

上海师范大学

博士学位论文

民国时期天主教文学形态史述——以《圣教杂志》（1912-
1938）为中心

姓名：陆辛

申请学位级别：博士

专业：比较文学与世界文学

指导教师：孙景尧

20080401

摘要

中国现代文学研究的历程，经历了一系列研究模式的转变。从开始时只着眼于单独及作家及作品单行本的研究，逐渐拓展探索的领域，近些年开始的对大量存在于报刊之上的文学作品及相关资料进行梳理，继而进行学理上探究的研究模式，即是重要变化之一。报刊文学是一个包罗甚广的畛域，教会报刊上刊载的文学也应归属此类。但是，由于基督宗教本身的特殊性，一时还难以将包含基督教因素或带有“属灵”性质的文学文本与世俗文学一道放在一个统一的范畴和标准下做深入、系统的探讨。

近代以降，随着基督教在中国较为广泛的传播，作为基督教文化传统一部分的基督教文学，随之也在中国得到了传播和延续。本文以上海天主教会机关报《圣教杂志》为考察对象，探讨民国时期天主教文学、文化思想的状况与发展脉络。文章认为，民国时期，天主教的文学创作在“新文学”运动的感召下，文学形态出现了多样化的表现特征，而且颇具流派意味。这些特点在《圣教杂志》长达 28 年的出版物中表现得尤为突出。

作为一种信仰的产物，中国基督教文学呈现出独特的精神品格和美学诉求，在宗教与文学，审美与宣教之间产生了巨大的张力。对于现代基督教文学的研究，大致可以从新教和天主教两个层面来考察，其中有关新教文学的研究成果已经颇为丰硕，但在天主教方面，一直未能有细致的有说服力的研究成果问世。究其原因，除了资料的匮乏外，对于天主教在文学成绩先入为主的轻视也许是一个难以回避的现实。无论如何，天主教文学作为一种文学的表现形态，虽然由于各种历史因素的制约，未能得到充分的发展，并且随着历史进程的改变而中止，但它作为一种客观的历史存在，为中国现代文学提供了一种独特的呈现模式，因而值得我们对其加以关注。

本文从基本的史料梳理出发，力图勾勒、还原出民国时期天主教文学创作的部分样貌，希望可以起到抛砖引玉的作用，为此领域的研究者提供些许借鉴。

关键词：民国 圣教杂志 文学形态 天主教知识分子

Abstract

In literarue history, the research of Chinese modern literature confronted several changes of researching models. At first, the researchers only considered the individual authors and their offprints. Then, the probing fields was enlarged. In recent years, many researchers began to emphasize the literature on the newspapers amd periodicals and studied them by some theories, which was one of the important changes. the literature on the press is an immense fild, the literature on the church press should belong to that. Howerer, because of the special characters of Christian literature, we are hardly to compare them with the common literature under the uniform categories and standards and study them deeply.

After 1840, because that Christian spreaded widely in China, the Christian literature as a part of the Christian culture tradition also radiated. This paper takes the *Catholic Review* as the reaseaching object to study the conditions of Catholic literature and culture in 1912-1938. This paper considers that the modality of Catholic literature expressed diversification characteristics with the affect of the “modern literature” in the period of P.R.C., which possessed some implies of being a genre. These points have obvious representations in the press of *Catholic Review* in 28 years.

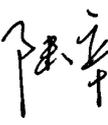
As the production of belief, Chinese Christian Literature manifests particular spitual characteristics and aesthetic appeal,which made great tension between religion and literature, aesthetic taste and propaganda. We could study Christian literature by two ways, one is Protestan, the other is Catholic. The research achievements are plentiful in Protestan literature, but in Catholic, we haven't attained some forceful harvest. One reason is the lack of datum, the other reason that despising the Catholic literature will not be neglected subjectly. Whatever, though Catholic literature as a literature modality, didn't develop well and cease with the change of history, it supplied a kind of particular express form as a object historical existence. This is why we should pay attention to it.

This paper will try to outline and revert part of the conditions of Catholic literature creation in the period of P.R.C.from clearing up the datum, which hoping to arouse more attention to this field, and supply a bit reference for the researchers.

Key words: the period of P.R.C.; literature modality; catholic review; catholic intellectuals

论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外,不包含其他人或机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中做了明确的声明并表示了谢意。

作者签名:  日期: 2008.5.29

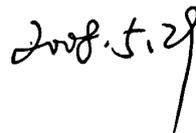
论文使用授权声明

本人完全了解上海师范大学有关保留、使用学位论文的规定,即:学校有权保留送交论文的复印件,允许论文被查阅和借阅;学校可以公布论文的全部或部分内容,可以采用影印、缩印或其它手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名:

导师签名:

日期:

本论文经答辩委员会全体委员审查,确认符合上海师范大学硕(博)士学位论文质量要求。

绪论

一、研究背景与研究对象

“向自西来，涉海八万里，修途所经，无虑数百国，若行荆棘中。比至中华，获瞻仁义礼乐声明文物之盛，如复拨云雾见青天焉。”^①

这是在大约 1605 年，意大利耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）与徐光启北京会面时所讲的一番话。利玛窦说自己游历了半个世界，每到一地方都痛苦不已，但是当他来到中国，一切都发生了改变。他发现了中国所奉行的崇高的道德原则，彬彬有礼的社会习俗、圣明的思想等独特的文明，这一切让他仿佛看到了阳光照耀。在这里，利玛窦将中国和欧洲都视为拥有高度文明的世界，传达出一种“文化对等”的思想，此际正值明末清初，这是天主教第一次与中国文化、社会、制度发生大规模交流、融合与冲突的历史时期。这一时期的经验和教训在天主教（基督教）的在华传播史上，在中西文化交流史上都具有重要意义，故梁启超称这段历史值得大书特书。

这也是一个值得后世中国基督教徒们无限怀想的历史时期，在这一时期，“既出现了建构汉语基督教神学的尝试，天主教在华的组织宗教礼仪也有较完备的建置和确立。而且中国教徒们在理解、接受天主教方面，为排除各方面的障碍，作了很多理论和实践方面的尝试，阐发了一些颇有意义的乃至光辉的思想”^②。其实，基督宗教早在唐元时代就与中国有过接触，但那个时候二者的关系，相对明清之际的交流往还与取得的文化实绩而言，是不可同日而语的。无奈历史总是无情，由于清际中西“礼仪之争”所导致的一系列争端，以及清廷皇室的权利斗争，让天主教的传教事业受到很大的挫折，加之雍正“禁教”政策的推行，让蓬勃的传教工作逐渐归于沉寂，一些西方来华传教士抛弃了利玛窦等传教士的面向中国士大夫阶层的“文化传教”策略，开始转向中国的偏远乡村，在底层民众间传播福音。

历史的车轮转眼间驶到了十九世纪。伴随着西方各国政治和经济势力陆续进入中国，基督新教众多修会趁时而入，挟其母国的武力之威，凭借与中国签订下传教保护条款，在暂时缓和了与中国政府之间矛盾的同时，又不可避免的给自身打下了难以磨灭的“原罪”烙印。对中国人来说，十

^① 徐光启《跋〈二十五言〉》，《徐光启集》上册，第 87 页

^② 孙尚扬、钟鸣旦（比利时）：《1840 年前的中国基督教》（讲稿），P5

九世纪的基督教传教史充斥着刀光血火，伴随着中国人的屈辱、血泪和仇恨。基督宗教经过有清一代的揆隔日久，部分中国人内心中对其曾存有过脉脉温情几乎消失殆尽，更多的是一种复杂的矛盾心态；西方传教士深入中国内地，希望将基督福音带给中国人民，但多半接收到的却是强烈的疏离感，民众对他们产生了敌意、敌意造成摩擦、摩擦升级为冲突，1900年间的“庚子教案”便是这段冲突的高潮。

进入20世纪以后，尤其是经历了义和团运动的冲击之后，来华各基督教会都开始调拭了传教策略，加之时代的更迭和社会的变迁，基督教会在中国的传教工作似乎进入了一个被称作“黄金期”的历史阶段。^①在华基督教会曾引人注目地出现过一种中国化（本土化）的自觉，由此产生的改变，既说明了中国人的民族主义已坚韧而理性地楔入了曾与中国文化长久冲突的外来宗教，也反映了西来的传教士中新一代人物不同于他们前辈的立意和眼光。于是，在上个世纪里连续不断的“教案”或“教难”之后，基督教在中国的传播就进入了一个新时期，然而，由于社会的巨变以及文化的转型，基督教会内外部人们的心态更趋复杂。面对此种状况，我们似乎可以借鉴一下新派历史学家的观点进行审视：他们认为历史研究的对象不是孤立的历史事件，而是整体的社会事实，涉及到经济、政治、社会、文化、思想等各方面的问题。从这一宏观的视角审视20世纪上半叶基督宗教在华传播的方方面面，已经有了不少的成绩，此不赘述。^②针对基督教在华传播史的研究，学者们采用的研究模式与手段多种多样，其中，在《1840年前的中国基督教》一书中，作者提到的一种“社会网络型”概念让人耳目一新，此说认为：对于与基督教有关联的中国人的社会人际关系也可以进行分析，并从共时和历时两个方面对进行分析的可能作了一番考察。虽然作者着眼研究对象是18世纪以前的基督宗教在华传播史，但是变换一下研究思路，依然可以将之运用到20世纪的基督宗教传播研究领域。作者给出了考察这些关系的两个理由：“第一，从人类学角度看，群体和关系在中国社会中是很重要的，因而对这方面的考察可以是以中国为中心的历史研究方法的进一步运用。第二，这种研究可能得出这样的结论：思想的传播不是由孤立的某个人物来完成的，这些人物生活期间的社会关系网络对它起着极大的作用”。^③

^① 1900至1920年的二十年，教会史著述上常将此称为“黄金时代”因为在华各教会传教事业推进之迅速，是历史上前所未有的。见顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年，P351

^② 可参见王治心、徐宗泽、陈垣、方豪、谢和耐等人的相关著作。

^③ 《1840年前的中国基督教》孙尚扬、钟鸣旦[比利时]著 北京：学苑出版社，2004，P.30，具体的研究成果可参考林金水：《利玛窦交游人物表》，载《中外关系史论丛》，北京，世界知识出版社，1985，P.117-143；此外可参考台湾学者黄一农专著中的一系列文章：《两头蛇：明末清初的第一代天

从历时的角度来看，这个问题主要关涉到了某个教会群体或社团的历史。作者认为“在对方济各会、巴黎外方传教团、耶稣会等的研究中，总体型历史著作的缺乏，给我们造成这样的误会，以为他们在十七、十八世纪的传教方针与在十九、二十世纪大体一致。因此，这种历时的研究必能起到桥梁的作用，它将解释这些团体所采纳的传教方针的不同之处，以及它们之间的不同。”^①

前面已经提到，近代基督教在华传教活动的开展，借助的是母国的政治、军事力量，传教士利用不平等条约上的“保教”条款，作为行走中国传播福音的护身符。这种状态，与明末清初西方传教士所采用的福音传播基础已大相径庭，虽然取得了中国政府法理上的认可，但也使传教事业掺杂了帝国主义和殖民主义的因素。没有改变的是，晚清以来西方来华传教士传教的根本目的，依然是力图使中国西方化和福音化。为此，在扫清了传教活动的政治掣肘之后，传教士们通过种种活动，以实现改造中国的目的：上结交统治阶层，下通过各种实惠收买普通教徒；对广大中国知识分子则以传播西学为手段，试图通过办学、办报、译书、开设出版机构等方式来传播教义，希望藉以影响中国知识分子思想和观念。

基督教会将其文字创作与翻译，图书报刊印刷、出版、发行等工作称为“文字事工”，并视之为相当重要的福音传播手段。一位中国基督教学者认为：“文字事业……为宣扬福音的重要工具，比之其它传道法门尤为重要，一篇有价值的文章，或一册有价值的书籍，甚至一首短短的诗歌，一张小小的图画，都没有空间与时间的限制，可以流传到世界以垂不朽，取得多数人的阅读或感动，其范围之广，影响之大，试问有哪一项工作可以和它比拟呢？”^②

近代基督教在华出版事业可以分为两个大的历史时期：清代末年，即19世纪初到1911年，是其蓬勃发展，对中国社会产生巨大影响的时期。民国时期即1912—1949年，随着中国世俗出版机构的崛起和中国新式知识分子主动引进西学，教会的文字事工对社会的影响力较前稍逊。^③基督教文字事工，对中国社会的影响却是不容低估的，它曾经对中国的社会、科技、思想、文学、语言以及新闻出版产生过积极作用，是近代中西文化交流的一个极其重要的方面，因而有必要对其加以研究。

研究可以采取的角度万万千，因为信仰可以为文化的发展与完善提

主教徒》，上海世纪出版股份有限公司，2006

^① 《1840年前的中国基督教》孙尚扬 钟鸣旦[比利时]著 北京：学苑出版社，2004，P30-31

^② 王治心：《对于基督教文字工作的一点意见》，《金陵神学志》第24卷第2期，1948年12月。

^③ 郝立丹：《教会报刊与近代中国新闻事业》，《中国青年政治学院学报》，2003年3月，P.139-142

供动机和辅助，文化又为信仰的表达与实现提供了土壤与方式，对基督宗教而言，面对一种根深蒂固的非基督教文化时，只有在保持信仰的纯洁和统一的同时，采用广泛灵活的适应政策，才能完成自己的救世使命，所以也使得研究者可以从多角度着手切入问题，探求本根。教会报刊，其本质是向当时的中国社会传播西方基督教文化即所谓的“福音”的载体，但是其自身又成为中西文化交汇之后的产物。一般来说，一种民族性文化与异质的基督教文化接触后，在二者之间就会产生一种张力关系，从历史现象上看，这种关系相当复杂。这种张力关系通常透过双方的文学、文化文本显现出来，明末清初来华传教士以及本土士大夫的相关著作就是接好的例证，书中有契合、有驳难、有抗争、也有妥协^①。近代随着现代出版传媒的发展，现代报刊同样承载了文化传递的功能和使命。而一本教会刊物的发行，可以较为便利地将思想带到原先所到达不了的地方，在作者、编者、读者之间形成了一种网络，而且有可能深入到原本不可能接触到这些思想资源的大众，构成了一个纵深；同时，因为刊物的定期出版，因而维系了时间的持续感，使得思想传播绵延有序，不间断的对阅读对象施加影响。于是，作者与读者之间就形成了一种超越亲缘、地缘的联络网与对话关系，从而维系了一种声气相通的社团组织——中国基督教会，对于社会事务的零星反映也可能透过报刊而形成集体舆论，针对社会现象发出自己的声音，在社会参与性上更加地深入了。

近代以来的文学文本载体，出现了多元化趋势，除了专业的小说报刊之外，综合性的报刊杂志也为文学预留下相当的刊载空间。这一小说来源的发现和关注度的加强，让现代小说研究从只着眼于单行本的研究，演进到开始对大量存在于报刊之上的小说及相关资料进行梳理，进而进行学理上的探究。但是，由于基督宗教本身的特殊性，一时似乎还难以将其范围内的文学样式与世俗文学放在同一范畴和标准下作深入、系统的探讨，因而对于教会报刊上文学形态关注也就更加稀少了。

观乎古今中外的文学史，宗教之于文学的精神哺育作用是不可忽视的，同样，文学也可以对宗教的流布产生积极的促进作用。中国基督教文学^②是一个世界性与本土性相结合而生成的文学种类，它在某种程度上可被视为世界基督教文学的一个分支，也是中国现代文学的一个组成部分。它的形

^① 西方来华传教士的著作可以参见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，台北：台湾中华书局，1949；中国士大夫的情况可以参见一个案研究：钟鸣旦：《杨庭筠：明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002

^② 关于此文学类别，学界尚存在争议，此处仅借用以指代含有基督教文化因子的文学形态，根据作品的内容而言，大致可分为五种：一是基督宗教题材的作品；二是叙写基督教体验、宗教情感的作品；三是表现基督宗教意识、宗教观念、宗教精神的作品。四是“非（反对）基督教”的作品，此分类还是比较粗疏的，并不能将所有基督教文学作品一网打尽，仅供参考。

成与发展，与近代基督教在中国的文化传播策略有着密切的关联，而近代基督教在中国文化传播的策略，则是对明末清初之际以利玛窦为代表的耶稣会士传教政策的某种回归，但并非是全盘继承，继承的同时也有扬弃与革新。例如，基督教会依托近代日趋发达的教会报刊出版体系，通过更为多样的表达方式播散福音，影响社会舆论，成为一股不可轻视的社会力量。

《圣教杂志》是民国建元以后由天主教会出版发行的一份重要刊物。此杂志的主办者和撰稿人身份极为特殊，他们既是天主教人士，同时也是在当时社会上颇有影响力的知识分子，研究这一群体的思想言论是一个很有价值的课题。一方面，作为天主教人士，他们与基督新教一样具有共同的使命，既传播宗教信仰又传播科学知识，但两者并非完全并行不轨；另一方面，此群体中一些具有西学背景的“基督徒知识分子”逐渐崭露锋芒，他们当然深谙文艺对于世道人心具有潜移默化的影响，他们渴望看到造就了西方社会之文化、文学的天主教在中国同样会结出丰硕的果实，留下根植于中国大地的表现基督伟大精神的作品。本着这两个理想，他们利用手中的这份杂志，做出了相当大的努力。于是，天主教知识分子以《圣教杂志》为中心所形成的群落，通过文字的表达形成了一种彼此间的互动关系，同时也通过对社会思潮的及时回应，凸显自身的在文化建设方面的积极开拓。这两种动向，在一定程度上呈现为某种文学形态的表达，可以视为从属于中国现代文学的范畴的特殊文学现象。

此类文学现象的研究与报刊研究，二者互为表里。为什么研究报刊？为什么注重文学现象？诚如陈平原在具体分析其彼此关系时所言：“这跟以下几个假设有关：首先，关于研究对象的‘大’和‘小’，作家太小，流派太大，而文学现象居于中间，而且是文学的原生状态，适合于把握。其次，以前只谈作品本文，或者纯粹的形式问题，后来转而讨论社会与作品的关系，相对地忽略了文学的审美特性，这样相互割裂的‘内部研究’和‘外部研究’，都有问题。用文学现象、报刊研究等，把这两者串起来，借此沟通文学的‘内’和‘外’。第三，传统的研究强调‘功力’，注重原始材料的搜集和整理；新潮的研究注重‘理论’，先有‘后现代’或‘女性主义’的预设，然后再来找研究对象。如果从文学现象或报刊研究入手，可以兼及二者之长。也就是说，面对学界‘大与小’、‘宏观与微观’、‘内与外’、‘文化与文学’、‘传统与新潮’、‘功力与理论’等纠缠不清的论争，文学现象与报刊研究作为一个比较恰当的园地，让大家进来，自由发挥。”^① 陈平原先生此论所针对的本是世俗刊物与文学，但是教会的专门综合性刊物

^① 陈平原：《文学的周边》，北京：新世界出版社，2004年，P110

从根本上来说，与陈先生所论及的对象具有某种相似性，相区别的无非是在文学上面增添了一些“属灵”的成分而已。

至于具体操作，本文拟将报刊研究与文学研究相结合，亦即将《圣教杂志》这份包含有文学栏目的综合性刊物作为研究对象，探讨这个以《圣教杂志》为中心的宗教群落成员的思想状况及其在文学表现上的形态特征。报刊研究不只为研究者提供了回到历史现场、理解一个时代文化氛围的绝佳机会，同时也让人能够驰骋想象，部分地重构那个时代的“文学场”。

《圣教杂志》上所刊载的文学作品，在数量上虽然与那些专业的文学刊物无法相提并论，但是因为出版的时间较为长久，还是积累下不少各种题材的文学作品，构成了一种较为特别的文学形态，本文对其冠以“天主教文学形态”的称谓，并非是因为它与基督教文学有着根本的差异，只是为了突出这一文学形态的相对完整性。应该看到，虽然天主教文学形成了一定的气候和规模，但在教外影响并不大。总的来说，在中国现代文学的园地中，教会文学依然处于边缘状态，仍然存在着种种的不足，但是，通过梳理，我们依然可以看到中国基督教文学，特别是天主教文学在中国现代文学潮流中的历史存在，而且这种存在并非可有可无。作为一种信仰的产物，它在现代文学发轫的最初，多多少少为执著此世现代文学提供了富有“灵性品格”的参照空间，也为丰富现代文学的精神内涵作出了一定的贡献。

二、概念释义

1. 天主教

天主教（Catholic），亦称“加特力教”（音译），原自希腊文，意思为“普世的”、“大公的”，故此又被称作“公教”；有时它也被称为“旧教”，以区别于基督新教。“公教”传入中国后，因中国信徒称神为“天主”^①，意为至高无上的主宰，所以被称为“天主教”。^②天主教以梵蒂冈教廷为自己的组织中心，以教皇为最高领导，实行“圣统制”和“教阶制”。

中国内地自1949年以后直到1980年，在长达数十年的隔膜下，不但天主教史的研究断裂，连以往的常用宗教术语都为人所淡忘或误解。因而某些学者对教会术语不甚分别，以基督教概括所有的基督宗教；“誓反教”、“抗罗宗”、“更正教”等指基督新教或称“耶稣教”等民初常用词汇也往

^① 取自《史记·封禅书》

^② 欧洲天主教与文化 刘泓著 北京：北京中央民族大学出版社 1991年，P2

往容易混淆；例如“誓反教”就很容易误为“五四”后的非基督教运动。至于天主教内之名词，如修会、教区、代牧、监牧、主教之不同，或是遣使会、文森会及拉匝禄会乃统一修会，慈幼会即鲍斯高会等之认识，也不是很普遍，因而会造成认识的错误以及理论上的问题。所以有必要在此做一澄清，本文关注的对象为传入中国的天主教及天主教会，天主教在民国时期，教内人士常自称其为“天主教”，也有尊称为“圣教”或“真教”的情形。考罗明坚（Michael Ruggieri）撰写的《圣教实录》中第十一章有言：“解释人当诚信天主实事”曰：“当信有圣而公之额格勒西亚，诸圣相通功。额格勒西亚者，译言天主教会也。天主所立之教……谓之公教”。后利玛窦（Matteo Ricci）的《天主实义》首篇即曰：“吾将译天主之公教，以征其为真教”。此后在杨廷筠、阳玛诺以及艾儒略等人的著作中，均有提及，有时还名之甚详。其目的不外为了强调“论天主教既系宇内公教，可知非西洋教矣”。^①

由于国人对“基督教”一词有广义和狭义的界定，为了在学术上做出清楚的概念区隔，本文一概使用“基督教”或“基督宗教”（Christianity）字词来泛指广义的基督教（Christianity）及教义，“基督新教”（Protestantism）字词来专指狭义的基督教即新教的各宗派（denomination），“天主教”（Catholicism）字词涵盖天主教及教会历史、神学与传统。

2. 天主教知识分子

“知识分子”一词，中文见于第一次世界大战之后，系“intelligentsia”的翻译，原指19世纪下半叶俄国社会的一个原型阶级，因此又有译为“知识阶级”者。这个专指一群特殊人物的名词，于1860年在俄文中首次出现，以后传播世界各地而被广泛使用。它的含义是城市中的一个新层次，也可以说是城市精英分子（Urban Elite）。但各种译文多未尽符合愿意，例如德文，学者、专家、知识分子诸词可以互换使用，英美则谓劳心者（non-manual workers）为“知识分子”。中国历史上原有“上大夫”一词，意义与“知识分子”相近，然译者弃而不用，可见现代知识分子与传统的士大夫或士人显然有不同之处。^②

一般而言，知识分子是现代社会中的一个阶层，其定义有广义和狭义的区别。广义的只是分子就是受过一定的教育、有些知识的人；而狭义的，则至少再附加二条件：一是依靠知识为生存方式谋生；二是以知识力量来

^① 参见方豪：《天主教称公教溯源》，《方豪六十自定稿》台北：台湾学生书局，1969年，P504

^② 见张朋园：《知识分子与近代中国的现代化》，南昌：百花洲文艺出版社，2002年，P3

自觉发挥其社会作用，或起码因知识和理性而能对自己及周边事况有所反思。假如以二分法将社会发展分为传统与现代，那么知识分子就是进步的，是促进现代化的精英分子，他们将传统带到现代化。知识分子既是现代的精英，对于精英一词当有所界说。一位社会政治学家说：平等社会中并不强调上层与下层有地位上的悬殊，但是在精英社会，其拥有地位者便受到一般人的尊敬，无论是商业界、知识圈子还是政府机构中都是如此。上层与下层之别，是上层地位受到尊重，上层领导下层。知识分子在任何社会都是受尊重的，所以通常都把他们列入精英阶层。^① 知识分子是新观念的倡导者，因此他们在现代化迟缓的国家特别受到尊重。

一百多年来，中国社会经历了亘古未有的形变。儒家的意理与价值在西方文化的冲击下，已逐渐由遗落而退隐，原来的士大夫阶级已无力应付一个全新的科学与技术构造的世界秩序。由于科技的持续性与倍增性的发展，社会结构越来越趋向分歧，人众的职业角色亦越来越专业化，过去士、农、工、商的四分法已成为历史陈迹。广义的知识分子承替了传统的士大夫构成的“狭义的”知识分子，他们是大学教授、大学学生，以及其他从事思想的建构与传播的人士。这两类知识分子间最重要的差异是：他们已非知识与社会价值的垄断与独占者，他们不再与政治权力必然地连在一起，他们不再是一个明显的身份的知识的集团，他们不再是社会金字塔顶层上的人，他们不再是一个排他性的特权阶级。没有疑问，他们还是秀异分子（elite），但他们的自我形象与自我认同是模糊的，他们已不具有士大夫所有的阶级性的“同类意识”，在某个意义上说，他们是最难归类的一群。^②

中国天主教知识分子群体的构成也很复杂，他们是在清明民初社会剧烈转型中形成的一类特殊知识分子阶层。他们的来源主要有三个方面：一是出身中国天主教家庭，受过传统私塾教育或现代教育，继而接受系统的神哲学训练，进入教会担任铎品的知识阶层；二是毕业于教会学校或具有修院学习经历的青年学生群体；三是由于种种原因如亲近天主教教义而奉教的现代知识阶层。他们为了使天主教不再被视为洋教，所以常以“公教”或“景教”这些较为中国化的名称来称呼天主教。而针对当时重科学的气氛，他们还在许多演说撰文场合，极力提倡科学与宗教并行不悖的观念，并不厌其烦地指出近代许多西方著名科学家同时也是具有强烈宗教信仰的，来改变时人的反宗教观念；对教会内，则主张由中国人自己管理教会，不要让中国的天主教会太过法国化、外国化。与此同时，他们还要求本国

^① Seymour M Lipset, *The First New Nation*, New York, 1963, pp.211-212

^② 参见 汤学智，杨匡汉编：《台湾暨海外学界论中国知识分子》，郑州：河南人民出版社，1994年，P509

宗教人士，加强中外的学术修养，并且步明代徐光启等人的芳表，效法利玛窦、汤若望及南怀仁等西方天主教士对中华文化的尊重，复活针对上层社会传教的路线，以争取广大中国知识阶层对天主教的认同。“天主教知识分子”这一概念的提出，一方面是由于经历了民国建元后“非基”浪潮的冲击，罗马教廷改变了一直奉行的外国传教士主导传教工作的局面，国籍天主教士规模扩大并渐成气候，这就造成了国内教会生态的显著改观，势必影响到传教方针与文化传播策略的调整，他们即是具体的政策执行者，也是教会文学、文化形态的主要构造者。因此，对这一群体的关注有助于我们深入探究民国时期天主教传播的特异之处。

《圣教杂志》的出版发行经历民国初年至1930年代各种政治、文化和民族运动，其编辑主旨和方针政策之于时局的态度和回应有助于我们理解民国天主教会在这一复杂历史时期的精神旨归。民国天主教知识分子在本土处境表达其信仰身份时，他们的方法与明清天主教知识分子有一定相似的地方。其时的文化处境，正是面对两种对中国文化的诠释，一是全盘西化，另一是中国文化本位论。如何在这两极之间找到一个诠释的位置，安放其信仰的身份，是借用当时流行的知识或者学理，还是取道古典质朴的汉学和传统作为诠释基督和为基督辩护的工具，成为天主教知识分子思考的核心所在，也成为他们选择处理手法的凭依。在“新文学”运动以及“新文化”大潮持续猛烈的冲击下，敏锐的天主教知识分子利用文学、文艺等手段对时代进行回应，发出自己的声音，也就成为了题中应有之义。

3. 文学形态

“形态学”作为一门正式的学科跻身于现代学术领域的历史并不太长。它的主要研究对象是事物的形态。而所谓“形态”，通常指的是事物的具体结构性状。所以，简单加以概括，我们可以说形态学这门学科也就是关于事物之结构的学说，其研究对象的形式化与具体性决定了它只是一种描述性的科学，所要解决的主要是对象的基本特征问题。艺术形态学也不例外，门罗在替它作出最初步的界定时写道：“用科学的方法对艺术进行分析、描述和分类，对这种尝试我们称之为‘审美形态学’”。^①文学作为艺术世界中较为活跃的一类，对其进行形态学的研究便具体落实在对小说、戏剧、诗歌、散文等文学样式的一般的组织规律和原则作出审视上面。

天主教的文学与世俗文学在形态上有着一定的差异，广义上的公教文

^① [美]托马斯·门罗著，石天曙、滕守尧译：《走向科学的美学》，中国文联出版公司，1984年，P239

学，是将所有的宣教、护教作品都涵括在内的。历史上，明末（1583-1662）天主教传教士大举入华，耶稣会扮演关键角色。学界认为他们除了宗教活动之外，另又功在中西文化交流，乃西学东渐的号角先锋。对于这段历史，研究者大多认为此际部分中国人之所以改宗天主，欧洲科技凌驾中土是其主因。法国学者谢和耐（Jacques Gernet）亦持此类见解。他所著《中国与天主教的影响》（*China and the Christian Impact*）强调耶稣会士得以“诱拐”（seduced）中国，全拜欧洲“数学、地图学、天文学、工程学与医学”之赐。^①然而，对于这段历史，台湾学者李爽学却认为“宗教乃属灵事业，物质文化纵可得逞一时，未必也能长时主宰信仰的形塑，更不可能是信仰决定的唯一因素。”此外，他还强调：“传教本系口语活动，如果因故必须出以书面语言，则‘说服’或‘劝化’可能得涵容大量的文字策略，修辞因此就会化为本质内蕴。在这层意义下，传教的‘文学性’可能不亚于其‘宗教性’。不论东方或西方传统，修辞往往就是文学的张本。明末耶稣会士的中文著作中，包含大量的文字材料，举凡诗词、讲堂笥记、对话录、圣徒传记、格言、寓言、历史轶事、神化与传说等文类或专著。这些都是广义上的宣教和护教的著作。”^②教会文学这一宗教属性极强的文学传统，到了近代，依然在基督教会内部有其广泛的影响，在教会出版的刊物上回荡着流风余韵。如此，就构成了现代天主教文学形态的复杂性，汇流于现代文学革命的潮流中，面对文学自身的独立性与审美特征，在基督光辉的照耀下，其“工具理性”的特质更为突出，这是需要我们强烈关注的一点；而在基督新教方面，由于历史的包袱为轻，在文学的表现上与中国新文学的形态更为接近，这一点也可以说是二者的一个较为显著的差异，这一部分虽不是本文论述的重点，但作为背景和参照对象，在下面进一步的论述中也会有所涉及。

一种文学形态总是有着自身的独特形象系统的，形象系统是体验的想象性模式的凝聚状态，必然要求创造新的艺术形象去表达，这一切可以归结为形式与内容的密不可分，本文也正是借助文学的外部形式的分别进而探究天主教文学形态的独特之处的。

三、研究现状

对于基督教在近代中国的历史，西方学者有不少的研究成果。透过一

^① Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, trans, Janet Lloyd, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 15-24

^② 李爽学：《中国晚明与欧洲中世纪——明末耶稣会西洋古典证道故事考论》，台北：中央研究院联经出版公司，2005，P3

些出色的研究成果，可以使我们了解到 19 世纪基督教在中国传播的各方面情况。例如 19 世纪后半叶，基督教在中国的多事之秋，曾有数以千计的民、教之间的小型冲突和袭教事件。而且，在当时的中国知识分子中，基督徒如凤毛麟角，绝大多数知识分子都采取了反对基督教的态度。他们一方面信守儒家学说，另一方面又认为西方帝国主义与基督教信仰息息相关，而且基督教许多教条不合中国国情。但是对于 20 世纪初期基督教在中国的情况仍有很多未曾深入地探讨。一般来说，20 世纪中国民众依然视基督教如寇仇，中国知识阶层在基本上仍然是反教的，但他们“反教”是基于何种学理？基督教有护教之士么？若是有的，他们的“护教”内容是什么？对此中外学者都进行过一定的探索。西方学者的研究，资料大部分来自西文文献，如教会档案，传教士的回忆录以及许多研究中国基督教之西文著作。因此我们如只一味透过西方的观点来了解中国基督教的情况，将无从确切得知中国人的想法如何。我们知道，无论宗教还是其它外来思潮，传播时若非慎重顾及当时当地接受者的需要，其结果注定是失败的，另外，任何对这种传播所做之评价，若同样忽略当地接受者的感觉和观念，这种评价本身也会存在问题。中国知识分子素来自成一个社会圈子，受他们圈内所敬仰的人领导（20 世纪许多知识分子以上海和北京等大学知识分子的言论为依归）。而中国天主教知识分子作为一个特殊的群体，在身份上具有双重性，他们在同教会以外的知识界发生关系时究竟情形如何，很是值得索解。

国内学界对于天主教入华传播史的研究，主要集中在明末清初，1949 年前的中华民国时期和中华人民共和国成立后至今。第一次，基督教遇到文明高度发达的中国传统文化，在同一平台上，对利玛窦、徐光启、杨光先等人研究的焦点主要集中在基督教文化在传播中和中国传统文化冲突、融合、适应的问题，代表著作有利玛窦的以合儒、补儒为特点的《天主实义》；第二次，基督教借帝国主义的尖船利炮，从鸦片战争后的发展到义和团时的受挫，到中华民国成立后开始复苏，基督教文化以一种文化优越感的姿态，向中国传教，中外学者，更多地把目光投向基督教这种强势文化怎样在中国传播的研究，即传教学的研究，以赖德烈《基督教在华传教史》^①为代表，突出了国外基督教的作用，而不是中国的基督教会史；第三次，随着科技、经济的全球化，各种宗教文化的对话，走向全面和深入，入华传播史的研究，发生了重要的范式转换，从传教学和欧洲中心论的范式转到汉学和中国中心论的范式，代表作有谢和耐的《中国与基督教》。他以更开阔的眼光，从中西两方面，将基督教在华传播史视作一部文化之间冲击

^① K.S.Latourette: *A History of Christian Mission in China*, New York, 1929

和反应的历史来进行研究。

在相当长的时段内，我国学界偏重基督新教的研究，无论资料来源还是论述对象，多半以基督新教为主，而对于在华天主教的研究显得较为薄弱，特别是近代华籍天主教人士的思想言论。虽然学界对《圣教杂志》已有所关注，在有关传教史、报刊史、西学东渐史的论文、论著中，对该报刊也有所涉及，但大多并非是以之为专门研究对象，而是在论述其它问题时征引其某些内容而已，此外，迄今还未发现有人对该刊刊载的天主教文学作品进行系统地梳理与研究。为何天主教的文学一直受到忽视，究其原因，笔者认为主要可以从以下两个层面进行思考：

一、近代天主教再度入华，是以中法《黄埔条约》为先导的。法国人从《黄埔条约》到后来的《天津条约》、《北京条约》中取得了保教权，而天主教则在毛瑟枪和大炮的伴送下与中西之间的民族矛盾交织在一起。这种交织使中国人因民族矛盾而排教，也使天主教会无法依靠上帝的力量来与中国人沟通。自利玛窦的传教方法被教廷否定以后，外籍传教士大半不懂得中国文化。而近代来华的教士又挟有战争打出来的民族优势，无须尊重中国文化。这种倾向使得天主教信徒中只是阶层少而乡间农民多。直到20世纪初年，这种情况也没有很大改变。教会在各地设立过许多教理学校，冬季农闲时，准备饭食，招待望教者。^①以这种方式吸收来的信徒，在信仰上实在是很有问题的。杨家坪苦修院的汪院长后来向教廷宗座代表说：“天主教徒，除了少数例外的情形，可以说，对他们的外教同胞，本身没有什么影响力，他们很穷，人数又不多，他们的言行举止，往往也不能对基督的全善之德做什么有效的宣传。”^②《圣教杂志》虽然是一份由国籍天主教士主持的刊物，依然与法国传道会与罗马教廷有着密切关联，天主教有许多地方讲到平等与博爱。当教会与保教权纠结在一起的时候，教义中的这些引进东西常常被西方民族的优势意识所淹没。所以圣教杂志的宣传时常处于矛盾之中，在回应社会思潮的驳难中疲于奔命，文学、文化的传播处于相对的末位，这样就使得天主教方面的文学创造在新文学大潮中处于边缘的地位，而且对此文学形态的研究势必牵扯到宗教、历史层面的一些敏感话题，比起相对主流且更为单纯的其他现代文学来，似乎形同鸡肋。

二、民国建元后，共产主义思潮勃兴，天主教会出于自身利益的考量，对于共产主义的反对和批驳是不遗余力的，这也同样会反映到其文学观念和文学表达中。在意识形态敏感的时期，这自然是一块禁地，研究者一般都是浅尝辄止，未能深入进去探求其内部规律与特质，这不能不说是一种

^① P. Octave Ferreux C.M 著，吴中文译：《遣使会在华传教史》，台北华民书局，1977年，PP.471-472
^② 刚恒毅：《零落孤叶——刚恒毅枢机回忆录》，天主教主徒会，1980年，P56

遗憾。

近十年来，研究中国现当代文学与基督教的关系，一度成为学术热点，并取得了丰硕的成果。路易斯·罗宾逊的《两刃之剑：基督教与二十世纪中国小说》、马佳的《十字架下的徘徊：基督宗教文化和中国现代文学》、杨剑龙的《旷野的呼声：中国现代作家与基督教文化》、王本朝的《二十世纪中国文学与基督教文化》、许正林的《中国现代文学与基督教》，以及刘勇、谭桂林等人的有关论述，都是这方面研究的重要收获。这些成果在对现当代文学，现当代作家与基督教历史关系的事实考证与线索梳理，现当代文学作品之基督教文化意蕴的深度阐发，以及相关资料的收集、整理和发掘的方面所做的贡献是有目共睹的。然而这些研究大都是从宏观的角度来考察 20 世纪中国文学与基督教文化的意义关联，对真正与基督教文化形神合一的基督教会文学的研究甚少观照，而且所着重强调的又多为中国现代文学与基督新教的纠葛，少有人从“天主教文学”这一相对微观的视角考察现代文学中曾经确实存在过的文学形态。因此，如果说起现代天主教文学创作的基本状况，乃至文学样式的具体形态和表现，都是一团模糊，谁也说不清楚，而只能以不成熟、边缘化等朦胧的描述一语带过。但事实，果真如此吗？

其他的研究路径，则可以三位学者的研究为代表：

喻天舒的《五四文学思想主流与基督教文化》^①，根据出现在五四文学思想主流之“文学进化”观念、“人的文学”观念、“美的文学”观念，这些打上现代科学体系烙印的文学观念当中西方基督教文化影响的事实，认真检讨五四文学思想主流挂念所知觉或不自觉地接纳的西方基督教文化思想，探究曾经远隔千山万水的西方宗教文化——基督文化得以向中国现代文化与文学渗透的成因，是一次试图填补国内基督教文化与西方科学体系关系研究，以及受基督教文化影响的西方科学体系中国现代文学中的科学观念、方法之关系研究的空白的一次尝试。

近年台湾学者李爽学^②，明确提出此前一直认知不清的一个问题：“在西学东渐的过程中，所谓‘西学’的内容，是否包括‘文学’？”他注意到，与近代西方传教士在非、美二洲的传教方式有所不同，明末清初的在华耶稣会士写作并出版中文书籍至少有 450 种，这些“证道之书”继承了

^① 喻天舒：《五四文学思想主流与基督教文化》，北京：昆仑出版社，2003

^② 李爽学，东吴大学英文系学士，辅仁大学英国文学硕士，芝加哥大学比较文学博士。曾任教于东吴大学英文系、辅仁大学比较文学研究所、国立台湾师范大学英语研究所及翻译研究所。现任中央研究院中国文哲研究所副研究员。著有《中西文学因缘》、《中国晚明与欧洲中世纪——明末耶稣会西洋古典证道故事考论》等书，译有《阅读理论——拉康、德希达与克丽丝蒂娃导读》、《重读石头记——〈红楼梦〉里的情欲与虚构》等书。

欧洲古典教父对异教徒以例证和譬喻进行“劝化”的著述风格，其中包涵有流行于中古欧洲的拉丁文修辞术和寓言、世说、神话与传说，其中都可上溯于希腊、拉丁古典文学与学术的源头中去。李爽学主要依据欧洲中世纪迄文艺复兴时期与证道艺术相关的集子、著作，配以证道修辞传统的“适应”精神与中国语言及文化的特定背景，考察经会士“夹叙夹议”后又由中国士子润色而成的天主教“译写”作品。在他那里，所谓的证道学同演讲的艺术没有太大的区别，属于修辞学范畴，与荀子的言谈之术相仿。

明末天主教耶稣会士大举入华，揭开西学东渐的历史新页。传统上认为耶稣会士的贡献以科技为主，李爽学在《中国晚明与欧洲中世纪——明末耶稣会西洋古典证道故事考论》一书中独排众议，从人文的角度再审这场运动的文化本质，发现耶稣会士所传文学性亦强，尤多盛行于欧洲中世纪的证道故事。并且通过缜密考据，认为这一文类的古典型，亦即源出希腊与罗马上古的寓言、世说、神化与历史轶事。这些故事俱为西洋文学入华的先声，在文学史、翻译史与宗教史上意义别具。在论及其与修辞学的关系，钩沉欧洲源流，并副以宗教语境的研究时，作者尤重文本分析，为明末文学与文化的知识领域再开一境。^①

刘丽霞于 2006 年出版的专著《中国基督教文学的历史存在》^②，此著的主要特点在于具有较为突出的学术创新性价值：基督教文化与中国现代文学关系甚密，但过去人们较多地站在中国现代文学的立场张望基督教，因而对基督教文化的理解很难说完整。作者立足于真正的基督教文学展开，改变了以往研究中将基督教作为文化因素或影响因素的思路，在严谨、踏实的研究框架内将“中国基督教文学”这一概念明晰化了，并且对这一概念作了翔实的论证。具体而言，此著从新教和天主教两方面对中国基督教文学的发展概况、精神品格和美学追求进行了历史线索的勾勒、内涵的开掘和价值的判断，为人们了解中国基督教文学提供了一幅完整的图画。因而具有一定的开拓意义，选题不仅研究视角富有新意，而且充实和丰富了现代文学史的内容。此外，作者从文学角度对于赵紫宸等基督教作家

^① 李著中的思路，可整理复述如次：在亚理士多德的《修辞学》中，反对诡辩派学者以“说服”作为修辞术的主要目的（罗念生译本，第 24 页，北京三联书店，1991 年），这合乎中国儒家传统的“修辞立其诚”之说。证道故事的使用，激发了中国士林的阅读兴趣，例如李世熊就曾仿照金尼阁《况义》写作寓言体的《物感》二卷（相关分析见于李著，第 67 页前后）；世说盖指 *chreia*，此即亚理士多德《修辞学》中的“史例”（罗念生译本，作“曾经发生的事情”，第 109 页），此合乎中国人“以史为鉴”之说，西方教士所采用的世说，多为希腊罗马历史人物的轶事；神话与传说，自不必多言，也多是出自希腊罗马时期，自从 Justin Martyr（2 世纪）、Clement of Alexandria（3 世纪）直到 Fulgentius（5、6 世纪之交），这些基督教作家都将这些异教内容的故事视为可以用来解释《圣经》的文本，而在耶稣会士的中文著作里，又往往策略性地变成了带有儒家经典思想面目的一种言说，这使得有些中国人也在努力整合中西文化的思想渊源，例如李元音《十三经西学通义》、刘凝《觉斯录·天主之名非创自西域泰西》等。

^② 刘丽霞：《中国基督教文学的历史存在》，北京：社会科学文献出版社，2006 年

的发掘整理，以及从基督教文学角度对老舍、冰心、许地山等作家的重新解读，都为现代文学研究提供了良好的资源和方法论。^①

以上三种研究理路，有的侧重微观的中西基督宗教文学、文化交流的实证考索；有的注意现代基督宗教文学传播的实绩，力求在文学史上确定其方位；还有的希望打通“五四”文学思想和基督教文化之间的进路，探求二者之间互动的可能，都是开风气之先的探索与尝试。可以说，这些成果和研究手段都给笔者以极大的启迪。但是，以笔者目力所及，对于基督教会文学在更为微观层面的研究似乎还不多见，尤其是对于中国教会人士本身的文学创作之研究，至今还寥若晨星。在众多谈及民国天主教会的论文或专著中，《圣教杂志》都是一个绕不过去的文献来源。基督新教的《万国公报》和作为其前身的《教会新报》等都已有研究专著出版，对于基督新教的出版事业也出现了相关著作的中译^②，但对于近现代天主教会的文字事工，是不应该仅仅因为其稍逊于基督新教而任其沉寂的，《圣教杂志》刊载的大量文艺作品也同刊载的其它文类一样值得研究者去发掘。较之基督新教，天主教在狭义层面的基督教文学（指圣歌、祷文、说教文学等）上面的成就不大，但在纯文学层面，却出现了以“公教文学”为代表的颇具流派意味的文学形态，这一特点是在《圣教杂志》长达 28 年的出版历史中逐渐形成的，它为中国新文学园地提供了一种独特的表现模式，本文正是对其具体的历史样貌进行一番呈现与思考。

四、研究问题的方法及本文框架

我们在研究现代思想、文化思潮时，有时似乎太过注意浮沉于全国性舞台的人物或事件，或是想尽办法爬梳庶民的心态，这样也许会忽略了“中层”的思想文化史，如果地方上的人物被研究者注意到，通常也是因为他

^① 全书共 4 章，20 万字。第一章：近代入华基督教会的文化传教策略，概述了近代基督教会的在华传播虽然混杂有帝国主义和殖民主义的因素，但更多地是一种文化传播意义上的活动。就教会自身历史而言，这也是对明末清初耶稣会士所开创的文化传教策略的一种继承和恢复。第二章：新教方面的中国基督教文学，在两个层面加以考察：一个是狭义上的基督教文学，以《官话和合本圣经》和《普天颂赞》为代表；另一个是在纯文学层面，从基督教文学的角度重新诠释了冰心、许地山等现代文学家的相关作品，并以女铎小说为代表，考察了基督教纯文学已具有一定规模的实绩。第三章：天主教方面的中国基督教文学，也主要从狭义和纯文学两个层面加以考察。特别值得注意的是，在纯文学方面，天主教以“公教文学”为代表，取得了不容忽视的成绩。在某种程度上，公教文学甚至具有了形成一种流派的规模和气势。第四章：中国基督教文学的精神品格和美学诉求，这是基于对新教和天主教两方面的基督教文学概况之描述而进行理论深化的试图。中国基督教文学的精神品格，主要呈现为对出世的超越和入世的深沉。而中国基督教文学的美学诉求，则表现为真善美的一致观及文学与宣传之间张力的寻求，前者是基督教美学的传统使然，后者则是文学自身必然要求的反映。

^② 可参考何凯利著，陈建明，王再兴译：《基督新教在华出版事业 1912-1949》，四川大学出版社，2004 年

后来成为举国所瞩目的人物，像新文化运动时期的成都的吴虞，或者杭州一师的施存统，但是除了这些后来上升到全国舞台的思想人物外，许多小地方都有它丰富而多姿多彩的变化，在地方的读书人也敏感地寻找思想文化上的出路。^① 这种研究现象本无可厚非，因为一个学术领域的探索，总是按照由一般到具体，由整体到局部的规律展开的，前人的研究成果总是后来者研究的基石，后来这通过更加细致的梳理和分析，对前人的结论进行补充、修正与纠偏。

近代中国在面对西学和洋教的挑战与挤压之下，最沉稳、雍容与自信的思想力量，既不是那种轻率的拒绝西学、洋教，并将其一概视为“异端邪说”的极端保守者，也不是那种表面上对西学、洋教抱了宽容的态度，甚至还会有一些自欺欺人的友好姿态，但在骨子里却完全是一副圣学中心主义的固步自封者，而是在冷静地面对、理性地分析、细致地比较基础之上所生成的新的思想与认识。这样的认识，在近代中国、毕竟是太少太少。应该看到，无论对于天主教还是基督新教而言，无论是在教内还是教外，都曾有人做过这样或是那样的尝试与努力，希望能在思想层面上实现新旧思想的耦合，在宗教的维度上探索出一条新路。近些年来对于基督宗教教史与文化史的研究，一大批教内外知识分子浮出历史地表，但也有其他诸人，几乎都已经被遮蔽于历史的阴影之中，更有甚者，已莹灭于历史的尘埃之中。有关他们的现实行止，或者只是零星见诸同事的友人的书札尺牍的记载当中，或者也只能通过少许文字，对于他们当时的思想状况有个粗略大概的了解。

从唐代基督教入华迄今，历时近 1500 年，有待研究的课题可谓千头万绪。近 20 年来，由于多门学科加入研究行列，基督宗教的研究课题出现更宽广的视角，举凡教会历史、教义神学、教堂建筑、社会关系、以及政治运动等方面皆涌现大量的研究成果，在此显示出此一外来宗教之研究涵盖相当广泛的层面。对于一个源自西方的教派却发展成深具本土文化特征的教会，的确有必要进行多层面的探讨，方足以展现其历经多次政权交替与复杂的社会文化交互作用后之全貌。从文学的视角来考察近现代基督宗教文化的变迁，也是一种可堪重视的研究路径。因为中国近现代的文化变革，其中一项重大的推动因素就是文学的“革命”，文学可以折射出种种思想的脉动，想比其他动因而言，内涵更为丰富而且生动。

近年来，思想交流学（communication of thought）渐渐注意深入探讨。虽然这一门学问对人的观念的形成及态度改变的过程，知之仍嫌太少，有

^① 王汎森：《中国近代思想文化史研究的若干思考》，（台）《新史學》14.4，2003，PP.177-194

待提出有充分证据的研究，但何类人物会对他人发生影响，已有若干线索可循。曾有学者将人类分为六类，各个具有不同的影响力或接受他人的影响：第一是大思想家（great thinkers），第二是大弟子（great disciples），第三是大播种者（great disseminators），第四是小播种者（lesser disseminators），第五是参与者（participating citizens），第六是听从者（politically inert）。所谓大思想家，系指在某一方面的特殊思运者，如经济学方面的亚当·斯密、马克思，政治学方面的柏拉图、杰斐逊等属之。大弟子是大思想家的卓越推行者或进一步发挥者，如宗教方面的圣保罗，哲学方面的斯宾诺莎，自然科学方面的赫胥黎，政治学方面的林肯等属之。大播种者是某种思想的宣传者，而且拥有大群的听众。小播种者也是宣传家，但听众不如大播种者广泛。参与者是政治活动的参加者，如投票选举人属之。听从者不十分具有自己的观念，大多是囫囵吞枣地接受他人的意见而已。^① 宗教传播当然也是如此，民国的政治文化舞台上，常有众多教会人士的身影出现，他们常常成为研究这注视的焦点所在。

法国学者德赛都（Michel de Certeau）说，在大波浪之下的海底鱼儿们游水的身姿也值得我们注意。^② “一只燕子能否代表一个春天”？如果一种想法只是出现在某位思想家的笔下，而没有传播开来，那也就是一只燕子而已。因为我们讨论的是思想史，所以不能太心安理得地以为一只燕子就代表一个春天，也就必需要考虑思想传播的问题，而考虑这个问题时，便不能不注意新式报刊及印刷的流行所带来的革命性变化。^③ 众所周知，媒介并不透明，同样有其主体性，在传递信息的同时，也在努力塑造并呈现自己的形象。比起单纯的作家作品研究，从事文学现象或报刊研究的，需要较强的理论眼光和综合把握能力。对于宗教刊物进行研究更是如此。

