

梵二前中國天主教對新教的看法

區可茵

自十六世紀宗教改革，到 1962-1965 年梵蒂岡第二次大公會議（梵二）為止，天主教一直堅持新教是異端，分裂了至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。因此，合一就是回歸母親教會，正如教宗庇護十一世於 1928 年在《現世可死亡的心靈》通諭（*Mortalium Animos*）中提出：「宣揚基督徒的聯盟只可以透過鼓吹分離的人返回一個真正的基督教會，因為他們在過去不愉快地離開。」¹但中國基督教的情況更為複雜，自十九世紀以來，新教宣教運動蓬勃，兩派宣教士除了在入教人數上競爭外，為免中國人誤信「異端」，遂竭力進行護教工作，翻譯西方護教書籍。自此以後，中國天主教和新教徒繼承了西方四百年來的教派衝突。本文將分析兩份護教作品——花友蘭的《我之改奉天主教小史》及《兩教辨正》，以闡釋天主教對新教的看法。作者都是西方宣教士，由華人翻譯成中文，目的是讓華人天主教徒知道新教的問題，以維護天主教。

1. 背景

1.1 稱呼新教的中文名字

天主教與基督教對彼此的稱呼已反映了雙方對對方的理解。根據徐繼畲（1795-1873）的《瀛寰志略》（1849），在十九世紀

¹ 'For the union of Christians can only be promoted by promoting the return to the one true Church of Christ of those who are separated from it, for in the past they have unhappily left it.' http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (登入於 2016 年 1 月 13 日)。

已有兩個不同的中文名字，以代表新教及天主教。新教（Protestantism）稱為「耶穌教」或「基督教」，這一派的基督徒自認他們真正相信、跟隨、傳揚耶穌基督，是基督教的正統。Catholicism 意謂大公，應翻譯為「公教」，但常用的名稱為「天主教」，因宣教士翻譯拉丁文 Dei 為「天主」，即天上的主。新教提及「天主教」便帶有貶意，讓人認清新教才是正宗的教會。² 新教的宣教士認為自己有責任推翻天主教信仰，讓中國人認識真正的基督信仰。他們一致同意，稱 God 為上帝，以別於「天主」。³ 有些新教徒稱天主教為「舊教」，以顯示「新教」經過改革，更能適應現代化的中國。然而，天主教對以上的看法置之不理，因為他們堅持新教在改革時期分裂了教會，視為異端。⁴ 在梵二前，天主教稱新教為「誓反教」，與 Protestantism，即抗議的意思接近，這個中文翻譯更強調這群基督徒誓必反對羅馬天主教。這些中文名詞顯示了兩派的敵對關係，並各自的優越感。

1.2 新教的宣教工作

天主教在元朝已開始宣教工作，而蒙古皇室大部份是基督徒。忽必烈請求教宗派遣一百位基督教智者到中國，讓拜偶像和所有人民知道他們的宗教是錯誤的。⁵ 1289 年，教宗尼各老四世（Nicholas IV）派遣方濟會會士孟高維諾（Giovanni da Montecorvino, 1247-1328）等人到中國傳教，並請求新任皇帝帖木

2 Paul Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Anti-foreignism, 1860-1870* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), p. 18.

3 Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000* (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2007), p. 352.

4 Ibid.

5 Norman Howard Cliff, *A History of the Protestant Movement in Shandong Province, China, 1858-1951*, Unpublished Thesis of the University of Buckingham (Buckingham, 1994), p. 14.

兒保護。⁶ 他們在 1294 年抵達北京，當時敘利亞的東方教會（景教）已在中國發展多時，這些天主教宣教士認為他們的信仰有偏差，嘗試說服他們接納天主教。到了 1305 年，有六千人領洗。元朝在 1368 年為朱元璋所滅，景教和天主教也幾乎消失，基督教徒被殺害或流亡，直到利瑪竇等耶穌會會士來華，天主教再次在中國發展起來。⁷ 從元朝到十九世紀初，天主教在中國的宣教運動，斷斷續續，已有五百年歷史，而新教的宣教先鋒馬禮遜（Robert Morrison）到 1809 年才初到貴境。因此，歷史學家 Paul A. Cohen 指出：「在 1860 年左右，一般的中國人想起基督教，就是天主教、宣教士、官方的保護者法國。」⁸ 單在山東省，在 1858 年已有兩萬名天主教徒，對初到的新教宣教士而言，是龐大的數目。⁹

