏图》尤为著名。有些画记录了当时的政治活动,如创作于乾隆朝的《万树园赐宴图》、《平定伊犁回部得胜图》等大幅实录性作品。他把西方绘画技法传入中国,淮关监督年希尧《视学》一书,就是在他的帮助和指导下完成的,此为第一部关于西洋绘画透视法则的专著。他还为当时的天主教堂创作不少宗教油画,如东堂的耶稣圣心像等。曾多次向乾隆帝请求弛禁天主教,为维护天主教在华传播起了一定的作用。乾隆三十一年(1766)逝世于北京,乾隆帝给以侍郎衔,并赐银 300 两。

21. 刚恒毅 (Celso Costantini, 1876—1958)

首任罗马天主教宗座驻华代表。字高伟,意大利人。1892年进修道院学习哲学,1897年入罗马大学,1899年升神父。求学期

间,醉心艺术,1906年编《艺术史》,1913年在米兰创刊《圣教艺术》。1918年任公高蒂亚副主教,1920年任阜姆署理主教,次年升任领衔主教。罗马教廷为了应付“五四”以后中国民族的觉醒,决定采取使天主教“中国化”的措施。为实施这一计划,1922年教皇庇护十一世任命刚恒毅为宗座驻华代表。9月由威尼斯乘船来华,11月抵达香港,遂向中国全国主教发出公函,声明教廷代表协助各主教发展教务。1924年5月15日至6月12日受教皇委托在上海召开第一次全国天主教主教会议,各教区的修会主要负责人43人出席。这次会议的主题是要求迅速建立一个中国化的天主教会。会议把中国教区重新划分为17个大教区。1923年至1924年成立湖北蒲圻监牧区、河北蠡县监牧区,1926年升级为代牧区,又连续成立宣化、汾阳、台州、海门4代牧区。同年9月率6位代牧区主教赴罗马,由教皇庇护十一世亲自祝圣。1927年返回北京。1929年创立主徒会,此为一个完全中国人的修会,立会院于宣化。1932年因病辞职回国。1935年被任命为传信部次长。1952年升任枢机主教。

22. 雷鸣远(Frederic Vincent Lebbe, 1877—1940)

近代来华天主教传教士。字振声,比利时人。1895年入巴黎遣使会,攻读神哲学。清光绪二十七年(1901)来华,次年在北京升任神父。曾帮助天主教徒英敛之创办《大公报》。1912年任天津教区副主教。在天津创办《广益录》,传播西方科学文化,后改为

《广义报》。与中国神职人员王近仁、成捷三、刘俊卿等人创立中华公教进行会,以《广义报》为华北通讯机关。1913年返欧,游说募捐,在天津创办师范学校。1914年在中华公教进行会第一次大会上当选为监督。1915年创办《益世报》,主张使用语体文。与马相伯、英敛之等人召开中国社会改良会。一向主张中国人自办教会。1916年天津法国领事以保护老西开天主教堂为名,扩展租界,引起天津人民强烈抗议,雷鸣远于《益世报》发表公开信,声援天津人民,反对法国的行径。触怒法国人,被迫出走。1917年至浙江绍兴、宁波等地传教。1920年返欧,在中国留法、比的勤工俭学的学生中积极活动,发展教徒,组织中国学生公教家庭,企图抵制共产主义思想在学生中的传播。1926年再度来华,次年加入中国籍。1930年创立耀汉小兄弟会(又名圣若翰小兄弟会)。1933年退出遣使会,人自立耀汉会。中国抗日战争期间,率领会士和教徒赴前线救护伤员,曾任国民党军队前线救护队队长、卫生连连长。1937年在《益世报》发表文章,鼓吹抗日,抨击敌伪,遂被迫停刊。1938年应蒋介石之邀赴汉口商议华北地区民运工作,组成华北战地督导民众服务团,自任团长。1940年为八路军所俘虏,40天以后获释。同年在重庆病逝。

23. 马相伯(1840—1939)

