天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2012年・第一輯

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

（2012年 第1輯）

意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心

香港原道交流學會

合編

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

第1輯 · 2012年

本輯主編： 段德智、靖保路

學術委員會（按姓氏中文拼音順序排列）

奧覓德（Antonio Olmi）	意大利博洛尼亞大學
蔡惠民	香港聖神修院神哲學院
陳德光	台灣輔仁大學
段德智	中國武漢大學
顧 彬（Wolfgang Kubin）	德國波恩大學
谷寒松（Luis Gutheinz）	台灣輔仁大學
何光滬	中國人民大學
康志傑	中國湖北大學
穆 拉（Gaspare Mura）	意大利羅馬社會人文科學院
任延黎	中國社會科學院基督宗教研究中心
史培雷（Jörg Splett）	德國慕尼黑哲學院
瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels）	德國波恩大學
維爾德福爾（Armin Wildfeuer）	德國北萊茵西法倫州天主教學院
魏思齊（Zbigniew Wesołowski）	德國華裔學誌研究所

編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

陳開華、付元虎、耿占河、顧孝永、黃漢婷、靖保路、
康志傑、 柯毅霖、孫旭義、田書峰、張文西

執行編輯： 閔興業　鍾鳳如

出版：原道出版有限公司

地址：香港新界屯門青楊街8號得利工業中心A座3樓12室

版權所有：意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心@2012

售價：每冊HK$150　　ISBN 978-988-16406-2-8

目 錄

創刊寄語 i

編者序 iv

漢語神學討論

第三個千年中的中國處境化神學 2
漢斯・瓦爾登菲爾斯　文／張榮芳　譯

天主教與中國文化：再思天主教本土化神學 21
靖保路（意大利利瑪竇研究中心）

超越東西方—— 當代中國天主教本土化的總體反思 61
孫琥瑭（雲南民族大學）

中世紀哲學與教父

經院哲學的學院性質及其興盛的文化背景和社會背景芻議 81
段德智（武漢大學）

從辯護、建構到分立：中世紀哲學理性與信仰之關係的歷史性考察 101
翟志宏（武漢大學哲學學院）

黑夜在聖十字若望的神秘神學中的意義 131
田書峰（德國慕尼黑大學）

天平的兩端——克萊門特與德爾圖良神學思想比較之一二 154
韓雪吟（武漢大學哲學院）

宗教、哲學與社會

當代中國天主教的問題與解決建議 173
高師寧（中國社會科學院） 何光滬（中國人民大學）

基督宗教與“新人” 196
卡爾・拉納 文 / 耿占河 譯

海德格爾思想中的上帝 220
本哈德・維爾特 文 / 靖保路 譯

宗教敍事之「我—他」敍事與其倫理向度作為 253
一種後設思考——以遠藤周作的《海與毒藥》為例
鄭印君（輔仁大學宗教學系）

中國天主教與東西文化交流

簡述聖言會在中國對聖經翻譯的貢獻（1882-1950） 296
馬雷凱（德國華裔學誌研究所） 文 / 李海艷 譯

中國的國籍女修會是怎樣煉成的？——論中國國籍 344
女修會的成立、發展以及對中國社會的貢獻
康志傑（湖北大學）

初探早期來華耶穌會傳教士對「善」概念之接受與詮釋 377
——由利瑪竇、羅明堅至柏應理《中國聖人孔子》
黃渼婷（輔仁大學天主教學術研究院）

徐光啟的天主教信仰 407
段春生（意大利米蘭聖心大學）

創刊寄語

新的千年已經開始，但仁愛和諧的新世界尚未來臨。科學與技術仍在爆炸式地迅猛發展，層出不窮的新生事物仍在前所未有地挑戰著人類的極限；人們在等待著進一步發展的機遇，但卻又不得不去面臨重重的挑戰與危機：經濟危機、文化危機、倫理道德危機、精神信仰危機等等現象瀰漫於世界和人們的心中，且都重重地撞擊著為高科技所包裹的社會人群，讓人感覺到呼吸的沉重；代表著科技時代的電子網路與通訊將人與人之間的距離迅速地彼此拉近，於是產生了“地球村”的故事；但在享受便利的同時，人們卻又體驗到“你—我”之間心靈的壁壘卻魔力般越築越高；人類生活之原初的多彩多姿性也在一體性的軌道中變得越發慘澹。在新的千年，人們在懷著新的希望，尋求“詩意的安居”，尋求精神的家園，於是高樓遍地，大廈林立，但心靈的深處卻積澱了越來越多的“無家可歸”（海德格爾語）的無奈！

在如此的時代中，人的出路何在？如何突破現代性的困境，為社會人群尋找更為人性化的生存之道？如何為中國社會的真正而深入人心的和諧做出更多的貢獻？在這一處境中，宗教又能承擔甚麼樣的角色？對這一系列問題的反思，也許就是很多生活在此時此刻的有識之士或沈思者的最大使命。

在此背景中，利瑪竇研究中心願以出版期刊的形式，與教內外學界同仁，共同思考關係到我們每一個人的世界的命運與未來。期刊將從歷史、哲學、漢語神學、宗教學及社會學等不同的角度對以上問題作出回應。內容側重於東西方文化與宗教間的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。《天主教思想與文化》所發表文章雖不完全代表研究中心的觀點，但我們將以開放的態度求同而存異，願為學界同仁及朋友提供相互瞭解、溝通思想而求得基本共識的學術交流平臺。

期刊的宗旨可分為以下兩點：1）深化東西方文化與宗教之間的對話；2）強化天主教在中國社會中的文化意識與社會責任感，以回應時代的需要，為中國的人文社會與精神建設做出應有的貢獻。當今的世界，對話與溝通已成共識；因為只有對話才能成為民族與民族之間、國家與國家之間、文化與文化之間克服分歧與成見，消除衝突與仇恨的和平之橋梁；只有對話才能在“你—我”的相互開放與接納中，締結心與心之間友誼的紐帶；只有對話才能在“你—我”間不可避免的不對稱性中，尋求相互尊重，

共同開創那更為人性化的精神家園。無論如何，“東亞世界與歐洲世界的相遇已然不可避免”（海德格爾語）。那麼，我們是讓此相遇成為爆發衝突的危機，還是成為締結友誼，共創未來的機遇？同時，我們也願此期刊能促使作為中國五大宗教之一的天主教，在新的千年中能以新的面貌、新的精神為中國的社會與人文建設做出更多的貢獻與承擔！

這本年刊作為利瑪竇研究中心的首輯期刊，得到了海內外許多老師及學界同仁的大力支持，尤其是本期主編，原武漢大學宗教學系主任與宗教學研究所所長段德智老師以及湖北大學康志傑老師自始至終的大力支持與鼓勵。在此謹向段德智老師、康老師、湖大書局的鄭瑩老師及其他各位老師和 Missio 的朋友致以誠摯的謝意！同時，誠望各位老師及學界同仁能繼續不吝賜稿，對此期刊予以大力支持與協助。願我們能攜手並進，共同為中國社會及世界人群的真正而內在的和諧生活做出更多的貢獻。

靖保路

2012年1月12日，於馬柴拉塔

編者序

段德智

如所周知，天主教，雖然長期以來一直被我們視為一種“外來宗教”或“洋教”，但它與中國的緣分卻可以一直上溯到唐貞觀九年（635年）。從波斯景教僧阿羅本不遠數千里來到長安，親自向唐太宗宣講基督宗教教義，而唐太宗隨後敕令以國帑建義甯坊景教寺之日起，基督宗教便開始了它在中國的漫漫征程。至元代，受教皇英諾森四世、格列高利十世、尼古拉四世和克雷芒五世派遣，義大利方濟各會士柏朗嘉賓和約翰·孟高維諾等天主教傳教士不遠萬里來到中國，不僅在都城汗八里建有“羅馬教堂”，而且在大江南北也有也里可溫教的行蹤，這可視為天主教首度來華。明末清初，耶穌會著名傳教士利瑪竇、羅明堅等，又二度來華。天主教二度入華的史實不僅表明天主教與中國的緣分源遠流長，而且也向後人提出了一個永遠值得反思的問題。這就是：為甚麼景教儘管得到了大唐皇帝“濟物利人，宜行天

下”的肯認，儘管也曾享有了“法流十道”、“寺滿百城”的盛況，但至武宗滅佛時期（845年），卻被當作“異端”佛教的陪綁而遭到取締，並且因此至少在中國中心地帶迅速絕跡？天主教首度入華時，同樣受到蒙古大汗和元朝皇帝的隆重禮遇，而天主教教士和信眾甚至獲得了高於一般漢人和南人的社會地位，但也里可溫教卻為何不久即伴隨元帝國的覆滅而灰飛煙滅？為甚麼獨獨晚明二度入華的天主教耶穌會士在天主教的中國傳教史上能夠真正有所建樹並“留下明顯印記”？[1]這些問題的答案可能不止一個，但有一點則是大多數學者和宗教界人士不會反對的。這就是：天主教第二次入華採取了本土化的傳教路線是一項不可或缺的根本造因。

事實上，說天主教傳教須採取本土化路線非但不違背天主教精神，反而正是天主教精神所要求的。一如有學者所指出的，當耶穌在《瑪竇福音》中向他的門徒提出“你們要去使萬民成為門徒”的要求時，天主教的本土化路線就被確定了下來。倘若天主教不採取本土化的傳教路線，也許它至今也還是猶太教的一個分支，充其量是存在於巴勒斯坦地區的一種民族宗教。就天主教入華來說，唐代景教、元代也里可溫教之所以最終歸於寂滅，歸根到底就在於其僅僅走上層路線，而放棄了本土化的傳教路線，而明末清初耶穌會傳教士之所以能夠取得一定的成功，正在於他們採取了本土化的傳教路線。誠然，無論是在唐代和元代，還是在明末清初，構成傳教主體的都還是外國人，但

1 參閱李維錚：《中國禮儀之爭・序》，載李天綱：《中國禮儀之爭》，上海：上海古籍出版社，1998年，序第8頁。

耶穌會士所傳的卻不再是“原裝”的天主教教義，而是成了被中國化或本土化了的天主教神學。在《天主實義》中，利瑪竇提得最多的是中國思想家，如周公、孔子、孟子等，引用最多的是《四書》和《五經》。引用得最少的反倒是《聖經》中的人物，亞當和夏娃只是在討論伏羲和神農時才順便提及。據馬愛德 (Edwad Malatesta) 所編《天主實義》附錄所作的統計，《天主實義》13次引用《論語》，23次引用《孟子》，7次引用《中庸》，3次引用《大學》，18次引用《尚書》，11次引用《詩經》，2次引用《禮記》，6次引用《易經》。所有這些，同一味教條地宣傳上帝創世、“三一分身”、“聖女誕聖”、“二十四聖”、“經留二十七部” 以及“三常” 的《大秦景教流行中國碑頌》形成了巨大的反差。而這也正是利瑪竇等耶穌會士較之阿羅本和孟高維諾的高明之處。

在一個意義上，我們甚至可以說，中國天主教的問題，歸根到底是一個本土化問題。天主教在中國的本土化本質上也就是中國化。對於西漢和南北朝的中國來說，佛教也是一種外來宗教，但它在後來的東漸中卻逐漸走上了中國化的道路，最終成了一種中國化的佛教。我國歷史上所謂儒釋道“三教合一”的說法，講的正是佛教的中國化進程。馮友蘭在他的名著《中國哲學簡史》中曾明確地區分了“中國的佛學”與“在中國的佛學”。所謂“在中國的佛學”是說，我國的佛教中有些宗派，“規定自己只遵守印度的宗教和哲學傳統，而與中國的不發生接觸”。而“‘中國的佛學’則不然，它是另一種形式的佛學，它已經與中國的思想結合，它是聯繫著中國的哲學傳統

發展起來的”。[2]按照馮友蘭的這個說法，我們同樣可以對“中國的天主教”和“在中國的天主教”作出區分。所謂“在中國的天主教”是說，它規定自己只遵守西方教會的宗教和神學傳統，而與中國的不發生接觸。而所謂“中國的天主教”則不然，它當是另一種形式的天主教，它與中國的社會和文化結合，它當是聯繫著中國的宗教和文化傳統發展起來的。在很長一段時間裡，中國人將天主教稱作“洋教”，強調的就是它的外來性質，就是它之為“在中國的天主教”。現在，我們強調中國天主教的本土化，其實也就是要使之由“在中國的天主教”轉化成“中國的天主教”。

中國天主教的本土化關涉到許多層面的問題，但最根本的則在於中國天主教的神學思想建設，在於其神學思想的本土化。大陸學者龐朴在其《文化結構與近代中國》一文中曾提出過文化結構的“三層次說”。按照他的這個說法，中國的和世界各國的文化結構均由三個層面組成。這就是：“器物層面”、“制度層面”和“文化心理層面”。其中，文化心理層面或精神層面則是制約制度層面和器物層面的深層結構。[3]毫無疑問，中國天主教的本土化不僅關涉到“文化心理層面”或“精神層面”，而且也關涉到“器物層面”和“制度層面”，關涉到“器物層面”和“制度層面”的中國化或中國風格問題。但是，倘若中國天主教不能在文化心理層面或精神層面的本土化方面，亦即在神學思想的本土化方面，有所作為的話，則

2 參馮友蘭：《中國哲學簡史》，北京：北京大學出版社，1998年，第207頁。
3 龐樸：《文化結構與近代中國》，《中國社會科學》1986年第5期。

它在“器物層面”和“制度層面”的本土化也只是徒具形式而已。由此看來，中國天主教神學思想的本土化實在是中國天主教本土化工作的重中之重。利瑪竇在中國天主教的本土化方面之所以堪稱萬世楷模，最根本的就在於他特別注重中國天主教神學思想的本土化。如所周知，利瑪竇曾用儒家的“孝”的概念來改造基督宗教的三位一體學說，提出了著名的“三父之論”，斷言：“凡人在宇內有三父：一謂天主，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。”[4]我們知道，宗法性組織和宗法性制度長期以來一直構成中國社會的根基，而這種宗法性組織和宗法性制度的基礎又在於親緣關係；因此孝道在中國的倫理體系、政治體系和宗教思想體系中歷來佔有非常特殊的地位，不僅為一元倫理學概念，而且還為一元政治學概念和一元宗教神學概念。利瑪竇的《天主實義》自始至終沒有直接地或明確地正面介紹和解釋天主教的對於中國人相當晦澀又相當隔膜的聖父、聖子、聖靈“三位一體”，而用合乎中國國情、為中國人容易理解和容易接受的“三父之論”取而代之，不能說不是利瑪竇做出的一個相當大膽又相當明智的抉擇。利瑪竇的“定孝之說”，用中國的孝道來詮釋天主教的“聖三位一體”理論，立“天主”、“國君”、“家君”之“三父之論”，把“父”的概念推廣到“上帝”，不僅成功地堅持了天主教的“一神論”（這在當時的中國也屬不易），而且還把對天主的信仰奠基於幾乎每一個中國人都能夠接受的孝道上，從而為天主教在中國的傳播找到了最為廣泛的社會心理基礎和

4 朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第91頁。

群眾基礎。同時這種“三父之論”使“家君”、“國君”同“天主”聯為一體，自然也就給“家君”和“國君”塗上了一層神聖的色彩，其社會效益也是不言自明的。儘管利瑪竇的“三父之論”也受到後世學者的詬病，但其本土化的路向則是無可否認的。

在利瑪竇之後，中國天主教的本土化進程並未完全停頓，而還是在斷斷續續地在向前推進。19、20世紀之交的義和團運動和20世紀20年代的非基督教運動和“中華歸主運動”，無疑是中國天主教本土化運動的強心劑。一些著名的天主教人士，如雷明遠、馬相伯等，憤然批判中國天主教的殖民性質，明確提出“中國歸中國人，中國人歸基督”的口號，要求中國天主教儘快摘掉“洋教”和“客教”的帽子，實行教會自治。但是，總的來說，20世紀上半葉，中國天主教的本土化工作雖然也有所進展，但進展不大，更沒有真正深入到神學理論層面。從1957年反“右派”鬥爭到“文化大革命”結束期間，中國天主教不僅在發展方面受到了政治方面的嚴重干擾，甚至其作為宗教組織或宗教團體的存在本身也受到了致命威脅，在很長一段時間為其活動竟全然停止。在這種情況下，根本不可能有神學理論建設可言。而隨著“文化大革命”的結束，中國天主教雖然迎來了“撥亂反正”和改革開放的歷史新時期，但在整個80年代，由於中國天主教基本上處於一個逐步恢復活動的歷史時期，從而自身的神學理論建設尚沒有真正提上日程。只是到了上個世紀90年代，中國天主教才開始認真考慮其神學理論建設這樣一個深層次的問題。從這個意義上，我們不妨將中國天主教的

神學理論建設視作當代中國天主教的一個新的課題。而在港台，由於天主教神學研究領域受政治干擾較少，在天主教神學的本土化方面則取得了一定的成就。例如，台灣天主教思想界長期以來致力於構建以“基督中國化，中國基督化”為宗旨的“本位神學”，則可以看作是20世紀中國天主教思想界在推進中國天主教神學思想本土化方面取得的一項重要成就。

現在，從全國範圍看，我們可以說是迎來了中國天主教神學理論建設本土化的春天。不僅港台天主教思想界討論和闡釋中國天主教神學的本土化，即使在大陸的知識界，也有不少學者在談論中國天主教神學的本土化，所謂“漢語基督神學”或“漢語神學”已然成了人們議論的一個熱門話題。誠然，“漢語基督神學”或“漢語神學”是否能夠充當中國天主教本土神學的等義詞依然是一個需要斟酌的問題。因為漢語儘管在“中國方言”中佔據主導地位，但它畢竟只是“中國方言”中的一種。但“漢語基督神學”或“漢語神學”的主旨畢竟切中中國天主教神學理論本土化或中國化的主題，從而依然是與我們當前話題直接相關的術語。然而，現在對於我們更為緊迫的問題卻似乎在於：一方面，我國知識界關於本位神學、漢語基督神學或漢語神學的討論如何深入到中國天主教界，如何與中國天主教界的神學理論建設直接掛鉤，將我國知識界的真知灼見在中國天主教神學理論建設中紮根開花；另一方面，中國知識界關於本位神學、漢語基督神學或漢語神學的討論如何與國外知識界和天主教界掛鉤或銜接起來，從而不僅藉以獲得世界性質或世界意義，而且為世界各

國的天主教神學本土化作出我們的貢獻。顯然，成功解決這樣兩個問題都是我國天主教神學理論本土化所需要的。中國知識界與中國天主教界直接掛鉤的好處一方面在於我國知識界的努力因此能夠落到實處，另一方面又在於它可以引導學者的言談趨於務實而不再流於空談。中國知識界關於本位神學、漢語基督神學或漢語神學的討論與國外知識界和宗教界的對接，也是意義重大的。儘管我們並不承認在“葡萄”和“蘋果”之外還有甚麼現實的“水果”，在“猶太化天主教”、“希臘化天主教”和“羅馬化天主教”之外還有甚麼現實的天主教，但“他山之石”畢竟可以攻玉。再者，“本土化”畢竟是個相對的概念。天主教的本土化一旦被絕對化，天主教本身也就失去了其存在的意義。《格林多前書》之所以不僅注重講“萬人的方言”，而且更注重“講道之能”，更注重“愛”，即是謂此。中國天主教的“洋教”的帽子是應該摘掉的，但它身上的“洋味”則還是需要保留一點的。《國語》中有“和實生物，同則不繼”的說法，如果中國天主教經過本土化之後身上一點“洋味”都沒有了，變成與中國道教和儒教全然一樣的東西，則它對中國和諧社會和經濟社會的構建功能和促進功能顯然會因此而大打折扣的。這無論對於中國天主教自身的存在和發展，還是對於我國其他宗教組織的存在和發展，乃至對於中國社會的發展和進步，都顯然是不利的。因此，中國天主教本土化的“分寸”問題或中國天主教的規律問題，實在是一個需要集思廣益、認真探索的問題。為了很好地解決這樣一個重大問題，中國知識界、中國天主教界與國外知識界和天主教界展開廣泛而深入的對話就是一件非常必要的事情了。

然而，對話是需要平台的。而《天主教思想與文化》就是國內外知識界和天主教界可資利用的一個平台。雖然這個平台還不夠寬大，但它畢竟是一個有益的平台。就其本期所刊的15篇文章來說，其作者不僅有中國的，也有外國的（主要是歐洲的）。而在中國的作者群中，則不僅有大陸的學者，而且還有港台學者和在歐洲學習和工作的中國學者。由於這些作者有著迥然不同的人生閱曆和社會體驗，從而使得本期刊物所載的文章“各從所好，各聘所長”，呈現出斑駁陸離的色彩、既相輔相成又相激相盪的氣象，使得不同閱讀趣味的讀者總能夠從中找到可意的文章。本刊既順應宗教對話和中國天主教本土化歷史潮流而生，則它便必將伴隨著中國天主教本土化，特別是伴隨著中國天主教神學理論本土化的步伐而長。《天主教思想與文化》既然已經有了一個美好的開端，則我們就完全有理由相信它將有一個更加美好的未來。

2012年2月17日

於武昌珞珈山南麓

漢語神學討論

第三個千年中的中國處境化神學

漢斯・瓦爾登菲爾斯　文／張榮芳　譯[1]

我一直在思考一個問題：難道中國不比歐洲所有民族更古老嗎？中國的宗教不是比當代歐洲主流宗教，如基督宗教、伊斯蘭教甚至猶太教，歷史更悠久嗎？為甚麼中華民族應該對基督宗教產生興趣呢？況且，對於中國來說，基督宗教其實並不陌生。儘管自基督教誕生以來，基督徒曾以不同形式到達過這個在亞洲具有核心地位的泱泱大國，但是基督宗教在中國仍然算是一個“洋教”。一個洋教如何才能對今天的中國做出貢獻呢？

在這篇題為“第三個千年中的中國處境化神學”的文

1　漢斯・瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels），伯恩大學榮休教授，當代德國著名天主教神學家。

張榮芳，德國波恩大學哲學系博士研究生。

章中，我要嘗試探討幾個問題。首先我要問，“洋教”是甚麼意思；第二，一個外來的宗教如何才能將自己傳遞給其他民眾、民族或文化；第三，外來宗教進入一個與其誕生地完全不同的世界，需要哪些前提條件。然後，我們將注意力直接轉向基督宗教，追問它能為當今世界提供些甚麼，反過來我們也要考察，中國是否真正需要基督宗教所能做出的貢獻。

毫無疑問，我是作為一個外國人，作為一個基督徒來思考這些問題的；當然，我也是一個對中國人民懷有極深好感的外國人。顯而易見，我不可能在此回答所提出的全部問題，其中一些更應該由中國人自己來回答。我所能做的，只是介紹一些在我個人與形形色色的民族、語言、信徒與非信徒、文化與宗教相遇時所獲得的一些想法。我生命中的許多歲月是在歐洲之外度過的，也學習了例如日語等多種外語。因此，我明白甚麼叫從外面瞭解本土，也知道如何以非歐洲人或非西方人的眼光來觀察自己。

一個外來的宗教

教會憲章《萬民之光》（*Lumen gentium*）篇首說：

> 基督為萬民之光，本屆神聖大公會議，因天主聖神而集合，切願向萬民宣佈福音（參閱谷16:15），使教會面目反映的基督之光，照耀到每一個人。教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具，切願繼續歷屆大公會議的論題，向全體信友及全人類，詳加闡述教會的性質及其大公使命。

正如諸如此類詞句所表達的，教會也從外部走進世界上她還不曾蒞臨的許多地方，正如一個陌生人進入他之前從未到過的地方，一個陌生人進入一個陌生的地域，一個陌生的宗教進入一個陌生的國家。事實上，當代中國擁有一個對宗教持基本批判態度的無神論政府，當面對一個在遙遠的國度設有精神與宗教中心，並且宣稱擁有國家性政權的宗教時，必然會疑慮重重。

實際上基督宗教並非是第一個進入中國的外來宗教。佛教從印度翻山越嶺來到中國，伊斯蘭教也很早就進入了中國。基督宗教本身也曾在不同時期與中華民族相遇。中國與基督宗教的初次相遇是與沿著絲綢之路而來的敘利亞的基督徒，當然這些基督徒在很長時期內遭受非常不公平的對待，被認為是聶斯多利教徒，是異端信徒。在以上所舉事例中，較少牽涉到政治。但在近代歷史的開端，當西方殖民主義與宗教訂立了一種不太神聖的婚姻（盟約）關係時，政治開始扮演角色。一切肇始於發現新大陸時代，當時教宗亞歷山大六世將世界一分為二，將西半球劃給西班牙，把東半球交給葡萄牙。[2]在保教權（*padroado*，即patronage）的名義下，以上兩個政府不但被授權決定所轄區的經濟與政治事務，也包括宗教事務。它們也被允許管理殖民區內的教會機構，例如任命主教等。羅馬於1622年成立了傳信部，情況發生了一定的變化。雖然政治經濟活動與傳教事業很久以來已經分離，而且政教分離對所有人來說

2 詔書 *Inter Cetera* 的內容參閱 K. Koschorke/ F. Ludwig / M. Delgado (ed.), *A History of Christianity in Asia, Africa and Latin America 1450-1990. A Documentary Sourcebook.* Grand Rapids/ Cambridge 2007, document 223a.

都是件好事，但很難否認，聖座本身依然是一個政治性權力。縱然教宗國於1870年被取消，但梵蒂岡的政治性主權在1929年的拉特朗條約中依然被重新確認。

在一個世俗主義不斷增強的世界，越來越難找到一個公平且適宜的方式來評估聖座在“精神—宗教”方面以及“世俗—政治”方面的雙重權威。對於西方國家來說如此，對於像中國這樣的國家來說，更是如此。我個人認為，現在是時候來重新思考不同國家的整體狀況了，不僅僅是從自身文化及世界觀的有限角度，更應當是用他者的眼睛來觀察與判斷事物，並理解他們的恐懼與擔憂。

相遇

我們有幸獲邀在利瑪竇的故鄉舉行會議，這要歸功於利瑪竇；是他呼籲，來自不同背景、種族、民族與宗教的人們，無論在何處相遇，都應當有一種態度上的徹底改變。與天主教傳教主保聖方濟各・沙勿略相比，利瑪竇更深入地去探索中國人的靈魂深處。踏著聖保祿的足跡，利瑪竇脫下神職人員的制服，穿上儒者的服裝，成為中國人的一員。他認真學習漢語；中國人感興趣的，他也感興趣，不管是天文學，數學還是其他自然科學。他深入研究中國人的世界觀與宗教背景，並將之與自身的天主教信仰及創造者天主的概念進行比較。利瑪竇進行的比較是從世人對世界一般的理解出發，即世界從何而來，又往何而去。 他研究後的結論是：[3]

3 *Ibid.*, p. 35.

> 在我們歐洲人所熟知的異教民族中，沒有一個民族如同古代中國那樣在對於宗教真諦的理解上存在如此少的錯誤。真的，在他們的典籍中（儒家經典），我發現他們自始至終崇敬一位稱為天主或天地的至上神（天地似乎被理解成一個活生生的事物，一個具有至上神作其靈魂的身體）……他們從來沒有像羅馬人、希臘人、埃及人或其他異教民族一樣，接受過關于天主及其僕人的錯誤教導。因此，他們的祖先通過自然法而獲得救恩是可能的——這是一種天主通常為那些在自己能力範圍內做到最好的人們所準備的助佑。

處於一個在日常生活中各方面都高度重視對話的時代，利瑪竇及其同伴們的道路為那些仍然不願意承認歐洲霸權主義已經過時的人來說，是一個教科書式的典範。亞洲與年輕的非洲國家在經濟、政治力量和學術研究等方面正在追趕上來；與西方世界相遇時，他們的自信不斷增強，堅持獨立、自主，拒絕外來介入。這種自我肯定的徹底變化甚至延伸至宗教領域。介於中國政治與眾多基督宗教團體（不只是天主教）之間不同層面的衝突，應當從其複雜的動機及原因出發進行徹底地審查。

薩繆爾・亨廷頓（Samuel P. Huntington）在反對《文明的衝突》（紐約1996年出版）的同時也有一種對於平等相遇的強烈要求。不過，這意味著甚麼呢？眾所周知，從擔任樞機主教時開始，教宗就與其從前的學生們每年聚會；今年這種聚會是在崗道爾夫堡舉行的。於8月27日在教宗前所宣讀的論文之一，是來自維也納的奧托・納鮑爾（Otto Neubauer），一位屬於1998年創立於巴黎的厄瑪努爾團體

的成員；其中他對“新福傳”（Ever New Evangelization）進行了反省，[4]後來由不同的媒體單位出版。他指出，我們自己必須重新學會聆聽。只有當我們有能力聆聽我們的聽眾時，今天的人們才有能力理解我們的言語與陳述。實際上，除非我們事先在某種程度上理解他們，否則他們不會理解我們。因此，厄瑪努爾團體的成員主動走向與教會保持距離的人群，走向窮人，邊緣人士，走向那些通常被鄙視與忽視的人們，嘗試在窮人的面容上發現基督的面容。

先決條件

現在，我們要談論一種適合於中國的基督宗教處境化神學。到目前為止，我們尚未談及到神學。這樣做是有充分原因的，因為為那些還沒有準備好聆聽我們的人群，我們首先必須準備好一塊用來分享我們的福音的場地。我們必須發現當今人們的興趣何在，他們使用的語言是甚麼，他們在為甚麼而擔憂。我們是否真的在講他們的語言？他們有能力並且有意願來理解我們所宣講的東西嗎？

我們需要反思的第一個先決條件就是語言的問題。[5]能夠改變自己的觀點是人類特有的權利。我們既能從自己的角度也能從他者的角度去觀察同一事物或事件；我們能夠用自己的眼光看他人，也能用他人的眼光去看他人。換

4 可參閱ZENIT 2011年8月29日的報道。

5 我2011年在班加羅爾（Bangalore）所講的有關Dharma Endowment的課程中更詳盡地探討了語言問題：參閱H. Waldenfels, *In-Between. Essays in Intercultural and Interreligious Dialogue*. Bangalore 2011, pp. 71-92；以及 *Jesus Christ and the Religions. An Essay in Theology of Religions*. Milwaukee 2009, pp. 85-91.

言之，人類能夠離開自己的本位，而站在他者的立場進行換位思考。他們甚至能夠拋開自己的語言，改用他者的語言。所以，我們能夠學習外語。

學習的過程與可能發生的改變之間的連帶關係可能仍然常常被忽視。因為只要我們一開始改變語言，我們就同時改變了自己的思維模式與想象力。不同的語言意味著不同的思維模式。詞典是非常有助益的，我們利用它來發現某一特定辭彙在本民族語言中恰當的對應詞。然而，簡單的逐字翻譯常常會丟失重點並引起誤解，因為相當多的詞有其背後所隱藏的背景，正如每個文本都擁有其語境。然而，語境的屬性之一就在於，在很大程度上它們是隱藏的，並且很難被察覺。

我個人神學思想的一個基本特點是，我強烈堅持文本背後的語境。[6]神學的發生主要就是建立在對文本的反思之上的。例如，我們要論述基督的聖言。我們推斷他曾用阿拉美語或希伯來語進行宣講。是否他也曾用過希臘語，則不得而知。當我們傳播他的教導時，我們實際上是在進行翻譯，而且一般來說是用我們的母語來翻譯。宣道者們都深深體會到，基督的大部分教導，例如許多比喻，必須針對現代的思維方式進行解釋，因為這些比喻原本反映的是另外一種文化、經濟模式與社會生活方式。因此，在準備一篇講道稿時，宣道者必須首先考慮耶穌個人生活的語境；之後，他們必須思考，聽眾是否能立刻理解耶穌諸如

6 參閱H.Waldenfels, *KontextuelleFundamentaltheologie*.Paderborn[4]2005；意文譯本*Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*. Cinisello Balsamo 1988.

天國來臨的訊息。“天國”——在耶穌時代是甚麼意思呢？在我們的時代應當怎樣理解呢？對於越來越多的人而言，甚至“天主”在其生命與日常交談中已經變成了一個陌生者。

當我們意識到，天主實際上是不可言說與難以理解時，問題就更多了。人類有限的語言如何能表達那不可言說者呢？試圖用恰當的方式來談論天主不是會變得愈來愈困難嗎？然而，我們的問題之一不正是我們談論祂遠超過同祂交談嗎？當我們談論祂時，我們只是將祂視為一個“客體”，如同生活中的其他事物一樣。我們的職責與義務難道不是應當將眾人引入天主的奧秘之中，成為奧秘的闡釋者嗎？聖保祿在其致羅馬人書中給我們一個答案，他寫道：“同時，聖神也扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求。”(8,26)

神學的雙重道路

基督宗教神學最基本的訊息就是“天主是聖言（Logos）”。根據創世故事，天主一說話，事就這樣成了（參閱創1）。若望福音的序言以下列句子作為開端：

> 在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。（若1:1）

天主與邏各斯（Logos）緊密相連。神學的最基本任務就是要讓天主在今日“成為言”。也就是說，神學家不能

對待天主如同對待一個物體；他只能是準備道路，使人成為聖言的聆聽者，並意識到天主是主，是其生命的主宰。

實際上，我們可以區分經院神學中的兩種道路。我稱之為“言說天主”之路（the theo-logical movement）與“神秘導引”之路（the myst-agogic movement）。作為一名基本神學的講授者，我將自己定位為一個從內部走出來站在門檻上向外張望者。[7]所謂從內部走出來，就是我將自己理解為一位曾與天主奧秘相遇過，並感覺受到驅使，用一生的言語行為為此相遇作證的人。所謂向外張望，是指我要致力於邀請並引領那些在探討與渴望理解生命最深層奧秘的人們，幫助他們敞開自己的心胸，與我們稱之為“天主”的奧秘相遇。正如前面所提到的，神學家的天職就是準備並邀請人們，向住在我們內的天主聖言與聖神開放。

印度神學家方濟各・威內斯（Francis Vineeth）認為，西方人在很大程度上已經失去了對於“天主的神臨在於我們內”的感覺。他們更多致力於用分析的方法尋找證明天主存在的證據，卻沒有意識到聖奧斯定所表達的事實，就是天主“比我自己更深地（存在於我內）”（intimior intimo meo）（懺悔錄1,3,6,11）。

在其著作《*The Asian Vision of God*》中，威內斯（Vineeth）提醒我們，海德格爾（Heidegger）曾區分默觀式的思維與計算式的思維。威內斯寫道：[8]

---

7 參閱同上，第98頁；義大利文版，第101頁。

8 V. F. Vineeth, *The Asian Vision of God.* Bangalore 2004, p. 168. the following quotation: 168.

> 海德格爾“悲歎西方已經放棄了默觀式思維，因此喪失了精神的寧靜。人們追求計算式的思維，因為它會立刻帶來成果，雖然最終它也會帶來疲倦與混亂”。

他繼續寫道：

> 對“真實”的理性進路是一種“理解”與“提取”的進路。這種進路將“真實”降級為我們的理解模式，並將其發展成為一個概念。這是一個美好的過程，我們也需要它。然而那終極的真實（theultimatereality）永遠不可能用這種方式被認知，因為它永遠不可能成為符合我們理性的客觀物件，它的確超越任何我們對他理解的嘗試。

因此，亞洲神學家支援一種“經驗與悟性的進路”，以確保我們與他人相遇時，擁有從與基督的合一中所汲取的能量與力量。威內斯寫道：

> 雖然理性是我們可以用來窺探天主奧秘的一個有力工具，但是並不能理解神聖啟示的深奧。因此，在服從中，理性將自己交付於自我啟示的天主，置身於神聖之光的照耀之下，使神聖之光深深影響自己。在這種意義下，早期基督徒稱每個基督徒都是另外一個基督。基督因為在人身上成為另外的基督而被他人認識，基督因為基督徒參與基督的意識而被世界認識，這種精神最終會源源不斷地從他或她流向整個世界。

通往中國之路

這裡，我還要特別提出另一位亞洲神學家的聲音，因為他讓我們注意到當今西方神學發展中的缺陷。在一個世俗主義與多元主義不斷增長的時代，世界的各個角落都感覺到靈性的需要。少許西方人士轉向東方尋求靈性的啟發。在歐洲中部地區，我們發現，有些人雖然面對教會持全面的批判態度，但是依然在追求靈性價值。儘管媒體界針對伊斯蘭在西方的影響不斷散佈恐懼與擔憂，但是隨處可聽到佛教與亞洲其他宗教所發出的柔和的聲音。很多西方人認為，在亞洲宗教中可找到適用於自己非宗教性的生活方式的答案，因為在那裡找到了沒有神的靈性道路，在輪回中發現了對死後生命的承諾。在這種背景下，我們來思考基督宗教可以給予中國甚麼。

同西方世界一樣，當代中國也在一定程度上缺乏靈性生活。從一方面來看，中國享有悠久的歷史與傳統，對隱藏在宇宙秩序與人性社會後面的奧秘，充滿深刻的真知灼見。儒家、道家以及之後的佛教曾嘗試回答人類自誕生之初就追尋的問題。那些智者們，如孔子與老子也曾闡釋了世界的起源與目標，塑造了人類社會，教導了治理方法與倫理規範，當人們走上歧途，進入戰爭、衝突、痛苦和災難的時候，也指明了拯救的道路。這些宗教教導關於“上帝”、“天主”、“天”與“道”的教義，也使人們能夠生活在所尋求的幸福中，享有樂園般的生活。

從另一方面來看，某種程度上由於與西方的相遇，傳統的價值在很大程度上衰落甚至失落了。20世紀初期以

降，大量知識份子負笈西方，他們帶回家的不只是西方的學術、自然科學與科技設備，還有西方的意識形態如達爾文主義和形形色色的自由主義，最後還有與軍事化無神論緊密相連的共產主義。中國的教育體系也以西方為標準進行重組。城市化與工業化進程，現代大眾媒體傳播，使傳統倫理生活發生了斷裂，以至於當代中國要尋找倫理重生的道路。

在一個基督宗教陷入深度危機的大陸，人們似乎會感到驚訝，但事實卻恰恰如此，即在今日的中國，人們對基督宗教顯示出興趣、好奇甚至激情。原因之一要回溯至19世紀末中國的一系列戰敗經驗，中國人認為西方在學術與科技上領先，而這種領先又被歸因於其意識形態的根基。這種看法需要從兩方面來評估：從一方面來說，歐洲與西方世界的文化根基與其主流宗教（基督宗教）緊密聯繫在一起；確實，我們說歐洲具有猶太──基督宗教的根源。從另外一方面來說，正如前面所提到的，現代歐洲的俗世化過程也發揮著影響力。

令人震撼的事實是前者。眾所周知，今天存在著一批相當可觀的知識份子，即所謂的“文化基督徒”，他們中的大多數並沒有接受洗禮，他們研究基督宗教及其歷史，旨在找到現代中國倫理重生的道路。儘管存在各種各樣針對基督宗教的壓制行動與對教會事務和團體生活持續的政治性干預，但不同大學內對基督宗教研究的興趣卻有增無減。中國境內不同教會團體也都有大批的新受洗者，其中很多是年輕人與學生，這一點很令人驚訝。

“信仰與理性”（*Fides et ratio*）

在此我們要問：歐洲人對基督宗教的態度已經明顯不同於以往，到底中國人在基督宗教內找到了甚麼或者欣賞基督宗教的哪一點呢？2005年是我最後一次訪問中國，當時教宗本篤十六世剛剛當選不久。在那裡，即使在工作日的清晨，教堂的彌撒都擠滿了教友。當人們進入聖堂時，必須要經過那個著名的，在我家鄉聖堂也懸挂著的教宗照片。最近訪問北京的朋友們也講述同樣的故事——與此同時，在我們國家的許多聖堂卻空空如也。顯而易見，許多中國人在尋求日常生活之外的某種東西。

前任教宗若望・保祿二世與其繼任者本篤十六世對世界所宣講的資訊之一就是，信仰與理性緊密地聯繫在一起。理性是天主賦予人類的珍貴禮物，然而人類的理性是有限的，——無論是個體的理性還是整個人類的理性，都是如此。因此，信仰——用若望・保祿二世的話說——並非一種具有不完美形式的知識，而是一種“與別人來往時忠信與自我付出的活潑的關係”，在信仰內“人找到完美的肯定與安全”（若望・保祿二世，《信仰與理性》，32號）。教宗以哲學形式所講的，也完全適用於神學與神聖信德的層面。承認個人的有限性並不會讓人走向絕望，反而引起一種全新的開放態度與希望。

愛

然而，在基督宗教中，如果還沒有認識到信仰的基礎

是在天主的愛內，那麼就還沒有完全理解信仰的真諦。本篤十六世在其就職通諭《天主是愛》（*Deus Caritas est*）中指出：

> 天主絕對是每一個存在的最初泉源，但是，一切事物的這個創造性的泉源——聖言（Logos）、第一因——同時也是帶有全部熱情的真正的愛。（10號）

愛是基督徒信仰的核心（無論從信仰的內容與信仰的行動來看都是如此），是最高誡命（瑪22:36-40），是“法律的滿全”（羅13:10）。

如果我們將“愛”——按照希臘語 *agape* 的意義——理解為一種完全的自我交付與自我空虛，並且以此作為探索的出發點，勢必在中國人的心中引起強烈的共鳴。當然，現代意義的“愛”必須淨化，剔除任何形式的自私的愛；*agape* 不能徑直與 *eros* 混同，在一個很多人只自私地追求自我滿足，尋求快樂並自我放縱的社會中，愛與團結的精神，慈悲與奉獻的精神，必須要重新建立起來。

想到天主在基督的降生事件中所表現的自我交付，聖保祿在致斐理伯人書第二章第5-10節中非常美妙地描述了天主的愛：

> 你們該懷有基督所懷有的心情，他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，行狀也一見如人，他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上，為此，天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所

> 有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜。

因著希臘文原文中的“*heauton ekenōsen*”一詞，我們談到“基督的空虛”（*kenosis*），並且也談一種“空虛神學”（kenotic theology）。這個詞與佛教的梵文術語“空”（*śūnyatā*）相近，“空”表達那種完全地自我交付，將人領入一種完全的解放，擺脫所有的束縛與捆綁，具有一種徹底“無我”與“服務”的態度。

服務

天主是無形無象及不可言喻的。基督徒卻宣稱，那無形可見的天主在基督身上將自己變成有形可見的：“誰看見了我，就是看見了父”（若14:9）。基督的位格與他稱之為“父”的天主之間的牢不可破的合一，是不可分開的：“我與父原是一體”（若10:30）。

與基督相遇意味著與天主相遇。天主在基督身上啟示自己的本質。基督這樣表達他對自我的理解：“人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，為大眾作贖價。”（谷10:45）

耶穌將自己的生命與服務畫上等號。我不知道在政府內被稱為“minister”的官員是否時常意識到這個頭銜的本來意義，他們是否名副其實地做事與生活。耶穌為服務的生活給出了讓人記憶最為深刻的榜樣；在他受難的前夕，他親自為門徒們洗腳；聖若望甚至用洗腳事件的記錄來取

代對最後晚餐的敍述，從而對聖體聖事做出了存在論上的闡釋。耶穌如此解釋他的行為：

> 你們明白我給你們所做的嗎？你們稱我“師傅”、“主子”，說得正對：我原來是。若我為主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳；我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做。我實實在在告訴你們：沒有僕人大過主人的，也沒有奉使的大過派遣他的。（若13:12-16）

在此，服務成為表達“無私”與“博愛”的另一個辭彙，服務不排除任何人，將愛的範圍延伸到整個受造界。這裡可以再次發現與亞洲宗教的連接點。例如佛教講“無分別的愛”，基督徒在山中聖訓中也得到同樣的教導，在那裡耶穌如此解釋天主那“無分別的愛”：

> 我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女，因為他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。你們若只愛那愛你們的人，你們還有甚麼賞報呢？稅吏不是也這樣作嗎？（瑪5:44-46）

無私的服務是改變社會與世界的道路。在我們生活的時代，生活的榜樣比言辭和證據更發人深省。基督宗教帶給世界的不是新的證據，而是向人類介紹一個活生生的人；不是傳說或神話中的人物，而是一個進入人類歷史的人，——一個代表著宇宙最高權威與永恆真理的人，將之以人的面目彰顯出來。德國漢學家與神學家馬雷凱潛心研究“耶穌基督的中國面容”，迄今已出版三大卷的論文

集，這是一個非常寶貴的貢獻。[9]其中大量記錄表明，自從耶穌的福音進入這個國家，中國人就被耶穌基督所吸引，儘管偶爾由於其他利害關係基督信仰的真正面目被遮掩。

當今時代，教會外大量人群對基督產生興趣，如果基督徒不向眾人顯示出自己對基督的熱情並跟隨他，只是關注各種各樣無關緊要的事務，那將是基督徒的恥辱。因此，一個最基本的問題是：基督宗教如何——或者更精確地說——基督徒們如何才能為當代中國做出貢獻？歸根結底，初期教會時代的基督徒是被如此記載與描述的："看，他們是多麼彼此相愛啊！"。

愛是基督徒及其生活的標記，是相互尊重，是仁愛，是致力於和平、和解、自由與正義，是關愛窮人與病患，關愛那些被輕視者及注定失敗者。教宗本篤十六世曾多次提及，最近在柏林再次強調，成功並非基督宗教的核心理念。他再次表明，服務與愛是基督徒生活的標記，因為這樣才是分享及參與主基督的生活、痛苦、死亡與復活。

"給予生命"的靈性精神

符合基督徒身份的還有一個特徵。耶穌死於十字架上，然而十字架並非其生命的最後一站。按照路加福音的記載，耶穌最後留下的話語如下："父啊，我把我的靈魂交托在你手中。"（路23:46）耶穌回到父那裡去了——他

9 參閱 Roman Malek 編，*The Chinese Face of Jesus Christ. St. Augustin* vol. 1-3: 2002-2007.

的復活就是證據。在耶穌死後，他再次與他的門徒們相遇，對於他的門徒們來說，這是不可思議的經驗，儘管他們曾認為一切都隨著耶穌的死亡而消逝，他們對耶穌的聆聽和與耶穌的共融，都成為徒勞無益的。我們憶起宗徒們躲在耶路撒冷一座鎖起來的房子內、回到加利肋亞恢復從前的漁民職業、兩名從耶路撒冷回到厄瑪烏的門徒、瑪利亞・瑪達肋納在山園哀哭——基督死後，所有的人都在希望徹底幻滅後心灰意冷。然而，所有人都與復活的基督有個人相遇的經驗，他們必須學習基督的訊息不是死亡的訊息，而是關於生命、永恆生命的福音。

直到今天，教會仍在宣告生命的訊息。這一點在今天很重要，因為我們這個時代的特徵是死亡文化。面對死亡文化，歷任教宗持守這一生命的訊息，不管是面對新生命的開始，還是面對地上生命結束的時候，都是如此。我們知道，世界上形形色色的政治團體都討論生命的問題，諸如避孕以及關於個人是否有權自我決定死亡的時間與方式；如果可能的話，大多數的人都渴求永生，渴求死後生命。當然另外一種現象也是真的，即在歐洲有越來越多的人懷疑另一種生命到底是否存在。

我無意更深入探討生命與死亡這個話題。我只是想呼喚大家關注生命的福音這個基本事實，這是基督教會最基本的訊息之一。因此，在宣講生活的基督時，教會強烈感受到有義務帶給人類希望與資訊。我深信此資訊對人們有相當的影響力，因為這個資訊也給予他們強大的動力去構建他們每天的生活與交談。與那些度著不快樂的生活、視

人生不過是充滿悲傷與憂慮的牢獄、只有死亡才是其解脫的人相比，那些確信有一個美好未來的人對生活會採取更樂觀與更積極的態度。信仰那創造生命的天主，信仰那見證生命的基督，信仰那賦予生命的聖神，才是真正的拯救之路：在今天仍然有大量的人選擇這條道路。這些人的生命見證在全世界每個角落都是一個邀請，在今天的中國亦然。

天主教與中國文化：再思天主教本土化神學

靖保路（意大利利瑪竇研究中心）

Abstract: Today, the inculturation of the Christian faith is still a hot topic in China, both in Chinese religious academia, and in the Chinese Christian religion. However, for various reasons, the Catholics in contemporary mainland China are rarely involved in this discussion. This phenomenon should arouse the attention of the Catholic Church; especially the younger generation of Catholic scholars should make the effort to establish their own academic group to promote the spread of their own faith, and to actively participate in the discussion on the inculturation of the Christian faith. Against this background, the article will discuss the understanding of Catholicism about the inculturation of the faith, the contribution that it made, the difficulties that it encountered, and the possible way to explore the future of the theology of the inculturation of the Catholic faith.

引言

今天，無論在漢語基督宗教學術界，還是在漢語基督宗教界，基督信仰“本土化”的課題依然是一熱門話題，且仍在不同的名稱下、不同的領域中進行著激烈的討論或爭論。自上世紀70年代末改革開放以來，基督宗教的現象與課題又重新進入了中國大陸文化界，而成為學術研究的主要課題之一，其中自然也包含了基督信仰本土化的課題。就基督宗教內部來看，港台的基督宗教界，包括天主教與基督新教也都做了不少的嘗試，借著其更為優越的社會文化環境，取得了不少成就；在大陸基督宗教內，基督新教界的“本土化”意識似乎比天主教界更強且更早地蘇醒，其所取得的成就也比天主教界更為可觀。

但無論如何，漢語語境中的基督信仰“本土化”的進程尚處於初級階段。所以，各種討論或辯論都有助於進一步澄清“本土化”的真正意涵，並積極推進其進程。但由於種種原因，當代大陸的天主教界卻很少參與此一討論；所發表的作品讀物更是寥寥無幾。即便是在涉及自身神學——天主教神學的討論時，也幾乎沒有自己的話語地位。這一現象，應該引起天主教會內部人士的注意，尤其是年輕一代的學者。至少應該奮發圖強，組建自己的學術團隊以推動深化自身信仰的傳播，積極參與知識界信仰“本土化”的討論。

1. 天主教信仰本土化概念淺析

1.1 學界對天主教“本土化”神學路線的評論

四百年以來，天主教的信仰本位化之路，可謂歷經嘗試，屢遭挫折。明末清初，當天主教的傳教士們再次進入中國之後，所面對的是極為強勢的儒學或新儒學的話語語境，而且極具排他性。這由當時的傳教士及首批天主教信友的遭遇可見一斑。[1]

而中國知識階層不僅在當時，即使在後來的西化思潮中，也仍然脫不了中體西用的“體—用思維模式”。即便在今天的新儒家思想中，情形也仍然無太大改變，無論是文化的“國粹派”還是各種各樣的民族主義，在接受西方思想和宗教時都是以“中國化”為目的的。面對這一情形，當時的傳教士所採取的是與儒家思想相適應的策略，即“合儒”、“補儒”和“超儒”的傳教策略，並以中國文化中的“天道”架構及倫理道德的特性為切入點展開所謂的“耶儒對話”。這是一種傳教的策略，因為傳教士們首先要千方百計地在中國求得立身之地，而後再設法與當地人接觸，建立友誼關係，最後才能從信仰上影響或改變所接觸的人。“耶儒對話”僅是這些過程中的一環而已。通過傳教士們的百般努力，中國百姓及士大夫階層都有不少人皈依。天主教在中國的發展似乎大有前途，信仰本土化的工作也大有深入擴展之勢。但康熙年間的禮儀之爭，讓一切陷入僵局。上世紀20年代，由剛恆毅在上海召開的

1 參閱黃一農，《兩頭蛇，明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年。

第一屆全國教務會議以及1939年比約十二世教宗解除祭祖敬禮禁令，可以看做是信仰本地化的又一次嘗試與機遇。但抗日戰爭、內戰及之後社會政治環境的變遷又將一切化為烏有。從上世紀50、60年代以來以張春申、羅光、房志榮、谷寒松等為代表的老一輩天主教神哲學家又開始了教會信仰本位化的努力與嘗試。

但一些學界人士對天主教的種種努力與嘗試並不認同。他們認為這是為了能夠使基督宗教在中國“落戶”而尋求中國文化，或更好說儒家思想的同意，以在中國文化的語境中取得合法性身份。[2]按台灣中原大學曾慶豹教授的說法，自明清以降的“‘處境化’或‘本色化’的種種‘求同’的做法即是強迫‘外來者’入籍、歸化”。這是將基督宗教倫理化、中國化；實際上，強化了民族優位論，充當了為“民族招魂的工具”。[3]劉小楓也在其《漢語神學與歷史哲學》中以極為不屑的語氣批評說，天主教除了傳介西方哲學就是“補儒”，不知道他們的學術精力用到哪里去了。[4]因此他認為，“漢語基督神學就必須考慮其言述的重新奠基問題：從本色化或中國化的思維架構中走出來，直接面對基督事件”。[5]

總之，他們的觀點是：傳統的基督宗教在與文化的對

---

2 參閱曾慶豹，“甚麼是漢語神學？”，參見《漢語基督教學術評論》，第一期（2006年6月），第134頁。

3 同上，第152、136頁。

4 參閱劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，香港，漢語基督教文化研究所，2000年，第67頁。

5 參閱劉小楓，《現代語境中的漢語基督神學》，引自《道風：漢語神學學刊》，第2期，（1995年），第42頁。

話關係中，過分地強調了與缺乏神聖價值而重世俗性的本土文化與價值的認同，因而喪失了本身之“自性”；在與自身信仰的關係中，忽略了“個體信仰的生存之維”與自身“神聖價值的絕對之維”。這裡，我們已經看到，討論的範圍其實已經越出了基督宗教與漢語文化的範圍，進而延伸到了新教的巴特式的唯信主義與天主教傳統及現代神學的爭論中。這已經超出了我們要討論的範圍。

1.2 漢語神學的意義

如果說天主教的“本土化”思路出了差錯，甚至是原則性的錯誤，那麼當代學術界所談的漢語神學又有何意義？其實，即便在學界內部也觀點不一，可謂見仁見智。仔細研究則會發現每一位學者皆有自己獨特的觀察。面對此百家爭鳴的情形，我們只能概而論之，提出管窺之見。

以個人近期對這一課題的瞭解，我們可以權且將有關漢語神學的討論分為兩大類：教會內的討論與學術界的討論。這兩大類又可以根據其發展方向的不同而概略地分為四大組別：1）天主教的本位化神學思路；2）基督新教的中華神學等提議；3）劉小楓及台灣中原大學宗教研究所的曾慶豹等所討論的漢語神學進路；4）香港道風山漢語基督教研究所及大陸部分“文化基督徒”所掀起的漢語學術神學的討論。

關於天主教的本位化思路，我們留待下一節討論。基督新教的中華神學等提議本身也很複雜，限於篇幅，本文不做討論。此處，我們先對後兩者做一綜合探討，並在

此背景下來看天主教的信仰本土化思路。曾慶豹教授在他的《甚麼是漢語神學？》一文中很清楚地說：“‘漢語神學’一詞不是中國神學、中華神學、華夏神學、華人神學等的另外一個‘名字’；‘漢語神學’也不是一種以處境化、本色化、本土化、會通轉化之類思維模式的‘再版’。”它是“對上述神學說詞的否定”。[6]其實，曾慶豹教授所反對的也許並非上述詞語的組合方式或表達方式，而是表達內容中所涉及到的所謂“基督事件”的意義的理解、神性真理與民族文化之間關係等等觀點或主張。曾教授認為，上述神學的基本思路就是與中國文化進行“求同”、“認同”、“調和”、“會通”。而這只能強化民族主義，使神學陷入困境。因為“也許，神性真理與民族論述本質上就格格不入”。[7]到此已經很清楚，曾教授的主張一方面在於“神性真理與民族論述”之間劃清界限；另一方面則強調“個體信仰的生存論”以及“現代性問題意識”。後兩者的強調應毫無異議，因為沒有真正的信仰的皈依及信仰的體驗，如何能觸及到真正的神學之堂奧？而且，如果神學觸碰不到活在當下之人的內在世界及精神需求，神學豈不成了空談？但曾教授的第一點主張，則似乎大有討論的空間。我們留在宗教與文化的關係一節來討論。

那麼以道風山漢語基督教研究所及大陸部分研究基督教的學者所討論的“漢語神學”及“漢語學術神學”又有何特殊的含義呢？黃保羅先生在其專著《漢語學術神學》

6 曾慶豹，“甚麼是漢語神學？”，參見《漢語基督教學術論評》，第135-136頁。

7 同上，第131、152頁。

中的一百多頁的導論中對以上兩種概念做了詳細論述。卓新平教授在為其所寫序言中，從純學術性的角度，對以上概念進行了概括："根據'漢語世界'的問題意識和文化資源，一種'漢語神學'已應運而生，其特點則是突出神學的'學術性'而淡化其'教會性'……"。[8]接著，卓新平教授也道出了大陸人文學術界與道風山漢語基督教研究所產主的學者對以上概念的不同理解：他認為黃保羅先生的漢語學術神學是以認信基督為前提的，而內地學術界所談的漢語學術神學則是以"信仰中立"的態度，"基於宗教學的立場、觀點、方法和研究成果"而對基督教進行的"科學研究"。[9]當然卓新平教授所言的"信仰中立"的態度也未必是所有內地研究基督教的學者的態度。正如劉小楓所言，這些內地學者對基督教的態度可分為三類：純粹學理的態度（佔多數）、好感（少於第一類）和帶有信仰旨趣的（極少數）。此外，是否真的存在一種所謂"信仰中立"的態度，也仍然還是一個問題。

楊熙楠先生在其為上述專著所提供的序言中也提到了此研究方向的差別性。他認為港台及海外華人的神學研究是"以教會傳統及法則為依歸以建設神學"，而內地人文學界則"是把基督教學術視為西學傳統的一個組成部分，並探討這西學傳統如何衝擊、更新和豐富中國自身的人文傳統"。[10]而黃保羅博士則開宗明義，在其導論之始便談到

8 卓新平，"序言"，第6頁，見黃保羅，《漢語學術神學——作為學科體系的基督教研究》，北京：宗教文化出版社，2008年。

9 同上，第7頁。

10 同上，楊熙楠，"序言"，第6頁。

漢語神學的三個層面：1）它是基督教神學，而非其他宗教的神學或人文性言說；2）它是漢語的，其誕生、生存、發展語境是漢語文化圈；3）它是學術性的而非教會性的，其生存的平台是中國內地的學術界而非教會的神學院。[11]

概略地，我們已經看到最近二十多年，在漢語世界中人們所談論的漢語神學的概況。在這一背景下，現在我們再來分析一下，天主教會對信仰本土化的理解、所作出的努力與貢獻以及其努力方向之得失問題。

1.3 天主教對信仰本土化的理解與探討：困境與出路

“本土化”一詞在天主教會中出現的比較晚。在梵二之後的教會文獻中，它才開始出現的。雖然這是一個新的詞語，但卻是一個老的話題。因為信仰本土化的要求取決於基督宗教之本質或基督宗教生活自身之需求。所以，這不是一個近現代的新課題，而是福音自身之要求。當耶穌要求其門徒“你們要去使萬民成為門徒”的時候，福音本土化的歷程就已經開始。所以，天主教的全部歷史也可以說就是一部信仰本土化的歷史。那麼“本土化”一詞究竟有何意義？

1）在天主教官方文獻中：

在梵二文獻中，“本土化”（Inculturation）一詞尚未

11 黃保羅，《漢語學術神學——作為學科體系的基督教研究》，北京：宗教文化出版社，2008年，第4-5頁。黃保羅博士所談的第一點與第三點是否真的能界限分明地分而論之？一個作為“基督教的”、而非其他宗教的神學能否只以國內學界而非宗教界為其生存平台？國內學界與宗教界是否可以共用同一個生存平台呢？我們在此暫不做深入討論，留給讀者來思考。

出現。但與之相應而出現的詞語是“適應”（Adattamento）一詞，並將其視為新福傳工作的指導性原則。其所強調的主要是以適合當地人的方式去宣講基督的福音。以“促進教會同各民族所有不同文化之間的生命交流”。因為“自教會歷史肇建之初，教會便嘗試以各民族的觀念及語言，宣傳福音，並設法以各民族的哲學智慧，詮解福音。目的是在可能範圍內，就合眾人的理解力，並適應哲人們的需求。”[12]這一論述是以承認和肯定隱含在不同宗教與文化中的真理寶藏為前提的。在這裡我們看到，雖然中文中“適應”一詞有些被動，但在梵二文獻中，它卻具有非常積極的含義。一方面要肯定其他文化中所內含的正確的價值理念；另一方面要積極主動的運用這些理念，詮釋福音真理，以更容易為他們所理解與接受的方式向他們傳遞福音訊息。

在梵二之後的教會文獻中，“本土化”的概念逐漸變得更為清晰明朗，且成為有關福傳課題論述中的關鍵字語。它第一次出現在教會的官方文獻中，是於1979年4月29日在教宗若望保祿二世向宗座聖經委員會所作的關於《在聖經光照下的信仰本土化》的演講中。在其中，教宗討論了這一詞語的特殊的神學含義、其在道成肉身之奧秘內的教義基礎以及基督啟示與文化的關係。

在之後的文獻中，教宗多次更進一步地對這一主題予以深入的闡述。在《斯拉夫人的使徒》通諭中，若望保祿二世強調說，本土化意味著“福音在本土文化中的

12 梵二文獻之《牧職憲章》，第44號。

降生（道成肉身），同時也是將文化引入到教會的生活中。”[13]此處我們可以看出，信仰的本土化的雙向性和相互性。前者意味著基督普遍救恩的本土化幅度，後者意味著本土文化進入普世教會中的普世性幅度。這後者，也許是對天主教本土化觀點，持批判態度者所未注意到的。

在《我要給你們牧者》宗座勸喻中，若望保祿二世進一步地論及“本土化”的意義及其重要性。他認為，信仰的本土化既不是一種宗教或文化的混合論，也非一種簡單的文化適應。它意味著“福音活生生地滲透、降生（道成肉身）在文化之中，超越文化中那些與信仰和基督徒生活不相融合的因素，而將它們的價值提升至基督救恩奧蹟的層面 的過程。[14]在此處對本土化概念的描述中，教宗強調了基督啟示真理的超越性層面，它超越所有的文化，且能提升所有的文化。所以，在天主的啟示降生於本土文化的過程中，基督的福音始終保持其超越性；本土化的福音也並不受限於本土文化，而失去其普遍超越性。

在《救主的使命》通諭中，我們可以找到對本土化的進一步闡釋：“本位化意味著真正的文化價值的一種深刻的內在轉化，這種轉化是通過文化與基督教義的融合以及基督教義在各文化中的植根、深入而完成……透過本地化，教會使福音在不同文化中降生，同時引導各民族及其文化，一起進入她自己的團體中。教會將自己的價值傳遞給

---

13 Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Slavorum Apostolis*，1985年6月2日，第11號。

14 Cfr. Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica *Postsinodale Pastores Dabo Vobis*，1992年3月23日，第55號。

它們，同時汲取他們內已有的良好成分，並從內部予以更新。透過本地化，教會就其本身而言，變成一個更可理解的她之為她的標誌，一個更有效的傳教工具。”[15]對於這一文化更新與轉化的過程，通諭描述說：“本位化是一個漫長的過程，它伴隨著（教會的）整個傳教生活。”[16]另外，還有一點值得我們特別注意，即基督徒信仰經驗的層面。教宗說，“教會團體受福音感召進行自身之發展陶成，它們將漸漸地能在一種獨特的方式下來表述其本有的基督徒經驗，以符合當地文化之傳統……此一進程需循序漸進，使它確實成為團體內基督徒經驗的展露……它必須是團體生活的表達，也就是說，它必須在團體本身內醞釀成熟，而不單是學術研究的成果。”[17]所以，本土化的過程事實上就是本土“時空”中的基督徒及其團體以自身的文化資源來表達自己心靈深處的基督經驗的歷程。它是以基督徒的宗教經驗為前提的，在尚未經驗到基督及尚未對此經驗進行反省梳理之前而談基督信仰的本土化或本土化神學，可能都有空中樓閣之嫌。[18]

---

15 參見若望保祿二世，《救主的使命》通諭，台北市天主教中國主教團秘書處出版，1993年，第52號。

16 同上。

17 同上，第53、54號。

18 此處即可看到明末清初來華傳教的天主教傳教士們所採取的傳教策略。其實，傳教士們首先必須讓自己立足於傳教之地，學習語言，瞭解文化，並擇機而行，將福音真理展示給所能接觸到的人們。所以，初期來華的天主教傳教士所採取的介紹西學、耶儒對話或“補儒、超儒”的策略，也只是他們在傳教的某一階段所採取的某種完成自身傳教使命的策略而已。所以，只有當我們從整個傳教史的角度去考察時，才能更清楚地看到其合理性。當然，邏輯而言，他們的策略未必是最好的；幾百年之後的我們也許能夠想象得出更好的策略來。但我們要知道，我們必需以他們的歷史為基礎，才能有更現代化的想象。

另外教會的通諭也涉及到對具體的社會人文背景的關注，因為任何一種本土化的進路，都不可能避開具體的時代問題而僅作抽象的理論分析。在宗座國際神學委員會的《信仰與本土化》文獻中，不僅談到了本土化的教義性基礎，也談到了“文化的福音化”與“福音的本土化”之間的內在關聯。[19]其中也談到：“本土化的過程可以被定義為，教會為使基督的福音滲透在特定的社會文化背景中所作的努力；當其中的價值相合相融時，教會召叫它按其自身的價值而信從基督的福音。”[20]

綜上所述，我們看到在教會官方文獻中，本土化這一概念的基本含義包括以下幾個方面：a）天主啟示的真理超越所有的文化和語言；b）這啟示本身就包含著本土化的要求，即道成肉身的要求；c）教會承認，各種文化中都含有真理的成分；d）信仰本土化的進程要求本地教會使用本土文化中與福音資訊相合的價值理念來表達基督的啟示真理以及個人和團體的信仰經驗；e）本土化的進程永遠是在具體的社會文化背景中進行，所以必須針對時代的具體問題予以展開。

2）中國本地天主教會對信仰本土化的理解：

在簡單地討論了天主教會官方文獻對信仰本土化的闡述之後，現在我們來看中國地方教會在信仰本土化方面的理解及具體工作的推行。台灣主教團於1976年發佈了一份文

19 詳細的探討請參閱 Benedetto Testa, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, ed. Quaderni di Sacramentaria e Scienze Religiose, Ancona 2010.

20 Commissione Teologica Internazionale, *Fede e inculturazione*，1988年10月3-8日，第11號。

件《建設中國地方教會草案》，其中強調了推動教會本土化的重要性：

> 本位化是指：天主教信仰在當地人民的文化及生活內降生或生根，以便信仰透過當地的語言、文字、固有的觀念、反省，透過固有的精神和宗教傳統，得到真正的表達、生活、發展和傳授。[21]

> 其實，建立起本位化教會的工作，從有教會以來就在教會達到的每個時空中展開……在本位化的過程中，教會一方面吸收各地的文化，在各地的文化中成長，成為本地教會。另一方面也對本地文化施行淨化、堅強、提升的使命，使當地文化經過基督文化的洗禮後，更形精粹及圓滿……[22]

下面，我們列舉幾位能代表中國教會學術界的神哲學家的觀點，來具體地看中國地方教會對本土化思路的理解。張春申神父在其《中國教會的本位化神學》一文中對天主教會本位化神學建設的過去與現在進行了概括性的分析。其中他對本位化的定義是這樣的：

> 所謂本位化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啟示，同時以啟示的內涵，創新新的中國文化。大家雖然特別提出今日中國思想，同時也承認它必然與傳統連綿的。至於本位化該是在大公教會之內的，與西方神學相互在共融中彼此補充。因此，消

21 天主教主教團，《建設中國地方教會草案》，天主教教務協進會出版社，1976年，第16-17頁。

22 同上，第1-8頁。

> 極方面，本位化的神學不是復古運動，不是孤立主義，最後當然不是過去神學院中的經院神學。但是中國神學的建立，並不只是神學院中教授的責任，而更是整個地方教會的創造。神學是教會生活的反省與表達；除非本地教會的生活是活潑的，在信仰中力謀變化環境，根據環境而說明信仰，我們便無法創造一個代表本地的神學。[23]

另外，德國的溫保祿神父在其《神學中國化之芻議》[24]一文中也談到：東方的神學必須針對現代亞洲人的思想，而研究天主的啟示給予現代人類的答案，所以神學中國化也就等於神學現代化。這種神學帶著某些中國的色彩，以更適應現代中國人的需求。溫神父此處所談論的“需求”不僅是指中國人的文化需求，也暗指了中國人的社會——政治性需求。接著，溫神父也談到，“信仰的進展並非是由於理論分析。實乃由於信友們內心深處與奧蹟直接接觸所產生的效果。”

通過以上所略舉的幾個實例，我們可以將中國的地方教會有關信仰本土化論述的主要特點總結為以下幾點：a)利用中國文化的資源，來表達基督信仰的啟示（強調信仰與傳統文化的關係）；b）並藉此來參與中國當代新文化的塑造（強調信仰真理在新的文化體系中應扮演的角色）；c）中國的本土化神學不同於西方的經院神學，但與西方神學在共融中彼此補充（強調本土神學與西方神學的

23 張春申等著，《教會本位化之探討》（輔大神學叢書之十四），台北光啟出版社，1981年，第3頁。

24 溫保祿（Paul Welte），《神學中國化之芻議》，見《鐸聲》第五卷第二期，第50-57頁。

關係，也包含了東西文化交流的影響）；d）本土化神學以本地信友的基督經驗及本地教會團體的特殊信仰體驗為基礎；e）本土化神學必須針對現代人的問題（強調本土化神學中的社會—政治維度），就此而言，神學的本土化即神學的現代化。

3）具體貢獻

對於明末清初的傳教士及中國天主教的知識份子在本土化方面所做的努力及其成就，我們在此暫且不論。在當代教會人士所做的努力中，首先有田良所提倡的“孝的神學”，但未引起很多的共鳴；[25]之後有谷寒松神父的道神學，[26]提出以中國文化中道的哲學體系及資源來理解天主教之基本真理的神學；此外，谷神父還針對中國文化中對人文精神的重視，提出“以基督為中心的人學”為建設以突破昔日以士大夫為中心的價值體系並輔助中國本土化神學的建立；其後他又針對今日中國經濟的發展而提出的“進步神學或發展神學”的提議。還有張春申神父等等所倡導的利用中國文化中的修身養性理論及實踐來發展“中國靈修學”[27]的主張等等，都頗有新意及可思、可行性的，但這一切都有待後人來展開討論、來做進一步的思考。

到此為止，我們已簡單地概括了天主教會及中國的地方教會對信仰本土化概念的理解。是不是真的像上述討論

25 同上，第4-5頁。

26 張春申等著，《教會本位化之探討》，第6頁。

27 參閱張春申，《中國靈修芻議》，台北：光啟出版社，1984年。

中所提到的對天主教神學本土化的激進性批判那樣，好像天主教在歷史中所做的努力是一種徹頭徹尾的失敗？我們留給讀者來判斷！以個人之見，言其成敗，遠不如言其得失。[28]因為信仰的本土化不是一蹴而就的，它需要一個自發的、漫長的發展與變化的過程。需要有不同階段的努力、嘗試、反思與探討：針對中國的情況，首先需要傳教士將帶有其自身文化特徵的信仰傳入中國；而傳教士也不可能完全不用自己的文化概念及思維模式來宣講。但在繼後的發展中，地方教會應該在自己活生生的信仰經驗或基督經驗的基礎上，根據自己時代的特殊情形，努力地以更適合自己理解與生活的概念和模式來轉換這種帶有外國文化特色的模式。我覺得曾慶豹教授所言的“典範轉移”[29]用在此處才更為恰當。所以，本土化神學的建設應該有其階段性。到目前為止，我認為中國教會信仰本土化的努力仍然處於初級階段。不僅天主教會如此，其實整個基督宗教界

28 就整體而言，天主教所做的信仰本土化的思考大都是在與儒家的對話中展開，缺少現代性的問題意識。這對於明清之際的傳教士而言，尚屬合情合理；因為對尚處於傳教的初級階段的他們來說，我們沒有理由要求他們展開全面的神學建設，且這也並非他們的首要之務。六七十年代港台天主教重新展開了本土神學的思考，對神學的文化之維、現代性處境及宗教經驗之維都有所涉獵，但尚未能展開深入的思考與討論。而且在與儒家的文化傳統展開對話的過程中，其文化批判之維也未能拓展與深入。

29 曾慶豹在其“甚麼是漢語神學？”一文中所談的“典範轉移”，是指從過去的各種稱謂下的“中國神學”的舊模式、舊思維向一種能夠走出所謂的“中國化”模式，進入現代中國語境，承擔世界未來的“漢語神學”的新的思維模式。在曾教授的新舊模式的區分中，我們看到的不是他對過去幾百年的信仰本土化努力之得失的評判，而是對其徹底的否定。就這一命題的本質內容而言，它已經超出了中國語境中的神學建設的討論範圍，而進入了世界範圍的神學派別的爭論中。在過去幾百年來，在漢語世界的範圍中所做的有關本地神學的建設的努力與嘗試，是否真的就像曾教授所瞭解的一般，本人不敢苟同，學者們也自有論斷。但有一點非常值得注意，就是曾教授的批評應該引起天主教界更多地去關注自身神學建設的過去與未來，去深入瞭解過去努力與嘗試的正誤和得失，以求在未來的神學建設中能把握新的機遇、獲得新的突破，為中國、為世界人類的精神未來做出更多的貢獻。

（天主教及基督新教）及研究基督宗教的學術界的研究都還處於這一階段。為了真正的系統性的本土化神學或漢語神學的出現，我們還需要更多的合作與共同努力；因為積極的合作與互補可能更有利於本土神學的建設。

那麼，天主教的信仰本土化主張之神學基礎何在？因為，本土化這一主題不僅涉及對啟示、文化、救恩的普遍性的理解，而且也關係到啟示與文化的關係、理性與信仰的關係以及福傳與文化的關係等等。所以，天主教的本土化的理論主張是以其對以上主題的理解為基礎的。要想真正而更深入地理解教會信仰本土化的意義，就必需對相關主題的原則有所澄清。限於篇幅，我們只能對其略作陳述。

2. 啟示、文化與本土化

2.1 啟示與文化

啟示與文化似乎是兩個互不相干的課題：前者來自於天主；後者來自於人類。但其實二者關係緊密。因為文化是一種人類生存的現象，人類文化的歷史就是人類自身存在的歷史。用前教宗若望保祿二世的話來表達，人既是“文化之子”也是“文化之父”，[30]人既受惠於文化，受文化的影響，也是文化的開創者、影響者與改造者。

---

30 教宗若望保祿二世，《信仰與理性》（吳終源譯），天主教會台灣地區主教團秘書處出版，2000年，第六章，第71節。

而天主的啟示也總是走向人類的啟示。所以，談啟示不僅要談天主也要談人，因為所有的啟示，不論是自然啟示還是超自然啟示，[31]都是天主對靈性之人，而非對無靈之物的顯示自己的行為。如此看來，天主是向著文化中的人啟示自我。這樣，文化既是人理解啟示的場所和工具，也是啟示的載體。

按照聖經的啟示，天主教會相信天主救恩的普遍性，相信“他願意所有的人都得救，並得以認識真理”（弟前2:4）。而且天主一直就在參與人類的歷史，就如《希伯來書》第一章第1節所言，“天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話”。那麼，就某種意義而言，人類的存在史就是天主向人啟示自己的歷史，就是天主與人的關係史；人類文化的歷史也就是天主向人類啟示自己的歷史與空間。

由此可知，天主的啟示不僅隱含在整個的大自然中，[32]它也超越性地臨在於所有的文化中。從某種意義上說，文化不僅向人傳達天主的啟示，而且以不同的方式為不同的民族提供了適合於他們的理解啟示的文化場所。每一種文化中都不僅隱含著天主的自然啟示，同時也具有向超越性基督啟示的本源性開放；都有接受基督啟示的潛能。正如

---

31 天主教所講論的啟示，就其內容而言，有自然啟示與超自然啟示之分。自然啟示是指天主藉著大自然所給予的、人的理性能夠認識的關於天主的真理。超自然啟示是指天主將超越人理性認知能力的奧秘揭示給人，包括天主內在的生命與救恩計劃等，其超越人的理性能力；除非天主啟示，否則人絕對不能認識。

32 《羅馬人書》，第1章，第18-20節：“認識天主為他們是很明顯的事，原來天主已將自己顯示給他們了。其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他永遠的大能和他為神的本性，都可憑他所造的萬物辨認洞察出來，以致人無可推諉。”

前教宗若望保祿二世在其《信仰與理性》通諭中所言：

"當各種文化深深植根於人類經驗，就顯示出人類對普遍與超越開放的特質。因此，文化提供走向真理的不同道路，確實對人大有裨益，呈現給人一些使人的存在更合乎人性的價值。至論各文化中所提到的古代傳統的價值，雖是隱含地，卻是真實地指向天主在大自然中的顯示，正如我們在前面所提到的那些智慧的言語和聖保祿的教訓。……每一種文化，都銘刻著，並流露出趨向完成的動力。因此我們可以說，文化本身就有接受天主啟示的本能。"[33]

所以，基督的啟示超越於每一種文化，且對每一種文化都有一種不可抗拒的吸引力，而使文化原初性地向其開放。這或許可以成為文化中的"靈性"因素。它既內在於文化，卻又獨立於每一個別的文化，而成為自由的、普遍的閃耀在所有文化中的"靈性之光"。這或許就是儒斯定（Iustinus Martyr，約100-165）所說的在所有的文化與文明中都能找到的"聖言的種子"及"在外邦的哲人與詩人中的真理的成分"。[34]每一種文化"都是一種對世界的奧秘、尤其是對人的奧秘的反省的努力：一種對人類生命的超越層面的表達模式。每一文化的核心都觸及到一切奧秘中的

33 教宗若望保祿二世，《信仰與理性》（吳終源譯），天主教會台灣地區主教團秘書處出版，2000，第六章，第70-71節。

34 Giustino, *II Apologia*，13章5節；8章1節；*I Apologia*，第44章8-9節；第59章1節。參閱自 Rene Latourelle, *Teologia della Rivelazione, mistero dell'epifania di Dio*, ed. Città della Editrice, Assisi 1966, p. 93.

最大的奧秘：天主的奧秘”。[35]是天主藉著不同的文化以不同的方式向人類中的不同的族群揭示自己存在的奧秘與真理，同樣，他也讓人在自己的語言與文化中發現他愛的奧蹟並對其開放。[36]所以，可以說文化是一扇對世界的奧秘、人的奧秘、甚至對神的奧秘開放的大門，是世界與人做為某種形式的神的“語言”向人言下降並凝聚的結晶，並指向“聖言成人”及“聖言成人言”的救贖事件的發生。

基於對文化與啟示之關係的如此理解，我們可以問：在中國五千年的文化中是否也有天主啟示臨在的痕跡？如果有，那麼在何處？我們又如何去追尋其蹤跡？

我們的回答當然是肯定的。因為，如果我們相信天主救贖計劃的普遍性及相信其對全人類愛的普遍性，如果我們相信天主從起初就從來沒有放棄過這個偉大的民族，而是一直在默默的關愛著、引導著她，那麼，我們就可以肯定地說，天主對這個民族的愛與引導就在這個民族的文化中。我們在文化的根源處、核心處及其發展過程中也一定能找到其蹤跡。

這或許就是為甚麼中國的天主教神學界始終保持著某種程度的對中國傳統文化（尤其是儒家傳統）的開放性。但這種開放性並不意味著“復古精神”或對中國傳統文化的毫無批判性的全盤接納。他們只是不斷地在文化中去尋

35 Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, 5 ottobre 1995, in *L'Osservatore Romano*, 6 ottobre 1995, p. 7, n. 9.

36 *Dei Verbum (Rivelazione)*, n. 2, in *Documenti: Il Concilio Vaticano II*, a cura del Centro Devoniano, ed. Edizione Devoniane Bologna, 1968, pp. 495-497.

找天主與這個大民族交往的痕跡，尋找那些與福音相合相容的價值理念。

2.2 福傳、文化與信仰本土化

福傳與文化的關係正是我們所要討論的本土化問題的關鍵之所在。一方面，傳教士所傳的福音總是以具體的文化為載體，我們從來都不可能與那孤零零沒有任何具體文化色彩的福音喜訊相遇；另一方面，所面對的人永遠是文化中的人，既不存在那外在於文化中的人，也不存在與具體的人無關的文化。再一方面，將福音帶給其他民族的人所傳遞的也是自己民族文化所承載著的福音，所以也必然涉及到文化與文化的交流與對談、文化載體的轉換、對當地文化的補充與更新等等課題。正如宗座聖經委員會在1993年所發佈的有關釋經學的文獻中所言：

"在基督教的東方與西方，聖經的本地化的工作從初世紀就已經開始，且產生了相當豐富的成果。但是從來就不能將其視為完成；相反，由於文化的不斷發展與變化，本地化的工作也應當不斷地繼續進行。在近代的福傳過程中，在不同的國家人們使用不同的語言辭彙來表達福音訊息。實際上，傳教士們也不可避免地以自己本國的概念形式來表達天主的聖言。在這種情況下，新的地方教會就必需以極大的努力將這種外國的形式轉換成符合本國文化的形式。" [37]

---

37 Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*, p. 110.

就此，前教宗若望保祿二世曾有過極精闢的分析："文化環境浸潤著基督徒的信仰生活，同時基督徒的信仰生活也逐步影響文化的內涵。基督徒給每一個文化帶來天主在這個民族的歷史及文化中所啟示的不變的真理。……在不同的文化中宣傳福音，都要求每一個聽眾接受信仰，但並不妨礙他們保存本有的文化。其間不造成任何的分裂，因為領洗的眾人具有一種普遍性，能接受各種文化，並促使在它內已隱含著的往前更進一步，在真理內得到圓滿的展現。"[38]

另外，現任教宗拉辛格於1992年在香港召開的一次會議上所提到"跨文化性"（inter-culturality）[39]的說法，也涉及到福傳與文化相互關係的問題。他認為：基督信仰與福音並不是一種抽象與孤立的東西，她可以從一種文化傳遞給另一種文化；福音的資訊其實早已存在於傳福音者的文化中；在福傳的過程中，福音所接觸的是兩種文化：宣講者的文化與聆聽者的文化。[40]

文化與信仰及與福傳的關係由此可見。在此意義上，真正的福傳就是福音的本土化，即福音紮根於文化的深處；就是不斷地透過各民族的文化向文化中的各民族傳述基督的訊息。[41]在福音傳播的過程中，領洗人的數目固然重

38 教宗若望保祿二世，《信仰與理性》（吳終源譯），天主教會台灣地區主教團秘書處出版，2000，第六章，第70-71節。

39 亦譯為"文化相互關係"，參見柯毅霖，"福音在中國本地化的隱喻：天主教的一個觀點"，載於《神學年刊》第26期（2005）。

40 參閱 Joseph Ratzinger, *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione*, n. 10 (1993), pp. 657-665.

