

沒有耶穌會士的中國傳教工作： 耶穌會一解散和復興

鐘鳴旦著

陳德康譯

自 1582 年至今，除了被解散的時期及其後的一段日子（1775 年至 1842 年）之外，一直有耶穌會士在中國傳教。沒有耶穌會士的時期是一段極具啓發性，值得人深思的歷史。在這段期間，中國基督徒團體及其領袖一直扮演關鍵性的角色，使信眾能繼續積極地度信仰生活。耶穌會在中國被解散、消失、復興，這三件事情正好用來說明基督徒團體及其領袖的貢獻。

耶穌會被解散的前夕，會士分佈中國各地。¹對他們來說，澳門是一個安全島和中途站。在北京，耶穌會士以天文學家、畫家、技師的身份，在宮廷服務，希望能藉此保護中國其他地方的基督徒。在不同的省份，耶穌會士主要從事地下牧民工作。整體來說，中國教會的處境可說是朝不保夕。1724 年，基督宗教被禁。1730 年代，傳教士被驅逐出境。1740 年代及 1750 年代，出現了大大小小的迫害。經歷了多年的動盪，大多數的基督徒團體已轉為地下活動，牧民工作亦要秘密地進行。一般來說，傳教士晝伏夜出，日間他們藏匿在湖上、河上或運河上的船，晚上才出來服務。信友不敢在家裡接待傳教士，因為很容易被發現，而且一旦被發現，他們會遭到拘禁和虐待。當時全中國的人口已超過二億二千五百萬，信友的人數約十三萬五千，耶穌會士的人數則

¹ 耶穌會在中國的歷史概覽，參 *Handbook of Christianity in China* (2000) 及 (2010)，Malatesta (1997)，Vermader (2012)。

減至約四十。那些留守在中國的會士為傳教使命竭盡所能，歡迎更多人加入教會。他們的貢獻，一部份應歸功於華籍會士，華籍會士的人數約佔在華耶穌會士人數的三份之一。其他會士主要為葡萄牙籍，隸屬由葡萄牙擁有保教權的中華准會省。其次是法國籍的會士，他們另成一個團體，屬法國傳教團體，由法國皇帝批准派遣。當時中國教會的情況可說是雪上加霜。一方面是外來的逼迫。另一方面，教會內部和耶穌會內部亦出現糾紛，嚴重打擊牧民工作及信眾的士氣。內部的爭拗涉及工作和服務的種類、管轄權誰屬、應如何理解羅馬就中國禮儀所作的嚴苛決定等問題。如 Ed Malatesta 神父所指，耶穌會士須要就一連串的不幸事件負上一定的責任。²在耶穌會受到解散及其後的一段時間，這些爭執一直持續，到耶穌會復會後，新局面才出現。

解散的不同階段（1762、1774-1775）

耶穌會在中國受到解散可以分為兩個階段：首階段源於葡萄牙出現的一些事件；次階段是教宗發出禁制簡函的後果。³

首階段與在澳門的耶穌會士有關，他們屬葡萄牙當局所管轄。1759年1月19日，葡萄牙國皇簽署法令，下令充公耶穌會所有的資產，並要將會士軟禁屋內。然而，該法令約在三年後才在澳門執行。整個東方最高級的葡萄牙官員是印度總督 Manuel de Saldanha e Albuquerque (1712-1771)，起初有建議 Manuel 放過在中國的耶穌會士，因為「他們遵守中國的禮儀習俗」及他們的行事「似異教徒多過修道人」。⁴1762年7月5日，澳門總督接到

² 見 Malatesta (1997), p. 11.

³ 此部份是依據 Krahl (1964) pp. 127ff 和 209ff 及 Malatesta (1997), p. 10ff 的摘要。

⁴ Krahl (1964), p. 129.

命令，要確實執行葡萄牙國皇的法令，因此所有在澳門居住的會士（他們屬日本和中國准會省）全被拘捕。1762年11月，他們被押送上船，先到果亞，然後經巴西往里斯本。1764年10月17日，他們到達里斯本。屬於中國准會省的十七名會士（十五名葡萄牙籍、一名意大利籍、一名華籍），三名在海上逝世、兩名收監、九名於1767年放逐至意大利梵蒂岡、三名於1777年獲釋。另外有三名屬於法國傳教團體的法國籍會士，他們中二人在海上逝世，餘下一人在監禁兩年後，於1766年被逐至法國，後來他曾返回廣東，可惜不獲准逗留，於是便回到法國。1762年以後，已經沒有耶穌會士在澳門居住。⁵