清末民初天主教学者、政治活动家。原名志德,字斯臧。又名钦善、建常,后改名良,字相伯,亦作湘伯、芑伯,别署求在我者,晚

号华封老人。教名若瑟,因又号若石。原籍江苏丹阳,寄籍丹徒。马端临 20 世孙。父马松岩精通医术,以善士著称乡里。世代信奉天主教。清咸丰元年(1851)年就学于上海徐汇公学,学习国学、科学、拉丁文和法文。深受校长晁德莅器重。曾赴南京参加科举考试,因太平天国军队占领南京,未果。在徐汇公学留校作国文教员。19 岁时法国领事欲聘为秘书,遭马氏拒绝,决心以所学法文知识为祖国所用。次年开始学习希腊文,并攻读神学和哲学共 10 年之久。同治元年(1862)入耶稣会初学院,同治八年(1870)升任神父。在安徽宣城、江苏南京、徐州等地传教。同治十一年(1873)任徐汇公学校长兼耶稣会编纂。因遭同会之外国传教士猜忌,于光绪二年(1876)退出耶稣会。入山东藩司余紫垣幕,任职泇水机器局,并调查矿务。光绪七年(1881)任驻日使馆参赞,不久改任神户领事。光绪九年(1883)入李鸿章幕,赴朝鲜任职。光绪十二年(1886)赴台湾,任巡抚刘铭传幕僚。光绪十八年(1892)再赴日本,先后任长崎、横滨领事及驻日使馆参赞。光绪二十二年(1896)在上海结识梁启超,梁氏从其学习拉丁文。光绪二十四年(1898)戊戌变法时,由梁启超推荐筹备设立译学馆,因变法失败未果。光绪二十九年(1903)创办震旦学院于上海徐家汇,后迁卢家湾。因校政为法籍耶稣会士所霸持,光绪三十一年(1905)在严复等人帮助下,另创办复旦公学,自任校长。延请于右任、邵力子等人任教。光绪三十三年(1907)应邀赴日任梁启超在日本东京所成立政闻社总务员。1912 年任民国江苏都督府外务司长等职及代理北京大学校长。与英敛之联名上书罗马教廷请求兴办高等学校。1920 年冬退隐上海徐家汇土山湾,译著天主教书籍。1931 年“九·一八”事变后,呼吁停止内战,团结抗日,并提倡民治及人民自救,发起组织中国民治促进会和国难会等。1935 年与沈钧儒、邹韬奋等

人联名发表《上海文化界救国运动宣言》。次年与宋庆龄、何香凝等人当选为全国各界救国联合会执行委员。时年已 95 岁,仍发表文章和演讲,勉励同胞共赴国难,人称爱国老人。1937 年任南京国民政府委员。“七·七”事变后应李宗仁之邀往桂林。1938 年又应于右任之邀往昆明,途经越南谅山,一病不起,次年逝世。中华人民共和国成立后,灵柩运回上海,安葬于天主教公墓。生前译著颇丰,后人编有《马相伯先生文集》、《马相伯国难言论集》。

24. 李杖(1840—1911)

中国天主教神父、耶稣会士、学者。原名浩然,字问渔,号大木斋主。教名劳楞左。生于上海川沙县,早年就读于徐汇公学,师从与晁德莅,与马相伯先生同岁、同窗,1862 年毕业,同年加入耶稣会。1872 晋铎,后在松江、南汇、青浦和安徽等地传教 6 年。1878 年在上海董家渡小修道院教授拉丁文。次年创办《益闻录》,并任主编。该刊初为半月刊,自 11 期起改为周刊,刊登教内外新闻外,还介绍欧洲科学知识,鼓吹维新思想。1898 年与《益闻录》与《格致新报》合并为《格致益闻汇报》,每周两期。1887 年创办《圣心报》月刊,该刊为中国第一家白话文报纸。1906 年出任震旦学院校长,兼哲学教授。后又任南洋公学教授哲学和伦理学。1911 年病逝于上海。著述、翻译、编辑书、刊达 60 余种。主要有神哲学著作《理窟》、《续理窟》、《新经译义》、《哲学提纲》和《天演论驳义》等。

25. 田耕莘(1890—1967)

