

◎ 董从林著

龙与上帝

基督教与中国传统文化

生活·读者·新知三联书店





董丛林著

龙与上帝

基督教与中国传统文化



1220795

(京) 新登字 007 号

顾 问：周谷城 费孝通
钱钟书 萧 乾
主 编：许力以 林言椒
责任编辑：潘振平 黄台香
技术设计：郝德华
封面设计：董学军

中 华 文 库

龙 与 上 帝

——基督教与中国传统文化

董丛林 著

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

北京印刷一厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 8.75 印张 178,000 字

1992 年 6 月第 1 版 1992 年 6 月北京第 1 次印刷

印数 0,001—7,500

定价 6.15 元

ISBN7-108-00491-7/K·76

中华文库序

在世界的东方，幅员广大的中国，是人类文明的重要发源地之一。中华民族的文化遗产，灿烂辉煌。中国历史上的文典精华，博采精湛，这是数千年以来历史的创造，人民智慧的结晶。继承和发扬我们的优秀文化传统，以中国人民的文明智慧，来培育和启发后代，这是何等重要和艰巨的工作。

为了弘扬中华民族的文明历史，传播中国的文化知识，我们编撰了这套《中华文库》。文库具有相当的规模，陆续出版。其选题范围广泛，包括历史、文学、哲学、宗教、文化典籍、艺术鉴赏、文化地理、民族生活和伟人生平等方面。各书分别邀请有专门学问的研究工作者撰写。他们从新的角度来审视传统文化，用现代的知识进行剖析和介绍，并力求写得生动活泼，富有文采，使读者看了既了解传统的文化精华，又有欣赏的情趣与韵味。

《中华文库》由有名望的北京生活·读书·新知三联书店和台北锦绣文化企业合作出版。近年来中国大陆与台湾在图书出版方面，有不少合作项目，《中华文库》则是海峡两岸出版界最大和最有影响的合作项目之一。通过文库的编撰和出版，将进一步沟通两岸人民的思想感情，加强学术交流，促进我们的互

相了解。这套书的出版，将为我们两岸人民架起一座桥梁。

我们也不能忘记居住在世界各地的几千万华人。通过这套文库，传讯祖国儿女的信息，将密切我们之间的联系，沟通同胞和乡亲的情谊，使海外的炎黄子孙更多地了解故乡的历史、思想和生活。

人们对未来充满着信心和希望。在 21 世纪即将到来之际，我们把这套读物奉献给中国和世界人民，愿读者从书中得到一些启示和帮助！

许力以

1991 年仲秋

合作出版 中华文库缘起

1989年，在北京认识了许力以先生，他表示想筹编一套弘扬中华文化的书，普及给社会大众阅读。正巧我们也有类似构想，彼此谈得十分投契，合作之意油然而生。不久即与北京生活·读书·新知三联书店正式签定合作计划，积极着手进行。经过两年多的努力，这套《中华文库》如期在海峡两岸陆续出版，实为一大快事！

鸦片战争之后，百余年来，中华民族的振兴始终是亿万中国人，尤其知识分子的终极关怀。科学、经济固然可以强国，倘无文化做基础，犹如浮沙建塔，终不能长久。中华民族想要昂然挺立于世界，需要发扬和建设民族文化，从传统中找寻面向未来的力量。值此即将迈入21世纪的前夕，这项工程更显得急迫而重要，任何关心民族前途的人，都不应置身事外。

《中华文库》的出版，正是我们投入文化建设的具体的行动。我们邀集全中国各学科有浓厚素养的学者专家，分别从各个角度，深刻反思传统文化，重新赋予时代意识，藉一本本深入浅出的著作，一点一滴注入大众心田。期盼假以时日，这涓滴细流，终能在文化巨川中，激起些美丽的浪花。假如这项工作，能在国人面对未来时，发挥一些指引的作用，那么，所有的努力就有了代价。

《中华文库》能够出版，得力于学界甚多。这样广泛结合两岸学界力量的出版计划，在几年前仍是无法想像的。因缘际会得此良机，庆幸之余，我们更觉得有责任善加运用这广大、宝贵的学术资源。《中华文库》准备长期出版下去，正是希望可以藉此有计划、有系统地将学人苦心研究成果公诸于众，并成为全民共享的智慧财富。就锦绣出版事业股份有限公司而言，能与全中国学界精英，共同为民族文化建设而努力，实在与有荣焉。其意义也已远远超出沟通思想、交流文化之上了。

许钟荣

1992年元月于台北

编辑说明

- 一、本文库由台湾锦绣出版事业股份有限公司与北京生活·读书·新知三联书店合作出版，同时以繁体字及简体字两种版本行销海内外。
- 二、本文库以宏扬、普及中华民族优秀文化为宗旨，以现代观点诠释传统文化，赋予新义及价值，力求与现代人的思想、生活紧密相扣，使当代中国人吸取传统文化的精髓，得到启发。
- 三、本文库以实现学术大众化为目标，将学术资源转化为大众的知识财富。各书兼具学术内涵及可读性，力求做到深入浅出，富于智慧，情趣盎然，雅俗共赏。
- 四、本文库以中华文化为内容，举凡与中华文化有关者均在出版之列。包括哲学、历史、地理、文学、艺术、典籍、宗教、民俗、文物、人物、民族、传统观念、典章制度、古迹遗址……等等，收罗极广。
- 五、本文库每书约 15 万字左右，全书以文字为主，视需要配置图、表若干。各书之末均附主要参考文献，另视需要置附录若干种，作为补充及参考之用。
- 六、本文库每年拟出版数十种，长期进行，以期聚沙成塔，蔚为力量。

作者序

北京三联书店和台湾锦绣文化企业合作编辑出版《中华文库》，实在是海峡两岸学界的一大盛事。笔者热切向往，不揣浅陋地以求一试。至为荣幸，在编辑诸君的热诚关照和指导下，书稿竟得以比较顺利地完成，并很快问世，激动之情自不待言。

笔者对本书课题发生兴趣并积累素材已有好几个年头。在大陆学界“文化热”方兴未艾的时日里，笔者的注意力也曾被该“热”所吸引，庞杂地涉猎了有关方面的一些文章和书籍。但掩卷想来，对“文化”问题的复杂性颇感困惑，觉得根据自己作为一个比较年轻的史学工作者的条件，要想悟出一点道理，获得一点切实心得，与其在大面上浮光掠影，不如选择一点定向地掘进。经过认真思考，便确定了由本书内容反映出的这样一个侧重方向，平时多留意于此。

本书的选题便是在这样一个基础上提出的，旨在依傍广阔的历史背景，通过对具体史事的考察，揭示从唐初到清末期间中国文化、中国社会与基督教的关系状况，探究其规律性，总结经验教训。所取视角，既不同于基督教在华传布史，也不同于中国反洋教抗争史，自有其新颖独特之处。至于内容的基本思路，另在《引言》当中陈述。

本书的写作当中，力求融会时代感，注意从时代的制高点来鸟瞰和回顾历史，以现代意识来诠释和介绍传统文化。这样，

对中国传统文化所持的基本态度，必然是哲学意义上的“扬弃”，即肯定其积极因素而否定其消极成份，民族虚无主义和“全盘西化”的极端当然都不可取。尊重历史，力防偏见，实事求是，是本书所着意遵循的原则，努力做到言之有据、持之有故，决不敢随兴所至，任意铺张。

对于一部著述来说，内容固然是灵魂所在，但形式也决非无关紧要。《文库》要求各书从标题设计到行文风格都尽量有所创新，注意情趣，让读者在轻松的阅读中获得知识和启示，这也是很有见地的，笔者极表赞同并着力遵从。窃以为历史学术也不应该是象牙塔内的禁物，适当活泼的形式不但不会影响学术观点的表达，而且更能扩大传播范围，增强社会效果。

尽管笔者确实用了一番功夫，费了一番斟酌，劳碌之后难免有一点敝帚自珍和“得失寸心知”的情愫，但决不至刚愎自用，深知立意并不等于实效，即使有些想法可取，囿于水平在实际上未必做好。幸运的是毕竟获得了一个求教于广大读者的宝贵机会，笔者热切地期待着获得指教。对于作者来说，读者就是明察秋毫的上帝。

为使本书问世，出版社的林言椒先生、黄台香女士给予了热情关怀和指导。从选题、拟订提纲、初稿写作到修改润色的各个环节，潘振平先生更是花费了大量心血，提供了必不可少的具体帮助。张林娜女士也付出了辛劳。笔者的业师苑书义教授，一直关心和指导着本书的写作。没有师长们的提携，便不可能有本书的问世。在此，谨表示最诚挚的感谢！

董丛林 1991年4月于石家庄

目 录

- 中华文库序
- 合作出版中华文库缘起
- 编辑说明
- 作者序

引 言 雾中寻楼台

第一章 第一朵浪花

9 从大秦景教碑说起

备受皇家礼遇／多才多艺的景教士／与波斯的文化交流／根本上的弱勢

14 柔弱的附庸

三家为主与两教盛势／孔门依然居首／小巫见大巫／依傍于三家之间

21 风雨飘零

变因的启示／命运各不同

第二章 马背上的异客

27 也里可温的兴亡

传统与契机／教皇专使／孟特·戈维诺的成就／兴亡之迷

33 五根手指与一个拳头

中西社会背景的差异／错觉与困境／聪明的共容／帝中国之术／与“答失蛮”作

比较

第三章 磐石开裂

45 利玛窦的成功

防卫的屏障／从沙勿略到罗明坚／翩翩风采／关键的入口／潜移默化间／“合儒”的丰姿／魔术道具／利氏传教术

54 暗伤王化

难发鍾山下／轰击的要害／移花接木／借“天”发挥／换心术／妥协的背后

63 同一基地的两极

蹩脚的孔雀／孰醉孰醒／契约式信仰／望华兴叹

第四章 乍暖还寒

73 诡谲多变的气候

玛法的荣耀／一朝成死囚／牛刀小试换乾坤／巧机妙缘／礼仪之争

79 龙体透视

必然的限制圈／金轮王转世／第二个君士坦丁大帝？／“宁可”与“不可”／喷饭满案笑地圆／如此“不得已”

87 冰川下的暗流

禁锢与冲击／春风野草

第五章 分合之道

93 大环境与小气候

高峰与低谷／大环境的影响／局部小气候／神道设教／王权的效力

99 门户独立与血缘亲合

外貌相似／血型相异／恨亲与孝亲／巧妙的合与分／不分不合的窘境

第六章 一抹淡虹

110 色光映神州

窥天窥日／五大洲和皇舆图／“女王”的领域／从望远镜到西洋大炮／西洋楼／丹青与书林

116 无形的冲击

不同的母子／催化出细流／金针度人绣鸳鸯／英君的表率

123 只是淡虹

葱头和鸡、蛋／此天亦溟濛／圣贤西访／一石激起千重浪

第七章 扭曲的十字架

133 上帝的新时代

逐渐突破／门户全面洞开／在商旗之下／特种部队／无法估价的顾问／相倚以行而各异用

142 三宗齐聚

政重于教的东正教／老字号与新字辈／
传教活动各异／调和与冲突／教案与反
洋教

第八章 太平上帝

153 就神的蹊径

《劝世良言》／迷途羔羊／神奇的带领／
另辟蹊径

159 南橘北枳

“一体”还是“三体”／被贬黜的“太
子”／有形或无形／混入民间宗教仪式
／洋上帝和土上帝／上帝原来是老亲

168 双刃剑

罚孔丘种菜园／孔夫子的罗网／合璧的
妙用／铁棒变竹竿

第九章 望海楼火

177 三大教案

教案高潮来临／紫呢犬轿的风波／火烧
望海楼／小村教堂二更血

184 积薪者和点火者

罪状历历／反教官员／乡间的天敌／拚
死的老百姓／山堂之火

第十章 顽强的堡垒

197 梦想与现实

机关算尽终亦空／传统的堡垒／周孔徒
的抗御／崇正辟邪三大诉求／岂容灭我
众仙佛／皆非偶然／儒家的梦魇

209 孔子加耶稣

在修政不在争教／不同的心态／联体兄
弟／主与仆／调和派的努力

第十一章 荒诞与合理

219 讹言的产生

链与环／现实的诱因／天外之昧／封闭
的悲剧

226 蒙昧与敏感

眼睛、心肝的妙用／科学上的儿童／讹
言的焦点——性／不正常的性心理

第十二章 新学的窗口

237 出版与兴学

墨海书馆和广学会／傅兰雅的贡献／鬼
谷先生的地盘／发展的轨迹

245 双重拯救

最早的西医院／灵魂拯救／禁烟运动／
天足运动及其他

250 借助和参与之间

看世界的窗口／变革中的携手／全权部

萧索 / 特别的基因

尾 声

262 主要参考文献

引 言

雾中寻楼台

“雾失楼台，月迷津渡”，这是宋人秦观的名句。其苍茫的意境，极富文学的美感，也颇具哲理的韵味。如果我们别作一番更开阔的联想，则发现：从历史到现实，从自然到社会，悠悠岁月，大千世界，正有多少扑朔迷离的现象，恰似月笼雾罩，吸引人们去寻觅、探索。就说“龙”与“上帝”吧。

龙的人工形象是我们所习见和熟识的，然而，生物起源、进化的历史证明，地球上从未有过这样一种动物存在。那么，龙的形象究竟缘何而成？时至今日仍是学者们打不清的笔墨战：或说是鳄鱼等动物的神化；或持论乃马头、鹿角、蛇身、鸡爪等生命部件的组装；或推测源于伏羲女娲人首蛇身的图腾形象；或断言就是雷电之神，得名于雷声之“丰隆”……真乃众说纷纭，莫衷一是，但无论如何，这个虚构之物已牢不可破地成为华夏民族的象征，神州古国的象征，也是中国传统文化的象征。

象征意义并不等于宗教崇拜，并不等于诉诸虚幻，而只是一种标识符号。龙之于中国，决不具有基督教世界上帝那样的地位和身分。以儒家文化为主脉的中国传统文化，其根本特征是伦理中心主义，突出而直接地讲求人与人之间现实存在的关系规范，特别强调道德的约束和教化。中华古国历朝历代的“真龙天子”，除极个别的特例之外，都以所谓德治教化作为治

国的根本方针，宗教在国家政治生活中没有独立的席位。历史的传统造成华夏民族与宗教王国之间的相对疏远和隔膜。

这种相对疏远和隔膜不等于绝缘。事实上，一个民族，一个国家，一种文化，绝不可能与宗教绝缘。龙的国度也不会例外。且不论到它的“童年梦幻期”去追根寻源，就从其成熟的传统文化的形成看，便是经历了儒、佛、道三家合流的一个过程。其中儒乃儒学，佛是佛教，道则包括道家学术和道教两种成分。可见，中国传统文化当中也融进了宗教因素。

在有些人看来事情尚不止如此，他们坚持把“儒”也视为“儒教”。从古到今，从中到外，都不乏持此论者。近年甚至有西方学者将儒家文化认定为世界上的“第三大宗教”，以“哲人型”概括其基本特征，与西方“先知型”和印度“神秘型”宗教相并列。儒家文化究竟是“学”是“教”？双方论者各有所见，各执其理。依笔者愚见，漫道是原本之儒，即使被宗教浸润了的“新儒”，沦肌浃髓的也还是人本之学，而非神本之教。此乃制约龙与上帝关系的一个关键。

上帝作为基督教所认定的宇宙间的独一真神，随着科学的发展，其存在似乎受到越来越严重的挑战。当今之世，蛋白质的人工合成和试管婴儿的诞生不再是最新奇迹；天文望远镜已把人类的视野扩及上百亿光年之遥；地球、太阳乃至众多星体形成的履历也逐渐脱出混沌；地球人不但可以在太空飞行中一览故乡这颗独闪蓝光的小星，而且健足早就踏破了月宫的千古独寂；从基本粒子到夸克模型使所知的微观世界可望微而再微；超级电脑的运算次数已达每秒几十亿乃至上百亿……总之，

从自然界到人体本身，从宏观到微观，从理论到应用，科学的强光似乎足以消泯上帝创世、造人、主宰万物的神话幻影，使其信徒们愧赧地向无神论者的行列靠拢。

然而现实是，世界上平均不到四个人中，就有一个是上帝的信徒，其中甚至不乏在揭破一个又一个重大自然奥秘方面独具慧眼的顶尖人物。如果再加上伊斯兰教、佛教以及其他林林总总的宗教，信仰者的人数大约占世界总人口的百分之六十，远超过非宗教信仰者。不可思议的宗教境界！冥冥之中，上帝对西方国家乃至全世界历史的影响，是那样真切而醒目。

以对上帝的信仰为核心凝聚成的基督教神学文化体系，在中世纪的漫长岁月里，是西方世界占统治地位的意识形态，深深影响着社会生活的各个层面：教育渗透了它的性质；科学充当着它的婢女；政治和法律也成为它的分支……总之，基督教神学在当时的西方社会中具有至高无上的地位和权威。

固然，人文主义的理性觉醒是西方从中世纪过渡到近代不可缺少的条件，但是，这并不意味着西方社会与基督教文化的完全对立，事实上，基督教文化也在一定程度上充当着孕育理性精神的摇篮；也不意味着对基督教神学的全面否定，而只要求对其进行适当改造。基督教文化不但没有因此而中断，反而随之获得“时代更新”，更增强了它走向世界的力量。显然，“上帝”也在因时而变。但无论如何变化，一方面始终保持着其基本的文化特质；一方面也总是具有一定的政治品格。

龙与上帝都自有其神秘之处，对二者分别进行探赜索隐不是本书的任务。本书的宗旨在考察二者之间的关系史，时间断

限是从唐代双方遇合开始到清末。悠悠千余年间，龙与上帝几度即离，几多悲欢，既斥又吸，有打有和，千头万绪，复杂的事局也如同雾中楼台，月下津渡。

在笔者看来，龙与上帝的关系史中，始终贯穿着两条基本线索，一条是文化关系的线索，一条是政治关系的线索。二者既相对独立又相互绞合，故对其既不应混一又不能割裂。否则，对事局便难以把握肯綮，摸清真象。当然，在不同的历史时期，这两条线索地位和作用的主次是不一样的。以鸦片战争为界标，前后呈明显差异。

本书即循此两条线索，分鸦片战争前后两大阶段，对龙与上帝的关系史进行具体考察。不拟从纯学理上进行两种文化的比较，但着重于文化视野，特别注意从异质文化的撞击中透视中国传统文化的特质。

第一章

第一朵浪花

耶稣诞生六百多年以后，他的一批并非嫡传的门徒来到了中国。不过，他们的身份，又过了将近一千年才为世人理解。

从大秦景教碑说起

如果说，龙与上帝的关系更像一条源远流长的河流，那么，它的第一朵浪花发端于何时何地？对此有多种说法，但至今仍保持最权威证者身分的，是一方名叫“大秦景教流行中国碑”（通常简称“大秦景教碑”）的石刻。所谓“大秦”，即东罗马帝国；“大秦景教”，乃基督教的一个支派。大秦景教碑提供了基督教起码在唐代即传来中国的确凿证据。

此碑诞生于唐德宗建中二年（781年），湮没于地下达数百年之久，到明天启三年（1623年），才因偶然的机遇，在陕西省出土，重见天日，现藏陕西省博物馆。碑高2.36米，宽0.86米，厚0.25米，上端镌有十字架图案和碑名，碑身上刻有1780个汉字的碑文，碑底和两侧是古叙利亚文的70多位景教士的名录。这方碑碣犹如一个饱经沧桑的耆老，向人们宣示珍贵的史实。

备受皇家礼遇

古碑告诉我们：唐朝贞观九年（635年），“大秦国”一位名叫阿罗本（Alopen）的景教士，不远万里来到中国都城长安，被唐廷“宾迎入内”，留在皇宫书殿里翻译经文。太宗李世民披阅

其译经之后，“深知正真，特令传授”。贞观十二年（638年）七月诏曰：“阿罗本远将经像，来献上京，详其教旨，玄妙无为……济物利人，宜行天下。”遂命在京师义宁坊造大秦寺（初称“波斯寺”，即景教教堂）一所，置教士21人。不久又让人将自己的肖像画于寺壁，以示光宠，故有“天姿泛彩，英朗景门”之誉。

高宗李治，对景门恩泽愈加，不但仍崇阿罗本为“镇国大法主”，而且在诸州遍置景寺，一时间出现了所谓“法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福”的盛况。

武则天执政期间和唐玄宗李隆基即位初年，景门虽曾遭到过佛、道两家的攻讦，但因景教士们能千方百计地取悦皇室，使其教维持了下来，并很快时来运转。玄宗虽说迷恋杨贵妃到了不早朝的地步，但尚有心思关照景门，曾派遣他的一兄四弟亲临景寺，建立坛场，并将皇家五代祖宗的画像陈列寺中，又诏令景教士十多人在兴庆宫诵经习教。

其后，在安史之乱中只做了五、六年皇帝的肃宗李亨，也还想到在他即位的灵武和另外四郡，重建被战乱破坏的景寺。代宗李豫表现得更为礼貌，每逢圣诞节，不但赐下几炷“天香”以示庆贺，还要设宴款待教士们。随后的德宗李适，效法先祖，对景门亦颇尊敬。大秦景教碑即诞生于他在位的年代，盛彰该帝“披八政以黜陟幽明，阐九畴以维新景命”^①的功德。

从大秦景教碑提供的上述情事可知，自景教在太宗时传入，一直到德宗时期，其历程虽非一帆风顺，但在大多数时候受到皇家礼遇，获得一定的发展。其后的情况碑文虽未能载及，但有其他史料说明，直到文宗李昂时，诸代皇帝一般也还是优容景

门的，该教仍颇为兴旺。由文宗末年上溯到贞观初叶，历时约二百一十载，此间，对景门来说，可算是被“天姿泛彩”的幸运色彩所辉映。

多才多艺的景教士

景教士们并非坐享皇家恩典，其积极主动的活动也很引人注意。

他们当中有些人从事经典的翻译，此等工作自然是需要有较高文化水平的。一位名为景净（Adam）的著名教士，自己就译经三十部卷。大秦景教碑的碑文，就是由他撰述的。

有的景教士以集资建筑和制造奇器来取悦皇室。一位名叫阿罗憾（Abraham）的，在武则天执政期间，曾为“聚钱百万亿”，助成洛阳皇城端门之外名为“颂德天枢”的建筑。这是纪念和颂扬武氏功业的一座巨型铜柱，巍峨别致，高耸云天。景门为此献资出力，为功非小。

一位名叫及烈（Gabriel）的景教士，在唐玄宗时曾“广造奇器异巧”进呈皇室，为所悦纳。对当时景门摆脱受道教人士攻讦的困境，“振玄纲”而“维绝纽”，有重要作用。这从唐廷某些官员对其所谓“求媚圣意，摇荡圣心”的指斥也可得到证明。

有的景教士则善施医术，亦成为讨好皇室的有效手段。开元二十八年（740年），玄宗的弟弟李宪得了重病，皇家和大臣们十分着急，在一位名叫崇一的景教士诊治之后，竟立见好转，玄宗大悦，“特赐绯袍鱼袋，以赏异崇一”。“绯袍”是一种红色的品官服饰，“鱼袋”是唐代大官的用物，上刻官员姓名，随身佩带，由此可见赏赐之隆。文献中还有关于景教士善医眼疾，共

至能施穿颅术的记载。

更突出的，是有的景教士竟被委派参与军政要务，授予高职。大秦景教碑文中就载及，一位名叫伊斯（Iazdebouzid）的人，曾被肃宗委派在郭子仪帐下襄办军务，因功被授金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监等职衔。

如此看来，唐朝的景教似乎很有几分气势。但到了会昌五年（845年），唐武宗掀起一场全国性的灭佛风暴，景教受到波及，竟骤然崩散，夭于一朝，体质的脆弱似与外表的气势很不相称。唐朝景教的真正实力究竟如何？

与波斯的文化交流

阿罗本的来华，有特殊的背景和原因。他带来的景教属基督教的聂斯脱利派。该教派的创始人聂斯脱利（Nestorius），曾任君士坦丁堡大主教，因其学说与当时通行的基督教义不尽一致，特别是坚持有悖于“三位一体”教义的“二位二性”说，在公元431年举行的以弗所（Ephesus）会议上被判为异端，聂斯脱利被革职流放，追随他的信徒遂形成聂斯脱利派。

他们遭镇压向东逃亡的过程中，在波斯（伊朗）受到容留和保护而得以立足发展。所谓“大秦国”的阿罗本，便是以波斯为基地将景教传入中国的。所以，就当时这一教派与正统基督教的关系来说，不论是在波斯还是中国，都属于“政治避难”的性质。其入华，可以说是当时中波文化交流的“附带品”。

波斯也是一个有着悠久历史文明的国家。早在西汉时候，中国的使臣就到过那里，接通了中波联系的纽带。著名的“丝绸

之路”，就是经由当时作为连接东西方的“咽喉”地带的该国，最终通达地中海沿岸的。中国与波斯的文化联系可谓源远流长。不过，在景教入华前的一段时间里，由于突厥人的梗阻，中波之间的交通基本断绝，及至唐贞观初年，东突厥被伐灭，西突厥亦闻风降服于唐，中波之间的交通恢复，景教人士才得以东来。

中波文化交流的内容颇为广泛，宗教只是其中一个方面。仅就此一方面而言，也非为景教独家所占。远在景教之前，属波斯“土产”的祆教（音仙，即拜火教），在南北朝时就已传入中国。与景教差不多时间，摩尼教也自波斯传来华夏。还有在阿拉伯半岛刚出摇篮的伊斯兰教，亦蹒跚而来，除了海路的漂送之外，也多亏了波斯人不辞劳苦地携抱。

此时的中国，对这些外来宗教一概采取来者不拒、礼而待之的态度，并非独独偏爱和优厚景教一家。唐朝百川俱纳，全面开放，显示出一个鼎盛王朝广阔的胸襟、恢宏的气度和蓬勃的生机。

强大和繁荣的国势，使当时的王朝具有足够的自信心，坚持和扩大对外开放；而对外开放并蓄兼收，又更加促进其强大和繁荣的发展。如此形成良性循环，遂在前已积累的文化基础上，造就出唐文化博大清新，辉煌灿烂，蔚成中国文化高峰，也是当时世界文化的高峰。其特有的魅力，吸引着四方许多国家，从官方使节到民间访者，从学人墨客到教士僧侣，从商贾游人到乐工舞士等各种人物来来往往，成为世界文化交流的一个最繁华的中心。

根本上的弱势

作为基督大本营的西方国家和地区，这时尚处于中世纪初期。其封建制度的建立是在日耳曼蛮族南侵，把本已相当可观的古希腊罗马文明严重破坏后，从粗野的原始状态重新发展的，因此造成两个时代的文化断层，不像中国文化具有历史传承和连续性。这使得它与中国唐朝文化相较，处于明显的劣势，不足以对唐朝文化造成重大影响。这从根本上决定了作为当时西方基督教文化特殊使者的景教，缺乏影响中国的力度。

此时西方的基督教国家和地区，先前与中国曾有过的直接联系已基本断绝，改由西亚地区充当中西联系的中介。据有该区西部的东罗马帝国虽奉基督教为国教，但与“异端”的景教不可能发生密切联系；与波斯等国也多有不谐，这就更妨碍了景教与故乡的交往。而阿拉伯地区，则正在形成和发展伊斯兰教，及其独具特色的地区文化体系。凡此种种，使得景教难以得到母乳的充足哺养，它的发育以及在异域的竞争力便更受到限制。

所以，景教传入中国，若单纯从龙与上帝的关系史说，无疑是具有肇端意义的大事，但如果将其放在当时的时代条件下，以及中外文化交流的大环境里看，那就有如汹涌大潮挟裹的涓滴细水，缺乏喧腾的力量和声势。

柔弱的附庸

处于开放社会环境中的唐朝前半期，固然显示出一种多元

共容的文化格局，但这并不等于说各种文化因素都处于平列对等的地位，其中为主的只有儒、佛、道三家。它们紧联着皇宫御座，吸引着大唐天子们不可或懈的注意力，充当着华夏文化舞台上的主角，上演着一场打中趋和、热闹非凡的活剧。当阿罗本辈带着几分陌生和腴腆将景教携来的时候，已经没有插足这一事局中施加重要影响的机会，只有侧身其间左右依傍，惊异地注视着三家各显神通。

三家为主与两教盛势

其时的佛教，传入中国历经了数百年的演变发展，已植根于中国的土壤，成为中国化的释氏，并达到鼎盛的巅峰。其教派并立，寺多僧广。唐武宗灭佛时，一下子就荡毁寺院 4600 余座，招提兰若（私立的佛教场所）4 万余所，还俗僧尼 26 万余人，释回寺院奴婢 15 万人。由此可见其平时的规模之大。

从更高文化层次上看，佛教经典的搜集翻译，教义理论的丰富深化，唐代取得了空前绝后的成果。仅玄奘和义净两人，就译成经论 136 部，计 1547 卷。特别是禅宗南宗的产生和发展，成为适合中国士大夫口味的佛教，为与儒学的融合创造了更为有利的基础。

发展势头本来远不抵佛教的道教，及至唐朝开国也获得了地位飞跃提高的契机。说来颇有些传奇色彩，只因为道教所崇奉的始祖老子李耳，与唐室同姓，太祖李渊便要认他做自家的祖宗。并不是仙化的老子趋炎附势地来和皇室攀亲，而是李渊觉得认这样一个既是哲人又是神仙的祖宗，给王权套上神圣的光环，对护佑李家天下有利。

既然将道教的始祖认成了祖宗，那该教的名位称号就当在佛先，从李渊到李世民都这样明确宣布过。高宗时则追尊老子为“太上玄元皇帝”。玄宗更是锦上添花，加尊其为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，并广置道家坛宇，颁令大力传抄和颂讲道经，颇有道教风雨满天下之势。

道教于有唐一代得此殊荣，诚然幸运之至。不过，即使其极盛之时，信徒人数和道观数量也仅有佛教信徒和寺院数目的二十分之一，力量相差仍颇悬殊。其名位一朝间跃乎释门之上，靠的是大唐“真龙天子”们的抬举。

然而，在佛道两家孰为伯仲的问题上，唐朝皇帝们也并非一致认同。譬如，武则天登基之后就把佛、道的名分位次颠倒过来，规定佛在道上。这恐怕和她曾置身庵堂，与佛门有特殊缘分密切相关吧？武宗以前的诸帝，对佛、道基本上都是一伯一仲兼容并纳的。如高祖在崇道的同时又承认“佛之为教，玄妙可师”。太宗对释门之事亦不冷淡，他对玄奘的态度即可为一证。玄宗兴道中间也宣明“道释两门，皆为圣教”。武则天佞佛但也未灭道，甚至还特别保护下了道籍中的《化胡经》。之所以如此，是因为他们深知，佛、道两教都可以用来做皇权的护符，哪一家都是不能丢弃的，事实上也丢弃不了。

孔门依然居首

面对佛、道两教锋芒毕露地激烈竞争，儒家这时表面上好像退避三舍，缺乏凌人盛气，但实际上仍是稳居佛、道之上的老大，大唐皇帝们不能不特别重视和利用它。开国的高祖是这样，继之的太宗尤为典型。他明确宣示：

朕所好者，惟尧舜周孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳！^②

唐太宗极为推崇儒士，诏令颜师古考订五经，编纂了标准的五经定本，又命孔颖达等人撰成《五经正义》，从经籍的版本到章句的注疏，都予以统一。自此以后，不论是科举考试还是传授经书，都有了标准。原怒目相向，各行其是的宗派于今握手言欢，心齐力合，使得儒家营伍更加壮大，阵脚愈为严整。孔老夫子被唐室毫不吝啬地加上了“先圣”、“宣父”、“太师”、“文宣王”等一系列尊衔，较前更风光了许多。

儒家与佛、道之间也少不了明争暗斗，不过，在保持绝对优势地位这一点上却胸有成竹。唐朝的士大夫中虽然崇佛者大有人在，但孔门圣学绝对是他们以及代表他们利益的王权安身立命的灵魂。受佛教影响极深的大诗人白居易所持之论就颇具典型性：儒、佛、道三家鼎立，但治理天下只要儒家一元化；佛教有些内容虽可以“诱掖人心，辅助王化”，但决不可以以佛代儒，舍本逐末，因为那些东西儒家本有，所谓“王道备焉，何必使人去此取彼”^③。

不论是佛是道，对于中国的“王化”来说只起辅助作用。这就决定了以儒学为主体而吸取佛、道的一些成分，乃三家合流的总势。这在唐代不但不例外，而且表现得相当典型。三家合流正是在它们明争暗斗之间不知不觉地逐渐完成的，唐代是一个很关键的时期。该朝儒学开创空言说经、缘词生训的新风气，汉学系统由此逐渐转入宋学系统，过渡性特征十分明显。

小巫见大巫

景教不消说与儒、佛、道三家的总体相比，即使与其中任何一家单独相比，强弱程度也判若云壤，远不能望其项背。

唐武宗灭佛当中，遭受殃及被勒还俗的所谓“大秦穆护袄”，即景教、袄教、回教等信徒，总共不过二、三千人，^②大约仅为还俗僧尼的百分之一，从此以后，景教便濒于灭绝，足见其信徒数量之有限。而且，有迹象显示，景教的信奉者当中，大多为来华的西方人和少数民族，汉人恐怕很少。

景寺与佛寺的数量相差之悬殊，从下面一条史料便可揣知大概。这是某佛寺碑刻上的一段文字，镌刻时间是唐穆宗长庆四年（824年）或稍后，正是武宗灭佛之前景门尚较兴旺的时候：

（国朝）亦容杂夷而来，有摩尼焉，大秦焉，袄神焉。合天下三夷寺，不足当吾释寺一小邑之数也。^③

至于经卷，据唐代景教文献《三威蒙度赞》后所附《尊经》记载，大秦本经籍凡五百三十部，只中译三十部卷，其余存放而没有翻译。景教译经与当时流行的佛经相比，简直是沧海一粟。并且，从景教这为数寥寥的译经后来也大多亡佚的情况看，当时的流传也不会很广。

景教始终未能像佛教那样建立起规模巨大、形态完备的组织和设施，没有自己的神学教育机构，未能尽多地吸引、发展中国信徒和培养本土化的教牧人材。所谓“法流十道”、“寺满百城”云云，夸张性的颂辞而已。

依傍于三家之间

更要紧的是，唐代景教没有也不可能建立起像儒、佛、道那样系统而博大精深的理论体系，缺乏从学理、学派上与三家竞争抗衡的基础条件，这也就等于没有自己独立的灵魂。事实表明，景教对儒、佛、道三家都得趋附。

基于同系宗教之属的关系，景教在语言方面多借助于佛、道。譬如其教士通称为“僧”，教堂通称为“寺”，使徒、天使和圣者则称为“法王”，甚至称天父为“佛”，显然都是袭用佛家称谓。此外景教文献中还有像“妙身”、“慈航”、“真寂”、“功德”、“大施主”、“救度无边”、“普度”等不胜枚举的大量佛家语。景教士中最著名的文人景净，竟还直接从事佛经的翻译工作，与人合译过《六波罗密经》。

景教也借助道教语言，譬如其译经中或以“天尊”指称上帝，便是明显例证。若不如此，景教的信息传播都成问题。而这样做来，就很难不失却其内容本意。但是佛道两家并不喜欢景教的混迹和帮闲，起而攻讦景门的事情屡有发生。

儒家对景门的敌意也决不为轻。景门却不能不极力迎合儒学的“真义”。这从唐景教的《序听迷诗所（诃）经》中即可以斑窥豹。

该经又名《移鼠迷诗诃经》，“移鼠”是耶稣一名的古译，“迷诗诃”即“弥赛亚”。此经前一部分阐释教义，后一部分叙述耶稣行传。其所阐释的教义中，“十愿”是为重要内容。这是由圣经中的“摩西十诫”演化而成的，但作了明显改造。十诫中的前四诫是要求信徒遵守的纯宗教规矩，强调独尊上帝，实际

这也是十诫总体内容的核心。而十愿中以所谓“人合怕天尊”一项取代了十诫中的前四项内容，余则着重阐释孝养父母，以此作为十愿的核心。并且把“事圣上”而讲忠道与“事天尊”、“事父母”并列，作为一体讲求、不可割裂的“三事”，伦理化、世俗化的倾向显而易见，具有浓重的儒学味道。

看来，这种所谓“译经”，很难说是忠于原文的照译，有意取舍加工迎合儒家伦理的痕迹很明显。再联系景门效法习行“跪双膝，并两肘”、“拜龙颜，献圣寿”等中国礼仪，更能说明问题。

景门不但难堪地依傍于儒佛道三家之间，到头来更得逢迎李氏皇室。上面述及的阿罗憾的集资，及烈的制器，崇一的施医等事皆不失为例证。即使大秦景教碑的产生，与其说是为本教树碑立传，不如说为唐室歌功颂德更合其主旨。碑文连篇累牍地是对唐室的谀颂之辞。将唐帝的偶像陈设于景寺接受礼拜，按说分明是大悖于基督教教规和礼仪的事情，但碑文中却颂扬备至。

唐武宗以前的诸帝，对景门礼则礼矣，但因为该教对唐室来说并无儒佛道那般重要的功用，所以对其决谈不上真正看重，只不过如同长者对远道而来的一位垂髫小客，捉手抚头般地做一点亲昵的表示而已。

既然景门是这样一种附庸的身分和处境，平时唐室打个喷嚏，它也要被震得抖上三抖，那么一旦君王主子的脸色一变，态度一改，真的发起脾气来，其厄运和灾难自然就是在劫难逃了。

风雨飘零

按说，唐武宗祭起的那场风暴，主要是针对佛教而非景教。事实上，凭景教的地位和力量，根本不足以对大唐皇权构成什么威胁，是不值得其动用牛刀的。那么，武宗为何在灭佛中间连景教也捎带同灭？

变因的启示

武宗灭佛的原因，至少有三点值得注意：一是因为寺、僧规模过巨，给社会压上了一个沉重的包袱，不但影响社会经济，而且有危害王权之虞；二是作为长期以来唐室导演的佛、道之争的突发性激变；三是出于排外思想动机。最后一点尤需特别注意。

武宗在灭佛诏中有云：“是逢季时，传此异俗，因缘染习，蔓行滋多……而岂可以区区西方之教与我抗衡哉！”^⑥可见，他是把佛教以及连同景教在内的一切来源于外国的宗教，都视为不可容忍的“异俗”，鄙以“区区”二字，排外的狭隘情绪明显表露。从另一敕令中，有所谓“大秦穆护袄等祠，释教既已厘革，邪法不可独存”^⑦之言，可得到更真确的印证。

其实，这不仅仅是武宗和个别臣僚思想情绪的反映，而且也代表了当时的一种社会心理。这时的国情国势和社会环境条件，较之唐前期发生了明显变化。武宗灭佛诏中的“是逢季时”四字，绝非偶然之笔，大有文章可堪揣摩。正如著名史学家范文澜先生所论，大抵一个朝代，每当国内混乱，统治动摇的

时候，对内越是惴惴不得自保，对于外来文化越是顽固地排斥拒绝，不敢有所触发。

自安史之乱以后，唐朝举国动荡，国势大衰，非能昔比。唐后期的皇帝们已经缺乏唐太宗那般宽阔的胸襟和谦虚的气度，不论灭佛兴道，还是重佛抑道，其中都包含着浓重的宗教偏执与迷狂的成分，而积极的文化心理因素是大为淡化了。

命运各不同

武宗灭佛后佛教与景教的命运，因为它们势力上的大小之差，根基上的有无之别，生命力的强弱之异，结果也就大为不同。

佛教虽然是被打击的主要对象，一时也的确遭受大劫，但不久便又开始复兴。景教则一灭殆尽。景寺荡然无存；中国的教徒统统被勒还俗；外国教士则多被遣返回国，个别留居者也不得不改换门庭，或是讲习中国儒术，或是潜入中国教门。

特别值得一提的是景教向道教的委身。以吕洞宾为代表的吕祖道派就融进了景教成分。像《吕祖全书》以及专记吕祖故事的《海山仙迹》等书中，都杂糅进了与景教有关的一些内容。特别是《吕祖全书》中的《救劫证道经咒》篇中，包含着景教赞美诗歌中的许多语句。对此，有的学者作有专门考证。^⑧这说明，景教在唐末被禁绝后，对中国文化的影响也还是存在的。

但无论如何，景教作为一个教派，自唐末在中国内地就不复存在了。一直到元朝建立，这数百年间，在中原大地上连其几星残火也已罕见，惟在边塞某些地方，它尚有一息相延。

文化昌明的唐朝，留下的史料相当丰富，而有关景教的记载却如凤毛麟角，以至龙与上帝关系史上这第一朵浪花，险些被岁月的长河湮灭。在大秦景教碑出土以前，唐代长时间里有过基督教流传之事已鲜为人知，唐朝典籍中偶尔记载到的“波斯僧”、“大秦穆护袄”，一般都认作是佛教一类的称谓。直到明末偶然发现大秦景教碑，经过外国传教士和中国学者的考释，才认定了有关史实。后来在敦煌石窟又发现了少量的唐代景教文献。据此，再结合其他有关资料，我们才得以一睹这本来就不甚显眼但又有重要意义的“第一朵浪花”。

注 释

- ① 由此以上的引文皆出自大秦景教碑碑文。
- ② 《资治通鉴》卷 193 第 6054 页，古籍出版社 1956 年版，北京。
- ③ 《白居易集》卷 65 第 1367—1368 页，中华书局 1979 年版，北京。
- ④ 《旧唐书》、《唐会要》等史籍中记载不一，或说 2000 余人，或说 3000 余人。
- ⑤ 《全唐文》卷 727，中华书局 1983 年影印本，北京。
- ⑥ 《唐会要》卷 47 第 840 页，中华书局 1955 年版，北京。
- ⑦ 同注②书，卷 248 第 8016 页。
- ⑧ 罗香林《唐元二代之景教》第 136—141 页，香港中国学社 1966 年版。

第二章

马背上的异客

蒙古大汗对基督教十分宽容，但他们说：“如同神赐给我们五根不同的手指，他也赐给人们不同的途径。”

也里可温的兴亡

随着元世祖忽必烈定都燕京（后改称大都，即今北京），蒙古铁骑扬威中原，基督教在中国又时来运转，一度振兴。这时其名号叫做“也里可温”（对该教及信奉者的统称），乃蒙语“福分人”、“有缘人”的意思。也里可温这时已不再是单门独户，而包括景教和“正统”的天主教两个家族。

就契机而言，上帝此番是由蒙古马背上驮进中原的。

传统与契机

景教自唐末在内地灭绝殆尽，仅北方边塞地区尚有延续。后来，该教在蒙古的乃蛮、汪古、克烈等部落中获得发展。11世纪初年，就曾留下了20万克烈人皈依上帝的逸闻。据说，克烈王某日在山中行猎，为暴风雪所阻，迷失了路径。忽然间有一圣者显形，对他说：“如果你信仰基督，我愿引导你走出迷途，使你绝境逢生。”克烈王答应了，于是在圣者的引导下安全地返回营帐。因此，他和他的臣民便都信奉了上帝。

这并非神话故事，明明白白载于当时教会的函件。其情节固带有传奇色彩，20万的数字也或多夸大，但克烈部世有信奉基督教者确是事实。成吉思汗时克烈部长王罕的祖父和父亲的

名字，明显都和基督教有关。该部扎合敢不的女儿莎尔合黑帖尼，即蒙哥和忽必烈的生母，也是该教信徒。蒙古诸汗的家人和宫廷里，多有景教的信奉者。至于社会基层景教的活动，也有迹可寻。

蒙古人不但与景教有着密切缘分，而且早在其入主中原以前，就与天主教方面发生直接接触。

1246年，作为教皇专使的柏朗嘉宾（Jean de Plan Carpin），就来到过蒙古的都城哈刺和林，还参加了贵由汗的登基大典。1254年，法国的天主教士鲁布鲁克的威廉（William of Rubruk）也来到蒙古都城，拜访了蒙哥汗。他们都写有出访报告，介绍了蒙古多方面的情况，流传下来成为研究蒙、元史和中国北方地区历史的宝贵参考资料，其中就有不少关于基督教在蒙古的见闻。

教皇专使

忽必烈本人，在他尚未南下建立元朝的时候，就以特别的兴趣和热情与天主教廷联络，媒介是意大利的尼可罗·波罗（Nicolo Polo）和马飞阿·波罗（Maffeo Polo）兄弟。这两个贵族出身的威尼斯商人，主要是受金钱欲望而非宗教热忱的驱使东土探险，于1265年来到当时蒙古的都城上都（即开平，今内蒙古正蓝旗东闪电河北岸），朝觐忽必烈。

这位蒙古大汗和蔼而亲切地接见了来宾，兴致勃勃地垂询西方国家的情形，而“尤其关心教皇的起居和工作状况，教会的事业、宗教的崇拜和基督教的教义”^①。并恳切地委派波罗兄弟充任访问教皇的专使，邀请教皇选派100名既精通宗教神学，

又熟谙七艺（指修辞学、逻辑、文法、算术、天文学、音乐、地理）的人，来和蒙古的学者们切磋学术，弘扬教义。又特别嘱咐他们，从耶稣基督圣陵的长明灯上带一点圣油来，说是自己敬重耶稣，把他看作真神。波罗兄弟跪着接受了使命，表示为此宁愿赴汤蹈火。

波罗兄弟果真没有食言，历经千难万险回到故国，与教廷取得联系，又专程去耶路撒冷取上圣物，最后身负新教皇格列戈里第十（Gregory X）的使命，偕同教皇特派的两名教士，并且带上17岁的儿（侄）子马可·波罗（Marco Polo），再度踏上东行的万里途程。这一年，正好是忽必烈建立元朝的年份（1271年）。

