

中國修女的貢獻和面對的問題

梁潔芬¹

本文作者以社會及政治學角度，並經過長期全方位的田野調查，為共產政權統治下的中國大陸修女們的遭遇，寫下了歷史的見證。本文的發表給中國天主教的歷史學研究，提供了非常寶貴的第一手資料。文中資料來源，雖有些來自文獻資料，但更多的是屬難能可貴的田野調查所得的口頭資料。其實這些口頭資料記錄的歷史價值最高，不過，本刊由於篇幅所限，不得不徵得作者同意，發表時刪除所有口頭資料記錄來源的附註，讀者若有需要請親自與作者聯絡。

前 言

在天主教會漫長的歷史上，修會團體在最前線的崗位從事墾荒工作，它們在不同時期針對教會內的問題，掀起復興運動，使教會復甦，它們更有敏銳的觸角，先知先覺地發起嶄新服務，以回應從社會及宗教而生的挑戰。因它具有極大的適應能力，更有試驗新事物的傳統，所以成為教會持續自我革新的重要渠道，天主教會內幸有修會存在，使它可以萬古常新，更使教會自馬丁路德後，四百年來免於內部分裂之虞²。

¹ 本文作者：梁潔芬，耶穌寶血修女會會士，香港屯門嶺南大學政治及社會學系副教授。電郵：leungbea@ln.edu.hk

² Roger Finke and Patricia Wittberg, "Organizational Revival From Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic

主曆 500~1200 年間，隱修式的修會生活興起，是日後修會生活的圭臬³；1200 年代行乞修會的產生，以貧窮生活與四出傳道為職志，回應當時歐洲城市化對宗教信仰的衝擊⁴；十六世紀中葉，天主教會內傳教修會的興起，是針對宗教革命在歐洲轉投基督教所流失的大量教徒，而向新大陸傳教以作彌補⁵。修會團體內的人數，在十八世紀漸告縮減，然後在十九世紀及二十世紀初，人數激增，呈現前所未有的蓬勃現象。

歐美諸國的傳教士被派遣到亞非洲內的非基督教國家傳教，先則宣講，繼而建立教會，然後由傳教士中選出主教帶領地方教會專注傳教工作(稱傳教區教會)⁶。因應傳教士的邀請，歐美籍修女相繼前往傳教區服務⁷，早於 1928 年，在中國已有 3,968 名修女(國籍 2641 名，外籍 1327 名)，至 1948 年，修

Church," *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 39 no.2 (June 2000): 155~70.

³ C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* 2nd ed. (London: Longmans, 1989).

⁴ Benedict Ashley, *The Dominicans* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1990).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Guide to the Catholic Church in China 2000* (Singapore: China Catholic Communication, 2000).

⁷ Yuen Sau-Mei, Teresa, *The Franciscan Missionaries of Mary in China 1886~1950* (M. Phil. Thesis, University of Hong Kong, 1994); Jean-Paul Wiest, *The Maryknoll in China: A History (1918~1955)* (N.Y.: M.E. Sharpe, 1988); Louis Ha, *The Foundation of the Catholic Mission in Hong Kong 1841~1894*. (Ph.D. thesis, The University of Hong Kong, 1997).

女人數增至 7,468 名（國籍 5,112 名，外籍 2,351 名）⁸，在這廿年間，外籍修女人數增加超過一千人，可見當時歐美傳教浪潮之高漲。國籍女信徒響應呼召，若不是參加外籍傳教修會，就是加入由地區主教依西方模式建立的本地修會，作傳教士的得力助手⁹。

1949 年後，毛澤東政權首先控制宗教，而後推出掃除一切宗教的政策，所以在 1957 年後差不多關閉了所有修會。卅年後，雖然鄧小平推出「改革開放」的政策，無神主義政府推行布什維克式「控制組織」的意欲未減，天主教會內一切組織都受一定程度的操控¹⁰，中國天主教會內的男修會，除了在非官方的地下教會內，已盪然無存，教內男性要獻身事主的話，就當上官方教會（公開教會）或非官方教會的教區司鐸，所以本章討論的修會團體，是單指女修會而言。

本文旨在探討鄧小平和江澤民時期的中國天主教會內，國籍修女的修道生活，他們在教會內外面對的難題和挑戰。在討論過程中，發現這群特別獻身的教徒之間，修道生活的恢復與他們的「制度性規範」（Institutional Norm）的建立，有密不可分的關係。在中國天主教復甦過程中，修女的貢獻功不可沒。

⁸ Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949, *Annales de l'Église Catholique en Chine 1949*, Shanghai, Table "B" (5). Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1930 *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques en Chine 1928~1929*. Shanghai. Table "B" p.15.

⁹ Jean-Paul Wiest, *The Maryknoll in China*; and Louis Ha, *The Foundation of the Catholic Mission in Hong Kong*.

¹⁰ Beatrice Leung, "China's Religious Freedom Policy: the Art of Managing Religious Activity" *China Quarterly* (Forthcoming).

一、天主教傳統內的修道生活

修會是為回應教會內部組織上或靈修上所生的問題而創立的團體，它們在教會的傳統行政架構之外，不受地域限制，不屬聖統制，所以更靈活地針對某種需求而施展所長、提出補救。在教會的近代史上，修會團體從事傳教、醫療、社會服務和教育工作，更有從事個人靈修培育和教會的內部革新工作。他們回應科技世紀的需求，嘗試新的生活方式和新工作，以回應教會內外的新挑戰¹¹。教區性的修會由地方主教自己創立或批准創立，在他管治下的地域內活動；其實很多修會，最初都是屬教區性，待它們發展到在三個教區工作後，就可轉為國際性修會，把總部遷到羅馬，受教廷的修會部直接管轄。

度修道生活的修士、修女在修會團體內藉神貧、獨身、服從三誓願，奉獻自己為教會服務。理論上，修道生活的三誓願，選取了最優秀的信徒，參加修道行列¹²。《天主教法典》要求所有候選人，在未正式收錄入會成為會員時，規定進行至少為期一年嚴格的基礎訓練，稱為「初學期」訓練，以期加深「初學者」的靈修生活，以及依該修道團體的「制度性規範」教導初學者的價值觀¹³。不過，絕大多數修會將初學期，由法定的一年，延展至兩三年，以提供一個較長的清靜時期，在學習的環境下，初學者能深化所學，使基礎訓練能根深蒂固，並能獲

¹¹ Roger Finke, "Organizational Revival From Within".

¹² Mary Oates, "The Good Sisters: The Work and Position of Catholic Churchwomen in Boston, 1870~1940" in Robert Sullivan and James M. O'Toole (ed) *Catholic Boston: Studies in Religion and Community*, Boston: Archdiocese of Boston, 1985, pp.171~99.

