

耶儒会通视角下的艾儒略天主教“涤罪”修养论

——以《涤罪正规》为例

冀倩茹*

【摘要】艾儒略在建构中国化天主教礼仪思想的时候,融合儒家的“悔悟以改其过”“祷其罪”“恒对越”等修养思想阐释天主教的“涤罪”(忏悔礼),使“涤罪”既具有天主教圣事的思想内涵,同时蕴含着与儒学修养论相近的修养旨趣。艾儒略所阐释的中国化天主教忏悔礼既包含儒家的“改过”“悔改”等思想,又能够在“存想/履蹈”方面推进个体身心修养,并能以礼仪实践促进修养实效。艾儒略构建“涤罪”修养论的经验表明,将个体修养与礼仪实践相贯通是天主教融入中国文化的宝贵经验,其可为今日推进天主教礼仪中国化提供有益借鉴。

【关键词】悔改;悔罪;艾儒略;《涤罪正规》;天主教礼仪中国化

艾儒略(Giulio Aleni,亦写为 P. Julius Aleni,1582—1649),字思及,是继利玛窦来华的第二代耶稣会传教士,被福建的天主教徒誉为“西来孔子”。其传世作品有 28 部,天主教礼仪思想代表作包括《涤罪正规》(1627 年前)、《弥撒祭义》(1629)和《圣体要理》(1644)。本文选取他的《涤罪正规》,考察他在介绍天主教忏悔圣事时如何融合儒家的“悔过”思想建立兼具中华文化特色与基督教礼仪思想的“涤罪”修养论。

一、儒家的“祷”与“涤罪”的“祷其罪”

人如何避免过失?这是世界各大宗教和人文传统都高度关注的问题。中文“过”包含多种含义,一般意义是过错、过失,与“功”相对。许慎《说文解字》释“过”为“过,罪愆也”。而人在“犯过”后“观过”“改过”“寡过”“责过”等思想较早

* 冀倩茹,中共江西省委党校哲学教研部讲师。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

就出现在儒家修养论中。《易经》《益》卦《象》：“风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。”^①《论语》中孔子和弟子多次讨论“过”与“改过”。如“不迁怒，不贰过”（《雍也》）；“观过，斯知仁矣”（《里仁》）；“过而不改，是谓过矣”（《卫灵公》）；“过而勿惮改”（《子罕》）；“夫子欲寡其过而未能也”（《宪问》）。而关于“改过”的方法，孔子强调“内自讼”（《公冶长》）、“内自省”（《里仁》），反对“文过”（《子张》）。

除了“改过”“责过”以减少过失之外，儒家对于“过”的修养方式还包括“祷”。祷或祈祷带有超越的向度，是各大宗教与文化中常见的人与超越者沟通的方式。“祈祷是一种原始冲动的表达，这种冲动指向一种更高尚、更富足、更强烈的生活”；祈祷是“‘我’（I）与‘你’（Thou）的交谈”，“是有限心灵与无限（Infinite）的真切交往”。^② 祷的目的一般有两个：一是“祷而求福”，即个体而向至高神祷告请求赐福；二是“祷而免罚”，即个体在祷告的过程中反省自身的过失，以求至高神赦免罪过。《论语》中记载孔子得病，子路请祷。孔子问子路有无此事，子路回答：“祷尔于上下神祇。”孔子说“丘之祷久矣”，实际承认了自己“祷于神祇”。^③ “丘之祷久矣”应是孔子在祷告时反省过失并请求神祇免罪。另一处是孔子反对佞灶、奥二神，强调“获罪于天，无所祷也”^④，天是最高的权威，只能向最高神（天）祈福。

在孔子以反省过失向天祈祷的基础上，儒家亦强调祈祷对改过迁善的意义：“祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。”^⑤ 朱子亦通过向先圣祷告默想圣人的人格，实现自己效法圣人的修养过程。^⑥ 因此，儒者之“祷”实际上是人反省自身并与超

① 黄寿祺 Huang Shouqi, 张善文 Zhang Shanwen, 《周易译注》[The I Ching with Annotations] (上海[Shanghai]: 上海世纪出版股份有限公司 [Shanghai Century Publishing Group], 上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2007), 244。

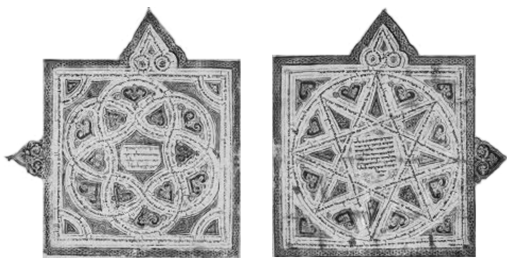
② F. Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1932), 355, 357, 361.

③ 《论语·述而》：子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之，谏曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”

④ 《论语·八佾》：王孙贾问曰：“‘与其媚于奥，宁媚于竈’，何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也。”李宗桂将此处的“天”解为“君”，认为孔子所强调的是国君的权威。参见李宗桂 Li Zonggui, 〈释“获罪于天，无所祷也”〉[Interpreting “Having Offended Heaven, There Is No Place Left for Prayer”], 于《学术月刊》[Academic Monthly], 1984年第4期[1984, Issue 4], 38。

⑤ 朱熹 Zhu Xi, 《四书章句集注》[The Four Books with Collected Commentaries] (北京[Beijing]: 中华书局 [Zhonghua Book Company], 1983), 101。

⑥ 参见张清江 Zhang Qingjiang, 〈向先圣祈祷——比较宗教学视域下的朱熹“祝告先圣”〉[Praying to the Sages: Zhu Xi's “Invocation of Ancient Sages” from the Perspective of Comparative Religion], 于《中山大学学报(社会科学版)》[Journal of Sun Yat-sen University (Social Science Edition)], 2016年第2期[2016, Issue 2], 146—153。



越者相沟通的方式,后用以强调以祈祷作为改过迁善的必要途径。

艾儒略在中国文化的语境下介绍天主教忏悔礼,首先在儒者“祷”以反省自身的基础上阐释“涤罪”^①的意义。他笔下的“涤罪”即天主教忏悔礼,包括省察、悔罪、告明和补赎四个步骤。艾儒略指出,“涤罪”是有罪之人祈求天主的宽赦:“盖获罪于天主,必无所祷;欲祷其罪,必求于天主。求之如何?须省察己罪。”^②他将儒家的“获罪于天,无所祷也”改造为“获罪于天主,必无所祷”以强调天主是人“祷其罪”(人犯罪后求赦罪)的祈求对象;而人“求祷其罪”的方式是省察己罪。因此,天主教的悔罪不同于儒家“祷”之处在于,“祷其罪”的重点在“省察己罪”。

