

有關天主教在中國適應過程的幾點省思

撰稿：Pascale GIRARD
節譯整理：楊芳綺

本文乃 Pascale Girard 博士於二〇〇六年十二月應國立故宮博物院南院辦公室邀約的演講稿，講者以傳教士的書信、傳教文本、神學名詞翻譯、彌撒儀式、漢式天主教藝術等實例，說明基督教在中國宣教過程中的入境隨俗歷程。該文作者畢業於法國高等師範學院，目前為法國巴黎東區聯大 (Université Paris-Est) 副教授，專攻西方宗教在中國傳教的歷史。

有關十六世紀末至十九世紀前半葉天主教在中國傳教的歷史，目前已有許多研究。

當時傳教任務是由不同的教會所組織，並由歐洲不同的政治勢力所支持。本文的目的並非要重述這段歷史，而是要探討十六世紀末至十八世紀初，天主教在中國適應過程中的幾個面向。

十六世紀末，在歐洲海外擴張的背景下，許多教會陸續赴中國傳教。在華傳教的教會中，經常提及的是耶穌會士，

他們當初從澳門開始活動，成員也最為多元：先是義大利人，接著為西班牙人和葡萄牙人，最後有法國人和比利時人等。其中較為出色的人物是羅明堅 (Michele Ruggieri) 與利瑪竇 (Matteo Ricci)，分別於一五七九年及一五八二年抵達。雖然有其它教會比耶穌會更早進入中國境內，但耶穌會是最早積極傳教的組織。在天主教來華的傳教史中，西班牙的托鉢教會較不為人所知，其分會包括方濟

會 (Franciscans)、道明會 (Dominicans)、奧思定會 (Augustines) 等。托鉢教會從一五六五年就以西班牙的屬地菲律賓為根據地開始傳教，一六三二年始獲羅馬教宗的支持。後來其它教會也紛紛派遣傳教士至海外傳教，時間大約是在十七世紀末到十八世紀初之間。

有關傳教的歷史，最初重視的是教會內部歷史，現在有些學者則以文化接觸的觀點切入。十六世紀末至十八世紀初

這段西方人在中國活動的最初階段，期間面對的許多困難、衝突和教派之爭，毫無疑問地是探討天主教適應過程的最佳年代。所謂的適應過程是假設天主教義理需要經過轉換，以當地民眾可理解的方式予以詮釋。雖然傳教士有一套普同性的論述，但實際上會擇取在地文化中與天主教相互呼應的元素來傳教，以便當地民眾能領會天主教教義。在經過時間的作用後，教義可能從在地文化中活化或轉化其意義。

天主教適應過程的歷史，在許多層面上引起爭議。中國傳教的第一階段是以十七世紀末、十八世紀初的禮儀之爭作為結束。此爭論於一六三三年托鉢教會到達時其實便已開始，其中一方認為中國教徒可以繼續進行祭祖及祭孔的儀式，另一方認為這些異教儀式與天主教信仰不相容。如托鉢教會的黎玉範（Juan Bautista de Morales）及閔明我（Domingo Fernandez

Navarrete），主張天主教無法與其它儀式並存。但耶穌會士在開始時則是採取相對容忍的態度。這兩個陣營意見的對峙，直到十九、二十世紀的傳教史論述中還經常出現，幾乎沒有改變。

遠地傳教的特殊情況

探討這段歷史必須考慮許多因素。雖然每個教派各自撰寫傳教史，但從許多文件來檢視，極少有教派可宣稱其傳教方式具有獨特性。也就是說在同一地區，傳教方法都會互有影響、彼此學習。此外，教士有若干向高層說明其觀點的權力。即使在同一教會中，彼此的想法也不一定一致。此時羅馬教廷當然是代表最高權力，有權允許或禁止某些事情。然而，光是訊息往返羅馬與中國間，就約需兩年的時間，距離經常導致決策的延宕，也削弱權威的力量。在等待羅馬教廷定奪的過程中，教士仍須如常拜訪重要人士、參與濟貧活動

等日常生活事務，因此傳教士比我們所知的具有更多的行動自主權。

傳教地所具有的自主性是天主教適應過程的挑戰之一，也是十九至二十世紀天主教在中國發展出特殊模式之來源。對於當時的羅馬教廷和教會而言，相對於正統天主教信仰，新的傳教地產生部份自主化的現象潛藏著危機。因為隨著時間的變遷，這可能會導致傳教地的天主教社群和羅馬教廷完全脫離的自主化現象。因此，對於十六及十七世紀的傳教者來說，天主教在中國因地制宜的作法具有潛在的危險性。