宗教的构成要素大致有三：亦即教义、仪礼和司祭（讲解教义、执行仪礼的专人），其中教义可说是宗教信仰的核心要素，也是各类宗教信仰显示有别于其他宗教的重要关键。基督宗教的历史发展源远流长，虽然始终只以《圣经》作为唯一教义经典，但经历近两千年信经与次经、正统与异端等无数次的争辩论战，已发展成为内涵丰富的神学研究范畴。就基督徒而言，教义更是行事为人的准则，不论是认识上帝的旨意、教会生活、灵性培养、或是日常工作，人际关系等各方面生活皆需寻求合乎教义的指引。因此，认识并遵行教义可说是坚固基督徒纯正信仰与建立教会的不二法门。这一切的一切都成为教会文学生长的土壤，在给予养分的同时，又不自觉

^① Elmo Rofer, "foreword", in Ehu Katz and Paul F. Lazarsfeld, *Personal Influence*, New York: The Free Press, 1965, 转引自《知识分子与近代中国的现代化》P36

^② Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* Berkeley: University of California Press, 1988

^③ Ilib 2

地限制了其拓展的领地。

对于民国天主教徒而言，接受天主教的基督福音不仅仅是宗教信仰的改变而已，更是另一种文化与生活价值观的转换。为了能够在饱受亲友排斥的社会环境中接受福音或坚持其信仰，更需要对基督教义有所认识，否则难免信心动摇。如何帮助天主教徒认识基督教义？以及对当时的天主教知识分子之品格、教会生活、以及社会适应等产生什么影响？这些都可以在《圣教杂志》杂志所传递的教义重点和特色中一探端倪。事实上，《圣教杂志》有关教义阐释的文章与教会消息的报导可说是该报的两大支柱，占有最多的篇幅，但教义的阐释也呈现多样化的状态。为使读者更易于理解严肃的教义主题，《圣教杂志》运用的多种体裁来呈现教义的教导与解说，分为论述文章、解读圣经经文，文艺作品等。文学就是很有力的表现手法，在杂志上刊载的作品中，既有单页短文或故事，也有数期加以连载的小说，其他的文学表现形式也较为多样。本文在论述中所要论及的方面相对驳杂，因此采用的研究手段也必须随时作出适应性的调整：

- 1) 依托《圣教杂志》原始资料，对其编辑和发行作较为深入的研究，对其所宣传的内容进行全面的梳理后，撷取研究所关注的文学文本。
- 2) 对研究对象在当时起到的影响进行考证，一方面为出版后的直接影响，另一方面是它刊载文章结集出版后的后续影响，以及从今天的研究角度探讨它本身的价值。
- 3) 注重考据和阐发义理相结合。宏观把握和微观剖析相结合。
- 4) 运用多学科的研究方法。基督教传播研究是一个交叉学科，包括历史学、宗教学、伦理学、哲学以及比较文学等多学科的研究，各学科有自身完整的知识体系、规律及其研究对象，从交叉学科的界面去选课题，可以发现一些尚未被人认识的问题。
- 5) 注重个案研究。在当前基督教的研究领域里，整体研究开展得比较多，但个案研究的成果相对较少。由于个案研究是点上的微观研究，无论从原始材料的采集，还是论题的展开等方面都明显难于整体性研究，因此通过个案的剖析，以点带面，再在个案研究的基础上进行归纳、概括、主见呈现天主教文学形态的某些轮廓。
- 6) 基督教学者雷立柏曾评价道：徐宗泽是民国时代最渊博的学者之一，对西方哲学、神学、宗教学、对华夏思想与历史，特别是在华的公教史有深入的理解并写有许多著作。其神学著作与哲学著作对于民国时期公教的思想甚至对于神学术语有相当大的影响。他虽然还用古文或半古文的表达方式，但他的思想是现代的，是跨越东、西、古、今的。他在某些方面提出

了与耶稣会不同的新观点与新主张。^①《圣教杂志》作为当时天主教最重要的刊物之一，通过它来分析徐宗泽等人的神学思想、文学观念等是应该可行的。

本文力图呈现出民国建元后约三十年间，某些中国天主教知识分子在波诡云谲的社会变革时期在文学、文化方面对社会思潮是如何加以回应的，其文学形态的具体表现为何，并进一步探究诸种变化背后的思想脉络，以及基督宗教信仰与中国现代化历程的种种关联。遵循着这一原则，本文的基本章节安排如下：

第一章简述《圣教杂志》的历史渊源、基本特色、当时天主教出版界的地位以及刊载文学作品的基本情况。

第二章对本文所探讨天主教文学的特征作一番界定，并对《圣教杂志》上刊载的属于“狭义”上的文学形态作一番学理上的梳理和分析。

第三到第五章分别探讨《圣教杂志》上属于“广义”天主教文学的诗歌、小说、戏剧等文学样式在天主教知识分子手中的表现形态，发觉背后的独特之所在。

第六章是将杂志上不同时期刊载的文艺评论文章作一个总结，揭示天主教知识分子对当时的现代文学究竟持有怎样的观点，并总结其自身的文学主张。

余论中将分析“公教文学”这一概念的提出在文学史上的意义，以及文学外围的一些相关因素对于天主教文学有怎样的价值。

总之，本文所作的还只是一种初步的尝试，力求在梳理相关天主教文学史料的基础上，能对现代文学的整体架构提供某种补充，意义在于资料方面的发掘，但由于民国基督教刊物的散佚情况较为严重，对于当时教会文学的创作情况，还难以做出一个整体的勾勒，只好从小处出发，希望能为后来的研究者提供一些资料和研究方法上的准备。

最后，本文希望能够在探讨中“持以不自是之心，偏者裁之，缺者补之”，不美饰、不夸饰，但又深知文中论断不尽之意在所难免。只是考虑到一偏之见，相反之论，总胜于以水济火，以火救火的随声附合，方才在此不揣薄陋，斗胆将之进献于大方之家面前。

^① 雷立柏：《论基督之大与小 1900-1950 年间华人知识分子眼中的基督教》，社会科学文献出版社，2000 年，P216

第一章《圣教杂志》的前世今生

天主教之传入上海，实开始于明万历三十六年（1608年），初至上海传教之神父为意大利耶稣会中之郭居静^①。直至现在在上海传布天主教之传教任务，系由法国巴黎之耶稣会神父专利。鸦片战争后，耶稣会首批神父来沪，浙江原在沪传教之首，善堂神父于道光二十四年（1844年）移往河南传教，继又与罗伯济主教发生意见，终使罗主教于道光二十七年（1847年）辞职返罗马。迨至咸丰六年（1856年），罗马教廷乃将其传信部所直辖之南京主教区取消，而易以宗座代权主教区，并专由耶稣会神父担任主教职务，于是耶稣会在上海专利传教之局面大定。上海天主教会，自开埠以后，原由江南教会管辖，领有江苏与安徽两省地盘，于民国十一年又归由江苏教会管辖，仅领有江苏一省地盘，自民国十五年以后，又改归于南京教会管辖，则在江苏省之中又割出海门区（1926年），及徐州区（1931年）以成立独立教会，故仅余江苏半省地盘，至民国二十二年上海教区亦独立，与南京教会分离，成为上海天主教会。此上海天主教会领域，除上海市外，尚另有其他教区，如松区，唐泰桥区，南桥区，苏州区，扬州市，东台区，阜宁区，海州区，嘉宝区等。上海天主教区，除上海市外，计分为十二中教区，内辖有六十小教区。至于上海市方面，共辖有四中教区，其中计有其主要教区圣堂，五次要教区圣堂，一分支圣堂。现任天主教上海主教为惠济良。全市教徒据民二十三年（1934年）统计为四万四千三百七十六人。^②

《圣教杂志》为月刊，1912年1月创刊，是上海天主教教区的机关报，乃民国时期华夏天主教最知名和最有影响力的教会期刊。潘谷声、孔明道、杨维时、徐宗泽先后担任主编，1938年8月停刊。

第一节 杂志创办之背景

一、教会期刊的发展

创办中文宗教刊物是19世纪来华传教士传播基督教的重要形式之一。早期教会刊物草创时期大致经历了由西人为编辑的西文刊物时期和西人与

^① 郭居静（Lazarus Cataneo, 1560-1640），意大利人，21岁加入耶稣会，34岁来华，现在澳门学习汉语，然后到邵州、南京等地协助利玛窦管理教务。1608年，受徐光启之邀来上海传教。

^② 《上海各种宗教团体（上海调查资料社会团体篇之一）：天主教团体》，上海档案馆资料编号：Y4-1-779-18。

华人合编的中文刊物时期。早期教会刊物的特点是：与教会关系密切，属教会直属，待教会机构健全之后，教会刊物也随之规范，包括编辑人员的不断专业化的分工，刊物规模的相应扩大。

早期西人在上海的出版物，内容主要关于三个方面：商业、时闻和宗教。其中宗教刊物数量甚众。刊物的编辑由西人主持，即使有中国人参与也居于配角，并多由地方名士或国籍信徒来充任。教会刊物本应具有浓厚的宗教信仰意识，但早期教会刊物中宗教内容的比例很是耐人寻味：宗教内容在大多数刊物中不到半数，而时闻和教会文化与本地文化风俗的争论却占了不小的比重。如此早期教会刊物就教会礼仪与地缘文化的磨合、适应作为该时期编辑的原则之一，这些方面受到传教士的普遍重视。

就天主教会而言，随着教会影响的不断扩大和文字出版事业的日渐繁荣，越来越多的国籍天主教知识分子参与到编辑活动中，甚至刊物的绝大多数篇目都是国籍文士的作品，西方传教士在文字编辑工作中的作用在减弱，这一趋势主要集中体现在对教会文字事业的行政领导上，以致民元前后教会文字事业主要由教会自己培养的国籍天主教知识分子来具体操持。他们多来自教会学校或在教会学校任教，具有深厚的信仰基础，所以说教会文字事业有着一贯的出刊宗旨：信仰神学的传播。不管这种神学是西方神学背景的，还是中国文化孕育的中国神职人员所持的神学，到民国建国前后，中国教会的中文出版物几乎都以国籍编辑为主，这可以说是中国教会自立的一种体现。

公教定期刊物在中国最早出版者为香港刊行之《香港公教纪录报》(The Hongkong Catholic Register)，系半月刊，用英文创刊于1877年。第一种中文定期期刊系上海耶稣会神父李问渔主办的《益闻录》，1879年发刊，至1912年易名为《圣教杂志》。^①除《圣教杂志》外，民国时期上海天主教会所办的刊物还有《圣心报》^②、《益世报》(上海版)^③、《教区新闻》(Nouvelles

^① 胡道静：《新闻史上的新时代》，世界书局，民国三十五年，P76

^② 清光绪十三年(1887年)创刊，创办人兼主编是耶稣会中国神父李问渔。清宣统三年(1911年)李问渔去世，其后担任主编和副编的有潘谷声、徐伯愚、孔明道、徐允希、沈则宽、张涣珊、王昌祉、丁宗杰、丁汝仁、丁斐等，其中除孔明道是法国耶稣会神父，丁宗杰是教区神职人员外，其余皆为耶稣会中国神父。该报月出1期，全国发行，主要刊登有关宗教文章与通讯，是教徒善会“祈祷宗会”的机关报，因此，主编兼任全国“祈祷宗会”的总秘书。民国3年，印数为5100份，民国29年为4450份，民国38年为2200份。1949年7月，改为活页半月刊，并改名《祈祷宗会》，同年10月1日又改名《心声》，1951年6月停刊。

^③ 民国4年10月在天津创刊，创办人比利时籍传教士雷鸣远(后入中国籍)，民国26年7月停刊。是年冬，由南京主教于斌在昆明复刊。民国29年3月迁至重庆。抗战前后，先后出西安版、北平版，并恢复天津版。民国35年6月15日出上海版。各地《益世报》均有自己的社长，上海版的社长为范争波(国民政府监察院委员，国大代表)，发行人是刘航琛，两人都是天主教徒，又是《益世报》董事会的董事，董事长于斌。总编辑陈德征不是天主教徒。上海主教惠济良曾派教区神父张维屏(磐石小学校长)、耶稣会中国神父徐宗泽、王方先后担任该报的“指导司铎”。《益世报》(上海版)销售数为5万份，天主教徒订户不足2000份。上海解放前夕停刊。

da la Mission)^①、《中华全国教务统计》(Annuaire de Leglise en china)^②、《公教杂志》(Catholic Review)^③、《光启社资料》(Renseignements du Bureau Sinologique)^④等。这些杂志的出版发行虽然都是在近、现代时期,但多数已经散佚,得到一两份已很不容易,更遑论搜罗齐全以供研究。幸运的是,上海档案馆和北图的《圣教杂志》收藏还算完备,给笔者的研究提供了很多便利。严格来说,上海的《圣心报》,编纂出版历史比《圣教杂志》还要长,但是它仅作为中国虔祷会机关报,篇幅狭小,内容较为单一,主要宣传天主教教义和教理、记事,发布“祈祷”意向,所以并未纳入本文的研究视野。

二、《圣教杂志》的前身

《圣教杂志》的前身是19世纪的《汇报》^⑤,全称《格致益闻汇报》,是近代在华天主教于1898年8月17日在上海徐家汇创办,它由《益闻录》和《格致新报》两份报纸合并而成。《益闻录》为上海天主教最早的报纸,于1879年3月16日由南汇天主教神父李问渔创办;《格致新报》创办于1898年3月13日,创办者为报人朱志尧。《汇报》从开始到结束,均为每周两期,全年总共发行100号,并从1899年8月9日第100号起,开始简称《汇报》。1911年,李问渔病逝,《汇报》随之停刊。^⑥

《圣教杂志》的创办是因为《汇报》的停刊。1911年6月8日,《汇报》主编李问渔(1840-1911)司铎逝世,汇报亦于同年8月22日停刊,历时33年。最后一期刊有辞别启示:“本馆刊行三十余年,承诸君青眼频加,报务日形发达,中间由《益闻录》改名《格致益闻汇报》,改名《时事科学汇报》,卒名《汇报》,虽在三屡改,不外乎益闻科学宗旨也。今本报别有事

^① 又译《史报》,法文双周刊,徐家汇耶稣会经院出版,初为石印。1873年创刊,1949年停刊

^② 全国性天主教年鉴,法文。徐家汇光启社编辑出版。1903年创刊,1950年停刊。

^③ 英文周刊。1935年2月创刊,每周四出版。主编为(英)Jean Armstrong,1937年9月改月刊。1941年9月,由美加利福尼亚省耶稣会接办,主编(美)J. Kearney。1948年7月,(美)C.J. Mc Carthy主编,1949年8月停刊。

^④ 法文本。包括当代中国的政治、宗教、社会、文化、教育等方面的文章和资料,由徐家汇光启社出版。1927年创刊,1951年停刊。

^⑤ 历史上存在过两种《汇报》,另外一种1874年6月16日,容闳协助上海知县叶廷眷,怡和洋行买办唐廷枢创办的,它是国人在上海办的第一家中文日报,后易名为《彙报》,稍后易名为《益报》,出版一年后因销路不畅停刊。

^⑥ 根据胡道静《上海的定期刊物》(上海市通志馆1935年出版)可知:天主教出版的定期刊物《益闻录》,初为半月刊,未久改为周刊;光绪二十四年,与《格致新闻》合并,易名《格致益闻汇报》,每星期发行二次;光绪三十四年,又简称《汇报》(Revue Tours)而分别出版:《时事彙编》,每星期出两次;《科学彙编》每星期出一次。关于科学问答,由比(利时)人赫师慎(Van Hec)任之。次年,赫师慎回国,《科学彙编》遂停。此后乃成专纪时事的半周报。至民国元年,又易名《圣教杂志》,每月发行至今存在。此报为基督教旧教的言论机关,继续出版,迄今五十余年。在外人所创办的杂志中,当以此为最久。

故，定于七月初一停版。阅报诸君有专函来到本馆褒奖备至，吊问兼加，注意或改良，或万不停版者，已有数十起。本馆拜读之下，感愧殊深，无奈停报已经议决，势难挽回。爰自七月一日起，从此投笔言别，倘他日沪上同志诸君，善为组织，令开日报或它报，则诸君翰墨之缘，仍可庆鱼水之乐耳。临别不胜黯然之至，此请大安不一。”此刊一绝，其时天主教定期刊物寥若晨星。

由此可见，《圣教杂志》的历史最早可以追溯到《益闻录》时期，只是内容比之前身变得更加充实了。《益闻录》从第一号开始，内容“始以谕旨”，“终以地舆天文算数诸说”，“其间附以道学说、时事论、暨一切新闻传记启诗词等作”，^①这一体例安排在其更名后大致不变。《汇报》的版面曾几度调整，但分量始终没变，其内容分为西学和时事两大版块，前者共7页，后者8页。西学栏主要介绍自自然科学方面的科普知识，如地理学、化学、物理学、天文学和生物学等，其间夹杂一些有关天主教教义的内容以及各国的风土人情，同时还开设颇具特色的“西学答问”，这是直接从《格致新报》的“格致初栲”移植而来的；时事栏主要刊登时事论说、谕旨恭录、时事汇录、各国电音和科举情况等。科学栏由比利时传教士赫师慎（Van Hee）负责编辑，并主持该刊的“西学答问”栏；时事栏的时事论说，除了由《汇报》的撰稿人亲自撰写外，还刊载其他天主教徒寄来的稿件。从1908年开始，时事与科学两大块采取分别出版发行的方式，时事仍是每周出报两期，而科学则是一月双刊。从《益闻录》创刊至《汇报》停刊的32年间，介绍过许多科学知识，如物理学、化学、动物学、矿业以及天文学等。

《益闻录》、《汇报》问世时，上海天主教知识分子为数尚少，读者中多数是教外人士，而且还有政府官员，所以主编李问渔无法不顾及这些人对他发表文章的反应，不能超越某些界限。中华民国建立后，社会巨变，《临时约法》施行宗教自由政策，加之《圣教杂志》的读者主要是逐渐增加的受过教会学校教育的上海乃至全国各地的天主教知识分子，据统计，1900年全国天主教信徒有74万多人，1907年增至约90万，1910年约为136万，1918年为196万，^②所以主编潘谷声不需要像前任李问渔那样顾虑重重，可以尽可能的向读者进行宗教宣传与灌输，因而《圣教杂志》的宗教色彩比《汇报》强烈许多。

如果将《汇报》的发行期间并入，考察《圣教杂志》的发展的基本历史脉络，我们大致可以将其分为以下三个历史时期：

发轫期：由光绪五年至二十四年（1879-1898）李问渔司铎创办《益闻

^① 《益闻录弁言》，《益闻录》第1号，1879年3月16日

^② 顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003年，P

录》，旨在宣扬“真道”，并注重灌输欧西学术，传布新闻，以开通风气。

推进期：由光绪二十四年戊戌维新后至三十三年（1898-1907），因欲应付时代潮流的需要，《益闻录》易名《益闻格致汇报》，注重科学化，对于物理、化学、天文学、地质学、电学、生理学、动物学等，宣传科学新知，启迪民智。后名称虽有更迭，但编辑宗旨未变。

变革期：民国建立后，圣教杂志对于先前的组织，大幅变革，除宣传教义外，还关注社会观念的变革和学术研究的演进，对于天主教的道理、超性学、哲学、中西学术文化以及经济社会等学问，都纳入其讨论范围。从历史上来看，这一情况接续了明末清初利马窦等耶稣会士传播教理及科学到中国的原则，唯一的区别是这项工作是由中国籍的耶稣会士主导进行的。

第二节 《圣教杂志》的基本情况

一、杂志的主要编纂人员概况

李问渔（1840-1911），名浩然，又名杕，号大木斋主，圣名劳楞佐^①，问渔是他的字。他和马相伯是上海圣依纳爵公学的第一批学生，耶稣会士，于1872年（一说1866年）升为司铎。1879年创办《圣心报》月刊，他是19世纪末20世纪初在中国文坛和报界有一定知名度的天主教作家，学者，在天主教知识分子中有较高威望，译著和论著达六十余部。

潘谷声（1867-1921），字秋麓，洗名若翰保弟斯大，江苏青浦（今属上海市）人。幼年就读于徐汇公学，校长蒋邑虚司铎称他为“神童”。清光绪十年（1884年）夏，入江南修院，光绪十四年秋入耶稣会，凡科学、哲学、神学等等，无不悉心研究。光绪二十四年晋升司铎，曾传教于宁国、徐州等地。两次任徐汇公学校长，旋任震旦大学学院副院长。清宣统三年（1911年）八月下旬，任《圣心报》主笔，发起创办《圣教杂志》，次年出版，并编辑各种国文教科书，主管崇德、启明女校校务，训导献堂会女修院及初学院修女，先后10年。鉴于教中子弟求学困难和师资难得，经过多年筹划，于民国10年（1921年）在类思小学另设师范科。是《圣教杂志》的第一任主编，他在1898年祝圣成为神父，耶稣会士。《圣教杂志》在25周年特刊上，回顾总结潘神父的一生事业：

^① 信徒在入教领洗时接受一个新的名字，多从公教圣人名字中选择。如徐光启常西方传教士称为“Paul Xu”。

“可以四事括之：一创办《圣教杂志》，二编辑教科书，三开办师范学校，四提倡公教进行会。”还提到“公作论文，从来不署真名。他的笔名有二，一械材，二师道。凡论圣咏，他署名师道；其他的论说，则以械材署之”。^①

联络《汇报》与圣教杂志的另一位重要人物是张渔珊（1872-1929）司铎。李问渔病逝之际，他任《汇报》副主任，《圣教杂志》创办后，也在编辑部充任此职，使两份杂志的编辑工作有了很好的衔接。张渔珊，名璜，字渔珊，又字渔人，圣名玛弟亚。江苏南汇西八灶人，耶稣会士，学识渊博，从事汉学研究，颇有建树。著有《欧亚纪元列表》（中、西两厚册）等，已译成中文。潘秋麓逝世后，张渔珊调职无锡，前后共担任两份杂志编辑 13 年之久。

潘谷声于 1921 年底去世，《圣教杂志》的第二任主编是徐光启的第 12 代嫡孙徐宗泽。徐宗泽（186-1947），字润农，教名若瑟。19 岁时，应童子试，举秀才。20 岁，离家弃俗，进耶稣会修道，继而赴欧美二洲，攻读文学、哲学及神学，并晋升司铎，留学期间，先后获得哲学及科学博士学位。民国十年（1921 年），学成归国，在南汇县境实习传教工作。两年后，居徐家汇，主编《圣教杂志》，兼任徐家汇天主堂图书馆馆长。徐主编此杂志历时 15 年。

二、杂志的沿革及体例

1912 年元月，潘秋麓司铎创办的《圣教杂志》问世，此前出有样本分送各界。在发刊词中提到当时教中的《圣心报》仅为中国虔祷会机关报，而尚无一天主教机关报，以联络各省教友，互通声气，遂在《汇报》停办后，发起《圣教杂志》。并且列出简章与目次，征求各界意见。潘秋麓将此杂志的办刊宗旨定位为：“专登教中信道学说事实，凡不事教事者概不采入”。

1912 年 1 月第一期的发刊词云：本报同人敬祝，诸君子宠锡日增，神形康泰。谨肃者，窃《圣心报》，本为中国虔祷会之机关报，创设至今已二十五年矣。辱承诸君子垂青，而尚无一圣教机关报，以联络各省教友，互通声气，此同人之所踴躍满志，抑亦海内同志之恨事也。第当是时，方同办《汇报》，书牍旁午，势难兼顾，至以为歉。兹《汇报》业于七月停办，同人不敢稍事休逸，爰发起《圣教杂志》，以贡献于吾

^① 《圣教杂志》1936 年第 12 期，P733

最可敬可爱之神昆，拟于西正月出版，谨将简章及次目胪列左方，大雅君子或有取于此乎。倘以孺子为可教，幸进而诲之。此同人所日夜馨香而祷祝之者也。杂志的体例可以从简章中有所了解，从中可以看到，在初始时期，文学宣道并为被加以重视，但是随着“新文学”运动的勃兴，杂志在体例上也做出了相应的调整，这一点在后面的论述中会具体论及。

甲简章（原定）

- 一、本报定名《圣教杂志》，专登教中信道学说事实，凡不涉及教事者概不采入。
- 二、每月一期与《圣心报》同时出版每期暂定十六张，俟销数较旺再为扩充。
- 三、本报每年十二期，暂定大洋二角，邮费由中国邮局寄者，外加一角二分，由外国邮局寄者，加二角四分，如兼定《圣心报》者，邮费暂免。

乙目次（原定）

- 一、谕旨，凡教皇上谕及罗马各圣部文牍择要译登。
- 二、论说，本馆记者自著，俱系教友社会有关系之文。
- 三、近事，凡各国教中大事及新闻等俱入此类。
- 四、辨道，凡近人谬说与信道及哲学背驰者，俱根据大道尽力驳斥以挽狂澜。
- 五、考据，凡关于圣教掌故，如圣经、圣道、礼节、经文等俱溯源穷委以臻同志。
- 六、答问，凡问道及疑难之端，为之解惑析疑。
- 七、杂著，凡中西名人演说、传记、文牍等与教务有关者，或译或编列入此门。
- 八、介绍，凡有教中圣书新刊之本，为之批评以贡献于阅者。

此刊开始时模仿《圣心报》^①的版式，每期 16 面，每年十二期，报资两角。出版半年后，由于销路颇畅，超过从前的《汇报》，而且读者纷纷以诗词、论说投稿于此，杂志组织的正文也须版面刊登，于是杂志决定从第七期起扩充版面，由小版扩大到大版，由 16 面增加至 32 面，栏目中又添加中外大事表。不久之后，即第十一期封面上，出现了第二次扩充的预告。宣布从第二年正月“每期加增八张，连前足成四十张，使材料丰富，趣味浓深，以付爱读者诸君子之雅意。”并且承认，这种发达局面，“诚始愿所不及料也。”此外，从第二年开始，杂志的刊首加有插图一张，第一期第一张即为教皇庇护第十的照片。

至第三年，即 1914 年，该杂志再次扩充版面，1913 年第 12 期封

面上的通告解释说，“兹因稿件拥挤，如教育丛谈，国民须知，及各种诗词、小说、有趣之文字，均以篇幅过隘，未能继续登出，深为抱歉。各同志亦屡驰书督责以增加页数为言。因议定自民国三年阳历正月起，每期添印八张，连前共四十八张，庶几材料益富，趣味益浓，以副爱读诸君雅意”。此后有十多年未予变更版面状态。直至1925年一月，又有一番更新。该期社论谈到这一变化的原由：“《圣教杂志》创立至今，已十四年矣；……本社同人，学识浅陋，无所贡献；而阅报诸君，垂青敝社，敦促推广，然同人等志宏力薄，且兼他职，时有覆餗之虞，何敢轻于尝试。虽然诸君之雅意亦不敢或负，爰在物质方面略为改变，一、改用新式标点以分晰词意；二、卷首登一短篇社论以飨阅者；三近事用小字排印以便多载；辟通讯一栏以交换意见；中外大事表易以稍有系统之时事记述，似更有趣味……”后来考虑到“大事表于历史可留一时期之记忆，而时事记述动多妨碍也”，所以，到了1927年，仍将有系统之时事记述易为中外大事表。

1933年，《圣教杂志》为了庆祝创刊20周年，加增篇幅至64面，并在加增页数之外，改良内容，“其讨论问题，除圣教问题外，拟将最新思潮以信光，以哲理，穷究之庶范围阔大，亦不失圣教之精神也。”这就较之潘秋麓主编的办刊方针又有所进步，是顺应时代潮流的一种举措。

至《圣教杂志》创办第25周年之际，再次放大篇幅增加小字，据统计，增加前后相比，由每期的三万七千字左右增加到六万五千字，内容几乎扩充一半，同时报资也增至了一元两角。

《圣教杂志》出有四种纪念专刊：1924年7月号为《中华全国主教公会会议专号》；1926年6月号为“教育专刊”；1919年7月为《当今教宗晋铎五旬金庆纪年专号》；1933年11月为纪念徐文定公三百年逝世，有《徐上海特刊》之出版。

《益闻录》、《汇报》问世时，上海天主教知识分子为数尚少，读者中多数是教外人士，而且还有政府官员，所以主编李问渔无法不顾及这些人对他发表文章的反应，不能超越某些界限。中华民国建立后，社会巨变，《临时约法》施行宗教自由政策，加之《圣教杂志》的读者主要是逐渐增加的受过教会学校教育的上海乃至全国各地的天主教知识分子，据统计，1900年全国天主教信徒74万多人，1907年增至约90万，1910年约为136万，1918年为196万，^①潘谷声不需要向李问渔那样

^① 顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003年，P.416

顾虑重重，可以尽可能的向读者进行宗教宣传与灌输，《圣教杂志》的宗教色彩比《汇报》强烈许多。总体而言，在《圣教杂志》的整个编辑活动中，虽然篇幅逐渐扩充，内容略有微调，但栏目的设置还是基本稳定的，在宣教护教的等事务性文章之外，有关文学、文化的文章也占据了相当的篇幅。从潘秋麓到徐宗泽，他们在编辑方针上，总体来说没有太大的偏差，都是以积极拥护罗马教廷为己任。但是由于跨越的时间较长而且社会变迁巨大，思潮频发，使他们不得不在细部微调以适应局势发展。兹举一明显例证说明：从潘秋麓时期过渡到徐宗泽时期，杂志中的白话文稿件日益增多，文学性较强文章的比例增大，白话文的护教、宣道小说在徐宗泽那里几乎每期必登，这充分印证了白话文风潮渐入人心，因为其浅显容易，无论对于读者还是投稿者而言，都感到便利。

在 1937 年第 12 期的《圣教杂志》25 周年银庆纪念刊上，主编徐宗泽撰文试将“此二十五年之本志，一一检讨之”，提到了第一年即民国元年，此年我中华民族复兴，与民更始，亦正我中华公教教友可享自由之年也，因此教友亟宜团结以宣扬公教。本志第一期论文所以有“教友散居尤宜团结利用国家说”，本志所以揭橥之标目可见矣。应响应本社之论文而起者，即有“组织中华全体教友联合会宣言”之刊布（第七期）发起人为成玉堂（今山西洪洞监牧）、刘锦文（山西代牧）赞成人为王国华、杨廷珍。盖欲乘民国成立，五族共和之际作大规模之传教运动也。八月即有“中华公教进行会简章”之公布，其宗旨“专为启发圣教中人，结合团体，俾能保卫圣教，敬爱宗座，以坚固教友信德……”而本志即于此时成为中华公教进行会之通信机关于公进会尽其提倡之力。这些方面也是《圣教杂志》长久以来所秉承的编辑原则。

1938 年，《圣教杂志》因上海沦陷，《圣教杂志》社所在的徐汇区慈佑路三十六号，不在租界内，遂奉教皇谕暂时停刊。民国时期，现代报刊的出版生命，除了资金的压力之外，受到时局的影响也甚巨，有的仅出了一、二期即告夭折。像《圣教杂志》这样维持 30 余年的刊物少之又少。文学月刊《小说月报》，自 1910 年 8 月创刊后，至 1931 年 12 月出至第 22 卷第 12 号，第 23 卷新年号，就因为日本在上海发动了一·二八战事，商务印书馆遭到日军轰炸而毁于战火。虽然其后商务印书馆很快复馆，但《小说月报》却因种种原因而只能成为历史的记忆。《圣教杂志》的命运也与之类同，因战事爆发，停刊后，虽几度筹备复刊，但终因时局动荡，加之主编徐宗泽身体的原因，未能如愿，不能不说是一件憾事。

三、杂志的印刷、发行情况

《圣教杂志》是在上海的土山湾印书馆印制的。1864年，上海耶稣会在徐家汇蒲西路448号开办一个孤儿院。1867年，有孤儿342人，院内设置制作宗教用品和印刷书籍的工场，让12岁的儿童学习手艺。其印刷工场即后来的土山湾印书馆。1869年，出版的木版中文宗教书籍已有70种，大多是重刊利玛窦、南怀仁、艾儒略等人的著作。1874年，教区盘入上海一家印刷厂，买进一些印刷机和中外文字模，开始使用铅印，同年还设立了石印部，先后出版《益闻录》、《格致益闻汇报》、《圣心报》、《圣教杂志》等刊物。1875年引进珂罗版，印刷圣母像等图片。1894年，成立照相制版部，最先把石印术、珂罗版印刷和照相铜锌版设备和技术引入上海。1930年还进口西文浇铸排字机1台。印书馆规模进一步扩大，工人多至130人，每年出版中西文书刊百余种，是中国天主教最早、最大的出版机构。印刷技术的先进既保证了杂志的外观精美，同时也降低了成本。

圣教杂志的销量性比较那些通俗报刊而言并不大，但是比较稳定，而且由于天主教会特殊性，它的订阅范围非常广阔，全国各天主教区，规模大一些的天主堂都有订阅，甚至海外也有订阅者。从下面的几个表格，可以了解圣教杂志出版历史上的一些情况：

表 I 圣教杂志与汇报的销售情况对比

汇报 (年份/销量)	1902/2755	1903/3210	1904/3200	1910/2153
圣教杂志 年份/销量	1912/2200	1913/3000	1914/3051	1915/2877

表 II 1920年后的圣教杂志销量统计（部分年份）

民国 20 年 (1921)	4001
民国 21 年 (1922)	3881
民国 22 年 (1923)	3897
民国 23 年 (1924)	3769
民国 24 年 (1925)	3760
民国 25 年 (1926)	3500

杂志的销量受时局影响颇大，从表格中可以看出，杂志的销量一度呈下降趋势，据杂志刊登的报告，“近年来华北的销数日渐衰落，这可证明在暴日铁蹄下，华北之读者，经济上受到很大的压榨，历年爱护圣教杂志的读者们，今以经济问题，只得忍痛割爱了。”^①

表III 1932年《圣教杂志》订阅统计表

教区	份数	教区	份数
江苏	420	陕西	59
浙江	258	福建	49
四川	249	云南	46
河北	241	广西	
广东	240	主母会	32
山西	179	辽宁	29
南洋群岛	169	热河	28
山东	163	黑龙江	27
安徽	144	吉林	24
湖北	131	台湾	22
江西	124	绥远	21
贵州	92	欧美	20
香港	70	察哈尔	19
湖南	65	朝鲜	1
甘肃	60	新疆	
河南	59	蒙古	
个人订阅		862	

四、杂志的主要内容及稿件来源

《圣教杂志》的内容大致由以下几个方面构成，一、以直接宣扬教理为皈依的布道性文字作为开篇；二、关于罗马教廷、教宗言论的译文；三、关于天主教教义、教规、教仪、教史的专文；四、题为教育问答的栏目；五、奉教人士的杂著文章，为关于教会对各种社会问题的主张和论说，内容多样。六、文学作品，其中既有国外天主教文学作品的译文，也包括中国天主教徒所写作的带有神学色彩的新文学作品。七、教中新

^① 《圣教杂志》第年第一期，P.

闻，主要登载世界各地与国内天主教教务活动概况；八、时事摘要和中外大事表，体现了天主教会对于时局的关注。

杂志主要撰稿人大约可分为四类，一是教会学校的教师和学生，一是教会神职人员，一是天主教文字机构的工作人员，此外还有一些是中国天主教教友。

1936年，时值《圣教杂志》创刊25周年，于是杂志编辑将第12期杂志作为“五五周年纪念专刊”刊行，对《圣教杂志》25年来的历程作了一番回顾和总结。这一期上面，有对以往杂志上面刊发文章的分类和汇总，做出了二十五年《圣教杂志分类索引》，从中我们可以窥见杂志编辑对于天主教文学、文化的所持的基本态度以及所取得的成绩。索引将全部文章分为：通牒、教理、经文、辩护、神业、宗教、孔教、教史、传记、教务、考据、公青、哲学、科学、公进、教育、政治、社会、论文、文化、妇女、文学、记事、小说、游记、文艺、随笔、信箱、掌故、杂录、时评共31个门类。为了能有一个更直观的认识，兹举与本文关系最密切的文学、文化类作品列表如下：

表IV 《圣教杂志》上刊载的文学作品情况

	文类	题目	卷数期数	作者
1	文学	评欧美小说作家左拉	18-1	品译
		评欧美小说作家法朗士	18-2	品译
		评欧美小说作家雷俄	18-3	品译
		评欧美小说作家罗曼罗兰	18-4	品译
		评欧美小说作家托尔斯泰	18-5	品译
		评欧美小说作家安徒生莫泊桑	18-9	品译
		评欧美小说作家谢多勃良	18-10	品译
		评欧美小说作家评论大仲马	18-6	品译
2	小说	一个穷苦婆婆	19-3	刘素如
		慈母的心	18-1	沈公布
		神圣爱情的维护者	18-3	沈公布
		一个值得记载的婢女	18-6~8	梦痕
		小耶稣的赏赐	17-1	止之
		移花接木	17-2	止之
		寡妇的献仪	17-3	止之
		两封矛盾的信	17-4	沈公布
		一本贵族式的家谱	17-5	沈公布

	清晨的会见	17-6	沈公布
	理想的落伍者	17-7	沈公布
	钟声	17-9	沈公布
	感冒流行病底一个弱者	17-10	沈公布
	傍晚的会见	17-11	沈公布
	侠义童子	17-12	止之
	庚子教难贞烈小影（话剧）	15-5~8	伯多禄
	女主公之珍宝	15-10~11	浩然
	警世小说活地狱	14-1	若谷
	沥血拯奴记	15-4	化社
	同上	14-2~4	
	同上	13-1~11	
	圣诞家庭小说	13-12	德兰
	不值一文	12-2~9	悲秋译
	若望病危	10-2~4	崇真译
	小比厄老	10-7	受之译
	到天上去的特别快车	22-1	
	只唱一次（二）	22-6	沈造新
	只唱一次（三）	22	同上
	同上（隔绝）	22-7	同上
	同上（遗嘱）	22-10	同上
	金泽归来	23-5	周超
	只要一次	23-5	沈造新
	我的第二个母亲	23-8	风木
	只要一次	23-9	沈造新
	论主权	24-3	郁良麒
	碧血梦	4-2	伊人
	碧血梦续	4-5	伊人
	猎鹿人	9-1	梁燕译
	供养神父	9-3	希望
	祈求的孩子	9-11	崇真
	貌利斯召而开	10-1~9	冠甫
	百格瞻礼之蛋	10-4	希望
	聋哑童子	7-6	希望

		弗劳莱斯	1-7	
		罷老之谈主智安排	1-8	
		阿妈之鞋	1-9~12	
		尼个老	2-1	
		真道剧谈(戏剧)	2-4	徐毓黄
		临圣体终	2-7	
3	文艺	小英雄	19-10~12	伧译
		小英雄	20-1~8	伧译
		公教对于现代文艺之应有态度	20-10	盤基
		小英雄	21-1~10	伧译
		晏西满家 静中的心 圣母像前 祖母的照相 拉匝禄复活	21-2	
		见轨道的感想	22-3	伧译
		紧急会议	22-4	丁宗杰
		我们的早上的第一小诗	22-5	金佩昭
		只要一次	22-5	沈造新
		因主名而来者受赞扬	22-6	丁宗杰
		茹答斯委钱圣殿内疾出	22-7	同上
		叛徒茹答斯的末路	22-9	丁宗杰
		赴郎山朝圣母杂吟	22-9	赵霭庭
		燕子	22-9	沈公布
		叛徒茹答斯的末路	22-9	丁宗杰
		飓风	22-9	沈公布
		受难晚上之圣殿	23-1~3	宗杰译
		现代文艺评坛	24-1~2	灵芬女士
		坚振	25-5	碧溪女士
		灼伤	25-6	碧溪女士
		一封谈电影的来信	25-7	碧溪女士
4	随笔	随笔	23-11~12	泽
			24-1~12	泽
			25-1~12	泽
5	传记	共 171 篇	略	
6	文化	共 30 篇	略	
7	掌故	共 58 篇	略	

8	记事	共 20 篇	略	
9	游记	共 13 篇	略	

此表分类是杂志编辑自行分类的结果，与我们今天的文学分类标准稍有出入，还有一些文学作品被归入其他类别，并未被编辑在此列出，所以本表仅供参考。而且，1925 年之后的《圣教杂志》还维持了近两年时间，所以最终直至停刊时，文学作品数量实际上比此表统计的数目为多。

第二章 狭义的天主教文学

何谓基督教文学？关于基督教文学的含义，目前尚未找到一个无可挑剔的定论。但是，在对之的思考中，我们必须注意到以下一些颇具代表性的问题：

- 1、文学中的基督教要素是否关系到文学的内容与形式，以及对文学的诠释？
- 2、文学作品是否必须是纯基督教内容才可称得上是“基督教文学”？
- 3、能否给出一个底线，至少规定“基督教文学”必须“不伤害基督徒的情感”或者“不违背基督教的信条”？
- 4、虚构文学是否因其不真实就不能算作一种形式的基督教文学？

为方便起见，本文从实用主义的角度来定义“基督教文学”。主要关注三种类型的作品：

- 1、专门适合基督徒使用的文学作品，如祈祷文、灵修书籍、说教讲章等。基督教信仰带来了一些特别的写作方式，而且基督徒作家从来就希望将其提高到文化精粹的水平。这些作品反映了基督教信仰的实质，因此可以将其视为对该信仰需求的一个回应和这个信仰实质的一种表述。
- 2、一般概念上的文学作品，如小说和诗歌。这些作品是为基督教的信仰的需要而创作的，它们被基督教的思想、观念、意象、故事等影响和定格。尤其是基督教的诗歌，它明确反映了一些基督教思想和意念。所以，我们必须看到这些作品能够反映和融合基督教思想和意念的表现手法。
- 3、那些多半以研究批评基督教的观察家身份出表现的作家所创作的与基督教思想、个人、学派或机构进行对话的文学作品。这些作家的批评模式都反映了他们对基督教的主观判断。^①而教内文学批评家对世俗文学的态度，也可以折射出基督教自身的文学文学信条和主张。

第一节 基督宗教与文学

西方的古典文化帮助早期基督教确立了其对文学的态度，但古典文化本身对文学的具体作用还不甚了解。柏拉图将诗人排除在他的理想国之外。此举备受圣奥古斯丁的赞赏，在奥古斯丁的眼里，诗人“杜撰虚构的文学而毫不顾及事实真相，并以作品的神圣性为幌子给邪恶的人民树立最坏的

^① 参见（英）麦格拉思编，苏欲晓等译：《基督教文学经典选读（上）序言》，北京：北京大学出版社 2004 年，PP.5-6

样板”。不过，亚里士多德和其他一些人所提出来的许多修辞手法却被认为是提高交际实效的重要手段。正如《使徒行传》所记载的那样，保罗的讲话在许多地方都体现了他受到希腊文学修辞的积极影响。（保罗认为基督徒必须避免由于不恰当地采取世俗的立场、观念而使自己在信仰立场上妥协。他说：“义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和彼列有什么相合呢？信主和不信主有什么相干呢？”《哥林多后书》6：14：15）^①

从诸多方面来看，文学在基督教护教学家眼里都是一种工具，它能够使基督宗教在更大范围里产生影响。他们认为议论文的凝重形式和庄严表述有利于传达和突出文章的内容。但是，如果人们能够以华丽而且充满能力的辞藻对福音加以描述，将其神学精义通过诗歌的抒情风格和散文的修辞手法加以渲染，福音岂不更具有感召力吗？

既然人们那么喜欢世俗文学，那么借助文学的形式传扬宗教真理就具有其合理性。那么一来，宗教文学作品既有它的可读性，又有滋养人类心灵的作用。但有一点我们必须注意，因为文学作品有可能是虚妄的，而以传扬宗教伦理教诲为宗旨的纯宗教作品则是可以接受的。有的作家很担心文学鼓励读者在娱乐中消磨时光，而读者本来可以用这时间来做一些有用的事情，因此文学具有令人不安的败坏人性的潜在危险。这就让对纯正教会文学的提倡有了伦理上的推力。

我们似乎可以这样认为，太初上帝面向混沌的渊面说话，通过话语进行创造。从一开始就给予了文学创作的具有实质性的神学理论根据和动力，换言之，具有了“上帝即作者的理念。”

无论是基督新教还是天主教，他们有着共同的信仰基础，我们可以按照宗教的三大要素来理解文学对于基督教的潜在意义：

1、一套完整的信条

虽然基督徒在一些教义问题上存在意见分歧，但是在不同的观点背后显然有一个共同的信仰核心。组成这一核心的信条来自基督教信经，这些信经是基督教各大教会公认的信仰纲领。这些信条对基督徒的生活方式有着重要的影响。不同类型的基督教学术，例如，信经条款、基督教教理问答、教义专论、各种讲章等，它们的主要目标都是为了阐明和捍卫基督教的信条。

2、一套价值标准

基督教是一种非常重视道德伦理的信仰。然而，这并不等于说基督教就是讨论一整套要求基督徒机械地对之加以遵循的规章条例。其实，它所

^① Ibid, P.2

关心的是一系列诸如爱人、舍己等因为被救赎而产生的价值标准。这些价值标准与拿撒勒人耶稣的品格密切相关。基督徒将耶稣视为他们信仰生活的基准和在生活中与上帝保持密切关系的最好榜样。有些基督教文学就是为了宣扬这种价值标准。

一些传记记载了那些被公认为能够活出基督徒生活典范以及能够代表基督教价值标准的信徒的生活，它们在教会中一直起着很重要的作用。“圣徒”生平，也就是大家常说的“圣徒传记文学”，在基督教团体中培植信徒、激励他们走上某种基督徒生活的道路起到了极其重要的作用。

3、一种生活模式

做一个基督徒并不仅仅关系到一些信条和价值标准，而是关系到现实的生活，关系到用一种特定的生活方式来体现这些信条和价值标准。信徒的日常生活方式在一些方面受到信仰的影响。最明显的就是他们加入教会或其他的基督教团体，这些教会合团体经常聚会祷告和崇拜上帝。基督教有多种表现形式，它们多半反映了气候环境、地理位置、文化背景、传统风俗、神学思想等方面的差异。^①

基督徒的生活方式有一个共同点，就是所谓的“灵性”生命，它涵盖了各种各样的文学体裁，如布道辞、祈祷书、赞美诗、解经讲章、灵修文章以及正式的祷文等。

基督教信仰的本质决定了它的普及和巩固都需要大量使用文学手段。但是，这并不意味着基督教仅仅是书面上的东西。其实，我们只是为了证实：在基督教对外传播、解释和护教的过程中，在它对内进行教育和鼓励，要求基督徒整体或个人更新自己的信仰的过程中，以及在它预备各种条例准则以便让“基督教的精神”代代相传的过程中，文学都在起到一个根本性的作用。

刘丽霞在《中国基督教文学的历史存在》一书中，将天主教方面的基督教文学划分为狭义和纯文学两个层面，并且认为，天主教在狭义方面的文学成就较为逊色。她强调的一点是1949年以前，天主教甚至还没有一部完整的《圣经》汉译本问世，在语言上也没有新教的积极的白话文意识。关于前者，中国天主教界虽已有意识，但的确努力的效果不彰，其原因也比较复杂，有历史传承上的因素，也有天主教会内部的原因，下文会有所论及；而后者，在笔者对《圣教杂志》材料的发掘中，得到的结论与该观点有一定的出入。

^① Ibid, P5

第二节 圣咏之重译

在基督教教义中,《圣经》是一本启示全能上帝救赎人类的计划书,其间记载了对上帝、人类与世界等丰富奥秘的阐明和教导。当一个人下定决心,愿意相信耶稣为人类的罪被钉在十字架、死而复活的救赎恩典时,上帝就会赐下圣灵(Holy Spirit)驻留他心中,帮助他明了圣经中所启示的种种奥秘与教导,从此以后他将成为一个脱离过去罪愆而拥有新生命的人,正如《哥林多后书》5章17节所说:“所以谁若在基督内,他就是一个新受造物,旧的已成过去,看,都成了新的。”^①换言之,成为基督徒代表着告别旧有习性,追求新生命的意愿决心,在个人性情、生活习性与社会价值观等各方面自然需要有所调适和改变。虽然已有圣灵内助的动力,仍需警醒努力,保守自己的心思常念在上帝的旨意中,以免又重回过去的罪愆。因此,传教的本质固然在使人听见救恩福音时能顿然醒悟悔改,更在乎人在相信福音之后能成为更新生命的真实基督徒,而非仅仅是挂名基督徒。职是之故,启示上帝权威话语奥秘的《圣经》不仅是基督徒应该熟读谨记在心的箴言,也应该是身体力行的生活指引。

天主教对于《圣经》的翻译工作,据《圣教杂志》1923年第8期刊载了一篇名为《华译圣经考》的文章,基本可以代表当时天主教界对于华译圣经状况的基本认知。署名为小峰的作者,先考天主教圣经译本,从唐贞观九年阿罗本入华开展译事算起,到19世纪,总结了天主教的译经工作取得的巨大的成就。可惜许多来华传教士的翻译成果,或因为传教的方便而只译部分篇章,或因某些原由译好后未能刊印,很是遗憾,但历经几个世代的努力,“至此新经译本,已为粗备,非如昔日之一鳞半爪矣。”^②

这篇文章随后论述誓反教圣经译本,认为,“初誓反徒如希辣教徒,惟志在保守,并无传教之思想,其游行各国,传扬耶稣基利斯督之名者,惟有罗马天主教士耳。故有明末叶吾中国与日本、越南、印度等处,教业大昌。然并无所谓牧司之踪迹。其诞吾事业,而蹶吾遗踪也。实自十九世纪故。十九世纪前,吾东方所有所谓誓反教徒,更无有所谓誓反教之华译圣经。”作者虽然承认基督新教的译经工作“为数尤巨”,却指摘誓反教徒“固

^① 斯高本圣经

^② 在同一年的《圣教杂志》11期上,刊有《华译圣教考补遗》一文,对上一篇文章“仅就古新圣经之译成汉文而传行于世,以及虽或未经印行,而有遗稿可考者。略叙大概而已。”“至所以提及阿罗本者,因在西安景教碑中,有华文圣经字样故,旋承山西武乡方济各会司铎 R.P.Columban.Postman 投函本社,谓中国第一任宗座钦使,北京总主教孟高来诺 Jean de Mont-corvin 于一千三百零五年一日八日致欧洲信中,有用蒙古语译成新经全部及圣咏合订一册,用蒙文缮写,殊为美观云云。原信见 *Histoire universelle des missions franciscaines*, t.t.p.173.Paris 1898。本社接信之下,深感该司铎指正之厚意,爰补录于此。惟该译本之遗稿,则按吾人所知,惜已无从查考矣”。

以分发圣经为传教之要素，而判断断圣经，又视为人人之所有权，泽其遑遑于翻译圣经，印行圣经可知也。而其夏五郭公鲁鱼亥豕^①之译本，必较吾教为多，亦不待言矣。”在对待译经事业的态度上，暴露出天主教与基督新教在对待《圣经》的不同态度，“誓反教徒，论默示道理之源，曰惟圣经”，而“天主教，则于圣经外并传授承认为超示道理之源泉。与圣经有同等之价值”。^②此外，虽然天主教会和新教所使用的中文《圣经》在篇幅和专有名词、术语的翻译上面有很大的差异，但就基本的基督信仰而言，是具有一致性的。

此文中在论及 19 世纪天主教在圣经翻译事业时，还特别提到：“一千八百九十七年，上海耶稣会司铎李问渔，撰《新经译义》四卷，《宗徒大事录》一卷”的事例，对其评价为“文辞简洁，意义精详，当为有译本以来第一之善本也。”有研究者称李问渔可能是第一位翻译和出版一部完整的天主教《圣经·新约》的华人。^③但是，相对新教的译经事业的一日千里，天主教因为其本身对于信徒自由解经的排斥，所以成就并不昭彰。中国天主教会依然鼓励交友多多阅读教内前贤的讲道书籍。在 1925 年杂志的第五期上，在信箱板块有一封读者来信，问及“哪种圣书，是为教友首先当阅的”？杂志的编辑回答道：“为教友首先当阅的，且不可不阅的是《圣经》一书，阳公玛诺著有《圣经真解》，是将一年中主日及答瞻礼底《圣经》原文诠释，典故详细陈说；李公问渔译有《新经译义》、《宗徒大事录》；马公湘伯编有《新史合编直解》，以上三书依鄙见，是为教友当阅的”。可见，当时天主教会还是倾向于让信徒阅读经过教内先哲阐发后的有关圣经的文本。

《圣经》对于传教的重要性自不待言，如果我们将《圣经》视为一文学文本，则全书的精华体现在诸多方面。从文学观点来看，《旧约》是希伯来民族从部落世代到“巴比伦之囚”以后的文学总集，而最富有文学价值的是抒情诗集《雅歌》、《圣咏集》^④和《耶肋米亚哀歌》。《圣咏集》是《旧约》中最大的一部抒情诗集，是一部十分杰出的文学作品。《圣咏集》中共有 150 首感情丰富、热情澎湃、刻骨铭深，真情流露的诗歌。《圣咏集》还

