

天主教

中国教理讲授史

燕鼎思 著 田永正 译



河北信德室



中国教理讲授史

(1514—1940年)

天主教在中国传布福音
及讲授教理的历史演变

燕蘧思／著 田永正／译

信德总丛书序

“现今存在的，有信、望、爱这三样”。（格前 13. 13）而“信德是人得救的开端，也是一切成义的基础和根由”。（训导文集 1532）致力并拥有活泼信德的同胞，无论在平静生活里，还是在过往艰难困苦严峻考验中，或是在今日现代社会和教会内部各种思潮的强烈冲击之下，他们都是心中常有上主，时常充满喜乐。在信德内，明辨天主圣言，遵行主的诫命，以基督的炎炎爱火于变化莫测的风浪中，明智忠诚地为主作证。

信德为我们在昔日重要，为今日中国教会更是需要。我们受河北天主教教务委员会之托，成立信德编辑室，取名“信德”之意，即是愿通过向大家奉献各种圣书——教友们的精神食粮，从而增加、巩固我们的信德，维护真理，办好教会，在主内彼此理解，合而为一；在荣主益人，爱国守法中，强国利民，弘扬基督福音。

信德编辑室将遵循这一宗旨，陆续为教友们再版一些教会传统圣书，并不断提供梵二以来具有时代气息的各类丛书。以益神长教友荣主教灵、修德成圣和各界朋友探索求知、寻找真理之用。

信德编辑室谨识

1991年8月15日

圣母升天瞻礼

目 录

谢启	(6)
中译及英译合订本序言	(7)
法兰德斯语原著前言	(1)
本书为何要作此历史研究的说明	(3)
第一章:初步努力及准备工作(1514~1583)	(5)
第二章:草创时期(1583~1614)	(11)
I、直接与间接的使徒工作	(12)
II、利玛窦神父的信证学方法	(16)
III、教义的讲授	(23)
IV、教义作品	(27)
V、中国教会术语	(34)
VI、宗教图像	(40)
附录:工作成果	(42)
第三章:发展时期(1623~1664)	(45)
概况	(45)
I、信证学方法	(48)
II、教义的讲授	(50)
1、宗教教育的机构(耶稣会)	(51)

中国教理讲授史

2、道明会与方济各会的教义讲授工作	(54)
3、礼仪之争与教义讲授法	(58)
III、教义作品	(63)
IV、教会术语	(72)
附录:教会传教工作的一般训示	(74)
第四章:康熙时代(1669~1723)	(77)
概况	(77)
I、信证学方法	(80)
II、教义的讲授	(88)
A、新的影响	(88)
1、传教区教义教学法的创例	(89)
2、傅礼利(Fleury)的史实法	(97)
B、实践的步骤	(100)
1、对成年人皈依者的教义教学法	(100)
2、对望教期的教学法	(103)
3、对信友的教义教学法	(104)
4、传教员	(106)
III、教义作品	(107)
附录:教会的法令	(111)
第五章:全面教难时期(1723~1844)	(113)
I、信证学方法	(117)

II、教义的讲授	(122)
1、对成年人皈依者的教义教学法	(122)
2、望教期的教学法	(123)
3、对信友的教义教学法	(125)
4、传教员的教育	(131)
5、中国守贞姑娘和宗教教育	(135)
III、四川会议有关教义教学法的法令(1803)	(137)
IV、教义作品	(145)
V、教会术语	(148)
第六章:重建时期(1844~1924)	(151)
概况	(151)
I、信证学方法	(159)
II、教义的讲授	(170)
A、对教外人的教学法	(170)
1、辅助性的方法	(171)
2、对成年人皈依者的教义教学法,其内容及形式	(178)
B、望教期	(181)
1、望教者学校的组织及其发展	(183)
2、望教期的期限	(186)

3、受洗前的教义教学内容	(190)
4、对望教者的讲授法	(192)
5、洗礼——望教期的结束	(195)
C、对信友的教义教学法	(197)
1、堂区主日宣道班	(197)
2、散处各地的宣道班	(199)
3、儿童教义教学法	(201)
D、传教员的训练	(206)
E、守贞姑娘传教员的训练	(214)
Ⅲ、教义教学的文献	(216)
Ⅳ、宗教图像	(237)
第七章：一九二四年以后的情况和问题	(241)
I、信证学问题	(241)
1、精神上的迷惘与混乱	(241)
2、儒家伦理的复兴	(243)
3、信证学的双重任务	(246)
4、信证学的实践	(248)
II、通用要理问答	(251)
1、历史资料	(251)
2、评估	(258)
III、传教员的专业训练	(261)

1、宗教教育	(262)
2、一般教育	(264)
IV、宗教教育的方法论	(267)
A、一九〇〇年以前的中国方法论	(268)
B、一九〇〇年以后的欧美教义教学法	(271)
C、欧美方法对中国的影响	(276)
1、中小学的宗教教育	(279)
2、对望教者的教学方法论	(283)
附录：视觉辅助物	(291)

原著书名：HET GODSDIENSTONDERRICHT IN
CHINA

作者：燕鼎思(圣母圣心会会士, 写于 1942
年)

英译及中译合订本

编 译：台湾牧灵研习中心(于 1975)

(发行) 华明书局

谢 启

本书原作者圣母圣心会的燕鼎思神父(Joseph Jennes)允许将此书译成英文及中文,并在翻译过程中不惮厌烦赐予协助,且提供宝贵的意见;栗鹏举神父由法兰德斯语译为英文;田永正神父由英文译成中文;方蒙蒙席及其他在中国传教的神父们,他们合作提供在本书索引里所需的资料;玛利诺会的谢根基神父(Donald Mc Ginnis)协助修正英文译稿;郑文卿神父协助校对中文译稿;最后张丽珍小姐辛苦地花费许多时间为英译稿打字,台湾牧灵研习中心谨在此向上述诸位表示由衷的谢意。

序

我翻阅了这册书的手稿，心中有两项满足：一是满意对于中国教会的历史，有一册可贵的资料，一是满意对于中国讲要理的方法，有一册可供研究的书。

研究中国天主教会教授要理的历史，等于研究中国天主教会的历史。天主教会在中國是个传教的教会，所有活动都集中于教授要理使人信从。从教授要理的经过史，可以看到以往的传教士的工作，另外可以看到以往传教士的思想。

传教士的心火常是热的，常是希望有更多的人信教，在各种环境中寻求教授要理的方法，因为要理代表基督信仰的基本。我们现在很难想像得到在两三百年前传教士宣讲教义的困难，当时中国的语言文字和生活环境，为他们一切都是新的，而且当时中国的政府禁止宣讲天主教义，中国社会人士怀疑天主教义，传教士抱着大无畏的精神，把天主教义输进了中国。对于这种精神我们衷心表示敬佩。

当时传教士都是从欧洲来的，他们所受的教育是欧洲的教育，他们所用的宣讲方法，也是他们本国的

方法。这一点在这一册教授要理的历史里，很明显地反映出来。所产生的结果有优点也有缺点。

优点：教授要理非常认真。他们当时翻译教义上的名词谨小慎微。没有找到适当的译名，宁可直译语音以免翻译错误。他们要求慕道的人和教友小孩熟背要理，在主日和大节期，公共唱颂要理问答。教友们能够将基本的教义，熟背于心。在教难迭起，传教士常被逐被杀的风波中，信仰终于能够存留。

缺点：不懂中国传统文化，把中国宗教和哲学思想排挤于天主教信仰以外，又怀疑中国士大夫不能保全教义的纯净，逃避与他们接触。因而使天主教的信仰只在农工商的民众中宣扬，遭受士大夫的轻视。当利玛窦在北京时，每遇困难常能和徐光启、李之藻等名士商量，谋求适合中国民情的办法。后代传教士不明中国民情，又没有适当的人可以共同研究，于是为能立足在中国社会以内，不免有时依赖欧洲的政治势力，乃致使整个教会在中国人视为帝国主义的工具，至今还受人的诟骂。

假使当时传教士保留利玛窦的传教方法，一方面为士大夫阶级宣讲教义，一方面往乡间传道，而且以天主教教义和儒家思想相配合；后来的政治纠纷就可

避免,天主教教义在中国思想界必定有了创造中国新思想的成就。

龙华民开始改变利玛窦的方法,道明会和方济会变本加厉,法国传教士更带来“扬生主义”(JANSENISM)恐惧心情,使两百多年的中国天主教要理,没有一句话提到中国传统的思想,若是提到则只诋毁为迷信。这是一项很可令人扼腕叹息的事;然而也是时代所造成的悲剧。

但是,我们现在正提倡宗教生活本地化,又在实行儿童心理教学法的时代,我们对于讲授教义要理,有什么成就呢?我们扪心自问,应当俯首自认一无成就。成千累万的教友匆匆领了洗,没有受过完好的教义要理训练,一部分不愿意明认自己是教友了,一部分和教会脱离了关系,只有一小部分忠于自己的信仰。教友家庭的儿童因着学校功课忙,不来学习要理,到了他们进入大专时,在大专同学会里虽然热心参加工作,然而教义的知识很低,不能养成根深蒂固的信仰生活。近来暑假乃组织神学研究班,牧灵中心又设神学夜间部。

因此,我们对于教授要理的教育,应当慎重研究拟定圆满的办法。要理课本的编写,虽然按照儿童年

龄以及成人知识水准，分成多种；然而应有一种共同的基本要理书，简赅地列举教义的纲要，如同以往的要理问答。所有的教友，从儿童以及成年都能背诵，使教友的信仰能有稳定的根基。讲解要理的方法，随时随地有所变更，但是教义的基本知识则不变换，而且每位教友都应具有。这种熟读基本教义要理的方法，在中国实行了几百年，今日教授要理，虽不宜像以往只教儿童熟背，必须以新式心理教学法予以讲解，然讲解了以后，应使儿童每次熟记一两端要理。成年慕道者听道，也当熟记基本要理。在中国大多数人不信基督，社会更没有一丝的基督福音生活习惯，我们教友的信仰，一定要有稳固的根基，才可以养成信仰的生活。

我们读过这册中国教授要理史，使我深深有这种感触，故乐为写这篇序。

民国六四年二月廿六日

罗光序于天母牧庐

法兰德斯语原著前言

本书是一部“历史性的研究”，是我们从一九三六年以来，在(比国)鲁汶大学神学院所授讲义的撮要。我们的目的是使我们当时前往中国传教的学生们，对于宗教讲授的情形，得到一个鸟瞰。

我们每次开始讲授这些讲义以前，先讲教义讲授法。在讲教义讲授法时，我们不但说明讲授宗教课的一般原则与方法，而且也说明自二十世纪初叶在天主教各国所兴起的各种教义讲授法运动。这一通论讲完以后，便是按照学生未来传教区的不同园地，将学生分组，另授教义讲授法，以为准备。

宗教讲授法在中国是留到神学三、四年级讲授的。因为我们的学生在初学时代便已开始学中国语言，所以他们平常不但能读中国要理问答，而且也能参考其他教义讲授法与信证学简易书册。这些简易书册和正式书册互相配合，在上中国语言课时一同讲

中国教理讲授史

授。

鲁汶·1942年·8月

本书为何要作历史研究的说明

我们在本书所探讨的，是从第十六世纪至第二次世界大战在中国讲授宗教的历史情形。我们所以要从这一研究的理由是，我们看了中国信证学与教义讲授法的历史沧桑以后，可以找到我们自己在从事教义讲授活动时，所应循的路线。中国教会的专门用语、作品以及其宗教讲授的形态与结构，都是从三百多年的经验脱胎而来的；我们在应付今日的许多问题时，可以从这些经验中取得从他处所无法取得的借镜。有些特别为中国所宣布的教会准则，并且是教义讲授工作所一直遵循的基本准则；这些准则既有其历史渊源，我们要想彻底了解这些原则，便该探究其历史尾闾。在信证学与教义讲授方面，中国毕竟是有其自己的历史的；他们在这片特殊的传教园地里，对于许多问题，也有自己的处理办法。在我们先贤的经验

中有失败，也有成功，其中含有的无价宝训，即使在今日，对神父与传教士，传教员以及关心传教的信友，都很有用。

第一章 初步努力及准备工作(1514—1583)

十六世纪初叶，葡萄牙人和西班牙人发现了两条通往中国的航道，此后，传教士便能经由这两条航道前往中国。葡萄牙人于一五一三年初次从马六甲抵达广东。他们虽然不能一开始便建立商业据点，却也先后在夏川与宁波以及华南其他各地有了商业性的经常来往。

1 葡萄牙商人与随行司铎

这些商业来往也曾带来了宗教的讲授吗？

为答复这问题，我们只有非南门代兹品度(一五八三年)的资料，但无疑地，他的资料却不见得可靠。据品度所说，于一五四二年，在宁波有不过只有八位神父和数百中国教友(1)。他又说陶买皮烈于一五一

七年以公使身分被派往北京，娶了一位中国夫人，并使约三百人进教。品度说他曾见过这些教友，也曾见过皮烈的女儿。因为他们不懂他们的祈祷经文，他便给他们讲解要理。他的一位同伴基多凡包拉荷给他们翻译了“天主经”、“圣母经”、“信经”、“申尔福母皇”、“十诫”以及一些其他祈祷经文(2)。

的确，这些资料都是非常可疑的。虽然如此，与士兵和商人随行的神父们，曾数次到港口访问，因此给人付洗，并非不可能。然而像在葡萄牙人的许多其他商业据点一般，要想在这里给人好好讲道，准备这类洗礼，却是很难办到的(3)。

2 圣方济各沙勿略

沙勿略在马六甲时便已结识了中国人，但他的注意力集中于中国时，还是在日本逗留期内。

他常听到的反问是：“假使你的宗教是唯一的真宗教，你怎能解释中国人竟不认识这个宗教呢？”

在一五四九年至一五五〇年之间的冬季，他请归化者弥次郎把所谓的“摩鹿加要理问答”，译成日文。这本要理问答是沙勿略于一五四七年在德纳特写成

的，其内容则是按照信经的史实先后所编成的各课讲授。这是一本应由传教员予以发挥的要理问答(4)。沙勿略为准备他在中国使徒事业，把他的要理问答以中文写了一份(5)。他在日本时，遇到了宗教专门用语的困难，从这点看，他这本小书的中文一定非常拙劣。这本小书从未使用过，而且已经遗失，颇为可惜。沙勿略面对大陆，望眼欲穿，不得涉足，便于一五五二年与世长辞了。

3 澳门：中国第一个传教区

一些葡萄牙人于一五五三年定居于澳门。马六甲的副主教立即派了一位葡籍神父，名额我略刚匝勒，来到这新居住地。这位神父满腔热血，不愧为中国早期第一传教区的真正开山鼻祖。我们知道，他不但对他的本国人灵照顾得无微不至，而且他从一开始便致力于本地人的归化工作。第二年便已有一些中国人进入了教会(6)。

以后又有耶稣会士巴来陶(一五五五)、道明会士库兹(一五五六)、耶稣会士斐来兹(一五六五)、奥斯定会士拉达和马林(一五七五)以及方济各会的阿尔

法罗(一五七八)先后设法涉足内地,但一切努力均告失败。这一连串失败的原因很多,其中有:葡萄牙人的蛮横、中国士大夫的固执、葡萄牙人和西班牙人的竞争。传教士们也慢慢感到,为担任这种工作,他们是太缺乏准备了。为进入内地,并为使中国的传教事业成功,他们缺少一个最重要的工具,就是足够的语言知识。

4 当务之急:语言知识

讲授宗教时,应该使用望教者的语言,这在我们现代人看来,是天经地义的事,但在十六世纪,却并非如此。葡萄牙传教士们通常都不懂本地话,或仅懂皮毛,所以他们甚至用葡萄牙人话给人讲道。教友领洗时往往取葡萄牙姓,并且领洗时(这是当时的殖民地思想),认为自己是葡王的臣民(7)。

刚匝勒在澳门传教时,便用了这种葡萄牙人的方法,他以后的耶稣会士也是如法炮制,他们中没有一个人懂中国话的。巴来陶神父于一五五五年命斯德望德高修士学习言语,但这位善良的修士在拼命的学习下,仅仅半年,便得了重病,不得不回卧亚(8)。一五

五五年，曾有中国人直接了当，告诉斐来兹神父：“你先学话，然后再来给我们讲道！”(9)。

但传教士们并没有在澳门开始学中国话，而是在马尼拉。这事的缘起是由于在“桑来叶”们中间的传教工作(“桑来叶”是马尼拉市郊宾能道地方的人对中国移民所有的称谓)。奥斯定会士拉达(10)及马林(11)两人在马尼拉的中国侨民中传教，为时已久，他们是在登陆中国前(一五七五年)已会中国话的先锋人物。他们逗留了两个月，奉命离开时，曾向福州太守呈递了一份亲手用西班牙文与中文所写的“天主教”和“十诫”(12)。

在解决这一问题方面，澳门的耶稣会士对于范礼安神父的开创工作是应表示感激的。当他于一五七八年以视察员身分抵达时，该会在澳门没有一位会说中国话的神父。他认为非采取另一种办法不可，于是他便邀当时正在(印度南部)珍珠渔夫湾工作的罗明坚神父来澳门，派他学习读、说、写中国官话(13)。罗明坚于一五七九年抵达澳门，所遭遇的艰辛，罄竹难书。首先是他没有合适的老师，而且同会会士不但不予以鼓励，反倒予以讥讽批评。他的确是年纪太大了(三十六岁)，不能求得深刻的言语知识了(14)。范礼

安神父的另一决定是，今后不许给中国归化者起葡萄牙名字，因此便结束了葡萄牙人所使用的方法。

一五九二年，罗明坚得了一位助手与同伴，即利玛窦神父。此人言语天才特优，在中国语言方面造诣之深，使他在大陆的开教工作一帆风顺。他在大陆的第一个住宅建于一五八三年，地点是肇庆府。

在中国讲道方面，一反在葡萄牙大多数占领区及澳门初时在内的作风，一开始便用中文。要想使中国的传布福音工作生效，熟练的言语知识永远是第一个必要条件。

第二章 草创时期(1583—1614)

大陆上的传教事业给传教士们带来了一连串的新问题,不能不马上解决,但他们却没有所需要的经验,来拟定应行的方针,所以他们每次对中国文化的特点和他们听众的思想有进一步的认识时,他们先前所采取的态度,便该予以修正与变更。

主要问题并未改变:为使中国人接受基督信仰,我们该作什么?该怎样作?天主教就其外在的结构、教义的陈述、宗教敬礼的仪式而言,都是与希腊拉丁文化紧紧相连的,这是不可否认的事实。面对一个具有悠久文化的民族,我们怎能把这宗教介绍给他们,而同时又不至于强加给他们一种外国文化呢?这个宗教又怎能适应这个新文化,而同时还能保持自己教义的完整呢?所以为解决这些问题,不但该有稳固的神学基础,而且对于中国文化的精神、道德与宗教基

础,也该有清晰的认识,并且对于在宗教方面各具特色的不同人士,也该加以甄别;而且外在的环境,为拟定应行路线往往非常重要,因而在这方面也会有意见的纷纭不一,是不足为奇的。

I 直接与间接的使徒工作

利玛窦神父因对实际环境的认识,不断加深,他的方法时有更变(1)。

因为传教士们的法定身分系由地方官全权处理,所以罗明坚和利玛窦必须先争取这班人的好感,俟机晋谒皇帝。起初他们不称自己为传教士,但为表示他们是宗教人物,负有传教使命,罗、利两人已于一五八二年采用了佛教僧人的名字与袈裟。他们以西洋僧人的身分,因景仰中国声威,而获准学习中国语言与文学(2)。在这方面,利玛窦追随罗明坚亦步亦趋,但他以后却发现,外表与僧侣相似,结果是害多利少。

每有士绅和知识阶级至肇庆府拜谒神父时,利玛窦便设法在自己房间里设置欧洲物品,并以其科学知识来引起他们的兴趣,获得他们的叹服,然后逐步将话题转向道德问题,乘机送客人“十诫”一份(3),设法

将基督教的初步真理介绍给他们(4)。他用这种方法虽然不能立竿见影，马上有奉教者，却激起了人们对他的个人的好奇与好感，因而已经造成了日后开教工作的良好气氛。

然而从他们的经验获知，在知识阶级与官员们的心目中，僧侣并没有高尚的地位，所以传教士们认为不应再走老路，于是利氏征得上级许可，于一五九四年脱去袈裟，今后在衣著方面，力求肖似知识阶级(5)。以后他便多以“西方学人”的姿态，和南昌(一五九六年)及南京(一五九九年)的知识分子从事交游。同时他因研究中国古代经典(6)，所对于中国文化又有了更进一步的认识。他和知识分子晤谈时，虽仍不断纵谈科学知识，但对道德问题却往往谈得更多。利氏发现，中国人对伦理道德有自然爱好，对抽象知识兴趣较少；他又发现，中国哲人的兴趣不在求悟真理，而在达到伦理的至善。所以他便写了几本自然道德理论的小书(7)，结果成绩斐然。当时所流行的哲学思想，多是王阳明的思想(一四七二——一五二八)。王阳明和朱熹不同，主张人应在个人的良知中追求伦理道德之完美(8)，不在读书穷理。

王派学者对古典注释较有弹性，因而使利氏对于

古籍的解释较能发挥，有时和官方所认可的朱注颇有出入。利氏的用意是在向当时的儒者说明，基督的教义才是至善的伦理准则，与良知完全相合，与佛、道则截然不同。他对中国古代经典有独到的见解，他想在伟大的宗教真理，如天主的存在、灵魂的不死、天堂与地狱的赏罚和中国古代经典的内容之间找到共同的衔接点（我们研究利氏为寻求信证学方法而对儒家所抱的态度时，将会看到这点）。利氏在这些交往中还未谈及天主教教义中的奥迹，并且除真愿信奉天主教的人士以外，也未曾有过完整的教义讲授。

利氏在北京（一六〇一年以后）所用的方法，差不多是同样的方法。在传教方面，要想获得官方许可，简直比登天还难。他的第一批归化者，也是他最忠实的朋友，劝他不要出外公开讲道，所以他便以和高级知识分子从事私交以自娱，同时加倍努力，乘暇以文字传教。科学、伦理与宗教真理的简易书籍是他在传教方面不可或缺的重要工具。归化者的数目虽然不多，但因这些人系出上等阶级，所以为奠定传教始基，这些人中有不少人确有其贡献。

但利氏的方法并没有得到他同事们的一致赞成。龙华民神父是初期继利玛窦之后的最伟大人物之一，

所持意见，与利氏竟完全不同。他也穿学者衣装，攻读中国古代经典，但他却认为由学者中间所产生的传教初果，为数太少，所以他便于一五九九年决意到乡村僻野处，向普通百姓公开传教。他预料那些心地质朴的老百姓一定会更易接受福音的真理。

金尼阁神父对于龙华民的工作情形有详尽的描述。他首先打发人前去为他铺路。他每到一村，便开始站在一张桌子后面，告诉人们他是从远方来给他们传扬真宗教的。以后他便讲“十诫”。桌子两边有蜡烛和香，中间放置给人类颁布这一教义者的画像。他要人们都弃绝假神，敬奉这惟一真神。最后他散发一些小册子。他给望教者所行的特殊礼仪是：凡准备作望教者，按中国当时通行的敬礼仪式，表示愿奉基督为主为师，然后在祭坛前听讲基督教义大纲。经过一定天数的听讲教义后，便举行洗礼。新领洗者领得念珠和圣牌，回家时有笙乐伴行，宛如升官进阶(9)。

这一方法的结果是完全出人意外的：三年以内，奉教者竟有三百人之多(10)。但这种成功却不无后顾之忧，僧侣们开始反对了！有人把这些传教士和他们的宗教搬上了戏台，将他们当作小丑来加以嘲笑(11)，甚至还有人企图杀害龙华民神父。传教士这才

发觉，公开传教尚非其时，一切应该极为明智谨慎。

这次经验并非无益；相反地，这次经验清楚地证明了普通百姓是乐于接受基督教会真理的，并且他们也和知识阶级一样需要这些宗教书籍。此外，还有另一问题，就是归化中国妇女的问题。这是一个完全特殊性质的问题，因为那时和现在不同，妇女是不出家门的。用利氏的方法，根本没有接触中国妇女的可能。直至一五九九年，由于龙华民的带头领导(13)，给妇女讲授教义，似乎才算顺利展开。

II 利玛窦神父的信证学方法

罗明坚和利玛窦到肇庆府时，对于中国人的宗教几乎是一无所知的。他们所接触到的学说与习俗，不但为数众多，而且杂乱无章，往往互相凿柄，要想清楚了解，实在不易(14)。虽然如此，了解这些，是不可缺少的，因为要想使讲解基督教义顺利，必须找出其与
中国思想间的共同立场；有了共同立场，才能据理力争，为基督教义建起信证基础。

利氏借研究中国书籍，并借与学者们的交往，知道特别有三家学说，应该加以区分。他立即对这三家

学说埋头精研,数年后,他得到了以下的结论(15):

渊源于中国的最早学说,是儒家学说,以孔子为祖师。儒家不拜偶像,却承认有一位唯一的至上神,称为“天”,或“上帝”,是万有的主宰者与保存者。儒家也尊敬保护山川和四方的鬼神(精灵),但这些鬼神的能力都在上帝以下。真正的儒者不谈世界是何时、怎样并由谁创造而来(16),他们谈善恶赏罚,但他们平常却认为这种赏罚是在现世,若不在本人,便在其子孙后代。古代儒家对于灵魂的不死不灭,似乎一点都不怀疑,他们似乎也认为人死后在天上生活很久,但他们却不说有人会下地狱。后世儒家(17)持相反意见,认为灵魂与肉身同朽,所以天堂地狱的问题无从说起。然而他们中也有人主张善的灵魂继续存在,至相当时期,而恶人的灵魂则死如灯灭。据利氏所说,当时最流行的学说,是五百年前所兴起的学说(18)。主张这一学说的人,认为整个宇宙不过只是一个实体,造物者、天地人物、树木花草以及五行都是浑然存在的一体,各种东西都是这一体的分肢。互爱的义务和肖似天主的可能便是由这种一体存在的观念而来。利氏又说,这点我们将予以反驳,我们不但可以提出推理的证据,而且也可从他们自己的书籍中,

提出以子之矛攻子之盾的证据。所以他们虽然恭敬一位至上神，却没有庙宇、司祭、礼仪、诫律，也没有私人或公共祈祷。只有皇帝给上帝献祭，下级官长则向山川及四方鬼神献祭。儒家学说载于四书(19)五经(20)以及许多注疏中。儒家非常重视祭祖，但这点似乎并没有亵圣或迷信的性质。虽然如此，倘若基督徒能把这一风俗加以改变，似乎较宜。孔庙的建筑，巍峨壮丽，其中陈有孔子像，并有一定日期，供献食品，没有诵经，没有求恩或任何企图。也有城隍庙，其中供奉的是地方守护神。人们为恭敬这些神只，上供进香。人们信这些神祇有福善祸淫的能力。这种学说的目的是为促进国家的繁荣与和平，提倡家庭幸福与个人道德。所以他们所自定的应守规则，都是合情合理，并且与基督教义的真理互相吻合的。他们特别重视维系互相关系的五伦(21)，不赞成独身，容许多妻制。他们也强调爱德的第二条诫命：“己所不欲，勿施于人。”他们极重孝道，下级忠于上级以及子女孝敬父母。然因他们没有来世思想，所以他们也采取他家学说。他们甚至认为自己不属任何一家，只是研究治国之道而已。他们的规则，除少数外，不但不和基督教义抵触，而且能因基督教义的帮助，达到更完美的地

步。

释家是从印度于公元六十五年传入中国的。据说汉明帝夜梦金人，便遣使节去西天取经，始有释家。利氏说，这事发生的时间，大约是巴尔多禄茂和多默两位宗徒将福音传入印度的时间。所以好像中国人受了福音令誉的影响，而向西方求取福音。然而这些使节或因错误，或因当地人们的恶意，所带来的，不是真理，竟是邪说(22)。释家的始祖们似乎得到了一些西方哲人的思想：中国人主张五行，他们则主张四行；尤其是他们的灵魂轮回说似乎是从毕达哥拉斯借来的(23)。但他们也好像得到了一点福音之光的影子，他们认为有三个神合而为一，成了一个神，并告诉人，善人受赏升天，恶人受罚进入地狱。他们极重视独身；他们离家撇业，乞食为生；他们在礼仪、歌咏与祭衣方面和我们近似。然而这种真理之光的影子却受了荒唐邪说的笼罩。他们把天地混为一谈，把赏罚本末倒置；他们认为灵魂并无永远赏罚之所，而是经过若干年以后，应该在另一个世界里重生。他们禁食肉类与活物，但守这一规定的人却寥寥无几。这家学说的成功原因是在于他们很清楚地认为灵魂不死，并且有来生的赏报；然而由于这家学说的传布所引起的种

种昭然大祸，使之在知识阶级的心目中完全丧失了它的威信。这家的司祭称为“和尚”（或如文言所称“僧”）。他们无论是以进香朝圣者的身份去云游，或过隐居生活，或过团体生活，都是属于最下流最腐败的一等人。

第三家是道家，祖述老子。老子是孔子时代的一位哲学家(24)。他没有留下成文的学说，他似乎也无意创立宗教；但他死后，祖述他的人，奉他为道家之祖，并撰书数册，文笔极佳，内容却有借于他家者。他们自认恭敬天之主宰，但他们却以这位主宰为物质的存在者，并对这位主宰有极为幻诡离奇的故事流行着。此外，他们也有一种三位一体说。他们讲论赏罚的处所，但所不同于佛家的是，他们要人希望灵肉俱全，登入仙籍。所以他们要人行一定的肉体锻炼工夫，并要人喝符念咒，好能成仙入化，常生不老，或在人间延年益寿。这家司祭(道士)能将魔鬼驱逐屋外，能使天下雨或不下雨，并能给人祛除一切其他灾殃。这些都是可耻的骗局，即使事实属真，也不超出魔术的范围。

以上各家都有国家的支持，但因儒家一枝独秀，所以政柄多操之于儒生之手。虽然如此，各家并不互

相排摈。利玛窦说,现在的一般意见是,三家应该合而为一(三教为一),并且三家不但能够,而且也应该同时保持不衰。但因他们对任何一家都无专心一致的热诚,所以不少人竟堕于没有宗教和无神派的状态中。

从利氏的这番说明中,我们已能感觉出他对各家究竟抱有什么态度。他以独具慧眼的姿态研究了这些风俗与学说,期能找出其中心的精神价值,并观察其中是否自然地含有基督徒精神的痕迹。

他没有看出道家的优点,也没有想到道家会有什么优点。在利氏心目中,也像我们所说的一般,道家不过是诡谲幻奇的童言,荒唐无稽的骗术。他不晓得老子、墨翟、列子与庄子书中所含的道家哲学基础。这些书所含意境之高,是不能否认的。利氏的评断因为纯系根据民间的道教信仰,所以没有找到其中的有用因素,因而只有予以迎头痛击。

然而佛家似乎得到了一点福音真理影子,但这点“真理的影子”却罩上了一层浓密的幻想烟雾。这也是利氏将来特别努力驳斥其邪说的一点。他将用理智驳斥灵魂轮回和禁止杀牲的荒谬,以彰明宗教的基本真理。同时他因鉴于有些基督徒所使用的名词,是

从佛典借用而来，所以他便不遗余力，在基督教义和佛教之间划分疆界，使二者绝无混淆的可能。这两个宗教在有关天堂和地狱的教义方面，虽然有共同点，却也有天渊的差别。开始时，神父们采用僧侣所穿的袈裟，这点也易使人将二者混淆。

利氏对儒家的立场便完全不同了。他潜心钻研经典书籍，认为中国古人在遵守自然法则方面，超过欧洲的古入；他相信中国古人遵照这些经典书籍，只敬一个惟一至上神。经过一番彻底研究以后，他只找到了很少与理不合的记载，其他许多地方绝无不合理处(25)。他曾随时注意有利于信仰的记述，并对存疑不清或甚至与基督真理似有冲突的地方，予以适当的诠释(26)。因此他认为他在这些古书中已经找到了一种精神性的自然神学。他深信“上帝”的最初含义是指一位具有位格与神性的无上存在者，他并深信“天”不可能只指青青的天空，也必象征上天的主宰。他并发现有灵魂不死以及善人死后受赏的概念。原始的道德学说差不多和我们的主张完全吻合。

总之，利氏认为，他可断言的是，如果将这些古代经典中的学说妥加解释，其中所倡言的无非是自然律，因此这些古籍便可用为建起积极信证学的稳固基

础。从这种信证学中可以看出,基督教义不是古圣先贤的敌人,而是使古圣先贤臻于化境的金声玉振。

然而这并没有解决所有问题。利氏的构想完全是以个人对古书的解释为基础,但他的解释在许多方面和朱注完全不符,而当时的朱注却正是一般人所接受的官方学说,并且朱注所宣扬的,又是一种无神的唯物主义。利氏从和知识阶级的朋友交往中,对这点知道得是太清楚了。结果,他便循序渐进,不但提出理智的证据,而且提出古书本身的证据,以证明古代儒生所传授的,到了他那时代,已经完全是走了模样。另一方面,许多儒者已经误入了释道两家的歧途,因此这班人的学说也该一并予以驳斥。

徐光启(一五六二~一六三三)用“绝佛补儒”四字完全道出了利氏的方法(27)。利氏之所以要脱去僧衣,换上儒服,目的也在于此。利氏的见解并未获得所有传教士们的一致赞成,但他生前,却没有遭到任何人的公开批评。

III 教义的讲授

在整个时期内,传教士们从未得到传教的明文

许可；为明白讲道活动的性质，非牢记这点不可。我们说过龙华民神父的公开讲道方法，而且在一六〇四年以后，庞迪我和费奇规两位神父在北京附近传教时，曾用过类似的方法，直至有人劝他们更为谨慎时，才停止使用这种方法。但公开讲道，仍常是例外事件，平常神父们是只向来访者讲道的。

我们从金尼阁神父的一封信中可以一窥当时讲授教义的情形。神父们先给不是教友的客人谈些航海、书籍、科学等事情，并给他们介绍各种物品，以后便给他们讲救主的画像有何含义，即：这张像不是偶像，而是上天主宰。他是万有的最高主宰，他曾摄取人性，所以才能给他这样画像。接着他们便证明只有一个天主，和中国人所恭敬的鬼神或古人截然不同。以后他们驳斥如轮回与禁止杀生这类最流行的错误思想。这几点为普通人已足够了，但为知识阶级还要介绍基督降生、原罪、灵魂不死与赏善罚恶。但这些只是适当时机才讲，不是逢人便讲。有些人离别时没有任何表示，并且一去不返，有些人却表示愿意继续听讲。

我们已经说过，龙华民神父为收取望教者，曾使用过一种特殊礼仪。这个礼仪是中国式的礼仪，好像

弟子拜师。这个礼仪似乎被到处应用。望教者被引入圣堂，在祭坛上置有教义小书，两边有燃着的蜡烛。弟子向基督行鞠躬礼，以示拜其为师，然后上前从祭坛上取书一册(29)。

从那天起，望教者便开始背诵教义，并不断到传教士住所听讲适当的教义。这段讲授照课程计划包括宗徒信经、天主经、圣母经、十诫、圣事、尤其是圣洗、告解和圣体等圣事。等他们听完一次、两次或有时三次全部讲解后，便给他们付洗。望教期长短不一，但为普通人，这种准备有时会缩短至仅仅数天而已(30)。

此外，望教者在领洗前须特别深悔己罪，已经成了习惯。他们双膝跪在祭坛前，在神父领导下念悔罪经。有些知识分子自作经文，表示悔罪，亦同时表示坚信不疑，并且他们在圣堂内诵读自作的经文。李之藻所作的这类经文，至今还存有其拉丁译文(31)。

为使妇女听道，须特加谨慎，因此所用方法，各地不一。在韶州(一五九九)，妇女是由家人讲道：丈夫给妻子讲道，父亲给女儿讲道(32)。在北京附近(一六〇四年后)，费奇规神父亲自给老太太们讲道，年轻妇女与女孩子们则由曾经受过特殊训练的儿童来担

任讲道(33)。在南昌就有中国人邱良厚修士去高级社会的妇女家中为她们讲道。但因在他和听者之间隔有一张帘子,听道的实际人数比他自己知道的要多。(34)妇女就是在领洗以后,也不能和男人在同一个房间以内,并且他们很少能听到神父讲道理。

在许多情形下,都是新教友介绍自己的家人、朋友和亲戚作望教者,也是这些新教友首先给他们讲道(35)。但传教员的职责则由早已进入耶稣会的中国辅理修士来担任。讲道的地点通常是在神父住所,或在教友家中。有时富家教友在家中建有圣堂,供神父作弥撒和讲道理(36)。如果望教者人数众多,则予以分组。所以据我们所知,在北京附近,雷安东修士给男人讲道,费奇规神父给年长的太太们讲道;年轻妇女与女孩子们则如以前所说,由为此曾经受过训练的儿童,担任讲道(37)。

在教义讲授内容方面,我们还该在这里说明,利玛窦认为有些古老风俗如祭祖尊孔的礼仪,教友们也可保留(38)。神父们也都认为不必让新教友知道教会的积极规诫,如:主日休假,节日参加弥撒,或复活节与封斋期当尽的义务(39)。他们在讲吾主蒙难方面,也是小心翼翼,并且暂时不让外教人看到苦像

(40)。后来每次有其他传教士在中国开始工作，在这方面都有争论。

IV 教义作品

中国传教士所用的最重要的教授工具，从一开始，便是书籍与画像。他们在欧洲已看到了这些工具的适用与效能。耶稣会士在和宗教改革运动搏斗时，曾特别使用宗教书籍，并为促进更大热诚，努力在民众中间大量散发宗教画像。凡耶稣会士传教所到之处，这一方面无不袭用。

使传教士在中国用书籍来传教的其他理由，还有很多。第一批神父们都是和显宦学者们来往的，他们所最需要的，是获得法定身分的保障，所以这种书籍不但用来讲授教义，而且也有为传教士和其传教事业辩解的作用。此外，中国人爱好书籍，并且很重视书写的文字(41)，中国所有各家，无不借文字来传布他们的理论(42)。给人讲解宗教，必须谨慎持重，用书籍比用口头宣讲更容易做到这一点。因为传教士人数尚少，用书籍的传播所能接触的人，更为广泛。这种书籍可为口头宣讲的准备，也可在讲道以后，激起

听众的思想。

这种种理由无不证明，在中国传布福音，文字要担任一个重要的角色。

A 信证学作品

(1) 罗明坚的“天主实录”(1584年)

用中文撰写第一部基督教义书，是一件不容易的事。首先想到找人翻译一本现成基督教义书的，大约是罗明坚(43)，因为他在其他传教区内看到曾有人这样作过(44)。但他后来却改变了主意，自己用拉丁文以会话体裁简述世界开始的历史，然后译成中文(45)。然而他慢慢清楚晓得，宗教的真理非有理智的基础，不能取得一般中国人的信服。于是他和陆有基神父合作，并利用陆氏的神学注解，用拉丁文写成了一本“天主事理的真实简述”。初次手抄稿于一五八一年问世，后经利玛窦神父和一位福建学者校正，最后于一五八四年出版，书名为“天主实录”(46)。

这只是我们现在所谓的教理前导，颇具新颖性，目标是为有知识的外教人。虽然这本书也驳斥各家

论据，却不只是一部信证学的书籍；它也不是一部介绍基督教义的完整书籍，因为有些信条，如圣三与圣事均未提及。罗氏匠心布局，包罗甚广，目的是使有学识的读者，获得妥善的准备。

罗氏先证明“天主的存在”(第一章)、天主的本质与属性(第二、三章)，继论“天主是万有的创造者与主宰”(第四章)，他是天使和人的创造者与主宰(第五章)，是不死的灵魂的创造者与主宰(第六、七章)，以后论天主是立法者，曾制定自然法、梅瑟法与基督徒法律(第八章)。这最后的基督徒法律是由降生成人的天主所颁布的(第九章)，具有特殊性质(第十章)，促使我们接受各点教义(第十一章)，遵守规诫(第十二、十三、十四章)，并指示我们成圣的途径。(福音劝谕，第十五章)。最后是简介洗礼(第十六章)(47)。

这是第一本教义讲授小书，初时流行一定甚广。然而这本小书究系初作，缺点在所难免，而且缺点不久便愈形明显。这本小书的内容过于简略，称传教士为僧(佛教和尚的名称)，完全不妥，佛教名词和用语太多，并且文中失误处也很多。因此这本书于一五九五年便被停止流传，其木刻印版也被敕令予以毁灭(48)。

这本小书的最大价值大概是在于它的写作方法，这是最初的构想，它是向中国知识阶级介绍基督教的处女作。这本书也许会失传，但其所用的方法，会被保留下来。

(2) 利玛窦的“天主实义”(1604年)

利玛窦编写了这本著作，以替代罗明坚的书(49)。初稿已于一五九六年修正完毕(50)；一五九九年，经与三槐和尚讨论后(51)，又加添了第七章。手抄本已早有散发，但利氏不愿操之过急，一直修正了许多次，才于一六〇四年在北京出版，原名为“天学实义”，以后改称“天主实义”(52)。

这本书是以会话体裁写成，内容是两位学者的八次谈话，一位是西氏，一位是中士。除第七章外，利氏所论主题有三：天主的存在、灵魂不死不灭、赏善罚恶。最后是一篇天主教简介(53)。这本书所用的方法，实际上仍是上述方法的演进，这点从以下的简述中不难看出。

利氏先(用圣多玛斯的方法)证明惟一真天主的存在，说明天主是无始的，是天地万物的创造者，祂按

智慧掌管万物(一)。作者感到对于中国最流行的学说应该表白立场。道家主张万物始于无,佛家主张万物始于空,但这一切都与常理不符。儒家以太极为万物原始,这一点他也不能接受,因为纵使“太极即理”,但理不是“自立体”(54),不过是附属于他物的特性。便不能是万物之始。孔子心目中的“太极”,究指何义,利氏不敢遽下判断,但据孔子,古人并无敬拜太极之说。古人只敬“上帝”。在这方面,利氏博引中国古代经典,证明朱熹对这一说法的注疏,是不能予以接受的。他说古代经典中的“上帝”就是“天主”,只是名称不同而已(二)。动物以现世为归宿,人则不然,作者用理智证明人有灵魂,和动物的生魂迥然不同(三)。以后他驳斥有关非物质存在体的荒谬理论,并驳斥泛神论(宋代哲人主张此说,当时一般人都予接受)。泛神论是一种主张万物与天主同体的学说(四)。因为佛家所说的轮回是无稽空谈,所以禁止杀牲毫无意义。但为使不吃肉食,可以诉诸其他理由(五)。在谈论赏善罚恶的问题以前,先该唾弃实践德行不含功利意图的错误原则。照这原则,智者不计利害,不论赏罚,只论为善。利氏说,这并不是儒家古籍之说,而是道家的虚构。他用推理证明天堂和地狱