天主教的適應過程，需由更長的歷史脈絡中理解，此過程立基於西方對中國仰慕的基礎上，從馬可波羅的書、中古的宇宙論，以及十六世紀預言理論便可印證。例如：一六二五年在西安發現的石碑，證明古老景教社群的存在，這使耶穌會士及學者抱持希望，認為這個古老的社群可

稱得上是遠親，只需說服中國人他們在古早以前就已經是天主的信徒，傳教任務將更順利。

適應過程也牽涉中文學習的問題。傳教士通常由中國人協助處理日常事務及翻譯工作。某些中國助理因曾與歐洲人通商，而學會葡萄牙文；另一些是混血兒，祖先為十六世紀初即定居澳門的葡萄牙人。傳教士在中國人與西方人交會的地區，如澳門、馬尼拉、廣州等地，接觸到首批助理。倘若無助理的協助，教士無法獨立處理生活瑣事。語言學習是一條漫漫長路，傳教士通常直到晚年才有能力撰寫現今所知的論著。從中文書寫的傳教書籍，可感覺到傳教士對中國譯者語言上的依賴，也可從不同傳教書籍中，卻有相同翻譯段落的現象中得到印證。當中國助理提供的某段翻譯獲得傳教士的認同，此譯法就會被重複使用。當傳教士編輯新版本

時，僅是從不同的書籍中選取一些段落重新抄寫。

由於教士的中文程度會影響他們瞭解中國的能力，天主教適應過程因此是在不同的方法中反覆摸索所達成的。例如在翻譯上，首要的工作便是找尋合於天主教本義的詞彙：上帝、聖母、聖神、罪：等。與今日相同，翻譯西方的概念大致有兩種方式：一為音譯，將發音譯寫成中國字，一為意譯，找尋中文既有的詞彙翻譯。舉例而言，聖母瑪利亞，在翻譯為「聖母」前，最初是譯為「瑪利亞」。上帝初譯為「陡斯」（根據西班牙文Dios或葡萄牙文以及拉丁文裏的Deus），後來則譯為「上帝」，但同時存在有「天主」、「上主」幾種譯法。直到十七世紀中，才統一譯為「天主」。

對傳教士而言，各種譯法皆潛藏製造異端邪說的危險。以耶穌會士羅明堅於一五八四

年出版的首部教理講授書《天主實錄》為例，某些名詞讓人聯想到佛教，如「功德」；另有些則與道教相關，例如摩西（Moise）被介紹為：「一得道之人曰梅色」。然而，這些翻譯所指涉的它教意義，皆非自願造成，乃因中文認識不足所造成的缺憾。當耶穌會發現此情況，便破壞首部教理講授書的刻版，銷毀大部份已經印製的書冊，再也不提此事。

各教會的翻譯皆朝概念精準與完整邁進。托鉢教會比耶穌會士晚了將近一個世代抵達中國，因而承襲大部份耶穌會士翻譯的經驗，他們原可接受既有的翻譯，無須再創新辭，然而，在托鉢教會的某些文本中，特別是越簡單的，越可看出其獨特之處。如在其十七世紀末出版的一些書中，他們會併用兩種翻譯方式：先以音譯，再加意譯予以解釋。

例如，在方濟會士石鐸璋（Pedro de la Piñuela）所編寫

的《將領聖水問答》中，有這樣一段問答：

問：天主有幾個。

答：天主只有一個。

問：一個天主有幾位。

答：有三位。

問：第一位甚麼名。

答：罷德肋。就是聖父。

問：第二位甚麼名。

答：費略。就是聖子。

問：第三位甚麼名。

答：斯彼利多。就是聖神。

上述特殊的文體反映出，歷經半世紀教會間的論戰後，傳教士為避免被批評，因而備載所有可能的翻譯方式。

以下再由禮拜儀式、漢式天主教藝術以及傳教書籍等幾個面向，顯示天主教適應過程的複雜性。

教士的稱呼與禮拜儀式

十六世紀末，傳教士先是自稱為「僧」，因為在當時這似乎是唯一可表達教士身份

的辭彙。此名詞曾於《天主實錄》中出現，亦在十六世紀末道明會菲律賓的傳教士高母養（Juan Cobo）的文章中出現過。這些書中將教宗稱為「大僧」。後來由於佛教在中國社會中的地位，以及佛教徒批評皇室政權的緣故，耶穌會士意識到不能再自稱為僧。

另外，因為中國耶穌會士蓄髮，穿著與儒生相同，因而得到「西儒」的稱呼，意即西方的儒生。然而同時期歐洲的教士多留短髮，中國耶穌會士的儀表其實與歐洲及墨西哥的傳教士有著顯著的差距。