¹³ 《天主教法典》，573.1、573.2 條、607 條。

得該修會的「制度性規範」的真髓，他日終生受用。經過基礎訓練後，修士、修女為適應變更頻繁的社會，他們持續不斷在靈修生活及使徒工作上進修，冀求服務工作日臻於善¹⁴。在「初學期」內，靈修訓練佔絕對的主導地位，然後，依個人日後服務的性質，接受職務上的培訓。為使初學者能吸收所學，修會當局要求候選人有大專程度的學歷。

修女在天主教會內是屬特別的一族，他們未領聖秩，不屬神職班，但是藉他們提供了為傳福音鋪路的醫療、教育工作和社會服務，使天主教會的社會地位提高。在堂區中，他們是堂區工作神父的得力助手，他們面向基層，成為牧靈事工的前線工作者。一個女修會團體是一個獨立的社團組織，聖教法典賦予它在教會內享有特殊地位，它有由會員撰寫而教會當局批准的會規（若該修會屬教區修會，由地方主教審批；若屬國際性修會，則由羅馬教廷審批）。法理上，修女屬當地主教管轄，但經濟上是獨立的。

在西方近代社會內，地方主教可邀請異地修女到自己的教區工作，主教以一紙聘書與修會長上立約，規定修女的工作範圍、薪酬待遇等。除了創會主教外，在法理上，修女為主教工作，但亦享有很大的獨立自主權。例如修女在生活方式及修會的行政上，依會規自行決定，遇有重大變動，請示主教便可。然而修會生活最精采之處，就是修女能以敏銳的觸角，碰到教會內外重大問題時，他們可以靈活地作出回應，於是針對問題起草工作方案，將會內的資源調配，將方案付諸實行，代表天主教會回應新挑戰。

¹⁴ 同上，648條。

二、中國婦女修道的歷史

(一) 中國女修會的演變

始自十八世紀，在南中國婦女群中，有「梳起不婚」的習俗，「自梳女」一詞是指這一群立志不婚的婦女。他們藉一個公開「梳起」的禮儀，像已婚婦女一樣，把長髮梳起在腦後盤結成髮髻，公開昭示他終身守貞不婚的身分，在社會內取得一定的地位。有相當多的家長支持「梳起」的習俗，因為可保留「自梳女」由勞動所得的經濟資源，不用因女兒出嫁後，把這勞動資源流向別家¹⁵。「自梳女」在十八及十九世紀的南中國社會內，以繅絲為業，經濟上除了能自給自足外，更能供養家人，因他們在經濟上的成就，使他們的社會地位漸漸攀升，亦取得獨立生活的權利¹⁶。

同樣，在上海市郊 Chuansha 的未婚紡織女工，組成姊妹團，成為佛教在俗茹素弟子中的一派。這些從事繅絲及紡織的獨身女士，有時聚居一起組成團體，亦有仍居家中，她們集體居住的房舍稱為「姑婆屋」。她們經濟既然獨立，又有自己能操控的生活團體，所以他們有自訂的生活目標，在上海的紡織女工姊妹團中，更有政治活動的紀錄¹⁷。在澳門國籍的天主教

¹⁵ Janice Stockhard, *Daughters of Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China. 1860~1930* (Stanford: Stanford University Press, 1989), p.70.

¹⁶ Marjorie Topley, *The Organization and Social Function of Chinese Women's Chai Tang in Singapore* (Ph.D. Thesis. London University. 1978).

¹⁷ Roxann Prazniak, "Weavers and Sorceresses Of Chuansha: The Societal Origin of Political Activism Among Rural Chinese Women".

女信徒中，流行獨身不婚，俗稱為「守貞姑」，她們熱心為教會服務，但仍在家居留，不願加入外籍的修會團體。她們效法附近地區「自梳女」的作法，更使它教會化，使當地的教會團體接納，於是將「梳起」禮儀在聖堂內彌撒間舉行，在主持禮儀的司鐸前舉行，把長髮梳起在腦後盤結成髮髻，公開宣發「貞潔」聖願，終身不婚，在這個守貞禮儀完畢後，大宴親朋，以隆重其事。

中國女修會的歷史追溯到數世紀前，早於 1600 年代，在福建省傳教的道明會傳教士，把始於中古時代西班牙，但仍流行於當時的「福女」制度（Beatitas）引入福建，而成「貞女」制度¹⁸。在國內民間既已有「自梳不婚」的習俗，所以對守貞不婚，務求全心為教會服務的「貞女」制度，相當接納。所以貞女們雖然宣發「貞潔」聖願，終身不婚，沒有修會的制度和組織，各人仍留在家生活，在左鄰右舍的女眷和孩童間，講授教義，進行牧靈工作，成為傳教士的得力助手。

在中國西南部，早於 1700 年間，巴黎外方傳教會的傳教士將貞女組織起來¹⁹，成為一個較為鬆散的教會團體，藉遵守幾條由傳教士制訂的生活規則，在傳教士的指導下工作和生活。例如在雲南及四川兩省，規定貞女的工作是專向外人講授教

Modern China (12 April 1986): 202.

¹⁸ 「福女」（Beatitas）是中古時西班牙教會，將守寡及未婚婦女組織起來，為教會服務，協助司鐸的牧靈工作的制度。這種做法由西籍的傳教士帶來中國福建省，適用於未婚貞女身上，故稱「貞女會」。

¹⁹ Jo Ann Kay McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press. pp. 609~10.

理，照顧棄嬰等慈善工作。1784年，雲南及四川兩省監牧主教 Joachim Enjobert de Martiliat（巴黎外方傳教會）更進一步向貞女頒佈羅馬教廷批准的女修會修規，要求她們度團體生活，此舉一方面可以說是他們的團體獲得法律地位，另一方面可以說是強逼他們接納一套西方女修會的模式。自1832年起，這些貞女會的修規通行全國，直至今日²⁰。從這時開始，中國的貞女有兩個選擇：第一就是組成地方性的「貞女會」，第二就是加入國際性修會的第三會，接受外籍修女的託管。

在十八世紀及十九世紀初葉，國籍貞女在地方教會內，不但向教外婦女傳教，更在一定程度上代替司鐸從事牧靈工作。因為於1724年因禮儀之爭導致康熙禁教，天主教會轉向地下活動近百年之久，期間司鐸不能公開牧靈工作，教內貞女肩負帶領信眾集會和祈禱的職務。在這仇教期間，當司鐸幾乎絕跡的情況下，全靠貞女們的努力，中國教會生活在某程度上才得以保存。及至西歐傳教士在1800年代中葉重臨中國時，才逐步將教權大握的貞女，納入教會編制內，受神職班的操控²¹。

1900年，已有500名國籍修女參加外籍的傳教修會，但仍有3,000~4,000在俗貞女在中國農村傳教²²。直到1940年，在

²⁰ G. R. Tiedemann, "Controlling the Virgins: Female Propagators and the Catholic Hierarchy in China," a paper presented at the workshop, *Empowering the Powerless: Gender Class and Race in Modern Missionary Initiatives* (Institute of Commonwealth Studies, University of London. 2001), p.2.

