

影響中國教會的人物

# 神思

A large, stylized graphic of white, flowing, wavy lines that resemble a wave or a ribbon, set against a background of a cloudy sky. The lines are thick and have a slight 3D effect, curving and tapering as they move across the frame.

第  
65  
期

主題 影響中國教會的人物



# 神思

第  
65  
期

# SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 65 May 2005

## 神 思

第六十五期

二零零五年五月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，  
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄭麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，  
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「近代出色的神學家」

## 目錄

v	前言	編者
1	影響中國初期教會的偉人： 基督徒團體的角色	鐘鳴旦著 黎明輝譯
19	范禮安：東來的巡察使及 耶穌會中國傳教工作之父	余安道著 陳德康譯
41	羅明堅的詩	羅明堅
51	康熙皇帝與天主教	林雪碧
75	中國天主教報業先驅李問漁	林瑞琪
95	第一批國籍主教	梁德瑞
110	雷鳴遠神父與中國教會	彭家怡
123	為中國人成為中國人的福若瑟神父	張希賢
135	雷永明神父	曾啓賢

## 作者簡介

- 鐘鳴旦 耶穌會士，比利時天主教魯汶大學漢學教授。
- 余安道 耶穌會士，日本東京上智大學歷史學教授，羅馬耶穌會歷史研究所研究員。
- 林雪碧 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，圖書館助理主任。
- 林瑞琪 香港教友，<http://www.hkshs.org>，香港聖神研究中心研究員。
- 梁德瑞 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，從事會計工作。
- 彭家怡 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，從事物理治療工作。
- 張希賢 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，香港政府公務員。
- 曾啓賢 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，從事教育工作。

## 前言

基督信仰自唐朝藉景教傳入中國，經歷幾百年而式微。以孟高維諾(John Montecorvino)爲首的方濟會士在十三世紀再進中國建堂傳福音，但元代的滅亡，明代的閉關自守，傳教士的去世，使傳教事業再度沒落。明末以耶穌會士爲首的傳教士，重新把福音帶進中國，使福音不再在這塊土地上消失。本期《神思》以「影響中國教會的人物」爲主題，請不同作者挑選一些對中國天主教會具有深遠影響的人物來討論。

鐘鳴旦神父(Nicolas Standaert, S.J.)別開生面不從個別人物去講對中國教會的影響，而把焦點放在平凡的基督徒團體身上，特別是透過團體而流傳下來的禮儀。作者更選取婦女的角色和喪禮作分析，藉以說明這些禮儀團體影響中國教會的長遠程度。文章極富啓發性，讀者不應錯過。

余安道神父(M. Antoni J. Üçerler, S.J.)的文章除了提供一些鮮爲人知有關范禮安神父(Alessandro Valignano, S.J.)的背景與資料外，還強調了范禮安的新思維。他要東來的傳教士積極學習本地語言，融入本地文化，興建學校及修院，爲本地教會培育自己的神職人員，並接納本地人加入耶穌會。他的最大貢獻就是尊重本地文化，推動交談的精神，不害怕作新的嘗試，連利瑪竇也稱他爲「中國傳教工作之父」。

羅明堅神父(Michele Ruggieri, S.J.)是明末來華的著名耶穌會士，他於1579年到澳門，比利瑪竇還要早，並成功地帶

同利瑪竇進入肇慶，展開建堂開教的工作。羅明堅雖在中國只有九年，但中文造詣不錯，曾寫了不少中文詩，罕為人知，其中不少與基督信仰有關，現在刊登出來，讓人進一步認識這位開創中國教會的先驅。

林雪碧小姐一文述說清朝康熙皇帝與天主教之間的複雜關係。康熙是歷代中國皇帝中與天主教會接觸最頻繁的一個。他改用西方曆法，命耶穌會士繪製全國地圖，親自學習西方新知識，本是傳福音的良機。可惜禮儀之爭，令康熙禁教，不但令一度蓬勃的傳教事業陷於停頓，也斷絕了西學傳入之路。文章交代了這個人物如何影響了中國教會的發展。

林瑞琪先生的文章介紹一位不是太多人認識的耶穌會士李問漁神父。作者認定李神父有四大貢獻，即上海徐家匯藏書樓的圖書館事業、震旦學院的教育事業、著作與譯書事業、辦報事業；其中以報業影響最大。李神父1878年創辦的《益聞錄》(General News)及《聖心報》(Sacred Heart Messenger)兩份中文報刊，在中國天主教報業的歷史上，有開創先河的意義；不但有功於教會，亦有功於國家。

梁德瑞小姐一文追溯國籍主教的歷史，第一位國籍主教是1684年被祝聖的道明會士羅文藻，第二批是1926年在羅馬被教宗庇護十一世祝聖的六位國籍主教。作者簡介這六人，並說明這次任命的意義和對中國教會發展的影響，不但提高中國教會的地位，加快本地化的速度，更使中國教會的聖統制有了基礎。

彭家怡小姐的文章先介紹雷鳴遠神父(Frederic Lebbe)的生平，然後詳述他對中國教會的貢獻。雷神父促進中國教會的本地化，促成國籍主教的產生。他創辦報刊，使中國人較易接觸福音和認識教會。他成立本地修會及教友團體，使教會產生一股活躍的新力量。他以「全犧牲、真愛人、常喜樂」為其神修綱領，贏得中國人的信任和教會的認同。

張希賢小姐一文帶領我們認識中國第一位精修聖人聖言會士福若瑟神父(Joseph Freinademetz, S.V.D.)。這位奧國人於1882年到山東濟南展開傳教工作，1908年病逝。在這26年中，他怎樣化解了文化、政治、語言、經濟、人事上的困難，為中國人作出無私奉獻。他對中國文化的熱愛與尊重，對中國聖召的栽培，不但贏得中國人的信心，更使基督信仰在山東生根植基。

曾啓賢先生挑選雷永明神父(Gabriele Allegra, O.F.M.)來談論。文章首先認定他對中國教會最大的貢獻，就是翻譯及出版一部完整的中文聖經，其次論及他的聖德。教廷於1994年把他列入可敬品，這更是香港教會的光榮。至於對栽培傳教區的人才，對文化的交流，雷神父也功不可沒。

本期《神思》得到黎明輝先生及陳德康小姐在百忙中幫忙翻譯，我們衷心感謝他們的慷慨。

熱愛中國的教宗若望保祿二世剛去世，我們盼望這位有聖德的教宗早日封聖，繼續在天上為中國教會祈禱。



## Contents

- V** Foreword  
*Editorial Board*
- 1** The Great Men and Women who influenced the Early Church in China: The Role of Christian Communities  
*Nicolas Standaert, S. J.*  
*Translated by Wilfred Lai*
- 19** Alessandro Valignano, S. J. - “ Visitor ” to the East and “ Father of the Chinese Jesuit Mission ”  
*M. Antoni J. Üçerler, S. J.*  
*Translated by Ivy Chan*
- 41** The Poems of Fr. Michele Ruggieri, S. J.  
*Michele Ruggieri, S.J.*
- 51** Emperor Kang Hsi and Catholicism  
*Lam Suet Pik*
- 75** Li Mun Yu, S.J. - Pioneer of the Chinese Catholic Press  
*Anthony Lam*
- 95** The First Group of Indigenous Chinese Bishops  
*Teresa Leung Tak Shui*
- 110** Frederic Vincent Lebbe and the Chinese Church  
*Pang Ka Yee*
- 123** To become a Chinese for the Chinese People - Joseph Freinademetz, S.V.D  
*Henriette Polly Cheung Hei Yin*
- 135** Gabriele Allegra, O.F.M.  
*Moses Tsang Kai Yin*

## FOREWORD

The Christian faith entered China during the Tang Dynasty in the form of Nestorianism, but after a few centuries it began to fade away. In the thirteenth century, the gospel re-entered China through the Franciscan John Montecorvino, O.F.M. But with the death of missionaries and the Mongols being overthrown and replaced by the Ming Dynasty's closed-door policy, evangelisation in China came to a halt once more. It was not until the Late Ming Dynasty that missionaries, led by the Jesuits, once again brought the good news into China and made it take root. The theme of this issue of SHENSI/SPIRIT is Influential Figures of the Chinese Church. Our authors write about different people with a long-lasting impact on the Catholic Church in China.

Rather than focusing on the inspiration of individual protagonists for the Chinese Church, Fr Nicolas Standaert turns the spotlight on ordinary Christian communities and stresses how liturgies are passed down through them. Fr Standaert uses the role of women and the funeral rites as examples to analyse and to explain the enduring influence of these liturgical communities on the Chinese Church. One should definitely not miss reading this enlightening article.

The article of Fr M. Antoni J. Üçerler not only gives rare background information about Fr Alessandro Valignano, S.J.; it also emphasizes his new thinking. Fr Valignano challenged missionaries to the East to learn the local languages, to mingle with local cultures, to build schools and seminaries in order to form local priests for the Chinese Church, and to accept Asians into the Soci-

ety of Jesus. His greatest contribution was his respect for the local culture, his openness for encouraging dialogue, and his dauntlessness in experimenting with new ideas. Even Matteo Ricci called him "The Father of the Chinese Jesuit Mission".

Fr Michele Ruggieri, S.J. was a famous Jesuit who came to China in the Late Ming Dynasty. He reached Macau in 1579, prior to Matteo Ricci, and then successfully brought Matteo Ricci with him to Shiu Hing where they began the work of establishing and building a church. Fr Ruggieri had a good command of the Chinese language even though he only stayed in China for nine years. He wrote numerous scarcely known Chinese poems, many of which are related to the Christian faith. By publishing the poems here, it is hoped that readers may get a fuller portrait of this pioneer of the Chinese Church.

The article by Ms Lam Suet Pik describes the intricate relationship between Emperor Kang Hsi and Catholicism. Among all the Chinese Emperors, Kang Hsi had the most frequent contact with the Catholic Church. He employed the Western calendar and entrusted to the Jesuits the task of mapping the entire Chinese nation. He even attempted to learn western knowledge himself - originally a perfect opportunity for evangelisation. Regretfully, the Rites Controversy caused Kang Hsi to ban Christianity altogether, bringing to a standstill the formerly flourishing work of evangelisation as well as cutting short the path of western thought entering into China. The article illustrates how this Emperor influenced the development of the Chinese Church.

Mr Anthony Lam introduces a little-known Jesuit priest, Li Mun Yu, crediting him with four major contributions: his endeavours

in the Shanghai Tsui Ka Hui [Zikawei] Library Collection, his education work at Aurora University, his success in writing and translation, and most importantly, his pioneer effort in the press. Fr Li established two Chinese journals in 1878 - General News and Sacred Heart Messenger. This was a significant step forward in the history of the Chinese Catholic Press, an accomplishment achieved not only for the church but also for the country.

Miss Teresa Leung Tak Shui delves into the history of indigenous Chinese bishops. The first indigenous Chinese bishop - the Dominican Fr Lo Man Tso, O.P. - was ordained in 1684. The second group of six were ordained in Rome by Pope Pius XI in 1926. Miss Leung introduces these six bishops and explains the significance of their ordination on the development of the Chinese Church. They not only raised the status of the Chinese Church, but also hastened the process of inculturation, laying the foundation for the Chinese Hierarchy.

Ms Pang Ka Yee first gives a brief biography of Fr Frederic Vincent Lebbe and then examines his contribution to the Chinese Church. She shows how Fr Lebbe was a catalyst for inculturation and facilitated the ordination of indigenous Chinese bishops. He established periodicals to enable the Chinese to have closer contact with the gospel and a better understanding of the Church. He established local religious orders and lay Christian communities to offer a fresh and energetic vigour to the Church. His spiritual motto of "total sacrifice, genuine love, and continual joy" gained him the trust of the Chinese and recognition for the church.

Miss Henriette Polly Cheung Hei Yin depicts the first Confessor Saint in China - Fr Joseph Freinademetz, S.V.D. An Austrian, he

began his work of evangelisation at Chai Nan in Shan Tung in 1882, and died in 1908. The author examines how selflessly Fr Freinademetz dedicated his life to the Chinese people and how he overcame difficulties in terms of culture, politics, language, finance and personal relations. His love and respect for Chinese culture and his energetic work in grooming local vocations not only won him the confidence of the Chinese people but also enabled the Christian faith in Shan Tung to take firm root.

Mr Moses Tsang Ka Yin chooses to talk about Fr Gabriele Allegra, O.F.M. His article first of all recognises the translation of the entire Bible into Chinese and its publication as Fr Allegra's most noteworthy contribution to the Chinese Church. Then the author gives a picture of Fr Allegra's virtues. In 1994, the Holy See declared Fr Allegra Venerable. This is indeed a glory for the Hong Kong Church. Fr Allegra certainly made an irreplaceable contribution to cultural exchange and to the formation of talent in the Diocese.

We would like to express our gratitude to Mr Wilfred Lai and Ms Ivy Chan, who despite their busy schedules helped us with great generosity in translating for this issue of SHENSI/SPIRIT.

Our Holy Father Pope John Paul II, who cared deeply for the Chinese Church, has died. We hope that he will soon be canonized and that he will continue to pray in heaven for the Church in China.

# 影響中國初期教會的偉人： 基督徒團體的角色

鐘鳴旦著  
黎明輝譯

有關影響中國初期教會的偉人的歷史是一個非常有趣的題目。正如所有歷史一樣，這段歷史本身既是一個「故事」，故事中的人物影響著「他人」（即在另一生活在時間與空間的人物）；它同時也是「演繹」這故事的一種方式。在本文中，我會集中討論一段中國基督宗教歷史中容易被「他人」忽略的部分，亦即是基督徒團體的角色。在介紹這段歷史之先，我想提出兩個問題：究竟我們應該如何為「偉人」下定義？而我們所謂的「影響」又有甚麼意思？為了解答上述問題，我會首先介紹一段初期教會的歷史。這故事取材自「宗徒大事錄」亦可作為撰寫任何一段初期教會歷史的藍本。

## 偉人和他們的影響

「宗徒大事錄」第九章敘述伯多祿的傳教活動非常成功。他周遊各地，有一次去到約培這地方，把塔彼達復活。這消息傳遍了約培，有很多人信了主。伯多祿留在約培數天，住在一位名叫西滿的皮匠家裏。有一天，約在中午時份，伯多祿上了屋頂祈禱。那時他餓了，希望有東西吃；正當食物在預備中時，他有一個異像。他看見天開了，降下一個器皿，好像一塊大布繫著四角縋到地上，裏面有各種動物、爬蟲和飛鳥。有聲音向他說，「伯多祿！起來，宰了吃罷！」伯多祿卻回答，「主，絕對不可！因為我從來沒有吃過一樣污穢與不潔之

物。」這聲音又向他說：「天主稱為潔淨的，你不可稱為污穢！」這事一連發生了三次，那器皿隨即撒回天上去了。

過了第二天，伯多祿去到凱撒勒雅，在那裡遇見百夫長科爾乃略，科爾乃略邀請伯多祿到家中吃飯，伯多祿起初有點猶豫，但最後答應了，並說：「你們都知道猶太人是不准與外邦人交往的，但是天主指示給我，沒有一個可說是污穢或不潔的人，為此，我一被請，毫不猶豫地就來了。」

按「宗徒大事錄」所記載，這事件可被為視為伯多祿及初期教會的大事；尤其是初期教會那時仍完全受到它的源頭猶太文化所支配。伯多祿將自己開放予另一文化，並容許受到質疑。換言之，傳教士自己「改變」自己以適應新文化，再沒有把它視為污穢或不潔。這章節顯示伯多祿的身份角色（自我）已為「他人」的行動所融和。這是一項重大的發現：原來身份角色不單是由個人的努力所建立，也透過與其他人的交往而塑成。伯多祿之所以為伯多祿，是因為他經歷了與其他人的交往。同樣的事情也發生在其他「偉人」的身上：他們之所以成為偉人，也經歷了與其他人的交往。

在此我必須指出，我所敘述的故事與「宗徒大事錄」原作者的說法有些出入。路加並沒有由約培開始敘事（宗 10:9-23）而在凱撒勒雅開始（宗 10:1-8）。路加與我總結的方式不同。他一開始便憶述科爾乃略的異像，把他形容為全家虔敬事主的義人。有天使顯現向他說，「你的祈禱和施捨已升到天主面前，獲得紀念。你現在打發人往約培去，請號稱伯多祿的一位西滿來。」於是科爾乃略便派了兩人到了約培，抵埗時剛巧伯多祿也有異像。他們邀請伯多祿來到凱撒勒雅。再

者，科爾乃略並非孤身一人在家，他召集了自己的親戚和密友：所有人都在聖神內受了洗。最後，他們的行動反過來影響到在耶路撒冷的猶太團體，因為伯多祿要在他們面前辯護。在解釋後，團體接納了所發生之事，會眾同聲歌頌上主說，「原來天主也恩賜外邦人悔改，為得生命。」這是另一項重要的結論。路加敘述的故事由傳教的地方開始，意味著接受福音的團體在接受信仰的過程中擔當著主動的角色。於是，其他人的行動不僅影響到傳教士本人，也影響到耶路撒冷這個發源和更大的團體。最後，在路加的眼中，無疑是聖神引領其他人信從了福音。

這故事清楚帶出了題目的挑戰性，就如誰是影響中國初期教會的偉人一樣。究竟誰是偉人？誰是故事中的主角？有沒有可能從他人的角度去寫這段歷史？事實上確有不同的方式撰寫中國基督宗教歷史。最常見的取向是從歐洲傳教士的角度出發，於是接受基督的過程主要被視為傳教士行動的結果。於是利瑪竇（1552-1610）、湯若望（1592-1666）、南懷仁（1623-1688）與很多同儕皆被視作偉人。另一取向是從接受團體的角度作為討論的出發點，並強調接受團體在轉化過程中的主動角色。本文將會採納第二種取向，把焦點放在中國人身上；分析他們如何透過與個別傳教士的交往，塑造了十七世紀中國基督宗教的模式。可是最終而言，這並非中國人相對歐洲人的問題，也不是「偉人」相對於「凡人」的問題，因為傳教工作的成功在於不同團體的交往，而並非對立。

即使我們聚焦在接受團體身上，撰寫歷史的問題也沒有完全解決。有關華人基督宗教的歷史文獻幾乎集中於留下了文字紀錄者，或那些曾在教會或社會居要職者，這些人普遍被稱為「偉大」，但他們



是否如斯「具影響力」？這是我打算提出的第二個初步問題。究竟我們心目中的「影響」是什麼意思？明顯地，「偉大」與「影響」之間存在微妙的聯繫，但很難決定誰是偉大。伯多祿與科爾乃略的故事正好帶出了這個問題。誰最具影響力？是伯多祿？科爾乃略？傳信者？家人？耶路撒冷的團體？而這影響從那裏來？是伯多祿的演說？抑或是科爾乃略的赴宴邀請！還是耶路撒冷團體的共同決定？又或許是最終透過人類行動的聖神？

大家應注意到，「影響」及相關的基本概念是建基於因果關係的思維，換言之是某一項「行徑」帶來了某一「效果」。舉例來說，我們會問：傳教士採用甚麼方式？產生了甚麼效果？若然預期的效果達到了，這過程被視作「成功」；否則便是「失敗」，而我們會歸咎於缺乏適當的方式以及接受者的態度本身。影響本身與「轉變」，亦息息相關；我們問「傳信者對接受者的影響」，在絕大情況底下專用於問「接受者因傳信者及信息帶來了甚麼改變？」若信息與宗教有關，這轉變便是改變宗教信仰。然而，以上種種概念的大前提是接受者會改變，而信息不會改變。由此改變所產生的「影響」可被評估為「成功」或「失敗」。

我們主要的問題是歷史學家究竟如何就中國基督宗教傳播的「影響」下定義。歷史學家經常提出「影響」這問題，也衡量成功與失敗，但他們罕有地討論究竟如何為「影響」下定義。就算是哲學家亦鮮有討論「影響」這命題，而神學家也差不多沒有就此題目表達意見。這題目是社會科學（理論）研究的對象，例如社會科學家會研究現代媒體的「影響」（如電視對選舉或暴力的影響）。社會科學家對影響的定義是「傳訊者影響接受者達至某一程度，令到接受者會做一些原本不

會做的事情」。他們亦指出量度影響的複雜性：相對而言，歷史學家沒有社會科學家那擁有大批數據可供分析。對歷史學家來說，可以量度影響的方法少之又少。除了缺乏統計數據外，大部份作者用「影響」衡量十七世紀的宗教傳播時，卻會引起連串問題，舉例來說，我們如何以統計方式判斷成功與否？是不是以信徒的人數（相對於總人數的百分比）？以信徒的程度（如何介定也是問題）？增幅（多少增幅才算是成功）？社會程度（有多少精英被計算在內）？凡此種種。若我們要研究「祈禱」或「禮儀」的影響，這問題便變得更加複雜；然而「祈禱」與「禮儀」正是十七與十八世紀基督徒團體的核心。我們也要分辨短期和長期的影響；某些知識或禮儀可能在十七世紀不奏效，但在三百年後產生影響，並存於今日。影響本身也有分區別於個人、團體、社會制度或整個文化。此外，也要區分知識上的影響、情感上的影響、行為上的影響。

總結而言，影響這命題通常是歷史學家分析題目的第一種方法，但是所引發的問題至今無法解答。基於上述理由，我會把問題懸空，然後以「另類」方式，透過有選擇性地分析十七與十八世紀的傳教士與接受者的交往，將影響表達出來。我既不會將焦點放在傳教士身上，也不會放在著名信徒如徐光啓（1562-1633:1603年受洗，取名保祿）、李之藻（1565-1630:1610年受洗，取名尼奧）、楊廷筠（1562-1627:大概1611年受洗，取名米高）、王徵（1571-1644:1616年受洗，取名斐理伯）。他們無論在十七世紀初的中國基督教史上佔有重要地位，可是我會將焦點放在基督徒團體身上，這團體由普通人、婦女、傳道員和很多沒有身份的成員組成、這情況就如「宗徒大事錄」一樣，信徒透過互相交往，按各自的方式積極參與建設中國的教會。

## 一些統計數字

在探討基督徒團體活動之先，讓我們簡單地回顧當時的數字。純粹從數字的角度出發，基督宗教在十七至十八世紀的中國是一個近乎邊緣化的現象。與日本相比，中國的信徒增長緩慢。在 1610 年，只有二千五百名中國基督徒；相比之下，同樣地有傳教士出現了三十年後的日本，在 1579 年已有十三萬人受了洗。中國在 1627 年仍只有一萬三千名基督徒，在十六世紀三十年代增長迅速：截至 1665 年，已有七萬至八萬名基督徒，到 1700 年的數目更增加至二十萬人，不過相對於同期的人口（一億五千至二億）的比例仍屬偏低。傳教士的數目也寥寥可數。在最先五十年，只有耶穌會士東來。其時利瑪竇被視為傳教先驅，他在 1610 年卒於北京，當時全中國只有十六位耶穌會士。包括八位華裔修士與八位外籍神父。到了十六世紀二十年代，耶穌會士的數目才突破二十關口。隨著方濟會士與道明會士於十六世紀三十年代獲西班牙政府幫助東來，耶穌會士的數目亦有輕微增長；也令外籍傳教士的整體人數上升過三十人。在其後的三十年，外籍傳教士的人數維持穩定，介乎三十至四十人之間。在十七世紀末的人數上升，於 1701 至 1705 年間達到高峰期的一百四十人，這情況並沒有持久，隨著禮儀之爭出現，傳教士的數目亦減少近半，首位國籍司鐸出現為道明會士羅文藻（1616-1691，西方文獻稱 Gregory López）他在 1654 年於菲律賓受洗，亦成為首位國籍主教（於 1685 年祝聖）。首位華籍耶穌會士鄭維信（Manual de Siqueira, 1635-1673）於 1664 年在葡萄牙被祝聖。在十八世紀中葉以後，華人佔了全國耶穌會士的近三分之一（總人數介乎五十至七十之間）而且差不多全部是司鐸。雍正與乾隆年間因發生了反基督運動，這些耶穌會士亦繼續在北京範圍，特別是城

外至長城一帶以至有湖廣地區工作。同期間有些修會亦於海外建立了修院，而且非常有效，首間修院於十六世紀六十年代由巴黎外方傳教會在暹羅成立，主要吸納東亞及東南亞一帶的修生。在 1721 至 1880 年間，共有十七名國籍司鐸在此被祝聖。在 1732 年意大利那不勒斯建立的修院，亦有五十一位國籍修生。他們中有三十五人在 1800 年或之前返回中國擔任鐸職，在十八世紀中葉以後延續中國教會的發展居功厥偉。十八世紀末，全國近七十三名司鐸當中，已有近三分二（即五十人）為華人。有關十八世紀中國基督徒團體數目的文獻並不詳盡。對基督宗教接二連三的禁制，似乎影響到基督徒團體，這些影響卻沒有預期般嚴峻，而且大部份基督徒團體都能夠維繫。在十八世紀中葉，全國有近十三萬五千名基督徒。由於國籍司鐸的數目上升，在十八世紀最後的二、三十年間，教友的數目亦上升逾十五萬人，而當時全中國的人口已超過三億人。

這些數字充分反映出「影響」一詞的相對含義。當時的基督徒數目相對於總人口只為鳳毛麟角；而且教士（外籍或國籍）相對於團體的數目亦只佔小數。這觀察結論更顯示出基督徒團體的重要性，因為他們的存在不由教士所決，而是由內部組織所維繫。儘管為數不多，卻影響深遠，今日有許多中國基督徒團體的根源可以直接追溯至十七世紀，甚至是第一代信徒的後裔。這也許是他們的重要影響之一。

這些數字所反映的另一特質，對了解在中國傳福音的過程至為重要。在當代及現代資料中，來華傳教士的形象以精英化為主。這形象由多項因素做成：耶穌會士傾向採用「從上而下」的策略，背後的理念是若然包括皇帝及宮廷在內的精英政治皈依，整個國家亦會皈依基督，在明朝末年歸依的高官信教者包括徐光啓、李之藻、楊廷筠、王

徵，也在中國及西方文獻被視為這項策略所取得的成功。其次是傳教士及信教者出版的書籍，包括科學文獻在內，普遍是以知識份子中的精英為對象；最後，在明朝末年及清朝初年對基督宗教的認識主要記載於出版資料中，這無疑將注意力放在精英團體身上。

若我們分析基督徒人口的數據，對傳教士為精英的形象會有不同的看法。1636年提供了罕有地詳盡的數字：在三萬八千三百名公教徒中，有十四位高官、十位進士、十一位舉人，二百九十一位生員或秀才、超過一百四十位皇帝的家眷、超過四十位太監和宮女。連同宮廷成員在內，這批精英只不過信天主教人口的百分之一點三三而已。就算我們假定說基督徒中受過教育但是落第的人與國人口的比例相若，那麼受過教育的公教徒人口亦不超過百分之十。換言之，大部份基督徒都是沒有接受教育的普通人。傳教士經常投訴大部份基督徒一貧如洗；但他們也認清到若富人太依戀世界、財富或妻妾，便難以進入天國。可是有關這些平信徒的文獻非常罕有。然而，最強力而又持久的基督宗教形式並不在精英中進行，而是存在社會的普羅大眾階層之中，透過團體的禮儀實踐。

## 實踐禮儀的團體

在團體的層面，基督宗教體現了中國宗教文化的特色，最明顯的例子是教會的組成。除了修院以外，中國宗教組織的中心為「會」，是平信徒參與宗教生活的最重要途徑之一。有些會的組織嚴密而且定期聚會，也有些較為鬆散。「會」的活動包括敬拜禮儀、慈善工作和支持當地的教會，這不單是佛教與道教會的持色，也存於不同種類的孔教會當中。同樣地，在十七世紀的中國基督徒並非以堂區（按教會

地理劃分)為組織,而是以「會」為基礎。這些「會」按年齡、性別及社會背景劃分,由平信徒擔任「會長」。在明朝末年,中國基督徒如楊廷筠與王徵按孔教或佛教模式建立了他們的團體;當中有些明顯為慈善目標。在清朝初年,基督徒的「會」夾雜了中國團體和西方教會的特色,主要由耶穌會士潘國光(Francesco Brancati 1623-1671)積極提倡。大部份宗教團體都會接納不同階層的人士,但也有專為婦女、小孩、知識份子和慕道者而設的團體。這些團體的分佈廣泛,例如在1650年左右,上海有七十九個敬禮聖母的團體、二十七個敬拜耶穌的團體;在1665年,上海有近一百四十個團體,而全中國則有超過四百個基督徒團體。

然而,這些基督徒團體並不限於知識份子與官員叢中,而是分佈於全國,存在於城市和鄉村之中。在地方層面,基督宗教存在的形式可以形容為「奉行有效禮儀的團體」:這些信徒團體的生活圍繞著禮儀(彌撒、慶節、告解)。禮儀活動按教會的禮儀年曆編排,全部與信仰和教理有關。「有效」的意思在於他們建立了團體,而各成員也認同禮儀的含義,為他們帶來了救恩。

這些有效的禮儀在模式上按禮儀年曆編排,不但包括了重要的節日(聖誕、復活、五旬節等),而且像佛教和道教一樣,慶祝聖賢的節日。自從引入了「主日」為基督徒慶節後,信徒生活的模式與其他佛教和道教團體產生了分別。最明顯的是聖事,尤其是聖體和告解。不過日常的祈禱,如誦念玫瑰經和連續禱文,以及在某些日子禁食,也構成重要的禮儀部份。偶然間也有些禮儀帶來奇蹟,令人們即時相信它們的效用。在大多數情況底下,信徒很高興地發現禮儀「有效」,純粹出自歸依的基本動機。基督徒團體中偶有發生的超自然力

量干預，例如奇蹟性的信德、拯救於災難中、所求之物出現，以及從死亡邊緣中復活等，也能夠維繫信仰，加強信念。由此可見，基督宗教不僅是知識的建構，也是當時少數團體的生活宗教，夾雜著信仰、禮儀、祈禱、奇蹟、畫像、個人及團體崇拜；參與者包括精英及普通人。按照當時的宗教習俗，基督宗教並非是半儒家平信徒的混合體；事實上在某些層面它更近似虔誠的佛教，在禮儀的層面，周遊各處的傳教士成爲了佛教僧侶、道士和巫醫的對手；傳教士也在這些地方強調他們的不同之處。

上述特點是構成西方宗教的主要部份。在很多方面，中國的宗教環境與地方傳統禮儀與地方傳統對宗教的容忍，也促使基督徒禮儀可以成爲中國基督徒的日常宗教生活和社會經驗。實際上，這些基督徒團體亦處處流露中國宗教的重要特色：團體以平信徒爲主導，有平信徒領袖；婦女在家庭中擔當重要角色傳播禮儀及傳統；神職人員以服務爲主導（他們周遊各處，只會在重要節日和慶節出現）；教理以簡單的形式表達（背誦禱文、簡單而清楚的倫理原則、牧者致力對抗各種恐懼並透過告解帶來釋放）；相信禮儀可帶來轉化力量的信念（按禮儀年曆模式編排的各種慶節和周年活動，以及偶有的奇蹟出現）。就如中國民間習俗與禮儀影響百姓的生活一樣，基督徒習俗也帶來了令人對上主產生敬畏的禮儀活動，並透過這些禮儀活動在營營役役的生活中傳達救恩的信息。

這些團體逐漸可以獨自運作。每一至兩年間會有司鐸（初期是外籍司鐸，在十八世紀主要爲國籍司鐸）探訪他們。在某些情況下，團體會到城鎮一天參加禮儀活動。通常團體的領袖每週會與成員聚會，主持祈禱，大部份成員都懂得誦念禱文。他們也閱讀聖言並傳授教

