

我 存 丛 书

总 序

福音之传播，虽有赖于口头宣讲，使闻道者知义而顿悟；但更需不受时间与空间限制的文字（影视）传播方式，使福音能远播四方、传之恒久。《圣经》即是以文字传播福音的至一、至圣、至公的具体象征。

文字既可用以传播福音，当也可用以表达接受福音者对福音的理解、认识、感受等等不同的心态！

天主教于晚明的1601年传入北京，随即向四方传播，文字传播就是其重要的方式。天主教第一部中文文献《天学实义》（后改称《天主实义》），开了在中国福传的先河，其所阐扬的至理折服了当代多少公卿名士，从而皈依圣教！作为中国天主教的三大柱石的上海徐光启，杭州李之藻和杨廷筠等先贤即受该书的启导而奉教，转而又以文字激扬福音和教义，如徐、李两公所著的传诵一时的多种教理与科技文献，至今仍具有有关学科的基础作用。人们也用阐述教义的著文来维护教理，如徐公光启著于明万历四十四年（1616）的《辩学章疏》即是令人心服的护教论著的典范。

文字福传的第一步就是写作，有写作才有文献，这是不言而喻的规律。所以我们第一代传教士和信仰天主者在相互学习语言和文字的情况下，克服种种困

难，在不足三十年时间内，渐次完成十部哲理和十部科技的著作，它们的内容不仅在当代中国起着振聋发聩的改变社会陈旧思想的作用，而且裨益于国计民生的科技发展。这些著作还开始了亘古未有的东西文化交流，在中国创建了“西学”和在欧洲阐扬了“汉学”。

宗教是一种文化，每个国家、民族都有各自的特定文化，但它们又是可以相互交流和融合的。

上述的二十部文献，由李公之藻于 1630 年在作为天主教文化中心之一的杭州，汇辑成天主教第一部丛书《天学初函》。四百年来它至今仍受世界学术界的注目，上世纪七十年代台湾的学生书局曾按原版本影印一次。近由朱维铮教授主编、复旦大学出版社 2001 年出版的《利玛窦中文著译集》所载的著译目录也有多篇为《天学初函》所载有。祇惜以后因教务多难，无力再续“二函”，故有待吾辈在目前大好的福传黄金时期，能如先贤那样多著文章。

徐、李二公的一生，不仅是爱教的典范，也是爱国的楷模。在他们的晚年时，满清侵关日亟，他们就不顾困难，向外购进大炮，并参与练兵。在一定时间内，这些炮与兵的确遏止了满清的内侵，受到朝廷的嘉奖。

李公之藻、字我存，昔年浙江省天主教会为纪念李公致力于福传和“双爱”的功绩，杭州代牧区曾于 1933 年创刊《我存杂志》（月刊），以宏其名。该刊

内容丰富充实，栏目众多，全国发行，颇受读者欢迎，人誉为与上海的历史悠久《圣教杂志》齐名。惜至1937年因抗日战争爆发而停办。该杂志社曾出版过总称为《我存文库》的单行本专题文献若干种。

浙江省天主教爱国会、教务委员会鉴于文字福传的重要性，于2001年经常委会议决定，筹备集稿出版不同形式的不定期出版物，秉承前贤之遗志，以《我存丛书》为名。对专题性长文（包括修院的毕业论文）则出单行本专辑；对散文性的短文则以合集形式出之，本“灵爱之神 生化人心”之义，名为《灵爱集》（不定刊期），使著稿者能以不同体裁的文字激扬爱教爱国—爱国爱教的至情。

由于经验不足，在编辑上、组稿上、版面上、乃至印刷上，定多不尽人意和误、失之处，更受经费的限止，装帧从简，凡此尚望读者时予赐教、匡正，得以改进为祈。

浙江省天主教爱国会、教务委员会识

2003年5月

自序

本书是作者在多年从事《马克思主义基本原理概论》课程的教学和科研工作的基础上编写而成的。在编写过程中，参考了有关文献资料，并得到了许多同行专家的指导和帮助，在此一并表示衷心的感谢。

景教、元之也里可温之完全在中国大地消亡，其原因不外是天主教早已成为不言而喻植根于民间的本籍宗教。外国修会乘列强的战胜，藉不平等的《南京条约》之机篡夺了本籍体制在还未开禁前的传教领导权，致使中国天主教背上百年“洋教”的黑锅。

不才 1986 年在浙江大学离休。本平信徒应尽的奉献义务，有幸于 1993 年参加浙江省天主教两会的工作，除编辑《两会简报》外，又蒙各方鼓励写作福传和护教的长短文，十年来完成二十余篇，又蒙上海教区光启社编辑部厚爱，录用大多数拙文于其《天主教研究资料汇编》各期，得以奉献微末，为主作证。今有机会集文成辑，除主文《论中外文化交流与天主教传华》外，又附未发表文稿（4 篇）和已发表者（23 篇）共 27 篇，基本上按写作和发表时间排列。

本书主文的写作目的，是在表白自己以一个平信徒身份从成年到晚年的对人生“何来何去”问题的思考后的一些感受，也在无神与有神之间有所抉择，自己有个很粗浅、庸俗、难登“大雅之堂”或与“时尚”相背的看法：在现实世界里的确是看不到、找不到“有神”的迹象（除了宗教活动中“神”的象征外），那末在人生走到尽头时，会不会有个“有神”的未来世界？这又是个在“有”、“无”之间众说纷纭莫衷一是的难抉问题。

我的理智决定了我的抉择：宁信其有，难信其无！因为作为一个科学工作者，在自然科学的哲学问题上，我体验到：自然规律决不会被人类头脑所左右，这就是在感觉世界的后面，应还有一个实在世界的存在。这个实在世界是独立于人类而存在的。大如宇宙天体的运行，小如人体毛细血管的流通，无不有其不理、不受“人们意志”的一套自然规律，对冥冥中制订有条不紊的“自然规律”者，称之为什么都可以，

在宗教界就称之“神”，又因不同教派而有不同的专名如基督教为天主（上帝）、佛教为如来佛、伊斯兰教为真主等。

自然规律是绝对不受人的控制或改变的。谁要想改变或控制它，很多事例已证明其结果是令始作俑者不堪设想的。当然，科学家和思想家也因本身思想体系的不同，对“自然规律”的属性自然有各自的看法，这是毫不足奇的。但我最信服的还是自上世纪初就被物理学界推为大师的量子力学创始人普朗克（Max Planck, 1858~1947）。量子力学这几年来又成为研究宇宙学（即研究宇宙的形成和时间、空间起源等的学说，也可说是为了研究和揭开《圣经·创世纪》奥秘而兴起的一门学问）的基础。因为普朗克在论到科学和信仰（宗教）问题时坚定地说：人需要自然科学是为了认识，人需要宗教则是为了行动。他又认为：任何东西都不能阻止我们把自然科学的世界秩序同宗教的上帝等同起来。显然，在普朗克的心目中，上帝就是大自然，大自然就是上帝。牛顿和爱因斯坦也把想像中的上帝比作为形成自然规律的第一推动力。

对于中国天主教会，如果没有错解的话，于1601年第一个进入北京的传教士利玛窦神父在其所著《天主实义》（初名《天学实义》）一书中在应答中士的第三问何谓天主时，作了这样的譬解：“人谁不仰目观天？观天之际，谁不默然叹曰，‘斯其中必有主之者哉？夫即天主……’。”说句有谈天主但与上述几位大物理学家相似的看法，天主就是自然规律的制订者或第一推动力。利玛窦及其志同道合的同伴，在用中国古代对“天”和“上帝”的自然概念于其成功的适合中国国情的传教时，不时受到其他修会的反对，其罪名之一就是“喜引古书上帝，而不专用天主名”，进而成为“礼仪之争”的口实之一，最后教廷下令不准在教堂大门悬挂康熙皇帝亲书的

“敬天”匾，因为这个“天”是自然观的，不是教会神学和救赎上的天。

我所以引用这段故事，是想说明这类与现代诸大物理学家相同观点的“自然神学”在教内是早已有之的事。曾在我国长期居住过、研究地质学和古生物学的法国籍德日进神父（见本书《周口店“北京人”应是有灵魂的》篇）是这一派要想把自然科学和神学融为一体的“自然神学”的现代积极提倡者！

二千年来的“救世神学”将来会不会向“自然神学”靠拢，这是谁也无法逆料的事。看到教会对“进化论”的新认识，能不为这些新动向鼓掌！

谁都知道科学和教育是振兴国家的至要之道。因此很多人认为科学与宗教是截然对立的，出现人在现实生活中只要科学而不要宗教的观点，是很自然的事，人各有志，这是绝不可勉强的事，但事实并非如此简单，人生观是个非常复杂的问题，其中的宗教信仰（不论何种教派）又与社会与社会主义道德建设和建立德治社会有密切的关系和积极的作用，故在这篇主文内对科学和宗教有较多的论述。这篇主文对终极问题也是个讨论的重点。

所有刊出的短文题材广泛，有论述教义、历史、人物、文化等方面，但本着严谨从事的精神，自信尚无失言之处，但恐仍有排印错漏情况或出现与所言事实相左的情况，则恳读者不吝教益，共襄为主作证义举。

八八叟 董太和 2003年9月于杭州

总 目

论中外文化交流与天主教传华..... 001

外附 27 篇短文

未发表文稿

1. 曾国藩查办 1870 年“天津教案”前后
对天主教的不同认识..... 067
2. “宗教是麻醉人民的鸦片”涵义的澄清..... 080
3. 周口店“北京人”应是有灵魂的..... 094
4. 喜读《姚景星译作集》书怀..... 104

已发表文稿

5. 在党的领导下热忱地投身
于爱国爱教的奉献中..... 110
6. 缅怀苏雪林教授及其《棘心》..... 113
7. 一个皈依天主教的“五四人”的自白..... 122
8. 杨光先的结局辨..... 143
9. 文坛人瑞——苏雪林女士..... 145
10. 评介天主教会与东方叙利亚教会发表
和解的《共同声明》及其对中国“景教”
的意义（附文三件）..... 154
11. 纪念李之藻序《畸人十篇》390 周年
（附张泽神父著《.....疏义》）..... 169
12. 梅香犹冽 雪林长青——就《人瑞苏雪林》
一文访问董太和先生记..... 173

13.	继承前辈爱国爱教美德， 做个天主的好子民	182
14.	自认是“历史的罪人、祖国的不孝之子” 的陆征祥	185
15.	苏雪林的宗教信仰与文学之路	193
16.	百年前车辐浜天主堂对一著名学者的感召	209
17.	香港教这故正权主教徐诚斌 中年皈依圣教、修道的经过	211
18.	我国现代 12 位最著名文学家的 基督宗教观	213
19.	遥祝居台我教文坛人瑞—— 苏雪林教授百岁华诞	222
20.	五十春花红如火—— 纪念浙大光仪系成立五十周年	229
21.	最难忘却夹江游——纪念主内文坛 耆宿苏雪林教授蒙召三周年	232
22.	从《芥菜籽》联想起的	240
23.	与笔相伴八十春——兼怀 75 年前 小学恩师周主内鸣岗先生	243
24.	可敬可佩可亲的修女	255
25.	长眠杭州的明清间耶稣会士	263
26.	凯撒的归凯撒，天主的归天主—— 兼简介德日进神父生平事略	292
27.	半世情缘惆成梦—— 遥悼科普作家张泽神父	298

无宗教家荒诞之说也。后之立国者，于政治教育不能尽饜人望，又无宗教以资其维系，则人心之饥渴，乃甚于原有宗教之国家。……而佛教当此时流入中国，正合于中国人心渴仰宗教之潮流。……其继，则以译籍开慧智，语上语下，胥可起人之信仰。此则吾国由无宗教而有宗教之故也。”

据此看来，印度文化中的佛教传华，不仅开了中国有宗教之先河，而且也满足当时人们对精神上的某种要求，宜其一千多年来成为我国现有五大宗教中之第一大教也！

古史学家傅斯年（1896-1950）对佛教能立足中国古代社会问题，在其著于1927年的《论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故》一文中提出如下的见解：“即如佛教在南北朝隋唐时在本国大行，岂是谓佛教恰合于当年社会？岂是谓从唯物史观看来，佛教恰当于这时兴盛于中国？实在不过当年中国社会中人感觉人生之艰苦太大（这种感觉何时不然，不过有时特别大），而中国当年已有之迷信与理性不足以安慰之，有物从外来，谁先谁立根基，不论他是佛，是袄，是摩尼，是景教，先来居势，并不尽由于佛特别适于中国。且佛之不适于中国固有历史，远比景教等大。”

我国近代思想家、清末“百日维新”的推动者之一梁启超教授（1873-1929）在宗教问题上曾有过如下的想法：“盖宗教者，铸造国民脑质之药料也。”（引自江苏人民出版社1992年《梁启超与中国思想的过渡》第82页）在“戊戌变法”诸君子的上书中，更有所谓“保国、保种、保教”的设想。其中保教是有双重意义，一是抗拒藉不

一、中外文化交流与宗教传入

任何一个国家、民族或社会，凡因交通闭塞或因其他原因而与邻国、邻族不相往来者，必是一个落后、衰微的国家、民族或社会。就第 15 至第 20 世纪的 5 个世纪内的世界各国发达的速度和程度看来，可以断言，交通愈发达、内外文化交流愈频繁的国家，必是一个最发达、最富强的国家！我国最近半个世纪内、特别最近 20 年的改革开放以来，国力倍增，中外交流之功，可谓大矣！我国自汉唐起，中外文化交流日盛，西域东瀛、交趾高丽，全是芳邻，陆海丝绸两路畅通。中国的四大发明和百业生产技艺也先后外传，深受各国欢迎。以后各朝代由于统治政策和国力上的原因，对外关系时通时闭，国运也随之兴衰不等。到了晚明为了防倭趋向“闭关自守”，而清朝则“夜郎自大”，动辄以蛮夷视人。早在明末朝野对境外情况已到了一无所知的地步，例如明万历十一年（1583）天主教的罗明坚、利玛窦神父在广东的肇庆展出《山海輿地全图》时，国人方知世界如此之大、国家如此之多！在中外文化交流中，域内外的宗教交流是其必然的内容。读了中国社会科学院历史研究所耿升研究员在其所译的《中国和基督教》（上海古籍出版社，1991 年版）中的“译者的话”知：“我们回顾一下中国与世界的文化比较和文化交流史，那就会不无惊奇地发现三大宗教于其中所起的巨大的和桥梁性的作用。”

耿氏在其所译的另一《明清间入华耶稣会士和中西

文化交流》(巴蜀书社, 1993年版)中也有类似的说法。要说中外文化交流是与国外宗教的传入同时开始的,也绝非是夸大其“事”的说法,因为宗教是世界共通性的文化,人际交往,必然带其秉承的思想同行。世界三大宗教(至于道教是土生土长的中国民族宗教,在此略之)在一千多年前或先或后地随中外交通、文化交流传入中国,且不论它们的传入是主动的还是被动的,也不论是占主要地位还是只占次要地位,总之是被国人所吸收,并融入固有文化中形成为中国丰富多采文化的一部分。

历史学家、柳诒徵教授(1880-1956)在对汉初的中国文化中衰现象提出他的看法:“自太古至秦汉,为吾国人创造文化及继续发达之时期。自汉以降,为吾国文化中衰之时期。虽政治教育仍多沿古代之法而继续演进,且社会事物,亦时有创造发明,足以证人民之进化者。然自全体观之,则政教大纲不能出古代之范围,种族衰弱,时呈扰乱分割之状。虽吾民也能以固有之文化,使异族同化于吾,其发荣滋长之精神,较之太古及三代,秦、汉相去远矣。于此时期,有一大事足纪者,即印度之文化输入于吾国,而使吾国社会思想以及文艺、美术、建筑等皆生种种之变化。且吾民吸收之力,能使印度文化变为中国文化,传播发扬,且盛于其发源之地,是亦不可谓非吾民族之精神也。”(见中国大百科全书出版社1988年版、柳著《中国文化史》第345页)他又提出两点疑问:吾国文化何以中衰?印度文化何故东来?他“就种种方面推究其原因。兹举其大者数端以明之。”柳氏所举的第三点原因却是:“(三)则宗教信仰之缺乏也。吾国国民脱离初民之迷信最早。唐、虞、三代之圣哲,专以人事言天道,……

无宗教家荒诞之说也。后之立国者，于政治教育不能尽饜人望，又无宗教以资其维系，则人心之饥渴，乃甚于原有宗教之国家。……而佛教当此时流入中国，正合于中国人心渴仰宗教之潮流。……其继，则以译籍开慧智，语上语下，胥可起人之信仰。此则吾国由无宗教而有宗教之故也。”

据此看来，印度文化中的佛教传华，不仅开了中国有宗教之先河，而且也满足当时人们对精神上的某种要求，宜其一千多年来成为我国现有五大宗教中之第一大教也！

古史学家傅斯年（1896-1950）对佛教能立足中国古代社会问题，在其著于1927年的《论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故》一文中提出如下的见解：“即如佛教在南北朝隋唐时在本国大行，岂是谓佛教恰合于当年社会？岂是谓从唯物史观看来，佛教恰当于这时兴盛于中国？实在不过当年中国社会中人感觉人生之艰苦太大（这种感觉何时不然，不过有时特别大），而中国当年已有之迷信与理性不足以安慰之，有物从外来，谁先谁立根基，不论他是佛，是袄，是摩尼，是景教，先来居势，并不尽由于佛特别适于中国。且佛之不适于中国固有历史，远比景教等大。”

我国近代思想家、清末“百日维新”的推动者之一梁启超教授（1873-1929）在宗教问题上曾有过如下的想法：“盖宗教者，铸造国民脑质之药料也。”（引自江苏人民出版社1992年《梁启超与中国思想的过渡》第82页）在“戊戌变法”诸君子的上书中，更有所谓“保国、保种、保教”的设想。其中保教是有双重意义，一是抗拒藉不

平等条约入华的基督宗教（指其中的“天主教”及“基督教”两者，下同），二是要保护传统的文人学士所崇尚的、被称为“儒教”、“孔教”的儒学。换言之，就是要以一种本国的宗教，来替代外来宗教作为立国之基、信仰之本。这种设想和要求是不符现代国家“信仰自由”的民主原则的。

1. 中外文化交流中，首先传入的宗教是作为印度文化之代表的佛教——因中国此前并无有理论、有组织的宗教，故一自汉初传入中国，即受朝野的迎合，而它的某些论点也与中国的传统儒学相近，故经过与本土文化融合和本土化后，不但逐渐形成了我国西藏、蒙古以及其它地区和民族文化遗产的组成部分，而且也成了中国历代与东南亚、东北亚某些地区和某些“时代”进行文化交流的形象和成果，如日本的“奈良时代”所反映的唐朝佛教文化（见浙江人民出版社 1996 年《中日文化交流史大系·宗教卷》）即是。此亦是中外文化交流史中，中国在早年对宗教的传入和传出的伟蹟！由敦煌的壁画形象、云岗的石刻气势，可见古人奉佛之诚；由灵隐、普陀等名山香火之盛，更深感今人敬佛心态之真；由万卷译经遍传神州，可见佛教文化传布之广！唐释玄奘（602-664）著于唐贞观二十年（646 年）的《大唐西域记》不仅记载作者在印度等地的“求法”经过和收获，还为今印度学术界提供其古地志方面的缺失部分，举世公认此书对古印度史和南、中亚地理学是无价之宝。推想一下，如果没有佛教的传入，也就无需赴印求法之行，

无此之行也就无此书之著，古印度史的缺失部分也就无人知其实际了！文化与宗教对人、事的重要性于此可见其一斑！至于有关唐僧西天取经的带着宗教色彩的传奇故事《西游记》，更是家喻户晓了。无妨视之为通俗宗教文学。

2. 作为阿拉伯—波斯世界文化基础的**伊斯兰教**——自唐代传入中国，一千多年来，不但形成了中国回族、维吾尔族、东乡族、撒拉族等民族文化的因素，同时也成了中国与波斯—阿拉伯世界进行文化交流的渠道，例如在宋、明两代，我国的天文工作就是主用或参用“回历”的，“回医”也对民众的健康起到很好的作用，其他如数学、建筑等学术也多传入。我国还对信奉伊斯兰教的人民聚居地区设立省级行政单位——宁夏回族自治区、新疆维吾尔自治区和分处在其它各省的回族自治州、县，使回族人民能保持传统习俗，不受其它因素的干扰，以及自治体制作其信仰上之保障。北京伊斯兰教经学院的庄丽门庭，杭州凤凰寺的华甯建筑，时时发人遐思！

3. 作为希腊—罗马文明之标志的**基督宗教**（现分称为天主教、基督教和东正教三者，下同）——自唐朝贞观九年（635年）以“景教”名称入华，曾一度兴盛，后因唐武宗“灭佛”，致遭池鱼之殃，教众逃避塞外。此后经过元代与罗马教廷直接通使，并以“也里可温”教为名二次传入中国，几经发展之后，又因元亡而衰，直到明末利玛窦神父以“天主教”名称再度传入，并在

神州大地较“景教”和“也里可温”教广泛传布基督福音，也更着力于欧洲科学的传授，因此天主福音与欧洲科学合而为一传入，但又各有偏重地被中华民族文化吸收成为一个新的文化构成部分。例如在西士的帮助下：用欧洲天文数据改进了历法，实测和绘制了全国地图，引进了精确的时计和时间观念等等。而由西士参与设计的清廷圆明园的建筑风格，更是可与欧洲宫廷媲美！而基督（新）教于晚清方“登陆”中国，即为中国发展了社会文化事业如办报馆、学校、医院、书局等以启民智，颇收成效！

中国的“四书五经”也通过西士的外传，使欧洲得知中国是个有高度哲学伦理水平的五千年文明古国。如果把以四书五经为典籍的儒学视为一种宗教来看待，则外传的儒学无疑是中国“儒教”（？）与欧洲的“天主教”之间的宗教对流！这一业绩则是此前入华的佛教和伊斯兰教所未曾起过的，可说是天主教在传教工作中的一个特点。但四百年间，天主教在传布上遇到的思想和政治两方面的压力更重于其它宗教。直到上世纪 50 年代得因“三自”爱国运动之助，才脱去“洋教”之贬。可称幸的是北京东、南、西、北四堂之存在，似见利氏之遗业；上海南市老堂之旧屋更发人追思徐光启先哲发扬福音、开发科技之伟功。我辈全国主内后生得天之助尽些绵力，基本完成利、徐先贤之初愿，立正了“中国天主教”这个至一、至圣、至公的崇高名称！

4. 仰慕华夏文化的耶稣会——天主教之传入中国，

当以耶稣会发其轍。耶稣会这个天主教修会是在“宗教改革”后的 1534 年成立于法国巴黎。教廷为扩大天主教的福传至欧洲以外地区，就调定西班牙和葡萄牙两国（都是定天主教为“国教”的国家）的战事及鼓励这两个新兴航海国家到海外传教，并划定所谓“教皇子午线”，即非洲及东方直至日本归葡萄牙负责，美洲至太平洋菲律宾归西班牙负责。

耶稣会初成立时，正当文艺复兴已经成熟，而自然科学也正方兴未艾，因此耶稣会即以福传与科学并重作为自己的传教宗旨。它又特别注重传教和教会的本土化。例如，17 世纪初（1601）天主教初传中国时，金尼阁（1577-1628，法国人）神父于 1613 年衔命回罗马述职，并求教宗允准以中文举行弥撒、诵念日课（按批准而未实行）。根据在华耶稣会士的报告，1615 年（明万历四十三年），耶稣会总会决议：“奏请自由传习天主教一事，应由教士与中国在教仕绅，共同妥筹进行。”（据台湾商务印书馆 1957 年版，方豪著《李之藻研究》）于此可见由中国自办教会早是铁定的事！但此事被外国修会延搁了三百多年后经三自改革后的上世纪 50 年代才得实现！

时至 16 世纪中叶，罗马教廷似乎已记不起曾有与中国元朝皇帝在 13 世纪初通使之事，即教皇英诺森四世派方济各会士柏朗嘉宾通使元朝，也忘了教皇尼古拉四世于 1289 年派方济各会士孟高维诺来华，以后又命他担任汗八里（元之大都）的大主教，时称为“也里可温”教并取得了高度福传成果之事！元亡后，原先以天

主教为主与唐朝遗存下延的景教合传的也里可温教，也随之消亡。或许由于明朝的“闭关自守”政策上的限止，或许那时欧洲也正处于多事之秋，教廷无暇东顾，中国有关的史册也无这方面的文字记载，以致中国一时成为基督福传的真真空地区达二百多年。

耶稣会之知道有中国，还是从日本人口中得知的，其领导人从此一心想望进入中国传教。这一方面固因传教区的划定，一方面也仰慕文明古国、礼仪之邦之激励。上海教区光启社 1997 年版《1552—1773 明清间在华耶稣会士列传》及浙江人民出版社 1996 年版《中日文化交流史大系——科技卷》对耶稣会创始人之一的沙勿略神父都有如下类似的记载，兹引用后者的原文如下：“……沙勿略在日本的活动相当顺利，不过，当时日本人对沙勿略所传的天主创世、教人之说，也并非毫无疑虑。据史料记载，当沙勿略在日本传教时，每与有学识的日本人辩论，则惊日本学人对中国文化之敬佩，遂发觉其受中国文化影响之深，日本人的辩词中，每以‘汝教如独为真，缘何中国不知之有？’作为其有力的答辩，这就使沙勿略感到，要使日本人信服基督教，倒不如先传福音于中国。为此，他在 1551 年离开日本，经过果阿稍事休整之后（即启程来华），于 1552 年 8 月抵达靠近广东的上川岛。……一直无法进入中国内地，……这样，他在中国的传教活动，竟未能如愿，不久即抱憾病逝（1552 年 12 月 3 日）于上川岛。”

由于当年明朝严厉海禁，沙勿略几经设法，始终未

能进入大陆，祇能在岛上望洋兴叹，不停地祈祷，但后遭热病致亡，英年蒙召，壮志未酬，无法亲睹其想望的华夏文采。此或许因时机尚未成熟，上主另有安排之故耶！

之后，据《澳门纪略》载明嘉靖三十三年（1554）广东官方“海道副使汪柏，许澳人居澳门。”从此一“居”四百多年，至1999年方得回归祖国。1562年即有耶稣会士到澳长驻，1578年耶稣会远东总代表、“耶稣会印度省”长范礼安（1538-1606，意大利人）神父进入澳门，并建立修道院，作为其在日本及中国内地进行传教的基地。并意识到先要学好汉文汉语，和了解中国国情，才能便利传教，于是先后从印度耶稣会调罗明坚（1543-1607，意大利人，1579到澳门）、利玛窦（1552-1610，意大利人，1582到澳门）等神父到澳门学习汉语汉文。学成后罗氏于1582年经官准入广东之肇庆，后又同利氏于次年（1583）再入肇庆是为耶稣会进入中国内地作开始传教的准备阶段。

利氏于明万历二十九年（1601）获准长住北京传教，这当是天主教正式在中国开教之年，于今（2001）恰达四百年，北京、罗马及世界各地有关研究机构均举办纪念活动，特别是在罗马的集会上，天主教的教宗还在会上发表了书面致辞，除充分肯定利玛窦对于促进中西方文化交流所发挥的积极作用外，还用了很大篇幅对历史上传教士在中国所犯的错误请求中国方面原谅和宽恕。（见2001年10月30日《环球时报》）今年又是郭居静

(1560-1640, 意大利人) 神父应中国天主教三大柱石之一的杭州李之藻之邀到杭州为浙江开教 390 周年。

所以，要研究中外文化交流及比较，就不能离开对这三大宗教的传入及其本土化过程的探讨，否则那将是既不全面的，也是不深入的，而且还是空洞无物的。

毛泽东同志说过：“不研究宗教，就写不好文学史、哲学史和世界史。”（转引自中国文联出版公司 1999 年版、活泉主编《圣经人物传》“总前言”），所以本此铭言，不揣微末，粗草此文，恭请学者匡正。

二、“儒学”与“天学”

早在先秦之世，中国即是个思想家辈出的民族，其中以孔子思想作为代表的“儒学”被后世视为中国的传统思想主导体系——是历代君王的立国之本，社会的道德准则，个人的行事范例。

利玛竇（1552-1610, 意大利人，字西泰）1568 年在罗马学习法学，1571 年入耶稣会，在罗马接受神职教育和科学教育，1580 年祝圣神父职，1582 年被派到澳門学习中文，1589 年在广东韶州结识苏州士人瞿太素，并拜之为师攻读四书五经，未一、二年皆通大义。并受其建议改原衣之僧服为儒服。1601 年进入北京，以其深受欧洲文艺复兴和宗教改革时代的精神，开始福音与科学兼传的神圣“福传事业”。他是天主教中第一个进入

明朝首都北京的传教士，为中世纪晚期中西文化的交流开创了新局面，是个对于当时中国上层集团、文化学术界人士和以后教会传教事业最具影响的人物，至今中外学术界仍传诵不止！今年在北京和罗马都举行利氏在北京开教四百周年纪念。

利玛窦在学习儒学后，深知儒学在中国各方面的无与伦比的作用和影响，因此广交朝野文人学士。他是遵照圣保禄宗徒的训导：“在什么样的人中成什么人”的要求，力使自己和同侪具有与中国人相同的情怀与心态，所以二百多年后，藉不平等的《南京条约》而入华的有些天主教士，在德行上、灵修上、学术上、及福传的目的上，与利氏时代所作出的贡献是无法相比的！他也从儒学中找出儒家思想中与基督宗教教义的共同点。因此，他在批评宋明理学某些理论的基础上，就儒教与基督教义基本相同之处，而认为古代儒家对“天”的认识是接近或相似于基督宗教的一神论，并以此作为开始向社会上受人尊敬的士人进行接近和传教的张本，因之受到士人的欢迎。利氏也藉此为传布福音和发展科技打下基础，因彼此思想上有了沟通，也使闭关自守的晚明中国的古老文化能吸收到进入发展自然科学时代的欧洲文化，其意义远不止于单纯地将基督福音传入中国而已。

文化是交流的；欧洲新兴自然科学迟早总是要传入中国的，但能早到总要比迟到有利。可惜自雍正以后的历代清帝不仅不及乃祖乃父顺治和康熙之重视科学学

习和传布，反以中断科学输入为快。以致到了 1900 年八国联军进攻北京时，只能以大刀长矛的义和团来对付大炮快枪的侵略者，其能不败乎！

利氏在传教与传学（术）兼重的前提下，他的“双传”事业取得很大的成功。其原因这是由于明末士大夫阶层的实学思潮高涨、并对宋明理学—陆王心学深表不满的时代背景使然，天主教恰于此时不失时机地传入，受到有实学思潮的有识之士的欢迎。一种外来文化和宗教的传入，必须与当地当时的社会情况和要求相适应，否则必然徒劳无功，受到排斥。

在 16 世纪末，全欧洲已有一千多年信奉基督宗教的历史，在中国这个新传教区，在欧洲的一套就完全不能适用。因此利玛窦就根据具体情况，在与当地的习俗相结合但又不违反教义的措施下，审时度势地，把中国社会的祀孔祭祖的传统礼仪看作为民间的风俗而不是迷信活动，使信教者特别是其中有官阶的人，仍能按官方规定参与祀孔和民俗传统的祭祖。用现代的词意，就是爱国爱教—爱教爱国并举。这样就使一些有理想的士大夫中人，有意接近天主教，并在认真考虑后奉教。特别是在人生意义上、生何来—死何去问题等看法上，儒学和其他宗教都难有圆满的答案，而天主教则解释得有节有理，受到人们的信服，故接受洗礼者不乏其人。

利氏按中国民间传统风俗的传教方式，除耶稣会大多数会士赞同和执行外，其他已在华的修会是反对的，

从而酿成“礼仪之争”，1742年教廷的绝罚令和清廷随之而下的禁教令，使利氏自1601年创下的福传基础毁于一旦。此后依赖天佑及30万教众的坚定信德，而在民间蕴存不绝直至150年后的弛禁。

利玛窦在传播“天学”（即利著《天学实义》的内涵，此书后改名《天主实义》）福音的同时，就把“儒学”的典籍译成外文传到欧洲，使欧洲思想学界耳目为之一新，叹为观止，从此在欧洲开创了研究中国历史、哲学、思想等学术的“汉学”，其对世界文化的影响，至今未已。例如据2001年8月19日《参考消息》转载外报报道：不久前举行的一次讨论新世纪世界前途的国际会议上，至少有75位诺贝尔奖获得者说是曾受益于孔子“儒学”智慧！

同时利氏传入的“天学”也成了追求人生真谛的神州大地上士大夫辈中有识之士的“发聩振聩”前所未闻的新知！这是中国天主教先辈协同西士对祖国文化内外交流所作的一些贡献。世称中国天主教的三大柱石的上海徐光启、杭州李之藻、杨廷筠三贤及其他在教士人在中外文献互译和刊行中献出的辛劳，自有天知！

自有人类以来，大如大自然的“宇宙”和小如“人”本身的何来何去问题，一直是世界各国各民族在思想上、历史上、科学上在探索的大问题，虽然每个问题，就自然科学上的可能水平，都作过多方面的历史性探索，也有一定的答案，如大自然中形成宇宙的最新学说是

“大爆炸理论”，它有“冷爆炸”和“热爆炸”两种学说，后者是俄裔美籍科学家伽莫夫等人在上世纪四十年代提出的，半个世纪来，虽已为多数天文学家所接受，但由于星系的形成、从膨胀着的原始物质云如何凝聚成各种天体等，都一直是“大爆炸”学说未能解决的难题，故仍难取得学术界的一致认同而仍在求取一种更具说服力的“无懈可击”的学说！

值得一提的是，正当宇宙是由“大爆炸”形成的理论横空出世受到天体物理学家、宇宙学家的认同时，自己是这个理论有卓越成果又被人认为与爱因斯坦齐名的英国物理学家**史蒂芬·霍金**（Stephen W. Hawking, 1942-）在其所著专辑《**时间简史 A Brief History of Time**》中却写道：“在一个不变的宇宙中，时间的端点必须由宇宙之外的存在物所赋予；宇宙的开端并没有物理的必要性。人们可以想像上帝在过去任何时刻创造宇宙。另一方面，如果宇宙在膨胀，何以宇宙有一个开端似乎就有了物理的原因。人们仍旧可以想像，上帝是在大爆炸瞬间创造宇宙，或者甚至在更晚的时刻，以使它看起来就像发生过大爆炸似的方式创造，但是设想在大爆炸之前创造宇宙是没有意义的。大爆炸模型并没有排斥造物主，只不过对他何时从事这项工作加上时间限制而已。”（见湖南科技出版社 2002 年该书的中译本第 9 页）

事实上，宇宙问题的研究可说是和人类的文明同时开始的。特别是近半个世纪来，与天体物理学家和物理

学家在研究和建立“大爆炸标准模型”的同时，研究宇宙学问题的还有哲学家、神学家等人，上千年来从未停止过他们对宇宙的思考和研究；各有各的研究领域和重点，对研究的方式，只能说是互不相同，而不能说那一方不对，因各有独立的思想系统。所以霍金的见解是中肯的。

更值得一提的是，霍金在该书第八章《宇宙的起源和命运》（同上中译本第 107 页）有话说到：“整个 20 世纪 70 年代我主要在研究黑洞，但在 1981 年参加在梵蒂冈由耶稣会组织的宇宙学会议时，我对于宇宙的起源和命运问题的兴趣重新被唤起。天主教会……决定邀请一些专家做宇宙学问题顾问。在会议的尾声，所有参加者应邀出席教皇的一次演讲，他告诉我们，在大爆炸之后的宇宙演化是可以研究的，但是我们不应该去过问大爆炸本身，因为那是创生的时刻，因而只能是上帝的事务。我心中窃喜，看来他并不知道，我刚在会议上作过的演讲的主题——时空有限而无界的可能性，就表明着没有开端，没有创生的时刻。”

1975 年霍金在教廷由教宗保禄六世授给“有杰出成就的年轻科学家”称号的庇护十二世奖章，并由于霍金行动不便，由教宗亲自送到他席前。由此也可见教会对科学家的尊重。1986 年霍金受聘为梵蒂冈科学院院士，教宗若望·保禄二世也下到霍金轮椅前致意。

对于宇宙是由大爆炸理论形成的说法，我国有学者

认为“大爆炸宇宙学纯属现代神话。”（见四川科技出版社雷元星著《宇宙大揭秘》）于此可见科学地求真的严谨、同时也可知要对自然界的一切下个形成学说的答案又是如何之难，更不要说没有“造物主”这个结论之难下了！

1. 关于宇宙问题——近半个世纪来科学界加紧对外层空间的研究，即是对宇宙形成学说的具体探索，可喜的是天文学家近年在茫茫宇宙中又发现了九大行星之外的一颗更远更大尚待命名的大行星（在若干年后或许太阳系会受到它的影响）造物的奇妙，是难以令人想象的！

《理解宇宙——宇宙哲学与科学》（中国对外翻译出版公司1997年《科学与人译丛》第二辑，这绝不是一本有宗教性倾向的书）的作者美国穆尼茨在其书内说“……（顺便说一句，在“创世”一词这种广义的用法中，并不需要认为每一种有关创世的解释都会以同一种面目出现，即彻底断言世界的形成是发生在一段有限时间之前的。）”

“除了以上提及的“创世”一词的广义用法之外，我们已可以划定出一种更加常见得多的”“狭义用法，尤其是在像我们自己这种的文化和历史时代，有一种占统治地位的世界观，其核心内容即是相信有一个人格化的上帝是世界的创造者。这种神学观点用创造这一概念来表示上帝和世界的关系，犹太教、基督教、伊斯兰教对创造一词的不同解释都以《创世纪》作为它们的出发点，这些不同的解释都是以创世纪为根据的，同时，按照其自身宗教传说所特有的教义或是宣讲这些教义的智力程

度高低而对创世纪作各有特色的补充。这种神学上的狭义的（但不是一成不变的）用法的一个特征就是，它认为‘神的创造’行为发生在世界的‘开端’——一段有限的时间之前。”

把“创世”两字就科学和神学的不同要求，作广义和狭义的不同用法，这确是令人思想开窍的用法，但不问如何，在“创”或“大爆炸”之前，总有一段由“谁”开其“端”的行为！有此种思想的科学家称之为“第一推动（力、者）”！上述的霍金也抱有这样的观点。所以这个第一推动的有无就成了历来无神和有神争执的焦点。由膨胀到爆炸是“力”的系列反映过程。力源又在何方呢。

原是犹太教的经典后又成为基督教神学基础的《旧约·创世纪》说：“神说：‘要有光’，就有了光。”寻根追源“神”又来自何方？谁也不会也不敢站起来说：“要有神”，于是就有神！因为神是一个不被任何别的事物推动的“第一推动（者）”。

或许在古老中国哲学文明中可回答这个问题，可以认为我国春秋末哲学家、道家学派创始人、人尊称为老子的李聃（约前 571 年前后—前 480 年前后）的哲学著作《老子》中的“道”是“第一推动者”。因在中国哲学史上，该书第一个把“道”作为哲学的最高范畴，建立起以“道”为核心的哲学体系。老子认为“道”是“先天地生”的“万物之宗”、“万物之奥”，世界万物均

由“道”派生，“道生一、一生二、二生三、三生万物。”“道”的特征是“其中有象、其中有精、其中有信、其中有物”，但却又“视之不见、听之不闻、搏之不得”，是“无状之状、无物之象”的“无”！老子的宇宙学说后来被奉为土生土长民族宗教——道教的理论基础。

在这里我要提一下，在 1949 年由香港公教真理学会出版的主内吴经熊博士（1899-1986，宁波人，法学家）所译的《新经全集》（此经本由教宗庇护十二世作序嘉奖和我国枢机主教田耕莘签题书名）内《福音若望传》的第一章，吴博士很有条理地把 Verbum（旧从音译为“物尔朋”、现按其意译为“圣言”）译为“道”，并作了多处注解，说明此道与道教《道德经》的道不同之处。至于天主教会所设立的“修道院”（现多称为神哲学院或简称为修院）的“道”，无疑应是吴博士所译的“道”。查基督新教的《约翰福音》也把“Word”译为“道”。

2. 关于中国古代的宇宙形成学说——我国古代思想家曾对自身所居的宇宙中的地球的结构，自上古的“殷末周初”年代起，即有多种学说出现，所谓“论天六家”即：盖天、浑天、宣夜、昕天、穹天和安天等六种天地间结构形状的学说。由于其内容不属本文的讨论范围，从略。

但我国古代对宇宙的形成，也曾有过多多种设想。古籍《墨经》、《尸子》、《庄子》等都对感受到的“宇宙”

中的“时空”有过精辟的定义性解释。

至于宇宙形成之说，比较有哲理的如《淮南子·天文训》说：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞浊浊，故曰太昭始。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。”

上文的虚廓系指广袤的、无界限的空间。但“虚”不是虚无，其中有着“冯冯翼翼，洞洞浊浊”的东西。“虚廓生宇宙”即从广漠无垠的、其中有着细微存在物的空间中，产生出天地，从而形成了以天地为界限的世界，就是宇宙。

汉代哲学家、政治家董仲舒（前179-前104）的宇宙观则是“唯圣人能属万物于一而系之元也。”但他没有说明圣人从何而来？

汉代张衡（78-139）提出的宇宙形成学说，或许可作为古代中国学者的普遍看法。他是个蜚声在现代国际天文学界的有极高成就的古科学家、天文学家、文学家、思想家、天象仪（浑天仪）和地动仪的发明者，他著有多篇含有宗教神话内容、用以表达其有神思想的著名的“赋”；他在几十年的天文观测中，同时也探索宇宙的形成奥秘。在他所著的《灵宪》中，以认真的科学态度阐述了“浑天说”宇宙理论，他认为宇宙的形成有三个阶段：“太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象……如是永久焉，斯谓溟幸（加彡旁），盖乃道之根也……道根既建，自无生有，太素始萌。萌而未兆，并气同色，混沌不分……如是者又永久焉，斯谓庞鸿，盖乃道之干

也；道于既育，万物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位，天成于外，地定于内……埏郁构精，时育庶类，斯谓太元，盖乃道之实也。”

张衡的宇宙观也同现代宇宙膨胀论有相似之处，他认为“宇之表无极，宙之端无穷。”看来张衡的宇宙形成学说与基督宗教的创世过程相似，但谁在主持如此宏大的工程，他没有交代，望文生义，不言自明，总有个“始者”。在张衡文思如潮的多篇“赋”中的宗教与神话交相辉映的内容看来，既有道家和儒家的“内在超越”思想，又有因感到人的“不足”之处，有求助于“神明”的“外在超越”的要求。这种对“外在超越”的求助，可说是等同于《圣经》许多章节中对“神”的寻求！

他对生死的论述，较之孔子的朦胧含糊的避而不谈、欲言辄止的态度，有其独到的见解。例如他在《髑髅赋》中提出生死的观点，说：“死为休息，生为劳役。冬水之凝，何似春冰之消。”人生是元气的聚合，如水之凝结为冰。人死以后，“与阴阳同其流，与元气合其朴”（《古文苑》卷五十），即张衡认为人的生命元气是来自自然，死后元气复归于自然。自然是什么？科学家、哲学家、神学家各有各的观点、认识和专称，这里就不作进一步的解析了。

所以，张衡既是一个“世界名人”级的古科学家，又是一个有“神”信念但却不迷信（他曾屡上《请禁绝图谶疏》）的文学家、思想家。因此他近半个世纪来成

了欧美学者和本国学者研究科学和宗教可结合性课题的热点，例如奥地利雷立柏（Leopold Leeb, 1967-）博士在我国北京大学哲学系攻读博士学位时，其在汤一行、陈来两教授指导下于 1999 年通过以中文写作的毕业论文《张衡、科学与宗教》，并由社会科学文献出版社于 2002 年出版，是对研究我国古代科学家的“宗教与思想”的一本难得的佳作。

说白了，对外层空间的研究（人已能在月球上和航天飞机外的空间里行走或做修捕工作），既有利于科学界对“神造说”的否定，反过来，如果没有绝对的结论，则也是有利于“神造说”这个老问题的存在！所以对宇宙的深入探索和研究，事实上是科学在帮助神学和宗教弄清“造物”问题。

1992 年 11 月下旬《参考消息》连载了《尚未解决的十大科学问题》这篇文章，其中有两节的小题目为《混沌主宰着宇宙吗？》和《生命是如何起源的？》，顾名思义这两个问题都有待作进一步的探索。对外层空间的探索和“基因”库的建立及其研究，都是为了加速有无“造物主”这一老题目的客观答案。这对宗教界来讲是一大好事。俗云“九炼成钢”，对宗教本质的精炼，应受宗教界的欢迎和合作。

3. 关于人的问题——至于“人”本身的生（何来）死（何去）问题，更是众说纷纭。诚如孔子回答学生时所说的“不知生，焉知死！”从他的语气上看来他曾

探索过这个问题，但未能获得圆满结果而茫然！这或许孔子认为生老病死是人生四个阶段性的必然性的自然现象，没有研究它的必要，故而略而不谈。但后于孔子的张衡对生死问题则有其独到的见解如前段所述。

但谈到生死问题，必然先要考虑一下人生的生命意义，否则生死也就像动物那样无关重要了。上述《理解宇宙……》一书的作者在书内《探求生命的意义》这一节中写道：“有些人会认为这个问题是愚蠢的和毫无意义的，不值得去理会——他们认为这是一个应该被抛开而不是要回答的问题。诚然，这类问题时常是以一种随便的和漫无中心的方式提出来的，例如，有人可能问：‘这一问题的着眼点是什么？’‘不管怎么样，生命的目的究竟是什么？’等等。然而，无论在‘生命的意义’这一词组中使用‘意义’一词本身可能有的涵义是多么含糊不清，无论对该问题的论述有时会是多么不严谨和模棱两可，它仍然表明了一种真正的人皆有之的需求，这一需求应该得到严肃认真的分析和明确的满意解答，而不应该被轻蔑地弃置于一边。”

这正是孔子限于自己的思想的局限性，一直“置于一边”未能解决的人生的大事！

但孔子对“天”的作用意义，则是有过深入思考的。例如他一再说：“君子有三畏：畏天命，……。”、“获罪于天，无所祷也。”、“天生德于予，桓鬼（鬼右内加住）其如予何！”、“天何言哉？四时行焉，百物生

焉，天何言哉！”、“祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭”（原句译文：“孔子在祭祀祖先时，好像祖先真的在那里；祭神的时候，就好像神真的在那里。孔子说：我如果不亲自参加祭祀而让人代祭，那祭了就跟不祭一样。”）……。所以孔子理念中的“天”是有人格，有意志，是自然和社会的最高主宰，天命是绝对权威的。所以孔子是个“天命论”者；从祭神观点来看，孔子又是个“有神论”者。有些学者说他是无神论者，那真是委屈了他！

说孔子是无神论者的依据是孔子曾说过“未能事人，焉能事鬼？”的说辞就认定孔子是个无神论者，但我就原话的语气来看，可能是他对一个具体问题的反诘语，这样来理解这句话，或可更能体会他的本意！

孔子心口中和理念上的“天”，可说是和基督宗教中现译为神、真神、上帝、或天主（上主）的“Deus (= God)”具有同样行为意义的“神明”，因此利玛窦有条件地用儒学的“天”来作为“天主”的代称，而后来的清廷康熙帝也本其意亲写“敬天”字碑悬于各天主堂大门，作为朝廷及皇帝对天主的崇敬！但孔子及其“儒学”中的“天”，却缺人生真谛中的“终极关怀”这个人们所追求而迄未能解答的问题，而“天学”中的“天”则圆满地解答了这个问题。

4. 关于“补儒”说——出身于“儒学”门庭，而在 1603 年就受“大学”感召而信奉天主教的上大夫阶

层的高官、著名科学家徐光启（1562-1633，上海人，官至明代崇祯朝的东阁大学士）认为：中国的传统“儒学”与西方文化相比，缺少一种作为保障绝对真理的基础——内在反思和批判。孔子论学仅限于政治理论，故有“半部《论语》治天下”之称，但拒绝讨论生死、鬼神等形而上问题，而这些恰是人们所最关切的自身问题。或许这些问题并非孔子之所长！徐光启在比较“儒学”与“天学”的长短后，提出天主教可以“补儒”的观点，就是基于上述因素，其内容详于他的《**辨学章疏**》中，这里就不赘了。

“儒学”本身不是宗教性质的学说（19-20 世纪之交，我国的政治思想家康有为要成立“孔教会”则是另一会事），但却认定有个最高主宰者——“天”在控制着宇宙的“四时行焉，百物生焉”，这无疑近代表述多种宇宙形成学说中的“神造说”的先驱。神造说虽为科学界所否定，但它却受到世界全人口中的大多数有宗教信仰的人和许多有世界声望的科学家的认可。

天主教传入后，虽受到有识之士的欢迎，但也受到儒、佛、道三者的挑战，先由理论上的辩论，进而受到政治性的攻击（1616 年的“南京教案”），接着就是反洋反科学的 1664 年“历狱”，以后是各修会之间的“内讧”，由礼仪之争而形成长达 150 年的“禁教”。弛禁后，蜂拥而来的各国修会、差会中的一些居心不良的传教士利用不平等条约造成的损害中国人民的大小“教案”令人切齿。由于“教案”的论述，非本文之内容，略之。

三、 科学—宗教—文化—国家的宗教政策

有些人总是认为：科学和宗教是对立的（可不知天主教传入时恰好同时带来教义和科学！）、社会现实中有宗教存在就是落后现象、唯物主义怎能与唯心主义共处、宗教是为统治阶级服务并麻醉人民的鸦片、特别是那些以天主、上帝为名的“洋教”（历史上，除道教外，佛教和伊斯兰教都是由外国传入的）更是帝国主义的侵略工具等等“只知其一、不知其二”的看法，比比皆是。孰不知，我国五大宗教（按先后传立为序，即道教、佛教、伊斯兰教、天主教和基督（新）教）却共同相处在在社会主义社会中，不仅相处得很好，而且半个世纪来，有远胜于前的发展。其所以能得到如此的佳绩，无疑是来自正确的国家宗教政策的制定，和各宗教团体的爱国爱教及为祖国建设美好社会主义的决心。在本章中特就科学、宗教信仰、宗教文化和国家宗教政策的内涵，就个人的理解作些分析。

1. 格物致知的“科学”——是在于正确反映自然、社会和思维的本质和规律的系统知识，也是关于自然、社会和思维的知识体系。因此、科学一般具有四种性质即：（1）客观性，其研究对象都是客观绝对存在的，不以人的意志为转移；（2）实践性，它来源于社会实践，又被社会实践证明为真理；（3）理论性，通过运用科学的思维方法和实验手段，对大量感性知识进行概括和总结，从而形成知识体系，所以科学又是以理性方法去整理感性材料的方法；（4）发展性，客观事物既是复杂的，又

是发展变化的，认识是不断丰富和深化的，故科学也是不断发展的。科学按研究领域的不同，可分为研究自然领域的自然科学、研究社会领域的社会科学。它们又都需要人本有的思维功能，来作为它们发展的功能。

科学的发展史，亦是一部思维的发展史，在人类的社会实践中，正是思维的正确结果，提供了客观世界的真实情况和运动规律，从而推动了科学的发展；而科学的发展，又对人类的思维提出了更高的要求。这种周而复始的螺旋式前进，使人类的思维，经历了一个从低级到高级、从简单到复杂、从具体到概括、从不知到可知的发展历程。一切事物和组织，都是从思维中生生不息地在改变着自己的外表和内涵，使之更适应文明时代的要求。（宗教自古至今，也是这样在发展）。

哲学是自然科学和社会科学的概括和总结。所以哲学是科学中的科学。各种宗教的教义，基本上是以历史上某哲学家的学说作为“立说”的基础，天主教教义所依据的哲学，是以天主为最高原则，以《圣经》为理论根据的一种典型的宗教哲学。天主教哲学在其二千年的历史长河中，根据不同的时代背景，出现过三种主要形态：早期是以奥古斯丁为代表的“教父哲学”，中期是13世纪后的托马斯根据亚里士多德的学说创立的“经院哲学”，近期是19世纪末出现的新托马斯主义的“新经院哲学”。然而天主教在上世纪60年代召开“梵二大公会议”之后，教会有了新的精神和新的改革措施，也已深感沿用已久的新经院哲学中有些理论，已难适应时

代要求，故而以开明姿态出现在各哲学流派面前，提出了共同探讨、交流真理的愿望，以便建立起新一代的天主教的哲学。从《当代天主教》（东方出版社，1996年）和《当代西方天主教神学》（上海三联书店，1998年）两书所介绍的有关天主教的哲学情况来看，中国天主教会哲学的新的要求和认识，确是远落人后！有些老年神父和教徒的思想还停留在“教父哲学”时代。

天主教会的教父哲学的特征是“先信仰，后理解”。把理解认为是信仰的结果。于是就出现“除非信仰，否则无法理解”，这样的使信仰和理解划上等号的逻辑，同时也使哲学与神学不分，进而使哲学顺从于神学的绝对现象！凡此种种认识教理的方式，一千多年来，使自己陷入哲学贫乏的困境。不论在中国还是在世界，现时信仰基督新教的人都多于信仰天主教者，应说是由于天主教的哲学思想，几百年来未能“与时俱进”之故。

2. 宗教——宗教这个词，在人们日常生活中已成为常用语，《宗教词典》（上海辞书出版社，1981年版）为“宗教”下的定义如下：“社会意识形态之一，上层建筑的一部分。相信在现实世界之外还存在着超自然、超人间的神秘境界的力量，主宰着自然和社会，因而对之敬畏和崇拜。（下略）”

因此有人说，你心目中只要有“神”的观念并信之不渝，就是一种宗教信仰。我国古人是先有主宰天地万物的“天”的观念，然后才有“神”、“上帝”等代表性

的称谓，这是古人思维发展的结果，所以“神”是从“天”转化来的，也可说两者是等同的。前文提到孔子对“天”、对“神”的敬畏性论述，都表明他思想中是存在宗教观念的。

“宗教”这个词组一般地说是从日语移用过来的，因日本早先译英文 religion 为“宗教”。吾国古代典籍内并无“宗教”这个词组，它最早是出现在佛教撰于宋代的《景德灯传录》，它的字义是以佛说为教，佛弟子所说为宗，宗为教的分派，合称就成“宗教”。古人虽无宗教这个词组，但宗教概念则是有的，还可说是与生俱来的，只是这种思维细胞的激活和发展各不相同甚至还有激不起来的！

要深入了解宗教的本质、基本要素及其逻辑结构，而又能发人思考，则刊登在中国社会科学出版社 1998 年出版的《1996 中国宗教研究年鉴》上吕大吉研究员的《宗教是什么》一文，很是值得一读的！

我国古人对宗教是有其自己见解的，即“祖先崇拜”（或许利玛窦神父在广东攻读儒学时，即已有此认识，而使其传教获得成功）。“教”这个字在《中庸》中说得很清楚：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，寓教化之意。“宗”字据许慎的《说文解字》的释义是“尊祖庙也，从宀从示”。可见“宗教”原来的意思是“祖先崇拜之教”，当然，它糅合了儒家的学说。由儒家看来，敬天祭祖是头等的大事，天是抽象的，祖是具体的。

由祭祖推及对父母的“孝”，是中华文化的重要道德观，且不论是无神论者还是有神论者，“孝”是都要遵行的社会道德。我国《老年人权益保障法》就是为弘扬中华民族敬老美德而制订的。

“礼仪之争”是由对中国文化只有一知半解的多明我修会等发动的，它们嫉妒耶稣会利玛窦在不损及教理的条件下配合中国的传统习俗取得传教上的巨大成功，于是就愚弄和怂恿教廷下令禁止中国教徒祭祖敬孔，结果是教廷自搬砖头打脚面，失去了这块广袤的福传圣地达 150 年之久，到了 1939 年在广大中国教友的压力下，也自知理亏不得不下令撤消前禁。据说港、澳、台等地的教友在教廷撤禁后就在圣堂或自己的家里，设置自家的祖先祭祀牌位供忌日纪念，这确实是个好办法。可惜国内各教区尚未见有此项设施，中国天主教主教团宜早日考虑这个问题。港、台的奉教人数这 50 年来，成倍地增加，最大的原因还是在于能在圣堂或家里隆重而庄严地祭祖，这措施也有利于社会敬老意识的提高。

“礼仪之争”在酿成教廷的绝罚和清廷的禁教之前的数十年中，在华耶稣会士曾多次远涉万里回罗马向教廷解释中国福传的特殊情况，并以对中国古籍中的论述作为申诉的依据——祀孔祭祖是民俗，并无宗教意义。教廷也多次作出出尔反尔的决定，终而不顾一切下了不服从就处绝罚的教规！但可惜的是，当时耶稣会上在多次申诉中，不知何故没有想到去查一查教廷曾在 1258 年颁发过一个“基督徒可以参加非基督教仪式”的通谕，

以致无法用它来保障自身工作上的权益。日本的天主教上智大学在 1932 年也遇到军部强迫信教学生参拜靖国神社命令，还有由日本在我国东北扶植的伪满州国也在 1935 年推行祭孔仪式而使学生有违犯教规的可能。当年日本的东京总主教和我国的吉林主教就是援用这个通谕的内容以消除习俗与教规的矛盾。或许他们都吸取中国礼仪之争的教训而找到这个几百年前的老古董为自己开脱。这两件事在李天纲先生著的《中国礼仪之争 历史·文献和意义》（上海古籍出版社，1998 年版）中有较详的叙述。从另一方面看来，这个《通谕》本身也说明二千年前的天主教会已经具有近时教宗所提出的不拘一格“合一”的含义。

一般认为宗教是人们相信并崇拜超自然、超人间的神灵的社会意识形态。宗教也是一种历史现象，有它产生，发展和消亡的过程。基督宗教目前就是处于这种历史现象的“发展”阶段，至于将来如何消亡、会不会消亡，谁也不能预估，只能唯“天”命是从了！

宗教在产生之后，要人为地加以消亡，除非它是个没有完整神学、哲学论据的邪教，否则是难以人为地消亡的（参见下文党的文件）。基督宗教二千年来无时不在世界各地受到此起彼伏的磨难，他在磨难中建立，也在磨难中发展壮大，可仍挺立于世界，且日益发展，考之近几十年来在中国的基督宗教就是处于如此美好的前景，虽然包括基督宗教在内的全国五大宗教在“文革”期间都受到难以名状的劫难，但不是又在国家正确宗教

政策下得到复兴了吗！？

如以佛教为例，它于西汉哀帝元寿元年（公元前2年）初传中国，逐渐兴盛，但以后经历了史称为“三武一宗”（指北魏太武帝，386-409年在位；北周武帝，561-578年在位；唐武宗，840-846年在位；五代后周世宗，954-959年在位）的四次毁灭性的政治打击——“法难”，特别是唐武宗那次“灭佛”时，把包括以景教为名的基督宗教在内的一切外来宗教如袄教、摩尼教等全都遣散，但不旋踵间，佛教又恢复其生机，其他外来教派则仍生存在西北的少数民族中。时至今日，佛教不仅成为中国的第一大教，而且还受到全世界佛教界的尊敬！又如半个世纪前，宗教活动在前苏联和一些东欧国家是没有公开活动之可能。但现在却变得非常活跃。可见宗教是难以人为地强使消亡的。但任何宗教都会因种种原因，而有时间性和自然性的兴衰现象，在公元前六世纪创立的印度佛教，行将自然消失，这是不足为奇的，因社会在变、时代在变，人们的宗教思想也在变，但对“有神论”者来讲有个“主宰者”或“神”的思想则是很改难变的。俄罗斯和东欧各国半个世纪来的宗教现状的变化就是个很好的例子。

宗教信仰、宗教感情以及同这种信仰和感情相适应的宗教仪式和宗教组织，都是社会的历史的产物。一切宗教都是如此，基督宗教也不例外。

每种宗教各有严谨的逻辑学上的理论、很广宽的接

触面、流传很长的历史和传布很大的地域，例如二千年来全世界无处不有基督徒的足迹。特别是“二战”之后，一因交通方便、二因人心爱好和平，在欧、美几个大国已建立有不少的中国佛寺、道观，信奉者不仅是华人，也多本地人，因为宗教是没有国界的。各个宗教的伦理道德都有弃恶扬善的内容：佛教是“庄严国土、利乐有情”、伊斯兰教是“两世吉庆”、基督宗教是“荣主益人、博爱众生”和道教是“慈爱和同，济世度人”。

过去一提到宗教两字，有些人就会想到它是麻醉人民的鸦片（参见本集的另一篇专论《“宗教是麻醉人民的鸦片”涵义的澄清》），还会马上联系上基督宗教特别是其中的天主教是帝国主义侵略中国的工具之一。由于不平等条约中有允许基督宗教自由“传教”的条款，再加上一些传教士恃不平等条约而频仍发生的“教案”，人们有如此想法，自不为过，而且在特定场合这种想法还是正确的！但这两种想法并不可成为对宗教的绝对化想法；更有人认为宗教是反对科学的、是与科学对立的。但我们先回顾一下明末清初诸朝皇帝和朝野，重视西士带来的当时在欧洲还是新兴的科技为中国朝野所接受的情况来看，一支最简单的演示日光是由不同波长光线组成的“三棱镜”可成为人人都欲一见的“贡品”，那末上述论调也就不攻自破了！到了“禁教”一百五十年后的晚清，即使是极端封建保守的封疆大吏们，也不得不审时度势地提倡洋务运动，也不得不折中地提出“中学为体，西学为用”无可奈何地来顺应时代潮流。

宗教事实上不是片言只语所能一下说得清的深奥文化，而且每个宗教又有不同的哲理渊源和文化特征。基督宗教四百年来的，为中西文化和科学交流所起的作用，我们宜有个客观和公正的评价和估量，这样才能在新世纪里，更好地来同国外文化、科技进行交流。

3. 宗教是文化的一种——这是宗教传播到社会物质生活和精神生活的各个方面产生的文化现象。比如宗教上的禁忌，演化成为宗教性的法律和政策；宗教参与了政治活动，产生了宗教政党（如德国的“基督教民主党”）和制度；宗教也参与多领域的学术活动，宗教建筑学、宗教美术学、宗教音乐学、宗教艺术学、宗教文学等等。宗教文化有巨大的包容性，它是人类文化整体中的一部分。

宗教学家卓新平研究员在其为社会科学文献出版社主编的丛书《宗教与思想》的总序中对宗教是一种文化有一段很发人深思的如下概念性论述：“宗教作为人类精神文化的重要组成部分，表现出人的超越自我和信仰的追求。宗教属于人的灵性世界，是对宇宙奥秘、自然奥秘、生命奥秘的永恒之问。在这种询问中，我们看到了人之精神向往、灵性需求和本真信仰。因此，宗教正是人在信仰中的生治、体验、思索、感悟、行动和见证。宗教所展示的乃人类文化大树上的一朵灵性之花，从其闪烁、迷离的花影中我们可以依稀辨认出人的上下求索，人的时空漫游，人的心醉神迷，人的超凡脱俗。……宗教表达了人的叹息、惊讶、不安和渴求。……”

诚然，宗教表现了精神、心灵之浪漫，但它作为信仰之在、信仰之感和信仰之思而体现出的强大生命力和久远流传，却值得我们认真思考，深入研究。”

同任何事物一样，宗教文化也具有两重性，它本身包含着相反、对立的两极。比如，宗教文化一方面曾限制过新兴科学（例如曾有过的对哥白尼“日心说”的否定）的发展，另一方面宗教文化中的化学和药物学有很好的历史性总结；一方面在祭祀、祷告、祈求等宗教活动中有过度烦琐，和令一般人难以理解的仪式，而另一方面在各种宗教经典文献中又有许多严谨的、富有哲理的思辩和博大的论述；一方面宗教的戒律、教谕不合理地禁绝人类合理的欲望，另一方面，在基督宗教的《摩西十诫》、佛教的五诫、伊斯兰教的《圣训》等教规教律中，又蕴含着丰富的人类共同的伦理思想和道德准则。

基督宗教的《圣经》的伦理的价值从个人的爱人如己到国家的和平友好，以及它对西方各国法律的制约与影响和在调整社会关系等方面都具有深刻的社会意义和价值，而且二千年来，谁也无法否定其存在的必要性！

在经过相当又相当长时间的认识后，在我国，有识人士已认识到宗教是一个国家、民族应有的文化，而且提高到它是不可或缺的文化来看待！所以，在 2001 年的全国宗教工作会议上把宗教定位在“党和国家工作中的重要组成部分”。

4. **国家的宗教政策**——我国是个多宗教的国家，宪法明定我国公民有宗教信仰自由，而且这种信仰是受法律保护的。在学术上，我国设置了多个宗教研究所和在多所大学里设置培养本科生和研究生的宗教学系。过去人们对正规宗教的不正确看法正在逐步摆正中。我国的五大宗教团体各有自己的人员学习培训中心和出版物，如天主教的《中国天主教》、《天主教研究资料汇编》、《信德》报等。国家也设有专门的出版机构“宗教文化出版社”和多家类似的出版社，每年编辑出版大量高质量的宗教文化丛书和书刊。

在我国的社会主义体制下，宗教的社会功能对社会主义物质文明和精神文明建设，从理论上和现实上说，既有相适应的积极作用，又有相矛盾的消极影响。但宗教界在爱国爱教的激情下，为祖国的社会主义建设作出积极的贡献，完全是可实现的，也是应该做的，而且是积极地在做。

马克思曾说：“宗教是整个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”要理解人，就要理解这个世界；要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

人不同于世间万物，因为人有种种超越自然和超越自我的关切和追求、探索生命意义的愿望，而且有对终极存在或宇宙本原作了解的意识。这是任何动物所不具有的唯人才有的要求。因此千万别单纯地、绝对地把人看作“物”！我们要以“格物致知”的客观态度来认知

人，切勿要“以物论物”把人看成只是血与肉的躯体！因为人还其他一切动物所不具有的“灵”，“人为万物之灵”这是一句无神论者和有神者都是公认的对人的描述。因此要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切。

国家对宗教的政策，是按照国家三代领导人依据我国的具体情况对宗教作如下历史地客观地合情合理的指导意见而制订的（以下均据 1999 年冬季号《中国宗教》的刊文）：

- ※ 毛泽东：“共产党对宗教采取保护政策。”
- ※ 周恩来：“让宗教还它个宗教的本来面目。”
- ※ 邓小平：“各民族的不同宗教的爱国人士有了很大的进步。”“对于宗教，不能用行政命令办法，但宗教方面也不能搞狂热，否则同社会主义、同人民利益相违背。”
- ※ 江泽民：“在宗教问题上我也想强调三句话：一是正确地贯彻执行党的宗教政策，二是依法加强宗教事务的管理，三是积极引导宗教与社会主义社会相适应。”

这些是宗教界应时时不忘的宝箴。进入 21 世纪，

中国的第三代领导人对宗教问题有更高度的研究。例如香港《大公报》记者孙志在2003年3月6日在北京专访宗教界人士后，就在7日刊出《中国领袖熟悉宗教问题》的专稿，认为“江泽民主席本人非常注重钻研宗教方面问题，阅读各种宗教经典，研究各种宗教问题，所做的指示都非常专业。”和“朱镕基总理不久前到宗教局视察，他的讲话非常内行，非常透彻，大家都非常感动。”凡此种种，都是中国宗教界之福。

2001年12月中共中央、国务院召开了全国宗教工作会议，江总书记发表了重要讲话，并强调：“宗教工作是党和国家工作的重要组成部分，在党和国家事业发展的大局中有着重要的地位……做好宗教工作，关系到加强党同人民群众的血肉联系，关系到推进两个文明建设，关系到加强民族团结、保持社会稳定、维护国家安定和祖国统一，关系到我国的对外关系。”党和国家把宗教提高到如此重要的位置，中国的宗教界一定会全力遵照和配合会议的精神做去。

在“文革”结束后不久，1982年3月31日党中央发表了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，这个文件为宗教与社会主义社会相适这一问题的提出，奠定了科学的观点和正确的政策基础。其中在总结宗教工作的教训的基础上明确指出：“那种认为随着社会主义制度的建立和经济文化的一定程度的发展，宗教就会很快消亡的想法，是不现实的。那种认为依靠行政命令或其他强制手段，可以一

举消灭宗教的想法，更是背离马克思主义关于宗教问题的基本观点的，是完全错误和非常有害的。”

1991年又颁发了《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》和1994年国务院又相继颁布了关于宗教的两个行政法规：《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》和《宗教活动场所管理条例》，从而形成在新时期一套对待与处理宗教问题行之有效的方针、政策，并成为邓小平建设有中国特色社会主义理论的重要组成部分。得到了五大宗教团体的一致拥护和贯彻。这几个文件的颁布使宗教及其活动有合法的地位和法律保障。

政府的宗教政策基本是：每个公民既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；在同一宗教里，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由；有过去不信教现在信教的自由，也有过去信教而现在不信教的自由。我国宪法又规定：“任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民或不信仰宗教的公民”，“国家保护正常的宗教活动”。党和国家尊重和保护宗教信仰自由，实质是要使宗教信仰自由问题成为公民个人的私事，成为公民个人的自由选择。在实行宗教信仰自由政策的同时，对那些利用宗教作幌子搞违法犯罪、破坏正常宗教活动的个人和组织，当然要绳之以法。如此合情合理的宗教政策，自会得到全体宗教界

的拥护的。

的确，目前各个宗教在信仰上的自由和宗教活动的正常化，可说是前所未有的美好，愿教会和信徒都能珍惜如此难得的“良辰美景”！

四、宗教与科学是可并行不悖的

有些人听到“宗教”两字，就会联想到“宗教阻碍社会进步和科学发展”（见山东人民出版社1986年版《简明自然辩证法词典》“宗教”条），总是爱说社会有了宗教之后，就会出现落后和保守现象，有些人听到宗教两字，趋避唯恐不及，更不要说去了解它、研究它了！

“宗教阻碍社会进步和科学发展”这句话的应用范围是有特定时空限制的。如果用来形容天主教过去曾有过如此情况的话，则一般地说只用于中世纪天主教设立的“宗教（异端）裁判所”黑暗时代出现过的宗教对社会和科学的伤害，其最臭名昭著的例子就是火刑布鲁诺。即使如此，那时一些“科学家”的研究工作，还是在他们所在的修道院里完成的（见后文“七、”）。以后由14世纪起的“文艺复兴”运动逐渐冲破了这个藩篱，社会得到了进步、科学得到了进展。

读过高中历史的人，似乎都知道布鲁诺（1548-1600，意大利人，天主教多明我会神父）是因

宣扬哥白尼的“日心说”而受火刑为科学而死的（请注意，作为“日心说”主角的哥白尼，除了被禁止出书外，却没有受过任何刑罚）。但事实并非如此。他在1600年在罗马被宗教裁判所处以火刑，这是铁的历史事实。但被处火刑的案由，不是他的宣扬哥白尼的“日心说”，而是他的“背经离道”的、反对教会的法规。我国的《辞海》（1980年版）是这样介绍他的：“文艺复兴时期哲学家。因反对经院哲学，主张人们有怀疑宗教教义的自由，被宗教裁判所判处死刑，烧死在罗马。……。”英国沃尔夫著的《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》（商务印书馆，1991年版）是把布鲁诺列名于哲学史家内，并说“……加入多明我会，因为涉嫌异端，他出逃过流亡生活，……最后在罗马被烧死在火刑柱上。……”这些权威性的记载都没有一字提到他是因附和“日心说”而受火刑，所以这样地介绍布鲁诺是中肯的、合于事实的。布鲁诺不是为科学死的，而是死于僵硬、刻板的教会法规的所谓“异端”！

不论从什么样的社会背景来看宗教裁判所，它无疑是人类历史上最卑鄙、最丑恶的对待持不同意见者的“专政”酷刑机构。它对当时天主教会本身起过难以估量的道义上、声誉上、福传事业上的损害，可说是设立这个专政机构的教廷自食其种下的恶果的一种反应。可惜，历史总是重复出现的。例如就在1600年布鲁诺被火刑后不久的1624年，日本江户幕府就用火刑处死大群天主教徒。（见浙江人民出版社1996年版的《中

日文化交流大系·宗教卷》第340页) 我国的清政府则在1907年将造清廷封建没落反的革命志士女侠秋瑾斩首于绍兴轩亭口(市中心广场)!要制止这种恶行再出现,就有待一些人对“爱”有真诚的认识!

