

救赎与教化: 明清天主教儿童慈善活动探析

肖清和

(上海大学 历史系, 上海 200444)

【摘要】 明清时期,随着传教士在中国的传教及其他活动,天主教有关儿童教育的思想与儒家蒙学之间展开了对话与交流。传教士针对弃婴群体设立育婴堂等慈善机构,成为明清社会中慈善事业的一支重要力量。传教士向儿童的传教改变了明清社会儒家士大夫对儿童教育的主导权,引发了明清社会反教人士的怀疑与攻击,从而导致各种谣言的出现。但明清天主教的儿童慈善活动,应该被视为明清慈善历史的一部分。传教士对儿童精神与伦理教育方面的重视,也为我们当下社会儿童慈善救济及教育提供借鉴。

【关键词】 明清天主教; 慈善; 传教; 耶稣会士

【中图分类号】 B97 【文献标识码】 A 【文章编号】 1000-5072(2013)09-0066-15

引言

耶稣会士苏如望(Jean Soerio, 1566-1607)在南昌传教时,教会驻地旁边住着一家异教徒。有一天这家的父亲把他刚出生的婴儿送来领洗。苏如望神父认为在那时给孩子行洗礼十分不保险,考虑到他的父母并不想放弃他们的异教徒的错误,而且这种表面的虔诚是真是假也很值得怀疑。所以他把孩子放在圣坛上,给他洒了圣水,并且命名为如望。不久之后,这家人从这里搬走了,以为这孩子已经入了基督教。七年之后,那父亲又带着孩子来到教会驻地,感谢上帝奇迹般地使这孩子出乎意外地由重病恢复了健康。这孩子一度昏迷不醒人事,他们已

经认为他回生无望;他后来告诉他们,这时他觉得自己看到圣母向他走来,怀里抱着一个孩子。这个孩子叫他的名字叫了几次,他好像是从梦中醒来,从那一刻起他就痊愈了而且很强健。后来孩子领了洗。他的父母在他的影响之下也准备受洗入教^{[1]494-495}。

苏如望向儿童传教的故事在明末清初天主教中并非个案。在耶稣会士的年信、报告中,到处可见传教士向儿童传教的案例。由于基督教神学对儿童尤其是刚出生婴儿的特别关注,所以入华传教士积极向濒死婴儿施洗,随后逐渐形成具有慈善性质的救婴、育婴事业。但是在早期的传教史上,传教士主要关注儿童的灵魂得救,引起了明清社会的消极反应。

学界对明清天主教有关向儿童传教与慈善

【收稿日期】 2013-05-12

【作者简介】 肖清和(1980—)男,安徽潜山人,上海大学历史系副教授,主要从事明清基督教史研究。

【基金项目】 全国优秀博士论文作者专项资金资助项目《儒家基督徒研究:历史、思想与文献》(批准号:201201);上海市教委晨光人才计划《宗教本土化与国家控制》(批准号:20CG44)。

- ① 主要成果有陈青松、汤开建《明清之际天主教在华救婴事业述评》,载《江西师范大学学报(哲学社会科学版)》3(2010):93-102;肖朗《〈童幼教育〉与明清之际西方儿童教育思想的导入》,载《浙江大学学报(人文社会科学版)》5(2005):85-93;张先清《传教与施善:明清时期天主教在华慈善事业研究(1582-1911)》,载《天主教研究论辑》第6辑,北京:宗教文化出版社,2009,第302-357页;李华川《“西人掠食小儿”传说在中国的起源及流播》,《历史研究》3(2010):48-59;David E. Mungello, *Drowning girls in China: female infanticide since 1650*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2008 等等。

的成果主要集中在救婴、教育等层面^①。本文通过对相关材料的梳理,集中探讨明清天主教如何处理向儿童传教,分析明清社会对传教士向儿童传教的消极反应之原因。本文首先梳理明末清初传教士对中国儿童的关注,其次探讨向儿童传教的方式、效果,论述明清天主教与儿童有关的慈善活动,最后讨论明清社会对传教士向儿童传教与慈善活动的反应及其原因。

孝道与溺婴:明清传教士对儿童之关注

明末耶稣会士入华伊始就开始关注中国社会中的儿童。首先引起传教士注意的是明清社会中的孝道观念。利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)在其著作中提及中国的道德书籍中充斥着孝道的内容,而且还认为中国人对孝道的遵守比世界上任何民族都要严格,即其所谓:

中国的道德书籍充满了有关子女应尊敬父母及长辈的教诲。如果要看一看孝道的表现,那么下述的情况一定可以见证世界上没有别的民族可以和中国人相比。有一条严格遵守的庄严规矩:孩子们在长辈面前必须侧坐,椅子要靠后;学生在老师面前也是如此。孩子们总是被教导说话要恭敬。^{[1]76}

利玛窦还注意到孝道还体现在对父母丧礼的操办上,“即使非常穷的人也要努力工作来供养父母直到送终。他们那种宗教式的繁文缛礼莫过于他们在父母的丧礼细节方面的认真了。”^{[1]77}

由于对孝道的严格遵守,儒家也常要求纳妾以广子嗣,而纳妾就成为传教的最大障碍。利玛窦在致其父的信中谓“如无种种阻碍的话他们早已信了我们的圣教,其中最大的阻碍是多妻制。”^{[2]282}儒家还认为祭祖也是孝道的内容之一,“从皇帝到平民,儒教最隆重的事,是在每年的某些季节,给逝去的祖先献供,……他们认为这是尽孝道,所谓‘事死如事生,事亡如事存,孝之至也。’”^{[3]85}

传教士还对明清社会中儿童的成年礼、早婚、儿童种痘等现象有所关注。^{[1]79,81,91} [4]209-221而引起传教士更大关注的则是明清社会中广泛存在的恶行,即“溺婴”。传教士认为溺婴的原因是不少人相信轮回转世,从而认为溺婴是一件好事,以让孩子可以重新出生到另一个生活较好的家庭中^①,即其所谓:

中国有一种更为严重得多的罪恶是某些省份溺毙女婴的做法。……由于他们相信灵魂转生或者轮回,这种野蛮行径就可能变得不那么恶劣了。因为相信灵魂从死人的身上会转移到另一个初生的人的身上,他们就为这种骇人的暴行披上了善良的外衣,认为他们把孩子杀死是对孩子做了件好事。根据他们的思想方法,他们是免得孩子和自己所出生的家庭一起受苦,从而孩子可以重新出生到另一个生活较好的家庭中去。因此,这种屠杀无辜的事情不是偷偷干的,而是公开让大家都知道的情况下做的。^{[1]92}

庞迪我《七克》在驳斥佛教轮回时,亦以轮回导致贫人杀婴作为理据,驳斥佛教所主张的轮回及戒杀生为荒谬。“凡信轮回之处,贫人生子,或虑养育之难,嫁娶之费,辄杀之。曰‘吾生尔贫尔,愿尔死,早托生富贵家,正尔福也。’痛哉!”^{[5]985}

另一个被传教士认为是“野蛮”行为的就是买卖儿童,“还有一些人攒够了钱买一个妻子,等到孩子过多无法抚养时,就以大约一头猪或一匹便宜的小驴价格把孩子买作奴隶——价格大约相当于一个克朗或一个半克朗。”卖掉亲生孩子的往往是遭受重大灾难而无力抚养的父母。1607年,北京豪雨成灾,许多民房倒塌,“因为他们房舍的结构不如我们的坚固,所以损失严重,很多村庄与农田为水淹没,死伤累累,随行而来的是大饥荒,因此不少人在街上贩卖儿女,每名只要四、五两银子。”^{[2]270} 1608年,南

① 传教士的此种解释不一定符合历史事实,实际上,溺婴对于父母来说也有一定的道德压力,而且官方也有严厉禁止溺婴行为的法律,参见梁其姿《施善与教化:明清的慈善组织》,石家庄:河北教育出版社,第114-117页。

京也闹了水灾 损失惨重。虽然官方积极赈灾，“但仍有许多穷人被迫出卖妻儿 在街上到处可见 不需花很多钱 十二岁或十五岁的儿童只要七、八个铜板就可以买下；在年底收成好的时节，一个儿童也仅值二两而已。”^{[2]389-390} 传教士还注意到明末社会中有阉割儿童的行为，“在北方各省还有一种常见的野蛮行径，那就是阉割大批的男小孩，这样他们就可以给皇上做奴仆。”^{[1]93}