理。另外有特別為婦女而設的經常聚會。此外，還有巡迴的導師教授小童、慕道者和新受洗者，在沒有司鐸的環境下，團體領袖會付洗，傳教士在每年拜訪團體逗留的數日期間，會與團體領袖和信眾交談，了解團體的消息，慰問患病者和慕道者，他也會聽告解，主持感恩祭、傳道、付洗、並和信眾一起祈禱。傳教士離開後，團體會繼續日常誦念玫瑰經和連禱文。因此，普通教友差不多每一至兩年才可以見到傳教士一次，那時基督徒生活的真正中心並不在傳教士，而在於團體本身，以領袖和導師為主要聯繫。只要有一個團體在某地方建立，便可以歷久而不衰，成為當地宗教全景的一部份。即使在缺乏牧者照料的情況下亦能存在，這現象於 1666-1671 年傳教士拘限在廣州時發生。

在十八世紀至十九世紀初期，這些團體更蛻變成爲小型但鞏固的信仰中心，肩負傳信和保留禮儀的習慣。由於沒有傳教士和司鐸的關係，各團體成員，包括導師、貞女及其他平信徒領袖，負責團體的所有事務，由財政管理以至執行禮儀如付洗等。舉例來說，在教堂或家庭式小堂舉行宗教祈禱聚會，一般由貞女或其他婦女以唱經的形式帶領祈禱，當再有新司鐸、主教和傳教士在十八世紀四十年代東來的時候，這形式引發了當地團體和新一批傳教士之間發生衝突，因爲後者不適應這情況。

大家也許留意到背誦禱文（如玫瑰經、連禱文）在這些團體的中心地位。某程度上，這些祈禱團體令中國基督宗教可以延續至今時今日。再者，唱經的傳統更加證實了團體與過往的直接聯繫。近期研究顯示，由年長婦女在很多內地教會的彌撒中誦唱的經文章節，可以追溯其歷史到十七世紀。



若然基督宗教文化可以用按禮儀年訂立的時間、空間和習俗等作為量度指標，那麼這些舉行禮儀的團體之存在，便成為了基督徒在中國植根的明燈。在此，我會選取其中一個主要角色（婦女）和一項特別禮儀（喪禮）以作分析，藉此說明這些禮儀團體的深入程度。

## 婦女

有關基督宗教在中國發展的歷史研究常常忽略了婦女這個團體，然而她們在團體中正擔當著傳播禮儀的重要角色。正如在其他文化體系一樣，婦女在中國傳統基督宗教的過程中扮演極其重要的角色，可是卻沒有任何與她們有關的研究。究其原因，主要是因為歷史學家直至最近才對婦女在歷史中的角色感到興趣，而有關婦女和基督宗教傳播的關係也是更近期的事。另一項原因是有關婦女的歷史文獻極其罕有，尤其是十八世紀前有關中國基督宗教的部份。研究人員必須從大量資料中過濾，才可以找到有關婦女的記載。

以傳記體裁記載男士的資料多不勝數，而有關女士的卻寥寥可數，唯一例外是徐光啓的孫女許太夫人（Candida Xu 1607-1680），她的生平由 Philippe Couplet 以法文出版（*Histoire d'une dame chrétienne de la Chine*, 巴黎 Michallet 出版，1688 年），其後譯成西班牙文、荷蘭文及意大利文，近代亦有中文版譯本（許采白《許太夫人傳略》）。孀居的許太夫人被形容為盡心盡力的教友，無論在精神上、物質上都對教會予以支持。她是家族成員的導師，並大力鼓勵基督團體活動。為了解決向婦女提供牧養的困難，她向耶穌會士建議將宗教讀物散播於婦女中，她更身體力行教授女孩，並一反傳統教她們辦告解。她對教會的財政資助也非常可觀，曾資助興建教堂、修葺、

招待傳教士、接濟窮人與孤兒等，原作者希望可以透過傳記的描述，鼓勵歐洲的婦女，特別是有錢的寡婦支持中國的傳教活動，也鼓勵人們以她為學習對象，在精神和物質上支持教會。

許太夫人肯定不是中國婦女信徒的唯一典範。傳教士筆下亦偶爾讚揚婦女的勇氣、虔誠和善行。例如楊廷筠的女兒（聖名依溺斯 Agnes）在杭州曾帶領一班貞女向上主立志，終生奉獻給慈善工作，佟國器的夫人（聖名亞加大 Agatha）與許太夫人曾合作，並說服她的丈夫重建福州與贛州的聖堂和在杭州興建教堂。趙氏（聖名 Justa）與閔氏（聖名 Monique）曾幫助傳教士畢嘉（Giandomenico Gabiani 1623-1696）在江南的揚州與鎮江等地建立教會團體。有些資料顯示教會最重要的支持者為婦女。

另一個令婦女備受忽略的原因，與她們在中國社會的地位有關。由於中國人有「男主外、女主內」和「男女授受不親」的觀念，接觸婦女並不容易。因此，司鐸很多時需透過她們初次認識教裡的丈夫間接地與婦女保持接觸，然而這些一旦改奉基督宗教，在家庭之內的圈子常會成為傳統信仰虔敬生活的積極份子，所以對某些傳教士而言，婦女是中國人皈依的關鍵。不過即使在領洗後，司鐸與婦女亦經常保持距離，否則容易被人蜚短流長，惹人閒話。所以婦女有組織唱經的傳統，這形式在佛教圈子亦非常普遍。

為了避免猜疑，在十八世紀的傳教士不但會為男女信徒分別安排禮儀，也會另擇地點聚會。隨著時光流逝，新教堂落成，也有特別為婦女而設的教堂。例如在廣州的十五座教堂，便有八座屬男信徒，七座屬女信徒，且各有領袖。也有專為婦女而設的信徒團體，令她們可

以保持通訊網絡。有些婦女受訓成爲導師，以便可以爲夭折的嬰兒付洗；另有一些女傳道員專責教授成年婦女，以預備周遊各處的傳教士給他們付洗。

有些婦女更決定不結婚，保持貞潔的生活畢生事奉上主，這些例子在十六世紀三十年代起可見，尤其活躍於福建省的道明會。今日的人類學者在福建省內也證實了這些基督徒團體的存在，現時省內某些鄉村居住的公教家庭的宗譜，可以追溯至十七及十八世紀的源頭找到貞女的名字。另一項特色是在十八世紀中葉於四川省建立的中國貞女協會。這些婦女對促進基督徒團體的活力與發展起著莫大的作用。雖然這些修道婦女在初期選擇了默觀的生活，但她們自十七世紀七十年代起，已熱切地接受傳教與社會服務的使命。這些婦女負責教導小女孩教理和慕道者，爲垂危的嬰兒付洗，也參與賑災和醫療等工作，她們維持最長久的貢獻是在女校教書。截至一八零零年，當時的政府驅逐西方傳教士，甚至本地教士，中國某些地方的貞女於是受託爲教會產業的監管人。

## 殯葬禮

禮儀是基督徒團體生活的中心，最常見的模式按照禮儀年劃分（包括聖誕、復活）；但也有一些特別紀念的禮儀（例如出生與死亡）。透過研究殯葬禮，可以了解基督徒團體的角色與功能如何延續至今。殯葬禮被認爲是中國人習俗中最重要、最普遍的禮儀。在基督宗教於十七世紀傳入中國之際，中國的殯葬禮儀本身自己有基本的結構和悠久的傳統，通常大殮會安排在亡者家中舉行，由家族中的長子嫡孫執行禮儀，儀式包括向遺像或先人靈牌上香、奠酒、俯伏和叩頭，以象徵

亡者已成為祖先。棺木會留在家中頗長的時間，由數個月以至一年不等，以便家族成員和僧侶致祭。第二個最重要的時刻為入土安葬；參加喪禮的人會列隊將棺木與遺體由鄉村送到墓穴。這儀式最大的象徵意義表達對父母和祖先的孝道。

同期在歐洲舉行的殯葬禮，是累積自十世紀的社會與神學變革的成果，與之前幾個世紀比較，喪禮的重心由基督徒團體（通常在亡者家中舉行）轉移到司鐸身上。殯葬禮的最重要時刻為在教堂舉行追思彌撒，隨後舉行辭靈禮向遺體告別。一般人普遍對亡者的靈魂歸宿存在負面態度，所以解釋了代禱的需要，為了亡者的靈魂著想，殯葬禮在編排上會為亡者代禱。

那麼歐洲式的喪禮在中國發生了甚麼變化呢？明顯而易見的是基督宗教很快地迫於「入鄉隨俗」。最先，傳教士把歐洲模式的殯葬禮全盤採納。並堅持以較樸素的方式舉行喪禮。結果是中國基督徒經常被批評為未有充分對父母和先人盡孝道。於是，他們決定花更多心思在殯葬禮儀式上，例如他們會傾向用更多錢在喪禮上，並按中國習俗列隊送別遺體入土為安（歐洲的喪禮送別行列人數較少）。同一團體的基督徒亦會參與列隊，並以十字架或聖像識別身份。於是，參加喪禮的送別隊伍也成為了公開表達信仰的重要途徑。

兩種傳統相交的結果，產生了一種富有中國特色的基督徒殯葬禮。當有基督徒逝世，主要悼念儀式會在亡者家中進行，而非在教堂之內。司鐸的角色亦被邊緣化：團體會請他主持悼念亡者的彌撒，然而遺體都不會運到聖堂，最顯要的角色留待基督徒團體執行。若有成員逝世，當地團體的平信徒領袖（指會長）會通知各團體成員聚集在

亡者家中。大家會以傳統中國方式（如獻香、叩頭）向亡者致祭，但不會用一些被認為是迷信的方式如燒冥鏹等。團體扮演獨特的角色。例如在封棺和入殮的時候負責誦經（包括玫瑰經）。由會長負責向遺體灑聖水，這都是典型的基督徒行徑，因為按中國佛教喪禮儀式，經文是由僧侶而非由信徒誦唸。

於是，基督徒團體參與了本來由家族成員執行的活動。基督徒團體加入了家庭的圈子，而家庭也擴大了層面。這效應透過禮儀的執行顯露出來。人類學家將執行禮儀視為產生「轉化」的效果。由家庭成員執行的儀式，將亡者的身份提升至祖先地位，他們向亡者的遺體叩頭，代表遺體不單是亡者的身軀，而成為了祖先。由基督徒團體執行的禮儀涉及另一層面：透過唸經和請求聖母與諸位聖人代禱，團體已將亡者轉化為「諸聖相通功」的一部份，這是信仰的象徵，代表活著的人與亡者、諸聖的屬靈生命互相聯繫。時至今日，中國基督徒團體宣告亡者的通告仍口稱為「通功單」。慎終追遠是中國人的家庭傳統，而基督徒團體更容許亡者成為大於家庭的諸聖團體成員，超越了文化、國界和時空。

人類學家指出喪禮的另一項作用是加強團體的凝聚力。失去至親之痛，透過家庭成員執行禮儀得以舒解，並加深感情的聯繫。有些習俗如哭喪亦有助加強凝聚力，不論哭喪是自然與否。誰不放聲大哭，便會被家庭視為對亡者甚至是團體不敬。中國基督徒的殯葬禮也有哭喪，且被稱為「舉哀之禮」。歐洲式的喪禮也有讓人痛哭，但沒有像中國人一樣列為守則之一。明顯地，中國人對透過哭喪凝聚家庭與團體的觀念較強。

基督徒團體在建構富中國特色的基督徒喪禮過程中扮演著重要角色。團體建立的形式為自己及他人所接受，也能夠表達團體的身份。這些習俗得以流傳至今，也是團體的力量。近代文獻亦有詳細記載。時至二十世紀，歐洲教士於十七世紀採用的《已亡者日課》仍見用於中國平信徒喪禮之中。在十九世紀三十年代，有一位傳教士寫下了《善終瘞瑩禮典》（然約在 1670 年於中國出版），更被中國基督徒視若瑰寶；連小孩也會在學習祈禱時用心背誦。若有基督徒在鄉村逝世，很容易見到全村人聚集於亡者寓所外面，只不過由僧侶誦經部份已轉變為優美的唱詩。這些儀式令外教人留下深刻印象，因為他們不知道怎樣祈禱。在喪禮時刻，基督徒團體特別凝聚，他們透過代禱將亡者交託給天父，執行了以往只會由佛教僧侶負責的任務。在九十年代進行的人類學研究證實，這種喪禮形式仍然流行於中國鄉村的基督徒團體。

這些世代相傳的習俗，由開始已是透過團體及其領袖延傳，而非依賴司鐸。可能這富有中國特色的基督徒喪禮最重要的地方，是這形式不但確認了基督徒的身份，而且更容許他們融入廣大的中國人團體之中。喪禮造成了融合的機會，毋須排擠任何人。

## 結論

本文闡述了一些影響中國初期教會發展的「另類」偉人。按照近代中國初期教會的歷史傳記的研究發展，分析的重點並不在傳教士身上，而在於中國信徒。在芸芸眾信徒中，我們研究的對象不在於精英，而是那些平凡與很多是默默無名的基督徒。此外，我們的焦點是在團體而非個別人士身上。最後，我們研究的核心並非甚麼思想或教

條，而是那些透過團體實踐與流傳下來的禮儀。綜合上述各項因素，我們很難為初期教會的「影響」定下準確的界線。然而，正如我們在文中多處指出，今日中國的基督徒仍然在多方面承襲了這些初期團體的信仰生活習慣。

正如我們在引子中提到，歷史常被視為與過往的「他人」相遇。基督宗教歷史是與這些「他人」相遇的特別地方。歷史學家所帶出的對話，不僅是人與物的關係，而是人與人的對話。這歷史豐富了史學家和讀者的身份。與生活在十七至十八世紀的中國基督徒的相遇，能夠為今日的信徒帶來新的身份角色。

這也是耶路撒冷團體在伯多祿與科爾乃略相遇後所產生的新身份。伯多祿回到原屬的團體後，被批評曾在未受割損的外邦人家中作客。但是伯多祿為自己辯護說：「如果天主賜給了他們同樣的恩惠，如同給我們信主耶穌基督的人一樣，我是什麼人，能阻止天主呢？」（宗 11:17）當猶太團體聽了這話，平靜下來，並光榮天主說：「原來天主也恩賜外邦人悔改，為得生命。」這些活生生的經驗，衍生了各式各樣的基督徒團體。

參考書目：*Handbook of Christianity in China: Volume one (635-1800)*, Leiden: Brill, 2000.

## 范禮安（1539-1606）：東來的「巡察使」 及耶穌會中國傳教工作之父

M. Antoni J. Üçerler, S.J. (余安道) 著  
陳德康譯

明年是東亞教會的發展和生命中兩個重要紀念日。第一是方濟各沙勿略 (Francisco Xavier) 誕辰五百週年。他是耶穌會的聖人和傳教士，大眾一般將他與基督信仰傳至印度和日本相聯繫。第二是范禮安 (Alessandro Valignano) 在澳門逝世四百週年。他曾掌管耶穌會的東方傳教事業超過三十年。很可惜，不是很多人都認識范禮安這位意大利貴族。沙勿略逝世後不足二十年他在羅馬加入耶穌會，後來並成為沙勿略最出色的繼承者之一。究竟范禮安是何許人也？連利瑪竇 (Matteo Ricci) 這首位通曉中文並獲邀進入京城的耶穌會士也要稱他為「中國傳教工作之父」。究竟范禮安是怎樣的一位耶穌會士？他居然在日本歷史中最動盪的時期，為維護教會，有膽量與幕府的首領和軍閥談判。當時日本內戰剛結束，國家仍在邁向統一的關鍵階段。范禮安對基督宗教在東亞的發展影響深遠，所以很值得我們在他去世後四百年的今天細看他的一生。

范禮安於 1539 年在意大利中部 Abruzzi 地區的 Chieti 出生。年輕時，他「學習拉丁文和喜歡騎士精神」。除此之外，我們對年輕的范禮安所知不多。步入青年後，他被送往維也納共和國文藝復興時期出色的巴杜亞大學 (University of Padua) 進修，獲頒民法和教律博士學位。該大學的學生因經常與人爭執吵架而惡名遠播。進修期



間，范禮安曾被控於一次類似的爭執中用刀傷害一位年輕女士。到今時今日，我們仍不肯定年輕的范禮安是否真的有參與此傷人事件。無論如何，雖然他辯稱自己是無辜，但是仍被關進維也納的監牢超過年半之久。被監禁時，他變得焦慮失去活力。幸好得到可敬的米蘭樞機嘉祿·鮑榮茂 (Carlo Borromeo 1538-84) 的介入，范禮安方能重獲自由。出獄後，他前往羅馬。經重新檢討自己的生活及在信仰上作皈依後，他請求加入耶穌會。1566年，耶穌會第三任總會長方濟各·玻爾日亞 (Francisco Borgia 1510-72) 接納范禮安入聖安德肋 (Sant' Andrea al Quirinale) 初學院。在不足六年之後，他已在初學院擔任初學生的導師，並成為當時的年輕初學生和他日的傳教士利瑪竇 (1552-1610) 的輔導。范禮安完成初學後，在羅馬書院 (Collegio Romano) 深造，為領受鐸品作準備。在羅馬書院，他與世交及未來的耶穌會總會長克勞狄·阿卦維瓦 (Claudio Aquaviva 1543-1615) 重逢。日後，他倆仍保持緊密的書信聯繫。1571年，他學成晉鐸。他曾被派遣回家鄉 Chieti，研究在當地建立一所新書院的可行性。其後，他回羅馬繼續學習，繼而在利瑪竇的家鄉 Macerata 的耶穌會學院擔任院長一年。翌年，即 1573 年，愛福拉·梅古里亞 (Everard Mercurian 1514-80) 當選耶穌會總會長。他決定委派年輕的范禮安為私人代表或巡察使 (Visitor) 視察耶穌會在「東印度」(Indias orientales) 的傳教工作。當時「東印度」包括的範圍甚廣，由莫桑比克至印度，東至中國和日本。我們可以說委派范禮安是梅古里亞在掌管耶穌會任內所作的最重要決定之一。身為梅古里亞在東亞的私人代表，范禮安被賦予非一般的權力，他有權以他認為合適的方式監察和管理傳教工作。這表示在他的管轄範圍內，這位年輕的巡察使有權接受或拒絕耶穌會派來的會士；派遣他認為適合的會士到有需要的地方；更換當地的長上；在他

認為適當的時機或地點推行新的傳教政策。在一些地方，以耶穌會東方最遠的傳教基地日本為例，在1596年前，一直沒有長駐的主教，這意味著范禮安可以全權控制當地的教會活動。<sup>1</sup> 話雖如此，他需要向羅馬和葡萄牙有關當局提交詳細的活動和政策報告，而耶穌會總會長也有權推翻他的任何決定。由於歐亞兩洲的距離遙遠，加上當時的書信傳遞未必可靠，整個制度保持高度的靈活性。

對於此項新任務，范禮安無法想像他將要面對的困難和挑戰。在歐洲，他開始為此次遙遠的東行之旅作準備。他首先乘船到西班牙，為他的印度和日本任務招攬會士。他新組成的隊伍，包括很多猶太裔「新基督徒」成員。他們同往里斯本，於年輕的葡萄牙國王 Sebastian (1554-78) 的皇宮內與東亞議會的代表會面。他們也與其他會士——包括著名的聖依納爵傳記的作者路易斯·卡馬拉 (Luis Gonçaves da Câmara 1518-75) ——交換意見。在名為 Padroado Real 的皇家保護制度下，葡萄牙國王需要對所有在印度和日本（當然也包括莫桑比克和馬六甲）進行商業和傳教活動的歐洲人負責。身為保護人，他為傳教士提供財政支援和船隻。傳教士乘船繞過非洲海岸，向果亞進發。

---

1. 總觀范禮安早期工作，可參考 Josef Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*. Vol.1/1: *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan. Part I: The Problem (1573-1580)*; Vol.1/2: *Part II: The Solution (1580-1582)*, trans. by John J. Coyne, 2 vols (Gujarat Sahitya Prakash : Xavier Diaz del Rio, 1980-1981), 1 30-3 和 Joseph F. Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan* (London/New York : Routledge, 1993). 另外可參閱 M. Antoni J. Üçerler, S.J., 〈余安道〉"Alessandro Valignano : Man, Missionary, and Writer", in *Asian Travel in the Renaissance*, ed. by Daniel Carey (Oxford : Blackwell, 2004), 12-41.

在中國，雖然明朝實行鎖國政策，不准外人進入，葡萄牙人約於 1555 年成功說服中國官員容許葡萄牙商人在澳門港口的範圍內生活和做生意。這個位於南中國海岸的細小屬地，距離方濟各沙勿略逝世的地方——上川島——只有數百千米。沙勿略最終也無法實現他踏足中國大陸的理想。澳門不僅是葡籍商人的繁榮轉口港，對耶穌會來說，是他們在 1565 年以後在中國和日本活動的一個重要基地。

最後，於 1574 年，范禮安乘船由里斯本，向莫桑比克進發。他花了五年時間，才到達最遙遠的目的地——日本。在途中，他在印度停留三年，也分別在馬六甲和澳門停留九個月。他首次探訪日本，用了三年的時間。由他初步接觸亞洲的經驗，他得出結論，認為教會如要在印度繼續發展，必須培育出本地的神職人員。因此，在離去前，他提出興建修院的建議。<sup>2</sup> 他在「印度匯報」(*Sumario indico*) 中，列舉三個主要理由支持他的建議。除了兩個實際的理由——即耶穌會無法單靠自己，長期持續傳教工作；神職人員的缺乏外；另一個更迫切的理由，反映本地人如何融入信仰的根本問題：

「除非本地人能成為神職；熟習神聖的禮儀；接受適當的信仰培育，否則此地區的基督信仰岌岌可危，沒有基礎或內在根基，也沒有憑自己長時間生存的能力。」<sup>3</sup>

2. Valignano's *Sumario indico* [first version] (Malacca : 22.XI-8.XII.1577) in *Documenta Indica*, ed. by Josef Wicki, Monumenta Missionum, Monumenta Historica Societatis Iesu, 18 Vols (Rome : Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-88), XIII, 114-15. 此系列著作以後會以簡寫 *DI* 表示，接著是冊數〈以羅馬數字代表〉、出版日期和頁數。
3. *Sumario indico* [second version] (Shimo 下: August 1580) in *DI*, XIII, 290. 註：除非特別註明，原文為意大利文、西班牙文、葡萄牙文和拉丁文的譯文皆為我的翻譯。

1575年，多次探訪 Pearl Fishery Coast 後，他促成首批有關基督信仰的書籍以泰米爾語出版，書籍用葡籍耶穌會士為此特別製造的金屬活字印刷。另外，范禮安鼓勵葡籍會士亨利基斯（Henrique Henriques 1520-1600）——歐洲人研究泰米爾語的先驅和在印度傳教的資深傳教士——編寫多本祈禱書及泰米爾文法書和字典。基於相同理念，范禮安認為若要日本的基督徒團體不只是生存，還要蓬勃發展和開拓中國的傳教工作的話，歐洲傳教士必須更積極融入當地文化。這簡單的理念推動他作為耶穌會東亞領導人往後二十五年的工作。

三年的印度探訪結束，他於1577年9月20日離開果亞，啓程前往馬六甲，並於一個月後抵達。他在馬六甲逗留約九個月，才動身往澳門，並於1578年9月初抵達澳門。他在澳門這港口城市停留九個月，聽取會士向他匯報有關澳門教會和日本教會的情況。羅明堅（Michele Ruggieri 1543-1607）於古晋（Cochin）發出一封信件中，提及巡察使要求他前往中國，開展傳教工作。<sup>4</sup> 其他不少信件的內容也証實范禮安此意向。同時顯示在這早期階段，范禮安已覺察到若要傳教工作成功，必須學習中國語文和文化。<sup>5</sup> 羅明堅因此於1579年7月到達澳門。利瑪竇也於三年後（1582年）到澳門，加入他的行列。在一份於1580年撰寫並呈交羅馬總會長的亞洲工作報告，范禮安寫道：

- 
4. Michele Ruggieri (羅明堅) 致 Everard Mercurian (梅古里亞) (Cochin : 1.V. 1577) in *DI*, XI, 572-3.
  5. Rui Vicente (1523-87) 致 Everard Mercurian (Cochin : 29.III.1579) in *DI*, XI, 552 and Antonio de Monserrate (1536-1600) 致 Everard Mercurian (Cochin : 26. X.1579) in *DI*, XI, 645-46.

「現時已有兩名神父（羅明堅和利瑪竇）在這裏（澳門）學習語文，他們進步神速。我們有信心他們二人所作的努力是不會白廢的。為達成目的，我為他們安排老師；準備獨立住房及提供一切生活所需，好使他們能全神貫注於他們的任務。」<sup>6</sup>

是什麼令范禮安有熱忱和決心，要派遣會士往中國傳教？上述的工作報告（印度匯報）中有關中國的評論能為我們提供線索。這份報告是范禮安在印度時撰寫。到1580年，他首次探訪日本時作出修訂。報告中，在描述過葡萄牙人在澳門利潤豐厚的貿易活動後，范禮安表達他的意願：「為服侍天主，開啓中國的大門迎接福音。」為達成此目的，「幫助更多人作好準備（進入中國）是有利的」。在提及中國時，他作以下評論：

「中國與其他國家或東方省份截然不同。在踏足中國後，有進入一全新世界的感覺。它與歐洲相似，但在多方面比歐洲優勝。首先，中國版圖遼闊，只有一位『皇帝』，他是世界上最富有和擁有最大權力的皇帝。他有 15 個省份，每個省有省會。不論是和平時代或戰爭期間，每個省由總督或地方長官領導，由官員組成的皇家議會負責管治。新發現的國家中，中國是管治得最好，最富庶和人口眾多的地方。」<sup>7</sup>

接著是對中國城市多采多姿的描述，其後范禮安寫道：「該處人

---

6. Valignano's *Sumario indico* [second version] (Shimo 下：August, 1580) in *DI*, XIII, 200-201.

7. 同前，*DI*, XIII, 196-97.

口眾多，足以令城市繁榮發展，相對於歐洲最大最美麗的城市不遑多讓。」<sup>8</sup>

范禮安對中國政府的各項評論，清楚顯示即使在亞洲工作的初期，他已明白到傳教士如利瑪竇、羅明堅等，必須學習中國的語言和充分掌握中國文化，否則無法將基督成功地帶入中國：

「整個國土，包括所有城、鎮、鄉村，全部皆為中國『皇帝』所有。他派遣官員到全國各地。部份官員出身名門望族和世襲官宦之家，負責處理與戰事有關的事務。他們憑表現獲昇官進爵。部份官員則負責土地管理、司法訴訟和人民福祉等事宜。這些官員憑他們的德行和學養獲提拔。相對於歐洲，中國更重視人的德行和學養。由於只有文人學士才有資格獲賜官銜，所有人都努力地在學問上下功夫。這是中國是世上管治得最好的國家的原因。<sup>9</sup>」

事後分析，我們知道范禮安對中國人重視學識的評論，激勵利瑪竇致力「做學問」。范禮安的論點，將學問和良好管理直接扯上關係，是受歐洲文藝復興理想感染的典型，同時也反映當時一些學者的思想，例如是 Florentine Republic 的大臣 Coluccio Salutati (1331-1406) 和 Leonardo Bruni (1370-1444) 及人文學者 Pier Paolo Vergerio (1370-1444). Desiderius Erasmus (1466-1536) 於 1516 年出版的著名專題論文 *The Education of a Christian Prince* 和許多其他類似的著作也表達相同的思想——學問是良好管治的基礎。范禮安三番四次指

8. 同前，DI, XIII, 197.

9. 同前，DI, XIII, 199.

中國是「世界上管治得最好的地方」，令人聯想到多瑪斯·摩爾 (Thomas More 1478-1535) 在他的著作《烏托邦》 (*Utopia*) (1516) 中所描述的虛構境界——“理想的聯邦制度”。這樣的參照未必是適合，但是我們不應低估范禮安的教育背景和文藝復興世界觀對他如何理解中日文化和他嘗試以學問作為傳教策略的核心元素的影響。

「這帶我們到一重要議題——中日的教育問題。上文已提過范禮安認為建立修院，培育本地神職人員，對印度教會的生存是必須的。在日本和中國，他將他的教育策略再推前。他計劃興建書院。教授的內容他總結為『人文學科，明確的教義和德行』。<sup>10</sup>」

就在日本建立多所修院和一所書院的問題，范禮安向在日本的耶穌會傳教士進行特別諮詢，前後共舉行三次會議。首次會議於1580年在臼杵 (Usuti) 舉行。巡察使寫信到羅馬，向總會長報告，大多數會士認同培育日籍司鐸是確保在日的基督徒團體能繼續成長發展的唯一方法。他並且建議接納日本人加入耶穌會。他知道羅馬不輕易採納他的意見，所以他認為有需要證明他這歷史性決定是合理的。他的論據如下：

「假如他們(日本人)得到適當的培育，經過初學訓練，掌握必要的知識，我們可以有信心他們會成為出色的同工，絕不比歐洲國民遜

---

10. Valignano's *Sumario de las cosas de Jâpon* (1583), ed. by Jōse Luis Alvarez-Taladriz (阿爾瓦雷斯·塔拉德里斯), *Monumenta Nipponica Monographs*, 9 (Tokyo: Sophia University Press, 1954), 170-75.

色。事實上，他們是非常能幹，天資聰敏...。他們有勇氣耐性面對逆境和困難。他們對學習鍥而不舍慎密細緻。<sup>11</sup>」

范禮安建議的措施，能改變日本傳教工作的前景。他的建議最終能在葡籍長上卡保 (Francisco Cabral 1533-1609) 的反對聲中被接納，卡保是一位熱心的傳教士和前任軍人。在沙勿略的繼承人 Cosme de Torres (1510-70) 去世後，卡保掌管日本的傳教工作。卡保不認為傳教士需因應當地文化，在傳遞基督信仰時作適應。同時他認為范禮安希望准許日本人加入耶穌會成為司鐸是錯誤的方向。至於巡察使和卡保之間的紛爭，奇怪的是，在范禮安抵達日本前數年，卡保曾首先提出容許日本人加入耶穌會和成立中心訓練日本人參與工作。<sup>12</sup> 事實上，在傳教工作開始之初，日本平信徒已與耶穌會士一同生活。他們被稱為「同宿」(dōjuku)，負責翻譯和作慕道班導師。在耶穌會的傳教工作中，他們的角色舉足輕重。即使在十五多年後，卡保可能仍然認為接納這些寶貴的日籍平信徒加入耶穌會是重大錯誤。<sup>13</sup> 1601年，傳教工作開始後的五十多年，在范禮安的請求下，首次兩名日籍耶穌會士尼亞巴拉 (Luis Niabara) 和木村 (Sebastian Kimura) 晉鐸。禮

- 
11. 參閱范禮安致梅古里亞的報告 (Usuki : 27 October 1580)。英文譯本於 Joseph Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, Vol. 1/2, 60 原文卡斯提爾語版本見 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Iap - Sin.*, 8 I, fl. 299. 以後「羅馬耶穌會檔案」以 ARSI 代表。
  12. 就在口津 (Kuchinotsu) 進行諮詢，卡保對范禮安所作的報告見 ARSI : *Iap.-Sin.*, 8II, 13 a-d.
  13. 見卡保致 Portuguese Assistant, João Álvares 信件中對范禮安所作的嚴厲批評 (Cochin : 10.XII.1596) in *DI*, XVIII (1988), 610-11; 613-14.