天主教的“罪”(Peccatum)与“悔罪”(Poenitentia/Paenitentia)都是中国文化没有的概念。^③天主教的罪论强调罪是人“拒绝与反抗天主的真相”^④。它的重点不在“人之过”而是“人之犯”。“犯”即“冒犯”或“得罪”,是人“妄用自由”,对天主的背离而造成的人神关系破裂。艾儒略强调,罪的最大危害是使人失去了天主“宠爱提祐万福之根”,因此罪为“万祸之种”^⑤。相较于“过”而言,人之罪则是关系性的、根源于人性的、不可逆转的。人之“过”则是个人的、具体的、人自身可把握的、可转化的。

在中国文化语境下,艾儒略选择从修养论的角度诠释天主教之“罪”的危害,并将重点放在介绍悔罪的修补和修养意义上。艾儒略指出,人之罪分为原罪、自作之罪、死罪和微罪。“原罪者,万民原祖所贻,人人均有。”^⑥按照天主教教义,“所有的人都被牵连在亚当的罪恶里”^⑦;原罪是始祖遗留的,因此人不可避免有

① 艾儒略之所以用“涤罪”,可能有两种考虑:一是强调忏悔圣事是信仰者接受洗礼后对罪的洗涤;二是强调“涤罪”来自外在有形可见的圣事所代表的恩宠对罪恶的洗涤、转化和赦免,而非仅仅是“克罪”所强调的伦理意义上的人对内心罪恶的克制或抵制。

② 《涤罪正规》[Correct Rules for Cleansing Sins (Dizui Zhenggui)],收录于张西平 Zhang Xiping 等编辑,《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》[Historical Documents on Sino-Western Cultural Exchange from the Vatican Library Collections](以下简称“梵藏”[Vatican Library Collections])第一辑,第40册[Series 1, Vol. 40](郑州[Zhengzhou]:大象出版社[Daxiang Press],2014),28。

③ 关于“罪”在中国文化语境下的翻译,可参见任乐 Ren Le,《从〈涤罪正规〉看明末清初传教士对“罪”的跨文化翻译》[Cross-Cultural Translations of “Sin” by Missionaries in Late Ming and Early Qing Dynasty: Taking Giulio Aleni’s Dizui Zhenggui (Correct Rules for the Elimination of Sins) as an Example],于《道风:基督教文化评论》[LOGOS & PNEUMA Chinese Journal of Theology]第54期,2021年[No.54, 2021],208—238。

④ 《天主教教理》[Catechism of the Catholic Church]第386、387条(石家庄[Shijiazhuang]:河北信德社[Hebei Xinde Press],2012),94。

⑤ 《涤罪正规》,102。

⑥ 同上,149。

⑦ 《天主教教理》第402条,97。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

罪。“自作之罪，乃人所自犯，多寡大小各异，总归三端，曰：‘妄念’‘妄言’‘妄行’。”^①自作之罪是每个人所犯的罪，表现为妄言、妄念、妄行。罪还可分为“死罪”和“微罪”。“何为死罪？吾人灵魂，虽属不灭一体，然未得天主宠祐、提挈、扶牖，岂能立功？如人但有肉躯而无灵觉，不能有所行事，初无异于死物，既知奉教领洗，即已获此宠矣。后来若复重违教戒，则失圣宠，灭行善之根。此人灵魂虽有若无，虽生若死，谓之死罪。”^②艾儒略以“死罪”强调人在接受洗礼后虽然灵魂获得救赎，但若人再犯罪就会失去天主的宠佑、行善之根本，灵魂虽有若无。灵魂是人能行事的“灵觉”，失去“灵觉”之人“无异于死物”，因此要以“涤罪”摆脱“死罪”。“若十诫遵奉无愆，但于细微之处，不能尽善；则灵魂未失主眷。行善之根尚留，虽亦有害，尚不至死。如病患疥癣，肉躯有苦，终可医治，谓之微罪。”^③微罪则是人灵魂没有失去天主的眷顾，只是在遵行教诫的细微之处存在瑕疵。“所以犯罪至重，非有真全悔，不可得赦。微罪犹轻，苟无大罪，稍发悔心即可得赦矣。”^④因此，死罪必须要“真全痛悔”才能得到宽赦；微罪“稍发悔心”就可以获得宽赦。艾儒略虽对罪进行介绍^⑤，但他阐释的重心是天主对罪的宽赦和医治，为他融合儒家修养论介绍“涤罪”（忏悔礼）的修养作用进行了铺垫。

其次，艾儒略从修养意义上指出，省察己罪也是人的心灵得到天主疗愈的过程。“罪过害心，犹疾病害身也。身病则有金石草木诸药可疗，至于疗心之药，非天主断不能施。非奉天主之人，断不能受矣。”^⑥艾儒略将罪比喻为人心灵的疾病，强调只有天主之爱能够“疗心”，即疗愈人内心之罪。不仅如此，艾儒略还将抽象的罪具象化为生活中人的“念”“言”“行”之缺失，并且指出这些方面的缺失破坏了天人、人人以及人我关系：“凡念与言、与行，诸所缺失之罪，关系得罪于主，得罪于人，得罪于己者。”^⑦因此，悔罪不仅相当于“疗心之药”，而且是人修补自身与外界诸种关系的修和之道。

在实践维度上，艾儒略指出“涤罪”除了具有向天主“祷其罪”的超越维度，其

① 《涤罪正规》，149。

② 同上，100。

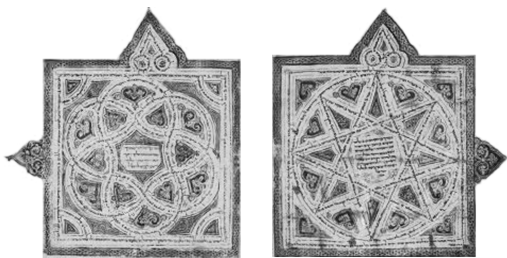
③ 同上。

④ 同上，100—101。

⑤ 关于“罪过”在基督教传入中国过程中传教士的译介以及中国士人的接受或反对，可参见韩思艺 Han Siyi, 〈“罪过”：在明清之际耶儒对话中谈“sin”的翻译与诠释〉[“Zuiguo”: On the Translation and Interpretation of “Sin” in the Dialogues between Catholicism and Confucianism in Ming and Qing Dynasties in China], 于《基督教文化学刊》[Journal for the Study of Christian Culture] 第21辑, 2009年 [No.21, 2009], 47—68。

