

分类号_____

UDC_____ 编号_____

学位论文

明清时期江西天主教的传播

Propagating of Catholic in Jiangxi During Ming and Qing Dynasties

吴 薇

指导教师姓名：梁洪生 教授

江西师范大学历史文化与旅游学院

申请学位级别：硕 士

专业名称：专门史

论文提交日期：2003年5月

答辩日期：2003年 5月 日

学位授予单位和日期：江西师范大学

2003年 月 日

答辩委员会主席：_____

评阅人：_____

二〇〇三年五月

目 录

提要（中、英文）

绪言	1
一. 选题意义	1
二. 学术史回顾	2
三. 本文的资料与突破	6
第一章：利玛窦在江西（1595-1598）	8
一. 利玛窦笔下的江西地方环境	9
1. 地理环境和经济	9
2. 社会文化	10
二. 利玛窦“适应”政策在江西的实践	11
1. “适应”政策的提出	11
2. 地方绅士的交往	12
3. 儒服、蓄须、乘轿	15
4. 刊行书籍	16
三. 与绅民的文化冲突	17
小结：利玛窦在江西的成功	19
第二章：明末清初天主教在江西的传播（1595-1723）	21
一. 天主教在江西各地的传播	21
1. 各地的开教	21
2. 传教方式	26
二. 天主教对地方社会生活的影响	29
1. 天主教与佛教、道教的冲突	29
2. 另一个视角：妇女如何信教	31
小结：传播、影响与冲突	33

第三章：清中叶江西天主教的传播（1724-1787）	35
一. 清中叶江西的天主教	36
1. 清中叶江西的中外传教士	36
2. 禁教时期江西的天主教活动	38
二. 清中叶江西的两起教案	40
1. 吴君尚案	40
2. 何国达案	46
小结：从地方官府的禁教力度看天主教的延续	48
第四章：遣使会在江西（1792-1900）	49
一. 遣使会在江西的早期活动（1792-1860）	49
1. 遣使会接替耶稣会的背景及过程	49
2. 遣使会早期在江西的传教	50
二. 清后期的江西遣使会（1860-1900）	52
1. 中法条约的签订和教会势力的膨胀	52
2. 教会与地方民众的冲突	55
小结：仇教者：从官方转移到民间	57
结语	58
附录：	
1、明清江西境内耶稣会士活动一览表	62
2、江西遣使会宗座代牧区的划分和历任主教	67
3、江西各縣市天主教最初传入情况	68
4、19世纪江西各地民教冲突一览表	70
参考文献	72
表格：	
表 1：1644 年江西天主教情况（五府）	33
表 2：清代中葉江西各縣市天主教活動情况	38

中文提要

内容摘要：本文以江西明清地方社会为背景，以天主教传教士、中国天主教徒、绅士文人、官员为主角，对晚明至清末天主教在江西传教的情况进行梳理和归纳，描绘出一幅明清天主教在地方社会活动的场景。本文按时间顺序共分四个章节：

第一章：利玛窦在江西。本章以利玛窦在江西的活动为主线，重点突出其“适应”策略在江西的实践和发展。江西地理位置优越，经济繁荣，文化鼎盛，为利玛窦“适应”策略的充分施展营造了良好的地方环境，同时，也促进了利氏“适应”策略的制定和改善。利玛窦使用赠送礼物、改易儒服、蓄须、乘轿、刊行书籍以及将天主教与儒家学说相结合等方法，得到官府和士绅的支持，使教义得到传播。如果没有在江西

理天以及妇女的传教问题，展现出耶稣会士在江西地方社会活动的场景。经过多年努力，清初江西已经建立起稳固的天主教传统，天主教渗入到了百姓的日常生活中。

第三章：清代中叶江西天主教的传播。禁教以后，江西仍然有不少传教士和教徒活动的踪影，只不过在形式上更加隐蔽。这个时期，不少传教士或被驱逐时途经江西，或秘密躲藏，或以养病为名隐居在江西，使江西再次成为中外教士秘密潜入内地传教的必经之地。乾隆、嘉庆年间，江西出现吴君尚和何国达两起教案，表明江西在禁教时期仍有天主教的活动；地方官员对待案件的不同态度揭示出，来自上层和下层官僚的推诿，为艰难时期的天主教创造了喘息之机，使之得以延续。

第四章：遣使会在江西。乾隆年间耶稣会士解散，退出中国以后，江西由遣使会接管。遣使会在江西传教时间最长，传教士人数最多，传教范围也最广。遣使会在江

百姓的日常生活；清中叶政府颁布了禁教令以后，江西的天主教传统并没有断裂，地方官僚体系中的漏洞使禁教时期的天主教在江西有了喘息之机，得以保存和延续下来。

关键词：天主教、江西、传教、耶稣会士、遣使会士

Canonics, gentlemen and mandarines, and officials act as the main roles.

This paper is distributed into four chapters as follows:

Chapter 1: Matteo Ricci in Jiangxi. This part focuses on Matteo Ricci's activities in Jiangxi, with concerns of the formation and practices of his accommodation strategy. Benefited from the geographical, socio-economical and cultural predominance of Jiangxi, Father Ricci carries out the accommodation strategy and put it into practice. Jiangxi is significant to Matteo Ricci's later success, without which he could hardly get the mature idea of how to propagating the Catholic in China.

Chapter 2: The propagating of Catholic in Jiangxi during late Ming and early Qing dynasties. This part investigates several prefects in Jiangxi, their establishment of Catholic, which are mainly created by Jesuits, during late Ming and early Qing. Besides, Jesuits' working methods, conflicts between Catholic and Buddhist and Taoism, and problems of women converts are also concerned subjects. This paper holds that after many years of hardworking, Missionaries established a solid tradition of Catholic by early Qing, and the Christianity has become part of common people's life.

Chapter 3: The propagating of Catholic in mid-Qing. Jiangxi is still a good place for many missionaries preaching secretly after the prosecution movement in 1724. They pass through Jiangxi on the escorting way or hide in Jiangxi with the cause of medicine care. In this way, Jiangxi became a necessary place when both foreign and Chinese missionaries secretly enter inner land of China. During Qianlong and Jiaqing periods, two Christianity cases take place in Jiangxi, which suggest that there are still Catholic activities in Jiangxi during the prosecution time. While from the different attitudes of local officials to the cases, the paper argues that shuffle attitudes of high official or lower official create space for the Catholic in the difficult circumstance, and that is why it continues.

Chapter 4: Lazarists in Jiangxi. After the Jesuit Mission is dismissed in 1785, Lazarist Mission takes it place. The Lazarists is superior in Jiangxi not only on time of staying, but also on amounts of missionary and propagating area aspects. However, conflicts between local people and Catholic are always the main problems of this century.

In a word, this paper concludes that Jiangxi offers a good local environment for Matteo Ricci's promoting and practicing his accommodation policy. Catholic missionaries work in various ways and establish several Catholic points successfully. Moreover, they propagate the religion to rural areas and make it a part of common people's life. Leaks of local bureaucratic system give the Catholics a chance to exist in the prosecution time. After the Lazarists take place of Jesuits in mid-Qing, Catholic in Jiangxi is improved a lot, however, common people, yet not the government becomes the Catholic's opposition.

Key words: Catholic, Jiangxi, propagating, Jesuits, Lazarists

绪 言

一、选题意义

学术界一般认为，在中国古代历史上，基督教^①曾经四次传入中国：第一次为公元七世纪唐太宗时“景教”的传入，约两百年后就消失了。^②第二次是在十三世纪的元朝。蒙古人统称基督教为“也里可温”。可是，不足一百年，元朝即被明朝所替代，基督教再次消失。第三次是16世纪末，明朝万历年间，欧洲天主教耶稣会士^③纷纷来华，但他们的活动也只有约两百年，不过这次天主教入华无论规模和影响，均大大超过前两次。第四次是在鸦片战争后，天主教和新教（统称基督教）伴随不平等条约而大量涌入中国，揭开了基督教文化的中国近代史过程。^④

本文论述的即是后两次基督教入华的背景下，江西天主教的传播。文章分三个时期进行论述：1) 万历二十三年（1595）——雍正元年（1723），即耶稣会士利玛窦第一次进入江西，到清代禁教以前；2) 雍正二年（1724）——道光二十四年（1844），为清代中叶禁教时期，1724年雍正禁教到1844年道光帝弛禁，期间，乾隆五十年（1785），耶稣会士因为被取缔而退出中国，由遣使会接替；3) 道光二十五年（1845）——同治二十六年（1900），清末遣使会在江西传教的情形。

选择江西作为研究特定区域天主教传教历史个案的原因有两点：

其一，对于深入研究基督教的“本土化”（indigenation）过程具有重要的意义。所谓“本土化”，即指一种外来宗教在地方社会的适应过程。任何一种外来宗教在中国传播，要取得立足之地首先必须中国化。天主教在中国的传播，不仅受统治

^① 这里的基督教（Christianity）指“基督宗教”，包括天主教（Catholic）和新教（Protestant）。国内学界目前对此尚未有统一的用法，只是约定俗成，将旧教称为天主教，新教称为基督教或耶稣教。本文的基督教主要指天主教。

^② 唐代景教是古代基督教的一派，此名初见于《大秦景教流行中国碑颂》，碑文云：“真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教。”唐贞观九年，由叙利亚人阿罗本传入中国。见阿·克·穆尔著《一五五〇年前的中国基督教史》，第1页。徐宗泽也记载了唐景教碑的发现及景教的发展历史，见徐宗泽《中国天主教传教史概论》，第1、2章。

^③ 耶稣会（“The Society of Jesus”，也称为“Jesuits”）是天主教的一个修会。1540年教皇正式批准成立。它是教皇为反对宗教改革运动，保证天主教会的统一和维护教权威信而建立的。教皇希望通过耶稣会向国外传教，扩大天主教教会的影响。耶稣会不主张离俗修行，不穿制服，为的是便于在“异教徒”中进行活动。

耶稣会的创始人是依纳爵·罗耀拉（Ignatius de Loyola，1491-1556），出身于西班牙一个贵族家庭。1534年他邀六位志同道合的人，其中包括后来东方传教的方济各·沙勿略（Francis Xavier）同在巴黎蒙马特尔教堂宣誓：过穷人的生活（守贫），终身保持贞洁（不娶）；并对上级绝对服从，做一个“维护宗教的斗士”。

耶稣会重视知识，提倡教育。它拥有近代的教育体制，办了一些出色的学校，吸引来自欧洲各国的年轻人学习；几乎所有的学府都有耶稣会士充当教授。欧洲许多名人学者如莫里哀、笛卡尔、孟德斯鸠、伽利略等都是从耶稣会所办的学校里培养出来的，耶稣会士通常是欧洲最有才华的人。耶稣会士强调服从和甘愿被派到世界各个角落传播福音。随着地理的新发现，耶稣会派出一批又一批的传教士，不断艰难险阻，将基督教以及西方的文明科学传播到遥远的东方，以及南美各地。正如罗耀拉自己所说的：“为基督征服全世界。”（江文汉，《明清间在华的天主教耶稣会士》，第2-3页。）

^④ 见江文汉，《明清间在华的天主教耶稣会士》，第2-3页。

者意愿和王朝政策所左右，而且和地方社会、经济、文化环境密切相关，因为一种外来宗教的生根，必定离不开地方环境的接纳，这是一个双向的、互动的过程，各个地方因其特色不同，在这个过程中所起的作用也不同。

利玛窦在江西逗留三年，这是他离开广东以后，而又未正式接触中国朝廷之前的三年，这段时间对他深入接触中国社会，了解中国的儒家文化，乃至日后决定的中国化“适应”传教政策都十分关键。作为一个西方基督文化的传播者和代言人，他跟中的江西地方社会是怎样的？这种认识是否影响其传教政策的制定？而拥有鲜明地方人文特色的江西社会对于利玛窦及其所代表的天主教持何种态度？这些都应随着我们对这一区域的传教史考察而逐步明朗。

其二，从 1860 年以后的研究中可以看出，江西许多地方都有浓厚的基督教传统，存在很多教徒家庭、教徒村庄和数量庞大的基督教徒，这个基础是明末清初耶稣会士打下的。但是在耶稣会士离开中国这后，整个帝国已处于严厉的禁教政策之下，这批教徒是如何生存下来？这期间传教士又是如何开展传教活动的？换句话说即这一纽带如何保持连接的？这些都是前人极少涉及的领域，值得探索。因此，禁教时期天主教如何在地方社会生存延续，是本文考察的另一重点。

二、学术史回顾

明末到清中叶，天主教在华活动频繁，前人已从历史、文化、哲学、科学和宗教各个方面对此进行过深入研究，对在华耶稣会士研究的著作及资料介绍较详的当推以下三文：何桂春：“十年来明清在华耶稣会士研究述评”、陈伟明“近年明清中外文化交流研究述评”（分载《中国史研究动态》1992 年 5 期、1995 年 12 期）。国内外的评价、讨论等背景材料，还可参考许涉明“关于顺康雍乾隆时期耶稣会士的评价问题”、耿昇“尚蒂伊国际汉学讨论会综述”、苏文“《在华耶稣会士列传及书目及补编》中译本最近出版”、耿昇“法国学者对中学西渐的研究（专著部分，上、中、下）”（分载《中国史研究动态》1985 年 10 期、1987 年 6 期、1995 年 7 期、4 期、5 期和 9 期）、“法国近年来对入华耶稣会士问题的研究”（《中国史研究动态》1987 年 3 期）。^①笔者根据前人梳理，加上自身阅读过的史料，将目前所见的关于天主教研究成果整理为以下四个部分：

1. 关于天主教原始资料的出版物

近年来，大陆和台湾的出版社先后出版了一批关于耶稣会和耶稣会士的史料，如

^① 转引自梁洪生《明清在华耶稣会士面向西方描述的江西》，《江西师范大学学报》，2003 年第 1 期。

法国耶稣会神父费赖之著《在华耶稣会士列传及书目》(以下简称“书目”)(上、下册,冯承钧译,中华书局,1995年)和另一位法国耶稣会神父荣振华著《在华耶稣会士列传及书目补编》(以下简称“补编”)(上、下册,耿昇译,中华书局,1995年)是当代学者研究耶稣会士经常用到的两种参考书目。前者详尽列出从明末到清中叶进入中国的近五百名耶稣会士的传记及其所著中西文书信目录;后者则在前者基础上进行补充。两书记载了大量史实,留下一批珍贵的历史文献资料。

近年来,大陆和台湾相继出版了一批耶稣会士的著作和书信集,如《利玛窦中国札记》([意]利玛窦、金尼阁著,何高济、李申译,中华书局1983年中译本)、《利玛窦在中国》(张奉箴著,[台湾]闻道出版社出版,1983年)、《江南传教史》([法]史式徽著,上海译文出版社,1983年)、《利玛窦书信集》(罗渔译,[台湾]光启出版社,辅仁大学出版社联合发行,1986年)、《大中国志》([葡]曾德昭著,何高济译,李申校,上海古籍出版社,1998年)、《耶稣会士中国书简集》([法]杜赫德编,郑德弟、吕一民、沈坚译,郑州大象出版社,1998年)等等。

国内目前对天主教各个修会的研究主要集中在耶稣会,对于遣使会、方济各会、奥斯定会等其它修会的研究极少涉猎,所以,关于这几个修会的出版物也很少。笔者见到的只有台湾出的《遣使会在华传教史》, P. Octave Ferreux C.M. 著, 吴宗文译。这本书详细记叙了遣使会在华传教的前后经过,从17世纪末遣使会入华一直记叙到1949年遣使会退出大陆,史料非常翔实,且对遣使会在各省的教务开展均有详细记载,对于对西文材料不太熟悉的大陆研究者非常实用。

以上这些著作作为研究天主教在华传教史提供了大量第一手资料。

2. 早期中外学者的研究著作

老一辈学者如陈垣、方豪、徐宗泽等,凭借扎实的考证功底,搜集大量翔实的史料,已经有许多成果问世,为耶稣会在华活动研究奠定了基础。如《雍乾间奉天主教之宗室考》(陈垣,《辅仁学志》,3卷2期,1932年7月),考证了清代雍正、乾隆时信奉天主教的宗室成员;徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》、《中国天主教传教史概论》(分别收录在《民国丛书》第一编,第11集,第二编,第11集,上海书店)、《明末天主教之传入中国》、《中国天主教史——自清入关至康熙朝》、《雍乾嘉道时之天主教》(《圣教杂志》26卷4、6、7期,1937年4、6、7月),《张献忠入川与耶稣会士》(《东方杂志》43卷13期,1947年7月);方豪《中国天主教史人物传》(中华书局,1988年影印本)、《方豪六十自定稿》(上、下,出版社不详)等,对早期耶稣会士来华研究有拓荒之功。此外,《清乾隆时代的中国天主教(一)——(十四)》(《恒毅》11卷4-12期;12卷2期,1961-1962年)、矢泽利彦(日)著《嘉庆十年查禁天主教始末》(景华译,《中和》3卷4期,1942年4月)、《清道光前中

国之基督教》(伯岩,《历史与现实》13期)等文,从题目看,介绍的是清代尤其是清中叶禁教时期的天主教,殊可珍贵。虽因读书条件限制而未能参阅,但前人研究的功力和心路历程已经可见一斑。

此外,有两部研究基督教的著作值得一提:一是肯纳斯·斯科特·拉德瑞特(Kenneth Scott Latourette)著《基督教在华传教史》(伦敦:基督教知识推广会,1929),他不仅对基督教在华传教做出概述性的论述,而且也提到许多个案,关于江西的材料也零散分布于书中各处;二是 Nicolas Standaert 主编的《基督教中国传教手册》(Brill, 2001),作者把天主教在中国的传教分为9个时期,分别是:1) 1580-1595,在中国大陆立稳脚跟;2) 1595-1610,在中心城市传教;3) 1611-1620,发展江南地区;4) 1621-1630,由中国教徒指引,开发州县教区;5) 1631-1640,巩固、逐渐扩大和托钵修会修建修道院;6) 1641-1650,从明代到清代:扩大与被逐;7) 1651-1692,衰落,然后又逐渐扩张;8) 1693-1720,极尽可能地膨胀;9) 1721-1800,发展受阻延缓。这两本书尚未见到中译本。

3. 当代中外学者对基督教的研究著作

近几年国内学者在基督教研究领域也出现不少研究成果,清华大学王晓朝《基督教与帝国文化》(东方出版社,1997年)从文化冲突的角度展开论述,其中有一章谈到耶稣会士在中国的传教;其它的还有上海师大顾卫民《基督教与中国现代化》、顾长声《基督教与近代中国》、林仁川和徐晓望《明末清初中西文化冲突》等。也有一些是从某个角度切入,或者做普及性的知识介绍,如《清代西人见闻录》(杜文凯编,中国人民大学出版社,1983年)、《明清间在华的天主教耶稣会士》(江文汉著,知识出版社,1987年)、《洋教士看中国朝廷》(朱静编译,上海人民出版社,1995年)、《清初士人与西学》(徐海松著,东方出版社,2000年)、《中土基督》(郭卫东著,云南人民出版社,2001年)、《中葡早期关系史》(万明著,近期出版)等。

国外学者对中国基督教的研究著述之多,功力之深,涉及面之广,已经到了国内学者不得不正视和应对的问题。例如《中国和基督教》([法]谢和耐(Paul Cohen)著,耿昇译,上海古籍出版社,1982年)论述了耶稣会士的宣教方法从理论层面上对基督教与中国社会的关系作了阐述;《1900年以前的基督教传教活动及影响》(谢和耐著,收录在费正清主编《剑桥晚清中国史》,599-652页。);《中国基督徒史》([法]沙百里著,耿昇,郑德弟译,中国社会科学出版社,1998年8月)是众多以外国传教士活动为主的中国基督教史籍中,突出中国人自己的参与的一部著作;《晚明基督论》([意]柯毅霖(Gianni Criveller)著,王志成、思竹、汪建达译,四川人民出版社,1999年)则从文化碰撞的角度论述了耶稣会士在中国的传教活动;《杨廷筠:明末天主教儒者》([比利时]钟鸣旦著,圣神研究中心译,社会科学文献出版社,2002)则

是一部以中国教徒为对象的人物研究专著。

有关早期在华天主教的研究论文则有百余篇，如吴孟雪《利玛窦在南昌的文化活动及影响》（《江西社会科学》，1992年第1期）、《明清欧人对中国舆地的研究》（一、二、三）（《文史知识》，1994年第4、8、9期）、《明清欧人对中国宗教及其习俗的评价》《明清欧人对来华通道的探寻》、《明清欧人对中国科举、教育制度的介绍与评价》（分别载《文史知识》，1996年第1-2期，1996年第2-6期，1997年第1期）；朱静，《罗马天主教会与中国礼仪之争》（《复旦学报》社科版，1997年第3期）；林金水，《利玛窦与中国》、《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》（《世界宗教研究》，1991年1期），等等。

从中外学者的著作、论文，我们可以看出，明清天主教在华活动的研究已是硕果累累，然而，我们也注意到，除去原始文献出版物之外，仅就研究成果而言，大多数都集中在传教士的研究，而缺少对教徒的具体研究；集中在宏观性的概述性研究，缺少对某个地区的个案研究；注重“史”的论述，而忽视“事”的分析。所以，尽管我们可以从中看到天主教来华的一个基本过程，却无法看出来华的这些外国传教士在一个地方社会是如何生存下来，其传教理念是如何适应并扎根于中国本土，他们在一个陌生的国度里所遇到的冲突与适应是什么。这些问题，随着史料的不断发现和丰富，已逐渐成为天主教研究的新的关注点，掀起天主教在华传教研究的新一轮热潮。

4. 区域性天主教传教历史的研究著作

新热点之一，是区域性的传教活动及影响研究。目前国内对耶稣会士传教士区域性活动研究较为深入的，主要有福建、四川、浙江杭州、江西南昌等地。例如：福建师大的林金水教授，《明清之际来闽传教士与中西文化交流》（收录在《福建对外文化交流史》，福建教育出版社，1997）和林金水、吴怀民，《艾儒略在泉州的交游与传教活动》（《海外史研究》，1994年第1期）一文研究了明清之际天主教在福建的传教活动。夏魏琦，《明末天主教杭州开教与活动考述》（《世界宗教研究》，1994年第3期）考述了耶稣会士在杭州的开教活动。基督教在四川的活动研究得较为深入，西南民族学院民族研究所的秦和平先生的论文《清代中叶四川天主教传播方式之认识》（《世界宗教研究》，2002年1期）、《清代四川天主教经济收支之认识》（发表刊物及时间不详）、《清代中叶四川天主教的传播概况以及官绅士民对其认识之认识》（《宗教学研究》2002年1期）、《论民间戏曲对清季四川教案之影响》（《清史研究》，2000年3期）对清叶四川天主教的传播作了深入系统的分析研究；隗瀛涛、王笛合撰的论文《西方宗教势力在长江上游地区的拓展》对天主教、新教从清初到晚清在四川的活动作了系统梳理，并探讨了基督教引起的政治、文化和宗教冲突，其

论文也颇具史料价值。

作为曾经有四百年天主教活动历史,而且当代天主教活动依然十分活跃的江西来说,目前国内学者尚未有对明清时期江西天主教研究专著性的成果问世。上文提及吴孟雪的《利玛窦在南昌的文化活动及影响》(《江西社会科学》,1992年第1期)梳理了利玛窦在南昌交友、出书等一系列文化活动,以及这些活动在南昌造成的影响。北京行政学院中西文化交流研究所余三乐教授曾作《利玛窦在江西》一文(收录在陈文华主编,《江西历史名人研究》,第一辑,中国人事出版社,1995),对利玛窦来江西的缘由、在江西境内行程、在南昌定居的日子及其笔下的江西作了系统的、详细的论述。除此以外,还有江西师大梁洪生及其指导的研究生吴薇发表在《江西师范大学学报》(哲社版,2003年第1期)上的两篇论文:《传教士向西方描述的江西地方社会》及《明清时期江西天主教的传播》。

与国内的沉寂相反的是,外国学者已将眼光投向这里,一位美国学者艾尔斯维斯·卡尔森(Carlson, Ellsworth C.)研究了1847-1880年在江西抚州传教的传教士(《抚州的传教士,1847-1880》,哈佛大学东亚研究所,1974。)美国密歇根大学中国研究所的史维东(Alan Richard Sweeten)教授根据《教务教案档》、世界各地教会档案馆、图书馆关于中国晚清教案的材料,研究了清末(1860-1900)发生在江西的教案,他以地方社会为背景,探讨了传教士与教徒、教徒与教外人、地方官绅与教民、清政府与外国等种种错综复杂的关系。作者通过具体案例,证明晚清江西的城乡虽然弥漫着反教情绪,但是地方上,尤其是乡村的民教冲突,往往是因为一些世俗的事情酿成,并非由于宗教原因所致。乡民和教徒、传教士在很大程度上,为了各自的利益,情愿互相适应,而不愿诉诸官府,而乡民的生活并没有因为洋教的介入发生太大的改变。见其著作《冲突与适应:1860-1900年江西的乡村基督教》(安·阿伯:密歇根大学出版社,2001。吴薇译,拟于2003年出版)。这种以地方社会为背景研究基督教的专著还不多见,从中也反映了基督教研究“眼光向下”的革命。

三、本文的材料与突破

到目前为止,尚没有人对江西的天主教做过一个系统的整理和研究,由于史籍浩繁;而且涉及大量外文史料,不仅其获得需要某种机缘,而且阅读起来也需要花费较长时间。清代雍、乾、嘉时期的政策是禁止天主教传播的,因此民间地方性史料如文集、地方志、家谱等,对这段时期天主教的记载几乎是一片空白,即使有,也是从禁教的角度来说。^①笔者只能从一些官书的禁教法令或案例裁判中窥测到一鳞半

^① 官书方面,从笔者查阅情况来看,所记不多,只有几件禁教案例;清修地方志中则难觅天主教踪迹;而人文集、家谱卷帙浩繁,笔者到目前为止,只查阅了其中很小一部份,也没有看到有记载。这一论断仅是从当时社会背景推测之结果,并非定论。

瓜。从八十年代新编的各地地方志来看，其“宗教”部分记载的重点也都集中在清中后期、清末民初和解放后三个时期，而对于16世纪末至19世纪前半叶天主教在江西的发展和传教事业语焉不详。因此，至少在史料上，雍、乾、嘉、道（前期）是一个断裂，给这一时段的江西天主教研究带来相当大的困难。

本文运用的材料主要包括教会人士写的书籍、中外基督教研究著作、论文，以及江西各县市地方志、文史资料等。2002年11月份，笔者随同导师赴澳门参加由“利氏学社”主办的“宗教与文化”国际研讨会，期间，在“利氏学社”阅读到一大批珍贵的史料，有的在大陆比较难见到，这些材料大大充实了本文内容，在史料上提供了一些突破。

本文选择从明末到清末这一时段，考察了耶稣会和遣使会传教士在江西境内的活动。笔者试图描绘出天主教在江西传入、发展、遭禁和延续的过程，及其对江西地方社会产生的影响。明末到清初时段，关于耶稣会的史料比较丰富，因此，天主教传入江西和在江西发展的轮廓将会勾勒得比较清晰；然而由于上述原因，清中叶禁教时期关于天主教的资料比较难觅，但幸运的是，笔者找到一份清中叶发生在江西的两起教案的资料，于是，笔者试图从这个角度来证明清中叶江西仍然存在天主教的踪迹，并探讨天主教得以延续的原因。

禁教期间天主教在江西的活动引发许多问题：第一，传教士通过什么方式传教？第二，百姓的生活是否受其影响？第三，地方官府的态度如何？他们怎样对待被朝廷禁止的教士教徒？这种态度对于天主教的传播影响如何？本文的突破和努力，将主要表现在对这些问题的尝试性回答。

在用了一年多时间投入这一研究之后，笔者有了不少经验性的感受，深知地域性的天主教研究将是一个十分庞大复杂的课题，既具有探讨的广阔空间，但又非一人一时之力可以完成，有时更多的是靠一种机缘，碰巧获得一批具体的史料，然后将其深入推广之。但笔者以为：目前成果的有限产出至少说明，先做一种铺路的工作是十分必要的。