儀在長崎舉行，主持祝聖的主教是葡籍會士塞爾克拉 (Luis Cerqueira) 1551-1614)。

雖然卡保反對，於 1580 年，兩所學校分別於安土 (Azuchi) 和有馬 (Arima) 成立。另有一所專為培訓耶穌會士的書院於府內 (Funai) (即今天的大分市 Ōita City) 落成，提供哲學和神學的高等課程。距離府內的書院不遠，在 Usuki (大分市的舊稱) 也有一所耶穌會的初學院成立。學校的選址受到耶穌會與本地官員的關係所限。他們捐出土地，甚至建校材料：大友義鎮 (Ōtomo Yoshishige) (1530-87) 捐助位於豐後 (Bungo) 的初學院和書院；有馬晴信 (Arima Harunobu) (1567?-1612) 捐助位於有馬 (Arima) 的修院；軍閥織田信長 (Oda Nobunaga 1534-82) 捐助位於安土 (Azuchi) 的修院。織田信長生前曾多次探訪修院。他於 1582 年不幸離世。

成立這些「修院」的原意是向出身貴族，年齡介乎 12 至 18 歲，而又願意獻身教會服務的男青少年，提供「人文學和其他科學」的一般教育。<sup>14</sup> 范禮安希望將來也能成立學校，為那些非準備獻身直接服務教會的平信徒提供教育。事實上，「修院」的學科包括拉丁文和日文的讀和寫；日本社交禮儀、習俗、節日禮儀或「形儀」(katagi) (古葡文是 catangues)。

府內 (Funai) 的書院，其宗旨是提供更高程度的歐洲和日本人文學科課程，同時為準備晉鐸和已在「修院」完成基本課程的人提供哲

---

14. 西班牙文「seminario」的英文翻譯是「seminary」。這字的含意與現代的解釋（即為準備晉鐸的男士提供培育的地方）不同。范禮安用此詞時，概括指向年輕人提供人文科學中學程度教育的機構。

學和神學訓練。書院後來轉至天草 (Amakusa) 和長崎 (Nagasaki)。范禮安注重實際成效，他明白課程內容須作出調節。教授方法也不能簡單地依隨羅馬、Coimbra 或巴黎的耶穌會書院的一貫做法。他揀選了一些文學和教父的拉丁文獻。他另一個創意是取消學習希臘文，取而代之的是學習古典日文和中文作品包括文學作品如《平家物語》(*Heike mongatari*)，《和漢朗詠集》(*Wakan Rōei-shū*) 和《金句集》(*Kinkushū*)。

1583 年，當哲學班開始時，耶穌會士教授的內容包括 Francisco Titelmans (1502-37) 和著名耶穌會神學家 Francisco de Toledo (1532-96) 有關心理學、邏輯、物理、辯證學的作品的拉丁文本摘錄。

沒多久，他們清楚知道書院需要的是經特別設計的課本或綱要，既切合日本文化背景，又能顧及日本本地學生和外來學生理性和靈性成長的需要。范禮安於 1583 年和 1592 年兩次寫信到羅馬，請求在歐洲的耶穌會學者，為日本編寫哲學和神學撮要，但是他的請求未有實現。巡察使惟有請負責管理書院的傑出耶穌會神學家甘馬斯 (Pedro Gómez 1533-1600) 為學生編寫合適的課本。甘馬斯立即著手為書院準備拉丁文綱要，但是由於各項工作纏身，直至十年後，即 1593 年，他才完成任務。他出版了一份由三部份組成的講義綱要，內容包括：天球論——天文學專題論文；介簡多瑪斯對亞里士多德在他的 *De Anima* 有關哲學人類學研究第三部份的評論；名為《天主教真理綱要》(*Compendium catholicae veritatis*) 神學專題論文，將脫利騰大公會議

准印的《羅馬要理》(1566年版的 *Catechismus Romanus*) 靈活創新地整合。1595年,西班牙籍會士 Pedro Ramón (1550-1611) 將講義綱要翻譯成日文版。<sup>15</sup>

范禮安和甘馬斯決定,在以西方的思想傳統為根基,同時顧及日本的獨特情況下,給予學生哲學和神學培育更實際有效。因此甘馬斯的講義綱要強調人的獨特性。人皆天賦理智判斷能力和自由意志。人具真實的靈性,能超越環境,邁向無限。此觀念與傳統的泛神論世界觀成強烈對比。泛神論認為人與世界,甚至宇宙中其他事物本質上無分別。同樣地,綱要的神學主題集中於與日本相關的課題,從而避免了基督新教宗教改革和駁斥異端等紛爭。這些問題是當時《羅馬要理》的焦點,但是與日本教會無直接關連。日本的基督徒要處理的是他們切身的問題,例如是宗教迫害。耶穌會士認為更重要的是以靈修生活、德行的成長發展和避免罪惡作脈絡,介紹基督信仰。<sup>16</sup>

無論如何,范禮安明白他仍然要處理與佛教和其他日本宗教的神學爭論。猶其重要的課題是宇宙的唯一創造者和人的靈魂是獨一無二的。為能在日本宗教界多神論和泛神論的背景下,澄清基督教義,在1580-81年間,巡察使在日本寫了他自己的教理。<sup>17</sup> 1580年,在白杵

15. 有關編寫講義要綱的過程更詳細資料,參閱 M. Antoni J. Üçerler, S.J., 〈余安道〉 "Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan", in *Compendia compiled by Pedro Gómez, Jesuit College of Japan*, 3 Vols (Tokyo: Ozorasha, 1997), III, 11-60.

16. 參 Obara Satoru (尾原悟), *Acceptance, Rejection, and Transformation*, Kirishitan Bunko (天主教文庫) (Tokyo: Sophia University 上智大學, 1994), 29-30.

17. 參 Obara Satoru (尾原悟), "The Christian Mind in 16th - and 17th-century Japan", in *St. Francis Xavier. An Apostle of the East* (Tokyo: Sophia University Press 上智大學出版, 2000), 85-104 (89-90).

(Usuki) 新成立的初學院，他用此教理的初稿作為他向初學生教授的內容。後來，此教理的拉丁文譯本在里斯本出版，名為 *Catechismus christianaе fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae laponenses confutantur*.<sup>18</sup>

值得注意的是當羅明堅和利瑪竇開始寫作，向中國人解釋基督宗教時，他們兩位對范禮安的教理非常熟悉。羅明堅的首本中文教理於1584年完成，名為《天主實錄》。利瑪竇的《天主實義》的初稿則於1596年完成，經多次修訂，1601年完工，1603年印行。直至十九世紀，利瑪竇的《天主實義》仍然是中文的教理基礎。<sup>19</sup> 當利瑪竇仍在修訂他的作品時，范禮安同時也在改善他較早前的著作。早於1593年，他曾提醒利瑪竇加入就「首要原則」的哲學討論作為解釋信仰的基礎的重要性。<sup>20</sup> 利瑪竇的《天主實義》的內容包括范禮安於1586年出版的教理的主題，並以一名中國人和一名西方學者之間的對話形式表達。與范禮安的著作比較，利瑪竇的著作，其人文學架構更明顯。范禮安的著作分為較長的 (conciones) 或「講道」 (sermons)，而利瑪竇則將哲學性和宗教性主題的複雜討論，根據題目分為不同的章節，以對話形式表達。雖然兩者不同，有趣的是我們發覺巡察使參

---

18. 1586年，由 António Ribeiro and Manuel de Lyra 於里斯本出版。

19. 參 "Late Ming - Mid Qing Themes : Apostolate through Books", in *Handbook of Christianity in China*, vol. I : 635-1800, ed. by Nicolas Standaert (Leiden : Brill, 2001), 608-616.

20. 利瑪竇原著《天主實義》，胡國楨、藍克實譯註，馬愛德主編（台北：利氏學社，1985），10-16.

與了將基督宗教教義翻譯中文的重要第一步。他能夠直接參與，因為在這些作品修訂和印刷的關鍵期間（1592-94 年；1597-98 年和 1603-06 年），他身在澳門。事實上，利瑪竇曾經將一本他的要理送往澳門，給日本主教塞爾克拉 (Luis Cerqueira)、范禮安和 Duarte de Sande (1547-1599) 批閱。Duarte de Sande 是經巡察使委任，負責中國傳教工作的長上，直至 1597 年才退位。<sup>21</sup> 他們三人就利瑪竇的著作提出一些輕微修改的建議。1598 年，Sande 負責將修改建議通傳給利瑪竇，但是要到 1601 年，當利瑪竇抵達北京時，才收到有關訊息。<sup>22</sup>

若不簡略敘述印刷術對耶穌會傳教士的重要性，故事便有所欠缺。不單止在印度，在日本和中國亦然，范禮安積極推動，希望基督宗教的著作能進入這些地方。1588 年，范禮安由果亞去澳門；1590 年他第二次探訪日本時，他也攜帶購自歐洲的古登堡發明的可動式活版印刷機，作為輔助工具。印刷機是 Diogo de Mesquita (1553-92) 代范禮安在里斯本購買。Mesquita 曾陪伴四名日本天正少年使節從日本去歐洲 (1582-90)。巡察使希望耶穌會士能多印刷祈禱書籍的譯本，派發給本地基督徒。他相信當傳教士的人手不足時，在本地團體領袖的指引下，「書籍可代替傳教士」。

由於可使用印刷機，1590 至 1614 年間，超過一百本的神學和靈

---

21. 范禮安於 1590 年 6 月 23 日啓程往日本前，委任 Duarte de Sande 為駐澳門的長上，同時負責整個中國的傳教工作。在此之前，Lourenço Mexia (1539-99) 是駐澳門的長上。參閱 Pasquale D' Elia, *Fonti Ricciane*, 3 vols (Rome: Libreria dello Stato, 1942-49), I, 294.

22. *Fonti Ricciane*, II, 292.

修書籍及拉丁文和日文的文學作品得以出版。起初是使用羅馬活字。早至1591年，首次以中文和日文字體印刷的書籍出版。多名日籍耶穌會士負責雕刻字模的艱巨工作。他們是在果亞時，跟隨主管書院印刷部的葡籍會士 João Rodrigues 學習有關技術。多個世紀以來，在活版印刷技術傳入之前，日本一直是使用木版印刷。日本首次使用可動式活版印刷，可算是范禮安的功勞。到十七世紀初期，日本才開始自己試驗韓式的金屬字模。雖然古登堡活版印刷機在帶入日本前，曾於1588年和1590年在澳門使用，印刷了一些書籍。另外，在1614年，當日本出現迫害教徒事件時，印刷機再次帶回澳門使用。<sup>23</sup> 總括來說，印刷機主要是在日本使用。至於為何巡察使沒有為中國訂購一部印刷機，至今仍是一個謎。可能是由於他發現當時雕版印刷在中國已相當普遍，而傳教士如利瑪竇等通常會與中國的士大夫緊密合作，他們代傳教士安排書籍印刷的工作。在日本的傳教士則沒有這種方便。事實上，羅明堅的《天主實錄》可能是他在肇慶時印刷的。<sup>24</sup> 利瑪竇

---

23. 在澳門印刷，而現在仍有保存的書籍是：*Christiani pueri institutio, adolescentiaeque per fugium* (1588) by Juan Bonifacio，四位天正少年使節歐洲遊記，（對話形式記錄），*De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* [...] (1590), *Arte breve da lingoa Japoa* [...] (1620) by João Rodrigues (1561-1633).

24. 有關耶穌會在澳門印刷更多的資料，可參 Manuel Cadafaz de Matos, "The Missions of Portuguese Typography in the South of China in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". In *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Century of the University College of St. Paul.* (Macau: Instituto Cultural de Macau/Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999), 75-88.

的《天主實義》於 1601 年完成，到 1603 年才用傳統的印刷技術首次印製發行。范禮安要求將一本天主實義送往日本，他相信這對日本的傳教工作有利，因為與傳教士有接觸的日本學者都能閱讀中國的文言文。基於這個原因，1605 年，第二版在廣東印刷出版。第三版則於巡察使死後翌年（即 1607 年），在杭州印刷出版。<sup>25</sup> 這些不同的版本會以手稿的形式在利瑪竇的中國籍文人學士朋友間流傳，最後他們負責安排和資助印刷用的雕版版本的製造。<sup>26</sup>

回到范禮安的教育政策的主要問題，日本府內的書院並非他於東亞創立的唯一高等教育學府。1592 年，巡察使得出結論，為日本傳教工作的益處，應在澳門建立一所學習中心。他列舉多個理由支持他的建議。土生日籍耶穌會士需要一處學習的地方，準備他們晉鐸。在澳門建立書院，可方便從印度和歐洲來的會士，在進入日本前，先與日本人作交流聯繫。由日本來的會士，則可在書院安心學習，毋須受持續內戰和教會受迫害的問題所困擾。<sup>27</sup> 同年 2 月 3 日至 14 日，在長

---

25. 不同版本的《天主實義》，可參閱 *Fonti Ricciane*, II, 291-95 提及瞿汝夔（利瑪竇在其中國的基督宗教史中稱他為瞿太素）在 1605 年 3 月 25 日自 João da Rocha (1565-1623) 領受洗禮前，要求一本教理時，當時利瑪竇稱他的著作為「最新出版的」。參閱 *Fonti Ricciane*, II, 342.

26. 利瑪竇原著《天主實義》，17-21.

27. 有關創立書院的原因和討論，參閱 John W. Witek, S.J., "With a View towards Japan: Alessandro Valignano and the Opening of the College in Macau", in *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul*. (Macau: Instituto Cultural de Macau/Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999), 53-67 (56-57).

崎舉行的首次日本傳教工作大會中，此建議得以納入議題，與日本應獨立於印度成爲一個會省的議案一併討論。與會的神父正式請求總會長阿卦維瓦 (Claudio Aquaviva 1543-1615) 批准將日本列爲一個獨立的會省；另外向教宗、西班牙國王和另一恩人請求提供金錢援助，支持中國和日本的傳教工作，興建書院。該院書並可作爲三十或四十位會士居住的地方。<sup>28</sup> 兩年後 (1594年)，著名的天主之母書院 (也稱爲聖保祿書院) 在澳門落成，並接納了首批學生入讀。<sup>29</sup> 但不是所有人都認同在澳門成立書院的做法，他們認爲這會對果亞的書院做成競爭。1592年至1597年，那會反對在日本興建書院的卡保 (Francisco Cabral 1528-1609) 是印度耶穌會的省會長。他熟悉澳門的情況，也是首位負責中國傳教工作的長上。於1582年離開日本後，他擔任澳門會院的院長。在卡保擔任印度省會長期間，果亞的會士草議了十五項理由，反對再在中國建立教育設施，其中包括：他們認爲澳門會成爲果亞的財政負擔。<sup>30</sup> 1594年11月8日，范禮安寫信給總會

---

28. 參 ARSI : *Jap.-Sin.*, 51, fol. 278r-v, reproduced (without references to the manuscript folio numbers) in José Luis Alvarez-Taladriz, *Adiciones del Sumario de Japón* (Osaka : Published privately, 1954), 682-83.

29. 有關澳門聖保祿書院的歷史，可參考 Domingos Muricio Gomes dos Santos S.J., *Macau. The First Western University in the Far East* (Macau 1994) 多明戈斯·馬烏里西奧·戈麥斯多斯·桑托斯著「澳門--遠東第一所西方大學」(澳門：澳門基金會澳門大學) 和載於 *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul* (Macau : Instituto Cultural de Macau/Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999) 文章。

30. 參 ARSI : *Jap.-Sin.*, 22, fols 192r-97v; *Jap.-Sin.* 23, 285r-86v & 291r-92v; 287r-90v; and 293r-96v.



長阿卦維瓦，表明他會就列舉的反對理由作出回應，並指出據他所聞，該反對文件並非經普遍諮詢果亞的會士的結果，而是由卡保本人所寫。<sup>31</sup> 隨後巡察使向羅馬作詳細報告，並迅速就反對作回應。<sup>32</sup>

雖然事情經過多番爭論，事實上，在范禮安抵亞洲前，耶穌會已參與澳門的教育服務。自 1572 年起，會士已教導兒童和年輕人讀書寫字。他們也為準備領洗的中國人和日本人提供靈性上的培育。1582 至 83 年間，當范禮安第二次停留澳門時，他特別為日籍和中國籍的慕道者和新領洗的基督徒，創立名為耶穌聖名會的團體。這團體由一耶穌會士作神師，他又被稱為「基督徒之父」。<sup>33</sup> 到 1584 年，該耶穌會早年成立的學校，已有學生二百人。除了教導兒童讀書寫字外，也教授葡文和拉丁文文法。<sup>34</sup> 1594 年，聖保祿書院最終得以落成，提供文學和神學高等教育范禮安確保書院提供的學科除了信理神學和倫理個案外，也包括人文學、修辭學、語文和哲學。1569 年初，Duarte de Sande 報告當時新成立書院已有三十名會士，而首名日籍會士和兩名

---

31. 范禮安致阿卦維瓦的報告 (Macao : 8.XI.1594) in *DI*, XVI, 763-73 (770).

32. 參閱 ARSI: *Iap.-Sin.*, 22, fols 198r-211v and *Iap.-Sin.*, 23, fols 2199r-311v. 就范禮安的論據的詳細分析，參 Witek, "With a View towards Japan : Alessandro Valignano and the Opening of the College in Macau", 55-62.

33. *Fonti Ricciane*, I, 159-60.

34. Benjamin Antônio Videira Pires, S.J., "The Genesis of the Jesuit College at Macao", in *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 62 (1964), 803-13 (810-11). See also Lourenço Mexia to Aquaviva (Macao : 22.XII.1584) in ARSI : *Iap. -Sin.*, 9 I, fols 338r-339v (fol. 338r).

葡籍耶穌會修生，在 Fr Pedro Ramón (1550-1611) 的陪同下，在 1568 年 11 月已乘船抵達。<sup>35</sup> 到 1597 年，書院的文學和人文學的課程水準，已符合頒發文學碩士的資格。翌年，巡察使從日本回澳門後，他為書院編訂新的課程內容，更接近耶穌會的《學事規定》*Ratio Studiorum* 的規定。<sup>36</sup> 有趣的是，就澳門的書院作為日本其傳教工作的培訓基地，卡保和印度的會士並非唯一繼續質疑其成效的人。1597 年 3 月，巴範濟 (Francesco Pasio 1554-1612) 在長崎寫了一份報告給阿卦維瓦，表示他極懷疑日本人是否能在澳門獲得在日本工作所必須的訓練。為顯示他的憂慮並非無的放矢，他直接寫道：

「書院依賴印度省而生存，但是由於印度省非常反對這（澳門的）書院，當范禮安神父一旦去世或不再是長上時，自然地，在得不到印度省的支持下，書院必定會解散。<sup>37</sup>」

在不足兩個月後，范禮安在印度古晉 (Cochin) 寫信表示，雖然書院得不到他請求的西班牙國王的資助，他非常有信心在財政上，書院不會出現問題。<sup>38</sup> 與此同時，他對到澳門學習的年輕會士人數不多

35. 參 Duarte de Sande 致 João Álvares (Macau : 2.I.1596) in ARSI : *Iap.-Sin.*, 12 II, fols 341r-342v (fol.341r).

36. 參 Gomes dos Santos, *The First Western University in the Far East*, 79.

37. Francesco Pasio 致 Claudio Aquaviva (Nagasaki : 3.III.1597) in ARSI : *Iap.-Sin.*, 13I, fols 61r-62v (fol.61v).

38. 在抵澳門後，范禮安在另一信件中，對接近新德里官廷的人，成功游說西班牙王 (Philip II) 不支持他的計劃，表示憤慨。他亦提到印度的總督。總督應曾被諮詢。范禮安懷疑總督就計劃在果亞所得到的甚麼資料。參閱范禮安致阿卦維瓦 (Macau : 10.XI.1597) in ARSI : *Iap.Sin.* 13, I, fols 86r-89v [2a via] (fols 86r-v) and 13, I, fols 90r-93r [1a via] (fols 90r-v).

表示關注。由於卡保的反對，他明白印度不會願意派人到澳門學習或工作。故此，他請求總會長每三年由葡萄牙派遣十至十二名年輕會士到澳門，以確保書院在完成首個神學課程後，不會「沒有人」。<sup>39</sup>

范禮安的目光不只局限在澳門這細小的地方。1606年，去世前不久，他已積極籌備往中國大陸的行程。利瑪竇已寫信給一位有影響力的朋友徐光啓。徐光啓聯絡他的朋友，為大陸之行作安排。利瑪竇表示 João da Rocha (1565-1623) 已從他的朋友王志銘處得到所需要的批文。王志銘當時是駐守南京的兵部尚書。有關批文准許范禮安和他的同伴來往廣東、福建和湖廣三個省份。<sup>40</sup> 很可惜，當范禮安正準備動身，首次正式探訪中國大陸之際，他染病並於不久之後離世。

1606年8月15日，利瑪竇在北京寫信予羅馬總會長阿卦維瓦。他在信中報告范禮安已於同年的1月20日在澳門去世，並稱范禮安為「中國傳教工作之父」。<sup>41</sup> 後來，利瑪竇提及，巡察使在中國傳教工作剛開始時，不幸離世。他提醒讀者，范禮安是首位「創立」傳教事業的人。利瑪竇說：

「雖然上主兩位偉大的僕人，真福方濟各沙勿略神父和范禮安神父

---

39. 范禮安致阿卦維瓦 (Cochin : 29.IV.1597) in ARSI : *Iap.-Sin.*, 13 I, fols 65r-66v (fol 66r).

40. 參 *Fonti Ricciane*, II, 363.

41. 原信件的抄本，可參閱 P. Tacchi-Venturi, *Opere storiche del Padre Matteo Ricci*, 2 vols (Macerata : Filippo Giorgetti, 1913), II : *Le Lettere dalla Cina* (1580-1610), 299.

非常渴望為眾人靈的益處，進入此國（中國），但是上主容許了中國不能得到兩位僕人的服務。兩人未能如願，便已在中國的大門逝世。

42」

雖然范禮安受利瑪竇推崇，但不代表他所有的耶穌會伙伴或其他傳教士也認同他的新策略或對發掘新構思有同樣的熱誠。事實上，在范禮安擔任巡察使的任期內，他經常面對不同的衝突。在上文，我們已看過是否接納日本人加入耶穌會的問題和涉及在澳門興建書院的不同反對聲音。范禮安因應文化的不同，所作大膽的新嘗試，也引起紛爭和激烈辯論。一個例子是他過度熱衷地嘗試要求耶穌會團體仿效日本佛教禪院的架構和規律。雖然，並非所有的嘗試都能成功，他為解決舊問題，從不害怕尋找新的和具創意的的方法。

最後，范禮安最大的成就，可能是反映在今天我們如何理所當然地認為普世教會應在尊重本地歷史和傳統的前題下與本地文化接觸。范禮安對文化包容的重要性的遠見，和他身為巡察使時向在東亞傳教的會士積極推動真正交談的精神，仍然是他遺留下來的寶貴遺產。可以肯定的，由羅明堅和利瑪竇開始，他激發和支持第一代中國傳教耶穌會士的工作。中國禮儀之爭的持久性和激烈性清楚顯示，對所有參與應如何將基督信仰帶給中國人的辯論的人來說，范禮安、利瑪竇和他們的承繼人所推行的傳教方法並不是為所有人接受。沙勿略是先驅，為耶穌會士開拓了探索的遠景。范禮安是慎密的管理人，他花了大部份時間制訂策略和方法，希望對那些在擁有古老文化的「新」大

---

42. 參 *Fonit Ricciane*, II, 364.

陸傳播喜訊的人起指標作用。數以百計他書寫而又保留至今的報告和信件，作了他真確的見証，他渴望能認真地反省，甚麼是將基督帶給那些從未聽過他的人。他的著作揭示了他個人的掙扎，他深信必須冒險，超越以歐洲為中心的世界觀，好使基督信仰的種子不單止能播下，而且能根深蒂固，在東方豐厚的傳統中繼續成長。

## 羅明堅的詩

羅明堅

羅明堅(Michele Ruggieri, S.J.) 神父，1543年生於意大利 Venosa，廿九歲入耶穌會，萬曆七年（1579）來到澳門，開始學習中文。經苦心鑽研下，他不但能講，而且能寫中文。他寫了《天主實錄》一書，並把天主十誡譯成中文。《天主實錄》是第一本中文教理書，1584年在肇慶印行。1583年羅明堅帶同利瑪竇，進入肇慶，慢慢建堂開教，為天主教奠定基礎。1588年，羅明堅奉命離開中國，返回歐洲，並於1607年，在 Salerno 病逝。羅明堅雖在中國只有九年，但中文造詣很好，曾寫了不少中文詩，有些藏在羅馬耶穌會的檔案室中<sup>1</sup>。明史專家陳綸緒神父曾做了詳盡的研究，認為這些詩出自羅明堅神父<sup>2</sup>。我們得到耶穌會檔案室主管的准許，把羅明堅的詩印出來，以饗讀者。

— 編者 —

### 度梅嶺

乍登嶺表插天高，果見梅關地位豪。  
今日遊僧經此過，喜霑化雨濕長袍。

1 參羅馬耶穌會檔案 *Jap. Sin.* II, 159。

2 參陳綸緒神父(Albert Chan, S.J.) "Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and His Chinese Poems" in *Monumenta Serica*, 41(1993):129-176.

遊到杭州府

不憚驅馳萬里程，雲遊浙省到杭城。  
攜經萬卷因何事，只爲傳揚天主名。

寓杭州天竺詩答諸公二首

僧從西竺來天竺，不憚驅馳三載勞。  
時把聖賢書讀罷，又將聖教度凡曹。

第二

一葉扁舟泛海涯，三年水路到中華。  
心如秋水常涵月，身豈菩提那有花。  
貴省肯容吾著步，貧僧到處便爲家。  
諸君若問西天事，非是如來佛釋迦。

回廣邀友話情

去年小弟別離兄，兄在廣城弟去京。  
今日弟回思別久，請兄舟內話離情。

謝陳醫官治病

昨夜醫官散髮眠，夢予獲病反沉堅。  
來吾寺內施靈藥，服了須與病即痊。

聖圖三像說觀者知

慈悲三像最靈通，不比人間等俗容。  
左是聖兒天主化，曾開天地著元功。  
中間聖母無交配，誕聖原前室女躬。

跪下右邊仙氣象，長成闡教度凡蒙。

賀憲司生子

十月初三上得兒，小僧初十賀遲遲。  
奇逢天主慈悲大，聖澤淋頭萬福宜。

元日漫興

滌去舊污入歲新，人同歲德兩皆新。  
笑人但愛新衣服，不愛靈臺日日新。

遇聰明子

神童天主賦聰明，天主生成公與卿。  
天主教門今敬奉，天堂久後任君行。

寓廣西白水圍寫景

綠樹青山白水圍，亂鶯啼柳燕雙飛。  
茅簷瓦屋青溪上，落日村庄人自歸。

偶懷

朝讀四書暮詩編，優游那覺歲時遷。  
時人不識予心樂，將謂偷閑學少年。

觀葡萄 古木無葉葡萄靠木而發達葡萄抽枝發葉盛大古木得其蓋覆

葡萄抽暢植成功，古木于中繫翠叢。  
細幹嫩時依古木，枝多葉茂木帡幪。



戲跏跏相依 譬喻今之朋友互相依倚

長衢跏子靠跏人，跏跏相依甚苦辛。  
跏靠跏人雙目看，跏依跏子一身行。

觀水瓜纏古松嘆銳茂不耐

高松纒繫水瓜藤，長蔓相纏惹樹憎。  
松樹瓜藤冬景到，蒼松勁節水瓜崩。

感喻二首

八年僧灌此枯木，正喜萌芽漸長成。  
後日望他爲梁棟，傍人不許妄殘傾。

其二

暮雲收盡月光明，前日閑愁不我驚。  
聖母今朝逢聖壽，歡天喜地福長生。

天主生旦十二首

前千五百十餘年，天主無形在上天。  
今顯有兒當敬重，唐朝何不事心虔。

其二

看伊下地一貧生，聖母仙人拜甚虔。  
何不敬尊天主大，人尊天主福無更。

其三

不要國家不要金，空虛是帝豈人驚。  
特將正道來傳授，教汝人心悟即明。

其四

神喻三王天主教，共瞻星象遠皈誠。  
僧將經卷來中國，遠度生靈發善心。

其五

慈悲天主下天來，自願救人受苦災。  
天主救人脩善果，人當脩善報恩臺。

其六

兒生八日後，外腎略脩皮。革俗更新教，法水洒頭奇。

其七

天主至尊神，下來化肉身。將身釘十字，顯度世間人。

其八

天主在天上，居高聽下時。若言聽不得，善惡放過誰。

其九

信敬尊天主，此心莫外圖。守真宜志滿，逐物意移虛。

其十

人得常清淨，尊崇天主明。道高龍虎伏，德重鬼神驚。

十一

人心生一念，天主悉皆知。善惡若無報，至尊必有私。

十二

天主教生時節，吾遊到省城。舟停風色勁，時送好歌聲。

與一秀才相聯論道

君尊天主教，予學舉人文。結拜爲兄弟，君予上紫宸。

其二

中舉君不難，三年一度看。登天知道狹，地獄是真寬。

錄天主事實

誰分清濁定乾坤，惟仗靈通天主能。

人物生扶名教重，合脩孝善報深恩。

其二

天主靈通教法真，勸人爲善格非心。

惡終遭墮陰司獄，善上天堂福祿增。

其三

天主雖生西竺國，慈悲極大四方行。

唐朝若省脩行事。好整身心入教門。

其四

天地星辰婦對夫，風雲雷雨兔同烏。

東西南北春夏對，天主靈通對卻無。

邀友

湖廣回來兄已知，今過廣省拜兄遲。  
與兄別久情多間，高第兄居敘一時。

一兒像左手生翼右手抱石

左手生成翼欲飛，奈何右手石難揮。  
聰年正好前程去，卻爲家貧願已違。

莫枉勞心

黑人洗白最爲難，賤望榮華命又慳。  
黑夜誰能爲白晝，天高人手那能扳。

勸人脩善報天主

要酬天主教德，不用寶和珍。只愛人心好，常行禮義仁。

途見古英雄石棺

石棺葬古一英豪，過客停觀羨譽高。  
眼見先前真好漢，心中感動爲他勞。

嘆唐話未正

數年居此道難通，只爲華夷話不同。  
直待了然中國語，那時講道正從容。

觀桃感懷 二首

西竺瑤池路不賒，蟠桃每食味酸牙。  
于今移種端溪上，結實香甜見貴佳。

又

桃入中華見貴佳，吾身何薄物何加。  
物離鄉貴人離賤，古語傳來果不差。

嘆痴

痴坐難分痴與智，出言便識是痴真。  
不如緘口無言動，若是要言學巧文。

避剛全柔之身

水裏兩缸浪輓推，一缸銅鑄一坭杯。  
銅呼坭的相隣倚，泥傍銅邊免浪摧。  
坭識銅金剛不壞，坭知坭土易崩開。  
坭缸若靠銅缸住，浪打銅挨坭盡災。

冤命不饒譬喻

烏鴉拿獲一蜈蚣，啄食蜈蚣入腹中。  
豈料蜈蚣身有毒，即傷鴉命死相同。  
從來殺命還填償，自古冤家決不容。  
曾子戒之當謹守，出乎反爾理無窮。

喻人外真內假

巧畫描人一面頭，腮頤耳鼻氣相侔。  
野狸不識丹青手，狐惑真為骨髓髓。  
摟倒擬充飢腹飽，挹攞那有舌唇喉。  
于今世上人多少，外貌堂堂內不儔。

喻鼓唆者人必恨殺

拿獲敵軍擊鼓兵，分言鼓手豈兇倫。  
惟當忿恨持刀者，何事深仇擊鼓人。  
兵听鼓聲群隊進，鼓催令急兩兵陳。  
交鋒百戰皆憑鼓，是鼓唆人殺戰身。

善人遭難無患歌

有客泛舟浮大海，忽然風烈海濤喧。  
波狂浪滾顛還倒，帆敗檣傾覆又翻。  
眾命須臾俱沒溺，客身此際獨何存。  
卻將手挽團牌定，方把力來水面掀。  
泊上岸來生已活，途中賊遇苦何奔。  
奮身力戰二三合，退寇天垂百萬恩。  
客乃善人應善報，一連兩患不為冤。