⑥ 《涤罪正规》，27—28。

⑦ 同上，43。



实际操作性更强。“人莫不有过，莫不自知有过当悔。”^①人虽在有过错时会产生悔心，但若无悔罪的“功夫”（礼仪实践），人的改过就会简单化约为“或聊一稽首，二三拊胸，粗诵经卷，自以为足”^②。因此，艾儒略指出只有将人之“悔”落实为礼仪，“真诚迫切痛悔”，并且定期进行解罪，才是真正的“用功”。“涤罪”的“功夫”包括“发一爱天主至切之情，超于万品；而每自悔自恨其从前种种罪过。……又定期依命，恭请铎德，告解己罪，甘受其罚也”^③。即实行忏悔礼的时候，人首先要爱慕天主而产生悔心，反省自己之前的罪过；又要定期请司铎到来，向司铎告罪，并且甘心接受相应的惩罚进行补赎。

要言之，在阐释“涤罪”意义的时候，艾儒略一方面借鉴了儒家“祷”的思想，指出“涤罪”是人因己罪向至高者请求宽赦的修养方式，可用一系列礼仪行动实施。另一方面，他又融合儒家修养论强调了“涤罪”对心灵的医治作用和外在诸关系的修复意义。在艾儒略的诠释下，相较于儒家的悔过、“祷”等修养思想，“涤罪”不仅仅是人自我反省与改进的方式，而且是人向至高者祈求宽恕、医治和自我更新的手段，其超越维度、疗愈功能和日常实践性更加明显。艾儒略以儒家修养论融汇“涤罪”，方便了中国的信仰者们从自身的文化语境理解天主教礼仪的超越维度和修养意义。另外，他又以天主教礼仪的中国化诠释为儒家修养论开辟了全新的实践路径。

二、儒家的“慎于一念之微”与悔罪的“三省”

儒家的“悔过”强调“悔悟”和“悔改”^④，是一个从“知错”和“悔改”的由知而行的过程。艾儒略所阐释的“涤罪”则包含“省罪”（省察）和“悔罪”。即人在悔罪时首先要通过省察明辨所犯何罪、是否为重罪等问题，为下一步向司铎告罪（告明）以及司铎赦罪提供判断的依据。艾儒略指出：“悔罪之心，虽随时随处可发，要在每多省察，但觉差失，即用此药，亟自救疗，祈天主宽宥。”^⑤他一方面强调悔

① 《涤罪正规》，89。

② 同上。

③ 同上，91—92。

④ 此说主要来自梁启超。梁启超在《说悔》一文中指出：“凡言‘悔’者，必曰‘悔悟’，又曰‘悔改’。盖不悟则悔不生，不改则悔不成。《易》曰：‘不远复，无祇悔。’孔子系之辞曰：‘颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。’是故非生其悔之难，而成其悔之难。”梁启超 Liang Qichao 著，汤志钧 Tang Zhijun，汤仁泽 Tang Renze 编，《梁启超全集》第2册 [The Complete Works of Liang Qichao, Volume 2] (北京 [Beijing]: 中国人民大学出版社 [China Renmin University Press], 2018), 76。

⑤ 《涤罪正规》，90。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

罪要频(“随时随处可发”),另一方面强调省罪相当于“诊治”病患,及时的悔罪相当于对病患的“救疗”,从而得到“天主宽宥”的治疗效果。

在悔过的过程中,儒家特别强调“意”是心体的发动,心可能产生不良之意念使人犯过,因此人要在邪念产生时进行克制,包括采用“慎于一念之微”^①或“不起意”(“不远复”)的方式消除不良意念的影响。^②艾儒略吸收了儒家对“意”克制的修养观,强调人对邪念的省察:“人之过,概由邪念而作。邪念之萌,其害有二:一为作过之本根,一为新愆之诱引。觉之早,驱之力,使本心不坏,善端何由而损?诱引不开,诸匿何由而集?故省事于念,不若检点于念,尤得力也。”^③他指出人之过错来自邪念的诱引,但只要尽早觉察,猛力驱赶,使本心不坏,则人本心之善不会遭到破坏。因此,省察邪念是避免犯过的第一步。艾儒略依据人对邪念的驱赶的效果是否有力,将邪念分为“无罪之念”“微罪之念”“大罪之念”,他以“闺女拒淫”为喻说明三者的区别。“无罪之念”就像女子在受到诱惑时猛力抵抗,此时虽有邪念但不会造成犯罪,因此该念头为“无罪之念”;如果女子没有驱赶奸邪的诱引而是“与之相接”,则该念头成为“微罪之念”;若是该女子接纳奸邪的诱引并使其长驱直入以致犯罪,则该念头就成为“大罪之念”。^④因此,艾儒略强调人的主观态度是决定邪念是否有害的关键,人应对邪念进行坚决的拒斥,杜绝自身犯罪的可能。艾儒略还强调人之“动念”已经是犯罪:“又当知动念于邪,于履蹈于非,总归一类。邪念虽未加害于人,而自坏灵体,其失非小。况蓄念在中,未有不横决于外者。”^⑤也就是说,与儒家的“治意”所类似,邪念是人倾向于犯罪的心思意念;因此当邪念产生的时候,就要对其进行干预和察治。但是,与儒家的“治意”所不同的是,艾儒略强调对意念的省察要和悔罪相辅相成地进行,

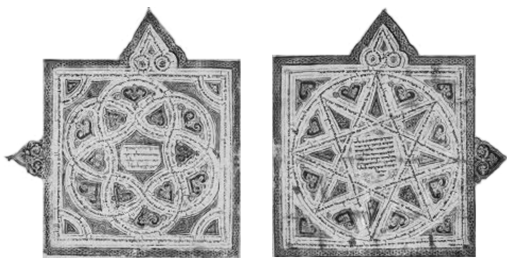
① 相似的说法还有“致谨于一念之微”“理会当下一念”。参见王畿 Wangji,《万履庵漫语》[Wan Lü'an's Informal Essays], 收录于吴震 Wu Zhen 编校,《王畿集》卷一六[Collected Works of Wang Ji(16)](南京[Nanjing]: 凤凰出版社[Phoenix Press], 2007), 462。