關於中國傳教士的姓名，是採用歐洲姓氏音譯轉寫而來。這種姓氏的轉寫是中國傳教區獨特現象。據筆者所知，在其它傳教區域並無類似的現象。

至於冠禮的問題，在十七世紀也引起中國傳教士和羅馬教廷的爭論。傳教士注意到中國人雖依社會階級有不

同的帽式，但皆戴帽出門，即使在室內亦復如此，似乎只有死刑犯不戴帽。因為戴帽在中國的文化裡象徵地位與敬意，因此中國傳教士及信徒即使在舉行彌撒儀式時，也保留戴帽的習慣。但在同時的歐洲狀況相反，虔誠的天主教徒進入教堂會自動脫帽。一六〇三年

耶穌會士范禮安（Alessandro Valignano）訪問中國後，允許中國的教士帶帽，此舉導致許多教士寄信到羅馬教廷表達不同意見。最後的結果是在一六一五年三月，保羅五世頒布的教諭中，特許傳教士可戴帽主持彌撒儀式。不過，自一六一六年開始，為了實行這個教諭，在中國又引起爭論和分裂。總之，從傳教士的書信中顯示出，在中國不同的省份中，較小的基督教團體並不遵循同樣的規則，一切端賴當時主持的傳教士決定。

這些細節看起來與天主教教義未必有關，但我們可由此

看出，傳教士總是需要早於羅馬高層的允許之前，就開始因地制宜的考量當地環境及文化，乃至衣著、髮型等日常生活事物各類問題。教士因而在禮拜儀式上、自我介紹時，將西方的模式調整為與中國地區的思維脈絡相合的方式。這些在傳教地遵循的邏輯，多少是見機行事，實與羅馬的規定不盡相同。

漢式天主教藝術

漢式天主教藝術是另一個

呈現天主教適應方式的例子。由於一七二四年教士們倉促離華，因而許多當時的作品已經散佚。然而，從其書信中可知，從十六世紀末開始，教士已使用天主教的雕像與繪畫來傳教。此類作品似乎於菲律賓製作，或為菲律賓當地，或為中國傳教區所使用。另也有作品是在中國製作。不過，多半無法確認作品來源，相關資訊也僅簡單指出最後存放處，而不是最常被使用的地方。由於傳教士從中國離開時攜帶的物



聖母聖嬰象牙雕像
紐約的西班牙學會（The Hispanic Society of America）藏

品，後來多留在菲律賓，該國多少扮演保存漢式天主教藝術的角色。

目前在一些博物館可以找到漢式天主教的藝術。例如紐約的西班牙學會（The Hispanic Society of America）就藏有一件抱著聖嬰的聖母象牙雕像，其姿勢在西方頗為經典。由於象牙本身的弧度，使聖母的身體呈彎曲樣式。眼睛的部分呈單眼皮狀，而衣褶可看出是中國藝術家的手筆，特別是背部打摺處。總之，這尊聖母像令人聯想到佛教的觀音像。

在中國，聖母的崇拜似乎是天主教與中國宗教諸說混合的結果，觀音與聖母兩者具有某些共通點，如皆與繁衍有關，並可保護女人與嬰孩。傳教士在中國為女人開辦教堂，不僅是為了不讓兩性教徒雜處，也為了吸引崇奉觀音的群眾，因其對觀音的信仰，使她們更易接受天主教。

另有一件藏於法國La Rochelle的Orbigny-Bernon博



青花聖水瓶 法國La Rochelle的Orbigny-Bernon博物館藏

物館約為十七世紀前半的青花聖水瓶。儘管沒有製造來源的詳細資料，但由其藏地看來，可推測是當時與廣州通商的法商商人購藏的。瓶身的其中一面有一座十字架，在此十字架旁有一梯，上方則掛著一個引人注目的花環，看來像是荆棘冠。除了這兩樣與耶穌殉道有關的物件外，前景有一隻公雞，指涉著耶穌對彼得將會否認耶穌三次的預言。另外，狗

可被聯想為聖伯納的狗，牠曾經對著上帝的敵人吠叫。

令人驚訝的是畫家加入許多與西方耶穌受難事件完全無關的元素。例如，背景佈滿了芭蕉樹，上方還飛舞著蜻蜓。這些裝飾細節通常出現在中國官宦富豪的家屋之中，是財富的象徵。由此可見，畫家以傳教士帶來的書籍中的插畫為本，但以他自己理解的方式，加入當地其它元素，創造出一

個綜合的成果。

對於西方人，上述影像很容易聯想到耶穌受難事件。不過在中國，因傳教士發現耶穌釘在十字架上的形象很容易使中國人聯想到罪犯，因此甚少強調。然而這類作法其實是非典型的。因為在十七世紀，不管歐洲或美洲新大陸，也無論社會裏高低階層，耶穌及聖母的信仰普遍是被強調的。尤其對於耶穌人性面的強調，讓那個年代的教士可以與信徒討論死亡、罪惡、救贖等宗教主題。在當時的歐洲，殉道及受難場景的再現是天主教信仰裏很基本的一部份，並且是一五六三年最後一場特倫托主教會議（Concile de Trete）中所強調的事項。但整體而言，漢式天主教藝術卻極少呈現殉道者及聖人受難的場景。

