

香港中文大學 天主教研究中心

Centre for Catholic Studies, The Chinese University of Hong Kong

天主教研究學報

Hong Kong Journal of Catholic Studies

第五期 2014年

No. 5 2014

現代歷史中的基督宗教

Chinese Christianity in Modern History



香港中文大學天主教研究中心

《天主教研究學報》

〈現代歷史中的基督宗教〉

目 錄

- 4 作者簡介
- 5 主編的話
- 11 柯毅霖〈中國禮儀之爭〉
- 47 康志杰〈貞女是怎樣煉成的？——解析中國天主教貞女的守貞理念及守貞實踐〉
- 76 陳方中〈直隸東南的教友〉
- 108 周萍萍〈亦靜亦動——英斂之在香山靜宜園的生活〉
- 122 李麗麗〈「愛國」還是「愛教」：抗戰前後徐宗澤的天主教救國觀〉
- 147 葉家祺〈一位中國基督徒——從吳經熊先生的觀點看 20 世紀天主教教會的轉變〉
- 168 林雪碧〈吳經熊與中國教會本地化〉
- 183 雅麗芙〈以“君子”為中心人物：吳經熊譯筆下的“詩歌智慧書”〉

Table of Contents

- 4 Presentation of Authors
- 5 Editor's Word
- 11 Gianni CRIVELLER, "The Chinese Rites Controversy"
- 47 KANG Zhijie, "How to Train Virgins? An Explanation of the Concept and Practice of Chinese Catholic Virgins"
- 76 CHEN Fang-chung, "Catholics from Southeastern Zhili (around 1900 AD)"
- 108 ZHOU Pingping, "The Life of Ying Lianzhi at Fragrant Hills Park"
- 122 LI Lili, "Nationalism or Religionism: on Xu Zongze's Catholic Theory of Saving the Nation around the Anti-Japanese War"
- 147 IP Ka-kei, Benedict Keith, "A Chinese Christian: the Transformation of 20th Century Catholic Church in John C. H. Wu's Perspective"
- 168 LAM Suet-pik, "Contribution of John Wu to the Localization and Inculturation of the Church in China"
- 183 Lihi YARIV-LAOR, "The 君子 *junzi* as a Protagonist: 'Wisdom Psalms' in Wu Ching-hsiung's Translation"

作者簡介

Gianni CRIVELLER
柯毅霖

聖神修院神哲學院兼任教授
聖神研究中心研究員

KANG Zhijie
康志杰

湖北大學教授

CHEN Fang-chung
陳方中

輔仁大學歷史系副教授

ZHOU Pingping
周萍萍

同濟大學人文學院副教授

LI Lili
李麗麗

社會科學文獻出版社（中國）編輯

IP Ka-kei, Benedict Keith
葉家祺

澳門天主教周刊號角報副主編

LAM Suet-pik
林雪碧

聖神修院神哲學院圖書館助理主任

Lihl YARIV-LAOR
雅麗芙

希伯來大學，東亞學系，
亞伯罕米勒中國學副教授

主編的話

本期的主題是「現代歷史中的基督宗教」，很顯然不但是呼應了第二次梵蒂岡大公會議的教會本地化的要求，也反映了近二三十年來教會歷史研究方法的典範轉移，亦即將研究焦點從西方傳教士轉向華人受傳者的受容現象。本期一共收錄了八篇論文，其中有六篇中文，兩篇英文，主要將焦點集中在中國的信友身上，這是本期的主要特色。我們文章中所涵蓋的時期是從明末開始，首先是宗座外方傳教會的柯毅霖神父有關禮儀之爭的討論。此文乃柯神父利用新近出版的史料，對此歷史上不幸的明末清初禮儀之爭做了較深入的分析，指出教廷參與者的因素所造成的影響，並討論 1939 年禮儀之爭結束的問題，頗有新意，本文由黃懿縈女士譯成中文。第二篇是由康志杰教授所撰寫有關近代中國守貞女子的簡史及養成經過，這是累積了多年的資料及觀察而寫的文章。史料蒐求極為困難，但康教授仍能在數百年來的中華大地上，找到並整理不少資料，頗為難得。第三篇文章與前一篇相同，都是處理團體而非個人。此文乃論述在十九世紀末二十世紀初在直隸（今日河北省）東南的天主教友。作者陳方中教授將這地區的教友群體的信仰在歷史中的動態變化，分析這些人與週邊非信徒之間的衝突及互動，促進吾人對此地區教友群體的實際行為有更深入的了解。

其餘的五篇文章都是有關個別的中國著名教中人士，一位是輔仁大學最早的創建者，滿州正紅旗的英欽之，文章所討論的是英氏如何在清末民初接受信仰後，向遜清爭取到北京附近香山的皇家庭園—靜宜園，建立「輔仁社」培養教中青年國學基礎的學堂。另一篇是研究民初耶穌會士中一位徐光啟的後人徐宗澤神父在對日抗戰時的態度及其前瞻性的思考，指出他與梵二後的建

設地方教會的思路頗類似，換言之，愛國與愛教完全不衝突。去年在台灣高雄的天主教文藻外語大學召開了一次討論吳經熊先生思想的國際學術會議，有數十位知名學者參加並發表論文，我們選了較有代表性的三篇發表於此。首先是葉家祺先生的文章，討論吳氏晚年在臺灣致力於調和中華傳統文化與基督思想，促進中華文化復興的情形，其次是中文撰寫的，由林雪碧博士論述吳氏如何將新約譯成中文的經過；最後一篇是由耶路撒冷大學的雅麗芙教授，她討論吳譯的著名的《聖詠譯義》其中的中國傳統思想元素。三篇文章有厚寫深描，也有大處著眼提綱契領，使吾人對當代這位真能深入儒釋道與天學的大師，有更深徹的了解。

總之，本期內容豐富，有男有女，有思想有行為，也有個人及團體，值得開卷細讀。

Editor's Word

The theme for this issue of our journal is “Chinese Christianity in Modern Times”. It not only responds to the requirements of Vatican Council II for the Church to enculturate in local environments, but it is also an example of a change in the method of doing research in church history in the last 20 to 30 years. The focus of research has changed from being focused on the western foreign missionary to the people who were evangelized. This issue has accepted 8 articles for publication, six in Chinese and two in English. All the papers focus on the Chinese Catholics themselves. This is a special characteristic of this issue. The time frame of our essays begins with the end of the Ming Dynasty. The first article by Fr. Gianni Criveller of the Pontifical Institute for Foreign Missions (PIME), and translated into Chinese by Bibiana Wong, is on the unfortunate incident of the Chinese Rites Controversy during the late Ming-early Qing period. Fr. Criveller uses newly published material to analyze the controversy, and points out the influence of certain Vatican officials on it. He also discusses the problems raised by the 1939 decision to conclude the controversy. The second paper by Professor Kang Zhijie describes the history and training of virgins in the Chinese Church during the modern period. Professor Kang uses material which she has gathered for many years. Although it has been difficult to gather material on this subject, Professor Kang has managed to collect material from all over China and present data from several hundred years in the past. The third paper by Professor Chen Fang-chung is the same kind of article as Professor Kang's. It is entitled “Catholics from Southeastern Zhili (around 1900 AD)” and analyzes the changes in motivation of

believers in that area from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century. He also describes the conflicts and interactions between the believers and non-believers. From Professor Chen's study we get a deeper understanding of the life and behavior of the Catholics in that area at that time.

The remaining 5 papers all focus on individual famous Chinese Catholics. One of them is Ying Lianzhi, the earliest founder of Fujen University. He was a Red Banner Manchurian. The paper describes how Ying, after becoming a Christian at the end of the Qing Dynasty and the beginning of the Republic, bargained with the Qing princely family to establish the Fu Jen Catholic community in Fragrant Hills Park in Beijing in order to train young men in ancient Chinese civilization. Another paper is about a descendant of Xu Guangqi, Fr. Xu Zongze, S.J. It describes his brave attitude during the War of Resistance against Japan, and his advanced thinking about building up the local church, which is similar to the thought of Vatican Council II. In other words, to love one's country and to love one's church are not in complete conflict with each other. Last year, the Wenzao Foreign Languages University of Gaoxiong, Taiwan, held an international seminar on the thought of Mr. John Wu Ching-hsiung. Several dozen famous scholars delivered papers. We have chosen 3 of these papers to be published here. The first is written by Benedict Keith Yip. He discusses the harmony John Wu, during his later years in Taiwan, tried to create between traditional Chinese culture and Christian thought. He considered this as promoting a renaissance for Chinese culture. The next essay is written in Chinese by Ms. Lam Suet-pik. She discusses the process Wu went through in translating the New Testament into Chinese. Last but not least, the final paper is written by a scholar from Jerusalem University in Israel, by the name of Lihi Yariv-Laor. She

describes the elements of traditional Chinese thought in John Wu's famous translation of the Psalms. These three papers have broadened our knowledge of Wu's work, and have given us a deeper understanding of this modern thinker, who was at one and the same time a Confucian scholar and a Christian teacher.

The content of this issue is abundant and fruitful. The topics cover both men and women, ideology and behavior, and individuals and communities. The issue is truly worth reading.

現代歷史中的基督宗教

中國禮儀之爭

柯毅霖¹

譯者：黃懿綦²

The Chinese Rites Controversy

Gianni Criveller

Translated by Bibiana Wong

[摘要] 公元十七世紀至十八世紀的中國禮儀之爭，是天主教在華傳教史上一個重要的轉折，其中牽涉到清朝與梵蒂岡、不同修會的傳教士和中國基督徒，其直接後果是清朝長達百年的禁教，傳教活動被迫中止或轉到地下。本文使用新近出版的許多史料，對此複雜的事件和人物進行梳理，指出禮儀之爭的遠因是耶穌會與道明會夾在葡萄牙與西班牙的「保教權」角力之中，而且兩個修會長久以來在神學觀念和傳教方法上存在分歧；近因是在華傳教的不同修會傳教士之間對天主教用語的翻譯，以至中國教徒應否參與祭祖祀孔的爭論。本文還強調，羅馬教廷的決策過程及其派遣到中國的使者人選，也對禮儀之爭的白熱化起了重要作用。

¹ 本文取自柯毅霖編輯的專著《中國與基督宗教》（*La Cina e il Cristianesimo*，2011），頁 23-48。

² 香港中文大學宗教研究文學碩士，現就讀於台灣天主教輔仁大學宗教研究所。

第一幕

福安（福建省），1635 年 8 月 27 日：兩位西班牙傳教士——道明會士黎玉範（Juan Bautista de Morales）及方濟會士利安當（Antonio Caballero de Santa Maria）在穆陽村，與繆氏家庭一起參加一個儀式。新入教的家庭成員方濟各，在傳教士明確的要求下，悄悄地帶領他們到供奉先人的祖厝。

幾個星期之前，他們向年輕教友王達陡學習漢語。王氏來自耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni）十年前到福建開教時皈依的其中一個家族。這位熱心青年解釋「祭」的字義，指它相當於中國人的祭祖儀式，以及基督徒的感恩祭。這個比較令傳教士警覺，於是要求讓他們參加一次祭祀祖先的儀式。

傳教士對在繆氏家裡的所見所聞感到不悅，也對教友在心目中將這種「迷信」習俗與彌撒聖祭相提並論，感到非常震驚。中國禮儀之爭就在那一天——1635 年 8 月 27 日，當兩位傳教士進入民宅看到一個中國字的意義之際，拉開了帷幕。

第二幕

北京，1675 年 7 月 12 日：年輕的康熙皇帝巡幸南堂，傑出的比利時科學家與傳教士南懷仁（Ferdinand Verbiest）的住處。南懷仁是耶穌會士，繼承了利瑪竇（Matteo Ricci）和湯若望（Adam Schall Von Bell）的工作。在慘痛的「曆獄」³之後，康熙以這個特殊姿態，重新展示清廷願意保障天主教傳教活動。皇帝為了使那一天具有紀念意義，親筆題了兩個字：「敬天」。這副大匾的複本，懸掛於全國各地的教堂，作為清廷予以保護的保證。

³ 「曆獄」源於士大夫楊光先上書，駁斥湯若望制定的新曆法，致使兩位基督徒天文學家遭處決，傳教士被驅逐至華南廣州，湯若望下獄並被判處斬。刑罰最終沒有執行，這位耶穌會士於 1665 年獲釋及脫罪。

第三幕

福州（福建省），1693年3月26日：福建宗座代牧、巴黎外方傳教會士顏璫（Charles Maigrot）發出一項「命令」，要求所有教堂不得懸掛皇帝御筆的「敬天」大匾。他又禁止在天主教文字裡使用「天」和「上帝」的詞彙，不准教友參加祭祖儀式。顏璫將兩個原來不相干的問題，不可分割地聯繫在一起：用語的問題（即如何以漢語表達天主和基督信仰的詞彙）和天主教徒參與祭祖祀孔儀式是否合乎教律的問題。顏璫當然知道，他的「命令」會重新燃起似乎已漸漸平息的爭論；但是他也許沒有意識到，自己將觸發一連串後果嚴重的事件。

第四幕

羅馬，1704年11月：由教廷委任研究禮儀問題的委員會頒布《至善的天主》（Cum Deus optimus）法令，決定要求中國教友在祖先牌位的名字下方省去「靈位」二字，因為祭祖儀式的反對者認為，那是靈魂存在於牌位裡的「迷信」之舉。十幾名中國天主教徒文人辯稱，這兩個字不該被賦予有關解釋。

第五幕

熱河行宮（滿州）⁴，1706年8月2日：康熙皇帝接見顏璫代牧，他擔任教宗特使鐸羅（Carlo Tommaso Maillard De Tournon）的顧問。該接見的對話曾經多次被準確轉述及出版⁵：

康熙：鐸羅告訴朕，你懂得我們的文字。你讀過儒家《四書》嗎？

顏璫：讀過。

⁴ 今天的承德市，位於河北省，距北京以北二百五十公里。

⁵ 柯蘭霓（Von Collani，1994年），頁165-166。

康熙：你記得讀過什麼嗎？

顏璫：不記得。

（顏璫聽不懂皇帝說的話，傳召翻譯人員。）

康熙：換言之，你連兩句《四書》的話都記不住，對吧？

（顏璫無言以對。）

康熙：你認得御座上面的四個字嗎？

（顏璫只認識一個字。皇帝指責他不能區別傳統的儒家文字與後來的解說。皇帝又表達對顏璫要求摘除「敬天」大匾的不滿。）

康熙：你為何要禁用「敬天」兩字？

顏璫：「天」的含義不是「天主」。

康熙：你好不奇怪！（...）任誰都知道，「天」的意思是「天地萬物之主」。你說，為甚麼百姓要呼朕「萬歲」？

顏璫：是為了祝願陛下萬壽無疆。

康熙：好的，你要記得：漢字的真義不能總是看字面意思。

第六幕

福安（福建省），1746 年：基督信仰被禁止在中國傳播二十二年後，首次有外國傳教士和教友被捕。福建宗座代牧、道明會士白多祿（Pedro Sanz）主教和四名西班牙同伴，包括費若望（Juan Alcober）神父，與一些本地教友一同受到審訊，五位西班牙傳教士最後被判死刑（1747 至 1748 年間）。這是利瑪竇來華以降（一百六十五年來）第一次有外國傳教士受到如此殘酷的對待。五位道明會殉道者於 2000 年榮進教宗若望保祿二世冊封的一百二十位聖人之列。

這是一段引用自漢語文獻⁶，判官周秉官與費若望神父在審訊期間的對話：

⁶ 吳旻、韓琦編校，《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》（上海人民出版社，2008 年），頁 65。

周：你這教是怎樣來歷呢？

費：是天主教墨氏的。

周：那墨氏丈夫何人呢？

費：沒有丈夫的。

要不是在如此悲慘的情況下，這個誤會實在滑稽。我們可以這樣解釋它：費神父用「默示」二字來表達神秘、神聖的啟示，但記錄裡卻是「墨氏」：這兩個詞語讀音相同（moshi）但意義迥然。負責審問的官員與記錄人員以為是第二個意思（墨氏），即娘家姓默的婦人，因此判官想知道她丈夫的名字，好能確定她的身份。

翻譯出賣了他們

本文開首的這六幕，非常重要地顯示出，中國禮儀之爭與語言問題的複雜性有關，也與翻譯每個詞彙的難度和不確定性，以及外國概念在特定語境中的應用有關。難道在不讓基督徒經驗在其語境中經過長時間、充足和審慎的沉澱，不讓參與過程的人成為這個語境中的呼吸者之下，真的可能從神學角度去解釋屬於完全不同宗教和文化背景的「祭」、「天」、「敬天」和「靈位」等詞彙嗎？

基督信仰經過許多個世紀，從希伯來文、敘利亞文、希臘文和拉丁文借用各種類目和詞彙來表述它的內容，要在短短幾年內以漢語表達這些概念，究竟是否合理？當文化與語言沒有產生調和作用，也不允許有任何含糊和錯誤之下，是否可能預期這些概念、教義、規則和信條能夠被精確地翻譯出來？利瑪竇（Matteo Ricci）採取適應方法，作為應對跨文化複雜性的權宜之計，只有膚淺或基要主義的人拒絕接受。教會的良心排斥利氏方法至少三百年，指控他含糊、懦弱、變化不定及口是心非。

同樣發生在福安的第一幕和最後一幕，都是源於翻譯上無可彌補的含糊性。這樣偶然會惹人懷疑它的準確性，但同時方便人們溝通，拉近彼此的關係。在第一幕中，年輕教徒努力解釋每個漢字所包含的多重意義，兩位傳教士卻不明白。在最後一幕，繫獄的傳教士試圖解釋教義，兩位官員無法理解。他們互相了解的可能性和願望破滅了。費若望神父和他的同伴是近代中國第一批外籍殉道者，禮儀問題四年前已經在羅馬結案。這兩幕相隔一百一十一年，其間發生了長時間的紛爭，造成了許多創傷。

「歷史研究的詛咒」

中國禮儀之爭的一些重要人物英年早逝，而在歷史研究方面也似乎伴隨著一種「詛咒」。畢生研究這個題目的學者，往往無法完成把他們壓得喘不過氣的工作，不僅因為史料浩繁，甚至有大量仍未發表，也因為其中的事件複雜得驚人。不少撰寫基督宗教在華歷史的學者，都為禮儀之爭獻出了許多紙頁，但其結論大多總是忽略了根本的方面或事件。至今只有兩本著作是以《中國禮儀之爭》為題，分別由George Minamiki (1985) 和David E. Mungello (1994) 編纂。可惜的是，第一本的內容不足；第二本結集了 1990 年一場會議上發表的優秀論文，可是完全沒有觸及問題的複雜性。

美國耶穌會士胡天龍 (Francis Rouleau) 大半生收集禮儀之爭的史料，卻只發表了兩篇文章 (1962 及 1967)。從事耶穌會在華傳教活動研究的澳洲學者魯保祿 (Paul Rule)，在這個題目上已進行逾十五年龐大而詳盡的計劃，其在 1986 年出版的《孔子還是孔夫子？》一書也提及禮儀之爭。德國漢學家柯蘭霓 (Claudia Von Collani) 多年來翻譯並註釋教宗特使鐸羅 (De Tournon) 的長篇日誌《北京大事記》(Acta Pekinensia)，該日誌由德國耶穌會士紀里安 (Kilian Stumpf) 以拉丁文所著。柯蘭霓也研究顏璫，以及其他與禮儀之爭相關的人物和事件。

美國耶穌會士歷史學家鄧恩 (George Dunne) 的經典著作《從利瑪竇到湯若望》(Generation of Giants, 1961; 台灣光啓社譯作《巨人的一代》)，從耶穌會士的觀點敘述禮儀之爭的經過，至今無人能夠取代。至於托鉢修會的觀點，則由 James Cummins、Fortunato Margiotti、Antonio Sisto Rosso、Fidel Villarroel 和 Miguel Angél San Roman 的文章充分地闡述出來。林金水和李天綱對漢語史料進行了研究。于斌樞機和羅光總主教曾撰文指責「受詛咒的中國禮儀問題」所造成的災難。

意大利當代學者深入研究過禮儀之爭的具體方面。費奧雷 (Giacomo di Fiore) 以嘉樂 (Mezzabarba) 特使為研究對象；樊米凱 (Michele Fatica) 研究意大利傳教士馬國賢 (Matteo Ripa)；達仁理 (Francesco D'Arelli) 研究方濟會士康和之 (Carlo Orazi da Castorano)；Giovanni Coco 研究滿洲國的歷史；梅歐金 (Eugenio Menegon) 及鐘鳴旦 (Nicolas Standaert) 是最成功地將新的和原有的概念進行思考、分析及解釋的學者。

禮儀之爭歷史的全部內容和複雜性尚未得以完全敘述，而且顯然地，這篇短文也無法做得到。我們只是提供重要事件的概括、日期和人名，引導讀者進入這個迷宮裡。我們試圖找到適當的平衡，一方面不要忽視事件、基本的問題和人物，另一方面不要讓過多的人名和日期嚇壞讀者。以下是我們查閱了成千上萬頁文獻之後所寫的綜合內容。⁷

前期事件

利瑪竇在 1603 年表示，(中國人家庭、族群和國家的) 祭祖儀式不屬於偶像崇拜，甚至很可能沒有迷信色彩。1615 年，耶穌會士陸若漢 (João Rodrigues) 從日本到達北京，開始就基督信仰

⁷ 主要的參考文獻見附錄。

概念的翻譯問題進行批判性的討論，他反對利瑪竇採用中國人傳統的「天」、「上帝」和「天主」等詞彙。利瑪竇和羅明堅（Michele Ruggieri）至少在他們的傳教活動初期，認為儘管這些詞彙出現於道教和佛教經典之中，卻是舊詞新義。利氏的接班人龍華民（Nicolò Longobardo）認同陸若漢的批評。同年，教宗保祿五世允許使用漢語作為禮儀語言。該請求由金尼閣（Nicolas Trigault）奉其長上龍華民之命，赴羅馬向教宗提出。

1628 年，耶穌會傳教士在嘉定（浙江省）舉行會議，對這場「術語之爭」作出決議，沿用利瑪竇的做法，反對龍華民的立場；後者呈交的「報告」被否決。金尼閣自從 1618 年返華後，便負責翻譯禮儀經文，以能落實教宗保祿五世的詔諭。他個人贊成利瑪竇的做法，卻抵受不住同會兄弟就哪些詞彙應納入漢語經文而意見紛紜的壓力，在嘉定會議召開那年（1628）在杭州自殺身亡。

1631 年，兩位道明會士由馬尼拉經台灣來到福建省。自 1625 年起，耶穌會士艾儒略在當地主持教務。兩年後，再有兩名道明會士和兩名方濟會士到達福建，包括道明會的黎玉範和方濟會的利安當，他們是禮儀之爭第一階段的重要人物。

第一階段

1635 年，在福安一處小地方，發生了有關禮儀問題的首次事件（參見第一幕）。黎玉範和利安當設立法院，擬定了《消息》（Informaciones），對耶穌會士的傳教方法提出一系列嚴厲的質問，交給他們的副省會長傅汎濟（Francisco Furtado）。由於不滿意對方的答覆，黎玉範於 1638 年到馬尼拉呈交有關指控。在馬尼拉的教會當局表示他們不能勝任，因此黎玉範在 1643 年到羅馬，以十七個問題請示傳信部。到 1645 年，聖部經英諾森十世批准，宣布禁止天主教徒參與中國的祭祖祀孔禮儀。

1651年，耶穌會士衛匡國（Martino Martini）奉派由杭州前赴羅馬，提出耶穌會的論點。1656年，教宗亞歷山大七世批准傳信部，容許中國教友參加傳統禮儀。同年，法國科學哲學家帕斯卡爾（Blaise Pascal）在他的第五封《致外省人信札》中，批評在華耶穌會士允許基督徒「崇拜偶像」和「敬奉孔子」。

1659年，傳信部發出一項著名的訓令，要求在東亞地區的宗座代牧實行適應當地風俗習慣的傳教策略。一如幾乎所有的教廷指示，這項訓令從未得到落實。

1665年，由於北京朝廷的「曆獄」引發教難，在華傳教士被流放到廣州。1667年召開的「廣州會議」上，有十九名耶穌會士、三名道明會士，包括後來大力反對中國禮儀的閔明我（Domingos Navarrete），以及方濟會士利安當參加。流亡與廣州會議於1668年結束，會上擬出四十二項條文，其中按照1656年教宗的裁決，指出祭祖祀孔儀式是許可的。除了利安當之外，所有與會者簽署了最後文件。

1669年，教宗格萊孟四世批准教廷聖部對道明會士包郎高（Juan de Polanco）的答覆，有關傳信部1645年及1656年兩項裁決互相矛盾的問題。聖部指出，兩項裁決根據各自當時的狀況而言均是有效的。此後，過了一段相對平靜的時期：兩個立場似乎都得到認可，各人相應地行事。

1675年，康熙皇帝巡幸北京南堂，並親筆題了「敬天」大匾，以此作為對天主教徒的恩惠和保障。（參見第二幕）

1676年，曾簽署廣州會議文件的閔明我，在馬德里出版《中國歷史、政治、倫理和宗教概觀》（*Tratados historicos politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*）一書，抨擊耶穌會士的傳教方式。令人非常詫異的是，書中收錄了龍華民1628年

被其他會士所否決、理應已銷毀的報告。耶穌會士按慣例在決議後將反對的論據消除，但是持異見的會士汪儒望（*Jean Valat*）偷偷藏起一個複本，交給在濟南的利安當，再在廣州會議期間轉到閔明我手中。閔氏的著作獲得巨大成功，被翻譯成幾種主要的歐洲語言，將中國禮儀之爭帶進歐洲的公共辯論中，尤其在大學和知識分子之間。

與此同時，在中國福建省，道明會士萬濟國（*Francisco Varo*）於 1670 年代末出版《辯祭》一書，質疑祭祖祀孔儀式的正統性。隨後十年間，浙江與福建一帶許多信奉天主教的文人，包括道明會士羅文藻主教，先後發表了幾十篇推崇中國禮儀的文章，反對萬濟國的立場，其中天主教徒儒生嚴謨作《辨祭》一文駁斥萬氏。

第二階段

1693 年 3 月 23 日，福建宗座代牧、巴黎外方傳教會士顏璫宣布禁止使用「天」和「上帝」等詞彙，甚至要求從教堂摘除皇帝御筆的「敬天」匾。他的「命令」還包括禁止教友舉行祭祖祀孔儀式，重新燃起禮儀之爭（參見第四幕）。顏璫完全採納萬濟國的觀點，於是，他摒棄許多教友為中國禮儀所寫的辯詞，其中包括他的語文老師李奕芬。李氏寫了一篇論文，希望令他這位傑出的學生改變想法。

顏璫的「命令」具有特別的爭議性，在於他直接批評康熙皇帝 1675 年通過賜予教會「敬天」二字所提供的保護，以及前一年（1692）頒布一道優待基督宗教的所謂「容教令」——《正教奉褒》。雖然歷史學家認為後者的重要性不能與君士坦丁大帝的《米蘭詔書》（313）相提並論，不過它仍是康熙——華夏幾千年歷史長河裡最重要和受敬重的皇帝之一——支持基督宗教的有力證據。

1694 年，顏瑤主教派遣巴黎外方傳教會的孟尼閣（Nicolas Charlot）赴羅馬，請求教宗英諾森十二世重新審視禮儀問題，以及賦予他將其「命令」推展至全中國的權力。三年後，傳信部的四位樞機開始新一輪的諮詢與研究。

1700 年，康熙皇帝應耶穌會士的請求，頒諭表明祭祖祀孔儀式是中華民族的民間遺產，與宗教信仰無關。同年，巴黎索爾本大學神學院抨擊曾經在華傳教的耶穌會士李明（Louis Le Comte）為同會弟兄的立場辯護的著作《中國近事報導》（Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine）。隨之而來是歐洲學術世界紛紛撰文贊成或反對中國禮儀的浪潮。曾閱讀閔明我的著作，並與在北京朝廷供職的五位著名「國王數學家」之一、耶穌會士白晉（Joachim Bouvet）有書信往來的思想家萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）撰寫了兩篇有關儒學的文章——《論孔子的民俗教》（On the civil cult of Confucius）及《談中國禮儀和宗教》（Remarks on Chinese rites and religion）——支持耶穌會士的方針。

同年，五十一歲的若望·阿爾巴尼（Giovanni Francesco Albani）當選教宗，取名為格萊孟十一世。新任教宗在位二十一年，在中國禮儀問題上扮演關鍵的角色，他曾經設法去解決，可是，格萊孟十一世縱然有積極的意願，卻犯下一連串不確定、含糊和時間誤差的問題，致使未能達到預期效果。

1701 年，在華耶穌會士得悉孟尼閣的任務後，委派衛方濟（François Noël）和龐嘉賓（Caspar Castner）攜同一份重要文件——耶穌會士 1700 年就天與祭祖祀孔問題上奏康熙皇帝的《宣言書》前往羅馬。該文件的作者是三位耶穌會士：安多（Antoine Thomas）、閔明我（Claudio Filippo Grimaldi，與前述之道明會士同名的另一人）及徐日昇（Tomé Pereira），他們分別是比利時、意大利和葡萄牙人。《宣言書》包含了康熙的批示，即所謂的「容教令」。

格萊孟十一世宣布派遣由教宗特使、安提約基亞宗主教鐸羅率領的使團，1703 年從羅馬出發前往中國。

翌年（1704）在羅馬，由四位樞機組成的委員會花了七年時間仔細審查禮儀問題，但他們的裁決結果——《至善的天主》（*Cum Deus optimus*）法令——並沒有公布（參見第四幕）。

鐸羅終於 1705 年抵達中國，選任遣使會士畢天祥（*Ludovico Appiani*）為翻譯，顏璫為顧問。顯然地，這個選擇只會激怒皇帝，從上文可見，顏璫因著 1693 年發出的「命令」已失去皇帝的寵信。鐸羅將耶穌會士和大部分西班牙籍方濟會士排除於其圈子之外，縱使他們擁有長期在華傳教的經驗。事實上，他公然與他們為敵。

1706 年 8 月 2 日，顏璫應鐸羅之邀入京，被康熙召見，在熱河行宮（今承德）與皇帝進行了災難性的會面（參見第五幕）。顏璫失當的應對——他對漢文的認識原來不錯，可能由於怯場所致——激怒和冒犯皇帝到了極點。這場爭議已到達無可挽回的地步。康熙驅逐了鐸羅，軟禁了顏璫和畢天祥。他還下令，所有在華的傳教士必須遵循「利瑪竇規矩」，並由皇帝向傳教士發出特別的許可（票），領票者方可留居中國。

1706 年 9 月，康熙決定派出使團面見教宗，帶同五十份由漢文及滿文譯成拉丁文的文件，陳述鐸羅使團的劣行。使節為耶穌會的龍安國（*António de Barros*）和薄賢士（*Antoine de Beauvillier*），但他們在海難中喪生，未能完成任務。康熙得悉噩耗後，再派遣耶穌會士艾若瑟（*Giuseppe Provana*）出使羅馬，隨行者有西班牙傳教士陸若瑟（*José Raimundo De Arxo*）和一位年輕漢人樊守義——他後來成為耶穌會神父。然而，當他們抵達羅馬，教宗卻拒絕接見他們。艾若瑟和他的中國同伴被驅逐到都靈，陸若瑟則返回西班牙，在翌年去世。

現在我們回到中國：1707年2月7日，鐸羅為回應皇帝的逐客令，發布「南京部令」，內容包括羅馬1704年禁止中國禮儀的決議。但是，他無法為羅馬法令的真偽提出依據，因為他在裁決之時已離開羅馬。事實上，《至善的天主》法令即使在歐洲也無人知曉，直至教廷於1709年把它公諸於世。我們很難想像，教廷官員竟在鐸羅發出禁令的兩年後作出一個更加魯莽的決定，並在五年後公布，令在華傳教士陷入黑暗中。理所當然地，有些傳教士懷疑鐸羅禁令的合法性，以及他採取的程序是否合法。

後者如今似乎已經失控：他出於輕蔑，無視中國基督徒的書信，這些信件寫著教宗與皇帝的名字，他又採納其他令所有人都憤怒的立場。傳教士在這段期間發出的書信內容充滿絕望：他們無奈地看著自己奉獻一生去履行的傳教工作將被摧毀，至少他們希望確定，禁令是教宗親自頒布的，而非來自一位不合理和魯莽的代表，而且他被賦予的權力無法證明。

1707年2月11日，耶穌會副省會長 José Monteyro 寫信給會士們，坦承鐸羅的決定對他們的盼望造成巨大破壞，但邀請他們保持服從和犧牲精神：

我們必須接受這些事件是天主的旨意，讓我們滿懷信心，把我們的盼望放在傳教工作的更大益處和我們的社會裡。我們所要受到的傷害將因我們的服從而得到充分補償，我相信你們沒有一個會失敗。許多年來我們以極大努力和犧牲，為了一個理由——在這個國家愈顯主榮及傳教工作所帶來的救贖——而奮鬥到今天，憑著你們不屈不撓的毅力，將會得到一個明確的見證。倘若天主允許傳教工作失敗，我們感到安慰的是，我們是清白

的，我們遵守教廷的決定，甚至付出生命和血的代價。⁸

隨後在 3 月 7 日，才華洋溢的著名葡萄牙傳教士徐日昇寫了一封長信回答副省會長，其中他描述個人與傳教工作的貧乏狀態，並就自己的清白抗議鐸羅對他的指控：

有上主為我作證，我忘記所有怨恨和復仇的念頭（對鐸羅的指控和懲罰），在滿洲〔熱河／承德〕和朝廷這裡，不斷嘗試平息皇帝對宗主教〔鐸羅〕的憤怒。所有在場的神父可以為此作證。（...）我把這事寫出來，是因為看到我們的傳教工作將要被迫消失，我感到鑽心的極度痛苦，陷入悲傷的深淵。（...）情況如今變得非常嚴峻，而我們不覺得上天會賜下任何奇蹟。如果教宗的裁決是一份真實的文件，我已經準備好在宗主教〔鐸羅〕手中宣誓服從，以我自己和兄弟們的名義。我已經準備好面對任何等待著我的命運，無論是流放或死亡。這確實是合適的時機，當著天使和人前說明，我侍奉這位仁慈的皇帝超過三十年，除了為我們神聖宗教的好處之外，沒有其他原因。⁹

徐日昇在翌年去世，終年五十三歲。當時，德籍耶穌會士紀里安編撰了《北京大事記》，它是一部沒有出版的鐸羅使華經過的詳細記錄，以及文獻依據的寶藏。

1709 年，鐸羅由於侵犯保教權（Padroado）而被葡萄牙人拘禁於澳門；澳門主教宣布絕罰鐸羅，後者也同樣向對方施以絕罰。1710 年，教宗格萊孟十一世冊封鐸羅為樞機，禮帽由馬國賢

⁸ 馬愛德（Malatesta，1994 年），頁 211-246。

⁹ 同上。

(Matteo Ripa) 率領的使團帶到澳門。馬國賢是在教廷傳信部工作的教區神父，來自意大利埃博利，1724 年回到那不勒斯創立中國學院（今東方學院）。鐸羅 1710 年 6 月 10 日卒於澳門，年僅四十二歲。他是中國禮儀之爭期間其中一位英年早逝者，並流傳著他被耶穌會士毒殺的陰謀論。

1712 年，由於得不到羅馬方面的消息，康熙派出第三個使團，取道莫斯科，但他在使團成行之前取消了計劃。1715 年，格萊孟十一世頒布《自登基之日》(Ex illa die) 憲章，重申禁止教友祭祖祀孔，並要求傳教士宣誓服從。憲章在翌年由北京教區代理主教、方濟會士康和之(Carlo Orazi da Castorano)在北京宣布。康和之反對中國禮儀，與北京主教、同屬方濟會的伊大仁(Bernardino Della Chiesa) 主張和解的立場形成對比，康和之最終被監禁一星期，他指控耶穌會士是幕後指使。他們(耶穌會士)反對誹謗指控，發表題為《Informatio pro veritate》(1717) 的辯護書，後來受到格萊孟的譴責。

1716 年 10 月，康熙向羅馬發出「硃筆宣言」，以拉丁文、漢文及滿文書寫，證明艾若瑟是他的使者，並聲明皇帝不會接受任何非由艾若瑟傳達和同意的教廷決定。格萊孟十一世將艾若瑟召回羅馬，派他到中國，並宣布將另派新的教廷使團。艾若瑟在返途中逝世，他的同伴樊守義獲康熙皇帝接見，皇帝知悉他的使團在意大利飽受屈辱後龍顏大怒。

1720 至 1721 年間，格萊孟派遣第二位教宗特使嘉樂(Carlo Ambrogio Mezzabarba) 來華。康熙拒絕接見特使，除非他會帶來「好消息」。於是，嘉樂擬定「八項准許」，大大降低教廷 1704 年及 1715 年兩項禁令的效力。這些准許於 1721 年 11 月 21 日正式在澳門頒布。結果，禮儀問題仍未解決：反對祭祖祀孔者堅持教廷的裁決和鐸羅的禁令；贊同的一方則以嘉樂八條為依歸。

康熙決定再派遣新使團前往羅馬，向教宗澄清他不接納 1715 年的憲章，他斷定它是在顏璫的影響下寫成的。擔任嘉樂使團神師的教廷傳信部司鐸 **Benedetto Roveda** 獲選為清廷使者，但是沒有成行。格萊孟十一世和康熙先後於 1721 年和 1722 年去世：這兩位偉大而自負的對手，儘管他們擁有傑出的人格，提出許多互惠的舉措，卻始終未能解決使他們發生分歧的糾紛。

1724 年，新任教宗本篤十三世派出由五位神父組成的使團前往北京，祝賀新君雍正登基。活著抵京的兩人獲得皇帝召見，但沒有達成積極的結果。相比他的父皇，雍正對無法理解的宗教問題傾向較少容忍，1724 年 1 月他下令禁止天主教，驅逐傳教士，在朝廷供職者除外，並於 1732 年重申這一道敕令。從那時起，基督宗教正式成為非法，外國傳教士不得不離開中國或秘密活動。

1733 年，不在北京居住的北京教區主教、奧斯定會士陶來斯（**Francisco da Purification**）發表兩封牧函（7 月 6 日及 12 月 23 日），號召信徒履行「嘉樂八條」。這項決定觸怒前任代理主教康和之，他返回羅馬繼續反對祭祖祀孔。

1735 年，教廷迫於反對中國禮儀者的壓力——如今爭論集中於羅馬（包括馬國賢與康和之）——廢止了北京主教的兩封牧函。

已成為洛迪教區主教的嘉樂，被傳召到羅馬接受調查。他無法說服調查官員，格萊孟十一世口頭上授予他提出八項准許的特權，是為了避免出使失敗而必須採取的極端措施。其時成為反對中國禮儀的領軍人物康和之，多次要求覲見教宗，並向教廷呈交三十七份書面訴狀，引發新一輪對中國禮儀的聲討，而且比前次更具權威。教宗本篤十四世請康和之停止提出要求，到 1750 年，他被命令不得再寫信給教廷。

在嘉樂去世後，本篤十四世於 1742 年 7 月 11 日頒布《自從上主聖意》（*Ex quo singulari*）宗座憲章，以人們能夠想像到的最嚴肅方式，決定性的禁止中國禮儀、「八項准許」和任何寬容的解釋。憲章確認並加重宣誓服從的義務，否則傳教士及其長上將面臨非常嚴厲的法律處分。它又強制各方終止不論是書面或口頭的討論。禮儀之爭本來在此就永久結束，但一百九十七年後，亦即 1939 年後又被推翻。

尾聲

1773 年，教宗格萊孟十四世不敵政治及教會的壓力，解散了耶穌會。耶穌會士在華傳教工作由遣使會（又稱味增爵會或拉匝祿會）的法籍傳教士取代。

1775 年 5 月 15 日，耶穌會北京會院的末任院長晁俊秀（*François De Bourgeois*）寫下最後一封悲傷而深刻的信件，他預告了耶穌會即將在中國結束，並描述這項近代最有希望、困難而創新的使命如何毀滅：

儘管我們試圖不向外界洩露這場災難的任何消息，我們的新教友已經知悉一切了。他們感到非常遺憾。他們做了更多事情：出於對我們和宗教的尊重，他們避免跟我們說起我們和他們的災難。（...）啊，天主，多少靈魂將再次陷入偶像崇拜的陰影？有多少人會走不出它們〔偶像崇拜的陰影〕？在巴拉圭發生的事〔耶穌會士對當地土著推行集體農場的殖民統治〕可能先於所有其他海外傳教區而哭泣。在這裡，如果是天意，事情仍要忍受好幾年¹⁰（...）但到了最後，我們不

¹⁰ 事實上，耶穌會於 1775 年 11 月 15 日被禁止在北京傳教，後於 1783 年 12 月 7 日被遣使會士所取代。

是不朽的：北京早晚會淪落，跟隨其他傳教區的不幸命運。¹¹

1919 年，教宗本篤十五世發表《夫至大》（*Maximum illud*）通諭，批評天主教傳教活動的「外洋」特質。歷史學家認為，本篤十五世是特別指向中國，他正準備派遣剛恆毅（*Celso Costantini*）作首任宗座駐華代表。剛恆毅於 1923 年，在教宗比約十二世任內使華，終於開展了天主教會在中國的本地化過程。1939 年 12 月 8 日，時任傳信部秘書長的剛恆毅，在教宗比約十二世的批准下，推動並共同簽署一份簡短指示——《眾所皆知》（*Plane compertum est*）通諭，允許中國教徒參加祭祖祀孔儀式。如今，教廷視這種禮儀只具有民間、文化和政治性質。

一個屬於中國的問題

儘管有教宗、樞機委員會、修會、歐洲大學、知識分子和傳教士的重要參與，禮儀之爭不僅僅是歐洲的神學爭議，正如它有時候流於表面一樣。無論是不同的神學方法（我們稍後再作討論）、修會間的衝突、歐洲列強（葡萄牙、西班牙和法國）間的競爭、教廷和中國（反之亦然）間的失敗使團，都不能詳盡地論述這場爭議在解釋方面的複雜性。

首先，爭端發生在中國——一個幾千年文明的國度，「禮」總是佔有重要地位，並具有歐洲社會所不知道的含意。「禮」字可以翻譯為禮節、舉止、儀態、禮貌、規矩、禮物、慶祝和典禮等詞彙。在廣泛意義上說，「禮」不能簡單地歸類為宗教、文化、民間或政治儀式；它遠不止於此：「禮」是中國文明的一項基本原則，它規定和傳達人在各方面的相應行為。滿清王朝鑑於本身

¹¹ Vissière & Vissière (1993 年)，頁 478-480。

的起源，有意在華夏民族之間建立其文化認受性，所以「禮」的原來價值受到特別重視，它被提升到社會共存的民間基礎地位。

梅歐金（Eugenio Menegon）的研究指出，「禮」的意義在社會結構上的另一重要元素：禮儀與家族聯繫的關係。這在福建省尤為顯著，那兒正是禮儀之爭的發源地，而且有驚人的發展。在福建，由於移徙頻繁的緣故，這種緊密聯繫對家族的生存和財富累積是必不可少的，因而得到大大強化。中國禮儀的捍衛者視禁止天主教徒祭祖，為對這種鼓勵家庭成員互相團結的聯繫施以道德侵犯，禁止禮儀等同奪走福建社會結構裡的核心部分。中國禮儀的反對者認為，如果教徒不首先割斷根深蒂固、凌駕於個人選擇的家庭關係，則不可能在宗教和道德方面有真正的改變。

梅氏的研究顯示了福安天主教會團體一個意想不到的、在某些方面自相矛盾的發展。基督信仰形成一個「本地宗教」，教徒佔人口相當大部分（當地今天仍有百分之八的人口是天主教徒），具有很大的包容力去承受困難與迫害。正是這個團體，團結在道明會士的嚴格教導裡，那些教導就官方宗教措施而言，成為反建制和異見的派系，但同時成為深深紮根於當地宗教與社會環境的團體。被梅歐金（2010）作為模範去描述的福安天主教徒的有趣故事，由於與地方因素和人物密切相關而難以與中國其他地域比較，但它為中國天主教十八世紀的複雜狀況開闢了新而令人驚訝的詮釋。