第一章 利玛窦在江西

耶稣会士进入中国内地之前，先在澳门登陆。当时澳门属葡萄牙殖民地，故而成为天主教进入中国内地传教的前哨和中转站。西方传教士要从澳门进入中国内地，在当时主要的通行途径是乘船至广州登陆（后来由于法国和葡萄牙保教权之争，也有少部分耶稣会士从福建登陆），经大庾岭过江西境内，抵南京或北京。江西成为连接南北的必经之路，这一地理位置对于日后江西天主教的传播影响深远。^①明中期以来，江西经济繁荣，商业兴盛，涌现大批市镇，为传教提供了安定的社会环境和经济基础。江西保持着宋元以来的浓厚学风，文人辈出，士风鼎盛，在全国科场排名中位列前茅，造就了与邻省广东截然不同的人文氛围。就宗教而言，江西道教有龙虎山正一道，佛教有曹洞、云门、临济三支禅宗支派，虽然到了明清时期江西佛、道势力总体趋势是走向衰落，但它们在民间仍有广泛的信仰基础。江西在地理环境、社会经济、文化上的这些客观环境为天主教的进入和生存提供了契机。

1595年6月28日至1598年6月25日，利玛窦在江西南昌居住。^②进入江西之前，他在广东的肇庆和韶州居住了十二年，期间他一直渴望有机会北上，见到皇帝，获得他的同意，在中华帝国传教。与此同时，他也在暗中观察中国社会，希望能制定出适合中国传教的策略。

利玛窦来到江西，缘起于他在广东结识的一位文人瞿太素（又名瞿汝夔）。瞿是苏州人，随父迁往肇庆。他一开始接触利玛窦是为了向他学习“炼丹术”，但是后来他在天文历算方面表现出来的天才使利玛窦对他刮目相看，他们成为了好朋友。瞿建议他到南昌开辟新的传教地，因为“如果住在离海岸远的地方，人就不会猜疑我们了”，^③而且南昌人文发达，士绅繁荣，“住在文人们中间，祈祷与做事都比较好，可以教导修行善之道”^④。瞿的建议使利玛窦对南昌充满好感，也促成了他后来在南京受挫以后退居南昌的决心。

1595年，广东省的一位石侍郎要北上进京，利玛窦利用给他儿子治病的机会，

^① 法国学者谢和耐（Paul Cohen）称：“第一批耶稣会士是在一个海盗行为猖獗的时代企图进入中国的。此外，在此之前葡萄牙商人还曾捷足先登，他们也显得如同是海盗，其行为似乎从来都不符合当地的法律。人们会很容易地想象出外国人对他们的不信任感并对其进行严格控制。所以耶稣会士们必须使用诡计以进入广东，然后经由梅岭关而进入江西，最终渗透进北京宫廷，并在那里赢得了皇帝的圣宠和某些高官的同情。”（谢和耐《中国社会史》，耿昇译，江苏人民出版社，1995，第386页。）

^② 这是利玛窦在江西南昌“定居”的时间。见《在华耶稣会士列传及书目补编》（以下简称《补编》），[法]荣振华著，耿昇译，中华书局，1995，第543页。此前利玛窦去南京途中曾经过江西全境（后文论及），他在出发后的第十一天到达南昌，第二十二天，五月廿一日，到达南京（见《利玛窦书信集》（上）（以下简称《书信集》），罗迺译，光启出版社，辅仁大学出版社联合发行，第154，155页。）由此可以推断，利玛窦第一次入踏足江西是在1595年5月20日，在江西境内行程11天。本章中的许多利玛窦对江西的描述即发生于这段时间内。

^③ 《书信集》，第154页。

^④ 《书信集》，第154页。

得以随同前往。他们一行经大庾岭，乘船过赣江，沿途经过赣州、吉安、樟树、南昌、饶州、九江，最后在鄱阳湖乘船，沿长江行至南京。但利玛窦此行并不顺利，在吉安时，那位石侍郎害怕带一个外国人进京，会背上奸细的嫌疑，于是抛下利玛窦，让他自己去南京。利玛窦到了南京以后，不仅没有见到皇帝，而且还遭到官员的排挤和驱逐。这使利玛窦非常痛苦，迫不得已之下，他只好返回江西，暂居南昌。

一、利玛窦笔下的江西地方环境

利玛窦在中国期间，曾给欧洲和澳门写了大量书信，这些书信现存的，被收入《利玛窦书信集》，共有54封，其中1595-1598年间写于南昌的有9封，这9封信中，对当时江西的地理环境、自然风光、商业贸易、城镇风貌、居民的风俗习惯、宗教信仰等均有不同程度的描述，反映出了一个外国人眼里的江西地方社会。

1. 地理环境与经济

江西位于中国东南部，南连广东，北接鄂、皖、浙，西邻湖南，东毗福建，是南上和北下的必经之路。尤其是在以水路为主要交通的明代，江西“襟三江而带五湖”，以赣江水系为主的水路交通发达，船只来往便利，官员、商人、平民络绎不绝。

利玛窦在广东停留了12年之后，才北上进京。这是利玛窦的首次北上之行，也是他第一次路过江西，在他的笔下，对江西的地理、自然风貌、山水风光有过详细的描述。在赣江十八滩遇险时，他对这段路描写起来心有余悸：“两条河汇合之处，其间全是乱石沙滩，有些地方巨石露出水面，水势浩大，河流湍急，因而形成极危险之地。……最后，我们通过这危险之地，到了一个名为‘天竹潭’的地方，那里有另外一个很深的急流，位于一座高山脚下。”^①“在从南昌乘船往南京的途中，利氏见到了庐山，即为此美景所倾倒：“在山顶上，似乎被云雾覆盖着，在天上，又有云层覆盖着附近的一切，以致无法看出它的真面目。”^②然而他也不忘处处留心观察和考察沿途的风土人情，以便为将来传教做准备。

明代为抵御海盗，赣江鄱阳湖航道的重要性日趋显现。大庾岭商道也成为沟通南北商货的重要渠道。为求征商榷税收收入稳定，扩充财源，明政府在江西南北两端设起税关。九江关设立于宣德四年（1492），赣关设立于宏治中（1488-1505）。^③利玛窦于1585年进入江西，经过梅岭时，看到了当地的商货繁忙的景象：“许多省份的大量商货抵达这里，越山南运；同样地，也从另一侧越过山岭，运往相反的方向。……旅客骑马或者乘轿越岭，商货则用驮兽或挑夫运送，他们好像是不计其数，

^① 《书信集》（上），第149-150页。

^② 《书信集》，第155页。

^③ 许怀林《江西史稿》，第517-518页。

队伍每天不绝于途。”¹⁴¹又如他经过赣州关时，他又观察到收税的情形：“赣江上架一活动浮桥，每天开放让船只从下面通过，通过后付税金。”¹⁴²“频繁的货运和人流，使利玛窦大开眼界，对江西的城市印象颇好，溢美之辞倾注笔端。

随着赣江-鄱阳湖航道重要性的提高，江西本地商业在明清之际更趋繁盛。利玛窦路过南昌附近的铁柱宫时，描写了那里商贾云集的市场，他写道：“庙建设宏伟，里外都是做生意的，好像天天开商展会似的，极为热闹。”¹⁴³“随着商业的繁荣，大大小小的市镇涌现出来。利玛窦经过赣州时，称赞赣州“是非常高贵的一座城，在江西省中足数一数二的，它可与南昌城比美。”¹⁴⁴在吉安时，他描写道：“（吉安）面积广大，文物鼎盛，因为富有，它每年所纳税较全省还要多。”¹⁴⁵“发达的商业为传教奠定良好的经济基础。同时也使人口流动更加频繁。

明代大量江西破产农民流向外省，主要是湖广和云贵；同时，闽、粤也有不少人流来赣南、赣西地区，搭棚而居，依山种植。至清代康、雍年间，江西仍有部分人口外迁到四川谋生。而闽粤人口的大量迁入，则是江西人口在清代上升的直接原因。¹⁴⁶“频繁的人口流动不仅带动生产技术和劳动力的交流，同时也有利于宗教思想文化的传播。尤其是当天主教转向下层民众为主要传教对象后，这种人口流动所带来的传教便利表现得更为明显。

2. 社会文化

经济发达促进了教育的发展。宋代以来，江西书院教育发达，一直延续至明清时期。明清两代江西的进士人数占全国总数的 9.65%，¹⁴⁷其中又以南昌、吉安为盛。

利玛窦到达南昌后，对这里的文风之繁荣留下深刻印象，“在中国有一习惯，凡家中有出任大官者，在其旌地建立牌坊，以垂不朽。南昌街上这类牌坊雕得十分精致比比皆是，几乎无空余地方可以再树立了。”¹⁴⁸“对南昌科举之盛也感到十分惊讶：“今年在北京举行考试，给予官级，本城就获得了七、八个进士，这是全中国所颁给的其中之第一级，这等级的人，全该是文官中最高级的官员，而在全广东省中，能考取这官级的，也只有五、六个人而已。”¹⁴⁹“与居住了十多年的广东省相比，南昌的人文鼎盛给利氏以莫大的安慰，而且也增添了他无穷的信心，因为“广东相比之下，

¹⁴¹ 《利玛窦中国札记》（以下简称《札记》，利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译，广西师范大学出版社 2001 年 9 月，第 196 页。

¹⁴² 《札记》，第 149 页。

¹⁴³ 《书信集》，第 197 页。

¹⁴⁴ 《书信集》，第 196 页。

¹⁴⁵ 《书信集》，第 197 页。

¹⁴⁶ 许林林《江西史稿》，第 485-486 页，537-540 页。

¹⁴⁷ 许林林《江西史稿》，第 577 页。

¹⁴⁸ 《书信集》，第 205 页。

¹⁴⁹ 《书信集》，第 161 页。

好像不属于大明帝国似的……其它地方都比广东要进步，有文化。”^①“我相信在这里一年的收获，较过去整个十余年在广东所获得的还多。”^②利氏到了南昌，仿佛看到一个完全不同的文明世界，比他在广东“化外之地”所见景象要繁盛得多。这使他又重新鼓起勇气开创新的传教事业。他把传教对象定位在士大夫阶层，因此把南昌城内的上层居民分为四类：治理地方的官员、相公（即文人）、皇族和秀才。^③他认为这些人地位崇高，受人尊敬，有权有势，人际关系广泛，对开展传教十分有利。

然而，江西社会文化发达并不意味着利玛窦将来在这里的传教会一帆风顺。明末至清季，江西理学兴盛，王阳明的“王学”以及其在发展过程中变异而产生的“泰州学派”，在江西士人中广泛传播。泰和欧阳德、吉水罗洪先、安福邹守益、金溪吴悌、南昌章璜等都是弘扬王学的著名学者。^④以“易堂九子”为代表的遗民士人心态发生了巨大变化，他们辞官归里，读书自娱，或交朋结友，游学于外。这批士人对外来的天主教持何种态度将直接影响到利玛窦在江西社会能否立足。江西地方社会无疑已经建立起一道儒家传统的铜墙铁壁，这对天主教的进入是一道坚固的屏障。天主教要进入江西并在地方上生存，必须适应这一儒学传统，将儒学与天主教教义揉合在一起，而这正是利玛窦“适应”政策的精髓。

二、利玛窦“适应”政策在江西的实践

1. “适应”政策的提出

利玛窦在《基督教远征中国记》中使用了“适应”一词，他谈到各个宗教团体必须“依基督教的方式修正和适应”。^⑤耶稣会的创始人依纳爵·罗耀拉早就提出适应的精神，此后，近代中国传教活动的先驱沙勿略在日本传教时，认识到：为了达到目的必须去适应其他文化。另一位著名的耶稣会传教士范礼安找到了适应中国的方法，他认识到学习中文的重要性，提倡穿袈裟，倡导教会本土化。他的这些经验对指导中国的传教工作具有重要影响，现代学者钟鸣旦认为，“若无范礼安，便无利玛窦。”^⑥罗明坚在广东传教的时候，用中文写了第一本要理问答，即《天主实录》。他对“适应”精神的概括是：“为了使中国人臣服在基督的足下，我们的表现就得像中国人。”^⑦但是罗明坚的“适应”收效不大，他沿用沙勿略在日本传教的经验，坚持穿僧服，以僧人面貌出现。^⑧利玛窦到了江西以后，发现这是一个致命的错误，立

^① 《书信集》，第205页。

^② 《书信集》，第179页。

^③ 《书信集》，第179页。

^④ 关于江右学派的讨论，还可见荷夫（Hanf, Kandice），《十六世纪中国的江右学派》，耶鲁博士论文，1987年。

^⑤ Fonti Ricciane, 2, 第481-482页。转引自柯毅霖《晚明基督论》，第46页。

^⑥ 转引自柯毅霖《晚明基督论》，第47页。

^⑦ 柯毅霖《晚明基督论》，第48页。

^⑧ 圣方济各·沙勿略（Francis Xavier, 1506-1552），葡萄牙籍耶稣会上，明清时期天主教传播的先驱。1549年，

即将它改正过来。

利玛窦在中国传教过程中，将“适应”精神发挥到极致。^①他的适应方法被分成四个方面：^②

- (1) 生活方式，包括语言、穿着、食物、饮食方式、旅行等。
- (2) 思想观念的翻译，使用儒家经典以及富有中国文化特色的东西，如俗语、民间故事、文学典故，其目的是表达基督教教义的某些方面。
- (3) 伦理：运用为中国人所熟知的西方道德思想，如友谊。
- (4) 礼仪：在一定程度上，容许实践儒家文化中的各种仪式。

“适应”作为一种在中国行之有效的传教策略，其本身并非本文论述的重点，在此将其作一简介，是因为我们可以从中看出，利玛窦在江西的活动无一处不贯穿这一思想。

2. 与地方绅士的交往

天主教进入江西之后，士人对它态度如何？笔者查阅部分明清士人文集，并未发现论及天主教只言片语，只有魏禧文集中提及一二。^③但是江西曾经有过一批对天文、历算及西方术数都极有研究且造诣深厚的文人，这其中包括“易堂九子”之一邱维屏、南城揭喧等。^④在和利玛窦接触的几位士人中，有几位是当时江西文坛的领袖，如白鹿洞书院院长章潢、江右上学代表人物邹元标等。利玛窦到达南昌后，与在广东的处境大不相同，上至亲王、巡府，下至一般的士子文人，无不对他彬彬有礼，热情相待。酬酢之盛，令他忙得不亦乐乎。几位重要地方绅士文人的帮助，使利玛窦有机会出入上层社会，深入了解中国文化，为制定将来的传教策略打下基础。在南昌和利玛窦交往颇深的绅士、文人主要有以下几位：

他在日本传教，三年之后欲进入中国。缘其认为“使日本皈依之善法，莫若传播福音于中国。”1551年11月搭乘葡萄牙船离开丰后(Bungo)，同年12月抵中国上川岛(位于广东)，翌年死在上川，未真正进入中国大陆。

沙勿略虽然客死孤岛，但他提出的传教思想仍然对后世产生巨大影响。他在日本传教时强调传教士在知识上必须做好充分准备，以便能有效地与儒佛打交道。他还认为传教士必须具备科学知识，通过它们使得传教的福音富有魅力。他注意到儒家思想和佛教不仅对社会而且对文化和精神气质都具有重大影响。正是这种理念，使后来中国的范礼安、罗明坚、利玛窦等，采用佛教徒的身份传教。见费赖之，《书目》，1-10页；柯毅霖《晚明基督论》，47页。

^① 德国历史学家莱因哈特(Reinhard)认为，利玛窦的方法是“少数几个可以取代扩张世界的、残忍的欧洲中心主义的方法之一”。拉古恩(Raguin)写道：“如今，利玛窦依然为我们保留了一种模式，因为他谋略给予在非基督教语境中阐明的仪式以一种基督教的意义或者至少基督教的倾向。”转引自柯毅霖《晚明基督论》，50页。

^② 这是西比斯(J. Sebes)的分法，见其Matteo Ricci, *Chinois avec les Chinois*, 载 *Etudes*, 357, 1982年, 第361-374页。此外，贝特雷(Betray)也曾提出划为六个方面：外在的、语言学的、美学的、社会行煌、思想和宗教的。转引自柯毅霖《晚明基督论》，50页。

^③ 魏禧曾说道：“士于经世之务，唯律历学非专家，虽高才博学不能通其微。余资性愚下，又不能学律历数算，诸家茫味无所知，自非终身从事不能至也，则不如勿学已矣！”见《魏叔子文集·卷八》，113-114页，《历法·历法通考叙》。

^④ 见任道斌编著《方以智年谱》，安徽教育出版社，1983年，第8页。

(1) 章潢

章潢，字本清，别号斗津，本临川人，少时曾住豫章万寿宫，后于东湖之滨构“洗堂”，每月会集友人弟子于其中，讲习开发，“期人人而尧舜焉。”^①章潢时为白鹿洞书院院长，在南昌士人儒者中地位十分崇高。白鹿洞书院自南唐开创，南宋时经朱熹重建，成为全国四大书院之首，在江西和全国都享有很高的声望。利玛窦初到南昌，考虑到白鹿洞书院是士子聚集之地，可以利用来推广讲学，于是对章氏十分乐意主动接触。在利氏到达南昌之前，他的学生兼好友瞿太素也居住在南昌，已经为其大作宣扬，因此章氏未见人而已先闻其声名。

“南昌附近的庐山有一闻名的白鹿洞书院，是研究人生哲学的场所。院长名章本清，为一年高的长者。前言我的学生朋友瞿太素，也为此书院的一分子，常推崇我们的学问、修养与道德；对我的赞誉多有过奖，……”^②

利玛窦此时已易儒服，以儒士面貌出现，章氏自然乐意邀请他到书院讲学。白鹿洞书院的书生对利玛窦十分客气和景仰，“对人生与身后重大问题常和我辩论，但最后他们常是认输。”^③章潢也和利玛窦有过深入交流，并且相信了天堂与地狱的存在，他说：“假使有天堂的话，好人将到那里去享福；假使有地狱的话，坏人将在那里受惩罚。所以我们要努力做好人，不要做坏人才是。”^④但利玛窦给书院的学生们讲授更多的还是西方的科技知识，这对他们来说都是闻所未闻，十分新鲜，因此赢得他们的崇拜与尊敬，“白鹿书院的师生与其他秀才们喜爱听我介绍数学。”“并以‘您的弟子某某’自称。”^⑤

(2) 王继楼

王继楼是南昌一位著名的医生，经常出入皇亲贵族、官宦之家，他与石侍郎是好友，两人交往十余年。王利用自己的特殊身份为初来乍到的利玛窦提供了很大帮助。利玛窦刚到南昌时，还未面见过巡抚陆万馥，在客店遭到店主刁难，差点被逐出客店。幸亏这时章潢前来寻找，向王继楼美言，说利氏是他们所推崇之人，千万不可为难。王继楼深受陆巡抚尊重与喜爱，于是他去见巡抚，为利氏说情。巡抚对利氏态度出奇地友好，对其大加褒扬，南昌其他官吏见巡抚如此态度，对利氏自然不得不客气三分，优待有加。陆巡抚准许利氏在南昌住下，为他在南昌开辟第二所住院奠定了基础。可以说，利玛窦在南昌迅速站稳脚跟，没有王继楼的穿针引线，是不可想象的。

^① (明) 万尚烈(撰)《章斗津先生行状》，收录在《四库全书》972册，第850-862页。

^② 《书信集》，第187页。

^③ 《书信集》，第166页。

^④ 《书信集》，第161页。

^⑤ 同上，第188页。

(3) 邹元标

邹元标，字尔瞻，别号南皋，吉水人，从阳明学。他与郭居静和利玛窦都有交往，在一封信中，他还劝利玛窦读《易》，书曰：

“得接郭仰老（按指意大利教士郭居静，字仰凤 Cattaneo）已出望外，又得门下手教，真不啻之海岛而见异人也，喜次于面。门下二三兄弟，欲以天主学行中国，此其意良厚。仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异，吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎？中微有不同者，则习尚之不同耳。门下取易经读之，‘乾’即曰统天，敝邦人未始不知天，不知门下以为然否？”^①

邹实际上没有把天主教看成一门宗教，而是看作一门学问，这是利玛窦“学问传教”所致。邹认为，“天主教”与中国的儒学相比，大意宗旨上没有区别，甚至不如儒学，天主教所曰“天”，儒家经典《易》中早有阐释。这也启发了利玛窦，促使他利用儒家经典来解释天主教之“天主”。

利玛窦在南京受到重挫，被拒之门外，而在南昌却仅以几位文人士大夫的推崇就获得地方官吏的认同和接受。陆巡抚为何对素未谋面的西洋人如此宽容，我们不得而知，难道他就不怕背负匿藏奸细之名吗？这点正是原称要带利玛窦进京的石侍郎不愿让他继续随行，和利氏在南京遇见的大官徐大任不愿让他留在南京的主要原因。笔者以为，利氏能迅速在南昌安身原因有三：

其一，南昌位于内陆地区，一个外国人比较容易生存而不被朝廷发现。至少陆巡抚没有把这个外国人的事上报，以致于利玛窦虽然在南昌上层社会引起轰动，而北京却不为所闻。其二，南昌居住着两位亲王，他们对利玛窦同样持欢迎态度，这点大大助长了官员对这位洋人的宽容之心。虽然两位亲王都属于“安乐王”之流，但其身份起到的庇护作用不可小觑。其三，利玛窦呈献上的“西洋奇器”对于中国传统的文人士大夫地方官员也产生了较大吸引力，他们对此产生浓厚兴趣。在吉安利玛窦用一个三棱镜换来了通行证，“不仅许可我去南京和浙江，还可到其它省份，而且尚许可我们在中国居留等，连两广都堂的许可证以及韶州地方官员的通行证等都包括在内了。”^②到达省府南昌后，利玛窦陆续自制了两架日晷送给巡抚陆万陔；万历二十三年（1595），他亲手绘制一幅《世界图志》，送给建安王。这些礼物虽然是西洋科技的产物，但在利玛窦通进江西之时，发挥的不是传播科学技术的作用，而是局限于为利氏的种种活动打开方便之门。

官府的宽容使利玛窦有了宽松的生存环境，大大激发了利玛窦等人的传教热情。

^① 邹元标《愿学集·答西国利玛窦》，卷三，20b，《四库全书》，上海古籍出版社。

^② 《书信集》，第152页。

而江西诸多士人对利玛窦的欢迎态度和宽容心态，更使其如鱼得水，一扫在广东居住时应者寥寥的落寞。在与士人的交往中，利玛窦利用自己的西方科技知识，向人们展示和宣传了西方文化和天主教的教理知识。同时，江西地方文人绅士也在不知不觉中深刻影响利玛窦的言行，促使他思考用什么样的方式才能取得传教的效果。这种思考的结果，便是利氏“适应”策略的具体实践。

3. 易儒服、蓄须、乘轿

利氏在南昌的交往十分顺利，这得益于他及时审时度势，改换儒服，蓄须，乘轿，以文人儒士面貌出现。

耶稣会士初进入中国时，以为佛教徒是受人尊重的。^①罗明坚和利玛窦在1583年到中国内地传教时，毫不犹豫地穿上中国官员赐给他们的和尚服装，并且剃发刮须，这一装扮伴随他们长达九年。利玛窦初至广州，“髡首袒肩，人以为西僧”，其传道布教的教堂也取名为“仙花寺”，^②自我介绍时则称自己是“西和尚”。但是在中国多年的经验告诉他，“僧”的地位低贱，不受中国官员重视：

“……他们不结婚，每日在寺中念经礼佛，多不读书，可謂是低级百姓之一。他们固然也讲修行立功，但一般而言，他们的毛病却不少，派别又多，因此官吏多不理睬他们。……我们既称僧人，很容易被人目为和僧人是一丘之貉。”^③

因此，在韶州，他已做好几套儒服，在北上途中，船行至樟树时，利玛窦和他的仆人第一次穿上儒服，采取文人的姿态，去拜访当地一位官员。

“我们蓄须留发，我们也穿文人们在访客时特有的服装。在这地方，我是第一次留须出门，穿儒服去拜访官吏，儒服为墨紫色长衣，长衣边沿及袖口都镶着浅蓝色，约有半掌宽的边，几乎与威尼斯人穿的一样，束同色腰带，腰带前留有两条带子，并行到脚。总之，这是中国文人所有的服装，与威尼斯装相似。”^④

在1595年10月28日利氏致高斯塔神父的信中，他又一次提到他在南昌改易儒服的情形。^⑤事实证明，这种改变极有必要，且收效明显。以前穿僧服拜访官员时，“受到淡薄而不热切的接待”，而改穿儒服后，“能受到长时间的款待，并设宴招待我们。”^⑥

^① 罗明坚和利玛窦的这种思想来自于其先人方济各·沙勿略。因沙勿略在日本传教时，见佛教受彼国人重视，又见日本受中国文化影响之深，于是以为佛教在中国亦受重视。故罗明坚、范礼安、利玛窦初来中国时，俱以“西和尚”自称。

^② 《明清欧人对中国宗教及其习俗的评价》，吴孟雪，《文史知识》1995年第2期，第61页。

^③ 《书信集》，第202页。

^④ 《书信集》，第154页。

^⑤ 《书信集》，第186页。

^⑥ 《书信集》，第153页。

利玛窦不仅自己改穿儒服，还让仆人也改穿长衣，以提高其社会地位。平日出门访客，利玛窦也舍步行而乘轿，通常还有两三个佣人跟从。这样做一则为了增加社会地位，使自己的行为更符合中国儒生出行的仪阵；二则出于体力上的考虑。正如利氏在信中提到的：“在这里很多要人来拜会我，而我应一一回拜；我非铁打的人，在这那么大的城市中，如南京与南昌，舍轿如何能步行啊？”⁹¹

因为之前在肇庆和韶州时，天主教所建教堂用的是佛寺名，⁹²在南昌建立住院后，利氏将院名改为圣堂，不再用寺名。这和他改僧为儒的形象的同步的。

这些是利玛窦审时度势，顺应中国文化做出的及时改变，也是“适应”策略最直接的体现。这些改变令利氏获益匪浅，上层人物因此更乐于与他交朋友，对他十分尊重而友好，从而也为利氏开展传教创造良好的环境。

4. 刊行书籍。

利氏在南昌结交了不少大员。士大夫们对这位洋人十分好奇，也显示出极大的热忱。他们设宴款待，纵酒谈论，频繁拜访，使利氏声誉大增，令他兴奋异常。利氏在一次宴会上技惊四座，将一些毫无规律临时写下的中国字从头至尾一字不漏背出，并且倒背如流，令在场的人大惊失色，那些急于考取功名的秀才文人们对他崇拜得五体投地，因这件事利氏在南昌城内四处扬名，并且惊动了地方官。巡抚陆万馥亦派人来邀请他面谈，并允许他在南昌定居、传教。官绅对他的尊敬使他可以在南昌立足，虽然“尚不巩固，但也不容易被破坏。”为此，利玛窦专为陆巡抚写了《西国记法》一书。这部书由于对科举考试有用，一时成为南昌城内的热门读物。

当时南昌城内有两位亲王，一位是乐安王，一位是建安王。两位亲王对利氏都十分客气周到，并赠送礼物给他。乐安王送给他“几块高级绸缎与缎鞋（手工很细，很值几文）和一本装订漂亮的访问录”⁹³。建安王则派他的儿子和其他要人陪利氏参观南昌府，并且还送给他金钱，并表示愿意信奉天主教。利玛窦与建安王论及友道，写成《交友论》一篇，在南昌刊刻发行。《交友论》是利玛窦的第一部中文著作，其实是翻译了一百多条西方著名的友谊格言，它向江西上层社会阐述了西方的友谊思想，时有人称之“有味哉！使其（利玛窦）素熟于中土语言文字，当不止是。”⁹⁴也有学者认为，这本书是利玛窦之计划的一种宣言：不是通过暴力（许多人，包括澳门的一些耶稣会士，都想使用暴力）而是通过友谊有之门进入中国。⁹⁵它和《西国记法》出现后，利玛窦在南昌的社会地位迅速提高。利玛窦在南昌还著有《天主实义》

⁹¹ 《书信集》，第 203 页。

⁹² 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，收录在《民国丛书》第三编，第 11 集，上海书店，第 303 页。

⁹³ 《书信集》，第 179 页。

⁹⁴ 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，第 186 页。

⁹⁵ 柯毅霖《晚明基督论》，第 78 页。

(初名《天学实义》)，其书撰于1593-1596年之间，“初为抄本，已风行一时。1595年，该书在南昌初版，后来利玛窦到了北京，将该书稍加润色，分别于1601和1603年再版，成为天主教重要文献。

利玛窦在广东省居住十余年，默默无闻，没有片言只字问世。进入江西后，仅1595年一年时间，就有三本书问世，不仅大大提高了他本人的声望，而且使某些西方思想和天主教教理知识得以传播。这和当时江西的人文鼎盛、社会环境宽容、刻书业发达等客观条件是分不开的。