新教宣教士知道天主教在中國，但認為天主教徒接受了錯誤的教導，所以福音需要再傳。¹⁰ 例如，在 1891 年，長老會的 Alex Armstrong 到達山東，發現成千上萬天主教徒接受神父、教宗、聖人，以及「天主之母」這個褻瀆的名字，斷定他們仍未得救。其他長老會宣教士根據 1646 年《西敏斯特信仰宣言》，相信教宗是《啟示錄》預言的敵基督。天主教宣教士對新教的宣教士極有戒心，擔心這些初來者傳講另一套信理，混淆信眾，而雙方都在各自的宣教區域中「搶羊」，發生衝突。¹¹ 故此，雖然天主教在中國傳教已超過五百年，但對於新教的宣教沒有帶來好處，相反，兩派的紛爭令中國人對基督教信仰更起疑心。新教在中國針對天

6 Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China*, pp. 98-100.

7 Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China*, p. 101; Norman Howard Cliff, *A History of the Protestant Movement*, p. 14.

8 Paul Cohen, *China and Christianity*, p. 71.

9 Norman Howard Cliff, *A History of the Protestant Movement*, p. 19.

10 Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China*, p. 352.

11 Norman Howard Cliff, *A History of the Protestant Movement*, pp. 19-20.

主教的宣教活動令天主教反感；天主教不斷以護教態度應對新教宣教士在教義上的批評。

2. 花友蘭的《我之改奉天主教小史》¹²

2.1 花友蘭的生平及內容概要

花友蘭 (P. F. X. Farmer, S.J., 1877-?) 的 *Ma Conversion A l'Église Catholique* 原載於 1923 年法文期刊 *Études*，由一位中國籍耶穌會會士張士泉翻譯為《我之改奉天主教小史》，於 1926 年由耶穌會在上海的土山灣印書館出版。¹³ 花氏出生於美國喬治亞州，父母為監理會會友，他在此成為基督徒，並立志宣教。1901 年，他在廣西傳教，與女宣教士 Martha A. Beesan 結婚，但她不久病逝，花氏回國休假。¹⁴

1912 年，他起程返回中國，途中遊歷歐洲。他在羅馬等地參觀宏偉的教堂，讚嘆不已。雖然如此，他對天主教仍然極為反感，他說：「鄙夷之念，厭惡之心，益覺侵入肌髓」。但他改教後發現，這次遊歷對他有莫大影響。¹⁵ 他在上海宣教，閒暇時閱讀教會歷史書籍，反思基督宗教溯源，發覺新教有許多「怪象」，如馬丁路德「背誓失信」、亨利八世「殘暴姦淫」、賈（加）爾文「誠如鐵石之人」¹⁶。他又發覺新教各宗派對福音各自

12 本文的譯者以「誓反教」代表新教，故在分析時，也沿用這個名稱。

13 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會（編），《東傳福音》，第八冊（合肥：黃山書社，2005），頁 566-584。

14 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 572-573。

15 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 573。

16 這是針對塞爾凡（Michel Servet）因反對三位一體論而被燒死，而加爾文贊成以這個方式處死他。花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 574。

表述，「意見龐雜，互相抵觸」。他所屬的監理會也不例外，將個人意見加入福音內，侮辱基督，使他難以心安。¹⁷ 聖餐有「臨在說」，有「記念說」，他參考不同書籍，發現初期信徒相信聖體是奧跡，並奉為祭品。至於洗禮，有灑水和全浸，而各派的崇拜禮儀各有不同，這些分歧都令中國人，包括信與不信者，對基督宗教大惑不解。¹⁸ 雖然新教各宗派在上海及其他地方召開了合一會議，但未能制定劃一的信理，令他失望。他認為在真正的教會中，普世信徒只守一套信理，服從一位領袖，他「代表基督，總握教綱」。¹⁹ 花氏深受約翰·紐曼（John Henry Newman）的教理著作影響，書中旁徵博引多項史實，令他相信「唯唯，獨有天主一教，為耶穌基督所立，而真為耶穌教，真為基督教，餘者皆冒其名耳。」他慨嘆自幼投身監理會，為「幽闇黑夜之中，昏昏蒙蒙，誤入歧途」，及「不幸生於異端教中」，並認為其他新教各派和東正教都是異端。²⁰

