

中國籍天主教神職人員與天主教 在清朝中葉的本土化*

鄔華陽 (著)

[美國] 聖奧拉夫學院

姚遠 (譯)

南京師範大學法學院

摘要 原有的傳教學視角的局限在於，它把歐洲傳教士視為主體而把中國民眾視為研究對象，因而是歐洲中心主義的。那些更陳舊的研究也往往是聖賢傳記性的、非批判的，浸潤著基督教必勝論的調調。我們應該在中國社會與文化的語境內，把中國籍天主教徒作為中國民間宗教的一種表現來研究，將中國籍基督徒本身看作能動的主體而非敘事對象。以李安德為代表的中國籍天主教神職人員在清朝中葉的活動和成果表明，他們充當著外來宗教與他們所屬社會間的有效媒介，他們既是真正的中國人，也是真正的基督徒。

關鍵詞 中國籍天主教徒、四川、清朝、民間宗教、李安德

我今晚的演講題目是《中國籍天主教神職人員與天主教在清朝中葉的本土化》。下面的發言將尤其圍繞四川展開，我對這個省做過研究。當年我著手研究中國史的時候，對基督教傳教士或中國籍基督徒的歷史並沒有特別感興趣，之所以探討這個話題

* 譯自作者2012年1月6日在復旦大學社會科學高等研究院的演講。本文翻譯工作得到了作者的審定和授權。

或多或少出於巧合。30年前，我完成了自己的博士論文《1644至1796年間四川的移民與定居》（*Migration and Settlement in Sichuan, 1644–1796*）。該話題中引人入勝的一個方面，便是民間宗教在清朝中期四川社會的地位。各教派雖然受到朝廷的懷疑與敵視，卻為入川移民提供了相互之間的幫扶、保護、夥伴情誼以及社群歸屬感。他們在18世紀晚期贏得了不少信眾。著名學者兼官員洪亮吉不無憂懼地寫道，四川和湖北人民正被邪教弄得走火入魔，尤其是白蓮教、八卦教和羅馬天主教。1822年官員嚴如煜注意到四川、湖北和陝西交界地區蓬勃發展的諸多不法教派。他特別提到了清香教、圓頓教、太陽教、白蓮教，而且也點了羅馬天主教的名。羅馬天主教乃是歐洲舶來品，對此洪亮吉與嚴如煜顯然心知肚明，可他們卻一致認為它是邪教，將它與大清朝廷明令禁止的各種本土宗教相提並論。在這個語境裏把白蓮教傳統與羅馬天主教擺在一起，這一點頗為引人注目。二者都是活躍於四川邊境的不法宗教，都滿足了各自信徒的社會和宗教需要。事實上，這兩大宗教相互競爭，在1796至1804年“白蓮教起義”期間，白巾軍與中國籍天主教徒還發生過沖突。

隨著對該主題的鑽研日漸深入，我對這一地區的中國籍天主教徒燃起越來越濃的興致。在我看來，我們能夠從一個新的角度來審視基督教在華史。近來有學者從傳教學（*missiology*）的視角研究了這段往事，把它作為基督教傳教史的一部分。這種進路的局限在於，它把歐洲傳教士視為主體而把中國民眾視為研究對象，因而是歐洲中心主義的。那些更陳舊的研究也往往是聖賢傳記性的、非批判的，浸潤著基督教必勝論（*Christian triumphalism*）的調調。當我開始搞這塊的研究時，我發現似乎可以在中國社會與文化的語境內把中國籍天主教徒作為中國民間宗教的一種表現來研究，將中國籍基督徒本身看作能動的主體而非敘事對象。我採用這種進路的作法並不是特立獨行的。過去二、