如何打破儒家学说在地方社会形成的铜墙铁壁，是利玛窦来中国传教必须面对的问题。他仔细研究过儒家经典以后，发现“从他们的经中找到不少和我们的教义相吻合的地方”。因此利玛窦多次和儒生文人交谈，用他们所熟悉的儒学话语，传递的却是天主教的教义，使地方文人不仅在不知不觉中接受了部分天主教教义思想，而且也使利玛窦本人掌握了大量第一手的关于中国人信仰的资料。例如他在南昌所作的《天主实义》一书，共分为八篇，分别论天主为万物之主宰，辩斥佛老空无之说，论人魂不灭，辩鬼神及人魂之异，驳轮回六道，论死后有天堂地狱之赏罚，论人性本善，列举西洋俗尚。此书揉合了儒家的许多学说，例如儒家的性善性恶论等，并依据我国经书土之意义，第一次提出天主即“天”、“上帝”之说；^①同时，驳斥佛老之说，将佛家关于轮回杀生斥为“谬说”。《天主实义》利用儒家学说来反对佛道，其观点深得当时士大夫赞许。“是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深底谭空之误。”^②这对他日后发扬这种“揉合”以后的学说，进行天主教传播有极大帮助。

利玛窦带来的数学、天文、地理等自然科学知识是广大中国儒生所不知的，他也嘲笑了中国文人在这方面的无知。正因为此，利玛窦在他们眼中更加显得才华横溢，以为他是一位“万能博士”。他塑造的学者形象取得了巨大成功。

利玛窦将儒学与天主教教义揉合在一起的做法，为以后的传教工作打开了局面，做出巨大贡献。但是由于它容忍中国的某些礼仪道德，而受到后期龙华民等耶稣会士的置疑，并引发17-18世纪著名的“礼仪之争”。这是利玛窦本人所始料不及的。

三、与绅民的文化冲突

利玛窦在南昌停留三年，实为进京遭拒之后的无奈之举，他一直在寻找机会二次进京。因此，他的活动范围局限在南昌，而不是把江西全省作为传教的重地。其足迹所及之赣州、吉安、樟树等城市，也只是在他由广东入赣时经过，此后没有再专程前往这些地方。

^① 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，182页。

^② 1704年，教皇格来孟十一世禁止此称，故《天主实义》后印者均改去“天”及“上帝”等字。

^③ 冯应京《天主实义序》，摘自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第143页。

但是利玛窦以适应策略为指导，在南昌的一系列活动取得巨大成功，上至亲王，下至普通文人士子，都对他表现出异乎寻常的热情，甚至超乎他自己的想象。

但实际上，利氏在南昌尽管受到上层人物的欢迎和推崇，在民间的遭遇却并非一帆风顺，遭到很多误解与排斥。当他以南京为目的地的旅行途中，经过南昌登陆上岸参观铁柱宫（一说是住在铁柱宫里^①）时，因不明当地风俗而被众人误解，差点遭到羞辱：

“据说此庙已有千年的历史，非常雄伟，香火鼎盛。有关它的神话：如会显奇迹、有聚宝盆、金银珠宝滚滚而来，尤其谓此库存下有两只巨大铁柱，上盘一毒龙，如这条毒龙获得释放，那整个江西省都会遭殃云云，很多无稽之说不一而足……庙建设宏伟，里外都是做生意的，好像天天开商展会似的，极为热闹。教外人看我这位洋人进庙，认为我是由庙中的神明吸引而来的，……一定是来礼拜祷告的。大家围着我观看。但见我并不叩拜偶像，便大声要我跪下。我回答他们说，我不认识他，怎么能叩拜呢？他们说即使本地的大官无不向这位神明叩头。见不能说服我，便要逼我，拉我给偶像叩头，但并不曾羞辱我，只是说，如若不拜，会遭神明的惩罚的，至少也该点一个头或鞠个躬，看见我不叩头，他们不会让我走。这在这时来了一位水手为我解围，他说在我们国内没有拜偶像的习惯。”^②

这大概是耶稣会上在江西境内遭遇的第一次“民教”冲突。也使利氏深深感受到江西境内的对偶像痴迷程度，更甚于广东人。他在文中还着力介绍了铁柱宫供奉的许逊，因为这将是他们进入江西所要面对的头号“敌人”。

利氏在民间遭遇到的麻烦远不止于此。洋人会“点金术”的谣传，吸引了不少老百姓前来观看。然而，百姓看罢了洋人，看罢了稀奇，一旦这个外貌奇特的外人要长期住下来，却使他们感到恐慌。利氏初来南昌，暂居城外。后来他在城里买定一处房屋，又从广东召来一名助手，引起城里百姓的关注，“百姓们天生猜疑外国人，很容易产生各种各样的想法或说法，认为洋人必定在搞什么鬼名堂，危害公益。”^③同街的百姓不愿他搬进来，于是在百姓中间传开谣言，称王继楼医生偏袒他们，因为他们把可怕的炼金术秘密教给了他。这些流言引起总督衙门的怀疑和干预，他们派人调查此事。利氏寄住处的屋主人害怕受牵连，恐吓利氏，要他立刻搬走，不准逗留，并把他的行李全部扔到街上，不准他向前来调查的卫兵申诉。幸亏陆巡抚出面说情，总督才改变态度，此事方得了结。

利玛窦一开始就把他的传教对象定位在亲王、绅士、文人和地方官府人员，而忽略了更广大的平民百姓，这种定位是受当时环境所局限。利玛窦初来乍到江西，

^① 《札记》，第 199 页。

^② 《书信集》，第 197-198 页。

^③ 《札记》，第 214 页。

急于稳定脚跟，打开局面，这种迫切心情使他不得不经常和上层人物打交道，以获得他们的好感和支持。此外，利玛窦所擅长的语言是文人所熟悉的官话，他谈论的话题也局限于天文地理等高深莫测的问题，而不是小民百姓所熟悉的方言和日常生活琐事。这种距离注定利玛窦只能做一个理论上的拓荒者，而具体的传教工作要留给将来无数的传教士去做。

从江西士人与西洋教士的交往来看，其酬唱不如京师，亦不如邻省福建，¹⁰仅是个别现象。虽然利玛窦初至南昌时，曾引起士人间的轰动，议论纷纷，也有对其教义表示佩服的，但并没有多少人真正对西洋学术感兴趣，多是为猎奇而来。这种交游盛况如昙花一现，随着利氏的离去，这阵热潮也很快恢复平静。

江西是阳明学说影响的重要区域，儒生文人，无不受其影响，这固然可以说明江西的儒学传统深厚，然而也使它在面对一种外来学说的入侵时，表现出自我保护和排斥的动作。因此，利氏的到来只能流于表面的络绎不绝，应酬繁忙，其教义却无法深入人心。

由此我们也可以理解，江西虽然在明清之际人文繁盛，却始终没有出现像徐光启、杨廷筠、李之藻那样于传教、护教都做出重大贡献的天主教基石人物。因此，江西的天主教不像杭州、江南等地，因某个大人物的倡导而奠基、发展壮大，而是因其地利之便成为天主教的重要教区之一。日后，当这种地利之便随着口岸的开通、传教士来华路线的改变而逐步消失的时候，江西的天主教地位在全国也逐渐衰落。

然而就普通百姓而言，这个洋人来到城里只是引发他们的新鲜好奇，同时，由于他在城内定居，给他们带来一阵恐慌。他们没有意识到不久以后，这个教他们认识“上帝”的人，会使他们身边一些人的宗教生活发生巨大改变。而从利玛窦与乡民在铁柱宫前的冲突已经可以看出，天主教进入中国民间的道路不会一帆风顺，它与道教、佛教等其它早已深入民间的宗教的冲突已初现端倪。

小结：利玛窦在江西的成功

虽然利玛窦在南昌仅仅只呆了三年，但在这三年中，他灵活运用其“适应”政策，采取务实谦躬的态度，广泛结交官员绅士，尽量吸取儒家教义精髓并将之与天主教的义理融合，著成书籍刊行，备受推崇。因而，总体来说，利玛窦在南昌是取得巨大成功的。其成功之处表现在：

其一，建立南昌耶稣会上住院。利玛窦在江西举行第一次弥撒是在1595年6月29日，这天正好是他抵达南昌的第二天。但是南昌正式建立耶稣会上住院是在1596

¹⁰ 福建有《闽中诸公赠诗》一册，书中共收七十一人，俱当时知名之士，大抵皆赠艾儒略者，酬唱之盛，非他省可比。现藏巴黎国家图书馆，抄本（转引自方豪《方豪六十自定稿》，第222-223页）。

年底，这也是全国第三个耶稣会士住院。⁹⁹当时利玛窦任中国传道会会督。南昌耶稣会士住院的建立，标志着天主教正式进入江西。此后，苏如望、李玛诺等耶稣会士相继来南昌传教，并且培养了一批中国籍修士。

其二，使教理得以公开传布。《交友论》、《天主实义》的刊行，以及利氏在公开场合的讲学，很快使天主教教义在南昌城内得到合法的、公开的、规模较大的传播，虽然还不能说深入人心，但至少让一向只受儒家正统教育的江西学子文人接触到一些西方思想。利氏的初步目的也达到了。此后，《天主实义》在别的地方一版再版，然而南昌作为它的诞生地，始终具有重要纪念意义。

其三，建立良好的人际关系，为日后进京奠定基础。利玛窦在南昌建立了良好的人际关系，他和亲王贵胄有往来，得到官府的青睐，受到绅士文人的推崇。在交往中，他极大的提高自己的知名度，扩大影响，使周围邻省的官员也对他也有所耳闻。他结识了一批由亲王、省里大员和地方绅士组成的朋友，他和这批人所在的上层社会打得火热，这些都为他日后进京创造了良好的基础。1596年，王忠铭授南京礼部尚书，他和乐安王是旧识，1598年，他携利玛窦、郭居静同赴南京。

其四，不断完善其“适应”策略，使其成为日后中国传教的总方针。如前所述，利玛窦在南昌已经逐步将儒学揉合到教义中，用儒家经典来解说天主教的教义。在日常生活中，也尽量以一个儒生的面貌出现，这些改变，起初只是利氏本人的改变，到了后来，他将这一套做法理论化，形成日后整个耶稣会在华传教的总方针。

利氏取得的这些成功，虽然几位重要人物穿针引线功不可没，但更说明了利氏的适应策略的成功。如果利氏本人不尊重儒家文化，不按照中国文人的礼仪和生活习惯、说话方式来和他们打交道，他所取得的这些成功是不能想象的。

明代至清中叶的江西，其地理位置优越，交通地位重要，商业繁荣，仕宦辈出，文风鼎盛。无论从自然地理环境、经济环境还是人文环境，都为外来宗教的进入制造了温度适宜的土壤。

利氏本人的学识和修养，敏锐的观察力和谦逊的为人，是他在江西成功不可或缺的因素，更重要的是他一直坚持的“适应”策略发挥了巨大的效应。而江西本土优良的社会环境使这一策略得到淋漓尽致的发挥。可以说，没有江西的孕育，就没有成熟的、中国化的利玛窦，是江西成全了利玛窦。

⁹⁹ 中国内地第一座耶稣会士住院于1583年9月建于肇庆，由罗明坚和利玛窦所建；第二座住院于1589年11月建于韶州。《补编》，下册，324页，327页。

第二章 明末清初天主教在江西的传播

一、天主教在江西各地的传播

1. 各地的开教

(1) 南昌府

利玛窦于 1595 年底在南昌花六十金买下一座房屋，成立住院，标志着天主教正式在南昌札下根基，也是天主教迈向帝国传播途中的又一个脚印。

苏如望被从澳门遣派至南昌与利玛窦相伴。苏如望于 1595 年 12 月抵南昌，与他同行的还有中国修士黄明沙。苏如望体弱多病，但通晓中国语言文字，能执笔为文，对传教颇为有利。他到南昌的第一年，即劝化一位七十岁的老人入教；第二年又有三百人受洗，以后每年如此。入教之人中，有明朝宗室数人。^①苏如望在南昌传教十年，后因病离开南昌去澳门，不久即歿。

但是，当时亦有士人和百姓对天主教持攻击态度。周围的邻居和城里的士人经常无端欺凌，使他们痛苦不堪。

利玛窦离开南昌后，苏如望被派至南昌协助苏如望，但不久即去南京协助利玛窦管理南京教会，数年后，1609 年，才又重新回到南昌，在南昌传教。^②1616 年南京教案爆发，他与中国修士丘良厚避难到建昌，并在建昌开教。将在后文详述。

李玛诺曾两次到南昌，第一次是在 1596 年，他被派往中国内地视察韶州、南昌、南京三处教处所。第二次到南昌是在 1605 年，他带着丘良厚来此传教。李玛诺到南昌的第二年，入教人数倍增，此时的教徒人数达到二百人。这是南昌自 1595 年开教十年来的成果。李玛诺为南昌一明朝宗王全家授洗，包括宗王本人，其兄弟或从兄弟三人，其老母、子一、女一、侄女一和婢女四。^③

随着入教人数的增多，中西方宗教的差异日益显现，利玛窦初到南昌时士人对他的好奇和渊博的天文地理知识的新鲜感消失了，部分崇佛或同情佛教的士大夫中开始出现敌对情绪，天主教的教义在实践中遭到他们的攻击。1607 年，李玛诺又购置了几间房屋，引来了士人的控告。他们声称，欧罗巴人禁人敬奉祖先遗像，不留后嗣，使寺庙荒寂，城乡骚扰。^④李玛诺上书南昌地方官，申诉辩护。地方官府亦听说利玛窦在京颇受帝宠，便出面保护，才没有造成更大的风波。

1608 年，即李玛诺离开南昌的前一年，南昌修院开办，这是中国的第三座天主

^① 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》（以下简称《书目》），第 63 页。

^② 《书目》，第 72 页。

^③ 《书目》，第 78-79 页。关于妇女的受洗，笔者将在后文论及。

^④ 《书目》，第 79 页。

教修院，当时整个修院只有七人：主持修院的葡萄牙耶稣会士骆入禄，四位澳门籍修士，另外还有三位中国籍辅佐教士。修院选在圣诞节开幕，李玛诺行礼，在堂中设二坛，一奉救世主，一奉圣母。坛前置二灯，日夜燃之。这样的布置，和中国普通的佛寺差别不大，使城里的士大夫和老百姓能够接受。⁹¹

骆入禄因病于 1609 年与李玛诺同回澳门，在南京主持教务的罗如望被重新派回来南昌主持教务，此时南昌已有教徒三四百。⁹²

(2) 建昌府

南京教案爆发后，万历四十四年（1616）十二月二十八日颁布驱逐教士到广东的诏令，位于中心城市的传教士们纷纷隐退到边缘的中小城市躲避风声。此刻在南昌的罗如望也逃往建昌，藏身于一位教徒家中。与他同行的还有另外两位神父。⁹³

这位教徒被称为“斯提反”（Stephen），⁹⁴“出身贵族，父为地方官，后来该官员本人也改奉了天主教。”

“神父们一到那里，就受到所有基督徒慈爱般的接待，被安置在靠近城墙的一所房屋，他们称之为书院（House of studies），有一套寓所，包括四间寝室及供他们专用的厨房，还有一间相当大的可作为礼拜堂使用的厅堂。”⁹⁵

罗如望在九都的游家、渭水桥一带乡村传教，并在游家建有 9 栋 81 间教堂用房，发展教徒 579 人。建昌第一个受洗的人是一姓万者，洗名玛窦，其人先在北京试第一，入翰林，至是全家入教，妻子父母悉皆受洗。⁹⁶

建昌教区的开辟和传教工作就是以这所书院为据点，渐渐扩展而形成。

“开始的时候，到这里来的只有主人全家，全是基督徒。后来，他们的异教亲属和最熟的友人，也去访问，并有一个或两个信了教，他们又引进别的人。所以这个基督教会一点点发展，两年后我到那里去时，他们在圣日作弥撒，有乐器伴奏，集合了相当多的基督徒。奏乐的是基督徒的儿子；其中

⁹¹ 谢和耐指出，“在最早接触时，中国人对待基督教传教士们的态度完全如同他们曾习惯于对待佛教出家人那样。”“正是这种虚假的相似性却成了传教士们在民间从事归化事业的得力手段，他们往往无法在教理方面作出任何区别，而首先关心的则是其礼仪的有效性。”谢和耐《中国和基督教》，第 109-111 页。修院神坛的布置完全可以看作是传教士为避免引起百姓的误解和更大的愤怒而采取的妥协式做法。

⁹² 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，第 189 页。

⁹³ 这两位神父应该为史惟贞，“是年（1613）始被派至南昌，传教二年，沈惟仇教之事起，惟贞隐伏数年。”（《书目》，153 页）和黎宁石“1613 年在南昌府”（《补编》下册，541 页）。中国修士丘良厚此时被罗如望留在南昌安慰教众（《书目·丘良厚》称“如望留良厚在南雄安慰教众”，“南雄”应为“南昌”之误，因为此前良厚一直伴如望在南昌传教，并未到过广东南雄。）

⁹⁴ 曾德昭《大中国志》，第 271 页。

⁹⁵ 曾德昭《大中国志》，第 271 页。据正德《建昌府志》，府城旁边的书院有两座，一座为北宋李颙建立的盱江书院（天·阁明代方志《建昌府志·卷七》二十六-二十七）；一座为年代不详的斗湖书院，由兴文坊员外郎夏良胜建造（同上，卷七，二十九）。二者均位于北隅兴文坊（同上，卷八，一四）。但盱江书院有四堂，曰正经、上达、志伊、学颜，和文中所述相符，因此文中所说的书院应当就是指盱江书院。

⁹⁶ 《书目·罗如望》第 72 页，但是，此姓“万”者与上面提及的“Stephen”是否为同一人，尚待考证。

有文人，而最优秀的人物，有一次四人穿上他们的袍子在弥撒上服务。”^①

引文中所述“两年后我到那里去”，是指曾德昭1621年和金尼阁一起，巡历教案过后的各省教区状况，该年年初，二位神父到达建昌府，见到上面描述的景象。但尽管曾德昭描述得如此美好，实际情况并不若然，“顾在此省中，仇教之事尚未平息，非安居地。”^②两人迅速离开，前往杭州居住。

1630年，费奇规到建昌建筑教堂一所，地点在县城西门，自此以后他可能一直在建昌传教至1634或1635年间，或许更长，陪伴他的是中国修士石宏基。可以断定，在清军入关以前，建昌至少已有两座教堂。此后，金尼阁、殷铎泽、马若瑟等神父相继来此传教。殷铎泽1659年到达建昌后，于次年在建昌府建筑住宅一所，并主持建昌以外各城镇传教所七处。殷铎泽与地方官府曾有一次交锋，发生在1665年“历法大狱”之前：

“建昌长官某初与铎泽善，继受属吏谗，与教士为仇，诬报于省，谓铎泽为匪首，并以教堂太高，有碍风水，欲拆毁之。虽经人关说与汤若望神甫之致书，教堂仍不免于拆毁，修复者三次，拆毁亦三次。然铎泽藏伏不出，该长官尚未敢逮捕铎泽也。”^③

(3) 赣州府

赣州的开教及教务发展有赖于两位法国耶稣会士，一位是刘迪我（Jacoques le Favre），一位是聂仲迁（Adrien Greslon）。

1595年利玛窦从肇庆前往北京的途中，因翻船而在赣州逗留过一段时间，此为赣州有天主教之始。1657年刘迪我与法国传教士洪度贞（Humbert Augery）从澳门赴江西，路遇盗匪，几乎毙命。幸遇许夫人^④相救。到了赣州，他是到巡抚佟国器的资助，修建一座教堂，^⑤并在赣州传教：

“至赣州，巡抚佟国器待之如友，其友谊历久而不变。国器为建教堂一所，双为购置宽大驻所一处。一六五八年教堂落成，国器亲临，并招群官至，参加开堂典礼。……迪我时于华语尚未熟习，国器乃代之宣教，首言天主教之优良，次励群官保护，并劝彼等入教，复刻一碑记置这我客室中。

^① 曾德昭《大中国志》，第271页。

^② 《书目·金尼阁》第120页。

^③ 《书目》第327-328页。

^④ 这位许太夫人是中国天主教史上的著名人物。她生于明万历三十五年（1607），卒于清康熙十九年（1680），是著名的中国天主教徒徐光启的孙女，圣名甘第大（Candida）。子许缙曾也是天主教史上著名人物。据方豪《中国天主教人物传》，许母徐太夫人赠恤穷人，供养传教士，又将以前教士送赠其先祖光启的舆图、地球仪、日晷、天文仪器望远镜、白鸣钟、西洋风景现等册归还教士，以便在与中国士大夫善接时，作为馈赠礼物。许太夫人曾随其子许缙曾宦游江西、四川、河南等省，于是南昌等地教会亦曾得许太夫人赞助。（方豪《中国天主教史人物传》，第42-46页）

^⑤ 佟国器系顺治正宫皇后之从弟，康熙外祖佟国维之侄，为满清贵戚之臣，“前在北京时，已闻圣教道理，久为心折，特以多宠之故，未能受洗；……此次国器统兵南下，偏历浙江、福建、江西各省，到处访问神父所在，加意保护；慨捐鉅款，重修福州、赣州、吉安、建昌各圣堂，刊印圣教经书多种，作序弁其首，以广流传。”（方豪《中国天主教史人物传》，第49-54页）

……一六五九年迪我赖佟巡抚之助，修葺建昌教堂住宅，并在距赣州十月程之福建汀州建筑新堂一所。次年又在其地建筑圣母堂一所。一六六二年，得群官助在吉安建筑教堂一所。”^④

1657 年，佟国器任督察院右副教御史，巡抚南赣、汀、韶等处地方。巡历赣州时，正好遇上刘迪我。有了这样一位大背景的人物做靠山，耶稣会在赣州很快建立起教堂，教务也很快发展起来。

聂仲迁在中国传教 38 年，绝大部分时间都在赣州。他于 1660 年进入江西，任赣州教务。并在赣州创建一座“学院”（即住院）。这座住院很大，邻近的吉安、福建汀州等处的传教所均隶属之。1664 年，诸传教士被迫离开赣州，聂仲迁赴吉安，赣州教堂被破坏。

“吾人流谪之讯传布（赣州）城中，教内外人来教堂者，为数不可胜计。

教内人之来，乃因此恶耗而表示忧郁；教外人或因好奇心之驱使而来，或因辱詈吾辈而来，余则乘机窃夺堂中诸物，竟至盗及树木。”^⑤

后来聂仲迁又回到赣州，并于 1691 年在信丰坪石创立一基督教会口，此后他一直在赣州传教，直到 1696 年殁于信丰。

据新修地方志记载：赣县最初有天主教在顺治七年（1650），康熙二年（1663）有教徒 2000 人，二年后，因仇教，住县教士出逃，教堂焚毁。事平后，教士返县重建教堂。康熙三十五年（1696），伯里文来县城主持教务，为县城天主教有主教主持之始。三十九年（1700），耶稣会教士他调，派方济各会教士来县城，建有男、女礼拜堂各一处，并于坪路、罗峰两处建有教堂。五十九年（1720），县城教务兴盛，方济各会和耶稣会均派传教士住县城输教务，耶稣会在县城设公学一所，是年，教皇派梅辛巴尔波来县城视察教务。^⑥

耶稣会士在江西开辟并发展了第三个传教基地赣州教区，这个教区很大程度上是由于“便道”而创建的，两位主持神父刘迪我和聂仲迁，在抵达赣州之前均不是以到赣州开教为目的，而是要北上或到其他省份开教，只是由于困难未果，转而至赣州，并建立教区。然而，由于得到了以佟国器为首的一批地方官员的鼎力支持，赣州教区的建立之顺利均出乎两位神父的意料，并成为吸引和管辖邻近地区教务的一个大教区。利玛弟、穆格我、翟笃德、方玛诺、卫方济等耶稣会士均到过赣州传教，或作短暂停留，方惟一、翟笃德、方玛诺为聂仲迁助理，或一辈子都在此传教。1664 年全国性仇教事件结束后，赣州的教务在聂仲迁的主持下进一步发展壮大。

（4）吉安府

利玛窦当年北上时，曾路过吉安，但并没有在吉安开教。吉安的第一座教堂是

^④ 《书目》第 294 页。

^⑤ 《书目》第 301 页。

^⑥ 《赣县志·宗教·天主教》，第 618 页。

法国耶稣会士刘迪我于1662年，在赣州巡抚佟国器和其他官员的资助下建立，此为吉安开教之始。吉安是作为赣州的一个附属教区创立的，当时任赣州教区教务的是法国耶稣会士聂仲迁。

1664年，南京教案期间，形势非常不利，赣州地方官员通知聂仲迁等传教士等离开。聂遂转移至吉安。躲藏在吉安的教堂，当时吉安还有一座小驻所。他将经书及教堂中礼拜器皿藏在吉安教堂后，遂赴南昌。此后辗转于南昌、吉安、赣州等地，直到1695年死于赣州。

(5) 饶州、九江

饶州和九江二府开教相对较晚。1698年，法国传教士利圣学(Charles de Broissia)与郭中传(Jean Alexis de Gollet)、孟正气(Jean Domenge)三人同时被派往江西开辟新教区，传教抚州、饶州、九江，在三地各购得房屋一所。在饶州和九江二地，他们遭到官吏阻挠一年半之久，并不顺利。之后，利圣学派傅圣泽、殷弘绪和孟正气三位神甫分别管理这三座城市的教务。

殷弘绪(Francois-Xavier d'Entrecolles)，法国人，1699年6月24日至华，当年即开教于江西饶州，并传教于景德镇。“弘绪性情和蔼可亲，温厚宽和，城内外庶民与士人数人皆乐与之接。”“在他到达饶州以前，这里没有一个信教者，首先入教的是一个为修建教堂的穷水匠，当年入教者仅有二人。到了1712年，受洗者已有八十人，并且“其中许多人已开始在不同地方让人们领略基督教了”。^①景德镇的教民中，士人较少，多为工匠。入教者互相救济，或访问患传染病者。殷弘绪主要在饶州和景德镇传教，并在这两处各修建一座大教堂，经费大约由教会拨款和自己节衣缩食而筹得。殷弘绪将景德镇的制瓷技术输入欧洲，他曾亲自访问在教匠人，询问制瓷法，并参证中国图籍，写了两封长信寄回欧洲，介绍景德镇的高岭土。^②西方得知景德镇之瓷器，要从殷弘绪算起。后来他又在1712、1715、1720和1722年到江西安慰教众。殷弘绪曾记叙了1712年他在饶州教堂集中教徒求雨应验，得到道台的信任的故事。^③离开饶州后，饶州教区由法籍会士沙守信(Émeric de Chavagnac)接管，其人此后未离开江西省境，1717年歿于饶州。^④

孟正气(Jean Domenge)，法国人，于1700年到达江西九江，在那里停留了一

^① 《书目·殷弘绪》第549页。

^② 《耶稣会士中国书简集》(以下简称《书简集》)第二卷，第57页。

^③ 《书简集》第二卷，第87-113页：“耶稣会传教士殷弘绪神父致耶稣会中国和编传教会巡回使奥里(Orry)神父的信(1712年9月1日于饶州)”和137-156页：“耶稣会传教士殷弘绪神父致本会某神父的信(1722年1月25日于景德镇)”。

^④ 《书简集》第二卷，第57-69页。

^⑤ 沙守信其人事迹未详，但他1703年在抚州传教，该年2月10日有致郭弼德神甫信札，言教友信教虔诚，劝化困难，中国妇女及偶像等事(《传教信札》卷四，三七四—三八八页；《威尔特-博特》，八四号)；同年8月15日致某神甫书，言此城教友传教方法，所用敬天与天尊字之意义，祀孔与拜会官吏之礼节，手抄本；1712年9月29日抚州信札，藏圣热内维夫学校图书馆。1714年其人在赣州，有信札，藏圣热内维夫学校图书馆。(《书目·沙守信》第578-579页。)

年多,由于官吏阻挠,传教并不顺利。1702年,即转移至湖广。冯秉正(Mailla)(见附录1)曾于1715年8月在九江府写过一封信,报告他在中国测绘地图之事,内中极其详细介绍了台湾的地理位置和人情风俗。^①

(6) 抚州

傅圣泽(Jean-Francis Foucquet),法国人,1699年6月24日至华。他从福建厦门登陆,1702年至江西之临江府,^②1703-1709年在南昌、抚州府和临江府传教。^③抚州教区由是开辟。傅圣泽初至抚州,仅有教民百人,一年以后“其数倍增”。士子会聚州城参加乡试时,不少人前去访问,傅神父则“常集士子多人为之讲说教义,并以前辈教师所撰之书籍赠之。”^④可以想见,传教士以教义书籍赠于士子,无异于以石投水,在文人圈中荡开阵阵涟漪。1710年傅圣泽奉旨进京,协助白晋研究《易经》。傅圣泽离开后,抚州的教务由沙守信管理。此时在抚州传教的还有法籍耶稣会士马若瑟(Joseph-Henri Marie de Prémare)(见附录1)。《耶稣会士中国书简集》(第一卷)中,收录了他在抚州府写的一封信,请求本会会长多派一些传教士到中国来,以及在中国建立育婴堂的想法。^⑤