七星巖寫景

坤輿重厚七星陳，天際岩標絕點塵。  
石室相通南北路，洞門深鎖老龍神。  
生成飛鳳蓮花座，寶蓋觀音玉女身。  
多少登臨冠蓋客，留題兩壁萬年春。

喜舊燕又來

予存其舊巢與止見予愛物之心

舊燕飛來尋舊主，主人愛燕若嬌嬰。  
去年舊壘留伊止，今歲新巢免別營。

舊話喃喃新日語，新歸戀戀舊時情。  
予今物我渾忘卻，由爾依棲過此生。

題塔 用王爺登塔志喜韻

役采星巖白石羊，構成寶塔現金光。  
擎天柱國三才正，鞏固皇圖萬壽長。  
簷遶雲霞霄漢近，頂闖月窟桂花香。  
日移影射端溪水，驚動騰蛟海表翔。

# 康熙皇帝與天主教

林雪碧

## 傳略

康熙帝本名愛新覺羅玄燁，生於順治十一年（1654），八歲為帝，改元康熙，世人慣以其年號稱之。康熙六十一年（1722），卒於北京暢春園，享年六十九，廟號聖祖，是中國歷史上在位時間最長的皇帝。

康熙帝為清世祖順治帝第三子，並不特別受父親的喜愛，他能夠繼承皇位，可說是頗具戲劇性。當玄燁的四弟出生時，順治帝隆重地祭告天地及太廟，並稱之為「朕第一子」，冊封為「榮親王」，明顯是要以這「第一子」為繼承人，只是榮親王於三個月後夭折，順治帝也就不再考慮皇嗣的問題。其後，順治帝染上天花，在母親孝莊皇后的敦促下，順治帝從新考慮繼承人選，他本要立一位堂兄弟繼位；但是，被順治帝尊崇如師如父的傳教士湯若望（Johann Adam Schall von Bell, S.J., 1591-1666）進言，認為眾皇子之中，只有玄燁出過天花，不會再受此病的威脅，可以活得長久；就此一言而定，玄燁被立為嗣；未幾年僅廿四的順治帝駕崩，玄燁繼位，由鰲拜等四人輔政。康熙帝是歷朝皇帝中與天主教會接觸最頻繁的一個，而湯若望其後被人誣害，也是靠康熙帝而得平反，這恐怕是湯若望舉薦他時所想不到。

---

1 魏特著，「湯若望在清宮」。見《康熙帝傳》，珠海：珠海出版社，1996。287頁。



康熙帝繼位之後，面對內憂外患。首先他要剪除鰲拜，廢除輔臣，奪回執政大權。然後，相繼撤除明朝降將吳三桂等三藩的勢力，收服台灣鄭氏政權，抗擊俄國的入侵保衛東北疆土，並平定噶爾丹叛亂統一蒙古各部。

康熙帝非常重視知識份子，尊崇朱熹理學，曾多次開辦博學鴻儒科，又御製《康熙字典》、《歷象考成》、《皇輿全覽》等。他在拜謁山東曲阜孔子廟時，行三跪九叩大禮，此舉或有造作之嫌，但是當明朝皇帝對孔子也只好行二跪六叩之禮時，這個異族皇帝怎不令漢族儒生折服！

在民政方面，康熙帝親自巡視黃河河道督察河工；他下令王公大臣停止圈地，整頓稅制，放開墾荒土的免稅年期，減輕百姓的負擔。

康熙帝以沖齡嗣位能成就大業，其祖母孝莊皇后得力甚多。康熙帝生母孝康皇后於康熙二年病逝，當時康熙帝還只得十歲，他雖貴為九五之尊，然失去母愛，亦使他「哭無停聲」<sup>2</sup>。孝莊皇后便親自擔起了教誨孫子小皇帝的重任，她雖然鍾愛康熙帝，但並不胡亂遷就他，反而對他要求極嚴；康熙帝自言：「朕自幼齡學步能言時，即奉聖祖母慈訓，凡飲食、動履、言語，皆有矩度。雖平居獨處，亦教以罔敢越軌，少不然即加督過，賴是以克有成。」<sup>3</sup>康熙帝與父母相處時日雖短，但卻有極深之感情；他對祖母更是無微不至，即使在親政後日理萬機，他仍常常親自為祖母打點，對祖母之意不稍有違。

---

2 《清聖祖實錄》，卷 8，10 頁。

3 《清聖祖御制文二集》卷 40。轉引自孟昭信著，《康熙評傳》，南京：南京大學，1998。41 頁。

當然，康熙帝並非完人，他也有缺點。譬如他過於寬仁，對有過失的官員往往從輕處置，以致吏治敗壞，貪污處處。他後來亦趨向保守，竟說西學中源，即西方的學問皆源於中國。他又以戴名世所著的「子遺錄」記述明末三王的事，興起文字獄，株連二百多人。但是，總的而言，無論文治或武功，康熙帝都稱得上是中國歷史上一等一的好皇帝；而在孝順一行，亦是歷朝帝皇中所僅見。

## 西學與傳教士

康熙帝幼承祖訓，雄才大略，以經世治國為任，因此對於一切有利於國計民生的，他都願意嘗試，西方科技就是其中之一，這也是他獨步於芸芸帝皇之因。康熙帝接觸西方科技是以平反湯若望一案為契機。

康熙三年（1658），楊光先狀告欽天監湯若望假修曆之名，陰行邪教；並嚴責湯若望為榮親王選擇下葬之期失當，致使順治帝早逝等等罪名。湯若望被判凌遲處死，楊光先則竊取欽天監之職；當判處湯若望的公文送到孝莊皇后手中不久，北京發生大地震，孝莊即乘機以此為上天對冤獄的示警，力主釋放湯若望。結果，湯若望雖得暫緩死刑，但輔政大臣仍堅持囚禁他在獄中；與教會親近的御史許之漸等皆被免職，多名西方傳教士被押送廣州發辦，是為有清一代第一次教難。

其實湯若望不但為順治帝的重臣，孝莊與他亦有交情，私下更尊稱他為「義父」<sup>4</sup>。孝莊不能直接否定輔政大臣的議決，她只有經常向

---

4 同註 1，249 頁。

康熙帝述說湯若望的好處，要康熙帝一有機會便開釋湯若望。直至康熙帝親政，當時湯若望已因年老離世多時，康熙帝還是宣召南懷仁 (Ferdinand Verbiest, S.J., 1623-1688) 上朝，要他代替湯若望與楊光先比賽推算正午日影。經過一連三天的驗證，南懷仁均正確地推測得日影所在，楊光先則每無法測到。康熙帝又命南懷仁檢驗楊光先所制曆法，結果發現楊光先的曆法錯謬甚多。康熙帝八年，康熙帝指示南懷仁等上書為湯若望平反，並派人重審湯案，發現楊光先加於湯若望的罪名全都不成立；於是，康熙帝革除楊光先，恢復湯若望名聲，將從前佔用了的教堂和墓地一一歸還。

是時，康熙帝雖仍是少年，但是他也明白到天文曆法並非只限於訂定吉凶日之用，對於以農立國的中國而言，精確的曆法實在非常重要，於是，他頒令全國採用南懷仁所訂曆法，任命南懷仁為欽天監監副，後又升為監正，是為繼湯若望後入主欽天監之西洋人，此後百餘年雖幾度禁教，但仍以西洋教士任職欽天監。南懷仁精於天文曆法，也十分擅長製造天文儀器，今日北京古觀象台所保存的幾件天文儀器，如天體儀、黃道經緯儀等就是南懷仁所造的。可惜的是，康熙帝雖為湯若望平反，但礙於朝中大臣的議論，他仍下旨禁止傳教士傳播天主教：「……其天主教，除南懷仁等照常自行外，恐直隸各省或復立堂入教，乃著嚴行曉諭禁止。」

康熙十二年 (1673)，三藩叛亂，初期朝廷處於下風，康熙帝便要求南懷仁製造大炮作打仗之用。南懷仁不願從命而推辭，至後來推無可推才答應了。南懷仁鑄造了大量的火炮，「於每炮製成後，必在製造局內，設台供天主像，自穿司鐸品服，虔誠跪禱，行祝炮禮，每炮賜以教中聖人名號，令鑿刻其上。」這些火炮被送到陣前，大收破敵

之用。南懷仁造炮之事受到其他修會人士非議，但教宗英諾森十一世卻致函南懷仁予以支持：「你的信中最令我高興的是如何明智地、適當地應用世俗科學來拯救中國人民，和用它來提高基督教的信仰。」<sup>5</sup>

康熙帝親身體驗到西方科技之能，對西學起了親近之心；他的興趣是多方面的，例如，他在宮中建立一個實驗室，命傳教士製造各式各樣的藥丸藥散，然後將製成的藥物分送給皇子、大臣和侍從，自己出遊時也會隨身攜帶，以備不時之需。

康熙帝在應用西方科技方面，成就最突出的要算是用科學方法繪製全國地圖；利瑪竇雖曾繪製了一幅「萬國輿圖」，但錯謬極多，於是康熙帝經過充份的準備，在康熙四十七年(1708)，委派了白晉(Joachim Bouvet, S.J., 1656-1730)、杜德美(Pierre Jartoux, S.J., 1668-1720)等傳教士聯同中國學者何國棟等人，在全國展開大規模實地測量，以繪製一幅精確詳細的中國地圖，各省官員都奉命對這項工作給予大力支持；十一年後，終製成「皇輿全覽圖」。此圖於山川水脈、村寨雕堡等無一遺漏，李約瑟評之為：「不但是亞洲當時所有的地圖中最好的一幅，而且比當時的所有歐洲地圖都更好、更精確。」<sup>6</sup> 教士們則在各省各地勘察之餘趁機傳教。

傳教士也參與清廷的外交事務，而最重要的一次是張誠(Jean Franco Gerbillon, S.J., 1654-1707)和徐日昇(Thomas Pereira, S.J., 1645-1708)為中俄就疆界談判時擔任使團翻譯。那時，俄國經常侵擾

---

5 顧衛民著，《中國天主教編年史》。上海：上海書店，2003。189頁。

6 李約瑟著，《中國科學技術史》。北京：科學出版社，1976。卷5，分冊1，235頁。

中國東北，清廷遣大軍驅逐俄國人；清廷雖在戰事上佔優，但清軍一去，俄人又至，如此一去一來，兵戰連年但仍無法確保邊境安全。於是，康熙帝接納俄國要求和談的建議，派出議政大臣索額圖和國舅佟國綱為談判的全權代表。但是，中國官員都沒有國際法的觀念，於是康熙帝又選派了張誠和徐日昇作為談判使團的成員，授予三品頂戴；一則是希望他們以國際法的原則和辦法為中國爭取最大的利益，二則是要他們擔任翻譯。經過幾番周旋，中俄雙方終於在康熙廿八年（1689）簽訂了《尼布楚條約》，這是中國第一次與外國簽訂的平等條約。條約以拉丁文寫成，康熙帝並命人在邊界立碑，碑上刻有滿、漢、蒙、俄及拉丁五體文寫成的條約內容，為此次和平解決兩國糾紛作見證。通過這條約，中國的利益得到了保障，直到咸豐八年（1858），俄國人才藉著《璦琿條約》吞併了黑龍江以北的廣大土地。索額圖對於張、徐二教士的表現，感到非常滿意，多次感謝他們使他這個全權代表能完成談判使命，並表示日後如有什麼困難都可以找他幫忙；張誠便抓住機會向他說：「……我們的一切願望最終就是讓人們認識真正的上帝，讓人們遵守上帝神聖的法律；但是使我們難過的是，以前的幾道詔書禁止中國人投入上帝的懷抱。既然您對我們如此之好，我們懇求您某天見到皇上時，請皇上取消禁令。這比您給我們財富和榮譽還要好。」<sup>7</sup>幾年後，索額圖果然履行了他的諾言，為教會爭取自由傳教而盡過力。這裡順帶一提，張、徐二人被中國人視為表現良好，在俄國人心目中他們便成為大壞蛋了，就在和約簽訂後，俄

---

7 「耶穌會傳教士洪若翰神父致國王懺悔師、本會可敬的拉雪茲神父的信」 寫於 1703 年浙江舟山。見《耶穌會士中國書簡集》，第一卷。河南：大象出版社，2001，279 頁。

國使團返回莫斯科之時，俄國政府就把張、徐的同會弟兄都逐出了俄國。

康熙帝不但使用傳教士呈上的製成品，他更要親自學習。康熙帝先是跟從南懷仁學藝，南懷仁死後，就跟張誠、白晉等人繼續學習。傳教士把歐基里德幾何學等譯成中文，作為皇帝的教本；而康熙帝的學習能力也很驚人，他要早晚各上課兩小時；傳教士們離開後，他就獨個兒複習剛學到的新知識，即使在出外狩獵期間也不間斷。康熙帝會拿著各種測量儀器，跑到野外測量山的高度和河的濶度；他也會把這些學問親自教授給他的王子們。康熙帝也曾學習過拉丁文，還提出翰林院應學習外國文字<sup>8</sup>，這也是極有遠見的。

康熙帝如此熱中於西學，感到西洋傳教士人數太少，於是就命白晉到法國招募更多人材到中國來。白晉亦不負所託，康熙卅八年再度來華時，帶同了巴多明 (P. Dominique Parrenin, S.J., 1663-1741) 等十名教士。

有人譏諷傳教士攀附權貴不務傳教正業，但正如上文引述教宗英諾森十一世的信件，傳教士的策略是藉著中國文士所不懂的知識和服務，為傳教事業在道路閉塞的地方闢出可行之路。事實上，康熙八年的禁教令仍然有效，如果傳教士不為朝廷服務，不能得到皇帝的信任，可能連逗留在中國境內也有困難。傳教士多次在私人函件中表達

---

8 《清聖祖實錄》，卷 223。轉引自余三樂著，《早期西方傳教士與北京》。北京：北京出版社，2001，189 頁。

了希望以俗世的服務換取傳教的活動：「來回奔波與熬夜使他們（傳教士）極度疲憊，有時候使他們難以忍受；但是要使皇帝感到滿意，使皇帝能對我們神聖的宗教好一些的願望支撐著他們，減輕了他們的痛苦。」<sup>9</sup> 於是儘管辛苦難熬，又或被人誤解，他們仍然一個接一個的來到中國，為朝廷效力。

## 教務發展

康熙帝對傳教士可謂禮遇有加，他通常會給予在朝供職的教士以二、三品的官職。另外，為了方便聽課，康熙帝會讓為他授課的傳教士登上他的坐台，出巡狩獵時也要教士們陪伴在側。遇有傳教士逝世，康熙帝常會賜銀若干修築墳墓，派侍從出席喪禮，並會下旨褒揚。至於賞賜御膳，更是常有的事。這是皇帝對其他大臣少有的「恩寵」，朝臣有目共睹，致令他們縱然對天主教懷有敵意，但表面上仍得客客氣氣。不過，京城以外，山高皇帝遠，仇視教會的事例仍然經常發生。在眾多傳教士中，康熙帝最信任南懷仁；南懷仁運用自己的影響力，經常保薦傳教士到朝廷工作，又或讓他們到各地傳教<sup>10</sup>。所以雖在禁教期間，傳教士們仍可以有限度地傳播福音。

康熙卅年（1691），浙江巡撫張鵬翮，飭令所轄地區百姓不得傳習天主教，而城內暴民就趁機搶劫基督徒：「人們對我的可憐的基督徒施行的暴力；人們搶劫他們的錢財，進入他們的住宅，虐待他們，扔

---

9 同註 7，280 頁。

10 康熙廿六年上諭，傳教士要持有南懷仁的印鑒，可以自由通行全國傳教。

掉他們的聖像，使他們整日不得安寧。<sup>11</sup>」在北京供職的傳教士知悉後，即面奏康熙帝給予解禁。康熙帝下旨禮部商討此事，當時禮部官員以康熙八年的禁教令仍然有效為由，支持張鵬翮的措施。康熙帝本就有意解除禁教令，加上索額圖從中斡旋，禮部官員唯有改變立場，終於在康熙卅一年草擬了解除禁教令的奏文：「查得西洋人仰慕聖化，由萬里航海而來，現今治理曆法，用兵之際造軍器火炮，差往阿羅素（俄羅斯）誠心效力，克成其事，勞績甚多。各省居住西洋人並無為惡亂行之處，又並非左道惑眾，異端生事。喇嘛僧道等寺廟尚容人燒香行走，西洋人並無違法之事，反行禁止，似屬不宜。相應將各處天主堂俱照舊存留，凡進香供奉之人仍許照常行走，不必禁止。使命下之日，通行直隸各省可也。」康熙帝批示：「依議」。這是鴉片戰爭前，天主教在中國傳教之唯一官方正式認可之文件。

翌年，康熙帝染上瘧疾，一眾御醫束手無策，白晉、張誠進呈了藥粉，洪若翰（P. Jean de Fontaney, S.J., 1643-1710）和劉應（Claude de Visdelou, S.J., 1656-1737）等又呈上由法國運來的金雞納霜（奎寧丸），治癒了康熙帝。康熙帝遂把蠶池口之賞賜給張誠建造房舍，兩年後，再賜府第旁之地，興建聖堂。

聖堂在康熙四十二年（1703）建成，正面刻有「敕建天主堂」幾個金色大字，名命為「救世主堂」。救世主堂位處京城之北，與宣武門「無玷始胎聖母堂」南北遙遙相望，習稱北堂<sup>12</sup>。北堂建造非常宏

---

11 同註 7，281 頁。

12 北堂於道光七年（1827）被沒收，道光十八年被拆除。現時的北堂為光緒十四年（1888）於西什庫重建的。



偉，教堂主樓長七十五尺，寬三十三尺，高三十尺。內部分為兩層，每層有十六對柱子；下層的雕像的底座用大理石製造的，上層的雕像的底座都是鍍金的；教堂頂畫滿了畫。無論官宦士紳或平民百姓都被吸引到堂內參觀。傳教士為聖堂的落成舉行了隆重的感恩祭：「教堂直到 1703 年 12 月初才開放。我們選了一個星期日舉行揭幕儀式。耶穌會在這個耶穌會駐東方的巡察使閔明我 (Philippe-Marie Grimaldi, S.J., 1639-1712) 神父和其他不同國籍的傳教士莊嚴地為新教堂作了祈禱。十二個穿白色祭衣的教助員拿著十字架、蠟燭和香爐等等。兩位佩著襟帶，穿著白色祭衣的神父走在聖像兩旁，其他傳教士兩人一排跟在後面，然後是虔誠的基督教徒們的隊伍。禱告結束，大家都在祭台前跪下，神父們排在內殿，所有的教徒都排在中殿，他們都好幾次用額頭碰地。彌撒由張誠神父和執事及副執事一起主持，我們可以把張誠神父看作是這個新教堂的創始人。有一大批教徒在新教堂領聖體，我們為我們的國王作禱告，閔明我神父作了一感人肺腑的講道。最後，以一大批新教徒受洗來結束這次重大慶典。<sup>13</sup>」

經過不斷的努力，教務在康熙朝有著顯著的發展，而北堂之建成，可說是標誌著教會傳入中國以來的一個黃金期。據資料所得，從康熙初年楊光先教難到康熙四十年，在華傳教士由不足四十人增加至一百四十四人，另外還有九名中國籍教士，而第一位國籍主教羅文藻也是在此期間被祝聖為主教的。在朝供職的多為耶穌會士，而在外省傳教的，除耶穌會士外，尚有道明會士、方濟各會士等<sup>14</sup>。

---

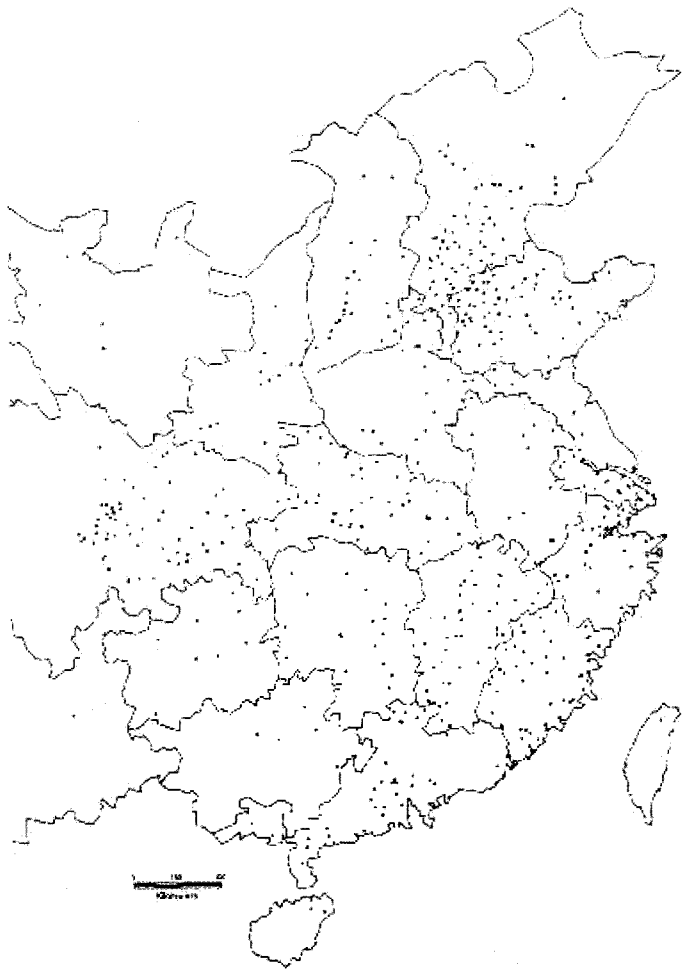
13 「耶穌會中國教區的傳教士杜德美神父給巴黎封特奈神父的信」寫於 1704 年 8 月 20 日北京。見《洋教士看中國朝廷》。上海：人民出版社，1995，51-52 頁。

14 *Handbook of Christianity in China*, N. Standaert ed. Leiden: Brill, 2001.307.

所屬修會 \ 年份	康熙四年 (1665)	康熙廿九年	康熙四十年
耶穌會	26	33	82
道明會	9	6	12
方濟各會	1	15	29
奧斯定會		4	6
巴黎外方傳教會		9	
?			15
小計	36	67	144
中國教士	2	10	9
總計	38	77	153

全國教友人數則由十萬餘增至二十萬，分佈全國各地<sup>15</sup>。在北京的傳教士雖得康熙帝的寵信，但由於要在朝廷供職，難以顧及民間傳教工作；因此，若單以數量而言，外省的發展要比北京快得多，其中以江南地區的教友人數最多。

15 另一說法為三十萬，係根據李明 (Louis Le Comte, S.J., 1655-1728) 於 1697 年的教務報告，但李明於報告中亦已說明他並不知道真確的數字。很多教士把歷年受洗的教友數目，與現有的教友數目混淆，現據可靠資料再行統計。同上，383 頁。



康熙四十年 天主教友分佈

面對遼闊的土地及增長迅速的教友，傳教士人數之少實在不敷應用，而且西方傳教士也不是經常可以在坊間隨意走動。所以由明朝以來，傳教士都有組織起教友來。教友組織很多樣化，有為小孩而設，有的為知識份子；有的從事慈善服務，有的負責出版。不論何種形式，最重要的是讓教友在缺少神職人員時，仍然聚會祈禱，互相勉勵。「耶穌基督和聖母瑪利亞的各種團體對宗教的這一切發展功不可沒。我們每個月都要舉行聚會，有時還要經常聚會。在舉行了通常的宗教儀式後，我們選出五六個最熱忱最能幹的會員去對基督教徒進行家訪，了解是不是全家都已入教，每天早晚是不是祈禱，是不是去做彌撒，是不是幫助病人，有沒有設聖水，最後，有沒有通過言論和神聖的榜樣力量去爭取非基督教徒。<sup>16</sup>」

組織教友之外，傳教士也忙於寫作。當時傳教士有關宗教信理的著作過百種，茲列舉一二如下：

南懷仁著《教要序論》、《告解原義》、《道學家傳》（記載離鄉背井到中國來傳教的神父名冊）

白日陞（Jean Basset, MEP, 1662-170）著《經典記略問答》（解釋聖經之作）

利類思（Lodovico Brglio, S.J., 1606-1682）著《聖事禮典》，《司鐸日課》等，又與安文思（Gabriel Magalhaes, S.J., 1609-1677）合譯《超性學要》（多瑪斯《神學大全》）

---

16 「關於中國傳教會現狀的匯報：1703年由耶穌會士魏方濟神父在羅馬呈尊敬的耶穌會總會長。」同註7，234頁。

傳教士希望藉著出版書籍，可以更清晰地闡釋教義，也讓福音流傳得更遠更廣。今天，這些著作，已經成為中國歷史上重要的文化遺產。

## 康熙帝再次禁教

禁令雖然解除，但朝臣猜忌傳教士會與他們爭奪功名利祿，百姓對教義仍然有很多誤解，這些對傳教都造成很大的障礙；然而，最大的障礙不是朝臣、不是百姓，竟是來自教會內部、傳教士本身。正當康熙帝對傳教士愈益倚重之時，爆發了震撼整個傳教工作的禮儀之爭。

禮儀之爭肇始於利瑪竇在中國傳教時所採用的適應策略。利瑪竇認為天主教教義與儒學並不矛盾，有些地方可以互相補充，他允許教友參予傳統的敬天敬孔儀式，或為先人立牌位。此舉，有利於教會融入中國社會，但並不是每個人都認同的，即如利瑪竇的繼任人龍華民 (Nicolas Longobardi, S.J., 1559-1654) 也不贊同。

表面上，禮儀之爭只是對教義有不同詮釋及文化認同上的爭拗，但是，內裡卻涉及修會之間的不信任，牽涉同會但不同國籍的會士之間的不睦，也關係到法國與葡萄牙爭奪遠東保教權的利益衝突。其中緣由，已有多部專書討論，在此不贅，今只述康熙帝與此事的關係。

康熙卅二年 (1693)，也就是解除禁教令的第二年，福建代牧嚴璫 (Charles Maigrot, MEP, 1652-1730) 頒布訓令禁絕利瑪竇的適應政策，並秘密派人赴羅馬上書教宗。幾年後，消息傳回中國，耶穌會士深恐這會對中國的傳教事業造成嚴重的打擊，將來能否存在也成問

題。於是，請求康熙帝出面申明祭祖敬孔的真義。康熙帝也是想做些調解工作的，他發佈上諭說：「敬孔敬祖純為表示愛敬先人和先師，不是宗教迷信。<sup>17</sup>」耶穌會士把康熙帝的批示由四條不同的路線，分途趕緊寄往羅馬。然而，這些解釋並不起作用，康熙四十三年，教廷議決教友不能參予祭祖敬孔儀式，其決議案比嚴璫的訓令還要嚴厲。教廷以此決議與歐洲無關，沒有在歐洲公布，只派多羅(Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668-1710) 為特使前赴中國執行禁令。

康熙四十四年 (1705) 多羅來華，康熙帝對此寄予很大希望。因多羅為第一位來華之宗座特使，又在途中染重病致不能起床，康熙帝對多羅極是憐憫。在第一次與多羅會面時，康熙帝態度和藹，禮節隆重，並隨即命人攜帶禮物，到羅馬獻予教宗作回禮。多羅希望任命一人統理中國教務，禮貌上請康熙帝給個意見，康熙帝認為總管的人選應是熟悉中國事務並為朝廷效力之人，理應是在朝供職的耶穌會士，但是多羅不信任耶穌會士，以致此事懸而未決。

康熙帝多次探問多羅來意，但多羅恐怕祭祖禁令惹起康熙帝反感，沒有告以實情，也不肯與康熙帝討論關於禮儀的問題，只推說此行係代教宗向皇帝問好。康熙帝當然不信，覺得多羅有意欺瞞，對他的態度便大不如前。當時，在華傳教士尚未知道教廷對禮儀問題已有定案，在京耶穌會士還勸多羅要聽取皇帝的意見；但是，多羅認為嚴璫才是真正的中國問題專家，於是將嚴璫給康熙帝引見。康熙帝一見嚴璫，發覺嚴璫只會福建方言，與自己對話尚需翻譯，莫說修習中國

---

17 羅光著，《教廷與中國使節史》。台中：光啓，1961，96-97頁。

經書，連御座後的四個字也只識其一。康熙帝大怒，認為他們不通中國情理卻妄論中國之事，猶如「立於大門之前，論人屋內之事，眾人何以服之？」<sup>18</sup>稍後，康熙帝下令境內傳教士，必須按「利瑪竇規矩」行事，並立誓此後不回西洋，方得領取在中國居留的「票」。同年，驅逐嚴璫出境；康熙帝對嚴璫極之不滿，即使事隔數年，每一提起均怒罵不已。

多羅則無論如何也要履行宗座特使的職責，他走到南京後，發出公函下達了教廷的禁令：「當他們（基督徒）問到敬孔子和祖宗的焦點的問題時，他們應該作如下回答：不行。我們不能奉這樣的祭品。我們不允許聽從神律的人們祭孔和祭祖。同樣地，關於中國人習慣使用牌位以尊敬死去的祖宗，回答是：不行。當他們被問到：『上帝』或者『天』是否是基督徒的真正的天主時，回答：不是……」<sup>19</sup>康熙帝曾御筆題書「敬天」二字匾額送贈北京南堂，並特別聲明敬天即敬天主。多羅此一禁令，實在是對康熙帝的大不敬，看來，多羅若非宗座特使，又若非外國人，必會被治以欺君大罪。

多羅被逐往澳門，葡萄牙人不滿教廷未得葡王同意而遣使中國，侵害其保教權，於是將多羅拘禁起來，又明令澳門教士不得承認多羅的特使身份。可憐多羅，患病已久，出使又遇連翻挫敗，正是內外交困，於康熙四十九年（1710）病逝澳門，年只四十二。

---

18 康熙四十五年上諭。見《康熙與羅馬使節關係文書》，近代中國史料叢刊續編第七輯。台北：文海，1974，冊 69-70，10 頁。

19 多羅教令。見《羅馬教廷有關中國禮儀之爭文獻一百篇》。轉引自顧衛民著，《中國天主教編年史》，上海：上海書店，2003，230-231 頁。

南京公函與康熙帝的聖旨讓傳教士左右為難。由於公函是以多羅名義發佈，而非宗座諭令，在華傳教士對此意見分歧，願意按皇帝旨意領票留居的大多是耶穌會士，而遵照公函禁止教友敬祖敬孔的則相繼被逐出中國。部份傳教士又上書教宗，要求撤銷公函的制約，中國境內的教會顯得一片混亂。康熙帝也不相信南京公函是教廷對禮儀問題的定案，前後兩次派了四名傳教士到羅馬向教宗陳述中國祭禮的真正意義，可惜此四人中的三人均死於途中，而另一人在羅馬患病，未能覆命。康熙帝並不知道四人境況，還一心等著他們回奏教宗意向。就在此時，康熙五十四年（1715），教宗格萊孟十一世頒布《從登極之日》通諭（*Ex illa die*），重申禮儀禁令。消息傳至中國，所有傳教士均須服從；但是要教友不敬天敬孔，表示此生當官無望，而不祭祖，又犯不孝大罪，因此很多教友都脫離教會。朝中大臣乘著教會內亂，上奏禁止百姓信奉天主教，康熙帝則始終不信教廷會作出這樣的禁令，仍然堅持要等自己派去的人回來後，才作定論。

