

兩條路線之間

中國天主教史脈絡中的上海教務會議

陳方中¹

作為一個劃時代的會議，1924 年在上海召開的全中國教務會議，堪稱是二十世紀前期、在宏觀的普世性思維中建構的本地化路線。但與此同時，傳統的路線仍然繼續，畢竟要一時改變外籍傳教士的思維並非易事，而利用物資傳教也是持續有效的方法。為此，本文作者透過分析這兩條路線，闡述本次上海教務會議在「本地化」運動中的重要進展與限度，並邀請讀者反思現今教會什麼是合理的本地化內容。

前言

1924 年的上海教務會議並非單獨事件，而是二十世紀前半中國天主教「本地化」運動中的一個重要事件。大致上來說，這些事件可以從 1915 年的天津「老西開事件」發其端，然後是 1918 年教廷嘗試與中國建立外交關係，但為法國所阻。1919 年教宗本篤十五署名的《夫至大》牧函發表，1922 年宗座代表剛恆毅（Celso Costantini, 1876~1958）來華，其第一件主要任務就是

¹ 本文作者：陳方中教授，臺灣師範大學歷史學系博士，現任輔仁大學歷史學系專任教授，並於本神學院開設「中國天主教史」相關課程。

在中國召開教務會議，此即為本文的主題。

在這次會議之後，重要的事件是首批六位中國候任主教，1926年10月在羅馬伯多祿大殿由教宗庇護十一親自祝聖。以後是每年數位中國主教的祝聖。然後是1927年北京輔仁大學（北京公教大學）的創立²；中國本地修會，如主徒會、耀漢小兄弟會、德來小妹妹會等，也在這個時期創立。

所謂本地化，是完全合理的一條路線，但同時具有不可避免的局限性。從基督信仰而論，無限的天主降生成人，居住在時間空間受限的人間，就是本地化的原初範本。³ 基督信仰從原來的猶太文化環境，進入到希臘化環境，又有保祿的例子：「對一切人，我就成為一切，為的是總要救一些人」（格前九 22）。按照張春申神父的說法，保祿的本地化已帶有一個清楚的原則：「自始至終堅持把基督的福音、超越的救恩帶給一切人。」⁴ 以初期教會的發展作為理想模型，教會在各文化中都應發展自己的本地化。另一方面，所謂不可避免的局限，即來自這個世界的各種限度。所有文化都是有限度的、可改進的，本地化的結果也受時間及空間的限制，需要時時刻刻從現在的文化脈絡中

² 根據輔仁大學的校史：現在將創校年代放在1925年，那是美國本篤會的聖文森會院準備在中國北京設立公教大學的時間，並已買下濤貝勒府為學校校址。但1925年只有設立名為「輔仁社」的預科，大學正式開學在1927年9月。

³ 張春申，〈教會「本位化」的癥結〉，《神學論集》33期（1977秋），347~361頁。

⁴ 同上。

去反省修改，因此在同一個文化中，從時間上來說，「本地化也是現代化」⁵。從更大的範疇來思考，所謂的普世教會也是有局限性的；普世教會的一致性並不一定是本地化的指南。由此也可見普世性與本地性的張力，時時處處存在著。在現在全球化或世界化的時代，隨著時間及居住環境的變遷，普世教會也要與時俱進，反省啓示與蹟如何在現代的世界性文化中表達。

本文的另一個重點是說明本地化運動雖然重要，但並非二十世紀初期中國天主教史的全貌。在這同一時期，也可看出相對於本地化運動的另一條路線，甚至可說是互相抗衡的另一條路線。本文首先說明何謂兩條路線，其次說明上海教務會議在兩條路線之間，有其時代性，但也有一定的局限性；然後再延伸到上海教務會議之後。

一、兩條路線

（一）本地化路線

兩條路線中所謂「本地化」的一條，主要與雷鳴遠（Vincent Lebbe, 1877~1940）有關。他 1906 年 9 月後在天津擔任總鐸時期，開啓了所謂的「天津運動」，可見他比較完整的傳教理念。包括：

1. 在天津鐸區的範圍內普設宣講所，主動向教外人宣講，取代過去設立「要理學校」的方式。
2. 與天津的名流士紳交朋友。藉由英斂之擔任社長的《大公

⁵ 張春申，〈二十年記錄—中國教會的本位化神學〉，《神學論集》42 期（1980 冬），405~456 頁。

報》館，以及參與「紅十字會」，結識天津城市的地方領袖紳商，爭取社會主流對天主教的理解及容納。

3. 支持並組織成立公教進行會（簡作「公進會」）。公進會在歐洲是自二十世紀後才有的新思想，普世性的意義是鼓勵並組織教友們參與傳教活動，年輕的傳教士將其帶進中國，在中國同時具有一種發展本地教會的意涵。天津正式的公進會在 1911 年 8 月成立，1912~1913 年間又有「中國公教進行會大同盟」成立，表示這個運動引起了相當程度的共鳴。
4. 辦新式報刊及設立大學。天津《益世報》1915 年 10 月 1 日發行。除了教會思想外，也帶有民族主義、民主思想，並強調提倡社會道德。⁶ 有關設立天主教大學，此前英斂之及馬相伯已在 1912 年上書教宗，請求在中國通都大邑例如北京興辦天主教大學。
5. 宣傳愛國思想、組織愛國行動、反對保教權。1914 年 7 月第一次世界大戰爆發以後，雷鳴遠組織的宣講活動中，「愛國」或「救國」成了優先及重要的主題。於此同時，法國欲將其租界擴展至天津老西開地方的動作愈益明顯，天津《益世報》發刊日（1915 年 10 月 1 日）就有一篇〈國權國土會之公秉〉，反對法方的擴張舉動，是為「老西開事件」的開端。在老西開事件的辯論中，雷鳴遠及湯作霖

⁶ 〈發刊詞〉，《益世報》中華民國 4 年 10 月 1 日，第 6 版。

（Antoine Cotta, 1872~1957）神父明確表達法國保教權是一種對教會發展不利的制度。

6. 建立本地教會，加強本地神職培育。在雷鳴遠及湯作霖辯護其主張、向教廷的上書中，都提到拔擢中國籍主教的可行性。湯作霖說：「聖座可在八百三十位中國聖職中發現很多有聖德有學問的人……相當歐美各教會所要求做主教的條件……而他們是中國本地人士。」⁷ 雷鳴遠 1919 年被帶回歐洲後，1920 年見到比利時籍的邁謝（Désiré-Joseph Mercier, 1851~1926）樞機，他向邁謝樞機提供了可擔任中國主教的人選，如趙懷義、程有猷、成玉堂……。⁸ 雷湯兩人上書中，也大篇幅提及中國修生培育不足及不良的情形；英斂之 1917 年出版的《勸學罪言》，更是說明這種不良現象後果的代表作。⁹

⁷ 湯作霖，〈湯高遠神父為促成國籍教區一上傳信部長書〉，1917 年 2 月 6 日於鹹水沽，《雷鳴遠神父專刊》）21 集（臺中：天主教耀漢小兄弟會，1992），19~20 頁。