他拜訪上海新北門一所天主堂司鐸鮑爾農（P. Bornand, S. J.），詳談教理，一起祈禱。²¹ 經過多番反省和掙扎後，他決定「歸正」，加入天主教。儘管監理會派遣他到金陵基督教大學任教神學，這是他夢寐以求的工作，而且家人和朋友為他轉教極為哀傷，認為他「墮落於羅瑪教廷黑幕中」，但他意志堅定，辭去在中國的職務，返回家鄉喬治亞州。他形容「蓋時信仰誓反教之心，全已泯滅」。²² 到了 1915 年，他認為時機成熟，在家鄉一所

17 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 576。

18 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 575。

19 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 576。

20 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 577, 579。

21 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 578, 582。

22 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 581-582。

座堂內，受主教甘雷（Mgr Benjamin J. Kelley）的洗，並當眾宣布「棄絕誓反教異端」，再行堅振禮，翌日於彌撒中初次領聖體。²³由於他仍有志在中國傳教，便前往專門訓練會士到中國的法國耶穌會，最後以司鐸身份第三次返回中國。²⁴他先在楊州傳教，然後出任上海虹口區聖心堂的本堂神父，共二十四年，後來居於震旦大學。²⁵

2.2 張士泉的翻譯及對新教的看法

在二十世紀初，花友蘭作出這個決定與上文教宗的教導吻合，即返回天主教就是合一的惟一途徑。張士泉認為很值得把它翻譯成中文，相信這個真人真事能有力地說服新教徒棄絕歪理，返回真正的天主教會，正如他所言：

喜曰：此篇小史，詢可為辨別真偽之試金石，更為誓反教徒之當頭棒。於是不揣譎陋，亟譯華文，供獻於吾國諸同胞之譚宗教者。奉勸諸君，捐除成見，誦此小冊，將花司鐸所以改教之理由，反覆審慮之，則天主基督兩教，是一是二，孰真孰偽，自不難水落石出矣。尤望花司鐸之前入歧途者，亦如花司鐸之今歸正路，不勝翹首企踵以待之！²⁶

在文中的譯按中，他再三奉勸新教徒審慎地閱讀這一小史，以回歸天主教的懷抱。他說：「我敬勸奉基督教派諸君，閱此花公小史，不辭研究之勞，將其改教之理由，深思而熟慮之，庶幾

23 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 583。

24 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 584。

25 花友蘭神父調揚州，〈鐸聲〉，第五期，第十卷（1948年10月1日），頁 566。

26 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 569。

卒獲真道，同歸一棧，不亦懿歟？」²⁷ 雖然法文原著是由花友蘭撰寫，但經張氏翻譯後，他的詮釋、序言、結語、譯按均反映他對新教的意見，以下將簡單分析。

2.2.1 批評新教是偽教

張氏認為新教是「贗鼎」，而天主教是「正宗」。他形容花氏在監理會的時期是在「夢」中，但當他決心轉教時，即他所言的「歸正」，張氏以「憬然醒悟」來形容，並相信這是「天父寵照」的結果。²⁸ 此外，他簡述教會歷史，指出耶穌的救恩和教會，是對世界的寵幸，而天主教昔日為耶穌所設立，直時到末日，都是「寵教」。他認為只有天主教才可稱為「耶穌教」或「基督教」，才是真正的教會。²⁹ 另外，他批評新教自認為非「至聖」和「至公」，自行更改教義以迎合己意，是「削足適屨」之舉。³⁰ 他欣賞花氏將這個經歷「披瀝縷陳，登報公布」，以喚醒新教徒回歸「原有之聖而公之教會」，讚賞他的仁慈之心。³¹

2.2.2 批評馬丁路德等改教者

張氏不但勸籲新教徒「歸正」，還不忘歷史，對這「贗鼎」的創始人——馬丁路德——這位奧斯定會教士，指控他「性倨傲，誤解聖經，妄傳謬說，一味執拗，不從善勸導！」³² 但張氏

27 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 579。

28 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 568。

29 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 569。

30 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 582。

31 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 568, 582。

32 花友蘭（著），張士泉（譯），〈我之改奉天主教小史〉，頁 569。

並沒有提及馬丁路德發起改革運動的原因，如當時天主教的腐敗、救恩論、售賣贖罪券以籌建聖伯多祿大教堂，描繪他是一個無事生事的狂徒。張氏又指出馬丁路德被教宗良十世絕罰後，「氣憤填胸，揭竿倡亂，招集同志，鼓吹革命，另立一教，名以誓反，誓以反抗羅馬公教為事。」³³