²¹ G. R. Tiedemann, "Controlling the Virgins: Female Propagators and the Catholic Hierarchy in China," 2001, p.6.

²² 同上，6頁。

國內每個教區至少有一個教區性的女修會，協助傳教工作，至於在俗貞女已告式微。

依上海編制的全國天主教手冊的紀錄，於 1928 年全國有 3,968 名修女（國籍 2641 人，非國籍 1327 人），廿年後，即解放前一年，修女人數增至 7,463 人（國籍 5,112 人，非國籍 2,351 人）²³，在俗貞女人數未有詳列，Tiedemann 教授估計超過 3,000 人²⁴。

修會生活能吸引中國婦女，因為它提供個人發展的渠道，教會內的工作，又能提升社會地位，修女們至少接受基礎教育使他們脫離文盲，比當時目不識丁的農村婦女，定勝一籌。不但因為修女獨身不婚之故，更因她們的善表和學識，使修女備受望教者和外教人的尊敬²⁵。國籍修女和貞女在解放前，為教會及鄰人提供了有價值的服務，同時又享受崇高的社會地位，為一些中國婦女所欣羨。

（二）毛澤東時代國籍修女的遭遇

1949 年以前由全國 7,463 名修女提供的服務，計有教育、醫療、社會服務三大類²⁶；五年之內，這些服務都收歸國有，除了在北京的一所國際學校工作的八名修女外，在 1957 年後，

²³ Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949, *Annuaire de l'Église Catholique en Chine 1949*, Shanghai, Table "B" (5). Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1930 *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques en Chine 1928-1929*. Shanghai. Table "B", p.15.

²⁴ G. R. Tiedemann, 2001, "Controlling the Virgins: Female Propagators and the Catholic Hierarchy in China." p.9.

²⁵ 同上，9 頁。

²⁶ Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949.

所有外籍修女都被逐離華²⁷。1957~1960 年間，當全國修院關閉時，國籍修女被迫回家或返鄉，自食其力，有些當農人、工人、文員、護士、教師等行業，更有一小撮身居領導職位的修女，鋌鐺入獄。1960 年後，修女見回院無望，有些結了婚，有部分仍保持獨身不婚。一小部分在國際性修會的國籍修女，跟隨外籍修女逃到國外，為散居海外的華人服務，所以 1950~1970 年間，台灣、香港、澳門的教務能迅速發展，有賴她們加入服務行列²⁸。有 8 名外籍方濟各會修女，被政府指定留華，出掌北京的國際學校，為駐京使節的子女提供教育服務，但在文化大革命中，這 8 名外籍修女，也難逃紅衛兵的折磨，在揪鬥侮辱後被逐離境，其中一名甫離國門，剛踏進香港這片自由土地上，就倒地不起，成為震驚國際的大新聞，也透顯出中共政權在國際上的惡劣形象。

（三）鄧小平時代的國籍修女

1978 年中共的三中全會，鄧小平因倡導改革開放政策，所以在宗教事務上稍事寬鬆，教堂和男修院（神學院）陸續重開²⁹。與此同時，西方教會在梵二大公會議（1963~65）後，缺乏男女修道聖召³⁰。當國內神學院剛起步後，地方主教馬上重開

²⁷ Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China*.

²⁸ Yuen Sau-Mei, Teresa, *The Franciscan Missionaries*.

²⁹ 黨中央和國務院共同發出一份名 1982 年第十九號文件，指導屬下幹部，以較寬容的手法，處理宗教問題。

³⁰ Patricia Wittberg, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective* (New York: The State University of New York Press, 1994).

女修院招募修女，以協助牧靈工作。但政府方面認定宗教生活的擴張，對傳統共產主義的價值觀構成威脅，共產黨人並相信基督信仰為國外反華勢力所利用，作為「西化」和「分化」中國的工具。概言之，在中國社會情況下，獻身宗教阻力的來源，有以下兩種。

1. 與政治環境背道而馳

在毛澤東時代的政治氣氛下，社會籠罩著創造「社會主義新人類」的理想，這些新人類就是日後「社會主義的締造者」「共產主義的接班人」，更製造林林總總的框架，規定「革命青年」的行為舉止和心思念慮，中國共產黨藉這些新的「制度性規範」，將全國青年在傳統的家庭和社會關係的網絡中取出，將他們對家庭、親屬和社會的責任和忠誠，轉投到黨國身上³¹，以黨的「制度性規範」作生活楷模。這種價值觀的改造，與修女會初學期的改造有異曲同工之妙。國家推出理論鼓吹優秀青年，應全心全意去從事革命工作，使馬列思想早日貫徹，使唯物辯證論大行其道的社會主義烏托邦早日來臨。在價值觀的改造下，受這種思想的薰陶的女青年抗拒扮演「妻子」及「母親」的角色，而以充滿幹勁的「革命婦女」為榮³²。在這種政治氛圍下，盼望去當修女是政治上不正確之舉，因為在共產主義的革命中，宗教信仰是一種不利革命的負面因素，修道生活與創造「社會主義新人」柄鑿不相容。

雖然鄧小平時代推出「宗教自由」政策，但中共政權內定

³¹ Wang Zheng, "Call Me Qingnian But Not Funu: A Maoist Youth in Retrospect," in *Feminist Studies* (Spring, 2000).

³² Wang Zheng, "Call Me Qingnian."

以削弱宗教在社會的影響力為職志³³。既然政府確信宗教是使傳統共產主義價值觀黯然失色的主因，基督信仰被西方利用成為分裂中國的工具，假使官方對宗教懷著這些負面信念，很自然地將宗教邊緣化，一個青年在這種反宗教的政治和思想框架下，仍然獻身修道，不啻是逆流之舉。

2. 物質消費主義泛濫

在廿世紀末及廿一世紀初，中國女性所擁有的，絕非毛澤東時代的革命氣質，而是擁有資本主義社會所崇尚的消費潮流及時尚品味，中國女性所趨慕的是一系列以化粧品為首的消費用品，由商業廣告散放出的價值觀，牽制住人們對女性身分的看法，及女性對自己的要求，可見商業廣告比當日毛主席的宣傳機器更為有效。那麼修女生活的神貧、服從、獨身三聖願，怎能匹敵鄧江時代泛濫在中國社會內的經濟唯物主義呢？

(四) 逆唯物主義大流的社會運動

在鄧小平時代，所有國際性的女修會，都不能像 1949 年前一樣，能來華工作；另一方面，宗教事務局為了行政方便，認定主教是地方教會的總負責人，所以修女院重開的細節，都是由主教與宗教幹部商談，修女無置喙的餘地。一般而言，地方主教，為了協助牧靈工作，才創建或重開女修會，在過去廿多

³³ Ye Xiaowen, "Dangqian wo guo de Zongjiao wenti" (The contemporary religious questions of the motherland), in *Zhonggong Zhongyang dangxiao baogao xuan* (Selected Reports of the Party Central School) vol.101, no.5, 1996: 9~23 (Internally circulated document.)