基督徒文人的想法

基督徒與反對者、中國文人與官員對禮儀之爭的參與，是長時間受忽略的一個方面，直至最新的歷史研究（鐘鳴旦 2012）重新把它發現出來。漢語文獻的數量雖不及西方不同語言的文獻，但仍然具有重要意義；中國天主教徒的著作告訴我們，禮儀之爭如何影響到他們的日常生活和信仰實踐。

當代歷史學家李天綱與林金水從漢語文獻的觀點研究禮儀之爭，指出明末清初的天主教徒是爭議中的核心人物，而非純粹是旁觀者和受害者。的確，在羅馬進行的大部分辯論沒有考慮到他們的意見。中國人常常被談及，但只在極少數場合裡，有人會詢問他們的想法。其中一個場合は耶穌會士 1701 年寄往羅馬的報告，包含了一些中國基督徒在宣誓後表達支持祭祖祀孔儀式的證詞。2012 年，鐘鳴旦重印並翻譯了四百三十位中國教徒署名的六十封信件。

以下幾位曾就禮儀問題撰文（和其著作流傳給我們）的中國基督徒文人應被銘記：李九功和他的兩個兒子李良爵、李奕芬，其家族與艾儒略有密切關係；嚴贊化及其子嚴謨（後者是對禮儀問題最多產的作者）；夏大常、夏相公、丘晟、張星曜、朱西滿，以及道明會士羅文藻主教（首位和 1926 年以前唯一的中國籍主教）。他們全都生活於清朝初年（十七世紀末至十八世紀初），來自福建和浙江省。嚴謨、李奕芬和夏相公執筆反對道明會士萬濟國的立場，即他 1670 年代在《辯祭》一書裡，從學術角度駁斥中國禮儀。

中國天主教徒從儒家經典開始找出論據，設法解釋華夏文明各個時期祭祖祀孔禮儀習俗的發展。他們是第三代天主教徒，受過良好教育，對信仰相當熱誠。可是，非常遺憾的是，他們對中國禮儀的意義所作的豐富而實在的貢獻，對可以與不可以接受的習俗的區分，向反對基督宗教和反對禮儀者的理據充分的回答，在教會作出決定時和教廷的文件裡佔不到一席位。

林金水形容基督徒文人身處「中間的土地」，具有雙重身份：一方面持續以其儒學背景維護中國禮儀的合法性，另一方面宣稱自己是虔誠的天主教徒，熱衷於捍衛和傳播信仰。他們「試圖理

性而有條不紊地提出論據（……）他們希望天主教會傳播到全中國，同時他們相信中國文化不該被轉化為西方文化」。¹²

祭祖祀孔乃公共和學術領域不可或缺的儀式，禁止天主教徒參與的後果是官員和文人不能加入天主教。中國天主教教從而失去了它的大腦，阻礙了只有本地教徒才能演繹的文化融入過程。中國教會再沒有像徐光啟、李之藻和上述的基督徒文人般著名和重要的人物出現。此外，基督信仰在往後幾個世紀，被思想和文化的代表人物視為洋教，是無可救藥的外來事物。直到 1990 年代，才有一場知識界對天主教理解和開放的運動。

正如我們在上面提到，福建北部（福安天主教團體所在地）有些教徒認同道明會的立場，但是很可惜，他們並沒有撰文闡述自己的立場。萬濟國在寫作《辯祭》一書時，曾訪談了福建的教徒。不過，據我們所知，他們的回答沒有被記錄和傳遞下來。

神學思想與傳教策略

我們認為，在敘述禮儀問題時，最重要是必須將爭議的神學本質上交叉重疊的多方面思路湊合起來。不同的傳教團體，包括耶穌會、道明會、方濟會、巴黎外方傳教會和遣使會等，各有顯著不同的神學議題和傳教策略，在實質上修正了他們對所遇到的文化、語言和宗教現象的解讀。文化適應方法，即范禮安（Alessandro Valignano）的「溫和方法」，眾所周知是耶穌會士傳教活動的核心，其神學基礎乃聖多瑪斯和鹿特丹的伊拉斯謨（Erasmus）的思想。根據伊麗（Elisabetta Corsi）¹³出色的描述，適應是一種方法，或詮釋工具，適用於處理複雜的文化和宗教問題。適應使人積極地面對現實與創造，因為雖然人性有墮落和罪惡的一面，它仍是來自天主。

¹² 林金水（1994年），頁 81-82。

¹³ 伊麗（Corsi，2008年），頁 17-54。

適應的一個實踐例子，是利瑪竇「適應」中國語境的傳教方法，明確地區分《天主實義》與《天主教要理》的應用。《天主實義》旨在以基督徒方式去表達文化與宗教實況，只探討根據士林神學有關自然啟示或憑理性之光容易理解的主題。《天主教要理》則包含為接受洗禮和實踐基督徒生活不可缺少的正面啟示，或超自然信仰的道理。利瑪竇和他的同伴對「間接傳教」和「直接傳教」之間（即《天主實義》與《天主教要理》之間）、理性與信仰之間的區分，不僅建基於他們接觸複雜的中國實況所獲得的經驗，也建基於他們對士林神學的解讀，我們稍後會回到這一點。耶穌會士沒有隱瞞其訊息中的基督宗教特色，或他們在中國活動的宗教性質：他們只是應用了一個方法，具創意地付諸實行，但仍然牢牢紮根於神學和教會的傳統。為耶穌會士而言，基督的教導是漸進式傳教行程要到達的終點。

在另一方面，托鉢修會的傳教士實行直接傳教的方法，偶然而且往往不正確地定義為「白板」傳教。巴黎外方傳教會和遣使會的傳教士遵循相同的路線：以基督被釘十字架為基點；他們的使命必須以直接傳教來實現，不以宣講救恩為過渡，採用「街頭傳教」方式，包括在公眾地方手持十字架宣講，凡是接受其講道的人將獲得永恆的救恩，拒絕的人將受詛咒。

我們曾提到耶穌會士與道明會士在神學上和實踐上的分歧，其實是源於兩個修會對天主的恩寵與人的自由意志的關係持有不同看法，而引發激烈爭議，即著名的「寵佑爭論」（*De auxiliis*）。道明會（和方濟會）當時已成立了幾個世紀，在某程度上自然比較保守。

因此，無怪乎耶穌會士和道明會在倫理神學方面也意見分歧。前者贊成「蓋然論」（*probabilism*），當一項行動的倫理性尚未確定時，只要它被認為是「可能」合乎法律的，人便有自由做決定。道明會傾向「近是論」（*probabiliorism*），即當一個行

動的合法性不確定的話，它不該被付諸實行。1603年，利瑪竇曾描述中國人的祭祖儀式是：

不屬於任何偶像崇拜，或許也可以說，沒有迷信色彩，然而如果他們成為基督徒，將祭品拿去救濟窮人的話，對亡者的靈魂更有益處。¹⁴

這是適應的詮釋方法在具體運作：既然祭祖儀式肯定不屬於偶像崇拜並「可能」不是迷信，利瑪竇考慮到其漸進式傳教策略，確定他們的做法是被審慎允許的。雖然基督徒可以參加這些儀式，卻禁止焚燒紙錢、向亡者祈禱或請求，以及相信亡者的靈魂會享用祭祀的食物。至於尊敬孔子的儀式，利瑪竇也認為的確不是迷信活動。然而，基督徒文人不可以參加那些他們不是必須出席的隆重祭孔典禮，而只可以為了領受公職而參加簡單的祭孔儀式。

道明會士和方濟會士反對這個方法，一如他們反對倫理上和教義上的「放縱主義」（laxism），即耶穌會士後來受法國傳教士所指責的。該些法國傳教士屬於巴黎外方傳教會和遣使會（拉匝祿會），他們是受到楊森異端（Jansenism）影響的嚴格主義的演繹者。

歷史記載總是比任何計劃複雜。當我們仔細留意，並非所有耶穌會士都贊成祭祖祀孔儀式：汪儒望和劉應（Claude Visdelou）是少數反對他們的人。另一方面，不是所有道明會士及方濟會士都反對中國禮儀。道明會士羅文藻主教是同意的，大部分西班牙籍方濟會士在爭議的第二階段亦然。

¹⁴ D'Elia (1942-1949年), I, 頁 118。

多重的解讀

現代學者嘗試超越神學、教義和法典的角度，不再糾纏於必須確定祭祀孔儀式究竟屬於「迷信」、「宗教」、「文化」、「民間」或「政治」性質。然而，正如我們試圖證明，解釋這些儀式的時候碰到語言的複雜性和模糊性，並需要轉換來自不同的和徹底屬於「其他」世界的概念。學者必須充分具備語言哲學、跨文化研究、文化人類學、社會學、哲學和宗教人類學方面的能力，但是這不在本文的討論範圍之內。

從歷史和宗教觀點而言，在非常重要的意義上，中國禮儀問題只是耶穌會在教會內、政治及意識形態上眾多勁敵反對它的鬥爭的一個插曲。耶穌會士在禮儀問題上的徹底失敗是加速修會 1773 年不幸被壓制的原因之一。

禮儀之爭的政治和外交影響不容小覷。在爭議的首階段，耶穌會與托鉢修會被定位於葡萄牙和西班牙奪取東亞地區控制權的長期鬥爭裡之中。葡萄牙在澳門通過「保教權」支持耶穌會；西班牙則在馬尼拉，通過類似的保護制度支持托鉢修會。教廷在 1623 年成立傳信部作出干預，目的正是讓天主教傳教區不再淪為伊比利亞半島的兩個超級大國的工具。

在爭議的第二階段，法國專橫地開始發揮作用，意圖挑戰及取代伊比利亞兩國以控制世界。法國通過自己擁有的保教權對天主教傳教區施加影響力，此乃教宗本篤十五世 1919 年譴責的主要弊端之一。由法國投入這個場域的，首先是巴黎外方傳教會士，然後是遣使會士。為了接觸滿清朝廷，路易十四世 1685 年給康熙送去一批「國王數學家」，共有五位耶穌會士。西班牙在爭議的第二階段已失去影響力：主角是法國和葡萄牙（薩安東（António Vasconcelos de Saldanha）對其角色的分析可作楷模），以及兩個最重要的對手，中國和教廷。

毫無疑問，格萊孟十一世與康熙曾經嘗試對話及達成協議。可是事與願違，各種調解方法和人員最終完全不勝任這項歷史任務。有證據顯示，教廷派到中國的低級而非專業人員犯下明顯的錯誤。歷史學家對於為何能力不足和悲劇收場的鐸羅獲選擔當使華的重要任務，仍然百思不得其解。也許那是對他未能如願成為都靈主教的「安慰」。教廷的外交活動經常但錯誤地被形容為老練而勤奮，在禮儀之爭期間，這些素質沒有顯示出來。這是教務和外交失敗的一個標誌性個案。

另一個我們無法在本文進一步探討的部分，是歐洲知識界對禮儀之爭的參與，他們從十八世紀開始，被來自中國的消息迷住了。在他們心目中，中國皇帝是一個實行家長式統治的開明君主。前文曾提及的萊布尼茲、伏爾泰（Voltaire）和其他知識分子，受到這個看法所影響；萊布尼茲本人介入中國禮儀的辯論，即使閱讀了閔我反對耶穌會士的著作後，仍表達他對中國禮儀的支持。

結論：兩個世紀之後

只有閱讀本篤十四世的長篇宗座憲章《自從上主聖意》（1742年7月11日），我們才會明白禮儀問題已經達到了激烈程度。教宗認為自己有道義責任永久地解決這個問題，下令禮儀的爭議不得重新開啟或討論。憲章的措詞似乎是最專橫、嚴肅、決定性的，而且教宗文件通常不可上訴。

本篤十四世首先堅決地譴責天主教徒參與祭祖祀孔儀式，確認並收緊格萊孟十一世的規定，再批評嘉樂的八項准許，指它對禮儀採取了寬容的解釋。本篤十四世表明：

本憲章永遠有效。藉著它，我們取消、撤銷、廢止，並宣布這些准許任何一項均不具效力和

作用。我們表明並宣布，它們永遠被視為無效、站不住腳、完全徒勞而不起作用的。（...）我們絕對地譴責這些准許，願它們任何地方都不受歡迎。（...）

沒有人可以對本憲章所說明的公正文字擅自作不同解釋或演繹。

（...）本憲章的文字具有確實的知識、慎重的考慮，以及宗座權威的完整性，我們命令並明確地要求，本憲章的所有內容必須憑著服從聖願，準確地、整體地、絕對地、不可侵犯地、不變地遵守。（...）我們要求本憲章保持有效，將來一直維持下去。¹⁵

我們都知道，本篤十四世的憲章也包含非常嚴厲的誓詞，要求每個傳教士在啟程赴華之前宣誓服從。其背後有一個堅定而崇高的考慮。教宗本篤要求傳教士服從，不會減慢信仰的傳播，因為天主的恩寵為那些充滿勇氣、不怕犧牲去宣揚純正的福音喜訊的人，從來不會缺乏。憲章的最後幾個段落，有一段對傳揚福音者高尚情操的動人描述：

傳教士該想著，自己是耶穌基督真正的門徒。他們該相信，自己由祂派遣，不是為了塵世的快樂，卻是極大的奮鬥；不是為了榮譽，卻是為了恥辱；不是為了度假，卻是為了工作；不會告老還鄉，卻在痛苦中結出許多果實。¹⁶

憲章的結語顯示，本篤十四世深明其中的利害關係，他知道自己必須採取徹底和明確的決定。他完全了解正在發生的一切，經過省察後，為了極其崇高和莊嚴的目的而作出決定，因為他在天主面前真心相信這是正確的選擇。所以，他行使了「完整的宗

¹⁵ Sure & Noll (1992 年)，頁 46-61。

¹⁶ 同上。

座權威」。本篤十四世頒布了令人印象深刻、長篇、有條不紊和嚴肅的憲章，具備合適和莊嚴的論據，崇高和反映實況的言辭。教宗所作的決定，很多人不同意，但所有人都服從了。

教廷傳信部 1939 年的簡短指令，由部長畢安弟（Pietro Fumasoni-Biondi）與秘書長剛恆毅簽署（經教宗比約十二世批准），推翻 1742 年長篇而嚴肅的宗座憲章，實際上重新推行被本篤十四世神聖不可侵犯地「永久」廢止的那些准許內容。

1939 年的文件所採取的動機，對於證明為何徹底推翻本篤十四世的決定，是沒有說服力、缺乏邏輯連貫性，以及神學上和文化上的尊嚴。文件反映中國政府向教廷保證，祭孔儀式屬於民間性質。這是一個令人詫異的說法：我們難以理解政府如何判斷一個已由羅馬教宗作出莊嚴而最後公告的教會內部問題。康熙皇帝 1700 年頒布的敕諭表明那些禮儀的民間性質，卻被羅馬認為是不恰當的干預。康熙是個和善的君主，被視為華夏幾千年歷史裡最好的皇帝之一，而且是傳教士的朋友，因而剛恆毅樞機說（可能是錯誤的），如果不是「受詛咒」的中國禮儀問題從中作梗，康熙皇帝早就皈依天主教了。傳信部的文件並沒有解釋，二百年來決定性地強加於數以百計傳教士身上的，以苛刻而不尋常誓詞禁制下的事情，為何突然被認定為合法。

教廷 1939 年接受了中國禮儀，可是由於時值日本侵華，飽受恥辱的中國各地天主教團體，幾乎沒有任何神學和教會觀點上的動機，而有困難地及有保留地接受這份文件。不久後他們遭受共產黨的殘酷迫害，中國禮儀與教會生活的融合進程因而受阻。

梵蒂岡第二屆大公會議推行教會本地化措施，以及在會議後的反省中，利瑪竇成為最多人景仰和談及的傳教士之一。最近幾任教宗——若望二十三世於 1959 年；保祿六世於 1965 年；教宗若望保祿二世於 1982 年及 2001 年；本篤十六世於 2009 年、2010

年及 2011 年；方濟各於 2013 年——肯定利瑪竇傳教方法的正確性和前瞻性，並強調其「適應」策略的公正性和有效性。這個發展顯然摒除了對利瑪竇傳教方法的批評，即昔日中國禮儀之爭的起源。

按英文字母順序的詞彙表

Bianji 辯祭（萬濟國的著作）

Bianji 辨祭（嚴謨的著作）

Chengde 承德

Fan Shouyi 樊守義

Fuan 福安

ji 祭

Jiading 嘉定

jingtian 敬天

li 禮

Li Jiugong 李九功

Li Liangjue 李良爵

Li Tiangang 李天綱

Li Yifen 李奕芬

Li Zhizao 李之藻

lingwei 靈位 The seat of the soul

Lin Jinshui 林金水

Lo Guang 羅光

Lo Wenzao 羅文藻

Manzhouguo 滿州國

Miu 繆

moshi 默示（神聖的啟示）

Moshi 墨氏

Muyang 穆陽

Nantang 南堂

piao 票

Qiu Sheng 丘晟

Rehe 熱河

shangdi 上帝

tian 天

tianzhu 天主

wansui 萬歲

Wu Min & Han Qi bianjiao, *Ouzhuo suocang Yongzheng Qianlong chao Tianzhujiào wenxian huibian*. Shanghai Renmin chubanshe 吳旻、韓琦編校，歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編，上海人民出版社

Xia Dachang 夏大常

Xia Xianggong 夏相公

Xu Guangqi 徐光啟

Yan Mo 嚴謨

Yan Zanhua 嚴贊化

Yang Guangxian 楊光先

Yu Bin 于斌

Zhang Xingyao 張星曜

Zhou Bingguan 周秉官

Zhu Ximan 朱西滿

參考文獻

以下僅列出本文直接或間接提到的書籍。

Corsi, Elisabetta. ‘El debate actual sobre el relativismo y la producción en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente?’ in Elisabetta Corsi, ed., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. Mexico City: El Colegio de México, 2008: 17–54.

Corsi, Elisabetta. ‘La retórica de la imagen visual en la experiencia

misional de la Compañía de Jesús en China (siglos XVII-XVIII): una evaluación a partir del estado de los estudios’, in Perla Chinchilla & Antonella Romano, ed., *Escrituras de la modernidad: Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico City: Universidad Iberoamericana, 2008: 94–95.

Criveller, Gianni ed. *La Cina e il Cristianesimo. Ad Gentes*, XV, no. 1. Bologna: EMI, 2011.

Criveller, Gianni. *Matteo Ricci, missione e ragione*. Milano: PIMedit, 2010.

D’Elia, Pasquale ed. *Fonti Ricciane. Storia dell’Introduzione del Cristianesimo in Cina*, 3 vols. Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949.

Di Fiore, Giacomo. *La legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, Collana “Matteo Ripa” VII, 1989.

Cummins, James F. *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot, Hants: Scolar Press, 1993.

Coco, Giovanni. *Santa Sede e Manciuquò (1932-1945)*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Lin, Jinshui. “Chinese Literati and the Rites Controversy.” In David E. Mungello ed., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Sankt Augustin & Nettetal: Monumenta Serica & Steyler Verlag, Monograph Series XXXIII, 1994: pp. 65-82.

Malatesta, Edward J. "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon." In David E. Mungello ed., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Sankt Augustin & Nettetal: Monumenta Serica Monograph Series XXXIII & Steyler Verlag, 1994, pp. 211-246.

Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, & Friars Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Asia Center & Harvard University Press, 2009.

Menegon, Eugenio. "Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition." In *Monumenta Serica*, 51, 2003: pp. 335-365.

Menegon, Eugenio. *Jesuit-Dominican controversies over Chinese rituals: European and Chinese textual strategies*. Boston University, Department of History

Menegon, Eugenio. "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638," in Tiziana Lippiello and Roman Malek ed., 'Scholar from the West.' *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Sankt Augustin & Brescia: Monumenta Serica Monograph Series XLII & Fondazione Civiltà Bresciana, Annuali IX, 1997: pp. 219-262.

Minamiki, George S.J. *The Chinese Rites Controversy. From Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

Mungello David E. ed., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Sankt Augustin & Nettetal: Monumenta Serica & Steyler Verlag, Monograph Series XXXIII, 1994.

Ricci, Matteo. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di Maddalena Del Gatto. Macerata: Quodlibet, 2000. L'opera, scritta a Pechino tra il 1609 e 1610, fu riprodotta da Pasquale M. D'Elia in *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, 3 voll. Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949.

Ricci, Matteo. *Lettere*, (a cura di Francesco D'Arelli). Macerata: Quodlibet, 2001.

Rosso, Antonio Sisto. *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*. South Pasadena: P.D. and Ione Perkins, 1948. (In appendice 33 documenti dal 1702 al 1726).

Rouleau, Francis A. "Maillard de Tournon Papal Legate at the Court of Peking." In *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXXI, 1962, n. 62.

Rouleau, Francis A. "Chinese Rites Controversy" in *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, Washington, 1967: pp. 611-617.

Rule, Paul. *K'ung-tzu or Confucius. The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney/London/Boston: Allen & Unwin, 1986.

Rule, Paul. "Towards a History of the Chinese Rites Controversy." In David E. Mungello (edited by), *The Chinese Rites Controversy. Its*

History and Meaning, Steyler Verlag, Nettetal: Monumenta Serica Monograph Series XXXIII, Sankt Augustin, 1994: pp. 249-267.

Miguel Ángel San Roman, *Cristianos laicos en la misión dominicana del norte de la provincia de Fujian, China, en el siglo XVII*. Roma: 2000.

Miguel San Roman, “The End of the Rites.” In, *Symposium in Commemoration of the 70th Anniversary of the Consecration of the First Six Chinese Bishops.*, Taipei: Fujen University, 1997: pp. 129-152,

Standaert, Nicolas. *Chinese Voices in the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, (Bibliotheca Instituti Historici S.I. 75), Rome: Hardback, Coloured Illustrations, 2012: pp. 476.

Standaert, Nicolas, “Rites Controversy,”; “Legations and Travellers” in Nicolas Standaert (edited by), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Boston: Brill Academic Publication, 2001: pp. 680-688; pp. 355-364.

Sure, Donald F. St. (tradotti da) & Noll, Ray R. (a cura di), *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*. San Francisco: Ricci Institute, 1992.

Saldanha, Antònio Vasconcelos de. *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal. Memòria e Documentos relativos à intervenção de Portugal e da Companhia de Jesus na questão dos Ritos Chinese e nas relações entre o Imperador Kangxi e s Santa Sé*. Instituto Português do Oriente, Macau, 2002. (Tre volumi che raccolgono circa 180 documenti che vanno dal 1670 al 1729).

Villarroel, Fidel. “The Chinese rites controversy: Dominican viewpoint,” in *Philippina Sacra*, 28, 1993: pp. 5-61.

Vissière, Isabelle e Jean-Luis (a cura di, traduzione in Italiano di Armando Marchi e Anna Silva). *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina (1702-1776)*. Parma: Ugo Guanda editore, 1993.

Collani, Claudia Von. “Charles Maigrot’s role in the Chinese Rites Controversy.” David E. Mungello (edited by), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series XXXIII, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Nettetal, 1994: pp. 149-183.

Collani, Claudia Von. “Legations and Travelers,” in Nicolas Standaert (edited by), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Boston: Brill Academic Publication, 2001: pp. 355-364.

Collani, Claudia Von. “Jing Tian- The Kangxi Emperor’s gift to Ferdinand Verbiest in the Rites Controversy.” In (a cura di John W. Witek S.J.), *Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*. Sankt Augustin & Nettetal: Monumenta Serica, Steyler Verlag & Ferdinand Verbiest Foundation, 1994: pp. 453-470.

Witek, John W. “Claude Visdelou and the Chinese Paradox” In Edward Malatesta & Yves Raguin (a cura di), *Images de la Chine: Le contexte occidental de la sinologie naissante*. Taipei & Paris: Variétés Sinologiques -Nouvelle Séries- vol. 78. Ricci Institute, 1995: pp. 372-385.

Witek, John W. "Eliminating Misunderstandings: Antoine De Beauvillier (1657-1708) and his Eclaircissements sur les Controverses de la Chine." In David E. Mungello (a cura di), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Sankt Augustin & Nettetal: Monumenta Serica Monograph Series XXXIII & Steyler Verlag, 1994: pp. 185-210.

譯者參考書目：

喬治·鄧恩 (George H. Dunne) 著，余三樂、石蓉譯，《巨人的一代（下）：湯若望的成就以及禮儀之爭面面觀》（臺北：光啓文化事業，2008年）。

李天綱著，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998年）。

張國剛著，《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》（北京：人民出版社，2003年）。

[ABSTRACT] The Chinese Rites Controversy during the 17th and 18th centuries is a major turning point in the history of Chinese Catholicism. It involved the Ming and the Qing dynasties, the Holy See, various religious orders and Chinese Christians. Its direct consequence was a century-long ban on Catholicism in China. Missionary activities were either forced to be suspended or to go underground. In this essay, by using many recently published historical sources, the author summarizes and sorts out the main events and figures of this complex controversy. One of the Controversy's underlying cause was the scramble for patronage over the Catholic missions between Portugal and Spain. The Jesuits were supported by the Portuguese, while the Dominicans and Franciscans by the Spaniards. At the same time long disputes in theological and missionary approaches divided the various religious orders as well. The causes that initiated the debate were the translation of Catholic concepts into the Chinese language and whether the converts could participate in ritual practices of honoring family ancestors and Confucius. It is also pointed out in this essay that the Holy See's decision-making process and the inappropriate choice of person as the papal envoy to China also played an important role in escalating the disputes.

貞女是怎樣煉成的？ ——解析中國天主教貞女的守貞理念 及守貞實踐

康志杰

How to Train Virgins? An Explanation of the Concept and Practice of Chinese Catholic Virgins

Kang Zhijie

[摘要] 守貞生活是一種神恩，是天主的寵召。中國天主教歷史中曾經有一批為了信仰而篤守貞潔的女性，她們無償地為教會、為社會服務，其奉獻精神不僅贏得了世人尊重，也給教會帶來的聲譽。本文從天主教守貞觀傳入中國以及教會對獨身女信徒的培育、聖母對貞女人生的影響、貞女的靈修生活（祈禱、念經、守齋、避靜）等多個視角來詮釋和解读貞女的守貞理念、守貞的心路歷程以及守貞的生命實踐，而對這些問題的分析討論，將有助於中國社會對天主教貞女有一個理性和客觀的認識，同時也有助於世俗社會對天主教信仰真諦的理解。

【關鍵字】天主教貞女 守貞理念 守貞實踐

中國天主教歷史中曾經有一批為了信仰而篤守貞潔的女性，她們無償地為教會、為社會服務，其奉獻精神不僅贏得了世人尊重，也給教會帶來的聲譽。貞女選擇獨身生活，她們持守獨身的

力量來自哪裡？誰是她們的人生榜樣？她們如何圓滿完成守貞生活？釐清這些問題，將有助於進一步認識、理解中國天主教貞女。

一、守貞理念來自堅定的信仰

兩千年前的耶穌在向猶太人傳教時，在肯定婚姻不可拆散的條件下，提出了為天國而獨身的觀點¹，此後保祿在他的書信中對此也有所強調：獨身者考慮的是天主的事，而組成家庭者所掛慮的是世俗的事。²

早期教會肯定獨身優於婚姻，是以「天國」為終極目標，對於決定獨身的虔誠信徒來說，婚姻是暫時的，而守貞則是全身心追求天國的明顯標記。

獨身是一種貞德，其神修價值《聖經》中多有論說：如守貞使人心靈自由，能全力全意地奉事基督；³守貞使人全心愛天主，相似且超過夫妻之愛；⁴守貞的人更易獲得天主豐厚的神恩，能在精神上產生子女——歸正聖化人靈，⁵等等。

基督宗教從三、四世紀開始舉揚童貞，大部分教父哲學家認為：童貞優於婚姻，因為婚姻的主要目的是生育。在教父們的鼓吹下，中世紀選擇獨身者頗多，而各類修道院的出現，又為獨身者提供了更多隱身修道的生存空間，遠離塵囂的修道院也演變為現世的「童貞」通向「宗教」神聖的階梯和載體。

明朝末年，傳教士把西方的童貞觀引入中國基督徒之中，最早對童貞觀點進行介紹的是耶穌會士龐迪我，他在其著作《七克》

¹ 參見《聖經·瑪竇福音》第 19 章 3-12 節。

² 參見《聖經·格林多前書》7 章 25-38 節。

³ 參見《聖經·格林多前書》7 章 22 節。

⁴ 參見《聖經·格林多後書》12 章 2 節及《聖經·雅歌》部分。

⁵ 參見金象達，《性愛·婚姻·獨身》（臺灣：光啟出版社，1993 年），第 57 頁。

（The Seven Victories [over sins], 1614）中討論了童貞概念的一些細節，同時包括一系列聖徒故事，這些故事清楚地保存了西方基督教徒聖人童貞和貞潔事蹟。⁶

童貞觀與貞潔觀在中國的傳播主要以文字媒體展現，其中又分兩種類型，一是學者型傳教士在其著作中論說，二是教會編纂通俗易懂的《要理問答》讀物，歸納起來，童貞理念的東傳具有以下幾個特點：

其一：貞潔的層次與節德

天主教的貞潔觀表現出一種層次性，依次分為：獨身、鰥寡和婚姻，守貞為最高境界。耶穌會士高一志在其著作中說：「人以貞潔，類天神，超世俗，婚姻則類地獸，從陋俗矣。鰥寡之節，較之婚姻之節更貞更潔，聖經較之列二貞之功報曰：守一夫一婦之貞者，報如種一而收三十，守鰥寡之貞者，如種一而收六十，則守節之貞，高於婚姻之貞，如六十之於三十矣。保祿聖人，昔親領主教，並宣傳之命者，其論婚配之禮曰：幾喪偶而重婚，非罪也，然不若守貞，更為祥福，更為奇特矣。中華之制，幾有節婦。朝廷旌之，親友賀之，後世表之，貞節非高於再婚者，東西諸國，何以其尊寵之耶？」⁷

三種貞潔模式與「節德」聯繫在一起，這種節德，對教友生活具有十分重要的指導意義，因為節德不僅體現在童貞，也貫穿於婚姻之中，每一位信徒都有選擇人生的自由，更有實踐「貞德」的責任。在節德的層次中，「矢志神身」是天主教守貞的最高形

⁶ See Eugenio Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest Between Christian Virginitly and Confucian Chastity", in *Nan Nü, Men, Women, and Gender in Early and Late Imperial China*. Leiden: Brill: 2004. p.116. 第 118 頁談到明清之際來華耶穌會士高一志著《聖人行實》中關於童貞的討論。

⁷ 高一志等撰，《齊家西學》，載鐘鳴旦、杜鼎克等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第二冊（臺灣：方濟出版社，1996 年），第 529—530 頁。

式，這種貞德觀與世俗社會的獨身觀不一樣，它要求守貞者身心一致，內外一致。

在天主教的倫理觀中，罪與德相互對立，水火不容。教會認定人會犯七宗罪，而去掉這些罪孽，需要用純潔的道德化除，因而強調「克罪七德」，內容為「謙遜、施捨、貞潔、含忍、淡泊、仁愛、欣勤」。⁸其中貞潔的力量不可忽視。

耶穌會士宣傳的貞德觀對接受天主教信仰的士大夫產生了一定的影響，如明末著名天主教徒楊廷筠，根據社會把天主教比附於邪教的傳言，以貞德觀為切入點，對非教者進行了駁斥：「邪教男女混雜，西士自守童貞，又教人守貞，或守童身之貞，或守鰥寡之貞，或守一夫一婦之貞，凡淫言、淫行、淫心悉禁絕之。」⁹

其二：用通俗易懂的方法向基督徒輸入貞潔理念

為了讓更多信徒瞭解什麼是天主教信仰的守貞，教會的出版物對此進行專門論說，明清時期刊印的《聖教要理》反覆強調「守貞更美，因守貞的與天神更有相近，故於天主密交更切」¹⁰的理念，為虔誠信徒選擇守貞生活提供了精神動力。

與《聖教要理》相比，《要理問答釋義》把童貞的終極價值道德化了，是書云：「童貞的體面，婚配萬分之一也比不上……

⁸ 赫司鐸據德文本翻譯，《教理問答》（山東南界主教韓准）（山東：兗州天主堂活版，1907年），第79頁。教會的七宗罪是：愛慕虛榮、貪婪、縱慾、嫉妒、口腹之慾（酗酒等）、暴怒、懶惰。「克罪七德」是針對七宗罪而設立，旨在矯正人的非道德傾向及行為。

⁹ 楊廷筠，《鴉鸞不並鳴說》，載吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》（一）（臺灣：學生書局，1966年），第41頁。

¹⁰ 參見無名氏，《聖教要理》（要理問答），載鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第二十四冊（臺北：利氏學社，2009年）。

童貞如同世上天神，比天神還奇妙，因為天神沒有私慾……聖教會裡最出名的聖人聖女都是童貞。」¹¹

教會編纂的要理問答類出版物不可勝數，教會神長也在這類書中告誡教友要嚴守貞潔，如清中期，「四川代牧馮若望主教在其所撰寫的教要問答中說：守貞要比結婚更加完美和莊重，因為它使人效法天使，更加親密地與天主共融。但守貞必須由天主所激勵並遵從教會的決定。」¹²神長們的提倡，要理問答之類書籍的宣傳，使基督徒們更加明確守貞的價值和意義。

教會出版的通俗類讀物主要推崇童貞的至高無上，在貞德的層次中，強調童貞的道德實踐與嚴格性，聖言會編纂的《七件聖事略說》就十分清楚地論說了這一主題：

婚配雖是尊貴聖事，到底不如守童貞貴重，因為婚配是隨人性的事情，無論聰明愚魯，善人惡人，都能行婚配。要論守童貞，真是超性的德行，像似天上的天神聖女，可見守童貞比婚配更貴重。雖然如此，到底不可一概而論，要是婚配的熱心恭敬天主，誠心盡自己的本分，功勞不能算小，若守貞的人，隨著自己的毛病，放縱三司五官，不盡守貞的規矩，這樣的人，不但不如婚配的人，恐怕天堂的永福，他也不能享受。¹³

教會強調「童貞」，最重要最核心的價值是凸顯其中的道德意義，道德終極指向至高無上的天主，因而「教法大意，尚在朝

¹¹ 《要理問答釋義》卷二，（第十次出版）（山東：兗州府天主堂印書局，1931年），第104—105頁。

¹² E. Entenmann, "Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan." In *Christianity in China, from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1996, p.191.

¹³ 《七件聖事略說》（山東：兗州府天主堂活版，1904年），第32頁。

乾夕惕，克己遷善，若男女終守童貞，生平不染少罪者，魔鬼畏避之。」¹⁴清朝中期貞女群體出現之後，教會專為守貞姑娘制訂了嚴格的「修規」，並一再強調「最完全的貞潔，令人為天主的緣故從小棄絕各樣淫色，終身不嫁不娶」¹⁵；「童貞是聖教會的光彩，為此該當第一常求天主保護天下守貞的都熱心；第二該求天主賞賜許多別的熱心幼童守貞的大恩。」¹⁶

童貞的境界與聖經關於「天堂」的描述相關聯，因而教會最為看重，信徒最為崇拜。¹⁷雖然守貞與婚姻並不矛盾，但一個女孩子希望守貞而又不是做「姑娘的材料」，神長要規勸這個姑娘「預備領婚姻聖事，因為婚姻也是天主定的，是平常人升天堂的正路。」¹⁸教會在選擇、把握、執行婚姻和守貞的要點是：「與其慾火攻心倒，不如嫁娶為妙。」¹⁹由此可見，教會在挑先貞女候選人並考驗其貞德的時候，是否「姑娘的材料」至為關鍵。

二、薰陶與錘煉：守貞生活的完成

1、早期貞女守貞的特點

教會關於貞潔觀的傳揚，催生出中國天主教貞女群體，但貞女們守貞生活的完善並非一蹴而就。

¹⁴ 「奏疏」，載鐘鳴旦、杜鼎克等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊（臺灣：方濟出版社，1996年），第118頁。

¹⁵ 《童貞指南》（山東：兗州府天主堂活版，1919年），第4頁。作者不詳，此書為德國聖言會在中國傳教區的出版物，7 Dec.1919, Joseph Ziegler, Sup.reg.et Provic.意思是「會長 Joseph Ziegler 允許是書出版」。

¹⁶ 《童貞指南》，第81頁。

¹⁷ 天主教傳統的貞潔觀認為，度奉獻生活的價值高於結婚者，梵二會議之後，教會賦予「貞潔」新的意義，即肯定婚姻的真實價值，強調婚姻也是一種導引人達到高度聖德與精神圓滿的生活方式，並認為所有的基督徒都可以被召叫成聖。參見梵二文獻「論教會在現代世界牧職憲章」第一章「維護婚姻與家庭尊嚴」。

¹⁸ 《守貞要規》，第2頁。編纂者、出版者、出版時間不詳，原書藏德國華裔學志漢學研究中心（Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin）。

¹⁹ 《守貞要規》，第3頁。

明清之際第一代貞女，基本沒有家庭信仰背景，她們選擇守貞，具有一定的偶然性，如福安貞女鄧氏從小信仰佛教，皈依的動機是「出於女性好奇心」，從皈依經驗來說，鄧氏不僅皈依一種抽象的價值系統，而且皈依了有位格的耶穌基督。改教之後，鄧氏一直「過著祈禱和苦修的生活，她歸化了其父及其全家。她後來在當地被尊為霞浦教會堂口的創始人和第一位多明我第三會的會長。福安的教友奉她為女聖人。」²⁰

鄧氏的人生經歷十分典型地表現出早期貞女皈依的歷程、守貞理念以及價值體系的轉化。這類女性早年就表現出深厚的宗教情感和追求「超驗」的人生傾向（多信仰佛教），而當時的社會環境又給她們提供了多種選擇信仰的機會（明末天主教傳入福建），在不斷追問人生的終極目標時，她們最終將人生的天秤指向了最高的造物主。

明清之際由於天主教影響範圍十分狹小，早期選擇守貞的道路十分艱難。隨著信仰的傳播，天主教家庭（家族）形成一定數量，貞女群體才逐漸擴大，家庭由此成為信仰傳承的載體，類似鄧氏那種艱難皈依的個案不再多見。

自從有了第二代天主教家庭，家庭遂成為產生貞女的溫床。此後加入守貞行列的貞女，從接受皈依的類型來看，多屬於「宗教皈依（Religious Conversion）」，即通過經驗、感覺，通過家庭的信仰薰陶，通過與天主的交流，通過耶穌基督的啟示，認識了「父、子和祂們派遣到世上來的聖神」，她們成為耶穌的追隨者。

²⁰ [法]沙百里，耿昇、鄭德弟原譯，古偉瀛、潘玉玲增訂，《中國基督徒史》（臺灣：光啟文化事業，2005年），第230頁。

在家庭信仰環境的薰陶下，女孩子萌生守貞的想法十分自然，她們成年後繼續留在父母身邊或進入團體。這類女性很多，如浙江衢縣大洲鎮陳永福會長，育有子女各四人，次子陳嘉祿為嚴州本堂司鐸，次女瑪利為台州仁慈堂拯靈會修女，幼女則守貞在家。²¹這是一個產生了神父、修女、貞女的天主教家庭，由此可見家庭環境對守貞的重要作用。

2、童貞觀的培育逐漸成為中國教會的傳統

明清之際，來自歐洲的傳教士不僅介紹天主教的童貞觀，還開始在女信徒中進行童貞觀的培育，如福建多明我會傳教士們「把西班牙的修道院童貞制度帶入福安，他們在佈道中介紹著名第三會成員的生平，如錫安納的聖凱薩琳和聖羅撒（*St. Catherine of Siena and St. Rose*），向教友們講述她們度守貞生活，並把自己一生奉獻給天主的事蹟。多明我會士還採用耶穌會士已經刊印的關於童貞的出版物，這些文獻或是鼓舞童貞的靈感資源，或成為在皈依者中間傳播福音的動力。中國的傳道員，如一些文人和第三會成員（*Third Order Andrés Huang*, 1630s）都能夠運用這些出版物，向那些希望守童貞的女孩子進行口頭講述。²²多明我會對信徒童貞觀的培育，既有教會歷史聖女的榜樣，也借用了耶穌會士著作中的內容，培育方法是採用動人的故事情節來打動年輕的女性。

隨著貞女人數的增多，教會開始注重對貞女群體進行規範管理，不同時期、不同教區出版培育貞女的讀物，如巴黎外方傳教會出版的《童貞修規》，聖言會出版的《童貞指南》、《守貞規則》等，其目的就是將貞女的生活納入健康有序的軌道。

²¹ 參見傅衡山，《陳永福會長出殯及其生平事略紀》，載《我存雜誌》第4冊（原第三卷第七期，1935年），第1755—1756頁

²² Eugenio Menegon, “Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest Between Christian Virginity and Confucian Chastity” in *Nan Nü, Men, Women, and Gender in Early and Late Imperial China*. Leiden: Brill, 2004. p.121. Siena 是義大利中部城市。

3、守貞的性格、氣質

性格是人對現實的態度和相應的行為方式中的比較穩定、具有核心意義的個性心理特徵，也是一種與社會最為密切的人格特徵。貞女因為信仰而獨身，她們生活的優先原則是——愛耶穌，身體和精神委身於耶穌，視耶穌為終生的伴侶，因此她們的性格必須包括天主教倫理的基本要素，並融化於她們的行為舉止之中。

清朝初年許太夫人家中有一位守貞姑娘，信仰堅定，但對他人過於嚴格，柏應理的著作曾說到這位女性：

「那時有一侍女名羅撒理者，曾發守貞願，敏慧謹慎，夫人信任甚深，哀矜等事，悉委他支配。不幸此女士性情執拗，待屬下頗嚴厲，人多厭之，夫人受累亦不少。神師屢勸夫人遣其回家，夫人回道：『羅撒理天性忠實，善行哀矜，取其長而恕其過。我福多矣……』」

23

羅撒理由於「待屬下頗嚴厲」而導致人際關係的緊張，但許太夫人仍留其在家。顯然，許太夫人對貞女的標準是以信仰為準則，在清朝初年貞女還不多見的情況下，許太夫人表現出理性的寬容。

隨著貞女增多，教會制定了相關規章制度，並開始考慮對貞女的性格要求，如《守貞要規》提出，貞女應該「老成謙遜」、「勇敢」、「剛毅」，這些性格的培育必須與「克己」、「仁慈良善」²⁴品行相表裡。

²³ 柏應理（Philip Couplet），徐允希譯，《一位中國奉教太太——許母徐太夫人甘第大傳略》（臺灣：光啟出版社，1965年），第30頁。

²⁴ 參見《守貞要規》第9、12、13頁。

因為個體生存環境以及經歷不同，貞女的性格有一定的差別，有的緩、有的急；有的內向、有的外露；有的柔和，有的陽剛，但無論表現多麼複雜，均要以「要規」作為行為的準則與底線。

一般來說，性格要求對於住家型貞女來說相對寬鬆，因為這類貞女的生活圈子相對狹小，活動空間有限，而對於結成團體的貞女（住堂型），則要求嚴格。團體型（或巡迴型）的貞女（特別貞女傳道員）還需要具備理解、寬容、合群、合作等性格要素，以及處理人際關係的能力，如此才能適合不斷變化的工作環境，完成艱巨繁重的工作任務。

在一些堂區，根據貞女的性格會形成不同類型的工作分工：溫柔賢淑的內向型貞女適合於教會裝飾、祭服製作等具體事務；堅毅果敢的外向型，則適應於奔波於各村各戶，皈化非基督徒的傳教工作。在山西，有些貞女被稱之為「大拿」（山西方言，意思是「掌事兒的」，指特別能幹的女性），以世俗眼光來看「大拿」，這是一種男性權力的威嚴符號，具有「性格剛毅，辦事果敢」之內涵。被稱之「大拿」的貞女，在家庭，是一家之主；在教會，輔助神父處理堂口的日常事務。具有魄力和才幹的「大拿」式貞女在許多教區存在，或許也算是中國貞女的一個特點。

「氣質」是指人的相對穩定的個性特點和風格氣度，研究女性的學者發現男女兩性的氣質差異極大，女性具體表現為陰柔、依賴性、被動性、服從性、被掠奪性等²⁵，教會在對貞女的管理中意識到氣質的重要，在修規中強調「端方」是貞女氣質的最基本要求²⁶，所謂「端方」就是行為舉止得體，溫柔賢淑，具體表