教廷為處理中國禮儀問題的善後事宜，於康熙五十八年（1719）再一次派遣特使到中國來，這次選派了嘉樂（Carlo Mezzabarba, 1685-1741）。有鑒於多羅的遭遇，嘉樂處事非常謹慎。至於康熙帝，只信任耶穌會士，而嘉樂使團中全是「不通中國文理」之人，竟無一耶穌會士，康熙帝覺得教廷有所偏私；況且，他所派赴羅馬的使者，始終未回，斷言他們都被「暗害殺死」<sup>20</sup>了。在未見嘉樂時，康熙帝已由臣下向對方傳旨：「朕之旨意前後無二，爾教王條約與中國道理大相悖謬，教王表章，朕亦不覽，西洋人在中國行不得教，朕必嚴行禁止，

---

20 「嘉樂來朝日記」。同註 18，45-46 頁。



本應命爾入京陛見，因道理不合，又生爭端，爾於此即回去，明日著在京眾西洋人於拱極城送爾。西洋人中有不會技藝之人，爾俱帶去；再爾等問嘉樂，帶來會技藝之九人，伊等情願效力者，朕留用，不願在中國者，即同回去，朕不強留。<sup>21</sup>」康熙帝拒絕接見嘉樂，並恐嚇著要禁止傳教事業及驅逐傳教士，這大概是要給嘉樂一個下馬威。果然，嘉樂見事態嚴重，唯有苦求康熙帝，自言自己身為特使，不能更改教宗諭令，只能將康熙帝的意見向教宗傳達，並在有限範圍內給予了八項豁免，讓教友可以參加不涉宗教性質的敬孔敬祖禮儀。康熙帝見此，略顯和緩，前後十三次接見嘉樂，每每重申天主教於中國無用，只是體念傳教士遠道而來才以禮相待；而中國古書義理無窮，外國人未識其中真諦不應隨意批評等等。於禮儀問題上，與嘉樂仍然各執一詞，毫無轉圜餘地。

康熙五十九年（1720）十二月廿一日，嘉樂與一眾傳教士將教宗諭令譯成中文，稱為禁約，呈遞予康熙帝。康熙帝見禁約與嚴璫當年所呈者同一模樣，顯示自己多年來恩威並施，幾翻曉諭均屬無用，於是在禁約後加以硃批：「以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。<sup>22</sup>」曾一度生氣勃發的傳教事業，就此消沉，直至道光廿二年（1842），教會才在洋槍炮的伴隨下再叩開中國大門。

21 同上，74頁。

22 康熙五十九年上諭。同註 18，96頁。

覽此告示。只可說得西洋人等小人。如何  
言得中國之大理。况西洋人等。無一人同  
漢書者。說言議論。令人可笑者多。今  
見來臣告示。竟是和尚道士。異端小教  
相同。此等亂言者。莫過如此。以後不必  
西洋人在中國行教。禁止可也。免得多  
事

康熙五十九年 康熙帝禁止傳習天主教

## 結語

有論者認為康熙帝與教廷不能通使，是因「康熙帝之專權驕橫<sup>23</sup>；也有人認為康熙帝一直與傳教士相處得很好，而從他賜予各個教堂的匾額，特別是他所題的七律：「森森萬象眼輪中，須識由來是化工。體一何終而何始，位三非寂亦非空。地堂久為初人閉，天路新憑聖子通。除卻異端無忌憚，真儒若個不欽崇。」可見他對天主教教義有一定的理解，若非囿於帝王枷鎖及禮儀之爭，他必會受洗入教。

禮儀之爭直接導致康熙帝再行禁教，實在令人惋惜。但是，得到康熙帝賞識的宗教團體，不光只有天主教。他曾親臨佛教重鎮五台山各廟宇上香拜佛，御賜菩薩頂「五台聖境」橫匾；出巡各地時，經過名山古剎，每每御筆提字，以致「寫寺廟匾額，多至千餘<sup>24</sup>」。所以，儘管康熙帝從未對天主教教義加以惡評，他為傳教士離鄉背井，不為名利，甘願犧牲而受感動；但是，我們也無須把康熙帝對天主教會的善意無限放大。康熙帝對仙佛神靈之說，在不同的階段有過不同的看法。康熙十二年，康熙帝與熊賜履談到治世之道時，表露出對神仙佛道的憎厭：「朕生來不好仙佛，所以向來爾講闢異端，崇正學，朕一聞便信更無搖惑。對曰：帝王之道以堯、舜為極。孔孟之學，即堯、舜之道也。此外不特仙佛邪說在所必黜，即一切百家眾技，支曲篇雜之論，皆當擯斥勿錄，庶幾大中至正，萬世無弊……<sup>25</sup>」但是，康熙帝

---

23 徐宗澤著，《中國天主教傳教史概論》。影印本。上海：上海書店，1990，230頁。

24 《清鑑綱目·聖祖康熙》。台北：啓明，1959，卷5，309頁。

25 《康熙起居》，康熙十二年十月初二日。北京：中華，1984，冊1，124-125頁。

也明白到作為皇帝不能對某家某派輕言禁絕，而在他漫長的統治期間，他也漸漸體會到宗教之勸人向善，與儒家無異，對他治國安邦同樣有利：「人生於世，最要者唯行善。聖人經書所遺，如許言語，唯欲人之善；神佛之教，亦唯以善引人。後世之學，每每各向一偏，故爾彼此如仇敵也。有自謂道學，入神佛寺廟而不拜，自以為得真傳正道。此皆學未至，而心有偏。以正理度之，神佛者皆古之至人，我等禮之敬之，乃理之當然也。即今天下至大，神佛寺廟不可勝數，何寺廟而無僧道。若以此輩皆為異端，使盡還俗，不但一時不能，而許多人將何以聊其生耶？」<sup>26</sup>」最重要的還是舉國佛道信眾極多，若強行禁絕，勢必惹起事端。

對於盛行於蒙古和西藏的喇嘛教，康熙帝繼承了祖輩的尊崇與管理並進的政策，就是一方面承認活佛在蒙藏地區的宗教地位，讓他們對當地信眾發揮影響力，成為信眾的精神支柱，同時嚴格控制活佛的出任入選，確保活佛必須效忠於朝廷，到康熙帝時，活佛的轉世靈童更要由皇帝認定和冊封。

無論康熙帝是嘉許傳教士、燒香禮佛或是冊封活佛，他的思想深層總是儒家的。康熙帝雖是滿洲族人，但是自幼讀儒書、寫漢字，尊崇孔孟。他在熊賜履、李光地的指導下，讀遍四書五經，對朱熹理學推崇備至，將之升入大成殿供奉。康熙帝崇儒，不在空談義理，而在於經世治國、學以致用。提倡儒家，可以為他爭取漢族儒士的支持，而傳統的三綱五常，也可以作為影響百姓臣民的思想器具，有利於國家的長治久安。

---

26 《庭訓格言》。轉引自孟昭信著，《康熙評傳》。南京：南京大學，1998，435頁。

當時天主教在中國的教眾人數不多，根基甚淺，其勢力不可與佛道相比。但是傳教士帶來了天文學、帶來了西洋醫學、帶來了西洋大炮、帶來了很多很多的西方科技，都是儒釋道所沒有的。試看康熙帝無論是命白晉到歐洲招募傳教士，或與嘉樂決裂時所下的聖旨，皆指明他要的是會「技藝」的人，而不是對天主教教理有深邃反省的有道之士。

康熙帝可說是因為西方科技才親近傳教士的，他自問對傳教士禮遇周到，每做一事，必定為他們設想；譬如有一宮女擅於彈琴，康熙帝很想讓徐日昇評鑑她的琴藝，但為男女之嫌免徐日昇尷尬而作罷；又一次，康熙帝器重的大喇嘛懇求康熙帝命熱拉第尼為他畫像，但康熙帝恐怕叫熱拉第尼為其他宗教的教主畫像惹他反感，於是拒絕了大喇嘛。康熙帝如此事事關照，傳教士仍然不放心；皇太子允祜命白晉在一瓶上繪畫，做為戲台道具，但白晉以為那是個「佛瓶」而拒絕了，允祜多次解釋仍不得要領，於是大聲責罵白晉：「你們竟然聲稱比我、比所有自幼讀書知禮的人更了解中國人的感情和風俗習慣……我們並不埋怨你們和你們教會的密切關係，但是我們有理由埋怨你們在你們不了解的事情上固執己見。<sup>27</sup>」同樣的事情，亦發生在禮儀問題的交涉過程。大清皇帝的一句話，臣子百姓奉若神明，豈有半分質疑；鄰近國家如有不從，往往亦揮兵相向，幾曾花盡唇舌與對方辯論？更何況，他們都是些不通國情的人！從康熙卅九年，第一次介入禮儀之爭到五十九年下令禁教，二十年間，康熙帝所花之心血實在不可謂少。在此，我們可以看到康熙帝對嚴璫、多羅或嘉樂的憤懣中，帶有一絲的無奈，更有點點的委屈。

---

27 同註 13，57 頁。

康熙帝一方面寵信傳教士，但是，又並非絕對的信任。外國人侵佔中國土地早有前科：荷蘭人佔領台灣、葡萄牙人佔領澳門、俄羅斯人入侵東北等等，康熙帝不得不防。試看尼布楚和談便知一二，康熙帝不派遣與張誠同屬法國的白晉一起出使，卻選了葡萄牙的徐日昇，只因葡法兩國正為保教權爭奪不休，兩國籍的會士也有嫌隙，如此便可叫二人互相牽制，不怕他們與俄羅斯勾結，康熙帝可謂用心良苦。禮儀之爭一事，讓康熙帝看到，透過控制喇嘛活佛而統治蒙藏各部的的方法，不能用於天主教徒，教徒的最後皈依必然是教會，即使皇帝也無法干預教徒的思想行爲，如此，教徒愈多意味著潛在的反對勢力愈大，危險愈大，這是任何統治者所不能忍受的。這一點，其子雍正帝說得很明白：「你們要讓所有中國人都皈依基督教，這是你們教會要求的，朕了解這一點，但是在這種情況下，我們的前途又如何呢？」<sup>28</sup>」。

音訊阻隔與文化差異造成了中國人與天主教會之間的鴻溝，而雍正帝篤信喇嘛教憎厭天主教，即使沒有禮儀之爭，禁教之舉早晚都要發生。然而，無論康熙帝或雍正帝有多少理由，至於某事是否異端，某禮儀是否合於教理，應屬神權一邊，該由教會定斷，俗世政權不應橫加干涉。但是，為政者總有統治他人的欲望，不論是有形的行爲，或無形的思想，小至呈上乳香或檀香，大至祝聖神父主教，只要涉及本國人民，便會反責教會干涉內政。本來凱撒的歸凱撒，天主的歸天

---

28 「耶穌會傳教士馮秉正神父給耶穌會某神父的信」寫於 1724 年 10 月 16 日北京。同註 13，106 頁。

主；但是，政治與宗教從來就不能絕對的分割，歷史現實告訴我們，沒有凱撒的點頭，天主的忠僕將寸步難行；尤其是當凱撒自比為天主的時候，更容不得真天主的臨在；即使這個真天主曾被釘在十字架上，早已明言無意於俗世王權，也不能倖免。如是者，傳教士一方面要謹守天主忠僕的身份，一方面要取得凱撒的點頭認可，其中辛酸實非我輩可以體會。

康熙帝以為天主教於中國真的無用，以為准許外國人傳教是恩澤遠邦之舉，兼之害怕教會危及其統治；他卻不知強行禁絕傳教之路的同時，也斷絕了西學傳入之路，斷絕了中國進步之路。中國文明發展得很早，本來她可以坐享由傳教士帶來工業革命與文藝復興的成果，繼續走在世界各國的前列。可惜，康熙帝把中國的大門鎖上了，放棄了與世界接軌的機會；他把自己開創的康雍乾盛局限在當時當地，未能惠及後人；百多年後再開門的時候，外面的世界已不是他的子孫可應付的了。

## 中國天主教報業先驅李問漁

林瑞琪

主曆1911年六月八日，當中國的國民革命進行得如火如荼之際，在上海徐家匯耶穌會的會院，耶穌會士李問漁神父靜靜地辦好總告解，片刻之後，李問漁神父安詳地離開了他所服務半世紀的上海耶穌會，卻留一大筆文化遺產，讓中國天主教會因他的貢獻而自豪。

李問漁神父是十九世紀與二十世紀交接其間重要的中國天主教人物之一，他與另一位十九及二十世紀天主教名人馬相伯同代，卻不幸（以世俗眼光而言）較馬氏短壽。但李氏在報業、著述、藏書及教育四方面均有重要的貢獻。筆者特別搜集李問漁神父在這四方面的資料，重新整理，以饗讀者。而其中報業方面，更使李氏在歷史上具有無可取代的地位。

根據李問漁神父的墓碑刻記，神父名杕，問漁為字。（《聖教雜誌》，1996，752頁）另據方豪神父考據，李神父原名浩然，號大木齋主。聖名勞楞佐（Laurentius），（方豪，1973，284頁）。方豪筆下的這位前輩如下，

道光二十年（一八四零年）生於江蘇川沙西李家，與馬相伯先生良為同教、同學、同年。咸豐六年（一八五六）陽曆八月十八日加入聖母始胎會，《同登錄》編號為二十六，記年齡十八，疑有誤。同治元年（一八六二）畢業於徐匯公學，入耶穌會修道。（方豪，1973，284頁）



方豪神父的考據指出前人有誤，但方豪神父本身的記載，亦與中國天主教出版界另一位前輩徐宗澤神父記載有所出入。方豪指李問漁神父在同治十一年（1872）晉司鐸。（方豪，1973，284頁），但據徐宗澤神父記載，

一八六五年秋，公（李問漁神父）遣至上海董家渡攻讀哲學，時大修院在該處，哲學在大修院中讀的；共研究二年；哲學畢，即繼續神學，神學第三年完後，即一八六九年六月二十九日，在郎主教手受司鐸品；翌年神學讀畢，考試優越，得神哲學博士銜。（徐宗澤，1936B，722頁）

基於徐神父與李問漁神父曾為同時代的人，加諸同屬耶穌會，而徐神父有耶穌會檔案可資參考，可信性自較方豪神父之私人摘要為高。一如其他耶穌會士，晉鐸後的主要工作都是傳教或教學。李神父亦無例外。但晉鐸七年以後，開始產生變化，李神父在上海創辦了《益聞錄》半月刊，開始了他漫長而精采的出版生涯。

## 早期中國天主教報刊

雖然天主教報業起步甚晚，但在十九世紀末二十世紀初卻是大放異彩，其中至為關鍵的人物，莫過於這位祖籍江蘇的耶穌會士李問漁神父。李問漁神父自1879年起，即長居上海徐家匯耶穌會會院，先後創辦了兩份對教會極具影響力的現代報刊。然而，談及中國天主教現代報刊，卻不能不先提遠在華南的香港教區。

天主教自1841年正式傳入香港。但直至1877年，才出現第一份天主教報章“*The Hong Kong Catholic Register*”，中文名為《香港天

主教紀錄報》。(谷長嶺，1995，52頁)對比起來，其他基督宗教的宗派的成員如麥都思(Walter Henry Medhurst)、丁韋良(William A. P. Martin)等人來港後不久，即創辦中文報刊《遐邇貫珍》(英文名字為“*Chinese Serial*”)，天主教在這方面明顯落後於人。

天主教會在報刊傳播上的反應緩慢，並非香港天主教會獨有的現象。整個中華大地的天主教會，對報刊傳播功能的重要性，一直不甚重視。事實上，自1582年利瑪竇(Matteo Ricci)等耶穌會士來到中國時起，中國天主教會似乎未有想及出版報章刊物。據中國人民大學新聞學院的谷長嶺教授稱，前述的《香港天主教紀錄報》半月刊，是天主教在中國出版的第一份報刊。(谷長嶺，1995，52頁)換句話說，在這之前的三百多年間，中國天主教會在新聞出版方面，可以說一直在交白卷。(林瑞琪，2003，10頁)

《香港天主教紀錄報》，是天主教香港代牧區所辦第一份報刊，毫無置疑之處，但是否可以算為中國天主教會最早之報刊，則尚存爭議。二十世紀四十年代的著名中國基督宗教傳播學者羅文達(Rudolf Loewenthal)在1940年曾指出：

在中國最早出版的天主教期刊是耶穌會士在上海市郊徐家匯所出版的《氣象學觀測簡報》。這份科學學報是由天文台於一八七二年所發行，不定期地出版至今。(The first Catholic periodical to be published in China was the Bulletin des observations meteorologiques of Jesuits at Zikawei, near Shanghai. This scientific journal has been issued by the Observatory at irregular intervals since 1872 up to the present time. (羅文達 Rudolf Loewenthal, 1940, p.5)

羅文達所提的天文台，相信是指耶穌會士在佘山所設的天文台，這是當時華東地區的重要天文觀測機構。問題在於，天主教傳教士所設出版的刊物，是否就是天主教刊物，這常是富爭議性的。再者，一份不定期的簡報，在其最早出版時是否能視為一份期刊，這更加值得爭論。基於這兩點原因，我們仍以《香港天主教紀錄報》作為天主教在華新聞事業的開始。（林瑞琪，2003，16頁）

即使這份《香港天主教紀錄報》，本身的對象亦僅限於以英語為主的香港、上海及日本等較為西化地方的教友。（田英傑，1983，127頁）中文報刊方面，上海耶穌會所支持李問漁神父創辦的《益聞錄》及《聖心報》兩份中文報刊，在中國天主教報業的歷史上，乃具有開創先河的意義。

## 報業出版

李問漁神父在報業方面的貢獻，首推《益聞錄》的創刊。關於《益聞錄》，中國新聞史權威戈公振在《中國報學史》一書中，有這樣的描述：

《益聞錄》，自光緒四年起（一八七八年）發行於上海，為半月刊，未久改為周刊，由南匯李欸主編。光緒二十四年（一八九八年），與《格致新聞》合併，易名為《格致益聞匯報錄》，每星期發行二次。光緒三十四年起（一九零八年），又簡稱《匯報》（原名 *Revue Pour Tous*），而分別出版。《時事匯報》每星期出版兩次；《科學匯報》每兩星期出一次。關於科學問答，由比人赫師慎（Van Hee）任之。次年赫師慎回國，《科學匯報》遂停。此後《匯報》乃成專紀時

事之半周刊。至民國元年，又易名《聖教雜誌》，每月發行，至今存在。（琪按，即一九二五年）此報為基督教舊教（琪按：即指天主教）之言論機關。繼續出版四十餘年。在外人所創辦之雜誌中，當以此為最久。（戈公振，1985，82頁）

至於方豪神父，對《益聞錄》亦有如下的介紹，「（李杕）晉鐸後，傳教六年；光緒四年（一八七八年）在上海董家渡小修道院教授拉丁文。次年三月十六日，在上海創辦《益聞錄半月刊》。」（方豪，1973，285頁）方豪又引陳百希神所著的「偉大的公教作家——李問漁神父」曰：

當時我國除申報外，沒有其他的報章雜誌，所以李神父創辦《益聞錄》，不但有功於教會，而且還有助於啓發民知，有功於國家。（方豪，1973，285頁）

方豪與戈公振所引的年份有差別，但據羅文達指出，創刊年份應在1879。（Loewenthal, 1940, p.5）羅文達亦提到兩報較少受人注意的英文名字，《益聞錄》是（General News）而《匯報》則是（The Zikawei News）。《匯報》的發行，至1911年因主編李問漁神父的逝世而中止。在其最後一期登有「辭別啓」，內云：

本館創行三十餘年，承諾君青眼頻加，報務日形發達，中間由益聞錄改名格致益聞匯報，改名時事科學匯報，卒名匯報；雖再三屢改，不外乎益聞及科學宗旨也。今本報別有事故，定於七月初一日（廢曆）停版。閱報諸君有專函來到本館褒獎倍至，吊問兼加，注意或改良，或萬不停版者，已有數十起。本館拜讀之下，感愧殊深；無奈停報已經議決，勢難挽回。爰自七月初一日起，從此投筆言別；倘他

日滬上同志諸君，善為組織，另開日報或他報，則諸君翰墨之緣，仍可慶魚水之樂耳。臨別不勝黯然之至。此請大安不一。本館同事諸人拜啓（徐宗澤，1936A，706頁）

無論是《益聞錄》以至後來的《匯報》，對文字傳教的工作均有極大意義。鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等人所編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻（五）》，收「李公問漁書札」，其中錄有「高麗旬報館主人來書」（2472頁）、「日本中山興來書」（2482頁）、「蒙古韓長風來書」（2483頁），均對《益聞錄》及《匯報》表示欣賞。對於《匯報》的成績，羅文達亦推崇備至，稱其：

主要之宗教內容，為普及與專科文章以至朝廷諭及政治新聞所取代，好能吸引非公教讀者。從此點觀之，可視為成功，發行量已增至三千之譜，在當時屬奇高之列。隨著創報者於一九一一年逝世，報刊亦告停刊，並於稍後以另一形式再度面世。（Popular and scientific articles as well as imperial decrees and political news mainly replaced the religious contents, in order to attract non-Catholic readers also. From this point of view the paper was successful, since its circulation soon increased to about 3,000, which was unusually high for that period. With the death of its founder the paper was closed down in 1911, to reappear later in a different form.）（Loewenthal, 1940, p.6）

李問漁神父所創辦的另一報章為《聖心報》。對於《聖心報》，方豪神父提及的並不多，只是說了一句：「光緒十三年（一八八七年），又創辦《聖心報》月刊。」（方豪，1973，286頁）相反，羅文達對《聖心報》卻十分重視，

耶穌會所出版的三十八份期刊當中，有二十四份在上海出版。在其九份中文的宗教報刊中最突出者，要數《聖心報》，是中國存留最久的宗教期刊，每期發行量達四千四百五十份。(24 out of the 38 Jesuit journals are published in Shanghai. Outstanding among the 9 Chinese religious papers is the Sacred Heart Messenger (聖心報), the oldest surviving religious periodical in China, with a circulation of 4,450 copies per issue.) (Loewenthal, 1940, p.6)

李問漁神父對《聖心報》，似乎有特厚的感情。徐宗澤神父記載《聖心報》的創立過程時提及，

一八八七年公（李問漁神父）又創立聖心報，其第一號出版於一九八七年六月一日，每月出一本，每本共十二張，零售制錢十五文。本報之宗旨，是為恭敬耶穌聖心。公於是年起專管聖心報，龔古愚司鐸接管益聞錄及大修院，但公仍助之。（徐宗澤，1936B，723頁）

其後，李問漁神父接受及辭卻多項職務，唯《聖心報》一直是其工作的重點，未嘗有所改變。僅在1908年至1909年間，把《聖心報》的編務交給徐司愚司鐸，但一年後徐鐸另有任用，李問漁神父又復任《聖心報》及《匯報》的編輯職。（徐宗澤，1936B，723-724頁）

《聖心報》之重要性，不僅在於其發行量及其綿延久遠的歷史，更在於當時創報者的勇氣及決心。十九世紀中期，中國現代報業初興之時，不少教會報章，都避免直接使用「基督教」或「天主教」的名義。原因是此等報名在市場上難以接受。戈公振在《中國報學史》中對此有精闢的分析。

《教會新聞》，[琪按：應為《教會新報》(楊瑾琿等，1985，309頁)]自同治七年(一八六七年)起，每周發行於上海。林樂知(Young J. Allen)為主筆，慕維廉(William Muirhead)、艾約瑟(Joseph Edkins)助之。此報既專言宗教，則銷路自不能暢。故出至三百期時，即易名《萬國公報》(原名"*Chinese Globe Magazine*")，每月發行，兼言政教。光緒二年(一八七六年)，又增出《益智新錄》(原名"*A Miscellany of Useful Knowledge*")，為專言科學之姊妹刊。光緒十七年(一八九一年)又增出《中西教會報》(原名"*Missionary Review*")為專言宗教之姊妹刊。惟亦因銷路不暢，未幾即廢。至《萬國公報》之體例，亦屢有更變。蓋出資者多教士，主張盡登有關傳教之文字，而普通閱者則又注重時事，故於政教二方面之材料，頗難無所偏重。(戈公振，1985，59頁)

李問漁神父辦報之初，亦不免有此考慮，宗教旗號幾乎毫無例外地成為發行的死敵，所以前述《益聞錄》以至及後更名為《匯報》，都遵循前賢的足印，避危直接提及基督宗教思想。唯獨是《聖心報》的創立，開宗明義以尊崇耶穌聖心為主旨，創立這樣的報刊，必須有超乎常人的決心及魄力，其艱辛卓絕，並非我們今日所能想像。再者，李問漁神父的主編《聖心報》，除了作為一項事工，更有其對聖心虔敬的幅度，徐宗澤神父嘗言，

公所最恭敬者是耶穌聖心；二十四年主編耶心報，在報上宣揚耶穌聖心，令中華全國人民恭敬聖心之心，日益熱切，其功誠有不可沒有；公之編輯聖心報也，常跪而寫作，(徐允希司鐸曾與李公同編聖心報匯報，此係徐公親見之事)故聞有叩門聲，必答曰少待，蓋不欲人見其跪地也；(徐宗澤，1936B，727頁)

徐允希司鐸是徐宗澤司鐸的叔父。(方豪, 1973, 324頁), 又同會並差不多同時, 其可信性當無致疑。《聖心報》於1949年停刊, 歷時六十二年。(顧保鵠, 86頁) 這在當時來說已是一個十分驕人的紀錄。也映照出創刊者不懼艱難, 而得到世人的響應, 其心血並無白費。

## 著述

李問漁司鐸著作甚多, 到了自言「無年無書」的水平。(陳百希言, 見方豪, 1973, 284頁) 在晚年著作尤多。1903年所撰的《拳匪錄》, 更是當時難能可貴的歷史資料。李鐸晚年亦撰寫了《古文拾級》, 作為震旦學院的中文教材。馬相伯先生在序文中提到:

余同學問漁, 所選《古文拾級》凡百篇, 先今後古, 以其與我並世者今也, 耳目有同濡焉, 自卑自適, 尤合現今之教授, 足為逮古之津梁。學者苟於離經辨志之餘, 仿曾文正分段法, 如呂東萊《古文關鍵》之為者, 將逐節聲調之異同, 句豆之短長, 一一口誦心維, 切以百篇為少而精熟之, 熟則能巧, 國粹之存, 其在斯歟! (馬相伯, 1996, 101頁)

李問漁神父的著作, 不少是從《益聞錄》及《匯報》中長期積累的言論集整理而成。在其致予金緘三司鐸的信中提到, 「擬將歷年益聞錄所登拙論, 刪增潤色, 彙積成編, 顏曰理窟, 上溯主宰奇功, 下述格致要理, 以及彰善癉惡, 易俗移風。」(李問漁, 1996, 2440頁)

在李問漁神父所有著作中, 最重要及影響最深的, 莫過於《新經譯義》的翻譯了。當然, 李鐸的《新經譯義》只是整個聖經中譯的鉅



大工作的進門階，不能以此為滿足，根據年青學者林雪碧的考據，「後來雖有耶穌會士李杓、巴黎外方傳教會士卜士傑(Bousquet)等人先後出版《新經全書》、《新經公函》和《默示錄》等書，但馬相伯對這些運作似乎不太滿意。」(林雪碧，2000，12頁)馬相伯的未能滿意是一回事，但李鐸致力聖經中譯之功，則無容置疑。

李問漁神父對同會先輩推崇備至，特別尊崇清代耶穌會士畫家吳漁山，所以在晚年特別為吳漁山整理詩文，編成《墨井集》傳世。史學鉅匠陳垣在「墨井集源流攷」一文中，闡述了李問漁與《墨井集》的關係。

墨井集之名，起於清末李問漁司鐸，漁山不名墨井集也，漁山三十歲前之詩名桃溪集，……

宣統元年，李問漁司鐸杓乃據「小石山房」本，並將徐匯藏陸編三巴集未刻之聖學詩補入，末附口鐸一卷，由上海土山灣印書館排印，有李自序及馬相伯先生序，其三巴集與陸氏原編不同者，中間刪去二首，卷末又從另本加入四首，是為今本《墨井集》。(陳垣，1985，174-175頁)

## 藏書

李問漁神父的眾多事工當中，較少人注意到的是圖書館方面的工作。原因也許很多，其中一個原因是報業出版及在震旦學院的工作，經已使李神父聲名顯赫，蓋過了他在其他方面的貢獻。另一方面，圖書館工作是細水長流的事工，其成績不容易在一時之間看見，因此亦較易為人所忘記。不過，即使教會外的人士，亦對李問漁神父在這方

面的貢獻予以肯定。

其後，徐家匯聖依納爵天主教教堂教士意大利耶穌會理(琪按：諒為「士」字之誤)晁德蒞 (P. Zottoli, 1826-1902年)與其助手法國耶穌會士夏鳴雷(Henri Havret, 1848-1901年)、其學生馬相伯、李問漁等具體負責徐家匯藏書樓的藏書建設和發展，熱衷於藏書事業，擴充藏書資源，為藏書樓日後發展奠定了堅實基礎。(王仁芳，2004，47頁)

據上海的學者黃志偉研究，徐家匯藏書樓的創始人為道光二十二年到滬之法人南格祿司鐸。而奠定藏書樓的基礎者，則是晁德蒞及夏鳴雷二司鐸，二人都是著名的漢學家，著作甚富於溝通中西文化，對藏書樓初創階段他倆頗著功績。(黃志偉，1992，23頁)黃志偉亦提到徐家匯藏書樓與李問漁神父的關係，

然助晁德蒞、夏鳴雷二司鐸發展此藏書事業者，為晁公高足馬相伯、李問漁。馬相伯為世所知，無待介紹，但馬公之管理徐家匯藏書樓則外間鮮為人知。李問漁江蘇南江人，生道光二十年(一八四零年)，曾創辦《益聞錄》、《匯報》、《聖心報》等，為中國報界之先進，而所著宗教哲學之書尤多，卒於民國元年。繼馬、李二公管理藏書樓者還有沈錦標、徐勵、茅本荃、徐允希、張若虞、張漁珊、楊為時等司鐸主管。」(黃志偉，1992，23-24頁)

黃志偉稱李問漁神父卒於民國元年，相信是一時手民之誤，但李問漁神父對藏書樓的貢獻，得到黃志偉的肯定，則是實至名歸。

## 教育

李問漁神父在教育方面最顯著的事工，莫過於出任震旦學院院長，這是其司鐸生涯中一件十分顯赫的事件。然而，事件是否出於李問漁神父的自願，抑或是嚴峻形勢下的權宜之計，則值得討論。事件牽涉到法籍耶穌會士與馬相伯先生的紛爭，李問漁神父既終身為耶穌會士（馬相伯則已退會），亦為馬氏的好友，居兩者之間，自有其難言之隱。方豪神父在其《中國天主教史人物傳》中，對這件事的論述頗有為耶穌會諱的意味。