的存在，并证明二者皆属永恒。他说古代经典对于天堂有所论述，并且不能因古代经典不提地狱，便结论说没有地狱，然而这种主张与佛说是截然不同的（六）。在论及智慧的真道时，利氏触到了中国哲学的一个最重要的问题：人性究竟是善的呢？还是恶的？利氏指出，智慧并不在于完全顺应自然而生活。人除有与生俱来的自然之善外，还有应由修身得来之善，这便是修德之善。最重要的美德是爱：爱天主在万有之上，并爱人如己。孔子主张爱人，但这不过只是爱天主的结果。在结论中，利氏附带说：我们应公开崇敬天主。中国有三个宗教，但真宗教却只能有一个（七）。接着利氏便讲论天主教。传天主教的人，独身不婚，这种生活完全合理，并且完全无违孝道。天主造了人，赐人各种恩惠，使人没有痛苦与死亡，但人却背信不忠，这就是一切苦恼的根源，更因邪恶凶焰，愈燃愈烈，天主乃遣圣贤，为人师表。最后天主竟亲自降世救人。他曾由贞女所生，名叫耶稣。他把天主的法律颁布于大地，在世三十三年，然后重登天国（55）。古圣先贤们的预言都在他身上应验了。他曾施行奇迹，证明他就是天主。有四位圣人写下了他的言行，成了一部普传天下的经书。汉明帝闻讯后，遣使者往

西方取经,但使者只行至身毒国(印度),所取回的书籍,竟是佛经,邪说因而进入中国。为获得真宗教,应该悔罪受洗(八)。

我们可以看出,这本书仍然不过只是一本教理前导而已。这本书的目的是使有知识的外教人更能接近基督信仰,但并未讲出基督宗教的全部内容(56)。

(3) 利氏不爱争辩,但有杭州佛寺方丈“朱宏”和尚(亦名莲池),于一六〇八年向他投书,他不能不答。利氏遂写了一本反驳该僧与佛教的小书叫做“辨学遗牒”,这是一本利氏死后才出版的小书(57)。

(4) 苏如望神父于一六〇一年出版了一本信证学的小书叫做“天主圣教约言”,是为普通人写的。作者以通俗手笔证明天主的存在、灵魂不死不灭、天堂地狱。为升天堂,该守天主十诫,相信天主的真理,并领受洗礼(58)。

B 教友书册

初时,传教士们比较重视信证学而不重视纯教义的讲授,望教者与新领洗者都从口头听讲,不用书籍。

(1) 在一六〇四年与一六〇五年之间,北京出

现了一本介绍基督教义大纲的小书，书名是“天主教要”，是利玛窦神父写的。这是一本罕为人知的小书(59)，原因是几年以后，龙华民神父因不赞成利氏的用语，将这本小书收回了(60)。这本书系依古典分法，讲论天主经、圣母经、十诫、信经、十字圣号、施舍、七德、五官、灵魂三司、三个超性之德与圣事(61)。

利氏曾计划为传教员写一本详解教义书，却从未写出(62)。

(2) 罗如望曾翻译了耶稣会士马尔谷岳克(Marc Jorge)所撰的葡萄牙要理问答。这是四部要理问答的圣事要理第一部(圣洗问答)。四部要理问答后来成了中国北方通用的要理问答(63)，其主要内容是信经简介，以备领洗。

(3) 第一部教友祈祷经本“圣教日课”是于一六〇二年出版的，是龙华民神父应教友所请而写的祈祷经文(64)。这些经文大概是取自路易革拉纳达(Fray Luys de Granada)的著作(65)，其中许多文至今尚在沿用。

V 中国教会术语

传教士们在撰写第一批书籍时，所遇到的最难最

重要的一个问题是,选用教友用语。这个宗教的主要概念在中国文字里竟找不到正确的字可以表达(66)。

罗明坚和利玛窦开始传教时,不知道犹太人、回教徒与景教徒为表达和天主教共有的概念,在中国采用了什么用语(67)。克里斯多凡包拉荷(Christovan Borrolho)的翻译词语即使存在,也一定是他们所无从得知的(68)。但他们可能有机会参考西班牙奥斯定会士在菲律宾为中国侨民所用的经文(69)。无论怎样,在这方面,他们晓得传教士们在日本所得的经验(70)。

这问题能用两种方法来解决。一种方法是从中国宗教词汇中借用其比较适宜者,以表达这些新概念;另一个方法是译音,就是把较为重要的天主教新概念,尽量按拉丁字音,译成中国文字。

两种方法各有利弊。

借用现有词汇,只能表达一部份基督教义的概念,常有含糊不清危害正统信仰的危险。然而一个字所含的概念能因常久的使用而慢慢演进,致使失掉原义,获得全新的含义,也是常有的事,这样便可用来表达基督徒的概念。译音对于教义的纯正没有危险,但这种方法却导致新教友学些没有字义的用语,对于了

解真正概念，毫无助益，而且这种用语因为发音乖戾，永远不会跻身于现有的宗教词汇之林。

一般而论，利氏喜用现有宗教词汇的，而龙华民则属固守音译的一派(71)，这样便产生了一些意义久辩不明的说法。另一方面，许多音译的说法虽然已被采用，却慢慢从要理问答中完全绝迹，有些这类说法，甚至到中国第一次会议以后，方才灭绝(72)。

(1) 天主的名称：“天主”、“上帝”、“天”。

从一开始，我们便碰到了用以指神的“天主”这一名称。一五八三年九月，罗明坚返回肇庆府，由利玛窦首次作陪。几个月前，他临别时，曾把祭坛托给邻人陈尼阁照管(73)。再见面时，他发现这人因见没有宗教画像，便在祭坛上面安置了“天主”二字(74)。传教士便将这名称保留了下来，一个原因是这名称似甚恰当，另一原因是拉丁文“Deus”译音甚难，因为中国话没有辅音D(75)。”他们大概不晓得，在中国古代，“天主”是八神之一，并且中国佛教书籍中用这同一名称指因陀罗(76)。

利氏因读中国古代经典，所以也采用“上帝”与

“天”的说法。他深信“上帝”这一说法，根据原意，即指一位有位格的最高神，并且“天”不仅指苍苍之天，也能有上天之主的隐意(77)。给普通人讲道时，多用“天主”这一名称；和知识阶级谈话时，则多用“上帝”(78)。

这里我们还该说明的是，罗、利二氏在“天主”二字前惯用“位”字。他们写：“一位天主”，同时他们也愿用这同一说法，说明在基督内只有一个位格(79)。

同时还有一些对于天主的形容或描写说法，如：“真主宰”或“万有真原”等(80)。

(2) 佛教用语

初时，传教士们不但穿袈裟，而且也取和尚名称。他们自称“僧”。这是一个中国佛教用语，是梵语“samgha”的译音，意即和尚(81)。他们称教宗为“大僧”。以后他们煞费苦心，才把这名称除掉。因为此后他们特别以学者姿态出现，所以他们便简直自称“西士”或“西儒”，意即西方名师或西方学者。

教会建筑物称为“寺”，这是用于佛塔的一般称谓(82)，以后改称为“天主堂”。这是礼部侍郎于一六一

一年首次给栅栏的神父住所起的名称(83)。

“天堂”和“地狱”的名称都是从佛教用语借来的，但该注意的是，佛教的地狱没有永罚的含义，因为和尚常能以诵经把灵魂从地狱里超渡出来。这两种说法都被列入中国词汇中了。但在给望教者讲道时，应该强调地狱的永恒性，因为他们自幼便晓得这些名词，可能按佛教的意义去了解它。

(3) 其他中国式说法

“圣”的概念是从古书而来。在古书中，这个字的意义是指“不勉而中，不思而得，从容中道，而又能诲人以德，诲人以智的智者”(84)。孔子称“至圣”，其弟子则称“圣人”。这个字的用法以后引起了不少争论。利氏在其“天主实义”的末篇阐明“圣”字基督教义中的含义。

天使起初译为“天人”(85)。这名称用以表明纯神当然不宜，不久便改为“天神”，但这个称谓是否准确，仍有问题，因为“神”是指死者中之较高级的灵魂，或更为普通的意义是指超越性的存在体(86)。虽然如此，这个名称至今还在使用(和“天使”二字并用)。

为表达人的灵魂,我们所找到的名称是“灵魂”或“魂灵”。第一个名称仍在使用,但并非人人都认为这名称能够表达出基督教义中非物质的灵魂概念。

“经”的意思是指典籍,如孔子的经书或佛教经书;圣经称“经”,或称“天主教经”。

我们还找到不少其他名称:“魔鬼”、“十字架”、“宠爱”。“领洗”后来变成了“领圣水”。

(4) 译音

许多名称最初都是从拉丁译音而来。我们在此仅举数例如下:“巴提施摩”(洗礼)、“派尼腾西雅”(告解)、“公门酿”(领圣体)、“马提里茂尼要”(婚姻)、“基利施党”(教友)、“雅尼马”(灵魂)等(参阅利玛窦著“天主教要”和罗明坚著“天主实录”)“公非爱马桑”(坚振)“奥尔腾”(圣秩)“奥慈太来马旺藏”(临终傅油)。

还有特感棘手的一个问题,就是翻译可供教友在紧急时使用的洗礼格式,为顾及圣事的有效性,他们采取了万全的方法:全部按照拉丁译音(87)。这个格式已被德礼贤神父从利玛窦的“天主教要”中重新发

现,全文如下:“艾高太巴普提操因闹米乃巴特利斯艾特斯桑克提”阿们(88)。然而这样并不能消除所有怀疑,因为这些字按方言发音,各有不同,和拉丁发音相去甚远;而且这格式很不实际,因为只有少数人能背诵这一连串的意思毫不相关的单字。为此,在一六一一年,又写出了一个新格式,其中除天主三位的名字仍为译音外,其他改为意译。几年后,有了两个通行的格式:一个是只将天主三位的名字译音:“我洗尔,因罢德助及费略及斯彼利多三多名者,阿们。”另一个是完全照拉丁文意译:“我洗尔(或你)因父及子及圣神之名者,阿们。”(89)

VI 宗教图像

神父们从一开始为讲道所用的另一极佳工具,是圣像。

罗明坚神父在广东最先与士大夫接触时,便已发觉,含有基督生活与奥迹以及与旧约故事的画像的书籍,为他必将大有用途(90)。他曾一再请求他的总会长,给他送一大本带有图画的圣经以及救主与圣母的画像。利玛窦也表示过同样的愿望,龙华民并写道:

“用图画说明信仰奥迹、诫命、大罪与圣事的书籍，是非常有用的。”(91)这是对于给不识字的人们讲道理而言。

神父们也曾很快便经验到，不是所有各端道理都同样适于讲解初步教义。罗明坚神父在他肇庆府的客厅里，挂了一张圣母抱耶稣的画像。后来有人告诉这位传教士，教外来访的客人都以这位妇人为“观音”的画像，这时他才认为应该把这张画像换掉，另挂一张世界救主的画像(92)。这是一张救主以左手托着地球的画像，中国人称之为“全能像”，这张画像直至本书最后时期，还在普遍地应用着。利玛窦认为，基督蒙难的画像还不合时机(93)。他在天津时确曾为所画的苦像经历过不少严重的困难。这些画像是从他的包裹里被人发现的(94)。

在举行公共宗教仪式时，特用画像装饰祭台与教堂；小型圣像是为给望教者与新教友讲道时，用以增加视官影响的，或在新归化者领洗时，用以赠送新教友的(95)。

从保存到现在的这些圣像看来，这些圣像大部份都是在法兰德(Flemish)刻版印行的(96)。一六〇四年，利玛窦在北京收到了一套用多种语言注明的圣经

书(97),共有刻版图画二十一幅。一六〇五年,又有一套画像抵达中国;“全年弥撒所读福音注疏与默想”。这本画系出纳达尔神父(Nadal, S. J.)手笔,内有铜版精印图画一五三幅,称为“福音历史写真”。这些图画是安特卫普(Antwerp)的雕刻家热罗尼莫(Jan Jeroom)、安东维理克斯(Antoon Wierix)、阿德利安(Adriaen)、靠来特(Jan Collaert)与加来尔马力(Karel Mallery)(一五七一年至一六三五年以后)制成的,中国艺术家曾不断予以抄袭(98)。其他还有在尼各老神父的日本画家学校所制的法兰德版画像,利玛窦也曾在中国予以散布(99)。在训练中国初期教友方面,法兰德版的雕刻画所扮演的角色,如此重要,原因便在于此。

附录:工作成果

以归化者的数目来评价利玛窦时代的业绩,无疑是错误的。单就传教士能在中国立足这一事实而论,已是最重要的收获了。此外,有些影响,是人所不能马上经验到的。这些影响为后日的归化可能制造了

有利的气氛,这是不容忽视的。虽然如此,归化者的数目仅能反映当时传教的一般情况,尤其因为对于那个时期,我们持有许多错误的看法,从归化者的数目中,可以得到更多的了解。

第一位在中国大陆领洗的人,是罗明坚神父发现被弃街头,奄奄待毙的一位老人。这位老人在神父住所领洗后不久,便逝世了(时值一五八三年末或一五八四年初)(100)。

一五八四年十一月二十一日举行了第一个隆重的洗礼。领洗者是福建的一位学者,洗名保禄,还有一位郑尼阁,洗名若望(101)。

以后我们又有如下数字:

一五八五年:有十九或二十位领洗者(102);

一五八六年:有四十位;

一五八九年:有八十位;

一五九六年:有一百位;

一六〇三年:约有五百位;

一六〇五年:有一千余位;

一六〇八年:有两千余位(据金尼阁所报,一六〇七年有七百余位(103))

一六一〇年:约有两千五百位(利玛窦神父死

时)；

一六一五年：约有五千位(据金尼阁所报(104))。

我们从这点可知，初创时期，尤其是在仅有五百人领洗的前二十年岁月中，是多么艰困。在这些新教友中，有不少是社会高级人物，像徐光启、李之藻、瞿太素等人，都是为帮助传教不遗余力的人物。但绝大多数的教友都是普通百姓，都是赖龙华民、苏如望、庞迪我在民间传教而结队领洗的。这些人成了中国天主教的第一批核心人物(105)。

第三章 发展时期(1623—1664)

概况

沈澶教难时(一六一六——一六二三),有些传教士被驱逐至澳门,其他传教士们隐遁于乡下,工作几陷停顿;教难过后,新时代开始,传教事业遂转蓬勃。这时期大致可平分为两段:明朝最后一位皇帝崇禎在位时代(一六二八——一六四三)和清朝最初一位皇帝顺治在位时代(一六四四——一六六一)。

(1) 一六二九年,神父们首次蒙召参与皇历改革。次年,罗雅谷和汤若望(一五九二——一六六六)正式受任从事这项工作。这样传教士们便开始了宫廷的科学工作,主要是任职于天文台。这项工作直至

毕主教于一八三八年逝世时，才告结束。十七世纪时，这项工作有利于传教事业，这是不可否认的。汤若望不但为崇禎所宠，而且后来也获得了满洲青年皇帝顺治的宠幸。明朝虽因革命遭到了覆国之患，但传教概况却无甚改变。传教士们视地方情形，随机应变，享有相当自由，所以对于直接传教工作，也越来越能获得进展。

(2) 耶稣会士已不是唯一在中国工作的传教士了。从一六三一年起，西班牙道明会士在福建传教，后来至浙江传教；方济各会士于一六三三年抵达中国，也是先在福建展开工作，最后定居于山东。虽然如此，传教士的人数仍是很少。一六二六年，在中国的耶稣会士有十八位；一六三〇年有二十四位；至一六四二年时，有二十五位；但于一六五〇年，却只有十八位(1)。一六六四年，教难暴发，传教士被逐至广东，数目共计三十八位，其中有方济各会士一位，道明会士十一位，耶稣会士二十六位(2)。

(3) 神父们在讲道方面，采取了口讲与文字双管齐下的方针，更有许多传教员从中帮忙，大有一日千里之势。

(4) 信仰传得非常迅速。一六六三年，据贾马

神父报告,吉林省有一万五千位教友,陕西省有二万四千位教友,江南有五万五千位教友(3)。在山东、山西、江西和福建各省有些教友团体非常活跃。湖广、四川教务刚刚开始,河南、贵州、云南教友数目甚少,广东是传教士最早的立足之地,现在所有住所竟全部弃守了。

(5) 在教友数字方面,各方资料参差不一,通常所采用的,是卫匡国神父的统计:

一六二七年:一万三千教友;

一六三六年:约四万教友;

一六四〇年:六万至七万;

一六五一年:十五万(4)。

贾马神父(Louis de Gama)是耶稣会传教区视察员,一六七一年在澳门逝世。据贾马神父的报告,一六六三年教友总数为十一万(5)。但也有些统计数字比这数字为高。耶稣会士杜宁斯波神父(一六三三——一七〇〇以后)说,一六四一年只在南京便有十多万教友之多(6)。殷铎泽神父说,一六六七年教友总数为二十六万三千七百八十人(光耶稣会士所付洗的教友,就占去了二十五万六千八百八十人之多)(7)。毕嘉神父统计,同年全中国受洗人数为二十六万四千

二百八十人(8)。

各方统计数字差别甚大的原因,只有一个解释,就是:最后的统计总数是从一五八一年传教开始以来,所有的领洗总数,不是当时尚在的教友数目(9)。卫匡国神父说一六五一年有十五万教友,也可用这解释。一六六三年教难开始时的教友数字,应该约为十一万五千九百四十人(10)。

一六二二年,传信部成立。不久传信部便发出了第一道训令,其中有些是有关教义讲授方面的指示。

I 信证学方法

我们上面说过,在信证学方面,人们可以有不同的意见,利玛窦的信证学方法没有得到传教士们的一致赞成,并不足奇。利玛窦认为“上帝”是指唯一真天主,并且他认为中国人已经有纯精神体的概念,龙华民神父从一开始,便对利玛窦的主张表示怀疑。

利氏死后,他听说日本教友团体采用“天主实义”这本小册子,其中的用语引起了不少混乱,于是怀疑更为加深。一六一四年,传教士从日本被逐,抵达澳门以后,更公开发表言论,表示不赞成利氏的方法。结果,在以后的几年里(11)这个问题曾一再重加研

究。

龙华民认为，为解释古籍，不能像利玛窦所主张的一般，只靠本文，遇有难解的章节，也应参考注疏，理由如下：

古书普通意义不明，原文错误甚多，所以中国人也遵循注疏。如果我们现在不用注疏，另求解释，中国人会认为我们没有博读他们的书籍，或没得到其中的真义。“天主实义”的遭遇便是如此，有些知识分子对这本书的批评，甚为尖刻。

一般而言，注疏和原文是不相矛盾的，但即使有所不合，并且即使原文较注疏更为合理，中国人仍是深信注疏正确，仍不愿接受我们的解释……我们无论怎样苦口婆心，证明注疏对于“上帝”一词的说明有失正确，他们仍会答覆我们说，我们不懂他们的书籍，对我们起反感，因为我们是外国人，竟要班门弄斧，教训他们怎样领悟他们的古人(12)。

在一六二八年的嘉定(Chiating)会议中，又对这一整个问题再行讨论。与会者有十一位耶稣会士和数位著名的教友知识分子。在那次会议中究竟获得了什么决议，不甚清楚，但约一六三〇年，总会长采纳了利玛窦的意见，似乎获得了一个解决问题的方案

(13)。

道明会和方济各会到达以后，对于耶稣会士所用的方法感到难以适用，于是又有了新的困难。

利氏在信证学方面所使用的方法以及他所采取的教友专门用语，就其主张使用古代经典并参以个人的解释而言，起初并未激起这批新传教士们的疑窦。方济各会士利安当在他所著的“论基督徒的法律”一书中对于宗教的基本真理，直接了当，予以证明，并引中国古代经典为据，驳斥崇拜偶像的荒谬(14)。道明会士闵明我在礼仪问题方面和耶稣会士凿柄不合，连这位道明会士也写道：从圣经而来的论据，对于非基督徒的中国人而言，不能视作唯一的证明，我们应从他们自己的书籍中去取证，只要他们的书中有可用的材料(15)。以“耶稣会哥因伯拉学院注疏”(16)为蓝本，有几位耶稣会士用中文编写了一部介绍亚理斯多德部分学说的书；一六七六年，利类思翻译了圣多玛斯的“神学集成”，“译名为“超性学要”(17)；这两部书均无信证学的目的，并且在当时似乎都无多大影响。

II 教义的讲授

1 宗教教育的机构(耶稣会)

如上所述,在这段时期里,传教工作进展甚速。传教士人数奇缺,牧灵工作愈感需要,因此与教友合作以及加强宗教讲授组织,也越感重要。

耶稣会士所用的最重要的方法之一,是照圣母会的方式组织善会。圣母会是耶稣会所属的组织,当时盛行于欧洲,成了传教的有力工具。这个组织与中国社会喜欢联谊的天性非常吻合。

利玛窦入耶稣会以前,在罗马公学读书时,就曾作过良尼五神父(deonius)所领导的第一期圣母会会员(18)。

在北京首先创立圣母会的,也是利玛窦(19),其他传教士立即响应。这些组织尤其是在一六四〇年与一六六四年之间,在宗教讲授方面,发挥了最大的功能。

尤其是潘国光神父在上海所领导的组织以及哀布达神父任区会长时的山西省成绩最佳。潘国光神父每在一处设一圣堂,便创立一个善会,会长的职务和大陆传教区“会长”的职务近似。在像上海一般较大的教友团体中,便有数个组织,以收纳不同阶层的

教友(20)。从教义讲授方面看,特别值得我们注意的这类善会,共有三个(21)。

“圣方济各沙勿略会”是为传教员所立的善会。会员的任务是教本村教友儿童念经,并讲要理。他们在圣堂讲授,每年四次访问教友家庭,然后以书面报告每一家庭的宗教情形:是否有未领洗的儿童或病人与老人,是否仍有迷信习惯等。神父在会议中给以必要的指导。

“天神会”以给教友儿童施行宗教教育为目的,会员接受本地传教员训练。为鼓励他们的热火,每年(九月二十九日)圣弥额尔节隆重颁发奖品。在上海,念珠、小苦像、圣牌、圣像等奖品,通常都是由徐光启的孙女许甘地大捐赠。潘国光神父于一六六一年首次为儿童出版“天神会课”,也是得力于这一组织的(22)。

为知识分子所成立的“圣依纳爵会”,也是以传教为目的。会员撰写有关信仰的基本真理及庆节的道理与教训,经神父检查批准后,他们到传教士所不能到达的地方,宣读他们的作品。柏应理神父说,中国人喜欢读自己的文章,命传教员宣读自己的作品,很合中国人的脾胃。这话说得不错(23)。

在山西省的实际传教工作方面，圣母会的会员也是忠实的合作者。这里也和上海一般，有不少妇女分会。她们有自己的开会处所，有神父来给她们讲道理。

有些地区，只有一两位神父施行洗礼，但我们若细察领洗数字，每年领洗的人数竟有一两千人之多(24)，那么我们便不能不认为讲授教义的准备工作，为期一定甚短，所讲内容也必以绝对重要者为限。我们甚至听说，教友传教员不但给望教者讲道理，而且也分批给人付洗(25)。

虽然有了我们以上所说的组织，但是要想使各地的教友生活保持相同的高级水准，仍是办不到的。有数百教友的村庄，每年也只能往访三、四次而已，所以教友生活是谈不上热诚的。因此一方面有教友数目大增，教友热诚出人意料的好消息；另一方面，我们也听说在其他地区已有不少冷淡与背教的教友(26)。我们感到我们可以这样下一结论：耶稣会士不大注意个人归化；他们首先所注意的是，利用大批的归化，把基督教会影响扩展于整个国家。大体而言，他们在这方面颇为成功。

2 道明会与方济各会的教义讲授工作

道明会士及方济各会士所用的方法,在许多方面和耶稣会士所用的方法,大异其趣;但同时在其他方面,这些新来的传教士们却和他们的前辈亦步亦趋。他们在初时犯有不少错误,这是不可否认的,但他们却能慢慢对这些错误加以纠正。

(1) 道明会士在中国的第一年,对公开讲道甚感兴趣。他们常手持苦像,在大街小巷、都市广场,向好奇聚拢的群众讲道(27)。我们该说,他们中有些人太过鲁莽,因为行动不智,在地方上招惹了许多困难。引起了人们的敌意,给教会造成了有害的局面。一六三七年,福建省发生教难时,由于造成教难的上谕中,传教士被控多端,当时曾有两位道明会士和两位方济各会士互相商议后,遂至福州,意图公开驳斥这些指控(28)。在福安县修福宁神父竟敢至县官衙门,将上谕从墙上揭下,撕成碎片(29)! 结果这两件事使传教士被捕,自不足奇。这种行动与其说是热诚有余而智慧不足,不如说是缺乏适应精神。神学家们主张应该公开承认自己的信仰,但他们的全盘行动却把这一原则用错了方向(30)。圣多玛斯说,当天主的光荣和灵

魂的得救受到威胁时，便有公开承认信仰的义务(31)。还有，当信仰本身受到威胁时，不论是为教训与巩固教友，或为阻遏不信者的嘲笑，也该同样去作(32)，这些传教士们认为他们的情形便是如此。然而他们在这点上，意见并不完全一致。最后马尼拉的省会长宣称，在这种情形下，应该遵行的，是圣多玛斯的另一原则，即：“倘若公开承认信仰能激起不信者的反对，对教友毫无助益，那么在这种情形下，明认自己的信仰便是不智之举”(33)。他们慢慢感觉到，公开讲道在中国是行不通的，所以他们便和耶稣会士一般，开始多在客厅给人讲道。

在讲道方面，道明会士也是循序渐进的，并且除少数不智之举外，都是在小心翼翼的形式下进行的。他们给外教人先谈一个真天主、一个真宗教、各家邪说谬理以及灵魂的不死不灭。他们给望教者则进一步讲较深的宗教真理。等这一切都彻底了解，领洗的愿望增强以后，才讲礼仪问题(34)。

他们从最热心的教友中，通常是从圣道明第三会会员中，选拔助手与传教员。因为知识分子能帮助传教士撰写教义，所以传道员的职责最好是由知识分子来担任(35)。

道明会士在给妇女讲道方面，采用了一种新方法。起初，传教士或传教员在小心谨慎的情形下，亲自给妇女讲道。他们甚至设法在某些地方使男女习惯在一起参加弥撒，一起听讲道理。但以后不再使用这一方法。他们或者像耶稣会士一般，为妇女建筑圣堂，或在同一个圣堂中用坚实的隔板(墙)把男女清楚地予以分开。第一批具有两个中间通道，至祭坛前直角相会的圣堂，就是在这时期建起的(36)。

给妇女讲道理，由女传教员来担任，也是首先在道明会士的区域内实行的。这些女传教员是守贞姑娘，曾发宗教誓愿，并有应守的生活规则(37)。这是一个非常好的解决办法，这点从中国教会历史和中国守贞姑娘促进会的演进与传播，都可得到证明(38)。

(2) 方济各会士开始传教的方式，和道明会士完全相同，也是公开讲道。一六三九年，艾老纳神父(Escalona)在广西梧州所展开的工作，和龙华民神父于一五九九年在潮州乡间初次讲道时所用的方法，极为近似。他带着小册子在城市街道广场上给人讲有一个真天主、天主创造万物、人的堕落、天主降生以及其他宗教真理，讲完后散发小册子。但这种办法却没有收到多大效果(39)。

利安当在济南府所用的方法,更为审慎。从一六五〇年直至教难时期,他在济南府的传教工作,成绩非常可观(40)。我们从他的许多信件中,不但可以看出他对事实的观察非常正确,而且可以清楚地看出他所使用的方法。

他先对各级人士作心理调查,以便测知有无归化的可能。使知识分子不能奉教,或奉教后不能度热心教友生活的主要阻碍:是骄傲、纵欲和自私。显然地,他们听讲宗教真理时,甚表同情与钦佩,但只此而已;商人平常是为金钱所绕,裹足不前;奉教者大多是农人、士兵或下级官员。这些人是穷苦而无知识的人,是富有俗世经验而不谙精神事理的人。他们所住的地方,彼此相距甚远,要想使他們不偏离正轨,谈何容易(41)!

准备付洗的工作是煞费苦心的。该信的是那些真理,该守的是那些规诫,该放弃的是那些习惯,这一切都给望教者一再讲述,并且讲述时,还该顾及他们的生活环境和领悟能力(42)。

给新教友讲道理,特别侧重于告解圣事和圣体圣事,遵守规诫与济贫工作。教友背诵祈祷经文,他们将所背诵的经文在弥撒前共同全部朗诵。主日弥撒

是为男人(43),星期六的弥撒是为女人(44),因为照中国风俗,男女不能杂处。教友在最大节日或至少每年封斋期内领一次圣体(45)。他们总是适时妥领临终圣事(46)。

方济各会士及道明会士也利用书籍和圣像。利安当神父曾要求给他寄来公审判圣像(47),并为促进教友热诚,建立了苦难与圣十字会(48)。

3 礼仪之争与教义讲授法

道明会士及方济各会士到达中国时,耶稣会士在这一区域已经工作半世纪了。他们不但在千辛万苦中保持了他们的地位,使不少人获得了信仰,而且也发挥了不少影响,为将来开辟了辉煌的前途。他们之所以能够完成这一切,原因便在于他们具有广阔的胸襟和舍己从人的决心。这种精神在原则上是值得钦佩的;但在实际上,这种态度却会牵涉到许多困难。这些困难从具体方面看,比起初所预料的还要复杂得多。

从一开始,对于基督宗教的术语与信证方法问题,耶稣会士们便意见纷纭,莫衷一是。我们说过,这

些争论约于一六三〇年获得了实际的解决(49)。然而还有一些其他问题,耶稣会士们对这些问题事实上大多数都有共同意见,只是赞成的热诚有大小不同的程度而已。

所以当道明会士和方济各会士来到以后,他们眼见教友团体中的许多作风,更面对传教士们的某些方法与意见,不禁大吃一惊。他们把所见所闻作了进一步的研究以后,认为非绝对加以制止不可。他们深信耶稣会士的迁就态度,已经越出了轨道。这种意见的分歧不久便演成了唇枪舌战的互争。这便是后世所谓的礼仪之争,一直延续了百余年,才获得了定案。我们在此只是从讲授教义方面研究这一问题(50)。

首先所争论的,是礼仪本身,即按旧俗对祖先和孔子所行的尊敬表示。所争论的要点,有下列两项:

第一,现在所行的敬祖礼仪,是否为偶像崇拜,而应该加以禁止的真正敬神礼仪?或只是中国依照古代经典所载,子孙为表示孝道,对亡者所行的一种“事死如事生”的合法敬礼?利玛窦和许多与自己持相同意见的耶稣会士都赞成第二种解释,他们的根据是古代经典知识分子的声明,所以他们准许教友举行这些敬礼,只是稍加限制而已,因为他们认为,有些风俗,

因为受了佛道两家的影响，不能没有迷信成份混入这种敬礼中，坟上烧纸，便是一例，这也是他们所不容许的。

第二，在定时的节日上，如进入官衙时，学生升学时，春分、秋分以及每逢月圆时，所行的尊孔礼仪，是否有宗教的性质因而就是迷信的行为？或纯属社会性和政治性的行为因而教友也可参加？耶稣会士们认为这种敬礼也不应视为迷信，但他们又有所区分，所以他们并不是不分青红皂白，一律准许教友们举行任何这类礼仪的(51)。

道明会士和方济各会士恰恰相反，他们认为拜祖先和尊孔的礼仪，照当时当地所行的方式，是有迷信性质的，教友在任何情形下，都不准举行或参加这类礼仪(52)。

在讲授教义方面，问题就变成了：“我们是否应给望教者说明，这种礼仪既是迷信，那么他们在领洗后，便不许再举行了？或能否干脆略而不提，让他们举行这些礼仪，不必另加禁止？”

在这段时期内，对于这一难题，始终未获解决。

一六四五年，道明会士黎玉范神父把疑难呈交传信部，所得到答覆是，所说的这种礼仪是不合法的，这

点应在望教者领洗前,予以清楚说明(53);然而耶稣会士却说,黎玉范神父对于这种礼仪的阐释,不够正确。一六五六年,耶稣会士卫匡国神父得到了另一个谕令,这一谕令说,“照以上所述”,学生升学时(没提其他的场合),为敬祖及尊孔所行的礼仪,是不在禁止之例的(54)。

一六六九年十一月十三日,又有一道新谕令,声明一六四五年所发现的事实,“根据那时对于疑难所作的说明”以及一六五五年所发现的事实,“根据所要求 and 其中所说的一切”,均有效力(55)。结果,实际上难题仍和从前一样。

除礼仪之争外,在适应当地文化的方法上,还有许多其他问题,与讲授教义的内容更是直接相关。

利玛窦认为他至少在起初时,不必使新教友惴惴不安于教会所定的规诫(56)。他死后,这一作法仍普遍实行。只要耶稣会士在中国工作,他们便不会让教友知道,在教会所立的规诫下,他们有严重的义务,主日休假,主日与庆节参加弥撒,履行复活期义务,在某些日子上守大斋,并禁止吃某些食物。这样做,他们不但有自己的根据,而且揆诸情理,他们也认为这样作,并无违法之处,即:这是一切视察员所给他们

的训示，并且这也是其他传教区所实行的，况且新教友一定不会遵守这些法规；至于大斋，中国人已经如此节俭，如与欧洲相较，他们无疑应得豁免(57)……傅泛济神父也曾上书申请豁免，但这项豁免得到与否，无法证明(58)。还有卢比诺神父曾于一六四〇年写道：“这些规诫，不遇适当时期，暂不公开，这样做，并无不可”(59)。那时讲授教义时，对于教会法规，不但不予说明，而且绝口不提(60)。

道明会士与方济各会士对于这点又不能同意。黎玉范首次向罗马呈报疑难，请求裁决时，就是针对这点报告的。圣部的答覆非常清楚：教会对于封斋期、复活期所规定的告解与领圣体以及遵守庆节的法律，中国人也应遵守，传教士应该清楚地给他们讲明这种义务(61)。一六五六年的谕令对于这项决议，更加强强调：传教士应使教友晓得，不守教会法规，便有大罪；然而他们也该使教友明白能够得豁免的理由，而且传教士能够得到在个别事件上给予豁免的权利(62)。从那以后，耶稣会士也讲教会法规，我们在潘国光神父所编纂的“天神会课”(一六六一年)中可以看到讲解这些法规的情形。

在讲耶稣蒙难方面，耶稣会士和道明会士的立场

也有霄壤之别。耶稣会士的办法是非常明智的。他们怕不到时机,便讲基督蒙难死亡的教义,会使外教人裹足不前,不能奉教。经验证明,他们的顾虑并不是全无道理的。弥撒后,他们把苦像从祭坛上拿走,不使进入堂内的外教人看到(63)。他们和外教人谈话时,不谈基督曾死于十字架;对望教者,则等他们似乎完全归顺于信仰以后,才讲这点(64)。

道明会士则恰恰相反,他们毫不犹疑地也让外教人看到苦像,讲道时手持苦像,或胸佩苦像,甚至在第一次讲道时便给每一位可能奉教的人讲耶稣的惨刑与惨死(65)。这种办法不能无条件地用于一切情形。传信部对这事参商以后的答覆是,在任何情形下,都不得把基督蒙难与死亡的教义,延至领洗以后,应该在领洗前给望教者讲明。另一方面,传教士也应谨慎明智,“因时制宜,明智地”讲解天主的奥迹,并“应顾及望教者的了解能力”。更应斟酌情形,“只要没有不适”,可在圣堂中设置苦像(66)。

Ⅲ 教义作品

现在用口讲传布福音,比较容易多了,这是过去

所办不到的。虽然如此，印好的书籍仍是传教最重要的工具，于是各种教义讲授作品便应运而生了(67)。

我们说过，第一批宗教作品只是信证学作品，其首要目标是较有学识的外教读者。在这段时期内，也有许多信证学小册子出版问世，但同时，在牧灵方面，新教友也需要更深一层的明确讲解，才能了解信仰内容和教友生活的实际。教义讲授方面的著作不是用要理问答方式编成的，而往往是以某人和神父聊天的方式编成的。这些作品绝大部分都是原作。卫匡国神父翻译了雷修的“论灵魂的不死不灭”，书名为“灵性理证”(68)。汤若望神父把同一位作者的“论神的照顾”，译成了中文，书名为“主制群征”(69)。阳玛诺神父把“师主篇”的一部份翻译，编纂成册。书名为‘轻世经书’(70)。总计，翻译欧洲作者的书籍为数不多，有几本小册子带有图画。罗儒望神父的‘念珠规程’(约于一六二〇年)教人怎样念玫瑰经，有十五个木版图，是适应中国艺术的最佳例证(71)。这些同样的木版图又用于费奇规神父的玫瑰经小册子中。艾儒略神父的小书“出像经解”(一六三五)和“天主降生言行纪略”(一六三五~一六三七)有四十九个基督生平的画面(72)”这一切木版图也和先前的作品一般，

都是中国艺术家从卫也理兄弟们的作品“福音历史写真”中模仿制造的(和我们以上第二十九页所说的一般)。

A 信证学作品

信证学作品共有两种。第一种是通常如利玛窦的“天主实义”一类的短文,目的是为和宗教初次接触的人,使他们对宗教先做一种远的准备。这些作品是用纯哲学的推理,证明天主不但存在,而且是宇宙的创造者和掌管者,证明灵魂不死不灭以及来世的赏善罚恶。这些作品通常也采用利玛窦的方法,词藻高雅,目标只是为学识较高的读者。

艾儒略神父的“万有真原”(一六二五年)(73)从偶有物证明必有一位自本自根的存在者,这位存在者便是万物的创造者。创造万物的,不是天地,不是元气,不是理。我们用推理可知,造物主必掌管万物。他是万物的创造者,我们不能完全了解他。他不用任何东西或工具便创造了万物;他的一切行动都不需时间和劳力;他创造了天地、神人;他是人类与万物的根源;他以上没有其他根源。

艾儒略神父的另一本著作书名‘三山论学’是他和叶向高大臣的谈话撮要(74)。作者相继论及万有的创造者、世界善恶的问题、来世的赏罚以及天主降凡为人的道理。

其他作品多属辩护性质,有时驳斥迷信习俗。徐光启在他‘辟妄’文中,证明佛教对亡魂的礼仪与信仰是没有道理的。有时在讲解各端信仰真理时,驳斥一些反对者的流言蜚语。这些流言蜚语是反对基督教会的,有的是全部反对,有的是只反对某些真理。最能代表这类小书的,是杨廷筠的作品‘代疑篇’及‘代疑俗解’。他不但对于比较普通的设难给以答复,而且也对宗教给以明确的阐释。发起教难的杨光先于一六六四年在他的书‘不得已’中,肆意谩骂,指控多端,利类思神父于一六六五年写‘不得已辩’,对杨氏的伪控,一一驳斥(76)。

我们不能希望在这些短文中看到完善的信证学作品,因为这些作品平常都是各自成篇,互不相连的。从这些作品所用的方法看来,这些作品都有一个共同点,就是将佛道两家全部否定,理由是这两家对天主一无所知。儒家则不然,儒家对天主的认识虽不甚完善,却有所认识。还有一点,就是这些作品尽量援引

古代经典。

反对派所反对的，不是天主所立的教会，而特别是称天主为造物主、天堂地狱的存在与基督的降生等教义。常碰到的诘难是：倘若基督成了人，为何在历史中这么晚？他为何不生于中国？独身与禁食的理论也应一再说明。杨光先的一整套设难是：不可能有造物主；耶稣不是天主，不然他在人间时，天上便没有天主了。玛利亚怎能同时又是处女，又是母亲呢？以赏罚地点而论，天堂和地狱是子虚乌有的。基督之被罚死刑因为他是叛逆者。天主应该造一个完美无缺的人，不应造一个有罪的亚当。基督死时的日蚀为何在中国没有看到？古史中并无这次日蚀的记载。传教士来中国，是有阴谋的等。

这些蜚言流语也散布于民间，以后常该一再予以反驳，有些甚至一再流传，直至今日。

B 教友教义课本

继信证短文之后，便是整套书册出版了。编纂这些书册的主要目的，是为使新教友对于基督教会获得更完整的知识，并使教友善度教友生活。在这方面，

因为传教士们在欧洲有现成的教义作品范作，照中国情形，稍加改变，便可适用，所以工作比较容易。

特利腾大公会议以后，教义书籍取得了更为确定的形式。大公会议的教长们为在本堂区以内或以外担任牧灵职的神父们的便利向大会呼吁的结果，于一五六六年出版了“罗马要理问答”(77)此外还有加尼削和柏拉尼的要理问答，使天主教在讲授教义方面，较前更为一致。结果中国传教区比印度和日本更老的传教区情形更好。无疑地，那时的宗教作品绝大多数都受了上述要理问答的影响，都是以上述要理问答为蓝本的。高一志神父在被放逐于澳门时期，于一六二六年出版了一本教义书名叫‘教要解略’。这是一部讲解全部基督教义的书籍，但不是以问答体裁写成的。其内容包括四项传统要点：(1) 天主经及圣母圣经；(2) 天主十诫；(3) 宗徒信经；(4) 圣事。此外这本书也像加尼削的要理问答一般，还有关于基督教的正义的一篇长文，阐明肉体与精神方面的仁爱之举、真福八端、七罪宗、信望爱三德、四枢德以及人的各种官能。从以上所述可知，教会的法规，只字不提。

潘国光神父于一六六一年为天神会会员所编纂

的“天神会课”，也是一本要理问答，前面附有天神会的会规。实际上，这本书是第一部中文儿童要理问答，体裁通常是很短的问题与解答。内容是天主、人的灵魂、祈祷、信经、天主十诫、圣教四规、圣事、真福八端及四末。有些问题写在这本儿童要理问答里，在今天听来颇为奇特，如：父母若有许多儿女，无法养活他们，能否把孩子淹死，或使他们夭折？或可否堕胎？其他问题都是代表那一时代的。讲到坚振时，这本书说只有主教能施行这件圣事，为此中国人还没有得到这份福气。还有中国人是否可作神父的问题。

有关教会生活比较重要的事项，另有专文出版。

一六四二年，阳玛诺神父在北京写了一部专讲十诫的巨著名为‘天主十诫真铨’，文采高雅，专供有学识的教友阅读。作者的阐释以引证圣经和教父为基础。只有在论第一诫和反驳迷信习俗以及在论第五诫和反驳轮回与禁止杀牲的文中，较有创见。一六五〇年，潘国光神父为受教育较少者用白话写了一本专论十诫的书，书名‘十诫劝谕圣迹’。他首先郑重指出每条诫命所命所禁的是什么，然后以问答体予以阐释，然后他便从圣人传记中取出大量感人的故事，以证明天主怎样特别对守或不守他诫命的人，施以赏