② “不起意”的学说有多种来源,如《论语》的“勿意”,它是一种本心的歧出,是导致“过”的来源;“不远复”与之类似,强调“起步不远就回复正道”。“意微起焉,即成过矣。颜子清明,微觉其过,觉即泯然,无际如初,神明如初,是谓‘不远复’”。意思是,在意虑萌动之初,善恶观念尚未形成之前,便及时将其化除,这是最为简易的工夫。参见杨简 Yang Jian,《杨氏易传》[Yang's Commentary on the Book of Changes], 曾凡朝 Zeng Fanchao 点校,《儒藏精华编》四册经部易类[Essence of the Confucian Canon (Vols. 1—4): Zhouyi Commentaries from the Classics Section](北京[Beijing]: 北京大学出版社[Peking University Press], 2009), 566; 陈碧强 Chen Biqiang,《杨慈湖的道德修养论——以“改过”说为中心》[Yang Cihu's Theory of Moral Cultivation: Focusing on the Doctrine of “Correcting Faults”], 于《贵阳学院学报》(社会科学版)[Journal of Guiyang University (Social Sciences Edition)], 2017年第1期[2017, Issue 1], 23—30。

③ 《涤罪正规》, 32。

④ 同上, 33—34。

⑤ 同上, 34。



都要“频”且“明辨”。“平日念虑之发,属在何等,明辨明告,以求自洁。”^①也就是当一念发动的时候,信仰者要对所造成之罪的种类、大小、轻重进行辨别,以求在悔罪时准确地告明罪过。^②

在省念的基础上,艾儒略还进一步强调人要“省察本情”。本情,指人的本心,是人行为的原初动机。艾儒略讲:“人苟有一善念,饮食以养生,读书以闻道,舍施以救人,正所以奉天主皆善事也。若饮食以纵口腹,读书以贪富贵,施财以求名誉,岂非不善?可见动一事为用之善则善,用之恶则恶,可不择乎?”^③也就是说,人之念是其行为是否为善的依据。和世俗的看法不同,艾儒略强调,读书、施财并不因为其本身是善事而善,而由行为人的本心是否出于善意而决定。如果读书为求富贵,施财为求名誉,则为不善。“盖情之权实由人主持,而功罪之轻重,由此以定者,亦不可不察。”^④也就是说,人的本情与意念一样,其善恶需要人以主观意志把握;功罪轻重也以人的主观意志是否向善来决定。艾儒略还列举了九种对他人犯罪没有主动的干预和制止的情形,强调不制止他人之恶也要对其罪负责。^⑤

未立善功在儒家看来并非是过错。^⑥但是,艾儒略也将此项内容纳入了天主教徒的省察范围。“分内犹多善功,宜为而尚未为可为,而又不肯为,皆我缺失之罪也。思及于此,人一日之间,缺失不知几何,而敢自即安,谓己无不善耶?”^⑦也就是说,如果个体在分内应做的善事没有去做,或者不肯去做,都是德行的缺失之罪。他用《圣经》中懒惰仆人的故事为喻,“人家童仆不淫不盗,自谓鲜过,然而无一善状。终日闲适,不事主人之事。此一仆者可谓善乎?其当谴怒明矣”,批评了“世人作事,稍有微劳,辄意满足,怡然自喜。所作罪业,则漫不知省”^⑧的

① 《涤罪正规》,34。

② 艾儒略在《涤罪正规》中列举了“天主十诫”与“宗罪七端”,让人们依据十诫与七宗罪的条目对自身思想、言行进行省察,以判断罪的种类、大小、轻重。

③ 《涤罪正规》,39。

④ 同上,40。

⑤ “盖人罪归我,原有九涂。为人设不善之谋一;命人为不善之事二;诱人为非三;顺人行恶四;谏人之恶五;不声人之恶以遏之六;可以禁其恶而不禁七;分受不义之财八;偏护人之非九也。”(同上,40—41)

⑥ 儒家认为,分内未行的善功只是人的“自画”,即自限其能。如孔子批评弟子冉求“力不足者中道而废,今女画”(《论语·雍也》),朱熹在《四书章句集注》中解释“谓之画者,如画地以自限也”。理学家李颙(二曲)承接此思想,指出人一日无善功只是“虚度”“自画”,是一种不积极的精神和生活状态,即“虚度”,但不至于称为过失。“即意念无差,言行无失,亦必每晚思我今日曾行几善。有则便是日新,日新之谓‘盛德’;无则便是虚度,虚度之谓‘自画’。”李颙 Li Yong,《二曲集》[Collected Works of Li Yong (Erqu)],陈俊民 Chen Junmin 点校(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1996),117。

⑦ 《涤罪正规》,41—42。

⑧ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

懈怠,从而说明省过包括对人懈怠于善功的反省,勉励信仰者要以此为警,勤勉立功,以奋发有为的状态事奉天主。

由此可见,儒家的“悔过”主要包括对“过”的不掩饰和对“意”的反省,特别注重通过各种修养活动克服不良意念。艾儒略所阐述的“省罪”则延续了儒家修养论对人之意念的关注,将其范围扩大到三方面,即考察人对邪念的抵抗是否有力,人的行为的本心是否纯正,为善是否孜孜不倦等方面。相对于儒家对意念的考察,艾儒略强调的省念、省察本情与省缺对人的意念和实际行为的考察范围更宽广;相较于儒家的“慎于一念之微”与“不起意”,其强调的人对自身意念、行为的原初动机、懈怠于行善的惰性的反思程度也更深。

三、儒家的“悔过”与涤罪的“启发真悔”

在考察自身意念、本心和行为的基础上,艾儒略强调人要启发“真悔”(真全痛悔)以获得天主的怜悯,以求赦罪。“故必悔悟真恳,由中达外,有不能一刻自容其身者,始得怜赦之也。”^①也就是人只有由内而外地发出真悔,才能得到天主的怜悯。

在儒家修养论中,“悔”是一种人的忧患意识和时刻自我警醒的心理状态。《易经·系辞传》说:“悔吝者,言乎其小疵也。”指人行事没有大的过失,但有小的毛病。^②后来,“悔”成为一种“自怨”的心理状态。^③《孟子·万章上》说:“太甲悔过,自怨自艾,于桐处仁迁义。”《孟子》所说的典故是太甲因破坏成汤的法度,被伊尹流放到桐邑。太甲悔过了,自己怨恨、自己改正,就在桐邑以仁义的要求改变自己。悔由此成为促进人改过的必要条件。宋明理学家通常将“悔”作为“改恶”的必经环节,其结果是以“悔”恢复人的本心之善。如朱子说:“学者做得事不是,须是悔。”^④王阳明说:“悔者,善之端也,诚之复也。”^⑤王夫之认为人之“自悔”

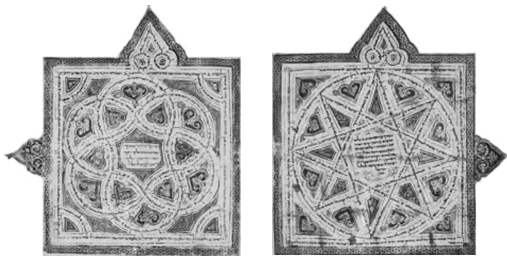
① 《涤罪正规》,90。

② 《易学百科全书》[Encyclopaedia of Yi Studies](上海[Shanghai]:上海辞书出版社[Shanghai Lexicographical Publishing House],2018),316。