第二階段是執行教宗格來孟十四世的教令。1773年7月21日，格來孟十四世頒布〈主及救贖主〉（*Dominus ac Redemptor*）簡函，宣布解散耶穌會。傳信部負責將宗座簡函發佈至所有傳教區，傳信部將教宗的決定通知傳教區的主教，並作出指示，假若前耶穌會士接受和服從教宗的命令，可容許他們繼續牧民的工作。在一輪混亂訊息往來後，有關解散耶穌會的可靠消息於1774年11月12日才傳到北京，但是教廷的文件差不多一年後才送達。當時有關各方面出現爭拗，情況非常混亂。仍然在華的法國團體的會士聲稱獲法國皇帝保護，葡萄牙准會省的會士則宣誓忠於葡萄牙的保教權下。北京主教索智能（Policarpo de Souza S.J. 1697-1757）在去世前，委任南京主教南懷仁（Gottfried Xaver von Laimbeckhoven S.J. 1707-1787）為代牧，管理北京教區。索智能於1757年5月26日逝世。另一方面，澳門新任主教祁羅沙（Alexandre da Sylva Pedrosa Guimarães 1727-1799）於1774年8月23日抵達澳門履新。南懷仁與這位澳門新主教就管轄權的問題

⁵ Krahl (1964), pp. 130-132.

出現嚴重分歧。最後，在前耶穌會士之間及前耶穌會士與其他傳教修會會士之間，就政策的施行及前耶穌會資產分配的事宜，爭議加劇。

在澳門，新主教祁羅沙於 1774 年 8 月到任後的首項工作，是就解散耶穌會發表長篇幅的牧函。⁶可是自耶穌會士於 1762 年被逐出澳門後，已沒有會士在澳門居住。祁羅沙主教惟有在鄰近地區找尋仍有耶穌會士的地方，好能公告宗座簡函。廣東屬於他的教區，僅有兩名會士在那裡居住，他們都接受宗座的決定，沒有異議。⁷

在有最多基督徒團體的華中，1774 年 1 月 20 日，傳信部將解散耶穌會的宗座簡函發送予南京主教南懷仁，指示南懷仁在其教區公布簡函內容，同時亦透過其代表在北京教區作同樣通告。南懷仁於 1775 年 6 月 17 日才收到傳信部的訊息，於是他以耶穌會士的身份，聯同五位華籍會士簽署確認接受教令，然而，一位已患病多年，失去部份認知能力的葡萄牙籍會士則拒絕接受。在江西和湖廣工作的會士，則由其所屬教區的首長正式知會解散的決定。他們九人（四名法國籍、三名葡萄牙籍、兩名華籍）全簽署服從書。⁸

在華北的北京，耶穌會士對禁制的消息反應各異。1774 年 11 月，一些會士透過非正式渠道得知耶穌會確實要解散後，立即公開聲明，他們已非耶穌會士，並聲稱根據羅馬的慣例，宗座的決定一經羅馬公布後，全球生效。有批評這些會士意欲擺脫聽命的

⁶ Krahl (1964), p.215.

⁷ 當時也有三位剛抵達廣東的法國籍耶穌會士，他們的目的地是北京。Krahl (1964), p.215, n.10.

⁸ Krahl (1964), pp. 220-222.

枷鎖，過更獨立自主的生活。⁹其他在北京的會士則認為只要簡函未在北京正式頒布，他們的會士身份不變。宗座簡函何時才算正式頒布極具爭議性。耶穌會准會省省長高慎思（José Espinha 1722-1788）及澳門主教祁羅沙訂出計策，企圖架空南京主教及北京代牧南懷仁，取得北京的管治權。祁羅沙命令會士除了要聽命於教宗之外，自己身為他們的教區主教，會士也要承諾服從他，他亦下令會士要向葡萄牙國王宣告效忠。

另一方面，南懷仁的副手聖衣會士那永福（Carmelite Joseph Maria Pruggmayer Giuseppe，又名 Maria a S. Teresa 1713-1791）於 1775 年 11 月頒布簡函，法國傳教團體的會士及兩名葡萄牙團體的會士簽署接受。1777 年，前耶穌會長上晁俊秀（Francois Bourgeois 1723-1792）獲法王路易十六擢昇，委任他為負責人，主管於北京的法國傳教團體及傳教士的事務。¹⁰在欠缺一位受所有人尊重的長上的情況下，¹¹前耶穌會士為財產及生活津貼的分配起爭執，而南懷仁（1787 年逝世）的承繼人則就管治權的問題出現糾紛。情況每況愈下，到 1785 年，差不多所有在北京的傳教士，都因種種理由遭到絕罰。直到新主教湯士選（Alexandre de Gouveia TOSF 1751-1808）上任，他免除絕罰，提出協調方案，化解分裂，最終大家才能和氣收場。

耶穌會解散後，曾有人多番嘗試，特別是通過俄羅斯，希望耶穌會士能恢復在北京的工作。教宗庇護七世應多方面的請求，批准最後一批前會士重新加入耶穌會。1806 年 11 月 1 日法國籍前

⁹ Krahl (1964), p.227.