罚。虽然采用故事无疑是一大进步，但我们应该说这类故事颇近传奇，为现代的人不甚适合。

艾儒略神父在一本名为“涤罪整规”的小册子中用很实际的方式，讲解办告解的方法，并论告解的四个步骤：省察、痛悔、告明、补赎。

一六四四年，艾儒略神父著“圣体要理”，详论圣体圣事。第一部分讲这件圣事的目的，效果和预像；第二部分实际讲领圣体时的态度，为领圣体所应有的远近准备以及最近的准备，还有领圣体当时和以后的谢恩。这一实际部分，潘国光神父在他所著的‘圣体规仪’一书中也有所阐发，并且还附有一些动人的故事。

一六二九年，艾儒略神父编撰了一小本弥撒手册，书名是“弥撒祭义”，这是第一本弥撒礼仪书。第一部分说明新旧约中的祭祀概念、圣堂建筑和祭坛、教会圣统制、祭衣、弥撒礼仪、弥撒圣祭的效果、辅祭的方式；第二部分说明弥撒的主要部分。值得特别注意的一点是，作者也说明祭巾(Chi Chin)的象征意义。这是从前神父在祭台上作弥撒时所用的头巾。

没有圣经历史，教义课便不算完整，所以圣经历史是不能缺少的。艾儒略神父于一六三五年至一六

三七年在福州出版了“天主降生言行纪略”一书，叙述新约历史极佳。作者把四部福音合在一起，把基督的一生作一连串的叙述，从前驱若翰的诞生说起，直至宗徒们分手，往那时人们所知道的世界去传布福音为止。这是使中国教友直接听到基督言语的第一本小书。艾氏也想采取生动的叙述方式，所以初版有四十九幅木刻插图。这些插图都是从纳达尔神父(Nadal)的书中模仿“福音历史写真”的图书作成的(78)。艾氏的这本小书是最畅销的小书之一，直至本书所研究的最后时代，不断再版，直到现在，用途仍旧不衰。

一部详细的旧约历史虽然尚未写出，但创造万物、天使们的叛命与我们始祖的堕落，已在信证短文和教义讲授中说过了。救恩史和默西亚的观念是旧约的中心思想，在艾儒略神父的另一本小书“天主降生引义”第一部分中，便可看到救恩史和默西亚观念的伟大轮廓；第二部分是辩护降生奥迹，解答有关这项奥迹的各种设难，结论是耶稣的尊威远超诸圣，远超孔孟，因为这些人仅仅是世间凡人。

为采用中国教学法给儿童讲解要理，艾儒略神父于一六四二年编写了一本“四字经”，值得称许。顾名思义，这是一本以四字一句写成的小书，内容包括救

恩史和基督教义大纲,体裁颇似中古世纪以韵体写成的圣经,但事实上,这本书是抄袭众所周知的“三字经”写成的。“三字经”是明代作品,是中国学生的课本,沿用已久,内容是每日生活中的各种教训。

IV 教会术语

要想更进一步,彻底说明宗教真理,非有更丰富更准确的宗教词汇不可。一般而论,专门用语的形成为期尚远,只有多用描写的方法,并仍继续使用许多译音。但为使概念更为清晰,每次增加一个中文翻译,这新旧译语都慢慢地获得了新的含义,教友也慢慢习于应用。许多现今业已被编入中国语汇的教会用语,在这一时期的教义讲授作品里已经可以找到。

我们试举数例如下:

在“三位一体”的这一用语中,“位”有位格的意思,但这概念有时也用译音“派尔搔纳”来表达。天主三位有时称“三宗位”。我们还可看到用“元宗”一词来表达“天主”者。这是刻在西安府景教碑上的,也是道教三位中第一位的名称。

圣事是“撒靠拉门多”,或称“圣事之祭”。

洗礼是“巴提兹茂”，或说“洗体”。

告解是“派尼腾七亚”，或称“痛解”。

上等痛悔是“痛悔为天主”。

下等痛悔是“痛悔为自己”。

圣体是“圣体”。

面饼是“我自提亚”。

献祭者是“主祭”(拜祖时所用的名称)。

圣宠是“格拉济亚”，或用下面两词：圣宠与宠佑，但所指则一。

圣教会是“厄格来西亚”，或称“圣教公会”。

教宗是“圣教皇”。

主教是“主教”。

铎品是“品级”。

司铎是“撒柴刀台”，或简称“刀台”。这个简称在南方各省中还在使用。

福音是“万日略经”，或称“福音”。

圣史是“圣史四人”。

宗徒是“宗徒”。

圣迹是“圣迹”，或称“灵迹”。

教堂建筑是“圣堂”，或称“圣殿”。

有些这类说法在今日有颇为不良的意义，如“西

教”，是指西方宗教；“西史四圣”，是指西方历史的四位圣人，即四位圣史；“西经十二言”，意为西方古代经书的十二句话，即指宗徒信经的十二信条。

像“上帝”、“天”、“圣”、“灵魂”这类名词的真正含义与准确用法，意见尚不能一致。

附录：教会的一般训令

一六二二年六月二十二日，教宗额我略第十五世颁发了“神妙莫测”(Inscrutable)宪章，因而成立了传信部。各传教区有的由于它的一般性的指示，有的由于它对某一传教区的特别指示，从而获得有利的影响。我们在这里以及在他处所要提出的许多训令，不都是直接针对中国发布的，我们从这些训令中可以看出传信部对于讲授教义所抱的态度，中国也遵守圣部所定的法则。

一六三三年二月二十二日，教宗乌尔巴诺八世在“不得拒绝”(Ex debito)宪章中表示希望传教士在讲道方面，尤其是给新教友讲道方面，应力求一致。为达到这点，传教士应采用各地传教区的语言，翻译并

出版“罗马要理问答”和柏拉尼枢机主教的小本和大本要理问答(79)。

一六五八年正月十八日,教宗亚力山大七世在“论卧亚与附近各岛教友们的神修指导”宪章中,发表了下列非常重要的训令:

传教士该精通本地语言,好能“用本地话和当地人民的成语”,来达成自己讲道的职责(80)。为使教外人奉教,不应采用强迫手段和各种许诺,而应宣讲天主的圣言并借自己的善行芳表(81)。每有望教者都该查明其态度与奉教动机(82)。为准备领洗所讲的道理,应该坚实稳妥,使新教友不致把基督的法律和外教习俗混为一谈,把真信仰和拜偶像不加分别。准备领洗的人不但该有充实的教义知识,而且也该有道德生活的自新(83)。在讲道期间,应多表示耐心与和蔼,最好不用体罚,或仅偶尔使用(84)。

第四章 康熙时代(1669 - 1723)

概况

(1) 一六六四年开始的教难,由于一六七一年一月七日的上谕,终告结束,但所容许的传教自由,却非常有限。被逐的传教士获准返回原处,但不许有新奉教者。他们返回原处后,没有引起任何麻烦,并且赖南怀仁神父在宫廷中的影响,能继续传教事业,无人干涉。

一六九二年,有一道新上谕,所赐自由,更为宽大。教堂可以开放,人人都可自由到教堂中,‘如基督徒所习为的,敬拜天主。’(1)

情形较前大为好转。但到一七〇六年,皇帝听说教宗代表多罗蒙席抵达中国,目的是为正式宣布教会对中国礼仪的禁令,于是改变了态度。他下令传教士

必须获得皇帝许可。始能在中国居留,并且凡在礼仪方面和利玛窦抱不同态度的,一概拒予许可。这样一来,许多传教士便不得不离开中国。经过了几年相当平静的情形后,雍正当权(一七二三——一七三六),全面的教难便开始了。

(2) 这段时期的传教士,数目比从前大增。耶稣会士、方济各会士、道明会士都返回他们的原处,此外还有第一批奥斯定会士于一六八〇年抵达中国。四年后,第一批巴黎外方传教会的传教士们在福建登陆;同年,又有传信部的第一批传教士抵达。一六八八年,第一批法国耶稣会士抵达北京,不但献身于传教工作,而且也献身于科学研究;这些传教士有意造就中国本地神职人员,但他们想采用中国式礼仪的努力失败了。缘金尼阁神父于一六一五年从教宗保禄五世获准使用中国礼仪(2)。但罗马后来又是不许其付诸实行,他们的努力遂尽付东流。第一位中国神父是罗文藻,一六五四年在马尼拉晋秩,一六七四年被提名为主教,一六八五年被祝圣为主教(3)。三年后,他给三位中国耶稣会士晋秩为神父。一七〇一年,在中国工作的传教士便有了一百多人,计:耶稣会士五十九人。方济各会士三十四人,道明会士八人,奥斯定

会士六人，会外神父十五人。正在这时，礼仪之争达到了高峰，致使许多传教士离境，实在可悲！

(3) 成立教会圣统制是一件重要大事。初时，中国传教区属澳门教区管辖，但从没有一位主教来视察过。一六五八年，第一批宗座监牧区成立了。巴禄蒙席任东京宗座监牧，同时任湖广、云南、贵州、四川与广西各省的代理主教。穆德任宗教监牧，兼任浙江、福建、广东和江西各省的代理主教。高主教任南京宗座监牧，兼任北京、山西、山东、河南、陕西、高丽代理主教，但高主教尚未到达中国，便逝世了，继任者为中国第一位主教罗文藻。

一六九〇年，教宗亚力山八世成立了北京和南京两教区，一六九六年又成立了九个新的监牧区，分别由辅理主教和传教区修会会长管理。

圣统制的成立带来了不少有关管理权的困难，但也使各个地区的传教工作更有秩序。一六九二年至一七〇七年之间，除甘肃外，传教士们在中国各省都很活跃。

(4) 在这段时期中，旧时的中国传教工作达到了全盛的高峰。传教士们都有了更为一定的传教范围。他们的讲道活动虽然甚为繁重，却不但能逐步走

上正轨，而且收获也更为丰富。演讲比从前增多了，传教员的工作不断扩展。

不幸的是，我们不知道教友的确切数字。一六六三年，我们统计有十一万五千九百四十位领洗尚在的教友(4)。柏应理神父估计中国人口约有两亿。他写的报告，当他于一六八〇年离开中国时，“教友数字似乎不超过，甚至也许还不到二十四万(5)”一六九六年，李明神父所写的报告是，应该约有三十万教友(6)。冯秉正神父估计一七二四年的数字，也是一样(7)。这些数字都是粗略的统计，对其准确性应取保留态度。教会这时确然大有进步，并且布鲁神父说，在一七〇〇年左右，中国的教友可能在二十五万与三十万之间，我们赞成布氏的这一说法。

I 信证学方法

道明会和方济各会的神父们在礼仪之争时所抱的态度，使耶稣会士对于利玛窦的方法更为团结一致了。渐渐地，最初几年的反对者都放弃了自己的成见，变成利玛窦方法的热心支持者。他们不但绝对赞成利玛窦的观点，而且把利氏的方法推行到利氏自己

所不曾想到的程度。

在这方面我们所找到的第一个证据，便是“中国哲人孔子”*Confucius Sinarum Philosophus*一书。这是一部伟大的作品，一六八七年在巴黎出版。殷铎泽、恩理格、鲁日满、柏应理各位神父都曾参加过这部书的写作。这部书除将四书的前三书翻译外，还附以说明。柏应理为使中国未来的传教士有一套详尽的信证学，写了一篇冗长的前言；他在这篇前言中对于利玛窦的方法，备极拥护。

他攻击佛道两家，比利玛窦有过之而无不及。在他看来，这两家学说一点价值都没有，不如消失更好。

尤有甚者，柏氏企图证明，中国古人和其他民族没有任何联系(9)，起源一定距洪水时代不远，他们对于一个真天主的认识，是从诺厄本人，或诺厄的儿子或孙子传下来的(10)，黄帝为天主建了一座圣殿，这座圣殿“也许是世界上的第一座圣殿(11)，并且中国人千百年之久，一直保存这种自然宗教。“上帝”一词表达了天主的真正概念(12)，而后世学者虽然对这所谓的解释荒谬不经，却不能掩蔽它的真义(13)。他最后指出，后世学者是靠不住的，可靠的是古书原文(14)；但他却承认，有些注疏，虽然错误百出，但还可

以找出一些正确的资料。

利玛窦曾说中国人自始便有天主和自然律的真概念，柏氏更认为自己应该肯定中国人的这种知识，是从旧约圣祖传递而来。另一方面，他不攻击所有注疏，他说：“我们不承认无神派的注疏，我们所专注的，只是历代所传的古书原文以及较持重的注疏家所有的意见。”(15)一六九六年，李明神父在他“中国现状的新回忆”一书中，不但撷取了柏应理对于中国原始宗教的评论，而且语气更为有力。我们试从他的书中摘译一段，以见其不无夸大之嫌！

“中国从一开始，便比世界任何其他民族更为幸运，中国古代宗教的神圣原始真理可说是从真理本源而来。诺厄的儿子们散处于亚洲东部，大概就是这一帝国的创立人。他们在洪水时期亲自看到了造物主的全能，因而把对天主的知识传于他们的子孙。在子孙们的内心深植了对天主的敬畏之情。”(16)——“黄帝是第三位君主，曾为上天之主建造了一座殿宇。犹太人得天独厚，能给他献上一座更为富丽堂皇的圣殿，甚至能得到救主光临其中，在其中祈祷；中国能在宇宙中最古的殿宇里向造物主献祭，也是一项殊荣。”(17)——“这个民族两千多年以来保持了对于真天主的

知识,对于他如此崇敬。甚至可以作基督徒们的模范与垂训。”(19)—‘天主普施恩宠于大地万邦,中国应无可怨尤,因为没有一个国家有如中国一般经常受天主的眷顾。’(20)

这些言论显然有信证价值。假如中国人真的从一开始,并继续至两千年之久,认识这位真主,崇敬这位真主,如此完善无缺,那应使中国人接受基督的宗教,便不应有什么困难了,因为基督的宗教所崇敬的,是同一位天主,和他们的古代传统完全吻合。

李明对于孔子的推崇也不无夸大之处,他说:‘不论从他的热诚,或从他的道德学说的精纯而论,都达到了几乎无以复加的地步。有时他出言吐词,宛如新约时代的圣师,不像是在自然法的腐蚀中长大的人。’(21)—“他的谦虚与端庄可以使人相信,他并不仅是一位具有人性智慧的哲人,也是一位蒙天主启示而刷新世界的人。”(22)

这些论点,从不信者的得救问题方面看来,给法国带来了不少的骚动。说中国人竟比以色列选民更为得天独厚,说孔子是一位受天主默感的人,的确难以令人接受。这便是索朋大学 Sorbonne University 的教授们所持的意见。李明的话本已够夸大其词了,

他们再把李明的话死按字面解释，因而对李明的主张予以非难(23)。

然而二十年前，另一位信证学家，也是法国司祭团的一位团员，并兼任山上斯得望教堂的本堂鲁日满神父，于一六七二年写了一本书，书名为‘从世初至我们今日的永恒信仰，或从自然法、梅瑟法与福音法三重法中看基督教会。’他在这本献给远东传教士的书，主张中华帝国是由圣祖所建立的，无怪乎中国人也知道圣祖们所知道的真理。这些真理是：创造世界、人的原始、人的堕落、洪水、圣三、救赎、天使与魔鬼、炼狱、善恶的永赏永罚(24)。尤有甚者，他们不但晓得旧约的真理，而且孔子曾经预言过：有“圣者”将生于西方，他甚至指出了这事的年代(25)，鲁氏对东方研究甚深，这是不能否认的，但同时他因太过乐观，想像力过于丰富，才失败在夸大的信证学上。

鲁日满神父的著作也为所谓索隐派(Figurism)铺路。索隐派是一种新的释经方法，提倡这种方法的最著名人物，是法国耶稣会士白晋、傅圣泽、马若瑟和郭中传(26)。马若瑟神父明言他愿将鲁日满用于旧约的方法，用于中国古代经典(27)。

预像派的目标和利玛窦相同：他们要证明，基督

的宗教对中国人不是新宗教,而是使他们在古书中所表现的原始信仰,臻于完全的宗教。他们认为他们唯一的愿望便是去完成中国人祖先的工作(28)。所以,他们希望从中国的书籍中不仅发现自然宗教,而且还要找到原始启示和默西亚预言的真正痕迹。

他们的研究所根据的理论是,中国文字是象形文字。这种象形文字能有两种意义:一种是表面的,外在的意义,这就是中国人通常所取的字义,因此我们说中国古书是历史性的作品。另一种是较深刻的,有象征意义的宗教真理就是暗含在这种意义内。只有在基督信仰的光照之下,去分析这方块字的原始结构,才能把象征的意义揭露出来(29)。他们说,中国人失掉了他们古书中的真义。这些古籍不是叙述中国古代史实的史书,而是和梅瑟书一般,虽然含义更为隐晦,却是原始启示的回忆。白晋神父说:“中国经书和文字比中国人还要古老,并且这些经书和文字是最古传统的忠实纪念碑。这种最古的传统是所有民族的共同祖先所传于他们子孙的,而中国人对于这些古代传统的保存,比其他民族更为谨慎。我们应该假设这是已确定的事实。”(30)

所以预像派不承认中国古代历史是真正的历史。

中国最古的皇帝不是中国古代的真实人物，而是圣经中的圣祖，或是基督的预像。

伏羲是易经作者，也是中国的开国元勋，但据白晋神父的意见，伏羲不是别人，就是诺厄圣祖(31)，而马若瑟神父则持相反意见，把伏羲当作基督的预像(32)。

从真正的信仰观点，分析中国文字所得到的象征性解释，会有惊人的发现，是不足为怪的，一七〇〇年十一月八日，白晋神父写道：“今年我用同样的方法研究中国古书，从中得到不少新的发现，深以为幸，在中国古代经典中差不多可以找到真宗教的完整系统。天主降生，救主生活与死亡的主要奥迹及其克尽救世职责的主要行实，全都包含在中国古代的宝贵文献中，不过其写作的态度，有类先知文学而已。中国古书中所写的一切就像是新约一连串的身影，新约的轮廓或新约的预言。你看到这点，会和我一样惊讶。”(33)马若瑟神父曾撰‘从中国古书中所引伸出来的某些基督宗教的主要信条的痕迹’一书，他在这本书中设法逐点澄清以上真理。这本书的写作日期是一七二四年，至一八七八年才经包乃提(Bonnetty)和童保禄两人翻译问世，译名为：“Vestiges des Principaux

dogmes chretiens tires des anciens livres des Chinois”。马若瑟神父发现，不仅造世，天使和原祖父母的堕落以象征方式包含于古书内，而且连圣三以及期待有一位圣者，生于贞女，为救人类而死等道德，甚至连圣体的预像也都隐含于其中。他于是结论说，用这种释经法，中国经书“经过了许多世纪的黑暗时代，终获挤身于先知书之林。”(34)但这并不是说中国人便有了他们自己的先知和他们自己的启示，而是说，在这些书中所保存的古代传统，可以上溯至洪水以前的圣祖时代。圣祖们是直接从天主或从原祖接受了这些古传，而这些古传也由诺厄的儿子们传给了中国人。

这些发现当然开启了归化中国的光明远景。我们只要证明基督的宗教应验了他们古书所含的预言就够了。一种信证学具有这种实际优点，是绝不会达不到它的目标的。

不幸的是，这种方法所根据的原理太不稳妥了。预像派拿不出有力证据，足以证明古书所叙述的事实，不是中国史实的一部分。说中国文字是象征符号，也是揣测之词，而且对于这些象征符号的解释，虽然委婉细腻，却太武断，不能服人。至于预像派自身，不论对于此种方法的运用，或使用此种方法所获得的

结论或结果，都不能达到完全一致的意见。(35)

欧洲传教士虽然不多，却和饱学之士如莱布尼兹、弗烈力、弗尔孟等互有联络，因而这问题便在他们中间引起了激烈的争辩，彼此的看法极不一致(36)。在中国本土，这方法从未被使用过。马若瑟神父确曾有意把这一论题和中国学者进行研讨，但这计划始终没有实现(37)

首先反对这种方法最激烈的，便是北京的耶稣会教士。宋君荣、巴多明、雷孝思和冯秉正各位神父都深信预像派的臆测是站不住的；他们认为在中国散布‘古书所载，并非中国真正史实’的意见，是非常危险的。所以他们不惜全力以赴，用科学方法，重新研究这些书籍，以求找出其原有的历史性(38)。宋君荣神父仍然和从前一样，完全相信中国字大多数是象形文字，并认为经书中很可能含有不少基督教义的痕迹(39)。在以后的几年中预像派所激起的反应更为激烈。

II 教义的讲授

A 新的影响

1 传教区教义教学的创例

在这段时期内,巴黎外方传教会的传教士们在中国颇为活跃,他们人数虽然不多,但对这个国家的教义讲授却有很大的影响。事实上,他们修会的唯一目标便是促进教外人归化的工作;他们不但要传播信仰,而且还要培植本地神职人员和建立本地圣统制。他们的创建人巴禄和蓝拜穆德两位主教也是远东的第一批宗座监牧。一六五九年,传信部给他们发布了一道特殊的训令。这道训令被认为是传教区历史的里程碑(40)。一六六四年,他们和他们的传教士们在当时暹罗的首都犹地亚举行座谈会议(41),结果他们草拟了一些训令。这些训令自从一八四〇年以来,就被称为“传信部给传教士们的劝谕”(42),但其原名则为:“*Instructiones ad munera apostolica rite obeunda perutiles, Missionibus Chinae, Tunchini, Cochinchinae atque Siami accomodatae, a Missionariis S. Congregationis de Propaganda Fide Juthiae regia Siami congregatis, anno Domini 1665 concinnatae, dicatae Summo Pontifici Clementi IX*”。(为在中国执行使徒工作……这些训

令非常有用)这些劝谕是作者们亲身见闻,亲身经历,或从阅读中或从别人处学得的结果,目的是作传教士和本地神父们的实用手册。这样一来,从一开始在教义讲授方面便有了一致的步骤,在中国特别在十八、十九世纪相当普遍遵守这个步骤,因而大大影响了这个国家的教义讲授法。

这本小书除对有关传教士个人生活和一般传教方法,有所训示外,还有对整个传教区教义讲授法问题的检讨。举凡有关第一次和教外人接触时应用何种方法,怎样教育望教者,怎样预备洗礼,以及怎样向新教友继续施教,各项问题,都一一有所叙述。如何教育新教友部分乃是传教区教义讲授法的一个范例,是前所未有的一个范例,从许多方面看来,其在教授法方面的价值,现在仍然很高;但本书的前一部份也是值得细述的。

1、根据“劝谕”,传教士首先应该避免肉体方面过分操心,不求虚荣,不贪钱,所以必须热心祈祷。这点言之甚详(第一章)。他一到达传教区首先便应花若干时间去退隐静思,为在克己与祈祷两方面打好基础,充实自己,以备传教。然后他便要细审传教区的情况,谨慎观察百姓的习俗与志向及其与信仰的关

系,他们的主要美德与缺点以及他们的宗教。他要研究怎样开始传教,怎样继续工作,怎样学习语言(第二章)。一般说来,纯属本性的权宜办法是应该避免的,因为这种办法害多益少。传教士在中国经商和买卖被明定为应予禁止的不法行为。不许采用任何胁迫方法使人奉教。使人心悦诚服的方法,不应是玩弄手法或卖弄学识,而该是圣洁的生活和道德的实践。但这并不是说,懂得本地哲人的学说,是不对而无益的。其他像在天文、数学、绘画、机械方面的成就,与其说是有益,不如说是麻烦。所以不应使用这种方法;即使因此会使传教效果不显著,也要在所不惜(第三章)。

这种对于使用人为方法的严格态度,已经讨论过不少次。有些人认为无疑受了杨森主义的影响(43)。有些人则认为这正是和耶稣会士针锋相对,或至少是表示不赞成间接传教方法。“劝谕”的作者们说,他们在“印度全国”发现了许多正在流行的歪风,这一态度便是针对这些歪风的当头棒喝!至于杨森主义,却是子虚乌有之事,因为他们的主张是以最正派的灵修作家或传信部的训示为依据的。然而巴禄主教的灵修生活思想颇有严格主义的倾向,却是不可否认的

(44)。他虽无意批评某一特殊修会，但他和耶稣会士的作风，却有极鲜明的对比(45)。我们认为这种严格，主要是由当时的歪风所激起来的，我们也认为这同样的主张可以用较温和的词语表达出来，并且作者所最关心的，是直接的传教事业。

Ⅱ、接着下面论教义讲授的部分，是最有价值的部分。“劝谕”先强调讲道是传教士最重要的任务，并应以圣洁的生活和基督的爱德证明自己所言不虚(第四章)，然后清楚地讲明，在第一次给非教友讲道时，所应遵循的方针。

(1) 对教外人。凡有关信教之必要的道理，应该讲解。在这种讲解中我们所要达到的目标，是求在听者的内心激起信仰、希望、敬畏、尊重与向往的情绪，因而产生或增加宗教热忱。

这些讲课的主题所包括的基本真理是：甲、有一位天主，好像一位慈父以无限智慧照顾管理万物；乙、人的灵魂是不死不灭的；丙、真幸福不在此世，而在来世；丁、人不能只凭己力或任何人间方法获得这种幸福，非有天主扶助不可；戊、人有义务在扶助下，追求这种幸福。

这些真理不必详加证明，只要诉诸常情，拿日常

生活的例子来证明就可以了，并且不应表示愿向听者讲新东西，而应表现得好像听众已经若有所知。凡人们心里还未曾想到的疑难，决不要提起。讲解的人应该讲明宗教是不可缺少的，不是因为天主需要我们对他表示尊敬，而是因为他希望我们借宗教得到幸福。所以传教士该使他们注意天主所赐的无限福泽，使他们特别了解天主的善心。

此外，传教士该说明宗教包括下列各项：我们信赖天主，希望他使我们得救。我们爱他在万有之上，向他表示应有的尊敬。但这一切却只能循序渐进，逐步实行。“劝谕”查明了拜偶像的原因以后，告诉我们，应该怎样适应不同的人的不同性癖。有人固执于迷信或成见；有人热诚，有人冷淡；也有人自动来听讲道。

(2) 第六章细讲给望教者讲道的课程和方法。我们该先查出他们奉教的动机，牢记讲道时应态度温和，不计较他们的短处。主题包括天主、基督、诫命、圣事和教会的全部基督教义。

开始时，也和初次给教外人讲道一般，讲天主是造物主及统治者，讲天主的属性，此外讲自然道德律，最后讲天主经和十诫。

下一个讲题是基督的教义。尤其是在这点上，我们该运用方法与心理学。我们先对人类今生的可怜处境加以生动的描述，以后探讨其原因。然后我们对于人类受造之初的幸福情况，加以描述以便与后来的困境作一对照。我们该对创造的全部工程、天使和我们原祖墮落后的惨境，尽量多加阐述，最后是宣布救主的来临，在这方面，也许会有人提出反问：为什么天主允许罪恶？天主既已预见罪恶，为何还要允许罪恶的发生？大罪为何要有永罚？亚当犯罪，为何要罚全人类？为解答这些难题，我们可以尽量使用举例和对比。

在讲降生奥迹以前，应该先教望教者祈祷以为准备。我们首先该讲天主圣三，但不该细讲，以后我们便该细讲基督降生成人的事迹，他的生平和死亡，努力激起他们对救主的爱心和钦敬。最后是讲复活。

再以后便是讲基督教义中的信德与信经、望德和天主经、爱德和诫命、弥撒和圣事。这是要理问答的传统分法。以后讲信经各条和十字圣号。只有遇适当时机，才可细讲圣洗和其他圣事。最常遇到的反问是：基督为什么没有在我们的国家里诞生？为什么我们的祖先没有更早认识福音？

虽然福音的真理足可使善心的人接受,但若用内外动机来证实这些真理,仍然有用,尤其是用于知识阶级,更为有效。然而只证明福音的可信性,仍不足使人奉教,信仰是天主的恩宠,所以我们该激发他们向天主求恩。以上所说的动机,应该借用故事的形式,向心地质朴的人提示是何力量使人信教。

最后我们该讲教会。我们尤其该说明教会究竟是什么,其创立人、性质、标记和管理方式。

(3) 非经长期考验和细心听讲教义,不应付洗,这和那时许多传教士的作法不同,但和古代教会的作风却相符合。最坏的教友便是领洗前未曾充分听讲教义的教友。据“劝谕”所载(第七章),领洗前的直接准备,至少应有四十天,但为无知识者以及有现世利益动机者,或性向不定者,还该有较长时期的考验,传教士该帮助准备受洗礼者准备妥善,他该和古代教会一般严格,因为新教会的基础就建立在这种传教工作上,并且新教友必须生活在无信者之中,即使在教难时期,没有牧人,没有圣事的助力,他们仍该坚忍不拔。所以应对他们信、望、爱三德的情形,对他们是否真地认清了自己对于天主与对同胞的义务,加以观察。除非他们用外在的表现,如除掉偶像等,证明了

内心的真正归化，不应给他们付洗。领洗前，我们该告诉他们，应如何弃绝魔鬼，和基督联合；我们该告诉他们圣事的效果和礼仪的意义。

(4) 领洗后(第八章)。应该训练新教友实践教友生活。他们仍该继续接受训练，他们的信仰应该予以加强。这种训练大半应着重于使他们走上虔诚教友的道途，所以在这种训练中应说明告解和其他圣事、圣仪和教会的规诫，真福八端和福音劝谕，尤其使他们恒心祈祷，勤领圣事，参与弥撒，努力使他们虔敬圣母、护守天使和自己的主保

(5) “劝谕”顺便也列出了一套有永久价值的讲授法。作者特别强调一切教义讲授工作的超性特质，指出天主的圣宠是最重要的因素。传教员本人应该具有真正的超性精神。要想得到天主的圣宠，听道者和讲道者必须共同祈祷。这本书一再强调心理方面的适应是绝对不可缺少的。根据圣额我略所定的规则，我们该特别注意：“应讲什么，给谁讲，何时讲，怎样讲，讲多少。”应该注意各等人的不同性癖，和对不同的人的不同应付办法。在讲解时，为介绍抽象真理，要常引用事实，并多用很易了解的实例与故事。不要相继教念许多经文，而要等待适当的时机，配合

所讲的主题,好能使他们在学会背诵以前,都能真正了解其意义。这种背诵是绝不可缺少的,但却不能像鹦鹉一般,诵念其音而不懂其意。理智上的教导是不够的,还该有内心的感动。传教员不但该教授信仰知识,也该启发他们的信仰生活。

“劝谕”是传教区教义讲授法的一大进步,这是不可否认的。“劝谕”中所列举的具体指示和原则,加以修正,用于我们现代,为今日传教十分有助益。

2. 傅礼利(Fleury)的史实法

传教区教义讲授法的发展,和传教士本国教义讲授法的情形有关,这是不难理解的。在中国也不例外,在法籍传教士在教义讲授方面,是脱不掉法国国内所流行的教义讲授法的影响的。

在上述一六六四年犹地亚(Ayuthia)会议中编纂了“给传教士们的劝谕”,并决定建立地区修道院,以教育远东传教区的本地神父。蓝纽(Msgr Laneau)是这座修道院的第一任院长,以后他升任暹罗宗座监牧。福禄利应他的邀请,于一六八九年撰写了他的“传教区研究备忘录”(46)。这篇备忘录曾经由鲍须爱校正,其中内容大部分都是为教育本地修士的指示。当时无疑地,福禄利和鲍须爱是法国最享盛名的

教义讲授法专家(47)。福氏已著有大本和小本的“教义讲授史”(一六八三年),鲍氏曾著“摩武教区的教义讲授”(一六八七年)。两位都是历史方法的拥护者,都认为天主教是积极和历史性的宗教,所以启示的历史应该是一切教义讲授的基础。

在如何开始给教外知识分子讲道方面,这本“备忘录”的主要概念可以简述如下:不应直接讲授宗教真理,必须有明智的准备,并且该循序渐进。首先该借用世俗学问,激发他们对真理的爱好。该教他们如何作正确的推理,并该在真正史实和纯粹传奇之间,划分清楚。然后告诉他们,应该摆脱内心的下列偏向:面对他们的学者,自惭形秽;过于系恋父母与朋友;不愿革除积习。我们再说,喜欢真理在这里是最好的帮助,等这些阻碍都被除掉以后,便可对最相反宗教的错误予以驳斥了。这类错误思想有:世界从永恒就存在;神有很多;一切存在物都是物体;动物的魂是不死不灭的,或能投生到他人的身体上。作者特别详细指出如何去驳斥轮回的思想。只有驳斥了这一切以后,才能开始探究基督的教义。切勿冒然给人付洗,要师法古代教会,给望教者规定两年到三年的考验期。

在给修生们讲授时，福禄利显然赞成历史法，他说：“倘若历史讲授法较其他方法为优，则原因不应是这种方法含有特殊的教义，这样它便毫无价值；原因是这种方法能使听者更能了解教义…所讲的内容倘和事实相连，则印象较深，概念也因而更为持久。所引事实，只要恰当，事实和真理之间的联系也能了解，则比抽象真理还好。”从此看来，传教士不但该精通其本国历史，也该对他工作所在地的历史、科学、艺术与风俗无一不熟。只有这样，他才能使用教父们的方法，‘指出他们自己的荒唐以驳斥他们，然后再指出他们理论所含的错误。’

对于这种方法，福禄利还有以下的赞语，不但非常准确，而且今日比过去更应遵行：“应尽量使用圣经历史，此外应使用你确实认为是最可靠的历史…我觉得在使用画像方面，也应当同样谨慎。我不愿让任何人描绘圣女玛加利大或圣乔治的龙，我不愿任何人把圣基所托画成巨人，或把圣雅各伯画成穿着长袍的朝圣者。你的新教友对你越加信任，你也越该小心谨慎，不应辜负他们对你的这份信任。”

历史法所根据的原则，是无可指责的：天主教在本质上便是建筑于历史事实上面的；另一方面，利用

具体事实来讲教义的抽象真理。也是一项最佳的教学原则。福祿利的伟大功勋是把这些原则加以革新与实践。

在中国也是一样。在中国对于圣经历史的讲授一向都是放在最后,如果使用这一方法效果可能最佳。不过在起初,使用这个方法的范围甚小。巴黎外方传教会士白日升神父曾开始翻译‘历史法要理问答’和新约各书,但未完成(48)。另一方面,在暹罗学院接受教育的中国修生,学会了这一历史方法,因为他们所使用的教义讲授手册,是惠化民神父译成拉丁文的‘历史法要理问答’(49)。此外,尤其是在以后的时期里,法国教义讲授学家和法国灵修的影响,将显露出来。

B 实践的步骤

在传教以及给望教者与教友讲道方面,所应遵循的实际步骤,传教士们已经有所描述。我们不妨把他们尤其自一六八七年至一七一五年的通信和报告,当作最重要的资料,借来参考(50)。

1 对成年人皈依者的教义教学法

散发宗教小书仍是最主要的方法。有些教外人由于阅读这类小书自动来见神父,要求听讲教义与领洗(51)。在比较适于官吏和知识分子的小书中,人们引证的是利玛窦神父的“天主实义”和艾儒略神父的“万有真源”(52)。还有些人是受自己家中的信教者,邻居或友人中信教者的芳表所引(53),而来听讲教义的。新教友平常都很热心劝别人归化。最主要的超性方法是祈祷,但物质救济方法也不禁用:分发药品或其他救济工作往往会使人归化(54)。

虽然如此,有许多阻碍和偏见,妨碍了归化工作的进展,所以这些阻碍与偏见应该借讲授予以祛除。有些这类阻碍及偏见是一般性质的,如多少有些歧视外国,便是一例。“中国以外,还能有什么好东西呢?还能有我们的先贤所未知道的真理吗?”(55)这些都是经常碰到的难题。

另一种严重的阻碍是诽谤教会的故事。这是自教难以来普遍流传的故事:谁领洗,必逃不出得病,不幸与死亡的恶运。有人说神父挖病人的眼,阴谋造反,企图倾覆国家,制造假钱,甚至夜间让男女杂居一

处(56)。海港城市中的水手及商人,行为不轨,对于传教有极大破坏性的影响。

对于权势人物,更是困难重重,如:多妻是法律许可的,为了奉教必须放弃(57);或不义之财,应该偿还。李明神父写道:“教友作官,如果贪污,便不是好教友;但若不贪污,平常便作不成官。”(58)有些宗教奥迹,如圣三、基督的降生与死亡,为许多人是绊脚石(59)。杨光先所发起的教难,陷害了许多有地位的家庭,使人心更为惶惶不安(60)。因为大多数教友是穷苦无知的人,所以高级人物羞于信奉这一宗教。事实上,在中国祭祖礼仪被禁以前,官吏归化的人数便已大为减少(61)。

所以传教士便较乐于和普通人接触,但这里又碰到了新的阻碍。就是在这些无知的人们中,上面所说的那些流言蜚语,最易被人认为是真有的事实。订婚以后,倘一方奉教,婚约便该拆散;在建佛塔时教友不与合作;从家人或邻人中所引起的各种困难,使归化的工作变成非常艰巨(62)。女人平常比男人更迷信(63)。她们没有独立自主的自由,她们生活在对外隔绝之中,所以和她们接触,给她们讲道,非常困难(64)。

据李明神父所写的报告,初次和知识分子接触时,应使他们认清有两种不同的真理。开始时,先讲用理智可以推知的真理:“有一个天主,无限神圣,要我们修德避恶,服从官长,孝敬父母,无损他人;善人虽然有时在世遭遇不幸,来世必蒙福宠;恶人一生不法行乐,死后必受重罚;这种畏惧和希望乃是智慧的开始,也是第一条道德律,然而使我们达于成全之境地的,乃是对生死最高主宰者的爱心(65)。以后再进一步劝他们以这种敬畏与爱心的精神而生活,并且也请他们求天主提拔他们到超性界,好能认识凡人智慧所无法晓得的高超真理,这些真理就是天主借其圣子所揭示于世界的,也是基督徒所当信的道理。但要他们达到这个成全境界谈何容易(66)!