在溺婴、贩卖儿童之外的“恶行”就是弃婴。1700年，马若瑟（Joseph - Henrg - Marie de Prémare, 1666 - 1735）在写给耶稣会郭弼恩（Le Gobien）的信中提及，“我不想谈那些因父母贫困而被遗弃于城乡的小孩，这些孩子有被野兽吞食之险，如你不去救援，他们无疑会在永远失宠于上帝的情况下死去。”^{[6]152} 傅圣泽（Jean - François Foucquet, 1663 - 1740）在1702年的书信中就指出北京的弃婴数量众多，“在北京每年被人遗弃的孩子的书目非常巨大，简直使人难于相信。”^{[6]227} 巴多明（Dominique Parrenin, 1665 - 1741）认为，贫困是弃婴的主要原因。相比较而言，在弃婴当中，男童比女童多。而在小城市或乡村基本上没有出现抛弃健康婴儿的现象，因为“对于那些身体健康的婴儿来说，人们很容易找到收养他们并将其养大成人的家庭。”^{[7]195}

总体来说，传教士对明清社会中的溺婴、弃婴等现象是持批评态度的。他们从基督教的信仰以及西方文化的立场出发，对溺婴等“恶行”进行了抨击；同时，又对有这些行为的中国人予以同情，“这些人实在应受到怜悯而不是指责，他们在愚昧无知的黑暗中陷得越深，人们就越应该真诚地祈祷他们的得救。”另外，虽然传教士也非常欣赏明清社会对儿童教育的重视，但是他们也认为因为没有信仰的缘故，这些儿童的“一切都由肉欲所驱使，因此随风飘荡，生活上就像没有太阳一般。”^{[2]482}

神迹与治病：明清传教士向儿童的传教活动

向儿童传教是明清传教士传教活动的一部

分。在明清天主教的文献中，有很多案例是有关儿童信教的。通过神迹来为儿童治病是明清天主教传教的最常见的方式之一。王丰肃（后改名高一志，Alphonse Vagnoni, 1566 - 1640）在南京传教时，有一个小女孩被鬼迷住了，“鬼顽固地以各种形式出现在她面前，企图使她放弃贞操地道路。有时候他会以一个商人或一个寺院长老地面目出现，一会儿是老头，一会儿又是青年，但总是引诱她犯可耻的罪，而且说只有小孩子的血才能使他满意。”这家人“从异教的寺庙里请来了法师，但是恶鬼只是嘲弄了他们的法术，一点也不害怕，而且还打翻了偶像、神坛上的灯和蜡烛。”后来在附近有一位基督徒是个手工工人，他偶然听说了这件事，当他和几个异教徒谈话时，他向他们解释说上帝不但有能力管人而且也有能力管鬼。他们说“那么你为什么不能帮那女孩子点忙？她是你的邻居。”他说：“当然可以。上帝有权利治鬼，如果他显示一下权力，鬼就会被轰走。”于是他们就一同去看望那女孩的父母，问他们愿意不愿意把她从折磨之下解救出来；如果他们愿意，那么他们就应该开始信奉真正的上帝。他们同意这样做，有一位世俗兄弟给他们拿来一张基督像，教给他们呼唤耶稣的名字。他们把所有的偶像都从家里神坛上撤下来，而且全家都开始接受一系列基督教教义的教诲。从那天起，他们家里就没有鬼怪的踪影了。最后，这家人都领了洗。”^{[1]592-593}

传教士把这件事视作“上帝的存在也通过非凡事迹的成就而显示出自己。”实际上是通过驱魔为小女孩治愈疾病，来传播天主教，也是从某种程度上提升天主教的声誉以吸引更多的信徒加入教会。

1607年利玛窦在致耶稣会罗马总会长的信中提及，有一位妇女生了六个子女，皆生后不久即夭折，只有两位尚在，但身体健康不佳，整天生病，她的母亲因此为他们非常担心。有个信徒叫玛利亚建议她“让孩子受洗，希望生命的根源——天主赐给他们长命富贵。果然快三岁的老大先受洗，几天后变得非常漂亮，和从前相比，完全不像同一人，因此使他父母惊奇不已，随后老二以及全家都信了天主。”又有两位幼儿

患天花症,领了洗礼也立刻痊愈了。这种病在中国几乎和瘟疫一样不易治疗。下一个例子更为突出“我们大夫的独子也出天花,他对我们的神父表示非常难过,因为这在中国尚无药可治。于是我们的神父劝他让孩子受洗。”“大夫同意给其子付洗,假使不幸其子去世,其灵魂即可得救,其肉体并不吃亏,因为大家已视他为不存在了。这位大夫受了感动,请神父到他家去给儿子付洗礼。”“神父把一切迷信之物除去,设一祭台,上供救主之像,大夫的儿子与其他同年齡的三个儿童一起接受洗礼。当天上午当天天花已出现,但又消失,几个小时后,孩子完全好了。”^{[2]332-334}

清初沙守信(émeric de Chavagnac,1670-1717)江西抚州传教时,在该城的北门住着三个家庭,共有三十五至四十人。不久这三个家庭得了一种便血的疾病。第一个家庭的一个孩子不到十天就去世了,尽管他们也请了和尚来行祷告和献祭牺牲品等仪式。这个小孩死后,第二个家庭的一个孩子也到了弥留之际,惊慌失措的家长跑到教堂,要求人们为这孩子洗礼。神父派了一位传道士对他进行教导,几天以后,由于病情加剧,可能会发生意外,神父就亲自去为他施洗。洗礼使他的病情有所减轻,沙守信神父在为他向上帝祭供了牺牲品后,当天出血就停止了,这孩子的病被治愈了。这一事件极大地震撼了这个家庭,全家九口人接受了教育和洗礼。^{[6]218}

由于人们常常认为儿童保护自己的能力比较弱,因此,着魔与驱魔的案例也常与儿童有关。在利玛窦1607年的信件中,他提及距“我们不远的地方有一位儿童附了魔,吃了许多苦,常藉邪魔之口要求唱戏、设筵与其它种种类似的事情。很多人相信它的神通广大。……于是伯多禄伴同其他五位教友到那里去,一路祈祷不停。……终于把魔鬼驱逐离开了那个家庭。”^{[2]335-336}

驱魔与治病中常常离不开洗礼,人们也常常认为传教士的洗礼有治病的功能,因此,不少父母当其孩子生病之后就要求为孩子们洗礼。

在1703年耶稣会士的书信中,作者提到有“一位十二至十五岁的小女孩在上海附近病倒了。她母亲是位基督教徒,看到女儿生命垂危,请人为她施了洗。”^{[6]236}最终该小女孩并没有获救,但由此可见洗礼治病已经在民间广为流传。

在传教士的信件中,儿童信教的热情与虔诚并不比成人差。在《利玛窦中国札记》中,利玛窦甚至以儿童信教的虔诚作为信徒的楷模。利玛窦在韶州传教时,有一个仆人的儿子是一个刚领过洗的男孩子,他从寺里偷出一尊偶像,拿回家去。“没有别人知道这件盗窃,但他由于刚才作出的警告,害怕受到惩罚,趁大家都睡觉时,把它扔进厨房的火炉中。”^{[1]264}利玛窦认为这个例子足以说明“新基督教徒的热诚以及他们对于自己过去习惯崇拜的伪神所怀有的憎恶。”^{[1]265}

同样在韶州,利玛窦也特别提及儿童信徒的信仰虔诚。一个还不到六岁的小孩,被一个跟他差不多大小的异端孩子们打了。他记起曾听见诵读的主祷文,他就说“我要原谅你象上帝原谅了我那样。”几天以后,他的妹妹比他还要小,却超过了他的好榜样。他一时性起打了她,她对挨打的回答跟他向那些异端孩子所说过的话一样。一想到他的小妹妹给他的教训比他给异端的还要好,他就羞红了脸。^{[1]445}

另一个也在韶州,叫阿格涅(Agnes)的孩子,大约五岁,她的宗教虔诚好像超过了她的年纪。“有一天,异教徒举行盛大热闹的偶像崇拜仪式,抬着一尊叫做阴官的偶像穿街走巷地游行,阴官地意思是阴间的王。抬出这个怪物的目的是防止坏天气,当一行人来到阿格涅的住房时,因为她的父亲是名人,他们决定把偶像抬进屋来以示尊敬。”没有被家里其他人发现,阿格涅跑到门口不让他们进来,嚷道“我们是基督徒,我们不要什么阴官。上帝所在的地方没有恶鬼的份,也没有坏天气,”他们只好走了。另一次,异教徒敦促她父亲捐一笔钱来支付他们准备为保护街道的偶像而举行的典礼;但他把一份第一诫交给他们去读,说他不得作这样的捐赠。他们不管这个,正开始对他的拒绝吵