2. 传教方式

(1) 通过佣人宣传、解释教义

外国传教士初来华时,遇到的头等难题就是语言问题。沙守信曾对郭弼恩神父诉苦,说他为学习汉语花费的时间和努力。^⑥为此,他们不得不通过中国佣人来与人沟通,宣传、解释教义,扫除语言上的障碍。此外,佣人们熟悉中国民情,对风俗和礼仪方面的知识使他们更容易接近普通百姓,知道“怎样使他们相信”。^⑦

佣人有时还担任外籍神父的汉语老师。顾铎泽、汤尚贤和方全纪刚到中国时,为学习传教必须用到词语,找到佣人,在他们面前复读已熟记在心的词句,当能够熟练运用后,就在大庭广众面前大胆地宣讲这些话。

(2) 发展传道员

传道员(catchiest,也被称为“传道先生”)是外国传教士在中国传教的主要辅助力量。外国传教士除受到语言限制外,人数也很少,不可能深入到各个乡村;禁教时期,他们不方便抛头露面,以免被官府发现;加之他们对当地情况不熟悉,因

^① 《书简集》第二卷,第157-178页。

^② 一说为1703年,见《补编》第240页。

^③ 据《补编》:傅圣泽于“1703年到达江西临江府,1709年在南昌、福州府和临江府。”在时间上和《书目》相差一年,但是可以肯定,这里的“福州府”为“抚州府”之误。另外,至少可以知道他在江西停留了七年。

^④ 《书目》第556页。

^⑤ 《书简集》第一卷,第150-156页。

^⑥ 《书简集》第一卷,第243页:“沙守信神父致郭弼恩神父的信”。信中说:他刚到中国时,每天花八小时抄写词典,整整花了五个月时间,才最终能够阅读汉语书籍;为了辨识汉字,专程找了一位中国文人,每天早晚各三个小时学习,称“要不是为了上帝,我们是决不会自讨苦吃去学它的。”

^⑦ 《书简集》第一卷,第202-229页:“傅圣泽神父致德·拉福尔斯公爵的信”。

此，传教士每到一地，大力培养传道员。

传道员最早在江西出现是在1700年。^①他们多为当地信徒，对基督教有虔诚信仰和奉献的热忱，负责教堂神父与教徒或非教徒的沟通接洽。他们常常在某个中心教区接受一定培训后，就分赴各个乡村地区讲道。他们的作用不仅限于语言和对风俗习惯的了解优势上，而且他们常常扮演传教的先锋角色。傅圣泽初到抚州时，准备为一位病入膏肓的妇女授洗，就是这位妇女的丈夫先告诉传道员，再由传道员到教堂去通知神父。后来，这位丈夫拒绝让其妻子受洗，也是由传道员去转告神父的。在其它许多地方发展教徒的例子中，都可以看到传道员努力传教的身影。马若瑟在南丰鹿岗村传教时，已经有传道员先于他在那里讲道。马若瑟也承认：“由于在这个对我说来语言不通的国度里，传道员比我能讲解得更清晰明了，他对他们的教育比我更有效。”^②

（3）分发天主教书籍

利玛窦、艾儒略等早期传教士来中国时，用汉语写下大量关于天主教教义的书籍，如《天主实义》、《万物真源》等等。这些教义书籍对后来的传教士帮助甚大。在城市里，神父们向那些“能够阅读的人”分发书籍，或者借阅。此举使知识阶层接触了天主教教义，扩大天主教的影响。傅圣泽在抚州传教时，正逢乡试，士子文人成群结队而来。他向他们分发借阅书籍，回答他们看了书以后提出的疑问。他说，至少有一位文人在看了书以后，接受了洗礼；还有一位官吏，年轻时接受了汤若望的宗教书籍，老年致仕后率领全家领洗。^③

（4）举行华丽的宗教仪式

外国传教士虽然语言不通，但懂得利用中国人喜欢热闹的心理，在过年过节时，举行华丽的宗教仪式，吸引他们的注意力，留下强烈的印象。

最典型的一次是马若瑟在南丰举办的“圣周”（即圣诞节前一周）仪式。参加这次仪式的有四十多人。教堂被装饰一新，从法国带来的美丽的宗教画像贴满墙壁，四周是点燃的大蜡烛，神父们穿上华丽的圣服，用汉语和拉丁语做祷告，为信徒行洗脚礼。端庄朴实的场面和庄严的气氛使参加仪式的人脸上焕发出虔诚的表情，内心升腾起信教的热情。神父在在座的人中抽取十二个最有德行的人，作为众人学习的榜样。接下来的一天，拜谒十字架，并向人们解释种种仪式的规矩，这些无不使人们对其“深深着迷”。^④

（5）治疗疾病

在缺医少药的传统社会，疾病是人死亡最多的原因。人们得了病，很少请得起

^① 史维东 (Alan Richard Swetten), 《冲突和适应：1860-1900年的江西基督教》(以下简称《冲突和适应》), 第27页。

^② 史维东《冲突和适应》, 第223页。

^③ 史维东《冲突和适应》, 第212页。

^④ 《书简集》第一卷, 第224-225页。

医生，更多的是求助于神灵，或和尚道士，结果往往是延误治疗。传教士掌握较为先进的西医西药，对于一些中国百姓认为很难治疗的疑难杂症非常有效，这在很大程度上促进了普通百姓接受天主教，甚至受洗成为教徒，而且这种入教往往是一人入教，带动全家。在抚州就发生这样一个故事：

“一位青年女子感染疯病，发作时歇斯底里，大声喊叫，娘家把她接回去，她又把病传染给了几位亲人。家人没有办法，只好去求助和尚，花了大笔银子做法事，也不见效。这时，正好张天师率众弟子来到抚州。全城人都去看天师，希望天师能为他们治病去灾。这家人求僧无望，于是也转而求助天师。交了钱之后，天师交给他们一根写满咒符的木棒，然而仍然无济于事。就在这时，这家人的一位信教朋友建议他们求助上帝。当时在抚州城传教的沙守信派出几位传教士来到病人家中，将十字架、耶稣像、念珠和圣水放到病人家中，奇迹出现了：病人立即停止大喊大叫，安静下来。在场围观的和尚和百姓对此不屑，认为这只是巧合。然而当传教士一离开，病人又发作了。于是，这家人在传教士治好他们的病后，有八口人立即受洗入教。”^①

当然，仅靠十字架、圣像、圣水这些是不可能治愈疾病的，传教士暗中使用西医或西药可能不为百姓察觉。但是这种种迹象具有相当迷惑性，使人们认为“洋菩萨”更灵。我们从中可以看到两点：一是求医治病，而不是对上帝的信仰，使一些中国人接受了基督教，成为教徒；二是二人受洗，带动全家入教。后者情况还有很多，在傅圣泽的信中，我们还看到他描写一位丈夫不愿信教而使其家族中五十多位和他差不多情况的亲戚推迟入教的希望，为此他感到痛心疾首。另外一位“热忱的基督徒”死后，争取其妻子和子女入教也没有可能。^②

（6）深入边远乡村传教

传教士们并不局限于中心城市的传教，在中心城市站稳脚跟后，他们更注重发展边远村庄的基督教势力。^③这样做的原因一则是这些地方地处偏僻，不易为官府察觉；二则受到文人绅士等反教派的排斥和抵制要比在城市少得多；三则纯朴的乡民对外来宗教更易接受，传教士认为他们“更易教育，即更神圣更天真”，在乡村传教可以取得更大的成果。

马若瑟在南丰和建昌传教时，跑遍了所有有基督教徒的村庄，在鹿岗，他第一次访问就发展了十八位教徒，四五个月后，他再次来到这里，为一个病危无人照顾的老年妇女施舍了一点点，又使一部分人接受了天主教。他在建昌至新城（今黎川）的小镇 Siaoche 建立一个小教区，几乎没遇到任何阻力，就为十几个人授洗。

^① 《书简集》第一卷，第 216-217 页。

^② 《书简集》第一卷，第 216-217 页。

^③ 根据 Nicolas Standaert 把天主教在中国的传教的 9 个时期划分，在经历过第一和第二个阶段，即在中国大陆站稳脚跟并在中心城市传教以后，耶稣会传教士就在中国教徒指引下，开发州县等周边教区。见 Nicolas Standaert 主编的《基督教中国传教手册》第一卷，《635-1800》，第 544-564 页。Brill, 2001。

二、天主教对地方社会生活的影响

1. 天主教与佛教、道教的冲突^①

佛道宗教在江西传播至明清时代，显露出衰败没落的情况，寺僧杂滥。龙虎山的道教在明初即受贬抑，张天师后人倚仗特权，欺压百姓，横行地方，“天师”封号被撤，改封“真人”，官秩由二品降为五品，在民间信仰的地位也大大削弱：“张氏自正常以来，无他神异，专恃符箓，祈雨驱鬼，间有小验。”^②

然而不可否认，佛道势力由于其传统根基深厚，在民间仍有广泛的信仰基础。天主教在这个时候进入地方社会，既比较容易被平民百姓所接受，然而也注定了它要深入发展就必须付出更艰苦的努力。

传教士最先遭遇到的是中国人对偶像的极度崇拜，这是基督教极力反对的。佛、道的势力在乡村社会相当普遍而强大，民间对这两种宗教的信仰超过传教士的想象，以致于他们常常面对百姓家中举行隆重的法事、道场表示出深深的悲哀和无可奈何。教义上的格格不入和对信徒的争夺，使洋教士对道士、和尚生出本能的反感，对后者的排斥、讥讽、嘲笑、不屑充斥于传教士的各种记录当中。利玛窦在《天主实义》中，也对佛教和道教进行了猛烈的攻击。^③反过来，和尚与道士对基督教这一陌生的宗教从见面起，就力主排斥。

江西是天师道的发源地和传播重地，道教在江西有悠久的历史，它可能是天主教进入江西碰见的头号堡垒。利玛窦就有在南昌万寿宫前被乡民强摠给许真君磕头的经历（见第一章）。道教张天师在明代已经走向衰微，“天师”封号被取消，降为“真人”。清代仍继续袭封为“真人”，但受到一定的限制。但是张天师仍然是享有特权的大地主，恃强凌弱，横霸地方。^④18世纪初，傅圣泽刚到抚州时，遇到张天师率众弟子到达抚州，他记录下他见到的天师模样：

“当时道士的首领‘张’来到抚州，人们称他为‘天师’，也就是天上的医师之意，这个头衔是世袭的，不管他的儿子多么无知多么愚蠢，他也像他的父亲那样叫做‘天师’。现在统辖‘道士’的那人年龄在三十岁左右，很

^① 本节主要论述的是传教士眼中所看到的佛、道二教。对于中国儒生及佛道人士对基督教的反对言论，可见《破邪集》，其中附有1640年写的前言，辑录了明末约四十位佛教和儒家学者写的将近六十篇杂文、奏疏和其它短文。谢和耐在其《1900年以前的基督教传教活动及其影响》（收录在《剑桥中国晚清史》，费正清主编，剑桥大学出版社，1978）中谈道：“这两个朝代（指明、清——笔者注）的正统知识分子仅仅根据教义的考虑，经常把佛、道贬为异端，或者至少把它们置于次于儒教的地位。但是，每当要保卫整个中国文化时，佛、道两教的传统教义常常被置于正统观念的羽翼之下，试图联合所有能够联合的力量抵抗新的外来侵略者。”（《剑桥中国晚清史》，第620页）

^② 许桂林，《江西史稿》，第597-580页。

^③ 关于耶稣会对佛教、道教的反应的详细论述，参见柯毅霖《晚明基督论》，第68-73页。

^④ 康熙十九年（1680），康熙御书“太上清宫”额赐之，授给光禄大夫官衔。雍正九年（1731），张天师的太上清宫共有大小、新旧宫观道院27所，占有的田地由塘散布在贵溪、安义、弋阳等县，仅田地为5900余亩；每岁收到的租谷为9900余石。（转引自许桂林《江西史稿》，599-601页。）

讨人喜欢，也乐善好施，他穿着华丽，坐在一把豪华的椅子上，有八个人抬着走。他经常这样在全国各地行走，看看他的手下，收收银两。由于这些道士都得听命于他，为了得到他的赏识和维持他们的特权，他们被迫向他送礼……”^①

在傅圣泽笔下，天师只是一个愚蠢无知、受人供养、生活奢侈的白痴，而他手下的道士一个个都是只知溜须拍马，向上进贡，饱受天师欺压的爪牙。道士们对天主教也向来没有善意。张天师初临抚州时，他们即奔走相告，称基督教传教士不敢露面了。然而当时傅圣泽和沙守信仍在抚州。

对于和尚，傅圣泽则称他们是“灵魂转世学说的鼓吹者，在耶稣诞生六十至八十年的时候，他们将一百多个荒唐可笑的故事连同他们的偶像一起带到中国。”^②佛教有自己的偶像崇拜，道教则以符咒、炼丹等“方术”作为其教义的表现形式，这些都为天主教深深厌恶。

在争夺教徒上，天主教和佛教势不两立。沙守信在抚州，曾写了一个故事：一位妇女临终前想受洗入教，但当地僧人得知消息后，马上找到她的丈夫，阻止了他去找传教士的行动，并向他说传教士带着“他的油来，是想把病人的眼珠挖出来”。^③于是这位妇女没有受洗就死了。

民间社会对待三种宗教的态度也可反映出三者之间的冲突。我们知道，治病、驱鬼，是各种宗教在下层社会传播的一种重要手段，佛、道势力在传统中国社会有深厚的根基，民众对其的依赖由来已久，“天花娘娘”、“送子观音”、法师、师公，是百姓日常生活中的重要内容。由于贫困，普通人家生病后无力延请医师，于是最普遍的方法是到当地的庙里烧香拜菩萨，即使是富贵人家，也更愿意请和尚、道士到家中驱除恶鬼，化险为夷，而不愿信任医生。佛、道教凭借这一途径深入人心，所以上述引文中，传教士将“天师”理解成“天上的医师”，是有其背景在的。

基督教面对这一现实，只能悲叹百姓的愚昧，然而它像一个陌生人一样，来到家门口，却无法得到主人的信任而进入家中。它只能以同样的、然而更有效的方式来博取百姓的信任，获得接纳。

傅圣泽记载了福建汀州上杭（当时属于江西教区管辖）发生的一个家庭先后请和尚、道士和传教士驱鬼的故事：

“上杭有一户非基督教家庭家中闹鬼，这户人家被折磨得疲惫不堪，于是求助于各种宗教：他们先求告于“和尚”，无济于事；于是又请了一批当地人称为“师公”的人，最先来了三人，后来增加到十人，举行仪式，每天引来各种各样的人围观；师公驱鬼失败后，这家人又召请“道士”，但当他们的

^① 《书简集》第一卷，第 213-214 页。

^② 《书简集》第一卷，第 219 页。

^③ 《书简集》第一卷，第 245 页。

脚一踏进屋子，就突然遭到一阵冰雹般的石头的袭击……于是在一位基督教徒的提醒下，向上帝求助。这位教徒认为自己新入教不久，还是有罪之身，没有资格向上帝提出请求，要他们请邻居的和城内的其他教徒去做仪式。并且声明不吃饭，不要钱。这家人似乎有了皈依的打算，然而还在犹豫，于是魔鬼继续作恶，终于使他们无奈之下，请求这名基督徒给予帮助。这名基督徒推辞不过，带上念珠和圣水，“跪在地上，脸面贴地，做了祈祷。接着他拔去了僧道们的各种标签和告示，将这些别人碰都不敢碰的乌烟瘴气的东西踩在脚下，然后扔进火里。却除了所有这些迷信的东西之后，他使这户人家获得了彻底的和平和安宁，自此再也没有受到过侵害。”这家人后来全家受洗，而对其它宗教的偶像崇拜表现出极端的反抗，因为有一次他将一块写有他名字，并准备安放在寺庙里的木板“夺了过来，当着那些人的面将木板砸得粉碎”。¹⁹

这个故事由耶稣会士傅圣泽口中讲述，在这个故事里，先后出场了四种人物：和尚、“师公”、道士，最后是基督教徒。在这场“驱鬼”戏中，基督教显然占了上风。最后的结果是这家人全家入教，并且表现出笃定的信仰，对偶像崇拜“极端地反抗”。

另外一则治病故事也显示出基督教的优势，同样发生在抚州：

“抚州北门居住了三个家庭，都得了一种便血的疾病，第一个家庭请了和尚来行祈祷和献祭牺牲品等仪式，然而一个孩子还是不到十天就去世了；第二个家庭则在孩子弥留之际，惊慌失措地跑到教堂，要求为这孩子施洗礼。神父施洗过后，当天出血就停止后，孩子的病被治愈了。全家九口人全部接受了洗礼，入了教。”²⁰

这些故事在前因后果的联系上不排除传教士牵强附会的可能，但是我们可以肯定一个事实，就是传教士结合中国民间社会的实际情况，利用治病救人、驱鬼、禳灾祈福这些传统中国的方法辅助传教，使民众减轻敌对情绪，消除陌生感。在传统的佛教和道教力量之外，接受其作为第三条道路。这是基督教的一个胜利，同时也意味着自利玛窦时期针对上层社会的“学问传教”策略向以下层社会广大民众为主要传教对象的成功转变。

2. 另一个视角：妇女如何信教

在传教士们记叙的传教故事当中，我们可以看到，妇女信教的热情丝毫不输于她们的丈夫或儿子，有时候她们还是带领全家入教的领头人。傅圣泽就记叙了一位

¹⁹ 《传简集》第一卷，第219页。

²⁰ 《传简集》第一卷，第218页。

病危妇女在临终前要求受洗，并在死后显灵，要求她丈夫成为基督教徒的故事。^①

妇女入教的原因有很多，有上层妇女因家庭生活寂寞，无所依托，率子女、婢仆入教，或因夫死，晚年生活寂寞，遂捐钱入教；有年轻女子为逃婚，宣称入教；^②也有妇女自幼生在基督教家庭，耳濡目染，影响日深，长大后自然而然入教，如杨廷筠之女（教名“阿格奈”），徐光启之孙女（教名“甘第大”），佟国器之妻等，他们都成为助教、护教、宣教的有功之臣。

妇女的入教比男性更为艰难，因为她们在许多方面都受到限制。首先，在传统社会里，妇女不准抛头露面，不准和家人以外的男子接触，不准过问外面的事务，裹小脚等，这些陋习极大制约了妇女和天主教的接触；其次，“女子无才便是德”，绝大部分妇女没有受过教育，只会说方言，听不懂话，无法听传教士直接布道；再次，妇女没有人身自由，往往受家庭和夫家的影响严重，丈夫或家人不允许信教，就不能信教，抚州的一位女子夫家八人受洗，唯独她以丈夫在南京经商，不许她接受一个外国的宗教为由，而拒绝受洗。反过来说，有些不信教的年轻女子，嫁入基督教家庭后，也很快成为教徒。

由于受到以上限制，在为妇女传教时，不得不通过一些中间渠道。

第一种是女教徒到女子家中去解释教义。曾有湖广七名妇女随丈夫船只进入饶州。这七名妇女很快接受殷弘绪的洗礼，她们又去教导许多其他妇女，其船只也成为人们聚集的地点。

第二种是先归化丈夫，然后由他来劝化其妻子。抚州一位教徒领圣体后不吃不喝，只在“为他妻子谋得同样的幸福后，他才享受了他拥有耶稣的喜悦，才得到休息。”^③

第三种是通过中国传教士前往女子家中。中国籍修士钟巴相就经常被派去为妇女讲道、授洗：“诸神甫信任之，且令其教导中国妇女代为受洗。”李玛诺在南昌时，命丘良厚前往一亲王家中为其母亲宣教，“顾中国男女之界严，良厚乃隔帘为之讲说”，后来竟有六女受洗。

第四种则是外籍传教士虽然直接传教，但要改头换面，以其他身份进入妇女家中。殷弘绪在饶州时，装扮成医生，以看病为由，“伪为医师视疾，前往举行圣事。”

第五种则是利用母亲天性，以母子或母女相传的方式使一些女性入教。例如饶州一位官员守寡的长媳带着四岁的女儿入教；另一位患天花的八九岁少年只因为他母亲提到拜天花娘娘而不愿理睬她。^④

治病救人仍然是天主教初期的必不可少的传教方式，从许多妇女都是在临终前

^① 《书简集》第一卷，第 223 页。

^② 《书目·杜奥定》中云：“福州有官吏某欲纳其戚之女，女不从，欲入教，其人即迁怒及于艾籍略、聂伯多二神甫。”

^③ 《书简集》第一卷，第 210 页。

^④ 《书简集》第二卷，“殷弘绪神父致印、中传教区总巡阅使的信”，第 41 页。

或病危时才接受天主教的洗礼就可看出，而这些妇女一旦病愈，对天主教显现出的热情就令人震惊，她们往往成为当地教堂最热心的宣教人。傅圣泽在抚州授洗的第一位教徒就是一位病危的女病，她治好後，成为当地教堂最热情的教徒。殷弘绪在饶州帮助一位怀胎 16 个月的女子顺利产下一名婴儿而安然无恙，这件事在当地成为一个奇迹，“推动了不少非基督徒的皈依……把她的幸运归功于她不久前信奉的基督教。”^①

上层妇女的信教增强了基督教的影响，同时也使它在教难时期免遭厄运。抚州一位官员本人虽不信教，但他动员其母、妻子、子女、儿媳及多数仆人公开信教，还在衙门内建了一座小教堂。

小结：传播、影响与冲突

我们首先来看一下，明末清初江西天主教的传播情况。到 1664 年清军入关为止，天主教已经在江西的主要中心城市建立起传教据点，拥有一批稳定的信徒^②（见下表）。除此之外，耶稣会传教士还竭力在行政中心城市以外的边远山区传播天主教。从明末利玛窦来到江西，至 17 世纪中叶清军入关，短短几十年时间，耶稣会士已经在全省布下天主教的种子。

表 1：1644 年江西天主教情况（五府）

教区	教徒人数	耶稣会住院
南昌	1000	3（城内 1，城外 2）
建昌	500	1
吉安	200	
赣州	2200	1
汀州 ^③	800	

资料来源：《中国天主教传教史概论》，徐宗泽著，238-240 页。

当时全国共有教徒 114200 人，耶稣会住院 20 个（其中 3 个在赣州），会士 25-30 人，包括中国籍助理修士 3 人。“江西教区属于中央区，为中国耶稣会管理。”^④

^① 《书简集》第一卷，第 69 页。

^② 就全国而言，江西的教徒数量没有明显优势。据《中国天主教传教史概论》，1644 年全国其它省教徒人数是：直隶：35000，山东：3000，山西：3600，陕西：60000，湖广：2200，福建：6200，浙江：1000，江南：76400。

^③ 这里的“汀州”为福建汀州，当时与吉安同属赣州教区。

^④ 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，第 244 页。Nicolas Srandact 主编，《基督教在华传教手册》第一卷（635-1800），Brill，2001，第 563 页。

^⑤ 当地中国分为三大区域：一华北（直隶、山东、山西、陕西、河南、四川），二中央（福建、江南、浙江、江西），三华南（海南、两广），其中，一、二属为中国耶稣会管理，三属澳门耶稣会，而澳门又属日本耶稣会管理。

清初是天主教在华传教的黄金时代，到 1700 年以前，江西共有了南昌、建昌、赣州、吉安、抚州、饶州、九江等七个正式教区，并有专门的神父主持。而此时在江西境内传教的除了耶稣会士之外，还有其它修会。^①

在江西建立各个传教据点时，各国耶稣会士力量对比也发生明显变化。利圣学、郭中传、傅圣泽和孟正气都是随白晋同船入华的，作为法国争取教区的先锋进入中国内地传教，抢占新教区。这个时期，法国教会与葡萄牙、西班牙教会的矛盾已经渐渐暴露出来，其登陆口岸也因在澳门受葡萄牙官方阻挠，而改在福建登陆。随着法籍耶稣会士的大量入华，葡萄牙的保教权受到严峻挑战，^②其在中国的垄断地位也不复存在，法国传教士的地位逐渐取代葡萄牙传教士，成为在中国传播天主教的主要力量。与此同时，西班牙多明我会于 1631 年，意大利方济各会于 1633 年均重入中土。另外，奥斯定会于 1680 年，巴黎外方传教会于 1681 年也次第来华。各修会为扩大各自在华势力展开激烈争夺。从而引发 18 世纪初的“礼仪之争”。

传教士传教的方法多种多样，几乎动用了一切可行的手段和人力。当然，其中出力最大的莫过于中国仆人、本地的传教师和一些虔诚的教徒的辐射性传播。这些方式和人员的利用不仅吸引了更多中国人信教，大大推进了天主教在江西境内的开基与传播，而且也促使天主教在更大程度上“本土化”。

妇女在信教过程中的作用不可小觑，中国历史上，妇女在家庭中的地位使她们成为各种宗教追逐的对象。一旦入教，妇女又往往成为最有鼓动性的劝服者和传教人。^③

和尚和道士是天主教传教士在中国传教道路上最大的拦路虎，是他们争取民心的最大阻力。为此，他们对其不惜加以各种贬词，并举出种种事例予以嘲讽。这既是两种宗教的碰撞，也是两种文化的冲突。我们不能仅从传教士的一面之辞来判断当时中国民众的宗教取向，但至少可以从中看到，天主教已经在对传统的中国文化发生激烈的震荡，老百姓至少知道，当他们求神告佛都无法治好病时，还可以选择信天主。天主教已经渗入到普通百姓的日常生活中。

^① 1701 年，江西境内各修会情况：

耶稣会士：住院 8；教堂 8；传教士 6
方济各会士：住院 4；教堂 4；传教士 5
多明我会士：住院 1
奥斯定会士：住院 1（徐宗泽《中国天主教传教史概论》，242 页。）

^② 1553 年，葡萄牙在澳门建立殖民地，1576 年，澳门成为主教辖区，所以中国处于葡萄牙保教权的管辖之下。但是，保教权这样一种传教工具到了十八世纪，成为教会内部争端的起源。列强为了自己的利益彼此冲突，从而影响天主教在华传教的命运。关于列强的保教权之争，还可参见参阅江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》，第 2-5 页。

^③ 关于妇女信教的研究还可见史维东《冲突与适应》各章；史景迁（Johnathan Spence），《王氏之死》，纽约：Viking 出版社，1978。

第三章 清中叶江西天主教的传播（1724-1787）^①

“礼仪之争”后，雍、乾、嘉、道四朝厉行禁教政策，教难不断，在中国许多教区，广大教徒长年见不到一名传教士。长期的禁教让教民除了保持有一个“教徒”的头衔之外，无法也无力举办任何宗教仪式，如给新生婴儿的洗礼，婚丧时的礼仪，日常祷告等等，神父教导的制度使他们原本就薄弱的宗教修养更加在岁月的洗蚀下日渐模糊，甚至失去记忆。江西也不例外。

然而我们不能否认，江西乡村还保留下来相当一批教徒。在漫长的半个世纪，这种信仰，或者更应该说是一种教徒身份，一种家族传统，作为遗产一样继承下来。从19世纪后半期的教案材料来看，很多天主教徒在供词中都自称“自明朝入教起已有十代。”“小的（和我家）吃了五代教。”“（我家）入教已有三代。”“或者承认自己是教徒家庭的第三代、第四代甚至第五代。以25年一代人推算，当属乾隆时期教徒的子孙。不少具有信教传统的教徒家庭的存在，也说明在这段时期教徒仍广泛存在。

这样我们不禁要思索以下几个问题：禁教时期江西究竟有无传教士活动？他们是什么人？而面临连续四朝的仇教政策，他们是如何冒天下之大不韪来秘密进行地下传教活动的？另外，笔者试图从更深处探究江西传教活动之所以生生不息的缘由何在，也就是说，究竟是怎样一种地方环境能让传教活动不绝如缕，艰难地生存下来？

为此，笔者参阅了大量江西各县市地方志及文史资料，以及同时期朝廷的禁教材料，从中欣喜地发现了不少有用的证据，对于上述问题的回答可以给予有力的参考和佐证，希望从中可以窥视出禁教时期江西信教的大略情形。此外，笔者还将着力点放在了当时地方官员对待两起与传教有关的案件上，试图从地方官员施政的角度，对禁教时期江西地方环境作一探讨。