²⁵ 參見李銀河，《女性主義》（山東：人民出版社，2005年），第125頁「兩性氣質」表格。

²⁶ 參見《守貞要規》第15頁。

現在言語、衣著、行為舉止、人際關係等多方面。「端方」是貞女的群體氣質，這種形象直接關乎教會的聲譽和威望。

貞女的性格和氣質表現出對現實和周圍世界的態度，對己對人以及對事物的言行舉止，打上了深深的宗教倫理道德的烙印，這樣一個獨身群體，似乎與世界女性主義所提倡的觀念有一定的差距。著名學者波伏娃的《第二性》有兩個基本論點：女人不是天生的而是逐漸被造的，即「性別」是由社會建構；女人作為「他者」的角色通過與男人的關係而被界定。²⁷貞女的性別角色雖然不可脫離社會的構建，但獨身角色則是來自耶穌基督的定位，因此，貞女的性格、氣質與世俗社會的女性相去甚遠，但她們卻用這些生命中的豐富元素，全方位地展現了「基督的奧跡」。

三、「聖母的足跡就是我們的道路」：聖母對貞女人生的影響

1、「聖母」詮釋

聖母瑪利亞童貞懷孕生子的故事，²⁸強調的是「奧跡」，從神學角度看，「瑪利亞的童貞是一個把生命全然交付給天主的記號。這是一個棄絕邪神、同時也代表了所有願行耶穌苦路、活出天國的末世向度的男男女女的記號。」²⁹

西文資料關於聖母瑪利亞的解釋非常豐富，為了解聖母對中國貞女的影響，本文選擇一位西方漢學家對聖母的闡釋：

²⁷ 參見侯阿妮，《西方語境下女權主義關於身體的理論闡釋》，載劉思謙等著，《性別研究：理論背景與文學文化闡釋》（南開大學出版社，2010年），第124頁。

²⁸ 《聖經·瑪竇福音》1章22至23節記載：「看，一位貞女，將懷孕生子，人將稱他的名字為厄瑪努耳。」《聖經·路加福音》1章26至35節亦有詳細記載。

²⁹ 楊素娥，《解放神學與聖母論》，載臺灣輔仁大學神學院編，《神學論集》第117—118號（1998年），第559頁。

「瑪」的意思是珍貴的玉石，「王」的意思是輝煌的，表示階層，也代表貴族統治者、天國式的家庭，它是最美的，能夠創造出善、明智，這種善能夠創造出最強有力的善。「馬」是以此發音，更一步地明說「王」，成為與眾不同的事物。「利」，從「禾」旁，與糧食有關。右邊是「卩」，是指糧食收割；「亞」是第二的意思，按照一個圖像來表達，簡單地講，是十字架圖像。通過這個圖像，表示耶穌與這位痛苦母親的親近關係。耶穌之後，瑪利亞經歷的痛苦最多，也是為我們而承受痛苦。正因為如此，她成為一位痛苦的母親，同時也是對迷惘者的安慰，是迷惘者的避難所。³⁰

作者對聖母的詮釋，其核心部分在於把一個簡單的漢字「亞」演繹為十字架，並把聖母所經歷的痛苦與耶穌受難的意義相結合。雖然「亞」字的原意與十字架相去甚遠，但因為其形體相似而披上了神聖的光環，最終使這位偉大的女性成為「迷惘者的安慰」和「迷惘者的避難所」。

為了讓中國教友認識聖母在信仰生活中的意義，教會編纂的要理問答類讀物中，常用通俗易懂的語言解釋崇拜聖母瑪利亞的神學意義：

問：耶穌基利斯督怎樣救贖了眾人的罪呢？

答：先降孕在童貞聖母聖胎中，取了一個人性，有靈魂肉身，同我們一樣，但沒有罪，同我們兩樣，然後藉這個人性，受

³⁰ P.Karl Maria Bosslet O.P., S. Theol.Lector., Chinesischer Frauenspiegel, Vechia in Oldenburg. Albertus-Magnus-Verlag. 1927,S.50-57.是書的體例類似中國的《說文解字》，主要對中國婦女德行相關的文字進行解釋、引申，在此基礎上闡明作者的觀點。

萬苦萬難，被釘十字架死，以他聽命的功勞，補人背命的罪惡。³¹

要理讀物深入淺出的闡述，不僅對貞女認識聖母具有重要的啟示價值，而且讓貞女從聖母的奧跡中獲得了持守獨身奉獻的精神支柱。

2、貞女對聖母的崇拜與敬禮

關於聖母的認識和討論，著名天主教徒楊廷筠其著述中有專門的論說：「凡人德行，第一是守貞，尚不如守童貞之貞。聖母發此誓願，女德無比，耶穌選擇為母，益加寵佑，自此奉教會者，男效耶穌，女效瑪利亞。西國童修極多，則身先之效也。」³²由於聖母在女信徒生活中具有道德示範作用，清初天主教廣州會議上，形成一份書面的教會規章，其中一項內容是：「救主耶穌基督是男性教友專用教堂的主保；而榮福童貞瑪利亞則是女性教友專用小教堂的主保。」³³

貞女對聖母的崇拜表現在多方面，如貞女的聖名多以瑪利亞命名；貞女最熟悉的《小日課》經本扉頁有紀念聖母的對聯：「全貞潔以終身古今第一，免罪染於始孕天下無雙」³⁴；貞女常念的經文，亦表現出通過聖母向天主祈福的心境：

極智者貞女，為我等祈；

可敬者貞女，為我等祈；

³¹ 《聖母無染原罪要理問答》（直隸東南耶穌會主教馬准）（河間府勝世堂聚珍版，1904年），第5頁。原書藏法國里昂市立圖書館。

³² 楊廷筠，《代疑篇》卷下，載周騏方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》第一冊（北京：北京圖書館出版社，2001年），第58頁。

³³ [比]高華士，《清初耶穌會士魯日滿常熟帳本及靈修筆記研究》，第304頁。

³⁴ 《聖母無染原罪小日課》（直隸東南主教恩利格步准）（河間府勝世堂排印，1895年），扉頁。

可頌者貞女，為我等祈；
大能者貞女，為我等祈；
寬仁者貞女，為我等祈；
大忠者貞女，為我等祈……³⁵

教會重視聖母敬禮，突出她的童貞形象和服從性，這些對貞女的人生道路具有重要的指導作用。因而《聖母無染原罪要理問答》強調：

「聖母所得的寵恩遠遠超過亞當所得的，並超過天神所得的，因為聖母始胎時，不但滿被聖寵，還開了明悟，有自主之權，在母胎就不斷發信德愛德，欽崇讚美天主。天主又賞他絕大聰明，明見當行之善，當戒之惡，無絲毫昏昧，肉身順服靈魂也無絲毫相反。聖母既無原罪，也無從原罪來的私慾偏情。一輩子常行愛天主至極之功，無頃刻間斷，所以堅定於善，不能犯罪。」³⁶

在聖母美德的示範之下，貞女以活出聖母瑪利亞的童貞，服從、奉獻以及聆聽天主召喚之精神，作為人生的終極目標。

將對聖母的崇拜與敬禮融入貞女的神修生活，也是教會的工作內容，如巴黎外方傳教會的

「梅神父對貞女的神修生活很苛求，他極力使最愚昧者和最貧窮者能夠祈禱。他用最簡練的文筆改寫了由

³⁵ 參見中國天主教教務委員會編輯出版的《聖教日課》「早晚經」部分。經文中的「貞女」指聖母瑪利亞。又：鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第二十一冊（臺北：利氏學社，2009年），第510—511頁有同樣經文，名為《聖母花冠經》，編纂者為石鐸璋（為方濟各會士）。

³⁶ 《聖母無染原罪要理問答》（直隸東南耶穌會主教馬准），（河間府勝世堂聚珍版，1904年），第7頁。原書藏法國里昂市立圖書館。

耶穌會士或由李安德神父所寫的祈禱經文，以及他自行從中加入的經文。他就這樣編寫了一批默禱經，需要插入到《玫瑰經》中的各段《聖母經》之間，以鼓勵她們效法聖母瑪利亞，這些祈禱經文中有些需要以雙臂呈十字架狀而誦讀。」³⁷

聖母瑪利亞是上主的婢女，她以知恩、謙遜和對天主的絕對信賴，展現出基督徒靈修的一切特徵。因此，以聖母為榜樣的靈修生活以及道德訓練，是貞女信仰生命中的重要環節，而突出貞、仁、忍、謙等女性德範，則是貞女的人生實踐。

3、貞女實踐聖母之精神

聖母瑪利亞的美德和形象不僅影響、薰陶著貞女的信仰生活，而且還影響著貞女的人生實踐，正如一位在江南工作的神父所說：

「在一個非教友國度，能夠感受到來自聖母瑪利亞高尚道德，真是奇妙。就是在一個不到三、四百教友的地方，也可以遇到 30 至 40 位這樣的貞女。這些女孩子在守貞的過程中，或是遇到過一些物質條件的引誘，或是遭到威脅，但這些從小立志守貞的姑娘早已下定了決心，她們在聖母瑪利亞的保護之下用一種特別的方法服務天主。透過貞女可以看到天主的旨意，貞女仿佛是放入中國教會的種子，為以後完美的修女制度奠定了基礎。」

一個堂區如果沒有貞女，教會就不可能正常地發展，而如果有貞女，教會才會處處呈現出新的精神和新的生活。當有人問貞女

³⁷ [法]沙百里，《中國基督徒史》，第 233 頁。

們關於聖召的動機時，她們會毫不猶疑地告訴你——效法耶穌的母親，聖母的足跡就是我們的道路。³⁸

聖母瑪利亞是天主教貞德中最美最卓犖的表率，這種以信仰為核心的「貞德」是貞女奉獻生活的源泉和動力。

「十九世紀以後，婦女對瑪利亞的虔敬開始用到講道中：瑪利亞被視為女人的模範，賢妻良母；在男人講話時，她守靜默；當男人做重要的事情時，她不干預；她總是默默地在幕後工作。這些可以在十九世紀的道理中找到。宣講時，強調婦女應該學習瑪利亞的謙虛、安靜，婦女不應該多講話，應保持靜默等等。」³⁹

直到今天，聖母作為「教會在信友及愛德上的典型」，⁴⁰仍然是貞女的榜樣力量，聖母的童貞、母愛、信德，在貞女的人生實踐中轉化為純、真、專、誠等道德表現，所釋放的人性光輝為教會帶來了榮耀和聲譽。

四、坎坷的成聖之路：困惑與靈修

對於教會歷史中的諸多聖人聖女，人們常常看到的是偉大與震撼，而忽略了其中的坎坷與困惑。教會歷史非聖人的歷史，守貞者的成聖之路也非一日之功，瞭解守貞者的生命歷程，解讀其中的困惑，或許能夠說明我們更加理性地認識守貞的真實意蘊。

³⁸ Die Katholischen Missionen (Illustrierte Monatsschrift), 35. Jahrgang (1906/1907)6:S.123.

³⁹ [美]郝爾威 (Monica K. Hellwig)《重新看聖母瑪利亞》，載《神學論集》，第107集（臺灣：輔仁大學神學院編、光啟出版社發行），第86頁。

⁴⁰ 參見梵二文獻「教會憲章」第八章「論基督及教會與跡中天主之母榮福童貞瑪利亞」。

1、如何處理靈與慾的衝突

(1) 由肉體懲罰到心理調適

天主教對守貞者要求非常之嚴格，由此體現這一制度性宗教的規範。中世紀的貞潔理念與身體觀、靈魂觀聯繫在一起，身體的邪惡與靈魂的高潔這種二元對立，常常讓守貞者採用苦刑具來懲戒罪惡的肉體。明清來華耶穌會士中就有人把「緊身苦衣」——用粗麻雜以馬鬃，編織而成的貼身背心或馬甲帶到中國，這種苦衣穿著時有芒刺於背的感覺；此外還有「苦帶」——用鐵絲環圈拘搭而成的狹長腰帶，束時其尖頭著肉，產生刺痛。⁴¹苦衣苦帶旨在苦身克己，清心絕念，是以遭受皮肉之苦的手段達到遏制肉體犯罪的之目的。

生活在世俗社會，並持守童貞的貞女，其人生經歷也同樣充滿著抵制、戰勝肉身誘惑的艱難，正如 Franz von Capillas 所說：「有些男人看到女性決心守貞，表示同意。有的父母做出承諾，如果女孩子決定獨身，同意她們的選擇……但其中有很大的衝突，她們要克服魔鬼的誘惑，魔鬼要她們拒絕守貞的承諾，但貞女還是戰勝了魔鬼。」⁴²

信仰中的「魔鬼」可以理解為世俗社會的種種誘惑，透過這段述說可以發現，貞女的信仰生活並非一帆風順，其中有些人曾經歷過掙扎，糾結、彷徨、猶豫、苦悶、困惑……，如果獨身者的守貞動機摻入雜念，放鬆神修或受到物質世界的誘惑，將會出現行為的偏差，影響教會的聲譽和威望。⁴³

⁴¹ 參見[法]費賴之,《明清間在華耶穌會士列傳 1552-1773》,第 414 頁。

⁴² Benno I. Biermann O.P., *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*. Münster 1927.S.163.

⁴³ [美]孟德衛,《靈與肉:山東的天主教 1650-1785》及 Lars Pert Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China, Christian inculturation and state control, 1720-1850*. Simultaneously published in the USA and Canada, 2006. 有關於教會神職違觀的分

正是因為貞德具有純潔性和神聖性，同時守貞者的文化背景、信仰理解、氣質秉性等存在著個體差異，教會中有閱歷、有經驗、有威信的神長對守貞者的操守非常重視，他們通過自己的經歷來解說天主教獨身的真正內涵和價值。著名聖言會士福若瑟神父就曾說過：「修道人知道，世界充滿痛苦和十字架，但恰恰這些痛苦會聖化我們。因此，不要怕它們……痛苦能夠引導修道人走入信仰生活和內在的生活。」⁴⁴福神父在此提醒年輕的守貞者：守貞不是一條平坦道路，「聖化」之果必須歷經痛苦的磨煉。

上海主教金魯賢也對「童貞之路」進行過闡釋：

「保持童貞的生活，是不容易的。這是由於性慾是每一個人的天性，人自然而然會有這種衝動。我們發貞潔願的人，並不是要我們強行地壓制我們自己的性慾，如果是這樣的話，那我們就是在拒絕接受天主所賜予的性慾這一份禮物。正相反，我們發貞潔願，是出於內心深處的意願——願意像聖母瑪利亞一樣，把自己完全奉獻給天主，只以天主為我們的至愛。我們放棄了個人的小家庭，不僅是願意更愛天主，而且也願意更無私和普遍地愛眾人，願意為一切有需求者服務。」⁴⁵

這是以守貞生活為角度，詮釋情與慾，宗教與生命之間的關係。老一輩神長告訴人們，作為生活在現實世界中的「人」，選擇守貞並不等於回避人性之愛，而是理性地面對，正確處理靈魂與肉體之間的關係，並將「秩序」注入人性本能的發展過程之中，進而創造出依照天主的構思而生出應有的美善。因此，妥善處理

析，但這類情況並非天主教守貞之主流。

⁴⁴ 艾華慈（Friedbert Ewertz）編，雷贊靈譯，《聖福若瑟語錄》（河北：信德社，2003年），第56頁。

⁴⁵ 《金魯賢文集》（上海：辭書出版社，2007年），第298—299頁。

貞潔願與情慾的身心平衡點是徹悟守貞的意義，並與博愛服務之精神相融合。

關於守貞者處理情慾關係的闡釋，臺灣學者金象達有一段與金魯賢主教相似的述說，茲錄如下：

「守貞的生活是一種祭獻，有它的痛苦及十字架，表面上好似壓抑人性的合理的傾向，但事實上，它不是毀滅自己的人格，而是舉揚；而是提拔人格到「聖」的境界。用心理學的術語說，它是人性的「昇華」，但這「昇華」作用的要點，不是人把自己的本能轉移到另一個對象，而是天主把守貞者的人格與心靈據為己有，使之推入「聖」的境界。」⁴⁶

因此，天主教的守貞是一個掙扎奮鬥的艱難歷程，貞德的價值不僅只是簡單地「持守貞潔」，而是要「活出貞潔」，其核心價值在於超性愛德的成長與成熟。

(2) 對違規者的處理方法

因為貞女不同於一般女信徒，一旦發願，就意味著與天主關係的締結，她的一言一行都影響著教會的聲譽，比如貞女過分注重外表，追求時尚，就違背了守貞原則。福若瑟神父說：「修道人的最美麗寶石是神貧，因為神貧空虛一個人的心，使他完全離開世俗的事物並將人心完全獻給天主。這樣的人不需要付出任何代價，但仍然贏得上主。」⁴⁷19世紀中葉江南教區對「穿綢著緞」的貞女清理出守貞行列，目的是為了維護教會的形象和保證守貞群體的純潔。

⁴⁶ 金象達，《性愛·婚姻·獨身》（臺灣：光啟出版社，1993年），第57頁。

⁴⁷ 艾華慈（Friedbert Ewertz）編，雷贊靈譯，《聖福若瑟語錄》（河北：信德社，2003年），第229頁。

守貞是美麗、圓滿的生活，委身於貞潔願的守貞者，身體應該展現貞德的力量，控制肉體情慾只是一個方面，還應該通過毅力和決心，將身體融入與天主的關係之中，這或許是對貞德行為最好的解釋。

2、靈修生活：祈禱、念經、守齋、避靜

貞女「發願」標誌著天主的「召叫」，這種特殊關係一旦確定，其「生活方式便超越了個人私生活的範圍而有了一個新幅度，而對整個基督信友所組織的團體有了意義和價值。」⁴⁸因此，靈修（或神修）是貞女人生道路中的重要內容，是促使靈性生命健康成長，不偏離貞德軌道的一種有效方法。

貞女的靈修生活十分豐富，下文分類評說。

（1）念經與祈禱

福安是貞女較為集中的地區，多明我會士 Francisco Varo（1627—87）報告中說：「這些貞女住在父母的家中，遵循嚴格的守齋、苦修、懺悔規則，她們的父母或者兄弟給他們提供一個特別房間，讓她們度虔敬的宗教生活。」⁴⁹

念經、祈禱、默想是靈修的基本功課，福安「貞女每天要念玫瑰經、日課，與修女們一樣；她們對所有聖人祈禱，對聖母祈禱，對耶穌的痛苦祈禱，除此之外，還有默想的時間，她們的道德越來越高尚。這樣做，很適合將來創立女修會。」⁵⁰

⁴⁸ 狄剛，〈也談獨身生活制度化〉，載《神學論集》，第 13 號，（臺灣：輔仁大學神學院編，1972 年），第 445 頁。

⁴⁹ See Eugenio Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest Between Christian Virginity and Confucian Chastity". In *Nan Nü: Men, Women, and Gender in Early and Late Imperial China*. Leiden: Brill, 2004, p.218.

⁵⁰ Benno I. Biermann O.P., *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*. Münster 1927. S.163.

山東坡裡莊貞女的生活方式的特點是窮困和自願的苦行。韓甯鎬神父寫了這樣的報告：「在坡裡的人們作很多祈禱。他們很早——夏天是早上四點——一起床就開始宗教活動：早禱、默想、彌撒、感恩祈禱。守貞的女士們特別熱心地祈禱。她們與傳教士一樣一個星期恪守幾天的齋戒。」⁵¹

貞女們無論工作多麼忙碌，每日祈禱必不可少，因為「祈禱是建立人和神之間的情感聯結和信心聯結。祈禱是跟神的交流。」⁵²從心理層面解釋，「真正的祈禱最後不是別的，而是人在高峰經驗中或在邊際境遇中，體驗自己的有限（無能、短缺、空虛……），因而投向天主……既然祈禱是個高峰經驗或邊緣境界，這時，人的心靈跳躍到‘另一個世界’，神的世界。」⁵³

在祈禱中，貞女與天主相遇；通過祈禱，貞潔的生活更加深化；日復一日年復一年的祈禱，貞女感到天主每時每刻都與自己相伴，與自己崇拜、相愛的對象渾然一體，這種美好的感覺和體驗，又促使祈禱的內容進一步豐富發展。

念經是貞女最常見的功課，以《童貞修規》「日課」規則為例：

「除教中常課外，每夜半時，起念信經一遍，在天申爾福各二十八遍；卯時念信經一遍，在天申爾福各七遍；辰時念在天申爾福各七遍，巳未二時亦然；申時，

⁵¹ [德]赫爾曼·費爾希 (Hermann Fischer)，雷立柏 (Leopold Leeb) 譯，《奧古斯定·韓甯鎬主教傳——一位德國人在華工作 53 年》(臺灣：聖家獻女傳教修會，2006 年)，第 82 頁。

⁵² [美]羅德尼·斯達克 (Rodney Stark)、羅傑爾·芬克 (Roger Finke)，楊鳳崗譯，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》(中國人民大學出版社，2004 年)，第 134 頁。

⁵³ 張春申，〈天主聖神與宗教經驗〉，載臺灣輔仁大學神學院編，《神學論集》，第 46 號 (1981 年)，第 603 頁。

念在天申爾福各十四遍；酉時念在天申爾福各七遍，
末念信經一遍；病者免夜半之經，臨睡預誦亦可。」⁵⁴

對經文誦念的繁複規定，目的是不斷加固、深化貞女的宗教信仰。

念頌玫瑰經等經文，也是貞女靈修生活的內容之一。19 世紀中期，江南一帶的住家貞女，「或自己，或與家人一起進行早禱晚禱，早晚之間還要念一次申經（申經分 6 組，每組 10 端聖母經——譯者）和兩到三分玫瑰經，同時加上一些節日的、長的或短的個人祈禱或團體祈禱。當主日來到的時候，按照當地的習慣，整個上午貞女們放下所有的工作，參加宗教禮儀，虔誠地祈禱，與天主交流。如果教堂距離她們的住地不太遠，她們會早早地出發，去拜苦路，參與彌撒，聽神父講道理。」⁵⁵

貞女最常念的經文是《聖母小日課》，其內容主要為「稱頌聖母偉功及蒙天主殊恩。」⁵⁶直到今天，這本經文仍然是貞女靈修生活的重要夥伴，是貞女最基本、最常用的靈修讀本。貞女們祈禱和念經常常在凌晨三、四點，此時夜闌人靜，在靜謐的氛圍之中，更能體驗天主的臨在。

祈禱念經具有道德功能，在山東濟南代牧區，「如果有冷淡的慕道者不願意做善功，貞女就為這些慕道者做補贖善功，祈求天主的特別恩寵。」⁵⁷

貞女祈禱的內容十分豐富，且祈禱都有指定的意向和特別的物件，更多的是專為他人，即那些需要幫助的人或事，這就是天

⁵⁴ 《童貞修規》（重慶：聖家書局，1921 年），第 12 頁。

⁵⁵ Die Katholischen Missionen (Illustrierte Monatsschrift), 35. Jahrgang (1906/1907) 6: S. 123.

⁵⁶ 利類思，〈聖母小日課經小引〉載鐘鳴旦等編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第二十一冊，第 363 頁。

⁵⁷ Vitalis Lange O.F.M., Das Apostolische Vikariat TSINANFU. Franziskanische Missionsarbeit in China. Werl, 1929, S. 102.

主教中的「代禱」。在貞女看來，祈禱是與天主交流的方式，通過祈禱念經，默想耶穌在十字架上受難的意義，從中獲得愛的啟示，並聯想愛的實現與受苦的犧牲，進而把這種愛融化於行動之中。

（2）守齋

守齋（Abstinence）原意為「自禁」，包括禁食和其它禁戒，分為大齋（Fast）和小齋（Abstinence）。大齋亦稱「禁食」，即在規定日期內，一天只吃一頓飽飯，其餘只吃半飽（或更少）。古代和中世紀，教會所規定的大齋日期較多，近世以後，一般只在聖灰禮儀日和耶穌受難節（聖週五）前一日守大齋。小齋意為「節制己身」，也屬於虔修的一種方式，主要在規定的日期內進行減食，並禁食熱血動物食品（牛羊豬雞鴨鵝等）。

在修會靈修生活中，守齋常與祈禱、念經同時進行，且有準備聖神來臨的意義，因此《守貞要規》規定：「當克苦口腹，因為飲食過度，容易引起不潔淨的誘惑，所以除了聖教會所定的大小齋期以外，還要每瞻禮四守小齋，好得聖衣會的大恩；每瞻禮七為恭敬聖母守大齋。」⁵⁸

（3）避靜

避靜是天主教的靈修方法之一，一種屬靈的操練，拉丁語為 *Secessus*，有「退省」、「退隱」、「避開塵囂」、「靜修」等意思。這是一種深入默想的過程，信徒在靜思中去判斷和確定自己的感覺是否進入聖靈引導的軌道。⁵⁹

⁵⁸ 《守貞要規》，第 10 頁。

⁵⁹ 「避靜」靈修可追溯到《聖經》「五餅二魚」的奇跡，《若望福音》記載：「耶穌知道他們要來強迫他為王，就獨自退到山裡去了。」參見《若望福音》第 6 章，亦可參見《瑪律谷福音》第 6 章、《路加福音》第 4 章等。

避靜的功能在於擺脫外界事物和工作的牽累，深入沉思天主的聖言，在天主的監臨下反省過去、發現錯誤和缺點，並請求天主寬恕；因此，避靜目的不僅是「整頓」過去，更是展望未來，為準確地邁出人生的下一步奠定基礎。

貞女的避靜是蕩滌靈魂的過程，在避靜期內，「必須激起且保持著四種不同的心理狀態：痛悔、定志、勇敢、神樂。」⁶⁰一般來說，貞女的避靜由教會統一安排，集體進行，避靜的具體要求與傳道先生、修生相似。

為了教會事業健康有序發展，教會意識到避靜靈修對貞女的道德錘煉十分必要。在甘肅聖方濟會管理的傳教區，為了加強貞女的靈修，教會每年組織一次避靜退省，時間一個月，地點在天水教會中心住宅區。讓貞女參加宗教靈修，並補充更新她們的知識。⁶¹通過一年一度的避靜，貞女向一個終極者、一種絕對者開放自己的心靈世界，進而淨化自己靈魂。

對於貞女來說，各種靈修方式的功能反映在兩個層面：一是通過靈修，超脫肉慾、物質和以自我為中心的生活制約；二是和天主建立更加親密的關係，並按照這種新關係的要求去生活。關於靈修的特殊功能，福若瑟有段精闢的論說：

「靈修活動是一個最美麗的管道，通過它，上主的眾多恩典會流到我們這裡，而通過我們的介紹也能夠流到整個傳教區，但如果不利用這個管道，那將

⁶⁰ 「適用於司鐸修院生、傳教先生及一般貞女的避靜神工，怎樣的把“Mens nostra”通諭應用於中國（LA RETRAITE ANNUELLE, de nos prêtres, et séminaristes, catéchistes et vierges. COMMENT APPLIQUER EN CHINE L'ENCYCLIQUE “MENS NOSTRA”?), 載《教務叢刊》(Collectanea Commissionis Synodalis), Martius., 1932, p564.

⁶¹ 參見 Sister Antonella, 'Ausbildung der Katechistinnen', p.218, R.G. Tiedemann, "Controlling the Virgins: female propagators of the faith and the Catholic hierarchy in china," in *Women's History Review*, Vol.17, N.4, September 2008, p.512.

是多麼可悲的啊！這就好像是一條臭的水溝，一口堵塞的井！沒有內核的外殼！蟲子吃過的木樑！」

62

靈修的基本點是「疏導」，是調整、控制人的七情六慾，讓人進入貞潔生活的軌道，進入最深度的神契（mysticism，亦可有譯為「密契」），就是「我在父中，父在我中」，「我與基督一體」的最高境界，這是人與天主生命——宇宙整體生命契合的深度狀態。這種以基督為中心的靈修生活，讓信仰者感受到基督的降臨與「寵佑」，因此，靈修成為貞女精神生活的一個重要組成部分，直到今天，這種道德修煉模式仍然保存在中國教會的體系之中。

3、靈修的功效及特點

在貞女素質不斷提高的形勢下，貞女的靈修生活呈現出其自身的一些特點：

其一，教會重視。為了加強對貞女信仰的指導和靈修訓練，杜絕守貞隊伍中的違規情況，教會開始印刷出版各類靈修讀本。如早在 1699 年，哀敬十字架會（山東濟南）就監製印刷了《默想神功》⁶³，各類靈修讀本成為貞女靈修生活的理論依據。

19 世紀中期，各教區貞女靈修培育已經走向成熟，以江南地區為例：

在海門和崇明，貞女平時所瞭解的全部知識就是祈禱，關於這個內容貞女掌握得還不錯，她們能夠背誦

⁶² 艾華慈（Friedbert Ewertz）編，雷贊靈譯，《聖福若瑟語錄》（河北：信德社，2003 年），第 156 頁。

⁶³ 參見[美]孟德衛，《靈與肉：山東的天主教 1650-1785》，第 52 頁。

一些祈禱詞和經文，內容有早上和晚上的祈禱、主日和節日的團體祈禱，當傳教士不在的時候，祈禱能夠代替彌撒和晚禱。一般的彌撒祈禱、拜苦路以及各類集體祈禱，為貞女進入各類教會的團體奠定了基礎。貞女們也學習「四本對話」，這套書的另一名稱是《要理問答》。貞女對玫瑰經非常熟悉，就是睡覺的時候也能對答如流。按照這裡的規則，如果不能背誦一定數量的經文和禱詞，就不是一個合格的基督徒。一般來說，老貞女十分努力地給年輕一代的貞女教授要理，這是她們的責任。如果一位年輕貞女不努力學習或者荒廢時間，貞女團體就會告訴傳教士，大家會批評她不努力，不能背誦祈禱文，甚至把聖人紀念日的特定禱詞和經文混淆等，學習不好的貞女會在大家的批評聲中感到害羞。儘管有這麼嚴格的要求，但神父常常保護這些可憐的孩子。因為學習很多需要記憶的「課程」不是一件容易的事，大部分貞女很難完成如此多的複雜結構的漢字的學習，而且祈禱的表述方法也與平時老百姓的口語不太一樣（按：祈禱文多是文言文）。⁶⁴

海門、崇明等地的貞女為了完成靈修功課付出了辛勤汗水，因為教會和貞女都十分清楚：掌握靈修的精髓，體驗靈修的奧秘，才能讓心靈流溢出愛的力量，靈修的功效才能發揮到極致。

其二，靈修與文化學習相關。文化程度的不斷提高，將有助於理解靈修的奧義。山東貞女將靈修生活與文化學習相結合，且取得一定成效：

⁶⁴ Die Katholischen Missionen (Illustrierte Monatsschrift), 35. Jahrgang (1906/1907) 6: S. 123. 《要理問答》共四冊，所以又稱為四本對話，基本內容是：當信的道理、當守的規誡、七件聖事和祈禱。

在每天的公共早課之前，貞女要提前做半小時的默想，一天兩次作良心的反省。早晚在教堂共同誦念《聖母小日課》。在週五和主日，要拜苦路。她們經常領受聖體，每年做避靜。她們也去拜訪親友，但必須要有傳教士的准許。她們被這樣教導：怎樣工作、學習和完成一個善功，這樣便於以後有能力做傳教工作，如果有特別重要的事情需要見傳教士，必須一個陪伴，單獨一個人不能面見傳教士。想做貞女的女孩子必須經過學習。在前些年（指1906年之前），貞女去教理講授員學校上課。今天，先要在現代化的小學畢業。大多數貞女閱讀宗教書沒有什麼問題，能準確地把握文本的內涵。貞女的培訓是繼續的，為使她們日臻完善，通過學習，使她們傳教不會感到困難。⁶⁵

通過守貞實踐，貞女們意識到：不斷提高文化素養，對於理解靈修的實質與內涵有極大的幫助，而靈修的提升，又有利於人格的淨化與精進，因此，文化知識學習與靈修生活是相輔相成、互為因果且無法剝離的關係。

靈修的核心在於處理身體與靈魂的關係。因此教會強調貞女應該加強這方面的訓練，並對貞女的靈修提出更高的要求：「一個守貞的姑娘應當在神修生活上努力求進步，給教友們一個好的榜樣，也堅守做姑娘的規矩。這樣她幫助救許多人的靈魂，在天堂上也會得到特別的賞報。這是一種多麼光榮的傳教使命！」⁶⁶

⁶⁵ Vitalis Lange O.F.M., *Das Apostolische Vikariat TSINANFU. Franziskanische Missionsarbeit in China*. Werl, 1929. S.100-101.

⁶⁶ 尤恩禮 (Friedbert Ewertz) 編輯，薛保綸譯，《聖福若瑟神父語錄》（臺灣：輔仁大學出版社，2007年），第214頁。

貞女終其一生都要參加各類靈修，因而靈修生活是貞女人生的重要組成部分。其特點主要體現在兩個層面：一是靈修屬於個體的心理活動，具有極高的隱秘性，「一個人在守貞生活中所有的掙扎、犧牲、賞報和滿足是非常個人性的，很難和別人分享。」⁶⁷二是靈修又常常打破純粹的精神活動，這就是靈性經驗與身體的整合，使身體的感覺進入靈修之中，換句話說，貞潔的體驗應該表現於肉體之中。貞女每天的祈禱、念經、唱聖歌、閱讀（教理、靈修類），間隔時間的守齋、避靜，目的是通過一個個靈修程式，使內心活動不再是掙扎、恐懼、焦躁、野心、算計，而是寧靜與和諧。把世俗生活中出現的一切雜念、慾望過濾、化解，從而進入深度的純潔的信仰生活。

結語：貞女的人生之旅是朝聖，是讓生命與最圓滿的奧秘合一，她們的守貞理念及實踐，通過信仰力量的支撐，來展現博愛的力量。作為虔誠的平信徒，貞女所經歷的是身體經驗——在祈禱，在領受聖體，在拜苦路中，感官功能告訴她們，天主在說話，天主在提醒，天主與貞女「共融」一體。一次次與神的契合，貞女生命充滿了愛的活力，從而進入耶穌所說的「誰在我內，我也在他內」⁶⁸的精神境界。

守貞生活是一種神恩，是天主的寵召，通過透視、分析貞女的守貞理念、守貞的心路歷程以及守貞的生命實踐，可以發現，成熟的守貞生活，要求守貞者有極純淨的意向、自我的安定、成聖的追求以及與天主密切契合的意向，因為「密契經驗是宗教生活的最精純形式。」⁶⁹

⁶⁷ W. Ribando C.S.C, 王敬弘譯,〈守貞生活：天主為使人去愛而給的禮物〉,載,《神學論集》,第 65 號(臺灣:輔仁大學神學院編,1985 年),第 470 頁。

⁶⁸ 《聖經·若望福音》14 章 20 節。

⁶⁹ 參見 Louis Dupre 著,傅佩榮譯,《人的宗教向度》第十二章「密契的景觀」(臺灣:幼獅文化事業公司,1991 年)。

[ABSTRACT] Chastity is a blessing, a call from God. In Chinese Catholic history, there were a group of female lay persons who remained celibate for the faith. They served the Church and society gratis. Their dedication not only won the respect of society but also brought prestige to the Church. This article explains and interprets the concept of chastity, the inward journey during chastity and the practice of chastity in life from multiple perspectives including the introduction of Catholic chastity in China, the Church's training for celibate female followers, the Virgin Mary's impact on the chaste women's life and the spiritual life of chaste women (praying, chanting, fasting and making retreats). The analysis of these topics will help Chinese society to arrive at a rational and objective understanding of Catholic chaste women, and to assist the secular society to better understand the true meaning of faith in the Catholic religion.

直隸東南的教友

陳方中

Catholics from Southeastern Zhili (around 1900 AD)

Chen Fang-chung

【摘要】在中國天主教歷史中，無名教友的人數最多，但限於資料，對於無名教友的認識卻很少。只有在教會經歷大型的民教衝突時，例如義和團運動時，因為中國官方以及傳教士此時較詳盡的報導，才有機會揭露部分教友群體的面紗，使研究者有可能了解教友們的內在狀況。從歷史發展的角度看，個別教友及教友群體的信仰狀態是在持續變化的，本文首先探討教友及教友群體與神職人員的關係，信仰在這種關係中的發展模式。其次嘗試說明在直隸東南代牧區，信仰在教友群體歷史中的變化狀態，變化的原因。然後分析這些動態信仰的教友群體，從過去到現今，與周圍非教友群體的日常相處模式，發生衝突的原因，以及非教友對教友群體的認識。本文以直隸東南代牧區為研究的地理界線，是因有較多的文獻及研究結果可供參考，其實此地形成的教友群體，與中國各地的教友群體相當類似，可作為說明中國天主教史中教友群體的範例。

關鍵詞：中國天主教史、天主教教友、教友群體、直隸東南

前言

本文選擇直隸東南代牧區為研究區域，不是因為這個區域有何特別，只是因為這是一個有較豐富材料可作分析的區域。直隸東南代牧區成立於 1856 年，在此之前這個區塊是北京教區的一部份。1814 年耶穌會恢復，大約在 1830 年左右，耶穌會開始籌劃回到中國傳教的事宜，但他們過去在中國的傳教區塊，已經由遣使會經營；經過多年的磋商及暗中角力，教廷在 1856 年取消了屬於葡萄牙保教權的北京教區，將直隸分成三塊，並將其中的直隸東南交給了耶穌會負責。¹所謂的直隸東南包括了河間府、廣平府、大名府、冀州、深州等行政區，在這區域中缺乏大型的城市，有眾多村落散居在平原上。村與村中間有定期市集，更大型者即發展為鎮。

義和團運動是一引起注意的歷史事件，直隸東南的教友在此事件中有重大死傷，《獻縣教區義勇列傳》稱其死亡人數達四千餘人，²因此在事件過後未久，即進行相關事蹟的整理搜集，先在李杕神父的《拳禍記》中有相當大篇幅的記載，然後有蕭靜山神父在各教友點的詳細調查。民國二十年至二十一年間，劉賴孟多（劉斌）神父將蕭靜山的稿件附上參考資料，出版為兩冊的《獻縣教區義勇列傳》。

中國大陸的歷史學者也相當注意義和團事件，以路遙為首的山東大學歷史學者，在 1960 年至 1990 年間，除了山東地區以外，

¹ A. Thomas, *Histoire de la Mission de Pékin - Depuis l'Arrivée des Lazaristes Jusqu'à la Révolte des Boxeurs*, pp.331-332

² 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊，序（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 2。

也在屬於直隸東南的威縣及景縣一帶進行過口述訪談，這些訪談記錄匯集於《山東大學義和團調查資料匯編》中。

雖然觀點並不相同，對於教會方或史學界的記錄者而言，他們的目的是呈現義和團事件的面貌。本文則是透過這些相對詳細的史料，從敘述者的背景文字中，嘗試去建立直隸東南教友的一種經常性面貌。³前已提及直隸東南並非一特殊的區域，因此直隸東南教友的經常性面貌，與其他區域教友是大同小異的，也就是說大致上可將本文視為 1900 年前後中華教友的經常性面貌。也因為本文目的不是義和團運動，因此不會在文中敘述其經過。

個別人物能撰寫成文，必須其個人留有足夠的資料以供分析描述，而這些資料最常見的是文字型態。能以文字表達思想的天主教人物，主要是教會中的領導人物，要不是主教，要不是每年撰寫報告及信件的外籍傳教士，要不是從事文化性工作或是在上流社會活動的神父及教友。非此身份的一般教徒，很難在缺乏資料的情況下，得到歷史關愛的眼神，本文的撰寫是希望能在歷史中呈現出教友群體的面貌。

以 1900 年義和團時期的資料為依據，是否只是呈現了 1900 年左右的教友狀態？這樣的想法有其合理性，確實在 1900 年後中國天主教的發展是不同於 1900 年之前，義和團的出現提供給教會相當多的自省，於是有所謂的「本地化運動」產生。但另一方面中國社會，特別是農村社會的變化速度並不是那麼快；義和團運動甚至強化了洋人不可侮的形象；在 1900 年至 1940 年間，從七十餘萬教友，到 1940 年達到三百餘萬教友。這樣的發展速度快於

³ 在 2003 年《歷史研究》第四期有一篇文章，是李里峰〈從“事件史”到“事件路徑”的歷史——兼論《歷史研究》兩組義和團研究的論文〉，本文就是一篇“事件路徑”的文章。

1820 年至 1900 年間。這些教友發展的地區仍是以農村為主，而直隸尤為其中的代表，其發展的狀況仍可說是與 1900 年之前「大同小異」的。因此，本文或可代表中國天主教 1949 年之前發展的形態之一吧。

教友群體的外在形式

根據傳教士的年度報告及信件，以及由此報告及信件編纂而成的歷史資料，最容易呈現出來的教友群體的外在形式。這個形式包括人數、位置、傳教活動及民教衝突等。由於本文以義和團運動的材料為主，因此不個別說明民教衝突；而傳教活動是以傳教士為主體，本文將重點放在由此形成的教友生活狀態。

（一）教友人數

直隸東南代牧區成立時的教友人數約為 10,133 人。主要分佈在幾個地區，其中屬於廣平府的威縣人數最多，有 2,328 名，其次是獻縣 1,800 名、深州 1,715 名、任丘 851 名、河間 647 名、南宮 625 名。廣平府除威縣以外，大名府全境，各縣的教友人數均在百名以下。⁴在這份轉引自《獻縣天主教志》的記載中，漏列了景州的教友；景州教友人數應在三四百人以上。⁵另有一較簡略分

⁴ 解成編著，《基督教在華傳播繫年——河北卷》（天津：天津古籍出版社，2008 年 1 月一版），頁 86。

⁵ 孟德衛著，潘琳譯，《靈與肉：山東的天主教，1650-1785》（鄭州：大象出版社，2009 年 1 月一版），頁 149。及《獻縣教區義勇列傳》第二冊，頁 15。分別提及景州所屬堂口朱家河及青草河，兩處教友相加至少在三百人以上。

法，廣平總鐸區堂四十處，教友四千。河間府總鐸區堂口五十四處，教友六千。⁶兩者相加共一萬人。

在經過初期的人力不足、疾病、災荒、捻亂、白蓮教亂、匪亂之後，在 1864 年至 1865 年間傳教的成效在教友人數上呈現出來了。在一份耶穌會總會長貝克斯（Pierre Jean Becks）給傳信善會（l’OEuvre de la Propagation de la Foi）的信中，他說直隸東南的教友人數從 1857 年的 9,725 人，增加到 1864 年的 11,367 人。⁷1856 年至 1857 年人數的減少，基本上應是耶穌會接掌教區後清查的結果。同年李秀芳（Benjamin Brueyre）報告的教友人數是 12,230 人，望教友達 2,764 人。⁸這裡 1864 年人數的差異來自於貝克斯掌握的應為前一年的數字。

1864 年徐聽波（Prosper Leboucq）負責在河間府向非教友傳道，他在同一年報告說在河間府有五千六百教友，但同時有八千名望教友。他說：「三月我們已替二百成年人付洗，五月聖母月時三百，或許六月聖心月時還會增加。」⁹這裡八千名望教友或許是徐聽波過於寬鬆的估計。

教友人數在 1867 年增加至 15,000 人，望教友兩千，成年人領洗人數近千人。十年後的 1877 年，教友人數增長為 26,023 人，望教友 2,873 人，成年人領洗 1110 人。這裡的成年人領洗也就是經過望教期後，經考核通過付洗的新教友，加上教友家庭的幼兒

⁶ Octave Ferreux 著，吳宗文譯，《遣使會在華傳教史》（台北：華明書局，1977 年 10 月初版），頁 214。

⁷ René Petit, “Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien”, p.29.

⁸ Ibid, p.31.