吵嚷嚷，这是阿格涅冲到他们中间喊道“奉上帝的基督徒根本不帮助偶像崇拜。”出自一个孩子之口的这种智慧奏了效，平息了偶像教徒的吵闹。他们说，事实上基督教的法规不准这样做必定是真的，因为一个象她那样年纪的不懂得欺骗的孩子竟然那么坚持它。他和他的十岁儿子都被收录在基督的旗帜下，这使所有的新教徒都欢欣鼓舞。父亲名叫乔治，儿子叫维托斯，他们两人一直虔诚地生活，以他们的公开信仰基督教为别人作出了榜样。^{[1]446}

在清初耶稣会士的书信中也到处可见儿童信仰虔诚的记录。冯秉正(J. F. M. A. de Moyriac de Mailla, 1669 - 1748) 曾经对殷弘绪(François - Xavier d'Entrecolles, 1662 - 1741) 讲述了一个八九岁儿童信徒的虔诚故事，“当这个孩子危险地染上天花时，他的兄弟中已有两人被同一疾病夺去了生命。他母亲情急之中脱口说道：唉！难道因为没有求拜天花女神（这是中国一个十分出名的神明）而要让我们所有孩子通通死去吗？孩子听到这些话后感到受了极大伤害，因此在生命所剩无多的时间里再也不愿母亲出现在他跟前。”^{[8]41}

儿童信徒信仰的虔诚常常影响到整个家庭。诸多案例表明，儿童信教之后往往会带动家庭成员的受洗入教。《利玛窦中国札记》提及在北京教会中，有一个信徒是教师，他把十字架放在教室里，教学生们尊敬十字架；虽然他们并没有都成为信徒，至少他们学到了关于基督教主要真理的解说。他的班上有一个男孩，后来起名叫弥格，在学习上特别迟钝，他不让他听基督教教义的课程。他推迟他上课的日期，要末是为了促进他的要求，要末是因为这孩子年纪小，还不够从事学习宗教。有一天，这孩子从学校回家，被雷火击昏了或者是吓昏了，躺在路上失去了知觉。他醒来时说，在他躺在地上时他看见了很多天使簇拥着上帝，他听到上帝说“现在我要饶他的命”。他被送回家，休息了一阵之后，他请校长到他家来；校长来了，给他诵读了“我们的父”和“福哉玛利亚”，这孩子就完全恢复健康，正常无病了。孩子的母亲对他恢

复健康十分欣慰，就让她的孩子受洗入教。后来，她自己甚至也成为非常虔诚的信徒。^{[1]511-512 [8]42}沙守信曾明确地表示，“我曾碰到一些孩子来向我求教如何应付他们异教的父母带给他们的困难，最终的结果往往是孩子带领他的母亲和家里其他人归依了。”^{[6]241}

当然，也有因为父母信教，然后让自己的子女入教；父母将自己的子女送到教会受洗入教的案例等等。1605年，在利玛窦的书信中，他提及有一个慕道友带领他的妻子、子女以及家中其他人全部受洗入教。^{[2]282}劝说利玛窦改穿儒服的瞿汝夔（字太素，1549 - 1612）曾赴南京将其十四岁的长子交给神父，使他接受基督教的教育，其目的就是让其成为基督徒：

他常常说，他确信除非成为基督徒，就没有别的道路可以进入天国。但就这个孩子而言，单单这一点就不够了。他要把他留在教会和别的学生在一起，使他在他的新的信仰上得到充分的教诲。当然，这很合神父们的心意，因为他们与孩子的父亲有友谊而且也是为了孩子将来的好处。由于他父亲崇拜利玛窦神父，所以孩子就取名玛窦；孩子欣然从事中国文学和欧洲文化的学习。因为孩子在教堂里的勤奋而获得很大进步，他的父亲和亲戚以及很多别的显贵们都觉得受益匪浅而十分感激神父们。^{[1]507 [2]314}

在儿童身上发生的神迹事件也有诸多记载。在利玛窦的书信中，他提及在北京有一位教师带领七、八位学生接受了洗礼。一位十三岁的学生也愿受洗；但其老师不愿意，因为他尚年幼，不能自己做主。一天他遭到闪电击中，三天之久失去知觉，他正在昏迷之中所见的天主（像）显身，告诉他再让他生活下去，暂不收他的灵魂。因此要求他的老师为他代祷。当痊愈后便也领了洗礼，因此大家给他一个绰号，叫他“闪电弥厄尔”。^{[2]282-283}

明清社会中儿童受洗入教的方式有二，首先是儿童生病，传教士通过向其施洗，或通过驱魔，或通过神迹来治愈孩子的疾病，从而促使儿

童受洗入教;传教士也往往要求治愈孩子的疾病后要受洗入教,以此扩大传教成果;^{[8]144}其次是父母受洗入教之后,随后带领或要求子女入教。^{[4]206}

与明清社会类似的是天主教教会也会雇用儿童,为了培养本土神父,天主教会甚至还从小培养信徒。在禁教时期,不少信徒家庭把孩子送到欧洲学习,长大后返回内地传教,对于明清天主教的发展起到了积极作用。^{[9]18}

对话与改造:明清天主教与儒家蒙学的相遇

由于儿童自身的特征,传教士也采取了特殊的传教方法。尤其是向儿童传达天主教的教义、教规时,传教士使用了颇具特色的天主教“蒙学”的形式。目前可见的有关天主教“蒙学”的中文著作可参见下表。

书名	作者	时间	收藏情况
天主圣教启蒙	罗如望(Joao da Rocha ,1563 - 1623)	1619	BNF 6861,《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第1册
天主圣教索引要览	何大化(Antoine de Gouvea ,1592 - 1677)	1655	BNF 6928,《法国国家图书馆明清天主教文献》第23册
醒蒙要言	P. de San Pascual		BNF 7028、7029
圣教启蒙指要	P. Pi ñuela		BNF 7420、7421
新译引蒙问答	毕类思	1728	梵蒂冈图书馆 ^{[10]57}
圣教索引附人生四末(又名天教便蒙,天学索引)	周志		BNF 7065,《法国国家图书馆明清天主教文献》第7册
天主圣教便蒙歌	(周志)		或等同于《天教便蒙》徐家汇藏书楼 ^{[11]314}
天主圣教四字经文	艾儒略(Jules Aleni ,1582 - 1649)	1642	《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第2册
天主圣教入门问答	施若翰(Juan Garcia ,1606 - 1665) 苏方积(Francisco Díez ,1606 - 1646)	1642	《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第2册
童幼教育	高一志	1620	《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第1册
取譬训蒙	晁德莅(P. Zottoli ,1826 - 1902)	1870	BNF 7081

天主教的蒙学著作常常使用“问答体”,实际上就是教义问答(Catechism),语言大多是接近口语的白话体;还有一种体裁是诗歌,有四言、五言、七言,富有韵律,便于记诵。教义问答是明清天主教最常用的传教手册,主要目的是方便传道士、传教士向初信者解释天主教教义、教理以及经文的内容与含义,如鲁日满(Francois de Rotagemont S. J. ,1624 - 1676)在江南传教时即让传道士向儿童讲授教义问答,如《圣教要理》。^{[12]336}鲁日满本人也撰有教义问答之类的著作,如《百问答》。^{[12]363-364}就天主教经文或教理进行解释的著作,还有《天主经解》、《圣母经解》、《庞子遗论》、《天主圣教十诫直解》、《圣经直解》、《七克》、《哀矜行论》等等。^{[13]610}18世纪时期教义问答出现了一些变化。根据 Claude Fleury 的建议,教义问答应当首先从圣教故事

中体现启示之历史,然后可以讲解一些较为抽象的信仰规程。此类的著作有白日昇(Jean Basset ,1662—1707)的《经典记略问答》。^{[13]611}

换言之,虽然上表所列是明清天主教针对儿童的教义问答及儿童教育的著作,但在实际的传教过程中,传教士或传道士还会根据具体的情况使用其他的教义问答或天主教著作,向儿童传授教理、教规,甚至还会使用诸多图文并茂的介绍耶稣生平著作,如艾儒略的《天主降生言行纪略》,以及悬挂在教堂中的天主教画作等等。

《天主圣教启蒙》是罗如望翻译 P. Marc George 的葡萄牙文著作 Cartilha 而成。全书共十三章,此书的对象是“晓得事体的年纪”的儿童,由“师”与“学”一问一答,大量采用音译,如“基利斯当”、“基利斯多”、“彼利多三多”、“额