三十年裡，中國和歐美的歷史學家已經發展出一套以中國為中心的在華基督教研究。

天主教與清朝中期中國內部蓬勃發展起來的種種本土宗教，當然有一種顯而易見的根本差別。譬如，與白蓮教不同，羅馬天主教是由歐洲傳教士引入中國的。這些傳教士堅信他們的宗教不僅是歐洲的，而且是放之四海皆准的，旨在為全人類提供救贖。中國境內的天主教會實際上乃是一項多民族的事業。傳教士不僅來自天主教歐洲的各個地方，他們還與中國籍天主教神職人員通力合作。天主教在中國的發揚光大，實際在很大程度上取決於中國籍天主教徒本身的工作。四川就是個不錯的例證。在18世紀，有27名法國籍傳教士以及5名歐洲其他國家的傳教士在四川傳教。而同一時期有33名中國籍司鐸在四川布道，其數量略多於這個世紀的歐洲神職人員。中國籍司鐸的主導地位隨著時間推移而日益明顯。到1800年時，1名法國籍主教和另外3名法國籍傳教士與21名中國籍司鐸合作，向四川省的約4萬名天主教徒布道。

中國籍司鐸與其歐洲同行相比有不少優勢。1724年禁教令對歐洲傳教士構成嚴重阻撓，他們不僅在文化上屬於異邦，樣貌上也比較另類。相反，中國籍司鐸原本就是他們傳教時所處社會的一分子。他們對本土的禮法風俗可謂輕車熟路。他們外觀上與非天主教徒沒什麼兩樣，因而其傳教活動能夠掩人耳目。他們與歐洲傳教士攜手並肩，對於天主教會的工作舉足輕重。

然而，羅馬天主教會是以羅馬為總部的等級制組織，因而中國籍神職人員與歐洲傳教士存在不平等關係。在中華帝國晚期——實際上直到1926年——中國籍司鐸還要在歐洲主教領導下傳教，後者通常是宗座代牧，亦即統領某一傳教區且擁有主教權力的領銜主教。歐洲的傳教士就因為是歐洲人，故而享有凌駕於中國籍司鐸的權威和優越地位。歐洲與中國的神職人員之間存

在著某些緊張，唯有歐洲人不在的時候中國籍神職人員才享有事實上的自主性。

這也不足為奇。天主教雖然自稱放之四海而皆准，到底還是肇始於歐洲，是特定文化歷史狀況的產物。該宗教在中國的本土化是一個漸進的過程——在不少方面與唐代之前佛教的本土化有相仿之處。歐洲人培訓和指導中國青少年成為司鐸，他們之間的關係在許多方面與儒家傳統中的師生關係頗為雷同。難題在於歐洲人不輕易承認中國籍神職人員與他們平起平坐，這種平等關係直到20世紀才真正出現。

歐洲人在1703年開始嘗試在四川培訓中國籍神職人員，當時三個中國天主教徒家庭把他們的兒子托付給巴黎外方傳教會（*Société des Missions Étrangères de Paris*）成員白日昇（Jean Basset）和梁宏仁（Jean François Martin de la Baluère），為教會服務。他們教這些孩子學習《四書》和拉丁語。其中一名學生沒有完成培訓，但另外兩名最終成為司鐸，一個是李安德（Andreas Ly），一個是黨懷仁（Antonius Tang）。李安德漫長的生涯得到了清晰的記載，因而我打算詳細地討論他。

1707年的“中國禮儀之爭”（*Rites Controversy*），迫使四川境內的四位歐洲傳教士遠赴澳門。當時還是十幾歲孩子的李安德與黨懷仁也一同前往。在澳門，教廷使節鐸羅（de Tournon）主教征求當地歐洲司鐸的意見，希望他們同意把這兩個男孩培養成司鐸。李安德後來回憶起他們的反應：“他們表示反對，說中國人驕傲、無常、忘恩負義，因而不配領受司鐸品職。”然而，鐸羅還是准許這兩個中國男孩擁有小品神職，作為邁向司鐸的第一步。李安德和黨懷仁回到四川待了一段時間後便去了暹羅，進入那裡的聖若瑟神學院（*Collège de Saint Joseph*）求學，這是法國傳教士建立的一所培訓亞洲神職人員的神學院。他們在那裏接受了原汁原味的歐式教育，能夠與培訓他們的歐洲司鐸有機會在歐洲