⁹ Ibid, pp. 27-28

在出生後領洗，扣除死亡及離開教會的人數，就是每年教友增加的數字。平均每年約增加一千餘人。

1891 年的統計數字更清楚，全代牧區共有教友 38,765 人，其中河間府包括十一州縣有教友 21,390 人，深州包括四個縣有教友 3,553 人，冀州六個縣有教友 3,632 人，廣平府十個縣有教友 9,119 人，大名府八個縣有教友 1,071 人。1898 年的教友人數達到 47,486 人，另有望教友 6,018 人，成年人領洗有 1,517 人。至 1899 年 12 月 24 日的統計，教友數達 50,875 人，望教友 5,164 人。1901 年 1 月的統計，教友人數減少至 45,000 人。¹⁰很明顯的相較於前十年每年平均一千五百人以上的增加數字，這個減少的數字是不正常的，來自人為的屠殺。其中減少最多的是傳教員，從 447 人減至 80 人；貞女則從 285 人，減至 50 人。¹¹可以想見其中一大部份是致命者。

（二）教友分佈

在直隸東南代牧區建立之初有萬名左右的教友，在傳教士的心目中，這些人是所謂的老教友。在 1856 年至 1860 年間的狀況和以前差別不大，傳教活動只能秘密進行；在 1860 年簽訂北京條約，傳教士拿到准許居留、自由傳教的執照後，教友人數開始顯著增加，這些教友被稱為新教友。

老教友的聚落自 1860 年以前的禁教時期就存在，在可查的資料中，並沒有聚落全村都是教友的情形。例如威縣的趙家莊，因

¹⁰ Ibid, p. 263

¹¹ Ibid, p. 248

為「大部份是教友」，因此被選為初期的主教駐地。¹²任邱的段家塢，「相傳於前清康熙年間，首先奉教者為劉姓家人，張姓教友原係婁堤村人，徙居段家塢後，與劉姓教友家結親，遂進教焉。」至 1900 年左右，段家塢教友共「三百有奇，姓張者居大多數，劉姓次之，喬姓、連姓又次之，約占全村居民十分之四。」¹³景州的朱家河（東朱河）「十有八九皆信奉聖教，共計約三四百人。自進教以來，已二百餘年。」「朱家河的教友，姓朱者最多，姓解者次之，姓范者又次之。然姓范者雖少，其先代卻曾出過一位神父。」¹⁴

這些老教友聚落附近經常有另一些次要的老教友聚落，次要的原因是教友人數較少。例如段家塢附近，「北有石家營，西有趙家塢與謝家塢，東有長洋村。段家塢居中，四村環繞之，勢若星拱。各村皆有教友，惟段家塢較多。」¹⁵朱家河南方四五公里有一村名青草河，規模較小，村中教友約佔三分之二，大約有兩百教友。¹⁶魏村則在趙家莊之南一公里，根據 1989 年的實地調查，在 1900 年時該村有 178 戶，天主教教友有 122 戶，約為全村三分之二。¹⁷

新教友的出現，有的和老教友聚落的位置有關。例如在威縣趙家莊之旁另有潘村及鍾管營兩個聚落。潘村有約百戶人，可能

¹² Ibid, p.3

¹³ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 2。

¹⁴ 同前，第二冊，頁 15。這位范姓神父在 1772 年到那不勒斯聖家修院修道，1781 年升為神父。這個經歷說明景州一帶是傳信部傳教士的傳教區，以後的歷史記憶只剩下耶穌會士。或許遣使會傳教士不曾來過此處。

¹⁵ 同前，第一冊，頁 2。

¹⁶ 路遙主編，《山東大學義和團調查資料匯編》第二冊（濟南：山東大學出版社，2000 年 9 月一版），頁 1219。

¹⁷ 同前，第一冊，頁 444。1989 年被訪談的教友都說魏村信教的歷史有四五百年了，這是一種歷史記憶被主流歷史改變的現象，基本上可信度不高。

在此前已有老教友，但直至 1889 年方才建天主堂，可知 1860 年後在這村中，一定增添了不少教友。¹⁸鍾管營的王家最早信天主教，至 1900 年時為第三代，大約就是 1860 年後信教的新教友。¹⁹這種老教友影響然後信教的現象並非必然，在段家塢甚至附近的石家營，教友與非教友似乎涇渭分明，形成兩個各自不同的信仰體系與生活價值。²⁰

新教友群體最著名的是范家疙瘩。這個位在河間縣的小聚落，在 1879 年時向賀樂耽（Joseph Hoeffel）神父請求奉教，賀樂耽派傳教員考察後，准其所請，十數年間逐漸發展成為一個全村二百四五十人信教的教友聚落。²¹范家疙瘩的例子是特例，基本上很少有全村信教的新教友聚落，大部份是村中少數人信教，而且通常並非傳教士來到非教友村中宣傳教義，吸引人信教；反而多半是這些欲信教的外教人主動來找傳教士，請求奉教。例如冠縣梨園屯的新教友，就是當地三百戶居民中的二十戶。²²

這些老教友及新教友所居住的地方就是教友點。教友點若有足夠的教友人數，又有大致上穩定的信仰狀態，就會蓋起教堂。這些教堂又可分為大堂（Church）及小堂（Chapel），以一大堂為中心，管轄其下數個至數十個小堂，就形成一個堂區。若神父的人數足夠，一個神父通常管理一個堂區，但實際狀態常是一個神父兼管兩三個堂區。若是教友人數不足的教友點，經常仍有一

¹⁸ 同前，頁 443。潘村在 1900 年時約半數為教友，若 1860 年有如此多的教友，早就該蓋教堂。

¹⁹ 同前，頁 433。

²⁰ 作者實地訪查經驗。

²¹ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 393-394，412。

²² 程獻，〈社區精英群的聯合和行動——對梨園屯一段口述史料的解說〉，載《歷史研究》，第一期（2001 年），頁 8。

個供教友聚會念經之處，在中國文獻中常被稱為「經堂」。因 1898 年的紀錄較詳細，故以此年紀錄為例。該年有教友 47,486 人，望教友 6,018 人，教友點 668 處，附屬點 1,165 處，大堂及小堂共 637 處。²³若以教友人數除以教友點數，每一處教友點平均是 71 人。若扣除老教友居多的大型教友點數十個，其餘的小型教友點大約平均是五六十人。教友點數只比大堂及小堂數多 31 個，代表大多數的教友點是有教堂的；可以推測平均人數以上的教友點有教堂，而那些沒有教堂的教友點，應該是人數太少之故。一千左右的附屬點可以推測，要不是屬於信仰不穩定的新教友群體或望教友群體，要不就是教友人數是個位數。

1891 年的教友統計數字有各府的分佈，教友最多是在河間府，有 21,390 人，其次是廣平府的 9,119 人，在獨立州冀州有 3,632 人，深州有 3,553 人。而在南端的大名府只有 1,071 人。教友人數最多的河間府，即佔全部教友數的百分之五十五，若加上同在北部的深州及冀州，更佔全部教友數的百分之七十四。由此數字可以大略推估 1898 年六百多個教友點北多南少的概況。

在義和團時期曾集結教友與義和團乃至官兵相抗者，基本上都是大型的教友點，人數約在兩三百以上者。從《拳禍記》及《獻縣教區義勇列傳》提供的資料看，任邱有段家塢，河間有王蔡間和范家疙瘩，肅寧有尚村，獻縣有張家莊、大郭家莊、陵上寺、東大過、西大過，交河有蕭留信村，景州有朱家河及青草河；以上各大型教友點皆在河間府。深州境內則有王老寺和東陽臺，威縣則為廣平府管轄，境內有魏村、趙家莊、潘村等。由這些個別的大型教友點來看，同樣是以河間府為主，往南則愈趨減少。其中范家疙瘩是新教友，王蔡間、尚村、潘村是半舊不新的新教友，

²³ René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p.183.

其他都是老教友聚落。而在大教友點附近分佈著教友人數較少的小教友點。如果和直隸東南全區的村落比較，雖然教友點數有六百多，但有更多的聚落是完全沒有教友的聚落。即使是有教友的聚落，教友也多半在聚落中是少數成員。

（三）教友生活型態與信仰內容

同處一村的教友與非教友，在經濟生活上沒有太大差別，大部份都務農，或是從事鐵匠、木匠、醫生等生活中必要的行業。但在生活作息上，教友與非教友有明顯的差別。在中國社會一般是以月、旬、日來計算時間，教會中既有七日一禮拜的規範，十誡中第三誡是「當守瞻禮主日」，教友們的生活作息遂以「禮拜」取代了十日一旬。而中國大傳統的節日，雖已漸脫離宗教的性質，但仍有「清明」、「中元」與祖先或鬼神崇拜相關。而華北鄉村小傳統的節日，更多半與其鄉村信仰有關，在各聚落的神明慶日，舉行「廟會」、「迎神賽會」等活動。教友們除七天一次的主日當「罷工休息」參與禮儀外，一年中的聖誕節與復活節，五月聖母月，十一月煉靈月，都有與傳統中國截然不同的作息安排。這些日期都以陽曆計算，教友們必須按照「瞻禮單」上規定日期安排活動。簡言之，信奉天主教而守規的教友，其實已經選擇了另一套文化系統。

在不使用中文聖經的前提下，要堅固教友的信仰，誦念制式的經文是一種有效的辦法。在各教友點的教堂或經堂中，經常每日進行「公共祈禱」，通常是早上念早課，晚上念晚課。早晚課的內容其實在望教時期就開始學習，包括天主經、聖母經、聖三光榮頌、信經、十誡四規等，將其加在一起誦念，有時是用唱的方式進行。在早晚課之外，許多堂口還會加念玫瑰經。對虔誠的

教友而言，這是他們的日常功課。例如一位教友金殿賜，在預期自己或將被義和團殺害時，「誦經祈禱，較前更加虔誠。熱心誦句，終日不絕於口。」²⁴另一位高李氏瑪利亞，「領著一家人，黑夜白日，不斷念經。把一家人的性命，全託於天主。」²⁵冀天祥是野莊頭村的會長，「早晚領全家念早晚課，自己還念五端玫瑰經和日備善終經。」²⁶這些用來凸顯教友遇難時熱心的敘述，恰好說明了教友們日常的信仰行為。

由於一位神父負責眾多教友點，因此在小型教友點的教友，一年中或許只有兩三次見到神父的機會。在神父巡視抵達後，守規的教友即前往辦告解。在 1898 年的統計數字，該年神父共聽了 129,000 次告解，²⁷因此平均一位教友一年辦告解的次數將近三次。通常在辦完告解後，神父舉行彌撒，「已得到神父赦罪的教友才領聖體。1898 年領聖體的人數是 130,000，與辦告解的次數相當。²⁸這些工作再加上領洗、婚配、終傅，在天主教教義中皆為神父方能執行的聖事，教友們必須配合神父實施。在平常看不到神父時，由教友中選出的會長，扮演當地教會領導者的角色。神父來到教友點時，神父就是領導者，會長則是助手。

教友群體的內在變化

由於存在老教友群體與新教友群體，而這兩種群體的信仰表現不同，因此必須分別處理。

²⁴ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 131。

²⁵ 同前，頁 606。

²⁶ 劉宇聲編，《中華殉道先烈傳》（台北：板橋天主教華福堂，1989 年 9 月增訂三版），頁 260。

²⁷ René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p. 184.

²⁸ Ibid

（一）新教友群體

對於非天主教徒而言，天主教是一種奇怪的外國宗教，是截然不同的生活型態。若信仰天主教又必須切斷以往的社群紐帶及人際關係，因此一開始的信仰動機往往是一個問號。例如在 1867 年的報告有一段敘述是有關於 Tchang Tong，一個位於大名府以南 30 公里的村莊。傳教士的說法是官軍不停的劫掠這個村莊，行徑更甚土匪，村民自己組織起來以擊退官軍。但因為官軍穿著國家的制服，村民就被當成叛亂者，村民的首領一而再的被官府斬首，村民的財物被劫，房子被毀。於是他們找上了鄂答位神父（Pierre Octave），聲稱願意望教。當四位村民代表去請求鄂答位神父時他不在，副本堂卜功堂（Constant Bougon）決定給他們領洗，鄂答位回來後只能接受這木已成舟的事實，並嘗試在官府與村民間調停。²⁹以上所舉的是一個明顯的例子，並非傳教士找到了望教者，而是望教者找到了傳教士。望教者開始時的目的並非對信仰有興趣，而是希望得到傳教士的保護。

動機不純正的望教者會成為合格的教友嗎？在 1867 年同一敘述的後半段如此說：

「……只有天主知道鄂答位神父在 1876 年他去世前，為了培育這些村民成為有道德的教友所受

²⁹ René Petit, “Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien”, p. 43. 這樣的說法有一定程度的主觀性。Tchang Tong 究竟在何處還不能確定，在廣平有一教友點名「張洞」，位於大名府以北約 30 公里。

的辛苦。但如今 Tchang Tong 是我們南部地區最寶貴的助手及傳教員的出產地。」³⁰

這一段敘述的是經過努力的培育後，這些村民不但成為合格的教友，以後甚至可說是傳教區之光。但培育為何辛苦，可以合理的推測是村民們並不理解成為教徒後生活習慣的改變，原來多神信仰變為一神信仰的差異，以及因宗教信仰而產生對倫理生活的要求，都會使得村民難以適應及接受。但鄂答位已在村民中建立了權威，他的「辛苦」代表他持續不斷的要求並關注這些村民，於是他們的生活、信仰及道德真正的逐漸像基督徒。

但有那麼多希望倚賴傳教士，聲稱欲信教者都來找傳教士，傳教士不會都接受。在上一段的敘述中，貝興仁（René Petit）神父的敘述方式暗示，若一開始是鄂答位神父接待這些村民，他可能不會理會他們，原因是世俗的動機太明顯，而這樣的聲稱信教者，真正皈依的比例並不高。反之，卜功堂神父的作法不夠明智，因為經驗告訴貝興仁神父，失敗的例子太多了。傳教士同樣必須考慮手中所有的人力、物力資源，以及符合信仰倫理觀的作法，因此必須先聲明這些村民並不是真正的叛亂者或盜匪，否則讀者會質疑皈依他們的合理性。

這個大名府的例子並非孤例，當時在河間府負責向外教人傳教的徐聽波說：

「一些商人想要收回其投資，但又不敢向衙門控訴，他們就希望我們替他們負責；另外就是有人

³⁰ Ibid, p.44

被控偷竊，或是沒有繳稅，他們就來找我們，希望在訴訟時支持他們。這種例子太多了，他們不是真的想要皈依。

有時接受這些反抗國家的罪犯，幫他們與官府和解，結果使得公眾敵視我們，特別是官吏看輕我們。有時候，主教為了預防，只接受有比較好名聲的人成為教友。」³¹

范家疙瘩奉教的歷史也有一段類似的敘述，賀樂耽神父一開始並不想接受范家疙瘩的十幾戶人家奉教，因為他們是為了買驢耕田而聲明願奉教。但賀樂耽神父考慮後，還是派了一位傳教員去一探究竟，「賀司鐸的先生看著他們是些忠厚老實人，為奉教毫無阻擋，他們願意奉教的話，說的又十分堅決，看來有大盼望。」³²在這段敘述中，「忠厚老實人」是第一個關鍵詞，意指他們心思單純，容易塑造，較不會被傳統文化所阻礙。第二個關鍵詞是「堅決」，代表他們雖然動機不純，但確有進教的意願。不在此敘述中的，還有范家疙瘩的居民結構；他們都是逃荒來此的難民，已經喪失或脫離了原有的社群，為最基本求生存的目的而進天主教，沒有來自原有社群的譴責。這些都是以後成功皈依的一些條件。

張洞或是范家疙瘩都是全村望教，在這個小範圍的社群中沒有阻力。但更多的望教者是在聚落中的一小群人。賀樂耽神父在1882年津津樂道其在「北郭莊」傳教的經過：

³¹ Lettre du P. Leboucq, 24 décembre 1863, *Lettres des Nouvelles Missions de la Chine*, Tome V, p.107.

³² 蕭靜山著，劉頤孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁393-394。

「北郭莊是一個信奉密密教的村莊，一個嫁到這個村莊的宋姓婦人，他的一個原本也信奉密密教的兄弟，此時成為天主教的望教者，向他的這位姊妹介紹天主教。這位宋姓婦人乃與他信奉密密教的丈夫商量，考慮過後，這一個家庭決定皈依天主教，並請賀神父派傳教員前來傳授教義。這件事在這信奉密密教的村落中引起軒然大波，賀神父派了一位在地方上很有名聲的傳教員，利用他的威勢消除了村民的威脅，才讓這一家皈依者順利接受培育。」³³

從這例子可以看出，村莊中的少數人要信奉天主教必須面臨多大壓力。

有的傳教士提供給他們歐洲的讀者相當樂觀的數字。傅孟公 (Constant Fourmont) 神父給鄂爾畢神父在 1879 年的報告，說在他傳教的南宮，有四千多名望教友，他說：「過去一年在這些鄉村地區，看不到一位教友；現在人們在每一個村莊，在來往的路上，無法不碰到友善的臉孔，被拯救的信徒；一些兒童臉上充滿著喜樂和笑容向我們跑來。」³⁴南宮屬於冀州，除了南宮以外，還有冀州、衡水、武邑、棗強、新河等縣，其他地方也有教友，1891 年全冀州的教友數是 3,632 人，南宮最多兩千，因此怎麼算，這個 1879 年南宮四千人望教的數字都有問題。這個數字上巨大的差距，最可能的原因是傳教士過份的樂觀，高估了欲信教者的真實意願。另一方面望教者或許也應負責，他們太快作了許諾，但

³³ René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", pp.113-114.

³⁴ René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p.97.

在望教的過程中開始察覺自己不能作如此巨大的改變，於是在神父考察其信仰及操守時被剔除，或是集體退出了望教程序。

從前面的教友增長數字觀察，即使到教友人數增長最快的 1890 年代，平均每年成年人領洗的人數不及兩千，而通常在一年中有五六千名望教者，這還不包括那些樂觀傳教士的未入門的新教友（Neophytes）。這樣在一段時間後，即使是在全村宣稱信教的村莊，也只會有的部份的望教友真正領洗，通常還是小部份。甚至有的村莊全村都不曾領洗信教。而在原來就是村莊中部份人欲信教之處，由於村中非教友的壓力和拉力，若缺乏真正信仰動機，當傳教士協助其解決糾紛之後，或是發現傳教士不能協助其解決糾紛，都有可能使其停止這個皈依過程。

即使已經領洗，這個儀式化的行為也不能保證其信仰的延續。在天主教的培育過程結束後，主要負責培育工作的傳教員乃將帶領這個教友群體的責任交給會長，這一位或數位會長即開始負責安排此教友群體的日常宗教活動。若此新教友點在較偏遠位置，神父一年可能才來一次，對此教友群體的持續考察就不夠確實，而會長可能缺乏足夠的信仰熱忱，最有可能是沒有準確的信仰知識，也可能沒有良好的領導能力。在這樣的情況下，這些脆弱的新教友群體還是可能在同社群非教友的虎視眈眈下瓦解。

在 1884 年直隸東南的代牧主教步天衢（Henri Bulté）報告說，在代牧區當年有 3,726 名「不行教禮者」，另有 2,420 名「失聯」，「或許也是『不行教禮者』」。³⁵ 這個統計數字是在神父訪視教友點時，根據他們一一核對教友名冊所作報告的彙整。大部份神

³⁵ Ibid, p.121

父的心態不會將未遇見的教友報告為失聯，一定有詢問過同村共井的教友。同樣失聯的教友也不會被說成是「不行教禮者」，這些人應相當確實是放棄了信仰，而且是再三確認後的結果。

因此從老教友的角度看，新教友群體的穩定性是可疑的。在寫到劉家塢的教友群體時，《義勇列傳》的寫法是：「沈明亮雖係當輩兒奉教，然信德堅固，全守聖教規誡，是一個很好的教友。因為他有善表美名，所以本村的教友，都推舉他為劉家塢堂口的會長。」³⁶對王蔡間教友的評價是：「自奉教以來，雖不過四五十年，然信心堅固，有老教友的風氣。」³⁷這種誇讚新教友的說法，透露出老教友們認為像他們這樣的信仰狀態，在新教友中是少見的。這當中固然存在著偏見，但多少也顯示出一定的實情。

（二）老教友群體

本文將老教友群體定義為 1860 年前即信仰天主教的教友群體，由於有長時間禁教時期仍維持信仰的經驗，或可說是一種正面的歷史記憶，因此強調其少數的，與眾不同的信仰，及其信仰歷程，是老教友群體的主流思維。因為在被迫害時期仍能堅持信仰，證明了他們是教會忠貞的子民，雖然這實際上只是當時部份人的作為，許多教友在其時是遊移不定的；但在歷史記憶傳承的過程中，不光明的部份往往被消除，光榮的部份則掩蓋了真實，擴大為更大範圍的集體行為。

³⁶ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 239。

³⁷ 同前，頁 295。

在這個教友小群體的主流價值影響下，老教友被塑造為教會的核心成員，有堅固而穩定的信仰。對段家塢老教友的描述是：「村中教友素稱熱心，信德堅固，歷年來各神長皆重視之。」另外對朱家河教友的描述是「信心堅固，敬主虔誠。」因此這些以自己老教友身份自豪的老教友們，在遇到教難時為信仰捨生，當然是正確的選擇。例如有一教友李全真在拳民要其背教時，他的答覆是：「我奉天主教好幾輩子了，背教那是萬不能的。」³⁸類似的例子是李連登，他的說辭是：「我奉教已經四輩了，我一家二十口人全都奉教，你們若願意殺奉教人，照著我下手罷，我決不怕死。」³⁹這些說辭是事後見證人的回憶，是否完全準確不一定，但能準確說明老教友應有的德性。

除了十幾個較大型的老教友點，大部份老教友是以數十人的規模，生活在數百人甚至上千人的非教友中，因此即使是在 1860 年後准許傳教的時期，雖然教友們可以公開的念經行禮，但他們仍不是居住範圍內的主流；在與主流人群的互動中，非主流的老教友們還是有可能被影響。而那些即使是數百人的教友點，內部或許有強固的凝聚力，但跨出村莊的範圍，來到平時往來的他村或是市集，教友們立即就成了少數。在多數與少數的互動中，這些大教友點中的部份教友，還是有可能在花花世界中逐漸遠離信仰，或呈現不冷不熱的信仰狀態。

這種現象是長期現象，從一開始建立代牧區時就是如此，郎懷仁主教對趙家莊教友的評價是：

³⁸ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 594。

³⁹ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 189。

「在他們中，沒有偉大的德性，但相反的，也沒有太多醜聞。除了農忙的時期，他們很少會缺少家庭中早晚的祈禱。在主日缺乏神父時，他們往往會齊聚在他們可憐的小堂中，在那裡拜苦路，唸玫瑰經，……」⁴⁰

當然這種不夠熱絡的信仰，在傳教人力增多後可以逐漸改善，但在老教友群體中，冷淡的教友其實是為數不少的。

朱家河會口的朱墨就是冷淡教友的典型。《義勇列傳》中記載，朱墨有一年從朱家河到劉八莊，幫其姑母作活。

「他在姑母家住著的時候，日間耕雲鋤兩，不辭勞苦，到底晚上一到公念晚課的時候，他就立時躲出去。……姑母知道他多噙也不念早晚課，強迫他也是無用，就不管他了。」⁴¹

在同一篇記載中也提及朱墨被他的父親到州衙控告忤逆不孝，「拳禍前不過一二年，任總鐸曾控告他擾亂教堂，縣長把他鎖押了半年之久。」⁴²可以看到這個人物代表的是老教友群體中，背離者的另一種典型。但朱墨在義和團圍攻朱家河最危急的時候，應眾教友之請，擔任教友禦拳的指揮，也可呈現出教友生活的另一面。這些所謂的冷淡教友，其實仍與教友群體有信仰關係

⁴⁰ René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p.4.

⁴¹ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版）第二冊，頁37。

⁴² 同前，頁36，39。

以外的情誼，朱墨雖信仰不穩固，但在自我認知上，仍認為自己屬於教友群體成員。

這種熱心冷淡並存的現象，在老教友群體中是常見的。朱墨和他父親代表一家都是教友，但信仰狀態各自不同。類似的例子很多，例如在獻縣的北立車村的教友劉李氏，其子劉化堂，其女劉亞納，劉化堂之妻劉周氏，以及劉李氏之弟李學（南立車村人），係同一家庭成員。前述劉家四人，「都是熱心教友。」至於李學，「為盡教友的本分，常疏忽冷淡，同他胞姊一家人大不相同。」⁴³南立車村的張亭蘭，「原係熱心教友，後因娶外教婦人為妻，雖然求得了神長的准許，不算犯聖教會的禁令，到底先前的熱心一天比一天減少。」⁴⁴而這些沒有堅固信仰的教友，在教難發生時，自然缺乏為信仰致命的意願。

（三）教友群體動態的信仰狀況

對老教友群體來說，維繫信仰在程度上比新教友群體容易，但並不代表其信仰是持續性的的堅固不動，實際上在發展過程中，這些老教友有核心的虔誠教友，也有邊緣的冷淡教友，或許還有「不行教禮」的前教友，皆住在同一村莊或鄰近村莊。在外教人看來，並不容易分別這些教友間有何差異，或許只有在重大事件發生時，才能呈現教友信仰狀況的不同。造成信仰冷淡的原因，有的是外在因素的影響，例如與非教友的婚姻，或是居住環境中教友的人數太少，青春期間對信仰的反叛等。熱心的教友主要是依靠日常規律的宗教生活鞏固信仰，並藉著其他教友間的互

⁴³ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版）第一冊，頁598-599。

⁴⁴ 同前，頁554-555。

相勸勉，維持並發展這個教友群體。在外在環境變化的影響下，有的熱心教友結婚後成了冷淡教友，也有冷淡教友在過了青年期後反而成了熱心教友。當然如果繼續冷淡下去，以後就成了非教友。

新教友群體的不穩定性遠較老教友群體為高，首先原因是其信仰動機，其次是其信仰天主教後與同一社群或鄰近社群的緊張關係，或許還有在學習經言道理中所感受的文化衝突。雖然成為教友的比例或許低於失敗的，但藉由日常規律的宗教生活，或許在一些教友點中，會出現一些熱心的核心教友，然後在他們身邊有較老教友群體更高比例的冷淡教友，然後是非教友；反之，也有機會恢復成為熱心教友。不斷的有人因各種原因像傳教士請求望教，傳教士接受了其中部分群體或個人的請求，派遣傳教員去教導他們經言道理，於是不斷的新教友群體出現，類似的過程在這些新教友點反覆進行。

經過培育後產生虔誠信仰的個別新教友，或是一個虔誠信仰的新教友群體，其實和所謂的老教友群體沒有太大的差別。甚至生活處境上，這些新教友還比老教友艱困，因為他們的家人鄰居會長時期不能接受他們改信天主教的事實。反之，老教友群體通常與附近的非教友，早就達成了平衡狀態，然後獲得了傳教士的保護，生活中的信仰挑戰反而較小。在《義勇列傳》中可以發現眾多的新教友殉教者，就人數而言與老教友不相上下，其實他們與老教友已沒有什麼差異，也可以說，他們就是老教友。

民教關係

首先必須說明「民教關係」不是非常理想的詞，因為將天主教教友放在民眾的對立面，似乎一開始就設定教友不是民眾的一部份。但這種稱呼方式也反應了部份的事實，不論從非教友或教友的角度，都認為教友具有一定程度的特殊性。此外，這裏並不準備探討「民教衝突」，前已提及大部份的民教衝突是發生在信仰不穩固的聲稱欲信仰者、望教者及新教友群體中，在這些所謂的民教衝突前後，外教人眼中的這些所謂教民，其中有相當高的比例，並不會成為真正的教友。這裏要談的民教關係是已認定自己教友身份，並也被教會群體接納的新、老教友，他們與在他們居住村鎮內外非教友的關係。

（一）、《義勇列傳》中對段家塢的描述可以當做第一個案例。當拳民大起之時，

「遠近各村，聞風響應，皆設立拳廠，傳授拳術。段家塢迤東，約四五里之沙村，一名思賢村，設有較大之拳廠，不啻拳匪之大本營。村中的土豪劉光第、宋繼賢為團頭，本村及鄰近各村的無賴棍徒，入廠拜師，學習拳術者，聯翩接踵，絡繹不絕。...」⁴⁵

「及拳匪召集黨羽，預備器械，將圍攻段家塢時，王縣長聞信，又憐惜教民之無辜，思所以保全

⁴⁵ 蕭靜山著，劉頴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁8-9。

之。因聞知本城南關，有一不在教的紳士，姓潘名老四，與段家塢的幾個教友，頗有交情，乃授以己意，打發他往段家塢去，勸教友們通權達變，以保性命...」⁴⁶

「沙村的宋某，並段家塢本村的段某，兩個出頭露面的紳士，又以同樣的不入耳之言，來相勸勉說：拳民教民，都是大清國的子民，彼此並無冤仇，近來你們兩方面，結成了不解的死仇，全是因為你們奉洋教的緣故。如今你們若願意保全身家性命，必須將教堂拆毀，然後搭臺演戲，聲明你們不奉教了，我們就管保你們平安無事。不然，你們必要被義和團殺得雞犬不留，那是毫無疑惑的云云。」⁴⁷

「拳匪逃散之後，教友們就共同商議，往何處去購買糧食。寨內有一王姓教友，當場獻計說，北曹口村中有我一位外教朋友，姓張，忠厚可靠，數月前，收買了若干石紅高粱，我若拿錢去買，大約他不能不賣...教友們說了許多道謝的話，就把那張姓外教人的糧食全帶回來了。除此以外，又有王家塢的一位郭姓富翁，因心地正直，見教民們平日皆安分守己，無緣無故的被拳慘殺虐待，心抱不平，也常偷著賣給教友們糧食。」⁴⁸

⁴⁶ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁19。

⁴⁷ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁19-20。

⁴⁸ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁63-65。

段家塢是一個相對穩固的老教友點，他們的自我評估是「安份守己」，按理與村內外的非教友沒有太嚴重的衝突。如果教友的自我評估屬實，沙村代表的是義和團運動時期，在老教友的生活圈四周，不需要衝突事件就對教友表現反感的「排斥者」。沙村的宋某和段家塢的段某這兩位士紳，平常大概就看段家塢的教友不順眼，但平素無事，而且也不想得罪背後有傳教士為靠山的教友們，就「容忍」教友們的存在，這反應出村中不同階層常有的差異，主事者不要自己無事生非。但前往勸教友背教，且與教友話不投機，代表他們不喜歡教友的心理本質。然後宋某（應即為宋繼賢）擔任義和團團頭，或是在段家塢也出現拳壇，代表其態度在義和團時期的變化，從「容忍」者轉向「排斥」者。

北曹口村的張姓外教人，王家塢的郭姓富翁，以及任邱縣城南關的潘老四，平常就與教友們友善。義和團興起後，他們或是願意賣糧食給被圍困的教友，或是善意關心教友死活，他們都不是天主教信仰者，但能夠與這些少數的天主教信仰者真心和平相處，可以將其稱之為「尊重」天主教信仰者。

（二）、范家疙瘩是第二個案例。范家疙瘩的新教友群體形成後，與四周居民的關係並不融洽，原因不是在信天主教前有何爭執，而是在子牙河氾濫區各村莊，在 1890 年代，為了如何修堤護田，已經械鬥告官了好幾回。對民眾來說此為生死大事，任何一方都不願退讓，於是政府出動軍隊鎮壓。這支由梅東益率領的軍隊，與傳教士友善，以范家疙瘩為其駐地。官堤修好後有利於范家疙瘩，「雖河水氾濫，也沒有危險了。⁴⁹」這些與范家疙瘩利益衝突的附近村落，當然對他們不滿。但在一般時候，就只能

⁴⁹ 蕭靜山著，劉頴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁 401-410。

「容忍」教友們的存在。

義和團運動給了附近村莊新仇舊恨一次了結的機會，在范家疙瘩三五公里方圓內，辛莊、張各莊、小王橋村先後都成了拳團聚集的村落。各村都有人把守，「盤詰來往的行人，不許教民通過。」「不拘多麼大膽的奉教人，也不敢再進外教人的村莊了。」⁵⁰由此描述可以看出，附近村民的大部份人，都從「容忍」的狀態轉為「排斥」，準備將教徒都殺光。經過四十餘日的圍困，兩次大戰，教友在 8 月 23 日將北面的拳團肅清。數日之後又將南面辛莊的拳團擊潰，9 月 2 日再將最後一波外地以李名局村為集中地的拳團擊潰⁵¹。

當李名局的拳團戰敗之前，「范家疙瘩四外的鄉民，對於教民拳匪，皆虛與委蛇，不敢得罪拳匪，也不實心親向教民。」等到教友大勝，洋兵又從北京開往鄉間，四周鄉民遂紛紛前來求和，並求傳教士保護。教會方的條件是要賠補教友們的損失，

「四外的鄉民，都看著這個辦法，極其公道和平，又極便宜拳匪，遂就推舉了一位著名的紳士，作公民的代表，來同我們議定詳細的條件。議妥之後，他就按著各村拳匪的多寡，罪過的輕重，分派賠款的數目。凡認罪受罰，繳納了賠款的村莊，我們就發給他們一幅保險的白旗，上書中法文

⁵⁰ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 416。

⁵¹ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 460-467。「李名局」現稱「黎民居」，位於范家疙瘩東南六公里處，雖然距離不遠，但在子牙河大堤之外，或許不是主要生活圈的範圍。可能是 1930 年訪談時按聲音記錄，因教友不熟悉，故成為一奇特的地名。

字，聲明他們是安份的良民，並未習拳仇教，無論教民洋兵，皆不得騷擾加害。從此以後，方圓四十里以內的村莊，攜帶現款，來領保險白旗的，輪流不斷。…」⁵²

按照上面的敘述可以看出，幾乎各村都有村民參加拳壇，若全村皆無，按理他們就不用受罰，可以直接領到保險白旗。反之，無論賠款多少，這種中國民間的習俗，輸服一方往往只是暫時的，全村共同分攤的賠款，可能還會增加同仇敵愾的心理，國籍神父敘述中極其公道的辦法，在另一方看來，或許只是壓力下的暫時妥協。在事件大致結束後，范家疙瘩的旁邊出現了另一個教友村，蕭靜山描述其原由：

「大局平定以後，拳匪雖匿蹟消聲，暫時不敢蠢動，到底他們仇恨教民的惡心，業已深入骨髓，不知何時，方能改革變化。為這個緣故，領了賠款的教友，有許多願意留居范家疙瘩不復返回本鄉的。我們見請求的家數太多，范家疙瘩一村，不能盡數收容，就在村西約二三里之遠，買了一片莊田，讓他們建房居住，起名曰西疙瘩或小莊子，今則改名曰露德莊。⁵³」

這些留居在范家疙瘩的教友，原因可能是經濟性的，畢竟范家疙瘩不再受氾濫之苦，良田可保生活穩定。但更重要的原因則

⁵² 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁469-470。

⁵³ 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁471。

應該是社群關係經過義和團運動的嚴重撕裂而不可回復。拿了賠款的教友，對於返回土生土長的村莊心裏有疑慮，雖然並不是直接的，但某種意義上，村中非教友感受他們被這些極少數的村中教友剝奪了他們的財富，或是家中子弟被監禁處刑。教友們了解這種心理，才不得不放下安土重遷的觀念，促成了新教友村的出現。而教友的遷居在原來的村落，也容易使得村人同聲一氣，將他們的災難放在這些教友身上。可以說在義和團結束以後，范家疙瘩的四周，雖然民教關係從「排斥」轉向「容忍」，但痛苦的記憶猶在，因此容忍的轉向不多，距排斥不遠，只是外在環境沒有再發生一次大屠殺的條件。

2006年到獻縣參加獻縣教區辦的研討會，其時有機會與范家疙瘩的本堂神父攀談。當時個人以為范家疙瘩是一個模範教友村，教友群體自身的倫理約束力很強，又辦有慈善事業，這些安份守己的教友應已與四周民眾，擺脫當年恩仇，建立互相尊重的人際關係。但本堂神父在沒有佐證資料的情況下，口述的是他印象中與四周「外教人」一直不好的關係，使我從幻想的雲端跌入塵土。這種迄今為止帶有敵意的關係，可以推測當年所發生的多次衝突，以及教友們脫離原有社群，另外成立新教友村，是歷史性的老原因。但另一方面，1949年後中共政府對教友的態度，也很可能是使得民教關係持續緊張的動力。

（三）、虛擬的武垣縣段村是第三個案例。吳飛在他的著作《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》，在直隸東南的一個教友村，做了斷斷續續三年的田野調查，以化名的方式稱為武垣縣段村⁵⁴。

⁵⁴ 現在的河北省沒有武垣縣，但武垣是河間的老地名，這個教友點可能是在河間縣。吳飛在書中說教堂是聖心堂，應指耶穌聖心堂，范家疙瘩是若瑟堂，故其地不是范家疙瘩。

吳飛經過了政府官員的審核，才來到了段莊。在來到段莊之前他聽到了許多有關天主教的流言，有的甚至是地方的官員講給他聽的。「聽說他們最膩味長蟲，見了長蟲就打死。」「他們那個頭叫什麼？神父，聽說他們的神父來了，叫村裏最好看的閨女陪。」「誰要得了病，著他們的主摸摸就好了。⁵⁵」在上述的流言中，膩味長蟲是對信仰內容的過度延伸，也是與河北民間視蛇如財神的差異。稱神父要閨女陪，是對天主教倫理規範的污衊。主摸頭治病，則有指責迷信或魔術惑人的雙重意味⁵⁶。這些流言反應出，不了解教友實際生活的一般民眾，對於天主教信仰者的負面及異質評價。

吳飛是由一位鄉政府派出的段莊人武師傅擔任他的司機及嚮導，武師傅對同村的教友則有相對友善許多的評價。「俺們村裏這些奉教的，看起來就是好，沒甚麼嘎雜子甚麼的。」武師傅認為同村的天主教信徒，與非教徒的差異不大，「他們就是不燒紙，死了人不那麼折騰。別的都差不多。」⁵⁷這或許是同村相處的時間長了，這位非教友對教友有了更深入的認識，或許也能呈現出段村民教相處的基調是平和的。在吳飛與段村非教友的接觸中，他的印象也是如此，他說這些非教友對同村的教友們，

「無論是對他們的教義有所了解的，還是對他們的宣稱不以為然的，還是對他們的道德十分佩服的，都沒有太強的排斥感。...這些人雖然把教友們看成了

⁵⁵ 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁19。「膩味」的意思是討厭惡心；摸頭能治病的「主」，可能同時指信仰中的天主及實際生活中神父這兩個對象。

⁵⁶ 這種評價或許與河北農村盛行的驅魔傳教，也可以聯繫在一起。1990年代以後，許多新教友點的出現，與教友及神父為所謂的附魔者驅魔有關。

⁵⁷ 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁364，頁20。

一個相對獨立的整體，但是，大多數認為他們是可以理解的群體，而不像某些人那樣，把他們當成稀奇古怪的一群人。」⁵⁸

吳飛在另一個教友點夏村的訪談經驗和段村不太一樣，這是一個教友很多的村子，有非教友們在沒有教友的時候和他表示：「我覺得這天主教呀，它就是反動的。不管怎麼說，也不是好東西。」在吳飛的觀察中，這個村子的民教關係很顯然是與段村不同的，他歸結原因是因為夏村的居住範圍較段村大許多，人際關係相對較淡薄且更複雜⁵⁹。除了這個原因外，吳飛沒有特別強調「反動」這個詞代表的意義，或許是他太熟悉中國天主教在中國政權統治下的定位，因此有人稱呼天主教「反動」是正常的，而在段村他所看到的友善關係才是新奇的，值得研究的。所謂天主教反動的對象是政府，夏村主流居民則願意表示對政府的順服，並根據政府宣傳的價值觀與天主教教友劃清界線。在現實生活中，對夏村主流居民而言，這些天主教教友是潛藏危險性的、可疑的、應被注意的，他們只是「容忍」這些天主教教友的存在，而其社會地位則是低於主流居民的。

吳飛訪察的過程，其實也透露出普遍的對天主教社群的疑慮。他的訪察是先經過政府核准的，並為他挑選出一個可被訪察的地方—段村，然後由司機武師傅帶著他去。我們當然可以用中國無所不在的人際關係說明這種訪談程序，也可以看到政府派車解決了吳飛到鄉村活動的困難，但同樣也可以從中清楚看到政府的控制。在他們看來首先吳飛是一位無害的學者，其次段村是一個相對穩定的教友點，而武師傅的陪同也可以使他們掌握吳飛的

⁵⁸ 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁364—365。

⁵⁹ 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁365—366。

行蹤。或許他們期待的是吳飛的訪談可以得出天下太平的形象，我們在閱讀時也確實感受到一種平靜日常的基調，但吳飛隱約提到的對照組—夏村的「複雜」則多少帶有不安的情緒，而這樣的形象是不適合在書中大量出現的，而這本書最後沒有在中國出版，出版地是香港。

綜上所述，無論是在歷史或現實生活中，仍然處於弱勢及少數的教友群體，在接受、尊重、容忍、排斥的四個向度中，他們與非教友乃至政府的關係，仍處在一種多半被容忍但帶有敵意的狀態，尊重者乃至接受者只是少數。這種關係一方面是長期文化性及社會性的，政府的政策及態度也在其中扮演著推波助瀾的角色。

結語

在 1900 年年底義和團運動結束以後，直隸東南的教友人數經過短暫的下降，教友人數開始迅速攀升。到 1940 年為止，直隸東南的教友增長至二十餘萬人。那些曾經歷義和團事件的教友群體，此時已被認為是老教友群體；這一重大的迫害，形成了教友群體的心理界線，彷彿一邊是信仰鞏固的老教友，另一邊是信仰動機不明的新教友。這種認知部份是事實，但也有部份是被自然塑造出來的，就如同 1860 年後的情形一樣。

1990 年以後我個人有機會與大陸的教會有一些表面的、隨機的接觸，發現神父們將 1980 年以前即有的教友群體稱為老教友，把 1980 年以後出現的教友群體稱為新教友。我也親耳聽到所謂的老教友，驕傲的敘述堂口光榮的歷史，以及迄今為止尚未結束的

迫害。在 1949 年至 1978 年間中國天主教所經歷最大規模、最深入、最殘酷的迫害後，教友群體的心理界線又形成了，彷彿一邊是信仰鞏固的老教友，另一邊是信仰不穩固的，「根」不深的新教友。這其實也不一定是事實，這些老教友們還是有其各自不同的信仰狀況。

不論是新教友或老教友，不論是在歷史中或是在現實環境中，教友群體大致上皆被視為異類。接受者少，多半是容忍其存在，並因缺乏足夠的理解，以致對其有負面的想像或認知。這種情況可以與類似環境的臺灣對比，臺灣現在接受基督信仰的比例不高，但尊重基督信仰的則佔多數，不喜歡基督宗教者主要來自於傳統信仰者或是新時代的反宗教因素。與中國大陸相比，似乎政府的態度的差別是最大的不同。

在中國天主教歷史上，一般的教友很少被當成敘述的主體。由於過去的重視不足，活生生的教友變成了統計數字及地理名詞，而且愈久的名詞大家愈耳熟能詳，反之曾經出現但蹤跡較淺的新教友，則在歷史中被忽視。在中國天主教的歷史分期中，1860 年、1900 年、1949 年、1978 年都是重要的分界點，如果從教友發展的歷史來看，未嘗不是如此。我們需要更多教會領袖及教友大眾的資料蒐集，這樣我們才會有更有趣、更全面也更深入的中國天主教歷史。

[ABSTRACT] In the history of Chinese Catholic Church, unnamed Catholics were in the majority. Only major conflicts between the civil organizations and Catholic congregations, such as the Boxers' movement, would be documented by the Chinese government officials and the missionaries, and through these historic records the activities of the unnamed Catholic groups are unveiled. These documents allow researchers to glimpse the internal spiritual life of the Catholics. From the perspective of historical development, the condition of the faith of individual Catholics and their congregations underwent continuous fluctuations. This article first investigates the relationship between individual Catholics, lay organizations, and the missionaries, as well as the different patterns of faith formation. Secondly, the author examines the changes in the faith of the lay Catholic congregations and the reasons which triggered these changes in the South-East Region of the Zhili Apostolic Vicariate. Lastly, an analysis will be made on the transformation in the faith of the Catholic congregation, its historical evolution, the modes of interactions between the Catholic congregations and the non-believers, the possible reasons instigating confrontations, and ultimately the understanding between Catholics and non-Catholics. The rationale behind using the South-East Region of Zhili Apostolic Vicariate as a sample for this research is that the activities in that area were more well-documented and its geographic features have rendered the activities of Catholic congregations quite similar to other regions. Therefore the result of this research can help unfold the situation of other Catholic congregations in China.

