

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。

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。

這故事清楚帶出了题目的挑戰性，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宗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

徽、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特色，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)爲組織,而是以「會」爲基礎。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;當中有些明顯爲慈善目標。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,但也有專爲婦女、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爲「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,爲他們帶來了救恩。

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」爲基督徒慶節後,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，這些團體更蛻變成為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，因為後者不適應這情況。

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（聖名依彌斯 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已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.