¹⁰ 在北京發生的事情，參 Rochemonteix (1915)、Cordier (1916) 及 Marin (2008)。有關前法國傳教團體的財產，參 Dehergne (1961)。

¹¹ Krahl (1964), p.268.

會士賀清泰 (Louis de Poirot 1735-1813) 及梁棟材 (Joseph de Grammont 1736-1812?) 和意大利籍修士潘若瑟 (Brother Giuseppe Panzi 1734-1812 前) 於北京重發聖願。很可惜, 潘若瑟於 1813 年逝世。¹²

遺害：沒有耶穌會士的中國 (1775-1842)

1775 年至 1842 年可說是耶穌會的真空期, 沒有耶穌會士在中國。這六十多年的變化, 是研究中國的基督宗教歷史的學者較少注意到的。¹³幸好近年有學者如 Lars Laamann 和黃曉娟,¹⁴以此段時期為研究目標。在此六十多年間 (特別是 1781 至 1785、1805、1811) 出現的嚴重迫害, 對信友團體和 (外籍) 傳教士做成極大影響。有關當時基督徒的生活狀況, 來自歐洲或中國的一手資料非常有限。現時僅有的資料顯示, 當時的中國教會日益隱閉, 信友團體的發展, 差不多全賴中國信眾推動。

十八世紀末至十九世紀初, 對昔日的信友團體來說, 華籍司鐸的人數大增是一個明顯的變化。¹⁵我們對當時的華籍司鐸認識不多, 但是可以肯定的是, 他們在維持本地基督徒團體的活力和發展, 扮演不可或缺的角色。在十八世紀, 中國大部份的基督徒已失去公開參與彌撒或其他禮儀的機會, 只有居住在北京或其近郊的基督徒, 仍可自由參與在市內主要教堂舉行的禮儀。那些希望能有最基本禮儀生活的信友, 惟有邀請司鐸探訪他們的團體。¹⁶

¹² 參 Dehergne (1973), nos. 385, 608, 654; 簡要參 Peck (2001)。

¹³ 一重要例外是 Willeke 的著作 (1948) 及其兩篇文章 (1965)、(1991)。

¹⁴ Huang (2006), Laamann (2006), 亦參 Tiedemann (2008)。 *Handbook of Christianity in China* (2000) 及 (2010) 有更多參考書目。

¹⁵ Huang (2006), pp.155, 164.

¹⁶ Huang (2006), p.64.

1800 年左右，中國只有七十五名司鐸：華籍五十人、外籍二十五人。到 1810 年，司鐸的人數升至約一百一十三人，其中只有約三十五人是外籍。1830 年代及 1840 年代，外籍傳教士的人數激增。到 1865 年，外籍傳教士的人數已超過華籍司鐸的人數。¹⁷

然而，基督徒生活的中心仍然是信友團體。這些團體具有中國人篤信宗教的基本特色：團體以平信徒為主；由平信徒作領袖；女性在家庭裡負責禮儀及傳統的傳承；司鐸的角色主要是在禮儀方面（巡迴司鐸只在重大節日和慶典出現）；教理以淺白形式表達（背誦經文及簡單清晰的倫理原則）；相信禮儀（按禮儀年曆舉行的慶典或週年聚會）有轉化人心的功能。

信友團體逐漸能自行運作。巡迴各地的司鐸（早期是外籍傳教士，到十八世紀主要是華籍司鐸）每年探訪團體一至兩次，有時探望的次數更少。一般來說，團體的領袖（即會長）每星期召集信友聚會，帶領信友誦唸經文，信友對經文亦已琅琅上口。基督徒的經文與道教、佛教或清宮廷儀式所用的經文最大的分別是，基督徒的經文不屬受過訓練的專家所獨有，很多平信徒不只對經文（包括《聖教日課》內的經文）非常熟悉，而且能流暢地背誦。¹⁸會長誦讀聖經及組織道理講授班。會長通常是由較年長的男性出任，他們已婚或是鰥夫，受過教育。他們也負責管理團體的財務，收集款項以支付司鐸和傳道員；支持慈善工作；輔助貧困。在一些地方也有成立善會，為女士而設的善會則由女士負責打理。另外也有（巡迴）傳道員（稱為「相公」或「先生」）教導兒童、慕道者、新信友。他們也會走到街上，為垂死的棄嬰施

¹⁷ Huang (2006), p.164; *Handbook of Christianity in China* (2000); p.303; *Handbook of Christianity in China* (2010), p.222。1840 年有華籍司鐸 84 人，歐洲人 31 名，基督徒 303,000 人。

¹⁸ Huang (2006), p.57.

