

清代中叶四川官绅士民对天主教认识之认识

秦和平

提 要:清代四川天主教因其活动历史长、范围广、教徒多、影响深等特点在全国天主教会中占重要的地位。然而,无论在天主教会的东传文献中,还是教外人士的研究中,清代四川天主教会的突出地位都没有得到应有的重视。本文钩陈索隐,清理耙梳,在概述四川天主教会的发展基础上,借助教外人士撰写的资料,从其视角出发,认识清乾嘉道年间天主教会的教理宣传,分析川省部分官绅士民对天主教会的看法,解释天主教会在四川得以持续和发展的部分原因。

秦和平,男,1952年生,成都西南民族学院民族研究所研究员。

关键词: 清代 四川 天主教

在清代天主教传教活动中,四川天主教因活动历史长、教徒多、范围广、影响深,在全国天主教有着突出的地位,颇有研究之价值。

检之史籍,天主教在川活动由来已久,唐、元时期便有所活动。明崇祯年间,意大利传教士利类思(Ludovicus Buglio)、葡萄牙传教士安文思(Gabriel de Magalhaens)先后来到四川,从事传教活动,直至清代初年。

康熙末年,“礼仪之争”后,清政府禁止天主教在华从事活动,并采取严厉的措施予以打击。可是,传教士及部分教徒前赴后继,积极活动,或顶风传教,暗中发展;或表面悔改,革面不革心,一俟风向变化,重操信仰,教会活动因之经久不衰。嘉道年间,四川天主教活动达到高潮,信徒及国籍神职人员的数量分别占全国同类数的26%和34%,居各省第一位;活动范围几乎遍及全川,影响深远。众所周知,嘉道年间是清政府实施禁教最严厉的时期,天主教会能够在四川长盛不衰,固然与传教士、教徒的积极努力密切相关,但不能否认当地官绅士民对其持宽容态度。随后,四川总督兼成都将军崇实在总结这段历史时说:“以四川而论,传教者来此已数十年,入教者已数千户,何以相安无事。彼时教人皆敛戢韬晦,与齐民为伍,故渐习而相忘。”^①这番言语概括了当年四川官绅民对天主教徒的宽容态度,以及后者与四川社会、民众的融洽状况。

过去,陈垣曾撰文《从教外典籍见明末清初之天主教》^②,以此剖析教外人士对天主教会的认识,从一个方面反映天主教在华的活动情况,藉此钩画中国天主教活动史的全貌。陈先生是从全国范围出发、站在宏观角度上论述的,基本上没有触及四川社会的实际,诚为遗憾。本文拟通过四川天主教会的发展概况,反映当年部分官绅士民对其的认知,希冀

有助于对清代中国天主教的认识和研究。

二

明崇祯十四年(1641),意大利传教士利类思、葡萄牙传教士安文思相继来到四川。据说有权臣刘宇亮特别关照等因素,利类思、安文思在川活动颇为顺利,教务发展迅速,“弃邪归正者甚多,领圣洗者亦复不少”^③。正当发展前景看好之时,张献忠农民起义军进入四川……天主教活动受到严重的摧毁,势力锐减,残存的教徒被迫躲藏川西邛崃山、龙门山区等偏僻地点,苟延残喘。

顺治末年,许缙曾出任川东道,其母许徐氏(甘第大)也随同前来。因道途梗阻,他们改由汝宁、两河,经潼关、汉中进入四川。途经汉中时,许徐氏邀请传教士穆格我(Claudus Motel)入川复振天主教^④。

由于有许缙曾的支持,穆格我先后在重庆、阆中、成都等地建立教堂,竭力发展教务,一年内就洗礼600余人,影响甚远……据统计,康熙十一年(1672),全川天主教教徒数量已逾9000人。随后,在“湖广填四川”移民洪流中,广东、江西等地的部分天主教徒也迁徙四川,生息繁衍;若干外籍传教士也来到这里,建立教堂,积极传教,四川天主教再次恢复,并得到发展。

