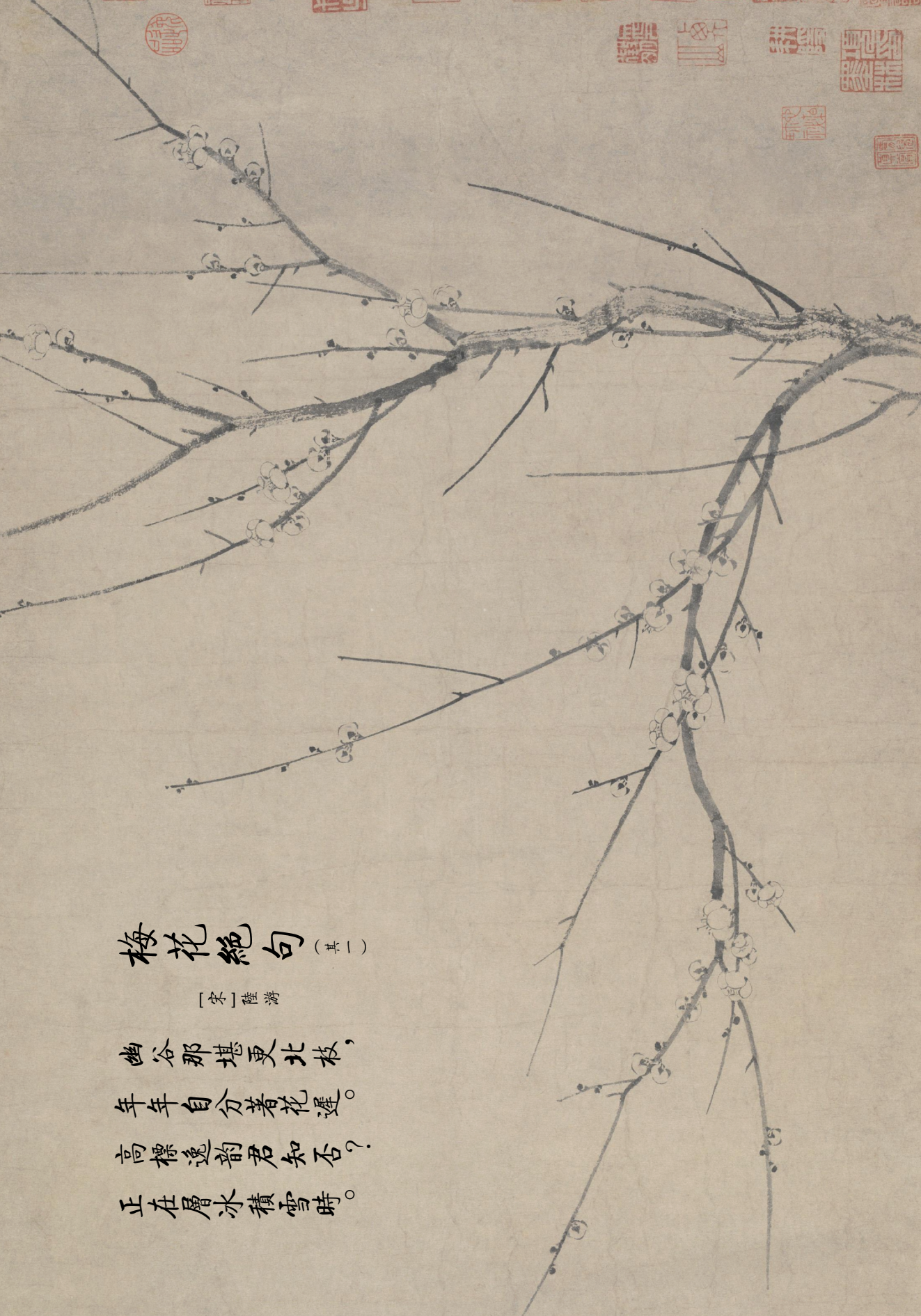


世代





梅花絕句（其一）

〔宋〕陸游

幽谷那堪更北枝，
年年自分著花遲。
高標逸韻君知否？
正在層冰積雪時。

目录

卷首语/本刊编辑部

10 胡缚理与咸同之际的贵阳教案 / 丁祖潘

48 何处不可设教？——历史上的兖州教案 / 王心亮

57 历史细节之美——读《康熙的红票：全球化中的清朝》 / 景阳

71 对于世界观概念的全面反思——评大卫·诺格尔《世界观的历史》 / 魏峰

82 基督导向的门徒生活——读《朋霍费尔的人生智慧》 / 孙毅

90 话剧：如果 / 书拉密

封面封底图片：中华殉道圣人油画（刘河北）

美术编辑：陆军

封二：四梅花图（局部）（[宋]扬无咎，1165年） / 《梅花绝句（其一）》（陆游）

封三：《中华圣徒：清代天主教殉道史（1644—1911）》 / 柯学斌

封面题字：世代 / （明）王宪、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：kosmos II 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅



Contents

Preface / Editorial Board

Articles

- 10 Louis Faurie and the Guiyang Missionary Case during the Reigns of Xianfeng and Tongzhi / Ding Zupan
- 48 Where Can't Religion Be Practiced? — The Yanzhou Missionary Case in History / Wang Xinliang

Book Reviews

- 57 The Beauty of Historical Details. Book Review of *Emperor Kangxi's Red Manifesto: The Qing Dynasty in Globalization*/ Jing Yang
- 71 A Comprehensive Reflection on the Concept of Worldview. Book Review of David K. Naugle's *Worldview: The History of a Concept* / Wei Feng
- 82 Christ-Oriented Discipleship. Book Review of *Bonhoeffer on the Christian Life* / Sun Yi

Drama

- 90 If / Shulammite

Front and Back Cover: Oil Paintings of Chinese Martyr Saints

Art Editor: Lu Jun

Inside Front Cover: *Four Plum Blossoms* (Partial) (Yang Wujia, 1165) / poem from *Quatrains on Plum Blossoms (the First One)* by Lu You

Inside Back Cover: *China's Saints: Catholic Martyrdom during the Qing (1644-1911)* (Bethlehem: Lehigh University Press, 2011) /Anthony E. Clark

Cover Calligraphy: Kosmos (世代) / Wang Chong (1494-1533) and Lu You (1125-1210)

Website: www.kosmoschina.org WeChat: kosmos II

Email: kosmoseditor@gmail.com





卷首语

文 / 本刊编辑部

据学者统计,晚清 800 余起几乎遍及全国的民教冲突(1860—1899 年),其发生最主要的原因,并非基督信仰与儒家价值观念在“宗教信仰”层面上的差异,仿佛二者绝不相容,而是涉及有关社会秩序(如教士逾分、地方习俗、谣言)和实际物质利益方面(如还堂纠纷)的齟齬。^{〈1〉}这提示我们,对晚清教案的认识与评价,要避免以笼统的理论概念演绎,取代对复杂多面的历史现象做具体分析。一种可以参考的研究路径是,将个别教案放在地方和区域社会的框架中,梳理该教案的前因后果,发掘其独特之处,展现教案的多元面向和立体图景,将微观分析与宏观脉络结合起来。^{〈2〉}因为教案发生的时间、地点,以及当事者各有不同,其背后的直接原因错综复杂,所产生的影响有大小之别,难以从中归纳出教案发生与进展的通则。^{〈3〉}

确实,不可否认,条约制度(treaty system)对传教事业的保护,以及列强在华的势力扩张,是晚清民教冲突迭起的宏观处境。条约对传教的负面影响,让晚清士人直接感受到的是,基督教来华与释、回不同,“彼以顺施,此以逆取”,基督教“常与丧师辱国之意,胶结而不可分”,致使国人“创钜痛深”。^{〈4〉}这种感受以及基督教与武力联姻的印象,用民国人物蒋梦

麟（1886—1964）的话来说就是，人们逐渐“认为如来佛是骑着白象到中国的，耶稣基督却是骑在炮弹上飞过来的”。^{〔5〕}话虽如此，但这并不意味着，可以据此将晚清所有民教冲突化约为反对帝国主义侵略的斗争，取代具体分析基督教（包括传教士和教民）在怎样的处境中，与地方官绅和民众呈现何种张力，特别是，传教士对炮舰外交所持的矛盾心态。

然而，由于历史的惯性，晚清教案的反帝反侵略、反洋教斗争的笼统叙事，仍然频频见诸网络和各种读物，特别是纪念性质的教案遗址、博物馆展览等处的文字说明材料。在这些叙事中，来华传教士多被描述为作奸犯科、鱼肉乡民、道德败坏、心怀叵测之辈，华人教民则以仗势欺人、贪婪无忌、入主出奴的面目示人。

借用柯文（Paul A. Cohen）在《历史三调》中的术语，我们可以将上述反帝反洋教的教案叙事，看作某种刻意制造的“神话”（Myth）。它是神话制造者认识和理解历史的一种途径。这种途径关心历史对当下的功用（比如为现实的政治或宣传目的服务）超过关心历史参与者的实际经历（Experience），也不真正在意对历史真相的探知与理解；后者则是历史学家的追求，他们利用搜集到的证据，发挥想象力，努力去理解和解释作为事件（Event）的历史。历史学家研究历史的复杂性、细微性和模糊性，而神话制造者往往以片面的观点看待历史，从历史中找出个别的一些特点、特性或模式，把它们当作历史的本质。^{〔6〕}有时，教案的神话制造者为了让自己的叙事看起来“可信”，也会利用口述史和田野调查来获取当事者的“经历”，然而在特殊的历史环境下，受访者反映的与其说是自己的经历和当时的意识，不如说是当前社会的意识形态和访问者的观念意识。^{〔7〕}

虽然柯文也承认，事件、经历和神话，这三种了解历史的途径，其间虽有明显的矛盾，但在其各自的范围内，都有相当大的合理性和真实性。历史学家追求的历史事实必定比人们想要相信的历史更有价值，这种观点

本身也许只是一种神话。^{〔8〕}然而，真实可信本身在事物的价值序列上仍值得人们优先关注与追求。^{〔9〕}或许需要提醒的另一个极端是，教会方面（包括传教士、信徒）对教案的叙事，对传教士的圣徒式刻画，是否也可能是制造出来的另一种神话，偏离了圣经叙事“书法不隐”、善恶俱彰的原则？^{〔10〕}

本期主题为“晚清教案”，所刊两篇主题文章，分别探讨咸同之际的贵阳教案和光绪年间的兖州教案。《胡缚理与咸同之际的贵阳教案》一文，虽未尽合区域研究的标准，仍试图基于清方、法国领事和传教士三方的来往记录，理清该案来龙去脉，呈现三方在教案交涉中各自的关切与立场，冀此表明教案发生及进展的复杂性，以往对涉案传教士是非得失的评论过于简单，需要重新认识。《何处不可设教？——历史上的兖州教案》，则借清末兖州建堂之争引发的教案，联系现实，说明耶儒之争既是晚清民教冲突中的一个重要因素，也是摆在当今儒生和基督教会面前需要认真对待的现实问题。

我们认为，就晚清教案这个议题而言，无论是重新评价传教士的是非得失，还是以古观今照看现实问题，其前提都是尽可能基于完整史料梳理清楚个别教案的始末因果。事件（即对历史真相的追求与理解）应优先于神话（即从历史中吸取能量，服务于特定的现实目的），泛泛之论应让位于具体分析，所谓“载之空言，不如见之于行事之深切著明也”。^{〔11〕}●

〔1〕 见陈银崑，《清季民教冲突的量化分析（一八六〇——一八九九）》，台北：台湾商务印书馆，1991年，第85页。

〔2〕 邢福增，“晚清教案与反教思想研究述评”，收入中国义和团研究会编，《义和团运动100周年国际学术讨论会论文集》（下卷），济南：山东大学出版社，2002年，第1254—1255页。

- 〈3〉 参见 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963), xi.
- 〈4〉 “支那教案论”，见《严复全集》卷五，福州：福建教育出版社，2014年，第512页。
- 〈5〉 蒋梦麟，《西潮》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第2页。
- 〈6〉 柯文，《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，杜继东译，南京：江苏人民出版社，2000年，序言及第52、177—178页。
- 〈7〉 上个世纪五六十年代完成的有关教案的口述史和田野调查报告，基本上反映的是主流意识形态观点，在采用时应当谨慎。比如1963年广西民族学院历史系师生在广西田林县做调查，完成的《广西田林县天主教调查报告》。由于西林教案案发时（1856年）距此次调查事件已过百年，显然不是当事人口述，被访群众对此案的认知多半是“听（闻）老人说”、“听说”、“口碑流传”。访问者承认由于是口头流传下来的，关于杀马神甫的经过，各种说法有差异，有的说法不一定真实。（见中国科学院民族研究院广西少数民族社会历史调查组，《广西田林县天主教调查报告》[内部资料]，1964年，第16页）又如1961年中国科学院山东分院历史研究所巨野教案调查小组发布的“巨野教案调查”，其中提到根据巨野县公安局提供的材料，证明德国圣言会传教士薛田资强奸妇女十余人，然而仅一笔带过，未附录该材料。“磨盘张庄座谈记录”（1957年10月2日）受访讲述巨野教案发生前后，当地群众恨恶教徒，因教徒不准村民说“教”，包庇无赖。（见山东省历史学会编，《山东近代史资料（第三分册）》，济南：山东人民出版社，1961年，第30、41页）这类口述史调查自身存在的局限，大概与义和团口述史调查存在的限制相似，比如技术与方法落后、方言障碍、受访者为文盲且承受意识形态压力等等（参见第柯文，《历史三调》，第84、276、300—301页）。
- 〈8〉 柯文，《历史三调》，第248页。
- 〈9〉 “你们的话，是，就是说；不是，就说不是；若再多说，就是出于那恶者”（《圣经·马太福音》5章37节）；“凡是真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名的，若有什么德行，若有什么称赞，这些事你们都要思念”（《圣经·腓立比书》4章8节）。以下所引经文均出自和合本。
- 〈10〉 此处的圣经叙事原则，最明显的体现大概是对大卫王犯奸淫和借刀杀人的记载（见《圣经·撒母耳记下》第11章）。耶稣的家谱记有其先祖妓女喇合、摩押女子路得，直书“大卫从乌利亚的妻子生所罗门”（《圣经·马太福音》1章5—6节），亦体现圣经叙事的书法不隐。
- 〈11〉 司马迁，《史记》卷130（点校本二十四史修订本），北京：中华书局，2013年，第3975页。





巴黎外方传教会传教士、天主教贵州主教胡缚理 (Louis Simon Faurie, 1824—1871)。

来源：<https://irfa.paris/en/missionnaire/0609-faurie-louis/>

胡缚理与咸同之际的贵阳教案

文 / 丁祖潘

所谓咸同之际的贵阳教案，指的是咸丰十一年六月二十二日（1861年7月29日）发生于青岩和同治元年正月十九至二十日（1862年2月17至18日）发生于开州的两起地方官相继杀害当地天主教徒和法籍传教士的案件，以及后续相关的中外交涉与谈判。因青岩、开州隶属贵阳府，两案联系密切，交涉各方均一体视之，故合称贵阳教案。此案在含有容教条款的《北京条约》签订之后，杀伤人命之多于同治朝大概除天津教案外所仅见^{〔1〕}，属官教冲突而非一般意义上的民教之争。贵阳教案案情并不复杂，交涉结案却历三年有余^{〔2〕}，清廷谕令为地方官掣肘，拖延不行是个中主因。而清廷徘徊于顾全中外和好大局与维护国体从宽治吏之间，亦致黔案久拖不决。作为交涉一方的贵州主教胡缚理（Louis Simon Faurie，1824—1871），在教案的起因、经过、谈判和结案中，均扮演或主动或被动的角色，其是非得失不能以一言遽定。本文参酌有关史料，先叙胡缚理生平概略，后论其人在此案中的活动行状。

一、胡缚理生平事略

胡缚理，1824年6月12日生于法国西南部吉伦特省的蒙塞尔居（Monségur），自幼家贫，其父为当地小店主，母为洗衣工。胡从小就表现

出对属灵之事的兴趣与追求，立志将来以神父为业。1838年，15岁的胡缚理入读波尔多小修院（Petit Séminaire of Bordeaux），7年后转入大修院接受教会神学教育。1850年，胡离乡前往巴黎的外方传教会学院（Le séminaire des Missions étrangères）进一步深造，同年12月晋铎，次年3月13日被派启程前往贵州传教，并于1852年经粤、桂、湘抵达贵阳。

胡最初辅助自1849年升任贵州主教（也即宗座代牧区代牧）的白斯德望（Etienne Albrand, 1805—1853）开展教务，担任一所小修院的监督。1853年，白斯德望去世前，任命胡缚理继任，胡以年轻为由（时年29岁）婉拒。次年5月，会方令胡担任主教一职，胡再次拒绝。他将主要精力放在贵阳六冲关修院的管理和扩建上，开办印刷所，又在贵阳南郊的青岩修筑一所大修院。1859年，胡缚理被安排在远离贵阳的龙坪会口。这一年，川东主教范若瑟（Eugène Desflèches, 1814—1887）由教廷授权，选立胡缚理为贵州主教。胡接受任命，于1860年9月2日在川东小修院正式受职。

胡初掌天主教贵州全省教务之际，适逢中法《北京条约》签订及贵阳教案发生，以及随后的仲家子（即布依族）大规模归信天主教浪潮。1864年，胡任清军与兴义府回民起义军之间的调停人，失败无果。据时任云贵总督劳崇光（1802—1867）称，胡在黔省除开展教务外，还帮助劳解决为难之事，比如制造火药、火器、汇兑军饷，收养难民，代管育婴堂及幼堂，设立联团保护春耕等等。^{〈3〉}1869年4月，胡赴罗马参加第一届梵蒂冈会议，被选为中国区主教会议秘书，于1871年2月10日启程返黔，同年6月21日于途中病卒，遗体运至贵阳安葬。胡在贵州的教务活动，以1861年的递呈护照和1864年的布依族归信运动最为人所争议。^{〈4〉}

胡缚理一生并没有特别传奇的经历，大部分时间是在修院、教堂度过，他不像早期入华的耶稣会士那样广交文人官绅，学术传教，也不似同时期同会寓川神父艾嘉略（Louis Delamarre, 1810—1863）有如此能量，借充当

法国驻华大使的翻译之便，暗使手段在中法《北京条约》的签定中为天主教会谋利。^{〈5〉}无论是对中国典籍的熟悉程度、中文水平，还是与中外官员打交道的经验，胡在历次来华的天主教外籍神父中均非特出。如果不是因为贵阳教案，胡缚理可能只是巴黎外方传教会在清朝边远省份一名普通的主教，他的名字也不会频繁出现在清朝官方记录中。

二、紫呢大轿

以往的研究大多认为，胡缚理乘坐紫呢大轿，身着教会礼服，招摇过市，与地方官分庭抗礼，挑战了后者的权威。地方官因此嫉恨，借口反教，最终酿成贵阳教案。^{〈6〉}论者甚至直指当时的贵州提督田兴恕（1836—1877）固然傲慢，胡缚理表现的则是另一种宗教上的傲慢。^{〈7〉}这些看法大体上是照着清朝官方史料的话来讲，未能充分注意当事者其他方的考量和理由。^{〈8〉}按照地方官提供的材料，加之后世书写历史的人对自身所处局势的某种呼应，很容易得出胡缚理傲慢失检，挟条约以令诸侯（地方大员），提出无理要求的印象。^{〈9〉}欲除此种顽固的片面印象，接近历史真相，需重访史料，将包括胡缚理在内的教会方面留下的记录，与清廷官方材料合而观之。

案件的起因可追溯至中法所签订条约中有关天主教的条款。根据 1858 年 6 月 27 日《天津条约》第八款，法国人进入中国内地，必须先从使馆处领取“中、法合写盖印执照，其执照上仍应有中华地方官钧印以为凭”。第十三款申明，按第八款“备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护”，“惟不准前往暂有匪徒各省份”，而且“凡中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写、或刻奉天主教各明文，无论何处，概行宽免”。^{〈10〉}这实际上承认了天主教在华及传教士入内地传教的合法性，同时宣示法国对在华天主教拥有保教权。故此可知，晚



1858 年清政府与英、法、俄、美四国签订《天津条约》。来源：维基百科。

清涉及天主教教案大率由法方出面交涉，非仅因藉传教游历各省之来华西人，“出自法郎西者盖十之九”。^{〔11〕}恭亲王奕訢（1833—1898）又将和约告示，盖印关防，通行各省，令各省督抚遍为张贴，使民知悉。^{〔12〕}不过为了谨慎起见，法国驻华全权大使葛罗（Baron Gros，1793—1870）只给 28 名传教士发放首批护照，其中就包括胡缚理。护照上所印内容，主要是以法国驻华大使的名义，要求中国各级地方官遵照《天津条约》第八款，允许传教士自由在华传教，并为该护照领取者的人格品行背书。为了保险起见，驻京公使布尔布隆（Alphonse de Bourboulon，1809—1877）让传教士从所在地方官处加盖护照印花。^{〔13〕}

1861 年 4 月 29 日，胡缚理从由京返川的艾嘉略处收到护照，其上盖有法国驻华全权大使葛罗和恭亲王奕訢官印。^{〔14〕}随附川东主教范若瑟（Eugène Desflèches，1814—1887）寄来的一封信，信中介绍了范拜访重庆地方官并递呈护照的礼仪细节，显然是让胡仿效。^{〔15〕}艾嘉略由京高调返川，沿途展示法国国旗并受到各处地方官员优待。他陪伴两名神父前往保定府顺利递交护照，随带范约瑟及其他三位主教在成都受到时任川督崇实（1820—1876）礼遇，崇实还答应艾嘉略下令全省贴出条约告示。^{〔16〕}此番经历以及艾嘉略对条约签订后信仰自由时代来临的乐观估计，似乎给原本怀疑黔省地方当局不会公布和履行条约的胡缚理一些希望。所以他决定采取主动，正式拜访贵州地方官员，递呈护照，寄望以此与地方官员建立良好关系，确保条约赋予天主教的自由权利立即得到落实。^{〔17〕}

于是就有了这一幕：1861 年 5 月 22 日（咸丰十一年四月十四日），就在收到护照后的第 23 天，胡缚理派司铎任国柱（Léonard Vielmon，1825—1870）先行禀告贵州最高地方行政官员，主教已经收到从北京寄来的传教士护照，希望巡抚允许主教第二天来署递呈。任国柱乘坐四人大轿，身着绉纱长袍，外罩白色法衣，肩披镶金圣带，头戴方巾帽，脚穿黑缎靴，俨



巴黎外方传教会传教士任国柱（Léonard Vielmon，1825—1870）。

来源：<https://irfa.paris/missionnaire/0726-vielmon-leonard/>

然天主教宗教节庆举行弥撒的装扮。一行人由一柄红色遮阳伞在前开道，五人骑马殿后，直往巡抚衙署。^{〈18〉}

衙役通报“大法国教士”来署，行礼坐定后，任国柱向衙门总管解释此行目的，请其转呈巡抚胡主教书信一封，信中详细说明第二天天主教拜谒时会采用的礼仪。据说巡抚对此并无异议。于是，任国柱在总管护送下，穿过因好奇围观早已将衙署大院挤得水泄不通的人群，返回教堂。群众一直跟到教堂，满目惊奇。^{〈19〉}第二天上午，胡缚理乘坐紫呢大轿，在三位神父梅西满（Simon Mihières，1821—1871）、李万美（François-Eugène

Lions, 1820—1893)、任国柱的陪同下，一行人高举十字架，大张旗鼓，一路奏乐燃放鞭炮，出城特意上演一番护照接收仪式，然后返回教堂，接着又前往巡抚官署递交护照。

按照胡缚理的记载，任、胡二人两次拜访尽管吸引大批围观群众，但是现场秩序都很好，没有喧哗嚷闹。^{〈20〉}黔省地方官的说法则是，胡、任一行“忽坐紫呢大轿，变易法国衣冠，仪从众多，谒见各官，以致阖省惊骇，人言啧啧”，“几有不能相容之势”。地方官恐围观群众中有人借机生事，酿成中外事件，故派员干预，“稍加威吓，以定人心”。^{〈21〉}无论两方对现场人群观感的描述是有序还是紧张，可以肯定的是，胡、任一行出现在贵阳街头成为当地的公共事件。贵州地方官并未像崇实礼遇艾嘉略那样接待胡缚理，反而表现得相当冷淡。巡抚何冠英（1791—约 1863）让胡一行在衙门外等候多时才开门准见，并以黔省骚乱为由劝返，嘱其不必在贵州传教。胡则委婉表示，传教合乎朝廷签署的和约，并保证信徒不会参与叛乱，传教士也不会在叛乱地区活动或者干预司法。离开巡抚衙署，胡一行又赶往提督衙门拜会田兴恕，田借口军务繁忙避而不见，其他地方官随附借口他务拒绝接待。^{〈22〉}

胡缚理事前没有充分估计到，这次拜访仪式会对黔省地方官可能产生何种冲击，但很快就感受到来自官府的不满与敌意。根据胡的记录，5月24日，就在胡拜访贵州巡抚的第二天，田兴恕扬言要杀光全省天主教徒。25日，田下令将信徒登记名册，威胁日后按册屠戮，一些信徒逃离贵阳。26日，田又纵兵以治安之名包围教堂，阻止信徒入堂礼拜。27日，田派兵阻止教堂人员外出，拦阻任国柱未果后再次包围教堂，传言夜半会屠杀信徒。29日，田兴恕派兵闯入教堂，抢走十字架画像并投入厕中，奚落辱骂，又在省城分发诋教册子。^{〈23〉}31日，贵阳知府多文传任国柱问话，语带威胁，表达对胡此前乘轿和着礼服的不满，并让任带话给胡。^{〈24〉}

第二天(6月1日),胡在给多文的回信中,为22日和23日的拜访礼仪辩护,声明坐轿和仪式不是图虚荣,而是按照北京的来信指示,以严肃和正式的形式表达对地方官的尊重,何况这些仪式并没有违反条约规定,在其他省份执行过也没有什么问题。至于轿子采用紫色,胡认为符合自己的身份地位,没有僭越地方官员的出行服色。胡还表示自己入黔以来一直小心行事,不会违背当地风俗惯例,并允诺自己不会把田派兵滋扰教堂“这种小事”报告给北京,损及两国和平,劝官员们放心。^{〈25〉}

胡对拜访礼仪的辩护还有两次。一次是对地方官辩驳的回应。前引黔省官员指出,胡、任一行“忽坐紫呢大轿,变易法国衣冠,仪从众多,谒见各官,以致阖省惊骇,人言啧啧”。胡反驳说,地方官用词不当,主教司铎没有中国官职,谈不上仪从,只能说雇佣鼓吹,这样做是在迎接执照递呈官署之时,宣告钦奉谕旨,准传天主教。何来人心震骇呢?至于弥撒祭衣,天下皆然,并非奇装异服,况且拜谒之先已将京师寄来谒见礼仪服色,于三日前抄送知会各署,若不准行,何不提前明言呢?^{〈26〉}

另一次是回应法国驻华临时代办哥士耆(Michel Alexandre Kleczkowski, 1818—1886)的责备。哥士耆显然认为紫呢四人大轿触怒了田兴恕,拜访礼仪除了彰显个人尊严外,直接后果就是让地方官惊骇,损其威望。胡并不接受哥士耆的责备,认为对方论断自己行事的动机出于虚荣,这是对自己的羞辱。胡辩称,拜访地方官不能随意,使用礼仪将自己与一般平民区别出来是合适的。紫色符合自己的身份等级,并未逾越地方官服色。田拿轿子说事根本站不住脚,背后真实的原因是田兴恕厌恨恭亲王和欧洲人。^{〈27〉}

尽管胡缚理的三次辩护都强调自己采用的拜访礼仪是奉命行事,是为了表达对地方官的尊重才郑重其事,并无僭越大清舆服制度之举,但在客观上难免有向地方官宣示天主教合法地位的意味,实际效果并不好。随同胡参与此次拜访的传教士李万美事后评论,或许当时采用的礼仪更为低调,

就不至于引起地方官忌恨，但这样一来，天主教的声望就不会那么好，传教士需要这种声望在贵州站稳脚跟。^{〈28〉}

胡缚理同样希望天主教在华有好的声望，能在贵州立足，但他并不认为这一希望的实现，有赖条约的签订和“中国式君士坦丁皇帝”的出现，给予天主教合法地位。相反，他更看重奉献与殉道才是教会立足当地、拯救灵魂的力量。^{〈29〉}所以，胡“高调”拜访贵阳地方官，与其说是为天主教在黔地赢得声望，不如说反映胡在艾嘉略和范若瑟的影响下，试图推动条约在地方的执行，使天主教与贵州地方当局的关系正常化。然而胡的努力失败了。不论艾嘉略基于天主教在四川的经验，如何扬言“天主教在沙勿略三个世纪之后，终于走出坟墓，重见天日”，如今所有过去隐藏的一切都要公开示人^{〈30〉}，此时来黔已近十年的胡缚理，本可以根据贵州当时的实际情况，采用较艾嘉略更为内敛的方式行事。

