

清中叶天主教在华的本土化问题*

张先清

(厦门大学 人类学研究所, 福建 厦门 361005)

摘要: 清代中, 叶天主教在华传播的社会处境发生重要变化。这一时期, 清政府严厉禁教政策正式确立, 而儒学知识界也从总体上批判、否定天主教, 由此影响了天主教在华的本土化取向, 促使在华天主教走向一条与民间小传统相结合的本土化道路。天主教本土化三个基本特征: 传教的底层性、习教的自立性与仪式的民间性。清代中叶天主教在华的这种本土化深刻地影响了天主教在近世中国社会的发展, 天主教在深植中国社会、成为中国宗教的有机组成部分的同时, 也在一定程度上模糊了与其他民间宗教的界限, 染上民间化色彩。

关键词: 清代中叶; 天主教; 本土化

中图分类号: K249; B979 **文献标识码:** A **文章编号:** 0438-0460(2006)01-0033-08

从宗教文化的接触与对话角度出发, 本土化(Inculturation)指的是一种外来宗教文化在身处异文化情境中的适应性变化。^①从明后期天主教重新入华传播始, 天主教在华经历了长时期的本土化过程, 其中清代中叶即雍正初年到道光末年是天主教在华传播的一个转折阶段, 在此期间由于其所赖以依存的社会环境发生了深刻的变化, 直接影响到了天主教在华的本土化取向。因此, 考察这一时期天主教在华的本土化问题, 对于今人理解清代中叶天主教在华的历史状况, 以及进一步探讨天主教在整个近世中国社会的发展走向, 都有着重要的学术意义。鉴于目前学术界对这一问题尚乏专文深入讨论, 本文拟结合中西文献史料, 分析清中叶天主教在华的本土化环境、表现及其影响。

一、本土化的环境

清中叶天主教在华的社会处境与清初相比发生了重要的变化, 一方面, 清政府在对待天主教问

* 收稿日期: 2005-10-11

作者简介: 张先清(1969-), 男, 福建永安人, 厦门大学人类学研究所讲师, 历史学博士。

① 关于宗教本土化的理论思考, 请参见 Nicolas Standaert(钟鸣旦)著、陈宽薇译:《本地化: 谈福音与文化》, 台北光启社 1993 年版。

题上发生了大转变,从原来的宽容包纳一改而为采取严厉的禁教政策;另一方面,明末以来曾与天主教有着比较密切接触的儒学知识界,此时也在主体上背离了天主教。这两方面的变化都深刻地影响了清中叶天主教在华的本土化道路。

清初朝廷天主教政策曾经呈现出一种较为宽容的状态。清人定鼎京师后,耶稣会士汤若望适时为清廷修订了《大清时宪历》,得以封官赐号,备受顺治帝恩宠。[1](P10020)汤若望的个人恩宠还荫及整个在华天主教。顺治七年(1650),顺治帝就曾赐地建天主堂,并赐“钦崇天道”匾额。顺治十四年(1657),顺治帝经宣武门内天主堂,还亲赐“通玄佳境”匾额,并撰《御制天主堂碑记》,借以褒奖汤若望“测天治历”、“敬业奉神”的功劳。[2](P394-395)康熙继位之初大抵沿袭了顺治对待天主教比较宽容的做法。特别是康熙八年(1669)亲政后,很快平反了康熙三年(1664)的历狱案,不仅为死去的汤若望恢复官职,而且重新任用南怀仁等传教士执掌钦天监。尤其值得注意的是,康熙三十一年(1692),康熙帝还批准了有利天主教传播的容教诏令,明确允准天主教会在华传教[3](P111),从而在当时中西方教会内部产生了一定程度的轰动效应。然而,受礼仪之争的影响,康熙四十五年(1706)以后,清政府的天主教政策发生了大逆转,逐渐由此前的宽容包纳过渡到严厉禁教。康熙四十五年(1706),康熙帝命令在华传教士必须遵守前明利玛窦的做法,并为那些愿意接受这一“利玛窦规矩”的传教士颁发永久居留证——“票”,而不愿领票的传教士则遭到驱逐。康熙五十六年(1717)、五十七年(1718)间,康熙帝还相继批准广东碣石镇总兵陈昂、两广总督杨琳等官员要求严禁天主教的奏疏。康熙五十九年(1720),教廷所派特使嘉乐抵达北京,请求康熙帝同意由他管理在华传教西洋人,并允准中国传教会遵守教皇禁止中国礼仪的禁约,遭到康熙的严厉申斥,表示“尔教王条约与中国道理大相悖逆。尔天主教在中国行不得,务必禁止”。[4](P36)康熙六十年(1721),已是风烛残年的康熙看到冯秉正等传教士呈上教皇1715年发布的《自登极之日》(Ex illa die)的译稿,再度朱批要禁教:“以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”[4](P49)