年間，修女人數有長足增長。在 1997 年已知在公開教會有 1,500 名修女，地下教會也有 1,500 之衆，公開教會辦的初學院有 40 所，及 20 所地下教會辦的初學院³⁴。在 2000 年公開教會躍升至 2,000 人，地下教會也有 2,000 人，而且絕大多數是年輕人，屬 25 歲以下修女³⁵。依 2000 年的統計，修女人數是神父人數的兩倍（4,000：2,000），而且人數有上升的趨勢³⁶。

修女神父人數統計表（1928~2000）³⁷

年 分	1928	1948	1986	2000
修女人數	2641	5112	250	4000
司鐸人數	3420	5788	148	2200

在一個唯物主義的社會內，加上近年經濟高速增長，尤其是富庶的沿海地區，個人發展的機會俯拾皆是，所以當地青年，尤其是城市青年不熱衷獻身教會³⁸，只有農村的奉教家庭的子

³⁴ *Tripod* vol. 19 no.114 (Dec. 1999): 42~3.

³⁵ *Guide to the Catholic Church in China 2000*: 14.

³⁶ *Ibid.* Also Richard Madsen had a discussion on the sisters in Tianjin of the official sector and the underground sector. See: Richard Madsen. *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. pp.101~6.

³⁷ 資料來源：(1) Bureau Sinologique de Zi-Ka-Wei (ed), *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques 1928~1929*; (2) Bureau Sinologique de Zi-Ka-Wei (ed), *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques 1948~1949*; (3) *China Catholic Communication. 1997 Guide to the Catholic Church in China 2000*, Singapore.

³⁸ Li Decheng, "Called to the Priesthood," tran. Norman Walling, *Tripod* vol. XIX. 109. Jan-Feb 1999: 19~23, and Chen Kaihua, "Why Priests

女，加入教會。至於「服務教會」一詞，也有不同的解讀，有人認為是阻礙現代化的一股力量³⁹，更有很多人認為是攀爬社會階梯的一個好方法。為農村的女信徒而言，參加修道院就是將農村人口遷移至城市的第一步，可以脫離日曬雨淋的農耕生活，改在都市幹活，兼且增加接受教育的機會，這是農民夢寐以求的脫貧方式，這些理由可解釋今日國內修女大多出身農家，而且教育程度較低的現象。

另一方面，教會面對社會內「唯錢至上」和「向錢看」的唯物消費狂熱的風氣，修女的神貧、貞潔、服從三願，以及為貧窮人服務的宗旨，應該是流行在中國社會內物質至上、金錢掛帥、尋找自我的價值觀的一服清涼解毒劑⁴⁰。在大城市的色情事業中，性工作者有飽受高等教育的女性，他們從事此等行業很多都是為了更豐裕的物質享受，並非因饑餒不繼而出此下策⁴¹。修女的清貧和獨身生活，不啻是一種針對流行價值觀的一項社會運動。

在中國，無論在家庭內或教會內，男尊女卑彼彼皆是，當

are Leaving the Ministry in Mainland China”, tran. Norman Walling, *Tripod*, vol. XIV 109. Jan-Feb 1999: 5~17.

³⁹ Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, pp.109.

⁴⁰ Beatrice Leung, “Communist Party-Vatican Interplay Over the Training of Religious Leaders in China”. *Journal for Scientific Study in Religion*, Vol. 40. 4 (December 2001): 657~73.

⁴¹ 中國南方貼近香港和澳門特區的城市，充斥著黃色事業，吸引內地婦女從事性服務，參閱：Wang Zheng, “Call Me Qingnian.”及 Harriet Evans, *Women and Sexuality in China* (London: Polity Press. 1997), pp.167~82.

教會從政府手中接到有限的培育經費時，幾乎全部花在培育司鐸的神學院上，沒有多少可供修女培訓之用⁴²。因此驟眼看去，國內修女的表現繽紛互見，各地不同，各具特色。在毛澤東時代遺留下的老修女，對日後修女會的發展，有舉足輕重的角色，若老修女零星地散落各地，在鄧小平時代不能重新聚合組成修道團體，若沒有團體在海外成員支持的話，他們以散兵遊勇地在各地協助恢復修女院以及培訓年輕修女，但似乎收效不大。若他們能重新聚合組成修道團體，又能活出修道團體的「制度性規範」精神的話，她們能吸引有意服務教會的青年加入，以壯大團體的實力。若修道團體的「制度性規範」更能在每個成員身上發揮，那麼這個新建立或新恢復的修女會，可以很穩健的發展，達到服務教會的目標。另一方面，我們亦見到，由農村出來進入修院的女青年，若不在初學期接受特殊的訓練的話，不但不能活出修道團體的「制度性規範」，而且時日越久，修女的行為越與修道的規範乖離。

若詳細分析吉林省某女修會的個案，可見問題的端倪。這個教區性的修院，在1990年已有年齡在35歲以下的100名成員，他們因教育水準偏低，部分只能協助堂區為司鐸燒飯、洗

⁴² John Bauer, et al., "Gender Inequality in Urban China: Education and Employment", *Modern China*, Vol. 18(3) (1992): 333~70; Lee Ching Kwan, "Engendering the Worlds of Labor: Women Workers, Labor Markets, and Production Politics in the South China Economic Miracle," *American Sociological Review*, Vol. 60 (June 1995): 378~97; Cheung, Fanny, et al. (eds.), *Selected Papers of Conference on Gender Studies in Chinese Societies* (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1991).