因为比起邻省四川，贵州当时几乎遍地烽烟，天主教会的处境更为艰难。贵州自道光末年以来骚乱不已，从咸丰四年（1854年），也就是胡缚理初抵贵阳第二年，迄同治十三年（1874年）二十年间，贵州兵祸连结，全省除省城贵阳外，七分之六大城镇被起义军攻陷，参加起义的有苗民、回民，也有汉民。胡林翼（1812—1861）担任贵州知府时，曾总结引起地方骚乱有十五项原因，可总结为治理不当（如治安混乱、吏治松弛、官吏贪鄙）、军力不足（如官兵积弊无改、军饷难继、兵民皆困）和歧视苗民（如官差盘剥、强征苛捐杂税、恐吓苗人，致使后者被迫为盗，铤而走险）。^{〈31〉}内战不断，天主教在黔教务活动也大受影响，传教士穿过交战区外出探视信徒要冒生命危险。官府逼迫、贫穷和缺少外籍神父牧养，是黔省信徒流失的三大主因。其中因为贵州民族成分复杂，地方官以平乱之名对信徒的逼迫比他处尤炽，信徒殉道人数也较他省为多。^{〈32〉}更不巧的是，胡缚理当时面对的最有权势的贵州地方官，是一个年仅24岁的少年武夫田兴恕。胡在



“烜赫一时之田兴恕”。

来源：凌惕安，《咸同贵州军事史》，台北：文海出版社印行，1967年。

青岩教难后给教廷传信部的信中，记载田给他的印象是，看起来还像一个孩子，进入省城后很快由众人期待的拯救者沦为暴君，专横残暴、贪婪诡诈、令人畏惧。^{〈33〉}

胡的评价不是出于主观好恶。按清廷官方史料记载，田起于草莽，16岁入伍，以勇悍积功累迁湘军总兵，适逢贵州战事吃紧奉旨援黔，不及十年，由步卒相继擢至提督、钦差大臣兼署贵州巡抚。与其他以军功身显的湘军将领如彭玉麟（1817—1890）相比，田并未接受过多少文化教育，也无治民之能，在黔省任上官声不佳，屡遭参核。^{〈34〉}《清史稿》对其评价是，“年甫二十有四，骤膺疆寄，恃功而骄，又不谙文法，左右用事，屡被论劾，

乃罢兼职。”^{〈35〉}

此处不必以后见之明苛责胡缚理乘坐紫呢大轿，而是想指出，同样的礼仪在别处有效，在当时的贵州则导致灾难。拜访礼仪在传教士看来是表达对地方官的尊重，而在后者看来，它所表明传教士享有的治外法权地位，则是对地方官权威的挑战。崇实表面上礼遇艾嘉略，内心则对传教士乘轿相当不满，视此举为“明目张胆，无复顾忌”、“招摇过市”，“俨然显赫，并与督抚分庭抗礼，小民为之骇异，士论积不能平”。^{〈36〉}胡缚理在给教廷传信部的报告中，承认这次拜访仪式因为得到围观人群的尊敬，让田兴恕担心如果不做点什么，全城都会归向天主教，因而心生怨恨。^{〈37〉}这种因权威被挑战而生的怨恨，加上官僚腐败和中央权威在地方上的削弱，让田兴恕违背和约制造教案显得有恃无恐。^{〈38〉}

三、擅行斩决

胡缚理在6月1日给贵阳知府多文的回信，并没有让田兴恕停止派兵滋扰教堂，恐吓信徒，其目的是迫使传教士离开黔省。6月12日（咸丰十一年五月初五端午节）晚，在田授意下，青岩团首赵国澎（又名赵畏三）派兵包围贵阳府青岩晁家关修院（即胡缚理修筑的大修院），带走正在念诵玫瑰经的四名神学生，令其背教，否则处死。第二天，赵又派兵将修院洗劫攻坏，逮捕信徒张如洋、陈昌品、罗老二，令三人弃教未果后，将其送至北门城边寺庙地牢关押。7月29日（咸丰十一年六月二十二日），以上三人连同王罗氏遭斩首示众。^{〈39〉}

从胡缚理留下的三人狱中书信可知，地牢环境极为恶劣，遍地淤泥，空气污浊，蚊虫肆虐。三人时常挨饿，一天从早到晚十次受审，备受折磨试探，却仍持守信仰如初。^{〈40〉}三人被囚期间，胡缚理向贵州巡抚何冠英求

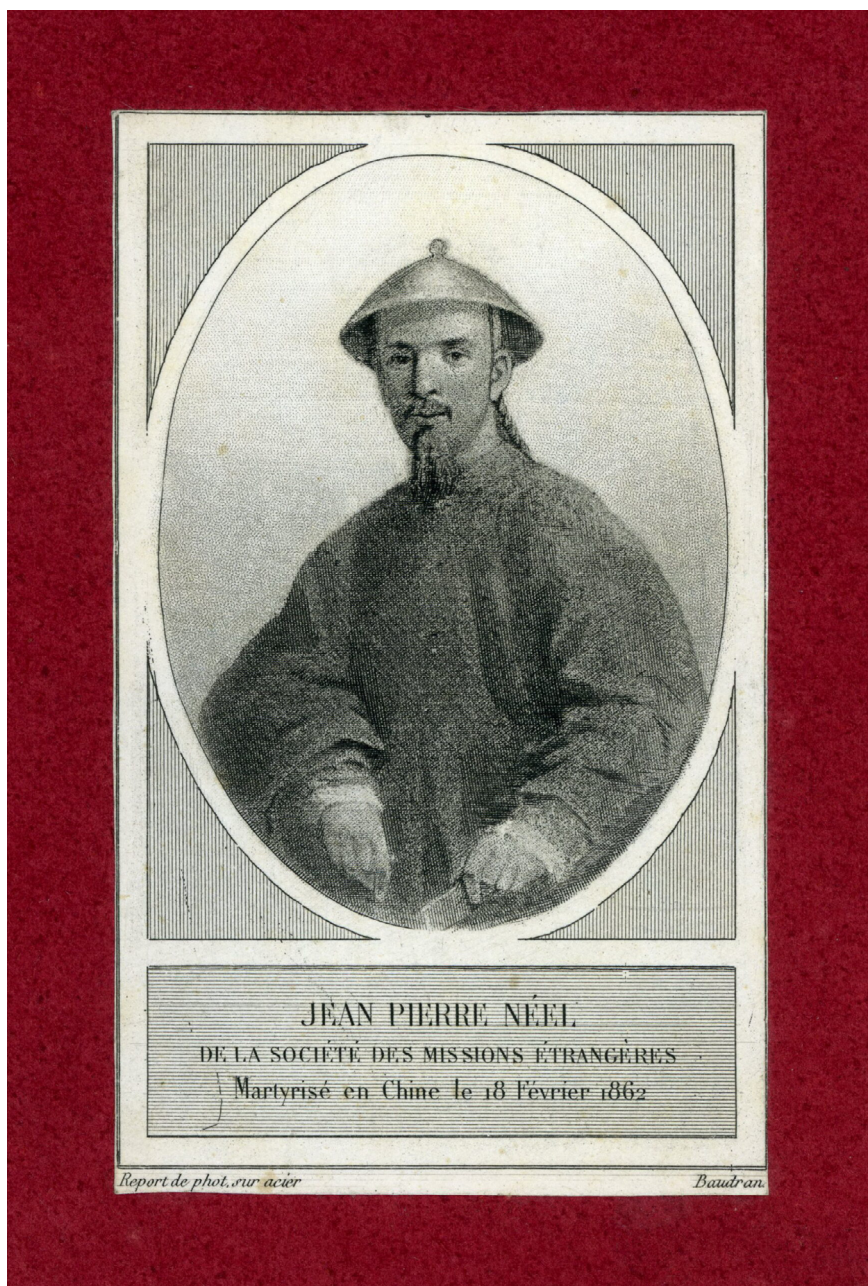
助，致信赵畏三要求赔偿修院损失，纠正下属兵员错误，均无任何回应。赵竟因处决四名信徒获田兴恕升迁为黔省团务总办。^{〈41〉}无奈之下，8月14日，胡缚理写信给先前留在四川的神父梅西满，让他携带胡本人记录有青岩教难的日记（*Journal de la mission*），赶赴北京向法国使馆报告，并且指示争取经济赔偿，设法在贵阳城内获赔土地用来盖教堂。^{〈42〉}梅于9月13日由重庆启程赴京，抵达天津后折回香港，10月到广东与哥士耆晤面通报教难。^{〈43〉}11月10日（咸丰十一年十月初八），哥士耆致函总理各国事务衙门，通报青岩教难，贵州地方官“擅行斩决，此皆未贴和约所致”，要求清廷必须处置公允，并行咨两广总督劳崇光与来广东的哥士耆会办此案。总理衙门接受哥使要求，于11月12日行文劳崇光查照，并令贵州巡抚田兴恕查奏。^{〈44〉}然而迟至5个月之后（即1862年4月14日），田兴恕的回奏才姗姗来迟，以平乱杀敌、无从区分良莠为借口，推卸责任，乃至否认存在地方官毁坏教堂、勒令背教及擅行斩决之事。^{〈45〉}但这只是欲盖弥彰，田兴恕早已错过解决青岩教难的良机。

原来早在1861年12月，哥士耆就已与劳崇光就青岩教难结案达成一致意见。12月21日，哥使致信胡缚理，告知协商结果：令贵州地方官即刻贴出和约告示；将抢去胡主教之书籍等物，以及房屋如数赔还，如原物无存，宜赔银5000两；被杀四人，每家至少赔偿银250两；令赵畏三等四官为被杀四人赔造富丽坟墓。^{〈46〉}该结案内容没有提及背后主使田兴恕，也没有给贵州官员降职处罚。这是因为青岩教难所杀教民均系中国习教之人，没有伤及外国人，所以哥使的要求近乎以外国人身份“为中国教民请命”^{〈47〉}，并不涉及惩办地方官。相反，他在信中再三叮嘱胡缚理，至少在表面上要尊重田，不要与地方官和当地士绅齟齬，忍耐谦卑，谨慎行事，以免对中法关系不利。哥使还告知胡缚理，清廷在北京和口岸城市已把法国当作朋友，故此希望胡在贵州也促成之，并允诺来年4月10日回京后会全力确保

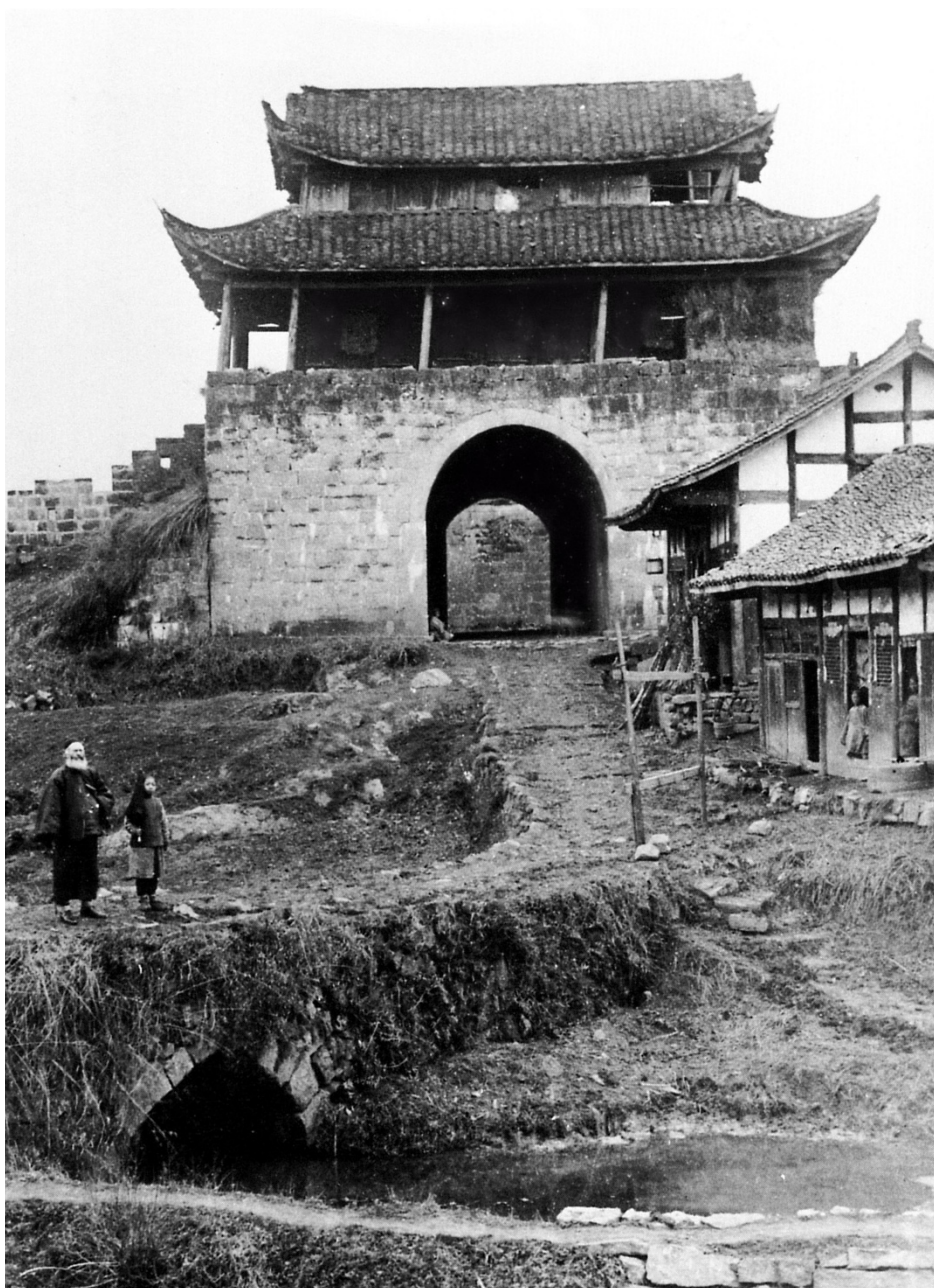
协商各款得到落实。^{〔48〕}法国驻华公使布尔布隆（Alphonse de Bourboulon, 1809—1877）的意见也是一样：尽管此事显背和约，但法国不愿费事有伤两国和好，故指示哥士耆从宽办结。哥使于12月16日（即咸丰十一年十一月十五日）抵粤，到12月22日（即十一月二十一日）计6天时间即与劳崇光办妥此案，速度不可谓不快。^{〔49〕}

这一协议没有将田兴恕调任，也没有把贵阳城中某块土地赔付天主教会，尽管没有满足胡缚理的期望，胡还是接受了。然而对于田兴恕来说，协议犹如一纸空文。田重施黔省官员过去逼迫天主教的故伎，联合何冠英发给全省官员密函，其中称天主教为异端邪说，要求各地留心稽查信徒，对外来传教士“以匪人目之”，借故处之以法，加以驱逐。^{〔50〕}于是，一波未平一波又起。

同治元年正月十五（1862年2月13日），开州夹沙龙百姓祭赛纸扎龙灯，以祈年谷，强逼天主教人祭龙，教徒以奉教为名拒绝，团首周国章禀官。^{〔51〕}2月17日下午，州官带团民突然来到法籍司铎文乃尔（Jean-Pierre Néel, 1832—1862）住处将其抓捕，同时逮捕信徒陈传经、张天中、吴贞相并押送开州城知州戴鹿芝处受审，审讯地点就在城墙外法场旁。文乃尔出示随身携带的护照，戴以护照由法国而非清廷签发拒绝承认。在得到四人否认背教的回应后，戴下令将其处决。第二天，戴又下令处死同样拒绝背教的妇人易氏（又名易么姑，Lucie Y）。^{〔52〕}文乃尔是胡缚理1861年12月派往开州夹沙龙传教的年轻神父，很有才干，仅仅两个多月新归信天主教的信徒就由4人增至50余人。^{〔53〕}胡缚理在给教廷传信部的报告中，提到文乃尔因为在天主教会受官府逼迫时不愿意离弃信徒而被捕殉道，时年29岁，为在黔最年轻的传教士，言语间不无痛惜。^{〔54〕}根据胡缚理给哥士耆的申陈及哥士耆致总理衙门照会，开州教难后戴鹿芝派团首周国章四处搜捕教徒，田兴恕将全省教徒户口登记在册，威胁胡缚理一旦声张其事即将



“文乃尔（Jean Pierre Néel），巴黎外方传教会，于1862年2月18日在中国殉道。”
来源：<https://irfa.paris/missionnaire/0733-neel-jean-pierre/>



开州城门（1907年）。据说文乃尔等人即在此城门附近被斩首。
来源：维基百科。

全省奉教者诛戮。新任巡抚韩超接到广州寄来和约告示二十张，仍还胡缚理，拒绝发帖。^{〈55〉}

四、交涉谈判

此种情况下，1862年2月20日，即开州教难两天后，胡缚理派任国柱来京向法使递交申陈，禀明拜谒递呈护照、多文辱任司铎、田派兵凌辱教堂密发公函，以及青岩开州教难经过等情，请为查办。^{〈56〉}

1、第一阶段（从法国照会总理各国事务衙门[1861年6月12日]到崇实上奏禀明遵旨查案情形[1863年3月22日]）

由于事涉法国教士，哥士耆回京后于6月12日照会总理衙门，指出青岩、开州两案，均系贵阳地方官违背条约，擅杀教民，处死教士，置条约告示于不顾。该照会随附哥使与劳崇光处理青岩教难往来书札并胡缚理申陈，请总理衙门设法办理，并要求将此照会奏请皇太后、皇上览悉，用意是把贵阳教案升级为大案要案，当作典型来办，而不是像青岩教案那样与地方大员协商即可解决的案件。6月16日，哥士耆致函总署，明确要求必须先将田兴恕、戴鹿芝拿问至京。^{〈57〉}奕訢不敢怠慢，先是次日回函安抚哥使，于6月19日将照会上奏清廷，同时不忘为己辩护：若黔省地方官遵照奕訢此前吩咐贴出和约告示，遵守迭次上谕持平办理交涉习教事件^{〈58〉}，就不至于酿成此案，故请旨饬成都将军崇实、两广总督劳崇光、四川总督骆秉章派员赴贵州就照会及胡申陈内容访查回奏。

清廷降谕同意了奕訢的举荐，训诫地方官在当前军务孔殷之际，不可图一时泄愤而伤大局，其实就是说，在中外协防对付太平天国的当下^{〈59〉}，地方官不要得罪洋人，给朝廷添乱。不过清廷也表示，田兴恕是封疆大吏，赵畏三亦系道府，“即使实有其事”，朝廷也会持平办理，不徇外国之请，“有



恭亲王奕訢（1833—1898）。来源：维基百科。

损国体”。这其实表明清廷在贵阳教案交涉中的立场：既要维护大局，也要保全国体。既要考虑中法和好，拉拢友邦一致平乱，又不能因教案听从外人所请，严惩朝廷命官，自损权威。此即总署所云中外交涉事件之“隐微曲折”之处。^{〔60〕}可以说，徘徊于大局和国体之间正是清廷处理贵阳教案背后的心态与立场。

6月20日，总署给哥士耆照会，承认贵州杀害教民一事，办理实属过当。^{〔61〕}7月27日，崇实回奏，已和骆会派四川候补道宣维礼、协领吉祥赴黔密查，并向总理衙门献计：办理黔案，首先要调田兴恕离黔，但不能以贵阳教案之名，而要借他故处之；田离黔，不但可平法国之忿，也可观

田之后效。^{〔62〕}朝廷接受了崇实的建议，于8月21日降旨，将田交部议处，饬赴四川差委，听骆秉章指挥平乱，将功补过。谕旨还指出，对田“稍加薄惩”，不是仅因田犯教案，而是其半年以来抗命未能出省剿贼。谕旨将田“杀害外国传教并内地民人多命”放在违旨不出城剿贼之后，归结为田“任性乖张”、“恃恩骄恣，年少志满”，是以不可不“严行惩创”。^{〔63〕}

根据胡缚理给哥士耆的信，由四川派往贵州调查教案的两名官员在贵阳受到地方官员挟制。9月12日，宣吉二人抵达贵阳，谒见贵州巡抚韩超时竟受训斥，田兴恕以卧病为由拒而不见，不许二人访问省内他人。9月14日，云贵总督潘铎（1793—1863）来黔查办田属下被参道员五人，田闻而大怒，潘被逼无奈只好应允9月20日离黔，含糊结案，与韩超会奏留田。更严重的是，田在衙署外六洞桥札营欲反，威胁屠戮黔省教徒。胡还特别提到，宣吉二人在查案期间，曾派府官会见胡，提出如数抵命以和青岩开州之案，胡表示这是中法两国钦差之事，自己不能管，“若依予心愿，不伤于他们”。^{〔64〕}因为天主教恨恶杀人流血，禁止复仇，饶恕仇敌，他只是申明教会遭到的损失，至于赔偿，胡回答说他会遵守清帝与法国使馆达成的协定。胡缚理还把他的回答写下来，告诉对方这就是他的立场，不会改变。^{〔65〕}

当然，这种超然立场是表面的。胡缚理在教案交涉中没有主动与宣吉二人及当地官员联络，表现相当低调，一方面出于担心主动联络会刺激田兴恕报复，另一方面也是听从哥士耆的建议，谨慎从事，以免掉入对方设计的陷阱，给自己和法国使馆带来麻烦。^{〔66〕}不过，与法国及驻京使馆保持联系，报告黔省情况则没有太大风险。比如前述青岩教难发生后，胡就指示梅西满到京争取赔偿，只是结果并不如意。开州教难后，胡对索赔也有期待。他曾写信给巴黎外方传教会神学院院长，请他向法国外交部长致函，获取外国政府支持使馆索赔。^{〔67〕}胡在教案交涉中给法国使馆的申陈、信函、禀文，是哥士耆了解贵阳教案并据此做出回应的基本信息源。而胡缚理之

所以能获悉贵州地方官办案“内幕”，及时向法使馆通报，则是因为官府中有奉教官员和教会的“线人”。^{〈68〉}他们提供给胡及法使馆的情报，往往先于地方官给清廷的奏报，这让清廷和地方大员很是惊疑。

比如，前述哥使 1862 年 6 月 12 日随附胡申陈的照会，其中提到何冠英、田兴恕所发公函，清廷就大为疑惑：此公函何以入西人之手，是否该省胥吏人等，有在其教中者？^{〈69〉}崇实清楚川黔之间来往函牒长途辗转，必有拆阅之弊，“官场既已探知，则教人亦能侦及。缘黔中各大吏衙门，教人皆密布耳目，漏洩公事，防不胜防”。^{〈70〉}再如，11 月 12 日哥使录送总署的胡致哥使公函，就让清廷先于地方官奏报更早了解到田兴恕并未遵照 8 月 21 日的谕旨离黔，而是拖延不走。清廷虽然以为胡在信中“所称各情，于理未符”，“难免有捏词耸听之处”，但田久不离黔毕竟是事实，于是着云贵总督潘铎暂行接管田兴恕提督印务，一面会同劳崇光查案，一面催令田迅速离黔，毋再稽延。^{〈71〉}哥士耆从胡缚理的信中得知潘不能驾驭田，反为其所制，于是请清廷加劳崇光钦差大臣衔，以节制黔省地方官。总理衙门则认为若从哥请，于体制不合，且恐外间议论，以为劳钦差身份系外人要求所得，必遭本国官民轻视，故此回复哥使，“中国不能改国体以从外国，亦犹外国之不能改国体以徇中国也”。^{〈72〉}可见，在清廷心目中，朝廷大员的废置关乎国体，是“核心利益”，不容外方置喙。

由于要求未蒙清政府应允，加之田兴恕仍留黔未受惩处，哥士耆的态度愈发强硬，提出以各省妥查教民事件为来年法国兵船在上海等处助剿的前提条件，并劝中方不要“因纵容一二不法之员，即可牵碍国家大局”。^{〈73〉}12 月 31 日，哥士耆将自行拟就的结案办法十二款，携至总理衙门会商，要求将巡抚韩超革职永不叙用，田、戴、赵三人应立即拿问，至迟来年二月内解京，押赴市曹斩首并由法使馆派员监刑，清廷降旨宣示田韩等违背和约，罪有应得；劳崇光应着礼服亲拜贵州主教胡缚理，面述清帝闻黔案甚为惜

無非欲了結此案。詎意至今猶同畫餅。今將擬款錄送稍有減少。斷難依從。再請十日內決定。准否。或不能照准。或不即是。覆奉大臣不免有另自備辦之處。恐將來終此委實。終必取償於貴國。且屆時必另有條款。更覺繁重難行也。此事於貴國大局。甚有關繫。又粘錄條款一紙。內稱。大法欽差公使大臣哥。為進約會辦事。今將貴州杜殺無辜一案酌定應辦各款。開列如左。

一、貴州巡撫韓超。應即革職。永不敘用。
二、田興恕。應提三載。處之三犯。應即等間伏法。至遲來年二月以內。必須解京。押赴市曹斬首。以彰顯戮。
三、田興恕等。臨刑之前一日。由總理衙門先行照會法國全權大臣公署。即當派委文武員弁各一。及兵丁十名。屆時前赴田興恕等刑所看視。除武弁一八。未便撤去。身送似凡其餘兵丁。不必帶帶軍器。

四、田興恕等處決之時。應由總理衙門奏請頒發諭旨。宣示此案。因田興恕等及韓超。違背法國和約第八。第十。第十三。第三十八等款。分別新決革職。均屬罪有應得。
五、貴州查辦事件。旁大人。宜著禮服親拜貴州胡主教並面送。
大清國
大皇帝。聞知該省此案。甚為惜念等語。
六、田興恕於去年在貴州省城六洞橋地方。自建私宅一所。規制甚為闊大。現在應由旁大人勸明該處各項地基房屋。盡行送給胡主教收管。為該省天主教公業。並即改建天主堂一座。其臨街大門上暨額書明。
大清國
大皇帝。欽賜該處教中之業。
七、益州城內。應着地方官設法。覓置地基十畝上下。建進天主堂一所。送為該處教中公業。

1863 年 1 月 7 日（同治元年十一月十八日），哥士耆給總理衙門的照會，其中錄送結案辦法十二款。来源：《教务教案档》第一輯（三），台北：中央研究院近代史研究所出版，1974 年，第 1371 頁。

念等語；田兴恕在省城六洞桥地方私宅一所，其地基房屋应交劳崇光转送胡主教为该省天主教公业，改建为天主堂，其大门上书“大清国大皇帝钦赐该处教中之业”；地方官在开州城内置地基十亩上下，建天主堂一座送为该处教中公业；于青岩、开州两处为被害八名中国信徒各修富丽坟墓，于坟前各建牌坊一座；且每家赔银 600 两；胡主教所丢书籍器物应送还，另赔银五千两；以上各款应于明年二月以內办结。1 月 7 日，哥给总署照会，正式将此十二款录送，限十日内决定是否照准。^{〈74〉}

清廷没有屈服于哥使的恫吓，但口风已有变化，开始承认贵州教民一案，“难保非滥杀无辜”，催促潘铎等会商奏结束，“不得迟至明春”，又令张亮基（1807—1871）署理贵州巡抚及提督，赴黔会同劳崇光查案，希望张凭其威望和兵权能驾驭住田兴恕。^{〔75〕}总理衙门虽然批评哥使十二款“措词荒谬，总无转机”，但又将贵阳教案定性为“系于弛禁后妄杀，现在索抵索赔，不能尽谓外国人无理”。^{〔76〕}恭亲王奕訢回复哥士耆照会，声称十二条不能照单全收，因为按中国法律，杀人者抵适用平民而非大臣，希望法方能参考中法补约西林教案例，只将田革职而不必正法。也就是“只许赔偿，不能抵罪”。^{〔77〕}1月18日，清廷降旨回复哥使照会，十二条款“万难俯允”，此后办法，按恭亲王所奏“只许赔偿，不为抵罪，则国体人心，两无所失”。^{〔78〕}于是，田兴恕等地方官是否抵罪正法，成为中法双方交涉的关键。

哥使坚称，黔案杀害法籍教士，以平等外交之故，田等三人必须抵命，而不能以清国法律只适用平民不及大员为名而免三人死罪，否则形同视法人为大清国民，外国人享有的治外法权等于具文。他还批评奕訢杀人者抵只适用平民而非大臣的说法，是用中国传统的朝贡体系，把法国看作夷人属国，所以为了维护法国的国体，必须坚持抵命，而非仅仅赔偿。“赔偿，乃偿生者所失，非即以此偿死者之命也”。哥士耆还否决了援西林案为例办黔案，以为前者在和约前，因办理不善导致兵戈相见，而后者在和约签订之后，更当以前者为鉴，从严处理。^{〔79〕}外交谈判于是陷入僵局。

然而，哥士耆的强硬只是谈判中给对方施压的一种策略，并不真想让清廷难堪。因为早在拟就结案十二款送至总署会商的前四天，即12月27日，哥使在给胡缚理写的一封信中，就劝胡不要怀疑恭亲王的善意，要避免损及原本就已削弱的清廷中央权力，毕竟清廷仍然保护着大清境内散居的外国差会。他还让胡缚理设身处地理解他的处境，虽然看起来坚决，其实也

有难处，必须协调各方利益。哥使在这封信中，还指责胡当初要是能考虑到贵州的地势不允许采用军事手段，就当只身离开黔省，而不是派任国柱来北京报告，这样就不会导致如今的局面。他表示理解胡作为主教，为了保护信众而留下来面对危险是在尽责，但又质疑这种为了教会缘故的勇气和自我牺牲，在某种程度上忽略了对法国及使馆，甚至清政府的亏欠。因为贵阳教案给中法双方都带来麻烦，既不会增加恭亲王的善意，也不会增强法国在华的影响力，反而让法国政府为了替教士“报仇”而付上不必要的代价。胡缚理当然不会接受哥使的批评，但似乎也没有直接回信为自己辩驳，而是在给巴黎外方传教会神学院院长信中，解释自己没有选择在教案发生时离开，是为了坚固和鼓励当地信徒，否则他们就会陷入混乱和恐惧，无法继续留在贵阳。^{〔80〕}