如果说康熙晚年只是有了明确禁教想法,那么,雍正、乾隆统治时期则使这些禁教想法具体化了。雍正甫继位,礼科给事中法敏就上密奏条陈三事,其中第一项即是请求禁止天主教。[5](P30-31)未几,闽浙总督觉罗满保也奏报查禁闽省福安地方天主教活动,并请求朝廷下令禁教。[4](P56)礼部针对觉罗满保奏疏具题,进一步提出在各地查拿传教士送澳门安插、销毁印票、改天主堂为公所、禁除民人奉教、严责各级官员实心禁饬等一系列查禁天主教的措施,获得雍正帝的批准。[4](P57)此举揭开了清中叶严厉查禁天主教的序幕。特别值得注意的是,从雍正元年(1723)起,清政府将康熙时期颁发给某些传教士合法居留的印票也取消了。由此可见,清廷严禁天主教的政策,与此前相比大大迈进了一步。乾隆继位后,基本上承袭了雍正时的禁教政策。与雍正时期相比,乾隆朝禁教有许多值得注意的特点:其一,查禁天主教案件频繁发生,特别是从乾隆十一年(1746)以后,几乎每隔几年官府就有较大规模查禁天主教行动。其中,乾隆十一年、乾隆四十八、四十九年(1784-1785)还发生了在全国范围内大肆搜捕传教士、教徒的大教案。其二,查禁的对象扩大,惩治程度加深。乾隆十一年所下禁教谕旨中,明确要求各省督抚等“密访该地方官严加访缉,如有以天主教引诱男妇,聚众诵经者,立即查拿,分别首从,按法惩治。其西洋人俱递解广东,勒限搭船回国,毋得容留滋事。”[4](P111)根据该谕旨,教徒为首者也在严惩之列。至于西洋传教士,虽然大部分是驱逐到澳门,但有时也不惜采取斩杀等更为严厉的方式,如乾隆十一年白多禄案中处斩及瘐毙五位多明我会传教士,这是此前少见的。其三,严惩查禁不力的各级地方官员。如乾隆帝的上谕中就明确规定:“倘地方官有不实心查拿,容留不报者,该督抚即行参处。”[4](P93)终乾隆一朝,屡有地方官员因为查禁天主教不力而遭处罚。

嘉庆、道光统治时期基本沿袭了禁教做法,对于传教士私行传教及民间习教的行为,一概要求各级官府严加查禁。特别是嘉庆十年(1805)查获教徒陈若望传递书信案后,嘉庆帝屡发上谕,严行

饬禁民间传习天主教，并且专门制定条例，严格控制旗民人等传习天主教的活动。嘉庆十六年（1811）五月因御史甘家斌奏报至今仍有西洋人传教，所发上谕更是严厉逾前，将传习天主教比之为悖逆大罪，为首者处以绞决，从者处以流放等刑罚。〔4〕（P922—923）嘉庆十九年（1814）又发上谕，指斥“天主教绝灭伦理，乃异端为害之尤者”，甚至将天主教视为比困扰朝廷多年的白莲教更具危害性：“为国家之隐忧，贻害最大，比白莲教为尤甚。”〔4〕（P1004）在此背景下，清政府的严厉禁教措施一直延续到道光末年弛禁天主教之前。

伴随着清廷禁教政策的逐步发展，清代儒学知识界在天主教问题上也发生了相应的转向。如果说晚明儒学界曾经与天主教有过一定程度上的比较密切的接触，那么，从清初开始双方之间的这种接触已经日渐减少，到清中叶时期主流儒学界基本上对天主教采取了否定的态度。