⁸ 雷鳴遠，〈致邁謝樞機主教〉，1920 年 9 月 9 日於巴黎，《雷鳴遠神父書信集》（台中：天主教耀漢小兄弟會，1990），270~272 頁。

⁹ 英斂之，〈《勸學罪言》〉，11 頁：「此後修道之士，於限定年限規則外，更求展限至少應在六年，以為盡心研究中西學問之地步。然必須延聘素負聲譽、高明特達之教習，嚴定課程，必非如以前虛應故事、敷衍塞責，始克有濟。果能如此，十數年後，則必煥然改觀，不復如今日之腐敗黑暗矣。」《勸學罪言》的重點是在本地司鐸的中國文化程度，但當然也是修道院整體教育品質的一個重要部分。《勸學罪言》及後面附錄的〈覆友人駁勸學罪言書〉

（二）傳統路線

1. 被動的傳教方式

在 1842 年南京條約五口通商中，傳教士在口岸得以自由傳教；乃至 1860 年以後條約全面保護傳教，傳教士得以進入內地自由傳教。這些傳教士呈現出某種威勢，足以改變地方社群平衡，因此他們絕大多數只要停留在一個地方，就會有聲稱要奉教者，通常會是村莊中弱勢的一群人，找到傳教士所在。傳教士雖然了解他們另有動機，但挑選了質樸的望教者，後續的培育活動就很重要，因為傳教士想要在望教的過程中，乃至在成為新教友後，逐步改變他們。

2. 要理學校

此「要理學校」為專有名詞，特指由林懋德（Stanislas Jarlin，1856~1933）主教，當他還在擔任保定總鐸時，因為「在東閭及附近地方皈依者日眾……在冬天，鄉民整天無事，他就設立望教學校，在校旁廚房中準備飯食，招待望教者，使他們不用操心飲食問題，能整日研究教理。」¹⁰ 1900 年後，賠款大量增加了教會的經費，這個方法普遍運用在北京代牧區，因為普遍實施，飲食庶務很麻煩，且容易產生弊端，林懋德「不得已他聽了幾位傳教士的意見，即給望教者一批錢，叫他們自己去解決飲食

係出版於 1917 年。本文採用 1929 年英斂之妹英貞淑重印的版本。

¹⁰ Octave Ferreux（樊國陰）著，吳宗文譯，《遣使會在華傳教史》（台北：華明書局，1977），471 頁。

問題。中國要理問答分爲四分，望教者能背問答一份者，給銀洋一圓；這樣傳教士不必操心飲食問題，能專心準備望教者領洗。……這種方法，不久就在教區中到處風行……。」¹¹

這種傳教方式隨後擴大到遣使會河北的各代牧區，然後內蒙、河南、山東、安徽、江蘇等地，其他傳教團體負責的地區皆有仿效者。無論如何，這樣的傳教方式對於增加教友人數很有幫助，根據一份遣使會報告的評估，在林懋德擔任直隸北（北京）代牧區主教的時期，教友人數從 4 萬人增加到 40 萬人。¹²

3. 以保守教會模式改變新教友生活方式

設立一個一定程度封閉的教友村，就是面對教友需要，又符合傳教者概念的一種相對極端的形式。各個團體都不排斥使用這種教友村形式。例如：在方濟會傳教的山西六合村；道明會傳教的台灣萬金；巴黎外方傳教會的東北海倫；遣使會傳教的河北東閭；聖母聖心會在內蒙的玫瑰營子，都是相當典型的教友村。在無法建立教友村的地區，或是教友及望教友人數相對較少的村落，至少會建立小堂或經堂，信教者圍繞著教會建築，規律地過著教會安排的生活時程，並逐漸與原有的社群劃開界線。

¹¹ 同上，472 頁。

¹² Jean Paul Wiest, *Stanislas Francois Jarlin*, <https://www.bdcconline.net/en/stories/jarlin-stanislas-francois>, 2024/09/25。在 1899 年的直隸北代牧區教友人數爲 46894 人，歷經義和團運動的殺戮，大約減少了六七千人。

在這樣的社會環境中，原來社群的士紳或社區精英多半是教友團體的反方人物，許多民教衝突的製造者。傳教士不認為可以改變他們的信仰，也不能改變他們對教會的反對態度，因此在其敘述中，也常對地方士紳抱有負面評價。因為士紳通常擁抱儒家價值觀，傳教士也常對傳統中國文化，除了指稱佛道的迷信外，也會批評儒家文化落伍、守舊，是無神論或自然神論，是造成士紳驕傲自大的緣由。

4. 強調教階體制、服從精神

服從是重要的教會精神，但在十九世紀以來，傳教區環境摻入了種族優越感的偏見。教區的主教、修會的會長、培育修生的修道院院長，基本上都是歐洲人，因此也代表中國神父及修士對歐洲長上的服從。外籍傳教士中有些極端的種族主義者，認為「中國人本質上和遺傳上根本不健全，不能擔當統治的職務」¹³；因此只能讓中國聖職擔任次要的工作。

在老西開事件中，杜保祿主教及遣使會中國北省羅德芳省會長，除了與雷鳴遠及湯作霖政治意見不同外，主要就是指控他們不服從長上。廣州代牧光若翰（Jean Budes de Guébriant, 1860~1935）主教擔任教廷巡閱使，視察天津教務時，在 1919 年 11 月 18 日發表了〈致直隸海濱（代牧區）司鐸通函〉，首先是要求代牧區的司鐸們要服從主教的管理，然後要求他們「一不容

¹³ 雷鳴遠，〈致趙主教〉，1917 年 9 月 18 日，《雷鳴遠神父書信集》，211 頁。

受教於眾庶之無神品者」；「二不容受教於報界」；「三不容受教於耶穌教人」。¹⁴ 這是典型的由上往下，要求服從的例子。

5. 所謂「中立」的政治觀

教會在政治事務上保持中立有其道理，因為信仰追求的是「永生大道」，而政治追求的是現實利益，兩者的目標不會經常一致。在教會日漸弱化的情勢中，在詭譎的多國政治局勢中，不對短暫的政治現象表態，成了十九世紀之後教會的常見選擇。但在上述光若翰的概念中，教會的言論是由權威者管制的，而以其為例的一群外籍傳教士，尤其是法國傳教士，以為在政治問題上不表達意見，其實可以不在教廷與法國保教權之間表態，實則不真正對教廷伸展權力表示支持。另一個面向，在中國與歐洲列強之間，這表面是要求中立，但其實是藉由所謂教會中立的立場，剝奪中國教徒的基本愛國權利。

6. 同意以建立本地教會為目標，但還不是時候

1911 年光若翰主教在 *Le Correspondant* 撰文，他說有人批

¹⁴ 這是用馬相伯翻譯的版本。朱維錚主編，《馬相伯集》（上海：復旦大學，1996），355~356 頁。馬相伯稱之為〈致天津華鐸書〉，這是馬相伯想當然耳的推論，以為是國籍司鐸對主教不滿而已。根據劉國鵬的研究，該文法文為（Lettre-circulaire aux prêtre du Tchéli Maritime），意為「致直隸海濱（代牧區）司鐸通函」，不只是國籍神父，外籍傳教士也是他寫信的對象，因為絕大多數天津代牧區的外籍傳教士也支持雷鳴遠。劉國鵬，《剛恆毅與中國天主教的本地化》（北京：社會科學文獻，2011），75 頁。