谈判僵局进入来年春季，已到朝廷规定的结案日期。韩超、田兴恕率先于1863年2月6日上奏，将开州教案中文乃尔被杀归咎于团民胁迫，否认田不准在黔行教，凌辱信徒，总之一要替田兴恕撇清关系。韩超的奏折还回护田之所以没有奉旨离黔，是因为带病剿贼。但是由于清廷对黔案的口风已变，韩田此时上折为自己撇清关系就不合时宜了，何况弃车保帅、委罪团民的计谋，早在1月30日法使馆送来“贵州教民案情清单”中，就已为外人所窥破。韩超只得到清廷的训斥：“语多挟制”、饰词具奏，尤属有心含混，着仍饬田速赴川。^{〔81〕}

这份“清单”，显然出自天主教口吻。法国方面则于3月10日交来胡缚理致恭亲王禀呈，揭露多文、戴鹿芝委罪团民替田开脱的计谋，自辩在胁迫之下明知结案议单“其字眼一昧含混”，也不敢不即时允从。^{〔82〕}胡还照录“宣吉两员禀稿”，指其系由黔地方官幕僚代拟，然后一一加以辩驳。其要者除前述为乘坐紫呢大轿辩护外，特别针对青岩开州教难的调查结论。“禀稿”沿袭一年前田兴恕的叙事，以剿匪为名杀敌则不论何教何房。胡则

根据贵州团练与保甲制紧密结合的组织特点^{〔83〕}，回应说青岩奉教者皆入团册，分结保甲，门牌皆直写天主教堂字样，不可能混淆不分，而且赵国澍未做官前，与学堂比屋而居有年，不可能混淆。何况青岩一寨，并未经贼攻破，所有民房皆无焚毁，只有天主堂被掳毁，显系故意为之。胡还指出“禀稿”所说团民强使戴鹿芝杀文乃尔，因为“历年祭赛齐团，以从违为顺逆”，这种团章既不合法，也不存在，不过是饰词。^{〔84〕}胡缚理得出的结论是，黔省各地方官，实无悔过之心。

胡缚理的结论也得到崇实的佐证。不待胡公布宣吉禀稿，崇实已知二员在黔查案多受挟制，所谓禀稿议结此案，不过是姑顺田韩之意，以求脱身之计。一切详细情形，只待二人回川后才能知晓。^{〔85〕}于是3月22日，崇实上奏宣吉二员查办结果。内中情形与先前“禀稿”悬殊，追究黔省地方官责任，如田兴恕不能约束团众，致有枉杀，身为大吏，不容借词剿贼，委过于人；戴鹿芝据称杀文乃尔等为众所迫，仍不得以祭赛之故，联诛多人，何况文非中国人，当设法保护，乃竟与习教汉民无所区别，“实属不识轻重”；公函未将应行应禁各教名目分别指陈，措词含糊，办理也多谬误，田难辞其咎；何冠英为公函所误，乞曲赐生全；多文不识大局，一味逢迎上司，请开缺。崇实特别提出，和约既成，对天主教忽加排击，是皆执拘虚之见者，好为议论，耸动群愚。地方官处理习教人等因事争执，当以情理相衡，不得以异端歧视。^{〔86〕}与胡缚理面议的清单，以赔银六千两结青岩教案，开州教案援广西西林案办理。胡自称自己没有结案之权，悉数遵法国使馆决议，若使馆照议，自己亦无他议。^{〔87〕}崇实从中看到，结案下手之处在哥士耆，所谓“胡缚理虽能俯首听命，而哥士耆或又从中作梗。”这说明胡缚理在黔案交涉中并非主角。崇实认为关键一步还是在于先惩办田兴恕，使外人折服，然后徐议定案，所谓外结不如内结，“伸国法正所以全国体，而明大义即可以持大局”。^{〔88〕}崇实的这份查案报告，为清廷在下一阶段采取实质措施惩

处田兴恕及其他涉案官员提供了事实基础。而由于4月2日哥士耆离职去京^{〔89〕}，此前照会所提结案十二款也不了了之。

2、第二阶段（从柏尔德密接任[1863年4月]到清廷同意结案[1865年3月28日]）

哥士耆离任后，柏尔德密（Jules François Berthemy, 1826—1903）出任法国驻华全权公使，上任之初就给天主教在华各地主教写了一封公开信，允诺法国政府会全力保护传教士的各项权利。他还带领法国使馆官员参加了北京教堂举行的弥撒，离开教堂时还特意乘坐八抬大轿前往北京主教职邸，引得路人围观，以此表达支持此前胡缚理乘坐紫呢大轿拜访贵阳官员。^{〔90〕}柏使想尽快了结贵阳教案，在得到英俄美三国大使的支持下，于6月5日照会总理衙门，提出五条协议结案，限四日内照复，主要包括：田兴恕即问定斩罪，或在贵州或北京处决，戴鹿芝革职发极边永远充军；贵州地方官出银四千两在谋害教士地方择地建立天主堂一座；此前被害之中国奉教人，每家给银400两；贵阳传教士所属学堂、施医育婴等所被焚毁，应赔银400两，外加选置相当屋宇送传教士作赔偿；总理衙门请旨清帝降谕，通报全国官员田戴二人受惩皆系违旨背约。^{〔91〕}

与哥士耆此前照会十二款相比，柏使的照会五款放宽了条件。比如处罚官员一项中没有提及韩超、赵畏三，仅要求处决田，在黔在京皆可；戴革职充军，不要求斩首，也没有提田临刑前法方派员监视。五款也不提要求大吏穿礼服慰问胡缚理，至于赔偿一项，不提将田兴恕私宅赠与胡主教改建天主堂，书钦赐为教中之业，也不要求为被害八名中国信徒各修富丽坟墓，于坟前各建牌坊一座，每家赔银由600两减为400两。给教会的赔偿也由五千两减到四千两，选置房屋赔偿而非找地基十亩建堂。

清廷对柏使照会的回应是决定“抛弃”田兴恕，明确贵阳教案责任在田，因其“逞一时之忿”而杀外国教士和中国习教之人，“是其孟浪从事，恣意

大皇帝准照前據賠抵被害之處。盡法辦結。俾本大臣
獲有賠抵明證。建錄本大臣恭代我大皇帝
詢問此節目。今貴親王無論如何辦理。惟望
立以定當見覆可也。

照錄照會內另單。

武官田興恕一員。應即問定斬罪。或在貴州。
或在京都當決。文官戴鹿芝一員。應即革職。
發極邊永遠充軍。

著派犯罪各員。或貴州地方官。共出銀四千
兩。在謀害教士地方。擇取地址。建立天主堂
一座。

從前被害之中國奉教人。現在每家各須給
與銀四百兩。

貴陽傳教士等所有學堂。及施醫育嬰諸公
所。盡被焚毀。今應備銀四百兩。並選置相當
屋宇。送給傳教士等。為賠償所焚各公所房
物。

一。總理衙門應行奏請

大皇帝明降
諭旨。宣示各省各處文武各官知悉。現將田興恕斬
決。戴鹿芝充軍。因其不遵上年三月
諭旨。保護奉教人。並且殺害奉教之人。均與約背
違等因。由總理衙門先行奏請
上諭底稿。送交法國全權大臣閱過。隨後發刊京報。
並備文行知各省。

1603
四月二十日。柏爾德密函稱。本大臣預特告知
貴親王。本大臣定於此後四日內。若貴親王
未能照覆本大臣昨所面交照會。則本大臣
於此事亦即決意定局。如同貴國
大皇帝不欲按照照會辦理也。

1604
四月二十一日。豐大業函稱。茲將照會內止改
數字。其強罰二字。照改抵罪。但所有辦法。必
仍照原用強字用意。此素由典憲定頒抵命。
為其謀殺無辜。已犯貴國律法。斷難貸其一
死也。

1863 年 6 月 5 日（同治二年四月十九日），柏爾德密給總理衙門的照會，提出結案辦法五款。
來源：《教務教案檔》第一輯（三），第 1420 頁。

妄為，已難辭咎”，故降旨將田興恕革職拿問，由張亮基、勞崇光抵黔嚴辦。勞崇光深知朝廷不會僅因教案治田罪，在列举田兴恕数年以来各项罪名之后，总结说“该革员种种罪戾，均应从严惩治”。^{〔92〕}6 月 10 日，总理衙门将朝廷谕旨知会法使馆，期待既将田革职拿问，黔案自当速结。^{〔93〕}6 月 14 日，田兴恕上缴张亮基提篆，据称拜谒时“涕泣交流，深知愧悔”，着飭赴川。8 月 27 日，清廷又将田兴恕幕僚四人革职审办，斥其“实为黔省罪魁”。^{〔94〕}

然而，清廷这一系列动作没有包括处决田兴恕，仍未满足柏使照会五款的要求。不过，随着劳崇光任云贵总督抵黔，贵州地方官与胡缚理的关系发生显著变化。

劳崇光与田兴恕同为湖南人，道光十二年（1832 年）进士，历任山西平阳知府、广西布政使，以剿贼立功升广西巡抚镇压太平军，1859 年调广东巡抚，兼署两广总督。1862 年，劳以失察属僚营私纳贿罪降三级调赴贵州，寻受云贵总督。^{〔95〕}哥士耆任上曾与劳办结青岩教案，对劳的评价是“有良好的判断力、思想开明、公正且有能力”，希望胡缚理把劳当作朋友和保护者。^{〔96〕}所以，当得知劳崇光升任云贵总督来黔，胡立马于 6 月 12 日致函。两天后，劳崇光进入贵阳城，旋即派侍从向胡致谢。劳很快将贵阳府知府多文撤职，逮捕田兴恕幕僚亲友，训诫官吏不可再欺骗外国人。6 月 19 日，劳崇光拜访胡缚理。据胡日记记载，两人会晤时劳没有行中国礼仪，而是“以法国人的方式”与胡握手。双方会谈融洽。胡缚理还邀请劳来教堂和他种的葡萄园看看。两人边走边聊，胡用手搀扶劳，而劳没有犹豫也接受了。二人分别之前约定第三天胡回访，于是握手道别。6 月 22 日，胡缚理践约只身赴劳崇光官邸回访，受到 100 名士兵列队和一众地方官夹道欢迎。劳谈到欧洲有不同民族和政体，表达了对法国的欣赏，但二人没有讨论贵阳教案，只是提到田兴恕刊印的谤教书（即《救劫宝训》）时，劳下令清除。两天后，贵州巡抚张亮基也来拜访胡。此后，贵阳地方官、名商巨贾纷纷来访，胡缚理向他们解答了关于天主教、欧洲史地、铁路、电报、摄影、天文学等方面的问题，还为他们演奏了西洋曲目，邀请他们参观教堂和孤儿院，临走前还给来访者放送善书。^{〔97〕}

胡缚理后来在与劳崇光的会面中也谈到如何处理贵阳教案，只是态度比较谨慎。在给柏尔德密的信中，胡缚理说他会将涉及教案的必要信息讲给劳听，还试探性地询问，如果柏使允许的话，他还会暗示劳什么样的地

方和房屋适合当作赔偿。^{〔98〕} 劳崇光也从屡次接见中察觉到，一旦谈到教案的处理办法，胡就显得很是谨慎，“一味推诿含糊”，后经探查，得知胡缚理担心田兴恕此刻虽出省城，但沿途逗留，难保不折回报复，必须等其行抵成都，得见明文，此案始可商办。^{〔99〕} 胡缚理后来向前来请他向清帝求减田兴恕死刑为流放的官员说，他从未请清廷处死田，相反，希望田的身体灵魂都能得救，但这超过了自己的能力，如果清廷要处死田，其罪名绝大部分是因政治原因而非教案；即便法国政府不究死刑，也不会减轻田在清廷眼中的罪。^{〔100〕} 这其实是把是否处决田的决定交给了清廷，田兴恕既然在教案以外犯了死罪，如果不处决也说不过去，除非清廷能自找台阶下。胡还担心，如果田兴恕原拟赴川又回黔，就有可能联合旧部铤而走险叛乱，所以希望柏尔德密尽力向清廷施压，不要让田回黔，最好是押送北京。^{〔101〕} 故此，8月28日，劳崇光上奏清廷仍着田赴川，一俟其到川，即行扣留成都办理。清廷起初坚持将田撤回黔省结案，降旨究办田幕僚属员，剪田羽翼。^{〔102〕}

事情的转机出现在柏尔德密松口。11月28日，柏使回信劳崇光，表示如果不处决田，就要将其羁禁，好让中国各省都知道田受罚。^{〔103〕} 在与劳崇光会商后，胡缚理向柏使建议将田兴恕减死遣戍，不许其回黔。总理衙门告知柏使按中国例，田“屡逢恩诏应行减等”，将田发往新疆不准援免，案可立结。这就是总理衙门为清廷找到的“台阶”，既承认田兴恕犯了死罪，按律当处决，但因咸同易帝之际，遇恩赦减等改为遣戍，得免死罪，于国体国法皆不违。柏尔德密作出妥协，不再坚持处决田，同意将其遣戍新疆，只是必须将田监禁后照中国例办理，给予照会寄知本国即可结案。清廷表示“似此结案，既合中国之例，又得情法之平”，于是抓住机会于12月4日密谕崇实、骆秉章将田就近在川羁禁，劳崇光、张亮基拟议完结具奏。^{〔104〕}

与此同时，关于教案赔偿的谈判也在进行。按照胡缚理和柏使的要求，12月14日，劳崇光亲自将田兴恕早已荒废的一处私宅交付胡缚理当作天主



云贵总督劳崇光（1802—1867）。

来源：维基百科。

堂。1864年2月，胡缚理收到赔银一万一千两，剩余四千两延付。^{〈105〉}尽管田在赴川途中以重病为由迁延，一度折向湖南，受湖南巡抚奏请留楚带勇，以观后效，崇实也奏请留田在原籍省城羁押，清廷恐法国因此反悔，另生枝节，仍着从前旨。^{〈106〉}9月9日，崇实、骆秉章上奏田兴恕已于8月2日行抵川省秀山县，因病停留，暂时羁押，待调治后再赴成都。10月24日，劳崇光、张亮基奏拟完结黔案，内引《大清律例》兵律条，判田兴恕发边远充军，惟杀害教民一案情节更重，拟绞监候，秋后处决，又逢咸丰十一年、同治元年遇恩赦，请免一死发往新疆充当苦差。田所保荐张、谢二幕僚与

田同发往新疆；何冠英因与田联名写公函，与田同罪，因病故毋庸议；赵国澍、戴鹿芝戕杀教民多名，于田罪名上减一等问拟，因赵已阵亡、戴已殉难亦毋庸议。缪焕章（即田刊印谤教书《救劫宝训》之编撰者）、多文革职永不叙用，韩超交部议处。田兴恕所居六硐桥公廨已交胡缚理收管；被杀各教民恤银及其他应给银两，青岩案按哥士耆与劳崇光原议，与开州案合赔银一万二千两，已给胡缚理收清备案。该折最后说胡缚理“深为悦服”。^{〔107〕}

1865年3月28日，奕訢奏请按劳崇光等所拟议结，其中提到柏尔德密来函称接本国覆文，愿照中国办法，将田发往极边充军，永不援赦等语。此案既经覆到，应即议结。^{〔108〕}奕訢对贵阳教案如此议结大体是满意的：没有按法方所请以杀一外国传教士而处决地方大员，保全了国体，又依据《大清律例》处罚涉案官员，给法方、天主教会及受害者家属有所交代，所谓“既有以全国体，又不致于废国法，似为两全”，同时奕訢也承认，此案为了维国体而系人心，不得不从宽处理。^{〔109〕}同日，清廷降旨依议，持续三年四个月之久的贵阳教案至此完结。至于后来胡缚理致函总署、法使照会总理衙门，指责川省地方官纵容优待田兴恕，未加收禁，以及田解往新疆行至甘肃，为陕甘总督左宗棠（1812—1885）奏请留防秦州，田兴恕1873年得释回籍，四年后卒于家，^{〔110〕}此是后话。

五、结语

以上考察了胡缚理在贵阳教案的起因、经过、谈判和结案中，所扮演的角色及发挥的作用。可见胡缚理乘坐紫呢大轿拜访贵阳地方官，递呈护照，虽说是奉命行事，主观用意是借此显明对清廷签约降旨弛禁天主教和本地官员的尊重，但这种行为及其背后对条约权利、法国政府的仰仗，确实让感受到权威受挑战的地方官很不满。表面上礼遇艾嘉略的崇实，其实还是

介意传教士乘轿招摇过市，认为他们俨然显赫，与督抚分庭抗礼，“小民为之骇异，士论积不能平”，这是天主教弛禁前所未有的，弛禁后民教冲突频发的原因之一。^{〈111〉}

论者或以为胡缚理固然急于履行条约权利，失之慎重，但若田兴恕等地方官遵照朝廷谕旨履行条约，便不致生此教案。然而朝廷弛禁天主教尚且视为“不得已之举”，中外和好顾全大局，又不过是需要借兵防剿的权宜之计，在上者头脑中还是“暂示羁縻”、华夷之辨的论调^{〈112〉}，地方官又岂会真正履行条约呢？何况“持正邪华夷迂见、不知审量时势”的地方官绅，煽惑群氓，更是让有心履职的地方官，“欲抚辑远人，即重以激变绅民之咎”；“欲俯顺舆情，必立失法国教士之心。事涉两难，终难善处”。^{〈113〉}这种两难也反映在清廷处理贵阳教案的立场上，因需中外协防，维护和好大局，不能无视条约和法国索赔的要求，又不能应外人所请处决地方大员，有损清廷权威，所谓“大臣不可辱，辱大臣则辱国”。^{〈114〉}于是，田兴恕等涉案地方官是否抵命成为贵阳教案中法双方交涉的关键。朝廷对如何处置田兴恕游移不定，先是交部议处，将功补过，后是革职拿问，赴川羁押，加上田兴恕故意迁延，属僚刻意回护，阻挠查案，均导致黔案久拖不决。

胡缚理在教案交涉的整个过程中，态度谨慎，对外表示一切均照法使与清廷议决，绝不越俎代庖，然而并非置身事外，完全被动。在教案交涉的第一阶段，胡通过派神父前往北京法国使馆报告教案详情、递送申陈、信函、禀文等等，让法使及时了解案情，据此做出决策。清廷也借法国使馆转交胡呈送的禀文，提早得知谕旨在黔省地方官的落实情况。哥士耆虽然充当天主教的保护者，但他所代表的法国政府在华利益，通过对胡乘坐紫呢大轿、案发时仍留贵阳的批评，显明与天主教会的关切并不一致。胡缚理在这个阶段基本上遵照哥士耆指示，言听计从，尽量避免与贵州地方官直接接触。而在交涉的第二阶段，胡缚理发挥的作用则尤为明显，依靠

与劳崇光建立的良好关系，实际充当了劳与柏尔德密之间的调解人，使得一度陷入僵局的谈判出现转机。

从教案的结案来看，法方做出了妥协，田兴恕非但没有被处决，后来也没有听令遣戍新疆，不几年就得释归里。清廷既保全了面子，又防止了与法国的关系破裂，在此案交涉中并没有什么“被迫”或“不平等”之处。贵阳教案之前，黔省地方官府迫害本地天主教徒多借平乱之名，《北京条约》弛禁天主教之后，官府逼迫天主教就难以故技重施。而开州一案中隐含的民间信仰与天主教教义的冲突，并未随着结案而自动解决，而是重现于 1869 年的遵义教案。^{〈115〉}随着地方官绅反教情绪高涨，利用谣言煽动民众反教，同治年间各地民教冲突不断，加上教案交涉中列强动辄以炮舰威吓，清廷对既要维护大局又要保全国体越来越力不从心，逐渐屈从外力，不得不放下对“国体”不可侵犯的坚持。^{〈116〉}●

-
- 〈1〉 参见吴盛德、陈增辉合编，《教案史料编目》，燕京大学宗教学院出版，1941 年，第 15—54 页。
- 〈2〉 本文以咸丰十一年十月初八（1861 年 11 月 10 日）法国临时代办哥士耆致函总理各国事务衙门知会青岩教难，至同治四年三月初二（1865 年 3 月 28 日）清廷下内阁谕旨依议结案为断，贵阳教案自交涉迄结案历 3 年 4 个月 18 天。
- 〈3〉 朱金甫主编，《清末教案》第一册，北京：中华书局，1996 年，第 471 页。
- 〈4〉 此节论胡缚理生平，参考了洛内（Adrien Launay）所写的胡缚理小传 *Mémorial de la Société des Missions-Étrangères* (1658-1913)(Paris,1916), 235-236，以及胡缚理的长篇传记，参见 J.-H. Castaing, *Vie De M^{re} Faurie: Membre de La Société des Missions Étrangères Vicaire Apostolque du Kouy-Tcheou* (Chine) (Paris: Victor Lecoffre,1884). 亦可参考法国 - 亚洲研究所（The France-Asia Research Institute[IRFA]）有关巴黎外方传教会传教士传记网页 <https://irfa.paris/en/missionnaire/0609-faurie-louis/>

- 〈5〉 如艾嘉略参与拟定中法《北京条约》第六款，该条款中文版之“并任法国传教士在各省租买田地，建造自便”，为法文版所无。见王铁崖编，《中外旧约章汇编》第一册，北京三联书店，1957年，第147页；艾嘉略小传，见Adrien Launay, *Mémorial de la Société des Missions-Étrangères* (1658-1913)(Paris, 1916), 182.
- 〈6〉 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963), 115-120. 王文杰，《中国近世史上的教案》，福州：私立福建协和大学中国文化研究会出版，1947年，第45页；周健钟，《贵州三“教案”》，贵阳：贵州人民出版社，1980年，第17—20页。
- 〈7〉 张朋园，“理性与傲慢：清季贵州田兴恕教案试释”，《中央研究院近代史研究所集刊》第17期上册，1988年，第41—51页。
- 〈8〉 陈方中的博士论文《法国天主教传教士在华传教活动与影响（1860—1870）》（国立台湾师范大学，历史研究所，1999年，第191—192页）是一个例外，除了地方官员的声音，还交代了胡缚理、李万美，法国公使哥士耆及其继任者柏尔德密等人对拜访礼仪的态度。
- 〈9〉 如凌惕安，《咸同贵州军事史》，台北：文海出版社印行，1967年，第216页；张力、刘鉴唐，《中国教案史》，成都：四川省社会科学院出版社，1987年，第390—391页。
- 〈10〉 王铁崖编，《中外旧约章汇编》第一册，第106—107页。
- 〈11〉 夏燮，《中西纪事》，长沙：岳麓书社，1988年，第258页。
- 〈12〉 《教务教案档》第一辑（三），台北：中央研究院近代史研究所出版，1974年，第1348页。
- 〈13〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième* (Société des Missions-Etrangères: 1908), 11, 13.
- 〈14〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.34, 1862, 417.
- 〈15〉 Ibid., 48. J.-H. Castaing 记载，范若瑟来信让胡遵照他拜访四川地方官及接见的官方礼仪，声称这些礼仪符合外交惯例（J.-H. Castaing, *Vie De M^{sr} Faurie: Membre de La Société des Missions Étrangères Vicaire Apostolque du Kouy-Tcheou [Chine]*, 232）。范若瑟的这次拜访，所指应是1861年2月与艾嘉略等人拜会崇实（见 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.33, 1861, 422，及朱金甫主编，《清末教案》第一册，第192页）。四川和重庆这两次拜访礼仪应该一样，而且进行得都比较顺利，所以范若瑟写信给胡让其仿效。
- 〈16〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.33, 1861, 420, 422.
- 〈17〉 J.-H. Castaing, *Vie De M^{sr} Faurie: Membre de La Société des Missions Étrangères Vicaire Apostolque du Kouy-Tcheou (Chine)*, 232, 234.
- 〈18〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 48-49.

- 〈19〉 Ibid., 49.
- 〈20〉 Ibid., 49, 51.
- 〈21〉 此种说法的最早版本出自贵州巡抚韩超的上奏, 为“宣吉二员禀稿”所袭, 见《教务教案档》第一辑(三), 第1396—1397、1401页。另参贵州省文史研究馆点校,《贵州通志·前事志》第三册, 贵阳: 贵州人民出版社, 1988年, 第845—846页。
- 〈22〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 50-51; J.-H. Castaing, *Vie De M^{re} Faurie: Membre de La Société des Missions Étrangères Vicaire Apostolque du Kouy-Tcheou (Chine)*, 235-236.
- 〈23〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 53-56, 60-61; J.-H. Castaing, *Vie De M^{re} Faurie: Membre de La Société des Missions Étrangères Vicaire Apostolque du Kouy-Tcheou (Chine)*, 237-242.
- 〈24〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 64-66.
- 〈25〉 Ibid., 68-69.
- 〈26〉 《教务教案档》第一辑(三), 第1404—1405页。
- 〈27〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 52-53.
- 〈28〉 Ibid., 52.
- 〈29〉 J.-H. Castaing, *Vie De M^{re} Faurie: Membre de La Société des Missions Étrangères Vicaire Apostolque du Kouy-Tcheou (Chine)*, 224.
- 〈30〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.33, 1861, 422, 424.
- 〈31〉 参见芮玛丽,《同治中兴——中国保守主义的最后抵抗(1862—1874)》, 房德邻等译, 北京: 中国社会科学出版社, 2002年, 第146页; 凌惕安,《咸同贵州军事史》, 第117—122页; *Annales de la Propagation de la Foi*, v.34, 1862, 106-111.
- 〈32〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.20, 1848, 276-280; *Annales de la Propagation de la Foi*, v.22, 1850, 362-364.
- 〈33〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.34, 1862, 418-419.
- 〈34〉 时有多人数次参劾田兴恕目不知书, 不达政体, 趾高气昂, 毫无顾忌, 虚报战功, 拥兵玩寇, 纵吏殃民, 放任左右谄媚之人作威作福(见《清实录》咸丰十一年, 卷12、13[书同文数据库])。田兴恕的老上级骆秉章奉旨调查, 查明田吸食洋药、荒淫无度, 不以剿贼为事, 信任劣员, 滥保匪人, 妄杀无辜, 拆毁民房, 营建第宅。均属实情。(见《清实录》之同治朝实录[书同文数据库])成都将军崇实对田兴恕的评价是,“田兴恕纵欲偷安, 久未出战, 横征暴敛, 遐迩皆知”(见《教务教案档》第一辑(三), 第1354页)。
- 〈35〉 赵尔巽等撰,《清史稿》卷420, 北京: 中华书局, 1977年, 第12143页。

- 〈36〉《教务教案档》第一辑(三),第1382页。
- 〈37〉*Annales de la Propagation de la Foi*, v.34,1862,419.
- 〈38〉参考 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, 112—113.
- 〈39〉*Annales de la Propagation de la Foi*, v.34,1862,423,433.《教务教案档》第一辑(三),第1344—1345页;《筹办夷务始末(同治朝)(一)》卷六,北京:中华书局,2008年,第254—256、258、261页。胡燏棻给哥士耆申陈中所云“读书学生张若瑟等”,张若瑟即张如洋,Joseph Tchang。
- 〈40〉*Annales de la Propagation de la Foi*, v.34,1862,423-431.虽然这些信件的真实性无从确认,但在官方记录阙如的情形下,可以看出天主教会将这次教难看作是官府赤裸裸针对信仰发难,而非像以往那样借口叛乱为之。
- 〈41〉Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 76.
- 〈42〉Ibid., 106-107.
- 〈43〉Ibid., 108.
- 〈44〉《教务教案档》第一辑(三),第1343页。
- 〈45〉同上,第1344页。
- 〈46〉Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 110;《教务教案档》第一辑(三),第1346页。
- 〈47〉《教务教案档》第一辑(三),第1355页。
- 〈48〉Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 110-111.然哥士耆回京时已在1862年6月。见《教务教案档》第一辑(三),第1344、1347页。
- 〈49〉《教务教案档》第一辑(三),第1345页。
- 〈50〉《筹办夷务始末(同治朝)(一)》卷六,第262—263页。清廷并未怀疑此函的真实性,仅怀疑黔省胥吏人等有奉教者为之录送;“宣吉两页禀稿”承认此函存在,声称田兴恕仅列名而无会商,各府县也未奉行。见《教务教案档》第一辑(三),第1351、1400页。胡燏棻交代此函复印件由黔西州府中名为 Ouang Yao-ye 之人得来。见 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 113.
- 〈51〉《教务教案档》第一辑(三),第1345页。此为哥士耆照会所叙。与田、韩二人后来所奏有异,后者为:夹沙龙地方团民强逼文乃尔等随同祭赛不从,团众不平,将文等捆绑欲杀,团首周国章禀告,经戴鹿芝亲往弹压,将文等带回州署候讯。团众蜂拥至州,逼官立时正法,戴不得已将文等处死,团众始解散。见同引书第1395页(另参同引第1400页宣吉二人禀稿)。两种叙事均肯定文乃尔等无辜受死,不同之处是前者认定戴鹿芝为主使,后者以为责任在团民,地方官情有可原。