晚明天主教入华，适逢一个思想文化相当活跃的年代。明初程朱理学一统天下的格局此时已被冲破，人们在对待各家学说上也渐趋更为包容，乃至出现了百家九流无不有补世道的说法。在这种社会背景下，利玛窦等入华传教士很容易获得一个比较有利的传播天主教教义与学说的社会大环境。因此，天主教在当时确实吸引了一批儒家士人的注意力。然而，随着明亡清兴，清初儒学知识界发生了重大转向。清政府鼎定中原后重新扶植程朱理学，罢黜其他异端学说。康熙时期颁行天下的圣谕十六讲中，有一讲就是“黜异端以崇正学”。此处的正学，指的就是程朱学说。此时的儒学知识界，与晚明相比，在整体心态上似乎出现了一个急剧收缩的态势，从明末的好异慕新、宽容包容一转而为循规蹈矩、不逾方圆。儒家知识界的这种内涵转换，直接影响了儒学界对天主教的认识。在对待西教与西学二者态度上，明末尚有士人因为慕西学进而入西教，到了清前期，主流儒学界则采取了截然不同的二元区分法。对于大多数儒家士人，如果说传教士所输入的数学、天文、舆地学，尚能在讨论中西学源时引起他们的兴趣外，对于天主教本身，则已经抱持着非常鄙视的看法了，对天主教的批评日益成为清代前期儒学界的主流声音。典型者如大儒黄宗羲，他在《破邪论》中，径直指斥天主教为邪说：“为天主之教者，抑佛而崇天是已。乃立天主之像记其事，实则以人鬼当之，并上帝而抹杀之矣。此等邪说，虽止于君子，然其所由来者，未尝非儒者开其端也。”〔9〕（第1册，P195）与黄宗羲同时代的大儒王夫之则索性直接以夷狄目之：“近世洋夷利玛窦之称‘天主’，敢于褻鬼倍亲而不恤也，虽以技巧文之，归于狄而已矣。”〔7〕（P1015）同样，清儒沈大成在一篇考证天主教来源的文章中也排斥天主教，一开首就表露了自己的反西教态度：“余读杜氏通典职官，而晓然于西教之诞妄矣。”〔8〕（P18）在沈氏看来，“佛氏之说，荒唐妄诞。而利玛窦等，又伪造耶稣其人以实之。其叛经蔑古，慢神诬天，罪可胜诛哉！”〔8〕（P19）清初经史大家万斯同至恶天主教，讥之为“怪妄特甚”。他曾撰《欧罗巴》诗，极尽批评天主教，甚至呼吁当局要防微杜渐，果断采取禁教措施，驱逐传教士，禁止民间传习，达到“火其书兮毁其室，永绝千秋祸乱根”的目的。值得注意的是万氏诗中云“诗书文物我自优，何烦邪说补其欠。”〔9〕（卷下）这显然是对晚明利玛窦及徐光启等人所倡导的天主教“补儒”说的强烈批评，由此形象地反映出清代前期儒学界对天主教的一种主动背离。

迨至清中叶，主流儒学界对天主教的批评更加明显，要求禁止天主教的呼声日高。理学名士张伯行毕生以捍卫程朱理学为己任，康熙后期出任闽抚时，他曾拟《请废天主教堂疏》，要求朝廷“废天主教堂，以正人心，以维风俗。”张伯行批评天主教，在他看来，除了天主教“悖天而灭伦”、“悖天而慢圣”之外，还在于天主教对社会风俗的潜在危害。因此，他请求朝廷“特降明诏，凡各省西洋人氏，俱令回归本籍。其余教徒，尽行逐散。将天主堂改作义学，为诸生肄业之所，以厚风俗，以防意外。”〔10〕（卷1）乾隆年间由纪昀等撰成的《四库全书总目提要》，其中亦明确称天主教为“邪说”，应该禁止。〔11〕（卷125，子部，杂家类存目二）同样撰于乾隆时期的《皇朝通典》，在谈到天主教时，也秉持相同的态度：“至其所崇天主之教，则但使自沿其俗，严禁流传，勿使混淆闻见。”〔12〕（卷99，边防三）这可以看作是清代中叶儒学界站在官方立场上对待天主教的态度认识。