接受的教育相媲美。拉丁語是學院裡的教學口語。李安德與黨懷仁在1725年被任命為司鐸，隨後回到中國。他們先在福建傳教，並於18世紀30年代返回四川。

這個時候，遣使會的一名德國籍成員穆天尺（Johannes Müllener）成為四川的宗座代牧。在1723至1731年，穆天尺共任命三位中國人為司鐸：徐德望（Stephanus Siu）、蘇宏孝（Paulus Sou）和朱彼得（Petrus Zhu）。1734年又一位中國籍司鐸加入傳教行列，這就是北京人穀耀文（Joannes-Baptista Kou），他曾在設於那不勒斯專為培養中國籍學生的中國學院（Collegio dei Cinesi）接受培訓。

1746年的迫害活動，迫使四川境內的歐洲傳教士紛紛逃離該省。三位中國籍司鐸中有兩位也撤出了四川。李安德留了下來，成為四川境內唯一的司鐸。他在形式上受到法國籍宗座代牧馬青山（Joachim Enjobert de Martiliat）的督導，但馬青山於1748年返回歐洲。李安德用拉丁文寫了一本日記，並差信使送往澳門，之後又送到巴黎。（李安德的日記是一筆取之不盡的財富，可惜迄今尚未被譯成中文或任何現代歐洲語言。）由於遠隔重洋、溝通不暢，李安德實際上在自主傳教，脫離了歐洲的監督。另兩位中國籍司鐸徐德望和李世音（Lucas Ly）最終也來助他一臂之力。1754年來了一位法國籍傳教士，但旋即被人發覺並驅逐出境。在近十年的時間中，這裡的天主教傳教活動完全由中國籍神職人員開展，李安德事實上成為四川天主教會的首領。

這段時間裡，李安德及其中國籍同行們在近4000名天主教徒中間開展牧靈工作。李安德掌管教會財產，從傳教區在成都的一處房產收取租金。李安德還撰寫和出版了若干宗教作品。

天主教是一個以聖事為主要活動內容的宗教，因而司鐸必定要履行一些在俗首領不能履行的義務：舉行彌撒、傾聽懺悔、設辦葬禮和主持婚慶。但因為司鐸稀缺，加上天主教徒又分散在相

當於法國面積的四川境內的各個遙遠村落，不少天主教徒一年到頭很少見到司鐸，聖事活動自然也有所荒疏。許多婚姻的締結都缺少司鐸的祝福。

當有司鐸來訪時，天主教修會便張燈結彩。司鐸會走訪新教友，為準備受洗的孩童和成年新教友施洗，設辦婚禮，以及舉行彌撒。在司鐸長期缺席期間，聖事暫歇，屆時領導權轉到在俗傳道員或會長手裡。當修會選出修會首領或會長時，司鐸將於新會長在耶穌受難像前公開宣誓聽命之後允許他就職。這些在俗首領負責監督修會，引領祈禱，在主日敬禮中宣講聖道，監督對孩童和成年新教友的教理講授。他們對彌留之際的成年新教友和孩童緊急施洗。（日常的聖洗保留給司鐸來做，但聖洗是一種在俗者亦可操辦的聖事活動。）在俗首領還負責教會的俗務——比如買賣財產、維持教會或小教堂的運轉等等。

天主教會還得到那些身為在俗布道員的中國籍巡回傳道員的支持。張鳳(Linus Zhang Feng)便是其中一位，他在四川傳教40年，比該省境內同時代的任何歐洲傳教士待的時間都要長得多。另外，誓願獨身的女性天主教徒們，最終被天主教會承認為“基督教貞女會”(Institute of Christian Virgins)。她們在女子學校教書，為聖洗培訓慕道者，間或還勸勉他人皈依——儘管天主教會明令禁止婦女傳道。

一些中國籍在俗布道員雖然滿腔熱忱，卻並不精通天主教教義。比如，就懺悔這一聖事而言，有位傳道員這樣告誡會眾，無罪過者不能懺悔；要想懺悔，就得犯下罪過。這顯然是誤解了天主教會有關罪過與拯救的訓導。再者，有時在俗首領享有的自主性超過了天主教會准許的限度，這導致他們與神職人員發生衝突。