- 〈52〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.34, 1862, 390-391, 393. 胡缚理后来给哥士耆的申陈中, 交代殉道者除此四人外, 还有易氏及同时就刑的张国珍。见《筹办夷务始末(同治朝一)》卷六, 同治元年五月, 第262页。
- 〈53〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 118.
- 〈54〉 *Annales de la Propagation de la Foi*, v.34, 1862, 392.
- 〈55〉 《筹办夷务始末(同治朝)(一)》卷六, 第262页;《教务教案档》第一辑(三), 第1345—1346页。此二十份条约告示系哥士耆1861年12月由京抵粤交给劳, 劳专差往贵州派送。见《教务教案档》第一辑(三), 第1354页。
- 〈56〉 《教务教案档》第一辑(三), 第1349页。申陈原文叙开州教难中, 文乃尔及随行三名中国人凌迟处死, 此后两名中国人拿去正法。此说与胡给教廷传信部的信所记四名中国人及文乃尔均被斩首不同。见《筹办夷务始末》卷六, 同治元年五月, 第262—262页; *Annales de la Propagation de la Foi*, v.34, 1862, 387-393.
- 〈57〉 《教务教案档》第一辑(三), 第1344—1347页。
- 〈58〉 此上谕共两次, 均令地方官持平办理教案, 分别发布于咸丰十一年十一月初二(1861年12月3日)、同治元年三月初六(1862年4月4日), 见《筹办夷务始末(同治朝)(一)》, 第73、178页。上谕一发布在青岩教难之后, 上谕二在开州教难后, 虽非针对两案而发, 亦使清廷在两案的交涉中陷于被动。此又可见贵阳教案实地方官而非清廷与天主教之冲突, 由此概见清代中央与地方权力格局之情状。
- 〈59〉 事见《筹办夷务始末(同治朝)(一)》, 第169页。
- 〈60〉 《教务教案档》第一辑(三), 第1364页。
- 〈61〉 同上, 第1353页。
- 〈62〉 同上, 第1354页。
- 〈63〉 同上, 第1356页。两份上谕一说“薄惩”, 一说“严惩”, 实因前者系给总理衙门谕, 表明交涉背后的考虑, 后者系给内阁谕, 由军机处交出, 故措辞稍有不同。
- 〈64〉 《教务教案档》第一辑(三), 第1359—1360、1408页。胡缚理的信, 可与崇实1863年1月17日致总署函参看, 二者所见不差。见同书引第1380页。
- 〈65〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 150.
- 〈66〉 Ibid., 136.
- 〈67〉 Ibid., 137.
- 〈68〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 113, 148. 胡缚理还多次提到一个名为 Vincent Hoang 的天主教徒官员, 他曾上折参劾田兴恕。胡说他文章事功俱佳, 为官绅所重。十五年来给胡很大帮助,

后被劳崇光征为幕僚。同引第 107、177 页。笔者未能考出此人姓名。

- 〈69〉《教务教案档》第一辑（三），第 1351 页。
- 〈70〉同上，第 1421 页。
- 〈71〉同上，第 1361 页。
- 〈72〉同上，第 1362、1368 页。
- 〈73〉同上，第 1369、1372 页。
- 〈74〉同上，第 1371—1372 页。
- 〈75〉同上，第 1370、1376、1379 页。
- 〈76〉同上，第 1372 页。
- 〈77〉总署此举，实采本衙门总办司员成林（1828—1879）建议。成林以传统朝贡体系视中法关系，认为和约以来中国允准的一切，“诚以时势所迫，不得不暂示羁縻”。他认为田兴恕虽有罪，但若加以重罪则辱，“夫大臣不可辱，辱大臣即辱国”。此说合于 1862 年 6 月 19 日上谕，云田为专阃大员，赵等为道府，即便实有其事，朝廷当持平办理，不徇外国，避免有损国体。观此，知成林擅体上意。又见御史华祝三言：“田兴恕不堪造就，虽不足惜，然固朝廷一品大员也。按国法以治之，则可。顺夷情以杀之，则大不可。”如此可见，朝廷上下基本认为如何处置田，并非按国法简单行之，而是涉及国体及政治的原则问题。见《教务教案档》第一辑（三），第 1351、1374、1376、1384、1397 页。
- 〈78〉同上，第 1385 页。
- 〈79〉同上，第 1387—1388 页。
- 〈80〉Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 151-152.
- 〈81〉《教务教案档》第一辑（三），第 1395—1397 页。
- 〈82〉同上，第 1399 页。
- 〈83〉参见张习琴，“清代贵州团练与地方政治”，收入《贵州文史丛刊》，2016 年，第 4 期，第 103—108 页，特别见第 104 页。
- 〈84〉《教务教案档》第一辑（三），第 1403—1404 页。
- 〈85〉同上，第 1380、1421 页。
- 〈86〉同上，第 1410—1413 页。
- 〈87〉同上，第 1414 页。
- 〈88〉同上，第 1417 页。
- 〈89〉Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 159.
- 〈90〉Ibid., 53, 161.
- 〈91〉Ibid., 163；《教务教案档》第一辑（三），第 1420 页。
- 〈92〉《教务教案档》第一辑（三），第 1422、1427 页。
- 〈93〉同上，第 1423 页。
- 〈94〉同上，第 1424、1431 页。
- 〈95〉见赵尔巽等，《清史稿》卷 393，第 11756—11759 页。

- 〈96〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 151.
- 〈97〉 Ibid., 171-174.
- 〈98〉 Ibid., 177.
- 〈99〉《教务教案档》第一辑（三），第 1427 页。
- 〈100〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 180.
- 〈101〉 Ibid., 181.
- 〈102〉《教务教案档》第一辑（三），第 1428、1430 页。
- 〈103〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 183.
- 〈104〉朱金甫主编，《清末教案》第一册，第 394—395 页。
- 〈105〉 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine Mission du Kouy-Tcheou, Tome Deuxième*, 183. 此处与下文结案奏折中规定偿银一万二千两有异。
- 〈106〉朱金甫主编，《清末教案》第一册，第 398—399、402、408 页。
- 〈107〉同上，第 414—416 页。
- 〈108〉同上，第 432 页。
- 〈109〉同上，第 434 页。
- 〈110〉《教务教案档》第一辑（三），第 1432、1451 页；赵尔巽等，《清史稿》卷 420，第 12143 页。
- 〈111〉《教务教案档》第一辑（三），第 1382 页。
- 〈112〉同上，第 1350、1374、1397 页。
- 〈113〉同上，第 1383 页。
- 〈114〉同上，第 1374 页。
- 〈115〉参见王文杰，《中国近世史上的教案》，第 59 页。
- 〈116〉比如 1868 年扬州教案议结，“由扬州府发给保护教堂之简明告示一小方，交与戴德生教士勒石立其门前”；1870 年天津教案议结，“派崇厚为特使，前往法国，以表中国对津案之关切与对法国之友谊”（参见吕实强，“扬州教案与天津教案”，收入林治平主编，《基督教入华百七十年纪念集》，台北：宇宙光出版社，1977 年，第 210、226 页），类似条款可见于哥士耆在 1862 年 12 月 31 日的结案十二款，其中第五款有劳崇光着礼服亲拜胡缚理，面述清帝闻知此案，甚为惜念；第六款，胡得田所一处改为天主堂，其临门大街上竖额，书名“大清国大皇帝钦赐该处教中之业”（见《教务教案档》第一辑（三），第 1371 页）。又，1898 年巨野教案议结，在德国公使海靖要求下，山东巡抚李秉衡仅因不能事先预防而遭撤职，交部议处。（见朱金甫主编，《清末教案》第二册，第 724、730 页）

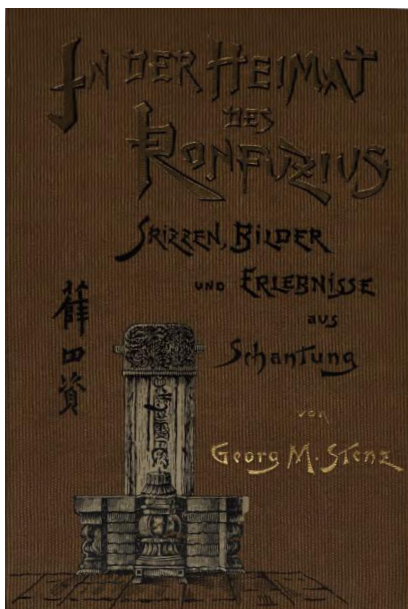
何处不可设教？ ——历史上的兖州教案

文 / 王心亮

兖州乃古代九州之一。明洪武十八年（1385 年）升兖州为兖州府，领济宁、东平、曹、沂四州二十三县。清雍正年间，四州直隶于山东省，先后割县十三，兖州不再领州，只领滋阳县、曲阜等十个县。曲阜是孔子的故乡，也是儒家文化的发源地。

晚清来华天主教圣言会德籍传教士薛田资（Georg Maria Stenz, 1869—1928），在其回忆录《在孔夫子的故乡》，这样描述兖州及其民众，“兖州府，是一个道台的驻地，是全国闻名的城市。它还是一个‘圣地’，孔夫子最主要的讲学活动和政治活动都是在这里进行的，因此，它又是全国教育界的中心。这里的所谓文人比国外的文人还要自负和高傲，似乎他们用陈腐方式的神物也能充当科学。”^{〈1〉}

明末清初，以利玛窦为代表的耶稣会士，开始来华传教。经礼仪之争，其影响力逐渐式微。后来，清政府实行极严格的禁教政策。中西冲突，主要表现为儒家宗法制与基督教一神论之间的矛盾。这是神学的教义之争，更是文化层面上的思想之争。祖先崇拜，是中华文明的显著特征之一。三位一体的独一神崇拜，又是基督教的核心教义之一。两者难以调和，是为



薛田资，回忆录《在孔夫子的故乡》（1902年）德文版封面。

来源：<https://archive.org/details/inderheimatdesk00stengoog/page/n6/mode/1up>

历次耶儒之争的症结所在。在学者姚兴富看来，耶儒对话大体可分为两个重要的时间段，“如果我们把利玛窦等耶稣会士与明末儒者士大夫的交流称为耶儒间的第一次对话，那么林乐知主办的《教会新报》所反映的基督新教与儒家的关系则可称为耶儒间的第二次对话。”^{〔2〕} 兖州作为儒家文化的大本营，基督教传入后势必会引起震动。教案发生即为此中典型。本文结合有关史料，试述兖州教案始末及对当下的启示。

一、教案起因

1886年爆发的兖州教案，可以看作中国近代史上诸多教案的典型。一者此地被视为儒家文化故里，代表两座圣城——耶路撒冷与曲阜——之一

参与文化之争；二者同其他教案类似，仇外的民族主义意识形态，让普罗大众崇尚暴力，失去理性的判断力。不过，与天津教案、巨野教案相较，兖州教案虽有小范围的暴力冲突，却没有人员尤其是外籍教士死亡。

第二次鸦片战争后，条约规定外国传教士得以入内地自由传教。从光绪五年（1879年）始，德国天主教圣言会先后派安治泰（Johann Baptist von Anzer, 1851—1903）、福若瑟（St. Josef Freinademetz, 1852—1908）来山东传教。二人最早在阳谷的坡里庄一带活动。按照《在孔夫子的故乡》一书记载，“有几个兖州府的文化人也参加了天主教。主教把他们送到坡里去受训，以应将来宣传工作的需要。”^{〔3〕}可见坡里当时算是鲁南地区的传教中心。在安治泰看来，能够进入兖州这座“圣城”传教，并建立教堂，对于天主教的发展至为关键。光绪十二年八月（1886年9月），安治泰亲自来到兖州，打算于城内买房建立天主教堂。^{〔4〕}按常理自由买卖，并无不妥。但天主教传教士买房一事，被当地绅士汤浩、范宝真等闻知，纠众不准其买宅建堂，并且不准传教士在城中居住。法国驻华公使李梅（Victor-Gabriel Lemaire, 1839—1907）1888年1月19日致总署照会中，详细记载了这次冲突。后来安主教选择忍让，以民教相安为先，未予深究，觉得另外寻觅房屋也是可以的。

在兖州教案的第一次冲突中，起推波助澜作用的乃是街头的揭帖。此等揭帖，仿照官版刊印，对基督教多有污蔑，并以大义之名制定约款八条：

一、愚民有卖给洋鬼暨汉奸房屋田地者，我绅民即率众将该民寸磔，继将房屋烧毁，田地抉成数十丈深坑。

一、愚民有卖给洋鬼食物者，即割耳示众。

一、愚民有容留洋鬼住宿者，即割耳示众，并将房屋烧坏。

一、愚民有为洋鬼役使者，即截其右手一指示众。

一、跟随洋鬼之中国人，明系汉奸，为洋鬼耳目。即将此等汉奸拴住



德国天主教圣言会传教士安治泰（Johann Baptist von Anzer，1851—1903）。

来源：维基百科。

挖眼割耳，再为议处。

一、洋鬼入境，除拿其跟随汉奸外，即率众将洋鬼逐出境外。如该鬼抗拒，即将该鬼殴死，同深义愤。

一、以后境内房屋田地不准私卖，须由绅董查明，方准立约。犯即公义严惩。

一、此次条约所不及者，再行续出。^{〈5〉}

后来安治泰主教，又在城里按照市价买张干宝宅房一所，又有教民单春堂奉献房屋一处。主教派人前往修屋，当地绅士听闻后，纠众封锁城门，拆毁单春堂宅房，并拉走张干宝家的门窗。张干宝之母声称自己并未许价转卖此宅，民众怒气稍息。安主教听闻此事后，没有返回兖州，而是亲往

省城，请巡抚查办。后来安主教派人送信给兖州道署，信件被兖州绅民收去，信使被关押数日。万般无奈之下，主教便前往北京，面见法国公使李梅。

为什么一个德国传教士遇到难题要去找法国公使呢？这就涉及保教权问题。保教权由罗马教廷授予世俗政府，使后者承担保护天主教在非天主教国家传播的权利和义务。中国传教区先是在葡萄牙的保教权下，随着葡萄牙帝国的衰落，中国天主教的保教权逐渐转至法国。后来安主教重返欧洲，向教宗提议德国获取保教权，兖州教案也相应转由德国公使处理。此是后话。

二、教案交涉

清廷与法德公使就兖州教案的往来交涉，按交涉外方之代表人物，大致可分为三个阶段。一是李梅阶段。中法双方各执一词，互不相让，但也没有激烈的实质性冲突；二是德国驻华公使巴兰德（Maximilian August Scipio von Brandt, 1835—1920）阶段。双方基于大局共识，兖州教案被暂时搁置办理；三是巴兰德的继任者绅珂（Gustav Adolf Schenck zu Schweinsberg, 1843—1909）阶段，德方交涉日渐强硬，中方官员作出妥协。

李梅与总署就兖州教案往来照会，合计十多次，历时一年有余。李梅的整体诉求是，一要归还主教所买各处房屋；二要兖州一带，所有污蔑法国及天主教之揭帖，尽快处理干净；三要惩办纠众闹事的绅士，以警将来。对于揭帖一事，总署态度比较明确，由本衙门行知山东巡抚尽快销毁。但对于是否归还房屋及建立教堂一事，却态度坚决：“兖州建堂系属大拂人情之举，势不能行。务望转嘱安教士，不必再作此议，徒费口舌。”^{〔6〕}后来又提到，“查兖济两属人民既不信西教，非口舌所能开导。教士虽有劝善之心，譬尤盲人而语以黑白，聋者而告以音律，亦属徒劳无功。……转饬该主教等，暂勿前往该两处传教可也。”^{〔7〕}

李梅一再声明，条约允准在中国各省传播、奉行天主教。总署答复则含糊其辞，未正面回应。至于返还定金金额是 700 还是 2000，双方各执一词。总署在致李梅的最后一次照会中态度消极，“是此事终无了期，本衙门亦无从办理也。”^{〔8〕}

此后天主教在鲁南的保教权由法国转到德国，兖州教案的交涉也进入了下一个阶段，开启了总署与德国公使间的往来照会。相较于李梅，德国公使巴兰德处理此事要强硬许多。个中缘由，需要放在当时的历史现场去打量。1883 至 1885 年爆发的中法战争，使得中国的西南门户大开，国内也掀起了一系列针对法国天主教会的反教高潮。而同一时期的德国，一直在试图开拓海外殖民地，觊觎胶澳，在与清政府的交涉中日渐强硬，终于 1898 年侵占胶州湾。

光绪十六年十一月十六日（1890 年 12 月 27 日），巴兰德照会总署，告知本国领事官司良得已前往山东调察此案。12 月 11 日，司领事同福若瑟等人一同进入兖州。福若瑟神父回忆道，“我们要来的消息早就传到了，我们在城外吃了个闭门羹。……在礼节性的拜访之后，双方开始谈判和协商。领事的求是，归还至为尊敬的主教先生正当得来的那块宅基，至少也要给一块同样大小、同样合适的地方。满清官员踌躇不决，推托说，目前事情不可能这样急急忙忙地了结，因为群众绝对不会容忍外国人在这个城市里住下去。谈判拖了下去。终于在一个晴朗的早晨，全城都撒满了红色的揭帖，内容如下：吾本邑士民团期于十二月十五日痛击并驱逐洋鬼子，集合地点，司马第。”^{〔9〕}

然而，领事与传教士此行几无成果。兖州教案之交涉仍无进展。之后山东巡抚张曜（1832—1891）在一封致巴兰德的信中提到，“修建教堂，虽民间执意不愿，然事关条约，地方官不能不允为办理。兖州近中国圣人之居，遵信师说与他处不同，自应因地制宜，分别缓急，迫之太甚，愈办愈难。”^{〔10〕}

话中之意，不外是要多多体谅我们的国情。

巴兰德同总署达成共识，兖州一案可以缓办。后又因山东大吏不准主教同往查看，兖州教案又起波澜。光绪十八年十二月二十三日（1893年2月9日），巴兰德再次照会总署，要求继续查办兖案。^{〔11〕}

巴兰德的继任者绅珂，又多次照会总署，商议安主教拟去兖州府城暂住。后又因“洋教不入。民自相安，洋教一入，民心惶惶。”^{〔12〕}劝阻安主教暂缓来兖。但安主教并没有听从，于光绪二十一年闰五月初二（1895年6月24日）一早进入兖州，引起众人喧哗，“似有大乱”，聚集群众将安治泰跟差掀翻倒地殴打，使其受伤。^{〔13〕}经德国公使倡议，以后安主教入兖，应由中国官员导引进城，巡抚李秉衡（1830—1900）再三表示反对。

三、教案结案

1897年，安治泰被地方官员接进兖州新居。巨野教案后，清政府允许德国教会建造三处“敕建”天主堂。光绪二十四年（1898年）圣言会提出，巨野教堂不用“敕建”二字，“敕建”改用于兖州。光绪二十五（1899）年，二十一米高的“敕建”天主堂于兖州建成。^{〔14〕}至此，持续十三年的兖州教案落下帷幕。

何处不可设教？大清帝国疆域辽阔，为何一定要在儒家圣地建教堂不可呢？这是以山东巡抚张曜为代表之官员的疑问。按照条约，兖州不属于特例，理应可以自由开设教堂。为什么不能于此设教？这同样是以李梅为代表的外国公使的疑问。

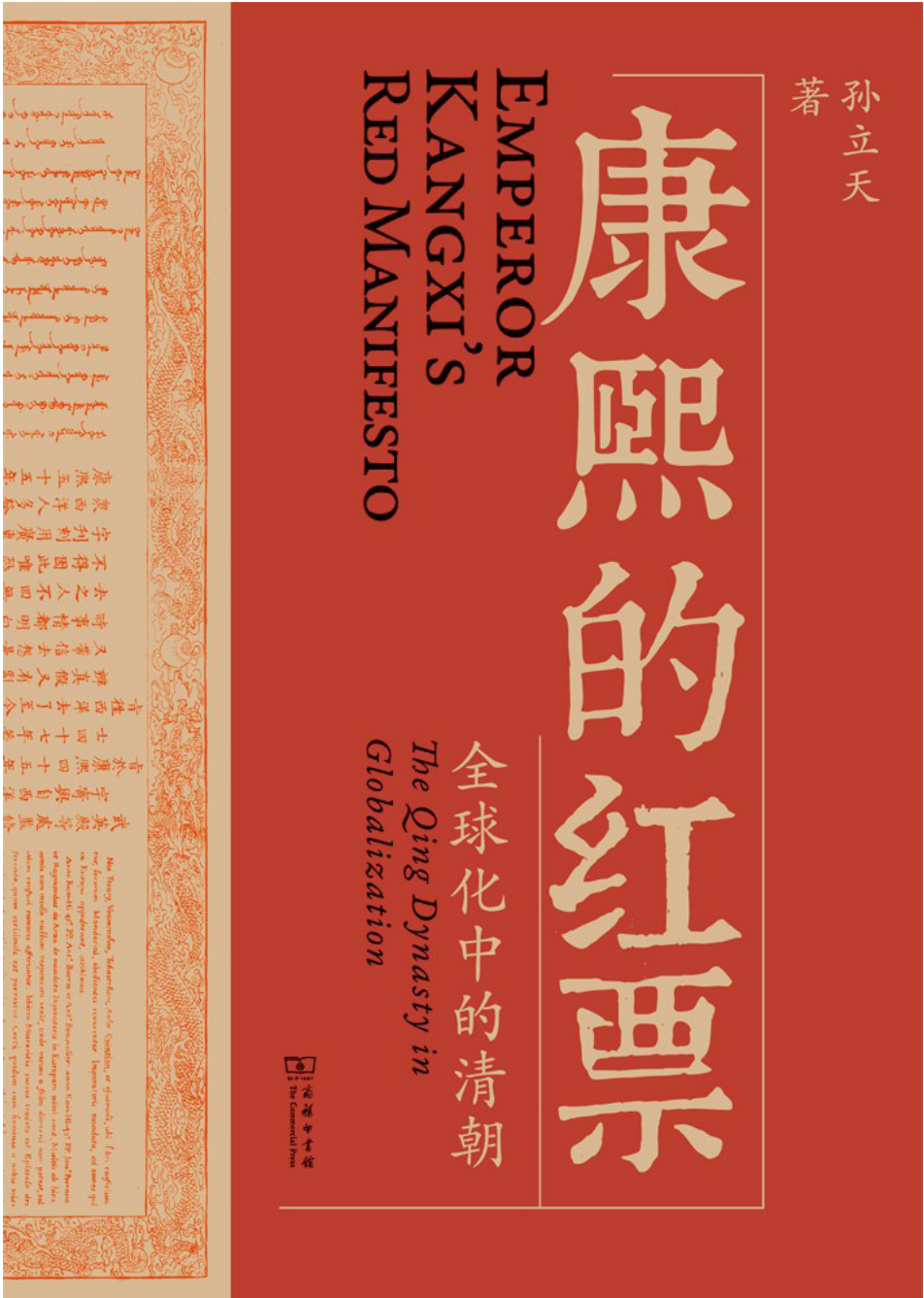
其实，兖州民众乃至地方官员自有答案。他们大多秉承“缘中国信从孔圣之教，备极尊崇。兖州系属孔圣故里，为儒教根本之地，若欲在该处建立教堂，非但本地人忿忿不平，即天下之人亦必闻而惊骇。”^{〔15〕}此种论调，

同 2010 年前后新儒家学者反对在曲阜建教堂类似。早在 2010 年底，因曲阜基督教会计划在曲阜市东南距离孔庙三公里处修建占地 4 亩、高 41.7 米的哥特式大教堂，就引起十学者联署发文，要求曲阜地方政府“尊重中华文化圣地，停建曲阜耶教教堂”。此后又有学者再次发出倡议，停建曲阜市境内的基督教教堂。这两次倡议，主要理由都提到曲阜乃儒家文化的代表，不容侵犯，声言“这既不是一个法律的问题，也不是一个宗教信仰自由的问题，而是一个关乎中国人的文化情感和心理感受的问题。”^{〈16〉}

日光之下无新事，已有的事后必再有！被打了结的历史，后人能否解得开呢？♥

-
- 〈1〉 廉立之、王守中编，《山东教案史料》，济南：齐鲁书社，1980 年，第 283 页。
 - 〈2〉 姚兴富，《耶儒对话与融合——〈教会新报〉（1868-1874）研究》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 194 页。
 - 〈3〉 廉立之、王守中编，《山东教案史料》，第 284 页。
 - 〈4〉 同上，第 221 页。
 - 〈5〉 同上，第 224 页。
 - 〈6〉 同上，第 225 页。
 - 〈7〉 同上，第 232 页。
 - 〈8〉 同上，第 235 页。
 - 〈9〉 同上，第 285—286 页。
 - 〈10〉 同上，第 246—247 页。
 - 〈11〉 同上，第 251—252 页。
 - 〈12〉 同上，第 259 页。
 - 〈13〉 同上，第 261 页。
 - 〈14〉 济宁市政协文史资料委员会编，《济宁文史资料》（第七辑），1990 年，第 122 页。
 - 〈15〉 廉立之、王守中编，《山东教案史料》，第 225 页。
 - 〈16〉 <https://www.rujiagz.com/article/1654>

（作者为文史爱好者，目前任职于北京橡树文字工作室。）



孙立天,《康熙的红票：全球化中的清朝》(北京：商务印书馆，2024 年)封面。
来源：<https://book.douban.com/subject/36794613/>

历史细节之美

——读《康熙的红票：全球化中的清朝》

文 / 景阳

西谚云，魔鬼藏于细节中，暗指细节隐藏陷阱或神秘元素，忽视之将有麻烦。这句谚语的早期版本，名为上帝藏在细节中，告诉人们一旦投入精力做某事，就当彻底认真完成。一反一正，意思都是说细节很重要。后来，这句谚语还出现一些新的版本，其中一种就是真相（如果有的话）藏于细节中。^{〈1〉}

对于以求真为目标的历史研究来说，从浩如烟海的材料中发现问题，挖掘丰富的历史细节，找到问题的答案，挑战陈说，别有新解，已属不易。除此之外，还能够让读者获知新解时感到兴味盎然，引人入胜，这就难能可贵了。《康熙的红票：全球化中的清朝》（北京：商务印书馆，2024年）正是这样一部难得的佳作。

一

这本书要回答的问题是：为什么清初西洋传教士深受皇帝信任？他们与康熙是什么关系，又以什么身份在宫廷行走？作者认为这些清初行走于

宫廷的西洋传教士，与清帝是主奴关系，主奴关系是他们得到康熙信任的基础（第 77—80、124 页）。所谓主奴关系，原是满人游牧传统中军事等级关系和社会等级关系的基础，奴隶和牛、马、衣服同为主人的私有财产。随着满人势力兴起，对外扩张中出于对劳动力的现实需要，这种主奴关系虽然范围扩大，仍被置于家庭关系的框架中。主奴之间推崇以家为纽带，和睦相处，用努尔哈赤的话说，就是要形成一个“奴才爱主子，主子爱奴才”的社会。在这样的社会中，主人负责奴才的生活，奴才对主人尽忠。主人和奴才一荣俱荣，一损俱损，奴才的社会地位取决于主子的社会地位（第 114 页）。主奴关系的第二个特点是可以世袭，而且即便取消奴籍，这种关系包含的派系源流依然存在并且有效（第 124 页）。

满清入关建立大清，沿用明朝体制的同时，保留原有的主奴关系，于是满清统治的权力运作方式就呈现出两种模式，即君臣名分的官僚体制（公）和主奴名分的私人网络。这样，清初皇帝的权力运作就出现汉人传统的“王者不受私”^②和满人重私家关系之间的张力（第 116 页）。在作者看来，由于西洋来华传教士与清帝是带有“私家”特点的主奴关系，那么围绕传教士与皇帝的关系，比如清初历狱、康熙与教皇使节关于天主教礼仪问题的争议、雍正禁教等天主教历史上的重要事件，都可以从这一角度获得新解。

本书共七章，分三部分展开论述。我们或许可以用家奴、家事、出家分别概括这三部分的内容。这里的“家”，相对于朝廷官僚制度的“公”与“外”，突出的是满人主奴关系的“私”与“内”这一属性。

家奴。第一部分（1—4 章）追溯西洋传教士如何进入满清权贵圈，成为清帝奴隶。原来，明清鼎革之际，清军西征，原本任职于张献忠朝廷的来华传教士利类思、安文思，做了清军统帅、也是皇太极长子豪格的俘虏，沦为满人奴隶。后来豪格在政治斗争中死于狱中，利安二人的奴籍身份转入正蓝旗汉军都统佟图赖名下。因交涉大炮生意，佟家与传教士相善，而

佟图赖又是康熙外公，于是传教士自然被划入清初外戚集团。相比于从明廷转投满清，做了大清官员的汤若望，利安二人佟家奴才的身份，在清初政治斗争中展现出更大能量。比如 1664 年由杨光先发起针对天主教神父的历法之争，汤若望等传教士经过历狱最终能全身而退，其实有利安二人背后的佟家势力暗中相助。此案让传教士明白一个道理：关键时刻与汉人士大夫的关系不但作用不大，还可能招致灾祸，满人权贵圈才是应该接近的目标（第 63—64 页）。

康熙继位后，无论是铲除鳌拜、平定三藩、与俄国签订《尼布楚条约》，还是征剿蒙古准葛尔丹，都可以看到西洋传教士的影子。后来入华的传教士，无论是第二代的南怀仁，还是第三代的张诚、白晋，其实都继承了利安二人之于清室的主奴关系。他们不仅受康熙委派办事，同时也教授康熙西学。康熙对于西学发生极大兴趣，用功研究，在作者看来并非出于自然，而是身受周围传教士的影响。也就是说，康熙先是自幼接触传教士，与其先有私交，受其熏染教导，才有西学兴趣（第 108 页）。而传教士能接触康熙，获得信任，就是因为他们是内务府的人，是归内务府管理的皇帝的包衣奴才。内务府就是清帝的“私家官僚系统”、“私家政府”，本身独立运作于整个国家官僚系统之外，拥有独立的经济来源、人事任免、案件审理权、军队，以及遍布全国的通讯系统，还可以接待外国使团，朝廷礼部和理藩院均不得干涉（第 116 页）。靠着从内务府发出的印票，传教士得到地方官员优待。而传教士也凭借与康熙的主奴关系，得到信任并进入其私人关系网络，享有特权，受差完成康熙分配的任务。当康熙要绕过朝廷处理一些事务，把“国事”操办成“家事”的时候，就会交由内务府来办。比如两次接待教皇使节和彼得大帝使团，因为绕开礼部，史官没有记载，因而不见于官书史料。