洗。他們有些是全職的員工，由團體負責他們的生活和交通費用。有些團體會要求「相公」或「先生」保持獨身。在沒有司鐸的情況下，會長負責施洗、講道、分發宗教著作（例如基本要理和祈禱經書）。司鐸會藉著每年一次的探訪，在那數天內，與團體領袖和團員交談；聽取團體的最新消息；探問病人和慕道者等。司鐸亦會聽告解、主持感恩祭、講道、施洗、與團體一同祈禱。司鐸離去後，團體繼續他們日常的宗教生活，包括誦唸玫瑰經和敬禮經文；在特別的日子守齋和刻己善工。一般信友每年只會見到司鐸一至兩次，他們生活的真正中心是團體，而領袖和傳道員負責主要的連繫工作。¹⁹

女士在團體裡亦佔一重要席位，基督徒貞女在中國是歷史悠久的傳統。在傳教歷史的初期，在福建的道明會傳教區，有女基督徒感到被召守貞潔聖願。在十八世紀，貞女的傳統在四川延續。在四川，巴黎外方傳教會的司鐸將有志守貞的女士聚集起來，成立基督徒貞女學院。她們主力協助基督徒團體的成長及活動方面。雖然在早期她們過的是隱修默觀生活，但是到了 1770 年代，她們已樂意負起傳教的工作及服務社會。她們的職責包括教導女孩子、教導和協助慕道者準備洗禮、為彌留的嬰孩施洗、援助饑荒災民、照顧病人。她們長期在女子學校任教，貢獻良多。在 1800 年以前，當中國其他地區政府官員驅逐西方傳教士甚至是本地司鐸時，貞女便已負起看守教會財產的職責。在一些鄉村，她們是領袖，帶領教會內的信眾祈禱；指導信眾閱讀靈修書籍；告誡犯事者。1840 年，一位外籍司鐸這樣說：「她們不只是

¹⁹ 有關教會內的各種聯誼組織，包括善會、華籍神職人員及傳道員的，參 *Handbook of Christianity in China* (2000), p. 456ff; Servière (1914), p. 22ff; Willeke (1948), p. 161; *Handbook of Christianity in China* (2010), p. 214ff。

歌詠團的團員，也是女執事。她們可能比古代的女執事更有權力。」²⁰

簡言之，特別是在十八世紀及十九世紀初，基督徒團體發展為細小而鞏固的中心，傳播及實踐基督信仰。由於缺乏司鐸，團體的一切運作，由財政實務至禮儀安排，皆由團體的成員（傳導員、貞女、其他平信徒領袖）掌管。

復興（1814–1842）

中國教會的組成，基督徒團體是重要的一環。雖然基督徒團體積極促成耶穌會在復會後會士能重回中國，但是首批會士仍要約三十年後才再踏足中國。孟德衛（David Mungello）和黃曉娟曾經研究新近出版的中國文獻，²¹這些文獻就耶穌會士重返中國的事件揭露了一些新線索。²²教宗庇護七世批准耶穌會復會後（1814年8月7日），中國團體多次明確要求派遣耶穌會士到中國。類似請求早於1810年代及1820年代已有提出，到1830年代請求的次數倍增。請求來自中國不同地區，但華中江南地區（包括上海市和松江區）的信眾對昔日尤其懷念，渴望會士重臨。江南有約四萬八千基督徒，²³是中國基督徒團體密度最高的地區。

²⁰ Servièrre (1914), p.24 引述 Pierre Lavaissière C.M. (1813-1864)的信件。

²¹ 有關此爭議的中文文獻，參《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(Chinese Christian Texts from the Xikawei Library) (CCT ZKW), eds. N. Standaert 鐘鳴旦、A. Dudink 杜鼎克、Y.L. Huang 黃一農及 P.Y. Chu 祝平一，台北：輔仁大學神學院，1996，第五冊，2027-2119頁。

²² 以下段落取自 Mungello (2005)及 Huang Xiaojuan (2006)。亦參 Tiedemann (2008), p. 213ff。最先指出這些事件的是 Servièrre，他依據的是西方資料，Servièrre (1914), p. 91ff。

²³ Servièrre (1914), p.21；亦參 Huang Xiaojuan (2006), pp. 121-122: 四萬至五萬。

江南已經沒有耶穌會士約五十年，該地區的最後一位前會士姚若翰（John Yao）於 1796 年逝世，服務該地教會的以華籍司鐸為主。1841 年江南有十一位司鐸，只有兩位是外籍司鐸。²⁴華籍司鐸大力支持耶穌會士再到中國，其中兩位主力推動者是華籍司鐸張紹臺 C.M.（又名 Simon Perez, 1789-1842）和王若望（又名 John de Spina）。²⁵ 1834 年 9 月，江南傳教區的信徒向教宗提出呈請，指因傳教區缺乏牧者的照顧而感到悲傷。