41 希伯來書，1:1-2。

要（因為他們的個體性基督經驗是本土化神學的前提和基礎），但信仰本土化的進程更是關鍵，因為福音藉著不斷地在文化中的滲透而進入民族大眾的血液中，而以自發、廣泛、深刻而久遠的方式影響到本地所有的人。藉著進入文化的進程，基督福音真正地被理解、生活和經驗。正如教宗若望保祿二世所言："一種沒有進入文化的信仰，就是一種還沒有被圓滿的接納，沒有被完全的思考，沒有被忠實地生活過的信仰。"[42]所以，傳教士宣講的結果是大眾的皈依；已經皈依的信徒們的信仰經驗是本土化神學的前提；實際上，本土化神學是一種在進程中的神學，是神學在每一個時代、每一個地方教會中不斷地"現代化"的神學。在本土化神學的這一現代性中，不僅包含了傳統文化中的價值精華，也包含著對當代問題意識（社會的、經濟的與政治的）的精准把握，並將具體時空中的活生生的信仰經驗表達於時代的領悟中。

3. 本土化與當地人文社會的建設

對於上文所提到的溫保祿神父提出的當代"本土化神學的現代化"問題，我們可以理解為本土化神學必須在當代人的問題意識中來思考，回應當下具體"時空"中的人在身、心、靈各方面的需要。那麼，現代中國人所生活其中的人文社會的問題性何在？這裡，我們以非常簡單的方式勾勒如下。

---

42 這是前教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立的信》（*Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della cultura*）（1982年5月20日）中，為了強調信仰的本地化的重要性而談論的。

3.1. 傳統文化的危機與社會倫理的建設

自清末民初以來，中國知識份子對中國傳統文化的危機意識就越來越強。經過文革對傳統文化及其價值的洗劫，這種危機已突顯在人們社會生活的方方面面，且已蔓延至人們身、心、靈的各層面。其實，人類最大的危機或許並非危機自身，而是對危機的存在毫無意識，且樂在其中。張祥龍教授在其《中國傳統文化的危機》一文中用“黃河水中流走的是我們中華民族的生存之血，而現今的時代潮流沖走的則是我們民族精神的元氣血脈”一語來形容中國傳統文化正在面臨的“斷子絕孫、無以為繼的重大危機”，也並非危言聳聽，[43]而實在是中國文化之當前的一種生存現狀。當然，對於傳統中國文化危機，我們可以從不同的角度來理解：一方面，可以將這“危機”視作文化發展的必然階段，有其內在必然性，因為一種新的文化傳統的出現就意味著一種舊的文化傳統的危機（例如禪宗對於來自印度的漢傳佛教，就像在一粒種子落地而死的危機中展現新的生命）；另一方面，也可能是外在原因導致的，或是傳統文化中的價值理念不足以適應新的社會環境；或是因為與西方文化的碰撞所產生的文化失衡，比如受西方反傳統的啟蒙思想、純理性主義思潮與西方現代性所主導的全球化思潮等等，都使中國的傳統文化疲於應付。

其實，任何一種文化皆非盡善盡美，中國的傳統文化也不例外。正如當代著名新儒家學者牟宗三所指出的，“中

43 張祥龍，“中國傳統文化的危機”，載於《國學論壇文萃》第2輯（2004年1月12日出版）。

國文化整個看起來，外王面皆不夠”。[44]而傅偉勳與劉述先則都認為，不僅在外王的層面，而在儒家內聖的層面也同樣應該向基督教開放、學習，以求儒家傳統文化的創造性轉化。[45]另外，西學東進，尤其是西方的科學技術以及由此而產生的一系列的現代性問題都對中國的傳統文化產生了極大的衝擊。而這些問題性大都並非是中國土生土長的，而是由西方世界嫁接到中國大地上的，且具有極大的強制性。中國的文化傳統要想真正地適應它，就必須要經過漫長的自我反省、開放、吸納、向現代性文化轉型的過程，以改變這一系列複雜而又相互交織的因素所導致的當前中國文化定性與定位的尷尬（何謂中國現代文化？）與文化生存的危機。在此之前，中國文化的危機必然會呈現在具體的社會生活中，成為以各種的“社會病態”而出現的民族社會的危機。

那麼，現狀如何？中國現代社會最根本的危機是甚麼？以個人之見，中國社會的最根本的危機就是“人的危機”：人性的貧乏（非本體論的意義）與精神的真空。它是所有社會危機與病態的根源。當原本就缺乏形上穩固性與約束力的傳統精神信仰已經衰落、[46]傳統的倫理價值體系

---

44 牟宗三，《政道與治道》，長春：吉林出版集團有限公司，2010年，第8頁。

45 參閱賴品超，《傳承與轉化，基督教神學與諸文化傳統》，香港：基督教文藝出版社，2006年，第157頁。

46 中國的傳統倫理道德體系是以儒家及新儒家為主要思想基礎的，但隨著儒家、新儒家的歷史發展，天道的位格性逐漸漸失了；那麼這一作為個人與社會倫理道德規範的超越性的形上基礎，對個人、對社會良知的約束力也逐漸被弱化。因為失去位格，就意味著天主或上帝淡出了人際化的“你—我”關係中，遠離了人生存的人文社會領域。這或許也是中國“面子文化”的產生與發展的另一注腳，因為形而上的根基淡化了，於是形而下的“面子”就變得格外耀眼，甚至成為人生存模式的基礎，甚至有人提出，在中國的文化中“面子”就等同於“人格”的說法。

慘遭洗劫而新的精神價值傳統尚未形成之際，人們靠甚麼來安身立命？如果全社會自上而下都失去了一個人人皆應堅守的倫理準則及具有內外約束力的超越性基礎，那麼還有甚麼道德底線可言？那麼以貪污腐敗為精明、以暴力與欺詐為德性（就像新時代的“高衙內”的現象）、不擇手段的一夜成名、衣食住行各方面的全民造假等社會弊病及霍布斯的“人對人是狼”的假設成真的社會現象必然會動搖整個人倫社會的基礎。[47]

那麼，中國的出路何在？這似乎是一個政治的問題，但其基礎還是在於文化。在於文化的整合與轉型，在於為中國社會注入一股新的精神血液，塑造更具活力的新文化。

3.2. 天主教的本土化與中國新文化的塑造

那麼，這一新文化塑造的過程與天主教的本位化有何關聯？我們知道，天主教不是一種抽象的宗教，更不應該是一種只注重抽象空談而疏忽社會人群的現實生活的宗教。所以，面對社會的一系列嚴重的問題，尤其是人們精神生活層面的危機，教會必需給出自己的回應。梵二會議中的社會訓導的作用即在於此。其實，每個地方教會也都應該根據當地人文社會的需要，給予社會大眾有建設性的精神生活指南。

文化是人類生活的反映，是人生活方式的展現和表達

47 托馬斯・霍布斯（Thomas Hobbes），《利維坦》（*Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*），第一部，第十三章中的理論。

（包括思想、宗教、藝術及所有的日常活動）。文化不是一成不變的，每一時代的文化都具有自己的時代特徵；人類文化也不是單一的，而是多元的，每一個具有自己獨特的生活方式的族群都有自己獨特的文化。所以，文化是一種生活的有機體，它應該在不斷地發展變化中除舊納新。

那麼，在這一過程中，天主教會能做出哪些貢獻？天主教入華史幾近千年，但與中國文化的交流史卻只能從明末清初入華的以利瑪竇為代表的傳教士算起。天主教與中國文化經過400年的相遇、碰撞、交流與融合，在誤解與理解中走到今天，已經獲得了豐碩的成果。儘管今日的天主教仍然處於中國文化的邊緣，但無論如何它已經成了中國近代思想史或哲學史的一部分。“天主教對中國文化的影響，除了科學及其思維方式以外，神學和哲學方面的影響，已經在學界得到普遍的承認”。[48]而且自上世紀80年代以來，天主教研究又重新進入了中國大學及學術機構的研究領域，且大有崛起深化之勢。

今年6月4日，在浙江大學宗教學研究所主辦的《宗教與中國社會倫理體系構建》學術研討會中，卓新平教授在其論文《宗教與文明對話》中，呼籲人們在經濟上“脫貧”的同時，應該在精神上對宗教“脫敏”，因為目前正處於混亂的轉型期的中國社會需要建立一套行之有效的、具有人心內在約束力的理想的倫理體系。而這一體系需要有堅實的精神性基礎，即它需要“神聖之維”或“終極之

48 張曉林，《天主實義與中國學統—文化互動與詮釋》，上海學林出本社，2005年，第347頁。

維”來構建其具有強大內在約束力的精神性基礎，而這正需要求助於宗教。卓新平教授的呼籲正切中了當前中國社會問題的關鍵。而在這一領域中，天主教會已經有兩千年的實踐經驗，擁有相對完整的倫理價值體系。所以能為當今的中國社會提供許多可借鑒之處。針對當代中國物質文化的膨脹與精神文化的萎縮，針對人性的貧乏與精神的虛空，天主教信仰的末世之維及豐富的精神信仰內涵，一定會有助於中國社會克服其當前精神領域的貧乏與文化定性與定位的尷尬，並為中國健康的仁愛文化、忠信文化的塑造，提供基礎性依據。因為這些都是基督信仰生活的基礎性內涵。

到此為止，我們是站在文化的角度來思考的，即以建立健康理想的文化價值體系為目標。如果我們換個角度來分析，即以信仰的本土化為出發點來思考，我們會發現雖然二者的思考方向不同，但過程卻基本重合。正如我們在上文所提到的，信仰本土化所追求的是讓超越所有文化體系的基督信仰真理進入文化中，在文化中“道成肉身”，使文化得以昇華、轉化而成為有助於本民族以更合乎人性的方式生活與發展，並為人們展示希望與未來的文化。就此而言，基督信仰之本土化自身也有助於中國新文化的塑造，為其提供新的精神血液，並為中國社會的精神信仰固本強源。

4. 中國的本土化神學與西方教會傳統神學的關係

現在，我們來看在信仰的本土化的過程中，應該如何對待西方傳統的教會神學。原則上來說，每一種神學都

是藉著對在特定的社會—文化背景中的特定的基督徒團體的信仰—生存經驗的反思而生成的；那麼，自然地它也會帶有特定社會—文化的色彩。沒有人會否定聖多瑪斯或聖奧斯定的神學思想與古希臘文化思想及他們所置身其中的社會—政治背景的關聯；也沒有人會否認拉納或巴爾塔薩的思想與西方社會現代性的淵源。考察神學發展史的話，就會發現除了傳統文化的特性之外，教會的神學也不斷地針對不同時代的不同社會問題做出自身生活的回應，並在此回應中不斷的發展和豐富自身的內涵。西方傳統的教會神學有其基礎的一致性，因為他們除了擁有共同的啟示之外，也擁有共同的希臘—羅馬的文化淵源；西方教會神學也有其思想的多樣性與地方的獨特性，因為儘管德國和義大利都在歐洲，且就當下來說，都在歐共體之內，但他們也各有各的社會文化差異性，因此其神學思想也自然有所不同。因為德國的神學必須在傳統與自身當下的生存經驗的基礎上回應現代性的德國社會為德國神學提出的種種問題；其他的地方教會也是如此（當然德國的神學家也可以對義大利的社會—政治問題做出自己的神學回應，但這種回應原則上應該屬於義大利神學的一部分來考量）。

就此而言，從整體上，中國的本土化神學與西方傳統的教會神學有其共同與共通性，同時也有其極大的差異性。其共同與共通性可以從三個源頭來思考：一是他們所共同擁有的超越文化的基督信仰真理；一是“人同此心，心同此理”的人性基礎（這不僅使人與人之間個體基督經驗的分享成為可能，也使不同思想體系之間的對話成　可能）；另外就是當今越來越強勢的全球化思潮，這種思潮

無論在正面還是負面的效應中，都必然會強化二者之間的共通性。其差異性則來自於它們之間幾千年的社會—文化的不同基礎與走向。[49]

二者之間的共性不僅是東西方文化對話與相互理解的基礎，也使各自的基督徒團體相互分享個體與團體的信仰經驗成為可能。基督宗教在西方兩千年的發展歷史中，積累了極為豐富的信仰生活的經驗及對此經驗反思系統化的經驗。這些都是極為寶貴的精神信仰財富，可供中國的基督徒學習與分享，為中國的本土化神學帶來靈性的啟發。到目前為止，漢語界在神學方面所作的努力與貢獻就是最好的證明。正如賴品超教授所言：“西方神學論著的翻譯與吸納，對於漢語神學在過往的發展，是有著緊密的聯繫，並且可以說在某種程度上，做出了積極的貢獻。”[50]另外，在全球化與網路化的今日世界中，不僅西方的精神財富，而且西方現代性與後現代性的種種問題也會在不經意間嫁接到中國的本土上，而成為中國的社會文化問題。在此情形下，西方的神學思想界對此作出的回應，將為中國的思想界提供不少可借鑒的思想資源或神學資源。但基於二者之間文化傳統及社會生活的差異，他們也必然各有自己的發展思路及問題意識，及由此而來的神學思想的差異。這最後一點是在基督徒的信仰生活與反省中自發而出現的，既非源自中國神學界青春期的騷動與叛逆，亦非基於民族主義情節的妄自尊大與盲目激情。隨著基督徒信仰

49 這些都是值得進一步深入思考的問題，但限於篇幅，在本文中無法展開討論。

50 賴品超，《傳承與轉化，基督教神學與諸文化傳統》，第187頁。

經驗的不斷積累與對所生活其中的社會問題的信仰回應的不斷反省與思考，屬於中國語境的基督神學也自然、且必然地在中國的處境中慢慢地生成與發展起來。

具體而言，面對西方文化傳統的教會神學，中國神學界在反省本土化神學時應該注意到以下兩個大的方面：聖經與教會傳統。聖經是超越的啟示真理在具體的社會—文化背景中的具體的生成；在某種意義下，是聖言在人的言說中的另一種“道成肉身”。如此，聖經中的上天啟示的成分與大地文化的成分由此可見。直到今天，西方教會仍然在嘗試著在不同的語言的古老文本與現代文本中，以不同思路的釋經學方法來理解天主的啟示，即人言中的聖言。現任教宗最近出版的《納匝勒人的耶穌》（I、II、III）也旨在為人提供一種新的解經方法，以更深入、更本源地來理解吸納聖言的啟示。那麼，漢語語境中的神學家和聖經學家是否也應該為漢語處境中的基督徒提供更有利於他們深入理解、生活聖經真理的釋經學？其實，翻譯本身也是一種注解，但這種注解為中國的基督徒來說是否足夠？這是在思考中國的本土化神學時所應該深入探討的問題，因為聖經是神學的最主要的泉源與基礎（之一）。

另外，就是教會“傳統”或“聖傳”的問題，這也是在信仰本土化過程中所不能忽略的主要問題之一。教會的“傳統”是聖言的另一種保存、傳遞和理解方式，它自身又包含了在歷史中的教會對聖經及聖傳的解釋。實際上，它是基督徒團體在自身的社會、文化和宗教處境中所不斷發展、不斷豐富的信仰生活方式。當歷史中的教會遇到困難、遇到異端的攻擊的時候，就會針對生存處境中

的問題給出精神的指導，很多“信理”條文的產生都是如此。而他們所針對的問題是在特定的社會—文化背景中出現的，它可能與其他文化和處境中的民族並無太大關聯或者在其他的民族處境中根本就不可能出現。那麼教會對這些問題的回應似乎對於其他族群的人來說也就無太大關聯。我使用“似乎”一詞，因為就不同民族與文化中所出現的具體問題而言，也許是如此；但教會對“時空”中的教會團體的具體問題所做的回應中，不僅包含了對所出現的問題的深入分析，而且更包含了對自身使命及信仰真理的不斷地深入理解和系統反思。而後者不僅對彼時的時代問題有效，也是歷史中的教會的寶貴財富。它除了對“時空”中的教會有持續的指導性之外，也對其他的地方教會有指導或啟發的作用。

現在，我們拋開複雜的教會“傳統”問題，而僅提出本土化神學該如何面對教會“信理”條文的問題（僅僅是提出問題，供大家討論）。我們知道，教會的信理是“神聖不可侵犯”的！如上所言，信理中既包含了時空性成分，即具體的時代問題性、社會—文化性與語言思維性，也蘊含著超時空的信仰真理的認知，即“時空”包裹下的真理。那麼對於我們來說，當本土教會為了自己的福傳使命有必要面對某一教會信理時，她首先要認清其條文下所蘊含的內在真理，再以易於本地基督徒理解、生活與實踐的模式將其表達出來。對於那些為本地教會的發展尚未有直接關聯性者，我們可以將其“懸置”起來，存而不論。這是一個複雜、艱難、有時也很“危險”（“觸犯”某些神學權威）的過程，但為了使基督信仰活生生地、有

血有肉地降生在一個具體“時空”中，為基督教義與傳統提供一個新的詮釋幅度，確實有其必要性。這本身即是教會信仰本土化工作的一環，不僅能為本地教會注入新的血液，同時也豐富了普世教會的靈性資源，為西方教會的神學發展也有所啟發。在這裡，法國著名漢學家弗朗索瓦・朱利安（François Jullien）所提出的“從外面思考”，即站在自身傳統之外，站在一個完全的他者的立場來重新審視自身，或許對自身能有一個全新的認識的觀點，也能對西方的神學界有所啟發。果能如此，他們不僅能從一個全新的視野來重新審視自身的神學傳統，也必然能夠極大地幫助中國的本土化神學建設，此所謂達己達人。

5. 本土化神學進程的幾點建議

對本土化神學的意義及其與文化和其他的神學傳統的關聯進行簡單論述之後，現在我們來看，在具體的處境中，在前人辛勤耕耘的基礎上，如何具體地展開本土化神學的建設工作。限於篇幅，我們只能概括性地做出以下幾點提示：

5.1 中國傳統文化精神的研究與繼承

在很多人都在討論傳統文化的危機之時，我們來講對傳統文化的研究與承繼，可能本身就具有爭議性。然而，傳統文化危機的存在也正說明了遭受危機者的傳統文化的存在。文化是一生活的有機體，所以傳統的文化不僅存在於文字中，也生活在現代人的生活與思維方式中（或許，在西方生活過中國人可能更會體驗到這種東西傳統文化的

差異性）。但這處於內外交困危急中的傳統文化要求中國的知識份子在此危機意識中，根據時代的需要更新傳統的文化，賦予其適合時代需要的新精神。

那麼，中國的基督徒面對以種種病態的社會現象所揭示的傳統文化的危機，也應該以承擔的精神參與社會文化新精神的塑造，在繼往開來的文化精神事業上做出自己的貢獻。因為正如上文所言，這一文化更新的過程與本土化神學的建設可以是部分重合或並行的。因此，本土化神學除了注重時代處境中的問題意識的維度之外，也需要對傳統文化中的精神價值做深入的研究與把握。這不僅有助於我們對當下處境中的深層問題的領悟與把握，也有助於我們理解並發現，天主與這個偉大的民族的交往史及天主對這個民族的愛的蹤跡。所以，漢斯孔所言的“符合中國國情的、本色化的基督教神學沒有必要以古代著作家為其主要參照系，需要的反倒是為了未來的生存而解析當前社會的複雜性”[51]的片面強調，可能有待商榷。

5.2 對當今人文社會狀況的把握

我們的漢語神學或本土化神學必須以現實生活為其生存與展開的空間，力求使福音的真理進入人們的生存處境中，成為生活的真理。否則，就失去了其生存與發展的基礎，而淪為抽象的空談，成為思想的奢侈品而供人消遣。

51 秦家懿、漢斯孔合著，《中國宗教與西方神學》，吳華譯，台北：聯經出版公司，1989年，第252頁。

5.3 西方教會神學的研究

有志於漢語神學者，應積極展開對西方教會神哲學思想的歷史與現狀的研究。在教父學的研究中，我們學習教父們是如何在保持信仰純正的努力與執著中（護教學），使基督的信仰進入文化，提升文化，使其成為基督福音的承載者及福音真理彰顯的空間，成為“時空”中人們精神教化的資源與力量。在中古世紀後期，天主教神學的日趨成型時期，我們可以看到基督福音本土化的不斷拓展與成就。在近現代的教會神學中，我們可以學習西方的神學家如何面對現代性的人文社會處境對神學進行“再本土化”，也即“現代化”的思考，並對現代性問題做出實際的、有實效的回應。換言之，現代西方的神學家們對現代性問題的思考、在神學的現代化努力中的得失成敗，一定會對我們漢語界神學思考者有所啟發。西方的神學在兩千年的努力中取得了巨大成就，但這並不意味著西方的神學建設就總是成功的（比如面對西方社會的現代性問題，西方神學也有力有不逮之惑）。

具體而言，可以分為以下幾點：a）翻譯的工作還應該進一步擴展並系統地展開，因為就目前的翻譯數量與內容而言，尚遠不能滿足國內神學工作者的需要；翻譯的內容要教父學著作與現代教會神學名著同步展開；b）強化教父神學及現代神學的研究力度、深度與廣度。西方神學思想引介的同時，也要作為神學工作者加入西方神學的討論中；c）以上翻譯、引介與研究絕非雜亂無章，盲目進行，而需系統篩選，有序展開。

5.4 基督教文化與中國文化比較學的深入研究

根據我們以上所談，可以看出文化比較屬於信仰本土化之一環。因為在我們接受福音的同時，我們所屬的文化就已經與承載福音訊息的另一種文化概念開始了接觸與碰撞。所以，為了本土化神學的生成，我們還必需從文化比較學的角度，對東西方文化體系，尤其是其精神核心概念進行更為深廣的研究。

自上世紀80年代以來，在中國興起了一股轟轟烈烈的“基督熱”，無論在鄉村的傳教領域還是在大學機構的學術領域都是如此。在學術的領域，整體而言這“基督熱”是在東西方文化交流的大旗下展開的，當然其中也不乏對信仰的認同與皈依。直到今天，東西方文化的交流仍在如火如荼地進行著。但回顧這幾百年的文化交流史，則發現對這兩種文化，尤其是這兩種文化構架中各個基點和拐點——精神核心概念的研究尚不夠系統與深入。實際上，這些核心概念不僅支撐著整個文化的框架，是瞭解一種文化核心精神的關鍵，也是探討不同文化間之共性，不同價值體系中之核心價值的普遍性或普世性的主要渠道。

通過這些概念的比較研究，我們可以發現所翻譯與所研究的著作中哪些成分是可以直接“拿來”的，哪些是可以轉化，以豐富自己的文化傳統和精神資源的；哪些是可以幫助並啟發我們來更恰當地表達信仰真理的等等。

5.5 以本土文化及思維方式來理解、表達自身之信仰經驗

即便自明末清初算起，中國基督徒的信仰生活之經驗

也已經有四百多年的歷史。這些寶貴的活生生的信仰經驗才是基督神學建設的真正基礎。沒有真正深入的個體與團體的信仰生活經驗，神學的論述都實屬空談。但只有經驗而缺乏理性的總結與分析，也同樣不會有系統的神學論述的出現。這就突顯了在神學的建設中，理性與信仰的相輔相成的關係。正如若望保祿二世在其《信仰與理性》通諭中所言："因為無論是理性或信仰，失去對方之後都變得貧乏與弱不禁風。理性少了啟示的幫助.....要冒失去終極目標的危險。信德沒有理性的支援……會陷於萎縮為神話與迷信的重大危險中。"[52]但就理性一面而言，不同生存語境中的人們都有自己獨特的生活風格與思維模式。這就導致了他們對自己所經驗的信仰內涵有不同的理解和不同的表達。自然地，在此基礎上所發展出來的神學思路與風格也不盡相同。那麼，生活在當代漢語語境中的神學工作者也應該積極努力地運用自身的漢語文化資源，來理解表達自身的信仰體驗，並結合當代的人文社會處境發展出適合現代人生活的神學論述，為時代中的人們締造未來與希望。

6. 總結

6.1 本土化神學名稱的問題：

就神學的實質而言，稱謂不是關鍵的問題，而在稱謂之下所展開的內容及其性質才是關鍵（西方神學家可能從來都沒有討論過要為自己的神學起一個甚麼樣的雅名）。但不恰當的名稱也可能會誤導一些人，所以也有必要選擇更

52 若望保祿二世，《信仰與理性》，第48節。

為適切的名稱來表達某一神學的獨特性或區域性。關於神學的名稱已經有不少的學者進行討論，此不贅述。我個人贊成何光滬老師的主張，採用劉小楓及楊熙楠所首先提出的“漢語神學”一名，但同時也使用“中國神學“一名，以表達那些被翻譯成外語的“漢語神學”或直接用外語寫作的“Chinese Theology”。就“名—意”之通傳而言，這兩種名稱比其他的名稱更周全些。

6.2 天主教的信仰本土化思路展望：

明清之際，天主教傳教士所進行的神學思考的側重點是中國的傳統文化。對於生活於另一種文化傳統中，並攜帶著這種文化概念所承載著的福音訊息不遠萬里來到中國的外國傳教士來說，首先吸引了他們的注意力，使他們感到震撼的當然是中國的文化傳統，尤其是主流的文化傳統。所以，東西兩種文化傳統的碰撞首先在他們的內心發生，且在此碰撞中要力保信仰的“純正”。這就要求他們首先必須要從語言和文化出發，來開始這艱辛的福傳活動。所以，他們起初的目標也根本就不是且不應該是建立甚麼神學體系。對於他們來說，首先要通過文化傳統的認知而接觸、瞭解當地的人們，並盡可能地以他們所能夠理解與接受的方式來表達自己所帶去的信仰真理。如果忽略了他們所置身的時代處境及他們所擔負的使命，我們就很難對他們的活動作出合乎理性的判斷。

上世紀六七十年代，港台的天主教神學工作者又重新開始了對本土化神學的思考。其對話的物件也基本上是儒家與新儒家的傳統，而對中國文化中的其他傳統和漢語語境中

的現代性問題有所忽略。一方面，是由於受外國傳教士的神學思路的影響，而未有足夠的補充與矯正；另一方面，這當然也有其時代的原因，即受港台強勢的新儒家思潮的影響。所以，整體而言，港台神學工作者延續了明清傳教士的神學思路——與儒家對話，而缺少了現代性的“時空”思維。不過當代的外國傳教士，如谷寒松及溫保祿等卻都針對此天主教神學思路的薄弱環節給予了極具建設性的補充與思考。比如，溫保祿神父所提出的中國神學的“現代性”問題的思考以及谷寒松神父所提出的“道神學”及關於神學思考中對陰陽論的重視，還有其針對中國文化的整體性特色所提出的“以基督為中心的人學”提議，以及其後他又針對今日中國經濟的發展而提出的“進步神學或發展神學”的提議，都極有建設性和啟發性，而有待於今後的中國天主教神學工作者以更具深度與廣度的方式來展開思考。

6.3 信仰的本土化與福傳：

信仰的本土化就是福傳！所以，中國教會的領導層或許應該以開闊的視野與敏銳的洞察力，來透視時代的挑戰與徵兆，來把握當前的機遇，使教會擺脫邊緣化的生存狀態，而進入社會，進入正在轉型中的中國新文化的血脈中。中國的社會人文現狀對於成長中的教會來說，可謂機不可失，時不再來！

6.4 漢語神學內容：

漢語神學的思考與建設要充分地注意到，西方傳統神學的分科分類所導致的神學與實際靈修生活脫節的問題。

[53]我個人建議，漢語神學的建設應盡可能地將神學與靈修學融為一體：神學就是靈修，就是生活的學問。或許我們可以更多地參考教父們和一些當代神學家，比如巴爾塔薩等的神學模式。

6.5 中國天主教神學工作者團隊建設：

要想真正地拓展教會漢語神學或中國神學的建設，教會就必需擁有自己的神學工作者團隊，來推動與規劃，來身體力行。在此之前談漢語神學或中國神學，對於教會來說，都為時尚早！

53 "今天的修生與神學生幾乎一致斷言：他們所研讀的神學課程，對他們的靈修生活產生不了甚麼影響力。"引自William Johnston （簡惠美譯），"我們需要革命"（*We need a Revolution, in The Tablet*, 1 June 2002, p. 12）參見《神學論集》第134號（2003年元月），第498頁。

超越東西方
── 當代中國天主教本土化的總體反思

孫琥瑭（雲南民族大學）[1]

Abstract: Indigenization is an endless question when an alien religion goes into the local culture. Is the indigenization of the Catholic Church in China an adaptation or an alienation? This thesis analyses this phenomenon, and puts forward solutions and suggestions. Indigenization is the result of dialogue, mutual tolerance, and mutual adaptation. It is a process of learning from each other and the result of mutual complement, and integrative innovation, confronting the social reality, serving society, and maintaining public interests. They seek common ground while reserving differences. Ethical standard is highly valued; consistency between keeping core values alive and innovating in forms is also insisted on; the church-state relationship is always the deciding factor. Finally, this thesis puts forward prospects and lines of thought, and insists that the awareness

1 孫琥瑭，中央民族大學宗教學博士，雲南民族大學哲學學院講師，研究方向為天主教、中國宗教與文化。

of indigenization should go beyond East and West. This awareness should maintain a good relationship between church and state; it should also strengthen dialogue, mutual tolerance, mutual adaptation, and learning from each other. It should promote complementary and integrated innovation, while facing the social reality, serving society, seeking common ground, and meanwhile reserving differences. With this awareness, ethical standard is highly valued and consistency between keeping core values alive and innovating in forms is insisted on. Thus, a tension between catholicity and local features is necessarily kept.

一、適應還是疏離？

天主教的存在與發展至今已經兩千多年。其本土化的進程也隨之進行了兩千多年。“其實，從最早期的宣講福音，神學就寓居在本土文化中；由早期的猶太文化，到後期的希臘、羅馬文化，神學就不斷融入這些文化中。現在被普世教會接納的神學，其實也是某類本土神學的表現，只不過被普世教會接納了，…… 內容採納了不少希臘思想去表達。…… 正如耶穌降生在猶太文化環境中，同樣神學必然降生在某種特殊文化中。”[2]

時代的車輪滾滾向前，今日的天主教已經處身於一個嶄新的21世紀中。如果說，元、明、清、近代是天主教在華本土化的三個重要發展階段，則現當代（主要指1949年以來）天主教在華已經進入了本土化進程中的第四個階段。

由於複雜的歷史背景與時代發展的巨變，這第四個階

2 吳智勳，《神思》，2000年第47輯，第14頁。

段與前三次本土化所面臨的環境已截然不同。世界正在走向全球化、開放化、科技化、工業化、城市化、資訊化、個性化、自由化、世俗化、多元化，而中國也在這一潮流中奮勇前進。中國天主教會在歷經多次風暴的洗禮後，更加善於自我生存與發展。而在國際上，對有關中國天主教會的相關事宜，或聲援或反對的力量越來越強，有時往往牽一髮而動全身。

目前，中國天主教正處於恢復與平穩發展中，各地都在加快從事硬體方面的基礎建設，如紛紛建教堂。但在可預見的將來，信眾不會有突飛猛進的發展，不過總體趨勢是人數在增長，社會影響在增加，其社會形象在日益向好的方向轉變，教會也日益變得開放與理性。

然而，由於中梵關係未正常化等一系列因素所導致的地下教會長期存在和政教關係的錯綜複雜，使得天主教在當今中國難以健康發展。比如，社會公益慈善事業是天主教的傳統，但在中國由於各方面因素的制約而難以開展，難以對公民社會建設提供一份有益的支援。客觀而言，當代中國天主教的處境，是歷史、政治、國家關係、文化差異、個人因素等多種因素綜合作用的結果。

但不可否認，天主教文化已經成為中國文化中客觀存在與不可忽視的一部分，儘管它還不具有決定性的作用，也並沒有成為有機組成部分。

客觀而言，中國天主教自入華以來，本土化進展最順利與最富有成果的時期應是明末清初與民國，明末清初一

大批傑出的以利瑪竇、徐光啟、楊廷筠、李之藻等為代表的傳教士與儒家天主教徒融彙中西，運用適應性傳教策略而取得了豐碩的成果，在中國天主教會史上留下了濃墨重彩的一筆。而民國時期以馬相伯、英斂之、剛恆毅等為代表的中國天主教會為擺脫殖民形象與國外控制從而實現獨立自主自辦教會做出了貢獻。然而，或者由於政教關係，或者由於中外國際關係，最終消逝於無形，而給我們後人留下了沉重的思考。今天，中國天主教本土化的路子究竟應該如何進行？

著名天主教神學家孔漢思在總結基督宗教在華歷史後，提出基督宗教在華傳教方針所經歷過的七種模式，即：1. 外表的和諧—景教；2. 不同信仰的混合—摩尼教；3. 互補的融合—利瑪竇；4. 傳教衝突—17、18世紀；5. 文化帝國主義—19、20世紀；6. 反傳教的反響—20世紀；7. 外來宗教的本土化。[3] 他認為，基督宗教（包括天主教）在華經歷了外表的和諧、不同信仰的混合、互補的融合、傳教衝突、文化帝國主義、反傳教的反響等六個模式後，今天，已經進入了第七個模式即外來宗教的本土化時期。我們贊同孔漢思先生的劃分，但關鍵的問題是：當代中國天主教本土化的路子究竟應該如何開拓？

著名基督宗教研究學者唐逸教授在分析基督宗教在華發展的階段後，提出了基督信仰中國本土化之三種類型：即一、語義的採納，指出版採用本土的語詞語句以翻譯外

3 孔漢思，《中國宗教與基督教》，北京：三聯書店，1990年，第208頁。

來觀念；二、觀念的折衷，指力圖採用本土語境中的現成觀念來移植外來觀念，以利流傳；三、價值的完成，指意識到利用現成觀念不僅不妥，且已扭曲原來觀念，故必須採取特殊語義手段，諸如語義中立化、限制語勢、創造新義、改造原有語言或象徵形式等，以利外來價值的確立。唐逸教授認為，與觀念的折衷不同，價值的完成則是以某種固定的基督信仰之本義，重新詮解中國文化，賦予後者一種前所未有的新意義。即不是用中國價值來改造基督教價值，而是相反用基督教信仰來改造或完成中國價值。其特點是維護一種固定不移的基督教教義（往往以宗派的教理為轉移），尋求中國文化的表現形式，或詮解中國文化的觀念而提升之。這又可分為兩類：一類是運用中國形式，諸如中國畫、中國歌曲、中國詩詞、中國建築、中國小說或戲曲等，來表現基督信仰；另一類為用基督信仰來詮解各種文化觀念，包括傳統與現代觀念，將中國文化提升到外在超越信仰的新高度。[4] 唐逸教授提出的兩類途徑不失為一種有益的探索與思考，也在一定程度上與本文中的部分內容相印證。但是，唐逸教授最後的結論卻是消極悲觀的："外來觀念，必融入本土語境；外來觀念體系，必化為本土語境中與語境的基本價值結構相通約的子體系，方成為可理解、可接受、活潑有生命的文化價值。三種類型本土化努力，未成功的根本原因是在語義適應過程中尚未找到外來觀念體系與本土語境基本價值結構（世界觀、生活態度）的共界。於是，在語義適應過程中，力求中國

4 唐逸，《基督信仰中國本土化之類型》，載於《世界宗教研究》，1999年第二期，第50頁。

化則偏離原教旨，而維持原教旨則疏離中國語境。因此，基督信仰自基督信仰，中國文化自中國文化，二者並未形成水乳交融之勢。”這麼，我們不完全同意唐逸教授的結論。在筆者本研究論文中，部分區域基層教友的日常禮儀、生活態度、教育、道德等與中國本土文化水乳交融，已找到部分“共界”，得到一定程度的本土化。只不過，這種“水乳交融”僅僅是局部的（關於此看法，由於關涉太多，具體論述可參照筆者博士論文：《適應或疏離：當代中國天主教本土化研究》）。

二、對策與建議

本土化的困境需要不斷的探索與追尋。在此，一個學理式的探討與向導是必不可少的。筆者的主張如下：

1. 對話的本土化

在兩種不同文化的相遇中，衝突、碰撞、疏離是由於不瞭解所致。不瞭解是由於缺少溝通、交流與對話。當今的時代是一個對話的時代。對話可以贏得彼此的瞭解與理解，從而可以有望在此基礎上找到共同點，達成共識。最後避免衝突、碰撞與疏離。當代中國天主教應該緊跟時代潮流，加強與各種文化形態的對話。不但應該與中國傳統文化中的儒家、佛教、道教等對話，更應該注重加強與馬克思主義、民間宗教信仰、少數民族宗教信仰等的對話。教會內外的知識份子應該充當對話的領頭羊。

2. 相互包容的本土化

本土化應該是一個兩種或多種文化相互包容的過程。

孔漢思指出，“如果基督徒堅定地相信福音資訊應當走向世界而不應局限於某些民族、某種生活方式、某種習慣的祭儀，那麼結果必然是基督教的本土化。這不是對基督教的基要和傳統的背叛，而是進入與各種不同形式的文化的聯姻，由此豐富雙方的內涵。如果基督教想要成為一種持久的社會推進理論，除了實現基督教的本土化，舍此別無他途。”[5]

中國傳統文化是包容的、現實的，包容現實的中國文化已部分接納了天主教。在幾百年裡，相對封閉的農民每天在固守著自己的信仰，一代一代，一族一族，一家一家地把天主教的教義禮儀傳承下去。這一方面說明，天主教本身有極強的生命力與較高品質。另一方面也說明，中國文化有巨大包容性。中國文化的巨大包容性已經為天主教在中國的發展留下了一片空間。但它能否為高層所讚賞，為知識份子所認可、接納與宣傳，為社會所普遍認可，尚須時日。筆者認為，這很大程度上也依賴於天主教是否能包容中國傳統文化。

3. 相互適應、接納對方、相互補充和綜合創新的本土化

從文化學的觀點來看，文化有綿延連續性、繼承性、流動性、開放性、互相影響作用性等特性。沒有任何一種文化是絕對不變的，也沒有任何一種文化是完美的，所有的文化均處於不斷的更新過程中。神學只有不斷豐富才是有希望的神學，文化只有不斷更新才是有生命的文化。

---

5 轉引自王曉朝，《基督教與帝國文化》，北京：東方出版社，1997年，第289頁。

在我們看來，真正的本土化應該是基督徒以個人或團體的方式，活出他們信仰和國家民族雙重的遺蹟。天主教在當今中國，也應該是一個與中國傳統文化相互適應、相互接納、相互補充的宗教文化。雙方相互接納、相互補充的前提，就是要盡可能尋找雙方的相似之處（如對天、仁愛、孝道、尊重婚姻、重視家庭教育等的強調），並力爭發現對方的優點。在此基礎上，接納對方的優點，而相互補充，並進行綜合創新融會貫通。

4. 直面社會現實、服務社會與利益大眾的本土化

天主教作為一種人類宗教信仰的表達方式，不僅僅是一套學院殿堂裡的學問，更是一種“生命的學問”，是有血有肉可以實踐的生命體驗。天主道成肉身，進入特定的歷史，分享人的軟弱經驗，承受人類的實際苦難。在古代西亞社會如此，在希臘羅馬社會如此，在當今中國社會更應如此。福音應該能給今天處於急速工業化、城市化、世俗化、現代化、科技化的廣大中國民眾帶來自由、正義、平等、博愛、釋放、溫暖與希望，應該能豐富一部分人生命的成長與更新。一個宗教在一個特定的文化中，如果排除了文化理念化的過程，它就永遠是一個生疏的外來者。如果它的信仰及教義體系不能在人們的日常生活中得到表達，它就不能在存在的意義上使人們對它所闡釋的信仰產生終極的渴望，而它的信仰者就會要麼急功近利，要麼徒有虛名。正如20世紀60、70年代，北美黑人神學以膚色、種族歧視之經驗為背景、拉丁美洲解放神學以階級剝削壓迫經驗為背景以及女性神學以性別歧視經驗為背景，今天，中國的天主教也應該直面社會現實，服務社會利益大

眾，以中國廣大基層老百姓的豐富經驗為背景。一方面，要以整個心神服膺信仰；另一方面，要透徹新文化，不只是一知半解，而要身體力行。只有這樣，才能激起人們的共鳴與接納。由此，真誠希望天主教能夠成為感動中國的一股力量。今天，中國現代化市場化等所帶來的負面效果，如缺乏誠信、理性、人際關係疏遠、邊緣群體增多、貧富分化嚴重等社會問題，引起了有社會良知的知識份子的憂慮。因而基督宗教可在拯救這一危機中提供重要精神資源。知名教會學者趙建敏神父提出，天主教對當代中國社會的價值取向有五大原則：人格尊嚴原則、公共利益原則、服務參與原則、仁愛互助、真理自由正義和愛的原則。[6]

5. 求同存異的本土化[7]

有西方天主教背景的哲學家查爾斯・泰勒，是主張“多元文化主義”的先驅。他認為真正的“多元文化”應該建

6 參閱趙建敏主編，《天主教研究論輯》，2006年第三輯，第339-340頁。

7 卓新平教授在《基督教與中國文化的相遇、求同與存異》（香港中文大學崇基學院出版2007）一書中提提出：從信仰認知來看，基督教在華之異及其作用和影響則包括如下一些方面：1. 基督教的原罪觀對人性本質的認知；2. 基督教神性觀對三位一體上帝的認知；3. 基督教拯救觀對神子、人子共構之耶穌基督的認知；4. 基督教超越觀對“外在超越”的認知；5. 基督教終極觀對歷史意義的認知；6. 基督教普世觀對民族文化定位的認知。卓教授還認為，存異中的基督教特色對中國文化的更新與塑造有重要作用與借鑒。這些特色包括：1. 基督教文化體現出一種與眾不同的“愛”之精神；2. 基督教文化體現出一種頗為獨特的“謙卑”之精神；3. 基督教文化的普世觀提供了一種全球意識和整全視域；4. 基督教對“此岸世界”與“彼岸世界”、“世俗之城”與“上帝之城”、“人間”與“天國”的二元分殊，亦與中國傳統的一元、圓融之世界觀相異；5. 與其“外在超越”的精神相關聯，基督教信仰表達了一種“終極關懷”；6. 基督教從社會批判、歷史洞觀意義上提倡一種“先知精神”；7. 基督教以主張信仰“耶穌是基督”而展示了與其他宗教明顯不同的拯救精神；8. 基督教在其文化傳統中還倡導一種“禁欲”精神；9. 基督教強調一種與“理性”精神不同的“神秘”精神；10. 基督教傳統中貫穿著一種“契約”精神。筆者認為，卓教授所指出的“異”對當代中國社會是有重要意義的。

立在平等的信仰和文化之上；並提出，現代社會的“統一性”（Unity）不能建立在某一種確定的“認同”（Identity）上，而是要在多元文化下，超越文化，克服差異，建立普世的統一性（Universality），從而提出要用一種“存異之同”（Unity—across—difference）來代替“認同之同”（Unity—through—identity）。[8] 泰勒的說法揭示了人類不能在某一種文化認同之上建立共同的身份認同。我們必須尋求“統一性”與“多樣性”的共存，“一”與“多”的協調。

筆者認為，本土化是一個雙方尋找最大公約數（即共同點），並在不可能融通處盡力尋找對話、爭取互相理解、求同存異的過程。對於天主教與中國文化中國社會的互動來說，公約數是存在的。特別是在對至上神、孝、仁愛、忠、平等方面的強調。而在天主教原本教義中較為突出而中國傳統文化中較為薄弱的思想如正義、自由、組織性、大公性、普世性等觀念方面，應該加強與中國文化、中國社會的交流與溝通，從而力爭尋求理解，並在當今中國社會發揮先知性的角色。

6. 注重倫理本位的本土化

中華民族自古以來，就是一個高度重視倫理道德的實用文化。在這樣一個文化傳統中，倫理道德的價值超越了思辨探討的價值，對倫理道德的重視遠遠超過了對形而上學的重視。因而，任何一種外來文化要融入中國文化和中國社會，必須高度重視這一傳統並實踐之。

---

8 Charles Taylor, *A Catholic Modernity*, p.14，轉引自劉家峰編，《離異與融合：中國基督徒與本色教會的興起》，北京：人民出版社，2005年，第12頁。

呂大吉先生認為，中國宗教包含著強烈的現實性，而能夠成為社會、政治、倫理功能的宗教。他說，“中華民族的文化重視現實人生，重人倫道德；自古代流傳下來的天朝崇拜、祖先崇拜、聖賢崇拜，它們作為長期的封建社會的官方宗教和正統信仰有一個顯著的特點，就是不特別追究鬼神世界的真實價值和個人靈魂的解脫，不特別看重宗教祭拜的外在形式，而注重於宗教的社會功能，主要是政治的和倫理的教化作用。自古就有‘神道設教，就是神道與教化’的說法，它概括了當政者對宗教社會本質的基本觀點。”[9]“離開了道德，宗教就會變成邪魔外道。”[10]因而，當代中國天主教必須立足倫理本位，這是力足中國土地的前提條件。

7. 堅持內在核心價值與革新外在表達形式相統一的本土化

近代著名學者韋卓民博士認為，基督宗教要在中國土地上生根，要“基督教中國化”，“最重要的第一件事，就是要體會那種文化的精神。那種文化愈複雜，歷史愈悠久，這種瞭解，也就變得更重要。”具體而言，韋博士認為，基督教傳入中國，只關注語言上的翻譯是不夠的，也必須考慮到“整個的文化背景—諸如思想形式、思想規則、研究方法、哲學、宗教、藝術及社會結構等等”，“我們寧可儘量深入中國文化的精神，以及多數世紀以來為中國文化所吸收的各種宗教、社會以及知識傳統的精神，來看有沒有和基督教生活觀念能配合的地方，在不抵觸中國人觀感

9 呂大吉，《宗教學通論》，台北：博遠出版社，1993年，第711頁。

10 賀麟，《文化與人生》，北京：商務印書館，1988年，第93頁。

情況下，有沒有若干因素可以利用作為媒介和接觸的交叉地帶，用以將基督教義和制度傳播與中國人民。”因此，他主張基督教必須與中國人固有的文化、與他們原有的生活融為一體。尤其要在宗教儀式、崇拜、音樂、建築各方面，應儘量滲溶中國的獨特色彩，使其中國化。“教會可根據中國社會生活的方式，有一種新的形貌、一種新的顯現或表現。”[11]韋卓民博士的話表明，天主教的本土化，應該是堅持內在核心價值與革新外在表達形式的統一。我們認為，“本地化”本質上是一個與本地文化相適應相融彙的過程。在此過程中，核心的本質的東西是不應該失去的，而其表現方式與形態可以變通，可以改革。

8. 政教關係始終是決定因素

楊慧林《本地化還是處境化：漢語語境中的基督教詮釋》（《世界宗教研究》2003年第一期，64頁）一文認為，明末清初與民國時期天主教的本土化，都含有一定的防衛性反應。筆者認為，如果說，明末清初引致本土化中斷的衝突主要是文化（狹義）的，而後來引起了政治的和國際關係的爭端，則今天本土化的最大阻礙仍然主要是政治的，即爭奪主導權的博弈。

今天，由於歷次的運動、磨難、坎坷與挫折，使得天主教在今日中國相對而言較為封閉，但又力圖開放自身的兩難處境。

---

11 以上三小段選自韋卓民，《讓基督教會在中國土地上生根》，轉引自劉家峰編，《離異與融合：中國基督徒與本色教會的興起》，人民出版社，2005年，第12、245、246頁。

因而，當代中國天主教最應該做的就是潔身自好，勇做表率，主動積極樹立自身良好形象。筆者認為，當代中國天主教會應該做好三個定位：思想定位、組織定位、文化定位。並應該在移風易俗、教育、社會服務、政教關係、經濟等多方面淨化提升、改良中國傳統文化，也應該在面對中國社會現實問題，如公平、正義、心理疾病、貧困、環保、家庭等問題中扮演先知角色，榮主益人。

近代著名學者余日章在總結近代基督宗教與政治的關係時提出："宗教與政治，同為人生之一部分，宗教助其為好人，公民教育助其為國民，本毫無衝突之處，故最高尚之宗教，與最純正之公民教育，絕無隔離之必要，且宜互相輔助，達到好人好國民之共同目的。"[12]並認為，基督徒與愛國主義、好公民三者是不相衝突的。做一個基督徒並非即不能愛國，也未必即須放棄公民的責任。"一個基督徒應該做一個最高尚的愛國者，做一個最完美的公民。他不是不管是非，專以維護自己的國家為務，乃當時時主持正義；至萬不得已，即因此而須反抗自己的國家亦有所勿顧。他極願意輔助他的國家依著正義、公道、和平等原則行事，凡事見義勇為，當仁不讓。有必要時，他也情願為他的國家做同樣的服務。"[13]余日章的政教觀，在今天的基督徒面對和處理與政治的關係時，仍不失為一種有益的借鑒。

---

12 余日章，《青年會倡辦公民教育運動之原起及其進行》，轉引自《離異與融合：中國基督徒與本色教會的興起》，北京：人民出版社，2005，第12、195頁。

13 余日章，《基督教與政治》，載於《文社月刊》3卷2期（1927年12月），第10頁。

卓新平教授指出，“如果有著‘博愛’精神的基督教在今天與中國社會文化的相遇中能主動、率先低下其‘強勢文化’的‘高昂之頭’，體現出其‘謙卑’精神和‘忍讓’姿態，當代中西對話或許能達至另一種境界，形成另一種風光”。[14]筆者認為，中國天主教必須深刻地認識到，由於中國的特殊國情、政治傳統與歷史文化，天主教必須借鑒或吸取佛教、伊斯蘭教的本土化經驗，必須適時調整自我，勇於革新。否則，難免有很長的路要走。

三、總結：展望與思考

本土化，一個外來宗教進入本土文化時所產生的永恆課題。時代在前進，教會也在前進。三百年前，教宗亞歷山大七世提出的話語今天依然發人深省：“無須汲汲營營，探索論據而說服人們改變他們原有的禮儀、習慣、儀式——將法國、西班牙、義大利或其他歐洲國家，移植中國，能有比這更荒謬的事嗎？無須引進我們的國家，只要引進信仰，一種對任何民族的儀式或習俗都不輕視或傷害的信仰。……改變既定的習俗，尤其是自上古流傳下來的，是最最令人生厭痛恨的了。如果強行改掉一些習俗，以你們國家的禮俗取而代之，且讓人有承受外來壓力的感覺。試想，那將會有甚麼後果呢？時機成熟時，人心悟得了真道，這些習俗也就不攻自破了。”[15]影響深遠的梵二會議對於神學本土化也提出自己的看法：“必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的討論，就是在整個

14 李靈主編，《中西文化交流：回顧與展望》，上海：上海人民出版社，第11頁。

15 引自〔比利時〕鍾鳴旦，《本地化：談福音與文化》，台北：光啟出版社，1993年，第27頁。

教會的傳統前導下，把天主所啟示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族的哲學與智慧，經過甚麼途徑，信仰可以尋找智慧；又可以看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啟示的道德相協調。……基督生活將符合每一個文化的天賦特性，個別的傳統和各國的優點，在福音光照之下，將會被納入大公的統一中。”[16]

今天，中國的天主教“不是印尼那種影響很大的本土宗教，也不是日本佛教那樣已影響深遠的外來宗教(貝拉，1998)；它既不是從舊宗教中衍生出來的新教派（韋伯，1987），也不像現代城市中那種面臨市場化的多元宗教中的一支（貝格爾，1992；盧克曼，1995），甚至也不像它在西方的同伴那樣歷史悠久、地位正統而又問題疊出。這裡存在的是一個已有幾百年傳統的外來宗教，同時又是一個小群體的宗教。”[17]

不過，儘管信眾有限，影響力量尚小，但我們不可否認的是，無論如何，天主教已經成為中國社會文化大家庭中一個必不可少的組成部分，這一點誰也不能否認。可以說，天主教以其獨特的信仰文化、神聖主張、純潔品格，正成為中國社會文化大家庭中一朵奇葩！

一位教會人士表達了自己複雜的思想。他肯定“福音

16 梵二文獻《教會傳教工作法令》第16號。

17 吳飛，《麥芒上的聖言》，香港：道風，2001年，第26頁。

本地化的路勢在必行。本地化就是要把福音降生在本土文化中，並肯定‘文化基督徒’為探求中國文化和基督宗教文化融合之路做貢獻”的同時，也談到，“唐朝的景教徒們從一開始，就意識到展開傳教的工作，就要適應本地文化”的傳教策略，而取得了豐碩的成果。後來的耶穌會傳教士對此也是一個有力的佐證。在適應本地化的過程中，不管是語義的採納、觀念的折中、還是價值的完成都要持守自己固有的信仰，不能形成傳教學上所稱謂的“混合主義”，否則自己的固有信仰要被本土文化完全同化，如景教到後來竟成為道教的一個宗派。傳教活動時為了帶來本土文化的淨化與提升，同樣傳教士不能把福音和福音的“外衣”——自己本身的文化混為一談。因此只有在相互信賴和坦誠交談的基礎上，才能達致以福音來淨化與提升本土文化的目的。[18]

這麼，且不論對天主教本身的高度自信與對“混合主義”的擔憂，不過起碼反映出當代中國天主教界對本土化的自覺意識與殷切希望。但是本土化的自覺意識應該是一種超越東西方的意識。如上所述，它應該是一種能處理好政教關係、加強對話、相互包容、相互適應、吸取對方、相互補充和綜合創新、直面社會現實，服務社會利益大眾、求同存異、注重倫理本位、堅持內在核心價值與革新外在表達形式相統一，從而保持教會大公性與地方性的必要張力的意識。

正如中國天主教會主教團二千禧年牧函說，“我們必須正視歷史，修正錯誤、總結經驗、吸取教訓；必須牢

18 陳賓山，《信德學刊》第一期，河北信德社，1999年，第67頁。

固樹立尊重中國文化、尊重國情教情，建立本地化教會的信心；必須堅定信仰、維護信德寶庫、加強教會紀律、促進教會的共融合一；必須結合中國文化，研究教會與社會主義社會相適應的神學理論；必須完善及愛護形象，改進福傳方法，樹立愛國愛教、服務社會、積極向上、樂於奉獻的意識和精神；必須加強和完善各級兩會和教區的思想建設、組織建設、人才建設、作風建設和制度建設，完善民主辦教的機制，促進和引導廣大教友參與教會的福傳工作，同心同德，開創中國教會的新局面，努力實現在中華大地上為主作證、廣揚聖教的理想和願望。”“中國教會在21世紀中的福傳成敗也將必然地取決於能否適應國家的日益發展與強大，民族和文化的多元與融合；取決於能否時時處處維護法律的尊嚴、維護人民的利益、維護民族的團結、維護祖國的統一。這是我們所生活的這個偉大時代的呼喚，是教會自身利益的要求。因此，我們必須向所有的人開放自己，讓同胞和社會瞭解我們。我們自己和教會置身於國家和民族之中，置身於人類大家庭之中，因此，我們必須細心聆聽、找準位置、發揮優勢、做出貢獻；我們必須向中國文化開放自己，吸取她豐富的寶藏，用民族的語言、文化、哲學、道德、禮儀等方面的精華，闡釋教義，豐富信仰生活，建立本地化特色；我們必須向兄弟宗教和不同信仰者開放自己，轉變惟我獨尊、惟我獨真的狹隘觀念，尊重在其內的真理和優良傳統，學習他們的經驗，促進對話，共同進步，維護民族團結，宗教和諧、社會穩定的大好局面。”[19]

展望未來。我們翹首期盼。

---

19 中國天主教會主教團二千禧年牧函。

中世紀哲學與教父

經院哲學的學院性質及其興盛的文化背景和社會背景芻議

段德智（武漢大學）[1]

Abstract: Scholasticism was the principal and typical form of Christian philosophy in the Middle Ages. It played an irreplaceable role for later developments, especially for the modern development of Christian philosophy. The basic difference between scholasticism and philosophia patristica consists in the fact that it belongs to a kind of philosophy taught by professors in universities and seminaries, gives the dogmas of Christianity more reasonable explanations, emphasizes the relative independence of philosophy, and pays more attention to the humanities and natural sciences.

1 段德智，武漢大學教授，主要研究萊布尼茨哲學、托馬斯·阿奎那哲學、死亡哲學、主體性哲學和宗教哲學。主要著作有《萊布尼茨》（合著）、《死亡哲學》、《宗教概論》、《宗教與社會》、《主體生成論》、《宗教學》等。目前主要從事阿奎那《神學大全》和《反異教大全》的翻譯和研究。

The emergence and flourishing of Scolasticism were not accidental, but were both concerned with the atmosphere supporting the academic researches initiated by Charlemagne, the emergence of universities, the disputations of universals, and the translations of Aristotle's works.

"Philosophy begins with the decline of a real world." Scholasticism began with the Dark Ages of European society. As a strand of the light of reason, it directed European society into luminosity; it promoted European society's turning not only from slavery to feudalism, but also from ancient civilization to Christian civilization. This reveals the social functions of the redemption of society, the advancement of human civilization, and the development of human society.

以托馬斯・阿奎那為主要代表人物的中世紀經院哲學乃中世紀基督宗教哲學的主要形態和典型形態，對基督宗教哲學的後世發展，特別是對其現當代發展有著無可替代的作用。本文旨在對以阿奎那為代表人物的中世紀經院哲學的學院性質及其興盛的文化背景作一扼要的考察。

經院哲學的拉丁文為"*philosophia Scholastica*"。其中，"philosophia"的意思為"哲學"。而"Scholastica"的詞根"schol-"的基本意義為"教學"、"教材"、"教室"、"講堂"或"學校"，故而其基本意義為"學校（學院）中人"，尤其意指"學校或學院中的教師或學者"。因此，"*philosophia Scholastica*"的原初意義和基本意義在於"學校或學院中的教師或學者的哲學"。在這個意義上，我們不妨將經院哲學稱作"學院哲學"。[2]這一點從經院哲學的

2 參閱段德智，《試論經院哲學的學院性質及其學術地位》，載於《基督教思想評論》，2007年第1冊，第3-8頁。

理論隊伍或學術陣容方面看，是相當清楚的。我們知道，古代的基督宗教哲學有兩種基本形式，這就是教父哲學和經院哲學。“教父”，拉丁文為“*Patres Ecclesiae*”。其中第二個詞“*Ecclesiae*”的詞根為“*Ecclesia*”，其基本意義為“教會”。這就意味著教父哲學家通常為教會中人士，而非“學院中的學者”。第一個詞“*Patres*”的詞根為“*pater*”，而“*pater*”的基本意涵雖然為“父親”，但卻有“創始人”、“始祖”、“首領”、“組織者”、“籌備者”、“舉辦者”等延伸義，故而人們不僅用它來表示有社會地位的“貴族”、“元老”、“紳士”，而且還用來表示具有神職的“神父”。後來它的一個同義詞“*papa*”竟被人用來指稱“教皇（教宗）”。正因為如此，教父哲學家都不僅是基督宗教的教會中人士，而且還是基督宗教教會的組織者和領導人，都具有比較重要的教職。也就是說，他們往往一身二任，一方面是基督宗教教義的解釋者和傳播者，另一方面又是基督宗教教會的組織者和領導者。我們知道，教父通常被區分為希臘教父和拉丁教父，他們中又各自具有四個最為著名的代表人物，史稱“四大博士”，他們分別是：希臘教父納西盎的格列高利（Gregorius Nazianus）、大巴西略（Basilius Magnus）、金口若望（Joannes Chrysostomusus）、亞大納削（Atanasuis）；拉丁教父盎博羅削（Ambrosiusroisius）、熱羅尼莫（Hieronymus）、奧古斯丁（Aurelius Augustinus）、大格列高利（Gregorius Magnus）。其中，納西盎的格列高利先後擔任過納西盎的神父和主教；大巴西略曾擔任過凱撒城的主教；“金口若望”先是擔任敍利亞安提阿的助祭，後又擔任過君士坦丁堡的大主教；亞大納削先是擔任過亞歷山大城的

教會執事，後又升任亞歷山大城的主教；盎博羅削不僅擔任過米蘭的主教（主持過奧古斯丁的洗禮），而且還擔任過米蘭城的總督以及羅馬帝國皇帝瓦倫丁尼二世和狄奧多西一世的顧問；熱羅尼莫先是在安提阿任神父，後又擔任羅馬城主教達馬蘇一世的教務秘書；奧古斯丁，眾所周知，先後擔任過希波城教會的執事和主教；大格列高利不僅身為圖爾城的主教，而且還兼任地方政府長官。然而，在經院哲學家中，雖然其中有些人也曾擔任過聖職，例如安瑟爾莫就曾擔任過坎特伯雷的大主教，但總體來說，他們中的大多數屬於學者型的，其中有不少本身即為大學教師。中世紀辯證神學的重要代表人物阿伯拉爾的基本身份是神學教師，而且還是一個幾乎畢生都遭受教會譴責的教師；黑爾斯的亞歷山大的基本身份是巴黎大學的神學教授；阿奎那的老師大阿爾伯特雖然也當過兩年的主教，但他的基本身份卻是巴黎大學的神學教授；至於托馬斯・阿奎那這一中世紀哲學的最重要的代表人物，在1256年獲得碩士學位後，差不多可以說是當了一輩子教師，先後在巴黎大學、羅馬大學館和那不勒斯大學教書，直至病重去世；阿奎那之後經院哲學的重要代表人物之一鄧斯・司各脫的基本身份是巴黎大學的神學教授；另一個重要代表人物、著名的邏輯學家奧康這位牛津大學的高才生，雖然終生未能取得博士學位，卻終究成為“奧康主義”學派的創始人。經院哲學家與教父哲學家在社會身份和社會地位方面的差異，深刻地影響了經院哲學與教父哲學學術取向方面的差異。一般而言，由於教父哲學家多為基督教會的組織者和領導者，故而教父哲學通常具有更為強烈的護教色彩。反之，由於經院哲學家多為學院中的學者和教師，故而經院哲學具有較

為鮮明的理性色彩、論說風格、世俗品味和人文氣質。這就是說，儘管經院哲學與教父哲學同為古代基督宗教哲學的基本形態，但是，相形之下，經院哲學更為註重對基督宗教教義的理論解說，更注重這種解說的理論性、科學性和系統性。黑格爾在談到經院哲學的理論特徵時，曾經強調指出："只有能夠科學地成體系地講授神學的人才是經院哲學家"，[3] 即是謂此。

經院哲學雖然是中世紀哲學的典型形態，但卻直到公元8世紀才逐步醞釀形成、直到13世紀才發展到其全盛階段的。其所以如此不是偶然的，而是由種種文化因素和文化背景造成的。在這諸多因素中，自查理大帝開始興起的養士之風無疑是一個比較直接的動因。查理大帝（742-814年）是歐洲中古歷史上少有的幾個極具雄才大略的歷史人物之一。中古的法國之所以能夠不僅成為稱霸歐洲多個世紀的軍事強國和政治強國，而且也逐步成為主導歐洲文化達多個世紀的"文化強國"，應該說都是與查理大帝的遠見卓識和養士之風分不開的。按照查理大帝的見解，為了全面提升法蘭西的民族地位，徹底擺脫"蠻族"的惡名，就必須採取養士和興辦學校等措施來實施"文化強國"的戰略。查理及其後人開辦的學校主要有三個類別或三個級別：第一類是宮廷學校，這在當時是最高等級的學校；第二類是主教座堂裡的學校，旨在培養神父和教士；第三類是修道院裡開辦的學校，這是一種最為普及的學校。修道院學校的基礎課程為"七藝"。它們分別是語法（含語言

3 黑格爾，《哲學史講演錄》第3卷，賀麟、王太慶譯，北京：商務印書館，1981年，第278頁。GWF Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1928.

和文學）、邏輯（哲學問題及其論辯）、修辭（含散文、詩與法律知識）、幾何（含地理和自然歷史）、代數（含曆法）、音樂（含聲學）和天文學（含物理學與化學）。它們實際上是當時西方人所知的世俗知識的總匯。這一教育體制的建立構成了查理“文化強國”和卡羅林文化復興的一項基礎內容。當時的歐洲，由於連年征戰，文化凋零，唯有作為西北隅的愛爾蘭還保存有一點文化氣息。當時歐洲最好的學者和圖書館差不多都集中在愛爾蘭。為了辦好學校，查理親自聘請著名的愛爾蘭學者來主持他的宮廷學校。當時最為著名的愛爾蘭學者之一約克的阿爾琴（Alcuin York，730-804年）就是782年應查理大帝的邀請到法國主持宮廷學校的。另一位著名的愛爾蘭學者約翰·司各脫·愛留根納（Johannes Scotus Erigena，810-877年）於843年也應禿頭查理（823-877年）的邀請來到法蘭西，擔任宮廷學校的校長和語法教師。查理帝國對境外學術人才的引進，極大地催生了中古法蘭西比較理性、比較自由地思考、探討和論辯哲學問題和神學問題的學術氛圍。阿爾琴的《論辯證法》不僅運用邏輯推理探討了“存在”、“潛在”和“意念”等哲學範疇，而且還初步顯示了經院哲學的“批判”和“論辯”的學術風格。據說查理大帝不僅提倡比較理性、比較自由的學術討論，而且還曾提出一些哲學問題和神學問題要求學者自由討論，例如，據說查理大帝就曾經要求學者們對是否應該崇拜聖像問題展開研討和論辯。在這樣一種學術氛圍下，一些學者甚至將批判的鋒芒直指基督宗教的權威人士。拉特拉姆諾（Ratramnus，830-868年）曾用關於共相的邏輯理論和哲學理論批判地考察奧古斯丁的靈魂觀，得出靈魂作為種屬不

能成為獨立實體，只能作為心靈的概念與個人靈魂相分離的觀點，從而激發了經院哲學的共相之爭。

愛留根納則進一步提出“兩重真理”的觀點，突出和強調哲學的權威。“他主張，獨立於啟示之外的哲學具有同等的權威，或甚至具有更高的權威。他爭辯說理性和啟示二者都是真理的來源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之間萬一出現了類似矛盾的時候，那麼，我們就應當採取理性。”[4]針對奧古斯丁基督宗教是“真正的哲學”的主張，他鮮明地提出了“真正的哲學也是真正的宗教”的觀點。[5]他在《論神的預定說》一文中，公然反對奧古斯丁的“人已經死了”的觀點，公然支持奧古斯丁所批判的“自由意志”思想。他的議論中的“那種純哲學的性格”立即招來了教會“對他的忿懣”，他的著作在855年的宗教會議上被譴責為“司各脫雜粥”，只是由於國王的支持，他本人才得以逃避“懲罰”。[6]愛留根納在哲學方面所作的一項重要工作是他奉禿頭查理之命，翻譯了偽狄奧尼修斯的著作。這些著作主要包括《論神的名稱》、《論奧秘神學》、《論天國等級》、《論教會等級》和《信件十扎》。據19世紀末德國學者斯蒂格爾瑪雅（J. Stiglmayr）和考訶（H. Koch）的考證，這些著作明顯地帶有五世紀新柏拉圖主義者普羅克魯斯思想的痕跡，因此根本不可能為雅典法官狄奧尼修斯的作品，很可能為生活在敍利亞的

4 羅素，《西方哲學史》上卷，何兆武、李約瑟譯，北京：商務印書館，1981年，第493頁。Bertrand Russell, *A history of Western Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1955.

5 同上。他甚至援引馬提安（Martian）的話說：“除了哲學之外，無人能進天堂。”

6 同上。

隱修士所作。然而，雖然這些著作的作者的名字是偽的，但是，它們傳達給法蘭西和歐洲大陸的五世紀哲學的信息卻是真的，一如整個經院哲學史所表明的，它們在催生經院哲學方面所發揮的作用是“巨大”的，甚至是經久不衰的。愛留根納的哲學原創性工作主要在於他寫出了中世紀第一部重要的哲學著作《自然的區分》，提出了中世紀第一個“完整的哲學體系”。與教父哲學家們通常反對用作為世俗學問的辯證法研究神學和哲學的立場不同，愛留根納主張並堅持用辯證法研究神學和哲學，成為用辯證法系統研究神學的第一人，從而也就因此而享有經院哲學第一人的美譽。[7]《自然的區分》將自然區分為四種：（1）“創造而非受造的自然”（*Natura creans increata*）；（2）“創造而受造的自然”（*Natura creans creata*）；（3）“受造而非創造的自然”（*Natura creata nec creans*）；（4）“非受造亦非創造的自然”（*Natura nec creata nec creans*）。不難看出，其中第一種自然是作為創世主的上帝，第二種自然是存在於上帝之中的理念，第三種自然是有形事物，第四種自然是作為萬物終極目的的上帝。上帝構成了萬物的起點、中點和終點。其基督宗教神學的性質一目了然。但是，愛留根納自然學說的哲學性質（或基督宗教哲學的性質）及哲學革新性質也同樣是一目了然的。首先，在這一哲學體系中，愛留根納不是將“存在”和“上帝”，而是將“自然”（包含“存在”與“非存在”）規定為哲學的最高概念，從而

7 參閱約翰·馬仁邦主編，《中世紀哲學》，孫毅、查常平、戴遠方、杜麗燕、馮俊等譯，馮俊審校，北京：中國人民大學出版社，2009年，第137頁；John Marenbon, *Medieval Philosophy*, London: Routeledge, 1998。也請參閱趙敦華，《基督教哲學1500年》，北京：人民出版社，1994年，第211頁。

開創性地賦予“非存在”（即“有形事物”）以實在性，從而不僅開了斯賓諾莎“自然即上帝”的先河，而且也為托馬斯·阿奎那的自然神學和關於上帝存在的宇宙論證明作了鋪墊。其次，與教父哲學家不同，在這一體系中，愛留根納賦予理念（邏各斯）以“創造”功能，從而為後世學者持守理論化或理性化的經院哲學路向作了鋪墊。第三，在方法論上，與奧古斯丁“把邏輯學傳統，以及把邏輯運用於神學的傳統排除在外”的作法相反，愛留根納堅持將邏輯用於哲學和神學體系的構建之中。不難看出，愛留根納“自然的區分”實質上是一種“邏輯的區分”。從邏輯的觀點，“自然”是最普遍的屬概念，包括存在與非存在兩個方面，其意義分別相當於“創造”與“非創造”。而“創造”的意義又可進一步解析為“能創造”或“被創造”，“非創造”的意義則可進一步解析為“不能創造”或“不被創造”。這四種意義兩相組合，便可構成四種複合意義，它們既是“自然”範疇的全部可能的意義，同時也是他所謂的四種“自然”。其學說的邏輯嚴密性由此可見一斑。[8] 約翰·馬仁邦曾從當代結構主義的立場上強調指出：“雖然愛留根納避開了‘結構’一詞，但是，他卻用與結構相同的要素建立了他的形而上學體系。”[9] 他的這個說法雖然也有商榷之處，但是，無論如何也是包含一定真理的。最後，愛留根納的自然學說不僅有一個邏輯學或認識論的問題，而且還有一個存在論或生成論的問題。如果說自然概念是他的自然學說的最高概

8 參閱趙敦華，《基督教哲學1500年》，第213頁。

9 約翰·馬仁邦，《中世紀哲學》，第138頁。

念的話，創造概念則是他的自然學說的中心概念。愛留根納對自然的區分一方面固然可以看作是對自然概念在邏輯層次上的一種區分，另一方面又可以看作是對自然生成和發展階段的一種區分。因為第一種自然所講的無非是作為起源的自然，第二種自然講的無非是作為“原型世界”的自然，第三種自然講的無非是作為“可感世界”的自然，第四種自然講的無非是作為“歸宿”的自然。這樣，愛留根納的自然學說，從總體上看，所講的便是自然的一種生成和發展的過程，而且，如果說第二種自然和第三種自然是對第一種自然的否定的話，則第四種自然則是對第一種自然的否定之否定。因此，愛留根納的自然學說的學術意義，如果從中世紀基督宗教哲學的視域看，則為後世的存在論和生成論學說奠定了基礎；如果從其對近現代西方哲學的影響的角度看，則可以視為主張辯證法、認識論和邏輯學相一致的黑格爾精神哲學的一種先兆。愛留根納的這樣一些哲學見解在他的母邦愛爾蘭“可能是普遍的”，[10]但是，經過他的教學活動和著譯活動而傳播到法蘭西和歐洲大陸之後，卻對歐洲大陸的文化復興和經院哲學的興起起到了巨大的酵母作用。

如果說經院哲學的產生與查理大帝的養士之風密切相關的話，則經院哲學的興盛則在很大程度上依賴於大學的誕生。西歐中古初期，羅馬城市幾乎全部沒落。但是，從10世紀開始，隨著生產力的發展、手工業與農業的分離和商業的逐漸活躍，作為手工業和商業中心的城市逐漸形成

10 參閱羅素，《西方哲學史》上卷，第497頁。

並且逐漸發展起來，行會制度也因此而逐漸盛行。在這種情況下，主教座堂和修道院的學校不僅數量有了明顯的增多，而且規模也逐步大了起來。至12世紀，一些城市中已經開始出現了各色各樣的學院，如藝學院（人文學院）、法學院（社會學院）、神學院和醫學院。這些學院也都程度不同地具有行會的性質。至12世紀下半葉和13世紀初，這些學院之間開始出現了“大的合併”，[11]從而形成了更大的由學生和教師組成的行會或公會（師生聯合體），這也就是我們所說的“大學”。大學的拉丁文為“universus”，由“uni”和“versus”合成，其中，“uni-”意指“集合”、“聯合”或“結合”，而“versus”意指“朝向”或“趨向”。因此，大學這個詞的基本意義是“走向聯合”或“趨向一體”，也就是由若干個學院合併成一個更大的相互關聯的行業公會。世界上最早的大學是巴黎大學，其他較早的比較著名的大學主要有牛津大學、博洛尼亞大學和薩萊諾大學等。大學的誕生對於經院哲學興盛的意義是顯而易見的。首先，大學的誕生推動了世俗文化或人文的研究。各個大學的招牌專業或招牌學院雖然各不相同，例如，巴黎大學和牛津大學以神學院聞名，博洛尼亞大學以法學院聞名，薩萊諾大學以醫學院聞名，牛津大學以研究自然科學聞名，但是，它們在重視人文教育方面則是完全一致的。因為按照當時的大學體制和學位制度，只有在人文學院（或稱文學院和藝學院）經過六年學習，修完人文七藝的所有課程，取得人文學院學士學位者，才能夠進入神學院、法學院和醫學院繼續深造。這樣，人文七藝就成

11 參閱約翰·馬仁邦主編，《中世紀哲學》，第209頁。

了每一個大學生必修的大學教育的基礎課程。[12]其次，大學的誕生催生了人們研究大自然的興趣和實驗態度。按照波埃修（Boethius，480-524年）的說法，人文七藝可細分為兩類。其中一類被稱作“三科”（trivium），這就是語法、修辭和邏輯，它們被認為是哲學的工具。而另一類則被稱作“四藝”（quadrium），這就是幾何、代數、天文學和音樂；拉丁文原義為“四條道路”，被視為“通向智慧的四條途徑”。大學既然以人文七藝為基礎課程，便勢必會激發學生和學者對大自然的興趣。牛津大學第一任校長格羅斯特（Robert Grosseteste，約1168-1253年）不僅以《論光》這一題目來稱謂他的形而上學代表作，而且還在《後分析篇註釋》中提出了“經驗的普遍原則”理論。理查德・費夏克里（Richard Fishacre，約1200-1248年）在牛津大學的第一堂課上所發表的演講中，即強調性地發出了讀“自然之書”的呼籲。而且，與巴黎大學神學教授奧維尼的威廉（Guilelmus Auvernus，1180-1249年）將上帝本身理解為自然之書不同，他是直接將受造世界或自然界理解為自然之書的。羅吉爾・培根（Roger Bacon，1214-1292年）在其代表作《大著作》中不僅像格羅斯特那樣將數學理解為全部科學的基礎，宣稱數學是“其他科學的大門和鑰匙”，而且還第一個使用“實驗科學”（scientia experimentalis）這一範疇，強調“實驗科學”乃最有用、最重要的科學。這些大學學者對自然科學和實驗科學的重視和強調，無疑對托馬斯・阿奎那的感覺論思想和自然神學思想（關於上帝存在

12 一如《中世紀哲學史》一書所指出的，人文學院“是一種預備性的學院，為學生們進一步學習法律、醫學特別是神學做準備”。參閱約翰・馬仁邦主編：《中世紀哲學》，第210頁。

的宇宙論證明）產生了積極的影響，並且成了17世紀弗蘭西斯・培根經驗主義認識論的先聲。第三，大學的誕生釀造了一種理性思維和自由爭鳴的學術空氣。在中世紀的大學裡，特別是在這些大學的人文學院和神學院裡，普遍存在著一種程式化的教學方法。按照這種方法，大學的教學環節主要由兩個環節組成，這就是“授課”和“爭辯”。授課（lectio）的原意是閱讀：由學生閱讀指定教材，由教師對所讀教材作出解釋。爭辯則區分為兩種，這就是“問題爭辯”和“自由爭辯”。問題爭辯是在課堂上進行的，其程序通常為：先由教師提出一個論點，並由他本人或由某個學生針對該論點進行反駁；然後由助教對該論點進行正面論證，並答覆反駁意見；學生或教師也可以針對該助教的論證和答覆提出新的反駁意見和問題；這種發問和回答、論證和反駁往往反覆多次；最後，教師對他最初提出的論點作出是否成立的結論。自由爭辯則是在公開場所進行的。實際上是一種辯論會，通常在新學期開學後數週內進行，也有在節日進行的。其程序通常為：首先由與會者提出一個或多個問題，然後由教師就其是否為“可解決的問題”表態；在教師給予認定後，即依照“問題爭辯”程序展開爭論。這樣一種教學方法所貫穿的其實也就是經院哲學家們所使用的辯證法。經院哲學家們的許多重要著作，如托馬斯・阿奎那的《神學大全》也就是依據這樣的方法展開的。最後，新誕生的大學成了培植經院哲學家的搖籃和基地。按照1215年獲准的巴黎大學條例，一個人要具有教授神學的資格，就需要：（1）經過六年學習，獲得人文學院的學士學位（bacalaureus）；（2）進入神學院至少學習八年，獲得聖經學士、神學學士和完全學士三個學

位；（3）經過授課實習；（4）獲得神學碩士。除早期少數幾個經院哲學家外，著名的經院哲學家，如托馬斯・阿奎那、波納文都拉、格羅斯特、大阿爾伯特、埃克哈特、約翰・鄧斯・司各脫、威廉・奧康、羅吉爾・培根等，沒有不受過大學系統而嚴格的學術訓練的。

構成經院哲學興起和興盛的文化背景，除查理大帝的養士之風和大學的誕生外，還有一項重要內容，這就是自11世紀末開始的共相之爭。共相問題最早是由3世紀的新柏拉圖主義者波菲利（Porphyre，約232-305年）在《亞里士多德〈範疇篇〉導論》中提出來的。在波菲利看來，共相問題的實質主要在於："種和屬是否獨立存在，抑或僅僅存在於理智之中？如果它們是獨立存在，它們究竟是有形的，抑或無形的？如果它們是無形的，它們究竟與感性事物相分離，或者存在於感性事物之中，並與之相一致？"[13] 波菲利雖然提出了問題，但是卻沒有給出任何答案或提示。然而，波菲利提出的共相問題在沉寂了近8個世紀之後，至11世紀末卻忽然成了邏輯學或哲學的一個重大的熱點問題。當時的著名學者差不多都捲入了這場爭論。當時參與爭論的學者分成了兩派，這就是實在論和唯名論。實在論（realismus）強調共相即種相和屬相的實在性，主張種相和屬相不但先於個體事物而存在，而且還是個體事物得以存在的理據和原因。與此相反，唯名論（nominalismus）則強調個體事物的實在性，而根本否認共相即種相和屬相的實在性，認為後者只不過是人們為了認知的方便而杜撰

13 參閱北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，《西方哲學原著選讀》上卷，北京：商務印書館，1981年，第227頁。

出來的“共名”而已。在參與早期共相之爭的學者中，比較著名的有貝桑鬆的嘉蘭度（Garlandus of Besançon，約1080-1149年）、貢比涅的羅色林（Roscelinus，約1050-1125年）和香蒲的威廉（Guillaume de Champeaux，1070-1120年）。香蒲的威廉，作為實在論的領軍人物，開始時主張“物質/本質二分的本質實在論”，後來又倡導一種“中性理論”。按照他的“本質實在論”，每一個屬相和種相都有一種普遍本質，都是一種普遍實體，為屬於該屬相和種相的所有個體事物所分有，而所有這些個體事物則因其偶性而成為個別的。而按照他的“中性理論”，則屬於同一個屬相的諸多個體事物同時是一，因為它們就其性質而言彼此“沒有區別”。與此相反，貝桑鬆的嘉蘭度則強調殊相的實在性，而僅僅把屬相和種相理解成“語詞”。羅色林比他更進一步，宣稱屬相和種相不僅是一種“語詞”，而且是一種“聲響”（flatus vocis）。這樣一來，他就進而把唯名論轉換成了一種“唯聲論”。鑑於上述學者的上述極端立場，後人將他們的觀點分別稱作極端實在論和極端唯名論。隨著爭論的深入，隨著雙方片面性的暴露之越來越充分，這兩個派別在共相之爭中的立場和觀點逐漸出現了某種趨同的跡象。這一點在阿伯拉爾身上得到了相當鮮明的體現。阿伯拉爾（Petrus Abaelardus，1079-1142年）曾於1094年拜師羅色林，後來因為不滿意後者的極端唯名論立場而於1100年師從香蒲的威廉學習，但香蒲的威廉的極端實在論立場也同樣不能使他感到滿意，於是阿伯拉爾提出了自己的新的共相理論，即“概念論”。按照阿伯拉爾的概念論，共相並非像香蒲的威廉所說的那樣，是一種普遍實體，而是一種邏輯概念和心靈中的觀念。從存在論的立場看問題，

根本不存在極端實在論者所說的“普遍實體”和“普遍偶性”，而只存在有“個別實體”和“個別偶性”。然而，共相也並不因此而成為羅色林所說的無意義的“聲響”。凡共相都是一種有意義的“語詞”，總要“意指”一些甚麼。而共相所意指的東西不是別的，而是同類個別事物在情狀（status）方面的相似性。換言之，共相雖然只是我們心中的觀念和邏輯概念，但在個別事物中卻也是有其存在論基礎的；正因為如此，有學者稱阿伯拉爾的共相為“在物共相”（*universale in re*）。[14]阿伯拉爾的概念論不僅揚棄了極端實在論，而且也揚棄了極端唯名論，使得中世紀的共相理論獲得了一種較為中庸的形態。由於他取這樣一種雙向揚棄的態度和立場，故而有人因此將其概念論稱作“溫和的唯名論”（如馬仁邦），也有人因此而將其稱作“溫和的實在論”（如鄔昆如）。[15]阿伯拉爾的概念論對於後世的經院哲學，特別是對托馬斯・阿奎那（Thomas Aquinas，1224/1225-1274年）的存在論和認識論，有著相當重大的影響。

經院哲學的興起和興盛不僅與查理大帝的養士之風、大學的誕生和共相之爭密切相關，而且也與亞里士多德著作的翻譯密切相關。誠然，早在公元6世紀，波埃修就翻譯過亞里士多德的著作，但是，當時波埃修只翻譯出了亞里士多德的邏輯學著作《工具篇》，而且其中的《分析前篇》、《分析後篇》、《論辯篇》和《正位篇》等直至12世紀才被

14 參閱鄔昆如、高凌霞，《士林哲學》，台北：五南圖書出版公司，1996年，第49-51頁。

15 參閱約翰・馬仁邦，《中世紀哲學》，第175-179頁；也請參閱鄔昆如、高凌霞，《士林哲學》，第51頁。

人發現。亞里士多德的著作絕大部分是在12世紀之後的一百多年期間經人翻譯才逐步重新進入歐洲學人的視野之中的。其所以能夠如此，在很大程度上得益於自1095年開始一直綿延到1291年的十字軍東征。十字軍的東征，特別是1203年十字軍攻陷君士坦丁堡，使得包括亞里士多德著作在內的相當一部分希臘典籍得以重新回到歐洲人的手中，從而極大地推動了歐洲學者對亞里士多德著作的翻譯和研究。在所有這些翻譯家中，最為重要的當屬意大利的道明會會士莫爾伯克的威廉（Wihelm von Moerbeke，約1215-1286年）。他的譯作的數量之大、質量之高都是無人能夠比肩的。從數量上說，莫爾伯克的威廉不僅翻譯了亞里士多德的《範疇篇》和《分析篇》等邏輯學著作，而且還翻譯了亞里士多德的《物理學》、《論天》、《論生滅》、《氣象學》、《論靈魂》、《論感覺》、《論記憶》、《論夢》、《論發明》、《論長短》、《論氣息》、《論朽滅》、《動物誌》、《形而上學》、《尼各馬可倫理學》、《政治學》、《修辭學》和《詩學》等著作。從質量上說，他既不是像有些譯者那樣是從阿拉伯文譯成拉丁文的，更不是像他的同胞岡薩里茲（Domingo Gonzalez）那樣先由別人由阿拉伯文譯成西班牙文，他再由西班牙文譯成拉丁文，而是直接據希臘文原本譯成拉丁文。正因為他的譯文的可信度高且數量又多，托馬斯・阿奎那所採用的差不多都是莫爾伯克的威廉的譯本。阿奎那之所以能夠超越前人，成為中世紀經院哲學的集大成者，在很大程度上，得益於莫爾伯克的威廉的工作。在一個意義上，我們完全可以說，沒有莫爾伯克的威廉，也就不可能有作為中世紀經院哲學的集大成者阿奎那。

查理大帝的養士之風、大學的誕生、共相之爭和亞里士多德著作的翻譯這些文化因素雖然構成了中世紀經院哲學的產生和興盛的巨大動因，但是，倘若從更深的理論層次看，它們尚不是其產生和興盛的終極原因，而只能說是其產生和興盛的一些直接原因或近因。要想獲得其產生和興盛的深層原因，我們就必須到其產生和興盛的社會背景中去尋找。黑格爾在談到“支配哲學思想的外在的歷史條件”時，曾經深刻地指出：“哲學開始於一個現實世界的沒落。”[16]他進一步解釋說：“當一個民族脫離了它的具體生活，當階級地位發生了分化和區別，而整個民族快要接近於沒落，內心的要求與外在的現實發生了裂痕，而舊有的宗教形式已不復令人滿足，精神對它的現實生活表示漠不關心，或表示厭煩與不滿，共同的倫理生活因而解體時，——哲學思想就會開始出現。”[17]那麼，中世紀經院哲學所面臨的趨於沒落的現實世界究竟是個什麼樣的世界呢？儘管這個問題相當複雜，但是，為簡潔計，我們不妨用歐洲歷史上的“黑暗時代”予以概括。從表面上看，這個開始於四世紀末日耳曼蠻族大舉入侵羅馬帝國的時代的確是一個歐洲古代文明摧殘殆盡、歐洲社會一時倒退重新陷入蒙昧的時代。然而，從實質上看，這又是一個歐洲社會從奴隸制向封建制轉型的時代，一個基督宗教文明從根本上取代古代文明的時代，一個新的基督宗教哲學形態——經院哲學醞釀產生的時代，一個經院哲學照亮歐洲社

16 黑格爾，《哲學史講演錄》，第1卷，賀麟、王太慶譯，北京：商務印書館，1981年，第54頁。G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1928.