没走多远，两名教士就畏难而退，波罗家一行三人百折不挠，继续前进。他们穿经叙利亚的两河流域，横跨伊朗全境，踏过中亚沙漠，翻过帕米尔高原，寒暑数度，于元世祖至元十二年（1275年）到达上都。其时忽必烈正在这里“巡幸”暂驻。波罗一行详细报告了事情的经过，呈上教皇的书信和礼品。忽必烈深受感动，他“十分虔敬地接受了从圣墓中取来的灯油，命令以宗教的诚心妥善地保存”^②。波罗一行自然是备受款待和看重。

这样，元朝与罗马教廷的官方联系便正式建立起来。如果说，老波罗兄弟为此付出了堪值称道的艰苦努力，那么，年轻的马可·波罗此行的成效就更远迈他的长辈。一本《马可波罗游记》，把中国的面貌前所未有地展示给西方，在中西文化交流史上有重要价值。当我们为之惊叹时，可曾想到它与也里可温的联系？

孟特·戈维诺的成就

虽然随波罗同行的两名教士中途折返，其后教廷又曾派遣一批教士赴华，亦未见结果（可能中途遇难），但终于在元世祖至元三十年（1293年），有一个名叫孟特·戈维诺（Monte Govino）的天主教士成功地来到中国。他是意大利人，属方济各会。其人在华多年，教务工作颇有成效。他赢得元朝皇帝的同意，在大都建立起中国的第一批天主教堂。第一座教堂建立于元大德二年（1298年），上面有高耸云际的钟塔，其内悬钟三具，每时一鸣，以唤众信徒祈祷。七年之后建起的第二座教堂，使得孟特·戈维诺更为得意，他曾致函教皇详细报告说：此堂近临皇宫大门，距离仅有一掷石之远，在中国全境再也找不出比这更为合适的地址了；教堂规模宏大，从城内和其他地方来的人，看到这一新建筑，并且还有一个红十字架高树其上，都认为似乎是一个奇迹；大汗在宫里可以听到我们歌唱的声音，这种情况也被当作奇迹在各民族中间传告。及至元仁宗延祐五年（1318年），第三座教堂又拔地而起。

戈维诺还招收了150名男童成立神职班，教以拉丁文和希腊文，并为该班译出蒙古文和维吾尔文的《圣经·新约》。这可算是基督教在中国设立的第一个专门的教育机构了。在他来华的头十一年中，就在大都施洗6000人。到元文宗天历元年（1328年）他在中国去世时，由其发展的信徒达数万人之多。

孟特·戈维诺的工作赢得了元廷的特别重视和信任。元成宗时他曾向教皇报告说，自己在宫廷中有一个位置，有权作为教皇陛下的公使进出，中国皇帝对其礼遇在别的高级教士之上。

在他看来，中国皇帝对基督教“很是慷慨”。

教廷对孟特·戈维诺在华的布道工作非常满意和赏识，于1307年任命他为大都总主教。其任职期间，教方又曾两次成批地派遣教士来华，除了途中死亡者外，共有六人抵达，由孟特·戈维诺分派任职，其中有三人相继担任过泉州主教。

孟特·戈维诺死后，元朝与教廷仍继续保持联系。元顺帝至元二年（1336年），元廷曾派遣一个使团出访教廷，两年后到达当时教皇驻地法国的阿维农（Avignon），受到热情欢迎。教皇派遣一个庞大的使团回访，历经三年多，于元顺帝至正二年（1342年）夏抵达中国，除了路上损失减员外，这时尚有32人之多。他们在华逗留了三年半的时间。

兴亡之谜

诸多迹象表明，元时的景教因为比天主教有基础，其势也颇显兴盛。

在大都，景教亦设有总主教，有着规模可观的组织设施。从当时遗留下来的《景教前后唱咏歌抄本》看，经常地、正规地举行祈祷、礼赞等宗教活动仪式是可以肯定的。该教派力量之大，以至能压制和迫害以孟特·戈维诺为首的天主教势力。

在镇江，曾任该府路副达鲁花赤的马薛里吉思（Mar Sarghis），就是一个著名的景教人物，非常热衷于教务。据说，一天夜里，他梦见天门开七重，二神人要他兴建教堂七所，并赠以白物为标记，他遂休官而专务建堂。不管其梦是真是假，景寺是建成了，并且还一度得到元廷的玺书护持，拨赐江南官地30顷，又增加浙江民田34顷，为其专用。于是道场大备，教务

煞是兴旺。为建景寺，马薛里吉思竟倚势将历史悠久的佛家金山寺霸占，引起佛门大哗，酿成两教讼事，引起当时人对景门“势甚张”之恶评。

在泉州，据业已发现的景教碑刻等文物、史料证明，这里驻有管领泉州路景教堂教司的主教和管领江南诸路景教的教长，是为该教的又一重心地区。此外，还有温州等诸多地方，也是景教势力比较集中的据点。

尽管景教和天主教两派之间久存芥蒂，嫌怨甚深，但毕竟同属上帝大家庭，在华都属也里可温。统而观之，其势更壮大倍加，构成元朝社会中一种可观的力量。

也里可温的分布几遍及各个行省、地区，根据《至顺镇江志》卷三“户口类”中所提供的统计：其时其地的“侨寓户”3845户中，有也里可温23户；10555口人中，有也里可温109人。算来，平均每167户中就有一户，每63人中就有一人是也里可温。该教人员的成分，据《元史》记载，包括诸如“达官”、“孝子”、“良医”、“学者”、“义士”等多种多类的人物。

也里可温如此广、众、杂，以致元廷设有专门管理机构“崇福司”，与分别管理佛、道两教的宣政院和集宣院并列。诏令、文告中则惯以“僧、道、也里可温”并称。其事务之繁，一个官员这样感叹：“如今四海之大，也里可温的勾当多有，便有100个官人，也管不得。”^⑤

然而，也里可温在元代也未能平稳地发展下去，至该朝后期已呈明显的衰落趋势，这在天主教方面尤其醒目。孟特·戈维诺死后，大都总主教一职便没有人再实际膺任，教上、教徒陷于群龙无首的状态。元顺帝时一度留驻的教廷使团，对中国

的兴趣也与日俱减，不顾元廷的苦苦挽留，最后还是坚决地登舟西返。此后天主教势力更是每况愈下。最后，随着元朝的灭亡，也里可温即告销声匿迹，它的兴衰存亡可以说与元朝同步。

奇怪的是，元代诸帝皆无类似唐武宗那样的暴力之举，对也里可温一般都是优容、宽待的。而也里可温却像一株本来长势似盛的秧苗，未曾遭受狂风暴雨的袭击，便悄然地趋于萎黄，最后竟根株全绝、杳无踪迹了。

五根手指与一个拳头

一代天骄成吉思汗统一蒙古的功业赫赫可睹，他和他的子孙们跃马西征的情景也惊心动魄。这股黄色风暴扫及中、西、南亚和东欧、中欧的广大地区，甚至一度直逼西欧，史家留下了成吉思汗“灭国四十”的一笔难算大账。它在造成战乱灾难的同时，也在客观上冲破了洲际国间的界线，连通了一个空前广阔的天地，廓清中西交通的路径，从而利于中西方和世界的文化交流。有前辈学者描述了当时的情景：

迄于元代，混一欧亚，东起太平洋，西至多瑙河、波罗的海、地中海，南至印度洋，北迄北冰洋，皆隶版图。幅员之广，古今未有……通蒙古语，即可由欧洲至中国，毫无阻障。驿站遍于全国，故交通尤为便捷……东罗马、西罗马及日耳曼之游历家、商贾、教士、工程师等，皆得东来，贸易内地，自由传教，挂名仕版。东西两大文明……以前皆独立发生，不相闻问，彼此无关者，至此乃实际接

触。^④

元朝基督教的兴盛，与这种开放的环境分不开。后来随着这种环境条件的变化，也里可温也就相应受到影响。

中西社会背景的差异

更值得注意的是中西社会背景条件的差异，这对于认识元朝天主教势力的命运尤为重要。

不是职业教士而是商人的波罗兄弟，却充当了元廷与教廷的使者，此事绝非纯属偶然。他们的冒险精神和坚韧不拔的毅力，已经与一种新的社会机制的因素有着内在联系。当时的西方社会正面临着一个划时代变革的过渡时期。就在天主教神权统治的中心地带，此时以但丁的《神曲》开始了“文艺复兴”的前奏。中世纪神学蒙昧的漫漫长夜已经快到尽头，地平线上隐约出现了破晓的鱼肚白。这对天主教会来说，既预示着无可奈何的没落，又促使其进行适应现实的改造。不管自觉与否，其机体中势必也注入一定量的新激素以增强活力。

中国文化这时却失去了盛唐时那般光彩的面目和凌厉的气势。特别是蒙古人入主中原，除带来游牧民族的剽悍劲疾之外，也带着浓重的野蛮落后的破坏性。它在建立起一个大一统帝国，有力地促进了民族文化融合的同时，又实行着等级制民族压迫的落后统治方式。在这个朝代，中原地区历经千余年所积累的文明被削弱了。就在地中海沿岸的一些城市，开始稀疏地出现资本主义嫩芽的时候，元朝王公大人之家广占民田，“不耕不稼，谓之草场，专放孳畜”的现象却屡见不鲜，半奴隶性质的“驱

口”大量存在，“诸色户计”制度网及全国。

到这个时候，中国与西方世界多世纪来存在的文化反差已大大缩小，并呈现出西方迅速超赶的趋势。可以说，双方之间的时代鸿沟，从这时起就隐然破开第一锹土！

错觉与困境

这时中西间文化反差的缩小，从客观上为天主教输入中国并加强其影响力度，提供了有利条件，尽管教方未必自觉，而实际上它是得益于这一“天时”条件的。

但另一方面，因为教方存在着对元朝的某种错觉，而把发展在华传教事业主要寄托在依赖元帝国“强大”王权的宽容和支持上。派孟特·戈维诺来华之时，教皇写给忽必烈的书信中就说：“如无陛下的帮助，派去的任何人都不能做出使至高无上的天主喜悦之事。”^⑤他几乎是以乞求的口气，请这位中国皇帝关照和支持教士们的工作。这绝非只是表面的客套，也包含着发自心底的真诚。

正因为如此，所以当元帝国很快显出衰弱迹象的时候，教方也就本能地随之产生失落感和危机感，不愿白白地做蒙古统治者的殉葬品而采取主动疏离的措施。对于天主教的在华势力来说，这自然无异于釜底抽薪。教廷使团不顾元顺帝的苦苦挽留而执意离华，就是因为他们看到元朝政局动荡，秩序混乱，预感到这个王朝不可能久存。就连波罗父子的离去，也是顾虑忽必烈死后发生变故而身无所寄。

与对教方有利的宏观时势条件相悖，教廷这时却正一度陷入其历史上“最苦难的一个时代”。1294年至1303年在位的教

皇卜尼法斯八世 (Boniface VIII)，因为教权与王权之争，和法国国王腓力四世 (Philippe IV) 发生冲突，结果受腓力四世凌辱忧愤而死。腓力四世另立了一个法国人为教皇，就是克雷芒五世 (Clement V)，教廷也被迁到法国的阿维农城，教皇成了唯法国国王之命是从的傀儡。直到教皇格列高利十一世 (Gregory XI) 时，才于 1376 年重返罗马。

此间近 70 年之久，被史家喻称为“阿维农之囚”。元朝后三分之二的时间与此期对应。这就是当时元朝的使团为什么不到罗马而到阿维农的原因。教廷在这种自顾不暇的困境当中，对遥在万里之外的中国的布道工作的操持，就必然受到限制，这无疑也是其越往后对中国教务越趋消极的原因之一。元朝也里可温后期的衰落，与此自有关联。

聪明的共容

决定也里可温命运最根本的因素，还在于蒙古民族多元共容的宗教文化传统，与华夏儒、佛、道合流的文化传统的较量。

也里可温得以兴起，蒙古人的基督教传统和元朝统治者对该教的宽容态度，固然是基础性条件。不过，蒙古人的宗教传统并非独尊基督教，元朝统治者也不仅把也里可温作为宽容的对象。实际上，它是一种多元共容的信仰观。

关于建立元朝以前蒙古的这种传统宗教政策，英国学者道森 (Dawson) 考察表明：

大汗们尽管缺乏文化，却充分注意到宗教因素的重要性，并遵循一种普遍宽容的宽大政策。成吉思汗亲自规定，

一切宗教都应受到尊重，不得偏爱，对于各种教士都应恭敬对待，把它作为法令的一部分。^⑥

蒙古人表面上有时也说只信仰一神，似乎是上帝，但并不以祈祷、赞颂或任何一种成规仪式来崇拜他，并且随时制造偶像，非常重视预言和预兆，使用巫术和咒语。显然，这与基督教的一神信仰大为相悖。

蒙哥汗对蒙古人的宗教观念曾作过生动形象地解释，他说：

相信只有一个神，我们的生死都由他掌握，我们也诚心信他……但是，如同神赐给我们五根不同的手指，他也赐给人们不同的途径。^⑦

很显然，这“五根不同的手指”，便把那“一个神”根本地否決掉了。事实上，长期以来在蒙古人那里，除了景教徒之外，还会聚着其他形形色色的教徒。他们中间有人就说：“蠢人才说只有一个上帝，但聪明人说有很多。”^⑧

蒙古大汗们就算得这样的“聪明人”。尽管各教种教派之间少不了明争暗斗，大汗们却一直和事佬般地兼容并纳。我们不妨借用蒙哥汗的用语，以“五根手指”喻称其这种宗教文化传统。

入主中原以后，元统治者仍继承着这种传统。由其带过来的加上内地原有的，宗教便空前地繁杂起来，五花八门，元朝皇帝一概容纳。除了宗教，在文化的其他方面乃至更广阔的社会生活内容上，其时都是开放的。无垠的草原，游牧的生产方

式，动辄千里的戎马生活，使蒙古人头脑中边界、围墙的观念要淡薄得多。

帝中国之术

元朝的皇帝毕竟不同于昔日的蒙古大汗，他们的使命是“王华夏”、“帝中国”。而中国儒、佛、道合流的文化传统，到了这时更是牢不可破了。

宋代理学的产生和发展，成为三家合流历史过程中具有最终决定意义的步骤，是继两汉经学之后儒学发展史上的再一个主要里程碑。经此之后，三家合流的历史过程便近于尾声，中国传统文化便告基本“定型”，儒、佛、道三家此时已紧紧合成一个拳头。

对于帝中国的元统治者来说，这个“拳头”比蒙古人那“五根手指”，要有力得多，有用得多。所以，不管情愿与否，元皇帝们也得特别借重理学，推崇儒家。所谓元朝人分十等，八娼九儒十丐，儒生比妓女还低一个档次，戏言而已，实际并非如此，更非法定制。

从开国皇帝忽必烈，便带了提倡理学的头。他进兵南宋时，亡金的儒士大夫杨惟中、姚枢随军，在湖北俘获了号称“江汉先生”的老儒赵复，便宝贝般地加以保护，延其在国立的“太极书院”讲授理学，选作教学书目的理学著述多达8000余种，使得理学在北方传播，开启了元代理学发展的源头。号称“朱子之后第一人”的名儒许衡，更是受到忽必烈重用，纳其定朝仪官制之议。其后元成宗也曾诏明崇奉孔子，武宗更加封孔子为“大成至圣文宣王”。

最典型的还要数仁宗。他做皇太子时便潜心学习儒学，有人进《大学衍义》，他高兴地说，治天下此一书足矣！即皇位后，他对孔、孟更加尊崇备至，并敕宋代的诸名儒及本朝的名儒许衡配祀孔庙。他不拘资历地位地广揽儒生，“果才而贤，虽白身（平民）亦用之”。他命将汉文经史蒙译，以在蒙古和色目人中传授。又决定实行科举，用朱熹的《四书集注》为依据命题。何以如此？这位皇帝明确回答说：“儒者可尚，以能维持三纲五常之道也。”又说：“朕所愿者，安百姓以图至治，然非用儒士，何以致此？”其意至明矣！总之，他们不能不认可“帝中国当行中国事”，“北方之有中夏者，当行汉法乃可长久”^⑨的道理。

然而，颇重道统的理学之中，包含着“尊华夏而贱夷狄”的浓重成分，与之相应的便是对“异端”的排摈。而包括也里可温在内的蒙古人的那“五根手指”，无一例外地都属于异端之列。对此，强悍的蒙古贵族自然不情愿买账，便运用其政治权力进行反排斥。这种反排斥的结果，一方面使也里可温等“异端”在王权的保护伞下可以存留和发展；但另一方面，也更掘宽了它与汉民族和华夏传统文化间的鸿沟。

与“答失蛮”作比较

在这种情况下，这些所谓异端能否与汉民族的信仰观念和华夏传统文化在相当程度上融合，能否植根于中华大地，其内在机制若何至关紧要。我们不妨将也里可温与“答失蛮”（元代对伊斯兰教的称呼，亦称“回回教”）作一比较。

就最初传入中国的时间而言，伊斯兰教与基督教差不多，都是在唐前期。但唐武宗时伊斯兰教并未像景教那样被摧残殆尽，

它延续至元代，更是非常地鼎盛，有“元时回回遍天下”之说。从《至顺镇江志》卷三“户口类”所提供的具体数据看，答失蛮也比也里可温多得多。元朝灭亡，伊斯兰教不但不像基督教那样随之消失，而仍保持盛势，且逐渐以该教为基础形成回族，成为中国多民族大家庭中的一员。

为什么能够如此？原因固然复杂，但与基督教在华相比，有几个明显的特点：第一，外来的伊斯兰教信徒惯于聚居，保持自己的宗教信仰和生活习惯，通过教内以及与当地居民通婚，进行家族繁衍，不但不断地增加人口，而且逐步地由“侨居”向“土生”穆斯林转变，遂在血缘上植根于中国；第二，一般说来，伊斯兰教不向外人传教，其内部的宗教仪式和活动也比较简约，利于避免同传统的儒家思想和其他宗教的正面冲突，减少敌对面，特别是它不但不攻击儒学，而且尊崇儒学，这样，便于在文化上也植根于中国。

元代的基督教却没有能像答失蛮那样从血缘上植根于中国（特别是内地）。史实说明，也里可温绝多为色目人（包括许多来华侨居的西方人），蒙古人中也有一些皈依者，但绝少有汉人。内地者多来自边地和外国的“侨寓户”，很少本地人。而且它与儒学格格不入，与其他宗教特别是佛、道二教冲突激烈，这使得它很难从文化上植根华夏，自然也影响到其在华势力的发展。

元朝的也里可温，有如系于蒙古马背上的异客，当元王朝的皇统被打断，蒙古马队仓惶退向北方草原和大漠的时候，也里可温也就随之被驮走了。全没了来时的朝气，只留下几丝悲凉。

注 释

- ① 《马可波罗游记》第7页，福建科学技术出版社1981年版，福州。
- ② 同上书，第11页。
- ③ 《通制条格》卷29第4页，国立北平图书馆1930年影印本。
- ④ 张星娘《中西交通史史料汇编》第2册第1—2页，辅仁大学1930年刊本。
- ⑤ 阿·克·穆尔《一五五〇年前的中国基督教史》第193页，中华书局1984年中译本，北京。
- ⑥ 道森《出使蒙古记》绪言第18页，中国社会科学出版社1983年中译本，北京。
- ⑦ 《柏朗嘉宾蒙古行记 鲁布鲁克东行纪》第302页，中华书局1985年中译本，北京。
- ⑧ 同上书，第300页。
- ⑨ 以上见《元史》卷24、26、158，中华书局标点本，北京。

第三章

磐石开裂

当利玛窦1598年来到北京为传播福音开辟道路时，他绝对没有想到，清末上海钟表业会将他奉为祖师，每月朔望都献上香火。



利玛窦的成功

在元朝也里可温绝迹 200 多年之后，到了明末，天主教的耶稣会士叩开中国大门，上帝再次来到华夏神州。

耶稣会士的此番叩门并非偶然，既有着不寻常的背景，又带着不寻常的力量。

这时的西方已非昔比，它历经文艺复兴运动，近代科学文化的晨曦，已驱走中世纪神学蒙昧的漫漫长夜，一轮迸射新时代光辉的朝阳就要从那里出现。西方探险家们以“首先拥抱地球”的壮举获得了“地理大发现”，一方面扩大了世界市场，奏响了殖民掠夺的进行曲；另一方面，则加强了世界各文化的联系，推动着西方文明的传播。

正是在这一历史背景下，西方传教士们身负着所谓“救人灵魂”和“淘金”的双重使命，与商人联袂结伴，势不可挡地涌向世界各地。这时，他们脑袋中装的，行囊里带的，从无形到有形的许多东西，已经跟其先驱者大不相同。东来的传教士当中，天主教的耶稣会士可谓脚步迅捷，人马强壮，他们自然不会忽视和放过中国这样一个大国。

防卫的屏障

这时的中国已恢复了汉家皇统，其主人为朱氏。该朝京都规模的宏大，皇家宫阙的宏伟，都使元帝国相形见绌。然而，明大帝们缺乏忽必烈那样的气度和胸襟，关起门来做皇帝似乎成了家风。宫门重重那就不必说了，后来连四面八方的国门也都严关起来。万里海疆实行封禁，不光是为了饿死那些跑到海上去的本国“穷寇”，也是为了防避来自那个弹丸小邦的“倭寇”，以及那些不知从哪里冒出来的“红毛蕃鬼”。而在几乎贴着皇城围墙的地方筑起长城，则主要是为了阻挡北方可怕的鞑鞋马队，绝没有想到要给人类留下叹为观止的奇景。

比这道长城更有防卫实效的，是那条历经悠悠岁月所筑起的传统文化的无形长城。尽管文字狱断送了无数冤魂，但这决不表明明太祖对孔圣人的藐视和亵渎，相反，正是从骨子里敬畏到严重变态程度的表现。他和他的子孙们都无一例外地要借重孔门的护身符。

为了使这道护身符更能因时制宜，王阳明这样的当朝“圣人”便应运而生。他可以说是上言无形长城建筑史上的最后一个巨匠。其“心即理”、“致良知”等学说，给儒学的伦理内核又加上佛门神秘主义的新光环，使传统文化的长城更闪射出几道异彩。它对上帝使者们来说诚若林日的山峦，但与当时西方文化的峰端相比，分明已显出时代反差。

在当时来说，不管哪一道长城，哪一方国门，都是为了保卫朱家天下。无论外面如何变化，朱氏大帝们毕竟还拥有主宰其家天下的权柄和力量，还可以拒纳唐突造次的不速之客。

从沙勿略到罗明坚

因此，耶稣会士的此番叩门又非轻而易举、顺顺当当。号称“东洋宗徒”的沙勿略（Xavier），早在嘉靖三十一年（1552年）就来到广东沿海一个名叫上川的荒芜小岛上，窥伺了一年多的时间，想尽千方百计，也未能踏上大陆一步。最后带着莫大的遗恨死去。

后来，耶稣会士又在澳门建立起据点。这里当时还是相当荒凉的边地一隅，是明帝国划给“红毛”商客的居留之地。教士们以此为基地，屡作强行破门而入中国内地的尝试，但还是不能成功。于是，有人心灰意冷，说是要争取中国人接受福音，“纯粹是白费时间，就像要把埃塞俄比亚人（编按：一译衣索匹亚人）变成白种”^①一样。有人面对中国界上的石山感叹：“磐石呀，磐石呀，什么时候可以开裂欢迎我主啊！”

如何使磐石开裂呢？洋教士们开始琢磨起另外的门路来。一个叫罗明坚（P. Michel Ruggieri）的似乎精于此道，他向两广总督等官员大人多次暗送礼物，其中有中国人罕见的三棱镜、自鸣钟之类的奇物，终于使得“看门人”改变了冷淡、傲慢的态度，微笑着揖纳洋客了。罗明坚不但自己被允准留居内地，而且于万历十一年（1583年）又从澳门携入同仁利玛窦（P. Matthoeus Ricci），在广东肇庆住下来。

如果说，罗明坚的主要“劳绩”在于买开了中国大门，那么，利玛窦日后在声名、地位和事业上，可就远远超过他的引导人了，成为明末来华传教士的首脑人物和典型代表。

翩翩风采

来自文艺复兴运动发祥地的这位利玛窦，具有良好的文化修养。他曾从名师正式学过天文学、地理学、数学、透视学、音乐理论、讲演学等“诸学之蕴奥”，特别是在自然科学方面有很丰富的知识，来华后又学通了汉语，并且对儒家学说有所研究，成为贯通中西的学问家。

他又是一位风度翩翩、善于交际的男士，见了人一副谦恭有礼、落落大方的样子，说起话来口若悬河，滔滔不绝，有“电光之舌，波涛之辩”，很能引人叹服。为人宽宏忍让，颇能得到人们的好感。据记载，有一次他的佣人捉住一位越墙来偷柴的人，利玛窦不但不加惩罚，反而自己背了些柴送他，说是偷柴是因为穷的缘故，不必和他计较。那人自然是既惭愧又感动，逢人便说洋教士的好话。

利玛窦还特别注意使自己“入乡随俗”，所谓“在中国便成中国人”。一入华他就换了打扮，起初穿和尚装，后来听说儒服更合宜，便又改穿儒服。不只衣着，饮食、起居、仪节等方面也完全中国化。

利玛窦很注重交游。这似乎成了他的专职，为此使出了浑身解数。他不断扩大活动地域和联络范围，来华十几年间便开辟了肇庆、韶州（今广东韶关市）、南京、南昌、苏州等多处活动基地。到万历二十五年（1597年）时，他结识的朋友已遍布明朝十五省中的十省，且多为王侯官绅和各界名流。

他热情地接待每一位来访者。在南昌的时候，每天访客盈门，户限为穿，有人见他接待过劳，劝他托辞闭门谢客。他回

答说：“天主不容我说谎，宁愿访客倍增，也不愿言行背道。”友人们对他的人格和交际能力更感敬佩。皇室建安王竟很感兴趣地向他讨教西方国家的交友之道，他专门写成《交友论》作答，真算得上当时的“公关”专著了。

关键的入口

随着准备工作的成熟，利玛窦开始了打入京师的尝试。他深深了解：在王朝的心脏活动，影响力是其他任何地方无法可比的。对于外国的不速之客来说，京师自然是禁地，但许多年来，那些显贵的友人们，肯定有机会向紫禁城里为他吹吹风，再加上有人直接引导，“禁地”自然也就不“禁”了。何况，他还能扯个向大明皇帝“进贡”的正大名义呢！

万历二十六年（1598年），儒冠儒服的利玛窦，在南京礼部尚书王弘海的引领下首次进入北京。但不巧，当时正值中国与日本因朝鲜事发生战争，外国人都有间谍的嫌疑，他在北京只住了两个月又调棹南返。

两年之后，利玛窦再次北上，不料中途又出了麻烦，被在天津临清督税的宦官马堂拘禁了将近半年时间，最后在万历皇帝（明神宗）的直接过问下，获释并被护送至京。

利玛窦也真算得上个合格的心理学家。他知道，皇帝的宫殿里有的是价值连城的珍宝，贡品能否赢得皇帝的喜欢，新奇比贵重更要紧。于是，他的贡品简直就像把个杂货店搬了上去，任君选取所爱了：时画天主像一幅，古画天主圣母像一幅，天主经一部，圣人遗物，各色玻璃，镶嵌十字架一座，万国图一册，自鸣钟大小两架，映五彩玻璃石两方，大西洋琴一张，玻

璃镜与玻璃瓶大小共八器，犀角一个，沙刻漏两具，乾罗经一个，大西洋各色锁袱共四匹，大西洋布并葛共五匹，大西洋行使大银钱四个。《熙朝崇正集》中有个统计，说这些是“十九物三十一件”。它的“物”与“件”是何个算法，合不合适，确不确定当，就不必细究了。反正只要这些东西里边有那么一件两件，能在皇帝心中拨起一两圈涟漪，他的心思就不枉费了。

事实证明，贡品的确功效显著。万历皇帝以其物制作精巧，玲珑新奇，爱之莫甚，特将油画挂于宫中，自鸣钟置于园内特建的亭中。也因爱屋及乌，这位皇帝对利玛窦待如上宾，“嘉其远来，假馆授粢，给赐优厚”。^②这样，利玛窦便在京师重地落下了脚。

他和他的贡品，简直把万历皇帝引入一个奇异天地的梦幻里。这位帝王对欧土风情，诸如田地肥瘠、建筑风格、服装款式，以至婚丧习俗，甚或连神父们的生活细节，无一不感兴趣，特派内侍不厌其详地向利玛窦询问。大臣们也争着向他打听西洋的各种事情。利玛窦成了人们争相结交的嘉宾，每日访客络绎不绝。其魅力一时竟至“四方人士，无不知有利先生者，诸博雅名流，亦无不延颈愿望见”^③的程度。

这应当说是取得了不小的成功，但利玛窦并没有因此冲昏头，他显得异常深沉和冷静，认为这只是“为传播福音的广阔天地开辟了一个小小的入口”，而这实在是一个相当关键的入口！

潜移默化间

从表面看，利玛窦似乎不是一个职业传教士，倒像一个世

俗的使者，甚至一个逍遥的闲客。但实际上，他一刻也不曾忘记“做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这个崇拜偶像的中国”的使命。他所做的一切，无一不是为完成这一使命的自觉行动。

利玛窦把通过交往，潜移默化地影响对方，当作最有效的传教方法。不知不觉之间，交往者当中的一些人，就被他引导而成为教徒了。他曾颇为得意地说，这是一条极有效的途径，无需我们离开教会房子，就能够向那些异教徒传播福音。他还曾经这样总结经验：

为了使一种新宗教的出现在中国人中间不致引起怀疑，神父们开始在群众中出现时，并不公开谈论宗教的事。在表示敬意和问候并殷勤地接待访问者之余，他们就把时间用于研习中国语言、书法和人们的风俗习惯。然而，他们努力用一种更直接的方法来教导这个异教的民族，那就是以身作则，以他们圣洁的生活为榜样。他们用这种法子试图赢得人们的好感，并且逐步地不用装模作样，而使他们的思想能接受不是用语言所能使他们相信的东西……①

“合儒”的丰姿

利玛窦注重交往当中的自然感化，当然也不放弃利用一切可能的场合和机会正面进行天主教理的宣传。他不但“每见宾客时，辄言天主教理”，而且还专门写了许多宣教书籍。不过，他的教理宣传，也是尽量富于“中国风味”，以适应中国人的

胃口。

贯通中西的学问，在这方面可派上了大用场。他能引经据典地将其教义与中国儒家理论进行比附和调和，试图说明两者本是“同宗同祖”、根源相通的，天主与中国的古圣先贤并不抵牾。譬如，他著《天主实义》（初名《天学实义》）一书阐扬教理，引证广及《诗》、《书》、《易》、《礼》等诸多中国经籍。此书多次刊刻印行，影响颇大。后来他又撰述《畸人十篇》、《辩学遗牍》等书，也大量引证儒家典籍，附会其说。

为了表明其教与中国儒家文化的相容性，他竟不反对中国教徒一如既往地尊孔祭祖。尊孔祭祖乃中国极其重要的传统礼仪，反映中国传统文化的特质，最能牵动中国人神经敏感处，实为影响龙与上帝关系的文化因素中的一大关键。利玛窦于此表现出相当明智和宽宏的态度。

总之，利玛窦不但自己儒冠儒装，儒气十足，而且也使其教儒冠儒装，儒气十足，俨然一派“合儒”的丰姿。利玛窦的这种做法，在使其教迎合中国人方面，确有显效。

魔术道具

利玛窦在自然科学方面有很丰富的知识，这位聪明的教士决没有疏忽发挥自己这方面的特长。通过介绍西方科学知识引导人们对天主的皈依，这是利玛窦“学术传教”的一个重要手段。日常交往中，他很注意根据不同的对象，分别介绍数学、天文、地理、器物制造等方面的知识，能结合实物的还尽量结合实物，以引起对方的兴趣，而终归把这些知识与天主的造化联系起来，努力把人们导入敬信天主的大能中。

譬如，有人跟他学了天文学知识之后，与佛家的有关学说相比较，感慨地说：

佛家解释天地的构造，只说有一须弥山，太阳和月亮绕其前后，太阳在前面就是白天，在背面就是黑夜；解释日蚀、月蚀，则说罗汉以右手遮日而日蚀，以左手遮月而月蚀；说大地在须弥山四面，分四大部洲，中国在其南边。像天地这样有形可测的东西，尚且持如此荒诞的说教，何况对不可测度的无形之物呢？其空幻虚谬就更可想而知了。现在利先生解释天地之事，讲得明白实在，验证得有根有据，毫发不爽。由此看来，天主教与佛教的谁正谁邪，就不难辨别了吧？^⑤

可见，言者不仅佩服利玛窦其人，更进而推崇其教了。想必是利玛窦介绍了地圆说等新知识，并且，他又懂得历算，能准确推知日蚀、月蚀，再加持有各种天文仪器可作直观教具，征服原本相信佛家那类神话的人，自然是有高屋建瓴之势的。

利玛窦还花了很大功夫，译著有多种自然科学方面的书籍，目的当然也是为了传教，所以掺入不少宗教内容。照理说，科学恰是揭穿宗教神话的最有效的武器，但在利玛窦这里却很有些“魔术道具”的功用。

利氏传教术

毫不夸张地说，利玛窦在中国开创性地使用了一套别开生面的传教术，我们姑且称之为“利氏传教术”吧。其要端可以

归纳为：交往中的自然感化；与中国传统文化貌似调和；以学术、科技为重要媒介。其基本原则是：在各个方面尽可能迎合中国的文化习惯（起码在形式上是如此）。

这种传教术，不仅利玛窦个人使用，他的同仁们也奉为圭臬，共同遵行。在当时中国的福音舞台上，并非利玛窦孤步独舞，而有相当一批人在他领导下分处于各地工作。

利氏传教术，也不仅行于明末，而且一直沿至清初，成为前后百余年间通行于中国的基本传教模式，它使得“磐石”开裂的缝隙越来越宽了。

就此而言，利玛窦是获得了相当的成功。到万历三十八年（1610年），他58岁病逝北京时，京都内外的华人天主教徒已有2500人，其中包括不少达官要员和社会名流。号称“圣教三杰”的徐光启、李之藻、杨廷筠，即著名的代表人物。诚然，这2500人与偌多中国人口相比，只不过是沧海一粟。然而，这已是一个有成效的开端，其后若干年间，中国天主教徒的数量几乎是成几何倍数增长，这种收获，是与沿用利氏传教术分不开的。

暗伤王化

比起困死荒岛的沙勿略，利玛窦和他的同仁们，要算胜利和幸运者了。然而，如果以为他们脚下之路一直平坦宽广，头顶的天老是光风霁月，那就错了。他们是艰难的跋涉探险者，随处有急流险滩，随时有暴雨狂风，灾星亦与之常相伴随。

就在利玛窦他们刚刚在肇庆立脚的时候，尽管努力向周围

的一切人施礼貌、献殷勤，但其居处还是成了当地百姓乱石袭击的靶子。以后在各地也屡受士大夫、老百姓的冷遇和反对，甚至是粗暴地哄闹和撵逐。利玛窦第二次赴京的途中还被拘禁过，当时他所受的刁难、敲诈和凌辱简直不可名状。即使在他到了北京受到皇帝礼遇的情况下，竟还被礼部的官吏借故一度拘审过。即使在他荣居京都最为春风得意的时候，也隐然有一种阴冷的氛围威胁着他。利玛窦本人总还算得以善终，死后被明廷赐葬北京。利玛窦同仁当中，许多人的命运却晦气得多。

难发鍾山下

在利玛窦归天之后仅仅六个年头，也就是万历四十四年（1616年），一场空前的“教难”就在明王朝的陪都——鍾山脚下的南京城里发生了。

带头发难的是当时任南京礼部侍郎，后来更升迁为礼部尚书并跻位相国的沈淮。他在几个月内连上三疏，严辞参劾“远夷”，并且不待皇帝下诏，便擅自逮捕了外国传教士和中国教徒不下20余人。一时间北、南两京有许多官员起而呼应，推波助澜，对传教士的挾伐之势可谓汹汹矣！

站出来为教士辩护的虽然也有其人，譬如徐光启就上了著名的《辨学章疏》，坚称洋教士们“踪迹心事一无可疑”，“且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定”，但与反对派相形之下，颇有孤掌难鸣之势。

以往对洋教士颇感兴趣、宽容礼待的万历皇帝，不知真的被沸反盈天的反洋教舆论打动，突然发现了问题的严重性，还是九五之尊竟也招架不住众口铄金的威力，不得已违心“趋炎附

势”，最后他颁布了禁教谕旨，给传教士定了“立教惑众，蓄谋叵测”的罪名，令拘押广东，督使西归。于是乎，驱逐教士，捣毁教堂，一时俨然成为弭乱保邦的义举。

虽说传教士们表现出了坚持圣道、为主勇于牺牲的精神，但厄运和灾难毕竟是其无法抗拒的。这场案事中的“主犯”王卡肃（P. Alphonsus Vagnoni），这个已50多岁的西洋教士，被逮后囚置于一个狭小的木笼之中，披镣戴铐，长发蓬乱不能理，衣衫脏破不得整，一连多日。教方逢此大难，其福音事业自然要受到严重影响。

袭击的要害

南京教案的发生，是青天万里飞霹雳？不，它是积聚于乌云中的阴阳电荷一旦相摩而爆发的雷霆。据教方自己调查，在这以前，已经有54起较小规模的教案发生。南京教案只不过是极为激烈惊人、最为典型的一次而已。其原因固然复杂，但应该说主要导源于各具特质的中国儒家文化与西方基督教文化的冲突。我们不妨以此案为引线，深入到范围更广的事局中去看个究竟。

沈淮对传教士发起挞伐的主要理由是“远夷阑入都门暗伤王化”。所谓“王化”，辞义为“君主的德化”，实质上就是君主以儒家文化来教化、治理天下。沈淮的奏疏中即称：

帝王之御世也，本篇术以定纲纪，持纲纪以明赏罚，使民日改恶劝善，而不为异物所迁焉。^①

由此看来，“王化”不但能够涵盖和一般地指代儒家文化，并且将儒家文化与王权有机结合起来，带有鲜明的政治色彩。一个“暗”字，则贴切地表达出对传教士伤害王化行为方式特点的认定。再加以“阉入都门”，事态的严重自然就更变本加厉了。

“暗伤王化”，可谓点明了明末反洋教舆论所轰击的要害点，不失为提纲挈领、概括主题之笔。《破邪集》（或称《圣朝破邪集》），堪称集明末反洋教舆论之大成的书籍，其中文章的作者林林总总，但主要是儒佛两家的联合阵线，他们言论的基调，亦相合在对传教士“暗伤王化”的指斥上。

儒家士子们平日讲究的斯文全然没有了，从字里行间简直可以看到一个个怒发冲冠的样子。他们这样向世人告警：传教士们表面上尊崇儒家，将其天主之道伪装得与尧舜周孔之学好像无大差异，但实际上是“阴肆其教，排佛、斥老、抑儒，驾其于尧舜周孔之上”，因此搅乱儒家传统，从来大变未有甚于此者！至于传教士对儒家未敢像对佛、道那样公开责难，只是因为中国户尊孔子，家慕舜尧，而不得不“傍篱其间耳”。他们这是采取“媚”与“窃”的诡计。媚能讨人喜欢，诱人从而卑之；窃则不致使人惊异，便于从中混迹。而一旦待到爪牙备、血力强的时候，他们就要咆哮着直闯素王之堂，把孔老夫子一口吞掉了！

作为传教士公然责难对象的佛门弟子，更失去了耐性，带着十二分的激愤大声帮腔助战，千言万语并一句：不错，不错，这些可恶的夷种们，就是要“阳排释、道以疑儒，阴贬儒宗而探学”！^⑦

是耶？非耶？

移花接木

利玛窦在逝世的前一年，写信给教会官员，陈述其表面称道儒家，并利用他们攻击佛、道的策略，言及有的中国人士认为他是个“拍儒生马屁的人”，为此，他窃喜不迭，披露心曲说：

我热望其他人也会从这一角度来看我，因为我们如果不得不同三个教派（指儒、佛、道）作战的话，我们要做的事情会多得多。^⑧

真是一语道破天机，利玛窦辈之所以表面不惜拍儒生马屁，而对佛、道不遗余力地攻击，果真像他们的反对者所指出的，完全是一种计策。

利玛窦辈对儒家也并不笼统地概表肯定，而只是对所谓“真儒”表示推崇，他们就是打着恢复和维护真儒的旗号攻伐佛、道的，其基本逻辑是：早先的儒学才是纯真的，后来的“新儒学”已被佛、道的邪恶浸染，许多号称儒士的人也已不是真儒而成“俗儒”，应该将佛、道的邪恶成分清除掉，还儒学的本来面目。看来，利玛窦辈的确很清楚儒家文化发展演变的基本脉络，以及儒、佛、道三家的关系格局。

作为当时中国社会正统思想的儒学，委实并非纯种传代，而是经历了先秦儒学、两汉经学、宋明理学三种基本形态的递嬗发展。两汉经学已非儒学原型，而是以儒道互补为特征的。宋明理学更形成儒、佛、道互补的复杂格局，最终确立了中国文化的传统。儒、佛、道三家在打而成交的漫长过程中，别看佛、

道两家有时也气势汹汹，似乎不可一世，但实际上第一把交椅一直是孔夫子坐着——他的王牌是哪一个要行“王化”的“真龙天子”都须特别紧持的。到头来，儒学伦理中心主义的特质并没有被改变，反而借取佛、道两家有用的东西得以补益加强。

这并不是孔夫子本人的谦恭，应归功他的“嫡传”弟子们有取长补短的聪明。至圣先师那一套太朴太实，缺乏哲学的内涵和思辨的机能。而在这方面，道有其长，佛更甚之。取而补儒，便使之增添了几分奥妙和神秘，颇有些高深莫测的味道了。从根本上说，是儒家改造了佛、道，而不是佛、道改造了儒家。不管是本来的抑或仙化了的老子，还是梵天释氏，到头来只能给孔夫子做个左膀右臂罢了。

利玛窦辈想必看破了其中真谛，所以不先与孔夫子正面交手，而拉着架势与佛、道打斗，说穿了，就是要从侧后迂回把孔夫子的左膀右臂出其不意地卸掉。他们并不是真的要使儒家反朴归真，而是要移花接木——在辟佛、道的幌子下，以西方的天主来偷偷地、巧妙地取代孔夫子。在这方面，利玛窦的手段可谓高矣，他们确能瞅准关键的地方来偷梁换柱。

借“天”发挥

儒家经典中不是也有“天”、“上帝”存在吗？利玛窦辈就在这上面大作文章。譬如《天主实义》的第二章中，就有十几处引用了儒家经典中含有“上帝”用语的章句，旨在论证儒家经典中的“天”、“上帝”，与基督教中的独一真神“天主”、“上帝”是同一的。利玛窦辈千方百计地赋与中国儒家经典中的“天”以万物创造者的神性，而否定它是自然造化的产物。为此，

公然非难儒家关于“太极”为天地万物根源的理论。

实际上，中国的“天”与西方的“天主”相异甚远。先秦诸子除了墨家之外，其他各家对天的神性一般都是否定的。儒家对天的认识颇注重于实际现象。孔子谈天：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”他也有过“获罪于天，无所祷也”的话，表面看似乎是把天视为有意志的神，但实际上是说事情违背了定理，向不可知的天祈祷也没有什么用处。到了宋代朱熹，更明确地将“天”与“理”对等起来。中国儒家的“天”，虽然亦未脱尽从远古遗传下来的神秘主义色彩，但主导趋向是不断加强伦理化和政治化的改造。中国也祭天，但与西方对人人有权尊奉的独一无二真神上帝的礼拜迥然不同，祭天在中国封建时代是只有“天子”才享有的政治特权，别人如果祭天，就是僭越甚至谋逆行为。

故此，反洋教斗士们引经据典，或针对天为上帝所造的神话，阐释天是由阴阳二气生化而成，非有所造而成；或针对利玛窦辈对太极说的驳难，论证该说的正确和与儒家关于天的理论的吻合；或针对教士们极力宣扬的“天”当由世人共拜的说教，发出“天至尊不容僭，祀有等不容越”的呼号……他们把“邀天、褻天、僭天、渎天”的罪名一股脑儿加给了传教士，真可谓不共戴天。

换心术

“仁”是孔子思想体系的核心，利玛窦便巧妙又厉害地施个“换心术”。

孔子学说中的“仁”分明是以“人”为本的。对此，孔老

夫子本人以及孟老夫子都不厌其烦地予以强调：“樊迟问仁，子曰‘爱人’”；“仁也者，人也”；“仁者爱人”，如此等等。基督教义中虽然也讲“爱人”，但那是由敬爱上帝的最高原则派生的，爱的基点和前提是“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的”。利玛窦正是用这一神本的精神篡改仁的性质，明确提出了一个“仁也者，爱天主”的命题。

就达到仁的手段和途径而言，儒家学说认定人的本性是善的，所以能够通过自我完善的过程来达到仁的境界。而利玛窦却以基督教的原罪说实质上即性恶说为根据，否定人的自我完善能力和目的，强调只有爱天主才能实现仁。

忠君孝亲乃儒家纲常的要义，也是“仁”的根本之点。“夫子之道，忠恕而已矣”；“孝弟也者，其为仁之本与”，主要就是讲忠君孝亲的重要。传教士们煞费苦心地要改变其实质。利玛窦在《天主实义》中持论：我君与我是主与臣，我父与我是父与子，但比之无所不在的天父上帝，上述区别尽消，主仆、父子皆兄弟。无论我们的亲人是多么亲近，他们都比天主远离我们。他还别出心裁地发明了“宇宙三父”说：宇宙有三父，一为天主，二为国君，三为家君，以天主为至上；做儿子的，只要服从天主的意志，虽然违背国君和父母，也不妨碍他为孝子。这分明是以基督教义来淆乱儒家纲常，是其“换心术”中的重要一招。