事實上，馬丁路德在 1517 年提出「九十五條」改革建議，到了 1521 年才被絕罰，在此期間，他曾與多位教庭代表和國王辯論教義，故在「亂」以前他作了理性討論，並非出於意氣而報復作亂。此外，他並沒有意圖另立一教，只希望改革教會，但遭教廷拒絕。「誓反」一詞也非馬丁路德所創立，而是支持他的日耳曼諸侯在 1529 年的抗議宣言（*Protestatio*）的命題。張氏形容馬丁路德的支持者都「浮囂輕薄之流，群起和附」³⁴，但其中的諸侯、學者、人文主義者都是有識之士，帶領日耳曼的改革。張氏的批評對歷史及改革者有欠公允，不幸地，他的想法出版成中文書，在中國人中間傳播。

2.2.3 批評新教在中國的宣教運動

回顧歷史後，張氏針對當前新教的宣教運動作出批評。他認為新教徒到中國宣教是「乘機潛入」，起初「炫其名目」，自稱為「耶穌教」，後來改為「基督教」，令不熟諳西方教會歷史的中國人信以為真。³⁵ 他更指出當時爆發的「反基督教運動」（1920 年代）針對新教學校，要求學生修讀聖經和參加崇拜，而學生不服從而攻擊學校和基督教，但攻擊者分不出天主教和基督

33. 同上。

34. 同上。

35. 同上。

教，張氏慨嘆天主教因中國人不滿新教的宣教工作而承受誣罔之災。³⁶

張氏翻譯時，正值是這個運動最嚴峻的時期，應該清楚知道這個運動並非單單針對基督教的學校教育，還有西方列強拒絕歸還租界，代表帝國主義的延續，加上新文化運動的影響和共產黨興起。³⁷ 如果宣教士透過帝國主義的便利而能進入中國傳教，並得到保護，天主教所得的保護更甚，特別是法國的天主教教士，在中國成為主要的天主教力量。³⁸ 總之，這個運動的爆發背後有複雜的因素，張氏只怪罪於新教的教育，實在以偏蓋全。

3. 《兩教辨正》

3.1 內容概要

36 同上。

37 有關反基督教運動，請參閱 Jessie Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920-28* (Notre Dame: Cross Cultural Publication, 1988); Tatsuro Yamamoto and Sumiko Yamamoto, 'The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927', *The Far Eastern Quarterly*, 12/2 (February 1953), pp. 133-147; Lewis Hodous, 'The Anti-Christian Movement in China', *The Journal of Religion*, 10/4 (October 1930), pp. 487-494; Prasenjit Duara, 'Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China', *The Journal of Asian Studies*, 50/1 (February 1991), pp. 67-83; Connie Au, 'Resisting Globalization: The Pentecostal Holiness Church's Mission and the 'Anti-Christian Movement' in China (1920-30)', in Michael Wilkinson (ed), *Many Tongues: Globalization and Pentecostal-Charismatic Christianity* (Leiden: Brill, 2012).

38 1842年英國與中國簽訂《南京條約》後，在1844-1846年間，法國、美國、英國紛紛要求與中國簽訂不平等條約，加入了幾項條款，包括(1)外國人在境外有特權；(2)宣教工作和教堂興建在五個條約港（廣州、廈門、福州、寧波、上海）是合法的；(3)容許中國人成為基督徒，不論是新教或是天主教。法國與中國簽訂的條約，給予天主教宣教士有權在條約港外，租用及購買土地，後來新教的宣教士也有這個特權。(Norman Howard Cliff, *A History of the Protestant Movement*, pp. 23, 28).

《兩教辨正》（*The Two Religions Set Right: Romanism and Protestantism*）是美國長老會宣教士倪維思（John Livingston Nevius, 1829-1893）的作品，中文版於 1913 年在上海出版。³⁹倪氏是美國北部長老會的宣教士，在山東宣教，其「自治、自養、自傳」的宣教策略，以及建立地方教會而不必動用宣教款項，後來稱為「倪維斯計劃」，在 1886 年出版成 *Methods of Mission Work*。直至 1885 年，倪氏在山東建立了六十個傳教站。⁴⁰有鑑於天主教宣教士在他的傳教區內公開「搶羊」，他決定編寫《兩教辨正》。⁴¹他說：

我正在努力預備一套護教學，或者我更應該說是爭論，是與羅馬教有關的。羅馬教人士進入我們的傳教站，公然和自認「搶羊」，而且大有進展。我們被逼在非信徒面前，表露基督的教會分成兩個敵對派別。這個任務強加在我身上…⁴²

雖然如此，但他的傳教區人數大有增長，如他所說：

我很高興地讓你知道，在過去幾年，在偏遠的傳教站有很大進展，慕道者人數大大增加，我們盼望進入一個有新時代。我們以不尋常的心情，期待下一屆年會。有這

39 倪維斯，〈兩教辨正〉，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會（編），《東傳福音》，第十五冊（合肥：黃山書社，2005），頁 141。

40 Samuel H. Chao, 'Conversion Methods: Theory and Practices', in R. G. Tiedemann (ed), *Handbook of Christianity in China, Volume Two: 1800 to the Present*, Leiden: Brill, 2010, p. 418.