辣济亚”、“撒则耳铎德”、“厄格勒西亚”、“撒格辣孟多”等。书中有很多篇幅解释基督的教义，所涵盖的丰富和详细的教义令人震撼。^{[14]213} 罗如望也有插图本《诵念珠规程》。

《天主圣教启蒙》的重要性在于一方面通过“学”的回答，对天主教的教理、教义有深刻印象，并形成初步认识；另一方面通过“师”的讲解，对诸多音译术语有更详细的解释，从而使得完全“异质”的天主教教义更容易被理解和接受。但是其缺陷也很明显，作者基本上是按照原作翻译，并没有太大的改动，大量的名词术语，难以被初学者所理解。

何大化的《天主圣教蒙引要览》是一本用通俗文字写成的简易教理问答。佟国器在序中提及此书的目的是“要使贤愚共喻，笃信立行，虔以奉天，而恪事其主；洁己爱人，虚心体道，终身惕若无二虞，操持至积久而纯熟，寂虔一室之内，俨然有天主以临之，所提撕警觉者，在在然矣。”^{[15]478-479}但实际上，何大化撰写此书是有针对性的：

天学诸刻皆阐性理。《引蒙要览》特比事属辞，字字详分，句句切解，敛华就实，辨妄归真。勿论士农工商，童英闺淑，一举目而皆豁然也，故言取易直，意取简明。未进教者，见之迅于贯通，已进教者习之便于传说。

何大化认为天主教的著作大部分都是在“阐性理”，普通读者难以理解。他所著《蒙引要览》则“言取易直，意取简明”，其主要目的是便于读者理解与接受，所以此书的“蒙”不一定就是针对儿童，还指不识字或识字不多的“士农工商，童英闺淑”。该书除了介绍一般的教义、教理之外，还对佛道二教、民间信仰等做了批驳，甚至还有一些世俗道德伦理说教。

《天学蒙引》，“古吴”周志（字于道）撰，福建建昌曰旦堂刊行。此书采用七言律诗的形式，对天主教的教义进行了系统的梳理，从天主创造天地、“人祖犯命”等到耶稣诞生、受难、复活等，对新约福音故事尤为详细，又稍微涉及对佛道二教的批判。周志在《天学蒙引》之后又有《蒙引略说》，对《天学蒙引》进行详细解释。

周志又有《人生四末》，亦是用七言律诗的形式，并附有《四末略说》。周志撰写《天学蒙引》即是为了向“中人以下之君子劝”，周志还特意提及虽然此书非常鄙陋，但天教还有“理学深奥诸书”，希望高明之士可以“探本究源。”^{[11]130}

艾儒略撰《天主圣教四字经文》的目的是用作基督教儿童和初入教者全面了解基督教基础知识工具书。^{[16]265} 艾儒略模仿儒家三字经，以浅显易懂、易于记诵的四字句的形式，帮助儿童或初入教者记住天主教的基本教义尤其是基督论内容。

《童幼教育》是高一志的翻译作品，除此之外，高一志还有意模仿儒家“大学”的结构，撰写了三部著作《修身西学》、《齐家西学》、《治平西学》。在这些著作中，高一志除了翻译西方基督教伦理教材之外，还尝试融合儒家伦理著作的特征，试图与儒家进行交流与对话。《童幼教育》分别从教与学两个层面，介绍和引入西方儿童教育思想，对儿童教育的各个方面及环节进行了比较全面的探讨。^{[17]88} 韩霖认为，此书“非独童幼书也，修齐治平尽在是矣。”换言之，此书不仅只是一部“蒙学”之书，而是“根据基督教的伦理道德观来阐述西方儿童教育思想。”^{[17]91}

韩霖还认为天主教的蒙学虽然与朱子小学多有“符合”，但是因为天主教蒙学有“敬畏天主”之内容，朱子小学中则没有这些道德“他律”，因此，韩霖认为朱子小学“尚隔一层”，即其所谓：

先生之言，于晦翁之书，亦多符合，但其摛好辞于重舌探，藏理于终古，匪独后生之模范，盖亦前觉之功臣矣。而敬畏天主，尤西来第一宗旨，晦翁敬身之篇，尚隔一层。许文正公曰，小学之书，吾信之如神明，敬之如父母。余于先生此书，欲自朝廷储训，以至闾巷蒙求，莫不以为蓍蔡、为师保，三十年后可致太平。^{[18]241}

韩霖对此书高度推崇，无论是“朝廷储训”还是“闾巷蒙求”都可以使用，韩霖甚至乐观认为推广此书后，“三十年后可致太平”。除此之外，韩霖还将此书所体现的天主教蒙学付诸实践。由山西地方官的邀请，韩霖得以在乡

约集会上敷衍宣讲朱元璋的“圣谕六言”,其中在讲解“教训子孙”时,韩霖大量引用《童幼教育》中的内容。韩霖甚至认为,天主教蒙学“补《小学》之阙者也”。换言之,韩霖认为朱子小学有所欠缺。那么,天主教徒韩霖认为儒家小学有所欠缺的是什么呢?

朱文公著《小学·内外篇》,《内篇》有四:曰“立教”,曰“明伦”,曰“敬身”,曰“稽古”;《外篇》有二:曰“嘉言”,曰“善行”。而敬身之目,其别有四:曰“心术”,曰“威仪”,曰“衣服”,曰“饮食”。允矣,先圣之功臣,后生之教父矣,但敬身之说未窥本原。西儒高则圣先生有《教童幼书》,补《小学》之阙者也。^{[19]720-721}

实际上,韩霖认为朱子《小学》虽然也有“敬身”之说,但是“未窥本原”;此处韩霖所谓“本原”,即是指天主教的天主。韩霖在宣讲“圣谕六言”之时,适时、适度地引入其所信仰的天主教思想,使得他的宣讲“耳目一新”,甚至有论者称赞道“如梦乍觉,如醉初醒,如饥十日而享大牢焉,如久客还家而见父兄焉,如苦烦热而濯以清冷之渊焉。”

徐光启(字子先,1562-1633)在为天主教辩护之时,也提及天主教的“他律”在“耸动人心”方面的重要作用。徐光启认为,儒家“空有愿治之心,恨无必治之术”,所以借助佛教,但“佛教东来千八百年,而世道人心,未能改易”。而天主教“以昭事上帝为宗本,以保救身灵为切要,……其法能令人向善必真、去恶必尽。……足以耸动人心,使其爱信畏惧,发于由衷故也。”^{[20]22}

儒家基督徒在明末世风日下、国势颓萎之际,真切引入天主教的“他律”,希望为儒家的道德自律引入全新的宗教色彩。因此,对于韩霖来说,天主教蒙学要优于儒家小学亦是情理之事。

根据学者研究,传统儒家的童蒙读物主要有两类,一是知识性,包含识字及名物历史知识,另一是伦理性,包括人生与道德训诫。儒家蒙学中所传达的伦理训诫主要有克制与自我约束、勤俭与惜时、孝悌等,也有善恶福报等内容。

这些道德说教是世俗儒家伦理的集中体现,也是理解中国人的行为方式及其心理机制的基础。^{[21]455}

天主教蒙学虽然大部分内容是以介绍天主教教理的教义问答为主,即以宗教内容为主,但也包括部分的世俗伦理,如不说谎、洁身自好、孝敬父母、尊敬长上等等。《天主圣教蒙引要览》在介绍天主教教理之外,还有如下之内容:

见犬吠鸦鸣鹊噪以为妖祥有罪否? 曰,有。

信夜梦以为吉凶先兆有罪否? 曰,有。

信风水日子有罪否? 曰,有。^{[22]512}

轻忽师长之训有罪否? 曰,有。^{[22]519}

不遵朝廷官府法律有罪否? 曰,有。^{[22]520}

不纳钱粮有罪否? 曰,有。^{[22]523}

家人有病,家长不早命解罪救其灵魂,或不用心医治,有罪否? 曰,有。

自缢自刎饮毒药有罪否? 曰,比杀人之罪更重。

下毒药坠胎有罪否? 曰,与杀人同罪。

怨命求死有罪否? 曰,有。^{[22]520-521}

自己手做色事有罪否? 曰,其罪甚重。

做男色有罪否? 曰,罪又更重。

言邪淫话,听邪淫曲,刊邪淫书,有罪否? 曰,有。^{[22]522}

上述所引实际上涉及到信徒的世俗伦理几个方面,如不迷信风水、占卜,应尊敬师长、遵守法律、交纳钱粮,用心医治家人、禁止自杀,甚至还包括性伦理,禁止手淫、同性恋等等。与儒家小学不同的是,天主教蒙学中所包含的世俗伦理是与天主教的宗教伦理合在一起的。在唯一神“天主”作为道德他律的前提下,天主教的道德规诫比起儒家更有说服力和执行力。儒家基督徒奉行的“补儒易佛”之策略,实际上在某种程度上也是指道德他律的。