对利玛窦辈的招术，反洋教斗士们中间有些人是非常敏感地察觉和看破了，故一针见血地指出，利玛窦与孔子所言的仁大异其旨，“未达一本之真性也”！他们对利玛窦辈篡改忠君孝亲所体现的“仁”之要义，尤其不能容忍，义愤地驳难说：

爱亲仁也，敬长义也。天性所自现也，岂索之悠远哉！利玛窦独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，是以亲为小而不足爱也；以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此言也。^⑨

这种驳难到头来不免大动肝火：

今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉！^⑩

妥协的背后

在忠、孝两者当中，“孝”对事局的牵涉尤为紧要。孝道在儒家的伦理当中可谓基下之基，核中之核。由历史悠久的宗法社会孕育出来的这一观念，成为中国传统伦理道德的本位。天地君亲师，以亲为枢纽。即使忠君，也是以孝亲为本的。因为“国”乃“家”的扩大。所谓“君子之事亲孝，故忠可移于君”，正是揭示这一关系的。由此便可以理解，从慎终追远意义上体现孝亲的祭祖，就是非同小可的事情。所以，祭祖始终是与教方相争的一个重要问题。

从根本上说，中国祭祖并非宗教仪式，而是伦理教化的手段。《礼记·祭统》中很明确地把“祭”视为“教之本”，与“外则教之以尊其君长，内则教之以孝于其亲”联系起来。可见，祭祖主要是为了教化活人的。

早在先秦之时，这种伦理虔诚便达到了极其严肃的程度。譬

如曾有过所谓“立尸而祭”的事情，就是以活人乔装祖宗死尸而供祭拜，并且惯以行祭者的子侄辈来充当乔装者，也就是说实际上是长辈向晚辈叩头了。可是不管是行祭者还是乔装者都不敢有丝毫的戏谑。后来，这种方式是不用了，但祭祖的伦理传统的约束力却有增无减，成为一种社会性、民族性的极其普遍、极其严肃的习俗流传延续下来。

聪明的利玛窦想必体察到了这种力量的顽强，所以他在力图改变儒家孝道的伦理实质的同时，半是出于策略、半是因为无奈，表示了对祭祖仪式的容忍。但是，他的同仁中有人认为这种妥协未免太过分了，而勇敢地表示应将祭祖作为偶像崇拜予以反对。结果，他们立即招来了难以抵挡的口诛笔伐。沈淮就把“直劝人不祭祖先”作为指控远夷暗伤王化的主要罪状之一，激起了广泛的共鸣。

不仅在祭祖问题上，从对华传教的基本策略方针看，当时教方内部也存在着分歧，利玛窦属于温和务实派的代表人物。但即使“利氏传教术”，从根本上说也是要“暗伤王化”的，即力图用隐晦的方式，从学理的实质上，改造作为封建统治者用以教化、治理天下的思想武器的儒家文化，在所谓“合儒”、“补儒”的幌子下，达到“超儒”、“代儒”的目的。这自然会有害于王权。从这个意义上，也仅仅是从这个意义上，我们说反教斗士们对利玛窦辈暗伤王化的责难并不虚妄。

同一基地的两极

既然利玛窦辈果真是暗伤王化，对他们发起挾伐者自当属

王化的维护者，那么，对他们持宽让态度甚至接受洗礼的“容教势力”，就是王化的叛逆了吗？

蹩脚的孔雀

其实，士大夫中的容教者也没有跳出原来的基地而转到王化的对立面，他们所高举着的同样是维护儒学、维护王权的旗帜，这与反教的士大夫并无二致。他们当中有些人真的相信，洋教士们所传播的“天学”、“圣教”与中国的儒学相合，甚至认为传教士们是来皈依和弘扬中国圣贤之道的。所以对利玛窦辈有“西来的孔子”之称。既然如此，在他们心目中，对西儒的“天学”的容纳，那自然就是对王化有益无损的好事了。徐光启在《辨学章疏》中就认定，利玛窦辈“实皆圣贤之徒”，其说“以忠孝慈爱为功夫”，“事天之学，真可补益王化，左右儒术，救正佛法者也”^①。

既然利玛窦辈实际是要从根本学理上改造中国文化，那么容教士大夫们在这一点上岂不上了大当？有意思的是，事实却作出了基本否定的回答。

对容教士大夫来说，沆肌浹髓的仍是中国的圣贤之道，对基督教的真义同样是相对隔膜；而利玛窦辈出于策略的考虑，又没有直率地、系统地宣传和阐释其教义，而是希望通过隐约地描述来激发中国人的兴趣，以促使他们主动讨教。但是，容教士大夫们也并无这般浓烈兴趣，而惯于顺着西教与中学相合的思路，执拗地用中国经典中的蕴涵去解释西方教义，也就是说，实际是以儒学对基督教教义进行改造。真乃妙不可言的南辕北辙！

对于这一点，有些传教士越来越清楚地察觉到了，于是惊呼：即使那些入了教的士大夫，也只是徒有其表的皈依者，“好像是在光彩夺目的丰羽下长着一对难看的脚的孔雀”^⑫！传教士们当然想通过多一些地正面宣传他们的教义，造就名副其实的“孔雀”，却招来了得不偿失的风险。容教的上大夫中，竟有越来越多的人如大梦初醒般地呼道：我一向认为传教士们是“慕吾道而来”，现在才发现他们是“窃吾道而叛”！于是乎，反戈一击者有之，对传教士转持怀疑和冷淡态度者就更多。为了不致事态愈趋恶化，传教士们对其教义的宣传还只得保持在闪烁其辞的状态。

孰醉孰醒

在对传教士暗伤王化的警惕和防范这一点上，容教士大夫似乎远不如反教士大夫敏感和清醒。从总体情况看，他们比反教士大夫要理智得多。

反教士大夫中间许多人，陷入了严重的迷狂和偏激之中，其思想是被正邪之辨加华夷之辨的双重圆圈禁锢着，以符合儒家传统与否作为判别正邪的绝对标准，华夷之辨则又加上地域和人种因素。在他们心目中，夷人夷教既非儒之属又非华之属，那它的一切就不免都是邪恶和野蛮的，以邪乱正，以夷变夏，隐忧明患，岂可不杜？所以，他们不只是从学理上辟“邪”以维护王化，而是不加区别地排斥与教方相关的一切——不管是宗教神学还是包括科技在内的其他“西学”内容，也不管是事理、器物还是传教士的人身。

他们制造的反教舆论中，掺杂有大量夸诞失实的成分。例

如说传教士私习历法，淆乱圣朝正朔，居所有犯皇家风水禁地，以耶稣受难像做弑君咒符，以千里镜等淫巧之物窥探国情等等，并把这些作为传教士谋犯王权的证据。至于若辈反教行为上的过火，也是显而易见的。

容教士大夫虽然也离不开王化的基地，但正邪之辨，尤其是华夷之辨的观念在他们头脑中似乎要淡薄得多。一般说来，容教士大夫们对利玛窦辈人品和才学的倾慕，远远超过了对乃教的兴趣。他们不但不在人种上轻视这些黄发蓝眼高鼻梁的西洋人，反而由衷地钦佩其所表现出的那种谦恭、热情、勤奋、严格和为事业甘愿献身的精神。特别是对教士们带来的西方科技，认为是有益于国计民生而应学习吸收的。固然，科技只是在传教士钓竿上的一片诱饵，但这些中国人却要吃掉它而又不上钩。敬其人，学其技，而疏其教，当是容教士大夫中大多数人的态度。这从容教士大夫中乐与教士交友者多，而入教者少的事实，可以得到证明。

即使像“流着眼泪领圣餐”的徐光启、李之藻辈，他们入教又何尝不是在很大程度上出于爱屋及乌的缘故呢？其平生志趣、花费的精力以及取得的成就，主要是在科技和学术方面而非宗教方面，这是明显的事实。官修的正史中，不也称道其向西学“学天文、历算、火器，尽其术”吗？对比以“‘几何’者，盖笑天地间之无几何耳”的解释，来指斥“夷之伪书”《几何原本》的反教斗士，徐光启辈真说得上“卓犖通人”了。

契约式信仰

在寻常百姓，芸芸众生当中，也不乏时常参加为保护风水

而驱逐洋教士之类的反教活动，但据传教士们的经验，穷苦百姓比起官绅来接受福音要容易得多。所以，当福音事业在社会上层越来越受冷淡和抵制的时候，传教士们便把发展教徒的重点目标转向基层。

小民对西方上帝的斥力好像小些，中国圣贤之道在其头脑里不像在士大夫头脑里那样根深蒂固吗？其实，尽管他们没有做八股、登龙门的本事和福分，但也一时一刻没有离开王化的天地，耳濡目染，日久薰陶，儒家伦理纲常也已经在他们心目中牢不可破了。他们与士大夫的主要差异，恐怕更在于他们得为起码的生计疲于劳作、煞费苦心，没有士大夫饭来张口、衣来伸手的安适，再加上难于应付的天灾人祸，求助于各路神灵的需要也就迫切得多。

这种求助带有浓重的实用主义色彩。做发财梦的时候拜财神爷，求门庭平安的时候请门神爷，无钱讨药医病的时候求药王爷，想让玉帝听见自己的几句好话的时候托灶王爷，……五花八门，应有尽有，多神多福，用则趋之，过则弃之。俗语所谓“平时不烧香，临时抱佛脚”不失为贴切的写照。

小民与神灵之间保持的是一种契约式关系。所谓“许愿”与“还愿”，便是最常见的订约和履约形式。其要旨在于，神灵满足了我的要求，我才落实所许的敬奉条件，否则便不，甚至反过来惩罚神灵。

从逻辑上说，这种实用主义的契约式的多神利用（实在难说敬信），是与基督教的严格的一神论相抵牾的，但实际上反倒给传教士在平民中发展信徒帮了大忙。奥秘在于，那些乐于受洗的小民们并没有真正悟懂西方圣道，只不过把西方上帝当作

他们诸神大家庭中的一个新成员而已。

尽管这是传教士们所不情愿的，但又无可奈何，甚至还自觉不自觉地迎合纵容。有的传教士为了吸引百姓入教，或不惜充当与巫师类似的角色，为民家驱邪、禳灾、治病；或身着法衣圣带，口念祷文，手洒圣水，到路边田畴驱赶蝗群；或让尊贵的圣母屈身当送子娘娘兼助产婆……。

从传教士口中得到有关许诺的民家，不论是由于巧合还是侥幸，当缠磨已久的灾病奇迹般消除的时候，当从蝗虫口下剩留下五分收成的时候，当一个白胖儿子顺利地呱呱落地的时候，它的主人甚至阖家也许就顺从地接受了洗礼，也许真会千恩万谢地敬奉一番上帝（其实未必知道这位上帝和玉皇的区别）。但不消多久，当他们已经觉得履约完毕的时候，就可能心安理得地与上帝分道扬镳。对于这一点，传教士们也自认不讳。

可见，传教士们在平民百姓中吸收教徒，比在士大夫阶层中更大程度地付出了使其教庸俗化的代价。

望华兴叹

总之，不论是以士大夫为主体的反教者，还是从上大夫到老百姓的容教者，对西方上帝所表现出的态度都存在着实际的隔膜。当时的中国人对西方上帝的了解实在太有限了。了解的贫乏与理解的困难相随相伴。譬如，不要说像“三位一体”这样玄妙的教义了，就是圣经入门的创世说，传教士们想要解释给中国人，都遇到了对方无法克服的思维障碍，被回报的是讥笑和嘲弄。传教士们这样诉苦说：

因为按照他们的教旨，认为上帝就是天本身，或是天的德性和力量，从而他不可能先于天存在……如果我们想据理力争，按我们自己方式证明建筑师先于他所造的房子存在，他们就会打断我们，用一句话来堵住我们的嘴：“行了，既然你们的上帝就是我们的上帝，你们就无需解释他是什么样的，我们对上帝要知道的比你清楚！”^③

还说什么呢？传教士们只能望“华”兴叹：中国人对一种能从无而产生某些东西的无穷力量一无所知！中国人完全没有宗教感！在中国，拯救灵魂的事业极受轻视！

这便是他们面对无形石山的兴叹。是两种异质文化间的隔膜凝成了这座石山。当然，这种隔膜不是绝对的，当时中国人中，仍有因了解而自觉皈依上帝的特例，但从总体上看，反教势力与容教势力的两极分化，并没有脱离中国儒家伦理文化的共同基地，没有脱离“正化”的共同基地。

这样看来，利玛窦辈虽然踏进了明帝国的国门，甚至皇家的宫门，虽然发展的教徒越来越多，但也并没有使中国传统文化的“磐石”向洋上帝真正开裂多大缝隙。

注 释

① 《利玛窦中国札记》上册第 143 页，中华书局 1983 年中译本，北京。

② 《明史》卷 326，中华书局标点本，北京。

③ 王重民辑校《徐光启集》上册第 87 页，上海古籍出版社 1984 年版。

④ 同注①书，上册第 167—168 页。

⑤ 事据王治心《中国基督教史纲》第 76 页，文海出版社“近代中国史料丛刊”本，台北。文字表述上有改动。

- ⑥ 徐昌治辑《破邪集》卷1第5页，北京图书馆藏陈垣先生遗本。
- ⑦ 以上两自然段的撮述主要据黄问道《辟邪解》、邹维琏《辟邪管见录》、许大受《圣朝佐辟自叙》、黄贞《请颜先生辟天主教书》、普润《诛佞集缘起》等文，均见《破邪集》。
- ⑧ J. 谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》第50页，辽宁人民出版社1989年中译本，沈阳。
- ⑨⑩ 陈侯光《辨学刍言》，《破邪集》卷5第3--4页。
- ⑪ 同注③书，下册第431、432页。
- ⑫ 同注⑧书，第26页。
- ⑬ 同注⑧书，第251页。

第四章

乍暖还寒

传教士想让康熙皇帝皈依基督教，成为第二个君士坦丁大帝，康熙告诉他们：“中国道理无穷，文义深奥，非尔西洋所可妄论！”

诡谲多变的气候

当大明王朝的末代皇帝朱由检吊死煤山，大顺王李自成还没来得及把御座暖热的时候，皇城里就又换了新的主人。尽管龙争虎斗一时搅得华夏神州风雨满天，但时代的大气候并未因之骤变，与明末的情况无大差异。

新主人除了给汉家臣民强安上一条长长的发辮之外，也还带来了许多陌生的东西。不过，对明王朝的基本法度，它还是大体继承了下来。至于对洋教士们的宽容态度，开始时更是有过之而无不及。

玛法的荣耀

住在京城里的教士们对此似乎有先见之明，就在明家君臣面临末日的到来，惶惶然不知所措的时候，洋客们却显得非常镇静，甚至较往常更流露出几分希望和兴奋。著名教士汤若望（Juan Adam Shall von Bell），原籍德国，曾在罗马灵采研究院（即教廷研究院的前身）任院士，明天启二年（1622年）来华，几年后被召至宫廷参与修订历法。他在这时就曾断言，如果明朝皇帝不在了，来一个新皇帝，对他也许会更好。事情果真被他言中了。

汤若望不但在京城安居下来，得以继续为皇家治历，而且很快被任命为清廷的钦天监监正，也就是国家天文台台长。皇家对他的宠遇“迥逾常格”，不但诰封屡加，而且尊贵的皇太后竟认这位洋人为义父，顺治帝遂尊称其为“玛法”（满语爷爷的意思）。这位少年天子常将玛法请入内廷，并屡次纡尊降贵，亲至汤寓，移樽就教。汤若望自己记述说，在顺治十三、十四两年（1656、1657年），皇帝曾到其居处多达24次，并且在那里吃饭、喝茶，这是以前任何一个皇帝从没有如此赏光于教上的。顺治帝重其人也礼其教，为天主堂御题“通微佳境”的匾额，并写下《御制天主堂碑记》，以示恩宠。

沐浴着皇恩的春风，福音事业的圣树颇有新枝频抽、欣欣向荣之势，到康熙三年（1664年）的时候，仅耶稣会就在中国各省建有教士住院42处，教堂159座，教徒人数多达24万余。此外，还有天主教的多明我会、方济各会、奥斯定会在华活动。

一朝成死囚

然而，就在这个时候，一场险恶风暴袭来，汤若望和他的同仁们身罹一场莫大的灾祸，这就是著名的“历狱”，是继明末南京教案之后的又一重大案事。

这次出面发难的是一个叫杨光先的官员，也在钦天监任职。他对外国人任中国皇家的钦天监监正，致华夏之邦“依西洋新法”，既不顺眼又气难平，便对汤若望指控问罪，但顺治帝在世时未能奏效。等到顺治帝晏驾，杨光先的机会来了。继位者康熙皇帝玄烨，登基时年方八岁，由鳌拜等四位辅政大臣当权。鳌拜是一个保守而又阴鸷的人物，掀起一股“率祖制、复旧章”的

狂潮。杨光先乘机发难，此番水到渠成，汤若望马上以“潜谋造反”、“邪说惑众”的罪名被逮捕。时在康熙三年（1664年）秋。

这时汤若望已73岁高龄，适患痿痹之症，口舌结塞，过堂审讯，由作为“同案犯”的比利时籍耶稣会士南怀仁（Ferdinandus Verbiest）在旁代为申说。所谓潜谋造反之事，毫无实据，便以邪说惑众的罪名定监绞候，也就是绞刑缓期执行。但杨光先意犹未尽，又指控说，数年前顺治帝幼子荣亲王夭折，汤若望主持的钦天监所选殡葬时间大为不吉，以致殃及顺治帝之死。这样“罪同弑逆”，因议加重处肢解之刑。

康熙四年（1665年）四月一日，集合朝臣200余人公同定案。不意案方议定，突然发生地震，朝臣纷纷惊惶散出，相顾失色。及至震止方入堂坐定，地复大震，屋宇摇荡，墙壁倾颓。朝臣们惧为上天示警，遂议减轻“案犯”刑罚，将汤若望改判斩监候，南怀仁等三名教士释放。

然而，大地仍是屡震不已，一连三日，人皆露宿。并且，京都上空又出现彗星，人们更加惴惴不安。鳌拜等人亦畏天意，不敢擅断，只好向太皇太后请示。这位曾认汤若望为义父的孝庄文皇后，览奏怒从心起，掷折于地，斥责众臣不该将汤若望置于死地，命迅即开释。这样天助人悯，汤若望总算没有五体分家、身首异处，但羞愤惊惧交加，病老之躯何堪承受，第二年便蒙主宠召了。

此案不仅累及驻京教士，在华福音事业的全局也不免遭到严重摧残。与京中圜狱同时，各省督抚也奉旨拘拿教士，查禁堂宇，禁止天主教传习。顿时，福音事业的春景消逝，萧瑟随生。

牛刀小试换乾坤

神州这个时节真是乍阴乍晴，风云多变。及至康熙帝年事稍大，临朝亲政，便开始为蒙冤的教士们平反，恢复对他们的任用和礼遇，其福音事业在华遂又逢阳春一度。

康熙八年（1669年），年轻的君主在干净利落收拾了鳌拜的前夕，先行牛刀小试地制裁杨光先辈。不愧为英主，他略施小计，便恰到好处地以其人之道还治其人之身了。

历狱之后，杨光先取代了汤若望任钦天监监正。其人本是个既刚愎自用又颞顽昏聩的人物，根本不懂什么天文科学，他主持所订历法错误甚多。康熙帝先让内侍请教于南怀仁等教士，洞彻其谬，掌握了把柄。这天，将礼部、钦天监的官员和南怀仁等教士召集在一起，宣明历法系国家要务，各人勿怀夙仇，务当平心考察谁是谁非，是者从之，非者改之。然后，以教方所指错谬当众向杨光先质问。杨光先既羞又愤，蛮横地与教士们争执。教士们则心平气和，据理驳辩。

第二天，康熙帝又令双方当着众多朝臣，现场测算日影和星象。结果，南怀仁推算得不差分毫，而杨光先则茫无所知。他却上奏声称，中国乃尧舜之历，是万万去不得的，如若用西洋历法，必致短促国祚，不利子孙。

君上的倾向性本已明显，杨光先如此不识时务，怎能不火上浇油？康熙帝斥其妄言，着即革职，命由南怀仁代任钦天监监正。接着即着手为历狱彻底平反昭雪。对于教方来说，这无异是又换了一个乾坤。

巧机妙缘

康熙帝像乃父那样任用和礼敬教士。他亲临天主教堂，御笔题写“钦天”二字。给南怀仁屡加诰封，经常召见，与之讲论西学。南怀仁病歿，康熙帝诏命赐葬，并派员致祭，又御制碑文，以示悼伤和奖誉。

康熙帝对天主教的宽容态度，不但直接惠及在华教士，而且诱使数万里之外一个以“太阳王”自命的人野心膨胀。他就是法兰西国王路易十四（Louis XIV）。他对葡萄牙垄断中国教权早就于心不甘，这时乘机选派一批有竞争能力的耶稣会士赴华。这批人于康熙二十七年（1688年）抵达，受到康熙帝的召见，特命其中张诚（Joannes Franciscus Gerbillon）和白晋（Bouvet）留京供职，其余赴省传教。这便是法国耶稣会士入华之始。

康熙帝礼待教士，教士们也千方百计地投合这位中国君王的心意，有时还真能碰上走运的巧机妙缘。譬如，康熙三十二年（1693年）夏，不意“龙体”打起摆子，忽冷忽热。太医使出浑身解数全不奏效，而张诚等人献上西药奎宁，奇迹般地一服即愈。龙颜大悦自不待言，特赐地增建天主堂一所（即北京的“北堂”），并为该堂亲题“万有真源”匾额一方，另赐联语，再御题律诗一首。甚至大帝的画像，也和法王路易十四的肖像一起悬挂堂中。

随着康熙帝对天主教传布的开禁，福音事业在华迅速得以恢复和发展。到康熙三十九年（1770年）时，中国的天主教徒已发展到约30万之众。

另外，此间俄国的东正教士也在北京设立教堂。虽说其传

教活动与天主教不可同日而语，但毕竟代表了基督教的又一大教派进入中国。

礼仪之争

对上帝的宽松气候未能保持多久，便因为一场所谓“礼仪之争”再度趋于恶劣，最后陷入冰封雪飘的寒冬。

礼仪之争先是在教方内部发生。相继入华的天主教几个修会的势力当中，最占优势的耶稣会由葡萄牙控制，多明我会、方济各会则属西班牙把持。耶稣会士奉行利玛窦式传教术，多明我会、方济各会的教士多不以为然，认为这是有悖于基督教的基本原则、妨害其实质的异端做法，对耶稣会士进行责难并屡向教廷控告。最核心的问题是可否允许中国教徒祀孔祭祖。教派间的这种争执持续了多年，到18世纪初年遂升级成为教廷与中国朝廷之间的冲突。

康熙三十九年（1700年），耶稣会士张诚等人就中国祀孔祭祖是否含有宗教性质的问题询问于康熙皇帝，得到的答复是，这不过是一种崇敬的礼节，并不带有宗教性质。反对派遂以此为口实攻讦耶稣会，说对于教务问题，不请示教廷而诉诸一个教外的异国皇帝，是不可容忍的严重错误。

康熙四十四年（1705年），教廷的使者多罗（Charle Maillard de Tournon），携带教皇关于禁止教徒祀孔祭祖等内容的公文来到中国，康熙帝拒绝接受，翌年便把多罗驱逐出京，然后又把他拘押澳门（其人最后死在狱中），谕令愿照中国政府规定传教的教士登记领取证件，不从者一律遣返回国。

康熙五十九年（1720年），又有一位教廷使者满柴排尔排

(Mezzabarba)抵华，重申教廷的既定政策，康熙帝非常生气，在教廷的禁约上批云：“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”^①尽管满柴排尔排鉴于康熙帝的态度，个人表示了一定的通融，但终究未能改变僵局。

康熙帝对教方的态度前后如此迥然不同，岂不也像是打摆子吗？综观顺、康两朝之于上帝的“气候”，也同样呈现一种忽冷忽热的状况。

龙 体 透 视

要对上述情状作出彻底的诊断，自然得从“真龙天子”的身上开始。

必然的限制圈

对于刚刚入主中原的清初皇帝来说，中国传统思想文化观念在其头脑中还浅，特别是夏夷之辨的防线尚未牢固筑起，对外国人较少抱有传统的成见。在宗教文化方面，则表现出较灵活宽松的特点。这和元代帝王的情况有些类似。这恐怕是清初皇帝比明末皇帝对洋教士们能更为礼敬和信任的重要原因。就以顺治朝皇家与汤若望的关系来说，有的外国学者作过这样有见地的评析：“这些满洲新人物，虽然仍继续中国的传统，但却不要为传统的奴隶，所以他们就能把一种在先朝决不能办到的位置给予汤若望。”^②至于康熙皇帝平反历狱、开放教禁的举措，就更表现出了宽宏的胸襟和非常的魄力。

然而，他们也和元朝的皇帝们一样，既然要帝中国，就必

须适应、维护和利用中国的基本文化传统。这就划定了他们对教方态度和政策限制圈：对洋教士们可礼其人而用其技，但他们必须循规蹈矩，为皇朝效力；对乃教也可宽容，但必须是感觉它不与中国文化从根本上相抵触。

清初的皇帝们不但把洋教士当作品德可嘉的异国宾客，更视为能够为己所用的勤恳“远臣”。顺治帝的《御制天主堂碑记》当中，就是这样表彰汤若望辈的：

惟其远臣，西国之良。测天治历，克殚其长。敬业奉神，笃守弗忘……事神尽虔，事君尽职。凡尔畴人，永矜斯式！

南怀仁病歿后，康熙为其御制的碑文也是这般口吻，主要褒誉其人为皇朝服务的业绩，所谓“莅事惟精，奉职弗懈”。清帝给予他们的褒奖和一切诰封、荣典，无不表示君上对臣下的一种恩赐。

金轮王转世

从顺治帝到康熙帝，对传教士们的“事神尽虔”以及与此相联系的道德修养，虽说皆表钦敬，但对其所奉的神本身并无真正兴趣，也无起码了解。顺治帝的《御制天主堂碑记》中有这样一段非常典型的话：

朕巡幸南苑，偶经斯地（指天主堂），是神之仪貌如其国人，堂牖器饰如其国制。问其几上之书，则曰：“此天主

教之说也。”夫朕所服膺者，尧舜周孔之道；所讲求者，精一执中之理。至于玄籍贝文所称《道德》、《楞严》诸书，虽曾涉猎，而旨趣茫然。况西译之书，天主之教，朕素未览阅，焉能知其说哉？

在这中间，很明确地划分了儒学、道和佛两者（《道德〔经〕》、《楞严》分别为道、佛经名），以及天主教三个类别，并依了解多寡对它们作了排列，实际上即所认定的主次顺序。顺治帝无可移易地以儒学为首要，对道、佛经典尚有所涉猎，对天主教的典籍则是素未览阅，一无所知。

后来顺治帝与佛门倒是结下不解之缘。这位仅活了二十四岁的皇帝，在他生命的最后几年，与憨璞聪、玉林琇、木陈忞等僧人过从甚密。这些出家人告诉顺治帝，他乃夙世为僧，甚至是“金轮王”转世。顺治帝竟信以为真，几乎出家为僧。

而这时顺治帝对汤若望等洋教士，则愈趋疏远。作为玛法的汤若望，平时千方百计地劝诱顺治帝皈依天主教，在其他方面多爱听从玛法劝导的顺治帝，独对此事坚决拒绝，告诉玛法不要强其所难。最后顺治帝竟如此倾心于佛门，使汤若望困惑不解。最根本的原因当然还是受文化“血缘”的影响，佛教毕竟早已成为中国传统文化复合体的组成部分，而基督教则是异质之物。顺治帝作为一个中国皇帝，在两者之间的选择本能地就会是上述结果。

那些接近顺治帝的僧人，除了佛学之外，儒学及相关学科的根底也颇为深厚，相互融会贯通，浑成一体。对于以“国学”为灵魂、苦读经史几至呕血的顺治帝来说，接受起来就顺

理成章了。本陈忞就经常与顺治帝一起纵论千年史，横披百部经，品诗评赋，泼墨挥毫，颇能调动起顺治帝的兴趣，使其在不知不觉中上了僧人们引领的路径。

汤若望辈就不能做到这一点。除了基督教神学之外，他们的特长在天文历算等学科，正如有的论者所分析的，这类学问固然“为国所急，而非帝所好，故言之无味”，不比“儒者之学为帝所习，故话能投机”^③。

第二个君士坦丁大帝？

康熙帝是有清一代皇帝中少有的英才，他没有乃父的宗教狂热，在对教方的态度上表现得相当理智。他对传教士带来的科技由衷地感兴趣，虚心学习和利用。即使对西教，在文化意义的了解上也显稍多一些。但仍然谈不上对基督教特质的真正了解。他也只能立足于利玛窦建立的“中西相通”说的基础上来认识问题。当他体察到教方有悖“真儒”甚至公然对抗“真儒”的时候，便毫不客气地运用他的权杖进行防卫和回击。这在“礼仪之争”的情事表现得十分明显。

针对教廷关于禁止中国教徒祀孔祭祖等内容的公文，康熙帝怒斥教方“不通文理”，“知识扁浅”，无资格批评中国礼仪，而极力阐扬“中国供神主，乃是人子思念父母养育”；“圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世”，“此至圣先师之所应尊应敬”的道理。针对西洋人对此表现出的隔膜，他说：

中国道理无穷，文义深奥，非尔西洋所可妄论！

尔欲议中国道理，必须深通中国文理，读尽中国遗书，

方可辩论。朕不识西洋之字，所以西洋之事朕皆不论。

既然教方不通、不容中国的圣贤之道，就不要在中国传教了。这样“诸事平稳，亦无竞争，良法莫过于此”。

此时清廷与教廷的冲突，已并非单纯文化观念上的冲突，而明显具有政治冲突的性质。教廷对中国教徒“礼仪”的限制，已经包含对中国内政的干涉。康熙对教廷的抵制，也就不仅仅是文化观念上的防卫，而且也是对国家主权的维护，这无疑是对的。

康熙帝对问题的实际处理也显得比较明智和富于策略。在坚持原则抵制教廷的同时，对利玛窦式传教术仍然表示肯定和赞赏，明确谕称利玛窦辈“并无贪邪淫乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度”，对这样的教士中国朝廷是怜悯矜恤的，表示对愿意谨守中国法度而又身怀技艺的传教士可以继续容留和利用，使其各献其长，还可以给予永久居留权，以免回去遭受教廷迫害。^①

由上述情事便可看出，康熙帝对基督教和教方人员的基本态度相当明确，且完全处于一种自觉状态。有论者认为，如果没有“礼仪之争”的发生触怒康熙帝，他有可能皈依基督教而成为第二个君士坦丁大帝。据说，康熙皇帝真的曾说过，一旦朕改信基督教，则中国臣民就都会跟着立刻皈依。其实，这是不可能成为事实的假设。已经融化在这位中国皇帝血液中的中国文化传统，以及他作为“王化”实施者的中华帝国君主的身分，决定了他无论如何也不可能成为第二个君士坦丁大帝，基督教也决不会成为中国国教。

“宁可”与“不可”

在对龙体透视时，不可忘记杨光先等人，因为他们是兴风作浪，影响“气候”变幻的重要人物。

杨光先是带着“仇洋”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。

观乎其人反洋教的迷狂，较之明朝的沈灌及《破邪集》的众作者们可谓有过之而无不及。即使坐罪之后，仍然矢志不已。他留下的《不得已》一书，是继《破邪集》之后又一部典型的反洋教文集，文章皆出自他一人手笔。其中有些卫道理论，与《破邪集》中的内容大旨略同，并无多少创新，但有个突出特征值得注意，他把西洋科技视为传教士借以摧毁中国圣道、破坏皇朝天下的主要祸患，对它的惊惧、憎恶和排斥较明末反教士大夫更甚。

杨光先发难反教是以治历之事为切入点。他指控汤若望等让中国使用西洋历法，即是“暗窃正朔之权……毁我国圣教”，更严重的是若辈“借历法以藏身金门，窥伺朝廷机密”，“内勾外连谋为不轨”^⑤。这显然是夸诞失实的。杨光先当然也极力诋毁西洋历法的“荒谬”，但孰优孰劣的问题一经实际验证便真相大白，无可置辩，于是他又进而发明了“宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人”的绝妙警句。

他不只对西洋历法，而是对西洋的一切器物、技艺都视为洪水猛兽。在他看来，“圣人之教，平实无奇，一涉高奇，即归

怪异”。怪异之事，即必邪恶；邪恶之事，岂能容乎？有人不是喜欢西洋制器精奇吗？杨光先警告说，这正是夷人祸乱中国的拿手本领，正足为中国隐患。为此，他不仅问罪于眼前的传教士，而且一直追究到前朝的徐光启，痛诋他为“贪其奇巧器物”遗患后世无穷的“邪臣”。

喷饭满案笑地圆

因其本能地斥拒“高奇”事物，所以造成对科学的懵懂无知，缺乏起码的理解和接受能力。譬如对传教士带来的地圆说，杨光先认为荒谬绝伦：如果大地果真是一个圆球，万国错布其四旁，球面之大小洼处即大小洋水，处于球之上下左右的人们脚心相对，那么，处于侧面和底面的水为什么不倾？难道有圆水、壁立之水、浮于上而不下滴之水吗？你洋人们把一杯水倒过来试试！处于侧面和底面的人为什么不倒不落？难道有横立倒立之人吗？只有螺虫能横行壁立，蝇能仰栖，人谁能之？杨光先耻笑相信其说者为没有头脑的傻瓜，觉得自己才是有识见的智者。他这样说：

如无心孔之人只知一时高兴，随意谄谎，不顾失枝脱节，无识者听之不悟彼之为妄，反叹己之闻见不广；有识者以理推之，不觉喷饭满案矣！^⑥

像杨光先这种认识水平，在当时反教士大夫中并非特例。不妨再举一个例子。在杨光先稍后的雍正初年，兵部尚书李卫为杭州一所天主堂改为天后宫题写碑记，也是一篇很典型的反洋

教文字，其中即把“西洋之教，一技一能，务穷思力索，精其艺而后止”作为谬端罪举来指斥，忿然声称：“一技一能，原无当于生人日用之重，至于奇技淫巧，尤为王法之所不容！”李卫还从另外一个角度对西洋科技进行贬斥：

其所精者仪器，璿玑玉衡，见之唐虞矣；所重者日表、指南车，周公曾为之矣；所奇者自鸣钟、铜壳滴漏，汉时早有矣；所骇人者机巧，木牛流马，诸葛武侯行之；鬼工之奇，五代时有之，至今尤有流传者。^⑦

总之，是持论“其说不经，其所制造为中国之所素有，其为术又不能祸福人”，如此一无是处，智者诚不该为其所惑。此公真足以与杨光先媲美了。

如此“不得已”

说来杨光先还真好像有点先见之明。他坚持认为洋人来中国，就是“不至破坏人之天下不已”，故大声疾呼：“大清国卧榻之旁，岂容若辈鼾睡！”并预言：“百余年后，将有知余言之不得已者。”他还特别申明：“宁使今日詈予为妒妇，不可他日神予为前知也。”^⑧

其实，杨光先辈的这种防患说，并不是真正建立在对时势、对中西双方情况清楚了解和正确估计的基础上，基本上仍是盲目排外情绪的一种发泄，只不过与日后形势的发展客观上有所巧合而已。实际上他不但昧于中外大势，而且也没有指出防患的正确途径。客观上传教士是有协助殖民侵略之嫌，但靠杨光先

辈力主的一味封闭排外，能够有效地杜绝和抵御外患吗？显然不能。相反，只有面对现实，因势利导地实行开放，学习西方先进科学技术和其他有益的事物，开阔国人的眼界，增强国家的实力，才是正确的选择。在这一点上，杨光先辈远不如康熙皇帝明智。

就维护封建统治的根本动机而言，杨光先辈和康熙皇帝并无分歧。杨光先是要恪尽一个臣子卫道的天职，在他看来，“士大夫者，主持世道者也；正三纲守四维，主持世道者之事”。为了行其“主持世道者之事”，为了维护君国，他执着地呼号，执着地奋斗，成了闻“西”便怒、见“洋”必恶的狂人，却大有“世人独醉我独醒”之慨。似乎没有他们警世，华夏的脉息就要在举国惛然中被洋人切断了。他们就是如此的“不得已”，这却正是若辈的悲剧所在。

冰川下的暗流

由于教廷对利玛窦传教术的否定和取消，以及对中国“礼仪”的无理干涉，康熙皇帝对在华传教采取了限禁政策。其后自雍正帝开始更明确而严厉地实行禁教，乾隆、嘉庆、道光（鸦片战争前）朝一直坚持。

此期清廷对教方的基本态度可作这样的概括：严禁外国教士进入和居留中国各省，严禁其教在中国传习，各省原来的天主教堂一律取缔；只容留少数外国传教士居京师供职，为中国朝廷做世俗性服务工作（如治历、作画等），保留北京的主要教堂，供留京教士自己进行教务活动，但亦禁其传教，并限制其

与中国人的接触和交往。

在这种严寒的气候之下，教方在华的福音事业看似凋敝了。然而，冰川下面却仍有暗流奔腾，甚至冒出几排明浪，冲击禁锢。

禁锢与冲击

一方面，教方并不慑服于中国皇帝的禁令，除原在华教士有秘密潜伏下来的外，也还继续派遣教士千方百计地进入华土禁地。他们或利用清朝官员的懵懂懈怠蒙混，或采取贿赂手段买放，或靠中国教徒接应掩护，或由同仁故友设谋用计，可谓心机费尽，办法使绝。总之，禁教期间外国传教士在中国的活动实际并未间断。

另一方面，此时中国人当中也显出有一些矢志不移的信徒。他们不遵皇帝的禁令，仍然明里暗里地进行宗教活动，甚至有任神父者。即使在皇家宗室当中，也有情愿坐罪而世奉天主教的人家。譬如苏努家族就是很典型的例子。

苏努是清太祖努尔哈赤的四世孙，与雍正帝是从昆弟兄。他一家被雍正帝治罪，成为著名案事。其实际原因固然主要是因为政争而非宗教，但苏努子孙皈依天主教而至死不背也是事实。在苏努家人被拘押期间，旗主曾派人劝其出教，但他们回答说：“我们的教义是真正的教义，因此不能放弃。”一个头领又劝其只口头上表示放弃，他们说：“即使是口头放弃也是违背我们教义的，因此不能从命。”^⑨这一情节是当时在押的苏努第十二子乌尔陈，写给传教士的信中所讲的亲身经历，当是可信的。

及至嘉庆年间，又有苏努的曾孙图钦、图敏兄弟在教案中

坐罪。刑部曾再三劝其出教，他们亦坚持不肯。所以嘉庆皇帝气愤地说：“是该二犯本属罪人子孙，理宜安分守法，乃敢私习洋教，经该部再三开导，犹始终执迷不悔，情属可恶！”^⑩

春风野草

面对洋教这种禁而不止的势头，具有至高无上权威的皇帝们感到困惑而气愤。他们警觉地注视着王土之上，哪里一有风吹草动，便立刻追根寻源，不惜闹得个天翻地覆。所以禁教期间教案仍不时发生。有的案事旷日持久，波及各地，实际上成为全国性的清查灭教运动。雍正、乾隆、嘉庆朝都有重大案事发生。尽管皇帝们屡屡严饬“实力稽查，绝其根株”，但这时中国大地上的福音植株却颇有些“野火烧不尽，春风吹又生”的势头。据一般估计，到鸦片战争前夕，中国天主教徒的人数不下20万。

作为基督教另一大派别的新教，也在此期悄然潜入中国大陆。虽然早在17世纪初叶，就有新教教士随荷兰船舰到过台湾，但不久就被逐出，与中国断绝联系。直到新教英国伦敦差会的教士罗伯特·马礼逊（Robert Morrison），于嘉庆十二年（1807年）来到广州，新教与中国才开始有持续性联系。

自此到鸦片战争爆发的30余年间，已聚集有一批新教教士在中国进行活动。从新教进入中国大陆开始，就隐然揭开了“龙与上帝”关系史的新篇章。冰川下的暗流在此禁教期间，愈有不可遏止，喷涌欲出之势。

注 释

- ① 《康熙与罗马使节关系文书》第十四通，故宫博物院 1932 年影印本，北京。
- ② 〔德〕魏特《汤若望传》第 1 册第 234 页，商务印书馆 1949 年版，上海。
- ③ 陈垣《汤若望与木陈忞》，《陈垣史学论著选》第 440 页，上海人民出版社 1981 年版。
- ④ 以上引文同注①书，第十一至十三通。
- ⑤ 杨光先《请诛邪教状》，《不得已》上卷第 5 页，1929 年中社影本。
- ⑥ 同上书，下卷第 67 页。
- ⑦ 张力、刘釜唐《中国教案史》第 162·165 页引录该碑记全文，四川社会科学出版社 1987 年版，成都。
- ⑧ 同注⑤书，上卷第 32 页。
- ⑨ 《清代西人见闻录》第 149 页，中国人民大学出版社 1985 年版，北京。
- ⑩ 《清仁宗实录》第 29 册第 1007 页，中华书局影印本，北京。

第五章

分合之道

西方上帝说，人的世界须依赖神的世界，中国圣人则在人神之间划下一条隔离的鸿沟。

大环境与小气候

纵观自唐朝贞观时候到鸦片战争前夕 1200 余年间上帝在中国的历史轨迹，可以勾勒出三个峰谷过程的轮廓图。

高峰与低谷

第一个峰谷过程，从唐贞观九年（635 年）阿罗本来华到元朝建立（1271 年），其间以唐会昌五年（845 年）武宗灭佛殃及景教为峰、谷的分界点，峰期 210 年，谷期 426 年。

第二个峰谷过程，从元朝建立到明万历八年（1580 年）耶稣会士被允在华居留，其间以元朝灭亡（1368 年）为峰、谷的分界点，峰期为 97 年，谷期 212 年。

第三个峰谷过程，从明万历八年到清道光二十年（1840 年）鸦片战争爆发，其间以雍正即位（1723 年）为峰、谷的分界点，峰期 143 年，谷期 117 年。

综算起来，1205 年间，峰期 450 年，谷期 755 年，分别占总年份的 37.3% 和 62.7%。

有的峰谷之间，并没有一个明显的转折点（譬如唐武宗灭佛殃及景教之类的事件），而是呈逐渐的、模糊的过渡状态。这样，在界标的选择上，就尽量地照顾朝代纪年因素。例如，元朝

的最后二、三十年间，也里可温已呈逐渐衰落之势，但又无一个很明显的转折标志，便把整个元朝时期都算在峰期，而以元朝灭亡作为峰谷的分界点。清前期自康熙朝与教廷进行“礼仪之争”，传教士在中国的活动开始受到影响，但这场争执历时多年，且实际上康熙帝对洋教只是限制而未坚决禁止，比较明确而严厉的禁教政策，始自雍正，因此把康熙朝整个纳入峰期，而以雍正朝开始作为峰谷的分界点。至于康熙初年的历狱前后，福音事业在华曾一度陷入困境，但为时较短，很快改变了局面，故只视为峰期中的一小波折，而不作为峰、谷的划分。

从各个峰谷过程的状况看，不仅有上述转折、急缓、显隐的不同，时间的长短也有差异，“高低”程度及起伏变化更是大不一样。深入其中仔细观察，三个峰谷过程乃呈一种“远近高低各不同”的景观。我们从宏观角度，总结归纳出一些具有共同性的一般原则。

大环境的影响

影响三个峰谷过程的，可划分成“大环境”和“小气候”两大类因素。

所谓“大环境”，是指较长时间跨度（一定历史时期）和较大空间范围的背景性条件。

一般说来，涵括时代条件、社会条件和宏观文化条件。

在时代条件上，是从中世纪横跨到近代。在这一过程中，起初由中国领先，后来却被西方跃过。就社会条件而言，西方从相对封闭转向对外扩张，中国则从相对开放趋于自我封闭，中国对于基督教，由主动容纳转向被动承受。就宏观文化条件而

言，中国先是以其发达的封建文化居高临下，后来反落后于西方资本主义文化体系的低端。

总之，中国是由主动趋于被动，由优势转向劣势；西方则是由被动趋于主动，由劣势转为优势。大环境的总趋势是不可抗拒的，打破封闭、建立国际联系是近代世界的必然，龙与上帝的接触终究难以拒绝。

这不但从三个峰期的情况可以得到证明，而且三个谷期的特征也可提供印证。

第一谷期之所以长达 400 多年，主要原因是当时世界尚处在一个中世纪缓慢变化的时期，受社会内在条件及地理交通等多方面的限制，中国与西方的联系有限，变化既少且慢。

第二谷期尽管明王朝实行闭关锁国政策，但西方世界变化剧烈，主导了时代发展方向，从文化上也渐处居高临下之势，给基督教的世界性传播不断加强势能，到一定时候便必然势不可当地四处分流。所以这时中国的“空谷”不能长期保持，只历时 200 余年，比上一谷期短了一半，绝非偶然。

与前两谷期相比，第三谷期另有特色。此期，上帝使者成功突破了紧闭的大门之后，便赶之不尽，拦之不迭。乾隆朝强化闭关政策，只留广州一个口岸，尽可能地限制与外通商，原因之一就是为了防范传教士混迹而入，但终究也未能完全禁绝。第三谷期不啻是“相对低谷”，也可说是“明谷暗峰”，此为大势所趋，纵使九五之尊的帝王也无力扭转。