2 对望教期的教学法

望教者有时听传教员讲道,有时听神父讲道。

在较大的住所里,特设道理厅。

杜德美神父描写北京住所的情形说,内院有两大间厢房。一间为善会会员开会和讲道用,一间设有各种雕刻装饰品,作客厅用(67)。有时把望教者分组,

按组分别由神父、传教员和最热心的教友担任讲道。遇有问题不易解决时，由神父来裁定(68)。

在离传教中心较远的地方，一年一度的访问也分为两种不同的性质一种是对新教友的牧灵访问，一种是为望教者讲授教义。听完道理，准备妥当的人，领受洗礼；其他则由本地传教员负责照顾(69)。

这种讲道方式所用的方法，很少有所透露。无论怎样使用‘对比’被认为是最佳的方法。傅圣泽神父写道：“连最有力的证明，都远不如用得恰到好处的对比，这是无可怀疑的。”(70)巴黎外方传教士们平常喜欢给每位望教者起一个圣人的名字，并为使快要领洗者诚心悔过自新，劝他们办一次很像告解圣事的总告罪，但这只是劝勉，不是强迫(71)。传教士们起初认为这种办法效果良好，但因易生误解，后来被取消了。

3 对信友的教义教学法

在牧灵方面，新领洗者常需传教士的特别照顾，所以讲授教义是非常重要的。尤其是处于可能常常发生地方性教难的时代，而地方性教难又往往成为事实的时代，该给教友彻底讲解教义，使他们善度教友

生活。

保持并发展信仰的主要方法，是讲道与祈祷。经验证明，私下予以慰勉激励，比给广大听众讲话有效得多。这种私下慰勉激励的机会是，每次视察远地堂口时，访问病人与行傅油圣事时。为求清晰易解，传教士利用圣经中的对比、比喻和故事。即使神父的言语技能还很差，远不如传教员吐词便捷，教友们仍愿神父亲自讲述。为补讲道之不足，给教友们散发宗教书籍，使他们阅读。他们常在一起祈祷，并且声调铿锵，宛如歌唱(72)。

公共敬礼也应特别注意。圣主日过得非常隆重，这种隆重的气氛主要是表现在祭衣、歌唱和圣堂的装饰上。杭州的圣堂是最华丽的一座圣堂，饰有整套画像。这些画像是一位中国画家摹拟欧画的作品，这些画像的内容包括基督的生平，万民四末，圣经的故事，并有说明画像意义的刻文(73)。从前都是教友们出钱建筑装饰圣堂，但卫方济神父的报告是，一七〇三年，传教士必须全部自掏腰包(74)。在较远的村庄与较大的居住地点，圣事是经常施行的。圣仪，如圣像、圣水、圣牌，也是非常重要的。教友也领一份教会的日历(75)。

各种善会在教友生活上担任着重要角色(76),善会中有些会员担任给望教者和教友儿童讲道,有的给教外人的病童付洗,照顾病人,安排丧礼。这些善会各有自己的主保。传教士并努力到处推动对圣心,圣礼及圣母的敬礼。

为教友子弟创办学校,是一件刻不容缓的事。孩子们因天性易变,父母疏于照顾,教外伙伴的影响以及对教外老师的信赖,所遭遇的危险甚多。所以李明神父亲自陶冶教友老师,好能在自己的所在地创办自己的学校。教外孩子因家庭离这些学校较近,并因收费较低,也来上学。神父自己担任宗教课,也有教外儿童参加。但这类学校还很稀少(77)。

给妇女讲道特别困难。他们决不能来见传教士,传教士只能在她们生病时和她们接触(78)。她们也不能和男人一同进堂,所以神父们必须另建小堂,在小堂中举行弥撒,隔着栅栏给她们行圣事(79)。

沙守信神父是给教友举办八日退省的第一人,殷弘绪神父继种其后,强调这种退省的重大好处(80)。

4 传教员

传教员有两等:一等是“地方传教员”,和传统的

本堂“会长”职责相同，在所住乡村担任讲道(81)；一等旅行或“游动传教员”，神父外出时，平常伴同神父，也被派往各村(82)。这些游动传教员是有薪水的，人数较地方传教员少(83)。

在较大的教友团体中，如北京、南京、上海，传教员有他们自己的组织。有的传教员宣誓守贞，至少在巴黎外方传教会的辖区里，甚至有些传教员开始学拉丁文，好能按“劝谕”中所提的建议，最终要成为神父(84)。有些地方，传教士令传教员宣誓服从某一修会，目的是使之不属本地宗座监牧管辖。这种作风被传信部禁止了。

有时也有妇女担任传教员的职责，不过只是为女性讲道。以后她们的活动便广泛多了(86)。

Ⅲ 教义作品

这一时期的教义作品为数相当微小。已有的小书，供传教急用，不断再版。

1、信证书籍

耶稣会士沙守信神父于一七一八年所写的“真道自证”，是一本最著名的小书(87)。这本书的出发点

和先前利玛窦与艾儒略所写的小册子比较起来，其主要概念完全不同。顾名思义，这本书指出，真理是能自证为真的。其理论是以理智和圣经为根据。书中完全不提和儒家有相同之点，也不引证古书，对佛道两家不予正面攻击，但作者为完成一部纯用推理的信证学，为许多有实证价值的证据作一综合，似乎下了一番工夫。这本书也分两部分：一部分是论自然宗教，基于对造物主和受造物的自然知识；一部分是论实际启示的宗教，就是我们从圣经中所认识的宗教。可信性的证据都是传统信证学的证据，即：预言、奇迹、犹太人民的灾罚、真教传播的迅速，人类的道德革新。道德义务是从人和天主以及和他人的关系而来，也是因人被提升为万物之灵而才有道德义务。不要说奉教不易：教会可信性的证据支持着信仰，神性的方法帮助我们善尽教会所要求的道德责任。方济各会石铎禄神父（逝世于一七〇四年）所写的‘初会问答’偏于辩护性质。作者先论天主是造物主，是天使与魔鬼的起源，灵魂不死不灭，惟一真宗教的存在，以后便反驳有关万物起源的邪说，证明三教不可能是真宗教，详细说明人们的偏见和迷信风俗是应该予以抛弃的，结论是呼吁人皈依真教。

道明会士万济国神父曾著“圣教明征”一书，内容清晰，条理井然，也含下列三个大题：天主的存在、天主的属性与造世工程(第一部分)；天堂和地狱的存在以及天使和魔鬼的存在(第二部分)；灵魂的不死不灭与轮回(第三部分)；第四部分也是最后的一部分，讲解十诫。这一部分附有一篇专论，专讲第一诫，阐明这一诫所包括的义务和所禁止的行为。每次除正面说明教义外，都对谬说加以反驳。

耶稣会士南怀仁神父于一六七〇年曾写了一本有关善恶报应的小书“善恶报略说”。这本书因为是写在杨光先教难之后，解答了人们内心的许多问题，说明善恶的报应并不在今世命运的好坏。许多不幸是人生处境的一部分；另一方面，今世的幸福也不可能是善生的全报。无情之天、佛、鬼神以及轮回都不能给人以全报。道教“太上感应篇”这本小书(88)的立论是没有道理的，因为它把明明无辜的行为，当作应受惩罚的过恶。

2、教友教义书籍

一六六九年，南怀仁神父所写的“教要序论”，是这时期最佳的一本教义作品。这本书不是以问答体裁写成的。这本书文笔流畅简易，最适于青年传教士

研究之用。先对天主、创世、灵魂不死不灭、轮回、天堂、地狱作简短说明，以后讲十诫、天主经、圣母经、十字圣号，最后讲领洗礼仪。南怀仁神父另外还著有告解和圣体的小书。

另一本文笔和体裁非常相仿的小书，是奥提兹（Ortiz）神父于一七一一年所编纂的一本小书，书名“圣教切要”。这本书在十八世纪流传甚广。这本书照古典分法，共分四部：解释经文（天主经、十字圣号、圣母经）、信经、规诫和圣事。

陆安德神父的“真福直指”，一部份是信证学，阐明真福问题。今世虚幻的幸福不能满足人心的渴望。天主造人的目的，是为使人得享真正的幸福。这种真正的幸福只有坚守自然律和靠道德的实践才能获得。然而天主圣子降生为人，目的就是为使人重享幸福，为人重启天门（基督教义大纲）。罪人受罚下地狱，善人受赏上天堂，享受永恒的真福。

方济各会士利安定神父于一六八一年，写了一篇很长的宗徒信经详解，题名为“永福天衢”。白日升神父所编写的小本要理问答，是十八世纪四川监牧区所通用的要理问答。他也翻译了福禄利的“伟大的历史法要理问答”（89）。毕天祥神父编纂了初次翻译的罗

马要理问答,在四川省特别为给教友讲道之用。(90)

同时还出现了一套有关四末、罪的邪恶、炼狱灵魂等灵修小书。这些小书有的直至本书所述的最后时期还在重印。

附录:教会的法令

一六九三年三月二十六日,福建宗座监牧颜瑯主教发布公函,首次禁用“天”与“帝”这两个名词。这一决议曾于一七〇四年十一月二十日获得圣部批准,并于一七一五年三月十九日复获教宗格来孟十一世在“自彼日”宪章中予以认可,至一七四二年七月十一日,在“自彼惟一者”宪章中再予认可。

一六五九年,传信部向外方传教修会的宗座监牧们所发布的训令,具有特殊重要性。高尧称之为“决定未来的文件”(91)。今将其中有关教义讲授者,摘录数点如下:

“只要不是显然有违宗教和善良道德,千万不可使人们改变自己的礼仪、习惯与风俗。妄想把法国、西班牙或意大利或欧洲其他任何部分,输入中国,还

有比这更荒唐的吗”不要输入‘国家’，但要输入信仰。任何民族的礼仪与习惯，只要不是邪恶的，信仰不会予以排斥，且要予以保存。

值得赞扬的，便该赞扬；不值得赞扬的，你不须像阿谀奉媚者一般，予以阿谀，只宜小心谨慎，不予置评，绝不可毫不体谅地随便予以谴责。你若碰到丑风陋习，便该以耸肩和缄默，而不必用言语表示不满，但人们若有接受真理的心意，便该把握时机，慢慢扫除这些恶习……

在宣扬天主的圣言和施行圣事方面，慎勿引起使听众内心不安的怀疑或反感，却该十分小心，务使和你一同举行神圣礼仪的教友，敬谨端庄，聚在一起，并且在聚会时务使所行者，都是神圣事项；在这种场合，务要严格禁止讨论社会上的公共问题：

应尽心竭力创办学校，并应不计报酬，给这些地区的青年用本地话教授拉丁文和基督教义。应尽一切力量使教友不把子弟送到教外学校，使他们把子弟只送到你的学校里(92)。

第五章 全面教难时期(1723-1844)

概况

(1)康熙在位末期,教难便已开始,不过只是针对在礼仪之争方面与利玛窦主张不同的传教士们而已。

雍正登极(一七二三~一七三六)以后,全国教难便开始了。教难原因不易确定,有人说福建的地方教难是引起这次悲剧的原因;也有人说,皇帝的一位弟弟阴谋叛变,苏努望族(Sunu family)(1)和耶稣会士穆敬远神父曾参与其事。不管这事真否,既有谣传,或许这便是使皇帝内心不悦的原因,或许尚有其他原因。

教难发生的方式非常明确。所有传教士,除在皇宫供职者外,一概被逐出境。全部教会财产、教堂和

住所都被充公，成为公共场所；只有北京四个教堂例外，但也不准用为传教场所。教友被迫叛教，外教人不准奉教。

传教士设法躲避教难，暗中继续传教，然因人数太少，活动范围只限于几个中心地点。

乾隆在位时（一七三六～一七九六），教难更烈。在北京从事科学研究的传教士们，仍受宽容。有一段时期，为皇帝奉职的耶稣会士曾有二十二位之多，在皇宫任天文、绘画、建筑、雕刻、造表、医务、彩釉、翻译等职。他们对所受的待遇不很满意，只有他们的中国同会会士还能做一点传教工作。

和北京不同，各省的教难是全面的。但因各地官员反应大有不同，所以教难也随各地而异，甚至有几年相当平静。从一七四六年到一七四八年，有道明会士桑主教和四位神父以及耶稣会士黄安多与谈方济被杀。其他传教士们则被逐或下狱，或常生活在岌岌可危和困难重重的情形中。一七八五年，下狱的传教士有二十七位之多。乾隆时代，教难虽然惨烈，但总算起来，国家还是兴盛繁荣。降至嘉庆（一七九六～一八二〇）和道光（一八二〇～一八二一），国家便大大衰微了。有几省，在叛党领导之下叛变迭起，这些

叛党常常被人误会为基督徒，致使教难愈演愈烈，因而传教士(徐德新主教于一八一五年殉教)，本地神职人员、传教员与教友遭难者不计其数。一八一七年，北京只剩下一座教堂还在开放着，毕学源主教于一八三八年去世后，这些京都中的传教士便告绝迹了。

(2)传教士在这段时期内人数不断递减，是不足为怪的。西班牙方济各会士因人员缺乏，不得不一八一三年全部放弃传教区，遗缺由他们的意大利同会会士在中国神父协助下递补，以维持传教事业(2)。十八世纪下半期，巴黎外方传教士到达中国的人数增多，但最后竟因该会在法国形势恶化，后继无人，致使在中国的人数再度下跌。一七七三年，耶稣会被取缔以后，缺额更为增多。为弥补耶稣会士的空隙，首批遣使会会士于一七八五年抵达北京。

但在陶成本地神职人员方面，却比往昔更加努力。一七二四年，马国贤率领一批中国学生到达欧洲，在毗邻那不勒斯处建立了一座中国圣家书院，给教会陶成了百余神父。还有不少本地神父在巴黎外方传教会于暹罗所办的总学院修成学业。中国内地，即四川监牧区，也开办了一座修院；在教难时期，这座修院不得不经常迁移。在少数不得已的情形下，有几

位只会读而不懂拉丁文的中国人晋升了铎秩(3)。

我们发现,约于一七〇〇年(最高数字的一年),中国有一百二十二位外籍传教士,只有四位是中国神父;一八一〇年只剩下三十一位外籍传教士,但中国神父却有八十位之多(4)。

一般印象是,教友人数没有增加,甚至也没有保持原有人数,而是恰恰相反,大大降低了,这大概是实况,但要想和以前的确实数字作一比较,是不容易的。

以上我们曾按我们的意见,估计在一七〇〇年间教友的人数是在二十五万至三十万之间。十九世纪初叶的估计是二十万,也是一般人所认为的准确估计,史米林(Schmidlin)认为教友数目离三十万不远(5),赖德烈(Latourette)将数种估计互相比,获得结论说,一八〇〇年左右,教友数字应该是二十万至二十五万之间(6)。

但我们该注意,有些地方人数大减时,其他地方却有神速的增加。江西省于一六六三年便已有了五万教友;一七〇〇年一定更多,至南怀仁主教服务末期(一七五二~一七八七),敢承认自己是教友的,只剩下了三万(7)。相反地,四川在一七〇〇年教友数字极小;一七五六年,不过三四千,但是一八〇四年,

据详细统计则有四万六千五百零六人之多；一八〇九年，竟有五万三千零三十九人之多(8)。

我们也不该忽视其他成果。十八世纪，传教员的工作组织最为完善。基督贞女会真是蒸蒸日上，并且在教义讲授方面，有些问题获得了决定性的解决。

称一七〇七年与一八三九年之间的时期为“成长缓慢期(9)”。我们认为这是实况的最佳素描。无疑地，在传教区内还潜在有成长的活力，这种活力虽经千苦万难，仍能吐葩结果。虽乏自由，不能充分发展，但自由一经恢复，这种成长力便会排除万难产生新的传教生命。

I 信证学方法

传教士们在北京的科学研究，尤其是宋君荣神父的研究，使索隐派的解释方法寿终正寝了。然而这并不足以使法国耶稣会士放弃他们原先的信念，他们不但直至第十八世纪末叶仍致力于研究中国古代经典和古代学术，而且仍坚持在中国经书中可以很清楚地找到原始启示的遗迹。我们曾提及过宋君荣神父的意见。钱德明神父(逝世于一七九三年)认为古代的

中国人很久以来便认识并朝拜真天主，他们对于未来的默西亚(10)和圣三(11)也有某种程度的认识。因为中国人是由诺厄的第一代后裔而来，所以他们的训诲，至少以重要内容而论，和选民在梅瑟以前所有的一切，是一致的，只是以后梅瑟才把其含义载于圣经而已(12)。韩国英神父(逝世于一七九六年)认为在圣经与中国经书之间有许多相同点，他说：“其中的启示痕迹很易辨认，最崇高的预言有非常清晰的表达，原始的事实有很质朴的叙述，所以我们怕会把这一切当作神视看待。”(13)他和马若瑟所不同的是，他决不把这些作品和圣经先知书等量齐观，但他却认为“圣经”是“世俗书中最美的经书。”(14)不过用于中国的信证学方法，却从没有以这些前提为根据的。

另一方面，在礼仪之争时，不赞成耶稣会士的传教士们，不但对于这种夸大解释古代经典表示不予赞成，而且连利玛窦信证学的最初论题，也予以摈斥，这一趋势是清晰可见的。从前龙华民神父、方济各会士与道明会士所提出的质疑，巴黎外方传教会也有同感。为阐明他们的疑窦，他们于一七〇一年在巴黎把龙华民神父的“中国宗教点滴”译成法文，出版问世。龙华民神父的这篇文章是在一六二五年至一六二六

年之间写成的，内容是说明利玛窦所用方法之不当。这点我们在前面已经说过(15)。

但在数年以前，在中国业已获得了若干实际可行的结论。一六九三年三月二十六日，巴黎外方传教会士颜瑯蒙席，福建宗座监牧，公布了著名“法令”(16)。这道法令除对尊礼敬祖有所规定外，对利氏信证大纲也完全持反对态度，禁止使用“天”与“上帝”为天主的名称，甚至不许说“中国人所有的这种称谓，和我们所恭敬的天主没有分别。”他并且不许人们说“中国人的哲学，如果没有误解，便无任何与基督教义凿柄之处。”此外，传教士们该设法使在课堂上讲授古书的教友老师们，不要把充斥古书本文与注解中的无神思想和各种迷信，灌输给学生，并且遇有错误思想，便该纠正。

当时住在福建的梁弘仁主教、巴黎外方传教士白日升和卜于善以及数位方济各会与道明会士立即响应所采取的这种决定(17)。罗马于一七〇四年批准了禁用“天”与“上帝”的禁止令，并于一七〇四年在“自彼日”宪章中和于一七四二年在“自彼惟一者”宪章中重申这一决定。但对中国古代经典中的宗教，却不置评。

对利氏主张的反应还不止此。耶稣会士过份迁就孔子和古书的态度，招致了几乎是全面的反对，批评者为表示不满所使用的词语，往往太过粗野难堪。

在欧洲就有杨森派与法国派，对耶稣会士指控多端，这些在传教区中当然也是众所周知的，更有礼仪之争以及预像派的夸大论调，这一切加在一起，使得某些传教士走向反对利氏方法的极端。教难时许多教友背教的事实，大部分被归咎于前辈传教士所用的错误方法。连功勋彪炳的中国神父李安德，也不是完全没有偏见。他严厉地批论“老传教士们”太过依靠人为方法，说他们所造就的，不是基督信徒而是“自然宗教的信徒”(18)。冯若望主教在他和交趾支那的宗座监牧(Pigneay de Behaine)皮牛主教的信件中，感到不能不写出下面的话：“有些外教书籍，内容全是无神思想，竟有人毫不犹豫地将其和福音并列。他们在这些书中所看到的，全是坚实的正统真理，他们甚至认为孔子的智慧超乎撒落满以上，他们不停地把迷信的言词和有破坏性的道理渗入基督教义中。结果使所教育出来的基督徒有名无实。这一切都是为了方便知识阶级与官僚分子，因为他们太过希望这班人大批归化，然而由经验显示，这些人是最坏的一等人，无论

何时何处，他们都是教会的最大灾害。”(19)根据李明的作品，孔子似乎“不是一位纯粹的哲学家……而是一位蒙受天主启示的人。”(20)但在冯若望的心目中，这位中国哲人只不过是巧言令色的欺世乡愿。”(21)他并且说：“如果人们对他少加揄扬与钦赞，基督教义在中国也许会纯，今日也许会更为兴盛蓬勃。”(22)

并不是所有传教士都是如此偏激，他们的态度平常都受了颜珣主教“法令”的影响。在四川只有“四书”和“易经”可以在学校教授；就连这两部书，老师也须许下驳斥其中的迷信，才可讲授(23)。四川会议(一八〇三年召开，一八二二年获罗马批准)规定：‘在教会学校里不应讲授国定的经典书籍，除非在儿童学会关于教会的必要书籍以后，而且只能有限度地讲授。易经、诗经和其他任何书籍，只要其内容涉及迷信、诱谣及猥亵事项，传教士均应严加禁止，不准讲授(第十章第二十八节)。这次会议也禁止引证孔子，“以证明基督的真理”(第十章第二十六节)。但于一八二一年，传信部许可教友老师把外教书籍，即“四书”，和宗教小书一起讲授，但只限于以阅读和写作练习之用(24)。

这样一来，利玛窦的方法便越来越被人束之高阁

了。这方法原为争取知识阶级和官员奉教的，由于教难，传教不能和这等人作进一步的接触。因此这方法便越来越派不上用场了。神父们不得不首先致力于在普通百姓中间传教的工作。在这方面，他们尽量遵循“劝谕”的指示。他们的信证学主要是在驳斥儒、释、道三家的迷信习俗，然后按照“劝谕”里所定的计划，逐渐说明基督信仰的真理。

从此可知，当时的环境不利于使中国文化与天主教思想彼此接近，至于彼此文化的交流，更不用提了。

II 教义的讲授

1 对成年人皈依者的教义教学法

传教士和本地神父能暗中继续传教者，虽然为数极少，不能善尽牧灵职责，但新归化者却仍日有所增，每年都有不少成年人归化奉教。

要想进行归化工作，必须设法和教外人接触，这在教难时期是非常危险的。初步接触平常不是由传教士亲自出面(25)。传教工作首先是传教员和新教友来担任。传教员来到时，新教友聚集家人、邻居和

没有敌意的朋友,以后传教员初次给他们讲道,答覆他们的疑难,其结果是传教员往往很技巧地使得这种初次与基督教会的接触,变成善心的人归化的机会(26)。

从传教士们的报告中,可以详细研究四川监牧区所导循的步骤。因为这一步骤为中国教义讲授法的演进至关紧要,所以我们愿在此加以简介。

这一方法的特点是,在教育望教者方面变得更为明智,更为严格,更尽力忠于古代教会对于望教期限的规定。愿奉教者并不立即准予开始望教期,而是先属归化者的一级(归化者、崇拜者)(27)。传教员给他们讲解信仰的基本真理,即:有一个真天主,他是万有的创造者,是赏善罚恶者,人有不死不灭的灵魂,同时他观察慕道者的个性与德性修养及其奉教的动机。

2 望教期的教学法

接着,如果可能,神父便亲自来接受归化者为望教者。神父先给他起一位旧约圣人的名字,如舍特、梅瑟、诺厄,至领洗时,再换为一位新约圣人的名字。这样对于望教者、教友以及连外教人,都常能易于甄

别。讲完上述的基本真理以后，望教者便学习祈祷经文和有关创世、圣三和降生的教义。假使他态度良好，便可领受望教圣体，以后便可获准参加弥撒，至讲道时为止。以后继续其他礼仪、驱魔、望教傅油，并允许参加弥撒，“圣、圣、圣”为止。在隆重庆节前，男人接受劝告，自认己罪；女人则很少获准这样做。起初，望教者也该在主日停止劳动，星期五和大斋日期不吃肉，但以后这点不再视为是义务了(28)。

但在许多情形下，准予开始望教期和举行各种其他礼仪，成了同时举行的一个礼仪(29)。

把望教期按初期教会的习俗，分成数段，是否合适，并且在这种情形下，驱魔礼既已施行过，领洗时是否还须重行，穆天尺主教认为应向传信部请示。答覆是：“一切礼仪和驱魔礼都该照罗马礼仪所规定的程序施行。”(30)范益盛主教于一七七四年又提出了同一的问题，而圣部的回答却是：这些礼仪能和洗礼分别举行，但须按宗座监牧审慎考虑的结果认为具有重大的理由。因这种做法已实行了多年，范主教认为能准予继续实行，并无违法之处(31)。

“望教期”的长短，没有固定规则。一七六〇年，有一位中国神父写道：“我们无法规定应使某一望教

者延长多少时间。”(32)平常是一两年,但长短往往视情形而改变。望教者的勤谨或神父有否可能去视察教友团体,都是改变的原因。李安德神父曾向一位新来的神父建议道:“对于最近皈依真教的成年人,切勿操之过急;在答允传教员、代父和代母或望教者本人的请求时,也不可操之过急,因为他们往往不是欺骗神父,而是欺骗自己。”(33)

望教期届满后,神父亲自来调查望教者能否领洗。用数日的时间他给他们做最后准备,给他们讲解圣体与耶稣蒙难的道理。这些都是专留给神父讲解的道理(34)。领洗前,望教者承认自己一生的罪过,“目的不是为得罪赦,而是为启发悔过之情。”(35)领洗仪式该预先加以说明,好使领这件圣事的人得到充分的圣事效果(36)。领洗后,新教友也领圣体。最后回家时,赠予念珠、苦像和圣像。从整个程序中,我们可以一窥“给传教士们的劝谕”影响之一斑!

3 对信友的教义教学法

讲授教义是牧灵工作的重要环节。许多教友背教,主要原因不是畏惧教难,而是对宗教茫然无知。

神父人数奇缺，好的传教员常如凤毛麟角。范益盛主教写道：“结果，孩子们全由父母照顾，因为父母往往冷淡，疏于照顾，致使信仰传到第三代，便开始式微了；到了第四代，教友家庭近乎一半，其信仰业已死灭了。”(37)在这种情形下，孩子便不再受洗，并与外教人通婚，最后竟完全沦为外教人。

(a) 给儿童讲道

所以为保持传教工作朝气蓬勃，首先须使青年教友经常听讲教义。传教士视察教友团体时，尽力设法召集儿童，给他们讲道(38)。李安德神父为激发儿童学习教义的热火，给学习教义成绩最优的儿童颁发圣像与圣牌(39)。

然而为确保讲授教义的最佳方法，只有兴办学校。在教难时期，这的确是非常困难的一件事(40)。

在较大的教友团体里，男生学校平常是由传教员管理，但传教员中具有担任这项任务资格者，为数甚少。也像在其他中国乡村学校中一般，学生学习“四书”，并按四川会议规定(一八〇三年)，不能讲授易经和诗经(41)。一般说来，学生只是背诵书本，并不懂

有何意义。在教友学校中，老师也该教学生阅读一些宗教书籍，并给他们讲解其中的意思。结果，经过相当时间后，孩子们不但在宗教知识方面有了进步，而且他们以后又因阅读其他宗教书册从而加强与加广了他们的原有知识。成绩的优劣大部分与老师们个人的热心与虔诚有关(42)。

巴黎外方传教会会士穆雅神父是创办教会女子学校和培植女老师的开山鼻祖(43)。因为中国从未有过这类学校，这是需要极端慎重的创举，对中国的特殊情况，不能不加考虑。

冯若瑟主教获得长期经验后，于一七八三年九月一日，发布牧函，又增加了数项决议(44)。女子学校不宜太多，每区只办两三所即可。每所学校不得超过十二个学童。开办半年后，应该在同一地区的其他处所，重新开办。为避免一切虚荣和无用的通讯来往，人们认为不应教守贞姑娘和女孩子写字，这情形直到冯若瑟主教向传信部陈述意见后，才得改变。冯氏建议，倘若由父母或女老师来教女孩子写字，必不会有任何危险。这建议蒙圣部于一八二一年九月二十六日覆函批准(45)。在这些学校中，主要是讲教义，上课前后，大家念穆雅神父特别为这目的所作的祈祷经

文(46)。

(b) 给成年人讲道

然而只给青年讲道,是不够的;成年人不懂道理,也该尽力补救。不错,有守贞姑娘给女人讲道,男传教员给男人讲道,但常有孤立的家庭和教友团体无法听讲教义,并且数年之久,神父连一次也无法探访。范益盛主教毫不犹疑地说,使日趋没落的教友团体复生,比使外教人归化要难得多(47)。

神父来探访教友时,和教友相处较长时间,以便从初步原理开始,重新讲解,慢慢准备他们,要领圣事。中国神父李安德在报告中常常提到处理这类事件的方法,并劝其他神父同样去做(48),每次他都是按照白日升神父所写,但只是部份印出的小本要理问答,从基本真理讲起,以后讲十诫、圣教会的规矩、主要罪过、告解和圣体。这样经过数日讲解以后,教友可以办告解,准备最优的教友,也可领圣体。

一七七八年,范益盛主教关于这种讲道方法写道:“要采用简短的谈话,谈话只限于彻底讲解教义,主题应是:信经、规诫、圣事,此外应特别注意告解和

圣体。要像给新奉教的教友讲道那样，去给中国人讲道。使他们一齐祈祷，并且也训练他们形成一些共同的习惯，如：经过偶像旁边时，心里念一遍信德经；有人得罪天主，便念一遍痛悔经。尽量分发念珠、圣牌、圣像、好书等(49)。

为促进教友在宗教方面的进步，同样所不可缺少的是，使教友应用一本固定的“手册”。远在一七四一年，穆天尺主教已经在公告中规定，为给新教友讲道，该用白日升的小本要理问答(50)。教友应该把这本要理问答背下来。教友大多数是不识字者，背诵更是不能缺少，不然他们便会忘得一干二净。所以穆天尺主教的继位人陆主教令传教士们在所有教友家中，养成每晚念经后，念一部份要理问答的习惯(51)。

由于传教士人数不足，讲道的任务很少能够完成，为弥补这一缺憾，便尽量散发宗教小书(52)。大家商讨以后，决定分发书籍时，不要免费，因为由经验可知，免费赠送的东西，教友不大看重。此外，教难时如有人问这些书是从那里来的，他们便可照实回答，是从过路的商人买来的(53)。

最后还有一点，我们必须说明。在这段时间内，从某些法国传教士的做法中，可以看出其严格的作

风。教友办告解时，有时必须办许多次告解，才能得到赦免。凡背教者、放高利贷者、及藏娇者，所给予的补赎，不但很重，而且非等做完这种为期很长的补赎以后，不予赦罪。办告解的人数也常是比领圣体的人数多，原因是为领圣体，须有特殊准备(54)。

一七八四年四月二十九日，传信部发出训令，“对于这种严苛的作风严加斥责，说明为补赎罪过，不应该以奇重的惩罚，也不应把赦罪延得太久及太多次。至于应做什么惩罚，可以参考罗马要理问答和圣查理鲍罗美的训令。还有同样加以斥责的作风是，领圣体前，要人做一些几乎无法想像的准备。相反地，因为教友很少有领圣体的机会，所以该更为宽大，而且也该考虑到他们的年龄、病苦、贫穷和从外教人方面所发生的危险。有人认为对中国人该更为严格，圣部对这种主张也予以斥责。有人要求已婚的人在大斋的日子和某些庆节上禁欲，这是严酷主义的错误，非加申斥不可。此外，有些宗教习俗，如祈祷、大小斋、克己苦身，似乎过于严苛。对于教友聚会时所当念的经文，应该力求合情合理，所以不应太长，也不应太短(55)。

4 传教员的教育

教友助手所担任的职责，在教难时期，比在其他环境中更大，这是自明之理。不但归化工作，而且连维持教友团体，使之富有朝气而不衰，无不首先得力于传教员的热诚。有些教友团体，神父无法造访，达数年之久。在这种情形下，传教员和这些团体的会长便是适当的人选，来激发鼓舞教友，渡过难关，讲道，分发小书与日历，照顾病人与垂死者，并设法维持教友生活。这是一种艰困而危险的任务！他们的责任不但重大，而且每逢地方教难，他们平常也是首当其冲的牺牲者。

所以传教士除训练好传教员外，没有其他更好的巧技可施。传教员有两等：首先是有固定住所的传教员，称为会长(56)。他们负责维持秩序和纪律，设法使教友恪守教规。主日与庆节，他们在自己家中召集教友。他们给望教者讲道，望教者有时和他们长久住在一起，在这种情形下，传教区便该予以协助，补加费用。传教士把这一职务委托于一定年龄的人，这种人所应具备的条件，是热火与道德，此外他们也该认识足够的文字，好能当儿童们的老师，并在主日教友聚

会时给教友宣读灵修书籍(57)。范益盛主教关于他们写道：“他们该是好人，坏人非常危险！”(58)

为促进外教人归化，巡回传教员所担任的工作，是最重要的(59)。他们平常都是传教区所雇用的全职传教员，生活和旅费也由传教区支付。他们努力和外教人接触，或亲自和他们接触，或通过其他教友。首次和外教人谈及真信仰以及首次给归化者讲道，都是由他们来担任。他们该好好认识教义，并能善于和外教人交谈。在尽职方面，他们须有热诚，也该有很大的智慧。不智的热诚能导致地方教难，并能大大妨碍归化工作。

要想找到具备这些资格的传教员，并不常是易事。有些传教员，行为往往不检，其宗教知识往往也很缺乏。为了某种原因半途而废的修士，其中成为好传教员者，却不乏其人(60)，但不得已而求其次，选取能力较差的人物，往往在所难免。为此，李安德神父建议，由于少数传教员行为失检，“会长”一名已经不再是受人尊敬的名称了，所以他把“会长”改称为“族长”，这是人人都该尊敬的称谓(61)。

为提高传教员一职的地位，并为使人熟知和这职责相连的伟大责任，又为使传教员忠于职守，使教友

恭顺服从，在委任常驻传教员时，举行某种礼仪，并使教友参礼。传教员的任命是由选举产生的。上任前先守三日大斋，并发起公共祈祷。然后按照他们的意向举行弥撒，弥撒后，新任传教员守着全体教友，跪于苦像和神父面前，手覆圣经，宣誓尽忠。宣誓毕，神父给他们所需要的劝言，然后给他们每人一本义务纲要，编纂形式有如“修会会规”(62)。

传教员的工作非常重要，所以宗座监牧们都全力以赴，使这一工作奠立巩固基础，给这一职责更加详细地划定疆界，制定规则。一七四四年，继穆天尺和陆主教之后，云南的宗座监牧马青山主教，兼四川代理主教，拟定了一份传教员“规章”。这份规章大大影响了以后所有的规定。我们在此简述如下(63)

(1)传教员应该是众人的模范，他们该每日默想宗教真理，并且每月领圣体。(2)传教员的主要美德是：谦逊、忍耐、爱人。他们设法使不信者归化，使信者遵守规诫。所以他们该彻底研究教义，每日读灵修书籍。(3)他们该鼓励那些愿意奉教的人，但他们也该办事谨慎，检核归化者的意向、道德及个性。(4)神父不在时，他们该给临危的教友家庭儿童及外教儿童付洗；但对成年人，只有当他们认识并相信基督教会

的主要真理，并具备所需条件，而正处在垂死关头时，传教员才该给他们付洗。(5)他们该给教友讲解教会对于婚姻所立的法律，并努力使他们遵守。(6)他们该把教友的献仪具书呈报，并该保存宗教书籍和圣像。(7)他们该看望病人，报告神父，并于神父不在时，照顾垂死者。(8)他们该安排丧礼，并把死讯传报教友。(9)他们该照顾穷苦寡妇及孤儿。(10)教友之间如有纠纷，应该予以调解。(11)他们该对狂饮、赌博、争吵或游手好闲的教友，加以申斥。(12)如有教友不进堂达一个月之久者，他们该查明不进堂的原因。(13)神父不在时他们该在主日及庆节召集教友，照规定秩序念经。念经后，他们该公布下星期的庆节及小斋日期，以后该按主教的指定，读一段圣书。他们该给望教者讲道，但不讲圣体圣事。(14)传教员该给教友团体中的儿童和青年讲要理问答，并促使父母注意子女教育。(15)住在二十里以内的传教员，该在每月第一主日拜见神父，其他传教员该在复活节、圣母升天节、圣诞节见神父，向神父报告讲述教友团体的情形与问题。(16)每月第一主日，传教员该读他们的“规章”。

所以传教员的职责都有一定规则，以应当时所

需。最后我们加上一句,就是以后在四川监牧区,修士在晋秩以前,应该在一位欧洲传教士指导下,任传教员一年(64)。

5 中国守贞姑娘和宗教教育

开始时,我们发现在中国,尤其是在道明会士的传教区里,有些妇女宣誓守贞。在老教友家庭中常有一两位女儿,不愿出嫁,而愿守贞。因为无法成立修会,使她们度团体生活,所以教友守贞姑娘住在父母家中,和外界没有接触(65)。为使她们有一种固定生活方式,马青山主教于一七四四年拟定了一份“规章”,其中大部份都是从道明会士在福建为教友守贞姑娘所定的章程借来的(66)。这份规章是仿效修会生活原则,为适应教友守贞姑娘所在的特殊环境制定的,要点是“遁世、祈祷、服从、劳作、检朴。但年龄未达二十五岁前,她们不准宣发这种宗教誓愿。开始时,她们只在家庭范围内,不担任传教工作。

穆雅神父认为,教友守贞姑娘能在传教工作方面担任积极角色,并且认为,只要她们能有所需的训练,她们将是给妇女老幼讲道的适当人选(67)。

这种用意是很好的，但起初实行这一计划的方式，在范益盛主教看来，遇到了许多挫折。一般说来，这些姑娘们年纪太轻，她们很早便宣了誓（在十五至二十五岁之间），以后便被派往各教友团体，在私家为女孩子开办学校，并给妇女讲授教义。倘若学生太多，则学校太容易被外教人发觉。年轻姑娘住在另一个教友家中，没有充分的保障，难免遭受道德危机，这种畏惧也不是没有理由的。在四川也曾有过星期日男女聚在一起时，她们担任领导念经和唱歌的角色，并且她们给大家读圣书，或甚至像神父一般给人讲解教义(68)。

范益盛主教感到在这方面最好和圣部洽商。一七八四年四月二十九日的训令，给出了决定性的答复，将学校建立在稳固的基础上。圣部说原则上批准她们，但进一步命令她们遵守下列规定：

男女在一起时，守贞姑娘不准担任讲道、领经、领歌或诵读等职责。她们在二十五岁以前不可宣发宗教誓愿，二十五岁以后，只可每隔三年宣誓一次。她们的父母应该能照顾自己女儿的生活费用。负责教育这些女孩子的人，应该是三十岁以上，并且在这方面是最有资格者，教育工作应在这些女孩子的家中，

或在神父专为这一目的选定的家中。应特别明智谨慎,以避免从外教人方面而来的所有的一切危险(69)。

冯若瑟主教的牧函(一七九三年九月一日)又另加了一些规定。负责给女望教者讲道理的女老师,不得小于四十岁;此外,她们该具备应有的知识与明智。她们不应以神父在弥撒中讲道理的方式来讲教义,却只应以谈话聊天方式来讲教义。她们不能给男人讲教义,但若有死亡危险,又无合适人员在场时,不在此限(70)。

这样一来,从中国传教开始以来,传教士所碰到的最大困难之一,总算得到了最后的解决。

III 四川会议有关教义教学法的法令(1803)

这次会议的时间是一八〇三年,地点是重庆,是中国传教史中最重要的一件大事。那时,四川监牧区是全国最兴隆的传教区,而且使人惊异的事实是,圣部给中国传教区的训令,几乎全部都送交这一监牧区。早在一七八五年,徐德新神父已经开始收集这些训令。他升任宗座监牧以后,曾有一段比较平安的时

期，他便乘机召集了中国空前的首次会议。他的目的不是宣布新法律，而是想把久已存在的风俗和规定作一番检讨，好能制定一套井然不紊的规则，使因教难与距离太远，很少能和其所属宗教监牧连络的神父，有一个稳妥的指南(71)。另一件值得注意的事是，只有两位欧洲传教士参加了这次会议(徐德新主教和弗罗伦斯神父)，其他与会者共十三人，皆为中国神父(72)。

这次会议所制定的规则，其主要依据便是教会的文献：特利腾大公会议的法令、传信部的训令和四川各宗座监牧的命令。会议的规则到处有摘自圣者查理鲍罗美牧灵方法之处，有些部分则是受到了“给传教士们的劝谕”的影响，还有少数讲授教义的概念，是从福禄利的“备忘录”中借来的。

传信部应徐德新主教邀请，审核了这些规则，并作了一些修正(73)，然后予以批准，并于一八二二年以传信部名义予以付印。传信部要求另加两项文件，即：一七八四年四月二十九日所发训令第三十七条有关教友守贞姑娘的规定和冯若瑟主教于一七九三年十二月一日的牧函。

从那以后，这次会议的决议案也被中国其他各传

教区所接受,并且在十九世纪中,这些决议案成了传教工作的基本原则。

有关教义讲授的规定

向外教人传布信仰并在教友中保持纯正的信仰,是传教职责中首屈一指的重要任务(第十章第二十九节)。为促进信仰的传播,必须训练好的传教员,使他们充满了真正的热诚,才能赢取不信者(同上)。驳斥外教错误而证明基督教会真理的书籍,应该达于教友之手,并使教友在教外人中散布这些书籍,因为教外人往往因读这类书籍而感心悦诚服,进而皈依奉教(第十章第二十七节)。

(a) 洗礼前的讲道

关于洗礼前的讲道,会议首先给予通则说:“除非在听讲教义方面有了充足的准备,不准给成年人付洗(第二章第三节)。会议更确切地指出应当讲授的内容如下:

有关洗礼的教义讲授,会议说:

(1) 信仰的主要奥迹、宗徒信经、天主经以及天主和圣教会的规诫。

(2) 洗礼:其性质与效果以及为领洗所需要的条件(同上)。

(3) 信、望、爱三个超性之德和上等痛悔。望教者应学会背诵这四端经文,了解其意义和动机,并接受劝告,常念这些经文(同上)。

(4) 教会对于尊孔祭祖所有的规定以及其他禁行的礼仪。传教士在洗礼前该把这一切清清楚楚,直截了当,讲说明白(第二章第四节)。

(5) 领洗前,应尽力偿还所得的一切不义之财,应该放弃传信部于一七八一年所禁止的一切典当契约(74),或因而不立这种契约(第三章第五节)。

这一切都是讲道时所必须讲明的一部分。此外,还该给传教者讲明,必要时怎样给他人付洗(第二章第十节)和有关坚振的重要道理(第三章第一节)。

为给有死亡危险的人付洗,只要他们晓得并相信为得救所绝不可缺少的真理,就可以了(第二章第三节)。

(b) 考验期

为这时期所给的通则,拉丁文是:“Nullus cate-

chumenorum ad baptismum admittatur, nisi prius in fide et christianis moribus longo tempore exercitetur et crebra examinatione probetur.”(第二章第六节)望教者除非先彻底和长期在信仰和教友态度方面有所修炼并经多次考验,不得准予领洗。

这种考验包括:望教者实践基督教义的信仰和道德。此外,神父、传教员或其他可能的人应该详细调查归化者的道德习惯、生活情形与言行举止(同上)。凡不愿补偿或不愿放弃现有典当契约的,在任何情形下都不可准予领洗(第二章第五节)。

会议首先宣布这一考验期应该很长,然后在初稿中,决定凡及格的望教者,经一年考验后,便能领洗。传信部大概不愿为这种考验规定一定时间,所以把“经一年考验后”这一说法,改成了“经长期和翔实考验后”(第二章第六节)(75)。凡年老多病者,凡教难时有信仰和坚毅表现者,或有特殊归化与诚意愿领洗表现者,时期可以缩短,准予早领洗礼。然而即使对于这些人,另一条“只要有充分准备”的规定,也不可忽视(同上)。

(c) 给教友讲道

会议再次强调，传教士不停地给教友讲道鼓励。他视察传教区时，不可忽视每日要给全体教友讲道（第十章第二十五节）。

给教友讲道时，应特别讲解宗教信经、诫命、圣事、天主经、信望爱三德、四末等（第十章到二十六节）。

对于圣事，主题讲得更为详细，每件圣事都有专章。

(1) 圣洗：该说明怎样给人付洗（第二章第十节）。

(2) 坚振：性质、效果、这件圣事的尊高以及为妥领这件圣事应有的准备（第三章第一节）。

(3) 圣体：其尊贵与高超，怎样妥领这件圣事，怎样谢恩以及为实践这一切应有什么准备。注意勿过严，亦勿过松(76)。应鼓励教友勤领这件圣事。神父每年视察时，要常提到这点（第四章第一节）。神父也要给教友讲解神领圣体的方法（第六章第七节）。

(4) 告解：该特别讲明怎样省察，上等痛悔有什么效能，什么是真心悔罪，告明应清楚、诚实和完整以

及为妥领这件圣事所需要的一切(第六章第一节)。神父每年视察传教区时,该亲自给教友讲这端道理;只有在万不得已的情形下,才可让他人来担任这一讲解工作(同上)。

(5) 婚姻:首先应给快要结婚者讲道理,但神父也该因时制宜,给其他教友讲明这件圣事的尊高与义务(第九章第一节)。

此外,传教士该特别注意,务必使教友避免所有迷信。经验证明,许多教友因为缺乏了解,参加迷信习俗。所以传教士应该晓得在自己的辖区里有那些最流行的迷信,好能保护教友,免受其害(第十章第二十九至三十节)。

因为教友几乎难得每年一次听神父讲道,所以他们的宗教知识应该尽力用阅读来补充。因此,该设法使教友能买到所需要的宗教书册(第十章第二十七节)。

(d) 讲授法

传教士该知道,他不但该用言词讲道,而且也该用自己的行为讲道:“言教不如身教。”为把道理讲好,

他该先用阅读、研究、默思与祈祷充实自己。困难复杂的问题应该暂时搁置。不该花费太多时间，叙述圣人言行，所以只应选择能够效法的例子，予以叙述。凡有神话嫌疑的事件，根本不应提及。引用奇迹时，也该特别运用智慧，除圣经所载或确有历史证据的奇迹外，不讲其他奇迹(77)。他所讲的道理，不应凭借人间智慧，如孔子或其他俗世哲人的格言；他该注意，不谈令人嗤笑或有伤大雅以及不甚适宜的东西。在纠正恶习与缺点时，一切个人幻想都该小心避开(第十章第二十六节)。

所讲方式，应该力求适合日常生活环境，连没有受多少教育的人，也能了解。声调不应咄咄逼人，但应简单、妥当、温和，切勿图求自己的虚荣，却该听天由命(同上)。为神父当作讲解教义用的手册，罗马要理问答是一再被推许的书籍。

(e) 给儿童讲道

会议评论父母对于自己子女的宗教教育常是非常马虎的，并说信仰不稳，犯罪多端，原因便在于此。为挽救这种颓势，传教士不但该对这种疏忽予以反

击,而且也该在一切可能的地方建立男女学校。教友所雇的老师,该是有德有智的人,并且具有所必备的宗教知识。在学校里他们首先所教的,应该是宗教书册,以后才是很少量的中国古书。易经和诗经或其他含有迷信与不道德的书籍,应该严加禁止。为女子学校,传信部和冯若瑟主教牧函的训示仍然有效(第十章第二十八节)。理智未开的较小儿童,父母把他们领往告解亭时,神父要设法训练他们(第六章第六节)。

