

刚恒毅与中国天主教的本地化

刘国鹏 著



Celso Costantini and the Indigenization of Catholic Church in China

世界宗教研究丛书 卓新平 ◎ 主编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



世界宗教研究丛书

卓新平 ◎主 编

曹中建 金 泽 ◎副主编

刚恒毅与中国天主教的本地化

刘国鹏
著



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

刚恒毅与中国天主教的本地化/刘国鹏著. —北京: 社会科学文献出版社, 2011. 1

(世界宗教研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 5097 - 1933 - 6

I. ①刚… II. ①刘… III. ①罗马公教 - 基督教史 - 中国 - 民国 IV. ①B979. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 251415 号

· 世界宗教研究丛书 ·

刚恒毅与中国天主教的本地化

著 者 / 刘国鹏

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 59367077

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215

电子信箱 / bianjibu@ssap.cn

项目经理 / 宋月华

责任编辑 / 袁卫华 钟纪江

责任校对 / 王洪强

责任印制 / 郭 妍 岳 阳 吴 波

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 59367081 59367089

经 销 / 各地书店

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

排 版 / 北京宝蕾元科技发展有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 36

字 数 / 669 千字

版 次 / 2011 年 1 月第 1 版

印 次 / 2011 年 1 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 1933 - 6

定 价 / 89.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误,
请与本社读者服务中心联系更换



版权所有 翻印必究

谨以此书献给我的父母

总 序

世界宗教在我们所经历的世纪之交、千纪之交空前活跃，并在中国出现了前所未有的迅猛发展。如何去认识、研究和理解世界宗教，这是我们在全球化时代所面临的一项重要任务。在中国当代社会政治、思想文化氛围中，人们已体会到宗教的普遍存在，并开始关注宗教问题，关心宗教研究，将宗教的作用及影响与现实社会的生存及发展密切关联。不过，在对宗教的认知和理解上，人们的见解和观点显然仍存有分歧，这给我们争取达到宗教审视之共识带来了种种困难，却也提醒并促使我们多层面、多角度地认识世界宗教的存在，观察其演变发展。

在对各种世界宗教的复杂体认中，大致有如下两种视角：

一是把宗教作为人类精神及社会生活的“常态”来看待，从世界宗教中体悟出人的社会性、人本性、文明性和超越性。对此，宗教研究者有诸多表述，反映出其对宗教所关涉的主体或客体、集体或个体、内心或外在的不同侧重。例如，奥托认为宗教是“与神圣的交往”，在此突出人对“神圣”或“神圣者”的信仰。缪勒也指出宗教是人“领悟无限的主观才能”，即人的内心的本能、气质、人寻求超越的渴望。斯特伦把宗教理解为“使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程”，其所言“终极转变”即从深陷于一般存在的困扰而彻底转变为体验到一种“最可信的和最深刻的终极实体”，由此在这种“构成生命的终极源泉”中确立自己的存在，使自己的精神变得充实和圆满。斯塔克则认为宗教是人之本性寻求补偿的体现，因而要追求一种具有超越性的信仰生活。宗德迈耶尔对此曾强调“宗教是人类对于超越经验的共同回答”。蒂利希则突出宗教是“人的终极关怀”，希望从这种关怀中体现出人的精神活动及其本真意义。总结这些宗教理解，伊利亚德以宗教是一种“人类学常数”来说明宗教与人的密不可分，认为“人”就是具有宗教情结的人格存在，人的本质特性与宗教本质特性有着内在

关联，人性乃宗教存在的本体性前提，有人就有宗教。宗教作为这种人性的“普遍性”还被柏格森所坚持，他宣称在从古到今的人类社会中，或许在某一时段、某一地域有可能找不到科学、艺术或哲学，但绝不会找不到宗教。