局部小气候

所谓“小气候”，是喻指具体事件和由一系列事件组成，体

现某种性质和趋向的较小“事群”，它具有局部、暂时和偶然性特点。

具体事件诸如阿罗本哪年来华，唐太宗如何接纳，景净怎样译经，波罗兄弟充当蒙古大汗与教皇的信使，孟特·戈维诺来华担任过总主教，沙勿略困死荒凉孤岛，罗明坚“买”开中国大门，汤若望陷圉圉巧逢地震、彗星……这些固然都是业已存在的既定事实，但时间、地点、人物、情节的遇合都具有偶然性，如果某种因素变动，事情可能就会是另一个样子。

所谓体现某种性质和趋向的较小事群，譬如武宗灭佛的一系列安排，忽必烈与教廷联系的多项措置，杨光先反教的各种活动，康熙帝平反历狱的一个个步骤……它们虽不像一个具体事项那样单纯，而构成了持续一定时间并具相当规模和影响力度的事态，但与大环境相比，仍属局部、暂时的事物。

若干小气候综合影响并参与构成大环境，大环境则从总体上制约和决定着小气候。就个别来说，小气候可能反常，但最终不能逆转大环境所决定的必然性趋势和结局。就好像自然界中的风风雨雨一样，哪天刮风，哪天下雨没有一定之规，春天里也许会有雪花飘飞的时候，冬日里则或有暖意融融的天气，但四季更替的顺序和各自的气候特征，总是有一定的规律。

神道设教

中国的皇帝自认同时也被他的臣民公认为“真龙天子”。龙颜的阴晴，对臣民们来说是祸福攸关的，对于客临其王土之上的西方上帝来说，作用如何呢？这需要从中国封建社会里王权与宗教的关系特征（与西方比较而言）说起。

从宗教与政治的一般关系看，对两者的联系和影响起决定作用的是政治。在宗教与政权结合的形式上，有神权统治、政教合一和政教分离等几种基本形态的分别。实行教皇制以前，古罗马帝国曾长期实行过政教合一制。11到13世纪末的欧洲，实行的是典型的基督教神权统治。这是一种神权高于君权的政治统治形式，宗教首领（教皇）以神的直接代表者的身分，通过

中心的儒家学说所包容并不断发展。很明显，神道设教是维护王权的一种手段，王权则是利用神道设教的主使者。在这中间，宗教对政治的影响和作用，不是可以直接干预，而是通过教化的环节间接施加一定制约。

王权的效力

因为中国的王权与宗教是这么一种关系，所以作为一个独立自主封建王国的主宰、具有至高无上权力的皇帝，对于宗教的选择和支配性极强，对中国自有的宗教如此，对外来的宗教更是如此，基督教当然也不能例外。

中国皇帝对教方的态度和政策，一方面受着客观因素的制约，从历史的传统到现实的需要都多方面地给予其限定；另一方面，也可带有颇大的主观随意性，个人的性格、气质、兴趣、识见甚至由偶然事端引起的一时的感官刺激，对其都有直接影响。但无论如何，只有皇帝高兴，对教方予以礼待宽容，福音事业才能有发展的起码条件。反之，它就势必陷入困境。

从上述三个峰谷过程的起跌变化，就可以很明显地看出，凡起峰的时候，都离不开皇帝对上帝使者们笑脸接纳的机缘；而凡跌谷的时候，则或是以皇帝的转怒驱迫为肇端（如唐武宗及清康熙、雍正时），或是因失去原先赖以附着的“龙体”而定局（如元末明初）。总之，对在华的福音事业来说，龙颜的阴晴直接牵动着当时的风云变幻，控制着气候的冷暖，因而紧系着它的或衰或荣的命运。

这种个人决定作用终究是有条件、有限度的。它要受大环境条件的制约，而不能完全随心所欲。在不同皇帝不同表现的

背后，共系着一根伸缩有一定限度的牵引绳。譬如，不管对洋教士是否礼敬，对洋教是否容驱，都显示有一定的约束。即使风云变幻最无常的清前期，顺治帝和康熙帝对传教士们的利用，主要是在其技艺，而没有无限制地支持、放纵传习其教；以后几代皇帝虽然厉行禁教，但也没有全然放弃对传教士的利用，并且在教案处理中，对教方还是采取了“宽猛互济”的政策。

由皇帝个人的主观因素和暂时的、局部的外在条件，也能导致非常性事态，但对于事物发展的全局来说，“小气候”终究不能逆转“大环境”的趋势。

门户独立与血缘亲合

从文化的普同性角度看，基督教与中国文化不可能绝对隔膜而不相相容。不说它与中国的宗教（不论是自产的还是由外域传来后中国化了的）有着同类事物的某些共性，即使与儒学也不是绝无相互融通的成分。

外貌相似

按有的西方学者的解释，“基督教精神最根本的标志是爱——一种无私地关怀他人的积极行动”^①。基督教经典中确把“爱人如己”作为“律法和先知一切道理的总纲”之一^②，高唱“亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱”^③的人世友谊之歌，并强调：“我们相爱，不要只在语言和舌头上，总要在行为和诚实上。”^④这种“行为和诚实上”的爱，不仅是出于怜悯而行施舍之类的做法，而且导向“当为弟兄舍命”的境界；不仅以友善的

人为对象，而且提倡施于仇敌。这与儒学当中的“爱人”和舍身取义、以德报怨之类的说法相仿。

与对他人施爱密不可分的是自我道德修养的一面。基督教与儒学当中对此也都很注重。基督教经典里“摩西十诫”中的后六诫，大意即要求孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证陷害人、不可贪恋别人的一切东西，都属于道德范畴的内容。不限于此，该教经典中更广泛和概括地提出了诸如“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、善良、信实、温柔、节制”^⑤等许多道德要求。凡此种种，与儒家所讲的孝亲、贞洁、仁、义、礼、智、信，以及温、良、恭、俭、让等等，也颇多相似之处。

其实，如果不追究于实质，也不从体系和结构上求对应，而只是表浅地抽取个别的、零散的材料，圣经中有许多内容可以与儒学的伦常对号比附。正因为如此，利玛窦辈天主教士，以及后来的某些新教教士，可以在上帝与孔子之间的调合上大作文章。

血型相异

然而，上述相似仅“形似”而已，一经验证，就显出二者间的根本差异。

中国儒家文化，是由一脉相沿的宗法社会养育出来，是一个以伦理意识为中心的系统。这个伦理系统所涵括的主要是世俗社会人际关系的规范，并非人神关系的规范，具有重人生、重现实的思想倾向。中国的圣人，中国的“圣经”，对神的世界表现得非常冷淡，“子不语怪、力、乱、神”；“天道远，人道迩”；

“未知生，焉知死”便是明证。

中国的圣人给一个偌大华夏民族划下了与神境隔离的鸿沟，限定其在现实世界复杂的人伦关系中转圈。并且，不是人人可同样地转圈，每个人都有自己的特定角色，在所属的等级类别的位置上转着特定的圈，诸如君臣的圈、父子的圈、夫妇的圈、兄弟的圈、朋友的圈等。每个圈的转法都有特定的规矩。人可以生死接续，朝代可以新旧嬗替，但天不变，道亦不变，“圈”亦不变。

西方基督教文化则不同，它是以自己的系统神学为内核的。它所涵容的，是人的世界与神的世界的复合体。人的世界是从神的世界分离出来的，因为是独一真神创造了世间万物，包括人类。人的世界须依赖于神的世界，因为人类从其始祖那里袭上原罪，只有靠笃信上帝、祈求耶稣基督来救赎，才能把自己生命内部被罪恶障蔽了的神性体认出来；人间世界又是有限的，冥冥神境才是永存和终极的，人死后灵魂不灭，待到世界末日，将根据生前表现受到最终审判。

人神两个世界可以通过信仰和仪式活动得以沟通，一切事物都可以归结到人神两个世界间的交流和对话，而神的方面始终是起主宰作用的至高无上的绝对权威，“天是上帝的座位”，“地是他的脚凳”。人世一切合理的东西都本于上帝，譬如说讲世人要彼此相爱，是因为他们都是上帝恩爱下的弟兄，“爱是从上帝来的”，“上帝就是爱”。既然如此，在上帝面前人人平等，没有人可以居于特殊等级，成为特别权威，所以人与人之间的关系相对简明，决无中国儒学的那么多圈圈。

可见，基督教神学文化与中国伦理中心主义的传统文化不

是个别环节、个别点的相悖，而是整个体系上的牴牾。

恨亲与孝亲

有必要再特别看一下基督教与中国传统文化在孝亲观念上的冲突。这是一个关键。

如果说，基督教也有一个大家庭的话，那么，惟承认上帝是家长，世间一切人都是他的子女和选民。耶稣这样告诫说：“不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是在天上的父。”^⑥耶稣本人就称呼圣母玛利亚为“妇人”。有一次，耶稣和众人论道中间，有人告诉他说：“看哪，你母亲与你弟兄站在外边要与你说话。”他却回答那人说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？……凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”

为了使人们只以上帝为亲，耶稣特别号召人们抛弃世俗的亲情，他说：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能作我的门徒。”据所引文本中这段话后的注释，其中“爱我胜过爱”原文作“恨”。有学者解释说，这里所说的“恨”字，就是“表达同世俗的家庭关系作彻底决裂而采用的一种强调方式”。^⑦耶稣甚至不让人尽埋葬自己父亲的义务。一次，有一个门徒对耶稣说：主啊，容我先回去埋葬我的父亲。耶稣说：“任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧！”

被这种观念浸透了的传教士们，抛亲离乡来异国布道，在奉“父母在，不远游”为孝道要旨的中国人看来，这本身就是背弃亲情的逆举。教士们且大力宣传有悖中国亲亲重孝伦理观

念的教义，当然难能被中国人接受，势必遭到顽强抵制。这在明末清初士大夫的反教言论以及“礼仪之争”的问题上得到很典型的反映。的确，维护孝亲之道，是为维护中国伦理文化和宗法一体化社会结构的关键。

巧妙的合与分

对比起来，佛、道二教之所以被儒学吸收、利用，实现合流，原因虽是多方面的，但二教在孝亲问题上不与儒学抵触是为基础和肯綮所在。

道教是中国土生土长的宗教。道祖老子本是个无神论者，在世时名位也不济，故太史公给了他个“隐君子”的称号。因为《道德经》里有“玄而又玄，众妙之门”之类的话，这“玄”能合成仙得道的需要，神仙家便把他封成教主，造出关于他的种种神话。道教讲成仙得道，是希求长生不死，根本上和儒家的重生不矛盾。既然重生，就免不了讲亲情伦理。道教明确强调：“欲求仙者，当以忠孝和顺仁信为本”，“若德不修而但务之玄道”，也是不能达到目标的。^④也就是说，只有立足在儒门的基点上才能修行成功。

唐德宗时有个叫李观的人写了一篇《通儒道说》，专门阐释儒、道的一致，定儒、道同源，打了一个生动的比喻，说是道门的“道”与“德”两者为儒之臂，儒家的仁、信、礼、义四者则为“德”之指，本来就是一体之物，“若忘源而决派，确茎而掩其本树，确矣”！

佛教本来是异国来客，起初与儒学牴牾颇大。它除了以人生为苦，以“无生”为宗之外，特别是有“无父无君”的教义

与儒家对立。但是，为能在中国立足，被迫逐渐迎合中国的文化传统，向儒家妥协。

譬如，它转而强调和表彰佛祖释迦牟尼的孝行，说其父饭净王死，他亲自执绳床一脚，抬着尸体去火葬，完全具备孝子的资格。唐后期华严宗兼禅宗僧人宗密，写《盂兰盆经疏序》，开宗明义地置言：“始于混沌，塞乎天地，通人神，贯贵贱，儒释皆宗之，其惟孝道矣。”^⑨和儒家俨然异口同声。该僧很明确地

儒学这样的分寸恰当、火候合适的关系，也未能在包括佛道宗教文化在内的总体中国传统文化中间，处理好“门户独立”与“血缘亲合”的关系。

唐代的景教，处于那般柔弱的附庸地位，无法保持自己起码的特质，在中国文化的巨流面前，很难形成互促共进的双向融合，而基本上只是以强吞弱的单向湮灭。

元代的也里可温则基本上只是作为蒙古皇室权杖庇护下的“客家”，它的门户倒是“独立”了，但独立到了几乎与“土著”隔绝的地步，只是关门闭户地过“光棍”日子，不与外边攀亲联姻，没有在龙的家园繁衍下“杂交”的后代。结果，蒙古人的权杖一倒，它也就在中原大地断了烟火，绝了根苗。

明末和清初的140来年间，要算是基督教在中国最为风光的时候了。这是利玛窦式传教术的效用。利玛窦辈从形式上迎合中国文化习惯的做法，从学理上采“中西调合”的策略，已赢得皇家和相当一部分中国人的好感，并且吸引了越来越多的信徒。尽管若辈主观上并不想损害基督教的特质，容教的中国人当中大多也并非出于对基督教文化的真正理解和向往，但客观上毕竟为双方文化的“亲合”提供了一种起码的环境条件和发展契机。

这种情势如果不是为“礼仪之争”所打断，在龙与上帝的关系史上是可能谱下较为乐观的篇章的。由“礼仪之争”明显地暴露出了双方文化特质上的对立，并且直接导致了政治上的对抗，遂使双方的关系陷入僵局。尽管利玛窦式传教术的影响并未因此消弭净尽，但旷日持久的僵局毕竟严重妨碍了双方关系的正常发展。

注 释

- ① 詹姆士·里德《基督的人生观》第168页，生活·读书·新知三联书店1989年版，北京。
- ② 《新约全书·马太福音》第22章第39—40节。
- ③ 《新约全书·约翰一书》第4章第7节。
- ④ 同上书，第3章第18节。
- ⑤ 《新约全书·加拉太书》第5章第22—23节。
- ⑥ 同注②书，第23章第9节。
- ⑦ 同注①书，第180页。
- ⑧ 葛洪《抱朴子·内篇·对俗》，《道藏》第28册第180页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年印本。
- ⑨ 《全唐文》卷920第9584页，中华书局1983年影印本，北京。
- ⑩ 《柳宗元集》第683、673页，中华书局1979年版，北京。

第六章

一抹淡虹

圣经上说，虹是上帝与人类立约的标记。上帝的使者搭起中西文化交流的虹桥，只是这座桥未免单薄了些。

在传教士传播福音的同时，中西文化交流也以他们为媒介逐步展开。上帝的使者身兼文化大使，在中西双方搭起了一座美丽的虹桥。

最早，唐代景教士带来过西方医术，能治眼疾，甚至能施穿颅术。他们还曾“广造奇器”，但究竟造了哪些奇器，可惜已无法得知。

元代中国与西方往来的使者，绝大多数是与教务有关的人员。在他们的穿梭下，彼此断绝已久的关系又再接续起来。西欧一度绝迹的中国丝绸、瓷器，这时又源源而至，成为当地的贵重之物。

中国文化对意大利文艺复兴艺术的影响也有迹可寻。在意大利西埃那市政厅会议室，有文艺复兴初期绘下的两幅大型壁画，一幅画的是将军骑马巡行寨堡，另一幅是城乡风光，虽然体裁不同，但构图都受到中国横幅画卷的影响，且置物布景颇带中国画风，从许多细节上也都具有中国绘画特色。

至于当时中国从西方得到的似乎不多，除了教堂带着些西方建筑特色外，最引人注目的大概就是一匹“天马”了。这是元顺帝时，访华的教廷使团，应元皇室的请求，特别带来的礼物。此马长一丈一尺三寸，高六尺四寸，身纯黑，后两蹄皆白，从皇帝到王公大臣，无不对它表现出极大的兴趣。《天马赞》、

《天马行》、《天马颂》之类的诗文纷纷出笼，元顺帝还命画工精绘“天马图”一幅。一股天马热成了元代中西文化交流的佳话。

色光映神州

空前美丽的虹直到明末清初才出现。此期的中西文化交流，不论广度、深度都前所未有的。来华耶稣会士在“学术传教”的过程中，亦予亦取，造成中西两学双向交流、互相渐染，而以西学东渐为主流，中国变“出超”为“入超”的格局。

西学东渐惠及中国的，最突出的是在科学技术方面。虽然中国古代科学技术的许多方面居于领先世界的地位，但到了近代，却远落在西方之后。到耶稣会士进门的时候，这种差距已相当明显。传教士们首先把西方许多先进的科技知识传播到中国，同时也带来了其他一些文化成果。

窥天窥日

耶稣会士来华之前，中国人还不知道人类居住的大地是圆的。天文仪器的制造也落后于西方，使用的传统历法亦多疏舛。

利玛窦不但为中国制造了许多天文仪器，而且首先介绍了地圆说。很难想像，在不了解人类居住地基本形状的条件下，人们能够具有认识宇宙真面目的慧眼。从这个意义上似乎可以说，利玛窦辈引领中国人，向近代天文科学领域迈出了重要的一步。

汤若望则主持制定了“西洋新历”供中国使用。他的参与，才使洋洋 180 万言的《崇祯历书》得以问世。此书共 137 卷，其中介绍了西方历法和天文学、数学、计算工具、测量方法等多

方面的新知识。

汤若望还为钦天监制造了浑天球、白玉地平日晷、大小望远镜、观象仪等天文仪器，写下了《浑天仪说》、《古今交食考》、《西洋测日历》、《星图》、《恒星表》、《测食说》、《测天约说》、《赤道南北两动星图》等多种天文著述。南怀仁在主持治历的同时，也制造了多种天文仪器，写下若干天文著述。

在教廷宣布解除对哥白尼学说的禁令之后，传教士又对日心地动说予以宣传介绍。法国籍耶稣会士蒋友仁（P. Michael Benoist）是其中代表人物。他按新说介绍了天体与地球的关系以及恒星和行星的旋转理论，为日心地动说在中国的传播最先启蒙。

对耶稣会士们的天文历法之术，当时中国的有识之士明确承认：“有我中华昔贤所未及道者”，“其所制窥天窥日之器，种种精绝”。^①自从洋教士们参与乃至主持宫廷的测天治历工作，钦天监里就一直留下了他们的身影，即使禁教期间也没有断绝。

五大洲和皇舆图

在对世界地理的了解方面，直到和耶稣会士开始对话的时候，中国人还不知道世界上有五大洲，对中国是在四方大地的中央还坚信不疑。利玛窦首先向中国人展示了世界地图。他亲自摹绘的《山海舆地图》，附以中文注释，告诉中国人天下分五大洲，介绍了经纬度理论和划分方法，计算出地球周长为九万里，地厚 28600 余里（数据与实际略有出入）。此图在中国多次刊刻，流行之广几遍全国，学人著述亦多引其说。

利玛窦的同事、西班牙人庞迪我（P. Did. de Pantoja），则绘

制有世界分洲地图。每洲一幅，图的四周附以文字说明，略志各国概况。意大利的艾儒略（P. Julius Aleni）著有《职方外纪》，更详细地介绍了世界各地的情况，绘图立说，“是为吾国之有五洲万国地志之始”^②。

清康熙年间，法国的耶稣会士白晋、雷孝思（P. Joan-Bapt Régis）、杜德美（P. Petrus Jartoux）等人，与中国学者一道承担了测绘详细的中国全图的任务。他们运用当时先进的经纬图法、三角测量法、梯形投影法等，测量绘制成《康熙皇舆全图》，成为当时中国最科学、最优秀的全国地图，也是“亚洲当时所有地图中最好的一幅，而且比当时所有的欧洲地图都更好、更精确”^③。

其后，蒋友仁在乾隆朝绘制了新的世界地图，把探险家们新发现的地方加了进去，被最新研究所否定的内容则予以删除，各地位置也采用最新测量出的经纬度标示。他还受命参与绘制《乾隆皇舆全图》，共 104 幅，内容较《康熙皇舆全图》更为丰富详密。

“女王”的领域

数学素有“科学的女王”美称。在她的领域里，耶稣会士对中国也多有帮助和促进。

最著名的是利玛窦与徐光启合译了《几何原本》，这是介绍当时流行于欧洲的欧几里德平面几何的系统著作。此书大大丰富了中国原有的几何学的内容，得到当时和后世中外学界的高度评价，梁启超誉为“字字精金美玉，为千古不朽之作”。利玛窦还与徐光启合译了应用几何著作《测量法义》和《测量异

同》。与李之藻合译《同文指算》，这是应用算术方面的著作，其中以系统地介绍西洋笔算的部分为最重要。它突破了我国算术囿于筹算、珠算的框框，引进了自加减乘法以至开方的笔算方法，并附有练习题。此书中还首次介绍了比例级数。

清顺治年间，波兰籍耶稣会士穆尼格（P. Nicolas Smogolenski）传授了对数表，他与我国学者薛凤祚所译的《天步真源》，有系统地介绍了对数知识。康熙朝讲学内廷的会士，进而把代数学介绍给中国。

从望远镜到西洋大炮

格物究理中国讲求久矣，但与近代物理学结缘，最早也是由耶稣会士牵线的。

汤若望以中文写成《远镜说》，对“镜之制造，镜之功用，说解详明，并有大图多幅”，是为光学理论传入中国之始。与利玛窦工作过的教士熊三拔（P. Sabbathinus de Ursis），著有《泰西水法》，其中介绍了抽水机、蓄水机等水利机械的构造原理。稍后，作为罗马科学学会成员、并且是伽利略好友的耶稣会士邓玉函（P. Joannes Terrenz），与中国学者王征合著有《远西奇器图说》，阐述力学的重心、比重、杠杆、滑轮、斜面等方面的理论，并介绍了一些实用机械的构造，书后还附有《自鸣钟说》，介绍了机械钟表的构造原理。

随着耶稣会士的到来，像自鸣钟、望远镜、显微镜等物，开始在中国落户安家。而在器物制造方面，比这些奇巧玲珑之物对皇朝更显实效的，乃“西洋大炮”。

明末皇家为了对付满洲军队，从澳门请来了有专长的教士

陆若汉 (Jean Rodrigueaus) 等 20 多人从事铸炮工作, 可真谓立竿见影, 挟所铸出的“红衣大炮”出关作战, 顿显神威。努尔哈赤就是在与明军作战中彼此炮的弹子“咬”伤致死的。汤若望也曾受命主持为明朝铸炮。他对制造大炮本是外行, 只好临时抱佛脚进行研习, 硬着头皮接受了任务。而成品竟然奇迹般地出来了, 计有大炮 20 多门, 还有若干能驮在马背上的小型炮。为此, 崇祯帝特颁金匾嘉奖。

清朝也没有忽略这项工作, 自康熙十三年至二十一年 (1674—1682 年), 由南怀仁主持, 共制大小洋炮 372 尊。康熙还饶有兴致地亲临芦沟桥场地观看试放情况, 嘉其“制造精坚”。及至南怀仁去世, 康熙帝的御制碑文中, 还特别称道其“覃运巧思, 督大器, 用摧坚垒, 克裨戎行”^①的功绩。这种洋炮不仅用于平定藩乱, 在雅克萨对俄自卫反击战中也发挥了作用。南怀仁还著有《神威图说》, 专门介绍铸炮技术。

西洋楼

在建筑技术方面“西洋楼”是最佳范例。

圆明园中著名的西洋楼, 是一组带有意大利洛可可风格, 但也具有中西合璧特色的石造建筑, 从西到东共有谐奇趣、储水楼、万花阵、方外观、海晏堂、远瀛观、大水法 (喷泉)、线法墙 (按透视法绘制的布景画) 等。整个建筑是在意大利籍著名耶稣会士郎世宁 (F. Josephus Castiglione) 主持下, 由蒋友仁、王致诚 (J. Denis Attiret) 等人配合设计建造的。

据行家介绍, 从西洋楼建筑表现出的艺术风格的特点看, “在欧洲同时期的建筑中, 也不失其‘尖端’意义, 而在中国这

块艺术土壤上，它更成为世界建筑史上的一朵奇葩”^⑤。并举出现存实物为证：远瀛观正门花雕双柱今犹残存其一。若仔细审视，即可发现它虽名为石柱，实际上是雕成一串垂悬的花环，柱顶以西式环扣交相拼接，整个柱身刻成长叶串联之状，因此上宽下窄，与一般西式圆柱完全不同。这根花式柱子不仅为今日整个圆明园遗址最引人注目之物，它在西方建筑中也是绝无仅有的。

丹青与书林

耶稣会士中不少人在绘画艺术方面颇有造诣，郎世宁最为典型。他自康熙末年进宫廷供职，一直到乾隆三十一年（1766年）以78岁高龄病卒，此间留下了大量画作。他本承文艺复兴的西方画风，到中国后又精心研究吸取中国的传统画风、画技，作品遂能中西合璧，独创一格。北京故宫博物院现尚存有郎世宁的若干作品。台北外双溪故宫博物院在1982年出版过《郎世宁作品专辑》，收画66幅。

现存北京故宫博物院的《马术图》是其力作之一（王致诚等参加绘画）。此画描绘乾隆帝在避暑山庄赐归降的蒙古部族首领观赏马伎的实况。以被接见的11位蒙古贵族居画幅正中，乾隆帝则骑马位于右侧，文武大臣簇拥于后，左面是表演马术的骑兵。据行家介绍，此作构图和中国传统的天子居中的宫廷接见图不同，系以侧面展开，由右至左，实际上是运用了文艺复兴以来常见的，表现圣母和圣婴接受东方贤士礼拜的构图形式。

还有郎世宁与别人合绘的一幅《乾隆雪景行乐图》，“图中树林坡石皆取中法，人物头像则仿西法，建筑运用透视。构图

深宏，用笔工整，着色尤为华丽”^⑧。

郎世宁的画路很广，从自然景物到人物肖像，从花草树木到飞禽走兽，在其笔下都颇见特色。他尤善画马，留下了《八骏图》、《十骏图》、《百骏图》等精品佳作。

书为学之本。明末清初西方书籍输入中国的规模颇大。仅明万历四十八年（1620年）由金尼阁（P. Nicolaus Trigault）率领的教方使团一次就带来西书 7000 部，是为当时西方大学文、理、医、法、教、道等六个科系主要课程的教学用书。这批书藏于北京天主教北堂。到 1937 年的时候，还有 570 部存留。

在华传教士们也译、撰有大量著作。自利玛窦来华后的大约 200 年间，来华耶稣会士有著作可考的约 70 余人，著作 370 种，具有科学内容的 120 种。其中利玛窦、汤若望、南怀仁和罗雅谷（P. Jacobus Rho，意大利人）四人就占 75 部。

无形的冲击

这缕缕虹彩色光给神州带来的，不止于有形的装点，更在于无形的冲击——对学术范式和思想传统的冲击。

科技水平本来领先世界、有着光辉古代文明的中国，为什么未能在近代科学方面率先实现突破？诸多原因中，传统学术范式的限制不失为其内在的重要原因之一。

不同的母子

中西文化是不同母亲的产儿。中国文化之母是先秦学术，而西方文化之母是古希腊学术。古希腊学术的代表人物作为哲学

家也几乎都是著名的自然科学家。他们首先和着重追寻的问题是自然的本源，因而其学术是以自然主义为基本特征的。与之相适应，思维上也就容易建立起严密的演绎逻辑系统。而先秦学术的代表人物，除个别的对自然科学有所涉猎外，大多可谓“科盲”。特别是对传统文化的形成具有决定意义的儒家，与自然科学更是几乎绝缘，他们所胶着的主要是社会政治、伦理，因而其学术是以人伦主义为基本特点的。与之相联系，思维方式未能建立起严密的演绎逻辑系统，而钻入“玄览”、“内省”的牛角尖。

与西方学术相比，中国传统学术具有重社会，轻自然；亲具体应用，疏抽象思维的偏颇。这影响到一个民族的思维习惯。有的中国学者反省及此，深有感悟地说：

（我）国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼。
志尽于有生，语绝于无验。^⑦

诚然如此。我国古代的科技成果，大多属于对生产经验的直接记载或是对自然现象的直接描述，生产、生活需要的实用性很强，但很少能作出理论的概括和分析。

例如古代天文学，是为了农业用历甚至“观天象而卜人事”的需要，即使记录了许多宝贵资料，却并不善于从中探究其规律。例如关于哈雷彗星的记录，以我国最早而又系统，从春秋到清末出现的 31 次，次次都有详细记录，但就是未能发现周期的规律，而使此功终为英国天文学家哈雷所居，这颗彗星也就永远冠以一个西方人的名号了。

地理学也有类似的流弊。中国在地理绘图方面最早取得成就，如马王堆三号汉墓出土的地形图，绘制的时间比原认世界上最早的地图（产生于西方）要早 300 多年，且绘制的精确度颇高。至于宋代绘制的《禹迹图》，更以其对中国水系和海岸线的准确描绘，被公认是当时世界上最杰出的地图。然而，在一个普天之下莫非王土的大帝国，地图的绘制是为了皇帝家天下内的土地分配、赋税征收、城池防御、水利交通等方面的需要。这就把中国的地理制图引入一个小范围、大比例尺的轨道，老是在自己的鼻尖底下转圈，所以绕来绕去也总绕不出国门，更谈不上绕出个地圆来，在建立和发展地理学知识系统方面更是步履蹒跚。

数学的情况也类似。中国古代数学代表作的《九章算术》，从篇目上就可以看出它实用性的主要目的，如“方田”讲田亩计算，“粟米”讲谷粮比例交换，“衰分”讲比例分配，“商功”讲工程计算，“均输”讲运粮和派徭问题等。全书涉及 246 个关系到当时生产、生活的实际应用问题。筹算和珠算相继在古代数学中占统治地位，也是因为这两种算法的特长都是数值计算，能直接用于实际需要。这样，中国古代数学只是作为实用领域的附庸，未能像西方那样发展成纯理论性的独立学科。

物理学的不兴也在很大程度上受病于此。基础理论发展不起来，器物制造也不求高奇。对所谓“奇技淫巧”恶于谈，更不屑于做，视之为不能登大雅之堂的末流之物，甚至妨碍圣贤之道的邪恶之物。

催化出细流

对于这种学术范式和思想传统来说，号称“万能博士”，从事“学术传教”的耶稣会士们，带来和译、撰许多学术著作，带来和制作许多“奇巧”器物，传授许多西学知识，并自然而然、潜移默化地施加着其思维方式的影响，这一切，不能不产生冲击作用，使中国固有传统再也不是一道凝固的冰河了，它开始被催化出道道细流。

翻检《四库全书总目》，不时有耶稣会士和中国学者所译、撰的“西学”著作。《四库全书》是由清政府组织纂修的，对中国的古书进行了大量的删削改毁，而一些西学书籍竟能跻身其中，足见其影响力不可小觑。梁启超就把此期西学的输入称为中国学术史上“应该大书特书”的“一大公案”。他持论：

中国知识线和外国知识线相接触，晋唐间的佛学为第一次，明末的历算学便是第二次。在这种新环境下，学术空气当然变换。^⑧

的确，在耶稣会士和他们所带来的西方学术的影响下，中国知识阶层中产生了前所未有的分化，与杨光先辈顽固派形成鲜明对比，出现了一些热心西学的典型人物，从官绅士子到九五至尊都有其例。

金针度人绣鸳鸯

徐光启可作为士大夫当中的代表。他在儒家传统思想的深

深熏陶下入仕，官至礼部尚书、文渊阁大学士，竟勇于冲破旧的思想樊篱，不但自己无顾忌地向洋人学洋学，而且还力倡变革传统学术风习。他在说明为什么要译《几何原本》时，说过这样一段耐人寻味的话：

昔人云：“鸳鸯绣出从君看，不把金针度与人”。吾辈言几何之学，政与此异。因反其语曰：“金针度去从君用，未把鸳鸯绣与人”。若此书者，又非上金针度与……其要欲使人真能自绣鸳鸯而已。^⑨

由此便更能深切体察出他与传教士交友合作的深意所在。他翻译和撰述科技著作，也不是仅止于知识介绍，而是要启迪国人，将西方科技的“金针”变为己用，达到能“自绣鸳鸯”的境界。他还明确提出了“欲求超胜，必须会通”的深刻思想，即不仅立足于学，而且着眼于“超”，为能超则求融会贯通中西。

另有一名王征的士大夫也是典型代表。其人是在关中泾阳人，明朝天启初年中进士，与传教士交往甚密。他除了与教士邓玉函合译《远西奇器图说》之外，自己还撰写了《诸器图说》一书，不但介绍器物的结构和制造方法，而且重视阐释原理。

据王征自己介绍，激发起他钻研制器强烈欲望的，是艾儒略的《职方外纪》中记述的异域奇器，诸如“能盘水直上山城，绝不赖人力，其器自能昼夜运转”的抽水、扬水机械；“倾一国之力，用牛马骆驼千万莫能运”的巨舶，而由一人“举手引之”，便能“如山岳转动，须臾下海”的船坞设施等。知道西洋有此等事物，王征“爽然自失，而私窃向往”，慨然曰：“嗟乎，

此等奇器，何缘得当吾世而一睹之哉！”他还进而阐发了这样的看法：

学原不问精粗，总期有济于世；人亦不问中西，总期不违于天……虽属技艺末务，而实有益于民生日用，国家兴作甚急也。^⑩

其中，传统学术思想的偏见虽然还隐然可见，但与认为“‘几何’者，盖笑天地之无几何耳”的人们，与嫉“奇技淫巧”若洪水猛兽的杨光先辈相比，仍是智愚立见。

这类热心西学的士子，在明末清初已不是绝少的特例，而形成一一个群体。

英君的表率

皇帝中要数康熙大帝最为典型。他对“近世之人，事儒学者空谈理数，拘守旧闻”不以为然，积极倡导拓广见闻，学习西洋先进科技。从历法之争的事局中，他深切地体会到，自己作为主宰一切的皇帝，“已不知焉能断人之是非”，“因愤而自学焉”^⑪，决心使自己成为科学上的行家。

他在日理万机之暇，下功夫学习西方的数学、天文、历法、地理、物理、生物、工程技术、美术、音乐、医药等诸多学科的知识，聘请了来自意大利、葡萄牙、法国、比利时、德国等诸多国家的耶稣会士作老师。

康熙帝学习之刻苦，令人钦佩。他自己说，为了熟记《几何原本》一书，至少读了20遍。现在北京故宫博物院里，还收

藏着这位皇帝当年为学习自然科学科目而特制的炕桌。它的桌面由三块可自由挪动或取下的银板组成。中间一块最大，光洁平滑，用以书写和绘图。两边桌面分别刻有斜线、直线、横线等各种线条和大小不一的格子，标着许许多多的数据，还有精密度为千分之一的分厘尺。桌膛内有七个长方形无盖的楠木屉盒，用以放置各种小件仪器和计算工具。由这张炕桌，仿佛就能看到它当年的主人盘膝而坐、伏案苦学的生动形象。

康熙帝很善于学以致用。譬如，顺治帝时曾仿造若干自鸣钟，因关键部件不得其法，故走不准，成了徒有其形的玩物。康熙帝利用所学的有关知识进行修理，使之尽皆完好。

学习和运用科学知识，成了康熙帝随时随地的事情。在亲征噶尔丹的行军途中，他还坚持进行地理学的调查研究。每到一处，都记录下地貌、地质、水利、农业、生物等方面的材料。在浩瀚的沙漠中行军，面对滚滚黄沙，他能独具慧眼地发现一些有价值的问题。例如根据沙漠中有螺蚌甲壳的存在，结合实地调查，记录下该地曾为泽国，“水退而为雍沙”的科学假说。他运用地学知识，根据地形地貌的特点，即可辨别出蓄水的不同情况，轻而易举地解决了沙漠行军人马饮水这一大难题。

康熙帝还亲自主编了大部头的《历象考成》、《数理精蕴》等多种自然科学书籍。其中《数理精蕴》大部分内容是介绍由耶稣会士传入的西方数学知识，《四库全书总目提要》称“实为从古未有之书，虽专门名家，未能窥高深于万一”。

为了研究和学习西洋的器物制造，康熙帝仿照法国的国家科学院在宫中特设“艺学院”，集中了当时中国第一流的工艺家在此工作。在罗致重用人才方面，礼遇数学家梅文鼎、梅谷成祖

孙两代之事，已成为历史佳话。

乾隆皇帝也值得一提。他是禁教时期的一位君主，但被耶稣会士们认为是很能从他们那里“骗取”西洋科学知识的人。这位皇帝在坚决维护中国圣贤之道正统地位的同时，也承认西洋近代科技的优胜，曾在廷臣面前公开说，在这方面“和西洋人一比，中国人不过是个小孩”^②。在学习西方科学知识上，乾隆帝表现得相当积极，而且悟性颇高。

有一次，乾隆帝同蒋有仁讨论地动说。蒋友仁向他解释，虽然从表面感觉上不是“地动”而是“天动”，实际上却恰恰相反。他听后恍然大悟地说，朕在坐船或轿时，也有这种感觉，从门或窗猛然往外一看，觉得所有的东西都在动，而我自己所坐的船或轿反倒一点也不动似的。看来，乾隆皇帝当属中国最早接受地动说的人物之列。

还有一次，乾隆帝同蒋友仁讨论西方地理学方面的问题。他问对方，世界上有些地域西方人并未到过，怎么能画出那里的地图。蒋友仁解释说，那是根据已知的相邻地方推测出的，并举出一些具体事例来说明。乾隆帝表示很受启发。这中间，已不只是一般的知识性了解，还包含着对西方学术思维特点的体察了。

只是淡虹

明清之际传教士架起的这座虹桥，应该为关心历史的人们所注意。

英国的著名中国科技史专家李约瑟就特别注意到了它，并

给予了这样的赞誉：

在文化交流史上，看来没有一件事足以和 17 世纪时耶稣教会传教士那样一批欧洲人的入华相比，因为他们充满了宗教热情。同时又精通那些随欧洲文艺复兴和资本主义兴起发展起来的科学，……即使说他们把欧洲的科学和数学带到中国只是为了达到传教的目的，但由于当时东西两大文明仍相互隔绝，这种交流作为两大文明之间文化联系的最高范例，仍然是永垂不朽的。^⑬

这一评价是中肯的，并不失实或过分，但它只是一抹“淡”虹。耶稣会士带来的“西学”，并不能代表当时西方文化的最高水平，传输上也不完全。毕竟是高涨的宗教热情催动耶稣会士来华的步履，传播学术只是手段，传教才是目的。更何况，宗教与科学不免有抵触，这就决定了耶稣会士在学术传输上不可避免的局限和保守。

葱头和鸡、蛋

开启向中国学术传教先河的利玛窦，在西方近代科学方兴未艾的当时，传给中国的天文学知识中，关于宇宙的构图仍是中世纪的九重天说：天分九重，相包如葱头，日月星辰都在相应的位置上固定不移，而只随着本天而动而动。对当时较为先进的日心地动说故意隐瞒不提。他绘给中国的世界地图，为了迎合皇帝的虚骄心理，不惜故意违背科学，让子午线由中国通过，以迁就中国居世界之中的错误观念。他与徐光启合译《几

何原本》，因目的不同意见也不尽一致。利玛窦始则要跳过数学部分先译天文历法内容，后又阻挠把全书译完，以致全书十五卷当时惟译得前六卷。

最先把地动说介绍给中国的蒋友仁，在传授科学知识方面算得上“激进派”，但他也决不放弃圣经里的创世说，而且不失一切可能利用的时机和场合“推销”。有一次，蒋友仁告诉乾隆帝，他来华前曾在大学里教过哲学。乾隆帝便向他提出了“先有鸡还是先有蛋”的有趣问题，要听听这位西洋哲学家的高见。蒋有仁的回答是：关于这个问题，只能根据圣经里的创世说来解释。当初天主在第五天创造鸟类和鱼类，然后就命令它们自由去繁衍。鸡当然也算是鸟类。假如那天天主不创造母鸡，以后世界上也就不会有鸡蛋了，所以还是先有母鸡而后有鸡蛋的。至于母鸡为什么会生鸡蛋，那是天主在创造母鸡时同时赋予它的本能。这是无可怀疑的。

像这种状况，正如李约瑟也实事求是地指出的，耶稣会士们“具有一种较高级的投机性质”，“他们对宗教的虔诚同他们带去的科学一般多”。

此天亦溟濛

除了教方的局限性因素外，当时中国这方天地里的溟濛状态，也有削弱和冲淡虹之色光的作用。从总体上说，中国方面其时只是被动地接触着传教士“有限供应”的西学。中国传统文化本身就具有很强的稳固性，再加以在封建社会整体中受着政治、经济“韧带”的加固，有限的西学便更不足以使它发生强烈的震荡，旧的思想文化观念和学术风习仍占着统治地位，

宋、汉之学并为官学禁锢着全国上下。

在上大夫中，沈淮、杨光先辈远比徐光启辈人多势众。即使徐光启辈也不可能从根本上离经叛道。皇帝们更不可能超越时代和社会限定给他们的活动舞台，堪称一代英主的康熙大帝毕竟也拖不住清帝国日趋封闭、保守、腐朽的沉沦。

从宏观的社会背景条件看，明末清初中国对传教士实行的一定开放，只是闭关锁国条件下的局部例外。这无异于把一间大厅堂四面的门窗都堵起来，只容从外边传进一根蜡烛来点燃。在以关门闭户为能事的君主的家天下里，外域の色光自不能顺畅地向内流泻。

圣贤西访

“来而不往非礼也”。礼义之邦的中国，此番也没有违拗此一古训。在自家大院里关闭了上千年的中国古圣先贤，这时作为最高级的“使者”破天荒地出访西土。

古典经籍是中国传统文化的本源。欲知中国传统文化的真谛，就不能不对其有所了解。耶稣会士们自己俯仰之余，也就水到渠成地把中国典籍翻译介绍到了他们的故乡。

利玛窦首先把四书译成拉丁文并加以注释，寄回本国，其后又有别的会士效法。白晋、傅圣泽（J. Franciscus Foucquet）、马若瑟（P. Jos-Maria de Prémare）等法国会士，共同研究翻译了《易》、《春秋》、《老子》等书。历狱期间曾一度被关押广东的比利时籍耶稣会上柏应理（P. Philippus Couplet）、回欧后出版了西文本的《中国哲人孔子》一书，是为《大学》、《中庸》、《论语》的合译本，书内附有《孔子传略》。比利时籍的另一会上且

方济 (P. Franciscus Noël), 则以法文译出四书和《三字经》、《孝经》, 合称《中国六大经典》, 于 1711 年在比利时出版。

除了经籍的译、传之外, 来华的耶稣会士们还翻译或以西文撰写了许多有关中国历史的书籍。其中以法国的几个人最有成绩: 冯秉正 (P. Jos. -Fr. Moyriac de Mailla) 的《中国通史》共 13 卷, 是根据《资治通鉴》加工而成, 比较系统地介绍了中国的历史, 同时也表明了他对中国历史的一些看法, 于 18 世纪下半叶在欧出版。金民阁著有《中国历史编年》四大册。宋君荣 (P. Antonius Goubil) 撰有《蒙古史》、《大唐史纲》等。白晋写了《康熙帝传》、《中国现状论》等书。18 世纪中叶巴黎还出版有《中华帝国全志》。这样, 中国从古到今的大事、要人也借助“虹桥”播声西方, 名扬海外。

一石激起千重浪

此番“东学西渐”在欧洲竟激起了非同寻常的反响, 甚至引起一股“华化”的思潮。一些启蒙思想家对中国历史文化颇表推崇。这在法国表现得尤其突出。譬如, 揆内 (Francois Quesnay) 说《论语》都是讨论善政、道德及美事的内容, “此集所载德行原理之言, 胜过希腊七圣之语”^①。狄德罗 (Denis Diderot) 在其名著《百科全书》中置论, 中国人在历史的悠久、文化的成就以及对科学的兴趣方面, 也可和欧洲最开明的人们争先。伏尔泰对儒学和孔子更是大加赞赏。他自称曾经认真地读了孔子的书, 发现其中所用的是纯粹的道德, 而不宣传神怪; 认为中国人用自身道德伦理来协调人间事物, 这比欧洲由“上帝”来支配要进步得多。他甚至得出如下结论:

作为一个哲学家，要知道世界上发生之事，就必须首先注视东方，东方是一切学术的摇篮，西方的一切都是由此而来的。^⑮

中国文化传播新思潮方兴未艾的异域，何以引起这般反应？中国文化历史悠久，经过长期的发展完善，确实形成了一个博大精深的体系。它首次显示于一个异质文化的世界，具有新奇、神秘的魅力是不难理解的。

尤其重要的是，这时候西方启蒙思想家们正进行新思想体系的伟大创造，他们要吸收和借取一切可资利用的资源，而中国文化正有其可用之处——摧毁中世纪神学残堡旧垒所需要的理性精神。伦理型的中国传统文化，有着与欧洲中世纪神学体系截然不同的理性特质，可以用来为启蒙思想家们鼓吹“人是唯一的点”张目。

可以说，伏尔泰辈主要并不是以历史学家的严肃，而是从政治家的需要出发，对中国传统文化慷慨地奉送了一顶顶桂冠。实际上，“中学”在他们那里与其说是原样借用，不如说是翻新改造；与其说是汲取社会政治内容，不如说是利用非宗教的特质。他们从传教士手里接过“中学”的原料，加工制造成理性武器，反转过来攻击教会，揭露神学的虚伪和欺骗性。这样看来，当时中学在欧洲之所以能“一石激起千重浪”，除了中学这块石子具有一定份量之外，那里有着深水潭也是不可缺少的条件。

中学在欧洲引起的这种强烈的积极反响，并未能长久持续

下去，并且，即使当时也并没有成为普遍现象，反对派大有人在。譬如同是法国著名思想家的卢梭就持论，中国圣贤之教无异于中华民族的落后。孟德斯鸠则认为中国纯以专制恐怖立国，其国民道德尤其不足称许。