家事。家奴的身份交代清楚后，接下来转入家事部分。第二部分（5—6 章）

是全书的核心，围绕康熙的红票叙述了相隔 10 年康熙两次接待教皇派来的使节，彼得大帝派来的使团先于教皇第二个入华使团一周入京。1704 年，教皇签署教内禁约，禁止天主教徒参与中国传统的祭祖和祭孔礼仪，并于 1705 年派遣首位来华特使多罗前来中国沟通。康熙最初没有兴趣接见多罗，经在京耶稣会士恳求，并看在“豢养尔等多年”的分上最后同意接见（第 161 页）。所以，康熙这次接待多罗使团，从始至终并没有将其当作外交使团，没有让朝廷部门参与。从接待规格和礼仪来看，康熙其实是把多罗当成在京耶稣会士的远房亲戚。直到辞行会见的当天，惮于耶稣会士在清廷巨大能量的多罗，都没有公布教皇禁令，避免将康熙卷入天主教内部的礼仪之争。直到他所推荐的福建主教颜珔面见康熙闯了祸，回程途中的多罗才在南京公布禁令，反对天主教神父向朝廷领票，最后多罗在澳门遭到软禁，客死中土。

但是康熙要求在华传教士领票，其实不是为了限制天主教，而是拒绝利玛窦规矩的改变（第 194 页），并没有因此关闭与教皇交往的大门。所以在 1706 年 6 月多罗离京之后，当年 10 月康熙就派出葡萄牙耶稣会神父龙安国和法国耶稣会神父薄贤士代表他出访罗马，不幸二人在途中遭遇海难。1707 年 10 月，康熙又派耶稣会艾若瑟和陆若瑟两位神父出使，艾若瑟最后抵达罗马见到教皇，却被教皇要求留在欧洲，不要返回中国。在 1706 年到 1716 年这十年中，康熙一直在打探四位“洋钦差”的下落（第 207—211 页）。一直到 1716 年康熙从北京耶稣会神父那里看到教皇 1715 年签署的谕令，重申 1704 年所签署的禁约，于是决定主动出击，让内务府印刷红票，交由广东官员发给往来的西洋船只带回欧洲，实际上等于向欧洲发了一封兼有寻人启事意味的公开信。

红票也确实也达到了预期的效果。艾若瑟被允许回大清，同时教皇派了第二个使团前来解释。碰巧彼得大帝派来的使团也来到北京。这两个使

团的接待都是由内务府操办，没有走正式的朝廷渠道，因此不见于后来的官方史书。经过双方的谈判交涉，教皇派出的第二个使团终于拿出通融条款，康熙表示满意。作者从史料的细读中得出结论，历来广为引用的康熙对教皇禁约的批注，并非其禁教的铁证，其实是康熙的谈判技巧：说狠话，兼略施政治手段，最终成功叫对方亮出底牌（第 236—240 页）。

出家。第三部分（7 章）叙述了雍正登位后禁教，一度辉煌的天主教自此陷入沉寂。在作者看来，雍正禁教并非许多人所以为的是康熙禁教政策的延续，因为康熙本身就没有禁止天主教。雍正禁教，是因为深入满人权贵圈的西洋传教士卷入了夺嫡之争。雍正登上大宝后，立刻换掉原有内务府人马，将传教士逐出内务府，意味着传教士失去了新皇的信任，不再享有康熙朝经常面圣的特权。这对于天主教在华传播确实打击沉重。西洋传教士走到这一步，其实反过来说明他们与清帝的主奴关系是一把双刃剑，当这种关系得以存续时，作为家里人的传教士就能享有各种特权，在华教务可谓无往不利；一旦他们在专制皇权继承的权力斗争中站错队、押错宝，等待他们的就是失势者被扫地出门的命运。那么，既然康熙朝的传教士对于主奴关系的重要性心知肚明，为何不趁早在当年的皇四子身上下足功夫呢？作者认为这是后见之明对传教士的苛评，因为传教士并不知道历史后来的演进，只是基于当时的观察做出最好的选择（第 257 页）。与从小接触传教士、学习西学兴趣浓厚的康熙不同，雍正年轻时候就开始佛教修行，造诣颇深，登位之前就是佛教界的风云人物（第 279 页）。他本人对西学也没有兴趣。所以，雍正禁教与其说是中西文化冲突的结果，不如说是出于政治斗争背景下个人意志的决定。尽管如此，与新皇的私交仍然左右在京传教士的命运。比如做过雍正音乐老师的传教士德里格，能够在禁教期间解除软禁，在北京建立教堂，依靠的正是与雍正曾经的师生关系（第 282 页）。

二

在论述传教士与清帝的主奴关系，呈现皇帝的私人权力运作特点时，作者深入史料，挖掘历史细节，使得论证有理有据。兹举数例。比如本书开头，作者注意到 1655 年利类思和安文思写给顺治皇帝的奏本，其中提到他们被佟图赖“豢养”（第 3 页），其实就是承认他们与佟家的主奴关系。尽管二人的奴籍两年前已经解除，但满人传统主奴间的派系政治纽带并不会解除（第 25 页）。“豢”一词最初表示喂猪（豕），满人主奴关系之下，最早奴才和动物一样，主子负责他们的吃喝，像动物一样养奴才（第 201 页）。康熙之所以答应接见教皇派出的多罗使团，也是看在对传教士“豢养尔等多年”的情分上（第 161 页）。内务府江宁织造曹寅，在给康熙的密折中就自称包衣奴才，说自己“从幼豢养，包衣下贱”（第 122 页）。

又比如叙述清帝与传教士的亲密关系时，作者多从称呼和交往细节入手。顺治帝几次拜访汤若望的教堂，公开用满文喊汤若望爷爷（玛法）（第 31 页）。南怀仁死后，康熙钦赐谥号“勤敏”，将之与军功卓著的佟图赖（“勤襄”）并立为“勤”字档，其墓碑文字除汉语外又有满语，说明康熙把南怀仁当成自己人，备极恩宠（第 98—99 页）。康熙与南怀仁的私交，最令人称奇的大概是 1682 年东北祭祖的旅行。根据南怀仁的记载，随行的南怀仁与众人在河岸等船，没想到先渡河的康熙带着太子和几个权贵把船调头回来，专门折回接南怀仁。这让在场的满人切实感受到了南怀仁与康熙不一般的关系（第 91 页）。而南怀仁在写给欧洲的信中，把康熙当作自己的一个聪明学生看待，字里行间对康熙流露出真感情（第 90 页）。康熙在家训里还制止过大皇子拿传教士徐日升的大胡子开玩笑（第 99 页），并且还借给传教士一万两银子修教堂，说“伊等皆为外国之人，除朕之外，又有何人照顾伊等？”俨然是满人大家族主子对奴才的做法（第 324 页）。传

教士似乎也把内务府当作自己的娘家，想修教堂就写申请到内务府要求拨地，请内务府发信给工部借库存的杉木；需要马匹出远门，又是内务府开条子到兵部借马。他们生病了，康熙就给他们找中医，骑马摔伤了则给他们找满人或蒙古人的医生；春节时，康熙还会按照打赏包衣奴才的惯例给传教士发红包（第 130 页）。康熙在教皇使节和耶稣会的争执中，明确说自己无条件支持耶稣会士，把他们比作自己养的狗，说的是打狗欺主的满人游牧文化。而传教士也知道投桃报李，在与俄国人谈判签订《尼布楚条约》的过程中，始终忠于清廷，维护中方利益。他们其实也知道自己与清帝的关系是主奴关系，所以传教士白晋给康熙的满文折子中，也称康熙为“明主”“大主”和“仁主”（第 131 页）。

再比如叙述康熙接待多罗使团时，作者认为康熙从头到尾都没有把多罗使团当作外交使团，没有通过朝廷部门来接待，而是基于他和传教士的关系，用私人家庭会见的形式和多罗使团见面，相当于作为一家之主的康熙接待其他奴才的亲戚。整个接待过程由内务府一手包办。作者特别提及，接待多罗一行安排在下午两点，由内务府专用通道故宫西门进入，会见地点是皇帝平时游玩的一处园子。与此相对的是，正式的朝廷接见，则是从故宫南面过午门进太和门入太和殿来拜见皇帝，时间安排在上午。从接待多罗使团的时间地点和路线安排来看，都符合康熙最初对整件事情的定位：一次私人聚会（第 166 页）。因为是私人聚会，康熙允许多罗可以选择用欧洲屈膝的方式行礼，他自己还盘腿坐在垫子上用满人方式接见，并告诉多罗在座的耶稣会神父都是自己人，让他放松不要拘谨。客套之后还端出点心招待客人。完全是满人接见家人亲戚的方式（第 167 页）。这种由内务府操办，把国事变为家事的方式，好处就是绕过朝廷部门的各种礼仪和牵制，便于皇帝根据个人意志直接行使权力。此后在接待彼得大帝入华使团和教皇第二次来华使团时，康熙都是采用这种私人会见的形式。作者花了相当

篇幅叙述这三次接待的路线安排和会见时的场景细节，除了让读者有身临其境之感，其实最重要的是说明清帝在朝廷官僚制度之外，另有一套私人权力运作机制。

这种从小处（细节）切入，着眼大处（比如制度），挑战陈说的研究路径，确实呈现出细节之于历史研究的独特价值及魅力。比如时间上的细节。作者引用前人研究，从礼部当天把杨光先的奏本转到议政王大臣会议那边，推测杨递这个奏本是满人上层提前安排好的。因为速度之快，审理机构又是满人组成的最高权力机构，均表明这不是一起普通的案件（第 46—47 页）。整个历狱事件围绕的争议其实与天主教教义无关，而是风水问题的政治化。历狱审理前后持续八个月，同样由议政王大臣会议主理的鳌拜案却仅用短短八天即告结案，前者久拖不决的背后有满人权贵势力暗中帮助（第 60 页）。作者还在已有研究成果的基础上，从 1690 年康熙会见传教士的记录表中，发现康熙在军务繁忙中不忘学习西学，可见他对西学不是一般的兴趣，而是相当深入（第 83—84 页）。更精彩的是，作者注意到，多罗辞行会见康熙到第二天临时增加的会见之间，有一个下午，由耶稣会士编写的《北京纪事》（Acta Pekinensia）有意忽略之。而恰恰是这个下午，康熙找来耶稣会神父会谈如何回信教皇，第二天在临时增加的会见中就突然提到中国礼仪问题。这说明康熙卷入天主教内部的礼仪之争，责任不在多罗，而在耶稣会神父（第 181、185 页）。

三

这些基于历史细节的合理推论，不但让人们更为接近历史的真相，也显示了作者对材料的细读功夫和辨析能力。这同样是历史研究的魅力。比如关于红票的内容。一般人读过之后得到的印象就是康熙两次派出传教士

出洋无果，红票仅是指出这样一个事实。但是经作者点出，读者才恍然康熙此举其实是向教皇讨个说法，这是他早年与西藏统治者打交道的故技。作者还发现，红票文字经由满语翻译为汉语，全是口语，显然未经内阁大学士润色，有些地方读起来不通顺，说明康熙一直坚持他与罗马的联系是他的私事，不牵涉朝廷官僚（第 212—213 页）。如果没有前述康熙接见多罗一行当作私人会面的知识，单从红票的内容和用词，很难看出此中深意。

作者细读材料的功夫，还体现在把局部的材料置于整体环境中解读，避免断章取义，被材料的字面意思误导。这方面精彩的例子就是对康熙批注教皇禁约的解读。1721 年 1 月，教皇在接到康熙的红票之后，派遣嘉乐一行来京进一步沟通礼仪问题。嘉乐向康熙呈上教皇禁约全文，希望康熙指出哪些条款可以在中国施行，哪些不行。康熙明白嘉乐是在试探自己的底线，没有逐条回复，而是在禁约背面用红色御笔写了一段批注，全面否定禁约：

似此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。（第 237 页）

这句话常被引用当作康熙禁教的铁证。但是作者发现，康熙当天让宫中奴才把禁约批文递给嘉乐时，随附谕旨说以后不要见面，但可用文字沟通，如果嘉乐不能与在京耶稣会神父达成共识，他会再印红票，让俄罗斯使团带回欧洲讲明道理。康熙的谕旨显然不是“免得多事”的举动。而且当天康熙还下令逮捕潜入北京的利安国，他是罗马派到中国的巡视官，来督促北京耶稣会神父遵守教皇禁约。将利安国带到嘉乐面前审问，意在给嘉乐一个下马威。果然，第二天嘉乐就亮出了教皇的通融条款，康熙读后表示满意。所以，康熙禁约的批注不是真的“免得多事”，而是谈判老手的策略

(第 236—240 页)。

作者对材料的细读功夫，也表现为情景代入，替历史人物说话（第 128—129）；搜罗零散材料，以类相从，呈现较为完整的事件图画（第 130、207—211 页）等方面。在从细节入手接近历史真相的同时，本书对历史细节的挖掘和呈现，让读者在阅读过程中获得身临其境的代入感。这也是细节之于历史写作的独特魅力。比如作者根据耶稣会士留下的多罗使团访华的记录《北京纪事》，不吝笔墨叙述当事人的举止神态以及接待细节，让读者仿佛亲自体验康熙私人会见传教士使团的情景。类似的场景刻画也见于作者对康熙接待彼得大帝使团和嘉乐使团的叙述。除此而外，作者刻意从传教士留下的记载中，抉出丰富的细节，让读者看到一个有血有肉的皇帝形象。比如从汤若望的记载中，我们知道顺治会为了喜欢的女人打过后者的丈夫（第 50 页）；康熙会在浩瀚的夜空下听传教士讲星星，趁机卖弄自己的天文学知识（第 91 页）。

四

可以理解，作为一部从学术著作改写为面向公众的历史读物，对细节和代入感的追求有着市场化的考虑（第 380—381 页）。因此在叙事中有时难免有因追求戏剧化并未忠实于史料的个例。^{〔3〕}这似乎也无伤大雅。毕竟作者对历史场景的想象还未脱离材料的限制。而基于材料对历史细节的合理想象，既满足了读者对代入感的需求，也是历史写作中常用的手法。比如司马迁没有亲历鸿门宴，但是后世的读者并不会认为《史记》是在编造。同样，南怀仁的《鞞鞞旅行记》没有记载康熙和皇亲国戚、达官贵人围坐看星星时有篝火，但是读者大概不会认为作者把这个场景与今天的户外野营作类比，加入篝火这个细节就显得不合理（第 91 页）。^{〔4〕}

本书为了照顾现代读者的阅读体验，所下的另一层功夫，就是使用现代语言和例子来解释历史现象。比如解释明清之际传教士称呼满人为“鞑靼”（意即蛮族），作者联想到现在一些欧洲餐馆的菜谱还能看到一道菜叫“鞑靼牛肉”（Tartar Steak），非常形象地刻画出欧洲人印象中“鞑靼”的原始感（第 30 页）；满人最初的八旗结构，某种程度上类似现在的股份制，各旗是因为各自“私”利联系到一起，最后大家共同分配得来的利益（第 117 页）；无论从康熙规定领票的初衷还是后来的实际操作上看，康熙要求领票其实跟今天开车需要领驾照相类似，目的是为了规范，不是为了限制（第 200 页）；雍正不是大众认知中一般烧香拜佛的佛教信徒，他和普通佛教徒的差别，就像一个偶尔打打乒乓球的人和国家队一线球员的差别（第 275 页）等等，不一而足。作者还用“摸着石头过河”，来描述罗马最初处理中国礼仪之争的谨慎态度（第 189 页），以及顺治皇帝平衡满汉传统的政策多变（第 35 页）。但是这些及类似的其他举例和用语，并没有充斥于一般历史通俗读物中的肤浅对比和哗众取宠。

总体上，本书做到了雅俗共赏。普通读者在享受阅读快感的同时，也能从作者提炼的史识中得到启发。比如作者谈到对清初历狱的发起者杨光先的评价时，就认为历史人物评价有两种，一是当时的人，历史参与者流露出的主观感觉，二是后来人综合历史上下文的评判。两种评判可以不同，但后来的历史评判不能无视当时人自身的感受（第 42、300—301 页）；历史写作和阅读容易时空穿越，但理解历史需要站在当时的时空中理解（第 148 页）；历史是后人根据自己的理解书写的，它同时也是一个素材库，无论什么理论，在其中总能找到所需的材料。但材料的质量高下有别，新出现的材料可以起到纠正陈说的作用（第 216、289 页）；如果对历史脉络没有完整了解，就只能看到字面意思（245 页）。而对于想继续深究相关议题的读者来说，本书则提供了原始材料的出处，有些材料已制作成电子版，

可从相关网站查阅。^{〈5〉}

以上主要从材料的细读和历史写作的角度，说明细节之于历史的独特魅力。本书在叙事中对历史细节的呈现比比皆是。事实上，通读全书可以发现，作者使用“细节”一词共 39 次^{〈6〉}，其中有 4 次特别提醒读者注意将要叙述的细节（第 59、185、240、282 页）。但是，如果以为作者只是从技术的层面（材料解读与历史写作）来看待细节，则忽略了作者还赋予细节历史哲学方面的意义。那就是，在作者看来，历史并没有什么规律，也不抽象，它是由一个个鲜活的个体共同演绎出来，忽视历史中的个人和那些有血有肉的细节，就否认了个体生命中展现出的偶然性和不确定性，可能会影响到历史的进程。史家要做的，“也许就是把发生过的故事和细节挖掘出来就好。”（第 309 页）如何挖掘，又如何呈现，本书给我们提供了一个范例，至于最后挖掘出来的是“魔鬼”还是“上帝”，是推翻陈说，还是别有新解，又或者是其他，这趟探索历史真相的旅程总是充满令人难舍的魅力。●

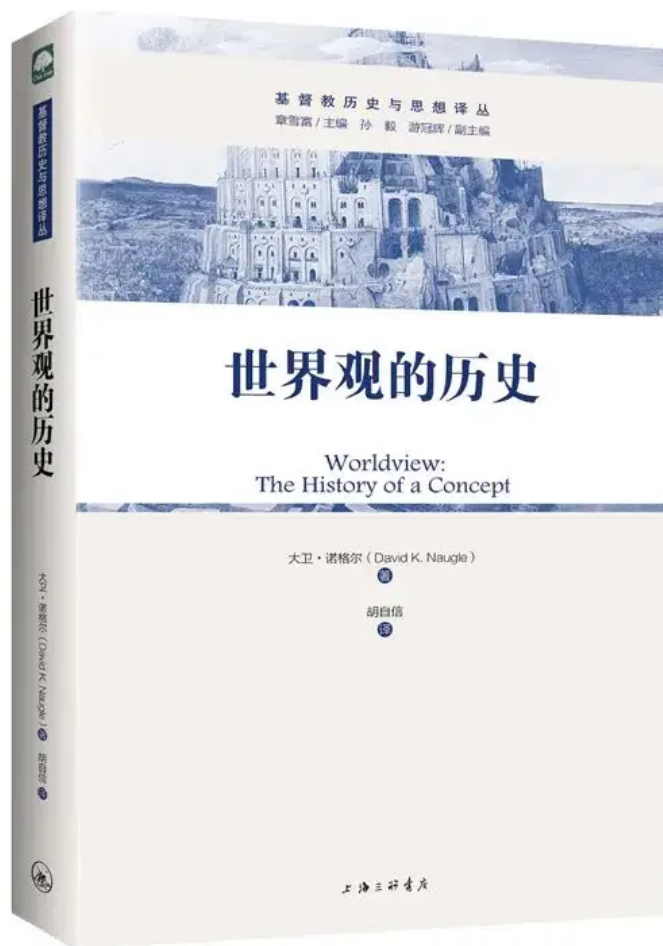
〈1〉 Gregory Titelman, *Random House Dictionary of Popular Proverbs & Sayings* (New York: Random House, 1996), 119.

〈2〉 如《史记·孝文本纪》：“代王下车拜。太尉勃进曰：‘愿请闲言’。宋昌曰：‘所言公，公言之。所言私，王者不受私。’”见司马迁，《史记》卷十，北京：中华书局，1982 年，第 415 页。

〈3〉 比如作者写道，利类思和安文思在战场上遭遇豪格大军，赶来补刀的满人士兵在手起刀落的一瞬，因为发现二人的西洋面孔，就突然停止砍向两位神父的刀。两位神父为此感谢上帝，认为是上帝救了他们（第 6、27 页）。作者引用的资料来自英文版利类思写的安文思传记（Buglio, “An Abridgement of the Life and Death of F. Gabriel Magaillans”, 345）和古洛东写的《圣教入川记》。然而查考所引资料，关于二人生死瞬间的记录仅出自《圣教入川记》，其中的叙述是，利安二神父落入满兵手中，满兵见其面目为泰西之人，打算引往营棚。正行间突然来满兵二人，抽刀欲杀神父，幸亏又来一满

兵操满语阻止。后来另一种说法是，满兵二人举刀欲杀神父之际，突然一兵飞至吼阻，言二人系汤若望之友。二兵闻言，即收刀入鞘（古洛东，《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981年，第52页）。无论是哪种说法，都没有出现满兵欲杀二神父，忽然看见其欧洲面孔，于手起刀落之际刀下留人这样的情节。这种戏剧化的情节是各种小说、影视戏剧常见的桥段。

- 〈4〉 南怀仁，“鞑靼旅行记”，见杜文凯编，《清代西人见闻录》，北京：中国人民大学出版社，1985年版，第79页。
- 〈5〉 比如1661年编订的士大夫给汤若望的祝寿文集《碑记赠言合刻》，作者介绍奥地利国家图书馆有电子版（现在用谷歌图书搜索已可取得该书电子版）（第38、316页）；康熙1692年发布的容教诏书最早抄本，可从内阁大库资料网站调阅（第322页）等等。本书叙述清初历狱依据的主要史料《清初西洋传教士满文档案译本》，以及关于康熙接见多罗使团的原始材料《北京纪事》（Acta Pekinensia），作者均有简介（第317—318、323页）。
- 〈6〉 参见全书第24、316、46、57、59、62、70、77、104、111、128、166、180、182、184、185、187、201、210、223、234、240、241、258、259、263、282、284、287、300、305、309页。



大卫·诺格尔，《世界观的历史》（胡自信译，上海三联书店，2024年）书影。
来源：豆瓣读书。

对于世界观概念的全面反思 ——评大卫·诺格尔《世界观的历史》

文 / 魏峰

近年来，简体中文互联网上流行这么一则笑话：“北大保安会问你哲学的‘终极三问’：你是谁？你从哪里来？你要到哪里去？”其实，稍加思考就会发现，对这三个人生根本问题的回答，反映我们每个人的世界观。在当下中国人的日常生活中，不乏“世界观”、“三观”（世界观、人生观和价值观）、“马克思主义世界观”这样的用语和表达。当人们在讨论宇宙的存在及实在的意义时，通常会使用世界观这个词。世界观不仅是我们对于宇宙人生的总的看法，也表达每个人最基本的信念或理解框架。每个人都有自己委身的世界观，它直接或间接地影响人类生活的方方面面：世界观不仅左右我们的思想观念，也塑造我们的情感经验，并指导我们的道德行为。^{〔1〕}

前段时间，上海女子沙白去瑞士的医协自杀之旅，以及著名作家琼瑶自杀前写下的遗书，在中文舆论场上引起了非常大的争议。在自杀之前，两位女士都通过社交媒体表达了自己对于生命与死亡的认识。沙白曾发布视频表示，“构成我整个世界观最根本的基石就是我对生与死的看法”，琼

瑶也在其绝笔之作《当雪花飘落》中，表达“这是我最后的选择，时间已到，生命不会更好”。对于两位死者的上述言论，有些人热烈赞同，甚至歌颂，有些人却大加鞭挞、深恶痛绝。在这些争议背后，其实体现了不同的个人和群体在世界观层面的冲突和分歧。

因此，反思和考察我们的世界观，就具有重要的现实意义；对于基督徒来说更是如此。因为我们正处在一个世俗化的社会中，“有神论立场被排挤到社会生活之外，信仰的本质被还原为个人的虔诚”⁽²⁾。现代社会的显著特征就是多种世界观并存，这些彼此冲突的世界观在人们的头脑和心灵中争夺支配权。无论是学术界、教育界，还是政治界和宗教界，由世界观所引发的冲突无处不在。基督教信仰面临很多危机和挑战，比如，如何理解我们与不信之人的根本分歧？我们在这个“世俗时代”中如何持守自己的信仰？我们如何与邻舍进行有效的沟通交流，并与他们分享我们的信仰？这些就成为摆在我们面前的课题。

近一个世纪以来，越来越多的基督教思想家发现，我们需要一种基于圣经的“基督教世界观”，来回应当前面临的各种挑战。无论是教会的门徒训练、基督徒生活、宣教事工，还是护教学、主内教育和基督教学术，都离不开一种以上帝话语为根基的“世界观思维”。因此，对于世界观问题，我们需要更加深入的思想探索和学术预备。世界观概念是如何进入到现代人的生活中的？历史上的思想家是如何看待这个概念，他们关于世界观又提出了哪些有价值的洞见？基督徒可以从这个概念中吸收哪些有益的思想资源？大卫·诺格尔（David K. Naugle）的《世界观的历史》（*Worldview: The History of a Concept*）就是我们当前反思世界观问题绕不开的一部重要著作。

大卫·诺格尔是美国福音派学者、达拉斯浸会大学哲学教授，他也是世界观领域的研究专家。他的这部《世界观的历史》是英语学术界探讨“世

界观作为一种概念的历史”的第一部专著。在这本书中，诺格尔借鉴吸收了德语和英语学术界关于世界观的丰富研究成果，追溯了世界观概念产生的思想背景，以及它在 19—20 世纪不断发展变化的思想史和学科史。其实，《世界观的历史》不仅仅是对于世界观概念和思想的历史考察，也有对于世界观的理论反思和建构。接下来，笔者尝试概括这本书的主要内容和基本架构。

《世界观的历史》主要分为三个部分。首先是该书前二章，作者在这部分主要阐述了三大基督教传统——福音派、罗马天主教和东正教——的世界观思想，帮助基督徒读者快速进入现代基督教对于世界观概念的吸收运用，以及当代关于世界观问题的神学讨论。第二部分是第三到八章，作者首先阐述了世界观概念的语言学史，即“世界观”一词在德语中的起源及其在其他欧洲语言中的运用；其次梳理了世界观概念在 19 和 20 世纪的哲学史和学科史，涉及不同阶段的哲学家、科学哲学家、心理学家、社会学家和文化人类学家的世界观思想。这部分帮助我们了解这个概念是如何从 19 世纪的德国观念论哲学中一步步拓展和演化，最终成为当代社会普遍接受的概念；同时，也让我们从不同的思想家那里汲取他们关于世界观的真知灼见。第三部分是第九到十一章，作者对“世界观”概念进行神学和哲学的反思。这部分是本书中的理论建构部分，主要展现基督教世界观的独特性和影响力，以及世界观概念的哲学意涵。最后一章检省了世界观概念可能被滥用的风险；即便如此，作者仍然指出，世界观概念对于当代基督教大有益处。

按照诺格尔的概念史梳理，“世界观”（Weltanschauung）首先出现在康德 1790 年出版的《判断力批判》一书中。康德只使用过一次这个概念，意思是人们对世界的感性知觉。此后，在 19 世纪的德国观念论和浪漫主义思潮中，“世界观”一词的含义不断扩展演变，转变为对宇宙的理性知觉，

世界观也成为与“哲学”同等重要的一对并列概念。^{〈3〉}在此期间，它也由原来一个纯粹的哲学术语，扩展到自然科学、心理学、社会学、人类学等各领域，成为一个广为人知的文化用语。人们开始使用这个概念来“表示一套构成并塑造人类所有思想和行为的信念”^{〈4〉}，它甚至成为一个核心概念（Herzwort），清楚地表达了人类理解宇宙本质的强烈愿望。^{〈5〉}值得一提的是，德国哲学家威廉·狄尔泰（Wilhelm Dilthey，1833—1911）是19世纪世界观思想的集大成者，他全面处理了世界观的起源、表达、比较和发展等问题，并把世界观问题提升为一个包罗万象的理论体系。^{〈6〉}虽然狄尔泰对于世界观概念提出了他独特的理解和创见，但是他的世界观思想并未摆脱他那个时代的历史主义潮流。最终，狄尔泰世界观理论的怀疑主义和相对主义倾向，在尼采激进的视角主义中抵达其逻辑的必然结果。

诺格尔指出，尽管“世界观”一词起源于近代，但是在古老的基督教传统中已经有世界观思想的萌芽。因为基督教从一开始就“试图根据上帝之道，为实在提供一种全面的解释”^{〈7〉}。近代基督徒对于世界观概念的吸收和运用，则是从改革宗传统开始的。早在19世纪末，苏格兰长老会神学家詹姆斯·奥尔（James Orr，1844—1913）和荷兰新加尔文主义神学家亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper，1837—1920），运用当时在欧洲大陆思想界盛行的世界观概念，来回应现代性和世俗主义对于基督教的冲击和挑战。^{〈8〉}这两位改革宗神学家都敏锐地发现，基督教在现代世界所遇到的冲击，不再局限于具体的神学教义，而已经延伸到人们理解宇宙万有的整体方式和基本原则。因此，基督教若想有效地抵御来自各方的攻击，就不能满足于平常那种零打碎敲的方式，而必须使用一种包罗万象的方法。奥尔和凯波尔发现，世界观概念正好能满足这一需要。