清代儒林的这种转向与清中叶朝廷禁教政策之间是否存在着直接的关联呢？答案是肯定的。可以说，清政府天主教政策的每一步都可以看到儒家知识界新转向的影子。仔细考察清代中叶的历次禁教事件，我们很容易发现这些禁教案几乎都是由各级官员率先掀起的。而这些反教的儒家士大夫官员，大多是理学的坚定卫道者。张伯行就是一个典型的例子。前已述及，康熙后期他在福建巡抚任上就上疏反教，雍正二年（1724），张氏已经擢升为礼部尚书，手握处理天主教事务大权。是年两广总督孔毓珣题请处理在广拘押的西方传教士，并且重申不许传教士私自传教。〔4〕（P60）雍正帝将孔毓珣的意见交礼部讨论，张伯行极表支持，认为“应如所请”。张伯行等人的意见在朝廷天主教决策上起到了举足轻重的作用。当戴进贤等传教士上疏请求雍正帝宽容天主教，不要驱逐传教士时，雍正答复传教士，他之下令反教，乃是“因封疆大臣之请，庭议之奏施行。政者，公事也。朕岂可以私恩惠尔等，以废国家之舆论乎！”〔4〕（P59）所谓“封疆大臣之请、庭议之奏施行”，以及“国家之舆论”，不正代表了清代主流儒学界的反西教转向吗？清代中叶天主教政策的总体方针——“节取其技能，禁传其学术”的成形，其背后实因有一双渐趋保守的儒学界的大手在极力推动。

二、本土化的表现

清中叶政治与儒学大环境的变化，确实为天主教在华本土化提出了新的命题。从相对宽容一变而为严厉禁教；从天儒之间比较亲密的接触到双方逐渐隔离，直至天主教为儒学知识界——如果不是说全部，至少在一个相当大整体上的背离，这是清中叶在华天主教会不可避免要面临的世态。那么，处于朝廷实行禁教政策，又缺少儒学知识界广泛参与的天主教本土化，又会出现怎样的一种状况呢？

清代中叶天主教在中国城乡之间的分布已经十分广泛，这一点从雍正以后禁教案中所发现的全国范围内有天主教活动地点的分布就可以得到清晰的反映。笔者根据清代官府禁教文献记录，初步统计了禁教案中出现的有天主教徒活动县级以上地点，发现其总数超过了370多个府、县。^①而这个数目只是清中叶禁教案中所见的有天主教活动地点的概况而已，其实际分布应当远远超过此数，更为具体的数目尚待进一步细致的考察。〔13〕（P557—567）至于教徒人数，据西方教会史料记载，1700年大约为20万，到1793年则为15万左右，1810年为21.5万人，1815年达21.7万人左右。〔13〕（P383）由此可见，尽管处于禁教时期，天主教在华活动仍然保持相当可观的规模。而且从教徒人数增长角度来衡量，其传教高峰期反而是出现在这一时期。这样较大规模的天主教群体在中国城乡社会中的存在，证明了天主教在华活动并非如以往学者所断言的“未能扎下根来”〔14〕（P145），相反，它揭示了一个事实，从明末开始的天主教在华本土化，到清代中叶仍在不断延续，尽管天主教未能成为清朝官方认可的宗教，但它在清代中叶就已经确实实实在在中国社会站稳了脚跟，成为中国宗教的一个有机组成部分。

清中叶天主教在华本土化有三个基本特征，即传教的底层性、习教的自立性以及仪式的民间性。第一，传教的底层性。明末清初天主教在华传播曾经在一段时期内呈现出一种知识传教的态势，以耶稣会为主的来华传教士力图通过与中国社会精英阶层即儒学界的接触对话，实现自上而下基督化中国的目的。其时也确实吸引了不少社会上层分子受洗入教，并涌现过一批讨论天儒关系的著作，由此也使得明末清初天主教的本土化在思想文化层面上表现较为突出。但是，从清中叶以

① 此处统计是根据笔者参加编写的《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》所作的初步整理，尚待进一步细致分析。此外，此处主要选入教徒分布较广的中原与江南、西南地方，对于边远地区如蒙古、新疆、西藏、东北等地情况，暂未列入。