17 同上。

會、逐步將歐洲社會從黑暗引向光明的時代。如前所述，經院哲學，作為基督宗教哲學的一個新的理論形體，其與教父哲學的根本區別即在於它對基督宗教信條論證的進一步理性化、世俗化、人文化和系統化，在於它對哲學和其它人文科學和自然科學以相對獨立的學科地位，從而不僅構建了更具系統的基督宗教神學體系和哲學體系，而且也有力地推動了各種人文科學和自然科學的發展，使經院哲學的理性之光逐步照亮全歐洲。可以說，中世紀經院哲學的發展過程同時也就是歐洲文明復甦的過程。如前所述，法國在很長的一個歷史時期內不僅是稱霸歐洲多個世紀的軍事強國和政治強國，而且也是中世紀經院哲學的策源地和根據地。直到12世紀，最重要的經院哲學家，除安瑟爾莫（Anselmus，1033-1109年）外，幾乎全部是法國人（或在法國從事經院哲學研究的外國學者）。而且，即使安瑟爾莫，也不是英國人，而是一個曾在法國求學並長期在法國隱修院從事經院哲學研究和教會工作的意大利人。至13世紀，情況發生了重大的轉變。歐洲中世紀經院哲學不僅在法國巴黎，而且在英國牛津和德國科隆都得到了長足的發展，形成了三足鼎立的局面。至14世紀，中世紀哲學出現了兩大思潮，這就是司各脫主義和奧康主義，而這兩大哲學思潮的創始人司各脫和奧康竟然全都是英國人。儘管司各脫（Johannes Duns Scotus，1265-1308年）也曾在巴黎大學學習和工作過多年，而奧康（Guillelmus de Ockham，約1285-1349年）為了躲避宗教迫害也曾長期在歐洲大陸從事學術活動和宗教改革運動。歐洲各國經院哲學中心由法國巴黎的一枝獨秀到法國巴黎與英國牛津和德國科隆的三足鼎立，不僅彰顯了中世紀經院哲學的成長和進步，而且也

彰顯了歐洲中世紀文明或基督宗教文明從法國走向全歐洲的偉大歷程。這一歷史事實可以被理解為中世紀經院哲學的社會價值的一個相當有力的佐證，充分說明作為基督宗教哲學高級形態的經院哲學不僅有化黑暗為光明、扭轉乾坤、救治社會病症的積極功能，而且也有推動人類文明進步和人類社會發展的積極功能。

同樣值得注意的是，19世紀末葉，經院哲學在沉默了三個世紀之後，又奇蹟般地復活，在世界各國再次得到長足的發展，逐步成為現當代宗教哲學的一個極其重要的理論形態。這一歷史事實不僅進一步表明作為基督宗教哲學高級形態的經院哲學具有旺盛的生命力，而且也進一步表明它的無可替代的學術價值和社會功能。我們據此可以斷言，只要人類社會存在有這樣那樣的“黑暗”，只要人類的“內心要求”與“外在的現實”存在有“裂痕”，作為基督宗教哲學高級形態的經院哲學就有其存在和發展的土壤和動力。潛心經營與熱情關注基督宗教哲學的這塊園地乃當代學者的一份義不容辭的學術責任。

從辯護、建構到分立：中世紀哲學理性與信仰之關係的歷史性考察[1]

翟志宏（武漢大學哲學學院）[2]

Abstract: It is important to review and settle the relationship between faith and reason in medieval philosophy. During the early days of the Patristic era, some theologians of Christianity identified with Greek philosophy because of the need for validity and rationality. In the manner of Greek philosophy, reason comes into the faith system of Christianity: firstly, as an apologetic resource; furthermore, as a constructive factor; finally, became a great system in Augustine's

1 本文為‘教育部人文社會科學研究規劃基金項目’（10YJA730017）研究成果。

2 武漢大學哲學學院教授，博士生導師，宗教系主任。主要從事基督宗教、中世紀哲學和宗教哲學諸問題的研究。主要著作有《現代西方哲學思潮》《阿奎那自然神學思想研究》等。

thought. In the Dark Ages, although Greek philosophy was absent as a whole for historical causes, reason has somehow a methodological function in the thought of theologians. Along with the historical development, this manner became a basic thinking principle in the early days of scholasticism, and together with the revival of Aristotelianism, it set itself up as a complete system of theology and philosophy in the work of Thomas Aquinas. However, in the late Middle Ages, because of the intervention of the Church and the criticism of some theologians, the fundamental conflicts between philosophy and religion were unfolded on the table. The conflicts are fully expressed in the thought of Scotus and Ockham. From the historical point of view, people's knowledge of the relationship between faith and reason cannot come to an end, and it has a durable meaning in Western culture.

中世紀哲學就其基本的構成來說，是在基督宗教的基礎上建構的一種哲學思想或理論。因此，在基督宗教的基礎上對哲學的認同與接納，是其建構的前提。然而，基督宗教作為一種宗教崇尚的是信仰，而哲學則以理性為其運思的基本原則，它們之間在其根本的性質上有著相當大的不同乃至對立。但是這種不同或對立並沒有導致基督宗教對哲學的全面排斥，而是試圖在其自身的宗教體系內思考哲學的意義與價值。促使宗教—信仰與哲學—理性聯姻的歷史起點，就基督宗教來說，既有理論上的考慮，也有實際的需要。當基督宗教在不同的歷史時期面臨內外困境之類的理論問題和現實問題時，一些神學家往往會訴諸於哲學—理性，作為其解決信仰（或神學）體系的思想融貫性或認知合理性的基本手段之一。

一、歷史起點：辯護與認同

基督宗教誕生於公元1世紀的羅馬帝國，廣闊的疆域和多民族交融的社會文化處境為其孕育和發展提供了難得的歷史機遇，而源遠流長的希伯來宗教和希臘文化更使它擁有了豐富的信仰資源和思想資源。但是新生的宗教在已存的各種思想體系和文化體系中不可避免地具有其陌生化因素，而基督宗教的這種陌生化卻部分是由於自身的緣故，在羅馬帝國的各種民族矛盾和文化衝突的張力下，演變成為對自身生存十分不利的困境——出現了眾多針對基督宗教的宗教不滿、哲學批判乃至政治壓制。因此，基督宗教在其誕生的初期，不僅存在著大量的內部問題——諸如教會信仰實踐的確立和教義系統化的建構——需要解決，而且還面臨著緊迫的外部問題——諸如生存的合法性和信念的合理性——必須應對。

那麼基督宗教將要採取哪種方式並運用什麼資源來應對和解決這些內外壓力呢？由於早期教會沒有強大的政治力量可以依賴，與其相應從而可以憑藉的廣泛的文化傳統也尚未形成，它除了發展信徒以擴展其群眾基礎之外，運用現存的思想文化資源為其合法性辯護，當是一個可行且較為合理的選擇。當時，希臘文化與希臘哲學在羅馬社會中具有主導性地位，是一個在公共層面上衡量各種思想體系與信仰體系是否具有合理性的權威性力量。因此，如何借鑒並利用希臘哲學資源來為基督宗教辯護，就成為相當一部分早期教會人士及其神學家們（教父）思考的核心問題。

雖然在長期的發展中，希臘哲學逐步形成了一些有關超越、不動之類的神性觀念以及關於護佑、理念世界、靈魂不朽和邏各斯等具有宗教可能性的思想，使得人們產生了它“以某種方式為基督教的傳播做了準備”[3]的印象；然而由於希臘哲學是一種思想體系和認知體系，而基督宗教則是一種信仰體系，它們之間在本質上更多的是有著一些對立性的張力而不是一致性；因此，對於那些試圖運用前者的思想觀念和認知方式來為後者進行辯護的教父們來說，首先需要尋求並闡釋出來的是它們之間到底存在著什麼樣的融洽性或不矛盾性關係。雖然他們在希臘（化）的哲學中感受到了濃郁的宗教傾向，在基督宗教中也看到了走向哲學（理性）的可能，但是這些互指的傾向性畢竟只是一些部分內容上的表象，並不能從根本上彌合兩者的歧異。他們需要的是兩者在本質上的一致性，而這種一致性是不可能在兩種體系的現存理論特徵上看到的，只能在孕育它們的思想源頭上尋找。

為此，早期教父們依據其信仰立場，作出了滿足辯護目的的斷言：他們相信，在遠古時期的猶太人、巴比倫人、埃及人和印度人等東方民族那裡，有著一個一脈相承的、本質上一致的知識，它們都是來自上帝賜予的天啟的智慧。[4]正是在它的照耀或啟迪下，不同時代的人們才能以不同的方式認識到神聖真理。希臘哲學也是以這種方式，在聖道之光的啟迪下，形成了對神聖真理的認識和把

3 保羅・蒂利希，《基督教思想史》，尹大貽譯，北京：東方出版社，2008年版，第17頁。

4 參閱趙敦華，《基督教哲學1500年》，北京：人民出版社，1994，第93-94頁。

握。雖然這種認識和把握在神學家們看來是部分的和不完善的，[5]但它卻是非常重要的，它可說是基督宗教到來的預演，為接受基督宗教信仰的人們鋪設了道路、做了前期準備。無論這種看法是多麼的不全面，但它卻在希臘哲學和基督宗教之間設定了一種同源關係，使得早期神學家們對前者採納了基本認同並運用其思想和方法為自身辯護的立場和態度。

認可希臘哲學與基督宗教之間存在同源性關係的神學家們，大多都承接著哲學家的批判而從哲學上論證其信仰的合理性。他們把希臘哲學作為“神學的主要對話夥伴”，[6]在與其對話中展示或論證神學思想的合理性意義。雖然這些希臘哲學思想並不會為基督宗教的早期神學家們簡單地接受過來，直接地用在對教義和神學的建構中；但它們所包含的神的觀念及其宗教性傾向與特徵，卻使這些神學家們感受到了某種親和性，某種可以在神學思想中借鑒、運用的文化資源以及可以用一種使“有教養的”羅馬上層人士能夠理解的方式向他們解釋其信仰的本質意義。因此，一些早期接受了希臘哲學教育或對希臘哲學有著較為深入了解的教父，如儒斯丁（Justin Martyr，約100-165年）、克萊門特（Clement of Alexandria，約160-215年）、奧利振（Origen，約185-254年）和阿薩納戈拉斯（Athenagoras，約2世紀中後期）等，在他們承認或轉向基督宗教信仰之後，並沒有完全棄絕這些所謂的“異教哲

5 基督宗教的神學家們認為，惟有作為永恆精神的邏各斯從聖父出發來到世上，並成為人，把自己顯示給世界，神聖真理才能通過基督耶穌在基督宗教中得以真正完整地體現與把握。

6 奧爾森，《基督教神學思想史》，吳瑞誠、徐成德譯，北京：北京大學出版社，2003年，第11頁。

學”，而是把它們用在不同層面上為其信仰的合理性辯護。

然而，以積極的意義看待希臘哲學與基督宗教的關係，並不是所有早期教父都認同或採納的看法和立場。雖然早期教會確實共同面臨著來自羅馬帝國的政治迫害和哲學批判等所導致的生存合法性和認知合理性之類的壓力，但通過與希臘哲學的聯姻來創建自身的信仰體係並為其合法合理性辯護，卻並不是早期教父們唯一的選擇。或者是基於對自身信仰本身純粹性的堅守，或者是出於對強勢哲學喋喋不休的反感，一些神學家對借哲學張揚自身信仰合理性的做法缺乏明顯的興趣。幾乎與儒斯丁等人同時，在早期教會中出現了一股反向的思潮，對希臘哲學表現出了旗幟鮮明的懷疑和敵意。應該說，這股反哲學的傾向具有一定的廣泛性，在塔提安（Tatian，110-172）、提奧菲勒（Theophilus of Antioch，115-181）、德爾圖良（Tertullian，145-220）、希波利特（Hippolytus，170-236）、阿諾畢烏斯（Arnobius，260-327）、拉克坦修（Lactantius，約260-330年）等人的思想中都有所體現。其中尤以塔提安和德爾圖良最為典型。

雖然德爾圖良等人的立場和態度具有一定的宗教基礎和社會文化基礎，但就早期基督宗教思想形成和發展的歷史處境來說，以克萊門特為代表的問題處理方式當是更為合理、也更具代表性。這是一種富有建設性的問題處理方式：一旦確定了理性主義的辯護策略，希臘哲學就獲得了進入基督宗教的可能；從而在一定意義上也成為其神學體系和哲學體系建構的因素。採取這種方式的神學家們，

不僅借鑒希臘哲學關於本質、存在、超越神、邏各斯等觀念，對上帝的唯一、不變、永恆、無形等神性以及當時引起廣泛爭議的三位一體論和耶穌的身份地位諸問題，進行了思辨性的闡釋和說明；而且運用希臘哲學這種成熟的理性資源，對基督宗教的神學思想和哲學思想進行了系統化的思考與建構。

在隨後歷史的發展中，隨著基督宗教在羅馬帝國的社會、文化和意識形態層面逐步佔據主導地位，有關其生存的合法性問題雖然得到了緩解；但基督宗教形成初期早期教父為解決合理合法性問題而在理性與信仰之間建立內在關係的意圖和努力，則並沒有隨之被放棄，它在不同時期仍以不同的方式表現了出來。

二、曲折發展：建構與延續

公元4世紀初前後，基督宗教在遭受長期的壓制與迫害之後，逐步在政治上獲得了官方的認可，在社會上也擁有了合法性，從而通過與希臘哲學的聯姻在公共層面來為其合法合理性辯護，已不具有早期的緊迫性。這個時期的教會神學家們，在同各種異端思想進行鬥爭中，把其主要精力放在了對基督宗教神學體系的建構方面。在這個過程中，希臘哲學的觀念和方法在經過早期教父們的實踐之後，實際上已經沉澱成為其中一些神學家們信手拈來的思想工具。雖然作為基督宗教的神學家，在理性與信仰的關係上他們始終堅持信仰的至上性；但對哲學及其理性方法的使用，在基督宗教神學思想演進的大河中，已然成為一

股不可遏止的潮流。而由它所推進的基督宗教神學思想和哲學思想，在教父時代後期的奧古斯丁（Aurelius Augustine，354-430年）那裡，達到了其輝煌的頂點。

可以說，在哲學和神學之關係的長期討論中，奧古斯丁占據著一個非常獨特的地位。他在新的意義上運用古希臘哲學，闡發了“什麼是真正的哲學”的含義，對早期教父關於理性和信仰關係的爭論進行了概括和總結。奧古斯丁認為，在柏拉圖主義和新柏拉圖主義的思想體系中，包含著一些有價值的東西，可以為基督宗教神學改造利用。因而，柏拉圖學派的哲學在奧古斯丁的思想體系中，有著積極的建構意義。

奧古斯丁在接納古希臘哲學的同時，進而把基督宗教確定為是一種“真正的哲學”，一條唯一正確的達到幸福生活的道路。這是其它所有的哲學都無法達到的。儘管在當時，“哲學”已演變成為幸福生活的“指南”，一般的哲學已就幸福的含義、達到幸福的途徑等方面提出了自己的看法，但它們最終得到的都不是“可靠的、真正的幸福”。在奧古斯丁看來，這種“可靠的、真正的幸福”只有在“真正的哲學”——基督宗教中才能獲得。因此，在奧古斯丁看來，“基督教和古代哲學家的區別不是宗教和哲學的區別，而是‘真正的哲學’與‘現世的哲學’之間的區別”。[7] 基督宗教已不是外在於哲學的某種東西，而是哲學的最高表現形式。哲學和神學（宗教）不具有本質的差別。

---

7 趙敦華，《基督教哲學1500年》，第142頁。

奧古斯丁“基督教是哲學”的立場消解了早期教父們關於哲學與神學是不同的或是對立的看法。以此為前提，奧古斯丁闡發了理性與信仰的關係。他認為，信仰並不是外在於理性、與理性相對立的；信仰就處在思想之中，屬於思想範疇。在他看來，雖然“並非一切思想都是信仰”，但所有“信仰都是思想”。只不過這種思想與其它思想不同的是，在其內包含的是讚同和認可。所以奧古斯丁把信仰確定為“以贊同的態度思想”。因此他認為，理性和信仰的關係不是彼此對立的，而是相互交叉和相互包含的，理性中有信仰的成份，信仰中包含有理性的因素。只是奧古斯丁認為，對上帝的認識是一種先信仰、然後才能理解的認識，它不同於我們只能相信不需理解的歷史事實、相信和理解同時起作用的數學公理之類的認識。因為在有關上帝的問題上，只有信仰然後才能理解，信仰有助於人們更好的理解。信仰給理性開闢了僅憑其自身是無法進入的領域。[8]

由此可見，奧古斯丁雖然在理性和信仰的關係上堅持了相互融合的立場、信仰是一種思想的看法，但在信仰的基本問題——如何認識上帝方面，則表現出了“信仰首要性”的傾向。雖然他並不像德爾圖良那麼極端，也承認理性有助於信仰，甚至在某種程度上認為信仰要依賴於理性的理解，但他的基本立場是“信仰，然後理解”。奧古斯丁的這些看法，特別是他關於信仰是一種思想、基督宗教是真正哲學的觀點，將早期教父關於理性與信仰關係的討

8 參見趙敦華，《基督教哲學1500年》，第143-144頁。

論推向了一個新的高度，在歷史上產生了長遠的影響。

然而，教父時期基督宗教試圖在希臘哲學的意義上建構起它與理性的關聯，在奧古斯丁的思想中達到頂點之後卻面臨著難以為繼的局面。造成這種斷裂的原因首先是現實上的，然後才是學理上的。大約在公元5世紀初前後，羅馬帝國不斷地遭受到了北方蠻族南下的騷擾和入侵。這些騷擾和入侵最終在5世紀中後期摧毀西羅馬帝國的同時，也造成了希臘文化的毀滅。雖然在這個歷史轉變階段，基督宗教不僅沒有受到“殃及池魚”的危害反而逐步興盛起來，然而希臘哲學卻隨著希臘文化的解體而遭受到了滅頂之災。隨之而來的是，為早期教父所開創的希臘哲學與基督宗教的聯姻，因為前者的缺席而出現了某種斷裂。

雖說哲學的缺失在根本意義上並不影響基督宗教作為宗教的發展，然而它卻為那些試圖運用希臘哲學資源建構基督宗教神學或哲學的神學家們帶來了相當大的不便。這種因哲學的真空所導致的學理上的不便，在由北方蠻族主導的新時代的開始階段，即為生活在東哥特人（在羅馬所建立的）王朝中的波埃修（Boethius，480-525年）所充分地認識到。他因此發下宏願，力圖將柏拉圖和亞里士多德的所有著作翻譯成為拉丁文，以填補這一真空。雖說這一龐大的翻譯計劃最終未能全部實現，但他對亞里士多德邏輯學著作的翻譯、註釋，則對中世紀神學和哲學產生了重要的影響，是它們得以建立起來的基本的方法和手段之一。可以說，在中世紀早期古代文明遭遇大規模蒙難的“黑暗時期”（公元6-10世紀），波埃修的譯著和註釋是古代哲

學進入中世紀的為數不多的通道之一。[9] 這些通道雖然較為狹窄有限，但卻為西方拉丁世界提供了基本的希臘哲學信息，特別是波埃修有關亞里士多德邏輯的翻譯與註釋，他對哲學即是“愛智慧”的肯定與彰顯，都使得基督宗教思想在那個哲學資源極為匱乏的時代獲得了不可多得的理性思考方式與表達形式，獲得了與哲學理性進行溝通的現實的和理論的可能。

當然，從歷史的實際進程來看，波埃修對亞里士多德邏輯著作的翻譯註釋以及對古代世俗學科（七藝）的推介，並不能徹底改變希臘哲學和希臘文化在當時面臨的命運。但他畢竟為那個所謂的“黑暗時代”注入了一線理性的曙光。而且就古代哲學和文化的復興來說，波埃修並不是始終在孤軍奮戰的。在與他同時以及隨後的時代裡，都有一些來自不同階層的人們在這方面做出了一定的貢獻。例如6世紀出現的偽狄奧尼修斯（Dionysius the Pseudo-Areopagite）和7世紀的馬克西姆（Maximus the Confessor，約580-662）等神學家，試圖把新柏拉圖主義的思想與基督宗教相結合；而公元8世紀至9世紀由法蘭西國王查理曼大帝（Charlemagne，768-814年在位）所推動文化振興計劃，則為古希臘文化的復興做出了較為突出的貢獻。在這個被稱之為“卡洛琳文化復興”運動的推動下，一批廣有影響的學者應運而生。愛留根納（Johanes Scotus Erigena，810-877年）則是其中在哲學研究方面最有代表性的一個。

---

9 另一通道是迪奧尼修斯（Dionysius the Areopagite）對新柏拉圖主義的介紹。參見柯普斯登，《西洋哲學史》第二卷，莊雅棠譯，台灣：黎明文化事業公司，1988年版，第143頁。

貫穿愛留根納思想的一個基本原則是他對哲學理性的重視和對辯證法的運用。愛留根納認為，辯證法既是自然運動的本性，也是人類認識的根本方法。可以說，在整個中世紀，他是一位較早自覺地運用辯證法探討神學問題的基督教哲學家。他在中世紀哲學史中的地位，不僅在於他以“自然”概念為核心建構起了一個涵蓋“存在”和“非存在”領域的思想體系，而且還在於他從歷史發展的角度探討了理性與信仰的關係。在愛留根納看來，理性和信仰的關係不是固定的和一成不變的，在上帝的“自我顯示”以及人類對神聖真理的認識中，展示了它們之間辨證關係的演變。人們可以根據上帝創造的世界間接地認識上帝。這種認識表現為三個不同的歷史時期，也是上帝“自我顯示”的三個階段：從原罪到基督誕生之間人們依據於理性通過對自然事物的認識來把握上帝存在的階段、基督誕生之後信仰先於理性和高於理性的階段以及福觀（beatiful vision）時期理性和信仰達到完全一致的階段。[10]

雖然愛留根納把理性與信仰的關係看做是一種辯證的和動態的關係，但就這種關係所體現的最終目的是對神聖真理的完整把握來看，他把信仰視作是對理性具有絕對至上的地位來看待的。現代研究中世紀哲學的著名學者吉爾松（Etienne Gilson）對此的評價是，愛留根納通過把信仰確定為理性知識的條件和引導理性探究的唯一方式，來消除它們之間的差別與對立；這也是他在事隔四百年後重複奧

10 參見Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 113；趙敦華，《基督教哲學1500年》，第218-221頁。

古斯丁的話語——“真正的宗教就是真正的哲學以及真正的哲學就是真正的宗教”——時所力圖表達的東西。[11]

愛留根納雖然以神聖真理的名義使理性從屬於信仰，從而彌合它們的對立；然而在他的思想體系中，理性並不是完全消融在信仰中而不具有任何獨立意義的。相反，哲學理性體現為一種辯證的方法，而辯證的方法在愛留根納以“自然”為基礎所構造的涵蓋一切領域（包括存在和非存在）的實在體系中，不僅是一切“自然”運動（從上帝、原型理念到物質世界）的本質特徵，也是支配人類認識“自然”的基本方式。可以說，把哲學理性歸結為辯證法並在認識論和神學思想中凸顯它的意義，在愛留根納及其隨後的時代裡，是一個相當普遍的現象。由於學校（神學的和世俗的）教育的發展、邏輯學本身的演進以及神學家們的倡導等等原因，有關辯證法的研究和討論成為黑暗時代晚期和經院哲學早期神學思想中的一個具有支配性的運動。當時幾乎所有的神學家都認為，辯證法作為一種基本的理性方法，在智力訓練、問題討論和知識獲得等方面具有十分重要的意義。其中一些神學家，如吉伯特（Gerbert，約945-1003）、貝倫加爾（Berengar，1010-1088）等，把辯證法看做是探究問題的至高法則和思想權威，從而把它運用到對神學問題的解決之中。

然而，還有一些神學家，雖然也認可辯證法作為一種理性方法具有一定的意義，但要認為它能夠在根本意義上解決神學或信仰問題，則是絕對不願苟同的。達米安

11 參見Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, pp. 114-115.

（Petrus Damiani，1007-1072年）認為，辯證法是一種理性方法，它依賴於邏輯規則認識事物。根據這種邏輯規則，只有那些合乎邏輯的、不自相矛盾的事物，才是可能存在的事物，才是真的。然而，在自然或邏輯上看是不可能的東西，在上帝看來卻是可能的。所以，用辯證法來認識或說明上帝是不合適的，它甚至會產生誤導。[12]蘭弗朗克（Lanfranc，約1010-1089）、奧托羅（Otloh，1010-1070）和柴納的吉拉德（Gerard of Czanad，?-1046）等，表達了與達米安相同的看法，認為理性和辯證法只能是輔助性的，它們從屬於神學，如果說信仰教義與邏輯出現了不一致，那麼錯誤只能是邏輯，而不是信仰。[13]

三、新的氣象：承接與繁榮

中世紀哲學關於理性和信仰的關係，在10世紀至11世紀期間採取了逐步認同辯證法的方式——作為哲學理性體現的辯證法，在認識信仰或神學問題中逐步具有積極的理論意義。雖然這期間不乏持反對意見的神學家，然而隨著歷史的發展卻出現了有利於支持辯證法的立場和看法的形勢，並最終演變成為一場波瀾壯闊的思想運動。

這場被稱之為“經院哲學”（Scholasticism）的思想運動，是由眾多因素促成的。從“scholastic”的本意來看，它所指的就是“學校的”或“學者的”意思。而長期以來，

12 參見趙敦華，《基督教哲學1500年》，第231-232頁。

13 參見同上，第229-230頁；柯普斯登（Frederick Copleston），《西洋哲學史》第二卷，莊雅棠譯，傅佩榮校，台北：黎明文化事業股份有限公司，第208-210頁。

包括辯證法在內的推理邏輯和論辯邏輯，一直是中世紀早期教會學校眾多教師和神學家們廣泛採納的主要教學方法和解答與探究神學問題的主要手段。這些方法與手段所蘊含的哲學理性，正是在這種教學以及問題的解答與探究中獲得普遍的認可，並形成了一種似乎不可遏制的趨勢。雖然達米安等人在解決基本的信仰問題上並不訴諸於辯證理性甚至採取了拒絕和反對的態度，但它並不能改變理性在學院派神學家思想中所佔據的主導性的積極地位。安瑟爾莫（Anselm，1033-1109年）可說是把這種具有積極意義的理性在更為深廣的維度上展現出來的第一位經院哲學家。

在理性和信仰關係的問題上，安瑟爾莫堅持了兩個基本立場：首先，信仰尋求理解（credo ut intelligam）；其次，理性能夠獨立地證明上帝存在等信仰問題。就第一方面來說，安瑟爾莫雖然提出了信仰的必要性和理解的必要性，但他的基本主張是，信仰是第一位的，信仰是理解和認知的出發點與前提；人們是在信仰中尋求理解，而不是在理解中尋找信仰。安瑟爾莫在認可信仰首要性的同時，也為理解（理性）的必要性提供了合理的根據。在他看來，啟示以無條件的方式使得人們接納了信仰的奧秘；而理性則為人們提供了理解和證明這一奧秘的方法，從而避免持守信仰時的消極與盲目。

安瑟爾莫雖然在有關上帝的問題上堅持了信仰的首要性，但他同時也賦予了理性以相當大的自主性，認為理性具有不依賴《聖經》等權威、能獨自地理解和認識上帝存在等基督宗教教義的可能性和現實性。他說，這種“單單

通過獨立的研究得出的結論也理應得到捍衛”，因為它不僅是“理性的必然性簡明地肯定了它”，而且“真理之光也充分地顯明了它”。[14]因此，在安瑟爾莫那裡，如果說信仰的首要性是一種基本原則和前提的話，那麼理性的理解和證明則表明了一種認識過程和認識途徑。而這種不依賴權威的認識過程和途徑，在安瑟爾莫的思想中甚至具有更為突出的地位。這是安瑟爾莫神學思想所強調的重點，也是他之所以在經院哲學的早期發展中所具有的重要意義之所在。這在他的關於上帝存在的本體論證明中得到了最為充分的體現。

安瑟爾莫在理性基礎上對上帝存在的證明，主要包含在他的《獨白》（*Monologium*）和《宣講》（*Proslogium*）兩本書中。在安瑟爾莫看來，人類理性不依賴於聖經的啟示和基督宗教的傳統權威，同樣可以認識神聖真理，建構起關於上帝存在的合理論證。因此，安瑟爾莫在其《獨白》和《宣講》中，試圖通過人的自然理性（沉思），對上帝的存在從經驗和邏輯上系統地予以論證。在《獨白》中，安瑟爾莫試圖通過事物中存在著的不同的善，來為最終的善的存在進行論證。他認為，正是最高的至善者的存在，為我們提供了區分萬物之所以具有不同的善或善—惡的最終根據和標準。

安瑟爾莫在寫作《獨白》兩年之後，又寫了《宣講》一書，提出了關於上帝存在的另一種證明——“本體論證

14 安瑟倫，《獨白》“序”，見《信仰尋求理解——安瑟倫著作選集》，溥林譯，北京：中國人民大學出版社，2005年版，第4頁。

明”。這一證明主要是從語言的邏輯分析出發，從概念本身所包含的意義中推導出結論。因而“上帝”概念是本體論證明的出發點或前提。安瑟爾莫首先指出，每一個人的心中都有一個“上帝”的觀念，然後他說，這一觀念的意義表明的是一個“無與倫比的偉大的東西”，而上帝作為一個比任何想像都更偉大的東西，它不僅在人們的心中存在，也必然在現實中存在。否則的話，就與“不可想像的最偉大的東西”這一概念相矛盾。因而，上帝是存在的。

在經院哲學的早期思想進程中，高舉理性大旗認識信仰問題的另一個代表人物是阿伯拉爾（Pierre Abelard，1079-1142年）。與安瑟爾莫稍有不同的是，他更多的是繼承愛留根納和加倫貝爾等人的路線，把辯證法放在了更為突出的地位上。他對理性的高度讚賞與對辯證法的這種情有獨鍾是密不可分的。波埃修對亞里士多德邏輯的翻譯和評註雖然在中世紀早期流傳開來的僅僅是很小的一部分，但它確實形成了一股不斷增長著的思想潮流。阿伯拉爾深受此潮流的影響，並做出了富有其自身獨特性的發揮。他主要依據波埃修等人的看法，把亞里士多德的邏輯分為兩個部分，一是發現論據的科學，二是判別論據或認可與證明被發現的論據的科學；而辯證法作為發現論據的科學，它的“首要任務不是證明、解釋，而是探索、批判”。[15]阿伯拉爾正是在這樣的意義上把辯證法運用在對神學問題的探討中。他認為，運用辯證法對神學問題的探索，並不是取消神學，而是引導理性進行批判性的探究，

15 參見趙敦華，《基督教哲學1500年》，第255-256頁。

進而消除信仰中的不確定因素，最終達到對信仰權威性的維護。他說，亞里士多德就經常引導人們進行疑問性的探索工作，因為“通過懷疑，我們開始探討，通過探討，我們按照主自身的真理來知悉真理”。[16]阿伯拉爾認為辯證法在認識神學真理上具有重要的意義，堅持了“只有通過理解語詞才能接受信仰”、“若不首先理解，沒有任何東西能被相信”的“理解導致信仰”的立場。[17]

阿伯拉爾的辯證神學和安瑟爾莫的本體論證明，為經院哲學在理性認識信仰的問題上提供了一個示範性的廣闊空間。而由他們所推動的理性主義認知潮流，則隨著亞里士多德思想在12世紀中後期逐步在拉丁世界的全面復興，形成為一場碩果累累的思想運動。緊隨其後的13世紀從而被人們稱之為一個哲學變革的時代，一個自然理性的價值被發現和認可的時代。導致這種所謂朝向理性的“革命性轉變”的主要原因之一，乃是亞里士多德思想的復興以及大學的興起。亞里士多德使當時的人們認識到了自然和理性的意義，而新興的大學則為這種意義提供了充分展示和闡發的舞台。當時眾多的神學家和哲學家都直接參與到了這場哲學變革的運動之中。而作為當時新興大學和學術中心的巴黎、牛津和科隆等地，則成為亞里士多德思想研究和傳播的重鎮。在這場思想變革運動中，托馬斯・阿奎那（Thomas Aquinas，1225-1274）則是其中最為典型的代表。

16 Abelard, *Yes and No*，轉引自趙敦華，《基督教哲學1500年》，第257頁。

17 參見趙敦華，《基督教哲學1500年》，第258-259頁。

在這場被稱之為“哲學革命”[18]的運動中，阿拉伯哲學家，特別是阿維森納（Avicenna，980-1037）和阿維羅伊（Averroe，1126-1198），起到了非常重要的示範和引領作用。正是他們從不同角度對亞里士多德著作的解釋、評註和研究，為西方的基督教經院哲學家們如何認識亞里士多德思想的哲學意義和神學意義，提供了極具啟發性的藍本和範例。[19]托馬斯·阿奎那深受這些範例的鼓舞，力圖以希臘哲學（主要是亞里士多德）的思想觀念和邏輯方法對基督宗教信仰做出全面的認識論整合。這種整合方式體現了阿奎那看待理性與信仰關係的獨特立場，即通過哲學對神學問題的認識來理解理性在信仰中的意義。由於阿奎那對希臘哲學、特別是亞里士多德哲學的充分信任，而使他的思想體系中充滿了濃厚的理性色彩。當然，在這一體系中，哲學（理性）和神學（信仰）雖然是結合在一起的，但它們並不是相互混淆的。在它們之間有著嚴格的界限。阿奎那始終堅持，我們有著兩種知識——自然的知識和超自然的知識，有著兩種認識上帝的方式——上升（理性）的方式和下降（啟示）的方式。

雖然阿奎那對這兩種方式所獲得的知識的性質有著

---

18 N. Kretzmann and E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, p. 20.

19 實際上，在如何整合哲學與神學、理性與信仰的關係問題上，猶太哲學家們的思想也對中世紀經院哲學產生了一定的影響。除了早期的菲洛（Philo of Alexandria，約公元前25-公元40）之外，生活在11-12世紀的猶太哲學家，諸如伊本·伽比羅（Ibn Gabirol，1021-1058）和邁蒙尼德（Moses Maimonides，1135-1204）等，都在當時的時代背景下闡釋了希臘哲學與猶太教神學的關係。特別是邁蒙尼德在其主要著作《困惑者指南》（*The Guide for the Perplexed*）一書中，試圖在信仰與理性、啟示與哲學間尋求和諧，以此來消解因哲學的原因而導致的對信仰的疑慮和困惑。他們的這些思想與阿拉伯哲學一道進入了西方拉丁世界，成為後者認識理性與信仰關係的一個重要的思想資源。

不同的評價，相信通過啟示獲得的認識是最為整全和完美的；但他基於對人類現實存在狀況的考慮，基於對亞里士多德哲學之神學意義的認識，從而在某些問題上以某種方式也給予理性以較高的地位和肯定。在阿奎那看來，人類在其當前的生存狀態中，要想獲得有關上帝的知識，啟示之外的理性乃是一條非常重要的途徑。他相信，我們的理性完全能夠“為感覺引導指向神聖知識，從而認識上帝存在和其它類似的真理”；[20]因為作為人類理性知識根源的感性事物，“保留了與上帝類似的某種意象”，即使是“如此的不完善”，如此的“有限和脆弱”，但卻是非常重要的，正是通過它，人類理性找到了通向無限真理的途徑。[21]

也就是說，阿奎那在張揚啟示至上性的同時，也賦予了理性以積極的認識論意義。而且這種認識論意義，在阿奎那的思想體系中，佔據了非常重要的地位。他的許多重要的學術著作，如《神學大全》、《反異教大全》以及《論存在者與本質》等，在相當大的篇幅和眾多基本問題方面，都是以哲學理性的方式建構起來的。實際上，在其整個學術生涯中，阿奎那為探究理性的神學認知意義付出了大量的心血。為了更好地獲得認知神學問題的哲學基礎和理性方法，阿奎那傾注了大量的時間和精力對亞里士多德的思想進行了全面的研究，詳細地註釋了他的眾多著作，對他的許多哲學觀念和原則進行了卓有成效的

---

20 ST. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles,* Translated with an Introduction and Notes by James F. Anderson, London: University of Notre Dame Press, 1975, Book I, ch. 3.（以下本書簡寫為SCG）

21 見SCG I, ch. 8.

改造和轉化，提出並發展了自己對亞里士多德思想的理解和看法。

正是以亞里士多德思想為基本的認識論原則，阿奎那最終建構起了一個融希臘哲學與基督宗教神學為一體的龐大的自然神學體系。[22]在這一體系中，阿奎那對上帝、世界、人類等諸多神學問題，進行了全面深入的探究。這種探究不僅運用了由果溯因的後天演繹推論、否定方法和類比方法等諸多理性手段，而且也把眾多“從亞里士多德那裡得到的”、“不需要證據的”命題，作為論證的基本原則。這一體系及其所運用的理性方法與原則，為阿奎那在歷史上贏得了至高的聲譽，他的自然神學被譽為迄今最“完全的”和“最有希望”的自然神學，[23]他的學術努力也被認為是在理性的維度上實現了“整個神學的解放性轉換”。[24]

從總體上看，阿奎那關於理性與信仰的關係，是在兩個層面上予以闡述的。首先，阿奎那通過論證啟示神學與自然神學的不同，昭示了理性與信仰的區別。無論從認識原則、認識根源還是認識方法和認識過程上，兩者都是完全迥異的，是兩種截然不同的神學認知體系。其次，就自然神學涉及到的信仰內容來說，那是完全可以為理性認知並得以證明的。在這個層面上，阿奎那相信理性和信仰是

22 參見N. Kretzmann, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles II*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 5, note 9.

23 Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, p. 2.

24 Hans Küng, *Great Christian Thinkers*, New York : The Continuum Publishing Company, 1994, p. 109.

密切相關的，“以自然方式進入到人類理性中的東西”不可能與“基督宗教信仰真理”相對立。[25]

從總體上看，阿奎那關於啟示神學和自然神學關係的論述，特別是對它們之間差異性的界定和辨識，對自然知識獨立性意義的闡發，為自然神學的建立和發展提供了一個堅實的基礎。阿奎那本人在這個基礎上建構的自然神學思想，不僅是中世紀理性與信仰關係史上最為系統化的體系，成為古希臘哲學與基督宗教神學相結合的最富有創造性的典範；而且也對基督宗教神學思想史產生了長久的影響。正如當代西方學者約翰・貝利（John Baillie）對阿奎那思想所作的評論那樣，從此以後，“西方宗教思想的大部分歷史可以根據上帝的自然知識和啟示知識來認識”。[26]

四、晚期流變：衝突與分立

在這場從12世紀到13世紀轉變的世紀性的哲學革命中，亞里士多德的思想作為核心要素引起了來自不同陣營的學者們的關注：既有全面闡釋其純粹哲學意義的哲學研究者們，如來自巴黎大學藝學（arts）院系的教師；也有將其哲學與基督宗教神學整合起來的學者，如大阿爾伯特和托馬斯・阿奎那；同時也包括了一些試圖在有限的範圍內認識其思想意義的神學家，如哈勒斯的亞歷山大和波拿文都拉（Bonaventure，1221-1274）等。這些不同陣營學者們對亞里士多德思想從不同方面的研究與闡釋，促進了希臘哲

25 見SCG I, ch. 7.

26 參見N. Kretzmann and E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 24.

學在西方拉丁世界的繁榮，為其認知意義在當時的條件下嘗試了各種可能性。然而，13世紀亞里士多德思想在西方的復興所掀起的對古希臘哲學的研究熱潮並不總是一帆風順。正當它在巴黎等大學如火如荼展開的時候，也激發了一股反對的力量，引起了以波拿文都拉為代表的正統（或保守）神學家們的批判和抵制。他們針對亞里士多德哲學思想在神學中的意義提出了批評，從而形成了以拉丁阿維羅伊主義為一方和以波拿文都拉主義為另一方的激烈爭論，並在13世紀70年代招致了教會的干預，最終導致了中世紀經院哲學試圖綜合哲學與神學企圖的瓦解。

在當時，對亞里士多德的哲學進行充分闡釋和講授的是一批來自於法國、英國等地大學藝學院系的教師。但圍繞亞里士多德哲學意義而展開爭論的焦點，則集中在1200年前後剛剛建立起來的巴黎大學。在這所學校裡，起碼從13世紀初開始，除了亞里士多德的邏輯學思想之外，他的自然哲學就已經以公開的或私下的方式被講授。這種研究和講授的興趣一直在巴黎大學持續著，尤其以布拉邦的西格爾（Siger of Brabant，1240-1284）為代表的一批年輕教師最為典型。他們對亞里士多德的哲學保持了相當高的熱情，利用大學所提供的條件對這種新興的哲學作了廣泛的闡釋和解說。這批被大阿爾伯特（Albert the Great，1206-1280）稱之為“城市哲學家”的青年教師，試圖進行獨立於神學的哲學研究，以保護哲學和理性的自主性。[27]他們主張對亞里士多德的研究，應該像阿維羅伊那樣忠實於原著，保持

27 參見 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 388.

亞里士多德思想的完整性，不要依據於柏拉圖的學說或其它目的而對亞里士多德的思想進行改造或割裂。他們因此被稱為“世俗的亞里士多德主義者”或“完整的亞里士多德主義者”。作為這場運動主體的藝學院系教師們，把阿維羅伊等同於亞里士多德，而把亞里士多德等同於哲學，相信必然的哲學結論會與基督的啟示相衝突，從而傾向於在哲學與神學、理性與啟示之間畫出一條分界線。[28]持有這種態度的藝學教師，並不是在理性與啟示的分離中貶損哲學，而是試圖在神學之外為哲學理性尋得獨立和合理的地位與權力。

但是，這種不斷增長著的態度和傾向所暗含的“雙重真理論”，一直是教會和神學家們耿耿於懷的。因此，當13世紀五、六十年代前後亞里士多德哲學藉著阿維羅伊主義在巴黎大學等地大行其道的時候，神學家們也更為堅定地重申了他們的立場。例如，波拿文都拉由早期對亞里士多德哲學的反對，到六十年代後期以後轉向了對阿維羅伊主義觀點的直接譴責和公開批判。與此同時，教會在70年代以後也強化了它的干預。1270年巴黎主教唐比埃（Etienne Tempier）發布了譴責拉丁阿維羅伊主義的禁令。在這個禁令中，這位主教列舉了13條與亞里士多德哲學有關的命題，予以譴責。當時的宗教裁判所和巴黎大學當局也採取具體行動，參與到了這場對拉丁阿維羅伊主義的干預活動之中。隨後，在1277年，教皇若望二十一世（Pope John XXI）寫信指示巴黎主教調查巴黎大學所出現的這種哲學上

28 參見趙敦華，《基督教哲學1500年》，第九章第三節“大譴責”；Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, pp. 404-406.

的異端。唐比埃主教在這次調查之後，於同年發布了被稱之為“77禁令”的公開信，對219條當時流行的哲學觀點進行譴責。在“77禁令”頒布之後不到半個月的時間，英國坎特伯雷大主教來到牛津大學發布了對30條哲學命題的譴責。[29]

“77禁令”所帶來的變化是相當深刻的。雖然這個禁令並沒有徹底中斷對亞里士多德哲學的研究以及在這種研究中所凸顯出來的阿維羅伊主義方式，然而它卻決定性地改變了經院哲學的進程，成為標誌中世紀哲學和神學史之“黃金時代”結束的“劃時代事件”。[30]從此以後，那種以樂觀精神研究亞里士多德哲學之意義以及以此為基礎整合希臘哲學與基督宗教神學的信心受到了致命的打擊，以哲學方式“建構學術性神學的雄心在1277年之後不再存在，起碼不再以相同的程度和相同的精神存在”。[31]這種變化在神學的認知方式和闡釋方式上也有著明顯的體現。13世紀開始以來在神學家思想中佔據一席之地的“對哲學友好的和充滿信心的合作精神”，開始為“對哲學家們的懷疑所取代”；[32]在這個過程中，支配神學研究的方式和主題發生了巨大的變化，那些試圖通過希臘哲學的理性必然性來展開對上帝作為認知的嘗試，也逐步讓位於對其自由意志問題的討論。

---

29 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 408.

30 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 408.

31 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 408.

32 參見Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, pp. 494-497；趙敦華，《基督教哲學1500年》，第518-519頁。

在相當大的程度上，直接體現“後77”神學與哲學傾向的典型代表是司各脫主義（Scotism）和奧康主義（Ockhamism）。鄧・司格脫（Duns Scotus，1265-1308）的思想是在緊接著“77禁令”之後的時代背景中孕育形成的，而這個時期是一個被吉爾松稱之為“新舊思想”雜陳的時期，司各脫的思想因而明顯地打上了這個時期的烙印。他的學說雖然是由於對經院哲學風格淋漓盡致的發揮而使得他本人被稱之為“精細博士”，然而他在哲學理性能否完整認識神學命題上，則表現出了不同於鼎盛時期經院哲學家們的懷疑；而且他在這種懷疑中雖然試圖表達出新的思想傾向而對意志的意義做出了充分的強調，但他仍然被14世紀被稱之為“現代路線”的唯名論者們視為“老的路線”（實在論）的代表。這種新舊雜糅的思想特徵在他關於理性與信仰的關係上也得到了較為充分的體現。

作為經院哲學後期的主要代表，司格脫仍然相信人類理性可以在經驗的基礎上證明上帝的存在，從而對理性表現出了一定程度的信任。只是這種信任相對於阿奎那等人來說，則不夠那麼堅定。而且他對理性能否認識上帝的本質和屬性，基本上持有的是一種懷疑的立場。這種懷疑主義主要是建立在他的這樣一種看法的基礎上，即上帝的意志就是其本質，上帝的“意志實在地、完美地等同於他的本質”，而上帝的本質是無限的，因而他的意志也是無限的。這種無限的意志是人類理性根本無法把握、也不可能把握的。也就是說，司各脫就其基本傾向來說，強調的是意志主義而不是理性主義，是理性和信仰之間的差異性。在司各脫的思想中，已經體現出了這樣一種傾向，即有關

上帝等信仰問題，是受超理性的意志主義支配的；而有關人類對有限世界的認識，則服從於理性或邏輯的制約。

"77禁令"所引發的哲學與信仰之間的分離，在奧康（William of Ockham，約1285-1349年）那裡得到了更為徹底的體現。奧康在對詞項邏輯和認識能力分析與考察的基礎上，建構起了與主導傳統經院哲學之實在論分庭抗禮的唯名論思想。奧康認為，真實存在的只有個體，在此基礎上我們可以形成具有實際指稱意義的單獨概念；共相則是在心靈和自然對象共同作用下形成的普遍概念，它不具有實際的指稱功能，只具有邏輯的指代作用，在命題中具有意義。奧康在對概念分類和詞義分析中考察了人類的認識能力，認為我們可以形成兩類確定性的知識類型，一類是自明性知識，是由概念或語詞之間的關係所提供的知識；另一類是證據性知識，由語詞所對應的外部事物所確定的知識。神學既不是證據知識，也不是自明知識；包括"上帝"在內的大多神學概念只有名稱的指代功能，而無實際的指稱意義。奧康試圖通過知識標準把信仰從哲學（知識）中分離出來：神學命題以信仰為依據，知識（哲學）命題以經驗證據和自明證據為依據。[33]

奧康在理性和信仰之間劃出一條明確的界限，並不意味著他試圖消解它們的思想意義。相反，他只是希望為兩者找到他認為它們各自應該遵循的原則和道路。一方面，奧康認為，以信仰為基礎建構起來的神學命題，既是合理的也是完整的，它不能夠也不需要通過理性方式來表達或

33 參見Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 498.

闡釋它的理論意義。也就是說，在奧康那裡，把神學建構成為亞里士多德式的科學，是沒有多少意義的；他並不在意或擔心“有什麼樣的自然理性能夠證明或不能夠證明”信仰問題。[34]他不關注信仰的理性意義，他相信信仰是自身合理的。信仰有著它的啟示基礎，這就足夠了。另一方面，在分離理性與信仰關係的前提下，奧康也為哲學確立了一種獨立的研究領域。這就是奧康所實施的以邏輯學為基礎、以唯名論為標誌的“現代路線”，即在對詞項和概念的意義及其邏輯功能的充分考察與分析中所推展的一種新的哲學思想和哲學運動，一種不同於傳統中世紀哲學研究內容和思想傾向的朝向邏輯學的理論轉向。

雖說在奧康的思想傾向中，顯明信仰與理性或神學與哲學的分野，並不必然昭示著它們之間的根本對立或衝突；然而由他所推展的這場思想運動，客觀上卻導致了中世紀經院哲學之神學與哲學關係史的轉折，在相當大的程度上消解了傳統經院哲學試圖通過哲學解決信仰問題的努力。這種努力是一個長期的歷史過程，而且至少從安瑟爾莫開始，大多經院哲學家把“信仰尋求理性的理解”作為他們基本的思想原則，開創了經院哲學繁榮的局面。但是奧康卻打破了這種原則，並不把“理性的理解”作為認知信仰和神學問題的具有重要理論意義的方法和途徑。奧康的立場在當時引起了眾多神學家和哲學家們的響應，其結果是在他之後，“為波拿文都拉、大阿爾伯特、托馬斯·阿奎那及其同時代人們所嘗試的信仰的理性理解，如果有

34 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 498.

什麼留下來的話，也是少之又少”，這也正是人們“之所以把奧康主義描述為標誌了經院哲學黃金時代結束的原因之所在”。[35]

奧康主義在經院哲學後期所引發的理論轉向，確實具有非常重要的歷史意義。然而把奧康關於理性與信仰關係的看法，視為從此以後所有人都認同的解決它們兩者關係的唯一方案，則是不適當的。這不僅在於在奧康主義流行的時期，托馬斯主義和司各脫主義仍以不同的方式存在著；而且更重要的是，尋求信仰的理性理解，在西方思想文化的背景中是不可能被捨棄的。因此，當我們以更廣闊的眼光回顧奧康以前中世紀哲學家和神學家們關於理性與信仰關係的看法時，它們就會獲得一種更為長久的歷史意義。畢竟，中世紀哲學在其長期的歷史過程中，經過眾多神學家和哲學家的努力，在有關信仰與理性關係的闡釋方面，產生了非常豐富的理論成果。一方面，古希臘哲學在不同時期的引入、譯介和傳播，為中世紀哲學的演進提供了強有力的理性資源和方法論手段；另一方面，基督宗教神學體系的完善和不斷發展，也為希臘哲學在中世紀的研究與運用提供了一種新的思想背景和問題指向。兩者富有張力的結合，在中世紀一千多年的歷史發展中，孕育出了大量富有創造性的神學和哲學思想，形成了克萊門特、奧利振、奧古斯丁、安瑟爾莫、阿奎那、司各脫和奧康等眾多不同的基督宗教哲學體系。這些在理性與信仰密切關聯基礎上建構起來的哲學體系，不僅豐富了中世紀哲學的

35 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 498.

思想內容並成為它的基本構成部分，而且也為近現代西方哲學和神學在新的時代背景下探究理性與信仰或哲學與神學的關係，提供了最富啟發性、也最有價值的一種理論資源。

黑夜在聖十字若望的神秘神學中的意義

田書峰（德國慕尼黑大學）[1]

Abstract: John of the Cross (San Juan de la Cruz, 24 June 1542 – 14 December 1591) is, doubtless, one of the most important mystical figures in the history of the Church. In the soul's ascent to Mount Carmel – the place of God – or in the process of becoming united to God, the soul will undergo a journey of "dark night", both psychologically (night of the spirit) and physiologically (night of the sense). The thesis focuses on finding the meaning of the "dark night" through analyzing both its active and its passive sense. According to John, the "dark night" does not mean the absence of light or hopeless emptiness, but it is the necessary experience of the soul due to God's complete otherness and transcendence . Through the outpouring

1 田書峰，德國慕尼黑大學哲學系博士研究生，主要研究古希臘哲學、古希臘語言學與教父神學。

of love into the soul by virtue of God, the "dark night" wins its constructive meaning in the process of divine union with God. One of the main characteristics of negative theology lies in this: in order to become united to God, the ultimate wholeness, man has to free himself from every attachment to both the worldly things and spiritual goodness, and to cast himself into the dark night. Thus the thesis will show how this "dark night" is actually a medium or a place , where God himself communicates with our souls. In conclusion, it will be shown that the ascent of the soul to God does not occur in the Platonic, dualistic way, but belongs to the mystery of the personal love of God.

任何宗教，乃至高深的智慧，無論是佛法的玄奧，還是老莊的"玄之又玄，眾妙之門"的非常道，抑或是孔子的不語怪力亂神之沉默，及至基督教中神學的否定之路（*via negativa*）或神秘神學，都有其不可用語言道破的神機。[2] 託名的狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius Areopagita）所著的《關於神秘神學》對生活於16世紀的一位加爾默羅修會的會士十字若望產生了至為重要的影響。[3]

個體在宗教的神秘經驗面前有兩種可能性，也是兩個層面，一是個體對自己親身所經歷的神秘經驗的直接陳述，一是個體對他者的神秘經驗的描述的理解與再述。這兩種陳述受制於語言的界限，這導致了用語言陳述神秘經驗的弔詭性

2 基督教中最早的關於神秘神學的著作應該是生活於公元6世紀前葉的託名為Pseudo-Dionysius Areopagita 的作者， 他的被保存下來的作品之一就是有名的《關於神秘神學》(*peri mustikes theologias*)。

3 埃迪特斯坦因（Edith Stein）甚至在其《知識與信仰》一書中，把Areopagita列入與亞里士多德、奧古斯丁的行列，他們三者並駕齊驅地影響並塑造了中世紀的思想。見：Edith Stein, *Erkenntnis und Glaube*, Herder 1993,（《知識與信仰》，第65-104頁）。

（*Paradox*）。一方面，宗教的神秘經驗是超乎人的邏輯思維框架，是屬於只可意會，不可言傳的經驗，即自由的個體碰觸到了那位絕對的超驗者（*die Transzendenz*），對這種經驗語言是無法完全磬述其千般奧妙，萬般神秘的；但另一方面，我們仍然不得不借助語言和通常的邏輯思維框架來試圖理解和陳述它。語言分析哲學家維特根斯坦曾經在其著名的《哲學研究》中說："哲學的結果就是一種瞎折騰後的發現與一些腫包，它們是哲學在試圖衝破語言的界限而落下的。這些腫包使我們對哲學的此種發現之價值深有體會。"[4]

我在這裡引用他的話的用意並不是在證明，對神秘經驗的再述和再理解是不可能，而是想說明，對神秘經驗的再理解和再述根本不是哲學的嚴密思維之框架和邏輯範疇之說明所能勝任的。語言的陳述在神秘經驗面前天生就有一種不足性（*Unzulaenglichkeit*）。深知這種語言的不足性始終是面對聖十字若望的神秘神學所當有的態度，更何況這是對聖十字若望神秘神學的作品的再理解和再述。但按照20世紀詮釋學的原則，任何理解活動都基於前理解（*Vorwissen*），理解活動和此在的這種前結構不可分，它就是向著未來進行籌劃的存在方式。伽達默爾在他的《真理與方法》一書的序言中寫到："理解從來不是一種對被給定的對象的主體的行為方式，而是屬於它的效用歷史，即：屬於被理解的存在。"[5]如果理解就是在前理解的基

4 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchung*, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999（維特根斯坦，《哲學研究》全集第一卷，第119條）："119. Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen."

礎上的主體的此在的存在方式，那麼我們對聖十字若望的神秘神學的理解也就把我們的各種生活經驗，我們的歷史帶入到了對他的理解中，這實際上就把我們理解的主體從第二層面的對神秘經驗的再述和再理解帶入到了第一層面意義上的直接理解。於是，我們在理解“黑夜”在聖十字若望的神秘神學中的意義的同時，我們自己本身也被同時捲入到某種“黑夜經驗”之中，並在同時照見自己的“黑夜”。本文就是在這種意義上，試圖通過分析和理解“黑夜”這個主要概念在十字若望的神秘神學中的意義，而能對他的神秘神學有個管中窺豹式的全面理解。

1. “黑夜”作為人在慾望的囚禁下的鏡像

無需爭議的是，《加爾默羅山的攀升（*Subida del Monte Carmel*）》（簡稱S）、《心靈的黑夜（*Noche oscura*）》（簡稱N）、《靈歌（*Cantico Espiritual*）》（簡稱C）、《愛之火焰（*Lama de Amor viva*）》（簡稱L）被認為是聖十字若望的最主要作品。在他的作品中，他用直訴心性的愛之語言和邏輯思維的語言來表達他的神秘經驗，即神如何使他得以釋放，如何重獲真正自由（*Befreiungsprozess*）。那對於從所有的執著中得以釋放的渴望被形容為一活生生的自由之路，它有其出發點、發展和終點。而在這條通向自由，通向神之愛的道路上，最關鍵的便是黑夜的經驗。在十字若望看來，黑夜並不是無物可視的一團漆黑，或者令人毛骨悚然的虛無黑暗，抑或是對光明的永久褫奪之絕望和恐懼，恰

5 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965.（伽達默爾，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，見：前言）。

恰相反，黑夜被理解為人的靈魂在亦步亦趨地走向神之愛的過程，是我們的靈魂從各種因慾望和感官之快樂而興起的執著與無名中一次次被淨化，被釋放的鏡像。就恰在黑夜中，人對於光的強烈渴望才被點燃；就恰在黑夜中，人內心那與神合一的渴望反而異常地強烈；就恰在心靈的黑夜中，人的靈魂在靜待神愛之光的照射。在《加爾默羅山的攀升》與《心靈的黑夜》中，聖十字若望把黑夜分為感官與精神之黑夜，而各黑夜又有積極和消極的部分。

聖十字若望的神秘神學出發點是人的生存處境（特別是在《加爾默羅山的攀升》的第一卷中，十字若望對人的慾求大著筆墨），後來的存在主義哲學所講到的存在的被拋性（*Geworfenheit*），以及稟在（*Dasein*）在時間向度下的結構為操心（*Sorge*）與籌劃（Entwurf），以及最後的存在的澄明之境，都和十字若望的以人的生存處境為出發點，經歷過黑夜而達到在神的愛里的自由與合一的解放之路有異曲同工之妙。十字若望在《心靈的黑夜》的詩歌中把生活理解為對生活的逃離（*Entzug des Lebens*），因為人隨著歲月的流逝，會越來越經驗到種種的界限和無法解決的問題，恐懼，無家和不確定的感覺，以及各種痛苦與無意義，內心那種強烈的不可壓制的呼喊——兒時那內心的無助與虛空才得以填滿！？人就像被放逐到這個世界的陌生客，又如身處四面楚歌的危險境地，身陷囹圄，而不得進入那自由的寬廣天地。這種對於意義，幸福和一個圓滿的生命的渴求對於十字若望來說是人走向神聖的神之愛的可能性的基礎，也是開始。但這種內在的對整全生命的渴求很容易被自我的慾求（*apetito*）或被外在的光怪陸離的事物所遮

蓋，被誤導。問題的關鍵不是在於欲求本身或者事物本身不好，因為事物本身和慾望本身都是好的，因為兩者的根源都是神，而是人對於外在事物的慾求以及人靈魂內的意志（1 S 3,4.這表示：《加爾默羅山的攀升》，第一卷，第三章，第四節）。所以，十字若望所要與之抗爭的並不是對世界和其事物的愛，也並不意在去除人的生命激情，而是提醒人們不要被慾望奴役，以至於人在自己，神和世界面前被異化。“舊人”之慾求的中心問題就是在於他通過對眼前事物與人的佔有去滿足心靈的渴求。如果人把對外在的現世之事物的佔有與執著作為幸福的保證並提供給人最後的停靠的地方（Halt），那麼這些東西很容易反過來成為我們痛苦的根源，成為我們經歷無意義和虛空的東西（比如事業失敗，婚姻離散，重病纏身，計劃落空或者其他的巨大不幸的打擊）。這些東西如若不能使我們委身得做最後停靠的地方，那我們就陷入了萬丈深淵的痛苦中。

按照十字若望，這種對虛空與痛苦體驗的強弱程度決定於我們的意志或欲求朝向神或朝向塵世之物的強弱，即我們對塵世之物的慾求愈是強烈，則我們的意志就愈少地朝向神，而我們所經歷的快樂之後的痛苦和怕懼愈是強烈（參：1 S 6 1-4 和1 S 10,3）。這種強烈的對塵世之物和人的佔有之慾求使人自身在神，在所慾求的人和塵世之物的面前被異化掉了。因為通過這種慾求，人被囚禁於自己所設置的執著之中，而對於真理和所慾求之物的原本價值卻是盲瞎的。因為人如果拋開具體的塵世之物的實存之整全的背景，則它們的本質不會被認識到的。他只不過抓到了事物的外殼（*Schale der Dinge*），而未能識其本真。那對塵世之物的執著佔有就如繩索，捆綁精神於大地之上，以至於

他不能看到事物之所是，之真是。[6] 同樣，那對於人的自私的慾求與佔有也把我們囚禁，使我們沒有能力真正地在自由中去愛，因為那被欲求囚禁著的人只集中於自己的喜好得失，他所愛的只不過是在別人眼中的自己，如此，他根本無法認識到他人的獨一無二的不可替代性，認識到他人的本真價值。因著這種欲求而建立的關係最終注定人走茶涼，形同陌路。這種欲求也導致人自己對自身的異化。他認為，糾結於欲求中的人有著種種痛苦，“始終不滿足，並且如一個飢餓者一樣悶悶不樂，慵懶而疲倦，因為對於慾望之滿足的渴求增加干癟的乏味……慾望餵養著恐懼與痛苦的火焰”（參：1 S 6,3和1 S 7,1）。他後來把那些藉著眼前的塵世之物而求滿足的人比喻成那些飢餓的人向著大風張開嘴巴，以求飽餐。“慾求的人，在塵世之物中是找不到滿足的，反而更多地是增加其欲求。”（3 S 19,7）

對於十字若望來說，那從自己的慾望的囚牢中得釋放的過程就如直面一種黑夜經驗，它把我們從對塵世之物與人的執著中解開，而給精神之成長讓道，因為“與神合一”（天人合一）是人靈魂內最深的最極致的可能性，當人因著慾求，執著於某物的時候，這種動態的渴求就會被物化，被僵化。另外，這種慾望的驅除並不意味著生命本能的滅絕，而是一種醫治手段，解除執著的方法，而又恰恰是這種執著阻礙了人原本的生命能量與激情的發展。所以，那處於自己的慾求之囚禁下的人，一如處於無光的黑暗中，他急需得到釋放。

---

6 參閱R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz*, Wuerzburg 1964, S. 15.（墨斯，《十字若望對人與事物的看法》，第15頁。）

2. 主動意義上的感官與精神之夜

2.1. 感官之夜

“因為就如黑夜不外是光的不在場，以及因此而產生的事物的隱沒，它們需要藉助光才能被看到……同樣地，慾望（作者加：對塵世之物與人的執著）的滅除對於靈魂來說也可叫做黑夜，因為靈魂棄絕因著對塵世之物的慾求而有的快樂後，就如處於黑暗中，渾然無物。”（1 S 3,1）

如果要釋放那些因自己的慾求而被捆綁的生命力量，使靈魂能高飛到神的愛那裡去，就不得不破釜沉舟，即破欲求真，因為神與世界有著絕然的不同，前者是超驗的全然他者，而後者若與之相比，則盡如虛無。如此，任何對塵世之物的執著慾求都是阻擋靈魂攀升到神的愛那裡去的黑暗，而不能被神的純粹的光所照耀，光明與黑暗原本勢不兩立（1 S 4,1）。通過這種破慾求真，這種徹底的放下（Nichts-Haltung），人才進到神與世界的本真領域裡。在第11章中，十字若望再次強調這種徹底的放下，因為任何對塵世之物的慾求都會阻礙那天人合一的進程。對於十字若望來說，這種對感官慾求的掏空恰宛如進入感官的黑夜，黑夜就是對那要重回慾求的舊我說不，對塵世之物的執著說不，哪怕是對一個人、一本書、一種食物的執著，都會成為他走向神聖圓滿的阻礙。只有那徹底的感官的黑夜，即對任何塵世之物執著的放下，才能讓人經由虛空的黑夜，而進入生命的圓滿。

2.2 精神之夜

接下來，在《加爾默羅山的攀升》第二卷和第三卷中，十字若望轉而描述人在經由破欲求真後而有的精神的黑夜。在精神的黑夜中，人被召通過信望愛超性三德而把相對應的理智，記憶和意志或性情帶入無的境地，以達到無掛無礙。對於十字若望來說，這超性三德也是某種徹底的掏空或者破執，信德就是把從理解或思維而來的真理規則挪至到那位永遠的“你”之中，望德就是放棄求慰於任何塵世事物，愛德就是自我整個的存在過渡到神的愛內。[7] 由此，他進入一種精神的黑夜，這黑夜比感官的黑夜更令人痛苦。因為在精神的黑夜中，人經驗到，神遠遠超越於人的理解認知能力，人越是靠近神，他就越發顯得遙遠，因為神在其絕然的他者（*im voelligen Anderssein*）的存在本質中對人來說如黑夜，如黑暗。因此這種黑夜並不是徹底無光的黑暗，而是恰如太陽的光，人若直視，便會即刻目盲，一切顯為黑暗。既然人根本無法完全理解神，所以人應放下理智和認知能力，而為信仰騰出地方，這如黑夜的赤裸的信仰有著更高的理解方式。人為了能夠達到與神合一的狀態，為了走向圓滿的生命，就必須先要放下自己的想像，觀念和看法，而進入徹底的不知之雲的如黑夜的信德中。

在第二卷的第9-32章中，十字若望主要描述通過信德對理智的掏空。他認為人的知識有二，一為自然的，一為超

---

7 參閱HU Von Balthasar, *Juan de la Cruz, in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: Fächer der Stile. Einsiedeln 1962, S. 493.（巴爾達薩，“十字若望”，載於《榮耀-神學美學》，第二卷，第493頁。）

自然的。自然的知識就是人在信仰虔敬的初級階段對神所有的圖像和觀念，但人不可永久停駐於此階段，因為這樣的話，他永遠不能到達目的。因為神根本不住在人手所搭建的帳篷裡，更不在那些由僵硬的概念所組成的句式裡。開始時，人仍然需要對神的圖像和觀念，以及由此而來的靜思（Meditation或譯：冥思），但是當他慢慢不再依賴想像力和理解力，以及有冥思而來的力量（1），當他不再欲求專注於內在的或外在的事物的時候（2），或當他能在孤獨中而絲毫不感到強求地朝向神的時候（3），就慢慢離開冥思而進入默觀（Kontemplation或譯為靜觀）（參：2 S 13f）。在第二卷的16-32章中，他甚至認為那對神的超自然知識也應該被掏空，被丟棄。這包括隱秘的啟示，理性的直觀，精神上的頓時覺悟等等。儘管它們有時產生積極效果，但仍然不可以依賴它們，因為神絕不會被任何理念、形式或者圖像所限制。但這並不意味著，在走向神的路上，人應當徹底摒棄理性（反理性主義），十字若望的用意在於警示人們不要試圖通過對知識的慾求而與神合一，不要僭越理性與自然的界限，因為神對於人來說，是絕然的他者，他只與自己具有相似性，因此也只有當我們放下任何對知識的慾求而願意進入一種徹底的虛空的黑暗中的時候，我們才能更接近神。這種徹底的虛空的黑暗就是通過信德對理智的掏空（*Entleerung*），也便是從信德而來的靜觀。再者，這種靜觀只有通過對神的純粹的愛，而不是有慾求的愛，又因著基督的緣故，才能讓我們接近他（參：2 S 5,7）。

精神的黑夜經驗不只是通過信德（*fides*）對理智的掏

空，而也是通過望德（*spes*）對記憶的掏空。在該書第三卷第1-15節，十字若望專門討論望德帶來的精神黑夜。記憶是人通過回憶的形式一種內在的佔有能力，靈魂應該徹底放下對記憶裡所存有的知識或其他內容。這種對記憶的放下實際上是為了摒除那個我執（*Ich-Haftigkeit*）。因為記憶所獲得的任何理念和知識都不是神的本質，凡不屬神本質的，靈魂都要丟棄。人的記憶越是能掏空，他就越接近真正的希望。就在靈魂徹底的丟棄了所有的記憶內容的時候，那整全的圓滿存有卻被贈予他。虛空與存有的辨證轉換很像老子所言之“道”的“生而不有，為而不恃，長而不宰”（《道德經》51）。唯其“不……”，才得萬物之“是……”，唯其“舍……”，才有“得……”。所以對於十字若望來說，這種由掏空或者丟棄而來的黑夜和虛空並不是目的，目的是，只有經過黑夜和虛空，人才能踏上和神合一的坦途。人在漫漫的黑夜之後，等待的卻是黎明的曙光。人一旦不再執著於那些昔日的記憶內容，就會體驗到從舊日的束縛中的掙脫和淨化，這枷鎖恰恰把我們捆綁在舊日的記憶內容上，拆除它，希望才會來到。

通過愛德而來的對意誌或者性情的空無化才是更徹底的黑夜。因為在這裡，人的意志除了那個“無”（西班牙語：*Nada*，德文：Nichts）外，否則便無意願，因為靈魂要把所有的不是神的丟棄掉，而只專注於神。“靈魂的力量在於由意志引導的各種能力，激情和慾望。如果意志能將諸種能力，激情和慾望指向神，又從各種塵世之物中（原義：所有不是神的事物）轉向他，而只把靈魂的力量保留給神，如此，他才能全力地愛神。（3 S 16,2）十字若望

在第三卷第16章中提到4種情性變化，而通過意志，它們全都朝向神：快樂、希望、痛苦與恐懼。他只詳細描述了快樂，而沒有談到其他三種情性變化，就嘎然而止，結束了作品。首先，十字若望要求人棄絕對時間之內的可消逝的諸善（財富、職業、名聲等等），如此才能得到慷慨、睿智、性定、從容、鎮靜等諸種德性。在捨去外物的時候，人才能真正地認識其本質，並享有它。對塵世之物的欣喜的捨棄帶來的最大的好處就是：心給神騰出地方。只有空明的心，神才能繼續加給他各種恩典。對於從感覺而來的諸善，乃至對於道德上的諸善的欣喜都應當一併捨棄，人所做的一切都應當只是出於對神的愛。十字若望並不是要人如頑石，如木橛，對任何塵世之物，外在諸善，嘉言懿行等絲毫無快樂喜好之心，而是要求我們能把這種快樂之心超越提升，而只朝向神。甚至對於超性的（信德、醫治能力、預言能力、分辨的能力等）與宗教上的（教會、祈禱聖地、聖事、禮儀、聖人聖像等）諸善的欣喜也應當只是出於對神的愛。當人之樂徹底擺脫了對以上種種的依賴，擺脫了自我中心，人才能專心歡悅於神，這種歡悅是任何東西都不能奪去的內在的快樂。那永不止息的對無限的渴望不應被我們的心情（或心境）所阻滯，他應穿過種種心情變化，而只將心中快樂朝向無限的神。[8]

8 參閱F. Urbina, *Die dunkle Nacht: Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken*, Salzburg 1986, S. 45.（烏爾碧娜，《黑夜：通向自由之路，十字若望與其思想》，第45頁。）

3.被動意義上的感官與精神之夜

3.1感官之夜

在《心靈的黑夜》一書中，十字若望主要描述在這個天人合一的過程中的被動成分，他將其稱之為靜觀（Kontemplation）。這種被動性所要表達的是，人不可能只憑自己就能完全達到合一，而最終還是要等待神來釋放。人在經過了主動意義上的黑夜之後，達到了一定的無欲與內在自由，但這時恰恰也是最危險之時，因為人很容易這時裹足不前，滿足於自己之所獲，所以人應當仍然懷著“戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰”的態度，繼續耐心地在黑夜中等待神的光徹底的照射。被動意義上的感官之夜遠比主動意義上的感官之夜更加令人不安，因為在這裡，人幾乎與虛空肌膚相碰，人感覺到乏味，無助和一種像似神的離棄。人處於憑思維而來的冥想到單純的靜觀的過渡時期。他提到了處於這一時期的三種症狀：一是由思辨的冥想所帶來的倦怠和虛空感，因為人這時要設法超越那些圖像式的和概念式的對神的理解；二是無論對塵世之物還是對心靈諸善都感動乏味和枯燥；三是在對神的渴求過程中總有一種不安與躁動。在這種被動意義上的感官之夜中，人應該存有耐心，而不是再次回到圖像式和概念式的冥想中。相反，人如能安心等候神，神的恩典此時就會潛移默化地流入人的靈魂，儘管人對此沒有半點感知（1N10,6）。對於十字若望來說，被動意義上的感官之夜，就是恰恰在人的虛空的黑夜中神把自己的愛流注到人的靈魂裡，那虛空讓人疑惑，讓人害怕，讓人沮喪，讓人感覺

到被神離棄，但同時，愛的火焰卻被燃起，它帶來的是寧靜和平安。神對人的愛的灌注讓人直面虛空，讓人對塵世之物的貪戀連同他的慾求一併焚燒殆盡，因為除了神之外，一切皆為虛空。人越是從其感官的慾求中得到淨化，就越會得到更多的精神自由（1 N 13,11）。

3.2.精神之夜

在被動意義上的心靈之夜中（《心靈的黑夜》第二卷），我們有限的、束閉著的、不完滿的存在方式將得到消除，如此人可以單純地赤裸裸地與那無限的絕對者的相遇。這就是心靈的最後淨化，其中十字若望提到心靈的愚鈍（無明*Stumpfheit*），它很容易把人分散到紛紛擾擾的外界事物中，而不能內守；另外一個是僭越，它來自由於靜觀而得的自傲與洋洋得意。但是在經歷這最後的釋放與淨化過程之前，人通常會在從被動的感覺之夜中所獲得的寧心靜觀中停留比較長的時間。人一旦掙脫了慾望的黑夜囚室，就會有更大的自由與滿足，向著合一的路闊步前進。在這裡，十字若望神秘神學的基本原則：虛空與全部（*Nichts und Alles*）黑夜與光照，軟弱與剛強，毀滅與新生之間的辨證轉化，在被動的心靈黑夜中得到最高的實現。神不但將其對塵世之物的慾求、感覺、諸種能力消除（或空無化），且將舊人的一切內在的精神習性與傾向也消除，如此，理智好像昏黑的夜，意志乾枯，記憶空空如也，靈魂陷入憂傷、苦楚和害怕中，彷彿面臨虛空的深淵，又如被神所離棄，成了他憤怒的對象（2 N 6,1.2）。在這個心靈之夜中，人無家可歸，無枝可依，就是物質的，心靈的

和宗教的諸善對他來講也都索然無味，他變得赤貧如洗，軟弱無力而又無望無助，徹底的空無。按照十字若望，這黑夜可能會延續幾年時間，人在這期間有時會萌生一個念頭，也許自己再也不會走出來，終生如浪子。但這與虛空、與黑暗的相撞就已經是與神的相撞，只有當他從所有的不是神的東西中釋放出來，才能明白與虛空的照面就已經隱含著了與神的照面。在這期間，人最好耐心等待，讓神施展工作。神性之光猶如陽光之照射，自然之光（即靈魂的理智之光）與之相比盡是黑暗。由於我們人的有限性，還不能完全領會到神的愛的灌注，而是感覺如漆黑的夜。黑夜之基的背後其實是照徹人的神性之光，只不過它遠超人的理解力，如此才感覺如痛苦的黑夜。另一方面，也只有那些擺脫了自己的慾求之心束縛的人，沒有任何執著的人，還有那些根深蒂固的習性，傾向和感覺以及記憶被清除的時候，人才能走向神性無限的愛，才能走向心靈的自由。

愛的被點燃（*Entflammung*）是心靈之夜的最高峰。那神性之光的照射就是神的愛對人的靈魂的灌注。他寫道："那與如赤焰的神之大愛的碰觸使人的心靈如此幹貧，在他心中的消除此飢渴的各種潛能如此被激發起來，以至於靈魂急切地渴望找到神"（2 N 11.5）。但同時，人意識到，神之大愛還沒有完全充斥其生命，這種意識會再次讓靈魂經歷黑夜的苦痛。但十字若望認為，人的靈魂在經歷了重重的黑夜，層層的掏空，步步的淨化，已經感受到了神之大愛的臨近和能力："簡言之，神將靈魂從所有不是他自己的東西中解救出來，脫去他舊日的外裳，

給他披上新衣。”接下來，十字若望沒有急於對愛之合一（*Liebeseinigung*）大加盛讚，而是再次評價了心靈之黑夜的積極意義和價值。虛空的黑夜對於十字若望來說並不是虛無主義式的絕然的空無，而是一條路，一條掙脫自己慾求之囚禁，揚棄舊日的愚癡之自我的路。進而，它又是一個靜待神性之光照徹的地方，那神性之光是那麼刺人眼目，以致人甚麼都看不到了，如黑夜一般。這就是在黑夜中對神的靜觀。他寫道：“那最清晰最真切的顯得好似最昏黑的最搖擺不定的，我們想從它們面前逃逸，儘管它們對我們來說是最好的，我們反倒轉而去追求那些迷亂與刺激我們眼目的暫時的東西。儘管這對我們來說是最有害的，會使我們隨時跌倒，但我們仍然想擁抱它們，追逐不放。”（2 N16,12）在心靈的黑夜中，神的照徹將會使我們明白這一點，進入虛空其實是對神的觀視（*Schau Gottes*）和與神的相遇，也是那圓滿全部的自我顯示。所以做自己或者成為一個獨立個體也必定是與神相遇的結果。

十字若望把這在黑夜中的靜觀比喻成神秘的愛之階梯，靈魂下降到虛空的黑夜，其實也是上升。他又把它比喻成一種裝扮（*Vermummung*），為的是靈魂能在所有不是神的事物面前好自我藏匿（*Sich-Verbergen*）。最後他又把這比喻成密室（*Versteck*），在此，靈魂可以躲避惡神的所有狡猾詭計。這表示靈魂藉以達到了一種自由，一種掙脫了任何形式的我執與對塵世之物的順服（*Unterworfenheit*）後的自由。而這種自由恰恰是與神之大愛合一的必要前提。