Keywords: Chinese Catholic history, lay Catholics, Catholic congregations, South-East Region of Zhili Apostolic Vicariate

亦靜亦動——英斂之在香山靜宜園的生活*

周萍萍

The Life of Ying Lianzhi at Fragrant Hills Park

Zhou Pingping

[摘要] 1912 年起，天主教徒英斂之開始靜隱於北京西郊香山靜宜園。他雖然退隱香山，但不代表不關心世事。為天主教在華發展的長遠計，英斂之在香山創辦了輔仁社，積極培養教內人才；他熱心慈善救助事業，參與創建了香山慈幼院。除此之外，他還潛心從事宗教研究，出版了《萬松野人言善錄》，其書法作品則收入《安蹇齋隨筆》、《萬松心畫》等。可以說，退隱香山之後的英斂之仍心繫社會、心繫天主教在華傳教事業。

關鍵字：靜宜園 英斂之 輔仁社

英斂之（1867—1926 年），原族姓赫佳氏，正紅旗人，漢姓郁，名英華，字斂之，號安蹇、萬松野人，著名教育家、愛國天主教徒。英斂之的一生大致可以分為三個階段，即 1901 年之前的早期階段、1901—1912 年的《大公報》時期、1912 年之後的香山時期。目前學界對於英斂之的研究，多集中於《大公報》時期，另兩個時期則較少涉及¹。而退隱香山之後恰是英斂之人生中最豐

* 本文為國家社科基金專案“清末民初中國奉教知識份子的信仰磨礪——以英斂之為中心的個案研究”（11BZJ017）階段性研究成果，並受到“中央高校基本科研業務費專項資金”資助。

¹ 關於此兩個時期的研究，參見筆者，〈從新發現的資料解讀英斂之的早期思想〉，

富多彩的時期，此時他一心辦學、潛心從事宗教研究、積極救助孤幼，仍心繫社會、心繫天主教在華傳教事業。

一

香山靜宜園位於北京市海澱區西部，是清代著名的皇家園林，同時也是一座以山地為基址建成的皇家行宮御苑。香山在遼金時期已經成為皇家苑囿，山上建有佛寺、樓臺等。乾隆乙丑（1745）秋七月，乾隆帝下令在香山康熙行宮的基礎之上清除雜草瓦礫、砌牆建宇，擴建香山園林，將其取名為靜宜園。《乾隆禦制靜宜園記》中寫道：「樸儉是崇，志則先也。動靜有養，體智仁也。名曰靜宜，本周子之意，或有合於先天也。」²周子即宋明理學的開山鼻祖周敦頤，意思是園林建造推崇儉樸，無論動或靜都可以讓人體會到智與仁的道理，合乎人喜山樂水的天性。靜、宜二字可謂充分體現了園林建造與自然和諧的思想。乾隆二十年（1755），乾隆帝又在《禦制香山靜宜園六韻》中寫道：「山以仁為德，秋惟靜與宜」³。

靜宜園內大小建築群有五十多處，經乾隆命名題署的有二十八景，分別為勤政殿、麗囑樓、綠雲舫、虛朗齋、瓔珞岩、翠微亭、青未了、馴鹿坡、蟾蜍峰、棲雲樓、知樂濠、香山寺、聽法松、來青軒、唳霜皋、香岩室、霞標磴、玉乳泉、絢秋林、雨香館、晞陽阿、芙蓉坪、香霧窟、棲月崖、重翠庵、玉華岫、森玉笏、隔雲鐘等，占地約 150 多公頃。園內青松夾道曲折蜿蜒，亭臺樓閣風光迤邐，「佛殿琳宮，參錯相望。而峰頭嶺腹凡以可占

載《世界宗教研究》2012 年第 1 期；方豪，〈“靜宜”小考〉，載李東華編，《方豪晚年論文輯》（台灣：輔仁大學出版社，2010 年）；胡太春，〈香山靜宜園與〈大公報〉創辦人英斂之〉，載《縱橫》（2002 年第 5 期）。

²（清）於敏中等編纂，《日下舊聞考》（三）（北京：北京古籍出版社，2000 年），第 1438 頁。

³（清）於敏中等編纂，《日下舊聞考》（三）（北京：北京古籍出版社，2000 年），第 1438 頁。

山川之秀，供攬結之奇者，為亭、為軒、為廬、為廣、為舫室、為蝸寮，自四柱以至數楹，添置若干區」⁴，是人工與自然兼有的大型皇家園林。第二年（即 1746 年）園建成後，乾隆曾在數年中多次駐蹕於此。

不幸的是，隨著清王朝的逐漸衰落和腐敗無能，與圓明園、暢春園等並稱「五園」的靜宜園屢次遭受兵火之災。咸豐十年（1860）和光緒二十六年（1900），靜宜園兩次遭受外國侵略者的焚掠和破壞，不僅園內的文物、珍寶被洗劫一空，就連建築也難逃厄運，二十八景所剩無幾。儘管園內的山石松柏仍在，但已是雜草叢生、瓦礫遍地。搖搖欲墜的清政府當時自顧不暇，更無精力和財力對靜宜園進行修復。1911 年辛亥革命後，民國政府與清朝皇室簽訂了優待條約，約定帝位尊號不廢，每年政府撥款四百萬給清帝，生活日常一切仍按皇室標準，因此破敗的靜宜園仍歸皇家所有。

1912 年，天主教界著名人士馬相伯與英斂之同遊香山。他們見到靜宜園凋敝衰落的景象，不由感歎道：「靜宜園一日不接管，一日多破壞」⁵。後來由喀喇沁王福晉善坤和英斂之夫人英淑仲女士奏請隆裕皇太后，以開辦女學和女工廠為由借用香山之地，「藉以保存勝跡」⁶。得到太后恩准後，眾人先湊數百元，請英斂之前往照料。

⁴（清）於敏中等編纂，《日下舊聞考》（三）（北京：北京古籍出版社，2000 年），第 1437 頁。

⁵ 馬相伯，〈致熊希齡〉，載朱維錚主編，《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996 年），第 114 頁。

⁶ 馬相伯，〈上總督書〉，朱維錚主編，《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996 年），第 113 頁。

二

英斂之 1867 年出生於北京西北郊一戶滿人下層家庭，其祖上世襲騎兵，其父親「靠搖煤球為生，是社會中最底層的人」⁷。英斂之雖然家境貧寒卻十分好學，「嗜書成癖，嘗獨坐缸中爇香照讀」⁸，年紀輕輕所作的詩文「已為識者擊節歎賞」⁹。後來英斂之給一位教書先生做書僮，到有錢人家裡去教館，從而認識了一位元滿洲破落貴族的女兒愛新覺羅·淑仲並與之結婚，從而聯姻了皇族。

英斂之雖然學問頗大，且通過婚姻抬高了身份，但是他並沒有因此在清廷謀取一官半職。相反，他目睹當時國家衰敗、政治黑暗、吏治腐敗，不由得痛心疾首，常與那些所結交的志同道合朋友們「酒酣耳熱，相與抵掌談天下事。遇奸貪誤國、豪暴虐民諸行為，未嘗不髮指皆裂，痛恨唾詈，為之結轡終宵也」¹⁰。為此，英斂之「下視官爵如泥沙」，矢志一生絕不做官。英斂之雖不踏入官途，但卻心憂天下，以振興民族國家為己任，積極探尋國富民強之法。可是他在傳統的儒釋道中沒有找到拯世濟民的良方，於是轉向了西方文化，視西方宗教為挽救國家危機、拯救人心的巨大力量，並於 1888 年領洗入天主教。

領洗入教後的英斂之積極主張學習西方的經濟、文化和政治制度，以挽救國家危機。他主張立憲改良，支持康有為、梁啟超等發動的維新運動。變法失敗後，他擔心被株連，被迫南下。當慈禧太后為了討好洋人下令大赦參加維新運動的異己分子時，英華的名字赫然在列（沒有寫旗姓）。之後，英斂之遂以英為姓。1901 年，英斂之回到天津，有感於「但言變法，不能變心，之所

⁷ 英若誠、康開麗著，張放譯，《水流雲在》（中信出版社，2009 年），第 93 頁。

⁸ 《萬松野人言善錄·英杖附識》，（1932 年第三版）。

⁹ 張秀林，〈安蹇齋叢殘稿小序〉，載《安蹇齋叢殘稿》（1917 年），第 1 頁。

¹⁰ 英斂之，〈金錫侯君年譜敘〉，載《也是集續編》（天津：天津大公報館，清宣統 2 年（1910）），第 19 頁。

以無濟也」，他認為變心、喚醒民眾意識的最好方法是讓其讀書看報，以報紙開啟民智，使人知「各國興替之由，何利當興，何弊當革」¹¹。1902年6月17日，英斂之在天津創辦《大公報》，以「開風氣，牖民智，挹彼歐西學術，啟我同胞聰明」作為辦報宗旨。因《大公報》刊登了許多不避權貴、敢於直言的文章，故廣受民眾歡迎。英斂之也隨之名聲大震，「著述遍行海內」¹²。

1912年，清帝退位，袁世凱就任中華民國大總統。英斂之不願和袁世凱政權合作，再加上身體原本不佳，「長病善病，況味備嘗」¹³，常年辦報又費心勞神，精神更是疲憊，於是離開了大公報館，與夫人英淑仲退隱香山，直至1926年去世。那時，靜宜園十分荒曠偏廢，「守者非有槍支四五為衛，則甚危險」¹⁴。英斂之受命代管靜宜園後，利用空暇時間踏勘園中舊跡，並以《日下舊聞考》中的記述作為依據，請人畫了一幅乾隆時靜宜園全圖，「既以志前朝之勝跡，複為報殘守闕者之助焉」¹⁵。在熊希齡、張謇等人的資助下，他將見心齋、梯雲山館和韻琴齋三處相繼修復，並在樹叢深處原有的高臺舊址上建造了一座亭子，名為半山亭。

英斂之對修整後的靜宜園份外盡心。他至香山後自號「萬松野人」，除因香山古樹有萬株之多，可謂「隱於萬松穀中，擁古今書萬卷」，又因香山地處偏僻，樹木不時有被偷伐之險，他認為既然受託管理靜宜園，則應當維護好此中的一草一木，「特自名萬松，用自警焉！其為名勝謀永久有如此」¹⁶。為避免外人任意殘毀踐踏，他曾在靜宜園張貼了寫有多國文字的佈告，提醒來

¹¹ 英斂之，〈推廣日報說〉，載《益聞錄》（1898年1月29日）。

¹² 《萬松野人言善錄·英欽附識》（1932年第三版）。

¹³ 英斂之，〈貧病吟〉，載《益聞錄》（1891年6月20日）。

¹⁴ 馬相伯，〈致熊希齡〉，載朱維錚主編，《馬相伯集》，第114頁。

¹⁵ 英斂之，〈跋靜宜園全圖〉，載《安蹇齋叢殘稿·安蹇齋題跋》（1917年），第10頁。

¹⁶ 英斂之，《萬松野人言善錄》（天津：天津大公報館，1916年初版）。

者這是有主權的園林，得到許可後方可進入。一次，某部招待的兩位外國人準備擅入梯雲山館，被勸阻後氣惱而回。得知此事後，某部竟以「開罪洋人，有誤邦交，並違部命」責成靜宜園。英斂之異常憤慨，在給該部部長的信中寫道：「因我國勢雖弱，主權究在，非可任彼玩易，視為戰利品也……按前張總長捐款修館時，雖有部員來此留宿之口約，然未有鄙人等執役伺應之契券也，更未有招待洋人之條件也。」¹⁷英斂之的民族氣節以及剛直不阿的性格可見一斑。

三

英斂之雖然退隱香山，但不代表不關心世事。1912年9月，英斂之與馬相伯因感於天主教內人才缺乏、國學不振，對天主教在華前景甚為憂慮，遂聯名上書羅馬教廷，請求教宗委派品學俱佳的傳教士來華，創辦天主教大學，「發展中國固有文化，介紹世界新知識，以示公教之公」¹⁸。他們以明清之際來華耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci）、南懷仁（Ferdinand Verbiest）等為例，說明學術傳教的重要性，特別指出基督新教在華已創辦數所大學，唯獨天主教一所也沒有，況且以北方來說，「不獨無大學也，無中學也，並正式高小而無之」，英斂之、馬相伯對此憂心忡忡，因為這種狀況對於天主教在華的進一步發展必然有百害而無一利，因此他們請求教宗能夠派人來華在北京創立一所天主教大學，「廣收教內外之學生，以樹通國中之模範，庶使教中可因學問，輔持社會，教外可因學問，迎受真光」¹⁹。英、馬這次上書受到羅馬教廷的重視，但未及教廷有所行動時，第一次世界大戰爆發了，此事不了了之。

¹⁷ 陳垣，〈天主教徒英斂之的愛國思想〉，載超主編，《陳垣全集》第二冊（安徽：安徽大學出版社，2009年），第655頁。

¹⁸ 納爵，〈輔仁大事記〉，載《輔仁生活》第二期（1939年12月25日）。

¹⁹ 馬相伯、英斂之，〈上教皇請興學書〉，載《輔仁生活》第二期（1939年12月25日）。

1913年，英斂之在靜宜園創辦了輔仁社，並寫信給國內各位主教，請派有志青年前來攻讀，肄業期定為兩年，學生可以隨時入學隨時離開。「輔仁」意指培養仁德，語出《論語·顏淵》：「曾子曰：君子以文會友，以友輔仁」，它反映了英斂之弘揚中國傳統文化的決心。當時首先贊成此舉、派人來學習的是山東兗州韓甯鎬主教（Bishop Augustin Henninghaus）、河南衛輝梅占魁主教（Bishop Giovanni Menicatti）、四川成都杜昂主教（Bishop Marie-Julien Dunand）、重慶舒福隆主教（Bishop Célestin-Félix-Joseph Chouvellon）以及河北一些教區。針對修士們對中國傳統文化和學術知之甚少的現象，英斂之在輔仁社「備古今書籍若干種」，與學生們「旦夕討論其中，分期作文演說，輸灌社會必需之常識，以為將來酬世之用」²⁰。

在學生離開輔仁社時，英斂之均會贈予每位同學一封紀念書，內中寫道：

「自學堂之制興，各科紛然並鶩，勢不得不淺嘗輒止。倘非天資明敏，雖從學數年，於始基最要之文字，竟茫然不解，遑言其他。是以十數年來，前識之士，每鯁鯁然以國學淪喪為憂，而保存國粹之說出焉。鄙人有感於此，創輔仁社於京西香山靜宜園，謬承諸生不遠千里負笈來遊。但恨學識淺陋，乏所匡助。所幸諸生皆志願宏達，勤苦向學，兩年以來，略識門徑。從此孜孜進修，不自畫棄，將來之造就，豈可限量。須知學問之道，浩無涯涘，務當先立其大，於事主救靈，己立立人之道，各竭能力，力事擴充；則無負我輩朝研夕討之初志。是所至盼，是所至囑。今當諸生之去，書此為臨別贈言。」²¹

²⁰ 英斂之，〈北京公教大學附屬輔仁社簡章〉，載《輔仁生活》第五期（1940年3月25日）。

²¹ 英斂之，〈贈輔仁社同學紀念書〉，載《輔仁生活》第三期（1940年1月25日）。

紀念書中不僅述及輔仁社創辦的緣由，更體現了英斂之對傳統文化的重視以及對學生們的殷殷希望，其筭路藍縷之功殊不可沒。

略顯遺憾的是，雖然各地天主教堂區派送了一些年輕人前來求學，但也僅僅只有二十多人，而且他們大多國學根基太淺，故而沒有什麼特別出類拔萃之人。倒是立志撰寫《中國基督教史》的陳垣在 1917 年去香山拜訪英斂之時，看到「唐景教碑考」、「元也裡可溫考」、「清四庫總目評論教中先輩著述辨」等輔仁社社課題目後，產生了濃厚的興趣，因而「扣其端緒，偶有所觸，歸而發篋陳書」²²，經過數日的考證撰寫了《元也裡可溫考》。在英斂之的鼓勵下並經馬相伯的點定後，陳垣將此文付梓出版。該書一經印行便一鳴驚人，從而奠定了陳垣在學術界的地位。英斂之對陳垣極其欣賞，在《元也裡可溫考跋》中贊道：「乃承先生以敏銳之眼光，精悍之手腕，於也裡可溫條，傍引曲證，源源本本，將數百年久晦之名詞，昭然揭出，使人無少疑貳，迴視僕輩所挾真兔園冊子矣。」²³兔園冊子本是唐五代時私塾教授學童的課本，後指讀書不多的人奉為秘本的淺陋書籍，英斂之如此貶低自己，可見對陳垣的抬愛了。

輔仁社後來因為種種阻礙、未及進一步擴充便不得不停辦了，但是英斂之創辦天主教大學的信念一直沒有放棄。針對教會中盛行的「讀中國書無用」等怪論，1917 年，英斂之抱病再作《勸學罪言》和《覆友人駁勸學罪言書》，宣導學習中國語言文字的重要性，他抗議道：「本國人不通本國文字，何以接人，何以應事？論其效果，不過自絕於高尚社會，自屏於優秀人群而已。」²⁴英斂之等人的反復籲請終於得到教廷的重視，教宗庇護十一世（Pius XI）接位後，「以為中國當此危急存亡之會，提倡道德，

²² 《蹇齋剩墨·附陳序》（1926 年），第 21 頁。

²³ 英斂之，〈元也裡可溫考跋〉，載《蹇齋剩墨》（1926 年），第 20 頁。

²⁴ 英斂之，〈勸學罪言〉（1929 年），第 3 頁。

培植人才，刻不容緩」²⁵，於 1926 年派美國本篤會在北京創辦了天主教輔仁大學。因此，英斂之在靜宜園創辦的輔仁社可謂輔仁大學的發軔。

四

除創辦輔仁社外，英斂之在靜宜園還潛心從事宗教研究並投身慈善事業。英斂之非天主教世家出身，領洗入教時為二十二歲，那時他對天主教教義教理尚無深入研究。針對時人對天主教的仇視與攻擊，作為信徒，英斂之積極撰文對反教言論一一加以駁斥，他在李問漁神父主辦的《益聞錄》上相繼發表了《辛卯冬夜讀〈理窟〉辯誣章有感時事援筆為長句如左》、《覆鑒翁先生辨學第一書》、《覆鑒翁先生辨學第二書》、《辯誣》、《初使泰西記辨》等文。但是英斂之在這些文章中只是為天主教辯解，並沒有對天主教教義作出解釋，凡遇到友人向他問及此類問題時，他都會推薦一些相關書目，如《真道自證》、《盛世芻蕘》、《主制群微》等，以供友人們閱讀。

退隱香山之後，英斂之開始收集天主教內先賢們撰寫的書籍並誦讀揣摩。他將自己對天主教教義教理的理解每有心得即發表於《大公報》上，分為根本的解決、道德的根源及信仰迷信之別、讀書立志等篇。經過數月的連載，1916 年，天津大公報館將這些文章結集出版，題為《萬松野人言善錄》。書中，英斂之旁徵博引，「將我所見之善言，所發之善念，不論長短，不拘雅俗，一一錄於紙上，使人共見，互相磋磨，互相勉勵，以期無負維皇降衷之恩」²⁶。他除引述明末來華耶穌會士龐迪我（Diego de Pantoja）的《七克》，論證了修德改過等重要性外，還摘錄了王安石、朱

²⁵ 奧圖爾、英斂之，〈美國聖本篤會創設北京公教大學宣言〉，載《輔仁生活》第四期（1940 年 2 月 25 日）。「危急存亡之會」疑為「危急存亡之秋」的筆誤，《馬相伯集》第 460 頁寫作「危急存亡之秋」。——筆者注

²⁶ 英斂之，《萬松野人言善錄·自序》（天津：天津大公報館，1916 年初版）。

熹等人的言論，以期達到「激發天良、改惡遷善」的目的。《萬松野人言善錄》寓意深邃，一經印行便銷售一空，「海內君子以為能以華言言教理，故不脛而走」²⁷。馬相伯亦曾欣喜地寫信給英斂之，告訴他有一位名叫陳馥苞的商人，「因讀言善錄而受洗矣」²⁸。

那時，北京、直隸等傳教區均由遣使會掌管。在法國保教權的支援下，這些傳教士常常居高臨下，對中國信徒頤指氣使。他們反對明末清初來華耶穌會士利瑪竇、湯若望

（Johann Adam Schall von Bell）等提出的學術傳教法，不僅不注重學術研究，而且不願意學習中國語言文字。因為天主教北堂出版的法文雜誌「專以攻擊利瑪竇、湯若望等為事」²⁹，因此英斂之和馬相伯重新刊印了利瑪竇的《辯學遺牘》和湯若望的《主制群徵》，並給予這些論著充分肯定和高度評價：「《辯學遺牘》文筆雅潔，道理奧衍」³⁰；「《主制群徵》奧博宏瞻，為我國絕無僅有之作」³¹。他們還審校、刊印了和利瑪竇同時代的艾儒略（Julio Aleni）所作的《大西西泰利先生形跡》等書，以期讓人知曉明末利瑪竇在中國成功開教的經驗，「利子何敢然？故研習華文華語，不恥啞啞者垂二十年。以彼天資之高，久久不厭如此，嗚呼，可謂難矣！即此一端，其謙忍可想」³²，以此來反對在法國保教權控制下的中國教會對教士、教民實行的愚民傳教政策。

1917年，北京、直隸等地發生水災，難民苦不堪言，有很多人「因困於衣食，時有將嬰孩遺棄或鬻賣者」³³，水災善後處因此

²⁷ 馬相伯，〈言善錄再板序〉，載《萬松野人言善錄》（1918年再版）。

²⁸ 馬相伯，〈致英華〉，載朱維錚主編，《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996年），第443頁。

²⁹ 英斂之，〈覆友人駁勸學罪言書〉（1929年），第5頁。

³⁰ 英斂之，〈題辯學遺牘〉，載《安蹇齋叢殘稿題跋》（1917年），第5—6頁。

³¹ 英斂之，〈奉答通州張季直先生二律〉，載《安蹇齋叢殘稿詩鈔》（1917年），第5頁。

³² 馬相伯，〈（書利先生形跡）後〉，載朱維錚主編，《馬相伯集》，第223頁。

³³ 〈設立慈幼局收養難民嬰孩〉，載《大公報》（1917年11月30日）。

在北京西安門內府右街設立了慈幼局作為收養嬰孩的場所。督辦京畿一帶水災河工善後事宜的熊希齡聘請英斂之擔任慈幼局長，英斂之認為「事關慈善，不敢自逸」³⁴，不顧病體答應純盡義務。後來因為考慮到慈幼局分為城裡和山上兩處，照顧難以周全，遂商量把慈幼局遷到靜宜園內，改名為慈幼院。在英斂之等人的運作下，慈幼院得到的資助頗多，「改組後規模宏大，分科別股，名目繁多，隱然具小政府之模範」³⁵。而自遷居香山以來「凡酒食徵逐一概謝絕」的英斂之為了救災捍患這人命關天的事情，不得不「聊一破例」³⁶，在京城且樓宴請劉潤琴、馮公度等捐資人以共商慈幼局相關事宜。在英斂之等人的努力下，香山慈幼院「成績井然」，中外人士參觀，「齊聲讚美」³⁷。但此時英斂之因身體不佳，已提請辭去了慈幼局長一職。

五

因生平用力至勤，英斂之的身體每況愈下。除曾患有半身不遂症外，在香山期間他又患上了糖尿病，常常手指拘攣，頭昏目眩而不能看書，他不得不靠摹寫字帖「靜以養心」，其自稱寫字是「半為遣悶，半為記事」³⁸。英斂之在輔仁社除備有古今書籍供學生誦讀外，還備了百十種名人法帖供學生臨摹，他曾告誡學生道：「讀書當先辨明是非美惡，然後取長捨短，庶不致徒勞罔效。至於書法，雖為小計，然亦文人學士之所重，為精神上之美術，我國千百年來所不能廢者。」³⁹

³⁴ 英斂之，〈輔仁社課序〉，載《蹇齋剩墨》（1926年），第20頁。

³⁵ 同上。

³⁶ 英斂之，〈安蹇齋隨筆〉（1920年），無頁碼。

³⁷ 熊希齡，〈熊督辦慰留慈幼局長英斂之先生函〉，載《益世主日報》（1918年3月24日）。

³⁸ 英斂之，〈安蹇齋隨筆〉（1920年），無頁碼。

³⁹ 張秀林，〈安蹇齋題跋小序〉，載《安蹇齋叢殘稿》（1917年）。

可以說，英斂之雖然在政治、經濟、文化等方面主張學習西方，但是認為文章、書法兩事卻非崇拜尚古人不可。他推崇明代碩儒陳獻章對書法的體驗心得，即「正吾心、陶吾情、調吾性」。他指出書法等嗜好為我東方所獨具，西方人絕不能理解、領悟其中的意蘊與趣味，而且不僅是西方人就是中國學者如果不是性情相近，且多年研究書法，也不能領會其中的精奧。英斂之擅長書法，每當發生洪澇災害等需要救賑時，他都會積極撰寫對聯，拍賣所得錢款全部用於救助孤弱。1917 和 1918 兩年間，他曾寫下多幅對聯、詩文，後於 1920 年揀選了一部分整理出版，題為《安蹇齋隨筆》。

1918 年底，英斂之右邊身子麻木、筋絡失和長達三年而不能執筆寫字。這三年中，英斂之雖不能讀書寫字，但竟能將數十年之中的往事舊聞一一追憶，「以喉舌代筆筭」⁴⁰，讓女兒記錄下來，後由門生在其去世後彙編印行，題為《蹇齋剩墨》。1921 年秋，英斂之開始奮力寫字，以書法來鍛煉臂力和指力。最初他只能勉強寫幾個字，後來每天早晨都練習不輟，直到感覺疲倦時方才擱筆，其自謂「精神爽時，落筆頗有飄逸之致；氣力少一疲倦，而筆劃極不成字」⁴¹。英斂之那時所寫的「安時」、「處順」、「心跡」、「雙清」等字詞無疑是其心境的寫照。1922 年，英斂之將自己病後的書法經過揀選集成一冊，名為《萬松心畫》，由著名書法家陳師曾為其題簽。北京名士孫壯為《萬松心畫》題寫道：「草書驚妙筆，三字壽而康。不減張顛聖，虛然懷素狂。銀鈎畫鐵畫，玉蘊複珠藏。八法今將絕，何人更擅揚。」⁴²

⁴⁰ 英斂之，〈蹇齋剩墨小序〉，載《蹇齋剩墨》（1926 年）。

⁴¹ 英斂之，〈萬松心畫〉（1922 年），無頁碼。

⁴² 英斂之，〈萬松心畫〉（1922 年），無頁碼。

大體而言，靜隱香山期間算得上是英斂之人生中相對安逸的一段時光，此時他早已過不惑之年，不再激昂指陳時政、貶斥達官貴人。遠離塵囂、淡然與名利相忘的英斂之曾感歎道：「當此天災人禍紛至遝來之際，而僕以不富不貧之家世，半隱半顯之行藏，蕭閑自在惟適之，安其樂天知足，曷其有極！」⁴³

英斂之如此自述，無疑是其病中壯志難酬的自嘲，因為他關心社會、關心天主教在華傳教事業的心一直未能放下，特別是數十年來他最關心的還是在華創辦天主教大學以培養人才一事。因此，當本篤會受命來華創辦輔仁大學時，英斂之積極請求創立國學專修科，並請纓擔任國學部主任。1926年1月，英斂之因創辦輔仁大學嘔心瀝血，不幸去世，時年五十九歲。斯人已去，風範猶存。其離世前，親筆手書令人刻於香山頂峰的四個大字「水流雲在」至今仍在，供後人緬懷。

⁴³ 英斂之，《安蹇齋隨筆》（1920年），無頁碼。

[ABSTRACT] Ying Lianzhi (1867-1926), a Manchu and the founder of modern Chinese journalism, is one of the best-known Chinese Catholics in early Republican Era. He began to live in Fragrant Hills Park which was located in the western suburbs of Beijing in 1912, when the Republic of China was founded. At Fragrant Hills Park he established Fu Jen Catholic community in order to teach young men Chinese ancient civilization. He took an active part in philanthropy and co-founded the Childhood Mercy School there. In addition to this, he also concentrated on religious studies. He published his religious book *Wansong yeren Yanshanlu* (Worthy Words by Wild Man of the Ten Thousand Pines) in 1916. His calligraphy works were included in *Anjianzhai Suibi* (Jottings from the Contented Cripple Studio), *Wansong Xinhua* (Pictures of the Heart by Wild Man of the Ten Thousand Pines) and so on. Although Ying Lianzhi retired from the newspaper *Da Gongbao* in 1912, he still cared about society and Catholic missionary work in China.

Keywords: Ying Lianzhi, Fragrant Hills Park, Fu Jen Catholic community.

「愛國」還是「愛教」： 抗戰前後徐宗澤的天主教救國觀

李麗麗

Nationalism or Religionism: on Xu Zongze's Catholic Theory of Saving the Nation around the Anti-Japanese War

Li Lili

[摘要] 本文通過整理徐宗澤在抗戰前後以「救國」為主題對中國天主教教徒如何處理政治立場、政教關係以及參與抗戰等問題的論述，嘗試勾勒出徐氏從天主教神學出發所構建的救國觀。將其徐的主張與「梵二」前後的教廷官方立場做比較，以評述徐的救國觀在天主教「中國化」方面所做的探索。筆者在文中試圖指出徐對當時天主教教義基於中國處境做了一定的調適，而這些調適是不僅滿足天主教在中國時勢之需，並且在長遠來看，這些調整與「梵二」後天主教官方立場的改革方向是一致的。

關鍵字：愛教 愛國 天主教教會文獻 中國化

引言

在以「救亡圖存」為社會主題的近代中國，隨著國家主義思潮的急速膨脹¹和非宗教運動的推進，基督宗教與列強各國之間的

¹ 徐宗澤，〈國家主義的評論〉，載《聖教雜誌》，第15卷，第15期（1926年5月）。

微妙關係愈發突顯。其中，天主教首當其衝，不僅傳教士們被指責為「帝國主義先鋒隊」，而教友們更被扣上「帝國主義的走狗」的稱號²。這其中有天主教在近代借不平等條約重新打開其在中國傳教事業及其所引發的保教權問題之歷史根源³。更為根本的是天主教傳統教義與近代中國時勢之間在思想層面的衝突。具體表現為：一方面，向來以大公主義、博愛主義和世界主義為標識的天主教與民族危亡時期的國家觀念，即「國家、民族至上」的國家主義國家觀相矛盾；另一方面，在徐宗澤的年代，教廷傾向於主張教友對世俗政治事務持消極對待的態度⁴，由此引起反教人士以「不能談論政治」為由責難天主教教友在民族危亡時刻對國事漠不關心⁵。

於是，如何響應社會的批評，澄清天主教教義和立場，給具有基督信仰和中華民國國民雙重身份的天主教教友以合於天主教教理的方式表達他們的愛國關懷提供指導意見則成為亟需處理的問題。在此形勢下，徐宗澤站在天主教信仰的神學角度對調適近代中國情境和天主教官方立場的分歧作了一些嘗試。概括而言，徐氏的嘗試大致可分為兩個層面：一是對國家主義、三民主義和抗日救亡的主流思潮觀點進行了天主教神學反思，試圖從天主教信仰教義視角出發來構建天主教的救國觀；一是在此救國觀指導下，對與天主教教義存在衝突之處給予的具體建議，為中國天主教教友提供行為標準的參考。在此基礎上，本文將其救國觀與「梵

月)，第 222 頁。

² 編者，〈天主教是帝國主義麼？〉，載《聖教雜誌》，第 16 卷，第 5 期（1927 年 5 月），第 193 頁。

³ 從《中法條約》的簽訂開始，天主教借不平等條約重新打開其在中國的宣教事業，並為其傳教活動提供保護。據陳方中、江國雄的《中梵外交關係史》所言，當時，英美與清政府簽訂的不平等條約已在中國佔據了經濟政治優勢，而法國主要考慮以天主教來獲得在文化意識上的優勢以在割據中國時得以分一杯羹。

⁴ 參《新事》（*Rerum novarum*）和《四十年》（*Quadragesimo anno*）通諭。這兩通諭是徐宗澤年代羅馬教廷發佈的僅有的兩份天主教社會訓導檔，涉及的多是勞工等與經濟相關的問題，政治問題甚少談及。亦可參段琦在《梵蒂岡的亂世抉擇（1922-1945）》（北京：金城出版社，2009 年）之所述。

⁵ 徐宗澤，《社會學概論》（上海：聖教雜誌社出版，1934 年），第 180 頁。

二」後羅馬教廷對相關問題的官方立場進行比較，指出徐氏對天主教神學「中國化」既堅持了天主教信仰的傳統，又提出了具前瞻性的主張。

一

甲午戰爭的失敗讓近代中國知識份子愈發意識到中國正面臨著一場「亡國滅種」的民族危機，「救亡圖存」成為首要的社會任務；而要「救國」，就須先喚醒中國人民的民族國家意識⁶。20世紀初，梁啟超最先將「國家」觀念引入中國⁷，宣揚了西方國家主義思潮中的「國家至上」、「民族至上」觀點，從此，「愛國主義」、「民族精神」在中國大行其道。往後，中國思想界以「救國」口號不斷地引入西方各種思潮，企圖以改良的方式達強國之願，如「實業救國」、「教育救國」和「科學救國」⁸。但隨著九一八，一二八和七七等日本侵華事變的相繼發生，中國人民深刻地領悟到必須以武力戰爭的革命方式才能爭取民族獨立，只有實現民族國家的獨立才能實踐各種建國方案。相應地，對徐宗澤的天主教神學救國觀亦可據此進展過程進行構建。簡而言之，徐先意識到「國家」的重要，要喚醒中國天主教教友的「愛國心志」，至抗戰時期則提出了以戰爭的方式來表達愛國情懷。

(一) 由人的「現世暫福」論證國家的重要性

「梵二」前，教廷強調人在「天國」的生活，「……天主教大教義……便是說，當我們此生結束時，我們纔真正的開始生活。天主並不是為了塵世上的這些暫時的終歸毀滅的事物，而是為了那些天國的永的事物，……這個世界……是祇作為一個放逐地，

⁶ 吳雁南，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷）（湖南：湖南教育出版社，1998年），第191頁。

⁷ 鄭大華、鄒小站，《中國近代史上的民族主義》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），第135頁。

⁸ 參吳雁南，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷）。

並不是作為我們真正的國土」⁹。可見，教會對人在現世的利益持消極否定態度，多關心人在精神方面的事情¹⁰。徐氏在《天主造物·四末論》中亦提出天主造人的終向是人死後到天國享受「天福永福」，「人生在世，原為升天享福，死時靈魂上有聖寵，無舊汗之洗伐，則升天國」¹¹，人生「終點之所向，身後之福耳」¹²。在此基礎上，他還提出了人只有在現世實現「暫福」才能「梯及」於「身後」的永福，以現世「暫福」與永福、天福的實現之間的遞進關係來突出人在現世的幸福之重要意義。

並且，他以「人為肉體與靈魂的結合」論證世福與永福之間的隸屬關係。他取奧古斯丁之靈魂不滅說，指「靈魂為神體……離開物質而能存在，而能工作。……雖肉身死亡，而仍自然存在……即所謂之不死不滅」¹³。然而，人死後的「永福」之載體主要在人的靈魂¹⁴。於是，人可因其靈魂的不死不滅而使現世得到的幸福遞延至後世。可見，他認為人在現世的幸福有助於在末世審判時得到天主賞賜的「永福、天福」，「……身前世福，暫福，苟善用之，即能梯及身後之天福，永福」¹⁵。

又因「人為肉身與靈魂結合而成」¹⁶，且人在現世的肉體與靈魂的產生、存在和結合是同時的，沒有先後之分¹⁷。那麼，在人的肉體死亡時，即天主開始據其在現世功過而對其靈魂進行評

⁹ 《新事》，第 22 節。本文所引用的教會文憲均轉引自香港聖神神哲學院網頁發佈的中文譯本，http://www.hsscol.org.hk/LIBRARY/LIB_06.html。所引用的《新事》通論採用戴明我譯，原譯名《勞工問題》，香港真理學會出版，一九四九年初版，一九五五年再版。出自香港聖神神哲學院網頁：<http://www.catholic.org.hk/document/labour.html>。

¹⁰ 參《新事》通論，第 23 節。

¹¹ 徐宗澤，《天主造物論·四末論》（上海：聖教雜誌社出版，1930 年），第 169 頁。

¹² 徐宗澤，《社會學概論》，第 106 頁。

¹³ 徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 48 頁。

¹⁴ 同上，第 141 頁。

¹⁵ 徐宗澤，《社會學概論》，第 107 頁。

¹⁶ 徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 45 頁。

¹⁷ 徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 53 頁。他批判「靈魂先存說」，將否定人的肉體性體的說法定為異端，即天主因人的「罪過」而將責罰人的靈魂與肉體。

判¹⁸之時，必是參考人在現世的肉體與靈魂所得幸福而進行審判，不會只據其靈魂幸福而作考慮，「肉身之幸福，關係於靈魂，精神之幸福而已」¹⁹。在徐看來，就人的現世幸福來說，必然包括物質幸福和精神幸福²⁰，而這兩種幸福分別對應于現世的人在肉體和靈魂上獲得的幸福。因而，雖然人死後人在現世的幸福都歸於靈魂才得以延續，然而，人在現世的幸福于末世審判時根據的是物質和精神兩種幸福的滿足程度。而肉體的物質幸福顯然只能在現世生活中才可能得到實現，因而，在現世獲得幸福對於人的終向之實現是重要和必要的。

在論證了人應重視現世生活的幸福後，他以人如何實現現世幸福指出了國家在天主教教義中的重要性。徐氏一方面提出國家的宗向「無非在為人民謀現世之幸福」，助人性以得「人生終向」²¹；另一方面，他又指國家是人的現世幸福得以實現的「最大」保證，「此二種幸福（物質幸福和精神幸福），舍國家，無能為人類全體保障之，扶助之，指導之，謀劃之」²²。由此可知，在徐看來，國家是最完備的社會，因而是輔助人實現「世福、暫福」的最理想組織形式。在此，徐氏雖沒有直接表明「國家至上」，但由上述論證不難推出只有保證了國家的正常運作才可更加充分地保障個人利益的實現。同時，他並沒有否定人權的根本性，「未有國之先，已有其為人之權」，只是「有國，而更得其保障」²³。由此，徐氏實際上已從現世幸福於天主教教義的重要性和國家之於人實現現世之福的地位論證了保障國家利益的必要性。

¹⁸ 參徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 147-148 頁。

¹⁹ 徐宗澤，《社會學概論》，第 107 頁

²⁰ 《社會學概論》，第 107 頁

²¹ 《社會學概論》，第 107-108 頁

²² 《社會學概論》，第 109 頁

²³ 《社會學概論》，第 162 頁

必須說明的是，按照同時期天主教官方立場的看法²⁴，人與國家的關係應是「人先於國家」，「在這個階段（現世生活），我們亦不能求助於國家。人是比國家更早，且早在任何國家之前，他即已享有供給其肉體之生活的權利了」。可見，當時羅馬教廷不僅對人在現世生活的價值消極對待，並且傾向突出人權高於國權，而不鼓勵鼓吹國家對於個人權利實現的價值。而通過上述分析，徐氏在傳統教義的「永福」價值基礎上，給出了適應中國救亡時期「國家觀」之天主教詮釋，即在現世是人享「永福」的必經途徑基礎上提出國家是保證全人類「世福」得以實現的「最完備」組織。

（二）以「家」喻「國」辯「愛國心志」

在《新事》通諭中，良十三（Leo XIII）強調「家庭權利先於國家」，家庭是最先的「社會」形式，「且早於人和種類的國家和民族」，因而家庭的權利義務自然地先於國家²⁵。其中，「先於」決定了國家對家庭的干預權力應在正當範圍內²⁶。二十世紀上半期，近代中國的「國家優先」主張使得家庭和個人利益顯得微不足道，與重人權、家庭權利的天主教教義不相一致。在此背景下，徐一方面要為天主教官方立場作辯護，為天主教家庭觀念提供時代意義的詮釋。另一方面，處於民族危亡的中國形勢又促使他意識到要喚醒教友們愛國情懷，而為「愛國」提供天主教教義的神學基礎。

在「國族」、「民族」大行其道的年代，徐氏提出家庭仍有其重要的意義：一是家庭「涉及于國族民族之興亡」²⁷，因「有好家庭，乃有好社會，好國家」²⁸；一是家庭產生於具超性意義

²⁴ 參《新事》通諭，第6節。

²⁵ 《新事》，第10節。

²⁶ 《新事》，第9節。

²⁷ 徐宗澤，《社會學概論》，第36頁

²⁸ 《社會學概論》，第38頁。

的婚姻聖事，從而家庭在天主教教義體系中具超性價值²⁹，而此超性意義使得她的「根基」地位可超越時代變遷之考驗。接著，他以自然律詮釋了家庭「先於」國家之說法。「夫有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有家庭；家庭者夫婦子女所組成」³⁰，「家庭非他，社會之細胞」³¹。在他看來，「先於」更多是指社會形式產生時間的先後。與此同時，他更提出國家是由家庭逐漸演進而來的「天下組織最完備之社會」³²，「家庭為國家之細胞，國家乃團集家庭而成」³³。國家實則為更完善、更大的家庭，「國家之觀念由家庭與家鄉之觀念，擴大而成；蓋集家而成一鄉一縣一國；故國者家之擴張體也」³⁴。

他認為在中國傳統觀念中存有對「家」的強烈依戀感，「我之家屋，令我興起我家婚喪喜慶之種種紀念；我家之一几一桌，一門一戶，莫不與我以甘飴之安慰；令我居之而不忍他適也」³⁵。在徐看來，此「戀家」之情很大程度形成於中國家庭「家人」間關係的緊密，「家中之一切大小事情，……與我皆一體相關」，則愛國心亦是在國家與國民之緊密關係上發生³⁶。由此，「愛家」之情必會衍生出「愛國」之心。徐氏就此提出他的「愛國心」論說：「國家之心志，其最要者愛國心。……愛國心，即是愛吾所生，所居，所長之國」³⁷，「國與有我之休戚相關，無異家之與我；我之當愛國，無異之當然愛家。……故我亦當以相同之愛，愛我國之人民，土地，主權，猶愛我家之人，我家之物，我家之

²⁹ 《社會學概論》，第 40-41 頁。

³⁰ 《社會學概論》，第 91 頁。

³¹ 《社會學概論》，第 32 頁。

³² 《社會學概論》，第 75 頁。

³³ 《社會學概論》，第 90 頁。

³⁴ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，載《聖教雜誌》，第 26 卷，第 11 期（1937 年 11 月），第 646 頁。

³⁵ 《社會學概論》，第 182 頁。

³⁶ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，載《聖教雜誌》，第 26 卷，第 11 期（1937 年 11 月），第 646 頁。

³⁷ 《社會學概論》，第 123 頁。

事也。……只要愛，合乎理，順乎性，不侵犯公義，不違背公理，則無往而非是也」³⁸。

在此，徐以愛家之情通感于愛國之心，愛家情愈深則愛國心愈強，向教友宣揚了一種愛家必愛國的民族精神，「故愛國心即是愛家心之擴大者；人有不愛其家者，即無有不愛其國者。故曰愛家，即于愛國；愛家族，即是愛國族，愛民族」³⁹。同理，他推出了國傢俱其獨立主權的正當性。家庭有「一家之長」，有「父權」，而擴張至「大家庭」的國家，其「血緣關係無從可考……惟政治關係，即受治於同一之統權，而成一國族」⁴⁰。因此，如家庭需父權，國家理應有其統權。在國際法上，各國當有其「獨立主權」，「國家之獨立權對內對外，皆能基於自己的自由意志處理，不受別國的干涉」⁴¹。

值得注意的是，在以上的詮釋中，他並未以否定家庭在天主教教義中的地位來突出國家之重要，而是以家庭在國族和民族向度的「根基」地位，申明家庭於近代中國也有其重要意義。在重申家庭地位的同時，他「以家喻國」來呼籲教友以「愛家」的情感來對待自己的國家。進而，試圖喚醒教友保家衛國的愛國心，「我家房屋被人佔據一角，我即產生不快之情；人民為保護己國領土之完整，愛國之心因即發顯也」⁴²。可見，徐氏的天主教愛國主義並未否定天主教教義的家庭觀，只是他還從中國處境中出發勸導了教友還應有其「愛國心」和「民族國族」意識。事實上，在《新事》通諭對父權與國家之間關係的闡述強調的是國家不應干涉父權在家庭中的使用⁴³。而結合以上的論證，我們可看出徐

³⁸ 《社會學概論》，第 182 頁。

³⁹ 《社會學概論》，第 125 頁。

⁴⁰ 《社會學概論》，第 93 頁。

⁴¹ 《社會學概論》，第 161 頁。

⁴² 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 646 頁。

⁴³ 《新事》，第 11 節。

宗澤的愛國論說實際上是圍繞著調和天主教教義與近代中國於家庭權利與國家權力問題上的分歧而展開。

(三)「抗戰」是天主「預見預許」的「公義」、「緊要」戰爭

九一八事變後，抗日救亡思潮也隨之興起。中國面臨「亡國滅種」的民族危機，此時，愛國心更突出表現在抗日戰爭上⁴⁴。然而，天主教教義向來主張和平，反對武力戰爭。尤其在 20 世紀上半期，在經歷「一戰」衝擊後，羅馬教廷對戰爭愈發反感、排斥⁴⁵。於是，有人質疑天主教反對戰爭，責難天主教不支持抗日戰爭⁴⁶。此時，中國的「抗日戰爭」是否符合天主教教義成為徐氏「救國觀」要探討的最主要問題。

徐氏將戰爭定義為「變態」社會現象，因「戰爭為擾亂社會和平，人類倫序之天大禍患，故當極端以避免之」⁴⁷。然而，「戰爭」並非天主所造，亦「原非天主所欲」。戰爭根源於天主賦予人的自由意志，是人因私欲濫用其自由之權所造成⁴⁸，即戰爭是「人禍」。「抗戰」雖不由天主所造，亦不為天所欲，卻早已為天主所預知、預許。「將來之事情既屬於人自由之意志，則事情未實有之前，則人之意志常能自由」，然而，天主「為無窮美善……無始無終，永遠常然，固無過去，現在，將來之區別」，沒有天主「認識將來事物」之說法⁴⁹。故抗戰本已在天主認識當中，「人所興起之戰爭，……天主在無始之始，固已預見之」⁵⁰。然而，「全能」的天主本可阻擋戰爭發生，但天主既給予人以自由選擇

⁴⁴ 參吳雁南，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷），第 537 頁。

⁴⁵ Kenneth R Himes, <War>, *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, edited by Judith A. Dwyer, Elizabeth L. Montgomery (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994), p978.