需要说明的是，本章仍以耶稣会士的活动为探讨对象，因此探讨时间的起止亦和耶稣会有关。本章所开始的年份是雍正二年（1724），这一年雍正颁谕全国禁教，从此开始了漫长的“百年禁教”时期。罗马教廷取缔耶稣会的谕令，是在1775年颁布，然而，在中国宣布却是在三年以后，即1778年，一般而言，都把这个时间作为耶稣会在中国活动消失的年份。然而据作者研究，至少江西耶稣会士的活动最晚持续到了1787年（见下文），因此本章讨论的时段便不以通常的取缔耶稣会的时间为准，而是

^① 1724年雍正帝正式开始禁教，直到1844年道光帝与法国签订《中法条约》，正式废除禁教令。在这一百多年间，基督教是帝国法令明令禁止的宗教。谢和耐认为这段时期的基督教被当成“秘密会社”（《1900年以前的基督教传教活动及其影响》），而史维东则认为，这段时期的基督教只是一个“教派”（《冲突和适应：1860-1900年的江西基督教》第二章注释9）。关于这段禁教时期天主教的讨论，可参考张泽《清代禁教时期的天主教》，台北光启出版社，1992；矢泽利彦《乾隆四十九、五十年の天主教禁压》，尚玉大学纪要（1958）（社会科学编，别册）第47-98页。

^② 《教务教案档》，II/2/721、925-926页，II/2/712、904页，III/2/712、904-905页。

根据耶稣会士在江西活动的客观事实，将其延至 1787 年。

一、清中叶江西的天主教

1. 清中叶江西的中外传教士

由于禁教，继续秘密传教的传教士们形踪不定，多数隐藏在教民家中，或乔装改扮，以躲避官府的追查，所以无论在官书还是民间史料中，对这部分人的记载都不甚详。我们只能从教会史籍中窥探出些许线索。通过史料分析，笔者肯定禁教时期江西仍有相当数量的中外传教士。这些传教士中一些仍在坚持传教，另一些则借江西作为避难所，暂时居住以躲避教难。

(1) 坚持传教的传教士

乾隆十二年三月（1747 年 4 月），鄱阳县捕获得一位西洋传教士李世辅，他是日耳曼人，于 1740 年入华，在山东、陕西二省传教，此次在途经江西时被捕。由于此时正值乾隆禁教高峰，江西巡抚开泰将此事上奏给了皇帝。乾隆担心让洋人押解回国，他会“捏造妄言，肆行传播”，命将该传教士“在江西省城永远牢固拘禁”。^①

李世辅就此被监禁在江西，九年后（1754 年），才被释放，押解回澳门安插。

乾隆五十年（1785），广东总督孙士毅查出洋人在广州省往来寓居之客栈，起获教士教徒名单及往来信件，又拘获在客栈潜藏之教士三人，内有陶若瑟（意大利人），艾若望神父（中国江西人），年已 72 岁。次年三月间，教士被解到北京，押禁刑部大狱，备受酷刑，两神父相继狱毙。

嘉庆十年（1805）四月，在广东查获西洋人德天赐私行传播天主教，并将西洋经典翻译为汉文达 31 种之多，且通过民人陈若望代为递送书信地图。为此，嘉庆重申禁习西洋天主教。并谕各省督抚及地方官，于澳门地方严查西洋人等，除贸易外，如有私行逗留讲经传教等事，即随时饬禁，勿任潜赴他省，致滋煽诱。其人内地民人暗为接引者，即当访拿惩办。^②

外籍教士被驱逐、逮捕，行动不便，中国籍传教士便发挥了巨大作用。耶稣会士杨德望（Etienne Yang），北京人，两次被派往江西。1787 年他在江西被一教民举发，于当年 5 月初被捕下狱。据载：“杨神甫寓江西吾人之一堂中，是为广州、北京与各省交通集中之所。吾人从京运送物品至广州，仆役等必送至杨甫驻所，是亦为各省运物所抵之处。至此汇齐送到广州。仆役还京时，亦须经过杨神甫驻所。”^③江西成为连接北京与广州两个天主教重要活动城市的纽带，来往物资均由杨神父在江西中转。这个时期在江西坚持传教的还有刘道路（Thomas JeanBaptiste Licou），1767-1778 年间，

^① 《清史编年》，“乾隆十二年三月（1747 年 4 月）”。

^② 《清史编年》，“嘉庆十年四月十八日辛未”，“嘉庆十一年十一月十二日辛酉”。

^③ 《书目》第 973-974 页。

在湖广、江西一带传教：杨执德 (Etienne Laforest)，在 1767、1785-1787 年间两次来到江西传教，他至少到过临江府，因其于 1787 年在临江府被逮捕。

这几位中国籍神父都是在耶稣会被取缔之后，继续坚持秘密传教。他们的活动就像一个谜，但可以想象其中一定充满了艰辛和屈辱。一般概念认为，1778 年以后，到 1842 年耶稣会士重新进入中国以前，中国大陆已经不再有耶稣会士了。而江西这几位耶稣会士的活动正好说明，在解散令下达以后，仍有会士在秘密活动，耶稣会士在中国消失不是一个突然的过程。如果仔细研究其它省的个案，也许同样会发现 1778 年以后耶稣会士在本省活动的踪迹。这便是区域史研究的意义所在。可以肯定，在整个禁教时期，一直在断断续续地发生传教士被逮捕、被押解出境的故事，但又有另外一部分人填进来了，或者隐藏起来了，以一种为王朝所不易察觉的方式继续从事自己的事业。

(2) 禁教期间躲藏在江西境内的中外传教士

冯秉正 (Joseph-Francois-Marie-Anne de Moyriac de Mailla)，法兰西人。据殷弘绪记载：1707 年冯在此省 (江西) 曾感受严重仇教事件三次。冯本人曾有一封自九江致科洛尼亚神甫的信札，言台湾、澎湖诸岛事 (1715 年 8 月)。因此，至少以上两个时间内，冯秉正是在江西。另外，自 1710 年，冯秉正偕雷孝思、德玛诺两位神甫测绘河南、江南、浙江、福建、台湾及附近诸岛地图，并借这个机会，常往来各地鼓励教民，传布教理。因此，冯秉正 1715 年在九江写的那封信也很可能是他在测绘地图时期，经过九江时写的。

利国安 (Jean Laureati)，意大利人，1697 年抵华，他在 1718 年被召至北京，两年后，被任为中国日本视察员。由于得罪康熙，被加锁链而投于狱。1722 年至 1725 年利国安尚在江西，雍正仇教事起后，谪居广州，1727 年死于澳门。利国安到江西，带有被贬谪的意味。

骆保禄 (Jean-Paul Gozani)，意大利人，1694 年抵华，其主要传教区在河南开封、福建福州、兴化等地。他到江西赣州是在 1724 年因仇教事起，谪居广州之前，隐居于赣州若干时，时年已 78 岁高龄。

严嘉乐 (Charles Slaviczek)，波希米亚人，1716 年至华，常居北京，因病偶赴南方广州 (1721)、九江、南昌 (1722-1723) 等处，但时常往返于两地之间。1723 年 8 月 7 日有一封南昌信札；10 月 14 日又有南昌信札，言康熙之崩，雍正嗣位；11 月份，又到达北京，此后一直在北京居住，未再回到江西。

石若翰 (Roche, Jean-Baptiste Licou) 法国人，1740 年入华，1778 年因躲避教难而藏身江西。

这几位耶稣会士都是以京城或别的省份为主要传教区，而不是江西。他们在江西时正好都是仇教时期。他们在江西停留的时间不长，或往来于京城与江西两地，或被

迫走广州或澳门，于江西的传教事业贡献不大。但是他们都有很高的身份和地位，利国安和严嘉乐是直接面对皇帝的，在仇教之前都受到皇帝的重视和礼遇；骆保禄也被誉为“最初阐明中国犹太教徒之状况第一人”^①后来也被任命为北京会团长，留在京城。因此，这些人物在仇教期间来到江西，说明这时候江西已经从一个传教前沿阵地，转变成为后方的“收容所”。

除了以上外籍教士以外，还有一位中国籍耶稣会士陈多禄（Peirre Tch'en），他是苏州人，也是一名医师。1734 年 8 月份，他被派往江西传教。由于身为医师，因此“得入他人所不能入之家宅，于诊治疾病之余，兼为灵魂之救赎。”^②直到 1740 年可能仍在江西临江府。陈多禄的医生身份为他传教带来极大便利，大概是由于当时迫于形势，不便公开传教的缘故。

为什么在禁教十分严厉时期，江西依然有这么多传教士？仔细察看后我们发现，在江西捕获的传教士多为路过者，而不是以江西为目的地的传教士。李世辅是在山西、陕西二省传教，在江西境内被捕，并就近关押在江西九年；艾若望虽为江西人，然而被捕时却在广东传教；民人陈若望的身份可以肯定是教徒或望教者，否则不敢冒此风险传递教内书信地图。我们再次注意到，地理环境使江西再次成为中外教士秘密潜入内地传教的必经之地。

2. 禁教时期江西的天主教活动

（1）清中叶江西天主教的活动情况

我们首先来看看清代中叶（1723-1840），即从雍正元年至道光二十年鸦片战争以前，江西天主教的活动情况：

表 2：清代中叶江西各县市天主教活动情况：

县名	天主教最早传入时间	传入者	教堂数目	备注
万安	清朝中叶	一刘姓商人	龙溪教会公所	
遂川	乾隆年间	西班牙人艾爱众		
奉新	约于清代中期传入			
南康	清道光元年（1821）	传入太窝里陈姓		
临川	道光十年（1830 年）	法籍神甫董默儒	1 所	

^① 《书目》，第 474 页。

^② 《书目》，第 765 页。

景德镇	康熙五十一年（1712） 和康熙六十一年 （1722）	法国传教士殷弘绪		
乐平	乾隆年间（1736年）	由婺源董门传入	设有教堂，数目 不详	
余干	清康熙年间	有教士到何家埠传 教		1894年始有 天主堂

资料来源：新修江西各縣市地方志。

除了以上县市之外，江西其它县市的天主教都是在这个时期以后第一次传入的。我们可以看出，在清政府厉行禁教时期，江西天主教仍在持续活动。而在江西境内活动的不仅有耶稣会上，其它各个修会均派出传教士在此省活动。以赣县为例：“禁止传教之时，仍有一意大利籍耶稣会上隐住在东门外，秘密推动教务。”耶稣会和方济各会均派出教士在此县传教，1838年，由遣使会正式接管江西教务时，该县共有教徒923人。^①

（2）传入途径：

这个时期由于王朝的禁教政策，传教士的行踪及其活动不得不转入地下。于是，在传教士之外，乡民、商人也成为传教的主体。

乾隆初年（1736），教禁稍有弛缓，乐平的天主教由一位本地人从婺源县引入。留田村村民从婺源董门引来传教士，部分村民开始受洗入教，并在村中建立教堂传教。不久因教难，传教士离去，当地教务一直由本村教徒自行主持。万安的天主教由一刘姓商人从建昌带回本地，并在龙溪的竹头坳创办教会公所，有自赣州、南康一带迁来万安的教徒50多名，由赣州派来的德籍穆神父及南康来的本国籍陈神父传教。乾隆年间，西班牙人艾爱众来遂川传教，首先在岑田一带吸收教徒，但信奉者很少。十余年后，法国人濮醒时来遂川发展了一批教徒，尤以岑田地区教徒多，因此，他便在岑田浪塘建立了一所天主堂。

（3）国籍传教士的培养

清中叶传入天主教的大部分县市都在本地建有教堂，传教活动就在教堂中展开。但是，由于教难频仍，外籍传教士要么出逃离境，要么藏匿在教民家中，传教十分不便，大部分教堂或教区都没有常驻教士，而是由国籍神父或村民自行主持教务。教徒常年见不到神父，如南康县，在天主教传入初期，无常驻神父管理教务，由于它隶属澳门教区，每隔数年由澳门教区派神父来一次访问教徒。

外籍传教士远远无法满足内地教务发展的需要。乾隆年间，江西庐陵县民人吴君

^① 新修《赣县志·宗教·天主教》。

尚派遣蒋日逵、刘芳名赴澳门邀请西洋神父掌教，并将西洋人安当、呢都改装接往江西，在广东被查获（见下文）。这些远道而来的洋人初来乍到，对中国语言不熟悉，整日躲藏，不能安心，对异乡环境不能很快适应；有的洋人自视甚高，瞧不起国籍神职人员，影响教会内部团结，妨碍教会的传教活动；而且同会同国的教士之间也互相控诉。^①

教会决意大量培养国籍神职人员。为此，在澳门设立圣保禄修院（由葡国神父经理）和圣若瑟修院（由法国神父经理），培养中国神父。教务皆赖国籍传教士的努力才得以维持。“圣教窘难之际，西士无多，所赖以施行圣事、坚固教友信德者，中士之力居多”。^②如江南省，耶稣会士被驱逐后，至 1814 年重新入境，“五十余年来，照顾七万余教友，亦唯赖中国神父十余人之力耳。他省大略相同。”^③

二、清中叶江西的两起教案

如上所述，在禁教空气如此紧张的情况下，仍有许多传教士在江西，或路过或隐居，坚持秘密传教。在这种情况下，普通教民是否甘冒天下之大不韪，自觉奉教，一直持续几十年？下面的两桩案件或许可以部分地帮助我们解开答案。

1. 吴君尚案^④

(1) 案件始末

乾隆三十二年闰七月十一日（1767 年 9 月 3 日），吉安府知府李源禀呈江西巡抚吴绍诗称：

“西洋天主教久奉查禁，吉安地近广东，恐有西洋人潜来煽诱，飭属不时察访兹据庐陵县知县元克中禀称：‘风闻县属厦下村吴、萧等姓尚有信奉天主教之人，并有吴均上，托万安蒋姓等，赴广东访邀西洋人来村传教，在粤被获之事。随带同典巡等官，密至该村，查获吴均上父子，起出天主教经像；又于萧祥生、萧鼎生、吴贤运、吴魁士等家，起有经像等项。讯据吴均上供称：乾隆二十一年，曾有已故村民刘若汉，请西洋人林若汉至村，传习天主教，后闻查禁，林若汉随即回去。今年二月，曾托万安县同教蒋日逵赴广东，仍寻林若汉主教来传教。还有赣州人刘芳名同去。……据萧祥生等供：祖上

^① 方豪记载乾隆四十五年（1780），耶稣会士冕俊秀（Bourgeois），又名赵进修，与汪达洪（Ventavon）争管田产起争执事。并称乾隆后，旅华外人华文程度降落甚多，文字恶劣不堪。（方豪《方豪六十自定稿》，第 215-216 页。）

^② 薛若瑟《天主教传行中国考》，第 407 页。

^③ 同上，第 407 页。

^④ “吴君尚”又作“吴君上”。本案所有奏折原文均转引自方豪《中国天主教史人物传》（下），第 180-188 页。方豪先生此案材料皆来自台北外双溪故宫博物院藏清代中叶禁止天主教流传案奏摺之〇二二五七七、〇二二七二〇、〇二二八六七、〇二二九五八等四件。

曾习天主教，今无人传授，已经不习。’……又据万安县知县胡万年禀称：‘该县典史邓九畴因公下乡，见有民人刘其家，悬挂天主教画像，讯据供出同教王保禄、蒋云善等。’该县亲赴各家，俱起有天主教经像等物。据供：‘祖上遗留，近已教法失传，并未习教。’嗣准庐陵县关查蒋日远赴粤访寻西洋人之事，覆讯蒋云善供称：‘蒋日远即系伊子，向习医道，今年四月赴广东买药，他怎样受吴均上嘱托，去寻西洋人林若汉来传教，并不知道。’等语。”

庐陵吴均上父子、萧祥生、吴贤运等家，起获天主教经像。吴均上对自己托人赴粤请西洋传教士供认不讳；萧祥生等则对官府颇显畏惧，不敢承认，称“今无人传播，已经不习”，恐为惧怕之语。万安刘其家甚至将天主教画像公然悬挂，且王、蒋各家均藏有天主教经像，虽言称不习，然恐非实，应该是世袭信教家庭。

供词中吴均上称乾隆二十一年（1757），村中即有林若汉传教士在传教，萧祥生等供称祖上曾习天主教，则这个历史还要往前推更久。据新修《万安县志》中记载，万安天主教最早是在清中叶由一刘姓商人从婺源传入。

从这份奏状来看，虽则处于严厉禁教时期，吉安、赣州一带传习天主教者仍不在少数。

然而巡抚吴绍诗的态度却颇耐人寻味。在同样一份奏折中，吴称：

“巡抚吴绍诗乃委员会同严审核拟；并行按察司通飭合省各属，细查境内有无习教之人，逐加究宪，务将所存经像等项，尽行查出，当官销毁；再敢私存，从重治罪，以绝根株。仍令慎密妥办，不得张扬滋扰。”

这几句话说得滴水不漏，八面玲珑。表面上似乎对皇上信誓旦旦，声称要严加查访，显示出一派雷厉风行的作风。但实际上，它并没有什么实际的内容，即没有对此事表示自责，也没有制定出切实可行的方案，“从重治罪”四个字含意模糊。末了还加上一句交待：“不得张扬滋扰”，与其说是不得“滋扰”百姓，不如说是不得“张扬”官场朝廷，以免皇帝怪罪。

此奏日期为该年闰七月十九日。奏中又称：

“臣查天主教于雍正年间，久经严禁，各省教堂均已拆毁。乾隆十一年（1746）福建地方，又有西洋人倡行天主教，挟其佐道，煽惑人心。钦奉皇上传谕各省督抚密飭拿究。当时江西查有南昌等数县，习天主教者，自一二人至十余人不等。因审系无知入教，并无礼拜诵经、开堂聚众情事，各从宽取具出教，遵依完结在案。”

吴绍诗为了表现出治郡有方，对传教一事并非懈怠，在查获吉安吴均尚案后，匆匆将此前本省查获的天主教案提起，然则言语间轻描淡写，大而化之，并试图将皇帝的视线转移到邻省福建去，其原因只有一个，那就是减轻皇帝对自己的怪罪。

紧接着，吴绍诗有第二奏，称吴均上即吴均尚，并报告飞咨广东巡抚查讯经过。

并据吉安府李源禀称：

“遵即亲赴吴均尚家，查无不法物件。在于庐陵县获犯十六名，内摘提吴均尚、萧祥生、吴位三、项保禄、吴良信、萧尊三六名；万安县获犯二十名，内摘提蒋云善、王保禄、刘云习、郭均让、郭宗道、郭有旺、郭宗信、郭景贤八名。……又据赣县禀：获刘芳名之兄刘添扶、子刘传永、邻人吴端兴，及起出经本等情。”

随后吴绍诗率同南昌知府汪钟、建昌知府黄肇隆、吉安知府李源，会同审讯，并收到两广总督李侍尧咨文，知蒋日逵、刘芳名等系在保昌县拿获，云“勾引夷人呢都安当，欲赴江西行教。”

从庐陵知县元克中的报告中发现，吴均尚等托人赴澳门请西洋传教士一事，是他们在广东被拿获后才传回到本邑。由于庐陵知县嗅觉灵敏，动作敏捷，对此事丝毫没有怠慢，迅速上报吉安府及省城。所以，案件虽然发生在广东境内，江西巡抚吴绍诗却能很快得到消息，并且赶在李侍尧之前奏呈皇帝。

乾隆先接到吴绍诗奏折，再接到李侍尧奏折后，对吴没有苛责，只是“咨会江西巡抚吴绍诗查明办理”，态度相当宽容。

吴均尚与蒋日逵、刘芳名、呢都、安当二西洋教士、船夫李岭南，及供出之同教郭有旺、郭宗信、郭宗道、郭平山、王保禄、陈保禄，一并解粤收审。由总督李侍尧率同布政使揆义、按察使吴虎炳、粮道魏椿年研讯。吴均尚再次供认不讳：

“主使蒋日逵赴广访寻西洋人来传教；有萧祥生并已故之吴位三在旁听闻。该犯同蒋日逵起身，路过王保禄家借宿，行至赣州，遇见同教刘芳名，与蒋日逵同去，该犯即行回家。”

萧祥生、王保禄则“供认听闻并留宿不讳。”蒋日逵之父蒋云善“供称曾经阻止不听。”刘芳名之兄刘添扶并其子刘传永“各供正知其同蒋日逵赴广买药，并不知寻访西洋人传教情事。”

“至项保禄等各犯，均供祖上曾习天主教，存留经像未毁，现在止每月吃斋数日，并无不法情事，核与各县所获未解各犯供同。臣逐加严诘，俱矢供不移。臣亲查其所存经文，不过祈福禳灾，及铺陈天主教无稽之说，并无不法词句。”

据方豪按，天主教旧教规，每星期五必守小斋，即不食热血动物；每月少则四次，多则五次，项保禄等能“每月吃斋数日”，可见自祖上以来，不但“存留经像”，且能奉守教规。而“并无不法情事”一语，更是证教友安分，为良好国民。^①

巡抚吴绍诗在案发后，对此事一直十分关注，奏报频传，他拟定的办法为：

“吴均尚系主使人，为‘起意罪魁，应即解赴广东，严究治罪。’萧祥生、

^① 方豪《中国天主教史人物传》（下），第184页。

王保禄应与蒋日逵对质，并‘解广候质’。蒋云善、刘添扶、刘传永‘或称知情，或称不知，皆系例得容隐。’郭有旺、项保禄等‘只系违禁持斋，未经出教，核其情罪，均与吴均尚有间，……似可无庸并解。……郭平山即到案郭景贤之兄，因患病未到。又陈保禄一犯，查无其人。止有萧尊三随母嫁萧，本系陈姓，教名陈伯多禄，是否即陈保禄？并咨广东讯明。’”

奏中看似头头是道，有条不紊，然而却将案件责任和处理权全部交给广东，自己推得一干二净。此奏上于乾隆三十二年八月初十日，硃批：“知道了”。

广东巡抚李侍尧奏。查明：

“蒋日逵、刘芳名俱世奉天主教。从前有西洋人林若汉，在庐陵县社下村买屋供奉耶稣画像。吴君尚等信徒入教。嗣因林若汉患病回国，本年正月，吴君尚囑令蒋日逵邀请西洋人赴村掌教；蒋日逵即同刘芳名前赴广东澳门，遇西洋人安玛尔定，令其将安当、呢都二人接往江西，改装同行。”

五人被获后，即提至粤省质审，“随于闰七月十三日会同前抚臣王检恭摺具奏在案”；至八月二十日，皇上犹未收到，乃下谕，有云：“何以王检前此未经奏闻？”

三十二年十二月十五日，上谕刑部议覆各犯处决情形如下：

“江西庐陵县民吴均尚主使蒋日逵等来粤，勾引夷人安当、呢都，前往江西行教；将吴均尚等分别绞决，发遣；并安当、呢都，圈禁省城一摺。吴均尚意图传教，滋事妄为，自属不安本分之人，但尚无不法别情，律以异端煽惑之条，自稍有间，可以量从末减。已有旨将吴均尚从宽免死，改发伊犁。其蒋日逵等三犯，仍照例发遣黑龙江等处，给与披甲人为奴。至安当、呢都，潜至澳门，改装同行，亦干罪戾。第念外夷未谙中朝律令，著李侍尧令将该犯明白宣示，以江省刁民与伊等勾通行教，为国法所必惩，业经刑部依律治罪。奉旨特念汝等乃属外夷，如前此邓类斯、恳求留住粤省之事，且为准照所请。今安当、呢都，自罹宪典，犹复格外加恩，免其永远监禁，飭回本国。汝等当安分守法，毋得再行出外滋事。嗣后如不知悔改，别经发觉，则当执法重治，不能曲为宽宥。……钦奉谕旨，令通事林成明白宣谕。该夷人安当、呢都，叩首俯伏，回称：伊等实因不知天朝律令，来至澳门，听从蒋日逵等，改装同行，意图行教。兹蒙皇上天恩宽免监禁之罪，飭回本国，再不敢复来滋事等语，臣即委员押发澳门同知，飭交夷目暂行收管，俟有便船，即令附搭回国。”

吴均尚案处理结果与福建教案一主教被绞死、四教士及十四名教徒下狱，四教士相继毙毙狱中相比，可算相当宽容，仅将主使人吴均尚发配伊犁，蒋日逵等犯发遣黑龙江，安当、呢都二洋教士遣送澳门，搭便船回国。无一人流血。且决议中对一千案犯人等，以“无不非法别情”、“量从末减”、“特念当等乃属外夷……格外加恩”，为案

犯极力开脱。这是刑部的意思，当然更重要的是皇帝的意思。吴均尚安到此告一段落。

此案涉境粤、赣两省，牵涉江西庐陵、赣县、万安等三县，庐陵厦下村（又作社下村）有吴、刘、萧、项等四姓；赣县有刘、吴、郭等姓；万安有蒋、王、刘等姓；均为祖上相传信教，可见不在明末，必在清初即已信教；且家中藏有经像，甚或公然悬挂，每月吃斋，持教甚严。据方豪，“其中吴均尚父子，萧祥生、萧鼎生系兄弟；刘添扶与刘芳名亦昆仲，芳名与传永则为父子；蒋云善与日逵亦父子。但名字中用圣名者仅项保禄、王保禄；又陈伯多禄与陈保禄不知是否一人。但吴信三之为纪念三位一体；萧尊三之为表示尊敬圣三，均显有教会色彩，但非教外官吏所能知。”^①

清高宗实录卷七九三载乾隆三十二年八月辛巳（二十日，1767年10月12日）上谕，谕文云：

“据吴绍诗奏：‘江西庐陵县属吴、萧等姓，尚有信奉天主教之人，并有吴均尚于今年二月内托同教蒋日逵，赴广东寻曾到江西之西洋人林若汉，来村传教，旋在广东被获。现经飞咨广东抚臣，讯取蒋日逵等确供’等语。吴均尚托蒋日逵，赴粤寻觅西洋人传教，即于广东被获，何以王检前此未经奏闻？著传谕王检，详查据实覆奏。吴绍诗摺并钞寄阅看。”

王检之奏，至六日后，即八月丁亥（二十六日，1767年10月18日）始见于实录回卷，文曰：

“两广总督李侍尧、广东巡抚王检奏：‘据署广东南雄协副将、署保昌县知县先后稟报：于本年五月二十四日，拿获江西邪教蒋日逵、刘芳名、西洋人安当、呢都，船户李岭南五犯；并于蒋日逵身上，搜出钞书六本、钞单二纸，查系天主教经卷。即将人犯、书单，批解两司，严究定拟，另行具奏报闻。’”

此案治罪经过，亦见清高宗实录卷八〇〇乾隆三十二年十二月乙亥（十五日，1768年2月3日）

（2）巡抚吴绍诗其人

清中叶正是乾隆禁教最严厉的时期，吴均尚等人可谓“顶风作案”，且牵涉面如此之广，查获天主教经像等证据确凿，案犯本人供认不讳，事后竟然能够从轻发落，大而化之，究竟是什么力量在起作用？我们先来看看巡抚吴绍诗的背景。

吴绍诗，字二南，山东海丰人，自幼被父推荐至刑部学习，乾隆三十一年，擢刑部侍郎。出任江西巡抚。子吴垣、吴坛曾与其同在刑部供职而皇帝特命“毋相避”，这在清代十分罕见。吴氏父子谙习法律，乾隆初，重修《大清律例》，吴绍诗充纂修官，纲目二卷；子吴坛复著《大清律例通考》三十九卷。^②是故乾隆对这个法律家族

^① 方豪《中国天主教史人物传》，第189页。

^② 吴氏父子的传记，见《清史稿》327卷，10777-10779页。

十分尊重。

吴绍诗初任江西巡抚时，因对下属九江关监督舒善、建昌府知府黄肇隆疏于管理而为皇帝所责，部议夺职，然帝命宽之。被人唤作“老菩萨”。乾隆为此问及两江总督高晋：

“朕因吴绍诗久历外任，事尚熟练，且见其心地诚实，是以简任巡抚，恐其迹来或果年衰多病，精力不充，于公务未能整顿，况人皆称菩萨，更恐姑息因循，贻误地方政事，亦不可定。著密谕高晋将吴绍诗近日精力若何，有无贻误之处，据实密行覆奏，毋得稍存隐饰。”^①

高晋覆奏说：

“臣与吴绍诗素不认识，该抚到江西以来，所办刑钱案件尚属练达，江西属员来南时，询知精力尚健。至其感患胃疾并传有老菩萨之名，容臣阅过安庆营伍，前赴江西时察访覆奏。”^②

但此后再无下文，乾隆也不了了之。无论怎样，乾隆宁愿相信吴是一个经验丰富、诚实可靠的官员，让他继续留任。

吴绍诗在两年后风靡全国的“割辫案”中，表现出的仍然是滴水不漏的圆滑。他对于当年6月传入江西的叫魂谣言先是未加奏报，之后又报告皇帝说，他“曾口头命令属下对可疑的行旅保持警觉，但没有人被捕，也没有在本省发现剪辫情事。”几个月后，吴又报告说他在省内“安下了一张比任何别省都要严密的警网，……无论僧道诸色人等，凡而生可疑、神气沮丧、迁徙无定、畏于见人者，都要立即报告地方官。”然而，直到乾隆结束整个长达两年的“割辫案”后，吴绍诗报告说江西没有发现在起剪辫案。孔飞力将吴绍诗的这种态度称为“忙而不动”，是官僚机器对君主淫威的一种抵制。^③