此后，福音派神学家卡尔·亨利（Carl F. H. Henry，1913—2003）、福音派思想家及文化批评家弗朗西斯·薛华（Francis A. Schaeffer，1912—

1984)、福音派政治家查尔斯·寇尔森 (Charles Colson, 1931—2012)^{〔9〕}等, 都曾在各自领域发展了他们的世界观思想。他们都以自己的方式将基督教描绘成一种包揽万有的实在观, 它对人类生活的影响远远超出了神学和教会范畴, 并在许多方面与当时的世俗意识形态发生冲突。

值得一提的是, 在当代的福音派中出版的世界观论著, 大部分都是受到以凯波尔为代表的荷兰新加尔文主义的影响。例如, 在《世界观的历史》一书的“附录一”中, 列出的大部分福音派世界观著作, 均立足于荷兰新加尔文主义, 贯彻凯波尔所代表的思想传统。^{〔10〕}近年来, 英语学界又翻译出版了荷兰新加尔文主义另一位代表人物赫尔曼·巴文克 (Herman Bavinck, 1854—1921) 的世界观论著^{〔11〕}, 甚至还译介了巴文克的侄子 J. H. 巴文克 (J. H. Bavinck, 1895—1964) 探讨世界观问题的著作^{〔12〕}, 引发了福音派思想界对于世界观概念适用性的新兴趣。

尽管目前关于“基督教世界观”的著作汗牛充栋, 世界观概念也已出现在很多学科的讨论中, 但是对于这个概念本身的发展历程, 仍需要专门的研究。诺格尔发现, 对于“世界观”概念之历史的学术研究是从德国学界开始的。19 世纪末 20 世纪初, 随着“世界观”概念在学术讨论和日常生活中的普遍运用, 德语学术界对于“世界观”的词汇史 (Wortgeschichte) 和概念史 (Begriffsgeschichte) 进行了深入细致的研究, 为我们探讨这个主题提供了丰富的学术和文献资源。英语学术界对于世界观概念的专门研究起步较晚, 最早可以追溯到阿尔伯特·沃特斯 (Albert M. Wolters) 写于 20 世纪末的两篇论文。^{〔13〕}沃斯特是一位荷兰新加尔文主义背景的神学家和学者, 正是他的这两篇研究论文带给诺格尔最初的灵感, 促成了《世界观的历史》这部学术专著的写作和出版。

随着福音派对世界观概念的广泛运用和深入研究, 对世界观方法也产生了不少批评的声音。这些批评主要集中在两个方面^{〔14〕}: 首先, 世界观方法

会让基督教信仰变得过于理性化 (intellectualize)。瑞士神学家卡尔·巴特 (Karl Barth, 1886—1968) 认为, 世界观概念建立在人类意识的主观性基础上, 所谓的“基督教世界观”, 其实是将基督教信仰简化为人们所处时空之中的“世界图景”; 因此, 这种立足于人类理性、而非立足于上帝启示之上的世界观, 不能取代作为真正信仰对象的上帝。^{〔15〕}一些福音派思想家认为, 世界观概念过于强调人的理性和心智 (mind) 方面, 而忽略了与人切身相关的体验、情感和想象等心灵 (heart) 层面。因此, 当代改革宗哲学家詹姆斯·史密斯 (James K. A. Smith) 倾向于以查尔斯·泰勒 (Charles Taylor) 在《世俗时代》(A Secular Age) 一书中提出的“社会想象” (social imaginary) 概念, 来取代世界观概念。^{〔16〕}

其次, 世界观概念自身带有相对主义倾向。我们已经在狄尔泰的世界观理论中看到了这种危险的倾向。世界观概念脱胎于 19 世纪德国观念论和浪漫主义的思想环境中, 因此不免带有那个时代的印记, 如历史主义、主观主义和相对主义。而且, 经过后现代主义思潮的洗礼, 世界观概念的相对主义和个人主义倾向得到大大强化。“世界观思维”似乎消解了基督教信仰的客观性和共同体性, 让我们误以为世界观只不过是个人思想和选择的产物。因此, 基督教世界观似乎沦为现代社会中众多世界观中的一个, 并且只对选择接受它的个体才是有效的。

当我们通读《世界观的历史》全书, 尤其是该书的最后一部分 (9—11 章), 就会发现, 诺格尔已经在对世界观概念的神学和哲学反思中意识到了这些问题, 并进行了充分的处理和讨论。例如, 对于世界观方法会使得基督徒的信仰变得过于理性化的问题, 诺格尔主张我们应当回归圣经人类学, 从圣经中的“心灵” (kardia) 概念出发来理解世界观。从基督教的立场看, 心灵决定着人们理解世界的方式。如果我们以圣经的心灵观重新解释“世界观”概念, 那么我们不但能探明其真正的来源, 也会理解这个概念更丰

富全备的含义。也就是说，世界观不仅关乎人的头脑和理性，也关乎心灵的基本倾向，甚至人的整个生存方式。^{〔17〕}

对于世界观概念所沾染的相对主义毒素，诺格尔则呼吁我们将基督教世界观建立在三一上帝的客观实在基础上。三位一体的上帝，是多样性的统一性和统一性中的多样性，因此能够解释宇宙的统一性和多样性及其固有的位格特征，从而可以作为自然和道德之秩序的根基。“宇宙的意义和主宰宇宙的权能，并非悬而未决的问题，二者都取决于上帝的存在和本质。因此，我们必须把相对主义和主观主义排除在外。”^{〔18〕}

对于中国大陆的读者来说，《世界观的历史》也能让我们了解到现代汉语中的“世界观”概念和思想的来源。诺格尔指出，虽然人们经常说“马克思主义的世界观”或“马克思列宁主义”的世界观，但是严格来说，恩格斯（Friedrich Engels, 1820—1895）才是首先关注世界观问题的人。恩格斯认为，辩证唯物主义作为一种世界观，具有客观性、合理性、普遍性和确定性，因此是真正的“科学的哲学”。鉴于恩格斯在共产主义世界的威望，他的世界观思想受到了社会主义国家的普遍接受，这反映在苏联官方所主张的“共产主义世界观”中。正如《苏维埃大百科全书》中所说的：“马克思列宁主义哲学——辩证唯物主义和历史唯物主义——是共产主义世界观的核心。”因为苏联在20世纪国际共产主义运动中的领导地位，马克思列宁主义就成为社会主义国家占主导地位的意识形态，相关的话语和表述也延续了下来：“让广大的工人阶级树立共产主义世界观，是党的所有思想教育工作的核心。……党的至关重要的任务是，培育人民的共产主义世界观、道德观以及真正的人道主义、爱国主义和国际主义精神。”^{〔19〕}在此，我们就找到了自己从儿时起就无比熟悉的“世界观”话语的来源。

总之，尽管《世界观的历史》是一部二十多年前出版的著作^{〔20〕}，但该书仍是了解世界观议题绕不过的一部学术专著。诚然，这二十多年以来，

福音派思想界关于世界观的讨论也有了新的发展，相关著作层出不穷。但是，可以明显看出，这些著作要么是直接受到《世界观的历史》的影响和刺激^{〈21〉}，要么是深化和发展了诺格尔在这本书中提出的思想和论点。^{〈22〉}因此，如果普通读者想学习并进入“基督教世界观”的相关讨论，从阅读这本书开始将是一个非常不错的选择。^{〈23〉}●

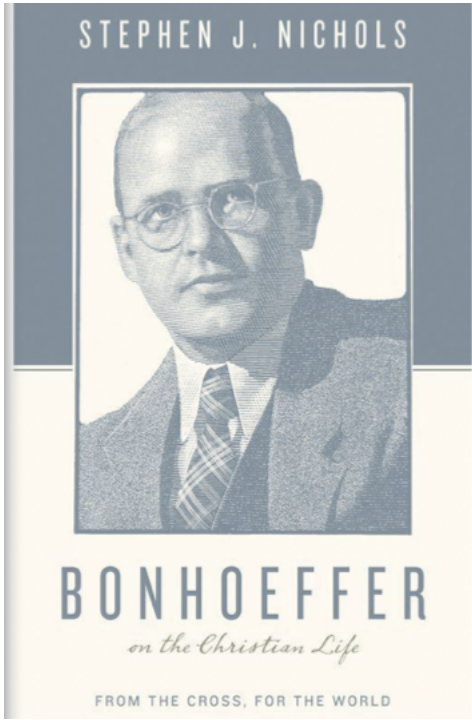
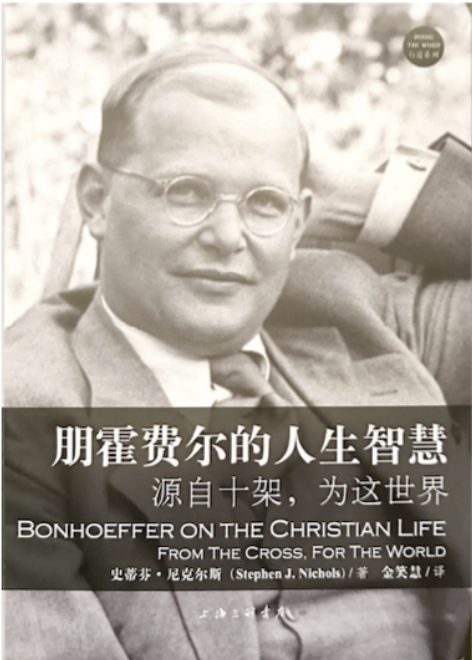
-
- 〈1〉 安德鲁·霍菲克编，《世界观的革命》，余亮译，北京：社会科学出版社，2010年，第3页。
- 〈2〉 大卫·诺格尔，《世界观的历史》，胡自信译，上海三联书店，2024年，第5页。
- 〈3〉 “这两个术语确实有一些共同的特征：哲学和世界观都有一个对整体的认知取向，都与观察的视觉隐喻有关（希腊语 *theōrein*，德语 *anschauen*）。它们的不同之处在于，前者强调这种观看的普遍性、抽象性、永恒性和一致性，而后者强调这种观看方式的特殊性、具体性、时间性和独特性。世界观的基本思想是，它代表了一种关于世界的观点，一种对事物的看法，一种从特定的有利角度看待宇宙的方式，这种角度无法超越其自身的历史性。”见 Albert M. Wolters, “Appropriating Weltanschauung: On Jerusalem Speaking the Language of Athens,” in *After Worldview: Christian Higher Education in Post-modern*, ed. Matthew Bonzo and Michael Stevens (Sioux Center: Dordt College Press, 2009), 106。
- 〈4〉 Peter Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 89.
- 〈5〉 大卫·诺格尔，《世界观的历史》，第69页。
- 〈6〉 同上，第92页。
- 〈7〉 同上，第5页。
- 〈8〉 James Orr, *The Christian View of God and the World as Centering in the Incarnation* (Edinburgh: Andrew Eliot, 1893). 这本书自首次出版以来历经许多版本和重印，最近的一个版本是 *The Christian View of God and the World*, foreword by Vernon C. Grounds (Grand Rapids: Kregel, 1989)。Abraham Kuyper,

Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University (New York; Chicago; Toronto: Fleming H. Revell Company, 1899). 该书也出了多个版本及重印, 比较流行的版本是 Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University under Auspices of the L. P. Stone Foundation* (1931; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1994)。中译本见凯波尔,《金石之言: 从加尔文主义论宗教、政治、学术和艺术》,郭熙安译,台北:改革宗出版有限公司,2018年。另一个中译本载于茜亚·凡赫尔斯玛,《加尔文传(增订本)》“附录三·加尔文主义讲座”,王兆丰译,北京:华夏出版社,2014年,第203—370页。

- 〈9〉 寇尔森积极践行世界观的思维和方法。他关于世界观的重要著作是: Charles Colson and Nancy Pearcey, *How Now Shall We Live?* (Wheaton: Tyndale House, 1999)。中译本见寇尔森、皮尔丝,《世界观的故事》,林秋如、林秀娟译,台北:校园书房出版社,2006年。
- 〈10〉 比如 Brian Walsh and J. Richard Middleton, *The Transforming Vision: Shaping a Christian Worldview*, foreword by Nicholas Wolterstorff (Downers Grove: InterVarsity, 1984); Albert Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) 等。
- 〈11〉 Herman Bavinck, *Christian Worldview*, trans. and ed. Nathaniel Gray Sutanto, James Eglinton, and Cory C. Brock (Wheaton: Crossway, 2019)。该书的中译本,见赫尔曼·巴文克,《基督教与世界观》,朱隽峰、徐西面译,爱丁堡:贤理·瓊雅出版社,2022年。
- 〈12〉 J. H. Bavinck, *Personality and Worldview*, trans. James Eglinton (Wheaton: Crossway, 2023)。该书是由已故的提摩太·凯勒牧师作序并推荐。
- 〈13〉 分别是 Albert M. Wolters, “‘Weltanschauung’ in the History of Ideas: Preliminary Notes” (n.d., photocopy), 这是一篇未完成稿; 以及 “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” in *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen, and Richard J. Mouw (Lanham: University Press of America, 1989), 14-25。
- 〈14〉 参考 Michael W. Goheen and Craig G. Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 19-23。就基督徒对世界观概念的应用,该书列出了五点批评。此处只简单探讨前两点主要的批评。
- 〈15〉 Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London: SCM, 1949), 59; 另见 Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/3, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T&T Clark, 1960), 18 (§ 48.2)。

- 〈16〉 James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009).
- 〈17〉《世界观的历史》，第296—301页。
- 〈18〉同上，第289—296页。
- 〈19〉同上，第258—259页。
- 〈20〉该书的中文本初版距今也近二十年了（大卫·诺格尔，《世界观的历史》，胡自信译，北京大学出版社，2006年）。
- 〈21〉受《世界观的历史》直接影响而写成的著作是 James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview As a Concept* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004)。此外，诺格尔在《世界观的历史》中的创见，也促使詹姆斯·塞尔（James W. Sire）在自己的畅销书《邻舍的宇宙：主要世界观概览》（*The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog*）后续版本中，修改了他关于世界观的定义。
- 〈22〉例如，詹姆斯·史密斯（James K. A. Smith）的“文化礼仪”（*Cultural Liturgies*）三部曲，尤其是 *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009)。值得注意的是，史密斯在该书中借鉴了奥古斯丁和当代天主教哲学家查尔斯·泰勒《世俗时代》的思想洞见，来反思“世界观”概念。首先，泰勒的《世俗时代》出版于2007年，而《世界观的历史》出版于2002年。史密斯曾为《世俗时代》写了一部出色的导论（中译本见詹姆斯·史密斯，《如何（不）世俗：解读查尔斯·泰勒》，高喆译，上海三联书店，2024年）。其次，诺格尔早已将奥古斯丁的思想纳入他对世界观的反思（参见《世界观的历史》，第287—288页）。诺格尔1993年的博士论文是《圣奥古斯丁“失序的爱”之概念及当代应用》（*St. Augustine's Concept of Disordered Love and Its Contemporary Application*），他又于2008年出版了一本与此相关的著作：David K. Naugle, *Reordered Love, Reordered Lives: Learning the Deep Meaning of Happiness* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2008)。综上所述，诺格尔在 worldview 方面的探索更像是史密斯的先行者。
- 〈23〉虽然《世界观的历史》足够全面和深入，但对于普通读者来说，需要一定的学术基础才能充分消化吸收。一个比较好的替代读物是：Philip Graham Ryken, *Christian Worldview: A Student's Guide* (Wheaton: Crossway, 2013)。这本书有个更早的简略版本，即 Philip Graham Ryken, *What is the Christian Worldview?* (Phillipsburg: P & R Publishing, 2006)，后者已有中文译本，见莱肯，《何谓基督教世界观？》，郭熙安译，台北：改革宗出版有限公司，2021年。

（作者为橡树文字工作室文字编辑，北京大学宗教学系博士）



《朋霍费尔的人生智慧》中英文版封面。
来源：豆瓣读书及亚马逊图书网页。

基督导向的门徒生活

——读《朋霍费尔的人生智慧》

文 / 孙毅

一

提到朋霍费尔，人们首先的反应是，他是纳粹当政时期的抵抗组织成员。如果我们读前段时间流行的关于他的传记，直接冲进人眼帘的，就是刺杀者或间谍这样的身份名词。这些名词与基督徒或牧师这样的身份有什么关系？所以，人们往往带着好奇来了解他的人生，把它当作特殊时代中特殊的一个人生经历。因此，当我们读《朋霍费尔的人生智慧》时，可能会问：朋霍费尔在那个时期所经历的特殊人生，可以算作一种有普遍意义的人生智慧，适应于今天这个时代我们这些平凡的基督徒吗？

确实，在教会群体中，大概只有他的两本书为人们所熟知，就是《团契生活》与《作门徒的代价》。除此而外，很多人对朋霍费尔的其他著作或整个神学思想似乎了解很少。就算是对他的生平有些了解，也很难与他的神学思想联系到一起。这或许是由于朋霍费尔的神学教育主要是在自由派的思想体系中完成。虽然他在后来的服侍中有很多独特的神学见解，可惜

英年早逝，他的神学还没有充分展开，所以容易造成一些争议，以致无论是自由派还是基要派，都不是那么放心地将其归入到自己的阵营中。

面对这个困境，身为这个时代的普通人，我们要了解朋霍费尔的神学思想，就不能单单停留在理论层面，而是要把他的神学与他的人生关联起来，看看他在自己短暂的人生历程中是如何实践出他的神学思想的。这就是《朋霍费尔的人生智慧》这本书想要达到的目标。本书的英文书名是，《朋霍费尔论基督徒生活：源自十架，为这世界》（*Bonhoeffer on the Christian Life : From The Cross, For The World*）。以往关于朋霍费尔的研究论著或者传记，很少从基督徒生活的层面来讨论他的思想。将他的思想落实到基督徒生活层面，不仅与朋霍费尔自己的人生关联起来，还能从神学理论层面将其有条理有系统地描述出来，这是本书的一个特点。

要达到这个目标，得益于作者史蒂芬·尼克尔斯（Stephen J. Nichols）的学养与装备。他既是历史学家，又是一个神学家。这让他在这本讲述朋霍费尔论基督徒生活的书中，既能够与朋霍费尔自己的人生关联起来，又能够上升到理论层面。比如从朋霍费尔的基督论（第二章）、教会论（第三章）及圣经论（第四章）出发，来讨论基督徒生命的操练（第五、六章），以及基督徒的生活（第七至九章）。史蒂芬把朋霍费尔所讲述的基督徒生活观的核心，概括为“基督导向的门徒生活”。当作者将这种基督导向的生活观，与朋霍费尔自己的生活实践关联起来时，就隐含了这样的前设：朋霍费尔是这种生活观的实践者，同时也是我们这些普通人可以效法的榜样，就如作者自己所意识到的：“我意识到了一个反讽：在以朋霍费尔作为我们（包括我自己）榜样的同时，我一直强调的却是，我们应当跟随基督并且单单定睛于基督。”（第 252 页）可能我们还没有忘记前面的问题：朋霍费尔的人生所展现的生活观，真是我们这些普通的基督徒可以效法的吗？

二

要理解朋霍费尔所展现出来的基督徒生活观，首先要了解他所看到的，作为耶稣基督的门徒，在今天的生活处境中所面对的基本挑战：入世而不属世（in the world, but not of the world）。在《约翰福音》17 章，耶稣在为门徒所作的临别祷告中，一方面说他的门徒不属于这世界，同时又差他们在这个世上（约 17:16、18）。尽管这两个短语字面意思很清晰，但要把这个观念合在一起，在特定的情形与处境下明白如何践行，却非常不容易。（第 178 页）历史上，基督徒的生活可能对应两个完全不同的立场：修士的生活（强调“不属世”），以及文化新教徒的生活（强调“入世”）。其实，在今天这个时代，面对启蒙运动及现代化所带来的重大挑战，基督徒还不能够完全在自己的生活中将这两个方面整合起来，才导致今天教会中遇到的最大分裂：基要派与自由派的分裂。前者强调出世的方面，而后者强调入世的方面。

朋霍费尔完成学业时，第一次世界大战已经结束。自由派神学所具有的那种人类会不断走向进步的乐观主义观念，遭遇明显的危机。与当时以巴特为首的年轻神学家群体一样，朋霍费尔对自由主义神学进行了深入反思与批判，明确批评当时更为流行的、所谓“文化新教徒”随心所欲地活在这个世界上，对罪与诱惑不以为然的入世方式。他在《作门徒的代价》中指出，这种形态的入世生活，将基督在十字架上重价的恩典变成廉价的恩典，并不真正明白基督徒生活的核心所在。

不过，朋霍费尔并没有停留在单纯的批评层面，而是回到这个问题的根源，就是通常对两个领域——灵性领域和自然领域——的区分，人们似乎将其看作是两种实在。而对朋霍费尔来说，“没有两个实在”，只有一个实在（only one reality），就是上帝的实在。这个实在“在世界的现实中借

基督启示出来。”（第 195 页）因此也就是基督—实在（Christ-reality）。这是朋霍费尔对我们提供的一个特别的视角：这个世界就是基督—实在所充满的世界，贯穿在日常生活中的每个领域，要求我们透过在日常生活中的每个领域的生活，来造就我们基督门徒的身份。（第 195 页）这是天父上帝的世界，不再是两个世界或两个领域的区别，要基督徒活在张力之中，相反，要彻底活在此世，在这个世界的社会文化处境中作基督的门徒。

要将这种彻底活在此世的观念，与之前他所批评的“文化新教徒”的入世方式区别开来，还需要有一些澄清的工作。这里首先涉及到的就是世界观或自然观的转变。“他将创造与自然——或曰受造界（the creaturely）与自然（the natural）——区分开来。受造界是指堕落前的世界，自然界是指堕落后的世界。接着，他将自然界与非自然界（the unnatural）进行区分。”（第 197 页）自由主义者对人类社会的乐观，是基于人类的作为与不断地进步，换言之，依靠的是非自然界或人为世界的发展带给他们的乐观。而对朋霍费尔来说，“非自然的是生命的敌人。”^{〔1〕}非自然界最终带来的是一个虚假或虚幻的世界，在其中居住的是那些幼稚地假装没有上帝的人。

虽然自然世界是堕落之后的世界，但生活在自然界中的人理解堕落，甚至“接受”它就是人类犯罪后新的现实。这个自然世界也渴望救赎，渴望与上帝和好，渴望最终在新天新地被重新创造。在朋霍费尔看来，这种自然观给人带来一种乐观，乃是相信自然世界还在上帝的保存之中，它也在寻求上帝的救赎，以及神的众子在这个世界中显现出来的那一天。（罗 8:19）其实，从保罗的这段话来理解，那么自然世界是指耶稣基督来过的世界，换言之，就是指上帝的国已经来临的世界，是上帝的国已经在其中进入到某个进程中的世界。

这就涉及到这种世界观的实质：上帝的国与这个世界之间已然与未然的那种关系。就上帝的国已然来临这个层面来说：“这个世界也的确是被救

赎的, 基督确实已经来过, 应许和诸约已经开始成就。基于朋霍费尔的洞见, 我们可以补充说, 这个世界是已被救赎且仍在不断被救赎的 (redeemed-redeeming), 即上帝已经开始了救赎的行动, 而且正在推动这个世界走向完全和最终的救赎。”(第 198 页) 这是很有洞见看法。虽然还是可以回到被造世界这个角度来看, 但更重要的是终末的维度, 耶稣基督已经来过, 上帝的国已然来临, 世界不再一样, 是一个等候基督再来的时代。思考世界观的问题, 这是一个基本的起点。换句话说, 虽然是从创造开始, 但经过了称义与和好, 一个终末的维度已经展开。上帝及人所做的都会集中在一点: 为着基督的再来铺平道路。

三

好像到目前为止, 以上还都是在谈一种神学理论, 给人的印象似乎离日常生活或一种生活观还很远。然而, 若是能够将人自身社会生活的诸方面整合在一起, 形成一种生活观, 一个清楚的世界观图景则是其基本前提。人的生活观是其世界观的外显。反过来也一样, 只有通过一种生活观的外显, 所说的世界观才表现出其真实的活力。正是在这个部分, 本书在展现朋霍费尔关于基督徒生活观的诸方面时, 将这些层面与朋霍费尔自己的生活经历关联在一起, 说明朋霍费尔在理论层面的思考与其生活中的实践是一致的。下面就让我们来看一下他所说“基督导向的门徒生活”的几个要素。

首先, 在日常生活中最为直接的因素, 就是在上帝给予我们的四项委任中, 活出一个能够见证基督的门徒生活。这四项委任分别是工作、家庭(婚姻)、国家(公民)与教会(团契)。这四项委任可以说是对每个基督徒的呼召, 代表了基督徒日常生活的多个方面(也即不只这四个方面)。既然是出于上帝的呼召, 也就是每个基督徒在世生活的基本责任。“朋霍费尔希

望我们认识到，作门徒，是指在我们生活的所有方面——在工作中，在婚姻家庭里，在公民身份上，在教会团契中——都借着基督、向着基督、并在基督里，活出门徒的样式。”（第 207 页）

1945 年 2 月 6 日，朋霍费尔在监狱中收到了他三十九岁的生日礼物：普鲁塔克（Plutarch）的《名人传》（*Lives of Great Men*）。在这本书封面的内页，他写道：“迪特里希·朋霍费尔，牧师，柏林夏洛滕堡，马林柏格大道 43 号。”（第 248 页）这是朋霍费尔在世所留下的人生最后的字迹，他看自己在世上蒙召的职业是“牧师”。显然，他在世上所做的，并非仅仅局限在教会领域，而是同时在上述多个领域。

其次，就是学习知足，即在与基督一同经历苦难中来学习知足（喜乐）。按照他对《罗马书》5:1—5 这段经文的诠释，在经历患难中也是欢欢喜喜的，这通常都是在患难中生出忍耐、老练与盼望所结出的果子。其实，并不是每个人在经历苦难时都会结出这样的果实。路德曾说，对有些人，“苦难生急躁，急躁生刚硬之心，刚硬之心导致绝望，绝望带来毁灭。”（第 223 页）只有与受苦的基督紧紧相连，依靠圣灵将上帝借基督显明的爱浇灌在人的心里，才有可能在经历苦难中学习知足与喜乐。

受苦的弥赛亚观，是朋霍费尔基督徒生活观的重要组成部分。他在 1942 年 5 月 21 日写给妹夫赖伯赫兹一家的信中，就明确地这样表达：“对我而言，上帝亲自受苦，一直是基督教最不可抗拒的教导之一。我以为，相比幸福，上帝更靠近受苦，在受苦这条路上寻找上帝，会带来和平和安息，以及勇敢坚强的心。”（第 224 页）总之，跟随这位受苦的基督进入现世生活，才有可能在经历苦难中学会知足与喜乐。

第三，操练登山宝训的生活。这种生活的核心就是爱，特别是对仇敌的爱。作者再次强调：“朋霍费尔论基督徒生活的纲要，我认为可以简述为：我们是在爱里、靠着恩典、作为教会团契而活——即在基督里、借着基督、

向着基督而活。”（第 239 页）这里似乎有一个很强的张力：作为教会一团契而活，却是为着世界、并且活在这个世界中。这其实要求的是，整个教会一团契是为着这个世界而在（见证）的教会一团契。

在朋霍费尔看来，“要爱你们的仇敌”（太 5:44），这实在是一个“非凡”的要求。也正因此将作廉价的伪门徒，与愿意付出代价的真门徒区分开来。因为人靠自己不能够爱自己的仇敌，这个“要求远超过一个自然人所能集结的一切力量。”（第 237 页）这就是“非凡”的意思，“非凡就是在患难和顺服中走上十字架的耶稣基督的爱。……只有在被钉十字架的基督和属他的群体里面，‘非凡’才会产生。”（第 237 页）这种爱，如耶稣基督所展现的一样，意味着舍己。如朋霍费尔所说，“在放弃一个人自己的幸福、自己的权利、自己的义和自己的尊严中，在放弃暴力和成功中，在放弃自己的生命，这个人就预备好了去爱他的邻舍。”（第 251 页）

总之，在《朋霍费尔的人生智慧》这本书中，一方面我们从那个特别年代及处境中，看到一个人很特别的人生故事，但其中所展现出来的以其基督信仰为基础的人生智慧，则是我们可以与之共鸣，并尝试在自己的生活处境中去探索与实践的。●

〈1〉 朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，北京：商务印书馆，2012 年，第 133 页。