中國籍天主教徒在其所屬社群中差不多一直勢單力薄，還是與他們的非基督徒鄰里維持著正常的社會經濟關係。通婚是稀松

平常的事情，幾乎所有天主教徒都有非基督徒的親戚。在聖日期間，聚集起來做禮拜的天主教徒有400人之多，他們在鑼、笛、鈸的伴奏下大聲祈禱並公開歌唱。

中國籍神職人員想方設法調和中國習俗與天主教教規。例如，李安德雖不是文化相對主義者，但他承認因地制宜、入鄉隨俗的道理，並援引聖奧古斯丁的話說：“在羅馬時遵照羅馬人的做法；在非洲時遵照非洲人的做法。”李安德躬行那些在他看來不違逆天主教教義的中國禮俗。李安德於1742年喪母，他立起母親的靈位，戴孝百日，未刮胡須。但是對於天主教會有關違逆基督教義之中國儀式的禁令，他仍然恪守不殆。

1756年，中國籍神職人員與歐洲神職人員的關係再起波瀾。當時一位名叫範益盛（François Pottier）的年輕法國籍司鐸抵達四川，他才剛滿三十歲。李安德已逾六旬，在範益盛出生前就當上司鐸了。盡管如此，範益盛身為歐洲人，已被任命為四川傳教區的副主教，其權威凌駕於中國籍司鐸。範益盛不久便斥責李安德，說他在操持聖事和准許基督教與非基督徒通婚方面多有怠慢。

範益盛向巴黎外方傳教會致信匯報說，中國籍司鐸感到法國籍傳教士對他們吹毛求疵。“這些先生們堅信，為司鐸尊嚴計，他們理應獲得與法國籍司鐸相似的待遇，而一旦感覺事實相去甚遠，他們就到處聲張，說法國籍司鐸拿他們當僕人，不把他們看成神職中的同道。”其實，中國籍司鐸對自身地位的感知看來是對的。

李安德感到別無選擇，只有俯首聽命於範益盛。李安德在致信法國籍駐澳傳教士時寫道，歐洲人的優越地位是有正當理由的，“因為歐洲司鐸的精神活力源出於聖靈，恰如古代基督的使徒。他們是[中國籍]神職人員的行為楷模，但不是後者的主宰”。中國籍神職人員故而理應“始終謙遜、服貼和溫馴。即便面對最

最年輕的歐洲司鐸，他們無疑也應該尊重有加，視其為從中蒙受神恩的主要源泉”。

數年以前，上一任四川宗座代牧馬青山於羅馬辭世。1762年，梵蒂岡任命暹羅的一位法國籍傳教士皮埃爾-讓·克雷爾夫（Pierre-Jean Kerhervé）為四川宗座代牧。克雷爾夫謝絕了這一任職，並認為李安德堪當此任。克雷爾夫寫道：“李安德會比我更加勝任這項職務。這位可敬的司鐸是傳教區的靈魂和支柱，這一點有口皆碑。拿主教地位來嘉獎他經年累月的勞苦，此舉將使得四川幾乎絕滅的信仰重煥生機……而且因為他年事已高，掌權時間不會太長，範益盛司鐸很快就會接替他了。”

要是羅馬教廷採納了此番建言，李安德就將成為第一位中國籍主教，而且是70年來的首位。第一位中國籍司鐸羅文藻（Gregory Luo Wenzao）於1685年時被祝聖為主教，自打羅文藻1691年逝世後中國籍主教一直闕如。1762年，當克雷爾夫推薦李安德擔任四川宗座代牧時，李安德已經年邁，且為病痛所困，故而克雷爾夫以為李安德在主教的位子上呆不了多久。然而李安德依然十分活躍，兩年後他在成都附近創建了一家小型神學院，並在那裡向大約12個學生講授教會教義、拉丁語、漢語、歷史和地理。實際上，李安德又活了11年。不過，1767年被任命為四川宗座代牧的是範益盛而不是李安德。

李安德卒於1774年，享年80歲。到這個時候，他已經獲得其法國同行的高度贊賞。範益盛寫道，李安德“擁有純潔而誠摯的道德情操，而且他孜孜不倦，矢志不移”。另一位法國籍傳教士梅茂益（Jean Martin Moÿe）寫道，李安德“天賦異稟，著述等身，罹受過百般磨難”。梅茂益還指出，“其他中國籍司鐸與他相形見绌”。