評天主教的傳教士沒能建立中國主教，「最近一直有這種大聲指責的聲音！」光若翰寫到，這是有原因的，「因為中國本地神父並沒有官方賦予的法律地位。換句話說，中國主教沒有足夠的力量在他們的政府前獲得尊敬。」¹⁵

1918年7月教廷傳信部長王老松（Willem Marinus van Rossum, 1854~1932）樞機發信給光若翰和另五位在中國的代牧主教，詢問有關在中國的傳教情形。¹⁶ 這主要是針對老西開事件引發的紛亂，以及教廷嘗試與中國通使受挫而發。在六位被教廷詢問的代牧中，有一位是直隸東南代牧劉欽明（Henri Lécroart, 1864~1939）主教，他對於中國聖職的意見與光若翰相似。他認為中國聖職因為培育不足，程度不及歐洲傳教士的平均水平，也不能達到中國知識分子的水準，因此不能得到中國社會大眾的肯定；同時有膽怯、軟弱、意志不堅等弱點。因此他認為：雖然培育本地神職成為主教是所有傳教士的目標，但現在還不是時候。他認為要盡速平息雷鳴遠及湯作霖所引發騷亂的影響，否則教友的力量大增，會不服從主教的領導。若成立國籍教區，軟弱的

¹⁵ Maurice Cheza, “Le chanoine Joly inspirateur du Père Lebbe ? Un moment du débat sur la rénovation des méthodes missionnaires”, *Revue Théologique de Louvain*, 14 (1984), p.319. 這時光若翰才剛開始擔任四川建昌代牧區的主教。

¹⁶ Jean-Paul Wiest, *Jean-Baptiste de Guebriant — Missionary bishop and promoter of the indigenous Catholic Church in China*, <https://www.bdcconline.net/en/stories/de-guebriant-jean-baptiste-budes>, 2024/10/08.

國籍主教和聖職一定沒有辦法擺脫教友的影響，將導致中國教友干涉教務行政，從而使中國教會脫離羅馬，走上裂教之路。¹⁷

二、上海教務會議

（一）過程

1924 年 5 月 15 日「第一屆中國教務會議」在上海召開，剛恆毅身爲大會的主辦者，在他的回憶中描寫的並不多。以下摘錄一些內容：

到會的計有主教四十二位，監牧五位，其中二位是中國籍，苦修會院長，及其他十三個傳教區代表；此外還有在中國傳教的各修會代表及中國神職界代表多名。

.....在教會生命史上，由於共融，過去歸返現在，而現在完成未來，我分明看到教會在空間及時間上特徵的真實影像：至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。教長們說著不同的語言，不同種族的面孔、膚色，穿著不同的會服。但是他們一心一德，同一目標：與教宗一起工作，在教外人中傳揚基督的神國.....

¹⁷ 陳聰銘，〈從光若翰巡閱使的報告看國籍教士地位與擢升國籍主教的問題〉，《哲學與文化》44 卷 11 期（2017），95~96 頁。陳聰銘文中之註說明，劉欽明報告的時間爲 1918 年 11 月 9 日，若此時間無誤，光若翰此時尚未被任命爲教廷巡閱使，則此報告不應是專爲光若翰代表教廷巡閱而寫。此報告又收藏在巴黎外方傳教會光若翰巡閱教務的相關檔案中，有一可能性是：劉欽明以 1918 年給傳信部王老松樞機的報告交給光若翰了事，因所問問題相似。

在上海各修會辦事處與主教公署裡，他們說著法、英、德、義、班、中各種語言；但在會議廳中只說拉丁文。在會議廳門口還是私人身分，一進會場，只有傳教士身分了！

.....將來中國還要召開會議，不過召開區域性的會議比較容易。

不管怎麼說，現在傳教區有了一個共同的方針，有了一部傳教的法典.....會議閉幕剛過一年，革命爆發了，其標語：「中國歸中國人」。好了，會議已通過設立國籍主教的議案。會議中提到：不但許中國人愛國而且要鼓勵他們，這本是基督愛的精神的自然措施，在時代演變中有其永久的價值。¹⁸

所謂共融、一心一德、與教宗一起，表達的是教會的理想，也是剛恆毅期待走向的目標。特別強調會議使用拉丁文，也代表以羅馬為中心的普世教會不分國界。所謂會議中准許並鼓勵中國人愛國，正是面對此前老西開事件的爭議，在這次會議中表明教會的立場。此外，在對上海教務會議的回憶中，剛恆毅還強調了會議不受外界影響，代表這次會議沒有政治力量，尤其沒有歐洲國家政治力量的干預。會議以「聖伯拉彌諾」(Roberto Bellarmino) 為主保¹⁹，剛恆毅說：「如同他在世時，對中國教會

¹⁸ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》上，162~163 頁。

¹⁹ 同上，163 頁。「聖伯拉彌諾」現譯為「聖博敏」，亦是聖博敏神學院的主保。

在羅馬出過力，這樣在天上仍然繼續作他的愛的工作。」²⁰

當時中國有 1 個澳門教區、54 個代牧區、6 個監牧區。有 42 位主教、6 位宗座監牧，及 10 位神父代表主教前來開會。此外參與會議的還有 24 位在華傳教男修會的省會長，以及一些中外神父擔任大會的職員。²¹ 主教、監牧有投票權，司鐸們則為大會顧問，可表達意見，但無投票權。在國籍神職中，成和德是湖北蒲圻監牧，孫德楨是河北蠡縣監牧。此外，中國籍神職擔任大會職員的有山西陳國砥、山西成玉堂、河北趙懷義、河北周濟世、察哈爾張維祺、浙江胡若山、江蘇倪西滿、江蘇沈錦標、江蘇楊維時。²² 他們中有 5 人在日後被選拔為主教。老西開事件有關的杜保祿主教，1920 年調至新成立的江西贛州代牧區擔任主教。寧波代牧趙保祿（Paul-Marie Reynaud, 1854~1926）主教、遣使會南省省會長劉克明（Claude Marie Guilloux, 1856~1924）神父、遣使會北省省會長羅德芳（François-Xavier Desrumaux, 1870~?）神父皆以代牧身分或修會代表與會。未出席會議的主教也值得注意，他們或因年老、或因地區遙遠；其中北京代牧林懋德主

²⁰ 同上，164 頁。聖博敏在 1923 年由教宗宣布為真福，1930 年宣聖。

²¹ 劉國鵬，〈剛恆毅與中國天主教的本地化〉，150 頁。這是根據《聖教雜誌—中華全國主教公會專號》十三年第七期，22~23 的統計。有 3 個代牧區沒有代表與會。林瑞琪根據方濟會中國史的資料說，主教中法籍 17 位、義大利籍 10 位、比利時籍 5 位、西班牙籍 4 位、荷蘭籍 4 位、德國籍 2 位，加起來 42 位，符合剛恆毅的說法。其他與剛恆毅說的人數不同。