“如果，可惜没有那么多如果，
所有选择都要承担结果……”
绘图：曹青。

三幕话剧

如 果

编剧 / 书拉密

谨以此剧纪念陈亚萨牧师（1970.12.14—2010.11.01）

时间：当代 夏日

地点：大都城

人物：陈 麦——35 岁，男，某家庭教会牧师；热爱诗歌，笔名麦子；
大学法律专业毕业（始终未出场）

方 梅——35 岁，女，陈麦之妻；教会师母；腿有残疾，行动不便，
站立出行需要拄拐杖

石 丽——35 岁，女，非信徒；记者；陈麦大学校友、诗友

王 雷——35 岁，男，非信徒；律师；陈麦大学同学

值班医生——40 岁，男，非信徒

护 士 长——30 岁，女，信徒，不愿别人知道

医生、护士若干，作为背景人物出现

街舞和歌唱学员若干，幕间戴不同面具登场

序 幕

时间：当代；夏日；夜里 11 点

地点：某市医院急救室门口

背景有几位身穿白衣、戴白帽和口罩的医生和护士，围在一张床边，正在忙碌。

从围站者空出的缝隙中，可以看到床上有一个人形，上面覆盖着一张灰绿色的床单，露出了躺在床上的人的头部，以表明病人并未死亡。

场上不时响起心脏微弱的跳动声，仿佛是一种叹息，一声一声，微弱缓慢。

在呼吸机的帮助下出现的呼吸声，沉重，费力，压抑，尖利。

同时响起的还有手术器械彼此相碰发出的冰冷清脆、令人不悦的声音。

值班医生穿着白大褂，戴着白帽子，从舞台右边上，边走边摘手套。

护士长穿着白大褂，戴着护士帽，从舞台左边上，推着一些药品类东西。

二人走对面。

两人对话时，背景上的医生和护士仍在忙碌。各种声音不间断地响起。

值班医生：有 3 号病人的信息吗？已经做了两台开颅大手术，家属还没来？

护 士 长：没有任何消息！交警调出录像，说出事时，他的背包直接甩到马路对面，被一个路人给捡走了。估计证件、手机、钱包都在里面。

值班医生（愤怒）：真够缺德，这边出人命，那边趁火打劫！

护 士 长（激动）：可不是嘛，有的人特别自私不负责！听说撞车的是个富二代，把人撞飞了，他自己开车想跑，幸好现场有几个开出租的司机，用车围住他，才没跑成……

值班医生：哼，肇事想逃逸，脑袋进水了吧？以为富二代就能为所欲为？

在中国大街上，真想抓人的时候，有些摄像头，还是管用的！

护 士 长：那当然……哦，对了，在病人身上没找到证件，倒有个标志物，算是提供了一点儿小信息……

值班医生（略心不在焉）：嗯？

护 士 长：他左手无名指上戴着戒指。

值班医生（不以为然）：这算什么信息？顶多说明他是个已婚男人……可
你看，入院抢救这么长时间，家属也没出现！这要能说明什么，
就说明夫妻关系不好，他出了人命，家里人找都没找……

护 士 长：这倒可能……不过，戒指的样式很少见，上面有一个十字架。

值班医生（困惑）：什么意思？

护 士 长：就是说，他很可能是个基督徒！

值班医生：哼，戴个十字架的戒指就是基督徒？我上次做手术的那小子，
抬进来的时候，脖子上戴了一个这么大（用手比划很大的样子）
的黑色十字架，上面镶了一大串（用手比划很多的样子）银色
骷髅头。我过后问他，信教吗？信教还打架？他自己说，他才
不信教，就是觉得那玩艺儿看着够酷够招风，赶上双十一买一
送一，就下单买了一打……

护 士 长：戴项链和戴戒指不一样。戴项链吧，多数时候是装饰，真信假
信都可能；戴戒指，特别是戴到无名指上，多半就是已婚的基
督徒。

值班医生（开玩笑）：哟嗬，你对宗教这事，知道得挺多的嘛……总不成，
他还是个牧师吧？

护 士 长（略紧张）：我也是随便那么一说，基督徒，做各行各业的都有，
医生啦，护士啦，律师啦，学者啦，小商小贩啦，不见得都当牧师。

值班医生：算了，管他是不是牧师呢，都到这时候了，估计是没戏了，也
不知道上帝为什么让他遇到这种事！

护 士 长（怅然）：是啊，他还很年轻，看样子不到四十岁，上帝为什么让
他遇到这种事！

背景众声（齐且慢，质问语气）：为 - 什 - 么 - 让 - 他 - 遇 - 到 - 这 - 种 - 事？！

[随着最后一句话音，场上响起震耳的鼓点，仿佛雷霆之声，猛烈急促。
先前微弱缓慢的心跳声和沉重压抑的呼吸声同时消失。

与此同时，床单遮住了床上人形的脸，表明患者离世。

在背景一直忙碌的那些医护人员，在雷声中集体停手，站立，定格。
护士长和值班医生也同时停下，站立，定格。
鼓声在最强处猛然停止。

[灯光暗。

幕落

第一幕

第一场

时间：一周之后；晚上7点

地点：方梅和陈麦住处的客厅

布景：

客厅空荡，家具很少。

舞台左边有一张书桌，上面摆着一只相框，相框中是一张黑白照片，一个微笑的年轻男子。框边围着一圈白色小花，显然是遗像。相框旁边放着一本从中间打开的厚书，页边呈红色，显然是圣经。

舞台右边有三把椅子，错落分开，面朝观众。

方梅、石丽和王雷从左到右依次坐在三把椅子上。方梅的椅子旁边竖立着两把拐杖。

教会师母方梅，打扮朴素大方，长发挽起。戴眼镜，长裙。说话语气温和沉静，态度坚定。她多数说话的时候，都朝向观众，仿佛有话外音或补充说明。因为另外二人多数时候不和她对话。

晚报记者石丽，打扮时尚，宽松的短衫长裤，一头短发将其衬托得精明利落，她的表达方式和语气都显出不容置疑的派头。说话刻薄，常有诛心之论。

律师王雷，打扮得体，西装革履，举手投足透出自矜和圆滑。

三个人对谈，多数时候坐着不动；若有需要，会用手臂和手指来增加表演性。

[幕开启时，三个人沉默地坐着。显然这种沉默状态已经持续有一会儿了。

背景清晰地响起钟表的喀嚓声，几秒钟后，敲响一声两声三声四声五声六声七声响亮的钟声。

王 雷（抬腕看看手表，试图打破沉默）：七点，正好七下，还挺准，一分不差。

石 丽（抬头看看钟声响起的方向，回忆的语气）：那天，也是七点，钟声敲响第七声，我们走进这扇门。

方 梅（同样抬头看钟声响起的方向，回忆的语气）：当时，我站在门外，送给你们每人一封邀请信，欢迎进来参加圣诞晚会。

王 雷（迅速回到现实）：我记得那天，没人指点，我们是偶尔路过，听见里面在唱歌。

石 丽（侧向王雷）：我记得那天，麦子没打算进来，只想去附近的酒吧狂欢一宿。

方 梅（朝向观众，用手笔划）：麦子当时留长发，到这儿。第二天，就剃成了光头。

石 丽：因为他失恋了。

王 雷：他每次都这样。一恋爱，就把头发留长；一失恋，就把头发剃光。

方 梅：他总希望能够从头开始。

石 丽：每次希望都会破灭。

王 雷：他的生活就像过山车，时而冲上巅峰，时而跌入低谷。

石 丽：那天正赶上他情绪不高。

王 雷：不只那一天，他经常在低谷徘徊、游荡。

石 丽：因为他报错了专业。

王 雷：他不该学法律，枯燥又无趣；他应该学中文，看个电影都能算学分。

石 丽：他喜欢写诗，他是个诗人，天生的诗人。

方 梅（辩解的语气）：写诗是他的爱好，学法律是他的职业选择，他希望用法律帮助弱者。

石 丽（不认为方梅真了解麦子，站起来，语含不屑）：如果不是遇上你，

他当然会做律师了，凭他的智商情商财商，肯定能做成大律师！

（转向王雷，坐回原位）你说呢？

王 雷：是啊，麦子是有名的学霸，年年拿一等奖学金。情绪不好从来不影响智力发挥。我坐他旁边，抄都抄不过他……咳，解释一下，我可不是学渣，我当时在班级排名十八。

石 丽：打小抄抄到第十八名？

王 雷：主要是我不看重学习成绩，更在意实际能力。

石 丽：麦子可不一样，他不但学习成绩高，实践能力也很强，做什么都能做得好。

王 雷：如果那天，我们跟麦子去旁边的酒吧过圣诞，他现在就不会出事！

石 丽：都是因为你，非要进来听童声合唱，结果把麦子搭进来了。

方 梅（向观众）：麦子来教会之后，最喜欢带的就是儿童主日学。

王 雷：如果那天，我们来了，又走了，我们还会像从前那样谈天说地做朋友。

石 丽（转身向方梅，气冲冲地）：如果那天，他没接受你的邀请，一切都不会发生，他会活得好好的，跟我们在一起！

王 雷：也许早已经成了我的合伙人，成为名满天下的大律师！

石 丽：都怪你！都是因为你！

王 雷：别这么说，要怪就应该怪那个上帝！选择了他，又抛弃了他，把他扔进了汽车底下……

[方梅低头，仿佛在等二人“批斗”结束。

然后抬头，回身，看向桌上那张相框。

方 梅（深情地）：麦子，如果那天，你拒绝了我的邀请，后来，会怎么样呢？

[灯光从明亮转暗淡。

一群黑衣人，戴着白色面具，边唱边跳，动作僵硬如牵线木偶。

背景音乐颓废，节奏缓慢虚弱。

《一切都是传说》（重复两遍）

歌词：

一切都是传说，
没有真假善恶。
佛子告诉我，
有即是无啊，
空即是色。
庄子告诉我，
庄周与蝴蝶，
我梦见是你，
你梦见是我。
哪有什么真理，
都是一场戏说，
灯亮幕开启，
灯灭人散伙。
真理是什么？
真理几斤多？
寻找真理者，
而今有几个？

[灯暗。

灯明。

幕启。

第二场

时间：晚上 7 点

地点：一间书房（律师麦子工作的地方）

布景：

舞台左边有一张书桌，上面摆满了案卷和文件盒。旁边有一只做工精

致的灰色相框，相框中的照片和第一场的一样。

三把椅子像第一场一样，错落分开，面朝观众。

方梅、石丽和王雷从左到右依次坐在三把椅子上。方梅的椅子边竖立着两把拐杖。

[幕开启时，三个人沉默地坐着。显然这种沉默的姿态已经持续有一会儿了。

背景清晰地响起钟表的喀嚓声，几秒钟后，敲响一声两声三声四声五声六声七声响亮的钟声。

王 雷 （抬腕看看手表，试图打破沉默）：七点，正好七下，还挺准，一分不差。

石 丽 （抬头看看钟声响起的方向，回忆的语气）：那天，也是七点，钟声敲响第七声，我们路过那扇门。

方 梅 （同样抬头看钟声响起的方向，回忆的语气）：当时，我站在门外，送给你们每人一封邀请信，欢迎进来参加圣诞晚会。

王 雷 （迅速回到现实）：我记得那天，没人指点，我们是偶尔路过，听见里面在唱歌。

石 丽 （侧向王雷）：我记得那天，麦子没打算进来，只想去附近的酒吧狂欢一宿。

方 梅：他们走过门边，向里面看了一眼。我把邀请信递给他们每个人——

[方梅费力地站立，拄起拐杖，向也同时站起的两个人发传单。

方 梅：你好！欢迎参加圣诞晚会！

石 丽 （接过纸单，抖一抖，不屑）：这什么呀？印刷这么粗糙，还好意思让人瞧？

王 雷 （接过纸单，抖一抖，不屑）：这什么呀？字号这么小，我戴上放大镜都瞧不着。

[石丽和王雷一边对话一边坐回原位，方梅在他们对话时也艰难地坐回原位。

方 梅：对不起，这次排版印刷效果不太好，外观有些粗糙，但内容很重要，非常值得阅读了解。

石 丽（阴阳怪气地）：形式不好，很影响阅读的。

方 梅：那天，麦子就是这么说的——“形式不好，很影响阅读的！”

石 丽：麦子拒绝接受邀请，我们就离开了那扇门……

王 雷：还有门外那个拄着双拐的姑娘……

方 梅：我看着他们走远，走进对面的酒吧间。非常遗憾，也很自责。这次的圣诞邀请信，由我设计制作。我没有想到，读者很在意排版格式和印刷字号，我以为所有人都更在乎内容……

石 丽：麦子是不可救药的完美主义者，他当然在乎形式外观。

王 雷：所以，他找的女朋友，都很漂亮。

石 丽：但喜欢他的姑娘，都欣赏他的才气，都受不了他的家境。

方 梅：他有一个姐姐，是渐冻症患者。

王 雷：就是霍金那样的病。

石 丽：没有霍金那样的大脑和名声。

方 梅：姐姐每天躺在床上，只有眼睛能动。父亲已经过世，母亲一天天老去，他是家里唯一的男人。

王 雷：每个爱上他的姑娘，一旦知道这件事，都会知难而退，迅速离开。

石 丽：也有人离开得很慢，巧妙地拖延，用敷衍打发他的热情。

方 梅：那些日子非常黑暗，他梦见自己杀死了姐姐，仿佛在终结不幸的根源。

王 雷：那些日子非常黑暗，他只能靠喝酒催眠。

石 丽：那些日子非常黑暗，他的诗歌创作却日渐辉煌，一连得了好几个诗歌奖。

方 梅：在梦中，姐姐的眼睛大睁着。看着他，看着他，吓得他不敢睡觉。

王 雷：他喝多了，说得最多的一句话就是——“为什么是我？！为什么是我？！”

石 丽 （这段话越说越快，激动地）：他用得最多的词汇，充满了疼痛、囚笼、无眠之夜；野兽、旷野、玫瑰之恶；疯狂、堕落、地狱之火；绝望、鲜血、死亡的致命吸引力……

方 梅：他快撑不住了……

王 雷：总算熬到了毕业。

石 丽：头发也长了出来。

方 梅：开始换上西装。

王 雷：不再写诗，好好工作，赚钱是唯一的生活动力。

石 丽：至少喝酒不用只靠稿费和奖学金。

方 梅：至少可以给姐姐换一张自动升降床，替母亲请一个保姆帮忙。

王 雷：他成长迅速，先是青年才俊，后是业内精英，35岁就成为著名律所的合伙人。

石 丽：他经手的，都是惊天大案，根本不需要费尽心机炒作自己。案子火了，他自然也火，站在旁边的人，都跟着沾光。偶尔推送一篇网络小文章，就能立时获得十万加的点击率。

王 雷：这是最坏的时代，人们眼里只有流量和名气；这是最好的时代，流量和名气直接换成人民币。

石 丽：他早早就拥有了豪车、别墅和度假房——

王 雷（羡慕地感叹）：……哈雷摩托就有两辆！

石 丽：豪宅更是不计其数！

方 梅（面向观众）：听着很像某些……贪官？

王 雷：哪里，他只有一位漂亮的太太……

石 丽（不以为然）：整容之前相貌相当一般。

王 雷：只有一个可爱的儿子……

石 丽（半遗憾）：可惜不爱笑，只喜欢跟自己的影子玩。

方 梅：他一直在争取，想把妈妈和姐姐接过来，照顾她们的生活。

王 雷：太太说——接过来也不是不行，就是城市太大太吵，恐怕她们不习惯。白天没处去，夜里睡不好。

石 丽：太太说——要么等过了年再说吧，过年那段时间太忙，家里人手不够……要么等过了夏天再说吧，夏天这边太热，有空调都不管

用……要么等过了冬天再说吧，冬天这边空气不好，隔三差五就雾霾重重……

王 雷：妻子一直在拖延，做丈夫的也不能太强求，毕竟，岳父母对他没有任何要求。

石 丽：其实，没有哪个儿媳愿意把婆婆一家接来一起住。何况那个姐姐，躺成了皮包骨，只有两只眼睛会动——想想就让人肉跳心惊。

方 梅：姐姐不久就去世了，母亲不久也去世了。她们一辈子活在小镇上，从没到过大城市。她们连电梯都没见过，这让麦子想起来就痛悔不已。

王 雷：讲良心话，跟那些对父母家人不管不顾的男人相比，麦子算是孝子和贤弟。

石 丽：平心而论，和那些家里红旗不倒外面彩旗飘飘的男人相比，麦子真是男人中的男人，守铺儿又靠谱，顾家没外心。

方 梅：可他不只是个男人，他首先是一个人，有七情六欲，也有灵魂求索，他内心的孤独，渴望得到理解。

王 雷：一个男人做到这个程度，应该可以了。有车有房有妻有子，功成名就事业辉煌；他过着锦衣玉食、得意光鲜的好生活，还想怎么样呢？

方 梅：一个男人拥有这么多，应该知足了。有不只一个红颜知己，个个欣赏他的才华能力，却不折腾他离婚；有不只一笔收入来源，细水长流安全可靠，从来没人明里暗里算计；他过着要风有风、要雨得雨的好日子，还想要什么呢？

方 梅：他还想知道，生而为人，这一生的意义是什么？他 - 为 - 什 - 么 - 而 - 活？

王 雷：这个问题太古老，思考起来太费脑细胞……先活下去最要紧。

石 丽：这个问题太幼稚，一过青春期我就抛到了后脑勺……钱多自然就会有意义。

方 梅：但是，金钱填补不了他内心的空虚。

王 雷：那就应该多找几个女人……说句大实话，他的太太实在配不上他。

石 丽：俗气、势利、相貌平平，学历看似高其实没文化，头脑简单嘴巴快，什么事都要掺合两下，有她在，好事通常都变坏。

王 雷：据说当初，新郎另有人选，不知怎么，忽然变成了麦子当选。

石 丽：说的是，我们都奇怪，麦子竟然会真娶，他太太竟然会真嫁。

方 梅：因为他烦了，累了，对爱情不再抱期待。既然娶谁都一样，就娶一个经济实惠、能带来利益最大化的。

王 雷：他最后娶的是恩师的小女儿，比他大三岁。

石 丽：古训曰“女大三，抱金砖！”他顺便当起大舅哥公司的首席法律顾问。

方 梅：麦子的噩梦就从这里开始——

王 雷：48岁那年，大舅哥诈骗被抓，他这个首席法律顾问也被牵连入狱。

石 丽：据说，有不少真证据表明，他替大舅哥伪造了不少假证据。

王 雷：讲真话，他做律师那些年，他的善良，确实帮了不少人。

石 丽：说实话，他做律师那些年，他的聪明，也确实帮人害了不少人。

方 梅：唉，没有谁是干净的，如果用放大镜细察，人人都逃不了罪的纠缠。

王 雷：他不认为自己很冤枉，他只是觉得自己很窝囊。

石 丽：他娶了一个自己不爱的女人，这样才有机会在这座城市尽快站稳，赶在别人前边迅速起飞。

方 梅：他想早点儿安个家，把妈妈和姐姐接来，享受一下大城市里的生活。

王 雷：到最后，妈妈、姐姐都没过来，他自己先被关了起来。

石 丽：妻子说，为了保住家产和儿子的未来，必须离婚。

方 梅：他从监狱出来的时候，头发已经花白，步履蹒跚，一无所有。失去了所爱的亲人，失去了对生活的盼望，也失去了从头再来的信心。他还能做什么呢？

王 雷：也许他可以去卖橙子，去年，褚橙一年纯赚五千万。

石 丽：也许他可以去养猪，今年，排骨的价格一斤六十七块一毛五。

王 雷（不屑）：你说的那是普通排骨，有机排骨一斤价格是一百二十九块七毛八！

石 丽（声音开始低下来）：有机排骨一直都贵得离谱！

王 雷（声音开始低下来）：猪肉现在一天一个价……

[王雷和石丽继续交流，声音越来越低，变成噤噤喳喳。在他们的对话声中，方梅侧转身，看向桌上那张相框。]

方 梅 （深情地）：麦子，如果这就是你后来要过的人生，你愿意吗？

[灯光从明亮转暗淡。]

两个穿白色长袍的孩子手捧烛光，慢慢从后台走上来。一男孩一女孩。

背景音乐悠远清灵，有淡淡的忧伤，仿佛帮助思考。

《你愿意吗》（童声，轻声，重复两遍）

歌词：

你愿意吗？

你愿意吗？

生命就像小草生长，

春天发出芽苞，

秋天枯萎凋零。

这一生，如飞而逝；

这一生，窄若手掌。

你愿意吗？

你愿意吗？

[灯熄。]

灯明。

幕启。

第二幕

第一场

时间：（重复第一幕第一场的时间）一周之后；晚上7点

地点：方梅和陈麦住处的客厅

布景：（重复第一幕第一场的布景）

客厅空荡，家具很少。

舞台左边有一张书桌，上面摆着一只相框，相框中是一张黑白照片，一个微笑的年轻男子。相框边围着一圈白色小花，显然是遗像。相框旁边放着一本从中间打开的厚书，页边呈红色，显然是圣经。

舞台右边有三把椅子，错落分开，面朝观众。

方梅、石丽和王雷从左到右依次坐在三把椅子上。方梅的椅子边竖立着两把拐杖。

[幕开启时，三个人沉默地坐着。显然这种沉默状态已经持续有一会儿了。

背景清晰地响起钟表的喀嚓声，几秒钟后，敲响一声两声三声四声五声六声七声响亮的钟声。

王 雷 （抬腕看看手表，试图打破沉默）：七点，正好七下，还挺准，一分不差。

石 丽 （抬头看看钟声响起的方向，回忆的语气）：那天，也是七点，钟声敲响第七声，我们走进这扇门。

方 梅 （同样抬头看钟声响起的方向，回忆的语气）：当时，我站在门外，送给你们每人一封邀请信，欢迎进来参加圣诞晚会。

王 雷：那天，没人指点，是我们听见歌声，一路找来的。

石 丽：那天，麦子不想来，他心情很糟，只想找个地方好好喝顿酒。

王 雷：我说，既然是过圣诞，先听两首洋歌儿，再喝两杯洋酒，才算不枉过个洋节。

石 丽：麦子说，他是中国人，从不过洋节。

方 梅（冲观众，用手笔划）：麦子当时留长发，到这儿。第二天，就剃成了光头。

石 丽：因为他失恋了。

王 雷：他每次都这样。一恋爱，就把头发留长；一失恋，就把头发剃光。

方 梅：他总希望能够从头开始。

石 丽：每次希望都会破灭。

王 雷：他的生活就像过山车，时而冲上巅峰，时而跌入低谷。

石 丽：那天赶上他情绪不高。

王 雷：不只那一天，他经常在低谷徘徊、游荡。

石 丽：因为他报错了专业。

王 雷：他不该学法律，又枯燥又无趣；他应该学中文，看个电影都能算学分。

石 丽：他喜欢写诗，他是个诗人，天生的诗人。

方 梅（语含辩解）：写诗是他的爱好，学法律是他的选择，他希望用法律帮助弱者。

石 丽（不认为方梅真了解麦子，从椅子上站起来，语含不屑）：如果不是遇上你，他肯定会继续写诗啊，凭他的才气诗情，肯定能成大诗人！（转向王雷，坐回原位）你说呢？

王 雷：是否能成大诗人不敢说，成为著名诗人，很有可能。只要多参加几次诗歌大奖赛，把钱给足，和几位著名评论家搞好关系，当个著名诗人、著名作家还有指望。

石 丽：得了吧，麦子从来不靠关系，只靠才气。他大二就当选了学校诗社的社长，经常组织高校诗歌节。

方 梅：麦子的爱好是写诗。

石 丽：麦子不只会写诗，还会弹吉他，一边弹一边唱他写的诗。

王 雷：他的嗓音喑哑低沉，他的歌声让人心醉神迷，我真是想念他啊，住在我上铺的兄弟……

石 丽：如果那天，我们跟麦子去旁边的酒吧过圣诞，他现在就不会出事！

王 雷：都怪我，脑袋一热，非要跟着音乐进来听歌，酒吧里也有人唱歌啊，比这里热闹得多……结果把麦子搭进来了。

方 梅 （向观众）：麦子来教会之后，经常用吉他伴奏，带大家唱赞美诗。

王 雷：如果那天，我们来了，又走了，我们还会像从前那样谈天说地做朋友。

石 丽 （转身向方梅，气冲冲地）：如果那天，他没接受你的邀请，一切都不会发生，他会活得好好的，跟我们一起！

王 雷：也许早已经成为著名诗人，著名大诗人，诺贝尔文学奖获得者！

石 丽：都怪你！都是因为你！

王 雷：别这么说，要怪就应该怪那个上帝！选择了他，又抛弃了他，把他扔进了汽车底下……

[方梅低头，仿佛在等二人“批斗”结束。

然后抬头，回身，看向桌上那张相框。

方 梅 （深情地）：麦子，如果那天，你拒绝了我的邀请，后来，会怎么样呢？

[灯光从明亮转暗淡。

一群黑衣人，戴着红色面具，边唱边跳。

背景音乐压抑，节奏缓慢沉重。

《叹息》（重复两遍）

歌词：

怎么样？

会怎么样？

落花流水春去，

谁能挡住时间的张狂？

以为日子还够长，可以细细算计，

以为生命很健壮，可以肆意挥霍，

听，听！最后的钟声已敲响，

来，来！数一数，看一看，

有什么你能带走？
有哪些你能存留？

你以为你是谁，
可以挡住光阴之剑的摧毁？
你以为你是谁，
能够保住一朵鲜花不枯萎？
听，听！最后的钟声已敲响，
来，来！数一数，看一看，
有什么你能带走？
有哪些你能存留？

[灯暗。

灯明。

幕启。

第二场

时间：晚上 7 点

地点：一间书房（诗人麦子写作的地方）

布景：（和第一幕第二场相似）

舞台左边有一张书桌，上面摆满了书、纸、笔，还有一个质地粗砺的纯木相框，相框中有一张黑白照片，一个微笑的年轻男子。

三把椅子像前两场一样，错落分开，面朝观众。

[方梅、石丽和王雷分别坐在三把椅子上。方梅的椅子边竖立着两把拐杖。

幕开启时，三个人沉默地坐着。显然这种沉默的姿态已经持续有一会儿了。

背景清晰地响起钟表的喀嚓声，几秒钟后，敲响一声两声三声四声五声六声七声响亮的钟声。

王 雷 （抬腕看看手表，试图打破沉默）：七点，正好七下，还挺准，一分不差。

石 丽 （抬头看看钟声响起的方向，回忆的语气）：那天，也是七点，钟声敲响第七声，我们路过那扇门。

方 梅 （同样抬头看钟声响起的方向，回忆的语气）：当时，我站在门外，送给你们每人一封邀请信，欢迎进来参加圣诞晚会。

王 雷：那天，没人指点，是我们听见歌声，一路找来的。

石 丽：那天，麦子不想来，他心情很糟，只想找个地方好好喝顿酒。

方 梅：他们走过门边，向里面看了一眼。我把邀请信递给他们每个人——

[方梅费力地站立，拄起拐杖，向同时站起的石丽和王雷发传单。

方 梅：你好！欢迎参加圣诞晚会！

石 丽 （接过纸单，抖一抖，不屑）：这什么呀？印刷这么粗糙，还好意思让人瞧？

王 雷 （接过纸单，抖一抖，不屑）：这什么呀？字号这么小，我戴上放大镜都瞧不着。

[石丽和王雷一边对话一边坐回原位，方梅在他们对话时也艰难地坐回原位。

方 梅：对不起，这次排版印刷效果不太好，外观有些粗糙，但这首诗，写得非常精彩，如果愿意读完，相信会带来收获和思考。

石 丽 （阴阳怪气地）：诗，只有两种，一种是诗，一种不是诗。并非所有的长短句都叫诗。

方 梅：那天，麦子就是这么说的——“诗，只有两种，一种是诗，一种不是诗。并非所有的长短句都叫诗。”

石 丽：麦子拒绝接受邀请，我们就离开了那扇门……

王 雷：还有门外那个拄着双拐的姑娘……

方 梅：我看着他们走远，走进对面的酒吧间。非常自责，也很遗憾。这

次的圣诞邀请信，由我设计制作。我没想过，读者很在意排版格式和印刷字号，我以为所有人都更在乎内容；我也没想到，读者可以不阅读，就能直接下判断。

石 丽：麦子博览群书，才高八斗，学富五车。这样的人恃才傲物，不把一张排版粗糙、内容幼稚的宣传单放在眼里，有何奇怪？

王 雷：所以，他能看得上的人很少，在下十分有幸，竟能忝列其中。

方 梅：他外表狂傲不羁，嬉笑怒骂皆成文章，其实内心充满自卑和绝望。

王 雷：他左手拿书，右手端酒，旷课无数，期末考试照样名列前九。

石 丽：他擅长交际，绝不是顽固的书呆子。所有的男老师都是他的酒友，所有的女老师都收到过他的赞美诗句。

方 梅：他还写得一手好字，让人忍不住把诗与字一同收藏。

王 雷：他和所有人都能东拉西扯说一宿，唯独不谈自己的父母和亲友。

石 丽：女孩子都想和他谈场恋爱，他却从不和对方一起畅想未来。

方 梅（朝向观众）：因为他心中有一个永远的痛，无法和人讲清。他的父亲酗酒成性，每天不是从清晨喝到黄昏，就是从傍晚喝到黎明。攥着酒瓶四处游荡，为人做事甚是荒唐，早已成为全镇人的笑柄。他为父亲感觉羞耻，受不了别人指指点点，笑他是他父亲的儿子，他暗暗希望父亲早一点死去。

王 雷：他酒量极大，偶尔才会喝醉。喝醉了，他总叫喊一句话：“为什么是我？！为什么是我？！”

石 丽：他有时一天到晚说个不停，有时一周才说一句话。

方 梅：在别人的眼里，他时而透明如水，时而深不可测。他，始终在掩饰着什么——

王 雷：他唯一一次和我吵架，是我把父亲寄给我的帽子送给他。他竟然冲我大吼，质问我怎能把父亲的礼物送外人！问题是，那顶帽子有点儿小，我实在戴不下；更何况，我是把他当兄弟，真没当外人。弄得我当时异常——伤心~~~

石 丽：他唯一一次冲我大叫，是我当着几位诗友的面把父亲的来信撕掉。我十岁生日刚过，父亲就抛下我和我妈，带着一个女人跑了。十年之后，他得了绝症，被那个女人抛弃，他开始想念我和我妈，