⁴⁶ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

⁴⁷ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 645 頁。

⁴⁸ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 644 頁。

⁴⁹ 參徐宗澤，《天主三位一體論》（上海：聖教雜誌社出版，1930），第 81-83 頁。

⁵⁰ 徐宗澤，〈天主上智亭毒之戰爭〉，載《聖教雜誌》，第 26 卷，第 12 期（1937 年 12 月），第 706 頁。

權，則尊重之，此為天主所「預許」⁵¹。天主許人自由意志，人獲得擇「善惡」能力和資格，而天主其實早就預知人的選擇，但仍由人運用自由意志，就此「抗戰」可視為獲天主的預先許可。

進而，他論證發動抗戰卻非人為製造的「禍端」。戰爭既「由人而興」，「故戰爭可從人方面以觀察之」。天主賦予人之自主之權，人既可為善立功，亦可興禍患，憑人自由意志之選擇。那麼，根據參與戰爭之人的意志和動機，戰爭可分「無理覺情衝動」和「合理盡義」之戰⁵²。其中，「合理盡義」戰爭是指「以保護被侵之權利，與夫維持社會秩序之宗旨而戰」⁵³。在此，他藉奧古斯丁在《天主之城》中對戰爭觀的論述，重新提出了「公義之戰」發動的必要性，「然有時為恢復被侵犯之公義與正理，戰爭亦有不得不然者」⁵⁴。

徐宗澤在「公義戰爭」基礎上提出了「緊要」戰爭觀。「緊要」，意為「最後關頭」，「不得不」，具體指三個因素：「一，一國之獨立主權被蹂躪時；二，一國國土之完整被侵略時；三，一國當有之尊敬及光榮被侮辱時」⁵⁵。他認為戰爭一旦成為「緊要」，則為光榮之一事⁵⁶，「戰而為求恢復國家不能不有之幸福，則宣戰是秉統權者當盡之義務」⁵⁷。「國家不能不有之幸福」實則為國家在國際法上應享的獨立主權⁵⁸。在此，徐氏突出保護中國的主權完整和民族獨立之迫切性。「緊要」戰爭觀實則從抗戰發動的原因上支持了抗日戰爭具使用武力的合法性，說明了「抗戰」為「公義」之戰。

⁵¹ 徐宗澤，〈天主上智亭毒之戰爭〉，第 707 頁。

⁵² 徐宗澤，〈社會學概論〉，第 200 頁。

⁵³ 同上。

⁵⁴ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 648 頁。

⁵⁵ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

⁵⁶ 徐宗澤，〈天主上智亭毒之戰爭〉，第 708 頁。

⁵⁷ 徐宗澤，〈社會學概論〉，第 202 頁。

⁵⁸ 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

因而，參與抗戰不會妨害人們得「身後永福」，緣天主對此作了「轉禍為福」的安排。「永福」獲得是在人死後的審判之時，「善者得享永福，惡者科以永罰」⁵⁹。人在現世的行為功勞影響末世審判時人的永福之獲得與否，「天主注意于我人本性上的事，如超性上的事一般，不過有從屬之別，先後之次序」⁶⁰。也就是說，人在現世行善德，成公義，才實現現世之福；此後才可談享天國之永福。而抗戰是「公義之戰」，參加抗戰是衛國保民的英勇行為，那麼，支持抗日戰爭的人和行為都必可在「將來的天國得賞報」。

徐氏將抗日戰爭總括為「非天主所欲，天主不過不欲妨害人之自主權而准許之耳；但此准許亦在天主上智佈置之中，故與天主上智不相抵觸；天主且能從戰爭之禍，造福於人也」⁶¹。他不僅證明了天主教教義與「抗戰」不相衝突，並且試圖通過賞善罰惡之功勞論呼籲、勸說教友和人們更多地支持抗日戰爭，參與抗日戰爭。相較而言，當時羅馬教廷對戰爭問題沒有明確的官方指導⁶²，即使至教宗庇護十二世 1939 年發表的《聖善甘美》的通諭（*In questo giorno*）也因波蘭戰事而批判戰爭呼籲和平，「公義戰爭」的說法反被擱置、忽略。

二

在上文徐氏的救國方案經歷了一個從改良走向革命的變奏，筆者以徐氏對國家主義、三民主義和抗日救亡思潮所進行的教義詮解大致勾勒出徐的救國觀。由上論述我們可看出，但凡論及「救國」問題，各種思潮的主張都不同程度地和當時天主教的官方立場存在衝突。徐氏的救國觀正為這些矛盾提供了新的詮解，以適應

⁵⁹ 徐宗澤，《天主造物四末論》，第 147 頁。

⁶⁰ 徐宗澤，《天主上智亨毒之戰爭》，第 708 頁

⁶¹ 徐宗澤，《戰爭與愛國》，第 645 頁。

⁶² See Kenneth R Himes, <War>, *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, p978-979.

中國處境對天主教教義的需求。本部分筆者從徐氏在不同年代和時勢中面對的具體問題給天主教教友所提供的建議來反映他的救國觀之演變歷程。就此，筆者要提出徐的救國觀非形成於一朝一夕，而是在回應時代形勢的變遷和各種主流救國思潮對天主教教義的挑戰過程中逐漸呈現。

國家主義思潮（nationalism）產生於 18 世紀的歐洲，19 世紀在歐洲各國興起，20 世紀初由梁啟超引入中國。此思潮的主要觀點是無限推崇民族至上、國家至上的愛國精神⁶³。羅馬教廷從開始就對該思潮不抱好感，源于該思潮在鼓勵義大利成立了民族國家中發揮了重要的作用⁶⁴。1922 年，庇護十一世（Pius XI）頒佈了《深奧難名》（Ubi arcano）通諭，將此思潮定為一種「過火的」國家主義，應提倡「四海之內皆兄弟」的國際精神⁶⁵。

秉此精神，在 20 世紀 20 年代，徐氏針對國家主義思潮發表的回應文章中，多是照本宣科地按官方立場勸誡教友。「淺視之，似國家主義實為愛國主義之代名詞；然而有不同之點」，「完全為這國家而犧牲，……民生，個人，家族，人類都是犧牲品了」，「要而論之：國家主義乃一種絕對底愛國思想，出於正理底範圍」⁶⁶。此時，徐宗澤仍理想地看待中國的形勢，「國家主義乃一貧弱國的國民，見內或外患，迫集中己國，遂發生愛國心、救國心，欲奮振己國也」⁶⁷。他也將國家主義與中國社會結合起來批判國

⁶³ 吳雁南編，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷），第 191 頁。

⁶⁴ 喬萬里（Agostino Giovagnoli）著，《當代世界中的教會與國家》，任延黎譯，劉小楓編，載《現代國家與大公主義政治思想》（香港：道風書社，2001 年），第 39-44 頁。

⁶⁵ 《深奧難名》，第 20 節。所採用的譯本轉移自韓山城編譯，《近代教宗文獻論和平問題》，（臺北：思高聖經出版社，1966 年），第 15-51 頁。

⁶⁶ 徐宗澤，〈國家主義的評論〉，載《聖教雜誌》，第 15 卷，第 5 期（1926 年 5 月），第 223 頁。

⁶⁷ 徐宗澤，〈國家主義索引〉，載《聖教雜誌》，第 15 卷，第 9 期（1926 年第 9 期），第 356 頁。

家主義，「中國今日內受軍閥之跋扈，外受列強之壓迫，……而有所謂以主義救國者；國家主義即成此隙而樹立吾國」⁶⁸。

總的來說，徐氏沒有正面地肯定過國家主義思潮，在字面表達上更從沒有否定羅馬官方的立場，但在一些具體問題分析中依稀可見他對國家主義思潮一些主張的認同。從一開始，他就提倡國家主義中的愛國思想，「國家主義苟愛國而有理性以範圍之，甚合乎正道者也。持國家主義者尤亟以宣揚國光，擁護國格，使吾國在列強中有光榮之地位，此亦合於理性，為國民者所當盡之本分也」⁶⁹。在九一八事變後，即 1930 年代，在逐漸意識到了愛國應在民族危亡時刻維護國家主權的獨立自主後，他的天主教國家觀帶有一定的國家主義思潮色彩。

如前所述，國家的重要性體現在國家是「為人民現世之幸福」的最大保障，有國家才有人民的幸福。因為按照徐氏的神學觀點，人在現世的生活幸福也有其重要的超性意義，源于現世與後世之遞進的延續關係，並非互相割裂的兩個「時空」。由國家的宗向在為人民謀現世幸福，則「國家對於人民有義務當盡，執權者當為人民服務」⁷⁰。國家的核心在「國家當有統權」。徐提出「欲達到此宗向（國家宗向），不能不有一有權者」。然而，造物主是統權的最終來源，但又因「有權者」是人，基於人性，即國家按照人類倫序運作。在徐看來，最高的統權是主權，它的特徵在「獨立」，不隸屬於別的權力之下，而「惟天主，萬王之王，有其至高無上絕對的完全主權」。

按此而言，國家主權和教皇主權都只擁有「相對地獨立主權」。其中，「管理聖教會教皇之主權，似超出尋常一國元首之

⁶⁸ 〈國家主義索引〉，第 358 頁。

⁶⁹ 〈國家主義索引〉，第 357 頁。

⁷⁰ 《社會學概論》，第 111 頁。

主權者矣」⁷¹，對此，徐主要有兩點看法：一是教皇主權與耶穌基督之權不同，「緣耶穌創立聖教會，其權天主而人之權也」，對「天主而人的耶穌」所創立的聖教會的精神和體制不能變更，因教皇僅為代管之權，還不是天主之權。另一則是教皇之權僅關涉「神靈超性之事」範圍；而國家「基於人性」而遵照人倫倫序，管治的是人類倫序之世俗事務，涉及對內的國計民生問題和對外的國際政治關係問題。

以此作鋪墊，他進一步明確國家與教會關係的處理意見。國家與教會的關係不好的原因之一就是教會與「新民族國家」的對立關係⁷²。20世紀初的中國正致力於建立獨立的民族國家，這無疑激化天主教在中國的「國家與教會關係」矛盾的一面。在提升國家地位、強調愛國心志和主張國家主權獨立之同時，必然產生的問題就是應如何平衡國家與教會之間權力的天平，教友又應如何調和「愛國」和「愛教」之兩難抉擇。

徐氏首先提出國家與教會之間交往應遵守互相尊重各自「相對地獨立主權」。具體為遵守三個原則：「一，純然在聖教會範圍中之事，則聖教會獨有其權，國家不能置喙；二，凡純然在國家範圍之事，聖教會亦不可顧問；三，凡事有關於聖教會及國家者，則彼此間互商互助，亦不妨害彼此權利為前提，惟聖教會保有其指導訓誨之權」⁷³。他主張政教分離，相對獨立，但應相互協調合作，「聖教會中，可以容納入教之國，而入教之國，亦保有其獨立自主之權……緣聖教會與國家各有其宗向故」⁷⁴。並就二者分屬實現人的暫福和永福宗向申明聖教會和國家不能絕對地分離。他勸誡教友不要將國家與教會視為分庭抗禮之對立體，教

⁷¹ 《社會學概論》，第 159-160 頁。

⁷² 喬萬里（Agostino Giovagnoli），〈當代世界中的教會與國家〉，第 44 頁。

⁷³ 《社會學概論》，第 186 頁。

⁷⁴ 《社會學概論》，第 217 頁。

友入教並不代表他放棄國民資格及其應有的國民權利義務，教友受治于教皇、主教和神長僅是依神事而言⁷⁵。

再者，就教友愛國和愛教問題，他談到教友因「初生」具國民資格，理當愛國；後經領洗「再生」又具「基利斯當」(Christian)身份，必應愛教。於是，天主教教友具備「基利斯當國民」的雙重資格。如何以雙重身份愛國？他認為⁷⁶：第一，教友可談國政，並申明天主教並沒有教義或訓導禁止教友或神職人員談論國事；相反，身為教友和神職人員更應多關心國事，以可及時為天主教立場作出辯護。第二，愛國就應「衛家保國」，因而，身為國民當有當兵之義務。第三，愛國在守國家合理之法律，但「國家法律，不能相反更上之律——性律（編者按，自然律）——故」。第四，教友有政權，應參與政治，使用其選舉權去影響時勢。第五，愛國當不背愛教，為國民應為民族爭光，但當「愛國之心」與「愛教之心」相抵觸，「當以維護聖教為先」；然而，「凡有抵觸者，必一愛出乎軌道」，說明愛國與愛教產生矛盾的原因不必然只在愛國。第六，愛國應愛國家之文物制度，尤其是二千數百年傳下來的文化結晶，以保存「我國固有之民族性」。

此外，他建議將基利斯當的精神運用於國際間交往的公法上，即以「愛人如己」發揮於尊重鄰國和他國的權利上，「則天下可永無戰爭」。可見，徐認為應有愛國、衛國之心，但仍儘量避免採用戰爭方式。其中，不能忽視的原因是在徐宗澤年代的羅馬教廷主要傾向于以談和平代替「公義戰爭」之必要性。事實上，在 1920 年代，徐也認為應以和平之法來表達愛國精神，「欲中國民族之振興，打倒帝國主義，誠為國民急要之任務；然打倒之法，終須出以和平，范以正道」⁷⁷。直至七七事變，抗日戰爭在中國

⁷⁵ 《社會學概論》，第 216 頁。

⁷⁶ 參《社會學概論》，第 180-187 頁。

⁷⁷ 徐宗澤，〈天主教與近今之政黨〉，載《聖教雜誌》，第 16 卷，第 10 期（1927 年 10 月），第 440 頁。

全面爆發，此時，他對戰爭地態度才發生了根本地轉變，「戰爭能為復興民族，複新民德之至善機會」⁷⁸。

在抗戰時期，他對戰爭已是化被動勸阻為鼓勵主動參與。上文已述，他的轉變主要體現在以「緊要戰爭觀」提出抗日戰爭於中國處境中的合法性，以此鼓勵教友主動參與到抗戰。而徐宗澤意識到要為抗戰提供天主教教義上的支援，關鍵的是協調抗戰行為與天主教的公義和平原則之間的衝突，因而，他致力於提出和不斷地完善他的抗戰「公義戰爭」理論。首先，徐辨析發動抗戰的原因是出於「為保護國土維持主權之自衛動作」，發生於不得不「應戰」的最後關頭。其次，就戰爭的目的來說，「……在侵略國方面，是違背公義與正理之暴行」；然而，在被侵略的一方則是為維護和恢復公義和平原則而戰。「今被侵略國起而抗戰，不特因自衛故，而增國光，且因為保護公義正理，……此所以自衛之戰有光榮也」⁷⁹。就此，「今日之戰爭，是一強國侵略弱國，搗亂人類之倫序者也。我國是應戰，是抗戰，是為公義公理而戰」⁸⁰。

再者，從抗戰的過程而言，他以天主教立場對「公義戰爭」作了一些更具體的界定。第一，戰爭當「公共者」，即宣戰或停戰等均應由交戰雙方以國家或國家元首的名義執行，「非一人之私事」。第二，應以「合理有效的方法」去開展戰爭。徐所言的「合理有效」具體是指應依「性律」的許可和戰時國際公法的規定去戰爭，不要用任何非法的戰具，和實施任何違禁的動作來取得勝利⁸¹。事實上，他最為關注的是曾經在戰爭中被銷毀的人類文明結晶，就此，他提倡一種「文明的」戰器、戰法，不應損毀

⁷⁸ 編者，〈對於戰爭我人當有之思想〉，載《聖教雜誌》，第26卷，第11期（1937年11月），第641頁。

⁷⁹ 徐宗澤，〈天主教上智亨毒之戰爭〉，第708頁。

⁸⁰ 編者，〈戰爭時期中吾人之祈禱〉，載《聖教雜誌》，第26卷，第11期（1937年10月）第577頁。

⁸¹ 〈戰爭與愛國〉，第643頁。

「公私非戰之各種建築物」⁸²。具體而言，他提出了：不可殺害無辜；不可無力禁毀；待遇俘虜，當有人道；所用軍器不可過於殘暴等。第三，「戰爭當有節制，……當適可而止」。因為此次抗戰的目標是以戰求和平，為「合義之戰」。「蓋戰爭為求得和平之方法，令敵人接受和平之條件」⁸³，則有「出而調停，得以中止」時，理當接受，否則易變為「不義之戰」。

最後，談及戰果和戰後影響的問題，他認為雖仍不知戰果，但作為「公義之戰」，最終的勝利必定是屬於「抗戰」的中國。因為作為自衛的一方公義正理的倫序必有恢復的一日，而侵略國必定最終受罰。此外，固然，戰爭行為本為禍患，但此次抗戰中天主預備了人們可「轉禍為福」的安排。一是戰爭時期可促進人民抱一種前所未有的、可使「日月為之失光」的犧牲心、忠勇心、衛國保民心去行義事，增強民族團結；一是戰爭亦是復興民族的良機，「所謂多難興邦」⁸⁴。

綜上，由徐宗澤救國觀的演變可知，徐氏並非主動地追求以背離和突破天主教官方教義為初衷去考慮、回應時代的挑戰。相反，他是站在維護天主教正統的立場去提出回應之觀點。從他的國家觀和戰爭觀的改變歷程可見，在時勢轉變之催逼下，他才不得不做出相適宜的調整。因為他意識到若不作任何調適，一味抽象地宣揚官方訓導，則天主教在中國當時處境中必為被批判和責難的對象，繼而會極可能陷入被邊緣化和忽視的困境。

三

徐氏將天主教信仰的官方教義與近代中國「救國」主題涉及的相關問題結合討論，以使天主教能融入近代中國時勢發展中。

⁸² 〈戰爭與愛國〉，第 643 頁。

⁸³ 〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

⁸⁴ 〈戰爭與愛國〉，第 644-645 頁。

就這點就可說，徐的嘗試屬於「當地語系化」（Inculturation）探索的範疇。「當地語系化」所關注的是如何在地方的具體處境中去詮釋基督宗教信仰之精神⁸⁵。關於「當地語系化」理論的討論雖興起於 20 世紀 70 年代，但「當地語系化」的實踐和探索卻是作為「普世性」的基督宗教信仰向世界各地傳教的過程一直都必須處理的主要問題之一。Robert J.Schreier 將這個探索過程在神學層面分為三個模式⁸⁶，即翻譯模式（Translation Model），適應模式（Adaptation Model）和處境化模式（Contextual Model）。其中，處境化模式將會是最重要和持久的模式，翻譯模式和適應模式最終亦會轉化至處境化模式⁸⁷。因為處境化模式最全面地將基督宗教信仰與當地問題結合起來，即不僅是文化，還涉及社會變遷、經濟和政治方面的問題。

概括而言，上述徐氏對「救國」問題的探討涉及了時代發展、政治關懷到文化延續等方面，因而，按 Schreier 的理論來看，徐的探索應歸類於處境化模式。然而，處境化模式由於強調在動態的社會變遷來詮釋基督宗教信仰，側重人們在當下的歷史具體經驗中體現基督精神⁸⁸，必不可免地會被質問「看似穩定不變」的基督宗教傳統如何在不斷變遷的時代問題中保持、保存⁸⁹。更甚者，處境化神學模式還被質疑只注重當下而忽略傳統⁹⁰。引起思考的是，徐宗澤的救國觀在時代回應中所作的調整也是面臨著同樣的問題，即是否可評價徐的觀點是對天主教傳統的突破？是否徐的「處境化」調整已背離了天主教信仰傳統？

⁸⁵ Robert J.Schreier, *Constructing Local Theology* (Maryknoll: Orbis Books,1985),

p.1

⁸⁶ See above, p.6

⁸⁷ See above, p.16

⁸⁸ 參 Robert J.Schreier, *Constructing Local Theologies*, pp.12-16

⁸⁹ Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology* (Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT : Ashgate,2003), p.49.

⁹⁰ 賴品超，〈在全球地域華中繼承中國與基督宗教傳統：一個儒家——基督新教的觀點〉，載《基督宗教研究》第 7 輯（北京：宗教文化出版社，2004 年），第 87 頁。

此前，筆者已通過與徐同時代的教會文憲精神來反映他的救國觀對官方立場的調整。在此，通過與「梵二」後的教會文憲和教廷立場之比較，以評述徐氏的「當地語系化」探索與天主教信仰的正統的關係。

第一，談及對「現世」和「永世」關係的看法。「梵二」前，在徐的時代，教廷傾向於否定「現世」，現世生活充滿「禍惡」，「因為現世財富本身便是卑鄙污濁不能饜足人心的。……直到休止於天主，人心決不能無牽無掛安閒寧靜地生活的」⁹¹。徐卻通過「現世暫福」與「永福」間的聯繫來肯定人在「現世」活動的價值，從而說明國家的重要性。「梵二」後，教廷重新考察了現世和末世的關係，認為天國的實現在現世已開始，肯定現世存在的價值，並呼籲教友要重視人在現世的活動。「固然，在此世，我們並沒有永久的國土，而應尋求來生的國土，但如果信友認為可以因此而忽略此世任務，不明白信德更要他們依其使命滿全此世任務」⁹²；因為「天上神國和地上王國的互相滲透」⁹³；「此世的一切與超性緊緊相聯繫」⁹⁴。此轉變開始於「梵二」前夕，即 1961 年頒佈的《慈母與導師》（*Mater et magistra*）通諭。在該通諭中，教會把自己的角色定位於「把下地和上天連接起來，因為這教義包括整個人性：靈魂與肉體，理智和意志」⁹⁵，因而，「不要幻想，以為救靈魂與操作俗務，二者互相抵觸，不能並立」⁹⁶。

第二，對國家與教會權力關係的調和、平衡。「梵二」前，教廷頒佈的文憲中極少明確涉及國家與教會關係方面的論述，而

⁹¹ 《深奧難名》，第 17 節。

⁹² 《教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes (GS)*），第 43 節。本文採用的譯本是《梵蒂岡第二次大公會議文獻》，中國主教團秘書處譯（臺北：天主教教務協進會出版社，1975 年），第 195-318 頁。

⁹³ 《教會在現代世界牧職憲章》，第 40 節。

⁹⁴ 《教會在現代世界牧職憲章》，第 76 節。

⁹⁵ 《慈母與導師》，第二節。所引用的譯本是沈鼎臣譯，《近代教宗文獻：論社會問題》（臺北：安道社會學社，1968 年）。

⁹⁶ 《慈母與導師》第 256 節。

多是從教會理解的角度出發討論「國家」問題。在 1891 年頒佈的《新事》至 1931 年的《四十年》，教宗良十三世和庇護十一世從歐洲處境出發主張國家應重在建設社會秩序和維護各階層的和諧上。在實際交往中，19、20 世紀，教會與國家的關係並不十分友好；源於一方面眾多「新民族國家」的建立，另一方面天主教與列強殖民國家的密切關係⁹⁷。此時，在追求民族獨立的近代中國處境中，徐不得不處理國家與教會關係。

徐氏主張的是政教應相互獨立，各司其俗職和神職，但必要時亦應相互商助。就此主張，「梵二」的《教會在現代世界牧職憲章》也有相似的看法，「教會憑其職責和管轄範圍決不能與政府混為一談；教會是人類超越性的標誌及監護者」，「在各自的領域內，政府與教會是各自獨立自主的機構」⁹⁸。此外，梵二後教廷還提出「人人都應參與政治生活」⁹⁹，這無疑間接地肯定了徐在教友對愛國與愛教問題的處理中提到的鼓勵教友和神職人員積極參與政治生活之建議。

第三，關於「和平與戰爭」的看法。受「一戰」的影響，20 世紀上半期，教廷關於戰爭問題的討論多被呼籲和討論「和平」問題所替代¹⁰⁰。1922 年，庇護十一在《深奧難名》中宣揚「只有在基督王國內才有基督和平。亦只有恢復基督王國，始能有效地建立和平」¹⁰¹。此後，1939 年，庇護十二世在其《聖善甘美》（*In questo giorno*）通諭指出戰爭的原因來自各民族間的「精神隔牆」造成的疑忌心理。然而，1937 年，處在「全面抗戰」的中國卻使得徐宗澤在官方「一片和平」聲中申明自衛戰爭也是合「公義」的。

⁹⁷ 喬萬裡（Agostino Giovagnoli）著，〈當代世界中的教會與國家〉，第 44 頁。

⁹⁸ 《教會在現代世界牧職憲章》，第 76 節。

⁹⁹ 《教會在現代世界牧職憲章》，第 75 節。

¹⁰⁰ See *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, p.979.

¹⁰¹ 《深奧難名》，第 42 節。

對此，他以自然法原則展開論證，「這自然法全部奠基於天主；祂是造生人類的全能大父，……以及人類行為至智至義的裁判者」¹⁰²。特徵之一就是「人類倫序」的說法散見於其文章。此外，徐以賞善罰惡的原則討論「抗戰」為天主預許的公義戰爭。然而，直到「梵二」，教廷才在教會文憲中重新提起自衛戰爭的合理性，「……不得否認國家有合法的自衛權利。……但正義的自衛戰爭和以征服他國為目標的戰爭，截然不同」，「武力雄厚並能使其在軍事和政治方面都成為合法的」¹⁰³，也就是說，即使是在「正義的自衛戰爭」也不應濫用各種武器。無獨有偶，徐氏對「公義戰爭」的具體論述中，也提及過不能用「非法戰具」的建議。

綜上列舉的種種，徐宗澤針對中國救國問題確提出了不少與當時官方天主教立場不相一致但卻與教廷轉變的方向相契合的觀點。就此可言，徐氏的「當地語系化」探索對當時官方立場所造成的限制作了一些變通的解釋以適應中國處境的需要，而他的嘗試實際已跳出當時的天主教傳統框架的限制。然而，他的神學論證原則很大程度仍是參照當時天主教教義的神學基礎——自然法（Nature Law）的思路。例如，在提出國家的保障作用時，並未否定實現人權為國權存在的根本；在有關家權與國權關係的論述上仍強調家庭為基礎；在為抗戰的正當性作辯護的同時，仍緊扣和平、公義原則等。並且，在前文論述中，不乏徐宗澤調和中國社會問題與當時天主教教義之間相衝突之處的例證。

但其中值得注意的是，他的調整意見有很多主張與「梵二」後教廷的立場是不謀而合的。而又鑒於天主教的官方立場代表著天主教的正統，因此可說，徐宗澤的調整雖然在一定程度上跳出了當時羅馬教廷的官方立場限制，而實際並沒背離天主教信仰的

¹⁰² 《教宗》，第 21 節。載韓山城譯，《近代教宗文獻論和平問題》（臺北：安道社會學社出版，1966 年），第 53-102 頁。

¹⁰³ 《教會在現代世界牧職憲章》，第 79 節。

傳統與正統。相反，徐宗澤正是為了維持天主教信仰的精神，而不被時代的洪流所淹沒才提出具有前瞻性的調適、嘗試。可見，「處境化」模式並不會必然地導致對傳統忽視、拋棄甚至背離傳統。而這正如 Sigurd Bergmann 所提出，「應以一個動態的視角理解『傳統』」¹⁰⁴，即應重新審視的是「傳統」概念本身。傳統並不意味著永恆不變，而應在變化與延續之中保持¹⁰⁵。

參考文獻：

（一）徐宗澤著作

徐宗澤，《社會學概論》（上海：聖教雜誌社出版，1934年）。

徐宗澤，《天主造物論·四末論》（上海：聖教雜誌社出版，1930年）。

徐宗澤，《天主三位一體論》（上海：聖教雜誌社出版，1930年）。

徐宗澤，《聖事論》（上海：聖教雜誌社出版，1931年）。

徐宗澤，《天主降生救贖論》。（上海：聖教雜誌社出版，1932年）。

（二）其它史料

《聖教雜誌》（1923—1938年）

（三）教會文獻

沈鼎臣譯，《近代教宗文獻：論社會問題》（臺北：安道社會學社，1968年）。

韓山城譯，《近代教宗文獻論和平問題》（臺北：安道社會學社，1966年）。

¹⁰⁴ Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2003. P.53

¹⁰⁵ See above, pp.53-57.

中國主教團秘書處譯，《梵蒂岡第二次大公會議文獻》（臺北：天主教教務協進會出版社，1975年）。

戴明我譯《新事》，原譯名《勞工問題》（香港：香港真理學會出版，1955年）。

戴明我譯，《四十年》（香港：香港真理學會，1949年）。

（四）相關書目

Bergmann, Sigurd. *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate, 2003.

Schreiter, Robert J.. *Constructing Local Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

Dwyer, Judith A. & Montgomery, Elizabeth L(eds.). *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994.

Bevans, Stephen B.. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.

Schreiter, Robert J.. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books.1997.

Donovan, Daniel. *Distinctively Catholic: An Exploration of Catholic Identity*. NY: Paulist Press, 1997.

Himes, Kenneth R. (ed.). *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2004.

卓新平、許志偉主編，《基督宗教研究》（北京：宗教文化出版社，第7輯2004年、第8輯2005年）。

劉小楓編，《現代國家與大公主義政治思想》（香港：道風書社，2001）。

吳雁南編，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷）（湖南：湖南教育出版社，1998）。

邢福增，《基督信仰與救國實踐——二十世紀前期的個案研究》（香港：建道神學院，1997年）。

賴品超，《傳承與轉化——基督教神學與諸文化傳統》（香港：基督教文藝出版社，2001年）。

詹姆斯·C·利文斯頓（James C. Livingston）著，何光滬譯、賽寧校，《現代基督教思想——從啟蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》（四川：四川人民出版社，1999年）。

[ABSTRACT] Through sorting out his opinions on how Chinese Catholics deal with tense situations, such as political positions, the relation between church and state, participating in the war or not, and so on, this article aims at constructing Xu Zongze's theory of saving the country around the time of the Anti-Japanese War on the basis of Catholic doctrine. Xu's theory shows a historical example of how Catholic doctrine is enculturated in modern China. In this article, the author tries to argue that as a Chinese Catholic theologian, Xu's theory is not only accommodated to the special social situation of modern China, but also his opinions are almost identical to Catholic official positions, particularly the position after the Second Vatican Council.

Keywords: Religionism, Nationalism, the official Catholic doctrines, Enculturation

A Chinese Christian: the Transformation of 20th Century Catholic Church in John C. H. Wu's Perspective¹

Ip Ka-kei, Benedict Keith ²

一位中國基督徒 —— 從吳經熊先生的觀點 看 20 世紀天主教教會的轉變

葉家祺

[ABSTRACT] John Ching Hsiung Wu (吳經熊, 1899-1986), undoubtedly was a prominent figure in the field of Law, Philosophy, translation and Christianity in 20th Century China. His experience, writings and understanding of the Catholic faith since his encounter of St. Thérèse of Lisieux open a way for Chinese to connect the faith with Chinese culture. With his East-West knowledge, his literature presents in the Chinese classics an elegant manner. Many books were translated, including the psalms and the New Testament, which are surprisingly outstanding in terms of presenting Christianity in a true Chinese manner. His way of being a "Chinese Christian" serves as a model for both preserving traditional Chinese values and philosophy, yet interweaving it with the Christian faith. After he returned and settled in Taiwan in 1966, he dedicated his life to realizing his idea of

¹ This article would not be possibly completed without the help of Fr. Matthias Christian, SVD, who generously shared his materials with me at all times.

² Master of Religious Studies (Specialized in History and Adaptation of Christianity in China and Asia), University of Saint Joseph, Macau. Associate Editor of "O Clarim" (號角報), Catholic Diocese of Macau

a “Cultural Renaissance” (文化復興), in which he envisioned it as the ultimate goal to achieve in order to transform Eastern and Western Society. He foresees that Christianity can properly integrate both Eastern and Western culture. Yet both parties must search for and strengthen their own roots before true dialogue and integration can take place. This article attempts to understand how he contributed to his idea of a Cultural Renaissance, by means of his principles, selected books and articles.

Introduction

China had been under a predominating colonial expansion since the Opium War in the Qing Dynasty. On October 24, 1844, the treaty of Whampoa was signed on the corvette L’Archimede between France and China.³ From that time Christianity has often been associated with imperialism in the eyes of the Chinese. Missionaries and church-related activities were protected by the foreign powers who signed treaties with the Qing government. In addition to this, the delay of inculturation in 19th and early 20th century China has complicated the situation, which caused accumulating resentment among those who were politically persecuted by imperialism. It could be well said that the image of imperialism with Christianity was firmly associated. Gradually this created another extreme that Nationalism began to fight back against the colonial powers, especially in China and Asia.

A number of Chinese Christians, on the other hand, came out and supported the church. To name just a few: intellectuals like Ma Xiangbo (馬相伯), Lu Bohung (陸伯鴻) and Father Lou Tseng

³ Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China A.D. 600 to 2000*. San Francisco: Ignatius Press, 2007. p. 319.

Tsiang (陸徵祥), etc., together tried their best to express the Christian faith to Chinese intellectuals as best they could. Examples are Ma Xiangbo's attempt to translate Bible, and countless philanthropic activities and civil services by other Catholics.

John C. H. Wu, though converting to Catholicism a bit later than the previous figures, is unquestionably a legend in the history of Catholicism China. Born in China on March 28, 1899 during the late Qing Dynasty, like many well-known officials and scholars at that time in China, he went abroad and finished his Doctor of Law in 1921 at the University of Michigan. As a young jurist, he became well known for his contributions to jurisprudence and many other judicial developments. His civil services were quite distinguished and spectacular: He served as a judge and national legislator in Shanghai during the reign of the Republic of China. At that time he had already become famous as "Solomon sits in Judgment" and "Bao Zheng" (包青天). As Vice Chairman of the National Constitution Drafting Committee, he and others drafted China's first national constitution initiating contemporary jurisprudence development in China. He also represented China at the U.N. Founding Conference in San Francisco in 1945, and helped to translate the U.N. constitution into Chinese.⁴

His contribution was certainly not limited to jurisprudence. After he went to Hong Kong to escape from the Sino-Japanese War, in gratitude to St. Thérèse of Lisieux's mystical experience, he converted to Catholicism in 1938. Since then as a scholar, he contributed greatly to the study of Chinese philosophy, religion and literature. His greatest legacy to the Church would be his translation of the Psalms and the New Testament into Classical Chinese. The

⁴ Benedict Keith Ip, "John C. H. Wu – a man thinks beyond East and West", in *Macau Daily Times*, April 24, 2013

translation of the New Testament was accomplished when he served as China's envoy to the Vatican from 1946-1949. The English journal "T'ien Hsia Monthly" founded with his good friends became his channel through which he nurtured his philosophy and disseminated translations of Chinese literature. His autobiography – Beyond East and West – serving as his most important conversion story, has been translated into French, German, Chinese, and many other languages. It was once the favorite book to be at table-readings among Catholic communities.

Dr. John Wu loves his country as well as his Christian faith. He dedicated his whole life to the development of his country, hopefully to bring about a solution to strengthen it. He also affirmed that Christianity has no contradiction, and indeed is able to integrate with Chinese philosophy and Buddhism. His translations, reflections and perspectives on Chinese philosophy and Christianity are actually his means of sowing the seeds of a "Cultural Renaissance" – which is his core perspective to transform both Eastern and Western Society. Therefore, this article will attempt to illustrate his vision of the "Cultural Renaissance", followed by some examples in his East-West philosophy to show how he approached to it.

A Glimpse of John Wu's Characteristic After 1960's

In 1966, he was invited by Kuomintang to write a biography of Sun Yat-sen, and therefore he chose to return to Taiwan with this opportunity after one and a half decades of residing in US. He was offered an honorary position as Senior Advisor to the Office of the President of the Republic of China⁵. Soon after his return, the College

⁵Also known as "Senior Advisors to the President" (中華民國總統府資政): "The Office of the President shall have a maximum of 30 senior advisors serving in

of Chinese Culture⁶ employed him as a Professor of Philosophy, and later at the age of 75, he became the PhD programme director of the College of Chinese Culture.

John Wu loved Confucius because Confucius' writings were centered on joy and harmony, which is worthwhile to proclaim and treasure in Chinese culture⁷. He began to study the Confucian Analects at the early age of 11 in a junior high school. He must have clearly understood and followed Confucius' idea of gradual progress and attainments, although he proclaimed that he surpassed Confucius at the age of 12 because his mind was bent on learning with a sense of humor⁸.

Confucius had said, "By fifty I came to know the will of Heaven"⁹ – John Wu realized his golden period in the US when he accomplished many fantastic masterpieces. He knew his fate to be working on East-West cultural dialogue. His research interest now became focused on Asian Studies and Chinese philosophy, that is being an academic, rather than his early status as a jurist and an influential government official. His books and articles were not confined to law only, but were open to religion, natural law, literature, philosophy and cultural dialogue. Unlike the jurisprudence publications of his early age, which were systematic and methodical, he did not limit his writings into any structures or formats. Ideas are

honorary positions. They shall be appointed by the president to provide opinions and render advice to the president, and their term of office shall not exceed that of the president." See webpage of the office of the President Republic of China (Taiwan): <http://english.president.gov.tw/Default.aspx?tabid=468>

⁶It was renamed as "Chinese Culture University" in 1980.

⁷John C.H. Wu., *Joy In Chinese Philosophy*. Taipei: Center for Public and Business Administration Education, National Chengchi University, 1973. p. 2.

⁸<吾十有二而志於學>, 吳經熊,《超越東西方》(北京:社會科學文獻出版社, 2002年), 頁43。

⁹《論語·為政》, <五十而知天命>

simply formulated tool material from any of the literature and philosophy, which could fit into his thoughts, no matter from sacred or secular schools of thought¹⁰. The image of his passionate thoughts can be seen in John Wu's letter to Thomas Merton. He just let the Spirit be active in and around him¹¹.

Succinctly, John Wu, Jr. views his father's entire life and writings to be both "sober" and "inebriated"¹² – One needs to be both rational and emotional to understand God's mystery. If one emphasizes merely a systematic understanding of the faith, it will only impede one's experience of faith. Rather, like Dr. John Wu's writings, he let the Spirit arrange Eastern and Western literature into rational thoughts. His holistic approach leads him to rethink how his vision of a world can be transcended in a way that can truly go beyond East and West. Certainly it was the influence of Chinese culture that drove him from his interior mind, that is, to arrive at the integrity of the position of the Mean, the universality of the objects of the world, the dignity of humanity, and the trust of a supreme being who governs the order of the universe¹³.

Therefore, to outline and systematically describe his ideas may seem improper, especially in narrating his East-West philosophy. His writings and philosophies are like a thousand kinds of flowers blooming in front of your eyes. Just as his parable for understanding

¹⁰郭果七，〈吳經熊·中國人亦基督徒〉（台北：光啟文化事業，2006年），頁25。

¹¹Wu, John Jr., "A Lovely Day for a Friendship: the Spiritual and Intellectual Relationship between Thomas Merton and John Wu as Suggested in Their Correspondence," in *Merton Annual: Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns*, 4 (1997), p. 25

¹²Wu, John Jr., "'Sober-Inebriated': An Introduction to the John Wu-Thomas Merton Letters" (paper presented in The International Conference on John C. H. Wu at Wenzao Ursuline College of Languages, Kaohsiung, Taiwan, April 12-13, 2013)

¹³Christian, M. (2004). 《東西方之間的法律哲學》 *Rechtsphilosophie zwischen Ost und West*. (北京：中國政法大學出版社)，頁203-204。

the second epistle to the Corinthians, "For if we are beside ourselves, it is for God; if we are in our right mind, it is for you."¹⁴ John Wu must have experienced a feeling of "divine madness". St. Paul also went through the state of "perfectly sane and sober in his dealings with the world for the sake of the faithful."¹⁵ Just allow me to use his words to elucidate his art of writing:

"Only when our interior life has moved beyond reason can we conduct ourselves with perfect reasonableness in the world of human relations. Only when we love God without measure can we fulfill our duties toward men in the full measure."¹⁶

His Attempt to Search for the Root of Chinese Culture – the Doctrine of the Mean

Six years before Dr. John Wu's death, he published his last anthology "The fountain of interior happiness"¹⁷. This anthology consists of 14 articles, of which 6 had already been included in other books, and 8 were newly compiled. Considering originality, 2 articles give firm perspectives on the way of pursuing interior happiness. These particular two, namely "The direction of the development of Chinese Culture"¹⁸ and "Chinese Culture and World Peace"¹⁹, can be treated as his final integration of the thoughts he had throughout his life. Indeed, the two articles also made use of examples from his

¹⁴2 Corinthians 5:13, NRSV

¹⁵John C.H. Wu, *Chinese Humanism And Christian Spirituality*. New York: St. John's University Press, 1965. p. 162.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷吳經熊,《內心悅樂之源泉》(台北:東大圖書公司,1981年),頁28。

¹⁸*Ibid.*,〈中國文化的發展方向〉。

¹⁹*Ibid.*,〈中華文化與世界和平〉。

previous articles on East-West cultural comparisons, as well as his biographies of President Chiang and Sun Yat-sen. The fact he pointed out was, “in order to advance the country, as well as to be able to communicate on the level which is beyond East and West, the only way is to begin the “Cultural Renaissance”²⁰.

He begins to elaborate this idea by offering a counter-question to himself, “You are indeed a Chinese, which by nature belongs to being oriental. How can you go beyond East and West?”²¹ He uses a quote from the Book of Documents (尚書) to express his understanding of the doctrine of the Mean (中庸之道)²²:

人心惟危，	The mind of man is restless,
道心惟微	the essence of Tao is subtle and deep;
惟精惟一，	If one wants to inherit the essence of Tao,
允執厥中	the only approach is to abide by the Mean.

With these 16 words, John Wu emphasizes the importance of the essence of Tao: Wei (微) does not refer to smallness, but subtleness (微妙). Xunzi (313BC – 238 BC) used the similar sentence²³ to explain how Emperor Shun (舜) applies moral principles to attain the subtleness of Tao, and to govern his people. Therefore, one must hold firm to this essence of Tao in order to react to the human being’s ever-changing mind. It shows that the source of culture is within the essence of Tao²⁴.

²⁰Ibid, <中國文化的發展方向>，頁 40.