這段時間還有五位中國籍司鐸在四川傳教。李世音是其中之一，他先在暹羅接受培訓，1749年來到四川。另外四位中國籍司

鐸也在暹羅接受過培訓，他們在1759年至1767年間抵川。雖說中國籍司鐸與歐洲傳教士相比占著明顯的文化優勢，但他們也時常感到自己與四川天主教會之間的文化隔閡。這些司鐸沒有一位是四川本地人。李安德出生於陝西，幼時遷居四川。其他司鐸中有四位出生在福建，有一位出生在廣東。有位福建籍司鐸一開始不太懂四川話，因此無法傾聽懺悔。

18世紀下半葉，四川天主教徒的人數增長了十倍，從四千躍升至四萬。可司鐸的人數卻沒有跟上天主教徒的增長。巴黎外方傳教會在招募法國籍司鐸的事情上遇到重重困難。18世紀90年代，法國大革命的爆發遏止了法國籍傳教士向亞洲的輸送。天主教會愈加確信有必要培訓中國籍神職人員。然而，緬甸人對暹羅的入侵，致使暹羅的法國神學院於1767年被迫關停。這家神學院1770年在印度重新開張，1781年再次關閉，這樣一來便沒有能夠培訓中國籍神學學生的相似機構了。

暹羅神學院前任院長劉多馬（Thomas Hamel）於1780年在雲南建立了一家神學院，位置靠近四川邊境。起初以為那裡的學生會去海外繼續深造，但印度境內那家神學院的關閉使得中國人很難到海外求學。1787年，雲南的神學院挪到了四川。截至1804年，已有16名在四川傳教的中國籍司鐸在雲南或四川接受過培訓。

教會語言是拉丁語而非漢語，這對於中國籍司鐸的培養乃是一大障礙。拉丁語不僅被用在諸如彌撒之類的禮儀上，它還是天主教會的日常工作語言。有些中國人的拉丁語造詣頗深，能夠做到輕鬆書寫和流利發言，李安德就是一個例子。而另一些中國人則感到要掌握這門語言簡直難於登天。1659年教宗亞歷山大七世（Pope Alexander VII）批准晉升那些不懂拉丁語的中國人，只要他們理解並能大聲朗誦“彌散常典”和聖事信條。

李安德不贊成這項寬免。他對自己的拉丁語知識引以為傲，並認為中國籍司鐸絕對需要通曉這門語言。他寫道：“長期的閱歷已經讓年長的司鐸們明白，中國人（甚至包括那些有教養的人）受到歐洲人的鄙視，倘若我們自己的神職人員沒有文化，情況豈非更糟？”李安德本人似乎把文化定義為拉丁語知識，而不是漢語知識。歐洲傳教士看不起那些不懂拉丁語卻獲得任命的中國籍司鐸，對此李安德心知肚明。他知道，這樣的司鐸無法研修《聖經》（當時還沒有譯成漢語），也無法研修早期基督徒的作品以及教廷公報。

1777年，範益盛任命了孫本篤（Benedictus Sen），此人接受過法國籍傳教士的培訓。範益盛寫道，孫本篤“能夠朗讀和書寫拉丁語，也算粗通這門語言”，但對他的任命是以寬免尚未精通拉丁語的司鐸為前提的。1781年，範益盛又任命了三位所謂“非拉丁語”司鐸。他寫道，要不是培訓他們的傳教士百般敦促，他本會拒絕這些任命。三年後，教廷把四川省那六位“非拉丁語”司鐸的工作範圍限制在還願彌撒上，那項寬免實施了十年，直到他們更熟知拉丁語和禮規。這六位司鐸中有五人是在中國接受的培訓，要么是由傳教士私下教授的，要么是在龍溪或洛瀼溝學的。中國的條件不可能為將來的司鐸提供嚴格的教育。