自“黑暗时代”结束至今,考诸世界历史,未见再有这种宗教阻碍作用出现过!所以到了16世纪后,所谓宗教“阻碍社会进步和科学发展”这句话已失去它的现实应用场合和意义。但在我国近几十年来还在“炒”作在外国已淘汰的这一词汇,当作时髦用语,不时出现在批判宗教的文章上。以现时的欧美日诸国信教人数之多,宏观社会文明程度之发达及科学技术的高度发展。面对现实,口口声声说宗教如何如何的人不得不汗颜以对!

我们来看看中央领导同志是怎样看待宗教和科学关系的。李瑞环同志说:“宗教问题是个非常复杂的问题,它的产生和发展有着极其深刻的社会根源。现在这方面也有许多需要重新研究的问题。比如,我们常把信仰宗教归结为经济的落后、科学文化的不发达,但事实上当今许多发达国家,信仰宗教仍然是一种普遍的社会现象。”(见宗教文化出版社1995年《新时期宗教工作文献选编》,第283页)

李瑞环同志这段颇有感慨系之的话,能不引起人们对中西双方社会现状的对比后之思考!即使就国内情况而言,文革前,宗教活动日见萎缩,在文革中完

全停止，那应该使否定宗教者高兴的事。然而到文革结束时，国家的情况诚如李先念总理 1979 年 4 月 5 日在中央工作会议上的讲话那样是：“……重大比例严重失调，国民经济濒于崩溃，……”这当然包括社会进步和科学发展的情况在内。但自文革结束、改革开放以来，特别是近十三年以来，全国国力大增，百业兴盛，宗教也在正确政策指引和鼓励下，活动场所和信众人数，与年俱增，目前可说是宗教的黄金时期。

再说一句尊重历史事实的话，我国之有现代的科学技术，是从四百年前晚明时由天主教士从文艺复兴后的欧洲传送来的。历史上至今仍受科技界尊为中国第一个科学家的，就是身为明崇祯朝东阁大学士的上海徐光启，他也是第一批信奉天主教的学者。宗教文化出版社的《传教士与中国科学》（曹增友善，1999 年版），很全面地介绍传入的每一学科的具体人物和实况，有意于此者，值得一读。

在欧美和其他国家，人们不像我国一些人那样认为宗教“阻碍社会进步和科学发展”，更没有人会说“宗教是麻醉人民的鸦片”。而是认为宗教在帮助社会进步和科学发展。因为风范高尚的社会学家和科学家都有自己的宗教信仰和服务人类的职志。2002 年第 3 期《当代宗教研究》发表的李平晔先生著的长文《对中国宗教发展态势的思考》有句值得我们三思的话：“尤其值得注意的是，美国是当今世界科技最为发达的国家，而宗教的影响力非但未趋淡薄，反而更呈复兴的迹

象。”该文又预测国内外信教人数将不可避免地持续发展。

大家更不会忘记的是，就是天主教的利玛窦神父在 16 世纪后叶带着在欧洲尚属初露头角的新兴自然科学来到中国，并且终其一生在为中国传播科学而努力。凡是不抱偏见的人都有如此看法。他在北京的墓园是北京市的重点文物保护单位，这也是对利氏从事中西方文化科学交流功绩的纪念。利氏虽逝于明末，但却一直受到清初崇尚科学、热爱科学、拜西士为师的康熙帝的不断怀念，即便因“礼仪之争”他不允教廷干涉中国内政，不得不下谕“禁教”时，还下谕令：“凡是遵守利玛窦传教成规的在华传教士，……才允许在华居住。”于此可见利氏德望之高了！

宗教与科学的关系，西方学术界也有三种不同的如下见解（摘引自四川人民出版社 1993 年《科学与宗教》内的“代中译本序”）：

1. 西方近代资产阶级的无神论的传统见解——这种见解把科学当作批判宗教神学的最有力的武器。如罗素（著名英国哲学家、数学家，1872-1970）就曾指出：科学与宗教的冲突是不可避免的，而且科学将最终战胜宗教。持这种观点的还有尼采（德国唯意志论哲学家、法西斯主义的理论先驱者，1844-1900）、杜威、……。此外，西方的两个无神论组织“世界自由思想者联盟”和“国际人道主义伦理学协会”，也

把科学作为批判宗教最有力的武器，并作为其团体组织的思想纲领。

值得指出的是罗素曾在他《人类的知识》这本著作中真情毕露地写道“人类的全部知识都是不确定的不准确和片面性的”，这或许是对他自己的所谓“无神论”观点的“否定之否定”式的不打自招吧。至于尼采，我国河北人民出版社 1987 年出版的《哲学社会科学人名名著辞典》有段很不好听的评语：“他是个极端个人主义者，……，尼采的弱肉强食的好战理论，适应了帝国主义侵略战争的需要，成为法西斯主义的理论先驱。”而重庆出版社（1990 年版）的《世界哲学家辞典》则对他一生中所提出的法西斯理论作了严正的批判。时至 21 世纪的今天，科学已发展到人可在太空中行走，我国不久也将人送上太空，还难见到此派的行动实效，即宗教一直没有被有些人所谓的“科学”批判倒，反而是，宗教随着科学的发展而兴盛。故目前宗教仍处于发展阶段。而尼采的法西斯理论经“二战”的惨痛实践已为世界万众所唾弃！

现在来认识一下，我国哲学家严北溟氏对宗教的看法：“各种宗教不仅有它自身所提倡的道德，而且其强调道德、修养、持戒和维护道德尊严的一套信条、手法，还要远远超过非宗教的伦理学派……。作为宗教道德的约束力量之大，简直是无出其右的。说宗教没有道德，真不知从何说起……，也正是由于宗教道德这种巨大的约束力量，首先它在各个宗教内部信徒

中产生了显著的实际效果，这是有事实为证的。在国内大都教民能遵纪守法，热心助人，不做坏事。在历次搜捕（严打）中很难找到教民。更说明宗教道德的作用。（见《宗教》1989年第1期第4页）”

2. 用科学的理性否定了宗教的有神论——但以功能主义的观点肯定了宗教道德的社会价值。这种见解可以两位世界级的物理学家作为代表：德国的爱因斯坦（1879-1955）认为科学能为人类提供知识的理论力量，宗教能为人类提供仁爱的感情力量。他的结论是：“科学没有宗教就像瘸子，宗教没有科学就像瞎子”。量子力学的奠基人之一的德国普朗克（1858-1947）博士也说：“宗教和自然科学是珠联璧合，相得益彰。”这种观点，对于具有宗教教育历史传统的西方人士特别在科学家中具有普遍性，现代西方许多科学家认为科学与宗教没有矛盾也正是在这一意义上说的。有人说这些有成就的科学家是因为从小受过宗教教育而迷恋于宗教不能自拔！这真是“以小人之心而度君子之腹”的自嘲式见解。现代天体物理学的重点研究是在于宇宙论的大爆炸和黑洞，而普朗克的量子力学和爱因斯坦的广义相对论则是研究宇宙论的基础的基础，怎能说他们对宗教的理解是出于个人对宗教的偏爱呢。

爱因斯坦的令名在中国是家喻户晓的，而普朗克在欧美则是无人不知的。他在宗教和科学关系上有句开门见山的见解：“科学并不可能揭开自然界的最终秘

密。因为归根到底我们自身也是自然界的一部分，或者说，我们自身就是我们设法要去揭开的秘密的部分。……”（引自四川人民出版社 1992 年版，赵鑫珊著《费朗克之魂》第 65 页）我国诗人苏东坡的绝句“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，真是对这种见解的绝好写照！

3. 在宗教和科学之间寻找共同点——虽认可科学对宗教有批判的权利，但反对把科学与宗教对立和隔离起来，认为更为重要的是两者在最普遍的方法论问题上具有共同点。这就是《科学与宗教》一书作者美国巴伯教授的基本观点，也是西方学术界较为普遍的观点。

事实上承认宗教的存在和作用，不言而喻“有神”是宗教的必然基础。否则就无宗教之可言。所以第二和第三两种见解，是不明言自己是个“有神论”者而已。关于对“神”的属性的新见解，下文“七、”有些说明。

无神论者和有神论者在现实社会中，其共同目标是在本着良知、各尽所能地建立一个公正、美好、祥和、博爱、幸福、真善美生活的社会，而不是别的。在完成构筑这个人人都能享受的人间“天堂”的长期人类应尽的职责后，以后各人的“终生”大事，如果大家都有像白居易诗句“上穷碧落（天堂）下黄泉（地狱）”那样的终极思想，那是最好的事，否则就各随其

便好了！有灵魂观念者其归宿不是天堂就是地狱。无灵魂观念者，一断气就一了百了，既无缘享天堂之福，也不必受地狱之苦（？）。但人生一世，行善行恶，自有公论（所谓盖棺论定），那有一了百了的便宜事！但信不信宗教到底是公民个人的私事，大可不必以“灭此朝食”的气概来消灭宗教，也不必像有些国家定下非信不可的“国教”。不论是灭教或兴教都会把社会弄得鸡犬不宁，到头来还不是一场空，文革的经验教训，就是国家出钱重新修全国被毁的庙宇教堂。（下文“问七、”和“答七”就反映了这样的愿望。）

自从天主教传入中国以来，有否有过“阻碍社会进步和科学发展”的事？因天主教从未在中国社会中起过主导作用，根本没有什么可起“阻碍”社会进步作用的力量。从世界各国社会现实看来，宗教和科学是“相辅相成”的。日本或许是宗教和科学相辅相成政策最成功的国家；日本是以从我国唐朝传去的佛教奉为国民信仰的主要宗教，历时千余年而不衰；但在日本庆应三年（1867），因“倒幕维新”的政体改制，全日本引起了一场空前的“废佛毁释”运动（我国文革时的红卫兵运动有点与此相似）。由于日本佛教具有千百年的传承历史。明治政府不得不放弃抑佛方针，而改取怀柔政策。日本至今已成为世界经济和科技的第二、三位强国，却未见因有宗教而落后的迹象！

徐光启在明崇祯年间创立了中国第一个科研机构——西法历局，应用在欧洲已成熟的天文学理论，来研究和修订中国的

旧历法，特别是在历法中改变了封建王朝的星象祸福观念（即所谓破除迷信也），从而开创后继有人延续至今的符合现代天文学的科学机构——钦天监（今称天文台）。徐公光启的确为中国科学界增了光、为中国天主教会增了光。

由于应用西洋历法，受到守旧者的反对，于是在清康熙三年（1664）发生第二次反对天主教的反科学性的史称为“历狱”的教案。因事故过长，这里就不详谈了。其结果是：诬告者杨光先原处斩刑，但因年老免死，发回原籍，在半途因病死亡。案中有李祖白等5名被诬的钦天监官员被冤斩，后均得照原品职赐恤。西士均得无罪释放。汤若望本人在案后病逝，康熙帝命大臣在墓前代皇帝宣读祭文。一场反科学的反教闹剧终告结束！也因历狱的平反使天主教义在康熙朝建立起受人敬仰而信奉的热潮！

我国大文豪鲁迅先生曾对造成历狱的原因有过关注。他在杂文《坟·看镜有感》中写道：“清顺治中，时宪历书上印有‘依西洋新法’五个字，痛哭流涕来劾洋人汤若望的偏是汉人杨光先。……说并‘宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。’然而终于使闰月都算错了，他大约以为好历法专属于西洋人，中夏人自己是学不得，也学不好的。”

鲁迅在文中说的是中国自然科学史上的第一次具体的东西文化的激烈冲突，他揶揄了清朝杨光先之流在改革历法上顽固抗拒科学的事例，也批判了国粹家们这种反对新事物、抗拒外来新文化的保守思想。

时代已进入21世纪，回顾漫长的人类历史，文化成就和文

明程度，是在与日俱增的。经济和科学交相地发展，促使社会生活日益富裕（殖民剥去除外），世界人口也正比地增加，当然，新增的、在成长的人会因内外因素的影响，对有神或无神自会有自己的选择。

宗教与科学在人类历史上的关系是错综复杂的，但大多数学者认为宗教先于科学萌发于人的大脑，也可说是与生俱来的。宗教是一种文化，又是体现文化的载体。人类文化、文明的总趋向是向着真、善、美、爱发展的，宗教在其中起着推动作用。

五、天主教的科学院

或许这是会使人吃惊的事，就是被一些人认为阻碍科学发展的教会特别是天主教会竟会在四个世纪之前就有科学院之设！但这并非奇事，早几年“参考消息”早有过报导。

梵蒂冈的天主教科学院初创于1603年（正是在火刑布鲁诺之后不久的三年），正式名称为“宗座科学院”。该院由70名（据说现在还未足额）不分国籍、不分信教或不信教的、在实验科学上最杰出的学者所组成，都是终身职。院士大部分是欧洲各国和美国各大学的教授，著名的华裔美籍物理学家、诺贝尔奖获得者杨振宁教授也受聘为该院院士。当代在宇宙论方面（从大爆炸到黑洞）最具声望的英国物理学家霍金也于1986年受聘为院士。宗座科学院的院士都是有独创的科学研究成就而取得院士资格的。新聘的院士，

在院士聘任委员会的推荐下，由教宗任命，组成一个单独的机构，以保障科学研究（不受教义、教理影响）的独立性。

该院每隔两年在罗马举行一次个体会议和为期一个星期的学术讨论会。教宗常利用这种会议的机会，向教廷枢机团成员们和科学院院士们发表某个有关科学问题的演说，并宣布授给某位年轻科学家以“庇护十二世优胜者奖章”。1979年冬，教皇若望·保罗二世也借科学院全体会议之机，把伽利略作为一名基督徒加以赞扬；又前据新华社罗马1992年10月31日电：“伽利略蒙冤360年后，今天终于获得梵蒂冈教皇的平反。梵蒂冈教皇约翰·保罗二世31日在梵蒂冈说，当年处置伽利略是一个‘善意的错误’。他对在场的教廷圣职部人员和30来名红衣主教说，‘永远不要再发生另一起伽利略事件。’……”（按当时我国中央电视台曾在新闻联播中放映其录像和全国大报均刊出此新闻）这是若望·保罗二世为进一步表明他在登极之初发表的一项声明，即他决心将对文化、科学和艺术问题给予极大的关注。据说他“出任教宗十余年来，已代表天主教会94次公开就历史上的许多‘事件’表示‘道歉’……这一切在梵二（大公会议）前都是无法想像的，但如此却向世界证明了教会坦荡的胸怀和勇气。”（见上海光启社《天主教研究资料汇编》1998年1月第45辑）

成立天主教科学院的目的是在尊重各种科学理

论，保证学术自由，并鼓励探索性研究。这或许是教廷在哥白尼、伽利略等案例上犯了“外行领导内行”错误后、有所省悟后的防止再犯的积极性措施吧！该院对科学持实事求是的态度，并把科学作为有助于宗教信仰的一个措施而乐于采纳应用科学和科学技术，其最突出的例子是梵蒂冈天文台。

历代教宗对天文学的研究重点是立足于历法的改革。现在每天大家（不管是有神的还是无神的）都要关注的年月日时的历法，就是由教宗格利高列十三世于 1583 年修订了在欧洲用了一千六百年的旧历的不精确性（因实际季节与历法季节有十天之差）而制定的，就成为世界各国通用的“公元”和“公历”。但它的“年”的精度还不能与天体运动的“回归年”相等，每四年积累起来有一天之差，因此每四年要在二月加一天称之为“闰日”。故历法研究是该院天文台重点科研之一。

天主教在 1583 年订立并经各国公认的计量世界时间的“公元”和“公历”，在新中国成立时，我国政府就公布采用它作为我国的纪年纪时的法规。它虽在使用上并不含有任何宗教性意义，但我们每个人身份证上的编号，却在不知不觉中，表明你是生于耶稣降生之后的那年那月那日。这样我们就同天主教的历法科学有了密切的接触！所以宗教与科学不是对立的、而是相辅相成的！

我国明崇祯朝所以要改历的原因，也同那时欧洲要改历的原因一样，就是那时“皇历”（历本）所表示的季节与实际季节每年积累的误差，愈来愈大，到了非改不可的地步！因此朝廷决定由徐光启会同西士于崇祯二年（1629年）开办西法历局对旧法进行修订。此西法历局一直延续到了清朝的钦天监和现在的天文台，由清顺治三年（1646）西士汤若望到清道光十七年（1837）最后一个西士毕学源因病告退，钦天监才由国人自理。在1912年“民国”成立之前，我国所用的是西士在清顺治年期所订的阴历，入民国后，国家公布改用阳历（即公历），至1949年新中国成立，政府公颁采用“公元”纪年和“公历”纪时，并按民俗参考阴历作为“农历”。农历和公历是可按公式互换的。

六、天主教传入对我国学术的影响

近一百年来的中国历史证明，发展科学，乃当代国家富强必备之条件，故我国定“科教兴国”为国策，全国上下均在为此作出努力！

中国在元宋以前，原是个科技大国，其四大发明在为全世界的科学发展起过很大影响，也是风骚独领的。汉初开辟的“丝绸”之路中的“丝（包括着由蠶-桑-成丝的植物学和生物学的系统性科学）”和“绸（包括纛-纺-织-染成绸的机工和化工的系统性技术工

艺)”是高度科学与技术相结合的产品，也是欧洲人人想得的华丽物饰。至于数学、天文的成果均较文艺复兴前的欧洲早发展三百到五百年。

可惜长达二百六七十年的明朝，不仅没有继承前人的事业，加以发扬光大，反而日益没落，至晚明除简单的四则算术外，已少人知数学为何物！因在明朝是严禁民间学习历算，否则要遭“杀”祸！

17世纪初，利玛窦等西士所传入的科技在理论上和实用上与当时在欧洲所用者已无相差，若国人当时能认识科技的重要性，潜心研究并推广，未尝不可早日像欧洲那样地兴发国力。虽徐光启、李之藻、康熙帝等人先后大力倡导，特别是康熙帝以万岁之尊，在宫内“蒙养斋”开讲西学，大力提倡科技以改进皇室、贵族的素质和社会风气，但全国因循守旧的观念很少改变，以致所学的科学仅受到少数人的重视，未能面向全社会。

事实上，在长达数千年封建统治体制之下，要改变旧观念，接受新思想，是有相当大的困难的。更何况有几千年根深蒂固的难以动摇的思想基础“儒学”。差幸晚明因政治腐败，人心思变，士大夫阶层深感的思想苦闷，西方学术的传入给他们中的有识之士带来了新的生机，因而受到徐光启、李之藻、杨廷筠、瞿太素（有人认为瞿在利玛窦未入京定居之前，即从利氏研习西学并有很高成就，堪称为中国近代科学家中

的第一人，但惜无科学著作行世，故其名不显）等人的欢迎，西学也在中国有了立足之地。所以从17世纪起，阻碍中国社会进步、科学发展的，不是宗教，更不是天主教！而是封建保守的儒学及其衍生学派。

· 中国是个长期处于封建性质的社会，除八股之外，其余均属雕虫小技，是“正人君子”不屑为的。特别是晚明的士大夫阶层喜谈心性，而清人又好经书，在他们头脑中，这些才是学问正宗，至若天文、历算、物理之学，均属末技，不为士大夫辈所重！再加“禁教”之后，西士不再入境（虽然从康熙后期至乾隆后期与教会仍暗中有所来往，招聘有专长的科技西士来华入宫服务），以致科技交流完全中断。原有一些基础的西学也渐次为人淡忘、失传。因自禁教后，谁也不敢再谈西学，在严禁中，人人不无自危之感！

由于礼仪之争引发的禁教，也使汉学无法外传。就是说中外文化交流至此完全停顿。有识之士皆认为这使中国落后于欧洲并败于鸦片战争之远因。

利玛窦福音与科技兼传的传教方式在神州大地取得完全的成功。这是他遵守基督对传教士的要求：“耶稣召集了那十二人，给他们德能、权力……他们就动身，遍历各个乡村，宣传喜讯，到处治病”（路9·6）（按喜讯指福音，治病指科技知识的应用）。所以利氏不仅是个全能传教士，而且又以华儒自居，终生未改此志。有人认为利氏利用科学作为传教的敲门砖，从表面上

看来，是有些难避之嫌，但这是一个全心全意为教会服务的崇高举措，诚如俗语所说那样“燕雀安知鸿鹄之志”！难怪历史学家柳诒徵氏在其所著《中国文化史》中表述为：“利玛窦等之来也，一以传西方之宗教，一以传西方之学术。……明其不徒恃传教为生也。”这的是中肯的看法。

在明末，徐（光启）、李（之藻）等教内先贤，有感于佛、道两教经千百年的传布，佛教到宋高宗方刻成《大藏经》；道教頼宋真宗的御旨，也编成《宝文统录》后又经整理成现称的《道藏》，而天主教在短短三十年不到的时间里，就有可供人系统地易读易学的有益于人的哲理和科技的读本 20 卷。为普及新思想和新知识，以改变士人好谈心性的旧风尚，因此徐、李等人就集力于 1627 年起在杭州辑刻天主教典籍性丛书《天学初函》，至 1630 年完成，内计理编（即哲理部分）十卷和器编（即科技部分）十卷。就此丛书卅年中多次在各地重刻的情况看来，是获得很大成功的。到了康熙卅九年（1700 年），即开教一百年（1601-1700 年）时，奉教人数由零扩至三十万，《天学初函》及其各散册的福传之功可谓大矣！

在中国学术史上，它是一部开中国思想革新的先河、辟中国学术前进途径的一部极有价值的丛书，至今读来，不论是理编还是器编，仍可闻到它的时代气息。但可惜的是，有清三百年间因“禁教”而后继乏人，未能写出二函、三函……

清乾隆三十五年（1770年）开始纂修的中国最大图书集成《四库全书》，因禁教问题及不符儒学观点等原因，就不收入全部《天学初函》而只录入其器编十卷和理编一卷（即《职方外纪》）。《四库》纂修官对《天学初函》的看法，可说到了深恶痛绝的地步。在它的《提要》中说：“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，悠缪姑不深言辨，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！岂可行于中国者哉？之藻等传其测算之术，原不失为节取，乃并其惑诬之说，刊而布之，以显与六经相齟齬，则颠之甚矣！今择其器编十种可资测算者，别著于录；其理编则录其职方外纪，以广异闻，其余概从屏斥，以示放绝；并存之藻总编之目，以著左袒异端之罪焉！”

但现代学者的看法则与《四库》的纂修官们完全不同。专治宗教史、元史、中西交通史、中国历史文献等领域有极高造诣、前辅仁大学校长陈垣（1880-1971，广东新会人）教授就其曾在“京师图书馆”费时十年读了《四库》中的三千多种、三万余册后，为《天学》中的《灵言蠡勺》（意大利神父毕方济著，1582-1649）重版而特为作序愤然云：“天学初函，在明季流传极广，翻版者数次，故守山阁诸家均见之。惟理编自遭四库屏绝以来，校刻家不敢过问。之藻之意本重在理编，使人知昭事之学之足贵，而四库及诸

家所录，乃舍其理而器是求，真所谓买椟还珠者哉！然吾人今之所以能知有是书者，实赖四库此一斥。四库明谓特存韦目，以著之藻左袒异端之罪也，今反以是唤起吾人之注意，岂纪昀等所及料哉？”

《四库提要》对《天学》理编各书，凡仅存目者，皆抨击甚力；其被著录各书，亦有微辞；用力愈深，愈见其对《天学》及所收各书之重视。

有一情况出乎纪昀等《四库》总纂官们意料之外的是，日本学者则认为：“日本除通过耶稣会的传教活动而直接获取西方科学知识之外，还通过从中国传入日本的汉译科学书，间接地受到西方学术的影响。由于日本自古以来长期受中国文化的熏陶，而且汉文又是当时日本学术界流行的国际性文字，所以这些汉译科学书就随其他汉学著作一起，在日本知识界流行开来。特别是在日本进入锁国（按在16世纪中至19世纪中）体制之后，这些汉译科学书尤其受到日本学者的重视。（见浙江人民出版社1996年版《中日文化交流史大系·科技卷》）”

鸦片战争后，西方以巨舰利炮打进国门，危如累卵，国人始知空言经术，不足以救国。以后虽有“洋务运动”之举，但受“中学为体、西学为用”的旧学观点的体制上的影响，以失败而告终！后人因此时念明末徐（光启）、李（之藻）提倡西学之功和先见之明。可惜在上世纪五十年代后已少人谈起徐、李作为我国

第一代科学家的开拓之功！历史学家张维华氏在其所著的《明清之际中西关系简史》（齐鲁书社，1987年）中自言曰：“由是知徐、李辈之提倡西学，乃具有超时代之目光，而国人之不知理会，实乃有所蔽也。晚近谈明、清之学术思想者，往往略此而不讲徐、李之功，无所表白，国家病原，无所探察，是予草此历史之际，所以不禁深致慨叹者也。”

近代思想家梁启超氏在谈论中国近代学术史时，对耶稣会的贡献有过很高的评价。他在所著的《中国近三百年学术史》中，认为利玛窦等人入中国之后，徐光启、李之藻等中国学者深受他们的影响，从而“对于各种学问有精深的研究……在这种情况下，学术空气，当然变换。后此清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且喜读经世致用之学，大概受徐、李诸人的影响不小”。

近代哲学家胡适（1891-1962）教授在谈到清朝考据学的来历，在其所著的《考证学方法的来历》（1934年）一文中也特别强调了他是受到利玛窦的影响的，因耶稣会传入中国的科学求实精神，有助于清朝一代考据学派的形成。

天主教传行中国的历史性资料、文献，保存于欧洲各大图书馆者，已达汗牛充栋的数量，但留存国内者则并不为多，又因“文革”浩劫，更觉焚余者之可贵。上世纪初，中外学者对于中国基督宗教史，开始

进行研究以及资料的整理，使之成为中国历史研究中的一个专题。特别是陈垣教授和方豪教授（神父，后晋“蒙席”称号）两位有份量的大量著作，奠定了其在中国天主教史研究方面的学术地位。

在上世纪五十年代以前，国内出版的有关基督宗教史实的书籍还是多的。只是此后直到七十年代末，才告难得一见。其所以如此的原因，中国社会科学院世界宗教研究所郭焯微研究员在其所著的《中国基督教研究》（刊于中国社会科学出版社的《1996 中国宗教研究年鉴》）有这样的说明：“从 1949 年至 1978 年中国大陆学术界对于西方来华基督（宗）教传教士基本持否定态度，批判传教士充当“殖民主义侵略先锋”、“文化侵略分子”。此时期相关研究著述也较少。只有朱谦之等少数学者仍从事此专题研究。1962 年朱氏将《中国思想对于欧洲文化之影响》暂定改名为《中国哲学对于欧洲的影响》，1966 年完成《中国景教》一书，但是这两本专著在 80、90 年代始得出版。……文化大革命期间，此专题更是被视为学术禁区，除了 1969 年中苏珍宝岛边境冲突之后，部分学者对于入华耶稣会士在尼布楚谈判中的作用有所研究（外），很少有人涉及此专题研究，当时出版的译著有王立人译《耶稣会士徐日升关于中俄尼布的谈判日记》（商务印书馆，1973）、陈霞飞译《张诚日记》（商务印书馆，1973）。”

由此可见，徐日升、张诚两位神父留下的当年工作日记可说是洋为中用、古为今用的一个特殊范例。

1949年以后的30年中，中国基督宗教研究的专题，在台湾、香港等地获得较大发展。自上世纪八十年代起，大陆和港台很多学者投入了基督宗教史这个专题研究，并取得很大成绩，大批论著、译著、专著时见问世。据不完全统计，在这段时间内发表的论文达千余篇，书籍有五十余部。这些著述都有试图重新评价基督宗教在华传播历史的趋势，对一些问题开始重新认识和思考，从辩证唯物主义和历史唯物主义的观点客观地对待基督宗教在华传教史的研究，并避免过去研究中所存在的一些不正确的观点，改变过去那种简单否定的态度，开始客观和公正地评论这些人物的历史作用。

七、推荐一篇对宗教学研究者的访问记

由一个基督徒著文来试析中外文化交流与宗教、科学的关系，总是无可避免地带宗教的倾向性。不问写得如何公正、透澈，总脱不了别人的另有看法。最好的办法就是由没有宗教信仰的学者，就其研究宗教的心得来谈他对宗教上一些大家都关心的问题看法。本此设想。我选了1988年9月8日《光明日报》刊出的该报记者刚建先生访问宗教学研究者、《宗教与世界》丛书主编、中国社会科学院世界宗教研究所研究员何沪光研究员的题为《宗教也在发展变化之中》的访问记（该文在1997年曾由河北天主教神哲学院张泽神父

著的《辩护真理》第三集转载，张氏加了个按：“……在现在情况下，能有这样客观严肃态度已属凤毛麟角，难能可贵了。以下照录原文，以供求真理者参考。”（一），文虽长了一些，但好文章读来是不会有入厌长的，因而全文转载，并向刚、何两位致谢。（问答的数码是本文作者附加的）

问一： 我们是无神论者。可是当我们环顾我们生活的这个世界，发现 50 亿人口中，宗教徒和有神论者至少佔有 35 亿时，不能不唤起我们对宗教现象加以研究的热情——至少不应再是一无所知。然而碰到的首要问题是，马克思已经说过宗教是“鸦片”，那么它当然是反动、保守、落后的了。事情会是这样简单吗？

答一：“鸦片”之说是个比喻。马克思的本意是说：宗教给人们带来幻想的幸福，使他们不去为现时的幸福而斗争，这就有助于维护现存的社会秩序。但由此不能引出反动、保守这样的结论。因为在历史唯物主义看来，当所维护的社会秩序适应于生产的发展——例如封建制度或资本主义制度处于上升阶段时，这种对现存制度的维护就有它的积极作用。《大英百科全书》里说宗教是“兴奋剂”。这是从另外的角度来讲的，是指宗教也能激发人民去斗争，去破坏现存秩序。比如中外历史上多次在宗教旗号下的人民起义。但也同样不能由此引出结论说宗教总是革命的或进步的。因为它破坏的制度也许是适应生产力发展的。总之，宗教的社会作用依历史条件的变化，不能简单定性，更

不能以政治上的“革命”或“反动”去判定其好坏。

问二：然而宗教至少是与理性、与科学相对立的。如我们历史教科书所述：文艺复兴时期的人文主义者提倡理性，反对宗教，提倡人性，反对神性……

答二：这是一种绝对化的说法。实际上，即便在中世纪基督教神学里，也有一股强大的理性主义思潮。中世纪神学的最大代表托马斯·阿奎那的思想就是以理性为出发点和基础。谈到科学，中世纪西方最重要的科学家，如哥白尼、伽利略、开普勒、布鲁诺，无一不是修道士或僧侣。如果宗教像我们所理解的那样同科学绝对冲突，那么科学绝不会在修道院里发展。此外，文艺复兴时期的伟大艺术家如拉斐尔、米开朗基罗等，都是得到教会庇护和支持的。而且好些教皇本人就是人文主义者。实际上这一时期的人文主义者大部是虔诚的基督徒，他们认为自己的活动与基督教精神一致，并从中得到鼓舞。他们批评教会时，乃因为“恨铁不成钢”。可以说，人文主义运动也是教会内部对于基督教，对于神性与人性关系的新理解。

问三：那么盛行一时的“宗教裁判所”呢？布鲁诺被熊熊大火烧死在广场上这惊心动魄的一幕，使我们对教会的黑暗和愚昧憎恶到了极点。

答三：这种惩治异端的办法的确是不可理喻的。这只是宗教历史上一个短暂的阶段。宗教同任何社会现象一样，也在发展变化之中。比如现在教廷对异端

的最高惩处无非是开除教籍。我们不能根据一段短暂的历史来评价一种持久的现象。可以说，在长期封闭的环境下，我们大多数人对西方宗教的认识停留在比较原始的阶段。这就好比我们对一位为邻的成年人（我们在“地球村”里的这位文化邻居）的了解，只限于他小时候的一张有些走样画像一样。

问四：然而宗教的本质不就在于信仰那个冥冥之中的神吗？神学不就是要谈论神吗？

答四：不错，但是现代神学认为，对神的态度与对人的态度是一个硬币的两面，谈神的问题就是谈人的问题。对于永恒、绝对、无限（上帝）的意识，从另一方面看就是对于短暂、相对、有限（即人生）的意识，这就好比一个人认识到低，也就意味着了高一样。所以著名的哲学家蒂里希（P. Tillich）说上帝的问题，就包含在人的问题之中。

问五：这些说法的确很新鲜。不过它们听起来相当哲理化，一般教徒恐怕会发生理解上的困难。

答五：一般教徒应该知道圣经的话：“上帝就是爱”。圣经里的“爱”字，原文是 *agape*（博爱或圣爱），不是 *eros*（欲爱或性爱）。后一种爱是为爱的对象有某些美点而产生的，它倾向于占有爱的对象。前一种爱则是为爱的对象的存在而产生的，它倾向于自我献身。按照这种神学的解释，很多古老的教义都有了全新的意义。例如所谓“人是按上帝形象造成的”，不是

说神人同形同性，而是说人可以爱，可以创造，即参与存在的工作；所谓“天堂”，是爱达到完全或极致的境界；所谓“地狱”则是爱的彻底丧失；而所谓“炼狱”或“涤罪所”乃是两者之间的中间状态，是我们能看见的人的常态，是从爱向爱的极致前进的旅程。按照这样的说法，人类的未来，决定于人仍是否选择爱和创造。

问六： 这种理论，看来相当高尚，但是当我们在现实生活中看到很多宗教旗号下迷信乃至丑恶、野蛮时，我们不由得发出“愚昧”的感叹。这些现象如何解释？

答六： 牛顿理解的宗教与一位乡下老太太理解的宗教是不同的。各民族、各地区、各历史阶段的宗教之间，精英宗教与大众宗教之间，差距是很大的。在同一文化形态的高低层次之间的差距，往往比并立的甚至对立的文化形态之间的距离还大得多（比如基督徒汤因比与佛教徒池田大作就能进行融洽高深地对话）。在宗教信仰徒中，相当多的人不知道基本教义，不懂得对教义的纯正解释，宗教素质很低。比如生了病便到庙宇求神，这种作法接近西方神学家所说的巫术活动。现代神学认为所谓祈祷不是为了满足自己的要求，而是为了现在所享有的表示感谢。另一种现象是借宗教外衣进行违法活动，这样的罪恶不能算在宗教的帐上。因为他不披上宗教外衣也会在其它名义下去干坏事。

问七： 你对宗教的前途怎么看？

答七： 马克思主义认为，宗教的消亡有待于社会根源（不合理的人际关系）和认识根源（认识的有限性）的消亡。我们很难预见这些根源的完全消失，因而宗教的消亡至少在可见的将来是不可能的。于是事情就十分显然，与其向宗教宣战不如对宗教现象加以研究和引导，促进低级宗教向高级宗教的进化，这将有助于消除宗教的落后现象。

（2001年7月初稿、2003年3月增订）

曾国藩在查办1870年“天津教案” 前后对天主教的不同认识

董太和

- 一、曾国藩其人
- 二、明末天主教的再传入和清中叶的“百年禁教”
- 三、两种文化碰撞的结果——“教案”
- 四、曾国藩当年反“洋教”的强烈心态
- 五、“天津教案”的始末
- 六、津案后曾国藩对天主教的再认识
- 七、结束语

一、曾国藩其人

读过中国近代史的人对所记载的“曾国藩”的一生行实是有所认识的。

曾国藩(1811~1872)，湖南湘乡人，出身于封建世家大族，道光十八年(1838)戊戌进士。咸丰二年末(1853年初)，以吏部侍郎身份奉派在湖南办团练(一种地方武装)和建立湘军，用以镇压“太平天国”，从而人称之为“刽子手”。1860年曾国藩任两江总督，并节制浙、苏、皖、赣四省军务，他率领湘军并伙同英、法雇佣军于同治三年(1864)攻陷“太平天国”的天京(今南京)，被清廷倚为中兴重臣，加太子太保衔，封一等侯爵，权重一时。但因他“善于”处理地方事件，同时又受皇族宗室的顾忌，只能任为封疆大吏，终其一生未得入阁拜相！

曾国藩又与李鸿章、左宗棠等对世界形势具有较新观点的大臣们从事洋务运动，于咸丰十一年(1861)攻下“太平天国”天京的外围安庆后，就接受中国第一个留学生容闳的建议，首创国内第一家军火工业“安庆内军械所”于安庆，他又于同治四年(1865)将由美国购运到沪的百余台新机器，投入创办伊始的上海“江南制造总局”，于此可见其办理“洋务”的远大目光。同咸丰十年(1870)在直隶总督任内，奉旨查办“天津教案”，他因“残民

媚洋,受到舆论谴责”。(2) 改调两江总督任,不久病逝(1872),谥号“文正”著有《曾文正公全集》。

曾国藩是中国近代政治、思想界的重要人物,他较早地认识到学习西方科学技术对古老中国和“保卫清室”的重要性,是早期洋务派主要领袖之一;但他一生却又一心不二地崇尚儒学为立国之本的传统文化观念,立志欲以封建的程朱理学“挽救”世道人心,为此他特别反对和痛诋“洋教”,而成为湖南乃至全国的反洋教的中坚人物。他一方面痛诋“洋教”,一方面却崇尚“洋务”,充分体现了当时大官僚们所倡导的“中学为体,西学为用”的绝不触动皇室的“改良主义”思想!但他在晚年奉旨“查办”天津教案时,受到现实的影响、启发、认识和教训,对洋教(主要是天主教)有了不同于前的观点,且不顾个人的荣辱得失,出而为天主教正诬。

二、清末天主教的再传入和清中叶的“百年禁教”

在晚清因鸦片战争失利、被迫签订不平等的《南京条约》后发生的一系列全国性的“反洋教”运动或活动的言论和行动,形式上虽说是因地方性的个别“教案”所引起的,但实质上则是两种不同文化、不同社会势力在长期磨擦后的总爆发。其中最大受害者当是当地老百姓和已逾千年历史的中国天主教。

天主教在一千三百多年前的公元635年就已由西亚叙利亚、波斯传入中国(佛教于东汉明帝永平十年即公元67年由东业的印度传入中国,比天主教早了五百多年),它在唐朝称为“景教”,在元朝称为“也里可温教”。到了晚明(1601)再次由意大利神父利玛窦在北京开教,称为天主教。从此自唐·贞观九年(635)以来中断两次的基督福音,又得遍传于神州大地,至今已连绵四百年矣!

天主教的教义,不仅受到唐、元、明、清诸朝一些皇帝的重视和接纳,而且在明末传入之初,为符合中国国情,提出“补儒”学说,因而受到士大夫阶级的赞许,几位至今仍受人怀念的著名高官、学者如徐光启、李之藻、杨廷筠等人的诚心信奉,并以身作则,从此奠定了天主教在中国植根的基

础，同时西上也本所学在传教之外，历史性地开创了连綿至今的“西学东渐、中学西传”的中外科学、文化交流的桥梁作用。

我国近代维新派思想家梁启超(1873~1929)在其所著的《中国近三百年学术史》一书中，就对利玛窦与徐光启一派的学术工作，推崇备至。该书名为“近三百年”就是起自晚明最后二十多年即利氏入北京之时。梁氏在书中指出清代学术的发展大致经历了一个否定之否定的曲折过程，因此他主张把西方思想引入中国和沟通中西文化，并期望在清代学术的基础上开出一个更切实更伟大的时代。^③于此可见中国天主教在明清之际的学术活动中受学术界重视的概况。

利玛窦神父入北京之初，本中国“入境尊俗”却又不损教义的原则，定下信众可以“祀孔祭祖”的传教方针，得到很大成功。但他逝世后，教会内部对此传教方针，出现了无法调和的对立，史称“礼仪之争”。案历多年，最后教廷下“绝罚令”（按教廷在中国信众长期抗争下，到1939年才废除此令），康熙帝为了维护国家的尊严和主权，不得不下谕“禁传”。这是在中国的首次“侵略主权”与“反侵略主权”的“国际性争端”！从而肇“百年禁教”之端，一切中西学术交流，基本停顿。

“百年禁教”从康熙五十六年(1717)下谕算起，历雍正、乾隆、嘉庆、道光诸朝，至道光二十四年(1844)因不平等的《南京条约》解除禁教令止，计127年；如果以准许自由传教的咸丰八年(1858)为止，则达141年！这141年是中国天主教史上最悲惨的年代，西士除留宫服务者外，余皆押解澳门；信众则不准参加科举、不得编入家谱、没有社会地位、随时有被告发拘捕之祸；为照看教友私自进入内地的西士一经发现，立即处刑！“禁教”虽时紧时弛，但这是鸦片战争、《南京条约》之前中国天主教会的总的情况。全国教务是由仅有的几位中国神父在一代又一代、代代相传地暗中支撑着，到了19世纪初全国信众人数减少到20万！但天主教不会像在唐、元两代时那样再次消亡，因它已植根于神州大地！

三、两种文化碰撞的结果——“教案”

当17世纪初天主教入华时,欧洲已由“宗教裁判所”的“黑暗时代”进入以“人文主义”为主导的“文艺复兴时代”文化,而此时的中国却依旧保持着几千年来少变的“封建主义”文化,更由于思想体系的不同,很难接纳外来文化,唐时的“武宗灭佛”(还祸及景教),就是其例,除非外来文化有向“本地化”的转变!

“百年禁教”是因“礼仪之争”而起,如果没有它,也会有另一种形式的禁教。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》时,孰定天主教丛书《天学初函》的《理编》为禁书而只录用其中的《器编》,并在其《总目》中写出了统治阶级对天主教的如下看法(虽然西士一直在宫中受重用):

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,且可行于中国哉?

这个“总目”就成了后世反天主教者最有力的论点!这个论点实质上是承袭明末沈潜发动“南京教案”和清初杨光先发动“历狱教案”时用来打击天主教的论点,但天主教依然挺立至今!

在百多年的禁教期内,由于五朝皇帝,对天主教各有其不同的观点和要求,因此在“禁”的实施上,就有不同的力度。比如康熙帝和道光帝就从未下过杀害西士和教徒的谕令,雍正帝和嘉庆帝反教最为严厉(按:雍正帝的即位曾受其信奉天主教的皇族中人的影响,故特仇天主教),乾隆帝反教则是时松时紧,举棋不定。这与他们对天主教和西学以及当时形势的认识不同有关。

“教案”是一有其特定涵义的名词,指天主教(和基督新教)因传教而发生的恶性案件,教案的发生在不同时期有不同的原因,一般以《南京条约》前后作为分界。

由明末“南京教案”(1616)开教案之始,包括百年禁教时期的一系列教案,可称“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、碰撞和冲突,中国统治阶级认为,天主教的教义会冲击中国固有的伦理道德,对于统治秩序会产生破坏作用。于是统治阶级就运用统治权力进行打击、镇压、直至消灭,教会完全处于被镇压的地位,差幸对社会没有任何波动,而教会仍能在劣势中生存下来!

《南京条约》之后的教案,我们可称之为“后期教案”,它的特征如《辞海》(1979版)之所言,为说明问题,特将该词条全文引录于下:

帝国主义利用宗教侵略中国,引起人民反抗而酿成的案件。鸦片战争后,美、英、法、德等国利用不平等条约,加紧派遣天主教、基督教(新教)传教士深入中国各地,进行侵略活动。传教士经常强占土地,包揽诉讼,欺压人民,激起人民的公愤和反抗,发生了捣毁教堂或冲击传教士事件,即所谓教案(如……教案)。帝国主义国家常利用教案的发生,甚至利用教徒与非教徒的民事纠纷,扩大事态,制造借口,向清政府施加军事或政治压力,提出种种无理要求,以扩大对中国的侵略。清政府对教案的处理总是道歉赔款,满足要求,屈膝投降,对人民列屠杀无辜,勒索罚款,残酷镇压。教案之初,多表现为各地人民分散的反帝斗争,有些地方也有士大夫参加。随着帝国主义和清政府的加重压力,士大夫阶级迅速退出,但人民的斗争的规模则愈来愈大,在有些地方,还发生了由会党领导的武装起义(如……)。到1900年更激起了全国范围的义和团运动。

上述引文的用字,较之于其他介绍“教案”的书刊来看,可称中肯得多了。但我更欣赏的倒是在那时一位士绅所说:“闹教纷纷而起,莠民倡之,愚民和之,会匪从而乘之,……。”^④这个“闹”字用得非常传神!

严格言之,“早期教案”是“后期教案”的基础,因为封建主义文化根本没有被触动过,却又添上了“扶清灭洋”大鼓人心的口号,当然引起整个社

会的被动。

近时有几位对天主教不抱偏见的学者在其著作中对“教案”有客观的分析，如：刘小枫博士的《道与言——华夏文化与基督文化相遇》（三联书店，1995），顾卫民教授的《基督教与近代中国社会》（上海人民出版社，1996），还有由郭燕薇研究员撰写部分内容的《中国天主教基础知识》（宗教文化出版社，1999）等，都值得一读。

任何大小教案，受害者总是中国人民，特别是中国天主教会。

四、曾国藩当年反“洋教”的强烈心态

早在19世纪30-40年代，鸦片战争的前夕，士大夫中有些著作就出现了有关反洋教的内容。如从理论上推讨天主教义的得失，那也不失为学术质难。可惜字行之间对天主教充斥着种种荒谬不经的臆测和传闻。例如士大夫中颇负“知外”盛誉的魏源（1794~1857）在其刻于道光二十一年（1841）的《海国图志》中的天主教部分就是如此写的，时人评之曰“他对于天主教的曲解和隔膜，曾经深深影响了后来的一代人。”^⑤我读王瑞明先生选编的《反洋教书文揭贴选》（齐鲁书社，1984）中那些不堪入目的字句多是钞自《海国图志》并再加工的。

湖南是晚清反洋教最突出的一个省份，其原因是多方面的，但对湖南起重要影响的有三：排外的乡土观念、盲目的国粹主义和阻止打着“天父天兄”旗号的洪秀全军进入湖南。当然反洋教的活动，更普遍的是出于人们固有的宗教信仰和神道观念。在此情况下湖南士绅于同治元年（1862）三月议成“公檄”呈请湘省当局将天主教驱出湖南，并向全省发布此公檄。此举可说是紧接贵州（1861）之后全国反洋教的第二例。

该“公檄”列有捕风捉影的天主教“恶行”十款。^⑥曾国藩在办“天津教案”时有针对性地对所谓“恶行”作了自我纠正。

曾国藩的《讨粤匪檄》^⑦可说是他整个反洋教的代表作（全文过长，不录），它开头就说：“粤匪窃外夷之绪，崇天主之教，……。”事实上，天主教与洪秀全的“拜上帝会”从未有过任何接触，而且它也与天主教的

教义相背。曾国藩无中生有说“崇天主之教”，真是胡说一通用来愚弄无知者。看起来，曾国藩把造清朝“反”的洪秀全同天主教捆在一起，是有其政治目的的，就是要把“反”嫁祸于天主教。曾国藩只是到了安庆在既镇压太平天国又从事洋务运动时，才知天主教与洪杨的上帝会是毫无关联的；但他对于外洋宗教，仍无何好感，自诩者义理观点立论，认为天主教纯系异端，绝无法与中国的周孔之道相比。^⑧

曾国藩除自己写作较“高尚”的文告以“愤激痛切的口吻，劝告各省士绅不可漠视当前天主教横行中国的事实”外，还指使其“幕府中人”编有《辟邪纪实》一书，其目的在于促使人们起而反抗洪杨，各篇中也皆有痛诋天主教的话。^⑨

在杨度先生(1874~1931,湖南人,1929加入中国共产党)所作的长歌《湖南少年歌》中对曾国藩的强烈反洋教态度有如下的词句：

湖南排外性最强，曾侯以此相号召；

尽募民间侠少年，誓翦妖民驱西教；^⑩

19世纪的后半叶，民教之间的教案迭出，而反洋教的舆论攻势，也愈来愈烈，内容也愈来愈离奇，也愈来愈不堪入目、荒谬绝伦，正因如此，恕我不引用任一。但历史学家陈恭禄氏对那些“大作”评之曰：

……今自我观之，无异于痴人说梦，徒供人一笑而已。我人明了教会之性质，教士之工作，取眼炼银之说，不合于科学，事实且不可能，故不之信。时人知识幼稚，信以为真，无怪其仇视教士，而欲焚毁教堂。⁽¹¹⁾

当代文学家李国文先生在其近著散文《晚香玉》（见1999年7月20日《杭州日报》第7版）一文中，在对比清初的容洋和清末的恐洋心态之后，就

所见的一份反洋教的“揭帖”(按相当于现代的“大字报”、“传单”)后,深有感触地写下了富有启发性的感想。兹尽长转录以解今人中或许还留有如“揭帖”所云的疑惑:

.....

我见过一份光绪十三年十二月七日兖州士民的一份“揭帖”。对于当时在中国的传教士的愤慨,自是可以理解。不过,说到“其传教者谓之教士,愚民被其利诱入教时,引入暗室,不论男女,脱其衣裳,亲为洗濯。继令服药一丸,即昏迷不知人事,任其淫污。男则取其肾子,女则割其子肠,特有毒力,不至当时殒命。以后按礼拜日招至教堂,男女混杂,白日宣淫。教士即至教民家中住宿,愈行奸污。又有巫术能配蒙汗药,迷拐童男童女,剖心挖眼,以为配药点银之用”,就让人觉得十分荒谬了。其实外来宗教传入中国,非自此始。佛教是西汉末年(按《辞海》载是东汉永平十年),就传入中国;基督教最早的一支,也就是景教,在唐代也进入中国,大唐景教碑就是一证。但反对外教的宣传品,少见有像清末这样夸张笔墨者,实际反映了一种对外来事物的恐惧心理。

如果说写“揭帖”的人们,这种愚昧无知言行和那整个时代的无知相联系,而可以谅解的话,那么事隔若干年后,世界已经发展进步至如此程度,有人还在哪儿对外来事物如临大敌,戒备森严地层层设防,就不免可笑了。

历史证明,凡与世隔绝的年代,都不是国运昌盛的时期。并非很久以前的事情,曾经这样实验过的,哪些造反派把一切洋玩艺视作四出荡涤干净的时候,也是一切都凭票凭证购买,每年每人只能配给一把花生米的“革命”岁月。

以史作鉴,康熙爷引进的晚香玉,实在是很有启发的了。

五、“天津教案”的始末

“天津教案”发生于清·同治九年(1870)是晚清重大教案之一,也可说是1900年“义和团”运动的先奏。《辞海》(1979版)、《中国教案史》及上文介绍的三书均对“天津教案”的始末有所记载和评论。但最起先、最直接、扼要而未掺入或少掺入编写者的“看法”的,或许应推下引的一段记载:

……初,天津有奸民张拴、郭拐以妖术迷拐人口,知府张光藻、知县刘杰拿获正法。旋据桃花口民团缉获迷拐李所之、武兰珍讼县供称,受迷药于教民王三。于是阖闾喧传天主教堂遣人迷拐幼孩,挖眼剖心以为药料。又云义冢内尸骸暴露,皆教堂所存,人情汹汹。三口通商大臣崇厚率天津道周家勳等会法国领事官丰大业,带兰珍赴堂质讯。兰珍语言支离,多与原供不符,案弗能决,崇厚遂回署。适士民观者麇集,偶与教堂人又违言,抛砖相击。丰大业径至崇厚署内咆哮忿骂,崇厚抚慰之。不从,以洋枪击崇厚,不中。路遇杰,复以枪击之,误伤其仆。居民见者皆忿怒,遂击毙丰大业,鸭翎集众,焚毁教堂、洋房数处,教民及洋人死者数十人。崇厚上疏自劾,并请飭地方大吏来津查办。(2)

丰大业不顾外交官身份,侮辱中国,不听抚慰,逞强行凶,是可忍、孰不可忍,引起公愤,他是死有余辜的。一场天津教案是由丰大业挑起的,其巨大的损失,理应由法国赔偿,但在弱国无外交的国势下,我们忍声吞气地屈服了!直到20世纪的40年代末建立了新中国才得扬眉吐气!