^① 《春秋》于“夏午”下缺一“月字”；“郭公之后无下文，后因称缺文漏字为“夏五郭公”。“鲁”和“鱼”、“亥”和“豕”的篆字，抄写时常因形似而误。后人常以“鲁鱼亥豕”代指错别字。

^② 《圣教杂志》1923 年第 9 期，P.385，论说，《论圣教传授为保守与传扬超示道理之法具亦即信德之准绳》

^③ A. Camps, Father Gabriele M. Allegra, O. F. M. (1907-1976) and the Studium Biblicum Franciscanum: The First Complete Chinese Catholic Translation of the Bible, in: I. Eber ed., Bible in Modern China, p. 57, steyler, 1999. 转引自雷立柏，第 183 页

^④ “圣咏集”源自希伯来文，其原意是“祈祷手册”，圣咏是从另一个希伯来字翻译出来的，意即用弦乐伴奏的歌

是天主教、基督新教、东正教、犹太教所共有最标准、最实用的祷词，^①因此基督教会时常把它用来作祈祷，弥撒选读，日课等之用。除此之外，教友也欢把圣咏作为他们日常灵修^②，祈祷，个人反省之用。无论是感恩、求恕、祈福等等，信友们也喜欢以圣咏作为他们的祈祷工具。

天主教会对于《圣咏》的翻译也极为重视，这一点特体现在《日课经》上面。民国时期天主教通用的日课本子多为《圣母小日课》^③，此本是清康熙十五年丙辰（167年）于北京出版的，由耶稣会士利类思翻译、编辑而成，共一卷。为恭敬圣母之经文。^④前面有小引云：

圣母小日课经，由古经天主教默启先知者，预言圣母彝德，并由新经圣教会称颂圣母伟功，及蒙天主天主殊恩，每一日分七时颂，曰申正经、曰晚经、曰夜经、曰赞美经、曰晨经、曰辰经、曰午时经、曰申初经。若每时不便诵，须分三时诵，申正经、晚经同一时诵，夜课经赞美经同一时诵，晨经、辰经、午时经、申初经同一时诵，如又不便，除申正经系前一日诵之外，一总诵亦可，但钦崇圣母，莫先乐圣母心，如诵此日课经云。

但是，这本日课经由于翻译的年代较为久远，到民国时期，以颇为不合应用。所以《圣教杂志》从1915年第8期开始，陆续刊登了师道重新翻译并疏解的《圣母小日课》。师道即为主编潘谷声的笔名，他在这一名为经解的栏目下，开始了对圣母小日课内之圣咏的疏解，起初在前面加有按语，略述自己重新翻译的目的所在：

“按教友所诵《圣母小日课》及《已亡日课》均系前清康熙年间，利司铎所译。经上之圣咏，颇诘曲不易解释。记者有见于此，因取新出之法国经学大家费理盎所著《圣咏疏解》，择其曾载圣母小日课及已亡日课者，译而出之，此次先译圣母小日课中夜课经之首三圣咏第一篇，亦即圣咏全书内之第八篇。先列圣咏原文，次疏次解均照原书译出。教友诵之，庶几得以了解经中奥义。而诵经时所得之神味，亦愈觉芬芳隽永矣”。

师道在强调经中奥义的同时，也不忘提点圣咏本身所蕴含的诗歌性，其“芬芳隽永”即是其文学感染力的表现。

^① 傅和德：《旧约诠释》，北京：宗教文化出版社，2002年，P.507

^② 灵修(Spirituality)一词天主教称之为“神修”。十八世纪耶稣会的Giovanna Scaramelli (1687-1752)把苦修(Asceticism)及神秘主义(Mysticism)神学建立为灵修生活的一种科学。基督徒的灵修生活，包括整个人与神的关系，既是那位透过圣经及耶稣启示出来的神。这种关系始于创造(Creation)，却给罪(Sin)破坏了，现在只能透过耶稣基督的信心(Faith)重建。基督徒灵性生活的标准，乃是承认耶稣是主，并且在心灵与生活上活出所承认的信仰。见杨牧谷主编：《当代神学辞典》，台北：校园书房，1997年，P1103

^③ 指的是「荣福童贞玛利亚小日课」，简称「圣母小日课」。此祈祷敬礼起始于第9世纪，到12世纪已成为教区及修会圣职人员必要诵念的经文。它是根据荣福童贞玛利亚礼仪日课的圣咏，编辑而成的。

^④ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要 卷二 圣书类》，P35页

《圣教杂志》的主编徐宗泽也曾谈到过圣教经言具有文学之价值：

“我天主教前贤，在文学方面，遗传我侪有一至宝：即我圣教之经言是也。圣教之经言，大半在圣教日课中，圣教日课者为龙华民所编译，凡教友日诵之经，都萃于此。厥后由阳玛诺、郭居静、费奇观、傅汎际、费乐德、利类思、南怀仁等增订，而又总牍汇要。此等经言，大抑出自徐光启、李之藻、及他翰曹之手，故文笔简雅，可推为公教之文学。

文学非他，即人之思想、情感、意志，作为写作之一定艺术，而表之于文字，成为文化结晶之一部分也。而我圣教经言，除超性之意义外，实有此性质，试只取一二经文，如五伤经、认己罪经、耶稣圣诞天明之经、向十字架诵、献心颂、向念珠十字诵，朗诵之，细玩之，默思之，即觉此等经文，思想何等神圣，观念何等超越，言语何等华丽，声韵何等铿锵，令人诵之，兴起许多热心表情也”。^①

由是观之，徐宗泽对天主教经文的态度，并不仅仅将其禁锢在传递教义的狭隘范畴，同时也很关注经文的语言、声韵以及阅读者、诵读者在领略“神恩”的时候所获得的美感。

潘谷声对《圣咏》翻译、疏解的体例如下：

首先抄录原著所译篇目：

圣咏第八篇疏解（旧译原文）

- 一、主我等主，圣名普世赫哉，厥巍隆高举诸天之上。
- 二、由婴孩而以乳者之口成赞美，为尔之仇使克败仇敌，及报仇者。
- 三、盖予将观睹诸天于掌运之神工，及布列太阴与诸星。
- 四、伊人等因何蒙主睠怀乎，及于人子，犹盼视之
- 五、俾伊人等，亚于天神以荣福冠伊
- 六、而置之掌运神工之上
- 七、万有者置厥足下，羊牛遍野走兽
- 八、飞禽及海族游潜
- 九、主我等主圣名普世赫哉

然后进行重新翻译，即师道所谓的“疏”：

疏（按照辣丁文及法文译出与原译本间有出入，阅者自能会意）

- 一、主我等之主，尔之名在普世之上，是何等奇异哉。因为尔之绚烂，高出诸天之上。
- 二、尔于小儿及哺乳者之口中，取得完全赞美，相反，尔之仇敌，以消灭仇敌及有报仇之心者
- 三、当我观诸天时，此乃尔之手指所构成，及观尔所造之月与星时

^① 《圣教杂志》1936年第11期，P.646

- 四、（我叹而言）人者何，而使尔记忆之，或人子是何，而劳尔之望视
- 五、尔置人于天神之下，相去未几，尔将光荣及光辉加于彼之首上，以为花冠
- 六、尔立彼，在尔手中所作之工之上
- 七、尔置一切物于彼之足下，一切羊及牛，及乡野之牲畜
- 八、天上之鸟，及在大洋小径中往来行走之海鱼
- 九、主我等之主，尔之名在普世之上，是何等奇异哉。

最后再阐发其微言大义：

解（总意）言天主如此之大，亦为人如此之善也。

（著者）达味据原文达味先咏也，但未悉作于何时。据第三节观之，大约在月朔星辉之夜，除此则无从考查矣。达味先咏唱天主，言其大无穷，在一切受造物中发显，后又将人之微小，陪衬天主之大莫与京。然其中又发生一新意，以为此至大之天主，其仁慈，其待世人之周挚，奇异莫可名以世上之人。被力为一切物之帝。著者既咏唱人格之高尚，心目中又见亚当第一人，方由天主手中创造，并不忆及后来之犯罪。然其圣咏中所言，则另有所指，即默西亚第二亚当降生为人类之真主，据此以观，此第八篇圣咏，可称为预言之圣咏也。古代如德亚人及教友之解经者，皆以为指默西亚而言，诚确。盖默西亚降生后，有完全之应验也，况吾主耶稣基利斯督将此篇第二节引入己之传教时一事。（见玛窦经廿一篇十四至十六节）圣保禄宗徒亦用此篇中五节至七节，指吾主耶稣。（见致哥多林多教友第一函十五篇二十六至二十八节致厄弗苏教友一篇二十一节又致如德亚教友二篇第六节等等）然后来教友之解经者，则又别诗一说。谓此篇所指默西亚事，不过预像而已。此篇文字美丽，人所公认，又有力又遒紧，是全圣咏中最有味者。不拘拘于文字之工拙，却于清浅中见高超，敬主之心，油然而起。此篇与一百零三篇，及以下诸篇，可谓创世纪第一章咏唱之应和声。此圣咏第一节起句，及第九节末节，用复笔法，前后呼应中分四段，第一段：第一节之下半至第二节；第二段，第三节至第四节；第三段，第五节至第七节之第一句；第四节，第七节第二句至八节。

起句

主我等主，我等两字，作圣咏者全篇中第一次提起，著者以前朝拜天主，恒言：我主我主，惟此用全体如德亚人名义而言。

何等奇异，据如德亚原文，何等尊严及光辉，著者见天上奇异景象不觉脱口而出。

（普世）指地上各处及天上各处也，按圣咏下文所言，宛如世界之物，有无数千万之声音，欢呼此奇异之事。

第一段，言天主之大发愿于天上。

（因为）按辣丁原文，及七十贤士所译，此句与上句相连，其意若曰：尔之名在全世

界上，是奇异者。虽然此事亦无甚奇异，因尔之光荣及尔天主之光辉，遍布于天上，然照如德亚原文及多数解经者所译，则其说微异。尔置光荣于天上，或译作尔之光荣布置于天之上，其中意义分别甚微。

（婴孩之口）此系反映法，欲益显出上文意思，谓天主之名，如此光荣而广大，即小儿亦大声呼唤之。照原文意思，则指已能嬉戏之儿童。

（哺乳者）照东方风俗，已有一二岁尚未断乳，能啞哑学语者。

（取得赞美）如德亚原文，与此稍异。尔立一兵力或立一岩壁于小儿之口。此义极佳。小儿之口，何等娇嫩柔弱，然能压制吾主最大之仇敌，禁之不许言（见圣保禄致哥多林多人第一函第一篇二十七节）近世某名家注云，此语甚确。小儿之洁净，能先认得天主，能隔世界事物之幕，朝拜天主，深信不疑，有无数学士则多怀疑，不及小儿。此等小儿，因为能得超示之真理，却最是相宜，彼之见证，使仇真教之人羞耻（见玛窦经第二十一篇十五节以下）我主耶稣进日路撒冷时之言，完全应验。

（报仇者）即凡有仇敌及有报仇之心者。

第二段两面反映，一面从天上之星发显天主之大，一面从主善待柔弱之人，发显天主之仁慈。

（盖予将睹诸天）盖字确实之意思，作当字解。谓当我观天时，如德亚（俗名犹太）地方天上片云不染，明净无暇，极目望之，惟觉分外深远。

（于掌运之神工）诗人借之形象，以形容天主，比喻极佳。天主如一工人，以巧妙之手指，团成世界。

（太阴）东方如德亚之月，比地球北方之太阳更觉光明。

（星）因如德亚国地气清明，所以夜中星光更朗，为他处所未有。每一星及所行之轨道，系由天主安排丝毫无误。

（因何）此明明系省文法，即含有当我观天时，即叹而言，人是何物也。

（人）指柔弱无用之物，为圣咏上所恒用者。

（人子）是谦逊之辞，暗指人之原始，乃自卑贱之黄土中来，（见创世纪第二篇七节）著圣咏者。

（记忆）天主不弃柔弱之物，置而不顾。

（望视）即慰问之意，天主时时扶助世人，犹之时时望视慰问世人。

第三段言天主所付于人之尊高及力量。

（亚于天神）追溯造人时候，盖显出天主付于人之本性及权能，如德亚原文，谓比天主较小，有多数解经者，谓此系指出人之最大光荣，即天主肖像，刻于人之额上及明悟中，与夫灵魂之上。（见创世纪一篇第二十六二十七节）使人相似天主。辣丁原文，照七十贤士所译，解作天神，意思虽染减少，却仍荣耀。因天神在一切受造之物上，最为尊贵也。圣热洛尼莫解释谓比天主教少，此义似甚佳。

（相去未几）七十贤士及其余著作家，解作为时无几，此意为吾主耶稣受苦受难之际，暂时谦逊在天神之下，甚为吻合。（见圣保禄致如德亚人第二篇六节等）然原文究未能针锋相对

（光荣及光辉）人之本性，既与天主相似，人之权能亦与天主无异。天主以极光辉之皇帝花冠，加于人之首上，又念皇帝不可无属下之人，于是将世界上完全那天主所有者，自原始之时，即付于人掌管之下。

（置于足下）此句非常有力，指人权力之大也。（见创世纪第一篇二十六及二十八节）人权力之大，掌管世界上之物，日靡一日，此一切事，在吾主耶稣身上完全应验，耶稣服光荣及光辉之花冠，坐于天上。在一切物之上，问我等言，天地全权已交付于彼之手中。此圣保禄宗徒曾明言之（见致哥多林多人第十五篇二十七节致厄弗苏人第一篇十九节玛竇经二十一篇十六节）

第四段指呈属于人之著名数物，因人在世界上是天主代表味反覆譬喻，解释此言。一切物置于人之足下。引证极佳，指生物中最有里或最灵敏。与人同居于世界上者。动物分三种，如创世纪第一篇二十八节所载。在地上四足之物如大小之家畜（羊牛）或乡野之牲畜，在空气中有鸟，水中有鱼，此鱼字上特增一形容词（在大洋小径中来往）发显人权力之大也。鱼在海中往来，似非力所能及，然人亦有权可以捕之。指呈中含有人为高贵物意思。复句（主我等主）达味收束，此篇圣咏不能不激发出感叹呼应起句。然此处已将证据全指出意思更美满矣。

“注疏”这种形式本来是用于对中国古代经典进行训诂的方法。专门解释古书正文叫“注”，既解正文，又解前人之注，叫“疏”。此方法不但常用于解释中国古代经书，而且在对于佛传典藏的阐发上也有广泛的应用，历史颇为久长。此处对于《圣咏》的疏解，采取的也是类似的路数。疏是为了使信徒更易于明悟生圣咏诗句真谛，而解则是从修辞等方面出发，带领读者体味圣咏诗句的美好。

圣咏即是诗篇，圣咏的译文应当优美动人。说到优美的圣咏译文，我们不得不提及吴经熊^①所翻译的《圣咏译义初稿》^②，此著出版时间较晚，但影响较大，在民国三十五年于上海商务印书馆出版以后，立刻博得教内外人士普遍赞赏。但是也有人认为其文词稍嫌艰深，中文程度较差者不易问津。如果我们将潘、吴二人的一本作一番对比，面对同样的一首圣咏，因为潘秋麓与吴经熊的学术背景不同，翻译动机也各异，所处时代的语言风向也改变颇巨，如此种种都从译文上面体现出来。两相对照，各有千秋。例如吴经熊译本中的第八首《万物之灵》云：

^① 吴经熊（1899-1986），字德生。中国近代著名法学家，担任过中华民国驻罗马教廷公使。曾受洗入美以美会（Methodist Church），后改奉天主教。

^② 吴经熊：《圣咏译义初稿》，上海：商务印书馆，1946年（此译本是奉蒋介石之命而翻译的）

我主在天上，圣名天下扬。诸天现光彩，妙手运阴阳。却从赤子口，认出救世王。童蒙识玄机，灵证征而灭。直使诸悖逆，不得再鼓簧。

静观宇宙内，气象何辉煌。瑞景灿中天，星月耀灵光。巨细莫不备，条理益彰彰。人类处其中，碌碌无所长。乃蒙主拔擢，圣眷回异常。使为万物灵，天神相颀颀。皆自土中生，冠冕独堂堂。万物供驱使，取之如探囊。空中有飞鸟，地上有牛羊，尚有鱼鳞族，优游水中央。悉归人掌管，乐此无尽藏。饮水需思。

吴的译本出现时，虽然白话文已经大行其道，但他还是选择了用中国的传统韵文题材进行翻译，名为译义，其实也不是直译。但相比较潘译的状况，已经脱离了古拙的形式，趋向于诗歌的音乐美和语句的雅丽。潘译是介于古代译本和现代译本之间的一种过渡，而吴译又是在文体和语言上的又一种演进，虽然二者还都未用纯粹的“国语”来译经，与时代的大方向向背，但在圣咏翻译的历史长河里，都有其自身独特的地位。潘译是有感于古译本颇“诘曲”，遂译以当时能被接受的略为浅近的文言，适于咏唱。而吴译据方豪的《吴德生先生翻译圣经的经过》^①记述：是因为蒋介石爱读《圣经》，但对于新旧两教的译本都不满意，所以找人重译，吴经熊承担下此项工作，先后将圣咏及全部的新约译成中文。蒋介石亲为校对三次，后来吴译的流传，除译笔本身的优美，也许同蒋的校阅有莫大干系。如果说潘译之时，白话文尚未发达，但吴译弃白话散文体而取古诗词体，是为了逢迎蒋的喜好，还是出于自己的意趣，已经在形态上有了较大的进步，从这一点而言，是值得肯定的。但吴译较之潘译，有人指出：“吴氏译文在神学方面或有几处当修正，再经学方面亦有不少可商榷出”，^②潘译的疏解体，虽然也重视文辞的修饰，但其于神学方面的谨严却是基本前提。此二者大不相同之处。

第三节 说教文学

基督教会十分重视口头传教，牧师经常性的布道演说既是一例。虽然某些八股性质的说教常因其本身的枯燥而让听者反感，这主要是由于演讲者的能力和水平不同所致，“可是有活泼有生气的大说教，便不这样：他有火焰般的灵感，泼辣的生命力，更用动人的艺术去表现出来……”^③

《圣教杂志》上的开篇也多有“论说”栏，宣扬教理，号召教友。随着新文学的发展，编者发现了一种更好的文体，来贯彻自己的宣道目标，

^① 方豪：《方豪六十自定稿》，

^② 北平上智编译馆：《上智编译馆馆刊》第2卷第3期

^③ 朱维之：《基督教与文学》，上海书店出版社，1992，P.187

那就是“随笔”。

《新青年》于1918年首创“随感录”。随感二字，在今天不起眼的很，但在“五四”时期，这“随感”却是个性解放的自由思想的载体，是打破“文以载道”堡垒的炸药包。随感录开创了现代散文的一大宗——杂文。《新青年》以外，李大钊、陈独秀主持的《每周评论》，李辛白主持的《新生活》，瞿秋白、郑振铎主持的《新社会》，邵力子主持的《国民日报》副刊《觉悟》等，都开辟了“随感录”专栏。其他许多报刊则辟有“杂感”、“评坛”、“乱谈”等栏目，与“随感录”一起把“杂文”推倒了现代散文的前台。与陈独秀、李大钊、鲁迅、周作人、刘半农、钱玄同等优秀的杂文家不同，也与从《新青年》到《莽原》、《语丝》，再到30年代以后的《萌芽》、《太白》、《中流》面刊载的战斗性杂文不同，《圣教杂志》上面由徐宗泽撰写的一系列“随笔”，显得更为冲淡平和，但视野也较为狭窄。从这一点来说，这种写作模式与另一种从1921年开始的不战斗的文体甚为相似。

1921年6月8日，《晨报》副刊上发表了一篇周作人的文章，叫作《美文》。文中说：

外国文学里有一种所谓论文，其中大约可以分作两类。一批评的，是学术性的。二记述的，是艺术性的，又称作美文，这里边又可以分出叙事与抒情，但也很多两者夹杂的。这种美文似乎在英语国民里最为发达，如中国所熟知的爱迭生，阑姆，欧文，霍桑诸人都做有很好的美文，近时高尔斯威西，吉辛，契斯透顿也是美文的好手。读好的论文，如读散文诗，因为他实在是诗与散文中间的桥。中国古文里的序，记与说等，也可以说是美文的一类。但在现代的国语文学里，还不曾见有这类文章，治新文学的人为什么不去试试呢？……给新文学开辟出一块新的土地来，岂不好么？周作人这里所说的就是英文里的 Essay，可译作随笔、小品文、絮语散文、家常散文、随笔散文等。幽默、雍容、漂亮、缜密，便是“美文”的主要特点。周作人的所倡导的散文风格带动了一个“闲话风”气候的形成。这种境界使许多散文作者欣然向往，它虽不是剑拔弩张的战斗，但这种“随意”、“任心”也正是“五四”精神之一种，这其实也是对文以载道的封建传统的“和平瓦解”。

《圣教杂志》从1924年第11期开始，也陆续刊载由杂志主编徐宗泽撰写的“随笔”。徐宗泽对于自己写作随笔的认识很简洁：随笔二字，就是解说凡意之所至，笔亦随之。故随笔是最容易写的，也是最烦难写的，最容易写的，因为意思不必连贯，文字不论长短，你有意思就写出来，无头无脚，写得不伦不类，也不妨的。最犯难写的，因为若你的兴致不到，一句也些不出的，就是你要勉强写，写来也不能自然的。^①然而，徐宗泽的“随

^① 《圣教杂志》1934年第11期，P.685

笔”却又与“论语风”不同，他有自己的基本态度：“我前尝订阅《论语》，后来因为每期千篇一律，提倡所谓幽默文字，满幅消极思想，不能鼓勉人之奋勇精神，所以不订阅了。既而思之，此等文字将来亦可代表一时代的人之心理，因而亦有可取者在，所以又续订了。总之：杂志及报章上之文字，关于人之思想很有影响，所以执笔之人责任亦很重大，不可不慎。”^①

徐宗泽在写作上甚为勤奋，但他的大量文章都是围绕着中国天主教传教史、社会学、灵修学等领域展开，专业性很强，而对于他的真实情感世界和现实生活，很难获得相关的资料。“随笔”的设置，虽然本意还是为了宣扬天主教道理，说教意味较浓，但由于这种形式题材本身的随意性，作者的个人情怀总会在不经意间流露，因而亦可以称为我们探索徐宗泽内心世界的一扇门。

徐宗泽的《随笔》，写的都是身边事，突发的感悟，对社会现象的态度等等，语词不饰雕琢，语气非常平淡，但仔细体会，却于平淡中涌动着某种催人流泪的东西。

谈到《圣教杂志》的文风时，他说：

“人们都说圣教杂志上的论文，太多硬性，所以不受人们的欢迎，但是我们该当知道，硬性读物是培植人们的判断推理，有极大的效验，人们读惯了这类的刊物，意志自然成了卓绝。至于软性读物，易使人们气靡志怠，青年染了这种毛病，将少果敢之气概了”^②。

谈到教内某些人追求言辞的时髦，他说：

“现在有一般青年女士，她们是很热心的，很想为圣教会做些事的。但是她们有一种习惯，我很不赞成的，就是对于圣教会的固有的名词，她们不用而喜欢采用誓反教的名词，如同不说主日，而偏说礼拜日；不说祈祷而偏说祷告；不说领洗而偏说洗礼；不说教友而偏说信徒；不说告解而偏说忏悔；不说天神而偏说天使和其他类是的也不少。

他们的意思，以为这些名词普遍些，漂亮些，在人们前说时，可以不见诧异。这很错了。

王克谦司铎在《我存杂志》第二卷第四期上，有关于公教教理名词应有的几点主义，我念了这篇，很赞成的，因而随笔论及之”^③。

谈到小孩子，他说：

“在圣经上耶稣说：人不成为孩童，勿得入天国，这语的意思，就是要人保存小

^① 《圣教杂志》1938年第5期，P.372

^② 《圣教杂志》1932年第9期，P.514

^③ 《圣教杂志》1935年第2期 P.108

孩底天真。因为人一开明悟，智慧日进，于是人开始在“伪”中生活了。一切所言，所行，所思，都失掉了小孩底天真，遮头遮脚，惟恐旁人窥破其秘密，所言非所思，所行非所言，言不顾行，行不顾言，“伪”而已。试问社会中，人与人底交际。能得到小孩子底一块天真吗？吾恐万万寻不到吗？”^①

谈到作为一名神师应有之品格，他说：

“人之患，在好为神师，神师就是说灵魂上修成底引导者。做人神师最要紧底条件是瞽，就是瞎眼，因为瞎了眼，于是人底毛病，过失，错处都看不见了，于是引导人底进德，不有偏见了，不有私意了，但神师眼虽瞎，而神则要清，方能引导人。”^②

读了那么多徐神父的理论文章，虽然其议论评点文采飞扬，其理论述严密周详，但因为所讨论话题的严肃性，也许人们会认为，徐宗泽是一个古板、僵化之人，其实不然，他也有冷幽默的一面：

“近日我偶到某圣堂中拜圣体，适是时神父在送圣体。男女教友领圣体的甚多，个个都双手捧在胸前，垂下眼，很热心地向前去领主。我很得一种好感，但其中也有衣服欠雅观，如赴电影院，如趋跳舞厅去的一般，经云：吾主受难时，露身露体，受刑万状。我于是懂了。”^③

他也有悲天悯人的情怀：

“据说，住在南汇以东，海滩上的居民，几时在秋天大风大浪时，受苦中华儿女难以言语形容。海浪来时，远望如一层一层的白墙，倾山倒海而来，势甚汹汹。海浪冲在树上，则树折了；冲在屋上，则屋倒了；冲在田野中未曾埋藏之棺材上，则棺材随浪浮漂了。有时海浪来时，人不及逃避，则升到草屋顶上去避身，海浪倾倒房屋，而屋顶在浪中载沉载浮，不沉下去的，人居身其上如在一板上，到很稳妥的。海浪涌涌而来，载人身上一阵一阵的经过，一升一降，很有节奏的。从浪漂来的，有的一切的，坏的，破的，大的，小的，陈列在你面前，很是可观。你不必慌，居在屋顶上，海浪送你妥至海滩，你一到海滩上，肚内觉得饿了，心内觉着快慰，出此危险，于是你去寻方向，回至你的住所，则但见一片荒地，狼藉满地，在悲痛之下，创造你的避身处所。

人生在世，何异在海中漂流，危险丛生，但幸有一海星，常指行你方向你，引导你到天国的海岸。亚物海星天主圣母，为我等祈。”^④

甚至也有无奈：

“自“八一三”以来，徐家汇各处机关内收有难民，就是在小小敝社内，也收有一百多难民。有男的、女的、老的、小的、进教的、外教的，各级都有。他们或来自

^① 《圣教杂志》1938年第7期，P.332

^② Ibid, P.336

^③ 《圣教杂志》1936年第10期，P.627

^④ 《圣教杂志》1937年第8期，P.499

宝山、江湾、斜桥、龙华、漕河泾、浦东，并且有河南，和江北一带的人。在过去的十一月中，在这收容所内，已有多个死的小儿，生得小儿，死的成人也有多个，外教进教的已有二十多人。不久之后，将再有多人领洗进教。献堂会修女每日到敝社内教授难民要理和经言，她们耐劳耐苦为难民讲解，这种传教精神，真正用牺牲信来陶养成功的。

本社本来是一博物院，“一二八”上海战事发生之年，这院改为杂志社，我将迁入之际，因为徐家汇要收容伤兵，故暂改为伤兵院，我不得迁入。待战事毕，我方乔迁的。我来居这社后，还有一群的小孩子在社内读书，大约有一百五六十人，他们终日高声诵读，喧嚣不已。在这种情景下，要我写作，你看可以吗？幸而前年，他们造新校舍，离开了，我方能静心工作了。不料现在又来了难民，在终日嚣闹中，度我笔墨生活，我也难民化了”。

相信这样的说教文字，是每一位读者都乐于接受的。寓基本的宗教伦理于潜移默化中，以春风化雨的姿态涤净人心，是《圣教杂志》上随笔形式的说教文学的重要特色，可以说，徐宗泽的随笔，是一种质朴的“美文”。

第三章 《圣教杂志》与诗歌

第一节 天学诗

天学为明末清初对天主教的别称。“天学诗”这一概念，最早为明朝遗民。清初名画家、诗人、中国耶稣会士吴渔山所提出。他于康熙三十五年（1696）在上海一带传道时，对牧下教友赵仑称：“作天学诗最难，比不得他诗”。^①他所指的天学诗，大致以描写天主教义之内容，可称为狭义的天学诗。在本文中，我们把历史上天主教人士以中国古典诗歌的文学形式：反映西方天主教文化内容的诗篇，皆列为天学诗，可称广义的天学诗。

天学诗的创作，其实并不始于吴渔山。方豪教授称：巴黎国家图书馆藏钞本有《闽中诸公赠诗》（又名《熙朝崇正集》），收明末闽中士大夫数十人与西士酬唱之作，其中教友潘师孔、苏负英、林一儒等皆有用典出于教语之作。崇祯间进士沈光裕，有诗赠汤若望，直用教会典故。如谓“旨出尔行地，历成吾道东。君粮不徒于，我信岂诚空？”首句和第三句皆用《圣经》中语，末句纯为教友口吻。隆武元年（1645），曾在澳门受洗的郑芝龙。其赠毕方济诗云：“紫微之垣下毕星，沐日浴月过沧溟。泰西景教传天语，身是飞梁接天庭”。以景教指天主教，以“天语”喻《圣经》和神的启示。毕方济字今梁，芝龙以“毕”为“毕宿星”，以“梁”为可接天庭的“飞梁”，谓毕方济为毕宿星下凡，做人类的飞梁，可以济人升天庭充分表现作者对教义的理解和对西洋教士的认识），^②皆可列入天学诗之列。

然而，有意识地致力于天学诗的创作，以其反映天主教的事物及自己对教义的理解，其篇什之富，内容之丰，对天主教认识水平之高，皆推吴渔山为第一人。^③

吴渔山是康熙年间，由第一位中国主教罗文藻祝圣的中国籍神父。1937年的8月1日为墨井道人吴渔山晋铎二百五十周年纪念，因此《圣教杂志》社将第8期作为吴渔山晋铎纪念专刊，辑有李杓、徐宗泽、徐景贤等人的多篇研究论文。这一年在专刊提要中，杂志的编者介绍了这些文章的基本内容，它们分别从墨井道人的生年，晋铎的地方，晋铎时的情形，进教动

^① 李问渔辑：《墨井集》，宣统元年刊，卷五（吴渔山先生口铎），P89。

^② 方豪：《中国天主教史人物传》上册，中华书局，1988年，PP202-203，PP268-270；见氏：《中国天主教史论丛》甲集，商务印书馆，1947年，PP140-142。

^③ 与吴渔山同时代的陶淑，有诗三十余首，附于渔山《续口铎日钞》抄本之后，内有《天即理说韵言》五章，《罪己》、《呈泰西孟诗》、《呈渔山吴师》、《呈思默陆翁》、《呈素公刘诗》诸篇，见方豪《中国天主教史人物传》中册，PP253-255；亦可称为天学诗之作者。篇名中思默陆翁指陆希言，康熙十九年与渔山同至澳门者；素公刘诗指刘蕴德，康熙二十一年与渔山同在南京晋铎者。

机，受洗于何时，当时常熟传教情形等方面做了一定的研究探讨；部分文章还考索了吴渔山是否为言子后裔，其号“墨井道人”的由来以及其葬地墓堂的历史。李问渔司铎曾辑《墨井集》，收集墨井道人诗文甚多，但墨井尚有《三余集》，当时未被收入，所以恰好在这本纪念专刊中给予发表。值得我们关注的是诸篇论文中的《话墨井诗》、读《三余集书后》以及《吴渔山司铎之公教诗》等几篇文章，从这几篇论文，我们可以窥见当时的天主教中人士是如何看待吴渔山的天学诗创作的，套用编者的评语，这几篇文章：“甚有兴味，足以表扬公教文学之好文学。”

一、吴渔山的天学诗

吴渔山（1631—1718）名历，号渔山，江苏常熟人，所居处有言子（言子名偃，字子游，孔门弟子，以文学见称）墨井，故又号墨井道人。关于吴渔山何以亲近天主教，李杕提及的一个原由是“既而母歿，先生哭之哀，自是郁郁不得志，禄位非其所好，惟念人生于世，荏苒数十年，非偶然而生，偶然而卒，其生也，必有所由来，其卒也必有所攸归，思久之，不得透其味，嗣闻天主教名，与教士交善，考问教理，恍然于惠迪吉，从逆凶之真旨，决意皈依，受洗入教。”^① 吴渔山的妻子死后，他萌发了修道的志愿，希望加入耶稣会，当时柏应理^②司铎正准备返回罗马，于是同行。途经澳门时，吴渔山在当地耶稣会教堂院长的挽留下，没有继续前往罗马，而是在澳门加入耶稣会，学习会规、拉丁文、神学教律等。吴渔山在康熙 27 年即 1688 年晋铎职，此时他已经 58 岁了。其后，他前往上海，在嘉定等处传教多年，在他去之前，上海只有张安当司铎一人负责传教工作，而当时的教友已有八千，吴渔山热心尽职，圣德之名卓著，为教友所敬爱。康熙戊戌正月二十五日吴渔山病逝，安葬在上海南门外耶稣会墓中。李问渔曾辑《墨井集》五卷，第一卷《渔山传记》、第二卷《墨井诗钞》、第三卷《三巴集》、第四卷《墨井题跋》、第五卷《吴渔山先生口铎》。此外还有遗著《三余集》

1、教会和教士

按照基督教会的观念，教会是蒙耶稣基督宝血救赎的会众，它的唯一根基是耶稣基督。信徒因信仰耶稣而获得属于圣灵的生命，应当为宣扬基

^① 《圣教杂志》民国 26 年第 26 卷第 8 期，P450

^② Philippus Couplet (1622-1693)，比利时汉学家，耶稣会士，1659 年抵达澳门，后进入中国内地传教。是一位对中西文化交流作出过杰出贡献的历史任务。

督，造就教会奉献一切，而不应当把望灵的恩赐当作炫耀自己的手段。渔山圣学诗之《感谢圣会洪恩》第一首云：“至哉尔慈，悯世沉沦。韬荣下降，备受艰辛。台乃苦架，身作牺牲。余思靡既，再造奇人。继徒敷教，迹遍乾坤。冥蒙丕启，万象回春。宏功懋绩，千古犹新。非图本耀，木显尔名”。

① 前八句写耶稣会救世，后八句写信徒传教，明确完整地表达了这一观念。

基督教会称耶稣特选的彼得、雅各和约翰等十二门徒为宗徒，认为教会的权力来自宗徒，十二宗徒的权力则得自耶稣基督，故以十二宗徒显教会创始人。渔山圣学诗有《赞宗徒徒圣西满》：“日多创业是何人，被化名邦教泽新。勋业不惭大主弟，尊荣共羨母亲亲。途逢季子功同显，语压邪徒道始真。独忆风雷乍震日，天衢稳步乐无垠”。② 西满希腊文作 Simon，一译西门，或称“奋锐党”③的西门，在十二宗徒中名列第十或第十一，传说曾往埃及、波斯等地传教，后遭杀害。“名邦”指埃及、波斯。“风雷乍震日”谓其监难之时。然“大主弟”、“共羨母亲亲”、“季子”一类词语，似谓西门为耶稣胞弟，不知何所据而云然。

渔山对天主教会的认识，主要得自他所参加的耶稣会。《感谢圣会洪恩》第二首咏耶稣会云：“煌煌信耀，暗冥真光。九徒煊处，举世茫茫。洪恩丕锡，垂法以匡。圣贤毕集，大义皇皇。会修名士，持论刚方。上符神指，下协侯王。中流砥柱，不畏澜狂。鸿词具在，钦守不忘”。16世纪西欧宗教改革运动和新教的兴起，夺去了天主教在西欧的大那分地盘。罗马天主教面临严重危机，不得不纠集力量对抗宗教改革。耶稣会曾经自称为“愈显主荣”而战的“耶稣连队”，是天主教对抗宗教改革运动的重要支柱，1534年由西班牙贵族依纳爵·罗耀拉所创立，1540年获得教皇保罗三世的批准。耶稣会士在被派往传教之前经过长期的严格训练，具有神学、哲学和自然科学知识，及战胜异端的本领。故明末清初来华的会士，多被士大夫视为“聪明特达”之士。圣贤四句，正是渔山对会中西士的赞美之辞。耶稣会十分至重视社会上层的渗透，通过担任“神师”或传播科学技术的手段，活跃在各国帝王的宫廷。其时由于南怀仁等在北京宫廷供职，使清廷对天主教传播的限制有所松弛，耶稣会在中国的传教事业获得较大进展。“协侯王”者，此之谓也。

渔山亦把天主教士来华传教视为一项神圣的事业，开创这一事业的圣徒沙勿略，并且为此献出了生命。渔山曾到过沙勿略④最初埋骨之地上川岛，

① 《圣教杂志》民国 26 年第 26 卷第 8 期，P492

② 《圣教杂志》民国 26 年第 26 卷第 8 期，P492

③ 古犹太教教派，又称匕首党。他们是犹太教中之“狂热派”，在信仰上，他们笃守摩西律法，热切等待弥赛亚国度降临。

④ 方济各·沙勿略出身于西班牙贵族。1634 年在巴黎大学读书时，成为圣依纳爵·罗耀拉最早的门

① 他慨叹沙勿略早已逝去，其遗骸亦已从上川岛转移到马六甲，最后转移到果阿，只留下岛上的墓穴。在深夜阵阵呼啸的海风中，一片冷落和悲凉。

沙勿略之辞乐就苦，为渔山所效法。躬行实践数十年。康熙三十五年，渔山在上海、嘉定组织教友团体圣方济各会，诫会众曰：“凡圣人瞻礼，需学圣人行实，不可忽过。即如圣方济各为东洋传教之首，梯航九万里而来，历尽许多艰危，茹苦如始，行道以仁德，化人以超理。天主赐其异能，往往显实圣迹，以证其所讲之道。”^② 要其牧下教友亦效法沙勿略的榜样。

耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉^③，也是渔山所崇拜的教会先辈。其长诗《圣依纳爵》（《圣学诗》）云：“述武功，充宿卫，素轻门第之高。弃财色，谢世光，克守母皇之训。共兴伟业，同志十人。丕著洪修，要规三绝。育英才，理烦剧，师友之精神均竭。广聪明，通世务，敷宣之体用咸宜。颂曰：炽心事主之至范，沉迷世海之耀灯。不特诸德之总汇，实圣会信德之干城”。

2、宗教活动

天主教最重要的宗教活动是礼拜，讲道则为礼拜的重要内容之一。《感咏圣会真理》第八首：“提福佳音报，传来悦众心。灵禽栖芥树，小骑掣葡林。遍地玫瑰发，凌云独鹿深。登堂无以献，听抚十弦琴”。首联统括全诗，谓教士宣讲福音，给听讲的徒众带来欢悦。颌联和颈联谓福音把听众带入一个个美妙的境界，有如好鸟栖身嘉树上，饥渴时骑马儿走进了葡萄林，遍地的玫瑰花争相开放，高空的长风直上云霄。尾联系收住想象的翅膀，以聆听美妙的风琴声作结。

3、宗教的礼仪方面

教会按照规定礼仪对人授予圣职的仪式称授职礼仪，简称祝圣。《圣学诗》之《诵圣会源流》第八道描写了授圣职礼的场面：“荣加玉冕锡衣金，血战功劳赤子心。万色万香万花谷，一根一干一葡林。物灵饫饮耶稣爵，耀体倾听达味琴。圣圣圣圣声呼不断，羔羊座下唱酬音”。富丽堂皇的教堂内，香烟缭绕，色彩斑斓。祭台前布满了鲜花。主礼的神甫手持权杖，在庄严肃穆的气氛中，为受圣职者加上镶着宝石的冠冕，披上缀着金饰的祭衣，以彰显其信德、才具和勋劳。圣杯中斟满红色的葡萄酒，代表耶稣基

徒之一。1540年他受葡王若奥三世的派遣，作为教皇保罗三世的使者到东方来，先后传教于印度、马六甲和日本。1551、1552年两度抵达上川岛，百计不能入内地，病死于岛上。

^① 有关上川岛的情况参见《圣教杂志》1914年第1期，传记：广东上川岛历史及归化始末记（械才）

^② 《圣教杂志》1937年第8期，P.54

^③ 罗耀拉早年曾在西班牙宫廷供职，极蒙宠眷。后因功名心切，投效军营，二十八岁时在战争中断足。终身行走不便，退伍后进入山中，避静修行，著书授徒。1534年到巴黎，结交各国名士，得门徒九人，共发三绝之愿（绝财、绝色、绝意），创立耶稣会。1540年带门徒觐见教皇，立誓绝对服从教皇的命令，获得批准。从此成为反宗教改革运动的教会干城。

督为世人赎罪而流出的鲜血，新祝圣的神甫持杯肃立，一饮而尽。西洋风琴奏起颂扬圣恩的乐曲，祭台下的唱诗班齐声歌唱。观礼的信徒欢腾踊跃，不断高呼耶稣基督的圣名。金衣玉冕，形容受圣职者冠服之重，教秩之崇，必显高级神职人员。

4、宗教情感

宗教情感是衡量一个宗教徒的信仰是否虔诚的重要标志。宗教的修习则为获得宗教感情的重要手段。渔山对天主教虔诚的宗教感情，主要通过澳门三巴寺撑道生活培养出来。在此之前，虽已发现其与西洋教士往还的痕迹，却未见有表达宗教感情的文字。而《三巴集》中，表达宗教感情的诗篇比比皆是。兹列举数首，以见一斑。

在领受圣礼的时刻，吴渔山用这样的诗句来表达对耶稣基督的感情：“超超妙体本无方，为活蒸民显复藏。宛尔一规新饼饵，依然六合大君王。人间今有全臙胙，天上恒存日用粮。曾是多愆容接近，形神饫处泪求沾裳”。（《诵圣会源流》第九首）意思说，耶稣基督超脱尘世的奇妙圣体，本来就无时无刻不存在；为了养活世人他就隐藏在圣体内。圣体似乎只是一块初熟的饼饵，实际上就是普天下的最高主宰。人世间处处有基督自献的全臙牺牲。也就是维持生命的日用食粮。对于诗人这样一个多罪过的信徒，天主教仍然容许改悔亲近形神都受到饱饫，感恩和羞愧之情交集胸中，不禁令人涕泪交流，沾湿衣襟。按照《圣经》的启示，信徒在领受圣体时应当用心领受。省察自己，如有罪过，应当在基督面前悔改，然后才领受圣体。渔山正是按照《圣经》的启示来领受圣体的。

5、对教义的理解

渔山在澳门三巴寺的学道生活中，确立了对天主教坚定的宗教信仰。对天主教的教义，也有了比教深入的理解。不仅与教外人不可同日而语，在同时代的中国教士中也是罕见的。

三位一体为基督教基本信条之一。《诵圣会源流》第十一首第一、二联表达了诗人对这一信条的理解：“太极舍三是漫然，真从元气说浑沦。残篇昔识诚明善，奥义今知父子神”。意谓圣父、圣子、圣灵为宇宙万事万物的本源，在天地鸿濛之际已作为宇宙的主宰，宋儒理学的“太极”说忽略了这一本源和主宰，成为无根之谈。往日只是零碎地领悟到某些教理的涵义，而今才领会到圣父耶和華、圣子耶稣是世间唯一真神的要谛。教会宣称上帝只有一个，但包括圣父、圣子、圣灵三个位格。三者同具一个本体，同为一个独一真神。这种“奥秘”的启示，只能靠理性来领悟，只能靠信仰来接受。诗人正是依靠坚定的信仰，来理解这一教义的奥秘的。其它表达

对这一信条理解的还有：“三一合元妙，霞极启妙能。厚生非了义，归极是真凭”。（《感心圣会真理》第一首）“无古无今三位一，彻天彻地一家三”。（《诵圣会源流》第八首）

《圣经》的说教，谓天主圣子耶稣为救赎人类而降生，并受难、复活、升天，世界末日将再次降临。《诵圣会源流》第四、五首表达了渔山对这一信条的理解：“一日婴儿堕地时，庶无罪悔益难之。自天而降福哉福，由女以生奇矣奇。群圣呼嗟劳引领，万番舞蹈喜开眉。与偕昔许今来慰，记取阳回四线期”。（第四首）天主教谓人一生下来便有原罪，耶稣为天主的独生子，为救赎世人之罪而降生，故云“无罪悔”。又谓耶稣由童贞女玛利亚受圣灵感孕而生，放云“奇矣奇”。群圣指追随耶稣的十二宗徒，万番指奉教各国。阳回四线指耶稣受难后复短活至升天的四十日（即四旬期）。第五首云：“不图日月重光世，却在庚申元寿年。……愿随霞佩听高唱，岂独骊珠耀一篇”。诗人觉得西汉哀帝元寿二年庚申（公元元年）耶稣基督的降生，给人间带来获得救赎，重新进入天国的希望。诗人不愿作一个探骊得珠，以文学名世的文士，而宁愿从圣灵的启示，追随耶稣升入天国。“仔肩好附耶稣后，仰止山岭步步随”。（《诵圣会源流》第二首）

不少宗教长期宣传神对在道德行为的监临和审判，以便造成信徒对神灵的敬畏，使其言行符合神的旨意。基督教的末日审判便是这样一种说教。据称耶稣基督将于世界末日再次降临，人的肉身将于世界末日复活，并受基督的审判，善人得享永福，恶人要受永苦。《佚题》第七首云：“万罪从来不足怜，经言恶表判尤严。奔驰狱路心如醉，何日头回向九天”。以悲天悯人的笔调，慨叹那些作恶者将受末日审判，堕入万劫不复的地狱，除非改邪归正，信奉天主才能得重生。类似的还有：“未画开天始基，高悬判世指终期。……闾阁有梯通澹荡，妖魔分术逞迷离”。（《诵圣会源流》第二首）

宗教徒的灵修，旨在使心灵洁净，行为纯正，从而邀取神灵的恩宠和悦纳。天主教义以昭事上帝爱人如己为旨。明末西洋教士庞迪我著《七克》，以为人因私欲而欲富欲贵，欲逸欲乐，遂生私欲七罪：一谓骄傲，二谓嫉妒，三谓悭吝，四谓忿怒，五谓迷饮食，六谓迷色，七谓懈懒于善。不能克伏七罪，即无所谓爱人：不能爱人、便谈不上昭事。克伏七罪的方法为：以谦伏傲，以仁平妒，以施解贫，以忍息忿，以澹塞饕，以贞防淫，以勤策怠。^① 渔山读此书后，撰《克傲》、《克吝》、《克淫》、《克忿》、《克妒》、《克饕》、《克怠》七篇：表达对这一教义的理解。兹列举数首，见其梗概。

^①《论语译注·颜渊篇》中华书局，1980年，P123。

《克傲》云：“傲恶如何似，骄狮不可驯。雄心夸有物，俯目视无人。几日凌云气，千秋委地尘。争如勤自克，万德一谦真”。意谓居傲之人有如骄狮，恃才傲物，目中无人。平生不可一世，能有几日？到头来终化为尘埃。不如时时自克，力戒骄傲，以谦虚为万德之首。《克淫》云：“淫恶如何似，流情水决溪。乍污颜尚赧，稍纵意全迷。兽行丛多指，神监逼暗闺。争如勤自克，真德是金堤”。意谓淫欲如洪水决堤，一经放纵，迷途难返。虽在深闺暗室，亦有神录监临，最终难逃天罚。不如时时自克，筑起贞德的金堤。《克怠》则劝人勤修神业，勿负主恩：“怠恶如何似，驽骀负主恩。有躯安豢养，无志望蹇腾。神来难期顿，流光欲若奔。争如勤自克，振策入修门”。中国传统的儒家学说亦讲修身和克己复礼。孔子对颜子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”又曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言：非礼勿动”。^①明末黄问道谓庞氏《七克》，只得克礼粗迹，于孔子告颜子之旨大相径庭。孔子“以仁为宗，以礼克体。体存则不仁自退，礼复则非礼自除”。^②吴渔山欲接受这一教义，亦必须克服由于传统文化与西方基督教文化之间的差异而造成的障碍。

二、评价

徐宗泽在读《三余集》书后一文中，对吴渔山的《三余集》作了简要的分析和评价。他说：“《三余集》计诗九十首，皆为吴渔山晋铎后所作。九十首诗中，有九首已见于李问渔司铎所辑《墨井集》中，余均未之见，其珍贵可知矣。诗中关于清初之教史，与传教之情形，可以窥见一二”。^③可见，徐宗泽十分重视将吴渔山的诗作当成“以诗证史”的文本，来推知吴渔山晋铎后在上海、嘉定间传教三十余年的工作、生活情况。“譬如从《石庭日晷》诗中可以推知者：渔山晋铎后，曾居于上海城内天主堂——敬一堂，敬一堂者潘国光^④司铎以旧建堂卑隘瞻礼者众不足以容，乃市安仁里潘氏之故宅为堂，而以向所建者供奉圣母。所谓旧建之堂，即在徐文定公居第之西所建之堂也。

徐宗泽当然也不会忽略渔山诗词在文学上的价值：“有许多公教名词，颇有文学精彩。文学者人心中之情感，用艺术以表现于文字，而能引起他人之情绪者也。人之情感愈丰富，则愈能引起他人真美善的思想；而愈卓

^① Ibid. P123.