就當時的情況來看，葡萄牙籍南京主教畢學源 C.M.（Cajetan Pirès-Pereira, 1769-1838）長駐北方的北京，而他兩位副手則長駐南方的澳門，正好說明江南傳教區的欠缺。為使江南脫離困境，信友請求再委派耶穌會士到來服務。當主教得悉信友的請求後，他向江南的信友發出尖刻的牧函，捍衛葡萄牙國王和葡萄牙籍遣使會士的權益，否定耶穌會士重返江南的可能。在張紹臺和王若望兩位司鐸的帶領下，江南信眾毫不退縮，並於 1835 年再次向教宗提出呈請。請求由五十一位江南天主教會的平信徒領袖代表聯署，耶穌會總會長 Jan Roothaan（1785-1853）無奈地拒絕請求。他於 1835 年寫道：「他們要求我們去中國，我們如何能滿足他們？來自歐洲和其他地方的請求，已令我們應接不暇。」²⁶ 話雖如此，中國基督徒（主要是北京和江南的信眾）在 1830 年代所作的請求，對傳信部的決定有一定影響，對耶穌會士重返中國有一定幫助。²⁷ 首先，教宗額我略十四世為回應來自中國的請求，派遣他的好朋友羅類思（Ludovicus de Bèsi ?-1871）以傳信部特使的身份於 1833 年出訪中國。數年後，畢學源主教已經去世，經江南信眾

²⁴ Servière (1914), p.19.

²⁵ Mungello (2005), pp. 12-13.

²⁶ Bernard (1940), pp. 981-983; Malatesta (1997), p.18.

²⁷ Huang Xiaojuan (2006), p. 116.

三番四次請求教宗派遣新主教接任及派遣耶穌會傳教士到中國，羅類思成爲南京教區的代牧，他開始以耶穌會士取代在江南的遣使會士。最終，於 1840 年，耶穌會總會長同意派遣會士到中國。

1842 年，首三名法國籍會士抵達中國，他們是艾方濟（Eugène Martin Francois Estève, 1806-1848）、李秀芳（Benjamin Brueyre, 1810-1880）和傳教團體的新長上南格祿（Claude Gotteland, 1803-1856）。²⁸兩年後，再有五位法國籍會士來到中國。1846 年，有十二位來自歐洲的會士加入，服務江南的基督徒團體。

與「新會士」的衝突（1845–1846）

經過數十年的等待及鏗而不捨的爭取，耶穌會士終能重返江南。有份參與爭取的人士，樂見他們的心血沒有白費，興奮迎接耶穌會士的到來。可惜沒多久，部份江南基督徒發現這些「新會士」與他們期待的「舊會士」完全不同。羅類思蒙席及新會士推行的一些改革，觸發 1845 年的嚴重衝突。是次衝突導致羅類思於 1847 年請辭，及江南信友團體長達十多年的分裂。正如黃曉娟所說，諷刺地，一些曾極力要求耶穌會士返回江南的信友，現在卻再度提出呈請，反對新到埗的會士。是次集體行動有更多北京、廣東、湖廣的信友參與，而且這第二輪向羅馬和里斯本提出呈請的行動，比 1830 年代的第一輪行動，在計劃和組織方面更加完善。²⁹

²⁸ 南格祿在宣誓遵從教宗本篤十四世於 1742 年發出禁止中國儀式的教令後才到中國（Mungello [2005] p.16）。

²⁹ Huang Xiaojuan (2006), p.119.

衝突反映「新」和「舊」會士的分別，這些分別與當時本地基督徒團體的組織有關。一方面，當滿腔熱誠的新傳教士來到江南後，發現信友團體雖然已被忽略甚至是迫害一段長時間，但是在當地信友（特別是貞女和團體領袖）的積極經營下，仍然能夠運作，感到驚訝。另一方面，新會士深信由於缺乏牧民指示和信理培育，很多中國信友似乎對基本的教理一無所知。他們亦察覺到有信友傾向跟隨一些他們視為「迷信」或「異教」的風俗。再者他們認為一些貞女的（公開）行為與身份不相稱。³⁰在這些剛抵埗的新傳教士眼中，由聖事的施行至日常的宗教活動，幾乎一切都需要「糾正」。³¹然而貞女和團體領袖宛如享有獨立自主權，極不願意服從新到的會士，因此雙方的衝突無法避免。這批於 1840 年代初來到中國的新耶穌會士，他們的思維與十七世紀和十八世紀到中國的前輩比較，似乎不同。歐洲教會已經歷了法國大革命、拿破崙戰役、啓蒙時代等不同階段，正在尋找一個新身份，同時更堅持同一理念和實踐方式，不輕易妥協。法國和其他歐洲國家由「親華」變成「懼華」，法國籍和意大利籍會士對中國文化和社會的評價不比從前正面。再者他們的來華與殖民地擴張同步，首三位耶穌會士來華的時間，正是清政府與英國之間的第一次鴉片戰爭（1840 年 6 月至 1842 年 8 月）。鴉片戰爭對中國與歐洲關係的影響延續至今。³²