由于崇厚的疏请地方大吏到津查办。于是清廷同治帝就谕令尚在病假中的直隶总督曾国藩赴津处理。起程时他明知案情棘手、前途难卜,特写下二千多字的遗嘱给其二子,内略云:“

外国性情凶悍,津民习气浮嚣,俱难和协,将来构怨兴兵,恐致激成大变。余自咸丰三年募勇以来,即自誓效命疆场,今年老病躯危难

之际，断不肯吝于一死，以自负其初心。恐避重及难，而尔等诸事无所禀承。兹略示一二，以备不虞。……。(3)

津案发生于6月21日(阴历五月二十三日)上午，短短三个多小时的杀人、放火和枪杀，使积累了半个世纪的种族嫌恶、十年来的民族怨恨，长期滋涨的反基督教情绪，再加上固有的宗教偏见、神道迷信、洋人逞强、谣言起哄，等等，对洋教、洋人来个总暴发。整个过程有2座法国教堂被焚，4座英、美教堂遭破坏。10名修女、2名神父，法国的丰大业及其秘书西门，另外4名法国男女和3名俄国男女，以及30·40名中国信徒被杀，其中修女的死状最惨！(4)

津案于同年九月议结：2名地方官革职；20名人犯死刑，2名充军流放；赔款49万余两；派崇厚去法国道歉！(5)

曾国藩由保定起程前就致信崇厚，认为：“欲推求激变之由，自须根究武兰珍是否实系王三所使，王三是否系教堂所养，挖眼剖心之说是否凭空谣传。”本此处理原则，他于7月8日(？，阴历六月初十日)抵津后，当即会同有关人员亲到天主堂及仁慈堂等处查勘，并提审有关案犯，获得三点结果：(一)武氏供词时供时翻，原籍在天津，与所供晋宁不符，且无教堂指使确据；(二)教堂有男女(婴孩)一百五十余名，由各自家庭送来养育，非迷拐而来；(三)亲自询问拦阻递禀的数百民众，所谓教堂挖眼剖心之说，并无一人亲眼所见。这就是曾国藩处理津案的依据，也就是说原控3项案由都不确实。为此，曾国藩还指出“此等谣传，不特天津有之，即昔年之湖南、江西，近年之扬州、天门及本省之大名皆有檄文揭贴”。(6)

津案发生后，朝野有两种不同的处理意见：攘夷派主战(想利用“此一良机，藉怒法国”)和洋务派谋和。曾国藩虽是洋务派，但他鉴于“太平军和捻乱甫经平定，而陕甘新疆征回的军事，则尚在进行，中国刚刚获得一个休养生息的机会，自不能因此与法国失和。”(再加欲言而不能言的自身军力及武器方面的问题)(7) 在洋务派大臣的支持和朝廷的授命之下，他决心不顾个人荣辱得失，一身负天下士人人的谤议(在讨价还价条件下)实使和平解决津

案的方略，从而完成如上所述的“议结”。

津案的“议结”无疑是辱国丧权的！

六、津案后曾国藩对天主教的再认识

曾国藩在办理天津教案时因作出如此的“议结”，而受到主战者们和津市民众的激烈攻讦，在他逗留天津期间，责问之书日数至，认其媚外卖国“卖国贼”之徽号竟加于国藩，京、津湖南会馆中的匾额，也悉被击毁。“湖南人尤为震怒不满，甚至公议开除他本乡籍贯”。与其交谊至深的大臣倭仁也上奏攻辟其不合祖制的“议结”之事。(77)

在“议结”即将定议之时，朝廷因两江总督出缺，调曾复任两江总督，津案由李鸿章按曾的方略接办。曾国藩在两江任上的最后不到两年的弥留岁月，是在鲁议、抑郁和加重病情中捱过的。

激烈反洋教者和卫道者最不能接受和容忍的还是曾国藩的那通议结天津教案奏章中的为天主教正诬和禁止揭贴二事：

盖杀孩坏尸、采生配药、野番凶恶之族，尚不肯为，英、法各国，乃著名大邦，岂肯为此残忍之行，以理决之，必无是事。天主堂本系劝人为善，圣祖仁皇帝时久经允行，倘残害民生若是之惨，岂能容于康熙之世。即仁慈堂之设，其初意亦与育婴养济院略同，专以收恤穷民为主，每年所费银两甚巨。彼以仁慈为名，而反受残酷之谤，宜洋人之忿忿不平也。

……

惟仰慈皇上明降谕旨，通飭各省，俾知从前檄文揭贴所称教民挖眼剖心、戕害民生之说，尽属虚诬。布告天下，咸使闻之，一以雪洋人之冤，一以解士民之惑。(78)

津案中，曾国藩对他的幕友说了与在湘时（见⑨）大不相同如下的话：

泰西立国千数百年，即奉天主耶稣之教，其技巧及所用照相诸药水，相传已久，若果采生配药，其时未通中国，必从本国及海外各国挖眼剖心，始得有之。西人心思极灵，其爱父母子女，亦与我同，岂能听其所为，至于今日尚皆信奉其教之理。⑩

作者试译之曰：至哉此言！

七、结 束 语

从上面曾国藩因津案公开发表的一奏及一语的内容来看，我们可以认为他对天主教已有了完全不同于前的认识和看法：一是他了解了中国天主教早已为康熙帝所接纳；二是他肯定了天主教的社会服务意义；三是他认识到过去揭贴诬言的有害性要求禁止传播；四是他要在适当时机修改条约中的传教条款（津案后曾国藩曾面奏“明年法国换约，须将传教一节加意整饬。”）；和五是他在从事洋务活动中认识了天主教的实质和它在“泰西”诸国的传播情况。

天津教案无论就其起因（法国领事的逞凶）和结果来讲，终究是一好国丧权之事。但通过办理天津教案使曾国藩认识到若长期以恶言诬语来仇教、排外，不仅无补于事头，反而有害于大局，因而奏请禁止揭贴流传。曾国藩并在其一帆风顺的一生中的位极人望、身居高官的60岁时，不顾个人的荣辱得失，宁忍受天下的流言蜚议，而且是一个崇尚孔、孟的人，出而为天主教正诬，并作出正面评价，这在当时社会各阶层普遍的反“洋教”环境下，非有人智人勇，是难出此义举的！

在“早期教案”中仅有的两件大案：沈葆德发动的“南京教案”起初就被高官教徒徐光启为护教而写的《辟学章疏》所驳；杨光先发动的“历狱教案”则由康熙帝亲自主持科学实验而告失败！

从鸦片战争后到清末的70年间,对数以百计的教案,其能公开为天主教说句公道话的,亦唯曾国藩一人而已,因作此文,以表其对天主教的再认识的过程。

参考文献

- ① 单 强:《步履蹒跚——洋务运动》,江苏人民出版社,1998,第39页
- ② 《辞海》,上海辞书出版社,1979(1980),第301页
- ③ 《中国读书大辞典》,南京大学出版社,1993,第1270页
- ④ 王明伦:《反洋教书文揭帖选》,齐鲁书社,1984,第427页
- ⑤ 顾卫民:《基督教与中国近代社会》,上海人民出版社,1996,第204页
- ⑥ 刘小枫:《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》,三联书店,1995,第207页
- ⑦ 同⑥,第158页
- ⑧ 同⑥,第195页
- ⑨ 同⑥,第159页
- ⑩ 梁启超:《饮冰室诗话》,人民文学出版社,1963,第67页
- ⑪ 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海书店,1990,第276页
- ⑫ 翁·王安定:《曾国藩传》(原名《曾国藩事略》),重庆出版社,1993,第108页
- ⑬ 同⑫,第109页
- ⑭ 同⑤,第198页
- ⑮ 同⑤,第200页
- ⑯ 同⑤,第199页
- ⑰ 同⑤,第209页,及同⑥,第182页
- ⑱ 同⑤,第200页
- ⑲ 同⑥,第195页

“宗教是麻醉人民的鸦片”涵义的澄清

八八叟董太和（杭州）

※ ※ ※

让宗教还它个宗教的本来面目——周恩来

（见1999年《中国宗教》冬季号刊文）

一、宗教是“鸦片”吗？

自建国起至上世纪八十年代初，“宗教”一词或其事在我国的社会活动或学术活动中是一个意识形态上的禁区，人们不敢触及或谈及这个东西，唯恐戴上“落后”或其他令人难受的帽子！而在写著涉及宗教的文章上，不论有无必要，总要带上一句“宗教是麻醉人民的鸦片”或类似的词句，也不问此语的出处与背景。

“宗教是麻醉人民的鸦片”一词，源于马列经典著作（按：马克思的原句为“……宗教是人民的鸦片”，后经列宁添加“麻醉”改成现句的情况详后）。一篇文章用了此句，不论是误用或错引，谁也不敢提出异议，宗教界蒙羞地承受了一些时贤们把“宗教”对社会、文化和人民的作用简单地定位于等同鸦片的作用（如果伸延其意义到“禁毒”

的境地，那真是不堪设想！），几十年来，虽有莫大的意见，但作为意识形态上的弱者的宗教界，在如此金科玉律面前，是无能为力的！我粗略地翻阅了近十年的《中国天主教》和《天主教研究资料汇编》两种双月刊，未见有关于这一专题的讨论文章。不是没有可讨论之处，而是大家感到“学识浅薄”，难对用经典著作的文章有所异议。

这句马克思的经典名句，原是在 19 世纪末引用当时在欧洲最具镇痛作用，解除病者痛楚的鸦片的医疗功能来形容欧洲大众宗教——基督宗教的社会功能。但移用到上世纪 50 年代的中国，来形容其宗教的社会功能时，则就大大在 19 世纪末用在欧洲的原意了！因为中国既受过“鸦片战争”之祸，又痛恨鸦片之毒的！

在 20 世纪 20 年代初，即 1922～1924 年之间，华北高等教育界的学者们发起过一场声势浩大、波及全国高等学校的“非基督教运动”，但就整个运动中所发表的宣言和文章看来，这个运动主要是在于教育权的收回，并未出现和应用过“宗教是麻醉人民的鸦片”这句话。所以这句话估计是在建国后出版的马列全集中受人注意到，之后，这句话及相关的字句就受到一些人用来定性宗教作用的词组。

文化艺术出版社 1997 年出版的《世界七大宗教论人生》的编著者刘夕洵氏在其“前言”中开宗明义地就说：

“宗教是麻醉人民的鸦片”这句话可以说是众所周知的。在很长一段时间里，我们简单地从政治角度，尤其从阶级斗争角度出发，将宗教定性为统治者麻醉

人民的斗争意志，……同时从哲学上将宗教纳入唯心主义的范畴，是与唯物主义、无神论思想绝对不可调和的对立面。因此，对宗教采取了一概否定的态度。

但是迄今为止，我们还没有发现一个没有宗教的国家和民族。在我国历史上，既有道教、儒教这样土生土长的宗教，又有……等外来宗教。……它们均作为中国传统文化的重要组成部分，深刻地影响着每一个中国人的思想和行为。如果不了解宗教，要想了解一个国家和民族的思维方式、文化心理结构和行为方式是不可能的。

宗教是一种文化现象（似乎最早是由佛学家赵朴初先生提出这一卓见的），这个观点已被越来越多的人所接受。过去有些人曾把宗教当作完全消极的东西，甚至要以“灭此朝食”的主观愿望来消灭之。同时长期来又把宗教放在有神论与无神论、唯心主义与唯物主义和马克思主义世界观同宗教世界观三个层面的对立面状态下来研析宗教，除宗教学研究外，得出的当然是负面效应。而到了“文革”时，进一步导致了宗教问题的极左政策。

其所以有此情况的原由，诚如中共中央党校龚学增教授 2002 年 10 月间在杭州「浙江省宗教界读书班」作报告中提到的那样（按读书班所发的打印稿部分摘录，并向龚教授致谢）：

而 1957 年以后，由于各种复杂的原因，中国共产党思想政治路线的“左”的错误逐渐滋长，60 年代

更进一步地发展起来，这也必然影响到宗教与社会主义社会的关系。特别是 1966—1976 年的“文化大革命”，国家全局上的“左”的错误达到了顶峰，以往中国共产党关于宗教问题的马克思主义观点和正确的宗教工作方针和政策被抛弃，正常的宗教活动被禁止，宗教界人士遭到打击迫害。宗教与社会主义社会基本适应的情况被人为地破坏，宗教人士和信教群众被推到了社会主义社会的对立面。

龚教授接着说：

反思这段历史，究其原因，正像中国共产党没有搞清楚社会主义社会的规律一样，也没有搞清楚社会主义社会宗教问题的规律。具体说，对宗教的认识理论上犯了教条主义的错误，不加分析地把马克思、恩格斯、列宁当年关于宗教问题的论述简单照搬到已经建立了社会主义制度的新中国，将宗教当成了剥削阶级的工具；将宗教与社会主义在世界观上对立的一面绝对化，并推向政治领域，认为宗教是反动的，与社会主义处处对立；……思想政治路线的错误导致社会主义事业的严重挫折，也导致了本已形成的社会主义社会与宗教的正常关系急剧恶化。

龚教授这席对过往历史的淋漓尽致的剖析，我们宗教界人士读后，一定会感到这是一次美好的思想分享，一吸心意顺畅之气后，当更提高我们爱国爱教和与社会主义社会相适应之情！

我国的宗教，同党一样，在历经“极左思潮”和“文革”的磨难后，1982年3月31日，中共中央颁发了正确的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》的文件，为宗教与社会主义社会相适应问题的提出奠定了科学的观点和正确的政策基础。文件在总结宗教工作的教训的基础上明确指出：

……那种认为随着社会主义制度的建立和经济文化的一定程度的发展，宗教就会很快消亡的想法，是不现实的。那种认为依靠行政命令或其他强制手段，可以一举消灭宗教的想法，更是背离马克思主义关于宗教问题的基本观点的，是完全错误和非常有害的。……使全体信教和不信教的群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来，这是我们贯彻执行宗教信仰自由政策，处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点。任何背离这个基点的言论和行动，都是错误的，都应受到党和人民的坚决抵制和反对。

中央这个文件发颁后，全国五大宗教团体，莫不为之欢呼！然而那句有背于文件基点精神的言论“宗教是麻醉人民的鸦片”这个概念仍不时出现在一定的场合上。抱着这种观点不放者，仍大有人在。例如刘建先生在其所著的《学习罗竹风同志“解放思想，实事求是”的开拓精神》（见1997年第一期《当代宗教研究》）一文中反映的发生在学者间的一场争论：

从80年代开始，正当宗教政策落实之际，学术界在宗教的本质是不是鸦片的问题上展开了一场争论。罗老不赞成简单化地借用马克思的一个比喻作为宗教本质的定义或宗教的全部社会作用的想法。1981年8月，中国宗教学会在北京香山召开学术讨论会，罗老在会上阐释了他的观点。会议休息时，一位青年学者在院子里向罗老发起责难，很多人围观了这场论战。事后，罗老一笑了之，诙谐地称这场争论为“舌战群儒”。

好一场“舌战群儒”的争论，为中国宗教的新生打下了基础！

然而对宗教偏见的纠正，并不是件听到就能做到的事。例如出版于1986年1月的山东人民出版社的《简明自然辩证法词典》的《宗教》条目内对宗教的本质仍认为是：

宗教本质上是剥削阶级的意识形态，是麻醉人民的鸦片，也是一种唯心主义的世界观。宗教和唯心主义的区别主要在于：宗教是采取粗俗的形式来宣传上帝，而唯心主义则用哲学概念的形式来宣传上帝。宗教是粗俗，拙劣的唯心主义；唯心主义是精制了的宗教。宗教和真正的科学是互相排斥的。宗教阻碍社会进步和科学发展。

这段不足二百字的文章，把宗教淋漓尽致地批判得

无是处！

这样的写法，既不理解马克思的“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领”这句名言的深义，又不体会中央的宗教政策，是与“词典”的解疑功用相背的，也是与上述中央文件的“根本出发点和落脚点”背离的（请注意文件颁发于 1982 年和该词典出版于 1986 年的时间差）！

二、宗教并未阻碍社会进步、科学发展

这条词条内容还煞有介事地说“宗教和真正科学是互相排斥的，宗教阻碍社会的进步和科学发展”。如果此书出版在文革期内或之前或稍后，人们还可理解其受当时的“历史的局限”的苦衷，但在 1986 年时对宗教仍有如此看法，就背离事实了！

我们来看看中央领导同志是怎样看待宗教和科学的关系的。李瑞环同志说：

宗教问题是一个非常复杂的问题，它的产生和发展有着极其深刻的社会根源。现在这方面也有许多需要重新研究的问题。比如，我们常把信仰宗教归结为经济的落后、科学文化的不发达，但事实上当今许多发达国家，信仰宗教仍然是一种普遍的社会现象。（见《新时期宗教工作文献选编》，宗教文化出版社 1995 年，第 283 页）

李瑞环同志这段颇有感慨系之的话，能不引起人们对中西双方社会现状的对比后之思考！即使就国内情况而言，文革前，宗教活动日益萎缩，在文革中完全停止，那应该是大家都高兴的事了，然而到了“四人帮”垮台、文革结束时，国家经济到了崩溃边缘，工业停顿，科研无人理，社会道德治安退化！但自改革开放以来，特别是最近的十三年，在正确的宗教政策鼓励下，宗教活动场所和宗教徒年年增多，国家的国力（国防、工业、科研、经济等等）已具有在国际问题上发言的资格，而离退休的“老干部”中，更不乏文、法、理、工、医、农等门类的有宗教信仰的学者。

再说一句尊重历史事实的话，我国之有现代的科学技术，是从四百年前晚明时由天主教士从文艺复兴后的欧洲传送来的。历史上至今仍受科技界尊为中国第一个科学家的，就是身为明崇祯朝东阁大学士的上海徐光启（1562～1633），他也是第一批信奉天主教的学者。宗教文化出版社的《传教士与中国科学》（曹增友著，1999年版）很全面地介绍这方面的情况，有意于此者，值得一读。

在欧美或其他国家，人们不像现代中国那样认为宗教“阻碍社会的进步和科学发展”，而认为宗教在帮助社会进步和科学发展。四川人民出版社的“宗教与世界丛书”的《社会中的宗教》、《科学与宗教》、《宗教与现代科学的兴起》等书都值得精读，来扩大自己的视界，而不囿于……

李平晔先生发表在《当代宗教研究》（2002年第3期）

上的长文《对中国宗教发展态势的思考》有句值得我们一思的话：“尤其值得注意的是，美国是当今世界科学技术最为发达的国家，而宗教的影响力非但未趋淡薄，更呈复兴的迹象。”该文又预测国内外信教人数将不可避免地持续发展。

三、对“鸦片”比喻的澄清

适用于欧洲 19 世纪末的以“鸦片”比喻宗教的名言，可是用于 20 世纪后半叶的中国，宗教界就不得不默默对之！

时至 80 年代的改革开放期，各式各样的疑题疑问，可以无忌地提出来，宗教的“鸦片”问题也就随之而出。

就我所知，除上述的罗竹风教授 1981 年的“舌战群儒”外，在媒体上公开讨论这个问题的，要数 1988 年 9 月 8 日《光明日报》刊出其记者刚建访问中国社会科学院宗教研究所何沪光研究员的那篇题为《宗教也在发展变化之中》的访问记居先。共提出七个问题，第一个就是最敏感的“鸦片”问题！

问：我们是无神论者。可是当我们环顾我们生活的这个世界，发现 50 亿人口中，宗教徒和有神论者至少占有 35 亿时，不能不唤起我们对宗教现象加以研究的热情——至少不应一无所知。然而碰到的首要问题是，马克思已经说过宗教是“鸦片”，那么它当

然是反动、保守、落后的了。事情会是这样的简单吗？

答：“鸦片”之说是个比喻。马克思的本意是说：宗教给人们带来幻想的幸福，使他们不去为现时的幸福而斗争，这就有助于维护现存的社会秩序。但由此不能引出反动、保守这样的结论。因为在历史唯物主义看来，当所维护的社会秩序适应于生产的发展——例如封建制度或资本主义制度处于上升阶段时，这种对现存制度的维护就有它的积极作用。《大英百科全书》里说宗教是“兴奋剂”。这是从另外的角度来讲的，是指宗教也能激发人民去斗争，去破坏现存秩序。比如中外历史上多次在宗教旗号下的人民起义。但也同样不能由此引出结论说宗教是革命的或进步的。因为它破坏的制度或许是适应生产力发展的。总之，宗教的社会作用依历史条件的变化，不能简单定性，更不能以政治上的“革命”或“反动”去判定其好坏。

何氏的答案很清楚地说明宗教的社会功能，还并未说明马克思作这个比喻时的时代背景和列宁对其原意而修改成“宗教是麻醉人民的鸦片”字句的前因后果。1995年宗教文化出版社的《宗教政策学习纲要》和1998年中国社会科学出版社的《1996中国宗教研究年鉴》中的《宗教是什么？》对这个“鸦片”问题均有一定深度的解答，但我还是以后出的、在2001年12月在全国宗教工作会议召开期内刊于《中国政协》月刊（2001年第12期）上潘岳先生著的《马克思主义宗教观必须与时俱进》（文末署：“作者为国务院经济体制改革办公室副主任）一文内的有关片段

介绍给关心“鸦片”问题的宗教界人士如下（此文刊出后颇受国内外宗教界及媒体的关注）：

.....

马克思在《黑格尔哲学批判导言》里提出，“宗教是被压迫心灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神制度的精神一样，宗教是人民的鸦片。”在这里，马克思用形象化的语言显示宗教具有“苦难中的人民的精神安慰”的重要社会功能，在马克思原意中，对宗教这一功能并无褒贬之意，况且比喻性的描述也不能作为本质判断。但列宁在解释这句话时，创造性地加上了“麻醉”两字，即改为人们所熟知的“宗教是麻醉人民的鸦片”，把原来“人民对宗教的需要”变成“统治阶级利用宗教麻醉人民”，主语变了，意思也全变了。更不幸的是，列宁把“宗教是人民的鸦片”这句语归结为“马克思主义在宗教问题上全部世界观的基石”（见《论工人政党对宗教的态度》一文）。由此又引伸出来的又一结论便是“马克思主义始终认为现代所有的宗教和教会、各式各样的宗教团体，都是资产阶级反动派用来捍卫剥削制度、麻醉工人阶级的机构，我们应当同宗教做斗争……这是马克思主义起码原则”（见《列宁全集》第17卷）。从此，“宗教是资产阶级（统治阶级）麻醉人民的鸦片”这句话，成为我们对马克思主义宗教观的标准理解，也成为我们制订宗教政策的基本依据。宗教被视为“毒品”，被视为旧社会的残余，被视为与先进阶级、先进政党、先

进制度格格不入的异物，被视为与马克思主义对立的意识形态。

潘文把列宁添加“麻醉”两字于马克思原话作了如数家珍般的剖析，并建议：“马克思主义宗教观，应重新回到正确轨道上来。要用马克思、恩克斯的‘反映论’，取代列宁的‘鸦片麻醉论’”。潘文还用“与时俱进”的思考问题方法，认为：“在正确的马克思主义宗教观指导下，我们党与宗教必能建立科学合理的关系。”并对我国的宗教未来提出三个建议：

我们不能再仅仅用无神论观点来看待宗教功能，否则宗教功能会对我们永远起消极作用。

我们不能再把宗教作为阶级斗争的工具。宗教并不特属于哪个阶级。

我们不能再把宗教与科学简单对立。宗教属于价值信仰，科学属于工具理性，二者的关系既有冲突，也可相互促进。

四、铭记党对宗教的关怀

任何一个中国宗教团体都会异口同声地肯定当今新禧年初的宗教活跃形势，都好于历史上的任何时期！

1990年党开了次全国宗教工作会议，时隔10年后的2001年12月又召开新世纪初的新的全国宗教工作会议，

这次会议是中共中央、国务院召开的一次重要会议。对此宗教界人士莫不感铭党和国家对宗教和宗教工作的关怀及重视。“宗教工作”是双向互动工作，即政府要做好“宗教”工作，宗教界本身也要做好“宗教”工作！

特别是江总书记发表了重要讲话，并强调说：

宗教工作是党和国家工作中的重要组成部分，在党和国家事业发展的大局中有着重要的地位。……做好宗教工作，关系到加强党同人民群众的血肉联系，关系到推进两个文明建设，关系到加强民族团结、保持社会稳定、维护国家安全和祖国统一，关系列我国的对外关系。

如何正确认识和处理社会主义社会的宗教问题，在中国这个多民族多宗教的国家里一直是个复杂、敏感的内外交错的问题。

为此，党的十六大报告中明确了我国宗教工作的基本方针，即“全面贯彻党的宗教信仰自由政策，依法管理宗教事务，积极引导宗教与社会主义社会相适应，坚持独立自主自办的原则”。

宗教界对这四点应是完全拥护和遵守的，因为它既是爱国爱教的体现，又能贡献宗教的功能于两个文明建设。这些又都是一个好公民好教徒应尽的义务。

中国的宗教界人士必将以邓小平理论和党的基本路线为指导，贯彻“三个代表”的要求，做好新世纪初的宗教

工作。

如其他宗教团体那样，中国基督宗教中的天主教必将遵守圣保禄的训导（信友应服从政权）来回报十六大定下的宗教政策——你要提醒人服从执政的官长，听从命令，准备行各种善事。（铎 3：1）

2003年2月初定稿于杭州

周口店“北京人”应是有灵魂的

——根据宗教四要素对发掘葬式剖析

——兼简介故德日进神父的生平事略

八八叟 董太和（杭州）

耶稣对他们说：“凯撒的，归凯撒；天主的，归天主”。

（玛 22·21）

—

《汇编》第 67 辑发表了主内刘国清先生的《德日进与中国猿人》一文，并加了“编者按”对故德日进神父在神学和科学上的成就作了令人感佩的介绍。在第 79 辑又刊出张泽神父为纠正“中国猿人”译名应为“北京人”的质疑文《对〈德日进与中国猿人〉一文译词的质疑》。接着又在第 74 辑发表刘先生的答辩文《就翻译〈德日进与中国猿人〉一文略谈几点》。一来一往活跃了教内的“争鸣”气氛，这种“真理愈辩愈明”的佳话，编辑部倡导于前，有同意于此、或于彼者自当追随于后！

译名的原由，双方已摆明清楚，而且各有正当的理由，无可厚非。但两文各又涉及神学和科学。混在一起有些难以说明问题。

天主的奥迹以神学为阐扬，凯撒（世俗）的行为则以科学（社会科学和自然科学）为实践，所以我想把题目下的那句圣言套成“神学的归神学，科学的归科学”。这样就可把问题说得清

原书缺页

原书缺页

绍达一万余字，兹简摘文首及文尾的文句如下：

德日进是法国天主教耶稣会神父戴亚尔·德·厦尔丹 (Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955) 的中文名字。他集哲学家、神学家、地质学家和古生物学家于一身，因受新经院哲学的亚里士多德主义和现代自然科学的影响而曾试图将托马斯主义与自然科学相结合，提出一种进化论的宗教观。但其大胆创见在“梵二”会议之前被天主教界视为离经叛道，违背正统之举，因此其神学新探在其一生中屡屡受挫，其思想遭到公开谴责，其著述亦长期被禁。

.....

... “梵二”会议后，德日进的著作逐渐解禁，并得以广泛流传。西方天主教界亦开始对其思想体系的讨论研究和重新评价。 (下划线是本文作者加的)

据上述《当代·神学》叙述，德日进一生中受过的重大责难大致上有下列数件：

1. 约在 1923 年因对原罪学说的大胆新解释和将自然科学观念输入神学而于 1925 年与耶稣会上层发生争执，并开始受到官方教会的批评指责。
2. 约在 1946 年稍后，耶稣会只允许其自然科学研究的著作出版，而禁止其哲学及神学论著的发表。
3. 1950 年 8 月 12 日，教皇庇护十二世颁布的《人类》(Humani generis) 通谕亦公开对德日进的理论加以指责 (按：这或许是四百多年前伽利略未曾得过的殊荣!)。这种分歧直至德日进死后仍未得弥合。

4. 罗马教廷于 1957 年决定从天主教神学院及其图书馆中清除德日进的著作，并于 1962 年 6 月 30 日再次公开谴责其学说。
5. 在德日进生前死后的一段时间内，其神学受到天主教界的公开抵制和谴责。

虽然受到这许多非议，但他的宇宙生成理论中物质朝往精神之定向等思想内容则被拉辛格（Joseph Ratzinger, 1927 生，1977 年升枢机主教，1981 年起担任教廷信理部部长）等人用来对基督复活、升天和再临，以及未来世界之生命等基本信仰加以非神话化解释。

至此，可说是德日进神父的被否定的新神学思想“否极泰来”的机遇。

在“梵二”会议过程中，与会的神学家们在酝酿和准备会议的文献时，所表达的精神和语言、思想和观念都在一定程度上受到德日进理论学说潜移默化的影响，并在这一文献中得到间接或直接的反映。例如 1965 年 12 月 7 日公布的《论教会在现代世界牧职宪章》（见上海教区光启社版《梵二文献》）中的：

1. 第 13 款：人是由肉体、灵魂所组成的一个单位。以身体而论，将物质世界汇集于一身。于是，物质世界藉人而抵达其极峰，并藉人而高唱颂扬造物主的圣歌。
2. 第 39 款：现世的进步虽然与基督神国的广扬有其分别，但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去，则颇有利于天主神国。……这神国业已存在于此世，不过尚隐藏于奥迹内，当基督再度来临时，则

将成功为圆满无缺的。

3. 第 57 款：信友在走向天国期间，应寻求并爱好天上之事，但他们应与人们合作，建立一个更合人性世界的任务，并不减轻、反而加重。……攻读哲学、史学、数学、自然科学及艺术，颇有助于提高人类对于真、善、美的理解力，对于普遍价值的判断力。于是人类为那永远与天主同在、并与他一同治理万物、且活跃于小尘寰、欢乐于人间的奇妙智慧，更光明地受到照耀。

此外，第 78、82 等款中亦蕴涵着其将仁爱视为生命能量、主张在爱德内实行真理的思想。卓新平研究员认为：

“梵二”会议从创世与复活这两个基本命题出发，对德日进关于人类认识基督良知结合、共融的一些神学思想作了正面的阐述和肯定性的默认。（下划线是本文作者加的）

这样，德日进神父在天之灵，会当含笑了！

三

现在来切入正题。

刘先生答辩文中有这样这段话：

其实，周口店发现的所谓“中国猿人”是否有灵魂、有理智的“人”，这恐怕也还是一个复杂而颇有争议的问题。（按：他又引用《科学证明天主存在》中的有关片段作为例证）。

愿我不客气地说，刘先生好像只是“译”，而没有对自己的译文消化或回顾一下。例如译文（第 55 页中间）“由于这些基本特征，中国猿人的颅骨从形态学上看，跟旧石器时代及现代智慧人种群一样，都要在尼安德特人之后。”同页的下端说“初看去，中国猿人是否属于具有思想的动物的问题，……就可以得出直截了当的肯定性答复。一方面火和工具是个证明；另一方面，这些颅骨，似乎经过有意识的挑选。这样，周口店地层中的智力证据不是十分充足吗？”在第 57 页第一行德日进神父下结论地说：“看来，从研究现状来说，最明智的还是把‘北京人’看作早在很久很久以前就已经点燃了思想火花的生物，亦即看作一种像我们一样能直立行走，能使用双手‘制作工具的’智人。”

这个答复无疑肯定“北京人”是“人”，而不是别的！

而更突出的一点，是第 57 页末段开头，德神父对众多研究的正反两面讨论的结果，下了肯定性的结论如下：

这些成果，至少总的来说，是支持早期人种变化论观点的。此外我们可以肯定一点，这些成果决不会对人类的有灵论设想构成威胁，而是刚好相反。……思想如果不借着属于物质的神经纤维，即使最低等的神经纤维而存在于世界的话，那末思想也就不能成为世界的主宰。

以上引文可说是德氏已很清楚答复了刘先生的“北京人”是不是“有理智”、“有灵”的人的疑问了。

还有，参与发掘和研究的席米特，“他原想在那些挑选出来的周口店颅骨中，找出某种接近宗教秩序的征象……。”这说

说明在研究中已注意到“北京人”的神灵问题了。

四

“北京人”有没有灵魂：这确是一道难题，要调查几十万前“北京人”有无灵魂实在无处可以咨询。幸好有当年发掘的现场记录和环境描述，再利用科学的宗教学来剖析，这个问题是可以解决的。所以胆敢命名此文为《……应是有灵魂的》。

周口店发掘工作是一项系统性的大工程，它始于上世纪 20 年代初，至今仍在不断发掘中。第一期终于 1937 年的抗日战争发生，虽然所有发掘所得物地质年代相差很大，但总的没有脱离“人”的结构和形态。国内辞书常用三种名称，即“山顶洞人”、“北京人”和“中国猿人”来称谓全部发掘所得物，所以他们都是人，不是别的。如果是猿，何不直接称为“猿”呢！科学家的科学态度就在于实事求是，故此中外科学家对 1929 年首次发掘出的头盖骨，一致无异议地肯定为人的头盖骨，并命名为“北京人”。

周口店的发掘所得，不仅表现在地质年代影响着人的生态，而且随着人口的繁殖而出现群居性的社会。它亦是我们现代人的社会结构的先导或雏形。

我手头没有详细的发掘现场环境的描述资料，幸好山东人民出版社的《简明自然辩证法词典》有段如下的简明记载：

【山顶洞人】(Upper Cave Man)

……（指 1933 年发掘出的一处共八个个体群居）山顶洞人的劳动经验和技能有了更大进步。出土器物有石器、骨器和装饰品，能用兽皮之类缝制衣服，能染色。装饰品的出现是生产力发展到一定水平的反映，是和当时的

生产劳动密切联系的。山顶洞人也埋葬死者，在死者周围撒以红色的赤铁矿粉末，并有石器和装饰品随葬。（下划线是本文作者加的）

古往今来，生者埋葬死者的目的是在于使死者的灵魂能像生前那样有好的去处和生活。从而引出个宗教现象这样的问题。

宗教学家吕大吉研究员在《1996 中国宗教研究年鉴》（中国社会科学院世界宗教研究所编、中国社会科学出版社 1998 年出版）发表其二万多字的学术论文《宗教是什么》。吕研究员从事的是科学地研究宗教的学术工作，他本人有无宗教信仰，则是与他的工作无关。

吕先生对原始人之有宗教观念，有段很精辟的如下解释：

宗教的灵魂观念、神灵观念、神性观念，从科学观点看，当然是人的一种幻想反映，它最初发端于原始时代野蛮人的头脑中，本来是质朴而粗陋的。但在那个使用石器的野蛮人的头脑中，诸如此类的神观念却是他们当时所能想像来的最伟大、最崇高的一种存在，它集中了原始人的最高智慧，是人性的最高升华，寄托着他们对美好生活的期待以及对人类自身命运的关注。

或许是巧合，或许是“天作之合”，在吕先生这篇宏文里，以周口店山顶洞人的“葬式”（如上述《词典》所记载）来解释宗教与原始人之有灵魂观念的关系。恕我做次文抄公来证明“北京人是有灵魂的”。吕先生的文如下：

北京周口店山顶洞人的葬式，是我国迄今发现的最原始的宗教迹象。由于葬式意味着灵魂观念，所以它是我

国宗教的最早萌芽，但由于尚未发育成型为完整的宗教。可即使在这种宗教“幼芽”中，也已包含了宗教四要素（按：据吕先生的分析，构成宗教的四要素为：宗教的观念或思想、宗教的情感或体验、宗教的行为或活动和宗教的组织或制度）的“种子”。这是因为，如果山顶洞人没有这种死后生活的观念（当然是非常之模糊的），他们就不会把死人进行丧葬处理，并随葬装饰物和生活用物。其中蕴含的观念就是后来发展为灵魂不死和神观念的种子。既然山顶洞人有了死后生活的遐想，就相应会伴生对“死魂”（按：死者灵魂的简称）的“敬”、“畏”感；没有这种情绪，就不会出现使用殉葬物的行动。此即宗教的感情和行为。死者不会自己葬自己。在当时，葬他者只能是与他有血缘关系的血缘集团中人，……

对天主教会的人士来说，抄的已够足以说明山顶洞人或“北京人”或“中国猿人”这类原始人是有灵魂的！更何况至今尚无根据来证明“人的灵魂之有无，是由出土的地质年代来决定的，我们怎能说“中国猿人”有无灵魂是有疑问的。抱有这样观点的人，或许是把“中国猿人”这一学术名词简化成为实体的“中国猿”了吧！

“灵魂这个东西，在有神论者和无神论者，是各有仁智之见的。那就保持各自的素见吧，何必强求其有无的一致呢！但作为宗教徒，尤其是天主教徒，有“尸就有灵是我们的信仰基础。

（2003/5 重订稿。本文的 2003/2 旧稿的一、二两节由《天主教研究资料汇编》摘用为刊于第 76 辑的《凯撒的归凯撒，天主的归天主》文）

喜读《姚景星译作集》书怀

八八叟 董太和（杭州）

久闻姚老景星神父有将其历年所发表的译著文章辑集出版的计划，闻之不胜雀跃，祈愿其成。今者，恰在姚老晋铎六十周年金庆（6月2日）和八八华诞“米庆”（7月6日）之间，收到惠赠的由上海教区金鲁贤主教准印、光启社出版发行（2003年6月）的《姚景星译作集》（以下简称《姚集》）作为其晋铎六十周年纪念的赠书。此书之出，对神职人员来讲，是本“牧灵·避静手册”和日常反省的参考；对教众来讲是为精神食粮匮乏的解渴及时雨；对教外人上来讲，是补充宗教文学读物稀少的一个内容丰富多样而可读性又很强的佳作，也可从中了解天主教徒的精神生活概况。

捧持此书，我真是又喜又惊，喜的是现在有机会在“一卷在握”的情况下，可以选读姚老任何时期的佳作以裨益自己的灵修，而且又是一种美好的文学享受；惊的是，收到的是像“秦砖汉瓦”那样重达一公斤的巨册。手持感重感累，但读起来，却是轻松顺畅，久久不忍放下！

书幅为16开本，硬面精装。全书939页，字数约计122万字，应说是教内近半个世纪内非资料性出版物中的无二巨著，也可说是继三百多年前《天学初函》后的一部巨辑。封面为淡红底色，全面印以偏红的白色回纹花样，于清淡宁静中显华雍

朴实之象。

更有意思的是，全书除姚老的表示司铎身份的戴白 collar 肖像外，别无任何宗教性的图案，但在封面左下角却印了一只枣红色的昂首梅花鹿。当然，鹿在我国是象征“寿”和“祥”，但我不知鹿在教内的象征意义为何。恕我做次“文抄公”录《诗经·鹿鸣》第一首以贺《姚集》的出版：

呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。
吹笙鼓簧，承筐是将。人之好我，示我周行。

让我自作聪明，试用这首诗来引证姚老印上梅花鹿的用意，或许是符合这本双庆（金庆和米庆）纪念意义的，特别是首两句和后两句（译意为：人们惠爱我，示我以路向）更显示姚老的谦逊之情。

近十年来，人们越来越认识到宗教是文化，和它的社会意义和作用，更要想进一步了解天主教对中国文化的作用，因此教外新一代宗教学家们著译和出版了研究、分析和讨论明清间天主教传华对中国社会和文化影响的专著不下四五十种，而且他们的结论多很中肯，已少见过去曾有过的种种偏见和不实之辞，这是学术界为我教起了个“学术传教”的好头。最使我感动的，莫过于复旦大学朱维铮教授主编的《利玛窦中文著译集》（以下简称《利集》，复旦大学出版社 2001 年版）。这本书是纯文献的整理和辑集，理应由教会自任其劳，但自 1630 年杭州李之藻先哲辑刊了天主教第一部丛书《天学初函》后，三百多年来教会几经巨变，已乏力从事如此巨大的编校工程，幸得教外学者之助有此巨著问世，使利玛窦神父当年学术与福音兼传的风采重现于 21 世纪的中国！也可体现到利氏的《天主实义》和

《交友论》两篇宏文，折服了当朝多少公卿学士，徐公光启等名士就在此时闻道而成为第一批信徒，成为中国天主教的根基，已垂四百年矣。朱教授和其高足还对利氏的每篇文章写了中肯的简介作为导读，使后人得知前人著文的用意。其用心之苦，愿教众“为彼等祈”。朱教授还在其《导言·小引》中对利氏提出了如下的评价：

……虽说这以前基督教曾两度入华，但通称天主教的罗马公教从此在中国生根，累经明末清初多次“教难”而没有绝种，那不能不首先归功于或归咎于利玛窦。

然而利玛窦留下的历史遗产，在中外文化交往史上突显的效应，远过于他对基督教入华的影响……。

这样的评价，正足以说明天主教传华的双重意义——传入以“爱”为主旨的天主教义和沟通中外文化，不是其他别的。至于《南京条约》以后所发生的种种宗教问题，则是列强强加于中国天主教的，不仅中国受害，中国天主教更是个最大受害者——背了百年“洋教”的黑锅！所以《利集》问世和读后，可还中国天主教以本来面容！

宗教书籍能由教外学者著作并出版，其效果必倍于教会自己出版，因更易为社会所接受和融合。天主教又称为公教，教内外学者共同来研究它的过去、现在和将来，则更可体现“公教”所以之为公教。

全国各地教内用书数量也很庞大，由姚老任社长的上海教区光启社印务也很是繁重，再加政策上的限制，教内出版物只限教内发行，因此市上难觅该社的售品。祈愿不久的将来，教内出版物也能为社会大众所分享，至此，《姚集》必将成为畅销

书之一！

《姚集》全书共收长短文 17 篇，字数达 120 万有余。分为**敬礼耶稣**（收文 4 篇）、**孝爱圣母**（收文 4 篇）、**灵修·思想**（收文 3 篇）等三大版块和**讲道集**（收文 3 篇）、**铎修与准则**（收文 2 篇）、**文学**（收文 1 篇）等三小版块。三大块的前两块全是译文，后一块则是译著兼备；小三块则全是著作。

“敬礼耶稣”中的《爱的呼声》和“孝爱圣母”中的《申尔福》是全集中的两篇主要文章，是姚老的力作。由于版面限制，本文只能对全集中荦荦大者的《爱的呼声》作些论述。

1938 年法国出版的《爱的呼声》是法国圣心会辅理修女若瑟法·梅能台（1890~1923）的日记经出版社整理而写成传记体的宗教文学，这是部主耶稣显示给若瑟法的主耶稣是如何热爱世人的呼声。书在出版前，教廷圣礼部的审查员总结地认为：“为了天主的光荣，我希望这些文字受到大众的阅读，为坚固柔弱的灵魂，也为光荣这位圣心会中有圣德的修女。”后任为教宗庇护十二世的巴采里枢机主教于 1938 年 4 月在本书出版后，写信给圣心会负责姆姆说：“我毫不怀疑，耶稣圣心一定欢喜本书的出版，因为书上充满了他伟大爱情宣示给谦卑小婢女若瑟法的记录。本书将在许多灵魂上发展更强的依恃天主无限仁慈对付罪人之心，因为我们都是罪人呀。”

我读了姚铎的几个片段后，也使自己的思想深处（或可说是灵魂所在处）受到震动，进一步想到如何做好人、如何避免罪行和如何施爱于人！

圣女小德勒撒的自传（马相伯马老的中译本名《灵心小史》和苏雪林苏老的中译本名《一朵小白花》）与《爱的呼声》在中

国是同受人们爱读的两本法国宗教文学译本。

对《爱的呼声》最有感受的，我想还是该书的译者姚老神父自己。他在边译边体会、边体会边译的过程中所写的《译者的话》，可说是代表该书老、新读者的一致心声。我特别记住姚老如下的一段话：

我是一个晋铎五十多年的司铎，自维没有用好天主的恩宠，重重得罪了天主。吾主曾说“最刺透我心，重伤我心的是神职人员。”（参阅本书 250 页）“撕裂我心，压迫我心的，就是我特选的灵魂。”（参阅 251 页）我也读到若瑟法记述：“有一次，在地狱中，我看见许多司铎……”，我读后，不禁万分恐惧，祈求天主说：主，从永死中，求主拯救我们，不要让我们陷于地狱！祈求天主宽赦，赏赐我们爱主，永远热爱天主。

或许此情此景，使姚老以一个老司铎的对主、对教会和对人的责职感，苦口婆心地根据国情和参考国外经验，编译了《灵修·思想》这篇长文，姚老在其“退思恳言”之末，诚恳地向众提出这样的要求：

自维晋铎五十年，辜负天主很多恩宠，敬以此书献给兄弟姐妹，作为我的痛悔补赎。祈求天主仁慈宽恕我，使我回到耶稣圣心和圣母圣心的怀抱中，在阅读和使用本书时，请为我祈祷。谢谢各位读者。

在这样的灵修要求的基础上，姚老提出和为上海教区制订了“铎修与准则”。事实上，全国乃至全世界所有教区都需要这样的制度，岂止一个上海教区而已！我想所有信徒在正确避静和退省方法的指导下，被人咒诅为“下地狱”的人会越来越多。

少的。

写得已经不少，宜到此为止，谨本《爱的呼声》之至意，录主内吴经熊博士 1948 年以“三字诗”体裁所译《圣咏译义初稿》（有两位主教和一位枢机推荐此稿，台湾商务印书馆出版）中之卷四第 105 首《主恩罔极》（相当于教内 1992 年版《圣经》第 954 页之“第一〇五篇 主向先民显的奇迹”）前 20 句以为结语：

怀主恩	诵圣名	向众庶	宣经纶	宜讴歌	献颂美
念大德	述灵异	以圣名	为尔饰	仰主者	自怡悦
眷雅玮	慕其德	承色笑	乐何极	忆伟业	主所作
		彼灵异	何卓卓		

2003 年 7 月

在浙江省天主教两会第五次代表大会的发言（1993/3）

在党的领导下热忱地 投身于爱国爱教的奉献中

杭州代表 曹太和

这次召开的浙江省天主教第五届代表大会，恰好是在全国人大八届一次大会和全国政协八届一次大会的期间举行，这为我们的会议带来了和煦的春风，为教友度过一年高高兴兴的佳节，积极参加四化建设和改革开放提供了良机。

中国的天主教会，自十九世纪以来，一直遭受外国教会的控制与欺压。为了维护国家民族的主权和尊严，在新中国成立后，推翻了“两座大山的中国人民”的天主教神职人员和教友，在党的领导下，毅然决然地摆脱了外国教会的控制，走上独立自主、自办教会的道路。但我们的保留了我们原有的一些传统。这一正义之举，赢得了全国人民的支持。

四十多年来，在党和政府领导下，广大神职人员和教友的共同努力，克服种种困难，我们已经完全做到独立自主、自办教会的这个崇高目的。曾经外国教会在中国时说：“没有我们，就不分再有中国天主教”一语证明：我们对党爱国的“不承认主义”，只能表示遗憾；我们对爱国的平等，也获得国际有识之士的理解和同情。

事实上，世界上主权国家的天主教会，都是独立自主自办的。即使在日本，还有一些外国传教士，他们只有服务的义务，而没有控制的权利。但中国是个半殖民地国家，因此，在教会中北上，也不得不受外国教会的摆布。

有人说，中国天主教称独立自主、自办教会是“宗教”。这更是一种误解。无论从哪方面来讲，今天中国天主教所引用的教义与神学是神学上一五八二年传入中国的教义毫无不同之处。我们更没有想什么教派，而是与利神父所传入的一样相承。在这里，我要强调一下，

利神父的思想体系是个值得讨论的学术和历史问题，但他的天主教中国化的做法则是值得我们给予高度重视的。

利神父的中国化的思想和做法，也是符合耶稣的遗训的。《路加福音》记载耶稣曾对门徒们说：“你们要向四方去传道。……和他那里吃同喝……有什么就吃什么。”要向四方去传道就得与当地同化，并且在生活上与当地群众打成一片。利神父和他同时期来华和以后来华的传教士大多数都能做到这一点。但后来由于梵蒂冈教廷的反对，于一七一五年下了禁止中国化的圣谕，从而使当时的清政府与教会决裂而有禁教之举。这就是宗教史上所称的“中国礼仪之争”。

十九世纪来华的外国教会则是依靠帝国主义的枪炮并以之作保护伞得而乘的，而在传教活动中大量地掺杂了侵略行为，从而使中国天主教会承受了百多年的屈辱！

现在我们在行使自己教会的主权，我们有了选择自己主教的主权，这是全国神职人员和教友经过百多年不懈的努力，最后在党的领导下取得的胜利。回顾一下历史，天主教传入中国，可以分为四个阶段：第一阶段是天主教中耶稣教里派在六三五年从波斯传入唐朝，在当时称之为景教。《大秦景教流行中国碑》记载了其传入中国的经过。后因唐武宗会昌五年（八四五）诏令禁绝天下佛教等事，景教也遭厄运，遂灭绝。

第二阶段是元朝建立统治欧亚两洲的政权后，天主教再度经东欧传入中国，称为十字架教，或“也里可温教”，称蒙古语“有福味的人”之意。据马可波罗日记，当时杭州也有该教的教

堂，信奉者多为蒙古族和中国人。元朝亡后，基督教渐次消亡。十字架大体上是方济各会与慈惠脱里那混合传教，其传教年约自十三世纪后半至十四世纪初即告终止。

第三阶段的传入是从耶稣会利玛窦神父明朝末期的二五八二年来华后开始的，其教义和教理直接来自教廷，已是正统的。这次的传入为中国天主教奠定了基础，因此利氏之后的百多年中已有好多位中国神父一代接一代地在传教。例如罗文藻主教在一六五四年晋铎，一六八五年在福州祝圣为主教，是第一个中国籍主教。利玛窦留那带于一六七四年祝圣罗文藻神父，令其在中国神父中物色可任主教的人。罗文藻主教是倾向了传教中国化的人，由于他的多明我派的会士，因此会士派的席位，自一七二〇年起，由于教廷内部针对神父所设想和推行的传教中国化有不同看法和争论，最后导致教廷于一七一五年下谕禁止传教中国化的推行，指令都要受绝罚，而当时清廷康熙帝也持续绝罚他于一七一六年下诏，禁止康熙中国孔子的教士回里，并严禁传教。（康熙三年，一六六四）因杨光远反天主教及排斥运动，曾有过一次短期的禁教（现在我们的重画一下这段历史，可以大大增强我们受屈受辱的自豪感。第三阶段的传入是在一七一五年开始的，教友在中国神父的带领下，继续过着宗教生活，直至以后恢复。

第四阶段为清初在一六四二年鸦片战争失败后，被迫签订了《南京条约》。其中有在中国可以自由传教的一条。清廷就此不得不再撤禁令，从而开始了天主教的各种聚会（还有基督教中的各派），以帝国主义的枪炮作为后盾，为传教入中国。在贸易与侵略的双重压力下，开或修通，在各国各地不断制造教案，引起全国人民的公愤。其所以如此的主要原因之一，就是在于当时不理智耶稣的德国和法国多明我派反对传教中国化的要求，在一七一五年所下的禁令造成的。这个禁令，教皇若于一九二九年，在中国神职人员一再要求下，才撤回。而中国教徒可按自己的意愿尊礼，祀祖和供奉祖先

的习俗。

全国的解放，新中国的成立，中国天主教爱国会教友自主，存在教会的提出和实现，从此结束了外国教会对我们的控制，也消除了我们在长期所受的殖民统治和自办教会的不安全感，使中国天主教名符其实地成为中国天主教，从而进入一个新的时代。

从工作上，自办教会是全体中国神职人员和教友的共同愿望，但这一切只有在党的领导下，在解放了的中国才得以实现。

全国各省市自治区包括我们浙江省的天主教“两会”，历年来为爱国爱教事业花费了不少心血，不仅传播了广大教友，同时又很好地协助党和政府贯彻落实和执行党的宗教信仰自由政策，在广大信教群众中进行爱国主义、社会主义和独立自主、自力更生教育等等方面的教育，使在上一世纪五十年代中的疑团得以比较顺利地消除，提高了认识。

去年年初，邓小平同志的南巡讲话和去年秋章，江泽民总书记在多次接见宗教团体负责人座谈会上的讲话，都把广大神职人员和教友在如何更好地在政治上与党合作，在思想上和行动上与党合作，在思想上和行动上与党合作等问题上，通过“两会”的向前和贯彻，都有新的认识，并且积极而热忱地投身于具体经济之中。

多年来的事实证明，特别是在十一届三中全会以来的十年中，党和政府是在不断不断加强执行党的宗教政策，各地教会的发展是相协调，教会的举行，教产的发达，社会公益事业的举办，以及两次天主教代表大会的召开，这在三中全会以前的十年里是完全不可能的事。

杭州天主教在早期中国天主教史上占有重要地位，所以由党和政府定为杭州市重点文物保护单位，进行了全面修整，这也是我们教会的光荣，也是爱国天主教的光荣。

我们上了班的神职人员和教友，都在社会上和面前的苦难岁月中，受过批判，无神论等的指责，有些教友至今还有余悸，对党的宗教政策还抱在清末民初的疑点，从而不能与

教会多虔诚，唯恐再受折磨。这种心理是完全可以理解的，我自己作为一个过来人，是深有体会的。

但我们深入想想一下，我们所曾受过的磨难，与当年上耶稣所受的痛苦相比，那就微不足道了。但是这十多年来，我们在教女生活上确是已进入不犯对党的宗教政策再存任何怀疑了。

在七十年代最困难时期里，圣像当然不能再挂了，但我还是以用世界名画的形式在宝星挂上了达芬奇画的《岩间圣母》和拉斐尔画的《西斯廷圣母》来替代圣像，含蓄地表示我家是天主教家庭。在那红卫兵造反的年代里，不论在游街、批斗或关牛棚时，我总是默念着圣经经，而且在受审时，也毫不讳言我是个天主教徒。

在欧美，我有很多老制女，也有朋友介绍来的，或通过学本论文写信来交流意见的西朋友，给他们的第一次回信，我总是在信上附上

一句：“顺便奉告，我家是信奉天主教的”。(By the way my family is a catholicized.)一方面这向外国人表示我国信守自己的宗教信仰，另一方面也是以外国人建立宗教信仰上的友好交往。

一个教女的生活是由精神生活和物质生活综合成的。在精神生活上是在爱国爱党的前提下加强道德修养的锤炼；在物质生活上，我们的一切用品都来自社会，因此我们也必须为社会创造提供用品的条件。我们必须热忱地投身于对社会的奉献中，把耶稣基督的爱通过我们的“爱德”溶化于与社会主义建设的前途文明建设作贡献和奉献的行列中去。这完全是符合耶稣基督的训诫“施之米粟，难以投入，乃授于人”的精神的，也符合他的“西面工作”的精神的。

代表们，通过第五届代表大会，让我们为国家的稳定和发展，为千百万教女的“扬神圣好前途而奋斗”。

—— 贺美女士，辛勤耕耘！

刊载于上海教区光启社

《天主教研究资料汇编》1994年3月第33辑

缅怀苏雪林教授及其《棘心》

缅然引领南望——《国语·楚语上》

董太和

一、教内外对她的缅怀

苏老自证

苏雪林教授，女，安徽省太平县人，1899年（一说1897年）生于浙东。1921年毕业于北京女子高等师范学校，当年去法国里昂攻读文学与艺术，1924年在其法国女教师白朗女士的感化下，领洗皈依天主教。1925年学成归国，先后在东吴、沪江、安徽、武汉等大学任教，特别是她在武汉大学任教长达18年之久，若非在1949年初因第二次赴法，则必仍留在武大至今无疑。但我们也为她去法后这些年能在书斋中安静地写作、研究而未受任何干扰庆欣。

苏教授是五四以来从事新文学运动的著名文学家。其在小说、散文、古典文学、文艺评论、神话史等方面，均有不少的成功创作，学术造诣极深。晚年致力于屈赋的研究，颇多发前人未发现的新意。半个多世纪来文学界大师巨匠对苏教授的长短著述，莫不予以中肯而美好的赞许。

据不完全的统计，苏教授成册的著作自1928至1983年达44种，可概分为：小说散文19种，传记文学2种，诗歌1种，戏剧1种，翻译2种，文艺评论2种和学术研究17种，其中1949年以后出版者计31种，真可说是著作等身了！

然而这样一位名重一时，声誉极高，驰骋文坛逾半个世纪的名女作家，在解放后突然地从新中国的文坛上消失，而且建

国后出版的一些中国文学史著作上，论到新文学作品及作家时，也无苏雪林的一席之地，年青人已不知文坛上曾有过苏雪林其人和她的名噪一时的以“绿漪女士”笔名写出的作品《绿天》(1928年)和《棘心》(1929年)！这不能不令人为之纳闷，为之惆怅，也不能不令人特别是教内人士对她的关怀。她到哪里去了？

值得告慰的是，苏教授至今安详地在台湾的台南市成功大学的宿舍里安度她的晚年。

苏教授于1949年初离汉到港，原拟稍事准备即赴法研究神话史，但为香港真理学会挽留一年，进行《中国传统文化与天主古教》的专题研究(此书确是一本从中国古籍中研究天主古教——犹太教教义的难得专著)。延至1950年方抵巴黎从事神话史研究和收集散藏在国外的屈赋资料文献。1952年应台湾师范学院聘，1956年改应台南成功大学聘，1964年—1966年应新加坡南洋大学文学讲座聘为主讲，期满返成功大学继续执教。到1973年以七四之年放下教鞭自成功大学退休，连续达18个年头，恰与在武大的年数相等，自1925年开始至1973年，其在高等学校工作近半个世纪。但退休后仍笔耕不辍，有些巨著就是在退休生活中写成的。

去年1993年，她已是耄耋的九十有四之年了。手写一无发抖现象，对往事记忆之清，一如七十许人，可谓仁者寿也！祝福她如爱国爱教的名教育家相伯老人那样寿颐百岁！

文坛时贤常在探索苏老何以老而不辍笔的原因，因此有过多种说法。但事实上，苏老早在1929年出版的《棘心》表过其心迹：

她思前想后，不嫁，修道又不成，回国之后还以从事著作为唯一良策，她的哀怨，她的爱恋，她不幸的命运，她

芳馨凄艳的情操，都可以借文字发表出来，文学是她最佳的慰藉者，最相宜的终生伴侣。

这一志愿在其 1982 年出版的《灯前诗草》的《惆怅词》的序言中也有同样的表示：“……於是慨然易潜修之念，而为著述之志焉。”明天主之启导，苏老在作如此易志之后，使教内外文坛上出现了一个堪称文豪的名女作家！

虽然苏老离乡逾 40 年，但国内有关方面并未遗忘她，很多文坛前辈和教内人士更未遗忘她。如在 80 年代初，当苏老在台北接受中央研究院文学奖时，《参考消息》即作了报道；当她为悼念茅盾逝世在台北的报上发表了《关于茅盾》一文时，《参考消息》即以《苏雪林谈茅盾》大字标题全文转载，《光明日报》也摘载了此文。《港台信息报》也不时刊出苏老的文作和生活情况，例如该报 1991 年 4 月 27 日即发表了居美的名女作家谢冰莹女士写的《为雪林姊祝福》一文及她俩的合影。

更令人高兴的是，今春发布了一则全国性的报纸、电视、广播新闻：有关文学组织将陆续对早期著名女作家颁发褒奖，苏老列在第二批名单内。我们期望她届时能回大陆受奖，探亲和访旧。

此外，还得提一下，自 80 年代中期来，各方面对历史问题有了新的看法，文坛也是如此，因此在大陆方面至少已出版了 2 本苏老过去著作的集子，而且主编者在作评析介绍时都有美誉：一是 1988 年由蔡富清负责编的《苏雪林散文选集》（百花文艺出版社），前后 2 次共印了 15,000 册；另一是 1989 年由沈晖主编的《苏雪林选集》（安徽文艺出版社），初印 2,000 册。看来，后者是征得苏老同意的，但不论有否征其同意，能为苏老在大陆出集子，是对苏老的尊敬和钦仰！

《棘心》的版权已归上海书店所有,该书店按 1929 的原版一模一样地在 1987 年影印了 5,000 册以飨读者需要。上述 2 本选集都局部或全部将《棘心》选入,再加上它的 5,000 本影印本,定会使新一代青年人从《棘心》中感受到老一代作家的文采,同时也带动了教外人士对宗教的了解和教友信德的提高。

台湾林海音女士所著的《剪影话文坛》一书 1987 年在大陆由友谊出版公司出版,其中有一章介绍苏老在台的晚年生活,读来使人倍感亲切。

不论历史上有多大的误会、误解、错觉或隔阂,历史总不会忘记某个方面有过贡献的人的。我们期待着苏老来东湖、西湖寻旧。

二、开宗教文学先河的《棘心》

由上海北新书局于 1929 年出版的《棘心》是苏老以“绿漪女士”笔名就其在法留学五个年头所经历的学习、生活、思想、情感、婚姻、家庭和对法国社会认识等多方面问题而写成的一部青春期学子的自传体式小说。书中醒秋即是当年苏老自己,叔健是后来彼此结婚的张宝龄教授。此书是苏老早期的代表作,也是奠定她一生文学事业的成名作。

20 世纪 20 年代,正是新旧文学的交替时代,也是对封建婚姻的维护、反抗或妥协,乃至家教伦理孝悌的矛盾、焦点所在的年代。因此《棘心》一出,立即引起广泛的注目和称许,至今教内人士一直认为这是新文学中第一部问世的反映一个少女在多重难解的家庭、恋爱、和封建婚姻矛盾中,为求心灵上的解脱和慰藉而皈依天主教过程中内心世界活动的成功作

品。(由父母订定的在美攻读机械学的未婚夫却从未见过面!)诚如醒秋(即苏老本人)在离法时在船上凭栏默默祈祷时所下的宏愿:

别了!白朗女士,亲爱的教师,……你想我皈依于你所信仰的神,费尽心血,现在你总算将我劝服了。这年头正是基督教在中国遭厄的年头,我皈依之后在法国已为国人所误解,虽然他们没有明显的攻击我。此番归去,说不定还有许多迫害等待着我,但前途无论如何艰险,我必坚贞自誓,永远不改初衷,那是我对神的忠实,也是对你的信义。

别了!亲爱的朋友,希望你时常为我,为我最爱的母亲,最眷恋的祖国祈祷,我也为你祈祷,我们形体虽隔,精神仍可相互交通。这个世界里即使不能相会,将来还有相会的时候,那是我所坚信的。

苏老之成为天主教徒,是有其曲折的过程的。在经过三四个年头的思想斗争后,就决意于1924年在里昂福卫尔大教堂由白朗女士的神师卡亥老神父手中领受了洗礼。她之所以有领洗的决心,除白朗、马沙等法友的引导外,更重要的还是在于她在寄宿舍、医院等处从服务的修女的德行中所感受到的对天主教博爱精神的体会。修女们给她的感受如同在慈母身边一样:

……不过像母亲的人,在中国百千人中难得其一,而欧洲则随处都是,这就不能不归功于宗教了。

《棘心》共分15章。在第3章中初到里昂的醒秋就对教会作了最初一句的美好描述:“……左边是福卫尔大教堂,双

塔排云，……铜柱巅更有一极大的金衣圣母像……每晨最先迎受旭日的光辉，为里昂全城祝福。”这是出自从未与天主教有过接触的少女之笔的多么亲切的赞美！

该书由第 5 章起至第 14 章，几乎都有结合当时的生活和心态进行教理的探索和对宗教的正和反两方面的认识，不断出现思想上的矛盾和痛苦。

有时把这些矛盾和痛苦心诉于宗教，于是第 8 章《白朗女士》、第 12 章《皈依》、第 13 章《巴黎圣心院》和第 14 章《法京游览和归国》都成陈述母病、婚姻与信教之间的矛盾和寻求解决或解脱的方式。读来不能不为醒秋的情操所感动和听取其对人生真谛的认识，予以同情。至于第 15 章《一封信》则是苏老为使这部小说有个美好的结局而缀续上去的，表明她在返国之后，既完成了母命难违的孝道，也完成作出自我牺牲的不尽如意的婚事，但愿与夫婿和和睦睦地过生活的美好设想！

世之论苏老的早期作品者，认为她是闺秀派代表作家。从她的怨哀与幽思兼具的大量词藻看来，确是具有浓郁的闺秀气。但从另一方面来看《棘心》，即从逐章愈后愈深入地反复讨论宗教教理和她的皈依问题来看，则非但没有闺秀气，反而有种高昂向前，义无反顾地追求真理的气概。更从她对巴黎圣心院的描述和在院内所作长时间的默祷词看来。她既是在表达心灵上的创伤和对慈母病况的忧虑，更是希望圣母玛利亚在她的“要顾全自己，只有牺牲母亲；要顾全母亲，只有牺牲自己”之间帮她作出最理想的抉择。其结果就是第 15 章《一封信》的内容。以常情度之，或许这是最佳的抉择。就本文作者所知，在《一封信》之后的 20 年间，这对伉俪基本上是在“和和睦睦”中生活的，后因抗战胜利，张宝龄（即书中的叔健）教授就离开武大回上海到原先的工厂工作去了。

综上所述,《棘心》是苏老早年为表达宗教给她以大无畏的精神和毅力使她在家庭和自身种种问题的思考上作出她认为最合理的抉择而隐而不露地所写的一部天主教文学或宗教文学,并开了宗教文学先河之作品。此书一出,在文坛上引起了强烈的反响,在教内更是如此,此书自出版至解放前约连印了10次左右,现在又影印了5千册,再加上沈晖主编的集子中辑入《棘心》全书(印了2千册),真可说是一部不受时代限制的畅销书!