康熙末年,在“礼仪之争”问题上,清政府与罗马教廷发生尖锐的对立。随后,清政府正式禁止天主教传教活动,雍乾年间,禁教活动达到高潮。尽管清政府实施禁教,但四川天主教活动尚无顾忌。如,乾隆初年,传教士谷若翰在江津等地建立教堂,积极传教。“附近各州县教友皆到此处领各秘迹,聚在经堂,高声唱经,声彻云汉,远近皆闻。在各大瞻礼庆期,集教友众多,有由重庆往者,有由永川去者,有由铜梁至者,亦有由合川、涪州而来者,济济一堂,盛不可言。一次,聚有教友四百余人,庆贺瞻礼一连数天热闹,并用笙、箫乐器彰扬圣教。”^⑤由于神职人员及教徒讲求排场,过度宣扬,引起清统治者的警觉与不安。乾隆十一年(1746),清政府采取严厉的措施,将禁教要求落到实处,教会蒙受沉重打击,教徒数量锐减。乾隆二十一年(1756),教徒仅剩3000人。随后,在国籍传教士李安德等人主持下,教会总结经验,吸取教训,由公开变隐蔽,从城镇转移乡村;发展教理学校,注重对教理传授;建立和健全教会的基层组织……教会因之再次发展。乾隆三十年(1765),教徒增至6000余人;4年后,上升至1.2万人。其时,教会在宜宾落壤沟等地建立修道院,培养国籍神父和教理讲授者,增强基层社会的传教力量,传教速度大大加快。仅乾隆五十四年到五十七年(1789—1792)间,就受洗教徒6000余人,平均每年发展1500余人。乾隆末年,四川教徒总数超过2.5万人。

依据这些坚实基础,四川天主教在嘉庆年间继续发展。嘉庆四年(1799),全川教徒总数达到3.7万人;嘉庆十四年(1809),教徒总数增至5.6万余人,约占同期全国教徒总数的26.12%,居各行省第一位。嘉庆十五年(1810),常明担任四川总督,加强禁教力度,采取严厉措施压迫教徒放弃信仰,四川天主教会进入最困难的时期。在常明的重压下,各地曾有3000余户教徒公开地“宣布”放弃信仰^⑥,以五口之家计算,“背教”者约1.5万余人。表面观之,经过这次打击,天主教会受到沉重的损失。不过,一些背教者革面不革心,俟风头一过,他们将再操信仰,辗转传授,影响周围;至于那些残存的传教士、教徒则以十倍的

努力、百倍的热情,积极发展,四川天主教会呈现“反弹”之趋势。道光十年(1830),四川天主教徒有5.23万人。虽然,在道光十六年(1836)降至4.99万人,但在道光二十五年(1845),教徒人数超5.4万人,占全国同类的21.3%,仍居各行省第一位。另外,道光二十年(1840),四川教区分出4000余名教徒组成云南教区,如果加上他们,川省教徒总数是5.8万余人,超过常明禁教时期的统计数。其时,荷尔(Hue)在秘密游历中国后说:“十九世纪四十年代中,川省教务较任何省份为兴盛,且能在较为优裕的社会阶层中获得信任。”^⑦这结果既是清政府始料不及的,亦显示四川天主教活动的坚忍和能量的剧大。分析四川天主教会的发展缘由,大致有以下之因素:

首先,传教士,特别是中国籍传教士积极努力。道咸以前,清政府厉行禁教,外籍传教士不敢公开行动;加上肤色的差别、语言的隔阂,也不便于外籍传教士的活动。天主教的保存及发展主要依靠中国传教士的积极努力,由他们主动出击,打开局面,建立秘密的基层组织后,再由外籍传教士从宏观上加以指导和管理。中国神父了解和熟悉国情,他们开展传教活动不仅在肤色、服装、语言和习俗等方面与民众保持一致,产生认同感;而且能在教理的宣传等方面与民众的要求相适应,缩短心理上的距离,降低反对的力度,促使教会的延伸,加快其发展。“圣教窘难之际,西士无多,所赖以施行圣事,坚固教友信德者,中士之力居多”^⑧。