4. 問題與反思

4.1 柏拉圖式的二元主義嗎？

十字若望在對黑夜的描述上以及在闡釋黑夜對於靈魂在走向與神合一的路途中的意義和作用時，無疑地，我們會發現他用了很多柏拉圖哲學式的言說。比如，感官與心靈、世界與神、下降與上升（從十字若望的書名就能得知-ascent）、囚禁與自由以及虛空與實有的二元對立。柏拉圖的哲學的一個基本的原則就是，感官所認識的世界是不可靠的，是搖擺不定，終要消逝的世界，而只有理性所認識的理念世界才是可靠的、不變的永恆的世界。從這種二元對立中，就不難理解柏拉圖在《普羅泰戈拉篇》，在《高爾基亞》和《斐多篇》中，甚至把人的肉體比喻為囚牢，把慾望比喻為一個永遠不會填滿的有漏洞的容器。哲學就是不斷擺脫慾望的牽制，擺脫由感官而得來的不確切的搖擺不定的意見（*dôxa*），而逐漸地上升到普遍不變的真理（*epistēme*）的過程。對這種哲學作為靈魂上升的過程描述在《理想國》中的洞穴比喻，在《會飲篇》中的愛慾的階梯說，還有在《斐德羅篇》中的靈魂作為飛翔馬車的比喻中最為直觀。很多現代的作者甚至都因著柏拉圖的這種上升模式而將他看為古希臘哲學中的神秘主義者，或在某種程度上，至少帶有神秘主義傾向和成分的哲學家。[9] 問題是，十字若望有沒有像柏拉圖那樣用二元對立的模式來看待靈魂向神之大愛的攀升？十字若望應該對古希臘

9 參閱F. Urbina, *Die dunkle Nacht: Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken*, Salzburg 1986, S. 45.（烏爾碧娜，《黑夜：通向自由之路，十字若望與其思想》，第45頁。）

和經院哲學傳統十分熟悉，他從1564到1568年在薩拉曼卡大學（Salamanca）學習哲學和神學。當時的薩拉曼卡大學希臘和經院哲學傳統外，還盛行其他的哲學潮流，比如來自阿拉伯世界的並深受亞里士多德哲學影響的阿維森納（Avicenna）和亞維侯（Averroes）的哲學思想。除此，他在大學學習期間，就已經開始涉獵神秘神學方面的文本，比如偽迪尼修（Pseudo-Dionysius Areopagita）、波艾丟斯（Boethius）、奧古斯丁和大德蘭的作品。[10]

實際上，雖然十字若望在描述靈魂向神之大愛攀升的過程運用了柏拉圖二元的言說方式，但他的出發點和終點都與柏拉圖的二元模式有著本質上的不同。十字若望的神秘神學的出發點是多馬斯・阿奎那的一條基本原則：神不在生成之中（*Deus non est in genere*）。與神相比，塵世盡屬虛空，換言之，神與世界之間如果存在任何關係的話，那就是非可比性（Nichts-Relation）。神與人之間有著不可跨越的距離，二者之間有著絕然不同的存在方式（*modi essendi*），所以，人無論是憑受造之物抑或是憑藉自己的理智、意志和記憶諸種精神能力，都不能完全認識神之本質，達到神性生命之圓滿。所以對於十字若望來說，這種神人或者神與世界的二元對立只是在表相或者假相（*Schein*）意義上的對立，因為神的超驗（*Transzendenz*）和神的異質（*Andersartigkeit*）使得神與人、世界無法在同一層面有著對等的二元的對立。十字若望並非有意讓人逃離世界，一勞永逸地攀升到神那裡而忘卻這個世界，而是藉助神人的絕對不可比性強

10 G. Benker, *Loslassenkoennen-die Liebe finden: Die Mystik des Johannes vom Kreuz*, Mainz 1991, S. 37.（本克爾，《放下諸般—重新發現愛：十字若望的神秘神學》，第37頁。）

調，人應當首先找到通往神的正確的進路（*Zugang*），因此，任何通過對世界或人的慾求與攫取，或通過知識、思辨的智慧、甚至精神的諸善而試圖與神的大愛合一的進路都是錯誤的，都絕不可能領悟到神性生命的滿盈以及塵世之物的原本意義。與柏拉圖二元主義的揚棄不同的是，十字若望並非否定塵世之物，而是否定人對塵世之物的慾求而來的囚縛。對於柏拉圖來說，塵世之物是真實的永恆的理念世界的影子或者模型，前者存在的方式是基於分享後者的真善美，但對於十字若望來說，世界是神之大愛的創化，塵世之物是神之大能與智慧的蹤跡，如此塵世之物的原本意義在於指向神，所以事物的意義絕不在於人對它們的攫取與消費，而在於使神成為可經驗的。如此，人不但沒有逃離這個世界，反而世界被以其真實面孔回贈給人。再者，對於柏拉圖來說，靈魂的上升止於對真善美之理念的瞥見，是一種抽象的思辨過程的結果，是一種不斷剝離感官影響的結果，但在十字若望那裡，靈魂的上升止於對神之大愛的靜觀，它是靈魂不斷自我淨化，潛入虛無之黑夜的過程的結果，最終靈魂對神的愛火被點燃，止於位格關係上的愛的合一。在這裡，我們又可以看到*Areopagita*對他的影響。Albertus Magnus曾在他的講道中對*Areopagita*的神學思想總結到：*Ad locum, unde exeunt, flumina reverturtur, ut iterum fluant.*（所有的河流都回到他所從出的地方，以便再次流動起來）[11]神作為原初之存在，我們從其而出，也必要再返回到他那裡。靈魂所經歷的種種黑夜，也是重新返回他所從出的神的路程，而這種靈魂上升的模式其實也就是重返

11 參閱E. Stein, *Erkenntnis und Glaube*，第68-69頁。

（*Wiederkehr*）。[12]

4.2 “認識自我” 的古老命題

十字若望把靈魂上升到神之大愛的過程理解為黑夜的歷程，然而在他看來，這黑夜並非是消極意義上的令人恐怖的一團漆黑，或者甚至令人絕望的光的逃離，相反，這黑夜是人在神與人、與世界的絕然差異面前的顫栗，這黑夜是在積極意義上的對自我的與對神的知識，這黑夜對於那些已經啟程開始走向神之大愛的人來說，是對塵世之物慾求的淨化，是對自己諸種精神能力的不自恃，並最終是自我逐層掏空，自我的有限之我進入那無限的神之大愛，但因為神永遠是絕然的他者，絕對的超驗，所以，他對我們人來說永遠如黑夜，神性之光是如此光亮，以致我們視之如黑夜。所以，在十字若望這裡，黑夜所顯示的實際上是虛無與實有的一體性，是捨與得的形象表達。但這種辯證性的對虛無與實有之一體性的認識，其實是對自己的自我認識。這又讓我們回到了哲學中的一個最古老的命題：認識你自己（德爾斐神廟前的有名的句子：*gnôsthi sauton*）。按照古希臘哲學傳統，認識自己就是要慢慢擁有德性，德性（節制、正義、虔敬、勇敢）就是知識，因為知識就是要認識事物之尺度，事物之所是，事物之秩序，事物之本真，而德性卻恰恰是人應對外在事物以及自身的時候應有的正確態度，也只有德性

12 謝林在他的《論人類自由的本質》一書中明晰地指出，人的意志選擇是一種智性行為（*intelligibelne Tat*），他儘管會經歷種種惡，甚至會選擇惡，但他最終仍會有一種意志的迴轉（Transmutation）。從此可見，謝林的宗教哲學仍然保持了中世紀神秘神學的基本特徵。見：Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg 1997，第67頁（謝林，《論人類自由的本質》）。

才能持存（*bewahren*：原義是指使原來的東西真的成為它所是的）事物的存在，所以德性就是以最大的程度去接近事物原來的本真面目，也是進入生命之道的必經進路，除此別無其他門路。柏拉圖所提出的這種把知識和德性的相連接保證了哲學和生活的不可分，如此，哲學成為一種因著對智慧的愛求而有的生活方式，那源源不斷的對智慧對真理的渴求也就成了哲學的發動機，也因為這樣人才能認識自己。而對於亞里士多德來說，要認識自己更重要的是認識自己的界限（*peras*）、而這界限就是人的目的（telos原義仍包含完成的、完滿的，筆者認為 *telos* 最好翻譯為“止至”，如“止於至善”，更貼近原文），而目的又和理智（*nous*）緊密相聯。這種對界限的認識，表現在對外在事物身上，就是事事符合中庸之道（*toméson*），而表現在人的理智能力上時，就表現為靜思或思辨（*theoretik*直譯應為對神的靜觀）。*Theoretik*這個詞來源於另一名詞*theōriā*，而這個詞則是分別由*theos*（神）和*horan*（觀看）組成，所以人類最高的現實活動就是理智按其本己固有的原則所做的思辨，即對神的靜觀，對最高存在者的發問，這種思辨在亞里士多德那裡也被成為第一哲學（*protaphilosophia*）。十字若望神秘神學中的黑夜就恰好吸收、融匯了這兩種不同的自我認識的進路，且通過神之大愛的位格性（*Personalitaet*）而使這種自我認識臻於完美之境。在十字若望那裡，黑夜的產生一方面是因為人對自我的認識，即對自我界限的認識：神是絕然超驗的他者，人與神有著不可跨越的距離、有著不可言說的本質上的差異，所以這種絕然的差異對人來說昭顯如黑夜，為了能走向神，人必須從各種形式中的對非神的塵世之物和對感官、精神諸善的攫取與依戀中解

放出來，就連柏拉圖式的倫理德性也不該去依憑，它甚至會成為走向神的障礙，擁有一無掛礙的空明而自由的心，而這種空明的過程對於有著強烈感官欲求的人來說就如黑夜一般；黑夜的產生另一方面也表現在人在走向神的最後階段時對神的靜觀，儘管此時人的整個存在被神之大愛所灌注充滿，但這種合一中的靜觀也仍然如黑夜，與亞里士多德所說的通過努斯的抽象思辨而達到的理智直觀是不同的，理智直觀是憑概念（*eidos*）的普遍有效性，憑對本質（*ousia*）的追問、範疇（*katēgoria*）的描述（謂詞）和邏輯的論證分析（*logistikon*），如此人好像一勞永逸地捕捉到了那無限者的蹤跡，一勞永逸地為神牢牢地劃定了疆界，甚至這理智直觀可以直達神的存在本質似的，一如巴門尼德斯那引導真理之路的女神所認定的：存在（*einai*）與思維（*noein*）是合一的，又如希臘神話中的太陽神阿波羅（Apolon），他的光可以照徹到一切晦暗不明的地方，任何懸疑不解、錯謬迷亂都可以在他的光之照射下，而豁然開朗，昭然若揭，一切大白天下。然對與十字若望來說，那絕然的超驗者、那無限的絕對者絕不會落入人的思維之窠臼裡面，絕不會被限制在由人的語言所編織的框架裡面，而那人的理智之光更不會完全去洞徹那神的奧秘。因此，十字若望在其黑夜經驗中與神的會晤所憑靠的不是柏拉圖的倫理德性，也不是亞里士多德的理性靜觀，而憑靠的是神的位格性的愛，神之愛在任何神人、虛空與實有、感官與心靈，靈魂的上升與神之愛的下降、乃至主體與客體的二分之前早已存在，神位格性的愛的前在性使得十字若望在黑夜經驗中的自我掏空、放下，以及在神之大愛面前的赤裸、在神之光照下的昏盲中不會陷入虛無主義，也不會

陷入一種絕對的虛空中，而是一種永動不息的在神之大愛內的靜觀。

天平的兩端
——克萊門特與德爾圖良神學思想比較之一二[1]

韓雪吟（武漢大學哲學院）[2]

Abstract: This thesis focuses on the comparison of two representative theological methods in the history of early Christian theology — the methods of Clement of Alexandria and Tertullian. The discussion is about the process of the forming of their great thoughts, and their discrepant attitudes towards philosophy and reason from their different historical backgrounds. Deeply influenced by Platonism, Clement combined the Christian dogmas and Platonism, which was considered an effective way to truth. In contrast,

1 本文受武漢大學2008年博士研究生自主研究項目資助，項目編號：113-276401。

2 韓雪吟，武漢大學哲學系博士研究生，主要研究中國宗教問題、基督宗教與哲學等。

Tertullian thought that truth was simple and certain, but was twisted by philosophers. He uncompromisingly defended the purity of the Christian faith and refused to introduce philosophy into Christianity. Moreover, they also held different thoughts on solving the problem of the relation between soul and body. Although he denied corruptibility and depravity, Clement was under the shadow of Platonic dualism and still pointed out that the body is lower than the soul. This view was opposed by Tertullian, who considered that both soul and body were created simultaneously, and tried to eliminate their difference by biological methods. Finally, these two typical theologies provided two diverse routes for many theologians, and played a vital role in the late development of Christianity.

公元1世紀中期，當使徒保祿（Paul of Tarsus）將通往天堂的大門向外邦人敞開時，基督宗教便逐漸褪去猶太教的外衣，開始了自己獨立成長之路。然而，不被羅馬當局認可的基督宗教，發展的道路可謂困難重重。但憑著對基督耶穌的信心以及使徒們不懈的努力和教導，即使面對尼祿（Nero）的屠殺，基督徒們仍團結一心，不斷發展壯大。

然而，隨著最後一位使徒若望的去世，信徒們與基督耶穌最為緊密的聯繫紐帶也隨之逝去，在那個以口述為主要教導方式的年代，如何堅定基督徒的信心便成為了當務之急。信仰一神的基督宗教不僅被當時流行的多神教所排斥，並被懷疑有無神論的傾向，而同支的猶太教卻又質疑基督宗教一神信仰的純淨性。至於希臘哲學，更是拒絕他們所認為的這缺乏理性與智慧的宗教。同時，得不到政治支持使得基督徒們屢受迫害。如何消除來自各方面的誤解和質疑，於是獲得羅馬當局的支持便成了基督宗教思想家們不斷努力的目標。

公元2世紀初開始，基督宗教內部出現了大批的思想家，不管是被教會所承認的偉大神學家，還是受到教會抵制的所謂異端分子，前者比如儒斯丁（Justin Martyr）、愛任紐（Irenaeus）和奧利振（Origen Adamantius），後者比如孟他努（Montanus）以及在公元2世紀風靡一時的諾斯替主義者們，都試圖幫助基督宗教擺脫多面夾擊的困境，只是理論與方法有所不同。從他們所處的時代開始，基督宗教逐漸從下層文化脫胎到上層文化，從憑藉原初神蹟的力量進入到學術化的神學體系。也正是因為這樣的轉變，基督宗教才得以具備日後扮演西方重要歷史角色的必要條件。

亞歷山大的克萊門特（Clement of Alexandria）與迦太基的德爾圖良（Turtullian）是這個時期具有代表性和一定象徵性的歷史人物。二人在整個基督宗教歷史上都算不上顯赫，他們的名聲也都遠遠不及後來的奧古斯丁（Augustine）和托馬斯　阿奎那（Thomas Aquinas）。但是對早期基督宗教發展中所起到的歷史性作用，不應以他們著作的數量和學術水平以及在基督宗教神學理論上的成果來衡量。

比較克萊門特和德爾圖良的思想背景，不難發現一個有趣的現象：兩人幾乎是同時代人，在相似的家庭環境中長大，都對希臘哲學有著系統的認知和理解，都曾是異教徒；在皈依基督宗教後兩人都批判過異端，並希望建立基督宗教的理論體系，兩人都不被教會所喜愛。[3] 然而兩個人的神學進路卻不盡相同，克萊門特將基督宗教看成是真哲

3　德爾圖良脫離大公教會加入了孟他努派，而克萊門特則在公元17世紀被教皇克萊門特八世從殉教史的名冊上除名。

學，而德爾圖良卻將基督宗教與希臘哲學完全隔離。正是這樣兩種迥然不同的思考角度為早期基督宗教神學思想的建立提供了不同的平台，事實證明，此後兩千年來的基督宗教神學發展即便在教會分裂的情況下，也從未離開過這兩個平台。

一、天平的兩端——不同的神學進路

1. 克萊門特——為哲學的合法性辯護

克萊門特出生於公元150年左右，出生地不詳。有人認為他是埃及人，也有人認為他出生於雅典。但可以確定的是，他受到了良好而全面的教育，因為他的文章中經常引用希臘詩人和哲學家的作品。他遊歷了許多國家：希臘、意大利、巴勒斯坦，最終來到了埃及的亞歷山大城，成為潘代努斯[4]的學生，並在他去世後繼任為亞歷山大基礎教義學校的校長。

克萊門特的思想深受柏拉圖主義的影響。在皈依基督宗教後，他不想拋棄長期秉持的哲學傳統，於是將希臘哲學與基督宗教教義相結合，幫助基督宗教對抗異端。事實上，克萊門特並不是將希臘哲學與基督宗教神學聯繫在一起的第一人。哲學命題“人如何認識真理”和宗教命題“人如何得到拯救”在形而上學的角度上具有極大的相似性。正是這種相似性為哲學與宗教提供了融合的可能性。同樣來自亞歷

4 潘代努斯（Pantaenus，?-公元200年），早期教父，創立了著名的亞歷山大教義學院（Catechetical School of Alexandria），這也許是基督宗教神學最早的學院。

山大城的猶太哲學家斐洛（Philo of Alexandria）首先發現並利用了二者之間的共通性，但二者的融合卻是從柏拉圖主義開始逐漸走向密切。

柏拉圖主義最顯著的特徵就是二元論思想。“實在與現象，理念與感覺對象，理智與感官知覺，靈魂與肉體。這些對立都是相互聯繫著的：在每一組對立中，前者都優越於後者，無論是在實在性方面還是美好性方面。”[5] 在克萊門特的整個思想中，二元論的影子無處不在。

克萊門特堅定的相信万事萬物都是由神所創造的，並且只有一位，他從無中創造了世界，而他自己不來源於任何東西。在這一點上，他拒絕承認柏拉圖所言的神只是將已經存在的無序質料重新排列使之有序。然而，對於物質的態度，克萊門特卻是猶豫不決的。他否認諾斯替主義將物質看成邪惡東西的觀點，因為物質是上帝所創造的。但他又不由自主的將物質看成是低於靈魂的存在體。在克萊門特看來，靈魂是獨立於肉體而存在的，肉體是短暫的，但靈魂是不朽的。

信仰和知識是克萊門特神學的兩條主線。真理是甚麼？對於克萊門特而言，不管是哲學家還是神學家，都在追求一個共同的單一的真理，而這個真理來自於上帝。事實上，在《勸告希臘人書》中，克萊門特就指出柏拉圖的作品很明顯是神聖作為的產物。“因為存在著神聖的流

5 羅素，《西方哲學史上冊》，北京：商務印書館，2005年，第102頁。

溢，注入到每個人之中沒有例外，尤其是那些將生命用於思考的人們。所以他們承認神是‘一’，不能被產生也不能被摧毀，在那個最遙遠的空間裡，神在自己的瞭望塔上，永遠真實的存在著。儘管承認這一點違背了他們的意志。”[6]克萊門特將真理比作被酒神巴特斯的女祭司們撕成碎片的潘特厄斯（Pentheus），而哲學就像潘特厄斯的某一部分，在神聖之光的照耀下，能夠得以窺見真理，儘管無法見到全貌。

然而，不管是上帝的存在還是真理，克萊門特認為都是不能用科學方法證明的，只能通過信仰的方式被接受。而哲學則為信仰的到來鋪平了道路。正如他所言：“基於科學之上建立真理的那種説服性的論證就其本質來説太過膚淺。但希臘哲學則為靈魂提供了接受信仰所需要的最初的清潔和訓練，在此基礎之上，真理建立了知識的大廈。”[7]

2. 德爾圖良——堅決為信仰而戰

德爾圖良於公元155年左右出生於迦太基（現在北非的突尼斯境內）。他的生平也存在著爭議。但可以肯定的是，德爾圖良和克萊門特一樣，都接受了良好而全面地希臘化的教育，他修習了文學、修辭學和法學，成為了一名職業律師。公元197年以前，德爾圖良皈依基督宗教，用拉丁語寫作，從此開始為基督宗教辯護，成為了基督宗教第

---

6 Gonazalez Justo, *A History of Christian Thought: From the Beginnings of the Council of Chalcedon.* Nashville, 1987, p. 192.

7 Clement of Alexandira, *On spiritual Perfection, Miscellanies*, Book VII. In Baillie John, McNeill John T., and Van Dusen Henry P. (eds.), the Library of *Christian Classics: Alexandrian Christianity*, Philadelphia, 1954, p. 104.

一位用拉丁語寫作的神學家，同時他也是一位多產而富有激情的護教士，至今保存下來的著作有三十多部。儘管德爾圖良的思想在他加入孟他努派後就被教會棄用，但直至近現代，基督宗教的思想家們都無法否認他對基督宗教的思想貢獻。

從“簡單性（simplicity）”開始研究德爾圖良的思想是一個不錯的開端，因為德爾圖良對於簡單性的熱愛貫穿於他的整個思想體系之中。在德爾圖良看來，基督徒的生命始於簡單之中。浸洗禮洗去了人們身上出於無知的罪並重新賦予永恆的生命。當瓦倫提諾指責基督徒的簡單性時，德爾圖良回應道：“儘管簡單，但我們知道一切。”（Val. 3-5）他說：“我們的引導來自於‘所羅門的門廊’（使徒們的教導，Acts:3:5），‘主應當在心靈的簡單性中被找到。’遠離那些企圖將基督宗教與斯多葛學派、柏拉圖學派以及辯證法等相混雜的主張！在擁有基督耶穌之後，我們不再需要任何奇怪的爭論，在享有福音之後，我們不再需要任何的探究！在我們的信仰之下我們不再渴求任何進一步的信仰。”[8]

信仰是德爾圖良與一切對手進行論戰的根基。而這個根基所面臨的最大挑戰就是如何解釋三位一體和道成肉身的問題。為此，德爾圖良耗費了大量的筆墨系統論證了這兩個問題，捍衛他內心神聖而不可動搖的信仰。他使用了兩個重要的概念——本體（substance）和位格（person），這實際上是兩個法律術語。從法律上講，多個位格可以分享

8 Tertullian, *Against Hermogenes*, 8, New York: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

同一個本體，而同一位格也可以擁有多重本體。因此，聖父、聖子、聖神（聖靈）三者分有同一本體，但卻保有不同的位格。“所有（三位：父、子和聖靈）都屬於一，因為屬於同一本質；這救恩的奧跡應該謹慎保護，在其內，一體有三位，即父、子、靈（神）；但這三並非就存在，而是就位格而言；並非就本質，而是就形式而言；並非就能力，而是就特殊面相而言；這三同屬唯一的本質、唯一的存在，唯一的權能。”[9] 同樣，基督耶穌擁有兩種性體：神性和人性，它們都屬於聖子這個位格。耶穌具有完整的肉體，他的肉體在十字架上受難，這是他人性的體現。但他同時具有神性，他的神性是與父相同的，是完滿而沒有缺陷的。而基督耶穌在十字架上的受難是救贖最完滿的體現，因為耶穌用真理的方式彰顯了其自身。

在德爾圖良看來，真理本身是簡單而確定的，它來自上帝之道。但是哲學家們卻將真理與他們自己的意見雜糅在一起，使其扭曲。即使是歷史上最負盛名的哲學家們也無法統一相互的主張，這種不確定性是對真理的最大的威脅。因此，作為一個護教士，德爾圖良強烈反對將哲學引入基督宗教。他憤然高呼：“雅典與耶路撒冷有何關係？學園和教會有何共同之處？異教徒和基督徒又有什麼相似之處？”[10]

身為同時代的護教士，克萊門特和德爾圖良面臨相同

9 Tertullian, *Against Praxeas* 2, New York: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

10 Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 7, New York: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

的理論對手。他們各自選擇了自認為最好的神學進路為自己的信仰進行辯護。然而這兩條進路卻以哲學為分界點分別位於它的兩端。他們是如何從不同的視角出發對同一問題進行論述的呢？

二、不同視角下的神學方法比較

1. 洞悉真理的方法

如前文所述，不論是克萊門特還是德爾圖良，都認為真理來自於上帝之道。作為基督徒，越接近真理意味著離救贖越近。因此，如何獲得真理就顯得尤為重要。哲學作為希臘思想的傳統究竟能否洞悉真理是克萊門特和德爾圖良的重要分歧之一。

克萊門特對哲學的態度相當樂觀，他認為："就像律法是為猶太人準備的一樣，在耶穌到來之前，哲學是為外邦人準備的。"[11]正如前文所言，克萊門特認為哲學是神聖之光的流溢，它從四個方面幫助人們認識真理。第一，哲學使人有接受真理的傾向。克萊門特認為哲學能夠淨化人的靈魂，使其具備理解"那些抽象概念"（即信仰對象）的能力。第二，哲學使人盡可能的理解真理。對於聖經中一些難以理解的措辭，哲學為基督徒們正確理解上帝的話語提供方法。第三，運用哲學能夠更好的傳達真理。哲學被看作是智慧的學科，對於追求智慧的人而言，用他們熟

11 Clement, *The Stromata*, 6:17 ANF, Vol.2, New York: Cosimo Classics, 2007, p. 517.

悉的方法可以幫助他們更好更快的認識真理。第四，哲學是捍衛真理的武器。它既可以對抗異端，也可以對抗哲學家。“那些在萬物中尋找真理的聰明人，知道如何在幾何學、語法、哲學中尋找一切有用的東西來維護信仰，使之免受攻擊。”[12]

相反，德爾圖良則認為希臘哲學根本無法認識真理，甚至是認識真理道路上的絆腳石。他說道：“哲學家是真理的模仿者和腐化者，他們所抓住的僅僅是毫無價值的東西而非真理的榮光。”[13]德爾圖良認為，真理因為其簡單（simplicity）而高貴，因為這種簡單來自於上帝的智慧和力量。而哲學，總是將簡單的東西複雜化。“當他們找到一個單純的上帝的啟示，他們卻質疑他。對每一種設想，他們不是引入新的內容就是重新整理舊的。我們不需要對哲學家曲解舊約感到驚愕。他們中的一些人，甚至將基督宗教的新啟示摻雜進自己的觀念中，並在哲學的體系中使它敗壞。”[14]德爾圖良引用保祿的話：“你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去。”[15]

不論哲學是否能夠幫助人們認識真理，不論真理是否是簡單而確定的，對基督徒而言，在基督宗教信仰體系中，救贖才是核心。救贖以怎樣的方式降臨？如果救贖

12 Clement, *The Stromata*, 6:17 ANF, Vol.2, New York: Cosimo Classics, 2007, p. 311.

13 Tertullian, *The Apology*, 46, New York: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

14 同上，47。

15 《聖經：歌羅西書》，南京：中國基督教三自愛國運動委員會，中國基督教協會，2007，2:8。

的僅僅是短暫存在的肉體，似乎就喪失了救贖的意義。因此，對靈魂的認識成為了救贖的關鍵。

2. 靈魂與肉體的關係

不論是希臘哲學家，還是基督宗教神學家，他們從來沒有停止過對靈魂問題的探究。對哲學家而言，研究靈魂可能是探究宇宙本原的途徑之一；對基督徒而言，靈魂是救贖的必要條件。那麼，靈魂究竟從何而來？它與肉體的關係是怎樣的？克萊門特和德爾圖良各自給出了自己的答案。

首先，二人都肯定了靈魂的不朽性。這也是基督宗教思想中的一個重要概念。只有靈魂的不朽才能保證基督耶穌救贖的成立。然而，對於靈魂不朽的論述兩人則不盡相同。克萊門特認為，靈魂不朽是人自身的本性，不論是義人還是惡人。而德爾圖良則認為靈魂來自於神的氣息，所以它不能滅亡。

而對於靈魂與肉體關係的問題，兩人的態度則完全不同。克萊門特吸取了柏拉圖主義二元論的傳統，認為靈魂是更高級的存在體，而只有死亡才能打破肉體束縛靈魂的鎖鏈。雖然克萊門特並沒有像柏拉圖那樣認為靈魂與肉體的結合是偶然的，是惡的，但他對於肉體似乎並沒有太多好感。正如前面所提到的，克萊門特認為真正的基督徒應當捨棄肉體的慾望和激情，這樣才能離上帝更近。

德爾圖良則反對這種頗具哲學二元論色彩的論斷。他

認為靈魂與肉體同時孕育而生，並且，靈魂同肉體一樣，遺傳自父母。而原罪正是通過靈魂的這種遺傳作用一代一代傳遞。儘管如此，德爾圖良認為，雖然“人的靈魂由於原罪而墜落，但仍舊為神恩能夠在其中起到作用留下了余地，通過靈的更新而使靈魂復原。”[16]他甚至企圖用生理學的方法來證明這個觀點，以此消除靈魂與肉體的區別。

當克萊門特超越物質世界而望向柏拉圖的精神實體時，德爾圖良則在肉體與物質的現實中探索，並在一系列無止盡的弔詭中發現真理。弔詭是德爾圖良思想中的關鍵詞，正因為此，他被刻畫成一個反理性的護教士，教導人們為了成為真正的基督徒，信仰必須抵制人類理性。但事實上，德爾圖良並不排斥用理性來解釋神學問題。

3. 以理性捍衛信仰

在探討了克萊門特和德爾圖良對待哲學的不同態度後，似乎很容易讓人聯想到二人關於理性的看法。畢竟哲學從某種意義上來說，是理性的代名詞。克萊門特毫無疑問運用理性捍衛基督宗教的信仰；而如此反感將哲學引入基督宗教的德爾圖良，常常被打上極端信仰主義者的標籤。之所以得出這樣的結論來自於他那段廣為人知的論斷：“上帝之子被釘死在十字架上，我並不以此為恥，因為人們必覺得這是羞恥的。上帝之子死了，這無論如何是可信的，因為它是荒謬的。而他被埋葬並重生，這是事

16 王曉朝，《希臘哲學靈魂觀與基督教靈魂觀的差別——德爾圖良〈論靈魂〉初探》，載於《浙江學刊》，2001年第4期，169頁。

實，是確定無疑的，因為這是不可能的。”[17]

這段話似乎確實是德爾圖良反理性的宣告，然而必須看到的是他這段弔詭的背景。德爾圖良在此是為了反駁諾斯替主義者馬西昂（Marcion of Sinope）的基督幻影說（Docetism）。[18]耶穌基督的道成肉身和神人二性一直以來是基督論不可動搖的核心內容，而馬西昂企圖利用幻影說使基督耶穌的神性在理性上更容易讓人接受，更可信；德爾圖良因此而感到強烈的不滿。對於一個富有激情的護教士而言，說出如此堅決而具有煽動性的話語是不足為怪的。而現代神學家蒂里希（Paul Tillich）則認為：“這個弔詭是兩個因素的混合。第一，他表達出在實存條件下上帝出現的那種驚異和無法預期的實在。德爾圖良是以羅馬演說家使用拉丁語的方式，按照修辭學原則表達這個概念。不能把這話看成字面上的意思，而是藉助於一個弔詭，指出基督的不可能性的實在性。”[19]

事實上，透過德爾圖良的著作不難發現，作為一個護教士，他和克萊門特一樣，運用邏輯的武器批判他的對手們的思想是如何的混亂和荒謬。例如他反問瓦倫提諾：“一個有

17 Tertullian, *On the Flesh of Christ*, 5, Newyork: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

18 幻影說為基督論的一種學說，最早出現於公元1世紀末到公元2世紀初。該說根據靈魂與物質對立的二元論立場，認為基督不會有人的血肉身體，不會經歷人的生老病死，不可能經受人所經受的磨難與痛苦。“幻影派”主張靈魂和物質的對立觀，他們認為不可能有一樣東西，既是物質的，又是神靈的。既然耶穌是神，就該是純粹靈魂狀態的，不可能碰觸任何物質，所以，他的人形只是一個幻象，只是“看起來像人”。

19 保羅．蒂里希，《基督教思想史——從其猶太和希臘發端到存在主義》，尹大貽譯，東方出版社，2008年版，第95頁。

如此多荒謬細節的體系怎麼能是正確的呢？”[20]不僅如此，在德爾圖良的一些篇章中，明確地表示他反對任何反理性主義的形式。他說：“神的所有特性都應當是合理的，因為他們是自然的。我需要在他的善內找到理由，因為沒有什麼能夠被稱作善，除了它是合乎理性的善；至少善本身不可能在任何反理性的事物內被找到。”[21]

儘管同用理性為信仰辯護，但相比較於克萊門特的信心十足，德爾圖良則小心翼翼。因為稍不留神就可能過多地摻雜了個人理智而偏離了真理的方向。的確，在對待理性的問題上，克萊門特和德爾圖良，一個開放，一個保守。在基督宗教後來的發展道路上，更多的神學家們分別跟隨他們的腳步，企圖在信仰與理性之間尋求平衡。不論他們二人在理論上的成就如何，就他們捍衛信仰的方法以及所引發的問題而言，已經對基督宗教的歷史產生了巨大的影響。

三、克萊門特和德爾圖良對基督宗教發展的重要影響

公元2-3世紀的基督宗教護教士們面臨著相當複雜的環境。希臘文化與羅馬文化相互交融，儘管希臘文化佔據主流，但拉丁文化卻並沒有喪失它的市場，並且在逐漸的擴大和發展。

---

20 Tertullian, *Against the Valentinians*, 35, New York: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

21 Tertullian, *Against the Marcion*, I, 23, New York: The Christian Literature Publishing Company, 1885.

克萊門特將希臘文化的精髓——哲學與基督宗教相結合，形成了具有強烈思辨色彩的神學體系。在他之後，他的學生奧利振更是繼承了老師的衣缽，“而且比克萊門特更雄心勃勃，試圖綜合希臘哲學與聖經智慧，使之成為偉大的基督宗教思想系統。”[22]至此，“在哲學與神學的早期結合中所形成的基督宗教哲學之趨向，則在隨後的歷史中構成了一個源源不斷的思想潮流，產生了以奧古斯丁為代表的柏拉圖主義式的基督宗教哲學和以阿奎那為代表的亞里士多德式的基督宗教哲學。”[23]即使教會內部出現分裂，也沒有影響東西方教會的神學家們對思辨的熱情，當然他們所關注的焦點不盡相同。儘管一些哲學家們並不樂意見到這樣的結合，他們把長達一千年的中世紀稱之為“黑暗時代”，認為哲學已經淪為了神學的“婢女”。然而，不得不承認的是，基督宗教神學在此期間蓬勃發展，為其整個思想體系的建構奠定了深厚的基礎。

而作為第一位用拉丁語寫作的神學家，德爾圖良成功邁出了將基督宗教引入拉丁文化的第一步，並因此而被人稱為“西方基督宗教神學第一人”。[24]在他獨具特色的思想體系中體現了整個拉丁基督宗教思想的三個重要特徵：“現實主義，他不關心柏拉圖主義者們對於物質的貶低；主觀主義，他非常強調內在經驗的重要性；悲觀主義，他更注重對罪的體驗而不是基督耶穌的寬容”。[25]

---

22 奧爾森，《基督教神學思想史》，北京：北京大學出版社，2008年版，第92頁。

23 翟志宏，《早期基督教與古希臘哲學的相遇》，載於《世界宗教研究》，2011年第二期，第94頁。

24 Eric Osborn, Tertullian, *First Theologian Of The West,* Cambridge University Press 1997, p. 7.

25 同上，7。

克萊門特和德爾圖良第一次讓基督宗教的思想家們看到了文化的重要價值。將外邦文化精髓吸收至基督宗教思想體系中，一方面有助於基督宗教神學思想體系的建立，因為利用理性所架構的思想大廈肯定比僅僅建立在信仰基礎上的結構更為堅固；另一方面，相似的文化背景有利於外邦人更好更快地接納基督宗教信仰，使教會能夠吸收更多的信徒，並得到社會相同文化群體的支持和理解。自此以後，基督宗教開始積極的尋求與社會主流文化的接軌，從今天基督宗教的發展和信眾人數來看，這種做法是頗具成效的。

就神學方法而言，克萊門特和德爾圖良為後來的基督宗教神學提供了兩條思考路徑。究竟是應該對理性充滿信心，認為它能夠證明信仰，還是在信仰的前提下保守的使用理性？在漫長的基督宗教神學史上，行走於這兩條道路上的神學家不乏其人。他們各自以自己的方式駁斥教會外部的敵人，卻又在教會內部爭論不休。直到當代，對於哲學在基督宗教神學中扮演的角色問題仍然是神學家們爭論的焦點。“蒂利希（Paul Tillich）可說是20世紀的‘克萊門特’，他是德國的哲學神學家，欲在各種哲學與神聖啟示之間締造和諧。而20世紀的德爾圖良則是瑞士神學家巴特（Karl Bath），雖然在他最成熟的神學中也身不由己的無法把哲學完全排除在外。巴特與德爾圖良一樣，想要創造完全屬於基督宗教的信仰系統，使之不受外邦或世俗思想方法的任何影響。”[26]

作為基督宗教思想家，克萊門特和德爾圖良的神學思

26 奧爾森，《基督教神學思想史》，北京：北京大學出版社，2008年版，第77頁。

想孰優孰劣並無定論，不同學者看法不同。然而，作為早期基督宗教的護教士，德爾圖良顯得更為稱職。因為護教士的任務主要是捍衛信仰，在內增強信徒的信心，在外回應各方的質疑。

首先，他比克萊門特更富有激情。從前文所引用的二人的著作不難看出，德爾圖良更傾向於用強烈的語氣表明自己愛憎分明的態度。使他的聽眾和讀者的情緒更容易受到感染，產生強烈的共鳴。這無疑給當時處於逆境的基督徒們帶來信心。其次，在“簡單性”的原則下，針對不同的群體，德爾圖良選擇了更合適的方法。就當時社會現狀而言，哲學並不是一門在普通民眾中普及的知識。儘管克萊門特和德爾圖良都受過良好的哲學訓練，但對於大多數普通的基督徒而言，哲學的概念過於複雜，不僅難以理解有時甚至會混淆視聽。所以，德爾圖良以信仰為理論的基石幫助基督徒們更好的理解信仰。而對於那些以理性方法批判基督宗教的異端們，德爾圖良則毫不客氣的用理性的方法回擊。尤其是在解釋三位一體的問題上，他巧妙地引入了法律的用語，使其更好被理解。正如奧爾森所說：“我們可以不無誇張地說，在其他教會把問題弄清之前，德爾圖良在幾百年前已經把這些教義問題解決了，如果後世的教會領袖與神學家更認真的傾聽德爾圖良的話，許多神學辯論與爭議根本就可以避免。”[27]

27 同上，第88頁。

宗教、哲學與社會

當代中國天主教的問題與解決建議

高師寧（中國社會科學院）

何光滬（中國人民大學）[1]

Abstract: Contemporary Chinese Catholicism is facing many problems, the most important of which are the issues of the 'underground Churches', the ordination of Chinese bishops and the consequent China-Vatican relationship. This paper analyzes

1 高師寧，中國社會科學院世界宗教研究所研究員。最早從事宗教社會學在中國大陸的譯介和研究的學者之一；宗教社會學研究在中國大陸的積極推動者；中國宗教社會科學高峰論壇組織工作的參與者。主要著作有《馬克思主義宗教觀及其相關動向》、《當代新興宗教》（合著）、《宗教社會學》（合著）、《當代北京的基督徒與基督教》；《宗教研究指要》（合著）、《宗教與當代中國社會》（合著）；《新興宗教初探》等。

何光滬，中國人民大學哲學院教授，博士生導師，主要從事宗教學、宗教哲學、基督教神學等領域的研究。主要著作有《多元化的上帝觀》、《有心無罣》、《神聖的根》、《何光滬自選集》、《月映萬川——宗教、社會與人生》、《天人之際》和《百川歸海——走向全球宗教哲學》等。

the religious, historical, social and political causes of the problems, showing that China could look at them in new perspectives. Having described the history and the present situation of these and other problems, and having summarized some proposals put forward by other scholars, the authors present three major proposals for the radical solution of the problems, hoping that the authorities of China and the Vatican will give them consideration: 1. For the bishops' ordination procedure: election by the churches, authorization according to the Canon, putting on record by the government offices; 2. For the underground churches' status: application by the churches, registration of all of them, supervision according to the law; 3. For the ecclesiastical administration and foreign exchange: autonomy of the church, free exchange, assistance from the government.

一、基本概況及主要問題

據1949年底上海出版的《中國天主教年鑑》統計，當時的中國共有138個教區，有主教128位，其中包括中國籍主教18位；神父5788位，包括中國籍神父2698位；修士1107位，包括中國籍修士632人；修女7463人，包括中國籍修女5112人。全國共有天主教徒3,274,740人。

此外，當時在中國有近40個外國傳教修會，60個外國傳教修女會。其中主要的有聖方濟各會、聖多明我會、耶穌會、聖奧斯定會、拉匝祿會（遣使會）、巴黎外方傳教會、聖母聖心會、米蘭宗座外方傳教會、聖言會、熙篤會、巴爾瑪外方傳教會、慈幼會、本篤會、聖心傳教會、瑪利諾外方傳教會、聖高隆龐外方傳教會、苦難會、聖心司鐸會、聖方濟嘉布遣會、比布斯二心會、救世主會等。男女修會的傳教士遍布於全國各個教區。

整整六十年後，截至2009年12月10日，據信德文化研究所最新資料統計，中國天主教在大陸或內地的教會，共有神職人員（主教、神父、執事）3397位，其中3268位神父分佈在百餘個教區。全國10所大修院共有628位大修生，30所備修院有小修生630位。106個女修會有5451位發願修女，男修會約有350多位會士。全國有5967座教堂或祈禱所。據不完全統計，全國有天主教徒約5,714,853人。與2000年相比，十年間信徒人數增加了近70萬，平均每年增加7萬人；而與1949年相比，人數則增加了240多萬。目前，中國天主教在內地開辦了422個慈善公益文化機構。其中有1所中學、2所培訓學校、3家出版社、3個研究機構、220個診所、11座醫院、81家養老院、44所幼兒園、22家殘嬰院或康復中心，以及35個區域性或教區性的社會服務機構。同時，還有80多位修女服務於20多個政府開辦的麻風病康復機構。

眾所周知，目前中國天主教方面的主要問題、同時也是關鍵問題，是所謂“地下教會”問題。這個難題如果解決，其它問題也會迎刃而解，或者至少都比較容易解決；更為重要的是，這個問題的徹底解決，可以形成一種長期穩定的政教結構，大大有助於建構國內和國際兩方面宗教關係的和諧。

二、地下教會的起源及其原因

要解決“地下教會”的問題，首先要了解它的起源，實事求是地認識它的根源或產生的原因。天主教“地下教會”的產生，同基督教“家庭教會”的產生一樣，也有其特定的歷史、宗教原因和社會、政治原因。

九十年前，羅馬教廷派遣剛恆毅為首任駐中國的宗座代表來華。當時他曾注意到天主教在中國存在兩大問題：1. 天主教在中國社會中的地位；2. 中國神職人員在教會中的地位。[2] 今天，隨著中國社會和教會的發展，我們可以說，這兩個問題在不同程度上都已經明確：第一，天主教在中國至少擁有570多萬信徒，是中國政府承認的合法宗教；第二，中國所有的天主教教區，都已經完全由中國神職人員管理。然而，舊的問題解決了，新的問題又出現了，這是不能迴避的，但不是不能解決的。

六十多年前，針對當時在內戰中已經由解放軍佔領的一些地區的宗教生活狀況，教宗曾發出通諭，允許中國教會的司鐸可以暫時不守除獨身製度以外的教會規矩或程序，甚至彌撒或聖禮也可按“聖教艱難時期”的辦法即隱秘進行。三十多年前，針對文化大革命造成的中國宗教生活狀況，教廷又讓中國的神父在宗教事務上有了比以往較大的權限，即放寬了教會法或教會傳統的限制。總之，教廷針對以往某些時期宗教活動難以公開的環境，而採取的某些宗教措施，屬於地下教會產生的歷史、宗教原因。

此外，天主教信仰與當時的社會政治之間的衝突，也必然導致地下教會的產生。天主教徒信仰的是“至一、至聖、至公，從宗徒傳下來的教會”，意思是統一或單一的、屬於上帝（天主）的、世界性或普世性的、由基督大弟子彼得（即第一任教宗伯多祿）沿襲至今的教會，所以，其信仰之“統一和共融的，永久而可見的根源和基

2 主徒會編著，《剛恆毅回憶錄》，台北：天主教主徒會出版，1980，第47頁。

礎”，就是普世教會和羅馬教宗。[3] 其教義明確規定，只有那些“接受教會的全部組織，及教會內所設的一切得救的方法，同時以信仰、聖事、教會行政及共融聯繫，與藉教宗及主教而管理教會的基督結合一起的人”，才是教會完整的成員。[4] 換言之，不在宗教上接受這種“組織”、“方法”、“共融聯繫”和“結合一致”，就不再是天主教徒了。這是天主教最基本的、不可或缺的特點。然而，從20世紀50年代開始，中國大陸的各項政治運動、行政管理方式和整個社會環境，切斷了中國天主教徒同普世教會和羅馬教廷的這種關係，後來又開始“自選自聖”主教。這一過程必然會導致“地下教會”的產生。因為，總會有許許多多虔誠的信徒不能接受這種切斷，要繼續忠於自己的信仰和教義，要繼續在信仰和宗教上服從教宗，保持與羅馬教會的共融，就是說，要繼續做天主教徒。而這類信徒和相關神職人員的宗教活動，在當時的形勢下絕對不可能公開存在，而只能轉入地下。這是地下教會產生的社會、政治原因，而這個原因本身，又是解放戰爭後期和建國初期特定形勢的產物。

以天主教大省河北省為例。據河北省政府宗教處1953年1月30日起草的《河北省1953年宗教工作計劃》對當時天主教會的狀況的估計，河北省1948年共有天主教徒75萬餘人，登記在案的只有64萬餘人；河北省（包括察哈爾省部分）共有神父683名，而為政府掌握的只有210人，“另已查明的秘密神父40來人（實際上不止此數）”。由此可見，

3 《教會憲章》18號；轉引自林瑞琪，《誰主沉浮：中國天主教當代歷史反省》，香港聖神研究中心，1999，第233頁。

4 《教會憲章》14號；轉引自同上書。

當時河北省天主教三分之二以上的教職人員和許多信徒，事實上不在政府掌控下，即轉入了地下。[5] 這種情況在上個世紀50到60年代的政治形勢下，只會越來越加劇，到“文化大革命”時期，就出現了所謂“地下教會問題”。因為文革時期的社會、政治形勢，正是從50年代到60年代越來越左的強調階級鬥爭的政治路線的延續和發展。

三、地下教會發展的原因

改革開放以後，即20世紀80年代以後地下教會的發展，並不是改革開放和落實宗教政策的結果，而只是上個世紀50年代到60年代既定思路和既定政策延續的結果。

從20世紀50年代，直到“文化大革命”結束，中國一直被連續不斷的政治運動所左右，整個社會至少在表面上“高度一致”，民眾從日常生活到思想信仰都沒有選擇的自由。在那段時期，宗教常常是批判與打擊的對象，所有宗教所面對的，首先是最基本的生存問題。在這種社會背景之下，中國天主教內部所謂“地下”與“地上”的分野，也會被自身整體的生存危機所掩蓋，所以並不突出。在當時的高壓政策下，也不可能聽見宗教內部不同的聲音。然而，“文化大革命”對於所有宗教的毀滅性打擊，卻會促使整個教會活動進入地下。

仍然以天主教最發達的河北為例。在“文革”期間，河北省各地各級天主教愛國會解體，愛國會成員受到了比

5 傅金鋒、解成：“關於河北省天主教地下勢力問題的調查與思考”，載於《前進中的中國統一戰線》第五輯，北京：華文出版社，2000年。

其他教職人員和一般教徒更為嚴重的衝擊；各教區及其男女修院均被解散，許多修士、修女被迫結婚還俗，天主教的所有宗教活動全部從社會上“消失”。然而，即使是文革時期那種極端的行政手段，也不能消滅天主教。許多教徒和被遣返勞動的神職人員躲在家裡偷偷念經祈禱，不少人認為“教難”已經來臨，信仰更趨堅定；一些原愛國會成員還痛悔自己走錯了路；另一方面，許多教徒聚居地區一再出現的所謂“活聖母”、“活耶穌”、“活聖女”、“活聖人”之類“群眾性事件”卻表明，表面上不再存在的天主教，有時候也會浮出地面，提醒我們強力手段在信仰問題上的無效。可以說，那時候不是一部分天主教，而是整個天主教，全都變成了所謂“地下教會”。

1980年代之後，即在改革開放、恢復被“四人幫”破壞的宗教政策的新時期開始之後，一方面，愛國會和所謂“地上教會”恢復了活動並有了很大的發展；另一方面，宗教政策的“恢復”，同時也意味著它同1950年代相比，在總的思路上並沒有新的突破，還僅僅是“文革”之前既定政策的延續。就對天主教的政策而言，前面所述天主教最基本的、不可或缺的特點與1950年代政策的矛盾，並沒有根據新時期的要求而得到根本的全盤的思考。

於是，在這一主要矛盾依然存在的情況下，在全國各種宗教都在發展，甚至“五大宗教”之外的宗教包括民間宗教都在發展的情況下，在天主教“地上教會”發展的同時，“地下教會”浮出地面並同樣有所發展，也就不足為怪了。

例如，在1980年代，隨著各個領域平反工作的開展，一些在50年代因為信仰不願與梵蒂岡決裂而入獄的神父和信徒先後獲釋。這種信仰並未因獄中的磨難而改變，其中一些人在有限的活動範圍內重新開始宣傳他們的信仰，並給予本已存在的地下教會以重要的推動。又例如，一些在文化大革命中結了婚的神職人員，在改革開放以後被安排來重新主持一些堂區的工作，這種做法不符合天主教的信仰和傳統，當然引起了普通信徒的不滿，他們不願意到這樣的教會去，而要選擇符合教義教規的教會，這當然也就促進了地下教會的發展。

所以，我們應該說，改革開放使原先處於地下狀態的宗教活動，包括天主教活動，從地下浮出了地面，成為我們的社會正常的組成部分，甚至成為社會生活中的一個積極因素，這是一件好事。但是，不論是地上還是地下的教會或宗教活動的發展，則並非改革開放的結果，而是以往的既定思路和政策延續的結果，即這個方面改革滯後的結果。因為，“文革”及其之前的歷史證明，從唐武宗到斯大林的教訓證明，用強力或行政手段解決不了宗教問題，反而只會刺激宗教的增長。

20世紀80年代初期，可以說是地下教會的隱蔽活動和組織形成時期。80年代後期，地下教會活動基本公開化。直到90年代初期，地下教會一直依據天主教正統教會法典，堅持天主教信徒在宗教上必須服從教宗，指責自選自聖主教及其舉行聖事皆為非法（不符合教會法）。這些指責影響了愛國會的公開教會的活動，甚至使公開教會的人數驟減。90年代中期之後，傳聞中梵關係可能解凍，地下教會對愛國會的抨擊逐漸由個人行為轉為由組織出面，從

言詞激烈和情緒化的批評轉向了比較冷靜、理性和具有神學依據的批評。90年代後期，隨著社會的進一步開放和發展，公開教會中有越來越多的主教開始公開承認教宗的首席權，承認與教宗不可分割的關係，而且在愛國會的許多教堂中開始公開為教宗祈禱。這種逐步的轉變，對地下教會與公開教會的關係好轉有積極的影響。在全國許多地區，地下教會與公開教會的關係都有了較大的轉變：大多數地下教會與公開教會和平共處，相安無事；很多地方的地下教會領袖也不再對整個愛國會進行否定，而只反對其中一部分人；近年來，某些地方的地下教會還與公開教會開始來往，例如地下教會的主教將自己所辦的修院與公開教會的修院合併，甚至派修生到公開教會的修院進修。[6] 至於普通信徒，許多人開始參加兩邊的活動，不十分在乎它們的不同地位了。所以，一些學者所劃分的地下教會三種類型，[7] 事實上所謂對立型在逐步減少，合作合一，和平共存的情況在逐漸增加。當然，說到底，“地下教會”同“地上教會”並存，在古今中外都屬於非正常狀態，換言之，對我們來說，地下教會問題依然需要解決。

一方面，“地下教會”的產生、發展及其與“地上教會”的對立，根源於以往的歷史、宗教和社會、政治原因，根源於天主教徒的宗教信仰與以往既定的宗教政策之間的根本矛盾；另一方面，“地下教會”在某些地方和某些方面的弱化、淡化及其與“地上教會”關係的緩和，則根源於中梵關係和解的願景，根源於“地上教會”對教宗

6 參見林瑞琪前引書，第197頁。

7 第一種為對立型，第二種為合一合作型，第三種為和平共存型。見任延黎、王美秀：《中梵關係研究》，中國社會科學院世界宗教研究所，1998，第126-127頁。

的態度向天主教傳統的靠攏。由此可以看到，有利於中國國內國際兩方面和諧的天主教關係和諧，需要解決地下教會問題，而地下教會問題的解決，關鍵的關鍵，就是中梵關係正常化。

四、以往的一些思考和建議

1. 長期以來，我們已經習慣於用“天主教地下教會”或“天主教地下勢力”來稱謂沒有向政府民政部門申請登記，不屬於天主教愛國會管轄下的天主教教會。對於團結所有天主教徒、更好地解決天主教問題而言，這個稱謂是不恰當的。首先它具有過多的政治含義，似乎地下教會或地下勢力是與政府相對抗的團體，是與梵蒂岡為首的海外反華勢力一體的一種敵對勢力；其次它似乎表明天主教地下教會不是一個傳統的宗教組織，而視之為天主教中的一個類似“邪教”的團體。事實上，天主教地下教會仍然是一個傳統的宗教團體，它與政府與政策的關係之所以緊張，僅僅只是因為它沒有進行登記，因而不具有合法性。因此，應該將“天主教地下教會”或“天主教地下勢力”的稱謂，改成更能夠概括其基本特徵，也有利於政府管理，同時還反映宗教政策有所進步的稱謂，即“天主教非合法組織”。這個稱謂的好處在於：

首先，它明確了天主教非合法組織首先仍然是天主教，是傳統宗教中的一種，它不是天主教在中國的新派別，更不是邪教，這就明確了它的宗教性質；其次，明確了天主教非合法組織只是一個違反了《宗教社會團體登記管理實施辦法》的宗教社會團體；第三，這個非合法組織是一種宗教團體，一種社會組織，而不是一種政治力

量。[8]而這種稱謂最終也明確表示出處理這類問題只能依靠法律手段。因此，我們需要調整對於天主教非合法組織的認識，換言之，不能僅僅從政治角度去思考或看待這些組織。過去我們長期以來，將天主教非合法組織視為敵對勢力，這是有其特定歷史環境的。然而，目前的國際國內政治格局發生了很大變化，而且我國製定依法治國的國策已經10年，已經進入全面建設和諧社會的歷史時期，如果還將天主教非合法組織定性為敵對勢力不僅需要付出極大的政治成本，也沒有體現我黨政策的與時俱進。為此，我們應當改變過去的鬥爭思維，應從和諧社會理念出發去處理這一社會矛盾，團結盡可能多的人民群眾。如果仍然堅持那種傳統的“對立、對抗”觀念，不僅抬高了天主教非合法組織的政治地位和政治作用，也給自己增加了許多政治麻煩，是得不償失的。而且，最主要的是，這不符合依法治國的理念。同時，我們也應該為將來考慮。將來一旦中梵建交成功，我國天主教必然會改變目前地上、地下涇渭分明的狀況，而且將會與梵蒂岡進行更多的聯繫、接觸。如果現在仍然堅持那種“傳統的定性”，無疑將把眾多屬於天主教非合法組織的普通信徒推向對立面，擴大了鬥爭的對象。[9]

儘管天主教非合法組織的存在非一日之寒，但是，這種存在隨著中國社會的發展已經發生了許多的變化。然而，我們現行的宗教事務行政管理原則，即“保護合法，制止非法，抑制滲透，打擊犯罪”太過於籠統，已經不適

8 參見“解決天主教非合法組織問題需要新思維”，載於 http://www.lunwenworld.com/Article/zhexue/200907/2158_2.html

9 參見同上。

用於解決天主教非合法組織問題。因為按照這個原則，天主教非合法組織當然不是合法的宗教團體，因此它不屬於法律保護的範圍：但是實際上，天主教非合法組織並不是披著宗教外衣的刑事犯罪分子，更不是邪教，因此，不能將其定性為犯罪組織來打擊。畢竟，地下教會已經存在了幾十年，而且其中的成員是千千萬萬的普通群眾。

2. 天主教的教義明確規定並寫進了教會法典的教宗首席權，是全世界天主教徒都必須遵守的，不承認教宗的首席權，就不成其為天主教。還特別應該強調的是，1989年3月，我國政府允許信仰天主教的群眾為羅馬教宗祈禱，近些年來中央主管部門的領導已經向國際社會公開宣布中國政府完全尊重廣大天主教徒所持有的“教宗首席”觀念。這已經表明了我國政府希望解決天主教非合法組織問題的誠意。當然，由於解決這個問題涉及到國家與梵蒂岡、與台灣的關係問題，因此，試圖只從宗教管理上去“制止”天主教非合法組織的問題，不可能真正而徹底地解決問題。其實，在與梵蒂岡的關係的問題上，已經有一些學者提出了建議，可以作為參考。現將這些觀點呈現如下：[10]

中國政府真正需要著眼的，顯然不僅是與一個袖珍小國的外交關係，而是與世界最大宗教組織的最高機構的關係（本文作者按：這意味著與國內千百萬天主教徒、與世界上13億天主教徒的關係）。中梵關係既是國家關係，也是宗教關係，更是國際政治問題，政治問題總是脫離不了現實利益。中梵宗教問題的解決以及兩國的建交，符合兩國的現實利益：對梵蒂岡來說，可以把中國天主教納入聖

10 參見“解決天主教非合法組織問題需要新思維”一文，有些提法有所改動。

統制，哪怕只是形式上的納入；對中國政府來說，可以增強中國宗教自由的正面形象，團結國內天主教徒，還有利於同世界上一大批天主教國家的交往。基於以上背景，有學者指出，中梵建交後中國天主教會與教廷的關係，可能出現以下幾種形式。

一是“藩鎮模式”。所謂“藩鎮模式”，是指中國天主教會與梵蒂岡教廷的關係將會類似唐代中後期地方藩鎮與唐帝國中央政府的關係模式。即地方在名義上承認中央的正統地位，奉朔虛尊，但在行政上獨立自主，中央也認可地方的這種地位。在這種模式下，中國天主教將與普世天主教一樣，奉羅馬教廷為宗教上的共主，但教會具體行政則由中國天主教會自主決定，教廷將不可能擁有多少實際權力。

二是“越南模式”。越南模式是指自上世紀90年代以來越南與梵蒂岡逐步達成協議的任命越南國內主教的方式。這種方式是在選舉主教時，由越南教會提出幾名候選人，聽取政府意見後，提交教廷，由教廷圈選，再交越南政府確認，最後由教宗委任。梵蒂岡也表示欣賞越南政府的宗教政策，指它“或可成為其他國家可跟隨的模式”。

三是“改良後的中國模式”。為了更加符合國情，將“越南模式”加以改良成為“中國模式”，即由教區經民主選舉出主教或助理主教人選，經中國天主教主教團核准，再報給梵蒂岡，由教宗予以任命。相較於“越南模式”，這種模式有兩個優勢：一是主動權在中方。在“越南模式”下，越南政府對主教人選的表達權是有限的，雖然教宗選的人要經政府確認，但政府總不能多次否決，否

則就必須承擔破壞越梵關係的責任。但在“改良後的中國模式”下，主教候選人是由教區民主選舉的，中國主教團對人員進行審核，這就可以基本保證候選者的素質。二是比“越南模式”更符合教會法。越南主教的任命，很明確是要由政府確認的，而且，如果政府不同意，教會還須另提人選。現行《天主教法典》第377條第5項明文規定：“今後不再授予國家政權任何選舉、任命、推薦或指定主教的權利及特恩。”而“改良後的中國模式”則不然。在整個主教選舉、敍任過程，政府並不直接出面，主教或助理主教的人選，是由教區民主選舉選出來的，人選的審核是由中國天主教主教團來做的，最後也有教宗的詔書。在這一過程中，政府可以避免越南那種因為沒有天主教教會組織而不得不越俎代庖的尷尬，與關於祝聖的《天主教法典》沒有衝突。

關於關係正常化的核心即主教任命問題，國內和香港一些學者提出以下解決思路：

a. 在建交時，各教區有地上主教而無地下主教時，由地上主教為正權主教；有地下主教而無地上主教時，由地下主教為正權主教；地上地下主教並存的地方，由雙方協商，選定其中一位為負責主教；

b. 建交時，無論地上地下任何一方已經有助理主教的，另一方都不再祝聖助理主教，而規定由現任助理主教繼任正權主教。

c. 建交後，中國主教任命由中國天主教會提出幾名人選，由教宗從中選擇加以委任。如果教廷對幾名候選人都

不滿意，則中國天主教會繼續遴選提出新的候選人。

d. 建交後，中國政府將尊重羅馬教廷的普世教會地位，承認羅馬教宗的首牧權。將對現在的天主教“一會一團”進行改組，成為“中國天主教協會”之類的組織，但其實際功能將不會被削弱，中國天主教主教團團長將出任中國總主教一職。

3. 有一些學者的思考，是將重點放在“合法化”上，即要解決“地下教會”的“非合法性”問題。那就是，在法律的框架內，通過法律程序，使其成為合法的宗教組織，使地下主教或神父走到地上，由非合法成為合法。一些學者為此提出了一些思考：

天主教非合法組織的神職人員應該承諾其宗教活動一定在憲法、法律範圍內，不從事反對黨的領導和社會主義制度，破壞國家統一和民族團結的活動；天主教非合法組織的神職人員向國家有關部門履行相關法律手續申請登記後，國家宗教事務部門認可天主教非合法組織相關人員的神職人員身份；對符合宗教活動條件的場所，相關神職人員向當地宗教事務部門提出申請，經審核合格，批准為合法的宗教活動場所；經履行相關手續後，國家宗教事務部門認可天主教非合法組織主教的神職人員身份，而主教身份的確認，將根據國家與羅馬教廷通過談判達成的協議來進行；經登記批准後的原天主教非合法組織神職人員，可以申請加入天主教愛國會，也可以不申請加入天主教愛國會；也可以考慮有一個與天主教愛國會緊密聯繫、互為補充的類似天主教事務委員會之類的組織來解決相關人員的安排問題。這樣，天主教非合法組織就由非合法狀態走向

了合法狀態，從地下走向了地上，國家宗教事務部門和有關部門也能更好地從事宗教事務管理職能。

4. 除了“地下教會”問題之外，關於當代中國天主教的其他一些問題，我們也曾經做過一些研究與思考。

a. 由於前面所述的原因，20世紀80年代之前的中國天主教，對外的大門基本上是關上的。60年代的梵蒂岡第二次大公會議的精神，在很長一段時間之內不為中國天主教徒所知。梵二會議倡導教會改革要“趕上時代”的精神，自然在長時間內也沒有在中國天主教內發生影響。於是就出現了一種奇怪的現象：國內的天主教反而比國外的天主教，甚至比一向保守的羅馬教廷，在許多問題上都明顯地更加保守。

80年代之後，隨著中國社會改革步伐的加快，中國天主教開始逐漸打開緊閉已久的大門。在90年代初，中國天主教開始向國外派遣留學生。目前，在90年代初派出的留學生已經回國，他們許多人已經取得神學碩士或博士學位，逐漸成為各級教會的中堅力量。這些年青神職人員在外學習期間逐步了解了梵二精神，他們中許許多多的人對天主教的理解、對梵蒂岡的理解，甚至對於教會禮儀和教會本身的理解，都與國內上一代的神長有所不同。他們思想上更加開放，更加適應現代社會的潮流。當他們回到國內，在教會中承擔領導工作時，這種思想上的不同時常表現出來，於是在兩代領導人之間形成了某種代溝。一些年輕的神職人員常常感到困惑：按照他們在國外學到的東西行事，時常行不通。因此，一些年輕的神父說，外出轉了一圈，但現在似乎又回到了原來的起點。

b. 另外，隨著中國社會的飛速發展，物質生活的逐步提高，物質主義或對物質享受的追求，已經成了一種風氣。這種變化，對於神學院生源造成了負面的影響。過去，修生主要來源於天主教家庭。一方面，這些家庭以送出兒子去當修生、當神父為榮；另一方面，也有一些家庭因為子女多，生活貧困，因此，能夠有一個孩子去侍奉天主，不僅是全家的福份，也是孩子的出路。現在，一些農村青年願意到修院上學，其目的或是希望學習外語能夠出國，或是希望能夠轉為城市戶口。由於沒有強烈的信仰上的支持，這類修生不能夠堅持修院的學習與生活而中途退學。在20世紀80年代末90年代初，這個問題在一些修院（如內蒙古修院、四川神哲學院等）就比較突出。有時候，修院畢業生與入學生的比率甚至低到50%。當然，對此問題，修院方面強調學生退學的主要原因是動機不純，是整個社會潮流造成的影響；另外還有學生體質差，文化基礎差，不能達到質量要求等等。當然，大多數修院自身在物質設備條件、教研師資力量等方面，還不適應現代的要求，也是一個客觀的事實。[11]

現在，由於修院制度的不斷健全，許多教區開辦了小修院（即備修院）或者增加了小修院數量，因此，修生的來源有了一定保障。但是，總體而言，神學院從硬件設備到師資配備，從教科書的編寫到學生日常生活的條件，都還有許多問題。但是，按照一些人的說法，主要的問題是“缺少內心的培養，只是注重外在的文化知識、生活的方式、老的規矩，還沒有達到更高層次的內修培育和信仰

11 參見林瑞琪前揭書，第152-154頁。

培育”。當然，在上述問題上，不同教區的神學院或修院也存在著較大的差距。

c. 中國天主教以農村信徒為主要成員。所謂老人多、婦女多、文盲多的“三多”特點在天主教中十分突出。一般而言，農村信徒的教育程度較低，許多人對於聖經經文並不理解，更談不上了解神學發展和梵二改革。不少信眾認為，改革只不過是“對儀式的一種簡化，沒有什麼更深的內容”。[12]正因為如此，一些未經改革的古老的或保守的東西，在信眾眼裡反而是更加神聖的東西。例如，改用中文做彌撒後，能夠用拉丁文做彌撒的神父反而獲得了格外的尊敬，掌握拉丁文乃是一種可靠的信譽資本，神父們也以懂得拉丁文為榮。[13]我們從調查訪問中知道，不少信眾認為所謂平信徒的“參與”，只是在儀式時讀讀經、做一點輔助工作，不論在認識上還是行動上都只僅僅限於儀式行為本身。當然，這種情況就涉及到提高信眾的素質的問題。但是，目前中國天主教的狀況又表明，信徒的教育問題，與整個社會的教育問題和其他許多問題是相關聯的，也就是說，並不是只靠天主教自身能夠解決的。

d. 從中國天主教的歷史來看，宗族與信仰有著不可分割的關係。儘管這種關係的形成有其歷史的獨特原因，然而隨著中國社會的變遷，隨著公民意識的覺醒，人們逐漸意識到，宗族觀念是無助於公民社會形成的。從宗教的角度講，也有礙於天主教作為自由選擇的現代宗教去適應

12 可參見吳飛，《麥芒上的聖言—— 一個鄉村天群體中的信仰生活》，第二章：宗教治理技術與梵二改革，香港：道風書社，2001。

13 參見同上書，第94-95頁。

現代社會。事實上，在今天的中國廣大農村，存在著許多所謂“天主教村”，有些村子是傳統的天主教徒的集中地，例如山西的洪桐縣和太原附近的六合村，陝西的關中地區，福建東部的長樂、福鼎，河北的獻縣、浙江的麻蓬村、直坪村等等。許多村子本身屬於同一宗族，它們自成一體，村民們憑著祖宗的德表與遺訓，勉力自勵，一方面堅持自己的信仰，另一方面又極其註重宗族的關係。在以教會為核心的村落中，各個信眾家族相互通婚，形成一種封閉的婚姻鏈，與外界有一種明顯的界線。許多這類教友村像現代社會中一個個分離的社團，它們的“鹽”味只願意自品自嘗，而其“光”也只以照亮自身而滿足。這種現象自然與天主教的“大公”性質相背離。

e. 當然，天主教內部存在的問題，也與外界對天主教的認識相關。這首先同中國社會自身的狀況有關，無論如何，現代中國社會總體上是無神論佔上風的。各種傳統宗教經過20世紀上半葉的思想批判和下半葉的行政掃蕩，即使又經過了20世紀末葉的大復興，也很難在思想領域同佔主導地位的馬克思主義和唯物主義、流行於廣大民眾中的科學主義和物質主義相抗衡，更不可能在社會上佔據主導地位。在這種環境下，再加上宗教自身的宣傳活動仍有種種限制，大部分人對宗教的認識依然片面，就是很自然的。這一點，在涉及五大宗教中也許人數最少的天主教（佔全國人口不到0.3%）時，反而更加突出。

因為，中國人對天主教的認識，更多了兩重歷史包袱。一方面，19世紀後半葉天主教再傳背景中的帝國主義侵略給一般中國民眾的印象，由於種種原因，深刻和普及得幾乎掩蓋了13世紀羅馬教廷與中國的正常往來、16到17世

紀天主教傳教士對中國文化和中西交流的貢獻、19世紀末到20世紀初天主教會在中國舉辦的教育、醫療和慈善事業等等給人的印象。另一方面，20世紀中期以後，由於“左”的路線長期佔據上風和社會的泛政治化，以及長期的文化封閉等複雜原因，天主教作為一個歷史性和世界性的宗教，在媒體宣傳中給人們的印象，主要是麻醉人民的鴉片、資本主義的走狗之類的負面政治形象。

當代中國在天主教問題上側重於中西方鬥爭的思維傾向，是在上個世紀50到70年代的“鬥爭哲學”主導下形成的。這種傾向，同各國各族和平共處[14]、相互依存的全球化形勢，具有“時代距離”，需要“與時俱進”，用“對話思維”代替“對抗思維”，用“全球圓融”代替“分裂對立”。舉例來說，在那種思維主導下，利用外援、有利民生而又屬於天主教傳統的社會慈善和公益事業幾乎完全停頓，一旦改變了那種思路，這些事業就不但很快恢復，而且蓬勃發展。又例如，在那種單一“中西對抗”的思路中，與教廷有關的諸多問題全部被化約成了政治問題，僅僅從對立的一面去看待（事實上政治問題也有互利合作的一面），[15]近年來才逐步把政治問題與宗教問題分開，開始從較寬的思路去看一些問題。但是總體來看，我們仍然缺少對教廷和世界天主教會的非政治方面，即社會、文化、道德、教育發展等方面的認真關注和系統研究。

14 從50年代末到70年代末，這類觀念在中國社會環境下屬於政治上不正確，全都在批判取締之列。

15 2000年的中國聖徒“封聖”問題即為一例。

五、三點建議

鑑於以上分析，綜合以上思考，茲提出以下建議：

1. 在主教任命問題上，實行“教會選舉，依‘法’認可，政府備案”。

如果說要解決“地下教會”問題，中梵關係是“關鍵中的關鍵”，那麼，主教任命問題就是“關鍵中的關鍵的關鍵”。因為眾所周知，這裡涉及的台灣問題，是不難解決的。這個建議的新意，在於其中帶引號的“法”字，所指的是“教會法”。因為，同樣眾所周知的是，全世界絕大多數國家在本國天主教主教的任命方面，都不違反羅馬教會的教會法，但都不會、也都沒有損害本國的主權——主權屬於政治或施政範疇，而天主教的主教並非任何政治或施政意義上的官員，其職權僅僅限於天主教會的宗教事務和天主教徒（所相信）的靈魂救贖，絕對不能干預國家施政。何況中國（不像天主教徒佔很大比例的越南，所以不必採用“越南模式”）的天主教徒只佔人口的不足0.3%，確實不必在這個問題上過於擔憂。歷史上一些離羅馬很近的歐洲國家曾經為此擔憂，現在世界形勢發生了質變，擔憂的理由已經不再存在，所以它們早已在政教分離的結構中坦然地、理性地接受了這一現代文明通則：尊重包括天主教的各宗教自己的傳統做法，並不會也沒有放棄自己的主權。

所以，第一條建議的意思是：在主教任命問題上，可以按照天主教會的傳統及教會法辦事，只要求把結果報送中國政府備案。

2. 在“地下教會”問題上，實行“教會登記，全部批准，依法監督”。

這是要解決前面一些學者所謂“合法化”問題（改變稱謂並不能解決根本問題）。“全部批准”有前提，那就是要求登記的確實是真正的“教會”：一方面，“地下教會”確實是教會；另一方面，登記成為天主教會後要受到政府和公眾的監督，所以如果不是真正的教會，是無法混下去的。在現代文明國家，各種宗教組織登記的意義，主要在於註冊為非營利組織以便免稅，所以在上述前提下，可以全部批准。當然，緊接著必須有“依法監督”，就是說，教會的所有活動，不違法即有權進行，若違法則必受追究。

3. 在教會事務問題上，實行“教會自辦，交往自主，政府協助”。

所有教會的宗教事務和內部管理，當然由其自己辦理，其相互之間和（天主教特有的）上下之間的關係，也應該由它們自己協調。政府不需代勞。中國的教會同外國的教會之間的聯繫交往，尤其是天主教特有的一國教會同普世教會和羅馬教廷之間的聯繫交往，也應該由其自主進行。外國教會和普世教會對中國教會及其教育、醫療、救災、慈善等等事業的捐助，對中國教會和社會有益，更不應干預。政府的作用，從對宗教的行政管理轉為兩項，一為對教會及其成員違法行為的司法監督，二為在教會及其成員需要時的行政協助，這樣才是政府“服務”本質在宗教領域的實現。

我們相信，這些建議有助於當代中國天主教問題的解決，從而有助於全球時代中國教會和社會的和諧發展，所以，我們希望這些建議得到認真的考慮。

基督宗教與“新人”

卡爾・拉納　文／耿占河　譯[1]

基督宗教是一個具有末世性的宗教。她展望未來，對於未來也做出明確的論述；她解釋將來會發生什麼，並將未來視為現世行為的目標。基督宗教的末世論宣稱，那終極的未來已經伴隨著永生天主聖言在耶穌基督內的降生成人而開始了，未來的終極樣貌與終極意義已被確定，剩下的事情只是將那已經存在、且將永遠存在的事物彰顯出來而已。基督宗教的末世論指出，基督宗教不承認救恩史仍然處於未定狀態；而是認為，隨著那昔在、今在及永在的

1　耿占河，德國伯恩大學神學系博士，意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心研究員。

耶穌基督，時間的終點實際上已經到來，我們也正生活在末世時期，生活在時間的圓滿完成時期；而且實際上我們只有一件事可做，即等待那獲享光榮之主的來臨。如果用現世時間單位來換算，這種等待可能很長，直到那終極事物突然出現之前的最終的寧靜瞬間來臨；可能需要一個千年又一個千年地等待。基督宗教視自己為一個“未來”的宗教，是“新人”的宗教，是“永恆的人”的宗教。

因此，面對從不同觀點對人類的未來所做的闡釋、設計與烏托邦理念，以及那些企圖決定人類未來的說辭，基督宗教都不會漠不關心。毫無疑問，當今人類的精神世界完全被一個“新的、未來的人”的理念所控制。今日的人們廣泛地認為，自己要跨入一個全新的未來，並將現在的一切都合法化視為實現未來的前提條件；人們非但不將那使自己的一切都合法化的未來——從末世論的角度來看——視為天主的恩賜（實際上正是這恩賜使歷史終結），反而將自身視為人類自己的產品，是通過自己的奮鬥而獲得的。那麼，這兩種未來觀又有什麼樣的關係呢？這個問題不可迴避，對基督徒們來說，這也是一個至為關鍵的問題。

在處理該問題之前，我們應象徵性地嘗試清楚闡明當代非基督宗教的未來觀，好使我們知道，我們到底要將基督宗教的末世論與哪種意識形態進行比較。當然，在這裡只能描繪“新人”圖像的最基本特徵。但是，不能在某種觀點下（這些觀點我們一定會遇到）假定大家對這個“新人”的圖像已經熟知。我們假定，這個“新人”已經處於初級階段，以至於他的進一步發展與將來的整體面貌至少

可以提前推測出來。我們描述這個“新人”的時候，沒有必要按照系統化的形式來羅列“新人”的特徵。

今天與明天的“人”，是共同生活於同一條歷史的長河，處於全球化空間中的人；因此，大家彼此息息相關。聯合國就是一個簡明的佐證。那些如同懸掛著的“帳幕”一樣的邊界，已經失去了原來的意義，它們不再是“限制”；因為在一般情況下，敵人總是比朋友離自己更近，也就是說，比朋友更能決定自己的命運。從人類初期（我們假定可以認識它，實際上也逐漸越來越認識它）的情形來看，在過去的時代中，單個民族與個人的歷史被歷史上許多渺無人蹟的地方或多或少明顯地分開了，比方說，14世紀在印加帝國所發生的事情，對於同時期歐洲的歷史來說毫無關係。但是在今天，所有民族的歷史已經融合而成為一個名副其實的世界史。在今天，決定個人命運的“場”是地球上的所有事物，不只是現存者，也包括歷史上曾經存在者。每個人的現在與過去已經成為所有人的現在與過去，反之亦然。

今天與明天的人是追求技術、追求自動化、並竭力控制一切的人。在我們的論述中，這意味著：從很大程度上來說，人不再將自己的存在局限在所給定的環境中，他要給自己創造一個環境。在其存在的物理性與精神性的有限場地內，在追求生存時，在作為自己生存之前提條件的物理與生物性自然環境內，他要努力拓展一個自己創造的外在世界。還從來不曾有過某人沒有創造文化，也就是說，如同動物一樣生活，如同動物一樣去展開追求自我生存的諸多行動，例如：生育、撫養後代和面對自然環境威脅而

自我防護時，只利用天然環境所提供的一切。不過，總體來說，在過去，文化只是對自然環境所提供的東西進行簡單的加工，只是在某種程度上利用動物與植物，不是從物理學與生物學層面上按照設定的目標，並在理性的指引下對大自然進行再塑造。在第二種可能性的生活中，處處彰顯出在我們自己所決定的環境中使這種生活方式成為可能的原因：近代西方人的理性思維、規劃性計算、對經驗世界的去神聖化、將世界俗化為人類可隨意處理的素材，以上這些都是決定性的前提條件；從西方歷史的開端，這些前提條件就已經成了整個世界與人類的存在根基。

今日的人不僅僅是一個理性地創造規劃自己生存空間的"創造者"（*Homo faber*），也不僅僅如同從前（特別是自近代的轉折以來）一樣，只是一個對自我進行精神性反思的主體（*Subjekt*），——在這種反思中，反思的對象（至少這是一個很重要的印象）看上去並沒有通過反思而改變，——實際上現在的人將"技術—規劃"的重構也應用到了自己身上，將自己變成了被掌控的對象。他不僅只是認識自己，而是改變自己，掌控自己的歷史；這種改變既不是通過改變自己的生存空間，也不是通過在戰爭或和平時期所採用的人際遊戲規則來完成，而是主體將自己變成了真正的客體，人成了自己的創造者。從各方面來看，由於各種原因，這種規劃性自我改變的可能性相對而言非常小，但這並不是問題的焦點。重要的是，人已經產生了這種重塑的理念，看到了實現這種理念的可能性，並且已經開始付諸實行。我們必須在這種背景下來解讀弗洛伊德的深度心理學、計劃生育、人口優生學、共產主義理念中跳過個人的認知與決定而進行的對人的改造、建立在巴普洛夫心理

學基礎上的對人的改造，以及在當今西方、在某種程度上進行著的對人的改造（想想諸如宣傳、廣告等事物的技巧吧）。

在地球這個公共的生活空間內，人們要衝出地球，因為他們不接受自己的環境；他們要創造一個新環境，並將自己視為按照自己的計劃進行自我塑造的出發點與物質材料。這種人認為，由於不同原因，他正站在一種成為新人的門檻上。他認為，只有透過某種超人才能顯示出，甚麼樣的人才是真正的人。那麼，如果從基督信仰的角度來看，應該怎樣評論現代人的這種狀態與計劃呢？

一

對於人世間的未來，基督宗教不作預言，沒有規劃，也沒有清晰的方案。基督宗教自始就知道，人沒有現世的未來，它（就連基督宗教自己也是如此）注定要在沒有任何防護措施的狀態下，在一團漆黑之中充滿冒險地走向現世性的未來。基督宗教的末世論不是現世的烏托邦，也不設定現世的任務與目標。這表明，面對現世生活，對於如何減輕其中由於做規劃而帶來的折磨，如何減輕由於走進未知而帶來的重擔，基督徒也沒有具體的指導措施，他擁有的只是大自然和福音的倫理規則。然而，這些基本的原則必須由他本人來轉化為具體的具有約束性的要求；這些具有約束性的要求不僅意味著將這些原則應用在倫理行為的物質對象上，而且意味著將決定轉化為具體的行動；意味著從各種不同的可能性中做出選擇，因為只從基本的原則中是不能準確清晰地推導出這一切的。當人改變自己與環境的時候，這些改變本身是具有不可預測性的；這就使

人的努力與改變走向了不確定性，因為實際上“計劃”降低不了不可預測性，反而更增加不可預測性，而且計劃的強度與不可預測的強度成正比。這聽起來自相矛盾，然而確實如此。於是，基督宗教所主張的那些原則，總是面臨全新與意想不到的課題，這些課題是從前的基督宗教連做夢也想不到的。對於基督徒們來說，這些課題需要長久而艱苦的適應過程，才能最終得到解決。

然而這並不是說，這種走向不可預見的未來的過程對基督宗教來說不重要，或者對於教會、對於個體的基督徒或者民族的基督徒生活來說沒有意義。真正被生活出來的基督宗教，一方面總是福音訊息與基督恩寵的獨一無二的合一；另一方面也是福音訊息與福音所處具體環境之間的獨一無二的結合。這種環境日新月異，總是充滿意外。因此，基督徒在現世的任務，是確確實實的“功課”；他必須在意想不到中、在疼痛中、在失敗中、在錯誤中、在錯誤性地保持距離中、在充滿復古、膽怯與保守意味的保留中以及在錯誤的痴迷中，通過新的努力艱難地找到答案。因此，基督徒也會一方面滿懷“恐懼”而另一方面又充滿“嚮往”地站立在冉冉升起的未來面前。當然，面對此未來仍有許多課題要解決。與所有嚮往此未來並深知自己負有使命去開創此未來的人一起，如同兄弟姐妹一樣，基督徒們被呼籲對此未來展開行動與批判。對今世問題——只要這類問題還存在——的處理也是基督徒的責任，因為今世影響著永生。但我們卻遺憾地發現，當今基督徒太少研究現世未來的奮鬥目標與綱領，似乎這些根本構不成問題，或者這些問題可以留給非基督徒來處理。