③ 《说文解字》:“悔,悔恨也。从心,每声。”王筠《句读》:“恨者,怨人之词;悔者,自怨之词。故必连言之。”参见许慎 Xu Shen,《说文解字今释》[Shuowen Jiezi: A Modern Interpretation],汤可敬 Tang Kejing 撰(长沙[Changsha]:岳麓书社[Yuelu Publishing House],1997),1471。

④ 朱熹 Zhuxi,《朱子语类》第3册[Classified Conversations of Master Zhu(3)],黎靖德 Li Jingde 编(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1986),890。

⑤ 王守仁 Wang Shouren,《王阳明全集》(上)[The Complete Works of Wang Yangming (1)],吴光 Wu Guang、钱明 Qian Ming、董平 Dong Ping 等编校(上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2011),1001。



是“丧其私”。^① 并且儒者的“悔过”强调对“过”的不遮掩,强调人要以“致知涵养”“发明本心”或通过各种省过团体成员间的他律来克服个体对“过”的否认或文饰。^② 因此,“悔过”在儒家思想中原无超越的维度,仅是一种道德情感和修身的工夫。

艾儒略则强调人之悔应为“真全痛悔”(亦可称为“痛悔”或“真悔”),包含“为主”“至切”“定改”“愿解”“望赦”五端。^③ 是否为“真悔”的依据首要是“为主”:“悔罪真理,据经与诸圣所传,要在人心中。发一爱天主至切之情,超于万品;而每自悔自恨其从前种种罪过;自今深心坚定,永守教诫,万不敢复犯。”^④ 也就是说信仰者悔罪要出自对天主的至切之爱,才能深刻反省己罪并下决心遵守教规教诫,不敢再犯。除此之外,艾儒略强调,信仰者担心罪的危害、因罪觉得羞耻、畏惧刑罚、意欲通过悔罪得到报偿等,可以作为其悔罪的助力。“他若患害、羞辱、畏刑、图报等情,亦可为悔之助。”^⑤ 为帮助信仰者认识“真悔”,艾儒略区分了两种悔,一种是为爱主而发的悔心即“共弟利藏”(contritio,上等痛悔/爱德的痛悔),也就是真悔,其特点是“专为天主而发不为自身而发”。另一种是“亚弟利藏”(attritio,下等痛悔),其特点是“为自身发不为天主而发”。信仰者为主而发的真悔即共弟利藏能够得到赦罪,上天堂;为己而发的悔心即亚弟利藏,则不得赦罪,下地狱。由此激发信仰者为主而发真悔。

此外,如何激发悔?儒家修养论中,“反身而诚”“反己”等修养活动都可以激发人的“悔”,促进人进一步改进。艾儒略则强调要以“内思”“外蹈”的方式并结合念诵悔罪经文启发真悔。所谓“内思”包括两个内容,其一是以默想己恶,“将平生种种罪过,与其最丑之状,尽反诸己,且想诸罪”^⑥,以及默想天主的慈恩,因罪而“战栗、恐惧、惶惑”,需“速悔己罪”以获得天主的赦罪。其二是对色欲危害的认识和警醒。艾儒略特别强调色欲对人危害极大,因此信仰者应将抵抗色欲作为其修养的重中之重。“人心之病虽多,惟色欲之病更惨,而易受传染,如瘟疫

^① “自悔,则能丧其私而先迷后得矣。”参见王夫之 Wang Fuzhi,《张子正蒙注》[Commentary on Zhang Zai's "Correcting Youthful Ignorance"] (北京 [Beijing]: 中华书局 [Zhonghua Book Company], 1975), 283。

^② 参见王硕 Wang Shuo,《悔·治悔·无悔——从儒家视角论道德悔过的意义与困境》[Regret, Governance of Regret, Regretlessness—The Significance and Dilemma of Moral Remorse from a Confucian Perspective], 于《哲学动态》[Philosophical Trends], 2020年第5期 [2020, Issue 5], 63—70。

^③ 《涤罪正规》, 94。

^④ 同上, 91—92。

^⑤ 同上, 92。

^⑥ 同上, 107。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

然。其媒弥近，其害弥深，防之弥难。”^①艾儒略强调信仰者在面对色欲的诱惑要“存想十二端”，包括：

1. 当鉴秽乐如舐刀上之蜜，须臾悦口，不免截舌也。

2. 当想此身非我可自主，圣保禄云：“是乃天主之殿堂也。”……全想天主堂中，苟以不鬻之物入之，其罪何如？其当受罚何如？

3. 古贤譬此，犹豕之不鬻，犬之无耻，犹如蜣螂转粪，以臭自娱。如鼠无美不啮，如蛇无吐不毒耳。

4. 盖贞德为天主所赐之恩，包含无算恩宠，如名园中奇花珍果，种种毕具。

5. 欲心于火……又如上消愈饮愈渴……又如癩者，愈爬愈痒，愈裂愈创，莫可收拾。

6. 宜思血气之乐，甚短甚暂；而所招之罪，所贻之苦，永无已时。

7. 凡或动念，不能守贞，宜默自对念言：“我势不能御尔诚，然所仰赖者天主宠佑。”

8. 当想己身，与所耽恋者之身，日后死在墓间，皆必臭腐不堪，为虫蚁之食，所不免者。谛思此像，可憎可惧，何爱之有？

9. 当想目前臭秽羞赧疲倦种种疾病，以一时之幻乐，贻一生之极苦。

10. 想平生左右，常有恶仇善友。友乃护守之天神，天主赐我，令其照护引治我者。仇乃魔鬼之属，妒我为善，诱陷我者。我身在于二者之间，凡有一念不善，必知此为我仇所设，以诱害我何可不觉？

11. 当用功自想，天主爱我至极之心，加我无穷之恩，我可不勉力承顺，日进于爱天主之德耶？

12. 欲制欲念，先当避自满自恃之心。^②

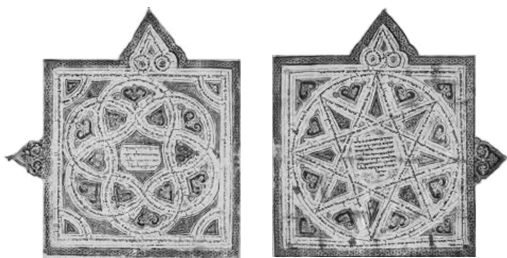
艾儒略所列举的十二端存想，是让信仰者通过思考色欲的危害与祈求天主的神爱，祈求天主的助佑，从而守贞防淫。他所列举的都是生活化的例子，历历在目、生动易懂，易于信仰者默想。