在上述对宗教的“常态”认知中，一般会把宗教的表现形式理解为作为“内在形式”的“宗教性”和作为“外化形式”的“宗教建构”，在宗教的功能形式上则将其理解为“超越性”形式和“安慰性”形式。比较存在形态的“宗教性”与“宗教建构”，我们会发现其“宗教性”以信仰内在的形式而给人“虚玄”之感，相关内容多涉及人的思想、精神、意念、情感；其外化形态的“宗教建构”则以其“实在”和“具体”性而反映出人类社会关系的构建，并以各宗教的社会、民族外观来代表与之相应的客体文化形态；在此，蒂利希认为宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式，其相互呼应则可展示文化的表层繁复与宗教的深层蕴涵之有机共构。但在宗教与文化的关系理解上亦可换位，即把宗教看作人类的精神、文化形式，是其“象征化”或“符号化”。论及这种宗教与文明的关系，道森认为“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础”，“宗教是界定文明的一个主要特征”。这样，宗教不离人类的文化构建及文明发展，并成为许多文化体系中的核心价值观和许多民族社团的精神家园。而在对宗教功能形式的认知上，一方面可看到宗教“超越性”形态的“终极性”旨归和对人类“自我升华”的憧憬，另一方面则可从其“安慰性”形态上体悟到宗教补偿功能所表现出的一种理想化的对“现实的幻想”，以及由此折射出的“社会的倒影”。它旨在使“此岸的缺陷”为“彼岸的充盈”所弥补，以宗教的慰藉来应对今生今世所遇到的一切，从而达到人们精神上的解脱。对此，恩格斯曾总结说，“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”恩格斯从这种对宗教的“常态”理解中，进而指明宗教性乃“包含有人类本质的永恒规定性”。

二是从“问题意识”的视角来看待宗教，即认为宗教的出现乃是人的存在或意识“出了问题”，宗教作为社会反映即为社会的“问题”反映。如果基于这种对“问题”的评价，那么宗教的存在就不一定是社会的“常态”，甚至可能会被理解为一种“不正常”的状况。其实，在此所论及的“社会常态”乃一种被“理想化”、被人为拔高了“常态”，或者在现实中根本就不存在，充其量也只是个别的、短暂的存在。从问题意识来理解宗教，则会关注人们反映这种问题的社会表层和心理内层，以及二者的复杂交织。在对个人心理内在的分析上，弗洛伊德创立了其深蕴心理学，并将其探究与宗教认知相关联。在他看来，宗教乃说明人的意识、人的心理状况出了问题，宗教实际上是表现出人的“有限性”、“依

赖感”、精神压力和负担；而且，原初的宗教之诞生，就已反映出人与其“父母情结”相关联的“负罪感”，故此亦折射出人的心理问题。宗教所揭示的社会问题，则在马克思的经典表述中清晰可见。马克思曾深刻指出，宗教即“颠倒了的世界观”，是“现实的苦难的表现”，而且还是“对这种现实的苦难的抗议”；宗教之所以被马克思视为“人民的鸦片”，就在于宗教表现出“被压迫生灵的叹息”、“无情世界的感情”、“没有精神的制度的精神”。因此，马克思的问题意识实质上是其对宗教的同情和对产生出宗教的“问题”社会之揭露和批判。

当然，今天如果仍然从“找问题”的角度来看待并理解宗教，那么认识者本身至少会在潜意识上对“宗教”的存在及发展是持有怀疑或批评的看法的，即认为宗教反映出了一种“有问题”的社会存在，而且它并非社会主流所肯定、承认或希望的现象。显然，上述两种视角会带来对宗教“价值”、“意义”的不同观点，而且各自在对宗教的社会定位之审视和判断上也势必会有不同。尽管在今天看来单纯从“问题意识”上评说宗教已经暴露出了其不足和缺陷，这两种视角的宗教认知应该说却都是有其意义和必要性的。这些不同的视角能促使人们更加全面、客观并综合性地看待宗教。当然，以平常心来看待作为人类社会“常态”的宗教是在一般性、普遍性意义上所言的，而发现、审视宗教所反映的社会问题则应基于其特殊性，以及其时空关联性。