羅類思蒙席推行的牧民指引，觸發本地基督徒團體和新傳教士之間的爭端。隨著新一批歐洲傳教士於 1845 年左右抵達，宗座代牧變得充滿自信，而且懷著雄心壯志，認為是適當時機改革信

³⁰ Servière (1914), pp. 24, 26-27.

³¹ Huang Xiaojuan (2006), p.123.

³² Huang Xiaojuan (2006), p.121; Tiedemann (2008), p.213.

友團體。1845年中，他就婚配聖事的安排、主日及重要慶日禁止工作、在教堂及小堂舉行團體祈禱會的規則等各方面，發出一連串牧民指引。很明顯，羅類思蒙席欲「糾正」江南基督徒一些為時已久的習慣。他可能不知道，他的指引令信友極之反感和不安。³³

據說一名沈席之³⁴的華籍傳道員被耶穌會士艾方濟辭退後，寫了名為《昭然公論》（Open Letter）的小冊子，大肆抨擊新到埠的西方傳教士、羅類思蒙席及他的副手（尤其是南格祿）。³⁵小冊子原本由三十名基督徒於1845年聯署³⁶（第二版的日期為1846年的聖灰瞻禮日）。小冊子大量印刷，廣泛流傳於松江及其近郊的信友團體。過往甚少聽聞中國教會的聲音，現在《昭然公論》正是為中國教會發聲。中國信友不但沒有屈服於歐洲傳教士，反而大膽直率地批評新來傳教士管理江南天主教會的手法。《昭然公論》有38頁，將批評分為十方面：傳教、神工（靈修或聖事）、出諭（訓令）、先生（傳道員）、道理（講道）、念經、造堂（興建教堂）、廣場（福傳）、育嬰、虹橋（虹橋事件）。遭到江南信友的嚴厲批評和公開挑戰，羅類思和南格祿當然不高興。《昭然公論》開始在江南流傳時，羅類思蒙席身在香港與傳信部代表會議。既然羅類思蒙席不在江南，南格祿便撰寫了一份四十一頁長的議論文，逐點反駁《昭然公論》的論點。該文章翻譯成中文，名為《誣謗論》（On Slander）。³⁷南格祿絲毫不妥

³³ Huang Xiaojuan (2006), p.124; CCT ZKW, pp. 2027-2038: 本主教類思羅。

³⁴ 黃曉娟所確定的名字。

³⁵ CCT ZKW, pp.2039-2077。此部份來自 Mungello (2005), p. 28ff 及 Huang Xiaojuan (2006), p. 129ff 的分析。

³⁶ Huang Xiaojuan (2006), p.129.

³⁷ CCT ZKW, pp.2079-2119.

協，在得知《昭然公論》出了第二版，而且流傳甚廣後，仍然認為作者的論點未得到大多數信友的支持。南格祿表示，《昭然公論》的作者若真心懺悔，他願意寬恕他們的過犯。

這些紛爭源起於當地的情況，支持和反對代牧及耶穌會士的兩派華籍基督徒，旗幟鮮明。另外有大量文件（中文和外文）反映當時不同觀點的複雜性。這些文件揭露「新」和「舊」會士之間的張力、心態的不同、濫權的指控。這些文件亦證實，在沒有耶穌會士在中國傳教的時期，基督徒團體已形成了自己的傳統，由團體的領袖帶領。這些團體已成為中國教會的核心。在沒有西方傳教士的數十年間，中國的信友已學會承擔責任，照顧團體。三件具爭議的事情可作例子說明當時的情況。

《昭然公論》第五章是教理的部份，作者批評羅類思蒙席和南格祿阻攔中國基督徒閱讀中文宗教書籍，又不准許他們在教堂內講道。這個問題部份是由於歐洲人不精通中文。《昭然公論》提及耶穌會士雖然嘗試講解教理，但是華籍信眾聽不懂。另外，會士亦不明白信友在告解時說了甚麼。這些會士與舊會士不同，他們既對儒家典籍和歷史一竅不通，又不懂珍惜前會士完成的中文譯本。³⁸作者更指出，南格祿擔憂有學識華籍基督徒的講道會比外籍傳教士的講道更受歡迎。這些華籍基督徒研讀了大量中文宗教著作，所以在解釋教理時更具說服力和更詳細。為反駁指責，南格祿回應，各種規則絕對不是由羅類思蒙席自己訂立，而普世教會亦規定，只有主教和司鐸可以在教堂內講道。對南格祿來說，質疑主教和他的誠信，已構成對宗座絕對神聖權力的挑戰，不可原諒。³⁹

³⁸ Huang Xiaojuan (2006), p.130; CCT ZKW, p.2053ff.