41 Norman Howard Cliff, *A History of the Protestant Movement*, p. 20.

42 'I am hard at work preparing an apologetic—or perhaps I should rather say polemic—work connected with Romanism. The Romanists are entering our stations openly and avowedly to proselyte, and not without some success. We are driven to the necessity of appearing before the heathen as two branches of the church of Christ in opposition to each other. They duty of engaging in this work has been forced upon me.' Helen Sanford Coan, *The Life of John Livingston Nevius, for Forty Year a Missionary in China* (New York: Fleming H. Revell Co., 1895), p. 440. https://archive.org/stream/lifeofjohnliving00nevi/lifeofjohnliving00nevi_djvu.txt（登入於 2016 年 1 月 16 日）

麼多慕道者，我們實在興奮，要小心計劃和諮詢如何安置他們。⁴³

《兩教辨正》的內容包含三位作者的思想。第一是中國內地會宣教士秀耀春（Francis Huberty James, 1851-1900）於1889年寫成的《兩教合辨》，目的是反駁一本天主教批評新教的書籍。第二是天主教反擊秀氏的書籍，稱為《讀「兩教合辨」》，但作者不詳。第三是倪氏的個人觀點。⁴⁴ 秀氏的《兩教合辨》除了反駁天主教的批評外（「且天主教先我出書而議我，我答之亦理所當然」），更因為有人認為兩教「大同小異，無何區別」，遂著書以防有人「信邪說」。他認為天主教並非「無善人」，但是教義「竟至遠離聖經」，「大異於疇昔」，有責任「為主道盡心辨論」。⁴⁵ 書中辯論多項教義，包括聖經、聖事、偶像、教士婚姻、教王、祈禱、傳統、聖餐、洗禮、告解、贖罪、煉獄、聖物等。本文探討第二部份，即天主教如何回應秀氏就這些議題的批評，從而分析天主教對新教的看法。

3.2 天主教對新教的批評

3.2.1. 聖經

新教經常標榜其高舉聖經，以聖經為最高權威，如秀氏所言「耶穌教謹遵聖經，不敢增亦不敢減」，但天主教則指新教其實

43 'I am glad to say that the work in our outstations is now much more promising than it has been during the last few years. The number of inquirers is greatly increasing, and we hope we are entering upon a new era of progress. We are looking forward to the next yearly meeting with unusual interest. The coming of so many recruits is a matter of great delight to us. Plans for locating these recruits will require much thought and consultation.' 同上。

44 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁142。

45 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁143。

並不遵守聖經，因為他們隨意增減，「叛逆本根」，已是大罪。⁴⁶ 例如，聖經記載七件聖事，即洗禮（瑪 28:19）、堅振（宗 8:17）、告解（瑪 18:18）、聖體（格前 11:22-29）、終傅（雅 5:14-15）、神品（宗 6:5-6）、婚姻（希 13:4），但新教只遵守三項，違背聖經教導。⁴⁷ 此外，天主教指新教刪除七部經卷，「彼今視為古紙，置於無用之地」，但天主教自古以來珍而重之。⁴⁸ 他特別提及《瑪加伯前後書》、《多俾亞傳》、《撒落滿書》⁴⁹，古人都奉為聖神的啟示，但新教反對，認為是傳統而已。他又提及馬丁路德本來想刪減兩約共十四卷書，但他的跟隨者反對，最後只刪減了舊約中的七卷書。⁵⁰ 他認為新教刪減聖書，顯出他們任意妄為，令「上帝甚怒，刪除其名」，不能享受那七卷書所提及的福氣。⁵¹ 另外，天主教批評新教派發聖經到村落，讓「俗子」胡亂使用，用聖經的紙張貼在牆壁上，或擦淨鞋子（「糊窓貼壁者有之，擦檫拭穢者有之」）。此外，新教希望人人讀經，但各自解說，錯誤繁多，反映他們「輕慢聖經，自取沉淪」。相反，天主教極之重視聖經，只讓有識之士研讀，並只讀有注解的版本。他們不將聖物給狗，也不用珍珠餵豬，因為聖經的比喻和教訓甚為艱深，而且是天主的啟示，須極為謹慎。⁵²