其实，宗教在“使人类的生活和行为神圣化”的过程中，会在人的精神上实施其最强有力的社会指导及控制。其积极方面会引导人们朝向崇高、达到升华、超越自我，而其消极方面也可能让人陷入偏执、狂热或痴迷。为此，贝格尔认为“宗教在历史上既表现为维系世界的力量，又表现为动摇世界的力量”，因而有必要从其利、弊，正、负等双向功能上来看待宗教的社会作用。但我们对之仍需有主流性、总体性的把握。在精神文化意义上，对宗教核心价值观的认识和挖掘，既可对宗教得以存在的社会获得更为深刻的体认，又能积极引导宗教适应并促进与之相关的社会发展。正如道森所言，“宗教是历史的钥匙，不理解宗教，我们就无法了解一个社会的内在形态”；而在宗教与社会的关系中，“若把某种文化看作一个整体，我们就会发现，抑或有悖于人类社会的价值与规范的宗教，如果引导得体，也会对文化产生能动作用，并为社会变革运动提供动力”。由此而论，宗教对于人类社会存在有着极为重要的意义和非常复杂的功能。我们认识和研究宗教，应该持有“客观认识”、“积极引导”的态度。

为了对世界宗教有客观、真实、全面、深入的理解和研究，我们组织了《世界宗教研究丛书》，以基于上述考量来在宗教探讨上求真求实。在此，我们在面对世界宗教时，既会对之持有体认人类社会文化现象的“常态”，也会有我们自

已在研究上的“问题意识”。编辑、出版这套丛书，我们并不着眼于在研究世界宗教之范围上的系统、整全，而是重在其个案研究，具体分析，触及相关的人或事，以便能从点滴积累开始来面向世界宗教的浩瀚大海，纳百川之细流而汇入其汪洋博大。因此，我们希望从大处着眼、从小处入手，积少成多、渐成规模，以一种实在性、持久性来探究源远流长、丰富多彩、错综复杂的世界各种宗教现象。“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”，我们将锲而不舍，始终保持这种研究的开放性和开拓性。

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

2009年7月1日

序

中国天主教的历史发展及前景展望，中梵关系的过去、现在与未来，这些都是研究基督宗教与中国社会文化关系上的重大问题。由于其历史复杂、资料难寻、现实关系敏感，鲜有中国学者触及这些问题、深入这一领域。因此，在较长的一段时间内，对民国时期中国天主教的存在与发展，梵蒂冈与中国社会政治、外交等方面的真实情况，缺乏占有资料、尊重历史、科学分析、言之有据的系统学术研究。尽管有着种种困难，而且不可回避其现实敏感性，这一研究的重要性及必要性已经凸显，在当前世界社会政治、文化交流明显加快和不断深化的全球化处境中，其研究的紧迫性则更是令人注目。这样，在刘国鹏博士完成其学术专著《刚恒毅与中国天主教的本地化》之际，我感到一种特别的惊喜，也有一种暗暗的佩服。

刚恒毅为天主教罗马教廷第一任驻华代表，其在华期间正值“五四”运动后中国社会的政治、文化都处于巨大变革的时期。而20世纪20年代初出现的“非基督教运动”和“非宗教运动”更是给刚恒毅的任职使命带来了直接的冲击和影响。刚恒毅在华11年间曾为改变天主教在华处境及形象做出了不少努力，并直接参与了对罗马教廷为适应中华民族觉醒而采取的天主教中国化措施的具体落实活动，可以说是当时中国天主教“本地化”运动的重要推动者和见证者。然而，由于那一时期中国社会的风云变幻、动荡不定，加之来华天主教传教士的背景极为复杂，对华态度互不相同，刚恒毅的许多努力都遭到挫败，其给人的印象是在天主教与中国关系上并没有获得突破性进展，故而在这段历史中似乎不太引人注目。同样，天主教在华所推行的“中国化”措施虽然强调了其教义理论可以与中国传统思想文化相适应和沟通，而且也主张对中国籍神职人员的大量起用，却终因未能从根本上摆脱外籍传教士的控制而没有取得突破性进展，其影响程度甚至远不如这一时期基督新教在华以“三自”原则而推动的“本色化运动”。不过，从现代天主教发展及其与中国关系的进展上来看，天主教的一些重要举措其实在