令人不解的是乾隆帝对吴绍诗的态度，出奇的宽容，一再容忍其过失。我们只能从两个方面来理解，一方面，是对吴氏父子在法律背景的家世的尊重，另一方面，吴的头上司高晋是皇帝的姻亲，他的袒护使皇帝不敢轻易对吴不敬或予以惩罚。

我们还注意到，吴两次任刑部侍郎，他的两个儿子也在刑部供职，吴氏一门在刑部当有相当力量的势力，加之乾隆屡屡对吴绍诗的宽容态度，使刑部在做出对吴均尚一案的判决时，不得不有所顾及而放宽量刑。

地方官府的漫不经心和推诿态度给天主教的生存留下很大空间。吴均尚案使清代中叶江西的天主教传习情况浮出水面。可惜我们无法找到低级官吏的报告，不然会有更多发现。

^① 《清实录》780卷，第23页。

^② 同上。

^③ 孔飞力(Philip Kurl)《叫魂》，第281页。

1. 何国达案^①

(1) 案件始末

乾隆三十九年(1774)三月,江西巡抚海成闻报本省南康县何国达在四川呈首邪教一案,飞咨四川署督文绶。文绶查明案情后,咨覆如下:

“查有原籍江西南康县人骆友相、马荣耀,于雍正七年(一七二九)、乾隆五年(一七四〇)先后挈眷至四川江津县居住。骆友相在原籍时,曾念天主经、圣母经;马荣耀亦于在籍时,曾念天地讲本信经。至川以后,不时诵念。骆友相之子骆均仁,马荣耀之子马名捷,幼时听熟,皆能口念,并无刊本、抄本。乾隆十一年(一七四六)钦奉上谕查禁天主邪教,遂不复念。嗣因何国达至彼,陡患疯癫,骆均仁、马名捷念系同乡,妄意念经可以愈病,随将记忆不全之天主等经,教伊诵经是实。惟严讯并无法号,搜查亦无经本;其原供之骆精义等,姓同而名异,原供之伍老元、谢德富、胡老三,查无其人,亦无伍、马等十二姓,及西洋人信奉天主教之事。已将骆均仁、马名捷问拟枷责完结。”^②

该年三月二十日,海成奏报上闻,内容与文绶奏几无异。^③

骆友相、马荣耀携全家迁往四川,从时间上看,正是“湖广填四川”时期,其时,四川教务发达,环境较为宽松。^④“湖广地区,包括江西,在雍正禁教以前都是天主教发展极为繁盛之地,教徒数量相当之多。躲避教难或许也是教徒举家迁徙四川的原因之一。”

从雍正二年(1724)将严禁天主教写入《大清律》,明文禁教,至乾隆三十九年(1774)四川仍可发现教徒在无刊本、无抄本情形下,将所记得经文口授相传,并坚信诵经“可以愈病”,“这固然和四川的天主教传播环境宽松有关,教徒对天主教信仰

^① 本节奏折来自台北故宫博物院藏清代中叶禁止天主教流传案奏折,编号〇二八四六一。转引自方豪《中国天主教史人物传》(下),第189-192页。

^② 方豪先生对此奏折已有细致分析,摘录于下:(方豪《中国天主教史人物传》,190-191页。)

一、天主教教友由江西南康迁往四川江津,依据其他事例,当时教友多知随地传教。

二、雍正二年(一七二四)已奉旨禁天主教,但此事发生于乾隆三十九年(一七七四),相距五十年,仍有人念经传奉,可见并未能禁绝。所谓乾隆十一年禁教,乃重申禁令。

三、教友在无刊本、无抄本情形下,仍能以背诵经文,坚持信仰,世世相传不绝,值得敬仰。

四、此案骆友相、马荣耀二人,如何处理,未见明文,可见当时或已逝世。

五、骆均仁与马名捷二人“并无法号”,当指无领洗上名而言;但余前在江西玉山访查教友家谱,在教难时期出生之教友,亦多无圣名(见拙著《家谱中之天主教史料》,收入《方豪六十自定稿》下册,一九一一页)。

六、天主经、圣母经、信经为教友必诵经文,但所谓天地讲本信经,即无此经名,疑系传诵久远之后,由地方口音面讹传,折中亦有“记忆不全”之语。

七、骆均仁、马名捷深信(奏中用“妄意”二字)“念经可以愈病”,足证信心之坚,世传不渝。

八、何国达经海成在省“率同藩、臬两司亲提查讯,语多不经,疯癫属实”,似难确定其为教友。

^③ 海成奏折见《清史编年》第六卷,“乾隆三十九年三月二十日癸酉”。

^④ 秦和平先生认为,康熙年间,清政府因为移民行动,没有过分地清查或打击天主教,外界社会的压力不大。见秦和平《清代中叶四川天主教传播方式之认识》,《世界宗教研究》2002年第1期,67-78页。

^⑤ 在秦和平文章中,他以何国达案为例,对民众观念中信奉天主教能够驱邪除魔,吉祥平安的心态作了分析。“乾隆年间,江西南康县何国达到四川江津制造母舅胡洪大。其间,他为谢德富招工时,患精神分裂症。谢叫其舅将其领回,‘把小的锁起了,用桃条来打,又说小的中了邪,天主教可以镇邪治病。(乾隆三十五年)九月二十四

坚定之心，亦可见一斑。

(2) 官府的处置

与吴君尚案不同，这件案子发生在四川，从中反映出清代中叶四川省的传教情形。然而因案犯系江西南康人，江西的官员脱不了干系。

对于何国达的处理，奏折中录川督覆文云：

“虽有亲兄何国通，可以责令照例锁锢，但其家仅有草房一间，不能严密约束，恐致逸出滋事，应将何国达发回南康县严行监禁，拨医调治。果能实在痊愈，于数年后并不举发，再行酌量释放。”

可见川省官员也视天主教为洪水猛兽，欲推之而后快，将何国达推回给江西的官府来处理。此后何国达是否被押回江西，及后文如何，无从查证。

然而，江西巡抚海成立即表现出亡羊补牢的积极姿态，在他的奏折中，附带奏禀南康当时并无教徒：

“至骆均仁、马名捷在川所供伊父前在原籍南康县地方，诵念天主等经，经伊等挈眷赴川以来，历念已越三四十年，虽在未奉谕旨查禁以前，但恐该县尚有遗留传诵，经臣飭司严查去后，兹据该县查明，现在并无此等念经之人，亦无遗留经文卷本，结报前来。”

地方官府究竟有没有调查，调查结果是否确实如此，令人生疑。客观地说，海成比他的前任吴绍诗要积极负责得多。他本人任江西巡抚期间，还是非常用功的。以查缴禁书为例，乾隆四十一年十二月十三日（1777年1月21日），海成奏称前后查缴禁书八千余部，但仍不能一时净尽，请再展限购求。乾隆帝据奏谕：“看来查办遗书一事，惟海成最为认真”，并以江、浙购获禁书不及江西之多，命传旨严行申饬高晋、三宝及杨魁。^①如此说来，海成极有可能组织过这次调查行动。

据新修《南康县志》，南康的天主教直到道光二十一年（1821）才传入，对于之前的教务情形，由于资料的匮乏，我们暂时无从知道。

南康位于赣江上游章江流域的中下游，东邻赣县，北接万安，清时属南安府，有“雄踞赣南通湘粤，上下乎江广，襟带乎闽楚，郁然东南大都会”之誉。南康是连赣、粤、闽、楚四省的枢纽，“邨垌通江粤”^②俨然一个大渡口。如此一个热闹之处，邻县万安、赣县的百姓来往必经之所，教士教徒岂能错过？而说它绝无一点天主教踪影，殊难可信。

假设南康在道光之前，确实有信教活动存在，那么只能说是县、乡级的地方官员懈怠，没有认真调查，或者害怕受责罚，影响仕途，对真实情况隐瞒不报。

日母舅押小的奉天主教，从龙门滩住的骆精义学了天圣经，从骆精仁学了圣母经，从伍老天学了信经，从马起义学了初造天地讲本。”何国达供词附在海成奏折后，藏于中国第一历史档案馆，乾隆三十九年三月二十日江西巡抚海成奏折。

^① 《清史编年》第六卷，“乾隆四十一年十二月十三日庚戌”。

^② （清）袁翼《过樟桥》，摘自新修《南康县志》，第661页。

小结：从地方官府的禁教力度看天主教的延续

本章的论述和分析，基本上回答了清代中叶禁教时期，江西天主教“有没有”、“怎么样”及“为何有”的问题。可以肯定的是，虽然全国禁教形势严峻，江西仍有一批传教士在活动，教徒信奉者不在少数。

上述两项案件，均发生在清代中叶禁教最为严厉的时期，从中可以反映出江西传教的概貌。两案相隔七年，反映出的情形却截然不同。吴君尚案事涉庐陵、赣县、万安三县，教徒家庭十余姓，且是白明末清初开教以来，世代奉教。地方官员在每家都查出经像等实物，且当事人承认每月吃斋等持教之事，敢冒天下之大不韪，公然信教、传教、延请洋教士。虽则教徒有坚忍不拔的精神，然则地方环境的宽松必不可少，否则不可能有如此大胆之举，何国达案则恰恰相反，海成上奏，南康“无此等念经之人，亦无遗留经文卷本”，天主教踪影全无！赣州是江西最早建立的教区之一，教会活动频繁，教徒人数众多，信教传统相对赣省其他地区而言，深厚得多。南康与万安同属赣州境域，奉教情形却形同两个世界，岂不怪哉？！

身为巡抚的吴绍诗初不闻不问，直到案发后，则将表面功夫做得十足，继而又把责任推给广东官府，自己落得一身轻松。地方官员的懈怠和推诿，客观上纵容了天主教的存在和传播。

我们也注意到，实际上当时在基层社会仍然布有一张严密的网，所以庐陵知县才能迅速得到消息，并将之呈报给上级。这张网络可松可紧，掌握在省级官员手中。所以，当江西巡抚由年过七旬，被唤作“老菩萨”的吴绍诗换成比他积极得多的海成之后，这张网也随之收紧。虽然同是一朝皇帝，禁教政策也没有改变，而南康县和万安、赣县、庐陵的调查结果却是迥异。

第四章 遣使会在江西（1792-1900）

一、遣使会在江西的早期活动（1792-1860）

1. 遣使会接替耶稣会的背景及过程

乾隆四十三年（1778），罗马教廷解散耶稣会的诏令在中国宣布，耶稣会士被迫离开中国，从此，耶稣会在华传教时代宣告终结。“此后由方济各会和遣使会接管耶稣会的教区。在江西传教的主要力量是遣使会，其传教活动一直持续到1949年。”^①

遣使会(Vincentians or Lazarists)又名味增爵会，于1625年由圣味增爵(1581-1660)创立，培植派遣往外方传教的人士，故称遣使会。与耶稣会士的上层传教路线不同，它的宗旨是为贫穷人传布福音。遣使会于1699年进入中国，起初只是少数会士，1783年，传信部命遣使会继续耶稣会的工作，当时管理蒙古西湾子、河北、河南、湖北、浙江、江苏、江西、四川、贵州等省。

遣使会对于清代天主教在中国的持续传播功不可没。“二百余年间，能维持教务于不绝，且能在教难中使教务日益进步，教友数字日益增加，奠定我国来日教务的基础，其功绩实不可泯灭。若没有遣使会在艰难中维持我国教务，利玛窦等所设立的各种传教事业，可能如元朝孟高维诺的事业一样，昙花一现，终归消灭。”^②

“礼仪之争”以后，在华天主教的传教方针发生了重大变化，由偏重上层社会转向重视民间。这是因为，教会意识到中国上层社会人士因为笃信孔子和日常敬奉祖先，不太可能接受天主教；而另一方面士大夫对待西洋科学亦不如明末清初那样好奇，因当时不少西文书籍都已译成中文，可以阅读；再则禁教引起的教难使得传教只能秘密进行。遣使会的传教宗旨使它能够在顺应时代的要求，取得在华传教的成功。

虽然遣使会取代了耶稣会在华的传教，但并不意味着清代禁教政策会随着这一教廷内部的变动而改变。一直到1840年道光弛禁之前，全国的天主教都处于被禁状态，早期进入江西的遣使会士也不例外。他们仍然和禁教时期的耶稣会士一样，必须在艰苦的环境下秘密传教。但是随着19世纪中叶中国的国门被打开，以及后来签订的一系列不平等条约，以遣使会为代表的天主教在华利益得到保障，其传教事业遂以前所未有的速度在全国各地铺展。

^① 这批耶稣会士被称为“旧耶稣会士”，以便与1814年以来重新来华的“新耶稣会士”区别。

^② 遣使会在江西的力量一直持续到1949年，当时它仍管有河北省一大部分及浙江、江西三省，共十一教区，教徒约40余万。

^③ P. Octave Ferreux C.M. 《遣使会在华传教史》，第2页。

2. 遣使会早期在江西的传教

有记载最早进入江西的遣使会士是法国籍神父刘格米 (Jean-François-Régis Clet), “他是在 1792 年前往湖北时途经江西。他在江西停留了近一年, 吸引新信徒加入教会。他说道:

“我已为一百多名受过良好教育的成年人受洗。本来我可以为更多要求这项荣誉的人授洗, 但我认为他们还没有足够的经文知识, 而且我们发现, 轻易受洗的望教者 (catechumens) 在迫害面前也轻易地投降。”^②

刘格米离开江西后, 直到四十多年以后, 即 19 世纪 30 年代初, 才有第二位神父入赣, 他是法籍神父和德广 (Bernard-Vincent Laribe)。1832 年, 他乘船从澳门到福建, 登陆后进入江西东部, 沿着这条路线他来到建昌府九都村 (今南城九都), 此后, 即以此地为据点, 走访散布在各个乡村的天主教徒。他在这里的传教活动是半公开的, 而且非常成功, 到 1838 年九都已成为他活动的中心。当时建昌军大约有 1600 名教徒, 大部分都集中在九都及周围村庄。^③

与和德广同时入华的法籍神父张导元 (Rameaux), 此期间也在江西传教, 并在 1838 年江西成为独立的宗座代牧区后, 担任第一任主教。他在江西创办了第一所教会学校。

有材料表明, 19 世纪 20-30 年代在江西传教的还有两位神父, 一位是沈西禄 (1769-1827), 在蒙古及江西传教, 另一位是陈安当 (1778-1835), 在湖北、江西传教。^④但在别处没有看到他们在江西活动的材料。

在江西传教的遣使会士中, 以法国籍神父居多。1830 年以前, 葡籍牙曾因享有保教权, 派遣来华的遣使会士特别多, 但他们大部分集中在澳门, 没有深入内地。1830 年以后, 法国派遣了数位遣使会士来中国。^⑤

和耶稣会士进入中国内地的路线一样, 江西也同样成为遣使会士进入中国内地的必经之地。法籍遣使会士古伯察 (Évariste-Régis Huc) 1841 年前往中国北方的途中经过江西, 他记录下了九都的教务情形 (见下文)。1835 年, 法籍传教士董文学 (1802-1835 至澳门-1840), 前往湖北谷城山中传教时, 也曾以江西为中转站:

“一八三五年十二月二十一日, 董公与巴黎外方传教会士马神父 (Delamarre), 一齐离开澳门; 道光十六年 (一八三六) 二月二十二日, 他们在福建省福宁附近登陆; 三星期后, 董公与同伴齐向江西进行, 他让马神父继往四川, 自己去拜望张神父, 因他正在该处传教; 二位老同学相见之下,

^① 史维东称, 进入江西的第一位遣使会士是和德广 (见下文), 不确。

^② 《遣使会传教史》, 3: 2-3 页。转引自史维东《冲突和适应》, 第 29 页。

^③ 《传教年鉴》9 (1843), 169-172 页, 转引自史维东《冲突和适应》。

^④ P. Octave Ferreux C.M. 《遣使会在华传教史》, 第 295 页。

^⑤ 道光三十年 (1840), 全国有 120 位神父, 40 位客籍神父, 80 位国籍神父, 这其中, 遣使会上占了 50 位。

喜悦非常；一齐过了复活瞻礼，然后同至建昌，马神父已先在此处等他，乃一齐坐船至湖北省城武昌。”^①

材料中“张神父”即张导沅。湖北武昌谷城山中是清代中叶著名的秘密传教中心，“多位传教士前往此地。江西与湖北相邻，亦成为外国传教士从水、陆路前往湖北的必经之地，可见其仍然发挥着“便道”作用。由此我们可以看到，无论耶稣会士时期还是遣使会士时期，在某些特定时期内，江西并不是一个传教中心，而是因其地利之便，成为众多传教士途经之地，而江西的天主教在很大程度上仰赖于这一地理优势而得到较大发展。

1838年江西成为独立的代牧区后，来赣传教的遣使会士逐渐增多。张导沅出任了江西第一任代牧主教（见附录2）。在他之后，是法籍遣使会士罗安当（Antoine Anot）。他于1854年8月至江西，1851年顾主教去世时，罗安当出任江西代牧副主教；1860-1865年，升任江西代牧主教。他在江西传教51年，直到1893年去世，是在江西传教时间最长的一位外籍神父。另有一位中国籍神父游道宣（You Daoxuan, Joseph Yeou）在江西传教也超过50年，从1844年工作到1896年。

到1852年，江西已有3位客籍神父和5位国籍神父，其中客籍神父皆为法国籍。除了罗安当之外，另两位外籍神父谢（Peschud, 1846年3月抵江西）和曾福定（Montels, 1823-1857, 1850年11月抵江西）都在咸丰七年（1857）被害。

与此同时，在江西传教的还有其它修会的传教士。本文第二章已经提及耶稣会解散之后仍然留在江西传教的几位耶稣会士。除此之外，方济各会和多明我会上也有江西活动的踪迹，^②但人数并不多。

仁爱会修女（Sisters of Charities）于光绪八年（1882）来到江西，她们主要负责育婴事业，并创立了圣婴会。1870年圣婴会有600名孤儿；1886年，仁爱会修女至九江，孤儿也增至2300名。仁爱会修女因为看顾病人，改变了民众对天主教的想法，“以前九江的居民对我们不友善，我们经过时，不时有人骂我们；自我们设立了小型医院后，我们总未听见凌辱的话，修女亦能到处行动，毫无不方便处。”^③

^① P. Octave Ferreux C.M. 《遣使会在华传教史》，第151页。

^② 湖北谷城当时已形成完全由教士和教徒组成的“独立王国”。沙百里《中国基督徒史》第三、四章对此有专门介绍。

^③ 据史维东引自《传教年鉴》，称1770年有位方济各会士在赣南传教，“十余年间都和一位虔诚的天主教徒住在一起。”道光年间（1821-1850）初期，一位方济各会士在江西南部的赣县乡下买了一块地，建了一所教堂。1843年，有一名多明我会上曾在江西活动过。（《冲突和适应》，第18页和20页）

^④ P. Octave Ferreux C.M. 《遣使会在华传教史》，第288-89页。

二、清后期的江西遣使会（1860-1900）

1. 中法条约的签订和教会势力的膨胀

虽然朝廷的禁教令在道光三十年（1840）被解除，但传教士获得在中国内地购买房产、修建教堂、旅行及传教自由的特权，是在 1860 年《中法天津条约》签订以后。虽然朝廷的禁教令在道光三十年（1840）被解禁，但传教士获得在中国内地购买房产、修建教堂、旅行及传教自由的特权，是在 1860 年《中法天津条约》签订以后。中法条约的签订给天主教以法律上的保护。该条约第十三款保障天主教士在清帝国各地自由布道和从事宗教活动，保障中国臣民有权进行基督教活动而不受到惩罚。这项条约还正式废除了以前反对外国宗教的全部官方文件。该条约的中文本允许天主教传教士在各省租赁或购买土地，并可随意在上面营造建筑物。自此，天主教才得以在条约的保护和各国领事馆的支持下，在中国迅速蔓延。“1858 和 1860 年的中法条约使所有基督教徒在华传教的地位发生了革命性的变化。”^①

1865 年和 1895 年，在原有的中法条约基础上，法国公使柏尔德秘（Jules Berthemy）和施阿兰（Gérard）又逼迫清政府就传教士在内地购买房屋的程度和印花税问题补签了两个协议，其内容分别如下：

柏尔德秘协议：“嗣后法国教士如入内地置买田地房屋，其契据内写明立文契人某某，此系卖产人姓名，卖为本处天主堂公产字样，不必专列传教士及奉教人之名。”

施阿兰协议：“嗣后法国传教士如入内地置买田地房屋，其契据内写明立文契人某某，此系卖产人姓名，卖为本处天主堂公产字样，不必专列传教士及奉教人之名。立契之后，天主堂照纳中国律例所定各卖契税契之费，多寡无异。卖业者无庸先报明地方官请示准办。”

这两个协议作为 1860 年中法条约的副本，由总理衙门传达地方，要求各级官员宣布并照办。按照协议规定，传教士购买房地产不必先报备地方官，征求他们的批准，这使他们在购买房地产时更加自由。于是，1860 年以后遣使会士在江西的传教表现出前所未有的强烈势头，教会势力迅速膨胀，由此也引发诸多民教冲突。

笔者通过对现在江西各县市新修地方志的梳理，整理成附录 3，从中可以看出，除了南昌、吉安、九江、抚州、南城、景德镇、赣州等几个中心城市的天主教是由耶稣会士传入之外，其它中小型城市的天主教最初都是在清中叶以后传入的。可以说，当代江西的天主教传统绝大部分是在清中叶以后至民国年间建立起来的，而这个时期

^① 谢和耐《1900 年以前的基督教传教活动及其影响》，收录在《剑桥晚清中国史》，第 609 页。

正是遣使会在江西最为活跃的时期。

1838年，由于江西教务的发展，罗马教会决定把江西划分为独立的宗座代牧区，“1879年，又把江西分为赣北、赣南和赣东三个代牧区。19世纪江西宗座代牧区的划分和历任主教见附录2。

下表反映的是19世纪遣使会在江西的传教成绩。总体看来，整个19世纪，遣使会传教士、教徒、教堂、公所和望教者（catechumen）的数字都呈增长趋势，只是在50年代末至1870年，教徒锐减了近三千人，我们可以想见这是太平军起义造成的结果。此后，这个数字又急剧增长，到该世纪末达到高峰，超过了两万人。

表3：19世纪遣使会江西教务情形

年份	传教士人数	教徒人数	教堂/小教堂/公所	望教者
1832	7（客籍1，国籍6）	6000左右		
1841	7（客籍1，国籍6）	6998	160（公所）	
1849	10（客籍4，国籍6）	8536	25（教堂）/（神学院1，学校8）	
1850年代末	8（3客籍，5国籍）	9000名左右		
1870	14（客籍4，国籍10）	7288		1058
1871	19（客籍6，国籍13）			
1884	50（客籍21，国籍23，修女6）			
1891（赣东）	13（客籍10，国籍3）	10854	28（教堂）/31（公所）	973
1898-1899	74（客籍36，国籍18，修女20）	23338	105（教堂）	15313
1899（赣南）	8	4215		200
1900（赣南）	8	5890		

资料来源：1. P. Octave Ferreux C.M. 《遣使会在华传教史》，吴宗义译。

2. 《传教年鉴》（巴尔提摩和纽约，1894-1925；巴黎，1834-1963；转引自史维东《冲突和适应》，密歇根大学，2001）

和清中叶以前的天主教相比，1860以后遣使会在江西的传教呈现出以下特点：

（1） 教士人数增多，传播范围更广。

1844和1846年的《中法条约》签订后，允许外国人在中国旅行和自由传教，但范围仅限于五个通商口岸，仍禁止传教士进入内陆省份。然而许多传教士秘密进入，

“宗座代牧区”（vicariate apostolic）是罗马教廷管理海外教区的一种制度，这种制度将各个教区置于教皇的直接管理之下，从而避免了各国内部对教区的争夺。

乔装改扮,以掩饰其国籍和身份。有些牧师通过陆路由广东进入江西,有些则乘船到福建,再走路到江西。

遣使会士进入江西初期,主要以法国籍神父为主。^①但随着不平等条约的签订,各国教士纷纷进入。从附录 III 可见,19 世纪到江西传教的有法国、美国、葡萄牙、西班牙、意大利等国籍的神父。中国籍神父也明显增多。从表 3 可看出,1832 年江西只有 1 位外国神父,6 位中国神父,1849 年增加到 10 位(客籍 4,国籍 6)。1852 年,江西代牧区有神父 8 人,客籍神父有罗安当、谢(Peschud)、曾福定,中国籍神父有白若望、游道宣、唐若望、吕玛突、王儒翰。到 1898-1899 年,陡然增至 64 名(客籍 36,国籍 18),此外还加上仁爱会修女 20 人。

虽然欧洲传教士、修女和中国神职人员数字逐年增加,但与此同时,江西的教徒人数和教堂、公所、教民巡视处的数目也在增加,传教士仍然是杯水车薪。1870 年,抚州府只有一个传教士;1889 年,一位传教士被派往吉安、抚州府等地布道。一位牧师每年访问一处公所在 1-2 次,每次停留 1 天-2 个星期。^②因此,“乡人”、“县人”、“邑民”以及商人等普通百姓也充当了传教者的角色。到民国初年,江西有 50 个县市已经传入天主教,基本上覆盖了全省各地。

(2) 教堂及其附属建筑的建设。

第一次鸦片战争后,法国在 1844 和 1846 年的条约中获得传教特许权。清朝政府允许建立教堂,但是规定只能在五个通商口岸建立。内地的老教堂建筑可以在一定条件下恢复为天主教堂。^③1834 年,吴城梅家巷建起一座大教堂,但于同年毁于原因不明的火灾;三年后,又建起一座新教堂。附录 III 统计的各地拥有的教堂、公所、礼拜堂^④的数目是:南昌:不详;吉安:5;宜春:5;赣州:8;九江:8。但是这些数字是根据江西新修地方志统计的,很可能有遗漏。教会档案记载的远远超过了这个数目(见表 3)。在战乱和民教冲突中,教会的任何建筑(包括教堂、公所、神学院、学校、医院等)都成为破坏的对象,许多教堂、公所、学校因被毁而没有留下记载。

(3) 区域性传教中心点的涌现

随着传教士增多及传教范围的扩大,区域性传教中心点也不断出现。19 世纪江西出现了许多乡村传教中心点,在这些地方教会活动非常活跃,教徒势力比较大,而且其活动一般是公开性的。南城九都村就是一个典型代表。

^① 1731-1885 年间,入华的法国遣使会上有 150 人,国籍神父 82 人。(徐宗泽《中国天主教传教史概论》,第 295 页。)

^② 转引自史维东《冲突与适应》,第 19 页。

^③ 谢和耐,《1900 年以前的基督教传教活动及其影响》,第 550 页。

^④ 教堂(church),是基督教举行宗教仪式的建筑物,是独立的建筑,可以举行礼拜、弥撒、授洗等宗教活动;公所(或称堂口)(congregation)是指一个地区的传教中心,一般有 1-2 位牧师负责其日常工作,但在教士紧缺的情况下,也可以当地的教徒担任;诵经堂(oratory)作为教堂的附属建筑,有时也在某个民人的房屋一角设立;小教堂(chapel),指主教座堂或其它较大教堂旁侧副堂(设有小祭台,内部与正堂相通)及附属修道院、教会公墓或其它较小教堂,有时也指独立使用的较小教堂。见卓新平《基督教小辞典》,第 618 页。

16世纪中叶，意大利耶稣会士罗如望把天主教引入九都。19世纪第一个来江西传教的遣使会士和德广就是以这里为据点。据记载，19世纪40年代，这里大约三分之一的居民都是天主教徒，建立了一座教堂、一所住院和一所学校。当地的教士教徒公开传教信教，丝毫不受“迫害”的影响。以该村为中心，附近其它村子的教徒也到九都举行宗教仪式和活动。有资料称，1842年，这里的教徒公开庆祝复活节，且在复活节的星期天弥撒结束后燃放鞭炮。^①1842年，主教张导沅访问过江西时也路过这里。王吾伯（Rougers）1856年进入江西，就在九都传教。除了教堂、管区和一所学校外，教徒在不同时期还建了一所修道院，一所育婴堂，和为来访的神父提供膳宿的地方。1865年，因太平军起义，九都的教堂建筑和整个村子都被毁坏了，修院被迁到九江。1866年又迁回至九都附近的七都。^②1872年，九都的一位富商捐了一大笔钱，在原来的旧址上新建了一座大教堂。据当时建昌知府报告，南城北乡九都村有“大天主堂一所，又育婴堂一所。”^③