关于此自传体小说所以命名为《棘心》的原由,苏老说是断章取义地摘自《诗经》中“棘心夭夭,母氏劬劳”句开头两字。请看她在巴黎圣心院跪着向圣母的默祷词:

……你,圣母,你也做过母亲的,你是深深了解母子之爱的,……你儿子的手足贯乎三钉,你的心洞于七剑;你儿子头上戴着棘冠,你的心肝也就箍了圈玫瑰。玫瑰也有刺,这是爱的刺……。

……利剑也罢,玫瑰圈也罢,我母亲的心,不是也穿孔着围绕着这些东西么?……一切家庭的不幸,都像剑和棘刺似的向她的心猛烈地攒刺……“棘心夭夭,母氏劬劳”,断章取义,岂不隐相符合?可怜的做母亲的心呵!(重点号是本文作者加的)。

由此而知,望文生义她是在用这二句诗来表达她对最亲爱的慈母和最崇敬的圣母所给予的扶持和关怀的。当然她自己也受到痛心的棘刺。但本文作者还想从另一角度来剖析“棘心”的含义,当年苏老是否有此想法,则就不得而知,恕我唐突了:耶稣蒙难前,头上被箍上棘茨,但更痛的是他的心头。因此用图像象征耶稣圣心时,棘茨不是箍在头上,而是围

在心上。。名之为“棘心”不也宜乎！果此，则这本自传体式小说无疑属于宗教文学之畴了！

我们期待 1999 年在西子湖畔的圣母无原罪大堂庆祝苏老百岁华诞和《棘心》发行 70 周年纪念。

三、苏教授坚定的信德

苏老对皈依天主教的信仰可说是坚如钻石。她在《棘心》写道任何人要“逼她说出背教二字，也决然不可得的了。”

苏老回国后，由于多方面的原因，使她在宗教生活上有一种寂寞孤独感。

1945 年初，当她得知武大新聘到校机械系教授是个天主教徒时，就连夜提着灯笼找到我家来访我，事实上，她连我的姓名也未完整地了解，于此可见她希望在同事中有教友为伴的渴望。此后我们就谊如姊弟相处了 4 个年头。她又是我大女儿的教母，并为她命教名为 Rosa，或许是她取意于在《棘心》里写过的“玫瑰花圈”吧！

名历史学家方豪神父 1980 年 12 月 20 日在台逝世时，苏老时已 81 岁，却能在 3 天内写了长约 4 千字的《悼念方豪神父》一文在台报发表。意真情切地表达了半个世纪来的学术情谊。

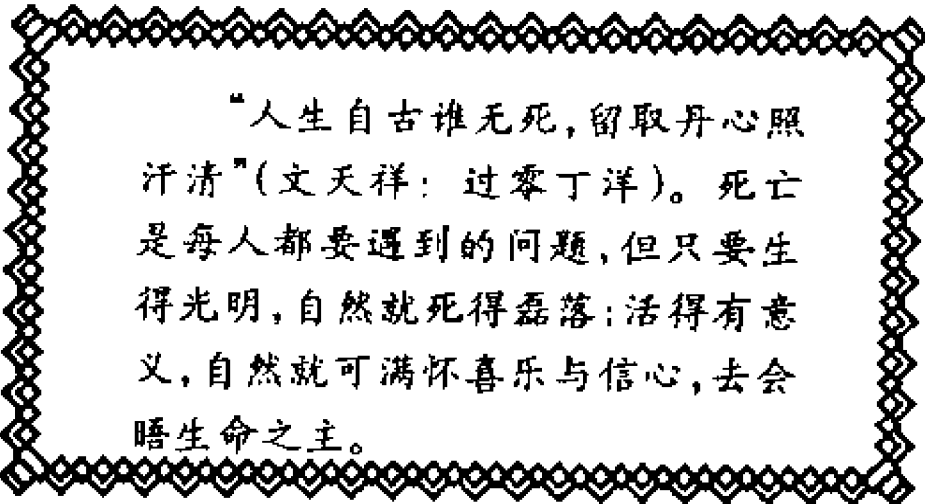
由于当年两岸信息阻滞，我于 1981 年 1 月初方知此噩讯，但当时杭州天主教堂尚未恢复，不得已函慰方神父在大陆最后工作过的上智编译馆所在地——北京傅铁山主教以我夫妇名义作献祭弥撒。后得傅主教赐复云：“方神父从前在北京创立上智编译馆，著作不少，我处老年神长教友也都熟

悉。他的逝世确是我教文坛一大损失，……接到你们的来信，我于次日为方神父作了追悼弥撒，望主赐伊永安。”此讯曾托友转达给苏老。

谈到方神父，我又想到苏老在杭州教区的另一位熟友王克谦神父，也因此我们时相过访。但 1957 年后因同一个原因，彼此就未再晤而成永诀。因他在 57 年之后的 20 年间，历经磨难，心身大伤，不幸于 80 年中亡故！但现在主旁的他，俯视已整修一新的圣母无原罪大堂和每个主日弥撒的盛况，也一定会笑容可掬地为我们祝福的。

在缅怀苏雪林教授和祝她健康长寿之际，也附祝我们熟友，一为祖国历史学作出贡献的方豪和—为杭州中等教育有过贡献的王克谦两位神父荣享永福于天。

(本文作者为浙江大学光电科仪系教授、博士生和博士后导师。)



“人生自古谁无死，留取丹心照汗清”(文天祥：过零丁洋)。死亡是每人都要遇到的问题，但只要生得光明，自然就死得磊落；活得有意义，自然就可满怀喜乐与信心，去会晤生命之主。

刊载于上海教区光启社(1994/12)
· 文化艺术 · 《天主教研究资料汇编》第36辑
原文有些用词作者委托董太和酌改

一个皈依天主教的“五四人”的自白

苏 雪 林

前 言

五十年代初,在美国的李莫然神父想编辑一本中国知识分子皈依自述,提出许多问题,请应征者一一作答,本人遂写了这一篇。总题是我自拟,文中所有子题都属李神父所提出。此文所述各节,均属忠实。一个现代知识分子,尤其参加过五四运动的“五四”人脑中各种思潮,时常动荡起伏,他或她对宗教信仰,若说毫无冲突与怀疑,乃属欺人之谈。就是圣女小德兰那样虔诚,临终前自述:反信德的诱惑仍极其激烈,几于不克自持。其所以坚抱信仰而不致失坠者,乃系天主逾格的圣宠,并非个人的力量。这篇文章乃是笔者本人所经历的心路历程。

本人虽忝为公教教友,为了平日功课太忙,文债太多,虽想读点圣书,每苦无暇。对于教中圣师先贤的传记,虽算读过若干种,也是随读随忘,罕留痕迹。只有圣女小德兰(的自传),为了从前读过马相伯老先生译的灵心小史;1949年到香港后,先服务于真理学会,又亲自将圣女自传重译一遍,1950年赴罗马参加圣年大典,转赴法国,又曾赴里修朝圣,圣女的印象深嵌我的脑海之中,再也拂拭不去。所以于今若对天主有所祈请,第一个便是恳请圣女转达圣母玛利亚代求。凡此祈祷,常得如愿。

今余年已近百,脑力、体力、眼力已难再写长文。蒙召匪遥,特将旧作(曾刊于台湾天主教闻道出版社1980年《灵海微澜》第三册)修订,以应上海教区光启社约稿之厚爱,聊留皈依圣教的自证于人间,并藉以纪念我的已故神师上海教区徐宗泽神父对我的多年教诲!(1994年6月于台南市成功大学宿舍)(编者注此段为作者1994年为本刊所撰)

一 皈依前对天主教的认识及所持的态度

我幼时的家庭环境是佛教的,也可说是多神教的,曾在《自由太平洋》杂志上发表过一篇文章,现不赘引。辱国的“辛丑条约”后,民间对洋教的仇恨更深,我在祖父县署的男女佣仆口里,听到许多西洋传教士剜目取心的谣言,对天主教抱着颇深的畏恶心理。更可笑的,我们的上两代人,常把洪秀全杨秀清所奉的教与天主教并为一谈。听说长毛奉的正是天主教,试问我们对这个教怎么会有好感呢?稍长,明白一点事理,知道剜目取心那一套,完全是假的了,但于洪杨奉天主教尚深信不疑。后来才知道洪秀全奉的其实是基督教,即所谓“新教”并且经过他们的改窜变成非驴非马的教,与天主教并无关系。但我读了若干记述洪杨的史书,居然也说洪氏假托天主教的宣传,藉以发难。正式的史家,尚有这种误解,那些无知百姓,当然不必怪了。

十二三岁的时候,我又读了许多清末民初风行一时的林译小说,其中有几种对天主教,甚为不利。使我脑海里对天主教老是铭刻着一个不良印象。

等到我的年龄再长了一些,渐渐能读一些译本的外国历史了。什么中世纪因为教权太重,成为“黑暗世纪”啦,“异教审判”将人投入黑暗的牢狱,或将人推上柴堆活活烧死啦,新

旧基督教近百年的冲突，杀人如麻、流血成渠啦，这些记载每令我毛发欲戴，觉得基督立教，原以爱人为宗旨，为了宗教信仰的歧异而互相残杀，是什么理由呢？

时贤如梁任公及其他学者，每谓中国文化与西洋相较；西洋为“神本主义”，中国则为“人本主义”，也可说是“人文主义”。中国的经书总以人为重，孔子不语怪力乱神，又说“未知生，焉知死”，他之教人总汲汲以民生日用为先，修齐治平为急；对于那悠远的天道，渺茫的鬼神，每置于不论之列。因此我们中国人决不肯为了宗教问题而诛戮异己，如西洋中世纪“异端审判”之所为者。中国人对于各种宗教，也素来一视同仁，听其自由传布，从来不加迫害。佛教是印度来的，初来时也有所谓“华夷之辨”，并有历史上“三武之祸”，可是曾因此而演成流血的惨剧吗？回（伊斯兰）教、景教、袄教、也来自异域，信仰与否，在于国人自择，政府和社会，曾利用权力来干涉过吗？西洋人为“信仰自由”付出了莫大的代价，我们中国人则自古以来便享有这种权利了。犹太人将基督送上十字架，从此灭国，四处飘泊，视为罪有应得，不予以同情。中国人讲究“罪人不孥（妻子儿女）”，犹太之罪恶，竟延及数千年之子孙，永无穷已，这又是怎么回事呢？

教难期所捏造的谣言不可信，小说的描绘也属空中楼阁，历史上的记载如所谓“异端审判”和新旧宗派之争则是真的。犹太人所遭悲苦的命运也是真的。所以我那时对于基督教及天主教，一直抱着很大的反感，认为这是西洋民族缺乏理性的反映，也是宗教定于一尊的压力所造成的结果。我对西洋人在现代物质文明上贡献固大，但过去为信仰所闹的那些把戏，则盲目而幼稚，很少是处。我们自己生于国耻重重，灭亡无日的中国，固属不幸；然而我生为具有这样优异人文主义传统的

中国人，则又颇感光荣。

如此说来，我未领洗前，对天主教的认识及所持态度之为如何，不问可知了。

二 皈依的动机与阻难

这一项可以在拙著《棘心》里找到答案。“阻难”不在领洗前，而在领洗后，当于下文补叙。

三 环境的反应

五四运动影响我的思想非常巨大，这在《棘心》里已屡有提及。我国的五四运动和西洋的文艺复兴，果然颇有相同之点。大凡一种势力扩张到了高点，发展到了极度，一切积弊，必随之而生；人类忍受的能力，有其限度，到忍受不了时，则必发生反抗。那从前被旧时代的“礼教”、“风俗”、“教条”、“原则”所压瘪了的“理性”，也必同时昂然抬起头来。有如久蛰之蛇虫，春雷一声，则破泥土而腾蹕；如潜伏之泉水，蓄量既溢，则冲裂岩石而喷涌；如伏处暗室者，忽睹外界一线之光明，则喧呼攘臂以求出，虽有高墙坚柵不足以限之。文艺复兴运动，导源于意大利，不久之后，英国有霍布士一派所领导的“理智活力”，德国有莱布尼兹、渥尔夫等人所宣传“唯理论调”，法国百科全书派的“启蒙运动”，卢梭的“人权宣言”，伏尔泰的“铲除丑秽”，也都是理性的产物。无怪法国大革命时，人们将巴黎圣母大殿，改为“理性女神”的祭坛，并疯狂地抬着那尊女神像满街游行了。我国五四运动发生后，“从新估定一切”的呼声，叫喊得响彻云霄，一代青年的心灵，如受电气的震荡，沉睡已久的“理性”，忽然惊醒，把千年来，历史的、社会的、礼教的、文学的、一切一切的问题，都翻腾出来，检视一番，估量一番，

认为陈腐无用，已失时效的东西，便向垃圾箱一丢，毫无惋惜。虽破坏方面多，建设方面少，有时不免连婴儿和浴盆残水一同泼出，使抱残守缺的老辈痛恨、咒诅，视同洪水猛兽；可是数千年的积弊，没有这样雷霆万军之力，能轰得开吗？那时代的青年人所崇拜的虽是“德先生”（民主）和“赛先生”（科学），然而他们心窝里却都另外供奉着一尊金光万道，威严无比的神明，那便是“理性女神”。

况且据外国学者的批评，中国人是世界上理性颇为发达的民族。德国莱布尼兹、康德、法国霍尔巴克、伏尔泰诸人之推重中国文化，及赞美中国人之理性生活，我那时还不甚知道。不过杜威、罗素来中国讲学时，我正在北平女高师读书，曾躬逢其盛，罗素那些赞美中国人的话，使得每个中国人都沾沾自喜；尤其他回去写的中国访问记所说：“中国是我所见最伟大的国家，非但人数上最伟大，文化上最伟大，理智上也最伟大”。又说：“即使白种人在战争里自相残杀而灭种，那并不算人类的灭绝和文明的告终，因为还有伟大理智的中国存在。”这几句话尤其深印我的脑海，更以生为中国人自负。

神之为物，既不容于 20 世纪科学昌明之世，更不为具有理性优越感的中国人所接受，所以我初到法国时，原是个彻头彻尾的无神论者，又是一个以唯理主义的“五四人”自命者。我所肄业的中法学院位于法国里昂，那是一个宗教气氛最为浓厚的城市，穿着黑衣的教士满街行走，教堂修院到处林立。我也常和同学入圣堂参加宗教仪节，或拜访隐修院，归来大家总是一场姍笑。文明的法国人在宗教上却又如此固陋，未免太矛盾吧？总而言之，罗素的话有真理：白种人的理智实不如中国人之强。

后为读书方便起见，寄寓里昂城里一家女生宿舍，认识了

寓中马沙吉修女(Masouzir 这个字或有误,年月太久,已记忆不清,在《棘心》中称她为马沙)及法文教师伊丽莎白·雷蒙女士(Melle Elisabeth Raymond 在《棘心》中称她为白朗女士)。两人都是虔诚教友,劝我信仰天主教,锲而不舍,约将一年;同时那时雷鸣远神父(《棘心》作赖神父)正在欧洲中国留学生界展开活动,他那摩顶放踵,爱护中国人的精神,确实使人感动。我虽始终没有见他一面,但他的脍炙人口的苦行和替中国学生牺牲的美谈,却常洋溢于耳鼓,我对天主教的成见,遂为之日渐转变,觉得天主教定然是个有价值的宗教,不然,不会有雷神父这样的人出于其间的。我应该屏除成见,将它仔细研究一下。

不过我的性格相当顽强,同时又是五四思潮里翻滚过来的人,认为天主教士值得钦佩是一件事,天主教教义在 20 世纪科学时代是否立得住脚又是一件事,倘结论是落在“否”的方面,则皈依天主教又有什么意义呢?我之卒于皈依天主教,其实是为婚姻问题和家庭赌气,竟欲于领洗之后即钻入修道院,永久不回中国。我在《棘心》里屡次说自己信仰天主教,大部分是受“盲目感情的驱使”和“一时冲动的支配”,并非过甚其辞。

里昂中法学院的同学都同我一样,是深受五四思潮影响的人,同时也是对于天主教抱着很大误解的人,而且那时候社会主义又成为世界上非常时新的思想,勤工俭学者的头脑大都激进化,中法学院的同学又安能不受他的感染?况且那时候激进主义还是一个未实现的理想,当时苏俄则因革命初期引起国内极度的混乱与贫苦,我们却认为那仅是新世纪诞生前势所难免的“阵痛”,阵痛过去,头角峥嵘的麟儿便将呱呱坠地了。再以中国那时所处环境而论,青年知识分子觉得非实

行社会主义没有第二条出路,因此国内青年思想普遍激进,留学生得风气之先,其走上这条道路,更不必说。

唯物思想决不容宗教的存在。而鸦片战争之后,列强用坚舰利炮,打开中国门户,订了无数不平等的条约,使中国国权丧失,国土沦陷,凡有血气的中国人莫不痛心疾首。在有些人的心目中就有中国百年的国耻都由西洋帝国主义造成的,帝国主义的先锋队则为传教士。现在见我这样一个平日喜以“五四人”自命的人,忽然吸上了马克思所深斥的“鸦片烟”,实觉大惑不解,于是种种猜测,随之而起。激进派学生又无中生有,飞短流长,捏造我种种罪状,结果我在中法学院成了一个众矢所集之的。大家对我非采取冷漠态度,则投以仇恨的眼光,气量偏狭者,甚至欲暗谋我以为快。这些事情增订本的《棘心》里,已有相当详细叙述,读者可以参阅原书十六章。

四 心理的变迁

外界的压迫,尚易于忍受,内部良心的自谴,则其痛苦实非人间字汇所可形容。我原是五四唯物主义的产儿,忽然皈依了与“德先生”、“赛先生”决不相容的天主教,实是一件违背良心的举动,同学们不反对,我尚不能宽恕自己,一反对,那悔恨便尖锐化起来。初领洗的两个月,住在城里那座宿舍里,精神尚为宁静,后到里昂国立艺术学院报名肄业,为想课余在中法学院随班上课,又迁回原校,一直住到1925年春夏返国后为止,约有半年之久。在这半年内,一直是被那“冷漠的脸色,鄙薄的口角,嫉视的眼光”所包围着,我的一颗心肝也的确无日无夜不在“钉床上撕裂着,在油鼎里煎熬着”(均见增订本《棘心》第十章)。结果,法文一句学不入,绘画也丝毫不能进步,并且患上了极度的神经衰弱症。那时若不返国,丧身海外

无疑。返国后，约有数年之久，不敢翻阅一行法文书，不敢会见一个留法学友，不敢听关于法国的一切，因为这些会勾引起我留法时那一段不愉快的回忆，我的心将会又剧烈痛楚起来。

我留法三年又半，除了领洗后的大半年及抵法时多病的一年，计算正式读书的时间也有二年之久，法文也算学到清通地步，为了返国后荒废太久，那点成绩，又都璧还了老师。中年时代，我身体虽胖，神经衰弱始终不愈，偶一用脑便引起失眠，生理方面无名的病痛也缠纠不断，因此不能好好痛下做学问功夫，这也许是过去那段时光，精神因受刺激所遗留的影响。

关于我因皈依天主教遭人厌憎，我可以在此写出两个小小插曲。其一、1926年，即我由法归国的第二年，外子张仲康君在苏州（基督教会办的）东吴大学任教，我也在该校担任了几小时国文。教授阶层的同事对我尚无所谓，不过冷淡而已，助教及职员则每以另一种眼光相看。记得有一个注册部的女职员，对我鄙视尤甚。每当我去交学生作业分数，或为功课有所接洽时，她板着一副铁青脸孔，简直理也不理。我的性情本来不甚温良，未信天主教以前，对仇人的态度，是主张以“以眼偿眼；以牙还牙”，信了天主教以后，对于基督所颁掌颊夺袍之训，以生性下愚，实少领会。自问对那女同事毫无开罪之处，双方信仰即有不同，也用不着以寇仇相待。从前在里昂中法学院，不敢有所表现者，因反对我的人多势众，唯恐眼前吃亏，现在还惧怕什么？因此以后再到注册部时，每故意做出一种高视阔步，昂首天外的神态，到了那女职员面前，正眼也不瞧她，只找别的职员说话。人性总带几分“下作”，那个职员被我这样冷待了几次，倒像激发了她的反省心理，以后见我时，态度一变而为谦和，倒先向我含笑招呼了。

1937年，我自武汉大学到苏州故居度假，这位女职员还特别来拜访我，并坚邀到她家里吃了一顿饭。是否想借此忏悔释前愆，虽不可知，但以一无什关系之人对我如此亲善，却也颇可怪呢。

其二，苏州私立振华女子中学校长王季玉同我私交颇厚，曾强邀我到振华授课数小时。她有两个美国朋友，乃是一对老姊妹，为敬佩王校长办学精神，特放弃她们在本国所享受的高度物质生活，来到振华义务授课，生活一如我国人。我曾上海《生活周刊》上写了一篇《几个女教育家的缩写像》揄扬王校长，并写了篇《两位白发朱颜的雷女士》赞美这一对姊妹，季玉女士也曾将我此文口头翻译给他们听过。她们以前对我颇为友善，以后不知从何人口中得我系天主教教友，态度突然大变，见了我那副凛若冰霜的脸色，与东大那位女职员的毫无异致。外国人素来和蔼讲礼貌，忽然如此，加倍使人难堪。我才知道美国人宗教歧见之深，直到令人可惊的地步，这也无怪他们过去为了宗教信仰，旧新两派流血战争三十年了！

因她们是外国人，我以泱泱大国民的风度，不便拿对付东大女职员的办法来对付他们，只好设法避免正面的冲突。每在校中与她们靛面相遇，我辄绕道而行，或翳身于楹边柱下，等她们行过再走。我这样做，自问并非媚外，不过想维持国际间的礼貌，并不愿教贤主人王校长为难。幸而那两姊妹，短期讲学之后，便回了美国，这尴尬局面，便告结束。

我对待两位美国老小姐的态度，直到于今，还自认为正当，对那位女职员，则略嫌过火，这还是我领洗以前“以眼偿眼，以牙还牙”的野蛮思想，真是白白做了天主教友！

如前所述，抗战前期的空气，对天主教是很不利的；在我个人，则又好像命定要“耻辱”结缘，很容易招人白眼。——

这个我解说不来,或者是由于我的容貌天然有欠威严,有易于招人轻侮之道——回国后最初几年,虽没有里昂时代的尖锐,却也很难忍受。受辱太多,神经变成了过敏,人家举动本出于无心,我每误为有意,这样荆天棘地的岁月,也算亏我苦挨了几年。

后来,我的著作相继出版,尤其《棘心》那部自叙传的小说,向社会公开承认自己是天主教教友,叙述皈依经过甚详。这种扬汤止沸的办法,反倒见效,人家对我皈依天主教的动机,没有什么可供胡乱揣测的了,对我的态度,便比以前缓和。然而最大的原因,还是由于时代潮流的改变;科学与宗教不能相容的说法有所缓解。五四的唯理主义虽仍然支配着那时三四十岁左右知识分子的头脑,但我们已摒弃以前那种粗率的批判,作着进一步的探讨,我们反而能凭藉理性,转而承认宗教存在的价值,对于信仰天主教的人,误会当然会比以前减少。

除此以外,雷鸣远神父牺牲其一生精力和光阴,最后还牺牲他的生命,为中国服务,这是消除人们对天主教恶感的原因之一。政治家陆征祥以曾任国务总理外交部长之尊,弃俗潜修晋铎,一时我国各界传为美谈,对天主教从此刮目。同时圣职界硕学鸿才,著作等身,并拥有学者如方豪司铎者日众,国人对于天主教谬误的见解自然日益矫正。今日大专学生主动领洗,知识分子和社会贤达,相率皈依,比之以前天主教之难见天日,已不可同日而语了。

五 皈依前后的比较

我想李莫然神父发出了这个问题,大约是指性情的潜移默化 and 人格修养的进步而言。如此,则我很惶愧,我的答案是

一个负号。俗语说“江山易改，本性难移”，何况我的禀性又是那样的顽固和倔强，又爱好自由，厌憎拘束，宛如一匹不受鞴勒的野马。对于天主教的大经大法，固未敢违背，性情方面实不能照着天主教做人方式，自加甄陶。像过去对付东大某女职员，即是一个显例。今日我的年龄虽入暮境，火气并未消除，倘使今日遇着同样的刺激，我的反应，能否不像昔时，亦颇难说，所以我说觉得甚为负愧。盖无端横逆之来，即不能依照耶稣搥脸夺袍的宝训以行，至少也该照我国先贤孟子所说：

有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也。“我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？”其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也，“我必不忠”。自反而忠矣，其横逆由是也。君子曰：“此亦妄人也已矣！如此，则与禽兽奚择哉？于禽兽又如何难焉？”

以“禽兽”待人，究竟是孟子最误事的“英气”，也是孟子水晶一般的莹明，不及孔子温温如玉的纯粹处（皆程子语）。然孟子仅言置之不理，我则悻悻形于辞色，可见我不惟不配做耶稣的门徒，也还不配做儒门的子弟！

但愿我以后能分出一部分教书治学的光阴，多读圣书，对教中圣贤，高山仰止之不足，还要多做摹仿功夫，把自己性灵中这块粗糙的顽石，多加琢磨，纵不敢望它发出宝玉似的美光，至少要磨去锋稜，完我浑然的太璞！

再者，以横逆而论，对我也并非无益。第一，它刺激我写作的决心和研究的勇气，《棘心》便是刺激下产生的；其他各种著作，没有刺激，我固然会写，但写得也许不会这样勤。据心理学者的研究，大凡环境欠佳或生理上有缺点者，成就每比较高超些。这是一种“补偿”作用。以我躬亲体验，颇以为然。虽然我的成就，微不足道，可是，若非婚姻缺陷，和因信仰天主

教而招来无穷耻辱，我献身文学和学术的志气，是决不会像这样坚强的。

其次，因饱经耻辱的压迫，转而轻视耻辱。过去在大陆时，敢以孑然一身，像唐·吉诃德那样地向某些文坛权贵展开文艺理论论战，从而激怒了他们，招来了他的恶骂，从上海到天津、开封、西安、四川、武汉，凡有报纸刊物出版的城市，便有毁骂我的文字刊布，足足热闹了几个月，直到全面对日抗战爆发而后罢。

抗战发生后，他们对我仍然采取“闷死”、“扼杀”的政策，所有大型文艺刊物，一概拒登我的文章，我的用武之地仅限于少数同情我文笔的杂志。我的文学生命，几乎完全冻结。这在他人或者免不了要大起恐慌，而向他们伸出求和投降之手了，但我夷然不以为意。这一股儿“傻劲”，究由何来？实由于多年忧患的磨炼，知道荣辱在己不在人，恶意的毁谤，仅能欺骗于一时，不能垂于永久。就说他们能永远欺骗下去吧，我究竟保全良心的清白，可以无愧一生！

以王阳明先生道德之纯粹，修养之渊深，论者尚说他讲了一辈子的致良知，只成就了一个骄和吝。凡我所言，若用宋儒眼光看来，亦不过是一种“客气”，有何价值可言？诚然，我亦知道那些行为，无非血气之勇，与理知之勇，万难相比，津津挂诸齿颊，不惟可笑，亦复可羞。我不过因以往有这段经验，现在照实叙述出来，证明耻辱对人亦有其功用罢了。从前圣女小德兰一生善修谦逊的德行，每求上主多赏她羞辱的羹饭，作为性灵的营养。耻辱不用以长骄矜，而用以砥砺德性，那才有意义呢。

我在世界观上所崇尚者仍然是一本五四的唯理主义。五四的唯理主义究竟怎样，拙作《棘心》有这样一段介绍：

五四时代的知识分子,对旧制度的破坏反抗虽甚激烈,但对于各种问题,都是平心静气地研究、讨论,不容许有丝毫成见与偏心存在其间;所以他们的破坏并不是盲目的,他们的反抗也并非意气作用。那个时代人把康德所谈的“人类理性发展到最高点,无论什么问题,都要拿来放在理性的天平上衡量一下,只须理性这一头的法码,略为向下低沉,即使是我们平素至所溺爱的,所偏袒的,也不敢不放弃,不愿不放弃……”(《棘心》增订本 92 页)

当五四运动之后,为了时代潮流的趋向,我本来也想研究一下多种思想体系的真谛,但因在海外时,曾和两个思想激进的女留学生相处了一个时期,对其作为有所领教(见《棘心》增订本第七章),从此断了念。返国后,看到文坛受权贵的垄断,一个饱受五四理性主义熏陶的我,很难容忍,因此引起了论战而受到围攻。若说报复,则我虽心胸仄隘,却也未敢以私人的恩怨,颠倒世上公是公非的准绳。何况那时海外有些人对我仇视,我也并未怨恨他们,反因他们有自己的个性而深为佩服,《棘心》里已写得明明白白了。

现在将话头带回。“皈依前后的比较”,若指思想方面呢?则我的答案,不仅惶愧,而且是罪孽深重。因为我在皈依前,脑海里充满了无神论、进化论、唯理论,以及这个论,那个论,五花八门,指不胜数。

例如在各种学问中,除却文学艺术,我的趣味倾向生物与天文。生物方面,幼时曾读严译赫胥黎的天演论,后来又读到达尔文的物种原始。弱肉强食,天演竞争这一类理论,曾激动一代人心,政治家们各取所需,发展而为帝国主义、殖民主义、纳粹主义、极权独裁主义等等,造成十九、二十世纪无数灭人国家,覆人种族的大惨剧。我读了那些书,思想上也曾发生很

大的影响。我又天然爱好观察,对于自然界芸芸万汇的活动,每以极浓厚的兴趣来研究。结果觉得达尔文的理论还不错,大地果然是个生物互相吞噬和屠戮的舞台。科学家说生物由于地球上的阳光空气、食物有限,必须竞争始能生存,生存之后,又须经历无数次的竞争,而后始能发展和进步。生命由渺小而伟大,由粗陋而精美,由不完全而进于完全,舍此实无他途,这便是所谓“进化”的意义。生命要通过尸山血海才能爬上胜利的宝座,则教一个素来讲究“上天之大德曰生”,及自幼沾染万物平等连虫蚁都不忍残害的佛教思想的我,期期不以为可。而且我那时竟敢腹诽造物主创造生命的计划有欠周详。祂所给地球上的阳光、空气、食物既系有限,则又何必滥造这许多生命呢?若说天心是慈悲的,是有好生之德的,则摆在我们眼前的生存竞争之惨酷现象,又将作何解释?我们援引老子“天地不仁,以万物为刍狗”的话,岂不更简捷痛快吗?

这都是我未领洗前的思想。领洗以后,这种思想,还是不时在脑中涌现。直到1949年,自大陆来到香港,服务于真理学会,读了一本《科学的新宇宙观》,对于此等现象指为“制约与均衡”的作用。理由固解释得非常透彻,然以生物之互相残杀,作为制约均衡之道,则亦仍然未能使我完全释然。

由于现代天文学的发达,我们知道这个宇宙实是令人震惊的广大。光线一秒钟要走299800公里,而天体的星球射光到我们的地球,动辄以光年计算。何况除却我们这个宇宙(即银河系),还有无数的宇宙,如佛教之所谓“大千世界”的呢。每当夏夜,仰望天空,银河耿耿,群星罗列,我每想宇宙之大如此,人类之渺小又如此,我们人类的价值,在那高高在上、能力无边的造物主眼中又算得一回事吗?以宇宙时间之绵长,更形我们生命之短促,我们对于那眼睛所能看见的虫蚁之类,或

微有怜悯之心，对于那目力所不能及的微生物，则实无暇怜悯，而且它们刹那生灭的生命，也太不值得怜悯了。

寥廓无际的苍穹，沉沉展开于我顶上，万古不灭的星辰，灿烂在我眼里，其中似蕴有一种永恒的秘密。这秘密以它无比伟大的压力，压迫着我的心灵，使我从心底迸起一种无名的颤慄和惊奇，甚至有一种痛楚，隐隐啮着我的心腑，直使我想哭出来，又像想要发疯发狂的光景。我和没有宗教信仰的朋友谈起此事，他们也说每有同样的感觉。因此想到唐人“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下！”也正是指一个有限之生的人，置身于无限“时”、“空”之际所产生的感想而言的吧？

生物、天文之外，五四的唯理主义，又给了当时知识分子一宗宝贵的礼物，那便是胡适之先生所提昌的“大胆的假设，小心的求证”的考证学。胡先生对红楼、水滸的考证，应用精密的科学方法，把这类旧小说的源流、形成、演变，爬梳得朗若列眉，解释得水落石出，指示学者以正确研究的途径，也引起学术界很浓厚的兴趣。胡先生所提供的方法，虽仅属于文学方面，也可应用于史学方面。他这方法与五四疑古精神相结合，遂有一派新史学出现，这便是顾颉刚氏所领导的古史辨派。这派学者凭其锐利的眼光，明敏的头脑，大刀阔斧的魄力，使中国古代历史幡然改观。他们虽教老一辈的学者们，怒目切齿，视同妖孽，但他们对古史的整理，的确开辟了一条新路，贡献不小。

我学术基础，虽极薄弱，然我研究学术的兴趣，实远在文艺创作之上。我也从胡适之先生学得历史癖，任何事物都要寻根觅据。更从顾颉刚先生学得治新史学的方法，对中国古史并不盲从传统说法，事事以科学为根据，这样子固有助于我

后期对屈赋的研究,但于我的宗教信仰又产生了许多怀疑。

六 尾 语

一个五四时代的知识分子信仰天主教,其遭遇的困难甚多,若非我亲自经历,别人说,连我自己都不相信。

先说我所遭遇外界的困难,中法学院那些风波,无非是激进派有意加于我们的打击,不足深论。现在我只说五十左右的知识分子对天主教的观感。乾嘉教难后,天主教传入社会底层,地位自然低落;辛丑条约后,中国国耻,大都与教案有关,国人对基督教积愤愈深。天主教礼仪较繁,形式颇严肃,国人对之格格不入,更禁祀孔祭祖,情感遂更隔阂。加之,当时所译文艺学术之书,多出新教人士著作,对天主教自无佳评,我们读了这类书,对天主教的观感怎么会好呢?记得1950年我第二次赴法,在巴黎遇中法学院旧同学方君璧女士,谈起宗教,劝她皈依,她初则摇首不答,继则愤然说:“天主教现在总算温和了,过去罪恶如山,令人发指,我要信教,也该信个好宗教,如何肯信天主教呢?”问她天主教罪恶何在?所回答的,也无非像我少年时所读中世纪异教审判和新旧教派近百年的纷争等等。我于是告诉她立教者是天主,行教者则是凡人;凡是人,行为总不免于错误,这些血腥事迹,我也不能原谅。不过,我们仅知道旧教虐杀新教徒,不知新教也曾以同样暴行,加诸天主教徒身上,片面的指斥,是不公平的。她的话题又转到科学的唯物思想,认为宇宙之形成,无非物质盲目的磕碰,人则由于猿猴变来。我行囊中恰带了一本《科学的新宇宙观》送她阅读,她以后态度才有些转变。所以后来我赴露德朝圣,她亦愿意同去,亦肯同饮灵泉,同跪圣母岩穴前祈祷。

我方觉悟自己幸而信仰了天主教，否则我之厌恶天主教，及憎视天主教教友，比之人家之加于我者，恐只有过之而无不及。这也无怪返国后的数年，我之到处受人轻辱了。

东大女职员和美国两雷姊妹之恨我，除了上述误解旧教的原因之外，更要加上宗教的歧视，因为她们都是虔诚的新教教友。尤其那两雷姊妹对我之不近人情，（我曾在报纸上作文颂扬她们，她们竟那样的待我，非不近人情而何？）实在难免令人齿冷。这其间恐尚有白种人的优越感在作祟（譬如赵丽莲博士原有一个半欧人血统，她的容貌亦逼肖白人，但在外国及国内外人所办学校读书时，受尽精神虐待，其他可想而知）。宗教间的歧视，历来如此，我国自汉唐以来佛道间的攻讦，何尝不是如此，五十年代前，我教中人不是也常称他教为“异端”吗？但近二十年来，开始了几次世界宗教会议，新旧基督教之间也在推行“合一运动”使整个宗教界之间的气氛为之一新！

我觉得我国对各种宗教之一视同仁，果然值得赞美，值得白种人的效法。譬如有二位基督新教的前辈，他们同我从来不谈信仰，每次在百忙中接见我，笑言晏晏，令人如坐春风。两位先生学问渊博，国学根柢尤深，浸渍中国的传统文化日久，自然有得故也。即是振华学校王季玉女士也是新教教友，然以她曾经读过儒书，待人气度便与雷姊妹有别，中国文化对修养之功，可见一斑。

再说内部所感的矛盾之苦，是五四前后时代思潮激荡必然的结果。以我少年时代所读之书，所聆时贤之理论，及经过五四思想的解放，理性主义与怀疑精神之熏陶；加以皈依又非完全出于内心的要求，而系外界各种因素凑合一起的条件；若说领洗之后，我的信仰立刻巩固如磐石，永不动摇，则我若非白

痴，则是一个怪物，决非一个普通人了。

我知道读者一定又要问道：既然你皈依天主教后“避闲既多，受侮不少”，又复这样的“群疑满腹，众难塞胸”，则你为什么不放弃信仰，恢复从前的自由呢？难道今日教会还能把你投入黑狱，送上火堆不成？这话又很难答复了。仔细推寻，则除上述天主特殊圣宠之外，教中古今圣贤也给了我不少极好的榜样：远者如圣奥斯丁，圣多玛斯，以他们如此鸿博的学问，尚始终忠于信仰，我何人斯，敢以短浅的知识，妄测圣教教义的博大精深？近者如雷鸣远神父之坚苦卓绝，及当代许多极有学问的科学家、天文家、文学家、艺术家，信德反因学问而愈增其固。像我这点小知识，真太不足道了。再者我的信德诚易动摇，望德爱德则尚非过于薄弱，以我所处时代环境而论，皈依了天主教，可说是一种奇遇，也可说是一种不可测的天意。主耶稣身疲脚茧行遍荒山，觅得我这只亡羊，欣喜抱之归栈，我若再行逃逸，则诚辜恩负德之尤！况且人谁不爱其灵魂？天主既慨然倾其宝血，洗濯了我的灵魂，又亲手将天堂的入门券，交在我的手里，我将既到手的奇珍，又随意抛弃，则又可说是大愚不灵，我虽糊涂，尚不至此。三者，我平生敬礼圣女小德兰，虽怨尤丛积之身，不足追随其懿范万分之一，但却从她学得抵抗诱惑的良方。听说圣女升天前二年，“反信德”的诱惑甚剧，她则诱惑愈烈，拥抱信德愈坚，呼吁主佑亦愈切。我也是每当旧日那半吊子科学思想在脑中复活，痛苦挣扎一阵之后，便热心祈祷起来。天主知我灵魂软弱，不欲其久陷煎熬，不过片刻，平安便如清泉源源而至，于是我又心安理得，做我的天主教教友。

况且前文所述学理上的疑问，乃系过去之事，以后这些疑问也大都解决了。论到生物界竞存现象，诚足怵目惊心。惟

生物生命短促，神经构造亦不如人类细密，我们以人类感觉，推论动物，亦不合于科学原理。我说这话，儒者必斥为非仁人之心；佛教徒更将诋天性缺乏慈悲种子；殊不知我固深爱动物之人，曾为生物竞存现象，而怛惻多年。不过我们即使做到佛教徒之完全戒杀，生物间之互相吞噬，也无法消弭。像我国佛寺之放生园，印度人之于牛猴，名为爱护生物，无非教生物多受活罪，抑又何必？况全能全善的造物主，既创造有感觉的生物，必非要以它们的痛苦，供祂老人家自己的笑乐，如罗马“尼罗”帝之观斗兽场搏斗者焉。它们的牺牲，冥冥中或有补偿之道。我们短浅的知虑，还是不要妄为推测为佳。

说到天文，则我在领洗前，见此万象森然的宇宙，已相对地承认必有一种最高智慧从事安排。有一位留法老前辈说的“黑漆一团的宇宙观”虽完全建筑于唯物主义的基础上，其实他自己亦未能自圆其说。宇宙原始物质是黑漆一团，何以有要求进化的自觉？最简单下等生物，何以会逐步“修炼”，进化到万物之灵的“两脚动物”？若说宇宙无目的，人生也无目的，则这位老前辈要求我们多挥血汗，在人生舞台上表现几出精采节目，岂不是多余的说教？又有人说：宇宙的存在无非是个事实，人生的存在也无非是个事实，我们没法追求它的意义，而且也没有问它意义的必要。这些说法出之于哲学家之口，实在令人对“哲学”失望。

自从我读了现代一些科学家的研究报告：知宇宙之大尚非无外，原子之小亦非无内；自然界的秩序，安排得那么周密妥适；生物即小如原始的细胞，其必需因素、凑合之机遇，亦非数字所能计算得出；宇宙之形成，绝非唯物论者所能解释；更非我国道家“天法道，道法自然”那两句话所能囫圇带过。我于是更死心塌地相信造物主的存在。造物主既具有如此不可

思议的大能，则宗教上一切似乎不合理性，不合科学的问题，不是都可迎刃而解了吗？

若说到宇宙太大，地球太小，人类尤其微末，不值造物主的挂虑，则我又犯了以人间习惯的“价值观念”来衡量天主作用之弊了。而且我能凭宇宙而推知天主的大，却不能凭原子而推知天主的小，也只顾到了一面。现在的电脑不过是我们人类所发明的，它运用的精密正确，在速度上，已在人类脑力数百万倍之上。但它终究是人造的，没有人也就没有电脑。以天主全能，我们人类即缩小至于微生物之不如，祂要爱还是一样的爱，要顾念也还一样顾念的。所以我以前那些想法，全是“杞人忧天”，也可说是“庸人自扰”！

· 以前因懂得一点天文学而产生许多无谓的烦恼，现在也正凭藉比较进步的天文知识，更能认识造物主奇妙的能。

我的天性原是两方面的：一方面是乐天安命，心地和平；一方面是厌世悲观，倦于生活。因之一方面是光明，一方面则幽暗。一方面是进取，一方面则退缩。如此则我胸中信德之火，常被水渍灰淹，不能发出熊熊的焰光，及炽盛的热力，亦无怪其然了。近数年以来，读书渐多，理解渐透，性情亦渐由小人之长戚戚，变为君子之坦荡荡。每当丽日和风，徘徊庭院，睹春草之微绿，听时鸟之变声，辄觉怡然自得。夏夜仰观星斗，心灵之悸动依然；惟以前盘踞脑海黑暗的疑云，已变为光明的希望。对此森罗万象，唯有默默赞美天主造化的玄功，自幸渺小的灵魂，得沾救恩，获得如此美好的将来归宿之境。

宋儒的四句诗：

万物静观皆自得，四时佳兴与人同，
心通天地有无外，思入风云变幻中。

我以前颇嫌其酸腐可厌，现在印证一己心境，才知其为学

道有得之言。

过去因信奉天主教而受侮辱，由于时代环境；思想的痛苦，亦系一个五四思潮产儿必然的结果，前面已屡次说明了。但与主耶稣在生时所受的侮辱相比，则又何足道哉！素来生理脆薄，神经过敏的我，经历这内外的痛苦，同殉道之苦也就差不多。天主未以“身体殉道”赏我，而以“精神殉道”作我多年的磨练，必有其圣意。我现在亦惟有以此痛苦回献天主，作为一己及世人的补赎。我经过这样的痛苦，尚忠于信仰，并非矫情，实由我的信仰是通过理性的，不是“盲信”，也不是“硬信”。我之所以写此一篇自白，无非是表明这个意思。

编者后记：光启社曾于1994年7月组织编辑去外地调查读者的意见。总编沈保义先生曾在杭州和任浙大教授的董太和教友晤面，谈及天主教女作家苏雪林女士及其作品（见本刊33辑），得知董老和苏老现在仍有书鸿来往，曾请求董老代书，赐赠有关五四时代知识分子的信仰之作品，现把董老的复信刊载于下：

……看来她年事已高，甚难应命。郭神父后来给我看了一本1992年河北神学院张泽主编的《中国公教文选》，收入有苏著的《一个皈依天主教“五四人”的自白》。张泽因未曾与苏先生相处过，有些改削之处就难免有悖，且又流传不广。我处存有此原文，因函台南苏先生，可否授意由我改削一些字句。她回信同意。附将原函复印奉阅。于今直接参与五四运动的人，已经为数不多，我教中人恐仅存苏先生一人而已。

刊载于上海教区光启社《天主教研究资料汇编》
第36辑(1994/12)

杨光先的结局辨

董太和

阅《资料汇编》31辑沈毓元同道撰《清朝供职于钦天监的一批天主教教士》一文(147页上段)有言曰:“杨光先被处斩首,家属被发配到关外”。此与史实不符。宜以下述徐宗泽氏文作补充,使之完整。

徐宗泽著:《中国天主教传教史概论》(1938)上海书店
.990年重印本222页:

……,杨光先本应处斩,其妻子应流徙寺古塔;但念其年老,姑从宽免,妻子亦免流徙。光先出京,行至山东德州,病发背死,一场历法案,至此告终。

为证实徐氏文的可信度,特抄录教外书籍对此事的说法于下:

1. 中国天文学史整理研究小组编著:《中国天文学史》
(科学出版社,1981)226页:

……,而杨光先则拟斩,最后,康熙因杨光先年老,赦归。

2. 余凤高著:《鲁迅杂文与科学史》(浙江文艺出版社,
1986年)39页:

……。最后,对杨光先之罪,原拟问斩,但念其年老,赦归原籍,死在半路上。(按余文引自林健《西方近代科学传来中国后的一场斗争》,载于《历史研究》1980年第2期,其中史料多引自《康熙朝实录》)

3. 董丛林著：《龙与上帝》（按本书绝非是一本亲天主教的书）（三联书店，1992）82页：

杨光先带着“仇教”的痼疾结束一生的。康熙帝平反历狱，他随之坐罪，王公大臣们议定处斩，康熙帝念其年纪已老，姑免死罪，着即驱逐回籍。杨氏狼狈出京，回安徽歙县老家，行至山东德州，背上恶疽发作，旋即死去。

4. 杜石然等编著：《中国科学技术史稿》（科学出版社，1982）205页：

……。杨光先因年老免刑，去职还乡，途中暴死。



主啊，当我们把盘中之饼和杯中之酒呈献给你的时候，它们不再是普通的饼和酒了。

很轻，轻得两个七八岁的天真儿童就能撑起；很重，重得我们几乎不敢再呈献给你，怕你愿本沉重的心更为沉重。这里面包含着我们所有的劳苦、悲伤、哭泣，这里面啊，还有我们的快乐、喜悦和希冀；这饼不再单单隐藏一个身体，千千万万颗心因它而连接。

主呀，当我们把饼和酒奉献给你的时候，我们也奉献了我们自己。

——译 子撰

刊载于上海教区光启社

《天主教研究资料汇编》1994年12月第36辑

文坛人瑞——苏雪林女士

编者按：不久前，台湾一大报刊以二个版面的篇幅报导了女作家苏雪林的生平纪实，作为一名经历了几个朝代又始终保持信仰的知名天主教作家来说，读者一定愿意更详细地知道她的生平事迹，也有人来信欲借《棘心》一读。（在本刊33期曾有过董太和教授的撰文介绍）。本文根据董教授提供的资料作综合报导。谨向董教授致谢！

一、青少年时期

祖母强迫缠足

苏雪林，原名小梅，她的祖籍是安徽太平县。但她出生时，祖父在浙江瑞安做县令，所以她就诞生在县署。原来她的祖父是典史，也就是捕厅，因为捕获了几批大盗，所以升为县令，并不是科举出身。她的祖母原是乡下农民出身，后来即使做了多年的县太夫人，仍不改乡土习性，母亲一入门即被当作侍婢，家务重重。苏雪林幼年时，祖母逼着她母亲替她缠足，母亲赴山东，祖母亲自替她缠足。这是苏老一生耿耿于怀的一件憾事。

才女名声远播

所幸祖母听了二叔劝告，在上房辟出一间小室，请了一位老幕友来坐馆（男孩在外面有家塾）。虽为期很短，自幼聪慧的苏雪林已能认不少字，而且四处找书来读。父亲爱她聪明，为她买各类书籍，那时她看过各类演义小说、西洋杂志等。

由于祖父经常调职，十来岁之前，苏雪林住过不少地方。

祖父替她父亲捐了个道员，分发在山东，母亲随去，她和大姐则留在祖父家中。辛亥革命后，两代人的官职都丢了，他们一家子返回了安徽的老家。

苏雪林初进安庆培媛女学念书，此乃教会学校，功课简陋，崇洋媚外之风炽盛，与她性情格格不入，不久便退学。1914年考入安庆第一女子师范，学业断续间，她自修了不少书籍，诗词歌赋、古典小说。在学校里，“才女”和“苏小梅”三个字是连在一起的，1917年师范毕业留任该校附小教书，三年后想去考大学，祖母又是阻拦，她急出一场大病，几乎送命。母亲不忍，再三央求祖母，才允许她上北京女高师。

她自称自己性情像木瓜，自幼说话憨直，但要求上进之心，却坚决而清楚，这也是日后学业有成的原因。在北京女高师时，老师有陈钟凡、胡适之、周作人、陈衡哲、李大钊等大家，对她的影响至大。其时，对她影响最大的刊物是陈独秀办的《新青年》，即使在多年后，她仍撰文称陈独秀为“君子人”。

二、出身旧礼教的新女性

说苏雪林为“五四”人，未必确切，但进入北京女高师念书时正是民国八年（1919年），“五四”运动开始后不久，何况她出身旧礼教家庭，对那种束缚深恶痛绝，所以急欲投入“五四”新洪流，不过在行止上，她倒十分保守，没有随波逐流。这一点又与当时所谓“新女性”青年有所不同，她正是个思想十分开放、行为万分保守的矛盾人物。

她作学问可也是新旧相并。她赋予楚辞、九歌、天问、屈赋以最新的生命，这是后话。

留学法国

1921年，她考上吴稚晖、李石曾在法国里昂所办的中法

学院,和她同考上的共 105 位男女同学,在吴稚晖先生率领下搭海轮航行 30 多天到达里昂。

苏雪林本想赴法学画,又想学点文学。法文从头开始学,却乍然要读许多理论深奥的文章,加上身体自小历经几次大病,羸弱不堪,此外家里一封又一封的信来,尽是一些不好的消息,于是她病倒了。

她想习画不成,想习法文也未精通,原发誓在法国待上 10 年,但家中屡屡来信催她回去。

三、婚姻如苦杯

留法三年半,于 1935 年夏天踏上归程。为了体慰母亲,这年秋天与未婚夫张宝龄结婚,未几母亲病逝。

对她的婚姻,她曾在《绿天》文集的序里有段记叙:“个人的婚姻,虽不能算是一场噩梦,至少可说是场不愉快的梦。”

新婚最初两年岁月里,似乎过得颇为幸福,裂痕却于不知不觉之间日益扩大,渐有完全破碎的趋势。”

新婚初期,她还一直以“童心”画梦,写文章时,把自己和先生写进去,“不惜编造美满的谎言,来欺骗自己,安慰自己,在苦杯之中掺和若干滴蜜汁。”

她未婚夫张宝龄,美国麻省理工大学毕业,是优秀人物。她是才女又留法,应该算得上可以“匹配”,只是两人个性相差甚远。

苏雪林教书赚的钱因为接济娘家的寡嫂和姊姊,她先生十分不悦,两人起了争执,分开居住。

她对自己的感情生活很遗憾,藉寓言《小小银翅蝴蝶》说出来:

“我是只蝴蝶,恋爱应该是我全部的生命,偏偏我在这个

上仅余一页空白。”

苏先生早年因不愿接受家长安排的婚姻，以学为由，先后拒婚三次，十余年后才勉从父命嫁入张家，无奈没有感情的婚姻终究难以和谐，于是勉强维持个夫妻名义以迄 1961 年其夫去世，这段不美满的婚姻生活是否使她留下些许遗憾？

苏先生自述：“我的婚姻生活一点也不美满，坏得很，我生长在旧时代，家庭也很守旧，从小便将我许配给商家子弟，我为求学耽误成亲十几年，这个婚姻想退也退不了。我从法国回来后，为免母亲伤心，勉强成亲。他的脾气很坏，待我也不好，他对于有否妻子无所谓，但也贪图舒服，那个做他妻子者顶好是个识字不多的乡下女人，容貌美丑在所不计，只须三从四德，勤俭持家，把他伺候得像皇太子一样，这样的女人才合他的意，因此我们一点感情也没有。从前那个时代，女人订了婚就不能改，很多女人跟我一样，婚姻不美满不能怪我，我也觉得无所谓。”

因是天主教徒，始终不曾离婚，即使后来有很多人向她求爱，她也坚守原来的婚约空壳，没有再婚。

四、学术生涯

在恋爱上啜饮苦酒，但是在学术上她却渐入宝山，大量摄取。回国于东吴大学教诗词选，教到李义山的诗，为了考证李商隐有没有可能与女道士及宫中嫔妃相恋的事，埋头研究，汇集各方面资料。她生平写的第一本书不是少时爱幻想的小说或小品文，而是学术性的七万字的《李义山恋爱事迹考》。民国十七年于上海的北新书局出版。紧接着，就是《绿天》出版。

东吴教不了两年，她转到沪江大学，但也只教了一年。这

时，出版了《棘心》，叙述的是自青年到留法归来这一段，以小说方式写自己的故事，由于书中介绍自己皈依天主教的经过，也就甚受天主教会推荐，销售量不错。但稿费和版税很难收到，她正需一笔钱，遂以二百元的代价将版权让给北新（书局）。

《棘心》是民国十七年出版，第二年在真美善书店又出版了《蠹鱼生活》，也是学术性的，一年内出了四本不同类型的书。

1928年至1930年间，她在东吴、安徽大学教过书。1931年，她由好友袁昌英（又名袁兰子、或袁兰紫）介绍，进入武汉大学教书。

到武汉大学，和张宝龄已经分居，武大在珞珈，风景优美，也有利于学术研究。她自编讲义，在古典文学上钻研，出版了《唐诗概论》、《辽金元文学》等书。

1934年起，除了教古文学，又开了新文艺的课，她为汇集新文艺书目，到处看书刊报纸。

1949年，苏雪林到香港天主教真理学会工作一年，次年又到法国，本想再作进修，但1952年时，听说姊姊到了台湾，于是她也到了台湾。过了暑假，于师范学院开课，教一年级国文，三年级楚辞。

教楚辞的同时，又搜集资料，动笔写文章，《归鸿集》、《三大圣地的巡礼》、《崑崙之谜》、《焚赖来童话》、《天马集》陆续出版，再将《绿天》、《棘心》重新整理，到1957年又出了九本书。

她教书勤、写作勤、研究学问认真。1956年成功大学请她去当中文系主任，但是她只愿做普通教授，由于所配房舍宽阔，她请姊姊来同住，又恢复抗战时姊妹二人同住四川乐山武汉路北，边教书边种菜养鸡的生活。

三年前，苏女士过九十五岁生日时，成大办了一个学术研

讨会，讨论苏教授的著作，她也趁此机会整理整理自己的作品，约略统计约两、三百万字。最近，安徽大学正筹划为她出全集，她觉得能让自己的作品有系统地留存下来，总算是不枉此生。

一生走朋友运

苏雪林一生结交不少好友，她曾在《我的知己袁兰子》一文中，开头就写自己：“一生走朋友运”。

袁兰子欣赏她的文采，推介她到武汉大学教书，两人同事，袁教希腊神话，苏借她的法文功底得到许多希腊神话知识。

苏雪林研究屈赋，找许多关于西亚、巴比伦、亚述、埃及、印度的原版神话，不懂的地方就问袁兰子；两人结成莫逆之交，是生活上的、工作上的、学术上多重关系的好朋友。

个性独立

除了绘画，她又能种菜、能修屋、建鸡舍。她白云：“禀承我祖父喜于营造的遗传性。”做木匠，做水泥工，做小风灯送人，乐此不倦。

她先生张宝龄学工的，曾在婚后自建“船屋”，照理来说，两人有共同点！但是并不投合。抗战末期，曾相聚一年，但是抗战结束，张宝龄又离开她到上海去！二人一生未离婚，但结婚三十年，相聚的时间加起来不到四年。

清贫的晚年

退休金偏低

苏雪林在七十七岁高龄时办理退休，退休金二十万元，加上福利金六万，有优惠利息，每月领三千八。谈到经济情况，苏女士脸上有掩不住的焦虑，她说：“我于1973年退休，教书

五十年，教过武汉大学、安徽大学、师大、成大。退休时，以为这些年资都可计算。那时安大、武大两校教职员来台者尚有人存在，我赶紧写信去求他们出示证明，诸位先生都把证明书寄出来了。谁知东吴、沪江乃基督教私立的，年资不能为据，在大陆教公立学校，仅安大一年，偏偏我为专心从事屈赋研究，曾任教育部编辑一年，师大使变更为兼任教授，刘真校长当时曾留我，但他也没提到退休事，他也不懂。于是师大、成大合计只有十九年，退休金只有从起码阶级计算，只有二十万元。”

她以为自己当时已有七十六岁，活不长久，一次领下，身后分给侄辈，岂不是好，便一次领了，加上合作社（福利基金）补贴，一共是二十六万元。“别人退休有的领一百多万，有的领八十多万，我想八十万也够了，没想到只有二十几万，放在银行生息，不敢动用，利息每月三千多。”

谁知二十年又过，每月仍只领三千零七十元——一度利率调降，只有二千多。

二十多万在七十年代也还算个数目，但到了九十年代，一个“立委”、“市议员”的月薪为四十万。一位为国家奉献一辈子心血的学者，所得的退休金与之相比，何以成比例？

她的书、有许多是冷僻的，当然畅销不了，所得版税有限！但是历来，她得到科委的论文补助金，以及各类的文艺奖、文化奖，所得奖金，版权不在少，但都资助在台与在大陆甥侄辈，她自己始终没存多少钱。

日常生活节俭简单

这些年，看她粗食、旧衣，十分节省。九十多岁人仍然十分刻苦，而大陆仍有亲戚来函向她老人家要钱，令人觉得老太太未免太过于为别人设想而太不为自己着想。

苏先生对访问者说起她的日常生活：“请一位工人一个月要几万，幸好我个性独立，不爱打扰别人，催个打零工的即可。工人的月薪九千多，成大出五千，还有我得的几种奖金放在家里用。从前写稿多，稿费甚丰，现在没有了，经济情况很简单，不敢乱用。”

所谓的“经济情况简单”，便是早上喝一杯牛奶，中午吃半碗饭，晚上吃面包、水果。五十元钱可吃一星期。家用品更是陈旧，台灯已如古董，衣服多是多年旧货，卧房中根本没有衣橱，几件衣服随便堆放。前年住医院时，破旧衣服整理一空，才请工人代为购买一袋新衣。

“我晚上看电视，先看一点新闻，再看一点电视剧。前一阵子看《包青天》，后来看《杨乃武与小白菜》，没电视剧的时候也看书，但眼睛不好，要拿放大镜看。10点上床睡觉。第二天6点半起床，工人来帮我冲杯热牛奶，打水洗脸，扫扫地，9点开始我则看报；中午工人来把菜热热，吃完后我睡午觉；晚上她又来把面包蒸蒸、洗洗水果，天热时帮我擦澡。”

苏女士因耳朵不灵，与她谈话需用纸和笔，但她的头脑依然十分清明，访谈的问题才看完，答案已脱口而出，而且言简意赅，充分满足访问者的要求。

说到苏女士行动不便，是因为苏女士爱猫甚切，她家养的猫因为饿极，苏女士正要喂它时，它急扑上前，令苏女士摔了一交，她躺在地上动弹不得，等晚上工人来了才将她送医。医生说她年事已高，断骨处开刀接上钢钉，恐她受不了，如果上石膏，将来恐怕不能走路。苏女士坚持要开刀，幸好手术成功，她至今仍可扶着铝架上洗手间去。

这些年，照顾苏女士最多的是成功大学，从历任校长到学校里的多位教授。令学校最棘手的是：宿舍里的破桌破椅，苏女士都不叫换，当初的藤椅沙发，已黑得发亮！去年还是趁

苏女士去住院，成功大学才把房子重新粉漆一遍。

她的老友一一故去，有些“年轻一点”的文友，如今也老得走不动了！谢冰莹先生曾于1990年秋天来台看她！如今连信也少写。

苏教授原勤于写信，这一年来也渐渐疏于写信。这么些年来，她听力不太好，眼力尚可，却也看不到细字。她的身材似乎愈来愈缩小，但声音依旧宏亮，笑声依旧纯真，尤其那笑容，永远如赤子。

清贫仍坚持清高原则

和她作朋友，没有“代沟”，有理念共通点就成。曾有人想藉她来打自己的知名度，被她责备一顿。

苏女士虽然收入有限，但是不收莫名其妙的慰问金。早些年，曾有一位地方首长，前往探视，带一批记者前往，致赠一个红包，结果被她当面拒绝收受。

又曾有某单位，给予顾问名义，每月有“薪金”三万，也被她拒绝。每月三万，对收入微薄的苏老太太而言，是非常大的数目，但是她仍不愿接受。

笔者曾代一些刊物邀老太太写稿，有些刊物给予较高的稿费，她也会不安的追究：“给错了吧？太多了！”非要退回不可。

即使年纪那么大，她仍“无功不受禄”关心她的文友也不敢随便送钱给她。苏雪林教授是一位坚持原则的人。

前些年，去她那儿，有时还会有哀怆的感觉，觉得她的一生何其崎岖！婚姻这么不美满，没有子嗣，没有钱，身体又不好！

但是，诚如苏女士自己说的，也许婚姻不美好，才致力于写作和学术研究！也许是她因为惜福、不浪费，所以才能长寿，而且年纪那么大还有丰沛的作品。她祖母不慈、先生不投缘，但父母慈和、姊妹情深、朋友挚情！

本文原刊于上海光启社《天主教研究资料汇编》1997年第42辑。刊出后，有读者来信质疑，因此编辑部将其来信及答复并刊于1998年之第45辑。兹将此两文并「共同声明」全文作为本文之三个附文。（版本均已缩小）

评介天主教会与东方叙利亚教会发表和解的 《共同声明》及其对中国“景教”的意义

董太和

哪里有基督，哪里就是公教会。
——圣依纳爵（2世纪初教父）

一、《共同声明》的主旨

上海教区光启社编印的《海外天主教动态资料》，1995年第4期刊出安才先生译自《新人》周刊的、题为《天主教会与东方叙利亚教会握手言和，1500年的宿案终于和解》的、由天主教会教宗若望·保禄二世和东方叙利亚教会普世宗主教马尔定四世1994年11月11日在罗马签署的《共同声明》全文。

这个共同声明是对公元431年及449年两次厄弗所会议裁定聂斯托利及其学派为异端和处以绝罚的决定，提出新的认识和理解而发表的“官方”正式文告。它既是双方对圣母的称谓及其神学意义，有了共融的字义上和理论上一致的如下共识：“这就是为什么东方叙利亚教会尊称圣母马利亚为‘我们的天主和救主耶稣基督的母亲’，根据同一信仰天主教称颂圣母马利亚为‘天主之母’，同时也为‘基督之母’。……我们也尊重各教会在其礼仪生活和宗教虔诚中有其侧重点及偏爱之处。”

这个文告一出，从而宣布长达1500年之久的，由“基督论”的神学理论之论战进而成为圣母马利亚称谓的实质性问题的这一公案，至此告一段落，双方“议断”冰释，并写下誓言般的一致愿望：

……这是我们公开承认在基督奥迹中唯一的信仰。过去的争论导致对人在信仰表达语言的绝罚，今天主的圣神使我们更好地理解这样引起的分裂在很大程度上是出于双方的误解。

……今后我们决定一起为下述信仰作证：我们信仰身为“道路、真理及生命”的基督，按照适合我们同时代人的方式宣讲基督，使世界相信救世的福音。

从上述声明看来，1500年前厄弗所两次会议给予聂氏及其教派的革职、绝罚和流放并“禁止该派自称基督徒”等不公正的处分，在这个《共同声明》中已不言而喻地得到改正、纠偏和撤销。这也是两位签署人在过去三次会晤获得上主无限宽宥后的成果！也是梵二大公会议和合一运动的初现成效；或者也可说是1500年前两个争论对手（东方教会内的东派西派在保和安提约派）曾经在431—433年间签订过的《合一之书》的更起死回生。

该详文的译，编者还在正文之后加了个“（注）”来介绍这个教内历史性神学争端的原由，使国内一般教众对之有个具体的了解，还在“（注）”末画龙点睛地惋惜说：“聂本人最后被撤职在流放中死去，他的追随者被迫东迁，并于唐太宗贞观九年（公元635年）来中国传教，称为‘景教’”。

这一《共同声明》的发表，不仅是东西两会之幸，更是中国天主教会之幸，因为历史上第一次传入中国称为“大秦景教”的基督教，正是以聂氏追随者为主的教派，以致在《大秦景教流行中国碑》出土后，经一些来华修会考证，认为它是“异端”，致使我国的早期教会一直背着“异端”黑锅！