^② 黄问道《辟邪解》，转引自谢和耐著、耿升译《中国和基督教》，P238

^③ 《圣教杂志》1937年第8期，P.8

^④ Francisus Brancati (1607-1671)，意大利籍耶稣会神父。1637年来到上海传教，建立了上海第一座公众天主堂敬一堂。

越之情感莫若宗教之情感；宗教之情感，用艺术以文字表达，则词文字超越于任何之文学也。渔山工诗善画，奉教晋铎后，又得有公教思想，公教精神之熏陶，故其心之所致，其笔之所发，自是一种天然之神韵，超然之妙想，而有一种公教之文学，如《牧羊词》、《题王氏听松堂》、《自东渡转西浦归途》、《闻有学道者来》等类之作”。

“又如诗中名词，非常典雅：‘顾病’，傅终言也；‘羊病’，言罪过也；‘守栈’，言传教也；‘天学’言圣教，及圣教理也；‘尘世’、‘尘寰’，言世俗也；‘天步’，言天堂路也；‘牧场’，言传教场地也；‘典籍古与新’，言古经与新经也；‘西学’，圣学也；‘尘心’，世俗心也；‘守斋户’，教友家也。”

徐景贤、杨堤也在《话墨井诗》一文中表达了对吴渔山天学诗创作的崇敬。文章说：“墨井道人的诗，钱宗伯尝称之曰：‘思清格老’，我则曰他的诗有卓越的思想和新颖的格律。说他的诗有卓越的思想，可以拿他的天学诗来作证一下。‘神呼惊起梦魂中，仓促登程伴朔风。霜月侵衣身欲惫。峰峦阻险路方穷。姑凭老马寻迷道，签向慈亲问圣躬。此际凄凉不可诉，青山隐隐白云东。’这首诗是赞大圣若瑟的，把圣若瑟救圣婴耶稣脱险及匆忙登程和行路的光景，不是描写得历历如画么？实在的，‘作天学诗最难，比不得他诗’，我认为墨井道人最精彩的诗，也就是他的天学诗，如《感咏圣教会真理其九》，诗云：‘青枝歌凯乐，昂首渡沧州。臂奋小天下，手携大九州。闻声山鼓舞，吹气水溶流。幸托如飴母，藏身达味楼’。这是多么好的诗啊！《诵圣会源流》，有诗云：‘万色万香万花谷，一根一干一葡林。’这又是多么好的诗句啊！我读到他的诗，总是一往情深！记得几年前，我看见某处壁上挂着一张圣家逃往埃及去的画像，上面写着的就是这首赞圣若瑟诗，当时不知作者姓甚名谁，但在赏鉴之后，总觉得这诗意很好。说来也惭愧，去年冬季我才初次读到《墨井集》，才发觉赞圣若瑟诗是诗人吴渔山先生的杰作，当时曾恨和诗人相见太晚。

文章中提及吴渔山诗作的形式新颖，说到：“徐先生现在以这首赞圣若瑟的诗为吴渔山先生的天学诗的代表作之一，和我的意思暗暗相对。徐先生还说，“普通人只知吴渔山先生是画家，而不知道他也是诗人；普通人只知道吴先生有《三巴集》，而不知道他还有《三余集》…《三余集》中的诗句长短不一，有一点像五四运动以后所谓的新诗，所以我说墨井道人的诗的格律是很新颖的。”

朱维之在《基督教与文学》^①一书中，在谈到圣歌与中国文学时，特别

^① 朱维之：《基督教与文学》，上海书店，1992，P.142

提到吴渔山的《仰止歌》，“未画开天始问基，高悬判世指终期。一人血注五伤尽，万国心倾十字奇。阊阖有梯通淡荡，妖魔无术逞迷离。仔肩好附耶稣后，仰止山巅步步随”。说这首七言律诗“最近由裘昌年制谱，用仄起吟诗调，名为云淡曲，很有别致，依谱朗唱，便是旧时吟诗的老调。同时若用各地吟诗腔调来制订曲谱，也可得很多新曲子。”（《普天颂赞第30首》）

三、在中西文化交流史上的特色

明代末年，代表西方文化的天主教传入中国以后，与中国传统文化发生接触。利玛窦一派的耶稣会士，采用调和中国礼俗与介绍西方科学技术知识相结合的传教方法，以减轻中国传统文化对天主教传播的阻力。他们著书立说，强调天主教与代表中国传统文化的儒家学说并不矛盾，有合儒补儒的功用。明末士大夫徐光启、李之藻、杨廷筠等多从其学，且入其教。

到吴渔山至澳门三巴寺学道的年代，天主教传入中国已近百年。渔山之信奉天主教，一方面是继承明末徐光启以来的传统，从儒家以外的学说中，寻找人生信仰的寄托；一方面是作为反抗清朝征服者的一种表示。通过在澳门三巴寺三四年的学道生活，渔山确立了对天主坚定的宗教信仰。

随着天主教与儒家学说等中国传统文化接触的深入，天主教与中国传统文化之间的差和间对立日趋明朗。在吴渔川所处的时代，对于奉教的中中封建知识分子来说，已经不是在天主教与儒家学说之间进行调和，而是在两者之间进行抉择；选择天主教而摈退儒家学说。

渔山《三余集》之《可叹》云：“人生何草草，但忧贫贱不忧道！……死生茫然无自见，不入参悟定烹炼。纷纷歧路久迷漫，所误非独鬓霜散。往往儒者堕其机，反嘲天学正理微。……予今村铎为谁鸣？十年踽踽无倦行。安得千村与万落，人人向道为死生”。徐光启只是认为天主教关于生死的道理较儒家学说更为透彻，有补儒的作用。吴渔山则直斥儒学诱人误入追求功名利禄的歧途，忽略使人求得永生的真道天主教，他不但信奉天主教，而且加入耶稣会，做一名以传播他所认定的真道为职志的“天学修士”，以终其身。

从上文对吴渔山天学诗的初步研究可以看出，他对天主教有着虔诚地宗教感情，对天主教义有着深刻的理解和认识。尽管从这些诗篇中仍可以追寻到中国传统文化的渊源，代表西方文化的天主教，无疑已在他的思想中占主要地位。吴渔山已经从一位具有深厚中国传统文化素养的封建知识份子，转变成代表西方文化的天主教的忠实信徒。

吴渔山的天学诗多达一百余首。在此之前或之后，从未有一位中国天

主教人士所作的天学诗，在数量和质量上，足以与其相匹。吴渔山的天学诗，或作在澳门三巴寺学道之时，或作于在上海一带传道之日时，或艰苦繁忙，或老病交侵，而能吟咏不辍，显然与其教业有密切关系。渔山有鉴于“诗以言志”的中国文学传统，以及文学作品的宣传作用，或为抒写胸臆，或为勸勉道友，或显宣传教义，每有所感，发而为诗，遂留下这样一批难得的诗作。

据吴渔山之所以自言“作天学诗最难”，就难在如何将作为中国传统文化一部份的中国古典诗歌的文学形式，与代表西文化的天主教的宗教内容统一起来，归根结底是由中西文化之间的差异造成的。渔山以其原有的深厚中国文化素养，以及高超的文学才能，和通过澳门三巴寺的学道生活培养出来的同时代的中国天主教人上罕能达到的天学造诣，较好地体现了这两者之间的统一。陈垣先生谓《三巴集》之《天学诗》时有佳句，如《诵圣会源流》云：“一人血注五伤尽，万国心倾十字奇”。“物灵饫饮耶稣爵，耀体倾听达味琴。”“人间今有全燔胙，天上恒存日用粮”。“残篇昔识诚明善，奥义今知父子神”。之类诗句：“造语甚新，独开境界”。《岙中杂咏》“夜半艇船来泊此，斋厨午饭有鲜鱼”，《三余集》之《渔父吟》“晚知天学到城府，买鱼喜有守斋户”诸句，“意亦甚新，为前此所未有”^①正是这种统一的完美体现。

渔山是否有意将天学诗作为创立中国天主教文学的尝度，此处不便悬拟，但如果沿着这一路数发展下去，未尝不可以像印度佛教文化的传人创立了中国佛教文学那样，由西方天主教的传入而创立中国天主教文学。然而印度佛教文化传入以后，逐步适应中国文化的环境，与中国文化打成一片，使创立中国佛教文学成为可能。西方天主教传入以后，却以在精神上征服中国为目标，与西方殖民主义联系在一起。随着天主教与中国传统文化之间的矛盾和差异的发展，礼仪之争引起清朝统治者自康熙末年起实行禁教。近代初期，清政府被迫解除教禁后，中国民间则不断掀起反洋教运动。天主教始终未能与中国文化打成一片，中国天主教文学至今未能创立。吴渔山的天学诗，也就难乎为继了。

吴渔山的天学诗，反映了中国封建社会晚期，若干封建知识分子，从儒家学说的信奉者转变为代表西方文化的天主教的忠实信徒，这样一种中西文化交流史上特有的文化现象。吴渔山的天学诗，以中国古典诗歌的文学形式来表现代表西方文化的天主教的宗教内容，是当时中西文化交流的产物。这些天学诗产生于清代初年天主教与中国传统文化之间的差异和对

^① 《圣教杂志》1937年第8期，P.57

立日趋明显的时代，是中西文化交流史上一批难得的资料，也是中国文学史上一批别具特色的作品。

第二节 《圣教杂志》与旧体诗词

一、旧体诗

民初时期的诗词创作已经趋于衰落，尤其是经历了白话文运动的洗礼，旧体诗词的创作风气已大不如前。但许多报刊杂志上，依然为旧体诗词留下了一定的发表空间。《圣教杂志》上的一个栏目“文苑”就是这样一块园地。许多的教友以此为平台，相互酬唱，抒发灵感。杂志上所刊载的诗歌的内容较为广泛，大致可分为五类：一是在基督教观念下抒发对于死亡的达观；二是游冶圣迹凭吊后的有感之作；三是歌咏圣母、圣子及宗徒的诗作；四是吊挽教内知名教徒逝世的谏词或挽歌；五是一般性的抒怀或迎送唱和之作。其中的一些作品，以基督概念、教义或圣经故事为题材，化入诗作中，可以说是“天学诗”的现代继承与变种，虽然数量上并不为少，但是相比吴渔山说创作的水准而言，则大有萎缩之势，吴渔山的天学诗似乎成为无法复制的广陵绝散。

一、十诫诗

天主教的“十诫”对于每个信徒而言，具有特别重要的意义。天主“十诫”起源于古代阿拉伯民族，根据《圣经·出谷记》记载，大约前 15-14 世纪多灾多难的希伯来人在埃及沦为奴隶，民族英雄梅瑟奉天主差遣进行拯救，带领同胞逃离埃及，过红海抵达西奈的旷野，安顿下来。这时候西奈山上雷电交加，乌云密布、号角声齐鸣，整个西奈山猛烈震动，冒着浓烟。天主在火中降临，对梅瑟颁布了“十诫”，并将十诫刻在两块石板上。从此，犹太教及以后的基督教均以“十诫”为其最高戒律，也是最古老、最有生命力的伦理道德规范。“十诫”以天主与世人订立盟约的特殊形式出现，诫条本身就具有至高无上的权威性，它标志着神圣的天主与世俗民众双方签订了严格的道德契约。在基督教内，天主的子民把“十诫”视为“金科玉律”和伦理行为的圭臬，把恪守戒律作为一种神圣的职责和义务。

天主教传入中国后，“十诫”被传教时翻译介绍给国人，1582 年，耶稣会士罗明坚曾把天主教的“十诫”译为汉文，作为宣讲之用，翌年，在肇庆出版，这是第一篇在华刊传的天主教经言。罗明坚的《祖传天主十诫》^①：

^① 四世纪，圣奥古斯丁编纂教理时，将《圣经》（《出：20：1-17》）所载的十诫之第一、二诫合成一诫，然后把第十诫分为第九与第十诫，此种编法，为天主教所采用。而基督新教（除路德会外）仍

- 一、要诚心奉敬一位天主不可祭拜别等神像。
- 二、勿呼请天主名字而虚发誓愿。
- 三、当礼拜之日禁止工夫谒寺诵经礼拜天主。
- 四、当孝亲敬长。
- 五、莫乱法杀人。
- 六、莫行淫邪秽等事。
- 七、戒偷盗诸情。
- 八、戒谗谤是非。
- 九、戒恋慕他人妻子。
- 十、莫冒贪非义财物。

此十诫与旧约时代的十诫略有不同：

第一诫：我是上主你的天主，是我领你出了埃及地、奴隶之所。除我之外，你不可有别的神。（出 20：1：3）

第二诫：不可为你制造任何彷彿天上、或地上、或地下水中之物的雕像。不可叩拜这些像，也不可敬奉，因为我，上主，你的天主是忌邪的天主；凡恼恨我的，我要追讨他们的罪，从父亲直到儿子，甚至三代四代的子孙。凡爱慕我和遵守我诫命的，我要对他们施仁慈，直到他们的千代子孙。（出 20：4：6）

第三诫：不可妄呼上主你天主的名；因为凡妄呼他名的人，上主决不让他们免受惩罚。（出 20：7）

第四诫：应记住安息日，守为圣日。六天应该劳作，作你一切的事；但第七天是为恭敬上主你的天主当守的安息日；你自己、连你的儿女、你的仆婢、你的牲口，以及在你中间居住的外方人，都不可作任何工作。因为上主在六天内造了天地、海洋和其中一切，但第七天休息了，因此上主祝福了安息日，也定为圣日。（出 20：8：11）

第五诫：应孝敬你的父亲和你的母亲，好使你在上主你的天主赐给你的地方，延年益寿。（出二十 12）

第六诫：不可杀人。（出 20：13）

第七诫：不可奸淫。（出 20：14）

第八诫：不可偷盗。（出 20：15）

第九诫：不可作假见证，害你的近人。（出 20：16）

第十诫：不可贪你近人的房舍。不可贪恋你近人的妻子、仆人、婢女、牛驴及你近人的一切。（出 20：17）

十条诫命的前三条是关注人与天主的关系，要求人绝对爱和崇拜天主；后七诫是关注人与人之间的互存关系，要求爱近人。十条诫命把人的敬天

生活与其社会生活紧密结合在一起，因此基督教信徒将信守“十诫”视为一条通往生命之道，是使人的生命逐渐达到圆满的法则，所以往往不吝笔墨对其进行阐发和赞美。1914年2月的《圣教杂志》上的文苑一栏，刊有《十诫诗》一组，是湖北新堤天主堂的稿件，诗曰：

一、钦崇天主于万有之上

莫谓无真主，皇皇在上穹。祈求增爱慕，昭事显钦崇。认识根源地，虔诚赞美中。一心凭信德，邪说自销融。

二、毋呼天主圣名以发虚愿

严禁虚誓发，圣号莫妄呼。褻渎防欺主，狂称总害吾。尤人心早坏，失信意何愚。待到威严日，公私判可虞。

三、守瞻礼日

主日当遵守，勤修圣事时。息心听讲道，尽职有专司。未完

四、孝敬父母

此诚分三等，先当孝敬亲。家庭修子职，友爱尽天伦。养老兼慈幼，和乡并睦邻。无违尊长命，庶可号完人。

五、毋杀人

匪特禁刀杀，还除暗毒藏。毋生恶肝胆，剔去狠心肠。身体当珍重，肌肤莫毁伤。更当防自害，永远乐天乡。

六、毋行邪淫

万恶淫为首，人当各守贞。早除风月念，毋愧影衾情。远避机缘罪，休闻猥亵声。心身须纯洁，莫失此权衡。

七、毋偷盗

为盗声名玷，偷心要早捐。奸谋防死后，指责畏生前。巧用穿窃手，难逃不语天。临终伤审判，苦楚有谁怜。

八、毋妄证

作证伤名节，人前莫妄谈。是非防败露，补救尚包含。应使疑心释，休将毁语参。余留忠厚地，对主自无惭。

九、毋愿他人妻

守诚先修品，人妻莫愿生。淫心当警惕，妄念绝沟萌。远色身能洁，防闲界早清。临深兼履薄，主宠乐光荣。

十、毋贪他人财物

财物他人分，贪心戒自由。利临毋苟得，义在岂旁求。无取伤廉介，休施暗算谋。明明真主鉴，妄念莫轻投。

此十诫诗从普遍的伦理和自身的修道感悟出发，对天主“十诫”逐条演绎，

利用中国古体诗词言简意赅、蕴藉丰沛的特点，将规条细化、具体化了。比如第四条的孝敬父母，诗中将其分为三等，与民众的伦理经验相吻合。这样一来，就使得“十诫”变得鲜明可感，让人更容易接受和认同，在形式上也更加符合中国天主教知识阶层与信众的心理体验。

二、万民四终诗^①

死候

逝者常如不息川，未知何地又何年。愆多因寿增神病，福至将躯为主捐。攀倚危枝临险阱，遵循苦路得安眠。无穷利乐希将获，勿被人间利乐缠。

审判

遵神奉旨显威权，号器吹来遍八埏。人始悔之何及矣，事无知者竟照然。绵羊有别难同栈，麦莠将分始刈田。炯若电光伸义断，凭心各自镜媿妍。

天堂

殊福殊荣稳定天，天堂吉界广无边。万千神圣心相协，十二城门字各镌。狱炼有期刚得脱，神光至是始能圆。欲知上国如何入，法主应将苦架肩。

地狱

罪恶如盈枯不悛，判当永罚溺深渊。烧同炭黑形奇丑，沸出硫磺聚臭烟。任尔怨人还怨主，此中恨满却恨填。非生非死言难喻，罕此腌鱼釜底煎。

死候

古人已故我须从，旦夕宜防定后逢。那见扞心堪斗胆，应知立脚亦萍踪。万形不过生与死，一去谁占吉与凶。好趁宽期思补赎，时来无术可弥缝。

审判

坤舆震荡海汹汹，山岳烧残似蜡熔。世变有终天变始，善人惟忧恶人多。罪由原来染归先祖，座列诸台显圣宗。莫怪名师常惕若，频将拳石击心胸。

天堂

论值葡林出募佣，给资正待晚餐供。悉除在世积毫累，始透诸天十二重。炽焰上腾盈爱火，湍流畅饮尽欢容。只因领洗门先进，守诚宜精拜跪恭。

^① 《圣教杂志》1918年第12期 P.550，常熟古里村刘应雷先生遗稿

地狱

天威赫赫殄诸凶，正是加刑挫傲锋。神剑曾经将鬼戮，魔戈不住向人春。可怜陷罪同污冢，最怕吞灵有毒龙。永远并无开释日，幽拘铁械弗容松。

死候

此身居世只如侨，看破何争寿与夭。偶出送人生警悟，每从转念克矜骄。有财顺境休夸口，无疾平时自束腰。倘染沉疴须友劝助，坚持苦像燃明燎。

审判

妖人感世兆俱妖，德系诸天并动摇。万丈光芒星落殒，十分险怪电飞爍。下民炼质留黄土，上主乘云坐绛霄。圣号丽空方显义，早令福者首频翘。

天堂

宗徒神目仰天朝，侍坐天神位更超。座际抱瓶奇事隐，台前置几异香飘。圣人印数书难纪，皇后星旒画莫描。略测经中微奥旨，知由灵净宠光邀。

地狱

难堪一指火中烧，况乃身投大火窑。刑受百般无少纵，魂经万劫莫能销。惟因自治心常怨，致被魔欺遭独招。寄语世人休妄作，须知永罚不轻饶。

中西思维中相异的死亡观也影响着双方对待生死不同态度。基督教文化中的死亡是实实在在的灵与肉身的同时消亡，死者如同睡去，直等到世界末日基督复临，重新审判一切曾在世上生活过的人，那些义人在审判后将复活，这复活是实实在在的灵与肉身的同时复活。子孙与祖先在死亡后完全同等地等候审判者，祖先不会对子孙产生影响，既不佑护他们，也不惩戒他们，所有善恶的裁定都交托于上帝及耶稣基督的手中。而中国人，尤其在民间思想中，祖先死亡之后，“在天之灵”是不灭的，它会一直看护后代的生活，也要求后代追养继孝。牌位代替了祖先已死的实在肉身，与“在天之灵”共同结合成后代祭祀跪拜的对象。对生死这一生命基本问题的不同观念，使中西文化对彼此的所作所为都感到难以理解。这三组关于死候、审判、天堂、地狱的诗歌，是作者自身面对死亡所作的思考，无论是“次身居世只如侨”般的死候，还是历经显示天主威权的审判，最后的天堂抑或是地狱给人警醒。

三、咏唱天主教圣迹及朝圣之作

游徐文定公墓^① 五律三首 沈钦造

自幼耳公名，今来访旧茔。铁栏围古墓，石马没荒荆。两代兴亡易，九京风物更。一抔三百载，此土已非清。

荒冢夕晖旁，徘徊一喟然。灵光开后觉，遗著有奇篇。（徐文定公全集由土山湾印书馆印行）德操箕裘绍，（公后裔净澜懋庸与余同事徐汇公学，相得甚深，二君温文尔雅，有公遗风）

书香世代传。（公后裔成贤为耶稣会修士，养田前清优贡，民国国会议员，二君之道德文章，人咸敬羨）天宫含笑待，后起又三贤。（公后裔润农嘉平端平皆入耶稣会，行将晋铎）

负手此徜徉，凄然意独长。断碑侵积藓，华表挂斜阳。僻地无游客，高堂傍睡乡。（大圣堂在公墓北数十武）遥举华胄系，多半识真光。（公之后裔多天主教教友）

徐光启为明末清初的天主教“三柱石”之一，他的家族后裔也保持了奉教的传统，在天主教内声名卓著。他的墓地也成为天主教的圣迹之一。上面的三首五律由与徐光启后裔熟识之人所作，诗中有缅怀、有叹惋、有抚慰、有称颂，虽然墓园偏僻荒凉，但徐公后裔都有乃祖遗风，奉教不辍，徐公当可含笑九泉了。

《圣教杂志》上与此类似的诗作还有很多，如沈钦造的《佘山》七律四首和旅锡草生氏的《圣母月首日往青旻拜圣母偶成律言》三首^②，伊人的《春游芳草地》三十咏^③，沈公布的《纪佘山朝圣十二绝》^④等。沈公布的十二首绝句，描述朝圣佘山圣母堂的整个过程：从汇堂出发、车站道中、姚泾停车、周次经声、道出神山、将抵佘山、山腰迎宾、山顶听道、松荫午饭、迂道苦路、山脚品泉到最后的归途遇雨，形式虽然简洁，但内容却颇为丰富。

四、苦路十四咏 并序^⑤

诗前有小序，略述此仪礼的意义所在，即为了代替教友到耶路撒冷朝觐圣地而设：

叩拜苦路，乃历代教皇深悯全球教友，不能尽到日路撒棱沾此洪恩，故体圣教会之意，定一便易规程，准于本堂有权柄主教神父所圣过之十字架前，行此神工，亦能得此恩赦。自度德力，万难朝拜圣府，瞻礼一总圣迹，爰不揣浅陋，率成五律十四咏，

^① 《圣教杂志》1920年第5期，P.216

^② 《圣教杂志》1920年第6期，P.265

^③ 《圣教杂志》1922年第4期，P.181

^④ 《圣教杂志》1922年第6期，P.268

^⑤ 《圣教杂志》1920年第8期，P.359，文苑 蕲水徐毓黄

聊代默想而表忱云尔。

第一处

救世功成日，群魔愈倒颠。头箍冠以茨，骨露挞于鞭。判断原无理，官民似有权。甘心尝万苦，实死永生全。

第二处

死刑宣告毕，强著旧时衣。为赎初人罪，翻招恶党非。两肩担苦架，十字树芳徽。我辈偏情重，求无圣命违。

第三处

苦架原粗重，何堪荷一身。恶人相迫促，圣体自横陈。福永功须伟，心慈气总纯。吾侪宜效法，忍耐说频频。

第四处

道侧遇慈亲，难为陌路人。眼眶齐雨泪，骨肉共风尘。圣子如羊善，凶徒似犬猜。此中真景况，铁石也沾巾。

第五处

圣伤如此剧，急煞众狂夫。缓死心弥狠，从轻计犹愚。苦劳该忍受，贫病要提扶。西满名千古，吾侪可忽乎。

第六处

圣容污纍满，遇物落尼加。为擦耶稣面，能干虎豹牙。仁心生义胆，正气慑群邪。此帕今犹在，全球尽拜嘉。

第七处

出城筋力匮，二次跌尘埃。怨自恩深结，荣从苦尽来。手殴凶胆泼，血洒圣伤开。讪笑从他便，真谦不是馐。

第八处

妇女皆流泪，惟闻痛哭声。捐躯甘受难，回首特提惊。有罪宜深恻，无愆可永生。圣心何博爱，濒去履群情。

第九处

欲登加瓦略，力量似全无。笑骂同声口，疮痍遍体肤。一身销万苦，三次跌长途。对此心犹狠，将来是鬼俘。

第十处

恶人真万恶，强剥圣衣襟。皮肉都连带，仇讐尽笑吟。舍身平父怒，忍辱任魔侵。人世非真福，天堂乐要寻。

第十一处

蜂拥施行处，耶稣更可怜。铁钉穿手足，木架树山巅。吾主原无罪，该凶究少缘。偏私宜压服，无使日滋潜。

第十二处

圣身悬架上，恶众手频摇。二盗从旁钉，群凶四面嘲。物情犹感触，人类竟逍遥。堂幕分开后，真传万古昭。

第十三处

恨雪群奸散，人来卸圣尸。心中无杂念，架上有纯牺。抱接母犹恸，凄凉吾更悲。追维身死象，求救有余师。

第十四处

宗徒群集此，殓葬各虔诚。男女皆忧恸，人天咸死生。我心终匪石，圣墓顾佳城。惨受诸般苦，遥为泪自倾。

十字架苦路是基督教中一个比较常见的敬礼，这个敬礼是仿效早期的朝圣者往耶路撒冷凭吊耶稣当年受难的地方。十七世纪时，方济各会士圣利安那（S. Leonard of Port Maurice）大力宣传拜苦路的敬礼。一七三一年，教宗格莱孟二世（Clement XII），正式确认十四处苦路，这些苦路的来源，其中有些载于四福音，有些则属口传。在天主教教堂内（或它处），悬挂或摆设之十四处苦路像，描绘耶稣身背十字架，走向加尔瓦略山途中所经历的事迹。有些堂区加上第十五处——耶稣复活，为苦路的终极目标画上了完美的句点。中国天主教自利玛窦来华宣教，迄今已逾四百年之久，有着自身悠久的文化传统，自然也将这一仪礼承继下来，传统上称苦路默想敬礼为“拜苦路”，需要注意的是，“拜苦路”的“拜”不是崇拜，而是敬礼的意思。

上面十四首诗分别描绘的正是十四处苦路的情形：耶稣在山园祈祷、耶稣被叛死刑背十字架登山、耶稣背十字架跌倒、耶稣和他母亲相遇、西满帮助耶稣背十字架、耶稣用白手帕擦面、耶稣出城第二次跌倒、众妇女啼哭耶稣教育她们、耶稣到加尔瓦略山下第三次跌倒、耶稣在山上被剥去衣服、耶稣被钉十字架、耶稣悬于十字架天昏地震日月失光、卸下圣尸圣母接抱、圣母和众徒们埋葬耶稣。本文所列举的这组《苦路十四咏》在《圣教杂志》上并非孤例，此外，尚有《苦路余哀》^①十四处，《苦路十四处俚词》^②等诗作。

五、俚言

避静俚言^③ 河间孙汉章

人生如逆旅，险难万千分。三仇为敌害，罪恶甚纠纷。转盼严关届，脱躯观大君。只身聆义盼，悔过亦彰闻。忙忙争利禄，无病愤呻吟。自问业愆咎，那堪兴与死临。预知身后果，须观现世因。莫谓可逃免，鉴临有真神。尊荣为天子，富贵至宰臣。为问今安在，荒郊土一墩。名利皆虚妄，功德实奇珍。稳步天堂路，旧染务革新。圣洗蒙全赦，告解拯沉沦。坚振渥七宠，圣体主临身。终传备善德，神品超俗尘。婚配遵主命，传衍笃人伦。七迹主亲定，善守保天真。十诫主所订，四规圣教循。七德克七罪，恪守称完人。八端真福路，妥行道义纯。天神常侍卫，圣母做慈亲。若瑟大主保，特眷我华民。嗟彼名利客，罔念救赎恩。天堂路自绝，甘投地狱门。纵拥仓箱富，有罪亦真贫。不知敬主宰，枉自诩能文。世福如泡影，富贵等浮云。审判诚可畏，祸福勇无垠。拒谏饰非者，夙夜枉劳勤。如蛾甘扑火，痴爱复贪嗔。公理昭彰在，天良方寸存。欲登真福路，真道断宜遵。博爱无偏党，须知大造仁。钦崇逾万有，鸿福自天申。朝乾还夕惕，寡过见灵根。脱除尘浊累，乃可扣丹阁。恃主洪慈厚，痛我罪愆深。苦架为谁钉，血汗著沾巾。茨冠流脑汁，鞭笞遍伤痕。吾不图改悔，永映何足云。敬祈吾信友，勇毅迈同群。拯一饥溺者，不世著宏勋。涓滴主有报，圣言久谆谆。修吾德兮解吾罪，随吾主兮渡迷津。

避静又称退省，是教会传统的一项灵修活动。它来源于圣经，因为圣经中曾多次记载了旧约先知及新约中主耶稣及其门徒的退省祈祷活动。之所以叫避静，据说是始于明末天主教三大柱石之一杨廷筠的说法，原意乃是避闹就静之意，为了省略就简称避静，一直沿用至今。在教会历史传统中，避静一直来都是神职人员及其它献身生活者必不可少的灵修活动，也深受教友们欢迎。

避静是一种与天主谈心的内修生活。所谓内修生活的定义就是：人在

^① 《圣教杂志》1921年第1期，P.26，衡阳刘耀南来稿

^② 《圣教杂志》1921年第4期，P.175，云间薛子兼遗稿

^③ 《圣教杂志》1922年第3期 P.119

自己的内在生命中，努力调节本性倾向，得好习惯，使判断事理、立身处事，全随福音之道，效法基督榜样。根据圣经的启发，我们要上高山、入旷野与天主谈心。旧约记载，梅瑟和厄里亚这两位旧约代表性的人物，都是被引领到山上与天主会晤，然后建立起更深的关系。本例所引的俚言，用浅近的白话文，抒发自己避静时所感悟到一些心得和修行的法门，字里行间充盈着虔敬与执著。

俚言的形式比较自由，可长可短，多为韵文体，语言通俗，朗朗上口。此篇俚言传达出作者在避静时的一系列感悟，将自己于生死、名利、教规、教义、教仪的认识都自然地化入诗句中，虽然表现的形式是中国化的，但表达的情感却是异质的。

二、词

词是一种抒情诗体，是配合音乐可以歌唱的乐府诗。隋唐时有一种燕乐，在宴会时演奏胡乐和民间音乐，配上曲子，便是词。所以词是胡夷、里巷之曲。后来文人倚声填词，渐渐脱离音乐，形成了富有音乐性的新兴诗体，与诗并行发展。

中国天主教会喜欢利用词这种形式多样，结构精巧而且富于音乐性的文学形式，来增强自身宣教的中国色彩，用词牌这个旧瓶，盛满的是包含天主教“灵光”的“新酒”。天主教作为十分重视仪礼活动的宗教，每逢重大节日或瞻礼日，总要举行庆祝活动。比如一些修道院在圣诞节期间，通常会举行学艺会上，学生们表演多种节目供大家欣赏，其中一项很有特点的节目就是朗诵诗词。1920年第2期《圣教杂志》上刊载了一篇《江南主心修院耶稣圣诞日学艺会志盛》，里面描述的场面正是灵活运用中国的古体诗词赋以天主教义，并配以乐器演唱和朗诵的情况，形式极为独特。举行学艺会的初衷，作者问天在文章开端已说得极为清楚：“此修院神长所以提倡学艺会，加意涵养修士爱主救灵之神火乎，然世俗之学艺会，往往不能增人神火，且将灭之。而该院之学艺会，则不但不灭人神火，而又增之。何也？因世俗之学艺会，毫无超性的思想，而该院之学艺会，则每按瞻礼本义，唱诗奏乐，颂德歌功。譬如圣诞瞻礼，则歌天主之无限仁慈，颂天主之无穷美好。夫以天主之无穷尊贵，惟因钟爱我人，拯救人灵”。也就是说，其目的还是在于宣扬“天主超性”等宗教思想，而这些都要在具体的学艺会节目设计安排中体现出来。

学艺会的节目中，有一项是用中文咏圣诞词两首。先后由一人高声朗诵，继由一人译以法文。其一词调寄《满江红》。词曰：

寒夜漫漫，空谷里风霜刮面。止赢得祥云绚烂，瑞星照地。天地大君来临诞。牧童惊骇，争奇异。见红光四射彻长空，多神现。聆圣旨，前趋视，常跪伏，仪恭献。看赤身黄口，冰肌玉体，若个没良贪逸乐，惹皇心痛偷弹泪。领圣婴佳话赋归来。深深记。一调寄《鹧鸪天》共两阙，词曰：

寒夜残冬瑞雪飘，北风刮面利于刀。红光四射惊人目，救世天皇诞是宵。因底事异星昭，明神万亿集如潮。洋洋乐奏钧天曲，领得纶音急往朝。牧子披星踊跃跑，行歌相答升蓬茅，打开包裹仪恭献，一片诚心岂易描。长跪伏，视羊羔，冰肌玉骨面如桃。母皇鞠父同罗拜，痛念纡尊为我曹。

这两首词描绘的都是圣诞之夜，耶稣基督降生时的场景，铺排描绘得极为华美，而且使用的多为具有中国风味的词汇，但讲述的却是来自异域文明的故事，这种间离的效果令人感觉十分新奇。文章作者问天，却认为此二词虽能达意，畅所欲言，但还远不如前次学艺会所作之咏圣达尼老^①一诗。说那首诗能令人“破空而游，想入非非矣”。此诗系仿五古，李长源衡山体，诗云：

欧西相梓如云绕，异才秀出千林表。枝头好鸟羽翩翩，弄声婉啾乐中天。怜我临深渊，战战渡绝浦。徒羨九闾开，泪眼愁风雨。斜风和雨路崎岖，天涯虽恨浪涛怒。人不见，水连空，千里外，素光同映归雁。照孤鸿。

除此之外，还有一个节目形式也值得关注。它是以京胡奏中文圣诞歌两首。其一谱填“快六板”^②，其二调拍“洪羊洞”^③。文中仅录了第一首，其歌文如下：

山人夜总少，雪花飘，紫气偏笼罩。万众惊相告，异光照，恰似天初晓。羽神乐奏钧天调，唤醒牧儿匆忙报。闻得佳音，踏雪寻去道，载欣载奔，马槽已到。入门献礼，瞥见牛驴伏绕。母后跪旁祷，可爱圣婴在襁褓。小好口含笑，冰肌玉貌啼声妙。我侪于此尽效善牧表，同心许大造，孝肖直到老。从今不敢妄行了。

这又是借用中国传统戏曲的外壳，灌注天主教歌颂天主美好之精髓，以增人之“神火”。文章作者评论道：夫以京调而歌圣诞，歌声婉啾，动人深心。固不别开生面，花样翻新，且亦不但如优伶界之徒乐人听闻已也。

西方基督教会在举行庆祝活动时，歌颂赞美所采取的形式之一就是咏唱“圣歌”（赞美诗），西方基督教史上产生过无数的圣歌，据牛津大学《圣歌集序文》中说，在十九世纪末，通用的圣歌曾有40万首之多。西方教会

^① 圣达尼老（St Stanislaus Kostka）于1550年生于波兰的罗斯托科瓦（Rostkow），他由波兰来到罗马，进入奎琳岗（Quirinale）的圣安德肋初学院（Noviziato di Sant Andrea）；1568年8月15日，逝世于罗马，年18岁，1726被列入圣品。

^② 中国汉族民间器乐曲，为古老的民间丝竹乐曲调。又称《老八板》。只有江南丝竹中才存在由《老六板》系列变体组成的曲体“五代同堂”，其系列为：六板快、六板花、六板中、花六板、慢六板。《快六板》（流水板，旋律生动明快）也是江南丝竹乐曲的曲牌名之一。

^③ 京剧曲牌名。

的圣歌在随传道会进入中国后，也有一定的发展，基督新教圣公会主持编纂的《普天颂赞》^①就是最为流行、影响力巨大的圣歌集。来华天主教会在教堂举行的意识中，也有演唱圣歌的传统，但是对于一般的修会和教会学校而言，似乎更倾向于使用中国本土的形式来对上主、圣徒以及教会进行歌咏。

《圣教杂志》还独立刊登了一些词作：如文苑：如梦令（圣神降临）^②和卖花声^③（伏求圣神降临）等，但数量相对于律诗创作，较为稀少。现将这两首词牖列如下：

第一首：风（圣神）荡玉峰瑶草，花信算来刚到。万卉尽含春，个个黄鹂（宗徒）啼。巧奇妙奇妙，门外妙红多少。（进教）

第二首：泣谷暮烟横，柳暗花明。走头无路错前程，哀恳圣神临格也。拯救拔众生。者里听流莺，更乐泉清，那边确步难行。南北东西何处是，益我身灵。

其实，无论诗歌这种样式，较其他的文学样式而言，更容易传达宗教意识，在表达对宇宙、对自然的赞美，对造物主大能的歌咏，对生死的感悟以及对真善美的向往与追慕时，诗歌可以与宗教达成很好的契合。对于中国旧有的诗词形式可以加以利用，即呈现出具有中国本土风味与特色的基督教诗歌。

第三节 《圣教杂志》上的新诗与对联

一、新诗

《圣教杂志》上出现新诗的踪迹，最早是在1928年第10期上。上面刊载了白话自由体诗两首。分别为：

神曲^④ 徐景贤

万福玛利亚，请收下吧！

那红的和白的花朵，

欢喜与痛苦的总和。

我献给你：一串玫瑰花。

万福玛利亚，请收下吧。！

听夜莺赞美多么好；

^① 联合圣歌委员会：《普天颂赞》（文字版），美华书馆，1936年

^② 《圣教杂志》1922年第6期，P.265，作者问天

^③ Ibid. 作者前人

^④ 《圣教杂志》1928年第10期，P.454

看朝霞映护多么好
我献给你：一枝童贞花
万福玛利亚；请收下吧。
真得是和圣号一般，
放射黄金似的光芒
我献给你：一棵十字花。

三洲岛^① 坦白

岛虽偏僻，无名，渺小；
却是真光传入的孔道！
当年东洋宗徒在那弥留，
隔着大海，为我中华祈求。

20世纪20年代的中国新诗诗坛，在经历了1921年郭沫若的《女神》的冲击波涛汹涌之后，开始了百花争妍的局面。“湖畔诗社”的爱情诗、自然诗，促成了传统同类诗歌的解放；而以冰心、宗白华等人的小诗创作，则在提高对内心世界细微感受的表现力上，具有不可忽视的文学史价值；“新月派”诗歌创作，无论是“理性节制感情”的闻一多，还是“浓得化不开”的徐志摩^②，都为当时的诗歌界增添了许多新鲜的元素。

在文学革命以后的各种文学试验中，新诗可以说是变动最大而又最难找到“规范”的体裁。《圣教杂志》的编辑同仁，也许是感受到了这股新潮的召唤，参与到新诗的探索活动中，开始在杂志上刊登新诗作品。虽然这些新诗在杂志的整体结构中，还几乎处于“补白”的处境，但该来的总会来，天主教内的诗歌爱好者充分利用了这一阵地，在新诗创作里渗透进上主的灵光，在顺应时代文学潮流的同时，加入了自身的信仰元素。此后几乎每期《圣教杂志》上都会刊载一首或数首白话新诗，创作的主体也多以公教青年学生为主。常见的一些名字有沈公布、丁宗杰、沈造新等。在他们的诗作里，比较有代表性的有以下几首：

三钟声^③ 丁宗杰

一 晨钟

丁——当——东，丁——当——东，

^① 《圣教杂志》1928年第10期，P.462。天主教圣人沙勿略墓在粤东三洲岛。

^② 孔庆东：《1921：谁主沉浮》，济南：山东教育出版社，PP.114-115

^③ 《圣教杂志》1929年第5期，P.220

报晓破曙钟，
阵阵的来敲醒我深黑的幻梦，
摧破我感谢主慈和称颂。
丁——当——东，丁——当——东，
亚物声起朝霞红
钟声经声同感谢母后当初，应承了救主第一功；
借力送上天后宫，
吾好娘，莫装聋！
请含笑开天门
眷顾吾孺心晨起第一工。
丁——当——东...

二 午钟

丁——当——东，丁——当——东，
直影正午钟
阵阵的来顾慰我半日的苦工，
摧迫我感谢主慈和称颂，
丁——当——东，丁——当——东，亚物声声透天空
钟声经声同感谢母后当初应承了救世第一功，
皎洁神圣如玉容，
幸希转祷求主宠
吾好娘，莫装聋！
请含哭开天门，
扶助我终日奋勇和魔攻。
丁——当——东

三 晚钟

丁——当——东，丁——当——东，
黄昏垂暮钟，
阵阵的来贺我终日为主而劳动，
摧迫我来感谢主慈和称颂
丁——当——东，丁——当——东，
亚物声起暮烟浓，
钟声经声，同感谢母后当初，应承了救世第一功；
疏星，晚江与月弓，

相烦拥扶我望天冲。
吾好娘，莫装聋！
请含哭开天门，
收纳我，紧抱于尔慈怀中
丁——当——东

于此涕泣之谷^① 魏天珍

—

呱呱坠地而来，已引起了人们的怜惜肉麻
饮恨吞声而去
又点缀着人们的同闻
——哭
即是中间的过程啊
也不过是一个“涕泣之谷”
唉！此唱彼和的涕泣声浪啊
你已冲破这谷上云霓底笼覆！

二

婴儿索乳的表示
暂背永诀底别离
富室在恐怖那抢劫
贫家在呼号那寒饥
更有那老者弱者病者
在床榻上呻吟唏嘘
唉，这逃不了的涕泣声浪啊
你已做了谷里惟一的消遣

三

谁都寻遍相对的安慰
为揩拭谷中泪痕底悲哀
母子间的相亲
兄弟间的相爱

^① 《圣教杂志》1931年第9期，P.544

夫妇间的情感
朋友间的作伴
可是在一个满盛葡萄的杯中
总带着些儿酸味，多尝又醉！

四

哦！这涕泣之谷啊
原是我们放逐之地
为痛哭自己的罪戾
但，在谷上的云儿里
早已现出一身缥缈的白衣
她就是“象牙之塔”
哦！请垂怜厄娃底弱女小儿
于此涕泣之谷，哀涟叹尔。

飓风^① 沈公布

那个不颤抖寒心？排山倒海的来临：抢堤啊！沙袋在这里；水淹了，哭声震天地。
前几天得到报告，海关上挂起信号；崇拜啊！现代的科学，究竟它是先知先觉！
但，转向吗？远和近，可是还是个疑问；损害呢？谁也猜不出是十三，十四个风力？
事后了，估计损害，总算只预测的半；哭声中杂着的欢笑，说科学便利人不少。
错了！这物质的心，说科学是万能。要知道败叶的低飞，也是创造者的权威。

1937年第10期上有一篇《介绍一部诗集——希望》的文章，诗集的作者是而是北平师范大学文学士，时任安庆崇文中学校长的徐景贤，徐本人也是《圣教杂志》热心的撰稿人之一。这篇文章介绍了此诗集的基本情况和特色，我们可以从中了解到某类倾心天主教的教友诗歌创作的一般倾向。

《希望》所有的诗，总计五十余首。前面有储皖峰的一篇序文。

什么世界好；

什么世界坏；

浑视一星儿；

站在世界外——大自在。

储皖峰在序里，评价此首小诗说：“起首寥寥十字，实含无限的感慨，低徊，三句接着撇开来说，正显出诗人理想的高妙。张明池云：‘如何宇宙间，偏少赤裸语’（《比翼集》）今不意于景贤诗中遇着，我现在硬要把这篇断作全

^① 《圣教杂志》1933年第10期，P.621

部诗的压卷”。

此文的作者对诗集有一个细致的评价：小诗十二首以及赠别浮云等诗，储先生认为娇小玲珑，毕竟可爱。问，意思是“有意栽花花不发，无心插柳柳成荫”。一滴泉，是咏信州南岩八景之一。吊影，形影相吊，有时连影也“抛下躲懒”，真是有一种伶仃孤苦的凄凉。回家以后，征夫泪语，一幕惨剧和大军之后等诗，颇似杜甫的哀诗，这也是近年来内忧外患的成绩，安内的战争可算告一结束，而攘外的战争放心未艾，可是“不自由毋宁死，为祖国争取平等自由而死的同胞，他们的死是有光荣的，我们应该向殉国的英雄以及前线抗敌的将士致敬；大丈夫以四海为家，先天下之忧而忧，后天下之乐而乐，这种牺牲是可泣的事，同时也是可歌的事！单弱的观念，是描写畏首畏尾，东不成西不就，可耻笑的庸人。即景，是写景抒情的诗。王华，读二十四孝之一，人生的解答，本来是生寄死归的人却要醉生梦死，真是可叹的一回事，人生的解答一首诗，是教我们认清本来的面目和模样。拟垓下曲，使根据历史上项羽的一段故事而作的，自由，意思是“不自由，毋宁死”。赠别，是十六年徐先生离开南昌时，赠别爱妻黄劲松女士而作的。给青春时代的少女，是说女子虽有花容月貌，但是花不常好，月不常圆。华歌五章，徐先生自识：怀古悼今，何以慰情？爱叶千韵，讽我万民！一歌兮歌缅甸，二歌兮歌朝鲜，三歌兮歌交趾，四歌兮歌流球，五歌兮歌台湾，说缅甸、朝鲜、交趾、流球，台湾等五处的人，都是中华人，他们受着异族势力的压迫，中华人爱中华人，我们应该救救他们。我们希望他们解放的时候不久来临。哀诗，是吊故友王君。

在诗集中还收有数首作者翻译或者仿制的外中诗歌。如神曲之一，是译的 *O Salutaris Hostia*^①；神曲之三，是“可奇者母”^②；神曲之四，*Saneta Maria*，即《圣母颂》；《临终诗篇》，是说无论何等样的人，自古皆有死，我们在生的时候，就该时常向圣母玛利亚祈祷说：“今祈天主，及我等死后”，尤其是在死到临头的当间，应该恳切祈求说：“主，怜悯我们”！此诗是仿照托马斯·纳什（Thomas Nashe）^③的 *In time of Pestinence* 诗而作；《一个人的祈祷》，是译自美国现代诗人 Will Thomas Withrow 所作的 *A Man's Prayer*；《和平玫瑰》（*The rose of Peace*），原诗为现代爱尔兰诗人 W.B. Yeats 所作；《干你自己的》（*By Yourself*）是美国现代诗人 Arthur Guiterman 所作；《白鸥》（*The White birds*），是现代爱尔兰诗人 W.B. Yeats 所作。《青青河边

^① 赎世羔羊曲：拉丁文圣体歌之一，为十三世纪的阿奎那（St. Thomas Aquinas）所作。歌名来自全歌之首句：“O Salutaris Hostia”，直译为：“吁，使人得救之牺牲”。

^② 作者注：“可奇者母”圣像，供在徐家汇耶稣会院中，作者系诗中所称二青年之一，亲自见闻奇迹，故作歌颂，藉表敬意。

^③ 托马斯·纳什（1567-1601），英国文艺复兴时期剑桥“大学才子”之一，诗人、剧作家。

草》和《行行重行行》，都是节译古诗。

徐景贤作为一名与天主教会关系密切的教友，信仰自是坚贞，但其情感也并不因教义而枯槁，反而蓬勃丰富，体现在诗作中，既有也有忧国之思，也有国殇之痛；既有对自由的渴望，也有别离时的感伤；既有对外国诗人的借鉴，也有发自内心的创造。可见，有时信仰并不会伤及灵明，变成一种文化的积淀下来，会生长出灵秀的艺术之花。

二、对联

中国民间有用对联表达信仰的风俗习惯，所以对联是所有的中国殿堂宇厅堂里不可缺少的摆设之一，特别是寺庙，都悬挂有大量内容丰富的对联表达传达教义，劝化众人。天主教当然也不例外，在所有对联中，最出名的是康熙皇帝御笔亲题的那幅对联，如果再加上地方天主教圣堂随处可见的匾额：“万有真原”^①，那么就把信仰恰当地表达出来了：

万有真原
无始无终先作形声真主宰
宣仁宣义聿昭拯济大权衡

这副对联把圣经启示的重要道理指出来：首先天主与世界不同，他是无始无终的，是他创造了（先作）有声有色的大千世界（形声）；他是“真主”，他宰制一切，这是上联给《旧约》所作的一个撮要。下联更巧妙地把《旧约》已开始的救恩特别针对新约说出：天主的仁和义向人类宣扬，把拯救和济助叙述昭示于世，同时也要求人的答覆和回应，因为天主不仅拯济人，也要审判人（大权衡）。西方神学家长久以来一直在寻找简短精练的信仰告白，中文的对联恰恰可以担负起这一任务。中国天主教会相信如对之善于利用，便会给人潜移默化的功效

天主教会重视对联，不但在地方传教场所中借助对联作为传递福音的载体，而且还把它当作精巧的文学形式来承载教义。前面的旧体诗创作有《十诫诗》，在1920年第9期的《圣教杂志》上，则有《天主十诫联》，作者是南京的李松秀。联前还有《小序》云：

“天主十诫，分为三世说。圣诺厄以前为一世，曰性教；吾主耶稣降生以后为一世，曰宠教；梅瑟大圣于锡那山，天主亲授两板十诫，令其录记经典，昭垂万世为一世，是谓经教，总之三教同出一源，道统原无二致。滋天子以至庶人，一是皆以十诫为敬主教灵之大本，预卜日后殃祥之报，须于身前守诫与否为判。盖天主之规是公规，天

^① 1693年康熙偶患疟疾，张诚等献上金鸡纳霜，病愈后，赐地建盖天主堂，即北堂。该堂完工后，康熙又亲题“万有真原”匾额，并题对联一副。

主之律是永律，非人世规律，随意损益可比。乌可轻忽视之，是为序”。

联曰：

洞湖陡斯颂十诫岁，先赋性后赋宠，教传夷夏同源，乃昭事停工，君子功深乾惕，而妄证虚誓，奸雄志切罔欺，如见肺肝然，孰敢越公规以外。

缅维梅瑟谕兆民时，上爱主下爱人，道统古今相继。若贪财好色，帝王漫说邀宽，必敦孝怨仇，士女休言求备，凡有血气者，谁不在永律之中。

此外还有《主圣三联并序》：

伏以皇皇圣三，性体完美，理义精微，即神圣莫能推测其万一，世有以人性与日体两说取譬者，究竟得其似未得其真。知其固然，未知其所以然，使必欲予智自雄，一窥底蕴，是犹以蠡测海，以虫语冰之见耳。君子曰，此其人非愚而何，不佞敬拟此联，不计工拙，但求辞能达意而已。是为序。

联曰：

三而一，一而三，皇皇大造，因荣光乃化育，因仁爱乃降生。光极无光，奥蕴实难名，看群伦舞蹈欢呼全能全知全善。

合即分分即合，赫赫真元，论性体是共同，论位置是单独，有生自有，渊源洵莫测，听九品拜颺虔颂圣父圣子圣绅。

天主教名人马相伯也十分热衷于对联的编撰与搜集，《圣教杂志》上面登载的不少对联即为他的手笔。他的对联相对古奥一些，是明显的文人集句所作，艺术性较高，但普及性较差。兹举数条以飨阅者：

天主降生对^①

有是哉维皇上主爱怜人世，甚至以独一圣子降谪尘寰。

圣若瑟对^②

于超性神功咸仰高远，是善终主保兼荷饼

圣母升天对

庆母皇宝座初登，偕天朝同申爱戴。

恳主保慈荫遍布，俾宇内悉荷生成。

耶稣五伤对^③ 集经句

五宝五号五眼五泉五纆五门五伤所出，

尔根尔干尔枝尔叶尔花尔果尔德无穷。

^① 《圣教杂志》1929年第5期

^② 《圣教杂志》1929年第6期

^③ 《圣教杂志》1929年第10期

圣教对^① 集唐文粹句

降德在民光济万国

罄天作主神化四方

又

声敷物听天临海镜

居因业盛文以化光

耶稣苦难对^② 集景教碑句

判十字定四方开生死

启三常制八境炼尘成真

在 1922 年 6 月的《圣教杂志》上，有一则新书出版的推介广告，正是关于对联的。书名为《圣教楹联》，“是东蒙古张志良斯多编纂，其中楹联种类甚多，应用颇广，别为天主圣母神圣教礼贺挽工商居处新春等”。也就是说，这些中国传统形式的对联有新春联、教堂联、落成联、迁居联、住宅联、商店联、学校联、成婚联、祝寿联、哀悼联、圣诞节联、复活节联等。这种中国民间习见的文体形式被天主教拿来，将原有的儒家、道家、或佛家的奥义换掉，灌注进去自身的教义信条，悬挂在教友或教外人士随处可见的地方，久而久之，多少会起到熏习的作用，因为形式本身所具有的亲和力，所以天主教的对联在民间天主教会的福传中还是一项很受信众欢迎的手段。

^① 《圣教杂志》1929 年第 11 期

^② 《圣教杂志》1930 年第 5 期

第四章 《圣教杂志》与小说

《圣教杂志》作为一本宗教性的宣教刊物，其对自身的定位即注定了与那些以消遣性、娱乐性为宗旨的世俗刊物有所不同。《圣教杂志》上所刊载的小说，虽不可否认其自身的美学追求，但就其本质而言，更像是信仰的副产品。或许我们可以把那些被译述的和创作的小说作品划归为广义的宗教小说，那么，根据作品的主题，一般可以将之分为两类：第一种是以宗教为题材，小说的人物一般为僧侣、神父、长老等；第二种是以宗教为主题，作品中渗透了对宗教的理解和宣言。《圣教杂志》上面有叫做“小说”和“说林”的栏目，正是发表各类小说的园地，而且还经常性的在小说的题目上标注有社会小说、家庭小说、警世小说的字样，以示区别与强调；此外在“文艺栏”或者“杂著”栏目里，偶尔也有小说作品的身影。

清末民初的“小说”，在内涵和范畴的界定上面还没有一个明晰的标准。梁启超所谓“小说界革命”中的小说，实际上是包括戏剧在内的。我们从他的著名论著《小说与群治之关系》、《小说丛话》把戏剧作为小说论述中可以看出。^①若考察晚清四大小说杂志，其中也有“传奇”、“杂俎”等栏目内刊载的作品也被视为“小说”。这中模糊性一点在民国前期依然没有明显改观。《圣教杂志》1913年第4期陆续刊载的剧本《真道剧谈》，也编排冠以“小说”的栏目之下。

本章将《圣教杂志》上的小说作品大致分为翻译小说、创作小说和儿童文学加以考察，其实杂志上的儿童文学作品基本都是译自外国，所以也应归在翻译小说之下，但因为天主宗教本身对于儿童教育有独特的观点，所以单列更有利于对其进行剖析，希望能够透过这些含有时代色彩的文字材料，了解天主教作者独特的艺术品味和小说技巧以及杂志的文学编辑理念之所在。

第一节 翻译小说

晚清至民初时期，中国文学所涉及的道德范围是相当广泛的。许多道德领域都被文学作品反映过，尽管这一时期的许多反省还不够深入，但是，能够突破原有的思维框架，对影响了中国数千年的道德重新考察，促成的变化相当显著。近代商业的兴起，使传统的义利观受到了质疑。在传统道德中，义是统帅利的纲，君子与小人之别，往往以对利的选择为评判的标