在明清社会里,儒家小学主要是通过私塾、塾馆、蒙馆、村塾、家塾、义塾等各类塾馆,以及

各种塾师实现的。而天主教蒙学则主要通过传道员来进行。除此之外,还有专门针对儿童的各种善会,如天神会。天神会主要通过讲授《天主教启蒙》、《天神会课》等书籍向儿童传输教理,带领儿童认识天主教,从而强化他们对天主教的认同与信仰。例如在延平的天神会中,儿童在父母的陪同下向传教士报到,并向圣像跪拜。而当所有儿童聚集之后,传教士会带领他们背诵经文。然后传教士单独向儿童询问教理要点,并有奖励措施。最后,两位儿童会在台前背诵初级祈祷书中的经文对话。在回家之前,还要进行忏悔。^{[23]348}天神会所产生的良好效果使得传教士在17世纪50、60年代将其推广到所有的教会中。当然,天主教的其他善会也会有对儿童进行基督教教育的内容,如利玛窦在1607年的信中提及,“三个教友村庄,各选一位‘会长’,负责照顾教友,以言以行鼓励其他教友热心事主,登记该受洗的与新生的教友婴儿,看管小圣堂与圣像。”^{[2]344-345}

救婴与救赎: 明清天主教对 弃婴的慈善活动

天主教认为,“人之无善无恶,独孩童为然”,^{[24]231}因此“孩童命终,领圣水者,即升天国。”^{[24]269-270}换言之,与成人不同,孩童只要领洗,其灵魂即可以上天堂,因为孩童的身上只有“原罪”,只要经过洗礼,即可洗去自元祖传染而来的“原罪”,“孩童之领圣水也,无俟痛悔。盖一经洗涤,而原罪已悉赦矣。”^{[24]289-290}“若传染原罪,只不得升天国,非有地狱之永苦”,^{[24]230}而洗去原罪,自然就会升入天堂。因此,传教士入华伊始就积极给那些濒死的婴儿施洗。这项宗教活动逐渐成为传教士衡量传教成果的标志之一。

弃婴是濒死婴儿的主要来源,因此,传教士首先给弃婴施洗。明清传教士的书信中到处充斥这类的记录。^{[25]99-102}利玛窦在1607年的信中提到在1606年北京有36人受洗,同时也包含一些弃婴,“这些弃婴是由利神父收容,会院养活他们。他的善表感动了几位官吏,起而仿

效,也收养了孤儿弃婴。”^{[2]341}利玛窦在1608年的信中又提到,“今年在受洗的人中还有五、六个幼儿,他们的父母都是教外人,都是临终受洗,受了洗便荣进天国去了,其中有三人是受过训练的教友施的洗礼,在这种时候,可以这样做,也应当这样做的!”^{[2]384}

利玛窦提到的两种做法,即收养弃婴并为其施洗,以及雇用传道员(即教理讲授者)来为弃婴(或濒死弃婴)施洗,到清初则推广到全国的教会当中。

迨至清初,因为种种原因,弃婴的数量有增无减,耶稣会传教士的书信中对弃婴洗礼的记录也明显增多。杜赫德在《耶稣会士中国书简集》的前言中,提到虽然传教士有时会受到传道员的蒙骗,夸大给濒死弃婴受洗的数量,但是杜赫德指出“这种弃儿太多却不幸是事实,而且对杀婴者不予追究也是真的。”^{[6]24}虽然官府也设立了官方的育婴堂之类的慈善组织,而且还有“车辆定时穿过各街道收容弃儿,活的收养,死的用官费埋葬”,但是弃婴数量的增多仍然令人感到悲伤。

马若瑟在1700年的信中这样写到“那些因父母贫困而被遗弃于城乡的小孩,……一个只需出外寻找这些孩子并在他们可悲的绝境中给他们施洗的人,他是不会白费力气的;很少有日子一个孩子也找不到。”^{[6]152}马若瑟在信中将传教士在中国可能取得的成就与在法国的成就进行对比,以此鼓励收信人更加积极地支持耶稣会士在华传教事业。这些日益增多的弃婴就成为传教士争取更多灵魂上天堂的对象,也是他们向西方读者或支持者说明传教必要性的重要依据。

在同一封信中,马若瑟还写到教会设立育婴堂的设想,“在帝国最大的五六个省的省会城市设立抚育弃儿的济贫院,以便使弃儿免遭死亡而且不要永远与上帝分离。”马若瑟也希望这些计划能够得到欧洲信众尤其是“夫人太太们”的支持,“这将是一项特别符合夫人太太们虔诚之心的事业,因此您要向她们解释这一计划。因为这些济贫院主要收容女孩;当一个家庭的父母担心孩子过多时,她们最容易被遗弃;

父母对她们的怜悯比对男孩更少,因为他们认为女孩更难打发、更难让她们自食其力。”教会计划将这些女孩养到一定的年龄,然后安排适当的职业或工作,“我们将按宗教准则抚育她们到一定年龄,同时教她们适合自身条件、适合其性别的当地技艺。到了十四五岁,我们就像在法国一样把她们安置于某位喜欢使唤她们而不喜欢崇拜偶像者当仆人的信奉基督教的太太,或是让她们进修道院祈祷和工作。”^{[6]154} 马若瑟所谓的“育婴堂”可能是受到当时官方设立育婴堂的影响。^{[26]100}

在1702年的信中,傅圣泽则写到北京每年的弃婴数量非常巨大,教会几乎每天都要为这些孩子施洗,“在北京每年被人遗弃的孩子的数目非常巨大,简直使人难于相信。我们几乎每天都要为一些这样的孩子施洗,这是我们在一个国家能够获得的最为可靠的成果之一。”傅圣泽认为,“因为成年人归依宗教后,有可能中途放弃或发生变化,太多的人不能保持他们对所受到的恩典的忠诚。相反,被遗弃的孩子在他们受洗后不久便告别人世,必然升入天堂。”^{[6]227}

传教士费尽心机为濒死婴儿施洗就成为他们增加传教成果的有效途径之一,也是传教士书信中体现传教热忱的表现之一。在傅圣泽的同一封信中,他还特别赞赏樊继训(Franperrie)巧妙的为濒死的小皇孙施洗的情节,由此可见传教士对濒死婴儿施洗的重视。^{[6]227}

在1703年的《关于中国传教会现状的汇报》中,作者提及传教士给弃婴施洗要比成年人多得多,“至于孩子,我们施洗的人数多得多,尤其是那些每天早上被遗弃街头的孩子。”作者还对当时频繁发生的弃婴行为提出批评,“弃婴行为发生在中国这样一个文明的国度里,人们能够容忍如此明显的紊乱,真令人惊讶。由于北京人口众多,那些自认无法养活孩子的人肆无忌惮将孩子丢在街上和广场上,使得一些孩子悲惨地死去,另一些孩子被野兽吞噬。”教会“每天早上派传教员到城市各个街区为所有他们在路上遇到的、还活着的孩子施洗。每年人们遗弃的孩子达二三万,我们的传教员施洗数

约3000人。如果我们能有二三十名传教员专门从事这一工作,那么只有很少的孩子得不到我们的关怀。1694年,我们为3400个孩子施行了洗礼。1695年有2639人,1696年3663人,接着这一年和上年差不多。”^{[6]232-233}

巴多明写于1710年的信中则提及弃婴受洗的数目是成年人的27倍多,“今年有139个成年人及829个孩子在我们的教堂受了洗,这些孩子多数曾被遗弃于街头。传教会的神父们还在各城门附近为3000多名孩子施了洗,因为那里有许多弃儿。”^{[8]49}履行这些职责的就是教会雇用的传道员。

除了给普通的弃婴施洗之外,传教士还给皇族中濒死的婴儿受洗,如上面已提到的樊继训,还有罗德先(Rhodes)等。他们都是以医生的身份作为掩护,分别为两个皇家病危的孩子施洗,“其中一个是皇孙(皇帝第三子所生),另一个是皇孙女(系一鞑靼小王所生)。”^{[8]29}