光緒二十九年（一九零三年）馬相伯先生創辦震旦學院，法國神父初本義務任教，學校行政，由學生任之，此固馬先生之理想也。至三十一年（一九零五），馬先生微疾養病，外籍教授改革校政，別定規制，違創辦時初意。馬先生為避免師生衝突，率師生另設復旦公學。三十二年（一九零六）震旦學院由李司鐸（指李問漁神父）出任校長，兼哲學教授，仍兼兩報主編。（方豪，1973，286頁）

不過，李問漁神父主持校政的年份，也存在1905與1906的爭議。據鄭登雲在其所編著的《中國高等教育史》中所說，

翌年（指一九零五），震旦學院在兩江總督周馥，以及一些「不忍其中輟」的士紳張季直、李平書、姚子讓等，「相率致書諸司鐸」，請重新開課。於是，在一九零五年八月正式復課。復校後，院中設董事會，推朱問漁（琪按：當為李問漁之誤）司鐸為院長，南從周仍為教務長掌握全校大權。自此而後，震旦學院全部由法國天主教耶穌會辦理。（鄭登雲，1994，178頁）

即使李問漁神父不是全權掌握校政，但絕非純粹橡皮圖章。前輩學者黎正甫教授在其所著《天主教教育史》中提到，

李浩然司鐸字問漁，與相伯同學。當相伯離開震旦時，經校董會公推李問漁為震旦學院校長，改肄業期為四年。第一年以中文教授，第二年始以法文教授，此兩年名曰附科，至第三年始稱本科，第四年分文理兩科。李氏著述甚豐，辨道的有「理窟」及「續理窟」，並譯著「哲學提綱」，「神學提綱」等書，又編「古文拾級」為震旦學院課本。（黎正甫，1960，364頁）

鄭登雲另外提到，「一九零八年四月，震旦學院由徐家匯遷入法租界盧家灣呂班路（即今重慶南路）。新院舍是在路兩旁購地建築的，因而分成東西兩部。是年，傳教士南從周任院長，改學制為六年，分設預科和法政文學科。」（鄭登雲，1994，178頁）不過，無論接掌校政是始於何時，1908年脫離震旦學院則是沒有爭議的事實，李問漁神父與震旦學院的關係概到此為止。

李問漁神父出掌震旦的時候，經已是六十五歲的老人，面對心愛的耶穌會與數十年相交的老同窗馬相伯之間的種種衝突，其內心痛苦可想而知。前述李鐸所撰的《古文拾級》，仍請馬相伯作序，可見李氏一直希望維持與馬氏的關係。而李鐸在當時亦成為馬相伯與耶穌會保持聯繫的重要紐帶。

## 鞠躬盡瘁

李問漁神父到了晚年，依然身負多項重要任務，以至積勞成疾，對此，《匯報》有如下的報導：

公主報政，始終如一日，不避勞瘁的。一九一一年六月三日（廢曆五月初七日）午正感冒寒疾，名醫診視，謂無性命危險，但因公年

老力衰，恐有不測。但是日午前猶與副主筆張漁珊司鐸言身後事，喜所譯之書俱竣，不致累續成；惟方刊未刊者則偏勞代校矣。時尚未病，不料所言竟成遺囑。六日兩西醫診視，脈案如前，囑料理身後事，以防意外之變。七日酉刻領受終傳聖事；八日午後四下三刻安逝於徐匯耶穌會院，計在世七十二年。（徐宗澤，1936B，724頁）

然而，同時期的《聖心報》，對李問漁神父的逝世，卻感到似乎有墮於庸醫之手的嫌疑。當時的《聖心報》則寫道：

光緒十二年始創聖心報，至今二十五年有餘，兼管兩館報務；目不停閱覽，手不停披寫，著作等身，不知勞瘁。去年以來，衰疲日顯，然精神尚好，繕理館政如常。本年五月初七日午正，忽患寒疾；初八日降臨瞻禮，停行聖祭，恭領聖禮，尚勉強振刷精神，到大堂內恭望大禮彌撒，至一點三刻之久；由是病勢增劇；初九日名醫診視，稱年老而患重寒熱，恐有性命危。初十日見身上發出紅色斑點，始知變症矣；且寒熱不減，醫甚憂之。十一日傍晚六下鐘，受終傳禮，行禮前公有遺囑數語，自稱感謝天主，賜其死在耶穌會中，已得升天憑証云。又謂三十餘年，常居徐匯修院中，免去外邊犯罪危險，皆天主特恩所賜也。諸位請代為我謝主，可也。言畢恭領聖事。十二日午後兩下鐘，始顯臨終狀，命在呼吸。院長顧公，即誦臨終經文，旁有兩鐸陪侍，為之赦罪誦經。時公明悟尚清楚，旁人與以苦像，即自行口親之，至四下二刻，始不省人事，四下三刻有零，天主召其靈魂升天；計公享壽七十有二，在耶穌會中五十年。（徐宗澤，1936B，724-725頁）

筆者稱李問漁神父為中國天主教出版業先驅，是因為其出版工

作，在整個天主教傳播史上，具有承先啓後的功能。一如筆者前面所述，李司鐸畢生有四大功業，然而，圖書館事業及其教育事業，都只是因應天時的需要，可以由他人所代。著書立說，則是一時之業。唯有其報業事工，前無古人，卻爲後有的來者打開坦途，對於筆者半生爲香港天主教出版業苦幹的晚輩，其意義遠非他者可比。

## 何時才可以列聖

徐公宗澤爲了紀念《聖教雜誌》出版二十五週年，特於1936年訪問李問漁神父的家屬後人，其後嘗有言：

臨行時，余祝望李府上多男女學生到徐家匯讀書，俾多得修道聖召，以增李公天堂上的光榮，余又請他們多多求主，俾李神父有列品之希望。（徐宗澤 C，731頁）

以李問漁神父的生平功績而言，列入聖品是理所當然的事。問題在於李氏的功績一直爲人所忽略，至今未有人爲他特別寫傳。一般教友對神父的生平茫無所知，其遑論爲其列聖祈禱。

有趣的是，李問漁神父的四大志業，似乎都悉數爲徐宗澤神父所繼承，徐公宗澤，出自上海天主教世家，是徐光啓公十二世孫，其主編《聖教雜誌》凡十四年，主持徐家匯藏書樓，負責指導「啓明女中」及「徐匯女中」，（方豪，1973，324頁）出版各項書籍，中國知識份子，有承先啓後的優良傳統，徐公宗澤，繼承了李公問漁的一切優點，進一步發揚光大，但對前人又深懷感激之情。從徐公的文章中，更能映照出李問漁司鐸對後世的重大影響。

徐宗澤神父期望李問漁司鐸早日列聖，這是完全可以理解的，在當時，在今日，都應得到一眾中華教會的兄弟姐妹同聲支持，一同為此熱切禱告。筆者要問的是，在七十多年後的今天，我們也應該問一句，徐宗澤神父在何時才可以列聖？

### 附錄：李問漁神父著作及譯作目錄：

根據徐宗澤神父的整理，李問漁神父的著作共二十多冊，（徐宗澤，1936B，727頁）但不在名單中者尚有多冊，現整理如下：

#### 著作名單：

《聖心月新編》、《辨惑卮言》、《砭傲金計》、《天神譜》、《理窟正續》、（琪按：應為兩本書，即《理窟》及《續理窟》）、《玫瑰經義》、《聖體紀》、《德鏡》、《心箴》、《答問錄存》、《忠言》、《聖若瑟月新編》、《彌撒小言》、《奉慈正義》、《愛主金言》、《拳禍記》、《增訂拳匪禍教記》。

#### 譯書名單：

《煉獄考》、《聖母傳》、《宗教大事錄》、《教皇洪序》、《聖依納爵聖水記》、《天梯》、《備終錄》、《三願問答》、《聖心金鑑》、《亞物演義》、《領聖體須知》、《祈禱會友便覽》、《物理推原》、《默思聖難錄》、《聖體月》、《福女瑪加利大傳》、《真教答問》、《形性學要》、《耶穌受難記略》、《訓蒙十二德》、《西學關鍵》、《潛德譜》、《性法學要》、《福女瑪利亞亞納傳》、《聖日辣爾傳》、《新經譯義》、《生理學》、《靈性學》、《名理學》、

《倫理學》、《原神學》、《天宇學》、《聖安多尼傳》、《公議部奏定婚例》、《默想聖心九則》、《通史輯覽》、《領聖體前後熱情》、《拜聖體文》、《勤領聖體說》。

據方豪神父所稱，上述書目未有羅列的爲二，一爲光緒二十二年（1986年）編著之《徐文家公集》；一爲宣統元年（1909年）編著之《墨井集》。（方豪，1973，287-288頁）但據顧衛民、胡毅華的考証，李問漁神父的著作尚包括《聖留納多自修志》。（顧衛民、胡毅華，1995，261頁）而上述所說的《新經譯義》，應該是後人所指的《新約全書》。一如李問漁神父所說，「無年無書」並非誇張的說法。

### 參考書目及文獻：

- 王仁芳著，2004，「徐家匯藏書樓的中外關係史著作珍藏」，收錄於《中國中外關係史學會通訊》，第十九期，北京，中國中外關係史學會編，2004年8月。
- 林瑞琪，2003，《公教報創刊研究1928-1931》，香港，天主教聖神研究中心。
- 馬相伯著，「古文拾綴」，收錄於朱維錚主編，1996，《馬相伯集》，上海，復旦大學出版社。
- 林雪碧，2000，《馬相伯與近代中國天主教會本地化的關係》，碩士論文，北京，北京大學。
- 「李公問漁書札」，收錄於鐘鳴旦等人編，1996，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻（五）》，台北縣，輔仁大學神學院。



谷長嶺著，1995，「近代新聞事業的傳入」，收錄於方漢奇、張之華主編，1995，《中國新聞事業簡史》（第二版），北京，中國人民大學出版社。

顧衛民、胡毅華編著，1995，《使徒足跡——基督宗教傳華全史圖集》，台北，輔仁大學出版社。

鄭登雲編著，1994，《中國高等教育史》（上冊），上海，華東師範大學出版社。

黃志偉著「徐家匯藏書樓」，收錄於《鼎》第十二卷總第七十期，1992年8月，香港，聖神研究中心出版。

陳垣著，「墨井集源流攷」，收錄於，1985，《民元以來天主教史論集》，台北，輔仁大學出版社。

戈公振著，1985，《中國報學史》，北京，中國新聞出版社。

楊瑾琿、寧樹藩、方漢奇、王鳳超合著，1985，「《中國報學史》史實訂誤」，收錄於戈公振著，1985，《中國報學史》，北京，中國新聞出版社。

方豪，1973，《中國天主教史人物傳第三冊》，香港，公教真理學會。

黎正甫著，1960，《天主教教育史》，台中，光啓出版社。

Loewenthal, Rudolf, 1940, *The Religious Periodical Press in China*, Peking, The Synodal Commission in China.

徐宗澤著，1936A，「二十五週年之聖教雜誌」，收錄於《聖教雜誌》(*Revue Catholique*) 第二十五光第十一期，總第三百期，一九三六年十二月。

徐宗澤著，1936B，「李問漁司鐸逝世二十五年紀念」，收錄於《聖教雜誌》(*Revue Catholique*) 第二十五光第十一期，總第三百期，一九三六年十二月。

徐宗澤著，1936C，「李問漁司鐸家屬訪問記」，收錄於《聖教雜誌》(*Revue Catholique*) 第二十五光第十一期，總第三百期，一九三六年十二月。

「天主教司鐸問漁李公之墓碑」，1936，收錄於《聖教雜誌》(*Revue Catholique*) 第二十五光第十一期，總第三百期，一九三六年十二月。



之報錄聞益辦創  
錄司漁問李  
年一九一一年〇四八

<p>光緒二十四年七月初一日</p> <p>I-WEN-LOU ET REVUE SCIENTIFIQUE</p> <p>格致 益聞 匯報</p> <p>西曆一千八百九十八年八月十七日 本館開設上海徐家匯</p>	<p>光緒二十五年七月初四日</p> <p>HOEI-PAO REVUE POUR TOUS</p> <p>匯報</p> <p>西曆一千八百九十九年八月初九日 本館開設上海徐家匯</p>	<p>光緒二十五年七月初四日</p> <p>大清光緒五年二月廿四日 本書館開設上海徐家匯</p> <p>益聞錄</p> <p>天主任生一千八百七十九年三月十六日</p>
--	---	--

# 第一批國籍主教

梁德瑞

## 1 天主教在華發展史

有些歷史學家認為天主教是在公元 635 年景教教士阿羅本 (Alopen) 抵達長安時傳入中國，有些學者則認為應以 1245 年方濟會士柏郎嘉賓 (Giovanni da Piano di Carpine) 到蒙古傳教為開端，也有些學者認為應以 1294 年方濟會士孟高維諾 (Giovanni da Montecorvino) 抵達北京為起點。由於景教信奉聶斯多略異端，在教義上與羅馬天主教水火不容，故難以說景教是天主教的一部份<sup>1</sup>。此外，柏郎嘉賓前往中國的目的是與蒙古修好，建立教廷和蒙古通使的關係，但並沒有達到傳教的目標<sup>2</sup>。因此，本文在談及天主教在華傳教史時，將以孟高維諾抵京為始，把天主教傳入中國七百多年的歷史分為下列三個時期：

- 十三至十四世紀方濟會時期
- 十六至十八世紀耶穌會時期
- 二十世紀國籍主教時期

---

1. 林瑞琪，〈誰主沉浮〉，第 7 頁

2. 林瑞琪，〈誰主沉浮〉，第 8 頁

本文將簡略提及以上每個時期的中國歷史背景，當時國籍神職培育的情況、他們在中國傳教區內的地位和首批國籍主教產生的經過。最後，將總結祝聖首批國籍主教的意義及對中國教會發展的影響。

## 2 國籍主教的出現

### 2.1 十三至十四世紀方濟會時期

雖然柏郎嘉賓未能打開中國傳教之門，但在1266年，元世祖卻主動要求教宗派遣教士到中國傳教<sup>3</sup>。於是，教宗尼各老四世派遣了方濟會士孟高維諾，以教宗欽差身份，於1294年到達北京傳教，成績斐然。於1313年，孟高維諾受到由教宗格來孟五世所派遣的方濟會士主教祝聖，成為中國傳教區總主教及遠東宗主教，孟總主教隨即先後委派這些方濟會士到泉州出掌教務<sup>4</sup>。那時北京教友數目已逾三萬<sup>5</sup>。

當時外方方濟會傳教士及神職人員負責一切傳教和牧民工作，他們為天主鞠躬盡瘁，為建立中國教會不遺餘力。孟總主教及泉州的主教分別約在1328年及1332年間去世，他們都後繼無人<sup>6</sup>。雖然據資料顯示教宗若望二十二世在確知孟總主教去世後，於1333年立了一位名叫尼各老的方濟會士為孟總主教的繼位人，而尼各老和數位方濟會士也於翌年出發前往中國。可是，竟在1338年七月，一批中國皇帝代

---

3. 韓承良，《中國天主教傳教歷史(根據方濟會傳教歷史文件)》，第10頁

4. 金普斯及麥克羅斯基，《方濟會來華史》，第3頁

5. 劉嘉祥，《剛恆毅樞機回憶錄》，第136頁

6. 金普斯及麥克羅斯基，《方濟會來華史》，第3頁

表從北京到達阿味農(Avignon)，向教宗呈上一封由中國阿蘭人於1336年寫的信，要求教宗派遣傳教人員到中國<sup>7</sup>，因為自孟總主教去世起，中國的信眾已沒有人照顧。

由於教宗本篤十二世認為前任教宗所委派的尼各老等人已抵北京，故沒有再打發另一位主教，只派了五十位方濟會士前往中國。這些使者終在1342年抵達北京，開展傳教工作。使者中一位名叫若望馬黎諾里(Joannes de Marignollis)携同一封中國皇帝給教宗的信，於1353年回到阿味農。信中內容是要求教宗或至少一位全權代表教宗的主教到中國<sup>8</sup>。雖然教宗立即與方濟會士們商討此事，唯當時於歐洲流行的黑死病，教廷和方濟會本身的內部問題，令教宗無法派遣傳教士到中國<sup>9</sup>。

直到1370年，教宗烏爾巴諾五世把主教的權柄賜給一位名叫偉廉的方濟會士，打發他和十二位方濟會士到中國傳教，但由於1377年至1398年的教宗檔案的消失，我們無法知曉這些傳教士的結局。憑藉一位道明會若望總主教在1404年的記述，證明在他的時代還有一位方濟會的加路主教在北京任職，但自加路主教去世後，再也沒有人到北京處理教區事務，而北京教區也在1410年被教會除名<sup>10</sup>。

隨著元朝於1368年的結束，天主教的發展也開始中斷。引致天主

---

7. 韓承良，《中國天主教傳教歷史(根據方濟會傳教歷史文件)》，第18頁

8. 韓承良，《中國天主教傳教歷史(根據方濟會傳教歷史文件)》，第19頁

9. 韓承良，《中國天主教傳教歷史(根據方濟會傳教歷史文件)》，第20頁

10. 韓承良，《中國天主教傳教歷史(根據方濟會傳教歷史文件)》，第25頁

教傳教事業中斷的原因很多，除了教宗未能打發傳教士到中國外，明朝採取閉關自守的政策，不許外國人進入中國，再加上缺乏中國國籍司鐸及主教，也導致當時的中國教會後繼無人。

## 2.2 十六至十八世紀耶穌會時期

直到耶穌會士利瑪竇於 1583 年來華，天主教在華傳教的工作才重新熱烈地發展起來。這階段的傳教工作，由耶穌會開始，後有道明會和方濟會的努力，於 1650 年時，教友的數字已達十五萬<sup>11</sup>。

由利瑪竇來華到明朝滅亡期間，中國朝廷沒有承認境內教會團體的「合法性」，但也沒有予以否定<sup>12</sup>，教會的傳教活動都是祕密進行。直至清朝康熙帝於 1662 年登位，傳教士在中國的活動範圍才有較大的擴展。康熙帝在 1692 年正式允許傳教士在中國自由傳教，而中國人民也擁有宗教自由<sup>13</sup>。這項宗教政策的改變，的確為傳教士提供一個非常有利的傳教環境；可惜由於教廷信理部於 1645 年下令禁止中國教友舉行敬孔祭祖之禮，引發了「禮儀之爭」<sup>14</sup>，也使康熙帝在 1721 年下令禁止天主教在中國的傳教活動<sup>15</sup>。此後，繼位的雍正帝、乾隆帝和嘉慶帝均對天主教抱有仇視或懷疑態度，故他們在位期間，曾出現多

---

11. 劉嘉祥，《剛恒毅樞機回憶錄》，第 136 頁

12. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 16 頁

13. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 23 頁

14. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 322 頁

15. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 28 頁

次教難，使傳教活動陷於非常艱難的境況。但到嘉慶晚年，全國仍有約二十萬名教友<sup>16</sup>。

當時中國教會仍由外國聖統及修會管理和主持<sup>17</sup>。但1664年所發生的教難，令數十位外籍傳教士只可在廣州活動，全靠一位國籍神父——羅文藻獨力承擔當時的傳教工作，傳教事業才沒因此停頓。他不單對面對教難的教友作出鼓勵，也引領超過二千五百名新教友加入教會，深受遠東各傳教會敬重<sup>18</sup>。

在培育本地傳教士和神職人員事上，外籍傳教士也付出了很大努力。在1732年以前，經已有不少中國青年在曼谷、馬尼拉及澳門等地學習修道<sup>19</sup>。唯當時外籍傳教士不重視甚至反對培育中國神職人員為主教，忽略了這項培育對中國教會長遠發展的重要性。

他們反對的主要原因，大致可歸納為以下幾項<sup>20</sup>：

- 本地人神哲學修養不深，恐不能稱職
- 本地人在中國禮儀問題的意見與羅馬教廷意見不符
- 由於當時的外籍傳教士均由該國政府資助及保護（此稱為「保教權」），故他們理當成為主教

---

16. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第35頁

17. 劉嘉祥，《剛恆毅樞機回憶錄》，第136頁

18. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第19頁

19. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第32頁

20. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第20及39頁



- 在鴉片戰爭及不平等條約簽定後，保教權情況更爲嚴重，中國神職人員更處於被壓抑的地位

幸得天主聖神的帶領，令當時的教宗明白委任本地人爲主教的重要性，故教宗格來孟十世在 1674 年頒佈了《在座堂上》諭令，委任羅文藻，道明會士，爲南京代牧，而羅文藻最終也於 1684 年四月八日在廣州接受祝聖，成爲第一位國籍主教<sup>21</sup>。但在談及第一批國籍主教時，羅主教並不被包括在內。首批國籍主教的受祝聖與羅主教的任命相距了二百多年之久。

### 2.3 二十世紀國籍主教時期

十九世紀開始，中國國力衰落，受到多國欺壓，簽定了很多不平等條約，使外國人能在中國境內獲得具大利益。而天主教會亦因依恃外國勢力，可以公然進行傳教活動，但同時也引起了信眾對天主教會的不滿，留下了天主教是洋教的觀念。

由於中國教會由弱勢轉爲強勢是靠外國勢力，外籍和國籍神職自然分別處於主導和次要地位<sup>22</sup>。二十世紀初的義和團事件、辛亥革命、民國的成立和日本侵華等混亂局勢，也沒有把外籍神職主導中國教會的情況改變。可是，漸多外籍傳教士開始認爲當時是中國人管理中國教會的時候<sup>23</sup>。

---

21. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 18 頁

22. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 20 及 39 頁

23. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 43 頁

中國國籍主教的出現，實有賴雷鳴遠神父的推動，比利時樞機主教 Mercier 的協助，把當時正受法國保教權影響下的中國教會實況報告教廷<sup>24</sup>。教廷得悉中國教會未能享有自治權後，遂委任剛恆毅總主教為首任駐華宗座代牧，目的是協助中國傳教事務的發展<sup>25</sup>。

剛總主教對中國教會帶來多項貢獻，在擢升中國國籍主教及建立中國國籍主教區方面，貢獻尤為顯著。剛總主教認為建立中國國籍主教區是必要的，因為<sup>26</sup>：

「聖父曾說我們的教務還沒有達到應有的進展地步。聖父既把向教外人宣揚真理的宗徒任務委諸位(教區首要)，所以本國籍的司鐸們不應該只是居於助理一些次要的事務的地位而已。因此，在諸位的傳教區內，不該只求有多數的修生，而更應該注意的是他們的教育和陶成。若在這些栽培成就的本國籍的司鐸中，有才德兼優的，儘可以委任為本堂司鐸，或成為本區主教，亦無不可。」

剛總主教在 1926 年三月收到傳信部長汪老松樞機主教 (Cardinal Van Rossum) 的來函，說明教廷為了中國教會發展的益處，考慮把宣化府升格為監牧區，而且這監牧也能在羅馬受到教宗親自祝聖。剛總主教對此事十分欣喜，並加緊物色其他合適的教區和主教人選<sup>27</sup>，並

---

24. 成世光，《剛恆毅樞機主教使華七十週年論文集》，第 6 頁

25. 保祿，《剛恆毅樞機主教使華七十週年論文集》，第 18 頁

26. 林瑞琪，《誰主沉浮》，第 43 頁

27. 保祿，《剛恆毅樞機主教使華七十週年論文集》，第 21 頁

終於在 1926 年十月二十八日親身帶領六位中國國籍司鐸，接受教宗庇護十一世的祝聖。

根據剛總主教的記述，他和六位準國籍主教到羅馬後翌日，教宗便要接見他們。教宗慈祥地逐一擁抱了身穿中國服的六位準國籍主教，流露出由心而發的喜悅。剛總主教把這情景形容為「東西雙方吉祥的會晤」<sup>28</sup>。

1926 年十月二十八日耶穌君王節早晨六時，羅馬貴族、外交使節、教會首長、修女、羣眾、樞機團和騎士隊已湧往聖伯多祿大殿。當教宗到達時，大殿頂部頓時大放光明，在悅耳的歌聲中，授杖、加冠、平安禮等禮儀共進行了五小時之久。

六位被祝聖的國籍主教包括<sup>29</sup>：

- 成和德主教 - 蒲圻代牧
- 朱開敏主教 - 海門代牧
- 胡若山主教 - 台州代牧
- 陳國砥主教 - 汾陽代牧
- 孫德禎主教 - 蠡縣代牧
- 趙懷義主教 - 宣化代牧

---

28. 劉嘉祥，《剛恒毅樞機回憶錄》，第 140 頁

29. 教友生活周刊，《首任國籍主教祝聖六十年暨聖統建立四十年紀念特刊》，第五版

在靜聽教宗訓言後，六位國籍主教向教宗表示他們不怕死亡，並感謝對將真理帶到中國土壤的傳教士<sup>30</sup>。接著六位國籍主教穿越聖伯多祿大殿向人民祝福，執行了第一次主教職務。

### 3 六位國籍主教簡介

以下將簡單介紹六位國籍主教的生平<sup>31</sup>。

#### 3.1 成和德主教 - 蒲圻代牧 (1873-1928)

成和德，聖名奧多利各，祖籍湖北襄陽老河口。於1894年在拉維納 (La Verna) 加入方濟會，1900晉鐸。1903年回國傳教，1907年至1921年任茶園溝修院副院長。成主教學貫中西，特別精通拉丁文和樂理，為外籍傳教士所敬慕。1924年榮昇為湖北蒲圻監牧<sup>32</sup>，成為繼羅文藻主教後，第一位中國監牧主教，雖未領受聖品，也以此身份參與了1924年於上海舉行的全國主教會議。終在1926年十月二十八日，成主教才與其他五位國籍神職於梵蒂岡接受祝聖，成為中國國籍主教。回國後，繼續為地脊民貧的蒲圻服務，教友數目倍增，唯成主教於晉昇主教後兩年離世。

#### 3.2 朱開敏主教 - 海門代牧 (1868-1960)

朱開敏，聖名西滿，祖籍上海，生於公教家庭，自少深受宗教教

---

30. Octave Ferreux P C M, 《遣使會在華傳教史》，第551頁

31. 教友生活周刊，《首任國籍主教祝聖六十年暨聖統建立四十年紀念特刊》，第五版

32. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第72頁

育。於 1888 年加入耶穌會，1898 年晉鐸。1898 年至 1926 年期間，於常熟、無錫、江陰、海門、南通等地傳教，成為通海總鐸。1926 年八月十一日被委任為海門代牧<sup>33</sup>。於 1926 年於梵蒂岡接受祝聖後，成為海門地區首任主教，管轄海門、通州、崇明、啓東、如臬、泰興、靖江。朱主教於海門創辦錫類中學、主心小修院、國籍修女會（嬰德會）、並建主教公署，致力培育本地聖召。朱主教特別恭敬耶穌聖心，死前曾立以下遺願：

「我謹向聖伯鐸宗座表示忠貞不渝，我把一切，都托付予耶穌聖心.....雖然我深受折磨、迫害，但我對教宗的一切指示與決定，已拿出了我的赤膽忠心，予以服從和擁護」。

### 3.3 胡若山主教 - 台州代牧 (1881-1962)

胡若山，聖名若瑟，祖籍浙江定海。幼年加入定海修院求學，後於寧波大修院攻讀神哲學，再轉讀嘉興大修院，於 1906 年加入遣使會，1909 年於嘉興會院晉鐸。晉鐸後於台州傳教一年半，後任若瑟學校校長三年之久，繼擔任小修院教員<sup>34</sup>，後調任寧波大修院神哲學教授。於 1926 年七月被選為亞爾美尼亞德，阿多西堡城領銜主教，同年八月被任為浙江台州代牧<sup>35</sup>，同年十月被祝聖成為首批國籍主教之一。回國後，胡主教熱心教務，在文化事務方面，創辦了「台州教區月刊」；慈善事務方面則設立孤兒院、診療所等。胡主教因共產黨於

---

33. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第 83 頁

34. Octave Ferreux P C M，《遣使會在華傳教史》，第 554 頁

35. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第 83 頁

1949年成立，精神大受打擊，最後被中共監禁於杭州，於1962年離世，享年八十一歲。

### 3.4 陳國砥主教 - 汾陽代牧 (1875-1930)

陳國砥，聖名類思，祖籍山西路城夜陽，其父務農，家道小康，十四歲時加入小修院，後有意跟隨聖方濟之苦行，於1896年加入方濟會，1903年於太原洞兒溝晉鐸。晉鐸後於忻縣傳教，成績有目共睹，被譽為忻縣教務之創始人。1911年擔任太原主教座堂之本堂司鐸，兼任主教華文秘書，並籌辦明原學校(晉省唯一公教中學)。

1915調往太谷任本堂司鐸，直到1921年，出任明原學校校長，同時在大修院教授教義辯護學，並身兼晉西十二堂之總堂職，傳教於軹縣等地。1926年五月十日被委任為汾陽代牧<sup>36</sup>，同年十月領受聖品成為國籍主教後，以亞都達主教銜帶領汾陽宗座代牧區信眾。雖然當時汾陽是初創教區，信眾數目甚少，但憑著陳主教的帶領和信眾們的共同努力，汾陽修院在不足一年間便矗立城中。

### 3.5 孫德禎主教 - 蠡縣代牧 (1869-1951)

孫德禎，聖名默爾爵，祖籍北京，自幼於大、小修院修道十四年。於1899年晉鐸，數年後加入遣使會精修。孫主教天資過人，文學詣藝特強，精通中、法及拉丁文，特別在拉丁文方面名噪中國。孫主教於天津、倉縣、鹽山、京東等地傳教十二年，並在北平小修院執教

---

36. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第83頁

十二年。1924年受教廷委任為蠡縣監牧<sup>37</sup>，1926年成為國籍主教，以愛斯本主教銜領河北蠡縣監牧區。河北蠡縣監牧區於1929年被升格為宗座代牧區，改稱安國宗座代牧區<sup>38</sup>。孫主教於1936年退休。孫主教一直都以「廣佈聖道，榮主救靈」為職志，故退休後仍不斷為許多教區、會院和修院主持靈修、退省等神修事務。

### 3.6 趙懷義主教 - 宣化代牧 (1878-1927)

趙懷義，聖名雅各伯，祖籍北平長辛店，生於公教家庭。自幼加入北平教區小修院，畢業於文聲神哲學院。晉鐸後參與傳教工作，擔任北平毓英中學校長，後又任剛恆毅總主教祕書，1926年五月十日委任為宣化代牧<sup>39</sup>，同年十月成為國籍主教。返國後於宣化主教座堂舉行就職典禮，嘉賓及教友共同熱烈慶賀。1927年河北省內戰興起，引致大批傷兵及難民聚集於主教座堂，趙主教慈悲為懷，在一個風雨之夜前往慰問。眼見難民的苦況，趙主教馬上把自己的外衣披在難民身上，因而自身著涼，引致舊病復發，從此臥病不起，任主教職僅八個月便安息主懷。

## 4. 任命六位國籍主教的意義工作 及對中國教會發展的影響及貢獻

雖然第一批國籍主教只有六人，但擢升中國國籍主教一事卻為普

---

37. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第72頁

38. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第88頁

39. 趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，第83頁

世教會及中國教會帶來深遠影響。

#### 4.1 顯露天主教會「大公」的特性

教廷沒有因種族而歧視中國人，沒有拒絕晉昇中國人爲主教。相反，祝聖中國國籍主教的行動，完全反映了天主教會「大公」的精神。曾有一位中國部長對剛總主教說：「教會的大公性在中國以前幾乎很難令人了解；從此(擢升六位國籍主教)已成爲顯明的事實了。」<sup>40</sup>