其次,通过教徒与非教徒的婚姻缔结,结成网络,世代相传。如,江津圣家坪骆氏,经过数代的经营,“富有资财,威震一方。于是,外姓之家皆乐与之结秦晋之好,或因姻亲之故而奉圣教者颇不乏人”^⑨,遂使教会在当地得以迅速发展,并影响周边地区。

再者,通过教理的宣传,改变他人信仰而加入教会。尽管清政府厉行禁教,但禁者自禁,信者自信,天主教会在民间仍有较大的活动空间。不少传教士、教徒深入基层,积极活动,传播教理,发展信徒。如,乾隆年间,渠县董朝贵到重庆经商,偶遇杂货商人李义顺。交往之间,李义顺便向董氏传播教理。“朝贵闻之,倾心悦服,遂信奉圣教。回家后即将木偶邪神及五字牌毅然投之于火,虔诵圣经经文。亲朋闻之大奇,以为朝贵疯癫矣,随往视之,并询毁灭香火之理由。朝贵当众说明奉教之益,说明天主一个,是造化天地人物之大主宰,人人俱当敬之各理由。亲朋等闻此真实大道,多信奉圣教”。接着,毗邻的刘、陈、王、杨诸姓亦受其影响,先后信教。于是,渠县成为四川天主教的重要堂口之一^⑩。

又如,嘉庆年间安岳县王坤玉到合川贩卖线毡,受一教徒的宣传而加入教会。返乡后,他将教理传授堂弟王坤榜,王坤榜又传冷开达、刘正福、曾守福等人,冷、刘、等人再传其族人,形成连锁的传递关系。随后,曾守福还亲自到成都,拜见四川主教,请求派一神父来安岳建立堂口,进一步发展教务^⑪。

当然,个别地方存在以物质为手段利诱他人入教的现象。《三省边防备览》记载:“天主教往日在山中(注:大巴山区)设有经堂,虽无大害,惑众特甚。而西洋人入内地传教者有神甫、西满、月望等名色。入其教者,无论男女必要领洗,如僧家受戒。领洗之后,奉本师之诚至死不变。男女婚嫁皆彼教中人。其教奉十字架,悔教必令将十字架踏过。老教虽加以流放,不肯踏架。闻往时西洋人对习教之户,每岁给长历一纸,银钱数圆,故附和者从。近日稽查严密,西洋人不许入内地,山内并不使用银钱,此风渐息。”^⑫另外,一些教徒的供词也证实了这一点^⑬。这种现象的存在并没有影响四川天主教徒的质量。当年,

多数教徒安分守己,信仰纯正。“坚信习教可以获福,不愿改悔”、“愍不畏法”、“抗不悔教”等等字句在乾嘉官方禁教文书中是屡见不鲜的。在教外人士的评语中,以重庆镇总兵罗思举的言语最具代表性。一次,当道光皇帝问及禁教(含邪教)情况时,罗氏回答:“地方但有习邪教的,随时访拿查办,教匪随时清查。惟习天主教者甚多,重庆一案,李义顺奉旨将他枷号示众,雇一奶婆入他家打听,还在习教。拿获四五十人,连家都抄了,仍是不改悔!”^④这些出自统治者口中的言语道出四川天主教徒信仰的坚贞。同时,这样的教徒也赢得教外官绅士民的宽忍和敬重。“‘南打金’多天主教,任人嘲笑不交神;能生两大夸真宰,一语可传修自身。”^⑤这是嘉庆年间杨燮观看成都天主教徒在南打金街教堂弥撒时吟诵的诗句,刊载书籍,广为流传。诗句既道出天主教的教理及信仰意图,以及其活动的公开化;更反映禁教时期民众对其的容忍态度。再如,嘉庆年间徐德新(Dufresse, Gabriel-Taurin)曾在四川部分地方购买一些田地产,其中,华阳县教会有田地40余亩。尽管此时厉行禁教,但是若干地方官吏并不涉及这些教产,容忍其存在。直到嘉庆二十二年(1817),华阳的教产“因事涉讼,知县董淳用公款收回改建”,否则不会被没收的^⑥。天主教会之所以能得到生存及发展,不能不说当年存在容忍其活动的宽松环境。当然,统治者的宽容并非出于仁慈,,这之中,对教理的认识有着重要的原因。换言之,对教理的理解影响其行动。因此,分析四川天主教的活动,还须探究清统治者对天主教教理的认识。