教会还会组织善会给弃婴施洗。高一志在山西传教时,著名信徒段袞就曾任圣母会长,其中一个职责就是给弃婴施洗。^{[27]93}白晋在其写给欧洲的信件中写到,为了传教的需要,教会成了四种不同的善会,并挑选了合适的信徒任会长,其中第二个善会除了负责基督徒成年子女的教育,每礼拜天带他们去教堂学习基督教的职责之外,还有一个重要的职责就是给弃婴施洗,“鉴于这个大城市中每天都有大批孩子被残忍地遗弃街头而死去,本组成员便负责为他们行临终洗礼。”^{[8]31-32}

教会给弃婴施洗的事业需要花费一定的开支,这些开支主要用于三个方面:首先是给传道员的费用,其次是收养弃婴的费用,再次是为了能够接近弃婴而使用的费用。

1722年,在宋君荣(Antoine Gaubil,1689-1759)的信中详细谈到了给弃婴施洗的费用支出情况,费用“主要用于供养一名讲授教理者,给收容所主管人和医生送些礼品,给在孩子垂危时通知讲授教理者的两个人付点钱;另外,把孩子抱来受洗,洗毕又将其抱走的保姆也要送点东西。所有这一切费用不超过20两银子,即相当于我们通常的100法郎。”^{[8]282}因此,在施

洗的各个环节都要开支。其中最重要的环节是负责施洗的传道士能够接近濒死的婴儿。

殷弘绪在其信件中提到，传道士为了能接近濒死的婴儿，首先要给医生送礼，以允许传道士跟随医生去不同的家庭；或者给接生婆送礼，让女传道士跟随接生婆去给常常被溺死的女婴施洗；其次，教会甚至还会贿赂寺庙的主持，“我们每月给和尚一笔钱，一名讲授教理者便获准每天进庙，在庙中各处自由地为弃婴施洗。”^{[8]219}有时为了不让弃婴落入偶像崇拜者的手中，教会也会花钱收养弃婴。^{[8]140}由于官方也有收养弃婴的专门机构，教会有时也会贿赂官员，以允许传道士进入收容所施洗。^{[8]283}

在宋君荣的同一封信中，他对当时的弃婴情况做了分类，一类弃婴被送到官方的育婴堂，“弃婴们在此受皇帝下拨地费用抚养。收容所盖得大而宏伟，拥有养育这些可怜孩子所需的各种设施，还有保姆给他们喂奶，医生给他们治病，管理人员负责所内秩序。”另一类是送到教堂，“我们给他们施洗，委托可靠人员喂养他们。”教会也会派传道士去官方的育婴堂给濒死的弃婴施洗。^{[8]282}有时也要贿赂育婴堂的官员才能让传道士自由进入。如果在育婴堂接受施洗的弃婴活过来了，教会需要新的开支以免这些施洗过的婴儿被非基督徒领养。让基督徒领养这些弃婴也需要一定的费用，此外，为了抚养被送到教堂的弃婴需要雇用保姆，购买衣物、药品等等。

这些费用的来源除了传道士本人支出一部分之外，大部分来自欧洲母会以及普通信徒的支持，部分经费来自澳门^[28]。殷弘绪1720年的信就是写给供养施洗弃婴的传道士的欧洲某位夫人，殷弘绪称其为在“洗礼圣水中获得新生的大批中国婴儿的教母。”^{[8]218}殷弘绪本人也会拿出自己的一部分费用来资助给弃婴施洗的传道士。^{[8]198}

清初传道士写往欧洲的信件中到处可见的有关弃婴施洗的故事，实际上就为了激发欧洲

信徒支持教会的热情。在这些信件中，人们往往看到传道士为了给弃婴施洗的种种努力，以及在给弃婴施洗时所取得的成就，还有一些与弃婴有关的神迹故事。

殷弘绪在1712年的信提到，景德镇两名基督徒翻越山岭时途中遇见一个泪流满面的男子，后者抱着一个垂死的孩子前往一所寺庙求医。两名基督徒中有一人是医生，他仔细查看孩子，断定他只能再活几个小时。他竭力安慰孩子的父亲，并告诉他如他同意为孩子施洗，就能为孩子带来幸福。父亲在新信徒反复劝导下同意了。但是这个地方是个干旱的地区，距离弄到水的地方很远。正在这时，却看见有个人挑了两桶水走了过来。信徒立即给婴儿施洗，而那个为他们提供水的人却不见了。^{[8]68}

由给弃婴施洗的宗教活动，逐渐演化为收养弃婴的世俗慈善活动。实际上，早期入华的传道士也有意收养一些孤儿、弃婴，以培养本地的传道士或信徒。早在1569年，教会在澳门成立慈善机构仁慈堂，其中一个主要活动就是收养孤儿和弃婴。^{[29]52}南京教案时，有几位儿童因为家贫而被父母卖给教会。^{[30]349-350}1620年，耶稣会士史惟贞在南京曾大力收养弃婴。高一志在山西传教时也设立育婴堂专门用来收养弃婴。^{[27]93}郭玛诺在陕西传教时，因当地发生饥荒，他“收养孤儿甚众。”^{[27]203}清初著名信徒许甘第大，曾经在苏州设立育婴堂，“所收婴儿不知其数。”^{[31]314}天主教的育婴堂与官方以及儒家士绅所创办的育婴堂，一起成为明清社会中的慈善组织的重要组成部分^①。

总体来说，虽然传道士在明清社会也有育婴堂、收养弃婴等世俗慈善行为，但对弃婴的慈善活动主要是拯救灵魂的宗教慈善。晚清之后的传道士则主要投身于拯救灵魂以及身体的世俗慈善活动，并引入了西方的现代医疗观念与技术，也开始设立近代的慈善救助机构。^{[25]102-115}晚清时期，天主教收养弃婴、孤儿的

① 据研究，1850年之前非天主教的育婴堂共有579个；1850年之后则有394个；其中以士绅所办育婴堂占据总数的一半以上，参见梁其姿《施善与教化：明清的慈善组织》，第328-329页“附表一”，第332-367页；另参见（日）夫马进《中国善会善堂史研究》，北京：商务印书馆，2005，第178-228页。

慈善活动的规模更大,影响也更深远。19世纪下半世纪到20世纪初,天主教在全国各地创办了50多所育婴堂、孤儿院^①。20世纪20年代的《中华归主》统计全国大约有150到200所孤儿院。19世纪中叶以后,教会还与官方的育婴堂展开竞争,通过慈善活动来扩大教会的影响力。教会的慈善活动甚至影响到官方的善堂而或多或少被“洋化”了。^{[26]2}

救婴抑或杀婴:明清社会对传教士的儿童传教活动的反应

为了寻找弃婴,传教士或传道士有时采取了一些非常规的手段,如前文提到的“贿赂”的方式。有时,传教士或传道士采取秘密的方式,如殷弘绪在1720年的信中提到,“我们一位基督徒一大早在沿街一幢尚未开门的屋子前发现一只小小的空箱子,他猜想这只箱子是用来装婴儿的,有人一早会来取走埋掉,于是,他找了点水躲在屋子附近观察。他猜得果然不错。过了片刻,屋门开了条缝,他跑过去,在地上见到一个即将死去的孩子,他为其施了洗,谁也没有发现。”又提到,“有一位我久闻其热忱和虔诚的医生想在他院子中央种一棵树,便吩咐仆人到附近挖一点土来。后者为了省事,就到另外地方取土,因为他看到那里的土是新翻过的。他才挖两下就发现了一只刚埋在那里的小箱子,开箱后发现里面的孩子居然还在喘气。他马上报告主人,后者取了水不失时机地为孩子施了洗,孩子受洗后不一会儿就咽了气。”^{[8]220}虽然对于天主教会来说,这些行为是可被称赞的“慈善”行为,值得被大肆宣扬,但是,传教士“不择手段”寻找弃婴的行为却得不到别人的理解。

反教者认为传教士寻找弃婴是别有目的,认为传教士给弃婴施洗是一种巫术行为。乾隆初年,顺天府曾经判决一名给弃婴施洗的传道士刘二,“刑部有关顺天府尹令人从弃婴医院捕获的刘二一案(的判决),他当时正向这些婴儿

头上洒水并念巫咒。”^{[7]175}“他进入了儿童医院,在那里念巫咒,并向儿童们头上洒水以治愈他们。”虽然后来戴进贤(Ignace Kögler, 1680 - 1746)等传教士上疏乾隆,希望能够改判,但是乾隆禁教的政策依然没有松动^②。