3.2.2. 教士婚姻

46 同上。

47 同上。

48 同上。包括《多俾亞傳》、《友弟德傳》、《瑪加伯上》、《瑪加伯下》、《智慧篇》、《德訓篇》、《巴路克》。

49 現稱為《智慧篇》。

50 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 156。

51 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 156。

52 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 145。

秀氏批評天主教禁止神父結婚，而伯多祿有岳母，可見這是人為的規則。天主教反駁指保祿勸籲主教不要結婚，好使他們「無所掛慮」（格前 7:32），並指不結婚比結婚更好（格前 7:38），所以天主教是遵守保祿「聖訓」。他又指耶穌吩咐門徒撇下一切來跟隨祂，包括妻子，就能享福。故此，他認為新教容許牧者結婚，帶同妻子和孩子事奉，又為他們掛慮，是違反耶穌和保祿的教訓。⁵³

3.2.3. 教王

秀氏批評天主教有教王，但天主教認為耶穌立伯多祿為教會的磐石，三次吩咐他牧養主的羊，並將天國的鑰匙、釋放的權柄交給他，成為教會之首。他死後的使徒統緒，就是歷代教王繼承治理教會的職務。但新教不接受耶穌給予伯多祿特殊的任命，及教王繼承他的治理權，就是「不遵耶穌之言，不信彼得所傳之道」。⁵⁴ 他們也違反聖經，即保祿教導信徒當順服掌權者，因為他們都是神所命定的，包括教王在內，否則會被定罪。他認為新教「獲罪也明」，天主未必「釋放」他們，勸告他們三思。⁵⁵

3.2.4. 聖人

秀氏批評天主教以聖人為中保，在祈禱時求某一聖人保佑，反映他們不相信耶穌能夠保佑他們。但天主教的作者指出他們並不以聖人為中保，而且祈求聖人代禱，這是自古已有的事，更是「天主之本意」，因為聖人是天主揀選的，他們的禱告大有力

⁵³ 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 147。

⁵⁴ 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 149。

⁵⁵ 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 149, 151。

量。⁵⁶ 如天主吩咐約伯的三個朋友到他家裏，請他為他們獻燔祭和祈禱，因為天主悅納約伯（約 42:8）。當天主大怒時，梅瑟為以色列人祈禱，祂就不降災予他們。⁵⁷ 此外，啟 5:8 說：「這香就是眾聖徒的祈禱」，顯示聖人確實為我們祈禱。所以，祈求聖人是遵守聖經的表現，反而新教不實行這個教導，他慨嘆「可惜可惜」。⁵⁸

3.2.5. 聖母

天主教的作者指出在聖經中，很多經文反映聖母尊貴的身份。瑪利亞懷孕時，天使來「敬拜」她（路 1:28），所以信徒更應敬拜她。⁵⁹ 耶穌是天主子從瑪利亞而生，表明她的高潔。如果信徒只敬拜耶穌，但不尊敬祂的母親，會傷耶穌的心。⁶⁰ 創 3:15 明言「又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇，女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」天主教指出這個女人就是瑪利亞，因她無染原罪，故能傷魔鬼的頭。路 1:48 記載瑪利亞所說：「從今以後，萬代要稱我有福」，既然她是有福，就不可能下地獄，而是上天堂。在加拿婚宴中，瑪利亞請求耶穌解決缺酒的問題，可見瑪利亞有代求的能力，信徒大可請她轉禱。在在都顯示恭敬聖母是合宜的，但新教反對，是「違逆耶穌之命」。⁶¹

56 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 146, 155。

57 同上。

58 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 155。

59 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 146, 155。

60 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 146。

61 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 155。

3.2.6. 聖餐

在《兩教辨正》中，天主教和新教的作者就聖餐作出激烈辯論，他們主要圍繞以下三項教義爭論。

再獻祭

新教批評天主教神父在聖餐中再獻祭，因為得救的人，罪已得赦，而耶穌在十字架上說「成了」，反映基督一次獻祭已成就了救贖。但天主教反駁說，在新舊兩約中經常提及再獻祭的事，而耶穌說「成了」，是指贖罪的任務已完成，不是獻祭的事。⁶²希伯來書的作者說他有祭壇，上面有祭物（希 13:10）；希 5:1 說：「凡從人間挑選的大祭司，是奉派替人辦理屬神的事，為要獻上禮物和贖罪祭」，解釋主教和神父有權再獻祭。⁶³天主教作者認為新教「實係不遵聖經，謬妄之甚」。⁶⁴