三

乾嘉年间,四川部分统治在阅读缴获的教理宣传品后,承认“尚无违悖不法字句”^⑦,其活动“虽无大害,惑众特甚”^⑧。因之,他们在执行禁教措施及打击力度等方面都程度不同地打了一些折扣。“尚无违悖不法字句”的评价是大吏们从总体上说的,然而,基层的官吏们又是如何具体认识的呢?纪大奎,是嘉庆中叶四川查禁天主教的干吏,曾抓获袁在德、童鳌等人,处理渠县等地的禁教事务,是对天主教活动既熟悉又痛恨的官员之一。嘉庆中叶,纪氏出任什邡知事,鉴于天主教在民间广泛流行,禁教之令难以有效施行。为启发民众的“觉悟”,抵制教会的传播,他广泛收集教理宣传品,撰写反教文章《天主教诱民各术条谕册》广为散发,并刊载志书,长期流传。这篇说教不可多得,成为认识乾嘉时期四川天主教理的重要借鉴,具有极高的价值。在《天主教诱民各术条谕册》中,纪氏不得不承认天主教会活动的巨大能量,在这严禁时期,仍有人顶风作案,积极地传播天主教。究其缘由是多方面的,但症结在于天主教会的说教具有吸引力,影响不少民众,口碑相传,流行底层社会。为此,纪大奎认真研究教理,将其要旨归纳为“妄漫无据之术”、“剽窃依附之术”和“摄伏诱骗之术”三项,一一加以剖析。

首先,纪氏名之“妄漫无据之术”实际是教会的创世说。按照教理的宣传,上帝是万物的主宰,创造天和地。“天地不能自生,必有一造天地之主,在天外造成此二物,如工匠造器皿”;上帝运用神力天旋地转,“天地不能自运,有天主命天神有力者在天外旋转此物,如人运转器物”,形成运动。在此基础上,上帝再创造万物、创造人类,于是乎,地球萌发生命,生生不息,延续发展。“天地不能生人生物,有天主先造草木鸟兽各物后造人”;“天地间日月水火及衣食日用之物皆天主所造”。天地万物、日月星辰、宇宙人类、无穷无尽,因之“天地极大,人不可能识,只可谓之非,不可谓之是。非天非地、非人非物、非神非鬼、非

道非理,非性非气”。然而,造世主——上帝的形象如何?人类能否与之亲近呢?“天主极大,人外目不可见,惟内目可见”,答案是既肯定又否定的。外目不可见,指信徒不能面见上帝;内目可见,指信徒虔诚信仰,借助宗教活动等,能在心灵上与上帝交通。撇开宗教的宣传内容不谈,推究天地日月星辰的产生,以及人类及万事万物的由来,在19世纪初,中国教会的确是拿不出什么有力证据加以证明。他们将这一切简单地推给上帝,采用肯定与否定并存的说教,试图解决现实与信仰间的矛盾。当然,这样的解释方式对于教外之人没有多少说服力,“以上种种妄诞,其术在于无据,使愚人无从议其有无”,故纪氏将其名之“妄诞无据之术。言辞虽然不当,但多少反映某些实情。同样,纪氏也不可能有科学的论据诠释天地万物的由来、生命运动的产生,不得不抬出《周易》中太极、阴阳五行说法等加以论证,“不知天地之所以生,所以运、所以生人生物、生日月、生水火,其理至大至显,精于《易》者自知之。彼土既无《易》,又不识太极、阴阳、五行之理,故无能知者,徒为此妄言,漫哄愚人,以阴售其报恩之说而已矣”。从一个极端跳到另一个极端,其反驳是苍白的、无力的,自然不能将上帝请出神殿。