³⁹ Huang Xiaojuan (2006), p.132; CCT ZKW, p.2099.

另一爭議是女性在禮儀中的角色。例如：信眾在教堂或家裡的小聖堂舉行宗教聚會時，通常貞女和其他女信友會高聲帶領祈禱。羅類思蒙席自 1840 年來到中國後，一直認為這種做法極不恰當，要求男女信眾一同高聲祈禱。⁴⁰基督徒貞女非常喜歡集體詠唱長經文，羅類思蒙席則認為這是戲劇性的胡誦，而非熱心敬禮。1845 年未的數個月，他下令禁止由女信友主導祈禱，堅持整個團體應分男女兩聲部唱經。他的命令在上海（特別是松江一帶）的堂區引起騷動，羅類思蒙席的指令被視為不當地破壞了中國男女授受不親的習俗。⁴¹

《昭然公論》也披露了本地團體成員關係的變化。團體領袖多是出身富裕家庭，屬社會菁英。在本地基督徒團體中受到敬重及享有特權。可能正因為此，他們抗拒聽命於新來的西方傳教士，更不喜歡失去其獨立自主權。團體領袖的自主權力，是由於缺乏司鐸的監管或監管不足而逐漸形成。值得一提的是，會長與傳教士因財政管理權而出現矛盾。再者，很多時，傳教士為令工作順暢，會聘用出身一般及識字不多的人（例如：裁縫、木匠，甚至是漁民）為傳道員和助手，此做法令受過教育的基督徒非常不滿，因為他們認為自己才有資格成為「先生」。⁴²

上述種種衝突導致多名華籍司鐸要求羅類思蒙席調職，另派一位葡萄牙籍的遣使會士取代其位置。另一方面，因財產的處理及權力等問題，羅類思蒙席與耶穌會士的關係日趨惡劣。蒙席非常重視權力，他曾禁止耶穌會的長上發放津貼予其會士。1847 年，羅類思蒙席認為他要親赴羅馬，就日漸增多的批評自辯。

⁴⁰ Huang Xiaojuan (2006), p.127; CCT ZKW, p.2057ff.

⁴¹ Mungello (2005), p.37; Tiedemann (2008), pp. 216-217.

⁴² Huang Xiaojuan (2006), pp.132-133; Tiedemann (2008), pp.215-216; CCT ZKW, p.2049ff.

1847 年 11 月 21 日，他在上海爲主教座堂奠基後，立即動身前往歐洲。⁴³當時已有十六名歐洲耶穌會士在江南，更多會士將會來到。爲制衡法國籍會士的勢力，將要到來的會士以意大利籍會士爲主。來自中國的抗議聲音之大，令傳信部不敢讓羅類思返回中國。羅類思對耶穌會士及本地基督徒團體和司鐸的強硬態度，不利中國教會的運作。1848 年，他辭去宗座代牧一職。同年，南格祿作爲法國籍耶穌會士的長上任期亦屆滿。⁴⁴最終一些曾參與抗爭的江南華籍基督徒及數名支持抗爭的華籍司鐸遭到懲處。然而傳教士與中國基督徒之間的衝突仍未解決。⁴⁵十年後，在鄰近的蘇州，外籍司鐸與本地基督徒的關係仍未改善。1857 年，那自耶穌會解散後，一直牧養信友的最後一名華籍司鐸去世，一名法國籍會士來到中國，希望重建傳教士的控制權，但是信眾毫不隱藏他們對歐洲人的敵意。⁴⁶

總結

從受爭議的文本資料去全面掌握當時的情況，不是一件容易的事。資料顯示，新耶穌會士接觸到的教會已是一個中國人的教會。基督徒團體富中國文化氣息，由中國人自己當家作主。新會士對舊會士的態度認知不足，對信友團體在沒有會士的日子的成就亦認識有限，卻強行建立與本地傳統相反的教會模式。Jean-Paul Wiest 認爲這些外籍傳教士「成功建立了教會架構，卻在有意或無意之間多番阻撓本地教會的萌芽。事實上，很多外籍傳教士

⁴³ Mungello (2005), p.21.

⁴⁴ Servière (1914), pp.107-108.