^① 黄霖：《中国文学批评通史——近代卷》，上海古籍出版社 1983年，P.393

准。先秦思想家对义利的关系多有论述，且多非利取义。然而，义与利往往是生存的基本条件，具有生存的功利性，难以完全抛弃。中国传统思想中对忠、义的本位思想，在受到19世纪以后勃兴的商业文化的冲击，也潜在的反映到中国文学上面。在这一环节里，西方文学的大量译介作用甚巨。

在民族国家危亡之际，对国家危机的忧成了一个时代的主要情绪，关于民族国家的生存自然成为首要的问题，拯救民族国家的方案和国家建设的理想也纷纷出台，立宪、共和、改良、革命，凡此种种，都为民族振兴提供了不同的选择方式。在中国的维新思想家看来，更新国民道德是现实中的迫切的问题，关于国民道德中的“劣根”是很为维新者所抨击的。国民道德的“奴性”、“诈伪”、“不洁”、“自大”都被维新者提出来批判，并由此追踪到文化的根源上。这样的命题和思路一直延伸到“五四”时代。

在历史的变革时代，小说家和翻译家乃至出版家的选择是较为复杂的。翻译文学是西方道德进入中国的重要渠道。众多的中国读者主要还是通过文学作品受到西方道德的影响。西方文化的译介引进，使思想者们有了关照中国社会的参照点。一些过去不为人所注意的范畴被提到了重要的位置，例如英国社会学家斯宾塞的以利己主义和利他主义的观点来看待社会道德的起源和发展就给与了梁启超以很大的影响。

艺术比较背后常常隐含了社会文化的比较，20世纪上半叶的中国文坛，通过艺术进行道德比较是相当重要的模式。《圣教杂志》当然也不会放过这样一个宣扬天主教伦理道德的机会，编辑者希望利用多元化的手段实现这一目标。

林纾^①是当时的翻译大家，常引文学风气之先，但在道德上又相对保守。林纾在翻译西方小说的过程中不断强调小说的教化功用，将小说纳入到传统儒家的文学观念和文学价值范畴中去。他说：“迭更斯极力抉摘下等社会之积弊，作为小说，俾政府知而改之。”他希望有人像狄更斯那样，“举社会之积弊著为小说，用告当事”。^②林纾将现代小说与儒家传统的有关乐府、风诗、美刺、讽喻的文学传统联系起来，希望小说对社会政治产生直接的或者间接的作用。林纾立场和文风，甚合天主教之意，于是在1915年第7期的《圣教杂志》上，开始连载林纾翻译的小说《义奴》^③，并在开始加以编者按，略述转载的动机与意义。

^① 林纾（1852-1924），字琴南，号畏庐，福建闽县人。他是我国近代翻译文学的奠基者之一。他一生与人合作，共同翻译了183部外国小说。“林译小说”成为中国文学史上的专有名词。

^② 林纾《（贼史）序》，陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》第一卷，北京大学出版社，1989年

^③ 此小说是林纾与廖琇昆合译的，法国作家德罗尼所著的《义黑》（1卷，1册），最初发表于小说月报第四卷第5-6号（9-10月），1915年1月10日出单行本。见韩洪举：《林译小说研究——兼论林纾自撰小说与传奇》，中国社会科学出版社2005年，P364

“此篇系法国德罗尼原著，闽县林畏庐先生译述而载于商务印书馆出版之《小说月报》者。先生为当今文学大家，所译著之小说，不下百余种，久已脍炙人口，无待赘述。惟近年来，沪上盛行小说，大为世道人心之害，诚如教育部发出通告所云：不图一二年间，浮靡织仄之风，乃日甚一日，出版书籍，除一二纯粹科学书籍及学校应用之教本外，流行于社会者，非织佻浮薄、庞杂零散之小品丛话荒谬之书，已充斥于市肆，夫名题所以冠领全书，自以典严为尚，岂可故为诡异，滥用俗缪，以惑听闻。至封面之画，则大抵作为男女挑指私昵坦露诸态，尤为乖刺。甚至书本无甚谬，而亦题一诡异名目，加一淫猥封面。诚不知是何用心。故今日社会青年，欲于父师训教而外，求一醇正平易，可以随意浏览开发神智之书，几于必不可得。偶一购阅，新出之短篇小说，多为有损无益。其上焉者，尚不过杂萃古今闺帷猥屑之说，写市井轻薄离奇之事。然已足使读者志气萎靡，思想混乱；其下焉者，则更加累帙所记，无非劫杀淫乱之恶，男女帷薄之私，猥媠之辞，淫肆之状，几于满纸且多显背人道之常。公为放佚之论，读其书者，至不复知人间有羞耻事。本馆因此篇所载义奴之鞠躬尽瘁，二雏之家庭德育，殊足以激发教友热心，乃商之于该馆总编辑张菊生先生，先生许以转载。惟畏庐先生非天主教友，对于吾教中事不甚熟悉，故于名词间，往往有隔膜之处，亦蒙张君许可，酌加改正，阅者幸勿作为寻常小说读也”。

从这篇按语中，我们可以一窥编辑者的用心：有感于时代风潮中上海小说界的轻浮猥琐之气，“大为世道人心之害”，而且“公为放佚之论，读其书者，至不复知人间有羞耻事”。因为《义奴》一文，“所载义奴鞠躬尽瘁，二雏之家庭德育，殊以激发教友热心”，于是才商议转载至本刊。林译小说所涵盖的道德内容十分广泛，几乎涉及中西方道德的各个领域，因此也就为中国的道德变革提供了丰富的参照点，《圣教杂志》的编者选择的余地可以说甚为广阔。当时的上海出版界的某些状况，我们可以从马相伯在1914年11月所作的演讲中了解到一些信息：马相伯在上海望平街书业商会开成立后十周年大会上所作演讲情形，“马君痛论近来书业中不乏不肖分子，专印淫鄙小说，实于风化有碍，愿读者相戒勿读，印者相戒勿印。又论影戏之害，淋漓畅快，闻者皆为之感动”。^①《义奴》这部小说本身虽然并非出自基督教作家之手，但由于女主人公的宗教背景以及她的天然的善行义举，与天主教所宣扬的“爱人如己”相吻合，并对世道人心有所补益，加之林纾文名的强大号召力，所以《圣教杂志》的编辑采取了拿来主义的态度，并且在拿来之时还不忘强调：“惟畏庐先生非天主教友，对于吾教中事不甚熟悉，故于名词间，往往有隔膜之处，亦蒙张君许可，酌加改正，阅者幸勿作为寻常小说读也”。其细心也如是。

^① 《圣教杂志》1914年第11期，P.524

《义奴》共十五章，分多期才刊载完毕。编者提到的对小说中某些名词的改动，则主要针对的是小说人物的名字而言。比如小说的女主人公之名，林纾译为“美梨”，而在《义奴》中则为“玛丽亚”，虽是一个很常见的西方妇女的名字，但似乎还有编者的寄托在其中。玛丽亚在小说中的义举，堪称伟大，带有仁慈的童贞圣母玛丽亚的影子。小说开篇点出故事发生的时间地点：“在西方之殖民地，有巨岛焉。去著书者之前八十余年”。女主人公玛丽亚是岛上一奴隶主家的女佣，负责照顾主家两个幼童。一天她偶然得知岛上的黑人奴隶正策划起义，要杀尽岛上白人，遂密告主人，主人逃于旷野前，将两个幼子托付于玛丽亚。玛丽亚为逃避大难，遂乘海船出海，遇到好心船长照拂，并前往船长一英国朋友家暂居。玛丽亚极为能干，服侍幼主，不辞辛劳。时房东老妇，性情乖戾，对其不善，玛丽亚亦不以为忤，甚至以德报怨，照顾其起居，助其女做家务。后又市饼获利甚厚，衣食不愁，倏忽已逾三年。二少主年纪渐长，自疑身世，但玛丽亚不愿多言，恐生是非。于是主仆之间遂生隔阂，矛盾激化后为外人所乘，玛丽亚遂有牢狱之灾。多亏遇到贵人玛海荪，助其摆脱牢狱之灾，并负起教育二童之责，风波过矣。一日，玛丽亚去集市市饼，邂逅旧主人夫妇，各述分别后之境况，不胜唏嘘，但一家人终于得到大团圆。天主不负苦心人也若夫？然玛丽亚却因积劳成疾，溘然长逝，斯可痛也。编者可凭此宣扬诚实厚朴、忠贞勤勉的精神，只是不知对于扭转世风能有几多裨益。

《圣教杂志》在长达 27 年时间里，刊载的翻译小说有：《义黑》、《不值一文》、《若望病危》、《猎鹿人》、《因主名而来者受赞扬》、《因主名而来者受赞扬》、《茹答斯委钱圣殿内疾出》《叛徒茹答斯的末路》《受难晚上之圣殿》等，多为长篇连载。因为杂志的篇幅有限，且小说并不为其编辑的大宗，所以常出现一部小说或剧本数期才能登完的现象，甚至有的断断续续要刊载一年的时间。

长篇社会小说《不值一文》（原名：*Bagatelles*），就是一部这样的小说。此小说由高劳玛（Luis Coloma）司铎著，悲秋译意。“意译”表明这又是一部译述的作品，译者的改造应该是很大的。

开始时录此书《原序》：

余少时角逐名场，已数十载于兹矣。对于社会之种种怪象恶习，洞悉底蕴，涉世之汗，幸今觉悟，脱离孽海，跳出尘寰。回思往事，直欲令人不寒而栗。故于茶余饭后，搜集成篇，历述社会之卑鄙。官场之齷齪，进身为罪恶之阶，求名是祸殃之始。匡时醒世，借古喻今，前事洵后事之师，前车为后车之鉴，阅者诸君，慎勿蹈其覆辙焉可。

作者为之作序：

古之立言者，或为经史，或为艺术，或为诗赋，或为辞章，皆以怡情养性之学，而佐其修德立功之机。其体虽殊，其旨则一也。夫小说者，虽属稗史小乘，然其针砭恶俗，惊醒尘寰。无异晨钟暮鼓，恐经史文章，不是过也。高劳玛司铎之编社会小说，其殆此意也乎？盖当时社会之腐败，政界之黑幕，高公目击心伤，口诛笔伐，彰明其恶，描摹入神，恶者以规，善者以劝。虽篇中多叙乱臣贼子之行为，然适以见其冒罪求荣，醉心世利，昙花泡影，转瞬都空。徒使抱恨终天，追悔无极。因颜之曰：不值一文。余阅斯篇，不禁感慨系之，故不辞浅陋，译出以供阅者。是为序。悲秋识于汇学之西窗。

这部小说依然按照中国章回小说的布局，设置回目，具体情况如下：

1921年第12期 第544页

第一回 颁国典班王选昭仪

1922年第1期第25页

第二回 重友谊才女战群英

1922年第2期 第75页

第三回 毁前约瞿如荼装病

1922年第3期 第122页

第四回 搜委状马继业报讐

1922年第4期 第173页

第五回 蜜蜜甘言英雄入彀

1922年第6期 第269页

第六回 悄悄苦泪老妇却金

1922年第8期 第

第七回 浪子归来重提旧事

1922年第9期 第409页

第八回 元老一到大讲新闻

1922年第10期 第456页

第九回 真相揭开嘉古施要挟

1922年第11期 第509页

第十回 天良发现浩然斥奸谋

1922年第12期 第557页

第十回 设诡计花言巧语

1923年第2期 第76页

第十二回 动柔肠饮泣吞声

1923 年第 3 期第 124 页

第十三回 仁心自有天知，恶计终归泡影

1923 年第 4 期第 170 页

第十四回 歌舞声中微波与醋海

1923 年第 7 期 第 314 页

第十五回 石山亭畔儿女诉衷情

1923 年第 9 期第 408 页

第十六回 假赈灾创立救济会

杂志上也刊有用文言翻译的短小精悍的文艺小品，如秉洪译的《洛阳花》。^① 其文曰：

园丁某，有花癖。百计搜求冀得佳种。虽深山幽谷，不殫劳也。既而得洛阳一株贵品也。艳丽绝伦，清香四溢。遂珍逾拱壁，加以栽培。每当月夕花晨，游客结伴而来，莫不啧啧称善。

一日，有形如富翁者，偕妇莅园，举止阔绰，文采风流，衣洋服，操京语。鼻架眼睛，得得而来。其妇窈窕弱质，体态轻盈，携手同行，怡然自得，忽至洛阳花前，二人皆止步，睨视良久，翁乃曰：如此名花，不愧为王者之品，气比玉兰，香逾金桂，惜色相稍逊，终为瑕璋之玷。妇闻之莞尔，笑曰：何言之谬也。此花之艳，是与万卉争荣，惟窒然无味，诚为美中不足。君谓香胜于艳耶，余实谓香亚于艳也。二人各执一是，舌战不休。园丁在旁闻之，惘然不解，审视二人，方知翁系短目，妇患伤风，所以有此无为之争执也。乃叹曰：花本无咎，其病使然欤。

此可谓一精致的文言小品，译笔流畅，但明显经过了本土化的改造，这种情况也是当时许多翻译者的通例。在文章末尾，作者还有一番发微之言曰：“世道衰微，纲常泯灭，既善恶之未明，复毁誉之妄加。世事之足动人尊敬者，往往枉受蔑污，反遭谤侮。是非事之咎，乃人心之疾也，耳目眩于声色之乐，情意溺于私欲之偏，既不克洞善烛恶，复不思虚心求实，于是信口雌黄，悠悠乱道，是非曲直，不顾焉。洛阳花其小者耳”。大有“人有病，天知否？”的谓叹。或许是由于天主教自身在中国命运的浮沉的命运有感于心而发乎于衷，不然何必感慨“事世足动人尊敬者，往往枉受蔑污，反遭诽谤”，而有“是非事之咎，乃人心之疾”这样的诛心之语哉。

更贴近生活，描述现实生活场景的小说如《若望病危》^②（崇真译），译笔华美，感情真挚，显示出作者驾驭语言的功力。故事讲述的是圣诞前夜的一个偏远的山村，毕吕南医生一家的遭际。毕氏为医学博士，来此僻

^① 《圣教杂志》1921 年第 10 期，P.461

^② 《圣教杂志》1921 年第 2 期 P.75；1921 年第 3 期 P.123

壤施医问药，广受民众爱戴，一家人也起了融融，谁料唯一爱子罹患白喉，但因自己出诊儿延误医治时机，最后束手无策。文中写道：“今者伊之爱子，室之明星，亦遭白喉之劫。噫！若望病矣，然以其神效之方剂，精奇之手术，活人无算，故若望之病，亦当应手而愈，无足为虑。而有别焉，病之至也业，如山倒海决，猛而且速，而适值乃父出诊远方，不克杀其来势，气喘矣，声暗矣，时而壅塞致不能呼吸。斯时也，毕吕南方来自远方，彳亍行于雨雪之中。”毕医生夫妇肯定懊悔不已，“乃父乃母黯然神伤，肝肠寸断。泪眼相向，专待永绝。”此时的景色描写更加衬托了黯淡的心境：“天既不晴，光暗亦速。晚矣，爱的纳猝然而起。毕氏曰：何往耶？曰：燃灯耳。曰：有何用哉。曰：以观其生耳，以其尚有生命也。莹莹灯光，亭亭人影，罩下微火，床头孤魂，景象凄然，万籁俱寂，。噫，伤哉。”谁料，又有一病孩父亲找上门来，求毕医生前往救治。毕医生于是陷入了内心的大挣扎中，去抑或不去，一边是己之将亡爱子，一边是他人病危之爱儿。在得知毕将出诊后，其妻哀求不果，“绝然而起，如狼之护子，忿然怒曰：若不爱子，若不爱妻，离此可也。”毕氏满怀忧苦，惋然曰：爱友乎？——戛然中止。不复置辩，俯身病面，觉其颊尚温，于是疾趋出门，首不回顾，恐其刚毅之志，为情所惑耳。

在医好病人归家途中，毕吕南依然沉浸忧伤之中，在罗斯兰忽见道旁异象，一物“矗立道旁，赤体露身。肯赎万民之罪。钉手缚足，愿负普世之刑。茨冠系首，枪痕印胸。爱火炎炎，慈心暴露。直立于此雨雪之中，而不胜其寒冷者，救世主苦架也。”

最后的一句为全篇的点睛之笔，毕氏夫妇最后终有所悟，“盖深知生命之恶遇，忍患难之交逼，皆当取法乎爱夫，而无己时也。是乃毕吕南医士于罗斯兰所得之美果，尽职之报也。”总体来说，这篇小说将耶稣“爱人如己”的律令消弭于字里行间，在不动生色的叙述中，蕴含了极为强烈的悲悯之情，甚为感人。

第二节 创作小说

社会存在与社会意识存在着互动的关系，在这一关系中，社会意识具有相对的独立性 对社会存在也有这能动作用。这在“五四”时代的思想大潮中鲜明的体现出来。那么，文学与社会思潮有着怎样的关系呢？李劫人在讨论法国自然主义小说时，进一步分析了文学上某种主义的产生与社会思潮的关系，他说：“在文学上某种主义酝酿之前，他四周的空气已是不同，社会的思潮已是倾注在某一方面，文学不过利用这个时机，把种种业已断

定的事实，搜集起来，惟与这时的思潮相合，生活相合，自然而然那代特殊性的主义便建立起来了。”^①就内容与形式而论，时代思潮有具体的空间与时间性，这是社会意识发展的规律，一方面社会意识主要反映现实的社会存在的发展水平，同时也保留历史上形成的反映过去社会存在状况的某些意识材料，二者之结合，以今为主，古为今用。另一方面社会意识继承以往既有的方式方法与手段，同时又根据新的内容和条件加以改造，补充方法与手段，并增添某些形式，所谓推陈出新，思潮所以名“时代”也。如果诉诸文化传播规律，也是不出其外的。具体到近代中国，特别是“新文化”运动时期，这种思潮既具有共性更突出个性，体现了动荡或转型时期文化传播与社会思潮的特殊性。文学的欣欣向荣必有其所需的特定土壤和相关的生态环境。除了政治经济和一般社会生活这些大气候之外，作为小气候的“文化”便是与文学互为表里的重要因素。

民国时期激荡的政治、文化风潮，让天主教在言论表达方面不得不应时而动。例如，民国知识分子的反教，与晚清时期有很大的不同。就其范围而言，包括了所有的宗教，甚至连儒家传统也并列其中。宗教问题所以会引起广泛的讨论，最先便系袁世凯拟将“儒教”或“孔教”作为中国国教而引起的。其所据以批驳宗教的理论，主要是来自西方，在理论来源上，马克思主义、无政府主义、科学主义、理性主义等等，都发生了极大的作用。

《圣教杂志》作为中国天主教喉舌之机关报，在与反教的各种社会思潮驳难中，刊载了大量的护教论文和言说，而于文艺上，也有相应的举动，采取文学的形势揭批对方丑陋和荒谬，自身观点、立场自然不言而喻。

1915年第2、3、4、5期连续刊载的署名伊人的小说《碧血梦》，即是很好的例证。文章最后也有编者按，述其用意：

按无政府党产生于欧美各国，蔓延颇广。吾国表面上虽似无此等党会发生，其实暗中进行甚力，此辈党人实足以扰乱世界之和平，消灭社会之秩序而为我政府我人民不可不预防者也。查中国之无政府党，发生于一千九百零七年，有留学生李石曾者在巴黎发刊一种华文七日报，名曰：《新世纪》，专提倡无政府主义，同时在留日本之张继，刘光汉诸人复发起“社会主讲习会”，于东京与日本党人幸德秋水辈朝夕讨论至次年，又密刊《衡报》，鼓吹无政府主义。未几，刘氏返国受端方之罗致，张氏亦去东京而走巴黎，于是东京党人星散巴黎之《新世纪》。则继续至一千九百十年四五月间停版，然其时中国文网綦密，邮递艰难，党人所出之书报，绝不能流入内地。故知者尚鲜。至一千九百十一年，中国革命军兴南方各省，次第独立，有江亢虎者在上海发起中国

^① 李劫人：《法国自然主义以后的小说》，《少年中国》第3卷第10期，P52

社会党，发行社会杂志，是为社会党出现于中国之始（见本报第一年第三期论社会党），未几，又有所谓“心社”者出现于上海，宗旨更谬，至一千九百十二年五月，有师复诸人（此辈主张废弃家族制度及父子兄弟夫妇之关系，故只有名而无姓）创立，“晦鸣学社”于广州是为中国内地传播无政府主义之关系之第一团体。十年十月，中国社会党在上海开社员大会，党员主张各异，提议之结果遂由愤愤乐无（愤愤后因谋乱枪毙。）诸人脱离江亢虎而别组一党，是曰：“社会党”，其党纲一、破除贫富阶级实行共产，二、破除贵贱阶级尊重个人；三、破除智愚阶级，教育平等；四、破除国家界限，无远近；五、破除家族界限，无亲疏；六、破除宗教界限，无迷信。发起仅二月即位政府禁止。一千九百十三年第二次革命后，政府又下令解散中国社会党，方是时，广州之晦鸣学社，出有一种“晦鸣录”，直接鼓吹无政府主义，嗣为广东当道所禁止，封闭学社捕拿党人，党人遂出走澳门，旋为葡人干涉又遁往日本，改《晦鸣录》为《民声》，依然秘密出版，现在已出三十余期。并在上海南京常熟等处，设有分社，而南洋某岛复出有“正声”，一种在中国工人中传布。以上皆中国无政府党之历史也。本馆因该党为社会国家之大害，故译此小说以警告我国民，复详考中国无政府党之缘起如此，语曰：涓涓不塞，将成大河，为虺弗摧为蛇奈何^①，阅者幸勿忽视之也，记者附志。^②

《圣教杂志》对于无政府主义者的反教潮，很是警惕。当时流行的无政府主义主要的思想倾向是：

反对任何形式的权威，他们认为这些权威是人类痛苦的根源。所以主张把所有政治与社会制度，如国家、私有财产、家庭、宗教等，一律加以消除。他们的主要观念可以归纳为“反宗教、反传统、反家庭、反放纵、反特权、反政府、反军人以及反民族主义者”。另一方面则“崇尚科学、崇尚自由、崇尚人道主义、崇尚暴力、崇尚革命、崇尚共产党、崇尚世界主义者”。在“五四”前后，中国的无政府主义者反对宗教，持有的主要理由如下：

1. 所有的宗教都属于一种可憎恶的权威形式，他们自然要反对。刘师培曾明确表示：“神就是一种专制力量的形式，假如我们要重建社会，我们就必须取消这个神字。
2. 宗教违背科学，妨碍个人智慧的自由发展。他们强调：必须根绝与科学相反的宗教信仰之类的罪行。

虽然巴枯宁、克鲁泡特金、托儿斯泰等人的思想，都为无政府主义者重要的根源，但就对宗教的态度而言，巴枯宁的政治无政府主义（拒绝任何形态的宗教），发挥的作用最为深巨。^③

^① 小蛇不打死，成了大蛇怎么办？原喻要趁敌人弱小时就把它消灭，后泛指坏人要及时除掉。

^② 《圣教杂志》1915年第4期 P.183

^③ 参见叶嘉焯原著，李云汉译：《宗教与中国民族主义：民初知识分子反教思想学理的基础》（中国现

《碧血梦》，共分十回。作者在小说的开端并未标明此小说为翻译作品，但故事的主人公和场景都设定在法国，字里行间刻意地营造出一种异域氛围：

法兰西境内某处有一人家焉，窄地三弓，景颇不恶。其间另辟一室，精雅特甚，电瓶、电匣纷陈几案，室中装饰绝齐，奇特状似古学士之制造黄金然。一人头已秃，脑后数茎发，长而且曲，随风披拂，宛如开屏之孔雀。其头时时摇动，两手则忽左忽右，无一刻暇。伊何人，伊何人即曾入格致博物等各学会之碧血先生，时正在试验手中试验化学也。

小说的主人公名为“碧血”，作者描述其为“乃一极端唯物派与思想自由党联合思想自由党者，凡得势时，欲人与彼有一般之思想，不从命者，或罚或驱逐其出党。其宗旨若此，碧血籍隶社会党，资格极老，列侯补议员之数，而有党魁希望者。詎知选举失败，议员一席为无政府党攫去。碧血自此以后性质益奇怪不可状。一变而为均产主义党。”他研制出一种名为“阿奈斯斗齐格”的新气体，可以使人一嗅立失知觉，一睡可至二十年。“迨黑甜一枕，病者起矣，老者变为青年矣，世界更新矣，国家亦改玉改布矣。”谁料气体泄漏，自己却着了道。循此，政治寓言徐徐展开。碧血来到了100年后2012年的法兰西，此时法兰西全境被划分为三万八千个区，一律名平等城，人民已无贵贱贫富阶级之分。

碧血遇到一驼子，与之有一番关于平等、均富等关于民生问题的对谈，从中了解到此时的法国政府实行劫富济贫的政策，致使富人绝迹，人人饱食终日，不事生产，唯依靠剥削殖民地人民和大借外债维持统治。

随后，驼子偕碧血漫游该城，触目皆荒芜混乱，虽物质极端匮乏，但惟独酒类不限供应。政府出于安全考虑，取缔了飞机、飞艇、火车等运输工具，代之以发射载人炮弹，极为荒诞。碧血欲往巴黎，驼子谓碧血，巴黎城“高台以毁，曲池已平，风景全非矣。”该地在政府废除刑罚后，盗贼蜂起，晨午时至晚五十为国民世界，其余为盗贼世界，国民闭门不敢出。驼子还对碧血说：“一千九百零八年，政府下令废止宗教令，岂知宗教既灭，国内之青年，自幼乏伦理教育及尊重天主观念。迨其后遂为社会之蠹，杀人抢物，视为天职所当然。自二十世纪至今，恶人日益多，风气日益坏，其实皆铤而走险者。”碧血在与驼子分开后，遭遇盗贼洗劫，惊吓中醒来，方觉是南柯一梦。

随然发觉是梦，但碧血的观念大变，自言“此梦于我至有益，我今豁然大悟，知从前之理想，悉入于歧途而不自觉，此乃我骄傲之罚也。”最后

的主仆对话，可堪玩味：

仆人：“宜请医生疗治乎？”

碧血思之良久曰：“可。虽然，尔为我先请一神父来。”

此小说为空想主义作品，含有浓烈的政治影射意味。最后一句，基督教会的立场表现无遗。

此类政治性较强的小说在《圣教杂志》上并不多见，数量最多的还是家庭伦理小说，通过对生活的细致描摹和对人生的深刻体察，将基督精神贯彻其内，却没有生硬的宣教色彩，显示出不俗的艺术品位和较为圆熟的写作技巧。

《圣教杂志》的说林一栏里，大部分作品都属此类。这些小说有一个很明显的共性，虽然作者都是中国天主教徒，但小说中的背景和主人公的设定，却总是外国情境，外国人物居多，让笔者有时不得不对其原创性表示怀疑，觉得有些似乎是改写或译述外国小说的作品，因为作为杂志撰稿人群体，大部分都有教会学校求学的经历，大都有良好的拉丁语基础，而且多掌握一至两门外语，所以外国文学的阅读对他们而言不存在什么障碍。现举几则有代表性的小说试分析之：

例如希望的小说《供养神父》^①：

“日之方中矣，自机器厂归，方与家人就座进餐。忽闻剥啄声，似有人轻轻叩其户者。日而曼纳汝往启视，一年可六岁之黄发儿应命，则一神父入焉曰：我之良友，余乃君辈之本堂神父也。

父与母骇然起立，而小儿则仍并坐椅上，目光灼灼，注视神父服色，若见所未见者。父乃问曰：先生何欲乎？

神父举目一囓室内中情形，环堵萧然，初无十字架像，只有着色之袒胸美女一帧，悬诸火炉烟突之上，返观家人颜色，则不惯见此不速之客之告示，固昭然若揭也。

神父曰：余为求哀矜而来，余周行人家，若过君门而不入，恐适加先生侮辱。

父顾其妻神色中似曰：此辈本堂神父，乃专打秋风

神父续言曰：我友，余求君之施舍，乃以贍给修道人，为国法所馁者。

此人闻言乃觉平日报纸所言，语为不虚，彼本堂神父，果皆素餐之徒，恃人民之汗血，活游手好闲，一无所长，而专以蛊惑愚民为事者也。今观于此而益信，乃逞言曰：国法则国法矣。曰：我友，不然。国法剥夺合于法律之业主，非公道也，果人夺君之家产者。

曰：君语何指？余以力活，余岂若是游手无事者。语次，交叉其臂，直立神父前，神父垂目视地，面红过耳。

^① 《圣教杂志》1920年第3期，P.122

此人又曰：其信我言，须知今日之人民，不复听人脍削矣，君辈吸吮人民脂膏，已过其分，是亦不可以乎？

神父知错入人家，逡巡退出，闭门时，此人复临别赠言曰：君具两臂，固可操作，愈于沿门乞食之生涯也。

方彼与神父应对时，其妻默然旁观，初无言，迨神父去，乃愀然曰：汝胡为屏诸门外，果有祸踵至者奈何。

于是家人重复归座，乃终席不欢。父则咆哮如雷，随口骂詈，骂神父为今世祸殃之根，晋宗教为自由之仇，讥其妇之弗表同情，怒其子女之叫嚣聒耳，令头脑破裂。卒之，上工时至，临行语其妻曰：一见本堂神父，家中立即沸腾，真不祥之鸟也。我驱而出之，岂无礼者哉。遂砰然阖门而去。

二

六月之后，即此室中，一病者横陈卧榻，面色惨白，无异于其白枕之白。群孺子静寂无声，对母啜泣。夫人坐床畔儿，列数药瓶、药水一杯，已饮其半。

病人忽回神曰：我以为此生已矣！夫泪满其眶，簌簌而落，而病人犹欲续语，顾音吐低微，乃以耳就其唇际。

曰：爱特蒙，汝悦我乎？

曰：然汝知我未尝沸汝意也。

曰：我愿见神父，请延本堂神父来。

夫闻言色变，盖于其妇此请。迟疑不决久矣，于是天良上，起一大激战。将其所逐出门外者，而敦请其驾临，则低首下心，卑鄙宁复有丈夫气乎？且彼本堂神父者，不将幸我之灾，大快厥心，而重索我资耶。然一方面垂死者之意愿，乃神圣之意愿，不可违逆也。

渠目光泛注，进退两难，踌躇不决，其妻复曰：爱特蒙，曰：若纳。曰：汝务必一往，我殊不欲不见神父而死，汝其行乎？

病者面如树叶之颤动，而妇复敦促曰：汝其行乎，夫乃蹶然而起，以吻其妻冰冷之额，似曰：此足征我之爱汝矣。遂取冠下阶而去。途中自语曰：我敢决本堂神父，必不肯来我家也。

三

顷之，抵神父住舍门而抽铃焉，则启门者，即渠昔日麾诸门外之老叟，爱特蒙啜吐辞，陈述来由，其妻卧病，病且剧，亟愿一见神父云云。神父曰：我立即往视，汝违前导也。

二人一路行来，几嘿不作语。神父虽蔼然有所垂询，而渠则答非所问，盖渠中心既讶神父之洪量包容，而亦自觉难以为情。遂致举动失措，口不择言也。

既至家中，父携子于别室，以待神父行圣事。迨复入，则其妻容色非常欣悦，从

未见有如是者。而老人谓之曰：如可于台上，铺白布一方，置十字苦像于两烛中，明日清晨，弥撒后，余携上主来也。……”

最后，妻死后，其夫悔前悔慢之过，遂携子前去神父处致欠，奉金。故事情节很简单，也没有什么华丽的词藻，大量采用对话推动情节，但这样的情况在许多有信天主教成员的家庭里都可能发生过，因此极易引起阅者的强烈共鸣。

兰德的家庭小说《圣诞》^① 开篇的环境描写，令人印象深刻。

风号户外，声似波涛，雪压窗前，冷侵饥骨。檐端冰柱，为风吹断，落瓦砾中，丁丁作碎玉声。零星冰片，为月痕所射者，灿灿如金钻发光，室内明镜高悬，床头残灯焰冷。窗隙中微风悄悄而入，拂之煜煜然，欲灭不灭，一种严寒料峭之景象。

其他的诸多小说作品，也大都是描写普通人的日常生活，但这种生活并不是一片坦途，也会有磨难和艰辛，故事里所蕴含的寓意，是让人在困苦中感受人间的温情，在挫折后收获希望，但如此种种的宗教指向，都是暗含在文章之中的。

还有一些小说，在题目中已经标榜了自身的精神指向，如这篇名为《活地狱》^②的小说，将自己定义为“警世小说”，主要是写给公教青年看的。因为当时的上海，既是“万恶底渊藪，墮落底陷坑”，又是“文化底中心，文明底枢纽”，一个青年来到上海，终究会怎样，完全存乎一心。小说讲述的是一个名为王修的青年，进入上海的大学后，本束己勤修的他在友朋的带领下，流连欢场，陷入堕落。在描写他们去电影院时，作者是这样描述的：“为了贪顾着眼前的欢乐，他俩忘掉了前途的危险，竟然进了黑暗底影戏场。各人看不见自己的天良，墨漆漆地，伸手不见五指。他们底道德人格，恐怕也都葬送在恶魔的掌里了。在面前只见诱惑人的精灵，在黯淡电光里活动着。引着在旁边有推陷人的凶神。可怜的王修竟然毫不醒悟，如同落在魔窟中的一头亡羊，找不到一条光明底路。深深地埋在这活地狱里，没有见天日的希望了。”当时上海的电影和娱乐场所比较发达，看电影和跳舞是大众休闲消遣的时髦选择。而天主教对于此二者却是极为痛恨的，《圣教杂志》上就有多篇文章探讨它们败坏人道德、有伤风化的本质，号召广大教友洁身自好。对于电影，杂志上不少文章探讨的较为深入，在一篇名为《电影与人心》^③的文章中，作者思诚分别从“电影事业之且及于我国”，“影片感发于人心之效果”、“犯罪之学校”、“风化之危机”、“谬说之传导”、“神经之蛊贼”、“欧美教友抵抗此种恶果之成绩”以及“对于吾国教友个

^① 《圣教杂志》1924年第12期，P.543

^② 《圣教杂志》1925年第1期，P.33

^③ 《圣教杂志》1925年第2期，P.50

人之忠告”几个方面列数电影的数宗罪状，认为电影虽然流行世界各国，但电影有违教义，有乖世道人心。“某些舶来影片如钟楼怪人等挪揄宗教，不论其所指者为誓反教之牧师，抑天主教之修士，要其贻人谬解，启人轻视，而为信教之梗，则一也。愚者不察，且或忘词银幕上者，为卖身扮演之艺员，乃信为实际之情事，发生仇教之见，岂不有害于人心哉”。作者提出的解决方案是自设影院，自制影片，以符合教规教义的影片供给观者需求，但是因为此方案并非短时间内可以指望，所以只好依靠教友“个人之自本天良，而审慎从事矣。”通过小说对所批判的对象极致描摹，然后再借助论文对其弊端条分缕析，一一批驳，使二者互为臂助，强化了读者的认识，可谓编辑高明的手法之一。

第三节 儿童文学

民国时期，伴随着“五四”新文化运动中“人”的发现，以及对“儿童问题”的广泛关注，“儿童”得到了中国先进分子前所未有的重视。关于童话或儿童文学的问题，五四学者如周作人等，均有所讨论。为什么中国没有童话，为什么中国文学中儿童的形象如此罕见，而动物一旦开口说话就变成了妖怪，哪里还谈得上欧洲童话中那些可爱的王子公主呢？依照这种思路，接下来的诊断很可能就是中国文化又出了一个老大民族可以预想的毛病，那就是，我们的传统教育扼杀了儿童，窒息了天真的幻想等等。周作人因此着意于介绍欧洲的童话，或者从中国通俗或口头的文学中去探寻童话的消息。例如1919年1月的《新青年》（第六卷第一期）上就刊载有周作人翻译的《卖火柴的女儿》，这之后，“安徒生便为我们所认识，安徒生的作品也陆续有人译了。”^①

虽然我国古代就有《千字文》、《百家姓》、《幼学琼林》等儿童启蒙读物，但这些书籍多注重对儿童实行教化，而非使之获得愉悦。至于说五四以前译介的儿童文学作品，不仅存在着数量少，题材窄等问题，翻译后的作品也往往改写颇多，语言则不适合儿童阅读。所以，那时候的中国实际上仍缺少真正适合儿童的精神食粮。^②从民国初年开始，大量外国儿童文学作品被译介到中国，这些译著来源广泛，种类也颇为丰富，总来而言可以分为三类：一是外国民间传说和童话；二是动物故事和寓言；三是一些儿童小说和适合儿童阅读的其他文学作品。在数量众多的域外儿童文学作品中，很多的儿童文学精品被介绍进来并产生了较大的影响。“五四”时期

^① 郑振铎：《安徒生童话在中国》，小说月报，1925年第8期

^② 刘杰辉：二十世纪前期外国儿童文学译介高潮初探，辽宁工业学院学报，2006年4月，P65

乃至其后的儿童文学翻译之所以出现兴盛的局面，与一批文化先驱的参与和引导分不开。鲁迅就非常看重域外的儿童文学所提供的精神资源，他说：“倘有新作的童话，我想，恐怕不必再讲封王拜相的故事了。”^①除鲁迅外，周作人、赵景深、赵元任、夏丏尊、穆木天、徐志摩、梁实秋等现代文学名家都大力提倡并热心于儿童文学的翻译工作，茅盾、郑振铎等人还是从翻译儿童文学开始走上现代文坛的。

应该看到，报刊和出版界的推动，也是“五四”儿童文学繁荣的一大因素。《儿童世界》和《小朋友》两份杂志，是这一时期儿童文学最主要的译介阵地，《小说月报》也是儿童文学翻译的重要支持者和引领者，它在1925年曾刊出两期“安徒生专号”。中国的基督教会，历来注重对于儿童福音的播撒，自不会在这一浪潮中屈居人后。基督宗教教义中，有许多对儿童的关注与赞美，认为儿童本质上就是神圣的，这种赞美与称颂与《圣经》中的圣婴崇拜十分接近。圣婴，原指刚诞生的上帝之子耶稣。作为上帝之子，人间的救世主，刚刚诞生的耶稣受到了人们的崇拜。后来因为耶稣告诫弟子小孩子才是天国的居民，普通的小孩子便也受到了推崇。据《玛窦福音》记载：门徒问耶稣：“天国里谁最大呢？”耶稣便叫一个小孩子来，使他站在他们当中，说：“我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进入天国。”所以，凡自己谦卑像小孩子的，他在天国里就是最大的。福音经书记载的故事，有些例子很想作者故意编插环境故事以彰显耶稣的主张。如《马尔谷福音》描写有人带来孩子，要耶稣抚摸，门徒斥责他们，耶稣看见了就生了气对他们说：“让小孩子到我面前来，不要阻止他们，因为天国正属于这样的人。我实话告诉你们，谁若不像小孩子一样接受天主的国，绝不能进去。”（谷：10：13）

《圣经》中指出，人只有像天真单纯的儿童一样才能进入天国，孩子是成人学习和赞美的对象，这种思想就是圣婴崇拜。儿童纯洁天真可爱，具有美好高贵的本性，是上帝在人世的标记，是留在人世的安慰和希望。这样的儿童是神圣的，是作家长久歌颂的对象。儿童与成人是相对的，儿童远离成人世界，儿童就是天真的标志。成人历尽生活的艰辛，受到种种磨难的考验，或被生活压弯了脊背，或者与这个社会一起堕落。他们早已丧失了自然的本性，也远离了神的光芒。

儿童文学（包括儿童翻译文学），须适合儿童身心发展特点，贴近儿童精神世界；语言则应浅显易懂、明白晓畅。清末民初的儿童文学翻译和创作，总体来说，要么是为了教训儿童，要么是希望启发其爱国之心，还未

^① 鲁迅：鲁迅全集 第8卷，北京：北京人民文学出版社，1981，P315

从根本上摆脱“文以载道”的传统文学观念，背后折射出来的依然是一种“成人本位”的儿童观念。^①

例如林纾在翻译《伊索寓言》^②时，在《序》中申述了专为儿童译述此书的目的：“盖欲求寓言之专作，能使童蒙闻而笑乐，渐悟乎人心之变幻、物理之歧出。”为了帮助儿童理解语言的涵义，林纾在几乎每一篇的末尾都附上了一段浅显的按语，来加以诠释和议论。其中一则故事云：“群兽集野，立狮为王。王狮自明性善不虐，且甚爱其类，猝攫之，亦勿怒。狮既即其位，驰檄四方，群兽咸戾，约曰：今后羊也，隶狼；山羊也，隶豹；鹿也，隶虎；兔也，隶狗；并居无忤，若友焉。兔见而叹曰：余之期此非一日矣，大王令果行，则弱者足自保矣，其果然耶？！”林纾继而在按语中写道：“今有强盛之国，以吞灭为性，一旦忽言弭兵，亦王狮之约众耳！弱者国于其旁，果如兔之先见耶？”作者引类联想，借题发挥，指出当今侵略者的本性——“吞灭为性”是不会改变的，以此来警醒我国少年，激发大家对于外强的警惕之心。

寓言其实属于一种大众文类，人人可以借之明志。因为其在诠释上变化无穷，所以颇为人所喜爱。明末耶稣会士来华，也曾借助《伊索寓言》的力量。明代西方传教士金尼阁与中国文士张庚合作编述而成的《况义》即是一例。近代基督教会未能继续好好利用这一资源，殊为可惜。究其原因，可能是传教的手段更加多元化，文学、文化传教的手法选择更加丰富的缘故吧。

天主教会很重视儿童的教育工作，在文字出版上也用心甚多，翻译了许多国外的儿童文学作品。在1916的一期杂志上，就有这样一则广告，介绍的是德育小说《花篮子》：

“夫各国都有小说，然小说之关系于风化人心实非浅鲜，盖小说纯良则可使风化人心日即于善，若小说秽邪尤易使风化人心日即于腐败。大总统洞烛于斯，爰于数星期前颁发命令，痛陈小说之利害并深禁印刷种种不良之小说。我国著作家多多著作纯正之小说本处已于数月前印行此等小说，既为体贴大总统之苦心，尤欲挽回中国之世道。按此等小说原系司米德司铎所著。司德人死于六十年前，彼生平训诲蒙童，处处见有绝大之智识，其所以著此等小说者，盖欲生徒善过其消遣之时光也，叙事周详，措辞淋漓，洵为一时之杰作。故不久盛行于德国全境。不惟幼童争相观看，即一般青年子弟亦莫不爱难释手，同时复盛行于欧洲各国。至其印行之，数已不知几千万卷。此时各处致函米德司铎，用伸感谢者多至不可胜数，且又有许多明人硕士若司铎、若

^① 李丽：清末民初（1898-1919）儿童文学翻译鸟瞰，三峡大学学报（人文社会科学版），2005年1月，P103。

^② 林纾、严培南等合译：《希腊名士伊索寓言》，北京：商务印书馆，1906

主教、若官员、若君主亲往拜谒司米德者亦接踵而至，一为致谢司铎，一为劝其再多著此等著作，此等小说因此司米德司铎以其绝大之智识著出小说四十余种，环球读之莫不鼓掌称奇。近今欧美各国之幼童尤酷嗜之。想我中国人士亦必先观为快也。现今第一本已经翻译出版。名之曰：花篮子。常闻读者来相告曰：余读此书，受益良多，且其情节动人，百读不厌，每一开卷，辄引人入胜，不卒读之，不肯自止云云。诚不可多得之书也。”

《圣教杂志》1930年第1期载有一篇《论儿童刊物》的小文，署名瑞石。文中谈到当时外间各书局，“都应着时代的需要，争奇斗胜，发印各种课外读本，补充读物——什么儿童故事、儿童小说、家庭童话、世界童话……不消说，都是兴趣横生的材料，适合儿童心理和程度。但多数是荒诞不经的神话——传记、历史等例外。——对于公教子弟，谁也都承认是不相宜的。”作者给出的解决方案是：“吾们自己，——天主教内——极力创办和上面所说的几种大同小异的，——如书本的封面，大小页数——书本取材的资料，即古新史略，圣人圣女的懿行，传记，另外再参以传教的方法，社会常识，爱国思想等——程度当然要适合儿童心理。至于编译等手段，也并不有什么多大困难。现在的青年，公教内，研究斯道的大有人在。如果有人发起号召，我想一定有许多的人，肯追随恐后的担任。因为这也是宣传圣教工作之一，真是一举数遍，何乐而不为呢？”

此文发出后，时隔不久，即有人回应。同年第6期上，刊有署名及洲的《论儿童刊物之回声》。文内将瑞石的观点比作“异星”，但认为此异星尚未发现，隐隐云中，微露光芒耳。还论及“公教儿童刊物之紧要不可须臾迟缓也。盖欲子弟，成为公教之纯全份子，须从幼小时着手，教以含有公教韵味之种种事情，使其耳濡目染，公教化于不知不觉之中。及其成年，关于公教要理，自然渐渐洞明也。惜乎处身外教之中，目击耳听，无非世俗之事，异端之理，如此而欲子弟之公教化也，势必等于一传而众咻之矣。坐是于无可设法之下，利用儿童之心理，至于此点，凡曾居学校者，尽能知之。往往癖情成性，毫不注意课程之儿童，亦喜批阅，装潢美丽，封面玲珑之书籍。至论儿童特别刊物，则更表同情也。吾公教固不少刊物，如南方之《圣教》杂志，北方之《益世主日报》等等。但此种报章，纯系公教刊物，皆成人之专有物，儿童不能染指。故余敢大言不讳，妇女及青年刊物，可待他日创办，儿童刊物极宜提倡，促其诞生。盖妇女和青年可观以上诸报，以补其缺。儿童只可向外教书局，购读毫无公教思想之书籍耳。不才因此深望一般为父兄者，依瑞石先生之意，一呼百应，一致戮力，使公教儿童刊物之异星，早日出现天空，则公教幸甚！儿童幸甚。”

1930年第10期的《圣教杂志》开始刊载的儿童小说《小英雄》^①似乎可以看作是对前文呼吁的回应。在故事开始前面的序言中，译者丁宗杰满怀喜悦的表示：

天真烂漫的孩子，一切有灵，概都喜欢的罢！那么，我就给你们介绍一个都雷飞 Tom playfair。他是美国费英神父 R.P.F.Finn 笔下的首子，伶俐活泼，简诚忠永，至其立志克习舍己救人的种种超人行为，殊不愧当得“小英雄”三字。

费恩神父美国圣鲁意城人，生于1859年10月4日。他的幼年时代，正处于新大陆争自由独立的声浪中，据说十二岁时，神父已用其生动之笔在报纸上显耀。无何，脱离了报界，脱离了世俗，于一八七四年三月四日进了耶稣会。于一八九三年晋铎，尝执圣鲁意大学、玛丽公学及其它学校之教鞭。迨到了玛该德 Marquette 公学后，才专心著述。

都雷飞出，就得到他祖国小朋友们的热烈欢迎。格连荷兰 Cleveland 公学内的一个教员说：“我在我的孩童身上，能得到我所要的一切，只要我于课后，替他们念几页都雷飞”。

都雷飞的名声，不久便飞渡大西洋和欧洲的孩子相接触了。德国灰垓 Feldkirch 公学的学生，写信给他们的介绍人说“我们深沉的感谢先生，苦心焦思的替我们介绍都雷飞，我们各人每天念二遍在天亚物为你的工作，我们巴不得立刻道美国去同他握手，但至少请先生把他的肖照寄给我们……”

渐渐的孩子们的父母由他们孩子们的介绍，也认识而且爱了都雷飞，法国利邑 Lille 有一个母亲写信给一个先生说：“多谢先生给我们的小孩介绍了一个这样好的小朋友。我们现在也认识了他，而且我们喜爱他如同我们自己的小孩子一般……”^②

其实，都雷飞的故事在国内已有河北河间孟司铎介绍过（书名《圣召小说》），但可惜只介绍了一个简单的轮廓，一个穷缺的背影未免使人要感到一种不能一窥全豹之叹。丁宗杰对原著进行了删削，再次介绍过来。

作者的翻译工作作得比较足“译稿尝在几个学堂补讲述过，格连荷兰某个教员的话，我用我亲身的经验把他证实了”。但还是有些担心：“也许因着时地风化的歧异，与乎介绍人滞钝不忠诚的译笔，都雷飞大约不能得到一如在欧美的那种热烈的欢迎罢”！也有自信：“但这一点外么，宏量的读者定肯谅宥我的，只要内容是天真烂漫的孩子，一切有灵，盖都喜爱的罢”！

丁宗杰的《小英雄》后来正式出了单行本后。他在序言里回顾了翻译刊载译稿时所受到读者欢迎的情形：“好几个同学在他们一接到杂志一看插图就看《小英雄》，之后，往往走过来对我说：‘为什么这期登德这样少，

^①《圣教杂志》1930年第10期，P.465，丁宗杰译，《小英雄》系一八八五年的作品，原名“都雷飞”。

^②丁宗杰的全译本在1934年3月于土山湾印书馆出版发行，被纳入到圣教杂志社文艺丛书中。

下面究竟怎么了’？……因杂志篇幅有限，不能尽量的如期登载，许多读者便来信责备催逼。”此外还提及了这本书在翻译过程中得到了苏雪林的不少纠正和鼓励。杂志上刊载的章节如下：

一、雾

1930年第11期 第513页

二、啜哨（叹词，表示惊讶、痛苦）

1930年第12期 第561页

三、动身

1931年第2期

1931年第3期

打倒疯子续

1931年第4期第239页

五、上轭

1931年第5期第298页

六、赛

1931年第7期

七、驱魔

1931年第8期

八、沉沦

1931年第9期

九、悟

1931年第10期

十、雷雨

1931年第11期

十一、恐怖之夜

1931年第12期

十二、请医生去

1932年第1期

十九、艰炼

1932年第2期

二十、骇闻

1932年第3期

二十一、风云

1932年第4期

二十二、雪地血痕

1932年第5期

二十三、病

1932年第6期

二十四、死

1932年第7期

二十五、越狱

1932年第8期

二十六 上攻（完）

在《小英雄》获得读者的广泛好评之后，沈造新趁着这个热潮，翻译了费恩神父的另一部著名儿童文学作品《只要一次》。文前也有一篇序言，从中我们可以了解到译者的基本态度以及故事的基本情况。

沈造新还是秉承了梁启超所鼓吹的小说四大功能，即“小说有四种绝大的魔力，就是熏浸刺提。”^①赞同他所说的小说的魔力胜过其他一切的文学作品。而且认定小说的“劳力范围”，“多么广大，多么汹涌呀！”“它非但能够陶冶人性，能够振顿社会风化，而且能够振昌国邦；然而它也能败坏人性，腐蠹社会风化，亡国灭邦。其产生的效果，一正一反，有这样的极端的利弊呢！”那么要预料那效果的利弊，先当察其所熏，所浸，所刺，所提的原动力作为标准。按着哲学定理，效果不能胜过原因，以故，那原动力或问我们中国现今所处的风化的潮流的原动力，是怎样的把戏呢？我答道：我别的也不必讲究了，只要请你们信手翻开最近出版的新小说，在这上所描写的和宣传的作品，比了现今最新式的社会心理，竟然没有丝毫的差异，究其原，实系那些恶劣的小说品，在社会上霸了中流的势头，而为左右社会风化的原动力，因此现在要挽救风化的第一要务，便是杀抹这先锋；倘要达到这把手段，未先赖乎发展公教思想；要发展的惟一妙策，便是多刊些公教小说。换句话说，就是纯正的小说。怎奈现今我国文豪，尤其公教文豪对于小说的创作品，尚未有充分的工作。故照了曾朴先生所说的，我们先进在文坛上为促进我国文学头一步当做的，就是翻译，义务那要得圆满的创作品，这个翻译的时期，是不能越过的，这几句话，并非蔑视近代作家，实因事实如此，辞所不避了。

客岁秋，《圣教杂志》上开始了伧君所译之《小英雄》篇，觉得狠有兴趣，尤其对于儿童们，有良好的教导，又能保留他们的天真。这样一想，感得对于祖国现今之趋向上，对于一般一片冰心的儿童们，若有莫大的使

^① 梁启超：《论小说语群治之关系》，《饮冰室合集》10，PP.6-7。“熏、浸、刺、提”指梁启超所认为的小说特有的移人性情、动人心魄的艺术感染力，可以作为教育的工具。

命似的。因此，一时乘兴，一鼓作气，将 R.P.F.Finn 神父所著的名叫《只唱一次》(Une seule fois) 译出，以飨阅者。

本书内所表演的大概情形：一、手足的情谊；二、师生的亲爱；三、儿子的听命，以及听命之所收效。

另外本书内的布置和局构，狠形妙想天开，而且圆满，颇可作为近代小说家的一个好模范。譬如叙述这椿事的开场，是在第三章起始，开头两章着实是联接第七章的；而第八章则接间首两章的。著作者故意把后月的事先叙起，以致阅者开头一念，定觉得昏天黑地，莫知其所究竟。待到第八章，则一切都豁然开朗，可谓水落石出了，这是作者的妙手么？”

一) 路角上

1933 年第 5 期第 301 页

二) 蛎子店内

1333 年第 6 期第 363 页

三) Miaou!Miaou!