这一改正性的文件发表已有年了，对中国天主教会来说，如何正确地为唐、元两代人传过的景教作一评价，使之卸下黑锅包袱，一改过去有些人士不屑一谈的偏见，成见，这无疑是一件好事。如果确认景教为基督教传入中国境内的先驱，那么中国的基督教史无疑将推前上溯数百年，想来教众们是乐观其成的！

二、厄弗所会议的“裁决”

聂斯托利及其教派之被定为“异端”是被罗马皇帝狄奥多西二世在两次厄弗所会议，即431年的大公会议和449年的地方会议“打成的”，为此，有必要先说明一下当时罗马皇帝与基督教会的关系。

耶稣在蒙难前不久，对大宗徒伯多禄说：“你是伯多禄（磐石），我要在磐石上建立我的教会……（玛十六：17）。”伯多禄就接受这个重任，而在罗马帝国的广袤土地上建立了圣而公教会——初始基督教会，至今已将两千年了。

罗马帝国历来分为东西两部分，东部是以君士坦丁堡为中心的希腊人文、文化地区，西部是以罗马为中心的拉丁人文、文化地区。由于东罗马帝国和西罗马帝国间的政权之争，也形成和出现基督教的东方（派）和西方（派）之分，不仅参入到政权争纷中去，而且也每因教理和神学上的不同认识，陷入非原则性的长期纠缠，东西之间如此，在东方内部这类纠纷更是严重，两次厄弗所会议裁定聂氏为异端，就是东方教会内部争执所引起的。

整个一部罗马帝国史和基督教会史，有如我国战国史那样的错综复杂，这些都是本文所无法讨论的。

但可概括地说，现今的大主教，是从初始基督教的西派基础上演进而成的。在初始基督教中，由于东罗马较西罗马要强大得多，因此东派教会居主体地位，西派尚不占优势，在392年罗马皇帝狄奥多西一世宣布以基督教作为罗马帝国的国教后，不仅帝国的政治中心移到东部，而且又集政权与神权于皇帝的一身。

当5世纪外族侵扰帝国西部时，西罗马帝国已无力支撑，罗马主教和教会乃成为维持局面的实际力量，罗马主教的威信也因而提高，成为全体拉丁语系基督教公的首席主教，加以罗马教会是由宗徒伯多禄亲自建立的，当时的教宗利奥一世提出作为继承人的历任罗马主教应位居众主教之首，享有特殊权力，是为罗马主教首席权之嚆矢。

利奥一世不仅确立了其在整个西派教会中的实际地位，同时还企图在东西两派各教会间，取得至少在名义上的首席地位。于是他在445年呈请西罗马皇帝瓦伦丁尼三世降旨，令各地教会和主教服从罗马主教。此旨对东派教会并无实效。〔值得注意的是，在分别于431年及449年召开的两次厄弗所会议中，作为教宗的利奥一世并未出席和主持会议，完全是由东罗马皇帝狄奥多西二世（408—450年在位）为了政治目的而一手操办的。〕

451年东派势力占绝对优势的卡尔西顿（教内译为加采东）大公会议所制法规第28条，规定君士坦丁堡的地位与罗马相等。利奥一世对此提出抗议。嗣后数百年间，东西两派间的神学论争同权力争夺相互交错，矛盾日益尖锐。

在863年及867年更发生了罗马主教与君士坦丁堡主教相互革除对方教籍的严重局面！

1054年，东西两派终于正式分裂，史称为“东西教会大分裂”。嗣后，东派自称东正教，西派自称公教（即天主教），天主教会及其教皇（宗）制，作为独特的单一教会和体制，至此乃告正式确立，在时间上它至1996年尚不满千年，远较基督教的异端案已历1500年者为短，故天主教会与此案并无直接关系，所以天主教会大可不必把这个案子拉到自己身上。但由罗马帝国皇帝召开的大公会议共7次，当时基督教东西两派尚未正式分裂，故至今天主教和东正教均承认它们的合法性，所以有《共同声明》之出，明确这是一场人对语言的“误解”。

教内外多数史家，对两次厄弗所会议并无好评，为简化计，现就梵二大公会议后出版的上海教区光启社《神学丛书·基督论》第252页—259页（佘山修院改编，1993年版）所述简介如下：

厄弗所大公会议的裁决

厄弗所大公会议是在431年，由东罗马皇帝在厄弗所召开的，目的是要解决安提约城和亚历山大里亚城（按均属东派教会）之间有关基督论的争论。会中，除了邀请东罗马帝国各大城市的主教出席外，罗马教宗也派代表出席。厄弗所和以后召开的加采东大公会议的召开和进行，都是受到东罗马帝国的影响。

整个大公会议中，亚历山大里亚学派占优势，投票赞成济利禄（教外译为西里尔）写给聂斯托利的第二封信。结果——把聂斯托利宗主教革职。当时，安提约宗主教和其他代表还没有到场，至于济利禄发表的《十二条反对聂斯托利的绝罚》，也没有经过大公会议的赞成。一直到后来召开的、君士坦丁堡第二次大公会议，才把这十二条绝罚，当作厄弗所大公会议的记录，而加以保存和赞许。因此，在厄弗所大公会议中，聂斯托利的基督论，只是整体的被判为违反正统，并没有详细的审判。

当安提约的主教们赶到会议时，大会已经开幕（按从以上的几点看来，会议议程的合法性是成问题的）。他们立即打道回府。至于聂斯多利被革

去君士坦丁堡宗主教职后，在波斯地区形成了东方教会中的一个分裂教，也就是在唐朝时，传到我国的景教。

厄弗所地方会议是由东罗马帝国的皇帝召开的，可是却被亚历山大里亚的宗主教第欧斯哥所控制。结果否定了君士坦丁堡地方会议中对欧迪克的判决，而且，君士坦丁堡的宗主教弗拉韦反而被充军，其他安提约的主教，也遭到殃及。此外，会议中特别把济利禄的《十二绝罚》当作标准。虽然，安提约学派向教宗申诉，大良（按：即利奥一世）教宗（向东罗马皇帝）提出抗议，也无济于事。教宗把这次由皇帝支持的会议，称为“盗集”（按：即强盗集议之意）。

以上是现代教内神学教科书对《共同声明》所提及的厄弗所会议的描述。

所以两次厄弗所会议，对聂氏及其学派来讲是英雄式的悲剧，对济氏及其学派来讲是哄动一时的闹剧，对东罗马皇帝来讲是滥用政权的丑剧，而对教宗利奥一世来讲，在皇帝为所欲为的权力下，也失去了他作“宗徒伯多禄继位人”的权威。（虽然此后的利奥一世是个对教会的奠定极有贡献的教宗。）

三、东来的聂氏学说——景教

在《共同声明》发表后，中国天主教众可以毫无愧色地说，公元635年正式传入唐都长安的景教，不是异端！

自1054年东西教会大分裂后，初始基督教中的西方教会就称为公教，在中国按其所尊敬的天主，就称为天主教。天主教必将传入中国，这是历史的必然，亦是中外文化交流的必然！至于何时传入中国、如何传入中国，是一步到位还是分阶段到位？这就要看具体的世情，和上主的恩宠安排了！现在看来，天主教的传入是分阶段到位的。试言之：7世纪（635年）入唐的景教是东方基督教福传人华的前驱；13世纪入元的教廷使节、方济各会士和再度兴起的景教是为东西方基督教中两个教派的合传阶段，总称为也里可温教；到了16世纪教廷直接派遣耶稣会士利玛窦等人华，则就成了西方基督教会正统的传教！所以以635年作为基督教传入中国的起始年份，是合情合理的，因为这三个阶段传的都是三位一体的圣教，经过教内外甚至反对者对景教文献的严格考证，并未发现如厄弗所会议所说的异端痕迹！这样，我们有什么理由说景教传的不是基督教？！

把景教作为天主教传入中国的整个宏扬基督事迹的第一阶段，这是个历史问题、是个存在问题，并不是要恢复再立景教的问题，而且时至今日根本没有如此必要了！

四、《大秦景教流行中国碑》之出土

利玛窦神父在1582年入华之初，除努力从四书五经研究中国固有文化和哲学思想外，他还执着地求索基督福音可能传入华夏的迹象，可惜在其1610年去世前，

除对作为天主古教的开封犹太教史迹有所发现并引起世界史学界的广泛研究外，别无所获！

在明末以前史籍中，从未有景教、聂斯托利等名词记载过，而且又把出现过的少量景教用语误为佛道，以致景教事迹在中国湮没达千年之久。

直至明天启五年即 1625 年在陕西出土《大秦景教流行中国碑》后，反过来查考史籍记载方知作为天主教福传前导的景教，在千年前已有过辉煌的业绩。

此碑之出，使已受福传的教众感奋不已，先哲李之藻⁽¹⁵⁶³⁻¹⁶³⁰⁾见到其友专差送到杭州的拓片后，逐句诠释，深知圣教已于唐时传入中国无疑，乃作《读景教碑书后》，曰：

利玛窦氏之初入五羊也……故迄今尚有所待，三十余载以来，我中华绅士，习见习闻，于西贤之道行，谁不叹异而敬礼之，然而疑信参半，论为新说者，亦繁有焉，詎知九百九十年前，此教流行已久；五世代之废兴不一，乃上王之景命无渝……多年秘奇厚土，似俟明时，今兹焕后人文，用垂古教……

此碑之传世，不特是我教、我国历史上之一大重要标志，且也是世界考古史和中外文化交流史上的一大收获。难怪自明以来，不少士人学子之受洗者常自署为“景教后学”，表示接受福传为自豪。

唐之景教、元之也里可温教，明之天主教，毫无疑问地是历史上传入中国的基督教系列性结构，其组织形式也越更正规化和正统化！

五 “随方设教 密济群生”的景教

有论者谓，如果我们承认景教为天主教的人华前驱，那不就等于我们也是叙利亚教会的一部分吗？反过来，叙利亚教会不承认我们是叙利亚教会的一部分，那我们又将何以自处？那我们又将何以对待我们所信奉的至圣至一至公的天主教？

上述疑题，根本不是什么问题，第一，本文（当然还会有很多有同感的教众）所讨论的只是历史问题——景教所传的亦是三位一体的福音，亦是同尊“圣玛利亚为我们的天主和教主耶稣的母亲”（《共同声明》中原文）——并无恢复和重建景教之意，而且历来讨论景教入华问题，与其说是宗教问题，毋宁说是社会科学问题，近世中外史学界就是在这个角度上讨论景教入华并肯定它是基督教入华的先声的！第二，自古至今的史料中，未发现中国各个方面与叙利亚或大秦（波斯）各个方面有过因景教而发生的组织性交往，又将如何处理呢？很简单，有关宗教的则按《共同声明》原则，有关世俗的则按外事规定办理。

任何事物，都有它承先启后的演进过程，自然科学、技术科学、社会科学全都如此，作为上层建筑的宗教（包括其中的神学）亦莫不如此，如古代基督教是发轫于传统的犹太教，但又改进了犹太教的一些习俗，成了犹太教的新教派，进而演化成自我按“圣言（Logos）”发展的宏扬天上福音的一种新的宗教，虽有如此的继承与演化上的传统关系，但犹太教仍是犹太教，基督教仍是基督教，两无干涉！我们的《旧约》来自犹太教，犹太教从未因此就说基督教是它的后续。

明乎此，再加上《共同声明》的共融目的，应无疑问地可说，景教是在华夏人

地进行基督福传的第一声！我们更可认为这是基督奥迹对聂氏学说的鼓舞，也是宏扬福传的必要一步！

值得令人高兴的是，我们中国天主教主教团批准 1993 年出版的《圣经》，其所用的古朴字体“圣经”、“旧约”和“新约”6 个字就在出版序言中说明是从《景教碑》上临摹下来的，这不仅是为了字体的庄严美观，更重要的在于它的传统和历史意义。

此外，中国天主教主教团副主席傅铁山主教即引用了景教碑文中的“随方设教，密济群生”作为《中国天主教》创刊 15 周年贺词（见其 1995 年 6 期）。

凡此种种，都是对从唐、元以来景教福传功绩的再肯定！

赞美天主！亚肋路亚！

1996 年主显节定稿于杭州

来，看看我！

作者：王 玉

在一朵盛开的花里，一片灿烂的美景中，一个幸福可爱的人儿身上，我们多么容易看见神！

他似乎总是光彩熠熠；带着昂扬的神气，出现在我们的幻想之中。

其实啊，耶稣更常身在他处——在那些受战争屠戮，被饥饿疾病磨折，躺在血与灰中、铁栅和枪戟间的苦人儿——人类罪恶的牺牲品之间。

他们何其无辜！一如可怜的羔羊，在悲惨中，忍受着无尽煎熬。

而他就在那里——在罪恶之地和受苦的人里，陪伴他们一同等待。

等待谁？——你？我？……

每一张仰首乞援的脸上，全部都写着“耶稣”，并向我们发出邀请：“请来帮我！”、“看看我！虽然我丑……”

评《评价天主教会与东方叙利亚教会发表和解的“共同声明”及其对景教的意义》

尊敬的编辑先生：

愿主的平安常与您同在！

读了贵社 1997 年 4 月《天主教研究资料汇编》第 42 辑刊登的著名董太和先生的文章《评价天主教与东方叙利亚教会发表和解的“共同声明”及其对“景教”的意义》一文后，觉得十分诧异。现谨不揣冒昧奉上拙作，以与之商榷争鸣。

我们认为，东方叙利亚教会与聂斯托里派教本是风马牛不相及的两回事。它们不论在时间上或在情节上都互无联系。这个教会的宗主教与教宗发表的“共同声明”怎么会牵涉到聂斯托里异端的平反问题呢？

作为公教信徒，我们都知道，聂斯托里异端是涉及基督神学的极其严重的异端。公元 431 年由教宗圣额我略一世（St. Celestine）发起并召开了有 200 位主教出席的厄弗所大公会议。会上通过了圣济利禄（St. Cyril）主教写给聂斯多略的第二封信及其对其异端的定性和绝罚。通过这次大公会议的决议及公元 325 年教宗圣西尔维斯特一世（St. Silvester I）召开的尼西亚第一届（Nicaea I）大公会议对亚略（Arius）异端的决议，清楚地确立了降生教义的各端信条，使坏事引出了好的结果。

然而，在《评介》一文中，作者首先这样谈到聂氏被“诬”为异端的经过：“厄弗所会议裁定聂斯托里为异端，是东方教会内部争执所引起的……是罗马皇帝狄奥多西二世（Theodosius II）为了政治目的一手操办的……是两次厄弗所会议给“打成的”，并强调说：“值得注意的是 431 年的厄弗所会议，作为教宗的利奥一世并未出席和主持会议（利奥一世即圣良一世，利奥为教外人所用的译名。这里作者又张冠李戴了。431 年的厄弗所大公会议，是由当时的教宗圣额我略一世委派圣济利禄主教主持召开的。当时圣良还王升任教宗，他任教宗的在位期间是公元 440—461 年）。”

文章还说：“1854 年……天主教会及其教皇（宗）制，作为独特的单一教会和体制，于梵二会议正式确立。在时间上它虽 1496 年尚不满千年，远较聂氏的异端案已近 1500 年者为短，故天主教会与此案并无直接关系，所以天主教会大可不必把这个案子拉到自己身上。”

天主公教是耶稣基督建立，由以的多禄为首的宗徒们继承，并一脉相承直至今日。已将近 2000 年了，作者在文章中也承认这一事实：“伯多禄在罗马帝国广袤的土地上，建立了圣而公教会。至今已将近 2000 年了。”这里作者出于需要，又说她“尚

不满千年，远较聂氏的异端案已历 1500 年者为短。”前后矛盾，实在令人啼笑皆非：

众所周知，天主公教的主要任务之一是传播基督的真理，并与一切异端邪说作毫不妥协的斗争，以维护这一真理。因而与聂氏异端的斗争，绝不是她好事、多事，而是她无可旁贷的责任。然而，这里似乎作者回避了这一事实，实在让人不敢苟同。

作者提出两条自认为很有份量的证据：

一、教内外多数史学家，对两次厄弗所会议并无好评。

二、经教内外甚至反对者对景教文献的严格考证，并未发现如厄弗所会议所说的异端痕迹。

据此，便肯定：“1500 年前厄弗所两次会议给予聂氏及其教派的革职、绝罚和流放，并禁止该教派自称基督徒等不公正的处分，在这个共同声明中已不言而喻地得到更正、纠偏和撤销。”“公元 635 年正式传入唐都长安的景教，不是异端！”

然而，教宗圣柴来斯定无端地召开将人“打成”异端的大公会议也好；圣济利禄主教强加于聂斯多略十二条绝罚也好；罗马皇帝狄奥多西二世一手操办也好。他们为什么要整聂斯托里？他们把他打成异端的藉口是什么？还有，《共同声明》中哪些文字叙述是为聂氏的异端更正、纠偏和撤销的？或者可以理解为为其异端正、纠偏和撤销的？所谓“不言而喻地得到更正纠偏和撤销”是根据《共同声明》中哪些叙述领悟到的？等等，作者对此竟只字不提，却主观地作了如下结论：“厄弗所公会议对聂氏及学派来讲，是英雄式的悲剧，对济氏及学派来讲，是哄动一时的闹剧，对东罗马皇帝来讲，是滥用政权的丑剧。”（请参阅复印件（1）“教会与皇帝” The Church and the Emperors）末了还把圣良（即厄弗所大公会议九年之后被选为教宗的圣良一世）也捎上一句：“对教宗利奥一世来说，是在皇帝为所欲为的权力下也失了他作“宗徒伯多禄继位人”的权威。（这里作者用了“景派”二字，好像厄弗所大公会议是在进行学术讨论或争论，我们说这不是“学派”之间，而是真理与异端之间进行的殊死斗争。）

作者这一总结性的论断，显然是不够谨慎的，众所周知，异端是对真理的天主之悖逆，聂斯托里这位始作俑者，根本称不上是一位英雄式的人物，以济利禄主教为代表的基督真理的英雄行为，才真正值得称颂，而裁定异端是数百位与会主教们和主持会议的教宗代表济利禄的事，狄奥多西二世没有越俎代庖，对此是颇有自知之明的。因此，作者为何要以如此有违史实的话来作盖棺定论，实在匪夷所思！

现在，让我们把聂斯托里异端被绝罚的原因略加说明，供读者诸君参考。

让我们援引 1990 年出版的，经教会当局审定的《公教历史》对聂斯托里异端的一段叙述：

“公元 428 年，君士坦丁堡主教聂斯托里宣称耶稣基督不仅有两性——人性和人性，而且有两个位格。一是天主的位格，一是人的位格。这就与公教教义“耶稣基督是真天主，也是真人，天主性和人性共同拥有唯一的天主位格”大相抵触。聂氏还由此引伸说童贞玛利亚只是基督人性的母亲，不能称作天主之母。

公元 431 年，教宗圣柴来斯定在厄弗所召开了大公会议，重新强调教会的传统教导并裁定聂斯托里这一立论为异端。

这次大公会议，由教宗圣额我略决定召开，委托罗马皇帝狄奥多西二世负责召集，并派遣圣济利禄主教代表教宗主持了这次会议，会议还邀请圣奥斯定主教参加，可惜圣人在会议开幕前去世了（摘译自 Saint Joseph Church History p4）

44. 及《天主教史》卷一，穆启蒙编著）

读了上述历史资料，不是昭昭乎真伪可辨了吗？

笔者孤陋寡闻，没有看见过《共同声明》，但我们可以十分自信地说：

一、《共同声明》的主旨是解决天主教与东方叙利亚教会之间的分歧，与聂斯多略异端毫无联系。

二、聂斯多略异端是极其严重的异端，假如按照作者的愿望把这一异端的“幽灵”招回，基督神学就要全部被推翻；天主的救赎工程将无法认识和解释；基督的降生和死亡也就无“无限价值”可言；天主教就将沦为没有教恩的异端裂教，因此说，这一异端永远不会有翻案或“改正、纠偏和撤销”的一天。

三、东方叙利亚教会既无资格，也无意在《共同声明》中为聂氏及其异端平反，天主教即使有意为他平反，也无需与东方叙利亚教会签署《共同声明》。

作者在文章中还谈到教宗在教会内最高领导（司牧）权的问题，我们都知道，耶稣基督曾两次明确指定的多禄为宗徒之长，作他教会的第一任教宗，教会遵循耶稣的教导，把继伯多禄位的罗马主教为教会的法定首领—教宗。作者在文章中也郑重地援引了玛窦福音十六章 18 节：“你是伯多禄（磐石）我要在这磐石上建立我的教会。”但同时作者还以通篇文章副标题的形式援引了二世纪初殉道圣依纳爵主教一句不朽的名言：“哪里有伯多禄，哪里就是公教会。”（Ubi Petrus, ibi Ecclesia），但却改写为“哪里有基督，哪里就是公教会。”经过这一篡改，意义就面目全非了！用意，必问难道不是要刻意淡化乃至否定伯多禄的继承人在教会内的最高领导权吗？

至于公元 1054 年东西方教会正式破裂，其原因也是君士坦丁堡宗主教弥格尔蒙泰来（Michael Cerularius）的野心，他决心要做东方的教宗，曾掀起了一系列反对教宗和敌视公教会的恶作剧，在教宗良九世（Leo）委派以枢机主教亨拜（Humbert）为首的使节团前往交涉失败后，于 1054 年 7 月 14 日（有的史书为 7 月 16 日）将其开除教籍并判为裂教，弥额尔气急败坏地也发表了开除教宗良九世及全世界公教信徒教籍的声明，弥格尔蒙泰的裂教自称东正教（The Orthodox Eastern Church）。

为此，我们认为《评介天主教与东方叙利亚教会发表和解的《共同声明》及其对中国景教的意义》一文，对公教历史的评介不够准确，有失公允，谨以此文与之商榷。

圣依肋乃（Irenaeus）主教曾说，“异端的错误怎么来的呢？来自人们想用人智慧来弄懂天主和他的奥迹，然而天主教的信仰不是由人任意发明的一种学说，而是由基督赐给，宗徒接受并传给教会的主教的圣言，谁愿意认识宗教方面的真理，只需要知道哪个教会完整地保存了这些宝藏，那就是宗徒们和他们的继承者所建立的教会，他们的主教因着从未间断的继承，和宗徒们一脉相传，把宗徒的传统保存

得完整无暇。”（《天主教史》卷一125—126页，福音堂编著，生命意义出版社印行）

我们都是天主的儿女，为了基督的最大光荣，恕不才失礼直谏，故文中论述，措辞不当之处，尚请予以原宥，勿能为一隅于《天主教研究资料汇编》而惠于刊载，则不才幸甚矣！谨祝

上主保佑！福体健康！

李伯铎

1997年9月15日

附文2

开放自我，让圣神的风进来

尊敬的主内弟兄李伯铎：

9月13日来函诵悉，谨复如下。

一、首先衷心感谢你对我刊的关心和信任。本刊是中国信友表达信仰生活的一块公开园地，以传播、介绍天主教信仰知识为宗旨，也欢迎各地教友在信、望、爱三德基础上广泛自由地对各类问题展开讨论，百家争鸣，以求共同提高信仰的素质。但任何讨论乃至争论，都必须以团结为重，心平气和地展开，切忌自以为垄断了真理而动辄对人打棍子。为此，我们同意在（第45期）《汇编》上刊登你的来稿（但在措词上作了必要的删改），并同时发表编辑部撰写的复函。

二、随信附上本社编印的《海外天主教动态资料》1995年第4期所译载的《天主教会与叙利亚教会握手言和，1500年的宿案终于和解》（即天主教会与叙利亚教会的共同声明）一文。该声明原公布于1994年11月下旬的罗马教廷机关报《罗马观察家报》第一版上，后由欧美各国报刊加以转载。广为介绍。《罗马观察家报》在发表该文时还加了“按语”，明确指出两位教会最高领导人签署的共同声明，是涉及及结束长达1500年的神学分歧，并具体地回到了与基督托里派的神学立场。《共同声明》称：“不管过去我们双方在基督论方面有过何种分歧，今天我们可以公开承认的同一信仰中重新找到团结之路。”值得指出的是，叙利亚教会主要承认基督托里派教会。公元428年基督托里派东罗马帝国皇帝狄奥多西二世（Theodosius

下)任命为东正教和东天主教,已在431年厄弗所公会议上遭到绝罚,其追随者主要继续存在和发展于叙利亚人中。为此,《共同声明》还明确提到:“我们公开承认在基督教史上的唯一的信仰,过去的争论导致对人及对表达语言的绝罚。今天主的圣神使我们更好地理解这样引起的分裂在很大程度上是由于双方的误解。”法国《新大》周刊在转载《共同声明》时所加的编者按语中也说:“若望·保禄二世与马尔定·四世(M. Diakho IV)过去已有过三次会晤,而这次第四次的会晤由于天主无限的宽宥,使他们认识到发生在厄弗所大公会议上的分歧只是表达方式的不同,但并不涉及信仰的实质。”

通过这些明确表达,一方面我们看到天主圣神如何在引导教会响应基督(Christus unicus)的号召,走合一(œcuménisme)的道路,两位教会领导人充满对天主的感恩之情,处处以团结为重,以共融为重,积极推进基督徒合一的进程。另一方面,我们也看到普世教会在梵二大公会议后的可喜变化。本世纪六十年代召开的梵二大公会议是天主教会具有划时代意义的大事,是天主圣神引导教会进入当今时代的伟大工程,它大大地促进了教会面对世界的自我革新。教宗保禄六世曾一再强调:“大公会议的主要目的是在推动基督徒信仰的发展,信友生活的伦理革新,使教会的规则适应时代的需要。”“罗马教廷不能自我封闭……闭门造车。”所以梵二会议一反陈规,没有宣布一项信理,也没有绝罚一个学说。过去的历次公会议,对于与罗马分离的教会都称之为“裂教”、“异端”,加以抨击、绝罚,但梵二会议不但对分离的基督教会表示和解,而且对非基督教信仰和无神论也表示尊重和愿意与之开展对话。在梵二会议期间教宗保禄六世公开说:“过去教会的分裂,双方都不能辞其咎,凡我们有得罪你们的地方,请求你们宽恕……”1965年12月7日大会闭幕前,罗马教宗和东正教牧首都撤消了1054年彼此绝罚令。此外,数十年来天主教会内常流行的一句圣奥斯定的名言“教会之外无救恩(Extra Ecclesiam, Nulla est salutio),”如今也不再具有那种狭窄、唯我独尊的含义,而有了新的诠释。我们阅读梵二会议的文献,再聆听教会训导权威的教导及注意罗马教宗的行动,自然会在信仰生活中有一飞跃和升华。类似的例子其实多不胜数。就在今年8月中旬,基督新教改革派教会世界联盟在匈牙利举行大会之际,教宗若望·保禄二世还特派葛福迪(Cassidy)枢机前往宣读其贺词。另外,在若望·保禄二世出任教宗十余年来,已代表天主教会94次公开就历史上的许多“事件”表示“道歉”。……这一切在梵二前都是无法想象的,但如此却向世界证明了教会坦荡的胸襟和勇气。

三、应该承认,根据翔实的历史资料,第一至第八次大公会议是由罗马帝国或东罗马帝国皇帝召集并受其重大影响,自第九次大公会议(1123年第一次拉特朗会议)起才真正由罗马教宗召集并由教宗本人主持会议。公元431年召开的厄弗所会议(第二次大公会议)由皇帝狄奥多西二世主持召开,罗马教宗圣塞莱斯定一世(Saint Celestine I)派代表参加。同样,厄弗所地方会议(第二次厄弗所会议,也称厄弗所第四次会议)于449年召开,时值罗马教宗利奥一世(圣良一世Leo I, 440—461)任内,教宗也派了特使参加,后因纠纷被其宣布无效。董太和先生在其文章中

梵统称“分别于 431 年及 449 年召开的两次厄弗所会议中，作为教宗的副席，并未出席和主持会议，……”这里显然在叙述史实方面有不精确之处。

至于董先生言称“1054 年……西派自称公教（即天主教），天主教会及其教皇（宗）制，作为独特的单一教会和体制，至此乃告正式确立。在时间上它至 1996 年间不满千年，……”一句，我们以为，其意指罗马教会自称 Catholic 迄今不满千年，Catholic 西文意谓公教，中文译为天主教，从上下文看，意思相当明确，当不产生歧义，此意与由耶稣基督创立的教会，西文中的“Church”并不等同，对此梵统附会尚不足取。

另外，据我们考证，董先生以文章副标题形式援引的圣依纳爵名言“哪里有基督，哪里就是公教会”乃凿凿有据，不容置疑，此言乃出自圣依纳爵写给 magnesia 教会的信中。（书信 Ad Magn II 11）“Là ou est donc le Christ, là est l'Eglise catholique”。（见 Dictionnaire de Theologie Catholique Page 707）。在此，是圣依纳爵在公元一世纪首次运用了“l'Eglise Catholique”（公教会）这个词，用以阐明他的教会学：“教会是一个基督信徒建筑于信仰基础上的广泛集合体，它在基督内实现，由爱德紧密相连，如同一支和谐的交响乐队，其中所有的信友通过基督同声赞颂在天之父；又如同一个身体，其中基督是头，而众信友则是肢体。”（书信 Ad Trall 2）有必要指出的是，在这里 catholic 的原意运用与以后罗马天主教会为区别各派分离教会而自我命名的有所不同，它的意思等同于“普世至公”。至于论到罗马主教在教会中的特殊地位，对此圣依纳爵十分重视，但他以“爱德中的首席”来概括。（书信 Ad Iou, titre）其意指在爱德与仁慈中享有首席的地位。（见 dictionnaire de Theologie Catholique Page 708）。

四、还值得指出的是，基督福音何时传入中国，长期以来这是史学界颇有争议的学术问题，教内外很多学者，包括马相伯，方震等著名人士都认为应追溯到唐朝景教传入中国时，对此教内也有人持不同看法，认为聂斯托里派即被判为异端，到中国福传史应从 13 世纪入元的方济各会士算起，我们认为，对这一问题的不同看法均属自由讨论的学术范畴，然而，此次《共同声明》的发表，无疑为我们提供了一个教会官方的权威说法。

五、应当承认，我国广大神职人员和教友近几十年与普世教会缺乏联系，对最近二十余年来，特别是梵二公会议以来教会在神学、训导、制度、礼仪等方面的变化以及她自身的革新、开放等尚不熟悉，有的评价还在数十年前所受教的神学水平上，与时代脱节，因此，我们特别需要认真学习梵二文献，切实领会梵二精神，开放自我，让圣神的春风进来，吹拂我们的心灵，本着这一宗旨，我们今后将着重介绍梵二以后教会的新思想与新面貌，我们衷心希望广大读者能对我们的这一工作不断提出宝贵意见，使我们在圣教光热的道路上不断进步。

基督的平安！

编辑部

1997 年 10 月

(原文按语,1994年11月11日教宗若望·保禄二世与叙利亚基督教会的宗主教马尔定卡四世(Mar Dinkha IV)在罗马签署了一个联合声明,宣布长达1500余年的神学争论已告结束。此事的起因追溯至公元431年的厄弗所(Ephese)大公会议,在该会议上教会谴责了聂斯托里派(Nestorius)为异端。厄弗所大公会议决定把耶稣的母亲称为“天主之母”(Theotokos),但以君士坦丁堡大主教聂斯托里为首的叙利亚教会尽管也深信耶稣基督降生的奥迹,却反对正统教会这样称玛利亚为天主之母。(注)若望·保禄二世与马尔定卡四世过去已有过3次会晤,而这次第四次的会晤由于天主无限的恩宠,使他们认识到发生在厄弗所大公会议上的分歧只是表达方式的不同,但并不涉及信仰的实质。)

天主教会与叙利亚教会的共同声明

罗马主教,天主教的教宗若望·保禄二世与东方叙利亚教会的普世宗主教马尔定卡四世同声感谢天主促成这次兄弟间的新会晤,双方把这次会晤看成是双方教会在恢复完满共融的道路上具有根本性的阶段。因为双方从今以后可以一同向世界宣布对基督降生奥迹的共同信仰。

我们,从宗徒传下来的信仰的继承人和捍卫者,一如我们的教父们在《尼西亚信经》中所表达的那样,我们公开承认,唯一的主耶稣基督,天主的独生子,从无始之始的永恒发自天主圣父,曾在既定的时候,为我们的得救而降生为人,天主的圣子,是圣三中的第二位,因天主圣神的德能,由童贞女玛利亚处接受一个由有理性的灵魂赋与生命的肉身,二者从在母胎中怀孕之时起就不可分离地结合在一起。

因此，主耶稣基督是真天主也是真人，享有完满的神性(天主性)和人性，他与天主圣父同性，除罪恶之外也与我们同性。他的神性与人性结合在同一个格位上。在他身上保存着神性与人性的差异，包括各自所有的特点、能力及活动。但这决不构成两者的对立，因为神性与人性结合在一个天主圣子，主耶稣基督身上，他是我们唯一崇敬的对象。

为此，基督不是天主所选定为定居于其内和借以启迪世人、一如义人和先知们那样的“凡人”。基督就是于无始之始发自天主圣父的天主圣子，按其神性他是自古就存在的，是永恒的；按其人性，在一定时间由其母亲所生，但没有父亲。圣母玛利亚所生的基督人性，从来就是天主圣子的人性。这就是为什么东方叙利亚教会尊敬贞女圣母玛利亚为“我们的天主和救主耶稣基督的母亲”跟罗马一信仰天主教传统尊颂贞女玛利亚为“天主之母”，同时也为“基督之母”。我们双方都承认同一信仰的这两种表达方式的合法性和正确性。我们也尊重各教会在其礼仪生活和宗教虔诚中有其侧重点及偏爱之处。

以上是我们公开承认在基督奥迹中的唯一的信仰，过去的争论导致对人及对表达语言的绝罚，今天主的圣神使我们更好的理解这样引起的分裂在很大程度上是出于双方的误解。

然而，不管过去我们双方在基督论方面有过何种分歧，今天我们可以在公开承认的同一信仰中重新找到团结之路，我们承认天主圣子降生成人，使人由于天主的恩宠成为天主的儿女，因此我们决定共同一起为下述信仰作证，我们信仰身为“道路、真理及生命”的基督。按照适合于我们同时代人的方式宣讲基督，使世界相信教会的福音。

我们共同公开承认的基督降生的奥迹不是一个抽象和孤独的真理，而是涉及到为我们的得救而被派遣到世界的天主圣子。人类得救之道，扎根于天主圣三——天主圣父、圣子、圣神——的共融之中，其实现全由于按照天主的恩宠，世人在教会中参与这种共融所致。这个教会是至一、至圣、至公，从宗徒传承而来的，是基督的“身体”，是圣神的“圣殿”。

基督信徒通过圣洗圣事由于水及天主圣神而获新的生命，成为基督“身体”的肢体，信徒由于坚振(敷圣油)圣事所赋予的圣神印记而信仰弥坚。信徒们相互间以及与天主的共融生活通过圣体圣事举行的基督的祭献得以完全实现，这种共融对教会中犯了罪的成员来说，在他们通过修和圣事与天主和相互间重归和好，得以恢复。圣秩圣事使宗徒事业后继有人，保证在各个地方教会中信仰、圣事及共融均具有真正的可靠性。依靠这种信仰和这些圣事而生活，各地

的天主教会和叙利亚教会都能彼此以姐妹教会相认相待。完美的共融要求双方就信仰的内容、圣事及教会的结构取得完全的一致。迈向这完全的一致我们尚须多加努力；由于至今我们还没有达到这样程度的一致，我们很遗憾地尚不能一起共同举行圣体圣事，因为圣体圣事是完全恢复教会间共融的明确标记。

然而，我们双方教会间已经在信仰及相互信任方面存在的深层次的共融使我们从现在起就认真展望如何共同为福音的信息作证，如何在特殊的牧灵环境下，尤其在讲授教理课本及新司铎的培育等领域内加强双方的合作。

感谢天主恩赐我们重新发现促使我们在信仰及圣事中亲密团结的因素，我们允诺各自尽力，排除至今仍妨碍我们双方教会间实现完美共融的最后障碍，以便更好地回应主耶稣基督为其子弟们的团结所作的祈祷，这种团结当然应表现在有目共睹的外表上。为了克服尚存的这样的障碍，我们决定成立一个联合委员会以推动天主教会与东方叙利亚教会之间的神学对话。

若望·保禄二世

签署

1994年11月11日

马尔定卡四世

(注)公元第五和第七两个世纪中，一系列的有关耶稣基督性体问题的争论把东方教会闹得支离破碎，问题在于如何理解耶稣基督既是天主圣子又是人，是不是像亚历山大学派所主张的那样，耶稣只是一个性，即天主性，或者像安底奥基亚学派坚持的耶稣有两个性体，即天主性和人性。

称耶稣之母为天主之母是教会一种最古老的称谓。公元五世纪二十年代，在叙利亚形成了一个根据希腊亚里斯多德哲学概念反对传统教会的教派，君士坦丁堡大主教聂斯托里宣称圣母玛利亚所产的是耶稣的人体，而这个人体是盛“神”的容器，他认为以往教会没有充分把耶稣的人性和天主性加以区别，因此提议把耶稣之母称为“基督之母”，而不是“天主之母”。

亚历山大城的大主教西里尔对此严加反驳，他谴责聂斯托里分裂耶稣的“人”“天主”两性，他认为耶稣是天主和人的同一体，因此圣母当然应被称为“天主之母”。

由于争执双方固执己见，乃于431年在厄弗所(今土耳其伊兹密尔以南约100公里处)召开大公会议，以维护教会的统一。会议结果痛斥聂斯托里为异端禁止该派自称基督徒。聂本人最后被撤职在流放中死去，他的追随者被迫东迁并于唐太宗贞观9年(公元635年)来中国传教，称为“景教”。

(安才译自《新人》周刊)

《宗教史资料》 刊载于《中国天主教》1998年第4期

按原版面缩小,并校正错漏字。



纪念李之藻《时人十篇》390周年

◎ 郭基天 董大中

一、李之藻领洗皈依

今年,1998年戊寅恰好是早期教士来华传教之一的传教士李之藻(1565—1630)先贤作为利玛窦神父在1608年即明万历三十八年戊申刻其所著《畸人十篇》作序390周年。这是一个值得纪念的日期。不仅是因李氏早已故去,李之藻在1955年发表的题为《李之藻奉教之虔诚与社会的贡献》一文中所赞誉的解析,更值得纪念的是在于他撰写这篇序文时,他还有朝臣的身份,对他感受天主教圣光的信念、皈依观,因而更值得推溯1608年,利氏在北京重刻其第一本著作《天学实义》(后更名为《万世正学》)时,也请李氏为之作序。这年李氏年已34岁了。之后,利氏历尽辛劳,几乎满清都有李氏的序或题跋词,于此可见两人相交之深。而他们的友谊基础是李氏对教义的融会贯通,虔诚皈依。利氏则愿通过李及李若知尔,尔,尔等人介绍己之信仰以达传播。

或者或许会问,李氏如何能如此信仰天主教,其何以能思不犹也?其也,唯一理由,他是家有安堂之故!《这是封建社会的逻辑》

直至1608年2月,李氏竟在北京皈依,遭利氏内,最初固然社会背景原因,立志皈依皈依于生死之际,行天主教石,虔诚皈依。利氏则愿通过李若知尔,尔,尔等人介绍己之信仰以达传播。

李氏在1623年刻《大新景行中国书》的考证和1630年刻天主教丛书《天学初函》(分《理编》和《器编》共收书20种)直教内容是本不惑天的功德!

李氏本身既是一个取得高级学位(1598年的戊戌殿试进士第五名)的文学家,又是一个服务于朝廷精于水利和天文历法的科学家,且又能冲断当时人们的封建、排外观念,全心全意地奉献自己于天主教,爱国与爱教并重,所以永

远是我们教友学习的楷模!

二、关于《畸人十篇》的篇目及其版本

利氏的《畸人十篇》系其在京居此亦即后历年与塔译教理和人生哲理的总称,其篇目为:第一,人兽既以因就为奇(答李太史问);第二,人于今世惟所奇耳(答冯大郎伯问);第三,儒志死利行为怪(余问于让士史);第四,空念死惟备无福事(让士史问曰又问余);第五,君子希言而慎无言(答徐氏问余);第六,儒家正智非由感来(李太史问余曰);第七,且官自官无为为尤(吴大参问于白下何余);第八,善愚之极在舟之后(吴大参问于白下何余);第九,妾向由来自道身因(与都阳士人聊某交);第十,富而富者困于贫(是吾南中时某所问者)。

据利氏之著,冯承均译的《在华耶稣会士列传及书目》成:“《畸人十篇》二卷,1608年刻于北京,1609年刻于南京及南昌,亦经《天学初函》收入,1847年有上海刻本,后又行玉山书局刻本,是书名为《畸人十篇》,大抵释氏之说”。

现在我们所参考的是南京金陵大学档案馆由信书留存存于台历的1630年李之藻刻的《天学初函》由西的学主书局印的《明季中西的明函》“自宋江夜夜行”的不明年代的,但绝不会晚于1630年的系列本《畸人十篇》,本文称之为“校本”,也有印成自:“清初右主的孔洞畸人十篇”利氏在1584年天学初函

经过第一版教文部新校订信《陆人十集》(即李氏之作)于 1608 年(万历庚申)的《陆人十集》的《序》;②周翰侯的《陆人十集引》;③王宗伯的《陆人十集小引》;④陆能居士(即李之藻)的《序》;⑤正文,首行在引题首“陆人十集”,次行为“陆内附送”,三行为“陆学正夜序校作”,正文语言白话共 165 页,每页 10 行(行距平均 18 毫米,行高平均为 165 毫米,每行 20 字,共约 3300 字左右),⑥利其皇上的《西华函道》八章。

除了个别或部分只有李氏的序文或手书原迹外,其余均无李氏(“万历庚申岁日在真”,即 1608 年)字样,其余均为字体时期,且无年月可考。故这本系列本内五百年前的李氏手书序文是一类有独特意义的历史文书,或许堪称李氏唯一存世的书法真迹!

《天学初函》编制于 1610 年,它是按当时所能收集的各书版本而编辑的。所以编入其中的《陆人十集》用的就是当时所能得到的最明显不同版本的版本,因此本这系列本中就列有周翰侯的《陆人十集引》,它排在 1630 年前曾有的“1609 年刻于南京和原信”的版本,“亦经《天学初函》收入”。所以我们可以所看到的可靠的是 1609 年的南京版或者本或其他版本而非 1608 年的北京版印刷本,但原刻本上的李氏序书则为以后各次各地版本所通用或沿用,故其流变至今,这本《陆人十集》有一个特点,即李《序》的页框(字高)均为 165 毫米,这样,页框高度上的这种,正足以说明李《序》的手书是源自之原的本时,即 1608 年的北京初刻本。

三、纪念李《序》的由来

笔者最近有鉴于数十年来竟有一批新闻媒体的各色名舌将李之藻手写的《陆人十集》的《序》,放大字行同全长 360 厘米,高 175 毫米给印刷(以下简称“放大序文”),以此其由始。1997 年在浙江宁波杭州亚洲会展中心展览期间就展上展出时,受到各方网友的好评。

因想今年正是李氏作此《序》的 390 周年,为纪念李氏在中国天主教传播的功德及那一心身献作过十字架的圣神祈祷和有益的社会公益慈善的善举,特对“放大序文”因以别本分也无可怎样去作二次放大。

我们是从下面两个角度来作序:①序上在文

从道理而言,序文就当时社会人士对李氏这位的利国爱教文的种种看法进行全面的解释以群群和方便后续工作,并时《十集》中所反映出的人们的思想、心态、欲望、化育,作了空人的归纳,进而逐重心书能知而正确的为人之道,以以高层次的根基和树史籍中,人们心目中的“天主”(当时用的是“上帝”这个名词)的基督;当时李氏尚未接触过西画已有如此真实写出如此能给人打建立信仰的序文,能不令人为之感动!

就书法艺术言,这对偶和写得刚柔互融,张弛有刚,正歪相称,飘逸似云,既不拘一格,却又不同凡响,从字里行间可以想见李氏在这绝对全神贯注、心释手定、胸无顾忌、一气呵成的心态。故此序在书法艺术上的成就,直可与古代著名书法家王羲之的《兰亭集序》媲美!可说既是教内书写的精品,也是目前可见的明代书法的精品。

以上就是我们要为此举办 390 周年纪念的主要理由。

因中间发生两个疑团:一是如何证明此序文真是李之藻的手迹,因我们已无从考知它的对比;二是已在方宗神父的《中国天主教史人物传》中其《李之藻》传文内也引录有该序文的文字数段并加有标点,〔以下简称“方本”〕但有几个异文,就是孰对,需要求得原文来作对照。

因此,我们可能查阅此书最老版本的几处都属疑问,因与四年半久前翻出的“放大之序”,最近还是老友从杭州大学图书馆复印的第二版中所得的“台本”,以“靠版序文”与“台本”来做对比时,或看,字子密合,可说天衣无缝,而且墨色浓淡也异,笔锋顿挫也同,彼此都无标点,且是“台本”保留了原有的页码、页数和行线而已,虽或我们完全放心,“靠版序文”确实是李之藻所刻的《天学初函》中《陆人十集》所用的版本,与其中李氏手书的《序》,则其使用自 1608 年《陆人十集》印刷刻本,至于“台本”属于第一次复印,而放大版是第二次了!

事实上,“靠版序文”和“台本”两者在用字造词上是毫无异异的,但也有极个别的两处是划上的不同。一是原序上写行的五字“台”,“台本”是一定划的“西”字,而“靠版序文”却划“去”的一横,其色彩完全之一划一样,即笔笔有断连,这个“西”字也是完全可以说是一划,〔见 14 页的序文,两本字连是划

改全无据承认，但“郭藏序文”和原校“白本”东了一些。究竟是什么字，实在无法认定，反不如“郭藏序文”在印刷前想加的东西又下不了笔呵。三是23行末字，“郭藏序文”只有若干和“希”，而在序是空白的，但“白本”则在字后加三点水的偏旁，加作“德”。则“郭藏序”就是解释过去时，如题则为“德”，则似乎“德亦”的改词人物太忙了！四是“郭藏序文”末字少了原来的一点。

我们又从上海，北京抄写，复印宋教士怎样译神父是《明清两朝教会士译语彙要》一书中所附的李之藻《畸人十诫序》的标点与金文（简称“金本”）^①以及与郭藏序、白本相较，却发现它有异字多达二十处左右。这些改动中，或因历史原因，如上帝、帝等名词，或因其它原因，令人遗憾，“金本”不应有的改动实在太多了！

故方嘉祚神父著《中国天主教史人物传》上册《李之藻》传中也译录李序数段（简称“方本”），并加了标点。引字寥寥不多，但与“金本”对比，如出一辙，故“方本”或出自“金本”。“金本”出版于1949年，“方本”出版于1967年，很有可能就依引录。但“金本”原图者是周赓率，何以对原序如此多的改动？所以这是值得教内从事中文工作者考究的。难道这些改动是出自教会之手，这是绝不可能的事。徐、方两位在教内都是著名的“翻印网能”专家，只是未见过李之藻手书序文，或许早可见过，后来忘记了！若是这样，那也难怪发生在众多大学者经手。

又，查副刊1967年《世界宗教研究》第4期刘建光先生著《陶铸徐光启的宗教思想》一文，引用李之藻《畸人十诫序》的“非深无以同生，非德无以超生”，但宋、白两本的李序真迹均为“非深无以同生，非德无以超死”。如此看来刘氏所据是“金本”，“方本”之外的另一版本了。

方公主编《中国天主教史人物传》下册《徐宗禧》传中曾著《明清两朝教会士译语彙要》有记载：“……于三十五年（1946年）由上海中华书局出版，至三十八年（1949年）二月始发行。以神父在狱中，未及编校，汉字颇多，至今犹未重行。余曾特称为之正误，收入《方公六十自定稿》……以想徐神父之误。”徐公早年主持的“我家汇藏书楼”藏在《天主教函》全套，但据方公称信云：“……不同版本叠出而成，也有不明何者，有配补者。”我们以为“郭藏序文”“白本”“金本”

本”，平生一人手中也！说不愁上帝回哪！

四、版本上“上帝”与“天主”用词的历史性差异

石家坪河北神学院该院译神父宋其得著的李序300周年纪念活动，在网口中国教会为我们的珍贵而著的大部《李之藻《畸人十诫·序》疏文》，真是感戴与感。新加坡神父在其序文内就“方本”的改动处而提出的观点，我们认为是很有见地的。我们也曾就历史上中国早期教会内曾面对 Deus 一词的确切译法而判词史者曾后，就译为“上帝”还是译为“天主”，在1628年的“嘉定会议”上就有过不同的结论，双方的意见未能统一，就成为以后“礼仪之争”之肇因。我们且曾考虑史德因翻译副作古字之序并不少见，再加上“礼仪之争”后教会的严格，对教理用词作些修改也是无法避免的。但现已进行了近其半世纪目的时候，因此我们纪念李《序》刊刻300周年之际，倒要能想较前，由此也可见“郭藏序文”和“白本”都是有碍于李之藻时代用“上帝”、“天”的原本，“方本”所引的是“嘉定会议”和“礼仪之争”后的有计划改词本！至于“金本”上的改词字句，则因语迹不清，就不是论了。

事实上，“上帝”和“天主”都出自中国的古语，《书·立政》有“吁咎在上帝”，《史记·封禅记》有“八神：一曰天土祠天寿”，两者意义是等同的，至少在古代是这样的。据《简明基督教百科全书》（中国大百科全书出版社上海分社1992年版）载：前者基督新教用以译其基督神 Deo 为“上帝”，后者则译为天地万物之主，被天主教所愿，并称其为“天主教”。因此在“礼仪之争”后，教内既规定“天主”为正式名称，对一些史籍作必要的修改以避免混淆，也是无可厚非的。

在充分事实的对比中，证明“郭藏序文”是明代李之藻手书的“坏”本，已成无可争辩的事实。因此，我们就心安理得地把“郭藏序文”编成照片与同样者共以其中日理和书法艺术两方面的目标，藉以警惕李氏“崇此之域与对教会的贡献”（已故历史学家方嘉祚神父文后）的不朽精神！

今年虎争之语
大意为刊《时人十
篇》作序300周年。
数中两位省出版界
大师又和堂主和教
育界老前辈纪念文中。
已得李之藻的序文
手迹题成照片。分赠
各方，家室收藏想成
一册。还写信提出了序文中的一些
问题。其中有一款是：中国

“此方论种义在其所著《天主教
教理史人物考》上册115页有该序
文的摘录数段，但其中有数个字与
原上的李之藻‘手迹’复印件有所不
同，如于文中‘上中’、‘主’。

方老的文字方向向来是认真的。
不会随意改动的。这样值得怀疑
一下该手迹的真实性。方老是否保
留着该笔迹记忆照片呢？”

方老再补充道：一、“烟草字上
李”为“烟草字上主”；二、“上帝之
福音”为“上帝之福音”；三、“可以
苦学也”为“可以事主也”。总之避
免用“上帝”二字。

方老确实是治学严谨，喜欢照
依原貌的历史学家。他绝不会把原
作就意篡改的。相反，他一贯不可
能找出原物出绽。但是怎么会把他
一而再再的，而且是他时间多的文
章写得含糊呢？最可能的是，他依
据的都不是最新出版的原版书，而
他未见到明末的原版书，这是十分
可能的，因为——

第一、清初政权之争的给惠。
罗马教廷下令禁止各教区和使用“上
帝”一词。甚至连用一个“主”字
也不行。那么，从那时以后，在重印
教理书时，必然要把“上帝”二字改
为“天主”二字。那么这里为什么不
改作“天主”而仍为“上帝”呢？这是
行文上的方便。因为这里所写的都
是《时人十篇》和《孟子》^{（附）}的卷首。
“上帝”和“天主”^{（附）}是得过于中

国的“上帝”^{（附）}译为“天主”^{（附）}
（二）及天主教对耶稣的崇拜

李之藻 《时人十篇序》疏义

□ 杨泽祥 文

情，而“上帝”则连根留了“上”字。

第二、方老为原书没见过明末
的原版书呢？因为方老善于搜寻古
籍，理应是见到原版本。但是，一来
年代较晚，二来语言又非同小可，
原文又讹传不广，而改定的重校本
年代较晚，且不一而足。讹传也较
广，易于割手。所以方老见到的是
清代或近代的本本，是在情理之中
的。不同的本子，就不是原文，也不
可怀疑“手迹”的真实性。

由此看来，这份序的手迹是十分
宝贵的。这是李之藻的真迹，字
写得十分劲秀，作中见笔，实可
贵。如蒙善教时，且从原书。

曹祖德还提出了一个问题。他
写道：“‘所而习’不通。方书既为
‘两所习’相通！”

原书无标点，按句全文是：“这
个这十年所两习之语也”。方老的
引文加标点作：“这个这十年，而
所习之语也”。他把“所”字下读，因此
显得不通，而他“所而”二字颠倒了
过来。我以为这是一个错误，理而
足。据尔有时把两个半翻则是常有
的事。但个词就不行了。他一定要
改过来，尤其是时版，可以说，他对
没有翻刻的字，这是一。方老（这里
者）把这个“所”解错了它的意义。
他把这里的“所”看成是连词（是
我啊）。如“他所爱的人”这个
“所”。其实，这里的“所”在古文中
和“律”字通义。所以，这里的应该
读作：连词：“这个这十年所”，下句
是“而习之语也”。也就是“这个这

十年所”。杨老由译
就是：“到那里也有
十年了”。这种解
法在古书中有时是
对的，比如李开宗
的《信家法》里就有
“十日所”一类的写
法，就和“十日行”是
一样的意思。曹之藻

很喜文用古僻的字词，这也就是一
例。再方书原作“两所习之语也”，
从文法上讲，总觉得不通。“所”字
是管上。

除此以外，方老《李之藻》序中
还有几处可商榷的地方。比如说，
他在万历廿七年（1599年）到了德
宗。“大约两年后他才认识了利玛
窦”，可能与事实不符，应该在年认
识更觉可能。这是因为：一、以利氏
之名声广传，以事公之的史册，早
就等两年后方才相识；二、二年后，
即1601年。而次年，即1602年他
才到了利玛（万历卅二年）。就隔一
年，不说如此路远；三、再据以序文
中说，初到德宗之后，以从“所习之”
可知（利玛厚是“十年所”，它既
不是十年，这年是万历三十六年
（1608），上溯1599年是九年，在
“十年所”之数，此外，文中的“所”
不是“亦氏”字。

对“亦氏”二字，方老以为是化
的字，应该是他的号更会。当时的本
教之士，多以圣名为号，如杨廷筠
号静子，且会他否定他礼赞认为
“亦”是译音，也未必是。虽然有些
文人以名为号，但不研究原并译，
这样的例子很多，如高拱修，在星
等即是；熊十师的“万好”，“中
信”等也是皆意兼译。易和信以音
石犹留想，都有这音兼中不意味。
李之藻也是善于用译字的文士。

据此序文300周年之际，在此
不仅发表之文章，聊作纪念云。

梅香犹冽 雪林长青

——就《人瑞苏雪林》一文访问董太和先生记

张 遇

1997年第1期《文学自由谈》发表《人瑞苏雪林》(张昌华撰)一文,随后该刊又陆续有两篇关于苏雪林的文字见刊。作为五四时期的老人,苏雪林的名字一度为大陆文坛淡忘,如今又因上述诸文及刘心武、蒋子丹诸先生的论争,重新“浮出水面”。

近日笔者为此访问曾与苏雪林长期相处且交往密切的浙江大学教授董太和先生。现将谈话记录整理如下(已经董老阅过),以供参考。

问:请问董老与苏雪林是怎样认识的?她给您的最初印象如何?

答:现在台湾颐养天年的苏老生于1897年,在年龄上我们相差达20个年头。我是直到1945年才在四川乐山与苏老相识,那时她是武大文学院中文系资深教授,而我是个工学院机械系新聘教授。虽然我们工作上不同行,年龄上又是不同代,但我早在三十年代就已读了她的成名作《绿天》、《棘心》等文集。再加上彼此有相熟的朋友中介,我和她又都是天主教

徒,因此相识后就成了莫逆之交,至今仍如姊弟般通讯不断。在相识后的交往中,才知她有个远不像《绿天》和《棘心》第15章中所描述的那样美满的家庭生活,但却一无宋代女词人朱淑贞那样的自叹命薄、怨天尤人的“断肠”之作,反而在“女子无才便是德”的丈夫面前为争口气而潜心著作和学术研究,半个多世纪来奠定了她自己早年为名家和读者评为著名散文女作家的声誉和近年在台湾被文教界称为“国宝级”大师称号的基础。特别是《人民日报·海外版》1995年4月11日发表消息,说苏老与著名作家巴金、冰心曾同获1993年度“亚洲华文作家文艺基金会”第一届敬慰奖后,使大陆不知苏雪林为“何许人也”的人也知其为“何许人”了。这些就是我这个文学界局外人对苏老从相识到相知经过的简况。在这里还得插一句,苏老一直自认是一个“理性主义”者或“唯理论”者,不承认是封建主义者或过激主义者。这些都可在她的自传体小说《棘心》中见其端倪,她的一生和个性可说都是在“唯理”理想中度过的!

问:既然您在认识苏雪林之前,已经读过她的文艺作品,那么您认为对她影响最大的人生哲学是不是中国儒家传统?为什么?