天主教第一位中国籍枢机主教,也是远东第一位枢机主教。字聘三,山东阳谷县人。清光绪二十二年(1896)父田开良曾应聘为坡里庄小修道院国文教员,两年后受洗入教。光绪二十七年(1901)12岁时亦领洗入教。光绪三十一年(1904)进入小修道院求学。1910—1916年在大修道院研读神哲学。1918年升神父。在易水王庄、戴永、汶上、钜野、单县、诸城、范县、鱼台县等地传教。1929年入圣言会。1931年调往嘉祥、郛城等地传教。1933年任阳谷监牧区监牧。1939年为阳谷代牧区代牧、领衔主教,由教皇庇护十一世亲自祝圣。1942年调任青岛主教。1945年被罗马教廷任命为远东第一位枢机主教,次年2月18日在罗马举行加冠礼。任北京总主教。创立上智编译馆,出版教会新书。在辅仁大学设立圣多玛斯哲学院,即实质上的神学院。1948年因眼疾至上海、广东江门等地治疗,不久赴香港。1949年往美国。1959年教皇若望二十三世任命他为台北总主教,次年3月抵台赴任。创立若瑟修院、多玛斯神哲学院及耕莘医院。任台北辅仁大学董事长。1967年逝世。

26. 英敛之(1867—1926)

清末民初天主教徒,《大公报》的创办人。名华,以字行,号安蹇斋主、万松野人。满族正红旗人,生于北京。光绪十二年(1886)读汤若望《主制群征》,从此对天主教产生研究兴趣。光绪十五年(1889)受洗入教。光绪二十七年(1901)筹办《大公报》,次年在天津出第一号报,以启发民智、改良社会为办报宗旨。1911年在香山宜静园筹办女子学校,遂不再实际负责《大公报》。与马相伯联名上书罗马教廷请求为中国兴办高等学校。1913年在香山宜静园成立辅仁社,招收教徒子弟研究国学。1917年任熊希龄所创办的慈幼局局长。1926年逝世于北京,宗座驻华代表刚恒毅为其向罗马教廷申请大额我略骑士爵位。主张以文字传播天主教教义,著有《也是集》、《也是集续编》、《安蹇斋丛残稿》、《万松野人言善录》、《劝学罪言》《安蹇斋随笔》等。

27. 陆徵祥(1871—1949)

清末民初外交官、天主教徒。字子欣,亦作子兴,号慎独主人。上海人。父陆云峰为基督教新教徒,曾在伦敦传教会工作。光绪十年(1884)入广方言馆学习法文。毕业后赴北京总理衙门所设同

文馆继续学习法文,并攻读外交学和国际关系。光绪十八年(1892)毕业。由总理衙门指派以传译生名义随许景澄出使俄、德、奥诸国。后逐渐升任翻译、秘书,并在公使不在彼得堡时临时充任代办。光绪二十二年(1896)春,李鸿章出使俄国时任秘书,参与中俄会议,并在秘约上签字。光绪二十五年(1899)随杨儒出席第一次海牙会议。同年二月与比利时人培德女士(Berthe Bovy)结婚。光绪二十八年(1902)升任三等参赞,同年剃去发辫。此后屡次代表清政府与荷兰交涉在荷属设立领事馆事宜,1911年签约。同年受洗为天主教徒。辛亥革命后,联合驻外使节通电响应,劝清帝退位。被任命为民国外交总长,遂回国赴任。后继唐绍仪之后任国务总理。曾奉命在日本二十一条要求上签字。袁世凯称帝后,被任命为国务卿。此后主持外交多年。第一次世界大战中主张向德宣战,与黎元洪政见不合而引退。1919年率领中国代表团参加巴黎和会。1920年从事全国赈灾工作。1921年因夫人病重,遵医嘱赴瑞士休养,遂被任命为驻瑞士公使。1926年夫人逝世。1927年进入比利时布鲁日本笃会圣安德会院为修士,学习拉丁文和神学。1935年升神父。晚年发表《孔子与基督之道》。1949年逝世。

28. 蔡宁(Mario Zanin 1890—1958)

第二任驻华宗座代表,意大利人。生于意大利北部费尔特莱市(Feltre),1913年晋铎,1930年获主教衔。1934年奉教宗庇护十一世委任来华就任宗座代表,同年6月抵北平,入驻宗座代表公