特别是在德国，当时轻视儒学、嘲讽孔子简直成了一种时髦。德文中的“孔夫子”（Konfuzius）和“糊涂虫”（Konfusius）两词常被谐音混用。包括黑格尔在内的一些学人，坚持“中国的历史本身并没有什么发展”；中国“是一个我们古代就认识它，今天依然一模一样的国家”；“中国人是永远静止的人民”之类的看法。在他们这里，基于欧洲中心论而对中国历史和文化的贬低是如此明显。

尽管如此，明末清初中西文化交流之虹还是显出前所未有的绚丽。

注 释

- ① 谷应泰《明史纪事本末》卷73第1223—1225页，中华书局1977年版，北京。
- ② 转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》绪言第5页，中华书局1989年影印本，北京。
- ③ 李约瑟《中国科学技术史》第5卷第235页，科学出版社中译本，北京。
- ④ 王治心《中国基督教史纲》第123页，文海出版社“近代中国史料丛刊”本，台北。
- ⑤ 周一良主编《中外文化交流史》第295页，河南人民出版社1987年版，郑州。
- ⑥ 同上书，第294页。
- ⑦ 《章太炎政论选集》第689页，中华书局1977年版，北京。
- ⑧ 《饮冰室合集》专集之75第8页。
- ⑨ 《徐光启集》上册第78页。

- ⑩ 同注②书，第 298 页。
- ⑪ 《庭训格言》第 51 页，光绪年刻本。
- ⑫ 冯作民《西洋全史》第八册第 257 页，燕京文化事业股份有限公司版，台北。
- ⑬ 同注③书，第 4 卷第 2 分册第 640—641、693 页。
- ⑭ 利奇温《十八世纪欧洲与中国的接触》第 94 页，商务印书馆 1962 年中译本，北京。
- ⑮ 同上书，第 81 页。

第七章

扭曲的十字架

雍正皇帝禁教的理由之一是：“苟千万战艘来我海岸，则祸患大矣！”一百多年后，他的话不幸成真。

上帝的新时代

一次我信步走到一个城门口，城墙上似乎永恒地写着：“洋人莫入”……我看到了墙上写的那句话，可是我不顾一群在场中国人的惊诧，闯进了城门。

这是鸦片战争的炮声“在天朝呼啸”的时候，一位洋教士对前事的回顾。与其说是他夸耀自己敢于违禁入城的勇敢，不如说是发泄对禁令的愤怒。这时大炮的隆隆声，在其耳畔简直成了激人心弦的乐章，他欣喜若狂地说：“现在是可以到中国城市的大街上，提高我们的噪音大喊大叫的日子了！”^①

单他这番喊叫，已足以和大炮声“媲美”了。《南京条约》签订后，若辈的叫喊声就更响亮了：大不列颠已经和中国签订和约，这个异教的国度现在已经被打开了，一个崭新的时代已经来临！

这场战争以及结束这场战争的条约，不论是对龙的国度还是要在这一里驻足的上帝，都是一个划时代的界标。

对中国来说，近代历史从这里起步，开始了一个在沉沦中挣扎奋进、在苦难里拼搏求生、在屈辱中洗雪争荣的时代。对上帝方面来说，则打开了一个封闭多年的偌大禁区，开始了一个

从非法到“合法”、从秘密到公开、从附庸到主人的时代。在这个时代里，上帝的使者们借商利为补养、以炮舰作后盾、拿不平等条约当护身符，将扭曲了的沉重十字架，强行插在龙的躯体之上。

与此前相比，最根本、最主要的变化，即中国不再是一个能够独立自主的国家，它的主权受到列强的破坏。不但“龙颜”的阴晴再也不能像过去那样对上帝的命运发挥偌大制约作用，而且在上帝的使者面前，“真龙天子”已经失却了自主颜面阴晴的权力，反而要看人家的脸色行事。不管情不情愿，也得向臣民们喊出对上帝敞门迎迓的号令；让钦差代自己在含有服从上帝款项的条约上画押。当时有的外国人士即直言不讳地指出，此番西人传教中国，是“取之以力，聚国兵于城下，书之约为专条，而中国莫敢谁何”。^②

逐渐突破

让洋教士们欣喜若狂的《南京条约》，似乎也有了一点令其遗憾的地方，那就是“对传教一事只字不提，英国人关心的只是通商”。

不过，这一“缺憾”很快为效尤英国接踵而来的别国所弥补。道光二十四年（1844年）美国和法国分别胁迫清政府签订《望厦条约》和《黄埔条约》，两约都规定外国人可以在通商五口（广州、福州、厦门、宁波、上海）建造教堂。这是列强在横亘百余年的禁教壁垒上，打开的第一个“合法”突破口。《望厦条约》签订之后，直接参与其事的美新教教士伯驾（Peter Parker）曾得意地说，美国几乎得到了它所要求的一切，其中一

项重要成就，就是准许在通商口岸建立医院和教堂。

列强的胃口可不是这么容易满足，《望厦条约》和《黄埔条约》还只是规定外国可以在五口建造教堂，并没有规定可以在这些地方自由传教，更没有规定可以到内地建堂和自由传教。列强当然不会就此罢休。条约墨迹未干，法国就出面勒逼清廷明令解除教禁，清廷被迫应允。对方得寸进尺，又进而要求发还禁教年间封禁的天主堂旧址。清帝被迫于道光二十六年（1846年）初发布上谕，宣明：天主教系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁；以前各省旧建之天主堂，除已改为庙宇民居者，如勘明确实，准其给还该处奉教之人。

这使得在华的洋教士们更舒了一口气。不过，这时清帝的上谕中还作了相当的保留，声明仍不准外国人赴内地传教。

门户全面洞开

中国内地门户向上帝方面全面洞开，是列强通过英法联军之役攫得的权益。

咸丰八年（1858年），在侵略者的炮口之下，惊慌失措的清政府被迫分别与俄、美、英、法等国签订《天津条约》，其中都对传教事项作有规定。虽文字措词不尽一样，但大旨略同：基督教以劝人行善为本，得在中国内地自由传习，对此中国官方予以保护，不得苛待禁阻。及至咸丰十年（1860年）英、法、俄等国又分别强迫清政府订立《北京条约》，除了重申《天津条约》中有关教务方面的规定外，法国在条约的中文本中还私自添上了“并任法国传教士在各省租买田地，建造自便”的字句（这在条约法文本中是没有的），并且还强迫清政府同意将给还

教堂旧址的内容写进条约中。所以，中法《北京条约》中文本里关于传教的条文，代表了到此时为止，列强在该方面攫得的最大“合法”权益。条文规定：

即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、文堂、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。^③

至此，中国禁教的法律屏障就已荡然无存，从边疆到内地都向上帝的使者们敞开门户。教方将此视为莫大的胜利，并狂妄地号召说，一切早已在中国的传教士和各自国内的差会，如果不占领中国这块土地，不在其 18 省的每一个中心取得永久的立足之地，那将是有罪的！

于是，已经在华的传教士，放心舒气地公开活动。列强各国各宗各派的教会，争先恐后地派遣出一批又一批的“增援部队”，传教士们纷至沓来。他们决心要“在每一个山头 and 每一个山谷中设立光辉的十字架”。这是他们多年的梦想，如今，中国的门户已经全面洞开，梦想实现就指日可待了。

在商旗之下

对华传教与殖民事业的联系虽然不是自鸦片战争才开始，但从以前利玛窦辈的直接动机和实际行为看，他们多是虔诚的布道者，主要目的是为传布福音，并充当文化使者的角色。从

其福音事业的客观社会效用看，也基本上没有超出文化交流的范畴。

自鸦片战争前后，情况开始发生重大变化。传教士所充当的实际角色，由单一变为多重，除了“教”而外，亦“商”、亦“军”、亦“政”。

言其亦商，是指传教士和致力于殖民掠夺的商人相联结。此期来华活动的传教士，不再仅靠教会组织，而且直接得到商人的资助和供养，他们甚至亲自参与商务活动。

新教进入中国大陆的第一人马礼逊，就是以澳门东印度公司翻译为公开身分支薪的，他在给教会的报告中曾说到，这样可以有固定的收入，以减轻差会的负担。

美国对华传教工作一开始，就受到本国商人的大力支持。在广州经营进出口贸易的同孚洋行老板奥立芬（D. W. C. Olyphant）的主动倡议下，直接促使了差会向中国派遣教士的行动。第一个入华的美国新教教士裨治文（E. C. Bridgman）的生活费，全由奥立芬负担，甚至还为他专门雇有仆人。裨治文主编的大型英文刊物《中国丛报》（The Chinese Repository），也由奥立芬承担出版的亏损，并免费专拨一座楼房作为编印场所。

商界如此热心慷慨地以财力支持传教士，传教士也当有所回报。德国新教教士郭实腊（Charles Gutzlaff，又译郭士立），曾为东印度公司和鸦片商们卖力地搜集、提供经济情报，协助走私。他曾帮一个鸦片商到福建泉州走私，一次就净赚价值达53000英镑的银元。

传教士与商人的密切合作，使其在总体上互补互促，相得益彰，“商战”、“教战”，声威并壮。传教士认为：“必须派遣传

教士到中华帝国，进入每一处可以进得去的地方，包括中国沿海的每一个可以通商的市场。海岸必须侵入，海港必须进去，这是因为过去是、现在仍然是受着大无畏的商业精神所驱使。这一条通路必须搜寻出来，每一个可以据守的阵地必须占领。”^④

商界的代言者则大声疾呼：“从商务的观点来看，传教工作为我们对华商务的发展，是大为有利的……当记住：我们的商旗是紧跟着十字架的旗号的，谁打击那高举十字架的手，必然损伤我们商旗的利益。”^⑤

一方面“大无畏的商业精神”对十字架的推动；一方面十字架对商旗的引导。这种两相维系，从西方殖民侵略的全局来看固然行之已久，但在中国土地上得以公然实践，始自鸦片战争。

特种部队

言其亦军，是指传教士与侵略战争发生了直接联系。如果说，商人主要是从武力开辟市场的角度进行侵华叫嚣，那么传教士的一个既响亮又有自己特点的口号则是：只有战争才能开放中国给基督！

裨治文就曾直言不讳地宣称，他们是主张采用“有力而果断措施”的鼓吹者。其人于道光十年（1830年）来到中国，两年后办起《中国丛报》，在鼓吹对中国进行武力征服方面可谓不遗余力。他呼吁，根据中华帝国目前的态度，如果不使用武力，就没有一个体面的政府可与之保持体面的交往；倘若我们希望同中国缔结一项条约，就必须在刺刀尖下命令它这样做，用大炮的口来增强辩论。

他们的政府当然更懂得这一点，为了迫使清政府彻底就范，多次发动战争。对此，美国新教教士丁韪良（William Alexander Parsons Martin）发明了这样的逻辑：按照上帝的意志来看是必须的，首先应该使用武力，令这些高傲的亚洲人谦恭下来，然后才能用福音把他们抬高。

不仅做武装侵华的吹鼓手和辩护士，有的传教士更充当直接配合和参与战争的“特种部队”，或搜集和提供军事情报；或投身军旅，效力戎马。

鸦片战争之前，郭实腊对上海吴淞口清军的防务情况就提供过十分详细的调查记录，内容涉及炮台的结构，武器弹药的规格、质量，兵弁素质及军队管理情况等各个方面。据此他断言，如果西方军队发动攻击，这里的抵抗不会超过半个小时。

战争期间，传教士们随时提供的许多情报，更成为英国军方进行作战部署的重要依据。譬如，俄国东正教士团大司祭巴拉第·卡法罗夫（С.Таллатини Кафаров）提供了有关京津布防以及清政府动态的重要情报，英法联军指挥机关遂据以作出进攻大沽炮台和天津的作战部署。

战争期间有些传教士直接委身军方。鸦片战争时，郭实腊参与了战争的全部过程，充任英侵略军陆军总司令的翻译、参谋和向导。在英军占领舟山后，他还曾被封为管理当地的“官员”。英法联军中，丁韪良和另一个美国新教教士卫三畏（S. Wells Williams）都参与过军务。卫三畏竟宣称：这四国的兵舰和公使汇集在中国京城，是我们对中国传教工作的一部分。

无法估价的顾问

言其亦政，是说传教士直接参与的政治活动。有些传教士直接充任侵略军的官员，至于以各种借口和身分参与政务者更是司空见惯。仅从胁迫清政府订立不平等条约的事局当中，即可见其一斑。

在《南京条约》的谈判中，郭实腊即以英国政府官方翻译的身分参与其事，极尽为虎作倀之能事，结果使英方取得了比原估计更多的特权和赔款。事后，因“功”被委任为香港英殖民当局的秘书。

美国遣使胁迫清政府订立《望厦条约》，与伯驾等传教士的鼓动和直接参与分不开。此约的谈判中，伯驾联同裨治文和王三畏一起担任专使顾盛的翻译兼秘书，不但为顾盛出谋划策，而且直接出面向清方代表进行讹诈。顾盛称赞说，伯驾等人所提供的服务，既非不可缺少，也是最重要的，他们对中国和中国人的详细了解，使其成为“无法估价的顾问”。伯驾因“功”被委任为美国驻华公使的中文秘书，及至咸丰五年（1855年）时更升为公使，是美国政府在传教士中正式任命的第一位驻华外交官。

中法《黄埔条约》的签订则与法国天主教士直接相关。事先，教士们也曾大力对其政府进行敦促。专使拉萼尼（Théodose de Lagrené）来华时，就有以葛必达（Stanislas Clavelin）为首的六名天主教士偕同。谈判期间，教士们一直予以密切配合。

在英法联军期间的签约谈判中，也多有传教士介入。据说卫三畏为了将传教宽容条款塞进中美《天津条约》，在条约议定

的前一夜通宵未眠，推敲计策。第二天一早便和丁韪良坐了轿子去参加与清政府代表的谈判，结果如愿以偿。中法《北京条约》中文本中关于传教士在各省租买田地、建造自便的字句，就是由担任翻译的天主教士擅自加入的。

在中俄《北京条约》的议定中，东正教士所起的作用，俄国政府代表伊格纳切夫（И. П. Игнатъев）这样评价：“由于修士大司祭固里·卡尔波夫对汉语、满语精通，不止一次地使我摆脱困难的处境。修士大司祭对于中国当局心理和政策的熟悉程度，使我们的行动得以沿着真实的、正确的道路前进……在天主的保佑和修士大司祭的建议下，才有可能同中国签订了北京条约，使俄国得到乌苏里一带的广大地域和很多中国特权。”^⑥

传教士的参政，不仅仅限于签约谈判以及供职服务于各国政府，还表现在以多种身分和方式对中国政务的直接干涉，这在以后的教案中表现得很明显。

相倚以行而各异用

显然，此时传教士的角色已经变了，十字架被严重扭曲。“传教”已作为对华殖民侵略中的一个重要组成部分。教方自己也毫不隐瞒地供认：“传教士已成为世界上的一股势力。政治家已确信，传教士是一种媒介，通过他们，西方的意志必定要对中国起作用。”^⑦在教方看来，在殖民地修建教堂、驻扎教士，甚至比在那里设立兵营还要重要，“一个传教士抵得上一营军队”。

但“传教”在当时殖民侵略中，还是一个相对独立的分支系统，有自己特殊的功能。十字架尽管被扭曲，但毕竟还是十字架。对于高擎它亮相于中国的传教士们来说，它还不完全是

道具，仍有着真实身分标志的意义。

有的西方史学家认为，那时外国人到中国来，商人是为了谋求经济利益，外交官和军人则谋求特权和让步，“唯有传教士不是为了获取利益，而是要给予利益，不是为了追求自己的利益，而至少在表面上是为中国人的利益效劳”。^⑧对传教士的这种评估固然带有片面性和表面性，但也有着把传教士与商人、外交官、军人等不同类型的外国人区别开来的合理成分。实际情况正如当时中国的有识之士即已认识到的，这各类人物是一种“相倚以行而各其用”^⑨的关系，用我们今天的话说就是既相互联系又相对独立的一种关系。

传教士中也有不同类型，有些人，传教基本成为幌子，实际从事的主要是超宗教的侵略活动。有些人，则以传教士的身分主要从事有益的文化教育事业，甚至有的真诚反对侵略，从心底向侵略者发出“停止作恶，学习行善”的呼吁。虽然他们也不免不自觉地一定程度上协助了殖民侵略，但毕竟与前一类人物大不相同。更多的传教士则是介于上述两类人物之间的“中间类型”。

三 宗 齐 聚

来华的早晚虽有不同，到鸦片战争前夕，天主教、新教、东正教业已聚齐，在短短几十年间，三大教派的势力得以空前发展，内部关系也空前地复杂化，呈现三宗并立，两者争衡，派系纷然，教为国用，血缘虽一，面目各异的状况。

政重于教的东正教

其中东正教的情况比较特殊。它为俄国所独有，其驻京的布道使团，在《北京条约》签订以前实际上是一个政教合一且政重于教的组织，职能上相当于沙俄政府派驻北京的一个代理机构，由官方提供经费，工作内容是搜集和研究中国的政治、经济、文化等各方面的情况，随时向本国政府报告。可以说，它是作为“特洛伊木马”置入中国心脏的，所以并不注重传教活动。其教徒总共 300 余人，绝大部分集中在北京，其中还包括定居中国的一些俄国人。该教团在教务方面远比不上天主教和新教，但能作为官方机构早早地稳扎在清帝国的都城，这种优越地位是天主教和新教有关国家莫能及的。

英法联军以后，俄国为适应其扩张政策的需要，将北京布道团的外交职能和宗教职能分开，外交权归新设立的北京公使馆，神职人员不再由政府而由教务部门直辖。布道团虽然从形式上脱离官方而成为专职的教务和文化机构，但实际上其政治职能并未削弱，组织性质没有根本改变。它对教务较前有所重视，但直到 19 世纪末，教徒人数仍不过 500 人，比之天主教和新教相差甚远。

老字号与新字辈

争衡的两者是天主教和新教。

天主教在中国资历最久，基础最厚，算得上“老字号”了。到新教的马礼逊入华前后，天主教方面也大大加强了秘密活动，以求保持其在华的优势地位，这方面法国表现尤为突出。鸦片

战争后不久，法国便把“保教权”从葡萄牙手中夺过来，接着，又与意大利、德国展开角逐。意大利从实力上无法与之抗衡。德国是以新教为主的国家，但该国的天主教士从本国利益着想，亟欲摆脱法国保教权的控制而接受本国“保护”。法国乃至教廷当然不甘心对其放手，但德国的实力条件使其能坚持竞争。到19世纪90年代初，德国方面的目的达到，法国的保教权因此明显削弱。及至20世纪初年，随着法国与梵蒂冈的绝交，其保教权也就彻底终止。不过，清季的大多时间里，在华天主教势力仍以法国为首。

从清季天主教势力的发展规模看，其教徒数目一直领先于新教，19世纪60年代初已达40万人，该世纪末增至约70万人，及至清朝灭亡前夕的宣统二年（1910年），多达130万人。外籍教士数目，19世纪末和宣统二年时分别约有800人和1400人，不及新教在华教士多。从教士、教徒所属修会看，以遣使会、耶稣会、方济各会势力最大。

如果从马礼逊入华算起，在耶氏三宗里新教到来最晚。并且，马礼逊辈在鸦片战争前的一段时间里，也还不能公开身分，只能秘密地进行活动，传教成效有限。

鸦片战争以后，新教在华的布道工作才得以大规模进行，诸多差会和大大小小的派系争先恐后派遣教士来华。19世纪60年代初在华新教教士约有百人，该世纪末增至1500人，及至宣统二年多达5000余人，为当时在华天主教士的四倍。教徒人数，上述三个时期分别为2000人、8万人和17万人。从新教传教势力所属国籍看，以英、美两国为最强，而发展趋势美国尤为凌厉。与天主教方面相比，“新字辈”势力大有咄咄逼人、后来居

上之势。

不管是有教皇为统一领袖、实行“总体集权教务制”的天主教方面，还是没有系统组织和统一领导机构、各差会派系各自为政的新教方面，其内部的争逐都是激烈的。两大教派之间也是如此。从根本上看，这种“教争”的背后主要还是“国争”。以“教”划线是表面的，以“国”定亲疏才是内在的，教争不过是列强各国争夺侵华权益的一种形式而已。

传教活动各异

如果从传教活动特点上比较天主教与新教，可以得到这样的印象：

天主教把不择手段地大量吸收教徒作为发展势力、扩大影响的主要途径。时人言其“所到之处，不择莠良，广收徒众，以多为能”，是符合实际的。它往往整家甚至整村地吸收入教，教徒之家繁衍的后代亦不断补充进来。再加以大量收揽或廉价购买穷人家的婴儿施洗，所以教徒数量远比新教为多。同时，天主教的组织管理系统比较严密，对教区有明确而严格的划分，其宗教实体的组织功能和政治功能与中国的行政管理冲突严重。这样，它不但与基层接触面广，惯于涉足民事，而且惯于干预清地方官府的政务，制造争端，所以，清季教案绝大多数是由天主教势力引起的。

新教发展教徒的选择性较强，一般只给合意的成年人施洗。其相当的注意力是放在借助文化事业“间接地”传播福音上，重视利用这种途径扩大影响，提高教徒素质。并且，它也不像天主教那样实行严格的区域管理。因此，它对基层民政事务的干

预不像天主教那样严重，面目显得比较“文雅”、“温和”一些。故清季教案较少涉及新教，而在文化事业方面，新教的成绩远比天主教显著。

调和与冲突

三宗齐聚引起的千变万化，最终体现在龙与上帝关系基本格局的变化上。固然，不论鸦片战争之前或之后，龙与上帝的关系都既有调和的一面，又有冲突的一面。但在鸦片战争以前的大多时间里，不论是调和还是冲突，内容主要限于文化范畴。鸦片战争以后，其间不论是调和还是冲突，政治因素都格外地突显，内容也变得更加复杂。

其调和，一方面突出表现在清朝统治者通过政治上的被迫妥协让步，给予教方分外的特权，缓和与教方的矛盾，维持一种苟和的局面；另一方面，则是文化上的融合。此时的文化融合，在同属两种文化的互相涵化这一点上，同鸦片战争以前并无二致，但有两点区别：

第一，在接触和涵化的内容上，鸦片战争以后较以前广阔。除了基督教神学本身外，其他非宗教内容，不再囿于科学技术一个主要方面，而扩及教育、医疗、书刊出版等多项事业。并且，随着西方在这些方面的发展，其水平更高，内容更为深刻，对中国发生的影响也相对加强。

第二，这时传教士在中外文化交流当中已不再是唯一的或主要的媒介，中外接触和联系的管道已大大扩展。中国被纳入了资本主义的世界市场，被联进殖民主义体系的全球网络，不管情愿与否，不管是主动还是被动，中国和世界接触、联系的多方位

格局是注定了的，而与教方的联系只不过是其中的一个方位。

其冲突，一方面突出表现在教方对在华政治特权的得寸进尺，对中国人民不断加重的压迫和剥削，引起中国的抵制和反对；另一方面，则是文化上的抵触。政治冲突呈一种时激时缓、大起大落的征象，处于较为表显的层次；文化冲突则呈一种持续而又相对平稳的状态，处于较为隐深的层次。这两者相互激荡，形成一种合力，制约着冲突表现的复杂事局。

教案与反洋教

从清季龙与上帝关系的情况看，“打”比“和”更具典型性。而“打”的状况，又主要从“教案”和“反洋教”这既相互联系又有所区别的两件事物中体现出来。

所谓教案，是指外国教会势力与中国人之间的冲突事件中，诉诸官方以司法和政治手段解决的案件。它是双方冲突集中而典型的体现，但并非冲突的唯一形式，更不能囊括其全部内容。可以想见，双方间的冲突是经常的、缓急轻重不一的，不可能都成讼，日常大量轻微、琐碎的事端已自然消解，只有事态激化才讼成案事。

教案在鸦片战争以前就发生过多，且有规模颇巨者。但那个时候中国还是一个主权国家，不管案件的具体起因如何，是非曲直怎样，中国的当权者完全有条件和能力按照自己的意志处理案事。并且，从导致教案的实际根源上看，主要是文化冲突。

鸦片战争以后情况发生了根本性变化。一则，教案的发生虽仍有文化冲突的因素继续起作用，但已退居次要地位，而外国教会势力宗教外的侵略行为成为主要根源。再则，由于中国的

主权遭到破坏，清朝官方已不能按照自己的意志、依照司法程序独立地审理案事，而要受外国的挟制，故不免成为不平等外交的产儿，殖民者强权政治的猎物。“每逢一宗教案起，丧权辱国输到底”，这便是清季教案的根本特征。教案的事局中，占主动、主导地位的是教方，此期的教案史，实质和主线上即外国教会势力的侵华史。

所谓反洋教，不仅仅指反对作为文化范畴事物的基督教本身，而且包括反对外国教会在华势力（机构及人员等实体）。清季的反洋教，包括了中国在文化上与教方的对抗和政治上反对其侵略两个方面。与鸦片战争以前的反洋教相比，显然突出了反侵略的时代内容，而在文化对抗方面，又有着继承和连续性。尽管这两个方面是相互作用、密切结合的，但必须在概念上将反对外国教会势力侵略和中国传统文化对基督教文化的抵制严格区别开来。

“世道如弈棋”，龙与上帝的关系史也如同弈棋，阴差阳错地走到清季的这般局势上，与昔日大大不同。不过，在教案和反洋教普遍发生之前，一个由中国人创造的太平上帝，唤起千军万马席卷了神州大地。

注 释

- ① 卡理·埃尔维斯《中国与十字架》，转引自顾长声《传教士与近代中国》第47页，上海人民出版社1983年版。
- ② 宓克《支那教案论》第5页，南洋公学译书院刊本。
- ③ 王铁崖编《中外旧约章汇编》第1册第147页，生活·读书·新知三联书店1982年版，北京。
- ④ 顾长声《从马礼逊到司徒雷登》第65页，上海人民出版社1985年版。

- ⑤ 巴顿《传教士及其评论者》第 19 页，1906 年版。
- ⑥ 格列勃夫《北京东正教士团的外交职能》，载《正教之光》第 22—23 页，哈尔滨 1935 年版。
- ⑦ 《纽约日报》1858 年 10 月 2 日。
- ⑧ 费正清编《剑桥中国晚清史》上卷第 584 页，中国社会科学出版社 1985 年中译本，北京。
- ⑨ 郭嵩焘《养知书屋文集》卷 10 第 18 页，光绪年刊本。

第八章

太平上帝

一个原本礼拜孔子、笃信文昌的乡塾先生，一朝忽然改拜了上帝。他以上帝次子的身分，唤起千军万马，创建了地上天国，并为这个天国的子民创造了太平上帝。

就神的蹊径

鸦片战争爆发前的第四个年头，即道光十六年（1836年）的春间，广州城里正举行府试（考秀才）。这天，布政司门前的双门底大街上，有两个怪异的人吸引着一大群围观者。一人从长相上看显然是西洋人，但长袍阔袖，结髻于顶。另一个是本地

！ 公不能讲业地七言的西洋工业翻译 他的支院可以港口！

程。

当年问卜受书的那个童生，就是后来成为“天王”的洪秀全，而与太平天国始终息息相关的拜上帝教，正是以他得到的那套小书——《劝世良言》为第一触媒而产生的。

《劝世良言》

《劝世良言》是宣传基督教义的中文通俗读物，作者是一个名叫梁发的中国人。他是新教的第一个华人牧师，雕版工人出身，文化不高，撰写有多种通俗的布道读物，《劝世良言》即其中一种。

此书十余万字，其中一半是由当时的中译本圣经中整章整节逐录的原文，另一半则是梁发针对中国情况阐发的教义，内容涉及创世说，原罪和救赎说，天堂、地狱和末日审判说等一些基本神学内容，特别强调“神天上帝”独真、独尊、独威的绝对性，而其他一切宗教之神灵、偶像都是应该扫荡的邪门外道，若崇拜它们便是获罪于天。为了使神天上帝在中国获得独尊地位，《劝世良言》中对儒佛道“三教”，对包括文昌、魁星在内的一切神灵、偶像崇拜和巫术风水之类的迷信习俗，抨击殆遍。

《劝世良言》并非结构严谨、内容系统的神学著作，写作中所依据的中译本圣经，文字表述上也多有不准确的地方，特别是梁发本人对基督教义的理解也实难透彻，他的文字水平又不高，所以在对某些重要教义的传达上难免失真走样。譬如，书中对上帝、耶稣和相当于圣灵的所谓“圣神风”的关系，就没有从“三位一体”的意义上阐明，而给人以“三位三体”的印

象。

梁发作为一个在中国社会环境中长大的人，他信从基督教后，也无法全然摆脱中国传统文化的影响，加上他在议论中力求富有“中国味”，不自觉地在字里行间掺进了中国文化，特别是儒学的成分，在一定程度上改造了基督教义。例如，说人类始祖被蛇魔诱惑以前“性本全善无恶”；引“作善降之百祥，作不善降之百殃”之语宣扬报应昭然观点；用所谓“道之以德，齐之以礼”论证“真经圣道”的教化作用；将“合乎中庸之正，依乎真道而行”、“言忠信，行笃敬”作为人异乎万物所特有的道德规范；借“秦火尚不能焚三代之书，党锢且不能灭名臣之迹”之典，来论证上帝之真道虽遭谤但终要晦而复明的必然性，如此等等。如此对基督教义牵强附会地运用，反而歪曲了它。所以马礼逊（梁发在他手下工作过）在称道梁发的布道书籍中，领悟基督教义“实有一些心得”的同时，又指出“其中用语不免染有彼中国固有之异教色彩”^①。

迷途羔羊

《劝世良言》这一并不高明的布道读物，何以在洪秀全身上发生奇效，这与洪秀全特定的身世经历和心理条件分不开。

出身普通农家寒窗苦读十余年的洪秀全，蟾宫折桂的渴望比富室子弟更加急切。但他自道光八年（1828年）十五岁时，到道光二十三年（1843年）而立之龄，先后四次步入府试考场，次次名落孙山。

得《劝世良言》那年是洪秀全第二次应考，当时他对这种布道书不会很感兴趣，可能只是出于对布道者赠其吉言的好感，

才爱屋及乌地接受了馈赠，将其书稍事浏览便弃置篋底，继续埋头学业以图再举。

翌年（1837年）第三次应试又失败后，身心再也无法承受打击，他大病一场，一连40多日，高烧昏迷，精神恍惚，竟曾几番觉得游历天界，遇到种种奇异的事情。所谓“丁酉异梦”，即指此间幻象。后来一些文献中关于此事的记述，是经过了许多重环节的加工改造，有很大的失真。不过，当时洪秀全在病中确实产生过幻觉，并且其内容与他浏览《劝世良言》所存留在脑际中的某些印象有关，当是可以信实的。

病愈之后洪秀全旧志未泯，仍一面做乡塾先生，一面做继续应考的准备，又挣扎奋斗了六年，回报他的仍是榜上无名。他对仕途是彻底绝望了。他怀一腔愤懑，但又无能为力；他欲另作他图，但又无路可走，处于一种进退维谷、迷惘彷徨的境地，恰像一只迷路的羔羊。

神奇的带领

正当这一关头，洪秀全偶然重读《劝世良言》，情境与前番浏览大不相同。书中抨击“儒教”，指斥科举，否定文昌、魁星的文字，当如一张利喙把他啄住了，循着他情不自禁地细读下去，身心渐渐沉入神奇灵光的海洋，领悟着“正经大道之圣理”，似乎进入大觉大悟之境。联系六年前病中幻象，他自信那是上帝召游天庭，遂有昔之千疑百惑，一朝焕然得释之感。他说：

这几本书实为上天赐于我，以证实我往时经验之真确

者。如我徒得此书而无前时之病状，则断不敢信书中所言而反对世上之陋欲；然而若徒有前时之病而无此书，则又不能再次证实吾病中所见所历之为真确，亦不过视为病狂时狂想的结果而已。^②

洪秀全决定皈依“上帝”，遂按当时对有关情事的理解，自行洗礼，表示清除罪恶，弃旧从新。之后立刻“觉已获得上天堂之真路，与及永生快乐之希望，甚为欢喜”^③。这正是完成宗教皈依时所特有的心理体验。

显然，洪秀全这时还只是一个虔诚的宗教皈依者，而不是一个革命家，他所着意追求的是上帝天国的目标。

然而，洪秀全是在原本没有一点基督教知识，也没有他人教导的情况下，在特殊情境中，靠自行研读《劝世良言》来领悟和接受基督教的，难免因认识不足而产生偏差。尽管洪秀全接受了上帝神奇的带领，却无法在上帝的道上不偏不离地走下去。

另辟蹊径

可以设想，洪秀全重读《劝世良言》之际，如果及时遇到能够进一步引导他的传教士，他完全有可能成为一个真正的基督徒。但这种机缘到道光二十七年（1847年）才出现，为时已经晚矣。

这年春间，洪秀全来到在广州的美国新教教士罗孝全（Is-sachar Jacob Roberts）处。据说洪秀全学习基督教知识的热情很高，并要求罗孝全为之施洗。但罗孝全觉得洪所讲的有关宗教

情事莫名其妙，缺乏对基督教的真正了解，没有答应。不久以后，洪秀全也就离去。

此番在罗孝全处，洪秀全才有机会读到了中译本《圣经》和其他基督教书籍，接触到不少基督教人士，听了他们比较系统的讲道，这当然使洪秀全大大丰富了“正宗的”基督教知识，但是这只能被他利用来补充和完善拜上帝教，而不可能对拜上帝教按正宗基督教的标准进行脱胎换骨地改造了。

到这个时候，拜上帝教已经创立了四年之久，已经有了比较系统的教义，主要从洪秀全撰写的《百正歌》、《改邪归正》、《原道救世歌》、《原道醒世训》等著述中体现出来。在组织规模上也已比较可观，并拥有了一批中坚分子。拜上帝教作为一种独立的宗教已经基本定型化了。洪秀全离开罗孝全处之后，到达广西桂平紫荆山区，形势使得拜上帝教急剧地转向为革命所利用的轨道，更断绝了它向基督教修正的机会。

这次是洪秀全第二次进入广西。他第一次入桂是在道光二十四年（1844年），偕同为同乡也是由他最早发展的拜上帝教信徒之一的冯云山，一道去开展布道活动，但成效不大。当年洪秀全返回家乡，冯云山则在广西留下来，在紫荆山区逐渐打开了局面。到洪秀全二次入桂时，拜上帝会组织已在这里创立起

《原道觉世训》中，把皇上帝及其子女与阎罗妖及妖徒鬼卒指为对立的“正”、“邪”两个阵营，隐然有以宗教语言影射现实社会的政治用意，突破了他以往著作中单纯宗教说教的局限。

于是，拜上帝会渐渐转变为不是单纯的宗教团体，而是政治和军事的组织。金田起义以后与清王朝相对峙的太平天国政权保留了这一特点，采取了政教合一的体制。宗教政治化，政治也宗教化，互相“化合”。一个曾到太平天国考察过的传教士这样评论：

他们的政体是混杂的，一半政治，一半宗教，其性质似乎同时具有一个属世的政体和一个属天的政体。换句话说，也许是一个既可见又不可见的机构。^①

从实质上说两者不是平列的，政治为主，宗教为从；政治为里，宗教为表。尽管如此，拜上帝教作为国教，渗透到太平天国社会生活的各个方面，这是不容忽视和回避的事实。

洪秀全就是沿着这样一条蹊径造就了“太平上帝”。

南 橘 北 枳

从拜上帝教的初创，到太平上帝的定型，与基督教都有一定关联，但二者间又有很大的不同。

拜上帝教没有自己明确而集中的经典，它的教义是通过诸多文献零散地体现出来的。太平天国立都天京后，曾把《旧遗诏圣书》和《新遗诏圣书》作为官书刊刻颁行，两书分别即基督

教圣经“旧约”和“新约”的部分内容，似乎也以之作为经典。但洪秀全又明确说其“有错记”，进行了诸多修改，加上许多批注，新刊本改称《钦定旧遗诏圣书》和《钦定前遗诏圣书》（将原书名的“新”字改为“前”）。并且，又宣布以洪氏本人著的《天命诏旨书》作为“真约”，与前两书并列。《天命诏旨书》与基督教圣经的内容大旨别若天壤，自不待言。洪秀全对基督教新旧约的修改和批注，也能明显地体现出拜上帝教与基督教教义上的重要分歧。其中双方上帝观的不同，最能判別其相异之处。

“一体”还是“三体”

“三位一体”是基督教的基本教义之一，其大意是说上帝的本体为一，但包括圣父、圣子、圣灵三个位格，三者各有其用，但并非三个独立的神，而是一神的分位，其间是一种你中有我，我中有你，你即我又非我，我非你又即你的关系。

拜上帝教则不能理解和认同之，而坚持“三位三体”说：耶和华是独一真神；基督是上帝太子，不是上帝，“分明上帝是上帝，基督是基督”；圣灵则是东王杨秀清。洪秀全也曾讲及其间的“一体”，但主要是就父子血缘关系而言，归根结底还是各自分体。他在《钦定前遗诏圣书·约翰上书》第五章批注云：

上帝独一至尊，基督是上帝太子，子由父生，原本一体合一，但父自父，子自子，一而二、二而一也……圣灵东王是上帝爱子，与太兄及朕同一老妈所生，在未有天地之先者，三位是父子一脉亲。^⑤

虽然早在道光二十七年（1847年）由洪秀全所制定的《天条书》所规定的礼拜赞颂辞中，就有“赞美上帝为天圣父，赞美耶稣为救世圣主，赞美圣神风为圣灵，赞美三位为合一真神”的话，但正如知情的传教士所言，这“三一颂”是“源于基督教而为外国教士所制的，其意义为他们（指洪秀全辈）所不能了解者”^⑥。

被贬黜的“太子”

基督教虽然也像犹太教那样奉耶和華為独一无二真神，但以耶穌為開創新的宗教的祖師，以耶穌為中心。耶穌的活動即具體地、實在地體現於“人迹”，又在“三位一體”教義的解釋下被神聖化，將其納入了屬靈的上帝總體。

在拜上帝教中，耶穌一直沒有獲得這種地位。他作為上帝的“太子”，不能和耶和華一起享受至尊之神的待遇，只配享受“次尊”；也不能稱“帝”，“亦只稱‘主’已耳”，這個所謂“主”，是區別於独一无二真神上帝的世俗性稱謂，與基督教里稱呼的“主”不同。總之，在拜上帝教中，耶穌是被明顯貶低了，失去了他在基督教中的神性和地位。德國學者魏克德研究指出：

論述耶穌、耶穌的身世以及他們的門徒的行為的《新約全書》，洪秀全主要是在證明他是耶穌的兄弟時才用……我們看不出他對耶穌的實際目標有什麼真正的認識，也看不出他對耶穌的品格……有什麼理解。^⑦

並且，基督救贖論也不能被拜上帝教理解和接受。按照該

教的说法，东王杨秀清是圣灵的化身兼“赎病主”，耶稣的救赎职能被其取代，化为子虚。

在拜上帝教中，耶稣是个被贬黜的角色。

有形或无形

基督教经典和教义中强调上帝是个灵，是人未曾看见，也不能看见的。

而拜上帝教中的上帝则始终具有明显的人神同形的特征。其上帝的形象奠基于“丁酉异梦”，《太平天日》中的描述是：

天父上主皇上帝，头戴高边帽，身穿黑龙袍，满口金须托在腹上，相貌最魁梧，身体最高大，坐装最严肃，衣袍最端正，两手覆在膝上。

这位上帝不但有形，而且和凡人一样有妻室子嗣。不但在天界，还能经常下凡附体传言。鉴此，有的外国传教士这样评论说：“人神同形论，十分显著。上帝由天上远来下凡，描写得似俗人一般无异。自吾人观之，自觉其荒谬不能堪。”^⑧

表面看来，拜上帝教似乎也接受上帝纯灵观。如太平天国截取新教教士麦赫斯（Walter Henry Medhurst）著的《天理要论》前八章刊刻颁行，作为太平天国官书之一。该书对上帝纯灵观作了淋漓尽致的论析，强调“上帝纯灵”，“乃极清之灵”，无数目之算，无男女之分，无限无量，无方无向，无穷无尽，无初无终，无生无死，无时不有，无所不在，无所不能。

实际上，这种远超人神同形抽象而玄妙的神学观念，洪秀

全辈并不能在真正理解的基础上接受。并且，这种理论同拜上帝教的诸多基本教义相抵牾，到头来该教还必定要坚持人神同形的。就在太平天国“新刻”《天理要论》的同年（太平天国甲寅四年，公元1854年），东王杨秀清在给赴天京访问的英国官员的诰谕中，曾就上帝形体问题提出一系列质问，诸如你们西洋人有人识得上帝多高？面孔何样颜色？腹多大？长着怎样的、多长的胡须？戴什么样的帽子？穿什么样的袍子？知道他会题诗吗？题诗有多快捷？了解他的脾性、气量吗？等等。

混入民间宗教仪式

另外，从宗教礼仪方面看，拜上帝教与基督教也大为不同。

基督教各派的礼仪活动虽然也不尽相同，例如天主教和东正教行七件圣事，而新教只行其中的洗礼和圣餐两项，但该宗教系统毕竟有基于公认的教义内容而共同遵行的基本礼仪活动。

拜上帝教则不同，它只有洗礼一事而一直没有圣餐，即使洗礼和基督教所行的也大不一样。据《太平天国起义记》中介绍，其行洗礼要在神台上置明灯两盏，清茶三杯，立具名的忏悔状，由受洗者自己朗诵后乃以火焚化，表示使达上帝神鉴。像这种置灯、供茶、焚表的仪式，是基督教的洗礼中所不见的，而是中国习用的祭祀方式的移植。

此外，像生日满月，迎亲嫁娶，入殓出丧，乃至日常作灶、建屋、堆石、动土等事，俱用牲礼茶饭祭告皇上帝，并各有特定的祷告“奏章”，也分明是拜上帝教仿自中国民间宗教习俗而决不见诸基督教的活动仪式。

至於拜上帝教的“降神”（天父天兄下凡），则更明显地是袭用当时广西民间盛行的“降僮术”。还有日常所谓“超升”教徒灵魂等，都属于中国民间宗教活动方式，与基督教格格不入。

总之，从经典、教义到礼仪活动，拜上帝教与基督教都有着显著的差异，特别是经典、教义方面的不同更具有实质性。所以说，尽管两教确有着联系，有着某些相通之处，但并不能因此就认为拜上帝教乃基督教直系繁衍。实际上，它是具有自己特质的一个独立教种。正如南橘北枳，“叶徒相似，其实味不同”。

洋上帝和土上帝

“叶徒相似，其实味不同”的原因，正是“水土异也”。

洪秀全接受洋上帝的原因之一，是他研习过的中国古代典籍中，有一个与犹太教上帝表面上确有些类似的“土上帝”，二者有着连通的一定基础。

中国远古时代的“上帝”，一般作为“天”或“昊天”的同义语来使用。《说文解字》释：“天，颠也。”表示至高无上的意思。这个至高无上的权威，即指超自然的神。他有意志，有好恶，能发号施令，主宰一切自然和人事，洞察秋毫，报应不爽。中国古代典籍载有这方面的许多事例。从认定至高无上、主宰一切的神这一点上说，确如梁启超所言，“古代之天，纯为有意志的人格神”，“与希伯来旧约全书所言酷相类”。

正因为如此，昔日的利玛窦能够“借天发挥”，而今洪秀全则能对自《劝世良言》中初识的那个“神天上帝”，在感到新鲜的同时又不全然陌生，很有一些似曾相识之感。他正是顺着这样一种逻辑去认识和接受该上帝的：这个“神天上帝”并非自

西洋舶来华夏，他本来就是天下共有的。中国自盘古开天地一直到夏商周三代，和西洋各国一样，都同行敬拜皇上帝这条大路。只是人家行此路到底，而中国到秦汉以后则“差入鬼路”。现在倡拜上帝，只不过是使人返回到当初的正路上去。^⑨

洪秀全引用中国诸多典籍中带有“皇上帝”字眼的语句，证明三代以前中国人敬拜皇上帝的事实，驳斥“拜皇上帝是从番”的“妄说”。其人心头也大有泱泱华夏、堂堂炎黄之慨，也是羞于、恶于“从番”的。

事实上，中国的土上帝和西方的洋上帝有着本质上的不同：

第一，洋上帝是唯一的神，而土上帝至高无上但非唯一。中国自古的传统是多神“杂拜”，譬如天神之中，至高至尊的昊天上帝之下，还有东方苍帝、南方赤帝、中央黄帝、西方白帝、北方黑帝等五帝。《礼记》中就有分别祀昊天和五帝的明确规定。除五帝而外，天神还有司中、司命、风师、雨师、雷神、云神以及日月星辰等各司专职的众神。光是天神就是一个庞大家族，不消说天神之外还有“地神”、“人神”等诸多群体了。

第二，洋上帝经历的是一个神学完善的发展过程，而土上帝经历的却是一个自然化和伦理化的变异过程。基督教把人神同形痕迹较明显的犹太教上帝，发展到三位一体的上帝，这是重大的神学创造。到公元4世纪时，三位一体说已明确成为基督教的正统教义，违者便被判为异端。洋上帝被定型于这样一种意境之中：对他的构成，不可靠理性来领悟，只能靠信仰来接受，这完全是神秘的启示。

土上帝则不同，它最初的神秘色彩是逐渐漫漶的。实际上，

到春秋战国诸子百家之时，人们对“天”的认识就多异于从前，而越往后，就越沿着两个趋向分化：一是以抬头可见的自然实体来认定它；一是用人间伦理法则的神圣性来同化它。无论何者，对于先前与“上帝”同义的“天”来说都是质的变异。