1933 年第 7 期第 435 页

四) 隔绝

1933 年第 8 期第 495 页

五) 遗嘱

1934 年第 5 期第 302 页

1934 年第 9 期 第 557 页

1934 年第 10 期第 625 页

七) 惨别

1934 年第 11 期第 689 页

八) 奇遇

这两部作品都出自美国神父费恩之手，都雷飞的故事，直至今天，依然在美国乃至世界儿范围内拥有大量的阅读者^①。《圣教杂志》并未选择童话故事加以译介，而是倾向于介绍能够表现现实儿童生活，富有教育意味的小说，而且作者为教会神智人员，在小说宗旨的把握上，对教会的规定不会有什么偏离。这两部作品并不直接宣扬教理，而是通过种种情节的设计，将小主人公面对不同状况时的抉择和表现展示出来，发生的一些列事件对于小主人公来说是成长过程中的历练，所折射出的友善、温情、听命又是基督教所认同的品格，这些都会对读者产生一定的影响。加之翻译的译笔也很生动流畅，为故事增色不少。

^① 笔者曾尝试到亚马逊在线 (www.amazon.com) 查询此书，反馈回来的页面上有多篇近期读者关于此书的读后感和评价，可见此书目前依然在被阅读。

第五章 《圣教杂志》与戏剧

从戊戌维新到辛亥革命，古典戏曲的杂剧、传奇作为一种文学写作的体裁，也从内容到形式发生了一系列的变化，一大批反映现实生活、表现资产阶级民主革命思想的作品应运而生。这些新作虽然多是舞台性较差、不宜演出的案头之作，但在内容上打开了旧戏曲创作的新局面，其剧本构成的艺术形态，亦相应有变。维新派人物梁启超就以新思想为指导写了一些新的传奇剧本，如《劫灰梦》、《新罗马》、《情侠记》等。他明确宣布，写剧本就是为了像法国的启蒙思想家伏尔泰那样，以戏剧的感染力和召唤力“把一国的人从睡梦中唤起来”。这些有新思想的旧形式剧本，在形式上亦有新探索：接近口语的对话被加强，受格律束缚的唱段被减少，表现上的虚拟性和程式化受到写实手法的冲击，服从生活化，脸谱被取消，以及结构上的近代剧分幕制的尝试等等，这些都为后来的戏曲改革做出了有益的尝试。^①

在近代剧出现之前，话剧剧本只有台词和简单的舞台提示，提示内容也仅限于形体动作，基本没有对舞台环境和人物形象的描写。莎士比亚、莫里哀的剧本都是如此。大约从肖伯纳开始，剧本中才开始出现了详尽的场面和人物描写，中国则从曹禺开始。后来夏衍、阳翰笙、阿英等也先后引入这种文学手法写作他们的剧本。在曹禺剧作中，描写对象还局限于舞台环境和人物形象，到阿英的剧本《碧血花》，描写的内容已经扩展到了舞台调度。

有的剧本舞台性较强，适合演出，是“场上之曲”，有的文学性浓厚，更适合阅读，成作“案头剧”。二者都有传世之作，也都有不入流的作品。近代以来，中国很多进步文人创作的杂剧、传奇，几乎都是借报刊流布的，但其社会影响却比当时的许多“场上之曲”要大得多。

第一节 真道剧谈

“天下各国宗教不一，或天主教或希腊教或耶稣教，靡不皆有。然宗教之中，天主教为真宗教。它教为假宗教。真者难入，假者易进。夫天下之人，进真宗教者寡而入假宗教者繁。何也，盖咸不知进真宗教之幸福耳。设既知之，虽有千百难事，横于前途，以遮断其进路，而鼓舞其勇气，百折不挠，终必能排除之。”

^① 董健，马俊山：《戏剧艺术十五讲》，北京大学出版社，2004年，P324

.....

进真宗教之幸福也，弥撒可与，瞻礼可做，经言可诵，道理可听，圣宠可获，我侪祈祷不可以动大造，俯听天堂圣母及诸圣人圣女为之代祷，不求则已，求无不得。有原罪领圣洗以涤之，有本罪办神工以赦之。信德小，领坚振以大之，灵魂饥，领圣体以饱之，临死苦，领终传以慰之。

耶稣教及希腊教，其所讲之道，仿佛若真教，尚且不可，矧孔教及它教哉。夫天下人孰愿堕地狱而不欲升天庭。既如是，乌可不进真宗教耶。”

①

天主教将自身视为宇宙间真教，自然而然，所奉行的教义也就成了“唯一真道”，每个天主教徒都应该听真道、信真道、行真道、传真道、卫真道。天主教与儒、释、道对于正统地位的争夺，古已有之，事实上，辟佛斥道，本是自利玛窦入华之后会士们的传教基本原则与方针，中国天主教知识分子因对中国文化了解之深，因而其批驳更加深化，采取的手段也更为多元。

《真道剧谈》是民国时期由天主教徒徐毓黄^②创作的折子戏。此剧体例较为自由，全剧共 20 齣，最初的三齣刊登在《圣教杂志》1913 年第四期上，余下的分别发表于 1914 年 1-3 期上。由于杂志个别月份的缺失，前三齣笔者并未得见，但由于此剧的绝大部分的存留，且前面几齣主要起到的是剧情铺垫和人物出场介绍的功能，加之情节的展开实际上由后面的若干齣实现的，这样就使得我们可以借助手上并不完整的资料一探此剧的究竟。《真道剧谈》5-20 齣的剧目分别为：访友（第 4 齣）、劝友（第 5 齣）、募缘（第 6 齣）、觅主（第 7 齣）、错怪（第 8 齣）、夜谈（第 9 齣）、进香（第 10 齣）、问答（第 11 齣）、促归（第 12 齣）、沽酒（第 13 齣）、回校（第 14 齣）、猛省（第 15 齣）、入教（第 16 齣）、表功（第 17 齣）、求洗（第 17 齣）、伐异（第 19 齣）、送院（第 20 齣）。

全剧的出场人物共有 7 人，主要人物如下：丑扮僧人：乌有；净扮道人：子虚；小生扮教员：贾文明；生扮天主教教友：石真，此外还有杂役火工的角色。

乌有——自幼生命孤穷，流为乞丐，多蒙本观方丈收养为徒，朝夕诵经，颇通文字，最喜结交绅宦。在老师圆寂后升为方丈。

^① 《圣教杂志》1914 年第 11 期，《说真宗教之幸福》江南修院蔡之材，PP.491-492

^② 先生湖北蕲水县人也。字嵩映，洗名保禄，系前清秀才出身，曾于光绪乙巳年，赴日本宏文书院师范速成科肄业。陕西镇守使孔庚同学。毕业后归国专以教育为天职，不喜干预国政。历任文学中学、贞范女学、崇正修道院教员及崇德公报主笔。道德文章悉臻优美。询为吾教中不可多得之人物。目下春秋鼎盛，年曰四十有零，有子三人，其夫人马氏，信德甚坚，堪为女中表率。前数年，先生病卧在家，不愿外出供职。迨痊愈后，复于民国九年冬，为武昌田主教聘任武昌大堤口女修院国文教授。至今仍之。徐君文思敏捷，大有倚马千言之慨。且工书画，精戏曲，前年所著《真道剧谈》，本志早已披露，余如论说、诗词等本杂志亦时有登载，诸君每读徐君之文章，想亦乐闻徐君之历史也。录自《圣教杂志》1922 年第 7 期，P.330

子虚——曾经家境富足，但未中功名，后来因失手杀人，打死佣工之子，父亲舍家财才免死罪，父后因忧虑成疾而亡。遂看破红尘，遁入道门。

石真——表字钦崇。为前清增贡生员。前几日与教员贾文明、僧人乌有、道士子虚谈宗教道理，仓促之间语多粗略，彼等未能心服，遂再前往教训。

贾文明——字文通，从单级师范毕业，任本邑高等小学校监。

从第五齣的唱词里，可知前三回里，石真与贾文明、乌有和子虚在如是观里曾偶遇，并就宗教道理展开过辩论。但“他三人固执己见，莫衷一是。仓促之间，语多粗略，彼等未必心服。”于是打定主意要再去教训一番。唱：“叹世人不明理，一味胡乱尊崇，儒释道，理想不高，他三氏，虽历久，究非真教，不过是假道德，分道扬镳。论胎原，他三氏，既不同道，论归宿，他三氏又不同袍；论戒律，他三氏各有巧妙；论功课，他三氏各有规条论趋向，他三氏，各不相照。是是非非非是，徒事哓哓。惟我真教道理，千秋炳耀。能守尊崇，守规戒，死后高超。”

第六齣里，道士与他的伴当同流到乡下化缘，有感而发唱到：

“到于今，年力衰，英雄气馁。授经诫，参禅理，日今月兮。在乡下，广结缘，人都随喜。惟有那，天主教，一稳不糜。他反说，俺道家，没有正理，不过是，穷无赖，聊借枝栖。”

第八齣里，石真在如是观等僧道二人时，觉得僧道整日厮混很不应该，于是唱到：“他二人心目中，以为道伴，殊不知，释与道，两不相干。这也是，不明理，一派瞎展，鼓靠锣，锣靠鼓，檀越喧传。”

在第八齣里，作者还不忘揶揄一下基督新教：石真等到僧道二人回来后，子虚要留石真用饭，并说：“俺们出家人，普同供养，莫怪俺说你们天主教的朋友不大相同。昨日贫道下乡募化，到一人家，见神台上悬着圣像，俺就知他是奉教的并未开口。他问道，你们是哪里来的道人，按说是如是观来的。他说久闻如是观有个道人，名叫子虚，有个和尚，名叫乌有，专与乡宦交结，趋炎附势，日事酣宴，有玷清规，其所以出家之故，一则命途多桀，匿迹玄门；一则糊口无方，寄生衣钵。言三语四，甚是欺人，贫道欲与他争吵起来，转念石君与俺等又属至契，只得忍气吞声而出，正欲请教，不期先已到此。石君身为会长，此等教友，理宜劝诫，不可任其放纵，得罪外教中人，恐招致不便。”石真问清那教友所住地方乃“多歧路门牌八十七屋甚宏壮，有无祖宗牌位”后答道：“他是福音教的朋友，不干我等之事。”

在第九齣中，乌有和教员贾文明出外游玩，回如是观后遇到了石真，有一番对话：

贾：“月前石君所谈之言，弟回校后，涉猎新旧二约，颇知贵教道理。”

石：“贾君所见，乃是裂教之书，非我教真理。”

贾：其中揭载耶稣之事，与石君所讲，一般无二，何得指为裂教书籍。

石：此书事迹略同，道理却有分别。

僧：石君此言差矣，你们既然恭敬一神，则是一教，一教之中，又分优劣，使诚不解。

石：信端司牧，不能统一，其劣一也；道理行实，不能齐圣，其劣二也；时间地处不公，其劣三也；继续传宣不正，其劣四也，我叫完完全全具此四点，故占优圣地步。

然后几人又就石真为何弃绝儒教而入洋教，天主究竟作何解，上帝和天主二名的差别，未曾看见天主何得深信其有等问题展开辩驳，石真“舌如澜翻”，巧妙设喻，一一给予化解。

贾文明对石真说：“月前石君所谈之言，第回学校后，涉猎新旧二约，颇知贵教道理”。石真答道：贾君所见，乃是裂教之书，并非我教真理。贾文明提出：

小生问 其中揭载耶稣之事，与石君所讲，一般无二，何得指为裂教书籍。

生答 此书事迹略同，道理却有分别。石真辩道，可谓是雄辩滔滔：

僧问 石君此言差矣。你们既然恭敬一神，则是一教，一教之中，又分优劣，是诚不解。 生答 信端司牧，不能统一，其劣一也；道理行实，不能齐圣，其劣二也；时

间地处不公，其劣三也。继续传宣不正，其劣四也。我教完完全全，具此四点，故占

优胜地步。净问 石君本儒教出身，今既投入洋教，吾道之干城何在？生白 公等只

知其一，不知其二。譬如中华民国，未革命之先，中国之皇位，宣统之帝位也。天下

人民，皆知恭敬宣统，既革命之后，天下人民皆知中国之天下，非满清之天下，乃汉

人之天下也。鄙人既蒙上主圣召，则何以异于袁大总统由清朝大吏出身，而作民族之

主人翁乎？ 僧白 石君舌如澜翻，最会躲闪，敢问贵教天主二字何解？ 生白 天

主者，非天非地，非理非道，非气非性，非人非物，非鬼非神，是造天地神人的真主

宰。 小生白 上帝与天主二字并无分别，贵教何必又立名称，令人不解。生白 详

第十一齣中，已经到第二天，三人之间的问答继续，到这里，“戏肉”就出来了，问者与答者都围绕有关天主教教轨教义的一系列问题展开对话，石真又一次展现了他的滔滔雄辩术：分别就“天主极为全善，为何造人向善”的问题，人之恶源于习染与猛兽之恶的区别，“天地之大，天主何以掌管万物”的问题，天主的始与终之问题，何以知天主实有的问题，灵魂问题，天堂地狱问题，魔鬼诱惑人的问题，天主至公的问题，末日审判的问题等。堪称一大段简要的教理问答。

在第十五齣《猛醒》里继续进行问答：天主至公为何不均分天下财富的问题，天主教称为圣教的来历，奉教人有何规矩，为何朝廷对天主教置之不议不论，天主教的外国教身份所带来的新教难题。被石真无碍的辩才所折服，僧道有意受洗奉教。

在第十八齣中，末扮神父唱道“远涉重洋，靠天主传教中邦，坐白支那无真教，侷心久侧然，为传真道理，出没海疆天。吴乃方济各会传教司铎，来华十有余载，奉了上峰之命，管理天门，幸有会长石真，热心襄理，教务日形发达。”神父自道：“惟大道理能爱主，是真教友自忠诚。”唱“自幼年，入修院，即学吵醒。读圣经，习辣丁，又习法文。蒙主教，量才能，擢升神品，考道理，考学问，又查品行，涉重洋，来东土，顺从上命，习中语，读汉文，十有余春。到于今，中国文颇通奥蕴，讲京腔，说汉语，能转口音，传教士理应该，涉猎学问，不通中，不达外，怎能劝人。石钦崇，他生来，热心得很，将道理，说仁义，不惮风尘。使教友，皆如是，辅翊前进。公教会，又何难，雷厉风行。奈世俗，隶魔籍，总是不信，可怜他，身死后，堕落灵魂。”作者特借神父之口，道出西方传教士应研读中文以利传教之道理，并非没有原由的，很肯能是有诸感而发于外，借他人能之酒杯，浇己心中之块垒。

还是第十八齣的有一段对话，乌有和子虚终于确定了自己的转变。

石真：“两君回头予心乐，公教道理究如何”。

乌有：爱人如己皆得所，超胜难无阿弥陀

子虚：果然真实无差错，翻悔从前虚妄多。

石真：两君明白真道理，不由石真笑嘻嘻。这事都是天主意，不然焉能破君迷。今日进堂去求洗，身清魂洁自无疑。异端远避三仇退，弃绝魔鬼假面皮。

第十九齣《伐异》在整部戏里也较为重要，代表接受了新学的小知识分子的贾文明出现了，本来想羞辱入教二人，却反被羞辱。兹录整齣如下：

“小生 上 引 书读秦汉以上，居邻怜让之间。 坐白 春游芳草地，夏赏绿荷池，

秋饮黄花酒，冬吟白雪诗。白 鄙人贾通，字文明。自从单级师范毕业，即蒙本邑知事派充高等小学校监，一登龙门，声价十倍。来来往往无非酒友花朋。近闻如是观中，两位掌教，俱被石真蛊诱，信从洋教去了。把俺的酒罐打破，真是可恨。今闲暇，不免向天主堂去藉拜访为名，将他们痛诋一番。正是中华自有儒释道，何待洋人把教传。唱 恨只恨，石钦崇，不明大义，叛孔道，入洋教，玷辱轩仪。基督徒所讲的，一切道理，大半是，哄乡愚，炫异矜奇，我心想，设报馆，一味丑诋。文字战，又恐怕，独力难支。叹只叹，如是观，两位竖子，信邪说，变心性，甘受人欺。近日里，值星期，校中无事，访一访，释道中，走肉行尸。迈步儿，俺且进天主堂里。 穿场介 请一声，如是观两位故知。丑 净同上 唱 公教道理至真实。净 唱 岁传万国不改移。丑 唱 感谢吾主大恩义 净 唱 赐我永福无穷期。小生见 介 丑净同白 俺道是谁，原来是贾先生驾到。请坐。 小生白 有坐。同坐 介丑白 不知故人光临，有失远迎。 净白 多有得罪。小生白 好说。今日礼拜，校中无事，特访二公。一到观中，人琴俱杳，只得遍问四邻。始知二公在此，特来瞻仰一番。 丑白 不敢当，我们早已认识真主，弃邪归正了。净白 贾君新学很好，岂有不知真正宗教的道理。小生白 二公背叛佛老，信崇洋教，岂不前功尽弃了。净白 贾君有所不知。净唱 鄙人言来听根苗。 丑唱 人神万物天主造。净唱 无始无终不差毫。 丑唱 神仙菩萨皆邪教。净唱 不是泥怪即木妖。丑唱 我今弃邪归正道。净唱 真乃天主大恩膏。生唱 听罢言来心不欢，尊声二公听根原。佛经三乘昙花现，老君道德五千言。至精至妙功圆满，超胜洋教问答篇。你要返俗随各边，为儒为士都安然。为甚跳入群羊栈，自暴自弃真可怜。丑 唱 贾君说话理欠通。净唱鄙人听了气冲冲。丑唱你把三教太看重。净唱 殆与斥鸩见相同。丑唱 寂空尽理非至正。净唱 尊君主义有时穷。丑唱 都有公教括一总。净唱，范围世界无始终。丑唱 劝君切勿再尊孔。净唱须知天地有化功。小生唱 二公说话殊欠讲，不由鄙人笑扬扬，天主究竟是人想像，未必天地有君王，乾坤理气宋儒讲，问天问地有三皇。中国自有真信仰，何必尽说西教长。劝君归正弃邪妄，保尔极乐登生方。丑唱 听罢言来真好笑。净唱 贾君不必辩晓晓。丑唱 人有定志如山倒。净唱 信教况有自由条。丑唱 我今立志这所道。净唱非君所道两开交。小生白 俺本一番苦心，不过少尽忠告。今既不可，即亦罢了。何必初此恶声。丑白 俺观贾君出言吐词，似以鄙人信真教为大谬。俺且问你，儒教以何人为教主。小生白孔子金声玉振，集千古之大成。乃是教主。净白 贾君此言差矣。孔子非宗教家，海内名哲，早已辩驳殆尽。其生平学术，大都以现世为立脚点，绝无立教之事实。称之为政治家也可，称之为教育家也可，即强称为教育家，亦无不可，若硬拉入宗教之列，岂不易小世界各国。贾君贾君，此等物价值的理论，再莫要在别人面前摆弄。小生怒唱，我将苦口向他讲，反与鄙人较短长。入主出奴心坚向，真是痴人无药方。不辞而去绝来往。穿场介 眼睁睁看他上天堂。下 丑净同

笑 丑唱 少年负气露本相 净 他把儒教满赞扬。丑唱 人世出入有两讲。净唱 未来现在要参详。丑唱 天堂有路人不往 净唱 世福不全苦在场。丑唱 公严慈义岂轻放。净唱 损人利己必有殃。丑唱 从古奸雄多杀丧。净唱 几儿理没真善良。丑唱 俺们幸睹真光亮。净唱 再不歧路作亡羊”。

第二十齣里，石真最后还有一番心得：由此看来，天下无不可化之人，独有俗儒，言孔孟之言，行盗跖之行，对于我教绝不研究，非妄肆讥评，即捏诬狡毁，种种丑态，令人可鄙。虽则峨冠博带，表表可观，其实毫无智识，曾僧道之不若。

《真道剧谈》所展现的事件和场景，是天主教在中国乡间传播时经常会遇到的情形。作者徐毓黄设计的几个主要人物，子虚和乌有代表了某种中国传统宗教的虔诚信徒，他们入教的动机很朴实，对于教义的掌握也谈不上如何高深，宗教对于他们而言只是一种生活的凭依；石真本是儒生，受过中国儒家思想的长期熏染，在接触天主教后，对其逐渐发生了兴趣，进而受洗入教，成为一名热心的福音传播者；而贾文明，则代表一类在社会转折期里产生的特殊人群，因为西潮的冲击，接受了近代化的教育，他们的儒学底蕴并不深厚，而对于西学也未能如何深究，是一种文化夹缝中的浅薄之人。这种人是作者最为鄙薄的，因而在剧中也对其极尽挖苦之能事。

世界三大宗教都有自己是唯一真教的宣称，在这种宣称中，包含着一种宗教上的排他性。天主教自然也不例外，从利玛窦开始就反对三教合一，在对齐批判中将士大夫引向上帝的怀抱。近代以来天主教的传教工作转向中国的民间，面对乡间的知识分子或愚夫愚妇们，传教策略当然要有根本性的改变。同时在传教中，传教士也面临着儒释道对其福音传播的冲击。1915年前后，正是“非基运动”甚嚣尘上的时节，而立孔教为“国教”的动议，又让包括天主教在内的所有其他宗教处于同样被排挤的境地。因而，《真道剧谈》中流露出的包容释道，贬斥“排教”的新兴知识分子的倾向也就有了社会因素的由头。

《真道剧谈》这种戏剧形式在《圣教杂志》上只出现过这么一次，随后刊载的剧本则多为新剧样式。毫无疑问，在整个西学东渐，文学革命的大潮中，晚清民国时期传奇杂剧的内容是富有时代特色的，它们与诗歌、散文、小说一起，构成了时代文学的翻涌不息的大潮，但终于在与诗词、散文、小说、戏剧一起“革命”的浪潮中，归于沉寂。这说来也令人深思，在那场声势浩大，意义深刻的文学革命浪潮中，众多文体都是在走向进步，获得新生，而传奇杂剧尽管也热闹了一阵，但最终却在随大溜中，消融了

个性，失去了自我，原离了观众，也抛弃了读者，被皮黄、新剧及其他戏剧形式裹挟而去了。

第二节 宗教剧

宗教剧，指的是西方中世纪时，在城市中产生，绵延至今的一种具有较强劝谕色彩的教会文学，是西方中世纪戏剧的最初形式。一般来说，西方的宗教剧多以圣经故事为题材来源，具有讽刺色彩。随着时代的发展，情节中也增添了一些世俗生活的内。不论如何，积极传播宗教思想，自觉为教义服务，是宗教剧的主要目的。直到现在，宗教剧依然是教会活动和文娱活动的重要内容。

西方戏剧在中国的演出，最早是从教会学校所演出的宗教剧开始的。“上海的学生演剧最早是受了欧洲人办的教会学校在圣诞节恩亲会上演戏娱乐的影响，开始搞起来的”，“迄今为止，我们所能看到的学生演剧最早的记载大约只有两则”。其一“是汪仲贤（优游）在《我的俳優生活》里讲到的1989年圣约翰学校演出的《官场丑史》”。^① 欧阳予倩在《谈文明戏》中，说：“最初上海的学校剧……是受了欧洲人办的教会学校神甫牧师们所介绍的宗教剧的影响。”“上海是新剧的发祥地，远在一八八九年就有教会学校圣约翰书院学生演出”。徐半梅在《话剧创始期回忆录》中也说，此时，法国在上海办的天主教学校，徐汇公学学生也演出“数出短剧”。^② 的确，上海的天主教会学校一直保持着排演话剧的传统，演出也并不仅仅局圣诞节期间。《圣教杂志》经常刊载当时教会学校演出话剧的情形，生动地为我们呈现出当时宗教剧演出的场面，例如：

1915第2期的《圣教杂志》上，载有启明女学为庆祝建校十周年所举行游艺会，上演短剧数出的报导，有法文小剧名为《四季神》（何神得居王后的故事），剧中人物：一、施福之女神；二、小僮；三、春夏秋冬四神。还有英文演剧《白夫人》（本为法文著名剧本，而译以英文）。此剧共分幕。第一幕：英国爱高斯之农家。爱高斯地方某农夫家，适在预备大庆。有一曾受法国教育之青年女子，名善拗尔齐耐者，只身而来访寻旧宅。农家皆欢迎之，并诉说彼之等种种苦况。明日，有阿物耐尔邸第之旧女管事，欲购此邸。（盖以此邸之主人与其小女儿因事充军在外，故欲卖去此邸也）。如白夫人不出而阻止，事必可成。语次，且及白夫人之仁慈农女亦深信白夫人为神，有祥你者亦农家女也，自言接得白夫人手书，命其往地中谈话，

^① 丁罗男：《中国话剧学习外国戏剧的历史经验》，上海：中国戏剧出版社，1983年，P91-107

^② 转引自：田本相主编：《中国现代比较戏剧史》，文化艺术出版社，1993年，P4

惧不敢去。善拗尔齐乃慰之曰：我不信神鬼，亦弗惧者，我为汝去。

第二幕 阿物奈尔邸中，老女佣卖尔茄来脱与雅纳，雅纳者亦青年女子，乃邸中旧主人所扶养成成人者。雅纳谓卖尔茄来脱曰：我在法国曾遇见主人之女，如里爱纳阿物奈尔，渠闻之，必出重价争购。此邸将仍未老恩人之女儿所得是夕。善拗尔齐耐即在此投宿，夜中一人独居时时，彷徨室中忽忆幼时曾见此房，于是白夫人即发现，命渠仍买此邸，并语以真正之姓名。

第三幕 拍卖

拍卖时众人齐集，农家所出之价，皆不能敌茄浮松之钜，于是善拗尔齐耐出，愿出重价，在价在茄浮松之上。此宅遂为其所得。白夫人随又发现，且谓之曰：尔即如里爱纳阿物耐尔公爵之女也。随出一小匣，置于善拗尔齐耐足下，盖公爵所遗家产悉在其中也。善拗尔齐耐，乃揭去白夫人面目，谛视之，则所谓白夫人者，非他，即雅纳是也。盖雅纳受旧主扶养，故以忠心及感恩心报答其旧主人，而挽回将失之家产以还之于女公子也。

1922年第7期上则刊有名为《守护天神救灵出险剧》文章，描绘了当时的演出情况。

此剧是因为阳历六月二十九日，圣伯多禄瞻礼，有系宜昌本堂司铎彭公济国庆辰，宜昌善导女学校，特开会欢贺，而排演供庆贺之用的。剧本如下：

一童装天主教义，扮似天神（但无翅），左手拿天平，右手执剑，左右二小童拥卫。俱天神装扮，同上 引

森严法令权权衡秉，震怒挥刀扫孽魔。白 我是天主的公义，左手拿天衡，专秤善功罪过，右手拿钢刀，斩除污秽灵魂。（放下天平，交与左面小天神 介）

一小童扮灵魂，一童扮护守天神，同上，引 灵魂曰：我是无福的灵魂（作愁苦状，守护天神白）我是这灵魂的护守天神（公义举剑斩灵，介 灵魂奔窜惊骇 介 护守天神异手隔剑 介 白）我主息怒，刀下留魂。天主原来是仁慈的，为何要用公义来杀人呢？（公义白）你不知道这童，犯下无数的罪过，惹主义怒，叫人寒心。不如早早把他砍死，免得伤天主的光荣。听我细细说明。（唱）天主恩待世人，慈惠无穷，但是人犯了罪，公义难容，这孩子，自幼小，受恩极隆，无疾病，无灾痛，美食丰，就这样，他应该受诫立功，他父母疼爱他，送他到学中，满心里，盼他做个好童。他老师教训他，学问贯通，旁的人，都望他，敬主心忠，无奈他，不遵命，有始无终。书不读，经不念，方寸迷蒙。有时打诳语，言不由衷；有时候逞意气，怒火高冲，人劝他，他不听，凡舌相攻，年虽小，胆甚大，专用机锋。忍耐他十几载，不悟昏庸，到今日，仁慈尽，罚及厥躬。你阻我，求宽恕，事难通融。（护守天神唱）全能者，天主前，斗胆呈词，责备他，这番话，入骨镂肌，我奉命，护守他，日夜未离。才说的，这些事，敢有辩辞，但此人，极弱软，犯罪不奇。况年幼，无把握，不识不知，但他

非，固执人，本性难移。可恨的，是魔鬼，每从诡随。可恶的，世俗缘，虚假诈欺，可怪的，是肉身，诱引痴愚，他年轻，看不定，是公是私。陷偏情，入迷局，难以支持。他本是，小娃娃，天上安琪，杀了他，心何忍，请主细思，为且哭，动人听，可爱娇儿。难道主，定要罚，全不仁慈，主在世，爱幼孩，亲睹欢愉。独于他，尽公义，不偏不倚，古今人，犯罪咎，多受恩施。他而今，虽失范，悔亦非迟。原祖后，犯罪戾，谁能物之，主若记，忆人罪，当者难支。可怜他，这一点，小小身躯，顷刻间，受重罚，父母伤悲，请天主，施矜悯，垂爱提携，我自来，警叫他，该过追思。（转身向灵魂介）你这娃，好狂妄，绝不思量，你试想，经历事，是否荒唐。可看见，仁慈主，义怒难当，当亟亟，极醒悟，改换心肠。你父母，生育你，望你颂扬，问何人，不愿你，功德表彰。你兄弟，你姊妹，如许驯良。独有你，无一事，可合纲常。我为汝，担重责，刻刻提防，我为汝，将受罚，涕泣忧惶。问何故，不听劝，一味嚣张。问何故，不畏罪，自取灭亡。今日事，危险大，立见天殃。汝速改，好记得，终身莫忘。（转身向公义介）主震怒，发雷霆，不容保全。但见他，惊悔状，涕泣堪怜。他灵魂，主托我，责在我肩。我求主，邀恩赦，许其改愆。（跪下介）他已经，许悔过，心甚坚强，请放下，公义剑，仁慈布宣。（释剑介 公义扶天神起，介唱）称一声，护守天神，我言请听，我公义，为此子，诉说分明。虽说是，我公义，公正斤斤。但闻此，由衷话，大动感情。感谢汝，求请我，格外慈仁，这一次，饶恕他，全仗叮咛。巴不得，他记得，触目心惊。但问汝，这孩童，是否真诚。他今朝，情畏急，改变生平，恐将来，志渐灰，仍然自轻。但若是，变了心，回头不真。我问汝，保不保，护守天神。若果然，不成器，曲子相矜。我请教，到此时，更问何人。我本非，爱施威，主威是尊。又何苦，争公道，戮斩游魂。但期他，回头岸，该过自新。我可许，决不使，身受冥刑。只要他今日始，主命遵守。我可许，加神恩，洁灵洁身。只要他，慎听命，道高德纯，我可许，保他灵，美丽无伦。只要他，守规矩，轻视红尘，我答应，降福他，道契鸿钧。你天神，护此灵，万苦千辛，善尽职，护引他，天国相亲。（天神唱）谢主恩，宽既极，息了雷霆，他方寸，应感激，广大洪恩。他今番，思前失，该过盟心。岂再敢，无把握，覆辙重寻。我以后，劝引他，尽心提醒。盼望他，加勉力，奋进修程。请尊神，赐圣宠，降福他灵。敛天平，（还天平介），收宝剑，（还宝剑介），请返天庭。（公义下，天神向灵白）小子乎，速抬身，速跪主前。谢主恩，宽既往，尽恕重愆。今日事，汝亲见，险若发悬。汝以后，切须记，改悔变迁。我也知，汝力浅，易陷尘缘。千万想，尽己责，保护周全。若能求，至圣保，上策之先，恃神荫，灭罪咎，不二不迁。附门墙，当桃李，大种心田。（灵魂哭诉唱）感谢天使救亡羊，五衷投地恩难忘。动魄惊魂今日事，仁慈义怒皆昭彰。已定剧刑赖君保，不然肉体血飞扬。满怀懊悔痛已往，何颜重见光天光。哽咽泪珠湿襟袖，无穷怨悔心恐惶。痛改前非誓不犯，深期他日升天堂。遵命天神择主保，宗徒保禄堪相当。保禄救人爱无量，泰山

之恃如苞桑。我今愿乞保禄保，每逢庆节虔诚将。（作哭涕状）挥泪哽咽声投五体。（跪下介）呼天悔过剧难当。旧事重提痛欲绝，自知罪孽同天长，来日大难特修省，迷津何敢重试当。愿得慈云长拥护，一生驰骋如康庄。即有小愆各补赎，庶几长此居天乡。

（众和）咽咽哽哽咽咽，双膝跪下圣台前。投奔门下呼圣贤，重提旧事泪常涟。只恐操持志不坚。迷津误入苦无边。愿仗慈云覆大千，广罗化死谛真诠。

此剧中，犯罪之灵魂，护守天神（即基督新教所谓“守护天神”）和上帝的“义怒”都被以人格化的形式展现在舞台之上。偏离了教义或违背了诫规的灵魂，如果情节严重且不思悔改，就要受到上帝“义怒”的斩灵的惩罚。天主教中，每个灵魂都有一个属于自己的护守天神，在有过错之时，要及时向上帝忏悔，才能不会让“义怒”临头。剧中护守天神对“义怒”的恳求，也可视作罪人向上帝忏悔的实体化和形象化表现。

第三节 新编话剧

《圣教杂志》的出版历史上，曾刊载过的新编话剧主要有二：《庚子教难贞烈小影》和《沥血拯奴记》。这两出剧无论是形式还是场景设计得完备都与前两类很大的不同。

庚子教难贞烈小影^①（又名卜枝鸣贞女致命新剧），主要讲述的是义和拳运动中，一名天主教女信徒，不畏淫威，虔心奉主，殒身不恤的事迹。

剧前有事迹说明：

李姓营官，四川省人，清光绪庚子年夏，带队北上，路出山西寿阳县城，驻于某店。某日，闻外间人声如沸，异甚，即出。见狰狞可怖之拳匪成群，狂呼叫突。拥牵一青年女子，喊送衙署惩办。观彼女子，约十七、八岁。端雅客人，贞洁异常。该县官某，见义和拳来，敬畏有加，致失官威。面乃满怀仇恨，其一种嗜杀教友之凶气，以显于其面。急让公堂之法座，与一最凶煞拳童。己则在旁侍立，而对于案下之女子，既示媒色，又用魔术。劝感之，诱惑之，以冀此女子背弃天主。奇哉，女子毫无畏惧，而不改色。语声柔和，而词义严厉。依然曰：我爱天主，我爱耶稣。予永远敬之，而不能背弃也。彼坐堂之拳童，厉声抢白曰：铡刀在此，如尔不背天主，不出尔教，立截尔两段，速自酌之。女子仍不改形，且笑容可鞠。略注视已备之铡刀，而欣欣然，柔声以答曰：将我身截为两段，即截为千万段，亦任尔辈宰割。然此亦惟速代我开启天门耳。我则敬我天主，奉我

^① 《圣教杂志》1926年第5期，P.224

圣教，永矢无他。此女子之言坚绝如此，令人惊奇不置。然彼拳匪，则怒不可遏，立将此耶稣之净配，拖翻在地。褫剥其衣服，即强逼此童贞赤体。置伏于铡刀之下，截为两段，血流淋漓，见者心怖。其纯洁之灵魂，已升天国。永享童贞致命之荣福矣。乃彼恶魔拳匪，灭绝人道，竟由此血淋贞身内摘出其血心，执诸手中，以泄其忿恨。噫，奇矣。此女子之致命事迹已传，而其姓名则于今生，恐掩没难知矣，岂不可惜。李营官述说至此，赞叹不止。盖以一弱小女子，能有如此贞烈之伟行，不亦大可奇异哉。以上所言，乃译自陕西中境穆主教，亲闻李营官面述之记录，及报告总会长治书中。主教起词曰：予聆李营官，口述伊亲见一不知姓名女子之致命奇事，亦不得不欣然传布也。谓之为贞女，谁曰不宜。时在降生后千九百零九年，十二月，报告则在千九百十年，十月。今取此事迹，而润色之，演义之，编纂成剧之，以作庚子拳匪后廿五年之纪念。名曰：庚子教难贞烈小影。将庚子之拳匪祸教，略一回顾。举一贞女致命之贞心烈志，以示此次教难为义致命之真诚勇毅，留作后人于不忘之中可取法焉。又名卜知鸣，即不知名三字变字音。贞女致命新剧者，乃以剧中主要人物与事迹，为此不知姓名之女子，其真其烈，足可代表当日致命人。感动吾辈后人，则其奇异洵宜宣传，借其姓名，终于不知，非然者，定必已由执教政者，缕其事实，奏闻宗座，大有列品之望，可与圣女路济亚、依搦斯亚加大等比美焉。书至此，窃以不惟彼不在教之营官，亲见而奇赞不绝，即吾辈闻之，亦不能不心为之折。而奇异不忘，兹略说明，以代序云。（伯多禄氏谨述）

开幕前演有说词：

前光绪二十六年六月，在咱山西寿阳县衙门，有一贞女名叫卜枝鸣，教义和拳，又有乡勇捉住，送到衙门。那时贞女卜枝鸣不过才十六、七岁，寿阳县的县官，看见贞女青年美貌，很可怜她，就劝她出教。又哄送她，给她寻个婆家，教她出嫁。到底那贞女不管县官说甚么好话，亦不出教，亦不出嫁，口口不离耶稣。这第一幕演的，光是说太原府，杀了主教神父，巡抚毓贤大出告示，到处杀害教友，剿灭圣堂，义和拳作乱，把卜枝鸣送到衙门，过了一堂。贞女宁死不肯背教，那县官无法，才把卜枝鸣押在女看守所，交官媒劝她。诱惑她出教，逼她出嫁。请大家看看吧，真真动心呀。开幕

第一幕 奉抚令县官仇教遭拳祸贞女被擒，布景：寿阳县衙门大堂。出场人物有：县官、站班四名、三总头、周二、郑大、王升三名，通信卫役二名、乡勇二名、贞女卜枝鸣和官媒婆刘氏。

全剧共分三幕，每幕开幕前都有一篇解说词，介绍剧情梗概，和相关背

景。解说词可能是出于宣教的需要，篇幅较长，稍嫌累赘。

第六章 《圣教杂志》与文学批评

第一节 从文言文到语体文

在新旧快速交替的时代里，政治、社会、经济各方面都展现了迥异于过往的面貌，冲突与变异不断上演。特别是文学与文化，随着大环境的变迁，不得不采取新的表述方式，以顺应新时代的到来。

新的表述方式指的就是由传统的文言文走向白话文的发展。千百年来，文言文使得一般大众望尘兴叹，大多数文学作品建构出一套文人之间的沟通符号，成为上层社会案头的摆饰品，而非全民共享的文化资产。文言文成为士大夫阶层的文化表征，而白话文则落入陪衬地位，大都不受上层文士重视。直到近代，仍旧如此。随着一场由先进知识分子挑起的文学改革运动的兴起，情况发生了改观。他们反省到传统中国文言、白话分流已久的事实，便开口倡议言、文合一的可能性。

文学语言可分为书面的(written)和口头的(oral)两种。书面语指的是以文字将之书面化的语言，应包含文言文与白话文两种；口头语指的是未经书面化的纯粹口语。因此，口头语一旦进入书面，化为文字，便须视作书面语看待。而白话文与文言文虽有浅白、古奥之分，但从其本质而言，都属于书面语的范畴。张汉良在《比较文学理论与实践》中对此有过清晰的论述：

语体文和文言文并非对立的语言系统，两者本无先验的、独立的语言质素，足以作为彼此区分的标准。就语音、语构和语义三层次而言，两者没有本质上的差别。如果有区别，也仅在语用层次。亦即语言使用者对以上三种层次的惯例的认知、认定和认同问题。前次，所谓“语体”的白话文，和文言文一样，已经不再是口语，而是被书写过的文字。^①

由此可确知，无论文言文还是白话文都是书面语。本文即以白话的书面语为主要探讨对象，而不涉及口头语。

1920年1月，民国政府教育部下令各省“自本年秋季起，凡国民学校一二年级先改国文为语体文，以期收文言一致之效”。这对于白话文运动的成功，自是关键的一步。而迫在眉睫的编写新教科书，更使得新文学迅速“经典化”。^②白话文运动与“文学革命”是相伴相生的，互为助力，后者一般指称五四新文化人的工作，具体年代是1917-1922年。经由胡适《五十

^① 张汉良：《白话文与白话文学》，《比较文学理论与实践》台北：东大图书公司，1986年，P.121

^② 陈平原：《文学史的形成与建构》，南宁：广西教育出版社，1999，P.99

年来中国之文学》及众多“中国现代文学史”的论述，这一观念已经深入人心。五四先贤们那些“主张废灭汉文”、^①认为文字“绝对的应该”由拼音文字代替、“绝对不可能”用别的方法补救的所谓体现在中国的文化不在水平线上的断言，^②实际上也带有以否定传统语言文字为契机从而否定以语言文字为重要载体的民族传统文化的民族虚无主义倾向。长久以来，戏曲一直是庶民生活中不可或缺的一部分，但整个大传统对于戏曲大多抱持鄙视、轻蔑乃至爱恨交加的态度，也是不争的事实。

此外，值得一提的是，辛亥革命时期（1912年之后）出现许多传奇与杂剧的革新者，他们主要是居于上海与东京等地的知识分子。近代白话在文学功能方面，以达成政教目的为主，较不注意于艺术性是可以想见的。若与五四白话运动相比较，更能突显此项特质。这恐怕是由于近代的语文变革并非直接来自其内部所产生的变革，而是通过社会政治的变革来带动的。

《圣教杂志》对于时代风潮一直保持着高度的敏感，相时而动，由选择有扬弃的顺应时代主潮，是此刊物的基本特点之一，因而可以说它在观念更新上还是较为进步的。1924年第3期的《圣教杂志》发表了警谷的《国语浅谈》^③一文。对当时的“国语”潮流做了一番介绍：

“吾国言文不一致，言语是言语，文字是文字，即吾所言之语，与吾所书之字不同也。文字虽难通国皆一，然汉字之读音，各处不同，至论言语，则更纷歧，除官话外，有各地之方言，吾国言语之不统一也有如此。此忧国之士，所以有提创国语之问题也。”

顾何谓国语，此又不可不知。国语者，即通国之人，皆能懂，皆能言，言而能书，文言一致也。故国语之范围甚广，不特限于读音，且及于言文之统一。国语包含语音、语法、品词三者而言。

（一）语音即读音之谓，语音之要旨，在使读汉字音之统一，读汉字统一之法，为注音字母。注音字母，即与古法之反切，西字之拼音有相同之类，用以注在汉字之旁，使读汉字之音，全国一致。此规定之音，即谓之国音。通国之标准音也。国音字典已由教育部以读音统一会审定之字音，于民国九年颁布之矣。标准国音之字母，曰注音字母（民国七年教育部颁布注音字母三十有九，近又添一字，故共计四十）分声母韵母二种。所取字母皆以我国故有之独体字为蓝本，至多不过四画。其与常用之字易混淆者，略变其体，或择用小篆之写法，以便分别，且所定之音，与旧时反切，

^① 钱玄同：《中国今后之文字问题》，《中国新文学大系 理论建设集》

^② 傅斯年：《汉语改用拼音文字的初步谈》，《中国新文学大系 理论建设集》

^③ 《圣教杂志》1924年第3期，P.121

大致相近。欲知读音之法，当先知人类知发音机关，该人声之由来，虽为声带之颤动，而其泻出时，或为唇之爆发，或为舌之摩擦，或藉喉或藉齿，要皆各别。今列表于后，以清眉目，惟所音西字，须按法文读之方为准确（此略）。

（二）语法即组织国语之法式也。即文学中所谓之文法文规。该文章有法式，国语亦有法式。如是说法，方成为通国皆同之口语。

（三）品词 即名词，又称词头。即国语当采用之名词，即以习用之成语定之为国语之词。如文言之日字，国语曰太阳，文言之我等，国语曰我们，余皆类推。

若是言之注音字母，非国语，乃国语之一分。方言非国语，因方言只通行于一地。国语则通行全国。官话亦非国语。因官话无论普通官话，北京官话，皆非全国一致之语。普通官话即各地方言与京话相合而成，俗人谓之蓝青官话。北京语似更普及全国，然亦杂以土话，如言鼠言曰耗子，医生曰大夫。故国语虽与官话相仿佛，然实自成一类之通国标准。此语之通行全国，要非旦夕之功，必全国中交通便利，彼此多交际，方能奏效。我起踵俟之。”

以上所论，只是作者对于国语文情况的一般介绍，作者对于国语文的推行所持的态度是较为肯定的，但也指出了通行全国，阻力很大，“非旦夕之功”。随后一期的杂志上，又继续此话题，明确了自身的态度：“若我们处于儿童之地位，判断国语，则当赞成，盖由国语渐进而至文言，深合教育心理之原则。若居于主观地位，判断国语，则似难许可。总之，语体文非不中不西之欧化文，提倡国语之人，许多是富有经验之教育家，故吾人不宜极端反对国语焉。”所以，《圣教杂志》对于国语文还是文言文心态极为平和，杂志上所刊载的论文，文言也可，白话也可，文白相杂也可，显示出了文言文向白花稳过渡期的许多特征。主编徐宗泽的不少议论文章即是“文白相杂”的典型代表。梁启说过：“俗语文体制流行，实文学进步之最大关键也。”^① 中国文字和语言分离，文字古奥，口头语言通俗，成为文体进步的一大障碍，也是社会进步的一大障碍。小说能创造新词，是上乘，若未能达到文言完全一致，用言文参半，即半文半白也可以。这种语体文的提倡，是为了推动文体革命，推动社会进步。不遑小说如此，议论文章更是如此。

中国天主教会对于神哲学士的培养是不遗余力的，在这个打倒“孔家店”，提倡“国语文”甚嚣尘上的转型期里，各个修院的培养方针，还是偏

^① 梁启超：《译印政治小说序》，《饮冰室合集》之三，PP. 34

于“守旧”的。徐宗泽在一篇随笔中谈到了徐家汇大小修院的国学研究：小修院的修士都是高中毕业后进修院的，他们在小修院读中文完全是守旧法，读四书五经。子部中选读老子、庄子、荀子、墨子；史学读史记精华、汉书精华等；文学选读古文观止、古文辞类纂，这样的读法，岂不是守旧么？每主日中另请讲师用讲演式和科学方法讲授中文文学史，每主日作文一次，至于书籍，除一部很新的二十四史外，有诸子集成，和国文小丛书，学生国学丛书及许多新的文学书，应有尽有，这样看来，旧中也有新，不能说完全守旧。”

“至论大修院，更加守旧了！上课完全用演讲法，讲解经史子集的国学常识。每讲一课讲演稿外，还要笔记，他们所有的书有中华书局出的四部备要，又是老书。但除此之外，也有许多关于新文学和新知识的书，史地方面的书也不少，大学丛书又选购很多。^①可见当时的修道士的培养，依然继承了明末耶稣会士传统中对于中华古典经籍深入研读的提倡，却又并不偏执于此，而是有所侧重，对于新文学文化的书籍，也鼓励学生广泛涉猎，以达到知识上的平衡。

对于小学教育，《圣教杂志》则积极鼓吹推广语体文的教学。杂志的观点是同当时的国语大方向相一致的，他们所给出的理由是：“吾国民众，知书识字者甚少，其故，因为言语与文字不一致，多疑多生阻碍。当局知其然，故积极提倡语体文，令小学生学习国语，今日已风行全国，无有问题矣。

吾教中学校，对于国文，素所注重，今对国语，在小学校，亦当积极鼓吹，废去一切文言课本，而采用语体文。其益：

一、省去儿童明悟之翻译，盖语体文如何写，即如何话，有文字与言语一致之便利，自然免去一番翻译工夫。

二、解放思想之桎梏，儿童思想，至为活泼，言文不一致，则发挥思想，受文字之束缚，儿童之思想力，遂遭其挫折，妨害悟司之发展也不少。用语体文，则儿童之思想能蓬蓬勃发矣。

三、能省时以研究科学。语体文不必背诵，作文又易，能省下之工夫，学习科学常识，吾国人往往考求国文，费时过多，致无暇研究科学者。今读语体文，则能解决科学问题矣。

总之小学校采用语体文，并非抛弃文言之谓也，盖在中学又当研究，惟吾人现在研究国文，更当趋重实际，以便利社会上之需，慎毋以墨守旧章，不知与时代同化为幸。”

^① 《圣教杂志》1936年第8期，P.498，随笔第169则

也就是说，根据儿童的天性和接受能力，在小学时不应授以文言文课程，而到了中学阶段，再开始学习，这样才可以事半功倍。事实上，根据上面徐宗泽所提及的教中大小修院的国文课安排，对小学的国语教学是一种良好的衔接。

衔接的成果如何，同国语教材的编写有很大干系。国语文的提倡和大力推行，其时的社会各教育团体也都参与其中，纷纷编纂自己的国语教科书刊行于世。民国廿九年四月，王昌祉^①、杨晋雄编著《语体文选集》第一册在上海土山湾印书馆发行。编纂者的意图是：“把词句优美，思想纯正，兴趣浓厚的语体文，贡献于一般读者，所以本集既可以作鉴赏的资料，也可写作的模范；如有初级中学采作国文科课读用书，或语体文教本，也颇适宜”。

《语体文集》是上海徐家汇耶稣会文学院所编纂而成的，计划分编六册，按照由浅入深，由简及繁的原则，每册各五十篇，可供初中一学期之用。每集所编选的文章篇目，以有文艺风味的文字为限；包括诗歌、剧本、小说、故事、传记、游记、杂记、日记、书信、演说、小品文等类，此外还特别注意对于天主教作家文学作品的发掘。第一册的文章中，选自公教作家的约三分之一，选自教外作家的约三分之二，又现代作家的作品约占五分之四，古代作家的作品约占五分之一。编者的选择标准，“但看作品的价值，并力求避免通行的国文教科书中常见的文章”。因为毕竟是一本带有宗教眼光的课本，所以编者最后还特别强调了一点：“本集自某书选出作品，并非就把原书和原著者整个的向读者介绍，因为有些作家的作品和思想，未必全无疵病，尚希读者注意为幸”。换言之，遴选作者的标准，是以文字是否符合天主教教义和基本伦理为旨归的，这样一来不可避免的限制了其选择视野的广度。

如果我们以第一集为样本进行分析的话，会发现所选的50篇文章中，关于“公教”文学这一部分的文章，大都选自《圣教杂志》：

如第三篇《蝉声》^②（沈公布）、第七篇《飓风》^③（沈公布）、第二十三篇《徐家磨大雨下的残生》^④（甘肃凉州某修生）、第一二篇《学骑驴》^⑤（吴应枫）、第三十八篇《隐修院中的陆徵祥》^⑥（天行）、第四十六篇《马

^① 王昌祉，松江县泗泾镇人。自幼奉天主教，矢志修途，进耶稣会后，于民国十七年秋赴欧深造，在法国里昂耶稣会神学院肄业，廿一年秋晋铎，翌年至巴黎专事学术研究，廿四年考得巴黎公教大学神学博士学位。私立徐汇文学院院长，任《圣心报》之发行人

^② 《语体文选集》第一册，P.11

^③ 《语体文选集》第一册，P.24

^④ 《语体文选集》第一册，P.98

^⑤ 《语体文选集》第一册，P.41

^⑥ 《语体文选集》第一册，P.150，编者原注：作者是留比学生，在比国领洗入教。本文初刊于新加坡南洋商报，转载于圣教杂志，又该文系作于民国二十年左右，读者亦宜注意

相伯先生的幼年时代》^①（张若谷）。

《选集》的首篇文章是冰心的《离家》，节自冰心散文集《离家的一年》；其他现代文学家的作品还有胡适《尝试集》中的《老鸦》，丰子恺的译作，叶绍钧的《速写》，夏丏尊的《一个追忆》，以及郭沫若、徐志摩的新诗，郑振铎，茅盾，俞平伯，周作人的作品；其余的则为中国古代白话小说如：《李汝珍镜花缘中两面国》，施耐庵《水浒》中的《景阳岗》等。

平心而论，此《语体文选集》中，所谓“公教”文学作家的文字水平与其他现代文学作家并未像想象中那样差距甚大，相反，其中个别篇章颇多可圈可点之处。其中缘由，可能是编者在选择时，并未将那些现代文学名家的代表作收录，而是选了他们那些立意平常，叙述平实的文字，拉近了文章彼此之间的差距，可谓是用心良苦。虽然此选集出版时间相对较晚，但是毕竟为“公教文学”与其它现代文学提供了一个共同展示自己的平台，作为一个历史性样本的意义，更为显豁。

第二节 天主教文学观下的文学批评和作家论

一、《圣教杂志》的文学批评观

“新文化”运动和“文学”革命发端之后，社会上不同的利益派别，不同的社团组织，都依托文学这块阵地，纷纷发表他们对于时局、对于社会、对于文学文化的各种主张和意见。攻讦他人，维护自身，口头和笔头的“论战”此起彼伏。但是，在文学大潮之中，天主教对于新文学持有怎样的态度，他们有何意见和建议，却没有研究者专门涉猎。《圣教杂志》的编辑同仁，热切的关注着新文学思潮，透过杂志这个传声器，经常适时地发表代表自己立场的文学主张，颇有特色。1921年第9期的《圣教杂志》上有一篇听鹂译的《社会丛谈》^②（J. Verdier 原著），其中有一段关于社会小说的论述：

当文艺复兴之时代，伯拉东之社会思想，随之而复活矣。著名小说之切实描写社会主义者，为数至夥，是亦社会文学之佳话也。余不能悉数胪列，第其最传诵于社会党之著述者，则多默貌略之《乌托邦》是矣。（乌托邦谓此邦乃子虚乌有之邦，即理想派著于小说中自由平等之乐园也）于此纯粹之理想著述中，貌略以热烈之情感，巧妙之辞令，攻击私产制度之流弊，其描写乌托邦之理想即其组织至足耸人听闻，其后若玛龙若倍倍儿等，皆截取乌托邦之意义，演绎之，成一家言，以攻击富豪及私产制矣。近代

^① 《语体文选集》第一册，P.183

^② 《圣教杂志》1921年第9期，P.385

新兴社会党之组织，假之乌托邦者亦不少。继乌托邦而起者，当推刚不纳腊之《太阳城》，是书讽刺近日之社会，意与乌托邦颇相类，刚不纳腊之于太阳城，亦如貌略之于乌托邦作共产组织之想。特惜其伦理观念与高洁思想，逊于乌托邦耳。伯拉东以蜂为喻，建立改良种类之法，而刚巴纳腊即取此意，施之人类。而稍含破坏意义焉。余今于灰耐龙所著之《戴莱马克》中，截取描写式朗脱王国之一节（第十卷）所含共产主义，显然呈露，读此数行，未有不惊刚勃莱德总主教所定之风教，实高洁而朴诚，特憾其仅托于幻想耳。

.....