答:要说中国儒家传统对苏老的影响有多大,这是个很难按百分比来作准的问题,她既有保留、保守的一面,同时又有反抗、相违的一面。例如她在法国信奉天主教一事,本身就是对虔诚敬佛的封建家庭的一种冲击,虽然婚前婚后因信教问题在家庭中矛盾丛生,但近八十年来她一直不变初衷。为了抗婚而想遁世于修道院则是另一种方式的反抗,但同时还

想在作修女后仍可为社会的公益慈善事业服务,这是她人生观的又一方面。可是受洗并不等于就可进入修道院,还需经过相当时日的考验,于是此时“孝”和母爱又在她思想中兴起,又不得不为顺从封建礼教、家庭颜面而作出牺牲,屈服于包办婚姻而成婚,其中的全过程已尽录于她的自传体小说《棘心》中。但既在成婚之后,却又作出了最大牺牲的反抗——做了一生有名无实的夫妻。这或许不为外界所知,人们只从《棘心》第15章看到她的夫妻生活多美满,而名《棘心》为“反反封建”性自传体小说。在1961年她得知其夫张宝龄教授在北京病逝的消息后,就在《浮生九四》中写道:“他只是同我无缘,因他所要求的是个三从四德、竭忠尽智服侍他如王太子一般的女性。……我读了侄辈的信,也甚感伤,一世孽缘,难得(他)临死前还说了几句忏悔的话。”这能说她是个屈服于传统礼教“反反封建”的女性吗! ? 然而,她接着又写道:“以为既如此的不美满,何不干脆离婚别寻良偶呢? 以为我有旧脑筋,抱存有‘从一而终’的观念。其实也不是,我曾在一篇文章里辩过。我是一方面为一种教条所拘束,一方面为我天生甚为浓厚的洁癖所限制。……但我因这些原因,叫张宝龄孤栖一世,不能享他理想中的家庭幸福,也实觉对不住他。”应该说这是一个有高度文化修养的中国女性的内心自我写照吧! 今天,苏老已年逾百龄,文坛上除对她的政治意识有不同的看法外,别无一字绯闻上的传说,这应是苏老品德上的可贵之处,洁身自好与封建传统应是有区别的。有一篇分析《棘心》的文章说,在法国时有人“暗恋”她,这种单相思与苏老本人是毫不相干的。

问: 那么,您认为她是不是从传统文化的固守者转变为

天主教信徒的？

答：首先我想说，苏老并不是一个“传统文化的固守者”，这表现在她幼年时便能从诗云子曰的私塾冲出改入新式学堂里，并能在风气未开的内地社会里从事小教职业，接着又挣脱封建家庭的拘束到北京求学，接受五四运动的熏陶去法国留学。所以，虽然她出身于封建家庭，与其说是一个固守者，毋宁说是一个叛逆者！这在她的毕生学术研究中更为突出，几乎每个课题结论，都与前人的、传统的大相径庭，提出异说新见，连她自己也说有人“视为野狐外道”、“乱说家”。

儒学传统与天主教义确有些“相通”之处，中国天主教先哲徐光启氏就曾提出“补儒”之说，即儒学与天主教义可有互相补益之处。但苏老信奉天主教的最大理由就是我上面提到的抗婚问题，就我所知，她并非是一个儒学的崇拜者，但她熟读四书五经，研究古典文学，因而能写出发前人所未发新意的《离骚疏证》等系列巨著四大册。这套巨著又涉及两岸学术交流的情况。八十年代中她送我的一套，我以她的名义转送给北师大图书馆，该馆欣然收藏。后1994年1月24日她来信说：“此书台地无人能懂，故毫无销路，大陆却有知音，纷纷来书求索，”因此，她在1995年凑成百套分赠大陆和世界各地的友好以志百岁华诞之庆。

问：苏雪林信仰天主教之后，思想上的确有所变化。但她并未完全摒弃儒家传统中的一些因子。能否请您谈谈天主教与儒学对苏雪林行世为人的影响？

答：苏老二十年代在法国信奉天主教是有过剧烈的犹

豫、反复而后趋向坚定的过程的。宗教是一种文化，文化既有民族性、又有国际性，几乎没有一个民族没有文化，亦因此可说没有一个民族没有自己的宗教，在我国为道教。而文化和宗教又是内外交流和融合的，我想你也了解到，佛教自东汉时从印度传入我国，经长时期的同化，已成为我国自己的佛教，并自唐代起转而成为我国向周边国家乃至近数十年来成为在世界流传和受景仰的中国文化、宗教。因此爱好和信仰那种那种文化、宗教是不足为奇的事。

苏老固然信奉天主教，但文坛上却少见有人在这点上议论她。有之，唯在马佳氏以其博士论文为基础而在1995年出版的《十字架下的徘徊》中不无担忧地写道：“而苏雪林更是敢冒天下之大不韪，在一片“革命文学”的声浪中不慌不忙地携着《棘心》出场，让它唱出一个不谐和音，……，这时的苏雪林大概就像她书中的醒秋那样准备迎候来自四面八方的指责和贬斥，甚至是末日的审判。”苏老这种不与人同的创作，不能不说她是先有进入“炼狱”的思想准备的，以后发生的一系列芥蒂，也都是这个个性使然。或许由于她在二十年代对包办婚姻的不反抗，在三十年代对文学潮流的不顺眼，在四十年代对社会进步的不理解，以至到了五十年代对大陆政体的不接受，于是有人认为她留恋旧政体，枉作一个“五四人”。

问：苏雪林的“留恋旧政体”、以及她对解放后新政体的不同政见，也是她在1949年后淡出大陆文坛的原因之一。您认为她为什么会持如此立场？

答：就现在可找到的资料而知，她从未加入过国民党，在大陆时也未受过国民党及其政府的官衔或资助，甚至还在一

些朋友的劝告下,坚决退出别人代填的“国大代表”候选名单。但何以到了台湾,她又如此对人民政权格格不入呢?我认为其原因有两个方面,一是在三十年代与文学界左联人士之间发生的恩恩怨怨矛盾,文学界中这类事并不少见,例如“太阳社和创造社一起与鲁迅发生有关革命文学的论争,……”(见《中国现代文学辞典》949页)我是文学界的局外人,没资格谈这些问题。二是在抗日战争时期对蒋介石的盲目英雄式崇拜。1946年夏我同她和一些朋友一起由乐山去夹江旅游途中,她向我们长谈了由鸦片战争后到抗日战争前夕的五十年间她在国事上的感受,一说到““八·一三”前蒋介石发表《庐山谈话》时她就兴奋得流泪起来,认为蒋是继岳武穆、文天祥之后的民族抗敌大英雄,崇拜得五体投地。没看到蒋的另一面,那当是她政治上的幼稚一面。

但应给予肯定的,苏老是个爱国者。她在二十年代旅游刚从德日侵略者手里接过的青岛时写道:“只愿这颗莹洁的明珠,……,辉映着五千年文明文物的光华”。五十年代初旅居香港时她又写道:“香港真不愧为东方明珠,可惜这颗明珠却镶在英国国王的王冠上”。即使在《棘心》中,她也写下了不少在法国时的爱国思乡的至情。她对故土又是如何想的呢?1995年春,台湾文教界为她提前举行“苏雪林百龄华诞暨学术讨论会”,盛极一时,会后她在7月28日来信说:“我太老,病总不愈,想不久人世了,一切后事已安排就绪,归骨安徽太平岭下,慈母墓侧,于愿始了。”不久她在11月6日又写信给我,称“请你告诉我侄,他若申请来台领我骨灰(现在天主教已不反对火化),归葬于岭下我母坟侧,大陆出境证照××先生的办妥,恐台湾入境证尚有困难,我已将他拟就的证明书呈成大中文系主任×××收贮备用了。”这就是去乡五十年未尝

或忘故土情的苏雪林！

最近几年，在大陆的一些故旧曾多次邀请她来东湖、西湖探亲访旧，但她终因多次骨折、体力衰弱无法在港转机而未能成行。事实上自 96 年起，苏老已长住于台南市一家中医康复医院。她亦但愿直航有日，直飞上海。安徽大学的沈晖研究员，近年曾两次访台商谈《苏雪林文集》（已于 1995 年出版）和《苏雪林全集》（在集稿中）出版事宜，而邀苏老返乡，亦格于事实上的困难未能如愿。

问：自从您与苏雪林交往至今，已逾五十春秋。您能否谈谈她性格方面的最大特点？

答：我对苏老的个性有一种看法，从读高师时（1921）与易家铨因别人的一本诗集而打起笔战，之后的《与蔡子民先生论鲁迅书》、《与胡适先生论当前文化动态书》（1936—37 年），都在文学界引起轩然大波，至今未已；到现在还是好与人打笔仗，如八十年代在台湾，因唐德刚“糟塌”胡适而为后者“辨冤雪谤”而写了 8 万多字的笔仗文章，因此就有不少对立面。她独立好强，孤芳自赏，在大陆时很少有所谓社会活动，也没有多少“文学”之外的朋友，却又本着“千金散尽还复来”的精神助人为乐，因此每年总有白发苍苍的老学生飞越重洋去探望她。她不取非义之财，在退休的清贫生活中，一直拒收官方资助和特高稿酬，认为这是对她的人格轻侮。现在她的长年住院费用，据说是由成功大学同意用该校经费承付后，她才肯住入，否则宁肯孤身在宿舍等待大终。如此个性，可知她的为人了。

问：那么，苏雪林的名字之所以一度为大陆文坛淡忘，是否与她的性格有关？

答：自解放初至八十年代初，对苏雪林已不是淡忘而是“封煞”，其原因不是文学上的得失，而是思想意识和政治问题，再加上那时把她当作“台湾人”看待，文学界中老一辈不敢、不肯或不屑提她的名，中一辈对她的往事是模模糊糊的，青年一辈则是罕闻其名。而同一时期，苏雪林的文名却在台湾日益受人注视。1990年1月7日她来信说，“来台后……曾获奖四次，第四次是去年12月1日‘行政院’的文化奖，这是最高荣誉。别的奖奖金或多些，荣誉则不能驾于其上了。因此奖只有像胡适、钱穆、牟宗三那类大师能得。”她还说，在大陆时只出了十本书，来台后则出了三十来本。在被“淡忘”期内，1981年4月5日的《参考消息》却以三栏的大字标题《苏雪林谈茅盾》转载了台湾《联合报》3月28日发表的苏著《关于茅盾》的悼念文章，在当时的台湾，我想亦只有苏雪林这样的文学老人才有评写茅盾的资格。这篇转载文章或许是解冻的契机，自此以后，文学出版物中或多或少地出现了苏雪林三字，《棘心》版权所有者上海书店还专门按1929年版式重印了5000册。江苏文艺出版社1996年出版了《苏雪林自传》。此外，有报道说，毛泽东氏曾写了如下短笺给他的秘书田家英：“苏雪林著《李义山恋爱事迹考》，请去坊间找一下，看是否可以买到，或者商务印书馆有无此书？”。又有报道说95年“五四”青年节中央广播电台播了苏雪林的散文名作《青春》。（均见95年7月29日《新安晚报》）。

1988年，天津百花文艺出版社出版了《苏雪林散文选集》。该书的编者蔡清富氏在其《序言》中写道：

“毋庸讳言，苏雪林在散文中的某些思想，如对共产党的污蔑、对鲁迅的攻击等，是我们所不能同意的，但她对中华民族的赤诚之心，对一些问题的精当看法、以及艺术上的特殊风格，又使我们能从中获得许多启示和教益。事物往往是复杂的，看问题切不可简单化。”

我想，就借用这段话作为我们这次谈话的结束吧。

（此文于1997年12月阅读）

附记：苏雪林，原名苏梅，安徽人，1897年生。笔名有老梅等，以字雪林行。作家、《屈赋》研究者。自二十年代起即被阿英等老一辈文学评论家评为有成就的女作家之一。五十年代初第二次去法后即定居台湾，由于在政治见解上的分歧，新中国建立后至八十年代中期，文坛上基本无她声息。从历史眼光论，若因此完全否定她在文学创作与学术研究上的成就，否定她在文学史上的地位，显然也不是文学研究者实事求是的态度。这次访谈的目的，也就想保存一点历史史料，毕竟这也是后人的责任。

1998年5月
24日参考
消息刊此
消息苏老于
22日晚抵
合肥受到有
关方面的欢
迎并于29日
精神饱满地
由黄山飞港
返台（太和湾）

103岁文学大师造访安徽

【中央社台南市5月21日电】103岁国宝级文学大师苏雪林，将于明天启程返回大陆安徽省访问。她的国立成功大学门生，今天由前教育部长吴京率领，前往苏雪林住处欢送祝福。苏雪林目前住在台南市美德养护之家，早年曾在安徽大学任教，是安徽才女，安徽大学最

近庆祝70周年校庆，邀请她前往访问。苏雪林今年3月过103岁生日后，突然兴起返乡的念头，适逢安徽大学校庆，因而促成苏雪林返乡。

苏雪林通过成大医院体检后，明天将由多位门生及护士陪同启程，除访问安徽大学，她还将游览黄山，预定5月29日返台。

在浙江省天主教两会第六次代表大会的发言 (1998/11)

继承前辈爱国爱教美德，做个天主的好子民

凡承行我在天之父的意旨的，就是我的弟兄、姊妹和母亲。《玛·12·50》

董大和 (杭州)

—

浙江省天主教两会第六次代表大会是次跨世纪的大会，特别是在时间上，它是为进入第三个千年作准备的一次大会。“2000年”这个数字，不但是天主教的一个重大的纪念年份，而且被整个世界视为自基督降生以来最重要的一年，各国政府和各行各业都围绕这个数字，在计划着自己迎接21世纪的新发展，来促进社会的文明、人们生活的幸福。科学家更在焦急地寻求解决“计算机2000年”这个难题的方案！我们教会当然不能落人之后。教宗早在1994年在其所著的《跨越希望的门槛》一书中，就为在新的世纪里带给世人以“希望”和“喜乐”，作了令全世界人们都向往的论述！

这次大会集全省代表，共叙一堂，一方面回顾过去取得的成就和存在的问题，一方面展望未来，共商宏扬圣教的爱国爱教大计，提高天主子民——包括神长和教友的神修素质和团结精神，还有物质的建设，神职人员的培养，教友信德的提高，传教工作的发展，少儿婴理的学习，等等。在两会的神务委员会方面，是要适当地引入梵二会议的教会改革内容；在爱国会方面，更要高举爱国主义旗帜，坚持走独立自主办教会的道路，使整个教会与美好的祖国同呼吸，共命运；祖国的昌盛，教会才能昌盛！

二

如完整地看历史，就可知基督福音第一次是在七世纪的唐朝贞观九年（公元635年）以“景教”这一名称传入中国，并受到皇室的崇敬和准予译经传播的，约存在200年而后衰落无闻；第二次是在十三世纪末的元朝在“景教”遗剩的基础上，由来自教廷的方济各会士以“也里可温教”名称再次传行于中国，而且元朝皇帝与教廷间信使来往频繁，约存在100年，后随元朝的消亡而消亡；第三次是在十六世纪末的晚明，由利玛窦神父以“天主教”这一名称又一次传行于中国至今，已长达400年了。其间中国天主教虽亦几经磨难，甚至禁传达一百多年和奉教者不得参加科举，但天佑我教，都能平安度过，不但没有中断过，而且越更巩固和发达。所以我们有理由可以强调：早在一千三百多年前，天主的福音就已传入中国，并不是在《南京条约》之后才出现的“洋教”，只不过外国修会依仗着不平等条约和强人的势力垄断了中国的教权。北京的宣武门，上海的福佑路和杭州的天水桥等处的大天主堂，都是晚明遗下的古建筑！至今仍在使用中。

第一次和第二次福传，都没有注意于本土化这个问题，以致不能久存。第三次，利玛窦神父则按照基督对“七十二位”的使命”（见《路10·2～8》）中的训导而推行传教本土化的方式，而且是根据罗马耶稣会总会1615年的决议：“……自由传习天主教一事，应由在华教士与中国在教仕绅，共同妥筹进行。”（见方豪《李之藻研究》38页），于此可见传入之初，治教权基本上是由我们自己（例如徐、李、杨三公）掌握的。只因教友人数不多，未能发挥作用。

以后又受到不应有的干扰,如其他修会攻讦耶稣会而发生“礼仪之争”和《南京条约》后来华的一些自以为是并把持中国教权的修会,延缓了建立真正“中国天主教”的进程,直到新中国成立和推行自立革新运动后,才得完全地实现本土化愿望!

在历史上,我国的爱国爱教人士代有辈出。圣教初传期的三大柱石——上海的徐光启(1562~1633),杭州的李之藻和杨廷筠(1557~1627)都是当时的高官,又是开教、护教和爱教的天主好子民。他们是在“京官”中和在江南开教的先驱者。特别可令我们浙江教友自豪的和学习的是李、杨两位先哲是我们的乡亲,徐公亦是我们的近邻,他们的爱国爱教美德,可说是“名扬当时,辉照后代”!徐、李两公引进欧洲科学,以图国强民富,更是历史性的爱国伟举,亦开创我国学习和引进现代自然科学的先河,人莫能忘之!

在近代,我们亦有很多著名的爱国爱教的教友。教友中有为反对外国修会专横、愤而倡办复旦公学(今复旦大学)的马相伯(1840~1939);有为争取建立中国天主教大学(即前设于北京的辅仁大学)而奔走一生的英华(号敏之,1867~1926);有一生捐资从事教会社会公益事业、而在1937年淞沪抗日战争中长期办理伤兵难民救护工作被日方暗杀的陆怡鸿(1875~1937,因陆氏对教会及社会的贡献,曾受教廷的“抱剑烈士”衔)。历史上更有不少“真福”。

三。

我国教友在全国性的爱国爱教活动中,曾取得了两次重大的胜利。

第一次是在十八世纪初,在华某修会不赞同过去利玛窦的中国教友可“祭祖祀孔”的传教方式而发生内讧。清廷(康熙帝)一再向教廷解释这是中国民俗,且属中国内政,不容干涉。但未为教廷所理解和接受,而且于1709年下了绝罚令。清廷随即下谕禁教。教务就转入隐蔽活动,并逐年衰落!终于在二百多年后的1939年,教廷自知理亏不得不撤销这个干涉中国内政的绝罚令!

第二次是在新中国建立后的1950年7月,教廷毫无道理而且违背基督的“凯撒的归凯撒,天主的归天主”(路·20·25)的训导,下了凡是参加共产党下的任何组织的神职人员和教友,甚至他们的父母和代理人,都将受到绝罚。(看来这些“父母和代理人”除了本罪和原罪之外,还得加上个“莫须有”罪!)到了12月,原驻中国的教廷公使蒙培理在所谓《请视吾主》的牧函中,更以“裂教”、“违反教义教规”等罪名相威胁。但除极少数人外,对新的国家和旧的教会已深有认识的全国广大神职人员和教友,就不吃这一套,毅然决然地成立三自革新的自己的教会,它在这半个世纪的过程中,各方面的成绩都可使吾主基督感到满意的。这是伟大的中国天主教的爱国爱教运动的又一次胜利!我们理解这些文件是在50年代初,特定的国际环境和时代背景下发出的,是与后来的梵二会议精神相背的。现在已到了“解铃还须系铃人”的时候了!

四

爱国爱教是永远存在的,因此我们始终需要一大批能继承前辈爱国爱教美德的天主好子民。

今天浙江省四个教区，不但神父人数不够牧灵要求，而且都没有主教，以至很难有计划地开展教区工作。特别是，梵二会议之后，整个天主教的神学和教理已从梵一会议所制定的教条主义中解放出来，但是梵二的精神在神长和教友中远未普及，我们很多神长和教友不仅对梵二改革内容所知甚少，更由于先入为主的局限性，对梵二抱有难以理解的情绪，这样就与时代严重地脱了节，难为社会各界所接受，亦阻碍了教友信德的提高。

爱教，并不是独善其身之事，首先是要使人们能听到可令人动心的福音，进而才能产生信仰之情。所以要依循圣神的感宠，早日吹进梵二精神的春风，使我们的教会能跟上时代，进一步发扬光大！

这就要有许多德行高超、不谋私利、严守誓愿、凝眸十诫的神长和教友，来为教会和社会服务，其中当然有现代人们所重视的而来自天主的“个人价值”在起着崇高的作用。上海教区的金主教在一次讲道中语重心长地说：“我们需要众多的司铎，但司铎必须有圣德，否则危害教友，败坏教会名声，不如没有；……。”这对教友同样有用。因为“天主教徒”是个多么崇高的称号，自他受洗之日起，就与天主结合在一起。所以作为一个教友就要以耶稣的言行作为榜样。

五

清廷在1842年被迫签订了不平等的《南京条约》之后，中国天主教就背上了不光彩的“洋教”的形象和名声，几代人都想恢复明末清初“同人治教”这一美好的理想，但在半殖民地时代的旧中国，这是难以想象的事！然而天主却以极其奇妙的方式，默示着我们在与新中国建立的同时，进行三自革新这一爱国运动，使旧的天主教会真正成为中国人的新的天主教会。也就是说我们这一代人——神长和教友是在天主的默启、默示的鼓舞下，恢复了固有的传统和继承了前辈的爱国爱教的美德。虽经受了一些难免的阵痛，但五十年来，这个新生的老组织已能在自养、自传、自治的可靠基础上，本着普世教会的至圣、至公、至一的大道理，任重道远地大步迈向21世纪直至永远！

六

毋庸讳言，在二自革新之初，我们只强调“反帝”的一方面，而忽视了巩固新组织和改变旧观念等方面的细致工作，以致有些良好的愿望，不为部分主内人士所理解和接受，教会内部出现了不应有的对立和不团结的现象与组织，自立门户！这种情况在我省一些地方也有存在。天主只有一个，中国也只有一个天主教会，我们都是基督的信徒，没有理由闹对立，更不可互相攻击，被挑拨者看着笑话，得胜其技。教宗呼吁我们要和好，我们应该作出积极响应，就不能再把教宗的训导置于脑后了！愿大家起来对话吧。对话总比对立在精神负担上要轻松得多！

让我们按教宗的要求：“如果你们之间彼此相亲相爱，世人因此就可认出你们是我的门徒”（若二十—：15）的训导，摒弃成见，来搞好基督信徒之间团结吧！

主内的兄弟姐妹们，让我们团结起来，在21世纪这个新的世纪里，把中国天主教会办得更好，来光荣我们的主！

自认是“历史的罪人、 祖国的不孝之子”的陆征祥

——外一章(纪念陆征祥蒙席蒙召五十周年)

董太和

一

半个多世纪来,对前半生历任晚清驻外使节、民初北洋政府外交总长、内阁总理,而后半生却弃俗隐修、在比利时本笃会修道院潜心涤罪、由修士、神父而修道院长的陆征祥(1871—1949,上海人)的“政绩”评说,已不在少。客观地综观,陆征祥的前半生是“弱国无外交”时代的中国政坛中的悲角,后半生则是在国外修道院中心怀对祖国忠诚而又疚悔前愆地在静寂的祭坛上得其善终的!为之试言拙见如下。

在中国近代史上签字于丧权辱国的不平等条约的代表人物有二,一是与道光皇帝上下其手签署割让香港的1842年中英《南京条约》的琦善,二是袁世凯(总统)为要称帝在接受日本最后通牒而强令签署全面卖国的1915年《民四条约》(即通称的“二十一条”)的陆征祥。两者丧权辱国的本质是一样的,但所作所为,又有其不同之处,因:

(1)琦善是在一心畏英媚英的个人升官发财的心态下,甚至以蒙骗道光皇帝的手法而断送了香港的。而陆征祥则在受

命与日方谈判后,在次长曹汝霖暗通日方的情况下,他一再拖延时日,争取好一些条件,但在日方提出最后通牒后,袁世凯就强令陆征祥签了字。

(2)琦善对丧辱国权的签字,始终没有悔过之心;而陆征祥在签字之后就向袁世凯说这是签了“我的死案”。后来就进修道院隐修涤罪,这样来对待自己的前愆。

(3)中英的《南京条约》是不折不扣地实现的,断送了156个年头的香港,到1997年7月1日才回到祖国的怀抱。中日的《民四条约》虽是签了字,但“二十一条”遭到全国人民的坚决反对,未能实现”(据《中国对外条约辞典(1689—1949)》,吉林教育出版社,1994年1版7页)。

如果中国人民对此两人有所谓“宽免”之举,则先得宽免者应是陆征祥,因他当时已有如上所述的悔悟,又有下文将述的爱国行实!中华民族和人民是有理、有节和宽大为怀的!事实上,对待历史问题和历史人物要有历史辩证观点,才不致偏颇!

二

陆征祥在未退出政坛之前,不便说明“二十一条”的谈判过程,是有其难言之隐的。进入修道院后,更无意多谈其痛心疾首之事了。

亦因此,陆征祥的隐修生活就鲜为人知。

近翻阅1991年的上海光启社《天主教研究资料汇编》第24辑,欣有所得,它刊有三文:《步向永恒的生命——陆征祥小传》(下称《小传》)、《陆征祥的灵修生活》(下称《灵修》)和《有关陆征祥的若干历史材料》(下称《历史》)。从中可较多地

了解其在政坛上下的概况。

陆征祥以一介平寒书生，未经科举之门，刻苦攻读于清末民风初开的晚清第一所外语学校——北京同文馆，1892年毕业后分发任驻俄使馆法文译员，得驻俄钦使许景澄（文肃）之赏识、知遇和提携，逐步培养成为高级外交官。“民国”初建，他就担任袁世凯为总统的唐绍仪内阁的外交总长，时年仅41岁，可说是平步青云！

1926年丧妻后，灰心仕途而退出政坛，于1927年本天主教徒之信仰，弃俗进入比利时本笃会修道院，诚事天主。以57岁近花甲之老人，从头学习拉丁文和神学，放下曾担任内阁总理的身份，与后生小子同堂受课，其学习上的困难和精神上的负担可想而知，但他老当益壮，契而不舍，十年寒窗，乃由修士而神父（1935年）而于1946年受蒙席衔，任修道院名誉院长职。1949年蒙召，终年七十有八！

陆征祥在中年以前，曾有一些“出人意外”之举，使当时朝野为之侧目，如：

(1)1899年2月12日（据《历史》），陆征祥不顾中国保守封建思想、排外情绪，以及师长的劝阻、反对，与比利时女子结婚。是为清廷在任外交官中中外通婚的第一人。几乎不齿于人！

(2)1902年（据方豪著《中国天主教史人物传》），在驻俄参赞任内剪去了辫子，成为第一个没有辫子的清廷外交官。朝野视为大逆不道。

(3)1906年（据《小传》），陆征祥任清廷驻荷兰使节，以个人的三年积蓄，对驻荷兰使馆进行全面改建，使之具有时代风貌。

(4)1911年（据《历史》），陆征祥由自幼信奉的基督新教

改宗天主教，引起国内外宗教界的议论。

三

“二十一条”事件距今已八十多年了，从史料而知，当时曾受到全国人民的谴责、声讨和坚决反对，在它上面签字的外交总长陆征祥当然成为人民公敌、卖国之贼！陆征祥亦自认为是“历史的罪人，祖国的不孝之子！”

《小传》对此事有这样的记载：“……中方代表为外交总长陆征祥、次长曹汝霖、秘书施履本。……参加谈判的中国人肚里各有一本经，表面上却都不动声色。次长曹汝霖与当时先后驻日的公使陆宗輿、章宗祥交情甚好，三人都与日本人“亲善友好”，在谈判桌下暗通信息，同日本人来往接触；在谈判桌上模棱两可、容颜和气，对时而说几句强硬话的外交总长陆征祥，次长曹汝霖不但不服，而且颇有腹诽的。陆征祥则迷信英、美、认为它们能帮助中国摆脱困境，……”

但在内外压力交迫之下签字后，陆征祥的心态又是如何呢？《小传》说：“……袁世凯说‘陆先生累了，可是结果很好。’陆回答说：‘精神倒亦支持得了，不过我签了字，即是签了我的死案。’……征祥愁眉不展，话调凄凉。”

《小传》对此评曰：“他清楚地知道什么叫丧权辱国……许文肃的死谏^①，杨儒^②的自缢（按：一说中风病逝）就是他的前车之鉴。他痛心的是，上不敢违抗君命，外不能得罪洋人，他不死谏，亦不自缢，终于俯首听命了。”（按：此评说明陆怕袁世凯和日方加害的心态）。事后陆仍本其“服从合法政府”的为官原则为袁世凯服务至1915年末“云南起义”才辞职。

1919年复任外交总长的陆征祥，率团出席一战巴黎和

会,他“曾提出取消‘二十一条’,收回山东权益,取消列强在华特权”等要求,被会议拒绝。^①他在五四运动,全国人民和旅法侨胞的压力下,拒签有损中国主权的《凡尔赛条约》,率团回国,受到各地人民的欢迎。人们对陆征祥的看法就不同于签“二十一条”那时了!

《小传》又提到:“他晚年在修院里,外人偶而听他说起这桩使他痛心疾首的事,他认为这是他一生中最大的污点,他因此成为历史的罪人,祖国的不孝之子……。”

四

进入修道院后的陆征祥,基本上是与世隔绝的,但在隐修中仍保持其热爱祖国的拳拳心情!综合《灵修》的介绍,得知一二。

陆征祥晋升神父后,就在每晨圣祭中为祖国祈祷。“九·一八”后,日本全面侵华,陆征祥举办了“益世报海外通讯法国版”,向欧、美和全世界公布中国人民在这场惨无人道屠杀中的呼吁之声。

陆征祥是精通法文和拉丁文的,阅读外文圣经毫无问题,但他一直希望能有一本好的中译本圣经。《灵修》对他的这一希望有段描述:

“他认为好的汉文译本,读起来心旷神怡,更易默思天主之道,与主接近,当他获赠吴经熊译的圣咏(按:应是1946年出版的吴译《圣咏集》)时,高兴得手舞足蹈。他认为每日口诵默想圣咏……能与天主相接,可涤净灵魂。因此,他亦推荐给本笃会会士念大日课。”“后来,当他获读吴经熊所译的《若望福音》(按:可能是1948年出版的吴

译《新约全集》的分册本)更是爱不释手。”

五

《历史》一文的作者收集到国内曾见到过的陆征祥公开著作有如下四种,件件都直接或间接地表达了他的关怀祖国之情:

(1)陆征祥著的法文本《在天主教道理下评判之“满洲国”》,沈公布译,发表于上海《圣教杂志》1934年合订本。当时比利时国王亚尔培一世读(法文本)后称誉它“唤起欧美人士对中日问题作出公正的舆论,纠正了对外人对中国的许多误解。”

(2)1935年7月7日北平(今北京)《宠光通讯社稿》刊出6月29日陆征祥在比利时晋升神父时的告全国同胞的电文:“……圣祭初献,特为祖国祈祷,存亡来者,均在念中。祥一息尚存,求主降福,俾缔中华,以仁爱为经,公理为纬,刷新政治,再造社会,新运昌盛,冀与列邦共维世界和平。……”

(3)北平(今北京)《上智编译馆馆刊》1947年3—4期合刊刊出陆征祥的就任本笃会名誉院长的《就职纪念感言》,其中有句云:“值此祖国万百革新之际,物质精神不可偏废……”等铭言。

(4)法文发布的陆征祥的逝世“讣告”印有陆征祥的中文和拉丁文铭文的徽章,其中中文为“天”和“慎独”(按:后者为陆征祥的号)。讣告中列有陆征祥自1871年6月12日出生至1949年1月15日蒙召为止的平生大事22项,其中的第19项为“著作《回忆录》”和第22项为“著作《世界大同》(法文)”。此讣告现存巴黎。

这就是前、后两半生声望不同的陆征祥的一生！

六

上文曾提到陆征祥蒙席爱读吴经熊(1899-1986,浙江鄞县人)博士译的《圣咏集》和《新经全集·若望福音》等中文本圣经。为此,谨录此两书各一段以纪念可敬的、蒙席蒙召 50 周年(1999 年 1 月 15 日)。

《圣咏集》(1:1-1、2、3、)④

长乐惟君子,	为善百祥集。
莫偕无道行,	耻与群小立。
避彼轻慢徒,	不屑与同席。
优游圣道中,	涵泳彻朝夕。
譬如溪畔树,	及时结嘉实。
岁寒叶不枯,	条鬯靡有极。

《若望福音》(1:1)⑤

太初有道,	与天主偕。
道即天主,	自始与偕。
微道无物,	物因道生。
天地万有,	资道以成。
斯道之内,	蕴有生命。
生命即光,	生灵所禀。

光照冥冥， 冥冥不领。

蒙席在临终前，最后对世人说：“……在天主那里，才有正义与和平。”（据新加坡《中联》杂志 1991 年 5/6 月第 57 期）

主内后生齐声为可敬的蒙席颂曰：主与尔偕焉！

注：^①及^②《辞海》有他们的简传。

注：^③见《中国对外条约辞典(1689—1949)》，吉林教育出版社 1994 年 1 版 629 页。

注：^④的国内现用译文见中国天主教主教团教务委员会 1992 年出版的《圣经》第 839 页及分段号；

注：^⑤见同上《圣经》第 1639 页及分段号（该《圣经》的全部译文由香港思高圣经学会提供）。亦可参见上海光启社的《四福音(中英文对照)》1994 年版第 191 页。以上各家译文所用蓝本基本相同（可能版本不同）。

原载于上海光启社《天主教研究资料汇编》
1999年第56期

学术论文

苏雪林的宗教信仰与文学之路^①

董太和 张遇

苏雪林集作家、学者、教授、翻译家和画家为一身，在上述各个领域均有相当的建树。而在地百年人生之旅中，宗教意识可谓贯穿始终。自涉足文坛始，她的小说与散文创作，她对古典文学的探步以及她对外国文化的译介，无一不打上了信仰的烙印。

本文试图从苏雪林最早接触宗教始，梳理信仰对她为人为文的潜移默化的影响，借此勾勒出苏雪林先生信仰成长之略迹，以达到完整、丰满苏雪林生平之目的。因认识有限及资料不足，苏雪林离开大陆之后的宗教、文学活动只有割舍（至1949年5月抵港止），相信会另有专家学者对此作出精当论述。

上、混沌心态——唯物论者——主的信徒

注①本文系1999年8月21日至23日在黄山市召开的“两岸苏雪林教授学术研讨会”上发布的论文之一，由董太和和张遇两位先生合撰。董太和先生是浙江大学光仪系教授、博导，浙江省天主教教务委员会副主任；张遇先生是南京大学文学硕士，现任出版社编辑。

苏雪林出身于安徽的一个旧式中国家庭，环境的闭塞不允许她接受新奇的东西。中国宗法社会，讲究的是天地君亲师，换言之儒家道统思想可以视为全民族的信仰，即所谓儒教。但与西方宗教观不同，儒教并非严格意义上的宗教，只不过是儒家学说与统治阶层的需要结合之后产生的一种约束人民思想行为的规范。中华文化特有的包容心态使道、释两家在民间也广有势力，又尤以后者为甚。故，佛教或许是苏雪林最早接触的宗教。

中国人信佛，以老年人居多，年轻一代的大约没有那种平和心性，对宗教也没有严格意义的信仰行为，多神观的普及也就不奇怪了。苏雪林亲身经历，一年之中要拜祭的神仙的确甚多，有灶神财神，有观音如来，有关帝大圣，甚至还有不入流的、传说中的狐仙。可以说古今中外的神仙，大约都要拜上一番，全没有西方宗教那种从一而终的神圣态度。在这种环境下成长，幼年苏雪林的宗教思想无异于一锅大杂烩。

但西方宗教里的神鬼给她留下的印象却大不相同。苏雪林接触基督教，始于在私塾时所读的一本新式教科书。她在《我的学生时代》一文中云：“这本书叫什么名目现已完全记不起，但据我现在的回想，似基督教会所编。因为其中尝夹杂一两节《圣经》上的文句，如儿子向父亲求饼，父亲决不给予石和蛇，灯应放在台上普照世人而不应该放在斗下之类，但大部分是伊索寓言里的小故事。”稍长之后，她心目中的天主教又与太平天国洪秀全的“拜上帝会”混为一事。之后，关于天主教的许多谣言仍然流传甚广，其中种种讲述教会挖人心肝耳目惨事更令年幼的苏雪林心寒。

直到有一天（约在1912年），苏雪林身边的一个远房亲戚向她介绍天主教的好处。她遂怀着满腹疑惑，跟着亲戚到上海

徐家汇的天主教堂参观。

上海徐家汇的天主教堂，当时号称远东第一，建筑规模宏大，风格壮丽，全面展示了宗教的庄重肃穆和它对人们心灵产生的魅力。苏雪林蹑手蹑脚地进了教堂，只见两边彩色玻璃镶成的宗教图画的窗户，在阳光的映射下发出耀眼的光芒，画中人物栩栩如生。那天不是礼拜日，堂内只有一排排长椅肃然有序，却不见一个人影，显得空旷寂寥，但在和煦日光的照耀下，却也给她带来温暖柔和的安定感觉。

走到祭坛前，苏雪林迈不开步子了。只见坛上铺着镂空的雪白帏布，数株金光闪闪的烛台矗立其上，与白晃晃的蜡烛形成强烈的对比；一座神龛式的柜子，独处一边。尽管长大了的她已经不再相信鬼神的存在，但幼小的心灵仍然被这种庄严而神秘的气氛完全震慑，不但一改嘻嘻哈哈的顽皮神态，屏声静气，而且还自以为得体地对着圣体龛深深鞠了三个躬，才敢转身离去。

一边走着，苏雪林一边从女友口中认识了身披红袍的耶稣，抱着婴儿的圣母。看到圣母一脸慈祥，呵护着怀中的小生命，苏雪林恍如见到了熟悉的送子观音。

在女友的引导下，苏雪林又来到另一所教会学校——启明女校参观。和气异常的校长姆姆和几位修女和这两个小朋友聊了几句，临别时校长还邀请她下次再来学校玩耍。

见到这么些有趣的事物，接触了这几位可爱的大人，苏雪林心里洋溢着快乐。回去以后，她忍不住告诉女友：“喔，我今天才知道天主教并不是剖人心肝和挖人眼睛的宗教，却是世间一个最严肃，最可亲的宗教，我将来不信宗教则罢，要信便要信你的天主教。”^②

^②苏雪林，《我的生活》，台湾传记文学社，1967年3月版，第52页。

或许这只是一个幼稚孩子喜恶情感的流露,谁知这句话竟会成为日后生活的预言?她又怎能想到,说这话没多久,自己真的成为教会学校(虽不是天主教所办)的一员。

上海住了一年多,祖父希望叶落归根,决定全家迁回安庆,苏雪林得以进了安庆教会所办的培媛女校。

二

培媛女校,从校名来看,可知它的办学目的就是培养出未来的名媛之流。水平不过小学程度,因主办者为美国教会,校规却极严格。至于功课,则很可怜,除英语与算学有固定教科书之外,其余科目连教材都没有,毫无教育体系可言。苏雪林今天学“大禹治水十三年,三过家门而不入”,明天知道吴三桂一怒冲冠为红颜,而后天又搞清死海在哪里,为什么叫死海,真是教得糊涂,学得也糊涂。

仅仅是教学质量不高,已经让年幼的苏雪林够反感的了,她进学校读书,为的是求知欲的趋动。而更令她难以释怀、最终愤而退学的,则是该校的不良风气。

培媛既是美国教会开办,校长当然是外国人,按照它的宗旨,一味提倡浮华奢侈之风。江城女校唯此一家,学生中家境各不相同,不少富家小姐在此读书,多半出于虚荣,不比成绩,专比穿着打扮。恶习影响之大,连自称“平生厌恶虚荣”的苏雪林也一反常态,在家境困难之际向母亲提出不合理的要求,闹出为此不愿上学的风波来,足以使她日后后悔不已。

洋奴气象,是学校的另一诟病,也是苏雪林愈发不能忍受的。晚年她曾忿忿回忆道·

“美国教会来华办教育，开化中国之意少，养成教会忠顺奴才之意多，校中教师对贫寒学生诃责罚站，视为常事，自己好像以天人自居，对洋主子则驯服如狗，那些贫寒学生对于教师更摇尾乞怜，丑态百出。西洋人对我们有经济侵略和文化侵略等等，我想他们这种办教育的方式，也是文化侵略之一吧。”^③

可见，教会在苏雪林心目中的最早印象不过是帝国主义文化侵略的工具。难怪她在该校呆了半年便退学了。

此后一直到1920年，苏雪林先后在安徽省立第一女子师范、北京女子高等师范就读，名字也从苏小梅改为苏梅。改变的当然不仅仅是姓名，随着接受教育的环境日益改善，苏雪林汲取的知识营养也日益丰富，尤其是进入北京女子高师之后，“五四”运动给青年学生带来的一系列新鲜知识，令她思想中萌生了科学至上、唯物主义的种子。宗教，似乎更与她无缘。藉以成名的自传体小说《棘心》，其主人公杜醒秋被公认为作者的化身，小说前半部对杜醒秋形象的描写，则被视为作者的自画像。

“她是一个理性顽强，而感情又极丰富的女青年。她赞成唯物派哲学，同时又要求精神生活，倾向科学原则，同时又富于文艺情感，几种矛盾的思潮，常在她脑海中冲突，正不知趋向哪个方面好。”^④

可见，唯物论已经在她心中留下了不易磨灭的印记。然

注③苏雪林，《浮生九四》，台湾三民书局1991年4月版，第24、25页。

④苏雪林，《棘心》，《苏雪林选集》，安徽文艺出版社1989年6月版，第72页。

而,正如她自己所言,要求精神生活、富于文艺情感的人,天生似乎就有一种容易陷入宗教信仰的倾向。苏雪林赴法留学后的思想变化,清楚证明了这一点。

基督宗教自发源于罗马,随时间推移而成为欧洲各国影响最大的宗教。德国神学家保罗·蒂里希在他的《政治期望》中称,“任何生活在现代世界中的人都不可能使自己脱离基督宗教,它已经渗透到现代社会的一切体制制度、风俗习惯以及它的伦理道德和心智生活之中”,⁵苏雪林身在法国,亦不可能不受到基督宗教潜移默化的影响,同时,她还面临着巨大的压力:生活上语言不熟,习惯不同;学习上既难顺利过语言关,寻求艺术真谛的道路亦实在困难;身体则一直不佳,疾病常常来困扰孑身一人的游子,更不用说受到爱情的波折和思念母亲的折磨。处在青年烦闷时期的苏雪林,“又生于20世纪思想最混乱的时代,不能寻得一个正确的人生观”,既没有勇气自寻了断,却也不愿因此颓唐下去;信仰,第一次让一颗无奈的心看到了些微曙光。

科学精神与唯物论的动摇,确是事实,但苏雪林倒也没有当时便改弦易辙,投入主的怀抱。从杜醒秋身上可以知道,苏雪林那时不过是在几位教会朋友的言行影响下觉悟到宗教信仰的好处。杜醒秋的日记,主要是个人对宗教信仰的看法、对人生意义的哲学思考,其实就是苏雪林自己的观点:

“有人说信仰是一种变态心理,等于疯狂,这话我不能承认,我以为信仰是人类最高精神力之活动,是生命的火焰,是灵性的泉源,它是由感情的激发,而也经过理智的考查的。”⁶

同时,她对天主教的认识也有所改变,不再一味视之为西方的洪水猛兽,而是认为基督宗教的信仰“更有三种特色,第一是虔洁,第二是热忱,第三是神乐”。

两节文字很容易让人们推断出,苏雪林心灵深处的天平已经倾向于宗教一边。之所以不能立时皈依,一则昔日唯物论的影响犹存,另则素来矛盾心理的作用。总之一句话,虽已知道宗教的好处,但还不能信仰,“因为我的理性,不能信耶稣是神和一切超自然的灵迹”。

杜醒秋在犹豫,苏雪林也在黑暗中寻找着心灵归宿。而这时的中国,也正在一片水火世界之中摸索自己的出路。

三

二十世纪初的中国,外来帝国主义列强虎视眈眈,租界,这国土上一块块毒瘤大有蔓延之势;内有各地大小军阀们为争权夺利抢地盘,对百姓苦痛视若不见,连年混战。南方虽有国民党作为政治新兴力量存在,但它的力量尚未强大到统一全国。此时“五四”提出的科学与民主口号,在短时间内响彻大江南北,遗憾的是其影响所及多限于知识阶层。求国图存,成为国家与民族的当务之急。

科学救国,实业救国,教育救国,甚至小说救国,种种救国主张纷纷在中国大舞台上“你方唱罢我登场”,一试身手。但效果可想而知。中国症结究竟何在,中国出路究竟何在?

新文化大师鲁迅,早在投身“五四”之前便找到了自己的答案。他的弃医从文,是因为认识到医学只能救治国人孱弱的

注⑤保罗·蒂里希,《政治期望》,四川人民出版社1989年3月版,第21页。

⑥苏雪林,《棘心》,《苏雪林选集》,安徽文艺出版社1989年6月版,第75页。

躯体，而唯有文艺才能救治国民麻木的灵魂。

身受“五四”精神沐浴、曾在他乡为《阿Q正传》叫好的苏雪林，胸腔里跳动的那颗中国人的心，也在为祖国而流血。她一面哀叹千疮百孔的中国依旧是丑与恶的天堂，一面借杜醒秋之口道出个人救国主张：

“要救中国，提倡科学固是急务，然而先要讲究心灵的改造，第一须得打破传统的自私自利人生观，注意道德的生活。”^⑦

所谓“心灵的改造”，与鲁迅疗救国人灵魂的旨趣大抵相近，而“注意道德的生活”，却成为苏氏向宗教靠拢的一点契机。

不得不提到苏雪林身边的宗教人士。据她在《棘心》和其它回忆文字中所载，当时活跃在她学习生活圈子内的教会人士不少，并对她产生过巨大影响。法文补习教员白朗女士、修女马沙吉小姐固然是小说中的人物，然而她们的原型无疑是客观存在的，这一点苏氏自己也不讳言。

白朗女士终日忙于四处教课，而所得俸薪均用于穷苦学生，体现出教徒积极为社会服务的精神和爱人的道德。马沙吉小姐出身富家，身为名门闺秀而抛却锦衣玉食的生活，宁愿作贫苦的修女，以瘦弱的身體在学校从事打扫卫生、整理校舍的杂务。令苏雪林心折的是，她们的善行苦则苦矣，却毫无怨言，整日笑靥常开，视之为荣。年幼时在国内见惯了尔虞我诈、自私自利的苏雪林，怎能不感到深深的震撼？

如果说这时的苏雪林已经在内心需求、外界环境两方面，

注⑦苏雪林，《棘心》，《苏雪林选集》，安徽文艺出版社1989年6月版，第77页。

分别具备了投身宗教的内外因,那么发生在她个人与家庭的两次不幸,则是促使她由唯物论者转变为教徒的催化剂。

苏雪林的婚约,与那时代的大部分青年一样,是“父母之命、媒妁之言”的结果。

1912年,祖父将15岁的她许配给商人之子、从未见过面的张宝龄。若说爱情,那不过是奢谈。只身留法之后,亲眼见到同学们出双入对,情深意笃,自己却恪守传统,不违母命,不得不与对她渴慕苦求的异性慧剑斩情丝。而未婚夫因性格缘故,致使二人感情甚为不合,有意无意间还给苏雪林带来过少女难以承受的羞辱,心中滋味可想而知。

异乡游子,心总是萦挂着故乡熟悉的山山水水、亲人故友。抵得万金的家书,偏偏屡屡捎来噩耗。先是一位叔伯兄弟病故,紧接着家乡的青山绿水遭至土匪劫掠,老母惊惧病倒。孝心至诚、爱国心炽烈的苏雪林,如何能以病体承受这一连串的攻击?

她愤恨,她心痛。她后悔不该离开故国。她笔下的杜醒秋,切齿地向着东方呐喊:

“你们是可诅咒的民族,你们快灭亡吧,你们配生养于这美丽世界的空气和阳光中吗?你们配在世界高尚民族中占得一席之地吗?”^⑧

悲愤过后,爱国之情毕竟占得上风:

“但是,我恨军阀们,我不能不爱中国。”

“我是爱国的,永远要爱国的。祖国呵!如果能使你好起来,我情愿牺牲一切,情愿贡献我的血,我的肉,我的生命!”^⑨

注⑧苏雪林,《棘心》,《苏雪林选集》,安徽文艺出版社1989年6月版,第98页。

正如作者所言,这是黄帝的一子孙,身在万里海外,感受着家国切肤之痛,从血泪中迸出的肺腑之辞。然而,异乡的她又能为故国作什么!

凡信仰宗教者,一种为世代传统,一种是在现实中屡受挫折,转而向未知世界寻求心灵寄托者。苏雪林当然属于后者。她的身心再也无法担负如此的精神负荷了。爱情,亲情,乡情,赤子情,除了祈祷,她别无选择。她正如一个溺水之人,茫然四顾,无所适从,宗教的出现,无异于一根救命稻草,抓住它,是她可以安抚受伤的情感、抒发故里乡情、安慰慈母的唯一途径。

1924年8月15日,苏雪林终于跪在法国里昂市的德卫尔大教堂的祭坛前,接受了洗礼。昔日的唯理论者,当年视教会为外国走向的倔强女子,今天终于走出了人生中义无反顾的一步。

从此,天主教的信徒中又多了一位中国女性。圣名:玛利亚。

下、 信仰之光

1925年自法归国时,苏雪林心中已不是当初远游时那顆孤单的灵魂,主的光辉似乎令她的精神找到了驻留之所。凑巧的是,她又一次弃旧名“苏梅”不用,始以字雪林行,仿佛是对过去的告别。

1927年,苏雪林利用暑假空闲,开始以宗教眼光重新审

注⑨ 苏雪林,《棘心》,《苏雪林选集》,安徽文艺出版社1989年6月版,第99页。

视自己的留法生涯,审视着过去若干年的心路历程,遂有写一部自传体小说的念头,即后来的《棘心》。

对《棘心》的评价,当有专文另述,值得提到的是笼罩小说全篇的宗教氛围。从教会角度而言,它不异于一本劝人信仰天主的活教材,这也就使它的出版发行,无形中与教会的宣传工作密不可分。

准确地说,《棘心》的写作也与一位神职人员徐宗泽有关。徐宗泽是近代著名科学家徐光启后裔,是天主教中的神学家。1926年冬,苏雪林在东吴大学任教,先后认识杨荫榆、杨绛姑侄,又由后者引介认识徐宗泽神父,并尊之为神师。徐宗泽的言行,令苏雪林十分敬佩,曾谓一生中两个人影响她最大最深,一位是老母,另一位就是徐神父。

当时的长篇小说创作,有一个不成文的惯例,即作者常常先将小说以连载形式在一些读者广、影响力大的报刊上刊登,然后再结为单行本出版。《棘心》也不例外,它先行在《北新半月刊》上发表过若干章节,只不过没有发表完全。1947年徐宗泽神父去世后,苏雪林曾含泪写下一些纪念文字,其中云,“拙著《棘心》亦系在徐神父鼓励下,写出全书,约有三分之二,均经徐神父先行校阅而发刊”,^⑩并以为《棘心》之风行,其中尚有徐神父等教会人士之功。

苏雪林1946年发表的《玫瑰花串》真实反映了她信仰思想曾有过的一度波动。虽然在1936年初,她导引她的杭州的妹、甥在杭州天主堂领入教洗礼,但偌大的武汉大学教授中仅有她一个人是天主教徒,深感宗教孤独,大有“举目无亲”之

注⑩苏雪林,《哭神师徐宗泽》,《益世周刊》1947年8月3日29卷3期。

感！后来武汉大学新聘的教授中有董太和、繆朗山等天主教徒。在他们的感染下，苏雪林的虔诚之心重又坚定了。

或许是苏雪林一贯的笔法使然，《玫瑰花串》采用的依旧是《绿天》里浪漫的行文风格。人的心理活动历来是文学的宠儿、心理描写之难，历来为人公认，而不借助人物的形体、语言，以直探骊珠的笔法正面反映思想的矛盾苦闷，更是难上加难。之所以用寓言的形式，苏雪林显然也是深思熟虑过的，一则在《绿天》中她已经对这一形式有了相当的把握，二则将之引进宗教文学的例子也是古已有之，三则以她的笔力，若是完全取客观的态度描绘内心感受，可能会显得理性不足而感性有余，而借寓言表达则很可能奏到奇效。

人是感情动物，同时又受着理性的制约。对宗教而言，理性可以说是信仰的“天敌”。在《玫瑰花串》中，苏雪林将理性比作一个未成年爱淘气的男孩，还带上两个侍从，思考和辨析，而感情也有相应的助手：热情和幻想。人的理性与感情之争，在她的笔下显得形神具备，仿佛立于眼前：

“我的理性与感情，本来分国而治，互不侵犯，然我的理性总想凌驾感情之上，想把我的灵魂整个作他的俘虏。我感情亦复实力坚强，岂甘示弱，于是我灵台方寸之地，便成了他俩逐鹿之场，往往杀得难解难分，使我整个心灵失其平静，痛苦遂随之而生了。”^①

此文第二部分《理性的责言》，是全篇中心所在。人格化的理性，威严又不失慈祥地站在苏雪林面前，以严厉而又婉转的语气考问起她心底的隐密世界：宗教有意义吗？你是真的相

注① 苏雪林，《玫瑰花串》，《益世主日报》1946年8月25日27卷9期。

信宗教吗？

“我”无以对。理性又剖析了一番面临的时势，认为“一个人做诗的时期有限，而写散文则颇长”，何况写散文的时代对“我”而言也将成为昨日黄花，“来吧，来吧，我的好朋友，”理性最后劝告道，“拿定主意，从此与你那专给你当上的感情，及他手下那班顽童分手，一心来同我作伴。我叫‘思考’‘辨析’小心伺候你，尽力帮助你，你理想的学术王国，是可以建造成功的！”

面对理性晓之以情动之以理的劝说，苏雪林试图采取折衷主义立场，调解理智与情感的冲突，只希望能够说服理性，使它对于所持的信仰，“心悦诚服，更无异议”。

这篇文章，记叙着信徒一次危险的信仰危机。尽管苏雪林安然度过了这场危机，但产生危机的萌芽是否消灭殆尽，连她自己也没有把握。至少，理性成功地敦促她放弃了由感情主宰的文学创作，将大半生精力投入到学术的茫茫大海中搏击。

从《玫瑰花串》见诸报刊算起，苏雪林在宗教圈内的活动逐渐多了起来。她身兼数重角色，教授，学者，作家，爱国主义者，天主的信徒。这使中国天主教会也无法忽视她的存在。更何况，她还时不时爆出一条“新闻事件”。

1946年，《益世生日报》（周刊）登载了一条消息，题为《爱国爱教捐献巨款 苏教授可谓模范人物》，并附有苏雪林致报社的一封短信，此信兹录如下。她对教会的鞠躬尽瘁的态度，尽显于斯：

敬启者顷阅贵报复刊号第一期牛若望神父大作谓中国圣统现已建立以后教会经费当自足自给故教友宜按照古法缴纳十一之税以维教会之存在云云名言说论至堪钦佩本人愿首先响应牛神父之提议以尽本份故于前周以法币十万无缴纳乐山

圣教会盖本人任教武大三十五年度薪给五月前每月不过六万余元以后逐渐增至十万两相拉扯十万元之数恰为本人每年所获十分之一至八月以后薪给又有调整则三十六年度所缴之数当不止此矣

专此敬致

主日报

苏雪林上 8 月 16 日²²

该刊对苏雪林所作的介绍,或有夸大溢美之辞,但它提到两点:苏雪林为抗日战争捐献过巨款,也为教会捐献过十分之一年薪。从中我们足以看出她对国家命运的关注和对教会的虔诚。

1947年元月三日,中国天主教文化协进会第五届第一次理监事联席会议在南京林森路弘光中学交谊堂召开,教会主要人士于斌、牛若望、英千里等出席。会后发表的《本会历届理监事及职员名单》中载,苏雪林曾任第一届理事、第二届监事、第三届监事及第五届候补理事等各职,²³可见她为教会所作的工作。

时局变迁,在国民党的策划之下,内战烽火燃及全国,作为华中重镇的武汉市自古为兵家必争之地,1949年的武汉更是气氛紧张。苏雪林由于多种原因准备再度赴法,1949年2月18日,她离开了生活18年的武汉大学到了上海家中暂住。

是年3月,教会人士高乐康神父拜访了暂居上海的苏雪林,言及时局及个人的去向时,高神父称香港真理学会师仁杰神父托他介绍编辑,有意请苏雪林前往。数天后,高神父转师

注²²见《益世主日报》,1946年9月8日27卷11期。

²³见《益世周刊》,1947年1月19日28卷3期。

仁杰神父信,明确表示欢迎苏雪林赴港。对苏雪林来说,这既可为自己谋生也可继续为教会服务,更可以找机会再游法国,完成学术探索的愿望,的确不失为一条好计划。于是她应香港真理学会的聘约,于1949年5月5日抵港,开始了为教会服务的新生活。

苏雪林在香港真理学会服务期间,曾费时一年时间撰专著《中国传统文化与天主古教》,并重译法文《心灵小史》。后以朝圣故赴法国兼研究神话学。1954年至台湾师范大学、成功大学任教。

迁居台湾之后,苏教授的宗教信仰情况,可从台湾学者吴达芸先生为祝贺苏教授百龄(1995年)高寿而写的一文中见其一斑:“苏先生对她自己的天主教信仰,自《棘心》起就常常在自我辩证之中,这大概是由于受五四理性主义思想的影响,加上我国人的无神主张,因此对于她在《棘心》中便矢志效忠一生不变的信仰,面对教外朋友时,她的态度时显暧昧。事实上,自从她老人家不良于行(按指多次骨折)之后,每周都由神父为她送圣体,如果神父因修会的调派出了空档没来,她还会殷殷相询。此外即使不便出外,她有时也请神父来家中听告解。腿伤之前,她也每周日上教堂去参与弥撒。二十年如一日地关怀照顾她的几位好友也多属天主教友,可见信仰已是她生活中的一部分。我们可以这样认定:耄耋之年犹在信仰的体验中摸索追寻,正显出了苏先生永远的童心以及她对寻觅真理的坚持,而这也正是她求真求善求美的可爱之处。”

苏教授在暮年将其一生中所写的有关宗教方面的散文、论述,先后结成《灵海微澜》5集,共收文49篇(已发现有少量早年佚文未收入),由台南天主教闻道出版社依次于1978—1998年出版。

后 记

此后她的行止，台湾学者比我们有更为直接的感受，我们就写到此为止。苏雪林曾于1998年4月底应安徽大学之邀返皖访问，原相约1999年8月于“两岸苏雪林教授学术研讨会”后来杭故地重游，但她老人家以104岁高龄于1999年4月21日谢世（教内称为蒙召），今已聚会无望矣！《人民日报》于4月23日刊出《文坛一瑰宝 跨越两世纪 苏雪林在台辞世》为题的新闻，并称“……苏雪林的成名小说《棘心》、散文集《绿天》均于20年代末问世，影响中国现代文坛深远，曾风靡大江南北。……”此新闻各省市报纸于次日多有转载。

原载于浙江省天主教两会《简报》总第8期（2000/4/23）

百年前车辐浜天主堂 对一著名学者的感召

董太和

蒋复璁（1898~1990）教授，浙江海宁人，是国际著名的图书馆学专家，《浙江古今人物大辞典》及《浙江教育名人》有其传。蒋教授在其学术成就顶峰期的54岁时，皈依了天主教，1952年10月3日在台北由龚士荣神父授洗。

蒋氏的奉教，不仅台湾学术界为之惊异，而且也引起国际上的关注。为此他写了篇《皈依自述》（此文在河北神哲学院张泽神父所著的《十大问题》中有详摘）来答复众多亲友的疑问。蒋氏中年皈依天主教，绝不是一时的激情，应是有过对人生深思熟虑的思考后才有此决定的。

蒋文开头是这样说的：

我蒙天主恩宠，领洗已有五年了，在这五年中，有许多朋友向我探询：“为什么要信天主教？”我为答复这些朋友，故以我的一知半解仰托天主的庇佑，写了几篇文章，来诉说我的信仰。简括一句话，我就因明白了这点点道理，所以我信仰天主教的，现在我要具体说明的有两点：

一 生活中的体会

我出生于浙江海宁县的硖石镇。离硖石约有五公里之遥的一个村，名车辐浜，是明末清初以来，天主教神父自

从澳门经由海道而来传教的一个地方——海宁是浙江钱塘江口滨海的一县。我在五岁时，随同先母去过一次，至今依稀记得。在这个村里，天主教会建筑有宏伟的教堂、修院、医院、育婴堂和养老院等，江南除徐家汇外，恐以此为最老传教区。这是我第一次接触圣教会，给我一个深刻的印象，觉得幽静明洁，与我所居的乡镇，大不相同。我于民国十九年（1920）赴德留学，在欧洲看了许多有名的教堂，增加了历史的认识及艺术的欣赏。……所以要了解西洋文化，非了解西洋文化的背景——天主教不可。在欧洲观察结果，引起我对天主教的注意。回国后，我因建筑（南京）中央图书馆大厦，向天主教（会）洽商一块属于教会的基地，因认识了于斌总主教，更因而认识了天主教会的组织和制度。我是一个中国人，当然葆爱我们国史上大一统的观念及儒家修、齐、治、平之道，但旷观全世界，真正作到“大道之行也，天下为公”，及历史的悠久、组织的完整统一，除罗马公教外，再无其他组织，因为它是自吾主耶稣创立以来，两千年来，历久弥新的。……。

二 思想上的了解

（前略）……。故我之信天主教，是在我思想上彻底的了解，也是一个中国人的彻底了解。

蒋复璁教授在领洗后，曾撰诗一首，“以志我感”并作为该文的结束，录如下：

回生上药沐春和，了悟人天瘥宿疴。目极浮云移叠嶂，心澄碧水止层波。神宫葆卫三仇害，御路追承十字磨。枝接葡萄岂易事，归荣称颂感恩多。

原载于浙江省天主教两会《简报》总第9期（2000/6/11）

香港教区故正权主教徐诚斌

中年皈依圣教、修道之经过

董太和

徐诚斌（1920～1973），一个自幼出身于信奉基督（新）教美以美会的家庭、中年起改宗天主教后，又自费去罗马进修神哲学，由修士、神父、而在1969年晋牧成为英国统治时期的香港教区正权主教，开华籍神职人员领导香港教区的第一人，也是华籍神职人员在境外重要教区担任正权主教的第一人。这是天主对中国、中国教会和中国教友的恩宠！可惜英年早逝，未能亲见香港回归祖国，这是徐诚斌主教的最大遗憾！

徐主教祖籍浙江的宁波，出生于上海。1940年毕业于上海圣约翰大学新闻系，后到抗战时期设在重庆、成都等地的英国新闻处工作，为祖国的抗日战争大业作了很多公正的报道。

1944年徐氏执教于重庆复旦大学外文系，此时学术界尊为“中西交通史”专家的浙江杭州教区方豪神父也任教于复旦的历史系。两人一见如故，时时论道，徐氏颇有顿悟，有相逢恨晚之感。我在重庆时，曾因方神父之介，与徐氏有数面之缘，但未料其日后能受主恩而皈依圣教、更未料能列位高阶神职。

1945年，徐氏去英国牛津大学攻读英国文学，得硕士学位。1948年回国，执教于南京中央大学，而方神父时也在南京政治大学任教，因而两人又得时时过从，论道论学。经方豪神父多年引导，徐氏改宗天主教之愿望已成熟，乃于1949年初在南京

天主堂领洗，我曾去电祝贺。

1950年，徐氏移居香港，任职于英国驻港机构，并萌献身于主的福传事业之愿。祇以年令偏大，无法进入一般修院，乃发奋积四年之工薪，于1955年自费入罗马专为成年人攻读神哲学的“伯达学院”。将毕业时，被香港教区主教白英奇(Lawrence) Bianchi) 吸收为修士。1959年在罗马晋铎后，即到香港教区服务。徐铎在1959~1964年主编《公教报》，1961~1968年又主持“公教进行社”和“公教真理学会”。由于书报编排隽秀，大受读者欢迎，进而促发福传事业，使香港教友人数和社会服务机构大增。1967年徐铎被任命为香港教区辅理主教，并于同年7月祝圣。

1968年白英奇主教告老退休，由徐铎暂代。1969年教廷任命他为香港教区正权主教，于10月26日举行就职仪式。徐牧曾先后担任天主教的多个国际及亚洲各项机构的职务。

1970年教宗保罗六世访问香港时，亲睹徐主教任职以来香港教区教务兴盛情况，对徐牧的业绩深为赞许。1972年香港大学授徐牧以名誉法学博士学位。

1973年5月23日中午徐主教在主持会议时突发心脏病，送医急救无效，于下午2时45分蒙召。25日至灵堂瞻仰遗容的教内外人士不下十万人。26日出殡移灵至天主教墓地，灵柩所经之处，路为之塞。

事后，教外的《基督教周报》著文说：“一位宗教领袖的逝世，博得全港上下、政府与民间，一致哀悼和赞扬的，并不是一件容易的事，也是罕见的事。”在台的我国于斌枢机主教也有长文致悼（从略）。

文学园地 原刊于天主教上海教区光启社
《天主教研究资料汇编》第60辑(2000.8).

我国现代 12 位最著名文学家

的基督宗教观

——读《十字架下的徘徊》札记——

董 太 和

一、札 记

近读马佳博士所著以“基督宗教文化和中国现代文学”为主题的《十字架下的徘徊》(以下简称《徘徊》,上海学林出版社1995年第1版)。读竟,欣有所得;不仅重温了我半个多世纪前青少年时期所读的十多位大师文豪作品中的名言、精句,再次回味了他们各自的卓见、深情、沉思、或爱或憎的人生观、世界观,其中有些具体地反映了19-20世纪交替之际以至持续到二十年代五四新文化、新文学运动十年中他们所受到的西方文化、基督宗教文化教育的影响,而且对各名家作品中出现的各自在基督宗教的信仰与反信仰之间有过的曲折心境也有了进一步的认识和了解,所以读来是一种美好的文学享受。对天主教徒来讲,更是难得有的堪作历史对比的材

料。特别是该书封面用一幅有两个穿黑色会服、胸挂十字苦像的老年姆姆在内地河边小船上向两位老太太论道的旧时代照片作为装帧画,更是令人感叹和感铭,因即便在教内供市售的书籍上也未见过有用如此动人的现实照片作封面的!

该书就“基督宗教文化和中国现代文学”这一主题,从比较诗学、比较宗教学、比较文化等的宏观视界,对二十年代五四新文化运动十年之间所出版的我国现代二十位著名文学家的创作中所含有的基督宗教文化内涵、成份、倾向等进行了明确的解析,对作者的思想心态、创作的历史缘由、嬗变轨道、多重纠葛、总体特征等等方面作了具体深入的探讨、阐述和论证,并得出了恰如其份的评价。

马佳博士对各家作品中的基督观、宗教观的论点和评说,应该说是公允和公正的,是“就事论事”或“就字论字”的,不涉及基督、基督宗教等方面的本质,因此在本书内,看不到“无神论”的口气,也没有“有神论”的说教宣扬,有的只是中、西文化差异上的比较。故读者中不论有无宗教信仰,读后不仅不生厌,反而有引人入胜、亲切受益之感。

该书在正文之前,有《本书提要》、《序言》和《引言》可作为导读性的提示。

被评议的20位作家中,最年长的是出生于1878年的陈独秀和1881年的鲁迅,最年小的是1910年的萧乾、曹禺和1919(?)年的鹿桥(笔名为无名氏)。评论中最早的作品是1907年鲁迅的《摩罗诗力说》和最晚的1945年无名氏的《未央歌》,时间跨度近40年,几乎罗列了整个五四时代的含有基督宗教文化内涵的所有的作品!

《徘徊》作者本着其“勇气和稚气”把这些作品作为基督

宗教文化与中国现代文学的关系史来研究,既是一门前人尚未着手做的课题,也是文学史上的新的挑战。就该书作为作者博士论文的延伸而言,应可说是成功的可喜的收获——拓宽了文学评论的界范!特别是在落实党的宗教政策之后的今天!由于篇幅上的限制,本文只能选刊受评议全部作家中的12位,以其作品中与基督宗教最有关系而又在文坛上有影响者为主。其中林语堂和老舍是受洗于基督教的,苏雪林(女)是受洗于天主教的。郭沫若,根据其自述和他述的资料,好像是受过基督教洗礼的。至于许地山,除有神学学士学位外,还在国内外大学讲授宗教学,按常规,他已具有担任基督教牧职的身份,但未见他受洗入教的有关资料。受《徘徊》评议而未选人本文的张资平(1893-1947)也是个受基督教洗礼者。此外,未选人本文者还有陈独秀、沈从文、曹禺、石评梅(女)、王独清、徐讦、鹿桥(无名氏)等,连同张资平共8人。

的确,自50年代初起,由于社会政治与文化历史等方面的原因,基督、宗教等字眼已成为时代所不齿的事物,有之,唯贬、唯批、唯挞而已,更不要说对这许多位中国最著名的文学家早期作品中的旧事重提了!然而,事实并未如此简单地被泯灭,基督宗教文化确在五四时代的中国现代文学中放过异彩,而且还是中国现代文学中的主体!文学作品是文学家思维和精神的结晶,而《徘徊》却是研究这一课题的国内第一本专著,读来不能不令人为之感奋!