这一时期已端倪渐显，出现质变。例如，在这期间，刚恒毅有过在中国政府和罗马教廷之间直接建立外交关系的最早尝试，由此可以窥见中梵政治、外交关系的形成、困境及其复杂发展的历史过程；而此间刚恒毅等人主张天主教教义理论在华应“适应”中国思想文化的“适应化”意向，亦在很大程度上化解了天主教与儒家传统的矛盾、张力和僵局，客观上也有助于罗马教廷终于在1939年撤销其近两百年之久的对儒家尊孔祭祖之举的禁令，从而使儒家思想及习俗由信仰天主教的巨大障碍而变为其“进教的前廊”。然而，由于历史资料的匮乏和教廷档案的封闭，过去对这一研究的发言者或是语焉不详，或是以讹传讹、误读误导，故此有着种种阙疑。显然，这一领域浅尝辄止的探讨，对我们今天在相关问题上的现实理解、客观把握和正确处理都带来了不利影响，形成了认知障碍。

正是在这一意义上来说，刘国鹏博士的这部专著在上述领域有着明显的突破和开拓，使我们对许多与当今现实相关的问题在看法上感到眼前一亮，发现了通幽之径。而其论述和论证也给我们带来了耳目一新的见解，使我们在回首这段历史时能够看得更清，认知亦更准确。综合而言，刘国鹏的这一专门研究包括如下一些特点：其一，资料丰富。与前人研究的最大不同，就是刘国鹏博士恰逢其时，赶上了罗马教廷2006年对前教宗庇护十一世执政时期（1922~1939）档案的开放。为了这一研究，刘博士先后查找了梵蒂冈秘密档案馆、前传信部档案馆、罗马教廷各圣部档案馆、法国耶稣会档案馆、巴黎外方传教会档案馆、遣使会档案馆等所藏相关档案，掌握了独特的档案资料，从而打下了坚实的资料基础。其二，语种多样。为了顺利阅读外文资料，刘国鹏博士在掌握外语上下了很大的气力。早在其留学意大利攻读博士学位之前，他就已经先后学习了英语、德语，并达到了可以流畅阅读相关文献的程度。在意大利攻读博士学位期间，他又熟练地掌握了意大利文，并以此完成了博士论文和答辩，顺利学成回国。而这几年，他又专门学习了法语，并到法国巴黎大学进修十个月，开展专门研究。这样，以英、德、法、意这四门外语作为工具，刘博士阅读西方材料的空间就得到很大拓展。其三，实地调研。在开展这一研究期间，刘国鹏博士在中国和欧洲进行了非常扎实的调研工作。除了查阅档案，搜集图书资料，在相关地区找相关人员进行调研也是非常重要的一环。为了这些调研任务，刘博士有过许多奔波、吃过不少苦头，却仍坚持了下来，由此取得了宝贵的一手材料，为其写作提供了实证方面的经验。其四，方法得当。刘国鹏博士提及自己在研究上曾采用了多种研究方法，如历史考证方法、比较文献学方法、分析历史哲学方法、社会学统计方法、版本学方法等，力争在这种全新的研究中也体现出方法论上的创新。其五，立论慎重。对于重大历史结论的修正不仅需要勇气，而且更需要有科学依据和过

硬的史料证明，刘国鹏博士基于其掌握的史料及对这些史料的科学解读和运用，对相关的历史问题提出了自己独特的见解，提出了以往有些结论人云亦云而造成的失误。不过，对于一些重要的历史公案，刘博士在澄清之前乃把重点放在对历史细节的把握和论证，做到言之有据，而且据之有理，但对提出新的见解或结论则慎之又慎，采取了一种开放性、探索性的姿态，留有充分余地。从这些方面来分析，刘博士的这一研究专著的确值得好好一读，而且对我们的相关观察和研究也肯定能够读之获益，有助于我们进行前瞻和深思。

从刘国鹏还在北大读本科时我们就有了交往和交流，这些年来，他的改变巨大，进步亦颇快。记得当时他考上硕士后只身闯西藏，在阿里遇上洪水迟迟不能报到就读时还真为他的学籍捏了一把汗。起初他散文诗、朦胧诗、现代诗无序交织时所写的文章，曾让人看得云山雾罩，亦令有些学者大为摇头。但在漫长的学术磨炼中，刘国鹏博士学会了有机归类，而且在不同领域越来越到位，其生活的时尚风格已自然有着前卫之姿，其散文和现代诗韵正在给人留下独特的隽永和美感，而其研究著述则越来越扎实，回到了学术界所公认的那种历史严谨和思想深沉。可以说，摆在读者面前的这部著作虽仍有其值得改进或商榷之处，却是刘国鹏博士在其历史探究和哲学思考上有突出进步和全新奉献的见证。