所谓“外蹈”，又称“履蹈”，是人用礼仪和祈祷等行动抵制罪恶（特别是色欲）的侵袭。天主教徒的“履蹈七端”包括：恳求圣母转祈、及时悔罪求解；谨守五官之用；交贞德之友、远秽行之人；避不当见之色；减饮食睡眠以少欲；及时发真诚谦抑之心以求上主赦罪。^③ 将圣事与信仰者的念经、日常修养结合起来。

① 《涤罪正规》，127。

② 同上，129—138。

③ 同上，138—144。



除了存想、履蹈等启发真悔的方式之外,天主教传统还特别强调念诵经文即口祷的重要性。天主教教义认为,祈求宽恕与祈祷密不可分。艾儒略强调:“悔罪之理,在人自发真诚,不在言语之末。然人苟口诵圣经,则由外感衷,痛悔更易发。”^①他强调信仰者可以用悔罪经来启发痛悔,在祈祷中祈求天主的宽恕。在明末清初天主教在中国进行传播的过程中,本土天主教徒活动的的一个特色是他们自发成立了很多“圣会”(Confraternities)并定期进行祈祷、读经,组织信徒参加圣事。因此,祈祷与读经已成为当时天主教徒日常的活动。^②

相较而言,在儒者“悔过”的过程中,祈祷或祝告、祷告并不是一个必需的环节。儒者的祈祷也较为个体化,有“祝告”“祷告”等方式,方式并不固定,也没有统一的守则。而对于天主教徒的悔罪来说,念诵经文既是忏悔礼仪的必经程序,也是他们在悔罪中的祈祷。艾儒略在《涤罪正规》中列举的《悔罪经文》,除了在忏悔礼中使用,还在日常念诵的《日课》中使用,是信仰者日常祈祷、省察己罪、悔罪的常用经文。^③因此,与儒家的“悔过”相比,天主教徒的“悔罪”更为日常化、内在化、程序化。

四、儒家“改过”与“悔罪”的融合与张力

儒家修养论中改过的工夫包括“博学自省”“远离罪过”“速改”“知耻”“立志”“勤学”“责善”等。^④儒者认为改过所需要的首先是“知其过”,因此人需要勤学获得智慧并以此作为修身的基础;其次,儒者强调改过需要坚定的意志,不回避错误(“速改”“知耻”),勇敢承担责任。相较于天主教的“悔罪”,儒者的“改过”所强调的更多是一种个体的自我成长、自我完善的过程,其结果不需第三方的介入、评估、认可或保证。比起改过的结果而言,儒者更强调人“过则勿惮改”的主

^① 《涤罪正规》,111。

^② Liam Matthew Brockey 柏理安,《东方之旅:1579—1724 耶稣会传教团在中国》[Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724](南京 [Nanjing]: 江苏人民出版社 [Jiangsu People's Publishing House], 2017), 352。另外,据钟鸣旦统计,1650年前后,上海有79个圣母会和27个天主会;到1665年,上海大约有140个圣会,中国有超过400个圣会。参见钟鸣旦 Zhong Mingdan,《礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》[Nicolas Standaert The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe], 张佳 Zhang Jia 译(上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2019), 121。

^③ 参见 Rodrigue de Figueredo 费乐德集,《天主圣教念经总牍》[The Roman Catholic Prayer Compendium], 收录于张西平 Zhang Xiping 等编辑,《梵藏》[Vatican Library Collections]第1辑,第16册 [Series 1, Volume 16], 14—18, 48—50。

^④ 王守仁,《王阳明全集》(中), 1073—1075。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

动“迁善”的修养过程,甚至是“只一味迁善改过,便做成圣人”^①的道德自信。

悔罪对于人改过的意义虽然并非忏悔礼的重点,但艾儒略为融汇中华文化,结合儒家“改过”思想并与修养实例,列举了八种悔罪所带来的八种“改过良规”:定志、保惜、敬谨、修德、对越、存心、切望、躬行。

第一种正心实功为“定志”。人犯罪的原因是心志不坚定,“如上水浮舟,持舵不稳;逐风涛摇撼,飘泊江海,不免覆溺也”。“定志”就是一个人在每天清晨的内省中下决心“必不复犯前过”^②。

第二种正心实功为“保惜(德性)”。人在“涤罪”之后“如新浴必振衣”,即从行动上去除罪恶可能萌发的机会。“不端之友、可疑之人、诱惑之地、浮浪之视、哗器之闻、捷给之言、饕餮沉湎之饮食,此皆招罪之因。苟不致谨,必罹其害。”^③

第三种正心实功为“敬谨(用心)”。恶念“一星沾衣”,即“仓忙拂去”;同时“莫善于呼吁圣号,求望救赦,或作十字,心中默注”^④。“敬谨(用心)”实际上是天主教徒的祈祷和灵修,以默想和存思作为修养方式,以信仰作为指引和救援。

第四种正心实功为“修德”。“于瞻礼日^⑤所闻,退而记录,得常寓目”以及“每日一时细玩善书,求天主牖我心明”,从而达到“居恒习闻天主事理,喜阅修德诸书,以培此心”。修德的最终结果是“如雨降自天,滋润嘉禾”。^⑥即人修德的过程如同“春风化雨,润物无声”的过程。

第五种正心实功为“对越(天主)”。“对越”是指信仰者面对至高者的内观和省察。“恒设身在于至尊之前,妄想妄为,俱消释矣。”^⑦也就是人在至高者面前才能产生怵惕之心,兢兢业业,检点自身。

① 刘宗周 Liu Zongzhou,《刘宗周全集》第2册[The Complete Works of Liu Zongzhou(2)],吴光 Wu Guang 主编,何俊 He Jun 点校(杭州[Hangzhou]:浙江古籍出版社[Zhejiang Ancient Books Publishing House],2007),9。

② 《涤罪正规》,122。

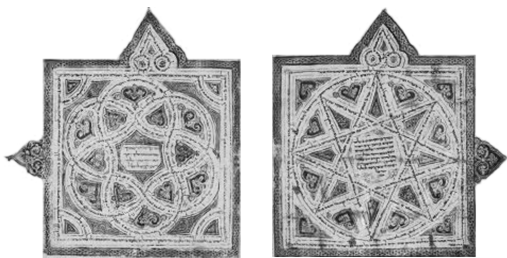
③ 同上。

④ 同上,123。

⑤ “瞻礼”一词来自佛教,可能是“瞻仰”和“顶礼”的合称,表示恭敬地参与佛教的节日活动。明末清初传教士用该词指信仰者参与天主教的庆节。杨虹帆指出可将其看为动词的瞻礼,即礼拜(to worship);也可以看作名词的瞻礼,即礼拜日(day of worship)。瞻礼分为主日瞻礼、平日瞻礼、庆节瞻礼,除复活节圣周五外都会举行弥撒。参见 Yang Hongfan, *Ite missa est: Ritual Interactions around Mass in China (1583-1720)* (Leiden: Brill, 2021), 230。