上帝原来是老亲

在土上帝和洋上帝之间，太平上帝如何取舍？

从形式上以及拜上帝教创立者的主观意图上说，太平上帝是独一真神，拜上帝教乃一神论宗教。但事实上，由于它没有三位一体那样的合乎逻辑的神学理论来解释和维护，这就使其一神论存在着明显的破绽和巨大的漏洞：“上帝的太子”耶稣并非凡人，人们不能见其形体，他下凡来时要附别人之体传言，事毕之后即告升天，这不分明也是“一位”神吗？只是他在名分上不被承认是上帝而已。所以，如果从信仰一个灵体还是多个灵体来区别一神论和多神论，拜上帝教实际是多神论宗教。正如有的论者所指出的，太平天国的一神论，实际上是“一帝论”。^⑩

在太平上帝身上，伦理化的特征十分明显，也就是完全“家庭模式化”了。按照拜上帝教的理论，上帝是天下凡间的“大共之父”，世人都是他的子女，以人世伦理关系来推演，归根结底一句话：“上帝原来是老亲”。这一“老亲”又有着自己的小家庭，有妻室，有儿女东床，耶稣为其长子，洪秀全为其次子，冯云山、杨秀清、石达开也都是他的儿子，萧朝贵则是其女婿。耶稣也有妻室，即洪秀全等人的“天嫂”。不过耶稣夫妇没有为上帝生下孙子，“不孝有三，无后为大”的圣人之道对“天

兄”也不能例外，所以，洪秀全就把自己的儿子过继给耶稣为嗣子，让其兼祧两宗。

这些在基督教人上看来显然十分荒诞的事情，太平天国领导人却一本正经地质问对方是否懂得。太平上帝的小家庭到大家庭，岂不就是世间父家长制的小家庭到君主国家的投影？中国儒家伦理文化对拜上帝教的浸润，在这里得到最典型的体现。

还有一则事例，也很能够为太平上帝的儒家伦理品格提供真确的印证。《旧遗诏圣书·创世传》第三十八章中记载了这么一个故事：犹太有三个儿子，长子名耳，次子名阿南（现行圣经中译作“珥”、“俄南”），三子名示拉。犹太给长子耳娶大马氏（现行圣经中译作“他玛”）为妻。不久耳死了，犹太遵照习俗让阿南娶嫂为妻。不久阿南也死了，这时示拉年纪尚小，犹太就让儿媳回父家寡居。及示拉长大，犹太还不让他与大马氏结婚。大马氏便乔装妓女，骗路过这里的犹太与之同寝，以致怀孕事发。公公坦率地承认此事，并说儿媳比自己更有义，因为自己未把她嫁给儿子示拉。后来媳妇生了双胎子。

像这种事情，按中国伦常道德衡量是乱伦而人所不齿的，所以洪秀全在《钦定旧遗诏圣书》中便大加删改：把“娶兄嫂”改为“娶妻”；把媳妇伪装妓女骗公公，改为其亲见公公恳求给小叔子娶妻生子，好为其兄立嗣；媳妇也得归公婆家，侍奉二老；媳妇生双胎子的事，则改为示拉娶妻生双胎子。由洋上帝启示写在圣经里的事情，洪秀全却不叫太平上帝承认。太平上帝所认可的，只是符合中国伦理的事。可见，中国圣人的那套东西，对太平上帝来说是沦肌浹髓的。

双刃剑

从洪秀全决定皈依上帝那天起，便把孔圣人的牌位砸烂了，这种勇气和胆量的确惊世骇俗。太平天国建立之后，一度大有荡平孔门之势。毁学宫，砸孔庙，查禁孔孟“妖书”，“搜得藏书论担挑，行过厕溺随手抛，抛之不及以火烧，烧之不及以水浇。读者斩，收者斩，买者卖者一同斩。”^①

然而，曾几何时，便又连出告示宣布“孔孟非妖书”，只需删改一下。天朝还真成立起“删书衙”，但到头来，只不过将《论语》中的“夫子”改为“孔某”，将一些典籍中的“上帝”字眼前边加个“皇”字而已。删改的只是皮毛，五脏六腑一点也未曾动得。

罚孔丘种菜园

太平上帝对“孔某”的态度和政策，在洪秀全丁酉异梦中提供了绝妙的昭示。这恐怕是“异梦”中有意添加的最精彩生动的情节之一。

这天，洪秀全被召至天庭，皇上帝当着他的面“推勘妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错”，说是连洪秀全读之也被教坏了。于是，皇上帝严厉地斥责孔丘。孔丘始则强辩，终则默想无辞。耶稣和洪秀全也一同指斥他。孔丘见高天人人归咎于他，便私自逃去。皇上帝即派遣洪秀全和天使一道去追拿，将其捆绑回来。皇上帝十分生气，命天使鞭挞惩罚。孔丘跪着再三讨饶，哀求不已。皇上帝“乃念他功可补过，准他在天享福，

永不准他下凡”。

——愤怒地指斥，严厉地惩罚，无情地嘲弄，最后终究妥协地宽宥。

这是至圣先师从未受到过的打击和奚落，他的名誉和尊严因此受到很大损害。有迹象表明，天庭惩孔的故事在太平天国广泛地流传开来，甚至加油添醋地成为街头巷尾的谈柄，例如有说天父罚孔丘种菜园。孔夫子在世一贯轻视体力劳动，如今他却也被强迫“劳动改造”，成了一介“菜农”。

不过，这个菜农决不会安分守己地做苦力，照旧是吃他那“教人多错”之书的老本。他这书可着实厉害得很，实际上从一开始就约束、管制着太平上帝，牵引着洪秀全。

孔夫子的罗网

在洪秀全钦定颁行的太平天国官书中，有些篇目就是以宣扬伦理纲常、孔孟之道为核心内容的。这些要比那“遗诏圣书”类者实际效用大得多。例如《幼学诗》，其中辑录了题为敬上帝、敬耶稣、敬肉亲、朝廷、君道、臣道、家道、父道、母道、子道、媳道、兄道、弟道、姊道、妹道、夫道、妻道、嫂道、婶道、男道、女道、亲戚、心箴、耳箴、口箴、手箴、足箴，天堂的五言诗共三十四首，阐述宗教和伦常的道理，而伦常明显地压过宗教，居于主要地位。这各“道”各“箴”，多是依据儒家的伦常和道德原则，给处于不同地位，有着特定身分的各种各类人物制定的行为规范。譬如《夫道》为：

夫道本在刚，爱妻要有方。

河东狮子吼，切莫胆惊慌。

《妻道》则为：

妻道在三从，无违尔夫主。

牝鸡若司晨，自求家道苦。

即使宗教类篇目的太平天国的官书以及各类文告中，字里行间也浸透着孔孟之道。例如《原道救世歌》，开篇第一句即“道之大原出于天”，以儒门之锤定音。篇中所谓“颜回好学不贰过，非礼四勿励精神”；“尊为天子富四海，孝德感天夫岂轻”；“大孝终身慕父母”，“孝亲即是孝天帝”；“孔颜疏水箪瓢乐，知命安贫意气扬”等语，都是引儒家义理或掌故来解释其改邪归正教义的。并且明确肯定孔丘等圣贤的崇高地位，让其与皇上帝为伍，所谓“周文孔丘身能正，陟降灵魂在帝旁”。

其实，若辈灵魂又何止是“在帝旁”呢，一开始即稳扎其体内了。洪秀全尝禀承“皇上帝”的旨意诏曰：

君不君，臣不臣，父不父，子不子，夫不夫，妇不妇，
总要君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇。^⑫

这可以算是个要言不烦的总结。无论太平上帝的权能如何，到头来还是钻不出孔夫子编织的这张伦常罗网。

合璧的妙用

太平上帝的诞生，是吸收了洋上帝的部分素材，主体则无可摆脱地取材于华夏本土文化。这二者掺合杂糅，浑然成为一个有机整体。它是中西合璧而以中为本的。虽然中西成分的轻重主次不同，但二者相辅相成缺一不可。

对太平天国来说，这一合璧自有其妙用所在。基督教义本身并无确定的社会内容，中国传统文化丰富素材更大有回旋择取的余地，洪秀全辈有意识地根据需要，从二者中选材结合、改造利用。譬如，拿基督教独一真神的教义与中国三代以前的“上帝”相附会，一方面用以否定从秦朝一直到清朝历代封建君主统治的合法性——他们不但不是奉天承运的天子，而且是僭越称帝狂悖莫甚的罪人；另一方面又为自己以真正“天子”的身分来做人主制造了神圣根据。又如将原始基督教的平等思想，与儒家思想资料中“天下为公”的大同说相结合，便形成了太平天国所谓“人人不受私，物物归上主”的独具特色的平均思想。诸如此类的一切，无不被神化成太平上帝的意志。

出于对太平上帝的信仰，天朝军民所产生的宗教热情的鼓舞力，宗教认同的凝聚力，宗教道德的约束力，宗教神秘的威慑力，宗教氛围的感染力等，对于维系革命队伍、激励战斗情绪，保持理想信念，确实有一定的作用。

洪秀全辈把“天上天国”，落实为对渴求摆脱现实苦难的群众有着巨大吸引力的“地下天国”，而又使这地下天国始终叠合着天上天国的飘渺幻影，笼罩着其神秘灵光，从而构成太平天国的一大特色，离不开对中西合璧的太平上帝的妙用。妙则妙

台 但士亞上 名社工士平手國 市送律加 一 標利贈同日品雙并創

并没有因太平上帝也有几分“洋气”而望之却步，反而激起了他们的更大仇恨。他们狡黠而阴险地故意将此渲染夸大，作为召唤和集结反革命力量的法宝。湘军首领曾国藩的《讨粤匪檄》便是精心炮制的这么一件典型法宝。只要读一下这段文字，便可领略其要诀所在了：

自唐、虞、三代以来，历世圣人扶持名教，敦叙人伦，君臣、父子、上下、尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主之教……举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原，凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也。

它的煽动力之大难以估量。多少“知书达礼”的文弱士子闻之顿然拍案而起，投笔从戎。他们要维护的，不仅仅是清王朝，更有“开辟以来之名教”，在若辈心目中，这尤为天经地义而不可或损的。

曾国藩辈的这种渲染，也兼而产生了另外一种效用，那就是为士子们从现实的动乱观照“洋教”提供了一幅刺激性很强的漫画。以致事后长时间里，他们一想到洋教便与太平天国的“可怖”图景联系起来。这般一朝被蛇咬，十年怕井绳的神经过敏，成为清季反洋教运动的激素之一。

但无论如何，太平天国由“铁棒”到“竹竿”的削弱乃至折毁，太平上帝是要负一份责任的。

注 释

- ① 麦洁恩著、胡警云译，上海广学会重译《中国最早的布道者梁发》，载《近代史资料》1979年第2期。在本期《近代史资料》中，还刊载有《劝世良言》全文。
- ② 洪仁玕述、韩山文著、简又文译《太平天国起义记》，《中国近代史资料丛刊·太平天国》第4册第848页，上海人民出版社1957年版。
- ③ 同上书，第848页。
- ④ 《北华捷报》1854年7月22日。
- ⑤ 金毓黻等编《太平天国史料》第85页，中华书局1955年版，北京。
- ⑥ 据简又文《太平天国典制通考》下册第1939页，香港1958年版。
- ⑦ 《太平天国译丛》第1辑，第283页，中华书局1981年版，北京。
- ⑧ 同注②书，第6册第916页。
- ⑨ 洪秀全的这一观点由《原道救世歌》、《原道觉世训》、《天条书》等文献中典型地体现出来。
- ⑩ 王庆成《太平天国的历史和思想》第307页，中华书局1985年版，北京。
- ⑪ 马寿龄《金陵癸甲新乐府》，载《中国近代史资料丛刊·太平天国》第3册第735页。
- ⑫ 《太平天国印书》下册第714页，江苏人民出版社1979年版，南京。
- ⑬ 理雅各语，据顾长声《从马礼逊到司徒雷登》第132页。

第九章

望海楼火

一向温和的中国人，突然不惜抛头洒血，与上帝的使者作拚死抗争。火烧望海楼、血溅贵阳城，一件件触目惊心的教案背后，究竟隐藏了什么？

三大教案

纵观自鸦片战争以后清季教案的发生情况，可以划分为三个时期：《北京条约》签订以前为“渐激期”；自《北京条约》签订到义和团运动结束为“暴烈期”；义和团运动以后为“趋缓期”。就大致的对应时间说，这三期分别在19世纪60年代以前、19世纪60至90年代和20世纪以后。

教案高潮来临

《北京条约》签订以前，外国教会势力尚未正式取得在中国内地自由传教的“合法”护身符，但已有为数上百的传教士在各地活动。对他们的非法行径，中国从民众到官府都力图进行抵制。此期20年间，发生大小教案不下数十起，有的事态已比较严重，例如道光二十八年（1848年）发生的青浦教案。但总的看来，此期外国教会势力的活动规模还受一定限制，教案的频度和烈度也较低。

《北京条约》签订以后，教方恃其可在全国各地自由“传教”的特权，其活动的加强势如山洪暴发，汹不可挡，迅速成为一支足以搅动中国社会巨澜的政治势力。对这种情况，中国民众缺乏心理准备，即使官府也不情愿，双方冲突严重激化。一

直到义和团运动时期这 40 年间，教案的状况有如下特点：

一是为数繁多。通过高级外交途径来处理的较大案件就多达数百起，地方上不难了结的案件为数更多。

二是规模大，烈度高，事态严重。特大案件多，涉及的人众面广，有的案事牵连到多国，中国方面也往往是成千上万人大规模群体性参与。事态激化，你死我活，人命关天。情况复杂，交涉棘手，每旷日持久，从发案到结案迁延数月甚至数年。并且，一般不是个案孤立偶发，而是许多案事前钩后连，一处点火，八方冒烟，连锁反应，每成系列。

三是诱因复杂，类别多样。这是由于教方采取多种手段、多种形式的侵略，中国方面相应以多种手段和形式与之对抗所致。

义和团运动以后的十余年间，教案呈相对平缓的趋势。从教案数量上看，虽然还不是很少，但大案、要案明显减少，多属地方上偶发性案事。

究其原因，一方面是由于列强镇压义和团运动后，强迫清政府签订《辛丑条约》，而对中国人民反侵略的手脚也竭力束缚，在一定程度上限制了中国方面的抗争；另一方面，鉴于长期以来中国各阶层人民对外国教会势力的强烈反抗，使其在华“福音事业”的发展受到很大阻碍，特别是由于义和团运动“灭洋”声威的震慑作用，教方开始寻求缓和冲突、以利发展的策略和措施。

在这种情况下，双方的关系出现了暂时的、相对的和缓迹象。对于教方来说，的确因此而获得一个发展势力的有利时机。从在华教士和吸收教徒的数量看，在清代最后十年间骤增，是清季中发展最快的阶段。

紫呢大轿的风波

咸丰十一年二月二十五日（1861年4月4日），贵阳城里通往巡抚衙门的街道上，由100多人组成的仪仗队，簇拥着一顶华贵的紫呢大轿。轿子里坐着一位头顶方巾，肩挂紫带的人。这服饰、轿舆和仪仗，是当时省级军政大员才能享受的规格。但谁能想到，乘轿人竟是一位名叫胡缚理（Louis Faurie）的法国籍天主教士（时任贵州主教）！这是一次事出有因、经过精心策划和准备的行动。

不日前，胡缚理收到了法国驻华公使馆寄来的由清总理衙门签发的“传教士护照”，此照及其附件上写明《北京条约》中关于传教特权的规定。这当然使胡缚理和他的同仁们欣喜若狂，决定择日持此护照前往会见省军政大员，要其明确表态承认。可见，胡缚理此番出行并非讲究排场阔气的虚荣场面，而是别有用心地政治示威和外交讹诈。

到了抚衙，胡缚理傲慢地出示护照要巡抚何冠英承认，何冠英以“现省内情形混乱，外出传教实有不便之处”婉拒。胡缚理碰了钉子，便改往提衙会见提督田兴恕。田已闻知胡缚理示威并冲撞抚衙的消息，传令让胡缚理一行在门外等候。两个小时过去了，胡缚理仍不见衙门里有人出来接待。

这时围观的群众越来越多，又逢巡行军士换班之时，在行人混乱、兵器轰然的氛围里，胡缚理已失去了起初那傲态盛气，恐惧突生，待到衙门内号炮声起，传呼其入内的时候，胡缚理等人却已弃轿逃离。群众尾追至教堂，怒骂泄愤。事后，田兴恕又多次派兵到教堂搜抄，并与何冠英联名向全省各级军政官

员发出驱教打教的“秘密公函”。

此波未平，又起一波。这年端午节，贵阳附近青严镇的各族民众，按照传统习俗到郊区野游（俗谓“走百病”）。当部分群众经过姚家关天主堂大修院时，遭修院的守门人和修士们驱赶辱骂，双方发生争执。这一处所本是胡缚理勾结青严团首赵三畏抢买民地非法修建的。赵三畏这时知上峰反教的意向，恐怕被追究前愆，便想“将功折罪”。当他得知冲突事端后，始则拘押闹事修士，训斥后将其放回，继又将不听警告坚守修院的三名修士逮捕处死，并将修院焚毁。

正值中法双方为此交涉期间，同治元年（1862年）元宵节又在开州地方发生案事：当地欢度节日，搭龙灯、祭龙神例由各户出捐，但法国传教士文乃尔（Jean-Pierre Néel）怂恿教徒抗交，发生冲突。开州知府戴鹿芝，团首周国璋遵照田兴恕对案犯“缉拿就地正法”的指令，将文乃尔连同带头闹事的张天申等四名教徒逮捕处死。

面对这接连发生的一系列事端，列强群起干预。法国公使联同英、美、俄等国公使，一起向清政府进行强硬的外交恫吓，并胁以武力，提出赔偿损失，处死田、戴、赵三人，并严惩一切保教不力和查处不严的官吏等条件。交涉长达三年之久，最后以清方妥协协议结：因何冠英、戴鹿芝、赵三畏已死（何病故，戴、赵在镇压反清起义中被打死）不予追究；田兴恕发配新疆，其他有关人员或革职或充军；贵州提督衙门拨归教方使用；赔偿教方银12000两。

这便是“贵阳教案”的大致过程。

火烧望海楼

滔滔海河水流经重镇天津注入渤海，一座名叫望海楼的建筑矗立在天津城里海河之畔。英法联军之役中，它曾被作为联军议约总部，随后被法国踞为驻津领事馆。同治九年五月二十三日（1870年6月21日），这里突然间浓烟四起，火焰冲天，发生了震惊中外的天津教案。

案发前，天津城乡已笼罩着一种恐怖气氛，到处流传教方迷拐婴儿、剜眼剖心，简直到了风声鹤唳的地步。不久前，在天津西关查获了从静海诱拐孩童的张拴、郭拐两人，经审讯他们承认用“迷药”迷拐孩童。天津知府张光藻会同知县刘杰复审后将其正法，并布告城乡。如此，迷拐孩童的传闻在人们心目中的真实性更大大提高了。

无独有偶，在教方埋葬育婴堂婴儿尸体的河东义地里，被野狗扒出一棺两尸，舆论大哗。每天有数百人到坟地围观，官府也曾派人勘查。人们陆续掘出不少木箱，皆数尸并装。人们将教堂整日大门紧闭、阴森可怖，育婴堂婴儿多死，教方每乘夜间隐秘葬埋等情形联想在一起，取脑、挖眼、剖心便更被认为是铁定的事实。而教方不但不以适当方式加以解释，反而到墓地捉拿掘尸人，并要法国驻津领事进行干预。

这一系列事端绞合在一起，更激起津民的愤怒和警惕，不断有人将教民作为拐犯扭送官府。五月二十日，桃花村居民将19岁的武兰珍拘送县衙，控其迷拐孩童。经审讯，武氏供称她受教堂指使干此勾当，每拐一人得银洋五块。此事很快遍传津城，民情汹汹，集体哄围教堂。

驻津的三口通商大臣崇厚及有关地方官员，为及时解决问题以防止事态进一步激化，与法国驻津领事丰大业（Henri Victor Fontanier）进行会商，丰大业态度非常蛮横、顽劣。

十九日晨，天津道、府、县官员如约去教堂对质，但教堂不予配合，而无结果。教堂人员居然还对围观群众逞凶，引起争殴。丰大业要崇厚派兵弹压民众，得知崇厚只派了几名巡捕官，勃然大怒。他携带凶器，径至崇厚衙署，拔剑击案，向崇厚吼道：“听说乱民想要我的命，你先给我死！”说着举枪便射，子弹擦崇厚肩头而过。他又挥剑劈向衙役，并捣毁什物。在他返回领事馆的途中，遇上天津知县刘杰，竟将其一名随从当场击毙。丰大业的秘书则向围来的群众射击。群众怒不可遏，忍无可忍，遂蜂拥而上将丰大业及其秘书打死。又鸣锣聚众，进一步采取报复行动，放火焚烧了望海楼以及法国天主堂两处。另外还捣毁英、美教堂四处。计致死丰大业及其随员三人，法国修士、修女十二人。乱中误杀法国侨民二人，俄国侨民三人。

事件发生后，列强联合进行干涉，法国和美、英、德、俄、普、比、日等国驻华公使一起向清政府提出抗议。英国公使帮同法国公使直接办案，提出苛刻条件，如严惩案犯，包括将张光藻、刘杰等人处死；赔修教堂；赔巨额恤款；允外国驻军天津和大沽口，军费由中国负担等。列强军舰纷纷驶往天津口，以武力威胁来配合外交讹诈。清政府先后指派曾国藩和李鸿章主持交涉办理此案。历时数月，几经周折，最终结果是：将张光藻和刘杰革职充军；民众被判死刑者 20 人，徒刑者 25 人；赔款计银近 50 万两；崇厚亲赴法国道歉谢罪。被作为案犯惩治的民众当中，有的人实未参与其事，不过被拿来向外国人谢罪

的冤鬼而已。

小村教堂二更血

光绪二十三年十月七日（1897年11月1日），山东曹州府巨野县张家庄的天主堂里，住进两位洋客，他们是分别在阳谷和郓城一带活动的德国天主教士能方济（Nies Franciscus）和韩·理加略（Hen Le Ricandus），二人来这里参加“诸圣瞻礼”。教堂的主人也是一位德国天主教士，名叫薛田资（Stenz）。他将寝室让与来客，自己睡在门房里。当夜二更时分，突然有二、三十个手持刀棍的人潜入教堂院内，见室内已经熄灯，便砸窗而入。登时，方能济和韩·理加略血溅床榻，呜呼哀哉了。薛田资因迁宿而侥幸免难。

据事后调查，这是民间秘密会党组织大刀会的一次有预谋、有组织的打教行动，其原因是对多有恶举的传教士报复泄愤。

此案竟使德皇威廉二世（Wilhelm II）命令其舰队立即占领胶州湾。于是两路战船一自上海就近取便，一从万里之外的海域日夜兼程，偌大的胶州湾旋即成了德国军舰横冲直撞的天下。形成既定事实之后，德国强迫清政府签订《中德胶澳租界条约》，不仅将胶州湾踞为其“合法”的租界地，而且将山东全省划为其势力范围。列强各国纷纷效尤，成为瓜分狂潮的祸端。

强占胶州湾之后，德国以武力做后盾，胁迫清政府在解决案事的交涉中就范，最终达成这样的“协议”：山东巡抚李秉衡撤职；清方赔偿教堂损失费3000两银，为教方在济宁、曹州、巨野各建堂一所，每处拨银66000两，新堂须树立刻明“敕建天主堂”字样的石碑，并另在巨野、菏泽、郓城、单县、武城、

曹县、鱼台七处各建教士宅第一所，付银 24000 两；将“案犯”惠二哑巴、雷协身处死，萧三业、蒋三得、张允等监禁五年；清廷降谕保护传教士，并保证以后不再发生类似事件。事实上惠、雷等人并不是真正的案犯，却无中生有地被抓来当了替身。清方为了尽快息事宁人而不惜制造冤案，和天津教案中的情况类似。

这便是巨野教案（亦称曹州教案）的概况。

上述三案都是大而著名者，分别发生在 19 世纪 60、70 和 90 年代，具有阶段性代表意义。

积薪者和点火者

教案件件令人触目惊心，一向温和的中国人为什么对教方仇恨如此之深，不惜抛头洒血作拚死抗争？最主要是教方经常性的、普遍性的侵略行为，直接而严重地损害了中国人民的切身利益，给他们造成了一种强烈的危机感，使其本能地激发反侵略意识。在一定条件和场合下，这种意识就会宣泄爆发为反教行动。

罪状历历

教方在激起中国人反对的侵略行径主要表现在几个方面。

第一，欺压挟制官府，非法干涉政务。

自有了不平等条约做为自由传教的护身符之后，在传教士的心目中，中国官府唯有保护他们的义务，没有约束他们的权利。教士每到一处，辄要求地方官府礼待迎护，自己却骄横恣

肆，为所欲为。稍不遂意，便对地方官府捏词指控。无论有无官爵，辄与各省大吏抗衡。胡缚理的举动不失为一个例子。再如，发生巨野教案的山东省，竟有教士自称巡抚，以一省最高长官自居，公然要全省各级地方官服从教堂的指令。在巨野县，每个新上任的县官，必得先到教堂登门拜访，逢年过节，得为其送礼。教士随便出入县府，干预讼事。

第二，侵占房产土地，盘剥中国民众。

自所谓给还旧址和“租买土地，建造自便”以条约形式确定下来之后，教方任意勒索房产土地成为司空见惯之举。利用随意指索、强迫捐献、低价勒购、盗买盗卖、强行霸占等多种手段和方式，获取了大量的房产土地。在川西，教会就占有良田 30 万亩。据有人估算，到 19 世纪末仅天主教在中国的地产价值就达 3700 万法郎^①。教方所占房地产，除了满足教务方面的需要之外，还出租剥削中国贫民，许多中国人被迫沦为教会的佃农。有的教堂主人甚至成为当地最大的地主。

第三，教唆庇护恶徒，制造民教对立。

教方大力发展教徒，在基于不同目的入教的中国人中，固然大部分是良民百姓，但也有非分之辈，或如谚云“未入教，尚如鼠；既入教，便如虎”^②，倚教长势；或本来就是无赖、痞棍之类人物，入教后更如虎添翼。他们“作奸犯科，讹诈乡愚，欺凌孤弱，占人妻，侵人产，负租项，欠钱粮，包揽官司，击毙平民，种种妄为，擢发难数”。^③

而一旦酿成讼事，“教士不问是非，曲庇教民；领事亦不问是非，曲庇教士。遇有民教争斗，平民恒曲，教民恒胜，教民势焰愈横，平民愤郁愈甚。郁极必发，则聚众而群思一逞”^④。这

是曾国藩受命处理天津教案期间向清廷奏报中所说的一番话。的确，许多教案就是这样肇发的。列强把领事裁判权实际上已非法扩及教民。正如有的西方学者所公正评论的，这样做的结果，是“把教民和他的广大同胞分开，使他们成为外国人保护下的独立王国”^⑤。

第四，侮辱霸占妇女，坏人婚姻家庭。

虽然反教舆论中对传教士桃色方面的指斥大大夸张了，但教士中也确有胡作非为的流氓之辈，利用种种手段，侮辱妇女，教唆淫乱。至于干涉教民与非教民之间的婚姻，破坏他人家庭之类的事情，那就更屡见不鲜。这类事情决不仅仅是道德价值观念和习俗方面的问题，而是对人身基本权利的侵犯。

教方的种种侵略行径，从官方到民众各阶层的中国人中广泛地激起义愤。所以，有时因为似乎不值得的“微嫌细隙”，就能酿成一场大的案事。就像积满了干柴的场所，只要投入一丁点火星，便可能引燃熊熊烈火。教方就是这样的积薪者！

光绪十七年（1891年），在反对外国教会侵略的抗争如火如荼的形势下，一位对西方文化有相当了解，不愿公开身分的知识分子，以“一个中国人”的名义致书外国人办的《北华捷报》，一针见血地指出，反教暴动只不过是中国人民屡受凌辱与伤害而积聚起来的愤怒感情的总爆发，不论是中国民众还是知识阶层对教方的憎恨，传教士应负全部责任。就连《中华帝国对外关系史》的作者马士这样的西方人士，也不能不坦率地承认：造成中国近代教案发生的根源，乃在于损害中国主权的传教特权，来华传教士几乎毫无例外地利用这种特权进行非法活动，这就是发生一切教案的直接原因。

反教官员

对于外国教会势力的侵略，中国方面理所当然地予以揭露和声讨。不仅诉诸舆论，而且诉诸行动，反对外国教会势力侵略的抗争，形成越燃越旺、遍地连天的火海。

点此火者，是一个成分广泛的联合阵线。所谓“兵民与王公府第同声与洋教为仇”^④，就反映了这种情状。这是建立在民族自卫基础上的联合。由于所处地位、所具身分不同，这个阵线中又显示出姿态各异的几个不同群体，通常以官、绅、民三者分之。

所谓“官”，指各级官府中有权施政的人员。

清政府作为最高官府，它是与列强签订不平等条约给予其“传教”及其他各种特权的主要责任者，较大的教案也都是由清政府出面与各国公使议结，被迫就范出卖权益的。虽然清政府在处理案件的过程中并非毫无抗争之意，虽然长时间里，它也试图以所谓“阳为抚循、阴为化导”的策略，对外国教会势力隐然做些抵制，虽然有些中央官员仇教的情绪也相当强烈，但从总体上看，清中央政府的官员不属“点火者”，而是“灭火者”，应排除在反对外国教会侵略的联合阵线之外。

省、府、州、县各级地方官员中，则有不少人在一定时间里加入点火者的行列，并且成为领导力量。贵阳教案中的情况就很典型。地方官员们反教，最直接、最主要的原因，是因为教方无视其衙的存在，逍遥其外，凌驾其上，直接干预政务，争夺辖民，使他们感到自己的权威受到亵渎和侵犯，甚至成为直接受害者。而文化因素尚在其次。所谓“其侮吾学也，不足虑；

其挠吾政也，深可忧。其侵吾教也，不足惧，其诱坏吾民也，则深可危”^⑦，很符合他们的真实心理。中国地方官员对教方挠政坏民的行径进行抵制，不仅仅是维护他们自己的权力，也具有维护国家主权和民族利益的积极意义。

从地方官员们参加反对外国教会侵略的过程看，并非始终如一。开始表现得比较执着和勇敢。例如贵州教案中教方试图拿清廷的指令挟制地方官员，官员们则以“将在外，君命有所不受”拒之，照样我行我素。但是，若辈毕竟是要对皇帝直接负责的，朝廷对其终究有着有效的制约力。随着在外国侵略势力压迫下，地方官府在这方面防范、控制的加强，他们就逐渐减弱了抗争的锋芒。

19世纪70年代以后，若辈就出现了自反对外国教会势力侵略的阵线中退离的迹象。到90年代末，清政府被迫承认传教士的官员资格。在《地方官接待教士章程》中规定，总主教及主教与督抚、摄位大司铎与司道、其余司铎与府厅州县各级官员具有相应对等的品位，互相会见，按品级以礼相答；教民与非教民争执案件，由双方商办拟结，遇有重大案事，须有教方公使或领事会同办理。这就进一步以“约法”的准绳束缚了地方官员参加“点火”的手脚。

并非到此时就再没有留在反对外国教会势力侵略联合阵线中的官员。事实表明，越是低级的官员在这一阵线中坚持得越久，态度也越坚决。

“七品芝麻官”中为此不怕丢乌纱，甚至能以死抗争者仍时有其例。例如有位名叫阎少白的，在署江西永新县令任上，激愤于传教士对政务“干预把持”，“肆行无忌，遇事生风”，得寸

进尺，致使“教民得志，华民含冤”，势迫万难，而自己又无力回天，遂为“维持大局，故不惜微躯敢以尸谏”，用一腔义愤写下了一份请督抚代奏皇上的遗稿和四首绝命诗，自杀身亡。时在光绪二十二年（1896年）岁末。

乡间的天敌

所谓“绅”，特指非“官”士绅，主体是“乡绅”。

绅是官的社会基础的中坚力量，其政治上有一定的功名资格，享有一定的特权，是官僚队伍的退役者或预备队，与官有着密切的利益联系。另一方面，绅又是不直接当政的在野者，要承担“民”的某些义务和负担。其地位和身分介于官与民之间。

他们中许多人之所以投身到反对外国教会侵略的阵线，主要也是因为其切身利益受到教方的侵犯。从经济利益方面看，教方强占房产土地，必然严重损及乡绅，因为他们在基层是房产土地的主要拥有者。其华堂丽室、肥田沃土被教方指为教堂旧址，或以其他借口勒索之事屡见不鲜，所造成的损失不仅房产土地本身，且往往连同可供其剥削的佃户。

从政治权益方面看，乡绅们凭借其功名资格、财力物力、文牒翰墨的本钱，在地方上享有很高的威望，负有“习惯法”所赋予的组织、管理和教化之责权，处于“师”的地位。同时，他们也是宗法制度下族权的控制者，地方武装（团练之类）一般也由其掌握。这种权威给他们带来了优越感和种种特权。而传教士们不但横行乡里，而且大力发展教徒并纵其不法，乡绅们首当其冲地深感自己的权威被冲击动摇。过去对其毕恭毕敬、俯首帖耳的“鼠”辈，有些入教后便面目顿改，由“鼠”而

“虎”，乡绅们怎不生愤！

乡绅作为知识阶层，具有较敏锐的政治眼光，而其在乡在野的地位，又使其不像官那样直接受朝廷的限制，具有更大的自由性和自主权。乡绅凭着其在民众中的优越地位和威望，足以起一呼百应的号召作用；而地方官府亦须依靠和庇护他们这些“地头蛇”。士绅这种上承官下启民的特殊地位和条件，使其在反对外国教会侵略的抗争中能够发挥显著作用。在相当长的时间里，他们是反对外国教会侵略阵线中的领导力量，与教方似有势不两立之仇隙。

拚死的老百姓

所谓“民”，系指非官非绅的广大民众。

民的地位处于社会最底层，受外国教会势力祸害最深。同治元年（1862年），江西巡抚沈葆楨为教案事曾派员到民间密访，问起民众为什么要与教士拚命，民众回答说：

他们要夺我们本地公建的育婴堂，又要我们赔他许多银子，且叫从教的人来占我们的铺面田地，又说有兵船来挟制我们。我们让他一步，他总是进一步，以后总不能安生，如何不与他拚命？

可见，教方妨害其生计的侵略活动，是迫使他们起来反抗的最直接原因。由于民受害最深，抗争也就最坚决。当查访者问及“教方真的有兵船来，难道你们真的与他打仗吗？”民众回答说：

目下受从教的侵袭也是死，将来他从教的党羽多了，夺了城池也是死……横竖总是死。他不过是炮火厉害，我们都拚着死，看他一炮能打死几个人。只要打不完的，十个人杀他一个人，也都够了。

真有个“听鬼如何凶恶，誓死决不投降”的顽强劲！

民众也受本国官、绅的剥削和压迫。在反对外国教会侵略当中，民众与官绅能够在一定时候一定程度上联结一气，是基于共同的民族利益。在这个联合阵线中，民所占的人数最多最广，处于主力军的地位。但他们也本能地意识到自己与官绅的不同。有查访人问到民众对地主官绅的看法，他们回答：

官府绅士，总是依他（指教方）。做官的只图一日无事，骗一日薪俸。到了紧急时候，他就走了，几时顾百姓的身家性命。绅士也与官差不多，他有家当的也会搬去。受罪的都是百姓，与他何干。我们如今都不要他管，我们止（只）做我们的事。^⑧

不过，民众还是尽量争取官绅的支持，甚至在很大程度上依赖他们。譬如，一件出自普通民众之手的反教揭帖中，就将“王爷”、“侍郎”、“督抚司道”、“府县正堂”、“将军提镇”等“文武大小”“拜”了个遍，请求他们出面领头抗争，保护国家和人民，随后才置言“官员若不保护，百姓自立主张”。

山堂之火

自70年代以后，也就是为官者开始从联合阵线中退离的时候，民众的反教抗争水平却达到了一个新高度，主要表现在其自身组织性的加强。秘密会社发展壮大，成为反对外国教会侵略的重要力量。光绪初年，在鄂川黔边界地区，有一个号称“江湖会”的会党组织，竖旗举事，其首领为吴才标，他发表了一篇题为《出山简》的文告，揭明开山立堂乃本于“天下一家，中国一人”，“联异姓为同胞，合千人为一堂”的宗旨，并宣言：

中华之害起于外夷，大英、大法、俄罗斯、回鹘、日本群焉窥伺，中原鼎沸。而中原之揽大柄、操大权者，不思恢复之计，每每有议和者，抱薪救火，而甘牛后之羞，是何异于开门而揖盗乎？咱兄弟戮力同心，凡属夷种，悉皆荡之。^⑨

《出山简》是目前所知清季秘密会社的首篇文告，不但将反对教会侵略势力与反对其他一切外国侵略势力结合起来，而且把反对外国侵略与反对“开门揖盗”的清统治者结合起来，所以为清朝官府所不容，旋即被镇压消灭。

一个山堂灭，十个山堂出。秘密会社发展的势头是压不住的，“山堂之火”大有燎原之势。及至19世纪90年代初，会党反对外国教会侵略的抗争形成全国性的浩大运动。在南方，从华中的长江流域，到西南的天府之国，都有哥老会掀起的大规模抗争浪潮；北方则发生金丹教的热河朝阳起事，各地的抗争相

互激荡。震惊中外的义和团运动，便是在秘密结社反对外国教会侵略抗争的基础上发展形成的。

注 释

- ① 雷麦《外人在华投资》第 465 页，纽约 1933 年版。
- ② 《筹办夷务始末》（同治朝）卷 76 第 33 页，故宫博物院 1930 年影印本，北京。
- ③ 王明伦选编《反洋教书文揭帖选》第 422 页，齐鲁书社 1984 年版，济南。
- ④ 同注②书，卷 76 第 40 页。
- ⑤ 威罗贝《外人在华特权和利益》中译本第 436 页。
- ⑥ 《李鸿章全集》（三）第 967 页，上海人民出版社 1987 年版。
- ⑦ 同注③书，第 413 页。
- ⑧ 同注②书，卷 12 第 33、34 页。
- ⑨ 中国第一历史档案馆藏军机处录副奏折《川督奏拿获吴才标办理情形折》，光绪四年九月初九日。

第十章

顽强的堡垒

西洋大炮轰开了中国紧闭的大门，里面的文化堡垒却依然顽强抗拒。上帝的使者屡攻不下，于是有人便巧妙地琢磨起“孔子加耶稣”的算式。



梦想与现实

法国天主教士胡缚理扬威在贵阳引起的风波还未平息，英国新教教士杨格非（Griffith John）和他的一个伙伴，乘坐“赫勒斯邦”号汽船，逆着中国第一大河的浩荡水流，开始向中国腹地“进军”。杨格非记述当时的感触说：

我们在伟大的扬子江上溯流而上……似乎像一个新奇的世界突然出现在我的眼前，我们两个是多么地感谢上帝，这一条美丽而宏伟的河流已成为十字架使者们的^①大道。

十字架使者们长久以来一直怀着这样一个坚定的信念：“上帝的荣光一定要在中国显现，龙要被废止，在这个辽阔的帝国里，基督将成为唯一的王和崇拜的对象！”^②于今，中国从沿海到内地的各处门户，都被迫向十字架使者们敞开了，他们认定梦想即将成真，怎能不欣喜若狂、激情满怀呢？

然而，十字架使者们还是高兴得太早了些。龙并不那么容易被征服和取代。它暴怒地抗争，冷峻地防范，上帝在它面前依然显不出“万能”的本事。为了让更多的中国人皈依上帝，传教士们煞费苦心，但入教者“于中国民数之中，不啻九牛一

毛”，真正接受十字架的中国人更是少得可怜，功效与传教士们的期望和努力大不相称。

机关算尽终亦空

有些传教士起初认定自下而上的传教路线可行，期望通过走街头、串巷尾甚至登门上户地散发福音书和讲道，吸引中国老百姓一个一个地入教。在他们看来，一旦民众大多皈依了上帝，官绅们也就自然而然地皈依。杨格非就曾是这样所谓“街头传教士”的典型，他在汉口一带如此经营数年。另一个英籍传教士李提摩太（Timothy Richard）也曾热衷于此，在烟台一带进行试验。可惜他们都收效甚微。被他们吸引的人们，与其说是听道，毋宁说是为了“欣赏”一下洋人的奇貌和他们一口半生不熟的中国话，仿佛看马戏表演一般，怎能指望他们有多少人诚信上帝？于是，失望之情终于动摇了街头传教士们的耐心。

与此相反的自上而下的传教路线是否可行？传教士中有些人本来就主张和坚持走这条路线，有些人则因自下而上路线碰壁而改行此道，李提摩太就是后者的典型。许多教会也都这样叮嘱其来华教士：要把中国的知识分子牢牢掌握在手中，这是很重要的，只要他们皈依了基督教，全中国就有可能转向上帝。然而，所料不及，在这一阶层，福音受到了更顽强的抵制，要从他们这里打开一个风从上帝的缺口，无异缘木求鱼。

十字架使者们并不气馁，他们挖空心思想了许多妙方，来引导人们的兴趣和赢取人们的好感。譬如李提摩太和丁韪良等人，擅于变一些科技“小魔术”，然后把这些使中国观众感到不可思议的变幻，统统归结为上帝的奇妙作为。然而，或有人对

“魔术”感到新奇，对上帝却无动于衷。

有时，传教士们的努力似乎也能破例地获得“显效”。譬如赈灾，每当遇到灾荒，教士们便忙着施舍上帝的爱怜。以十枚八枚铜钱换取灾民认领一张廉价的天国门票，这时也真会出现“入教的洪流”。李提摩太就曾在华北地区用此方法发展了大批教徒。当时任直隶总督兼北洋大臣的李鸿章会见李提摩太，在对他施行的赈济表示感谢的同时，也坦率而略带戏谑地告诉他：这样招收的教徒无非都是吃教的人，一旦停止付钱给他们，教徒就一个也没有了。对这一点，教方经过调查和体验，自己也明认不讳。

传统的堡垒

中国人信仰的心扉为什么仍向上帝关闭得这样紧？原因固然复杂，而文化因素仍然不失为最深层、稳固的一个方面。对此，教方当然也终有体察。面对布道工作的重重困难，有的传教士就曾发出深中肯綮的感慨：

中国人是我所见到和了解到的最不关心、最冷淡、最无情、最不要宗教的民族。他们有自己的圣人，自己的哲人，自己的学者。他们以拥有这些人而自豪，把这些人当作神明崇拜，认定上帝远远比不上孔子和其他中国哲人，基督教的宗旨不论从深度和高度，都无法同他们自己圣人和智者的说教相比。中国人沉浸于唯物主义，可见之物就是一切。要他们用片刻功夫考虑一下世俗以外的、看不见的永恒东西，那是难上加难的。因为至圣先师说过，要敬鬼神

而远之。欲把福音的真理灌输给这样一个民族，是何等的困难啊！^③

这确实触及了文化的特质问题，代表了近代来华传教士，对这个问题比较深刻的认识。伦理中心主义的中国传统文化，所造就的中国人亲人伦而疏神道，重物质的现实世界而轻精神的虚幻王国，惟本土圣贤是崇而本能地排摈“异端”的文化心理，自有其幽深的历史渊源。到了近代，与现实刺激因素发生“化合”，更增强了力度。这使得教士们的布道事业面临着极大的困难，视中国为“地球上自古以来被魔鬼占领的最顽固的堡垒”。

面对这样一个堡垒，相当多的传教士坚持要迎难而上，打一场正面攻坚战，拿下这个堡垒——“从根本上改组中国文化”！

周孔徒的抗御

“周孔徒”是当时掀起激荡全国反洋教舆论巨澜的“狂人”。此人姓周名汉字铁真，湖南宁乡人氏，出身于一个乡绅家庭。从小习读经书，15岁入县学。咸丰十年（1860年）加入湘军，开始了戎马生涯。先与太平军作战，继随左宗棠北上镇压捻军和陕甘回民暴动，后又随军进入新疆讨伐阿古柏匪帮，在刘锦棠手下办理营务。功擢道员，衔至二品。

光绪十年（1884年）他离军返湘，拾笔从文。先在长沙参与经理以“刊布善书”、“劝化桑梓”为宗旨的“宝善堂”，自光绪十五年（1889年）起，他便专事反洋教宣传，到光绪二十四年（1898年）的十来年间，亲自主持撰写刊发的反洋教宣传品不下百余

种,现在能见到的尚有四十余种。“周孔徒”,便是他反洋教宣传中所特用的笔名。

周汉的反洋教宣传品,其发布的名义,有署以他个人真名者,有托圣贤、名臣后裔或其他人上者,有伪作官府文书甚至国家外交文牒者……;其体裁类别,有诗文,有歌谣,有画集,有“私函”、“公文”,有告白、揭帖……;其语言风格,雅不胜俚,尖刻泼辣,嬉笑怒骂,皆成文章。总之,形式不拘一格,灵活多样。

从内容看,反侵略的成分虽然也占相当比重,但更突出的是以传统文化指斥基督教连同西方其他文化事物。

崇正辟邪三大诉求

周汉反洋教宣传品的纲领和基调是“崇正辟邪”。所谓“崇正”,即尊崇古圣先贤特别是孔孟之道,维护其不可动摇的正统地位、天经地义的合理性和无与伦比的尽善尽美;所谓“辟邪”,即排攘与中国“正道”相牴牾的基督教和其他西方事物。具体探究,其崇正辟邪论有三大诉求点:

一是忠君国。周汉把体现“忠道”的君臣之纲,具体到当世臣民与朝廷的关系上,强调“我大清列祖列宗皇帝都同尧舜各位圣人一样的德行,一样的教化”,是圣道的正统者,而大清臣民“食毛践土,沐浴清化”,“值今耶稣猪叫肆行,詎不思攘斥抵挑,闲先圣之道,报天子之恩,而守貽谋于奕业哉”!他不仅以周、孔的门徒自命,而且刻刻不忘“大清臣子”的身分,以“大清臣子周孔徒”或“孔门弟子大清臣”作为全称。辟邪、崇正、保大清,对他来说是一个不可分割的整体。他自专事反洋

教宣传伊始，即立下献身殉道之志，曾为自己预作一副挽联：

以遵神训、讲圣谕、辟邪教而杀身，毅然见列祖列宗
列圣列仙列佛之灵，稽首自称真铁汉；

若忧横祸、惑浮言、惧狂吠而改节，死犹遗不忠不孝
不智不仁不勇之臭，全躯岂算大清人。

周汉把反洋教宣传作为忠君国的实际行动，执着如一，矢志不移。

二是护宗法。孝道是维护宗法制度的伦理基础，周汉当然要竭力维护。他不厌其烦地指斥基督教弃父母祖宗，灭绝人伦，禽兽不如，对此表示了不可或容的愤慨。其《灭鬼歌》中有这样的文字：

天猪叫，容易认，只拜耶稣一个猪。天地君亲都不敬
……家中不设祖宗堂。地方倘有人如此，他家就是鬼孙子，
快快搯起灌他屎。灌了屎，满屋搜，搜出鬼书火里丢。

族权在周汉的心目中是神圣的，不容“邪教”破坏，并且要以之作为制邪的法宝。在其名为《谨遵圣谕辟邪全图》的画集中，有一幅《族规制鬼图》，画面为：在设有祖宗牌位的祠堂里，族绅们正在惩处族内入了洋教的一家人。有两人跪于台前，两人被缚于柱上，一人被扒光身体打屁股。画面两旁联语云：

一家私拜猪精，一族公当王八蛋；

四海合除鬼党，四民合免臭千秋。

三是保贞节。严持男女大防，特别是防范女子失贞失节，是周汉所特别强调的。他詈骂基督教中乱伦为常，奇淫成性，“连王八婊子不如”。警告人们说，一旦入了教，“老婆媳妇个个陪猪困，还要把女儿留个陪猪不嫁人”，“一家妻女尽淫尽”，“弟兄父子绿帽明明顶，族戚邻友来来往往笑纷纷”。《谨遵圣谕辟邪全图》中有一幅《叫堂传教图》，画面为：众教徒围成半月形向钉在十字架上的一只猪跪拜。在其身后不远，有三对男女搂抱在一起淫乐，旁边都写有“传教”字样。配于画面的联语是：

臭流二千年万分不堪，听八方一熟半生，随意成两成
双人鬼女男同枕睡；

图告十九省百姓通晓，合五服四邻三党，谨防亡六亡
七天猪兄弟进门来。

妇女贞节，在当时既是一个极为人们看重的道德荣誉问题，也关系到宗法制度所特别注重的血缘纯正与否的问题，是人们非常敏感的，极易收到宣传效果。

岂容灭我众仙佛

除此之外，“存仙佛”也是周汉崇正辟邪论中一项很引人注目的内容。在周汉的心目中，释门众佛，道教诸仙，虽说比不上孔老夫子，但毕竟“流异源同却不邪”，其间关系“譬如日月与星辰，光分大小不相悖”。他指斥洋教不但冒犯了孔圣人，而

且侵害了长期以来能与孔圣人和平共处且护佑于他老人家的华夏诸神，像“文昌帝君、关圣帝君、太上老君、释迦佛、观音菩萨、灶君司令、财神老爷，以及一切大小正神”^④，号召人们通过祛除邪教来保卫之。

不仅释、道两家是为孔圣人的左膀右臂，而且华夏数不清的各路神灵已成为人民日常生活中的“实用品”，多神供奉成为中国民间传统习俗中的重要内容。它既是伦理文化的陪衬和补充，又是其培植土和保护液，同时也有在民众中联络群体感情、协调群体行为的重要作用。基督教以其严格的一神论，要将华夏诸神统统否定和排斥掉，自然会引起民众的仇恨和强烈反对。因教方干涉民间迎神赛会、请龙王祈降雨等活动而引起的冲突事件经常发生。周汉在这方面的煽风点火，效果可想而知。

事实上，民间不仅仅要维护华夏神族的存留权，而且惯以他们作为搏战邪恶的克星，这在义和团身上表现得再典型不过了，仅从其一则咒语中便可以斑见豹：

天灵灵，地灵灵，奉请祖师来显灵，一请唐僧猪八戒，二请沙僧孙悟空，三请二郎来显圣，四请马超黄汉升，五请济颠我佛祖，六请江湖柳树精，七请飞标黄三太，八请前朝冷如冰，九请华佗来治病，十请托塔天王、金吒、木吒、哪吒三太子，率领天上十万神兵。^⑤

周汉不遗余力的反洋教活动，自然为教方所深恶痛绝，不能听之任之，通过其政府外交机构不断向清政府施加压力，要求予以严惩。清地方当局虽恶于周汉开罪洋人、惹是生非的做

法，但也因其反教宗旨和影响而有所同情和庇护。湖广总督张之洞在向总理衙门的报告中就认为，周汉“自以崇正黜邪为名，以杀身报国为辞，若加参办，既于政体有妨，且湘省无知之人必为激愤”^③。

但迫于外国的压力，也为遏止事端，到底还是将周汉逮捕。在审理过程中，周汉对所言所行明认不讳，且大包大揽，不以为罪，反以为功，态度非常强硬。最后被以“疯癫成性，煽惑人心”的罪名，判决照疯病例长期监禁。在狱中，他一直坚贞不屈。据说，后来有萍浏醴起义中被捕的革命党人与之同狱，请为作书。周氏狂草“龙虎”二字，题云：“虽遭虾戏犬欺，神威犹在，哈哈！”这时他已60多岁，倔强不减当年。可见，这位“周孔徒”始终没有发神经，只不过是特定环境条件下，由传统文化造就出的一个顽物而已。

皆非偶然

从周孔徒的反教经历我们看出了什么？

从地点看，事情发生在湖南绝非偶然。清季湖南一直是反洋教舆论的主要策源地，是反洋教舆论漩涡的中心点。从19世纪60年代开始，传布最广、影响最大的一些反洋教宣传品，多出自湖南。著名的反洋教文编《辟邪纪实》，编者“天下第一伤心人”，即周汉的同乡崔暕。此人亦以诸生投湘军，有着与周汉类似的履历，这绝非偶然巧合。

湖南自咸丰年间有曾国藩、胡林翼辈崛起，士流便特别活跃起来，多开风气之先。士人之中，即有一批以坚决维护封建之道为己任的“周孔徒”。他们尽管地位高低不一，具体活动各

异，但具有卫道派的共同思想特征。周汉之辈的风云际会，与湖湘士流的活跃分不开。

从时间上看，周汉的反洋教宣传活动，大抵是在 19 世纪最后十年间，这一时期正是清季反洋教抗争的最高潮期。此时经过了中法战争，正值中日甲午战争前后，外国教会势力的发展和帝国主义对华侵略的加强相维相系，中国反洋教抗争的发展与民族危机日益深重的形势密切关联，各种矛盾较前明显复杂化。在这种条件下，传统的社会文化心理受到强烈的现实刺激，反映于反洋教舆论的高涨是顺理成章的事。

从地位、身分看，周汉其人也颇具代表性，属于清季官绅当中的一个特别阶层，最适合充当反洋教宣传的旗手。士人出身，决定了他具有卫道思想基础。正是因此被召唤从戎，以功擢官，获得了一般乡绅所不能企及的政治地位。但是又远没有达到像曾国藩辈那样能参与国家要政的地步，也不曾有郭嵩焘辈涉身“夷务”，了解“西学”，从而促使思想发生较大变化的条件。他基本上是维持着原本的文化素质和思想状态，退回到在野士绅的行列而居其排头。

于是，便凭借资格上的优势，当仁不让地领导广大乡绅，掀动反洋教舆论的巨澜。其宣传对象，主要不是对上而是对下。没有文化，但又是传统文化浸染造就的广大民众，也具有朴素而强烈的卫道意识，特别是维护孝道、妻女贞洁以及传统风习等直接、现实、迫切、敏感的心理要求，故极容易被煽动起反教激情，附和崇正辟邪的呐喊。

从水平、特点上看，周汉的反洋教宣传也有着典型意义。其崇正，多流于泛泛说教；辟邪，则谩骂压过说理。理智的批判不

足，感情的宣泄有余。多的是量的重复，缺乏质的深入。对教士教民不加任何区别分析，一概挞伐攻击。

综观清季反洋教舆论当中，以传统文化对基督教的抵制和批判，大抵亦囿于此种水平。表浅的鼓动充斥，严肃的论说颇少。即使后者，一般也缺乏思想深度，与周汉辈的调子相似，只是少一些俚俗的谩骂而已。造成这种情况的原因，一方面是传统文化的时代落后性，从根本上决定了它不能成为有力的批判武器；另一方面，也是由于本能地厌恶和斥拒心理，使批判者对批判的对象缺乏应有的了解。不能真识之，何能善战之？

儒家的梦魇

对于周孔徒辈反洋教的文化驱动力，《剑桥中国晚清史》中曾置论：

虽然在清朝末年传教士确是主要刺激因素，但他们遇到的民众中许多人已有了易被激怒的先入之见，这一事实也是不可加以忽视的。反基督教思想的传统至少可以追溯到明末，那时这样的著作普遍得很，在 19 世纪下半叶中国接受基督教的“思想”气氛中，它们是主要的组成部分。

像《破邪集》、《不得已》之类具有强烈卫道特色的反洋教书文，一直没有被后世上人所遗忘。“攻异端，正圣道”的心理定势，始终如随时可发劲矢的满张之弓。因为在禁教的长时间里，基督教一直以地下活动的特殊方式延续下来，像幽灵一样似有似无，或隐或现，这更增加了它的“邪”气和可怖。反教

的传统思想武器，便被许多人继承下来，用以作为祛邪的咒符。这种传统的力源，便是被传教士诅咒的所谓“儒家的梦魇”吧。

尽管到了近代，中国传统文化总体上已落后于西方文化，但一方面，中国传统文化并非没有可以继承发扬的精华，譬如，其理性精神和某些伦理美德，时至今日仍不失为优秀的精神财富；另一方面，当时西方文化也不是没有应该抵制的糟粕，特别是宗教神学，并非西方文化的精粹，何况它又是以非正常的文化交流方式强施于人的。所以，如果坚持维护中国传统文化中的精华，抵制西方文化中的糟粕，拒绝接受不适应中华民族感情和信仰习惯，且为非正常方式传布的宗教，完全是合情合理、无可非议的。

然而，从周孔徒辈反洋教舆论所反映出的文化心理看，却基本上不是这样。其所竭力维护的，是传统纲常名教的精神实质，其所憎恶、抨击和排斥的，亦不仅仅限于基督教，实际上是笼统地、盲目地针对西方一切文化事物。从这个意义上说，这是一种传统的惰性。

然而，它又不纯粹是传统的惰性，因为已与现实的民族忧患感和自卫意识发生了复杂“化合”。是民族危机和社会危机的煎迫，使只能以常规的思想武器寻求解救的周汉辈，带上较昔日杨光先辈更强烈的冲动和激愤。这使其反洋教舆论散发着浓重的火药味，同时也呈现特别突出的非理智外观，造成一种矛盾的扭曲：要反对外国侵略，又要维护传统的文化秩序。前者是近代民主革命的内容，后者则是向中世纪的挣扎倒退。这便是周孔徒的故事悲剧性的根本所在。

孔子加耶稣

对基督教的鄙弃，并不是周汉辈所特有的态度，实际上这在清季是一种颇为普遍的社会心理倾向，在知识阶层中表现得尤为突出。在清季政治社会上活跃的各派上人，大都留下了“非基”的独白记录，即使与西学有缘的人物也不例外。这就使得教会中人不能不想新的办法。

在修政不在争教

魏源在他著名的《海国图志》中，专门写有《天主教考》，其中以很大的篇幅节录了杨光先的《不得已》。当然他自己也作过一番考察，得出的结论是：天主教“生于末学”，“皆委巷所谈，君子勿道”。

冯桂芬在他那博得历史盛誉的《校邠庐抗议》中，置有“采西学”的专论，对西人在科学知识方面的造诣深表钦佩，认其“算学、重学、视学、光学、化学等，皆称格物至理”，但对基督教的各项义理则极为蔑视，认为“率皆猥鄙无足道”。

曾出任英、法、比、意四国公使，对泰西学术政情考究颇有所得的薛福成，对基督教圣经的评论是：“假托附会，故神其说，虽中国之小说，若《封神演义》、《西游记》等书，尚不致如此浅俚也。其言之不确，虽三尺童子皆知之。”

出身买办，多涉洋务，力究西学，甚至与传教士交往颇密的郑观应，也情不自禁地道出了这样的固执之见：“天主天方荒唐牵强之辞，何足与我中土之圣道玉言互相比拟？”

最早奉使西洋的郭嵩焘，对基督教也无看重之意，而明确宣称“其精微处远不逮中国圣人，故足以惑庸众而不能以惑上智”。

作为洋务派旗手，以“和戎”见一生功过的李鸿章，坚决地认定“中国文武制度，事事远出西人之上”，对基督教更无好感，言其流弊甚大，义理较“释老尤卑陋”。

维新元勋康有为，有志像神农遍尝百草那样采择西学，对洋上帝却并无些许兴趣，公然斥其教为“邪教”，他为兴孔抑耶大声疾呼：“六经为有用之书，鲜为负荷宣扬，于是外夷耶教，得起而煽惑吾民。直省之间，拜堂棋布，而吾每县仅有孔了一庙，岂不可痛哉！”

从不同政治派别之属的这些人物对基督教的表态中，不是听得出都与周汉辈的口吻多有相似之处吗？

不过，他们与周汉辈又有明显的不同，除了不笼统地排斥西方的一切之外，对基督教也不主张采取“热战”明攻的方式，而主张使用“冷战”暗御的办法。可以说，他们结成了一条冷战的阵线。其原因由洋务派人物阐释的下述理由具有一定代表性：中国的圣贤之道万古不磨，深入人心，浅鄙俚俗的基督教实不足以与之抗衡，只要“我之修明正学，自能端正趋向，不必扬汤止沸，愈激愈坚”；并且，在近世时势之下，“恐圣道之凌夷，思欲扶翼而张大之，要在修政不在争教”^①。

这是他们比周汉辈聪明的地方。的确，如果仅仅靠基督教本身的冲击力，是远不足以使中国传统文化的长城上崩瓦解的。近代中西文化交锋，基督教既不是西学当中的精良武器，也不是西学的主要载体。况且，近代中西关系也不再以文化关系为

主要层面，更要紧的是政治关系。所以，在“修政”而不在“争教”上投入更大的精力是明智的。

不同的心态

冷战阵线中，由于派别、政治地位、社会角色、文化素质各不相同，其非基的具体心态和外观表现也不尽相同。譬如洋务派与维新派代表人物之间的区别就很值得我们注意。

洋务派要员们心目中的中国圣贤之道，与周汉辈是基本相同的，并且也真心诚意地要着力维护。他们之所以主张不“争教”，是以遵守条约，委曲求全，维持外交和局为主要出发点。这与他们作为清朝当权派人物，直接涉身外交、处理教案的地位条件密切相关，故若辈也就成了所谓“论势者”。曾国藩、李鸿章是这样，后来张之洞也是这样。张之洞在其《劝学篇》中明确概括提出的所谓“非攻教”，亦即“论势”逻辑的必然产物。既然如此，他们尽管不争教，却也不能真正有效地修政，修政只不过成了不争教的一个借口而已。因此可以说，洋务派大员非攻教的冷战表现，是政治需要扭曲了文化认知的畸形儿，是非攻而攻的既矛盾又统一的微妙体。

与洋务派大员相比，康有为等维新派代表人物在非基问题上的明显不同在于：中国古圣先贤之道天经地义、万古不磨的地位，在他们心目中实已动摇，“中体西用”的樊篱在他们脚下也已冲破。像康有为虽然提出“保圣教”，设想通过开教会、定教律将“孔教”定为国教，来斥拒西洋之教的侵袭，但这时他所极力推崇的孔圣人，已经是经过他改造的，穿古装唱新戏的“教主”。他是在既卫道又叛道的十字路口来排揆基督教，在向

西方学习“政学”的过程中摒弃洋上帝的。显然，这在文化选择方面比洋务派更为自觉，层次也更高。这种兴孔抑耶与周汉辈的崇正辟邪已有质的不同。不过，在与洋上帝隔膜这一点上，“冷战”、“热战”阵线中的各派在很大程度上是相同的。

在这种情况下，教方除了攻坚还有别的办法吗？

联体兄弟

在清末传教士身上，似乎又看到了利玛窦辈的幻影，又嗅到了利玛窦式传教术的气味——在孔子与耶稣势不两立的对抗中，十字架使者中也有一派试图调和两者关系的人物，他们把“孔子或耶稣”的关系式改为“孔子加耶稣”。不过他们已不是利玛窦所属的天主教的传人，而是新教人士了。

美籍的林乐知（Yong John Allen）是一个典型。在同治八年（1869年）十一、十二月间，他在自办的中文期刊《教会新报》上，连载题为《消变明教论》的长篇文章，对孔子加耶稣的关系式进行了系统的阐释。他持论：耶稣心合孔孟者也，儒教之所重者五伦，而吾教亦重五伦；儒教重五常，吾教亦重五常。可见，这是从根本和切要之处给孔子和耶稣寻找联体点。林乐知在文中以圣经中有关内容逐一证之（因当时圣经译文与现在通行的版本有较大不同，下面所引依林乐知原文中的语句）：

以其有“尊皇上”，“不可诅皇上”，“人宜服在上之权”之类的言辞作为“重君臣”之证；以其有“敬尔父母”、“昏父母者必死”之类的言辞作为“重父子”之证；以其有“夫宜一妻，女宜一夫，以免邪淫”，“妇服于夫，夫宜爱妇”之类的言辞作为“重夫妇”之证；以其有“爱诸兄弟”，“致爱兄弟无伪，由

“洁心而彼此相爱”之类的言辞作为“重兄弟”之证；以其有“友以心劝”，“相亲相悦”之类的言辞作为“重朋友”之证——以上为五伦之证。

以其中关于“爱”的说教证之以“仁”；以其中“耶和华以义为喜，必观正直之人”之类的言辞证之以“义”；以其中“以礼相让”之类的言辞证之以“礼”；以其中“智慧之赋，贵于珍珠，淡黄玉不能比，精金不得衡”之类的言辞证之以“智”；以其中“止于信”之类的言辞证之以“信”——以上为五常之证。

林乐知的文章中还将圣经中的“摩西十诫”与所谓“儒教君子三戒”进行比较，证以“皆有相同者”：前者中的第七诫“毋奸淫”，同于后者中的“戒色”；前者中的第六诫“毋杀人”，同于后者中的“戒斗”；前者中的第八诫“毋偷盗”、第十诫“毋贪邻屋邻妻及其仆婢牛驴凡邻所有者”，同于后者中的“戒得”^⑧。

就这样，他把耶稣与孔子证以伦理道德“基因”相同的联体兄弟了。

除了林乐知之外，另一美籍教士李佳白（Gilbert Reid）和德国籍的新教教士花之安（Ernst Faber）等人，也是孔子加耶稣理论卖力的鼓吹者。

主与仆

在教方的“孔子加耶稣”这个关系式里，相加的两者地位是怎样的呢？表面看来像孔子居首，起码也是两者对等平列。实际上，其发明者的真正意图，是以耶稣为主，孔子为仆，以耶稣来支配和改造孔子。

这在花之安鼓吹孔子加耶稣的代表作《自西徂东》的自序里，披露得最明白不过了：中国要求取西国之学，只学其皮毛，而不得精深之理，虽学亦无益，须从根本上学，而“耶稣的道理”就是产生一切美好事物的根本；中国尚未能服从耶稣之真理，虽有个别从道之人，他们欲助中国，但力量单薄，势有不能，如枘凿之不相入；最紧要的就是中国人同心合力，共往西国，真正求取耶稣之理，然后再自西徂东，与中国儒家之理实现贯通。

在若辈看来，中国的孔子毕竟只是凡人，是与神圣的耶稣没法相比的，基督教之真光自然在儒教之上。既然如此，就没有任何东西妨碍“见解正确的儒教徒”将耶稣之理作为普世的福音来接受，“孔子加耶稣”这一公式对他们来说已经没有不可逾越的障碍。

这个时候也有传教士认真地对儒学进行学术研究，并系统地向西方介绍，例如英国的新教教士理雅各（James Legge）。他把孔子视为“中国黄金时代箴言的涂注者和解释者”，系统地英译了四书五经和其他多种中国古籍，并写有多种研究中国文化的著作。回国后曾在牛津大学担任过多年的汉学教授。即使这样一个人物，在其来华做传教士期间，也把了解中国文化作为便于洋上帝在中国落户安家的手段。他曾一语破的地披露心迹说，只有透彻地掌握中国人的经典，才能与自己传教士的职责和地位相称。何况，像这样刻意求取通晓中国文化的传教士并不多。甚至有这样的笑话：有自命为“中国通”的教士，撰文竟荒唐地把《红楼梦》中的贾宝玉说成“一个性情暴躁的女子”。

调和派的努力

尽管如此，调和派教士毕竟是在寻求缓和两种异质文化之间冲突和对抗的途径。有一个很值得注意的迹象，就是若辈对基督教神学也进行了一定改造，特别着意于突出和强调其道德蕴涵，而尽量回避表浅层次上的神话内容，为与中国伦理文化的联结提供纽带。不仅从学理上，也从实际行为方面去寻求调和。譬如在是否容许中国教徒祭祖问题上表现得就很典型。

这是由来已久的重要问题。到了清季，尽管教方可以凭借强权推开中国的禁教壁垒，却无法随意改造中国文化风习。是否容忍中国教徒祭祖，仍是影响在华福音事业发展的重大问题。

新教在华传教士的历次全国会议，都把这一问题列为重要议题，争论非常激烈。由于异质文化的隔膜，西方人对中国祭祖的实质意义和维系宗族、宗法的社会功效，很难理解得透彻深刻，而往往从“拜神”的表面形式观照。在认识祭祖问题上，中国人和西方传教士思维方式有根本差异，一方着意于肉体的关系，即生者与死者间的血缘关系；而另一方则着意于精神的关系，即生者与死者共同由神（上帝）联结的关系。所以，许多传教士仍然坚持反对在祭祖问题上妥协，他们认为，如果对祖先崇拜宽容，就是对基督教不可拜别神、不可拜偶像这一最重要、最基本教义的公然违背。而调和派人物，半是基于对中国文化的较多了解，半是出于策略考虑，则主张在这个问题上予以通融。

为了解决争执，新教方面成立专门委员会进行调查研究。光绪三十三年（1907年）的会议上，专门委员会提供的报告说，基

基督教在中国上层社会没有得到发展，有些传教士认为症结就在于教会对祖先崇拜所持的对抗态度。报告特别指出，在中国有关祖先崇拜的各种仪式中，包含了许多迷信、偶像崇拜的成分。但是，与其因此而否定祖先崇拜，不如承认其在长期形成的习俗中，或许潜存着某些真理而应当加以探索。

大会对专门委员会所提出的建议进行表决，确定了这样的基本方针：祖先崇拜与基督教的高尚精神不能两立，因而不能容许其存在于教会当中。但是，应当重视这种习俗中崇敬、纪念死者的心理情感，对这样的教徒予以奖励，对为尊敬双亲所做的实际工作给予明确指导，使教外人士也了解，教会是把孝道作为教徒最重要的义务之一，使之产生基督教重视孝道的印象。在神的光辉指引下，教会对这些问题会采取正确的策略。

这反映了调和派教士的意向，是他们在对“孔子加耶稣”关系式的解析中得出的一个重要结果。

注 释

- ① 汤普生《杨格非传》第159页，伦敦1908年版。
- ② 《中国丛报》1832年8月号第140页。
- ③ 同注①书，第57、64页。
- ④ 以上所引均见王明伦编《反洋教文书揭帖选》一书。周汉的反洋教宣传品中，多借天主教的“主”字谐音置为“猪”，将该教置为“猪叫”、“鬼叫”等。
- ⑤ 《清季野史》第46页，岳麓书社1985年版，长沙。
- ⑥ 《张文襄公全集》卷136第33页，民国17年刊本。
- ⑦ 同上书，卷203第51页。
- ⑧ 《教会新报》，1869年12月4日、11日、25日，1870年1月1日、8日。

第十一章

荒诞与合理

讹言所以能够流传，是因为人们愿意相信。清季反洋教讹言荒诞离奇，却有合理的生成土壤。

谎言的产生

今天，如果有谁说当年在华的传教士为了制器照相、配药炼银而剜人眼睛，我们会觉得有如天方夜谭。但在清季沸腾的反洋教舆论中，却不乏此类传闻。当年的反洋教宣传品连篇累牍这类描述：教堂里，常取人肝脑，挖人心目，男女裸聚，采阴补阳；传教士，都淫心兽行，半人半畜，迷人钉身，邪术多端；泰西国，子可娶母，媳可嫁翁，兄弟姐妹，大被同眠……。对这些，只凭起码的常识就能够认定，或纯系无中生有，或过分夸大其辞，或失之以偏概全，全属不符实际的谎言。但当时“无根之言若流水而风动”^①的现象却久久不衰，牢不可破。假如不全是有人故意炮制，其中必另有缘故。

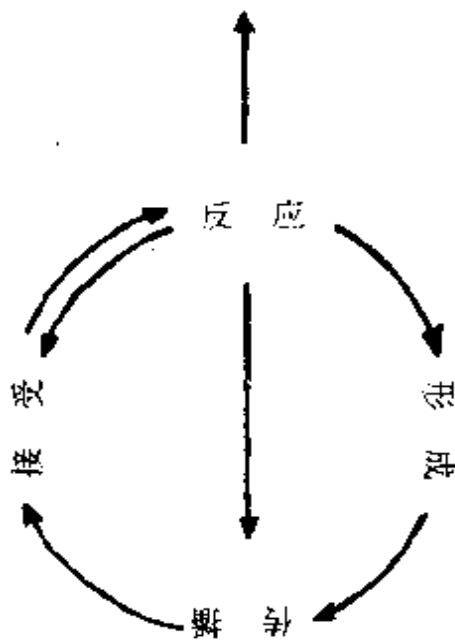
链与环

谎言流布生效的一般过程是“形成→传播→接受→反应”的四环链。其形成和传播，都既可以是明知其讹而“故”做，也可以是将假当真而“误”做。但无论如何，其能否生效，关键还在于传布的对象是否相信接受。其若不信，反应消极，这则谎言即告失效；反之，才有效果可言。

上言“四环链”，只是为了简约和明晰起见，就一个“单位

过程”而言。事实上，社会上大规模的讹言流布现象，十分复杂，讹言数量不是一则二则，而是千端百种；其形成传播的渠道，不是一条两条，而是多种途径；其接受、反应者不是一人两人，而是成千上万。这样事局的总体就是若干“单位过程”的集合。而这种“集合”，又不是机械地拼缀，它们互相激发，谐振共鸣，产生的是一加一大于二的整体效应。就事局的运行机制而言，也就不是“一段链条”，而是如下图所示的“循环程序”：

讹言流布循环程序图



由这个程序图可以看出，除了四个环节间的顺序循环外，“反应”环节上的作用是“全方位”的。其向左方的指示线，表示反应表现中超出讹言流布事局之外的内容，如采取实际的打教行动等。其余三条指示线，表示对事局内的另三个环节都可直接施加作用：由于对所闻讹言的相信接受而产生的心理刺激，可能对其加上自己的理解，有意无意地进行改造，也可能由此类推及彼，致使新的讹言产生，这是直接作用于“形成”环节；基于信实心理，将所闻讹言又肯定地传诸别人，这是直接作用于“传播”环节；对某则或某些讹言的相信，又促使对其他讹言的相信，这是直接作用于“接受”环节。可见，此一运行机制赖以维持的力源和

使新的讹言产生，这是直接作用于“形成”环节；基于信实心理，将所闻讹言又肯定地传诸别人，这是直接作用于“传播”环节；对某则或某些讹言的相信，又促使对其他讹言的相信，这是直接作用于“接受”环节。可见，此一运行机制赖以维持的力源和

惯性，主要在于反应环节中，由信实接受讹言的公众所产生的一种盲动力。个人自觉地造谣传讹，可以对事局起火上浇油的作用，但并不能控制和决定全局。

清季反洋教讹言长时间、大规模流布的事局就是如此，它是以社会上普遍存在相信和接受讹言的人群为基础的。试想，如果人们都明知其虚，岂能不约而同地自欺欺人？所以事局的基本条件和主要特征，正如时人所云，是“言者不知其妄，闻者信以为真”，“言者如是，闻而传者如是，传而力争者复如是”。其时广大公众，不仅目不识丁的“蚩蚩之民”，即使笔下龙蛇、胸中锦绣的士子学流，对讹言内容也多是深信不疑的。

我们不妨以天津教案的事局为例，具体地一窥其情。该案的直接起因，是由于津人普遍相信教方迷拐幼孩、剜眼剖心，群情汹汹，聚众问罪，遭到侵略分子的野蛮镇压。受命处理此案的曾国藩经过调查，对剜眼剖心的真实性略表怀疑，竟致朝野哗然，认定他是为屈从洋人而故意抹煞事实。一时谤议丛积，甚至连在京城湖南同乡，也怒而主张开除他的湘籍。闹得曾国藩惶惶然，对事情的真伪也难以判断，只好宁可信其有，承认他原先否认其事，是受了别人迷惑。试想，连曾国藩这样的“上智”之辈尚且如此，其他人就可想而知了。即使曾国藩是违心地附和舆论，那么这种舆论的不可抗拒性，恰恰证明了相信者的众多和普遍。

现实的诱因

随着时间的推移，在对西方、对世界、对近代事物有着较多了解的知识阶层中，这类讹言渐失去市场，他们非但不信，而

且表示轻鄙，斥其愚妄。例如，张之洞在其《劝学篇》中明确持论：“俗传教堂每有荒诞残忍之事，谓取目睛以合药物，以造镪水，以点铅而成银，此皆讹谬相沿，决不可信。”

他以自己亲手经办光绪十七年（1891年）宜昌教案的经验为证：开始，百口一辞地哄传，搜获了教堂所蓄幼孩70人，都是没了眼睛的。及派人会同府县官员一同验视，只有一人瞎了一只眼睛，眼眶内瘪，但眼珠还在，本人及其父母都承认是因出痘所伤。这样，群疑方释。因此张之洞呼吁：“流言止于智者。荐绅先生，缝腋儒者，皆有启导愚蒙之责，慎勿以不智为海外之人所窃笑也。”^②

他对反洋教讹言恨不得一下子辟而止之，禁而绝之。但此类“智者”毕竟是极少数，尽管他们使出浑身解数辟讹止讹，也无济于事，讹言照流如故，甚至愈演愈烈，到19世纪末义和团运动时期达到高潮。

总之，清季反洋教讹言的盛行广布，就事局的总体而言，并非作为一种自觉运用的抗争手段，而是盲目地误生、误传、误信、误应所致。

另外，我们不应忽略社会的现实诱因。讹言中所讲的某些事情，并非世间不可能存在的荒唐神话，像剜眼剖心、制造淫乱即属此类。当时在中国教会侵略势力横行霸道，确有许多残害中国人的恶举。剜眼剖心虽无例证，但污辱妇女之类的事件确有。加之，教方场所惯于整日关门闭户，笼罩着一种隐秘而恐怖的气氛，难免使人产生疑惧。这样，就极易诱使对教会侵略势力怀着极大仇恨和高度警惕心理。这些受文化水平和认识能力局限的人们，或由传教士某些方面的真实恶举而类推到其他

方面；或把仅存的特例扩大认定为普遍事实，偶有风吹草动，便能绘声绘影。

当时，传教士的活动遍及各地，普遍给一般民众造成共同的心理压力，易于激发“从众行为”，更有利于讹言的流布。在这种情况下，别说是有点踪影而夸大其辞的讹言，即使对纯粹荒唐虚妄之事，也往往不能理智地判断。不过，更深层的原因，还在于因历史传统的局限所造成的文化蒙昧。

天外之味

许多反洋教讹言中，反映出信者、传者对自己生活范围以外的天地，对异族、异域的事物，极为陌生、懵懂和疑惧。许多失真离奇之谈即由此而生。

就拿对基督教的认知来说，自称读过“福音诸书”并真对该教作有长篇专考的魏源，在其考释中竟深信不疑地引证了这样一则事例：

曩京师某医者，岁终贫困，思惟入天主教可救贫，而邪教又不可入，乃先煎泻药升许，与妻子议，言俟我归，如昏迷者，急取药灌我。于是至天主堂，西洋人授以丸如小酥饼，使吞之，予百余金。归至家，则手掷神主，口中喃喃，妻子急如前言灌药，良久暴下而醒。见厕中有物蠕动，洗而视之，则女形寸许，眉目如生，乃盖之药瓶中。黎明而教师至，手持利刀，索还原物。医言必告我此何物，乃以相予。教师曰：此乃天主圣母也。入教稍久，则手抱人心，终身向信不改教矣。^③

如果说，魏源当时还缺乏对基督教详明了解的条件，那么及至同治、光绪年间这个理由当不再成立，但其时充斥于反洋教宣传品中的却仍是这样的内容：

——言其洗礼，是以神父和教皇之尸煎为膏脂，合以蛊蠹迷药，佐以咒符，教父掌之。初入教者誓毕，即以水滴其头，并滴少许于白水，令饮之，名曰“清心水”。自是腹中有一“小竖子”，依附其心，虽严刑苦劝，邪祟把持，甘死不改，名曰“菩萨心”。

——言其终傅（天主教和东正教的圣事之一），是在从教者将死之时，有同教者数人来，屏去其家之亲属，趁病人尚存气息之时，即剜其目，剖其心，然后以布束尸，让家人殡殓。理由是人的精灵在心，而五脏之精灵在目，心目存，其人犹未死，对之念经，必登天堂，至于躯壳，犹如传舍（驿站所设的房舍），不足惜也。

——言其礼拜，是为定期的“炼丹日”。在这一天，教内的男女老幼齐集教堂，待念经完毕之后，互相奸淫以尽欢，曰“大公”，又曰“仁会”。

此外，还有什么该教的神父多在童时受教，割去肾子，曰“弥塞”；从其教者与神父鸡奸不已，曰“益慧”；该教新婚之妇，必先令与所师教住宿，曰“圣掬罗福”等各种奇说。

岂止宗教方面，对异国的人种相貌，疆土地域，民俗国情，无不类多讹言。

封闭的悲剧

之所以造成这种状况，主要原因是中国长期以来陷于封闭

状态，昧于海外情况，铸就了一种唯我独尊、唯我独大的社会心理，不屑于了解其他的民族和国家。

在传统农业经济之下，国人生活天地十分狭窄。祖祖辈辈在自己固定的小天地里劳碌的人们，在像蚕一样辛勤吐丝作茧的同时，也一层又一层越来越严密地织就与外界天地隔绝的罗网。

由宗法——农业社会孕育出的中国伦理型传统文化，也具有“自守性”特质。“华夷之变”所强调的要旨，不是以华化夷，而是以华摒夷。历代帝王无意让孔老夫子离开自己的家天下走向“天外”。那些“生番”、“夷种”们简直不配领受中国圣人的教化。面对西方“邪教”的侵袭，皇帝们异口同声重复道：西洋有西洋之教，中国有中国圣道，应各不相犯。

然而，以工商为本的西方世界，在中国人不知不觉中崛起，迅速地纵横全球。彼方的基督教文化另有一套道理：它的上帝不仅仅属于西方，而是全世界、全宇宙唯一的真神。因此到世界上任何地方去传播福音、驱除“魔鬼”是天经地义的事。十字架的使者更以此为责无旁贷的神圣任务，纷纷到外地、异域传扬福音。随着十字架使者的足迹，西方商人、军人、政客也相继而至。

中国长期实行的封闭自守之策没有锁住西方殖民主义者的手脚，反倒锁住了自己的感官和头脑。其恶果从这样的事实即可见一斑：洋洋大观的《清朝文献通考》，对世界五大洲之说竟嗤之以鼻，认定那不过是沿袭中国古人邹衍关于“大九洲”的荒唐神话，“语涉诞诞”。直到清初，中国还很少有人将葡萄牙、西班牙、法国等分清，而统称之为“佛朗机”。至于它在何方，

清人编修的《明史》，竟堂而皇之地写着“佛朗机近满刺加（马六甲）”，其谬岂止万里。从顾炎武的《天下郡国利病书》到魏源的《海国图志》，也都未能澄清这一并不复杂的问题。当代思想启蒙者尚且如此，一般绅民百姓的闭塞状况就可想而知了。

什么耶和華，什么耶穌基督，他們根本不想知道。他們只看慣了自家圈內黃皮膚、黑眼睛的人，心目中“人”的形象似乎只應該如此，而且認定這群人的國度是居于闔天下的中心，面對突然間闖來的一幫子異樣面目的傢伙，豈不認為是來自哪個荒僻海角的怪物，何堪言之，何堪視之！所以，素負學名、光緒年間身膺相國的徐桐老先生，見了洋人就以扇蔽面，甚至凡談洋務的人都拒于晤見。這類與傳統生活環境密切相關的昧外狀態，不論是對於清季反洋教訛言的外觀表現還是內在根源來說，都是緊相牽連的一個重要方面。

蒙昧与敏感

對於近代科學技術的茫然無知，是引起清季反洋教訛言的另一個重要原因。在關於傳教士殘害人體五花八門的傳聞中，幾乎都與特別的邪法和奇異的用途有關。

眼睛、心肝的妙用

例如挖取中國人的眼睛，就有各種奇用：一是可配一種妙藥，用以點鉛成銀，100斤鉛可出銀8斤，其餘92斤仍可賣還原價；二是可以用以制鏡，將它和草藥、經水、胎丸配在一起搗成糊狀，塗在玻璃上，便成了照人“眉目絲毫盡肖真”的絕好

镜子，借此可获重利；三是用于电线；四是用于照相。

还有人的心肝，传言教士们挖了也是为应用。鲁迅在《论照相之类》一文中，说他曾旁听一位老太太说明理由：

他们挖了去，熬成油，点了灯，向地下各处去照去。人心总是贪财的，所以照到埋着宝贝的地方，叉头便弯下去了。他们当即掘开来，取了宝贝去，所以洋鬼子都这样有钱。^④

像这类与起码的科技常识绝缘的讹言，不也深深打着历史悲剧的烙印吗？一个有着四大发明、古代科技曾领先世界的国度，却迟迟不能竖起近代科技的界碑。明末清初那抹色光本来就有限的淡虹，随着禁教的实施而很快泯灭殆尽。后世上流中杨光先辈多有繁衍，而徐光启辈则愈发罕见。帝王中像康熙帝那样的爱好科学者再无后继，像嘉庆皇帝这样鄙“奇巧”如粪土者倒颇显典型。这位皇帝曾庄严地谕称，西方的奇巧之物，“饥不可食，寒不可衣，应实力禁绝”，“钟表，不过为考察时辰之用，小民无此物者甚多，又何曾费晓起晚息之恒业乎？尚有自鸣鸟等物，更如粪土矣！”^⑤

对“奇技淫巧”的轻鄙，多少年间作为一种顽强的社会心理延续，以致清季学习和引进西方近代科技，不得不从西洋用以打开中国大门的坚船利炮开始。然而，这样的始作俑者，当时尚要顶着“以夷变夏”的黑锅，背上“鬼奴”之类的骂名。

清季反洋教的舆论中，就不乏对传教士用“巧艺”祸害中华的非难，并一直把祸源追溯到利玛窦那里，指斥其“会作巧

艺讲天文”，并深为忧愤地责难“可叹明朝被他诱，圣朝又用推历数”。为这种心态所支配的人们，怎么会了解照相之类的科学知识呢？从上面引证的讹言里，不难看出这样的逻辑：既然只有眼睛才能映出瞳人，那么洋人照相岂不得挖用眼睛？既然“洋镜子”能照出像用人眼睛看别人那么清晰的模样，镜反面涂得那层奇妙的东西，配制还离得了眼睛？既然洋人们都那么有钱，岂不得靠“铅中点银”和“引灯挖宝”之类的奇术？不过只有中国人的眼睛、心肝才有如此重用，因为是“天朝上国”的贵胄，“半人半畜”的外夷身上的器官是无此功用的。这也算得上阿 Q 精神的一种表现吧？

科学上的儿童

在若辈口中笔下，与“洋”字挂钩的一切事物都在“邪”难逃。连教方运用的西医外科医学医术，“不愈便剖脏腑看，考验病状著书刊”也被指为邪端罪举。像这种认识水平者，在清季社会中绝非个别。例如“曾文正公”的老太爷，一生视医药为左门歪道，憎而拒用。虽然他没有留下像周汉、崔燠那样的反洋教“杰作”，但从他自觉自愿地贡献几个爱子与所谓“窃外夷之绪，奉天主之教”的“粤匪”拚命，足可肯定他对冲击中国圣道的洋教也决不会喜欢。像如此的书香门第、仕宦之家的人物，科学素质是这个样子，我们不妨再进而看看更晚些时候，专理洋务的官绅的情况。

美国教士丁韪良在中国最早的洋务学堂京师同文馆任总教习期间，有一次，曾邀请协助他翻译《万国公法》的总理衙门的四位高级官员，参观拍发电报的操作表演，其中一位翰林竟

不屑一顾地对丁韪良说：“中国作为一个伟大的帝国，没有电报，已经立国四千年了。”在这种情况下，丁韪良故意拿出几样洋玩具来给他们玩赏，他们却显得非常有兴趣，花不少时间去捕捉磁性鱼和磁性鹅，抚弄这些小玩艺儿，几乎不忍释手。鉴此，丁韪良对中国的知识分子作了这样一个带有报复性的评价：“在文学上他们是大人，在科学上他们是儿童。”^⑥

知识阶层的状况尚且如此，小民百姓的科学素质更可想而知。他们深信、传布并受激于有悖科学常识的反教讹言也就不足为奇了。

讹言的焦点——性

当我们梳理清季繁杂的反洋教讹言时，无论如何也不能回避这样一个醒目的事实：“性”简直成了辐辏之点。传教士皆被描绘成“淫而兽心”的色中恶魔，宣淫似乎成为其主要职事，一切宗教仪式和活动简直无不与淫乱相关，且情节传述得相当具体。例如传布甚广、影响极大的反洋教宣传品《湖南合省公檄》中，这样述说教士奸淫妇女的情事：

传教人伪为无邪，正襟危坐，妇女皆跪前罗拜之。彼授以丸药，名曰仙丹，实媚药也。服之，欲火内煎，即不能禁，自就之。而伊与淫，名曰比脐运气。伊原习房术善战，而妇女亦贪恋而甘悦之，故被采战者视本夫如粪土。^⑦

由“天下第一伤心人”（崔擘）编的《辟邪纪实》的案证专

卷中，辑录了传教士的诸多罪证事例，绝大部分与性问题有关，多系荒诞离奇之说。譬如，有一则说是湘潭某人入教，浸洗时感通体舒适，便强其妻和儿媳亦行入教。儿媳心存疑虑，俟其婆母与传教士入室施洗，自己从楼隙窥其所为，便见到这样的情形：

姑（婆母）与教主对坐，似有羞容，教主含水向空喷之，（姑）遂解衣赤体卧地。教主亦赤体，以水喷其阴户，手揉其胸。顷有肠自阴户出，教主则割置小瓶中，复散药入阴户揉之。随对面携手绕水盆数十匝，忽倚臂反手携绕数十匝。其姑似困惫，教主置卧地，又以水喷之，忽跃然起，乃携绕如前。凡三次，即与奸合。奸后拉坐水盆，为遍浴毕，复含水喷之，其姑始如梦初觉者，乃与教主同着衣出，亦谓通身舒爽。

即使说传教士残害人体，也多离不开性器官、性部位。《湖南合省公檄》中就有这样的说法：

该教有取黑枣探红丸者，处女名曰红丸，妇媼名曰黑枣。探取之法，传教士囑从教妇女与伊共器洗澡，皆裸体抱登床上，先揉捻妇女腰脊，至尾间处，以小刀破出血，伊以股靠其际，取其气从血中贯通，名曰握汗，而妇女已昏迷矣。自为仰卧，则子宫露出。已生子者，犹如花开，其间有颗粒，黑窠脂膜，伊以刀割取入盒；未生产者，如含蕊吐蕊，鲜若珊瑚，伊探其中之似珠者，珍而藏之。其余仍

纳入阴窍，而该妇女并不知所为，但神气消阻，纵以药保不死，而终身不育矣。

对妇女切阴割乳，在反洋教舆论中成为常话，甚至有教方割阴出卖每个关银三两的具体说法。对男人则割阳，对男童吸取“童精”。说传教上的丑陋腥秽，也多与性物有关，“经水说是上帝宝，妇女经至争饮了”（即所谓吸“红泉”），“妇女经水当清斋，涂在脸上都不措”，“所以夷匪身秽腥，总因经水走脾经”。就连西方的国家、社会，也被描述成以乱伦为常的肮脏染缸。