變質說

至於反對變質說，天主教作者認為「未讀聖經的人許信，讀聖經之人必不信也」。⁶⁵天主教認為記念說不符合聖經，因為耶穌立聖餐記念祂，直到祂再來，反映祂一直與信徒同在，祂的同在就在餅酒中。⁶⁶耶穌說：「這是我的身體」、「這是我的血」（路 22:19）；又說祂的肉可以吃，吃的人就可復活和得永生，他們也常在主裏面（若 6:54-56）。保祿說：「若不分辨主的身體，

62 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 159。

63 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 158。

64 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 159。

65 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 158。

66 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 156。

就是吃喝自己的罪」（格前 11:29），反映餅酒不單記念耶穌，而是祂真的在其中。⁶⁷ 故天主教的作者指出，新教的記念說以餅酒為象徵，是不遵守聖經，不聽從耶穌的教導，還將祂的教導視為「虛話」。⁶⁸ 他認為新教「真為不分辨主的身體，吾恐有大辜負主身、主血之罪耳」。⁶⁹

只吃餅

天主教作者辯解天主教徒只吃餅而不喝酒，也是符合聖經，因為耶穌說：「我是從天上降下來生命的糧，人若吃這糧，就必永遠活著。我所要賜的糧就是我的肉，為世人之生命所賜的。」（若 6:51）可見這句話指的是餅，在餅內已有耶穌的「全體」。如果好像新教那樣，領餅和酒，將肉和血分開，反映耶穌已死。⁷⁰

3.2.7 洗禮

天主教認為「受洗者罪得赦，不受洗者罪不得赦」，但新教不同意，認為洗禮是形式，最重要是內心真誠的悔改，正如在耶穌右邊的強盜沒有受洗，但也可進天國。⁷¹ 天主教認為洗禮是耶穌規定的聖事，耶穌也親自在約旦河受洗，又吩咐信徒往普天下去傳福音，「信而受洗的必然得救，不信的必被定罪」（谷 16:15）。此外，人要從聖靈和水而生，才可進神的國（若

67 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 157-158。

68 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 158。

69 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 157。

70 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 158。

71 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 159。

3:5)。可見聖經指出悔改與洗禮並重，若只取其一，就是將耶穌所說的話當作虛假。⁷²

3.2.8 認罪

天主教認為新教反對告解，「望空跪禱認己罪即得赦免」，其實不明白聖經，因為聖經有多處指出信徒有赦罪之權。雅 5:16 說：「要彼此認罪」；宗 19:18 記載「那已經信的，多有人來承認訴說自己所行的事」，可見初期信徒都有類似告解的做法。耶穌說：「你們赦誰的罪，誰的罪就赦了」（若 20:33），耶穌將這個權交給門徒後，他們就繼承下去，直到今天的主教和神父。⁷³ 所以，這位天主教作者認為告解符合聖經，又讓人確切知道罪已經赦了。⁷⁴ 此外，即使神父有罪，他們也有赦罪的權柄，因為耶穌說：「凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放。」（瑪 18:18），可見神父為人辦告解只是領受耶穌的命令去赦罪而已。⁷⁵

3.2.9 贖罪

秀氏批評天主教有補贖，神父要求教友做一些事情以彌補他們的過失，到了十六世紀更發售「超度靈魂印票」（贖罪券），買了可幫助亡者的靈魂升天。⁷⁶ 天主教的作者回應指他傳教已有十多年，但他自己和教友從未賣過贖罪券，指責秀氏「節外生

72 同上。

73 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 160-162。

74 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 160。

75 同上。

76 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 161。

枝、妄加毀謗」。⁷⁷ 他又批評加爾文派的預定論，提出如果人生前善惡已定，人活著只等待死後得賞報或懲罰，人就不用改過，牧師也不用到中國傳教，這對於拯救靈魂並無幫助。⁷⁸ 他提出補贖的聖經根據，如尼尼微人知罪，披麻蒙灰，上帝鑒於他們真誠悔改，便不降災。達味犯罪後，天主赦免他，但他所生的兒子必死，是為補贖。故此，他認為神父既然有赦罪之權，也應該有補贖之權。