衣、清潔工作，賺取每月 50 元人民幣的生活費，他們希望能傳教從事牧靈工作，但因教育水準有限，不能教授要理，亦不懂如何作家庭探訪，教區當局竟抱怨有「太多」修女而無錢供養，在經濟拮据下，修女因營養不良而染病，但最嚴重的問題是，整個修女會上上下下，很多人都未知修道生活的真意，和獻身事主的特色和要求。修女在被收錄入會時，既未考核修道動機，亦未依宗教生活的標準做篩選，初學期更無特殊訓練以建立「制度性規範」。但數年後新的領導人在海外修院學習回院，她主政時得知修會團體「制度性規範」和「楷模」的重要性，而力主建立，三數年後，整個修會大為改觀，把劣勢扭轉，修會頓呈生機。

三、當前中國修女會面臨的主要問題

（一）訓練不足的牧靈工作者和醫護人員

1949 年以後，中共政權憲法規定宗教與教育分家，因此國內修女不能從事教育工作，他們只能當醫師、護士，牧靈工作者⁴³。今日的中國司鐸嚴重短缺，全國計有大小聖堂 5,000 座，但只有 2,000 名神父⁴⁴，故亟需修女教授教理和協助牧靈工作。教堂重開後，擠滿昔日不敢露面，而今日要求靈性指導的教友，這時候修女的角色應特別吃重，一向以來修女在堂區內從事講

⁴³ 中華人民共和國參照蘇聯布什維克政權的做法，不許宗教界染指教育事業，並在每份憲法中明載。參閱最新的憲法（1982 年），36 條。

⁴⁴ China Catholic Communication, *Guide to the Catholic Church in China 2000*. Singapore. 2000. p. 14.

解教理、探訪和輔導教友，成爲司鐸的最佳助手⁴⁵。因爲修女的學歷低，加上沒有教授要理的訓練，大多數修女不能勝任堂區的牧靈工作，同時因爲經濟短缺，堂區不能多聘修女幫忙。自我成材的牧靈修女就當上教會的前線工作者，她們在婦女、兒童和邊緣人士（例如：山區少數民族）的影響力比神父爲大，黃加辣修女在少數民族間的牧靈經驗，十分珍貴，她從香港的教師手中，接受了短期培訓課程，然後領導一個由三名修女組成的小組，在西南山區的少數民族間傳教，使當地的少數民族停頓了四十年的宗教生活漸漸恢復⁴⁶。

相反，在廣東省佛山市堂區內的兩名修女，要求調離牧靈工作崗位，因爲在佛山工作的年輕專業人士對宗教產生興趣時，就跑到教堂向修女問道，以她們有限的學識，又未對教理有鑽研，不敢面對有學識的專業人士，所以用調職來逃避。稍有學識的信友私下批評神父修女才疏學淺，孤陋寡聞，不思進取，得不到社會人士的尊敬，遑論去指導信友將生活與信仰整合。在社會主義社會內度宗教生活問題叢生，但神父和修女都不能作出指引，以致城市內的傳教和牧靈工作沒法取得成績。

一些在鄉鎮工作的老神父，熱衷招募鄉村姑娘組織修會團體，桂林教區修女會屬於這一類。這批修女一共八名，沒有接受過任何神修、教理、文化上的基本訓練，就發願當正式修女，雖然桂林以其著名的「山水」風景，吸引不少國內外遊客，新建的天主教堂雖矗立市中心的旅遊區內，但天主教會對遊客的

⁴⁵ Yu Min, "Jaiohui yeyau feng fubai" (The Church Also needs Anti-Corruption), *Tripod*, vol. 19 no. 110, April 1999: 6-17.

⁴⁶ 黃加辣修女是一化名，她領導兩名修女在中國西南山區工作數年，成績斐然。

影響是零，人們不察覺到天主教會在桂林的臨在。部分四川修女只顧學習專業知識（文學、醫學、外語），而不肯從事牧靈工作，有異曲同工之妙，對教會造成不同程度的負面影響。

在貧窮落後地區，因衛生醫療設施欠佳，所以修女提供的醫療服務，頗受村民的歡迎，在城鎮上天主教的診所及小型醫院，以收費廉宜及服務週到，才能與其他公私立醫療系統競爭。在湖北省武漢教區，一名醫師修女於 1988 年，設立一所康復醫學專科學校，與同濟醫學院掛鉤，建校之初，每學期有 100 名學生就讀，其中一半來自全國各地的修女，入學的學歷水準是初中程度，畢業後便成為康復工作科醫生。筆者於 2002 年 8 月探訪該醫科學校，見創校的醫師修女以八旬高齡，仍獨力主理校政，並無修女接班人，但學生人數銳減至 20 人。環觀校內，無論在設備和師資上，都比不上當地醫學教育的水準。換句話說，該校 50% 散佈全國，正在醫療系統服務的修女畢業生，都是訓練不足的。

（二）神修訓練及建立「制度性規範」的困難

在國內各修女會內，神修培訓人才欠缺，從恢復修院以來，修女的「初學期」在沒有神修訓練下度過，所以「初學者」就在對修道生活毫無認識的基礎下，宣發聖願成為修女，難怪她們對修道人的「制度性規範」一無所知，對於三聖願也是一知半解。所以海外修會的協助培訓，是他們獲益的唯一渠道。然而，要訓練有素、八面玲瓏，能藉宣講引人入教的修女，並不是中共歡迎的人物，因為黨的政策是要削弱宗教在社會內的影

響力⁴⁷。根據國務院令第 144 號〈國務院關於中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定〉（1994 年）⁴⁸，海外修女未有宗教事務局的許可，不能在國內的修院教授，一般而言，不容易獲得許可，偶有例外的，要看當地宗教幹部及地方的政教關係而定。很多教區主教爲了增加牧靈工作的人手，除了招募男青年當司鐸外，也招募女青年當修女，因此培訓修女的工作，落在沒有修會經驗的教區司鐸手中，所以修女們雖經「培訓」，但未能建立起「制度性規範」以作團體內各人言行舉止心思念慮的規範。

國際性修會於 1950 年代離華時，留下一批國籍修女，這批修女已經接受了正統的修道生活訓練，他們所屬修會的「制度性規範」，已經在他們的言行舉止心思念慮間，表露無遺。雖然過去四十年沒有修會團體，但修會的「制度性規範」仍在行爲中顯露，所以修女院一恢復，這批老修女在修會團體內，把「制度性規範」活現出來，爲「初學者」的模範。這種情況，在河北、山西、陝西等省內教區，由利瑪竇的同伴建立教會內的修會較爲顯著⁴⁹。這些修會若與海外有聯繫，就可獲海外協助從事培訓工作，更有進一步的成就。

至於由本地主教或神父新創立的修會，就不可同日而語

⁴⁷ 葉小文，〈當前我國的宗教問題〉。

⁴⁸ 「國務院關於中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定」在中共中文獻研究室綜合研究組及國務院宗教事務局政策法規司合編，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版），273~4。

⁴⁹ 李天綱，〈論明末以來的文化基督徒傳統〉，2000 年 12 月 21~23 日香港浸會大學舉行 Christian Thinking and Its Challenge in the 21st Century 之研討會上發表的論文。