²² 林瑞琪，〈剛恆毅與一九二四年上海會議的中國教長〉，《鼎》149 期（2008），26 頁。

教並未出席²³，是由他的輔理主教富成功（Joseph-Sylvain-Marius Fabrègues, 1872~1928）代表出席。

會議討論的內容共分五卷，先做成草案，在委員會及全體大會中討論修改，然後作為定案。這五卷是：總則、教會神職及其職責；教會教產及宗教物品；福傳事業；訴訟、犯罪與懲罰。最後完成的是《第一屆中國教務會議決議案及法令》（*Acta et Decreta, I Concilii Plenarii Sinensis*）²⁴，可堪注意者：此為法令形式，「是中國傳教區對《教會法典》的本地體認與遵奉。正如《決議案及法令》第 11 條所述：『此會議的特別目的在於盡力將聖教法典所令應用於中國，並商榷宣傳福音最適切的方案。』」²⁵既然其中大部分是依據教會法典，因此主要是普世性的共通法律性規定，這部分沒有特別需要說明。針對應用於中國的部分，帶有地區性特色。本文描述的重點主要集中在第四卷的〈福傳事業〉中。剛恆毅很輕描淡寫地寫道：「會議第四卷論傳教工作，無異是傳教方法的摘要，教長們對前途抱了無限樂觀。」²⁶

²³ 林懋德主教此時 68 歲，他可以說自己年老，不適合出席。他在 1933 年去世。

²⁴ 該決議案及法令，1961 年在台灣由光啓出版社出版，名為 *Primum Concilium Sinense*。

²⁵ 劉國鵬，《剛恆毅與中國天主教的本地化》，161 頁。

²⁶ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》上，163 頁。劉國鵬的翻譯與剛恆毅樞機回憶錄的翻譯略有差別。

(二) 成果

剛恆毅自己認為：開這次全國教務會議，最重要的是確定傳教目標，而這傳教目標是根據《夫至大》牧函而來。因此他擬定了一項聲明，經全體與會人士一致通過，在會議記錄上第十七、十八條：

傳教首要任務是向教外人傳佈福音，並準備建立由本籍神職所主持的教會。

這是長久，〔以及〕現在聖座所有的旨意與願望。歷代文件再三昭示，最近《夫至大》牧函更明令飭遵。

為此，傳教地區不得視為某一修會的私產。聖座將此地區託給勤勞的傳教士，使他們能創立、建設出一個出奇而有活力的救主的宏業。

一旦這個教會事業能自立自足、本籍神職完備、經濟條件充足，可以說該地區教會已告成立。²⁷

有關於叩頭，特別是教友給傳教士叩頭，這是在雷鳴遠及湯作霖上書教廷的文件中所詬病的。在 54 條第一項宣布取消：「那種身體深深向前低下的動作，包括膝蓋的彎曲——這通常被稱為『叩頭』——應該被那些比較輕的點頭和肢體的動作所取代——這種被稱為『鞠躬』的姿勢現在在共和國也很流行。」²⁸ 在

²⁷ 剛恆毅，《在中國耕耘——剛恆毅樞機回憶錄》上，170 頁。該文翻譯用《夫至大》通諭，改為牧函。常久改為長久。

²⁸ 雷立柏，〈1924 年的全國主教會議與公教對華夏文化的評價〉，187 頁。

這一條之前有一個單獨的標題 *De Abolitione "prostrationum" coram sacerdotibus*，意思是「論廢止向司鐸的禮拜」。原文「叩頭」及「鞠躬」均為音譯²⁹，非常清楚地代表在中文語境中所使用的動作被廢除。

剛恆毅很清楚地表達，廢止跪拜禮不只是廢除一個禮儀，「過去傳教區的設置與現在《夫至大》牧函所尋求的截然不同，叩頭與腐舊的觀念是相關的，因為從前傳教區的設置好像是宗教的殖民地，分屬不同修會的治理。」³⁰ 有位老傳教士向剛恆毅表達，鄉村中的教友連教外人向傳教士叩頭，就像對地方官叩頭一樣，已是行之有年、習以為常的事，意指傳教士有像地方官一樣的威嚴及地位。剛恆毅不以為然的說：「我們應當放棄以往太過分的人性化要素，而發憤應用宗徒們那種純正的方法去宣傳信仰。對一切人我就成為一切。」所以教友或鄉民向傳教士叩頭，代表的是傳教士的威嚴及地位，並用這威嚴及地位來吸引人信仰天主教，這是傳統的或是人性的傳教方法，剛恆毅不以為然。他認為應該回到耶穌及其後宗徒傳教的觀念：在一切人中成為一切；意即放下自我，包括放下威嚴和地位，以回歸初心的方式傳教。³¹

根據雷立柏（Leopold Leeb）的分析，在這份會議的法令及決議中提及了語言問題：傳教士要重視中文的學習，新來的傳教

²⁹ *Primum Concilium Sinense*, p.43. 54 條是總則第一卷的最後一條。

³⁰ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》上，175 頁。

³¹ 同上，175~177 頁。「通諭」改為牧函，「發奮」改為「發憤」。

士一年內不要給他們什麼責任，要努力學習漢語及中文。「如果一個傳教士有學習漢語的天分，應該讓他更長期的學習」，好能讓這位傳教士能寫出比較高雅的文章。至於本地神職除了學習拉丁文，也要好好學習中文。³² 這是很清楚地回應《夫至大》牧函中有關傳教士及國籍神職中文程度的問題。

有關本地司鐸地位的問題，在 131~132、642~648 條有相關的說明：131 條是「不能從任何教會職位排除本地的司鐸，如果他適合任職」；132 條是「……希望儘快會有一些本地的司鐸能夠被選爲主教」。642~648 條是專門在第四卷中討論本地神職地位及培育的，在 642 條之前有一個標題 *De Ecclesia e clero indigena condenda* 意即「教會建立在本地司鐸之上」。648 條說：

爲了在本地聖職人員的基礎上建立教會，首先需要的是「準備學校」（備修院）以及修道院，以便培養聖職人員。在修道院中，新的聖職人員應該獲得傑出的信仰和知識方面的教育，這樣才能健康成長和大量的發展。³³

693~696 條是一個段落（Caput）。693 條之前有一個段落說明：*De Relationibus cum Sinensibus in genere*，意即「論（傳教士）與一般中國人的關係」，亦即傳教士對中國文化與社會的態度，其中也包括政治方面。693 條鼓勵傳教士要能接受華人習俗中

³² 雷立柏，〈1924 年的全國主教會議與公教對華夏文化的評價〉，《基督教文化學刊》25 期（北京：中國人民大學，2011），177~178 頁。

³³ 雷立柏，〈1924 年的全國主教會議與公教對華夏文化的評價〉，182~183 頁。

良好的部分，要多和外教人打交道，因為「應該為一切人成為一切人，並要記得主耶穌基督也和稅吏與罪人吃過飯……」。⁶⁹⁴ 條要求傳教士不要隨意批評那些華人地區的習俗、制度和法規，所以「如果本地的主教沒有給予明確的許可，一個傳教士不能在報紙上發表有關華人的文章」。⁶⁹⁵ 條提及對代中國人的道德心、尊嚴及愛國心方面。有關愛國：「我們永遠尊重和保護中國人合法的、不與福音原則相牴觸的愛國熱情」。³⁴。