其次,对于教理中天堂、地狱以及十诫约束等项宣传,纪氏斥之“剽窃依附之术”。如,教会宣传“谓天主造天地有次第,第一先造天堂之天,以待人立功上升,以享其乐”;“谓天主既造天堂之天,其次遂造大地之体,中分四层,地狱取下一层,在地中心,为永苦狱”。由于孔子不言力怪,天堂、地狱等说教在儒家经典中找不到支持或反驳的话语,呈现“失语”的尴尬面相,纪大奎便转向佛教,借用其说教予以驳斥。对于前者,纪氏认为“不知佛家魂气升于天之理,乃圣贤清明之气,上合太虚,有何堂之可造?此乃剽窃佛家天堂之说也”;至于后者,纪氏反驳“不知大地中心,乃至虚至灵之处,扶真气之所统摄,安得有地狱在中心?彼土无河图洛书,故不识地理,此乃剽窃佛家地狱之说也”。再如,教会宣传的神位品级,“谓天主既造天堂、地狱,其次遂化为九品天神,无象无形,分为九品”。纪大奎公开指责“不知既无象,又何用品级!此乃剽窃佛家九品化生之说,即白莲及各种邪教所以借以诱人乱者是也”。

又如,教会宣传的十诫约束,“谓天主既造天堂,因立十诫,令人遵守得升天堂。其第一诫诚钦崇一天主万有之上;二诫毋呼天主圣名以发虚誓;三诫守瞻礼之日;此三诫总只要崇奉天主。其四诫以下,借孝敬父母、毋杀人、毋奸淫、毋偷盗、毋妄证、毋愿人妻女、毋贪人财物等一种好话”。纪大奎认为,它们不过是人们在日常生活中必须遵守的道德规范,是长期交往互动中形成的行为准则,并非天主教会所创立,“此等法有常刊,万古昭著。何待天主立教,命梅瑟圣人大斋四十日,然后密授耶?此乃剽窃儒家一二端常行之法,以为依附之计,即各种邪教所同依托,以欺人者是也”。

既然,纪氏认为天堂、地狱等说教“剽窃”佛教;十诫约束“依附”于儒家。于是,他断言“以上剽窃种种,以为天主造天地次序。彼既妄谓天主尊贵之教,圣人都不足比,乃其所借以感人者,不过剽窃佛家最下之说,反又妄谓与佛家不同。其所依附者,不过剽窃儒家教人常法,反自以为秘授,可笑已极。此与一切邪教假托天堂地狱之说,以阴售其计者异乎?同乎?一而已矣”。

再次,“慑伏诱骗之术”一语是纪大奎对于教会的天主崇拜及禁止尊孔祀祖等教理作出结论,并为之列出“慑骗大祸”的五项过错,它们是:

“恐人皆知敬天地、重天理，漫他不动。因谓天地不过是天主造成之物，人若不报天主之恩，反去拜天地，便有罪，便是知不知务。此直欲使人心敢于蔑视天理，而不敢于得罪天主，其为慑骗之大祸一也。”

“恐人皆知重君臣之议，漫他不动。因谓古来世人，但知世人君臣，不知天主乃人物之大主，人当图为天主之功臣。此便欲使人心敢于为乱臣，而不敢于得罪天主。其为慑骗之大祸二也。”

“恐人皆知重父子之伦，漫他不动。因谓世上父母是假，生时要孝敬他，死后不许拜他灵位。惟天主乃人物之大父母，人当图为天主之孝子。故人教者，不敬祖先堂，不上祖先父母坟，此便欲使人心敢于为贼子而不敢得罪天主，其为慑骗之大祸三也。”

“恐人读圣贤之书、五伦五常、大经大法，足以正人心息邪说，漫他不动。因谓圣贤都是异端，人若拜孔子，读四书便有了罪。又因彼土无《易》，恐人读了《易》，能知天地根源，漫他不动，因谓《易》最是异端。只要读了《易经》，讲了《易经》，便都有了罪。此便欲使人心敢于无圣贤而不敢于得罪天主，其为慑骗之大祸四也。”

恐人心中敬畏鬼神，安分守法，不敢作悖逆非理之事。因谓天主有全能全智，只要钦崇一天主于万有之上，则自古来，一切帝天鬼神都不当拜、都不足怕。此便欲使人心敢于无忌惮，而不敢于得罪天主，其为慑骗之大祸五也。”