福音並沒有給予我們有關人間未來的目標與綱領，也不願意這樣做；教會對此也沒有任何清楚的且要人服從的教導；其實這是正確的，也至關重要。然而這完全不能理解為任何關於現世未來的目標與綱領都與基督精神、基督徒生活或基督宗教所維護的人的本質相符合；也不能理解為基督徒自己對於現世未來的綱領在具體生活中沒有使命與任務。教會以教會的身份沒有，但基督徒們卻完全可以以基督徒的身份負有這種使命與義務。過去，在基督徒們的意識中——在福音的抽象原則之外——對現世性未來並沒有足夠清晰的規劃和要求，沒有勇敢地去設想，也沒有努力去宣傳；他們只是在意識到各種現世的意識形態對未來之設想的危險時，才進行防守性的批判，並且為福音精神做出辯護。

至此，可得出下列結論：基督徒從福音那裡沒有獲得關於現世未來應該是什麼樣子或能夠成為什麼樣子的明確答案。在世界上，基督徒是一個在不確定性中冒險的朝聖者，與那些對世界的未來做出規劃的人們一起，並肩前行。他完全能夠以自己為自我規劃者而自豪，他完全能夠進入那被稱為精神與自由的領域；很明顯地，世界就像一台巨大的機器而奔向此一領域，且開始自我掌控方向。

二

對於那些認為正站在那通向一個聞所未聞的全新未來的門檻的人們來說，基督宗教提醒他們注意，這個未來只是作為有限者與受造物的人的未來而出現，而且永遠如此。對於基督徒來說，這個自我設計與建設的未來注定是有限的，從一開始就要認識、了解並容忍其有限性。也就

是說：即使這個未來也是由現有結構中的物質構成，而現有結構注定是有限的，因此其可能的未來也是被限制與界定的。的確，人類經常驚奇地發現，他低估了自己的潛能，世界比自己想像的更大，在他面前也經常敞開很多可能性的大門；而在過去，自己曾經認為這些可能性只是天方夜譚而已。的確，從很多方面來看，宣稱某事是不可能的，在今天看來是一件比較危險的事情；因為在歷史上，這些宣稱反而常常成了將不可能轉化為可能的成功奮鬥的開端。然而，人並非是以其全能從無中創造萬有的造物主，而且永遠不是；人只是從自身和環境內現有的事物中進行創造。其自身與周圍的事物都具有某種結構與規則，這些事物及其確定的結構就構成了那創造新事物的先驗性法規。

這種結構並不是靜止的欄杆，——近代的人已經明白這一點，就是在這一點上，近代的人與從前的人和基督宗教中世紀的人不同——不會阻止真正的"生成"、自我改變與被改變。這些結構自身俱有一種傾向"生成"的內在原動力。這些結構因此變成了規則，新生事物正是按照這些規則而形成；這些結構也變成了"範圍"，新生事物就在此"範圍"內沿著自己歷史的軌道前進。即使此軌道希望向著無限繼續奔跑，但此軌道卻有一種內在的彎曲，在此彎曲內，生成變化的軌道暴露出自己的有限性與受造性，而且此軌道不可避免地要臣服於有限性與受造性。從這種意義上來說，許多東西屬於人先天與註定的有限性的要素：他的時空性，即使他能佔據地球之外的一片新的世界——距離這一步到底還有多遠呢？——他仍然是作為從地球開始，而不是從任何其他地方開始其短暫的存在軌蹟的

人，並站立在廣袤無垠的宇宙面前；他的生物性結構以及其它天生的有限性；那些在死亡中結束的生命的有限性；生命分為不同的發展階段，而這些階段又完全依賴於食物營養；大腦的有限性，大腦是記憶人行為的倉庫，是人能夠真正地經驗事物的基礎。實際上，其它技巧性存儲的有益內容，只有通過大腦才真正變成有趣的東西。就如同圖書館中的書籍，對某人來說，只有那些實際所閱讀的書才是有趣的，而非那些他有機會能夠讀的書。或至多再加上那些理論上來說能夠讀、且不應該因為其它讀物而放棄的書籍也算是有趣的。

至此，我們碰觸到了人的有限性的界限，有限性是人的最終命運，有限性是顯而易見的：他會死，有開始，有終結；因此，在這個括號中間的一切都毫無例外地列入有限性的無情名單內。我們可以延長人的壽命，是的，我們已經這樣做了。然而，縱然我們能夠活到120歲或者180歲，這種改變又是多麼地微不足道啊？有誰曾經假定或預言過人生命的長度比其可能性更長呢？即使願意在某種程度上設想一下烏托邦，在人現有的存在狀態下，有誰能夠（哪怕只是）希望或夢想會永遠活下去呢？存在的內在有限性把生命外在的無限延續性變成荒誕的念頭，成為奧赫斯維（Ahasver）式[2]的存在，成為詛咒；因為只有當有限的獨一無二者不是常有的時候，有限的獨一無二者才能成為有意義與甜蜜的；如果使無限成為時時都可享有的時間，那麼每一瞬間都被詛咒，而成為絕對無關緊要的東西，因為一切都純粹不過是重複而已。於是：如果在我的努力下，有

2 譯者註：阿赫斯維，基督宗教傳說中的人物，是永遠漂泊流浪的人。

一天可以培育出某個不再會死亡的人，對於我這個要死的人來說有什麼意義呢？絲毫沒有！不過，對這個話題我們必須特別討論。

因此，基督宗教關於人的有限性與受造性的訊息依然有效。在今天看來，那原屬於遙不可及的明天與烏托邦的東西變成現實者越多，所實現的東西就越不能掩蓋其仍屬有限範疇之內這個事實，也更加不能安慰有限性帶來的痛楚。有這樣一個命題：在我們這個時代所經歷的全新生成的可能性與節奏，永遠不會由於某段時間、某種程度上的停滯而消失，也就是說，經過規劃與自我掌控的生成變化的時間，只要已經開始，就一定會以持續不斷的加速度、永不停止地向新的彼岸行駛下去。然而這個命題並沒有得到任何證明。就如同在過去的幾千年中，在科技與外在生活方式上所發生的一樣，某種發展即使已經達到了某種高度，之後仍然可能在某種程度上再次陷於停滯。有限性不只是決定著個體的存在，而且由於社會總是由個體組成的（不管人對於個體與社會之間的關係——個人主義或者共產主義——如何具體定義），那麼人的有限性也就會隨之而滲透到整個社會的生活中。

人類社會必須總是在很大程度上重新開始，因為社會並不能如同生物性遺傳那樣繼承前人的文化。所製定的計劃不管多麼精細準確與全面，也永遠不會完全合適，而是一定會產生意外與錯誤；因為在有限的意識內，未經反思的東西不可避免地要多於深思熟慮過的東西。原因很簡單，因為反思本身永遠不能同時成為反思的對象，有限意識的許多內容又與有限的意識和其特徵息息相關。是的，

人的計劃在有限性範圍內達到最好的程度是可能的：每個計劃考慮到計劃外的事項；計劃外的事項（這些對於計劃的結果來說有具體的影響）與計劃內的事項和其對於計劃結果的安全性之間的關係，各不相同；在實際情況中，為了避免更多錯誤而設計的周密計劃，也許比那更少準備的簡單計劃更糟。更簡單來說：連似乎能夠無限成長的社會文化與文明也與具體個人緊密相連，即與其意識的有限、由個人所組成團體的有限、個體生命的有限相關。因此，文化與文明也永遠是有限的。

當然，下面的情況是可能的：即在具體的個人身上，在某個群體或時代，大眾通常表達出來的觀點中，這種有限性沒有在意識之中清晰地表現出來，也沒有以生存論上的極端形式表現出來；雖然有一種客觀存在的運動，在人們的經驗中這種運動激情地邁向無限，但人們忽略了一個事實，即使根據經驗這個運動沒有明顯的終點，然而這個運動總是只能達到有限，潛能中所蘊藏的無限並不保證無限的實現。令人神往的對於無限的經驗總是無情地在失望中結束。至少在死亡中如此。那種在人身上存在的（按照基督宗教的教導，來源於所許諾恩寵的無限性）對無限的渴望，總是不斷對現世實際達到的與可能達到的事物進行權衡，總是被認為是太過容易達到的目標。

三

基督宗教中有一種現世主義的未來烏托邦思想中所沒有的關於個人與存在的時間觀念，現世主義的未來烏托邦由於缺少這種時間觀念而被指出是不足的。為何如此呢？人們說，未來已經開始了，這麼說的確有道理。無論在西

方還是東方，人們都說，人類正邁向一個光明的未來：人類將要征服外太空；每個人都將會有食物；將來不再存在不發達與缺少糧食的民族；將來每個人都能各取所需；未來也不再有階級之分。基督徒不相信這樣的天堂能蒞臨人間，然而不能藉此說基督徒反對諸如此類的對於未來的設想。針對這些充滿激情的對於未來的夢想，哪怕是只表示出一丁點兒的冷冰冰的懷疑者，那他一定是不受飢餓之困的人，是現在沒有患癌症的人，因而毫不在意是否藥物最終能戰勝這種疾病。然而，如果基督徒指出：這種幸福美好的未來還沒有實現，並且將來也不會實現；縱然人的生存問題將來被人解決了，他也不能宣稱他的生存問題已經獲得解決。如果基督徒這樣說，那麼他是完全正確的。

為了一個更加美好的未來的奮鬥仍然在繼續，不管這種奮鬥是否被意識到，其自身其實隱含著一種對人（當然也是對個體的人）的積極評價，即將人視為精神的位格。的確如此！如果未來的某人真的如同今日的人所評估的沒有任何價值，為何今天的個體要為其犧牲自己呢？現在的個體會為將來沒有意義的個體犧牲？今天的共產主義者完全自由地選擇為未來的他人犧牲自己，這表明共產主義人士肯定自己和其他人有絕對的價值，不管在其反思中他是否承認這一點。凡是堅決肯定別人的，也正在堅決地肯定著自己。他這樣做不一定出於生理性生存的原因，不過當他做出自我犧牲的決定時，一定是在自由的精神位格層面上做出這樣的決定。未來不只是會自己走過來，而更是在犧牲中去征服來的；這種態度含蓄地肯定了基督宗教所清楚表明的：作為精神位格的人的未來，根本不是由未來自己掌控，好像未來一定會在之後的某個時間點來到。具有

精神性位格的人的未來是永恆，是位格的精神性行動所結的果實。

基督宗教是對的：有一種時間，它與人和人的生存有關；此時間是自由決定（自由決定是在時間中發生作用的存在）的最終結果。在這個過程中，自由決定超越了那機械式向前滾動著的時間。不是將（按照時間順序處於前方的）未來視為只是遲早要消逝的事物，（如同現在遲早要消逝一樣），而是將未來視為必須成為甚麼，必須呈現為某種面貌者；凡是類似的未來觀都賦予未來一種“絕對”性的特點，即未來是絕對的，未來是屬於有位格的自由的人；未來並非只是將來要發生的事情，而是已經存在於自由的精神位格內，已經存在於自由行動中；當生命按照生理規律在走向無限的直線性時間中結束時，未來就會成為現實。如果一切存在都置身於一種時間內，而在這一時間內每個時刻都是無關緊要的，因為每一時刻都將會在將來某個無關緊要的時間點上消失（當它消失時就會暴露出自己的無意義性），那麼就沒有任何理由偏愛未來勝過現在，因為未來不再值得偏愛。對於遲早要消逝的人來說，如果他了解自己並認識到自己的短暫性，那麼他必然會將“現在”視為惟一真實與重要的。只有當位格性與個體性的靈性精神有一個未來時，那為要來的現世性未來而奮鬥才真的顯得有意義。

雖然很多人在其言論中，清清楚楚否認位格性精神的永恆性，但是他們仍然為那要來的未來而奮鬥；他們的行為並非是一種悖論，而是一個標記，表明人在倫理生活中具體地活出自己時，比在反思世界觀時，知道的更多，也

信仰的更多。這也是一個證據，證明位格性精神的尊嚴在人們心目中是多麼根深蒂固，雖然人們在理論上否認位格性精神的存在，然而她一直就在那裡，並且按照其固有本質與規則而行動。這就如同某人運用絕對嚴格而敏捷的邏輯來否認邏輯的絕對效力一樣。

從以上概述中人們可以認識到：基督宗教在其有關個體位格的永恆性的教導中，超越了那些時間觀念，即所有關於世間未來的意識形態與烏托邦中的純粹直線向前奔跑的時間觀念；這是一種超越，在這一超越中基督宗教為生活在這一未來觀中的真誠純樸的人與倫理道德上的義人提供了一種真實的支撐；為人們開啟了一種超越現世的、超越歷史的"未來"，這個"未來"使時間不再前進：這個"未來"就是永生，就是在時間中超越了時間、超越了生生不息這一生命形式的永生；它是惟一的未來，是從現在開始的未來。是的，就從現在，在充滿信仰之愛的自由決定中已經開始了。

四

基督宗教還以另一種方式超越了所有的未來觀與烏托邦，即通過關於天主永生聖言的降生成人以及由此而帶來的普遍救恩的教義。如果宗教信徒將現世的未來視為樂園、視為人類的勝利、視為要達到的目標，並且認為目標已經達到；如果宗教信徒將現世的未來視為與自己所追求的目標完全等同，那麼人類的追求就顯得太可憐了。人類能夠繞月飛行，大概也能夠飛上火星；俄羅斯的肉產量將來會超過美國的肉產量，將來沒有人會缺衣少食；將來，人們也會有足夠的時間與金錢為每個人提供最好的教育機

會，使每個人都獲得所追求的文化財富；總之，在將來每個人都能獲得自己所需要的。這樣的例子我們還能夠不斷地羅列出來。然而，人們卻有這樣一種感覺，所有這些未來與今天已經成為可能或者已經部分地成為日常事物的東西，相去並不甚遠。因此，所謂的“新人”與“舊人”看上去是如此令人絕望地相似。

與此相對立的是（不是相互矛盾，而是指對於人類存在中全新的、截然不同向度的訊息），基督宗教宣稱，人能夠與無限者和絕對者直面相遇；無限者自始就超越任何有限者，此無限者也不是由有限性的進步逐漸組合而成；基督宗教宣稱，人可以經驗到天主自身；基督宗教宣稱，我們稱之為天主的不可言說的奧秘，並不只是永遠處於我們所追求的超越的經驗之外，處於我們所意識到的有限性的經歷之外；事實正與此相反，無限者可以進入人的心靈深處，人的“心靈”雖然是有限的，卻可以承受那不可言說的無限者的祝福；基督宗教宣稱，我們將要面對面地看見那絕對真實的無限者、那不可接近的光、那不可理解者、那無限真福的生命；基督宗教宣稱，通過永生天主聖言，天主將人類——人類自身就是一個有限的問題，是對無限天主的追問——在耶穌基督內納入自己之內，成為自己的所有，用永生聖言的答案回應了人類的追問，那位位格性的無限者已經開始將人類的精神—位格性世界引入自己無限的生命之中。

基督宗教教導說：當世界還在沿著其有限性歷史之彎曲的軌道前進時，當世界仍舊處於不斷生成變化的狀態中時，即歷史用一個有限性事物來取代另一個有限性事物

時，——即使後來者可能會比前者更好，對於靈性精神來說，有限性事物在自身內仍然是許諾與失望並存，靈性精神會認識到自己的有限性，並為之所苦——天主已經將世界敞開，為世界開啟了一條大道，使之進入自己的無限之內。在具體的世界內，創造不再只是將有限者從無限的根源中“置放”出來——對於那所“湧出者”來說，那無限的根源自始至終是不可“被掌控的”，永遠停留在遠處——，而是將有限者作為無限者在愛中自我犧牲的對象“設立”出來的。

天主將自己無限地給予受造物的歷史必定首先是位格性精神的歷史。此歷史首先必定是以涉及生存的信仰史的形式出現；必定是與物質性宇宙的時間性歷史進程並肩前行的。被無限的天主所灌注的，是整個受造界。基督宗教不承認存在著一種“跳過”物質與“排除”物質的靈性精神或存在的歷史，好像宇宙史至多不過是提供一種外在的舞台，在其上表演位格性精神及其接納天主恩賜的戲劇，當戲劇表演完畢，演員就會離開舞台，使舞台空寂地擺在那裡，不聞不問。天主親自參與投入的歷史是天主降生成了人，這不只是某個意識形態的事件。基督宗教相信肉身的復活，這表明，歷史其實只有一個，所有一切也都有一個終結，只有擁有天主時，萬物才達到其目標。基督宗教認為並且只承認一種物質，其與靈性精神不同；但並不如同辯證唯物主義所說的，靈性精神是由物質發展而來，是物質所固有的產物。基督宗教只承認一種物質，這種物質從起初就是“精神—位格性”生命成為可能的條件，是來自於我們稱之為天主的那種靈性精神生命；這種物質是為了那種稱為“人”的靈性精神而創造、而存在的。靈性精

神並非是在一個沒有靈性精神的物質世界中的陌路客，物質世界也並非對靈性精神漠不關心、只沿著自己的軌跡行進；物質世界是靈性精神的具體化，是人身體的延伸，因此其實與人具有同一目標、同一命運。在永恆中，在靈性精神的自我完滿實現中，物質世界是已經達成自我實現的靈性精神的外在表現，因此“榮耀”地——正如我們所說的一樣——參與靈性精神的最終命運。因此我們宣認說，最終的結局將是一個新天新地。

對於那擁有身體的俗世性靈性精神，我們知道得不多：因為每個現世性的完滿實現都只能是有限的完滿實現，不可能是絕對的完滿實現。完全是因為天主的訊息給予我們勇氣去相信有一個無限的完滿實現，所以我們才可以如此描述這個絕對的完滿實現的內容：天主自己就是這個絕對的完滿實現。因為天主是無限的，是奧秘，只能用否定之路（*via negationis*）、用所有可言說之外的事物以緘默的方式來稱呼與懇求，只能緘默地指出這是絕對的超越者，只能用圖畫與比喻、以否定的方式來談論這個絕對的完滿實現。因此，這個絕對的完滿實現不能成為長篇宏論的對象，不能成為熱情描述的對象，不能成為形象刻畫的對象，不能成為烏托邦的對象。與從前時代的人相比，當今天的人閱讀那些似乎屬於刻畫人間烏托邦的圖畫——非末世論風格（eschatologisch），而是啟示錄風格（apokalyptisch）——來描述絕對完滿的實現時，覺得不那麼自然。今日的人要“去魅化”（entmythologisieren），這樣做是有道理的，而且從正確性來看，也是必須的。“去魅化”並不會讓今天的人離客觀事實與對客觀事實的理解更加遙遠。完全相反，今日的人知道，與自己完滿實現緊密

相連的無限者，那真真實實是無限的無限者，是不可言說的——無限者包圍著他存在的所有維度，每個維度都以自己的方式被無限者所包圍——，然而人的完滿實現正是依靠天主並且在天主內完成的，人的完滿實現靠自己是不可企及的，因為它是純粹恩賜的禮物。

人真正的未來，也是惟一的無限的未來，係於天主自己的蒞臨。這種理論使基督宗教無限地超越了古今中外所有論及世間未來的意識形態與烏托邦理念。那將來的絕對未來之無限性包括了世間的全部未來：那絕對的未來沒有將世間的未來排除在外，也沒有將之視為非法（即使世間的未來有其受造界的局限性）。那信仰將要來臨的未來的、屬於天主的人，並非不能再認識到自己受天主召叫去參與建設人世間的未來；在他心中的熱情也不必然由於自己超越現世與末世的理念而被削弱。我們暫且不論是否天主藉著某些人的罪惡來實現自己對世界的某些計劃，而非藉著愛他的人的行動；基本上我們可以說，基督徒完全有理由，也被賦予能力，甚至在很大程度上有義務去積極發揮影響力，在人類和世界所蘊藏的內在力量運作中，為人類和世界的發展發揮積極的作用。在人類的完滿實現這一事實上，天主期待的不是一個 "死"的人類，而是一個"活生生"的人類，[3]當人類意識到自己的局限性時，要敞開自己，迎接從上而來的救恩，展開自己內在的力量；與純粹靜態的世界相比，人正是在這種情況下，才會更加清晰地將自己的有限性，以及人類歷史內在的全部有限性發展中所隱藏的悲劇與徒勞，彰顯出來。

---

3 譯者註：在人的救恩這件事情上，天主不希望人消極等待，而是期待人主動積極地尋求、配合與努力。

五

儘管基督徒在屬於天主的“未來”內享有一席之地，是未來世界的公民，而並非只屬於現世的“兒女”，只擁有現世（儘管現世被強烈認為會無限長地發展延續下去），但基督徒要強烈地意識到，他現在是在世間生活，這個世界在未來仍然繼續存在——並且未來已經從現在開始——，未來的世界是一個新世界，充滿了目標，充滿了使命，同時也充滿了危機。如果有人認為，基督徒要（在某種意義上）躲進世界歷史的某個完全隱蔽的角落；如果有人認為，無論從歷史學角度還是社會學角度來看，基督徒都屬於那種依然生活在過去的人（這種人在任何歷史時代都存在），不會再跟上時代的步伐，是昨日的“傳承者”，是屬於憑弔昨日時光的守舊者，那麼他就完全誤解了前面所講的一切。

無可否認，善良的基督信徒常常給人留下這種印象。但是，基督信徒從沒有從天主那裡獲得保證，使自己儘管沒有保持清醒卻能免於錯過當下。基督信眾有時候能夠變得很落後，他們有時候會忘記一個基本事實，即只有當人為古老的真理與昨日的價值觀找到新的未來時，才能真正維護古老的真理與昨日的價值觀。很多基督信眾仍然陷入這一錯誤，以致基督宗教在今天常常使那種令人尷尬的印象重新浮現，即當人類坐在駛向新的未來的列車上飛馳時，基督宗教只是跟在車的後面奔跑，而且一路上一面大發牢騷，一面氣呼呼地批評。還有一種時常出現的印象，就是天主在其歷史中（在其中，天主使世界在自己無窮無盡的火焰中熊熊地燃燒著）所做的永無休止的革命，似乎

都是由那些實際上只相信經過反複試驗，而證明有效的東西所領導，儘管這些經過反複試驗證明有效的東西其實仍然只是屬於現世的，且因此是脆弱的、利弊兼具的，並且遲早要消逝，就如同現世的未來以及尚未發生著一樣。為什麼基督徒們往往總是站在保守者的陣營中呢？的確，如果其他人對於未來的計劃既不符合基督信仰，也不合理，基督徒當然不必贊同這些計劃。然而，基督信徒自身必須有一些在未來的幾百年要達成的目標，而不是只對永生設定目標。針對將來的幾百年不能只有一些基本原則，並宣稱這些原則無論在昨天還是明天，都永遠有效。

所有這些事實不應該被隱藏起來，我們必須平靜地承認這些事實的存在。但這些並不能改變這樣一種事實，即基督徒只有活在今天和明天，而非只是活在昨天的時候（毫無疑問，這樣做是理所當然的，也必須這樣做），他才能真正地、完完全全地將自己的基督信仰生活出來。他不應該如同那些對人世間未來做出全新規劃的創始人一樣，自認為自己已經生活過什麼是基督教信仰，並且已經向別人顯示出基督信仰是什麼樣子。真正的、完整的基督信仰應該是這樣的：基督信仰和基督宗教倫理必須在人類生存的具體環境中、而非其它的甚麼地方實踐出來；實踐基督信仰的環境就是天主所創造的一切事物。因此，基督徒的任務不是由他自己隨意選擇的，而是已經被指定的：即在具體的生存狀態中，在已經為他所安排的歷史時刻中。他可以、也應該用另外的方式來完成這項具體的任務，就如同那些非基督徒通常所做的一樣。然而，他必須要完成這項，而非其它的任務。如果他不願意面對當前屬於自己的具體情況，而是逃避到另外一個世界、一個昨天的世界、一個夢

想的世界、一個處在歷史的死角的世界；如果他逃避到另外一個社會階層、一個昨天仍舊很活躍並且很有權力的社會階層，那麼不僅他的世間任務沒有完成，而且基督宗教也將由於個體對生存狀況的肆意改變與虛構的不真實性而蒙受損害。

我們對於基督徒在世間的任務的論述，並不是要表明“官方基督宗教”（教會本身）為了完成自己的使命，必須從基督宗教所主張的原則中發展出一套關於世間未來的具體規劃，並且要不斷地推銷它。我們不能一面宣稱，今日教會必須生活在一個多元的社會中，其中的文化領域有其相對的獨立性，教會絕對不可以訴求在“世間”的事務上發揮直接的領導作用；而同時卻抱怨說，教會對於已經展開的未來及其模式根本無話可說，或者沒有清晰而觸動人心的論述。然而基督徒們已經邁向未來，並且將之視為自己最基本的使命，即使當他們身處黑暗與冒險之中時，仍是如此。作為平信徒，他們不只是官方—體制教會所做的指示的執行者，而且也將天主的意願視為指導自己與時代的獨一無二的準則。

以上言論並非要說，官方教會（教會本身）從狹義的角度或者從其本身來說針對時代狀況沒有任何使命。完全相反，她有很多類似於此的使命。她必須要大量思考如何塑造自己的生命，如何宣講自己的訊息，以使今天與明天的人群（以及今天已經存在，明天仍然繼續生活的人群）在接受自己的訊息時沒有絲毫困難，就如同這些訊息早已植根於人的本性中一樣。教會還遠遠沒有完成這種使命，不僅是因為這樣的任務日新月異，總有需要解決的新問

題，而且也是因為在過去的一個半世紀內，教會疏忽了很多，因此在大量問題上需要彌補。在近現代（現在已經處於近現代的尾聲時期），無論是在思想上還是在感知上，或者在對時代的認知上，教會都沒有跟上發展的步伐。在近現代這一發展時期，教會成為一種自我防衛型與保守型的力量，教會的本質其實不該如此。

舊的任務沒有完成，這種落後狀態當然就會拖累教會去順利完成今天的任務：在教會生活方面；在彌撒聖事方面；在禮儀形式方面；在修會生活的風格方面；在將神學中古老真理進行全新表達的勇氣方面；在教會法的製定方面；在對當今多元化世界與社會給教會所帶來的問題的詳細研究方面；在與其它宗教進行對話方面，或者更好說對其進行友好地理解方面；在培訓基督徒方面，世界的世俗化不可避免，且將永久持續下去。今日的基督徒要有能力戰勝世俗化帶來的挑戰，也要有能力去忍受它；在加強社會影響力方面，教會要研究如何使自己的公共影響力去適應今日與未來的社會，比方通過某些符合現代與將來發展的機構團體；通過激起製定某種計劃的勇氣（與從前相比，今日的人們在生存的各個層面都有計劃）；通過提供基督信仰的道德倫理要求，當然這種道德倫理要求不能讓人難以理解，而以外在強加給人的"應該"的面貌出現，而應該以代表"客觀正確"的面目；通過創建一種神職界與平信徒的新型關係而出現，這種新型的關係要符合今日平信徒的地位。在保留教會既定機制的同時，不能將其與過時的父權（家長）制混為一談；教會機制不能建立在對權威的神聖化上，視權威為不可碰觸的東西；在教會內，教會機制應該徹底地"去魅化"。

在我們的思考將要結束的時候，如果再次回顧在這篇文章開始時，我們曾經談過的關於未來觀的短小而標題化的特徵，那麼在結束的時候大概還可以指出下列幾點：基督徒完全可以從基督信仰的角度來積極看待全球性一體化的世界歷史。是的，從基督宗教所要求的角度來看：如果普世教會要成為真正的普世教會（不只是因為按照基督宗教的本質要求而應該成為普世教會），那麼只能通過形成一個全球性一體化的人類歷史來實現；在形成這一歷史的同時，與這一歷史的形成同步，基督宗教才能具體地實現自己的目標。因此，基督徒絲毫不會為下列事實感到驚訝，即萬民的合一不是從其它起點開始，而是從基督宗教所誕生的地方，從她在世界上與歷史上紮根的地方，也就是從西方世界開始。如果將未來的世界與歷史視為一個理性設計的世界，一個“去魅化”的世界，將受造世界的世俗性理解為人可以進行加工的物質材料，那麼在今天，這種態度是完全符合基督信仰的，當然對這種態度還必須從細節上進行評斷。

因為在基督宗教內，並且只是在基督宗教內，人變成了主體，變成了西方人士所理解的主體；只有在基督宗教內，即使是最貧窮與最微不足道的人，也都變成了一個具有無限價值的絕對主體，並且這種主體性永不改變。只有在基督宗教內，通過關於世界之絕對受造性的教導，即世界是託付給人類，以作為其行為的質料，人們才能面對宇宙產生一種態度，即將世界去魅化，也將統治管理世界的意志合法化。也因此世界不是比人類更重要，更具威權，而是服務者，是為了人類而受造的。從基督信仰角度來看，對於基督宗教來說，人總是掌握在自己的手中，他

的最終命運也由自己來決定，在形上學與神學意義上也都是如此。通過關於自由與絕對的自我負責的學說，通過個人命運（以及個人的永恆）是自己自由選擇下的行為的結果的學說，一種可能性變得越來越明顯，即人將自己變成自己計劃與塑造的對象，這樣做是深藏在人內心的那種"自我負責"態度的表現與延伸；基督宗教一直承認人有這種權利，如果有人認為這是一種折磨人的負擔（事實上也的確如此）想把這種權利拿走，那麼人將會堅定地予以拒絕。

以人為的方式將未來向我們拉近，這種精神其實並非相反基督信仰，並非如同悲觀主義者與膽怯者所想的那樣。基督宗教自始就是一個涉及無限未來的宗教。如果說基督宗教所相信的未來，已經超越了所有意識形態所講述的新人類的現世性未來，如果基督宗教對現世性未來的意識形態進行批判性地——在某種程度上也是去魅化地——審查，使之變得更加理性，那麼這樣做的原因是出於一種真正基督信仰的末世論精神，而不是出於靜態保守主義的態度；基督宗教之所以這樣做，是因為她要使，有資格由人類自己在無休止地生成變化中創造現世性未來的意志，在天主面前負起倫理的責任；她要使這樣的意志向天主無限的生命保持開放。天主的無限生命萬古長存，萬古長新，萬古長真，這種生命是許諾給我們的恩寵，是我們真正的未來。

海德格爾思想中的上帝[1]

本哈德・維爾特[2] 文／靖保路 譯

關於海德格爾思想中的上帝的問題，大家可以閱讀我的著作《永恆的蹤跡》。它於1964年，首次發表於《內在性與教育》[3] 中，以紀念Gustav Siewerth。

從那時起，我就不斷地對這一問題進行沉思，並在思

1 譯者註：此文載於Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis, Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Welt* Freiburg i. Br. 1975, pp. 258-280.

2 本哈德・維爾特（Bernhard Welte，1906-1983），當代德國著名天主教宗教哲學家，思想受海德格爾現象學與釋義學的影響。致力於以現代哲學解釋聖多瑪斯思想，並反省當代信仰危機的原因。

3 Freiburg i. Br. 1964.

路上對該著作做了進一步的調整。這一反思的成果就反映在1971年為葡萄牙布拉加的會議提交的論文，並於其後出版在《葡萄牙哲學雜誌》[4]上，標題為《海德格爾思想中的上帝的問題》。

但後來我發現，我必須對以上論述中的一些觀點，再次進行全面的反思與調整。現在我要介紹的就是我對此一問題的最新反思與最新闡述。或許這一次的觀點也不會成為最終的結論。

在這裡，我無意對當前所出版的有關此問題的論述進行討論。[5]就像在我以前的文章中所做的一樣，我將集中討論海德格爾的這一思想在其整體理論框架中的輪廓。

儘管人們認為海德格爾的思想或許已經過時或失去了其現實性，但我們的討論仍有其必要性。因為在當今的思想舞台上，相對於那些現實的、前衛性的思想來說，海德格爾的思想仍有其獨特的重要性。它還在不斷地刺激著那些逆潮流之勢而深入思考上帝問題的思想家；對他們而言，上帝的問題仍然具有其強大的魅力與吸引力。

---

4 Braga 1971.

5 主要參閱M. Corvez, *La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger*, in «Revue Thomiste», 53(1953), S.287ff.對這一話題，Corvez在同樣的雜誌上，以同樣的標題，還有另外的兩次談論：in «Revue Thomiste», 54 (1954), S.79ff, S.559ff；和in «Revue Thomiste», 55 (1955), S.377ff；參閱C. Fabro, *I1 problema di Dio nel pensiero di Heidegger*, in «Ana¬lecta Gregoriana», 67 (1954), S.17ff; E. Coreth, *Auf der Spur der entflohenen Götter? M. Heidegger und die Gottesfragen*, in «Wort und Wahrheit», 9 (1954), S.107ff; G. Siewerth, *Martin Heidegger und die Frage nach Gott*, in: *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, (Düsseldorf 1963; K. Plaghte, *Seinsdenken und Gottesfrage*, in «Pastoralblätter », 104 (1964); H. Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, (Meisenheim 1971) (*Monographien zur philosophischen Forschung*, 76); J. Brechtken, *Geschichtliche Tranzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, (Meisenheim 1972) (*Monographien zur philosophischen Forschung*, 99).

一

眾所周知，海德格爾曾多次談論上帝，例如：關於形而上學的上帝或《上帝的缺席》的論述。同樣，神學對其思想的一貫影響及在其思想中始終所具有的重要性也盡人皆知。

但是，討論海德格爾思想中的上帝的問題並不意味著再一次地重複那些眾所周知的事情，而是意味著盡己所能的深入到其思想歷程的整體性中，敢於直接地面對這比普通的思想走得更遠的思想。然後，從這整體性出發來仔細地思考，在這思想中是否有些東西能揭示出上帝的亮光，如果能的話，又是如何揭示的。

首先，我們應該不斷強調的是，海德格爾的整體思想都具有現象學的烙印及特徵。這在《存在與時間》引言的第7節中，海德格爾已經進行了討論；並且他的這一討論始終都具有決定性的影響。人們也可以以通俗的格言的方式來表達這一現象學烙印的背景，即“回到物自身”。那麼，它的確切的意義是什麼，所談論的現象學的研究態度又在於何處。在其最後的分析中，海德格爾如此總結道：現象學在於“使自身看到那自我呈現者，就像自我呈現者自身所呈現的那樣”。[6]

這裡我們可以看到一種現象學的背景：讓自身給出此在的現象及世界的現象，讓它們自身來自我表達。物自身！其自我言說，即顯示其自身！

---

6 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a.d.S., 1927[1], S. 34.

這裡我們還可以看到一種批判的意識，即有意識地遠離並超越那來自傳統概念或流行於當下的表象性概念的所有不同於物自身的一切。這裡我們同樣還可以看到一種要超越主體及主體性的批判性意向。這主體性根據自己的意向來調整此在及世界的現象，並使其屈服在自己的計劃之下。

根據上面所引述的句子，這裡所談論的是讓自己看到那自我呈現者，就像自我呈現者自身所顯示的那樣。但是，自我呈現者的呈現方式也是屬於自我呈現者的自我顯示的。這裡要補充的是，有時自我呈現者呈現為某物，更準確地說，其根據不同的境遇，呈現為不同於傳統概念或表象性概念所表達的某物。那麼，根據現象學的根本指示，這些概念應該被放棄，為了將那自我呈現者帶到言說面前，而不是在傳統的概念或表象性概念的基礎上來呈現。這對於傳統的言說方式來說顯得有些異類。甚至應該預料到，即便是傳統的上帝概念也會顯得有些異類。

自我呈現者的自我呈現也可能以不同的方式發生，它可能以自我否定或自我隱藏的方式發生。但正是在這種自我的隱藏中其自我臨現或自我揭示。所以，隱藏成了一種自我呈現的方式。這在涉及到宗教中所稱為上帝者的情況下也可能如此。一種嚴格意義上的現象學思想，實質上就應該是如此的。

正如所見，這種現象學背景的確立，本質上就與語言有著一種特殊的關係。在這種背景下，語言有其特殊的作用，它能“使自身看到那自我呈現者，就像自我呈現者自

身所顯示的那樣”。所以，它並沒有要給予那呈現者某種名字的目的，也沒有將一個稱謂事物的傳統的名字與自我呈現者相互關聯起來的意向。反而，人們應該從如此這般的自我顯示的自我呈現者出發，來尋找一種與其確切對應的言說。這種言說應該拯救現象，將其守護（*birgt*）在其自我呈現中。如果它能夠以此種方式來守護，那麼它也就有能力去言說它，並揭示它。更確切地說，這種言說能夠重新使人看到那自我呈現者，就像自我呈現者自身所顯示的那樣，而非如某物。這樣，言說的邏各斯（*Logos*）指向現象並揭示現象。這樣的邏各斯會教導那能夠跟隨他的人去看到，或更好說意識到那自我呈現者。它以前或許原本就在場，儘管未被重視、未被正確的理解。非常明顯，所有這些都將影響到我們對上帝的討論。

二

但是，先是在《存在與時間》第7節，而後在整個海德格爾的思想中，說到底只有一種自我呈現的事實，那就是在者之在（*Sein des Seienden*）。[7] 整個《存在與時間》的目的就在於澄清在者之在的意義。

實際上，在者之在首先是一種隱藏的及被遺忘的現象，它需要在先見的視野下被揭示。在日常生活中，我們看到有許多的在者環繞著我們，其中的一些會觸動我們。但觸動我們最輕微的就是：這在者存在（*daß es ist*）。在

7 同上，第35頁。

者之在以及在其內的臨在者與啟示者都始終處於被遮蔽的狀態。所以，需要一種揭示，以讓其達到其自身的自我呈現。由這種本體論[8]般的現象學所給予的貢獻的意義就在這揭示與使其呈現的過程中，如前所言，也是在這過程中，在者之在已經被給予。

從現在開始，當人們偶然地還會談到上帝的時候，他們更多的是懷著對存在的更強烈的執著。

但是，現在存在一詞僅僅是人們所力求達到的一種暫時的形式指引。而實際上，存在自身於何處及如何自我呈現尚不清楚。

為了找到存在的原始呈現，海德格爾從人的此在著手進行分析，這就是《存在與時間》的最主要內容。在人的此在中，海德格爾找到了“這此”的“處所”。在這一處所中，似“存在”般的某物出現了。由此可見，《存在與時間》中對此在的分析並不具有人道主義的意義。它只是存在得以澄清的過程中的一環。

但是，在藉著作為人的此在的居所而揭示存在及其意義的研究中，我們的思想家（Heidegger）並未到達存在面前，反而直面了無。

這在第一眼看來好像恰恰是存在的反面。在《存在與時間》的決定性環節，海德格爾開始談論人的基本情緒，恐懼或畏（*Angst*）的情形。[9]

---

8 同上。

9 同上，§ 40，第184頁。

在讀《存在與時間》的第40節時我們看到，在此恐懼之中，世界全部的存在者都沉陷到無意義中。但恐懼之所從出者，即面對它，恐懼出現者俱有如此的特點："它是無及無何有之鄉"。[10]但如果恐懼之無讓在者沉陷在無意義中，這也並非意味著它將在者消除了。相反地，只有在此時，在者在其整體性中是其所是，且此整體性之在者就像某些不能將人導向任何意義的令人畏懼及震撼者一樣，觸動了人的注意力。這時，整體性之在就像赤裸的、不安的"如此之在者"（*Daß-und-so*）從無的深淵中升起。

但這裡，在恐懼中（但在其它的情緒狀況下也是可能的）[11]籠罩著人的無，有其本體論的意義。正是這無讓在者之整體性以完全原初的方式浮現。正是從無出發，也只有從無出發，在者之整體性才呈現為某種令人驚奇的、模糊的"眾妙之妙"（Wunder aller Wunder）。[12]在一種全新的亮光中，無將在者呈現在其自身之在中。很明顯，只有與無相區分，在者才能夠呈現出來。實際上，只有以某種特殊者、不同者及獨特者的身份，也就像某種未被清楚界定者的身份出現時，在者之在才能觸動人的注意力。它只能與普通意義上的非在者相區分，才能凸顯自己。它就是無。無以本源的方式使在者呈現在其存在中。

人們將看到，這是一種現象學的關聯。關於這一點，海德格爾在其1929年主持的《何為形上學？》的課上與1939

10 同上，第186頁。

11 參閱M. Heidegger, *Einführung in die Aletaphysik*, Tübingen 1953, S. 1.

12 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Nachwort, Frankfurt a. M. 19495, p. 43.

年出版的《形上學引言》[13]中又再次談到。在《何為形上學？》中，我們看到“只有在恐懼之無的明亮夜晚，在者的原初開放性才會出現：它呈現為某物而非無”。[14]

這兒所呈現出的是無的本體論意義。在這一意義下，無也可以被稱為存在。這似乎是一種難以理解的逆轉。不過，或許也並非完全不能理解。因為在《何為形上學？》的後記[15]中，他再一次對這一逆轉做了肯定。他談論說：對那一論述（其中談到無）的反省，使人“能夠考察是否那給予恐懼以基本特色的無，也不過就是全體在者的空空的否定，或者那以任何方式都從來不是在者的它，以不同於在者的方式而呈現，而被我們稱為存在”。為甚麼無呈現為存在？因為是它“將存在給予每一個在者”。因為它將存在給予並賜予在者，而同時又使它不同於在者。為此，那使存在自我揭示並展現為存在自身的無，同時也使存在展現為在者之在。在這一情形下，現象的特點從無轉換到了存在。

經過此番理解，在無的遮蔽下的存在也不再僅僅是在者之在。它首先是其“自身”，先於在者並異於在者。它將自身給予在者。所以，存在如此地給予在者，存在僅僅是而且完全就是此給予。在這種意義下，人們可以說：存在就是在者的給予。甚至人們也可以說：讓在者進入自身之在，從某種方式來說，它也就成了在者自身之在。[16]

---

13 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 1 ss.

14 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 31.

15 同上，第41。

16 參閱O. Pöggeler, *Sein als Ereignis*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 13 (1959)，第621頁。

如果在者之在就是對在者的給予，那麼它同時就是那差異。作為給予，它就是差異者，也即在者的製造者。所以，它就是差異本身的製造者。從另一方面來說，在者僅是如此：其自身與存在相區分，在此區分中它被存在所給予，所以，它完全地屬於存在。

這就是海德格爾在1928年的論文《論基礎的本質》[17]中所談論的“本體論的差異”，然後在別處他也多次論及。

此本體論的差異是獨特的。它不能與以不同方式存在於在者之間的任何其它的差異相比較。所以，此存在既不與所有的在者處於一個層面，也不是不同於此一在者的另一在者。它也不是一個簡單的類概念，使在者形式般的歸屬自己之下。

三

現在，我們仍然面對存在，那從起初就自我呈現著的存在。甚麼是存在？它或許就是上帝嗎？以前，人們或許可以嘗試著如此去想，尤其當我們回憶聖多瑪斯的時代的時候。在聖多瑪斯那兒，“自有者”或“存在自身”（*ipsum esse*）曾是形而上學的上帝的名字。只是在這兒我們不應該如此倉促地套取此一用法。在如此這般地自我呈現的存在的位置上套用這一來自傳統的概念，這有悖於這一思想的現象學背景。

17 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1949.

所以，海德格爾在1946年的《關於人道主義的信》[18]中問道："那麼，究竟甚麼是存在？"他接著回答說："存在就是其自身"。[19]這種自起初就帶有神秘色彩的說明，只有在這樣的意義下才是可以理解的，就是存在以最高的方式，正如存在般的自我呈現。也就是說，那想要守護並揭示自我呈現者的語詞應該保留給存在，而不應該在任何傳統的語詞中尋求居處，無論是傳統的表象性概念，還是傳統的上帝概念。所以，在上述的信件中，他繼續談論說："存在既不是上帝，也不是某種世界的基礎"。

此外，"存在即是其自身"這一句子並不意味著存在不能以其它的方式呈現自我。到目前為止，我們已經看到它先是呈現為無，之後呈現為存在。當海德格爾談論"無的神秘的模糊性"[20]時，他同時也想到了存在的模糊性。存在現象的特點是其能夠自我變更，而不被束縛。

關於這種變動性，在《關於人道主義的信》[21]中有進一步的闡述。他談論說："那在存在中的無化者（*das Nichtende im Sein*）就是我所稱的無的本質。如此，因為思想思存在，所以它也就在思無。只有存在才能使救贖在恩典中升起，並將忿怒逼向滅亡"（*Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm*）"。

---

18 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, In: Platons Lehre von der Wahrheit, (Bern 1947)，第53頁。

19 同上，第76頁。

20 同上，第41頁。

21 同上，第114頁。

很明顯，盛怒之下的忿怒者就是那來自存在並使存在呈現為無者；如此，不可避免地，人的本質就置身於恐懼中。但是，在人之本質在無的逼迫下被置於恐懼中之處，也隱藏著治愈恐懼的良藥。在恐懼的對面，恩典升起的可能一直就停留在存在以及那來自存在者之中。

由於這恩典升起與湧現的可能性不同，因此“存在就是其自身”這一句話，就排除了那些未經反思的形上意義，但卻並未排除那在存在之呈現中的變化的可能性。

對於“存在不是上帝”這句話也是如此。它不排除存在自我敞開的任何可能性，但卻排除那些能夠由主體性的表象與意願所能獲得，而並非由存在的指引所認同的組合。

四

現在，還需要進一步地對存在之作用（*Walten*）的基本特徵做一簡短的探討。它與海德格爾在《存在與時間》所發展的現象學方法的基本概念相關。存在的基本特徵就像亮光（*Lichtung*）與真理。

在《存在與時間》中，那自我呈現者的敞開被解釋為有條不紊的指引。但是，現在海德格爾的思想開始越來越多地在自我呈現之存在自身內尋求居處，開始由存在出發而思考所有其它的問題。而在《存在與時間》中，他對存在的反思是由人的此在為出發點的。在這裡，可以非常清楚地看到海德格爾思想的“轉折”。

從這種觀點出發，現在連在者的自我呈現也獲得了一種新的重要性。而且，到最後也清楚地顯示出，在者只有從無出發才能自我呈現為在者，而此無正是存在的隱身處。顯而易見，此處“首先”是存在在自我表達、自我呈現，儘管其方式是隱蔽的。存在敞開的方式是，在其自我呈現的同時，也使在者得以現身為在者。這樣，人們在談論存在的時候，就像是在談論一種原初的“敞開”；而在此敞開域中，不僅自身，而且所有的在者也都得以顯身。存在就出現在自身敞開的亮光中。[22]這種敞開就是存在自身之原初的基本特徵。所以，在其文章中我們可以讀到：“但是，明亮的敞開域自身就是存在”。[23]如此，存在作為照亮自身的敞開域，在照亮一切的在者的同時，它也就可以被稱為真理。但是，此處的真理並不意味著（主觀與客觀的）相符，而意味著存在和在者之整體性的原始的自我呈現、自身照亮與綻放，意味著敞開。

存在及在者的自我敞開是以隱蔽的方式，在無聲無息中發生。而且，它不僅揭示了對存在與在者的理解的可能性，同時也將此可能性遮蔽。這樣，這裡的敞開就其本身來說也包含了隱藏與遮蔽。敞開是從隱藏狀態而來的，所以，在其自身內保留了隱藏的痕跡。海德格爾是這樣來解讀希臘文的真理 a-letheia 一詞的，他將其解讀為無蔽。作為無蔽的真理先於任何認識判斷之真。它也不是一種來自前人的現成的遺產。它一直就在完成與發生之交替中。它只在此自在發生（*Ereignis*）中“臨在”（*west*）。

---

22 同上，第76頁。

23 同上，第77頁。

五

在這些討論之後，或許我們已經能夠對海德格爾思想中的關鍵的一環有更進一步的理解。這一環節對上帝問題的理解也是很關鍵的。作為存在的無不時地以其特殊的方式將在者給予人。這種給予也被稱為自在發生（*Ereignis*）。當它不時地以特殊的方式將在者給予（*zustellen*）人時，它也將自身呈獻給（*zueignen*）人。這樣，它將存在與在者，存在、世界與人連接在相互聯繫的整體性中。藉著這種自我的給予，人可以達到一種更深的理解：即透過存在的自在發生而理解在者。所以，存在的自在發生並不是某種僅僅在偶然的機會中才觸動人的東西，而恰恰是那使人置身於其本質中者（儘管在一般情況下人們並無意識）。作為自在發生，它就是天命（*Geschick*）。

歷史即由此天命而出。從存在出發，歷史在不斷發展及自我形成。這存在不斷地將自身及全部在者賜予人。從存在的自在發生及人的天命出發，淵出了存在和在者是怎樣及如何向人自我展現或自我隱藏的。人生的可能性與空間也正由此而來。此可能性也就是人的此在之歷史形式。所有這一切都原初地在這樣的一種基礎上被決定，即存在如何自我敞開和呈獻或自我遮蔽和隱藏。就像我們所讀到的：“如此，存在總是在自我敞開的方式的基礎上自我給予、自我限定”。[24]

24 M. Heidegger, D*ie onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957，第65頁。

關於存在自我給予的方式，我們可以讀下面的一段話："然而，這種方式是一種天命的標記，一種持續的時代標記……"，也就是說，人的歷史生命形式的時代性轉折，就其本源來說，就是由存在之自我敞開方式的轉變而定、而成為可能：存在在天命及歷史中自我敞開，而這歷史，從其本質淵源來說就是存在的歷史。

六

從這一點出發，一種新的詮釋西方歷史的可能性就出現在了海德格爾的面前。這一點非常關鍵，因為由此出發，人們可以在上帝問題的發問方式上有新的突破。

根據海德格爾的說法，存在的天命在西方是以這樣的方式開始的，即它在前蘇格拉底思想家們那兒得以首次敞開，也是從那時起便開始了其自我遮蔽的過程。從很早開始，它便僅僅從其隱身的遠處向人呼喚、發問。對存在的遺忘就以這樣的方式在人的思想中出現，並在時代的發展中不斷地被增加與強化。對於海德格爾來說，這存在的遺忘並不是一種簡單的思者的疏忽，其實質上就是存在自身的天命。海德格爾說："存在的歷史開始於存在的遺忘……"，而且"隱藏其本質及其本質的根源就是存在開始自我照亮的旅程，對此，思想已無法觸及。"[25]

鑑於存在的這種自我遮蔽，海德格爾認為，存在在西方的命運自其初期即是如此；從初期直到現在在者都保留

25 M, Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, S. 310 e S. 336，載於寫於1946年的論文*Der Spruch des Anaximander*中。

著其優越於存在的地位，而存在就其自身來說已經成了這遺忘的犧牲品。此外，作為邏輯與理性思想的人之主體性之思又獲得了優越於存在及在者的地位。[26]如此，作為人之主體性之思的思想變得越來越是一種表象性思想，一種始終都把在者作為一種客體、一種面對自己（*vor sich hin*）並相對於自己（*zu sich her*）的客體之思想。主體之主體性同時就產生於客體之客體性。所以按照海德格爾的觀點，西方的形而上學思想就是事物（*Gegenständen*）的表象性思想。而運作其中並不斷強化的主體性就始於柏拉圖時期的思想，後經中古世紀和笛卡爾，而完成於尼采的權力意志思想中；並以不同的方式完成於現代科學及隨之而來的技術世界的統治中。[27]

七

這裡，我們所如此刻畫出來的西方思想的天命（存在被遺忘的天命），尤其在其現時代的完成階段，對上帝的問題具有一些關鍵的影響。只有從這裡出發，這些影響才能顯得清晰。也只有從已經達到的結論開始，才能對這些影響進行討論。

它的第一個影響就是，在當下這一時代，上帝應該成為一個被表述與確證過（比如通過論證）的最高的在者。以此至高的在者為基礎，所有的在者也都得到了保障。在

---

26 參閱M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 137.

27 參閱其論文：《Nietzsches Wort: Gott ist tot》，出現在1936-1940年間, 載於Holzwege, S. 193 ss；此外還有另外的兩篇論文：*Die Frage nach der Technik* 和*Wissenschaft und Besinnung*，這兩篇文章都寫於1953年，載於*Vorträge und Aufsätze*, Pfulllngen 1954，第13、54頁。

形而上學的思想中，也就是在表象性思想中，上帝被表述、被證實為一個在者。祂成為卓越的原因，甚至到最後就像海德格爾所注意到的，祂成為自因（*Causa sui*）。[28]

現在，這作為西方形而上學上帝的上帝與西方存在的天命有其一致性。就像人們所注意到的，這樣的上帝並非神聖的上帝，因為其缺少神聖性，儘管人們在不斷重複的肯定他。"對這樣的上帝，人們既不能向他祈禱，也不能向他奉獻犧牲。面對此作為自因的上帝，人們既不能虔誠的屈膝叩拜，也不能讓自己載歌載舞。"[29]

存在的天命對於現在已經不再神聖的上帝來說，還有其更為致命的影響。按照海德格爾的思想，此存在的天命已經將表象式的形而上學推上了統治的地位。在這樣的體系中，上帝越來越顯得是一種思想的產物。以此方式，思想開始變得比形而上學的上帝更為強大。思想開始決定並支配在者，甚至是至高的在者，即形而上學的上帝。一旦這一過程開始，就會產生一種後果，即有一天在這一條路上思想也會舉起自己的手來反對上帝或將上帝殺死。所以，在海德格爾看來，那來自尼采的、對上帝死亡的歡呼只是西方存在天命之完成的一種極端的表述。藉著這一天命，人之主體性的表象性思想佔據了統治的地位。[30]

但是，在那尚未到達這一極端之處，在上帝還未像尼

---

28 關於這一點，可以參閱: *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz*, (Pfulllngen 1957), S. 37 ss; *Einführung in die Methaphysik*, (Tübingen 1953)。

29 M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der ttilethaphysik*, in: *Identität und Differenz*, S. 70. 參閱 *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorlesungen und Aufsätze*, S. 34; *Der Satz vom Grund*, S. 53.

30 參閱M. Heidegger, *Nietzsches Wort: Gott ist tot, in Holzwege*, S. 193 ss, 尤其是S. 240 ss.

采所描述的那樣被殺死之處，存在那被遺忘的天命及其對形而上學時代的上帝所導致的影響，還是引起了人們的關注。形而上學的上帝不能不失去他的約束力、啟發性及建設性。[31]是的，在當代人的演講和意識中，他們還在談論上帝。但是，他自身已經不再顯得那麼高大、神聖和無限。在海德格爾看來，他必定會為荷爾德林所言的上帝的“缺席”所取代。[32]

根據海德格爾的說法，在這一時代中隨著技術的統治，形而上學也就是表象式與支配性思想進入了其終結的時代；隨之而來的是上帝之“缺席”思想的出現。那麼，海德格爾是如何看待這一問題的呢？

對於他來說，首先要用思來支撐天命之所及其悲哀，尤其是上帝缺席的悲哀。這意味著，雖然上帝的問題依然是問題，但是回答問題的企圖已經觸到了其界限；且就目前而言，這一界限尚無法跨越。在過去所稱的上帝不在發光之處，在思追隨著言說的軌跡來談論那自我彰顯者而不談論任何其它事物之處，上帝的問題觸到了其界限。

在《關於人道主義的信》中，海德格爾談到了這一點。他說，他的思想既不能是有神論的，也不能是無神論的：“這不是出於漠視的態度，而是考慮到了為如此這般的思所設立的界限，這界限是由自我給予的所思者來決定的，即由存在的真理來決定的。”[33]所以，在支持上帝的

31 參閱同上，第200頁。

32 參閱M. Heidegger, *Erlänterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt aM 1944, S. 27。文章來自1943年的一次會議。

33 M. Heidegger, *Brief über den Humanismais*, S. 103.

缺席之時，思者就不可再論及上帝之名，也就是說，他就不可再從本源的意義上來言說上帝之名。因為在這種言說中，上帝自身將進入其當下臨在之亮光中。如此，關於上帝，（海德格爾的）思想已經觸到了其界限，這種界限為他來說是注定如此的。

八

但面對此界限，海德格爾的思想並非無所作為，而是以謹慎的步伐向前探索。

他的第一步便是使界限如界限般得到尊重。此界限能夠被尊重是因為它由上帝的缺席而來，而這上帝的缺席卻並非就是虛無；相反地，它使人注意，且在自我顯現著。首先，它似一種煎熬的困境（*Not*）而出現。在1943年的“尼采的話：‘上帝死了’”[34]一文中，海德格爾以尼采的口吻表達了那構成了技術的本質和在西方形而上學的終結時使人不得安寧的東西。尼采的狂人就是那以最本質的方式所表達的那支撐天命的處所。而且人們將其視為是“那尋找上帝，並大聲向他祈禱者”。接著他又說：“或許在此，一位思者，他從深淵中（*de profundis*）已經真正地哀禱了”。[35]

因此，這裡顯示了上帝的缺席所導致的困境。就在它出現在這思者的經驗中之時，由這種煎熬的困境而生出呼號。這不僅是呼號，而更是對上帝的尋求與祈禱。當然，這裡所談的不再是以呆板的形上概念來尋求上帝；而是尋

34 M. Heidegger, *Holzwege*, S. 246.

35 同上。

求那自我呈現在其神性中的上帝。

對上帝缺席所導致的困境的另一描述出現在1950年[36]海德格爾寫給他的學生的一封信中。在那裡，我們可以看到，上帝的缺席就是空缺（*Abwesenheit*），但它不是虛無；“相反地，這種缺席正是那要把握的臨在，它是那如此聚集著的在者與曾在者的隱藏著的圓滿；它是那在希臘文化中、在猶太教的先知中、在耶穌的宣講中的曾經臨在的神聖者。”[37]缺席如何能夠成為隱藏著的圓滿的臨在呢？因為，在經驗到上帝缺席（*Abwesen*）之處，也經驗到了那缺席者（*Abwesende*），就是以感覺到空缺（*entbehrt*）的方式經驗到那缺席者。那缺席者將思引到空缺（*Entbehrung*）之處；它需要思，但它卻並不使自己被把握或理解。它需要隱藏者，它需要隱藏或遮蔽著的圓滿。

因此，為了澄清那需要思的隱藏者的身份，我們應該回到上帝和神聖的自我顯示的歷史事件中來看。

藉著這些事件可以看到，上帝的缺席就像是上帝的隱藏所導致的困境，就像神聖的上帝對其自身之圓滿的遮蔽。這種困境就是海德格爾關於尼采一文中所談論的尋找與呼號。

九

但是有時候，海德格爾的思想又有很清楚的跡象表

36 M. Heidegger, *Voträge und Aarfsätze*, S. 182.

37 同上，S. 183。

明，他在不斷地靠近上帝，但同時他並沒有隨便地放棄那在隱身處隱藏著的、缺席的神聖上帝。因為海德格爾的思想超越了那被他視為存在史中的西方思想之命運的東西。他企圖克服並超越（*verwinden*）形而上學，當然也包括形而上學的上帝。這種克服意味著，應該重新思考那在形而上學的時代所思考過的問題，而且要從其整體性上向新的方向展開思考。這新的方向尚未被思考，但是思卻可以以謹慎的步驟來為它做準備。對西方形而上學之克服的準備工作，也就是對西方形而上學的上帝之超越的準備工作，也就是對那尚處於隱匿狀態中的缺席的上帝的即將到來的準備。

海德格爾並非直到其著作的結尾才開始走向形而上學的超越與克服，實際上自其思想歷程之始就已經開始，且一直如此，因為這就是他思想的基礎。看到這一點，對於判斷他思想的結構、判斷他談論上帝問題的方式來說都是很重要的。

如果人們不從主體出發來理解存在，不以主觀的概念來束縛存在，而是尋找一種視域，在其中存在自我顯現和自我給予，這就已經邁出了超越形而上學的決定性的一步。而這形而上學就是海德格爾所理解的表象性和保障性思想的統治。如果這與自我顯現的存在相遇的領域首先是恐懼或畏（*Angst*），而且在其中無需要此在，並賦予此在以感情的色彩；如果這在恐懼中所經驗到的無之中，存在以遮蔽的方式出現，那麼我們已經站在了本源性的經驗之領域中；這一領域超越了技術性、概念性及實證性的思想，也就是超越了形而上學的領域。這走向超越的步伐在起初

就已經開始；形而上學的克服與超越已經在進行中。

但是，根據《關於人道主義的信》的理論，這一讓存在自我顯示的方式完全取決於人們追問上帝的方式。在《關於人道主義的信》中我們看到一系列的條件，這些條件是在人們經驗到上帝的神聖，經驗到超越形而上學的上帝之前所應該擁有的條件："只有從神聖者的本質出發，才能夠思神性的本質。只有在神性本質的光照下才能夠思、能夠說'上帝'這個詞應該指稱什麼。或者，難道我們不是首先必須要有能力去仔細地理解和聆聽所有這些詞語，然後我們才能夠像人，像生存者那樣，來經驗上帝與人的關係嗎？如果當下這一歷史時刻的人疏忽了要將自己置身於思，置身於這唯一可以在其中提問的維度之中，那他怎麼可能嚴肅而認真地去追問，上帝是臨近了還是遠離了呢？這一維度就是神聖者的維度。如果存在的敞開尚未被照亮，如果存在尚未在其自身的亮光中臨近於人的話，那麼神聖者的維度就一直是封閉的。"[38]

這就是我們所非常謹慎地描繪出的持久的準備過程，以使神聖上帝的本原之光的重新自我給予（*Sich-Schenken*）成為可能。這一旅程需要自行摸索前行，以跨越那由存在之天命所設置的界限；這界限就是我們在上帝缺席的困境中所經驗到的。這是在探索中的尋找；這裡重要的是，應該從起初就在"存在之敞開"的視域中去尋找這被尋找者—神聖上帝。所以，如果人們想要經驗神聖事物、神聖者及上帝的方方面面，他就必須走近人類。上帝在未來出

38 主要參閱*Hölderlin und das Wesen der Dichtung* del 1936 in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1944.

現的可能性就在存在的視域中，並與存在的經驗的相關。

十

在上述所提及的準備過程上，海德格爾走得更遠。有意思的是，在這一過程中，海德格爾並非孤立前行，他與詩人荷爾德林一起在這思的新視域中並駕齊驅。

與詩人荷爾德林相攜，海德格爾的思想獲得了一種新的視域，他以獨一無二的方式所思的存在也獲得了一種新的亮光。從這一新的亮光出發，人們能夠為存在找到新的詞語表達。這些詞語就是神聖（*Heiligen*）、神（*Göttlichen*）以及與此相關聯的上帝。這些詞語就是《關於人道主義的信》一文中所清楚地指出的。在言說這些新的詞語的時候，那陳舊的偉大詞語——存在，從某些方面來看，已顯得不合時宜。

這一視域的跡象在很早的時候就已隱含在海德格爾的思想中。[39]這些跡象一直若隱若現地、以不同的形像伴隨著海德格爾的思的旅程，直到最後。如果他與詩人荷爾德林攜手並行，我們不應該將其視為海德格爾整體思想進程中的一種偶然性或外在性的轉折。相反，我們應將其視為海德格爾思想之本質的一部分。因為實際上，這就是走向形而上學之克服與超越之路。

實際上，思者沉思詩人的話語，但他永遠都是一位思者，而非詩人。他的思想通過與詩人一同沉思，而以新

39 主要參閱*Hölderlin und das Wesen der Dichtung* del 1936 in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1944.

的方式找到自己。事實上，思者與其“所思的對象”、與無的思想、存在的思想、以隱藏的形式而現身的真理的思想以及上帝缺席的思想一起走進了詩人的行列。追隨著詩人的步伐，那些在這些詞語下被思的對象獲得了全新的視域。這新的視域應該被視為那曾經被思者的延續。因此，他們不是完全不同的東西，相反他們所思所言的是同一的事物，儘管方式不同。[40]

現在，追隨著詩人的步伐，存在的亮光閃爍出歡愉（*Heiteren*）、拯救（Heilen），最後是神聖者（Heiligen）的光芒。很明顯地，這一轉折關聯到他在《關於人道主義的信》一文中所談的憤怒與恩寵。[41]如果詩人談論“穹蒼之父”（*VaterÄther*），那麼思者要透識那無—蔽（*a-letheia*），它將澄明的敞開之域給予所有人。[42]

在我們當下的情景中，神聖者（Heiligen）[43]一詞的界定具有特殊的重要性。這神聖者的界定也可以回溯到那曾經首先以無的面孔，然後以存在的面孔而出現者。同時，它也指涉到那“至高者”，即神聖的上帝。

---

40 這種連續性非常清楚地出現在他的*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* 一文中所做的初步評論中，其中他也使人注意到，他所提出的觀點也可以通過以下兩文所提出的問題來做進一步思考：*Vom Wesen der Wahrheit*（其中談論了敞開者的敞開就像是真理，即無—蔽）e *Was ist Metaphysik*（其中談論了關於無的思想）。

41 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus,* S. 114.

42 參閱Heimkunft an die Verwandten, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt a. M. 1944), S. 14. 只有愉悅、快樂者才能向其他人敞開屬於自己的適合的空間。關於穹蒼，在下文中有討論*Wozu Dichter?*, in Holwege, S. 251, 294.

43 關於神聖一詞，主要參閱Hölderlins Hymne: *Wie wenn am Feiertage*, Halle 1941, S. 18：整全是超越全部個體的神聖的賜予。另外參閱：*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 16, 25; *Wozu Dichter*, in *Holzwege*, S. 251, 294.

現在，那以神聖者而出現的正是存在。[44]我們要問，為什麼事情是如此這般。在這裡，海德格爾並沒有什麼要澄清的。[45]但他要談的是對詩人的經驗的聆聽，這經驗就包含在詩人的詩言中。此外，他或許還要談論對這樣的一種事實的反省，就是無化者（*Nichtende*，以無的面貌而現身者）在怒（*das Grimmige*）和恐懼（或畏懼）之情緒中出現。如此，存在的積極面相則以拯救（*Heile*）的姿態而出現，而拯救就像贈予者，[46]它來自於存在之不可褻玩與不可侵犯性。這不可侵犯性就像恩賜，由它而來的贈予可以被稱為神聖者。而這“居住在存在之敞開（*Offenbarkeit*）域中”，[47]並領悟那可能獲得之恩賜的詩人，就被稱為神聖者。這樣，思就被呼喚來重新思考詩人的這一稱謂。

但是，這普照一切的神聖、視域、寬闊性、不可侵犯性，與上帝有何關係？就像我們所談到的，它是“神性的蹤跡”。[48]這蹤跡指向上帝之神性，它以上帝自身所未顯示的方式為上帝作證。為此，我們說：“神聖者現身，而上帝在遠處。”[49]

如果神聖者作為神性的蹤跡而出現，我們可否設想上帝就“居住”在神聖者的維度中，但卻並不現身。為此，

---

44 參閱*Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), in *Erlaüterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 42; *Wozu Dichter*, in *Holzwege*, S. 252. 詩人居住在存在的敞開域中。

45 參閱*Vorwort zu Identität und Differenz*, S. 10.

46 參閱*Hölderlins Hymne: Wie wenn am Feiertage*, S. 18.

47 參閱*Wozu Dichter?*, in Holzwege, S. 252.

48 同上，S. 251.

49 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 25.

海德格爾才在他的《荷爾德林詩的闡釋》中說：“至高者居住在至高之處”。[50]在這一背景中，這至高之處就是愉悅與神聖。關於這一點，在文章第24頁再次談及：它是至高者的“居所”。

在這一假設中，“至高者”即是神聖的上帝，他從一開始就居住在這樣的處所中，這一處所先以存在之明亮的夜晚，再以愉悅和神聖而出現。這裡，我們能夠且應該追問，這裡的“居住”有何意義。難道不可以將這一詞語思考和解釋為，那在此居住者就好像僅為一當下的存在者（*Seiendes*），他居住在這寬闊之所的某一處。其實，我們更應該將這一詞語理解為：在無之夜晚、在黑夜中、同時也在存在之愉悅中，上帝自我隱身（*sich verbirgt*）或守護（*sich birgt*）。他自我隱藏著，因為他不出現。他自我守護，因為他在夜晚中期待，並派遣神聖者作為自己的蹤跡。他自我守護，自我隱藏，並在其中等待著自我顯現的那一時刻。

這樣，我們可以進一步設想，他等待的方式就像存在在無之中等待，神聖者在存在中等待一般。就像我們所看到的，那自我守護、隱藏與等待著的上帝，就是一種可能的、在等待中的、新的自我顯示；這種顯示也就是神聖的顯示，就其自身來說，它就是存在與無的至高的顯示。那麼，在無的夜晚，整體之路已經開始，在最後的終點處所出現的就是至高者自身的缺席的臨在，他臨在的方式就是自我遮蔽。

---

50 同上，S. 16.

那麼，對“至高者”的期待也根本就不是那在黑夜之“背後”（*hinter*）某處的一個存在者的當下——存在。其實，也並不存在一個如此這般的“背後”。這樣一個被設想的在背後的存在者，也應該以存在之夜晚為前提。

十一

如果我們對這些假設的思想進行反思，就會出現這樣的一個問題：我們有什麼權力來做如此的假設？對於這樣的問題，我們還應該從海德格爾的思路上來回答。根據海德格爾的思想，這裡沒有什麼要證明的，但卻一定有些東西需要指出。[51]

此外，還要注意到，我們前面已經指出的、無之本質中的神秘的模糊性。無既不阻礙，不遮蔽任何可能的顯現，因為無是作為一種純粹的開放性而出現的（*west*）。它既不阻礙，也不剝奪提出假設的權力；而這些假設也一直在守護著無的本質，就像在看護著無—蔽所擁有的遼闊。

最後，按照海德格爾的思路還要指出“做出暗示者”（*Winkenden*），它們在存在經驗的沉思中，將“至高者”指出，但卻未曾言明。這些“暗示”正是海德格爾在1936年的《荷爾德林和詩的本質》[52] 一文中所談論的神性的言說。在這篇文章中，我們可以看到，詩人處身於“諸神”或“諸神的暗示”與人們之間。[53]他領悟著，談論著這些

51 參閱*Vorwort zu Identität und Differenz.*

52 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 47, 18.

53 同上，S. 48.

暗示，並將它們給予民眾。那給出暗示的諸神被稱為天體[54]或“天神”[55]。他們帶來了愉悅的問候。因此，他們也被稱為“至高的中介”。[56]在這些中介中，狄俄倪索斯曾經被視為詩人的追隨者。[57]

在海德格爾的《築、居、思》和《物》兩篇評論中也談論了諸神（*Göttlichen*）。[58]在那裡，他們屬於“四種單純體”（*Einfalt der Vier*），即屬於那在其中地、天、人與神相互關聯統一的世界。在這相互共屬的世界中，諸神給出暗示。在這兩篇評論中，並沒有清楚地談論詩人，存在也只出現在邊緣處。但這些評論很接近荷爾德林所說過的話，並以他自己的方式和存在的經驗相關聯。[59]事實上，從對存在的沉思出發，來經驗世界和世界的事物；那對守護著存在的無的恐懼使世界中的人具有了情感的特點；在這經驗與恐懼之中，所有的表象性及實證性的概念都失去了效力；就在那裡，出現了無言的奇蹟：在那裡，廣義上（*berhaupt*）的某物存在著；一切都在沉默中回歸於整體，並如此地聚集而成為整體。只有在此天和地的視域中，諸神為人而現身。

這一關聯也可以從另一種角度來解釋，就是從人的可死性出發來理解。他們是人，因為他們能死。關於死亡，人們說：“死亡是無的聖龕，也就是說，就各方面而言，

54 參閱*Dichterisch wohnet der Mensch*, in *Vorträge und Aufsätze*, S. 187 ss，特別是S.195 ss.

55 參閱M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Heimkunft, S. 14.

56 參閱*Hölderlins Hymne: Wie Wenn am Feiertage*, S. 26.

57 *Wozu Dichter?* (1946), in Holzwege, S. 250.

58 M, Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 145 ss., S. 163 ss.

59 參閱M. Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 9, 75.

它從來都不是某種簡單地存在著的東西，儘管它存在，甚至是以存在自身之奧秘而現身。死亡作為無的聖龕，在其自身之中寓居著存在的本質。作為無之聖龕，死亡就是存在的隱身之所。”[60]

這意味著甚麼？意味著人是有死的，因為他與死亡相連，死亡也與他相連。但是，在死亡的奧秘中，無是為了有死之人（*für die Sterblichen*）而被守護、被隱藏。在無中，存在向有死之人示意。因此，在天地之域中，存在也不斷地在死亡的標記中向有死之人示意。在對存在的期待中，在死亡之模糊的暗示中，人進入了對諸神的期待之中。

那麼，諸神是誰？就像前面已經談過的，“他們是為神（*Gottheit*）傳遞指示的使者。”[61]他們所傳遞的指示性訊息就在於，在“那隱藏的自我顯現中”，上帝或顯於當下，或隱於晦暗。[62]我們再次來問，那麼那向我們傳遞指示的神的使者究竟是甚麼？或許可以說：是那承受著無，沉思著無，並從而能夠重新經驗世界的在者；他在靜默的沉思中、在世界的奇觀中，經驗著某種指引和暗示。這些指引和暗示教給人在空缺中（*Entbehrung*）期待拯救（*Heil*）；教給人期待那“不期而至者”（*Unverhoffte*）。[63]

誰活出自身的死亡性，即無的逼迫，他就能不時地在四重性的世界視域中獲得一些訊息。它們會以無聲的言語

60 *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, S. 177.

61 同上，S. 150, 177.

62 同上，S. 150.

63 同上，S. 151.

說：要希望並期待。

那麼，這些暗示與訊息自何而來？它們不時地在世界的形象（*Gestalten*）中相遇；但他們卻是來自無與存在。它們是來自他的聲音，這聲音無聲地觸碰著有死之人的心靈。這些暗示與訊息所指為何？它們超越了所有的在者，而指向無、震撼（*Ungeheuere*）與存在。

這些暗示猶如神聖者的及神的標記，而教給人要在無的視域中期待著拯救（*Heil*）與上帝。同時，它們或是使上帝在當下顯現或是使人在希望中承受上帝的幽暗。[64]這些訊息是激勵人的訊息，它們來自存在，並再次指向存在的奧秘；這奧秘就是一種可能的、被希望與期待著的神聖上帝顯現的處所。

在海德格爾於阿姆里斯維爾慶祝他的八十大壽時，他做了一篇演講。[65]他的演講始終圍繞著一個問題："莫非我們的生活（*Wohnen*）就是一種在至高者的自我否定中的暫住（*Aufenthalt*）？"他的問題可以被視為一種帶有先知性的問題。如果我們將其視為全部海德格爾思想的精要，這是否太誇張了？

在問題中所討論的是荷爾德林使用的詞語"至高者"，即神聖的上帝；談的是他的自我否定（*von dessen Vorenthalt*）。或許，我們也可以這樣來理解：神聖的上帝就在面前，但他卻拒絕現身。這一帶有先知性的問題的假

64 同上，S. 150.

65 參閱 *Neue Zürcher Zeitung* vom 6. 10. 1969, n. 606, S. 51.

設就來自這裡，這就是我們這個時代的人們的暫居之所。他們暫居其中，且習慣性地居於其中，並在其中行動；如此，他們全部的生活、行為及活動都已被這居所所限定、所震撼。甚至，在此情形下，直到最後人們都不會再問，他們究竟居住並停留與何地。但正因如此，思才應該穿越碌碌人生，去沉思這樣的問題：“在今天，莫非我們的生活（*Wohnen*）就是一種在至高者的自我否定中的暫住（*Aufenthalt*）？”[66]

海德格爾的整體思想就是對這一問題的沉思嗎？當然，這條路（*Weg*）曾經展開，而走向存在，但在我們的短文中，這存在不再出現。難道這存在不能在無的面紗下，在其隱藏與缺席之無聲的陰影中，注定成為“至高者”自身之自我否定的一種圖像嗎？無論如何，這或許能夠解釋為甚麼說，如果人們提出了在自我否定中的至高者，就已經不需要再提出存在。以類推的方式，這也可以用來解釋，為甚麼人們可以在夜的幽暗中期待存在，在存在的廣闊性中期待愉悅、期待神聖的節日、甚至期待神性的光芒。

至此，人們可以繼續追隨海德格爾的思想之路。我們如此做，是在冒險嘗試提出一種闡釋。但並不能保證，這種嘗試就一定毫無差錯。我們假設，這使我們看到了在海德格爾的思想中所發生的一些事情，對此，我們可以用下面的話來總結：在他的思想中，有聆聽、期待；在其中，人們向隱藏的指引敞開自己，為能在存在與上帝被遺忘的

66 同上。

時代中，在超越形而上學的視域中，在將形而上學與慣常的理性保障拋諸身後的道路上，來領悟那隱藏著的神聖上帝的某些東西。

這條追隨隱藏著的神性之蹤蹟的道路，一直就處於危險之中，其本身也是危險的。但它所提出的問題，是值得人們深深地思考和追問的。

附錄

海德格爾寫給維爾特的信

親愛的維爾特：

真誠地感謝您為我寄來您的文稿，就是您在弗萊堡大學所做的最後的一次討論課，其中概括了對我的思想的反思。

您所反思的問題也是我所曾經反思過的。您的思想細緻而深入，真是難得而令人欣慰。平常，人們習慣於倉促地根據某些公式來理解我的意思或自我辯解式地來利用我的思想。您很清楚地沿著我思想的線索，將它分為幾個階段。正如您所知道的，如果您再加上一些對現代技術的本質及現代科學之基礎的本質的討論，您的思路可以變得更為開闊。實際上，對在這一本質中的現代科學的基礎，人們尚未沉思。

對您的稿件我沒有異議，但有一個建議：就是在出版的時候，您可以在書的首頁加上一個腳註，以提醒讀者尤其要仔細閱讀作品的最後一個部分。這樣，以避免他們將您作品中的一些清晰的觀點和見解抽離背景，這顯然不是您的意思；另一方面，也為使他們始終保持著不斷追問的思路。事實上，這為我們這個對各種信息充滿著貪婪慾望的時代來說，已經變得越來越困難。

關於您的另一個願望，很遺憾，就像我拒絕了拉杜桑神父（Padre Ladusans）的請求一樣，我也要拒絕你，當然，我也很欣賞拉杜桑神父的思想。自很多年以來，從原則上我一直拒絕接受關於我的思想的採訪記錄。不過這一次卻有了一種極為適合的替代品：就是您的作品以及您對我思想的思考方式。

我也以同樣的問候及同鄉的情誼，真誠地祝賀您！尤其祝愿您，對這位退休教授的思想的沉思能夠不斷深入，儘管他已經失去了教學時的吸引力。

您的

馬丁・海德格爾

附：請您代我問候拉杜桑神父。

（於一九七四年七月十三日）

宗教敘事之「我－他」敘事與其倫理向度作為一種後設思考

——以遠藤周作的《海與毒藥》為例[1]

鄭印君（輔仁大學宗教學系）[2]

Abstract: This paper aims first at the meaning of religious narrative under the frame of modern narratology. The next, the "I-He" relationship in religious narrative is explored, especially the idea "the Other" through the aspects of Emmanuel Levinas and Lacques Lacan. From the "(I-I) (He)" to the "I-He" and its moral dimension

1 本論文曾獲98學年度輔仁大學研發處「宗教敘事之「我一他」敘事與其倫理向度」計劃之補助。

2 譯鄭印君，輔仁大學比較文學研究所比較文學博士，輔仁大學宗教學系助理教授。主要研究領域：當代宗教與文學、天主教與後現代文化研究。

based on the relationship of "I-He" is the important subject matter of this paper. At last, the meta-thinking of the work *Sea and Poison* written by Endo Shusaku is put into consideration as an example for making the meaning of "I-He" narrative and its moral dimension more concrete in research of religious literatures.