696 條是一個綜合性的補充說明：

如果因某種犯罪行為——比如強盜的入侵——某人說一些（批評的）話，我們總得作辨別，免得整個民族被包括在同樣的譴責當中。

那些良好的華人習俗，比如兒女們的孝道，應該受到正當的讚美。

如果發生爭吵，或發生中國人和外國諸國之間的軍事衝突，傳教士們應該在言辭和行動方面表示出最大的謹慎，應該站在中立的立場，以免為教會惹起一種政治性的憎恨。³⁵

696 條應該以 695 條為前提來解讀；如果分開來看，容易形成另一種解釋方式。對於傳教士未經主教同意，不可以在報

³⁴ 劉國鵬，《剛恆毅與中國天主教的本地化》，164 頁。劉國鵬原文為「必須尊重」，據 *Primum Concilium Sinense*, p.277, 「Nos Sempre Honorare」改為「永遠尊重」。

³⁵ 雷立柏，〈1924 年的全國主教會議與公教對華夏文化的評價〉，185 頁。

紙上發表有關華人的文章，雖然是在尊重中華文化的脈絡下說的，但同時可以適用於支持或反對中華文化的雙方。至於在中國與其他國家衝突時保持中立，雖然前提是避免在中國引發政治性的憎恨，但某些外籍傳教士的解讀是：不只請傳教士避免在此情境下發表愛其母國的言論，也成了他們要求某些教會人士避免發表愛中國言論的根據。

在會議決議之後有一段 *Vota et Postulata* (願望與要求)，第 22 條是「論大學之創建」。除了談論有關建立更高層級的神學院，以提供司鐸更高等級的學位外。這一條還提到應在中國設立天主教大學。理由是中國現有的公立大學及基督教大學，「充滿了唯物主義和反對天主教教義的觀點」。

因此中國教務會議提出要求，應該至少在中國設立兩所天主教大學，一所設在共和國北部，一所設在南部……至於已在上海建立的震旦大學，希望能得到更大的成長，並由其代牧主教向其管轄下的子民推薦。³⁶

這個議案得到與會神長的一致讚揚，至少表面上如此。

(三) 爭論與限度

雷鳴遠及湯作霖所提愛國的問題，其實在上海教務會議的文件中只有一小段條文。剛恆毅在他回顧主教會議的文字中表達了更清楚立場；他說有一位老傳教士來找他，表達他不能贊成雷鳴遠「中國歸中國人」的主張。剛恆毅認為：

³⁶ *Primum Concilium Sinense*, p.341.

這有什麼不好呢？難道中國應當屬於別人的嗎？這句話自然地對西方國家的政治觀點是個致命傷，也間接地搖動了傳教士們的立場。然而，傳教士不應當對中國持有公義、公平的同情心嗎？豈不該想一想，能不能無限期地束縛一個擁有四億五千萬人口的民族嗎？

我們不應當搞政治，然而，那聲明（按：中國歸中國人）出自一個符合自然律的原則，那就不是搞政治。

新的中國擺在眼前，我們有兩項說法：同中國在一起，或者與中國敵對。爲我來講，毫無疑問地應當與中國站在一起……我相信這也是絕大多數傳教士的想法。反對雷神父是犯了心理上的錯誤：中國人與他站在一起，就好像與別的傳教士分開了，認爲是自己的敵人了。³⁷

這段剛恆毅寫在上海教務會議幾個月後日記上的文字，表示中國人愛中國是「自然律」，中國教友愛中國自然也在此範圍內。然後剛恆毅又加上了外國傳教士，認爲他們雖然有其母國，但也應與中國人站在一起，這也是「在一切人中成爲一切」的具體表現。這段描述顯示出上海教務會議召開時的一種氛圍，雷鳴遠是隱形的主角，透過會議的召開，藉由文件的討論及通過，剛恆毅表現了他對雷鳴遠愛中國主張的支持，也希望傳教士朝這個方向去做。另一方面，愛國相關的主張只是寫成簡單且有限制的條文，也代表了有足夠反對這種思想的力量。

³⁷ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》上，169頁。

在剛恆毅會後寫給傳信部的報告中，描述會議開始時的氣氛很冷漠。他認為原因首先是與會的外籍傳教士將《夫至大》牧函視為對外籍代牧的指責，因為牧函的內容與湯作霖 1917 年 2 月給傳信部的「備忘錄」若合符節。剛恆毅認為第二個原因是與光若翰在華巡視期間數次討論問卷的會議有關。³⁸從現在一些有關光若翰巡視的文章或史料內容看，光若翰比較「同理」遣使會當局及天津代牧杜主教對雷、湯等人的處理，也不認為此時是任命中國主教的時機，有別於中國教務會議討論的內容。剛恆毅對於這種冷漠不滿的氣氛，以加強委員會的自由討論，並表示《夫至大》牧函並非針對中國教會來作因應。

無論如何，在相對自由的討論氣氛中，與會大多數外籍代牧們激烈反對了草案中禁止在教堂中懸掛外國國旗的做法，這一條在正式的條文中刪除了。在委員會會議時，甚至第一組建議要取消某些《夫至大》牧函內容的章節，還好在「公共會議」時這個說法沒有被提出。代牧主教們對第四卷「福傳事業」的意見最大，有代牧主教建議重新擬定第四卷的內容，剛恆毅以在現有架構下討論修改因應。在擬定第四卷的內容後，方濟各會和巴黎外方傳教會的代表們則提出，若第四卷通過，是否會引起歐洲傳教士的減少？是否有讓外籍傳教士被本地神職輕視的後果？這些異議，在剛恆毅引用「公法優先」的原則下，全體異議的代表們表示服從聖座的指示而結束。³⁹ 會議之議案在

³⁸ 劉國鵬，《剛恆毅與中國天主教的本地化》，167 頁。

³⁹ 同上，167~168 頁。

6月12日閉幕時簽署，在《聖教雜誌》的專刊中提及，「然簽字之主教司鐸，不若開幕日宣示之眾也。」⁴⁰ 這裡或許也是部分與會者藉各種理由不簽署，消極地表達無言的抗議。

經由剛恆毅的報告，我們才看到了通過條文背後的張力，也才能了解許多傳教士的實際心態。對這些傳教士而言，他們習慣傳統的傳教方式；習慣於歐洲人相較於中國人站在優勢的地位；習慣於在當時仍然紛亂的中國，有外國勢力提供的保護。另一方面，也有部分的歐洲傳教士在會議中已經站在剛恆毅這一邊。隨著時間的發展，改變的人越來越多，但還不夠多。

綜合條文內容、剛恆毅的回憶及其報告，還可以發現這次會議在一定程度上自我設限，最明顯的例子是「公教進行會」。公進會開始於二十世紀初，教宗庇護十一的提倡，是其發展的重要原因。對於是否將這個教友組織放在上海教務會議的條文中（若納入條文中，主教日後對此組織就不應反對），剛恆毅說明了當時的情況：

在上海教務會議（一九二四）上，我曾設法提出公教進行的數條總則；可是於私人言談中，我發現主教們大多持反對意見，因此我認為不宜堅持立刻成立這個組織，僅就一般教友組織，特別有關如何協助青年方面制定一些規則。