希望临死之前再见我们一面。呸！当初他一走了之，害得我妈差点儿跳楼，怎么可能给他这个机会了却心愿？平生最恨这种人，享受完花花世界，临死前做个忏悔，假装一身干净……麦子却认为我心太狠，不能接受亲人改过自新。弄得我当时异常——狼狈

~~~

**方 梅**（朝向观众）：那是因为——虽然他怨恨自己的父亲软弱，但他更痛恨自己的冷漠。他永远记得那个雨天傍晚，母亲让他拿着手电去找喝酒不归的父亲。他打着雨伞，迎着风雨，一路呼喊父亲的名字。每喊一声，都为那个名字感觉耻辱。在一道水沟旁边，他终于找到父亲。一个中年男人，胡子拉碴，在泥地里躺卧，浑身湿透，头边一堆呕吐物。他站在父亲的脚边，足足看了十分钟，最后把雨伞留下，用一把脆弱的雨伞遮住父亲肮脏的脸，一个人冲进雨里，直到凌晨才回家。进门的时候，母亲告诉他，父亲被隔壁的邻居发现，背了回来，回来的时候，身体冰冷，气息微弱。

**王 雷**：爱上他的姑娘总是很多，有人爱他帅气洒脱的外型，一副黑边圆眼镜，配一条灰色长围巾，远远一看，自动蒸腾出一股民国范儿，像极了胡适徐志摩那一代。你说也够奇怪，他那么喜欢喝酒，竟然一点儿啤酒肚都没有。

**石 丽**：更多的人爱他的才华横溢，他的长诗短句经常被抄来抄去，四处传诵。有评论家预言，他将是诗歌界新一代的领军人物。

**王 雷**：有一位同龄的诗人稗子说，这年头，总算有一个诗人不用靠自杀就能获得不朽。

**石 丽**：稗子说这话，听着像赞美，其实是嫉妒，因为他的前女友到处说麦子的诗比他写得好。

**王 雷**：不过，麦子从来不想把一段恋爱关系确定下来，他和姑娘们不做任何承诺。

**石 丽**：他总是犹豫不决，看起来像在找借口。

**方 梅**（朝向观众）：其实，是他不敢迈入婚姻，他害怕自己有一天变成父亲那样的男人，不是正在喝酒，就是在喝醉的路上，儿女不能依靠，妻子不能指望。

王 雷：他的杀手锏就是他的姐姐，只要一提姐姐的渐冻症，想嫁他的姑娘马上消失不见。

石 丽：也有消失得慢的，用敷衍渐渐消耗，等待麦子最先说出分手的字眼，好给自己留一点道义的空间。

王 雷：他活得很累，每一天，都在昨天的记忆与明天的希望之间纠缠。

石 丽（这段话越说越快，激动地）：他活得很苦，从他的诗里可以读到他的悲哀，里面充满了负面的词语：痛苦、忧郁、暴雨之夜；野兽、旷野、人心虚伪；呕吐、疯狂、地狱之火；绝望、悔恨；悔恨、绝望……

方 梅：他快撑不住了……

王 雷：总算熬到了毕业。

石 丽：他成了诗歌杂志的编辑，仅仅一年，就成了主编。他深刻的洞察和精彩的文笔，还有天生的领导力，让他在新媒体时代腾挪出一片自己的天地。

方 梅：他努力攒钱，小有积蓄，计划在城郊买套二手房，把母亲和姐姐接来同住，再雇一个保姆帮忙照顾姐姐的日常起居。

王 雷：可惜，天有不测风云，人有旦夕祸福。

石 丽：姐姐在一个举国欢庆的日子，安静地睡去，再没醒来。

方 梅：姐姐活着的时候，仿佛是母亲的拖累。但母亲不敢老去，要努力活得健壮有力，恐怕走在女儿的前头，把拖累留给儿子，影响他将来的幸福生活。

王 雷：姐姐离开了，55岁的母亲，一夜之间，老成75岁的人，一头白发，满脸皱纹。

石 丽：没过多久，母亲也走了，在一个普通如常的日子，安静地睡去，再没醒来。

方 梅：母亲这辈子说话不多，一直忍受着酗酒丈夫的浪荡无形，忍耐着诗人儿子的阴郁沉默。她这一生，好像就是来侍候一个突然卧床不起的女儿，用尽一个母亲所有的力气。

王 雷：麦子最后悔的，是他固执地以为，必须要有一套属于自己的房子，才能把母亲和姐姐接来同住。其实，他完全可以替她们多租一个房间。

石 丽：一家人在一起生活，时间短，还能忍受；时间一长，你试试！……如果，我们能早一点儿知道意外何时会发生，我们就能更好地安排与亲人相处的时光，不会长得自己承受不了，也不会短到自己还没预备好。

方 梅：如果，可惜没有那么多如果，所有选择都要承担结果……幸好，姐姐和母亲还在的时候，麦子曾把自己的计划告诉过她们。他看见姐姐的眼睛开始闪光，母亲的眼睛开始流泪。他原本以为，他总算能让家中的女人们感受到一点儿来自男人的支持与安慰，让她们对世界重新燃起希望。但死亡，把这一切都夺走了。从此，再没有人会真切地想念他，惦记他的冷暖，在意他的幸福。

王 雷：麦子突然失去了赚钱的动力，没有人需要他照顾，他好像……也不需要别人。

石 丽：其实，一个人也挺好，不用为别人操心，也无需操心别人。孤独，自有孤独的美妙。

方 梅：没有谁能完全不靠别人度日，哪怕只是一天。即使他足够健康，也需要食物、水和一小块栖身之地。那些所谓的孤独之美，不过是因为没尝过孤独深处的苦，那里没有美妙，有的只是绝望和残酷。

王 雷：还是酒喝得不够多，喝多了，一觉睡过去，无所谓孤独不孤独，天亮了又是一天，一天有一天的命要活。

石 丽：人生要经历的事太多，不能事事都那么较真。有诗，也有远方，再加上一些积蓄，有美人相伴可以游历四方，没有美人相伴也可以四处流浪。人生，肯定不会只有一种模样。想做什么就做什么，不正是活着的最高境界吗？

方 梅：可是，生命深处的孤独，是酒也消除不掉，远游也无法抵挡。它来自人心中的那个无底深洞，任什么也无法填充。

王 雷：讲良心话，跟那些对父母家人不管不顾的男人相比，麦子算是孝子和贤弟。

石 丽：平心而论，和那些才华虽横溢人品很低级总想占便宜的知识男性相比，麦子算是诗人中的圣人，心清如水，气贯长虹。



方 梅：可他不是圣人，他只是一个人，有七情六欲，也有自己的信念求索和对幸福的定义，他内心的孤独，渴望得到理解。

王 雷：一个男人拥有这些，应该可以了。潇洒倜傥，才华横溢，会写诗还能混媒体，都是他喜欢做的事，精神和物质，样样都不缺，他还想要什么呢？

石 丽：一个男人拥有这么多，应该知足了。尽管没有亲人，还有一群好友；虽然还没成家，却能处处有家。没有拖累，没有负担，没有管束，尽可以随心所欲地活，他还想怎么样呢？

方 梅：他还想知道，生而为人，这一生的意义是什么？他-为-什-么-而-活？又有什么值得他为之死去？

王 雷：这就是麦子想不开。像他这样的聪明人，本应该越过这个问题。没有答案的提问，既不专业，又透着愚笨。

石 丽：这就是麦子太偏执。像他这样的智慧人，完全可以化解这个问题。历代哲人都给过说法，随机选择一个就可以解决疑问。

方 梅：他没有，他太认真，他无法欺骗自己这不是一个问题，或者假装找到了答案。他没有，他太认真，他选择了一个初春的黄昏，独自攀上郊外的野岭，脱下所有的衣服，细致地折叠，摆放整齐，把两只鞋系在一起，像一对亲密的伴侣，再不分离。他躺卧在冰冷的大青石上，蜷缩成一个胎儿的模样。他闭上双眼，只留出耳朵，倾听远山的鸟鸣，倾听细叶的低语，倾听大山深处的心跳。任凭夜风，一寸一寸地吻干他的热血；任凭星空，一点一点照亮他苍白的裸体。

王 雷：五天后，一个上山采药的人发现了他和他的遗物。

石 丽：警察从他的衣物里找到单位的电话。

王 雷：他的身份很快就得到确认。

石 丽：他的自杀动机却始终无法弄清。

方 梅：没有人知道，在最后的时刻，他心中的思绪。那一腔滚烫的诗情，随着生命的结束，最终凝冻成冰，飘荡成灰，沉落如泥土……

王 雷：诗歌界的朋友为他办了一场告别会，有许多人，他认识和不认识的，从四面八方赶来，聚在一起朗诵他的诗句，他因诗和自杀被载入中国诗歌史，有可能与日月一同不朽。

石 丽：野山岭上的那块大青石成了瞻仰圣地，每到初春或清明，都有一群又一群诗友携诗带酒，来祭奠他。采药人经常守在通向山顶的唯一路口，向每个人收取十元钱，指明麦子最终躺卧的地点。

王 雷：如果再加十元，他还会模仿麦子最后的模样，在大青石上蜷缩成一团。他听不见鸟鸣深涧中，只能听见钞票的沙沙声。

石 丽：现在都不收现金了，人家用的是二维码。

王 雷：对，他还建了一个微信群，名字就叫“麦子纪念地守护人”。

方 梅：多少年过去，麦子之死偶尔还会被提起，作为中国诗歌界的一个学术话题，有人研究他为什么选择初春，有人研究他为什么选择山顶，有人研究他为什么脱光自己，有人研究他选择死亡的日期……至于他为什么要去死，答案始终是未知。

石 丽：说是新谈的女友突然提出分手，出国手续都已办妥！

王 雷：说是新买的股票突然崩盘，财产瞬间化为乌有！

石 丽（声音慢慢低下来）：说是单位要换主管，原先答应的职位被人替换……

王 雷（声音慢慢低下来）：说是练功走火入魔，听见有声音召唤他快快解脱……

[ 王雷和石丽继续交流，声音越来越低，变成嘁嘁喳喳。在他们的对话声中，方梅侧转身，看向桌上那张相框。

方 梅（深情地）：麦子，如果这就是你后来要过的人生，你愿意吗？

[ 灯光从明亮转暗淡。

两个穿白色长袍的孩子手捧烛光，慢慢从后台走上來。一男孩一女孩。

背景音乐悠远清灵，有淡淡的忧伤，仿佛帮助思考。

《你愿意吗》（童声，轻声，重复两遍）

歌词：

你愿意吗？  
你愿意吗？  
生命就像小草生长，  
春天发出芽苞，  
秋天枯萎凋零。  
这一生，如飞而逝；  
这一生，窄若手掌。  
你愿意吗？  
你愿意吗？

[ 灯熄。

灯明。

幕启。

## 第三幕

**时间：**（重复第一幕第一场的时间）一周之后；晚上 7 点

**地点：**方梅和陈麦住处的客厅

**布景：**（重复第一幕第一场的布景）

客厅空荡，家具很少。

舞台左边有一张书桌，上面摆着一只相框，里面有一张黑白照片，一个微笑的年轻男子。框边围着一圈白色小花，显然是遗像。相框旁边放着一本从中间打开的厚书，页边呈红色，显然是圣经。

舞台右边有三把椅子，错落分开，面朝观众。

方梅、石丽和王雷从左到右依次坐在三把椅子上。方梅的椅子边竖立着两把拐杖。

在这幕戏中，石丽与王雷同方梅有正常交流，与前边的戏不同，不再把她排除在对话之外，也不再以质问的方式对待她。

[幕开启时，三个人沉默地坐着。显然这种沉默状态已经持续有一会儿了。

背景清晰地响起钟表的喀嚓声，几秒钟后，敲响一声两声三声四声五声六声七声响亮的钟声。

王 雷 （抬腕看看手表，试图打破沉默）：七点，正好七下，还挺准，一分不差。

石 丽 （抬头看看钟声响起的方向，回忆的语气）：那天，也是七点，钟声敲响第七声，我们走进这扇门。

方 梅 （同样抬头看钟声响起的方向，回忆的语气）：当时，我站在门外，送给你们每人一封邀请信，欢迎进来参加圣诞晚会。

王 雷：那天，没人倡议，我们几个诗友偶尔相聚，出来走走看看，凑个热闹。

石 丽：那天，麦子不想来，他心情不好，只想找个地方坐坐，说些轻松的话题。

王 雷：我说，这人都出来了，就得高兴点儿，看哪儿热闹，就去哪儿瞧瞧。

石 丽：麦子说——越是热闹的地方，人心越落寞，去了不如不去。

方 梅：他们走过门边，向里面看了一眼。我把邀请信递给他们每个人——

[方梅费力地站立，拄起拐杖，向同时站起的石丽和王雷发传单。

石 丽 （坐下来。接过纸单，抖一抖，不屑）：这什么呀？印刷这么粗糙，还好意思让人瞧？

王 雷 （坐下来。接过纸单，抖一抖，不屑）：这什么呀？字号这么小，我戴上放大镜都瞧不着。

[石丽和王雷一边交流一边坐回原位，方梅在他们交流的时候也艰难地坐回原位。

方 梅：对不起，这次排版印刷效果不太好，外观有些粗糙，但这首诗，写得非常精彩，如果愿意读完，相信会带来收获和思考。

石 丽：麦子说——“形式不好，很影响阅读的”。

方 梅：是的，谢谢您的直言相告，我缺少经验，没把这件事做好。下次再排版，我一定会注意字号和外观形式，避免这类错误。

王 雷：从来没有人麦子面前为排版这种事道过歉。所有人面对错误，第一个反应都是——

石 丽：我觉得挺好的！外观不好是纸张的问题，是印刷的问题，是别人的问题，是你的眼睛有问题……

方 梅：麦子出于好奇和礼貌，接过邀请信，瞟了一眼标题……

石 丽：麦子说——“诗，只有两种，一种是诗，一种不是诗。并非所有的长短句都叫诗”。

方 梅：是的，您说得有道理。诗，要么是诗，要么不是；就像真理，要么是真理，要么不是，无法假冒。

王 雷：从来没有人麦子面前敢谈诗和真理的关系，麦子一向认为，自己在这方面，比别人知道得都多、都深刻。

方 梅：麦子扬起高傲的头，头发一直到这儿（用手在肩下面笔划一下），把邀请信还给我……

石 丽：麦子说——“奥斯维辛之后，写诗是野蛮的！”

方 梅：是的，奥斯维辛之后，写诗是野蛮的；但这首诗写于奥斯维辛之前。也许读完它就能明白，为什么会有奥斯维辛的残酷、冷漠与罪恶。你与我，内心深处可能都藏着一个希特勒。

王 雷：我看见麦子站住不动了……麦子，行了，差不多咱们就走吧，对面的酒吧人越来越多，再不过去，恐怕找不到座了。

石 丽：我看见麦子的眼睛亮了一下……麦子，得了，今天先聊到这儿吧，想读诗，回去再看，反正也不差这么一天。

方 梅：那一天，麦子深受震撼，从来没人当面向他指明，罪恶不只存在于他人内心，也同样在他的心里生根。那一刻，麦子做了一生中最重要的选择——他说：“好，带我，去见那位伟大的诗作者！”

王 雷：从此，我们失去了律师麦子！

方 梅：其实，麦子从未离开过他的专业，他用法律知识帮助了许多弱者。

石 丽：从此，我们失去了诗人麦子！

方 梅：其实，麦子始终在写诗，他渴望挖掘到最宝贵的那句话，来回应生命的创造者。

王 雷 / 石 丽：从此，我们失去了朋友麦子！

方 梅：是的，这是他最遗憾的事！他如此在意昔日的朋友，却发现，一旦涉及灵魂层面的交流，他就得被迫住口，不然就会产生更大的撕裂。他爱你们越深，和你们的距离反倒越远。

王 雷：我们无法理解他的决定。所有人都在找路子赚钱、努力建立关系网，他却选择清苦度日，情愿一无所有，这让我们后来的交往缺乏延续下去的动力和信心。人际关系需要的是彼此提携，共铸辉煌，可他没有机会提供给别人。

石 丽：我们无法理解他的选择。每个人都打扮得整齐光鲜，到处炫耀自己的高光时刻，他竟然放弃大好前途，甘心被人看为失败者。如此缺少出人头地的斗志和追求，等于没有进取心的懒惰和懦弱。

方 梅：因为他心底有一个洞，渴望被真理添满；他一直幻想得到父爱，却从不曾拥有。终于有一天，他所渴望的得到满足，所幻想的得到实现，这就像一场恋爱，在千万人中彼此寻找，终于相遇，并成知己，那还有什么说的呢？他当然会紧紧跟随，不肯离开。从那时起，虽然有过不少挣扎，偶尔也会退缩，他却始终不曾后悔。

王 雷：说到恋爱，我们一直在猜测，这场婚姻，真是两相情愿？

石 丽：如果你不是身体有残疾，你愿意接受他的家庭吗？如果他不是家庭有拖累，他愿意接纳你为妻吗？

方 梅（微微感觉受伤害，略停顿，勇敢面对）：恋爱，当然得你情我愿，无法强迫对方爱上自己，也无法说服自己爱上对方，更无法靠诉说各自的苦难来赢得爱情。这世间，人流熙攘，相遇不难。可惜太多的相遇都是擦肩而过，只有极少数的相遇终能成为知己，超乎所求所想，仿佛那一刻从创世之初就已被确定。我和麦子非常幸运，能在短暂的此世相逢又相知，不曾错过对方。也许，因为我们都曾软弱过，所以能明白彼此最残破的角落；因为我们都曾绝望过，所以能接纳彼此最黑暗压抑的那一面；因为我们都曾寻找过，所以能在意彼此最执着的目标终点。我们曾在同一扇门前

叩门，曾向同一位施舍者乞讨，我们也甘愿落在同一块土地上发芽生根，这一切，注定我们不会轻易错过。就像朝向大海奔涌，溪流与溪流必能最终汇合；就像瀑布飞落发声，深渊与深渊必会彼此响应。这是灵魂伴侣的相遇，是亲密家人的重逢，因为我们被同一位父所爱，有同一位兄长，归属于同一个地方。

王 雷 （感慨）：也许，真有一些相遇是命中注定吧，就像人群中多看了那一眼……

石 丽 （不信）：其实，有些相遇是否真值得，别人不知道，自己最清楚。

方 梅：相遇只是开始，最难过的是日子。家庭中的每个人都要为生活付上代价和努力。

王 雷：照顾一个不能动的病人一定不容易，我听说你侍候麦子的姐姐直到她离世。

石 丽 （上下打量方梅，微讽）：同病相怜嘛，换了别人确实也做不好。

方 梅：别人都以为，姐姐无法自由活动，连意识也没有，事实并非如此。姐姐有一双眼睛，从清晨亮到夜晚。她用眨眼的动作和我们交谈，仿佛一种神秘的语言，却凝聚着孩童的天真。她听得见晨光中的鸟鸣，闻得到窗下的青草香，树影缓慢地移过白色的墙壁，梦中长出天使的翅膀；还有雨滴，风与树与花的低语，猫的尾巴扫过落叶的微声。姐姐用残存的感官和意识，敏锐地捕捉世界的分秒变化，我们轮流陪在她的身边，关注她的每一声呼吸、每一次眨眼，替她用口说出那些单纯的字句，它们如诗如歌如天使的羽翼，穿过身体的牢狱，贴近天空、太阳和云朵，在风雷雨电中奔行。偶尔也会落地，脚趾掠过草场，每一片叶子都蒙着清凉的露水。姐姐用凝固的身体告诉麦子，一个人即使像野兽一样被囚禁，心灵依然能够翱翔如飞鸟。

王 雷：你的描述让人非常感动，听起来，这个家中不只一位诗人。

石 丽：不过，我们更关心麦子的处境，像他这么出色的人，本可以有更好的人生！

方 梅：每个人可能都有这样的设想吧，希望拥有一个更好的人生！就像姐姐，一直希望有一天能够重新走路，穿上蓝色运动装和白色运动鞋，飞身一跃，掠过操场上那道横杆，再创造一项省级跳高纪录。

石 丽：姐姐原来是运动员？还创造过跳高纪录？

王 雷：我明白了，麦子为什么从来不去操场踢球和跑步。

方 梅：麦子也想过另一种人生，他以为，只要在生活中除去那个总是喝得醉醺醺的父亲，一家人就能过得更好。那个雨夜，他从母亲手里接过雨伞，一路呼叫那个让他深感羞耻的名字，最终在水沟边找到昏睡的父亲。他站在父亲身边，足足看了十分钟，最后把雨伞留下，用一把脆弱的雨伞遮住父亲肮脏的脸，一个人冲进雨里，直到凌晨才回家。进门的时候，母亲告诉他，父亲被隔壁的邻居看见，背了回来，回来的时候，身体冰冷，呼吸微弱。不久，父亲就去世了。

石 丽：我们从来不知道他有一个酗酒的父亲，以为他们只是关系不好。父子相仇，母女相杀，不是新闻，是家庭故事的老套路。

方 梅：他只说那些可以说出来的事情，从来不谈内心的真实感受。他用诗句巧妙地掩饰过去，更改记忆的痕迹；他表面上嬉笑怒骂，仿佛玩世不恭，心中充满了对父亲和对自己的厌恶。他看不起父亲的懦弱与懒惰，可每次酒醒之后，他都在自己身上看到父亲的影子，甚至更糟糕——他放弃了醉酒的父亲，任凭他在雨中孤零零地躺倒，像一条无家可归的野狗。他的举动，甚至不如隔壁的邻居，尽管他们常常嘲笑这个男人，但在生死关头，仍能伸手相助，把他送回自己的家中。他不敢告诉母亲，他曾路过父亲的身边，却故意视而不见。每天每夜，他都无法原谅自己的残酷与冷漠。

王 雷：这样的真相，确实让人无法原谅！

石 丽：即使说出来，过去的事也无法更改……

方 梅：有一天，他在放杂物的仓房里，再次看到那把雨伞，他知道，母亲知道了那个雨夜他的选择，但母亲一直沉默，没和任何人说起过。

王 雷：母亲愿意原谅他？

石 丽：当妈的，从来都护着儿子，丈夫算什么？

王 雷：世事总有是非对错，亲情无法代替天理。

石 丽：那样的父亲，有他没他都一样。



方 梅：一个晴天，麦子把雨伞拿出来，撑开，放在院子当中。他在雨伞旁边，从太阳升起，一直坐到日落西山。母亲出来，把伞收起，扔到门外。母亲说——东西放在暗处，不是生锈就是发霉，阳光晒晒能消毒，最好还是换新的。

王 雷：晴天晾雨伞，也就麦子能这么干。

方 梅：麦子知道，母亲说的不是雨伞，是他的苦痛和悔恨。如果没有光来消毒，每个人的内心都会发霉，慢慢滋生邪恶的蘑菇，自己中毒，也让别人中毒。

石 丽：雨伞发了霉，晒完太阳也没用。

方 梅：麦子知道，母亲说的不是雨伞，是她的心愿，她盼望儿子从痛悔中走出来，开始新的生活。

石 丽：开始新生活，说说容易。他剃了那么多次光头，好像，也没能真正开始新生活。

方 梅：如果人不是新的，生活就无法更新。外面剃多少次光头，也无法从头来过。如果心里剃一次光头，就会不一样，即使外面的世界依然如故，看世界的眼光也会不同。

王 雷：麦子的情商太高，情感太丰富，记忆力太好，忘记过去太不容易。

方 梅：尤其是过去的错误，最无法消除。自己努力想忘掉，却偏偏会记一辈子。罪恶的记忆就像一座牢笼，不管是别人犯的错，还是自己犯的错，都像一道道栅栏，把人困锁在黑暗中，无法逃出来。除非，有人愿意帮助驱除黑暗的记忆，向牢笼里的人宣布赦免，他才能获得自由。

王 雷：别形容得那么可怕，我目前——咳咳——感觉自己活得还行，没感觉到牢笼和黑暗，就是经常失眠睡不着。白天匆匆忙忙，夜里经常加班，满脑门别人的官司，没有半点诗意可言，但毕竟还活着，活着本身，不就是一种价值、一种意义嘛！

石 丽：别描述得那么夸张，我从来都活得健康又善良，睡眠好皮肤也好，黑暗和牢笼，根本与我无缘。活一天，就该庆祝一天，最受不了凄凄惨惨自己找罪受，还让周围人活得不痛快。

方 梅：庆幸的是，麦子最终从牢笼走了出来。他的心被剃了一次光头，原谅别人对他的伤害，也请求别人宽恕自己。

王 雷：我想起来了，他曾经打电话跟我道歉，当年为一顶帽子向我大吼，他让我原谅他曾经的傲慢无理。

石 丽：我想起来了，他曾经给我写过一条道歉的短信，当年我把父亲的临终来信撕毁，他大骂我薄情寡义，他说真正冷漠无情的人是他自己，让我原谅他当年的自以为是。

方 梅：这就是麦子，他一旦看清自己的本相，就甘心改变，绝不留后路和借口，他是我见过最有勇气面对自己的人。

王 雷：唉，想想真是遗憾，来不及多聊几次，麦子就走了，走得那么孤单……

石 丽：他走的时候，你在哪儿？为什么医生说没有家属在临终现场？

方 梅：我当时在陪一个患了抑郁症的姑娘，应她的要求，我们都把手机关掉，在完全封闭的状态下倾听她的私密往事，陪她度过一个阴郁、烦乱、充满危险的夜晚，直到天光大亮，直到她打消了自杀的念头。

王 雷：这就是说，一个外人比你的家人重要……

方 梅：换了麦子，他也会这样。那些有需要的人，比我们自己重要。麦子有的时候，总是默默地做事，静静地思考，如果不注意，会意识不到他的存在；他离开的时候，房间每个角落都洋溢着他的气息，从厨房到客厅到洗手间，他尽量把琐事帮大家处理好。他爱这个世界，爱他牧养的每个人，爱手中的工作，爱诗歌。他把自己看成一桶水，随处走，随处浇灌，不为自己保留一点一滴。

石 丽：唉，可怜的麦子，一个人孤独地离去……；

方 梅（淡淡地却是难抑的哀伤）：那天傍晚，我们在家门口分手，我去陪伴那个绝望的女孩，他去马路对面的打印社送电子文件。今年的圣诞晚会邀请信，由他选择诗歌，由我设计排版。在家门口，我向他简单地摇摇手，他向我轻轻地点点头，我们就安静地分开了……

王 雷（看向桌上的黑白照片）：从此，世间再也没有麦子这个人了！

石 丽（看向桌上的黑白照片）：从此，阴阳两隔，就这样成了永别！

方 梅（带着哀伤的微笑，神情与语气都充满盼望）：对我，这不是永别，

只是暂时分离，有一天，我们还会相聚。这趟在地上的旅行，总有一个终点，大家会陆续在那里下来，然后转机，去往不同的方向。曾经，麦子最大的安慰就是，姐姐和妈妈去了同一个地方，她们会在那里等他；如今，麦子也去了那里，也会在那里等我，这是我最大的安慰和盼望。在那里，不再有痛苦与死亡，也不再有眼泪和悲伤。

王 雷：如果真有那样的地方就好了！

石 丽：如果真有那样的地方，跟我们好像也没什么关系……

[ 方梅拄着拐杖，费力地站起，将手中的邀请信分送给王雷和石丽。

方 梅：来，如果愿意，先从这里开始了解那个地方吧，也许就能理解你们所爱的麦子为什么要做当初的决定和选择——

方 梅（朝向观众上方的空间，郑重而深情）：麦子，亲爱的麦子，亲爱的弟兄，我知道，此刻你也在这里，和天使们一起观看这出戏。当你成为创造主手中的麦子，你就甘心活成一颗充满生命的麦种，一颗能死而复活结出籽粒的种子；麦子，你渴望自己的一生成为一首诗、一出戏，因为创造并赦免你的那一位，始终爱你、不曾放弃。如果再做一次选择，我知道，你也愿意如此献上自己，成为一颗麦子！麦子，亲爱的麦子，亲爱的丈夫，我在这里，愿我这一生，也能像你，成为祂手中的一颗麦子！

[ 在方梅讲述这段话时，幕布上映出一份设计精美的圣诞晚会邀请信，其中的诗歌部分《一粒麦子》力求清晰完整。

灯光从明亮转暗淡。

随着方梅的话音结束，响起童声《一粒麦子》。

随着歌声，所有演员上场，身穿白色诗班的服装。

诗班带领观众齐唱《一粒麦子》（重复两遍）。

## 《一粒麦子》

词 / 曲：林婉容

一粒麦子 它若不落在地里死了  
不论过了多少时候 它仍旧是它自己  
它若愿意 让自己被掩埋被用尽  
就必结出许多籽粒 经历生命的奇迹

主，我愿意  
主，我愿意  
让自己像种子落在地里  
丧失生命必反得生命

主，我愿意  
主，我愿意  
放下自以为应得的权利  
在我身上成就你旨意

呼召如此崇高 种子何等渺小  
定睛标竿直跑 必见神的荣耀 ♥

剧 终

2019 年 11 月 06 日初稿

11 月 30 日二稿

12 月 06 日三稿

2021 年 8 月 23 日终稿



若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 24 期主题是“晚清教案”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。



# China's Saints

Catholic Martyrdom during  
the Qing (1644–1911)

Anthony E. Clark

Anthony E. Clark

the Qing (1644–1911)

柯学斌, 《中华圣徒: 清代天主教殉道史 (1644—1911)》  
(*China's Saints: Catholic Martyrdom during the Qing (1644-1911)*) [Bethlehem: Lehigh University Press, 2011]



κ ό σ μ ο ς

二零二四年第三期总第二十四期

秋冬合刊