前言

亞里士多德（Aristotélēs，384-322 BC）在《詩學》（*Ars Poetica*）中提到，情節（muthos）是敍事的最重要特徵。一個完整的故事是由開頭、中間和結尾共同構成一個沒有多餘因素的均稱的整體。故事的其它特徵，無論是人物、環境或是措辭等等，都從屬於情節。從亞里士多德在其《詩學》中探討情節的概念一直為西方文壇所沿用。但是敍事一詞在當代被重視並且發展出各式各樣的概念內涵，首先是受到俄國形式主義（Russian Formalism）的理論啟發，透過瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure，1857-1913）的語言學理論賦予基礎，[3] 經過利瓦伊史陀（Claude Lévi-Strauss，1908-）的結構人類學等，於60年代法國結構主義的框架中逐漸形成敍事的科學分析方法，亦即一般所知的「敍事學」（Narratology）[4]。而繼結構主義後相繼出現的後

3 在這裡我並未忘記布拉格學派（Prague school）及雅各布布森（Roman Osipovich Jakobson，1896-1982）的中介，或許是在俄國形式主義和法國結構主義時都肖與敍事學相關的巴赫金（Mikhail Mikhailovich Bakhtin，1895-1975），還有形態學的普洛普（Vladimir Yakovlevich Propp，1895-1970），但是本論文的重點並非詳盡地整理當代敍事學發展史，因而略過不提。

4 法國國立科學研究中心研究員茨維坦·托多洛夫（Tzvetan Todorov，1939-）於1969年出版的《〈十日談〉語法》一書中，首創了法語詞"*narratologie*"（英文narratology），使得該詞帶上與「生物學」（biology）和「社會學」（sociology）等術語同等的科學性質，因此可以將其解釋為「敍事科學」。

結構主義、接受美學等，則進一步地豐富了敘事學的理論內容。

隨著敘事學理論跨界進入到其它領域之中，於是有了各式各樣「敘事」（narrative）在不同領域中的被引用、挪用與變用，進而涵括了互文（intertext）、互為話語（interdiscourse）甚至與文本（text）一詞幾近同義的概念。宗教文學作為文學文本一種文類，必然地也須以敘事形式呈顯本身所欲藉以表意者，此亦即本論文之「宗教敘事」一詞的意涵。在一般的宗教文學研究中，大都將其宗教性層次與「神聖」、「神聖性」、「超越者」等做直接關聯，因此所謂的宗教文學，可以是闡發、揭露神聖的面向、內涵，也可以是一種人的自我超越描寫，亦即所謂的「由凡入聖」的歷程性書寫。但不論是揭露、闡發抑或是歷程描寫，如同前述，若不透過敘事形式，宗教文學就幾乎無法開展其欲呈顯的視域（horizon）。因此在宗教文學的研究中，如何思考宗教敘事所具備的可能內涵就顯得相當重要。茲是，本論文的前三部份希望能發展和梳理以下論述：首先，如何措定宗教敘事，亦即在當代的敘事學研究下，[6]宗教敘事如何可能？其次，接續前述問題，此一可能性的內涵為何？而此一內涵是否與其它敘事研究的內涵有所不同？最後，對於宗教文學研究及其倫理性提出建議思考。論文最後一部份則是承繼前面三部份之論述，探討遠

5 一般而言，敘事學的肇始與發展因與法國結構主義思想有密切的關係，因此皆會將此一時期所發展的敘事學理論稱為「結構主義敘事學」；相對於此，在此之後發展者，就有不同的名稱，例如「後結構主義敘事學」。學者亦有將其分為「前期敘事學」、「後期敘事學」或「經典敘事學」、「後經典敘事學」者。參見申丹、韓家明、王麗亞，《英美小說敘事理論研究》，北京：北京大學，2005 年，第204頁。Also see edited by Susana Onega and José Ángel García Landa, *Narratology, Introduction*, New York: Longman Publishing, 1958, p.1；李顯傑，《電影敘事學：理論與實例》，北京：中國電影，2000年，第33頁。

藤周作《海與毒藥》一書中的相關思考議題。

壹、宗教敘事：僅僅是敘事？

就結構主義敘事學的思考而言，敘事有其結構性，因此可以從其中粹取出此一結構加以分析，以便獲取其深層意義。法國結構主義的「結構」一詞並非憑空而來，它有一個尚可稱的上是清楚的「根源」：「形式」。「形式」一詞與俄國形式主義密切相關，當俄國形式主義理論家在思索文學的本體論，亦即所謂的「文學性」為何時，首先註意到的就是文學該有其本身的研究方法，一種「獨立自主」的研究方法，俾能措定文學作為獨立學科的學科定位。其次，俄國形式主義理論家注意到文學的另一個重要內涵，也就是對文學文本的研究若非透過語言形式的內部研究，則無法解決文學何以成為文學此一命題，而這並非純思辨型的哲學美學概念推演所能解決的。「形式」一詞在俄國形式主義理論家的看法裡，具有的內涵如下：首先形式是語詞的不透明性在文本中的具體表現形式；其次，如果說文本的文本性在於「特殊化」、「陌生化」，形式就是這些手法或程序，其使得文本獲得「文學性」；另外，形式也指文學文本內容形式化的總體；最後，形式是一種「結構功能」概念。這一「形式是具有結構概念者」，就與法國結構主義息息相關。亦即當我們從語言的角度思考形式，並且透過索緒爾語言學理論的塑形，形式此一概念就亦具備了「結構功能」的內涵。至此，俄國形式主義的「形式」概念逐漸地由「結構」一詞所取代。

但是由「形式」到「結構」，如同上述，尚需要經過索緒爾語言學的塑型，此一塑形就是運用索緒爾語言學中的「系統」概念來思考「結構」的內涵—共時思維模式。

所謂的共時思維（synchronic study），是在某一特定狀態下對語言系統進行研究，主要著重的是語言系統各共存因素之間的聯繫關係，當將這樣的方法運用到文本研究時，文本就能夠成為一個獨立整體的研究對象而理解與詮釋。因此，透過索緒爾語言學塑形的結構主義之「結構」意涵為何？首先，結構應是一個由各種轉換規律組成的體系，並在體系中完成轉換；亦即轉換是不需藉由外力的。其次，既然體系不需藉由外力而能完成轉換，則此一體係就能自我守恆，並且具備整體性、轉換性和自我調節性。最後，結構的普遍性、必然性都應該達到「可形式化」程度，亦即可以將其公式化、或甚至以數理邏輯方程式（例如格雷馬斯（Algirdas Julius Greimas，1917-1992）的《結構語義學》（*Sémantique structurale*）裡所運用的那樣）將其表達出來。至此，我們可以了解到敘事機制其實是將文本設定為系統穩定的實體，同時認為讀者對於文本的反應方式是可以預知的。羅蘭・巴特（Roland Barthes，1915-1980）就說：「結構主義的永恆關切，難道不是在於通過描述故事賴以產生和通過其得以產生的『語言結構』（langue）來掌握無限多的言語（parole）嗎？」。[6]但是這種「幾何學想像」[7]後來則受到後結構主義者的批評，認為其應著重於讀者與文本之間的互動與歷史文化的關係性。

在上述的結構意涵的思考下，敘事就成為了一個具有結構的內容物，這使得人們可以對其進行結構上的分析。可

6 參見羅蘭・巴特，《羅蘭・巴特文集－符號學歷險》（*L'aventure Sémiologique*），李幼蒸譯，北京：中國人民大學，2008年，第103頁。

7 其投射出一種幻覺，以為敘事是可知的和可描述的，因此敘事機制是完全可以解釋的。參見James Phelan, Peter J. Rabinowitz主編，《當代敘事理論指南》（*A Companion to Narrative Theory*），申丹、馬海良等譯，北京：北京大學，2007年，第26頁。

以這樣說，敍事學基本假設了人們是具有能把形形色色的藝術作品當作故事加以闡釋的能力，這主要是因為隱隱約約有一個共同的敍事模式潛存於其中。因此敍事學分析是能夠對潛存於人們直覺到的故事知識中的模式特性做出明確描述，以及對人類敍事能力的構成情況做出說明者。相對而言，敍事也是人與生俱來的本能。只要人存在於語言之中，就無法脫離語言思考、表達與溝通，我們利用敍事來進行陳述、表意，也透過聆聽他人的敍事來理解、溝通；亦即，敍事就是說故事（storytelling）。換句話說，在故事中我們可以整理或重新梳理現有的經驗，將經驗賦予一種形式和意義，一個具有開頭、中間和結尾，同時含有中心主旨的線性秩序，以建立具有意義和秩序的世界維度。

但是在上面所梳理的論述中，有兩個要點值得我們注意。首先，在敍事意涵的結構性解釋中，其可能性條件是建立在敍述內容與敍述行動、敍事符號與敍事者的先在區分，亦即已然先行排除它們的存有學關聯。其次，由布雷蒙（Claude Bremond，1929-）到利瓦伊史陀，其間有一種將敍事邏輯之時間性加以消除的趨向。亦即上述提到過的在走向結構性的解釋進路時，敍事的歷史性與貫時性（dischronicity）被逐漸化約，並走向系統性和共時性（synchronicity）。[8]在這樣的存有學關聯已然被排除而敍事本身所具有的歷史性與貫時性亦被化約的情況下，雖然可

8 參見沈清松，《呂格爾》，台北：東大，2000年，第101頁。呂格爾也對此提出看法，認為無論是歷史學、歷史哲學或者是敍事學，它們所關注的就是要「去時間序」（de-chronologize），不應該僅僅將時間化約為一種線性式的再現（linear representation of time），但是敍事並也不必然是一種「邏輯」，應該深化的是對「時間性」（temporality）的探討；對當代敍事學而言，所應該去正視的對反應該即為「時間性」。See Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol 1, trans. by Kathleen McLaughlin & David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1984, p.30.

以透過結構的粹取而尋找其深層意涵，但是敘事與生命之「流動」、「變化」、「偶然」之關係則在上述兩點中一併被去除。因此之故，當敘事學者，特別是結構主義敘事學者在思考宗教敘事時，也僅將其視為一般敘事來加以分析、詮釋，並無法真實地開顯出宗教敘事與一般敘事不同之處。亦即，宗教敘事不應當僅是一個靜態的普遍真理，更應是讀者在面對文本時所能擁有的獨特真實。這樣的進路勢必將其本身所具有的多元、變動、生成性一併化約為理解的對象結構。這種化約不僅淺化了讀者與文本之間的互動關係與其所能開顯的真實，也窄化、制約了神聖、超越等意涵所必然擁有的多元變動面向。甚至在結構主義敘事學的思考中，文本本身即是一個具有結構的完滿者，因此並不與神聖、超越有所關聯。也就是說，在其敘事分析中，宗教敘事的「宗教性」並不存在所謂的神聖，或者僅能將其視為結構的一部份。[9]在這樣思考中，我們隱約地看到不僅是索緒爾、利瓦伊史陀帶來的影響，同時我們也看到了韋伯（Max Weber，1864-1920）、塗爾幹（Émile Durkheim，1858- 1917）等人的影子在內。

那麼，當思考結構主義敘事學所可能帶來的化約時，亦即，宗教敘事成了僅僅是具有結構的「敘事」時，面對宗教敘事，我們應當擇取何種思考面向來避免將其化約的危險？而在採取這些面向時，其又有哪些層面是需要一併考慮到的？底下，本論文將依循當代「他者」觀的發展，透過列維納斯跟拉康兩者在他者觀的思考上，藉以嘗試措

9 在這裡同時也讓我們注意到當神學研究採用敘事學所引發的思考時，常常會面對、甚至是必須證實的是在敘事中的「真理性」問題。此一真理性問題背後所牽連的恰好是相對於此處的論述的。

定宗教敍事研究的可能坐標。

貳、宗教敍事的動力

在文本的閱讀行動中，意義的產生並非是作者的意圖、或僅僅是作品此一文本所開展的層次，其中更為重要的是讀者如何在其與文本的「視域融合」（fusion of horizon）過程中，在兩者之間達致意義的開顯。但是在閱讀行動中的視域為何總是在過程中、發展中，而非定於一尊後，即不再開顯出新的意義呢？關於這一部份，勢必無法單從作者的意涵或是文本的意義指涉這些層面來尋找答案。意義的形成既然是「視域的融合」（fusion of horizon），其同時表示了意義是在讀者與文本的交流、對話間開顯的。因此無法從一種靜態進路來思考文本意義的開顯。關於這一部分，後結構主義的「互文性」（intertextuality）理論的文本意義觀，具有相當值得參考的思考內涵，可作為這一方面思考的進路基礎。在「互文性」的特殊語言觀中，克里斯托娃（Julia Kristeva，1941-）接受了巴赫金[10]（Mikhail Mikhailovich Bakhtin，1895-1975）以「獨語性言述」和「對話體言語」[11]的對立，來象徵在語言之中的向心力和離心力彼此之間存

10 克里斯托娃早在1966年初參加羅蘭．巴特所主講的研討班上，就開始介紹巴赫金給巴特等法國學者。1967年並於巴黎《批評》雜誌上發表《巴赫金：詞語、對話和小說》，詳細介紹了巴赫金的主要思想。巴赫金研究的重點在於在某一特定社會狀況內使用語言的現實人類主體，而克里斯托娃表現上述要點的方式即為用更抽象的用語「文本和文本性」來支持巴赫金的論點，卻避開具象的人類主體這樣的用詞。因此巴赫金和克里斯托娃所共通的主張是，文本是不能從構成文本的文化或是社會的文本性中分離的。參見Graham Allen，《間テクスト性》，森田孟譯，東京：研究社，2002年，第43頁。

11 所謂的獨語性言述，是在言述中只表現作者自己的聲音，而他者的聲音並不出現的言述，因此，是否定他者的存在的言述；而對話性言述是作者與他者對話而構成的言述。作者與他者的對話關係，在語法的層面為表述者與作品中人物的對話，並逐漸地將概念的幅度擴大。

在著不斷進行鬥爭的觀點。一方面，獨語性言述在其內在的所有言述對話，都因為禁止與檢查而被壓抑；另一方面，對話性言語的基礎原理是由複數主體而形成的對話。在這樣的結構中，作品理解了另一部作品，並產成了新的意義。因此，在「互文性」概念下的文本，其本身存在著一個空間，使得複數形式的文本在其中相互地發話與構建；文本擴大為「文化（或社會）文本」，其中個人文本與文化文本皆具備了文本性的素材，彼此不能分離：「文本是使直接瞄准信息的交際化，其與之前或同時代的各種陳述文產生關係，並重新分配語言次序的貫語言實體。因此可以說，文本是一種生產力」。[12]因為文本本身即由不同的斷片所產生，所以會與存在於社會的語言、發言有關的意識型態，彼此交纏而產生對立或張力，使得處在其中的文本不斷地產生共鳴。因此，文本所提供的就不是明了和安定的意義，而是不斷地保持存在於文本中的「他者性」（otherness）。文本之中的「他者性」為何？就「互文性」的思考來說，此一「他者性」與讀者的閱讀行為有著密切的關聯性，但其如何在讀者的閱讀行動中產生意義？延續上述的脈絡，我們勢必得從討論與閱讀、詮釋行動相關的「他者」觀來嘗試釐清上述的問題。在當代的「他者」觀中，列維納斯與拉康兩位學者的討論相當地有意思且富有見地。在列維納斯的設想中，他者是一個無法掌握的「他者」，亦是一個倫理他者，因此當人與其遭遇時，必然會形成倫理命令式的要求；相對於列維納斯，拉康的他者亦是一位無法

12 See Julia Kristeva, *Desire In Language: A Semiotic Approach to Literature and Art, The Bounded Text,* edited by Leon S. Roudiez, New York : Columbia University Press, 1980, p. 36.

掌握的他者，但是並非在列維納斯式的做為形上學的倫理學思考上，反而是一個自我愛戀的原初匱乏，在鏡像悲劇下的命令他者，卻又不斷地佔據著魅惑主體的位置，召喚主體、讓主體在其幻影召喚中，得以愉悅（jouissance）。為何這兩種他者觀都有著讓主體受到外在他者之影響，並藉以決定自身的倫理行動這一相似之處，但其倫理行動的實質意涵卻又如此地不同？而在這兩種他者觀的開展下，讀者與文本之間的閱讀、詮釋行動又有何種面向？這些都是我們在探討敍事與「他者」的關係中，所必然會遭遇的問題。因此，底下將透過梳理列維納斯跟拉康兩者的「他者」觀，並藉由兩者的「他者」觀來審視宗教敍事的動力，亦即宗教敍事的意義產生之可能性為何。

（一）列維納斯的「他者」

1. 共存的責任──對「他者」的責任

就列維納斯（Emmanuel Levinas，1906-1995）的思考而言，整個西方哲學的籌劃與實施，都是要將他者（Other, *l'Autre*）置於同一（Same, *le Même*）之掌控，以便在將其接納與吸收之後，最終地將其消滅：

> 西方哲學與揭開他者面紗的活動一道發生，在此一活動中他者將自身展現為一個喪失了他的異性的在者。哲學從其童年時起就為一個不可克服的感覺所折磨：恐懼那個他者終究是他者。正是因為這一緣故，哲學從根本上說就是在的哲學；對於在的理解，就是其終極之道和人的基本結構。[13]

13 See E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, p. 188.

因而，哲學所導向的都是欲將他者同一化的行動，因為西方哲學在認識論上，將同一與他者的關係表現為主體與客體的關係，這種列維納斯稱之為唯我之學的「以主體為中心的認識論」認為：自我以外的一切都源出於我、都為了我並為這個我所決定。但是當海德格以「此在」（*Dasein*）這一「在世」（being-in-the-world）的存在來意味與他者的現實聯繫時，人與人之間的意識就有了相通的可能性：「此在」就成為與他者的「共在」（*Mit-sein*）。[14]

列維納斯肯定海德格所說關於人的自存和他者是在世界中的「共存」，但其更認為共存的責任不僅僅存在於個人自身而已，卻更是客觀的倫理責任——對「他者」的責任。亦即，列維納斯認為在海德格的共存觀點上，對他人的理解不夠充分。所謂與他人的關係，並無法還原為「我」對他人的理解，而是應該透過我對所遇到的存在者的存在理解，他人這一存在者的存在性才能真正地產生。[15]這一他者是享有自存（letting him be）、自尊，並不被任何力量化約或控制。當人嘗試去理解他者之時，都會有將此一他者「主體化」或化約的危險。為列維納斯而言，「完全相異」（illeity）

14 海德格用「此在」（*Dasein*）取代胡塞爾的先驗自我，期望以此徹底清除先驗現象學的自我中心論。「此在」意味著「在世」的存在，是與他者之現實聯繫，故此，「此在」就是與他者的「共在」（*Mitsein*）。所有「在」都是「在世」之在，為傳統、歷史、時間和他者所構造。為理解他者，胡塞爾曾倡導過一個「移入」（*Einfühlung*）概念，而在海德格看來，「移入」實質上就是將他者當作「自我的一個複製品」。理解他者無須一個從自我出發的移入，或自我的推衍，因為如果認定「在他者之中就是與他者共在」，那麼與他者共在也就是深入進他者之中，就是因為與他者共在或「共世」（*Mitwelt*）而對他者的體知。參見金惠敏，《後現代性與辯證解釋學》，北京：中國社會科學出版社，2002年，第158-159頁。

15 參見港道隆，《列維納斯》，張傑、李勇華譯，石家莊：河北教育出版社，2002年，第54頁。

是他者的來源，[16]而所謂的我與他人的關係並不直接是「融合」的關係，而是一種「面對面」（*face à face*）的關係。他人為我有意義則是因為他在「面對面」關係中呈現為面貌（visage）。[17]但因其既不能被化約也無法被控制之故，他人的面貌隨時摧毀並擺脫他給我們留下的可塑的形象（image plastique）。他者在面貌中的出現，列維納斯稱之為「面容顯現」（épiphanie），用來指稱在生活的各種關係中，他人面貌的突現，更讓我們感受到面貌的動態與不可捉摸性。

2. 面貌的「面容顯現」：我與面貌的對話

就列維納斯而言，此一面貌的「面容顯現」一發生了，我與面貌之間就具有了倫理性關係，[18]如上所述，一種責任的關係。在此，列維納斯所謂的「面貌」似乎是一種倫理的召喚，而我須在與他人面貌的不對等的關係中，向他人的面貌以提升的方式以便接近之。面貌就是最根本的

16 「他者絕非另一個自我，參與我、與我共在。與他者的關係不是一個牧歌式的、和平寧靜的往來或同情關係，以便藉此同情我們能處身於他者的位置；我們看到他者是與我們相似、但又外於我們的：與他a者的關係就是與一個秘密的關係。他者的整體存在都是由其外在性構成另一個自我，參與我、與我共在。他者的整體存在都是由其外在性，或者更好說，是由他異性所構成，因為外在性乃空間之屬性，藉著光它將主體引向了主體自身。」See E. Levinas, *Time and the Other*, PA : Duquesne University Press, 1987, pp. 75-76.

17 對列維納斯而言，面貌絕對不能是知覺的、經驗的對象，不能是胡賽爾的意向性客體，否則「面貌」的他異將會被自我所整合。「面貌」既不贊成也不反對我，而就是在那裡，毫無惡意地似乎「望」著我，與我「面對面」。「在面貌中被表現的就出現在表現形式中，它表現其表現形式本身，它總是它所發出的意義的主宰。作為有自己方式的『純粹行為』，它拒絕被派定一個身份，不能被還原為已知，自己幫助自己，如柏拉圖所謂，講話。」See E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, p. 173.

18 「面貌」之呈顯是一種啟示式的，一種類似基督宗教所說的耶穌顯現的「主顯」（*l'épiphanie*），這是一種自顯而非他顯。它獨立於自我之外，藉由面對面，而與自我相遇，這就是所謂的「關係」。但另一方面，其「視而不見」，無法簡約，不可推己而及，這就是「無關係」，因為它是自顯，絕對性的自顯，其所顯並不在自我的世界、自我可意識的世界。港道隆，《列維納斯》，第169頁。

言語，面貌的主顯則是全面性的言語，而神聖或神聖的話語則是一種來到我觀念中的具體他人的面貌；亦即，在接近他人時所產生的意識之覺悟與清醒。因此，一個倫理的自我，必定是根據我與他者的關係而界定的。

但是這種倫理的承認（*reconnaissance éthique*）是否就如同宗教經驗的過程一樣，是需要準備與喚醒的呢？列維納斯雖然以倫理的責任要求我們面對他者，但是這種倫理責任是否足以使主體每每在面對他者之時，皆願意以一種提升的方式使我成為無法擺脫的他人的人質（otage）？「他者」如何以一種無法抗拒、又充滿吸引力的存在，誘使我們願意主動追求，並以貶抑自身的方式以便趨近之？其實，如果按照列維納斯賦予「面貌」的意義來理解「話語」（*le discours*）：「面貌講話，面貌的呈現就已經是話語了」。[19]話語即語言，他希望把語言的實質看做是自我與他者之間的相互質詢，在此相互質詢中開展出對彼此相異的發現。而在這種相互揭示、敞開、理解的對話中，所有的他異都將在這對話中消失，走向同一或整體。換言之，「他者」將變成「他物」。[20]但是為列維納斯而言，一般在理解他的語言思想時，還是離不開傳統的語言觀的局限，他描述傳統語言觀說：

> 語言的功能將成為對「他物」的壓制，因為它破壞了連貫性因而根本上就是非理性的。一個奇怪的結果是：

19 See E. Levinas, *Totality and Infinity, trans. Alphonso Lingis*, The Hague/Boston/London: Martinus Hijhoff Publishers, 1979, p. 66.

20 列維納斯的「他者」有小寫他者和大寫他者之別：能夠被享受、被同一化的是小寫他者，稱之為「他物」；不能被享受、被同一的則是真正的「他者」。

> 語言存在於壓制他物，存在於使他物歸服於同一！[21]

他承認語言是對話，但應如前面論述過的，是自我與他者的「面對面」：

> 被召喚的他人不是被表象的某物，不是一個被給定，不是在某一方面早已向普遍開放的一個特殊者。[22]

為列維納斯而言，「語言以對話為前提」，但所謂對話就是「一個多元性」，[23]在面對面這一絕對經驗中，「對話者將自己呈現為一個絕對的存在」，就是「作為退出於概念的存在」。[24]所以，當人面對神聖、面對Numen時，是一種「面對面」的絕對經驗關係，其呈顯出列維納斯所謂的自我與他者的關係。[25]在這樣的關係中，面貌（他者／神聖／Numen）向我說話，神聖作為最純粹的他者，具體地成為了他人的面貌向我說話：一種「道成面貌」式的對話。而在這樣的對話質詢中，我們於焉認出神聖與自我的他異性，並吸引我們進入與神聖成為整體或同一的歷程，但是這歷程是一個永恆不斷、綿延不絕的過程，亦即「一個多元性」的對話過程。透過話語，我們在不斷的對話過程中，面晤話語呈顯為面貌背後的神聖他者。在這樣的思考

---

21 See E. Levinas, *Totality and Infinity*, p.73.

22 同上，p. 73。

23 同上，p. 71。

24 同上，p. 71。

25 就Otto的Numen概念而言，其被歸結於兩個主要特點：「既迷人又令人顫栗」，就也清楚地表述出此一Wholly Other與人之間的天壤之別。而當人面對Numen時，按照Otto的看法，是在無意識的層次上感受到「迷人又顫栗」的感受，這是一種更為純粹的「面對面」經驗關係。

脈絡下，當讀者與宗教敘事文本進行詮釋行動，亦即藉由閱讀進入對話歷程時，話語並非呈顯為一固定的「他者」，反而因為話語是他者的面貌，因而是一個不斷變動而生成，無法被掌握、宰制的「他者」。

3.「他者」之外的「他者」？

在此，列維納斯向我們展示了人與他者之間的關係與邁向同一或整體的道路可能性。而在宗教敘事文本中，呈顯為他者話語的敘事，則在讀者與其「面對面」的閱讀交流中，邀請讀者進入一個無限的同一意義生成之歷程。但是，需要再進一步去思考的是，這種「他人為我有意義則是因為他向我呈現為面貌」與「面對面」的關係是否正如或只如列維納斯所說的一樣，只是倫理上的責任與要求？面對他者的動力來源時，難道都僅止於倫理的根源，而沒有其他可能的面向？或者我們可以這樣發問，當面貌向我展示為話語時所藉以理解與感受的話語，其所具備的直接可能與多元意義可能性是否會讓閱讀主體反而退卻？進一步地說，當宗教敘事文本中所傳達的神聖性、超越性對閱讀者展示為面貌之時，閱讀者是否在接受此一「聖顯」（指伊利亞德（M. Eliade）的脈絡中的「聖顯」，後文會再提及）過程中產生拒絕？閱讀者面對在與宗教敘事文本對話過程中所呈現的「神聖性」、「超越性」時，在閱讀詮釋行動的開展過程中，難道沒有無意識的慾望作用？或者甚至是一種誤識？這樣的思考帶領我們注意到另一位學者拉康對主體意識深層的無意識慾望這一暗夜的詮釋技術部分的關注，以及從其而來的他者觀。

（二）拉康的「他者」

1. 他者：自我的無意識

就拉康的「他者」觀而言（Jacques Lacan，1901-1981），「他者」就是自己的無意識。因而，他者雖然不是具體的個人，但卻是真實存在的場域。無意識具有語言結構，是語言的一種特殊效果。然而語言並不在主體的掌握中，其先於主體卻又總是逃避主體。主體的無意識慾望被這個「他者」（the Other）[26]所吸引，使其最終表現為某種我們永遠無法佔有的滿足現實。因而，人的慾望是從對他者的慾望裡發現自身的意義。在Fort-Da遊戲[27]中，主體不僅透過承受慾望而掌握慾望的失落，並在對象的消失和出現的預見性中，幼兒的力量破壞了這一出現和消失的對象，也在這樣的孤獨中，別人的慾望成為了幼兒的慾望，成為了控制幼兒的另一個自我慾望。其中，象徵首先是表現為對象的被消除，這一對象的死亡構成了主體慾望的永久化。其結果除了凝聚了主體自身的向心趨向，同時亦驅動了主體語言結構的運轉。亦即，主體因發出語言而在同時失去了與母親一起滿足的自己。

---

26 在拉康的思考中，「他者」有兩個層面，一是作為主體中分化的「他者」（the other），另一則是慾望所追逐的他者（the Other）。

27 Fort-Da遊戲指的是幼兒將玩具藉由扔開、拉回的動作，作為他所無法控制的失去母親之彌補，並轉向一個可以控制的想像或真實的對象。在Fort-Da遊戲中，幼兒開始主動地控制環境中物體的出現和消失，並發出一定的語音，使得幼兒成為開始運用符號的人。另外，幼兒雖然認為自己消除了母親，但是為此一階段的幼兒而言，其本身也與不在場的、被消除的母親一同地被消除，因而被迫在自身之外重新建立主體。

2. 三位一體的主體與「大他者」（the Other）

另一方面，主體也必須將這一已空虛的自己重新註記在符號場域中，以便在那個場域中重新找到自身之可能性。在此，若從拉康所說的三位一體心靈結構，亦即想像界[28]（the Imaginary Order）、象徵界（the Symbolic Order）與實在界（the Real Order），進一步地了解上述慾望永久化時，能發現到當主體進入所謂的語言符號化系統，亦即象徵界時，那些曾在前象徵界（pre-symbolic）的慾望，因無法完全被符號化而遺留剩餘，使得語言閹割[29]過程中所產生的效應，在真實界完整地消隱無蹤時，使其轉變成一群無法被轉換的異物（the thing, *das Ding*），游離存在無意識裡。而「真實」就在消隱中成為永逝的哀痛，但象徵界的語言符號卻會固執地、不斷尋覓這原初退隱的愛欲之物，而在現實世界中不停地尋找其替代物，以彌補那永逝哀痛。象徵界成為一個虛構的秩序、充滿對隱逝愛物的固執眷戀想象。主體真正能夠言說的場域並非那稱之為自我的場域，對於從自我中所排除、而存在於意識之外的自我來說，它必須被邀請到其它場域。這就如同佛洛伊德所說的：“*Wo es war, soll Ich werden*”，[30]而根據拉康的脈絡，則將其視為：「我在我所不思之處」。因而，我跟他人的關

28 「想像界」一詞之意義為：和心像結成對象關係，而將世界與我們本身分離的現實狀態。關於「界」（order），也有人翻譯為「級」或「等」等詞。

29 為拉康而言，人要作為人出現在充滿意義的世界上，首先不可缺少的前提是，得接受本源性喪失的體驗，而這就是「閹割」的真正意義。因而，主體透過拋棄有，並將自身的無貼到世界之外，使自己的本質作為可能性，在那裡被發現的這一象徵化過程是，主體為了創造價值而必須經歷的過程。

30 原意是：它曾在之處，將是我在之處。

係甚至超過於我與自我的關係，因為在我本性深處，這一他人在那裡對我產生著作用，[31]也就是說「這個他人就是大寫的他人（the Other）」。

3. 主體與他者：趨近的雙重結構

因此，面對他者的面貌，為拉康而言，是本性深處的策動，因而使得他者對我有絕對的吸引力，使得我願意以貶抑自身的方式主動追求。他者在主體產生前就在，雖然處於主體之外，但卻決定主體之所是。不過，拉康與列維納斯兩者不同的是，拉康的「他者」只是我所構建的想像。雖然同樣地我被其所吸引，並願意趨近他，但這種趨近的想像的認同已然充滿模糊、曖昧，卻充滿著動力。因此，可以在此區分的是，列維納斯所談的「他者」，是宗教意義下的「他者」；而拉康所談的「他者」，則是人無意識中所構建的「想象他者」（the imaginary other），其由「異物」接受了幻象的魔力，最終成為了一個大他者（the Other）。

（三）兩者的會通：他異性

1. 兩種「他者」所構成之雙重指向與辯證生成

所以，拉康的「他者」所指的是，主體的無意識慾望

31 我們在此也參考C. 克萊芒所做的解釋：「如果我們還記得佛洛伊德的公式：*Wo es war, soll lich werden*，就不難了解，拉康所要確定的是佛洛伊德所不曾做過的一種區分，這就是主體的大『自我』和它的敘述中的小『自我』之間的區分：前者是一種錯覺性的防禦，後者則知道現實情況如何給以限制。它們之間的區別，就『無知』的認識之間的基本區別而且後者永遠排除不了前者……」參見C. 克萊芒、P. 布律諾、L. 塞弗，《馬克斯主義對心理分析學說的批評》，金初高譯，北京：商務印書館，1985年，第104頁。

就是被吸引到這個「他者」，[32]其存在著雙重的意義：一方面，無意識慾望被其吸引；另一方面，慾望在某種程度上，也是源於「他者」，而且慾望的產生只是我們被捲入產生慾望的語言關係、社會關係等等，亦即列維納斯所說的「對他者的倫理責任」，同樣存在於這些關係之中，只要人處身於社會文化這一大文本之中，就必然會進入到這些產生慾望的關係之中。因此我們在這一面向上可以認為列維納斯與拉康的「他者」觀之間，有著某種辯證生成的關聯性：既是主體的慾望對象，又是倫理要求的超越對象。此時，當人面對於「互為主體」中所遇到的彼此的「他者」，就能具備了某種動力。這種動力不僅在倫理上要求人主動，也在主體慾望的層面上，策動主體。因此，當人面對「全然的他者」之時，勢必必須再次審視自己的立場與重新調整自我與超越者的經驗。但是，為我們而言，兩種「他者」的動力如何能有融合可能性？其又是產生於何種可能性中？一方面，拉康的「他者」以其內在於無意識的動力驅策著主體去將慾望投注在其上；另一方面，列維納斯的「他者」以其「面對面」的「話語質詢」，亦要求人去和他者同一整合。究竟我們要如何地思考這兩者，使其最終能指向並且朝往「絕異之彼」（the Wholly Other）[33]融合邁進呢？

---

32 當然這一「想象他者」是主體的想像所構建者，為本文的目的而言，願意在此提出一個動力來源的可能性。不可諱言的是，精神分析（psychoanalysis）本身對於宗教的討論或是批評有其獨到之處。

33 關於"the Wholly Other"，目前大多是以「全然他者」的一詞來做為其翻譯的對應詞，但是為了強調與「他異性」之關係性，本論文采取學者朱東華的譯詞「絕異之彼」。同時，此詞的使用脈絡，仍然強調其是在Rudolf Otto的基礎上運用的。33 參見傑哈·簡奈特（Gerard Genette），《辭格III》（*Figures III*），廖素珊、楊恩祖譯，台北：時報，2003年，第295頁。

2. 兩者之動力融合場域：他異性

為拉康所提出的「他者」而言，其所欲邁向的他者其實是自我永遠無法追逐的到與令人滿足的現實，亦即，這一「他者」在此所揭示的一個重要面向即為他者的「他異性」（alterity）：一個連續不斷、無法掌握的「他異性」。因為這「他異性」的緣故，主體不斷地被無意識所驅策，擁有面對與朝向他者的動力。另一方面，列維納斯所提出的「他者」因為「面貌的顯現」使得在面對面貌的倫理召喚時，主體願意向他人的面貌以提升方式接近之；甚至，神聖或神聖的話語更是成為了他人的面貌，而讓我能在接近他人時，產生意識的覺悟與清醒，也是因為「他異性」的關係。因此，無論是拉康慾望他者觀，或者是列維納斯的倫理他者觀，兩者必然都必須在「他異性」的層次上，方能有其主體性之產生；換句話說，「他異性」就是主體面對他者的動力根源。而在讀者與文本的閱讀行動中，讀者在面對文本之中的話語、意涵時，也同樣地在文本所不斷呈顯的「他異性」中，與文本進行對話、理解。

叁、宗教敘事中的「我－他」敘事及其倫理性向度

由上所述，我們可以了解到透過「他異性」是文本閱讀行動中的動力來源，透過他異性，不僅意義生成，主體甚至可以獲得滿足。因此，在敘事之中，他異性也就成為了超越結構的意義生成動力來源。換句話說，當結構主義以共時、表面／深層等概念來探討意義之時，其亦同時化約了動態、生成、多元等層面之可能性，而透過他異性的脈絡，不僅使得結構所化約者得以打開，也揭示了意義

之多元而流動的面向。在此一面向上，文本與讀者之間的對話關係場域不僅涵蓋了歷史、傳統、意識、無意識等，同時也在各自的脈絡化中呈顯各自的視域，並在兩者的交流中，開顯同時亦遮蔽此一對話所生成的意義。文本的意義進而是多元的、變動的、脈絡的，甚至如同羅蘭・巴特所說的，閱讀即是在創造、寫作文本，並獲取文本的極樂（jouissance）。

1. 宗教敘事中的「我－他」敘事

就上所述，透過「他異性」的角度所呈顯的文本意涵也就使得宗教敘事在結構主義敘事學中被「化約」、「去神聖化」的可能性轉而呈顯為與「絕異之彼」的關連性。因此，宗教敘事除了其本身所具有的敘事層次之外，同時應當注意到讀者與其敘事對話時所呈顯的「他異性」，以及此一「他異性」與「絕異之彼」的關連性為何；這也使得我們重新回到宗教敘事本身的敘事層次來思考這個問題。在敘事學的思考中，敘述者的身份以及其在敘事中的表現程度和方式、隱含的選擇等，都賦予了文本獨特的特徵。[34]在小說（敘事文）的敘述主體「我」發言、思考之時，即隱含了一個「你」的存在。基本上絕大多數的小說並不會以「你」的立場發言，僅有極少數的例子如此。[35]另

34 參見米克・巴爾，《敘述學──敘述理論導論》（第二版），譚君強譯，北京：中國社會科學出版社，2005年，第19頁。

35 例如Michel Butor的《變》，是自始至終都是以第二人稱寫作的小說。但是根據米克・巴爾的看法，這樣做的結果可能會造成跟通常小說所具有的流暢閱讀形式有所不同的閱讀感受，但是基本上讀者仍然可以將「你」改變為「我」，以便更為順暢地進行閱讀。而這個「你」，即是偽裝的「我」，一個對他自身說話的「第一人稱」。同上，第22、33-34頁。

外，根據敍述者的「聲音」而將敍事文內容分為「第一人稱」或「第三人稱」小說，但是不論是第一人稱的「我」或是第三人稱的「他」，基本上都是「我」，[36]這些「他」都是多樣化的「我」的展現。因此無論有多少的「他」，基本上都是被收攝在「我」的論述主體位置上，不管以何種敍述形式、或者是巧妙的隱含形式，「他」都脫離不了「我」的主體位置與論述場域。這樣的思考形式背後仍然是無法脫離結構式理解的限制，因為唯有如此，當敍事終結，統攝著整體敍事的「我」才能在閱讀行動中被理解、措置、分辨與詮釋。所以我們進而可以在閱讀後說，「原來是這個意思」。亦即，敍事中的「我—他」關係其實都是「我—我」關係的轉變、變形、延展與分化。

那麼，當我們在宗教敍事的層次上進行閱讀、詮釋時，其實敍事中所有論述主體都只是「我」的不同呈現與變化。這讓我們不禁要探問的是，「神聖者」何在？熱奈特（Gerard Genette，1930-）在其分析普魯斯特（Marcel Proust，1871-1922）的著作《追憶似水年華》（*À la recherche du temps perdu*），底下簡稱《追憶》）時，《追憶》一書在主角／敍述者（*Héro/ narrateur*）的一個特點是：

> 所消除的、較極端且似乎絕對的差異：由最後的頓悟、無意識回憶的決定性經驗以及美學召喚所引發的差異。《追憶》在這點上與……宗教文學的某些形式較為接近，如聖奧古斯丁的《懺悔錄》：敍述者不單在經驗上知道的比主角還多，而且他的知是種絕對的知，他了解

35 同上。

> 真理－－主角並非以逐步而持續的向前運動來接近這個真理，相反地，儘管通往真理的路上時有俯首可拾的前兆和預示……真理反而是主角自覺最無法企及的那刻，猛然降臨：「人們試扣了所有通向絕處的門扇，然後在茫然無意間撞開那唯一一扇可以進入的門。這門也許被眾人徒勞無功地尋找了一世紀，現在自行開啟」。[37]

即便是宗教文學，其中的敍述者似乎仍然呈顯為一個全能全知者，一個擁有真理或真理性知識者，而敍事中的主角在百轉千尋之後，突然「當下頓悟」、「福至心靈」或者是如同無意間擾亂了棋局，以致得以進入洞穴、承受功力與掌門地位的少林和尚虛竹，[38]讓人感受到冥冥之中確有巧妙安排而欣然讚歎。但若僅是如此，那麼充其量這只能是成長敍事、或者轉化類型的偵探敍事之其它形式，並無法帶給閱讀者以宗教性的形上思索與超越感受。我們的問題仍在：

「神聖者，何在？」

「神聖者，何在？」這個問題不僅劃分出宗教敍事與一般敍事的不同之處，同時也讓我們重新回到「他異性」的脈絡中來進行檢視。所謂的宗教敍事，基本上與一般敍事無異，都是藉由敍事形式來開顯本身所欲表達的意涵。因此無論是情節、敍述主體、聚焦、敍述層次應當與一般敍事無異。閱讀者藉由上述層面即可在進行閱讀時與文本

37 參見傑哈・簡奈特（Gerard Genette），《辭格III》（*Figures III*），廖素珊、楊恩祖譯，台北：時報，2003年，第295頁。

38 當然，金庸在其「新版」的《天龍八部》中對此處的情節作了更動，不再是「福至心靈」、「眼見為明」，卻是「內功傳音」、「高人相助」。

內容進行對話、交流、理解進而詮釋，甚至將其內化為自身的思考，並在生活中將其實踐出來。但同時，宗教敘事既然為「宗教」敘事，我們就不當忘記在其情節、敘述主體、聚焦等層次上，「絕異之彼」的存在以及其與敘事之間的關連性。宗教學者魯道夫・奧托（Rudolf Otto，1869-1937）在現象學的基礎上所提出的「努秘」（*das Numinöse*）。[39]指的是一種獨特的解釋、評價範疇，和一種完全自成一類（sui generis）的情感狀態。[40]奧托因此在其論述中，將在不同的奧秘時刻（moments）中的經驗，整理歸納出兩種主要的神秘經驗：「顫栗」（tremendum）和「迷人」（fascinosum）的奧秘經驗。[41]奧托認為宗教的感受和一般的感覺不同，它是對永恆的感受（sensus numinis）。因此，該宗教感受是「無法教導」的（not teachable）而只能被喚起（be aroused）。當然，這裡所說的「喚起」不是人所能控制的，但人能夠，也應該有所準備，等待被「喚醒」。同時，奧托認為普通的語言並無法令人完全理解宗教信仰者的神聖經驗，而必須求助於

39 奧托和二十世紀初期一群被稱為宗教現象學（phenomenology of religion）的學者，例如伊利亞德、范德雷（G. van der Leeuw）、瓦哈（Jaochim Wach，1898-1955）等人皆認為宗教研究不應只是從經驗主義或功能論的本位出發，將宗教現像簡化為某種後天形成的人類社會產物或心理因素的解釋，應當要重視並考慮研究對像對於其自身信仰生活的參與。神聖的經驗具有其超越日常生活的特性，因此人無法完全地將其掌握，而對其之理解也必須跟研究者的存在體驗相結合，以便讓神聖的特質透過世俗顯現在人實存的處境。參見王鏡玲，〈艾良德宗教學研究的視域邊界〉，《輔仁宗教研究》第二期，2000年，第193頁。

40 參見奧托，《論神聖》，成窮、周邦憲譯，成都：四川人民出版社，2003年，第8頁。

41 人之所以感覺到戰栗的奧秘（mysterium tremendum），是因為人面對的是「絕異之彼」（The Wholly Other），人愈一清二楚地「意識」到自己和全然他者的天壤之別，愈理解奧秘的意義，並感到被壓倒和強烈震撼的感受。反之，在迷人的奧秘經驗中，全然的他者則以吸引、憐憫、同情人的方式令人欣喜並且願意投入其懷抱。人感受到本身的有限被延伸、軟弱被補強，自然境界受到超然的提升。

比喻語言，因此才能使非宗教信仰者領會宗教信仰者心靈之中的深刻印象。[42]但是此一比喻語言如何可能使得讀者得以領會其中所蘊含的神聖經驗？在這一部分，伊利亞德認為必須透過「聖顯」才能讓凡俗記號轉化為神聖內涵。伊利亞德所提出的「聖顯」（hierophany）是指：

> 人之所以會意識到神聖，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身。為指出神聖自我顯示的行動，我們採用「聖顯」一詞……也就是，神聖向我們顯示出他自己。[43]

在《聖與俗－宗教的本質》中，伊利亞德認為建構神聖空間的一道「突破點」（breaks）或是斷裂點（interruptions），往往是因為「聖顯」使得此一空間由凡俗轉化為神聖。亦即，在世俗場域中人是藉由凡俗記號的協助，才得以尋求並發現「神聖」。神聖本身雖較凡俗記號更為豐富、多元而無限，但是除非透過凡俗之物，人無法直接了解神聖所欲表達的內涵。因而，無論是宗教儀式、藝術、建築等，其皆希冀透過凡俗的記號形式來指涉、承載、再現神聖本身或其意涵。進一步地說，為閱讀者而言，在與宗教敘事對話並進行理解體驗時，這一「我－他」敘事形式並不僅是「我－我」－「我」敘事，這一「我－我」或「我」敘事本身有一指涉、承載與再現的層次，其指涉、承載與再現「絕異之彼」。但是在語言的層次上指涉、承載與

42 奧托，《論神聖》，第26頁。在此我們也注意到呂格爾（Paul Ricoeur）在《惡的象徵》（*The Symbolic of Evil*）的名言：「象徵引發思考」。透過象徵的不同層次，我們才能進入關於惡的現象分析及其詮釋。

43 參見伊利亞德，《聖與俗－宗教的本質》（*The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*），楊素娥譯，台北：桂冠，2000年，第62頁。

再現「絕異之彼」時，其所指涉、承載與再現者即是「絕異之彼」？或者我們必須更加仔細的深描在這指涉、承載與再現中所有可能的脈絡，因為既然如同海德格（Martin Heidegger，1889-1976）所說，語言是「既遮蔽又開顯」者，那麼在其開顯中所遮蔽者，以及在其遮蔽中所開顯者，又可能會是什麼？讓我們重新回到列維納斯與拉康的「他者」觀來思考這個問題。

列維納斯認為，「他者」是無法被我們化約者，如此我們才能真正地進入理解他者的可能性之中。但是在文本的層次上，列維納斯認為應當拒絕帶有神秘主義傾向（神聖的暴力）和伴隨當代理性主義形成的經文批判傾向（理性的暴力）的詮釋傳統，因為列維納斯認為「詮釋做為抵抗」（interpretation as resistance），特別是抵抗暴力的。在列維納斯的「詮釋做為抵抗」的思考下，也同時地呈現出文本的兩種有趣角色：1. 文本乃是一個藉以化約他者的中介，是詮釋者執行暴力的工具；2. 文本本身作為他者而承受暴力的詮釋。[44]關於前者，列維納斯認為其並非為對numinous或是 the Sacred 的體驗，卻是一種狂熱的宗教情懷，因此與偶像崇拜有關，這使得人無法真正地與上帝的聖性（saintliness）建立聯繫。[45]所以抵抗神聖的暴力就是要讓我們能不斷地持存著與他者的分離，以便在此一分離中真正地建立關係。至於後者，列維納斯認為必須讓文本得

44 參見鄧元尉，《通往他者之路—列維納斯對猶太法典的詮釋》，台北：台灣基督教文藝，2008年，第68頁。

45 但是關於這點，David Tracy曾經質疑列維納斯將神秘主義等同於偶像崇拜這樣的作法；但是若依循John Caruana將此一脈絡置於 *il ya* 概念下，或許是一個更佳的理解可能。同上，第69-70頁。

以在時空中，透過與讀者的互動以承載多重意義，產生新的詮釋空間。所以意義並非僅只是尋求文本的原始意義，意義產生在文本與特定時空環境中的群體之間的關係，產生在文本與歷代群體交流的歷史中。因而意義是流動、變動且多元的，在此一流動、變動與多元中，文本是既開顯，同時也遮蔽著其承載的意涵。而文本與此一歷代群體交流過程中的意涵，也同時標示了其倫理向度的展現，關於此點，我們留待底下陳述。

至於就拉康的他者觀而言，有關真實、再現與原初壓抑是他所持續不斷關心的問題，而這些問題也涉及到觀念性替代空間、防衛機制與精神盲點，拉康特別注意到的是在其中的語言中的「真實」（real）為何？亦即，語言中「我」的分裂（the splitting of the I (ego)）。根據佛洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939）超我是自我的一部份，其隸屬於無意識系統。而自我是外界現實的代表，超我則是內在世界的代表，「它」（it, *id*）的代表，是最強烈的動力與最重要的本能變化，其從心理生活的最底層轉化為最高的價值。這個「它」可以是絕對「他者」（absolute other）的律法，是大寫他者（the Other），是倫理他者：在文化里，為了維護最高道德價值時所經常牽涉的強烈心理能量，以及為何這些都是屬於文化體系的最高價值卻都時常是無意識的，都是因為「它」之驅動所使然。因此在文本之中所開顯或者遮蔽者，不僅與人的原初經驗有所相關，同時其在語言的層次上不僅既開顯卻又遮蔽，同時也最終地指向倫理性問題。

在上述的陳述中，可以說無論是列維納斯或者是拉康的

「他者」觀，其最終地與形上層次有所關連，並同時也涉及到倫理向度。因而，在關注宗教敍事中所呈顯的「我—他」敍事時，已然不能僅是單純地將「我—我」——「我」敍事層面視為指涉、承載與再現絕異之彼。其可能不僅與兩種「我—絕異之彼」的層次相關，同時也指向兩種不同的倫理向度。

2.「我－他」敍事之倫理向度

在列維納斯的他者概念中，我們在與他者相遇時，是具有宗教的特質的。而這一「面對面」（face to face）成為了一種「終極結構」（ultimate structure），其中展現著我們回應、接待他者此一「終極事實」（ultimate fact）。他者的面容，如前所述，即以一種上帝之聖顯（epiphany）展現在我之上，其做為一種敞露的啟示而臨於我們。其中所刻畫的是在上帝、自我和他人三者之間所劃定者，應是自我／上帝、他人此兩端的中界線。他人並非為「另一自我」（alter ego），卻更可說是「另一上帝」（alter God）。簡言之，對列維納斯而言，上帝一詞所具有的即是「對他人的責任」。進一步地說，列維納斯的主體應是出自於對於他者的臣服，是一個道德主體。而此一道德主體的形成又與語言事件息息相關。所以，「他者是無限的」這種命題陳述本身即是一種倫理籲求。亦即，列維納斯的他者觀，即是將倫理學視為形上學。同時列維納斯也指出對於宗教經典的詮釋本身即是一種對於他人的倫理行動。因為在經典的閱讀行動中，具有一種倫理結構，同時其並展示為一種倫理性的相遇事件[46]。這使得透過列維納斯的他者觀來審視宗教敍事的「

46 See Michelle Boulous Walker, *An Ethics of Reading: Adorno*, Levinas, *and Irigaray, Philosophy Today 50* (2006), p. 255.

我—他」敍事時，其詮釋行動本身即帶有一種形上學的意涵在內。也就是說，對於閱讀宗教敍事的詮釋者而言，其必須在閱讀行動中去響應他者的召喚，並透過詮釋來實踐關心他人的倫理德行。擴大來說，宗教實踐本身即是由個人到群體，社群的層面優先於個體的倫理行為與對上帝的信仰。因而對於宗教敍事的詮釋是「同一——他者——第三方」及其所對應的「詮釋者——文本——人民」。這也表示了對於他者的無限責任並非僅是個體的、孤立的，其應在一個社群中去實行之。

相較於列維納斯，拉康的他者觀雖然也涉及倫理面向，卻大不相同。拉康認為，弗羅伊德所指出的無意識的真實主體與其所說的異化認同過程中所形成的自我，有所不同。因為，此一主體是一絕對主體，因而可以說是具有道德倫理的必然性。而此一倫理性，亦即其絕對主體性，就成為了一種「我所要成為的存有狀態」。同時，「小他者」（the little other）不是真正的他者，而是自我的投射，其完全刻劃於想像界之中。「大他者」（the big other）則指涉完全的他異性（radical alterity），超越想像他性的異質性。拉康將此他性與語言和法律對等起來，因此大他者便被刻畫於象徵界之中：大他者便是象徵秩序。語言發生在他者之處，在我說話與聽話的他者之間。此他者之處亦延伸進入到了自我而成為語言之法則，亦即無意識之語言法則。所以對我而言，此一絕對主體及其倫理性，是他者的慾望，因為我要成為他者所慾望者，我才能成為我的存有狀態。因此，宗教敍事中的「我—他」敍事本身也可能所表達的是某種透過語言而顯露的慾望，其所具有的結構性

與排除法則即是主體的倫理性來源。因為就拉康而言，所謂的真實是無法描述的，它就在那裡，並不區分，唯有符號表意作用才會切割真實，亦即所謂的「真實」是存在於象徵系統之外。因而宗教敍事中的「我—他」敍事的另一面向即為，主體藉由語言所表述的或是透過對於語言的詮釋所理解的，已然是符號所切割的真實，因為語言無法承載真實，真實與語言之間具有一道無法跨越的鴻溝。但是透過語言的法則，我們得以窺見真實的魅影，但也在臣服於其法則之下時，建立我們的倫理性。

底下將藉由上述對於宗教敍事的反省，並藉由後設角度的切入，探討日本天主教作家遠藤周作的作品《海與毒藥》在此一反省脈絡下所能開展的意涵。

肆、遠藤周作的《海與毒藥》

眾所皆知，遠藤首先是以評論者的身份進入文壇，其首篇評論〈諸神與一神〉中以日本人在閱讀西方文學時的「距離感」，作為一神與泛神的論述基點。東方與西方，「受身的肯定」與「能動的肯定」，其背後所揭櫫的是屬於一神與泛神在秩序與階層上的差異。按照遠藤的論述思考：在東方，人（個體）是整體的一份子，而整體是人的集合（個體）；[47]在西方，人與神之間有個截然劃分的疆界，一方面，人無法成為神或天使，另一方面，人卻擁有著可以拒絕或接受神的自由。究竟「一神」與「泛神」的

---

47 參見遠藤周作，〈誕生日の夜の回想〉，《遠藤周作文學全集》第12卷，東京：新潮社，2000年，第107頁。

區別與意義為何？是否如同遠藤所說，兩者只能在對立的立場上彼此遙望，而無法達致一定的和諧？

要討論一神論，就必須其字源有神論談起。有神論（theism）一詞源自希臘文，意義為討論神的學說。但是，這裡的theos已經不再指古希臘時代的諸神，而是指基督徒及回教徒思想中的宇宙唯一創造者（Theos）。就這樣的意義來說，有神論其實就是一神論（monotheism），也就是《聖經》所指創造世界與一切的唯一主宰。[48]相對於此的泛神論（pantheism）一詞則主要包括三個部分，即希臘文的形容詞*pan*全、泛；名詞*theos*神；主義*-ism*。泛神論幾乎在各宗教、文化、哲學中不斷出現，並不是一時一地奇特的現象。由於思想史中各時代對宇宙和神的觀念各不相同，而發展出形形色色的泛神論，以致很難下一個共同的定義。但各種泛神論有個共同的基本架構：否認神與世界之間基本上有區別，或者宣稱神與世界渾然一體，是個唯一絕對、無限、無位格的存有。但對此存有的看法則見仁見智，各不相同。[49]

遠藤認為擁有一神論宗教風土的西歐文學之中所孕育的對立精神，拓展了文學在其構建上的多層次感，特別是形而上學的部分。而這一點，則是當時的日本文學所欠缺者。同時，他除了意識到自己的一神論信仰之存在秩序與

48 參見《神學辭典》，輔仁神學著作編譯會，台北：光啟出版社，1996-1998年，第209-210頁。

49 泛神論宣稱神與宇宙渾然一體，然因強調重點不同而形成兩大主流：1.狹義的泛神論或「宇宙即神論」（pantheism）；2.萬有在神論（panentheism）和「神即宇宙論」（theopanism）。同上，第339頁。

日本泛神式感性的對立與矛盾外，另一方面，他也時時刻刻地受到孕育自己的風土之影響，被日本人的被動性、無區別概念、融合等感性所誘惑和吸引，讓他不斷地在這兩個不同的世界中尋求調和。從一神與泛神之間的對立所展開的，首先便是有沒有一位超越的絕對神祇的存在。為西方基督宗教而言，這一位絕對的形上超越神的存在構成了其宗教的教義與內涵：[50]首先，祂是一位創造者；其次，祂是一位位格神；最後，因此祂也是一位倫理性的神。

在《聖經》的〈創世紀〉[51]中，神首先是作為創造宇宙萬物的神祇而登場的。因此，天主是創造者，這裡的創造於是就假定了一個有位格（person）的神，於是被創造的世界及人類的誕生則成為一個「行為」，這個「受造界」就與這個位格建立了關係。如上所述，天主不僅僅是一位創造神，也是一位「位格神」。[52]「位格」[53]兩字意謂著「具有理性的個別體，整個存在及其活動與關係的最後主體」。[54]在基督宗教的神哲學思想中，位格這一概念表明了人與神的

50 有神論所云的神就是聖經所指創造世界與一切的唯一主宰。由西洋哲學而來的有神論包括下列的思想：1.神是有知有意的獨立位格，在祈禱中應稱為「禰」。所有宗教，包括多神教、單一多神教，對這點並無異議。2.神創造世界及其中的一切：天地萬物，無論有無形象，均由神從一無所有之中進入實際存在。3.神不僅內在於此世，而是一開始就超越世界以上而自存，以後也不會被拘於此世。有神論也反對自然神論（deism）；自然神論指十八世紀一些英國思想家如丁達（M. Tindal，約1655-1733）等的想法，認為神創造世界以後就與世界絕緣，不再加以干預。反之，有神論相信神不息地保存世界，與被創造物合作並加以照顧，且能藉啟示與奇蹟對世界對特殊干預。輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，第210頁。

51 一般而言，在聖經裡的創造有兩種基本典型：創世紀第一章所記載的是整體的創造，第二章所寫的則是個別的創造，即人的創造。參見房志榮，《創世紀研究》，台北：光啟出版社，1989年，第22頁。

52 對話中、戲劇中用來描寫不同關係的行動。

53 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，第276頁。

54 同上，第276頁。

位際關係：兩個分別的、獨立的主體之間的交往、對話。這與東方的靈修經驗相當不同，因為東方的靈修往往比較強調的是主體與主體之間的結合統一，而非對立；互相滲透寓居而非對話；注重合一勝於你我之際的分別。因此，從「位格」的概念就更能理解遠藤所稱之西方「對立、清楚劃分」的宗教概念。

另外我們也應當注意到的是，這位超越者不僅為一有位格者，同時也顯示為一位倫理性的神祇。此一倫理性在《聖經》思想中最清楚的表達，即為「十誡」的頒布。這一倫理性不僅標示了這位至上神的特性，也清楚地標示了人所在也應當在的坐標，因為祂所給予人的是倫理性的誡命，透過這些誡命，人與此一具有位格的至上神產生了關係。這一倫理性誡命除了要求人得面對自己與神的關係，也要求人面對自己與他人之關係。有如海德格所說，人不僅只是在這個世界中的存有（*Dasein*），更是與他人有著共存（*Mitsein*）[55]的關係。如果將此一共存關係擴大觀之，可視為就是前述列維納斯所說的「面容顯現」意涵，亦即別人與我的關係是展示為「面容」的要求，是具有相當深刻的倫理性要求。同時，因為面對唯一至上神這一倫理性要求的緣故，就產生了在此一脈絡中的基督宗教的「罪」意識，這一「罪」的意識源自於在這一倫理性的神面前，人自覺犯了錯而產生的意識。[56]「罪」的意識與「惡」緊緊

55 在此我借用海德格在談論此在（*Dasein*）與彼此之間的關係時所用的用詞「共存」（*Mitsein*），來表示人不單只是在這位超越的位格神之前與之有倫理性關係，同時也跟自身世界裡的人因為這位倫理性的神的要求，而彼此有著倫理性關係。

56 關於「罪」和「惡」的關係，有不少神哲學家們對此一議題的相關著作。而Paul Ricoeur的《惡的象徵》（*The symbolism of Evil*）更是有相當精闢的論述。

相關，因此，我們將由倫理性神祇這樣的概念出發，了解「惡」與「罪」之內涵與關係。

面對一位倫理性的神祇，人如何面對祂及自身的作為？遠藤在〈我和基督教〉這篇評論中提到與基督宗教不兼容的日本人的感覺中，主要就是對於神、罪、死沒有感覺：亦即日本並無一般所稱的無神論，只是對神沒有感覺；甚至可以說，神是不必要的東西。[57]因此日本人在「罪」的意思方面，就與基督宗教不同。遠藤在《我心目中的神》中就提到：

> 在日本人的道德觀念裡，「罪」的概念，所指的並非基督宗教的罪，而是不潔或污點之類的東西，亦即人生旅途中所會遭遇到的苦。……日本人所謂的「罪」，在古代裡指的是不潔。生病也是「罪」，那是因為將身體弄髒之故。相對於罪，所謂的善，指的就是不潔的相反，清淨的意思。清淨這個字，在後來演變成潔白。所以，罪，指的是不潔；而善，指的是清淨。這是日本人對於善惡的根本概念。[58]

不僅如此，遠藤同時也提到了：

> 有迷惘、恐懼死亡、害怕疾病、執著於某物、被煩惱所控制等，凡此種種都稱為無明的世界。無明的明，就日文來說指的就是變光亮的意思。變光亮的相反也就是黑暗，亦即無明。換句話說，就是因為智慧未開，所以黑暗；因為尚未頓悟，所以黑暗。沒有頓悟的狀態，就稱為

---

57 參見遠藤周作，《私にとって神とは》，東京：光文社，1988年，第149-151頁。

苦，就是罪。[59]

所以在日本人的感受中，宗教的目的是：

> 在日本人的宗教觀念裡，宗教主要的目的是要讓自己潔淨。只要潔淨，自然可以遠離迷惘，從痛苦中解放，也就是得救。[60]

因而，日本人甚至認為基督宗教所說的靈魂死亡的罪意識似乎是極端的：「……從日本人的感受性來看，基督教所說的靈魂死時的罪意識是有點極端的……。」[61]為日本人而言，所謂的「罪」是指破壞了社會的約定、習俗，抑或是損害了美的和諧時，[62]亦即審美感是優於道德感的，而非基督宗教所說的嚴峻道德意識。因此，如何使對神、罪、死亡等沒有感覺的日本人可以成為真正的基督徒，就是遠藤探討的核心主軸。而這種和諧感、一體性，相反於基督教的感覺，可以說甚至是潛藏在日本人的心中、流伏於他們的血液中的。這些就構成了遠藤早期創作的思考點，以及在《海與毒藥》中透過書寫所提出者。

---

59 同上，第153頁。

60 同上，第154頁。

61 同上，第307頁。

62 西方學者貝拉（R. Bellah）認為，在日本的人、自然或神中，根本的惡似乎是被否定的。另外，惡亦被理解為相對的，表面的惡，如果往更廣義來看，惡可以被解釋為一種伴隨日常生活的「摩擦」，或是一種因我們的肉體而產生的「重壓」。這種摩擦或重壓使我們轉變了真正的自然軌道。因而仁、自然和神的合一，不是動態性的，而是一種緊張中的調和（tense harmony）。貝拉的「緊張調和」的說法，與遠藤所說的「和諧感」有一些不同。他認為日本的藝術和對自然的審美態度也都與意想不到的事物相關，並與揭示一切對象的個別性中其內在生命的緊張瞬間有關。因此，均稱美是遭到嫌惡的，雖然存在的是調和，但是一種緊張調和。當然，這裡的緊張並不帶有心理學上的緊張或憂鬱之意。參見貝拉，《德川宗教：現代日本的文化淵源》，王曉山、戴茸譯，北京：三聯書店，1998年，第78-79頁及79頁註1。

《海與毒藥》一書出版於1958年4月，該書於同年得到第十二屆每日出版文化獎與第五屆新潮社文學獎，[63]可說是遠藤文學的一個高峰之作。《海與毒藥》主要由三個部分構成：海與毒藥、受裁判的眾人與到天亮為止。遠藤本來希望透過書寫探討日本人在「罪與罰」意識之欠缺，但是因為當事者的抗議，使得本書最後成為了探討日本人缺乏「罪意識」的著作。[64]故事素材為第二次世界大戰時發生於九州島大學附屬醫院之美軍俘虜被實施人體解剖事件，[65]透過遠藤對於「我」、主角「勝呂」、「戶田」等的敘事安排，營造出深刻的壓迫感，並進而產生省思。故事的梗概如下：第一部份主要由「我」的視點為主，搬到東京新住宅區的「我」認識了加油站、西裝店的老闆和勝呂醫師。在公共澡堂裡，聽聞了他和西裝店老闆以前在中國大陸的殺人經驗。後來「我」到九州島參加小姨子婚宴時，在無意間知道了勝呂醫師與F醫大俘虜人體解剖事件有所關連，基於好奇心的驅使，就做了調查。之後回到東京，在又去看了勝呂醫生的「我」的告知下，勝呂醫師知道自己的過往為「我」所知時，自言自語地說：「那是沒辦法的事情！在那種情況下真的一點法子也沒有，以後也是一樣，我自己沒有信心，如果將來還是遇到同樣的狀況，我或許還是會那樣做……」回家途中的「我」想起了「人面獅身像的

63 《海與毒藥》於1957年6、8、10月在《文學界》連載，1958年4月由文藝春秋社發行單行本。參見遠藤周作，《遠藤周作による遠藤周作》，東京：青銅社，1982年，第105、110頁。

64 同上，第106-107頁。

65 《海與毒藥》主要是基於昭和20年5月到6月發生的「九州島大學生體解剖」此一事件，但是遠藤表明了他將故事做了改變，並移至不同次元世界。關於這一部份可以參見註49。至於故事與事件的相異點，可以參見笠井秋生，〈『海と毒薬』――罪意識不在と罪意識の風化〉，《遠藤周作論》，東京：雙文社，1987年，第106-108頁的整理。

謎題」，同時也在考慮是否以後還要去給勝呂醫生看。第二、三部分則將故事場域轉至九州島F大醫學院，在一場爭奪醫學院院長職位的權力鬥爭中，遠藤透過對於手術及人體解剖的描寫，呈顯出在戰爭與權力慾望的爭奪下，聚焦於人的行為／不行為與選擇／不選擇等層面所呈顯出深層意涵。這一深層意涵的展現則是希望透過對於「神到底在不在日本人之中」這樣的詢問而展開的。遠藤相當技巧地透過「活體解剖」事件的敍事鋪陳，探問當人面對生命的意義與價值時，是否存在著一個可能的不變準則，或者是在不同文化脈絡中，這一真理性原則有著不同的準則。因而在《海與毒藥》的閱讀中，我們感受到罪意識的缺乏所展現的可怖之處。這一可怖之處不僅在「獅身人面像」的謎題中、在佈滿塵埃的街道中、在眾人的不以為意中，更在於透過書寫傳達給讀者的詢問中，若神不在，是否就沒有罪意識？那這一切行為是否僅僅只是關乎恥感而無更高層次的道德倫理意涵；[66]換個角度來說，當人產生基督宗教的罪意識時，是否也就標示了一個西方一神傳統中的神祇？

另一方面，一般論者亦大多認為本書的書寫主要就是探討日本人缺乏罪意識，特別是宗教上的罪意識為主。例如武田友壽就以「運命的連帶感」來分析作品中人物，除了特別關注於作品中的女性角色及其可能被忽略的重要性外，立論的角度則是直接以罪的意識與良心為基點展開論

66 在此用「恥感」一詞，主要關涉到的是美國人類學家魯斯・本尼迪克特在《菊花與劍－日本文化的類型》（*The Chrysanthemum and the Sword—Patterns of Japanese Culture*）一書中所討論與「罪感文化」（guilt culture）相對的「恥感文化」（shame culture），以及中村雄二郎在其著作《日本文化中的惡與罪》所提出的論點。

述，認為《海與毒藥》這部作品「確實是以糾問日本人的罪意識之不在，衝擊倫理觀根源之脆弱」；[67]細川正義則指出透過作品的最後，這一表示罪意識的可能性被封閉了起來；[68]其他如山本健吉、亀井勝一郎、北森嘉蔵等也都認為本作主要是以神的存不存在展開對於行為、罪惡感等提出詢問。[69]也就是說不論是書寫、詮釋或者是分析論述，當面對所謂倫理性問題時，必然得涉及到的即為關於神的概念，這也與前述爬梳的遠藤關於「一神與泛神」的觀點相關聯。在前面的論述中提到，當面對一位倫理性的神祇，人如何面對祂及自身的作為？遠藤在《海與毒藥》中透過俘虜活體解剖及相關事件的書寫，已然不僅僅是「一神與泛神」的問題，而是更深層地挑動了某一種在閱讀時必然不可迴避的挑戰：我們站在甚麼樣的基礎上面對此一在敘事書寫中所提出者？進一步地說，在閱讀行動中，我們必然得面對那透過表層的現象文本而與我們對話的深層文本，此一深層文本要求在對話中的我們提出自身所在的立場，以對此一閱讀行動提出理解、詮釋，來措定自身所處之地。雖然理解總是在過程（on the way）中，但是我們不就也是在一次次的理解的意指行動（signification）中移動、重置與再次理解？因此，透過罪意識與神觀的書寫，遠藤在《海與毒藥》中所要詢問的？或者應該說，在我們的閱讀中所無法迴避而必須有所回應的，究竟為何？是否僅是神

67 參見武田友壽，〈運命の連帯感〉，載於《遠藤周作の文學》，東京：聖文舎，1975年，第140頁。

68 參見細川正義，〈『海と毒薬』論〉，載於《作品論 — 遠藤周作》，東京：雙文社，2000年，第86頁。

69 參見笠井秋生，〈『海と毒薬』— 日本人的な感覚の追究〉，載於《遠藤周作 — その文學世界》，東京：星雲社，1997年，第61頁。

在不在日本文化之中？在這問題之前，還有什麼更為基本的嗎？

在上述的說明中，提到《海與毒藥》的相關研究主要仍然基於神的存在與否以及與此相關的罪意識存在／缺乏，提出各種詮釋可能與文本分析。讓我們在這論點的基礎上，嘗試更進一步地探詢。首先，在本論文前半部份的論述中提到從敍事學研究的角度來看，敍事中的「我—他」論述基本上都是「我—我」論述的變體或者多元化，因而作者所欲表達者，不論是在意識或是無意識層面的，都展現於此一「我—他」論述之中。但是，宗教文學中的敍事應當在一個不同的視點上來思索，也就是說應該將這「我—我」論述及其變體、多元化的「我—他」論述的進路，重置為真正的「我—他」論述。因而，在閱讀行動中的讀者、詮釋者必然無法單純地將在敍事場域中所提出者，視為僅是作者「有意」、「無意」中所書寫者。在《海與毒藥》中，遠藤的確透過書寫，提出了罪意識的存在或欠缺，是否是因為日本並未具有像西方一樣的神？所以在閱讀的層次上，我們可以簡單地認為這是遠藤自身處境（或是東方基督徒）所面對的問題，而相關研究的論點與層次，也就被定位於「神—罪意識」這種對應組上。其所造成的結果就是我們必須面對接踵而來的選擇題（或甚至是是非題）：是因為「一神」or「泛神」嗎？這不僅無法更深層地對文本之中那不斷生成的深層意涵提出可能的詮釋，同時也無法解答為何身處東方文化之中的我們，面對遠藤於《海與毒藥》的敍事書寫，仍然會感到震驚、戰栗或是嘆息、同情。

讓我們回到列維納斯與拉康來審視這一問題的可能

面向。列維納斯所指出的宗教經典詮釋，其本身即是一種對於他人的倫理行動。因為在經典的閱讀行動中，具有一種倫理結構，同時其並展示為一種倫理性的相遇事件。也就是說，對於閱讀宗教敍事的詮釋者而言，其必須在閱讀行動中去響應他者的召喚，並透過詮釋來實踐關心他人的倫理德行。因而在《海與毒藥》之中所開顯的，已然並非是一個事件的「不同次元書寫」；但恰好是透過此一敍事的展開，我們在閱讀中「到場」面對此一回應的召喚，這也使得我們注意到當將《海與毒藥》的主題簡化「神—罪意識」這種對照組時，我們可能已然拒絕了更多元而具動態性的召喚，以便將自身置於一個「化約文本中的他者」的安全坐標上，透過此一化約而可以迂迴、漠視、甚至拒絕響應。相對於列維納斯，另一方面，拉康則認為弗羅伊德所指出的無意識的真實主體與異化認同過程中形成的自我，是不同的。此一主體是一絕對主體，其具有道德倫理的必然。而此一絕對主體之倫理性，亦即其絕對主體性，即是一種「我要成為的存有狀態」。因此，宗教敍事中的「我—他」敍事本身所表達的也可能是某種透過語言而顯露的慾望，其所具有的結構性與排除法則即是主體的倫理性來源。因為所謂的真實是無法描述的，其並不區分，但符號意指作用（signification）卻會切割真實（real）。因此，所謂的「真實」（the Real）是存在於象徵系統之外。宗教敍事中的「我—他」敍事的另一面向即為，主體藉由語言所表述的或是透過對於語言的詮釋所理解的，已然是符號所切割的真實，因為語言無法承載真實，真實與語言之間具有一道無法跨越的鴻溝。但是透過語言的法則，我們得以窺見真實的魅影，但也在臣服於其法則之下時，建立我們

的倫理性。這正好呼應於上面所提到的對應組概念。當我們說宗教敘事中的「他者」是不可化約、無法真實地描繪時，這一方面表述了「他者」的「真實狀態」，另一方面也提醒了我們，當我們透過語言來書寫、閱讀時，我們已然地在一個與他者的“gap”中，透過法則、透過切割，藉由表象來措定他者與主體的位置，這同時地構成了主體的倫理性法則與思辯內涵。因此在我們的閱讀中，又不得不藉由對於大他者的慾望窺視，在語言的法則中，措定主體倫理法則的坐標。所以在文本的詮釋進路上，又會有各式各樣的對應組，以便措定坐標，進入大他者的慾望所指之處。

結論

本論文從敘事學的角度出發，審視宗教文學之中的「我—他」敘事面向，認為雖然傳統敘事學認為「我—他」敘事即為「我—我」——「我」敘事的轉換、變形與多元化，但是在宗教文學研究的進路層次上，必然不可忽略的是讀者（信仰者／非信仰者）與敘事文本之間的對話關係。這一對話關係具有流動、變換與脈絡化等特性，透過「互文性」的概念，可以指出的是此一對話關係場域中所存在的「他者」。但是，就宗教敘事的「他者」而言，其具有何種可能內涵？在列維納斯與拉康等學者的探問與思想發展中，呈現了兩種不同的「他者」觀。一方面，列維納斯將倫理學視為形上學讓我們理解到語言本身所具有的倫理性特質，其並形成道德主體。「他者是無限的」的命題陳述即是一種倫理層次的籲求。因為在宗教經典的閱讀行動本

身即具有一種倫理結構，並呈現為一種倫理性相遇事件。另一方面，相較於列維納斯的拉康則認為這一在主體建立前即竊取主體位置的他者，成為了一個絕對主體，其並構成道德倫理的最終根源，召喚著主體去實現「我要成為的存有狀態」。此一絕對命令、律法和道德倫理除了跟語言息息相關，其所關涉的其實就是人本身的最深層慾望。因此，當我們藉由此一後設思考去審視遠藤周作宗教文學的研究，例如本論文所提到的《海與毒藥》時，[70]就會發現重新措定宗教文學中的宗教敍事坐標的必要性。宗教敍事如何藉由語言呈顯出這兩種「他者」：其既是絕對、不可化約的他者，亦是律法的根基、道德倫理的他者。而其中所給予的啟發或者隱藏的排除，或許能讓我們重新思考在宗教文學裡的「神聖者」、「超越者」的真實（real）到底可以是甚麼。

70 行文至此，或許有人會大失所望，因為既然以遠藤周作的《海與毒藥》為例，則應該進行文本分析或詮釋之類的書寫。但是一來囿於整個論點的展開與論文字數的限制，本論文無法「再細緻」地進一步的展開這方面的論述；另一方面，透過論文前半部所展開的論點，後半部關於《海與毒藥》的部分則更希冀呈現的是與其相關的文本後設反省，因此不僅假定一個曾經閱讀過《海與毒藥》的讀者，更希望能從一個後設省思的角度思考對於宗教文學研究的進路所可能會有的「不思之處」。

中國天主教與東西文化交流

簡述聖言會在中國對聖經翻譯的貢獻（1882-1950）

馬雷凱（德國華裔學志研究所） 文[1] / 李海艷 譯[2]

1 馬雷凱（Roman Malek），波蘭人，世界著名漢學家，德國華裔學志研究所主任，主要研究中國天主教歷史、中國宗教與哲學。

2 譯者前言：在《聖言會在中國》一書序言中作者談到："中國，是年輕的聖言會士們的摯愛"。會士們懷有一顆赤誠的心關愛著中國，他們不辭勞苦、長途跋涉、飄洋過海來到中國，尤其在山東的土地上辛勤耕耘，傳播福音的種子，並獲得累累碩果；為見證基督的信仰，不惜奉獻自己生命，在中國的教會史上曾寫下了光輝的一頁。他們的福傳精神激勵著歷代的中國基督徒，使他們從先輩們的傳教方法與英勇事蹟中吸取寶貴經驗，以開闢當代新福傳之路，繼續他們未竟之事業。

聖言會在山東福傳工作之最重要的貢獻之一就是：對聖經的翻譯及出版，這及時地解決了信友們靈性的飢渴。這些書籍內容豐富，深受讀者的青睞。影響之大，甚至普及到全國各地。

在課餘之暇，我對"聖言會在中國的聖經翻譯貢獻"有所了解。多次承蒙馬雷凱（Roman Malek）教授的鼓勵、指教，並提供各種資料。此原文（英語與拉丁）是馬教授多年的資料積累及研究。在翻譯過程中又多次得蒙華裔學志研究所的顧孝永（Piotr Adamek）博士的慷慨幫助。於此，再次誠摯感謝諸位聖言會會士對中國教會的卓越貢獻。

一、聖經翻譯的概況

1. 概括介紹20世紀初中國天主教對聖經的翻譯

聖言會士韓寧鎬主教（Augustinus Henninghaus SVD，1861-1939）在中國山東南部傳教時，於1911年在“聖言會傳教使者”一文中提到：“在中國的傳教工作中已有對聖經的部分翻譯，但至今還沒有整部聖經的譯本。直到1911年為止，有耶穌會李問漁神父（Laurentius Li）翻譯了四部福音和宗徒大事錄；陽瑪搦神父（Em. Diaz）和馮秉正神父（De Mailla）對主日聖經的翻譯，並做了很好的註釋；還有耶穌會陳瑪弟亞神父（Matthias Chen）、遣使會主教田嘉璧（Delaplace）和聖言會赫德明（Josef Hesser）神父分別對聖經的故事做了翻譯，但沒有附上與故事相應的圖片；方濟各會主教顧立爵（Eliguis Cosi）運用西方人的字母（拼音形式）翻譯了舊約聖經故事（參閱圖片VIIIa，VIIIb），並在19世紀末已經出版；耶穌會神父艾儒略（Aleni）、丁鳴盛神父（Ming）和戴遂良神父（Wieger）出版了有關耶穌的生活；法國殷弘緒神父（d'Entrecolles）翻譯了多俾亞傳。”

以上是韓寧鎬主教1911年所提到天主教的聖經翻譯情況，並特別強調，當務之急應建立有系統的中文圖書館，特別側重於“聖經方面的書籍”。

2. 傳教學家提倡翻譯聖經，並採用“信、達、雅”的翻譯技巧

12年後，在整部聖經還沒譯成中文時，德國一位傳教

學家Josef Schmilin（1876-1944），在“天主教傳教基礎”中（Katholische Missionslehre im Grundriss）針對中國天主教聖經翻譯時提出：“在傳教區的學校中，不僅應具備一些文學書籍，而且更需要一些與宗教有關的讀物。特別是應該具有天主的聖言，聖經是基督徒文化的最高峰，因此首要的任務是對聖經的翻譯與閱讀。”

新教的一位傳教學家Warneck（1834-1920）認為：聖經主要閱讀對象是基督徒，而對非基督徒來說，是一部完全封閉的書；人對於聖經的理解建基在對聖經基本知識的了解，而這對於非基督徒來說，聖經的內容為天方夜譚、難以理解，閱讀時會對譯文造成一些誤解；正確理解聖經的基礎應以虔誠的信仰和外來的啟示為前提（在此完全是天主教的觀點）。可見，這些條件對於非基督徒難以達到。他提倡：聖經翻譯對於非基督徒來說，提倡採用簡短的聖經故事、詩歌形式來表達，如對創世紀、福音、宗徒大事錄等等應以簡短、故事性的方式翻譯並傳播。

根據Josef Schmilin所提到，當時教會對於閱讀聖經的規定，即除非得到主教或教會權威人士的認可，才可閱讀。天主教對閱讀聖經有所限制，而基督新教則相反，則鼓勵信眾大量翻譯與傳播。對此天主教為找到一個平衡點，Josef Schmilin論道：“不必要對聖經全部翻譯，只翻譯部分故事情節，對於學校的每日所用足矣。”又說：“聖經翻譯的工作是傳教士們首要的任務，也是最困難的工作。應該注意的是，翻譯聖經應該慎重，不應追求速度；翻譯者應該具備對神學和語言方面的基本知識，譯者不但要求精通本

國的語言（除拉丁文外），還得熟悉聖經的原文；譯者不應拘束於字面意義，但也不能無約束性；採用‘信、達、雅’的翻譯技巧，運用生動優美、通俗流暢的大眾化語言來表達，從而使所有非基督徒對此理解。”以上是Josef Schmilin提到在中國翻譯聖經的困難和希望。

3. 上海公會議對翻譯聖經的重視

1924年，在剛恆毅（Celso Costantini）主教的籌劃下，於5月24日至6月12日在上海召開了第一屆中國教務會議，與會者有部分外國傳教士、主教、神父、修女、教友等等。在會議中成立了聖經委員會，並大力支持並推行翻譯及註釋聖經的工作。文獻如下：

第二卷35號提到：對於中國第一屆公會議所提出的要求，及已往傳教士所提倡對聖經的翻譯（1391號），應大力支持並執行。

緊接著36號提到：翻譯聖經應遵守“信”“達”“雅”的原則，以便使讀者容易理解。

38號：對於第一屆中國教務會議之前已經翻譯的部分，大公會議予以誠摯感謝，並給予大力支持。

4. 從我們現在的眼光看，當時上海第一屆中國教務會議的一些決議並不完善，不過我們應該對特殊時期的教會背景和教會觀點有所了解。我們要討論的是19世紀末20世紀初，傳教士在中國所做的“聖經工作”。在此特別強調聖言會在中國傳教區對聖經所做的翻譯工作，而聖言會所翻譯的

聖經內容只是整部翻譯工作的一小部分，然而，盼望這一小部分起到拋磚引玉的作用，對此希望各大修會通力合作收集相關資料，以便使在19世紀與20世紀初的聖經多種譯本得以全面收集。

除此之外，我們應該支持Walber Bühlmann 的說法，他提到：“信友對聖經知識的缺乏，原因在於對聖經的理解。而當時所有的聖經資料只是大綱式、概括性的，而並沒有具體到聖經的章節。”

同時我們也應該肯定 Bernward Willeke 神父的看法，他論到：對於19、20世紀初的中國天主教會來說，基督徒已普遍教授與傳播聖經，在生話中也發揮了極大的作用，所翻譯的聖經章節甚至超過我們的想像。聖言會對聖經翻譯的貢獻，我們要逐步地分析，首先要從所出版的書目開始探討。

5. 1950年聖言會統計了在北京出版的所有書目，並編輯成冊，名為：《圖書目錄1950公教圖書館北京聖言會》。他們採用中文編輯，以便讓中國人閱讀並了解教會所做的貢獻。但由於多年戰爭的破壞、書目有所遺失。最後，總共收集著作1699本，並裝訂成書。其中直接涉及到聖經內容的為108本，只有17本由聖言會出版並發行（一些書分很多冊，聖言會總共出版了424本）。如此看來，聖言會對於聖經讀物的出版屈指可數。

6. 然而，有些書目中也包含聖經的內容，但在目錄中沒有提到，對此我們也把這些書編入目錄中。經過多年的整

理，直到1950年左右得知40本有關聖經方面的著作，並已出版，這只是聖言會出版的424本中很小的一部分。

Walbert Bühlmann 說得非常正確："天主教所翻譯的聖經數量不到基督新教的一半。尤其是1947年8月在北京的圖書展覽會上，有關聖經內容的書籍屈指可數。我們不應該只從數量上判斷，應該從當時天主教對聖經研究的規定來了解。對於翻譯聖經工作中難以理解的部分應保持謹慎的態度。Bühlmann 同時指出了引起爭論的問題：如聖經與教會訓導權、聖經與聖傳的關係。教會從來沒有禁止人翻譯聖經，但教會保留對於解釋聖經的權利。

我在這裡所介紹的，即按照聖言會在中國出版社的情形來分析，首先提到的是在目錄中的一些重要文獻。

6.1 第二次世界大戰之前，聖言會在山東兗州創辦了教理教授學校，本會的赫德明神父（Josef Hesser，1867-1920）擔任學校的校長，在此期間他翻譯了Ignaz Schuster [3] 的一系列的聖經著作。於1905年出版了 Schuster 的中文舊約聖經，名為：《古經略說》，此書到1945年已第七次出版；之後出版了新約譯本名為：《新經略說》。這些譯著的發行受到很多讀者的青睞，並對中國的聖經知識傳播，發揮了極大的貢獻。經過幾年的翻譯校刊於1910年發行了袖珍版聖經，內容包含了幾乎整部的聖經故事。舊約部分為：《古經大略》，新約部分為：《新經大略》。這兩本作為當時學校的聖經教材，並予以傳播。此版可稱是當時中國教會內家