⁴⁰ 〈中華全國主教公會會議專號〉，《聖教雜誌》7期（1924），53頁。

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/87/NLC404-01J003192-64384_%E8%81%96%E6%95%99%E9%9B%9C%E8%AA%8C_1924%E5%B9%B413%E5%8D%B77%E6%9C%9F.pdf,
2024/10/28。

剛恆毅也直言外籍主教們反對的原因：「一、由於天津老西開事件的發生經驗。二、教友組織有形成跋扈、反抗或淪為政治暴亂的工具之危險。三、目前並不感覺需要成立公教進行會，因為各教區都有傳教員……。」⁴¹ 主教們的反對意見，很清楚地呈現了那個時代大部分外籍傳教士的心態。除了公進會，有關於辦理報刊這個新式傳教方法，也不在會議的討論及條文之中，這都可以看出上海教務會議的難處與限度。

三、後續

（一）執行與跟進

1. 六位中國主教的祝聖

1926 年 10 月，教宗庇護十一親自在羅馬聖伯多祿大殿，給首批六位中國主教祝聖。述者衆，此處不贅。

2. 北平輔仁大學的設立

在上海教務會議的議案中，已提及將由美國本篤會在北平籌設天主教大學。1925 年美國本篤會聖文森會院的傳教士買下濤貝勒府，北平天主教大學的預科開始設立；1927 年大學部開始運作，並改名輔仁大學。可堪注意者，這所天主教大學強調基督信仰與中國文化的結合，1925 年由馬相伯及英斂之共同執筆寫成的「北京公教大學宣言」，最能代表這所大學的理想精神。

⁴¹ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》下，21 頁。

3. 本地修會及輔助傳教團

雖然《夫至大》牧函未提及，但在其後 1926 年底護十一《聖教會已往的成績》通諭中，提到應「創立本地人的男女修會」。剛恆毅自己也說，他來中國後就有意成立一個中國修會，《聖教會已往的成績》通諭的發布使他疑慮全消。⁴² 這一段話的內容是這樣的：「在爾眾職務的重要部分中，還有一種要務，就是創立本地人的男女修會。」⁴³ 剛恆毅於是開始了中國本地修會「主徒會」；1927 年 1 月傳信部長王老松樞機回函許可主徒會創立。

回到中國的雷鳴遠，則在 1928 年成立了耀漢小兄弟會、1929 年成立了德來小妹妹會。和在天津時期不同，雷鳴遠立足的安國代牧區沒有大城市，最大的安國也只是村鎮中集貨交易的縣城，同時教友人數很有限，亟需展開傳教工作。一開始的規劃是增加傳教先生，也就是協助傳教的助手，但在 1927 年年

⁴² 同上，188 頁。該書中文翻譯 *Rerum Ecclesiae* 為「教會事件」，應以《聖教會已往的成績》為準。該書稱 *Rerum Ecclesiae* 在 1925 年公布，應為筆誤。《聖教會已往的成績》通諭可以視為《夫至大》牧函的延續及補充，大部分內容與《夫至大》相似，但是由庇護十一肯定本篇十五在傳教事業上的想法與做法。可以想像，剛恆毅曾經將成立本地修會的想法向傳信部報告，或許是促成在《聖教會已往的成績》通諭中有此內容的原因。

⁴³ 教宗庇護十一，《聖教會已往的成績》，1926 年 2 月 28 日。
<http://archive.hsscol.org.hk/Archive/database/document/P079.htm>, 2024/11/02。這是香港聖神修院所作的網頁版，有註明其出處來自《教宗訓諭為促進宣傳聖教事》（北京：公教教務聯合會，年不詳），25~53 頁。

底的會議中，一位袁神父提出了設立修會的想法，得到所有神職人員的同意，孫德禎並將成立修會的責任交給了雷鳴遠。⁴⁴

除了耀漢小兄弟會與德來小妹妹會，雷鳴遠在 1919 年回到歐洲後，也在比利時催生了輔助傳教會（Société des Auxiliaires des Missions）。他 1922 年與鮑朗（André Boland, 1891~1955）神父談到外籍神職人員在本地主教的管理下服務的理想，這個想法在 1926 年成為事實，並得到當時在羅馬祝聖的中國主教支持。雷鳴遠與鮑朗算是這個團體的共同發起人，但雷鳴遠 1927 年回到中國後，籌備這團體的工作就交給了鮑朗，他主要在列日（Liège）及佛維爾斯（Verviers）找到願意修道晉鐸並到中國服務的天主教青年，1930 年底離開歐洲來到安國伐牧區的雷震遠（Raymond Joseph de Jaegher, 1905~1980）神父，是這個團體第一位來到中國，在國籍主教下服務的外籍司鐸。⁴⁵

⁴⁴ Léopold Levaux, *Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne, 1877-1940*, p.332. 趙雅博編著，《雷鳴遠神父傳》（台中：天主教耀漢小兄弟會，1990），425~426 頁。Levaux 書中引用雷鳴遠的回憶，這位安國伐牧區的袁神父本名為 André Yuan，查閱 Lazaristes du Pétang, *Les Missions de Chine, Quinzième Année*（Shanghai, Procure des Lazaristes, 1940, p.54.），1940 年是龜縣高家莊本堂。按雷鳴遠回憶，1927 年是大黎園的本堂。

⁴⁵ Jean-Paul Wiest and Anthony E. Clark, *Introduction to the SAM China Mission Photograph Collection on the Whitworth Digital Commons*. https://digitalcommons.whitworth.edu/societe_auxiliaires_missions/, 及 <https://www.vincentlebbe.org/en/raymond-de-jaegher-2/>, 2024/11/02。雷震遠到中國之前只是副執事，1931 年晉鐸。

4. 發展公教進行會

前已提及在上海教務會議時，因為大部分主教們的反對，在會議的法條及決議中，並未放入公進會的條文。但那只是剛恆毅一時的退讓。剛恆毅要發展公進會有兩個主要的理由：一是教宗庇護十一大力推動；二是他認為這其實是教會的古老傳統，他把初期教會的教友協助傳教當成是公進會。⁴⁶ 1928年7月26日剛恆毅將自己草擬的公進會章程呈送教廷，8月2日他收到來自教廷的長篇電報，稱之為「八一通電」。在這篇電文中，除了一些政治性義涵的內容外，有關公進會的也占一部分：

聖父為達到宣傳福音的目的起見，曾鼓勵各教區首長成立並發揚公教進行會，以便男女教友，尤其可愛的青年們，用他們的祈禱、善言與善行為祖國的和平、社會的福利以及國運的昌隆有所貢獻，以便使福音中所記載的聖賢和有益原則日益發揚，並常協助主教與神父傳播基督的思想，推行基督的博愛，造福個人與社會。⁴⁷

應該是在1928年底，在公進會章程獲得教廷的同意後，在北京的駐華代表公署，「召集北京幾位知名教友，集會多次」。北京公進會的會長是魏丕治，他隨後也成為全國公進會的會長。