3.2.10 煉獄

秀氏指聖經沒有提及煉獄，但天主教作者說有，反指「耶穌教人不明白聖經，不曉真理」。⁷⁹ 他引用保祿的話：「有火發現，火必試煉他的工夫如何」（格前 3:13），證明煉獄的存在。他又舉《若望一書》5:16：「人若看見弟兄犯了不死的罪，就當為他祈求，神必將生命賜給他」，指出善人上天堂，惡人下地獄，不善不惡的人到煉獄。他曾親眼看見一個牧師無法解答不善不惡的人該到那裏，感到可笑。⁸⁰ 他引用《瑪加伯下》的一個故事以佐證：猶大呼籲民眾籌款，舉行獻祭，為死者祈禱，求上帝寬恕他們的罪（12:43-46）。⁸¹ 所以，他認為聖經多次提及煉獄，只是新教徒不通曉而已。

3.2.11 聖物

77 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 162。

78 同上。

79 同上。

80 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 163。

81 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 162。

秀氏批評天主教相信聖物有超然能力，可以治病，是欺騙。天主教作者則以聖經反駁，指約櫃內存放盛瑪納的器皿、亞郎發過芽的杖、兩塊法板，這都是聖物，反映保存聖物確有聖經根據。至於聖物有超然能力，他舉例說厄里叟的屍骨使一具屍體復活、保祿的手巾使人得醫治和驅魔等等。他批評新教不明白聖經，背叛真教。⁸²

3.2.12 真教會

在總結時，天主教作者以教會的四個標記證明天主教是真教會。第一，真教會應有至一性，即合而為一，因為天主教徒遵守聖經，就同有一個信德；又因為天主教擁有《厄弗所書》4:4-6 所提及的元素，所以她有合一性。相反，他認為新教徒隨己意解經，各有不同的信仰和規則，所以新教並不是真教會。⁸³ 第二，真教會應是聖潔良善，天主教徒「謹守耶穌遺訓，行善立功，禁食祈禱，俱遵兩約之全書」。相反，新教提出有信心就能得救，因為耶穌承受了人的罪債，所以不必行補贖。可想而知，新教徒不必立功行善，這就是《雅各伯書》2:26 所批評的，沒有行為的信心是死的。他認為新教阻人行善，不能聖潔，不是真教會。⁸⁴ 第三，真教會應有普世性，而且合一，而普世天主教徒都聽從教王，正好體現這個特點。但在十六世紀時，馬丁路德等人不服教王，自立門戶，在隨後四百年內，成千上萬個派別出現，都是「不歸一個牧人之弊」，故又證明新教不是真教會。⁸⁵ 第四，真教會應是耶穌和宗徒傳下來的。天主教堅稱她的信仰全然繼承耶

⁸² 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 163。

⁸³ 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 165。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 同上。

耶穌和宗徒的教訓，沒有增減，堅定不移地相信。但新教不相信耶穌將教會建基於伯多祿，不接受他是教王。他們就像枝子離開了葡萄樹，不能結果子，終會「枯乾無用」，可見他們不是真教會。⁸⁶ 此外，他強調天主教「全信天主的道理，永不能錯」，也不會隨便更改，以免引起疑惑。⁸⁷ 天主教又有聖靈光照和伴隨，直到末日，所以絕對是真教會。他奉勸新教徒把握時間，小心查考聖經，分辨真偽，「萬勿虛度光陰，枉費辛勤，一旦死至，後悔勿極矣，可不慎哉，可不慎哉」。⁸⁸

4. 總結

兩部作品的譯者所用的中文詞彙都極為強硬，語調極不客氣，可見中國天主教對新教的敵視，雙方水火不容。中國新教和天主教神職人員及平信徒繼承西方基督宗教的偏見和敵視態度，張士泉是其中一個例子。難以想象，約在五十年後，梵二的合一精神促使天主教與新教復和，以對話處理四百多年的教義分歧。然而，中國大陸早已在梵二前成為共產國家。由於天主教和基督教的分歧非常明顯，共產黨設立兩個「愛國」組織來統戰，為新教設立「三自愛國委員會」，為天主教設立「天主教愛國會」，務求軟硬兼施，引導他們服從共產黨的統治。在華人基督宗教內，梵二的合一精神只能在香港、台灣等地實踐。中國的合一在過去六十多年以來，是流血的合一，天主教和新教徒共同承受逼害，西方引入的教義分歧已顯得微不足道。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 165-166。

⁸⁸ 倪維斯，〈兩教辨正〉，頁 166。