我们可以看出,这些条款并不是新事,也不太复杂,但为神职人员却是卓越的行为指导。

IV 教义作品

这时期教义作品很少,理由不只传教士数目较少,而是由于教难,印刷宗教书籍即使可能,也是危险万分。有些著作尚未完成,其他作品只用手抄传播(78)。

自从一七四二年的“自彼唯一者”上谕颁布后,传信部命令宗座监牧们按照这一上谕修正旧的宗教书籍(79)。“天”和“上帝”的名称不能再使用了;有些小

书已经过了彻底的修正；其他书籍也许被烧掉(80)。教友不准保有不纯正的书籍。我们在上面所提到的小书，都是修正以后，才传到我们手中的。

教会的纪律变得更为严格了。一七七〇年十二月二十八日传信部下令(81)，凡直接或间接论述宗教或教会事宜的书籍，没有传信部的许可，一概不准出版；但为日常所用的简短作品，如小本要理问答与经本，不在此限。这类作品，只要有宗座监牧许可，便可以了。一七七七年，范益盛主教得到许可，把在欧洲有教会许可编写的宗教小书，如师主篇、福祿利的要理问答和其他书籍(82)，翻译出版。

信证作品少而又少，并且大都是这时期初年的作品。这里我们只提冯秉正神父在北京于一七三三年所出版的一本书，书名为“盛世刍蕘”书中讲论天主、降生、灵魂、赏善罚恶以及最流行的迷信风俗。在讲论宗教真理时，常有中国古书的引证。

大部份小书都是属于讲授教义或修身性质，并且都是为教友写的。耶稣会士殷弘绪神父于一七四三年在北京出版了一本详论天主经七求的书，书名为“主经体味”。这位作者也写了一本“逆耳忠言”(北京，一七三〇年)，这是为加强并鼓励在教难艰苦岁月

中的教友写的,内容是赏善罚恶、教难的益处、殉教烈士的芳表,最后是适当的劝勉。

“圣事要理问答”是一本很通行的研究书,第一部分(论圣洗)先前早已存在,大概是从玛尔谷岳格的葡萄牙文要理问答翻译出来的,后来又经罗儒望于第十七世纪初叶予以改编(83);其他三部分(论告解、圣体和坚振各圣事)是由耶稣会士方守义神父约于一七七四年写成的。后来北京采用了这部要理问答,并且在北京教区被划分为若干教区后,这部要理问答竟成了华北与蒙古各监牧区的教区专用要理问答,直至一九三四年统一要理问答出版后,才停止使用。慕雅神父的“家学浅论”(一七八〇年)(85),的确是值得称许而且适时的书籍。这是一本详论第四诫的书,其中不但论子女对父母应尽的义务,而且更特别从实际方面详论父母对子女应尽的义务。这本书为家庭教育是一大贡献,至今仍可鼓励教友阅读。慕雅神父还写了另一本小册子,书名是“天堂直路”(一八七〇年),内容是论圣宠、祈祷、圣化每日生活。这本小册子也是为普通教友所用的修身书籍。事实上,这本书是他法文书“Le Dogme de la Grace, mis a la portee des fideles”(一七七六年)的摘要,只是为适应中国教友的生活环

境，略加改变而已(86)。

冯若瑟主教于一七八七年被驱逐至澳门，居澳门期间，开始把以历史法写成而销路极广的“Grand Catechisme de Montpellier”译成中文。译者和传信部商酌后，传信部认为最好停止翻译(87)。事实上，这主要理问答和在法国及意大利第十八世纪所出版而被列入禁书目录的许多其他书籍一般，染有扬森主义的色彩(88)。

最后，中国神父李安德也曾编纂过数册宗教小书(89)。

V 教会术语

教会对于“天”和“上帝”的名称所作的最后决定，上面已经说过了。

在四川法国传教士们中间，对于“神”字的含义以及其在洗礼中的用法，也曾是发生争执。白日升神父认为这个字所指的，不是‘天主’或‘神’(Deitz)而是精神体(Spiritus)。协助撰写中国书的中国学者，则持相反意见，认为这个字的意思是‘天主’，而不是‘精神体’(90)。马青山主教也赞成这个意见，因此他在洗

礼中不愿使用‘圣神’二字，而宁用‘圣风’以取代先前音译“斯彼利多三多”(91)。这种洗礼格式是否有效，有些人一定感到怀疑。李神父在一七五二年的讲义中写道：穆天尺主教最先许可了使用“圣风”，后来穆主教下令，凡用中国这种洗礼格式从传教员领受洗礼的儿童，都该用拉丁文给予有条件的再次洗礼(92)。一七六四年一月二十六日，传信部决定“圣神”二字应予保留：“这种洗礼格式在中国教友之间已沿用多年，并且经宗座监牧和各修会传教士长期使用，已经成了根深蒂固的格式，应予保留。”(93)

更为了“神”字有‘天主’之意的同一理由，白日升、巴鲁艾和马青山主教认为称司铎为“神父”，完全不宜。这是前代老传教士已经用惯的名称。白日升建议用“老爷”这一称谓，这是早已用于传教士的称谓，但正确说来，这是专用于官员和知识阶级的称谓(94)。李神父方面，则颇愿照司铎在本家出生的先后，在“大爷”、“二爷”、“三爷”前冠以家姓(95)。然而以后“神父”这一称谓经再度保留，至今仍在沿用。

传信部在有关各种不同的教义讲授问题方面，所给的指示，是极为重要的，我们上面已经说过。这些指示在四川会议的文献中大部分都可找到。

第六章 重建时期(1844—1924)

概况

1 条约

自从一八四二年以后,中国和外国所结的条约,使各传教区的情况大为改观。这些条约不但结束了官方的教难(1),而且使基督的教会多少获得了较广泛的法律地位。

南京条约(一八四二年八月二十六日)开放五口通商,对传教没有任何规定,但一八四四年十月二十四日和法国所立的黄埔条约,则声明准许“法国人”在口岸建立教堂、医院、学校和公墓(第二二~二三条)。但他们却不能走出口岸以外,否则便会被中国当局逮捕,带至附近领事馆(2)。一八四四年十二月二十八

日的上谕声明：凡传扬或信奉天主教者，不论中外，均不再因此受罚。这样一来。法国在自由港口所已享有的宗教自由；现在所有信奉这同一宗教的外籍人士，都可享受了(3)。一八四六年二月二十日又有第二道上谕，允许在康熙时代所建立的传教房屋，归还当地基督徒；但凡改为庙塔或私宅者，不在此限(4)。

一八五八年天津条约所保证的自由更大。这个和法国缔结的条约(六月二十七日)声明：保证所有基督徒享有个人与财产的全部安全，并保证自由地过他们的宗教生活；凡持有护照的传教士，可以出入内地，予以保护；中国国民有愿加入基督教会者，不加阻碍；一切仇视基督徒的上谕，均予撤消(5)。法国对中国传教区的保护权就是根据这一条约而来。北京会议(一八六〇年)在法国大臣斡旋之下，更进而议定，凡在教难时期被充公的一切财产，均需赔偿(6)。

对于这些条约，最低限度，我们可以说，这些条约都是中国被迫签订的，不是自由签订的，所以从一开始，便没有在任何地方认真执行。今后传教士可以在中国各省展开传教工作了，教友也感到更具信心了，但这并不是说，教会今后便不再会遭遇敌视了。太平天国运动时(一八五二~一八六三)，有些监牧区遭受

了不少折磨。地方教难、暗中的仇恨以及民众的暴行仍旧猖獗。这一切多少都有官方的嗾使与支持，以一八七〇年天津暴动和一九〇〇年义和团运动为高峰。虽然如此，一切工作仍在进展，使传教工作达到了空前未有的繁盛景况。

一九一二年三月十四日，民国成立，宪法声明：所有国民完全享有宗教自由(7)。

2 教会方面的划分

十九世纪初叶，澳门、南京和北京三个教区仍然存在。但在一六九六年成立的九个监牧区中，很久以来，便只剩下三个了。这三个监牧区是：山西和陕西监牧区(方济各会)、四川监牧区(巴黎外方传教会)和福建监牧区(道明会)。这些区域的宗座监牧兼管其他省份。

虽然如此，远在一八四四年的条约以前，复兴现象便已清楚地酝酿了，这一广大传教区域的重新整顿，成了刻不容缓的问题。先后成立的监牧区计有：高丽，成立于一八三一年；满洲、湖广、江西、浙江，成立于一八三八年；山东，成立于一八三九年；蒙古，成

立于一八四〇年；香港(代牧区)、山西及云南，成立于一八四三年；河南，成立于一八四四年。一八四六年，贵州脱离了四川监牧区。一八五六年，改变更大，那年除湖南湖北成立了两个新监牧区外，南京和北京两教区均被取消。南京教区成了江南监牧区，北京教区被分成了直隶北、直隶西和直隶东南三个监牧区。剩下的只有澳门教区，但连这个教区也从中分出了数个传教区(8)。

传教工作越发展，分区也越多。一九〇〇年有三十八个监牧区，一九二三年就已有七十个监牧区或代牧区。

3 传教人员的增加

十九世纪初叶，在中国各传教园地中工作的，只有四个传教修会，即：西班牙道明会、方济各会、巴黎外方传教会和味增爵会(遣使会)。现在又有了新的大批传教士，来参加这四个传教修会的阵营；由于这一事实，我们方才所说的全面整顿工作才有可能。一八一四年，耶稣会得以重建；一八四二年，耶稣会士卷土重来(江南)；一八七九年，奥斯定会又在湖南开始

了工作。

一八五〇年以后，新成立的传教修会，前来协助中国传教区：一八五八年有米兰外方传教会(至香港，并于一八六九年至河南)；一八六五年有圣母圣心会(舒德)神父们(蒙古)；一八八五年有圣伯多禄圣保禄传教会士；一八七九年有圣言会(斯塔依尔)神父们。

此外还有传教修女会来华传教。首先是仁爱会修女(一八四七年)，以后其他修女会也陆续而来。

基督学校会的修士(一八七〇年)和圣母昆仲会修士(一八九三年)相继前来，献身于青年的基督教育工作。

默观修会也来到了：一八六九年，加尔默罗会抵达上海；一八三三年，熙笃会抵达杨家坪。

最后差不多在每一监牧区，中国守贞姑娘都是人数大增，中国神职人员也随之急增。一八八六年，中国神父有三百二十人；一九〇〇年，有四百七十人；一九二三年，有一千零八十二人(9)。

4 致力于团结——首次会议

教会辖区划分增多，传教人员以及各种修会会士

在各个不同区域工作人数的上涨，这一切都能威胁到步骤的一致。一八四五年十一月二十四日，传信部表示希望召开远东宗座监牧会议，“目的是为选取工作重点，好能使信仰重振活力，并能保持纲纪一致。所要达到的主要结果首先是：福音工作者在行政和行动方面齐一步调，教友之间密迹无间”。当时环境不宜召开会议，但罗马于一八四八年六月二十九日再度函促，中国和邻国各宗座监牧应举行会议，商讨重要问题，并应将会议结果呈送罗马。会议地点最好是在香港，如果可能，时间应在一八四九～一八五〇年冬季。传信部部长写道：“显然地教会虽有纪律，形式却不一致；教义虽纯一不杂，实践的方式却甚分歧；牧灵工作也是各地不同(11)。”然而当此时期，计划必须暂时搁置。同时传信部在香港的代办向所有宗座监牧，发布传信部所草拟的问卷，内容都是各小组会议应该讨论的重点(12)。这类小组会议已开过多次，最重要的一次是从一八五一年十一月七日至十二月三日在上海所召开的会议。与会者有六位监牧和助理主教，并将所获结论上呈罗马(13)。

数年后，湖北宗座监牧方济各会士徐类思主教受任为中国传教区宗座视察(Visitor Apostolic)(14)。

他曾亲自视察过几个监牧区，其他监牧区也都向他呈递了他所要求的报告书(15)。还有更为重要的会议，是中国十五位宗座监牧乘参加第一届梵蒂冈大公会议之便，于罗马召开的。他们从一八六九年十二月二十二日直至一八七〇年三月十日，曾举行十五次会议，并将所获结论呈报传信部(16)。

为谋求更大的一致，一八七九年六月二十三日再度命令全中国传教区，划分为五个会议区。同时教宗良十三世命令在那一年以内，每区应开会一次。所以一八八〇年，北京、山西、汉口、四川、香港都召开了首次地方区会议。传信部参照这些会议的结论，并为准备下次会议，乃发布了著名的一八八三年十月十八日的训示(17)。以后这五个区域又各自举行了数次会议：北京于一八八六年、一八九二年与一九〇六年举行会议；山西于一八八五年、一八九一年与一九〇八年举行会议；汉口于一八八七年及一九一〇年举行会议；四川于一九〇九年举行会议；香港于一八九一年及一九〇九年举行会议。

全体大会的召开看来愈形重要。一九一一年八月三十一日，传信部驰函，命令由每区各派代表二人，组成十人委员会，准备这一全体大会。一九二二年八

月，中国宗座代表团成立，以首任宗座代表刚恒毅主教为主席，并于一九二四年，从五月十四日至六月十二日在上海召开了首届中国教务会议。大会所通过的法令于一九二九年六月十二日公布。(18)

5 基督教的传教工作

罗伯马礼逊(一七八二~一八三四)是第一位来华的基督教传教士。一八〇七年。他奉伦敦传教会派遣，抵达广州(19)。直至一八三九年，传教士因教难不能进入内地，只得逗留于广州与澳门。那时归化者不过只有百余人(20)。但后来新传教团体参加工作，天津条约以后(一八五八年)，他们逐渐深入内地，工作乃得迅速大步迈进。一九〇〇年，全国各省都有了基督教传教区。他们的传教士特别致力于传播基督教作品和圣经翻译本(21)。有些地方，在毗邻天主教处，现在也建起了基督教传教区。在同一地区有不同的传教活动，结果必将引起混淆，所以必须使用适当的信证学著作，以保护新归化的天主教教友，使不致为邪说所害(22)。

I 信证学方法

十九世纪缔结各种条约以后的传教工作,从整体看来,和先前的精神并无异样。神父们照“给传教士们的劝谕”中所有的指示和四川会议的规定,致力于直接传教工作。他们所使用的方法是以讲道与讲授教义,尽量使多人归化奉教。虽然至少在理论上公开教难应该是不可能的了,但显然的事实是,传教工作仍然遭受许多官方的暗中打击,官员和知识阶级对基督宗教仍在敌视。一般说来,除按中国礼貌所需要的接触外,传教士和这些人没有其他接触。友谊的来往是极为罕见的事,并且这种来往多由传教士,为消除成见,并在为民间传教少受阻碍,而主动发起的(23)。事实上,大多数归化者都是来自普通大众,高级人物则大都无动于衷。虽然传教的效果的确是惊人的,许多事实可以证明这点,但是要想使整个中国文化成为基督化的文化,谈何容易!

在这种情形下,显然地,信证学的作品也几乎完全限于驳斥民间流行的迷信风俗了。针对着现有文化的有系统信证学,是见不到的。

我们并不是说,在这方面没有人肯下工夫。有人

肯下工夫，甚至有人肯从多方面下工夫。

(1) 十九世纪上半叶，有些法国思想家们所抱的传统主义，也许和马若瑟基本主张的东山再起，多少是有关系的，他的基本主张和他的解释方法不同，这点我们在此不加讨论。惟理主义和传统主义二者冰炭不合，并且都是邪说。惟理主义者主张，人心既能认识一切真理，所以一切启示都是多余的。传统主义者不赞成这种论调，认为天主的存在以及其他超越性的真理，不能用自然理智予以证明；他们认为，为认识天主应有最起码的启示，这便是天主给人所作的启示，也是世代相传，达于我们的启示。但也有些比较温和的传统主义者认为，人心一旦从传统获得了这种初步认识，也能根据已认识的原理，证明天主的存在。

马若瑟神父认为，中国人对于天主所有的正确认识以及他们对其他宗教真理所有的认识，是由旧约圣祖传递而来。虽然他的主张不足以证明传统主义立论的正确，但却清楚地指出了‘传统’在宗教领域内的重大意义。无论怎样，我们并不感到奇怪，马若瑟所著《从中国古书中所发现的一些基督教会主要信理的痕迹》一文，是包乃提(Bonnetty)所特别注意的。当时这篇著作只有手抄稿。早在一八三五年至一八三七

年之间,他便与席乃神父(Sionnet)合作,从这篇文章中撷取精华,载于他所创办的《基督宗教哲学年鉴》中了(24)。一八七八年,他又和童保禄合作,出版了第一部法文译本(25)。那时代的汉学家,如亚伯尔·雷慕塞与达尼老·儒连(Stanislas Julien)等人,对于“圣经”中的最初启示遗痕,连一点影子都不承认。包乃提认为这只能证明这些学者已被他们的惟理主义诱入歧途,使他们无视传统的价值,而认为所谓外教人的自然宗教,只是理智的产物而已(26)。包乃提希望借出版上述的那本书予以驳斥的,就是这种惟理主义。他认为老一辈传教士攻击这本书,是不对的。在他看来,这本书不啻为“天主教信证学为中国而写的最佳与最具学术性的著作”(27),“一本为信证学和在华宣传基督教义开辟了新途径的佳作(28)。”今后我们便可以给知识阶级说:“看,我们给各位介绍的,并不是一个新宗教,而是你们自己原有的信仰,我们只是使之百尺竿头更上一层楼,使之吐葩结实,加以阐明与纠正而已(29)”。童保禄是一位巴黎外方传教士,来华时曾携有一部马若瑟的手抄本,能亲炙书中的助益。传教士们劝他出版这本书(30)。一八七八年八月十二日,教宗良十三世在其谕令中对于编辑人的计

划与善意，予以赞许。然而就我们所知，所建议的这一方法并未付诸实施，而且连徐德波神父(Leboucq)这类人物(31)，虽曾有意复用旧日耶稣会士的方法，也不能赞成马氏的主张。

(2) 传教士在中国本土并未忽视信证学这一问题，这点从他们对于中国古代经典的态度可见一斑。老传教士们的一切解释，他们当然不予尽同，但他们对于先前反对老传教士们的过激行动，却渐渐感到不能赞成。他们深信，为使信证学适合于中国，其所需的材料应该特别求之于经典书籍。但为达到这一目的，必须依照严格的批判法，决不添油加醋，向壁虚构，重新研究这些经典书籍。

关于传布信仰的各种自然方法，北京第一届会议(一八八〇年)首先所提及的，就是通晓中国语言和研究经书。会议并建议在每一监牧区，派一位或多位在这方面具有所需天赋的传教士，特别致力于所谓的古代经典研究(32)。一八八三年十月十八日，传信部颁发训示，对于这些方针表示接受与批准，并附加说，这些专家“在研究该国的文字与哲学以后”，应该找出使信仰打入高层人士和克服普遍存在的偏见的方法(33)。北京第二届会议(一八八六年)更进一步允许

在和基督教义不相冲突的条件下，引用从中国文学与哲学中所撷取的格言(34)。这样一来，为确立信证学方法，研究古代经典便又回到了当务之急的地位。尤其是为完成这一任务，即为完成准备建立信证学这一任务，许多传教士曾不惜全力以赴，花费了不少心血。要想研究古代经典，必须研究本地宗教。这一艰巨工作本身便须花费很多时间，并须十分审慎从事，才能免于达到任何不成熟的结论。为求在中国建立一套适合的信证学，从事有系统的研究这些古籍，是这时期的一大贡献。

有一整套书籍，便是在这时写成的，为愿深研究中国文化的传教士，至今仍是一大助力，晃德荪用拉丁文翻译了古代经典和经书，书名为《中国文学课程——经书研究》(一八八〇年)。顾赛芳用法文翻译了《四书》(一八九五)、《书经》(一八九七年)、《诗经》(一八九六年)、《礼记》(一八九九年)、《春秋左传》(一九一四年)、《仪礼》(一九一六年)，各译本附有中国原文，使所有传教士都能研究这些古籍。陶福音主教也用法文出版了《四书》(一八九七年)和《诗经》(一九〇七年)。他还写了一本小书，书名为《中国经书之研究》(一九一三年)，并翻译了书经。然而为研究中国

的宗教、哲学、风俗和习惯，最有价值的，还是戴遂良神父的著作(35)。我们只拿他的《中国古今宗教信仰与哲学思想史》(一九一七年)，略为介绍。这本书阐述中国哲学系统和宗教，叙述其源流及发展，直至一九一二年，附有他自己的评论、批判和综合研究，颇具信证学的价值。他的《历史研究》(一九三〇~一九〇五)和《哲学研究》(一九〇六年)，举凡一位传教士对于中国历史和哲学所应知道的一切，无不应有尽有。他的《民间道德与风俗》(一八九四年)，以他自己的话来说，是“一部集儒、释、道三家伦理思想之大成的书籍，而儒、释、道三家认为，这些思想为普通百姓应该是足够应用的了(36)。”戴遂良神父的目的不仅是科学的，他对这些古籍内容的穷究细分，主要目的是为求悟中国人的宗教思想，好能使这一切对传教工作有所裨益。道来神父(Dores)的《中国迷信研究》(十八册，一九一一年~一九三八年)是一部研究各种迷信学说与习俗，用之不尽，取之不竭的参考书。这些学说和习俗都是传教士在执行牧灵任务时所能遇到的。

十九世纪中叶，汉学特别发达，这一切著作恰和这种发展亦步亦趋。西方学者在中国文学、历史、宗教各方面的成就，如英人伟烈亚力、理雅各和法人沙

皖、高迪爱、伯希和、马伯乐、葛兰言，其贡献之多，使信证神学在建立良好方法方面，可从他们的著作找到有用的材料。

这种信证学方法究竟是怎样的呢？雷布神父写道：“这种方法可以使人不冒犯他所愿意吸引的人，它系从中西思想之相通处开始以便克服彼此相背之思想，但不以任何真理为牺牲；它利用残存在古中国信仰中的一线真理之光，使人领悟并接受真理之全的天主教义。”(37)这也是顾赛芬神父的主张，他建议传教士研究古代经典，他说：“传教士要想吸引外教人，并准备他们接受基督的训诲，首先要像圣保禄在阿勒约帕哥一般，强调外教人历代所保存于内心的真理。”(38)利玛窦神父和他的后继人所持的，就是这一主张。然因老一辈的耶稣会传教士差不多只从儒家古籍中寻找这些零星真理，而且时常失败，或在注疏中走得太远，所以在这一新时期中对于中国的其他宗教思想也同样加以彻底研究。此外，虽然戴遂良神父对于难以赞许的学说与习俗，有时批评得苛刻难堪，但他却并不否认在中国儒、释、道以及古今质朴的大众信仰中，所含宗教遗产的积极价值，他并且给传教士们指出这些价值。他的伟大功勋便在于此。他已亲

自开始了一部系统信证学的初稿，并把以上的观点放在这本书中。在计划中的三册中，他只完成了“百家争鸣”(controversiae)这一部份(一九三四年)。关于这一部份，我们将在下一章第 I, 4 小节中还要多加阐述。他死后所发现的零星笔记，也许永远不会付梓问世了。

在这段时期里，信证方法赖以发展的零星资料，已经荟集在一起了，而且人们对于这个方法的认识，也已有了更为清晰的轮廓，所缺少的，只是一部精心而完备的著作。

(3) 最后我们还该提一提另一种方法。这另一种方法和我们现在所研究的方法完全无关，但在民国最初几年(一九一二~一九一七)，却引起了许多争辩。这种方法有忠实的拥护者，也有激烈的反对者，一时成了传教士们彼此分裂的原因。因为这方法特别施用于天津，所以其倡导人雷鸣远神父称之为“天津方法”。正确说来，这是一个运动，不只是一个有关信证学的方法。但无论如何，人们认为其信证学方法乃是这个运动的主要成份，并且在反对派的心目中这方法也是主要的绊脚石。为使们明了这一方法，我们愿对这一运动作一简短的描写。我们的根据是雷

神父于一九二〇年回去欧洲后用打字所公布的《回忆录》(39)。

雷神父认为,中国的归化有三大障碍:

第一,天主教会未能适应当地文化,或天主教会保持外国特质。天主教在中国的传教工作,不但保有欧洲的外形,而且事实上,一直是“外来品”的。天主教在中国一点都没有中国化。

第二个阻碍是“传布福音的恶表”。这里雷氏以自己的方式批评他所谓最流行的方法。他列举五个这种方法:第一是消极方法。这种方法是“不作任何新的尝试,不希冀任何成就,但对任何创举或创见则加以扼杀。第二是诉诸法律的方法。这种方法害多利少,造成许多滥用职权的案件,使人憎恨传教事业。以后是西班牙方法,就是企图强迫人奉教的方法,如学校、医院、圣婴孤儿院等。这个方法其效果之微和所花费的人力物力之巨,极不成比例。最后是施舍的方法,这方法竟使整个传布福音的工作成了“唯物主义”化(40)。

第三个阻碍是对基督教义的茫然无知,原因是传教士和宗座监牧们明明忽视了向外教人施教的责任。

新方法(或如雷氏所说的改革)是求征服这些阻

碍，采取大胆的适应措施放弃错误方法（保存其中有用的成份），直接和教外大众接触，参加他们的组织，利用印刷与演讲等。

这只是新法的消极面。排除错误方法以后，其积极面便显露出来了。这里我们应该在理论与实际之间加以区分。

理论方面的问题是：我们怎样去使中国接受福音呢？我们怎样去使中国人喜欢福音呢？雷神父用他自己的话回答说：“这一改革的另一个指导原则是，和人谈话时，要设法找出他们的所需所欲所求。一旦把这点研究弄清以后，我们便会针对所发现的问题去研究福音，以便从福音和福音的伦理教训中，找出补救这种或那种特殊的社会弊病之道，找出如何达成他们所怀抱负的答案，找出他们正当的渴望如何得以实现；他们合法的需要如何获得满足。如果从这一角度讲解福音，福音便不再是高悬空中的理论，而成了近在咫尺的具体福惠，成了这些人们的救恩。教会既给他们带来了这些福惠，也便成了他们的救星。”总之，“凡新兴的一代所有的一切合法愿望，都使其获得圆满而合乎常态的实现。”

新兴的一代究竟有什么愿望呢？“为解答这问

题，必须发掘这一民族的希求，并在福音中寻求答案。那时横在每人心中的最大问题，就是他们国家的前途。他们焦虑地自问，这个国家将会怎样渡过这一难关？是死呢还是活？天津的教友，在市内大礼堂聆听为期三日的盛大演讲当中，回答了这一问题。每日有三、四千人聚在一起，庄严肃敬地倾听天主教怎样从危难中解救中国人的祖国。”

面对这些人愿望，只有一个决定性的解答：为爱国而采取行动！”雷鸣远神父写道：“凡诚心为天主效劳的人，天主必会赐以圣宠，此恩宠永不匮乏，除此以外，这些革新家所一致追求的最有力的，最有决定性的方法就是：为爱国而采取行动！以与‘外国印记’的传教方式相对抗。‘外国印记’的传教方式乃是最可怕的传教障碍，一总传教失败的决定性因素。”

这便是应该付诸实施的方法。于是天津的会议厅大开(一九一三年)，听众暴满，宣讲题目是：天主教与爱国。这一题目的论文到处传播。然而只是空言，无补实际。“天主教人士一连有两个机会以行动证明其言系出至诚，第一个机会是反日运动……”

一九一五年五月，日本清楚地提出了二十一条件，中国人起而反抗，于是天主教人士以天主教人士

的身分，全力以赴，献身反日。第二个机会是法国领事开始磋商扩大天津法租界领域。当时天主教所创刊的益世日报（一九一六年六月），创刊号第一版的社论便是给法国领事一封公开信，维护中国主权。“这是一场使人永不会忘记的战争的开端。在这场战争中，这支（决心制止此事发生）队伍，为此目标牺牲了一切。”

然而问题就出在这里。当然，谁都不能否认中国天主教教友有权实行他们的爱国义务，谁都不能否认他们公然参加保卫他们权利的队伍；然而爱国行动纯粹是政治事件，以之为使人归化奉天主教的媒介与方法，即使退一步说，也是非常危险的。

物极必反，这是一定的道理。从前对于上面所说的方法，批评的体无完肤，也批评不愿随从新方法的传教士所采取的行动，有时过份夸张的爱国主义，再加上实际干预纯粹政治问题的事实，终于使这一方法无法继续下去。

II 教义讲授

A 对教外人的教学法

上述条约签订以后，传教士所面临的第一个任务，便是重整破碎的教友团体。所以有好几年，他们的时间大部分是花在照顾教友方面的。但他们所时常不能忘怀的，仍是他们在教外人中间传播信仰的主要任务。传教区的首长们所给的指示(41)，各种会议的法令(42)，来自罗马的训令(43)，都不断提及这点。并且为促进在教外人中间传播信仰所使用的方法，花样之多，是空前所未有的(44)。

1 辅助性的方法

(1) 不熟悉中国情形的人，大概会期待传教士们立即进入城市和乡村，在大街小巷向群众传播福音。各时各地的确也真有一些公开讲道的零星事例，但公开讲道却从未成为普遍的风气(45)。凡试用这种方法来使人归向基督的人，不久便会感到这种办法效果不大，甚至有时会使人蔑视宗教而不是尊重宗教。这是一九〇〇年前后的传教士们所共有的意见。

山西第一次会议(一八八〇年)发现公开讲道的

效果并不理想。北京第一次会议也没有把公开讲道列入“在教外人中传播信仰的适当方法”。一八八三年，传信部发出训令，劝传教士们处事慎重(46)；从各地发生的动乱看来，这一劝谕并非多余。鄂尔璧神父，出于传教的热忱，用尽种种途径公开声明反对此种方法(47)。但若遇有非常特殊的机会时，传教士也决不犹疑，公开给教外人演讲。即使在一九〇〇年以后，他们也不喜欢把公开讲道当作传教的普通方法。理由和先前相同，就是从中所得到的效果太小。关于这个问题韩宁镐主教说，这是落在路边的种子，被路人践踏了(48)。汤永望神父是圣母圣心会传教士的总会长，他对基督教在甘肃所用的这种方法，不予赞同，他说天主教人士虽然不到街上当众讲道，但他们的诚挚态度却能使人更加尊敬。并且基督教在那里从事公开讲道，成效非常微小(49)。他在一九〇七年又表示了同样的意见(50)。在北京监牧区，他们也获得了同样的结论(51)。上海会议很清楚地说明了对于这种方法，在中国应该把有什么态度。上海会议说：“在街道或公共场所讲道，有益与否，有待商榷。一般而论，这种方法未曾用于中国，例外的情形极少。参加会议的教长们并不否认在教会历史中，这种讲道

方式曾经一度被人认为是典型方式。在这方面,教长们把裁判权留给地方正权人,让每位地方正权人各按自己地区的情形定夺取舍。所以这种方法的使用不能没有上司的许可(52)。

(2) 另一个和教外人接触与谈论信仰的方法,是开放客厅(有时称会议厅、讲演室或讲道厅),这些客厅都有为达到这一目标的特殊设备。远在一八五七年,童文献神父,即贵州的监牧副主教,曾劝他的传教员们给教外客人在另一室讲道(53)。一八七四年在上海有许多这类客厅落成了(54)。在《一八九九年至一九〇一年的江南传教区》一书中,可以找到有关这一方法之用途的论述(55)。一九〇〇年,汤永望和他的同事在甘肃使用了这一方法(56)。一般地说,这一方法都是试用于传教工作特别困难的都市。

公开讲道的方式通常是这样的:在传教士住所大门口或庭院中,或在一个繁华的都市街道上,有一幢房屋或房间,对外开放,任何人都可自由出入,里面除设宗教书籍,任人阅读,墙上挂有宗教图画和题字。汤永望神父故意把我们救主的画像(全能像)置于屋中首位。这样能引人注意,通常也会引人发问,要求解释(57)。一位传教员常该在场,欢迎客人,并依客

人所欲知道的，讲解宗教事宜。传教士也决心尽量多来和人们聊天，好能给他们传报救恩的佳讯。

这种传播信仰的方法，的确比公开讲道更合中国人的脾胃，也较容易和富人接触。初次接触便是在亲切的聊天中开始的。汤永望神父写道：“没有比亲切的聊天更有效的了。冬天在暖暖的炉边，夏天一杯可口的香茶，在这种气氛下，互相的了解是很易发生的……”(58)。中国人谈重要事件时，不爱直说，他们起初谈些无关紧要的琐事，最后才说到主题。汤永望神父又说：“问话绵绵中，我便转变话题，慢慢将谈锋转到他们得救的重要事件。”(59)客人请解释圣像时，“讲论他自己所提出的主题便很容易了……但该避免给人印象以为我们在教训他们”(60)。“中国人不喜显露热情，每走一步都有打算。他要先观察研究，然后才作决定。”(61)如果可能，让他参观圣堂，圣堂也是为这目的装饰得美丽悦目，这样又有一个讲解宗教的机会。

一般而论，在城市中来访的客人甚多，如在上海，四年以内竟有十万人之多(62)。在甘肃秦州(译音)，汤永望神父一年便有数千人之多(63)。然而直接的效果却常是微乎其微的。不错，有时不少客人要求多

听讲授,他们大半都是富人,有些偏见得以澄清,但最后领洗的,为数却是少而又少。在这种情形下,来信教的人总不是为着物质的利益,(64)所以会有一种同情的气氛传播开来,在这种气氛里,已经撒下去的种子能够慢慢发芽生长,开花结果。

(3) 所有传教士都异口同声地认为:作为宣教者去与教外人接触并促使他们归化,本地传教员自然地比外国传教士为佳(65)。首先,他们对其本国同胞有更佳的了解。此外,中国人每遇重要大事,惯常依靠中间人为之斡旋。他们认为传教士是有权威的人物,人们不能直接往访。所以外教人和归化者由传教员陪同,前去拜谒神父,这是完全与中国风俗相符合的。因此在中国,雇用传教员来宣传信仰,并在归化工作上担任中间人职务,是有其心理一面的理由,传教士并未忽视这点(66)。

在一切传教方法中,区域宗教会议曾不断建议雇用传教员(67)。传信部的训示规定,为使这些不可或缺的助手善尽其职,应该全力以赴,使他们得到训练(68)。

传教员怎样出去传播信仰,他们怎样不停地寻求各种传教的机会,甚至打破男女间的严格隔绝设法和

教外妇女接触，是传教士在通讯与定期刊物中时常描写的资料(69)。他们在旅馆过夜时，在旅途中休息的房屋里，在途中遇到行人时，拜访教友家庭的邻居和朋友时，无时无地不把话题引到宗教上。汤永望写道：“他们周游整个辖区，给所有愿听者讲解宗教……我敢说，每位传教员所能归化的人数，超过三位传教士所能归化的人数。”(70)

为此，一切教友都该尽力合作，协助传教。有些地方已经成立了社团，团员特别誓愿献身于使外教人归化的工作(71)。往往，新教友和望教者所表现的热忱比老教友还大。他们的话更有说服力。因为他们刚刚脱离了外教生活，又因为他们对于所学的宗教真理，记忆犹新，所以他们凭自己亲身的经历，晓得最能感动外教人内心的要点以及听众内心所必有的难题，并且他们晓得用什么论点可以获致最有力的证明。他们一旦成了村中的第一批归化者，他们便会全力以赴，使教友数目增加，好能团结一起，以防备从教外邻居方面而来的恶意或恶感。

(4) 信证小书是传教的一种方法，所以传教士一再受到鼓励，推行这些小书(73)。在中国，凡会读书者，都爱读书。即使只由阅读不能使多人奉教，这

些小书在使人更认识宗教，并在为基督教义制造更为有力的环境方面，也是很有贡献的。

(5) 在这整个时期内，传教士也用兴学的方法，连外教儿童也同样欢迎，使宗教在大众之间大步迈进。儿童认识了宗教，往往对宗教很感兴趣，并有渴望领洗。然而因为家庭束缚力太强，只要父母不愿奉教，致力于儿童领洗，对于传教并无多大助益(74)。一九〇〇年以后，中等学校也兴办起来了。中等学校所学科较广，外教学生也予收容。这些学生也常上宗教课，但为他们，宗教课却非必修课目(75)。

以办校为传教方法，是否有效，人们常是众说纷纭，莫衷一是(76)。有些地方，一时效果不错，有些地方，只是黄粱一梦。虽然如此，学校仍不失为常能和学生家长、知识分子以及社会高级人士接触的方法。即使这些人不入基督教会，但真正尊重天主教的人，也在日渐扩大其范围，这在一个非天主教的国家里，是一件不可小觑的事(77)。

(6) 最后我们该知道，中国很多教友的归化奉教，原因不是由于最初听到直接讲道，而是由于和慈善机关，如孤儿院、养老院、诊疗所等接触所致，或由于某种物质利益(78)。不论何处，穷人在急难中得到

帮助,感到宗教的慈善动机,比不感急需或援助的人,更易奉教,这是不足为奇的。有些人吃上了官司,感到了困难,教会给他们解决了问题。在蒙古,传教士有一片长期租田,义和团运动以后,因赔偿又而加多了这片租田。以后这些田地又被租借于教友或愿意奉教的外教人,这样便形成了许多村庄,其中有些完全是新的村庄,居民都是教友(80)。

我们不应对任何这类传教方法遽下判断。我们首先该注意并察知使用这类方法的一切环境、方式与后果。但这一切,严格说来,却又不属教义讲授的范围了。

2 对成人皈依者的教义教学法,其内容及形式

戴高齐是迦太基的执事,圣奥斯定曾给他写过一篇范例教义讲授法,供他最初给外教人讲道之用(81);在中国,戴氏给他的圣人主教所提出的问题,我们也常常遇到:“给未来的归化者讲道时,从哪里开始,我们应限于讲那些真理(82)?”这些问题的答案常是千篇一律的。

我们从传教士们的写作与实际讲道中可以清楚

地看到,在我们最初给外教人讲道时,我们必须把三项重要真理清楚地铭刻于他们的内心。这三项真理是:有一个天主,并且天主是万物的创造者和掌管者;人的灵魂不死不灭;天堂和地狱的赏善罚恶。有时特别强调其中的一点,讲法并不人人相同;其他的真理有时也偶尔提到;对于听道者的反问,如何处理也随各地而不同。虽然如此,以上几项真理常该是主题。

韩宁镐主教(Mgr. Henninghaus)写道:“讲道不应像讲学。只讲最简单的真理即够,例如,有一个天主,他创造了万物并掌管万物;人有一个不灭的灵魂等。”(83)

福若瑟神父给他的传教员写了一本小书“传教要规”,他在其中指出初次讲道的主题是:天主和灵魂的存在、赏善罚恶和十诫。汤永望神父在客厅中悬挂全能天主像;以便引客人注意,将话题引到天主的存在。客人参观圣堂时,可以利用介绍苦路十四处这一最好的机会,给客人讲解原罪与救恩、复活、审判等教义(84)。

中国第一次会议说得也很简明:神父“该十分谦虚明智,直接把话题引向天主的真理:他们该态度温和,使(他们的听众)具有妥善的准备,抱定决心,为求

自己的永恒得救，不失良机，认识爱慕天主，（他们的）造物主，抛弃（他们的）迷信。”（85）

一切和这些真理相连的思想，都可用为这种讲道的起点。人生来渴望幸福，这种渴望，如果没有天主，没有来生，决得不到满足，所以这种渴望便是谈论天主存在和灵魂不死的大好机会。陶福音主教写道：“天主把‘福’字刻在人心的底版上了。”（86）汤永望神父看到中国人特重孝道，所以他便从孝道讲起，劝人孝顺天主。人们每遇大难，便向那无形无像的“老天爷”求救，所以有些人便把真天主的概念和对“老天爷”的信仰连在一起。

最好采用聊天或谈话方式向小群听众讲道。这样不但可使听者更加注意，而且对真理的了解也较深入。有经验的传教士都对“隆重讲道”畏惧三分。尤其在这方面，我们该力求适应那些愿意听我们讲道者的思想（87）。画图与题字能够发挥很大的效用（88）。我们该先把真理从正面予以陈明，然后举出合情合理的证据以及恰当的对比或格言，予以加强。对于怀疑与质询，我们只答那些普遍流行的问题或听众自己所提出的怀疑与质询（89）。在这方面，我们要多多谈到各种不同的“神”，多多讲明灵魂的轮回等。讲这一切

时,一定要明智谨慎。汤永望神父写道:“我们的目的只是为给人们讲道,不是为刺伤他们的感情。”(90)卫格神父劝传教员:“不要用虚伪不实的诺言欺骗他人,不要讥讽迷信习俗。我们的任务不是向我们的听众宣传‘儒教’,我们无需赞扬孔子的学说,也无需贬抑孔子的学说,因为孔子的学说和我们的真理并无直接冲突之处。”(91)

“一目了然”这本小书据说是白主教(Mgr. Albrand)所写的。我们在这本小书中可以看到作者怎样简短地说明,初次给人讲授教义时所应讲解的真理,也可看到作者怎样解答最常碰到的难题。体裁是用一位新教友和他外教朋友的谈话,讲得深入浅出,引人入胜。

B 望教期

愿意归化的人,并不立即获准开始望教期。他们该先作“敬主者”或保守者。这样他们便开始研究要理问答。同时,传教士在这期间再由中间人协助,对他们归化的态度与动机,更加彻底研究(92)。如果他

们每人都能有教友作保，那将是再好不过了(93)。

在贵州为获准升入“敬主者”这一级，曾有特别礼仪。胡缚理主教写道：“这位对于教会和教友曾有所闻的教外人，现在被领入圣堂。祭坛上有两支点燃的蜡烛，若在私人家庭，则蜡烛点燃在苦像或其他圣像面前，然后将一张写有祈祷文的纸放在他手中，让他宣读敬主祈祷文。”(94)那些祈祷文如下：五拜礼，即五项祝文、信经、天主经、圣母经、十诫和五谢礼，即五项谢思经。此后敬主者每日诵念这些祈祷文，当作早晚课；他们也参加弥撒并守各种规诫(95)。

稍后则准予开始望教期。为开始望教期，必须先满足某些条件。除非从家中抛掉一切偶像和其他迷信设置，并公开表示愿奉天主教，不得称为真正的望教者(96)。

在贵州和华南其他各监牧区，为获准开始望教期所行的礼仪，很久以来，便是为成年人领洗礼仪的前段，至“厄弗塔”，即启耳礼止。等后来领洗时，这段礼仪不再重复。胡主教为这事向传信部请示后，于一八六七年取消了这一措施(97)。