²¹Ibid, 27.

²²《尚書·大禹謨》

²³《荀子·解蔽》：『昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一之危，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：「人心之危，道心之微。」』

²⁴吳經熊，《內心悅樂之源泉》（台北：東大圖書公司，1981 年），頁 28。

The idea of the "Mean" can be further illustrated in the Book of doctrine of the Mean. Using the same famous example of Emperor Shun, Confucius said, "(Emperor) Shun was so wise! He liked to question people and delighted in listening to everyday speech. He would cover up people's bad points and disclose their goodness. He snatched up their excesses and facilitated their balanced nature for the benefit of all. It was in this way that Shun made himself into what he was"²⁵. Yao, the legendary Chinese ancient Emperor before Emperor Shun, also used the same example to explain this concept. Yao said, "Oh! you, Shun, the Heaven-determined order of succession now rests in your person. Sincerely hold fast to the due Mean. If there shall be distress and want within the four seas, the Heavenly revenue will come to a perpetual end"²⁶. The idea of "abiding by the Mean" will eventually create a society of peace, understanding and harmony.

We believed that the true nature of Eastern and Western culture are both rooted in the same essence – the eastern term of searching for Tao, and the western term of searching for conscience²⁷. In the 20th century, the East has been adopting an extreme way, namely wholesale westernization, to learn from the west, yet ignoring a thorough understanding of the heart of culture. The West, too, focuses too much on the real, empirical and structural phenomenon (a posteriori), which gradually loses the connection to a priori. Fortunately, he observed an increasing group of intellectuals had already noticed this phenomenon and shifted their emphasis into a

²⁵ 《中庸》：「舜其大知也與。舜好問而好察邇言。隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民、其斯以爲舜乎。」A. Charles Muller. "The Doctrine of the Mean (Zhongyong) 中庸." Last modified 2010. <http://www.acmuller.net/con-dao/docofmean.html> [April 5, 2013]

²⁶ 《論語·堯曰》：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。」中國經典電子版工程，〈Confucian Analects〉 Last modified 1983. <http://www.cnculture.net/ebook/jing/sishu/lunyu_en/13.html>. [April 5, 2013].

²⁷ 吳經熊，《內心悅樂之源泉》（台北：東大圖書公司，1981年），頁28。

connection with Greek, Roman philosophy, as well as Christianity.²⁸ Therefore, on the way of searching for one's root of culture, John Wu thinks that the West may attain the goal faster than the East, and in turn, help the East to cultivate this spirit²⁹.

He further develops his idea by offering some examples and derivatives. To revive humanity which Chinese culture treasures a lot, one cannot solely rely on Confucianism. For the Chinese culture, according to Ch'ien Mu (1895-1990), is subtly integrated with Taoism, Buddhism, Mohism, Legalism, and School of Naturalists³⁰. However, it was Confucius who could properly reconcile his philosophy with the other beliefs by means of the Doctrine of the Mean: "The superior man is affable, but not adulatory."³¹ It is the idea of encompassing a colorful life, and at the same time, the experiences of our life in "an all-pervading unity"³². It is only through accepting differences that we can attain a sense of harmony, and abide by the Mean.

Derivatives of the Doctrine of the Mean

John Wu admits that through the revelation of Christ, he finally recognizes the spiritual treasures across different races. Chuang Tzu (369-286 BC) must have known very clearly the

²⁸Ibid, 28.

²⁹"Humanity is one, and it is moving beyond East and West. It is only by moving beyond the East and the West that both will be vitally synthesized. If I may venture on a prediction in such unpredictable matters, this vital synthesis will probably be attained first in the West. But once attained, it will spread to the whole world." John C.H. Wu, "Zen (Ch'an): Its Origin and its Modern Significance," *Asian Culture Quarterly* (1970): 8.

³⁰吳經熊,《內心悅樂之源泉》(台北:東大圖書公司,1981年),頁30。

³¹《論語·子路》:「君子和而不同。」中國經典電子版工程,〈Confucian Analects〉 Last modified 1983. <http://www.cnculture.net/ebook/jing/sishu/lunyu_en/13.html>. [April 5, 2013].

³²《論語·里仁》:「參乎!吾道一以貫之。」

direction of the heaven and earth (天地一指), which points out the whole mystery of the universe, as well as the eternal law of God to us³³. John Wu's famous quotation of psalm 131³⁴ can always serve as his compliment of humbleness before the Lord. He believes that every creature and wisdom share the same radiance from Him. "Tao itself", as John Wu stated in his interview, "is merely the compass directing us to the way of Heaven"³⁵. He teaches also the same spirit of humbleness to his students and family members. Since he does not like people to tease others with cleverness, he reminds his students frequently to "keep your sword and its blade in its scabbard and do not play at will on the street"³⁶. It is indeed commonly known, yet it is so precious to obtain in our daily life. That is the Doctrine of the Mean which John Wu treasures the most.

Everything is art, as well as life too. To discover arts in every aspects of life is an aesthetic experience of humanity³⁷. The art of music also shares the concept of harmony, in which the tones and tempos must fit with other notes in general in order to generate a piece of art. Chinese paintings require a very precise combination of the use of inks, strokes, subjects and nature. John Wu accurately points out that the combination of Chinese painting and calligraphy are so natural, and becomes a state where humanity and nature are no longer separated.³⁸ Such appreciations will eventually elevate art into

³³ Ibid, 69.

³⁴ 吳經熊譯《聖詠釋義》：「我心如小鳥，毛羽未全豐。不作高飛想，依依幽谷中。我心如赤子，乳臭未曾乾。慈母懷中睡，安恬凝一團。勗哉吾義塞！飲水輒思源。世世承流澤，莫忘雨露恩。」

³⁵ 孔維勤, "和諧就是悅樂 - 訪吳經熊博士," 《益世月刊》, 30 期 (1983 年), 頁 69。

³⁶ 趙莒玲, "「深藏你的刀鋒和刀刃」: 一代大師吳經熊," 《自由青年》, 676 期 (1985 年), 頁 6。

³⁷ 吳經熊, 《內心悅樂之源泉》(台北: 東大圖書公司, 1981 年), 頁 32。

³⁸ Ibid, 34.

the expression of Truth, Goodness and Beauty, and “inherit the essence of Tao”³⁹.

In his book “Joy in Chinese Philosophy”, he roots his idea “where there is harmony, there is joy” into the interculturalism among Confucianism, Taoism, and Zen Buddhism. Although it seems to be so tiny comparing to his other great writings, it actually summarizes his quest for joy, harmony and the Doctrine of the Mean, which he believes are the core of Chinese culture:

“Generally speaking, Confucian joy springs from the love of learning, the harmony of human relations, and the realization of one’s manhood or humanity; Taoist joy consists in untrammelled freedom and detachment from things mundane, in keeping oneself in tune and harmony with Nature, in self-realization through self-loss; and the joy of Zen is found in seeing one’s true nature and thereby attaining enlightenment, in the pleasant surprise of self-discovery, in the harmonization of the this-worldly with the other-worldly.”⁴⁰

To use one of his examples here on Confucius humanity, Confucianism sees the “whole world as one family with China as a member.”⁴¹ The vision of Chinese culture aims, at the beginning, at the oneness of mankind. Goethe also concurs with this idea of happiness: “Who is the happiest of men? He who values the merits of

³⁹ 《尚書·大禹謨》：「惟精惟一」

⁴⁰ John C.H. Wu, *Joy in Chinese Philosophy* (台北：上智出版社，1999 年)，頁 2。

⁴¹ *Ibid.*, p. 12

others, and in their pleasures takes joy, as though, 'twere his own."⁴² St. Paul also hails such people that can "rejoice with those who rejoice, and weep with those who weep"⁴³. I cannot agree that if we occasionally share the same ideas, as world citizens, we do not share the same humanity and essence in our mind.

Sowing the Seed of Future Quests on Both Christianity and Chinese Culture

The charisma of John Wu is that he can be very Chinese, in terms of what he thinks, how he acts, as well as his value systems and perspectives. In addition, this special charm is owing to the transition between a traditional and a modern period of thought. He did not just solely memorize traditional Sinology, but was able to find new ways to integrate Western thought and education. During this period, China produced many prominent figures, like Hsu Chih-mo, Ji Xianlin and Hu Shih. Emerging in an ever-changing society, they had many opportunities to proclaim and practice their ideas. Their experiences overseas also enriched their perspectives. They dared to challenge the dominating opinions of the time and tried to shape society with respect to traditional Chinese culture, human dignity and morality.⁴⁴

However, John Wu does not limit himself to Chinese thought. When he was converted to Catholicism, he perceived more deeply and differently about Chinese religious thought and the whole Chinese cosmological idea. In his famous autobiography *Beyond East and West*, he mentioned that he intended to weave a Chinese

⁴² Ibid, p. 15

⁴³ Ibid

⁴⁴ Benedict Keith Ip, "The Chinese Cultural Renaissance and the May Fourth Movement during the Republican era", in *Macau Daily Times*, May 29, 2013

robe for Christ⁴⁵. It is “right and just” to say that his life was dedicated to communication between the mainstreams of Eastern and Western thoughts, as well as to reflect upon the development of Christianity and Chinese religions.

His definition of “East” and “West” is a generalization of his impressions after life-long observation: “On the whole the Occidental mind works more methodically than the Oriental. The former goes step by step, while the latter jumps at conclusions. The former relies upon ratiocination, while the latter trusts in intuition. The former sees more readily the distinctions where the latter sees only the analogies. The former is more attracted by what is regular, the latter by what is exceptional. The former relies more on one’s own effort, the latter more on Providence.”⁴⁶ As Bishop Fulton Sheen summarized into one sentence, “The Oriental thus ends in Fatalism and the Occidental in Pride.”⁴⁷

To be able to go beyond East and West, it is neither going towards East nor West, but going inward to find one’s Holy nature, which is Christ. It is only Christ who can reconcile the discrepancies.⁴⁸ To attain this big picture of integrating East and West, John Wu suggests that the Chinese should create a path to understand Chinese religions, philosophies and culture: “To be a true Chinese, at the same time, to absorb the propositions from the West, one must always be neutral and respect the difference between East and West. Do not fall into idolism, and correct those wrongdoings

⁴⁵ John C.H. Wu, *Beyond East and West* (超越東西方) (北京：社會科學文獻出版社，2002年)，chap. 19.

⁴⁶ John C.H. Wu, *Chinese Humanism And Christian Spirituality*. New York: St. John's University Press, 1965. 160.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

from the West."⁴⁹ The Cultural Renaissance, under his system of thought, is only a prelude in preparation for a greater integration. In his article "Christianity is the only real synthesis possible between East and West", he said,

"In order to convert the East, we must know how to "baptize" the Eastern culture and philosophy of life. But since the most representative Eastern sages are all mystically inclined, we shall not be able to "baptize" the unless we first delve into a much neglected part of our Christian heritage, the inexhaustible mine of Christian mysticism. To lead the East to Christ, we have to plunge ourselves into "the cloud of unknowing;" we must pray to the Holy Ghost to set our souls free from bondage to the material civilization and to the technical habits of modern times..."⁵⁰

Therefore, it is Christ and Christianity which can realize the true concept of the Doctrine of the Mean, and help the faithful to attain a harmonious and joyful life, in both a material and spiritual perspective, as well as the spirit of true Tao, and the mercy and happiness which Buddhism shares and offers. However, this picture can only be realized when Chinese can overcome the difficulties, namely, to respect the differences, identify an approach, and to keep searching for the true essence of oneself, which leads to Almighty God.

⁴⁹ 吳經熊,《內心悅樂之源泉》(台北:東大圖書公司,1981年),頁37-38。

⁵⁰ John C.H. Wu, *Chinese Humanism And Christian Spirituality*. New York: St. John's University Press, 1965. P. 170.

Since the East and the West each has unique issues to resolve, the needs and approaches are different too. In addition to the concept of the Doctrine of the Mean, John Wu also suggests how the Church's teaching can serve as a catalyst for a better formation and preparation to the faith: "In order to oppose this identification of the West with technical knowledge, Catholic authors must bring forward things in the West which are of real value. Wherever things are true, whatever is modest and just, whatsoever is holy and lovely, if there be any virtue in it, we ought to write about them not to glorify ourselves but to glorify God. Western textbooks of history should be written in the light of a new valuation. The Orient has heard much of heroes and even of dictators, but she has heard little or nothing about the Saints and sages of the West. Everybody knows the name Napoleon, but few know anything about far greater men like Vincent de Paul, Nicolas de Flue, Francis de Sales, John of the Cross, Thomas Aquinas, the Curé d'Ars, and countless others."⁵¹

The approach which John Wu offers can lead to his ultimate end of integration, but it needs people to sow the seeds of understanding. It will take some time in order to wait for other generations to reap the harvest.⁵² In this sense, John Wu made a lot of efforts to build up connections and open as many windows as possible to foster the spirit of communication.

With the rich and detailed analysis among various scholars concerning the content of his East-West publications, I will simply highlight some of the examples rather than jumping across books and articles to outline his thought⁵³. Together with Lin Yutang and other

⁵¹ Pax Romana Journal, "When and How Will East and West: Interview with Dr. John C. H. Wu," 《吳經熊博士逝世十週年紀念學術研討會：補充資料》，頁 4-5。

⁵² Ibid, p. 2

⁵³ A comprehensive chronological order of his publications can be found at least in the

friends who were capable of writing English, early in 1935, they created an English journal "T'ien Hsia Monthly" to promote cultural exchanges. At that time John Wu just wished to excel himself in other areas rather than just his juridical contributions⁵⁴. It actually became his seed plot to nurture his publications and subsequent ideas, such as his famous "The Four Seasons of T'ang Poetry"⁵⁵. The pure incentive of exchanging culture, as Sun Fo confirmed, does not have national boundaries. "It enriches itself just as much by what it gives as by what it takes."⁵⁶

A reader can simply pick up one of Wu's books and find out more examples on East-West philosophy. Yet it was the unique experience of St. Thérèse of Lisieux who brought him to understand the vastness of Catholicism, and its potential to integrate other Chinese philosophies and religions. As Laotse advises us, "Keep empty and you will be filled"⁵⁷. St. Thérèse treasures a Taoist heart to let her be free from the material world, to free her hands as far as possible in order not to have anything to be judged on by God. The mysticism of St. Thérèse was so subtle that her contemplative life was simple in appearance, but fruitful in terms of spiritual nourishment.

following books: 1) 林雪碧,《學官型天主教徒: 吳經熊(1899-1986)生平與學術思想之研究》(香港: 香港浸會大學哲學博士論文, 2010年) 2) 郭果七, 吳經熊《中國人亦基督徒》(台北: 光啟出版社, 2006年)

⁵⁴ John C.H. Wu, 《懷蘭集》(台中: 光啟出版社, 1963年), 頁 78。

⁵⁵ In the Editorial Commentary of T'ien Hsia Monthly in October 1938, his friend helped John Wu to respond to the public, on the reason of his absence in terms of publishing the poetries and commentaries.

⁵⁶ John C.H. Wu, "Some Random Notes On The Shih Ching," *T'ian Hsia Monthly*, no. January (1936): 9.

⁵⁷ Example derived from: Matthias Christian, 《中西文化的交談》(台北: 輔仁大學出版社, 2004年), 頁 237。

Conclusion: The “Cultural Renaissance” is Only a Prelude to Prepare for a Comprehensive Renaissance with the World

In China there were several attempts to promote cultural movements. One of the significant influences must be the May Fourth Movement, which transformed the country into achieving national independence, individual emancipation, and the creation of a new culture through a critical and scientific re-evaluation of the national heritage and selected acceptance of foreign civilizations.⁵⁸ Yet, in historical perspective, the intellectual revolution succeeded primarily in introducing Western thought and destroying Chinese traditionalism, rather than creating new systems of thought and new schools of philosophy.⁵⁹ It aroused adversity and even hatred towards Christianity, for it defined foreign powers as something which deserved to be removed.⁶⁰ Later when the Communist government took control in Greater China, they launched the Cultural Revolution, which was later abused by the political authorities and became a force of mere destruction of core traditional cultures and values. In order to react to the PRC's movement, the ROC government in Taiwan decided to promote the Chinese Cultural Renaissance campaign (中華文化復興運動) in order to fight against the trends of Cultural Revolution. In fact, John Wu was pro-ROC, and so his discussions were in line with this campaign. However, there was a slight difference, in the sense that core essences to proclaim is different, and John Wu's Renaissance did not spring hatred against both parties.

⁵⁸ Immanuel C.Y. Hsu, *The Rise of Modern China*. New York: Oxford University Press, 1999. P. 511.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Gianni Criveller, *The Parable of Inculturation of the Gospel in China: A Catholic Viewpoint*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2003. P. 38.

The idea of cultivating a "Renaissance" (復興), in John Wu's perspective, complies more or less with the western experience of Renaissance from the 14th to 17th century. He believed that China must experience a cultural movement in order to revive the importance of Chinese Culture. John Wu made use of the speeches of President Chiang Kai-Shek in Taiwan in the 1960's when he published the spiritual life of President Chiang in 1975. He described the president's viewpoint of Chinese culture, which he himself also held to, as an ever-flourishing culture. He emphasized that the Chinese Cultural Renaissance does not equal restoration, or any attempts to bring back the past practices. Chinese culture is not static, but it is a living organism. It brings new meaning to the current society and at the same time, it is connected to its traditions. This characteristic makes its life growing, and so perpetual that Chinese culture is still developing nowadays. John Wu made a parable to explain this, "Just as a tree remains unchanged in general, yet its branches, flowers and fruits change according to the seasons"⁶¹. Therefore, his lifelong attempt to rediscover the root of Chinese culture gives us a very good example to review the nature of the interweaving of the elements of changes amid static circumstances. Reviving Chinese culture is not passive, but a creative feature indeed. "To revive (復) means to recover the lost potential, thus this word implies a sense of resurrection; and to prosper (興) means to create a force to work within society. The core idea here is to proclaim Chinese culture"⁶².

Unfortunately, the Chinese government nowadays chooses to develop the economy as its sole highest concern, and to neglect the necessary cultural development.

⁶¹ 吳經熊,《蔣總統的精神生活》(台北:華欣文化事業中心,1975年),頁55。

⁶² Ibid, 56.

John Wu's idea of bringing both the faith and country into a "whole-person" is anticipative. He cares not only about the future of races, but forecasts how the future of China and the West should be. He uses Chinese values and vivid examples to make connections to the Christian faith. "Wu's spirituality and thinking is an expression of a deep humanism, so important in the Chinese tradition...The goal is the development of man with all his gifts to a full human persona and, finally, the union of all peoples in Christ."⁶³ At the end, Wu reminds us of the consequences of improper integration:

"If the East does not find the West in Christ, it will never meet the West and love it. If the West does not find the East in Christ, it will never meet the East and love it. If the East is westernized, it becomes worse than the West. If the West is easternized, it becomes worse than the East. If the East and West are married outside of Christ, the union will not last, being the result of a momentary infatuation, which will only produce a monster. Only when they are united in the bosom of Christ will they love each other with the love of Christ, and the union give birth to a new man."⁶⁴

⁶³ Matthias Christian, 《中西文化的交談》(台北:輔仁大學出版社, 2004年), 頁 335。

⁶⁴ John C.H. Wu, *Chinese Humanism And Christian Spirituality*. New York: St. John's University Press, 1965. P. 170.

[摘要] 吳經熊先生（1899-1986）毫無疑問於二十世紀是一位傑出的法學，哲學，翻譯及基督宗教學家。他一生的經驗，著作，和及後與聖德蘭·里修（小德肋撒）的精神相遇對天主教信仰的了解，開啟了一條連接天主教信仰與中國文化的道路。他活用他擁有的東西文化知識，中國經典的優雅在他的文學作品中立體地呈現出來。他翻譯的眾多書籍，包括聖詠及新約全書，讓基督宗教忠實地以中國的方式呈現，取得了驚人出色的成果。他已為一位「中國基督徒」的方法建立了一個榜樣——既能保持中國傳統的價值觀和理念，同時能與基督信仰交織一起。1966年吳經熊先生回到台灣定居之後，他全心致力於實踐他的「文化復興」理念，並以此為終極目標以實現東西方社會的蛻變。因為他預見基督宗教能適當地整合東西方文化。然而，雙方必須在真正的對話與整合發生之前尋找並強化自己的文化根源。本文嘗試由他所構思的原則，書摘和文章，了解他是如何形成所謂「文化復興」的想法。

吳經熊與中國教會本地化

林雪碧

Contribution of John Wu to the Localization and Inculturation of the Church in China

LAM Suet-pik

[摘要] 吳經熊中年改宗天主教後，尤醉心宗教與文化之探討。他曾翻譯《聖經》；以天主教教義與中國傳統思想互相解釋印證；又曾擔任駐教廷公使，以外交要員身份參與中西文化之討論。他一直主張以基督信仰為中西文化結合之正途，鮮有提及教會本地化一詞，但是他的著作和言論確實深化了教會本地化的意涵。本文試從吳經熊的翻譯工作、對天主教教義之詮釋及對教廷之外交工作等各方面，縷析其教會活動並探討其對教會本地化之影響。

天主教與佛教均為外來宗教，但直至今天，天主教仍未能像佛教那樣被接納為中國文化的一部份，這裡無疑存在一個「本地化」的問題。在教會而言，本地化是要把聖經中的信息，在中國文化中具體的表現出來，但又必須忠於教義，不能因遷就中國教徒而背棄教會的訓導，所以推行過程中必須小心謹慎，避免出現偏差。在中國教徒方面，則不僅要在中國文化中表達教會經驗，更要使之變成靈感、方向和統一的源頭，以創新、充實中國文化，並充實教會。¹

¹ 鍾鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》（台北：光啟，1993年），頁34，90。

在吳經熊的著作中，從沒有提過「本地化」；可是他卻一直從事相關的工作。他以駐教廷公使的身份，為中國與教會建立官式的交流渠道；他以學者的身份，為兩大文化體系找出融通之徑。

一・外交工作

天主教傳入中國已久，但是直至 1942 年中國與梵蒂岡才正式建交，雙方分別派遣謝壽康（1897-1973）及黎培里（Antonio Riberi, 1897-1967）為首任公使；1946 年，教廷擢升青島主教田耕莘（1890-1967）為樞機；又把中國境內所有傳教區及代牧區升格為教區，中國天主教會聖統制於此建立。

中梵建交時，吳經熊不但已領洗加入天主教，更受蔣介石之托開始翻譯聖經中的聖詠和新約全書，因此，他一直希望能到梵蒂岡去以便請教當地的聖經學者，尋找有關方面權威的解釋，蔣介石對此表示贊同，但戰時一直未得其便。² 1946 年，教廷公使之位出缺，吳經熊便得以接任其職，並稱呼自己的出使為「愛的外交」。³

吳經熊初到教廷，晉見教宗庇護十二時呈上國書，引起了羅馬各界的注意。因為雙方的講話內容並非一般的外交虛套文章。吳經熊的頌辭，被認為是結合了非凡的學術修養和超性精神，他提到了明末利瑪竇、徐光啟等教徒對中西文化交流的貢獻，也宣示了中國文化與基督信仰的一致性。而教宗的答辭亦不似外交辭

² 方豪，〈吳德生先生翻譯聖經的經過〉，載《方豪六十自定稿》（台北：學生，1969 年），頁 1975-6。

³ 吳經熊著，周偉馳譯，《超越東西方》[*Beyond East and West*]（北京：社會科學文獻出版社，2002 年），頁 382。

令，除頌揚中國民族美德外，也特別注重其人格，稱揚他的學術道德。⁴

吳經熊說：「…我的使命不是別的，正是堅定並增進人類社會最大的屬靈力量與東方最古老文明之間的親密關係。二者的聯姻將成為上主所創造的世界的一個重大事件…陛下反覆強調博愛律法的重要性：唯有仁愛才能鞏固和平，消除仇恨，消弭嫉妒與糾紛。這也在中國引起了共鳴，因為中國人生哲學傳統教導的是『四海之內皆兄弟也』。所以，水在舊水罐裡急切地等待著被變成酒。」

教宗則回應：「…我們把閣下視作教會的忠誠兒子，你入到公教信仰的旅程得到了但丁神曲的光照，你的思想和行為以典型的方式統一了對上主的愛和對祖國的忠誠…教廷對所有人都懷抱著同等的福佑，而不管他們的時間和空間限制，不管他們的來歷和語言，不管他們的種族和文化。」⁵

駐教廷期間，吳經熊特意拜會與中國傳教有關的修會總會長，如方濟會、道明會，與之詳談其本會在華傳教方針，鼓勵各修會在華各盡一己之特長，通力合作，使傳教事業統一中有變化，變化中有統一。⁶

天主教教徒雖遍布世界各地，但作為一個國家，梵蒂岡教廷佔地極少，教廷又不同於一般國家的講求軍事或經濟利益，她只

⁴ 羅光，〈吳公使經熊在羅馬之動態〉，載《益世周刊》，28卷23期（1947年），頁373。

⁵ 吳經熊著，周偉馳譯，《超越東西方》，頁382-8。

⁶ 羅光，〈吳公使經熊在羅馬之動態〉，載《益世周刊》，28卷23期（1947年），頁374。

關心教務工作，而當時大戰已告結束，教廷與中國之關係亦佳，因此駐教廷公使之工作算不上艱鉅。吳經熊遂把握機會搜集有關聖經之材料以作譯經之用，又四出演講介紹中華文化與天主教會之關係。⁷ 據使館顧問羅光（1911-2005）所記，吳經熊大半時間都用作修訂聖經翻譯，而使館的事務都交託給他。⁸

吳經熊不管使館內日常瑣事，注意的是中梵外交的大原則，以及足以影響雙方關係的國際形勢。他曾上書外交部，建議把駐教廷使節由公使升格為大使，他的建議並非為自己升職鋪路。他認為教會既已在華建立聖統制，又擢升中國主教為樞機，升格使節乃表達對教廷的友善回應，鞏固彼此關係；此外，在外交場合，公使排列於大使之後，則中國雖為聯合國創辦五強之一，其亦不能廁身外交團之前列，有影響中國國際地位之嫌。其實早在 1945 年，方豪已上書蔣介石作出有關提議。⁹ 但是外交部以中國教務為中國內政，對教廷「過份」友好則容易惹來干涉內政；而教廷對中國而言，其重要性遠比不上英美等大國，是故通使可以，卻不必派遣大使。¹⁰

吳經熊重提升格舊事，南京總主教于斌得聞此事，即致函蔣介石加以游說，並推薦吳氏擔任此職。¹¹ 蔣介石亦順應要求發函外交部商討有關事宜，外交部面對上級的壓力，雖然對事件仍有

⁷ 如 1947 於意大利亞西西城主講「中華之聖母敬禮」；事見羅光，〈吳經熊公使在海外〉，載《益世周刊》，29 卷 17 期（1947 年），頁 268。又如 1948 於額我略大學主講「Del Confucianismo al Catolicismo」；John C. H. Wu, *Del Confucianismo al Catolicismo* (Berriz, Vizcaya: Angeles de las Misiones, 1948)

⁸ 羅光，〈使館生活〉，載《牧廬文集》（台北：先知出版社，1972 年），頁 314。

⁹ 〈抄南京教區司鐸、復旦大學教授方豪對梵蒂岡教廷外交事宜條陳〉，

1945.4.3，載陳方中，吳俊德主編，《中梵外交關係六十年史彙編》（台北：輔大天主教史料中心，2002 年），頁 98-99。

¹⁰ 〈外交部官員對方豪有關梵蒂岡教廷外交事宜條陳之意見〉，1945.4.3，載陳方中，吳俊德主編，《中梵外交關係六十年史彙編》，頁 100-101。

¹¹ 〈于斌致蔣中正電文〉，1948.12.16，台北輔仁大學校史典藏。

所保留，但是立場亦有所鬆動。¹² 可是，事件進行未幾，中國局勢急變，蔣介石於 1949 年 1 月下野，升格之事也就不了了之。

這可說是中國天主教徒與外交部的一場角力，作為教徒，吳經熊當然支持使節升格。而當時外交部反對是認為教廷只屬蕞爾小國，不必太過禮待；然而，今天中華民國在歐洲只有教廷一個邦交國，成為其在歐洲之重要跳板，對此珍而重之，鞏固雙方關係唯恐不及，這卻是外交部當日所意想不到的。

吳經熊於 1949 年辭去駐教廷公使職務，遠赴美國從事學術研究。1993 年，吳經熊已去世七年，他的二兒子吳祖禹（1920-2006）接任駐教廷大使，子承父業，可說是延續了吳經熊對梵蒂岡的外交工作。

二·編譯工作

語言文字是人與人之間互相交流的工具，也是文化的表達；天主教會要植根中國，中文信仰書籍是缺不可少的。然而，此類書籍卻偏偏異常缺乏，對傳播信仰造成障礙；而且提高教徒素質、深化信仰，亦必須書刊的輔助。吳經熊在此範疇花了很多心血，為天主教會的文宣事業作了不少貢獻。

有關吳經熊的翻譯工作，最為人熟知的恐怕是聖詠和新約聖經。天主教會的一切教義都由聖經引申而來；作為一個教徒，也就必然很重視它。但是，即使由明末利瑪竇算起，天主教傳行中國三百多年，仍未把整部聖經翻譯出來。¹³ 基督教則於十九世紀

¹² <外交部歐洲司簽呈>，1948.12.28，載陳方中，吳俊德主編，《中梵外交關係六十年史彙編》，頁 139-140。

¹³ 天主教傳教士曾嘗試翻譯聖經，但是都只翻譯了一部份，有些更沒有出版，包

初已由第一位來華傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）出版了第一本中文聖經全書。兩者相較，天主教顯然遜色得多。1938年，吳經熊旅居香港，閒來翻譯了幾首聖詠；其後把譯作送給同在香港暫居的宋靄齡，而宋氏又將之轉送給蔣介石夫婦。他的譯文受到蔣介石的賞識，蔣氏更正式委任他翻譯聖詠和新約。

聖經原文為希伯來文和希臘文，吳經熊對兩種語文都不懂，也沒有受過神學或聖經學的訓練，因此他在擔任此項翻譯工作時頗受質疑。但是，他認為中譯聖經，最主要的便是中文；而歷來學者對聖經原文的考證非常豐富，又有多個英、法譯本，他只需參考並整理前人研究所得，譯成中文即可；話雖如此，最後，他還是修習了翻譯所需之語文。¹⁴ 他為譯經費盡精神，每譯一稿，即交蔣介石點校，前後共三次之多。他首先翻譯聖詠，然而他沒有按聖詠各篇的次序翻譯，只按自己的情緒來譯相應的篇章，每天翻譯一首。出版時注明為「初稿」，表示日後尚會作出修改。其後他乘著出使梵蒂岡之便，多方走訪聖經專家，又得羅光及當時在比利時修道的陸徵祥（1872-1949）之助，譯成新約。¹⁵

吳譯之前，天主教中譯聖經很少受到注意，但是吳經熊譯本卻引起了哄動，尤其《聖詠譯義初稿》出版一個月即刊印至三版之多，合共二萬八千本，相較同期出版的另一譯本，由雷永明（Gabriele Maria Allegra, 1907-1976）等聖經學者翻譯的《聖詠集》

括賀清泰（Louis De Poirot）於1800年翻譯大部份舊約及全本新約。王多默於1875至1883年間譯出新約四福音及宗徒大事錄等。事見思高聖經學會編，《聖經簡介》（香港：思高，1981年），頁123-4。而較為流行的則有蕭靜山譯，《新經全集》（獻縣：耶穌會，1930年）及李山甫等譯，《新經全書》（天津：崇德堂，1949年）。

¹⁴ 方豪，〈吳德生先生翻譯聖經的經過〉，載《方豪六十自定稿》，頁1976。

¹⁵ 羅光，〈樂天知命道貫中西：記吳經熊公使〉，載《牧盧文集》，頁47-48。

(北平：方濟堂，1946) 僅刊印二千本，可見吳譯之備受歡迎。

16

《新經全集》出版時(1949)正值時局不穩，可能因此不及《聖詠譯義初稿》暢銷。不過，無論《聖詠譯義初稿》或《新經全集》，都不是天主教禮儀常用之譯本，一則因為吳經熊沒有把全本聖經譯成，二則是兩書皆為「譯義」，譯文字句有時與原文頗有出入，例如聖詠一三一首與原文相去甚遠，又或者為使〈瑪竇福音〉所載「天主經」文意更完整而添加了一句，今與通行的「思高本」相較即可知曉：

聖詠 131 首

「我心如小鳥，毛羽未全豐。不作高飛想，依依幽谷中。我心如赤子，乳臭未曾乾，慈母懷中睡，安恬凝一團。昂哉吾義塞，飲水輒思源，世世承流澤，莫忘雨露恩。」(吳譯)

「上主，我的心靈不知驕傲蠻橫，我的眼目不知高視逞能；偉大驚人的事，我不想幹，超過能力的事，我不想辦。我只願我的心靈，得享平靜與安寧；就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中，我願我的心靈在我內，與那幼兒相同。以色列！請仰賴上主，從現今一直到永久。」(思高本)

瑪竇福音 6:9-13

「在天我儕父，祝爾聖名芳。願爾國臨格，*俾爾德化昌*；爾旨行人世，一如在帝鄉。我儕今爾祈，賜我以日糧；鑒我怨人過，吾過仰包荒；免我墮誘惑，拯我出咎殃。」(吳譯)

¹⁶ <出版消息>，載《上智編譯館館刊》第2卷2期(1946年)，頁173。

「我們的天父！願你的名被尊為聖，願你的國來臨，願你的旨意承行於地，如在天上一樣！我們的日用糧，求你今天賜給我們；寬免我們的罪債，如同我們也寬免得罪我們的人；不要讓我們陷入誘惑，但救我們免於凶惡。」（思高本）

如是，吳譯「達」與「雅」皆備，卻難言之為「信」。但整體而言，吳譯古雅而不晦澀，尤其聖詠譯文採用中國古詩體裁，濃厚的中國文化氣色躍然紙上。

此外，又鑒於中文禮儀書之奇缺，解釋禮儀聖祭的更是鳳毛麟角，教徒經常參與彌撒，實則對當中意義認識不多，有礙信仰發展；於是，吳經熊著手翻譯由美國史德曼所編的《我的主日彌撒經書》。¹⁷ 此書載有彌撒經文及其解釋，目的是讓教徒能與主禮司鐸一同誦唸經文，並領略彌撒禮儀的奧義。此書譯本因戰事而延期出版，不過，即使拖延了幾年，出版之時，仍為當時少有的中文禮儀專書，因此頗受歡迎，四個月內已經再版應市。¹⁸ 事實上，在 1960 年代天主教禮儀改革前，本書一直為中國教會所重用，對華人信徒，以至推動禮儀本地化，有著不可磨滅的貢獻。

梵二之後，天主教會積極落實本地化及革新禮儀，吳經熊亦重新翻譯彌撒中的聖經選讀。當時，由於通用的思高聖經譯本之行文用字似專為閱讀而有，不便誦讀。香港主教徐誠斌遂於 1970 年委託吳氏擔任重譯工作。重譯以思高本及耶路撒冷本為藍本，用字務求淺明，易於誦讀，此與《新經全集》及《聖詠譯義》有

¹⁷ J. Steadman 編，吳經熊譯，《我的主日彌撒經書》[*My Sunday Missal*]（香港：公教真理學會，1946 年）。

¹⁸ N. Maestrini, *My Twenty Years with the Chinese* (New Jersey: Magnificat Press, 1990 年), pp. 179.

所不同。¹⁹ 全書分為八小冊出版，計有：《將臨期禮儀》、《聖誕期禮儀》、《四旬期聖祭禮儀》、《聖週禮儀》、《復活期禮儀》及三冊《主日聖祭禮儀》。他重譯聖經選讀，受了不少壓力，據稱方濟會對其譯本抨擊不遺餘力，若非徐誠斌大力支持，吳譚恐怕難以面世。²⁰ 而書中未有著名為他執筆重譯，故知之者不多。

翻譯聖經和禮儀書外，吳經熊亦非常重視知識的傳授，他認為信仰若沒有其知識基礎，便不足以解釋信仰之所以為信仰。故此，探討知識成為獲得並保障信仰的一種必要條件；信仰將因知識的累積而更為充實。於是聯同香港公教真理學會搜羅西方有關基督教思想生活的名著，以翻譯成中文；並洽商上海商務印書館負責出版發行，以圖利用其龐大的發行網絡，如此，一方面照顧教內人士閱讀之需要，另一方面也是把教會思想介紹給教外人士，希望藉此消除外界對教會的誤解；並且讓讀者對以基督信仰為中心的西方文明有更深的認識，進而與中國的固有思想生活，發生交互融冶的作用，為中國文化加添一股新血。²¹ 多年來，他們邀請各方人士翻譯了《進步與宗教》、《哲學概論》等多部作品。²² 部份譯作已經付梓。可惜，受戰爭影響，所有計劃被迫告吹；直至戰事結束，才把少數仍然保存完好的譯稿陸續出版，結集為《甘露叢書》，為國人介紹以基督教為中心的西方文明，加添助力。²³

¹⁹ <香港教區禮儀新猶：敦請吳經熊重譯彌撒中聖經選讀>，載《公教報》（1970年2月6日）。

²⁰ 徐誠斌致書方豪，1970年4月9日，方豪輯註，《徐誠斌主教殘簡》（台南：聞道，1977年），頁89。

²¹ 吳經熊，〈甘露叢書總序〉，載《上智編譯館館刊》第2卷3期（1947.5），頁222-3。

²² C. Dawson. 著，柳明譯，《進步與宗教》[*Progress and Religion: an Historical Enquiry*]（上海：商務印書館，1947）。J. Maritain 著，戴明我譯，《哲學概論》[*An Introduction to Philosophy*]（上海：商務印書館，1947年）。

²³ 吳經熊，〈甘露叢書總序〉，載《上智編譯館館刊》，第2卷3期（1947.5），頁222。

三·闡釋教義

耶穌說：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全。我實在告訴你們：即使天地過去了，一撇或一劃也決不會從法律上過去，必待一切完成。所以，誰若廢除這些誡命中最小的一條，也這樣教訓人，在天國裡，他將稱為最小的；但誰若實行，也這樣教訓人，這人在天國裡將稱為大的。」（瑪竇福音 5:17-19）作為一個法學家，吳經熊認為耶穌此言是指舊約中的道德律，而這些道德律，在西方而言就是「自然法」，在中國則是儒家的道德學說。²⁴

吳經熊修訂聖多瑪斯的自然法思想，按法律的來源和性質把法律分成三類：永恆法、自然法和人定法。永恆法來自天主，唯天主知之。天主是宇宙的創造者，所有受造物必須服從祂，永恆法就是天主的意志的體現。人是受造物，本來無法理解天主的意志，但是受到天主的眷顧而賦予理性，藉此天賦理性而成為永恆法的參與者，從而產生一種自然法則以指導自己從事適當的行為和目的，即為自然法。人定法則為統治者為公眾利益而制訂之理性命令，例如民法、國家法等，是自然法原則之具體實踐。儘管各人對自然法的理解不一，但是其不變的核心原則是「為善避惡」，其他一切的法則都是據此演變出來的；但凡與此有所抵觸之法律即為不合正義的法律，不具法律之性質，可以不加服從。²⁵

這三者有著內在一貫性的聯系，吳經熊以一棵大樹比喻三者的關係：永恆法是深埋地下的樹根，自然法是主幹，而人定法的

²⁴ 吳經熊，〈文化傳教的展望〉，未刊稿，頁 1。

²⁵ 傅偉動，《西洋哲學史》，12 版（台北：三民書局，1990 年），頁 207-209。

各種不同制度則是枝葉。因此，自然法就成為永恆法與人定法的溝通橋樑，也就是天主的意志和人的行為的溝通之途。²⁶

孔子有「己所不欲，勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而達人」之訓誨，乃是「為善避惡」的延伸。而《中庸》裡的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之句，正與自然法思想相合；追尋美善的天命相當於永恆法，根植人心而成為行為的法則，即是道也就是自然法，人定的教化則是順應道的指引，人據此而在塵世生活回應天命，達致永福。孟子說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，盡其性，所以事天也。」更是對《中庸》的最佳詮釋，如此，天命、人性和教化三者形成一個體系，這與自然法為人類理性所認識的原則，並處於不斷發展的情形一致。可見，儒家學說並非毫無形而上基礎的人文主義。²⁷ 由於天主是眾善之根源，一切「諸惡莫作」或「眾善奉行」都是回應天主召叫；所以，孔子的道德教訓正好體現了天主的意旨。²⁸

吳經熊一直提醒基督徒：天主是基督徒的創造者，也是非基督徒的創造者。中國文化，以至其他各個民族文化中所有美善的東西都是出自天主這「活源頭」，不應該受到排斥摒棄。他更認為基督信仰肇始於中東地區，那是天主的巧妙安排。因為那是既不在東也不在西的地方；換言之，即是西方人認為是東，東方人認為是西。而在時間上，耶穌降生前，東西方哲人輩出，各自在自己的家鄉，盡己之力揭示人生真諦。他認為孔子、孟子和其他古聖先賢都是先知，都是為基督預備道路的先鋒。²⁹

²⁶ 吳經熊，〈自然法哲學的比較研究〉，載《內心悅樂之源泉》，5版（台北：東大圖書，1989年），頁183。

²⁷ 吳經熊，〈孔子思想與中華文化〉，載《內心悅樂之源泉》，5版，頁53-3。

²⁸ 吳經熊，〈文化傳教的展望〉，頁3。

²⁹ 吳經熊，〈甘露叢書總序〉，載《上智編譯館館刊》，第2卷3期（1947.5），頁222-3。又見 John C. H. Wu, "Christianity, the Only Synthesis Really Possible

吳經熊又談到道家的「道」，是指不可用言詞來表達的最終實在，它是自然的源頭，也是一切事物和美德的根源。道既超越萬有，但也內存於萬有，人若能拋開外在的束縛，把眼睛轉而望向自己的內心深處，培養內在的靈性，就能在自己裡面找到它；當人安心接受生命中的各種遭遇，便能與道合一，「自然的寶藏、日月星辰全都屬於你，整個宇宙也都屬於你。」³⁰ 道家絕聖棄知、清靜無為的主張，往往被視為消極被動。吳經熊則指出這並非鼓勵人一動不動；得道者的一生中可能擁有各種成就，但是其內心明瞭自己從屬於「道」，能有所成並非自己的功勞，而是「道」在他內運行的結果。最後，得道者雖稱為聖人，但是，他會認識到自己對道根本不瞭解，因為天道無限，遠遠超乎人的理解能力。這樣，聖人就變成一個小孩，像依賴母親一樣完全地依賴於天。³¹ 顯而易見，這正正是耶穌對門徒的教訓；保祿宗徒也說過：「我說這話，並不是由於貧乏，因為我已學會了，在所處的環境中常常知足。我也知道受窮，也知道享受；在各樣事上和各種境遇中，或飽饑、或饑餓、或富裕、或貧乏，我都得了秘訣。我賴加強我力量的那位，能應付一切。」（斐理伯人書 4:11-13）

至於佛教，吳經熊最景仰佛祖釋伽牟尼因尋道、普渡眾生而捨棄尊位的人格，其屈尊就卑可說是耶穌的預像。³² 佛的教訓很容易理解，就是中庸之道；四聖諦和八正道等修行方法，也無非叫人培養正確的觀念和行為，不偏執、不迷戀。有時，禪師與門徒的對答，好像故弄玄虛，叫人莫名其妙，但是此非純粹的思辯方式，而是一種幫助心性開悟的法門，目的是讓人打破一面的執

Between East and West”，in *Chinese Humanism and Christian Spirituality*. Paul K. T. Sih. (ed.). New York: St. John's University Press, 1965. pp. 158.