署。日本侵华战争全面爆发后,华北被日军占领,正在西北巡视教务的蔡宁转赴汉口并发布牧函,敦促中国天主教会加强战时的慈善救济工作和举行追悼中国阵亡将士的弥撒,并曾在汉口亲自主持这一弥撒。然而,在武汉也被日军占领后,蔡宁又返回早已被日军占据的北平。当教宗庇护十二世于1939年3月13日在接见中国特使顾维均时发表了对日本侵华态度暧昧的讲话后,蔡宁于次日即1939年3月14日在北平发布牧函,要求中国天主教人士面对日本侵略者保持超然态度,“常以明智和忍耐,埋头于神圣事务,不偏右,不偏左,即表面上的行动也当避免”。蔡宁的态度激起教会内外爱国人士的反对。为此,中国政府通过外交途径向教廷表示,该牧函与中国政府的抗战国策相抵触。为挽回不良影响,蔡宁以巡视教务为名,从北平绕道赴战时首都重庆会见政要,周旋数日然后经西北回北平。以后,蔡宁不得不长期隐居在北平的宗座代表公署,深居简出。

日本投降后,蔡宁赴重庆庆祝抗战胜利。国民政府向蔡宁赠送一枚勋章,以感谢天主教人士的抗战劳绩。1946年初,教宗庇护十二世宣布建立中国天主教圣统制并将田耕莘主教升为枢机。同年5月田耕莘枢机回国时,蔡宁到上海迎接并陪同前往南京会见蒋介石。1946年7月教廷建立驻华使馆之际,蔡宁辞职回国。休养数月后升任教廷驻智利大使。1953年调任教廷驻阿根廷大使。1958年8月逝于任所。

29. 黎培里(Antonio Riberi 1897—1967)

第一任教廷驻华公使。意大利裔摩纳哥人,生于1897年6月15日。青年时代入修院攻读神哲学,1922年晋铎。转赴罗马额我略大学攻读教会法,获博士学位后被选送教廷外交学院。完成学业后于1925年被派往教廷驻波里维亚大使馆任随员,后升任秘书。1930年调任教廷驻爱尔兰大使馆参事。1934年升任教廷驻东非洲英属殖民地宗座代表,领总主教衔。第二次世界大战爆发和意大利对英国宣战后返回罗马,就任教廷救济外国侨民事务所主任。世界大战结束后于1946年调任教廷驻华公使。同年底抵华后放弃原驻北平的宗座代表公署,在国民政府所在地南京设立使馆。来华初期,将颁布教宗关于建立中国天主教圣统制的谕令、巡视各教区和整理教务视为当务之急。但很快转以动员和组织中国天主教会支持内战中的国民党政府,称赞蒋介石是“很贤明的领袖”,污蔑中国人民的解放战争为“危害国家民族的烽火。”新中国成立后,黎培里继续留在南京,反对新中国,干涉我国内政。1951年3月31日,黎培里致函所有主教,反对教友与政府合作,反对教会的三自爱国运动,谴责南京宗座代牧李维光签名的反帝爱国宣言。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。鉴于黎培里的这些罪恶活动,1951年9月8日,中华人民共和国政府将黎培里永远驱逐出境。黎培里在香港滞留13个月后,和国民党当局接

续上“外交关系”，于1952年10月前往台湾建立教廷“驻中国公使馆”和担任“公使”。1959年黎培里升任教廷驻爱尔兰大使。1962年调任教廷驻西班牙大使。1967年6月被擢升为枢机，同年12月病逝。

30. 谢寿康(1894—?)