中國籍司鐸的受教育程度不夠，這致使他們的某些法國籍同道對他們耀武揚威。對中國人的偏見自然也起了一定的作用。劉多馬1796年寫道：“中國籍神職人員通常能力平平，而且他們的受教育水平也遠非完善，因此若沒有人從旁指點，他們自己很難搞定。”於是，到18世紀末的時候，中法神職人員間的關係再一次回到幾十年前的狀況，即老師與門生之間的不平等關係。

香港新教領袖胡仲揚（Franklin Woo）在評論我參與撰寫的一本書時寫道：“四川的李安德司鐸……並沒有固守當時由羅馬界定的中國人身份與天主教徒身份之間的張力。李安德犧牲了他真

正中國人的身份，成全了自己的真天主教徒身份。”我的看法倒沒那麼極端，但在做一個天主教徒——特別是天主教司鐸——與做一個中國人之間確實存在某種張力。

李安德在某些方面疏遠了自己的文化。他像歐洲傳教士那樣認為中國本土宗教是錯誤的。他具有被一位耶穌會士學者稱為“嚴格的奧古斯丁式天譴神學”的思想，堅信中國人唯有通過基督教才能獲得救贖。他對於與某些中國文化元素達成和解的做法深表懷疑，假如這些元素可能跟基督教相抵牾的話。

李安德開始接觸歐洲文化時還是個孩子，而且他在中國境外待了20年。他對自己的中國人身份有敏銳的感知，並對來自歐洲神職人員的藐視忿忿不平。李安德同時又是全世界天主教共融體的一分子，他的司鐸職務也是通過使徒傳承獲得的。天主教徒身份與中國人身份之間有時發生沖突。

李安德與歐洲神職人員錯綜複雜的關係，更凸顯出多重身份給他帶來的矛盾心理。李安德時而以第三人稱形式提到中國人，拿“我們基督徒”與“那些中國人”相對。

在多數中國人眼裡，基督教是在華傳播的外國宗教，不是放之四海而皆准的信仰。直到今天，人們仍然有時稱之為“洋教”。我所使用的資料中，有一份是由中國第一歷史檔案館推出的四卷本清帝國檔案資料重印匯編。書名是《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，盡管其中許多文獻是關於中國籍天主教徒的，而不是關於外國傳教士的。

這隱含地提出了文化帝國主義的問題，人們對這個概念的使用有時過於簡單化。全世界那31000家麥當勞餐廳，是否真如某些人所言是美國文化帝國主義的現象呢？那麼，美國境內那35000家中國餐廳又當如何呢？請記住，我認為中國餐廳豐富了而不是破壞了美國的烹飪文化。

但我們不能否認基督教傳教活動與西方在華勢力間的關聯。在一篇有關美國籍在華傳教士的文章裡，歷史學家小阿瑟·施萊辛格（Arthur Schlesinger, Jr.）主張傳教活動“不僅大膽冒進和雄心勃勃到令人難以置信，也同樣傲慢自大到令人難以置信”。馬丁·馬蒂（Martin Marty）也以類似的口吻寫道，傳教運動源於這樣一種衝動，即“以基督的名義把全世界歸攏到高高在上的西方信仰和文化之下”。這些評論都有不少道理，我們也肯定能在18世紀法國籍在華傳教士的作品中找到相應佐證。而且19世紀的鴉片戰爭之後，無論是天主教傳教還是新教傳教，都受到西方武力強加的不平等條約的保護，它們與在華西方帝國主義串通一氣。

不過在清朝中期，西方並沒有凌駕於中國之上。中國籍天主教徒與歐洲傳教士同樣受制於中國朝廷設立的各種條件。再者，把基督教傳教簡單化地視為文化帝國主義，這種看法未能考慮到皈依基督教者自身的能動性——即文化與宗教變化的自願性，以及宗教本土化的各種可能的方式。對中國籍基督徒來說，其信仰起源於外國這一點無關緊要：他們相信基督教乃是放之四海而皆准的宗教。李安德以及其他中國籍司鐸的情況就是如此。他們充當外來宗教與他們所屬社會間的有效媒介。雖然有時與歐洲傳教士發生衝突，有時又與中國當局發生衝突，但他們既是真正的中國人，也是真正的基督徒。