3 Ignaz Schuster（1838-1869）是德國一位赫赫有名、家喻戶曉的聖經專家，他寫了《新舊約故事》，1847年後此書在歐洲被多人閱讀，並且翻譯為多種語言。

喻戶曉、閱讀量最多的書籍。在1939/40年間，大量印刷高達11次出版。

6.2 聖言會的另一位會士薛田資（Fr. Georg Maria Stenz，1869-1928）神父，他把聖經翻譯成優雅的文言文，名為：《古新經節要便讀》而且配有插圖加以說明，並作為當時高等學校的教材使用。第一次於1916年在兗州府出版，到1933年已是第三版。

6.3 一位中國秀才費金標運用詩歌的形式，對舊約的部分故事進行了再創作，其中有：《洪水滅世劇本》、《古聖若瑟在埃及》、《馬加伯上下》、《艾斯德爾傳》、《多俾亞傳》等等一系列優美感人的故事，並編輯成冊於1918年出版，名為：《聖教故事小說鼓詞》。除此之外，他運用格言、諺語或詩歌的句式來描述聖經內容，名為《聖教對聯》。

6.4 聖言會赫德明神父（Josef Hesser）對聖經的部分章節進行翻譯，命名為：《聖經選讀》。他也對主日節日的福音，以及與當日福音相配的宗徒書信進行翻譯，並出版，為：《主日瞻禮聖經》。這是第一次綜合性的對宗徒書信的翻譯。

6.5 赫德明神父（Josef Hesser）所做的重要的貢獻是：他把Friedrich Justus Knecht[4]的聖經原著及很多精典著作譯成中文，以便讓更多的中國人閱讀聖經。如對《聖經故事與牧靈實踐的註釋》一書進行了翻譯，於1925年出版，名為：

4 Friedrich Justus Knecht（1839-1921）是一位很著名的德語聖經、教理專家。

《新經簡要主講》。之後也對 Friedrich Justus Knecht 的《舊約註釋》進行了翻譯，於1933年以《古經簡要主講》出版。此註釋內容包括：對聖經的書目、內容介紹、以及閱讀聖經的方法都做了詳細的論述。這本譯著被當時的基督徒廣泛閱讀，並作為傳教士和教理講授者的參考手冊，使信友們對聖經更深入地了解，受益匪淺，並廣為流傳。之後也對主日、節日的福音加了註釋。

6.6 除此之外，我們還應關註一些於聖經背景知識有關的資料。如翻譯者還對於聖地、埃及和羅馬帝國的地理位置、歷史背景等資料給予了註釋，並配以相應的地圖，幫助讀者與信友更深入地了解聖經。

二、聖經翻譯、出版工作的基本資料介紹

1. 下面介紹的是，聖言會在中國出版的有關聖經方面的書目。但這些不是釋經學和神學方面的，也不是對聖經內容的敍述。本人不是釋經學和神學專家，只是對著作考察、分析，以便對此感興趣的學者，為今後更深入研究鋪平道路。通過收集資料、分析總結、後公佈於世，以便使更多的人對此工作有所認識並了解。由於各種原因，在短時間內無法全部做完。不過，現在所擁有的，本人覺得價值連城，值得我們探討與學習。

首先，我想做的是：“參考書目”，對所有書目介紹並加註釋，這是我長遠計劃的一部分。最大的願望是，收集聖言會在中國傳教區出版的所有書目，並予以出版。

2. 在介紹參考書目之前，應該清楚指明分享內容的領域。只談有關聖經方面的資料，不論其它專業。不過也有很多與聖經有關的教理、禮儀書籍等。下面的與聖經有關的目錄，也包括解釋聖經內容的書籍。從目錄中分為：聖經類；從聖經的解釋翻譯分：問答類、辨道類、公教禮儀類和祈禱類。

3. 我收集了1840年之前在中國傳教區所出版的書籍目錄，如 Fr. Louis Pfister、Fr. Henri Bernard、Fr. Josef Dehergne、Adrian Dudink（比利時的年輕學者）、Hartmut Walravens（柏林的學者）等其他學者所做的參考書目。這些學者沒有提及1840年之後中國天主教的傳教書目，對此我們需要各方面的傳教出版書目（新教當時已詳細記錄所有出版書目）。

4. 印刷和出版在聖經的傳播過程中起到了舉足輕重的作用。對此，羅馬萬民傳信部於1883年鼓勵所有在華的主教及監牧，應該在自己的教區創立至少一家印刷機構，以服務於傳教事業，這樣可為福傳及維護信仰的需求提供資料。之後，在北京召開的第二次全國主教會議中已通過此決議。直到1912年，天主教已有20家印刷機構。1933年，增加到25家（當時所有基督宗教印刷機構總計65家）。

下面是聖言會在山東的出版社，依照拉丁字母排列順序：

濟寧州崇正堂（1895）；濟寧中西中學校出版；坡里莊（1882）（沒有出版社）；青島天主堂印書局（1899）；兗州/兗州府/兗郡天主堂崇一堂書局（印刷社成立於1903

年，1939年名為“保祿印書館”）；保祿印書館（1939）。

以上出版社中發行量最大、發揮重大作用的應為兗州印刷出版社。對此，聖言會神父Hermann Fischer 寫到：“幾年間兗州出版社曾六次擴建，出版物的影響也逐漸擴大，遍及整個山東，甚至省外的教區，聞名遐邇、倍受青睞。”原因之一：出版的內容很適合傳教士們每日所關注的題目，吸引了大量的讀者，也給傳教事業指明了方向，很多人受益良多。這些出版物的內容來源於聖言會士們。而推動、鼓勵出版社發展的應該是當時的主教韓寧鎬（Henninghaus），韓主教在山東傳教並做主教53年之久，在他的英明管理下，兗州出版社的事業達到頂峰。

5. 下面所談的書目，只討論保存在德國聖奧古斯丁華裔學志研究所圖書館內，由聖言會出版社發行的。對於在中國境內其它出版社（如上海、獻縣、天津等等）的著作，在這裡不加論述。將來可能會有安排加以整理。

6. 以下所論的書目，按照書名的拉丁字母排列，而非以作者。至今我們無法以出版年代的先後順序進行編排，對此也難以考證。在此的記錄方法，按照華裔學誌圖書館保存的先後時間、版本來編排。若有較全面的資料，會附上著作的出版、時間、地點、頁數、版本和目錄的編號。用“◎”符號表示作簡短的註釋及內容介紹。

因此，所有書籍皆按照這種順序：書名、出版社、年代、印刷次數（中文漢字）、頁數和版本（也是依照華裔學誌圖書館的編排模式）。

大多的書目介紹都收集在1926年的目錄（Cat.1926）。如屬於別的目錄會特別說明，並用“{ }”標出。

（K）是Kolanczyk神父1926年所做的目錄。採用德語拼音的方式所做，這為以後尋找德語的書目極為重要。

◎符號為：這些短評或註釋，由今天編輯者所做的，也有源自他處資料的描述。

7. 如果尋找有關書目中版本的說明，是屬哪種版本及印刷或重印的次數，有時難以考究。

簡單地說具有：活版、鉛版印、X印、重印、重刊、新出版、X版等等。以便容易辨別。

8. 以下目錄有關教理的論述和註釋。除此“◎”之外，還有其餘的書目。分別是：

山東兗州府出版，19頁，1914年；
山東兗州府出版，11.2x16.9cm. 23頁，1921年；
山東兗州府出版，24頁，1923年；
山東兗州府出版，11.5x16.8cm. 30頁，1926年；

山東兗州府出版，45頁，1940年。1940年的目錄第一次把出版的著作分為以下幾類：辨道類、聖經類、講道類、問答類、教義類、祈禱類、道德和神修類、文藝類、公教白話報、公教史、公教禮儀類、教科書、教務類、本堂薄記、漢學類、歌樂類、傳單類。

山東兗州府保祿印書館出版，圖書目錄，33頁，1948年（與1940年的相同）；

以下是聖言會Kolanczyk神父所收集的圖書目錄："按拉丁語字母編排作者順利的中文書目"，8頁；"1914年的書目"，1頁；"1923年的書目"，1頁；"1926年的書目"，16頁；"1926年山東兗州府所出版的書與小冊子目錄"，"1940 / 48年的書目"，1頁。

"Kolanczyk神父所收集的沒有書目號碼的圖書書目"，由濟寧方濟各沙勿略德—中中學出版，3頁。

其它出版社印刷的中文書目錄16頁：1914、1923、1926、1940和1948年山東南部傳教印刷廠出版。直到1978年聖言會會長才將上述著作由總會院博物館贈給華裔學誌。

"沒有提及的書目的圖書與小冊子的目錄"，1頁，由Kolanczyk神父整理。

在聖言會傳教博物館內，保存了在山東南部出版的書目，書號與書目共24頁，分別是：1914、1923、1926、1940、1948。

另外還有《圖書目錄1950公教圖書館北京聖言會》，13.5x18.5cm，84頁。

由此聖言會在北京圖書館的書錄（1949/1950）得知，天主教所出版的圖書可分為：聖經、道理、辯護、社會問題、神修、禮儀、公教史、傳記、哲學、教育、公教進

行、小說、附錄。

9. 下面的目錄，有些與出版號有關的註釋（可辨析出版的差別）。對此需要更深入的研究，並結合從前完成的以準備將來更加完善。

三、有關聖經內容的書目（按照拉丁字母順序排列）

1. **公教道理教學指導書**：初級小學共四冊，編纂者為公教道理教科書編輯會，74頁，保祿印書館，1942年第二次印刷。

◎內容選自福音中耶穌生活的情節，語言為漢語字母拼音形式。沒有表明內容的出處與翻譯者。書中附有耶穌生活的圖片。

2. **公教教理課本**：張志一（Fr. Petrus Chang）翻譯的Wilheim Pichler著作，初版在奧地利。由Philipp Schumacher 附加解說圖片，青島天主堂印書局，144頁1938年。

◎內容為耶穌的傳教生活。並有彩色的圖片。作為1至4年級的小學生課本，目的介紹天主教的基本知識，並作為學生課本。在解釋教義及教理部分時，選自聖經故事進行說明，在故事之後，配有相應的祈禱詞。可參閱，中國傳教士雜誌（China Missionary 1948, No. 3, p. 332）。如想對翻譯者有更多了解，請參閱 J. Huppertz，105頁。

3. **古經大略**：(參閱圖片I,Ia,Ib.IIIab)。聖言會赫德明神父翻譯，兗州天主堂出版，1910年；1914年，重印；1918年，重

印；1924年，第五次出版，117頁，3張地圖；1934年，第八次出版，上冊127頁，下冊127頁；

在1948年的書目中寫到：用拉丁語寫的簡短歷史，54張圖片，3張地圖(參閱圖片XV)，翻譯者赫德明（Joesf Hesser）神父。

◎對聖經舊約部分的翻譯，原文來自Schusterbibel（參考天主教神學辭典 cf. LThK9, 2nd ed., p. 520f）。並配有聖經故事圖片。在本書的序言中提到：此書內容很具有邏輯性和系統性，且使用簡潔的語言來表達。章節中附有解釋的小字體，小學生在初次閱讀時不必注意。至於聖經的章節出處，隻字未提。

下面的目錄採用中文和拉丁文把舊約系統分為三部分：

A. 史記，21卷包括：創世紀、出谷紀、肋未紀、戶籍紀、申命紀、若蘇厄書、民長紀、盧德紀、撒慕爾紀二卷，列王紀二卷、編年紀二卷、厄斯德拉二卷、多俾亞傳、友弟德傳、艾斯德爾傳、馬加伯書二卷；

B. 誡律，7卷包括：約伯傳、聖詠、箴言、訓道篇、雅歌、智慧篇、德訓篇；

C. 預言，17卷為：依撒依亞、耶肋米亞、巴路克、厄則克耳、達尼爾、歐瑟亞、岳厄爾、亞毛斯、亞北底亞、約納、米該亞、納鴻、哈巴谷、索福尼亞、哈蓋、匝加利亞、馬拉基亞；

4. **古經簡要注講**：原文為德國的 Friedrich Justus Knecht著，由聖言會邵聞訓神父（Gebhard Bischof）翻譯，山東兗州天主堂出版，1933年。

此書使用於傳教士或教理講授者，內容為舊約的故事，分為上下兩部分，並具有介紹，配有圖片。

◎舊約的聖經故事來自Friedrich Justus Knecht 的作品。

5. **古經略說**：(參閱圖片IIIab)。聖言會赫德明神父翻譯，198頁，山東兗州1905年初版；1914年重印，1918年第二次出版，1922年第三次出版。

1948年的書目提到：此書的內容來自舊約故事，並加以註釋，語言為大眾化的白話文。

◎內容描述聖經舊約的一部分故事，共105章。曾有人評論，此譯文是對Cosi（參閱圖片VIIIa,VIIIb，山東濟南1875年出版）的再次翻譯。不過從語言風格、內容介紹來比較沒有類同之處。赫德明神父生動形像地描述了聖經的故事，而Cosi 只是簡單的敍述。赫神父在新舊約中對於雅威的翻譯都用“天主”。通過與今天的聖經譯本作比較，發現此譯本為天主教聖經譯本的雛形。至於出處，不得而知。具體書目如下：

創世紀、出谷紀、肋未紀、戶籍紀、申命紀、若蘇厄書、民長紀、盧德傳、列王紀二卷、編年紀二卷、厄斯德拉二卷、多俾亞傳、友弟德傳、艾斯德爾傳、約伯傳、聖詠集、箴言、訓道篇、雅歌、智慧篇、德訓篇、依撒

意亞、耶肋米亞、巴路克、厄則克爾、達尼爾、歐瑟亞、岳厄爾、亞毛斯、亞北底亞、約納、米該亞、納鴻、哈巴谷、索福尼亞、哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞、瑪加伯書二卷。

6. **古經詳略**：聖言會羅賽神父（Peter Röser）翻譯，山東兗州出版，共4本，分別為1926年、1928年出版。

1948年的目錄：有關教理講授課本，內容來自舊約，並附加解釋，採用大眾化的語言風格表達。

{K} 大多內容來自舊約的聖經，按照Schuster Bibel翻譯。

◎對於赫德明神父的《古經大略》運用講道理的方法解釋。共3冊，123頁。內容描述了有關梅瑟從生到死的故事。出處不得而知。

7. **古新經史像略說**：聖言會黃伯祿神父（Josef Weiß，1885-1938）翻譯。配有聖地地圖。

◎黃伯祿（Josef Weiß）神父把Kanazei 的文言文《古新史略圖說》翻譯成白話文，為使更多的人了解聖經。

8. **古新史略圖說**：（參閱圖片II,IX）慈幼會的主教 Ignatius Kanazei 翻譯, 山東兗州天主堂出版，1916年，聖地地圖（參閱圖片XVI），1916年2版，1920，1924年4版，共8次出版。

據1948年目錄記載：此翻譯的內容為新舊約故事，配有圖片並包括聖地的一些地圖，共82張。每張圖片給以清

晰的解釋，有關真理、宗教的基本知識。採用很優美的語言風格翻譯。此教材第一次為初期慕道者和兒童們介紹宗教。1940年經由韶關的主教 Kanazei準印。

◎本書由82個簡短的聖經新舊約的故事。舊約34個，新約48個。每個故事配以圖片。圖片的出處有待考證。澳門慈幼會主教Aloysius Versiglia[5] 於1924年批准第四次印刷。1948年經過聖言會神父Heinrich Große Kappenberg的再次修改，並在山東兗州第八次出版，但未有提及內容出處。

9. 洪水滅世（劇本）：（參閱圖片V）。天主教的一位學者費金標編寫，共17頁，1916年，山東兗州天主堂出版，1921年第二版，1939年第5版。

1926年的目錄寫到：此書描寫聖經當中的洪水，34頁。

{K} 作者敍述聖經中的洪水，語言優美，如詩歌可詠唱演奏。

◎ Anton Wewel 神父記載了有關聖經中的戲劇，如洪水滅世、古聖若瑟在埃及。此兩劇在山東武城聖堂時得以表演。可參閱聖言會的傳教使者雜誌（Steyler Missionsbote 1930, pp. 239f）。作者費金標為山東壽張人。

10. 教理問答：聖言會赫德明神父翻譯，山東兗州天主堂1907年出版，1910年第三版，1917年第四版，1922年第五版，1932年第八版，1935年第九版。

---

5 Aloysius Versiglia主教為主殉道，於2000年教宗若望保祿二世封為聖人。

1921年的目錄：此教理書分三部分，為大眾化語言，內容討論教會的各種教義；如天主十誡、聖事等等；

1940年的目錄記載：聖言會神父Johannes Hebekeuser 對內容加以修改、校對後再次出版，分為三本；

1948年提到：此材料為德國科隆教區多年使用的教理課本，聖言會赫德明神父翻譯成中文，用於福傳和宗教課程。後聖言會神父Johannes Hebekeuser經過修改編輯。對象是高年級的初級班學生。分三部分：I. 基本信仰；II. 天主十誡；III. 聖事。

◎ J. Jennes 說道：此書的特色是，每一部分之後都附有一個或多個聖經內容，這些章節都是有關教會的教義。但沒標明出處。

11. **舊新約節要便讀**：聖言會薛田資神父（Georg M. Stenz）翻譯，66頁，山東兗州出版，1916年。

1948年的目錄：此書中的很多故事來自聖經的新舊約，共有39張圖片。用文言文敘述故事，並作為高年級學生的教材。

◎來自聖經新舊約的故事，並配有西方的圖片，此教材使用於小學最後幾年的高級班。由濟寧中國西方學校出版，當時的校長是聖言會薛田資神父，準印者為韓寧鎬主教。沒有明確的目錄。1-29頁為舊約；30-60頁為新約。內容出處不得而知。

12. 聖教古史小說鼓詞：（參閱圖片IVa-IVb）山東兗州天主堂出版，1918年，1924年第二版。

1948年提到：由天主教的學者費金標所編，內容來自舊約故事，使用大眾化的語言風格表達，分8冊。

◎記敍舊約的故事，並加以註釋。先出版5小冊，後增加的8冊。作者在1918年五月18日的序言中提到，很多章節討論舊約的不同分類，8冊共133章。各部分沒標明出處。八冊分別為：

聖教古史小說鼓詞：79頁，創世紀，山東兗州天主堂出版，1918年。

聖教古史小說鼓詞: 共68頁。出谷紀（1-43頁）；戶籍紀（43-58頁）；申命篇（59-68 頁）。

聖教古史小說鼓詞：共54頁。約穌位傳（1-19頁）；民長傳（19-46頁）；盧德傳（47- 54頁）。

聖教古史小說鼓詞：138頁。列王紀前傳。

聖教古史小說鼓詞：126頁。列王紀中傳。

聖教古史小說鼓詞：121頁。列王紀後傳。

聖教古史小說鼓詞：134頁。達尼爾傳（1-51頁）；約伯傳（52-59頁）；友弟德傳（60-80頁）；多俾亞傳（80-127頁）；約納傳（128-134頁）。

聖教古史小說鼓詞：119頁。艾斯德爾傳（1-22頁）；

愛斯忒傳（23-30頁）；

納黑彌傳（31-37頁）；瑪加伯傳（38-119頁）。

13. 聖經直解：耶穌會神父陽瑪搦（Emmanuel Diaz SJ）所著。14卷，1636年在北京出版；5卷，1912年在山東兗州出版；12卷，1920年重印。

1948年的目錄：耶穌會神父陽瑪搦所著，對主日及節日福音相配合的道理手冊。1930年第3版。共分五冊：I. 250頁，從將臨期第一主日到聖枝主日；II. 152頁，從聖週主日到三位一體節日；III. 128頁，從常年期1-24主日到聖神降臨節之後；IV. 206頁，有關上主及聖母的節日；V. 172頁，一些聖人聖女的慶日、節日，和一些最新列品的聖人。

1940年目錄提到：這是很好的對福音的闡釋和切合實際的講道。明代的傳教士和教理教講授者對作者和此書已非常熟悉。

{K}: 有關主日和節日福音講道。作者：耶穌會士陽瑪搦（Emmanuel Diaz）。

◎參閱耶穌會士Pfischer（109頁，BM V, 966）；耶穌會士Dehergne（425頁）；從耶穌會士N. Standaert "聖經在17世紀初的中國"得知，此書是對主日節日聖經的註釋，採用講道理的方式介紹福音。形式逐句解釋（即一句聖經，一句釋義）。相對應的翻譯是聖言會赫德明神父所著，以輔助對聖經的深入理解，具有很重要的意義。福音部分只有章節號碼，沒有小節號碼。

以下是對部分福音的翻譯與註釋，內容為梵二大公會議前的彌撒編排，名為聖安德肋每日彌撒（1949年在美國Minnesota州聖保祿出版社出版）。

卷1

降臨期第一主日：路21,25-33

降臨期第二主日：瑪11,2-10

降臨期第三主日：若1,19-28

降臨期第四主日：路3,1-6

卷2

聖誕節八日內主日：路2,33-40

主顯節八日內主日：路2,42-52

主顯節後第二主日：若2,1-11

主顯節後第三主日：瑪8,1-13

主顯節後第四主日：瑪8,23-27

主顯節後第五主日：瑪13,24-30

主顯節後第六主日：瑪13,31-35

卷3（梵二後取消）

四旬期前的第三個主日：瑪20,1-16

四旬期前的第二個主日：路8,4-15

四旬期前的主日：路18,31-43

卷4

四旬期第一主日：瑪4,1-11

四旬期第二主日：瑪17,1-9

四旬期第三主日：路11,14-28

四旬期第四主日：若6,1-15

四旬期第五主日：若8,46-59

（卷5和卷6在華裔學誌圖書館內沒有此資料）

卷7

聖神降臨節後第一主日：路6,36-42

聖神降臨節後第二主日：路14,16-24

聖神降臨節後第三主日：路15,1-10

聖神降臨節後第四主日：路5,1-11

聖神降臨節後第五主日：路5,20-24

聖神降臨節後第六主日：馬爾谷8,1-19

聖神降臨節後第七主日：瑪7,15-21

聖神降臨節後第八主日：路16,1-19

聖神降臨節後第九主日：路19,41-47

聖神降臨節後第十主日：路18,9-14

聖神降臨節後第十一主日：馬爾（言）哥7,31-37

聖神降臨節後第十二主日：路10,23-37

卷8

聖神降臨節後第十三主日：路17,11-19

聖神降臨節後第十四主日：瑪6,24-33
聖神降臨節後第十五主日：路7,11-16
聖神降臨節後第十六主日：路14,1-11
聖神降臨節後第十七主日：瑪22,34-46
聖神降臨節後第十八主日：瑪9,1-8
聖神降臨節後第十九主日：瑪22,1-14
聖神降臨節後第二十主日：若4,46-53
聖神降臨節後第二十一主日：瑪18,23-25
聖神降臨節後第二十二主日：瑪22,15-21
聖神降臨節後第二十三主日：瑪9,18-26
聖神降臨節後第二十四主日：
瑪24,15- 35

卷9

聖母領報節：路1,26-38
聖誕節子夜：路2,1-14
聖誕節黎明：路2,15-20
聖誕節天明：若1,1-14
耶穌聖名：路2,21
主顯節：瑪2,1-12
割損禮：路2,21 （此節日梵二後取消）
聖週四：若13,1-15
耶穌升天節：谷16,14- 20
基督聖體聖血節：若6,56-59

卷10

聖母誕辰：瑪1,1-16
聖母訪親：路1,39-47
聖母升天：路10,38-42

卷11

聖彌額爾及總領天使：瑪18,1-10
伯多祿和保祿宗徒：瑪16,13-19
安德肋宗徒：瑪4,18-22
雅各伯宗徒：瑪20,20-23

卷12

若望宗徒：若21,19-24
斐理伯和雅各伯宗徒：若14,1-13
巴爾多祿茂宗徒：路12-19
瑪竇宗徒：瑪9,9-13
猶大宗徒：若15,1-7
馬弟亞宗徒：瑪11,25-30

卷13

諸聖節：瑪5,1-12
若翰誕辰：路1,57-68
斯德望：瑪23,34-39
諸聖嬰孩：瑪2,13-18

卷14

聖灰禮儀：瑪6,16-21
追思已亡：若5,25-29

14. 聖母小日課：（參閱圖片VI）耶穌會神父（Ludovico Buglio）1676年著。山東兗州天主堂出版，副刊（共146頁），1904年重刊（120+26頁）；1915年新刊；1920年重印。1924年第三次出版。

1921年的目錄提到：當時印刷所使用的紙張是從歐洲運過來的。可參閱：聖言會博物館資料1774號第三頁。

◎聖母小日課是耶穌會神父（Ludovico Buglio[6]）（1606-1682）所翻譯與註釋。由聖言會的福若瑟準印，並出版。此袖珍書深受中國教友們的青睞，特別作為貞女們愛不釋手的祈禱手冊。聖言會的Röser 神父把此祈禱手冊加以修改，並增加了耶穌會神父魏繼晉（Florian Bahr，1706-1771）所著的《聖詠續解>》[7]的內容，(參閱圖片VII)。並採用簡單明了的語言——白話文——表達，並加以註釋。1915年出版（下面會再次提到）。

15. 聖母小日課註解：聖言會羅賽神父（Peter Röser）所著，共112頁，1915年山東兗州天主堂以新刊出版。

1912年的書目提到：作者為聖言會羅賽神父（Peter Röser），內容為聖經中記載有關對聖母部分章節，及部分聖詠。語言為普通大眾易懂的白話文，並稍作解釋，[8]這本書具有很大的閱讀價值。

---

6 參閱耶穌會神父（J. Dehergne）"*Catechismes*"，p. 419.

7 參閱耶穌會神父Dehergne所著的"*Catechismes*"，p. 414.

8 參閱1921年在山東兗州出版的書目，*Catalogus Librorum venalium apud typographiam Missionis Catholicae Yanzhoufu.*11.2x16.9cm，23頁。

◎聖母小日課的語言是白話文，介紹聖詠和其他聖經的部分章節。作者註釋的方法是：逐句逐字地翻譯並解釋。很遺憾，作者沒有標明內容的出處。

16. **天主畫譜**：由Alban Isior Stolz所著，山東兗州天主堂出版，1933年。

1940年的目錄G15提到：[9] 與下面提到的“天主經”相同。

{天主經}：來源於聖言會神父（Stolz）對天主美善的描述，由聖言會李若翰神父（J.Blick）翻譯並編輯。

◎與聖經有關的只是天主經的翻譯。[10]

17. **天主經**：聖言會神父（Alban Stolz）所著，由同會李若翰神父（J. Blick）翻譯成中文，共3冊，山東兗州天主堂出版， 1932-1933年。

1940年G13書目：運用白話文的形式，介紹主日的祈禱經文，書名是《天主經》（*Das Vaterunser*），作者是聖言會神父（Alban Stolz）用德文所著。內容討論聖經中的真理、比喻。此德語原文深受新教徒和天主教信友的青睞，作為很好的祈禱手冊。而中文版本則按照優美的風格編排，同樣作為所有的基督徒的祈禱手冊，效果極佳。特別運用於講道和教理講授的參考資料，並受到很高的評價。第三冊

9 參閱Catalogus Librirum St. Pauls Press Yanzhoufu Shandong Catholic Mission (Yanchoufu 1940), Copy, 45pp. (Cat.1940)。

10 參閱 J.Huppertz, p. 136; for Fr. Blick, p. 103f.

有關每年堂區教友避靜的內容。李若翰（J. Blick）神父的譯本分為三部分：I. 前三求；II. 第四求；III. 後三求。

18. **孝敬父母**：聖言會赫德明神父所著，共29頁，山東兗州天主堂重印，1914年。

1926年書目88：作者赫德明神父，語言為簡單優美的白話文，在鼓勵和培養孩子對父母的孝敬。

◎內容來自聖經中有關孝敬的例子。原文為《聖經上論該怎麼樣孝敬父母》，這些來自聖經中具體的例子為：有關耶穌的生活、古聖若瑟進入埃及、依撒格、盧德、多俾亞。

19. **小學公教道理教科書**：山東兗州保祿印書館，1941年。

1948年M24-26：內容按照教理教授和信理所編，對象為初級學生閱讀，並附有美麗的圖畫。作者是：聖言會神父Köster、張篤默（Zhang Dumo）和劉君五。

《初小用》分VIII冊，I-IV冊，有關兒童信仰培育的基礎教理知識，以便妥善準備初次告解和領聖體（I, p. 36; II, p. 52; III, p. 60 ; IV, p. 74 ）；V-VIII冊，更深入的介紹天主啟示的真理，採用教理與聖經的結合方式編排(V, p. 70; VI, p. 72; VII, p. 66; VIII, p. 84)。

《高小用》的內容為教理的全部，是經過全國天主教第一次公會議批准的使用教材（I, p.44; II, p.56; III, p.54; IV, p.88）。

《初小公教道理教學指導書》共2冊：I, p. 4+110; II, p. 4+184.

◎此書中記載重要的教義和有關祈禱的部分內容，源於聖經的故事。是聖經與教理的最佳結合。

20. 新經大略：（參閱圖片XII）。聖言會赫德明神父翻譯，共111頁，另加2張地圖（參閱圖片XVII），山東兗州天主堂出版，1910年；後於1914年、 1918年、 1922年、 1923年、1924第五次印刷、1932年第七次印刷（共200頁，2張地圖）、1935年第八次印刷（共107頁，2張地圖）。

1948年B9目錄：由赫德明神父所著，共有2冊。來自新約中的簡短故事，並附有55個圖片，2張地圖。

1914年目錄：有關聖經的故事，55張圖片，另加2張聖地地圖。在學校作為教材使用。

{K}：I.赫德明神父介紹新約概論。II.新約故事來自（Schuster）的聖經，並附加圖片。 III. 赫德明神父翻譯的聖經故事，並附以圖片，1910年出版，印數3000冊。

◎對Schuster-Bibel 聖經的翻譯，共104篇，55張圖片，及2張有關聖地的地圖。1-87篇介紹洗者若翰與耶穌的行實，以及有關聖保祿宗徒的傳教行程；88-104篇介紹其他的宗徒。內容出自何處不得而知。

21. 新經簡要：由Friedrich Justus Knecht所著，翻譯者為聖言會邵闡訓神父（Gebhard Bischof），山東兗州出版，1926年。

1948年的目錄：聖經章節來自B11，附有圖片，為學生們的教理教材。譯者為聖言會邵闡訓神父（Gebhard Bischof），14+220頁。

◎聖經的簡短故事，來自Friedrich Justus Knecht著的新約聖經，為了學生們的閱讀，並附有圖片。

22. 新經簡要註解：（參閱圖片XIV）。由Friedrich Justus Knecht所著，翻譯者為聖言會邵闡訓神父（Gebhard Bischof），山東兗州出版，共148頁，1925年。

1948年目錄：如上B10同，新約內容共分4部分。I. p.8+288,1932年（2）；II. p.6+230,1932 (2)；III. p.4+184,1932年（2）；IV. p.4+154, 1932年（2）。

1940年：作者為德國 Friedrich Justus Knecht 對新約的註釋，便於每日誦讀。此教材用於教理講授者，通過對註釋的閱讀可加強對聖經故事的深入研究。從而領悟聖經中的天主啟示寶藏的真義。介紹的方法是：對聖經的的章節逐字逐句解釋，以便更深入的了解神學含義，以及對信友的救恩意義。第4本為文學和宗教的高級詞語、術語目錄。

{K}：介紹有關新約故事，原著Friedrich Justus Knecht。

◎Friedrich Justus Knecht是第一位對新約聖經加以註釋者，共分4冊。[11]在每篇首都編排了福音的部分，並標明章節出處，後翻譯並註釋。第一冊共36篇。

---

11 參閱LThK 6, 356f.; BM XIII, 486/7.

如下是對翻譯聖經內容的介紹：

路：1，5-25，26-38，39-56，75-80；2，1-21，22-38，40，42-52；3，5-13；4，1-13，16-30，31-44；5，1-11，17-26；6，12-16，35-36，36-38，48；7，2-5，11-16，36-50；8，4-13，40-56；9，12-17，20-21；11，17-28；13，18-21、24。

瑪：2，1-12，13-23；3，1-10；4，1-11；5，1-12、13-16；6，1-18，19-33；7，3-5、13-14、15-21、24-27；8，1-4；12，22-42；9，23、35-36、36-38；10，1-42；11，2-6；13， 1-23、24-43、31-51；14，12-21、24-36；15，18-47；

若：1，29-50；2，1-11、13-25；3，1-21；4，42；5，1-46；6，5-15，16-22；9，2-8； 10，1-4。

谷：2，1-12；3，13-19、22-30；4，1-29；5，26；6，12-31、24-70、17-29、35-44、47-59。

23. 新經略說：（參閱圖片XIII）。聖言會赫德明神父翻譯，山東兗州天主堂出版，138頁，附2頁修改，1905年；180頁，1910年（2）；180頁，1918年；180頁，1923年（5）。

1948年目錄：由赫德明神父翻譯的新約故事，並加以介紹和註釋。語言為簡單易懂的大眾化白話文。

1926年：來自新約故事並加以註釋，語言為白話文。

◎146章來自新約的故事，並加註解。內容包括：福音

和宗徒大事錄。很遺憾沒標明出處。

24. 要經略解：聖言會佛爾白神父（Anton Volpert）翻譯，山東兗州天主堂重印，1923年；1926年。

1926年目錄：佛爾白（Anton Volpert）神父採用簡單易懂的語言風格，內容介紹十字架、天主之母童貞榮福瑪利亞、天主經、天主十誡、聖教四規（在西方為聖教五規）。

25. 耶穌苦難：聖言會赫德明神父翻譯，山東兗州天主堂出版，213頁，1921年；1935年（4）。

1948年F15目錄：內容討論了耶穌對私人的顯現，尤其對聖女加大利納的顯現，於2004年被冊封為聖人；闡述耶穌基督的苦難。

◎此書是當時韓寧鎬主教（Henninghaus）準印，從內容可清楚辨認來自福音的章節。不過沒直接標明出處。

26. 耶穌言行：由中國的耶穌會士蕭靜山和漁神父等等翻譯，山東兗州天主堂出版，1929年。

1948年書目：內容來自福音，介紹耶穌基督的傳教事蹟。此書由獻縣耶穌會蕭神父翻譯。之後同會的漁神父再次修改並出版。

◎按照耶穌會蕭神父的翻譯編排，編輯者為聖言會李若翰（Johann Blick）[12]神父。

---

12 參閱Kleine Herz-Jesu-Bote 7, März 1880, 23/4; BM XIII,488,10/7.

27. 早晚工課：山東濟寧崇正堂出版，20頁，1899年；兗州天主堂出版，20頁，1906年；1908年；1924年。

1948年的F4目錄：在山東傳教區使用，作為信友早晨和晚上的祈禱手冊。

◎與聖經有關的只是天主經的翻譯。

28. 週年經訓：聖言會士張維篤（Vitus Zhang）主教（1903-1982）（後葬與德國科隆大教堂附近的教會墓地）著，山東兗州出版，p.14十194，1942年。

1948年目錄：內容為主日、節日的聖經章節，採用非常優美的文言文。

29. 主日瞻禮聖經：（參閱圖片X,XI）。山東兗州天主堂出版，230頁，1917年；1920年；1930年在青島天主堂出版，VIII+179頁，名為“週年主日及大瞻禮聖經”。

1948年目錄：內容為主日和節日的讀經部分，包括四部福音和保祿書信，語言為白話文，作者為赫德明神父。印刷的所需的紙張來自歐洲。可見到1940年為止已具有全年的主日節日的福音。

1923年目錄：記載了當時已具有全年主日、節日所使用的福音和宗徒書信。

◎張主教用優美文雅的語言對書信進行了翻譯，並第一次在主日和節日中誦讀書信。為便於了解，特別在書信中採用小字體對聖經內容作了註釋。譯者對不清楚的語法

時態，一律採用過去式。並標出章節及出處。如下是曾翻譯過的主日、節日中的新舊約讀經:

舊約：

出谷記、訓道、箴言、聖歌、依撒依亞、瑪拉基亞

新約：

宗徒大事錄、哥羅森書、格林多前、格林多後、厄弗所書、迦拉達書、希伯來、雅各伯書、若望福音、若望一書、若望二書、斐理伯書、路基福音、馬爾谷福音、瑪竇福音、默示錄、羅馬書、伯多祿後書、伯多祿前書、得撒洛尼前書、得撒洛尼後書、弟鐸書。

如下是曾翻譯的書信和福音（萬日略）:

舊約：

若望宗徒：訓15,1-6

聖母升天：訓24,11-20

大聖若瑟：訓45,1-6

總領天使：出23,12-23

天使報喜：依7,10-15

聖若望：依49,1-7

三王來朝（主顯節）：依60,1-6

主顯節八日內：依60,1-6

割損禮（取潔禮）：拉3,1-4

(Circumcision)

聖母無染原罪：箴8,22-35

聖母誕辰：箴8,22-35

玫瑰聖母：箴8,22-24,32-35

聖母無玷聖心：詠8,6-7

新約：

耶穌升天節：宗1,1-11

聖神降臨節：宗2,1-11

耶穌聖名：宗4,8-12

聖斯德望：宗6,8-10; 7,54-59

聖伯多祿保祿：宗12,1-11

聖神降臨節後24日：哥1,9-14

主顯節後第五主日：哥3,12-17

聖神降臨節後22日：弗1,6-11

聖神降臨節後16日：弗3,13-21

聖神降臨節後17日：弗4,1-6

聖神降臨節後19日：弗4,23-28

四旬期第三主日：弗5,1-9

聖神降臨節後20日：弗5,15-25

聖神降臨節後21日：弗6,10-17

聖神降臨節後13日：迦3,16-

聖誕節後第一主日：迦4,1-7

主顯節前夕：迦4,1-7

四旬期第四主日：迦4,22-31

聖神降臨節後14日：迦5,16-24

聖神降臨節後15日：迦5,25-6,10

聖誕節天明彌撒：希1,1-12

耶穌受難主日：希9,11-15

耶穌聖心：希9,11-15

耶穌復活節後4日：雅1,17-21

耶穌復活節後5日：雅1-22-27

聖誕節天明彌撒：若1,1-14

將臨期第三主日：若1,19-28

主顯節：若1,29-34

主顯節後第二主日：若2,1-11

聖神降臨節後20日：若4,46-53

四旬期第四主日：若6,1-15

耶穌聖體聖血節：若6,56-59

耶穌受難主日：若8,16-59

復活節後第二日：若10,11-16

聖神降臨節：若14,23-31

復活節後第六日：若15,26-16,4

復活節後第四日：若16,5-15

復活節後第三日：若16,16-22

復活節後第五日：若16,23-30

耶穌聖體聖血節：若19,30-35

復活節後第一日：若20,19-31

聖若望宗徒：若21,19-24

聖母無染原罪：路1,26-28

天使報喜節：路1,26-38

玫瑰聖母：路1,26-38

聖若望宗徒：路1,57-68

聖誕節前夕：路2,1-14

聖誕節黎明：路2,15-20
耶穌聖名前夕：路2,21
割損禮：路2,22-32（Circumcision）
聖誕節後第一主日：路2,33-40
主顯節後第一主日：路2,42-52
聖母無玷聖心：路2,48-51
降臨期第四日：路3,1-6
聖神降臨節後第四日：路5,1-11
聖神降臨節後第一日：路6,36-42
聖神降臨節後第十五日：路7,11-16
四旬期前第二主日：路8,4-15
聖神降臨節後十二日：路10,23-27
聖母榮召升天：路10,38-42
四旬期第三主日：路11,14-28
聖神降臨節後十六日：路14,1-21
聖神降臨節後第二日：路14,16-24
聖神降臨節後第三日：路15,1-10
聖神降臨節後第八日：路16,1-9
聖神降臨節後第十三日：路17,11-19
聖神降臨節後第十日：路18,9-14
四旬期前主日：路18,31-43
祝聖聖堂：路19,1-10
聖神降臨節後第九日：路19,41-47
將臨期第一日：路21,25-33

聖神降臨節後第十一日：谷7,31-37
聖神降臨節後第六日：谷8,1-9
復活節：谷16,1-7
耶穌升天節：谷16, 14-20

聖母誕辰：瑪1,1-16
聖誕節子時：瑪1,18-21
大聖若瑟：瑪1,18-21
主顯節：瑪2,1-12
諸聖嬰孩：瑪 2,13-18
主顯節前夕：瑪2,19-23
四旬期第一主日：瑪4,1-11
諸聖瞻禮：瑪5,1-12
聖神降臨節後第五日：瑪5,20-24
聖神降臨節後第十四日：瑪6,24-33
聖神降臨節後第七日：瑪7,15-21
主顯節後第三主日：瑪8,1-13
主顯節後第四主日：瑪8,23-27
聖神降臨節後第十八日：瑪9,1-9
聖神降臨節後第二十三日：瑪9,18-26
將臨期第二日：瑪11,2-10
主顯節後第五主日：瑪13,24-30
主顯節後第六主日：瑪13,31-35
聖伯多祿保祿：瑪16,13-19
四旬期第二主日：瑪17,1-9
總領天使：瑪18,1-10
聖神降臨節後第二十一日：瑪18,23-25
四旬期前的第三主日：瑪20,1-16
聖枝主日：瑪21,1-9
聖神降臨節後第十九日：瑪22,1-14
聖神降臨節後第二十二日：瑪22,15-21

聖神降臨節後第十七日：瑪22,35-46
聖斯德望：瑪23,34-39
聖神降臨節後第二十四日：瑪24, 15-35
天主聖三主日：瑪28,18-20

聖枝主日：斐2,5-11
聖神降臨節後第二十三日：斐3,17-4,3
將臨期第三日：斐4,4-7

諸聖瞻禮：默7,2-12
諸聖嬰孩：默14,1-5
祝聖聖堂：默21,2-5

聖誕節子時：羅1,1-6
聖神降臨節後第六日：羅6,3-11
聖神降臨節後第七日：羅6,19-23
聖神降臨節後第八日：羅8,12-17
聖神降臨節後第四日：羅8,18-23
天主聖三：羅11,33-36
主顯節後第一主日：羅12,1-5
主顯節後第二主日：羅12,6-16
主顯節後第三主日：羅12,16-21
主顯節後第四主日：羅13,8-10
將臨期第一日：羅13,11-14
將臨期第二日：羅15,4-13

聖誕節黎明：鐸 2,4-7
聖誕節子時：鐸 2,11-15
耶穌聖名前夕：鐸2,11.15

聖神降臨節後第十八日：格前1,4-8
將臨期第四日：格前4,1-5
復活節：格前 5,7-8
四旬期前第三個主日：格前9,24-10,5
聖神降臨節後第九日：格前10,6-13
基督聖體聖血節：格前11,23-29
聖神降臨節後第十日：格前12,2-11
四旬期前主日：格前13,1-13
聖神降臨節後第十一日：格前15,1-10
聖神降臨節後第十二日：格後 3,4-9
四旬期第一主日：格後6,1-10
四旬期前第二主日：格後11,19-12,9

聖神降臨節後第二日：若一3,13-16
聖神降臨節後第一日：若一4,8-21
復活節後第一日：若一5,4-10

復活節後第三日：伯前2,11-19
復活節後第二日：伯前2,21-25
聖神降臨節後第五日：伯前3,8-15
復活節後第六日：伯前4,7-11
聖神降臨節後第三日：伯前5,6-11

主顯節後第六主日：得前1,2-10
四旬期第二主日：得前4,1-7

青島的版本很少涉及關於瑪利亞和聖人的節日，但附有聖多默宗徒的慶日，選自：弗2，19-21和若20，24-29。

從以上可知1917年在中國，已經對新約的大部分章節做了翻譯，語言使用的是大眾化的白話文。不過這裡只收集了一部分。如果與17世紀耶穌會陽瑪諾神父（Emmanuel Diaz）的《聖經直解》作比較，在各方面都有很大的改進。

四、總結

1. 聖經的出版語言——白話文的推行

從聖言會對中國聖經翻譯和出版事業來看，首先應討論的是出版語言，正如聖言會羅賽神父（Peter Röser，1862-1944）在1913年寫道："我們的書籍深受廣大讀者的青睞、獲益良多。因為內容簡單易懂，典雅優美的白話文。而且價格適宜。"

對於語言問題羅賽神父（Peter Röser）接著談到，所謂1949年"大解放"之前，已有啟蒙思想者胡適及許多知識分子發起的1919年五四新文化運動，推行文言文的改革，實際上在此之前，我們已經先行一步對白話文推行。"最先在文學作品中運用白話文（聖經的翻譯）的應該為傳教士們，他們解決了文言文（書面文）與白話文（口頭語）的轉變，開創了'白話文代替文言文'的改革路線。"對此韓寧鎬主教（Henninghaus）完全贊成羅賽（Peter Röser）神父在1911年雜誌中所提倡的，為傳播基督福音，出版雜誌的語言必須為"大眾語"，主教所提倡"大眾化的語言"，即"簡單

的語言”。因此主教給雜誌命名為《公教白話報》。幾年後，即1939年這種語言成為台灣的國語。[13]

聖言會羅賽神父（Peter Röser）在1913-1930期間擔任《公教白話報》的編輯主任。他多次出版了與神學思想有關的聖經故事，特別在禮儀年中與大節日相關的聖經故事章節，並附加傳統的聖經圖片。如1925年1月15日印刷了，共17頁《逃離埃及》；1925年2月15日，共49頁《耶穌在船上施教》；1925年3月1日，共77頁《耶穌三退魔誘》（四旬期第一主日）；1925年4月15日，共113頁《多疑的聖多默宗徒》。遺憾的是，這些與教會節日有關的聖經章節無表明出處。

2. 繼承前人傳教之精神，加強當今福傳事業

在聖言會的出版社中，除出版了本會的刊物外，也對其它修會的書籍進行出版。如耶穌會和方濟各會的書籍、著作。尤其1840年前傳教士們所著的重要書籍，如有關聖經方面的由L. Buglio、魏繼晉神父（F. Bahr）和陽瑪搦神父（E. Diaz）的書籍，也曾在此多次印刷、重印並出版。如此看來，在19、20世紀的傳教策略方法，可以說是繼承先輩傳教士們的書籍內容、傳教思想。這正是附合時代性的傳教模式，繼承先輩的福傳精神，結合當今之境況，以開闢新的福傳之路。這正是耶穌會士從開始到鴉片戰爭後傳教策略的結合。

---

13 Hermann Köster, “*Zur christlichen Verkündigung in China*,” in: ZMR 37(1953), p.133.

在此我們應對傳教士們的方法認真學習。他們的方法是重印前人的書籍並多次出版。正如耶穌會採用“文化適應”的傳教方式。19世紀的傳教士們在不同環境中繼承此傳統，（如19世紀對“God”的翻譯一直為“天主”）。1883年年青的主教助手安治泰（Johann Baptist Anzer，1851-1903）在工作中繼承了此傳統精神，他關於在山東坡里莊出版書的情況時報告中寫道：“出版聖書的對像不僅為基督徒，而且也為非基督徒。希望他們能藉此閱讀來增加對教會的認識與了解”。他繼續寫道：“這些書不是我們寫的，而是以前有文化修養的傳教士和基督徒所寫，內容豐富，閱讀價值較高，所以我們多次重印，並被很多教區參考使用”。以上所提到有關聖經禮儀方面的內容，由Buglio、Bahr 和 Diaz 等所著。

3. 很多重要聖經讀物多次出版，並以更新的版本出現

在山東出版社重印了很多書籍，大多是以前耶穌會士所著，內容涉及聖經方面及其它方面。從多次重印後考察，深受廣大讀者的歡迎。在出版方式來看，有時只對書名稍加修改，或出版的方式各異。除此之外，這些書籍一直被修改，肯定地說，每次出版都是經過多次校對，並以更好的版本問世。通過觀察這些書目、出版年代，並與原版比較可知曾經多次修改過。有些書出版十次之多，甚至更多。關於當時他們如何推銷出版物？至於讀者反映如何？對此我們了解甚少，不得而知。

4. 開闢新的福傳之路—— 教理講授與聖經的最佳結合

聖言會最成功的傳教策略，即20世紀最受歡迎的模式，那就是“採用聖經及聖經有關的內容來解釋教理”。這種最佳的結合方式獲得了很好的效果。那麼，如何恰當地解決聖經與教理講授兩者之間的關係問題呢？P. Pakulla 指出：“這種問題在中國完全沒有解決”。

從山東出版的目錄中可見，有很多教理書籍或小冊子都通過聖經的內容來闡述，以此幫助學生和教理老師們更容易對禮儀和牧靈的理解。如果查看教理、禮儀和牧靈的註釋，可見這些內容來自聖經中的不同故事。聖經故事解釋了最重要的教義部分，及日常的祈禱經文來自聖經的部分章節。（如教理書和聖經結合在一起）。

不過，我們應該接受梵二前對於聖經作為福傳的觀點，即在傳教區應宣傳聖經。正如傳教學家Josef Schmidlin 於1923年所描述的：“在基督宗教福傳的書籍中，形像生動的教理書應來自聖經和聖經中的故事，以作為教理講授者和學習者的教材；同時對於慕道者及青年基督徒……也是最佳的學習參考資料”。他繼續說：“傳教士們應審時度勢，採用本土化及大眾化的表達方式。”

一位方濟各會神父Dorotheus Schilling在談及關於聖經教理的重要性時，提到，“聖經式的教理講授最適合培養初領洗的基督徒”。此重要性的八種原因分別為：

1）慕道者最需要了解，救恩的基本歷史；2）聖經中有關天主智慧的例子；3）通過聖經可以了解、認識基督宗教並且加深信仰；4）引起慕道者的興趣；5）聖經原文給

予特別的印象、使人感同身受；6）通過禮儀生活的表達，來加強對救恩的認識；7）因教理講授內容枯燥、比較抽象，聖經給予生動形象的解釋；8）很多有經驗的教理講授員給予極高的評價。

從上可見，聖經在宗教課程和對慕道者培育中，雖然不居首位，但聖經的內容卻有舉足輕重的地位。聖言會神父Franz Maus 和August Zmarzly在慕道者的教理編排中有關聖經的內容如下：

第一周：講述天主如何創造了第一個人（創世紀）；亞當與厄娃違命、受處罰；加音殺亞伯爾；洪水滅世；以民背棄天主，拜邪神。第二週：亞巴郎獻子依撒格；天主頒布十誡；先知書；天使加俾額爾奉天主派遣向瑪利亞報喜；聖母拜訪表姐依撒伯爾；耶穌基督的誕生；獻耶穌於聖殿；三位賢士朝拜耶穌聖嬰；耶穌的童年生活。第三週：耶穌的公開傳教生活；耶穌周遊宣講福音；洗者若翰；耶穌召選門徒；宣講天國的比喻；山中聖訓。第四周：耶穌預言自己的受難、被釘、死亡及復活。第五周無文字記載。第六、七週：對教會的解釋和系統神學的內容。

5. 具有時代性的福傳方式－聖經劇本的推廣

為了更好地宣傳福音，聖經應採用各種新的方法“即穿符合時代性的服裝”傳遞給別人，如在山東曾出版了形式多樣的聖經劇本。從這些劇本看，聖經的傳播方式形式多樣，以便讓中國人從不同的方式了解天主的啟示。縱觀1940及1948年的目錄，可知，在此期間曾大量出版了，形式

多樣、大眾喜愛、內容豐富的聖經劇本。[14]在天主教的商店很容易買到。對此我們也可從上面的目錄中看到。

當時傳教士們具有適應時代性的福傳思想，聖言會神父Franz Maus說道："中國人對戲劇情有獨鍾，基督徒依然。如果把聖經的故事通過戲劇的方式表達出來，藉此通過繪聲繪色的表演，欣賞者很容易接受教會所傳達的真理。當時傳教士們所採用幻燈片投影模式，強有力的服務於傳教工作，作出了很大的貢獻。"

中國人很讚賞傳教士們所編的聖經劇本，以通過表演來福傳。因為基督徒被禁止在寺廟或任何一個與基督宗教無關的場所欣賞戲劇，就連非基督宗教的禮儀也禁止參加。所以長時間無人使用此方法用於傳教中。[15]從20世紀初聖言會傳教士了解到戲劇的重要性，並破天荒的採用了聖經故事以戲劇來表達，為新的傳教風格開創了先河。聖經與戲劇的結合，對聖言會在中國的傳教工作非常重要。在傳教區，聖言會把戲劇輔助於講道中，成為"教理講授的解釋、輔助者"，"如果聆聽者沒有理解教理講授的內容，對此也無回應。如此戲劇會作為輔導，效果更好"。Fr. Bungert 指出："與聖經有關的最佳戲劇，特別是'埃及的古聖若瑟'。劇本的編排生動感人，劇情跌宕起伏，使人具有身臨其境之感"。這些戲劇可以說，所有的人都可了解，因符合人的性情。

---

14 參閱Johannes Hofinger SJ "*Missionskatechetische Bedeutung und rechte Gestaltung des religösen Schauspiels. Unter besonderer Berücksichtigung der chinesischen Mission*,"in: ZMR 37(1953), pp.321-424，（討論戲劇和教理的關係與重要性）。

15 參閱Anton Huonder SJ, *Zur Geschichte des Missionstheaters* (Aachen 1918), p.54.

6. 投影機對聖經圖片的展示

傳教士們除了運用編寫劇本外，還嘗試著，把聖經的內容通過用投影機（幻燈片）或電影的形式把圖片展示出來。[16]還有在聖經解釋翻譯中通過圖片的輔助以“實物展示”(文字與圖片的結合)來加強了解。這些圖片、傳單，即聖像、教會藝術等都是當時在北京輔仁大學繪畫的，以及在上海所做的教會繪畫藝術，這些發揮了非常重要的作用。對此我們應該記念兩位聖母聖心會（CICM）神父Leo van Dyck 和 Genechten 在教會藝術繪畫方面所做巨大貢獻。同時也應了解以上目錄中所涉及的圖片。

總的來說，部分聖經的圖片質量不是最好。正如一位在中國的傳教士 Fr.Christ 所評論：“如果討論圖片質量和內容，除我們學生使用的聖經課本外，最好的應該是，在青島出版的具有彩色圖片的Pichler 聖經。”

7. 《高密通訊》雜誌對聖經的闡釋

聖言會為了幫助讀者深入了解聖經，尤其對聖經內容的詮釋。對此創辦了一份雜誌：《高密通訊》（或傳教通訊）。傳教士們在，《高密通訊》中討論各種聖經故事的教理講授方法。內容包括：I.描述聖經的故事；II.介紹聖經的內容；III.對聖經內容的註釋，提倡以聖經指導信仰生活、生活印證聖經；IV.使能清楚的了解教會的寶藏。他們說，“聖經是最根本的福傳資料”，“一定要以聖經的內

16 P.L.Nau SVD, "*Das Lichtbild in der Mission*," in: Kaomi Regions Korrespondenz 3 (1940), No. 3 und 4, pp.70-74.

容為中心，無論採用何種方法給兒童介紹教理，萬變不離其宗。讓孩子們感到聖經是天主聖言，應該尊重聖經如尊敬天主。”

有關信仰生活的理論知識，也涉及並討論聖經中的內容。（基督徒家喻戶曉的一個例子）例如，我們在聖經教理中對於無信仰者、非基督徒教理講授方法，就如關於舊約中的光明和黑暗的比喻。教會是天主光明的啟示，教外人處於黑暗中。舊約的內容在記述了，天主對選民所做的偉大奇事，時刻保護他們免受外邦人的攻擊，打擊反對他們的敵人。通過對聖經的解釋，可以看到雅威就是天主，除他以外別無真神。

傳教士們也嘗試著，把聖經的某些章節運用於各種祈禱中。如Karl Weber 主教把德訓篇36，1-19作為祈禱文。此外還有別的嘗試，用天主十誡結合儒家的思想來分析、比較、討論。如儒家的“孝”與聖經中的“孝敬父母”（參閱上）來比較。

8. 聖經在修院課程編排中的重要性

有關聖言會在山東和甘肅修道院或神學院中，對釋經學以及其它聖經方面所做的研究，我們不可忽視。通過查閱文獻得知，在聖言會的神學院編排釋經學的課程，按照FC Ceulemans 所著，內容為四福音、宗徒大事錄及保祿書信的註釋。授課語言為中文，時間每週兩個小時，共兩年半。沒有安排希臘語和希伯來語。對主日的福音的一些題目也加以註釋，如“聖保祿宗徒的傳教特色”和傳教中的

一些原則規定進行研討。在兗州的天主教修道生對新教所翻譯的新舊約聖經人手一冊，可以自由閱讀。按照1922年的課程編排，採用的課本是耶穌會士 Rodolf Cornely 所著，內容為聖經概論（為原文，有兩本，1889年在巴黎出版）。課程為“聖經學”每週兩個小時，共一年的時間。1936年，修士們以同樣的時間安排，對遣使會士E. Duvigneau（CM）所寫的兩本“聖經的思想”進行學習。I. 概括性的介紹聖經；II. 具體介紹聖經章節內容（北京出版，1929年）。1922年對於釋經學的課程安排時，因沒有完整的舊約譯本，所以沒有安排舊約的內容。只是對新約的七封“大公書信”作為課程內容，這些是中國耶穌會蕭神父的翻譯並加註釋（獻縣，1922年）。時間每週三個小時，共四年。1936年學習釋經學三年半，課本來自Ceulemans（FC）翻譯。內容為聖詠（Mecheln，1900）和保祿書信的註釋（Mecheln，1933（3））。最後幾年間，首先學習兩個學期的聖詠，其餘時間學習保祿書信。第二次世界大戰後，教材來自贖世主會神父H.Simon和 J. Prado（CSSR）所著的兩本《有關新、舊約聖經的講道》，也在菲律賓使用。除此之外，還有Joseph Knabenbauer 和Franz Hummelauer 的《聖經註釋》，也編排於聖經的課程中。修士們也使用過袖珍版的拉丁舊約聖經，採用的是Hetzenauer的譯本。還有Desclee所翻譯，來自新約的基督宗教教材。但沒有一個修院要求希臘語和希伯來語。

9. 漢學家Patrick Hanan 對中國聖經翻譯工作的幾點評價

漢學家Patrick Hanan最近出版了一篇文章，名為“十九世紀中國的傳教事蹟”（Harvard Journal of Asiatic Studies 2000，No. 2, pp. 413-443），在其中他作了幾個很有意義的

方法性的註釋。我認為，他的觀點也適用於十九、二十世紀的中文聖經和聖書的翻譯。

作者的第一個註釋（p.415），是關於傳教書籍的作者或翻譯者：“大部分的翻譯者都會有中國的助手幫助。編輯和翻譯的工作經過兩個或幾個人的過程，首先是作者或譯者口述，助手做筆錄。所謂中國的助手不只為筆錄，更是合作、修改、校對者，以便用優美文雅的語言來表達。有時傳教士們抱怨，助手們所採用的語言為文言文或八股文。而傳教士們樂意採用白話文，對此助手們很難用大眾化語言準確的去表述。不過如果討論傳教士們的語言表達能力，也涉及到基礎的文化教育水平以及別的能力。如他們的助手沒有接受過高等教育，就很難以流暢優美的中文去表達。針對此困難，不是每個會說中文的中國人都可以作為翻譯的助手。”對此問題，我認為，在山東的傳教士們很晚才發現。至於誰為助手更好，將來我們在做詳細的研究。

漢學家的第二個註釋討論：是否傳教士及其助手合作出版的書“真的是為中國的”？他的答案當然肯定的，是為中國的，因為出版的書中討論了傳教的歷史、事蹟！我認為，如果討論出版的書，雖然說是對西方語言的翻譯，毫無疑問是“真正的中國的書”。

漢學家的第三個註釋提到：對出版書籍的傳播途徑與閱讀對象有關。是否這些書為了不同讀者而出版？或根據基督徒的急需而出版？他的答案，完全否定。開始時，免費贈送給人閱讀。後安排不同的閱讀、銷售點，以便更多

的分發給讀者，也有些讀者購買這些書，同時也可在一些書店買到。賣書的方法是十九世紀最重要的勸人歸教的福傳方式。特別是在城市，為了滿足每位文化人的閱讀興趣，很多書籍得以重印。對此聖言會的神父Röser寫道：“完全肯定聖言會出版的書籍就是這樣傳播的”，又說道：“讀者對我們的書籍給予極高的評價。因為內容簡單明了，語言優美流暢，使讀者一目了然得知書中真義；而且書價實惠。”

10. 分析天主教對聖經翻譯遲緩的原因

雖然於1615年教宗保祿五世准許以中文舉行彌撒聖祭，誦念日課，並准許採用文言體裁翻譯《聖經》。但直到二十世紀，沒有完成對整部聖經的翻譯。一部分認為，聖經翻譯的工作繁重、任務艱鉅“太困難、太危險、需花費很長的時間”；另一部分認為，不必要對整部聖經翻譯。最大的困難就是，對於基督宗教名詞或名稱的翻譯，要做到用詞準確、語言文雅，這需要傳教士們對語言學有很深的研究，還有對語法、工具書（辭典）的靈活掌握，以準確恰當的表達基督教的概念。聖座傳信部1660年針對於中國的代牧區倡導：應在中國大力介紹教會禮儀和推行聖經翻譯，如果主教們需要，可以推行。但是主教們，對此重要的事情沒有作出回應；另一方面分析，從十七世紀開始，教理書籍深受青睞，“教理講授得到很大的益處”。沒有發現聖經的價值，從而沒有重視對聖經的翻譯。直到多年以後“聖經與教理相結合”思想的提出。

在中國，如果不計巴黎外方傳教士巴設（Jean Basset，1662-1707）和葡萄牙人遣使會士 Goncalvez（J．A +1841）採用手寫體翻譯的新約，還有耶穌會士神父賀清泰（Louis de

Poirot，1753-1831） 翻譯的整部聖經之外。那只有在1932年第一次正式出版發行，為中國的耶穌會士蕭神父對整部新約的翻譯。此種版本於1949年再次修改並出版。具有系統性的翻譯聖經工作，開始於1945年聖方濟各會——“思高聖經協會”的成立。1946-1953年，從北京到香港，幾年間在多位學者齊心協力的共同努力下，整部舊約譯出並出版。1957-1961年新約翻譯完畢，並出版。

聖言會在山東翻譯並出版了很多書籍，並在當時傳教工作中發揮了很重要的作用，其中也為聖經的全部翻譯工作付出了不可抹滅的貢獻。除此之外，對聖經知識的傳播影響之大，不僅僅在山東，而且也傳播到其它的教區、省會。

11. 繼續“聖經的工作”

當然，如上所分享，聖言會在聖經方面所做的工作，存在很多不足之處。從出版物的內容、寫作風格來看：具有概念、語言表達的問題、聖經資料來源的問題、譯者和助手的語言能力及翻譯技巧的問題等等。不過，我認為，現今最重要的是對出版的書目先作統計，包括在中國各省、教區、修會等出版的書籍。通過對所有中文聖經資料統計、編排後，顯而可見，聖經的翻譯在十九世紀和二十世紀初發揮了舉足輕重的作用，而且被很多國人閱讀，從而了解了聖經並加入了教會。聖經翻譯成中文對中國教會和社會受益無窮，影響力之大，我們無法想象。

參考文獻及縮寫形式：

J. Beckmann SMB (Hrsg.): Johannes Beckmann SMB (Hrsg.), Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen (Schöneck-Beckenried 1966).

J. Bettray: Johannes Bettray SVD, "Steyler Missionare und chinesischer Klerus. Anhang 1884-1954." Typescript, St. Augustin, Monumenta Serica Library.

BM: P. Robert Streit OMI und P. Johannes Dindinger OMI, et al. (eds.), Bibliotheca Missionum. Bd. XII: Chinesische Missionsliteratur 1880-1884 (Freiburg i. Br. 1958); Bd. XIII: Chinesische Missionsliteratur 1885-1909 (Rom a.o. 1959); Bd. XIV: Chinesische Missionsliteratur 1910-1950 (Rom et al. 1960).

F. Bornemann: Fritz Bornemann, Der selige PJ Freinademetz 1852-1908. Ein Steyler China-Missionar. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen. Analecta SVD-36 (Roma 1976).

CCS: Collectanea Commissionis Synodalis.

J.Dehergne: "Catéchismes" Josef Dehergne, SJ (1903-1990) et al., "Catéchismes et catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 à 1800," in: Monumenta Serica 47(1999),pp.397-478.

J.Dehergne: Josef Dehergne, Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800 (Rome-Paris 1973).

I.Eber: Irene Eber et al. (eds.), Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact. Monumenta Serica Monograph Series XLIII (Sankt Augustin-Nettetal 1999).

Handbook: Handbook of Christianity in China. Vol. One: 635-1800. Ed. by Nicolas Standaert. Handbook of Oriental Studies, vol. 15/7 (Leiden a.o. 2001).

R. Hartwich I: Richard Hartwich SVD, Steyler Misssionare in China. I. Missionarische Erschließung Südshantungs 1879-1903. Beiträge zu einer Geschichte (St. Augustin 1983).

R. Hartwich II: Richard Hartwich SVD, Steyler Misssionare in China. Bd II. Chinesische Revolution und Erster Weltkrieg 1911-1919. Beiträge zu einer Geschichte (Roma 1987).

J. Huppertz: J. Huppertz, Ein Beispiel katholischer Verlagsarbeit in China. Eine zeitgeschichtliche Studie. Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 54 (Sankt Augustin – Nettetal 1992).

LThK: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br.) 1937f., 1st ed.; 1964f., 2nd ed.; 2000f., 3rd ed.

NZM: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft

ZM: Zeitschrift für Missionawissenschaft

ZMR: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionawissenschaft

中國的國籍女修會是怎樣煉成的？——論中國國籍女修會的成立、發展以及對中國社會的貢獻

康志傑（湖北大學）[1]

Abstract: European female religious congregations were not introduced into the Catholic Church in mainland China before the First Opium War, but there was a great deal of work needing female's (especially single women's) help, support and participation; so the consecrated women assumed the role of sisters. When the 1840 Opium War broke out, the international female religious congregation from Europe and America came into China, many virgins joined religious congregations, and the structure of the Chinese Catholic

1 康志傑，湖北大學教授，主要研究中國天主教歷史與禮儀，主要著作有《上主的葡萄園：鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》、《尋覓"丟失的記憶"：辛亥革命時期武漢暨長沙聖公會基督徒參與社會變革活動研究》、《教士東來：長江流域的基督教》、《基督教的禮儀》等。

Church gradually changed. This paper will discuss how European and American female religious congregations cultivated Chinese virgins, how each parish set up national female religious congregations, what difference in work characteristics there was between national female religious and European and American religious congregations, how Chinese female religious congregations were set up and became stronger, and also what their contribution was to society.

明末至清中期，歐洲女修會還沒有進入中國內地，而當時中國教會事務繁多，需要女性（特別是獨身女性）的幫助、支持和參與，於是貞女頂替了修女的角色。及至1840年鴉片戰爭爆發，歐美國際女修會陸續進入中國，大批貞女進入修會，中國天主教會的結構悄然發生變化。近代以後，歐美女修會如何培訓貞女，中國國籍女修會在甚麼樣的條件下誕生，國籍女修會如何與歐美國際女修會合作，國籍女修會的工作特點與歐美修會有哪些差異？本文將對這些問題進行探討。

一、歐洲女修會進入中國及中國貞女的身份轉型

1848年，法國仁愛會修女（Sisters of Charity of Vincent of Paul, Filles de la Charite，亦稱聖保祿雅脫女修會）抵達澳門，[2] 這是最早進入中國內地的國際女修會，因修女著長袍，戴白色大沿帽，人們又稱之為“白帽子會修女”。

2 參見[法]衛青心，《法國對華傳教政策——清末五口通商和傳教自由（1842-1856）》（上卷），黃慶華譯，北京：中國社會科學出版社，1991年，第88頁。

進入中國腹地活動的仁愛會，工作進展迅速，“1862年，修女Agais在北京創設無原罪始胎總院——仁慈堂——並接受華籍貞女管理的育嬰堂。”[3]在公益事業的管理程序、籌集經費等方面，仁愛會具有豐富的經驗和實力。她們與中國貞女聯合開展慈善事業，對於擴大教會的影響具有重要的意義。而中國貞女與歐洲修女的合作也促使部分貞女轉型——即由貞女而修女的身份變化。

隨著仁愛會工作的推進，越來越多的貞女進入修會。1906年，上海土山灣的“仁愛修女會（die Barmherzigen Schwestern）有31名修女，中國人僅3名。”[4]1934年，中外籍修女共380人（國籍修女人數不詳）；1937年，全國仁愛會修女440名，其中國籍241名，外籍169名。[5]貞女進入國際修會，國際修會中本土修女人數的攀升並超過外籍修女人數，也反映了中國天主教本土化的歷史進程。

繼仁愛會之後，又有數個歐洲女修會陸續來華。如此貞女轉入修會成為修女就成了一種趨勢，天主教獨身女性守貞生活也開始呈現多樣化的格局。貞女轉入修會大致有兩種模式：一是參加國際性修會（如仁愛會等）；二是隨著國籍女修會的創建，而加入本土修會（多屬教區管理）。

貞女轉入修會大約在19世紀下半葉就開始了，通過

---

3 “仁愛會在華事業創始的梗概（續一）”，載《我存雜誌》第6冊（原第四卷第十期，1936年），北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，第2711頁。

4 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift), 35 Jahrgang (1906/1907) 6: S.126.

5 參見“仁愛會修女在華工作之小統計”，載《我存雜誌》第6冊（原第五卷第一期，1937年），第2818頁。

傳教區報告，我們可以大致了解貞女加入修會的基本的情況：

"一些貞女已經加入歐洲修女的團體，或者加入第三會（Tertiarinnen），產生了很好的效果。1875年，北京代牧主教表揚了聖若瑟女修會（St. Josefsschwestern），這個女修會完全由本地修女組成。同一年，湖北宗座代牧也誇獎了貞女。這些貞女加入加爾默羅會（Canossianerlnnenn）之後，更多的本地女修會出現了……本地的女修會的發展能夠推動傳教工作，使傳教工作富於成效。他們的活動也賦有秩序，很有系統。對於非基督徒的皈依，貞女是一種不可忽視的力量。本地修女的工作主要是服務孤兒院、醫院、學校及收養無家可歸的老人。"[6]

貞女紛紛進入修會，顯然得到了教會領導層的讚同和支持，而國籍女修會的組建，又為貞女轉型提供了更為廣闊的生存空間，同時也推動了教會健康、有序的發展。

進入20世紀之後，參加修會的貞女逐年增多，下文是1906年部分教區貞女加入修會的概況，從中可窺見中國天主教發展變化的一個方面：

（1906年）有許多的中國女教友進入了修會；在土山灣，33位加爾默羅會修女其中21位是中國人……在江南傳教區，341名修女中其中230名是中國人。同時加上800左右的

6 Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912) [microform] : geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge*, Verlag des Missionshauses Bethlehem Immensee <Sdiweiz> 1931, S. 87.

貞女，分佈在1,238以上的堂口，發揮著她們的作用，如前所述。在遣使會傳教區，最近從貞女中同樣分出3個類似女修會的團體。最早的是若瑟會團體，1884年北京代牧主教田嘉璧（Luis Delaplace）認可，有136名成員來自貞女團體。若瑟女修會的母會在北京，從北京派出七、八個分會在外地工作，這個團體的主要工作是對女孩子進行教育……

1894至1895年，在援助修女會的幫助下，浙江教區成立了一個具有修會特點的女性團體。這個團體的工作分為兩個方面，對內是默想、為別人做補贖以及為煉靈祈禱；對外是開辦孤兒院和學校。仁愛會修女把她們的修會生活介紹給中國這個女性獨身團體，這個團體已經有48位成員。從1904年聖誕節開始，這個團體在寧波成為一個獨立的修會，她們有自己的會規，有自己的中國會長，每年發修會三願。她們是第一批中國修女，接受了歐洲修女的生活方式和適合的會衣，代牧主教趙保祿（Renaud）對第一個中國修女團體的虔誠、奉獻精神以及對會規的忠誠給予高度的讚揚……在其它傳教區，特別是在不太富裕的中部和北方省，直到今天，（貞女）還沒有形成真正的修會團體，古老的貞女制度在尋找另一些方法以使工作更加完善。[7]

寧波是貞女較早實行“轉型”的地區，1904年就有了中國最早的國籍女修會。20世紀30年代，寧波仁愛會“有童女三百餘名，還有寄託在外哺乳之嬰孩二百名，又堂內原有之嬰孩及其他事業，如保守養成所、學校、聖母童女

7 *Die Katholischen Missionen* (IllustrierteMonatsschrift), 35. Jahrgang (1906/1907) 6: SS. 126-127.

會、手工所及刺繡工作場。”[8]仁愛會團體中的華籍修女，多由貞女轉入。

但是，20世紀初的中國天主教獨身女性團體尚處於不平衡的發展階段，江南一帶由於仁愛會的努力推動，寧波率先成立國籍女修會，而在中部及北方地區，傳統的貞女制度繼續發揮其功能；在多明我會、方濟各會管轄的教區，則以第三會的方式將信徒精英組織起來，以鞏固教會組織，盡可能地發揮傳教作用。

近代歐洲女修會進入中國，讓傳統的中國貞女有了仿效的榜樣，為她們的守貞模式提供了更多的選擇空間。大體上說，19世紀下半葉至20世紀初，中國貞女群體發生分流，大部分貞女逐漸轉入修會團體。與此同時，進入各種修會的女性又呈逐年遞增的態勢，中國天主教守貞女性的身份、角色以及工作內涵開始發生新的變化。

二、姐妹情——以聖言會管轄教區內的修女與貞女為例證

歐美女修會進入中國，首先開展的工作就是培訓貞女。中國地域遼闊，因而歐洲女修會對貞女培訓以及相互合作，也表現出地域性差異，在友好互助的工作關係中，常常呈出在某一地域活動的女修會培訓當地貞女，協助成立國籍女修會的情況，下表反映了部分區域之間的合作：

---

8 “仁愛會在華事業創始的梗概（續一）”，載《我存雜誌》第6冊（原第四卷第十期，1936年），2006年，第2712頁。

歐美女修會	與國籍女修會合作	主要活動區域
德國聖神婢女傳教修女會（聖神會）	聖家會	山東南部；甘肅、河南部分地區
法國援助會、拯亡會	獻堂會（1958年正式成為國籍修會）	江南、河北獻縣
法國拯亡會	煉靈主母會（後改名聖望會）	河北獻縣
美國吳蘇樂會	眾心之後	廣東汕頭
荷蘭聖若瑟小姐妹會	依撒伯爾修女會	山西潞安
法國聖保祿女修會	廣西聖家女修會	廣西

歐洲女修會陸續進入中國成為國籍女修會的“催生素”，中國貞女則成為國際女修會源源不斷的新生血液，是20世紀以降中國教會的一個特點，而修女與貞女的合作，以德國聖神會所在傳教區較有代表性，下文即對她們的合作進行討論。

1. 聖神會在山東

1905年，韓寧鎬主教邀請聖神會修女到兗州，主要擔任教育女童和傳教工作，她們與中國貞女的合作主要體現在以下四個方面：

（1）拓展慈善事業：聖神會修女進入中國的第一站是陽谷坡里莊，她們“在孤兒院開展工作，而這些工作此前是在聖言會領導下的貞女們進行的。”[9]在兗州，“修女們

9 Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China information: Steyler Missionsschwestern in China, Die ersten 50 Jahre 1905-1955*, 2. Teil, Roma: Casa Generalizia CM SSps, 2004, S. 28.

也在貞女的帶領下管理孤兒院和護理工作。”[10]

照顧孤兒是一項繁重的工作，因為遭遺棄的孩子人數總是不斷增長。“關於女孤的數字，修女來坡里莊之前有43人，兗州59人，而現在（1905年之後），坡里莊102人，兗州150人；在山東南部，被遺棄的孤兒很多。”[11]儘管遇到不少困難，但修女和貞女共同努力，不斷提高工作質量。一位20世紀初在華傳教士曾作過如下評說：“聖神會修女對天主具有虔敬和堅定的精神，在聖神會的領導下，已經打下基礎的貞女將會得到更全面、更完美的教育和培養。從另一角度看，修女向貞女學習在貧困、嚴峻的形勢下培養兒童的經驗。”[12]

（2）向中國女性傳授生產、生活技能：德國聖神會的修女多在歐洲受過良好的教育，並掌握了一些適合女性的生產技能，特別是女工技藝方面，主教希望讓一些貞女來學習刺繡和手工。[13]由德國修女擔任教授女工課程，在兗州府、濟寧等地廣泛開展，學習手工技藝成為中國女性了解天主教信仰的一個平台。

（3）戰勝困難，共闖難關：聖神會修女來華正值中國的多事之秋，社會動蕩經常導致工作中斷。“1912年是很艱難的一年，革命、搶劫、飢餓，還有傷寒病，混戰不斷，

10 同上，S. 29.

11 Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China Es begann vor 100 Jahren, Steyler Missionsschwestern in China seit 1905*, 1. Teil, Die ersten Jahre, Roma, 2004, S. 206.

12 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift), 35 Jahrgang (1906/1907) 6: S. 127.

13 參見 Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China Es begann vor 100 Jahren,Steyler Missionsschwestern in China seit 1905*, 1. Teil, Die ersten Jahre, Roma, 2004, S. 185.

兗州府的女子要理學校和濟寧的女子師範學校在這種形勢下難以保持平靜，因為土匪和強盜的騷擾，學校內的女孩子們被迫被送回家鄉，於是一個小型的女子要理學校在坡里莊開設了。”[14]

20世紀20年代，“山東省陽谷縣坡里莊天主堂，向來就收養著很多的嬰孩，只因近年來旱災流行，連年歉收，衣食增貴，費用自然加增。外方的哀矜又直是不來，故此彼處聖神會的修女，為支持嬰孩們的生計，已經數次借了款項，到底因為這不是個常久辦法，所以一位修女令眾嬰孩都熱心祈求天主可憐，救助他們的急難。”[15]或許修女們的善心感動了天主，不久即得到了一筆款項。

1936年，山東發生嚴重的災害，黃河改變流向，五百萬人無家可歸。面對嚴重災害，“教會提供了五所醫院，而政府為了醫療工作也提供了另一些房子給教會。進行救災和醫療工作的人是傳教士、聖神會的修女們以及本地的女修會，如聖家會和‘在俗貞女會’的修女和貞女們。各種救災委員會提供了一些物品給主教，譬如他一次收到了3,500件外衣，也接受了許多藥品。”[16]突如其來的天災人禍，讓正在發展中的教會經歷了磨練，而修女和貞女也正是在磨練中走向成熟。

---

14 Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China information: Steyler Missionsschwestern in China, Die ersten 50 Jahre 1905-1955*, 2. Teil, S. 63.

15 “楊神父傳（續）”，載《公教白話報》，兗州府天主教印，1927年1月15日，第29-30頁。

16 [德]赫爾曼・費爾希（Hermann Fischer）：《奧古斯定・韓寧鎬主教傳一位德國人在華工作53年》，雷立柏（Leopold Leeb）譯，台灣聖家獻女傳教修會，2006年，第360頁。

（4）合作贏來更多聖召：聖神會來自歐洲，進入中國之後開始吸收本地貞女加入成為修會發展的重心。1905年，兗州府有89位貞女，1914年上升至100多位，坡里莊有36位，[17]聖神會修女的榜樣，激發了貞女加入修會的渴望，同時，人數逐漸增加的貞女也為國籍女修會的成立奠定了基礎。1913年，“聖神修女會決定接受本地聖召。第一批參加聖神會的中國修女Sr. Scholastika，Sr. Ignese [Agnes]，在1923年9月8日宣發初願。”[18]

從貞女中挑選修女候選人，也得到主教的支持。韓寧鎬主教認為：中國地域遼闊，歐洲修女的首要工作，就是要為那些失志守貞，度奉獻生活並想進入修會的貞女實現她們的願望。[19]

2. 聖神會在西北

山東南部的聖神會在工作中逐漸積累了豐富的經驗，在此基礎上，德國修女開始向大西北發展：“在西寧的一所學校，有6位修女在此工作，其工作內容有三：一是培養本地貞女，二是照顧病人；三是教授天主教要理。在這個城市，修女們還在伊斯蘭學校授課，這是因為市長請修女們給予幫助。因為修女的工作，青海西寧教會與政府的關係融洽，但在教育部門，有一位先生不喜歡天主教，所以

17 參見Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China Es begann vor 100 Jahren,Steyler Missionsschwestern in China seit 1905*, 1. Teil, Die ersten Jahre, Roma, 2004, S.212.

18 Quelle: Brief von Sr. Regina u. Sr. Benedicta (SSpS) an Sr. Hildegard Maria Hau (vom China-Zentrum, St. Augustin) vom 28.04.2007.

19 參見Sr.Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China Es begann vor 100 Jahren, Steyler Missionsschwestern in China seit 1905*, 1. Teil, Die ersten Jahre, Roma, 2004, S. 81.

修女們不能有自己的學校，只開辦了一所祈禱學校。”[20]西北是穆斯林較為集中地區，能夠得到穆斯林群眾的認可，並處理好與當地政府的關係，修女們做得十分成功。

在甘肅，聖神會修女常與貞女一起工作，“1939年8月，由於甘肅省政府的原因，修女離開原來的住地，被迫遷到隴西（Lungsi），隴西縣長願意給修女們提供幫助，但由於條件所限，只能為修女們提供一個內有偶像的廟宇作為棲身之地。此時修女採納貞女的建議，把廟宇隔離出三分之一大小作為每日晨禱和舉行彌撒的小教堂，其餘的空間作為日常生活的場所。”[21]

雖然西北天主教傳入較晚，雖然生活條件艱苦，但修女與貞女相互幫助，共同為教會、為中國社會作出了積極貢獻。

3. “聖家會”成立

進入20世紀之後，修女與貞女合作、互補成為一種明顯的態勢：貞女得到歐美女修會的培訓，綜合素質得到提高；貞女對來自歐美的修女提供生活上的幫助，使她們盡快適應新的環境。同時，在新的形勢之下，天主教獨身女性可以繼續留在家中度守貞生活，也可以選擇進入不同類型的女修會。這種格局說明，國籍女修會成立的時機已經成熟，聖家會正是在這種形勢下運應而生。

---

20 Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China information: Steyler Missionsschwestern in China, Die ersten 50 Jahre 1905-1955*, 2. Teil, S. 138-139.

21 Sr. Edberte Eva Irene Moroder SSpS, *China information: Steyler Missionsschwestern in China ,Die ersten 50 Jahre 1905-1955*, 2 Teil, SS. 132-133.