后,由于缺乏儒学知识界的参与,天主教的本土化基本上采取的是底层路线,主要依靠处于中国社会底层的各种人群来进行。在这一时期,思想上的对话已经居于末席,具体的习教活动日益凸现为鲜明的主题。在整个清中叶的中国天主教会已经鲜见像早期的徐光启、杨廷筠、李之藻这类儒家上层人物,甚至也少见像严谟、张星曜这样地位虽低但在调和天儒问题上有着精辟思路的下层儒家分子。与此前相比,此时期在中国教会内部有关讨论天儒融合的著作已是稀物,大部分的天主教著作都限于讨论具体的习教程程及仪式。如各种祈祷文、日课等。这种传教的底层性成为清中叶天主教在华本土化的一个显著特征。

第二,习教的自立性。自立性表现在几个方面:首先是自传。这主要是指在华传教人员构成的中国化。雍正元年清政府严厉禁教后,西方传教士大部分被驱逐出境,尽管仍有一些西方传教士私人内地传教,但在华西方传教士的数目与此前世纪相比明显锐减。此时期,中国籍神职人员开始在传教事务中扮演了越来越重要的角色。中国教会内部神职人员的结构也开始从早期以外籍传教士为主,逐渐过渡到以华籍传教士为主,特别是禁教时期,华籍传教士在其中扮演了十分突出的角色。[15] (P108-120)其次是自习。清代中叶由于长期没有神职人员前来传教,不少处于偏僻地方的天主教群体,完全处于一种自传自习状态,以一种类似民间宗教结社的方式来维持信仰。一个典型的例子是清代中叶四川乐至县以刘嗣坤为首的刘氏宗族习教案。在该案中,刘嗣坤等“合族男妇自其祖父传习天主教,不知先系何人传授”[4] (P1177-1178),此后代代相传,到嘉道年间发展成为一个79人左右、信仰天主教的小宗族。刘氏族众在刘嗣坤的主持下,利用祖上流传的经卷、图像,“每月逢七并初一、二等日,在家私自念经礼拜”,“并未与习教外人往来”。[4] (P1177-1178)乐至刘氏属于自传自习的家族教会,其自立性非常明显。四川乐至刘氏家族组成的教会,是以血缘关系为主而组成的自立性习教群体。此外,还有一类是以地缘关系为主组成的自立性习教群体,典型的例子如嘉庆年间湖北谷城、房县等地民人刘作斌、邓恒开、王槐等习教情况。刘氏等人“彼此住居交界毗连,均有戚谊,先年刘作斌、邓恒开、王槐三家祖上各遗有十字架、铜像、经卷,……该犯等幼时经伊父祖嘱令勿忘根本,如能习教,日后总有好处,并口授该犯等十诫七祈求等经文,以每年正月初四及二月二十等日名为大斋期,是日同教者拣择一人,当瞻礼领首,俱在领首家内供奉耶稣天主铜像,并十字架等物,念诵十诫七祈求经文,领首一人在前念诵,余人在后依次跪念,念完后,领首人用麦捏薄饼,每人分给一个,闭目接吞,以为在生必蒙天主保佑,死后即入天堂。该犯等均各信从。”[4] (P1111)类似四川乐至刘氏与湖北房县刘作斌、邓恒开等人的情况实际上在清中叶乡村教会中是比较普遍的现象。由于留在民间秘密传教的外籍神职人员数量锐减,其有限的人力自然无法兼顾各地教会,因此,在一些偏僻村落,宗教信仰往往是靠当地信徒自己来维持,而流传民间的各类天主教经卷,则为这些本土信徒的自习习教提供了必需的资源。这种天主教信仰的自立性传播,其形式与明清时期流传于民间社会的其他民间宗教结社非常相似,可以视为清中叶天主教本土化的一个代表。此外,清代中叶天主教的自立性传教还表现在本地教会的自养上。从研究中可以发现,清代中叶相当多的地方教会,运作经费基本上依赖本地信徒自筹,在经济上呈现出一种典型的自立性。

第三,仪式的民间化。清代中叶天主教在华本土化还具有一个特点,就是随着天主教与地方社会文化日益结合而在习教仪式上表现出民间性。

天主教经过千余年的发展,已经是体系相当完整的一门宗教,有一套成熟的习教仪式,主要包括七大圣事,即洗礼、坚振、圣体、告解、终傅、神品、婚配,以及弥撒、日课等一系列日常宗教礼仪。明末传教士在入华传教的过程中,已将天主教的这些礼仪逐步引入到民间社会,成为民间习教的一个重要内容。然而,必须指出的是,宗教仪式既具稳定性,同时也有变动性的一面,它会随着社会文化环境的变迁而发生一定程度的变化。清代中叶随着天主教深入民间底层,并与民间小传统文化不断融合,其固有的宗教礼仪也相应地产生某些改变。从现有的档案文献可以看出,清代中叶基层