19世纪70年代，南城县至少有12个教会公所，管理这些公所的牧师通常都住在九都。九都公所最大，约有400名教徒。^④1879年，赣北代牧区主教把主教府迁至抚州。自此，九都将其人员、资金和机构全部转移到抚州，但它仍然是天主教的著名活动中心。

2. 教会与地方民众的冲突

关于19世纪的教案，目前已有许多相关论文（著）。与晚明和清中叶的教案相比，这一时期的教案由于国家局势的剧烈动荡和社会秩序的剧变，带有更多的社会政治意义，而不是仅仅局限于宗教教义本身。^⑤教案问题不是本文讨论的重点，笔者希望通过对江西在19世纪发生教案的概览，反映出一种“仇教”视角的变化。

同治元年（1862），江西爆发南昌教案，教士罗安当、方安之被赶出南昌，筷子巷教堂被毁。民众指斥罗、方等“倡行邪教，煽惑愚民，甚至采生折割，奸淫妇女，锢蔽幼童，行踪诡秘，殊堪痛憾。”并劝诫那些信教者“亟宜改悔自新，痛加湔洗。如执迷不悟，族中公同处死，为无君无臣父子兄弟人妇者戒。”^⑥

1865年赣州一则檄文中则提出：

“倘该国教士胆敢来江（西）蛊惑，我等居民数十百万，振臂一呼，同

^① 《传教年鉴》（巴尔提摩和纽约）4（1843），第161-174页。转引自史维东《冲突和适应》。

^② P. Octave Ferreux C.M.《遣使会在华传教史》，第288-289页。

^③ 史维东《冲突和适应》，第7章。

^④ 《遣使会》，71-72、83、86页；《传教年鉴》53（1888），479页。转引自史维东《冲突和适应》。

^⑤ 关于这时期发生在江西的教案，可见阿兰·斯威顿《冲突和适应：1860-1900年的江西基督教》，它利用《教务教案档》及各种基督教档案史料，列举了许多“教案”，分析了导致这些“教案”的真正原因，实际上都与宗教本身无关，而所谓的“教徒村”“教徒团体”并不存在，基督教徒与四周邻人相处甚安，没有大的隔阂。

^⑥ 《江西合省士民公檄》，《教务档》，第二辑，866页。选自王明伦《反洋教文书揭帖选》。

声相应。锄头扁担，尽作利兵，白叟黄童，悉成劲旅，备将该邪教斩除净尽，不留遗孽。……其有中国人投习彼教者，经各乡族长查出，不必禀官，公同处死。以为不敬祖宗、甘心从逆者戒。”^①

两则檄文中均提到宗族可以将那些痴迷信教者“公同处死”，不必经过官府批准。宗族在这场反教运动取代官府，扮演了司法裁判的角色。后则檄文还用了极具煽动性的语言，要求无论老幼民众，皆发动起来，反对洋教。

百姓为何如此仇恨天主教？官府绅士又到哪里去了？我们来看下面一则“密访问答”（同治元年十二月十六日，1863年2月3日）：

问：你们纷纷议论，都说要与法国传教士拼命，何故？

答云：他要夺我们本地公建的育婴堂，又要我们赔他许多银子，且叫从教的来占我们铺面田地，又说有兵船来挟制我们。我们让他一步，他总是进一步，以后总不能安生，如何不与他拼命！

问：我等从上海来，彼处天主堂甚多，都说是劝人为善，譬如育婴一节，岂不是好事？

答云：我本地育婴，都是把人家才养出孩子抱来乳哺。他堂内都买的是十几岁男女，你们想：是育婴耶，还是借此采生折割耶？而且长毛都是奉天主教的，他们必定要在城内及近城地方传教，譬如勾引长毛进来，我们身家性命不都休了。

问：你们地方官同绅士主意如何？

答云：官府绅士，总是依他。做官的只图一日无事，骗一日俸薪，到了紧急时候，他就走了，几时顾百姓的身家性命。绅士也与官差不多，他有家当的也会搬去，受罪的都是百姓，与他何干！我们如今都不要他管，我们只做我们的事。^②

百姓一方面对传教士的种种行为愤愤不平，一方面又对官绅的力量不抱任何希望。他们对天主教有很强烈的敌意，这种敌意和太平军起义对地方社会的破坏有很大关系。有一个说法认为太平军进入江西初期，对待天主教是友好的，只是后来随着英法联军支持清政府镇压起义，才使太平军和天主教关系破裂，进而对教徒也一样进行破坏和抢劫。^③太平军对待天主教的这种友好态度引起百姓对教士和教徒的怀疑，认为他们和“长毛”是一伙的，在本地传教会将“长毛”勾引进来。“横竖总是死”，不如与其拼命。而官府绅士只顾自己性命，只图地方上的表面平静，而不顾小民的生死。

19世纪60年代江西各地发生的民教冲突不断（见附录4）。这个时候正好是中法条约签订不久，传教士凭借条约保护，得以公开在各地买土地、建教堂，并在各国领

^① 《江西扑灭异端邪教公启》，《筹办夷务始末》，同治朝，卷十二，34页。选自王明伦《反洋教书文揭帖选》。

^② 《密访问答》，《筹办夷务始末》，同治朝，卷十二，33页。选自王明伦《反洋教书文揭帖选》。

^③ 见史维东《冲突和适应》，第2章。

事馆的支持下，插手讼案，使普通中国百姓无法在官司上取胜，官员们也因为传教士动辄上报总理衙门，而屡遭上司责备，增加了中国地方官员和百姓对洋教士的反感。太平天国战争对地方社会破坏极大，民众怀疑天主教和“长毛”有牵连，于是产生种种流言，例如洋教迷淫妇女、拐骗幼童、采生折割等，破坏了天主教和教徒在民众中的形象。谣言的流传和教会自身的行为交互作用，导致了民教冲突频频爆发。而乡民、宗族在长期的反洋教斗争中扮演了主要角色。

小结：仇教者：从官方转移到民间

遣使会在江西传教一个多世纪，不仅将耶稣会上创建的天主教传统延续下来，而且在此基础上，教区划分更加细密，教徒人数增多，教堂的建设较以往更加频繁，当代江西境内的天主教基本上是在遣使会的基础上保留和发展而来的。遣使会的这些成绩和社会政治背景密不可分，但我们也不能否认传教士本身的努力。

19世纪中期蔓延全国的太平军起义也给天主教带来重大影响。一方面，江西是太平军主战场之一，天主教和中国其它普通民众一样，在战争中深受重创，一大批教徒死于战乱，教产也遭到严重破坏；另一方面，无论在官府还是民间的意识里，都加深了对天主教的误解，天主教和“邪教”挂上关系，这一点成为引发诸多民教冲突的一个重要原因。

19世纪60年代以后民教之间冲突频繁，且大部分都发生在乡村地区。史料上这段历史的活动记载频繁正好说明了遣使会在江西各地都有广泛的传教活动，在发展众多教徒之外，还修建了为数众多的教堂和学校、育婴堂等教会附属建筑。然而另一方面，我们在反教运动中很少看到官府的影子，和清中叶各地官府严厉禁教相比，各级官员已经从镇压天主教的捕快转变成为在条约压力下的教会维护者，普通民众一跃成为仇教的重要力量，因此，19世纪后半叶反抗天主教的力量已经从王朝下移到了民间。

结 语

本文研究了明末至清末天主教在江西传播的四个问题，分别是：1、外国传教士在初来江西的遭遇，也是江西士民和西方传教士的初次接触；2、江西各地开教的过程，梳理了天主教在江西扎根的过程；3、清代禁教之后，天主教在江西的命运，即禁教时期江西天主教的生存状况；4、遣使会时期的江西天主教。本文试图描绘出明清二百多年来，天主教在中国的一个内陆省份生根、发展、延续的过程。除了对这样一个过程进行描述和分析之外，作者还试图回答一个基本问题，即：江西的天主教在鸦片战争前后究竟是一种什么状态？

利玛窦在江西和他在广东、在南京的遭际有天壤之别，前者对他推崇备至，优礼有加；后者则对他并不重视，甚至怀疑、排斥、打击，前后对比鲜明，反差强烈。利玛窦在广东居住十一年，传教成绩不大，没能够融入主流社会，而且处处受排挤。广东的经验告诉他，必须有所改变，否则将一事无成。这一思想经过多年酝酿，最后在江西得以实施。我们应该看到，利氏本人为了传教努力做出的“适应”改变。为了适应中国的风俗，利玛窦率先放弃了僧服，改穿儒服，出门乘轿，并且蓄起只有儒生才有的长须；他甚至不顾教会的反对，容忍了教徒崇拜祖先的行为。这些穿着打扮、言行举止，无不为他贴上儒生的标记，而传教士的真正身份则在很大程度上被掩盖。大量证据表明，明万历时期江西的上层社会接受利玛窦，是因为把他看作“西儒”，而不是看作传教士。利玛窦只有完成这些表面的改变之后，才能被江西的上层文人官绅引为同道，才有立足之地。所以这个时期利玛窦的胜利并不代表天主教的胜利。

利玛窦清醒地意识到这一点，但他仍然乐意继续扮演这个角色，以此来吸引中国人的好感。并且，只有这样做，他才能够源源不断地从以江西绅士为代表的中国文化中吸取营养，用儒家文化来解释天主教的教义，这对他日后逐渐形成的“适应”传教策略影响深远。这也是利玛窦在经历过广东的冲突之后做出的及时调整。如果江西不在利玛窦北上必经之路途中，不具备浓厚的儒学风气和宽容的社会环境，那末他的这些改变不会发生在江西，或者是即使有所改变，也不会取得如此巨大的成效，奠定日后耶稣会在中国传教政策的基础。可以说，是江西成全了利玛窦。

然而江西本上从来就没有出现过一位天主教的基石性人物，来支持和推动天主教在江西的发展，曾经出现过的几位，比如佟国器、许太夫人、许纘曾等，都不是来自江西本上。分析起来有几个原因：一是江西的儒学传统深厚。朱陆之说、阳明之学盛行已久，江西士人多热衷于阐发这些前人之学，对于新近事物缺乏探索的兴趣。其次，清初江西士人在朝为官者远不如明代为多，一定程度上阻碍了由上而下在本

省推广天主教的途径。这样，浓厚的、单一的学术传统封闭了人们接受新事物的途径，缺少强势人物的推动，也使江西成为天主教人物的阙失之地。所以，江西的天主教更多的是民间性的、自发性的信仰。于是，虽然在耶稣会士入华初期江西的天主教势力发展较快，但是当耶稣会士大举入华以后，这种早发的优势地位逐渐丧失，教务的发展远远落后于其它省份。

天主教在江西各地开基的过程，也是天主教进入寻常百姓生活的过程。利玛窦取得皇帝的信任以后，天主教被允许在中国传播，从此天主教在中国各省落地生根，开花结果。经过多位传教士艰苦努力，江西在短短几十年内建立起一个具有七大教区，近5000名教徒的传教网络——这个网络的细部状况将随着进一步地发掘史料而更加清晰。有两个问题值得关注：一是江西的地方特色是否使江西天主教势力有别于其它省？二是天主教对普通百姓的生活是否产生过很大影响？将江西教务与它省教务相比，可以发现，江西的天主教势力并不明显强于它省，也不明显弱于它省，就全国而言，江西的地位处于中间位置。这是由江西的地方特质决定的：首先江西地处内陆，不在政治中心或经济中心，但又是南来北往的交通枢纽上，特别是对于以水路交通为进出中国内地主要手段的外国传教士来说，这一地理位置更显重要，难以逾越。其次，江西因前有利玛窦留下的足迹，为天主教的势力增长打下良好基础。然而，江西的崇尚佛道的传统浓厚，尽管当时这两种宗教已经在走下坡路，但其影响仍深深左右着民间百姓的日常生活，使天主教在竞争中处于不利地位。传教士几经艰苦努力，虽然其争取到了一批教徒，但毕竟无法深入人心。对于百姓来说，天主教只是在佛、道之外的另一个选择，他们甚至很容易就接受了“耶稣”、“上帝”的称谓，是因为他们认为“耶稣”和“上帝”与“观音”、“张天师”一样，都能驱魔降妖，治病祛邪。大量材料表明，百姓的生活一如往常，并没有因为外来宗教的加入而发生巨大改变。

与明末清初天主教在中国繁盛时期而在江西并不起眼相比，禁教时期的江西天主教似乎反而更加活跃。其中有一批传教士在此时潜藏于江西民间。传教士被驱逐，或偷偷再次遣入内地，仍需途经江西，走的是澳门-广州-内地一线。因此，本文第三个问题中，说明了禁教期间在赣坚持活动的传教士不在少数，我们可以看到江西许多地方都是在这个时期引入天主教的。

传教是否可以坚持与地方官府的态度和社会环境的宽容与否有密切联系。当天主教被朝廷宣布为“禁教”之后，全国上下官员都展开大肆搜捕，江西官府却出现前后两种截然不同的态度。乾隆前期，吴绍诗任巡抚时，内松外紧，表面看似大动干戈，实则却是敷衍之举，但是下层官僚却行动迅速，逮捕教士及教徒是下层官僚积

极行动的结果；乾隆后期，海成继任巡抚，省级官员顿时紧张起来，然而下层官僚体系却比较麻木，即使上层动作再严谨，也无法查出犯教之人。这种分别来自上层和下层官僚的推诿放任，给天主教在艰难时期留下喘息之机，使之能够不断延续下去。清代中叶的官僚体制不在本文讨论范围之列，笔者仅仅想从这个角度，探讨清中叶江西天主教延续的原因。

耶稣会士于乾隆五十一年（1775）被罗马教廷解散后，遣使会接替了它在中国大陆的传教工作，江西成为遣使会全面管辖的教区。遣使会使用宗座代牧制以后，江西先后被划分为赣南、赣北、赣东三个宗座代牧区，本文对历任主教及其任期内牧区的传教状况，作了一个较为详细的考订，以求线索明晰，为日后的进一步研究提供一个前期的成果作为平台。

19 世纪，天主教面临外国侵略战争给中国政局带来的巨大改变，以及新教在传教方面的竞争压力，遣使会时期的江西天主教与耶稣会时期呈现出不同特点：1）在传教策略上不必进行摸索和争论，只须在已有基础上继续扩大传教；2）在各国政府的支持和条约的保护下，公开传教，不必像清中叶的传教士一样躲躲藏藏；3）必须面对官府和民众的仇教情绪，干预和教徒教会有关的案件诉讼。因此，在发展教区、教徒人数和建设新的教会建筑方面，遣使会时期的江西天主教发展势头强劲，然而与以往相比，这个时期的传教故事呈现出暴力、血腥的色彩，各种教案的频繁爆发成为社会政治、经济和民族心态剧变的表征之一，也使天主教蒙上一层“帝国主义工具”的外衣。

本文的研究认为，我们可以从江西一地的缩影，看出天主教在全国推进的过程。江西因其地利之便“偶然”成为天主教最早垂青之地，但是它的具有深厚传统的人文环境又阻碍了天主教在江西更大规模的发展。可见任何一种异质文化输入中国传统社会的腹地，都不是轻而易举的。然而在鸦片战争以前，天主教在中国的传播还应该说是成功的，它利用各种时机，委曲求全，扎下根来，虽然屡次几遭灭顶之灾，却依然顽强地延续下来。这固然离不开传教士和教徒的坚韧不拔，更重要的是它和时势变动以及特殊的地方环境密切相关。从近代中国社会面临的西学东渐趋势来看，不同文化之间的互相交流和融合是不可避免的，尽管中间要经历无数的冲突、流血、挫折，并且在近代以来，又和民族的独立、主权的维护、社会伦理和价值观的延续与保持等重大问题融合在一起，显出错综复杂的态势和局面。历史的研究本身是要求首先回到过去，但着眼点和希冀应该留在将来。我们仍希望世界是一个容忍多元文化存在的世界，坚持传统，包容异类，便是人所向往的大同。

还应当客观地说明，本文因第一手材料（尤其是外文原版史料）的阙失和难于搜

集，而使许多细节问题尚不明朗。例如明清之际士人对待天主教的心态，本文虽略有论及，但尚无法深入探讨，只能留待将来士人文集材料的积累逐渐丰富后再进行；再如百姓奉教的仪式如何，各地公所的正常动作情况、经费来源，省内和省际传教公所的交流往来，教徒与教外人的关系，19世纪末20世纪初江西缘何成为教案频发之地等等，都是非常值得深研究的课题。但笔者现在深信，天主教在地方社会这一课题蕴藏着丰富的宝藏，值得为之继续努力。本文所做之工作，期望能留给读者一个明清时期江西天主教的基本印象，提供部分所见原始材料，并引发一些问题，以起到抛砖引玉的作用。

附录 1: 明清江西境内耶稣会士一览表

序号	姓名	国籍	生卒年代	抵华时间	在江西境内时间	江西境内主要活动地点	备注
1	利玛窦 Mathieu Ricci	意大利	1552-1610	1583	1595-1598	南安、赣州、吉安、樟树、南昌	南昌开教之人
2	郭居静 Lazare Cattaneo	意大利	1560-1640	1594		南安、赣州、吉安、南昌、湖口	北上途经
3	庞迪我 Didace de Pantoja	西班牙	1571-1618	1599	1599	南安、赣州、吉安、南昌、湖口	北上途经
4	苏如望 Jean-Soerio	葡萄牙	1566-1607	1595	1595 年末-1607	南昌	死于南昌
5	黄明沙 Francois Martinez	中国澳门	1573-1606, 1569-1606*		1595 和 1606	南昌	偕苏如望至南昌
6	李玛诺 Emmanuel Diaz Senior	葡萄牙	1559-1639	1601	1596, 1605-1608*	南昌	
7	罗如望 Jean de Rocha	葡萄牙	1566-1623, 1565-1623*	1598	1598 和 1609, 1609-1616*	南昌、建昌	建昌开教之人
8	丘良厚 Pascal Mendez	中国澳门	1584-1640	1610	1605	南昌、建昌	协助罗如望
9	钟鸣礼 Jean Fernandez	中国	1581-1620	1610?	1598 或 1599	南昌	
10	熊三拔 Sabbathin de Ursis	意大利	1575-1620	1606	1606	途经南昌	
11	龙华民 Nicolas Longbardi	意大利	1595-1654	1597		万安	“万安”疑为山东某地之误
12	骆入录 Jérôme Rodriguez	葡萄牙	? -1630 前后 1575-1637*	1605 1597*	1608	南昌	南昌修院主事者
13	倪雅各* Niva, Jacques	日本	1579-?	1601	1608	南昌	
14	费奇规 Gaspard Ferreira	葡萄牙	1571-1649	1601	1607*, 1630, 1634-1635	南昌*, 建昌	1630 年曾在建昌建筑教堂一所
15	高一志 (又名王丰肃) Alphonse Vagnoni	意大利	1566-1640	1603	1610 年左右	南昌	
16	黎宇石* Ribeiro, Pedro	葡萄牙	1570-1640	1604	1613	南昌	
17	史惟贞 Pierre Van Spiere	法国	1584-1627	1613	1614	南昌	
18	曾德昭 (又名谢务禄) Semedo, Alvaro	葡萄牙	1585-1658 1586-1658*	1613	1621 年初, 1630*; 1629	南昌、建昌	巡历途经
19	金尼阁 Nicolas Frigault	法国	1577-1628	1610	1621 年初	南昌、建昌	与曾德昭巡历
20	鄂若望* Ureman, Johann	达尔马提亚	1583-1620/1621	1616	1620 年 12 月	南昌	
21	颜尔定 Martin Burgent	法国 比利时*	? -1629 1589-1629*	1629	1629	南昌	死于南昌, 葬南京

明清时期江西天主教的传播

22	努纳爵 Ignace Nuñez	葡萄牙	?	1630	1630	建昌	
23	卢纳爵 Ignace Lobo	葡萄牙	1603-?	1630	1634	南昌	
24	谢贵禄 Tranquille Grassaetti	意大利	1588-1644 1588-1647*	1630	1630-1644	南昌及江西 其它地方	遇清兵, 墓在南昌
25	梅高 Joseph-Titme d'Almeida	葡萄牙	1611-1644 1612-1647*	1629	1643-1644	南昌	遇清兵, 墓在南昌
26	郭玛诺 Emmanuel Gomez	马米	1602-1644	1628	1634 年以后	南昌	遇清兵, 墓在南昌
27	方德望 Etienne Faber, Le Fèvre	法国	1598-1659	1630	1630	南昌	欲进京, 诏退澳门
28	林本笃 Benoit de Mattos	葡萄牙	1600-1652	1630	1630	南昌	同上
29	阳玛诺 Emmanuel Diaz Junior	葡萄牙	1574-1659	1610	1634	南昌	
30	石宏基 François de Lagea	澳门	1585-1644	1610	1634	建昌	与费奇规在一起
31	班安德 André Palmeiro	葡萄牙	1569-1635	1628	1633	南昌	在江西开会
32	孟儒望 Jean Monteiao	葡萄牙	1603-1648	1637	1637-1639	不详	
33	陆有机* Gomes, Manuel	澳门	1608-1647/1653	1631	1647-1648	南昌	
34	李方西 Jean- François Ronusi de Ferrariis	意大利	1608-1671	1640	—	不详	疑为“陕西” 之误
35	乐类斯 Gobet, Louis	法国	1609-1661	1657	1657	南昌	歿于南昌
36	何纳爵* Walter Ignazio de Monte	瑞士	1612-1680	1643	—	抚州	
37	穆迪我 Jacques Motel	法国	1618-1692 1610-1692*	1657	1657-1660	南昌	得许纘资助, 修 复倾圮之教堂
38	穆格我 Motel, Glaude	法国	1618-1671	1657		赣州	
39	林公撒 (疑为林玛诺) Emmanuel Gonzalez	葡萄牙	1619-1657	1657	1657	南昌	
40	柏应理 Philippe Couplet	比利时*	1624-1692	1659	1659 (?)	不详	
41	利玛弟 Mathias de Maya	葡萄牙	1616-1670	1656	1662	赣州	
42	刘迪我 Jacoques Le Favre	法国	1610-1676 1613-1675*	1656	1657-1662; 1665	赣州, 建昌, 吉安, 南安	于南安建堂开教
43	聂仲迂 Adrien Greslon	法国	1614-1695 1618-1696*	1658	1660-1665, 1671-1695	赣州、信丰, 吉安, 南昌	任赣州教务, 歿于 信丰坪石, 1691 年他创立该会口。
44	乐类思 Louis Gobbé	法国	1609-1663	1657	1657	南昌	葬南昌
45	聂伯多 Pierre Cunevari	意大利	1594-1675	1630	1652, 1671-1675	南昌	1651-1655 在南昌, 1671 年重返。
46	殷铎泽 Prosper Intorcetta	意大利	1625-1696	1659	1660-1662	建昌	
47	耀笃德 Torrente, Stanislao	意大利	1616-1681	1659	1660-1664 (?)	赣州	
48	郭玛诺* Costa, Manuel	澳门	1621-?	1657	1660, 1663-1669	南昌	与聂伯多相随

49	鲁类斯* Adorno, Lodovico Antonio Luca	意大利	1655-1696	1694	1694, 1697	赣州	在赣州发愿
50	万惟一 Guillaume Van der Beken	比利时	1659-1702	1695	1695-1697	赣州	为聂仲迁助理
51	方玛诺 Germain Macret	法国	1620-1676	1664	1664, 1671 (?) -1676	赣州, 南昌	
52	孟由义 Emmanuel Mendes	葡萄牙	1656-1743 1656-1741*	1684	1685-1691	Yang-fou (永丰?), 赣州*	
53	罗斐理 Philippe-Félix Garossi	意大利	1646-1695	1687	1689	不详	
54	卫方济 (又译魏方济) Francois Noël	比利时	1651-1729	1687	1692, 十八世纪初	赣州, 南昌, 建昌, 南丰	
55	闵明我 Philippe-Marie Grimaldi	意大利	1639-1712	1669	1686	南安府	为方济各会士解围
56	李西满* Rodrigues, Simão	葡萄牙	1645-1704	1674	1682	南昌	发愿
57	穆若瑟 Joseph Monteiro	葡萄牙	1646-1718	1680	1683-1684	南昌*	
58	何大经 Francois Pinto	葡萄牙	1662-1724	1691	1691	不详	游历途经
59	张安当 Antoine Posateri	意大利	1640-1705	1676	1691	不详	游历途经
60	贾嘉禄 Charles Amiani	意大利	1661-1723	1698	1699年后-1701	赣州, 信丰, Ting-cheou (定州)	
61	李国正* Oório, Manuel	葡萄牙	1663-1710	1691	1700	赣州	
62	习安东* Simões, António de	葡萄牙	1661-?	1682 1683	1701	南昌	
63	奚安当 Antoine de Simoens	葡萄牙	? -1710年以后	1683	1710-1711	南昌	
64	艾逊爵 Joseph-Antoine Provana	意大利	1662-1720	1695	1696-1697	江西 (可能为“山西”之误)	为千人授洗
65	利圣学 Charles de Broissia	法国	1660-1704	1698	1698	抚州, 饶州, 九江	在九江开教
66	郭中传 Jean Alexis de Gollet	法国	1666-1741 1664-1741*	1700	1700	不详	与利圣学同赴
67	孟正气 Jean Domenge	法国	1666-1735	1698	1698-1699	抚州, 饶州, 九江	在九江开教
68	卜文气 Porquet, Louis	法国	1671-1752	1701	1705年以前	不详	与孟正气一起
69	殷弘绪 Francois-Xavier'Entrecolls	法国	1662-1741	1699	1699-1706, 1712, 1715, 1720, 1722	饶州, 景德镇, 九江	
70	傅圣泽 Jean-Francois Foucquet	法国	1663-1739 1665-1741*	1699	1702; 1703, 1709*	南昌, 抚州 建昌, 南丰	
71	马若瑟 Joseph-Henrg_marie de Prémare	法国	1666-1735 1666-1736*	1698	1699-1721 1723 (?)	饶州, 建昌, 抚州, 南昌, 九江	
72	方纪金 (又称方全纪) Jérôme Franchi	意大利	1667-1718	1701	1701-1705	南昌, 赣州	

明清时期江西天主教的传播

73	顾铎泽 Étienne-Joseph le Couteux	法国	1667-1730 1667-1731*	1701	1702*; 1703	南昌	于南昌府发愿* 与方纪金同行
74	汤尚贤 Pierre-Vincent de Tartre	法国	1669-1724	1701	1701年12月 左右	南昌	与方、顾同行, 传教江西数年
75	沙守信 Émeric de Chavagnac	法国	1671-1717	1701	1701-1717	饶州, 抚州, 赣州	歿于饶州
76	戈维里 Pierre de Goville	法国	1668-1758	1701 1707*	1708年以前	南昌, 南丰, 抚州, 建昌	传教数年
77	聂若翰 Francois-Jean Noé las	法国	1669-1724	1701	1702-?	不详	
78	聂若望* Noé las, Jean	法国	1669-1740	1701	1701	南昌, 南丰, 抚州, 建昌	
79	冯秉正 Joseph-Francois Moyriac de Mailla	法国	1669-1748	1703	1707年左右	不详	当年曾在江西感 受严重仇教三次
80	德其善 Emmanuel Telles	葡萄牙	1676-1715; 1676-1715/1717 /1718/1723	1704	1704年左右	饶州*	有人认为1723年 逝世于饶州
81	庞克修 Jean Testard	法国	1663-1718	1703	1707	建昌	
82	穆若瑟 Simões, José	葡萄牙	1676-?	1705	1709; 1713	赣州, 南昌	
83	夏德修* Nyel, Louis Jean, Armand	法国	1670-1737	1711	1712	不详	
84	范嘉谟* Le Quesne, Joseph	比利时	1677-1714	1712	1713(?)	不详	
85	德玛诺* Hinderer, Romain	阿尔萨斯	1668-1744	1706	1717	不详	
86	赫苍壁* Gervieu, Julien-Placide	法国	1671-1746	1701	1716年, 1721年	不详	
87	毕登庸 Antoine de Costa	葡萄牙	1666-1747	1697	1720 1713-1720*	赣州	
88	利国安 Jean Laureati	意大利	1666-1727	1697	1722-1725	南昌	
89	龚当信 Cyr Contancin	法国	1670-1733	1702	1722或1723	不详	
90	骆保禄 Jean-Paul Goxani	意大利	1647-1732 1659-1732*	1694	1724	赣州	隐居
91	严嘉乐 Charles Slaviezek	波希 米亚	1678-1735	1716	1722-1723	九江, 南昌	
92	肖孟德* Joseph Labbe	法国	1677-1745	1710	1740	不详	
93	徐茂盛(又译徐大盛) Jacques Simonelli	意大利	1680-1755	1719	1735; 1739	信丰, 赣州	
94	费若瑟 Joseph-Louis le Febvre	法国	1706-1780	1737	1740-1746; ?-1762	不详	传教六年
95	陈多禄 Pierre Tch'en	中国 苏州	1688-1760 1688-1768*	—	1735-1740; 1739, 1743*	临江府	与费若瑟一起