中国驻罗马教廷第一任公使。江西赣州人，少年时代留学法国和比利时。擅长法文，喜好文学、艺术，在北京大学获得经济学博士学位。曾以法文写作中国戏剧，是比利时皇家学会会员，曾任中央大学文学院院长三年，驻比利时代办1年。

1942年7月在驻瑞士代办任上，被任命为中国驻教廷第一任公使。1943年初抵达梵蒂冈就任。1945年秋，风闻教宗庇护十二世即将册封新枢机并将使枢机团国际化时，曾托付教廷人士向教宗进言，请求选任一位中国枢机。同年底在教廷公布的教宗新任命的34位枢机的名单内，有中国第一位枢机田耕莘。1946年离任，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”。1954年10月，为接替病重的朱英，谢寿康抵达罗马，第二度担任驻教廷公使。为不触怒新中国政府计，教廷在谢寿康的返任之初，一度低调处理有关双方的外交礼仪。但随着教廷与台湾关系的升温，双方代表往来日渐密切，礼仪也日渐隆重。1959年6

月,双方同时正式宣布将“外交关系”升格。谢寿康遂被任命为台湾当局驻教廷第一任“大使”(一说为教宗庇护十二世葬礼,1958年10月台湾派谢寿康临时以“大使衔特使”身份参加,正式晋升为“大使”是在1961年6月)。罗马教廷则迟至1966年12月才将教廷驻台湾“公使”高理耀晋升为“大使”。1967年谢寿康奉调卸任回台。

31. 皮漱石(1897—1978)

中国天主教爱国会第一任主席、中国天主教沈阳总教区总主教、著名的中国天主教界爱国人士。又名皮金旭,辽宁省辽阳市人。1909年至1927在天主教沈阳教区隐修院研习神学。1927年被祝圣为神父。1927年至1941年在修道院从事教育工作,先后任沈阳天主教小修道院、预修院代理院长。1942年起任天主教大连本堂神父。1949年7月任天主教沈阳总教区总主教,成为继北平总教区总主教田耕莘、南京总教区总主教于斌、南昌总教区总主教周济世之后的第四位中国籍总主教。

中华人民共和国成立后,中国天主教界爱国的有识之士掀起反帝爱国运动,决心摆脱中国天主教会与外国敌对势力在政治上的联系。虽然皮漱石总主教是中国天主教会内担任了总主教高职的少数中国籍天主教神职人员之一,但是他对历史上中国处于受帝国主义列强欺凌的地位和中国天主教会受外国传教士控制和操纵的状况,深感切肤之痛,对教会当局反对和阻挠中国人民的革命

事业深为不满,对中国人民的翻身解放感到非常快慰和欣喜,因此皮漱石总主教很快地跟上时代前进的步伐。1956年11月他接受中国天主教爱国会筹备委员会筹备处的邀请,偕沈阳市天主教爱国会主任徐振江到北京,认真听取了筹备处的主教、神父和教友对有关各项工作的情况介绍并交换了意见,表示充分同情、理解和支持这场轰轰烈烈的天主教爱国主义运动。1957年2月中国天主教爱国会发起人会议在北京举行。皮漱石总主教出席了会议,成为爱国会发起人之一。

1957年6月至8月,在北京召开了中国天主教爱国会第一次代表大会。在会上,皮漱石总主教被选为爱国会第一任主席。皮漱石总主教在会议结束时代表会议主席团致闭幕词,指出中国天主教的殖民地状态与中国的独立地位不相称,中国天主教必须摆脱帝国主义的控制,走独立自主、自办教会的道路,并重申会议通过的决议中有关中国教会与罗马教廷关系的立场,即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。他还号召广大的天主教神长教友在共产党和人民政府的领导下,以实际行动为社会主义建设贡献力量。皮漱石总主教以当时中国天主教会地位最高的总主教身份,毅然出任爱国会首任主席,表示鲜明的爱国立场,同时客观地和实事求是地把政治与宗教清楚地加以区别,在神职人员和教徒中产生了积极的影响,有力地鼓舞了中国天主教人士的爱国热情。

随后,在外国传教士已离境但仍继续挂着中国天主教一些教区主教头衔、致使中国天主教大部分教区主教空缺、教徒迫切需要主教领导和组织教会生活的情况下,皮漱石总主教为中国教会继续在组织上存在下去计,顶着来自罗马教廷的威胁和诱惑的种种

压力,于1958年出面主持祝圣中国天主教首批自选自圣主教。此后的几年中,皮漱石总主教又多次祝圣了中国自选自圣的主教,满足了中国天主教的教会牧职的急需。

1962年1月中国天主教爱国会第二届代表会议在北京举行。皮漱石总主教在会上作《中国天主教爱国会四年来工作及今后任务》的报告。由于皮漱石总主教对中国天主教会的延续和天主教爱国运动作出的贡献,他在会上再次当选为中国天主教爱国会主席。