#### 4.2 提升中國及中國教會的地位

在1926年間，中國仍受着外國的欺壓，受到不平等的對待。但六位國籍主教的出現，正好向世界顯示中國人並非外國人所認爲般無能，而是中國人也有資格作主教。所以，擢升六位國籍主教的事，立時提升中國教會及中國國際的地位<sup>41</sup>。

#### 4.3 加快天主教在中國本地化的速度

首批國籍主教領受聖品是落實了1919年教宗本篤十五世所頒發的《夫至大至聖》(Maximum illud) 通諭。通諭明確指出：「有些傳教區域，天主教已傳入了數世紀，而本地神職人員，至今只居次等的地位.....給他們以適當的栽培和教育，實屬刻不容緩；倘欲產生預期的效果...給他們的栽培，不可只求其能作外籍傳教士的助手，卻當使

---

40. 穆啓蒙，《中國天主教史》，第133頁

41. 牛若望，《剛恆毅樞機主教使華七十週年論文集》，第14頁



他們在自己的民族中，有接收管理的能力。」<sup>42</sup>。自首批國籍主教產生後，中國教會更着重培育國籍司鐸和主教。由於國籍主教了解中國本土文化，較易把信仰本地化，使信眾更易明白天主教信仰和有關禮儀的真義，令越來越多的中國人不再把天主教看成洋教，而教友的數目也因此而增加。

#### 4.4 奠定中國教會聖統制的基礎

雖然日本於1937年開始侵略中國，但中國教會並未因此而萎縮。相反，在外籍、國籍司鐸和主教的帶領下，中國教友沒有因艱苦生活而放棄信仰，更因為他們成熟慷慨的表現，不單維持了傳教士的生活和學校經費，也引致在1936年至1937年間，教友數目由3,018,000增至3,274,000，國籍神職人員的數目也由1,897增加至2,698<sup>43</sup>。

得悉中國教會成熟的表現，教廷終於在1946年正式在中國建立教會聖統制。全國分為二十教省，二十總主教區和117個教區<sup>44</sup>，當時共有二十九位國籍主教獲委任為教區主教或總教區總主教<sup>45</sup>。

---

42. 穆啓蒙，〈中國天主教史〉，第131頁

43. 林漠野，〈天主教在中國〉，第8頁

44. 林瑞琪，〈誰主沉浮〉，第326頁

45. 穆啓蒙，〈中國天主教史〉，第135頁

## 參考資料

1. 《誰主沉浮》，林瑞琪著，聖神研究中心，香港，1999年1月1日第三版
2. 《中國天主教史》，穆啓蒙編，侯景文譯，光啓出版社，台灣，1971年7月初版
3. 《方濟會來華史》，金普斯及麥克羅斯基著，李志忠譯，香港天主教方濟會，香港，2000年6月初版
4. 《中國天主教傳教歷史(根據方濟會傳教歷史文件)》，韓承良著，思高聖經學會，台灣，1994年9月初版
5. 《首任國籍主教祝聖六十年暨聖統建立四十年紀念特刊》，教友生活周刊，台灣，第五版，1986年12月11日
6. 《遣使會在華傳教史》，Octave Ferreux P C M 著，吳宗文譯，華明書局，台灣，1977年10月初版
7. 《剛恆毅樞機回憶錄》，劉嘉祥編，天主教主徒會，台灣，1992年1月
8. 《剛恆毅樞機主教使華七十週年論文集》，張振東編，天主教主徒會，台灣，1992年4月
9. 《天主教在中國》，林漢野著，中國學人出版社，香港，1976年9月初版
10. 《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》，趙慶源著，聞道出版社，台灣，1980年9月

## 雷鳴遠神父與中國教會

彭家怡

「願天主受讚美！痛苦的浪濤雖然多次洶湧，似乎要擊碎我的心，但在聖心的垂視下，我常保持平靜和喜樂，因為祂是信實的……為了我們的中國，為了極可愛的中國民眾，我奉獻一切，希望天主使中國皈依。我們或生或死，我們屬於上主。」

（《雷鳴遠神父書信集》，140 頁）

### 1. 前言

現今生活在梵蒂岡第二次大公會議後的我們，談到地方教會，談到教會本地化，必然會聯想到基本條件必須擁有本地神職，包括神父和主教，才能建設地方教會，推進教會本地化，可是如果我們能明瞭在二十世紀初，中國教區及世界各傳教區的情況，便不得不承認推進教會本地化，是非常艱苦而偉大的工作。在近代中國天主教會史上，雷鳴遠神父被喻為中國教會本地化的偉大先驅，在教會本地化的發展中有著決定性的貢獻。雷神父時代的天主教會，可說是一個移植到中國的歐美式教會，幸有他的先見之明和奮鬥不懈，配合各方努力，促使中國教會逐漸脫去外國的形象，走向本地化的正軌。他以言以行向中國人傳揚福音，為愛中國人奉獻一切，並忍受各樣痛苦，目的為使中國人皈依基督。

### 2. 生平簡介

雷鳴遠神父原名腓特烈·雷博(Frederic Lebbe)，在1877年八月十九日生於比利時岡城一公教家庭。他在1889年預備初領聖體時，就想成爲一位傳教士，十八歲加入遣使會。在1899年義和團引起八國聯軍以後幾個月，北京宗座代牧樊國樑主教(Mgr. Favier)到了羅馬，指定他到中國傳教。1901年雷鳴遠乘船到大沽口，進入天津，轉到北京，從此成了中國的傳教士，開始他在中國的三十九年傳教生活。由1902年至1919年間，曾分別於涿州、天津及紹興等教區出任總鐸。其中於1915年在天津總鐸任內，因老西開事件，替中國人爭取主權，被法籍主教調往正定，任何家村本堂副主任，次年又被調往浙江嘉興，他的傳記上稱這些調動爲充軍。1920年被調往巴黎，照顧中國留學生。直到1927年，中國第一批國籍主教在羅馬受祝聖後回中國，雷神父才能回來，在安國教區工作，他改變國籍，入中國籍，任高家庄總鐸。中日戰爭爆發，他組織救護隊協助救援工作。1940年六月二十四日逝世。

### 3. 時代背景

雷鳴遠神父在中國福傳的歲月裡，整個世界正處於戰亂和動盪中。當時的中國正面臨幾個大問題，這些問題成了中國人歸依基督的嚴重障礙：腐敗的滿清統制遺留下嚴重的政治和社會問題，如農村凋零與吏制敗壞，使全國民不聊生。歐美列強欺凌中國，訂定不平等條約使中國人民普遍產生仇外排外情緒，不平等條約如自由傳教條款，使中國人民連外來宗教一併排斥。在教會內，外國傳教士很多有種族及文化優越感，使中國人民對福傳工作產生誤解：在中國建立教會就是建立精神文化殖民地，而傳教士被以爲是外國政府侵略中國的工具。中國既要面對內亂，同時還承受列強瓜分的壓力，尤其日本侵略

中國的危機。中國知識份子雖正謀求中國現代化，但是歐美本身都處於反宗教、反聖職、俗化的過程中，能夠提供給中國的，只是唯物主義、無神主義、馬克思主義、科學主義、國家主義等，使中國思想界陷於混亂和空虛中。

雷神父處身於這種情況下，建立其「中國教會觀」。他提出基督的福音真理超乎一切東西，傳教士應尊重中國文化及中國人，要跟中國人共同努力，建設一個屬於中國人的教會，如基督的教會在歐美而有歐美的特色。此外，他認為當務之急，是在列強政權威脅下，提倡中國人該愛國，幫助中國人培育自尊心和信心，去建設自己的國家和教會。傳教士應追隨聖保祿的典範：跟中國人成為中國人。雷神父努力地以實際行動為中國人服務，希望中國人民從天主教教友行動中，看清基督教會的真面貌，基督的教會是一個真正能屬於中國人的教會。

#### 4. 對中國教會本地化的貢獻

在促進中國教會本地化的工作上，雷鳴遠神父努力中國天主教的祝聖，華籍教區的成立，也注意到教會與中國文化的交流，認真學習中國語言文字、歷史文化，積極參加公益活動、演講，使福音的教化力量發揮到社會上。他重視大眾傳播工具，特別創辦報刊，以教會立場提倡中國人愛國，進而改變教會在人民心目中的形象，其中以《益世報》最廣受好評。此外，雷神父更創辦中國修會及組織教友團體，為教會本地化給予保證和實力。

##### 4.1 促成國籍天主教的誕生

從十六世紀利瑪竇進入中國，到二十世紀，中國各教區的主教都是外國籍的修會會士。傳教士的工作集中在照顧教友，和訓練傳道員上。所有中國國籍的神父，所受的教育都是拉丁文教育。他們都視為協助傳教的人員，位居外籍傳教士下，沒有一位國籍神父在管理教會上擔任重要職位。加上上述的環境因素，天主教會可說仍滯留在播種期，尚未在中國根深蒂固。

為使教會在中國茁壯成長，雷神父主張：「中國歸中國人，中國人歸基督」，實現這主張的具體辦法，他認為最重要，最徹底的是建立「完整的本地神職」，而所謂本地神職，不僅是輔助外國主教的中國神父，而是指祝聖國籍主教，來領導中國教會。其次是取消「保教權」，使中國教會不受西方政府的干預，而直接由教廷來管理，以消除列強利用教會作政治敲詐。

其實，遠於1622年羅馬教廷成立傳信部，目的就是為建立本地聖職，在1659年傳信部給遠東教會頒發的文件中，明顯表示對於在傳教區祝聖本地主教的期望。及後在教宗額我略十六世（1831-1846年）和良十三世（1878-1903年）的文獻中，亦提出有關指示。直至1919年十一月三十日，教宗本篤十五世頒佈《夫至大至聖之任務》通諭，釐定新的傳教方向，肯定外籍傳教士的功績，奠定了傳教區的教會基礎。但是要在基礎上建立本地的教會，由本地聖職人員作主人，這是天主教會的傳統禮制。

雷鳴遠神父的主張受到許多傳教士，尤其同會會士的反對，他本人也受到排擠。他於1917年由嘉興被調職到紹興之前的退省中，給當時中國主教之長趙保祿主教一封長信，答辯各方的控告，信中將他對

「中國歸中國人」的思想，及對「建立中國本地聖職」詳細地陳述。關於國籍聖職人員，他堅決說明傳教區最迫切的工作，是預備成立國籍教區，由中國主教管理，主要的理由並非是「羅馬的指示」或「傳教士減少」，而是「只有本地聖職才能瞭解、深入並歸化他本民族的靈魂」。

趙主教十分同情雷神父的處境，也支持他的主張，但是對雷神父只作了口頭答覆，並未有實行雷神父信中所建議的。這封信的副本，後來由雷神父的好友湯作霖神父(Fr. Antoine Cotta)重寫成一份六十六頁的備忘錄寄給羅馬傳信部，這也引起羅馬的注意，對日後雷神父被邀赴羅馬起了積極作用。

教宗庇護十一世在 1922 年派剛恆毅總主教任駐華第一任宗座代表，他抵華後，積極籌備成立國籍教區，委任成和德和孫德禎兩位國籍司鐸為兩個教區的監牧，又於 1924 年在上海召開了中國傳教史上第一次全國教務會議，根據教廷的指示，討論各教區應共同遵守的綱要，並規定本地神職人員可擔任任何職務，包括主教。另一邊廂，雷神父雖被調返歐洲，卻造就了機會讓他親身向教廷陳述有關中國教務的種種。在 1920 年十二月因比國麥西耶(Card. Merciel)樞機的推介，到羅馬拜謁教宗和國務卿嘉斯巴里樞機(Card. Gaspari)，及傳信部長王勞松樞機(Gnlielm Van Rossum)詳談，推薦了數位可以擔任主教的中國司鐸。終於 1926 年十月二十八日，教宗庇護十一世在羅馬聖伯多祿大殿祝聖了六位中國主教。當時雷神父在大殿參禮，熱淚盈眶，感動非常！

首批中國的國籍主教被任命不久，教宗又委任多位中國主教，而

教廷亦同中國政府建立外交關係。二十年後教宗庇護十二世建立了中國教會的聖統制，教區主教為正權主教，已不是宗座代牧，而且還有中國的第一位樞機田耕莘主教。可見雷神父的奮鬥終得享顯著的成果。

## 4.2 益世報

在福傳工作上，雷鳴遠神父積極地拓展新的領域。由於他能說流利的中國話，能寫流暢的中文，有助他跟教友和社會各界溝通交流。在天津服務期間，雷神父時常被邀請向不同的機構團體演講，造成了大眾接受福音的良好環境，但神父認為要使更多中國人接觸福音和認識教會，沒有比辦一份日報更有效。

1912年雷鳴遠神父在天津創刊《廣益錄》，這是中國天主教首份中文週刊，以後改為《益世主日報》。四年以後，在1915年十月又創刊日報《益世報》，是中國天主教的第一份日報，旨在為宣講天主教教義，製造配合天主教精神的社會輿論，內容談及政治、經濟和社會各方面，由於消息準確，言論獨立，以愛國愛教，愛主愛人為出發點，大受讀者歡迎。

從《益世報》的籌備及出版過程中，看到雷神父相當嚴謹：股東只限於中國天主教信友，並依照章程設立董監事會，監察報社的運作。就《益世報》的館址，雷神父主張要設於外國租界外，以免國人誤會《益世報》是受外國支配的報紙。

由於中國政局動盪，《益世報》自創刊以來一直處於風雨飄搖中，數度被逼停刊。天津《益世報》創辦才一年，發生了「老西開車



件」，這事件是因法國駐天津領事強佔中國土地老西開，擴展法租界，引起中國人抗議反對，適逢天主教堂又在該地，當時《益世報》刊出一封致法國領事的信，要求領事放棄其主張。領事向當時的天主主教責問，為甚麼天主教報紙攻擊他？主教遂禁止《益世報》再刊出同類言論，同時把雷神父調離天津，而天津教會亦停止支持《益世報》。在種種限制下，雷神父只好請託好友湯作霖協助，並上書教廷，請教廷下令，准許《益世報》繼續發行。

後來因中國北方的政局紊亂，軍閥割據，奉軍進關後，對《益世報》加以壓力，逮捕總經理劉守榮，報社陷入不景氣。其後奉軍失敗，劉經理獲得自由，再度謀求發展。雷神父於1927年再次返回中國，依舊任《益世報》董事和監督，但由於安國離天津很遠，於是神父寫信給劉經理，盡力在全國各地物色適當人選任社論主筆。抗日期間，《益世報》以抗日救國為方針來編報和寫社論，但此刊帶來日本外務省和陸軍省的威嚇，曾於1934年七月被迫停刊數月。後來日本佔據華北、華中，《益世報》停刊，中國抗戰勝利後，曾在南京復刊，直至中共佔據了大陸，《益世報》便絕版。

在《益世報》出版的五十年裡，它在中國社會和教會上都肩負重要的角色，譬如在天津《益世報》創刊之時，正值北方成立國會，起草所謂「天壇憲法」，有人倡議憲法中列入以孔教為國教的條文，當時雷神父即邀請佛、道、回等各宗教，組成團體，發表反對宣言，並進北京，向北方政府請願，爭取宗教信仰自由。另袁世凱於1915年稱帝，《益世報》不顧停刊的危險，堅決反對帝制。《益世報》創刊的目的就是要宣傳天主教，因此內裡大量刊登有關天主教的文章，當中有些文章是雷神父親自撰寫的，如「天主是誰」、「天主教存在的理

徵」、「天地間之秩序證明天主之實有」等，藉著《益世報》使許多國內文人認識天主教信仰。1933年更闢「宗教與文化」專頁，介紹天主教史人物對中國科學文化發展的貢獻，藉此擴大天主教在中國的影響。

### 4.3 成立修會及教友團體

教宗庇護十一世在《教會事件》(*Rerum Ecclesiae*)通諭中，提及當考慮在傳教區創立新的修會，就地域與環境的特殊情況，適應本地人的性格與傾向，務求使教會能植根在各地域，不斷擴展。為響應這項號召，雷鳴遠神父於1927年在安國創立「耀漢小兄弟會」，屬於國籍修會，融隱修與顯修生活的理想：在家苦修，出外傳教。最初的動機只為培育協助神職人員的傳教員，後來因應時代需要，把這計劃擴展至修會的成立。修士們除了度修道祈禱的生活外，亦從事各種生產事業，如農業、小型工業，也辦學和開設診所，因為雷神父認為傳福音與救國救人是分不開，救人要救全人，包括肉體和靈魂，所以他以社會工作建設中國，進而使中國人皈依基督。

其後，雷神父又成立「德來小妹妹會」，修會的宗旨跟小兄弟會相似，她們也深入社會，為建國而盡力，尤其在安老與照顧孤兒的工作上。在抗戰期間，兩會在雷神父的領導下，傾盡全力救護傷兵，照顧難民，實踐愛主愛人的精神。

除了「耀漢小兄弟會」和「德來小妹妹會」兩個在中國創立的團體，雷鳴遠神父亦在外國創立了兩個團體。他與鮑朗神父(Fr. Bolan)於1927年創立「輔助傳教會」(S.A.M)，嚴格規定自己的會友被派到任

何傳教區以後，便完全歸屬所在傳教區的地方教會，成為本地聖職人員，完全在本地主教權下服務，付出心血和力量。其後在1937年，雷神父又與彭師雷小姐(Miss Poncelet)創立「鳴遠小姐服務團」(A.F.I.C.原稱公教國際婦女輔助團)，也根據同一原則及精神為傳教區本地主教服務。

在鳴遠四團體創立之前，雷神父已大力推動教友傳教事業。他在1911年正式成立天津公教進行會(初名傳信善會)，並在天津教區內紛紛成立許多支部，由教友負起福傳工作，且迅速地推廣到全國其他教區，當時共有十七個教區成立了同樣的組織，統一指揮，定名「中國公教進行會大聯盟」，曾於1914年在天津召開了首屆大會。以後在剛恆毅主教鼓勵下，日益發展，在教會內成為一股活躍而有作為的新力量。

## 5. 全真常的精神

雷鳴遠神父不單在中國天主教會的功績獨樹一幟，從他的傳記和書信當中，更看到他高尚的品德和愛主愛人的精神。「全犧牲、真愛人、常喜樂」是雷鳴遠神父最膾炙人口的修身格言，有人稱之為「修身三格言」或「處世九字訣」，他則以其為「神修綱領」，並以身作則實踐出來，更以「全真常」為其修會的基本精神，強調修會會士應完全獻身於主並真誠為人服務。

「全」，是犧牲。雷鳴遠神父一生嚴守福音所訓示的神貧。他創立耀漢、德來兩個團體，在會名加上「小」字，不僅表示謙虛，也表示神貧。他強調：「天主之外無物」，修會團體不只在物質生活上處處

表現出樸素、甘貧的精神。雷神父進一步說明「全犧牲」的精神是要死於個人的自由意志，即是無我精神，要一心一意侍奉天主，他勉勵其修會團體說：「小兄弟心中所關切的惟一而已：即乃承行主旨，悅樂主心，得天國及其義德」。這精神在雷神父創會前已立下榜樣，就是在聽命中實踐出來。他在爭取任命中國國籍主教的過程中，雖知道自己所作的是合理的，是有助教會在中國的發展；但由於主教和會長的看法不同，禁止他的工作，調換他的職務，並把他調離中國，雷神父含淚堅忍，無聲無怨，接受命令。1921年一月十一日，雷鳴遠神父晉見傳信部長王老松樞機談及選任中國第一任國籍主教時，王樞機對雷神父說：

「我從我心的深處感謝你的所作所為的一切，感謝你所遭受的痛苦，感謝你完善的聖願服從，是它拯救了一切！請你注意傾聽：在一個這樣重大的命題（本地主教），如果保衛這一命題的司鐸，他的行為不是絕對的無瑕可指，我們絕對不會支持他.....我沒有辦法表示我多麼感謝你對服從的德行有這樣大的信德，使你毫不遲疑的絕對服從！就人事說，你的服從彷彿破壞了一切。不！天主所祝福的正是這一點，你看依恃天主的上智是沒有錯誤的。」（《雷鳴遠神父傳》，366頁）足見王勞松樞機肯定了雷神父忍耐而聽命的崇高價值，使教廷信任他的主張，任命首批中國國籍主教，這就是全犧牲的代價。

「真」，是真愛人。雷神父指出為能真愛人，必需透過愛主之愛而愛人，是無私的愛。他說：「何謂真愛人？時時事事，先人後己。」他愛中國和中國人，從他一到中國傳教，就表現這種愛，努力研習中國學術思想、說中國話、用毛筆寫中國字，作個完全的中國人，與中國人一條心，無論在那個鄉鎮的本堂服務，都盡心愛護當地人民。

1901年七月十三日，雷鳴遠神父從北京給胞弟伯達寫信說：「我一生中從來沒有愛過什麼，像愛中國民族一樣，我愛外教人像愛教友一樣，就是這個使我感到榮幸。當我同修士們在一起，用我不合語法的一點兒中國話跟他們交談，勉力開始我的傳教生活，那時我比聖保祿在天堂更幸福。小弟弟，我的聖召多美好啊！多美好啊！幫助我感謝天主賜給了這恩惠！」（《雷鳴遠神父書信集》，31頁）儘管他被調回巴黎，也盡力照顧留學巴黎的中國學生。最後在中日抗戰的時期裡，雷神父更發揮了無限的愛心，救護傷民，保護百姓。

「常」，是常喜樂；是雷神父生活的秘訣，也是他成功的秘訣。雷神父要兄弟們時時喜樂，他認為他的修士，人人都應該成聖，而不可或缺的條件就是常喜樂。真正的喜樂是在天主之內，當與天主永遠結合。雷神父指出喜樂是來自意志的，我們可以使自己喜樂或悲傷，他說：「天主借近人的手給我送來一點不合適，一點困難？我可以高興的接受，毫不猶疑的感謝天主。保住我們的快樂，不必向人怨尤……只要我們有一個乾淨的良心，什麼也阻不住我們喜樂。」（《雷鳴遠神父傳》，434頁）雷神父的一生，可以說常是在苦難和紛擾中，然而他的內心總是平和的。他創「耀漢小兄弟會」在安國的總院，定名「真福院」，是取於山中聖訓的真福八端，承行主旨，自然有真正的喜樂。

于斌樞機在雷神父逝世六周年時講了「雷鳴遠神父的三不朽」，其中提到雷神父的「全真常」說：「全犧牲、真愛人、常喜樂……犧牲不難，難在一個全字；愛人也不難，難在一個真字；喜樂也容易，但常喜樂就不太簡單。犧牲為愛人的表現，愛人為喜樂的基礎，助人為快樂之本。這是有連帶性的一套修養方法。」雷神父以身教，

不只教導他的會士作個全真常的人，也給教內教外人士立下修身處世的榜樣。

## 6. 總結

由上述各項事件，可以看到雷神父的理想和努力是多層面的，然而在眾多的工作中，最大的貢獻是他加速了中國教會本地化，影響至今，稱頌景仰他的人多不勝數，他的貢獻是獲得教會肯定。最後本文以1977年雷神父百歲誕辰紀念日，傳信部致函給四個由雷神父創立的團體，信中的話語作結：

「真可以說：是雷神父的傳教熱忱，促使他全心熱愛中國。從1910年到1940年，他毫無保留地獻身中國，任何困難和打擊，都不能阻止他，為他所景仰而具有悠久文化的中華民族，宣揚基督。他為使中國知識份子容易接受福音，他使自己的生活深入中國文化，他和藹可親的風度，使人容易接近他，向他開放心靈。當他說：『與中國人在一起，就中國化』的時候，中國人對他感到多麼親切和信任。」

## 參考資料

1. 趙雅博，《雷鳴遠神父傳》，臺灣：天主教耀漢小兄弟會，1990。
2. 趙雅博，《雷鳴遠與中國》，臺灣：衛道中學，1985。
3. 曹立珊，《春風十年》，臺灣：聖化月刊社，1977。
4. 穆啓蒙著，侯景文譯，《中國天主教史》，台北：光啓出版社，1992年四版。

5. 劉家駒，「雷鳴遠與利瑪竇」，《神學年刊》n7，香港：聖神修院神學部，1983，57-64。
6. 曹立珊，「雷鳴遠神父對修會教育的貢獻」，《神學論集》n87，台北：光啓出版社，1991，35-47。
7. 宋稚青，「雷鳴遠神父與天津益世報」，《神學論集》n87，台北：光啓出版社，1991，49-62。
8. 狄剛，「漫談雷鳴遠神父的教會觀」，《神學論集》n82，台北：光啓出版社，1989，489-505。
9. 董立，「雷鳴遠神父與中國本地化」，《神學論集》n103，台北：光啓出版社，1995，79-95。
10. 羅光（雷鳴遠神父叢書編輯組），「雷鳴遠神父在中國天主教的地位」《雷鳴遠神父專刊第一集》，臺灣：天主教耀漢小兄弟會，1990，23-30。
11. 若塞（雷鳴遠神父叢書編輯組），「一位中國教會本地化的先驅」《雷鳴遠神父專刊第一集》，臺灣：天主教耀漢小兄弟會，1990，30-32。

## 為中國人成為中國人的福若瑟神父

張希賢

「對猶太人，我就成為猶太人，為贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成為在法律下的人，為贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成為法律以外的人，為贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。」(格前 9:20-22)

為聖言會首批到中國傳教的傳教士福若瑟神父( St. Joseph Freinademetz)來說，聖保祿宗徒這番說話正好是他在中國傳教生活的寫照。福若瑟神父在 1882 年到達中國山東濟南展開傳教工作，直至 1908 年逝世，終其一生熱心服務他的傳教區。他熱愛中國人，熱愛中國文化，為了贏得他們，他的生活行為完全變成中國人。他對天主教會在中國特別是山東濟南一帶的傳教工作作出不少貢獻，被譽為「魯南傳教區的母親」。教宗若望保祿二世在 2002 年更宣告他為聖人，是中國第一個精修聖人。

### 到中國傳教的召喚

福若瑟神父於 1852 年出生於意大利的提洛省(Tyrol)<sup>1</sup>，在一個度

---

1 在十九世紀的中葉，提洛是奧地利的屬土，因此福若瑟神父也被視為奧國人。



誠的天主教家庭中長大。他的家鄉位處高山上，土地貧瘠，但人民都敦厚誠樸，生活簡單，形成他純樸、耐勞、矢志愛主的性格。

福若瑟神父二十三歲晉鐸，被派到聖瑪爾定鎮大堂任副本堂。雖然他在瑪爾定的工作很出色，備受當地教友愛戴，但他一直的志願卻是到中國傳教。當他做修生時，曾聽到講道者引用耶肋米亞的哀歌論及中國：孩子們哭著要餅，但沒有人給他們。他深受這句話所打動，而到中國傳教的聖召，就在這段時期進入了福若瑟神父的心靈。

於是在晉鐸後兩年，即在 1878 年，他加入了由楊生神父（Arnold Janssen）創辦的傳教修會聖言會，並在 1879 年獲楊生神父派遣，與安治泰神父（John Baptist Anzer）一同前往中國傳教。

由於當時聖言會尚沒有自己的傳教區，他們首先抵達香港，在西貢鹽田仔和大嶼山服務，學習中國的風俗、習慣、語言，並學習如何拓荒傳教，以便為日後正式到中國傳教作好準備。

後來，原本負責山東傳教區的方濟會，因傳教區很大而會士不多，有意把部分地區交托其他修會。聖言會會長楊生神父與方濟各會長經商討後同意，並徵得羅馬教廷准許，方濟各會於是把山東南部，即當時的兗州、沂州、曹州及濟寧劃歸聖言會的傳教地區，成為魯南教區，計有三十餘縣。

1882 年一月二日，安治泰神父正式成為魯南教區的領袖，以陽穀縣的坡里莊為中心，幾星期後福若瑟神父也由香港來到，踏上了這塊人口接近一千萬，但教友人數只有一百五十八位的新田。

## 艱辛的傳教歲月

在中國傳教並不容易，天主教經孟高維諾、利瑪竇、湯若望等傳教士傳入中國，但基於種種原因，播下來的信仰種子並未能毫無阻礙地茁壯成長，廣傳並扎根於中國土壤。福若瑟神父在魯南傳教區也面對不少困難。

### 1. 文化衝突

山東是中國至聖先師孔子出生和興學的地方，儒家思想影響深遠，加上中國人對自己數千年的傳統禮儀文化甚感自豪，認為是最中心和重要的國家，外國人則為沒有文化的「洋鬼子」，只恃著船堅炮利侵略我國，因此要接受基督宗教這類洋教殊不輕易。

另一方面，外國傳教士對中國文化並不認識，只從自己的角度出發，以為中國的禮儀習俗都是迷信，敬拜邪神；又抱著高人一等的心態來「解救」中國人民。與福若瑟神父一同到山東並成為魯南傳教區長上的安治泰神父曾說過：「我的唯一目標，也是我一生的奮鬥和艱難的目的，就是在孔子的出生地曲阜高舉基督的標準。」<sup>2</sup>又認為這「迷信之地」一旦倒下，基督宗教將在各地凱旋勝利。這種完全以對抗和必勝的心態，根本無法贏取中國人的心，反而導致反基督徒的暴亂和迫害。

---

2 柯毅霖，陳愛潔譯，「福若瑟與安治泰：兩位傳教士，兩種風格」，《鼎》第二十三卷總第一百三十一期（2003年冬季號）。

## 2. 政治因素

福若瑟神父到山東傳教期間時值十九世紀歐洲列國民族主義、殖民主義興起的時代，以武力擴張勢力，強迫清政府簽訂不平等條約，以取得商貿利益，而中法戰爭、德國佔領青島等事件，更令中國人對侵略祖國的外國人充滿恨意。由於傳教士是外國人，受法國和德國保護，被視為與侵略者一夥。因此有些狂熱分子會阻撓興建聖堂，或進行破壞，甚至迫害教友、殺害傳教士。1897年就有兩名聖言會會士遭仇恨外國人和傳教士的人殺死。情況最惡劣時是 1900 年大刀會（即義和團）的出現，大刀會以扶清滅洋為口號，排斥和殺害外國人，傳教士的生命因而受到威脅。福若瑟神父也一度應政府命令要逃到沿海一帶的安全區去，卻中途因不捨得撇下他的中國教友不管而毅然回到了他的傳教站坡里莊，即使有捨身致命的危險也在所不辭。

## 3. 語言隔閡

到中國傳教必須學習中文和認識中國文化傳統，不識中文或說得不好、一知半解會造成溝通上的障礙，影響傳教工作。但中文並非容易掌握的語言，加上方言到處不同，福若瑟神父在香港學到的方言，到山東便絲毫用不上，得重新學習。幸而福若瑟神父很有語言天份，自小在學習拉丁文、意大利文和德文都有很好成績。經過多月的努力，福神父很快便學會了山東話，有人甚至說如果不看他的面，只聽他說話，會以為他是道地的山東人<sup>3</sup>。因此，福若瑟神父很注重培育傳

---

3 周華德，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，天主教聖言會，1996，台北，第 67 頁。

教士中文，有新傳教士到來，他必先安排他們學中國話，待他們有了好的語言基礎和認識中國文化後，才分派他們工作。

天主教的官方語文是拉丁文，經文、祈禱文和要理問答都用外文寫成，必須翻譯成中文，但以往的譯文都用較深和古雅的文字寫成，為不少中國人造成困擾，特別是那些不識字的人，要背誦從陌生的語言生硬地翻譯過來的經文、祈禱文和要理問答委實不易。為此，福若瑟神父要花許多時間和心機撰寫中文祈禱書籍，或重新翻譯經文，並由中文專家修正，務使譯文合乎文法、流暢易讀，讓中國教友明白使用。

#### 4. 經濟問題

到外地傳教的傳教士往往遇到財政困難，福若瑟神父也不例外。魯南地區並不富庶，為修建聖堂、辦學校和孤兒院、培育傳道員、本地神職和傳教士，都要花費大量金錢，經常從總會一收到錢便用光。福若瑟神父為此多次向聖言會會長楊生神父要錢，但總會財政也有困難，無法給予足夠資助。加上傳道員以為傳教士有錢，收了太多望教者，而這些望教者只為教會給他們的食物，發現沒有便走<sup>4</sup>。福若瑟神父只好向方濟會士借貸，或向法德兩國領事求助，也曾寫信向家鄉的友人借錢，解決傳教區的財政困難。

另一方面，居住在這貧窮地區的中國人，即使有意成為望教者或教友也不容易，因為生活艱難，如為守贍禮或慶日而不工作便沒有收

---

4 Fritz Bornemann, *As Wine Poured Out: Blessed Joseph Freinademetz SVD, Missionary in China 1879-1908*, Rome: Divine Word Missionaries 1984, 86.