是为序。

卓新平

2010年8月于北京

前言

本书以首任驻华宗座代表刚恒毅（Celso Costantini, 1876 - 1958）的 11 年（1922 ~ 1933）在华履职经历为考察线索，以该时段内天主教会的在华“本地化”进程为研究对象，试图详尽展现“本地化”——这一现代以来天主教最大、最无可回避的传教挑战如何在短短的 11 年间完成决定性的建基工作，并从刚恒毅与这一进程的具体关系来探讨在华外籍传教士、教廷、外籍修会、本地神职人员与信徒、对传教施加外交保护的欧美国家、中国政府、知识分子、普通民众、政党、社团、对中国社会带来巨大影响的各类政治、文化运动与事件是如何在其中配合、冲突、穿插与相互作用的，及其对“本地化”所施加的或积极，或消极，或浑然无知的影响。

就研究范畴的时间维度而言，本书属于天主教会史中的微观历史书写，而从研究范畴的空间维度来看，则属于天主教会史中的区域性研究。作为微观历史书写，本书重点围绕 1922 ~ 1933 年这一中国天主教会“本地化”建基的关键阶段，并按照内在历史叙述逻辑的需要，而前后有所延展；而作为区域性教会史研究著作，其关注的范围则局限于中华民国这一主权国家的地理范围，有时候，随着近代教会历史书写视野的闪回与交替，这一地理范围则相应地有所变动，从而被抽象为一种文化地理概念。

一 本书研究的历史背景

教会的“本地化（Indigenizzazione）”是一个再古老不过的话题。

早在教会初创时期，使徒保禄就主张“为一切人而改变一切（*Omnia omnibus*）”（《格林多前书》9：22）的“本地化”传教原则。近代以来，随着西、葡保教权对教会传教事业的日益掣肘，罗马教廷便不得不从制度层面为自己创设一条新的出路，1622 年成立的教廷传信部（*Propaganda Fide*）的初衷，便意在将福传工作

的指挥权从教会保教权的垄断者——西、葡两国收归自己囊中，从而为“本地化”在近代提供了一种事实上的可能^①；1665年，巴黎外方传教会的创始人陆方济主教（Mgr. François Pallu, MEP, 1626 – 1684）和郎莫主教（Mgr. Pierre Lambre de la Motte, MEP, 1624 – 1679）将自己在安南（今越南）的传教心得，辑录成书，后经传信部的审定，升格为面向全体传教士的一部传教指南——《传信部有关传教的训示》（*Monita ad Missionarios S. C. de Propaganda Fide*）。1845年，教宗国瑞十六世（Gregorius XVI, 1831 – 1846）批准了传信部一份有关在传教区培养本地神职和建立圣统制的通告——《论本地神职》（*De Clero Indigena*），这一文件所蕴涵的方针和日后本笃十五世在1919年发布的《夫至大》（*Maximum illud*）牧函、庇护十一世在1926年发表的《圣教会以往的成绩》（*Rerum Ecclesiae*，或翻译为《教会事件》）通谕中的精神一脉相承。

但是，上述自近代以来的教廷努力和官方文件对于当时天主教会在拉丁美洲、非洲和亚洲的传教区并无多少实质性的影响。由于罗马教会自中世纪以来与欧洲封建制度在权力上的同构关系，以及教权与王权的深层纠葛，传教士也被深深地卷入这种教权与王权的持久斗争之中，并随着欧洲国家殖民行动的日益深化，而不可避免地将这种政治权力斗争带入教会在南美和远东的传教区。如1684年，当中华代牧区宗座代牧陆方济历尽艰辛终于踏上中国的土地，并要求全体在华传教士向宗座代牧宣誓服从时，部分西班牙方济各会、多明我会传教士因拒绝宣誓而离华返欧，在中国传教区的这一公开分裂乃是保教权介入传教事业的直接后果。