天主教会在信仰理解与礼仪操办方面已呈现出一种明显的民间化现象。对于绝大多数生活于社会底层的信徒来说,“念经吃斋”、“消灾降福”是他们信奉天主教的最主要目的,这一点与当时同样流行于社会中的各类民间宗教并没有什么差别,由此也使得教徒在操办基层教会礼仪时沾染较浓厚的民间性色彩。典型者如嘉庆年间,刘方济各在湖北穀城县茶园沟地方传教,当地村民孙瑞锦等93人因“刘方济各能解西洋经典,随各信奉,希图求福。即称刘方济各为神父,或称刘爷,每月斋期四日,届期齐集天主堂内听刘方济各讲经一次,名为坐瞻。初次入会之人,出钱一二百文,在刘方济各处报名,以后每次给钱二三十文,备办神前香烛使用。”[4] (P1162)从引文中可见,茶园沟地方民间信奉天主教,目的就在邀福,而对天主教一些礼仪的理解也很民间化,如弥撒献仪是“备办神前香烛使用”,乃至直称“香火之资”。[4] (P1145)其后道光年间传教士董文学继续到茶园沟传教,因“该处旧有天主堂于嘉庆十七年经官拆毁”,董文学即在村民孙尚林间壁茅屋居住,“取名观音堂,供奉天主图像,十字架,每隔五日吃斋二日,开讲洋字经,缪称诚心信奉,来世可以转生好处,向众诱惑。每遇斋期,令众人至其茅屋内礼拜听讲,名为坐瞻。”[4] (P1286)值得注意的是,刘方济各、董文学都是西方传教士,但在传教过程中却不得不在具体的习教仪式上迁就当地习俗,特别是董文学,甚至将住居的简易教堂直接取名为观音堂,他这样做的主观目的可能是为了在禁教时期掩人耳目,但由此却揭示出基层教会民间性的一面。实际上,对于大多数散处于各地的信教小群体来说,由于长时期未有传教士前来传教,其习教仪式呈现出一种随意性。一个突出表现是简化各项宗教礼仪,有时只保留着口诵一些祈祷词,如乾隆十二年(1747)江苏山阳、金匱县宋从一等人习教案。宋从一等信徒只是“每月逢五日持斋,口念那(耶)稣二字,并持奉十诫。”[4] (P150)道光十八年拿获山西岳阳县赵金义等人习教案,亦“供系口传经语,不时念诵,希冀求福消灾,并无一定念经日期。”[4] (P1228)道光十八年山西洪洞县李成信习教案,也是“因均不识字,皆系口传经语,不时念诵,希冀求福消灾,并无一定念经日期。”[4] (P1234)有时甚至连念经都被简化,只保留简单的吃斋,如乾隆三十二年(1767)江西庐陵县吴均尚等人习教,就是“没有念经,只每月照常吃八日素”。[4] (P265)

清中叶天主教的这种本土化,反映了天主教与中国民间小传统文化之间的相互影响与调和改造。很显然,在这种文化接触中,中国下层民众在接受天主教信仰的同时,也对天主教的礼仪乃至信仰的部分内涵等进行了改动。这是天主教在华本土化的必然产物。那么,应当如何看待这种与民间小传统结合的本土化呢?

三、本土化的影响

将清中叶天主教的这种本土化与晚明时期的本土化做一个简单的比较,我们可以大致看到两条清晰的脉络:晚明天主教,基本上走的是一条儒化天主教的本土化道路,也就是以天补儒的道路。此时期是倡导与儒家文化调和的耶稣会适应派在华的辉煌时代,在传教士与部分中国儒士的共同努力下,天主教与儒学之间进行了比较频繁的交流,涌现出了一大批讨论耶儒融合的作品。一批儒家知识分子进入天主教,尝试将天主教与儒家思想融合一体。这个时代本来可以期待出现一个从边缘走向主流的儒化的本土化天主教,然而,清中叶以后,我们看到的却是另一种相反脉络的本土化。由于时代的原因,伴随着朝廷严厉禁教,清中叶以后儒学界也基本中断了与天主教的对话,在这样的社会环境影响下,天主教只好采取下层化策略,走向一条与民间小传统相结合的本土化道路。这种本土化对天主教在中国近世社会的发展走向产生了深刻的影响。