皮漱石总主教还历任中国人民政治协商会议第三、四、五届委员会委员。

1978年5月16日,皮漱石总主教在北京病逝,终年81岁。

32. 张家树(1893—1988)

中国天主教主教团团长、兼任中国天主教爱国会副主席、中国天主教上海教区主教。1893年出生于上海市南汇县世代天主教教友家庭,圣名类思。青年时代求学于徐汇公学,深受马相伯爱国思想的熏陶。1910年立志修道和献身教会,次年出国留学。1911年至1918年及1920年至1924年先后两次赴英国,毕业于康托尔培里、海斯汀等地的耶稣会文学院、哲学院和神学院。1923年晋铎后在巴黎、里昂等地的华侨教友中行使牧职。1925年8月回国,历任徐汇中学第一任中国籍校长、院长等职达16年,桃李遍于海内外。但是由于教会和学校仍受外国传教士的控制和操纵,他

处处受到牵制,因此痛感压抑,认识到由于国家没有充分的主权和独立,中国教会的无权状况和不平等地位是无法改变的。这一现实激发了他爱国图强的志向。

1949年中华人民共和国成立后,张家树拥护党的领导,拥护社会主义制度。他鉴于外国势力对中国天主教会的支配和干涉中国内政所造成的种种弊端,带领广大神长教友积极投入反帝爱国运动,坚持爱国爱教,走独立自主、自办教会的道路。

1955年应邀参加全国政协会议,并于会议期间和天主教界的全国政协委员共同发起成立中国天主教爱国会。1957年当选为中国天主教爱国会副主席,为中国天主教会走上爱国爱教的道路作出了贡献。

1958年任中国人民政治协商会议全国委员会特邀委员。1960年4月经上海天主教代表会议推选后,经过祝圣仪式,成为天主教上海教区首任自选自圣主教。十年动乱之后,张家树主教满怀信心地重振教务。1980年5月当选为中国天主教教务委员会主任、中国天主教主教团团长,并兼任中国天主教爱国会副主席,同时担任上海市天主教教务委员会主任。曾历任上海市天主教爱国会主任,上海市人民代表大会代表,中国人民政治协商会议上海市委员会委员、常务委员,第五届全国人民代表大会代表,第三届、第四届、第五届中国人民政治协商会议委员,第六届中国人民政治协商会议常务委员会委员。

张家树主教待人胸怀开阔、谦虚宽厚,对己严于律己、忠诚信仰。他时刻不忘个人的品德休养和祈祷事功,在外出开会的间隙和旅途中,随时利用时间诵经默祷。他急公好义,关心社会福利事业,多次捐献私人存款,以实际行动尽一位牧职“容主益人”的本分,赢得社会各界的好评。他不但重视自身的灵性休养,而且也非

常重视年轻的男女神修人员的培育,努力培养他们成为热心书主、献身教会、爱国守法、德才兼备的传教事业的接班人。他高举爱国主义旗帜,团结和推动全国神长教友为振兴中华、建设四化和统一祖国贡献力量。他在领导全国天主教会的教务工作和开展神学研究、礼仪改革、修院教育、恢复天主教出版机构和印行天主教书刊等方面都作出了突出的贡献,领导中国天主教会走上了一个新的历史发展阶段。为此,他不仅赢得全国天主教神长教友的爱戴,也得到国际天主教友好人士的尊重。1988年2月25日因病去世,终年96岁。

33. 宗怀德(1917—1997)

中国天主教主教团主席、中国天主教爱国会主席、中国天主教神哲学院院长、中国天主教山东济南教区暨周村教区主教。1917年5月12日生于山东省桓台县一个世代天主教徒家庭,圣名若瑟。

1930年入周村天主教小修道院,1937年升入济南耀汉神哲学院,1943年4月晋铎,开始传教工作。1947年任教于济南安墩修院,1948年考入北平辅仁大学,1949年调任周村教区代理主教,1958年4月24日被选圣为周村教区正权主教。1963年任济南教区兼周村教区主教。1980年当选为中国天主教爱国会主席、中国天主教教务委员会副主任、中国天主教主教团副团长。1992年当选为中国天主教主教团主席、中国天主教爱国会主席。宗怀德主