了。首先，他們的修會內沒有訂定「對」與「錯」行爲的「制度性規範」，作為會中各人言行舉止心思念慮的楷模；其次是他們在主教和神父權下要百依百順，在背後就產生與修道生活乖離的行爲，這情況在滇、川、黔、桂、鄂等省較為普遍，因為當地雖有從毛澤東時代留下的老修女，但他們若不屬「第三會」就屬本地修會，屬「第三會」的雖有正式修會管轄，但生活各有分別，會服亦有差異，所守會規極為簡單，不經初學期的特殊訓練，便從事工作，或往鄉間傳教，或在學校工作，團體生活也極少⁵⁰，後來這些「第三會」脫離外籍修會獨立成為本地修會⁵¹，在沒有修會「制度性規範」的情況下，資深修女身上沒有修女的楷模，所以有些經不起毛澤東時代磨鍊而離去，留下來的，也欠依「制度性規範」而生的修道人風範，不能吸引旁人，更難令後輩信服，她們不可能以身作則，分辨「對」與「錯」的行爲，所以無權懲處偏離「制度性規範」者。在缺乏培訓人員的情況下，縱然叫他們濫竽充數去培訓後輩，也未見成效。表面看來是老少兩代的代溝作祟，使培訓工作無法進行，其深層原因還是纏繞在「制度性規範」而生的修道人的風範問題上，瀋陽地區由美籍瑪利諾會訓練的國籍修女的情況，足以證明。

由教區司鐸去培育修女，也聊勝於無，雖然當司鐸在物質至上的中國社會內獻身事主誠然不易，非有一定的靈修基礎不可，但教區司鐸本質上不要求度團體生活，所以叫他們去培訓

⁵⁰ 呂燃金，《耶穌寶血女修會會祖譚加辣修女簡史》（香港：寶血女修會，2002年2月再版），13頁。

⁵¹ 同上，22~3頁。

修女，收效也不大。還有修女的學歷低，文化水準影響他們的吸收力，加上司鐸對女性心理學缺乏了解，所授的課不能針對他們的問題，滿足他們的需要。

沒有在海外而來的協助培訓，新成立的國籍修女會內的成員，對修女的基本權益和義務、責任與角色、地位和身分都沒有清楚的了解，還以為自己是教區架構的一部分，事事都要向神父主教交待，把修會的領導人架空，這個情況在川、桂、黔、鄂諸省時有所聞。

在廣西省一地區性女修會內有40名青年修女及6名不能工作的老修女，當地既無主教，所以由首席司鐸監管，由一名中南神學院剛畢業的年輕姓曹的司鐸，任修女會的指導神師，那位曹神父既為教區司鐸，所以對修會的團體生活無論在理論上和實際生活上都欠缺了解⁵²。他誤導修女，告知她們無論在經濟上和法理上要向教區負責，即如教區司鐸一樣，他們是教區架構的一部分，所以他要求修女只向首席司鐸負責，把修會會長的權力置於一旁，最令人驚訝的是，他不贊成修女發展自己的「制度性規範」，竟然對教授「制度性規範」的外來訪客表示不歡迎，但在兩年後，自己不辭而別的離開聖職，使修女們目瞪口呆不知所措⁵³。這種顛倒是非黑白之事，在廣西教區並非單獨事件。

修女會因經濟問題而對主教及地方教區過分依賴，阻礙了修女的身分和角色的建立，更影響團體「制度性規範」的發展，

⁵² 曹神父是個化名。

⁵³ 不辭而別的離開聖職，不向教會高層申請寬免鐸職，依教會法規而言，是違法之舉，但在國內普遍存在，他們向宗教事務局報備就了事。

使修會難於建立它的「獨立」性而成有特色的團體。其實很多修女因教育程度不齊，不能像 1949 年前的前輩一樣，有效從事教育、醫療、社會服務，修女在堂區服務的微薄薪俸，作為支持整個團體的生活開支。當國籍修女的培訓和生活，與傳統外籍修女或大中華區國籍修女生活有點偏離時，這是個機遇可以發展為有中國特色的修道方式，可惜她們在基礎培訓上先天不足，嚴重地影響他們的反省能力及恢復教會生活的工作。

因為初學期訓練嚴重不足，以致修女對自己的身分和角色模糊不清，對教會面對的困難淡漠處之。其實修女培訓的目標，在於將流行社會上崇尚物質享受、金錢掛帥的風氣扭轉過來，即摒棄流行的社會規範，而建立起修會的「制度性規範」，使能以無條件的愛去服務教會和鄰人。國內修女在年輕司鐸手中訓練，年輕神父的靈修訓練已受質疑⁵⁴，修女會內既無「制度性規範」的指引，又無資深修女的楷模和風範的感染，所以無助於鞏固獻身事主之心，更無深化修女的身分和服務教會的角色，所以修道生活內林林總總的問題，不斷出現。

（三）領導階層的問題

缺乏有能力的領導人，是很多國內修女會在建立「制度性規範」一事上，面對的困難之一。吉林省和廣西桂林教區修女的事例，可供佐證。吉林省內一教區性成立不久的修女會，人數約 100 人左右，全部為年輕修女，在 1998 年得知，會長的年

⁵⁴ Beatrice Leung, "Communist Party-Vatican Interplay Over the Training of Religious Leaders in China", *Journal for Scientific Study in Religion*, Vol 40.4 (December 2001): 657-73.

齡在 35 歲以下，在位兩年不能妥善領導全會，據訪客的消息：有能力領導的修女，覺得無力建立「制度性規範」，因知某部分修女不願接受領導，而不願當領導人。但無力領導的修女，為滿足「自我」和虛榮心，很想當會長，但會眾在選舉時，不想由她們領導。這種情況於 2000 年有所改善，因為一名修女在德國受訓五年後回院，擔任會長一職後，首先努力建立「制度性規範」，始將全會的情況有所改善，這名吉林修女在德國聖神修女會內生活了五年，同時又接受牧靈和其他職務上的培訓，五年內耳濡目染聖神修女會的「制度性規範」，回國後，雖經艱難困苦，但能在兩年內把「制度性規範」成功地帶進修會，使修會恢復活力，擴大服務教會和社會的能力。

桂林教區修女人數未到十名，在 1990 年至 2000 年間，兩度選舉產生的會長都不能領導修女，全體修女未經初學期的特殊訓練，難怪她們在修道生活上及牧靈工作上乏善可陳，會長在被選時無奈地接「領導」的虛銜，任內沒有發揮「領導」的能力，在外人前又不承認身上的「領導」職責。在缺乏「制度性規範」的修會內，修女的工作和生活，「各自精采」令人側目，更引起教徒間的非議。本來不接受由選舉產生的「領導」職責，時有所聞，但候選人應當場推卻，好再另選賢能，使「領導」一職不缺，但當選的會長在任職期間，完全沒有能力負起領導人的職責，會務一籌莫展的藉口，是眾修女不願與她合作使然。此個案反映出修女在沒有培訓下，桂林教區修女上上下下，對自己的「領導」和「被領導」的權責混淆，修道人的身分和角色都未了解，這都是修會內未有「制度性規範」之故。