在此基础上，纪大奎分析天主教会之所以进行如此内容的教理宣传，在于使信徒摆脱家族血缘网络的束缚，“不敬祖先堂，不上祖先父母坟”；拒绝儒家经典的影响，“圣贤都是异端，人若拜孔子、读四书便有罪”，虔诚崇拜上帝，依靠教会。目的在于发展教徒、巩固其信仰之需要，“令其一切不顾，惟念图报天主之恩、耶稣之恩、玛利亚之恩，不怕死亡、不惜身命。此与一切邪教假托无生父母、弥勒掌教等名号，以为诱人之计者同乎？异乎？盖二者之为祸，远近不同，而其所以为术，则一而已矣”。

对教理的反驳仅仅是手段，其目的在于正本清源，引导民众拒绝教理宣传的影响，敦促民众熟读儒家经典，墨守传统的道德观念，循规蹈矩，做朝廷的奴仆、官吏的顺民。因之，纪大奎特别强调：

“我士民要知儒家五伦五常、大经大法乃修道之教，真万古生民之福。若论到好处，至于穷理尽性、为圣为神。如《中庸》所载，可以位天地育万物，可以参天地赞化育，可以配天地悠久无疆，可以察天地大莫能载。又如《易经》所载，可以先天而天弗违，后天而奉天时；可以范围天地而不过、曲成万物而不遗，至矣尽矣。此外，安得有谓天主者？愚人不知其妄，甘诱人于乱臣贼子、无父无君之教，以妄冀死后登天堂事天主。

“若果有天堂、地狱，则此等传教、习教之人，长堕地狱，岂复得见天堂乎？至谓天主选择童女玛利亚降生耶稣，后耶稣被钉死在十字架上，血流满地，是为世人受罪，因而灵魂复生为世人主。此尤鄙俚污秽不堪之言，盖闻其先有耶稣被钉死，彼人以为天诛，谓之天诛教。其后人遂改天诛为天主，以钉死为代罪，掩饰欺人，更为可笑。”^⑧

今天，我们回过头来阅读《天主教诱民各术条谕册》，除去其中某些污蔑之辞，平心而论，纪大奎撰写的条谕册对于天主教的认知虽然肤浅，但仍有可取之处。其驳斥教会所宣传上帝造天地、转天行地、创造万物、认识上帝等说教缺乏实例的证实，名之“妄漫无据”，并无不当。其在“剽窃依附”之中，承认天主教某些教理的恰当（如摩西十诫），只是把它们

归结于儒家说教,找错了地方,混淆了西东。此外,纪氏用一些佛教说教解释天主教某些教理,简单附会,缘木求鱼,适得其反。至于纪大奎在“摄伏诱骗”中的反驳,固然多不正确,臆想的成分过重,不过从中反映出“礼仪之争”后,罗马教廷禁止中国天主教教徒祀孔子拜祖行为在社会上的反响,它们将是弛禁后官绅士民攻击教会的重要口实和影响教会发展的主要障碍。

撇开某些污蔑的成分外,应该说天主教的教理内容与中国传统思想观念并无本质区别,除去个别特殊用语外,两者是可以相通的。纪大奎虽然认识到这一点,但把共同之处简单地归纳于儒家或佛家,同型源天同源,视天主教教理为剽窃之作,其误解的根源就在于此。由于教理宣传与四川社会传统观念说教并无过多的抵牾,不仅清统治者承认“经卷尚无违悖之句”,程度不同地容忍教会的活动;而且一些民众,甚至个别士绅也能接受教理的宣传,加入教会。是故,处在乾嘉禁教时期,天主教仍能在四川广泛活动,持续发展,“西洋天主教流传川省已久,勾引习教之人,日聚日多,省会郡县亦恬不为怪”^①。推究缘由,无不与之有关。