而随着19世纪30年代黑格尔《历史哲学》的发表，对后世影响最为深远的线性目的论、进化论历史书写得以建立。在这部著作中，黑格尔对“历史是自由意识在必然性中的进步”这一命题进行了充分论证，从而将历史描述为人类由蒙昧走向自由的过程，是精神，即理念的自我意识的展现，这既是历史的目的也是历史进步的方式。而在世界诸文明形态中，只有欧洲文明中的普鲁士达到了真正的自由，即个人与精神的浑然一体。而在非西方世界，精神自我意识的表现在美洲印第安人那里完全处于蒙昧状态，在非洲则是“幼年时代”，尚且“笼罩在夜幕里，看不到自觉的历史的光明”，而在中国和印度，这两个欧洲文明之外最大的“他者”，精神虽有所体现，但远未获得自觉意识，他们对“属于精神的一

① Jean Charbonnier, The Activity of the Paris Foreign Missions Society (MEP), in *The Catholic Church and the Chinese World, between Colonialism and Evangelization (1840 – 1911)*, edited by Agostino Giovagnoli and Elisa Giunipero, Urbaniana University Press, Citta'del Vaticano, 2005, p. 121.

切——心灵、宗教、道德、科学与艺术——均格格不入，天生一副奴性和野蛮性，缺乏一种内在人性的自我肯定”。^①

如果我们详细考察 18、19 世纪之交西方世界对于中国文明的“认识论转型”，则不难发现，自黑格尔的历史观开始，欧洲文明开始被赋予了对于包括中国文明在内的其他文明的优越性，与此同时，这一历史观也为欧洲文明摧毁和驯化“他者”文明，为西方征服世界提供了理由和合法依据，其叙述逻辑是极权的和自我中心论的。基于这一认识，黑格尔认为具有充分历史意识的民族国家是有权摧毁尚未具有充分历史意识的非民族国家的，也相信当时英国之征服中国既不可避免，也实属必要。

之所以要在此稍费口舌强调黑格尔的线性进化论历史观，是因为其历史观是 19 世纪占统治地位的社会进化论话语最为精密的论述，在 19 世纪晚期，社会进化论在启蒙的名义下，将人类武断地划分为“先进”与“落后”两类种族，并为帝国主义掠夺海外资源，推行殖民霸权提供了理论基础。而且，这一社会进化论也开始猛烈冲击非西方世界，并强迫他们接受自己被压抑的角色和叙事。

在这一社会进化论的霸权话语下，中国，这一世界上最具有文明连续性的古老国家，突然发现自己在西方人的书写和观念中一夜之间被“野蛮化”了。1860 年和 1900 年欧洲殖民主义者对于北京的两次大规模劫掠，是与其将中华帝国定义为“非文明国家”有着不可忽视的认识论渊源的。

至此，我们也可以理解，为何在上述对于中国有系统的殖民掠夺和宰割中，欧美的传教士们总是自觉而热情地站在殖民主义者一边，除了普世主义、改变异端信仰的持久偏执之外，传教士的举动显然与其接受了自黑格尔以来在西方占统治地位的种族主义和西方文明中心论等社会思潮有关。

只有系统地梳理 19 世纪启蒙理性话语对于传教士的影响，我们才能真正解读，为何自鸦片战争之后，重新登陆中国的传教士与明末清初的天主教耶稣会士对于中国文明和人民的态度的判然两人。因此之故，纵然 1845 年教宗国瑞十六世发布了《论本地神职》的通告，强调对本地神职的培养，并在适当时机下为本地神职“让贤”，从而促成本地教会的建立，但是，正如当时的开明传教士如秦若瑟（Joseph Gabet, 1808 - 1853）指出的那样，本地神职人员是被作为欧洲神父的仆从，即较欧洲人次一等的人类成员加以对待的，并按照彻底的欧洲范式加以培

① 参见杜赞奇对自黑格尔以来的线性目的论、进化论的历史观与民族国家关系的分析。杜赞奇：《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，江苏人民出版社，2009，第 17 ~ 23 页。

养，也就是说，传教士们并非是要效法宗徒时代的传教方法——“本地化”，而是试图努力完成本地神职的“欧洲化”，从而将欧洲文明和福音一体输入传教区，因此，此举直接导致教会被当地人民视为欧洲殖民机构的代理人从而对其进行故意性攻击也就显得不可避免了。这一传教观念流弊之深，直至刚恒毅担任宗座代表期间，还不得不同天主教哲学家马利坦等人一起，向福音“欧洲化”的代表、著名教会史家杜歇斯内（Louis Duchesne, 1843 - 1922）等人进行公开宣战。