首先,清代中叶天主教已经依靠成百上千分散于城乡各地的信仰团体的自发性习教,度过了官方的禁教打击,在中国社会生存下来,并且有了一定的发展,从而在中国城乡社会中滋生出带有民间小传统色彩的天主教群体。这个群体在清代中叶禁教时期一直保存、延续着天主教信仰,到晚清

教禁开放后,成为天主教在华复兴的基础。换言之,清中叶天主教已经部分成功地实现了本土化。这是应当加以强调的基本史实。以往学术界在讨论明清天主教在华传播问题时,曾经存在着单纯以思想文化的融合为衡量尺度,过分强调天主教与中国传统思想文化的排斥性,夸大礼仪之争问题对天主教融入中国社会的障碍,由此低估了清中叶天主教在华的本土化程度等比较片面的认识。实际上如果从宗教传播的角度来说,清代中叶天主教在华已经深刻地本土化了。这种本土化的天主教也已经在事实上成为注入中国社会文化躯体的一种新鲜血液了。

其次,我们在强调清中叶天主教一定程度上完成了本土化任务的同时,也必须指出这种本土化所带来的一系列的问题。一方面,清代中叶天主教的这种本土化,反映了天主教与中国民间小传统文化之间的相互影响与调和改造,它在推动民间社会对天主教的接纳的同时,也直接影响了天主教本身在中国社会的发展走向,特别是天主教的教义、礼仪,可能面临着一种失去自身独立性的严重民间化。而这对保持天主教宗教正统性来说是一种损害,以致引起了一些老教徒的担忧,如道光二十六年(1846),山西祁县教徒常安等人因为长期没有传教士指授习教,“恐失教内规矩”,于是起意延请西方传教士前来传教^[4](P1328),其出发点显然就是希望能够对这种民间化趋势有所纠偏。在清代中叶民间社会,天主教在一些民众眼中,与当地的其他民间宗教实际上很难说有什么区别,天主、圣母,与民间宗教中的各类神灵大致一样,天主教守斋与民间宗教的持斋也大体相同,事实上,天主教也就是一种民间宗教,只是名称不同而已。这在一定程度上模糊了天主教与其他民间秘密教门的界限,以致清政府常常将天主教与其他民间秘密教门视为同类“邪教”加以查禁。清代中叶官府将天主教与无为、老官斋教等民间秘密教门混淆相论的现象并不鲜见,其原因恐怕就与天主教的这种深刻民间化的本土化有一定关联。

另一方面,由于其下层走向并且失去与主流儒学知识界的对话,在华天主教也日益表现出一种自我封闭状态,导致清中叶知识阶层对天主教的认识也越来越模糊。典型的例子如道咸年间梁章钜所著《浪迹丛谈》一书中,记载了雍正时期湖北黄冈县士人吴德芝所撰关于天主教的文章。在文中,吴德芝追溯了利玛窦等人入华传教,指出“其术长于推步象纬,使之治历,颇有奇验。”随后笔锋一转,开始批评天主教传教士的各种“奇技淫巧”及其他种种“巧而丧心”的行为。^[16](P65-66)从吴德芝此文可见,雍正年间围绕着天主教社会上已经产生了许多怪诞说法,如善于烧炼金银、死后刚睛配药、制物为妇人等等。到了道光年间,这样的怪诞说法不仅丝毫未减,反而变本加厉。典型者如道光年间著名士人魏源在其所著名篇《海国图志》中有一节专记天主教,其文一开首就说“查西洋之天主教不可知,若中国之天主教则方其入教也,有吞受药丸领银三次之事,有扫除祖先神主之事,其同教有男女共宿一堂之事。其病终有本师来取目睛之事。”^[17](P31)魏源还活灵活现地举了京城中一位医生因“岁终贫困”而寄希望于“入天主教可救贫”的荒诞例子。^[17](P32)由此文可见,魏源号称近代中国开眼看世界的先驱,按理应当比其他同时代的儒学士人拥有更好的眼界,但是,他的天主教观与前述雍正年间生活在湖北内地小县的吴德芝又有什么两样呢?魏源尚且如此,清代中叶整个中国社会对天主教的认识就更是可想而知了。