实际上,早在传教士入华伊始,反教者攻击天主教的一个理由就与儿童有关。利玛窦在肇庆时,就有反教者声称,“孩子被神父们抓去在他们的教堂里关了三天,给他服了一种中国人所熟知的药,使他喊不出来,其目的是要把他偷运到澳门去,卖为奴隶。”^{[1]176}南京教案发生后,反教者认为教会收养的儿童是“赤子入井”,“他如幼童五名,三郎、仁儿、龙儿、本多、熊良,或舍入于堂中,或鬻之为仆隶,赤子入井,诚为可矜。即时省发,犹以为晚。”成书于17世纪中叶的《破邪集》,还记录了一则谣言,“彼夷残甚,数掠十岁以下小儿,烹食之。……此固其诱婴孩以速死之本意,而可令其易种于我仁寿之域乎?”^{[30]393}实际上就是暗指传教士掠吃婴孩。

苏及宇在《邪毒实据》中将天主教给儿童施洗的圣水当作药物,其目的是控制儿童,“至于擦孩童之口药,皆能制其必从,令其见怪。……今日试观父不父子不子,夫不夫妇不妇,孩童难保其孩童。酖杀生灵,伤风败俗,莫此为甚。”^{[30]377}

又有反教者对天主教认为孩童只有原罪,只要施洗,即可上天堂表示不满。许大受在《圣朝佐辟》中提及,“彼又谓,地狱无多所,只有炼清、孩童、炼罪、永苦等四重。”许大受问“所谓孩童以几岁限?”传教士回答“视黠痴,黠者既孩准长,痴者稍长准孩。”许大受认为“若是则人家生子,祝夭又祝痴,而耆颐明哲,反不如殇悼蔽蒙矣,有是理乎?”^{[29]393}实际上,传教士是从“原罪”与“本罪”的关系来说的,孩童稍长,就会在原罪之外多了本罪,而“耆颐明哲”也会有“本罪”。所以,从“罪”与“罚”来看,“耆颐明哲”不如“殇悼蔽蒙”。

在晚清反教浪潮中,诸多谣言与儿童有关。在《辟邪纪实》中,作者“天下第一伤心人”辑录

① 实际情况还要多很多,参见张先清《传教与施善:明清时期天主教在华慈善事业研究(1582-1911)》,第323-329页。

② 戴进贤的奏疏,参见《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海:上海人民出版社,2008,第56-58页。

了诸多与儿童有关的针对传教士或教会的谣言。其中最多的是吸童精、食小儿、摄魂魄、行巫术：

取童男女生辰 粘树咒之 摄其魂为耳报。……以口吸成童精 与处女经水 曰开天孔 又曰人剂。……甚或割女子子宫 男子辨发 小儿肾子及以术取小儿脑髓心肝 散放瘟气蛊毒等事 其名未备详。^{[32]4}

据张世钦供称：“……二十一岁 在广州跟官 从黄老坤学得天主教。他教示小的画符在手上 到街市随意向小娃儿们头上一拍 小娃儿们便迷著了 ；……引到僻静地方 刷了眼睛、心肝、肾子 把尸身掩埋灭迹 留下眼睛心肝肾子 卖与洋人做药。……洋人挈着小娃儿们八字 半夜念咒捉魂 ；……小的们或装做算八字的 也能骗得小娃儿们的八字卖钱。”^{[32]8-9}

或取童子好生辰 咒摄魂为耳报神……或吸童精学永年 或从处女吸红泉……小儿肾子也割取 并要心肝与脑髓。^{[32]5}

在反教揭帖中 与此相关的内容也是历历可见。这种针对传教士的片面、极端看法 与逐渐兴起的民族主义掺杂在一起。甚至到了1949年之后 也出现了对传教士慈善活动的歪曲与想象。此在《杀婴堂》的反教文献中可以体现。《杀婴堂》一开始是作为一篇报道出现在《解放日报》上 后来在此批判帝国主义的影响下 读者纷纷来信 随后汇集成书。《杀婴堂》“揭露”晚清法国天主教在嘉兴创办“育婴堂”里的种种“罪恶”。^① 潘治富在《是“仁慈堂”还是“杀婴堂”》中指出，“披着宗教外衣的帝国主义分子利用宗教慈善事业欺骗世人 使人不知道他们是虐杀中国婴孩的刽子手 却使人相信他们是中国婴孩的救命恩人”。潘文所

说的九江仁慈堂即育婴堂 成立于1863年 由法籍修女管理^②。晚清之后的教会慈善活动也往往被当作帝国主义文化侵略的一部分^③ 甚至有因育婴堂导致的教案事件的发生。^{[33]23-42} 教会育婴堂的死亡率比较高 也是人们对育婴堂产生怀疑的重要原因^④。

实际上 反教者对于传教士与儿童相关的传教及慈善活动所产生的负面反应 主要原因有两点：首先是中国人对于传教士的传教及慈善行为不甚了解 尤其是对传教士千方百计寻找弃婴 并为之施洗的行为 对于未信教或对西方宗教不甚了解的人来说 是很容易产生怀疑与想象。他们认为传教士寻找弃婴 并为之施洗 是别有目的的 再加上好事者的歪曲与想象 传教士对弃婴的施洗就变成了巫术行为 传教士费尽周折寻找弃婴就是为了取脑、摄魂、吸精、炼药等等；其次是传教士对儿童的慈善行为只注重灵魂的得救 尤其是明清时期 传教士对儿童的慈善活动大部分都集中在对弃婴的施洗上。这与他们来华的使命有关 也与他们争取欧洲信徒的支持有关。但过分关注儿童的灵魂得救 忽视世俗的慈善活动^⑤ 或者谓仅仅将收养弃婴当作传教士之手段 容易导致明清社会的不解与曲解。

就在《杀婴堂》一书中 作者揭露了建国后人民政府接管嘉兴“仁爱堂”后所发现的种种“恶行” 如在枯井中发现了大量婴儿的尸体、虐待收养的儿童等等。实际上 明清时期开始 传教士就大量收集弃婴 而这些弃婴大部分是因为身体疾病而被抛弃。传教士收集弃婴的主要目的是给他们施洗 而这些弃婴本身就是因为有疾病而被家长抛弃 所以弃婴的死亡率非常高 因此在传教士创办的育婴堂里发现大量婴儿尸骸是并不令人感到奇怪的。

① 参见屠培林《杀婴堂》 上海：华东人民出版社 1953。

② 参见潘治富《是“仁慈堂”还是“杀婴堂”》 载向腊玉主编《九江之谜》 北京：光明日报出版社 2003 第606页。

③ 参见李贵芳《徐家汇圣母院育婴堂真相》 载《上海的故事》第一册 上海：上海人民出版社 1979 第45页；卢清编著《中外学前教育史研究》 贵阳：贵州人民出版社 2008 第196页。值得注意的是潘治富的文章与李贵芳的文章基本雷同 但是两者所揭露的对象却不一样 前者是九江育婴堂 后者是徐家汇育婴堂。

④ 实际上 非教会的育婴堂的死亡率也很高 参见夫马进《中国善会善堂史研究》 北京：商务印书馆 2005 第276页。

⑤ 很多弃婴受洗之后就死去了 但还有一部分弃婴存活下来。为了这些已经受洗的婴儿 传教士以及教会建立了育婴堂等慈善机构 但这些机构还是为传教服务的 与世俗的慈善组织不同。

结 论

在被称为了解明末天主教徒生活的“百科全书”之《口铎日抄》中,我们可以看到一条与儿童有关的信息。“念九日,先生出访客,令公陪行。适有二童子至堂,瞻拜主像。”当地信徒颜尔宣“见其恬笃,赠《圣教》一书。先生归,具告以故。”艾儒略回答“昔吾主耶稣在世时与宗徒论道,适有数童子入堂而前。宗徒呼使去,吾主曰‘毋阻也,吾所最钟爱者。他日升天,此辈独多,政以此耳。’”^{[34]204}

在明末教会中,儿童主动来教堂“瞻拜主像”的案例表明天主教对中国人的吸引不仅仅局限于成人。传教士也十分注重对儿童的传教,尤其是濒死的婴儿。受到天主教神学的影响,传教士将对濒死婴儿的施洗看作是增加传教成果的有效途径,因此,传教士千方百计寻找弃婴,并为他们施洗。教会一般雇用传道士寻找弃婴、给弃婴施洗,有时也会鼓励人们送弃婴来教堂,甚至还会给送弃婴的人以一定的报酬。有时教会为了抚养成活的弃婴,也不得不雇用保姆,但总体而言,传教士主要目的是拯救他们的灵魂,正如传教士所言,“若孩子身体健康,有希望活下去,我就尽快脱手,或将其送给某个愿意抚养他的基督徒,或以某种奖励鼓励基督徒将其领走。”^{[8]284}一方面与教会经费有限有关,但一方面也是传教士认为他们的首先目的是拯救这些不幸婴儿的灵魂。