其他监牧区也是一样。例如在江南，他们有一项特殊礼仪，就是要未来的归化者表示自己愿成为教友

的决心。汉口第二次会议(一八八七年)描述这项礼仪说：“望教者放弃一切迷信并决心奉天主教以后，应进教堂或祈祷处所。全体教友齐集一堂，在明烛高烧之下，望教者跪于祭坛中央。神父身穿小白衣，立在望教者身边，向他发表训言，劝他在天主教中必须信心坚定，不论千苦万难，就是牺牲性命，也该在所不惜。然后望教者三次或九次叩首，或行单膝下跪礼，以示崇敬天主为造物主。以后他便宣誓，坚心定志，信奉天主教，至死不渝，并愿忍受各种磨难，决不再行偶像崇拜。然后望教者自作十字圣号，参礼者唱“天主经”、“圣母经”、“信经”、“十诫”、“信德诵”、“望德诵”“爱德诵”、“悔罪经”。唱完(最后的“阿们”)后，全体起立，望教者按普通礼规，向大家行礼，然后感谢大家，把自己视同手足，收容在天主教以内。”(98)这一切也可能以简单方式进行：望教者除去家中所有的一切迷信物品以后，在证人前宣布自己愿成为教友(99)。在其他地区，以后在每一地区，只要热心研究教义、划十字圣号、和教友一同祈祷，作到这些，便足够了(100)。

1 望教者学校的组织及其发展

四川会议拟了双重规则,即:“成年必须有充分的教义知识”,和“在信仰与教友道德生活上,该先接受长期训练,并该经过一再调查与考验。”才可受洗(101)。传教士尽量遵守这项规定,但在实际遵守这些原则时,他们并不能全靠个人的心火和明智,给望教者组织讲习班时,其他因素如望教者的多寡,他们所分布地区的大小,能请到多少传教员以及传教区的经济状况,都该注意。韩宁镐主教的说法的确是很恰当的,用在这里也很正确,他说传教工作实际上是“为所能为的艺术”。“如果想看到一切理想得以实现,一切条件都能符合,就得要等待很长的一段时期。要紧的是应该在工作方面,有力出力,尽其在我。”(102)所以传教士们的态度是:把握时机,为所能为。我们在这里所说的,不是详细描述各监牧区的实际做法(103),而只是叙述一般发展情形之大概轮廓,这种轮廓在各地渐趋明朗。

如能定期到望教者的所在地拜访施教,便该满足了。神父每年视察各地,给教友讲道理(退省)时,每

日也保留一定时间,给“敬主者”和望教者讲道理。如果望教者数目众多,那么传教员便去和他们住在一起住数日,这种安排使得定时与连续数日的讲道有可能。妇女和女孩可由年长的女教友或本地守贞姑娘照顾。因为传教员数目不多,传教士努力使全家或几个家庭合在一起,听道奉教。即使这样,望教者因为过于贫苦,仍然无法供养一个传教员和他们住在一起。在这些地方,教会便租一间住室或一栋房屋,供传教员居住;这样白天儿童听道理,晚上大人听道理,他们也可在一起祈祷,神父观察时又可供神父留住。这便是乡村学校的开始;这种学校普散于数个乡村。有时因为缺乏训练有素的传教员,无法建立更多这类学校。这种情形,很多地方无法补救。督导这些学校是神父的责任,神父尽量多多视察这些学校,考核望教者的知识与诚心,亲自给他们施教,鼓励他们,给他们的洗礼作最后的准备工作(104)。

人们不久便发觉,为使望教者成为踏实的好教友,最好的训练场所还是神父的住所。这便导致创办所谓正式望教学校了。这些学校供应食宿,所以只在冬季开放,使望教者一心准备领洗,不必挂虑任何物质需要。他们生活在真正的教友气氛里,并且直接受

神父领导(105)。常尽可能设两个房间，一间为男人，一间为女人；财力不足的地方，便不能有这种设备了，女人只有住在圣婴孤儿院中。一八八〇年的北京第一次会议，一八九一年香港第二次会议和以后的全国第一次会议，都热烈提倡建立这类学校。远在一八九〇年以前，在蒙古大多数传教士住所中，靠近乡村学校都设有适于男女望教者两用的学校。

有些地方，一组望教者在神父住所学校受训，其他各组则完全在乡村学校受训；有些地方采用另一种方法，即望教者先在乡村学校接受全部规定课程，以后约花两周的时间在神父住所学校分批接受最后训练，准备领洗。望教者先在他们本村学校接受全部教义训练，有许多优点，尤其是为妇女，优点更多；不然，妇女便该长期离家。这样一来，人们从一开始，便在他们自己的日常环境中，在不妨碍他们家庭日常生活的情形下，学会了教友生活的方式。另一方面，在神父住所学校受两个星期的训练，能使他们得到一种非常重要的补充，使他们的宗教陶成在他们内心更臻圆满，这是他们在乡村学校所不能得到的。

2 望教期的期限

传信部常常避免给中国规定望教期的长短,因为传信部在一八〇一年二月二十日的训令中声明,望教期的长短应由宗座监牧酌情裁定(106)。四川会议(一八〇三年)规定一年为考验期以后,传信部要他们把“经一年考验后”改成“经长期和细心考验后。”(107)传信部在其一八八三年的训示中重申这一声明,只是附加说,为老人、病人和在教难时有归化的征象和勇毅的表现者,可以缩短考验期(108)。

大多数监牧区的望教期规定都是约为一年,这是北京(一八八〇年)第一次会议为直隶、满州和蒙古所作的规定(109),也是香港(一八九一年)第二次会议为广西、广东、香港和福建所作的规定。(110)。这也是贵州(111)和浙江(112)各监牧区的习惯,也是南京训示中所给的劝谕。根据四川第二次会议(一八八〇年),考验期总不应短于三、四个月(114)。满洲各传教区的规定也是一年,但实际上,这时期通常都加以延长(115)。甘肃陶福音主教(116)和蒙古西南部阎玉清主教(117)都主张望教者应该接受两个冬季的讲

训。于一八六〇年左右，直隶西南部所实行的望教期有三年之久(118)。另一方面，富成功主教要求(一九一四年)望教期至少四十天，他称这时期为“讲道期”。为生活正派，殷勤热诚者，时间不需太长(119)。

此外，在某些情形下，望教者应该延长，或者缩短。除在一八八三年的训示中所提到的情形外，如果某人已属一个天主教家庭，或即将进入一个天主教家庭，考验期也可缩短(120)；相反地，凡未受教育与思想落后的人，靠教会生活的人，为物质利益奉教的人，或有不稳迹象的人，应该延长(121)。

然而宗座监牧大都让传教士各按特殊情形，自定望教期的长短(122)。的确，从事情的性质显而易见，对所有望教者都规定同一考验期，不但不可能，而且也不合理想。定期听道的可能性，每人不同，纵使不提这个，望教期的长短，在正常的情形下，亦视听道者的教育程度，勤勉和德性的情形而不同。总之，是在于每一望教者的本人素质，在这方面，人们能够大有差别。所以我们在传教方式方面所看到的这种分歧的现象，原因并不是没有方法，而是在大多数情形下，应该归之于一种思虑周密的适应精神。

在原则方面，没有一点歧见。望教期不可太短，

因为最坏的教友便是领洗太早的教友(123),但也不可太久。首先,我们不可把讲解教义的时间拉得太长,我们往往失掉望教者,原因便是他们按时应得的讲解,而没有及时得到。叶步司主教于一九〇八年写道:“经验告诉我们,为避免把洗礼拖得太久,快讲是有好处的……倘若你让他们等得太久,使他们得不到宗教的确实概念,他们虽然愿意奉教,也必半途而废。”(124)。他们期望那领洗之日快快到来,这种期望往往会使他们加倍努力,学习教义。另一方面,拖得太久,会使他们感到心灰:“如果洗礼拖得太久,望教者便会感到不悦,并会感到几乎气馁失望,最后便是舍弃基督的教会,这是应该避免的。”(125)在直隶西部大归化运动时期,许多望教者没有成功,原因之一便在于此(126)。

中国第一次会议坚持这些同样的原则,却不愿规定望教期的长短:

“对于听讲教义的时限,应避免两个极端,并该运用绝大机智,使洗礼不早不晚,恰到好处。

“因为如果领洗过急,‘没受充份训练’,则往往会产生不成熟的教友,不成熟的教友乃是最坏的教友。这类教友即使不把教会抛诸九霄,也是谈不上(任何)

服从的：

“如果洗礼不应拖延而拖延，则恐怕望教者心生厌倦，感到气馁，以后不再继续追随所立的善志，放弃基督教会。

“所以若能加速训练，促使他们每人从速熟悉教义，好能在规定时期以内，当传教士考核每人的成绩时，发现大多数都能及格领洗，这是再好不过的……”
(127)

3 受洗前的教义教学内容

关于领洗讲道的内容，四川会议已经作了详实的描述(128)。一八八三年的训示不过只是参考这一会议，并差不多完全照抄其原文而已：

(1) 在受礼前，成年人应该知道的是：信仰的主要奥迹、信经、天主经、十诫、圣教会的规诫。圣洗圣事的效果。超性三德和其动机。

(2) 他们该完全晓得在“自彼日”和“自彼唯一者”两个宪章中有关中国礼仪，尤其是有关尊孔和敬拜已亡的祖先以及在坟墓与棺材旁边所有迷信行动

方面,所禁止的一切。

(3) 应告诫他们,一切不义之财,均应赔偿还(129)。

以上第一和第二点常是为领洗应该讲解的中心内容,在讲解方面,延长或缩短,应视环境而定。

南京的训示也指出了同样的内容,但他们也强调,对于望教者是否已经放弃了迷信,只作泛泛的考查,是不够的,还该把教会对于有关丧事、婚姻、尊孔以及虚妄不经的习俗所禁止的一切细节,给他们讲明(130)。还该协助他们,使他们了解,不应拿每位天主教教友个人的道德行为当作标准,来衡断教会的至圣,而只应拿照教会规诫生活,行为一丝不苟的人,当作标准,来衡断教会的至圣(131)。

北京第一次会议不但指出了为洗礼所应讲的教义内容,也指出了这些内容和各地所用的要理问答之间的联系。望教者领洗者前该会背“六端经”。他们也该了解要理问答的第一部分,即圣洗问答,而且不但了解,还该会背诵。此外,因为成年望教者领洗后立即便领圣体(132),所以他们也该了解要理问答的第三部分,即有关圣体教义的圣体问答(133)。

这次会议也指出:还有一些人,应该在信仰的知

识方面接受更广博的训练,这些人是:学校儿童、富人、知识分子以及教外新娘。这些人该学全部要理问答,该念早晚课,并该会背诵一切(134)。贵州李万美主教愿望教者对于圣事教义具有充份的认识,好能常常妥办告解、领圣体、坚振与病人傅油。因为成年教友或已婚,或不久即将结婚,所以也该了解婚姻道理(135)。

北京第二次会议说明理由,为何要在洗礼以前,要人对教义广加研究,不以神学家认为仅已足够的知识为满足。观察了望教者所处的环境以后,如果认为他们领洗后,十有八九不再想继续研究教义和祈祷,使该要他们对信仰加以更深更广的研究,才能准他们领洗(136)。

中国第一次会议批准了以上的办法。会议首先承认,为确定望教当有的知识,应注意他们年龄和智慧的发展。关于应当讲授的真理,会议也列举了四川会议和一八八三年的训示中所说的一切,但又加添说,望教者应有充份的教义教育,好能办告解和领圣体:

“这种讲训应该因人制宜,因事制宜。对于没有知识的人和老年人,可将期限缩短。然而除特殊急需

外,非经充份听道,不得领洗。依照教会法典第七五三条第二款规定:应该明白迷信的虚伪不实,信仰的奥迹、天主经、十诫、教会规诫、洗礼的效果、超性三德经,并应学会妥办告解,才能获准妥领圣体。”(137)

4 对望教者的讲授法

如果像普通在乡村学校中一般,把大部分讲道工作让传教员来担任,则他们所采用的方法,往往是非常残缺不全的。为担任这一职责,能有机会受到特殊必需训练的传教员,是寥寥无几的(138)。就像传统的旧式所有小学一般,他们的任务主要是在教全班学生朗读和背诵要理问答本文,此外还教他们懂得祈祷文的“文字、意义和音调”就大体而言,他们对于教义本身都讲得太少。但这些缺点大部份都能得到弥补。由于他们的奉献精神,他们一旦赢得了听者的爱戴以后,则他们在实践宗教生活方面所立的生动美表,比宗教的真理所给予人们的印象,还要更为深刻。对于本地守贞姑娘来说,情形也是一样,甚至有过之而无不及:确然,她们的教法并不常是十全十美的,但因她

们的热诚与榜样在道德与宗教的陶成方面，给予中国妇女的帮助是绝不可低估的。传教士晓得，要在中国妇女之间传教，没有她们，简直是不可能的。

虽然如此，仍然常会有人认为不可太过份信赖传教员们所担任的讲道工作(139)。神父该负责细心督导，补救缺点，并亲自讲道。然因缺乏时间，神父在乡村学校讲道，不但只能非常简短，而且也非常粗浅(140)。

神父住所学校的讲道工作能够得到较好的照顾。男女在不同房间里听讲，各由传教员或中国守贞姑娘整日伴同(141)。从经验可知，必须有严格应守的固定日程(142)。同样，望教者似乎不应该太多，每位传教员有二十至二十五位的听道者，便算是很多了(143)。神父负责指导，为整个讲道期间制定详细课程进度表(144)。神父如能首先开讲，然后让传教员将同一主题重述一遍，是一个非常良好的习惯。一八九〇年，陶福音主教写道：“早晨传教员将我们在昨晚所说的一切，重述一遍”(145)，并且陶福音主教又加上说，传教士抽暇“用两小时或三小时的时间来担任这种讲道工作(146)”。他的讲解尽量简单：“我们不必诉诸深奥的理论。只要说得合情合理，比喻用得正

确无误，举例恰当得体，为听道的人便足够了，他们的理智还是纯自然而未经复杂思考的训练的。”(147)望教者应该把要理问答背下来，这是永远不变的成规。事实上，这些从未上过学的人，连读也不会读，为使这些人的宗教知识牢记不忘，这是惟一的方法。

望教学校的确是一所求学的学校，然而同时也是一所训练学校。一面有教室上课，一面也有圣堂施以精神训练。望教者和其他教友一同参加弥撒、圣体降福、拜苦路、念玫瑰经以及其他宗教敬礼。每逢大小斋日，他们守大小斋，并遵守主日各项规定，这样他们便得到了实际度教友生活的训练。中国第一次全国大会对于这种办法和结果，表示赞成，并且还说：

“为使望教期产生良好效果，有些特殊事项，应该注意：

第一、一班望教者的人数不应太多；

第二、传教士应在跟前，并且应该亲自给望教者讲授基督教义。在这方面，不论传教员表现得多么热心，不应单独倚靠他们；

第三、每日功课表和住宿规则均应清楚拟定，并应注意人人遵守。”(148)

5 洗礼——望教期的结束

望教期以圣洗而告结束。如果可能,成年望教者也可立即领圣体(149)。北京第三次会议规定,望教者倘若业已及格领洗,但对圣体道理尚未听足,应该留在望教学校,直到会办告解和领圣体为止(150)。

领洗的最后准备,应该给予最大的注意。刚才所说的会议表示希望应届受洗者,举行特殊退省,以为准备,好能使他们多得圣事恩宠(151)。神父应努力使他们务必意向纯正,具有信仰所需条件,并且深悔己罪。

为使即将领洗者真正在内心深悔己罪,他们在四川有一个老风俗:即在付洗前,要求即将领洗者承认一生罪过(152)。南京的训示也建议在告解亭内一一质询领洗候补人,查明他们的准备情形和过去的罪过。这些罪过也许应该予以赔偿。同时在洁德方面,也是帮助他们养成一个正直良心的大好时机。但该预先给他们讲明,这不是告解圣事,所以他们绝无告明自己罪过的义务(153)。即使作到这一切防范措施,误会的危险仍不能完全避免,所以四川第二次会

议规定,这种质询不可用告解方式来执行(154)。并且西安府会议建议采用这种办法时,传信部加以反对,将这一条取消(155)。就我们所知,任何地方都不再采用这种方法了。

为激起领洗候补人的热忱,传教士对于各节礼仪的意义也预先加以解释(156)。

如果可能,洗礼在复活节或圣神降临节以及圣诞节前的四季礼拜六(157)施行。这些日子以外,平常是乘每年退省机会,或在望教学校结业时,举行洗礼。神父们也常把这整套礼仪给以节日色彩,好使新教友对于自己领洗的日子,一生保有快慰的回忆。

凡在神父住所学校接受训练的新领洗教友,领洗以后,并不立即回家,却再留住数日,为给他们办第一次告解的机会,并使他们再领一次圣体。散居于各乡村的望教者,在他们的乡村学校结业时领洗,不久以后,神父设法再次视察他们,给他们告解与领圣体的机会。这样教友生活才算圆满地开始了。

这也是中国第一次会议所给的指示:“新教友领洗后,不应马上被遣离开,而应在告解和领圣体方面更加准备;此外,应该采取一切可能的方法,使其信仰与圣德的生活得以巩固。”(158)

C 对信友的教义教学法

一般说来,新教友还不是完全的教友,他们的信心还该加强,并且在实践教友生活方面,还该接受训练。他们的宗教知识不但应该加多,而且也该继续日新又新,这便需要为教友讲道了。

1 堂区主日宣道班

离神父住所很近的教友,这种继续不断的陶冶并无特殊困难。每逢主日,他们便能在神父住所听讲道理,他们常有领圣事的机会,并且他们常有神父在照顾他们。

神父在自己的住所圣堂里每主日都该讲道。教友所最需要的,就是“坚实而切合实际地讲解真理,讲解当信的教义和当守的规诫。”(159)所以神父的讲道特别着重信经、天主的本性与属性、圣言的降生、灵魂的不死、教会、天主和教会的诫命、四末、恭敬圣母等(160)。

然而即便讲实际的教理,也不能不适应环境,一切微妙和复杂问题都该小心避开(161);而其他题目在讲道时应特加注意。“在道德义务方面,教友该知道基督教的道德规诫和儒家是不相同的;他们尤其该了解,这些规诫的基础并不在于对祖先的崇敬上,也不在于纯粹外在的礼规上,也不在于追求个人荣誉和名声上(162),而是在于天主的法律上。天主使人认清至善,并指引人走向至善。他们也该知道,天主的属性和“老天爷”的属性大不相同,因为根据教外人的说法,老天爷并没有非物质的本性。应该特别给新教友讲明,人的灵魂、天使和魔鬼和新儒学派所说的“魂”、“神”、“鬼”是不相同的。”(163)

神父每主日也该亲自给儿童和新教友讲要理问答,因为他们因无知或疏忽,还不能领圣事(164)。神父在这方面该尽量使他的男女老师参加,好让他们看到在讲授宗教课时,应该采用什么方法(165)。

这样才可使新教友在相当短的时间内,成为好的天主教徒,尤其是如果他是属于较大较热心的教友团体里,更是如此。

2 散处各地的宣道班

然而大多数情形是，庞大数目的教友只不过是散居在教外人中间的几个小团体而已，离神父住所也很远。在这种情形下，传教士便该到他们所住的地方去视察，并尽量多给他们讲道，使他们有机会满全基督徒的义务。

这一切都是特别在圣诞节、复活节和圣神降临节左右要做的(166)。有些地方只有少数几位传教士，便只能每年两次或甚至只能一次访问教友(167)。

但是除了这些普通视察外，每年出外传教也是在每一地区所应尽的义务，传教士们常以这点为最重要的事务。在华北各监牧区，这个工作特别在冬季进行，时间长短因教友数目多寡而定。

每年一次的传教工作，主要目的便是使人每人皆有满全复活期义务的机会。由于这种不断讲述与劝言，信友便有了每年办告解的准备。对于教育程度不高和少数教友来说，这种准备是绝对必要的。这种办法不但在贵州实行过(168)，而且是北京第一次会议(169)、南京训示(170)以及富成功主教的手册中

(171)所规定的。

然而至此仍不能放松。为防止新教友再度堕于无知，整个教义还该再讲。所以每年的传教工作也便成了在教义方面温故而知新的工作，成了使教友更愿度宗教生活的工作。北京第一次会议规定，每天早晨弥撒中神父应该讲一篇短短的道理；此外每天一次该讲要理问答，并使教友背诵要理问答，以后准备他们办告解(172)。在贵州念晚课后，还要讲一次道理(173)。

另一个规定强调，应该教给教友，在必要时怎样付洗(174)，还该介绍家庭祈祷(早晚课、饭前后经、玫瑰经等)以及利用圣仪(175)，因为无疑地，为确保恒心，这些都是最有效的方法。

教友领坚振的日子快要到来时，为准备领坚振，教友又要特别上一连串的课(176)。

平常还应该注意的一点是，教义讲授应该力求简易，并适应每位听讲的人(177)。讲道时不可一味谩骂邪恶，甚至也不可着重于谩骂邪恶或责斥坏教友(178)。

每主日在圣堂朗读一部份要理问答的习惯，应予保留(179)。

3 儿童教义教学法

怎样给教友儿童施以坚实的宗教教育，这在任何时代都是使传教士最感头痛的一件事。的确，给这些幼小的孩子们讲道，比给成年教友讲道，影响较深，信仰之根更为巩固，教友热忱更能开花结果。但孩子们也是生活在外教人中的，危险很多，而且他们在自己家中很少受到这种良好的教育。父母本人是新教友，没有能力给子女良好的教友陶成：他们一生都是在外教气氛中，他们的宗教知识还很缺乏，而且肤浅；他们所采取的新人生观，还未化为真正的教友行动。是的，就是老教友，在这方面也是非常疏忽的，这是尽人皆知的事实。所以神父该设法纠正这种缺点，每次视察乡村，或每年出外传教时，也要给儿童讲道(180)。然而为达到这目标，最有效的方法还是天主教学校。在学校中才可奠定真正教友生活的稳固基础(181)。

(a) 祈祷学校或称要理学校

要理学校在中国已不是创举了。我们在上面已经说过,十八世纪末,在四川省的教难夹缝中,为男女儿童所办的学校,以宗教为主题,非常成功(182)。十九世纪的传教士们不但遵照四川第一次会议的规定(一八〇三年),而且还采取了当时所有的传统。一八八三年的训示(183)、区域会议(184)、许多手册(185)以及中国第一届会议(186),对这点均表赞同,无不坚持这类学校还该大量设立。

在这些学校中所应讲授的内容,首先是要理问答、圣经和祈祷经文。还该注意的是,务使儿童了解所吟诵的东西,有何意义,不只是会读问答和经文的文字(187)。儿童也可学读学写,但“在要理学校中,中国古代经典应该极少应用,并且用时该极谨慎。”(188)传教士该告诉父母,有责任把自己的子女送入这些学校,并且如有必要,可以强迫父母履行这一责任(189)。

在僻远的乡村里,要理学校平常只在冬天开放。这些学校常有一个特殊难题,就是在大多数情形下,

儿童年龄不一，兼收并蓄。年幼者初次学祈祷经文和要理，较大者已在准备初次告解和领圣体，还有已领这些圣事，并已学过要理，而来学习更多祈祷经文，如拜苦路、弥撒和圣体经文者。在较远的学校里，老师和学生的出席率都欠理想，并且为这些小学，也不易找到好的男女老师，结果所有课程都成了死背课文，甚至连课文也不全懂。在这方面，神父便该尽力督导，对老师和学生加以鼓励，检查早晨，晚上以及主日庆节是否经常祈祷。

离神父较近的要理学校，是全年开放的，教学比较按时进行，并且一般而论，儿童的宗教知识都很够程度。通常在冬季时还要在要理学校附近，为初领圣体者（年龄不一）开办另一个学校。这些初领圣体者好像望教者一般，在神父住所留住一段时间，由一位专任传教员特别费心，为他们准备（190）。神父给他们结业，并亲自考核准备是否及格，能否初办告解与初领圣体。

(b) 初等学校与高等学校

为使教友儿童免受外教学校的不良影响，在教友

数目较多,地区较大的传教中心,通常创办所谓“文科学校”。在这种学校里,不但讲授宗教课,也教四书以及读、写与算术。这种学校是从当时的要理学校发展而来。为男女儿童创办这类学校,常是很受重视的(191)。此外,在每一区域里,或至少在每一监牧区中,他们努力创办一所高等学校(好像公学)。在这种学校中,未来的神父、传教员、老师或因善表足可作他人模范的良好家长,都可得到较高一层的教育(192)。所教的主要科目是古代经书和文章(193)。

自一九〇五年后,国家的教育政策有深遽的改变,教会学校愈来愈多,同时组织也越来越较完善,男女初级小学与中学也逐渐成立起来了。这些学校的课程与时间表和欧洲学校比较近似(195)。尤其是在这些学校中教义讲授的程序能够严予考核并付诸实行。

文科学校的教义课程表和神父住所正式要理学校的课程表差不多,主要是要理问答、圣经、祈祷经文、唱圣歌和读拉丁文(196)。在上述高等学校中也研究一些其他信证学与教义讲授的小册子,先是用白话文写的小册子,然后是用文言文写的小册子(197)。一九〇〇年以后,在小学和中学里便采取了一种按年

级清楚划分的课程。例如陶福音主教在他的《要理条释义》一书中写道：“多年以来，我们都是每日头三十分钟上宗教课。星期一表中所列的是新旧约历史；星期六是背诵教区小本要理问答，使不致遗忘；其他日子，老师讲《要理条解》，这是全国通用的大本要理问答……这一课程需三年完成。”(198)。

对于学校老师所用的方法，我们找不到任何资料。但他们一定免不了私塾旧法的影响，在私塾中，先背课文，后来才讲解意义，传教士用指示和建议从旁予以帮助。尤其在末后几年中，传教士亲自上课讲授教义，越来越多。

因为某些显然的理由，一般说来，传教士给儿童讲道所用的方法，都是他们在自己本国所学的方法。因为十九世纪下半叶欧洲天主教国家所用的主要方法是历史法和课文讲解法，所以这些方法也成了我们在中国所最常用的方法。例如田嘉璧主教继福禄利和费乃龙之后，所希望付诸实施，并在北京给修生们讲课时所用的方法，就是这种历史法(199)。但总结起来说，要想把在中国所用的一切方法，用一个标题来包括是不易作到的。无疑地，陶福音主教一定是中国最优秀的教理讲授者之一。从他的著作中可以看

出,他讲教义的方法有不少特点。这些特点后来都成了各种不同的方法(200)。

D 传教员的训练

传教员一词,不但是指教友讲道员或旅行传教员以及望教学校的老师,而且也是指神父旅行中的伴侣,有时也指教友团体中的领袖(201)。这些人都是神父不可缺少的助手,他们在传播福音和坚定信仰方面的贡献很大;另一方面,不良的传教员能有很多害处,所以必须注重他们受训的优良素质,关于这点,任何人都不会反对。然而怎能使自己的传教员得到这种训练,不但是一个实际问题,也是一个颇为复杂的问题,解决方法也不一致。

传教士首先各自采取办法,亲自启发传教员在尽职方面的虔诚和传教热忱,并以言行使他们在宗教与知识方面得到所需要的陶冶。我们已经说过,他们上课时,要他们的传教员参加,目的便是使他们学习讲道的良好方法。但这一切都不过是在没有理想解决办法时,所用的临时应急办法,所以他们越来越了解,

为求彻底解决，非特别建立传教员学校不可。

从一八五一年所发出的问卷中可以看出，关于能否为合格的青年建立陶冶传教员的学校，传信部听取宗座监牧们的意见(202)。那一年有六位主教在上海开会，他们的答覆是，建立这种学校本身是很不错的，却很难在所有监牧区实现(203)。同样，罗马梵蒂冈第一届大公会议时，中国十五位主教集会，所获得的惟一结论是，建立传教员学校，非常困难，所以他们所采取的唯一决议是：“各人量力而为。”(204)。

建立这类学校所牵涉的难题，的确很多，下列问题是清楚的：是从青年学生开始，用长期陶冶方式，准备他们以后的职务吗？或收成年教友，经过短期教义讲授训练，立即上任工作，是否更好？是优先收已婚的传教员呢？还是优先收未婚的传教员？他们有什么确定的课程？他们的教育应该是纯宗教性的呢？或是应该更为广泛，把世俗科目也包括在内？这种训练应该多长？有哪些有用的书？这些问题的答案各地不一，是不难理解的。

在大半地区，开始办成年传教员学校，目的是为尽速给传教地区准备所急需的助手。为达到这目的，一八六七年鄂尔璧神父创办了一所学校，录取十八岁

至大约三十岁之间或已婚,或不久即将结婚的学生。课程需四年完成,但从第二年,学生便已开始实习。他们可以伴同神父外出。上午读中国典籍,下午研究宗教书籍。有经济能力的人,应负担自己的费用(205)。约于一八八七年,在鲁南也开办了传教员学校,有一时期由福若瑟神父负责,普通是收取三十位至五十位学生。但他们中也有约二十岁的青年,和六十多岁的老人;有的很擅长文学,有的几乎不会读写。这一事实更增加了选择适当教课本的困难。修业期限未加限制,但一般而论,学生在这个学校里都是经过两年的。他们按功课表所修的课程,是宗教性的课程,科目如下:驳斥迷信、证明天主教是可信的、用更详细的手册来彻底讲解要理问答、圣经和教会史、讲解祈祷经文、讲道实习(206)。一八七三年,在海门和江南监牧区也创立了一所特殊学校,收录了七、八位已婚的男人,准备任传教员之职(207)。其他同样性质的例子,还可列举很多。

然而经验证明,这些办法及与此类似的成年传教员学校,并不能完全解决问题。人们不能强求年龄较大的人从事太长时期的学习,不然他们便会半途而放弃;但若训练课程过短,教育则又不能彻底。

所以有些监牧区成立了预科学校或公学，收取年龄较小的学生，使他们逐渐接受教育，准备担任传教员的职责。因此鄂神父废弃了上面所说的成年传教员学校，一八七三年代之以一种师范学校（称为公学）。他的用意是在收取从十二岁以上的教友儿童，在文学和宗教方面给他们一种较为彻底的陶成，使他们日后能更有成效地担任传教员之职(208)。在浙江也有青年学生受传教员预科学校的教育，期限是四年到五年，以后伴同神父出外，等到他们结婚以后，才派他们前往传教地点(209)。在直隶东南区所创立的特殊学校，学生在十年后进入修道院或传教员学校。凡在这所学校接受陶冶的传教员，年满二十五岁后，开始任职(210)。中国大半这类学校的成立，都是为了这一目的。毕业生倘若感到自己没有司铎的圣召，已接受到的必要的陶成，好能使他们去善尽传教员的责任。

一八八三年的训示批准了两种主张，训示中说：“倘若建立一种公学或至少建立一种为培育传教员的特殊学校，这种目标便不能达到。这种学校所录的学生，是青年教友，或是成年教友，由至可敬的主教们在主前酌情而定。”(211)

一九〇〇年以后,两种学校和从前一般,继续开办。往往有些地方,虽然已经有了一两所公学,所谓正式成年传教学校却仍然存在,这些学校大半是过渡性质,因需要成立(212),几年后废止,以后再开始。直至一九二二年,人们仍然认为创办永久性的传教员学校,所牵连的难题,是非常之大的。所以有些地方认为,为已经在职的传教员和传教员新候补人,举办教义讲授假期课程,未尝不是一个良好的计划。后来证实,这项计划非常有用(213)。但同时可以看出,人们会渐渐承认,必须创办永久性的传教学校,有明确设定的课程,在校期限为一年或两年。

在这些岁月中,公学办得非常成功,已经逐渐步入了另一方向。未来的神父从儿童时代起,在小修道院中接受教育(214),公学逐渐成立了一种师范学校,以教育初级小学所需要的大量教员。因此课程不得不适应学校的新目标,而不再求完全与未来传教员的所需相符合了。在这种情形下,严格地所谓传教员学校的问题,便再度出现了。

中国第一届会议说得很对:“传教员学校应和师范学校完全不同:师范学校是为培植教员而设,传教员学校是为培植传教员而立;师范学校的主要课程包

括人文学(古典文学)、教学法、科学,传教员学校的必修功课,则是教义(215)。

传信部在一八五一年的问卷中也曾建议培植独身传教员(216);一八八三年的训示中有给宗座监牧们的劝谕,劝宗座监牧们建立区修会,使会员管理学校和青年组织,并担任讲道任务(217)。

这类机构是否合时,传教士们的意见很不一致。一八五一年,宗座监牧们在上海集会,对于这问题的解答是,一般而论,已婚的传教员们应该获得优先培植(218)。其他传教士们也都明明发表意见,认为培植儿童,以后发愿成立修会,为时尚早。一八七二年,鄂尔璧神父提出反对意见说:“大多数学生都要半途而废,发愿与独身是其中最大难关。神父常该予以监督指导。他们不懂外界事务和处世方法,患病与年老时,则是教会的沉重负担。且(219)徐听波(Leboucq)神父也于一八六七年写道,这种试验所带来的,可能是经济的重担,并且还会招致严重的挫折(220)。但倪主教却持相反意见,他认为已婚传教员缺乏所需要的自由与独立,并且他们因待遇菲薄,不足养家糊口,所以必须训练修会传教员(221)。

为建立修士传教员的修会,所花费的努力,并不

常能获得预期的成功。一八六六年，郎怀仁主教在江南创立了一个这样的修会，名为“圣若瑟会”(222)。一八七一年，不得不承认结果甚不理想(223)，终因困难重重，无法克服(224)，乃于一八七八年被迫解散(225)。倪主教接着又创立了一个新修会，称为“主母会”，或称“天主之母传教员修会”，收取了一些先前圣若瑟的会员。一九〇九年，这个修会又被解散，其中有些会员加入了圣母昆仲会(226)。一八九二年，包儒略主教在直隶西南区成立了“圣保禄修士会”(保禄会)，会员的首要职务是任传教员。这个修会起初也是步履惟艰，舆论又无好评(227)。一九一〇年，宣誓的会员共有十六位，一九二三年，增至三十一位(228)。一九〇二年，罗专良主教抱着同一目标，在广西努力成立了“圣家会”(229)。一九一〇年，南阜民神父在蒙古东部监牧区建立了“圣心修士会”(一九二二年，他升任助理主教，以后升任宗教监牧与热河主教)，主要目的便是培植优秀教员。一九二三年，这个修会有宣誓的会员共二十三位(230)。这一切机构在许多方面虽然有卓越的贡献，却始终不能完全取代已婚的传教员。

中国第一次会议对于成立传教员修会没有作特

别的推荐,对于传教员学校的课程,谨仅一般性指示如下:

“在攻读课程方面,惟一所说的,只是广泛原则而已。这些原则包括:传教员学校应该使将来担任传教员重职的青年们,在结业前后(普通功课),能够得到宗教学、信证学与道德各方面的最佳训练。”

所以学生在校期间,应该:

1. 尽力学习祈祷经文、教义、圣经与教会历史及适当的信证学;

2. 在驳斥外教人比较普通的错误方面,在给人讲道以及阐扬天主教教义方面,为善尽己职,应勤加研习;

3. 首经训练良好的道德风度,实践道德生活,表现传教热忱,好能在讲解天主教教义方面得到良好的准备以后,对归化他人多有贡献。只要他们不仅口头讲道,而且也身体力行,他们便能胜任愉快,获得成功(231)。

E 守贞姑娘传教员的训练

为能和外教妇女获得初步接触,并为训练妇女传

教员或教友女孩，已婚妇女和本地守贞姑娘是最适当的人选(232)。但对这些人也有问题：为使他们担任这一工作，应使他们接受什么训练？

已婚的妇女传教员固然应以言以行予以鼓励与协助，他们合作的真正价值也应予以估定，但要给她们何种特殊训练，是办不到的。这就是为什么在训练本地守贞姑娘，使她们得到道德与知识的准备方面，曾是十分的谨慎。训练期间开始时，她们仍然留居家中，但应遵守冯青山主教所定的规则(233)。传信部一七八四年的规定和冯若瑟主教牧函中的规定仍然有效(234)。但在教难以后，这些守贞姑娘的活动范围渐形加广，而使她们得到彻底训练的需要，也随之比往昔更为加深。为达到这一目标，传教士们便尝试创建学校，这种学校也是一种初学院，特别收取青年望会生。在这些初学院式的学校里，她们不但能得到为担任女传道员的职责所需要的知识，而且也能得到修会训练，使她们成为献身于天主的贞女，善度自己的修会生活。

远在一八五六年，鄂尔璧神父就已经在一个教友家庭中召集了九位不同年龄的姑娘，设法给她们一种特别陶成，好能使她们担任起陶成其他守贞姑娘的任

务(235)。有一位年长的学者管理她们,这位学者也是在传教员学校中担任讲授的人。一八六七年,鄂尔璧神父在直隶东南部建立了另一个学校,其中望会生不但学读宗教书籍,而且也读一部分四书。这个学校已经有了初学院的功用,其中学生也学习基本灵修原则(236)。一八九二年在直隶东南部也有一个与此相类似的学校,学生年龄在二十岁以上。这些准备担任女传教员或老师的女孩子,应该修完五年课程,接受宗教书籍的彻底训练。对其他学生,这种初学只需两年至三年课程(237)。这些姑娘还未形成修会,鄂尔璧神父认为修会不应开始过早(238)。

童文献神父在贵州的作风,恰恰相反,他早已努力把守贞姑娘聚在一起,陶成她们,使她们过团体生活了。他的目的是尽早成立真正的修会。一八五六年,所有该监牧区的守贞姑娘,奉他的命令,都离开了自己的家庭,生活在同一的住所、开始了初学。新的望会生年龄须在十六岁或十七岁。这所初学院的负责人是任神父,他不仅担任她们的宗教训练,而且也教他们给望教者和儿童讲道理的方法。初学期限为两年至三年,以后这些守贞姑娘派往学校与女望教者听道处从事活动(239)。

一八八三年的训示和数届会议也都促使所有守贞姑娘度团体生活。

这样传教士们便努力成立起有似师范学校和初学院二者合璧式的学校来了。有时有些守贞姑娘已经在她们自己监牧区以外的监牧区受了教育,以后她们便负责陶成她们本区的年轻望会生。有些地方,教育守贞姑娘的工作由外国修女负责。

这些机构虽然困难重重,但到处成立。往往有两种组织并行存在:一种是本地守贞姑娘住在一起,不受正式修会誓愿的约束;另一种是愈来愈多的正式修会。由于公立教育的普遍进步,尤其是由于女子学校方面的不断进步,这些守贞姑娘的知识水准便也不断逐步提高,并且这种预科学校的课程也便不断适应这种新的环境。因女子初级小学的增加,大量的守贞姑娘受到教育,去担任起老师的责任。

III 教义教学的文献

这一时期开始时,教义书籍比过去更感需要。教准的前几年,不仅旧书已经遗失,而且连木刻版也已大部损失。一八三六年,在西湾子的孟振生神父写

道：“这种基督宗教的书籍几乎荡然无存了。”(240)但他所欣喜的是，他找了几部旧书的木刻版。这些旧书，如冯秉正神父所写的圣人言行(圣年广益)，都是从前在北京出版的(241)。

在准予传教士恢复自由的条约签订以后，传教士们努力尽速应付宗教作品的急需。一八六〇年以后，他们在西湾子又找到了印版，于是在北京重印保有印版的书籍(242)。耶稣会方面也在进行工作。远在一八六九年，土山湾孤儿院的男孩子们已经为老传教士们编写的七十多部宗教书籍刻了印版(243)，并且他们越来越感到，传教区必须有更大更好的印刷机构，可供自己随便应用。一八八三年的训示表示希望每一监牧区至少有一个中文印书馆，以便出版信证与教义书籍(244)。一九一二年，中国至少有二十一个大小传教区印书馆，其中有些印书馆因为出版书籍甚为重要，应该在这里提出。

最早和出版最多的印书馆，是上海附近土山湾孤儿院的印书馆(耶稣会所办)。起初他们只有木刻，但自一八七四年，他们开始采用金属字模(245)。北京北堂印书馆(味增爵会所办)约于一八六〇年开办，一八七八年重组并予以现代化(246)。以后一八八四年

又有河间府(译音)印书馆(耶稣会所办)(247),次年又有纳匝肋香港印书馆(巴黎外方传教会所办)(248)。兖州府印书馆(圣言会所办)是比较近期所办的印书馆,出版书籍颇多,都是自己的作品。从出版界的图书目录看来,可以一窥这时期文字活动的一般轮廓;翻阅这些目录各页,足可看出中国各传教区现有的教义书籍,的确是洋洋大观,美不胜收了。

首先我们所看到的,是大量重印的前期作品,就是我们以上所已说过的作品。有些小册子因“自彼唯一者”上谕而曾予以重编(249)。一八五一年,贵州白主教(宗座监牧)曾向传信部致函,从这封书信中可以清楚看出,在某些情形下,有些错误是应该予以纠正的。例如:曾有人认为,地球中心是一片无底的火海,这便是地狱;天主为每一星球派遣一位天使,使之管理星球,好像船主管理船只一般;在天上有九层地方,一层比一层高。还有:告解或领洗时,只有不完善的下等痛悔,没有起码的爱德,是不足获得恩宠的;在大小斋的日子里,夫妇不应有肉体关系;无论贷款或合同,只要获利,便是剥削不公,便有不义不仁之罪等(250)。虽然如此,老传教士们的作品,以现在来看,不啻是一大宝藏,内含至宝,价值永垂不朽,即使为今

日讲道，仍然非常有用，这点我们上面已经说过。

除这些旧书外，便是为适应当时环境和急需所出版的整套新书了。

现在中国神父执笔，比从前较多了。在这方面，许多是有卓著功勋的，其中有：耶稣会士李林、萧若瑟、遣使会士王神父、(南京)黄伯禄和(西湾子)张雅各伯(251)。由于他们在神学方面的素养，以及对自己同胞思想和语言的进一步深知。在中国教义写作的发展方面，他们是最宜参与其事的。

近代宗教书籍的另一特点是，和前代作品相比，近代作品大都是用白话写的，这是一大进步。许多旧时的小册子是用文言写的，普通人看不懂。因那时存有一种偏见，认为高尚的学说也该有高尚的体裁来表达，有时须用许多证据，才能说服这些中国作者，用白话撰写宗教书籍(252)。在这方面，教会多少可说是时代潮流的先锋。这种潮流在胡适博士领导下，认为要想使文学完成其社会任务，使人民教育普及，除用白话写作外，没有其他方法(253)。

我们不在这里具体表列出所有这类教义书籍，为达到这目的，只要参考一下以上所说的各印书馆的图书目录，就可以了。我们在这里所举出的不是具有填

补空隙作用的作品,或者在教义讲授发展方面具有特殊重要性的作品。我们所列举的作品,为愿在中国教义讲授著作方面具有入门知识的青年传教士,已足够了。

A 信证学

因为人们认为散发信证学的小册子是传教的有效帮助,为何如此大量出版这类小册子是件不言而喻的事。这些小册子能使教外人对天主教教义大纲获得初步的认识,对于通常所遇到的疑难获得解答,对于迷信风俗的荒诞不经获得认识。

(1) 抛开太小的书籍不提,我们认为下列的小书对于普通的人,是很有用的宣传工具:

《一目了然》(一八五二年),据说是贵州宗座监牧白主教所著(254)。

《辩道浅言》(一九〇三年),遣使会士王神父著。

《传教何意》,圣母圣心会士汤永望神父著。

《君问愚答》,耶稣会士戴遂良神父著。

《真教大益》,张雅各伯著(西湾子)。

“真教撮要”,张雅各伯著(西湾子)。

(2) 为达到同一目的,并且也是为在教外人中传布信仰,写得较为深入的书籍有:

《圣教理证》(一八五二年),据说是白主教所著,内容尤其是为驳斥对天主教的各种攻击以及各种迷信习俗,原文颇富攻击性,后来经耶稣会士黄神父稍加修正,缓和了许多(255)。

《谈论真假》,圣言会士罗赛神父著,以会话体裁写成。作者采用非常普通的谈话方式,说明真天主、赏善罚恶、迷信习俗,有时也触及基督教。

《人生要务》是张雅各伯神父翻译的一本法文小书,原名为“Pourquoi l'on doit etre chretien”(为何要作基督徒)作者是 Lepin。这本书特重天主存在的积极证明、灵魂的不灭和只有一个真宗教。

(3) 有些书籍,内容更为详尽,并且非常适合那些负担给教外人初次讲道责任的。教友与传教员,对已经有相当教育程度的教外人,这些书也甚适合。这些书籍有:

《邪正理考》(一九〇七年),张雅各伯神父著。这本书是长期努力和经验练达的结晶。这本书分五部分,内容包括:1. 恭敬真天主与恭敬邪神;2. 真孝;3. 真宗教;4. 各种迷信;5. 讲道。虽然这本书是通用的

一本书，也是普遍受人赞许的一本书，有些人却认为书中口气过于激烈，措词过于尖刻(256)。这本书往往作传教员学校的学生手册应用，因为此书中最后的一部分含有对传教员的实际良好指示。其文字简洁易懂，教外人和教友均爱阅读。

《论真辨妄》，黄神父著(南京)，详论中国人所极的各种迷信习俗和所恭敬的各种神祇，为传教员很有用处。

《绪言真教》，孟振生主教著(逝于一八六八年)，内容是论天主、灵魂、赏善罚恶和有关问题。体裁是简问详答。

《圣教浅说》，田嘉璧主教著(逝于一八八四年)，特点是直接阐明天主灵魂、赏善罚恶和降生奥迹。

(4) 一八八〇年，黄神父写了一本非常详尽的信证学，目标是为知识阶级，书名《集说论真》。书中第一至第四部分叙述九十位“神”的历史。为作到这点，作者采用了许多外教作者的原文，企图使他们从自己的作品里，了解恭敬这些神只是多么荒唐无稽。在第五部分中，作者证明历史批判的一些原则，使人对于奇迹的真伪，能有所分辨(257)。

《理窟》，耶稣会士李林神父著，体裁与内容也是

以学者为对象，讲论天主、真宗教只有一个、假宗教、迷信风俗等。

(5) 和基督教有关的作品

一显出有必要，便给教友很清楚地指出天主教和基督教的差别。但在起初，严格地所谓信证学是很稀少的。一八七九年，徐听波神父写道：“直到现在，驳斥基督教的中文书籍，连一本也没有。基督教有两百三十位宣道家，走遍全国码头与各省，散布用白话所写的圣经与论文，为将来制造障碍。我们对于这点，恐怕是太过疏忽了。”(258)我们在这里所指出的作品，的确都是以后的作品。

《辨惑至言》(一八八四年)，耶稣会士李林神父著。事实上，这本书是为中国基督教徒写的，目的是为说服他们，使他们认识天主教的真理。这本书使用了和天主教略有不同的基督教名词。

《耶稣真教》，耶稣会士贾太里(Gatellier)神父著(逝于一八九七年)，体裁是一位天主教人士和一位基督教人士之间的谈话；所谈的内容是圣经、教会、圣传和圣事。

《剖惑至言》(一八九七年)，陈光宇著，作者是广西省监牧区的教友，内容是驳斥基督教。

“真教问答”，耶稣会士毛来和李杅合著。这本书是为教友写的，阐明有关教宗和教会的道理，与基督教主张互作比较。

《耶稣真教四牌》，广东监牧区王神父著。本书讲解真宗教的四个特征。

(6) 最后耶稣会士于神父编撰了一部信证学手册，书名是《辩护真教课本》，内容是作者为徐家汇公学学生所写的课文。作者根据瓦尔外肯(Valvekens)神父的著名手册“Foi et Raison”(一九〇一)，加以发挥，编成了这些成功的课文。这本书依照古典的划分法：1. 论自然宗教，2. 论超自然宗教，3. 论基督教会，4. 论天主教。本书第三部分是论中国各种宗教。作为公学学生的手册，这本书的确是太难了，但为修士们却是很有用的，因为内容和修士们用拉丁文所读的内容相同。

B 教义讲授

(1) 教区要理问答常是最重要的研究书籍，最常用的是山西《要理问答》，分四部(圣洗、告解、圣体、坚振)，其来源我们在上面已经大致说过(259)。每一

部分都是为准备这四件圣事其中的一件。所以这本书不是讲全部基督教义的，为此又有附加部分：“增补要理问答”，讲解十诫、教会的规诫、圣体和祈祷。

最常用的附有解释的大本要理问答，是《要理条解》(260)，耶稣会士涂狄(Twrdy)神父著(逝于一九一〇年)，萧静山神父校正(逝于一九二四年)。内容是根据耶稣会士德哈拜(Deharb)神父应德国主教之请，于一八五三年为德国所写的要理问答(261)。这本书把基督教义分三部分，简述如下：1. 信仰，2. 诫命，3. 得圣宠的方法。这本书最重要的特点是：划分清晰，概念清楚，措词准确，内容完整。所以许多学校都以之为学生手册。这本书也和德哈拜的要理问答一般，在讲述方面，也许太偏于知识性方面因素，以及教义的神学知识。由于大本和小本两种要理问答的分法完全不同，附有解释的大本要理问答，和小本要理问答不能互相调合。但这个缺点现在已经予以补救了。中国通用小本要理问答出版后，分法和从前相同，后来又将《要理条解》予以改编，作为通用大本要理问答，书名为《要理大全》(262)。

圣言会士有赫若瑟神父的《教理问答》也是一样，分法和《要理条解》相同，却较简短得多。这本书的特

点是,每部分后面有一两段圣经,加强前文所讲的道理,并且每章后面有几句劝言,把教义用于每日生活。最后作者加讲弥撒礼仪和礼仪年。

(2) 每课内容详细,结构严密,附有教授法指导原则的实用手册,能够帮助传教员在讲授要理方面,更有条理,更能发挥教育功能,这种手册还未出版。我们在这里所提的两本著作,为准备这些课文,能够很有帮助;事实上,这两本书的目的,就是为作传教员手册用的。这两本书不但言语恰当、简洁清晰,而且对于所要讲的主题,讲得完整踏实,其缺点是:主要概念不够清晰,杰出的思想讲得不够淋漓,所以还得靠传教员自己去设法详细解释。虽然如此,这两本书已经解救了当时的燃眉之急,并且有些传教员学校以之为手册。

《要理解略》,遣使会士普郎彻(Planchet)神父著。第一部分讨论天主、原罪、降生、灵魂、四末等问题;第二部分用四个标记证明只有天主教是基督的真宗教,希腊正教与基督教都不是基督的真宗教;第三部分讨论天主的圣宠和圣事;第四部分论祈祷经文,包括:十字圣号、天主十诫、教会规诫、信、望、爱三德经;最后是略讲善会与圣仪。

所以这本书虽然抄用了小本要理问答的问题，却没有直接按照小本要理问答的顺序。解释是用问答体；解释以后大都附有从圣经、教会历史或每日生活摘取的动人芳表。书中有插图，其中十幅为中国木刻插图，语体非常简易，并且作者所努力导循的，显然是以史实为根据的方法。

《问答释义》共有五卷，是中文版解释最详细的要理问答。第一和第二卷是讲解领洗要理，第三卷讲解告解圣事(附告解经文)；第四卷论圣体(附领圣体经文)；第五卷论坚振圣事，此外还有七整篇论圣神的道理。卷一、卷四和卷五是韩宁稿主教写的，卷二是福若瑟神父写的，卷三是赫若瑟神父写的(263)。

这本书不是以问答体写的，但其顺序却是依照要理问答顺序进行的，并且在每一问题以后，给出长篇幅的详细解释，中间杂以比喻和动人的范例，使教义不但引人，而且清晰。所以这本书为给普通人讲道，非常合适。然而在这本书里我们又是找不到各自成篇的清楚划分，主要概念没有完全讲出，并且使人感到所有问题都是一般重要。就如我们上面所说的一样，虽然有很好的资料，却无系统的编排，所以不能马上使之变为现成的课文。在解释问题方面，作者所导

循的方法，是课文讲解法，或分析法。

C 圣历史

1 圣经翻译

主日与庆节福音以及新旧约的几部单独经书，已经在前几个世纪中译成中文了。那时业已出版的译文有：

《圣经直解》(北京，一六三六年)，耶稣会士阳玛诺著(264)，内容是解释主日及节日所读的福音。

《圣经广益》(北京，一七四〇年)，耶稣会士冯秉正神父著(265)。内容是同样的福音，附有默想。

《训慰神篇》(北京，一七三〇年)，耶稣会士殷弘绪神父著(266)，是旧约多俾亚传的译文，另附注释。

《新约译稿》(从玛窦福音到致希伯来书第一章)，译者是巴黎外方传教会会士白日升神父(逝于一七〇七年)，校正者是冯青山主教。这部译本只是手抄，从未出版(267)。

第一部全部圣经的中文译本是基督教传教士马士曼(Marshman)(一八二三年)(268)和罗伯马礼逊

(一八二四年)(269)的译本。天主教传教士还未有全部圣经的译本。这一工作一定非常有用,但因天主教人士在传教方面多依赖活的教会训诲(讲解教义的职责),所以对于全部译本的需要,不如基督教徒感觉得急迫,因为除圣经外,他们不承认教会无误训诲权。

除以上所说的还在重印的作品外,以后又出现了下列译本。

《新经全集》,耶稣会士萧静山译。这是一本全部新约的卓越译本,注解甚博。

《新经译义》,耶稣会士李林译。这是一部四史福音译本,注解置于本文以内,并有五十幅小的插图。

《新史会编直讲》(一九一三年),马相伯著。内容是将四部福音合编在一起,并加讲解,是仿效马泰费来提(Masai-Ferretti)主教的“Les Evangiles unis, traduits et, commentes”(福音合编,译述并注疏)编成的(270)。

《四史圣经译注》(一九一三年),德若瑟译(广东),另一部附有注释的四史福音译本。

《四史集一》,译者是遣使会士普郎彻。这是一部四史福音译本,内有五十幅刻版插图。

《宗徒史图》,译者是耶稣会士李林,是一部宗徒

大事录译本。

《圣保禄书函》，译者是一位何神父(广州)，是一本带有注解的圣保禄书信译本。

2 圣经历史教本

比圣经译本更多的，是圣经历史教本。这种以教本方式写成的书籍，那时在欧洲最为流行，甚至这种教本中的画像也是从欧洲这类教本中借用的。这些教本首先使读者熟悉圣经人物和事迹，并给他们说明从这些故事中，所应记取的伦理教训。但旧约的主题，如为默西亚作准备等，仍有很多待探究之处。

我们在此列举几种为讲圣经有用的作品：

《古新史略图说》，徐州宗座监牧遣使会会士贾纳采(Kanazei)主教著，是一本为望教者及儿童的圣经历史画册。每页有一幅图画(旧约三十四幅，新约四十八幅)，每幅图画下面有一个圣经短句。画版是从欧洲教本中取来的。

《古新史略合订》，耶稣会士陈玛竊神父著，是圣经历史画册，也是为小学儿童用的，但比以前所说的《古新史略图说》圣经摘句较多，旧约有五十五幅图

画，新约有五十七幅图画。

《古经略说》，作者是圣言会赫若瑟神父，是一本古经历史书。每一故事叙述完毕，便说明事实，并指出其中所含的伦理教训。

《新经略说》，作者与前相同，是一本新经历史书。凡是详细故事，都有很多用小字排印的注解。赫若瑟神父的这两本书都是传教员学校所特别采用的书籍。

《耶稣行实》，耶稣会士明查理神父著，叙述耶稣生平，文中附有注解，是根据上述艾儒略神父的著作改编而成的(271)。

《古新经问答》，是古新经故事演义，故事以后附有问答，可供望教期与初小年级讲道之用。

D 教会史

因为教会史是圣经史的延续，所以在教义讲授方面，教会史即使不是不可或缺的部分，至少也是不可或缺的补助部分。在像中国这样的传教国家里，福音传布工作已进行了几百年，历史的发展、天主教在其本国和其同胞之间的艰苦奋斗，对于教友都有特殊的意义。这种情形甚至能成为有力的信证学，并能使人

对教会更具信心。

对于儿童，应该满足于利用机会，以讲故事的方式给他们讲道，给他们说明信仰的真理。对于年龄较长的学生，便可采用较有系统的方法，给他们讲教会史了，虽然如此，有些事实和人物，对于教会的发展比较重要，对于学生的宗教教育最为合适，必须首先予以说明。

在这方面，可以使用下列书籍：

《圣教鉴略》，耶稣会士孙味增爵神父著，是一本从宗徒时代直至现代的教会史，文笔非常简易，用于传教员学校，必大有助益。

《圣教史略》，耶稣会士萧静山神父著，是一本简短的教会通史，对于中国教会也有特别叙述。

《天主教传行中国考》，耶稣会士萧静山神父著，是一部中国天主教非常详细的史书，从初传福音开始，直至光绪在位末年为止（一九〇八年）。最重要的事实和较著名的传教士以及基督教义在各时代所发挥的影响，都讲得非常透彻。这本书本身就是一部真正的信证学。

《燕京开教略》（三卷），何神父著，是一部天主教在北京开始与发展的详史，书中有一百二十二幅刻版

插图。

《中国天主教传教史》，上海一九三三年出版，是德礼贤神父《中国天主教传教概况》《Les Missions Catholiques en Chine》一书的译本，这点我们已多次说过。这本书尤其为较有学问者，或为大专学生，用处甚大。

E 圣人言行与圣人传记

阅读圣人言行和其他感人的传记，在宗教教育方面占有很重要的地位，有时甚至占有决定性的地位，这点不仅从每人自己的经验可以看出，而且从教会劝教友师法圣人的训示中，也可得到证明。倘若所读的圣人或人物，由于年龄或其他生活与时代环境，和读者比较相近，则这种影响便会更为深远。青年圣人自然是青年人的最佳模范。自己家乡的圣人更易在自己的同胞中找到敬礼者和师法者。

中文现有的圣人传记已相当可观，并且还在扩展中。教会史中最著名和最受尊敬的圣人，中文都已有了他们的传记。其中有：圣伯多禄和圣保禄二位宗徒、圣劳楞爵、圣方济各亚西西、圣多玛斯亚奎纳斯、

圣依纳爵、圣类思、圣伯尔格满、圣味亚内、圣女德肋撒、匈牙利的圣女依利沙伯、圣女玛加利大、圣伯纳黛、圣女小德肋撒、圣哲玛费尔加妮等。然而令人欣慰的是，有些传记，中国人对之特感兴趣，因为这些传记和他们自己的宗教史特别有关。这里略举数种如下：

(a) 传教士们的生平

《圣方济各沙勿略小传》，是圣方济各沙勿略的略传，原作者是耶稣会士舒哈卖神父，译者是耶稣会士王雅谷神父(徐家汇)。

《方德望神父小传》，原作者是耶稣会士艾神父，书名是：《Biographie du Pere Etienne Le Ferrre, S. G. C.》(1598~1640)，经耶稣会士杨路加神父(徐家汇)以中文改编，成为本书。

《刘通爱、魏启明真福合传》，方济各会士成和德神父(徐家汇)著，是真福刘方济(逝于一八二〇年)和董文学(逝于一八四〇年)二位在中国殉教的烈士的小传。

《耶稣真徒》，叙述真福董文学的生平，作者是遣

使会士陆神父(北堂)。

《真福高来传》，叙述刘方济高来生平，作者是石神父(北堂)。

(b) 中国殉教烈士们的生平

《中国致命真福传略》，作者是耶稣会士潘神父(徐家汇)，是一本叙述四川、贵州、广西各省共二十一位中国殉教烈士，于一九〇〇年与一九〇九年列入真福品的简短传记。

《中国光荣》，作者是圣言会士罗赛神父，简述中国数位殉教烈士的生平及死亡(兖州府)。

有关四川监牧区三位神父殉道者真福奥斯定、保禄和刘达陡的事略，遣使会士陆神父曾分别为写三部传记(北堂)。

此外，还有一部义和团运动时代在北京殉教的烈士详史，共十五卷，是从遣使会士普郎彻所著法文改编而成的(北堂)(272)。

(c) 中国虔诚教友的传记

《增订徐文定公集》，记述徐光启(保禄)的生平的

著作(一五六二年至一六三四年)。徐光启是一位大政治家,也是利玛窦的一位挚友。作者是耶稣会士徐西满(徐家汇);这位作者也曾作过一部较短的传记。

《徐太夫人传略》,叙述徐光启孙女许甘地大夫人的生平(一六七〇年至一六八〇年),是从柏应理神父原著《一位中国教友贵妇许甘地大的史略》改编而成的,作者是耶稣会士徐、沈二位神父(徐家汇)。

《薛神父传》,叙述遣使会薛神父生平。谢神父于一八二九年将北京修道院迁至西湾子,并从该处指导北京传教事务,为时甚久。作者是一位味增爵会士(北堂)。

《张保禄行实》,是一位传教员张保禄的生平大略(逝于一八六七年)。张氏曾帮助鄂神父致力于归化徐家汇地区的工作(273)(献县)。

《中国玫瑰花朵》,是一位新归化的少女王大润(一九一七~一九三二)的传略,原著书名《Rose de Chine》(中国的玫瑰),著者是遣使会士贾思德(Castel),本书为译本。

IV 宗教图像

在讲解教义时,有许多可以应用的视觉辅助品,

其中最重要的，便是宗教图画。这些图画应该翔实，首先应该在信理方面求取翔实，如果是圣经方面的画像，也该具有历史性的翔实。此外这些图画还该符合教学方面的各种需要，所以也该尽量适应学生的想像和经验。十九世纪时，传教士便努力准备这些图画，好能在中国供讲教义使用。

远在一八五二年，曾在罗马接受艺术训练的耶稣会费来(Ferrer)修士，在徐家汇开办了一所绘画学校(274)。一八五六年，工作室被火焚毁(275)，费修士于同年夏天以前便已去世(276)。但他的高足弟子，中国耶稣会罗、刘二位修士却继续他的事业，将工作室迁至土山湾孤儿院(277)。

在这里，耶稣会士瓦赛(Vasseur)神父有一百五十幅他自己所画的木刻板按他自己的画制成，并且孤儿院的学徒们也給这些刻板所印出的图画，加上了彩色(278)。这些印刷大受欢迎，因为索求者过多，神父们不得不使用彩色印刷。瓦赛神父从法国回来后，于一八七六年建立了“圣像工厂”，他曾穷年累月，为这座工厂耗尽了心血。他从事这项工作，目的有三：印制小型圣像，以供教友和望教者应用；制造大型教义画图，以供学校应用；收集模型，以促进训练本地教会

艺术人才(279)。

为讲解教义,有下列题材的图画,可供应用:讲解福音、战斗的教会、受苦的教会和胜利的教会、四末、善死、恶死、万民所景仰的十字架(280)。这些图画都是在法国印出的,用途极广,至今用以装饰圣堂与教室,仍甚适宜。有些画图,如万民景仰十字架图,仍将有长期用途。这幅图画是中国著名五伤经文的视觉说明,画中印有五伤经全文。

还另一位耶稣会修士哈曼(Hamann),也曾致力于这项工作(281)。然而他的工作和瓦赛神父的工作究竟有多少关系,或是否可算独立的好事业,我们却无法得知。若系后者,则可能是由杜巴尔主教开始的事业主要是为直隶东南部传教区(282)。

从瓦赛神父的图画中,一开始便可看出,虽然那时规模尚小,他是有意造成一种适应本地教友艺术的。然而规模一旦扩大,这些图画必须送往印度、中国、日本、叙利亚、大洋洲和美洲时,便不易顾及中国传教区的某些特殊需要了。

不多几年以后,有些欧洲式样、油画以及复制印刷品也都送往中国了(283)。

一八八七年,江南宗座监牧区倪主教将老传教士

们的一些书籍再行出版，综合书名为《道原精萃》，刘必振修士和他的学生们便制造了约三百幅插图，编入这些书籍中。有一百一十幅是从卫也理的修士们的《福音历史写真》中摘取出来的(284)，其他刻版大半都是从欧洲名画抄袭出来。为实践这一计划，不管花费了什么心血，在制造这些画像方面，并未适应中国人民的艺术标准，这的确是一憾事。那时在宗教艺术方面，对于是否能够运用“适应当地文化”的原则，似乎并未特别注意。

另一方面，传教士们将在欧洲用于讲授教义的图画，如巴黎邦乃出版社印制的《要理讲授图画》或舒马赫的图画，运入中国。无疑地，末后这些图画在欧洲是最著名的宗教图画，中国许多传教区现今还在使用。

第七章 一九二四年后的局面与问题

I 信证学的问题

1 精神上的迷惘与混乱

民国成立后，中国和西方文化接触频繁，完全不同的人生哲学源源进入中国，结果造成了中国思想与精神界的危机，于是信证学问题变得更为复杂了(1)。

一九一一年的辛亥革命的确不只是一个政治事件。倘若推翻满清运动只是因为满清的外族统治阶级，那么便会像中国历史过去多次发生的事实一般，推翻满清以后，建立本族王朝。辛亥革命所以要打倒帝制，原因便是革命人士认为帝制不但是十九世纪中国落后的主因，而且是复兴的最大障碍，并且帝制所依据的伦理与宗教根基，也被抛弃。革命军认为要想

复兴中华，非革除旧习，吸收西方思想，锐意求新不可。

过去的约束已经解除，新时代的基础尚未建稳，于是各种思想，不分皂白，涌入中国，都成了医治百病的万灵丹。从一九一一年至一九二八年，民国所面临的局面，是一片混乱，情形之惨，达于极点。

革命领袖们以孙文为首，撷取了法国大革命的思想，以自由、平等、博爱为号召，但对自由、平等与博爱的含义却有其自己的解释。当时人们热衷于英、美的民主思想，更进而努力破除大众迷信，但这些人却不幸将宗教和迷信混为一谈，使革命罩上了反宗教的阴影，于是人们对基督信仰也起了反感。一九二四年，国共联合，有些人竟堕入了共产主义的吸引，一时给中国和传教事业带来了很大的危机。无数留学日、美、英、法、德等国的学生，回国后对卢梭、康德、达尔文、尼采、叔本华、柏路森、倭铿、詹姆士等人的学说，开始传播，把他们的著作译成中文。这些人整天忙着邀请像杜威(2)、罗素、泰戈尔等外国各种不同思想的人物，来华演讲，阐扬他们的各套学说。无神主义流行于新一代青年中，他们希冀从无灵魂的技术与物质进步中寻找最后的理想。这种趋势虽然和儒家悠

久的伦理学说水火不容，热烈拥护者却大有人在。事事物物，只要反对传统，惟新是求，便会受人热烈欢迎。

2 儒家伦理的复兴

虽然如此，这种和过去分裂的情形从未彻底，并且也从未普遍传开。只有少数人打倒传统，广大群众并未响应。相反地，中国本土的广大群众却自然而然地继续深具信心，认为中国的悠久道统具有内在的劲气，决不致一击而毙，断其余绪。在亟欲振兴中华的领导阶层，也有不少有识之士，虽愿改革，也都完全了解，一个民族既然借这种精神价值成了伟大的民族，便不能轻易放弃这种精神价值。近年来，人们又翻然改图，重返儒家伦理，并且这种运动已经得到了官方人士的支持与鼓舞。

远在上一个世纪末叶，康有为（一八五八～一九二九）已酝酿革新，他企图利用教育和采用西方措施刷新一切，并成为于一八九八年被慈禧太后所抑制的革新运动的中心人物。但他却是儒家的忠实倡导人。他认为儒家学说，严格说来，是一种宗教，并认为孔子

是这一宗教的创立人，也是整个中国文化的缔造者。他完全晓得，许多现代的中国人认为儒学已经落伍，不合时代了。这些人认为儒家的要求过苛，并且已经迂腐不通了。所以他毫不迟疑地对他们严加斥责道：“凡想推翻儒家思想的人，应该认清，中国的整个文化已经和儒家思想结了解之缘；轻视儒家，便是摧残我们的全部文化。”(3)

康有为的弟子梁启超(一八七三~一九二九)更为激进(4)。梁氏是一位现代最有名的思想家，对青年的一代影响甚巨。虽然他也是儒家的拥护者，但他对儒学的见解却和他的老师大相径庭。

梁氏不喜欢宗教，因为他认为宗教很易导致迷信，并且使人不能窥见真理，所以应该攻击宗教中的迷信，而保存其中的伦理训示，因为伦理是人类的共有利益，并非任何一宗教的私产。他认为儒学不是宗教，而是伦理教训与修身的基础。孔子不是宗教的创立人，而是一位哲人，一位政治家和教育家。正因儒学不是宗教，儒学才能永存不灭。梁氏认为儒学在未来的伦理学家心目中，必将永保其卓越地位。“世界到了不再有任何政府、任何青年教育或任何哲学时，那时儒家才会消逝；然而只要这些存在一日，儒学的

光芒便一日不会熄灭(5)。

孙文博士(逝于一九二四年)是革命领袖,也是中华民国的国父,大体说来,也是一位儒者。三民主义是他的思想大纲,他在阐释三民主义时,强调要想使中国强大,必须首先恢复中国固有伦理纪纲,实践中国固有道德,提倡孝亲忠君、仁义博爱、信实公道,其次是复兴“大学”中所含的中国固有智慧,再其次才是研究现代科学(6)。

一九三四年,蒋介石委员长,发起新生活运动,以为复兴中国人民的道德稳固基础,再度以中国固有的礼、义、廉、耻四个主要美德作为“新生活运动”的四个主要原则(7),同年定孔子诞辰为每年国定假日。

中国天主教人士毫不犹疑地立即全力以赴,采取一连串的实际行动,响应这些运动。三民主义的基本原则中虽一些不太正确之处,但其主要原则能用天主教教义加以解释,所以天主教人士予以热烈研究,在传教区学校中也按德礼贤神父所著“三民主义”的提示,予以讲授(8)。教会对于新生活运动,不但不袖手旁观,而且也热烈拥护,以基督教义予以支持,努力利用这一运动,使人民的生活方式更趋踏实(9)。

在复兴儒家伦理与天主教参加刚才所说的各种

运动方面,我们应该再次说明,中国人的自然倾向是偏重伦理而非玄想的,并且中国人的态度平常是以学以致用为目标的。所以中国人所接受的伦理学说,平常都是伦理训示,并无学理基础或宗教动机。实用或外表的礼貌乃是这种伦理的惟一支柱。若然,则信证学的任务便是很清楚地说明伦理行为的客观基础。

由于国家所定的某些尊孔礼仪所产生的一些困难,这时也得到了顺利的解决,先是在被废的满洲国(一九三五年)获得了解决(10),后来在中国全境获得了解决(11)。

3 信证学的双重任务

只要中国现代思想还未稳定,这些非常重要的实际问题不论获得如何满意的解决,信证学的任务仍将是一样困难。中国人要想恢复精神的平衡,必须解决耶稣会士裴化行神父所说的下列问题:“我们能否一方面吸收这种现代文明,使之合于我们自己的思想脾胃,一方面又不和我们固有的文明脱节?”他又附加说:“抛开其他一切不提,为解决这个问题,必须首先弄清中国思想,并应采用现代方法,重估古代思想的

价值。只有对中国古代哲学和宗教重新下一番思考工夫以后，才能使中国思想复兴运动进入建设阶段。”
(12)

我们确认这种工作已大有进展。如果中国人现在正努力复古，这种复古必不是只求墨守旧规，而是要将旧说重新加以研究，重新予以估价，并将旧说与西方理论相比较，来确定其永存的价值，从其中找出实际的优点，以应付今日问题，并且如有必要，用以解决上述各项问题。

这一文化演变最后将走向何处？对基督教会究竟有利，抑或有害？基督教会对于这一演变能否施以影响，使之朝向更好的方向？

同时我们可以断言的是，在这种情形下，信证学有两种应尽的任务：

(1) 信证学应该继往开来，研究古代哲学和宗教思想体系，找出其中的自然真理、宗教信念和道德理想，以为进一步开拓天主教信仰的基础，并为使人接受天主教信仰铺路。中国文化应该保持其一切精神价值，并应在基督的启示中达于超自然的成全之境，这是中国文化本身最重要性的一点。

(2) 另一方面，信证学的第二个任务是细察外

来的现代潮流，驳斥其中的错谬思想。还应注意中国思想对于西方现代潮流所引起的反应，指出其中可能有的错误，使人了解其中的不实，并尽可能给以积极的指导。

4 信证学的实践

为实现以上的任务，人们已经开始认真努力了。戴遂良神父的计划尤为重要，可惜由于他的去世，未得完成。他想出版三部曲，第一部是论古代书，研究中国人从古至今的哲学与宗教演变，第二部是论现代书，考核从西方传入的思想，第三部是格言评论，检讨一些比较重要的问题，研究中国书籍和刊物中所含的思想并给以正确的评价(13)。可以出版的，只有第一部，书名为“百鸟争鸣”(Controversiae)(献县一九三四年)。这是戴氏积四十余年潜心研究的匠心之作。有人认为戴氏在辩论中态度过于倨傲，措词过于尖刻，对于知识阶级的评论亦颇欠公允，这种意见并非完全无据(14)。虽然如此，作者曾以这部书为献县中国修士所讲的信证学大纲，这部书不但特具科学价值，而且流露了作者对于各家思想所抱的同感。此外，作者

对于中国传统文化的一切精神成分，给以明确的评价，对信证学，不无裨益。作者不但指出经书中的真理优点，而且也指出古代经典以后，如佛、道与净土等宗教学说中的优点，这些学说对于中国人的思想都有深刻的影响，在中国人民中至今还在方兴未艾。

还有人从事其他活动与研究，目的也是一样。在这些研究中，为今日信证学非常有益者，计有：方济各会士贺德士神父对于人性方面的广泛研究。人性是儒、道两宗哲学的主要问题，作者以天主教信仰为出发点，把两家学说互相比较(15)。贺神父还作了一篇论文，题目是“中国人生哲学中的宗教问题”(16)这是一个使中国现代思想家所时常悬悬于心的问题。还有刘诚福(译音)著“春秋时代的宗教观念”(从公元前七二八年至公元前四八一年)(17)，在这方面，也值得一提。

同时越来越清楚的事实是，在培育中国修士方面，(欧洲)教科书还在普遍应用的古典信证学，已不能完全应付中国传教工作的需要了，面对中国现有的精神文化问题，应该加多适应(18)。至于为达到这目的，应该使用什么方式，建议已有不少，并且非常有趣(19)。

对知识界的传教工作，尤其对中学及大专院校的学生传教，特为重要，这点并未忽视。裴化行神父曾于一九三一年至一九三二年之间，向信奉各种不同宗教的学生发表一连串的演讲，介绍宗教哲学的基本问题，阐明中国从最初直至民国革命（一九一二年）以来所有的思想演变（20）。耶稣会士申自天神父所著的“人生基本问题解答”（天津，一九三八年），是一本信证学教科书，以问答方式讨论灵魂、天主、基督与教会的基本问题，目标尤其是为上述的青年。作者对于中国由于和现代思想接触的结果所流行于知识界中的新态度，亦曾顾及。（21）大众信证学也采取适应新环境的措施，不但有新作品推出，而且以小册子为传教工具的重要性，越来越显得不可忽视了。在这方面，北京曾于一九二五及一九三〇年之间，出版了一部短文丛书，名为“真道期刊”。这部丛书是以白话写的，每册四页，除阐述正式基督教义外，对于现代意见最为分歧的各种论题，都有所讨论，并以深入浅出的方法，驳斥中国过去所用的敌对以及现在的错谬理论。

最后，人们普遍地感到，信证问题不但重要，而且困难，所以只要有人对于成立“信证学社”的建议，振臂一呼，便会受到最热烈的欢迎（22）。于是“天主教

信证学社”终于在一九四五年九月三日宣告成立了(23)。

II 通用要理问答

1 历史资料

为中国所有传教区寻求一部统一的要理问答，并不是一件孤立的事，这和教会有史以来即已存在的一个想法有关，这个想法在第十九世纪表现得最为强烈。

一五五六年，在特利腾大公会议的命令下，“罗马要理问答”问世了，主要目的之一无疑为使要理讲授更趋一致(24)。这部要理问答只是一种供神父讲授要理所用的通用要理问答，在中国各传教区中曾一再有人提议把它译成中文(25)。另一通用‘小本要理问答’，也是特利腾大公会议所印行的，那时尚未出版(26)。初次试译的，是柏拉尼枢机主教的要理问答(一五九七)(27)。教宗格来孟八世希望以之作为教会中的通用要理问答，并且传信部建议把它用于远东各传教区(28)。

在梵蒂冈第一届大公会议中(一八七〇年),曾有人拟定了一项有关“撰写一部供全教会使用的小本要理问答”的纲要,目的是以柏拉尼的大本要理问答为蓝本,用拉丁文为全教会编纂一部新的小本要理问答,以供后日译成各国文字之用。大公会议的大多数教长们投票赞成这一提议,但在讨论时,却引起了舌枪唇剑的争辩,致使积年累月,一再拖延,而且这一纲要稿经过初次辩论后,便被束之高阁,所以这一要理问答也一直无人执笔(29)。

以后又有另一种思想,渐渐抬头,就是使每一国家或每一共同语言的地区各有通用的要理问答。所以逐渐地,奥地利(一八九四年)、意大利(一九一二年)、荷兰(一九一八年)、德国(一九二五年以后)、法国(一九三七年)都有了通用的要理问答。我们在此应该说明,在要理问答的系统分法方面,对于主要内容却有了一种新的编排方式。德哈拜的小本要理问答于一八四七年出版,内容分法非常清晰,庇护十世的要理问答以及荷兰、德国、法国所有的通用要理问答,都以德氏小本要理问答为蓝本,将内容分为三部:信理、伦理与圣宠(30)。

一九三〇年,加斯巴利枢机主教出版了他的“公

教要理问答”。这部要理问答实际上包括三部要理问答：一部是初领圣体要理问答(共二十六个问题)，一部是要理班的儿童要理问答(共二百四十个问题)，一部是为愿意彻底研究天主教信仰的成年要理问答(共五百九十五个问题)(31)。作者在序言中声明，这部三重要理问答是编写全教会统一要理问答的最初蓝本。我们认为，第一部要理问答不但非常简短，而且不必背诵，完全与目的结合；第二部是为供学校应用，不论加斯巴利的第二部要理问答是多么正确、完善及可靠，一切迹象显示，不但太难，而且要求过苛，令人不能按其所写的方式领受。就我们所知，还没有任何地方以之作为正式要理问答的。就是一连十二章的分法，虽然作者曾预先说明其具有连贯性，也是既不方便，又不清楚的(32)。

在中国也有许多要理问答。我们已经提到过四川和云南的要理问答，也曾提到华北所用的四部要理问答。一八四七年，和广德主教为江西写了一本新的要理问答。除要理问答各有不同外，还有另一问题，正待解决，就是各地教友所用的不同名词问题；言语也是另一个问题。祈祷文多用文言写成，是否应该接受一种简化祈祷文呢？

在传信部于一八五一年十月所发的问卷中，这三个问题是非常清楚地提出来了：

13°、因为每一监牧都有数个很不相同的要理问答，又因这些要理问答大都模糊不清，有所不确，有所不全，是否应该编撰一部用于一切监牧区的统一要理问答？

14°、传教士在起初时因语言不够练达，在祈祷文中采用了许多拉丁译音说法，现今编纂祈祷经本，是否一仍其旧？

15°、是否该为没有知识的人们，用白话写一部小本要理问答和祈祷文，使一切传教区的所有这类书籍完全一致，并使主教设法将之译成各地方言？”
(33)

一八五一年，主教们从十一月七日至十二月三日在上海开会，会中对这三个问题一律给以否定的答覆：

没有任何必要去为全中国编撰一部统一的要理问答。祈祷经文的表达保持不变，甚至那些由老传教士们插入其中的拉丁译音字也必须保留……主教们一致拒绝将祈祷文和要理问答从国语和韵文形式译成各地方言”(34)。

一八六〇年，方济各会士徐美思主教以宗座视察员身分，再度将这同样的三个问题交由各宗座监牧定夺：

“是否应写一部所有监牧区完全一致的要理问答？是否该把宗教书籍中所含的拉丁音译说法，一概删除？”(35)

我们不知道大多数主教们作了什么答覆。然而贵州监牧区胡主教却清楚地表白了他的意见：

“中国所有传教区都有同一本要理问答，是非常有用的，祈祷经本也是一样。”(36)一八六六年与一八六九年，他又重述这一意见，他也认为必须把拉丁译音说法从要理问答和祈祷经本中删除(37)。梵蒂冈第一届大公会议时，中国主教于一八六九年至一八七〇年之间在罗马举行会议，再度提出这一问题。因为大公会议正在研讨全教会的共同要理问答这一问题，所以与会的主教们只采取了等待与观望态度，认为不必获致特殊结论(38)。

但日复一日，统一要理问答的想法渐有进展。确实，北京第一次会议(一八八〇年)为第一区实际上已批准同一的要理问答和同一的祈祷经本(39)。一八八三年的训示暂时将这点搁置不决，却表示希望为传

教员应该仿效特利腾的“罗马要理问答”撰写一部通用要理问答(40)。北京第二会议(一八八六年)提议,为达到这一目标,采用“教理便门”一书(41)。还有其他会议,声明赞成统一要理问答,并在庇护十世于一九〇五年命令罗马教省采用同一要理问答以后,香港第三次会议(一九〇九年)提议将中国各种小本要理问答和教宗的要理问答互相比较,并为全国撰写一部“庇护中国要理问答”(42)。

一九一二年,庇护十世的新要理问答出版时,因为圣父建议使这部要理问答成为一部通用的要理问答,所以这部要理问答也被译成了中文。

最后,中国统一要理问答的整个问题,在上海会议中(一九二四年)总算达到了一个决定性的阶段。上海会议决意成立“统一要理问答祈祷经文委员会”,负责以国语撰写要理问答或祈祷经文,再将之译成各地方言,以这种方式尽力完成统一工作。这种要理问答应包括:一、一部为预备儿童初领圣体和为老人与无知识者的小本要理问答;二、一部为给学童上课的普通或中等要理问答;三、一部为传教员、老师、中学与大专学生以及较有学识的教友的大本要理问答(43)。

会议各项决议经传信部批准后(一九二八年六月十二日),上述委员会便于一九二九年三月宣告成立,主席是兖州府宗座监牧韩宁镐主教。一九二九年四月十五日和以后的日子里,在上海举行会议,第一次会议便决定了以“要理条解”(44)为大本要理问答,只是将原文略作修正,并加添有关庆节的部分而已。至于普通要理问答,他们愿依照主教们的愿望,尽量保留现有要理问答的原文,新要理问答务求扼要简短,并且和大本要理问答互有连贯。最后,他们写出了一本四部要理问答:一、信理,二、伦理,三、圣宠,四、祈祷与庆节。从这本要理问答中撰摘问题,而成小本要理问答。体裁修词由宣化府宗座监牧程主教负责(45)。第一次修词工作完成后,即交由宗座监牧们考核,作一连串的改变修正。

然而加斯巴利枢机主教的“天主教要理问答”于一九三〇年问世后,中国宗座代表刚恒毅主教表示希望将这本要理问答应该修正的地方予以修正以后,作为中国的大本要理问答(46)。有些宗教监牧则表示希望在编定大本要理问答时,尽量遵循加斯巴利枢机主教的顺序与措词(47)。然而要想完全修改一九二九年的原文,则是一件非常艰困的工作。作者们没有

完全依照加斯巴利本的顺序,但它的某些定义和问题因为比较完善,或因中文本付诸阙如,则予以摘取。如有些关于圣神、教会以及在论及规诫时有关教友应该捐助教会物质所需的问题(48),便是如此摘取的。这部新要理问答再度呈交主教们审定。

一九三四年,小本与普通要理问答作为通用的要理问答,终于出版问世了。至于大本要理问答,则主教们可以任选加斯巴利枢机主教的要理问答译本,或“要理条解”的修正本,即现在更名出版的“要理大全”(49)。

2 评 估

采用共同要理问答的确是一大进步,理由不仅是共同要理问答带来了所急需的统一,而且这本书以其本身型态而论,的确是一部取代过去所有要理问答的极佳作品。

编者的目标不在创新,所以将“要理条解”的顺序与分法保留了下来,并且还从这本书中借用了最多的问题。有关信经、洗礼、坚振、告解与圣体的问题,则是从过去的“要理问答”,尽量逐字抄录的。其优点是

措词简朴扼要，读之铿锵有声，易于背诵。最后，有些问题，则是取材于加斯巴利枢机主教的要理问答。

新要理问答的第一特点是内容完整无缺。有些重要资料，在旧的要理问答中完全没有论及，或只一掠即过，现在都得了应有的充份发挥。新要理问答特别注重信理神学的正确表达，例如在讨论圣体道理时，从前的圣体要理说，饼酒的实体在圣体圣事中已全被消灭了，现在则说，饼酒的实体已经没有了全没啦，这当然比前者较正确了。有关婚姻与婚姻阻碍以及有关给病人送圣体的各种问题，也都按照教会法典的训示，变得焕然一新，适合潮流了。

在讲解规诫方面，他们也曾注意到现有的一般趋势，把每条规诫的积极面讲解明白。只讲什么罪触犯这条或那条规诫，已不能令人满意了，也该指出按照这条或那条规诫应行何善。过去人们以为有不少规诫，只有禁止，但在这本新要理问答中，十诫中每一诫都有应行何事的问题。然而遗憾的是，在沈阳版中（热河也用此版）这些问题都从第二、五、八、九、十诫中予以删除了。

纯属中国环境的一切，也曾特予注意。尤其是在讲述第一诫（敬神）和第四诫时，这种适应中国环境的

态度特别明显。在中国，父母对子女的义务是常被忽视的，在此也指出来了；对国家的义务也在此指出。在讲述婚姻时，未届成年即已订婚的问题，也予以论述。教友对于已亡祖先的义务也特别予以重视。