小说也，社会哲学也。上所举者，固皆卓卓矣，而影响之大，从未有能及卢梭者。卢梭著作甚多，其最烜赫者，厥为“民约论”，“人类不平等根源”之演讲，及“政治经济学之影响”。卢梭非纯粹主张共产者，特宣布之意义，往往倾于社会主义。有不期然而然者，彼立三大主义曰：人类为无限制之自由平等。

将小说的社会性无限放大，是此际小说创作的一大特色，小说自身所负载的社会功用，远超过其本应具有的美学性。这些无不与文学大家的译介倡导之力密切相关，因向社会也经历此等与中国社会转型类似的阶段，所以两相对照，即可看得分明。

1924年第6期《圣教杂志》上磐泽的《新文学发展之概观》^①，磐泽是杂志主编徐宗泽的笔名，这是一篇较为系统的对“新文学”运动加以梳理和分析的论文，颇能代表当时天主教内知识分子的一般观点。题目中的“新文学”即“近今所谓之白话文语体文也”。

文章的写作，是因为有感于“近日文学之问题，甚嚣尘上，凡与近今新文化运动，稍有接触者，类能言之。顾报章杂志上，凡关于新文学所载之事实，皆东鳞西爪，未有系统之记述”。于是“爰荟萃资料，参以鄙见，编此短篇，凡欲知新文学之梗概者，不无小补云尔”。

作者先略述新文学运动的概况：

新文学之运动，发起于民国六年，前此虽已有其胚胎，然只为私人之研究，迨胡适在新青年（第二卷第五号）上，发表《文学改良刍议》一论，而改革文学之旗帜，于是明白表示矣。胡君在《文学改良刍议》上，所抱改良文学之主张有八：一曰须言之有物；二曰不模仿古人；三曰须讲求文法；四曰不作无病之呻吟；五曰务去滥调套语；六曰不用典故；七曰不讲对仗；八曰不避俗字俗语。原胡君之意，此八事皆文学根本问题，宣誓此

^① 《圣教杂志》1924年第6期，P.241

草案，为文学家之讨论品耳。此论一出，而陈独秀在《新青年》第二卷第六号上，即发表文学革命论以应之，其大书特书之文学革命有三大主义。曰推倒雕琢的阿谀奉承的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学；曰推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的，立诚的写实文学；曰推倒迂晦的艰涩的士林文学，建设明了的通俗的社会文学。此篇言论，其间虽不免有矫枉过正之虑，然原心略迹，不能因人废言也。

民国七年，胡适在《新青年》上，（第四卷第四号）又刊布一篇《建设的文学革命论》。通篇皆用白话文，其所抱之宗旨，即建设“国语的文学，文学的国语”。其进行之次序，胡君主张三步，一、工具，二、方法、三、创造，前两步是预备，第三步是实行创造新文学。胡君所谓之新文学工具即是“白话文”。所谓之方法分为“集收材料的文法”、“结构的方法”、“描写的方法”，有此二步，胡君以为“方可以创造中国的新文学”。

除此等讨论文章外，民六七年之《新青年》讨论文学通讯中，有许多研究文学之书信，或是反对新文学，或是赞成新文学，或是怀疑新文学，要之为新文学之进行，不无切磋琢磨之裨益也。

自此而后，研究新文学者，日见其多，白话报亦日见加增。《新青年》自从民国七年一月起，完全用白话文，是年冬，陈独秀又创办《每周评论》，亦用白话文，同时北京大学一部分青年亦出一种白话月刊曰《新潮》。民国九年后，各种咱子报章等，亦有改用白话文者。至今日而各书馆所出之杂志及书籍等，大半皆用国语文，新文学之运动，已从谈论时期，而入于实行时期，新文学之势力诚大矣哉。

同时也看到了新文学遭遇的掣肘与阻力：

顾物及则反，理之常也，有一种新潮流之出现，必有一反应力随之而起。新文学亦何尝出此轨道。新文学之抵抗力，即是旧文学。当新文学蓬蓬勃发之际，北京大学内部，亦有一部分拥护古文学者。出一国故以抵抗之。民国八年开幕时，攻击白话文为最甚。谣言蜂起，有谓教育部，将出而干涉，驱逐提倡新文学家者言，而当时新旧攻击之剧然，可以蔡元培与林纾之二书信为代表。蔡君自长北京大学以来，罗网国中新人物，主讲大学，新派竭力鼓吹文字之革新。而国立之大学，遂为新文学之集中点。林纾为宿学儒士，拥护国学，不遗余力。致书蔡君曰：“……我公崇尚新学……，然尤望于公者，大学为全国师表，五常之所系属，近者外间谣诼纷集，吾公必有所闻，即第亦不无疑信……。第年垂七十，富贵功名，前三十年视若弃灰。近笃老尚抱残守缺，至死不易其操。前年梁任公倡马班革命之说，第闻之失笑…若尽废古书，行用土语为文学，则都下引车卖浆之徒，所操之

语，按之皆有文法...据此则京津之裨贩，均可用为教授矣……。”蔡元培复书曰：“……原公之所责备者，不外两点，一曰，‘覆孔铲孟伦常’，二曰，‘尽废古书，行用土语为文字’”蔡氏在书中，即以此二事分别辩论，其原文兹不摘录。惟将末段之宣言节录于下：（一）对于学说仿世界各大学同例，循思想自由原则，取兼容并包主义...无论何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运名者，虽彼此相反，而悉听其自由发展；（二）对于教员以学诣为主……其在校外之言动，悉听自由...新文学有此反击，宜渐渐杀其传布之势矣，而孰知有不然者。民国八年，因外交之失败，有“五四”的学生运动潮流波及全国，各省学生团，刊布无数小报章，及一种小杂志，完全用白话文，分布各地，而白话文之势力，遂藉“五四”运动而播遍全国。意识国民之心理，对于新文学之趋势，由反对之态度，而或有渐趋于容忍，或有始行讨论，或有洞明裨益之所在。而欢迎之矣。（以大部分之民意而论，虽近日反对国语者犹不少，然白话文进步之趋势，此则不可以淹没也），至此不能不谓白话文，在文学上，已占有其地盘也。

然此等运动，尤可曰：此不过各地私立机关之研究，国家尚无正式表示，不观民国九年一月教育部所颁之训令乎……兹定本年秋季起，凡国民学校一、二年级，先改国文为语体文，以期收文言一致之效。又令，凡照旧标志辑之国民学校文科教科书，其供第一、第二两学年用者，一律作废，第三学年用书，准用只民国十年为止。若是观之，至民国十一年，国民学校完全改用国语，然小学改用国语，依当今之新学制，小学、中学、师范大学，彼此相互衔接，一气呵成，故牵动一发，则联及全体中学师范等。亦不能不采用国语文，是以当今之初中教科书，文言与语体文混合为一，即此理也。

民国九年十年间，白话文公称为国语，国语之声浪，甚嚣尘上，有一日千里之势。注音字母，原为统一汉字读音，今日成为国语之一部分。国语者，岂非国家正式承认为民国之新闻学乎？

新文学之运动，为时不过六七年，而其势力则影响全国。凌独见在其所著之《国语文学史》上云（三百三十一页），“到现在，小学的学生，读的课本，是白话文，大学的教授，编的讲义，是白话文，新闻上、杂志上、书本上，白话文更多了，现在提倡白话的人，做白话文固然不必说就是从前反对白话的人，亦做起白话文来了，从前的白话文，仅限于论说小说，到现在，书信上、公文上、做诗词、做联对、做寿文，也都用白话了。放眼中国文坛上，凡是光明的所在，都是白话文的领域。白话文之势力，于此可见一斑矣。”

徐宗泽对白话文运动的态度，总体而言，是肯定和支持的，并且认为：

白话文传播如此之迅速，魔力如此之伟大，其中必有一原理也。以余观之，不外容易而已，其原理，要在人生的活文学，换言之，白话文，活文学也。盖文学随时代而变迁，一代有一代之文学，周秦有周秦之文学，汉魏有汉魏之文学，唐宋元明有唐宋元明之文学，前清有前清之文学，民国时代，有民国时代之文学。前代之文学，有谓之为死文学者。死文学三字，非宿学名儒所乐闻。死文学三字，非轻视古文学之名词，然谓文字为思想之代表，人之思想，虽中外古今皆同。而所以思想，与所以发表此思想，以及发表此思想所用之工具，则不特此时代与彼时代不同，即生活于同等时代之人，亦且不同。近今新文学家，谓古文为死文学，殆为此乎？新文学为旧文学之对待名词，旧文学为死文学，新文学即为活文学。活文学云者，即生活于当代之人，用以发表当代思想之文学，故生活于秦汉之人，发表秦汉时代思想之文学，为秦汉时代之人，为活文学。然为吾人生于民国时代之人，即不得谓之活文学，死文学而已。活文学是必较死文学容易，盖我有之思想，我即能以我所爱之教育，所处之时代，所遇之环境，一一在文字上具体的发表。沪语所谓“想啥话啥。”我可换一字曰：“想啥写啥”。不作伪，不堆砌，自然而然。老老实实，爽爽快快，将我意思，宣达于外，不必雕词琢句，模仿古文，矫揉我之思想也。蔡元培曰：（民国八年十一月《新生活》十四期）“白话是用今人的话，来传达今人的意思，是直接的。文言是用古人的话，来传达今人的意思，是间接的，间接的传达，写的人与读的人，都要费一番翻译的工夫。这是何苦来。胡适在期建设的《文学革命论》上曰（《新青年》第四卷四号）：”为什么死文学不能产生新文学呢？这都由于文学的性质，一切语言文字的作用，在于达意表情，达意达得妙，表情表得好，便是文学那些用死文言的人，有了意思，却须把这意思，翻成几千年前的典故，有了感情，都须把这感情，译为几千年前的文明。明明是客子思家，他们非说：（王粲登楼）、（仲宣作赋），明明是送别，他们却非说（阳关三叠）、（一曲渭城）...请问这样做文章，如何能达意表情呢？由是观之，我们平心静气，衡量白话文与文言文之性质，是有难易之可言。吾故曰：白话文发展之迅速，因其容易之故，而其原理，是在人生的活文学，活文学之适合于人之心理也，不言可知矣。

难者曰：白话文太繁长，不如文言之简洁，所以白话文无趣味。应之曰：文章之雅俗，不在繁简，要在达理明白。白话文虽较文言为长，然白话文十分活泼，十分醒豁（请看本杂志第三期《怎样做人》），明明白白，说出人之思想，文言则语多含蓄，意致不醒。措词造句，矫揉造作，读者

难于领悟也。难者又曰：言之无文，行而不远。白话文陋俗，不能寓大雅目也。应之曰：近今所谓之白话文，非云车夫走卒之言语，选择其雅者耳，即以讲话之言语而论上等社会人之言语，较之中下社会之言语为文雅，即以此等言语笔之于书，何不雅之有。且古籍上有许多语，亦是当时之白话体，何今人见之，反而视以为奥雅，若必雕琢字句，堆砌古典，以为雅，无异在民国时代，服前清的朝服，而自荣耀于乡里。人见之，未有不笑其迂者也。

徐宗泽对于白话运动的精髓，认识还是较为深入的：

由是观之，白话文有利而无弊乎？曰是又不然。今日所谓之白话文，纯杂不一，辞繁意寡，浅率者居多。用了一二、的、怎样、那么等名词，居然为一篇趋时之白话文，而念者不懂，即作者自己亦不知所云。殊不知真正底白话文，皆出于精通国学之辈。学有根基，故能言之有物。欲研究新文学者，请先从旧文学入手，基础既立，然后写白话文，有左右逢源之乐，否则虽满腹新学，将以炫人，无奈人之不解乎。

新文学之趋势，吾既言其梗概，对于新文学运动，吾亦未尝不赞成。然为对待底赞成，即对于教育，对于新学而言，对于国学，自当尊重旧文学。新旧文学，各有区域，不必彼此攻击，拥护文言者，必欲以旧文学扫除白话文，何乃太不自谅，旧文学束缚文学，束缚人之思想，不能讳掩。然新文学亦未必句句能达意，有时亦当参以文言。要之现在为新文学发展时代，吾人不当拘泥一隅，无弹性能力，容受新文化之趋势，且白话文，并非文学界上之创举。周以前是文言一致的，《诗经》的国风，是由民间荟集而来。左氏的《国语》是用当时方言编成，汉魏六朝的乐府是白话文学，唐代的白话诗、禅宗的白话散文，亦是白话文学；宋朝的语录，是白话体；至元代而白话文更形发达，且文学循进化之公例，亦随时代而变迁。周代之末，王道衰微，政治纷乱，于是诸子百家，各创学说，高谈学理，而当时之文学，为之一变。秦汉以降，学者但以抱残守缺为事，无奇特之思想，及佛教东来运动印度之佛陀教理，灌输中国，翻译佛经，当时中国之文学，表现一大改变。及至今日欧美之新文化，输入中国而思想为之一变。二千年之专制政体，改为中华民国，而文学则更为放任。盖政体之变，更影响时代，进化时代。近今之新文学，将来在中国文学史上，辟一新纪元，此则未可知也。吾为新文学忻贺。吾尤为研究旧文学者策勉，二者可并行不相悖。各有其领域，何必互相攻击哉。

对于小说的阅读，天主教自有其基本的标准和态度。慕道的《小说可

以看吗》^①就是围绕这一问题展开论述的。

他认为：小说虽然是小类，到底它的魔力很大，有转移风俗，改变人心底潜势。而青年男女在课余之暇，又往往喜阅小说，对于言情小说，尤为若辈欢迎。各印书馆为迎合人底心理，又为营利底起见。不特翻印旧小说，且从事翻译小说，今日之世界，实然是小说的世界。然为父母者，无不爱自己底子女，既不能禁子女绝对不阅小说，又不可以放任，于是要知道明白，这本小说可阅吗？那本小说好吗？纷纷来询问。此种问题颇难答应。盖我们不能以“可阅的不可阅的、好的不好的”直截了当底二语，答应他们。即曰一种实在是好的，或是坏的小说。可以如此答应，然这样答应，都是枝节底答应。遇着一种间于善恶两可之间底小说，就不能这样说了。所以我想为阅报诸君，最为有益的，即以对于小说当知底原则，为诸君言其概要。

人为有灵动物，所以人是有理性的人。人之思言行动，当依理性而行，理是人做事底准则，人做不拘什么事情，凡在理性范围以内的，都是好的，一出了理底区域，那就不好了。凡照理底一切举止行动，都能完美人底性体。凡不照理性底思言行为，都能矫揉人性而吾人在做事时候，判断事底合理不合理，有良知良能底指导，这酒是本性底性律。

除了本性底性律外，还有国家底法律，国家底法律，是为公众底利益设的，此种法律，大概根基于性律，故吾人对于国家所立底法律，亦当遵守。若国家定底法律，和性律背驰者，如许人自由离婚，此等法律，既反性律，故不可置诸实行不言自明了。

然为吾教教友，又有圣教会底诫命和圣会长底命令。圣教会有保护信德及风化底职任，所以吾侪教友，凡圣教会所命者，也当遵从，知了这种原则，吾于是评论小说。

要评论小说好不好，须有一个准则，这个准则救世理性。小说底种类许多，有纯为言情小说的，将恋爱底事情明明白白写出来，此等小说专为冲动人底性欲，丧道德、坏风化，有反理性。有些小说虽是讲恋爱底事，到底说得幽雅，其毒隐在里部，不很显著。这种小说，描写恶社会底罪孽，虽然讽刺社会，到底引起人底好奇心，失掉时候，毫无益处。有种小说，借新文化，新学说，为护符。大谈特谈，讲自由恋爱，自由离婚，以为这就是性欲底要求，出于本能的，神圣的，不当抑止。大言惑众，贻害青年，实在不浅。有一种小说是论神怪底事，或是杜撰的，或是形容的，人念这样小说，容易生出怀疑和神异鬼怪底思想，影响于人心底心理。有很大底

^① 《圣教杂志》1924年第6期，P.267

势力，又有一种反对宗教信仰底小说。高举理想非斥宗教，说神不有的，神底观念是宗教家创造的，攻击宗教底道理，这种小说，为真宗教毒剂。论到其余底小说如侦探、历史小说、义侠冒险等，好的不好的也有，不能笼统的答应，须将逐本审查，方才妥当。

在批驳了某些小说诲淫海盗的性质之后，慕道提出了基于教会理念的小说评价标准：

1、凡一种小说满本讲恋爱事情，丧风败俗底事，以及相反圣教会底信德道理，以保护异教底信仰者。这类小说，绝对不可以看，如非为一等人，有特别底缘故，故得有特别底准许，因为尽自己底本分，不能不看，有了以上底条件，方才去看。

2、凡一种小说，不很坏的，虽书里一二处，免不掉恋爱，或是有一种观念，对于宗教和哲学，不是完全正确的，这样底小说，为某等人可以阅。为等某人不可以看需要看阅书人底德行。智识年龄职业，教育，需要、咤判断此等小说有对待的可阅性，因为这类底小说为一等心智不坚固底人，随风转移，没有固敢心。德行未完美智正变坏其心志也。又为一等人无判断力，知识未广，万事都信为真的，阅之彼等之智识，自然易入于歧途，而难于改变。语云先入为主，此之谓也。小说有写成人可阅者，未必青年可阅，因成人者，经验较多，自无妨碍焉。有焉，某等人有某等职业，可以阅看者，因他们当求得某种知识，多阅某种书籍，以增阅历。为某等人则反是，人底教育不同，所以有某种小说，为受过某种教育者，可以看的。这是自然的，不必我多讲。有等人有教育青年底本分，或有辩护正道和知道他人底职任者。这是自然的，要紧洞明社会情态，群众心理。有一种小说描写这样事情，真是惟妙惟肖，所以为彼等，当阅些小说。

对于那些消遣类的作品，慕道认为：“此等小说阅之自然无大好处，不过为无职业底人，恭献他们费掉时候底法子”，至于好的小说，自然不必讲，人人可以阅的。可惜这种小说十分稀少。

总而言之，对于天主教会对于小说的态度就是：“无论何种小说，凡相反理性、圣教会或国家法律，以其伤风败俗，禁止人阅看的，则自然不当看，或者一本小说，凡看者，招子机良心底判断，知道阅了这本书，为自己的贞操，有危险底机会者，亦不能看的”。

距磐泽新文学发展之概观发表八年后，磐基（也是徐宗泽）的《我所看到过去的中国文坛》^①再次系统论及当时新文学的发展情况。

期刊的发售情况是：

^① 《圣教杂志》1931年第8期，P.471

现在各种带新文艺色彩的定期刊物，每期能销到五千份之上的，是很少的。至于在这条线上的书籍，能得到超过两万册以上的销数的，恐怕只有寥寥可数的三四本，其余，则一版三千，再版六千，就此而已，已经算很好了。那末，我们不客气地打开天窗说一句亮话，高兴来看我们这种心血的结晶的，凭你们怎样算法，也不过三四万人吧……

作者虽认为中国文坛，“已经走到了一个新的阶段，无论说现代的作家，已经有了“龙文百斛鼎，笔力可能扛”的巨著”，并且对新文学的前景抱乐观态度：“在中国永远有白话文的地位。”但他对天主教在此时的表现颇有微词：“对新文艺抱欢迎的，在四万万人中，占去了几个呢？再进一步说，在这三四万人中，有几个是属于“公教”者呢？当然，一方面，因着作品的滥污，不能引起大家的注意；但另一方面，因着公教人士的慎重起见，在任何学说、主义浪潮未尝固定之前，他们是始终抱着“稳健”主义。就是“稳健派”。当然观察万事，终究稳健一些为妙，但白话文的基础，因着过去十多年的努力，已经有相当的权威了。”同时他注意到，“新文艺的过程及著作，切实可供吾们研究一回。虽说没有多大研究，然而研究是终须研究的，盖在知明到新文艺某种程度之后，往后所出的诗歌、小说，所创的主义、学派自然地有了相当的判断和经验；好在新文艺创兴到现在，还是矩短的十年，研究时也不费甚么困难，而对于将来，阅读著作方面，自有很多的利益”。因此号召公教青年：“为甚么不稍稍从事于研究新文艺呢？”

但是研究虽采取的立场，也不应不加以预设：“文学之表现，大抵是跟着时代的，从白话文创兴以来，虽不过十多年，但时代的不安，已把中国文坛搅乱了；其间复杂的情形以及描写的卑劣，真和政治使人看了凄伤一样。论理，按我们教友的良心，是不能顺意阅看何种作品，但对于较好（道德方面）字句方面的作品，吾们也有阅读研究的必要，其余如作家已负有盛名，而描写不道德的，宁可割爱，至多集合各方面的参考，知道他一些人格合作风就够了。至于无名作家及无名作品大可不必关心”。

随后，作者分别从文坛的流派，重要作家的评价展开了论述和分析，主要由以下四个方面入手：一、文学研究会与创造社；二、语丝派与1927革命之前夜；三、普罗文学形式上之发展；四、新月及其他。

作者在论及新文学作家时眼光是很独到的，比如关于鲁迅和叶圣陶：

两人在文艺的表现上，我们可从耿济之的《前夜》译本的序中的话，来说明：“文学决不能仅以描写生活的真实，即为止境，应当多所选择，把文学家的情感，和理想寓于里面，才能对于人生社会发生影响，这就是文

学的原则；质言之，文学是不应当绝对客观的，而应当参以主观理想。鲁迅和叶绍钧的作品，都抱有这种理论的色彩，吾们如果翻开鲁迅的《呐喊》和《彷徨》，叶绍钧的《隔膜》、《火灾线下》、《倪焕之》等等，都暴露了社会的黑暗面，但使读者感到社会的污浊，人生的现实是怎样地阴惨污败，然而在他们地作品中，是美欧明显指示人生地出路，因而一般“左派批评家”常常说他们地作品是离不了“小资产阶级”立场地。他们只是把握得社会得黑暗得现象，他们忽略了潜在的，与黑暗抗斗的力，和生命的力，只是消极的黑暗的暴露与诅咒，没有积极抗斗与冲决。这是鲁迅、叶绍钧创作中内在的，生命的力的缺陷。详细的说明一句，就是在他们的创作中，没有“新写实主义”色调的。但按吾的见解，这些评话，也只是要煽动着鲁迅、叶绍钧的作风转变方向，使新写实主义领域更形扩大而且美妙，所译吾们不能小觑鲁迅和叶绍钧一般的作者，完全憧憬在“左派”的小说里，因为现在文坛热闹中的寂寞之余，鲁迅辈的作品，还总觉有些文学意味。文学而能表现时代，明指出路，切实很好，但这种“”真正的表现时代，而明指出路作品，还没有见面的时候，吾们还得让次一等的鲁叶作品升上来坐第一把交椅。

作者在评论“新月派”的时候，把文学的欣赏分为两个理论层面，一是单纯的文学欣赏，一是文学兼宗教的观察，“前一个吾们承认它是‘美’的，后一个，那么在‘美’之外，须加上一个‘善’”。对于后者，论者认为：“吾们把文学合到宗教一面来讲，美的文学本身，有时要先去了他高贵地位的，因为宗教的根本是‘至善’，凡一切破坏至善的东西，都摒弃在宗教之外，文学虽美妙，但如其不善，那么用宗教方面的眼光判断起来，就要不值一文了。”

在对新文学各个流派进行一番臧否之后，作者所大力褒扬的两位女作家出场了，“一个是冰心，一个是绿漪，她们的作品，没有阶级，也没有什么主义，把一切母子夫妻间纯洁的热情，自然地表现着，字句内蕴藏心理，描写中当有诗意，一种新鲜的风味，都能引起读者心弦之弹动，爱情的讴歌。”

作者对于苏雪林的创作更为看重，要表示“十二分的致敬”，“因为女士握着文艺之笔狠努力地宣传，正直纯洁的思想，我们如果读完女士的创作，《棘心》，至少能感发两种想象：一、以后公教新文艺作家如果要得到公教教义的发扬，以及一般迷路小羊的欢迎，女士的作风，是很好的标准。二、公教徒因着教规的紧言，对于现代文艺创作的野心，是不敢暴露的，看到了女士的作品，研究文艺的教胞，著作方面多少能感受一些冲动。

于此，作者对于公教文学的观念就呼之欲出了，他对于其他阶级文学并不引为通道，而是将公教文学的定位和走向放在了一苏雪林为代表的创作倾向上，“倘若这两种想象能得到阅者的同情，公教色彩的文艺作品，将继《棘心》而显现于社会了。

1931年第10期上载有磐基的《公青对于现代文艺应有之态度》^①，又是一长篇鸿文。将天主教内的青年，作为说教对象，谈论天主教对待现代文艺应如何自处。

因为根据《圣教新法典》第一三九九条，第九目上的话说：“凡专论淫亵之事，或诲淫之书，当禁阅。”天主教青年，因一面有教会的禁令，一面因好奇与求知的冲动，在“看”与不“看”之间，良心会感到极大的争斗；较为“心细”一些的，对于“怀疑而喜欢”的作品，勉强地也就中止了，但心中是不能完全驯伏，屡次还得兴发一种野心的反抗。

作者将这般青年的“护身符”，概括为以下几种：

- 一，吾承认性书是看不得的，但，还得看个人性情如何。
- 二，性的书吾看得很多了，这一本有甚么稀奇？
- 三，吾们的年岁，正是关于“性”问题应有相当认识的时候。
- 四，吾看这样的书，是用文学的眼光去研究它，不是用好奇心去观察它的事实。

不论他们自以为说得对，此种论调，是始终与唯物论者的不信有造物主一样，在良心发现的一刹那间，就能感觉到他立说的差误。作者追问道：青年们！试按住你们的良心说句老实话。你们在看到淫秽描写的时候，真能绝对“清静无为”么？要知道你们现在看淫秽小说的时候，心中并不觉得多大扰乱，或没有什么刺激的缘故，因在先前你已经下了“本钱”，对于一切小的扰乱，小的刺激太放任了，久而久之，良心就蒙蔽起来。神长所认为不道德，伤风化的事，你们是至终不能明白，至终跳不出这层迷惘，若非静下心来，认真地省察一回，不能得到明晰的心之答复。这不但对于文艺是如此，至于影戏，以及社交，都是一样。

作者因而倡导对于选阅现代文艺，要取郑重的态度。那么什么样的态度才是郑重的呢？作者提供了两种途径：

性好文艺的人，一旦得到能满足他知识欲的作品，它的味道，比任何事情终得浓些，他想在最短的时期内，接受文艺的全部，但事实告诉他，这是不可能的，所以还要忍耐一些，用冷静的态度，逐渐研究下去。

着手进行的第一步，最好不要看文艺书，因为你还没有认清文学上的

^① 《圣教杂志》1931年第10期，P.593

各种主义和分派，所能领会的，只是一些小说的事实，根本不能得到多少益处的。因而，在开始研究的时期，可多看一些关于新文学创兴的历史与评论，新文艺在中国确立后，对于什么主义什么派别的理论，以及负有盛名的文学作家与文艺的介绍或批评。

倘若耐不住不看文艺作品的说教，那末可以问问研究新文艺的学者，请他介绍几种美好的作品，暂且解解你的饥渴也好。吾们切不可没有打听主意，就去买书，因着封面的艺术化，或是大减价的机会，为贪一些小利，差买了许多不值一文有害身灵的滥污作品。因此，在吾们买书之前，该当按着平时在评论讲义一类书中，所得到的文艺常识来定夺。至于图书目录，以及短评等等，都应当有严密的观察。

在这两点上，前一种是比较可靠一些，因为批评者的理论，终不出乎作家的思想；事实的描写；修辞的好坏，至于讲义上所举的例子，大概是作品种精彩的几段，在那里，吾们可认清本书的价值，同时“可看”“不可看”的问题也得解决了。后一种，那末要凭你自己的观察力，从各方面猜测它的好坏，事实上要比较难一些，而且容易上当，因为出版界常用艺术的封面，颓废，哀艳，肉麻，革命化的题名，富有刺激性的短评，为引起读者的“买书热”。讲到内容，能与题名绝然不同的，在在很多，但名符其实的作品，也不是没有，所以也就不能说是“千篇一律”如此，真为难了吾们公教的爱好文艺者。

作者在上面论说的基础上，提出了几条作为好的文艺的标准：

一，封面，题名与短评，都不背着“新法典”一三九九条的。

这是在买之前后，都能使你良心平安的一种作品，虽在看得时候发现了与第九目互相撞夺的地方，但，你若立刻停止阅看，或展过几页，那是非特不能使你扰乱，而且使你觉着胜利的光荣。

二，封面与题名都很好，但短评的介绍中，能怀疑到恐与一三九九条有相违的地方。

对此，作者举了几个现代文学家及其作品作为例证：

这是一部直接描写时代的东西，茅盾先生谓是“扛鼎”的工作，可作五四前后，至最近革命十余年的思想史读。其中有教育者，有革命者，有土豪劣绅，有各色男女，有教育的垦荒，有革命的剪影，有纯洁的恋爱，有幻灭的哀愁，一切都以写实的手腕出之，无论在技巧上，在内容上，都能够得上划一时代。

这是叶绍钧所著《倪焕之》（人名）的短评，是多么富有吸引力的介绍呀！书中所描写的五四前后，革命的历史，在吾们每人的脑海中，还是很

新鲜地浮现着，爱好文艺的读者，谁不想一读为快呢？但其中有什么“各色男女”“纯洁恋爱”“幻灭哀愁”都是一些能勾使人看了，要怀疑到“颓废”“堕落”的名字，公青处于这样犹豫的境地，将怎样安置呢？最好事问问神长，或看过的读者，倘是不便，那末，只好些稍耐一下，以后得到明确的介绍后，再为定夺。

但吾们切不可冒险，陷于近机会的危险，这样，对于许多怀疑的作品，惟有割爱了。

三，封面题名与短评，都与一三九九条相违的。

这样的作品是不必多说，为吾们教友是一概不准，而且不配多看的。

四，用纯洁的题名，描写不道德行为的，例如汪静之的《耶稣的吩咐》的短评上说：叙一乡间少女，与人发生恋爱，十分情热，出嫁后，为夫（贞）知，无法处置，经族人怂恿，将奸夫杀死，抛女于江，逐波流去，暗示恋爱与礼教之冲突，极为深刻。

阅者不能因他的题名是《耶稣的吩咐》因而也要想看看耶稣究竟吩咐些什么？若果如此做了，岂不要好心变成恶意？总之，观察的方式，也不单是这四种，最要紧的是留心短评。禁阅的作品，不仅是淫书，其他相反教理，格斗，自杀一类的书，也当禁阅，因这样的著作，在中国还没有多数出版，因此，吾们专得留心不道德的作品就是了。

作者的还经自己对于文坛的经验于对生活的观察述之选择的方式：

形式上的观察，业已说过，吾们也得注意作品的内容。中国的新文坛，表面上虽已确立，但内幕依旧是孱弱得很，不健全的作品，已经是汗牛充栋了，有价值的创作，还是寥若晨星。所以，要得到较好的作品，唯一的法子，就是要注意到作家是谁。因为所谓文坛上的健将，比较无名英雄，终胜一些啦。但这一层，吾们不能不注意，就是有几个闻名作家，他们的作品，仿佛“戏台房里喝彩”一样喝出名的，有些呢，卖文度日的时期，已很常久了，他的作品，自然慢慢地加多起来，因而他的名字，在人耳朵里很熟了。如此，吾们在闻名作家队里，还当严密地考察一下。

伤感的作品，最好不要多着，因为为一般没有研究过“人生哲学”，没有确定正确的“人生观”的青年，他们对于事理没有充分的了解，对于意志没有完全的坚定，看了容易入于悲观的一路，对他伟大的将来，是很不幸的。

陈醉云在他们《文艺的罪过问题》上记着这两回事说：有一个朋友，写信给我说：我近来非常颓丧。忧郁得好似一个可怖的阴影，它无时无刻不追蹶着我。前几天读了厨川白村的《苦闷的象征》，不觉更悲观了，更陷

入苦闷的绝境中了！

我的小兄弟，有一次，因为看了一篇描写从幼年壮年忽然到了衰老的作品，患了失眠，竟变成一种头痛身疲的热症。

作者将所在的时代，视为“一个圣教遭难很剧烈的时代，现在是一个伪说邪理最猖獗的时代，一向居在地窖里的中国青年们，也给现实的潮流激荡着，被欧美的伪哲学迷住着，福音的信光离他们越近，固执顽硬的决心越显明。现在一个人心变坏最骨露的时代，现在是一个风化颓败最明显的时代，一向居在光明中的公教教胞们，也给社会的恶魔驱使着，被自己的肉体宰制着，世俗的羈环绕他们越紧，挣扎奋斗的志气越颓废”。因而，提倡在这时代变迁之际，使栽培那些鉴赏文艺的青年们，到另一个阶段——文艺的创造者，——这是公教神长，该当背在自己脊梁上的一个重大的使命。

那么所谓公教文艺的创造者，其内涵究竟如何划定呢，作者终于给出了他的结论，发出了呼吁：

是不是熏醉在“艺术之宫”里的一般浪漫主义文学的作家？是不是沉迷在“象牙之塔”里的一般唯美主义文学的作家？是不是为工人农民呼怨的“第四阶级”文艺的作家？是不是只会“呐喊彷徨”于无地的写实主义文学的作家呢？一切都不是，吾们要打到“为艺术而艺术”的呼声，吾们要铲除“为人生而艺术”而叫喊，但吾们要揭出“为华蒂冈而艺术”的标语，吾们也要呼喊“为天国而艺术”的口号。

中国公教的青年都团结起来，做这个标语口号之下的勇士猛将，打倒世界上一切的毒焰，单酿纯洁的爱火光明大地。倘若吾们真能一致努力起来，中国圣教前途的光明，是必然的趋势，文艺创造者运用他神化的生笔，望准着华蒂冈宫的顶尖，期望着不远的天国，把切望热爱的神圣描写，织叠成富有艺术的美丽作品，灵魂深处，慨发着一些痛悔之泪。

可见，文艺对于天主教会而言，是一种强有力的可兹利用的工具，在阶级意识日形尖锐化的时候，在青年苦闷极盛的时候，“皈依宗教的思想，是十分需要灌输给他们，辟邪扶正的理论，是十分需要介绍给他们”。而作者所呼吁的“伟大的公教青年们！急速组织公教的文学研究会罢，急速做起有价值的文艺巨著来罢”也无非是用以抗衡新文学潮流的一种举措而已。

二、欧美小说作家评论

《圣教杂志》1929年第1、2、3、4、5、6、9、10期上陆续刊载了有关欧美小说作家的评论，译自外文。一共点评了左拉、法朗士、嚣俄、罗曼罗兰、托尔斯泰、安徒生、莫泊桑、多谢多勃良、大仲马九位作家的文

学创作。五四时期，中国现代文学界对外国文学家的译介和评价工作可谓是不遗余力，根据自己的立场，或褒或贬，或取或舍，而在中国天主教知识分子那里，对各位作家文学成就的最终定论，是在天主教伦理的笼罩下做出的，与世俗的评价标准很是不同。朱维之在1941年出版了《基督教与文学》一书，里面也选择性的介绍了一些与基督教文学有关的作家作品。其中个别作家同《圣教杂志》上前述的几位作家有重合之处，一种是外国人的眼光，一种是中国人的品味；一种是天主教内人士的标准，一种是对文学价值的重视，笔者认为，如果将之放在一起，进行以下对观，应该较为清晰的把握到天主教文学作家论的核心所在。

1、嚣俄（Victor Hugo 1802-1885）嚣俄的小说，刊入禁书目的底有《巴黎圣母堂》（1834年7月28日谕）和哀史（Les Misérables 1864年6月20日谕）。嚣俄曾以灿烂的笔墨，称扬过圣教会，到底在这个光彩的旁边，发现了若干若虚妄的，亵渎的，讥谤的论调，攻击圣教会，教宗，主教，神品班的论调。不道德的论调又有若干。所以嚣俄的全部著作，确是危险品，只有壮年的人们，而且具有重大的理由，才可阅者看。在嚣俄的戏剧里，纯正的少年们，可阅《欧那尼》（Hernani），吕伯兰（Ruy Blas），《步尔辮拉物》（Les Burgraves）在其诗篇里可阅，《短歌和舞曲》、《秋叶》、《晓明歌》、《心声》、《光线和阴影》、《惩罚》、《帝观》、《稗史》这本稗史里的精神倾向不会传染的。

至于他的小说，它们所包容着壮美的几页，也包容着放肆和淡泊的论调；到底大致看来，它们是革命的，不卫生的和倾覆人们的。

步日加（Bug Jargal）是有趣而无害的“海中工人”（Les travailleurs de la mer）是嚣俄的小说里比较地最少可以指摘之处的，到底其中描写，和拉杂，使阅者感到厌倦底。

雨果虽不是什么牧师主教，但他宣扬基督教正义力量却比谁都来得大。他底心中思想在求社会正义，竭力攻击社会制度底不合理。但怎样才有社会的正义呢？他想只有真正基督教底理想是可能的。但他并不盲目地歌颂基督教，有时对于基督教底罪恶，也予以攻击。^①

2、阿那刀而法朗士（Anatole France, 1844-1924）阿那刀尔法朗士是他的真名阿那刀尔方济各帝鲍尔（Anatole François Thibault）脱化而来的。他是诗人，是小说家，是文学批评家，是法国翰林院的会员，1924年10月12日他死去，没有和天主重修旧好，他得法国的国葬。法朗士似乎是现代的著作家中最要者，因为不论那个著作家的侮蔑圣教，没有他那么的完全，

^①朱维之：《基督教与文学》，上海书店，1992，P.291

不论那个著作家的不道德，没有他那么的兽性，下边关于他文学生涯的几句话，将证明这个批评。

法朗士的开始，是做诗，常常是美雅的诗，到底，也常常是极放浪的和极侮蔑圣教的诗《金色诗集》、《各林多地婚礼》，这是相反基利斯督的痴狂呼声，这是来扰乱生活上的节庆的妖魔，其它……或是投石党的和革命的诗：《瓦禄斯的军队》，其它……

未几，他专务做各种小说和短篇，他利用怪异的发现或古代的历史去描写肉欲：《红百合》，述两个情人的意大利旅行，是热心和污秽的杂录。《妯娌妍》(Thais)，它的总意，就撮在本书的下边几行里：“圣德的原质是情欲，是淫乱，是种种肉身灵魂的不洁”，《伊壁鸠鲁的花园》，大意在世界上，没有一样东西是该应爱慕的，连该赢思想的，也一件没有，其它等等。

还有哲学的小说：在虚构的背景里，有嘲讽的，觉悟的，怀疑的人们，互相对话着，它们的主人公是健谈者，无论什么都要受他们的讥讽，形而上学，说是梦想；宗教，说是撒谎；伦理学，说是假仁假义；贞洁，说是痴呆。甚而至于，他们相信理想的人生，就是禽兽的生活，说自然授与他们一个一定不易的冲动，去求快乐，避痛苦。《俾陶隔王后的熏肉店》和《热罗尼莫瓜尔的论调》，丧尽廉耻的书籍，是这一类。

几年前，法朗士开始缮写一部现代史，创造裴日烂先生(Monsieur Bergerel)一个角色，从可笑的学究，变到一个活现的怀疑者，法朗士的自身，这部书包括多卷：《公园里的一棵榆树》，神品班的讽刺诗，《蓝杂志》(Revue bleue, 1897年2月6日)的批评说：这是很触犯耳朵的；《柳树制的衣架》、《紫石钻戒》，《裴日烂先生在巴黎》这部历史，中断了，因为法朗士到“问题”报里去服务，他从此参预政治和总宗教的战祸里去了。这个狡猾的儒者(Fin lettré)，就去进雅各伯党，做无政府党的使徒了。在其宣言中，控告天主教是不道德的，控告修会是贻坏青年者。

……

总之，法朗士因其怀疑主义，因其蔑视天主教和洁德，因其宿命论，因其波浪似的，引起逸乐的和矫揉造作的“勒南主义”，是近世最有害的著作家中之一人。

法朗士完全的著作(Omnia Opera)是禁书(1922年)，五月卅一日谕。

下边的书籍，似乎轶出圣部的谕禁，已经受过指教的人们，可阅《西尔勿斯德肋蒲那尔之罪》、《少年集》、《蜜蜂》、《我们的孩童》、《我朋友的书》、《小伯多禄》和其它选页。

法朗士是唯美主义色情主义的小说家，但对于宗教却特别有兴趣。他

底小说多写情欲的爱，并且有讥讽宗教虚伪的微词。但泰绮思（Thais 有徐蔚南、王家骥两种译本）这本小说却有给基督徒一看的价值。内容写女优泰绮思，她肉体虽然堕落，还有一个可爱的灵魂。僧正法非愚斯少时也是花花公子，但后来舍弃家财，忏悔修道。他在忏悔中想起泰绮思底堕落，要去救她，不劳千里跋涉，走到她跟前，靠天主帮助，抵抗了她底诱惑，并且说服了她，烧弃衣饰，进入女修道院去修道。可是法非愚斯却因此着了魔，无论如何苦修也不能抵抗魔鬼底侵袭，他盘坐在石柱上，蜗缩在墓洞里，都不能除去心中淫乐的诱惑。最后他不能忍耐了，决计要去向泰绮思求爱，和她共同还俗。谁知泰绮思已经修道成功，看见天国和上帝了。这是希腊主义和希伯来主义底对照，即纵欲主义和禁欲主义底对照。^①

3、罗曼罗兰（Romain Rolland 1866）罗曼罗兰，1866年生于克拉末西，他是法国师范学校毕业生，1913年得过文艺的奖赏。他的文艺作品，多而且杂，包罗有艺术论著，《古今的音乐家》、《弥厄尔天神》、《倍德霍文传》、《方济各米兰》。戏剧有《七月十四日》、《但东》、《理智的胜利》、《信德的悲剧》，最后还有《若翰克里斯多弗》一部十卷的小说，1905年做起，1912年做完。这部书是罗曼罗兰的主要著作，是一部心理的传记，述说一个诞生在冷河（Rhin）岸边的天才音乐家，这痛苦的境遇，我们眼看它的黎明，一直到他的末日。

在这个幻想的轮廓里，著作者堆砌着他对于现在问题，一头绪的思想他插上了许许多多枝叶，因此这个建筑物，虽自有其几部分的杰作，弄成芜杂而不纯粹的了。

论道德一方面，这个长大的工程，包含着粗糟的几段和高尚的几页，他也许在不识要理问答的人们里，创造了几个叹赏者，然而，要是罗曼罗兰不辱什么教会，他没有信德，他顶礼“生活”（La Vie），他的哲学不能做公教信友的日课经，连无害的课本也不得做呢，

罗曼罗兰从他父亲那里继承了革命的精神，从他母亲那里继承了宗教底结晶体。他底最伟大杰作是《约翰克利斯朵夫》…这小说可说是真正伟大的基督徒底奋斗史，现代的“天路历程”。文字美丽清空，读上去使人生无限快感。尤其是第十一卷，《新的曙光》更足增加青年人的勇气。^②

4、谢多勃良（1768-1848）是享有盛名的法国文学家，是浪漫派的始祖，是十九世纪文坛的领袖。他在《天主教的化工里》尝试了法兰西思想同宗教的和好，他就替宗教指出表面的美，但是这本书是浮泛多尔切实少的。他

^①朱维之：《基督教与文学》，上海书店，1992，P.294

^②朱维之：《基督教与文学》，上海书店，1992，PP.295-296

所说的美，但是没有十分的证力。况且在灿烂的景象之旁，它还夹杂着谬误和琐细。《阿德拉》、《勒南》、《那采士》、《最后的阿朋帅拉治》诸为义致命者，诸作品，各诗的小说一个程式，但太觉骚扰了，为青年的人们是不合宜的。《诸为义致命者》的改本，谢多勃良的选页，《从巴黎到日路撒冷的行程》是可阅的。

夏多卜里昂是十八、九世纪之间的基督徒作家，他底小说《阿达拉》、《殉教者》，都是宣传基督教的好作品。《阿达拉》描写一个虔敬上帝的少女，爱上了敌对部落的少年，当那少年被虏时就了他。在月夜里相偕逃走，流荡在炎夏的森林中，多到一个隐士的洞里。在那洞里，少年向阿达拉求婚，她却因为早年已经被她母亲许给上帝作童真女，所以坚决地拒绝了。终于在不能抵抗少年底热情时，仰药而死，保持她处女底贞洁。这无疑宣告基督禁欲主义底胜利。《勒芮》是夏氏自己底忏悔录，内容是说勒芮长大于忧郁孤独之中，虽然遍游各文明国，只感得红尘世界幻灭无常。在艾特那火山上看见山麓各村庄里的人们生活，都呈凄惨的姿态。他想自杀，幸被胞姐所救，安慰他底内心，可是在肉体方面，他对她发生了不伦的爱苗，他马上忏悔，入了修道院。从此他底痛苦更增加了，最后逃到美洲去，想在原始森林中去找安慰。……夏多卜里昂是法国浪漫主义文学的先驱者。他在当时的影响是深而且大的。她底基督教主义，中世主义对于日后的浪漫主义者有深切的影响。他底主人公勒芮同维特一样成了当代典型的人物。^①

第三节 《圣教杂志》与翻译论

纵观徐宗泽在教会内的事业，除牧灵传教事工难以估量其成果外，对教会最大的贡献，应属文字与文化传教的工作。他以《圣教杂志》主编的身份，分担了大量稿件的写作。虽然此志发行量始终有限，但徐宗泽写作的众多篇章则颇有可观，刊载的许多文字并不因时空转换而减损其价值。既具有天主教神职，又有学者身份的徐宗泽神父，敢于将中国教友及神职界的心声，直接笔之于具有历史承传意义的教内报刊《圣教杂志》，其为有价值的历史文献应属当然。他以中古在华佛教重视翻译事业为借镜，益以提升学术、重视发掘、保存、整理教中文献的过人眼光，主持并推动《圣教杂志》的学术文化工作，历史多年，成就斐然。

徐宗泽经历过耶稣会系统的学术训练，修院简朴而安定的生活方式，

^① 朱维之：《基督教与文学》，上海书店出版社，1945年，P.290

使其对一般人视为枯燥无趣的学术研究生活甘之如饴，更重要的是所习的外国语文及透过基督教教义对西方文化的了解与认知，是一种难得的际遇。在语言方面，他曾认真学习天主教通行的语文——拉丁文，并透过周遭的法籍神父、修女之熏陶，学习法文，两种语言均有一定的造诣。深厚的古文功底加之外文的娴熟，使得徐宗泽在接受外国新知时如虎添翼，他在《圣教杂志》上开有专栏，专事介绍外国新名词、新概念，每个词条都附有拉丁语源，从词源入手，详加解说，显示出良好的语言学素养。对于国外新思潮的译介，如《心理学概论》、《社会经济学概论》、《社会学概论》等先在杂志连载，后又由土山湾印书馆出单行本的著作，其资料来源也多为外文。徐宗泽久浸于跨语言的氛围中，自然对翻译之事，有感于中。于是，在《圣教杂志》上发表过数篇文章，论译事之道理。其中有一篇长文《译书论》^①，颇能代表徐宗泽对于翻译的一些观念。

总体而言，徐宗泽将翻译视为“一专门学问”，翻译者是专门的人才，不是什么人都可以从事翻译工作的。并援引马相伯的话：“今之译者，大抵于外国之语言，或稍涉其藩篱，而其文字之微辞奥旨，与夫各之所谓古文词者，率茫然未识其名称；或仅通外国文字语言，而汉文则粗陋鄙俚，未窥门径；使之徒从事译书，阅者展卷未终，俗恶之气，触人欲呕。又或转请西人之稍通华语者，为之口述，而旁听者乃为仿佛摹写其词中所欲达之意，其未能达者，则又参以己意，而武断其间。盖通洋文者，不达汉文；通汉文者，又不达洋文，亦何怪乎所译之书，皆驳杂迂讹，为天下识者鄙夷而讪笑也。”^②借以证明译者首先必须精通中西文字。但是除了语言的问题之外，对于所翻译的内容也要精通才算达人。梁启超曾说：“凡译书者，于华文、西文及其所译书中所言专门之学，三者俱通，斯为上才，通二者次之，仅通一则不能以才称矣，近译西书之才，算学最佳，而几何原本尤为之魁，盖利徐伟李皆遂于算，而文辞足以达之也。故三者之中，又以通学为上，而通文乃其次也。”^③徐宗泽所推崇的翻译原则，是严复对待译书的不肯苟且的态度：“一名之立，旬月踌躇”，以及对于“信、达、雅”的追求。

经过一番援引论证，他的结论是，“翻译乃一学问，翻译者须是通才，而此等人才须有特别教育以养成之”。对于养成之道，徐宗泽很是服膺马相伯的高见：“欲求译才必自设翻译学堂始，翻译书院之学生，选分二班，一选已晓英文或法文，年近二十而资质在中人以上者十余名入院，校其所造

^① 《圣教杂志》1930年第3期，P.98

^② 《适可斋记言四》

^③ 《饮冰文集类编上 论译书》

英法文之浅深，酌量补读而日译新事数篇，以为功课，加读汉文由唐宋八家，上溯周秦诸子，日课论说，使辞达理举。如是一年即可从事翻译。一选长于汉文，年近二十二天姿绝人者亦十余名，每日限时课读英法文字，上及拉丁、希腊语言，果能工课不辍，不过二年，洋文即可通晓。”徐宗泽总结道：“翻译人才必须陶成，然后所译，方可惬意；否则不中不西，令人欲呕。”