不正常的性心理

按照儒家传统的道德原则，性本来是一个言谈禁区，但在反洋教讹言中，特别是多出自士绅之手的宣传品中，这个禁区却成了鼎沸的热点。这种状况的出现，除了性与“贞节”问题密不可分，是维护封建伦理道德所不可避免的原因之外，也与封建观念的长期禁锢所造成的性心理蒙昧和异常有密切关系。

人类受性心理支配的性行为，一方面体现着动物性本能，一方面受着社会的制约，具有自然的和社会的双重属性。以汉族为主体的中华民族，在性关系方面有着慎重、严肃的传统美德，这是我们应该珍视的。但封建纲常礼教的沉重枷锁对于人们性心理、性活动的禁锢、扭曲，未必较之西方中世纪神权戒律的危害为轻，时间上则更漫长得多。道貌岸然的“圣人”们造就的防淫杜乱的“法宝”乃“坚壁清野主义”：男女间不能互相授受，不能握手，不能杂坐，不能同行路，不能互相问病，甚

至夫妻也不得随便接近。别说是宣传性科学、进行性教育，就是连接受起码性知识的正常途径上都竖立了肮脏与丑恶的示警牌。

这样，一方面造成许多人在性生理方面缺少起码的常识。像上文引证的讹言中所谓“取黑枣”、“探红丸”之说，“吸童精”之说，就是明显的例子。

另一方面，也造成有些人性意识的非常状态，神经过敏，无端怀疑：男女混杂难免淫乱，神父入室必有隐私。从心理学的角度看，过分地敏感于他人的某种动机，往往反映自己潜在的同类动机。特别是对于士绅们来说，出于若辈手笔的文字宣传品中，对教方淫乱情事连篇累牍、绘声绘色、不厌其详的描述，在某种程度上正反映了他们自己性心理方面的好奇、冲动和欲望。

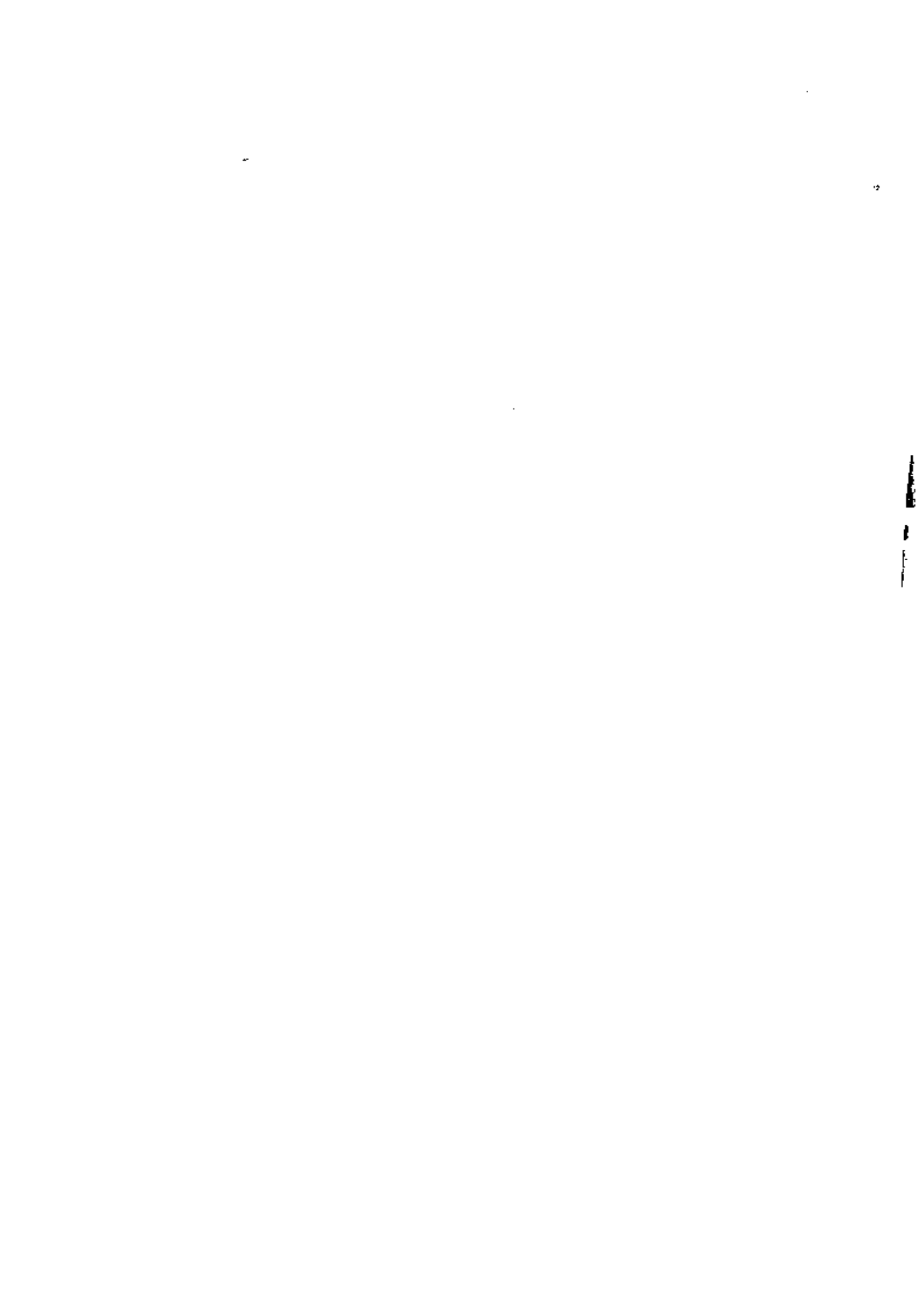
清季杰士谭嗣同在其名著《仁学》中揭示了这样的道理：“物藏于篋，惧使人见，而欲见始愈切”，中国习惯上将性之事“悬为禁厉，引为深耻，沿为忌讳，是明诲人此中有至甘焉，故为吝之秘之”，这样便如“逆水而防，防愈厚，水力亦愈猛，终必一溃决，泛滥之患，遂不可收拾矣”！其实，“男女构精，特两机之动，毫无可羞丑”，假如像西方那样予以公开的科学解释，“绘图列说，毕尽无余”，反而会使人觉得其事不过如此，也就习以为常了。

他的这种见识，不能不说是体现了先进知识分子启封建思想之蒙的一个方面，这与相关反洋教讹言所表现出的蒙昧落后思想观念形成了鲜明的对比。事实上，尽管不能排除传教士中确有道德败坏之人，但可以肯定地说，当时反洋教舆论对这方面

面的指斥是大大地夸张了。并且，其所依凭的原始“根据”，恐怕主要只是教方大别于中国礼教的西方男女正当交往方式罢了。

注 释

- ① 王明伦选编《反洋教书文揭帖选》第214页。
- ② 《张文襄公全集》卷203第52、53页。
- ③ 魏源《海国图志》卷27，第31页，咸丰二年古微堂重刊定本。
- ④ 《鲁迅全集》第1册，第182页，人民文学出版社1981年版，北京。
- ⑤ 《清仁宗实录》卷55，第30、31页，中华书局1986年影印本，北京。
- ⑥ 顾长声《从马礼逊到司徒雷登》第213页。同注①书，第1页。
- ⑦ 天下第一伤心人《辟邪纪实》，同治十年重刻本，下卷，第14页。



第十二章

新学的窗口

兴学、办报、开设医院……，传教士参与的种种文化事业，为的是劝人信奉上帝。不过，中国人往往吞下“诱饵”，却不上钩。



自始，来华传教士在传扬福音之外，一直兼负着文化传播的任务。到了鸦片战争以后，他们更直接参与了众多文化事业，在西学东渐中扮演着重要角色，对中国从传统步入近代也有一定影响。这是龙与上帝双方刀光血影的冲突之外，呈现出的另一番景象。

出版与兴学

传教士在华出版事业，始自马礼逊。这个开新教来中国大陆先河的传教士，在华待了 27 年，做过不少事，其中以相当的时间和精力，用在文化活动中。其成果主要是两大部书：一是《神天圣书》，即他翻译的圣经，这是基督教经典首次以中文最完整而系统地介绍到中国；再一部是《英华字典》，共六大本，合计 4995 页，该书为中国英汉字典的嚆矢。此外，英文期刊《中国丛报》和中文期刊《东西洋每月统纪传》的创办，也是由他倡议筹划的，《东西洋每月统纪传》是中国出现的第一份新型中文期刊。

鸦片战争以后，教会在华书刊出版事业迅速发展，到 19 世纪末，外国人在华创办的中、外文报刊近 170 种，约占同时期中国报刊总数的 95%，其中大部分是以教会或传教士个人名义

创办的。比较活跃的教会出版机构不下十几家，出版了数以千计的书籍。

教方的出版物，可分为宗教性和世俗性两大类，世俗性出版物所占比例越来越大（20世纪以后情况有所变化）。有材料说明，在同治六年（1867年）以前的五十余年间，新教在华出版的非宗教著作108种，约占其所出书籍总数的14%，到了19世纪末，非宗教著作达数百种，增长率明显超过宗教类书籍。即使其宗教类书刊也并非仅囿于纯宗教内容。从世俗性出版物内容看，囊括的方面相当广泛，中、西社会的政治、经济、军事、科学、文化、风土人情等无所不包，而各科“西学”始终占相当比重。

墨海书馆和广学会

英国新教教士麦都思（W. H. Medhurst），于道光二十三年（1843年）在上海创办了“墨海书馆”，先后由他和另一英籍教士伟烈亚力（Alexander Wylie）主持经营。这是清季早期教会书局中有代表性的一家。除印行布道宣传品外，也翻译出版过一些科技书籍。最著名的有《续几何原本》，此书系接续明末徐光启和利玛窦所译《几何原本》的后九卷，由中国著名数学家李善兰和伟烈亚力合译。他们两人还合译出版有《谈天》等科技著作。不独李善兰，像华蘅芳、徐寿等中国著名科学家，都与墨海书馆有关。

该馆的工作曾引起时人的注意和兴趣。当时慕名到这里来参观并留馆供职的王韬，对馆内的设施和工作情况有这样的记述：

以活字版机器印书，竟为创见。余特往访之。竹篱花架，葡圃兰畦，颇有野外风趣。入其室中，缥湘插架，满目琳琅……车床以牛曳之，车轴旋转如飞，云一日可印数千番，诚巧而捷矣。书楼俱以玻璃作窗牖，光明无纤翳，洵属玻璃世界。字架东西排列，位置悉依字典，不容紊乱分毫。^①

王韬就是在该馆工作期间，奠定了西学知识的基础。他还曾介绍其友蒋敦复为英国新教教士慕维廉(William Muirhead)助编《英国志》，这是在华出版的第一部英国通史和地理书籍。

“广学会”是新教在中国设立的最大出版机构。光绪十三年(1887年)成立于上海，初名“同文书会”，后改名“广学会”。创办人是英国新教教士韦廉臣(Alexander Williamson)，他和李提摩太先后任督办主持会务。慕维廉、艾约瑟(Joseph Edkins)、林乐知、丁韪良、李佳白等英、美新教教士是主要参与者。该机构所标榜的宗旨是“以西国之学广中国之学，以西国之新学广中国之旧学”。这便是“广学会”的名称由来。

广学会出版的书籍，自光绪十六年(1890年)到宣统三年(1911年)共约400种，其中非宗教类者180余种，宗教类者150余种，其余为中间类型者。非宗教类和中间类型两者占总数60%以上，印数则占总数的80%以上，初版、重印合计共达100多万册。在非宗教类书籍中，有30余种属自然科学类，其余为人文、社科类。

广学会还出版期刊，以《万国公报》最为著名。这是教方所办中文报刊中历史最长、发行最广、影响最大的一家。该刊多

载时事评论及中外重大政事法令，宗教反而不是主要内容。此刊在维新运动时期影响尤巨，一度发行到近4万份，“几于四海风行”。

不独《万国公报》，广学会的书籍对维新运动也很有影响。光绪皇帝为了参考西法和了解西学，找来阅读的129种新书中，广学会出版的就占了89种之多。

傅兰雅的贡献

除了教会出版机构以外，还有一些传教士在隶属清政府的出版机构中任职，亦不可忽视。

当时清朝官办出版西学书刊的机构主要有两家，一家属于京师同文馆，另一家由江南制造局附设。它们的出版业务实际上分别由新教教士丁韪良和傅兰雅(John Fryer)主持。两家的规模虽然都不如广学会，但出版物的专业性更强。同文馆主要出版有关洋务知识的书，江南制造局所出书籍则以科技方面者为多。

傅兰雅特别值得一书。他是英国人，60年代初来华，同治七年(1868年)正式受聘于江南制造局的翻译馆，在职28年，做出很大贡献。傅兰雅是“世俗派”传教士的典型，并且是一个富有正义感的人士。他真诚地以传播西学，特别是科技知识为己任。有评论说，他有志于此“更甚于使中国人改信基督教”，并不虚妄。他把在江南制造局从事专职翻译、出版西书的工作，看作“大可有希望帮助这个可尊敬的古老国家向前进”，跨上“向文明进军”轨道的“一个有力手段”。为此，他勤于职守，兢兢业业，单独或与他人合作，共译撰西学书籍130余部

(包括离职后继续为该局译、撰的少量书籍), 其中绝大部分为自然科学方面者, 涉及数学、物理、化学、航海、采矿、机械、冶金、生物、农业、医学、军事技术等诸多学科。

尽管由于种种条件限制, 这些书籍的效益难能充分发挥, 但还是有相当影响, 学术和思想界的新派人物不少得受其益。例如, 康有为为探究西学的需要, 就曾购买了该局当时所有的译书。谭嗣同的名著《仁学》和他的论文《以太说》中, 关于“以太”的概念就是取自傅译《治心免病法》一书。

傅兰雅以传教士身分主要从事有益的文化工作, 为我们关于清季传教士角色的“多类性”观点, 提供了一个典型例证。

就清季教方在华兴办和参与书刊出版事业的总体情况而言, 其主要目的是要通过所谓“文字播道”, 对中国进行“精神征服”。他们认为, 出版事业是达此目的的最迅速、最有效的途径, “别的办法可以使成千的人改变头脑, 而文字宣传则可以使成百万的人改变头脑”, 只要保障住在中国出版主要的书刊, “就控制了这个国家的头和背脊骨”。不管何种内容的出版, 最终目的皆不外于此。另外, 有大量文字公然为殖民侵略、为奴化华人张本, 教方在华的书刊出版事业, 不仅仅为了传教而且不可避免地成为殖民侵略的帮凶。

但从客观效用上看, 教方在华的出版事业, 对中国文化更新和社会进步也有一定的促进作用。报刊是近代社会资讯传播的主要途径之一, 教方出版多种新型书刊, 接触的对象既广且众, 其资讯传播对于打破中国社会传统的闭塞状况, 创造一个资讯流通的社会环境和氛围, 启导民众的社会参与意识, 自有

裨益。并有助于中国人了解西方和世界大势，从而更新观念，激发对新思潮、新风尚和新价值取向的追求。至于教会出版机构最先在中国使用近代印刷技术，则是应用科技输入的重要项目。

鬼谷先生的地盘

“鬼谷先生”争夺孔门弟子的地盘，这是时人针对教方办学之事所置的喻辞。

“鬼谷先生”兴学办教在鸦片战争以前就已开始。马礼逊来华后，便把设立培养宗教人材作为一项活动计划，因当时中国尚处禁教时期，遂先以华侨聚居较多，又邻近中国的南洋马六甲作为基地，指示在那里工作的教士米怜（Wm. Milne）负责筹建。1820年，名为“英华书院”的教会学校正式开学，入学者大部分是旅居南洋的华侨子弟。马礼逊死后，为了纪念他，外侨于道光十六年（1836年）在广州成立了“马礼逊教育会”。该会标榜的宗旨是：“采用开办学校和其他办法，改进和推动中国的教育”。由该会创办的“马礼逊学堂”于道光十九年（1839年）在澳门正式开学。

鸦片战争以后，马礼逊学堂和英华书院都迁至香港，两校分别由美国新教教士布朗（Samuel Robbins Brown）和英国教士理雅各主持。学校规模不断扩大，课程设置也日趋正规。譬如马礼逊学堂，除中文课外，西学开设有英文、地理、历史、算术、代数、几何、初等机械学、生理学、音乐等课程。中国著名的新学人物容闳和著名西医黄宽，都是这个学校的学生。后来他们又由布朗携至美国留学。

道光二十四年（1844年），英国“东方女子教育会”在宁波

开设女子学塾，是中国的第一所女校。随后，厦门、上海、福州等地也相继由教方开办起学校。到 19 世纪 50 年代末，香港及通商诸口的教会学校计约 50 所，学生千人，皆属小学，生源主要是穷苦教徒子弟或无家可归者，一切费用由学校供给。

发展的轨迹

19 世纪 60 年代以后，随内地传教事业的普遍开花，教会学校也明显增多。到 70 年代中期的十几年间，教会学校的总数增加到 800 所，学生达 2 万人。仍以小学为主，但开始有少量的中学（约占总校数的百分之七），此期的教会学校中，新教方面开办者有 350 所，学生约 6000，其余为天主教会所属，总规模上超过新教。比较著名的学校，新教方面如登州的蒙养学堂（后改称“文会馆”）、北京的崇实馆、上海的培雅学堂和恩度学堂、杭州的育英义塾等。天主教方面如上海的圣芳济书院、天津的究真中学堂、上海的崇德女校等。

到 70 年代后期，教会在华教育事业加速发展，新教方面尤为突出。光绪三年（1877 年）新教在华传教士第一次全国大会上，将加强教育工作作为主要议题之一，成立了学校教科书委员会，即“益智书会”。及至光绪十六年（1890 年），举行第二次全国大会时，该会已编辑出版有 84 种课本，50 种地图和图表，内容多是非宗教的，并销书 3 万多册。这年的大会上将益智书会扩大改组为“中华教育会”，进一步加强了教科书和其他相关方面的工作。

发展至 19 世纪末，教会学校总数增至大约 2000 所，学生达 4 万名以上。中学在总校数中的比例提高到百分之十，并开

始出现大学的雏型（此时尚属在中学的基础上加设大学班级）。新教办的学校和学生数目大幅度提高，生源的基础也较好。

20世纪以后，随着在华福音事业“黄金时期”的到来，教会教育事业更得以迅速发展。到清朝灭亡的十余年间，教会学校的数目和学生人数成几何倍数增长。学校规格、级别明显提高，特别是大学的正式设立发展，更能体现其特征。该期已有若干所教会大学相继设立。除上海震旦大学属天主教外，其余皆属新教，有苏州东吴大学、上海圣约翰大学和沪江大学、广州岭南大学、杭州之江大学、成都华西协和大学、武昌华中大学、南京金陵大学等。

除了教会学校之外，还有一些传教士在非教会学校中任教甚至主持教务。最典型者是丁韪良，他从同治八年（1869年）开始，在清政府的洋务学堂京师同文馆担任了25年的总教习。光绪二十四年（1898年）著名的京师大学堂作为新政成果诞生，丁韪良又出任该校总教习，被清廷授二品顶戴，这件事成为美国轰传一时的新闻。丁韪良在该职任内，所聘的中外教习几乎都是教中人士。

不论是教会学校还是教方人士涉身非教会学校，都力图按照他们的需要来培养、塑造人材。长期主持登州文会馆、俨然成为职业教育家的美国新教教士狄考文（Calvin Wilson Mateer）曾宣称，不仅要使学生们皈依基督教，而且要使其“成为上帝手中得力的代理人”^②。担任上海圣约翰大学校长半个世纪之久的美国教士卜舛济（Francis Lister Hawks Pott）更直言不讳地说：“我们的学校和大学，就是设在中国的西点军校”^③。

撇开这些不论，教方（特别是新教）施行的西式教育不以科举为取向，摒弃无裨实际、禁锢才智的八股帖括，教授较为系统的近代知识科目，对于弊端丛生的中国传统教育体制来说，确实具有破旧立新的启蒙意义。一方面刺激着中国传统教育方式和内容的更新，所谓“鬼谷先生”与孔门争夺地盘之说，正是反映了这样一种情况。狄考文就曾批评中国教育当中占训至上，内容范围太窄，不过“仁义礼智孝悌忠信”而已，建议中国改革教育制度，广设普通学校、职业学校、大学、女学，并把士农工商全纳于学。中国从同文馆到京师大学堂的设立，从官学的改造到新式私立学校的兴起，都无不直接间接地受教方影响，女学的设立更是承其所开先风。另一方面，在知识的传授上也使从学者不乏直接受益之处，获得从旧学堂里所无法学到的新知识。

双重拯救

道光十五年（1835年）冬，在广州城里新豆栏街，一家眼科医局开张了。来就诊的人络绎不绝，多是些衣衫褴褛、愁容和病态交加的穷苦人。有患眼疾的，也有诊治其他疾病的。一位年轻的西洋医生，忙不迭地接待着患者。他就是美国传教士伯驾，教方在华医疗事业，即由此展开。

最早的西医院

伯驾是一个医学博士，受所属差会派遣来华办医。他的医局设立的第一年里，便收治病人 2100 多人次，慕名前来访问参

观者，不下六、七千人次。到鸦片战争爆发时，经伯驾诊治的病人已有近万人次，且都免费。特别值得一提的是，林则徐在广州主持禁烟期间，也曾间接地接受过伯驾的诊治。伯驾专为林则徐立下一张病历书，编号为 6565。他带给过林则徐一些治疗气喘的药和一副扎缚肚子的带子（林患疝气）。

如果就其借医传教的效果而言，委实很不可观。即使到鸦片战争之后，传教已公开化，伯驾虽然利用一切可能的场合、机会和手段向患者施加福音的影响，但众多就医者当中，对此感兴趣者仍十分稀少。据曾定期到医局协助伯驾传教的梁发说，三年半时间里被邀请参加礼拜聚会的 15000 多人中，“真诚研究真理（指基督教教义）的只有三个，而受洗归主的人竟一个都没有”。^④

尽管如此，医局还是坚持开设下来，并且越办越大。伯驾于咸丰五年（1855 年）出任外交官后，由另一美籍教士医生嘉约翰（John Glasgow Kerr）接办。咸丰九年（1859 年）迁至广州南郊，重建后改称“博济医院”，嘉约翰担任院长直到 19 世纪的最后一年。

嘉约翰在医务、医学方面的工作成绩颇为突出。他在主持博济医院期间，门诊病人达 74 万人次，曾为 49000 多位患者动过外科手术，还培养了 150 多名西医人材，是为中国第一代西医。他翻译有 34 种西医西药书籍，创办了介绍西医西药学的第一种中文期刊（初名《广州新报》，后更名《西医新报》），任新教全国性医界团体“中华博医会”首任会长，并创办颇有影响的西医学术刊物《博医会报》，还创建了中国第一家精神病专科医院。

到 19 世纪末，像“博济”这样规模和水平的教会医院还不多。就教方当时在华医疗机构的大概规模看，新教所属的大小医院、诊所计约 40 余家，天主教所属者也有数十家，主要分布在一些较大城市。有的医院的建立，还得到中国官员或其家属的直接支持。如天主教所属的天津马大夫医院，李鸿章夫人就曾捐资，因为这家医院曾救过她的命。

与教方在华其他事业一样，其医疗事业在 20 世纪以后也获得空前迅速的发展，医疗机构成倍增加，规模扩大，并明显地由纯“慈善”性质转向营利事业。

灵魂拯救

教会在华办医，与它的书刊出版和教育事业一样，不免也带有浓重的宗教气质和殖民色彩。对病人的“肉体拯救”最终是为了“灵魂拯救”。就其最直接的目的说，也是所谓“博取人民的信任，由此而为逐渐接受那美好无疵的基督教铺平道路”，使医疗成为福音事业的从属。

教方并不以眼前效果的大小论成败，在它看来，“慈善”事业中再也没有比借医传教更聪明的了，它终可帮助扫除中国人的偏见和恶意等障碍，同时又可以为西方的科学和发明打开通路。由此可具体体察到它的长远目标是在收揽人心。

但教士医务人员当中，基于真诚宗教信仰所要求的人道主义，来华从医者还是不乏其人。即使从总体上说，教会医疗事业对中国也有一定裨益。不但为诸多患者解除了病痛，而且连带地传播了西医西药的科学知识，造就出一批西医人材。教会的医疗事业，不仅仅具有所谓“慈善”的性质，而且是一项科学

文化性较强的工作，对这一点尤其应该重视。

禁烟运动

教方对改良社会风习方面，也有不少“善举”。

鸦片在中国的泛滥，本是列强制造的祸端。清季所遭战祸，肇端的一次就称之为“鸦片战争”。十字架使者对此战事未见痛心疾首，反认为这是“上帝用来打开中国大门的手段”^⑤。

然而，面对烟毒在中国流布越来越严重，“煎膏日夜烟熏天”，“杀人不下亿万千”的情势，十字架的阵营里也传出了禁烟的呼吁。他们作调查、统计，发表论述鸦片危害、敦劝戒烟的文章，出版专门性宣传书籍。在华新教传教士的全国大会，也把禁烟作为主要议题之一。

教中人士还组织起戒烟团体，如北京的“戒烟大会”、广州的“劝戒鸦片公会”等，都有些影响力。光绪十六年（1890年）的新教全国大会，通过的关于戒烟的议案中，有一条即建议在全国设立禁烟总会，各地设分会，对禁烟组织的发展颇有促进作用。他们还利用教会医疗机构对烟毒患者施行戒治，不少教会医院、诊所特设此一门诊业务，甚至有专设医院。像英国新教人士德贞（J. Dudgeon）在北京从事这项医务，成效就颇突出。

有些传教士还努力促使本国禁运鸦片，以断绝祸源。19世纪70年代，英国国内人士组织“反鸦片贸易协会”，德贞、李提摩太等人积极声援支持。此时已回到英国的理雅各，更直接作为发起人之一。在一次大会上，他慷慨陈词，反对鸦片贸易，认为这是一项罪恶的交易，它使成千上万中国人受害，也不利

于英、中之间正常贸易的发展，呼吁鸦片贸易者“停止作恶，学习行善”。

尽管传教士主要是基于宗教道德的要求进行这方面的工作，但起码对禁烟的社会舆论有所推助，也实际帮助戒治了一些患者，仍值得称道。

天足运动及其他

缠足是严重摧残妇女身心健康的陋俗，中国数百年间相沿盛行。教方反对此习，教会学校的女生不准缠足，育婴堂也不为女婴缠足。教中人士在许多地方建立起专门组织，进行劝戒缠足的宣传工作。英国女士立德夫人，即是着力于此的典型人物。她在上海设立“天足会”，并在无锡、苏州、扬州、镇江、南京等地设立分会，利用广学会出版书刊广事宣传，有的年份能散布宣传册10万份以上。对中国新派人物发起的“天足运动”有推波助澜之功。

此外，教方对童婚、指腹为婚和收送童养媳等弊习，也是反对的。

教方收容弃婴，也与当时社会风习有一定关系。天主教是特别注重慈幼事业的，这与它发展教徒的特点密切相关。为追求施洗的人数，便把施洗弃婴作为最便捷的途径和最经济的手段，民间的普遍穷困和有些地区溺婴（主要是女婴）的恶习，为其提供着不竭的婴源。有的是因为抚养不起，由家长忍痛割爱把孩子送上门来，有的是由教方以几十个制钱一名的低价收买。随议订《黄埔条约》的专使拉萼尼一道来华的法国天主教士葛必达，留在上海一带活动，因其能想尽一切办法收买众多婴儿

施洗，而有“婴儿的猎手”的绰号。若辈关心婴儿们的升“天国”大大超过了其肉体生命的存在，婴儿死亡率不低，但被救存的孩子也有不少。

教方慈善事业中还有赈济一项。就连当时灾区的中国官员，都明白教方的这一举措是在“盗窃中国人的心”，就此而言，教士们又成了“灾民的猎手”。但教方面对“车薪之火”所泼洒的“杯水”，毕竟也有些帮助。

借助和参与之间

在19世纪末20世纪初中国的变革过程中，常常可以看到一些传教士的身影。与他们站在一起的，则是当时中国的新派人士。这些人不喜欢上帝，却不拒绝上帝使者们携来的世俗性西学成分。于是，便有了他们对传教士的借助，也就有了传教士的参与。

看世界的窗口

鸦片战争的炮声震醒了“改革派”，击痛他们的是西方坚船利炮的“长技”。但如果仅止于此，尚不足以使其发出“师夷长技以制夷”的呼号，因为这声音不只是发自本能地直觉反应，更基于对世界大势的初步了解，得出的理性化认识。能达到这一步，必须借助一个“文化窗口”。否则，没有走出国门一步的林则徐、魏源辈，任凭如何踮脚翘首，也难以看到外面天地。

这个窗口主要是由传教士们提供的。利玛窦辈曾凿开过一洞，但很快就又被堵了起来。在马礼逊辈入华以前，中国与西

方许多国家之间仍处于相当隔膜的状态。尽管西方国家早有商人、海员到中国，中国也有工匠苦力到彼国，但这些人员文化素质较低，其文化传导交流作用也就有限。是文化素质较高，同时也以文化事业为主要职事的传教士们（尤其是新教传教士），通过数年的工作，才从地理、历史、政情、风习等方面作了初步的沟通。美国一个著名学者曾说，“在19世纪的大部分时间，美国人是通过传教士的眼睛来观察亚洲的”^④。而中国，起码在林、魏辈这时，也主要是借助于传教士了解西方的。

这从此期“开眼看世界”代表作中的有关资料来源即可得到印证。林则徐主持编译的《四洲志》，魏源在《四洲志》基础上扩充编著的《海国图志》，徐继畲的《瀛寰志略》，以及广东学人梁廷枏的《海国四说》等书，其中关于西方国家的内容，即多采择依据由传教士传输或直接编撰的书刊，甚至是其口述的材料。

譬如《海国四说》中的《合省国说》，比较系统地介绍美国史地知识，即在很大程度上依傍于裨治文以中文撰写的《美利哥合省国志略》（后改名《联邦志略》）。《瀛寰志略》一书的写作契机和基础材料的获得，都与著作者和美国新教教士雅裨理（David Abeel）的直接接触密切相关。徐继畲任福建布政使期间，有机会与雅裨理数度会晤。雅裨理趁机向他宣传福音，徐继畲则将计就计地讨教其他方面的西学知识，并向他索取了许多西学书籍。致使雅裨理深切地体察到，其人“对了解世界各国状况，要远比倾听天国的真理急切得多”。徐继畲在《瀛寰志略》中，多次提到雅裨理的名字，说明一些材料是由他所提供。

变革中的携手

19世纪中叶中国出现了办洋务的热潮，洋务派企图以西方科学技术来弥补他们所认定的中国文化的主要缺陷，实施了成立官方翻译机构、创办近代企业、创行新式教育等一系列措施。在这当中，洋务派在很大程度上借助于外国人，其中相当一部分即传教士。

双方携手合作，颇有几分两厢情愿。例如丁韪良在同文馆、傅兰雅在江南制造局翻译馆，就不失为典型事例。还有些很有影响力的传教士为洋务派大员们充当策士。如李提摩太与李鸿章、左宗棠都曾有密切接触。洋务思想家中更有不少人与传教士密切交往，舆论上，起码表面听来，亦多有相合之处，譬如李提摩太亦曾鼓吹“中体西用”，当然其立意和实质内容不会与中国洋务人士者尽同。但无论如何，若辈不管在实践还是舆论上，都对洋务运动起了推波助澜的一定作用，则是明显的事实。

教方与维新运动的关系，除了学会书刊的影响外，新教教士与维新派在更广泛的范围内实行了“合作”。光绪二十一年（1895年）“公车上书”后不久，李提摩太就到北京与康有为会晤，双方谈得非常投合，李提摩太惊叹双方竟“有那么多共同之处”，康则明确表示“在革新中国的事业中”与对方合作。梁启超还曾充当过李提摩太的秘书。强学会成立后，李提摩太和李佳白等人也参加进去。百日维新期间，李提摩太又进京与康有为等人共事筹谋。政变发生后，李提摩太还在寓所召开梁启超、谭嗣同等人参加的秘密会议，商讨如何救援光绪皇帝及其他应变事宜。康有为等人能够出逃脱险，也直接得助于李提摩

太。

当然，李提摩太辈与中国的维新人士看似“同床”，实则“异梦”，这自不待言。即使其客观上对维新运动所起的支持、促进作用也是有限的。这时，维新派人物获取西学的管道不但大大拓展，而且更能够根据需要，从较高层次上由自己主动地择取和利用了，远不再囿于教方传输的局限，这由严复的多种译著可以得到证明。

金秋却萧索

20世纪以后，“福音事业”在华的发展可谓金秋一度，但醒目的事实正如西方学者也清楚地观察到的，对于中国文化和政治革新来说，“传教士的卷入和影响却急剧减小了”，形成了与“金秋”不相称的萧索。清季的最后十余年间，以孙中山为代表的革命党人，完全是主动地采撷西方文明，试图对中国进行脱胎换骨的改造。一大批革命思想家、活动家涌现，出国留学蔚成风气，革命书刊如雨后春笋。这时，教方人士所传输的西学内容显得日趋保守、落后，并且他们对革命运动一开始就抱着冷漠、敌视和对抗的态度。

例如李提摩太，他多次会晤孙中山劝其放弃革命而行改良。遭拒绝后他当面向孙中山表态说：“如此看来，我们只好分道扬镳了。因为我相信对政府，只能启迪，不能摧毁。”他甚至借圣经中“凡动刀的，必死在刀下”之语，恶狠狠地诅咒革命。

孙中山走上革命道路以后，一直保持基督教信仰，且自信“予之革命精神，得力于基督徒者实多”。不惟他自己，他的同志中也还有终身为基督徒者。他们之所以没有因宗教信仰妨害

革命，关键在于能够保持纯真的宗教信仰，能够把教义和当时为外国控制的教会区别开来。孙中山就曾十分明确地说，“教义足贵”，但“教会在现在制度下，诚不免有麻醉青年及被帝国主义者利用之可能。”^⑦

总的看来，在我们所谓“借助和参与”的事局中，20世纪以前、以后的情况有很大不同。以前，不论率先开眼看世界的林、魏辈，还是其后的洋务派、维新派人上，都在一定程度上借助了传教士的媒介，做了些有利可图的“交易”，也就是“愿意买进传教士兜售的东西。但是他们不想接受传教士想要在交易中暗藏的条件”。事实证明，“在接受西方知识的同时，拒绝宗教，不但是可行的，而且前者可以变成用来反对后者的武器”。这恐怕就是有关人士对上帝方面既“冷”又“热”的奥秘所在。至于20世纪以后，传教士被借助的价值急剧削减，正反映了中国近代化演进过程的跃进、加速。“龙”的内因强化，这才有决定作用，外力的刺激终究只能是辅助作用。

特别的基因

不论是教方的文化事业、文明举措，还是借助和参与的事局，都可以明显看出，新教的活跃和风姿远远胜过了天主教。新教教士在清季已成为上帝阵线中的主角。

早在鸦片战争前夕，当新教方面隐然以咄咄逼人之势来华活动的时候，中国的天主教徒们怀着对利玛窦时代的深深眷恋之情，曾向教廷请求派遣像利玛窦那样“德才兼优、学问渊博”之士，认为这样才是广扬圣教的“唯一捷径”，才能带来无限光明的前途。然而，利玛窦终未重现。清季数十年间，倒是在血与

火的场景中，更常看到天主教士们的野蛮身姿。

新教势力在同样不可避免成为殖民主义战车上一个兵种的同时，为什么又能表现出经营世俗性“文明事业”的较高热忱？为什么能比当时来华的天主教势力显得多一些“文明”气质？为什么能在充当西学东渐的载体方面作用远远超过天主教？原因固然复杂，但其自身的“基因”特点尤值得注意。

西方世界历时良久的宗教改革，一个重要的趋向即“由圣入凡”。新教是宗教改革的产儿。加之，它入华活动的19世纪，西方文化和社会在历经了几个世纪狂飙突进式的改革之后，呈现破旧有余、立新不足的“断裂”状况，欧洲民族精神上陷入亟待解脱的空虚和焦躁之中，故宗教热情再度高涨，呈现“宗教复兴”之势，新教尤为明显。伴随着资本主义发展和殖民扩张的加强，其海外布道事业也同步发展，19世纪遂成为基督教扩张的所谓“伟大世纪”。

此期新教复兴和扩张事业的领导和推动者，主要是有较高文化水平的新型知识分子。在近代理性精神的浸润下，他们不仅对自然和人文科学的进步表现出宽容和欢迎的气度，而且努力调和宗教与世俗文化的关系，既以宗教慰藉精神世界，又试图汲取世俗文明来增强宗教的生机。这样，既以宗教深刻地影响着社会和文化，也使宗教进而获得时代改造，所蕴涵的内容前所未有的丰富和新鲜，对社会生活各个领域的参与机能也大大增强。影响所及，其海外布道也就自然带有这种特点。而比较守旧的天主教，在这方面则逊色得多。

从19世纪来华的诸多新教教派看，绝大多数是该世纪初年宗教复兴运动的产儿，其热衷于世俗文化事业和社会参与的素

质特征非常突出。由此看来，清季来华新教教士与天主教士在“文明”程度上的差别就不是偶然的了。

当然，即使如此，这种“文明”也终究不免是作为殖民征服的一种方式。19世纪末年出任美国总统的麦金莱（William McKinley）曾宣称：“传教士是文明的先锋”！其语意的蕴涵，由他们的布道运动与海外扩张紧密结合的事局，做出了最准确的诠释。但无论如何，是上帝使者们的世俗性“文明”活动，在当时龙的国度里赢得了一定程度的相对和谐。其时中西双方的文化融合，即主要在这一内容层次上实现的。

注 释

- ① 转引自钟叔河《走向世界》第144页，中华书局1985年版，北京。
- ② 王元德、刘玉峰编《文会馆志》第21页，1913年潍县广文学堂印行本。
- ③ 《基督教在华传教士大会记录》（1890年）第497页。
- ④ 麦洁恩著、胡簪云译、上海广学会重译《中国最早的布道者梁发》，《近代史资料》1979年第2期第206页。
- ⑤ 《中国丛报》1849年5月号第270页。
- ⑥ 丹涅特《美国人在东亚》第474页，商务印书馆中译本。
- ⑦ 陆丹林《革命史谭》第105页，独立出版社1945年版。

尾 声



宣统三年八月十九日（1911年10月10日）晚，武昌起义的枪声成为迎接新纪元的爆竹响。82天之后，也就是公元1912年的元旦，这天晚间，孙中山在虎踞龙盘的南京宣誓就任中华民国的临时大总统。二月十二日，清帝宣布退位。从南到北的中华大地上，象征共和的五色国旗取代了清王朝的黄色龙旗。

不只是清王朝的覆灭，也是延续了2000余年的封建帝制宣告寿终正寝。这对龙的国度来说，无疑是一个巨大的历史性进步。然而，由于军阀袁世凯、段祺瑞之流对革命果实的窃夺，中国争取民族独立和人民民主的革命任务并没有就此完成。相应地，龙与上帝的关系格局也没有发生根本性改变。不过，随着国际风云和神州风云的急剧变幻，龙与上帝关系史的活剧也不断推出新的场面和情节。特别值得一提的是，龙方的“非基运动”和上帝方面的“本土化”运动。

非基运动不论从政治或文化方面，都比清季的反洋教运动显著地提高到了一个新层次。它作为当时蓬勃发展的民族解放运动的重要组成部分，体现出中华民族反侵略、争独立意识的明显强化。从文化意义上看，则是基于新文化运动的陶冶，思想文化界乃至全民族的文化选择意识和能力明显强化，热诚地欢迎西方“德先生”（民主）和“赛先生”（科学）的光临，而决不要上帝来取代他们。非基运动给外国教会势力以空前沉重

的打击。20世纪以后教方在华福音事业的“金秋季节”只是昙花一现，随即又陷入寒冬的危困之中。

教方的本土化运动所标榜的宗旨是，使中国土地上的基督教会脱离外国修会、差会的“抚育”，而由中国籍的神职人员主理，使其取消“洋教”的名号，挂上“中华”的牌子，即所谓“使教会与中国文化结婚，以洗刷西洋色彩”。

这一运动作为外国教会势力的应变措施，从其动机上说，自然是要把中国人推到前台充当傀儡，而自己退后一步操纵控制，以求迷人眼目，缓和中国人民基于空前觉醒而产生的仇恨和反对洋教的情绪，并且增强上帝对中国人心灵的吸引力，使中国人日益高涨的民族意识为基督所用。无疑，这是一种“以退为进”的策略。

这毕竟是外国教会势力危机和窘困中的产物，不可避免地包含着被迫让步的成分。况且，主观意图并不等于客观效果。越来越多的中国人员担任教职，参与教会管理，而他们当中，绝大多数是爱国的。在其抗争之下，他们在教会中的实际地位不断提高。中国土地上的教会完全为外国人所控制的状况不复存在了，这为基督教在中国的正常发展奠定了初步基础，并建构起基本模式。

事局自然没有就此画下句号，风云仍在不断地变幻，龙与上帝双方也都不断地进行新的应变。至此驻足回顾龙与上帝的关系史，似可写下这样的结语：

——从文化品格上看，龙与上帝是各具特质的。世界性文化交流的发展大势决定了双方接触的必然性。但不同的“血

型”又决定了其间不能完全混通、亲和，相互斥拒是本能的。上帝要在龙的国度里安家落户，须要经过一个真正的本土化过程。

——上帝在特定条件下可能充当世俗性文化的载体。对于龙的国度来说，这种功用要比其宗教性的本身具有积极意义。也正是在这方面，赢得了相对和谐的一种氛围，也显示出其较强的力量。特别当其负载对龙方具有启蒙意义的近代科学文化的时候，更是如此。

——政治因素在龙与上帝的关系史中始终具有重要的制约作用，而鸦片战争以后尤其造成一种非常状态。“传教”在很大程度上充当了殖民侵略的工具，这给龙方以极大的戕害，而对于文化意义上的上帝也是一种褻渎。清季中外文化交流是在不平等的条件下进行的，因而呈严重的扭曲态势。要实现双方间的正常文化交流，须赖创造平等的政治关系作保障。

——对于宗教王国里的上帝，龙的传人一方面带着传统的陌生感，加以种种非常性因素，更加重了其抵抗心理。另一方面，在不可回避的接触过程中，对上帝了解和认识的程度又不断加深，并且，皈依者的绝对数目也不断增加。这表明，人类的宗教信仰不存在文化的、政治的、地域的、民族的以及其他任何一种不可逾越的绝对禁区。

主要参考文献

- 阮元校刻《十三经注疏》，中华书局 1980 年影印本，北京。
- 朱熹《四书集注》，岳麓书社 1987 年标点本，长沙。
- 《新旧约全书》，中国基督教协会、中国基督教三自爱国运动委员会 1988 年印本，北京。
- 〔法〕樊国梁撰《燕京开教略》，清光绪三十年北京救世堂铅印本。
- 〔英〕阿·克·穆尔《一五五〇年前的中国基督教史》，中华书局 1984 年中译本，北京。
- 张星烺《中西交通史料汇编》，辅仁大学 1930 年刊本。
- 〔意〕利玛窦、〔法〕金尼阁《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年中译本，北京。
- 徐昌治辑《破邪集》，北京图书馆藏陈垣先生遗本。
- 王重民辑校《徐光启集》，上海古籍出版社 1984 年版。
- 杨光先《不得已》，中社 1929 年影印本。
- 陈垣辑录《康熙与罗马使节关系文书》，故宫博物院 1932 年影印本，北京。
- 徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局 1989 年影印本，北京。
- 《教务教案档》，台湾中央研究院近代史研究所编、刊，台北。
- 王明伦编《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，济南。
- 〔法〕史式徽《江南传教史》，上海译文出版社 1983 年中译本。
- 李刚已等撰《教务纪略》，南洋官报局光绪三十一年刻本。
- 天下第一伤心人《辟邪纪实》，清同治十年重刻本。
- 〔英〕密克《支那教案论》，南洋公学译书院铅印中译本。
- 王治心《中国基督教史纲》，文海出版社近代中国史料丛刊本，台北。
- 王治心《中国宗教思想史大纲》，中华书局 1933 年版，上海。
- 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，上海圣教杂志社 1938 年版。

- 罗香林《唐元二代之景教》，香港中国学社 1966 年版。
- 《陈垣史学论著选》（其中有《元也里可温教考》等有关篇目），上海人民出版社 1981 年版。
- 方豪《中国天主教史人物传》，中华书局 1988 年影印本，北京。
- 查时杰《中国基督教人物小传》（上卷），中华福音神学院出版社 1983 年版，北京。
- 〔法〕J·谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社 1989 年中译本，沈阳。
- 秦家懿、孔汉思《中国宗教与基督教》，三联书店（香港）有限公司 1989 年中译本。
- 王文杰《中国近代史上的教案》，福建协和大学中国文化研究会 1947 年版。
- 顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1983 年第二次印刷本。
- 顾长声《从马礼逊到司徒雷登》，上海人民出版社 1985 年版。
- 张力、刘鉴唐《中国教案史》，四川社会科学出版社 1987 年版，成都。
- 〔英〕詹姆士·里德《基督的人生观》，三联书店 1989 年中译本，北京。
- 杨森富《中国基督教史》，台湾商务印书馆 1968 年版，台北。
- 杨真《基督教史纲》，三联书店 1979 年版，北京。
- 张维华《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年版，济南。
- 周一良主编《中外文化交流史》，河南人民出版社 1987 年版，郑州。
- 〔美〕费正清编《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社 1985 年中译本，北京。
- 冯作民编著《西洋全史》，台湾燕京文化事业有限公司出版，台北。
- 〔英〕李约瑟《中国科技史》，科学出版社中译本，北京。