为此,本文作者特不揣微薄,摘札《徘徊》中对12位名家作品所反映的基督宗教观的有关评论,以飨教内读者,想必会提高我们教友的“信、望、爱”三德,以及对基督宗教文化与文学的重视和阅读兴趣。

二、《徘徊》对各家的评价与评论

《徘徊》作者在基督宗教观方面对被评议的各家都有恰到好处、入木三分的洋洋近万字的分析和评论。但本文一为篇幅所限，二为避做“大文抄公”之嫌，只能摘札其中最关键的字句呈诸读者。人名后的黑体字是《徘徊》的评价，其余则是评论，其中括号内所加的文字，是本文做添补的。在有些人名的评论之后所加的“按”则是本文作者为说明情况所加的。

鲁迅(1881 - 1936)：孤独、受难中冷眼反抗的基督形象。鲁迅不仅在《摩罗诗力说》、《破恶声论》等早期著作中热情地褒扬希伯来文明，在《野草》等作品中首肯基督肩负十字架的牺牲精神，而且也以拯救者的面目出现(页 243 - 244)。鲁迅早期在《破恶声论》中有“伪士当去，迷信可存”的铮铮之言，他欲以宗教的宏扬而激发出疲惫、萎顿、羸弱、暮气的老大民族原始向善向美之信仰。……如果说，五四时鲁迅不期然地扮演了反抗、受难、孤独的耶稣形象，那么，他的同胞弟弟周作人，又给我们什么印象呢(页 13 - 14)？

2、**周作人(1885 - 1967)**：体现着宽容、博爱的浪漫化基督形象。周作人以他的五四时期先驱者的意识，表现出了一个博识多学的大家对宗教特别是基督教的认识、理解和某种程度上的认同。对传统的宗教，尤其是道教，周作人就颇有微词，……。这样，在宗教情感上，周作人就一直肯定基督宗教精神，……。周作人该是一个五四时代体现着宽容、博爱神韵的浪漫化的基督的形象，正如乃兄(按即鲁迅)只能是背负着沉重十字架牺牲的基督(页 27 - 29)。

3、郭沫若(1892 - 1978):神的失落——日神精神和酒神精神的反复。1925年发表在上海《东方杂志》上的书信体小说《落叶》是以郭沫若及其第一个日本妻子安娜的情感经历为原型的。它记叙了“我”因受到笃信基督教的女友的影响而皈依受洗的过程(页118)。1936年,郭沫若发表了一篇题为《双簧》的小说,带有强烈的反基督教情绪。……这正好和写《落叶》时的郭沫若判若两人,让人多少感到其信仰转换的突然。因为1925年写《落叶》的郭沫若几乎就是个虔诚的基督徒,而时隔10年,他却为基督宗教唱起了挽歌(页163)。郭沫若一生都在寻觅,圣母、耶稣,贝多芬,还有天上的神、地上的爱欲,它们连袂在诗人的脑中回荡盘旋。……因此,他信仰上的变化便不足为奇,说到底,这是由其性格和他当时所处环境的双重影响决定的(页166)。

4、许地山(1893 - 1941):糅和佛道的基督宗教气息及情操。许地山是现代作家里难得的也可以说是真正具备宗教徒气息和情操的第一人,他本人具有很精深的宗教修养,且对佛教、基督教都有深入而独到的研究,……他其实也精研道教并且一度又是个认真的基督信奉者。……许地山的基督是佛袍袈裟,慈眉善目,温蔼可亲,飘飘欲仙,静若处子,……然而骨子里是基督教的博爱、宽容、牺牲精义的整合和完美体现(页40)。按:许地山1920年获燕京大学文学士学位,1922年又获神学士学位。生前结集出版的文学作品有《缀网劳蛛》、《空山灵雨》、《解放者》、《无法投递的邮件》等。《杂感集》及小说集《危巢坠简》则在逝世后由其夫人整理出版。

5、林语堂(1895 - 1976):回到耶稣传播的上帝之爱中去。林语堂最终对基督教精神的回归是将其置于整个世界文

化的大体系。……外部人文环境的激剧变化和精神上新的要求使林语堂由对基督教的感性体验转为对它的理性研究、探讨,事实上这动摇了林语堂对基督教教义的信仰。……所幸他是个消化器官极佳又天生具备宗教情愫的人,经历一番精神、灵性上的大旅行后,他拿出了他新的宗教观,……这是林语堂晚年由人文主义回到基督信仰的契机(页 193 - 196)。

6、茅盾(1896 - 1981):对基督牺牲精神的张扬。正是带着这种对陀(斯妥耶夫斯基)氏基督宗教思想和他笔下的“新人”形象……茅盾写下了两部有内在渊源和意蕴的小说《耶稣之死》和《霜叶红于二月花》。牺牲的耶稣和充满温馨爱意的……,也就是茅盾心目中的新人形象(页 48)。

7、苏雪林(1897 - 1999):追寻上帝辽远的神光。如果单单着眼于作者对于母亲深致的眷恋和对祖国的拳拳爱心,《棘心》并没有给现代文学留下多少审美价值和历史意义,以往论者的目光恰恰只注意到这个层面,但如果我们注意到它的另一个层面,即它的宗教意蕴,就有理由说它是作者直接面对基督宗教时的心路历程,我们甚至有理由说,《棘心》是属于基督文学,……从这个意义上,《棘心》有其独立的价值。但它并非是封闭、孤立的文本,向前,可以追溯到呼唤基督和基督精神的五四一代人,这种牺牲、救赎的宗教精神在《棘心》中有其独特的变奏;向后,无名氏的《未央歌》、徐訏的《风萧萧》又有其血脉的相续相继,内中流贯的基督宗教情调可谓异曲同工(页 140 - 141)。按:苏雪林离国已逾 40 年,于 1952 年由法国到台湾,先后任教于台湾师范大学、成功大学,退休颐养天年于台南市。1993 年与冰心、巴金同获第一届“亚洲华文作家文艺基金会”奖。

8、老舍(1898 - 1966):不相信他有什么宗教,也不敢说宗教对他没有影响。在去英国伦敦大学的东方学院受聘任教前的1922年,老舍便正式领洗,加入了基督教。……老舍由一个基督教徒成为一个反基督教的作家,其间必然会经历信仰和反信仰的曲折。我们不妨先看看他与此有关的一系列作品。……。这里不妨以他评许地山所说的那番颇含玄机的话来应照:“我不相信他有什么宗教的信仰,……我也不敢说宗教对他完全没有影响”(页197 - 207)。

9、田汉(1898 - 1968):《少年中国与宗教问题》到《午饭之前》。1920年,针对少年中国学会评议部关于有宗教信仰者概不允入会的决议,田汉发表了一篇针锋相对的批评文章《少年中国与宗教问题》,明确表示了对这个提议的抗议。……《午饭之前》(写于1922年夏天)在艺术上无疑是失败的,……很明显,他受到了当时国内那场“反宗教运动”的影响。……五四人往往不能对中西文化在道德、宗教精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。……在强大的外部环境无形的压力下,他并非艰难地就完成了从对宗教同情理解到对其的鄙弃,虽然这种转变对原本就没有宗教信仰的田汉来说并不让人吃惊,但毕竟还是反映出田汉在思维方式的幼稚和思想观念上的不成熟(页166 - 174)。

10、冰心(1900 - 1999):拯救之心和呼唤神性至爱的交响。祈求上帝允许自己以羸懦的身躯背起光明的十字架,这份真诚的激情里透出冰心骨子里愿意负担人间罪恶拯救苦难众生的夙愿。所以冰心的泛爱仍然回荡着拯救的音律。这份音律由弱小的女子声腔中发出,显得愈发有力量,愈发感人肺腑。冰心的另一个鲜明的特点是以万全的自然性的母爱推导

出基督教的神性至爱,……“万全都蕴藏着上帝。万全都表现着上帝”(页45)。

11、巴金(1904 -) :写了个彻悟基督之爱的奋斗者田惠世。《火》三部曲是巴金写于抗战时期篇幅最长的长篇小说,……,这部小说并不是巴金所钟爱的,他以为这是带有明显宣传目的的作品,它的目的是“……,并且想鼓舞别人的勇气,巩固别人的信仰。”……于是,在《火》的第三部《田惠世》里有了新的意象和目标,巴金解释道:“在这本小书中,我想写一个宗教者的生与死,我还想写一个宗教者和非宗教者间的思想和情感的交流。让我再说一句,这企图是不坏的。……对真正相信基督教训的教徒,我是怀着敬意的”(页52)。

12、萧乾(1910 - 1999) :一个不承认自己是“反基督教作家”的作家。萧乾的一生对基督教的态度和创作中集中体现的反基督教倾向,我们可以有这样的结论:……经历了向往——反信仰——信仰的曲折。……而所谓的信仰则是由于早期对耶稣的天然接近和中年后经过对基督这一文化作全方位的审视,在情感深处和理性思辨高度对纯粹基督精神的心领神会(页223)。直至晚年,他在回答罗宾逊(L. S. Robinson)关于他对基督徒态度的提问(1986年?)时还说:“我揭露并反对的是20年代的强迫性信仰,以及宗教和帝国主义的关系,但不反对宗教本身。我尊敬耶稣这位被压迫民族的领袖,也珍视《圣经》以及基督的一生在西方文化史、艺术史上的重要性。我拥护信仰自由,因而没有理由去反对基督教或任何宗教”(页214 - 215)。

三、结束语

以上由《徘徊》一书作者对我国现代最著名 20 位文学家在五四前后所发表的作品就基督宗教文化这个层面所进行的分析和评论,这对读者、特别是对有基督宗教信仰的读者而言,是一本在这方面前所未有的优良的导读指南,只可惜因限于篇幅,只能摘引其中的 12 位,但已足窥其全貌了!特别是本文所摘引的萧乾先生对罗宾逊提问的答语,是发人深省的,也是符合时代对宗教概念的!



金太和 遙視居台我教文壇人瑞

——賀蘇雪林教授百歲華誕

祈主佑她進入二十一世紀

以皈依天主教為題材，出版於1929年的自傳體長篇小說《綠心》的作者蘇雪林（筆名綠漪女士）教授，是教內外、國內外人尊稱為“五四”國家級的文學大師，也是我教的文壇人瑞。

蘇老祖籍安徽太平，1897年生于浙江瑞安。1949年春離武漢大學赴香港，后再度去法研究神話史。1952年應台灣師範大學聘，由法到台。1973年在成功大學中文系任內退休，現卜居于台南市，曠養天年。今年蘇老已屆耄耋的九十有八高壽。

台灣學術界以同年同月加數湊算，于今年3月24日為蘇老舉

蘇雪林內山聖于德山莊（1997年）

办规模极大的百寿庆典暨学术讨论会,历时三天,冠盖云集,极一时之盛。

在庆典中,台南教区郑再发主教向苏老致赠由教宗若望——保罗二世签名的《玛利亚·苏雪林百岁生日降福状》,修女唱诗班演奏祝福诗歌,苏老受状亲权后,就切下教区送的十层大蛋糕。

由于苏老年事已高,近年又遭几度骨折,为之提前预庆期寿,使苏老开怀,的是良举。

但关山遥隔,我们未能参与盛会,只好借《中国天主教》版面,遥祝在她九九实岁与百龄虚岁来临的1996年农历2月24日正生日,全家人为她祈祷,祝她寿比南山高,跨进二十一世纪,争个世上少有的“三世纪人”高寿荣称。

同时,我们将在此日恭请杭州教区朱峰青主教为苏老举行祝寿降福弥撒,因自1936年起苏老即与杭州教区结下深缘。

苏老的皈依动机

苏老是在27岁时的1924年8月15日圣母升天节在法国里昂市福卫尔大教堂由老神父卡亥主洗,教母为白朗女士,圣名为玛利亚。

苏老的皈依动机和过程已尽记在她的自传体小说《棘心》内,上海光启社的《中国天主教研究资料汇编》第三三——三八辑已刊发这方面多篇文章,不赘之。

总的讲来,她的皈依动机,是为了逃避当时发生在她身上的家庭、婚姻、恋爱等等无法解决的烦恼事,就想到领洗后可进入修道院以了却一切烦恼的设想;她怎样解救自己呢?她只好将生活改换一个方向,皈依于宗教,她说“不更求人的爱抚,只求神的

爱抚”。

当她周围的同学得知她信教后，除少数了解她痛苦的心境的知己给予敬佩、鼓励和同情外，更多的是热嘲冷讥、恶意中伤、奚落绝交，甚至还想行凶加害于她。但她终于顶住了这些外来压力，不仅没有后悔或背教，反而坚定地向其教母说：“做了基督徒，受人攻击，是本分，你以为我畏怯吗？”说此豪语后，苏老就成了个坚贞的基督徒！

然而，如俗语所说的六根未净那样，由于母命难违，爱母心切，苏老并未进修道院，只在巴黎圣心院作长时间默想祈祷后，有所顿悟，毅然决然地作出牺牲自己、完成孝道的抉择，决定回国与家庭包办从未见过面的未婚夫于1925年中秋节前在故乡结婚。自1925年至1961(?)年张宝龄(即《棘心》中的叔健)教授在北京逝世为止的三十五年间，他们或者是同床异梦，或者两地分居地维持着夫妇名义。

有人问苏老，既然双方如此不协调，何不离婚？她在《浮生九四》中作了很有人情味而又深疾的回答：“我是一方面为一种教条所拘束，一方面……我总觉离婚……总是不雅。但我因这些原因，叫张宝龄孤凄一世，不能享他理想中的家庭幸福，也实觉对不住他。”

恪守教规是好教徒的本分；双方未至水火不能相容的地步仍能互谅地维持着家庭关系，这又是个人应有的有益于社会的美德。苏老兼而有之，令人可敬。

《棘心》——激扬爱教情怀

1921年与苏老一同去法国里昂中法学院的受过“五四”洗礼的一百零五名学生中，只有苏老一人接受了天主教的“宗教洗

礼”，其在国内外不容于人的处境自可想见。为消除人们的疑团，苏老就在1929年出版这本自传体小说，向社会公布自己的宗教信仰和天主教徒身分，这样不仅使自己心境坦然，反而获得了社会的理解。

《棘心》是苏老的成名作、代表作，也是自有“新文化运动”以来至今八十年间惟一的一部以皈依天主教为题材的自传体长篇创作，它自出版以来就受教内外人士和文学理论界的重视，是理所当然的。人们一写到、想到、谈到苏雪林时，必然是以《棘心》和《绿天》这对姊妹作品作为话题。

《棘心》既有解放前的北新版，五十年代又有多种港台盗版，后来在台又有苏老自己的增订版，在大陆有1987年上海书店的北新版影印本。究竟有多少册行世，已难统计，我们只能说它是一本不受时代限制的至今依旧欲购无书的畅销书。

苏老在《棘心》中写下了许多她在信仰天主教前后的种种心态，今录其中两段以见一斑。

苏老领洗后写了这样的感想：“她现在是如何的得意呢？她已从冷酷的人寰中逃向神的翼庇之下了，她已俨然在神的怀抱中了……至于回顾过去的自己，都渺小轻微不足道……赞美神伟大的创造功能。”

苏老在离法回国时，留下的别离辞是这样写的：“别了，亲爱的朋友，希望你时常为我祈祷，为我最亲爱的母亲，最眷恋的祖国祈祷，我也为你祈祷。这个世界里即（便）不能相会，将来还有相会的时候，那是我坚信的。”

就我所知，苏老除了这本出类拔萃的名著外，从发表在1935年武昌《光华报》的《武昌圣堂诸圣瞻礼记》、1936年《圣教杂志》的《旅杭日记》（为其居杭的妹、甥领洗事，特于此年2月25日在风雪由沪到杭辅导其妹学习要理）起至八十年代末，至少发表了

有关宗教活动或感想的小品文达七十多篇。真是以文字激扬爱教的好教友。

苏老的爱国主义精神

爱国与爱教,是一个爱字的两个方面,对一个好公民又是好教徒的人来讲,爱国与爱教都是不可或分的。

虽然在政治见解上,文艺思想上,苏老有其自己的看法,但从她留法时起直至目前,始终是执行着爱国主义这一可贵的精神。

对此,《苏雪林散文选集》(天津百花文艺出版社,1988年版)编者蔡清富在其序言中有一段很中肯的分析:“苏雪林在散文中表现的某些思想……是我们所不能同意的,但她对中华民族的赤诚之心,对一些问题的精当看法,以及艺术上的特独风格,又使我们能从中获得许多启示和教益。”

蔡氏对苏老在五十年代中期因追记1936年游黄山情景而写的散文《黄海游踪》在台湾发表后,使读者为之倾倒、为之向往的情形,很有感慨地为苏老此文作了很高层次的爱国、思乡等情结的分析。最后蔡氏对这篇散文作了令人动情的归纳:

苏雪林的写景抒情之作,曾使无数台湾同胞为之倾倒,他们与作者一起神游祖国大陆的秀丽河山,盼望祖国早日统一。苏雪林的作品所起的这种宣传作用,恐怕连作者本人也未必料到吧?

苏老不知不觉中以文字激扬爱国精神的作用何其大也!

《苏雪林选集》(安徽文艺出版社,1989年版)编者沈晖氏对苏老三十年代后期作品作过评析:认为由于全国抗战军兴,其作

品从题材到内容都发生了巨大的转变,如“八·一三”淞沪之战一发生,她立即捐献五十余两金条作劳军之需,同时又撰写了传记文学《南明英烈传》,作品张扬抗战将士为捍卫宗邦、抵御外侮的决战精神。

在整个抗战时期,她写了不少激励抗战、怒斥日寇的文章,这些都结集在1941年商务印书馆出版的《屠龙集》中。在抗战胜利五十周年纪念的今天读来,仍使人有“怒发冲冠”之感!

苏老的信德

虽然在家庭内外的压力和干扰下,苏老仍在回国一到上海时,就经友朋介绍认识了当时教会办的启明女中的理姆姆,再转而认识徐宗泽神父,并拜徐神父为自己的神师。当1947年7月初我把徐公在沪6月20日蒙召的噩讯告诉苏老时,她先是发呆,继而抽咽,并开笔写发表在《益世周刊》上的《我的神师徐宗泽神父》悼念文。

苏老与历史学家方森神父在其修院攻读时,就建立了文字交,抗战初,又寄款资助方神父由浙江迁人大后方。教内有识之士胥谓:方神父得以天主教神父这一特殊身份在四十年代有“东方剑桥”之称的国立浙江大学历史系担任教授兼系主任这一崇高学术职务,一方面固是方公本身学术的造诣,但苏老的大力资助应居头功。方公于1980年底蒙召后,苏老立即在台报上发表悼文。

谈一下我亲身感受到苏老信德的真诚。四十年代中期,我刚到在乐山的武汉大学任教,当她知道我是个天主教徒时,就连夜提灯找到我刚刚安顿好行李的宿舍,访问我夫妇。以后我们就谊如姊弟相处了多年,她又是我大女儿的教母。

自八十年代中期起，我们不再经海外的亲友的转递而可直接通信，她亦常关心大陆的天主教会情况，并对光启社刊出她的文章表示感谢。她认为大陆教会及其爱国组织作用很大，并为之祈主克服种种困难，她对我帮她在大陆亲属办好向两个出版社结算她的稿费事，表示大陆执行著作权法是说到做到的。

她在百寿大庆后的7月28日来信言及她欲骨归故里之愿说：

我太老，病总不愈，想不久人世了。

一切后事自己安排就绪，归骨于安徽太平岭下，慈母墓侧，于愿始了。

苏老奉教已七十多年了，她的信德是多么坚贞，她的待人又是多么热诚，她对诫命又是多么恪遵，她对大陆教会的看法又是多么公正，而对自己的生死，又是多么薄淡。真是主的好女儿。

让我们同声祈主佑她进入二十一世纪，继续以笔激扬主的事业。

一点遗憾，由于篇幅所限，无法将荣获“亚洲华文作家文艺基金会”1993年决定的第一届三位得奖人（见1995年4月11日《人民日报·海外版》）之一的苏雪林教授（另外两位得奖人为巴金和冰心，于此可见苏老在海内外文学界声誉及地位之高了！虽然她的令名在大陆已绝响四十年了）八十年来在教学、科研和创作上的成就作简介，只好待诸他日了。

当然，她是个信奉天主教的名女作家则早是天下皆知的事了！

（选自《中国天主教》1995年第6期）

原载《光明日报》2002年4月30日C3版

五十春花红如火！

纪念浙江大学光电系成立50周年

董太和

我于1986年72岁时离休，当昔年师友们欢送我离休并要我赠言时，我就说了三个“后”字——后生可嘉、后继有人，后来居上！不是吗，最近有机会到修缮、布置一新的大楼来细看一下，墙上挂满了新成果、室内布满了新设备、人际充满了新精神，而教与学更充满了新进展、新课题、新内容。深感今日系的兴盛情况，以早先任何一个年代的成就与之相比，已难以道里计！

1948年，我离武汉大学应金华英士大学之聘，担任机械系主任。1949年五月间，金华、杭州、上海相继解放，我在6月初就应一些南下的老同学之邀到上海参军，从事新中国第一代海军的技术建设工作。而英大也于此时并入浙大。

1952年暑假浙大物理系何增禄教授专程到上海访我，告知在光学界专家的建议下，在浙大机械系内设立「光学仪器专业」事已经落实，要我回校执教。但由于事实上的困难，我一时无从回校，就相约以我在武大、英大开过的「计测工具」的讲义为基础，先编写一部分有关光学仪器的教材作准备。后来经双方有关上级同意，我乃于1954年底回校，重登教坛，开始我与光仪教育结下终生不解之缘。

光、光、光之为用大焉！人类活动不可一日没有光，万物生长也不可一日没有光。世界之所以为世界，就在于它有了光，才能把大千世界如实地反映在人的视觉—思维系统中，

然后才能办一切事！

也为此，医学家和光学家千百年来，都以如何能使盲者复明作为自己的第一职志。我们光仪系可以自豪地说，上世纪 80 年代初我们在国内理工校院中第一个开设「生理光学与视觉功能实验室」和「生理光学」课程，一时成为国内这一领域的交流中心，也有众多国外专家前来访问。这个实验室也培养了相关的硕士和博士，还有慕名而来的经国家劳动人事部批准进入“博士后流动站”的法国博士来研究视觉系统的电生理学（这位博士后现在在美国担任教授职务）。

1955 年暑假前，高等教育部有将光仪专业调入哈尔滨工业大学的计划，而哈工大校长也及时到校与刘丹校长及何增禄教授等晤面。后经多方面的研究和权衡得失，认为还是在浙大办此专业为宜，但浙大要为哈工大培养进修教师及分配第一届毕业生去哈工作。所以光仪专业迁哈之议，就此结束。

之后，浙大光仪系不仅接受哈工大的进修教师，也陆续接受许多大学和专业机构的来人进修。浙大开了中国之有光仪教育的先河。

1952 年第一届入学的 22 名学生中，除一名中途退学和一名选拔出国外，其余 20 名全部经国家考试答辩后毕业，由于多数毕业生成绩突出，受到国家考试委员会专家们的赞誉，新华社浙江分社发出这一消息后，「浙大光仪系」从此广为人知，成为全国优秀高中生向往的殿堂！

第一届毕业生主要分配到亟需此项人材的科学院、研究所、大学和著名大型光仪工厂，但远远满足不了需要。故学校决定除扩招外，还先从机械系其他专业转一班 30 名二年级生到光仪专业，以加速人材的培养。更鉴于光学仪器分支众多，于是学校在 1959 年决定将光仪专业由机械系拆出，扩大

为「光学仪器工程学系」，增设多个特定性的专业，特别加强光电子学及物理光学的基础。

1956年，浙大光仪系组织召开了第一次高等学校仪器专业座谈会，探讨仪器专业的课程设置和教学大纲，为仪器专业的发展奠定了基础。

自“57”年暑假起，我因编入“另册”，直到上世的1978年初因“改正”而重上教坛！1984年，国务院学位委员会授我以博士研究生导师称号。有学者慰问我说：“委屈你了，迟上了一班车！”我曰：“吉人幸有天相，否则我这类另册人物，永远上不了车的！”1985年在光仪系全体教师共同努力下，经国家批准建立“光仪学科博士后流动站”，使我及时在预定离休之前招入博士后，一位是前述的法国博盖（X. Bocquet）教授（或许这是浙大的第一个外国博士后），和另一位现在美国而荣任母校浙大客座教授的黄德欢教授。

有老朋友来信问我：“廉颇已老，还健否？”我答曰：“廉颇虽老，还能安步当车，上下公车，不用人扶，自由自在，自得其乐，耳聪目明，脑袋的灵敏度虽已比不上‘486’，但还可与‘286’一比，只是廉价买来的二手货‘富士575’笔记本电脑速度实在太慢，且待我‘十年生聚’后，买一部时新IBM！”

最难忘却夹江游

纪念主内文坛耆宿

苏雪林教授蒙召三周年^①

董太和(杭州)

沈黎东上古健为,红树苍藤竹亚枝;

骑马青衣江上路,一天风雪望峨眉

{清}王渔洋:《夹江道中》

(引自1946年《圣教杂志》载苏雪林著《夹江圣神瞻礼及游踪》)

一、巨匠逝矣

1999年4月21日下午六点过后,我突然接到住在台北的家弟电话。说是刚才电台广播,苏雪林教授因久病后心力衰弱,于三点零五分逝世,终年104岁(按:她生于1897年,实际为102岁)。我当即发一传真给台南成功大学唐亦男教授转达我全家的哀悼。原相约8月间在黄山的叙会,永无期矣!

这一噩讯随即为世界媒体所遍传。我国《人民日报》于23

① 有关苏雪林教授早年的概况介绍请参见上海光启社《天主教研究资料汇编》1994年第33辑的《缅怀苏雪林教授及其〈棘心〉》。

日刊出标题为“文坛一瑰宝 跨越两世纪 苏雪林在台辞世”的新闻稿。这是国人在文学上对苏老的认可和肯定。

苏雪林教授于1949年初离任教近20年的武汉大学,经上海、香港稍事居停及准备后,即去法国研究古代神话史,1952年由法直接去台任教于台北的台湾师范学院、台南的成功大学等校,直至1973年76岁在成大退休,即长居成大颐养天年,并致力于楚辞研究。其间1964~1966年应新加坡南洋大学文学讲座之聘担任主讲教授。

唐亦男教授是苏老早年的及门高足,几十年来她对苏老的学术研究、生活起居,无不尽心尽力地精心关怀。她不仅在1998年5月22日陪伴苏老由台回到阔别半个多世纪的安徽老家,出席安徽大学的校庆和登览黄山,历时一周,遂其几十年来的望明月、思故乡的心愿;最后又遵苏老“叶落归根”的遗愿,于1999年8月23日会同若干学者由台护送苏老骨盒到家乡祖茔安葬,并在黄山举行“两岸苏雪林学术研讨会”,又在苏老家乡故居建立“苏雪林纪念馆”和在台南成功大学成立“苏雪林学术文化基金会”。

她对苏老生前身后无微不至的“包揽”,真是不是母女、却胜如母女!苏老在暮年多次严重骨折情况下,仍长寿逾百;而在寿终前10天在病房里为她庆贺“百龄晋四”华诞时能亲见印成15大本她自己写的1948-1996年的日记。这些都是唐教授在操办着!

苏老的还乡、逝世和移灵等活动,在台湾岛内引起了一连串的“苏雪林旋风”。在大陆的各大媒体也及时有所报道。

苏老在上世纪30年代即享有新文学界最有成就的五个女散文作家之一的美称,尤以天主教文学型自传体小说《棘

心》和以美文体裁写的《绿天》饮誉国内外。

在台湾,人尊称苏老为“文坛国宝”,当然,在大陆的文学界她也享有同样崇高的声誉。到她逝世前,她是我国最年长的五四新文化运动健在者。对新、旧文学她皆有精湛的造诣。她在上世纪40年代末在香港所著并出版的《中国传统文化与天主古教》一书为后来学者从事这一领域的研究开了先河。特别是她在晚年倾力于楚辞的学术研究,更有突出的成就。

二、R. I. P. 与哀荣!

综合台湾媒体的报道,苏老辞世后,台湾各方面即组成治丧委员会,其名符主委为连战,主委为萧万长,副主委为刘兆玄,均为台湾的朝野政要。追悼会分两部分举行,先是天主教会的追思弥撒,后是社会的公祭,均假台南的成功大学光復校区中正堂举行。

4月30日台南的气象是凄风冷雨!

上午10时先举行追思弥撒,由台南教区郑再发主教主祭;包括总主教贾彦文在内共有10位主教和20多位神父参与共祭,对一教友有如此隆重的追思弥撒,在台湾教会中尚属少见,因除出境者外,几已集全台湾的主教于此一共祭中,而参与此一弥撒的教友,除台南教区者外,还有来自台湾各教区的教友代表。弥撒在低沉的“愿彼安息”和外国教友的“Requiescat In Pace”祷声中结束。

接着在11时开始社会各界联合公祭,由治丧会副主委刘兆玄(时任“行政院”副院长)主祭,及成大校长翁政义教授读

祭文。主祭者在仪式中还宣读了台湾当局的“总统”褒扬令和“教育部”追赠的一等教育文化奖章，最后在苏老灵柩上覆盖“国旗”。参礼的人数多达四、五百人。礼后在众人恭送下，灵车绕成大校园一周驶往……

成功大学的挽联可说是概括了苏老的一生业绩：

为新文化先锋著书千万言古诗所未曾有
是名作家首席养生百四岁今世谁与之侔

三、魂兮归来

苏老在 1919 年以被乡人称为“才女”离当时在教书的安庆，去北京就读于北京高等女子师范学校，到 1998 年夏以“少小离家老大回”的心态，由台返皖留居一周，尽享故土情谊，大有不愿归去之意。但限于多种原因，她不得不恋恋不舍地登上回程飞机，两者时差长达 79 年；到她“魂兮归来”的 1999 年，恰达 80 年！呜呼苏老，终于满足“叶落归根，傍葬母墓”的几十年遗愿，伏维尚飨！阿肋路亚！

8 月 23 日上午 11 时左右，苏老的嗣子为尊敬苏老的天主教信仰，以我家所献飘着“玛利亚·苏雪林教授永息主怀”白绸带的、有十字架大花圈为前导的送灵队伍到达黄山区永丰乡岭下村，人山人海般的乡亲全到村口迎灵，一时锣鼓与鞭炮齐鸣，掌声与哭声同响。

苏老的嗣子手捧遗像、其子恭抱骨盒，高喊“回家来了”进入苏氏宗祠，按乡俗行安灵礼。稍后又移至墓地入土。墓碑上刻着以苏老生前两部著名小说名的铭文“棘心不死 绿天永存”！

此前召开为期三天的“两岸苏雪林教授学术研讨会”，并出版两巨册论文集，因内有多篇论文论及苏老的宗教信仰，主办单位（高雄亚太综合研究院）的杜英贤教授特多赠我几套，分藏于大陆几家天主教神哲学院以作纪念。

至此，苏老的一生，有了个完美的句号。

四、最难忘却夹江游

本文题目下所引用的王士禛（渔洋山人）的《夹江道中》一诗，是苏老发表在1946年《圣教杂志》的《夹江圣神瞻礼及游踪》一文所引用的开题诗。

为纪念56年前我夫妇发起的夹江游及苏老逝世三周年，我们除于其蒙召日在杭州天主堂恭献追思弥撒外，撰写本文略述有此一游的原由。

1945年8月，中国人民经八年的浴血抗战，终使日本侵略者无条件投降，全国欢腾！迁川机构及人员，纷纷开始东归，我们所任教的武汉大学，也在准备由乐山迁回武昌珞珈山原址。

但此时，苏老的家庭却发生结婚20年来最大的变故。

苏老与张宝龄教授的婚事，是双方家长包办订的幼年亲，及长后，双方都不满意，此情在苏老自传体小说《棘心》有充分的披露，当时在美国麻省理工学院学习机械工程的男方，屡次拒绝到法国去会晤在里昂中法学院攻读艺术的女方。其所以如此的原因是多方面的，例如，双方从未见过面，毫无感情可言；双方都有向往自由的渴望；男方有“女子无才就是德”的大男子思想；男方更囿于不正确的观点，认为法国是个浪漫

的社会……凡此种种都成为双方终生不能和谐的思想障碍，而苏老始终不肯放弃天主教信仰，更增张宝龄的反感！这点在我与张教授同事三年的接触中是深有体会的。

双方由于家长的压力，也为了顾全两家在社会、家族中的颜面，不得不勉强回国，也不得不在1925年中秋节前一天在苏老家乡完婚。婚后虽然保持君子风度，但始终同床异梦，日常也少交谈沟通，夫妇如同“君子之交淡如水”的无味之水！

苏老在其1991年出版的《浮生九四》（此时她已94岁，这部16万字的著作，她写得很是轻松）自序中说：“……婚姻生活又颇不顺遂。”

因此苏老自白过去写的《绿天》中的新婚燕尔的描述，全是“美丽的谎言”；早几年她在给我的信中提到《棘心》（指北新版）中第15章和以前各章在情绪描述上何以有如此大上升时，说“是一种自我安慰的幻想而已，现在我很后悔写了它。”

事实上，苏张夫妇自1929年起，即因张留沪，苏去安徽大学即告两地分居。以后苏老由皖至汉，又因抗战而于1937年内迁四川，更是相聚无期，而且“别扭”到不通音讯的地步。苏老在《浮生九四》中有段话说：

……那时外子自上海逃往云南……从无一信给我。学校（指武大）问我，我还是写信到上海其父……处始得其通信址，学校遂寄聘书将他聘来……数年不见，他似乎略通人情世故，对待我也略比前温柔，他来后即住在我家。……一家过得还算和睦。但他仅教武大一年（按张教授于1944年到校，1946年元宵他俩还在我家吃饭，故应是三个年头），胜利即光临，他想念上海的父母，便向

武大辞职回沪，未上珞珈（按指武大在武昌的原址）。

就我记忆所及，张教授约是在1946年寒假过后，因无课需上先期东归的，也因他的不顾苏老预定暑假随校东归、在搬家中所必然遇到的困难、和急于东归的行为而在夫妇间引发了前所未有的矛盾。此事约发生在1946年三四月间，从而引起了苏老心理和精神上的极度痛苦、悲伤，认为已到了忍无可忍的地步。于是双方协议——分居不伣离！以顾全双方家族的颜面，同时苏老也能遵守教规。

虽然她时常说此种婚姻如同嚼蜡，而且又两全其美地解除了精神上的桎梏，但抑郁之情，仍时有流露，并进而出现信仰危机，数月不上圣堂。因此我夫妇俩邀她一起赴离乐山20公里左右的夹江天主堂过1946年的“圣神降临瞻礼”，去听听她所敬仰的邓（顺之）神父的“训导”，以改变她信德上的淡化。高兴的是她欣然而“雀跃”地接受此邀。夹江归来就著一专文寄给她20年前的神师上海徐宗泽神父，该文发表于《圣教杂志》。

文中最感人的一段，是她写多年未领圣体而恭领圣体时的心情：

我抱着万分的感爱之忧，到祭坛前领了圣体。一个人要想同天主圣宠紧紧接合，必须准备一个极其洁净的灵魂。中国古书上不也曾说过：“斋戒沐浴，始可以事上帝”吗？以前我对这事，确甚颃顶，但这两个月以来，精神上的斋戒沐浴，也可谓至再至三（按：此所谓自我反省也），我的灵魂虽不敢说已打磨得通明如镜，却也拭拂得莹泽可观，希望能够从上面反映出一点儿圣宠的光彩。

苏老在该文的结尾是这样写的——也是我夫妇俩邀她游

夹江的初衷和目的：

……便安然回到乐山。……颇以未获游览小三峡而惋惜，我却感到异常兴奋，因为我在夹江虽没有游出什么名堂来，但我那锈痕斑斑的宗教信心，经过圣神爱火彻底销熔，再加以一番陶冶鼓铸，好像已是焕然一新，倍加坚固了。

的确，此后终其一生，苏老是在不住地“倍加坚固”信德的，这可在1999年8月在黄山举行的“两岸苏雪林教授学术研讨会”论文集内的和2001年人民文学出版社《绿天雪林》（沈晖编选）内的几篇文章见其端倪。

刊载于宁波教区《芥菜籽》月刊 2002 年 8 月号

从《芥菜籽》联想起的

董太和（杭州）

《芥菜籽》(SINAPIS) 是宁波教区福传性的 16 开本月刊，每期连封面平时为 32 页，到 2002 年 7 月号已出版了 112 期，而且总是提前半月左右发行，可见其编辑组在组稿、编排、打印、分发等方面力量的雄厚和办事的有条不紊！着实令人可羨。于此可知宁波教区是深知文字福传的重要意义而花了大力气决心来办好这本刊物的。从宁波教区近年来教务的兴盛和年年都有几座新建的宏伟堂所，《芥菜籽》应有其功！

芥菜，是宁波地区的地方性大众化蔬菜，事实上全世界都有种植，特性是耐寒耐热耐旱、高山低地无不适宜，而且生长迅速，多产丰收。《芥菜籽》，好一个主耶稣亲自命名的刊名：

耶稣又设了一个比喻说：“天国好比一粒芥菜籽，人把它种在自己的田里。这原是一切种子中的最小的，但长起来时，比一切蔬菜都大，竟成为树。天上的飞鸟在它枝上栖息。”（玛 13·31~32）

该刊内容丰富、栏目众多，如 7 月号上就设有 11 个栏目，而以《主日证道》（四篇）为主，即把 7 月份（或每月的）四个主日每个主日的读经和证道内容预先刊出，使进堂信众事先有所思考、预读、联想，使主日弥撒富有生气，信众更乐于进堂听道，认为是灵修上的莫大享受！办福传刊物就是要这样办，才能办得有声有色，读者喜爱、编者有劲！三“德”俱进，可喜可贺！其他教区如也能这样打起精神，量力而行，办个力所能及的、适合自己教区规模的福传刊物——即使只有一页，信众也是同样欢迎的，要知道信众渴望读到教内刊物，犹如大旱之望霖泽，可惜省“两会”每两月一期的福传信息性《简报》，发到某些地方就被束之高阁，不再下发，还认为“增加我们的劳动、邮费负担”。但就是没想到文字福传（包括图像福传）是为主作证无比光荣的善工、义工。一部《圣经》二千年来就是用文字传到每个信众手中、脑中的。

愿全体神职人员和堂口的“会长”们，特别是尊贵的、一言胜于九鼎的主教（他的职责传自宗徒，重啊！）、教区长更要加强自己教区内的文字福传工作，须知四百年前我们的前贤利玛窦神父就是以中文写了《天学（主）实义》作为其在中国开教第一声——文垂千秋！祈主佑主教们担负起宗徒的职责，像保禄宗徒那样写下感人心

腑的十多封《罗马书》。

杭州本堂也像该刊《主日证道》栏目那样，每主日弥撒向进堂信众分发单页的《天主教信仰问题 ABC》，每主日有其不同的主题和灵修要求。至6月16日这个主日它已出版至140期，在没有专职编印班子的情况下，确是一难能可贵的有效的文字福传措施。

我们注意到《芥菜籽》7月号第31页末提出了教宗的两个祈祷意向，其中之一为“愿宗教艺术彰显天主的奥秘”。说来真巧，浙江大学艺术系副教授莫小也博士6月15日在浙江图书馆作题为《澳门与东西方美术交流》的学术报告，其内容涉及早期以澳门作为中传枢纽时的天主教宗教建筑艺术、美术及博物院内的展出，这个图文并茂的报告，既使我们温故而知新，也提高了对宗教艺术的理解和欣赏能力，在过去的基础上，进一步认识到宗教艺术可以起到彰显天主的奥秘！莫博士是专攻基督宗教特重于天主教宗教艺术的学者，其近著《十七—十八世纪传教士与西画东渐》（中国美术学院出版社2002年1月初版，计306页，插图69幅，书价22元）。

杭州堂有三位神父、四位修女和两位教友听了这个报告，莫博士对杭州天主教界到会表示欢迎。在讲演结束后的讨论中，作为听众的我们都发言参与讨论，特别

初稿载于浙江省天主教两会 2002 年 7 月编印的
《灵爱集》，此系增订稿（2002 年 10 月）

与 笔 相 伴 八 十 春

兼怀 75 年前小学恩师主内周鸣岗先生

董 太 和 （ 杭 州 ）

一、我的启蒙之笔

我是与三“海”地名有关在襁褓时领洗的浙江教友，即祖籍镇海，生于定海，长在上海，而自 1949 年起就定居杭州，已逾半个世纪了。

我生于 1916 年，即辛亥革命推翻满清王朝后六年、建立“中华民国”后的五年，岁在内辰。1922 年我已六岁，父母就为我择师启蒙。但又因年幼，不便到远处正规小学上学。虽然每主日乘“黄包车”（上海对人力车的专称）去虹口天主堂参与弥撒的路径早已熟透，但父母还是不放心。

因此我就在住家附近一所亦旧（私塾）亦新（学堂）的、在私塾本质上挂上一块学堂招牌的“梅氏小学”启蒙的。它只有一位街坊称为“老童生”的梅老先生任教，他既是这个小学的校长、又是它的老板。老童生是指科举时代在学多年屡考到老仍考不上功名的学子，到头来就办个私塾，在家中招收一二十个生徒，忝为人师！

行过拜师礼，送上赞敬后，这位梅老师就送我用红

纸包着的一本《千字文》和一粗一细的两枝毛笔。安排长凳座位之后，就命年长的同窗打开纸包，取出毛笔，对着笔杆上刻的笔名，教我认字，先从“大”（那枝粗杆笔，名为大羊毫）、“小”（那枝细杆笔名小绿颖）两字认起，过了几分钟，我已能在自带的石板上用石笔写、读这两个字，梅老师就连声说“聪明、聪明”，从此我就与笔和字结下了终生不解之缘。

我记得在上世纪五十年代之前，石板和石笔还是小学低年级生必备的学写和学算工具，在大小文具店、杂货店都能买到，现在则已绝迹了。

二、转学遇恩师

我在梅氏小学读了两年“诗云子曰”，虽不甚了解句子的深义，却为我以后对古文和古典文学的解读、剖析打下了有利的基础。

后来就转入虹口天主堂办的正修小学，插入三年级。我的二姊也到堂办的仁德女学就学，于是姊弟俩结伴同行，家里也就放心了。

我的级任老师是我一生至今仍未能忘怀的周鸣岗先生，因他生于鸡年，取“凤鸣高岗”之义。他不仅教我如何读书，还结合着《十诫》教我如何做人，做个正直无愧于国家、民族、社会的人。这个教导至今未敢或忘！周老师是江苏常熟奔牛范家市村人，次年暑假他领我到奔牛他家中住了三个星期，日夕相处，谆谆善导，如坐春风，三周所学，胜过三年。我也从周师母和太师母处学到了不少待人接物的优良传统美德，真是一生受惠。

更值得一提的是，他们全家敬主之诚，仍深印在我脑中，使我能时常反省自己，不使或怠。可惜自此之后，我一直无缘重登师门，惆情无尽！

我因有些古文基础，在“国文”和“作文”两课上深得周老师的器重，以后直到小学毕业，课课都是第一。

或许周老师认为我还有些培养的天赋，经常为我讲解许多教史，如徐光启、李之藻、王徵等许多前辈是如何在信教的“本份”上，讲究科学和抵抗清兵（换个现代名词即“爱教、爱国”也）的故事。那时上海中小学规定每星期六下午是放假的，有时他就带我到徐家汇、董家渡、洋泾浜等大堂参观访友，因此我从小就对教堂养成了一种热爱！亦从此喜与教会人士接触。

记得由虹口到董家渡去时，是先到离学校最近的“外虹桥”站乘英商八路有轨电车到“十六铺”站，再换乘华商的南市一路电车到“董家渡”站，一下车就看到高耸的钟楼。在南市电车上，周老师就向我详解主内实业家陆伯鸿前辈在创办国人自办多种市政公用事业中与法国侵略者及其资本家的艰苦斗争并取得胜利的经过，从中我领会了“有志者事竟成”这个格言的毅力和陆氏以教友的身份为社会办了许多公益和慈善、医疗事业的内容，深深打动了我那时的心，立志将来也要以天主的名义、像陆氏那样为社会和人群做些有益的事。从现代角度来看陆氏的义举，的是“爱国爱教”的典范。

我在正修小学毕业后，就直接进入一路（南浔路）之隔的由圣母会办于1863年的圣芳济学院（今名北虹中学），这是以英文教学为主、培养那时“洋务”需要的“买办”人才的学校，它分华生和西生两部，华生都是走

读的，西生则全是住读的。南浔路上除圣芳济和正修外，还有教会办的仁德女学和“汉璧礼”西洋女学，这条短短400米的路，可说是教会教育区。圣芳济的学制是法国式的，因之不等同于我国中学学制，毕业时的课程无法与国内大学接轨，造成毕业生在升学上的困难，只能报考一些教会办的大学。我和现任上海教区伯多禄堂本堂、光启社社长的姚老景星神父是同年龄人，他在所著的一本书的序言中说，他在小学毕业时，也曾考虑升学圣芳济，但因满受圣宠，放弃俗学，而进入修院，有福也！

三、贺礼中的自来水笔

我于1934年毕业于圣芳济，随即以Honours（高材生）免试进入新建的按英国学制创办的“雷氏德工学院”（后改氏为上），亲友们送了不少当时进口的现称为金笔或铍金笔的自来水笔（那时圆珠笔尚未发明）为贺。有“康克林”、“派克”、“华脱门”、“犀飞利”，还有那时刚问世的国产精品“关勒铭”。我最爱用的还是那枝一头是自来水笔、一头是活动铅笔的犀飞利牌，因为它既便于写笔记，又便于几何作图，这样就可以少带一枝笔。

这些自来水笔伴随了我许多年，既随我远渡重洋，又几度在抗日战争的战乱中患难相共。用呀用，到上世纪五十年代，只剩下三枝色彩鲜艳的黑、蓝、黄“电玉”（那时对塑料的美称）笔杆、笔帽，它们的笔夹、笔尖、吸水管全已告老还乡。为纪念相伴多年的密友，我把它们装在一个锦盒内作为案头摆设。可是有劫难逃，这个

笔盒在文革首次抄家时，就被红卫小将掳之而去，从此天各一方，为之惆怅！

在四十年代，我就用它们写了好几篇崇扬信、望、爱三德的文章投向几家主内报刊。例如现在执教于石家庄河北神哲学院的张泽老神父（主内难得有的科普学家和伦理学家，除福教性著作外，内部发行的六集科普性《辩护真理》最是脍炙人口！）1995年4月22日为讨论已故主内苏雪林教授的一篇文章而给我的一封长信中说：

……约在1947年的一期《盖世周刊》上有苏雪林的一篇《愿做天主的好儿女》。大约在同一刊物上也见到先生您的一篇文章（忘记题目），是您自述对信仰的转变（那是第一次见到董太和的名字，第二次是半个世纪后的今天，时间如矢，可为叹息！）。

以此信为契机，从此我们成了文字上的莫逆交。在这封信里，张神父告诉我他已74岁了，往后推回到1947年，他应是27岁，或许是位刚晋铎而志于写作的的新神父；那年我已31岁，也已在大学里承乏教授职五年了。承天主恩眷，这年我家已有领过洗的一女一儿，而时至今日，我和老伴（德兰）膝下全家共有两女四子、七个孙儿女和三个曾孙儿女，众所谓“世泽绵长 四代同堂”之家也。虽然儿孙辈的信德并不理想、有待加强，但差强人意的是我和老伴为主建立了一个教友“大”家庭，希望起到《玛窦福音》3·31~32所要求的“芥菜籽”作用！

从五十年代至八十年代，先由于工作上的原因和后

因一些社会上众所周知的原因，我就乏缘再写崇主、护教文章了！

四、与竹笔——大竹帚为伴

自“57”年起，我因荣戴社会上众所周知的桂冠，成了无需用笔的“破帽遮面低头走”的大时代里的小人物，除了用笔遵命不时写“交待”外，别无用笔之处，即使写了科技前沿性的论文，编辑先生看到我的“大名”，也就客气地早早退稿，已经订约的书稿，也就解约！这样我也就心安理得地与笔疏远起来。可是到了文革时期，我被集中到由造反派管制的“五类份子”加“保皇派”等全校这类人物组成的文革劳改队中，每日拿起大竹帚，在大地上大挥其毫。以我启蒙时的那枝竹杆大羊毫与之相比，在“身价”上、“分量”上真不及其万分之一。以我这样身份的人去“挥毫清宇尘”，就得认真将事，所以我总是穿戴整齐去扫地，此所谓“斯文扫地”也！

除了竹笔挥毫之外，在那铺天盖地、校园内无处不贴大字报的一次次造反，两派对攻的高潮中，我还得临时放下竹笔，奉命拿起毛笔为管教我的造反派抄写大字报，有时也会抄到把我骂得狗血喷头的稿子，真有些哭笑不得！好在只要抄得快，并不计较你的涂鸦。这倒给我这个只拿钢笔，不拿毛笔的人，有了一次强制性练毛笔字的大好机会。

挥啊、挥啊，扫啊、扫啊，一挥一扫就是十多年，堪称为大书法家、老清洁工了。在多年大地挥毫、扫帚生涯中，我已尝到了俗语所说的“三年叫化，皇帝也不想

做”的甜头！我的“劳改任务”是在自己的教学大楼的四层走廊上，一日两挥毫，外加冲洗厕所，扫的是上午你贴我撕、下午我贴你撕的大字报、废纸！我的笔法是，或则铁划银钩，或则精工细雕，或则龙翔凤舞，或则大刀阔斧；两派闹得不可开交，我则一人王国，自由自在，只要维持着看得过去的清洁度就可以了，真是逍遥如神仙，何苦去“棘手著文章，铁肩担道义”呢！天塌下来，自有高个儿顶着，何需我这个低人一等的人去作杞人之忧呢！

五、告别竹笔

三中全会后，文革开始结束，有时间来处理善后和遗留问题了。这个日子终于到来了。1978年大除夕前五天的那个早晨，系的最高领导人带着难得有的微笑走到我在挥毫的地方，轻声地也无可奈何地叫了声“董先生……”。这一声，在浙大校园内已有二十二个年头没听到过了！在中国古俗是以“右”为尊、为上的，可从此刻起，我就失去了这个“尊称”和“荣誉”。那顶戴了二十二个年头的桂冠，早已成了破无可破的破帽，也从一声“董先生”之后，宣告……

也从此刻起与握了十多年的竹笔——大竹帚告别；也从此刻起，心潮久久难平，人生百年只有4.55个二十二个年头啊！那又是我一生“风华正茂”的年段啊！但想到君子坦坦、小人戚戚，又何必去回忆那些不愉快的日子呢。而且吉人自有天相，后福无穷！就在这样心态下，写下《别竹君》这首诗：

童年毛笔学描红， 少年铅笔画几何；
中年钢笔写文章， 暮年竹笔清字尘。
四笔之中君最亲， 伴我十年度艰辛；
从兹一别常忆君， 会当握笔更除尘！

废置二十二年后复出，重新现身于科技界时，人尊我为“出土文物”。其义有褒有贬，褒的是这个文物过去曾起过一些作用，贬的是出土东西已离时代太远！不论褒贬，我都接受，因为都在勉励我赶上时代！所幸的是，在这二十二年中，别人在大闹“革命”，我在困境中并不自暴自弃，我仍能通过间接渠道收到国外的专业书刊，在“闹”和“乱”中，自得其乐地读我的书、思我的考，在专业上不落人后。

用了三十年的英文打字机被“抄家”抄去后，又是笔在助我把读书、思考所得记录下来，作为重登讲坛、再创科研的基础。复出后同行给我“不落人后”的称誉，可说是从笔中来的。

六、由写专业转到写崇主的笔触

在七十年代末复出之初，与正常人际交往中断二十二年了的我，对一切社会活动是多么生疏，而同行们又是那么希望我多出些贡献，因此整个八十年代我是在备课、科研、出差、开会、考察、出国、外事活动中度过的，处处事事都要用到笔！虽然我在1986年已办好离休，但到1990年末仍在忙碌。可是就在此时，突然查出患了M5b型急性白血病，于圣诞节紧急住院，一住就是二年！

我自己和全家在 1957 年起因众所周知的特殊原因不再进圣堂，以后因文革开始，也无圣堂可进。到八十年代中复堂时，我虽准备一些小礼物，却因未及时接到通知欲送无门而作罢。自问难道主也在弃我这个“脱帽右派”吗？！不是主弃我，而是有些左派的人在弃我！

一场白血病痊愈后，省两会于 1993 年换届，使我有机会与主合一！在代表大会上我发表了《在党的领导下热忱地投身于爱国爱教的奉献中》，这是我从 1948 年后 45 年来第一次有机会发表的自勉和勉人的爱国爱教文章，因为一个好教徒必然也是一个好公民！

在不经意间，听到老神父们谈起他们当年在修院读苏雪林教授著的《棘心》后的感受，但又不知她的现况而惆怅。恰好我对苏教授的情况再熟悉不过了，我们既曾同事过，她又是我大女儿的代母，所以我们是教亲，现在还保持着密切的联系。

为解答人们对她的关怀，我在 1993 年写了一篇《缅怀苏雪林教授及其〈棘心〉》一文，题下附有一句引自《国语·楚语上》的“缅然引领南望”作为副题（后来发表时，未刊出此副题，现我重新附上了这个副题于复印件），以表达大陆友好对她的关怀。稿成后先寄台湾苏老征求意见，她来示同意内容，因而我复印了十几份分赠关怀她的老神父，其中有一份寄给上海姚景星神父。那时我并无发表此文之意，而且也不知道教内有那些刊物。可出人意外，1994 年 5 月我随省两会去佘山朝圣拜会姚神父时，他见面就说你的大作刚刚在《天主教研究资料汇编》33 辑上发表，原来承他的美意推荐给该刊，从此我才知教内有这个刊物，也从此我有发表崇主和护教文章

的园地。

十年来写了十三四篇有关爱国爱教、崇主护教、教史人物的文章，多数已经发表，最近的一篇是纪念苏雪林教授蒙召三周年发表在《天主教研究资料汇编》2002年6月第71辑的艺苑栏目内的《最难忘却夹江游》，这是一篇回顾四十多年前苏老信德变化的文章。

这些年来用笔写宗教文章已成为我最大的心愿，一为补偿我因不得已的原因离开教会的前衍，二为谢主给我和全家以后福，诚如俗语说的那样“老年之福才是福”！当然，这个福的物质基础是国家的改革、开放、安定、美好的社会。在写宗教文章之余，我还得“应”朋友之命写长长短短的科技文章。

笔啊！笔对我是多么有用、多么重要！

七、笔促进我勤学自勉

到了2001年，算来结交各式各样的笔已达八十年之久了，它们为我尽了最大能量的贡献，转而成为对国家、对社会、对科技、对各种文化的贡献，例如我国《现代科学仪器》杂志1997年第1期在一篇纪念性的论文内说：“……在（浙大）这支队伍中活跃着一批学术带头人，如德高望重、知识渊博的董太和教授，为光仪系的博士点、博士后流动站的建立和运作，作了很大贡献。”又如，在浙江大学光电系主任刘旭教授最近著的《饮水思源再铸辉煌——浙江大学光学工程专业创建50周年回顾》（载2002年4月30日《光明日报》）一文中说“……董太和教授为光电系的建立与发展，为我系博士点、博士

后流动站的建立和发展，作出了很大贡献：……”这些“建立与发展”应是历年来全系师友共同努力之结果，即使个人有些贡献，那也是来自师友们的襄助！要说个人的“贡献”那也是通过笔的运作“表现”在同行面前的。

2002年5月6日浙大光电仪器系举行建系50周年庆祝会，在有关报道中都尊我为浙大光仪教育的开拓者。而系庆纪念册上的众多照片，它记录着我这后半辈子的行实，于是就赋诗以舒怀：

曾学刘郎栽桃李， 今幸得见满庭芳；
五十秋春已流逝， 留此旧迹亦自慰！

八、笔与人生世事

一切活动，大至世事国事，小至日记杂记，事事、处处、人人都要用笔，笔之为用，可谓大矣！

如果没有笔，很难想像人类的文化和文明如何在延续。在这里我们应长铭以“竹书纪年”的方法记录自夏商周以来六千年文明古国中发明“字、笔、纸”的先贤们。而二千年来《圣经》又是藉笔写成文字传向全人类的！

写得快，写得好，写得多，更要写得不费力，这是长期握笔者的最大愿望。

就从新千禧年开始，我用笔的品种，又多了一种电脑“手写笔”，手写板上写的是潦草汉字，显示的却是方正字体，根本不必去学难记易忘的各种电脑汉字输入法，更因没有“字—符号—字”的人机对话变换过程，

大脑要比用键盘时轻松多多，“造句”也就更顺畅、快捷了！而且落笔速度快得惊人，与在稿纸上书写完全同步，修修改改依然保持清白整齐稿面，所以非常适合老年人的电脑编辑工作。最近有友送了我一台速度更快的笔记本电脑，用起来如虎添翼！中国电脑软件专家的“电脑手写笔”的发明，是有史以来对汉字书写工具的最伟大贡献！而且六七种不同字体可选，真是功德无量。

九、笔余之笔

几位轻年朋友看我用笔用了八十年，至今还每天读书、看报、执笔不辍。问我其故何在。我答曰：，一为补偿和过过那段 22 个年头只能写“交待”不能写别的写作瘾，二为激活大脑思维细胞，尽力推迟老年性痴呆症的光临，如此而已！

拉杂多写些自感还不致害人的东西，并不求闻达，只想一舒我怀，束之柜底，自得其乐。他日孙辈在检遗物时，会感到“我们爷爷，虽未小富小贵，更未大富大贵，只是个大时代里的小人物，但他到未虚度此生！”我想他们一定会为此而三唱“阿肋路亚”的！

2002 年 10 月杭州增订

刊载于上海教区光启社
见证生活 《天主教研究资料汇编》2002年12月第74辑

可敬可佩可亲的修女

董太和(杭州)

“因此,大公会议鼓励并称许男女会士们,他们在隐修院、学校或传教区,恒心谦虚,忠守圣愿,为基督净配教会争光,为众人以各种方式慷慨服务”。

《梵二大公会议文献》(上海光启社1998年版第68页)

一、崇高的修女“入世”职志

修女,据《宗教词典》解释为:

天主教和东正教中离家进修会的女教徒。……从事祈祷或传教工作。

事实上,修女的工作不止单纯的传教和祈祷,只要环境允许,条件合适,她们就会义不容辞,从事众多的社会服务工作,如学校教育、医疗服务、病贫护理等等。例如解放前及以后一段时间内,前上海广慈(今名瑞金)医院传染病房的护理工作即是由修女们承担的。

我国五四新文学运动活动家、文坛耆宿故苏雪林教授(1897~1999)上世纪二十年代在法国留学时,在病中有感于

修女的德行而于1925年经长年的思考后而领洗奉教,此后排除种种干扰,坚定信仰终其一生而不渝(因此1999年4月30日全台湾岛上的10位主教为她共祭追思弥撒)。她在发表于1929年的自传体小说《棘心》中有一段言简情深的话:

“我原反对宗教的存在,但我看我的朋友玛莎和白朗女士积极服务的精神又使我觉悟宗教信仰的好处,而基督宗教(指天主教,下面亦同)的信仰更有三种特色,第一是虔洁,第二是热忱,第三是神乐”。

修女的职志,诚如温州教区王静(华萍)修女在其大学同学会上一次发言所说的那样:

“我们修女,不同于尼姑,不是避世,而是入世;是走向社会,服务人群。因此,我得感谢你们,感谢负责寻找我(多年)的弟兄们……同学会是社会沟通的正常方式,我不但乐意参与,更乐于服务。……老师、同学们,请你们放心,我没有错。我踏上信仰之路,是内在于建设社会、建设祖国的一条路。……我也与你们一样,我微弱的生命也在尽量发光、发热”。(见其发表于浙江省天主教两会编印、内部印发的《灵爱集[一]》的著文《在基督内肯定自己——记一次“同学会”上的信仰见证》)

人们总认为大学毕业生应走为名为利的飞黄腾达之路,而王静修女走的却是同样为建设祖国的另一条有信仰之路,而且义无反顾地要一直走到底,真是天主的好女儿!

在性别上,人群是由男女两性组成的。无论古今中外,也不论哪个民族或国家,在人群的交往和对话上,除有家庭血缘关系者外,同性要比异性来得方便和深入。因之,不论是福传还是社会工作,修女在教会工作中都居于重要的位置,甚至有

些工作只有修女才能胜任！

二、可敬的印度德勒撒修女

多年前，印度的德勒撒（又译为德兰）修女（1910～1997）病危和以后印度为之举行国葬礼的过程，我国中央电视台及时播出电视和新华社多次刊布新闻稿，使“一般”人方知有“修女”，而且还有如此伟大受全世界敬爱的修女，这在中国媒体是难得有的对宗教特别是对天主教方面的系列性报道！

更难能可贵的，她是在婆罗门教和印度教占绝对优势的环境下，印度天主教中非印度本籍修女而得如此崇高的声誉，由此可见她为印度社会作出的贡献之大和造福于全世界群众的积极意义。对她的逝世，不论有无宗教信仰的人，也不论信仰何种教派，都为她的历史性功绩所感动而为之表哀！

德勒撒修女享有如此崇高的世界声誉，特别是在当代非宗教和世俗化思潮占优势的时代氛围中，显然不是偶然的。我国《文摘报》1988年6月25日刊出的题为《“活圣人”德勒撒修女》的文章，介绍其功绩，说她在1988年前在印度建立了146所救济院，在全世界71个国家办起350家专门向最贫困的人提供服务的机构。

在近40年的时间里，她在世界71个国家拥有300万个志同道合的义务工作者，建立了190个慈善中心及745个流动诊所，就近访问老弱病残、孤寡甚至囚犯；协助地方慈善机构，向最不幸的穷人提供食物、药品和栖身之处。

1979年，她因为社会作出世界性的贡献而获得诺贝尔和

平奖、巨额奖金完全用于她的社会服务事业，个人的财产始终只是二三套换洗的修女服。去见国王、总统、乃至访问贫病者，全是这身青白色的粗布服。

1993年10月间，德勒撒修女应邀访问中国，到几个教区朝圣和演讲，在佘山修院给人留下如下深刻的印象：

“短短的半天，大家都感到受益良多，这真是天主安排的日子。年轻的修士修女和神父们都深深地体会到：我们应该学习德勒撒姆姆实践福音的精神。我们蒙召就是为了奉献，而奉献生活的具体表达就是应该像德勒撒姆姆一样，爱主爱人，关心贫病，和睦共融”（见上海光启社《中国天主教研究资料汇编》第33辑）。

三、可佩的中国英木兰修女

在中国也有可敬可佩可亲的修女事迹可述，今年7月28日新华社发出新闻稿和图片，报道此日上午北京教区有6位修女发了“终身愿”（即誓言终其一生为教会服务），其中一位英木兰修女，年已68岁，原是早年毕业于震旦大学医学院的著名医师，也是教友世家的世界著名“报人”、晚清天津《大公报》的创办人、前北京辅仁大学前身辅仁学社创办人英敛之先贤的孙女。

在“文革”期间，英木兰医师因有教友世家这一名份，她和家人备受磨难。她于1984年开始为教会服务，后入北京教区创于130年前的若瑟修女会学习，1992年发短期的“暂愿”。经过10年的认真思考，最终认为加入教会的修女行

列,将可为教会作出更多更好更大的贡献,来表达其爱国爱教的崇高理想!同时发终身愿的另五位修女,也都有如英修女同样的抱负,可敬可佩,我们为她们祈祷,并预祝她们成功。

在“文革”后人修会的“新修女”中,这是难得有的高龄发终身愿的修女,这在我国修会史上是一极可贵的范例,也开了修会革新的大门。老一代修女在发初愿后,因教内外种种原因而推迟发终身愿的时间,而到了高龄才完成奉献的也是目前才有的事。例如宁波教区拯灵女修会的徐紫云修女(1918~2002),1935年入会,1940年发初愿。到了五十年代初,应是考虑发终身愿的时间,就在这时,修会被迫解散。此后她历经“多少风风雨雨的打击……过着万般辛酸的生活”(修会的悼词)。到了八十年代初,教会恢复活动,她不顾年老体弱,仍出而为堂口服务,待堂口整顿完毕,她于1995年77岁时才发了终身愿。徐修女可说是高龄发终身愿者的又一令人敬佩的范例,我们为文革后发终身愿的高龄修女们祝福。

说到爱国,那又是一个好教徒、好修女必备的好品德、好情操!我一时说不上成规模的中外修女的爱国故事,但有许多小说、电影、电视足以说明这个问题。如我国电视片《山顶上的钟声》描述一个山上修女院为了掩护抗日部队而受到日寇的严重破坏,但全力与部队合作后取得全面胜利的故事;又如在中国脍炙人口的美国电视片《音乐之声》中的一个奥地利修女院为掩护一个幸福家庭逃脱希特勒的魔掌,不顾自身的安危,毅然决然地承担所有的操作助逃计划。这些剧情虽然经过艺术加工,但必然根据存在的原型作为素材的。让我们同声赞美这些并非虚拟的中外修女的爱国衷情吧!