96	邓类斯* Le Febure, Louis Joseph	法国	1706-1783 年后	1737	1740-1744	不详	
97	罗班 Loppin	法国	? -1743	1739	1740	不详	途经
98	尚约翰* Jean-Gaspard Chansaoume	法国	1711-1755	1746	1751	不详	殁于江西
99	孙玛诺* Aguar, Mannuel de	葡萄牙	1704-?	1743	1754	南丰	在南丰发愿
100	毕纳爵* Pires, Inácio	葡萄牙	1724-1776	1753	1760	新建	发愿
101	刘道路* Thomas JeanBaptiste Lieou	中国 北京	1726-1796	1753	1767-1778 年	不详	在湖广、江西 一带传教。
102	石若翰* La Roche, Jean-Baptiste Fichon	法国 (?)	1704-1785	1740	1778	不详	教难时躲藏 在江西
103	杨德望 Etienne Yang	中国 北京	1733-1798	—	1777 年以前; 1787 年左右	不详	
104	邹 (可能是周若翰*) Tcheou 或 Jean T'an	未详	? -1725	—	—	不详	
105	杨执德* Etienne Laforest	中国	1733-1798	—	1767; 1785-1787	至少到过临江府	1787 年在临江 被捕
106	姚若翰* Jean Yao	中国	1722-1796	—	—		据说生于江西或 在江西度过童年
107	艾若望* Simonelli, Jean	中国	1714/1715-?		—	—	生于江西
108	江纳爵 Ignace Kiang, Thomas	中国 江西	1669-1718	—	—	—	在江南和 澳门传教
109	陆思默* Dominique	中国	1630-1704	—	—	—	原籍为江西

资料来源:

1. 《在华耶稣会士列传及书目》(全三册)[法]费赖之著,冯承钧译,中华书局出版,1995年11月。
2. 《在华耶稣会士列传及书目补编》(全三册)[法]荣振华著,耿昇译,中华书局出版,1995年1月。

注:本表中有*号的为出自《补编》的资料。

附录 2: 江西宗座代牧区的划分和历任主教¹

1. 张导沅 (Ramiex) (1838-1850), 法国籍。

2. 罗安当 (Antoine Anot) (1851-1865), 法国籍。1843 年 8 月至江西, 1851-1860 年任代理副主教, 主教空缺。在江西传教 51 年, 直到 1891 年去世。

3. 安若望 (Baldus) (1865-1869), 法国籍。原河南主教。于同治四年 (1865) 年初至江西, 主教府驻九江, 一直到 1869 年 9 月去世。

4. 白振铎 (Brey) (1870-1905), 法国籍。管理教区 35 年。

5. 王吾伯 (Rougers) (1883-1899), 法国籍。江西南部宗座代牧。1856 年入江西, 在九都 (今南城九都村) 工作。1862 年, 因太平军起义, 九都只剩断壁残垣, 于是他将修院移至九江。1866 年, 又迁至九都附近的七都。

6. 顾其卫 (Coqset) (1887-1907), 法国籍。江西南部宗座代牧。

7. 徐则麟 (Ciceri) (1907-?), 意大利籍。任江西南部宗座代牧。

8. 和安当 (Vic) (1885-1912), 法国籍。任江西东部宗座代牧。1877 年至江西, 1885 年被任命为赣东代牧区代牧主教, 管四府: 饶州、广信、抚州、建成 (昌?), 共二十五县。教徒一万名。

9. 田烈诺 (Clere-Renaud) (1912-?), 法国籍。江西东部宗座代牧。1893 年至江西。

10. 胡守信 (Ferrant, Paul) (?-?), 任江西北部代牧主教。

¹ 据 P. Octave Ferreux C.M. 《遣使会在华传教史》。

附录 3: 江西各县市天主教最初传入情况

县名	天主教最早传入时间	传入者	教堂数目	备注
南昌地区				
南昌	1595	利玛窦		建立全省第一所耶稣会士住院。
安义	光绪二十年(1894)	县人黄勤生、杨树英		
吉安地区				
吉安	明万历年间	利玛窦		
万安	清朝中叶	一刘姓商人	龙溪教会公所	
新干	光绪十一年(1885年)	法籍神父梅·坦司		
峡江	光绪十六年			受樟树镇天主教堂控制
安福	民国初年			受吉安教区管辖
吉水	同治庚子(1900)年	意大利人万其哥(又称伯神父)		
宁冈	民国元年	乡人谢合成	2所	属吉安教区
永丰	光绪六年(1880年)	法国籍神甫戴裴里	2所	
遂川	乾隆年间	西班牙人艾受众		
永新	光绪二十二年(1896)前			
宜春地区				
万载	民国时期	不详	2座	
高安	道光年间	不详	建有经堂	
清江	同治年间	九江天主教总堂主教邓梅海(南昌人)	总堂一个,分堂十多个。	辖清江、新干、新余、峡江四县教会。
宜春	光绪三十四年(1908年)	邑民王腾吉和意大利籍神甫王安之	礼拜堂一个	属吉安教区。
奉新	约于清代中期传入			
靖安(无)				
赣州地区				
赣州	万历二十三年(1595)	利玛窦		
南康	清道光元年(1821)	首先传入太窝里陈姓		
石城	清光绪年间	县人游潘魁		
寻乌	民国9年	美国人白神甫	1所	原属吉安教区,后改属赣州教区。
兴国	光绪二十九年(1903)	法国神甫齐学德	1所	
安远	清光绪二十六年(1900)	赣州天主教堂	1所	
瑞金	清同治七年(1868)	美国神甫和若望	1所	属赣南教区

明清时期江西天主教的传播：1595-1900

崇义	清光绪二十四年（1898）			
赣县	顺治七年（1650）			教务兴盛，耶稣会、方济各会、遣使会均到此传教。
于都	清宣统元年（1909）	法籍齐、杜二神甫		
定南	鸦片战争以后		3座	
宁都	第一次传入时间缺考，第二次是1904年。	法籍董神父	1座	从吉安传入
大余	光绪年间			
抚州地区				
临川	道光十年（1830年）	法籍神甫董默儒	1所	
资溪	光绪年间	不详	教堂数目不详，设有分堂。	原属余江教区，后划为南城教区。
南城	万历四十四年（1616年）	葡萄牙耶稣会传教士罗如望	游家、渭水桥一带有9栋81间的教堂用房	费奇观、金尼阁、殷铎泽、马若瑟来此地传教。
崇仁	光绪中期	不详		属余江教区
上饶地区				
广丰	民国十九年（1930）	不详	1所	
景德镇	康熙五十一年（1712）和康熙六十一年（1722）	法国传教士昂特略可莱（汉名殷弘绪）		
铅山	清光绪七年（1881）		河口天主堂 1所	
玉山	光绪六年（1880）	不详	有总教堂和4个公所	属江西总主教余江主教区。
乐平	乾隆年间（1736）	由婺源县董自传入	设有教堂，数目不详	
弋阳	光绪二十九年（1903）		教堂1所，7个分堂	
余干	清康熙年间	有教士到何家埠传教		1894年始有天主堂
波阳	康熙三十六年（1697）	法籍耶稣会士利圣学、德玛诺	1座	主持教务的相继有殷弘绪、沙守信、邹若望等。
九江地区				
彭泽	民国4年	法国人何士必	1所	归九江教区管辖
铜鼓	光绪26年至宣统3年期间（1900-1911）	不详	1所	
都昌	清光绪三十年（1904）前后	法国传教士	3所	
修水	光绪三十四年（1908）	湖南籍传教士梁有章	2所	
瑞昌	同治十二年（1873）以前	不详	1座	

资料来源：（1）江西各县市新修地方志；（2）《江西四十三县市文史资料汇编》。

附录 4: 19 世纪江西各地民教冲突一览表¹

- 1862-1872, 南昌, 南昌教案;
- 1868-1869, 新昌, 教徒晏秉彝因田产和族人发生讼案;
- 1869 年, 吉安, 西城门外教堂被士民毁坏;
- 1869, 南康, 县府逮捕两名教徒陈远犹和王秀科, 称他们是“斋匪”;
- 1870, 吴城, 吴城教案;
- 1872 年, 崇仁, 教徒和教外人因捐钱给庙会演戏发生冲突;
教徒王发兴和人发生口角, 家里被抢;
胡黄氏控诉邹佳祥等要抓走她的教徒丈夫;
教徒黄廖氏控诉保局要抓走她的教徒丈夫;
秋溪教堂被烧毁;
- 1873-1874, 赣州, 传教士石开泰 (Alexis Sassi) 在赣州城门遭百姓围攻;
- 1873-1876, 浮梁县胡宅村, 教徒和教外人因一块功德碑而起冲突;
- 1874-1875, 宜黄, 教徒邹佳期等绑架 5 名衙役;
教徒邹佳期等抢劫粮船;
教徒游平俚敲诈店铺;
教徒邹佳期等抢劫县城富户未遂;
- 1874-1876, 安仁县邓家, 王氏宗族和教徒起纠纷, 导致一教徒摔死, 教堂被烧毁;
- 1874, 金溪, 教徒傅假老被敲诈;
- 1872-1878, 彭泽, 教徒张春兴与寡妇吴骆氏因财产起纠纷;
- 1873-1876, 高安, 教徒陈宗祥因奸情泄露被族人误杀;
- 1877-1880, 金溪, 教徒徐裕祥因奸情和族人起冲突, 跳河自杀;
- 1878-1879, 丰城县秀才埠, 教外人龚篙仔敲诈教徒聂间八;
- 1881-1883, 安远, 教徒曾大莲等绑架平民, 后来曾自杀;
- 1884 年, 龙泉 (今遂川), 地方反对在琅溪村修建教堂, 破坏教堂地基和修建材料;
- 1884 年, 泸溪, 儒生傅景星状告教徒林氏一家霸占房产;
- 1886-1896, 赣县平陆上, 谢氏宗族 (教徒家庭) 和阳氏争地起纠纷;
- 1894, 上饶, 教徒桂伯高和教外人徐云进为付房钱打官司;
- 1894, 泸溪, 教外人林蕴玉将族产卖给教徒, 修做教堂; 因契据不明, 导致讼案;
- 1895-1897, 贵溪, 就传教士顾德司 (Jean-Marie Bresson) 棺木如何从县衙里运出问题, 教会和县衙发生诉讼;

¹ 据《教务教案档》。

- 1895-1896, 德化(今九江), 百姓因进山砍柴问题与教会发生争执;
- 1896-1897, 永新, 教会购买一块地, 因印花税收费问题起讼;
- 1897, 泸溪, 邓团鹏妻(教徒)妾争宠案;
- 1897, 泸溪, 教堂看教人杨兴和教外人刘晚租等为欠债不还大打出手;
- 1897, 永新县洋江村, 教徒刘绿阶和刘氏宗族就一块地起争执;
- 1898, 丰城焦坑村, 教徒范哲五因欠债不还, 被教外人李景正和蔡明六杀死;
- 1877-1898, 贵溪县鹰潭, 传教士罗安当购买桂氏宗族一块地, 用作建教堂, 遭到其他桂氏族人反对, 理由是会破坏本地风水, 此案搁置二十余年, 最后由传教士德立儒(Alexandre Dillieux)与村民妥协解决;
- 1898, 丰城, 传教士谢安东(Aimé Braets)购买县城一块地, 遭到以破坏风水为由的反对;
- 1898, 丰城漆家墟, 绅士张宿(生员)、杨仁斋和杨子麟(二人皆为监生)率领两三千人, 冲向当地教徒, 殴打了几名天主教传道师, 打死三人, 此外, 还纵火烧毁教徒房屋;
- 1898-1899, 临川, 教徒董由发和教外人黎姓族人因一座神庙起纠纷;
- 1899, 上饶, 寡如徐夏氏状告教徒侄子徐云章欠债不还;
- 1899, 上饶, 教徒颜华兴和乡绅方得富为卖粮起冲突;
- 1899, 上饶, 教徒王富亨状告邻居蓄水堤挖得不当;
- 1899, 吉水县白水村, 黄氏宗族绑架传教士董福人;
- 1899, 南城, 女教徒拒绝捐钱给戏班子, 店铺被抢, 教徒被捕;
- 1899, 德安, 教外人刘前吉将一处房产骗卖给传教士樊体爱(Louis Fatiguet), 导致诉讼。

参考文献

一、中文著作

- [1] 杜文凯(编),《清代西人见闻录》,中国人民大学出版社,1983。
- [2] 方豪,《中国天主教史人物传》,中华书局,1988年影印本。
- [3] 方豪,《方豪六十年定稿》(上)。
- [4] 顾长声,《传教士与近代中国》,上海人民出版社,1991。
- [5] 郭卫东,《中土基督》,云南人民出版社,2001。
- [6] 江文汉,《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社,1987。
- [7] 林仁川、徐晓望,《明末清初中西文化冲突》,华东师大出版社,1999。
- [8] 任道斌(编著),《方以智年谱》,安徽教育出版社,1983。
- [9] 许怀林,《江西史稿》,江西高校出版社,1998。
- [10] 徐海松,《清初士人与西学》,东方出版社,2000。
- [11] 萧若瑟,《天主教传行中国考》,据河北省献县天主堂 1931 年版影印,收录在《民国丛书》第一编第 11 集,上海书店。
- [12] 徐宗泽,《中国天主教传教史概论》,据土山湾印书馆 1938 年版影印,收录在《民国丛书》第二编第 11 集,上海书店。
- [13] 徐宗泽,《明清间耶稣会士译著提要》,据中华书局 1949 年版影印,收录在《民国丛书》第一编第 11 集,上海书店。
- [14] 于本源,《清王朝的宗教政策》,中国社会科学出版社,1999。
- [15] 王明伦,《反洋教文书揭帖选》,济南:齐鲁书社,1984。
- [16] 卓新平(编),《基督教小辞典》,上海辞书出版社,2002。
- [17] 张奉箴(台湾),《利玛窦在中国》,闻道出版社出版,民国二十七年。

二、外文著作

- [1] 费赖之(美)著,冯承钧译,《在华耶稣会士列传及书目》,上、下册,中华书局,1995。
- [2] 荣振华(美)著,耿昇译,《在华耶稣会士列传及书目补编》,上、下册,中华书局,1995。
- [3] 拉德瑞特(Kenneth Scott Latourette)(美),《基督教在华传教史》,伦敦:基督教知识推广会,1929。
- [4] Nicolas Standaert(美)(主编),《基督教中国传教手册》, Brill, 2001。
- [5] 曾德昭(葡)著,何高济译,李申校,《大中国志》,上海古籍出版社,1998。
- [6] 史式徽(法),《江南传教史》上海译文出版社,1983。
- [7] 阿·克·穆尔(英),郝镇华译,《一五五〇年前的中国基督教史》,中华书局,1984。
- [8] 谢和耐(法)著,耿昇译,《中国和基督教》,上海古籍出版社,1982。
- [9] 谢和耐(法)著,耿昇译,《中国社会史》,江苏人民出版社,1995。
- [10] 谢和耐(法)著,《1900年以前的基督教传教活动及其影响》,收录在《剑桥中国晚清史》,费正清(美国编,中国社会科学出版社,1993)。
- [11] 沙百里(法)著,耿昇,郑德弟译,《中国基督徒史》,中国社会科学出版社,1998。
- [12] 柯毅霖(意)著,王志成、思竹、汪建达译,《晚明基督论》四川人民出版社,1999。
- [13] P. Octave Ferreux C.M. (美)著,吴宗文译,《遣使会在华传教史》,台湾。
- [14] 孔飞力(美)著,《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店,1999。
- [15] 史维东(Alan Richard Sweeten)著,《冲突和适应:1860-1900年的江西基督教》,安·阿伯,密歇根大学出版社,2001。

- [16] 利玛窦、金尼阁(意)著,何高济、李申译,《利玛窦中国札记》,中华书局,1983年中译本。
[17] 利玛窦(意)著,罗渔译,《利玛窦书信集》(上),光启出版社,辅仁大学出版社联合发行,1986。

三、论文

- [1] 程肃,张鸣,《晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释》,1995.5。
[2] 康志杰,《也谈“关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题”》,《学术月刊》,1993.10。
[3] 耿昇,《法国学者近年来对中学西渐的研究》(专著部分上、下),《中国史研究动态》,1995.4。
[4] 李晟文,《清代法国耶稣会士在华传教策略》,《清史研究》(京),1995.3。
[5] 蒂尔贡、李晟文(加拿大),《明末清初来华法国耶稣会士与“西洋奇器”——与北美传教活动相比较》,《中国史研究》,1999.2。
[6] 梁洪生,《明清在华耶稣会士面向西方描述的江西》,《江西师范大学学报》(哲社版),2003.1。
[7] 林金水、吴怀民,《艾儒略在泉州的交游与传教活动》,《海外史研究》(泉州),1994.1。
[8] 罗志田,《传教士与近代中西文化竞争》,《历史研究》1996.6。
[9] 秦和平,《清代中叶四川天主教传播方式之认识》,《世界宗教研究》,2002.1。
[10] 邱树森,《元代基督教消亡之谜》,《中国宗教》2003.3。
[11] 夏魏琦,《明末天主教杭州开教与活动考述》,《世界宗教研究》(京),1994.3。
[12] 余三乐,《利玛窦在江西》,收录在陈文华主编,《江西历史名人研究》(第一辑),中国人事出版社,1995。
[13] 王立新,《“文化侵略”与“文化帝国主义”:美国传教士在华活动两种评价范式辨析》,《历史研究》,2002.3。
——《十九世纪在华基督教的两种传教政策》,《历史研究》,1996.3。
[14] 隗瀛涛,王笛,《西方宗教势力在长江上游地区的拓展》,《历史研究》1991.3。
[15] 吴孟雪,《利玛窦在南昌的文化活动及影响》,《江西社会科学》,1992.1。
——《明清欧人对来华通道的探寻》,《文史知识》,1996.2-6。
——《明清欧人对中国宗教及其习俗的评价》,《文史知识》,1996.1-2。
——《明清欧人对中国科举、教育制度的介绍与评价》,《文史知识》,1997.1。
——《明清欧人对中国舆地的研究》(一)、(二)、(三),《文史知识》,1994.4、8、9。
[16] 吴薇,《明清江西天主教的传播》,《江西师范大学学报》(哲社版),2003.1。
[17] 朱静,《罗马天主教会与中国礼仪之争》,《复旦学报》(社科版),1997.3。
——朱静《康熙皇帝和他身边的法国耶稣会士》,《复旦学报》(社科版),1994.3。
[18] (美)史维东(Sweeten, Alan R.),《中国乡村的社会与官僚:以江西教案为例,1860-1895》,加利福尼亚博士论文,1980。
——《中国乡村的妇女与法:江西教案的启示,1872-1878》,《清史问题》3(10):49-68,1978。

三、史料类

- [1] 《耶稣会士中国书简集》,一、二、三卷,郑州大象出版社,2000。
[2] 《明实录类纂·崇祯长编·卷44》(涉外史料卷)。
[3] 《江西地方文献索引》(下编),江西省社会科学院情报资料研究所编。
[4] 《江西四十三县市文史资料汇编》,江西师大区域资料研究中心编印。
[5] 《清史资料》第6集,中国社会科学院历史研究所清史研究室编,中华书局,1985。
[6] 《基督教文化百科全书》,济南出版社,1991。
[7] 《清史编年》第五、六卷(乾隆朝)、第七卷(嘉庆朝),中国人民大学出版社,2000。

- [8] 《天主教十六世纪在华传教法》，裴化行，民国 25 年，省图书馆，M2，一册。
[9] 《愿学集》，邹元标（明），收录在《四库全书》，上海古籍出版社，第 1294 册。

四、地方志及文史资料

- 《赣州市志》，赣州市地方志编纂委员会，中国文史出版社，1999。
《南昌市志》，南昌县地方志编纂委员会，方志出版社，1997。
《奉新县志》，奉新县地方志编纂委员会，南海出版公司，1991。
《新建县志》，新建县地方志编纂委员会，江西人民出版社，1991。
《武宁县志》，武宁县地方志编纂委员会，江西人民出版社，1990 年。
《丰城县志》，丰城县志编纂委员会，上海人民出版社，1989。
《铜鼓县志》，铜鼓县志编纂委员会，海南南海出版社，1989。
《南昌县志》，南昌县志编纂委员会，南海出版公司，1990。
《进贤县志》，进贤县志编纂委员会，江西人民出版社，1989。
《修水县志》，修水县志编纂委员会，海天出版社，1991。
《高安县志》，高安县志编纂委员会，江西人民出版社，1988。
《宜丰县志》，宜丰县地方志编纂委员会，中国大百科全书出版社上海分社，1989。
《上高县志》，上高县志编纂委员会，南海出版公司，1990。
《瑞昌县志》，瑞昌县志编纂委员会，新华出版社，1990。
《德安县志》，德安县志编纂委员会，上海古籍出版社，1991。
《彭泽县志》，彭泽县志编纂委员会，新华出版社，1992。
《湖口县志》，湖口县志编纂委员会，江西人民出版社，1992。
《安义县志》，安义县志编纂领导小组，南海出版公司，1990。
《都昌县志》，都昌县志编修委员会，新华出版社，1993。
《永修县志》，永修县志编纂委员会，江西人民出版社，1987。
《余干县志》，余干县志编纂委员会，新华出版社，1991。
《波阳县志》，波阳县志编纂委员会，江西人民出版社，1988。
《乐平县志》，乐平县志编纂委员会编，上海古籍出版社，1987。
《景德镇市志略》，景德镇市志编纂委员会，汉语大词典出版社，1989。
《余江县志》，余江县志编纂委员会，江西人民出版社，1993。
《万年县志》，万年县志编纂委员会，
《上饶地区志》，上饶地区地志编纂委员会，方志出版社 1997。
《玉山县志》，玉山县志编纂委员会，江西人民出版社，1994。
《弋阳县志》，弋阳县志编纂委员会，南海出版公司，1991。
《贵溪县志》，贵溪县志编纂委员会，中国科学技术出版社，1996。
《铅山县志》，铅山县志编纂委员会，南海出版公司，1990。
《横峰县志》，横峰县志编纂委员会，浙江人民出版社，1992。
《广丰县志》，广丰县志编纂委员会，广丰县志办内部发行，1987。
《南城县志》，南城县志编纂委员会，新华出版社，1991。
《南丰县志》，南丰地方志编纂委员会，中共中央党校出版社，1994。
《资溪县志》，资溪县志编纂委员会，方志出版社，1997。
《黎川县志》，黎川县志编纂委员会，黄山书社，1993。
《广昌县志》，广昌县志编纂委员会，上海社会科学院出版社，1994。
《临川县志》，临川县志编纂委员会，新华出版社，1993。
《抚州市志》，抚州市地方志编纂委员会，中共中央党校出版社，1993。

- 《崇仁县志》，崇仁县志编纂委员会，江西人民出版社，1990。
- 《宜黄县志》，宜黄县志编纂委员会，新华出版社，1993。
- 《金溪县志》，金溪县志编纂领导小组，新华出版社，1992。
- 《乐安县志》，乐安县志编纂委员会，江西人民出版社，1989。
- 《吉安县志》，吉安县志编纂委员会，新华出版社，1994。
- 《吉安市志》，吉安市地方志编纂委员会，珠海出版社，1997。
- 《万安县志》，万安地方志编纂委员会，黄山书社，1996。
- 《遂川县志》，遂川地方志编纂委员会，江西人民出版社，1996。
- 《泰和县志》，泰和地方志编纂委员会，中共中央党校出版社，1993。
- 《永丰县志》，永丰县志编纂委员会，新华出版社，1993。
- 《永新县志》，永新县志编纂委员会，新华出版社，1992。
- 《宁冈县志》，宁冈县地方志编纂委员会，中共中央党校出版社，1995。
- 《安福县志》，安福县志编纂委员会，中共中央党校出版社，1995。
- 《赣县志》，赣县志编纂委员会，新华出版社，1989。
- 《信丰县志》，信丰县志编纂委员会，江西人民出版社，1990。
- 《定南县志》，定南县志编纂委员会，内部发行，1990。
- 《龙南县志》，龙南县志编修工作委员会办公室编纂，中共中央党校出版社，1994。
- 《瑞金县志》，瑞金县志编纂委员会，中央文献出版社，1993。
- 《安远县志》，安远县志编纂委员会，新华出版社，1993。
- 《宁都县志》，宁都县志编纂委员会，内部发行，1986。
- 《兴国县志》，兴国县志编纂委员会，内部发行，1988。
- 《会昌县志》，会昌县志编纂委员会，新华出版社，1993。
- 《石城县志》，石城县志编纂委员会，书目文献出版社，1990。
- 《于都县志》，于都县志编纂委员会，新华出版社，1991。
- 《全南县志》，全南县志编纂委员会，江西人民出版社，1995。
- 《寻乌县志》，寻乌县志编纂委员会，新华出版社，1996。
- 《分宜县志》，分宜县志编纂委员会，档案出版社，1993。
- 《萍乡市志》，萍乡市志编纂委员会，方志出版社，1996。
- 《宜春市志》，宜春市地方志编纂委员会，南海出版公司，1990。
- 《万载县志》，万载县志编纂委员会，江西人民出版社，1988。
- 《新余市志》，新余市地方志编纂委员会，汉语大词典出版社，1993。
- 《清江县志》，清江县志编纂委员会，上海古籍出版社，1989。
- 《新干县志》，新干县志编纂委员会，中国世界语出版社，1990。
- 《峡江县志》，峡江县地方志编纂委员会，中共中央党校出版社，1995。
- 《南康县志》，南康县志编纂委员会，新华出版社，1990。
- 《大余县志》，大余县志编纂委员会，三环出版社，1990。
- 《崇义县志》，崇义县编史修志委员会，海南人民出版社，1989。
- 《婺源县志》，婺源县志编纂委员会，档案出版社，1993。
- 《鹰潭文史资料》第三辑，中国人民政治协商会议、鹰潭市委员会文史资料委员会，1989。

致 谢

在师大看过了七次樱花开败，回想起来，并无怨悔。读研的三年，尤其将成为我人生中永难磨灭的回忆。

首先得益于我的导师梁洪生教授，在学业上给予我无微不至的关怀和指点。梁老师对学业孜孜以求，精益求精，对完美的要求近乎苛刻。他对江西学术的拳拳之心和他对学生的慷慨帮助时常感动着周围的每一个人。短短三年，先生的学力学到不及万一，然而，“敬业”两个字却深深烙在脑海中，并将影响着我将来的人生道路。梁老师竭力为研究生创造良好的求学环境，争取各种对外交流的机会，使我能在有限的三年当中最大限度的利用区域社会研究资料中心的资源，站在江西的土地上，看到外面的世界，这种机会不是每个师大研究生都能得到。而我，则幸运地投在梁老师门下，得以享受这些来之不易的机会。感谢许怀林、周秋生两位教授，在求学路上给予无私的指导。他们勤勤恳恳，治学严谨，淡泊名利，不求闻达，是学生最好的朋友，同时也是最严格的师长。有他们的关爱和指导，为学纵是苦，亦是乐。

感谢廖华生师兄和此时正在复旦求学的杨勇、游欢孙师兄自己出资为写作提供极为重要的复印材料；感谢英国华威大学（Warick）讲师何安娜女士不远万里为我寄来西文原始材料；感谢珠海漆光先生不吝将手头正在阅读的书籍借给我使用，并在教义上给予无私指导；感谢香港詹益邦先生慷慨出资，使笔者有机会参加在澳门举行的“宗教与文化”国际学术研讨会，在这耶稣会士登陆中国的第一站阅读到许多珍贵的史料，并瞻仰了耶稣会士的圣地，圣·方济各·沙勿略的墓地——广东上川岛，身临其境地领略了基督宗教的魅力。感谢澳门“利氏学社”为本文提供大量珍贵资料。没有诸位的无私帮助，本文的完成是不可想象的。

感谢张英明教授、胡水凤副教授对本文的关注，和在论文写作时的拨冗指正。

感谢室友赵丹、胡卫伟、刘瑛，同窗李自华、张香凤等，求学路上有你们相伴，不仅使我的学生生涯更加充实，也为我的人生更增添一分亮色。

吴薇

2003年4月