四

“民教滋事之繁,近惟川省为多;而案情纠缠之繁,亦惟川省为最”。这是光绪初年四川总督丁宝楨对当时四川民教冲突作出的评论^②。仅仅相隔数十年,为什么四川民教之间的矛盾会如何尖锐,与乾嘉年间的和谐气氛迥然相反?究其原因,此时天主教的传播不重在教理的宣传、信徒的榜样,而是依仗于不平等条约的庇护,依仗于列强的武力支持,传教活动发生质变,传教对象也有所改变,教徒的来源及品性也大不相同。“盖习教之民,大抵读书明理者少,游手无赖者多。或因贫穷不能治生,希图教堂给予资本营贾;或因讼事恐难必胜,投入教堂,借其声势抗争;甚有在他处犯案,而以教堂为遁犯蔽者;有被田主追租,而倚教堂为报复计者,种种情弊,不一而足”^③。这便是时人对此的典型评论。

对于如此素质的天主教徒,不仅底层社会的民众因惑不解,就连教会认可、且熟悉天主教教理的崇实也弄不明白,搞不懂了。他说:

“予未见十诫乎?初无悖于圣人也,因借《海国图志》观之,诚非今之所谓天主教也。其一诫曰除我外不可别事他神。可以禁天下之淫祀,非谓无祖先也,而今之别奉耶稣教非其教也。其二诫曰不可为我造雕画之像及主庙设位陈牲酒施报鼓乐以行谄谀。可以绝天下之邪巫,无所谓天主堂也,而今之必供十字架者非其教矣。五诫曰敬尔父母,六诫曰不可杀人,七诫曰不可奸人妻子,八诫曰不可盗人财物。皆与圣人之教同而与今之天主教异。岂今之传教皆未见其书耶?抑中国习教者皆莠民匪类,即白莲、无为之徒?”^④

关于清季四川天主教会的教理宣传与实际表现相互分离的缘由及后果,因篇幅所限,另有专文论述^⑤。

(责编:陈明)

^①同治元年十月二十五日成都将军崇实奏折,未刊原件,中国第一历史档案馆藏。另外,以下未注明出处的奏折,均取自此。

^②《陈垣学术论文集》第一集,中华书局1980年版。

- ③古洛东《圣教入川记》，四川人民出版社1981年版，第5页。
- ④陈垣《华亭许缙曾传》，《陈垣学术论文集》第一集。
- ⑤⑥《圣教入川记》第76页。
- ⑥嘉庆十六年三月二十九日四川总督常明奏折。
- ⑦引自吕实强《晚清时期基督教在四川省的传教活动及川人的反应》，载《台湾师范大学历史系学报》第4期。
- ⑧肖若瑟《天主教传中国考》，1931年献县天主堂印，第407页。
- ⑩《圣教入川记》第82页；廖宗富《建国前渠县的天主教》，《渠县文史资料选辑》第2辑。
- ⑪佚名《圣教入安岳记》第8页，重庆曾家岩圣家书局1924年印。
- ⑫⑬严如煜《三省边防备览·策略》卷十一。此资料由西南师范大学黎邦本教授提供。
- ⑭乾隆三十九年三月二十日江西抚海成奏折中所附何国达的供状。
- ⑮罗恩举《罗武社公年谱》卷下。收入沈云龙《近代中国史料丛刊》初编。
- ⑯林孔翼《成都竹枝词》，四川人民出版社1986年版，第54页。注：南打金街位于老成都城区的南面，原天主教川西教区光大巷主教堂位于此地。
- ⑰叶大楨、林思进等《华阳县志》卷三，1933年铅印本。
- ⑱四川省档案馆编《四川教案与义和团档案》，四川人民出版社1985年版，第13页。
- ⑲纪大奎等《什邡县志》卷十八，嘉庆十七年刻本。
- ⑳嘉庆十年五月初二日御史韩晋鼎奏折，引自方豪《中国天主教人物传》下，中华书局1988年版，第145页。
- ㉑光绪四年十一月十五日四川总督丁宝楨奏折，载台湾中央研究院近代史所编《教务教案档》。
- ㉒光绪十七年正月十二日成都将军歧元致总理衙门函文中附川东道张华奎禀文，载《教务教案档》。
- ㉓彭崧毓《渔舟续谈》卷下，同治元年刻本。
- ㉔拙稿《扭曲的误解：有关清季四川民众仇视天主教会之认识》，待刊。