事实上，自所谓“地理大发现”以来的天主教传教事业，一直是与宗徒时代的传教路线背道而驰的。在排他性的基督教扩张主义心理支配下，甚至像利玛窦这样采取温和“适应论”路线、反对以武力征服中国的传教士，在整个的传教士队伍中，也不过凤毛麟角，而诸如陆方济、郎莫、秦若瑟、邵理（Léon-Irénée Joly, 1847 - 1909）、雷鸣远（Vicent Lebbe, 1877 - 1940）等开明传教士（参见本书第五章第二节）则完全是为绝大多数传教士所极力排斥的“另类”，尤其是雷鸣远神父，其被传教士同行所攻击的理由有时候几近荒诞，即被指责竟然鼓励中国信徒“爱国”。

作为执行教廷政策、自上而下推行“本地化”传教路线的教廷官员，刚恒毅完全明白其职责，在于将绝大多数传教士所坚持的错误传教路线重新拽回到正确的轨道上，要强制推行这一事关中国教会前途的改革，则意味着他不得不站在几乎全体传教士的对立面，其压力和困难可想而知。

如果从刚恒毅踏上中国的土地之后所遭遇的一系列反对和失败来逆向考察其所要开展的传教改革，我们将更能深刻地理解其所面对的、极难解开的天主教会传教“死结”。

（1）尊重“中国归中国人”的传教立场遭传教士反对。

（2）选送中国本地司铎、修生前往罗马传信大学深造，以组建本地神职中的精英团队，遭大多数外籍宗座代牧反对。

（3）提议在北京建立天主教大学，遭主管北京教区的遣使会代牧反对，不得已改请美国本笃会前来襄助此事，却在日后遭到法国政府和北京助理代牧的报复。

（4）提议祝圣中国主教，遭传教士反对。

（5）在1924年第一届全国教务会议上，当刚恒毅有意在各教区推广成立“公教进行会”时，遭到全体外国主教的一致反对。

（6）1926年，刚恒毅试图与北洋政府签订政教协议，以便将本地神职和信徒从法国保教权的“治外法权”保护下，转移到中国法律的施用范围之内，因教廷恐遭法国政府的反对而自行放弃。

(7) 1929年, 刚恒毅再度试图和南京政府签订政教协议, 以便取消法国保教权, 遭法国政府激烈反对, 部分法国在华传教士也群起响应法国政府的立场, 此举遂遭失败。

当然, 笔者无意在此通过对以上事例的列举而厚此薄彼, 以写作主体的地位过于轻松地进行道德批判, 而是试图指出, 近400年来, 抱持以尊重本土文化、强调信仰的超越性为内容的“本地化”传教路线的传教士如刚恒毅等人, 仅仅是这一时期传教历史上备受排挤、居于另类地位的“反动”者, 虽然他们的态度和方法最终在今天被认为是传播教会纯正信仰的最恰当的方式。

事实上, 刚恒毅是一位既有宗徒精神, 又具有远见卓识的传教战略家, 他早就看到过去300年, 传教士在中国的一事无成乃是因为其走上了一条和宗徒时代南辕北辙的道路, 染上了近代殖民主义和帝国主义的恶习, 因此, 在祝圣中国主教和成立本地教区一事上, 他曾经坦陈: 今日教友人数已达250万, 无限期地让外人来管理中国教友既不合理也不可能, 一旦事情走入极端, 就有可能爆发纷争, 只有高度的智慧才能防患于未然, 今日以和平之姿将传教区移交给中国人, 免得日后被逼以武力手段拱手相让。^①

刚恒毅的这一判断虽然基于1926年英国租界被迫交还给中国人一事的感触和启发, 但他显然没有仅限于从政治层面看待这一问题, 因为政治对于传教问题显然是“盲目无知的”。他的目光既追溯以往, 以圣保禄为基准, 也放眼前方, 即中国本地教会的建立, 因此, 这一判断可谓剖切和透彻。