傳教書籍

除了藝術風格外，以中文寫成的傳教書籍，尤其是那些經過精心推敲完成的作品，

或許最能讓我們看清適應的過程。

為了能清楚說明這點，筆者試著比較當時兩本介紹上

帝及信仰的作品。一本是一六

〇四年於北京出版的《天主

實義》，作者是耶穌會士利瑪

竇。另一本是一六八〇年在廣



天主實義／利瑪竇述 明崇禎年間（1628-1644）刊本 中央研究院歷史語言研究所藏

州出版的《初會問答》，作者是方濟會士石鐸球。

這兩本書的架構基本相同：首先定義上帝，然後是靈魂，以及其不朽性，之後駁斥其它信仰（尤其是佛教），最後強調如何成為一個優良天主教徒的守則。在這兩個文本裏，有個概念經常出現，也就是訴諸理性來傳教。藉著傳教士與中國文人間的虛構對話形式，這類傳教書籍企圖透過思考將中國信徒帶向上帝的信仰。這點在石鐸球的書中尤其明顯，「推理」這個名詞在其中經常出現。透過這樣的對話形式，傳教士在書中逐漸化身為一名中國文人。

這兩個文本運用好幾種類型的論證方式來證明上帝的存在。第一個是與族譜有關的論點。書中傳教士利用中國人講求孝道的觀念，要信徒追溯祖先的系譜，最後發現人類的祖先就是上帝。第二個論點與上帝創造世界有關，是經院哲學中常用的比喻。世界被比喻為

樓房，而上帝就是建築師，此論點在天主教中營造出一種必有神意存在的概念。最後一個說明上帝存在的論點，是將上帝比喻為中國皇帝。上帝住在天上的皇宮裡治理一切，他的決定透過天使來傳達，而天使像是朝廷大臣，按其職等分為九品。露際弗爾（Lucifer）的故事在這裏被當成皇帝降罰的大臣。

來華傳教士利用政治模式證明上帝的存在也頗為特殊。為了不使用與佛教有關的指涉，傳教士運用中國社會基礎的一些概念，例如孝道，設想了一套專屬於中國的象徵系統。

即使前人的經驗通常對後人有益，也不能就此認定適應過程是呈線性發展的。在上例中，石鐸璋就把利瑪竇的文本作了一番修整。利瑪竇在他的書中大量引用中國經典，如《詩經》、《書經》、《論語》、《禮記》、《中庸》等，以及西方神學研究的基

礎論文，如阿奎那的《神學概論》及亞里斯多德的《論靈魂》。石鐸璋的書中則把提及這些作品的部份都刪除，僅保留幾個提到亞里斯多德《論靈魂》的段落，以及一兩個中國經典裏的句子。這也許因為他所受的古典訓練沒有耶穌會士來的多，但最主要目的應是使教理講授更有效率，能直探本義，所以他保留利瑪竇文本的，皆是無需深厚的文化素養便能理解的部份。天主教需要適應與轉換是無庸置疑的，但石鐸璋的書則證明了一種轉換再詮釋的過程。筆者很驚訝地發現，他的這個文本被一直沿用到一九二〇年代，且是在與早期的方濟會完全無關的修會中使用，這至少足以證明其文本具有相當效益。

總而言之，天主教在中國適應過程是個複雜的現象。有些教士不願意觸及佛教，卻使用觀音與聖母的混合崇拜手法；有些教士不願意談及祖先崇拜的迷信儀式，但對於在社

會各個階層中流傳的孝道觀念，卻又樂意借用於適應轉換的過程。對筆者而言，若只從禮儀之爭的觀點來寫傳教史甚為可惜；藉由人類學的研究角度，我們看到了蓄髮的教士、戴帽的中國人、幾乎沒有耶穌形象的宗教面向。上述的面向是官方天主教史較少提及的，箇中原委我們亦能理解。西方人所信仰的基督教是以基督的名字為起源，而在中文最終卻使用「天主教」這個辭彙，或許有些人會質疑存在中國的是否為非典型的基督信仰，筆者則認為它是一個真實歷經生活的宗教（une religion vécue），所有這些適應過程皆是令人感動的，因為它們呈現的是一種對接觸與溝通的期望。



※筆者感謝法國遠東學院（EHEC）Fabienne Jagou女士與法國在台協會（Institut français de Taipei）之邀請、國立故宮博物院之接待以及楊芳綺小姐的翻譯。筆者尤其要感謝中央研究院歷史語言研究所戴麗娟女士的協助校訂。

譯者任職於本院教育推廣處