⑥ 《涤罪正规》,123—124。

⑦ 同上,124。利玛窦亦将“对越天主”与“寡过”相联系:“勤修之至,恒习见天主于心目,俨如对越。至尊不离于心,枉念自不萌起,不须他功。”参见《天主实义》[The True Meaning of The Lord of Heaven],收录于张西平 Zhang Xiping 等编辑,《梵藏》[Vatican Library Collections]第1辑,第31册[Series 1, Volume 31],407。



第六种正心实功为“存心”。“存心”是以信仰抵抗生活闲适所滋生的邪念。“邪念之发，多由燕闲，自心无所归着，邪魔乘虚而入。”因此，人要“身恒有执，心恒有存，则妄念无隙可乘，而恶自消也”^①，即要以信仰为支柱驱逐邪念的产生。

第七种正心实功为“切望(真福)”。信仰者受到“天主无穷恩泽”“赖天主保存安养”，因此应发感恩怵惕之心“我何敢无情忘主”，勇敢地克服罪恶。世事为“世间浮游之事”^②，信仰者应以末世的“永报”和“真福”为盼望，以畏惧天主和感恩之心摒弃罪恶，修养德行。

第八种正心实功为“躬行(圣礼)”。艾儒略强调，天主教礼仪可以“解释以往罪疾，又能平七情之余火，遏邪欲之狂萌；滋补虚羸之症，调养神情之力”^③。有助人调养性情、安定心神、抵制罪恶、疗愈心疾、修养身心，增强对罪的“抵抗力”。因此，信仰者要通过参与礼仪修养自身。

由此，艾儒略从八个方面提醒信仰者们要反思自身短板和弱点，以读经、祈祷、灵修和参加瞻礼(即参与弥撒)为外在实践，将心性修养和礼仪实践相结合，融合“悔罪”与“改过”以修养自身。天主教的忏悔礼由此增加了中国文化的内涵，通过悔罪可实现“内修外养”。儒家修养论由此增加祈祷、灵修、参与礼仪等实践维度，同时增加“恒想天主无所不在”，“恒设身在于至尊之前”，“我实时时对越”的超越维度和“如孝子在父母前，必起敬恭，不敢诞躁取忤”的伦理维度，使儒家修养论的维度更为宽广，内容更加丰富。

另外，艾儒略指出“悔罪”具有“改过”所不具有的神圣维度。首先，他强调悔罪是信仰者接受洗礼后若再犯罪时，为避免堕入地狱的圣礼：“人领圣水，得主宠祐，既有渡生命登天岸之航矣。顾乃复获罪于主，自失宠祐，损坏其航，不免沉沦地狱。解罪之礼，拯人于溺海之片板，可以扶人生命者也。”^④艾儒略延续天主教教义强调，悔罪是人“在翻船而失去恩宠之后的第二块木板”^⑤，可以帮助人重新获得生命。

其次，艾儒略强调忏悔礼是耶稣基督亲定的圣礼，是耶稣基督赋予了司铎赦罪的权威：“夫解罪之礼，于古但有其意。自天主降生后，乃亲立此礼，授之宗徒，

① 《涤罪正规》，125。

② 同上，126。

③ 同上。

④ 同上，150。

⑤ 特伦多大公会议论成义的法令《既然在此时代》(Cum hoc tempore)(1547年1月13日)，第1542条，参见辅仁神学著作编辑会 Fu Jen Theological Publications Association，《公教会伦理与信仰法则》[Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum](台北 [Taipei]: 光启文化事业 [Kuangchi Cultural Group], 2013), 593。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

而畀以解罪之权,俾代天主行事。”^①因此,忏悔礼是至高神对人犯罪后的宽赦,其效果必须由司铎代天主赦罪来保证:“天主造人物者也,其为人物之大主,固能提衡万事,然又以人治人。必择人类,予以代摄之权。……内心之罪,亦必凭天主及天主所设主教之人,准其哀悔,方可得赦,岂有获罪至尊极善之主,不经吁控而能无端自赦者哉?”^②也就是说,天主授予司铎以解罪之权;人不能自赦己罪而必须经过忏悔礼才能获得赦罪。为了区别儒家的“改过”所强调的人的“诚心、自反、自悔、自责”足以改过的观点,艾儒略强调信仰者犯罪后必须向司铎告罪。如同人打官司必须经过官府的审判而不能自判其罪;并且人犯过后往往“自己多迷,不能审处;纵自责悔,不足补偿……非精通圣教,剖析是非,毫发不差者,不能决断所以必告司教者听其审断,方可补罪”^③。因此司铎听告罪之后,方能确定其罪如何;信仰者才能据此补赎。

最后,艾儒略强调悔罪后还要告罪、补赎:“凡人获罪天主,必须默自体察,真心痛悔,实吐求解。然于既解之后,若不奉命受罚,苦修补赎,则解罪之功终属有缺,不足谓解罪之全体也。”^④也就是说,当人犯罪之后,在省察、痛悔、告解之后,还要依教规进行苦修和补赎。只有这四个步骤都完成之后,才完成“解罪”。艾儒略选择从修养论角度解释忏悔礼的补赎,称补赎三事(祈祷、斋戒、施舍)为“三功”,“夫三功者,用神魂之力,行祈恳,以息天主之威怒,克邪魔也;用肉躯之力,行斋戒,以医本心之疾病,克嗜欲也;用舍施之功,以救济人之阨穷,克贪吝也”^⑤。也就是说,无论是祈恳(祈祷)、还是斋戒、舍施(施舍)都有益于人自身的修养,克制“三仇”:邪魔、嗜欲和贪吝。因为“三仇”引发人的傲慢、嗜欲和贪婪,是人犯罪的根源:“盖人得罪之故,一由身受逸乐,一由贪恋财利,一由傲慢无忌。经论万罪之根,或生于欲,或发于贪,或萌于傲,是也。”^⑥