³⁰ 吳經熊著，朱秉義譯，《中國哲學之悅樂精神》（台北：上智，1999年），頁 21。

³¹ 吳經熊，〈莊子的智慧〉，載《哲學與文化》，2版（台北：三民書局，2006年），頁 25。又見吳經熊著；周偉馳譯，《超越東西方》，頁 191。

³² 吳經熊著，周偉馳譯，《超越東西方》，頁 197。

著，在不同的偏見中行走，以徹悟本體根源，達至「明心見性」。

33

明心見性不在遙遠大道，而在日常生活中，從平平無奇的經驗中體會永恆的真理，掃地、煮菜、吃飯都蘊含妙諦。禪師很重視頓悟，那是在剎那間，瞥見事物之本性，忘懷一切憂懼，看似居住在同一世界，實則生活在新天新地裡，明心即能見性，見性即能成佛。³⁴ 吳經熊認為「萬古長空，一朝風月」一語最能道出禪的境界：一時之風月，驀地闖入永恆；儘管很快又會歸於平靜，但是剎那已是永恆。整個禪的意義，無非想要喚起人對生生不息與時空交融的覺悟；當一個人自性俱足時，最偶然的機緣，都能使他開悟。³⁵

禪與道家都把「超越」與「內在」融冶一爐。但是吳經熊認為禪比道家更進一步，因為禪能超脫於超脫而回到人間，雖則希望到達彼岸，卻停留在此岸踏實生活。這種對彼岸的渴求，就是銘刻人心的上主之國的另一個名稱和預影。³⁶

基督本為天主子，但祂降生成人，在天主與人之間、在無限與有限之間架設起橋樑，讓人能超越現世的限制回歸到無限的天主之懷。基督為人類訂立了模範，祂在世生活時，愛護人類兄弟，盡力教化世人，但同時祂明白地指出祂最終的歸宿不在現世而在天上，這種生活態度，融合了儒家之積極進取，與及道家佛家意欲擺脫生命之束縛，對來生之追求。吳經熊認為唯有基督如此的既是神又是人，才能兼具無限與有限的特性。祂使人類明瞭自己可以積極於塵世生活而隸屬於天主。

³³ 吳怡，《中國哲學發展史》，3版（台北：三民書局，1989年），頁405-406。

³⁴ 郭果七，《吳經熊：中國人亦基督徒》（台北：光啟，2006年），頁160。

³⁵ 吳經熊著，朱秉義譯，《中國哲學之悅樂精神》，頁63。

³⁶ 吳經熊著，周偉馳譯，《超越東西方》，頁207。

吳經熊以基督信仰蘊含了儒道佛的精義，對他而言，最能具體展現儒道佛特質的基督徒，非聖女小德蘭(St. Theresa of Lisieux, 1873-1897) 莫屬。她毫無保留地順應天命，但卻不是消極面對，而是一如孔子般熱愛他人，對後學循循善誘。她有滿腔熱血，為拯救人靈甘願赴湯蹈火，此復有佛家慈悲捨身的精神。而她的思考方式卻又似道家的機智灑脫，例如她認為最偉大的莫如赤子，痛苦就是幸福，活脫就是老子似非而是的玄思妙想。

四・結論

吳經熊任職駐教廷公使期間，大力推動使館升格事宜，以鞏固中梵關係；雖然未能取得成功，但他為此所付出的努力亦不容忽視。

在其任內，更值得一提的是，他善用自己的學者身份，積極向西方社會介紹中國文化，向人呈現中國固有文化中優越深湛的一面。他走的是「學術傳教」路線，偏重於文化工作，他希望以中國人的文字和思想去表達教義，從而深化教會在中國的傳教事業，讓中國人更能認識教會，為中國教會營造合適的生長環境。於是他翻譯彌撒用書和聖經，讓中國教徒可以更投入禮儀聖祭，而聖經譯文更是優美可讀。他說要為基督做一件中式長袍，這無疑是成功的，但是當時已經有多個新約譯本，若他能把時間精神用在舊約上，則相信會對聖經整體的翻譯及研究工作更有助益。

吳經熊經常把儒道佛及基督信仰互相引證，似是信手拈來，實則他早已對兩者有深切的體會，所以每有獨特創見。他把儒家思想與自然法、與天主的旨意連結起來，又把道家與禪學的神秘主義，注入基督信仰的靈修中，將之豐富起來。

吳經熊在教會本地化的歷程中沒有做過什麼扭轉乾坤的大事，卻從教會和中國傳統思想的根本處著手，一次又一次的向教會人士證明，儒道佛三家思想並非反基督的異端邪說，一次又一次的向中國人強調基督信仰早已潛藏在自己的傳統當中。

回顧過去，從二十世紀初的「夫至大」通諭到六十年代的梵二會議，本地化的傳教路線已經受到教會官方的肯定；可惜時至今日，中國教會本地化，似有還無。很多人只斟酌教堂建築外貌是否帶有中國特色，彌撒中用的是檀香或乳香，獻唱歌詠時是否用上二胡古箏。外在的行為，固然可以反映其背後的思想理念；但是中國教徒要做一個真真正正的中國人，才是中國教會本地化的重要元素。他們必須認識並愛護自己的固有文化，對自己的傳統懷有一份溫情與敬意。吳經熊終其一生都在努力修築做個真正的中國人和真正的基督徒之路徑，讓教會可以深深地植根於中國的土壤。

[ABSTRACT] After John Wu converted to Catholicism, his life was full of faith and devoted to religious and cultural studies. For example, he translated some parts of the Bible into Chinese. He attempted to combine Chinese culture with Christian doctrine and explained Christian doctrine in the light of Chinese philosophy. When he was the R.O.C. Minister to the Holy See, he introduced Chinese culture and also presented his views on cross-cultural studies to foreigners. He believed that Jesus Christ is the only bridge of understanding between Chinese and Western cultures. He never mentioned "localization" of the Catholic Church in China, but his works really deepened the meaning of it. This essay attempts to elaborate on his groundbreaking works on the localization of the Chinese Catholic Church.

The 君子 *junzi* as a Protagonist: "Wisdom Psalms" in Wu Ching-hsiung's Translation

Lih YARIV-LAOR

以“君子”為中心人物：
吳經熊譯筆下的“詩歌智慧書”

雅麗芙

[ABSTRACT] "Wisdom Psalms" which are part of biblical "Wisdom Literature" (as found in Proverbs, Job, Song of Songs and Ecclesiastes) tend to advocate the right way of life contrasting the choices made by those who reject God (e.g. the foolish or the wicked) with those who embrace God's rule (the wise and righteous).

This article concentrates on a certain aspect in Wu Ching-hsiung's 聖詠譯義初稿 *Shengyong yiyi chugao* [First Draft of a Translation of the Psalms]. It compares Wu's version with the English translation he used as a source text (*Translation of Psalms and Canticles with Commentary* by James M'Swiney, London 1901) as well as with three other Chinese versions. Through his way of rendering some "Wisdom Psalms" Wu's unique *Weltanschauung* is exposed and constructed.

Introduction

This study sets up to look at 吳經熊 Wu Ching-hsiung's Chinese version of the Psalms, more specifically at those Psalms called "Wisdom Psalms." The text of the Psalms having exercised much influence both over Christian¹ and Judaic literature, its wide appeal has led to translated versions in many languages, evidently in Chinese. Wu Ching-hsiung's 聖詠譯義初稿 *Shengyong yiyi chugao* [First Draft of a Translation of the Psalms], published in 1946 (with additions and corrections by 蔣介石 Chiang Kai-shek)² joins the practice of some scholars in China who, out of the entire Old Testament, chose to translate only the Psalms into Chinese³.

Different categorizations have been suggested within the corpus of 150 Psalms. One grouping has acquired the designation "Wisdom Psalms," a title which links it directly to the genre of biblical "Wisdom Literature," generally characterized by stylistic peculiarities and by universalistic content. Thematically, biblical "Wisdom Literature" tends to emphasize the contrast of choices in life made by those who reject God, that is, the wicked or the foolish, with those who embrace God's rule, that is the wise and the righteous. Whereas biblical "Wisdom Literature," usually refers to the books of Proverbs, Job, Ecclesiastes and the Song of Songs, it does not seem to pose problems of definition. However the notion of "Wisdom Psalms," however, remains open to debate. Lacking

¹ See, for example, Moyise, Steve, and Maarten J. J. Menken (eds.), *The Psalms in the New Testament*. London, New York: T & T Clark International, 2004.

² 吳經熊譯,《聖詠譯義初稿》(上海:商務印書館,1946年)

³ Notable among the authors who created their own Chinese versions of Psalms are William Charles Burns's Mandarin version published by the LMS in 1867; John Chalmers, "A specimen of Chinese Metrical Psalms" translation into high wenli of twenty of the psalms which was privately published in 1890 in Hong Kong, and Fredericck Wiliiam Baller 1908 Mandarin version, also privately published in 1908.

agreement on the classification criteria of "Wisdom Psalms," scholars continue to argue which specific Psalms belong to this category.⁴ As Wu Ching-hsiung's opus is imbued with moral issues, looking at Wu's Chinese version of the Psalms, one would naturally tend to observe those of the Psalms that speak about themes such as the desired qualities of a man and the right way a person should choose in life. Referring to a Psalm as a "Wisdom Psalm" would thus depend here on thematic criteria.

In order to study the characteristics of Wu Ching-hsiung's version of the Psalms, his text composed in the literary style is juxtaposed to three other Chinese versions of the Psalms. The three versions are respectively:

- a) the Delegates' version⁵ (London Mission Version) published in 1854, in which the entire Bible was translated in a literary style;
- b) William Charles Burns's Psalms version⁶ to Mandarin with tetrameters, published in 1867;
- c) the *Studium biblicum franciscanum* version⁷, which is the standard Catholic version in Mandarin Chinese. Although the

⁴ A close examination reveals that the lists of 'Wisdom Psalms' compiled by different scholars vary greatly. See Kenneth Kuntz, "Reclaiming Biblical Wisdom Psalms: a Response to Crenshaw," *Currents in Biblical Research* 2003, 1:145-154; Avi Hurvitz, "Wisdom Vocabulary in the Hebrew Psalter: A Contribution to the Study of Wisdom Psalms," *Vetus Testamentum* 1988, 38 (1): 41-51.

⁵ The term *Delegates' Version* is commonly used to refer to the New Testament translation 新約全書 *Xinyue quanshu* published in 1852 and to the Old Testament 舊約全書 *Jiuyue quanshu* published in 1854. On this version see Patrick Hanan, "The Bible as Chinese literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version," in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63 (2003), 197-239.

⁶ Burns, William Chalmers, 《舊約詩篇官話》(北京, 1867年)

⁷ *Sigao yiben* 思高譯本 *Studium Biblicum Franciscanum* Version, 1968.

entire Catholic Bible was published as late as 1968, the text of the Psalms was already completed in 1946, the same year that Wu's translation appeared.

While the two 19th century versions, namely the Delegates' to the classical Chinese style and Burns' to Mandarin were both produced by Protestant authors, the two 20th century versions dealt with here, though different in style, were composed by Catholic authors.

“The man” = *jūnzi*

“Blessed is...”

The opening verse of Psalm 1, unanimously agreed to be a *par excellence* chapter belonging to the category of “Wisdom Psalms” for its didactic, moral theme, says in the Hebrew original:

וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים, לֹא עָמַד, וּבְמוֹשָׁב אֲשֶׁרֵי הָאִישׁ-- אֲשֶׁר לֹא הִלֵּךְ, בְּעֵצַת רְשָׁעִים;
לְצִיִּם, לֹא יֹשֵׁב.

Ahrei-ha'ish asher lo halakh ba'atsat resha'im, uvederekh chatta'im lo amad, uvemoshav leitsim lo yashav (Psalms 1:1) “Blessed is the man who walks not in the counsel of the wicked, nor stands in the way of the sinners, nor sits in the seat of the scoffers⁸.”

This verse, speaking almost the correct manner of conduct that a person should choose in life, establishes the tone of the entire book. Viewing the formulaic phrase *ashrei ha'ish...* “blessed is the man,⁹” which starts the Psalmic text, we notice that the second Hebrew word, *ha'ish*, meaning “the man” is generally literally rendered in most

⁸ Unless otherwise stated, all English translations follow the English Standard Version.

⁹ “Blessed” or “blessed is the man” is a formulaic statement found many times in the Psalms and three times in Proverbs (3:13; 8:34; 20:7; 28:14). It is always used in connection with people and not God.

versions: the Latin Vulgate has *beatus vir*...; French versions, for example Crampon's version¹⁰, which Wu Ching-hsiung might have consulted¹¹, reads *Heureux l'homme*...; In the English versions we perceive, aside from the common "Blessed is the man," also "Happy is the man," and M'Swiney's *Translation of Psalms and Canticles, with Commentary*¹², which is the text used by Wu Ching-hsiung, says: "Happy the man who...". The different solutions to render Psalm 1:1 in the four Chinese versions observed here are:

Delegates: 惡者之謀兮弗從，罪人之途兮弗蹤，侮慢之位不居兮，福來降。

è zhě zhī móu xī fú cóng, zuì rén zhī tú xī fú zōng, wǔmàn zhī wèi bù jū xī, fú lái jiàng. "One who does not follow the villain's schemes, does not pursue sinners' ways, and does not dwell in scorners' seats - blessing will descend upon him."

Burns: 行為不從惡人計謀，站立不在罪人道路，落座不挨侮慢座位，這等的人，真是有福。*xíng wéi bù cóng è rén jì móu, zhàn lì bù zài zuì rén dào lù, luò zuò bù āi wǔ màn zuò wèi, zhè děng de rén, zhēn shì yǒu fú.* "Those whose behaviour does not follow villains's schemes, who do not stand in sinners' way, and who do not take their seat close to insolent people, this kind of people truly have blessing."

Studium biblicum: 凡不隨從惡人的計謀，不插足於罪人的道路，不參與譏諷者的席位…像這樣的人才是有福的。*fán bù suí cóng è*

¹⁰Lefebvre ed. *La Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux par Augustin Crampon.. Société de S. Jean l'évangéliste. Desclée, Paris, Rome, Tournai: 1904

¹¹ See Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China - The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*.

Monumenta Serica Institute, Sankt Augustine. Nettetal: Steyler Verl, 1999, p. 420.

¹² James P. M'swiney, *Translation of the Psalms and Canticles, with Commentary*. Sands & co., 1901

rén de jì móu, bù chā zú yú zuì rén de dào lù, bù cān yǔ jī fēng zhě de xī wèi...xiàng zhè yàng de rén cái shì yǒu fú de. “Whoever does not follow villains’ schemes, does not set his feet in sinners’ way, and does not occupy in mockers’ seats, only people of this kind will be blessed.”

These three versions, although varying in style, actually share a common vocabulary (惡者 *è zhě*, 惡人 *è rén* ‘villains,’ 從 *cóng*, 隨從 *suí cóng* ‘follow,’ 罪人 *zuì rén* ‘sinners,’ etc.). Also, regarding the word meaning ‘man’ of the formulaic phrase “blessed is the man,” while the Delegates’ version remains implicit, both Burns’s and the Studium biblicum’s versions clearly have 人 *rén* ‘man.’

In Wu Ching-hsiung’s text, however, an utterly different rendering of this Psalmic opening verse is seen: 長樂唯君子，為善百祥集。不偕無道行，恥與群小立 *cháng lè wéi jūn zǐ, wéi shàn bǎi xiáng jí. bù xié wú dào xíng, chǐ yǔ qún xiǎo lì.* “Of protracted-blessing is the *jūnzi*, who does a myriad of good deeds, who does not associate himself with the impious, and who is ashamed to stand in the company of lowly fellows.”

“Happy, of protracted-blessing, be...,” we start reading, but the following word is not “the man,” as we would have expected, but the 君子 *jūnzi*, the person of high standing¹³. Furthermore, the term 君子 *jūnzi* used by Wu Ching-hsiung is marked as the most significant constituent in the phrase by the character preceding it, 唯 *wéi*, which serves as a focus marker. Thus, the reader is presented at the very beginning with the fact that the text does not speak of just a ‘man,’

¹³ Among the various translations found for the term *jūnzi* are “a man of complete virtue,” “a superior man,” etc.

but precisely of a person of high standing¹⁴. It is the 君子 *jūnzi* who should be careful concerning the company he keeps and the moral types with whom he associates. The choice made by Wu Ching-hsiung, unlike any other translator, in using the term 君子 *jūnzi*, immediately alludes to the Confucian lore. Moreover, giving each Psalm its own heading, Wu assigned to Psalm 1 the title 君子與小人 *jūn zi yǔ xiǎo rén*, thus leaving no doubt as to the way he views the contradiction between the biblical righteous man on the one hand and wicked man on the other. This starting point seems to forecast the specific viewpoint of Wu Ching-hsiung as imbued in his entire Psalm opus.

The notion that Wu Ching-hsiung is interested in the *jūnzi* as the Psalmic model person is further strengthened when we look at his rendering of Psalm 15.

"who shall sojourn in your tent? Who shall dwell on your holy hill?" - The Desired Features of the Person who Deserves Staying Close to God

מי יגור באֶהֱלֵךְ; מִי-יִשְׁכֵן, בְּהַר קֹדֶשׁךָ *Mi yagur be'oholeikha, mi yishkon behar kodshekha?* (Psalms 15:1). The question enunciated in Psalm 15:1 meaning to inquire 'who is eligible to be close to God,' really seeks out for an answer which refers to the person who possesses the qualities stated in the verses that follow, all specific and concrete virtues relating to social behaviour. The first desired feature spelled

¹⁴ According to Brownlee (Brownlee, W. H. "Psalms 1-2 as a Coronation Liturgy," *Biblica* 52, 1971, 326-327), who examined the Hebrew original, Psalm 1 does indeed focus on a man of high standing, as verse 1 uses the term *ish* rather than *adam*, the usual term for a man.

out as an answer to this question stresses integrity and truth speaking (Psalm 15:2):

וְדַבֵּר אֱמֶת, בְּלִבּוֹ הוֹלֵךְ תָּמִים, וּפְעֵל צְדָק;

Holekh tamim ufo 'el tsedek; vedover emet bilevavo “He who walks blamelessly and does what is right and speaks the truth in his heart.”

The four Chinese versions readings to this verse are:

Delegates: 所行惟義，坦然平直兮，所言無偽，盹然真實兮。*suǒ xíng wéi yì, tǎn rán píng zhí xī, suǒ yán wú wéi, dūn rán zhēn shí xī*. “What he comes out is only justice, calmly and frankly, his words are not false, but serene and true.”

Burns: 誰有正直，所行公義，話語說出，和心相對。*shéi yǒu zhèng zhí, suǒ xíng gōng yì, huà yǔ shuō chū, hé xīn xiàng duì*. “He who has uprightness, what he puts into practice is righteousness, the words he speaks out and his heart match each other.”

Stodium biblicum: 只有那行為正直，作事公平，從自己心裏說誠實話的人。*Zhǐ yǒu nà xíng wéi zhèng zhí, zuò shì gōng píng, cóng zì jǐ xīn lǐ shuō chéng shí huà de rén*. “Precisely that man whose conduct is upright, whose actions are fair, who speaks honest words from his own heart.”

Wu Ching-hsiung: 其惟行善者，心口無欺謾。*qí wéi xíng shàn zhě, xīn kǒu wú qī màn*. “He who only does good, whose heart and mouth (thoughts and words) lack deceitfulness.”

Again, there is a remarkable difference between Wu’s version and the others. The first three Chinese versions follow the Hebrew original in using affirmative expressions describing the feature of integrity and uprightness of the person who is eligible to be close to

the Almighty. Likewise is M’Swiney’s very literal translation which reads: “He-that-walks perfectly. And works justly; And speaks truth in his heart.” Unlike these versions, Wu Ching-hsiung’s transmission of the human desirable quality referred to in Psalm 15:2 is highlighted idiomatically by using a negative phrase 無欺謾 *wú qī màn* “lacking deceitfulness,” thus putting emphasis on the virtue of honesty and uprightness.

The second feature figuring in this Psalm relates to different harms a person may cause others using his tongue: gossiping, hurting people, denigrating others.

.לא-רגל, על-לשנו--לא-עשה לרעהו רעה; וחרפה, לא-נשא על-קרבו.

Lo ragal ‘al leshono, lo ‘asa lere ‘ehu ra ‘a, vecherpa lo nasa ‘al krovo (Psalm 15:3). “Who does not slander with his tongue and does no evil to his neighbor, nor takes up a reproach against his friend.”

Delegates: 不背友朋，不誹人兮，不出惡言，辱裡鄰兮。 *bù bèi yǒu péng, bù fěi rén xī, bù chū è yán, rǔ lǐ lín xī*. “(He) does not turn his back on his friends, does not slander other people, does not produce malicious talk, nor brings dishonor on his neighbourhood.”

Burns: 不用舌頭，搬弄是非，不造飛言，不害鄰友。 *bù yòng shé tóu, bān nòng shì fēi, bù zào fēi yán, bù hài lín yǒu*. “(He) does not use his tongue to sow discord among people, does not create rumors, does not harm his friends and neighbours.”

Studium biblicum: 他不信口非議，危害兄弟，更不會對鄰裡，恃勢詆欺。 *tā bù xìn kǒu fēi yì, wéi hài xiōng dì, gèng bù huì duì lín lǐ, shì shì dǐ qī* “He does not criticize uttering without thinking, harming

his brothers, moreover, he is unlikely to rely on his position to slander and cheat his neighbours.”

Wu Ching-hsiung: 既無讒人舌，又無噫心肝。處世惟忠厚，克己待人寬。 *jì wú chán rén shé, yòu wú ǐ xīn gān. chǔ shì wéi zhōng hòu, kè jǐ dài rén kuān.* “As he does not slander others with his tongue, he also does not possess all evil heart, his conduct in society is honest and considerate, self restrained he treats people leniently.”

Reading Wu’s version, the well-educated reader who has a thorough acquaintance with Confucian texts, certainly does not fail to recognize the connotations used by Wu Ching-hsiung in eulogizing the desired virtues of the person who deserves being close to God. Noticing the compound 克己 *kè jǐ*, for example, would not one be allude to the phrase cited by Confucius, 克己復禮為仁 *kè jǐ fù lǐ wéi rén* “To subdue one’s self and return to propriety is perfect virtue¹⁵” or, encountering the character 寬 *kuān* in Wu’s version, could a scholar not call to mind the phrase 寬則得眾¹⁶ *kuān zé dé zhòng* “by his generosity he won all” ?

Another desirable feature articulated in Psalm 15:4 refers to being loyal to one’s oath, keeping one’s word in all circumstances: *וְלֹא יִמָּר, וְלֹא יִשָּׁבַע לְהַרְע, nishba lehara, velo yamir* “Who swears to his own hurt and does not change.” The Chinese renderings of this verse are:

Delegates: 雖己有損，不易其志兮 *suī jǐ yǒu sǔn, bù yì qí zhì xī* “Even though (this is) harmful for himself, he does not change his determination.”

¹⁵ *Lún Yǔ*, book 12. English translation by James Legge.

¹⁶ *Lún Yǔ*, book 20.

Burns: 雖己吃虧，也不肯改 *suī jǐ chī kuī, yě bù kěn gǎi*
“even though he himself suffers loss, he still is not willing to change.”

Studium Biblicum: 宣誓雖損己，亦不作廢 *xuān shì suī sǔn jǐ, yì bù zuò fèi* “When he makes a vow, although it harms himself, he still does not annul it.”

Wu Ching-hsiung: 一言九鼎重¹⁷，得失非所患。 *yī yán jiǔ dǐng chóng, dé shī*
fēi suǒ huàn. “One word is worth nine tripods, neither gains nor losses are shattered.”

One more virtue of the person who is praised by the Psalmic author is that which deals with the underprivileged in society: “Who does not put out his money at interest and does not take a bribe against the innocent” (Psalm 15:5).

כֶּסֶף, לֹא-נִתַּן בְּרִשְׁוֹתַי -- וְשִׁדְד עַל-נַקְי, לֹא לְקַח

kaspo lo natan beneshekh, veshochad ‘al naki lo lakach

Delegates: 不貸人金，重權其子母兮，不受苞苴，害彼無辜兮。
bù dài rén jīn, zhòng quán qí zǐ mǔ xī, bù shòu bāo jū, hài bǐ wú gū xī.
“Who does not lend money to other people at compound

¹⁷ Here, as in numerous other verses all along his Psalms and New Testament versions, Wu introduces a four-character set phrase (成语 *cheng yu*). See Toshikazu S. Foley, “Four-character Set Phrases. A Study of their Use in the Catholic and Eastern Orthodox Versions of the Chinese New Testament.” *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 2011 (2): 45-97.

interest, and does not accept bribe harming these innocents.”

Burns: 不放錢財，收重利息，不受賄賂，殘害無辜。 *bù fàng qián cái, shōu zhòng lì xī, bù shòu huì lù, cán hài wú gū*. “Who does not lend money collecting heavy interest, and does not receive bribes injuring the innocent.”

Studium Biblicum: 從不放債，貪取重利，從不受賄，傷害無罪。 *cóng bù fàng zhài, tān qǔ zhòng lì, cóng bù shòu huì, shāng hài wú zuì*. “Who never lends money greedily fetching high interest, never accepts bribe harming the guiltless.”

Wu Ching-hsiung: 不將重利剝，不作貪污官。 *bù jiāng zhòng lì bō, bù zuò tān wū guān*. “Not skinning at high interest, not being a corrupt official.”

Here again, Wu’s version does not use a relatively literal translation as do the other versions which use expressions meaning “to accept a bribe.” Instead, confident that the person spoken of in these verses is a person of high standing who holds an official post, Wu Ching-hsiung summarizes the idea of not accepting bribes by saying 不作貪污官 “not being a corrupt official.” This agrees very well with his stress on right conduct in society: 處世惟忠厚，克己待人寬 “self restrained he treats people leniently.” In Wu’s eyes, it is clear that the one who behaves honestly and considerately, who is self restrained and treats people leniently is a 官 *guan* “official.” The official, accordingly and naturally, is not corrupt.

Psalms 15 treats specific ways of behaviour appropriate to the person who pays special attention to inter-personal relations, not hurting others and especially not harming the underprivileged in

society. In Wu Ching-hiung’s perspective, the ideal persona of a *jūnzi* is here revealed. So, even without direct use of the term *jūnzi* in these verses, the expressions and terms Wu uses, drawing on Confucian lore, leave no doubt that the desired qualities of a model person in the Psalms fully coincides with those of the Confucian *jūnzi*.

“The righteous” = *jūnzi*

The Psalmic desired features of a person taken together sum up to portray the disposition of a *tsadik*, “righteous-one” or “just-one.” This kind of person, who not only achieves the moral qualities enumerated in the Psalms, but also, of course, reveres God, shall be successful. Many verses express the Psalmic idea of the righteous’ flourishing in contradiction to the fate awaiting the wicked. The following verse, containing the Hebrew word *tsadik*, refers to the bright future of the righteous צַדִּיק, כְּתִמָּר יִפְרֹחַ; *Tsadik katamar yifrach* “The righteous flourish like the palm tree” (Psalm 92:12). Translated literally, the Hebrew word *tsadik* in this Psalm is always transmitted as “just-man,” “righteous-man,” or its equivalents in the following European versions:

Vulgate (Latin): “*iustus ut palma florebit*”

Crampon (French): “*Le juste croîtra comme le palmier*”

Luther¹⁸ (German): “Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum”

¹⁸ Luther Bibel 1912.

M'Swiney: "The just-man shall flourish like the palm tree"

Accordingly, the Chinese versions viewed here, apart from the version composed by Wu Ching-hsiung, employ the character 義 *yì* 'justice,' 'righteousness' in compounds and phrases (義者 *yì zhě*, 行義之人 *xíng yì zhī rén*, 正義的人 *zhèng yì de rén*) defining the kind of person who will flourish like a date tree. In addition, following the original, these versions employ a word meaning "like" (譬 *pì*, 如同 *rú tóng*, 像 *xiàng*) within a sentence in the indicative mood to introduce the image of a palm tree:

Delegates: 義者發葫，譬彼棗樹 *yì zhě fā hú, pì bǐ zǎo shù* "The righteous-one will grow a calabash gourd, like those date trees."

Burns: 行義之人，定然發旺，如同棗樹 *xíng yì zhī rén, dìng rán fā wàng, rú tóng zǎo shù* "The man who acts righteously, will certainly grow vigorous, like the date tree."

Studium biblicum: 正義的人像棕櫚茂盛 *zhèng yì de rén xiàng zōng lú mào shèng* "The man of justice will be luxuriant like a palm tree."

Totally departing from either the original or from any other translated versions, Wu Ching-hsiung's version reads: 雍雍君子，何以比擬？鳳尾之棕，鬱鬱蔥蔥 *yōngyōng jūnzi, héyǐ bǐnǐ? fèngwěi zhī zōng, yùyù cōngcōng*. "The harmonious *jūnzi*, how to compare him? To buds of a palm tree, verdant and luxuriant."

To introduce the image of this well known verse, Wu Ching-hsiung uses an interrogative sentence, posing the question "to what can the *jūnzi* be compared?" But, the verse deals with "the righteous"! Wu Ching-hsiung is evidently aware of the very close

association existing in the mind of his literati readers between the concepts of 義 *yì* and that of 君子 *jūnzi* (as, for example, when recalling the phrase 君子喻於義，小人喻於利¹⁹ *jūn zi yù yú yì, xiǎo rén yù yú lì* “The mind of the superior man is conversant with righteousness; the mind of the mean man is conversant with gain”).

Thus, totally departing from the text which he knew from the very neat translation by M’Swiney, Wu Ching-hsiung moves towards the ideal with which he identifies: Wu is the one and only translator to Chinese who employs the term *jūnzi* in referring to “the righteous” in this verse. Moreover, his version, containing an interrogative form as well as reduplicated and alliterated compounds, emerges to be more poetic than those of the other translators.

愷悌君子 kǎitì jūnzi (Psalm 68;3, Psalm 103;18)

The conceptual affinity between the notion of the righteous person and that of the Confucian *jūnzi* established by Wu Ching-hsiung recurs in several other cases. A notable example is the verse 愷悌君子 *kǎitì jūnzi* “happy and easygoing *jūnzi*” repeated by Wu in Psalm 68:3 as well as in Psalm 103:18. Interestingly however, neither in the original nor in the other translated versions do these two verses show any similarity, except for the Hebrew word *tzadikim* “righteous ones” appearing in one verse, and the root *tz.d.k.* “be right” figuring in the other. The two Hebrew verses followed by their English translations are:

וְצַדִּיקִים--יִשְׁמְחוּ יַעֲלֶצוּ, לִפְנֵי אֱלֹהִים; וְיִשְׁיֵשׂוּ בִשְׂמֵחָה.

¹⁹ *Lún Yǔ* book 4, chapter 16.

vetzaddikim yismechu ya'altzu lifnei elohim veyasisu vesimchah.

“But the righteous shall be glad; they shall exult before God; they shall be jubilant with joy!” (Psalm 68:3)

וְהַצְדִּיקִים יִשְׂמְחוּ בְּפְנֵי יְהוָה, מֵעוֹלָם וְעַד-עוֹלָם-- עַל-יְרֵאָיו; וְצִדְקָתוֹ, לְבָנֵי בָנִים. לְשִׂמְרֵי בְרִיתוֹ
וְלִזְכָּרֵי פְקֻדָּיו, לְעֹשֵׂיהֶם.

vechesed hashem me'olam ve'ad-olam al yere'av vetzidkato livnei vanim. leshomerei verito ulezokherei fikkudav la'asotam. “But the steadfast love of the LORD is from everlasting to everlasting on those who fear him, and his righteousness to children's children, to those who keep his covenant and remember to keep his commandments.”

Transmitting the first of these two dissimilar verses, Wu writes:

愷悌君子，體逸心沖 *kǎi tì jūn zǐ, tǐ yì xīn chōng* “happy and easygoing *jūnzi*, their body is at ease, their mind is in a state of excitement,” and in Psalm 103:17-18 Wu composes: 愷悌君子，聖道是遵 *kǎi tì jūn zǐ, shèng dào shì zūn* “happy and easygoing *jūnzi* who does observe the *shèngdào*.” Here, in addition to the *jūnzi*, the compound *shèngdào* alludes to his Psalm 1:2: 優遊聖道中，涵泳徹朝夕 “Contentedly absorbed in the *shèngdào* (lit. the holy way,” the law of God”) he meditates day and night.”

Not every occurrence of the word meaning “righteous-one” is however quasi-automatically or quasi-mechanically transmitted by Wu to *jūnzi*. As a matter of fact, one can recognize a tendency to use *jūnzi* when it is a matter of the righteous independent way of conduct, out of his own determination. On the other hand, when the text talks about God’s attitude toward the righteous-ones, other expressions, such as 賢者 *xián zhě* “virtuous-ones” or 善人 *shàn rén* “well-doers” are employed by Wu (See, for example, his renderings of Psalm 1:6 “For the LORD knows the way of the righteous, but the

way of the wicked will perish,” 我主識善人，無道終淪滅, and of Psalm 34:15: “The eyes of the LORD are toward the righteous and his ears toward their cry,” 主目所樂視, 賢者之行實, 主耳所樂聽, 賢者之陳述).

“You” = *jūnzi*

The crucial demonstration that Wu Ching-hsiung considers the addressee of the book of Psalms as a *jūnzi*, is clearly provided by his rendering of Psalm 128:2. The original says:

יְגִיעַ כַּפַּיִךְ, כִּי תֹאכֵל; אֲשֶׁרִיד, וְטוֹב לְךָ

yegia' kappeikha ki tokhel; ashreikha vetov lakh. “You shall eat the fruit of the labor of your hands; you shall be blessed, and it shall be well with you.” M’Swiney translates: “The labour of thy hands, thou-shalt-surely eat; happy art thou, and it shall be well with thee.” Accordingly, Chinese versions, except the one compiled by Wu Ching-hsiung, render this verse addressing a second-person:

Delegates: 勤勞而得食，獲福而享通兮。 *qín láo ér dé shí, huò fú ér xiǎng tōng xī.* “If you are hard working then you obtain food, gain happiness and enjoyment.”

Burns: 必無徒勞，定然得食，福氣加增，事事順利。 *bì wú tú láo, dìng rán dé shí, fú qì jiā zēng, shì shì shùn lì.* “With no futile labour you certainly obtain food, good fortune will increase and everything will go smoothly”

Stodium biblicum: 你能吃你雙手賺來的食物，你便實在幸運，也萬事有福。 *nǐ néng chī nǐ shuāng shǒu zhuàn lái de shí wù, nǐ biàn*

shí zài xìng yùn, yě wàn shì yǒu fú. “If you are able to eat the food that your pair of hands have earned, you will then be really fortunate, and all things will be blessed.”

This second-person narrative is absent in Wu Ching-hsiung’s opus, where we read:

勤勞應有果，君子豈終窮？*qín láo yìng yǒu guǒ, jūn zǐ qǐ zhōng qióng?* “As hard work has to have fruit, would a *jūnzi* be poor in the end?”

Conclusion

Wu’s version appears very conscientiously premeditated: from the very first verse, the reader is introduced to his concept – that the person addressed in the Psalms is a *jūnzi*. By using this term, as well as other phrases and expressions from the Confucian lexis, Wu at once imposes a Confucian connotation on the Psalms, suggesting that there is no incongruity between Confucian ethics and biblical Judeo-Christian morality. Whether we recall Walter Benjamin’s seminal essay “The Task of the Translator²⁰” or talk about deconstruction referring to Jacques Derrida²¹, it is clear that what we find in Wu Ching-hsiung’s idiosyncratic poetic Psalm opus perfectly conveys his worldview: East and West, Confucian and Judeo-Christian ideas not only do not contradict each other; on the contrary - they coexist in harmony.

²⁰ Walter Benjamin, “The Task of the Translator,” in *Illuminations*. edited and with an introduction by Hannah Arendt ; translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1985

²¹ Jacques Derrida. “From Des tours de Babel” translated by Joseph F. Graham in *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell Univeristy Press, 1985

References

Benjamin, Walter. "The Task of the Translator," in Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1985.

Burns, Islay. *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns*. London: James Nisbet & Co, 1870.

Brownlee, W. H. "Psalms 1-2 as a Coronation Liturgy," *Biblica* 52 (1971), 326-327.

Derrida, Jacques.. "From Des tours de Babel" translated by Joseph F. Graham in *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Eriksson, Lars Olov. "Come, Children, listen to me!" Psalm 34 in *Hebrew Bible and in Early Christian Writings*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1991.

Fang, Mark. "Translating and Chanting the Psalms: A Retrospective on the Use of the Bible in the Chinese Catholic Church in the Second Half of the Twentieth Century," in Chloe Starr, (ed.) *Reading Christian Scriptures in China*. London: T & T Clark, 2008.

Haft, Lloyd. "Perspectives on John C. H. Wu's Translation of the New Testament," in Chloe Starr, (ed.) *Reading Christian Scriptures in China*. London: T & T Clark, 2008.

Hanan, Patrick. "The Bible as Chinese literature: Medhurst, Wang Tao, and

the Delegates' Version," in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63 (2003), 197-239.

Hurvitz, Avi, 1988. "Wisdom Vocabulary in the Hebrew Psalter: A Contribution to the Study of Wisdom Psalms," *Vetus Testamentum* 38 (1), pp. 41-51.

Hurvitz, Avi. *Shki'ey hokhma besefer Tehilim* (Wisdom Language in Biblical Psalmody), Jerusalem: Magnes Press, 1991.

Marlin, E. Thomas, "Psalm 1 and 112 as a Paradigm for the Comparison of Wisdom Motifs in the Psalms," *JETS* 29/1, 1986 15-24.

Moyise, Steve and Maarten J. J. Menken (eds.) *The Psalms in the New Testament*. London, New York: T & T Clark International, 2004.

So, Francis K. H., "Wu Ching-hsiung's Chinese Translation of Images of the Most High in the Psalms," in Irene Eber, Sze-kar Wan, and Knut Walf (eds.) in collaboration with Roman Malek, *Bible in Modern China - The Literary and Intellectual Impact*. Monumenta Serica Monograph Series XLIII. Sankt Augustin- Nettetal: Steyler Verlag, 1999.

So, Francis K. H. "Hymnic Characteristics in the *New Testament*: Wu Ching-hsiung's Translation and Appropriation," in *Hong Kong Journal of Catholic Studies* (2011) vol. 2, pp. 434-455.

Wu, John Ching-hsiung. *Chinese Humanism and Christian Spirituality*. Jamaica, N. Y.: St. John's University Press, 1965.

Zetzsche, Jost Oliver, *The Bible in China - The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Monumenta Serica Institute, Sankt Augustine. Nettetal: Steyler Verl, 1999.

Chinese Bible Versions

Delegates' Version 委辦譯本 or 代表譯本, 1854.

Burns, William Chalmers Version of the Psalms, 舊約詩篇官話, Peking, 1867.

Wu Ching-hsiung Version of the Psalms 聖詠譯義, 1946.

Sigao yiben 思高譯本 *Studium Biblicum Franciscanum Version*, 1968.

[摘要] 《詩歌智慧書》是《聖經》<智慧文學>(Wisdom Literature)的一部分(如同在〈箴言〉、〈約伯記〉、〈雅歌〉和〈傳道書〉中所見),旨在宣揚有別於不信神者(例如愚昧或邪惡的人)所選,信神者(有智慧且正義的人)所采的正確生活之道。

本文關注於吳經熊《聖詠譯義初稿》中的特定面上。本文比較了吳經熊的譯文,與其據以翻譯的英文原本(*Translation of Psalms and Canticles with Commentary*, James M'Swney, London 1901)及另外三種中文版譯文。通過其對部分“詩歌智慧書”翻譯和表現的方式,吳經熊獨特的世界觀(*Weltanschauung*)也被呈現、建構出來。

約稿

為鞏固中國與國際間在研究香港、中國及海外華人團體這方面的學術工作，雙語性質的「天主教研究學報」將接受以中文或英文的投稿，並附以相對語文的摘要。間中或包括書評及有關本中心活動的簡訊。我們鼓勵讀者及作者以本刊作互動討論的平台，並歡迎對本刊批評及提出建議。

「天主教研究學報」以同儕匿名審稿方式選稿以維持特定的學術水準。本刊的性質可大體屬於人文科，以科學方法研究天主教與中國及華人社團，同時著重文本及考察的研究。本刊歡迎個別投稿及建議期刊專題。本刊下期專題為「個人、社群、教會與國家」。

投稿章程

請進入網址：

http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/downloads/guideline_c.doc

稿件請電郵至：catholic@cuhk.edu.hk

Call for Papers

To enhance academic exchange and bridge the worlds of China and international scholarship, in a domain concerning Catholicism in Hong Kong, China and the worldwide Chinese-speaking community, the *Hong Kong Journal of Catholic Studies* is a bilingual publication that welcomes contributions in Chinese as well as in English. Each issue has articles in both languages, with abstracts in the other language. Occasional book reviews and news on the activities of the centre will also be included. We encourage our readers and authors to regard our journal as a forum of interactive debate and welcome all comments and suggestions.

Submissions will be reviewed by external referees on a double-blind basis aiming at the highest professional standards. Evaluation is based on scholarly quality and originality. The scope of the journal is broadly defined as humanities as well as scientific approaches to Catholicism and the Chinese world, with an emphasis on research based on documentary sources and field study. Both individual submissions and projects for guest-edited issues are welcome. Our next guest-edited issue will be on “The Individual, Community, Church and State”.

Submission Guidelines

Please visit our website for details:

http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/downloads/guideline_c.doc

All submissions should be sent to: catholic@cuhk.edu.hk

香港中文大學天主教研究叢書主編

譚偉倫教授 (香港中文大學)
賴品超教授 (香港中文大學)
夏其龍教授 (香港中文大學)
譚永亮教授 (召集人) (香港中文大學)

學術顧問團

張學明教授 (香港中文大學)
房志榮教授 (台灣輔仁大學)
關俊棠教授 (香港中文大學)
蔡惠民教授 (聖神修院神哲學院)
Prof. Leo D. LEFEBURE (Georgetown University, Washington D.C.)
勞伯壘教授 (聖神修院神哲學院)
陸鴻基教授 (多倫多約克大學)
Prof. Roman MALEK, SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin)
Prof. Peter C. PHAN (Georgetown University, Washington D.C.)
鐘鳴旦教授 (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)
Prof. Leonard SWIDLER (Temple University, Philadelphia)
田英傑神父 (宗座外方傳教會)
楊秀珠教授 (香港中文大學)

General Editors of the Series

TAM, Wai Lun (The Chinese University of Hong Kong)
LAI, Pan Chiu (The Chinese University of Hong Kong)
HA, Kelson Louis (The Chinese University of Hong Kong)
TAVEIRNE, Patrick, CICM (The Chinese University of Hong Kong)
(Coordinator)

Advisory Committee

CHEUNG, Hok Ming (The Chinese University of Hong Kong)
FANG, Chih Jung Mark, SJ (Fujen University, Taipei)
KWAN, Tsun Tong Thomas (The Chinese University of Hong Kong)
CHOY, Wai Man (Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy)
LEFEBURE, Leo D. (Georgetown University, Washington D.C.)
LO, William, SJ (Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy)
LUK, Hung Kay Bernard (York University, Toronto)
MALEK, Roman, SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin)
PHAN, Peter C. (Georgetown University, Washington D.C.)
STANDAERT, Nicolas (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)
SWIDLER, Leonard (Temple University, Philadelphia)
TICOZZI, Sergio, PIME (Pontifical Foreign Missions Institute)
YEUNG, Sau Chu Alison (The Chinese University of Hong Kong)

香港中文大學 天主教研究中心

《天主教研究學報》〈現代歷史中的基督宗教〉

主任： 譚永亮 夏其龍
主編： 古偉瀛
出版： 香港中文大學天主教研究中心
香港·新界·沙田·香港中文大學
電話： (852) 3943 4277
傳真： (852) 3943 4451
網址： www.cuhk.edu.hk/crs/catholic
電郵： catholic@cuhk.edu.hk
承印： 明愛印刷訓練中心
二零一四年十二月初版
ISSN： 2219-7664

**Centre for Catholic Studies,
the Chinese University of Hong Kong
“Hong Kong Journal of Catholic Studies”
Issue no. 5 ‘Chinese Christianity in Modern Times’**

Directors: TAVEIRNE Patrick, HA Louis
Chief Editor: KU Wei-ying
Publisher: Centre for Catholic Studies, the Chinese University of
Hong Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong.
Tel.: (852) 3943 4277
Fax.: (852) 3943 4451
Website: www.cuhk.edu.hk/crs/catholic/
Email: catholic@cuhk.edu.hk
Printer: Caritas Printing Training Centre
First Edition: Dec 2014
ISSN: 2219-7664

All Rights Reserved © 2014 by Centre for Catholic Studies,
the Chinese University of Hong Kong