清初社会中的弃婴数量越来越多,因此,在传教士的书信中也有很多与弃婴有关的内容。教会也有意创办育婴堂,收养弃婴。但传教士还是派传道士去不同地方为弃婴尤其是濒死的婴儿施洗为主,教会甚至会采取非常措施以让传道士进入寺庙或官方的育婴堂为婴儿施洗。

天主教对儿童的传教有不同的方式,传教士除了翻译西方的教理问答之外,还模仿儒家三字经的形式撰写天主教的四字经,还出现了大量的天主教蒙学著作。教会还创立专门向儿童传教或管理儿童信徒的善会组织。而在儿童教育理论与方法上,高一志引入了西方的儿童教育理念,并与儒家的朱子小学进行对话与融

合,引起了不少儒家基督徒的重视与推动。

传教士对儿童的传教活动也取得了一定的成就,对于传教士而言,对弃婴尤其是濒死婴儿的施洗也是一项非常重要的慈善活动。迨至晚清,教会所开设的慈善机构也越来越多,相关的慈善活动也不再仅仅局限于宗教。但是,民众对教会的慈善活动却产生了极端的消极反应。其主要原因不仅仅在于民众的不理解或曲解,而且也在于早期传教士只注重灵魂得救有关。从某种程度上说,明末清初天主教对儿童的传教活动是引起反教者怀疑传教动机的主要原因;而明末清初天主教对儿童的慈善活动也仅仅局限在灵魂拯救上,此与晚清以来的慈善活动不可同日而语。

明清社会中,无论是官方的还是地方精英都有创办慈善组织、开始慈善活动的经验。天主教也试图通过慈善活动跻身于明清主流社会之一隅,诸如创办各类的善会、仁会等等。天主教对儿童的慈善活动虽然是以灵魂拯救为主要目的,但也应该视作明清社会慈善活动之一部分。

[参考文献]

- [1] (意) 利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [2] (意) 利玛窦. 利玛窦书信集(下)[M]//利玛窦全集(第4册). 台北: 光启出版社, 1986.
- [3] (意) 利玛窦. 利玛窦全集(第1册)[M]. 台北: 光启出版社, 1986.
- [4] (法) 杜赫德编. 《耶稣会士中国书简集》第3册[M]. 郑州: 大象出版社, 2005.
- [5] (意) 庞迪我. 七克[M]//天学初函(第2册). 台北: 学生书局, 1965.
- [6] (法) 杜赫德编. 《耶稣会士中国书简集》第1册[M]. 郑州: 大象出版社, 2005.
- [7] (法) 杜赫德编. 《耶稣会士中国书简集》第4册[M]. 郑州: 大象出版社, 2005.
- [8] (法) 杜赫德编. 《耶稣会士中国书简集》第2册[M]. 郑州: 大象出版社, 2005.
- [9] (法) 杜赫德编. 《耶稣会士中国书简集》第5册[M]. 郑州: 大象出版社, 2005.
- [10] (法) 伯希和编, (日) 高田时雄订补. 梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [11] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 上海: 上海书店出版社, 2006.

- [12] (比) 高华士. 清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究[M]. 郑州: 大象出版社, 2007.
- [13] Standaert, Nicolas. Handbook of Christianity in China: Volume One (635 - 1800) [M]. Leiden/Boston: Brill, 2001.
- [14] 柯毅霖. 晚明首批来华耶稣会士诠释的基督[J]. 基督教文化学刊(第3辑). 北京: 人民日报出版社, 2000.
- [15] 佟国器. 圣教蒙引序[M]//法国国家图书馆明清天主教文献(第23册). 台北: 利氏学社, 2009.
- [16] (意) 柯毅霖. 晚明基督论[M]. 成都: 四川人民出版社, 1999.
- [17] 肖朗. 《童幼教育》与明清之际西方儿童教育思想的导入[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2005, (5).
- [18] 韩霖. 童幼教育序[M]//徐家汇藏书楼明清天主教文献(第1册). 台北: 方济出版社, 1996.
- [19] 韩霖. 铎书[M]. 徐家汇藏书楼明清天主教文献(第2册). 台北: 方济出版社, 1996.
- [20] 徐光启. 辨学章疏[M]//天主教东传文献续编(第1册). 台北: 学生书局, 1965.
- [21] 陈来. 蒙学与世俗儒家伦理[M]//中国近世思想史研究. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [22] 何大化. 天主圣教蒙引要览[M]//法国国家图书馆明清天主教文献(第23册). 台北: 利氏学社, 2009.
- [23] Brockey, Liam M. Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579 - 1724 [M]. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- [24] (意) 艾儒略. 口铎日抄[M]//罗马耶稣会档案馆明清天主教文献(第7册). 台北: 利氏学社, 2002.
- [25] Mungello, David E. Drowning girls in China: female infanticide since 1650 [M]. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- [26] 梁其姿. 施善与教化: 明清的慈善组织[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [27] (法) 费赖之. 在华耶稣会士列传及书目[M]. 北京: 中华书局, 1995.
- [28] 汤开建, 田渝. 明清之际澳门天主教的传入与发展[J]. 暨南学报(哲学社会科学版), 2006, (2).
- [29] (瑞典) 龙思泰. 早期澳门史[M]. 北京: 东方出版社, 1997.
- [30] 徐昌治编. 圣朝破邪集[M]//四库未收书辑刊(第10辑第4册). 北京: 北京出版社, 2000.
- [31] 张先清. 传教与施善: 明清时期天主教在华慈善事业研究(1582 - 1911) [J]天主教研究论辑, 2009, (6).
- [32] “天下第一伤心人”编. 辟邪纪实[M]. 香港中文大学藏缩微胶卷.
- [33] 夏其龙. 慈善与仇恨——十九世纪中国的育婴堂[M]//义和团运动与中国基督宗教. 台北: 辅仁大学出版社, 2004.
- [34] (意) 艾儒略等. 口铎日抄[M]//罗马耶稣会档案馆明清天主教文献(第7册). 台北: 利氏学社, 2002.

[责任编辑 王桃 责任校对 吴奕琦]

tween the related indicators of corporate governance and the quality of environmental information disclosure by the principal component regression analysis. The empirical results showed that appropriate scale of company executives and high equity balance can help improve the quality of environmental information disclosure; the companies with state-owned big shareholders and large asset relatively pay more attention to environmental information disclosure, and the empirical results supported the theory that those corporates with good business performance provide better quality of environmental information disclosure, indicating that the signaling transfer theory and the voluntary information disclosure theory are established in China.

Key words: corporate governance; environmental information disclosure; principal component regression

Convergence and Transformation on Charity Thoughts and Practices between Catholicism and Confucianism during Late Ming and Early Qing Dynasties

HAN Si-yi

Lanzhou University, Lanzhou 730000, China

Abstract: In late Ming dynasty, the spreading of Catholicism launched a dialogue and integration between Catholic missionaries and Confucian Christians on charity. Under the guidance of the “merging Confucianism and Christianity together”, the missionaries and Confucian Christians converged the ideas of mercy of Christianity and the ideas of benevolence of Confucianism, and carried out charity practices integrating Christian and Confucian’s traditions. The Confucian Christians absorbed Catholic charity thought, and transformed Confucian charity thought and practices. They corrected and supplemented Confucian charity thought dominated by politics and ethics with God’s tran-

scendence love, and expanded charity practices “combining mind and body” by integrating both Christianity and Confucianism charitable tradition. Confucian Christians’ charity practices in late Ming and early Qing dynasties can provide some inspiration to contemporary China’s philanthropy, and can promote forming the “public domain” and “civil society” in Chinese society today.

Key words: Catholicism; charity; convergence; transformation

Salvation and Education: On catholic Charity Work for Children in China during Ming and Qing dynasties

XIAO Qing-he

*Department of History, Shanghai University
Shanghai, 200444 China*

Abstract: When missionaries preached in China during Ming and Qing dynasties, Catholic education of children and Confucian initiation education began to exchange and dialogue with each other. Missionaries set up some kinds of charity organizations such as founding asylums for the abandoned children, which were one significant part of charity works in Ming and Qing society. Missionaries’ preaching to children changed the dominances of Confucian literati in the education of children, which aroused anti-Catholics’ suspect and attack, and also led to the emergence of a variety of rumors. However, Catholic charity for children during Ming and Qing dynasties should be considered as part of the history of charity of Ming and Qing. Missionaries’ paying attention on children’s spirit and ethics education also provides useful references for us on children’s charity and education nowadays.

Key words: Catholicism in China during Ming and Qing dynasties, charity, missionary, Jesuits