首先,为求与中华文化相贯通,艾儒略选择以儒家之“仁”阐释天主教施舍的精神。施赎(施舍)包括“形神哀矜十四端”:“凡德以仁为首,而仁之用二:一在内曰哀矜,一在外曰舍施。二者必皆出于专为天主,方成功德顾救人之功。或救其外身,或救其内神;救身以物,救神以教。”^⑦儒家之“仁”本指“爱人”,后由人对至亲之爱的“亲亲”扩展为“仁民”(亲善民众)、“爱物”(爱怜万物),而艾儒略侧重从对弱者的

① 《涤罪正规》,150—151。

② 同上,152。

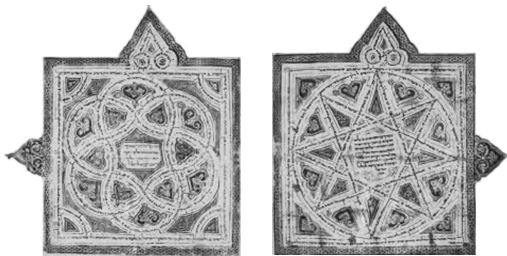
③ 同上,154。

④ 同上,197。

⑤ 同上,201。

⑥ 同上,200。

⑦ 同上,203。



体恤怜悯和施舍来阐发天主教徒之“仁”。天主教徒之“仁”，在艾儒略看来，分为“救身以物”和“救神以教”，即以施舍财物救济贫困和以天主教真理救赎灵魂。

其次，在说明斋戒对于信仰者修养意义的时候，艾儒略指出人的肉体贪欲是修养之大敌：“肉躯之情……自有生至死，起居食息与我关切，极能动我，极难防御，如家贼然。”^①肉体对于人来说就像“家贼”一样需防范。“故我待之亦当有二：一则养其生，救其病，不使有伤。一则禁其非，遏其邪，不令致伤于心。人欲驱除此仇，法莫良于斋戒苦心以克之。”^②艾儒略一方面强调人对肉体要“养其生，救其病，不使有伤”，即安养身体；另一方面强调要斋戒“遏其邪”，即用斋戒遏除肉体的不良欲望。他指出，斋戒分为心斋、口斋、身斋、味斋。“心斋者，戒妄想邪念之秽味。口斋者，戒妄言讪语之毒味。身斋者，戒妄动非为之恶味。味斋者，乃戒厚味多食也。”^③艾儒略特别强调“心斋”而非“味斋”：“夫戒念虑言动之非，而并戒食味，此为正斋。苟戒食味，而不知戒念虑、言动之非，而徒斋耳。”^④也就是说，斋戒更多意味着人对自身思想和行为的约束；不动邪念，不发出邪言妄语、非礼之行，才是“正斋”。仅仅戒除饮食之味，而不知对思、言、行为做出约束，则只是“徒斋”（形式上的斋戒）。

最后，在说明祈祷为修养工夫的时候，艾儒略指出祈祷的修养方法有二：“一，怀念天主至尊至灵，至慈至善，与降我无穷之至恩。二，自反我为至愚至陋，至卑至贱，不敢触冒真主。盖人苟存想天主无穷恩德，钦戴爱慕。而又反思我何无情，我何弱植？至有百千罪恶在身也。”^⑤也就是存想天主“无穷之至恩”与反思“我何无情……至有百千罪恶在身也”的天人之间的张力，由此激发信仰者“必祈向天主慈父，求其怜我；如许罪状，求其赦我。而其虔奉之心，又不容不发”^⑥。也就是激发信仰者以虔诚之心求天主怜悯赦罪，虔诚事奉。在如何祈祷方面，艾儒略强调公祈和私祈要“内外兼举”，也就是既要信仰者私人祈祷，也要他们参与公共的礼仪行动，如参与弥撒、聚集念经祈祷等。这也是天主教礼仪的特色与对信仰者参与礼仪的一般要求。

五、结语

艾儒略所建立的中国化“涤罪”修养论兼具天主教礼仪与中华文化修养论特

① 《涤罪正规》，223。

② 同上。

③ 同上，231。

④ 同上，232。

⑤ 同上，236—237。

⑥ 同上，237。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

色。首先，“涤罪”强调天主赦罪的超越维度，使人面对至高者而心存畏惧，因自身罪过而怵惕恐惧，产生真全痛悔并以痛悔破碎己心，迎来生命的更新并修补和至高者的关系。同时，“涤罪”是信仰者日常的信仰生活和定期参与的圣事，是天主教徒的信仰生活。涤罪由司铎赦罪，而其效果由耶稣基督保证。普通信徒为涤罪而做的补赎，使他们进一步克己而行善，以施舍、祈祷、斋戒完成自身罪恶的洗涤，重做基督里的“新人”。

其次，“涤罪”被艾儒略增加了中国文化日常修养的意义。在艾儒略的诠释下，涤罪医治了罪给人心带来的阴霾和昏昧，修补了人与己、与他人、与天的关系。涤罪所强调的反省意念、省察本情和省察善功的缺失，让人兢兢业业，以勤立善功为业，以荒废虚度为耻。启发真悔所强调的“存想十二端”和“履蹈七端”，让人内外兼修，思考罪过的危害，祈求天主的庇佑以抵抗诱惑。八种“改过良规”，将涤罪化为日常修养路径，使人增强对罪的“免疫力”。作为“解罪”三功的祈祷、施舍和斋戒，将人对罪恶的恐惧变成积极行善的动力，让人以善功和克己实现对罪恶的真正医治。

艾儒略所构建的“涤罪”修养论对天主教礼仪中国化可能的启发是：第一，天主教中国化必须深入中国文化内部，把握中华文化特色，并选取可与之进行对话的资源。如艾儒略选取了儒家修养论的“祷”“慎于一念之微”“悔过”“改过”与天主教忏悔礼相对话。既使中国本土的信仰者们易于接受天主教的教义和礼仪，又使天主教礼仪的内涵得以扩充和丰富。

第二，天主教中国化可以挖掘自身传统与中华文化互补的方面，融入中华文化并使后者得以扩充与更新。比如艾儒略所介绍的系统的忏悔礼的实践规范增加了儒家修养论关于省察、悔过与改过的实践维度，强调了反省、祈祷和改过的超越维度，可以使儒家修养论得以扩充和向纵深发展。

第三，注重灵性、超越维度和信仰团体的日常实践是天主教礼仪的特色。天主教礼仪中国化也应从这三个方面入手，挖掘中华文化与之类似的修养资源并将二者结合，从中华文化和天主教神学的双重维度诠释天主教礼仪的内涵，从而使两种文化在对方的启发之下得到创造性诠释、实现双方的创造性转化和创新性发展，使中华文化资源与修养思想内蕴在天主教礼仪中，从而使天主教礼仪思想真正融入中华文化并成为中国文化的有机组成部分。