入，生活頗成問題。因此，福若瑟神父曾請求把慶日由平日移往下一個星期日，並恩准他們在星期日下午工作，更放寬規定，毋須每天參與早禱，或可在家誦禱，不致影響他們的工作和生計。

## 5. 其他困難

此外，福若瑟神父在山東傳教還遇到其他困難，例如傳教區地方廣大，人口分散，望教者和教友在不同村落居住，道路崎嶇難走，神父探訪他們須花很多時間；加上政局不穩引致治安問題，土匪到處橫行，出門不安全，被劫財物外更有性命危險；而且不少人有反對外國人的成見，也有人捏造事實，說傳教士殺害嬰兒等可怕罪行；當時中國人還有吸鴉片的問題，但按照教會規矩，須先戒煙才可入教，令部分有意入教但有煙癮者卻步；在男女授受不親的傳統觀念下，由於缺乏女性傳道員，未能向婦女傳教，影響整個家庭信教，以致爲了能向婦女傳道，福若瑟神父得委派泰和莊一個只有十歲的女孩擔負教導婦女的工作。

## 與安治泰神父的關係

在魯南傳教區工作期間，另一個不斷困擾福若瑟神父的問題竟是他與長上安治泰神父的關係。

福若瑟神父與安治泰神父都是聖言會最早期的學生，也是首兩位獲派遣到山東建立首個聖言會傳教區的傳教士。他們本是朋友，又是同伴。安治泰神父是傳教區長上，福若瑟神父則爲第二號人物。每次安治泰神父要暫時離開，返回歐洲或到別處工作，都由福若瑟神父代爲管理，出任傳教區主管。

然而，由於安治泰神父酗酒、性情暴躁，與會內其他弟兄不和，福若瑟神父曾多次應弟兄的請求嘗試規勸他，結果令兩人的關係緊張。安治泰神父非但拒絕接受福若瑟的勸誡，還以《法典》的制裁來威脅他。1894年九月廿八日，安治泰在一封措詞尖刻的信中，指責福若瑟神父的種種「過失」：是他的死敵，密謀推翻他，想他下台<sup>5</sup>。

其實，福若瑟神父從沒想過要與安治泰神父爭奪名位。最初方濟各會主教有意委派他為魯南傳教區長上，但他堅拒這項任命，並謙遜地指出安治泰神父在行政上比他好，但自己在對待同儕會友或指派他們時總難以下手，寧願做個行動傳教士。

即使安治泰神父行為不檢的報告已上達總會和羅馬，福若瑟神父也維護他，說他正努力糾正。只是安治泰神父屢勸不改，且變本加厲，才令福若瑟神父無意再為他辯護。結果在1903年，安治泰神父須到羅馬接受有關指控他的調查，但他在抵達羅馬不久即因心臟病而突然逝世。

福若瑟神父當時是省會長，本應理所當然成為安治泰神父的繼任人，而總會長和他的兄弟也提名他。但是德國公署卻以福若瑟神父是奧國人而非德國人，否決這項建議，選擇了韓寧鎬（Augustine Henninghaus）神父繼承安治泰出任宗座代牧，而福若瑟神父則留任省會長一職<sup>6</sup>。

---

5 柯毅霖，陳愛潔譯，「福若瑟與安治泰：兩位傳教士，兩種風格」，《鼎》第二十三卷總第一百三十一期（2003年冬季號）。

6 柯毅霖，陳愛潔譯，「福若瑟與安治泰：兩位傳教士，兩種風格」，《鼎》第二十三卷總第一百三十一期（2003年冬季號）。

## 無私奉獻

福若瑟神父自 1879 年離開家鄉提洛到中國傳教，一直再沒有返回提洛，在魯南傳教區二十七年間，在沒有任何交通工具的環境下，靠著一雙腿步行，無論炎天寒冬，晴天雨天，都不畏艱苦地上山下鄉，從一城到一城，從一村到一村，走遍面積七萬多平方公里，人口接近一千萬的魯南教區，探訪民眾，向他們講道、講要理，為教友做彌撒、聽告解、施行聖事，同他們一起祈禱。

福若瑟神父不怕艱辛，全心全意向山東人民傳揚基督福音，他興建多座聖堂，開辦孤兒院收留無家可歸的兒童，透過讀書班和學校教育兒童認識天主的道理。他對教理教授要求十分嚴謹，堅持望教者須接受詳細深入的教理（年半至兩年），反對倉卒領洗；又開設傳道員訓練班和修道院，培育當地神職，協建有自己本地神職的教會，首名中國主教田耕莘樞機便是出自魯南陽穀主教區。同時他也設法出版好幾本書：《天主教教理大全》、《講道集》、《問答釋義》、《天主教社團領袖手冊》、《彌撒經文》、《傳教員手冊》、《少女手冊》等<sup>7</sup>，對傳教區的培育和傳教工作作出不少貢獻。

福若瑟神父為傳教區不眠不休地工作，每晚都工作到深夜，但早晨三點即起床再去工作。為了他的教友，好多次他都置個人安危於不顧，而與那些強加在中國教友們身上的非正義的事情作堅決的鬥爭，找政府的官員為教友辯護。有一次，福若瑟神父要求一位官員釋放他

---

7 周華德，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，第 103 頁。

的一個傳教員，但後來在一家旅店裡卻受到了一夥人的攻擊，他們搶奪了他所有的東西並差點把他打死<sup>8</sup>。

後來，流行性傷寒在魯南蔓延，雖然這病傳染性很高，福若瑟神父仍毫無畏懼去照顧病人，他就是在為病人聽告解、病傳時受傳染，並終於1908年一月二十八日逝世，享年五十六歲。他死前曾表示希望葬在中國墓地：「我沒有別的意願，只希望我的屍骨能埋在我中國同胞的中間。」<sup>9</sup>

## 熱愛中國

在福若瑟神父帶領下，傳教區由當初只有一百五十八位教友，擴展至二十萬人，並有慕道者四萬三千之多；神父也增至四十六位，其中還有十一位是中國籍神父。能取得這豐碩的成果，除了他靠著對主的信賴，無懼困難堅持傳揚主道外，他對中國文化的尊重，對中國人的愛是他成功的主要因素。正如他對傳教士的勸言：「愛是外教人所懂的唯一國語言！」<sup>10</sup>

其實，福若瑟神父最初來到中國時，也帶有當時歐洲人對中國人的偏見：以為中國人沒有高尚情操，不會接受傳教士真心出自真愛地幫助窮苦；又責備他們買賣兒童，只顧物質生活。不過，透過學習中國文化，以中國人的眼光看世界後，他改變了最初膚淺的看法，打從內心欣賞尊重這個文化，愛上中國來。

---

8 「聖福若瑟-天上的『中國人』(下)」，《公教報》，2003年11月9日。

9 周華德，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，第156頁。

10 同上，第160頁。



他到達中國後，努力學習中文，穿著中國服飾，短白褲子、白襪、布鞋、長外衣，還留了中國人在當時所保有的鬚鬚與髮辮；飲食方面，他棄用刀叉而改用筷子進食，完全採用當時山東民間的飲食，而且吃得津津有味，甚至說：「中國北方的飲食和提羅爾山<sup>11</sup>中的飲食十分相似。」<sup>12</sup>

他曾多次寫信給家人和朋友，指自己已逐漸成為中國人。他寫信給一位在家鄉聖理爾定堂的神父說：「我愛上了我的中國人民。我視中國，它的人民，和它的語言一如我家鄉的。如果天主喜歡，我願在這裏工作七十年，我願為他們再死一千次。我願同他們埋在一起。我是中國人多過提洛人。我願在天堂還是中國人。」<sup>13</sup>

他對中國教會、對山東教會有著無法用言語來表達的深厚感情，雖然他深愛自己的祖國，很懷念家人，想回去探望他們，但1885年聖言會打算在維也納興建新修道院，有意把他召回奧國，由他與奧國政府交涉並做修道院院長時，由於福若瑟神父最大的願望是在中國傳教，也捨不得離開他努力建立的傳教區，便懇求會長楊生神父不要把他召回歐洲，甚至表示把他召回對他是一種懲罰。

這是因為他認為到中國傳教是非凡的恩惠，一如他寫信給在修院讀書的侄子說的：「你修道要升神父的這件事很使我高興，如果有一天你也能來中國傳教，這對你來說也是一種非凡的恩惠。」<sup>14</sup>他又曾

---

11 即提洛山。

12 「真福福若瑟」，[http://www.svdchina.org/josef\\_7.htm](http://www.svdchina.org/josef_7.htm)。

13 周華德，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，第126頁。

14 同上，第57頁。

告訴同會弟兄：「如果我能再年輕一次，我仍會選擇我的聖召，我仍會毫不遲疑地做同樣的選擇：山東南部的傳教士。」<sup>15</sup>

在真正認識中國文化後，他看到中國文化的優秀之處，因而十分尊重，他甚至認為「中國人實際上站在諸民族的頂端。他們所缺少的是基督的信仰。」<sup>16</sup>一次他向新從歐洲來的會士讚揚中國人說：「中國人有優良的性格，嚴肅的風俗，家庭生活中高尚的貞潔」<sup>17</sup>。同時提出歐洲近代的生活，兩相比較：「為我們及中國人最大的禍災是一群無道德，無信仰的歐洲人，他們雲集中國各地。他們唯一的興趣是金錢和享樂。他們的道德標準是零。無疑地我們不信教的中國人比這些人渣要好百倍。」<sup>18</sup>使得這位新來的傳教士很不服氣。

因此，教友都愛戴福若瑟神父，認為他是活聖人，「他像孔夫子，常友善、端莊、謙遜，一切美德全集於一身。我們都尊敬他，對他評價最高。論安治泰神父，我們都怕。但我們一致的，沒有例外，都愛和稱讚福若瑟神父。」<sup>19</sup>

## 結語

福若瑟神父完全具備真正傳教士的精神，並身體力行予以實踐。

---

15 周華德，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，第 156 頁。

16 普路茲、米格，薛保綸譯，《真福福若瑟神父傳》，天主教聖言會，1996，台北，第 45 頁。

17 「真福福若瑟」，[http://www.svdchina.org/josef\\_7.htm](http://www.svdchina.org/josef_7.htm)。

18 周華德，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，第 127 頁。

19 同上，第 123 頁。

他明白到傳教士的目的是把基督的信仰帶給未認識主的地方的弟兄姊妹。這些人雖然與自己不同種族，不同文化，但都是天主創造的子女，大家都是平等互愛的，無分彼此，正如保祿宗徒所說的：「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個。」(迦 3:28)

爲了讓基督信仰得以在當地扎根成長，本地化的工作十分重要。事實上，基督是普世的救主，超越世俗一切，爲所有人、所有文化都適合，基督信仰並沒有鄙視排斥別國的傳統習俗，反而懂得珍惜這些習俗。因此，他向傳教士勸言：「千萬不要打擾人家的傳統習俗，只要並非迷信，應盡量適應這些習俗，贏取人家的尊重，如強要輸入法、德、意國習俗到中國，是最愚蠢的行爲。」<sup>20</sup>

福若瑟神父本著愛主愛人之心，以基督爲眾人之僕爲榜樣，到中國傳教。由於他所採取的傳教態度是：尊重、團結、持重、本地化、沒有政治議程和民族主義利益，他能進入中國人的世界，尊重和欣賞中國文化，一方面得以贏取中國人的信賴和信心，成功在魯南傳教區建立起基督的團體，同時也轉化了自己內心，真心愛上這個民族，並願意爲中國人成爲中國人。

---

20 Fritz Bornemann, *As Wine Poured Out: Blessed Joseph Freinademetz SVD, Missionary in China 1879-1908*, Rome: Divine Word Missionaries 1984, 182.

# 雷永明神父

曾啟賢

## 前言

今期《神思》的主題為「影响中國教會的人物」，可敬的雷永明神父肯定是最重要的其中一位。雷神父以赤誠之心為中國教會服務，一生獻身翻譯聖經的艱鉅工作。本文所陳有關雷神父的生平及譯經等點滴，內容主要綜合思高聖經學會網頁內有關雷神父的介紹、及以往各方濟會會士於《公教報》內論及雷神父的文章。盼能透過此一綜合整理，令讀者能更認識博學多才、聖德昭垂百世的中國教會大恩人——雷永明神父。

## 給中國教會的一份大禮 --- 第一本中文聖經

1931年，一位年輕的義大利神父，來到了我們中國的衡陽，他本名是 Gabriele Allegra，中文名字叫雷永明，出生於1907年12月26日，義大利西西里島的加大尼亞省，1923年加入方濟會成為方濟會的修士。

「我決定到中國翻譯《聖經》」，憑這句話，雷永明，一個方濟會會士慷慨地回應了上主的特別邀請。在羅馬念書準備晉鐸時，他深受方濟會會士孟高維諾總主教 John of Montecorvino 的感召。他是派到中國的第一批傳教士的成員，曾把《聖詠》和《新約》翻譯成蒙古文。之後有許多人加入翻譯《聖經》書卷的行列，但總沒有人把整部《聖

經》譯成中文。雷神父就立志把完整的中文《聖經》呈獻給中國人。1931年他離開意大利到中國時，才24歲。當時他身無長物，惟靠滿腔熱火去傳揚天主聖言給中國人，並深信童貞聖母會照顧他。

他落籍衡陽，算是一個正式的中國人，任衡陽聖心修院院長，教拉丁文。他本人則專攻中文，每天五小時，又專心聖經，每天三小時，日間時間不夠，便利用夜間的時間，他在自己的回憶錄說：「我所用作課本的書，是初級小學的教科書，以後是四書，最後是楚辭，由於研讀楚辭，我認識了中國最偉大的歷史家，人類引以為榮的最大偉人之一的司馬遷，但為學習一種語言，必須置身在它的歷史文化之中。我設法做到這一點……尤其是『史書原文』，『哲學原文』，『中國宗教信仰和哲學思想史』，我自己訂定一分時間表，大約遵照這些原則：立志不多，惟復悉力以赴，不浪費時間：每天五小時研讀中文及漢學（歷史和地理等），三小時研讀聖經（希臘文、希伯來文和解經學），其餘時間用為神修生活。」

雷神父有超強的記憶力，學習語文更左右逢源，他在三個月內掌握了中文，開始在湖南省的衡陽聽漢人辦告解。1935年當他自修希伯來文時，開始試行翻譯聖經《舊約》，在書室裡已經有一個聖經小圖書館。但是不久，他身體受累了。他回到義大利養病，過了兩年，再回來中國，由上海赴北京，在北京再找老師，繼續研讀中國文學，並翻譯舊約。1944年，雷神父歷盡艱辛，終於把希伯來文和阿拉美文的原文《舊約》全部譯成中文。但日軍的侵入迫使神父離開衡陽到北京避難。途中神父的珍貴手稿竟遺失了一大半。他並不氣餒，次年召集了幾位中國方濟會會士如李志先神父和李士漁神父助他一臂之力。其後李玉堂神父和劉緒堂神父也加入陣營。這些會士從事譯經之餘，也

修正和潤飾雷神父的手稿。他們還為《舊約》的經文作了注釋。雷神父則教他們希伯來文和希臘文。

1945年，可敬的方濟會士雷永明神父在北京召集了一群熱愛聖言的方濟會士成立了思高聖經學會。

雷永明神父翻譯聖經和普通的翻譯者不同，不僅是注意經文的意義，而是更注意經書的考據。各卷經書譯本，每冊先有一篇總論，每卷經書再有一篇引言，詳細述說經書的文字、歷史、考據、譯本，並列舉參考書目。每章經文譯本，加有很多的註釋。對於舊約各書，他常使用了這種科學方法。對於聖經的歷史價值，多有肯定，摧毀了許多「聖經奇譚」和一些沒有根據的傳統。

新約的翻譯和註釋，雷永明神父費了更多的心血，因為新約聖經為天主教會日常用的經書，每天都在信徒手中，對教友研讀聖言尤為重要。所以，就雷永明神父的翻譯和註釋而言，很多時也關注到教義、禮儀等神學問題，而非單純的翻譯與考據。當聖經全部翻譯完成，雷永明神父和聖經學會會員，開始編《聖經辭典》，在1975年出版。同時也先後出版了十一冊聖經譯釋本。

又以雷神父著的《福音書》為例討論，在這本只載有四福音的本子中，已長達一千三百多頁！雷神父在開端有一篇長達七十六頁的「新約時代歷史總論」，又有「新約全書概論」、「福音總論」、「對觀福音問題」等多篇論文給讀者參考，詳細講述了福音的神學，而且各篇論文後面都列有大量參考書，為研習福音的讀者而言，有極大的裨益。雷永明神父譯經和解釋費盡心血，確實是用研究的科學方法，在中國譯經中乃是創舉。

雷永明神父在中國學術史上，是天主教第一位翻譯全部舊約新約聖經的人，也是中文聖經翻譯加寫長篇註釋的第一人！

## 從列品案談雷神父的聖德

1976年1月26日，雷神父在香港嘉諾撒醫院辭世，這是中國教會的重大損失。神父的豐功偉蹟固然令人驚嘆，他的聖德更叫人景仰。1984年香港教區推動他的立品案；1995年教廷立雷神父為可敬品。2002年教宗宣佈法令承認雷神父代禱的神蹟。

這的確是個莫大的好消息，是人們已在等待的大喜訊。遠在雷神父去世二十週年時，辦理列品案件的阿神父，已將他幾經辛勤勞苦，整理好了的雷神父案件上呈列品聖部，只還在等待一個特殊的奇蹟出現，因為沒有奇蹟，教會不可能將任何人列入聖品的，除非他是一位殉道者。列品的第一步是真福品，而真福品需要至少一個奇蹟，而聖品則需要兩個奇蹟出現才可以的。當時聖部的人已經以講笑話的口氣，告訴阿神父說：「雷神父的案件這麼快速地，僅僅在他死後二十年就辦完了，這本身已經是個『奇蹟』了，是十分少有的事。」

可是教會等待的奇蹟，本來已經在雷神父死後第五年就出現了。當時是雷神父家鄉（西西里島）的一位大學教授，正當英明之年，竟然患了嚴重的胃腸癌病，且已病入膏肓，醫生令他回家去等死。但他本人和家人都不甘心，於是大家聯合起來，一起向去世不久的雷永明神父祈求，竟豁然痊癒，這的確是個大聖蹟。

雷神父一生在中國做傳教工作，尤有甚者是他建立了「思高聖經

學會」，使我們中國的天主教會終於有了自己的中文聖經，而這個翻譯聖經的工作主要是在香港完成的。雷永明神父於1976年卒於香港，因此很可以說，雷神父是位地道的「香港人」，他的列品將為香港是個莫大的光榮，因為他將是香港教區產生的第一位精修聖人。

「他的聖德出奇地像一般人的平易近人」，1994年12月15日確認他德行崇高的法令這樣說，「但他卻以罕見的不平凡方式修成全德。」

中國山西省太原總主教李路嘉早已覺察到雷神父的不凡。他於1954年曾論雷神父說：「雷神父是遠東最博學和最有聖德的傳教士。他的成就受人敬佩，甚至被基督教人士所嫉羨。」總主教所說的「成就」是指他把聖經譯成中文的艱鉅工作，這對華人天主教會重大的影響。

雷神父聖德高超，是方濟會的光榮。他一生為主而生活，以天主的眼光衡量一切，是信仰和聖德的大師。他心靈純樸，一言一行都顯出謙謙君子的德表。他樂於助人而毫無保留，學問淵博，文化視野廣闊。他那真情流露和赤誠的純潔笑容，反映出靈魂上的永恒微笑，令人讚歎之餘，又充滿啟發性。

1939年10月6日，杰梅里神父（Agostino Gemelli）突然造訪雷神父。提出一個天主教大學的教席，大學方面極想招攬他成為教授團一員。雷神父覺得這份工作具吸引力，但他很禮貌地推卻了。他的心早有所屬，那就是中國，什麼也不能令他放棄到中國傳教的心願。但這事件顯出了他的博學多材。他認識十一個語言，精通神哲學，聖樂



和繪畫。但每當他回鄉來到亞基雷爾，他便說回西西里方言，為的是要謙抑自下，不願讓人認識。他以最高榮譽考取神學博士學位（這是宗座安多尼大學有史以來第一次），多次被邀請到牛津和紐約講學，結識許多知名學者，當中包括極負盛名和被人議論的法籍耶穌會士德日進神父（Teilhard de Chardin, SJ）。但他的文化造詣並沒有蓋過或模糊了他那純真的方濟弟子精神：在他身上，科學成了智慧，聖德也成了他活出其使命的方式。

雷神父身材矮小，體質單薄，看似弱不禁風，但卻具有令人難以置信的意志力。身處毛澤東共產革命和抗日戰爭的動盪中國裡，這位西西里傳教士卻深得眾人愛戴，因為他待所有人如兄弟，對任何人都有一句平安和希望的話。人們稱他為「香港的聖人」。他每次到澳門路環與瘋癲病人一起過復活和聖誕時，他們簡直高興得鳴起村內聖堂的鐘來。他的名字被人與利瑪竇（Matteo Ricci 1552-1610）看齊。他曾把多部西方文學巨著譯成中文。總括雷神父在他 45 年的傳教生活中的學術成就，他先在北京創立了思高聖經學會，除出翻譯中文聖經，更出版了十一冊聖經譯釋本外，還編了《聖經辭典》，另外又在新加坡創立了一個社會學研究社。因為雷神父的努力，中國實在前所未有的更接近天主聖言，他的貢獻實在不少。

讀者要知道：雷神父之所以會榮列真福，並非因為他翻譯了聖經。剛好相反：他之所以從事翻譯聖經的任務，是因為他察覺到有急需，要為千千萬萬的人提供一個接觸天主聖言的不二途徑。他不只是位聖經學者，尤其更是位聖人；他首先是個信德堅固的人，其次更是個學問淵博的人，雖則這兩方面在他身上完美地互相輝映。

## 淺談雷神父對中國教會的貢獻

雷神父一生立志為中國服務，對於中國聖教會的貢獻，綜而觀之，約有四端：

一·注意栽培傳教區的人才。雷神父在湖南辦小修院，成績甚佳。這座小修院後來改為正式的仁愛中學。雷神父對中文造詣很深，莊子楚辭是他很喜愛的讀物。在談話中，雷神父說他對小修院的中文和中國書法十分重視。雷神父有不少高足，都是雷神父當年衡陽小修院中的學生，當中包括曾任聖經學院院長的李士漁神父。雷神父在小修院注意栽培人才的心志，衡陽小修院的優越成績，教澤流長，不是沒有原因的。

二·翻譯聖經。當時聖教會傳到中國已經幾百年了，我們口口聲聲說是傳揚福音，但我們沒有一部完備的聖經。要參考聖經、研究聖經，都得借重外文版本，這對於傳教也好，研究也好，都是極嚴重的障礙。雷神父自幼年開始，便喜歡讀聖經，在羅馬讀書時，知道中國需要譯聖經，便決心研究聖經，除了讀英文、法文、德文之外，還要學習聖經的原文希伯來文及希臘文，經過幾十年的研究，不但精通了希伯來文及希臘文，對於聖經學也成了公認的權威。聖經學會的創立，聖經的翻譯，是雷神父一生最大的目的。現在全部的中文聖經，以及《聖經辭典》的出版，中國聖教會幾百年來的缺陷，由雷神父彌補了。

三·文化交流。雷神父不但主持了聖經的翻譯工作，他自己還把楚辭譯成義大利文，由義國政府出版，把中國文化介紹給西方。同時他還用英文、法文、拉丁文、義大利文，寫了很多文章，登在各國的

報紙雜誌上，以及各地學術研究刊物上，又把多部西方文學巨著譯成中文，對溝通中西文化，促進知識研究，提高聖教會的聲望，顯揚天主的光榮貢獻甚大。

四、以自己的言行一致來傳教。傳教士除了需要學識才具之外，更需要有高尙品德，需要言行一致。言不顧行，行不顧言，表裡不一，是傳教士的致命傷，既無法獲得教外人的尊敬，也無法領導教內人士。雷神父待人接物，不分中外，不分貴賤，不分賢愚老幼，不分教內教外，謙和穩重，有學者風度，有仁人君子胸襟，一生為真理作證，實踐了基督給宗徒的遺訓，不但是聖方濟的忠實門徒，聖教會的忠貞孝子，更是中國教會的偉大功臣。

## 結語

雷永明神父去世將近三十週年，紀念這位偉人，雖然著重在他的學術工作，然而更是敬佩他的人格。他生活清苦，確實表現方濟會愛貧的精神，身邊沒有保留一分錢，要用錢都向院長索取，一套會服，走遍天下。尤其是虛懷若谷的精神，不僅沒有因自己的才華而傲氣，而且更有赤子的心情。在聖經學會成立三十週年日，他在彌撒典禮中，感動的流淚，他在回憶錄說：「我在上主面前，我由於感激，驚訝，悲痛而流淚。我感激，因為聖母使我青年時代的美夢，得以實現；我驚訝，為什麼天主這樣大力幫助了一個貧賤的罪人，我為了自己的罪過而悲痛，它們一定阻止了天主獲得更大的光榮。……當我的肉體已被埋葬墳墓裡，……我切願各位可愛的同事神父……要唱聖母的這首聖歌『我的靈魂頌揚上主。』」

心靈謙虛，意志卻非常堅強。曾有這樣的一件軼事，香港徐誠斌主教，請自己的朋友吳經熊博士修改為香港用的星期日讀經（吳經熊博士曾以文言文翻譯聖詠及新約聖經），聖經學會一會員向徐主教抗議，雷永明神父乃向徐主教道歉，同時坦白的表示聖經不要求「雅」而失去原意，徐主教接受了他的意見。

雷永明神父的精神，既是一位教士的精神，也是一位學者的精神，更是一位聖者的精神！爲了紀念雷永明神父的偉大精神，願主內兄弟姊妹，都應以雷永明神父的芳表爲典範！

## 後記

2004年底，兩位聖經學院的方濟會士李士漁神父和韓承良神父相繼去世。他們和雷神父並肩作戰，爲中文聖經的註譯工作而勵進不懈！我們當下一方面紀念這些學者神父們，所謂「前人種樹，後人乘涼」，我們也好應認真研讀聖言、生活聖言，以回饋他們無私奉獻的精神！

## 雷永明神父生平事蹟年表

- 1907/06/12 雷永明在西西里島的 S.Giovanni la Punta 出世。
- 1918/12/14 加入西西里 Acireale S. Biagio 的方濟小修院。
- 1923/10/13 進入西西里 Bronte 的方濟初學院。
- 1924/10/20 在 Acireale 攻讀哲學及古代典籍。

- 1926/09/14 在羅馬聖安多尼的國際方濟學院攻讀神學。
- 1928 紀念真福若望孟高維諾進入中國六百周年時，雷永明神父決心把聖經翻譯中文。
- 1929/07/25 宣發大願。
- 1930/02/16 升為執事。
- 1930/07/20 晉鐸。
- 1930/07/21 在羅馬 Via Giusti 瑪利方濟修院獻第一台彌撒。
- 1930/08/10 在 S.Giovanni la Punta 故鄉獻第一台彌撒。
- 1930/10/20 準備在羅馬攻讀聖經。
- 1931/04 奉旨派往中國，中止聖經深造。
- 1931/05/31 離 Brindisi 赴中國。
- 1931/07/03 抵達上海。
- 1931/07/20 抵達湖南衡陽，自修中文。
- 1935/04/01 獨自翻譯舊約成中文。
- 1939/04/12 因病返回意大利。

- 1939/10/06 在羅馬進修學業。
- 1940/11/01 在羅馬方濟會大學被提名為陶成神師。
- 1940/12/19 服從上司命令準備返回中國。
- 1940/12/20 離意大利，經西班牙、葡萄牙往美國。
- 1941/03/13 離三藩市往日本，在大板初會  
耶穌會會士德日進神父。
- 1941/04/26 抵達北京。
- 1942/07/16 被提名為中國方濟會總代表。
- 1943/09/11 被日本人拘留。
- 1944/11/23 舊約翻譯完畢。
- 1945/05/15 二次大戰結束，協助日人求取宗座說情。
- 1945/08/02 為北京的方濟會思高聖經學會揭幕，  
並將它獻給董思高神父。
- 1948/08/15 派遣第一批聖經學會的方濟會士從北京到香港。
- 1948/10/05 離開北京。
- 1948/11/04 思高聖經學會的圖書館從北京遷移香港。

- 1949/09/10 返回羅馬。
- 1949/10/29 返抵香港。
- 1950/05/20 思高聖經學會從九龍窩打老道遷至香港堅尼地道。
- 1950/07/28 返回羅馬。
- 1954/11/14 抵達埃及。
- 1954/11/27 抵達耶路撒冷聖經學會，與四位中國會士共進課程。
- 1955/12/26 返回香港。
- 1961/03/29 到達星加坡組織裕廊的 Studium Sociologicum。
- 1963/11/20 離星赴港。
- 1965/04/20 組織香港第一屆聖經展覽。
- 1966/07/29 參加東京的聖經大會。
- 1966/11/27 抵達耶路撒冷。
- 1967/12/06 離聖地赴香港。
- 1968/12/25 第一部中文聖經出版。
- 1970/08/06 到美國及意大利佈道。
- 1975/04/12 出版中文《聖經辭典》。

- 1975/07/05 撰寫回憶錄。
- 1976/01/26 在香港加諾撒醫院辭世。
- 1984/01/14 列品案開始進行。
- 1994/12/15 梵蒂岡教庭宣佈雷神父為可敬品。
- 2002/04/23 教宗宣佈法令承認雷神父代禱的神蹟。
- 2002/10/26 原本宣佈雷神父為真福的日子，但卻延期宣佈。



編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社  
香港薄扶林道 93 號D座  
Xavier Publishing Association Co., Ltd.  
Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong  
電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30元  
港澳全年四期：120元

海外訂價： 亞洲 全年美金 25元（平郵）（日本除外）  
全年美金 32元（空郵）  
其他地區 全年美金 28元（平郵）  
全年美金 36元（空郵）

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160元（平郵）（日本除外）  
全年港幣 200元（空郵）  
其他地區全年港幣 170元（平郵）  
全年港幣 240元（空郵）

印刷者： 天藝印刷廠  
九龍福榮街348號昌發工廠大廈