⁴⁵ Huang Xiaojuan (2006), p.127.

⁴⁶ Tiedemann (2008), p.216.

過度控制領袖的委任、財政的安排及宗教的表達形式，窒息了教會植根於中國本土文化及從中得到滋潤成長的機會」。⁴⁷值得慶幸的是，一百年之後，當傳教士遭到武力驅逐出境，華籍司鐸、平信徒領袖和女信友再次展現他們的靈活性，肩負令團體繼續運作的重任，確保基督信仰的傳承及實踐，正如他們的先輩在沒有耶穌會士的日子所作的一樣。回望這些歷史事跡，助我們對現今教會內的本地信友團體的角色有更深入的理解，同時擴闊我們對此角色的想像空間。

參考書目

1. Alden, Dauril, "The Suppression of the Society of Jesus in the Portuguese Assistancy in Asia: The Fate of Survivors, 1760-77", in Anthony R. Disney & Emily Booth (eds.), *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, pp. 361-386.
2. Bernard, Henri, "A l'occasion d'un double centenaire (1540-1940 et 1840-1940): Le rétablissement de la Compagnie de Jésus en Extrême-Orient", *Collectanea Commissionis Synodalis* 13 (1940), pp. 966-989.
3. Cordier, Henri, «La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Peking», *T'oung Pao* 17 (1916), pp. 271-347, 561-623.
4. Dehergne, Joseph, "Les biens de la maison française de Pékin en 1776-1778", *Monumenta Serica* 20 (1961), pp. 246-265.
5. Dehergne, Joseph, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome: Institutum Historicum S.I., 1973.
6. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, ed. Nicolas Standaert, Leiden: Brill, 2000.

⁴⁷ Jean-Paul Wiest, "Learning from the Missionary Past", in Edmund Tang and Jean-Paul Wiest (eds.), *The Catholic Church in Modern China: Perspectives*, Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1993, p.196. Quoted in Arnulf Camps (& R.G. Tiedemann), "2: Actors: 2.1. Catholic Missionaries (1800-1860)", in *Handbook of Christianity in China* (2010), p.120. 亦參看 Thomas Breslin and Josef Metzler in Tiedemann (2008), p. 218.

7. *Handbook of Christianity in China: Volume Two (1800-present)*, ed. R.G. Tiedemann, Leiden: Brill, 2010.
8. Huang, Xiaojuan, "Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860", Ph.D. dissertation, Princeton University, 2006.
9. Krahl, Joseph, *China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and his Times, 1738-1787*, Roma: Gregorian University Press, 1964.
10. Laamann, Lars Peter, *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850*, Abingdon: Routledge, 2006.
11. Malatesta, Edward J., *The Society of Jesus and China: A Historical-Theological Essay* (Discovery: Jesuit International Ministries No. 7), St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1997.
12. Marin, Catherine, «La mission française de Pékin après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773», *Transversalités* (Revue de l'Institut Catholique de Paris) 107 (Juillet-septembre 2008), pp. 11-28.
13. Mungello, David E., "The Return of the Jesuits to China in 1841 and the Chinese Christian Backlash", *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXVII (2005), pp. 9-46.
14. Peck, Anna "Between Russian Reality and Chinese Dream: The Jesuit Mission in Siberia, 1812-1820", *The Catholic Historical Review* 87:1 (2001), pp. 17-33.
15. Pfister, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, 2 vols., Shanghai: Imprimerie de la Mission, 1932-1934.
16. Rochemonteix, Camille de, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin (1750-1795)*, Paris: Picard et fils, 1915.
17. Servièrre, Joseph de la, *Histoire de la mission du Kiang-nan: Tome I: Jusqu'à l'établissement d'un vicaire apostolique jésuite (1840-1856)*, Shanghai: Imprimerie de l'Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1914.
18. Tiedemann, R. G., "Indigenous Agency, Religious Protectorates, and Chinese Interest: The Expansion of Christianity in Nineteenth-Century China", in Dana L. Robert (ed.), *Converting Colonialism: Visions and Realities in Mission History, 1706-1914*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2008.

19. Vermader, Benoît, *Les Jésuites et la Chine: De Matteo Ricci à nos jours*, Bruxelles: Lessius, 2012.
20. Willeke, Bernward H., *Imperial Government and Catholic Mission in China During the Years 1784-1785*, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1948.
21. Willeke, Bernward, “Die Führung priesterloser Missionsgemeinden in China am Ende des 18. Jahrhundert“, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 49 (1965), pp. 85-92.
22. Willeke, Bernward H., “The Report of the Apostolic Visitation of D. Emmanuele Conforti on the Franciscan Missions in Shansi, Shensi and Kansu (1798)“, *Archivum Franciscanum Historicum* 84 (1991), pp. 197-271.