⁴⁶ 剛恆毅，《在中國耕耘—剛恆毅樞機回憶錄》下，24頁。

⁴⁷ 同上，27頁。剛恆毅送去教廷的郵件，時間上不可能在數日後即獲教廷以電報答覆。恰巧在八一通電中提及公教進行會，可以想見成立公教進行會一事剛恆毅已與教廷討論多時。

5. 國籍代牧區與監牧區的繼續劃分

1926 年六位國籍主教到羅馬祝聖後，在國籍教區方面，1927 年只成立了臨清自治區，是成立監牧區之前的準備。⁴⁸ 然後 1928 年任命胡修身神父為代表。六位國籍主教中最受剛恆毅看重的趙懷義在 1927 年 10 月病故，1928 年 11 月成和德病故。為盡快找到繼承人，宣化代牧區由程有猷繼任主教，1929 年 4 月張敬修神父擔任蒲圻監牧。蒲圻監牧區由於教友有限，條件不足，一直到 1949 年都維持監牧區狀態。1929 年可算是另一波大規模國籍代牧區及監牧區成立的時間，1929 年 2 月由聖母聖心會傳教區分出集寧代牧區，由張智良擔任代牧主教。⁴⁹ 4 月由遣使會的正定代牧區分出趙縣監牧區，只轄 4 個縣，由張弼德神父任監牧。⁵⁰ 5 月在河北由耶穌會的獻縣代牧區分出永年監牧區，由崔守恂神父任監牧。隨後在四川成立雅州監牧區，由李容兆神父任監牧；順慶代牧區，由王文成任代牧主教；萬縣代牧區，由王澤浦任代牧主教。這是在巴黎外方傳教會的區域，首先成立的三個國籍教區。

1931 年周濟世任保定代牧主教，取代前往北京代牧區擔任

⁴⁸ 臨清這一傳教區，其實有相當多的大型老教友聚點。包括小蘆、十二里庄、張莊等，有直接成立代牧區的條件。不成立監牧區，成立自治區是有點奇怪的事。

⁴⁹ 張智良主教 1932 年 5 月去世，僅 45 歲。1933 年樊桓安獲任命為代牧。

⁵⁰ 趙縣監牧區雖然小，但教友聚點多，教會建設也多，1932 年 1 月獲升格為代牧區，張弼德升任為代牧主教。

助理主教的滿德貽（Paul Leon Cornelius Montaigne, 1883~1962），保定是遣使會的老傳教區，原本是由外籍傳教士擔任代牧，此時換由國籍遣使會士出任，是由國籍教士管理外籍教士的首次嘗試。1932年在熱河的赤峰監牧區，由趙慶化神父擔任監牧。山西成立洪洞監牧區，由成玉堂神父擔任監牧。陝西成立盤屋監牧區，張指南神父任監牧；鳳翔監牧區，王道南神父任監牧。

其時剛恆毅已因心力交瘁歸國養病，未久，蔡寧（Mario Zanin, 1890~1958）前來接任。在這空檔階段，1933年河南成立駐馬店監牧區，由國籍神父王基之擔任監牧。山東的陽穀監牧區1933年底成立，1934年2月首任監牧是田耕莘，當時還不是主教。這兩個監牧區應該還是剛恆毅的安排。蔡寧來華後第一個安排的國籍教區是1935年雲南的昭通監牧區，由陳達明擔任監牧。然後1936年成立了南京代牧區，從羅馬回國不到3年的于斌擔任主教，這又是一件國籍傳教區的大事，因為南京是中華民國的首都，首都主教此時是由中國人出任，蔣介石稱于斌為「我們的主教」。

（二）反對與拖延

1. 國籍教區的各種限度

國籍教區的制度是：原本在此傳教的外籍傳教士退出，由國籍主教或監牧率領國籍神父接管這個地區。這個制度並不理想：首先，大部分的外籍傳教士沒有意願在國籍主教之下服務，或說是不願服從國籍主教的管理；建立這種制度的原因，是教

廷對時代氛圍的妥協。其次，基於人性考量，外籍傳教士並不會將自己最肥美的地區讓出，因此從 1923 年成立國籍教區開始，到 1936 年南京代牧區成立為止，大部分的國籍教區皆有其先天缺陷——有的教友人數不夠；有的教友品質不佳；有的國籍神父人數不足；也有的國籍神父品質不佳，引發紛爭。

另一方面，在剛恆毅來華以後，也並非僅將新成立的代牧區及監牧區教給國籍神職來經營，同一時期有更多歐洲的新傳教團體來華；還有已經來華傳教團體的其他會省或相關團體，如道明會德國省、耶穌會奧地利省、遣使會荷蘭省、方濟會荷蘭省……。新團體沒有不好，他們通常也比較容易有新思維，也從歐美引進新的資源；但另一方面，新的傳教團體也還是在時代氛圍的影響下，甚至也會複製某些傳統傳教經驗，也更增多了外籍傳教士控制的範圍。在某些情況下，他們也形成了與國籍教區的競爭。

2. 法國保教權的黑影

剛恆毅以宗座駐華代表身分出現，不斷用各種機會表明他代表教廷管理中國教會；他的行動就足以成為部分支持法國保教權的外籍傳教士以及法國政府反對的理由，於是各種抨擊、抵制或對抗的作為遂因應而生。首先是對應北京輔仁大學的設立，北京助理主教富成功得到法國政府及法蘭西銀行的補助共 200 萬法郎，準備成立「道明大學」。1928 年 9 月這所學校開學，不到一個月因學潮而停辦。這學潮也燒到輔仁大學，受輿論及

耳語的影響，同學中對天主教與帝國主義的關係有一些聯想，引起了騷動不安的情緒。輔大校長奧圖爾特別在新學年開學那天，誦讀了教宗的「八一通電」，並將其與外交部長的覆函一併裝在鏡框中，懸掛在大學禮堂內。⁵¹ 輔大的天主教學生在 10 月 5 日也寫了一封公開信給北平《民國日報》⁵² 的總經理，抗議其報教育欄中以偏概全的言論。1928 年 11 月初雷鳴遠來到北平，剛恆毅邀請他與輔大天主教青年學生和幾位教友集會，共商道明學校事件對輔仁大學及社會上不利觀感的對策。同時這些集會者也討論公進會如何進行。⁵³

1929 年 1 月，剛恆毅微服、輕車簡從，坐火車從北平南下，在上海拜訪南京國民政府的外交部長王正廷，經由王正廷的安排，1 月 21 日剛恆毅由南京代牧區輔理主教惠濟良（Auguste Haouisée）、海門主教朱開敏、中國籍神父張路加以及上海的知名教友陸伯鴻陪同，晉見國民政府主席蔣中正。談話的主題圍繞著教宗「八一通電」所傳達的善意，並為隨後教廷與國民政府議約做準備。⁵⁴ 按照剛恆毅的評斷，他到南京的行動引發了法國駐華使館的不安，於是在巴黎及羅馬展開了一連串對教廷的抗議，也透過中國的法文報紙抨擊及醜化剛恆毅，部分法籍傳