教还兼任中国天主教神哲学院院长。

宗怀德主教是爱国爱教的典范。早在青年时代,为反抗日本侵略,他在尽到传教本分的同时,勇敢机智地肩负抗日的神圣职责,藉讲道之机向群众宣传抗日道理,鼓励青年教徒参加抗战,与当地群众救亡图存,生死与共。

中华人民共和国成立后,宗怀德主教面对国内外敌对势力的种种威逼和利诱,和一批爱国的天主教有识之士一起,毅然投入中国天主教反帝爱国运动,走独立自主、自办教会的道路,揭开了中国天主教历史新的一页。他成为中国教会首批自选自圣的主教之一。

他历任淄博市人民代表大会代表、淄博市政治协商会议常务委员会委员、济南市人民代表大会常务委员会委员、山东省政治协商会议常务委员会委员等职,带领当地天主教神职人员和教友,坚持爱国爱教和独立自主自办教会的方针,为四化建设贡献力量。

十年动乱期间,宗怀德主教虽然经历坎坷,却始终对国家前途、宗教信仰自由政策的恢复和天主教的爱国爱教事业充满信心。

1980年宗怀德主教担任中国天主教的主要领导职务后,和教会其他领导人密切合作,拥护中国共产党的改革开放的路线、方针和政策,高举爱国爱教的旗帜,积极协助政府贯彻执行宗教信仰自由政策,全力投入到落实教会房产、恢复开放教堂的工作中,使中国教会沿着健康的道路前进,取得了令人瞩目的成就。

自1980年起,宗怀德主教还先后担任中国人民政治协商会议全国委员会常务委员会委员、中国人民政治协商会议全国委员会宗教委员会副主任、中国人民争取和平与裁军协会副会长、中国和平统一促进会常务理事、中国宗教界和平委员会副主席等职务。他一贯为实现祖国统一大业而奔走呼吁。1987年他率领中国人

民争取和平与裁军协会代表团访问欧洲。之后,又率领中国天主教代表团先后访问朝鲜、韩国和德国等国家,努力发展中国教会与兄弟教会的国际友好往来。

在宗怀德主教主持中国天主教会领导工作的十多年中,他先后深入到24个省、市、自治区的地方教会中,不辞劳苦地进行牧灵访问,有力地促进了中国天主教各项工作的开展。他为办好教会竭尽心智,辛勤操劳,亲自祝圣了40多位主教和助理主教,使全国的自选自圣主教的数量达到70余位,巩固和加强了自办教会的基础。他为了中国天主教会未来的长期发展,主张着手大力培养爱国爱教的年轻一代神职接班人,积极倡导创办天主教神哲学院,并亲自担任全国神哲学院院长。他注重言传身教,教育年轻修士以“祈祷、勤奋、奉献、牺牲”的院训时刻锤炼自己,并身体力行,作出表率,使神哲学院取得了显著的办院成绩,得到来访的国外天主教友好人士的称赞。宗怀德主教领导了中国天主教的礼仪更新,做到有计划、有步骤地在全国普遍实行,使天主教在适应时代和适应社会的道路上迈出了重要的前进步伐,进一步加强了天主教界的团结,调动了广大信教群众爱国爱教的积极性。他号召广大天主教徒热爱社会主义祖国,在维护祖国统一,维护法律尊严、人民利益和民族团结中发挥积极作用。他号召广大教徒在社会主义“两个文明”建设中争做“好公民好教友”,以善言善行做人们的善表。他动员全国神长教友发扬爱德精神,关心他人疾苦,并以身作则,在赈灾济贫、支援希望工程等捐款捐物活动中发挥了模范带头作用。平时,他严于律己,生活简朴,待人谦和温良,总是亲切接待来访的信教群众,尽快解决他们的问题。他忠诚于信仰,品德高尚,深受国内广大神长教友的爱戴,也赢得国际天主教友好人士的尊重。1997年6月27日,宗怀德主教在北京病逝,终年80岁。