北京修女會的領導階層的問題，屬另外一類，這名領導人屬國內教會的名門世家，祖父為北京輔仁大學創辦人之一，但

她在 1950 年代初，積極參與天津市的天主教三自愛國運動，她在三自愛國會主辦的《廣揚》刊物上，撰文支持三自運動⁵⁵，在當時的教友心目中，她是站在政府那邊壓迫天主教之教會敵人，1980 年間，她在宗教事務局工作，得知當時她已婚，且育有一女，當她丈夫去世後，她在 1992 年加入北京修女會，以 68 歲高齡，於 2002 年宣發終身願。她身為修會的副會長，兼天主教愛國會常委，和北京天主教教務委員會副主席。從一名宗教幹部蛻變成修女領袖，在教友和修女的心目中，她是中共當局加插在修會和教會內的耳目，是惹不起的領袖，所以對她「敬」而遠之。

缺乏修會內的領導人才，也對修會產生負面影響。在四川一教區修女會內的事例可佐證，這個教區修會成員不超過十名，創會主教和培訓的老修女相繼大歸後，她們之中在過去五年內，陷於群龍無首的情況，所以修女可以為所欲為，爭相尋求海外的資助，去攻讀醫學、文學、外語等課程，以追求個人的社會地位，當地教會雖然蓬勃成長，入教人數眾多，但對教義的認識非常貧乏，全教區有 9 名神父工作，共有 22 萬信徒，泰半為新入教而亟需教義的傳授，既沒有一名修女協助牧靈工作為教會效力，兼且一名修女在宗教幹部的教唆下，進入黨校攻讀，海外教友在探訪時，與她們接觸後，所得印象是：她們的表現肖似宗教幹部，多於像修女。

⁵⁵ 〈我投入了祖國慈愛的懷抱，也回到了基督和平的羊棧〉《廣揚》28 期，1952 年 9 月 1 日，8~18 頁。

四、來自海外的協助

(一) 從台灣及香港獲得協助

國內修女的培訓，始自一名德國的教會訪客，當他於1984年探訪大陸主教時，發現由鄉村招募的修女，只能在教會內從事家務工作，服侍主教和神父，成為他們的侍女，所以他回歐洲後，向教廷提議援助中國教會時，以培訓修女為優先，從此修女培訓工作受到海外教會的關注，在香港的教廷代表得知吉林修女的問題後，提議將缺乏修道動機的修女遣返家中，而將留下的修女給予培訓，他又提議教區內成立一個三人小組，處理修女事務，這是治標而非治本的方法，因為此舉未能幫助建立「制度性規範」，他們在始創階段就欠缺了如印度德蘭修女般充滿魅力的領袖，又沒有像忠貞不屈的瑪利亞方濟各會老修女形成的中流砥柱，也沒有撫順聖心會老修女行醫育幼的美表，以資效法，帶領修女建立「制度性規範」。

上海金魯賢主教，成功地獲得政府的准許，邀得香港教區耶穌寶血女修會協助培育上海修女。三年之久，寶血會選了五名中年才德兼備的修女，組成培訓小組，輪流赴上海修女會作短期居留約兩三個月為修女授課，並作神修輔導。在寶血會修女的協助下，上海修女寫成一份修會會規，並成立一套完善的行政架構。雖然上海修女希望寶血修女會能繼續協助，深化培訓，但在政府不允發出許可證而告吹。上海修女察覺到自己缺乏「制度性規範」，希望在寶血修女會的培育導師身上汲取，而規範自己在社會主義國度生活上「對」與「錯」的行為，建立起修會的「制度性規範」，使修會生活步入正軌。

在香港和台灣，有中年及工作經驗的修女，經常往大陸女

修會從事培訓工作，他們與當地某一修會經常聯繫，並作短暫居留，有些協助當地院長撰寫會規釐訂行政架構及修女生活手則，亦有系統性地開班講授聖經、修會生活、教授教理、牧靈工作等學識。但短期居留大大影響培訓的功效，這是中國教會內培訓事工最大的限制，因為蜻蜓點水式的接觸，比不上長期感染有效。亦有海外的專業人士提供短期外語、文化、醫療等短期課程，以利修女的服務的成效。誠然，地區的宗教事務處及統戰部的官員，不喜歡絡繹於途的教會訪客及他們對修女的影響，所以刻意製造麻煩，使訪客諸多不便，冷卻來華服務的熱心。其實在每次探訪之前，修女院長先要通知政府申請准許，因為根據國務院令第 144 號〈國務院關於中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定〉（1994 年），海外修女未有宗教事務局之許可，不能在國內的修院教授，台港澳的國籍修女也視為「外國人」。

過去十年，國家對天主教的操控越嚴，海外神父、修女在華的培訓工作備受嚴控時，平信徒也參加修女培訓行列以補不足，當陝西主教申請一名女聖經學者到當地教授聖經不遂時，他只有星夜將女教授偷運到修女院授課一星期，然後又靜悄悄地將她運走。

（二）「制度性規範」的建立和海外的協助

國際性在華工作的女修會，在 1950 年代撤退時留下的國籍修女，於 1979 年開放後陸續地與海外的同會姊妹聯絡上，因此當修女會重開時，國內既有在她們發揮出「制度性規範」的老修女，國外又有源源不絕的支援，所以這些修會內的修道生活很快恢復，也吸引存心修道的女青年，這與地區性新立修會的

情況有天淵之別。

例如遼寧省撫順的聖心修女會，是 1949 年前由美國紐約瑪利諾修女協助創立，在美國修女的訓練下，該會不但能建立起修會的「制度性規範」，並且送幾名修女接受醫學訓練，成為正式醫師，於 1957 年瑪利諾修女離華、修院被迫關閉後，醫師修女仍能繼續行醫，以維持生計。直至現在，還有五名七旬高齡的醫師修女，在剛恢復的修會中，年輕修女數目很多時，老修女不但行醫育幼（年輕修女），而且她們身上帶有從前在瑪利諾修女那裡學得的「制度性規範」，成為模範角色，作修會的中流砥柱，使修會建立起一套像樣的行政系統、工作計劃和培訓課程。從「制度性規範」的角度去看，根據訪客的意見，撫順修女們的修道基礎，較諸由香港寶血會協助訓練的上海修女，更為紮實，因為撫順修會內的「制度性規範」已經形成，又有篩選初學者和靈修培育的機制，亦有完善的管理系統。

瑪利亞方濟各修女會於 1886 年來華，最初集中於貧窮的華中（陝西、山西）及華東（山東）地區，然後續漸擴大服務到他省，於 1945 年已有 801 名修女在華（267 名國籍，424 名外籍）分佈在 13 省內 58 個修院團體，為方便行政工作，方濟各修女會在華分成兩個修會行政區⁵⁶。1950 年代修會關閉時，該會很多國籍修女被遣回家，1966 年最後一批外籍修女離華時，留下超過 200 名國籍修女⁵⁷。1982 年各地主教得到政府准許重開修女會時，方濟各會修女從散居各地馬上會合，在各教區恢

⁵⁶ Yuen Sau-Mei, Teresa, *The Franciscan Missionaries of Mary in China (1886-1950)*. (M. Phil. Thesis. 1994 University of Hong Kong), pp.2-3.