其后，徐宗泽又将中国历史上佛典翻译的成就与明末清初来华西方传士与中国士子合作译书的功业相对比，加以评论道：“编译书籍之中西士，皆通才，或精西文，或善华语，而有长于学问。其译书也，不计时数月，匆匆将事，然切磋琢磨，下一番研究之功，故所译之书，至今脍炙人口，声闻学界。”

对于如何翻译，也就是翻译的方法问题，徐宗泽还是遵循了“直译”与“意译”的二分法：“直译则随原书之文字，序次，疑义，悉心译出。其长则对原文忠信，确无浮泛之弊。其失则语多诘曲，句近欧化，诚为马眉叔先生所谓‘触之欲呕’者也。”在论及“意译”之时，徐宗泽同意在意译之外又有“文言文”和“语体文”的分别。当时有种说法认为旧译不能达意，是由于文言文的缘故，进而反对严复和林纾的翻译。徐宗泽的态度是：“译书不必一定要直译或意译，不必一定要文言文或语体文，当视书之性质而定。”他主张像《圣经》、《教典》、法律等当直译，而历史、传记、记事等宜意译。文言用于译庄严郑重之书，语体文对于宣传品和通俗本为合宜。“只求所译之书令人读之能懂为第一要件。”

对于地名、人名等专有名词的译法，翻译界各执一词。徐宗泽主张以下几点：

- 一、已通用之名，则仍其旧不必妄事更张。
- 二、音译意译不必执一不化。人名、地名惟能音译，但所用文字亦当一律。
- 三、术语以意译为上。
- 四、术语意译不当用古字、古义以炫耀人目，但当取通俗之名，易晓之语。

最后，徐宗泽追溯了自东汉到唐代，译事最盛时诸名家的经验之谈，如晋道安的“五失本、三不译”主直译之论；罗什的主意译之论；隋彦琮论翻译的“八备”之说；唐玄奘的“五种不翻”之论，以及近人梁启超的“三义、二弊”原则。他认为这些翻译经验和理论都并不因年代久远而过时，亦应成为翻译活动的参考。

总之，徐宗泽认为当时的国际视野，交涉日益纷繁，人类之知识亦日形国际化，灌输西学可不容缓，翻译即是灌输之道，应效法从前佛教之译

场，开设翻译书院，则十年必有一番事业。

对于运用汉语对外来词条的翻译，在1924年第11期的一篇《中国文字之对于近今之新文化有应付之能力否》^①的论说中作了相应的阐释。作者慕道就欧美文明输入中国后，中国思想界对于新事物命名的问题展开论述。首先自设问题“中国固有之汉字，酬酢中国固有之文明，措置裕如，然对于今日欧美输入之新文化，究有应付之术乎？”然后开始加以分析解说。首先论述了汉字“六书”的组织方式，指出“上古之世，民智浅陋，其所有之经验，大半皆为具体单独之事物，迨智识演进，经验发展，而于是一种具体之名字，不能概括一切抽象之思想，新名新字，遂与人生之生活状态而创造焉。”对于新名新字，“及至今日，欧美物质文明灌输我国，而新名新字，日益滋甚。故只证之已过事实，而知汉字之足以应付世界之潮流也。”究其缘由：

第一，“夫汉字之道，形声义三者尽之矣。中国六书之学，具此三者，又文字之用，主音者简易，主形者繁多，形摄万有。造字数万，犹有未尽之音，音出口舌，造母数十。已尽废发音之蕴。中国之字，群谓之为象形，而不知谐声者，实居大半。汉字构造之初期，固为象形，然象形只描画事物之性体，遇事物不能形象之时，而其术乃穷，故不久由象形而表意，由表意而表音。汉字表音之法，虽不及欧美之简易，然有表意之法，以补其缺，所以有创造新字之能力也。”作者举氢氧氮氯四字为例，其构造即是会意形声的结合，这四个字在西文中有确切的意思，用“气”描其形，另一部分充当声符。至于西文中无意可译的情况，则译其音，再以形声之意符助之，如钬 Holmium，碲 Tellurium 等。

第二，“中国之文字为活文字，无异英法德诸国之语。其生活原则，乃六书。世界文字系统之大别，不外演形演声，新文字之构造，亦不能出此范围，六书之中，有象形谐声之法，故用六书，即能构造新字新语，吾之说理，惟在此耳。不特此也，今日之一种科学新名词，即在欧美亦本无此新句，惟各国语皆有语尾，故取希腊字，易以语尾，构成之新语也。中国文字无语尾，故不能依此法构造新名词，然对于文字，可用六书法以造新字。对于名词，可用连语法，以成新词，即连用一字或二字三字，成一名词。”如 *cellule* 一词翻译成细胞就是此类。

第三，翻译也应遵循优胜劣汰的法则。“一国民之性质，各有其优劣，其所构造之思想，各有其精粗。我善于此，彼优于是，未可一律并论。”“盖万事皆由浅而深，由易而难，翻译西语，亦由此道，例如二十年前译西文

^① 《圣教杂志》1924年第11期，P.473

LOGIQUE 曰逻辑。逻辑，犹吾国之名学，后有译其意者，曰名理学，或曰论理学，今日论理学一语，已成为公共通行术语矣。又如 *Déduction*，严复译为外籀，*Induction* 为内籀，厥后优以演绎法、归纳法代外籀、内籀二语。又以吾教之译经而论，亦莫不如此。如 *Grace* 一语，起初译其音曰额腊济亚，后改译其音曰“圣宠”。*Dieu le pere, Dieu le Fils, Dieu St Esprit*，译文曰：罷得勒，费略斯，彼利多三多，后改译之曰：“圣父、圣子、圣神”。始译之语，往往非即完美，及推之敲之，经多数人之译手，而于是适宜之译名以出，优美之术语，存立于世，而劣弱者遂在淘汰之列。优胜劣败，适者生存，译语之世界，亦犹是也。”

无论是词条的翻译，还是篇章的翻译，中国古代佛教传入后的译经事业的成就为后人作出了优秀的表率，明末清初的天主教传教士与中国奉教士大夫，译西籍的成果都充分说明了汉语对新文化的吸纳能力。这对于中国文字拉丁化的主张或者认为中国文字面对西学失去活力的看法，无疑是有力的反拨。“佛书中之佛语，今日在我中国文学界上，人采用之。习而不察，以为我国固有之国语，而不知此皆当时所谓之新语。犹今之西译语也。”

余论——“天主公教”文学的意义

报章文学研究，是一个兼及物质与精神、文化与文学、内容与形式的研究方向。整个二十世纪，绝大多数文学作品都是在报纸、杂志上发表，然后才结集出版的。因此所有的作家，多多少少总跟报纸、杂志有这样那样的关系。同时，报纸、杂志又成为了推动学术潮流和文学潮流的重要力量。报纸、杂志成为集结队伍、组织社团以交流思想的主要阵地。天主教知识分子的意识形态与文学形态统一于维护天主教会的统一性与合法性，表现于其“护教”和“宣教”的各类文学文本之中。

一、杂志出版与丛书的互动

1947年5月16日，第一次公教出版会议在上海举行，会址设在上海岳阳路197号，出席会议的人员有：教廷驻华公使黎培理总主教、南宁于斌总主教、教务委员会出版组临时秘书人杰司铎、河北献县天主堂印书馆代表 A. Bernard 司铎、上海土山湾印书馆代表 Cesbron Laveau 司铎、上智编译馆代表方豪司铎、河北献县印书馆代表 Kammarer 司铎、圣母圣心（普爱堂）出版事业代表 Legrand 司铎、遣使会出版事业代表吴宗文司铎、香港澳门撒肋爵印书馆代表 Pomati 司铎，撒肋爵会印书馆代表 Suppo 司铎，耶稣会出版事业代表王昌祉司铎、中国公教真理学会代表叶秋原先生、南京圣保禄会代表 P. Bertino 司铎、南京《益世报》记者张天松先生、安庆天主堂印书局代表 Heras 司铎、辅仁大学出版事业代表 Koster 司铎、南京教区出版事业代表牛若望及董世祉司铎、方济各会出版事业代表 Peeters Hermes 司铎、武昌教区代表 Sig. Schneider 司铎、撒肋爵会出版事业代表胡重生司铎、震旦大学出版部代表王仁生司铎、上智编译馆秘书袁承斌先生。会议主要议案共分8项：（1）组织一统一性的出版机构；（2）组织全国发行网；（3）与教会外的各出版界联络合作；（4）稿费准备问题；（5）组织各部门专门委员会，分工合作，编译教科书、史地资料及修养书籍；（6）向教内人士宣传新出版书报方案；（7）发行一分门别类的定期刊物；（8）译名标准统一问题等。会议提出，为加强推广天主教出版事业，必须鼓励著译天主教书籍，选拔教内优秀作家从事创作，设立文学顾问机构，加强读书指导与书籍流通，推广切合时宜的社会问题小册子的发行，统一公教名词及有关稿酬与版权问题。

这是中国天主教召开的第一次正式的全国性出版会议，对于打破当时

天主教出版一盘散沙、各自为战的状态具有深远的意义。《圣教杂志》此前早已停刊，但其出版期间，有意识的依托上海土山湾印书馆的印刷出版资源，通过将杂志上连载的文章结集出版，一系列的《圣教杂志》丛书陆续问世，不但扩大了《圣教杂志》的社会影响力，而且因书籍的保存期较期刊杂志更为久长，使得这种影响可以在更为漫长的时间段内发挥效用。有的读者偶然读到杂志上某篇连载的文章，可能无法窥以全豹，这时与此相关的小册子的出版，即可解决此问题；反之，如果读者对丛书里的某册发生兴趣，也可能会找来刊载此文章的杂志阅读，读者群因此而无形扩大了，此乃杂志出版与丛书互动的最佳典范模式。

第一次公教出版会议徐宗泽神父因病未能参加，是年六月，因病不治去世，诚为中国天主教界一大损失。上海天主教进行会等三十余团体，于7月10日在徐家汇天主堂举行了追悼大会。

二、编辑与作者、读者之往还

中国古代文化传统中，诗酒唱和是一种很重要的手段，在古代的诗词集子中可以发现许多这类篇章；晚清以降，这些活动则多通过报刊为中心来展开。《圣教杂志》有意识的将自身定位并不仅仅局限于上海教区的机关报，还努力成为沟通全国各教区和修会声气的平台。它依托上海天主教会发达的学校和修院体系，以及现代通讯手段，保证了稿件的质量和撰稿人群体的稳定。杂志上经常但关于各教区各堂口的一些庆祝典礼活动致圣的文章，对于教内知名人士的逝世也做了许多慎终追远的吊挽文章和诗词。此外，对于杂志上的一些论争的焦点问题，常常有读者来信参与辩难，将问题引向了深化。30年代开始杂志上开设了《信箱》这一栏目，编辑与读者之间的沟通更加直接和便利，编者解答问题的态度极为平和，且言之有理、有据、有节，显示出高度的神学素养和诲人不倦的谦和。

一些编辑同作者的个人交往，虽不显露于杂志志上，但却也是维系杂志团结的隐性因素。比如杂志主编和天主教文学作家苏雪林的交往，已成为一段文坛佳话。

苏雪林（1897—1999），生于前清光绪二十三年，农历二月二十四日。原名苏小梅，学名苏梅，字雪林（因慕明代诗人高启咏梅佳句“雪满山中高士卧，月明林下美人来”，取“雪林”为字）。20年代末成名后多用“雪林女士”、“绿漪女士”笔名发表作品，其它笔名有灵芬女士、老梅、杜芳、杜若等。1928年署名绿漪女士的散文集《绿天》和1929年长篇自传体小说《棘心》相继面世，使苏雪林一跃而为蜚声文坛的女作家，与冰心女士、

沅君女士、丁玲女士、凌叔华女士并称为新文学最受瞩目的五位女作家。

众所周知，苏雪林是一位天主教徒。早在辛亥革命以后，苏雪林就和天主教有了正式接触。到法国留学以后，苏雪林皈依了天主教。1925年，苏雪林因母病辍学归国，先后在国内几所著名大学担任教，并进行大量文学创作。但是天主教徒的身份并不必然让她与《圣教杂志》发生某种关联，可以这样讲，在这之中，苏雪林同《圣教杂志》主编徐宗泽的个人情谊起了重要的作用。她归国后，经人介绍认识了上海启明教会学校的校长理姆姆，由理姆姆引见，让徐宗泽神父作了她的神父。从此，徐神父的名字便经常出现在她的作品中。

徐宗泽渊博的学识给苏雪林的创作、学术研究以极大帮助。徐神父是苏雪林的神师。徐公於一九四七年六月二十日在上海因息伤寒症不治逝世後，远在武昌的苏雪林连忙写了两篇追悼的文章，即《哭徐宗泽》^①和《愿为天主好儿女——我与徐宗泽神父》^②。两篇文章中都提到她的小说作品《棘心》，她说：“拙著《棘心》，亦系在徐神父鼓励下，写出全书，约有三分之二，均经徐神父校阅而後发刊……”又说：“我所著的那部自传式的小说《棘心》，完全在徐神父鼓励下写成。全书的原稿，约有三分之二，经他的校阅而後付印。出版以後，他购置许多部送人，又为我在神职界极力吹嘘。所以此书在教会中竟不经而走。谬蒙许多神父们的欣赏。”

比如：《棘心》於一九二九年刚一出版，马相伯老人就听他的外甥朱志尧说：“此书极好。”老人在致《圣教杂志》主编徐宗泽神父（字润农）的信中说“得此於女士，自可登报……灵芬（即绿漪）。”在另一信中说：“志尧见《棘心》，以为极好。欲请苏女士及其叔伯兄弟女友等在三角地小花园（鸣冈旧宅）主日上（听彼自择）午膳谈道；为此请转致苏女士，但须於主日前一二日约定可也。老夫亦得借此消散。”^③

抗战期间，苏雪林写了许多短篇历史小说，其中一篇是以明末公教巨公瞿式耜为题材，徐宗泽读后，表示非常嘉许，特别写信祝贺苏雪林，表扬她“提倡气节，表彰圣道，于国有益，于教有功”，并鼓励苏雪林多写此类文章。之后，苏雪林又写了一篇关于屈赋研究的文章——《九重天考》。文中有关利玛窦、阳玛诺的天文理论，都由徐宗泽神父代为抄摘。徐神父为苏雪林仔细介绍了明末清初的以学术传教的教士小传，并代苏雪林画了一张九重天图表，在这篇文章的后面，苏雪林以极其诚恳的态度向徐神父表示诚挚的谢意。

^① 见南京《益世周刊》第29卷第4期，1947年8月3日出版

^② 见南京《益世周刊》第29卷第7期，1947年8月24日出版

^③ 见《致润农司铎五书》，方豪编：《马相伯先生文集》，上智编译馆，1947年

在 1928 年第 5 期的《圣教杂志》上，苏雪林以灵芬女士为笔名，发表了四首律诗。诗前小引提到了由于自己信仰天主而为友人所不理解的苦闷，通过诗歌以自遣。

余以皈依真教，被人百端猜辱，旧时好友至有绝交者。感慨之余，遂成四律。

- 1、谁怜大浸稽天滔，采得秋兰始学骚。长使芳馨在怀抱，请凭忠信涉波涛。空山卧雪寒梅迥，九野鸣风一鹤高。报答苍生惟努力，不需歌哭更劳劳。
- 2、会心原不与人同，手把芙蓉向碧空。岂为不平成积愤，愿因艰阻见孤忠。寸心耿耿悬霄日，万事悠悠马耳风。炼就乔松奇骨劲，谢他冰雪满山中。
- 3、荷锄移山岂便愚？人问毁誉且从渠。膏因明夜甯辞煮，兰为当门本待锄。但得颓波能自拔，漫疑吾道竟真孤。誓将负架登高去，本畏荆榛塞满途。
- 4、燃箕煮豆苦难休，甯识斯人意气道。六合之中惟有爱，一身以外更无雠。昆冈焰烈难焚玉，沧海波横不阻舟。沥血犹为群恶祷，请凭斯义祝君仇。

其后的几期《圣教杂志》上，登载了几位读者对苏雪林诗作的唱和之作。综合起来可以从中窥见教中人士对于世人的不解和攻讦所持的一般态度。可以与之对读。

如 1918 年第 6 期，珂明女士的和灵芬女士原唱四律

- 1、澎湃潮流势日滔，达观自得漫牢骚！人心难转如顽石，邪说横行似怒涛。既幸片帆登岸近，何妨千丈任魔高！弥天异谈真光暗，苦口谆谆莫惮劳！
- 2、德高见谤古今同，过眼烟云一笑空。仅让雌黄腾众口，惟凭坦白见孤忠衷。真诠悟彻天透月，邪说披靡草上风。识解既超心自广，森森万象有无中。
- 3、大智从来反若愚，功深水到自成渠。栽培信德新苗长，分别心田异种锄。衮影无人常慎独，追随有我勿忧孤，词坛倡和还初步，不是南针孰指途？
- 4、念念苍生未肯休，誓将努力质和道！为因吾志终须白，敢谓人言可不讎！世界大同归一棹，横流普渡仗孤舟。始知苦口啾啾日，总是存心在爱仇。

1928 年第 8 期上，有署名天民氏未是草的和灵芬女士原唱四律：诗前也有小引，对苏雪林甚为嘉许：女士为信奉真主横被诬蔑，诗以言志，其怨而不怒，深得国风小雅之遗。吾辈同教之人见为义而被窘难者，宜思有以慰藉之，率成四律，聊尽此义尔，明知阳春白雪和者盖难，亦不暇计也。

- 1、洋洋河水浪滔滔，未得慈航果可骚。世路崎岖因孽障，异星指引绝波涛。诞登道岸莺迁木，声入云间鹤唳高。蝉蜕泥污身不滓，青蝉止棘枉徒劳。
- 2、留言管蔡古今同，得识真诠万籁空。纵使潜人能鼓舌，慎毋投杼改初衷。当仁不让心如日，修德止才草偃风。天上人间原有主，惟凭悟澈有无中。
- 3、悟澈真诠便不愚，身心皎洁若清渠。感人邪说神同恶，莠草害苗我欲锄。暗室无愆常慎独，伏魔有道勿忧孤。三王识解圣经后，不是异星孰指途。

4、学道功深虑虑休，任听毁誉气何遒！为因吾主冤能忍，甘宥斯人誓不讎。天国同登超性德，大川共济仗孤舟。世间至宝相亲爱，沥血浑忘是我仇。

虽然苏雪林的小说作品并未在《圣教杂志》上发表过，但她的关于冰心等几位现代女作家的《现代文艺评谈》以及《诗经》研究的论文，都在《圣教杂志》连载过，徐宗泽也曾在1937年第5期《编者的言》里，向广大读者介绍灵芬女士：“灵芬女士是我公教中的作家，在教内教外报纸上，有不少的论文发表，颇为读者所欢迎。此篇《诗经的种种问题》，是有研究的作品，读之对于一部《诗经》，可以有一个清楚的概念”。^①

三、“公教文学”概念的提出

天主教文学虽然以多种形式在中国现代文坛上略表一枝，但作为一种具有统一文学信条和宗旨的流派还迟迟不见端倪。“公教文学”作为一个明确的概念提出来，最早是在《圣教杂志》1935年第2期上。此期刊登有一篇名为《由电影小说谈到提倡公教文学》的文章，作者黎正甫^②。

天主教会对于电影的态度并不友善，认为电影里面的故事是淫邪的，丑的，是诱人犯罪的。但黎正甫认为：“小说与电影，很难禁人看，因为人类有爱好艺术，欣赏文学的性能。我们不妨在可能范围里设法满足人生的需求，用同一类的善的东西，来代替那种不良的，使人们有得好的看，好的玩，就是不可缺少那消遣的娱乐品。近来有人提倡电影教育，因为电影故事的情节，实在感人至深，如果有美善的影片，的确是一种改良社会辅助教育的好方法。至于文学与教育的关系，人皆都知道它是很重要，为此缘故，我们最好也要有公教的文学和公教的艺术。推而论之公教文学读物里，似乎不可缺少人们所喜欢的小说故事；公教的艺术作品内，也不可缺少新时代的电影”。

黎正甫提出了要振兴公教的文学、艺术，就必须得有天才的作家，就像电影事业必须依赖丰厚的资本一样。他给出的方案是：“我们公教在可能范围里，也能提倡公教的文学及艺术。例如振兴公教的出版和印刷事业，一方面从事介绍国外的公教文学作品，一方面从事提倡国内的公教文学，在许多公教青年中，养成一班公教的文学作家，或用编选的办法，遴选国内外不论公教外的著名作品，以纯正的思想为主旨，以不与公教道理规诫相抵触的为取舍的标准；借此以飨公教的读者，为暂时疗饥的办法”。

由于电影也是一项很受大众欢迎的娱乐方式，所以，黎正甫也为公教

^① 《圣教杂志》1937年第5期，P.257

^② 黎正甫，天主教人士，著有《宗教与人生》、《郡县时代之安南》、《庇护十二世的生活》。

的电影事业提出了建议：“在教友众多的地方，可兴办小规模的电影戏院，也可用遴选的方法，选演国内外纯正思想的影片，既可免教友近犯罪的危机，又可提供教友们愉快的正当的消遣。所演的影片既是选取的，那么外教人也一定喜欢看”。

但是，电影戏院的兴办比较印刷事业来，有利也有弊，黎正甫分析到：“因为这个纯系商务的营业，可以收获大利，只要有人领导，有人提倡，也许就会有人投资。惟电影戏院是资产阶级的娱乐场，只能限于开通的较大的城市，不能普及于僻邑和乡村，故不及印刷出版事业的伟大”。所以，在罗列了文学书籍的种种优势诸如情感故事的动人，文学描写的秀美使人欣赏不置，买电影票只限看一次而购文学书籍却可以保存，看电影又限于时间，限于团体，而看书却无论何时何地，凡识得字的人只要有的空闲，有兴致没兴致，都可以挟一本文学书籍来看的便捷。所以，黎正甫对于二者的观点是：文学最令人看了感到兴味的，就是一些故事小说，便是一种经过艺术组织的故事，更能引人入胜。据此，文学的小说比艺术的电影，其效力更宏。假如二者不能兼办，舍电影而从事于文学，即提倡公教文学，要使公教文学也如别的文学一样，能成一派”。

但怎样才能成为一派呢？黎正甫对于当前天主教文学创作的现状，先做了一番分析，

“我们中国的公教文学，现在可说非常缺乏。已经有的，只是载道的艰深晦涩的文字，或粗浅鄙俚的白话，这些不能称为文学，不可称为文学，即能称，也不过是一些文学上并不重要的论理文比较发达罢了。因为中国的公教文学还很缺乏，纯文学的作品还没有，所以我们须要提倡”。（其时，当时苏雪林的小说《棘心》已经出版，并且受到了文坛的广泛关注，但仅此而已，此类有影响力的作品并不多见，所以说黎总体上的判断虽有绝对化之嫌，但大致不错。）

在判断中国公教文学目前的缺乏状态后，黎正甫继而将上面提到的“公教文学”具体化，概念化，明晰化了。

先从文学的本质入手进行解析：

“什么叫文学，虽然在精细处，各派文学家所下的定义不同；但大体说来，文学的组成，其要素大概有五：即（一）文字，（二）艺术，（三）想象，（四）感情。（五）思想。用来描写文学的重要工具是文字，文字能传达人的言语和思想，能表示人的感情的变化与想象的幻现。仅有文字不能成为文学；必须通过感情或想象与思想的作用，而经过艺术的技巧组织，才是文学的作品。故文字与艺术可说是文学的外形，而人的想象感情及思

想则为文学的内质。文学的外形宜“美”，文学的内质则须“真”与“善”。美的文学能使人欣赏不置，如看一幅美丽的逼真的动人的图画，只就是文学的艺术的力量。

文学的构成，很多想象的。人的想象不限于官能所及的事物，且能达到超然的境界，可使人领略超然境界里的奇异的趣味。想象的文学可以养活人的惊异精神，在人惊异的时候，很可以寄托良善的教育。例如我们现在想象天王的尊严，耶稣的苦难，圣母的慈容，以及圣人们的光荣和天堂上的一些快乐和幸福。都能使我们惊异。在惊异的精神上，能激动我们发生不同的情感。又如想象魔鬼的凶恶，地狱的刑罚，和地狱中的灵魂的苦楚，也能使人惊异，在这惊异的精神上，亦能激动我们的情感。我们教中所行的默想，也是用想象来养活惊异的精神，并用来刺激自己向善的情感。所以我们倘能把这种想象所及的超然境界，以秀丽的文笔，技巧的描写出来，别人读了也同样的要发生惊异。在这惊异的时候，寓以良善的教训，很可以引人入胜，导人为善。这便是文学的想象的力量。想象的事物虽属虚构，然而在文学上不失其“真”，周作人在《泽泻集》中谈《镜花缘》说：“叙述自己想象的产物，与叙述现世的实生活是同一的真实，因为经验并不限于官能的一方面”，虽然想象于文学不失其为真，但还要善，若“想入非非”的一类文字，既缺了“善”的条件，在我们公教文学上就不需要。

文学最能打动人的心弦的一种力量就是情感。作者以怎样的文字表现出怎样的感情情绪的文学，也能唤起读者起同样的感情情绪。故文学的描写，忠烈能使人奋发，义勇可振人精神，恩爱能使人感激涕零，仇恶可是人切齿痛恨，奸诈为人所疾，贪污为人所鄙，快乐则笑，悲哀则哭，希望使人喜，失望使人愁，临危以惧，遇难以忌。因为人有七情，每感辄发。但一种情绪，不能连续持久，很快消失。人人都有感情情绪，而“且各个的感情情绪是瞬间底。而人类一般的感情情绪却是永久底，共通底，不变底，所以把这作为题材的文学是超越时地，无论何人都能共感的。”（见章锡琛译《本间久雄文学概论》二二页）又因为各个的感情情绪是瞬间的不能持久，所以读文学作品所得的感情情绪也很快即消灭，然再读的时候，即使所得的感想不如以前的强烈，而感兴却一定再会涌起的。因为文学能刺戟感情，“倘使是有文学底价值的，我们一定希望再读，伟大的文学，便是反复读几次也决不会厌倦的。”（见同上二一页）这就是文学的感情的力量。所以在宗教教育上，很可以利用这种感情情绪来砥砺人的品行，而劝善避恶。倘公教文学中能产生一部美善的伟大的文学，作宗教宣传，其影响，其效用，实不亚于传教士的谆谆向人讲道理。并且教士们在圣堂里或

在什么地方向人讲道一次，其效力只限于那个地方，那个时候，听他讲道的一些人受感动。而这些听道的人所感得的情绪，也是随听随灭，不会持久保存于他们心中的。圣女婴仿耶稣德肋撒说过：“眼看讲道人少，爱看爸爸时多，他一副盛德仪容，讲给我听真不少。”（见《灵心小史》中译本三四页）这就是说，教训的讲道，不如德表感化人之深，文学的描写，能绘声绘色，形容人物，兼能表其习性。读过《三国志演义》的人，谁都同情于诸葛亮孔明及刘关张结义三兄弟而不直董卓曹操的行为，读过《岳传》的人，也都爱岳武穆的忠诚爱国，而恨秦桧的奸贪祸国。可知文学描写的动人，实较诸演说式的讲道，其效验更宏。所以若能写出一部伟大的文学，（宗教的文学），虽然一本书只能限一人读，一本文学书中所描写的感情情绪，也只能感动读者个人的感情情绪，但是一部书可以一版再版，印刷无数，可以推广，可以传久。这个人读一次，可以得到一次情感的刺戟，读二次，依然可以刺戟情感；另一个读了也会得到那种的刺戟；不论中国或外国的人，不论现代或后人的人都能读它，也都可以得到那种情感的刺戟。所以我很祝望公教青年朋友们努力于公教的学术，建设公教的文学。更祝望神长们能在这一方面加以提倡或鼓励。与其禁止人阅读不道德的文学书籍，不如多介绍些美善的文学作品给人读，较为完善的办法。

现代书坊内之图画和书籍大抵多含刺激性，以兴起人们的情感；但是人们的情感，一次受刺激而发生的，第二次要他发生，必须要用更大的刺激物；如同酒烟一般的。所以文字专尚情感，不无益处，且不能培植人之判断；故理论文字亦是重要的。（此段为编者的话）

又文学虽不是论理的，也不是哲理的，但世界的伟大的文学，都有其独特的主张，就是有其独特的思想。所以文学上的思想也很重要。并且文学是想象的，美的，文学的趣味能吸引读者，文学的情感又感人至深，因此文学上的思想，自然的能于不知不觉之中深印于读者的脑海，能改变读者故有的主张和思想，影响非常之大。这就是文学的思想的力量，我们指导史道活夫人（Mrs Harriet Beecher Stowe）的杜格滔夫（Ivan S. Turgenere）与托尔斯泰（Leo Tolstoy）的文学作品会影响全俄的思想，也引起了俄国的大革命。即如中国新文学产生了以后，恋爱文学盛行一时，而这种恋爱思想，也就深深地印在每个读者的脑筋中，因此学校中一班青年学生，便视恋爱为神圣！

我们中国的公教文学缺乏，为一班公教的读者，没有相当的读物；而每个读者，每个青年学生，又都有爱好文学，欣赏文学的天性，公教中已乏好读物以投其所好，势必向公教外求之。本来求知识学文与研究宗教道

理不可混为一谈，如果是真实的学问知识，不论教内教外都莫不一致。换言之，真正科学的书籍，不论教内教外都可取而读之。惟不择而读，对于心性 & 思想上的变化，就有很大的危险。读文学作品也是一样。

由上述观之，公教文学有急需提倡的必要，因为文学的美可以爽心悦目，文学的趣味可以使人得到愉快；文学的想象能构成人的希望，使人领略官能以外超然境界里的奇异；文学的感情情绪可以刺戟读者的感情情绪，还可借此以变化人的气质；文学的思想能于不知不觉中变化读者的思想；总而言之，文学具有如下表的兴致和力量，这就是文学的效用及其好处。

普遍性的

(1) 文学的性质 个性的

永久性的

宣传力

启发力

(2) 文学的力量 感化力

兴奋力

吸引力

文学是描写作者个人的情绪的而受入这个情绪的也是读者这个人的情绪，故怎样的人写怎样的书，对于作者的人格就发生问题，而作者的人格也就能影响到读者的人格，所以文学具有感化力；文学在思想上则有启发力；在感情上则有兴奋力；因文学的趣味而产生吸引力；又因文学的特质是普遍性的，永久性的，可以散播于四方，可以遗传于后代，故其宣传力特别大。倘能产生伟大的公教文学，其对于普及教化，宣传福音，必能收获极大的效果。别人且能利用文学作政治宣传，思想宣传，我们岂不能利用文学作真道宣传吗？所以建设起公教文学，在积极方面可以愈显主荣；在消极方面，还可以保护真理，满足读者，免教友思想上的种种危险。有这许多利益，故我甚愿公教的神长们，尽力提倡公教的文学；并祝望公教的青年朋友们，努力建设起公教的文学。

黎正甫驳斥了认为公教文学概念不通的论调：“有人或者说文学上面加上“公教”二字为不通。我们也知道文学的界说，原不可随便的加以狭义的形容词来限制。然而在文学上自然而然的会有人加上特别的名称，譬如以文学的本身言。则有诗歌，小说，剧本，散文等的分别；以作者描写的方法言，则有古代人的，写实的，象征的，唯美的，自然的，浪漫的，...

各种派别；以作者的立场而言，则有怀疑，理想，自由反抗，悲观，乐观……的分别；以主义言，则有人道主义，大同主义，国际主义，社会主义，国家主义，有产阶级文学，无产阶级文学，共产主义文学……各样主义。文学因著作家的思想立场不同，而有这种种派别之分。他们既可以把某派主义思想的名称，加诸文学上面，而不嫌其不通；那么公教著作家本公教的主义精神，及思想而产生的文学，名之为公教文学，其谁曰不宜？”他最后将公教文学的基本概念特征定义为：

“惟所谓公教文学，并非指论辩道理之文章，也不限于作品内一定要有“天主”二字，或其他圣教中专有的名称。只要是本公教的主义与精神不违反公教思想而具有文学的要素的，都可包括于公教文学之内。所以我们不妨提倡建设公教文学，公教的著作家尽管打起“公教文学”的旗帜，当不致于授人以“不通”之讥”。

在对“公教文学”的概念、意义和提倡的必要性作了一番分析之后，他还为具体怎样提倡公教文学制定了具体方案，

我以为要适应现在公教所缺乏的一种需要，便当发展出版事业及印刷事业，因为这是宣传教化的一种必需的工具。开办书局与印刷局，固然不是传教士的职务，但神长们未始不可从中提倡或鼓励，使有力之教友们能想到公教文化事业的重要，与作此等事业的光荣。开办书局，印刷局，原是商业公司的性质，倘有名望的或有实力的教友去发起，计划进行，公开招股，合资兴办，也不是烦难的事，因为这种事业，既可为天主之荣，又可经营厚利，实在是一举而二得。书局与印刷为出版物制造，及发行的大本营，但不可缺少出版物的原料。谁供给那许多原料呢？这就不能不依赖多数的著作家。所以要发展公教的文化事业，仅开办书局和印刷局不够，同时还要养成一班公教的著作家。养成公教著作家的方法，就是要组织专门的研究社，如文学研究社，教育研究会以及各种学科的研究，出版物的原料，就是著作家费许多精神时间所研究出的结果。而著作家的养成也就是各门研究会社所训练出的。此外还要创办各种公教的刊物，借以团结集中公教学者的力量，借以养成提拔公教的青年后进的著作家，并便利他们平时研究所得的成绩，能有发表的机会。最好发行一种刊物，须筹备一种基金，以维持刊物本身的寿命。更好是仿外教杂志刊物的办法，于发表一篇佳作之后，对于著作者能致送些酬报或赠品，用以鼓励著作者的兴趣。因为写文章，原是绞脑汁的辛苦事。若得不到什么利益，又没有人赞助及奖励，那么青年们对于初次写作就很容易扫兴。所以要提倡公教学术，势必先要栽培许多公教的学者。要提倡公教文学，也必须养成许多公教的文

学著作家。

黎正甫的关于提倡公教文学的论调，是在中国天主教会探索文化传教路径上的一个大的发展，是符合时代潮流的一项极有意义的提案，对于“公教文学”对自身的定位和明确认识提供了理论支持和可行性探讨。这在中国天主教文学的历程上可算作是一个标志性的事件。沿着这个路径发展下去，中国天主教文学的前途还是比较光明的。但是，由于历史的原因，这一探索被遏止在中途，令人叹惋。

结语

一个古老的旧文化，在某种先决条件之下，会自动或被迫接受新文化、新思想，以改革落伍的旧文化思想，这种情形，在历史上通称复兴，中国史上惯用“中兴”字样，意谓某朝代于衰落之后再度兴盛。然而从文化的思潮来看并非中兴，而是文化相遇后的冲击，产生综合性的新文化。根据黑格尔的辩证论，文化是顺着正、反、合的路子迂回前进的。物质文明的进展使旧的理想僵化落伍，失去创造价值与人生的意义，不能作为人生指南，必须寻求新的思想，适应新的形势。然而单独物质文明的进展之后制造精神的空虚，人生失去目标与意义，必须寻求更高的精神理想。

从几百年来天主教在中国的困难传播而论，天主教在中国扎根立足生存发展的根本可能就是要真正融入中国文化。当然，这个观点并非所有学者都会首肯认同。然而，从基督福音传播与文化关系而言，天主教在中国的传教史上显然一度对此持肯定态度。中国天主教应确然融入所处文化和社会，不能游离于文化和社会之外或处其边缘，而成为一个边缘性团体。一个边缘性团体或迟或早都会消失的。当然，这种融入对两者或许都会经受冲撞的痛苦经历。其原因简单明了，因为两者的确有着不少差异之处。法国汉学家谢和耐曾评论说：“不管怎样，中国人的智能传统、思维模式和世界观显然不同于欧洲人。这些差异结合中国的社会组织 and 政治传统，对基督教化构成了不可逾越的障碍。”^① 为了能够真正扎根立足生存发展，这种障碍必须逾越。正如痛苦可以使人生获得升华和超越，融入中所经历的冲撞之苦，相信可以使此不可逾越的障碍称为可以逾越的！谢和耐断言或许只适用于古老的中国传统文化。面对中国文化由传统走向现代的模式转型过程，其断言可能是毫无效验的。现实的模式过程为这种融入提供了契机和环境。此千载难逢的机遇可能就是超越此障碍的最佳时段。因此，把

^①引自王晓朝，《文化互动转型论——新世纪文化研究前瞻》，见《浙江社会科学》，1999年第三期

握机遇，找准切入点，为了天主教在中国传统的现代文化和公民社会的扎根立足生存发展，融入应该是一种必然。

中国的教会必须与中国大众休戚与共，否则大众将无法接受。基督的福音是为人民大众的，而且基督本人就是为了大众的利益（得救）而交付了生命的。因此，教会自然会不断努力完善自我，使自己与人民大众更接近。有鉴于此，教会需要有为大众广泛接受的，用以表达和生活自我信仰的防护。中国人的传统思维模式，如同其文字一样，以直观性、整体性、模糊性为主。传统思维模式与西方文化的思维模式相比，较少明确性、思辨性、分析性。这种思维模式恐怕很难在文化转型中有关键性突破。故此，教会的融入必须参照中国人的传统思维模式，将信仰用一种简单的，大众喜闻乐见的方式表达并生活出来。文学形式是他们所有选择中最为可行之途。而天主教所遵奉的小说的思想根柢，是认为大千世界和历史上的一切，都来自至上神的意旨运用，因此世界上无一恶事可以使人怨尤。祸患当前，应视为至上神的特宠鸿恩，遵循天主的圣旨安然乐受。人生最大的痛苦莫过如死亡，然而死亡开放永生之门，使灵魂获得自由，与神合一的渴望获得满足。真正的不幸不是死亡，而是沉入享乐的迷途而不知返，自陷囹圄，丧失灵魂。这对于中国固有的文学观念而言，是一种莫大的冲击，二者的冲决激荡，如何汲取彼此的特质，以适应融合的大势，又不丧失本根，一直是现代中国天主教内、外知识分子思考的核心之一。

天主教会本身所具有的开拓性和封闭性在文字宣传上体现得更为显著，文字宣传作为基督精神的信仰载体与基督神学的衔接最直接，又由于文字本身的特点，其影响持续的时间最久、影响的效用也最显著。教会文字出版事业在中国本色教会运动中使西方基督文化由一个尴尬徘徊的旁观者变身为中国传统文化转型过程中的参与者、推动者，它宣行的教会文化是有神论的信仰主义，它与中国本土传统文化的机缘之合是一个漫长的磨合过程，天主教文学多样化形态的介入，为这一文化表达模式提供了新鲜的多样化元素，这一切都与教内众多的知识阶层的努力和推动密不可分。天主教文学可以是引人入教的“上帝之笈”，他的写作者和倡导者在上个世纪前半叶特定历史阶段所做的探索与尝试，磨合与纷争，都为今天的我们提供了独特的精神体验，成为我们可资借镜的历史源泉。

参考文献

一、 论文类

- 1、张军：《汇报》思想研究 1898-1907，苏州大学硕士学位论文，2005 年
- 2、李永春：《少年中国》与五四时期社会思潮，湖南师范大学博士学位论文，2003 年
- 3、姚兴富：《耶儒对话与融合》——教会新报（1868-1874）研究，中国社科院研究生院博士学位论文，2003 年
- 4、徐正林：《中国现代文学与基督教》，华中师范大学博士学位论文，2001 年
- 5、王利涛：《中国第一小说季刊〈小说大观〉研究》，重庆师范大学硕士学位论文，2004 年
- 6、唐小林：《现代汉语诗学与基督教》，四川大学博士学位论文，2004 年
- 7、刘永文：《晚清报刊小说研究》，上海师范大学博士学位论文，2004 年
- 8、徐峰：《南京国民政府宗教政策研究 1927-1937》，山东师范大学硕士学位论文，2001 年
- 9、易前良：《国家主义与》中国现代文学，南京大学博士学位论文，2004 年
- 10、陈义海：《对明清之际中西异质文化碰撞的文化思考》，苏州大学博士学位论文，2002 年
- 11、杨剑龙：《中国现代作家与基督教文化》，华东师范大学博士学位论文，1998 年
- 12、曾茜：《现代性意识的构建：1930 年代的上海报业》，武汉大学硕士学位论文，2004 年
- 13、徐文华：《徐宗泽的生平著述及其思想研究》，上海大学硕士学位论文，2005 年
- 14、邱培成：《前期〈小说月报〉与清末民初上海都市文化》，复旦大学博士学位论文，2004 年
- 15、孙庆鹤：《苏雪林论》，上海师范大学硕士论文，2004 年
- 16、罗志田：《中国文艺复兴之梦：从清际的古学复兴到民国的新潮》，《台）汉学研究》第 20 卷第 1 期（民国 91 年 6 月）
- 17、曾永义：《再探戏文和传奇的分野及其质变过程》，台大中文学报第二十期，2004 年 6 月，pp.87-134
- 18、邹振环：《近百年间上海基督教文字出版及其影响》，复旦学报，2002 年第 3 期

二、 专著类

- 1、《圣教杂志》1912 年 1 月—1938 年 8 月，上海土山湾印书馆发行，月刊。
- 2、方豪著：《方豪六十自定稿》，台湾学生书局，中华民国五十八年六月版。
- 3、《圣经》，中国基督教协会，1998 年
- 4、《思高本圣经》，思高圣经学会
- 5、方汉奇：《中国近代报刊史》，山西人民出版社，1981 年 6 月。
- 6、沙百里：《中国基督徒史》，耿升等人译，中国社会科学出版社，1998 年
- 7、雷立柏：《基督宗教知识辞典》，宗教文化出版社，2003 年，375 页。
- 8、许志伟主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》社会科学文献出版社 2000 年
- 9、吴经熊：《超越东与西》，社会科学文献出版社，2002 年。
- 10、雷立柏：《论基督之大与小 1900-1950 年间华人知识分子眼中的基督教》，社会科学文献出版社，2000 年
- 11、顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003 年

- 12、谢和耐：《中国与基督教》，上海古籍出版社，2003年
- 13、刘小枫主编：《“道”与“言”——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店，1996年
- 14、朱维铮编：《马相伯集》，复旦大学出版社，1996年
- 15、史式徽(Jdeca Serviere) (法)：《江南传教史》，上海上海译文出版社，1983
- 16、马光仁主编：《上海新闻史》，复旦大学出版社 1996年
- 17、吴雷川：《基督教与中国文化》，青年协会书局，1936年
- 18、陈独秀：《科学与基督教》，刊《新青年》，1917年6月；《基督教与中国人》，《新青年》，1920年3月
- 19、艾略特(Eliot,TS)：《基督教与文化》，成都四川人民出版社，1989
- 20、张静庐：《中国近代出版史料》三册，人民出版社，1953、1954、1957年
- 21、张亦镜编：《批评非基教言论汇刊全编》，美华浸信会，1927年
- 22、费赖之：《入华耶稣会士列传》，上海土山湾印书馆，1938年
- 23、顾保：《中国天主教大事年表》，光启社，1970年
- 24、徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，圣教杂志社，1938年
- 25、张新颖：《20世纪上半期的现代文学意识》，三联书店，2001年
- 26、刘丽霞：《中国基督教文学的历史存在》，社会科学文献出版社，2006年
- 27、王晓朝编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001年
- 28、田童心：《神学的觉悟》，宗教文化出版社，2003年
- 29、柯毅霖著：《晚明基督论》(意)，王志成 思竹 汪建达译，四川人民出版社，1999年
- 30、喻天舒著：《五四文学思想主流与基督教文化》，昆仑出版社，2000年
- 31、《中国基督教年鉴 1926-1939》，上海
- 32、《中国基督教差会年鉴：1910-1925》，上海
- 33、对话二：《儒释道与基督教》何光沪、许志伟主编，北京社会科学文献出版社 2001年
- 34、何世明：《基督教儒学四讲》，北京宗教文化出版社，1999年
- 35、陈曦文：《基督教与中世纪西欧社会》，北京中国青年出版社，1999年
- 36、王列耀：《基督教与中国现代文学》，广州暨南大学出版社，1998年
- 37、陈村富主编：《宗教文化 2》，北京东方出版社，1997年
- 38、史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，福州福建教育出版社，1998年
- 39、何世明：《从基督教看中国孝道》，北京宗教文化出版社，1999年
- 40、王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥安徽教育出版社，2000年
- 41、(英)塞缪尔·斯迈尔斯(Samuel Smiles)：《信仰的力量》，北京图书馆出版社，2000年
- 42、许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，北京社会科学文献出版社，2000年
- 43、北京基督教会缸瓦市堂编：《圣诗选编》，北京宗教文化出版社，2000年
- 44、章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化丛刊》，武汉湖北教育出版社，2000年
- 45、罗秉祥、赵敦华主编：《基督教与近代中西文化》，北京北京大学出版社，2000年
- 46、(美)伯克富：《基督教教义史》，北京宗教文化出版社，2000年
- 47、梁工主编：《基督教文学》，北京宗教文化出版社，2001年
- 48、杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》哈尔滨黑龙江人民出版社，2002年
- 49、黄庆华译，卫青心著：《法国对华传教政策》(上、下)，中国社会科学出版社，1991

年

- 50、左鹏军：晚清民国传奇杂剧考索，人民文学出版社，2005年
- 51、章炳麟：章太炎的白话文，辽宁教育出版社，2003年
- 52、张国刚、吴莉苇：明清传教士与欧洲汉学，2001年
- 53、刘禾著，宋伟杰等译：跨语际实践：文学，民族文化与被译介的现代性（中国，1900-1937），北京三联书店，2002年
- 54、张明园：知识分子与近代中国现代化，百花洲文艺出版社，2002年
- 55、周作人：圣书与中国文学，上海商务印书馆，1924年
- 56、彼得·贝格尔著，高师宁译：神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素，上海人民出版社，1991年
- 57、（瑞士）巴特著，（德）戈尔维策精选，何亚将，朱雁冰译：教会教义学：精选本，北京三联书店，1998年
- 58、昌切：清末民初的思想主脉，东方出版社，1999年
- 59、桑兵：晚清民国的国学研究，上海古籍出版社，2001年
- 60、李修生、李真瑜等著：文史英华——戏曲卷，湖南出版社，1993年
- 61、汪晖：现代中国思想的兴起，北京三联书店，2004年
- 62、费正清、赖肖尔著，张沛等译：中国：传统与变迁，世界知识出版社，2001年
- 63、王汎森：中国近代思想与学术的谱系，河北教育出版社，2001年
- 64、黄宗智主编：中国研究的范式问题讨论，社会科学文献出版社，2003年
- 65、豪秉健、李志军著：19世纪晚期中国民间知识分子的思想——以上海格致书院为例
- 66、（美）韩南：中国白话小说史，浙江古籍出版社，1989年
- 67、（法）布迪厄著，刘晖译：艺术的法则：文学场的生成和结构，中央编译出版社，2001年
- 68、范伯群主编：中国近现代通俗文学史，江苏教育出版社，2000年
- 69、周与沉：身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照，中国社会科学出版社，2005年
- 70、谢扶雅：宗教哲学，山东人民出版社，1998年
- 71、王跃：变迁中的心态：五四时期社会心理变迁，湖南教育出版社，2000年
- 72、吴晞：从藏书楼到图书馆，书目文献出版社，1996年
- 73、（美）郝大维、安乐哲著，施忠连译，江苏人民出版社，1999年
- 74、李怡著：近代中国无政府主义思潮与中国传统文化，华中师范大学出版社，2001年
- 75、（德）汉斯·昆、伯尔等著，徐菲、刁承俊译：神学与当代文艺思想，上海三联书店，1995年
- 76、李炽昌、游斌：生命言说与社群认同，中国社会科学出版社，2003年
- 77、康来新：晚清小说理论研究，（台）大安出版社，民国七十五年
- 78、韩毓海主编：20世纪的中国：学术与社会 文学卷，山东人民出版社，2001年
- 79、张隆溪：中西文化研究十论，复旦大学出版社，2005年
- 80、于润琦主编：清末民初小说书系（十卷），中国文联出版公司，1997年
- 81、杨正润等，保罗·约翰逊著：所谓的知识分子，（台）究竟出版社股份有限公司，2002年
- 82、陈文新：传统小说与小说传统，武汉大学出版社，2005年
- 83、刘禾：语际书写——现代思想史写作批判纲要，上海三联书店，1999年

- 84、柳诒徵：中国文化史，上海古籍出版社，2001年
- 85、孙景尧：简明比较文学，中国青年出版社，2003年
- 86、李赋宁等主编：欧洲文学史，商务印书馆，2001年
- 87、严家炎等编：二十世纪中国小说理论资料（五卷），北京大学出版社，1997年
- 88、胡从经：晚清儿童文学钩沉，少年儿童出版社，1982年
- 89、李国英等译，（美）维拉·施瓦友著：中国的启蒙运动——知识分子与五四运动，山西人民出版社，1989年
- 90、史全生主编：中华民国文化史（上中下），吉林文史出版社，1990年
- 91、朱维之主编：中外比较文学，南开大学出版社，1992年
- 92、D'Elia,Pascal M: *The catholic missions in china*, shanghai,1934
- 93、Wulferstan, Bertram *The catholic church in china from 1860-1907*, London,1909
- 94、A History of Christian missions in China BY Kenneth Scott Latourette D.Willis James Professor of Missions and Oriental History in Yale University London Society for promoting Christian Knowledge ,1929

附录：《圣教杂志》部分书影及编辑人员 图片



《圣教杂志》前身



《圣教杂志》创刊号



梵蒂冈国际公教新闻事业展览
会展厅之一角

后记

2005年的暑假，孙景尧先生带着我和两位师姐去贵州的安龙县支教和考察。县城不大，但颇有历史底蕴，南明的小朝廷曾定都于此，清代名臣张之洞幼年时也随其父张英宦游，在此地读过书。城中天主堂的神父李一飞是个有心人，多年来，他搜集了不少民国时期中国天主教会出版的报刊杂志，其中《圣教杂志》存留下来的数量最多，内容也最为丰富。孙先生对这些资料也比较重视，嘱我将其复印一份带回上海。翻阅着数十年前杂志那发黄变脆的纸张，常使人有一种恍惚之感。近些年来，孙先生专注于明末清初基督教入华研究，前几届的师兄师姐已有不少研究成果。入学后，经过和孙先生的多次讨论，我将论文的研究对象确定为民国天主教文学，也算是孙先生研究课题的一个延伸。原来的计划野心很大，希望将数种天主教刊物上的文学作品都纳入到研究视野之中，但由于可操作性的困难，逐步缩小范围，论文遂成为现今粗略的模样。在大学里呆了十年，用这样一篇十分不成熟的论文作结，心中很是不安。也许，遗留下来的种种不足，期待日后还能有机缘加以弥补吧。

三年时光倏忽而过，想起求学期间师友们对我的关爱，不觉百感茫茫。他们给我的帮助不仅是学业上的，其意义也不止于我的学生时代。业师孙景尧先生严谨的治学态度和洒脱的行事风格使我受益良多；开题报告时，郑克鲁先生、朱宪生先生、刘耘华先生的建议也给了我很多启发；我所取得的每一点进步，都和先生们的点拨是分不开的。孙师母的厨艺了得，作为孙先生的弟子，真是口福不浅；室友吕超的勤奋和刻苦时刻鞭策着我；和志峰偶尔的小酌，也多少纾缓了沉闷的课业生活，我不会忘记某个午后，你带着我去音乐学院后面去看彼岸花时，那无茎无叶，绚烂绯红花朵留给我的惊艳。还有其他许多帮助过我的人，恕我在此不一一致谢了。《汉书 郊祀志》上杜邺曾说：“德修荐薄，吉必大来”。各位师友，还请受在下一拜。

要毕业了，心绪难平，引一首晚唐诗人许浑的诗送给自己吧：劳歌一曲结行舟，青山红叶水急流。日暮酒醒人已远，漫天风雨下西楼。

民国时期天主教文学形态史述——以《圣教杂志》（1912-1938）为中心



作者：[陆辛](#)

学位授予单位：[上海师范大学](#)

相似文献(1条)

1. 期刊论文 [陆辛, LU Xin](#) 民国时期天主教戏剧钩沉——出天主教戏剧的解析 - [延边大学学报（社会科学版）](#) 2008, 41 (5)

民国时期天主教机关报《圣教杂志》上刊载的《真道剧谈》是一出颇具代表性的利用本土戏曲手段实现教会价值判断的剧作，它对研究中国近代教会戏曲活动具有重要参考价值。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1313835.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：b22ff456-cbd1-4a79-99b3-9e4d009312d9

下载时间：2010年12月15日