四、结 语

总之,清代中叶禁教政策的确立与儒学界对天主教的背离,直接影响到了天主教在华的本土化道路选择。这种偏离儒学大传统、与民间小传统相结合的本土化,既在一定程度上达到了西方传教士将天主信仰带入中国并落地生根的愿望,但与之同时也产生了一系列问题。清代中期以降中国基层社会中此伏彼起的民间宗教信仰,曾经在时人与后人头脑中留下一连串奇异的幻像,撒豆成兵、剪纸为马,这些都是村野乡间一谈起白莲教之类秘密宗教马上就会联想到的神话,由此也给民

间说唱艺人留下了十分广袤的想象空间。与此有着惊人相似一幕的是,清中叶以后的天主教,在日益草根化的过程中,也在主流与非主流社会阶层间滋生了众多的刚睛练药、采生拆割之类的离奇传闻。这些传闻甚而延续几个世纪,到清末民初不仅仍是能够吸引大批听众的豆棚闲话,而且还演化为晚清以来民间社会攻击天主教的一个主要着火点。由此可见,对于清代中叶天主教在华的本土化状况,实在值得我们给与更多的关注。

参考文献:

- [1] 清史稿:卷 272° 汤若望传[M] .北京:中华书局, 1976.
- [2] 祝平一. 金石盟:御制天主堂碑记与清初的天主教[J] .中央研究院历史语言研究所集刊, 第 75 本, 第 2 分册, 2004.
- [3] 黄伯禄. 正教奉褒[M] .上海:上海慈母堂重印本, 1894.
- [4] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料[Z] .北京:中华书局, 2003.
- [5] 中国第一历史档案馆. 雍正朝满文朱批奏折全译(上)[Z] .合肥:黄山书社, 1998.
- [6] 沈善洪. 黄宗羲全集[M] .杭州:浙江古籍出版社, 2005.
- [7] 船山全书[M] .长沙:岳麓书社, 1988.
- [8] 沈大成. 读通典职官[A] .沈大成. 学福斋集:卷 20[M] .续修四库全书集部 1428 册. 上海:上海古籍出版社, 2002.
- [9] 万斯同. 新乐府[M] .又满楼丛书. 昆山赵氏刻本, 1923.
- [10] 张伯行. 正谊堂续集[M] .丛书集成初编本. 北京:中华书局, 1985.
- [11] 纪昀, 等. 四库全书总目[M] .北京:中华书局, 1964.
- [12] 皇朝通典[Z] .上海:鸿宝斋书局, 1899.
- [13] NICOLAS STANDAERT. *Handbook of Christianity in China: Volume one* [M] . Leiden; Boston; koln; Brill 2001.
- [14] 董方. 专家学者纵谈《中国景教》[J] .世界宗教研究, 1994 (3).
- [15] 鄢华阳. 18 世纪四川的中国籍天主教神职人员[A] .林治平. 基督教在中国本色化论文集[C] .北京:今日中国出版社, 1998.
- [16] 梁章钜. 浪迹丛谈[M] .福州:福建人民出版社, 1992.
- [17] 魏源. 天主教考下[A] .海国图志:卷 27[M] .邵阳魏氏拥遗经阁重刻本, 1873.

[责任编辑:陈双燕]

The Inculturation of Catholicism During the Mid - Qing Period

ZHANG Xian-qing

Abstract: The social settings changed significantly during the Mid- Qing period. On the one hand, the period of toleration came to a conclusion and the Qing government ordered the final prohibition of Christianity. On the other hand, the principal part of Confucian elites had already showed critical attitudes towards Christianity, thus greatly influenced the way of the inculturation of Catholicism in the Qing dynasty. There were three basic features among the inculturation through a combination of Catholicism and popular culture: the grassroots trend of conversion, the self-support of local Christian communities and the popular trend of Catholic Liturgy. The inculturation of Catholicism in the Mid-Qing period has deeply influenced the development of Christianity in the modern Chinese society, and helped to create a type of Chinese Christianity, namely an indigenous complex of beliefs and practices.

Key words: the Mid-Qing Period, Catholicism, inculturation