⁵⁷ 同上。

復修會生活，久歷艱辛的老修女身上已建立了的「制度性規範」，使她們成爲年輕初學者的生活楷模，所以方濟各修女會在國內的修女，能依該會的「制度性規範」而行事，加上臺灣港澳的方濟各會修女在培育工作上的協助，所以修道身分和角色在生活上流露，吸引青年女信徒加入修道行列，現在已吸納了200~300名年輕修女。

上述的例子，反映了修女行爲上能否反映修會的「制度性規範」，是成功修會生活的關鍵。

（三）海外受訓及人材流失

在中國社會和天主教會內，男尊女卑是普遍現象，婦女以卑微的身分，只能扮演輔助的角色，有識之士都認爲只有接受教育才可擺脫婦女身上的桎梏。但國內修女平均的教育水準偏低，雖然男修生在神學院接受大學程度的神學教育，但修女沒有這福氣，結果是修女不能勝任在城市的堂區工作，不能爲文化人傳道解惑，無力協助有學問的人接受天主教信仰。也許是修女在城市的工作一片空白，不像南美洲及菲律賓修女一樣，參與社會改革事務，令政府尷尬。所以聽不到中共政權對中國境內修女有微言，相信這是因爲她們缺乏社會影響力。雖然如此，宗教事務局及愛國會的幹部，對修女欺壓有加，例如：某地區已工作十年的修女，想跨省赴西安修院，作一年的神學進修時，省級宗教幹部沒有充分理由，橫加阻止。除了恐怕修女啓蒙後，不再唯命是從外，找不到合理的解釋。

有兩個國際性修女會，在地下教會招募了許多初學者，於是把她們送往馬尼拉接受培訓，共50多人，由一名來自臺灣譽滿全城的神修大師，主持培訓事工，其規模由簡陋的課程，擴

展至學校形式，名為「基督書院」，並收納其他來自中國的修女接受培訓。當這些修女以種種方法出國，而不能回歸時，她們只能在海外服務，當西方聖召嚴重缺乏時，國際性修女會對這些來自中國的生力軍深表歡迎，這些修女也樂於留居海外，但這些人才外流是國內教會的損失，使國內教會在人力資源問題上雪上加霜。

(四) 亟需處理的逼切問題：理順中梵關係

修女除了對教會有積極和正面的貢獻外，由她們偏離修會會規所衍生的負面影響，也不容忽視，四川修女投靠共產黨是個例子，她們首先進入黨校進修，繼而藉黨的支持，向教會有所訴求，這個引狼入室的做法，進一步延引中共滲透教會，操控教會事務。

還有將宗教幹部安插在首都的修女會內，也是使修會照政府指示而行事的部署之一，對教會產生負面影響。在修女身上政教權力的較量，是辯證唯物主義加經濟唯物主義與宗教唯心主義角力的行動，這些意識形態之爭，不是解決了一個教區或一個修女會的問題後，這問題就能迎刃而解的。

在四川修女的問題上，中共已有意滲入教會內佔有教務的行政權，以削弱它的發展力量，修女就在政教角力的遊戲中，當上黨的一只棋子而已，當局在四川主教於 1998 年逝世後，五年之久中共當局直到現在仍不許委任新主教，群龍無首的教區是修女偏離正道的主要誘因。如果中梵關係已正常化，有宗座代表駐在首都的話，北京宗教幹部當修女領導人一事，斷不會發生；同樣，宗座代表也會協助四川選出新主教，對離經背道的修女有所整治，不會聽之任之。

雖然中梵關係正常化是屬外交事務，但對教會發展有直接的影響。在國內修女會的問題要解決前，先要理順政教關係，這個基本問題不獲得解決，教會的行政權旁落，日後很多意想不到兼且棘手的問題，都會接踵而來，修女問題只是冰山的一角罷了。

結 論

在鄧小平的開放時期，教會獲政府的准許重開關閉了近四十年的修女院，開始訓練初學修女，協助教會工作，所以各地主教在招募了男青年入讀神學院後，馬上招募女青年入修院，以協助重開教會後的牧靈工作。但教會的復甦有違中國國策，並與大潮流的經濟唯物主義，互為柄鑿，所以無論在入教人士，及參加入修道院的人中，大多數來自社會地位低、教育水準不高的農村人口。

恢復了的國內修女會，在各地有不同程度的發展，於是修女們有五花八門的生活方式，這很大程度與他們是否建立了「制度性規範」息息相關，若修會能成功地建立起「制度性規範」，以指示修女行為的是非對錯，若修會的「制度性規範」建立越成功，修會越肖似傳統修會的生活方式，他們對旁人的正面影響也越大。反之，若修會的「制度性規範」未能建立，修女的行為初則各自精采，繼而叛道離經，他們不能為教會工作，反成教會的負累。

資深修女在「制度性規範」的建立上，起關鍵性作用，若資深老修女的行為能發揮修會的「制度性規範」，成為年輕修女的模範的話，在上行下效、互相感染的效應下，修會的「制度性規範」在會內可以建立，使這個團體與一般團體有別，反

映出獻身修道精神和服務教會的能量。

雖然有些修女的初學期培訓嚴重不足，而且在多種歧視下，又在不友善的政治環境中，生存不易，但大體來說，她們在被人輕視的鄉下人中、在老弱殘疾人，和被遺忘的少數民族間傳教，頗有成績；這反映出中國天主教的復甦，非常需要修女們的服務。這裡我們發現很諷刺的現象，從前貧困的農村及被遺忘的弱小之輩是往日共產黨發展的溫床，現在國家要都市先富起來，而農村的貧困不減，城市的老弱仍不濟，這些貧困之輩藉修女的關懷和服務，轉投教會，與黨員投向法輪功，有異曲同工之妙。在不利宗教發展的國策下，在不友善的政治環境中，國內修女還可以有一番大作為，並可在社會主義的社會內，有機會創造自己的特色。

修女在鄉間的成績，不能掩蓋她們在城市的一籌莫展。普遍來說，她們無論在生活上和工作上，都有大量潛在危機，嚴重的，可以使新興的修女會夭折，輕的則成為修會發展的絆腳石，這要看他們如何自處了。