四、可亲的杭州教区新修女

全世界有可敬的德勒撒修女,中国首都北京教区有68岁发终身愿的令人可佩的出自教友世家名门的英木兰修女。作为浙江省会的杭州教区的修女也像全省和全国修女一样,在默默为主工作中有可一述的可亲德行。

据前几年的统计,全国有105个教区,几乎每个教区都有自己的修女组织。浙江省有四个教区,也各有自己的修女机构:宁波教区有1892年成立的“拯灵女修会”,杭州教区有1914年成立的“耶稣圣心修女会”,温州教区有1995年成立的“德肋撒女修会”,台州教区有1999年成立的“德兰仁爱服务女修会”。虽然她们的历史和规模各不相同,但荣主爱人的目的则一,而且取得了很大的福传和社会的双重效益,符合了国与教兼爱的目标!

杭州教区耶稣圣心修女会是国人自创的修会,成立于1914年,历年来发永愿和暂愿的修女人数因经文革浩劫,资料不全,约计有八十余人。但健在的七八十岁的老修女,对她们在过去年代里所做的社会服务性工作,至今还津津乐道。

上世纪八十年代中,教会恢复宗教生活后,宁波和杭州两个修女会也在教区的指导下展开筹备办学和招生工作。到九十年代初已有发初愿的新修女开始为教区各堂口工作。也有个别修女被送到大专学校进修专业的,为以后更好地服务社会做准备。四个教区对修女的培训与提高工作都极重视,特别是文学和理论写作方面的提高。这几年各教区都有一二个

才华出众的写作能手,如宁波的毛爱德(毅洁)、杭州的朱琦瑛、傅天玲、温州的王静(华萍)和台洲的王安娜等修女(她的书法很是秀雅)。若教区能减轻她们的管理性工作,假以时日,必会成为学者型的修女。

最近我回放了杭州教区故朱峰青主教1997年6月8日主持10位修女和郑佳茂神父(现任杭州本堂),1998年6月21日主持7位修女发愿弥撒的两次录像,其庄严、隆重、热烈、亲切的盛况,使每个参与弥撒者备受感动!

杭州教区2001年12月上旬有8位在学修女按教区批准的计划应在7日举行发愿弥撒,后因故延至13日由本堂郑佳茂神父以朴实而又端庄的仪式在早弥撒中主持发愿弥撒。虽然杭州这天是凄风冷雨的天气,但8位修女都高兴得长哭不已,穿戴上她们向往已久的会服和苦像,远从北方来观礼的父母们也欢喜得与她们抱头痛哭,认为多年来的奉献梦想终于成真!更令人感激的是,发愿弥撒礼仪中,有关部门干部莅临观礼,这一殊荣是前两次所未曾有过的。

半年多来,这8位修女果像她们的誓言那样,都视名利为草芥,置之度外,接受主对她们最严格的再考验,在爱国爱教的基础上,都希望自己将来能成为德勒撒修女式的修女!

杭州教区修女院位于杭州名胜之一风景如画的吴山山麓处,离最近的公交车站一公里,离在市区的大堂有6公里。由于修女院并无神父,修女院的神师也远在异地,因此每主日她们都得到市区参与主日弥撒和圣咏班及照顾儿童班。

为了改变人们由于历史原因和文革后遗症对天主教的种种不正确的看法,她们就不坐车而集体身着黑色会服提早步行6公里来堂。照她们的说法,这是突出教会形象化的大众

化的福传,使路上的行人都能知道天主教的存在——天主的使者就在你的身旁、就在你的对面,就在大家看得见的地方也使自己多个机会进入社会!

“皇天不负有心人”,她们终于有了收获。有次两个修女走在路上,有个跟了她们一段路的老伯,满含歉意的神色上前低声搭话,说“我也是个教友,但已有几十年‘没敢’进堂了,你们这么勇敢为主作证,我一定要鼓起信德,回到堂里来!”隔了一个主日,她们果然在堂里喜见这位老伯和几位老教友在叙旧!

在回院时,她们则是三三两两分批乘车,对此,她们认为公车是个临时性的小集体,而且又多是远处的人,可把“在公车上看见了天主教修女……”作为谈话材料传给家人或别人。在车上她们即使有座,遇到需要照顾的乘车者,她们必彬彬有礼地起立让座。

在路上和车上,她们都恪守有关规定不作任何传教活动,只用微笑、点头和简明的客气话来应答人们投来的友善目光,应答儿童口喊“来看,修道……来了”和一些询问,令人有一种可亲可近的亲切感,从而在一定程度上淡化了人们对天主教的神秘感!

这八位修女,有的已下放到各地堂口服务,有的留在院内整理复院以来各届修女的学习资料。

祝愿各地近时发愿的修女,向老修女学习,以融合、团结的精神,逐一成为新生的福传上的爱国爱教的主力!

2002年10月定稿

刊载于上海教区光启社

学术文章 《天主教研究资料汇编》2003年2月第75辑

长眠杭州的明清间耶稣会士

董太和

纪念耶稣会士

沙勿略神父 1552 年蒙召上川

罗明坚神父 1586 年福传浙江

利玛窦神父 1601 年福传北京

郭居静神父 1611 年福传杭州

中国钟巴相修士 1622 年长眠方井

一、耶稣会来华的愿望

从严格意义上说,天主教初传中国的时间,可以耶稣会士方济各·沙勿略(1606-1552,意大利人)神父于明朝嘉靖三十一年即公元1552年踏上中国领土——广东近海的上川岛为起点。对中国天主教会来讲,以此作为传人的开始是合情理的,因沙勿略所以踏上上川岛不是路过而是一心要进入中国内地进行福音传播,只是限于局势,几经设法之后,仍不得其门而入,望洋兴叹,又受热病袭身,缺医而逝,抱憾终身,英年卒歿,暂葬该岛,后运回印度会所。其遗志就由后来的耶稣会士来完成,而且延续至今,已达450年,也足以慰其开辟中国新传教区的初衷了!

吸引沙氏动念到中国传教的最大原因,是他在与中国一衣带水的日本传教时,看到了来自中国的“汉唐遗风”的风俗民情,产生了仰慕中国文化与文明之情而一心向往前去传教的愿望。他在日本时先后寄回欧洲信中有言曰:

日本有一坂东(关东)大学,规模宏大,僧侣颇多,研究教义和各宗学说,但所有教义与宗派学说无不得自中国。……中国为正义之邦,一切均讲正义,故以正义卓越著称,……中国物产丰阜,且极名贵,人口繁盛,大城林立,楼台亭阁,建筑精美。(引自上海人民出版社1996年版,顾卫民著《基督教与近代中国社会》)

更使他不安心的是,每与日人讨论教理时,总是听到这样的质难:“汝教如独为真,缘何中国不知有之?”(见浙江人民出版社《中日文化交流史大系·科技卷》1996年版第186页)这使沙勿略感到,要使日本人信仰天主教,就得先传播福音于中国。于是他于1551年由日本返回印度,稍事准备,即单独一人于1552年8月抵达最靠近广东海岸的上川岛。该岛向为葡粤进行海上商贸交易之地。

就上述沙勿略信件内容看来,似乎当时耶稣会士对中国的情况以及历史上两次基督宗教传华的情况一无所知,这两次就是曾被教内视为“异端”的于七世纪入唐的“大秦景教”和十三世纪奉教廷派遣人元方济各会士的“也里可温”教。其所以如此的原因,或许是由于:一是耶稣会尚在初创时期,人手不多,无暇多去研探传教史;二是过去两次是由西亚进入中国的,此路荒漠艰苦难行,补给困难(会士鄂本笃于十六世纪末由印度出发,取道阿富汗,进入新疆,于1605年抵甘肃州,人已奄奄一息而逝);三是人们对由绕好望角进入印度洋

的东南亚地理刚有初步了解,对东北亚尚待进一步探索;四是当时世界地图尚不完整,欧洲人对世界地理知识也很贫乏,当耶稣会士初履中国时,尚不知他们称为 Cina(中国)的此地就是他们曾读过的马可波罗游记中所称的“契丹”(Catai)古国。所以由日本方面作中介而后认识中国,也是顺理成章的事。

景教传华这段历史,在我国的史书新旧《唐书》上并无明确的记载,由于它是由“大秦”传来,与罗马毫无关系,当然没有这段历史记录。直到天主教传入后,在明天启五年(1625)于西安掘出汉·叙利亚文合璧的“大秦景教流行中国碑”,经教内学者解读,方知乃教中之一支,早在唐贞观九年(635年)就已传入并盛行于中国,但后来因“武宗灭佛”,景教遭受殃及而消亡。得知景教原是用来华天主教的前身后,明末清初奉教的士子就以自称“景教后学”为荣。元朝的“也里可温”教也因元亡而亡。本国后代人们对它们尚少知闻,更何况域外人士呢!

教廷于至元二十六年(1289年)开始派方济各会士来华,以“也里可温”教名称与自唐遗留的景教共同传教,并使原来的景教徒改宗天主教,然后因元亡而随同消亡。

在沙勿略之后,试图进入广东大地的耶稣会士,数不在少,但均不得其门而入,其主要原因,除晚明的严厉海禁和外侨不得登陆居住外,再就是传教士既不通汉语汉文,又不了解中国的国情,因此只能望洋兴叹。

这次耶稣会正式以天主教名称传华,则是第三次了,而又延绵至今,垂 450 年而日益兴盛!

耶稣会士的传教职志——教科文

耶稣会是天主教内的一个修会组织,1534年创建于巴黎,1540年教廷正式批准其成立。上述的会士沙勿略神父是该会创始人之一。该会以举办教育、科学、文化事业进行灵修指导为其主要活动,故一入中国即以福传与教科文兼重为职志,并卓有成效地开创了中西文化交流史上“西学东渐”和“东学西渐”之先河。1773年因故被教廷解散(其在华的已办教务,指定由遣使会接办),至1814年教廷又恢复其组织。早期耶稣会于1542年进入印度、1549年进入日本及1583年(明万历十一年)进入中国的内地——广东肇庆。

耶稣会在明清间(16-17世纪之交)将福音传入中国至今,未像前两次那样中断,除了“主恩”之外,耶稣会士的福音与教科文兼重的传教方针适应了当时明清间社会兴起的“实学思潮”,并且它以汉族士人作为主要福传对象,故能获得各方人士的认同,特别是使耶稣会士受到明末清初诸代皇帝的接纳和进入宫廷担任教科文服务,而且受到相当的尊重(如明崇祯帝的设立“西历局”、清顺治帝任汤若望会士为钦天监正加太常寺少卿衔、清康熙帝在宫内“蒙养斋”由西士开讲西学等)。当然,其间也因东西方思想、信仰和文化上的差异,而有反对和排斥的事件发生。

最早的第一件教案是在明万历四十四年(1616年,即在利玛窦北京1601年开教后15年、我国第一代科学家徐光启1603年奉教后13年)由时任南京礼部侍郎沈淮发动的反对天主教的政治运动,史称为“南京教案”。第二次是清康熙三

年(1664年,康熙年幼尚未亲政,由摄政王当朝)由“副千户”杨光先发动的排外和反科学的史称“历狱”的东西方思想矛盾性的教案。这两起教案与晚清时期因不平等的《南京条约》后发生的数以百计的教案,有本质上的不同!

三、澳门——传教基地的建立

明正德九年(1514年),葡萄牙商人开始试图在广东沿海进行贸易,后借多种手段取得在澳门居住的条件。据《澳门纪略》的记载,明嘉靖三十三年(1554年)“海道副使汪柏,许葡人居澳门。”如果这是允许葡人登陆居住的起始年份的话,则沙勿略神父1552年由印度直接来到中国广东海岸时,只能在上川岛暂驻,显然尚未能料到以后可以澳门作为向中国内地进行传教的基地,因自嘉靖十六年(1537年)始即以上川岛作为来华葡商进行临时海上商贸之地。

耶稣会以澳门作为向中国内传的基地计划始于何年?由于手头缺乏可靠资料,未能查实。就以贝雷士神父于1563年抵达澳门,并于1565年在澳门建一小屋作住所,姑就以此作为其内传规划的开始。未几,该住所改作学校。似乎此学校以后又发展成为耶稣会公学。据法文本卡尔廷神父的《日本纪事》(1645年)有这样的记载:

澳门耶稣会公学建在一处高地上,平时可容60人,后改制为大学,教授多种学科,自修辞学以至神学各科皆备。毕业生,授博士学位。我们在那里的圣堂建于1602年,(按疑指今澳门的名胜“三巴寺”,即圣保禄大教堂),装饰华丽,堂前正面有诸圣铜像,其中有童贞圣母像、圣

伯多禄、圣保禄宗徒像。神父们又在学校旁边另建一圣堂，以圣母为华人主保；凡奉教者皆在此受洗；神父在此用华语讲道……在圣堂近旁建有：教理班教室一所，小修院二所；一为葡人，一为日本人而设立。

以上引自上海教区光启社 1997 年版耶稣会士费赖之（1833 - 1891，法国人，1867 来华，卒于上海）著《1552 - 1773 明清间在华耶稣会士列传》（以下简称《列传》第 14 页。该书有两种译本，一为冯承钧译于 1936 年而由中华书局出版于 1996 年的《在华耶稣会士列传及书目》，另一即为本文所引用的上述光启社梅乘骐等的译本）。

这或许就是沙勿略神父在上川岛望洋兴叹之后，耶稣会在澳门初期培训设施的概况，此后，凡由欧洲或印度来澳门准备赴中国内地传教的神父或修士，除特定者外，均需在此“公学”接受二、三年的汉文培训，然后才有资格赴内地。而且此举后来又成为清初康熙帝作为对来华西士的一个条件。

四、明清间入华的耶稣会士数及国籍

自沙勿略神父于 1552 年中，登上上川岛至耶稣会 1773 年被教廷下令解散时止，究有多少位神父（修士）进入中国内地从事福传？

据上述《列传》载，自 1552 年的沙勿略神父起，至耶稣会解散的 1773 年/或至 1779 年卢若望神父由前交趾支那（今越南社会主义共和国）转入广州为止的 221 年/227 年间，共列有 467 号（因内有附号）/484 位耶稣会士，其中华籍会士达 85 人。根据《列传》所提供的这些会士的国籍及人/在华时间

和工作省份、人数,特统计成如下的三个附表:

附表 1:明清间在华耶稣会士分年人数及国籍

附表 2:明清间在华耶稣会士之最后住地及人数分布

附表 3:明清间在华耶稣会士的品位分析

由表 1 可知入华人数最多(72 人)的年段为 1691 至 1700 这 10 年间,次之为其后的 1731 至 1740 年段的 39 人。总的统计,在华的外籍与国籍会士(神父及修士)之比约为 6:1。再加上未入任何修会和在华的其他修会的华籍神职人员,其数目是比较可观的,于此可见到清朝初、中之期,我国天主教已具备自传的基础。例如在十七世纪后叶,中国就有第一位国籍主教罗文藻(约 1616 - 1691,福建福安人,明崇禎六年(1633 年)在方济各会受洗,清顺治十一年(1654 年),在多明我会晋升神父,康熙十二年(1673 年),教廷提名其为南京主教,但直到康熙二十四年(1685 年)才在广州举行晋牧大礼);所以我国天主教会是早有扎实的基础的。至于以后被迫签订的 1842 年不平等的《南京条约》中的外国教会可以“自由传教”条款,只不过便宜了以前想进入中国社会而未能如愿的外国教会而已!

如果没有《南京条约》中的“自由传教”条款,一旦朝廷“弛禁”天主教,则分散在民间的教徒即可似明末清初那样公开举行圣事,事实上,在百年的禁教期内,由“礼仪之争”引起的康熙帝为维护国家主权而于康熙五十六年(1717 年)下禁教令(教廷先此而下了绝罚令)起至道光二十四年(1844 年)解除“禁教令”止,计 127 年;至咸丰八年(1858 年)准许自由传教为止,则为 141 年,植根于各省民间的教友并未中止过宗教活动,而且还出现过不少可歌可泣、可敬可佩、悲壮感人的

护教故事！更令人可以理解的是，“宫中”为了能及时享受到欧洲的文化、文明和科学进展，还年年要求澳门派遣有专长的西士入宫服务和通过广东官方渠道采购欧式用品，直到道光十七年（1837年）毕学源主教因劳成疾告退离开钦天监，才结束西士的宫廷服务，此时离道光二十二年（1842年）《南京条约》的签订只差5年、离道光二十四年（1844年）弛禁天主教只差7年！

据河北天主教神哲学院张泽神父著的《清代禁教期的天主教》所记载的一项统计数字：在道光十九年（1839）前后，即鸦片战争前一年，通过各种渠道，散处全国各地的国籍神父约有80位、外籍神父约有65位和教友约30万人。所以根本不需要强权介入传教，只待弛禁，天主教就可像明末清初般以国人为主地进行传教。而藉强权入华的晚清西士的素质、修养和目的与明清间入华的西士有极大的不同，从而使原先的中国天主教背上百年“洋教”的恶名！只在上世纪50年代“三自”之后，才得正本清源，恢复中国天主教的原始容貌！

五、罗明坚会士创造的几个“第一”

这许多位西士中，沙勿略因开拓远东新传教区之功，封为圣徒；利玛窦在中国的业绩，不仅为历代中国政治界、学术界和宗教界所肯定，而且获得全世界的肯定。去年——2001年是他进入北京开教400周年，北京、香港、罗马、美国等地有关研究机构均在10月间举行利玛窦学术讨论会，特别是在罗马的讨论会（10月24日）上，梵蒂冈教宗若望·保禄二世发表了书面发言，除肯定利氏的业绩外，还就晚清以来有些传教士

的不良行为,说:“历史告诉我们,教会成员在中国的行为,并非绝无过失。”并向中国和中国人民道歉(见10月30日《环球时报》)。除这两位伟大传教士外,还有一位要提一下大名的西士就是罗明坚神父。

罗神父(1543 - 1607,意大利人),曾获两个法学博士学位并供职于其政府,29岁时辞去公职,入耶稣会初修院,切望到新传教区工作,在未结束神学学习时,经特准去印度,边工作边完成学业,后因澳门需人,就转到澳门工作,罗氏于1579年抵澳。

时任耶稣会整个东方地区总代表的范礼安神父由欧赴日时,在澳门停留了十个月,由于海禁,无法进入大陆。于是他致函印度的“耶稣会省长”要求派人到澳学习汉语汉文,并留下训示要求为此到澳者必须全心学好中国语文。罗氏接受此一训示后,决定严守不懈,安心学好语文,为进入内地创造条件。学习过程中困难重重,曾屡萌退志,但终因立志去“新传教区工作”的信念,克服了年令偏大和朋辈们的揶揄,并在有远见的当地神长鼓励下,聘一位中国书画家任启蒙老师。苦攻多载终于完成预定学习目标。

他于1580年初次随葡商由澳门至广州参加商贸会时,已能用流利的汉语汉文与官民交谈,因此蒙优待改居于驿馆,每晨可举行弥撒。是为耶稣会士在中国内地举行的第一台弥撒。

罗氏也是能长住在中国内地传教士的第一个。

1582年,罗氏经广东官方批准偕同一神父、一修士由澳门进入内地,12月24日路经广州,就地举行在中国境内第一台圣诞子夜弥撒。

1583年罗氏又借利玛窦神父再度到肇庆。他们在肇庆期间一直向社会展出和宣讲由欧洲带来的钟表、三棱镜、地图等新颖用具,开展科教文等科普工作,启迪民智。罗氏以后一住6年,直至1588年离华返国述职时为止。至于利氏则以在肇庆的工作作为其1601年进入北京建立“中国天主教”的准备期。

1583年,罗氏为一贫病者付洗。是为在中国内地由耶稣会上付洗的第一个教友。

1584年罗氏邀请澳门的耶稣会公学的院长神父到肇庆为两位受罗氏感化的慕道者举办隆重的授洗仪式,是为耶稣会会士以后致力于知识界传教工作的开始。

1584年,罗氏在肇庆编著并出版用汉文写的《圣教实录》。这是由耶稣会上也是第一个欧洲人用中文编写的第一本书。

1585年受两广总督委托为朝廷在澳门采购欧洲产的各种用品,并为以后各朝托购各类物品和延聘西士入宫担任教科文服务。是为耶稣会士代办服务性工作之始。

1586年是令耶稣会振奋不已的一年!由于罗明坚神父在肇庆传教建立的良好声誉,受到官方和社会大众的尊敬,因此,此年岭西道王泮升官后去浙江经杭州至绍兴探望其老父时,特邀罗氏偕另一神父同行。盘桓数月,这位王氏老父在通晓教理之后,欣然受洗。是为除广东外,耶稣会士在内地开辟的第二个传教区。此行是耶稣会士能离澳门基地远程旅行的第一人!时间虽然不长,却为中国圣教史留下一段弥足珍贵的“雪泥鸿爪”性史料。

之后,罗氏曾一再设法开辟新区,巩固老区,终以身单力

薄,成效不大。1688年回欧述职,因积劳成疾,终告不起,完美地结束其为新传教区工作的初愿!而且他的整个传教工作开创了在中国天主教的多个“第一”,厥功之伟,是在助利玛窦之全心致力于建立中国天主教会奠定基础,因作记如上。

罗氏生前有中西文著作多种,以中文著作1584年刻于广州的《圣教实录》最具历史意义。

六、浙江与基督福音的情缘

浙江地处东南,自汉唐以来,向为文化发达、经济繁荣之邦,中外交通、商贸兴盛,因此在交往中,对外来宗教文化的汲纳,对有些宗教观念的人们来讲,是为必然之事。而且中国历代基本上执行宗教信仰自由政策,故外来宗教在一定时期内都得到发展。

就天主教的前身“景教”和“也里可温”教而言,历史上在浙江都有过一定的发展。景教在唐朝是否已传入浙江,无史可证,但明天启五年(1625年)在西安掘出刻于唐建中二年(781年)《大秦景教流行中国碑》上,虽有“于诸洲,各置景寺……法传十道……寺满百城”,“道”是唐朝行政大区的名称,江南道当是其中之一,但当时的江南道地域极广,是否传及浙江,不可揣测,然该碑的撰书者所署衔名为“朝议郎前行台州司士参军吕秀岩”,则此人既在浙之台州(按唐武德五年即622年改海州为台州,辖境相当于今之临海、黄岩、温岭、仙居、天台、宁海、象山等县)任职,又能撰写如此深达教义的碑文,必是一群景教徒中之佼佼者无疑。当已信奉天主教的学者李之藻在杭接到专差送来的拓片后,对该碑逐字进行诠释,

除名词上的差异外,在教义上与天主教并无不同,欣喜之余,就即撰《读景教碑书后》,因此碑文的撰书者和诠释者皆与浙江特有关系,故浙江是有福的。很多教内学者就以自署“景教后学”为荣。

据著名《马可·波罗游记》记载,其由 1275 - 1279 年间,在华北、西北、西南及东南如“杭州、平阳、澈浦等地皆遇见景教众,由此可知景教在元代较在唐朝祇传甘肃、陕西、四川诸省者,其范围更广大矣;……”(见徐宗泽著《中国天主教传教史概论》第 105 页。在该书内徐氏对景教颇多訾议,这是不符日前研究结果和 1994 年教宗若望·保禄二世与叙利亚宗主教联署发表的《共同声明》的,请读该书的读者,注意新的认识。)

有元一代,在杭州和温州都有也里可温教徒和其管理机构。

不论景教或也里可温教,都没使我国的固有文化受到任何影响或变化,其原因是当时的信众多为侨居中原的少数民族,汉族信奉者不多,且在文化上也不能与汉文化融合,故它们的成长是一时性的,消亡也是无人关怀的。

明末天主教的传人可说是基督福音的第三次传人,连绵至今已达 450 年,中间虽几经磨难,但未中断过,应是天时、地利、人和的综合结果。它的兴衰、存在与受难,无时不受当政者和信奉者、反对者和爱戴者的关怀!

就浙江而言,在耶稣会尚未萌发在中国进行福传想法时,据多明我会克罗士的《论中国》和平托的《远游记》都说 1522 年葡萄牙人就强占了宁波“甬江口外的双屿岛,有葡萄牙教士 8 人,有圣母无原罪大堂一座及小堂六七处。”小岛上有如

此多的堂数,目前尚乏史料可证,姑存疑之。

杭州不仅风景秀丽、人才荟萃,而且地处京杭大运河起点,南下北上皆以杭州作为中转枢纽,而当时杭州堂也乐于担任传教士们的迎来送往的任务,例如1687年张诚、白晋等五位法籍会士由澳经海路到达宁波时,即由杭州堂接来并转送北京。

李之藻先贤无疑是一位杭籍教友,特别是他在未领洗前就为教会做了大量文字工作,为了领洗,他毅然决然地排除俗习,调整家庭结构。后数年杨廷筠先贤也效其德行而奉教。此后他们终其一生致力于福传和护教,获得中国天主教三大柱石之二的美称。另一位徐光启先贤又是杭州的近邻!这对浙江是多大的圣宠!

自1611年李之藻先贤邀请郭居静神父到杭开教后,福音渐向浙江全省辐射,收到良好的反应,并使杭州成为全国有数的天主教文化中心之一,大部分福传用书是在杭州刊印的。特别是在全国开教不到三十年的时间里,李之藻先贤就于1630年在杭州辑印成天主教丛书《天学初函》,内中理篇十卷和器篇十卷,都是代表当代的社会科学和自然科学的水平。

杭州又是天主教与佛教双方学者最初论学之地,也是教内在利玛窦逝世后重新检讨适应中国民俗传教方针之处,并为此推举杭州的卫匡国神父去罗马向教廷解释中国教友敬孔祭祖的民族民俗性质及意义,并获得同意照旧进行。但此后因其他修会反对,教廷几次出尔反尔,造成政策上的不稳定性,最后对中国礼仪发出拒绝性的绝罚令。清廷为维护国家主权的完整,随即发出禁教令,是乃为举世闻名的“礼仪之争”事件。由于教会内部保守势力大于改革势力,以致阻滞

了中国正在发展中的福传好势头！不也惜哉！

七、长眠杭州的会士

明清间入华 484 位耶稣会士在进入内地后分处各地的情况见附表 2, 由于他们多数人在华期间几经调动工作, 故只能以各人歿时所在地作为在华的工作地, 其中有些是在返国后或返国途中遇难卒歿的, 因此统列于该表“离华”列内。

从《列传》得知有 14 位会士是在杭州卒歿、另有一位是在嘉定卒歿而移葬杭州的, 故共有 15 位会士葬于杭州近郊大方井圣教公墓。大方井墓地是由中国天主教三大柱石之一的杭州杨廷筠(1557 - 1627) 先贤在 1622 年将其大方井祖塋, 献作会士墓地之用, 1627 年杨公歿后, 其子即将有关的房田原契赠与教会, 此后屡有扩充, 一度成为杭垣有名之墓园, 后因禁教而荒芜。但 1936 年夏, 已故的方豪神父访吊该墓园时, 尚见“……有小涧绕其后面出, 水清澈底, 游鱼细石, 历历可数。群峰争秀, 景色至佳。”惜至上世纪 60 年代“文革”期间, 被彻底破坏, 几至荡然无存之境地, 遗骸遍野, 惨不忍睹！

由于意大利会士卫匡国神父(1614 - 1661, 他是国际著名的地理学家, 曾为清代测定华北、东北若干城市经纬度而制成《中国新輿图》) 葬此之故, 文革结束后, 来杭访问的意大利政要和旅游者多到大方井凭吊故人。在大方井的卫匡国墓现已列为浙江省政府重点文物保护单位, 藉资追念故人的功绩！在西土中, 除利玛窦神父的墓园列为北京市重点文物保护单位外, 卫墓是受保护的又一个。

长眠杭州的 15 位会士有 12 位外籍神父和 3 位华籍修

士。这 15 位会士颇多令人缅怀之功绩,兹择要简述其大者于下:

钟巴相(名鸣礼)修士(1562 - 1622, 粤, 1617 年发愿):第一位华籍会士,长期与利玛窦神父相伴相随,既当汉语汉文翻译,又充辅祭、侍从,利子倚之如左右手,其对中国教会的默默奉献,非同一般。一生中在各地备受苦刑、入狱。最后善终于杭州,葬于大方井墓园,也是墓园建成后第一个永息于此者。

郭居静神父(1560 - 1640, 意, 1594 年来华, 1596 年发愿):1594 年由印度转入澳门学习汉文汉语后,先后协助利玛窦主持韶州、南京、南昌等地的教务。1611 年郭神父应杭州李之藻主内先贤之邀由上海到杭州开教,并为杨廷筠先贤授洗,为浙江的教务奠下了基础。以后为避“南京教案”而长居杭州。因瘫痪而歿。生前有七种哲学和语音学方面著作。

罗如(儒)望神父(1566 - 1623, 葡, 1598 年来华, 1604 年发愿):他是先后在印度和澳门完成全部神哲学业,也是第一位在中国的神圣土地上被祝圣的外籍神父。他传教于南昌、南京等地。他在南京时,为明末名士瞿太素、徐光启等先贤授洗,后因“南京教案”与郭神父避居杭州而歿。生前有中文教理著作两种。

黎宁石神父(1572 - 1640, 葡, 1604 年来华, 1616 年发愿):他先在澳门完成全部学业并祝圣为神父,而后在南京学习汉文汉语。此后即往来于江南浙江间传教。葬大方井墓园。

游文辉修士(1575 - 1630, 澳门, 1617 年发愿):先后为利玛窦、郭居静两神父服务,他是一位西洋画家,利氏临终时他绘了栩栩如生的遗像,后由金尼阁神父带往罗马,至今仍保存

在耶稣会总部,现今所见的利氏像全是复制自该像。其为历史留下的写真,不亚于一部百万字巨著的作用。

阳玛诺神父(1574 - 1659,葡,1610年来华,1616年发愿):他先在澳门执教神学六年,后一直在广东、南京、北京、福建、江西等地传教,最后调至杭州。生前有著作十余种,其中《天问略》为《四库全书》辑入。歿后葬于大方井墓园。

金尼阁神父(1577 - 1628,比,1610年来华,1615年发愿):未入修院前,获有艺术硕士学位。到达澳门后不久即去南京学习汉文汉语,后转辗几个省区进行福传工作和调查各教区发展情况,编写了1610 - 1611年耶稣会中国传教区的工作报告,主张继承利玛窦的传教方针。1613年春奉派离华经印度而后徒步通过中东荒漠到达叙利亚,然后再由海路于1614年末到达教廷汇报在中国的教务,并请求用中文举行弥撒和诵经,虽获批准,但未实行。他又把利玛窦遗著《中国札记》译成拉丁文,并作了一些补充(已有中华书局的中译本)。他1618年由海道回华时,带回募集到的图书7000册和16名西士到澳门和北京,但一路病员颇多,不得不中途留在印度果阿会所,最后只有4名抵华。金神父在时松时严的教禁中仍在全国各地为教务奔波,最后不得不在1622年退居于杭州。他生前的著作颇多,1628年刻于杭州的《西儒耳目资》尤为著名,至今仍具有时代意义,开“以音求字,以字求音”的现代中文字典编排方法之先河!病歿于杭州,葬大方井。

伏若望神父(1590 - 1638,葡,1624来华,1628年发愿):他先在印度果阿会所任“理院”之职,后改来中国,并在杭州学习中文。之后终其一生未离开杭州地区。当郭居静神父病危时,他即为郭准备上好棺木,但他自身忽染急症,不治而歿,

就用该棺入殓，葬大方井。生前有在杭刊印的经文三种。

庞类思修士(1607 - 1630, 澳门, 1627 年入会): 完成初学后人会, 派到杭州在伏若望神父领导下工作, 自愿终身担任辅理修士而谦辞晋铎进修。由于一场突发的急症, 在数小时内夺走了他的年轻生命。葬大方井。

徐日升神父(1609 - 1640, 瑞士, 1638 年抵华, 发愿年份不详): 1638 年在澳门晋铎后派到杭州。1640 年一场大病后告歿。葬大方井。(此徐日升神父不是在北京服务的葡籍徐日升神父)。

卫匡国神父(1614 - 1661, 意, 1643 年来华, 1654 年发愿): 他在罗马大学毕业后, 又专攻数学。1640 年到印度果阿会所后即启程来华, 先到浙江传教, 由于明清间的战事不断, 他经常在各地流寓避乱, 曾上北方各省进行地理及天文测定, 标出了不少城市的经纬度, 为以后在荷兰印制《中国新輿图》提供了基础。1646 年他返杭州主持教务。他曾去福建各地访问, 在一士绅家见到珍藏数代的羊皮本拉丁文《圣经》残片, 久久难舍, 但对方不肯割爱! 1650 年卫神父被推为代表去罗马陈述中国敬孔祭祖之民族民俗意义而非宗教活动的事实, 经过多次辩论, 最后教廷批准“按所叙实况”准予中国教友奉行中国礼仪。可惜在以后的岁月里, 由于教廷政策上的几次出尔反尔的不稳定性, 终于在十八世纪初出现“礼仪之争”的局面, 使开教百年的功绩处于停滞状态。这是卫神父在罗马时所始料不及的! 他在罗马陈述完毕, 征集有志在中国传教会士 17 人偕同来华, 但海路险艰, 中途有 12 人病逝! 当他们到达澳门时, 顺治帝得信即谕广东官方护送到京。不久卫神父由京返杭, 在洪度贞神父协助下, 于 1661 年建成由

杭州教友捐资兴建的当时在中国最宏伟壮观的天主堂(现杭州堂的前身),可惜他于该年蒙召!葬于大方井。生前著作有:《天主理证》、《灵魂理论》、《迷友论》、《中国新舆图》、《中国上古史》、《鞑靼战记》(对满清进关的战事全过程记述)、《神学大全》(未完成)等。其中《中国新舆图》最受世界学术界重视,并被译成多国文本。他在中文译述上,多与宁波教友朱宗元(清顺治五年即1648年中举人)合作,宛如利玛窦之与徐光启然。

洪贞度神父(1616-1673,法,1656年来华,发愿年份不详):他循陆路经波斯、印度、暹罗来华,此前他执教于文法、文学及修辞学等专业。他于1656年抵华,先到杭州协助卫匡国神父营建杭州大堂工程。“历狱”教案时,他与在兰溪的多明我会神父共4人押解北京,后又被驱送广州流徙达6年之久。教案告终,他才获释,重返杭州。由于身心严重受损,久病难痊,幸殷铎泽神父及时由欧来华到杭接替他的传教工作,使他能安心水息主怀!歿后葬大方井。

殷铎泽神父(1625-1696,意,1659年来华,同年发愿):殷神父1642年在家乡入初修院,读完神学后,于1657年随重返中国的卫匡国神父启程来华,到澳门发了四大显愿,从此立志福传精神奋发,开始他历时37年的传教事业。他先在江西建昌传教并建了新堂,但适逢发生“历狱”教案,被押解北京,又转押广州,1670年因需赴罗马述职,由另一会士代其进狱服刑,并于1674年再度来华。时教案告终,殷神父就被派到杭州,主持初学院工作。1678年他购地扩大大方井墓园,并移葬过去的存骸。1689年,康熙帝(二十八年)二次南巡至杭时,殷神父曾远出迎送,康熙对之有所嘉勉和赐赠。稍后,浙

江巡抚张鹏翮以“违反教禁”罪拟拆毁天主堂，后改为没收归佛教用作“天后宫”，并收缴全部印刷模版加以毁掉。殷神父求助于在宫内服务之西士，几经波折，最后康熙于三十一年（1692年）下谕撤消教禁、发还天主堂。殷氏即赴京谢恩，康熙派在宫内服务的法安多会士陪送殷氏回杭，并向巡抚传达康熙之重建新堂之谕旨。但不幸建成之新堂，又遭火焚。殷氏遭此打击，悲伤过甚，一病不起，歿后葬于大方井由彼扩大的墓园中。殷氏生前著作颇丰，尤以译成拉丁文的《四书》为欧洲学术界所称道。他又与有清一代的著名数学家梅文鼎经常交往论学。《正教奉褒》一书详记其觐见康熙及受款待情况。

法安多神父（1663 - 1706，意，1683年入会，1694年来华）：他于1694年随闵明我神父来华，并同到北京，后去较远的边区省份传教。1695年后他先后在广东、浙江、山东等地传道，后又回到浙江工作。法神父1706年在上海近郊的嘉定病歿，后移葬杭州大方井墓园。

艾斯珂神父（1656 - 1711，意，1673年入会，1689年来华，1691年发大愿）：入会前已获文学士学位，曾执教哲学两年。来华后，不知何故脱离了中国传教区，但不久后又返回教区，并自1703年起负责杭州及附近地区的一些堂口。1771年在杭州病歿，葬大方井墓园。

八、凭吊大方井墓园的存骸

由十七世纪初至二十世纪中，大方井墓园建立已历时三百余年，其间人事沧桑，几经变化，而其史料，又不完整。为访

实起见,方豪神父在杭时曾于1936年6月至该墓园实地勘查后,写成《杭州大方井天主教古墓之沿革》一文,后集辑于其所著《中国天主教史论丛·甲集》中,在1993年出版的《浙江省宗教志·资料汇编(一)》有转载。

方氏在墓道上见有无立碑年份但刻有歿者姓名、圣名、国籍、生卒日期(均为汉文)的两石碑。右石碑刻的为:罗儒(如)里先生,金尼阁先生,黎宁石先生,徐日升先生,郭居静先生,伏若望先生;左石碑则刻有:阳玛诺先生,卫匡国先生,洪度贞先生,×××先生、讳××、圣名×玛×××××亚国人,于顺治己亥年入中国,于康熙……(方文原注:“以下因碑文漫漶,不能细辨。”“文中以×记者,乃豪无脱落痕迹,盖刻碑时即因不详而留空白也。”)以上碑刻歿者包括×××在内竟得10人!

此外方氏又见有遣使会士七人葬于此,又有不入会司铎存骸。墓窟之附近,并分瘞大小修士及仁爱会修女各五人,又圣心会修女二人。

可惜方文对这位×××歿者未作考证。查“顺治己亥”为1659年,《列传》载该年来华之西士有13人,而卒于杭州者仅殷铎泽一人,且其出生地“西西里的比亚察”,也与碑上的“×××××亚国”音近。故可确定为殷铎泽无疑。在殷氏之前卒葬于杭州的耶稣会士应为12人,如包括殷氏本人共为13人,其中有10位神父和3位修士。今两石碑上只刻称为先生的10位神父,而未刻3位修士(钟巴相、游文辉、庞类思当时称为兄弟)的姓名,故此“×××先生”可推断为“殷铎泽先生”,这样恰合十位“先生”之数,故此两石碑也必立于殷氏卒后。这3位修士都是发了修士愿并入了耶稣会的会士,

何以未能刻名于石碑上,其原因已无法查究了。

1676年即康熙十五年,殷铎泽神父曾购邻地扩大墓园,并主持迁葬旧骸。迁葬后对骸数有两种说法,一为10具,另一为11具。何以有两种计数也已无从探索。但有一事值得讨论的。即游文辉修士向在南京和北京工作,何时及何故转到杭州并卒于杭州,《列传》无说明。推测是为护理在杭病患瘫痪的郭居静神父而来杭的。

1995年中华书局的冯译本与1997年光启社的梅译本对游文辉的传略描述均同,也均注明原缺游文辉的中文姓名,是从北平图书馆藏抄本补入的。费氏《列传》著于1875年,当然无法从北平图书馆查得游文辉的华名。从冯译本的整编者1986年所写的“后记”中知:“……译稿中未译出的人名和地名,都作了查补。”

但据故方豪神父著《中国天主教史人物传·上册》第166页载葡名 Emmanuel Pereira 的修士,就是中国籍的游文辉修士,其来源是这样的:

游文辉,原书(按指《列传》法文本)第一册出版时无中文姓名,第二册(按出版于1934年)996页下附注,说明国立北平图书馆曾购入《中葡字典》抄本一种,不署撰人姓名,也无序,大约作于顺治十七年(1660年)或次年,原为意大利人罗士(G. Ros)所藏。……此字典附有七十七位耶稣会士中西姓名等,第二册首即补有该名录之摄影。游文辉一名即见于该名录,字舍朴。

这或许就是此前大方井墓园无法为其刻正确中文姓名于碑的原因吧。也是包括游文辉在内众多会士的中文姓名能为人知的可信来源。

当时方豪神父为查明实情,就把墓室内所存的 21 个骸瓮全部(包括 1773 年后歿者及接管耶稣会教务的遣使会亡故的神父)搬出查看名牌。耶稣会士之有清楚名牌者为:阳玛诺、徐日升、金尼阁、罗儒望、郭居静、伏若望、黎宁石、魏多尔(按:方神父疑此为卫匡国之误)等八位“先生”及钟巴相及庞类思两位“兄弟”。还有四个无名牌或无法识别的四瓮,方豪神父认为它们应为洪度贞、殷铎泽、法安多和艾斯珂。方神父在核实后的结论为:“……而游文辉也不与焉。”

故自 1552 至 1773 年间的耶稣会士之遗骸于杭州者实为 14 人,而非《列传》所示的 15 人。游文辉的下落有待继续搜集资料。

游文辉修士的一生,除在福传上具有与所有神职同样的功绩外,还有一项特殊的奉献,即他以在中国尚属初见的“西洋画”的技法在利玛窦神父临终前,为利氏绘下了受后世景仰的遗像,此画现珍藏于罗马耶稣会总会的圣堂内,是由金尼阁神父带往的。据文豪神父考证:

此六人(按指入会之华籍修士)对教会皆各有贡献,而学习西洋画的竟有四人之多,现存罗马 Residenza de Gesu 之利玛窦遗像,即出文辉之手,乃万历四十二年(1614)金尼阁所带往。(见方著《中国天主教史人物传》上册第 168 页,中华书局 1988 年版)

大方井墓园完全毁于“文革”时期,存骸四散,堂屋拆除,地亩被人侵夺!及至上世纪 80 年代,天主教会杭州教区恢复活动,在多方面的相助和协调下,收集散骸,分装十瓮,作为对先辈的综合追思,又及时收回部分土地,重建墓园,由于面积缩小成一狭长条形,墓窟的朝向不得不由原先的南北向改为

现今的东西向。新的墓园于1985年落成,绿化及美化有待他日经济稍裕时再作修饰。

九、简介《从教外典籍见明末清初之天主教》

天主教于晚明入华,为我国的宗教文化增添了新的内容和沟通了东西文化、学术、思想,虽然当时已有多个修会同时或稍有先后地入华,但耶稣会在福教中始终起着主导作用,特别是在明末清初的鼎盛发展期中,使天主教能植坚根于社会各阶层,从而在以后种种劫难中,免遭景、也两教般的灭顶之灾,应归功于耶稣会士利玛窦神父的正确福传思想和方针。

对明清间入华耶稣会及其会士在各个方面的论述,自上世纪始迄今,中外文献数已可以万计,但对研究此项史料能起指导或引导意义者,特别是在问题众多的我国,应推我国专研宗教史学的历史学家陈垣(1880-1977)教授所著《从教外典籍见明末清初之天主教》(刊于1934年3、4月《北平图书馆馆刊》第八卷第二号)。陈氏在该文中建议除研究教内文献外,还应从教外典籍、文献中就以下十二个方面(一、可补教史之不足,二、可正教史之偶误,三、可与教史相参证,四、可见疑忌者之心理,五、反对口中可得反证,六、旁观议论可察人言,七、教士之品学,八、教徒之流品,九、教徒之安分,十、奉教之热忱,十一、教势之兴盛,十二、教徒之教外著述)着手汲取有益的资料,使自己的论述有更加充实的内涵。陈氏对以上每一点均有具体的正、反举例供作收集资料时的参考。

十、结束语

浙江天主教古大方井墓园幸有故方豪神父六十多年前写的《杭州大方井天主教古墓之沿革》一文,为我们留下了一份极宝贵的教史资料,使后人得以缅怀先贤。今特借方公原文未段——其情其状,恰与现况相似,作为本文之结语:

緬昔诸贤,或修身学道以全才德,或献血蜕骸以扶颠困,要皆冰清玉洁,高人一等,与斯地之溪云竹风,青山绿野,永相竞秀,登斯墓者,其亦知饮水思源,一念先贤开辟继承之功乎?其亦知争自濯磨,不让前人专美乎?感念远任,孰不慨然?!而三百年来,风霜剥蚀,失修已久,殊不足以表先哲而壮观瞻,近虽略加修治,但圣堂迄未恢复;又限于物力,建筑仍甚简朴,有能出而光大之者,又岂独吾杭之幸哉!

2002年2月定稿。

附表 1: 明清间在华耶稣会士分年人数及国籍

国别	西	葡	意	中	日	朝	比	南	瑞	希	德	立	法	波	奥	不详	总计
1560	1	1															2
1570		3															3
1580		1	2														3
1590		2	3														5
1600	1	2	2	2													7
1610		7	3	7			1										7
1620		2	2	3	1	1	1	1									11
1630	1	12	3	4					1	1	1	1	4				28
1640		8	6	1					1		1						17
1650		1	1	1							1			2			6
1660	1	10	4	2			4				1		11		2		35
1670		7	2										2				11
1680	2	5	6	4					1								18
1690	2	6	1	8			3				1		7				28
1700		32	14	3			1				3		19				72
1710		9	2		1				1	2			17	1	2		35
1720		7	5	2			2			1	3		7				27
1730		7	2	3									5				17
1740		4	1	17							3		12		2		39
1750		9	1	10						3			5				28
1760		17		6							1		3				27
1770			1	4									10				15
1780		1	2	2									1		1		7
不详		11	2	6									1			5	25
总计	8	164	65	85	2	1	12	1	4	7	15	1	104	3	7	5	484

说明: 1、表列年度为上—个 10 年至下一个 10 年间的 10 年来
 华人数及其国籍, 其中包括加入耶稣会的华籍人士。

会士人华开始于 1552 年。

2、国名简称——西, 西班牙; 比, 比利时; 朝, 朝鲜; 南, 南
 斯拉夫; 瑞, 瑞士; 希, 波希米亚; 立, 立陶宛; 波, 波兰;
 奥, 奥地利。

3、国籍不详及人华年份不详的 25 人, 均属《列传》的附

录部分,其编号为 443 - 467。但其中的 455 号孟神父、466 号魏神父及 467 号邹神父等三人,暂列入国籍神父数内。表内每列人数均含神父及修士,其具体分析见附表 2。

- 4、本表“日”列的“1620”年之“1”是一日籍修士;《列传》对同列“1710”年之“1”的编号为“266 上”的李良神父的介绍词为:“……出生于东京,1692 年在东京传教区”。疑此东京为当时交趾支那(今越南民主共和国)的东京,非现今日本之东京。

附表 2: 明清间在华耶稣会士之最后住地及人数分布

卒地	上川	离华	澳门	广东	北京	浙江	江西	江苏	山东	福建	山西	甘肃	河南	陕西	湖北	安徽	广西	贵州	湖南	鞑靼	青海	热河	不详	总计	
1560	1	1																						2	
1570		3																						3	
1580		1	2																					3	
1590			2	2	1																			5	
1600			1	1	1		3	1																7	
1610		1	3	2	1	4		1		1	1												4	18	
1620		2	1	2					1															5	11
1630		4	8	2	4	2	3		1		1	1											2	28	
1640		3		4	2	1	1	1	3					1	1									17	
1650			1	1		1										2								1	6
1660		5	7	3	1	2	4	7	2	1	1			1										1	6
1670		2	3	1	1					1														3	11
1680		4	2	2	2			5		1	1													1	18
1690		9	2	1	8		1	4									1							2	28
1700		13	12		11	2	1	4	1									2	1	1				17	72
1710		10	5	1	10		1	3	1					1				1				1		1	35
1720		7	6	4	7																			3	27
1730		4		1	7			4																1	17
1740		5			17			3						2				1						1	39
1750		6	2		12		1	2										2						3	28
1760		7			11			1										2						1	15
1770		1			9		1	1										2						1	15
1780		3			4																				7
不详		6	1		8		1	1	1	1														6	25
总计	1	97	58	32	117	15	15	39	5	9	3	1	1	1	6	1	2	1	1	1	1	1	1	66	484

说明: 1、表列年度为上—个 10 年至下一个 10 年间的来华人数, 包括加入耶稣会的华籍人士。会士入华开始于 1552 年, 除圣沙勿略卒于是年外, 表列年度均非会士的卒年。

2、“卒地”指会士亡故时所住的地域。

3、“离华”指会士因各种原因离华而不再回华, 也包括

来华途中遇意外而未能抵华者。

4.《列传》有会士进入四川的记录,但未见有卒于四川者。

附表 3:明清间在华耶稣会士品位分析

人 数 年 度	外籍 神父	在澳学习 后祝圣的 外籍神父	在国外祝 圣的华籍 神父	在国内祝 圣的华籍 神父	外籍 辅理修士	在澳门学 习的华籍 辅理修士	在当地学 习的华籍 辅理修士	总 计
1560	2							2
1570	3							3
1580	3							3
1590	5							5
1600	4	3				2		7
1610	7	3			1	7		18
1620	6				2	3		11
1630	22				2	3	1	28
1640	16					1		17
1650	5					1		6
1660	32				1	2		35
1670	11							11
1680	14		1	1		2		18
1690	20			6		1	1	28
1700	58	4	1	1	7		1	72
1710	28	4			3			35
1720	20	1	1	1	4			27
1730	11	1		3	2			17
1740	19			13	3		5	39
1750	15	1		7	2		3	28
1760	18		4		3		2	27
1770	10		2	2	1			15
1780	4				1		2	7
不详	14			3	5		3	25
总计	347	15	9	36	37	22	18	484

说明:1、表列年度为上一个10年至下一个10年间的10年到

- 位会士人数。1552 年为人华开始年份，
- 2、凡《列传》内对各外籍神父介绍辞中有在澳门学习字样者均作在澳门祝圣。
 - 3、“当地学习”指在国内各地有关教会自培的修士。
 - 4、1610 年段所列在澳门学习的 7 位修士中的倪雅谷系留日华侨，初学于日本修院后入澳门修院续学。
 - 5、《列传》455、466 及 467 三号国籍不明的神父，归入本表中国神父数内。
 - 6、全部人数为 484 人：内外籍会士 399 人（362 位神父，37 位修士）和华籍会士 85 人（45 位神父、40 位修士）。据《列传》著者言，有些会士姓名系得于传闻，可能有一人重名之处。

广场论坛 刊载于天主教上海教区光启社
《天主教研究资料汇编》第76辑, 2003/4

凯撒的归凯撒, 天主的归天主。

——兼简介德日进神父生平事略

88 隻 董太和 (杭州)

耶稣对他们说:“凯撒的, 归凯撒; 天主的, 归天主。”(玛 22:21)

《汇编》第67辑发表了主内刘国清先生的《德日进与中国猿人》一文, 并加了“编者按”, 对已故德日进神父在神学和科学上的成就作了令人感佩的介绍。第69辑又刊出了张泽神父为纠正“中国猿人”译名应为“北京人”的质疑文(《对“德日进与中国猿人”一文略谈几点》)。一来一往活跃了教内的“争鸣”气氛。这种“真理越辩越明”的佳话, 编辑部倡导于前, 有同意于此、或于彼者自当追随于后!

译名的原由, 双方已摆明清楚, 而且各有正当的理由, 无可厚非。但两文各又涉及科学和神学, 混在一起有些难以说明问题。

天主的奥迹以神学为阐扬, “凯撒”(世俗)的行为则以科学(社会科学和自然科学)为实践。因此, 我想在此把上面引述的那句圣言套成“神学的归神学, 科学的归科学”这样就可把问题说得清楚些。因为神学和科学是两种完全不同的思想系统, 虽不能相互融容, 却是可以平行不悖, 有时还可以互相印证! 犹如在我国社会中“有神论”和“无神论”, 不仅共

存,而且相互尊重。

神学和科学都在不断地进步和更新,两者都不能墨守前人陈规。有关周口店时代的考古学、地质学之分类和名称到了今天也是新概念迭出。至于用“北京人”还是用“中国(北京)猿人”,涉及常用名称和学术名词的区别,我想原来怎样用就怎样用,例如原用“北京人”。所以原发掘人之一的贾兰坡院士在2000年1月1日92岁时为《寻找“北京人”》一书毛笔题签书名就是“寻找‘北京人’”。

于是我建议“译名”是否得当问题,就此告一段落吧,因见地各有理由,何必强求一致!而且也无损于德日进神父是个坚定信主的科学家,同时又是学有所成的进化论科学家。他在神学上和科学(地质学和考古学)上的成就,直可与哥白尼和伽利略之日心论天文学相比拟!这是谁也否定不了的。而且,从下文来看,他就是20世纪的伽利略,教会里的伽利略第二!

由于上述三篇文章都涉及神学兼科学家德日进,而且张泽神父文中也以译文中未提及德日进的生平为憾;因此这里先谈些德日进的往事。除刘国清先生文“编者按”已提及外,或许教内人士未知其人其事会感兴趣。

关于德日进神父与我国地质学与考古学的关系是这样的:他于1899年进耶稣会,1911年晋铎,后在巴黎大学研习地质学及古生物学。1920年起在巴黎天主教学院讲授此两课,并于1922年获博士学位。1923年他奉派(或许可说因发表不合教理的文章而被耶稣会发配)到我国天津天主堂工作,又在法国教会办的北疆博物院从事科学研究(此事参见宗教文化出版社1999年曹增友著《传教士与中国科学》第

254 页)。从此与亚洲及中国地质科学结下了二十多年的不解之缘。

1926 至 1930 年,他参加了“北平地质调查所”工作,研究中国华北地质区域的划分及其地质年代第三纪的哺乳动物,1929 年并与中国学者斐文中等进行周口店考古发掘,于是年 12 月发现了中国“北京人”头盖骨化石。此后他发表的有关“北京人”的论著在西方学术界引起轰动。德日进在北平沦陷于日寇后,无法从事地质研究,乃于 1946 年离华返法。

德日进在发掘、分析和研究周口店古生物化石及其地质分期上的成就使之获得国际声誉,但其关于宇宙、生物、人类和精神进化的论点却遭到教会的谴责和抨击,并不允许其担任法兰西学院教授。

欧洲大陆的这种环境使德日进的学术活动受到限制,他不得不于晚年迁居美国,接受几个国家地质学会及人类学会的名誉会员,及法国科学院院士与纽约科学院院士等称号。1955 年的复活节即 4 月 10 日因心脏病逝于纽约。

德日进一生著述篇目达 380 余种,但大多数论文在其死后才得以问世,主要由巴黎迪瑟伊出版社组织出版。

我国著名宗教学家卓新平研究员著的《当代西方天主教神学》(上海三联书店 1998 年)就列有当代的新神学思想不下二十种之多,德日进神父也是“榜上有名”的三位“步入现代的曲折历程”的新神学思想代表人物之一!该书对他的生平介绍达一万余字,兹简摘文首及文尾的几句如下:

“德日进是法国天主教耶稣会神父戴亚尔·德夏尔丹(Marie - Joseph Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955)的中文名字。他集哲学家、神学家、地质学家和古生物学家于一

身,因受新经院哲学的亚里士多德主义和现代自然科学的影响而曾试图将托马斯主义与自然科学相结合,提出一种进化论的宗教观。但其大胆创见在“梵二”会议之前被天主教界视为离经叛道、违背正统之举,因此其神学新探在其一生中屡屡受挫,其思想遭到公开谴责,其著述亦长期被禁。

.....

...“梵二”会议后,德日进的著作逐渐解禁,并得以广泛流传。西方天主教界亦开始对其思想体系进行讨论研究和重新评价。”(下划线为本文作者所加)

。 据上述《当代西方天主教神学》叙述,德日进一生中受过的重大责难大致上有下列数件:

1、约在1923年因对“原罪”学说的大胆新解释和将自然科学观念输入神学而于1925年与耶稣会上层发生争执,并开始受到官方教会的批评指责。(参见前文)

2、约在1946年稍后,耶稣会只允许其自然科学研究的著作出版,而禁止其哲学及神学论著的发表。

3、1950年8月12日,教皇庇护十二世颁布的《人类》(Humani generis)通谕亦公开对德日进的理论加以指责。这种分歧直至德日进死后仍未得弥合。

4、罗马教廷于1957年决定从天主教神学院及其图书馆中清除德日进的著作,并于1962年6月30日再次公开谴责其学说。

5、在德日进生前死后的一段时间内,其神学受到天主教界的公开抵制和谴责。

虽然受到这许多非议,但他的宇宙生成理论中物质朝往

精神之定向等思想内容,则被拉辛格(Joseph Ratzinger, 1927年生,1977年升枢机主教,自1981年来担任教廷信理部部长至今)等人用来对基督复活、升天、再临以及未来世界之生命等基本信仰,加以非神话化的解释。

至此,可说是德日进神父的被否定的新神学思想“否极泰来”,重见天日。

在“梵二”会议过程中,与会的神学家们酝酿和准备会议的文献时,其表达的精神和语言、思想和观念都在一定程度上受到德日进理论学说潜移默化的影响,并在会议的文献中得到间接或直接的反映。例如1965年12月7日公布的《论教会在现代世界牧职宪章》(见上海教区光启社1988版《梵二文选》第163页起)说道:

人是由肉体、灵魂所组成的一个单位。以身体而论,将物质世界汇集于一身。于是,物质世界借人而抵达其极峰,并借人而高唱颂扬造物主的圣歌。(见第14节)

现世的进步虽然与基督神国的广扬有其区别,但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去,则颇有利于天主神国。……这神国业已存在于此世,不过尚隐蔽于奥迹内,当基督再度来临时,则将成功为圆满无缺的。(见第39节)

信友在走向天国期间,应寻求并爱好天上之事,但他们应与人们合作;建立一个更合人性世界的任务,并不减轻、反而加重。……攻读哲学、史学、数学、自然科学与艺术,颇有助于提高人类对于真、善、美的理解力,对于普遍价值的判断力。于是人类为那永远与天主同在、并与祂一同治理万物、且活跃于小尘寰、欢乐于人间的奇妙智慧,更光明地受到照耀。

此外,还有多项条款,亦蕴涵着将仁爱视为生命能量、主

张在爱德内实行真理的思想。卓新平研究员认为：

“梵二”会议从创世与复活这两个基本命题出发，对德日进关于人类认识基督良知结合、共融的一些神学思想作了正面的阐述和肯定性的默认。

这样，德日进神父在天之灵，会当含笑了！

教会人物 原载上海光启社《天主教研究资料汇编》
第78辑(2003/8)

半世情缘惆成梦

——遥悼科普作家张泽神父

八八叟 董太和(杭州)

6月5日下午,突然接到浙江省天主教两会郭慕天神父电话,说是6月1日《信德报》报道了石家庄河北神哲学院张泽(本笃)神父因心脏病于5月13日蒙召。他随即将该报传真给我。哲人其萎,闻此噩讯,能不感痛!

张神父1920年出生于河北省任邱县的一个祖传主内贫农家庭,从小立志修道,1941年入景县总修院,1948年晋铎,同年考入辅仁大学历史系,后因病退学,“一躺就是四五十年”,再加上文革期内的折磨,“处于半死状态”,直至1990年秋在稍好的情况下,至献县修院任教,此后健康情况日益好转,1993年到石家庄神学院讲授神学至蒙召为止。自上世纪80年代起,张神父即志于福音与科学兼传的“利玛窦模式”,写了大量文章启迪科学与信仰之间的关系,因有主内科普作家之誉。

今年四月下旬我还接到张神父寄给我他在接受“大陆基督教论坛”主持人访问他时的《采访记录》。在上海的《天主教研究资料汇编》第69辑刊出他对“中国猿人”译名的讨论

文章后,我就着手想写篇“介绍科普作家张泽神父”的文章,文未成,人已永诀,惆怅地改“介绍”为“遥悼”!

我与张泽神父没有见过面,却有段很不平常的情缘!

上海教区光启社《天主教研究资料汇编》第36辑(1994年12月出版)刊出在台湾台南市成功大学颐养天年的主内耆宿苏雪林教授原著及她授权我酌情改写的《一个皈依天主教的“五四人”的自白》一文后,一天,我非常惊喜地接到在石家庄市天主教河北神哲学院任教的张泽神父写来的信。我与张神父并不相识,但在拙文“编者后记”中,提到我曾看到过张神父编辑的苏老的同名文章(恕我当时尚未知他是位德高望重的老神父),而且对之有些“微辞”。于是他就来信对他編集苏老文章的过程作些说明,同时就我改写苏文的情况作了质疑和商榷。

在张神父这封信中,我更惊喜地读到这样几句话:

……约在1947年一期《益世周刊》上有苏雪林的一篇《愿做天主的好儿女》。大约是在同一刊物上也见到先生您的一篇文章(忘记题目),是你自述对信仰的转变(那是第一次见到董太酥的名字;第二次是半个世纪后的今天,时间如矢,可为叹息!)……

的确,“时间老人”总是催人同他一样地老起来,转眼之间,他知我和我知他的时间差距真的将近半个世纪!想到:“子在川上曰,逝者似斯乎,……”,能不令人沧然而涕下!但我作为一个平信徒,则是乐观地度世的,我的信条是:似水流年,如花美眷;天假以年,何愁老去!”时间老人其奈我何?

屈指算来,1947年时,苏老为五十岁(她生于1897年),那年我是三十一岁(我生于1916年),张神父在1995年白云

已七十四岁,返算回去,1947年时他应年二十七岁,想是个将铎或已铎的翩翩博学之士,否则何能在半个世纪前的艰难岁月中所阅一瞥而过的闲文还记得如此清楚。特别要感谢张神父的是,他在信中写到我的名字时,写的不是我现在用的“和”,而是文字改革中被废除的“稣”字(恕我要在电脑上造这个废字!)

人贵相知,我们南北相居,虽未见过面,但想到来日方长,总会有机会相见的。看到他附来他卧病在床、床头堆满书籍的病容照片,同时从字句中看出他似乎受过重大的磨难!文革时的磨难,对奉教者来说,是一次严格的信仰考验。1997年张神父又寄了一张身坐轮椅的照片给我,看来精神好多了,但说行动不便而且视力模糊,书写有些困难。但年年写作不辍,年年都有新书寄来。今年四月底我在信中告诉他,待“非典”过后我就到北京开会,那时到石家庄看望他以了半世情缘,孰知这种期待只有待来日在主的座旁相见了!

这几年来我们时通鱼雁,切磋神学、哲学、史学、文学,使我获益良多。特别是张神父在上世纪80年代,教会刚恢复活动时,即从事以科学护教的方式,写下了大量深入浅出的科普性护教文章,他从科学观点来解释信仰问题而编印了《辩护真理》一至六集,其见闻之广,解疑之精,直可视为一部“信仰辞典”,如若天假以年,当然还会有更多的续集问世,可惜已难再读华章了。张神父另一多集著作《美好的故事》至1996年已出到七集,内容生动感人!此外他还编译了多种画册,以直观形象进行儿童福传,收到很好效果。他著的《十大问题》,个个与救赎有关,令人必需深思他们所面临的终极问题。