问题与解答通常都甚简短，文体易懂，所有拉丁译音都被删除，均代之以中文说法。

所以这本要理问答，以其现有的型态而论，成了讲授教义的一大助力。虽然如此，这本要理问答仍有改良的余地，这是不足为奇的。

这本要理问答是为给教友和望教者讲道理用的；这样一来，便不能没有困难了。这本要理问答虽然其中有些问题，如在讲解领洗圣事方面的问题，是针对望教者所提出的，但大体说来，仍是为教友用的要理问答。为望教者着想，倘若把我们在一开始所碰到的圣三教义（第十六及以后各问），移到后面，使之成为降生教义铺路，就像在一九三六的日本要理问答修订本中所作的一般，岂不更好？（这一办法已经在“给传教士的劝言”中推荐过了）（50）。在给望教者讲道时，不应把讲解祈祷放在最后部份，而应多加提前。不论怎样，祈祷既为使人获得圣宠的方式，把祈祷的道理置于第三部份的开始，就如在德哈拜的要理问答和在

“天主教要理问答”中所作的一般，岂不更妙？有关礼仪年和庆节的讲解，事实上不但很短，而且可以视为礼仪附录。然而我们所建议的一切，实际上都可仍照原来的编排。我们该知道，要理问答不过只是一种便利工具，我们该懂得怎样因势制宜，使之合于我们的听众与环境。

我们希望像在欧洲一般，编撰工作应该力求慎重。一切中国现代书籍都有标点符号，这本要理问答中也已加了标点符号，这是值得称许的。然而能否在小本要理问答中附以插图，使之对儿童更具吸引力？这一切问题一定会在最近的将来得到答案。

III 传教员的专业训练

对于这个问题，经济困难有时会使问题久悬不决。此外，还有另一件事，人人都会越来越承认，在现在的情形下，训练较好的传教员，比往昔更为重要，实行专业训练，只有建立传教员学校，有整套课程计划，经数年学习，才能获得圆满的解决。我们也可看到，在本书所研究的历史时期的最后十五年中，由于不懈的努力，每一监牧区都有了一所应急的传教员学校

(以满足这种需要)。有关这一问题,我们在下文中所述的不是我们个人的意见,只是将过去有关这方面所已采用的实际办法或提议,作一简述(51)。

1 宗教教育

传教员学校应该是专业学校。中国会议说得很对,传教员学校和师范学校应该清楚划分,各有不同。在传教员学校中,基督教义,即宗教课,是主科。

课程中的宗教部分有下列各科:首先是讲解祈祷经文,讲授并实践要理问答;和这点紧紧相连的是研究圣经,尤其是有关基督一生的新约。圣言会陶加禄神父认为传教员该晓得如“古新经略说”之类的一种圣经历史大纲,甚至应该背诵;他并认为讲解要理问答应该是讲解圣经的最后及高潮阶段(52)。但对这种方法问题,是否人人赞成,殊难决定。研究信证学是不可或缺的,但不应像在修院中一般,对于信证学大纲作有系统的简明剖析。信证学一方面该建立在坚实的基础上,另一方面也该发挥具体效用,适应具体环境,使传教员面对攻击天主教会的各种新旧谬说,能够彻底反驳。教会历史也应讲授;中国天主教

历史最重要的人物与事实，尤应特别重视。有关弥撒、圣事和礼仪年的某些思想是颇有助益的。因为传教员应该把宗教真理传授他人，所以他们若只求理论知识，是不够的。他们也该在教学法方面接受训练。除教学方法的一般原理外，再加上教义教学法的实际应用，为传教员的专业训练是不可或缺的。某一方法是否有效，意见虽有不同，然而要点常是使传教员完全了解某一方法后，务必付诸实施。有了这种方法，他们便可自行作出实际有条不紊的计划，来将他们在传教员学校所学的各科，如要理解答、圣经、教会史及礼仪等，给教友与望教者讲授了。他们所学的各科虽然互不相同，但他们在给别人讲授时，应该懂得怎样贯通。传教员受了专业训练以后，能应用这种方法，才算是达到了专业训练的最后目的。

最常用的课本，举例如下：

信证学：“邪正理考”、“天主实义”(53)、“真道期刊”。

讲要理问答：“要理条解”(现称“要理大全”)、“问答释义”(自从统一要理问答出版后，曾经修定)。

圣经：“古经大略”、“新经简要主讲”(54)。

圣教史：“圣经史略”、“天主教传行中国考”。

礼仪：“圣教礼仪”。

方济各会海富籍神父写了一小本介绍慕尼黑方法的手册(55)。这种方法在大多数区域是由实践而学会的，并未借助于理论的手册。

此外，人们希望在每一传教员学校中设有一个小型宗教图书馆，内有教宗通谕的译文和一些好的定期刊物。如能定一份专供传教员阅读的综合刊物，则对传教员的造益之大，是不待言喻的(56)。

2 一般教育

除这种宗教陶冶外，现有还须有一种更为广泛的思想教育。初小教育的改革以及民间学校的增设，影响之巨，深入内地，无远弗届，这是不争的事实。然而这种教育却还非常残缺肤浅，致使许多性质不同的问题经过讨论后，大部分仍是疑惑不解。结果是青年思想即使不是完全错误，也是非常混乱，甚至反对宗教，这种情形，几乎比比皆是。另一方面，我们也可看到，有不少小康人家接受天主教信仰。要想使传教员和这些人接触，并且对他们施以有效的影响，传教员的文化教育必须提高。

至于在这种教育中应有什么学科以及应该达到什么教育程度，意见仍是不一，然而人们共同的意见是，攻读中文和文学应该包括在这种教育以内。有人要求传教员学些古文，使传教员在讲道时，能够恰当地引用孔孟，这为提高声望和加深影响，必有助益。还有人特别建议传教员研究耶稣会士潘神父所编的“高等国文”。许多学校要学生每星期写一篇短文(文章)，发挥先前所讲的每一宗教题目。地理和算术虽然多半是课程的一部分，程度通常却不超过初级小学。方济各会士郎克德神父认为现在有些社会问题，不但重要，而且热门，这些问题迟早必须解决，传教员对于这些问题最好有所认识(57)。耶稣会士顾怀仁神父所提议的条件，更为严格(58)。顾神父认为传教员也该有一种哲学的准备，不只是为使他们接受纯粹的思想训练，也是为教给他们怎样推理和怎样在辩论时使用逻辑。宗教与哲学应该用拉丁文讲授，此外传教员还该学英文，使他们对于现代问题能有更彻底的研究。这种教育从童年开始，需要十年至十一年。显然地，这种课程很像修院课程，要想施用于所有传教员学校，是行不通的。实际上，我们也看不出怎能实行得通，然而事实上，离开修院的修士们，已学过这些

学科，在知识范围方面，的确为传教具有更佳的准备，这大概就是顾怀仁神父所考虑到的。

过去人们不得不满足于一个假期或三、四个月的训练，现在学习期限则需一、两年。过去优先收取年龄较大的学生，好能在完成学业以后，立即开始担任传教员的工作。现在虽然年龄尚有十七岁至三十岁，或从二十岁至四十岁之差，但青年人却比较多。方济各会士米登多神父建议，青年人应先作神父旅途的伴侣，在神父指导下工作，然后才开始予以任用，经三年考验期后，才从主教接受正式委任(59)。

传教员学校也收取新教友，但某些监牧区却要求须在领洗后三年或四年，才可进入传教员学校。

同时设法使传教员一职成为更为固定并且更有组织的制度。这样传教员更能彼此接触，也更觉得这一圣召的尊高。在某些地方，他们成了公教进行会的会员，形成了公教进行会的特殊分支。在方济各会神父的传教区中，他们很受欢迎加入第三会，或组织他们自己的善会(60)。还有一些地方，经过严格考验的修士传教员修会又重新成立起来了，因为尤其是在现代的环境中，由于人们的独立精神和高昂的薪金，要想维持所需的教友助手，有时非常困难(61)。

IV 宗教教育的方法论

如果我们细读圣言会士谈林(Thauren)神父有关传教区各地的宗教讲授情形报告(62),我们一定会晓得,在传教区讲授宗教课的方法,包括中国在内,的确还是很理想的。皮希来(Wilhelm Pichler)主教读了这本书以后,所得的印象也是一样。这位卓越的教义讲授家认为,造成这一局势的原因,是由于一种片面意识。有人以为讲授宗教课只有赖于圣宠,讲授方法用途极小,或完全无用。有些时候一个曾经过慎思熟虑的讲授方法,竟被束之高阁,弃而不用(63)。

我们完全承认,在中国传教区中,宗教讲授也还有很多不足之处,并且尚有改进的余地。在使人归化方面,天主的圣宠固然可以说是最重要的因素,但若说传教士不应采用科学方法,一定不对。一九三七年我们曾经说过,“今日的教义讲授活动大都集中于宗教讲授的方法理论上。”(64)近几年来完全证明了这种活动的继续推进,从未衰退。

A 一九〇〇年以前的中国方法论

有关传教区讲授要理的理论书籍，还很少见，这是真的，但对中国传教区方面，我们可以指出“给传教士们的劝谕”。我们在上面已经说过，“这种在传教区讲授教义的初次尝试”是给望教者讲道时所用的方法，是一种超自然心理学的方法(65)。中国在整个十九世纪中所一直导循的，就是四川会议的决议(一八〇三年)。这些决议在讲解教义方面所给的指示，虽然颇为广泛，却很有用，并且大部分是根据“论神圣讲道者的口才”(一八八〇年，是为北京中国修士们写的，也谈及讲道的方式。)

因为资料缺乏，我们无法仔细追究传教士在上一世纪下半期和本世纪上半期用了什么讲授法，但肯定一点，他们一定不会忽视“劝谕”和四川会议的训示。从各种迹象看来，他们在给望教者讲道时，常设法使用一种迎合中国人心理的方法。他们一方面使用欧洲或中国课本，一方面各出心裁，自想办法，而且在许多情形下，他们的方法竟非常良好。产生最佳效果的方法当然就是最好的方法。虽然如此，这时期所使用的各种方法，却有几个共同的特点，兹说明如下：

首先我们发觉，他们所常常大加强调的，是背诵要理问答原文。这点和中国传统方法，都是因为大多数望教者和教友是没有受过学校教育的人，不识字，并且他们离神父住所太远，不能经常听主日道理，所以只有背诵才能使他们获得持久的宗教知识。这种情形直至第二次世界大战，对于广大百姓而言，并无多大变化，甚至今日，我们仍旧认为若要把要理问答彻底领悟，非把本文背下来不可。“劝谕”所以要提倡背诵要理问答，理由即在此(67)。

“课文讲解法”大概是最常用的方法。依照要理问答的顺序，把课文逐字逐句加以说明，并举例子以描述。现在人们都感到这种方法已很不够用了。这并不是说把课文加以讲解或分析完全不对，连传教士也从经验中晓得，中国字有许多是同音异义的，即使给学校青年讲解中国文字，也不算多余(68)。我们不论用什么方法，都该注意这种语言特点，都不可忽视讲解本文。我们甚至认为，为讲通某思想，把文字结构加以分析，只要不太琐碎，也是有益的(69)。

根据史实的方法也有所用，这是不可置疑。开讲时先说一个有关教义内容的故事。这便是田嘉璧主教给北京修士们所讲授的方法，他在上述著作中称这

种方法为“事实法”(70)。这个方法也曾用于其他监牧区。给望教者讲道时,为说明要理问答中有关创世和其中一切以及有关恶神起始与原罪各问题时,不断叙述圣经中的创世、天使及我们原祖的堕落、洪水灭世等故事。

讲“圣经史”不甚重要,因在小学中特设有圣经历史课文,虽然不如天主教国家所讲的广博,尤其旧约是如此。

没有受过任何训练的传教员,对于用什么特殊方法这一问题,往往完全不加考虑。

过去人们不大注意方法问题,只在近几年来,这问题才引起了人们的广泛注意。

人们对于这点感到兴趣的理由,是不难了解的。自从本世纪初,在天主教国家所发起的教义讲授运动,已经产生了惊人的效果,各传教区也渐渐受到了这一运动的波及。中国官方的教育改革和以后对于传教区学校的特加注意,使传教士们更加注意学龄青年的宗教教育。他们在这方面所得的经验,使他们比过去更感到必须有一种妥善的讲授方法。从他们认真解决这一问题的事实看来传教工作确实是蒸蒸日上了。

B 一九〇〇以后的欧美教义教学法

近二十年来,在中国传教区中,人们比过去更明确地考虑方法问题。为彻底解决这一问题,神父们曾尝试采取欧美天主教国家在改革教义讲授法活动方面所使用的方法,然而,因各自解决问题的着眼点不同,这些方法很不相同。

“天主教首先是一个积极的历史性宗教”。我们了解天主教这一特质背景以后,能先从圣经史的宗教事实出发,来寻求方法,使人认识启示真理(例如皮希来主教给儿童讲道时所用的方法,便是照圣经时代先后顺序进行的)。

然而我们也可认为这一宗教就是信仰、伦理和圣宠各项教义的真理系统,所以,采用的方法优先依照要理问答的顺序,列举史实,只是为使给启示真理详加解释而已(慕尼黑方法与我惜廉修女会 Active Eucharistic Method 的积极圣体法就是依照要理问答顺序进行的)。

宗教也是一种生活方式,所以也可以体验为主,寻求方法:从学生自动自发行为和道德行为开始,上

升至信理与道德真理,作为学生自动与道德行为的基础与动机(播种者计划及席尔法 The Sover - outline, and The Shields - Method 都特别强调自动原则)。

所说的“慕尼黑方法”,曾为宗教讲授奠定了最初的稳固改革基础(72)。如所周知,这一方法的根据首先是“实物教学”原则(Principle of Object Teaching)。每课以讲一个故事开始,取材于圣经故事、圣人生平和儿童日常生活。把主题分成若干个有条理的学习单位,一课只能讲明一个单位。这一部分最好的就是观察部分(故事和图画),并且这一单位应该尽量与思想单位相合,以便只学要理问答中属于这一单位的各项问题,因此又产生了本文单位。这一方法是按要问答的顺序进行。每节单位课都用五个不同步骤来探讨主题。依照的是在赫尔巴特与席勒的系统:预备、破题、讲解、综合与应用。这五个步骤中最重要的步骤是破题、讲解与应用。换句话说,每节课的理想过程是观察、理解和行动。这种方法所根据的著名原理是:“思维起于感觉”、“对于一物若无所知,便不会起追求的念头”(73)。

慕尼黑方法和本文讲解法不同,慕尼黑的革新是真正的革新。它同时成了进一步的教义讲授活动的

起点,使教义讲授法更趋完善。然而我们从经验可以清楚知道,不论这种方法多么卓越,仍有改进的余地。在实用赫尔巴特与席勒的五步教学法过程中,不久便遇到了理论上的若干困难。在较为近代的教学法潮流影响下,各种名目的新方法都应运而生了。这些新方法可归类为在慕尼黑方式构架内的适应或改变。

在奥地利有“历史法”,皮希主教为主要倡导人。这是观察性与历史性教育法的一种实际运用。尤其是给较小的儿童讲道时,可以用这种方法来加强圣经历史。它的基本原则是:给较小儿童讲道时,不应按照要理问答的顺序进行,而应按照依年代先后编成的圣经故事进行。在讲解这些故事时,可以加上适于儿童的教义、劝言和祈祷等(74)。为较易使用这种方法,皮希主教写了一本“天主教小书”(一九一二年),并且从那时起,这本书便不断改进。这本书强调自动原则,使人在日常生活中学习完全自动实践一切。这样他们试把圣经故事的先后顺序和礼仪年相配合。一九三一年,奥地利规定所有教区都该使用这本小书。除这本小书外,皮氏又进而写了一本为初小年级应用的教义课本。在这本书中,每课又细分为:故事(儿童该重述)、讲解与故事相关的教义,和把教义应

用于道德行为的实践。

慕尼黑方法在荷兰也有了很大的改进。在法兰德斯(即讲法兰德斯语的比利时国),教义讲授的发展路线,比较独立。从一九二三年后,穆敕(Alfons Vander Muerun)神父出版了一套教义课程,其中所用的原则,是慕尼黑的方法原则(75)。同时爱德华柏甫(Edward Poppe)神父(逝于一九二四年)成立了他的圣体军。开始时只是因为学校讲授不足,后又因为要顾及年龄较小者初领圣体和儿童劝领圣体,他便努力在学校以外,实行一种超性教育,使人归向圣体内的耶稣。这是一种包括儿童全面生活的教育(76)。由于几位老师的活动,他的“圣体法”(Eucharistic Method)不久便打进了教室。他们并努力把自动原则楔入其中,以后又采用了林我斯基的动机原理(Lindworsky's theory of motivation)(77)。除一些理论的作品外(78),一九三〇年出版了“巴否德福特的积极圣体教育细节”(Bavo Defoort's Detailed Program of the active Eucharistic Education),但严格来说,内容并未与正式宗教课充份相连。我惜廉修女们根据这同一“积极圣体法”,并按照要理问答的顺序(即按照美林总教区的小学正式计划),将之编入课程计划,为小学一年

级出版了一套教义讲授课,名为“种瓜得瓜”(Sowing Love to reap Deeds)(一九三五年),并为小学第三、四、五年级出版了“教义讲授法详解”(Detailed lesson in pedagogical catechism instruction)(79),各方反应甚佳。王德文神父以同样方式为第六年级写了一本手册,名为“教育性的教义讲授”(Educational catechism instruction)。内容的编排如下:主题按同心圆方式划分,按照儿童年龄逐步前进。每年级均把主题分成星期单元,然后再依星期单元编排每日课文,使每日课文从各方面与主题相连。主题则按要理问答的顺序编排,同时要 and 教会的礼仪年节及圣经里的历史事件相配合。这样各课的讲授熔成一体。修女们为使各课所讲授的有继续进展的余地,又运用了观察与自动原则,以价值的持久动机来训练儿童的意志。

在法国对于教义讲授的革新给予决定性的刺激的是里昂主教郎丢(Landrieux)。他在一九二二年的牧函中,主张恢复历史法或“福音法”。基乃(Rev. C. Quinet)(80)和查理(E. Charles)(81)两位神父的书籍便是依照这一方法写成的。

讲英语的国家也不甘落后。在英国有“播种者方法”(The Sower's Method)(82)。这一方法的主要特

点是：以儿童的自动为起点，并将教义讲授分为三个同心圆的时期（从五岁到八岁，从八岁到十二岁，从十二岁到十六岁），主题的讲解随着每一时期的进展而愈加深入。这一方法所喜用的课本，是内容连续一贯的课本，所最反对的是背诵要理问答（或许过偏）。

美国最流行的方法是“席尔法”（Shields - Method）。这方法也是以儿童和儿童的五种基本兴趣与需要为起点。席尔（逝于一九二一年）是一位生物学家，他认为每位儿童都有这五种兴趣与需要，即：需要爱、需要食物、需要安全、需要医护、需要供其模仿的榜样。传教员该根据这些需要带领儿童从自然知识进入超自然知识。席尔把所谓“项目法”（Project Method）应用于教义讲授，作为促进儿童自我活动的一种方法。这方法在于给儿童一种必须自动完成的项目，如编成一本带有图画的教义练习簿。这个方法的口号是：“从经验中学习”。麦马宏（Mc Mahon）推行“项目法”最力（83）；在荷兰，这一方法的拥护人是龙布特（Brother Rombouts）修士（84）。

C 欧美方法对中国的影响

一般说来，传教士并没有规定的特殊方法。每人

在自己的本国熟悉了什么方法，便喜欢使用什么方法，这是意料中事。人们最先和最多使用的方法，是慕尼黑方法。开始使用这一方法的，不只是德语传教士们，还有大部分是从荷、比两国来的传教士们。

在圣母圣心会所辖的区域里，传教士们给儿童和望教者讲道时，很久以来所用的方法，便是慕尼黑方法(85)。他们并且花费了十年左右的时间，把这方法教给他们自己的传教员。善秉仁(Joseph Schyns)神父属于西湾子(译音)监牧区，他用的是田立慈(Stieglitz)的详解课文(86)。从他的信中可以看出须有多少忍耐与恒心。后来又在绥远监牧区采用穆敦(Van de Mueren)神父的课本(87)，重作试验。为迎头赶上这一方法的进一步发展以及比较现代的教学法潮流，传教士也开始试用我惜廉修女们的书本。在较早时期，绥远临牧区曾试用过积极圣体法，以后又把这方法教给大同监牧区的中国守贞姑娘和传教员(88)。由于各监牧区神父们的合作，曾经出版了一份教义讲授定期刊物，目的是研究方法问题及提倡教义讲授(89)。“在方德实(Van den Plas)神父领导下，有几位中国神父和各监牧区的传教士们共同努力，修订(不仅翻译)我惜廉修女们的教义讲授课本，以适应中国

青年的需要和思想。”(90)。

方济各会士海富鼎神父不但自己采用慕尼黑方法,而且也尽力教传教员学习这种方法(91)。为此他曾出版了一本中文小型手册,说明这一方法的原理,并附加一些课文,以为示范,供传教员参考(92)。

以上所说的方法,都是传教士努力从外国介绍到中国的方法。相比起来,皮希来主教的“宗教小书”和他的历史法在中国开始使用,则主要是奥国良修会(Leo-Society)的努力成果。一九三二年,这个修会把这本小书和附带的课文送给各传教区的许多传教士们,并附有一封说明和推荐书。这封信在中国译成了拉丁文,并曾刊登于“会议委员会论集”(Collectanea Commissionis Synodalis)中(此刊经常报导所有中国传教区各方面的工作和决议)(93)。因此这种方法也成了众所周知,并在许多地方试用过的方法,所得效果,显然甚佳,这从传教区许多会长们的报告中不难概见(94)。这种历史法在中国已经不是新事了。一般说来,传教士们都是各按己见,使用这一方法的。现在他们既然得到了一本手册,他们的任务便会加速完成了。一九三八年,皮希来主教的小书被译成了中文(95)。

玛利诺会神父们在(广西)梧州(译音)监牧区为准备儿童初领圣体多年来所用的方法,就是美国所用的著名“项目法”,使用效果,非常良好。每课为期四十天,有画面作辅助。每位儿童各领取一张宗教画面,画中人物,儿童可以加上彩色。儿童编排自己的图画要理问答,编排以后,可以保存至讲期终结(96)。

1 小学的宗教教育

比较说来,近代的教学方法所首先应用的对象,是上宗教课的初小儿童。天主教国家为促进学龄青年的教育,首先发起了教义讲授运动,以上的教学方法便是这一运动所结的果实。然而我们也可看出,这种儿童教育法不能一成不变地用于中国。中国儿童有其心理特点,并且儿童所生活成长的环境,是外教,或最多不过是半宗教环境,和西方天主教儿童的环境完全不同。在中国儿童的心理领域中还有不少应作的开创工作。学校环境也不相同。在中国,老教友的子 女和望教者已经领洗的子女甚至有些地方连教外儿童,都能在同一间教室里上课。因为他们进学校早晚不同,所以年龄有时相差悬殊,并且谁都无法确定

他们能在学校中逗留多久，所以要想实施一种详尽的同心式计划的宗教课程，是很感棘手的。使用这种同心式课程，至少有这样的益处，就是能使那些只跟课一年的儿童接受到一套完整的教育。

对于初小宗教课的最大问题，专家们正在寻求答案。这些问题约有下列数种：

(1) 究竟是把要理问答与圣经理史当作独立不同的科目，有各不相同的上课时间；或把二者紧紧相连，同时讲授，何者较佳？

(2) 假如把二者合而为一，是照要理问答的逻辑与系统顺序，而只把圣经当作说明的例证，还是照圣经年代顺序进行，而把和要理问答有关的教义各点，附带予以说明？

对于第一个问题，人们意见不一。直到现在，一般说来，人们仍惯于把要理问答和圣经理史当作两种不同的学习科目，有时还有人对此一主张明加辩护。当然也有人认为圣经与要理问答在讲授方面应该熔为一炉，并且持这一意见的人，数目不断增加。

究竟孰是孰非，意见仍是不一。一九三五年，圣言会士苗德秀神父写道：“基督教义是否应该用要理问答讲授，或用圣经讲授，是一个普遍问题，这问题在

中国尚未解决。”(97)若以圣经为基础,照圣经年代先后进行,那么危险便是有些教义要点讨论不到,其他各点却多次碰到;即使能找到讲授全部教义的方法,但其逻辑联系必将是一塌糊涂,这不能不说是一大缺点。另一方面,倘若一味墨守要理问答的刻板成规,挨次讲解教义各点,采取合适的圣经故事,以为辅助,则毛病必将出于要理问答的顺序与儿童心理不合,并且会将圣经的一贯史实撕成前后不连的碎片。其不可避免的结果则是,儿童必会如堕五里云雾中,把人名张冠李戴,永难搞清。

对于这些设难,我们可以说,在教义方面缺乏系统联系,以及在圣经方面缺乏时代先后的贯通,对于儿童却不是什么重要大事。然而这两种主张对于接受进一步宗教讲授的较大的学生来说,其意义便又不可同日而语了。

同时,由于近代许多小书和欧洲教本的改编作品的帮助,使得那些喜欢使用上述方法的人,比较能得心应手。下列作品,值得注意:(以下名称皆译音)

(1) 《引经训童》(北堂,北京,一九三六),作者是遣使会士白乐谛(Perotti)神父。这是把查理神父所著法文《福音要理问答》加以改编而成的中文作品。

这本书的目的是为给儿童讲道作一指南。作者依历史法编课,每课大致轮廓如下:一、从圣经摘取一桩故事,二、要理问答中与之相关的问题;三、一段从教义中引出的适当祈祷文;四、把所学付诸实践。

(2) 《公教教课本》(天主教出版社,青岛,一九三八年),是皮希来所著《天主教宗教小书》的译本,译者是张伯多禄神父。这是为给学校较小儿童讲授教义用的课本(即为小学四年级以下学生)。作者采用的是历史法,并认为这是一本圣经历史小书,内容却包括了要理问答最重要的各点以及和故事相关的祈祷经文。

(3) 《儿童神粮》(天主教出版社,济南,一九四〇年),是皮希来所著《小学教义读本》的改编译本,译者是方济各会士邓增爵神父,译者也是改编者。每课分三个步骤:一、故事,讲得简单而通俗(然后借助图片予以复述);二、使用要理问答的字句,解释该学的题目;三、启发祈祷。这一课程可以配合礼仪年节。

(4) 《儿童要理教学法》(济南),作者是方济各会士海富鼎神父,是一本慕尼黑方法的理论介绍。作者附加一些指示方法的课文。这本书大概是首次用中文阐述讲授教义方法的作品。然而这本书所介绍

的，是这一方法的老式型态，对于以后的发展，介绍得殊甚欠缺。

(5) 我惜廉修女们的《种瓜得瓜》(Sowing love to reap deeds)在一九四一年已在绥远监牧区试用过了。中文改编本尚在准备中。

(6) 《袖珍要理问答》，巴黎外方传教会李阿清神父著(香港，一九三四年)，内容是为六岁至九岁儿童的简短要理问答课。作者特别注意适应中国儿童的心理。这本小书并不刻板地采用上述所有方法，而是一本心理适应的范作，值得推广与师法。

2 对望教者的教学方法论

给望教者讲道的问题完全不同，不但是因为其目标不同(首次听道，并准备领洗)，而且也是因为正式的归化平常是在望教期中孕育完成。一般说来，奉教不是人内心的突然转变，而是一种超性的心理的过程，拾级而上，并经过一连串的理智与意志的行为，在天主圣宠的感召下，最后方能正式接受信仰，以洗礼加入教会。所以教义讲授的任务照例是遵循这一过程发展，经过不同阶段，赖超性恩宠的协助，使最后收

到良好的效果。为作到这点,对于这时期所遭遇的各种不同心理与情绪状态,在心理适应上须有巧妙的辅导,这是非常明显的。归化过程的一般神学原则,归化者的个人素质以及他所从属民族的固有思想,都是讲道方法最重要的基础。

为解决这一问题,传教士不能参考他们本国的专家。事实上,给望教者讲道问题,是一件特殊的传教问题,是天主教国家中研究教义讲授的专家们所未考虑过的问题。传教士必须参考古代教会的作法,并从“给传教士们的劝谕”以及他们亲身的经验中,找出他们的重要方针。

十八世纪时,他们先尽量忠实地模仿初期教会的望教期古制,把各种不同的望教者划分清楚,给每种望教者讲道时,都有适当的主题,对于耶稣受难和圣体的教义,也都作相当保留(98)。这些题目都留待神父自己来讲,且要等到领洗前的最后讲授时才讲。他们惯常把洗礼分成几个阶段,我们已经说过,这种办法曾被罗马教令取消,并且基督受难和圣体的道理不得再拖延到领洗以前的最后准备时才讲(99)。

“劝谕”所规定的课程与方法,带有一种超性与心理气氛。讲授时从用自然方法可以推知的真理开始,

就是从天主和其神性特质以及自然道德开始，以后讲降生的道理，采用心理学方法，对比描述原祖所享的原始幸福和今日人类的惨境。同时借祈祷工夫的超性助力，望教者对于听讲便无困难了。对圣三稍微加以解释以后，便是细讲基督的生平。最后是讲要理课文，彻底讲解圣洗圣事。人们对于我们的真宗教所有的重要攻击，也要加以驳斥，并且提出反证，证明我们的宗教是可信的宗教，并应注意听者的教育程度(100)。

从十九世纪直至今日，“劝谕”中的这些训示究竟实行了多少，是不易推测的。一般而论，大家所用的方法，多少都出不了下列范围：开始先教作十字圣号和祈祷经文(八端经)，以后望教者学念和背诵“圣洗问答”。这种为准备领洗的问答并不太长，可以按照课文讲解法，就是用提出新问题和新答案，以求彻底了解的办法，依次逐一阐明各项问题。在阐明有关创世、原罪等问题时，必须采用圣经故事，以后讲告解和圣体的要理问答，讲法相同，讲完后便是背诵。在稍后几年中，传教士也采用慕尼黑方法(101)。

然而同时其他传教士也努力推出了他们自己的计划与方法。引人注目的是他们常越来越趋向心理

适应的方法，并且在他们所采用的方法中，他们喜欢依照教恩史的先后顺序进行。

陶福音主教(逝于一九三八年)为在神父住所的望教者写了一个“十二日规程”(102)，将全部基督教义用圣经历史写出。从创世纪开始，用旧约和基督生平中的大事，慢慢把教义展示开来，然后说到今天握有圣宠工具即握有圣事的教会。这些详细写出的道理课，已由“我们这位好主教”(他的教友这样称呼他)自己出版多年了，到一九三三年，书名才成了《教义讲授课》(103)。这些教义课所遵循的顺序，的确是要理问答的顺序，但在适应中国人的思想方面，却不失为一本具有心理学价值的作品。

圣母圣心会士巴焕宗神父(逝于一九四〇年)在热河监牧区多年来所用的课程，也是紧随圣经史所编成的课程。他从人类普遍敬神，中国人也不例外的事实出发，“从受造物推到造物主，推到初期的创造者与原始宗教的创立者。讲完原罪和预许救世者以后，便讲旧约大纲，然后讲圣三。讲完降生奥迹以后，细讲基督的生平，使望教者对于基督的良善与神性，尤其是对救赎工程获得清晰而深刻的印象。以后就是怎样分站基督的功勋，奉教，领圣事。以后说明为升天

堂应守十诫，最后讲万民四末(104)”。讲解教义时，不仅讲当信的真理，也讲内心应该追求的至善，这和归化者的心理过程也是完全相符合的。所以，“凡关天主之善的一切，决不放过：造化之举的善，预许救世者的善、降生的善、整个生命的善、基督以壮烈牺牲的死亡所表现的至善、建立圣事的善、来生的善(105)。”超性因素也不忽视，巴焕宗神父一开始“便很强调必须获得圣宠，才能获得信仰。每课前后，他要望教者为得信仰之恩祈祷……稍后，他便要他们念信德经。”(106)

从这些资料看来，在中国给望教者讲道的传统特点，共有两项：一是设法适应听道者的心理；二是用历史法把要讲的主题衬托出来。但我们却不敢说人们都常常遵守了这两项原则，也不敢说人们都同样程度地遵守了这两项原则。

在这最后几年中，传教士们给望教者讲道时，也曾使用了欧洲兴起的方法。依次而论，第一是慕尼黑法(107)，以后是皮希来的历史法，历史法似乎是越来越普遍。在讲授方面，要理问答和圣经理史越来越交互使用；虽然如此，坚决反对者，仍大有人在(108)。“宗教小书”和“福音要理问答”的译本曾用于望教者，

有的全部应用,有的部分应用(109),在这方面,试验结果,似甚良好(110)。在课程方面,人们越来越遵循圣经的先后顺序(111)。圣言会神父巴鲁道企图走中间路线,把要理问答的问题和圣经的顺序连在一起(112)。

我们不怀疑使用这些方法和课本,在给望教者讲道方面确然是一种进步,然而这一切都不能完全解决问题。我们不该忘记,这些方法不但起源于天主教国家,而且是为给儿童讲道用的。欧洲教义讲授的专家们对于适应望教归化者的心理问题,根本未曾有所考虑。给望教者讲道的成功与否,大部分要看这问题是如何解决而定。

在心理适应上,有两个因素应首先加以区别:一个是民族固有的心理特征(113);一个是望教者的个人素质。

在中国,人们特别注意的,常是第一个因素。方济各会士许良士神父对于传教区的信证学详加研究以后,指出中国人有四个显著的特性,讲道时应该注意。这些特性是:对真理不加可否,尤其在宗教方面是如此;看重形式,在行宗教崇拜礼仪时,有注重外表,陷于虚伪的危险;对于自尊和面子很敏感;最后是

忍让。忍让使中国人能在最坏的环境中作最好的打算,但也因此易陷于怯懦的命定论(114)。圣言会士张满立(Zmarzly)神父所指出的中国人性格特征,差不多与此相同。他并且还说,给望教者讲道,应该是一种他所谓的‘群体而又个别’(Folk-individual)要理讲授(意即把听众同时视作一般的中国人和个别的人)(115)。

每位望教者的个人性癖也是不应忽视的。例如传教士们常常认为,在各种不同的人群中应该按教育程度加以区分,讲授时,应该按照听者的领会能力,拾级而上;应该重视天主圣宠的超性力量,并且老师和学生都该祈祷,好能获得这种圣宠;最后,为使归化的动机纯净无瑕,应该按照心理情形,按步就班,向前进行。所有这些原则都应按照各人的识见和能力付诸实践。按照这些心理条件,编写一部定型的课程表,这一工作在中国尚未实现,然而在日本传教区中却已实现了。我们认为把方济各会士诺尔神父(Hugolinns Noll)如何运用他所谓“心理方法”的过程,作简短介绍,一定不无助益(116)。

诺尔神父首先把给望教者讲道看成是圣宠的超自然心理作用。接着,应该根据望教者的内在灵魂性

向将他们分组，并且呈现主题的顺序和方式应该配合该组的性质。

(1) 有些人开始时只愿对宗教多知道一点，对于这些人我们可以从他们生活中的亲身经验说起，使他们深深领悟他们与生俱来的幸福渴望。我们要告诉他们应该恭敬崇拜良善的天主(尚不要说及圣三)。我们可以给他们讲世界和人类的创造、原始的幸福状况、原罪、本罪以及当受之罚。我们讲论这一切，目的是为使这位未来的归化者开始思考，好能在他感到迫切需要救恩的时候，诚心寻求救恩之道。

(2) 对于寻求真理者，我们可给他们讲解天主亲身启示的救恩教义。救恩教义包括：圣三、基督的位格、基督为拯救我们众人所接受的苦难与死亡、基督的复活与升天，完成了救世的工作。我们也该讲获得圣宠的方法和祈祷的必要，并设法使学生学会祈祷。

(3) 对于希望领洗的正式望教者，我们可以讲实践教友生活、规诫、圣事大纲。为预备领洗者，我们可以把洗礼、铎品、圣体和弥撒，作综合讲解。目的是为教他们怎样度宗教生活。

(4) 最后我们讲新教友们的生活，这时该进一

步讲坚振、告解、婚姻、神圣的守贞生活、铎品和理想的教友生活(117)。

此外,为遵守教会古风,我们对于举行崇拜礼仪和某些教义该有相当程度的“保密”(118)。诺尔神父认为,我们不应像每逢隆重庆节所作的一般,事先没有任何准备,便让初学者参加礼仪。有人认为我们该给他们剖示宗教的全部真相,诺尔神父对这点也不赞同。例如他说:把一本要理问答交给他们,是不好的,因为他们偶尔翻翻,对于启示真理一知半解,有时反会产生许多反对宗教的偏见。

毫无疑问,这种方法所根据的原理也能用于中国,因为在给望教者讲道方面,为解决方法问题,这些原则提供了新的资料。

附录:视觉辅助物

传教士在中国给儿童和望教者讲道时所遇到的许多困难,都能借妥善地利用适当的视觉辅助物来解决,可惜这些辅助物还不能充分供应。我们提过瓦赛(Vasseur)神父的图画(119),这些图画在解决适应的

问题上的确可供人们作初步的尝试，但因所涉及的题目太少，用作装饰教室还可以，用作教学资料，便嫌不足了。此外，直至近几十年以前，传教士们所能得到的视觉用品，只有他们从欧美带来的墙壁挂图。不论这些挂图是多么精致，我们该说，为在中国讲授教义是不太合适的。至少以所表达的概念和方式而论，宗教真理和事实纯粹以西方为背景。对中国人而言，完全是外国货。经验证明，有些欧洲画像，不是令人莫测高深，便是被人误解，甚至有时给人以恶感。

为弥补这一缺憾，圣母圣心会士狄化淳(Leo Van Dyk)神父曾于一九二八年出版了一套要理问答画图，共四十张，供传教员使用。这些图画也曾印刷成册，并附适当课文，称为“问答像解”。这些图画的特点是，在表达方面力求适应中国人的心理。对于这点，我们认为十诫画图最为精彩。这些画图说明了教友生活的真相，富于提示，真正以中国为背景，令人一望而油然生趣。信理与历史真理也是以中国方式谱出的，所以中国儿童和望教者更易了解。综观这些画像，我们可以说，其中含有一种纯宗教性的气氛，令人感到安祥高雅，和宗教性的题目相配合。从审美观点看，这些画图也很够水准。在布局、润色以及传情各

方面，都顾到了中国人的审美感觉，只是艺术程序仍是欧式而已。从教育观点看，我们从一些画图中可以看到新旧两约互相衔接，非常融洽，对于每日生活，也有所指示。抽象真理用历史图画来说明，并用中国教友实际经验中的家庭锁事来描摹。但在其他方面，主题的表达太过简略了，这点在圣事方面，最为显明。在图画中印有要理问答的句子，不但非常美观，而且极具教育价值。因为图画是一九二八年印制的，那时共同要理问答还未出版。所以有些句子应该重写。总之，这些图画在上次世界大战以前，是中国所有的最佳图画(120)。

“救主行实图解”共有图画四十帧，描绘基督生平，每帧附有文字说明，也是狄化淳神父出版的，时间是一九三五年。许多人认为这些画图似乎不甚理想，虽然色彩鲜艳，风格引人，然而适应原则却不够彻底。这一事实不难理解，原因是所描写的内容，是历史性的。虽然如此，这些图画仍不失为我们所有的最佳作品。

一九三七年，雷震远神父出版了“天堂要理”画像，为给外教人讲道时，作辅助用品。画像是长方形，长一、八四公尺，宽七十六公分。我们认为这张画像

更不够理想(121)。这张画像下面是创世纪,上面是圣三,坐于宝座,四周有天使围绕。上下之间有三组由下而上的较小的画像:中间的画像含有新旧约最重要的事实,右边的画像是恶人下地狱的情形,左边的画像是善人经过炼狱,升至天堂的情形。画法完全是中国式,但有些图像与中国各处坊间图画太相似,过于庸俗。整个画面有四百多个小人物,大半长度都只不过只有三、四公分,并且没有说明文字,有时令人不知所画为何。从信理方面看,善人不一定都须经过炼狱,才能得升天堂。并且小天使满头卷发,又不男不女,为表示他们是纯神,甚不适宜。但这张画却能使人好奇,因而造成讲授教义的良好机会。至论其教育教值,却微乎其微。

近数年来,传教士们有不少使用放映机者。为使教义更为生动、引人、易懂,幻灯和影片的确是理想的东西。然而使用这类视觉辅助物的最大难题是,差不多内地所有的神父住所都没有电灯或其他光源,所以不能大规模使用。有的传教士虽然有很好的放映资料,有时到头来多年不得使用。

虽然如此,我们可以未卜先知,在最近的将来,这种以放映影片教学的方法,尤其用电影教学的可能,

必将不断增加。首先是这些东西比幻灯片便宜,也不易损坏,其次是重量和体积较小,携带和邮寄都较方便(122)。欧美的传教士们都已弄到了这类影片,但也像墙上挂图一般,须要经过一番有创意的方适应。资料方面应该有丰富的供应:新旧的史实、救恩的各项伟大奥迹(和礼仪年中隆重节日有关的奥迹)、中国教会的史实、与远东特别有关的宗教重要活动(如许多年前在马尼拉所开的圣体大会)、中国宗教生活的表现(朝圣等),都是资料。此外,即使专为讲授目的所作的影片,倘若在讲授当时当作视觉辅助品应用,也不如在讲课以后,当作温习,或在讲课后的休息时间使用,更为有益。

基督宗教的艺术也能大大发挥教育功能,但为作到这点,非把宗教思想和事实以中国方式画出,使中国人看懂不可。在这方面,近几年来,中国艺术的改进工作已经有了决定性的进展,这是一大进步。利用中国现有的画图,便可轻而易举地作出一套辉煌的基督生平影片。然而我们虽然不愿说这些艺术品缺乏教育价值,但我们却不要忘记,这些作品的主要目的是艺术性的,教育成份并不是他们所直接追求的。在教义讲授园地中,具有这种天才的传教士们,尤其中

国艺术家们,在制造适当而又具艺术感的视觉辅助物方面,仍有大展身手的余地。

HEBEI FAITH PRESS (P.R.CHINA)

Faith Books(106) – Literature and History Series
FOUR CENTURIES CATHECHTICS IN CHINA

Written in French by Joseph Jennes, cism

Translated in English by Fr. Albet Van Lierde, cism

Translated in Chhinese by Fr. Paul T' an Yuncheng, sj

First Published in December 1998

By Hebei Faith Press

(377 Yuhua Xilu, Shijiazhuang, Hebei, P. R. China)

All Rights Reserved



信德书林(106) – 文史丛书

中国教理讲授史

燕熙思/著 田永正 译

中国河北信德室

(石家庄市五七路3号 邮编:050061)

10.25个印张 787×1092毫米 1/32开本 字数:105,000

印数:5000本

1999年11月印刷

冀出内准字[1998]第A521号

版权所有 请勿翻印

Cum Approbatione Ecclesiastica

封面设计：光来 凌阳



大秦景教流行中国碑