由于刚恒毅的使命在于践履《夫至大》牧函之精神, 即建立本地教会, 培养本地神职, 使传教士对其祖国之利益服从于教会之利益, 保持传教区的非殖民化。为此, 他强调积极、灵活地推进天主教在中国“本地化”的进程, 并为此采取了一系列鲜明措施。

第一, 刚恒毅强调宗座代表在宗教事务方面保持自由和自主地位, 摆脱对西方强权的认同性, 尽量避免中国民众由此而产生的误解。如刚恒毅在拜访广州地方政府官员时对法国领事请求陪同前往的要求予以婉拒^②, 又如拜访中华民国总统黎元洪时, 通过北京教区主教林懋德 (mons. Jarlin) 和辅理主教文贵宾 (mons. de Vienne) 之口, 向法国公使转达了自己出使中国的纯宗教使命, 谢绝了

① Celso Costantini, *Con i Missionari in Cina (1922-1933): Memorie di fatti e di idee*, vol. I, Unione Missionaria del Clero, Roma, 1946, p. 358.

② Celso Costantini, *Con i Missionari in Cina (1922-1933): Memorie di fatti e di idee*, vol. I, p. 32.

其提出的陪同拜访中国总统之要求。^①

刚恒毅为此还特意将宗座代表公署安置在有“外国堡垒”之称的外国使馆区之外，以达到自觉同外国政治势力保持距离之目的，并避免引起中国民众的敌意。甚而在多次“非基运动”期间和遭遇抗议时，刚恒毅也从未考虑过躲避到“使馆区或出钱寻求保护，像以往的北京教区代牧主教所做的那样”。^②

第二，对于弥漫在外国传教士当中的民族主义心理，刚恒毅强调，传教士应当是基督的使徒，并无西化传教区的使命。如在1924年的全国教务会议上，刚恒毅极力反对不同国籍的传教士在主管的堂区和教会机构前悬挂各自国家的国旗，而是改为悬挂教宗旗帜和中国的国旗。

第三，面对中国当时的政治现状，从中华民国的诞生到“五四运动”，从反传统、“非基运动”到国民革命，刚恒毅一贯主张教会以“适应化”策略积极面对中国的危机，如教廷多次重申的那样，为中国的复兴和再造贡献力量。^③

第四，将对中国文化的“适应化”和“本地化”原则应用到诸多层面，尤其是刚恒毅着力甚多的文化、艺术领域。在刚恒毅看来，儒家文化同天主教信仰不但素无冲突，且是后者极其重要的前奏。好比克尔凯郭尔所言：艺术乃哲学之前提，哲学乃宗教之前提。因此，儒家文化可谓“入学的门径，进教的前廊”^④。这一思想也间接影响了日后遁入比利时安德鲁修院寻求中华民族精神再造之道的陆徵祥。此外，在艺术方面，刚恒毅主张：传教区的艺术应立足于基督教化，而非西化，故须采用本土的艺术形式来达到这一点。

在身体力行新的传教思路和方法之后，短短11年间（1922~1933），刚恒毅便在教会的本地化方面，取得了一系列的成果。

（1）1924年，刚恒毅成功地在上海召开了第一届全国教务会议，如此全国规模的中国主教会议，乃中国传教历史上之首次。按照大会《决议案》，中国神职人员有资格担任教会内任何职务。^⑤这一决议为日后的中国主教的遴选和祝圣工作铺平了道路。

① Celso Costantini, *Con i Missionari in Cina (1922-1933): Memorie di fatti e di idee*, vol. I, p. 59.

② Celso Costantini, *Con i Missionari in Cina, Memorie di fatti e di idee*, vol. II, Unione Missionaria del Clero, Roma, 1946, p. 12.

③ 当时教廷在这方面的指示，明确有形的如：1926年6月15日，教宗庇护十一世颁布的牧函——《余即位伊始》（*Ab ipsis Pontificatus primordiis*）和1928年8月1日《教宗给中华众代牧主教和中国民众之通电》，简称“八一通电”。

④ 参见《请穿起天主的戎装——纪念刚恒毅枢机百年诞辰》，（台北）天主教主徒会，1976，第149~160页。

⑤ 参见穆启蒙编著《天主教史》（卷四），侯景文译，（台中）光启出版社，1979，第261页。