⁵¹ 剛恆毅，《在中國耕耘》下，50 頁。

⁵² 《民國日報》是有國民黨色彩的報紙。

⁵³ 剛恆毅，《在中國耕耘》下，54 頁。

⁵⁴ 陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》，131~132 頁。

教士也對法方的作為同聲附和。⁵⁵

1930 年 3 月，對剛恆毅的輿論攻擊，由法文的《北京日報》（*Journal de Pékin*）發動，從 3 月 20 日至 6 月 12 日，不斷發出各種批評剛恆毅的言論：「宗座駐華代表已經達成了他摧毀傳教事業的目的」；「教廷受一位義大利籍總主教的影響，用盡辦法，要從我們的傳教士手中奪走教區而轉給中國主教」……⁵⁶。於此同時，倪神父（Henri Garnier, 1883~1965）對雷鳴遠的攻訐書籍《基督在中國》（*Le Christ en Chine*）、《魔鬼在中國》（*Le Diable en Chine*）也在 1930 年 6 月，由法文的《北京日報》（*Journal de Pékin*）新出版。這兩本書在 1930 年成了攻擊剛恆毅的一項利器，因為他在某種意義上是雷鳴遠的支持者。

剛恆毅在這種壓力下，1930 年 10 月回到教廷述職，尋求支持。在這兩條路線的鬥爭中，他當時不知道教廷真實的意見是甚麼。他得到了教宗庇護十一、國務卿柏徹里（Eugenio Pacelli, 1876~1958）樞機及傳信部長王老松樞機分別的保證，庇護十一說：「要知道開倒車不是我的作風。」⁵⁷ 1931 年 5 月他經過美國，拜訪當地教會⁵⁸；同時也在美國開刀割除了左腋下的一個

⁵⁵ 陳聰銘，〈1920 年代末梵、法在華保教權之爭——以教宗駐華代表剛恆毅為中心的討論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》65 期，68 頁。剛恆毅，《在中國耕耘》下，93~94 頁。

⁵⁶ 剛恆毅，《在中國耕耘》下，209~214 頁。

⁵⁷ 同上，272 頁。

⁵⁸ 經過美國有許多考量，其中一個可能是在尋求北平輔仁大學財務問題的解決。

腫瘤。從美國返回北京後，右腿又生了兩個腫瘤，割除後又罹患靜脈炎，1932年12月開始臥病，至1933年1月仍未好轉。於是向教廷申請返國休養，結束了他駐華宗座代表的工作。在這段期間，紛至沓來對他的攻擊，或許是其致病的原因之一。

3. 教會中立，不參與政治

從部分外籍傳教士的觀點，他們希望他們管轄的教友們能在政治上保持所謂的中立，甚至繼續保留其外國宗教的印象。這種教會以中立姿態提供庇護的形象，在清末以來已經形成，在內戰及一次次的天災人禍中得到強化。例如耶穌會士饒家駒（Robert Jacquinet de Besange, 1878~1946）從1932年的淞滬戰役開始，就以外國傳教士的特殊身分，穿梭在中日之間，為戰爭中的難民尋求避難地區。在1937年8月日軍進攻上海後，隨著戰爭規模的擴大，饒家駒得到中日雙方的同意，將南市一帶劃為非武裝區，至少暫時收容了二十萬以上的難民。由於這個成功的經驗，加以漢口保衛戰已經展開，饒家駒1938年10月在漢口準備設立另一個難民區。

這種中立的態度在戰爭和社會動亂中有其道理，但其結果是塑造教會與社會的隔離，並繼續外國傳教士的特殊地位。

4. 繼續以物資吸引的方式傳教

此為一持續進行的現象，各個團體手中若有足夠的資源，則會繼續以此方式傳教。國籍教區因為資源不足，比較不像外籍傳教士管理的教區一樣，可以普遍性地以資源吸引人入教。

這方式在戰亂時期是很有績效的，短時間可以獲得大量的皈依數字，也使得擁有物資的傳教士甚至傳教員，獲得特殊的地位。被吸引皈依者，絕大多數是弱勢或邊緣者。但經過一段較長時間，則可看出其弊病。此為另一篇文章的主題，本文略。

結語

1924 年在上海召開的全中國教務會議，是一個劃時代的會議。執行這個會議的剛恆毅總主教，忠誠而確實地執行了教宗本篤十五及庇護十一對傳教區以及中國的政策，就是在建立本地教會的原則下，推動本地教區的設立。這個想法及作為，是從初期教會的傳教經驗出發，強調傳播福音的本質及理想性，希望減少教會所不應有的世俗性及強迫性。某方面，也可稱這個想法及作為是一個時間段落及地區的本地化路線，而且這個在二十世紀前期的本地化路線，是在一種更宏觀的普世性思維中建構的，因此在當時的時代背景中是非常合理的。

然而，1924 年的上海教務會議也有其限度，因為十九、二十世紀的歐美傳教士很難擺脫其文化優越感，多半也都受民族主義影響而愛其母國。顧及實際狀況，剛恆毅在準備中國教務會議的條文及議案時，已經有了一番妥協。其實在此之前的《夫至大》牧函，也是因為考量實際狀況，已有所限縮，執行《夫至大》牧函的中國教務會議當然也就跟著設限。例如：國籍教區不是一個完全理想的制度，會設計出如此的制度，是因為教廷在衡量傳教區的整體情勢後了解，要外籍傳教士在國籍主教

之下服務，在當時的時空環境中是有困難的。其他如成立公進會，也未能成功地放在議案之中。

1924 年上海教務會議的另一個重要意義，是確立教廷對中國教會的直接領導，也就是與法國保教權的對抗。由教會本身事務而言，此為名正言順之舉，但在政教關係當中，法國仍可堅持其有 1858 年天津條約以來的所有權利。實際上，剛恆毅藉由與中國政府的接觸，在上海教務會議前後，都已形成了與法國外交當局的對抗。這部分要到 1942 年教廷與中華民國單方面建交才算大略完結，而這或許是 2024 年教廷舉辦 100 周年紀念會的一個重要意義：中國教會在普世性教會的架構中，中國政府或可放下天主教與帝國主義連結的成見，將這個架構中的天主教，視為其可接受的多元組織之一。

在上海教務會議之後，我們可以看到剛恆毅忠實地執行會議的決議。他非常了解整個事件的背景及脈絡，因此他所做的，超出了上海教務會議的範圍。除了國籍教區的繼續規劃，加強本地神職的培育以外，他全力促成北京輔仁大學的創設，設立本地男修會，鏗而不捨地推動公進會，支持中國天主教會愛國的主張。在這意義上，他是雷鳴遠及湯作霖所推動的本地化路線的支持者，他只是比他們委婉而溫和。另一方面，部分傳統的路線也還在繼續，要一時改變外籍傳教士的思維並非易事，傳教士們還是習慣站在比較高的位置上，不論是面對教外的中國人或是教內的中國神職。利用物資傳教也是繼續使用的方法，因為從世俗的眼光看是有效的。

這個民國初年開始的本地化路線，時過境遷，某些內容已經過時了，例如愛國；某些內容還可以深化，例如本地神職培育、教友組織的發展。而現在台灣及中國大陸的本地教會，也仍然需要繼續檢討，從我們的信仰出發，放在普世教會的架構中，在我們當前社會文化的需要中，什麼是合理的本地化內容？