1910年10月7日，第一屆預試生入初學，此日訂為修會正式創立的紀念日，1912年初正式定會名“聖家獻女傳教修會”（簡稱聖家會）。

“聖家會創立之後的前30年發展較慢，會員們沒有會服，在牧靈服務中，人們通過‘髮型’來辨認她們。會員外出須兩人同行，她們在鄉下自由傳教，修女所做的工作，她們都能做。”[22]雖然早期聖家會修女的人數不多，但憑著努力工作，修會的聲譽越來越高。“聖言會總會長Gier在他的1922/23年度巡視報告中寫道：‘與代牧區的本地神職人員相配合的還有特別興盛的本地修女團體——聖家會。她們的母院在兗州府，現在共有36位發願修女，還有很多初學生和申請入會者……她們在傳教區擁有學校、診所等機構7處。聖家會修女們處處享有好聲譽，傳教士們都稱讚她們，她們生活完全如同普通老百姓：簡單的住房和飲食。她們來自貧窮的百姓，並在她們中間工作和服務。’”[23]

與聖神會相比，聖家會在管理模式、工作目標方面有自身的一些特點：“聖家會是教區修會，修女們發的聖願是簡單願（einfache Geluebde）。主教是修女們的指導者，而她們就像傳教區的本堂傳教員姑娘那樣工作。她們在小堂口、醫療方面、在學校和新信徒的教育方面工作，並獲得

22 Ortrud Stegmaier SSpS, “Missionsdienst am Eigenen Volk, Die Heranbildung einheimischer Ordensfrauen durch Steyler Missionare und Missionsschwestern”, In *Verbum SVD*; Vol. 16-1975, Romae Apud Collegium Verbi Divini, S. 85-86.

23 Hartwich Richard, Steyler Missionare in China. Bd. V. Aus Kriegsruinen zu neuen Grenzen 1920-1923, Rom 1989, S. 198-199.

傑出的成就。”[24]

作為國籍女修會，聖家會的“使命是：為信仰的傳播而服務，在傳教過程中與聖神會的修女們密切合作。”[25]宗旨是：以納匝肋聖家為楷模，善度福音生活，參與耶穌基督救贖的使命，主張“同心同德弘真道，獻靈獻身法聖家”，在信仰與榮主救靈上效法聖家純樸、勤勉、謙遜的特質，並藉多元化的服務引人認識、皈依並熱愛天主。使命和宗旨可用一段詩文概括：

聖家獻女知人性，關懷社會之情形，
鼓勵家庭須相挺，發揮聖家之親情。[26]

1922年，德國聖言會的工作擴展至甘肅西部，1927年，應蘭州代牧區主教邀請，國籍修會聖家會進入大西北服務。兩年後，蘭州已有近百位聖家會修女。1940年，聖家會發展至山東曹州、陽谷、河南信陽、甘肅蘭州、涼州、南京、漢口以及上海等地。1944年，羅馬傳信部批准了會規，並認可聖家會為教區法定的女修會，總會設山東兗州府。聖家會是國籍女修會中的一個典型，也是中國本土女修會成長發展的一個縮影，修會的工作方向代表著中國女修會發展的方向。

---

24 [德]赫爾曼・費爾希（Hermann Fischer）：《奧古斯定・韓寧鎬主教傳一位德國人在華工作53年》，第280頁。

25 Ebd., S. 33. “Aus dem Institut der beruflichen Katechistinnen entwickelte sich in Südshantung die chinesische Schwesterngenossenschaft der Oblatinnen der Heiligen Familie. Bischof Henninghaus bezeichnet P. Peter Röser … als ihren Gründer und P. Josef Freinademetz als ihren Wegbereiter”，見 Fleckner Johannes, *Thomas Kardinal Tien*, St. Augustin 1975, S. 56.

26 [德]赫爾曼・費爾希（Hermann Fischer）：《奧古斯定・韓寧鎬主教傳一位德國人在華工作53年》，附錄四：“聖家修會的神恩、精神、使命”，第435頁。

4. “在俗貞女傳教會”及其它團體

在聖言會管理的傳教區，聖家會的成立只是國籍女修會的開始，不久，教區又有新的本土女修會以及貞女團體出現，這種態勢折射出守貞女性人數增長，守貞生活方式多樣化，活動空間不斷拓廣，視野也更加開闊等特點。

韓寧鎬主教創建聖家會後，“又組建了傳道員貞女團體，名稱是‘信仰傳播的幫助者（Helpers in the Propagation of the Faith）’，中文名是‘在俗貞女傳教會’（或譯在‘家貞女傳教會’），這個團體的規則是：一天有兩次共同祈禱，一次朝拜聖體。這些貞女一般沒有受過太多的教育，不能閱讀中文，但是她們能夠讀羅馬體書寫的聖經和中文祈禱書，她們使用的字母表稱之為‘古經字母’，通過這種方法，能夠比較容易、比較快的學會漢字。所有的貞女都認識字母表，那些培訓貞女的傳道員也認識。這些婦女能夠用這種羅馬式的中文相互寫信。”[27]

這是以貞女傳教員為核心組建的團體，教區常常視其為第二個本地女修會。作為本土女修會，“協助會”的工作重點是從事慈善事業，協助聖神會工作。

不斷有新的本土女修會或貞女團體組建，說明教會的發展需要更多的獨身女性團體參與其中，聖言會在這方面的實踐比較成功，“他們發明了一個地區所需要的方法，其它一些地方的修會也是這樣做。山東南部至少有四個本

27 Leo Leeb, Chinese *Catholics and Priests Perceiving the SVD and SSpS Mission in China*, Steyler Missionswiss Institute, 2001, pp. 31-32. 通過羅馬字音學習漢字，創造者是方濟各會主教Cosi。

地女修會是從貞女團體轉變而來。”[28]

韓寧鎬是創建本土修會、推動天主教本地化的重要人物，在位期間對女性團體給予了充分的關注、指導和培育，促使教區獨身女性團體迅速發展。當1935年主教退休時，“兗州教區擁有173位傳教修女，即72位聖神會修女、88名聖家會修女和13名協助會修女。”[29]韓主教的工作理念和方法給後繼者樹立了榜樣，1941年1月6日，田耕莘主教創立了一個新的本地女修會團體，這個修會團體是以雷鳴遠（Vincent Lebbe）神父所創立的修會——德蘭小妹妹會為榜樣的，第一批修女均來自陽谷代牧區。[30]這個團體名稱是“中華聖母傳教修女會”（中華聖母會），修會的宗旨是以慈善工作為核心，修女們曾參與創辦醫院、孤兒院、養老院以及學校等工作。

實踐證明，本土女修會是教會發展的一支生力軍，下文是關於國籍修女的工作報導，透過具體時間、具體人物及具體事例，可以見證平凡中的偉大。

“現今在牛村是興盛時期（1938年），這裡有一所擁有40個男女生的學校。在此，本地修女們懷著極大的熱情投入到工作中，並給那裡的女孩子和婦女們帶去了信仰的

---

28 Ortrud Stegmaier SSpS, “Missionsdienst am Eigenen Volk, Die Heranbildung einheimischer Ordensfrauen durch Steyler Missionare und Missionsschwestern”, In *Verbum SVD*; Vol. 16-1975, Romae Apud Collegium Verbi Divini, S. 60.

29 [德]赫爾曼・費爾希（Hermann Fischer）：《奧古斯定・韓寧鎬主教傳一位德國人在華工作53年》，第280頁。

30 Vgl. Fleckner Johannes, *Thomas Kardinal Tien*, St. Augustin 1975, S. 56. 一說這個國籍女修會團體創建於1940年。

勇氣。”[31]

“1939年5月區會長艾伯特（Olbert）作巡視旅行期間，在探訪Kikiashan時發現：教友們的信仰生活逐漸有了質量，他們的確在參與禮儀和領受聖事方面比以前提高了許多。通過兩位本地修女忘我、熱忱地工作，很多年老力衰的人悔改行善。”[32]

本地修女們也在學校和診所工作。 1939年一座新的貞女院落建成，其中包括教室、診所以及宿舍，兩位修女要搬到那裡去工作。[33]

進入20世紀以後，僅在聖言會管理的山東南部，獨身女性團體有歐洲女修會、國籍女修會、貞女團體等多種類型，立體式的組織機構功能不僅僅局限於傳播信仰，而且將耶穌基督的福祉推向整個社會，具體表現就是各種慈善事業的興辦。雖然大部分貞女加入了聖神會、聖家會等修會團體，但傳統的貞女體制依舊存在，1941年，山東仍有423位貞女分佈在各個堂口服務。[34]

天主教的組織制度極為嚴格，不同修會的隸屬關係、管理模式有很大差異，會規會憲、工作重點也有所不同：聖神會是歐洲修會，由歐洲總會管理指導；聖家會是教區

31 “*Kurzberichte*”, in KRK 1939, No. 2., S. 30.

32 “P. Regional auf Visitationsreisen”, in *KRK* 1939, No. 4, S. 105.

33 Vgl. “*Nachrichten aus Nah und Fern*”, in *KRK* 1939, No. 12., S. 325. 文中所說“貞女院”應為國籍修女團體。

34 參見韓承良：《楊懋賚總主教的生平》，台灣至潔有限公司，2000年，第161頁。

修會，由教區統籌，但隨著工作推進，亦可能向其它地區拓展。在教務發展之中，本土女修會在管理、運作方面更為方便，且能夠減少其中的製肘；而貞女則是一種更為靈活的守貞生活，一般在堂口、會口服務，多與本堂神父聯絡。

但是，國籍女修會（或教區修會）、貞女團體在初創時期，又離不開國際女修會的指導和幫助，她們在多項合作中建立起來的姐妹情誼，是天主教歷史中的寶貴經驗；而諸多國籍女修會的創立，又基於無數不知名姓的貞女支撐，她們是女修會團隊源源不斷的人力資源。20世紀初在中國各地，特別是在鄉村組建的各種修會團體，又反過來激起了天主教女性守貞的熱願，這樣一個邏輯關係鏈，在聖言會管理的教區得到了有力的證明。

三、姐妹情續篇：其它地區的修女與貞女的合作

歐洲女修會對新組建的本土女修會進行指導，這種模式以聖神會對聖家會較為典型，隨著教會的發展，這種“合作”模式在其它教區也開始展現，下文選擇部分教區的實例分析之。

1.“吳蘇樂會”與“眾心之後”

吳蘇樂會（Company of St. Ursula，Ursulines，或譯烏爾蘇拉會）16世紀成立，1922年進入中國，主要在廣東汕頭一帶活動。

在粵東地區，守貞是教會的傳統，但貞女文化程度普

遍不高，進而影響工作的質量和效率，吳蘇樂會修女到汕頭之後，開始對貞女進行培訓，並幫助貞女組建孤兒院及聖嬰堂。[35]當時有來自美國的葛修女在河婆（揭西）專門從事訓練貞女，“接受培訓的貞女有8位，她們的工作是準備祭台，打掃聖堂，教授要理，探訪非教友家庭及為臨終的病人付洗。”[36]

貞女接受培訓，獲得了提高文化涵養和工作經驗的雙贏，由此激勵更多的天主教家庭的女孩子加入貞女隊伍，至“1934年，河婆學校有120名學生，其中有“眾心之後’的15名准修女在此接受培訓，教室已經容不下這麼多女孩子。”[37]

“眾心之後”是經過吳蘇樂修會培訓，且正在籌建的一個國籍女修會。“1936年，經過培訓之後的‘眾心之後’初學修女，有3位到汕頭為神父工作，另有3位在汕頭讀書，其餘的在當地修院學習，她們畢業至少要得到小學文憑。”[38]

吳蘇樂會與“眾心之後”之間的關係類似於德國聖神會與聖家會，其發展仍是歐洲女修會培育中國貞女，然後組建國籍女修會的模式。這種模式在實踐中最終形成了“馬太效應”，以汕頭教會為例：在吳蘇樂會的支持與參與下，這兒不僅有了教區的國籍女修會，且貞女人數也持續攀升，1938年，華主教

35 Irene Mahoney, O.S.U., *Swatow: Ursulines in China*, RKG FundRaising Services, 1996. p. 44.

36 同上，p. 119.

37 Irene Mahoney, O.S.U., *Swatow: Ursulines in China*, p. 145.

38 同上，p.164.

（Bishop Vogel）授權，在河婆另建房屋給貞女居住，以便把修院與孤兒院分開。新組建的“眾心之後”也有了暫行的會規，且有30位女青年在葛修女（Marie de l'Incarnation）的指導下，準備到河婆的洛田壩（Lokthien-pa, at Hopo）開展工作。[39]

吳蘇樂會工作最為艱苦的階段是抗日戰爭時期，“眾心之後”的發展也在這一階段。戰爭時期，培訓貞女繼續，僅在河婆，“就有10位貞女接受培訓，21位貞女或在讀書，或在傳教。”[40]

為甚麼汕頭教區的貞女培訓工作以河婆為據點，其原因是培訓需要一定的經費，在廣東東部，汕頭的花費高於河婆，[41]因而教務支出以及培訓成本，常常是教會不得不考慮的經濟問題。

在貞女的培訓中，吳蘇樂會修女經常討論的問題是：歐美女修會如何關心貞女？貞女在教會的地位如何？貞女的首要工作有哪些？貞女的陶成計劃是甚麼？貞女轉型為國籍修會，正式名稱是甚麼等等。根據各堂口守貞姑娘較多的實際情況，修女們開始組建貞女團體，並對培育貞女作出了相關的規定：

---

39 參見Irene Mahoney, OSU, *Swatow: Ursulines in China*, RKG FundRaising Services, 1996, pp. 174-175。華主教（Bishop Vogel）原為汕頭本堂，後任主教；葛修女（Marie de l'Incarnation），法籍，1922年到中國傳教。

40 Irene Mahoney, OSU, *Swatow: Ursulines in China*, p. 185.

41 Irene Mahoney, OSU, *Swatow:Ursulines in China*，記載：“葛修女準備帶4位貞女去河婆，因為河婆的教育費比汕頭便宜得多。”（p.144.）

修會只收18至25歲的女青年，至少要小學畢業程度，家長同意。身體健康，沒有債務負擔，加入團體要提交領洗證明、領堅振的證明、醫生提供的健康證明，以及品德優良的證明信函。望會通常沒有一定的期限，但初學兩年，暫願五年，一如吳蘇樂會（Ursulines）的培育過程。這是一個十分嚴格的訓練過程，這些貞女以後要做傳教員，要幫助傳教士在鄉下工作。團體按照魏神父的建議取名為"眾心之後"（The Virgins of the Queen of Hearts）。[42]

眾心之後是吳蘇樂會幫助建立的國籍女修會，"修院坐落在一個美麗、風景如畫的山谷裡，由數間中國式的小屋子連在一起。"[43]這個修會主要在鄉村工作，而吳蘇樂會修女多在城市，並繼續承擔著培訓貞女的工作。

2. 聖若瑟小姐妹會與依撒伯爾修女會

聖若瑟小姐妹會（俗稱若瑟修女會）於1832年創立，1922年傳入中國。在山西潞安傳教的若瑟修女會屬荷蘭籍，會院設在總堂。該修會以協助傳教為宗旨，並開辦醫院、養老院、育嬰堂、學校等機構。依撒伯爾修女會成立於1931年，為國籍女修會，最初成員來自貞女，修會草創，受人力、物質等條件的製約，由若瑟修女會領導，初成立時有56名成員。[44]

---

42 Irene Mahoney, O.S.U., *Swatow: Ursulines in China*, pp. 151-152.

43 *Ibid.*, p.143.

44 參見《教友生活》編輯部編：《天主教長治教區簡史（初稿）》（內部參考資料），1997年，第18-19頁。1992年，依撒伯爾女修會恢復活動，地址在潞安高家莊。

荷蘭籍的聖若瑟小姐妹會修女均精通醫術，1925年教區成立仁慈醫院，隨著工作的進展，修女們又在張莊、馬廠、南天貢、老軍莊、羌城等地設立施醫處。在國際女修會的幫助之下，中國修女的素質也不斷提高，1945年之後，先後有30名依撒伯爾修會的修女到北京參加若瑟修女會，學成後安排在懷仁醫院工作。[45]

3. 法國保祿女修會與廣西聖家女修會

1902年，巴黎外方傳教會主教羅惠良根據外籍神父在中國傳教不便，急需人手協助的情況，決定成立教區女修會，廣西聖家女修會就是在這種形勢下誕生了。

聖家女修會的成長離不開法國聖保祿女修會的支持和幫助，20世紀初一份德文資料記曰："在廣西教會，近年來有來自法國沙特爾的聖保祿女修會（St Paul-Shwestern von Chartres）在龍州（Long-tschö），開始對本地貞女進行初學培訓，現在有20位左右。"[46]

龍州建立的初學院，後遷南寧主教府（邕江邊），保祿女修會對中國貞女培訓約10年，此後轉交天神後會培育，第一任中國會長范俊明，至1949年，有修女150餘人。

廣西聖家女修會的使命是協助傳教，在非信徒居住的地方，常常由修女們先行講授要理。同時，該修會還為麻

45 參見《教友生活》編輯部編：《天主教長治教區簡史（初稿）》，第19、22頁。

46 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift),35. Jahrgang (1906/1907) 6: S.127.

風病人服務，這個傳統一直保持到現在。[47]

四、“主之婢女在此”；準修女團體“獻堂會”

1. 獻堂會的誕生

19世紀中期以後，江南各地的貞女逐漸增多，每個教堂都有守貞姑娘服務，這種形勢說明加強管理、組建嚴格而規範的團體時機已經成熟。

1855年11月21日，耶穌會神父薛孔昭（P. Sicca, SJ）在上海徐家匯建立了聖母貞女會（Marinanische Jungfrauenkongregatson），這個團體是獻堂會的前身，團體的創立得到主教的同意和支持。關於獻堂會之發軔及發展，對上海天主教歷史十分熟悉的金魯賢主教，在他的著作中有所記錄：

在1850年耶穌會士再次來到上海時，見到在有些堂口裡有許多貞女。在聖教艱難時，這些貞女在家守貞修道，全心愛教會、愛堂口，她們保護了教堂，團結了教友，她們的貢獻極大。但是，缺少統一的組織來領導她們，沒有一個團體來照顧她們的靈修和物質上的需要，同時，她們也得不到足夠的培養。到了1855年耶穌會士薛孔昭發起成立聖母獻堂會，為使貞女們有一個組織，可以得到照顧。當時教會領導認為這些組織起來的貞女，應度修道生活，但這只是修女會的初級階段，她們只能稱作先生，不能稱為

47 筆者於2011年7月30日到廣西聖家女修會訪問，資料由會長宋桂花提供（口述）。修會於上世紀80年代重新恢復。

修女。[48]

1869年9月8日，聖母聖誕瞻禮日，獻堂會初學院舉行開幕典禮，有33人加入團體，團體規定初學兩年，“出試”（即傳教實習）一年，合格者為該會正式成員。

1873年9月8日，有3位成員宣誓成為首批正式會員，入會者除一身黑色衣裙外，沒有特別的標記，此後有舉行帶聖牌禮（特製聖母獻堂聖牌）以作為正式入會儀式。該會不發三願，因此，會員不稱“姆姆”，而稱“先生”（Catechist）或“某某姑姑”，會內設“總領袖”一人，直接受命於教區主教。

據統計，1928年之前，獻堂會有242位會員，另有12個團體，每個團體40至90人不等，但這個數字遠遠不夠需求。[49]1937年，有會員240人，其中上海市區27人，郊區63人，初學38人，其餘在外埠。[50]初學者集中在徐家匯會院。1949年，會員增長約600人。1950年11月，會員下降至206人，龔品梅主教任命本會修女自己管理修會。1955年後，停止活動；1958年，獻堂會解散。[51]

2. 獻堂會的工作特點

（1）接受法國女修會培訓

---

48 《金魯賢文集》，上海辭書出版社，2007年，第329頁。

49 Rev. Frederick C. Dietz, Pro-Vicar of the Maryknoll Vicariate of Kongmoon, china, “China's Brighter Side”, In *Catholic Missions*, N. 1, 1928, p.16.

50 參見張化，《上海宗教通覽》，上海古籍出版社，2004年，第370頁。

51 20世紀80年代初，獻堂會重新恢復，並成為正式國籍修會。

近代以後的貞女團體都曾有過接受歐美女修會培訓的經歷，獻堂會的初期發展也經歷了這一過程。法文檔案記載："1867年，朗主教（Languillat）拜託女修道院的院長（la Providenne），希望從法國請一些修女到上海，由修女們來培養中國的童貞女，並管理寄宿學校，負責各類事物。聖心修道院的女院長見證了初創時期的艱難。11月4日，修女們到達上海，5日是這個月的第一個星期五，她們出發去了徐家匯，即江蘇耶穌會修道院的中心。在那裡，幾個童貞女和學生很高興看到修女們來到她們中間。"[52]

雖然獻堂會是一個準國籍女修會團體，但極受教區重視，總院設徐家匯，主教親任會長，耶穌會駐華修會會長擔任協助，拯亡會代為管理，其中拯亡會的培訓對提升貞女的綜合素養發揮了重要作用。

（2）為貧窮百姓工作

近代進入上海的歐洲女修會非常之多，據金魯賢主教回憶：當年"法國主教陸續請來不同修會的外國修女到上海市區主要的租界內協助傳教工作，這些修會的神恩不同：有專門為老人服務的安老會；有專做醫務衛生工作的仁愛會、方濟各會；有專門收養失足婦女的善牧會；有專門默觀祈禱的聖衣會。在這些修會中，尤其請了拯亡會來做他（獻堂會）的主要助手，開辦學校、建立慈善機構等。"[53]

---

52 資料藏法國里昂"宗座傳教事務所"（Les Œuvres Pontificales Missionnaires，縮寫OPM），標題為：Pian Df. Zi-Ka-Wei; Sen-Mou-Yeu. Vue générale.

53 《金魯賢文集》，第330頁。

顯然，歐洲女修會與獻堂會的工作有所分工，“國際修女會的生活範圍基本上限制在上海市的租界內，只在獻堂會活躍在江蘇、安徽兩省的廣大地區，她們的足跡踏遍了各鄉村、山區。她們默默無聞地工作，服務神父、服務堂口、服務窮人，她們講解教理，管理小學，同時義務行醫看病，受到廣大教內外群眾的熱烈擁護……她們人數多，但仍然供不應求，當時的本堂神父都爭求主教派遣獻堂會修女到自己的堂口來工作；教友們一提到她們就贊不絕口。她們對江蘇、安徽兩省以及上海市的教會貢獻極大！”[54]

獻堂會承擔的工作主要有：開辦讀經班、兒童教育、施診所、管理教堂、從事堂口雜務等，工作地點主要是鄉村。經過歐洲修女們培訓的會員們還能夠行醫看病，且擅長婦科和小兒科，這與該會服務的對象相吻合。[55]面向下層民眾，面對草根社會，是獻堂會工作的特點。這樣的工作內容，歐洲女修會是無法是替代的。因此，金魯賢主教對獻堂會的奉獻精神給予了高度評價：“當時上海教會外國修女都在市區工作，條件好，住洋樓，吃西菜。廣大農村全由獻堂會承包，她們吃苦耐勞，忘我工作，絕對服從，不求任何報酬，處處為教會著想，多偉大！”[56]

（3）工作的延續性

54 《金魯賢文集》，第330頁。

55 參見楊堤，《安徽天主教傳教史（元明清至1949年）》，載台灣輔仁大學神學院編：《神學論集》，第99號，1994年。

56 金魯賢，《絕處逢生回憶錄》，（上卷，內部發行）第50頁。

獻堂會會員的工作具有延續性，當貞女年老之後，她們往往把精力放在培育一個或幾個女孩子工作之上，就像教育自己的孩子一樣，她們希望這些女孩子將來像她們一樣，成為新一代的貞女。1855年，檢查教區工作的耶穌會神父傅雷（P. Fourrier SJ）十分佩服貞女的奉獻，他在信函中高度讚揚了貞女的工作："這些貞女對教會的幫助非常之大，她們是江南教區的寶貴財富。"[57]

由於獻堂會主要在鄉村工作，對會員的要求除了堅定的信德，還需要有吃苦耐勞的精神和堅忍不拔的毅力，因而進入獻堂會的女性多來自江蘇農村。隨著教務的發展，蘇北的淮陰和東台，河北的獻縣也有了獻堂會。獻堂會工作區域的拓廣，工作內容日趨豐富，為日後轉入國籍女修會奠定了基礎。

在中國天主教歷史上，獻堂會是一個非常特殊，同時也是非常具有地方特色的獨身女性團體，一股合力助成了獻堂會的影響和貢獻，其中包括法國援助會、拯亡會對貞女的訓練，教區神長們的支持以及會員們的艱苦努力等。此外，總部設在上海的獻堂會也得益於這座近代大都市文化交彙的氛圍和熏染，最終形成以上海為軸心，並向周邊地區輻射發展的工作格局。

五、多渠道催生國籍女修會

民國之後，受歐洲女修會的影響，獨身女性參加修會

57 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift), 35. Jahrgang (1906/1907) 6: S.122. 信函發自上海徐家匯。

成為守貞生活的主要趨勢，如河北獻縣，“（1925年）主教又招集了一班本地貞女共十六人，希望能嚴格遵照聖教法律，成立一種純本地人的修會，直屬於本教區主教權下，修女們單發簡單的三願。這一班貞女，切望奉煉靈之主母為主保，她們堅定不移的團結起來，天天望眼欲穿地期待著羅馬依法批准她們的修會，使她們成為真正的修女，能有一位總長姆姆，按著她們的會典，獨立自治。”[58]獻縣貞女的願望不久就實現了，新成立的教區女修會被命名為“煉靈主母會”。

為甚麼近代以後有越來越多的貞女進入修會團體，著名天主教學者吳經熊博士有一段精闢的論說：“對中國人，公教會的一大魅力就是其修院傳統（its monastic tradition）。中國人總體上說是執著於現世的，但對那些勇敢地犧牲所有的世俗享樂，和度著一種與神合一生活的人，卻懷有一種內心的崇敬。”[59]歐美女修會進入中國，使中國貞女認識到守貞生活的多樣性，“與神合一”的修會生活令貞女心嚮往之，源源不斷進入修會團體，成為近代貞女轉型的一大趨勢。

近代以後大批貞女轉入女修會，除了歐洲女修會幫助貞女轉型，亦有傳教會開辦培訓貞女機構、主教創辦國籍女修會等多種類型。這種形勢促使中國天主教本土修會大量出現，而修會團體服務地方，參與慈善公益事業，又進

58 為慶祝獻縣教會成立75週年，主教劉牧明（Lecroart）牧靈信函，載《教務叢刊》（Collectanea Commissionis Synodalis），Junius-Julius, 1932, pp. 819-820.

59 吳經熊（John CHWu，1899-1986），《超越東西方》（*Beyond East and West*），周偉馳譯，雷立柏譯，社會科學文獻出版社，2002年，第406頁。

一步擴大了教會的影響，為樹立天主教的聖善形象，發揮了重要的作用。

1. 傳教會培訓貞女

傳教會直接開辦各類機構培訓貞女，讓這些獨身女性直接轉入國籍女修會，西南地區較有特色。

巴黎外方傳教會在清中期就對四川貞女進行培訓。鴉片戰爭之後，“巴黎外方傳教會行動非常迅速，童文獻（P. Pernyd）在貴州開始組建貞女團體，盡可能為建立女修會做準備。1856年，他號召代牧區所有貞女進入會院開始初學。作為進入團體的申請人，16至17歲就可以了，這些女性的培育時間將持續兩至三年。”[60]

20世紀之後，西南地區天主教會多以開辦培訓本地貞女的機構作為推動教務發展的契機，如在雲南路南縣，教會開辦了“美邑童貞院”，1918年，童貞院與昆明聖保祿女修院合辦，修女轉往昆明。1921年，聖保祿修女會在昆明開辦中國貞女初學院，學制3年，主要教授手工縫紉、刺繡、編織等工藝，同時教授聖經和禮儀常識。1934年，雲南教區比利時籍主教到任後進行改革，撤消貞女院，籌備成立上智女校。[61]

1936年，昭通教區主教陳大明創辦“昭通童貞院”，

60 *Verbum SVD*, Vol.16-1975, Romae Apud Collegium Verbi Divini, S. 62-63.

61 參見昆明市宗教事務局、昆明市天主教愛國會編，《昆明天主教史》，雲南大學出版社，2006年，第66、196-197頁。雍守正主教（ArchbishopGeorges-Marie-Joseph-Hubert-Ghislain de d' Ardoye, MEP）1933-1938年在任。

邀請方濟各會第二會南斯拉夫修女任教師，課程有聖經、國語、算術、音樂、常識、法文、針線和編織等。學生畢業後在各堂口服務。[62]

西南地區天主教會開辦的培訓機構，接受培訓者初多為貞女，隨著國籍女修會團體的增多，開辦的“貞女院”、“童貞院”多轉化為培訓本地修女的機構，教會頻繁開辦培訓機構，說明20世紀初大部分貞女轉入女修會（特別是本地女修會），因而“童貞院”的培訓內容也悄然發生變化，不斷補充適應社會需要的新知識和新技能，成為天主教獨身女性學習的新任務和新課題。

2. 教區神長創辦國籍女修會

塞外聖母聖心會管理的蒙古教區，是天主教傳入較早的地域，當地教友常稱修女為貞女，主教王守禮在他的著作記述了那些為孤兒服務的“貞女”：

中國修女會乃是近來成立的。在育嬰堂服務的修女，教會里通稱“貞女”。每個貞女教育的嬰兒，平均以數十計。她們的心血與愛情，都施在這夥沒有獲得母愛的孤兒身上，有不少的貞女，也是由育嬰堂甄拔出來的。她們明白嬰兒的苦況，自願獻身服務於這種慈善事業，她們的志願崇高，實在令人欽佩，試問哪一位仁人義士，願意來這荒涼的地區，為慈善事業服務？因此我們可說教會的貞女實際已倡導了中國婦女的社會服務，而育嬰堂就是她們活

62 參見劉鼎寅、韓軍學，《雲南天主教史》，雲南大學出版社，2005年，第322頁。

動的一大園地。[63]

王守禮主教所說的這些國籍修女原來多是在家守貞的貞女，在教會的幫助下，她們大多進入教區修會。

教會神長直接參與國籍女修會的創建工作，並對持續發展的女修會給予支持和幫助，遣使會管理的教區較有特色。以寧波教區為例，趙保祿主教（Mgr. Reynaud）於1884年上任後，所做的重要工作就是建築教堂、醫院、學校、大小修院，創立貞女拯靈會，開辦各項慈善事業。[64]

河北永年教區的“聖神安慰會”也是較有代表性的國籍女修會，在主教崔守恂的倡議和貞女肖瑪爾大的鼎力資助下成立，後獲教宗比約十一世批准，會址設在威縣魏村，後遷至趙家莊。“聖神安慰會”是教區管理的國籍女修會，修會的宗旨是：“步武基督、獻身教會、勉修全德、傳播福音”；工作目標是服務教區、堂區孤兒院、醫院等機構，亦參加教授要理、組織教友避靜、裝飾聖堂等工作。抗戰期間，修會被迫解散，部分修女遷邯鄲公教眼科醫院。[65]

“耶穌聖嬰德來小妹妹會”（簡稱“妹妹會”）是雷鳴遠神父於1928年創立的國籍女修會，會址在河北安國

63 [比]王守禮（Mgr. C.Van Melckebeke），《邊疆公教社會事業》（*En Monglie L'action sociale de l'Eglise Catholique*），傅明淵譯，台灣華明書局，1965年，第102頁。

64 參見史濟仁，《浙江遣使會傳教史略》，載《我存雜誌》第3冊（原三卷第一期，1934年），第1242頁。

65 參見保祿，《邯鄲天主教史略》（內部資料），2005年，第58、79頁。1988年，聖神會重新恢復工作。

西關，修會有規定的會服，避免與普通婦女相混。當時鄉村玻璃使用尚不普遍，修女的住宅同老鄉一樣，窗戶上糊上棉紙，中間裝一塊小玻璃，作為透光之用。生活在“祈禱克苦與愉快生活”[66]中的妹妹會修女，工作任務十分繁重，“在家中她們有無依無靠的嬰兒們需要管理，有許多自給自足的手工需要製作；在外邊有無數的女子學校要她們教授，有無數的病人需要她們看顧……”[67]

當時，中國醫療衛生事業落後，特別在貧困的鄉村，缺醫少藥的情況十分突出。雷神父讓妹妹會修女“到順德府宣神父——一位名馳遠東的眼科專家那裡學習。然後設立了許多診所，加惠百姓，不可限量。”[68]

德來小妹妹會的服務對像是貧苦老百姓，抗戰前夕，妹妹會有修女一百多名，1939年，有50餘名修女分派於教區之外的地區服務。

耶穌聖心傳教會是河北易縣主教馬爾蒂納（Mons. Tarcisio Martina）創立的國籍女修會，1932年，主教從崇貞女學校中挑選了5名有志守貞的青年，給予特別的培養，為成立教區女修會奠定了基礎。為使修會管理規範而嚴格，馬主教擬定會規120條，後增加修改為205條，又編寫續卷103條，呈教宗碧岳十一世核准。修會的宗旨是：嚴守神貧、貞潔、聽命常典三願，襄助傳教事業，如開辦保守學校，童蒙教育以及教區種種善舉等。

---

66 自由太平洋月刊社編：《雷鳴遠神父傳》，越南自由太平洋協會，1963年，第445頁。

67 自由太平洋月刊社編：《雷鳴遠神父傳》，第445頁。

68 自由太平洋月刊社編：《雷鳴遠神父傳》，第445頁。

1935年，耶穌聖心傳教會正式成立，會址設在易縣良各莊，初創時期由天津方濟各會修女代為管理並進行指導。之後陸續有8批修女發願，解放後停止活動，1982年重新恢復。[69]

總體上說，各教區的國籍女修會在工作性質、服務方對像等方面相似，主要目標是服務本地、服務鄉村社會。

結語：

隨著外籍女修會陸續進入中國，許多教區呈現出歐美修會、國籍修會以及貞女團體共同參與傳教以及社會服務的格局，貞女在獨身奉獻生活面臨著多種選擇：進入國際或國籍修會；進入貞女團體；或繼續留在家度守貞生活。如浙西蘇蓬村是一個天主教村莊，“女士之在家守貞者……均立善表，熱心相幫傳教，神父得力不少。其出家人正式修會修道，進聖心會者有之，進拯靈會者有之，進仁愛會者亦有之。”[70]

正是因為天主教獨身女性守貞生活的多樣性，近代以後一些教區呈現出不同類型的獨身女性團體。以聖言會管理的教區為例，逐漸出現了5個本土女修會，她們是：（1）聖家第三修女會（聖家會，Oblatinnen von der Heiligen Familie）；（2）神愛修女會（Schwestern von der Göttlichen Liebe）；（3）萬福萬應聖母修女會（Schwestern von der

69 參見《馬爾蒂納主教紀念專刊（1887-1961）》（內部印刷），第57-59頁。

70 倪儒範：《浙江徒霍屬蘇蓬教務史略》，載《我存雜誌》第3冊（原第三卷第四期，1935年），第1499頁。

Allerseligsten Jungfrau von der Immerwährenden Hilfe）；（4）中華聖母修女會（Schwestern unserer Lieben Frau von China）；（5）神意修女會（Schwestern von der Göttlichen）。[71]

再如河北獻縣教區為例，外籍修會有寶血會、拯亡會；國籍修會有煉靈主母會以及貞女團體獻堂會等4個團體。至20世紀20-30年代，中國半數以上的教區已經有了本地修女服務，傳統的中國貞女大部分轉入國籍修會，亦有部分進入國際修會。

在歐美女修會榜樣的鼓勵下，在教區神長的支持下，中國國籍女修會從無到有，從小到大，及至上世紀中葉，大多數教區都有了本地女修會。修女們以服務社會、服務鄉村為宗旨，以實幹、服務、奉獻為精神，為中國教會和中國社會作出了重要的貢獻

71 Hildegard Maria Hau, *Die Rolle von Ordensschwestern in den Missionsgebieten der Steyler Missionare SVD in China, in: Verbum SVD*, Vol. 45- 2004, S. 401.

初探早期來華耶穌會傳教士對「善」概念之接受與詮釋

——由利瑪竇、羅明堅至柏應理《中國聖人孔子》

黃渼婷[1]（輔仁大學天主教學術研究院）

Abstract: The Jesuitic missionaries in 16th and 17th centuries arrived in China for understanding Chinese religions and culture with the hope of spreading evangelium. They strived to search for a common ground between Christian and Chinese cultures, especially Confucian thoughts which possess similar characteristics with Christian catechism. This paper tries to put the idea "goodness"

1 黃渼婷，輔仁大學比較文學研究所博士，德國伯恩大學哲學系博士研究生，天主教學術研究院專任助理研究員及德文系助理教授。主要研究傳教士漢學、天主教文學、中西方文學及翻譯理論。

into consideration, and focuses on missionaries' interpretations of "goodness" of Confucian thoughts. Three missionaries' points of view, Matteo Ricci, Michele Ruggieri, and Philipp *Couplet's Confucius Sinarum* Philosophus are selected as examples for discussions.

前言

當我們談論十六、十七世紀早期傳教士如何理解中國文化的「善」概念時，不禁會產生以下幾個問題：其一，傳教士本身對「善」的理解為何？其二，傳教士如何理解當時中國的「善」概念？其三，理解中國文化的「善」概念對基督信仰在華的傳播產生何種助益？欲回答這些問題，則有必要先回溯至利瑪竇對於中國的理解及描述中。根據利瑪竇書信對於中國的記載與介紹，大致上可發現他談論了中國的地理位置、面積大小、出產、工藝、考試制度、政治、禮法、習俗、迷信與其他弊端，以及宗教派別。其中，除前三項之外，其他的介紹多涉及中國文人的禮法，以及基於此禮法衍生的制度。按照利氏的觀點，此禮法的思想根據來自於儒家之經典——四書五經，其影響涵蓋了所有的文化層面。

利氏推崇孔子以及中國的倫理學，並認為"四書五經九部書包括了中國所有的字……古代的君王訂定了法律，學者都應該以這九部書為其學問之基礎。"[2] 他也注意到凡

2 在利瑪竇的理解中，四書五經所談論的內容多關於古代君王的德政，或有關德政的詩歌、中國的禮法、為人處世的教訓、道德勸言等。四書中的勸言基本上不具層次性。參閱劉俊、王玉川合譯：《利瑪竇中國傳教史》，上卷，第25-26頁。此外，利瑪竇於此書中所言"四書五經九部書"按照中國經典的分類來說，不能算為九部書，因為當中有部分經典係屬重疊。例如，《大學》與《中庸》皆出於《禮記》，利氏對此有些誤解。不過筆者基於引述立場，不對此引述進行更動。參閱陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（台北：里仁，2006年）中有關於四書編目之說。

修讀四書五經，並以此晉升官職的文人彼此皆保持“深厚的友誼，情同手足，彼此互助，並照顧對方的父母，至死不渝…… 老師之與學生，相愛如父子。”[3] 利氏認為中國自稱為“文華國”，講五常，重禮法。人民所信奉的儒教其目的在於締造國家之和平安寧，家庭與個人的關係。他認為：

> 儒家的主張很好，合於自然理性，也合於天主教的真理。他們非常重視五倫，認為是人類共有的，即父子關係，夫妻關係，君臣關係，兄弟關係，及朋友關係……在他們的書中，講了許多愛人的道理，即是我們希望別人為我們做的，我們先為別人做……儒教不是一個正式的宗教，只是一種學派，是為了齊家治國而設立的。因此他們可以屬於這種學派，又成為基督徒，因為在原則上，沒有違反天主教之基本道理的地方。[4]

對於佛教、道教，利氏也提出他的看法。他認為佛與道教皆講論三位一體、天堂與地獄、善人與惡人的概念。佛教認為善人可升天堂，惡人則下地獄，人的靈魂可在來世重來，補救過去的罪過；道教則認為“天堂是教徒們受賞的地方；壞人則到地獄去，人的肉體可與靈魂一起升天。”[5] 基本上，利氏認為佛道雖然有著類似西方三位一體的概念，不過“這些都是魔鬼騙人的把戲，其妄想與天地

3 參閱劉俊餘、王玉川合譯：《利瑪竇中國傳教史》，上卷，第31頁。

4 利瑪竇在此篇章中也認為天主教信仰，對儒家書中所關切的社會安寧與和平之實現，不但無害，反而有幫助。參閱《利瑪竇中國傳教史》，上卷，第86-87頁。

5 利瑪竇認為老子是道教的創始人之一，並認為道教替人驅鬼，行邪術。參閱上註，第93頁。

之主宰相似。”[6]

對於善與惡之概念，利氏除了在書信中提及外，亦在其給予中國墨刻家程大約的第三幅天主圖《嫋色穢氣自速天火》中曾講論，其文如下：[7]

> 上古鎖多麻等郡人全溺於嫋色，天主因而棄絕之。夫中有潔人落氏，天主命天神預示之遂出城往山。即天雨大熾熱，盛火、人及獸蟲焚燎無遺，乃及樹木山石俱化灰燼沉蹈於地。地瀦為湖，代裘臭水至今，為證天地惡嫌邪色穢瑤如此也。落氏穢中自致淨，是天奇寵之也，善中從善。夫人能之惟值邪俗而卓然竦，正是真勇毅，世希有焉。智遇善俗則喜用以自賴，遇惡習則喜用以自礪，無適不由已也。

萬曆三十三年歲次乙巳臘月碩遇寶像三座耶穌會利瑪竇謹題[8]此幅圖主要敍述創世紀第十九章第一節至第二十九節〈索多瑪的邪行〉，以及〈索多瑪受罰〉的故事。利氏藉由德帕斯（Crispin de Pas）講述羅特（Lot）故事之版畫與利氏自撰之文字說明，規勸人應該摒棄惡行，懷有從善如流，深處淤泥而不染的毅力，藉以培養良好的品德。

除了利瑪竇，另一位當時重要的傳教士羅明堅也同樣

---

6 參閱《利瑪竇中國傳教史》，上卷，第92頁。利氏認為中國當時所提倡的三教歸一，造成了人生的亂象。參閱同上，第94-95頁。

7 利瑪竇提及善、天堂、地獄概念的著作不在少數，因礙於篇幅，筆者僅以利氏的《中國傳教史》以及他贈予程大約的第三幅天主圖為例。

8 利瑪竇針對此幅圖的故事內容刪去了需要給予較多解釋的情節，例如羅特與兩位天使的對話；羅特的妻子因回頭觀看而成為鹽柱；亞巴郎與此故事的關係，以及兩位女兒與父親生子的事件。利氏僅僅保留了索多瑪城溺於嫋色，天主以火毀滅此城的舉動。

對中國文化具有相當的敏感度與理解。他於西元1582年翻譯了《三字經》的譯本；回歐洲時將《四書》中的《大學》翻譯為拉丁文。[9]此外，他亦於1584年以漢語完成了《天主聖教實錄》，此書為明代第一部以漢語書寫西方宗教概念的著作。[10]羅明堅在此書中試圖融通中西方的哲學與文化，期盼藉此博取儒家學士的信任，以便隨後有機會進而論述天主教的教規。[11]

《天主聖教實錄》包含了八個部份。[12]在這些天主教要理的篇章中，羅明堅就其所理解的儒家思想，析論中國人與西方人思想之異同，並說明傳教士願意"救靈魂升天堂，免墜地獄"之職志。（羅明堅1）其中，羅明堅於"真有一天主"一章，說明了中國的賢才雖能明白今世之事，

9 羅明堅所翻譯的《三字經》後來並未發表。至於他所翻譯的《大學》其後並非由他自己發表，而是由編撰《歷史、科學、救世研討叢書選篇》（*Bibliotheca Selecta qua agitur de Ratione stucliorum in historia,in dischiplinis, in Salute omniun procuranda*）的波塞維諾（Antonio Possevino）所發表。《大學》的拉丁文本目前收藏於羅馬的國家圖書館中。上述說法參閱張西平：《傳教士漢學研究》，第13頁。另可參閱Pan A Rule, *Kung-tze or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin Austrandia, Ptdylta, 1986。此外，關於《大學》拉丁文本多處內文的分析，可參閱張西平：《傳教士漢學研究》，第15-20頁。

10 根據相關研究，《天主聖教實錄》共有四種刻本，內容大同小異，僅在書名、落款方式以及附頁略有不同。根據方豪的研究，目前收錄在《天主文獻東傳續編》的《天主聖教實錄》與前四種刻本不甚相同。參閱方豪：《中國天主教人物傳》，第一冊，香港：香港公教真理學會，1970年。此外，部分研究者亦認為此書中的概念並非羅明堅所創，他主要是依據了他所讀過的教理講義：Vera et bravis divi narum reru erposition，並將其翻譯為漢語，請人加以潤飾後成書。此說法參閱張西平：《傳教士漢學》，第21頁；另可參閱裴化行：《天主教十六世紀傳教志》。

11 羅明堅此作品譯論述儒家推己及人與基督宗教死後上天堂享永福的概念。參閱羅明堅，《天主聖教實錄》，（出版地不詳：Furtado，1640），第767頁。

12 這八個部份為：〈真有一天主〉、〈天主事情〉、〈解釋世人冒認天主〉、〈天主製作天地人物〉、〈天神亞當〉、〈論人魂不滅大異禽獸〉、〈天主聖性〉、〈解釋魂歸五所〉等。其他的總目為：〈自古即今天主止有降其規誡三端〉、〈解釋第三次與人規誡事情〉、〈解釋人當誠信天主事實〉、〈天主十誡〉、〈解釋第一回碑文〉、〈解釋第二回碑文〉、〈解釋天主勸諭三規〉、〈解釋聖水除罪〉。參閱羅明堅：《天主聖教實錄》。

卻無法知曉死後之理，因此需“尊師傳授天主經旨引人為善，救援靈魂升天堂”。（羅明堅5）羅氏在論述釋迦摩尼佛提出的輪迴概念時，進一步闡明了天主教要理中天堂與地獄的概念，並以基督宗教沒有輪迴概念的觀點提出他對善惡的看法，他認為：“死後善者靈魂升於天堂而受福，快樂悠久無疆；惡者受刑墜於地獄，苦楚萬狀，永遠不脫”（羅明堅11-12）。他認為天堂是善人死後得享永福的世界。

一、利瑪竇與羅明堅對於“善”概念的接受

筆者之所以講論利瑪竇與羅明堅對儒家文化與思想的看法，主要目的在於探究他們在初步接受中國文化時，如何理解“善”概念。利瑪竇與羅明堅在談論四書五經、對佛道的看法、天堂與地獄時，他們的詮釋似乎或多或少暗顯出基督宗教對於行善的看法：“善與惡的差異”、“天堂與地獄與行善的關係”，以及“行善使靈魂獲得救贖”。然而這二位傳教士究竟領略了中國何種“善”概念的內容？以及他們是否在言論中顯露出中西方“善概念”的不同，則仍須進一步討論。

欲探究早期耶穌會傳教士利瑪竇與羅明堅如何接受中國的“善”概念，以及他們如何區分中國與西方的善概念，基本上不能忽略他們建基於基督宗教背景的“前知識”與希望在儒家的文化與經典中尋得吻合基督信仰特徵的“期待視域”（horizons of expectation）。[13]他們試圖在

13 “期待視域”為德國德國學者耀斯（Han Robert Jauss，1921-1997）所提出之“接受美學”

閱讀及翻譯儒家經典的過程中，在儒家經典中找出能夠進入西方世界的新意義，並在其中挖掘出與基督信仰相合之處。對這些傳教士而言，這所謂的“相合之處”即是柏應理所言的“喚醒天主早已種植在所有人類心中的光之種子”（*"primae lucis radium elicere"*）（Couplet，LXV）。對他們而言，這光之種子顯然同樣存於儒家經典中。[14]

如前所述，利瑪竇在其書信中認為熟讀四書五經之人，具有深厚的友誼，彼此互助；儒教看重五常以及禮法的規範有助於締造國家、個人與家庭的和諧關係，以及在儒教的經典中講述了許多“愛人的道理”，其與天主教的道理並無矛盾之處等觀點。諸此種種基本上已經顯示出利氏在某種程度上觸及了在儒家思想中，與“善”息息相關的“仁”與“智”的層面，因為“善的究極就是仁”。[15]

儒家在孔子所立的典範中，向來看重“尊德性”（仁）及“道問學”（智）二個層面，並追求二者的合一。《孟子・公孫醜上》曾記載了子貢與孔子討論“仁”與“智”的對話。子貢問孔子：“夫子聖矣乎？孔子曰：聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。”子貢聽了回答：“學不厭，

概念（Rezeptionsästhetik）中一重要的概念。耀斯認為文學作品是一個「事件」，作品在其與歷史文化的脈絡中，以及與讀者的互動中不斷被賦予嶄新的意義。而唯有在積極地對文本進行理解與詮釋的讀者身上，作品自身最大的意義才得以呈現。

14 參閱Philipp Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, LXV。本文引述參考Claudia von Collani, *Philippe Couplet's Missionary Attitude Towards the Chinese in Confucius Sinarum Philosophus*, In: Jerome Heyndrickxs, CICM (ed.), *Philippe Couplet, SJ (1623-1693) The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal: Steyler Verlag,1990, p.41.

15 孔子認為善的究極便是仁。參閱朱心怡，〈論戰國時期儒家心性之學的發展〉，成大中文學報，第十三期，台南：成功大學，2005年，第4頁。

智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。”[16]在這段對話中，“仁”與“智”和“聖人的養成”有著相當密切的關係。透過追求仁與智的合一使人展現“惻隱愛人以及靈明知覺的特質”，而此二者結合所產生的“誠”則有助於人的“成己”與“成物”，進而使人達到“內與外合、主與客合、知與行合、真與善合的理想境界，塑造一個人格的典範”。[17]而當一個人的人格臻於完美，與所謂的“聖”也就相去不遠了。

事實上，利氏對儒家仁智相合、成己成物，乃至近聖的觀點領略多深，筆者在未閱盡其相關著作之前，未敢斷言。不過，在他對於儒家初步的理解中仍可攫取一些蛛絲馬跡。他理解了熟讀四書五經之人（智）以及深厚的友誼與互助（仁）的確產生了成己（良好的品德）與成物（推己及人、締造國家、個人與家庭的和諧關係）的功效，同時他也認為這些特質並未“違反天主教的道理”。利氏如此的觀點反映出他面對儒家文化時，內在逐漸開啟的文化理解過程：比較與融合儒家思想與基督宗教思想中的“善”概念。而若就上文所提及之利瑪竇與羅明堅對於中國儒家文化的描繪，可大致看出他們所了解的儒家文化善概念涉及的層面主要為：善的本質——愛人的道理（《利瑪竇傳教史》）；落氏穢中自致淨，是天奇寵之也，善中從善

16 參閱《孟子・公孫醜上》，收於《新譯四書讀本》，台北：三民出版社，2010年，第357頁。

17 參閱餘敦康，〈儒教觀點〉。收於何光滬；許志偉編，《四種哲學對話：儒釋道與基督教》，（台北：宗博基金出版社，2003年，第37-39頁。關於“誠”與“成己”、“成物”的關係，《中庸》第二十五章提出如此的說法：“誠者，物之終始；不誠，無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，何外內之道也。”

（利瑪竇致程大約之天主圖）、行善的方式—重五倫；我們希望別人為我們做的，我們先為別人做（《利瑪竇傳教史》）；教授天主經引人行善（羅明堅《真有一天主》）、善行的功效—救靈魂升天堂而受福（羅明堅之《真有一天主》）。這三個層面何者俱備了儒家的“善”概念；何者俱備了基督宗教的“善”概念？以及在利氏與羅氏眼中，儒家的善概念與基督宗教的善概念是否有著“視域融合”（Horizontverschmeltzung）之處，皆需先了解儒家文化與基督宗教文化對於“善”的認知與詮釋，方能進一步進行分析。[18]

1. 儒家文化中的“善”概念

論及“善”，在中國與西方皆有諸多著墨。在中國，“善”可以是一種人的“本質”，與天俱來的天性，如《孟子・滕文公章句上》所言：“孟子道性善，言必稱堯舜……夫道，一而已矣。”講述的即是人性本善的道理。[19]《孟子・公孫醜上》也論人的四個善端：“惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人有四端也，猶其有四體也。”[20]當中所講述的“四端”亦指出善為人之本性的其一開端。另外，善亦可以是一種“行為”，即是所謂的“行為善”。如

18 “視域融合”意指讀者的對於文本的理解與文本本身的意義產生融合的現象。

19 孟子在此章與滕文公的對話主要意旨在於人應該盡己之性，以師勝賢，不當複求其他也。參閱《孟子・滕文公章句上》，收於《新譯四書讀本》，台北：三民出版社，2010年，第396-397頁。

20 參閱《孟子・公孫醜上》，第369頁。另外，《中庸》也提出「本然之善」的概念。參閱《中庸》第一章子思之立言，《新譯四書讀本》，台北：三民出版社，2010年，第27頁。

《中庸》所言：“子曰：‘好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所治人，則知所以治天下國家矣。’”所指涉的即是行為善有助於培養個人修身之基礎：“仁”。[21]於論語中，行善有其功效。例如，子貢與孔子的對話：“子貢曰：‘如有博施於民，而能濟眾，何如？可為仁乎’子曰：‘何事於仁，必也聖乎！’”[22]當中的“博施於民”以達仁，可說是行善之功效。另外，“善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。”[23]論述善人為政對社會風氣的影響。

另外，在儒家的經典中仍有另一種善稱之為“至善”。在《大學》的第一章：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”指出了人修身、親民乃至於至善的最高目標。[24]

2. 西方基督宗教中的「善」概念

當我們自問早期的傳教士在何種基礎上，以及以何種方式來理解儒家文化的善概念時，須先考慮的是能夠開啟對話的“文化概念的共通性”，[25]此共通性賦予傳教士理解

21 引文出處同上註，第47頁。

22 參閱《論語》子貢與孔子談論「求仁方法」之對話。《新譯四書讀本》，台北：三民出版社，2010年，第133頁。

23 同上註出處，第211頁。

24 而在道家的經典中，也提到最高之善為“上善”。《道德經》第八章提及“上善若水，水利萬物而不爭，居眾之所惡，故幾於道，居善地，心善淵，予善行，正善治，事善能，動善時”說明了上善的特質與上善的行動。

25 所謂文化的共通性，曾有學者認為不同的文化其實潛藏著共同的文化本質，此本質即是“超越的精神”。儘管不同的文化有著不同的文化形貌，不過其似乎無法避免地皆在追求某種跨越人性的“終極”與神聖。參閱餘敦康：〈儒教觀點〉。收於何光滬，許志偉編，《四種哲學對話：儒釋道與基督教》，台北：宗博基金出版社，2003年，第18頁。

中國文化，並進行文化對比的平台。而如前所述，對於利瑪竇等傳教士而言，這文化的共通性即是“與天主教相合的道理”。而傳教士來自於基督宗教信仰的“前知識”則幫助他們在這共通的文化概念之平台上，對中國文化概念進行理解與詮釋。

上文已舉出利瑪竇、羅明堅對儒家文化善概念初步理解的幾個面向。善可以是人之本質、可以是行為準則，並且可以是幫助人安身立命與促使社稷安和的行動。善可透過修習“天主經”而得，善也幫助人除去惡行。行善則可幫助人的靈魂升天堂，享永福。若以這樣的理解來比對上述儒家提出之善概念時：“善為本質”、“善為行為準則”，以及“善有助於人之安身立命與社稷安和”，此三點於利氏與羅氏的理解中，與天主教的道理具有高度的相合之處，即所謂的“善文化共通性”。因為，基督宗教同樣認為人具有善的本質，因為天主就是全善（All-goodness），而祂按照自己的肖像造了人（《創世紀第一章，27》）。此外，基督宗教亦使人行善，例如在《德訓篇十四，11-21》中強調為己為人死前都應行善；《瑪竇福音》則說明了行善與行惡的結果：“善人從善庫裡取出善，惡人從惡庫取出惡來。但我告訴你們：人所說的每句廢話在審判之日都要交帳，因為憑你的話要定你為義人；也憑你的話，要定你為罪人。”（瑪十二，33-37）《瑪竇福音》第十九章也說明了欲進入善，須遵守天主的誡命。而天主的誡命則在《聖經》中多所提及：“你為甚麼問我關於善？善只有一個。如果你願意進入善，就該遵守誡命……就是不可殺人，不可姦淫，不可偷盜，不可做假見證；應孝敬你的父母，應

愛你的近人，如愛你自己”（瑪十九，17-19）。[26]另外，在《聖經》的《默示錄》中，記載了行善得以進天國之描述：

> 時期已經近了。讓不義的仍行不義罷！讓污穢的仍舊污穢罷！讓行義的仍舊行義罷！讓聖潔的仍舊聖潔吧！記住！我快要來。我隨身帶著報酬，要按照各人的行為還報各人。我是“阿耳法”和“敖默加”，最初的和最末的，原始和終末。那些洗淨自己衣服的是有福的，他們有吃生命樹的權利，並得由此門進入聖城，凡為狗的，行邪術的，邪淫的，殺人的，拜偶像的，以及一切喜愛撒謊，並實在撒謊的人，都留在城外。（默二十一，10-15）

在此經文中，可看出利瑪竇與羅明堅對於行善的終向目標：“惡者靈魂落地獄，善者靈魂升天堂乃至進入全善。”

於《聖經》中，這些對於“善”的基本概念與儒家思想中的“善”有著相合之處。不過，兩者最大的差別在於，在基督宗教中，行善得以進天國的概念與儒家思想中行善乃至於“至善”的目標有所不同。儒家所言行善的最終目標是邁向”聖人的境界”以及淨化社會，治國平天下。因此，即使是在《大學》中所言的“至善”所指的是“個人天賦靈明的德性臻於完美”，而非是全善的天主。換言之，利瑪竇與羅明堅理解的儒家文化與基督文化

26 類似的說法可參閱《若望福音》第十三章第三十一節到三十四節；《若望一書》第四章〈天主是愛〉。

對於善的本質、行善的方式、行善的果效之概念多所相似之處，不過，行善的“終向”卻有所不同。儒家文化行善的終向為“聖人的形塑”，而利氏與羅氏卻認為行善的終極目標應是使靈魂得救，進入天堂。其最終目標為“進入天主國以得永生”。

二、《四書》的西傳與《中國聖人孔子》

利瑪竇與羅明堅對於儒家文化之善概念的理解與貢獻，到了柏應理（Philippe Couplet，1623-1693）編撰《中國聖人孔子》一書時，具備了不同的詮釋方式。當時中國儒家經典《四書》中的三部：《大學》、《中庸》、《論語》被譯介為拉丁文，並藉由此書之編纂傳至歐洲。[27]於此著作中，彙編者柏應理多所論述與詮釋當時的儒家文化、中國的歷史、宗教觀以及儒家經典中所傳達的思想。在作品中誠然也透過譯文以及他個人的補充說明觸及“善”的概念。不過，柏應理如何在彙編譯文與增添說明時，接受與詮釋善的概念，以及他的理解又與利氏與羅氏有何不同。以下行文先對柏氏所編撰之《中國聖人孔子》成書背景先做說明，之後以柏應理彙編四書中之第一部書《大學》之〈大學之道〉首句為例，論述利氏與羅氏所理解的“善”概念到了柏氏產生了何種轉變。

27 一般研究認為，中西交流最頻繁的兩個時期為明末清初天主教傳教士來華，以及清朝新教徒來華之際。在這兩個時期，中國經典大量地被譯介至歐洲。

1.《四書》之譯介[28]

關於《四書》譯介為拉丁文的最早版本，不少的研究提出不同認定標準。例如王輝、葉拉美於其論文“馬禮遜與馬士曼的《大學》譯本”中認為最早被翻譯的儒家經典版本為殷鐸澤（Prosper Introcetta，1625-1696）於1662年所編輯刻印的《中國的智慧》（*Sapientia Sinica*）一書，此書後來收進郭納爵（Ináchio da Costa）所翻譯的《大學》中。[29]李新德提出儒家經典《四書》最早的版本為天主教傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）的譯本。[30]潘鳳娟則認為《四書》的譯介最早應為耶穌會傳教士柏應理（Philippe Couplet，1623-1693）於1687年所彙編的《中國聖人孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*），其後衛方濟（François Noël，1651-1729）的《中國六部經典》（*Sinensis imperii libri classici sex*）則收錄了《四書》的拉丁文譯本，還另外加上《孝經》與《小學》。[31]

柏應理的版本結集了郭納爵的《大學》譯文；其他會士所翻譯的《中庸》與《論語》，內容堪稱是衛方濟彙編

---

28 以下討論的《四書》最早譯本，基本上皆為《四書》中幾部書。完整的全書拉丁譯文彙編於衛方濟時方告完成。

29 參閱王輝、葉拉美：〈馬禮遜與馬士曼的《大學》譯本〉，第413頁。其實羅明堅亦約在1593年翻譯過《大學》的一小部份，不過在當時未獲得歐洲的重視。

30 此說法參閱李新德，《“亞洲的福音書”——晚清新教傳教士漢語佛教經典英譯研究》，載於《漢學研究通訊》26:1（總期101）（台北：國家圖書館，2007年）第13頁。

31 參閱潘鳳娟，〈從“西學”到“漢學”：中國耶穌會與歐洲漢學〉，載於《漢學研究通訊》27:2（總期106）（台北：國家圖書館，2008年），第23頁。在此篇章中所提及的衛方濟編撰的作品《中國六經》若按照原文譯文應是《中國的六部經典》，而非《中國六經》。因為中國六經係指先秦時期的《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。為避免混淆，筆者於論文中將原篇章中的《六經》更譯為《六部經典》。

《中國六部經典》之前最為完整的《四書》譯本。[32]雖然《四書》當中的《孟子》在當時被柏應理認為是只是充滿巧辯，而不似孔子之言展現了"無瑕的生活、節制、堅忍、正義的美德"[33]的特質，因而未獲得收錄，不過，在柏應理的努力之下，《四書》中的三部《大學》、《中庸》、《論語》仍舊在有限的條件之下，透過翻譯與彙編展開了西傳的旅程。[34]於《中國聖人孔子》中，柏應理試圖立基於猶太人的歷史，連結基督信仰與中國的關係，並進一步論述當時中國的宗教。他認為，在西方以保祿時期為起始的宇宙歷史包含了三個不同的部份：自然律（Lex naturalis）、梅瑟法律（Lex Mosaica）以及基督律（Lex Evangelica/ Lex Christiana/ Lex divina）。[35]自然律的部份管理仍未進入一神信仰的人類；梅瑟法律則歸屬於猶太人，教會律的層面則著重於看

32 此書（中文書名為：西文四書集解）的彙編者除柏應理外仍有三位：殷鐸澤；恩里格（Christian Wolfgang Herdtrich，1625-1684）；魯日滿（François de Rougemont，1624-1676），出版年為1687年。出版社為Danielem Horthemels，出版地為巴黎。其中《中庸》的中文——拉丁文對照譯本完成於1667-1669年間。書名為*Sinarum scientia politico-moralis*，主譯者雖署名為殷鐸澤，其實是由相當多的人共同翻譯編輯。該書一半印刷於中國，另一半則在兩年後印於印度果阿。參閱周振鶴：《四書》的西譯。

33 柏應理認為孟子雖然也堪稱是儒家代表人物，不過其思想與內容多為雄辯危險之說。參閱Philipp Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus* (Parisiis, 1687) p.xxi.。此書為馬德里珍藏副本。柏應理對於孟子的評論原文為：Author illius Mem-çu, seu Mencius jam saepius à nobis memoratus: de naturâ, ritibus, moribus, officiis disputat; nullusque priscorum propuis ad nostram philosophandi rationem accessit: acutus est, multoque copiosior quam Confucius : Et verò vicit hunc ipse procul dubio facundia, at non item vitae innocentiâ, modestiâ, severitate ac probitate.

34 柏應理所編輯的《四書》譯本幫助了幫助當時的西方人透過閱讀中國經典，理解中國的文化以及宗教觀。此書的內容也影響了後來的傳教士白晉以及哲學家萊布尼次對中國的《易經》產生興趣。柏應理的書籍對歐洲思想產生影響的說法可參閱王輝、葉拉美，〈馬禮遜與馬士曼的《大學》譯本，第413頁；此外，孟德衛（DE Mungello）也在其書中對此多所提及。參閱DE Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*。另外，《孟子》未能被收錄於《中國聖人孔子》中，而於24年後（1711）才由傳教士魏方濟（François Noel，1651-1729）完成譯介的工作。根據研究者對於傳教士為何不譯《孟子》一書，多認為耶穌會士認為孟子提出性善論，違反了基督宗教原罪的概念，此外孟子提出「不孝有三，無後為大」也不符合基督宗教的教義。

35 柏應理基本上將基督律與神律（*Lex divini*）混用，並未區分出此二者的差異。

管教士所傳遞的基督教理。[36]基本上他認為中國人之所以未能領受基督宗教的信仰，是因為他們仍處於自然宗教的時期。[37]儒家具備了符合自然世界與人類理性的真理之思想，僅缺乏了基督啟示的真理。（孟德羅117）因此，傳教士的任務即是在中國的典籍當中尋得相應古老宗教與真理的內容，並藉此引導中國人走向基督宗教。[38]而這樣的概念可於《聖經》的《瑪竇福音》中尋得互文的例證——"你們不要以為我是來廢除法律或先知的；我來不是為廢除，而是為成全"（瑪五，17）。柏應理給予中國仍未有基督信仰這一事實一種可能的歸因說明，並以此種方式歸納出可讓傳教士於傳教事務中依循的方向。他認為佛教可說是未受教育者所擁有的宗教（Couplet，LX）；道教則是另一種看重命運的宗教（Sectarii Lao kiun）。（Couplet，XCIV）雖然道教的歷史比儒教來的更久遠，不過卻流於一種由信徒所建構出來的儀式，充滿了"迷信，以及教授長生不老技巧的宗教"。（Couplet，LX）對於儒家派別，柏應理也做了概念性的區分。他認為由孔子所建構的儒家理念有其崇高的價值，不過，所謂宋代的新儒家（Neo-Confucianists/

36 關於柏應理對這三個律法的區分，基本上與當時的傳教士並無二致。這些觀念主要來自於《聖經》的《格林多人前書》的互文參照。於格林多人前書第一章與第十章接提到了這三個層級。例如於第一章保祿怒斥弟兄們分黨派的行為，他對弟兄們說："弟兄們，我因我們的主耶穌基督之名求你們眾人言談一致，在你們當中不要有分裂，我由黑羅厄的家人聽說你們中發生了紛爭。我的意思是說，你們各自聲稱我是屬保祿的，我是屬阿波羅的，我是屬刻法的，我是屬基督的。基督被分裂了嗎？」（格一，10-13）。此概念在第十章同樣可見，保祿勸弟兄們"無論作甚麼，一切都要為光榮天主而作。你們不可成為猶太人，或希臘人，或天主的教會跌倒的原因"（格十，31-32）。關於柏應理對這三個律法的區分請參閱*Collani* 47。聖經經文的部份參閱思高聖經學會，《聖經》（香港：思高聖經學會，1989年）1767；1780。

37 這樣的態度為十六、十七世紀傳教士看待中國宗教觀的普遍看法。

38 參閱*Collani* 第48頁。原文出處Couplet, LXV, LXVIII。

Novatores /Neoterici）卻是儒家既有傳統的破壞者。[39]

柏應理延伸了利瑪竇對於儒、釋、道的見解，並加上了他對於新儒家的看法，彙編了《中國聖人孔子》（Counfucius Sinarum Philosophus）。他在此書中以基督宗教的角度來彙編並檢視《四書》的譯文，並提出他對於四書篇章的看法以及詮釋。不過，他卻也十分小心地由正反兩面來進行論述，保留一些可能有的彈性空間。對他而言，理解中國必須謹慎小心，因為"只要一步踏錯了，即可能毀掉前人所建立起來的功績"（Collani 51/ Couplet，CX-CXII）。

2.《中國聖人孔子》的內容架構

《中國聖人孔子》一書主要以西方基督宗教教義為基礎，翻譯、理解並論述儒家思想與孔子論說的博大精深。[40]內容共分兩大部份，十一個章節，篇幅共計八百多頁。[41]第一部分名稱為《中國聖人孔子》主要收錄柏應理致法王路易十四之信函（Epistola）、中國傳教區省份地圖、前言（Proemialis Declaratio）[42]、陰陽卦像圖（Duo

39 柏應理以現代解釋派（Neoteriici Interpretes）的名稱來稱呼新儒家。他認為宋朝以降的儒家思想早已融合了道教以及佛教的思想。因此與孔子一派的儒家應有所區隔。參閱 *Couplet*, LV。此外亦可參閱孟德羅，第138頁。

40 本論文所參照的拉丁文原文本為柏應理於1687年於巴黎出版的 *Confucius Sinarum Philolosphus*，目前有一版本珍藏於西班牙馬德里Complutense大學，於2009年3月6日數位化。另外，德國巴伐利亞州立圖書館亦珍藏有同年版本，已於2010年11月3日數位化；根特大學的同年版本則已於2008年2月9日數位化。

41 關於《中國聖人孔子》這部書的頁數，不同學者提出不同的看法。本論文按照馬德里Complutense大學版本，共有565頁。

42 此書前言的部份包含了相當豐富的內容。其中亦包含了柏氏對中國儒、釋、道、新儒家的理解；他對老子的看法；他對中國自然宗教的看法等。篇幅大概將近一百五十頁。

Rerum Principia）、易經六十四掛圖（Tabula Sexaginta quatuor Figurarum）、孔子生平介紹（Confucii vita）、《大學》（*Ta hio-Liber Primus: Scientiae Sinicae*）、《中庸》（*Liber Secundus: Chum yum*）、《論語》（*Liber Tertius: Lun Yu Versio Litteralis una cum explanatione*）之拉丁文翻譯；第二個部分則為中國歷史（Tabulae Chronologicae）的介紹。

第一部書的前六頁為柏應理致當時法國國王路易十四（Ludwig XIV）的信函，以及一張柏應理所繪製的中國地圖。此地圖包含了中國的十五個省份，於其上並標誌了一百五十五個已有耶穌會建立了教堂或傳教據點的城市。[43]其後則為長達106頁的前言（Proëmialis Declaratio）。於此前言中，柏應理以一段相當長的標題說明此作品的內容："此作品的成書來源與目的，以及對中國人的信仰、思想方式以及他們宣稱取決於自然的哲學所做的評論。"[44]其後，第一部份的前六個章節主要介紹並描繪《易經》的內容。基本上，當時的耶穌會傳教士認為《易經》在某種程度上可說是朱熹等新儒家的精神基礎。儘管他們並不認同當時新儒家的理念，不過，卻承認卦像圖顯示出"天"的概念。因此，柏應理仍羅列了六十四卦像圖（Tabula sexaginta quatour Figurarum）以及陰陽卦像圖（Duo rerum principia）。這兩幅圖於後來引發了傳教士白晉對《易經》的興趣，並且影響了德國哲學家萊布尼次（Gottfried Wilhelm Leibniz）

43 這些城市據點柏應理以十字架圖案標示。

44 此段文字的拉丁原文為"*Operis origo et scopus nec-non Sinensium librorum, interpretum, sectarum, et philosophiae, quam naturalem vocant, Proëmialis Declaratio*"參閱：Werner Lühmann, *Konfuzius in Eutin – Confucius Sinarum Philosophus - Die früheste lateinische Übersetzung chinesischer Klassiker* in der Eutiner Landesbibliothek. Eutin: Landesbibliothek, 2003.

以二進制的概念解釋《易經》中的卦象的圖表。[45]於卦像圖之後，為殷鐸澤傳教士所書寫的孔子生平事蹟，附上孔子身處圖書館的畫像。此畫像除了描繪孔子著述之豐富外，並將儒家重要的經典書寫於圖畫中的書櫃上。[46]書櫃的左右兩邊放進了《四書》與《五經》的名稱。右邊羅列的書籍為《禮記》、《易經》、《尚書》、《詩經》、《孟子》；左邊的書籍則為《書經》、《春秋》、《大學》、《中庸》、《論語》。

三、柏應理對“善”的接受：《大學》拉丁文譯文中的“善”

柏應理對於儒家文化之善概念的理解與利瑪竇、羅明堅有何異同，可由《中國聖人孔子》的《大學》譯文管窺一二。

在《大學》中直接提及善的篇章共有四篇。其分別為〈大學之道〉、〈釋止於至善〉、〈釋誠意〉、〈釋治國平天下〉。於本論文中，筆者擬採用〈大學之道〉此篇首句之拉丁文譯文，作為初探柏應理接受與詮釋善概念之素材。原文如下：

“大學之道：在明明德，在親民，在止於至善。”

---

45 萊布尼次嘗試將二進制的數學概念衍伸為某種“宇宙語言”，並希望以此解釋八卦的卦象，說服當時的中國人相信基督宗教的概念早已存在中國的文化中。參閱秦家懿，《德國哲學家論中國》，台北：聯經出版社，1999年，第53頁。

46 根據國外漢學家的說法，孔子的這張畫像，臉孔並不神似中國人。參閱Werner Lühmann，第30-31頁。

拉丁文譯文如下：

Magnum adeóque virorum Principum, Sciendi institutum consistit in expoliendo, Seu excolendo rationalem naturam à coelo inditam; ut scilicet haec, ceu limpidissimum speculum, abstersis pravorum appetituum maculis, ad prissinam claritatem suam redire possit. Consistit deinde in renovando seu reparando populum suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione. Consistit demùm in sistendo firmiter, seu perseverando in summo bono: per quod hic Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum rectâ ratione conformitatem. Ataque haec tria sunt, ad quae reliqua hujus libri reducuntur.

（原版拉丁文譯文）：取自*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis*. Madrid: Complutense University, 2008

1. MAGNUM adeóque virorum Principum, 2 ſciendi 3 inſtitutum 4 conſiſtit in 5 expoliendo, ſeu excolendo 6 rationalem 7 naturam à cœlo inditam; ut ſcilicet hæc, ceu limpidiſſimum ſpeculum, abſterſis pravorum appetituum maculis, ad priſſinam claritatem ſuam redire poſſit. 8 Conſiſtit deinde in 9 renovando ſeu reparando 10 populum, ſuo ipſius ſcilicet exemplo & adhortatione. 11 Conſiſtit demùm in 12 ſiſtendo firmiter, ſeu perſeverando 13 in ſummo 14 bono: per quod hic Interpretes intelligi volunt ſummam actionum omnium cum rectâ ratione conformitatem. Atque hæc tria ſunt, ad quæ reliqua hujus libri reducuntur.

由上圖所示，柏應理在此段文字的彙編中，採用了“夾譯夾敘”的方式，在逐字譯文之後加上編號區隔

（Latinam hujus operis versionem esse ad litteram, quaque numeris suis distincta），文中每個編號後的字為原文之直譯詞，編號後其餘部分則為柏氏之詮釋說明。（In reliquis vero est explanatio interpretum）（Couplet，CXXIVI）[47]

於譯文中，〈大學之道〉的第一條綱領："在明明德"之譯文採用了一個有意思的字"expoliendo/ expolire"（琢磨，改善），其意為："在滌淨清明中"。柏應理於其後加上了他的說明："在明明德"，"Seu excolento rationalem naturam"（即是滌淨具理性的本性）。而"在親民"的譯文為："in renovanto populum"（在革新人民）。柏應理對此的補充說明為"Seu reparando populum suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione"（即是以他自身良好的典範與勸告導正人民）。而在這一切都達成之後，便能使人"in sistendo firmiter"（在立場站的住腳）；"perseverando in summo bono"（在至善中堅忍不拔）。柏應理於此句後也增添一段較長的文字，解釋"至善"的意思："per quod hic Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum rectâ ratione conformitatem. Ataque haec tria sunt, ad quae reliqua hujus libri reducuntur"（這個關於至善的解釋是要讓人了解所有的行動與正確的理性一致。再者，上述提及的三個綱目亦是另外幾部書所教導之道理）。[48]

針對上述所言，筆者於此羅列〈大學之道〉的首句；

---

47 柏應理彙編的譯文中，阿拉伯標號後方為原文之逐字譯文。標號形式可參考上列拉丁文譯文圖。

48 柏應理於此處想傳遞的訊息應為：《大學之道》的首句即已道出《四書》另外幾部書的三個綱領。

其現代中文之譯文，以及加上了柏氏補充說明的現代中文譯文。

首句譯文："Magnum adeóque virorum Principum, Sciendi institutum consistit in expoliendo, rationalem naturam. Consistit deinde in renovando populum, Consistit in sistendo firmiter, in summo bono."

現代中文譯文為："偉大人物之道理：知識的總綱在於滌淨具理性的本性；在於革新人民；在於立場恆之不變，在於至善。"[49]

增添柏應理詮釋之全段現代中文譯文："偉大人物之道理：知識的總綱在於滌淨。即是以從天而來的教導滌淨具理性的本性。好使它能如同一面已被你去除了眾多壞貪慾的澄澈至極之鏡，或能複歸於它舊時之光瑕；隨後，在於革新，或在於以他自身良好的典範與勸告來導正人民；最後，在於立場恆之不變，或是在至善中堅毅不拔：這關於至善的解釋是為要讓人了解所有的行動應符合正確的理性。再者，上述提及的三個綱目亦是另外幾部書所教導之道理。"[50]

除了此段譯文之外，柏應理於譯文後亦特別提出對："親"字之解釋。他強調根據當時儒家學者之解釋，

---

49 本文拉丁文之現代中文中譯為筆者自譯。

50 此段譯文有另一個版本。參閱梅謙立，〈《孔夫子》最初西文翻譯的儒家經典〉（廣東：中山大學學報社科版，2008.2）。梅教授在此篇文章中由史觀的角度探討柏應理此作品的歷史來源，其觀點與目前學者對於《中國聖人孔子》彙編方式與來源之相關研究有較大的差異。不過，因礙於本文篇幅，筆者將另行文探討。

"親"字本應為"新"（*Sin*）：革新，而非"親"（*çin*）：愛親人，鄰人（amare parentes, *propinquos*）。應注意不可誤譯原作者的文字（*Authoris textum adeo non vitiabis*）。[51]

柏應理所彙編的譯文以及他所增添的解釋，呈現了他理解當時儒家文化"善"概念的觀點，特別是在他對"在明明德"；"親"字以及"至善"的解釋上。若按照上述的拉丁文譯文以及柏氏的詮釋，"在明明德"與人之本性，以及善德之推展有關；"親"字之意等同於"新"，其具有滌淨自身，以及透過自身之革新，影響他人的功效；"至善"則強調人之行動與理性的關係。柏應理於此三處的詮釋中雖未直接明言他所理解的"善"概念，不過他於拉丁文譯文內所增添的詮釋卻能呈顯出與善相關的觀點："善的本質"、"行為善的功效"、"善的至極：最高善"。

柏氏所能理解的儒家文化之善的本質，主要在於善與人之本性的連結，以及按此本性所衍伸出的"德"。在他的詮釋中，人之本性於獲得"從天而來的教導滌淨"而回復為"具理性的本性"（*Seu excolendo rationalem naturam à coelo inditam*），之後能"如同一面已被你去除了眾多壞貪欲的澄澈至極之鏡，或能複歸於它舊時之光瑕"（*ceu limpidissimum speculum, abstersis pravorum appetituum maculis, ad prissinam claritatem suam redire possit*）。於革新後，人自身即能具備"良好的典範"（*suo ipsius scilicet exemplo*）。而當人德行清明，足以成

51 柏應理對於"親"與"新"之討論原文為：*In nullo Sinarum Vocabulario litteram hanc Sin dici, aut novitatem significare invenies; adeóque sola Interpretum auctoritas ac beneplacitum hoc ei nomen et significatum indidit. Nam proprie çin dicitur, amare parentes , propinquos, significat; quo sensu, si et hoc loco eam accipias, Authoris textum adeo non vitiabis, ut contra maxime Christianum effeturus sis.*

為他人良好的典範時，亦符合了“善”的本質：如明鏡般的無瑕，且具備“具理性的本性”。而此來自於天的本性（善）之無瑕，亦能彰顯出個人潔淨的德行，且能推己及人。

柏氏詮釋的這些與善之本質相關的譯文，其實相當貼近當時朱熹沿襲自程子的觀點：“明。明之也。明德者。人之所得乎天。而虛靈不昧。以具眾理而應萬事者也。”[52]不過，柏氏與朱熹在詮釋“在明明德”時所提出的“理”的概念則有著層次上的分別。

再者，柏氏對於“德”之推己及人的功效：“行為善之功效”的理解，主要來自於“親”字。他認為“親”為“新”（renovare），而非為“親”（amare）。他解釋大學之道的第二條綱領：“在親民”為“在於革新，或在於以他自身良好的典範與勸告來導正人民”（*seu reparando populum suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione*）。其所強調的是當自身之德行已達致完美時，可藉此影響身邊的人們，使其亦具備良好的德行、回歸至本性的清明，並進入善的範疇。基本上，柏氏對於“親”字的解釋亦同樣順應了當時以朱熹為首的儒家文人之概念。此可對照朱熹在談論《大學》為“孔氏之遺書。初學入德之門”的思想中，提出他對“在親民”的解釋：“程子曰：‘親，當作新……新者。革其舊之謂也。’”[53]

---

52 參閱朱熹，《四書集注》，儒家子部明刊本，中國子學名著集成編印基金會印行，第7-8頁。

53 參閱朱熹，《四書集注》，儒家子部明刊本，中國子學名著集成編印基金會印行，第7頁。

雖然柏氏對此字的解釋順應當時儒家的看法，不過在儒家的文化中對於“親”字的理解，其實有著二種解釋：“新”與“愛”。如錢穆對“親民”以及“親”之見解：

> 親民二字，程子疑為新民，因後節有日新又新之意。其實親字兼有新字之義。親字說文曰：至也，廣雅曰，愛也，近也。新字本義為用斧取木，古代鑽木取火，每歲改火，故有易舊之義。親新二字同聲，古代相假借。親民者，愛民也，愛民但非養之，且須教之，去其野蠻蒙昧之物性，啟以禮義和愛之理性，改物性為理性，人脫離禽獸之生存方式，乃謂文明，乃謂革新……大學之教，乃造就治理人才，如不親民，何從治理。[54]

錢穆的解釋提出了“親”（新）與“親”（愛）兩者緊密的關連性。愛之（愛）仍需教之（教）之，人方能脫離禽獸之生活方式，去物性而備理性。不過，在柏氏與朱熹的解釋中，“親”傾向理性與道德行為指向，而不具備“親愛”的層面。

最後，柏氏對於“至善”的理解詮釋為：“在於立場恆之不變，或是在至善中堅毅不拔：這關於至善的解釋是為要讓人了解所有的行動應符合正確的理性”。柏氏的詮釋與當時儒者的看法：“至善。則事理當然之即也。言明明德新民。皆當至於至善之地，而不遷。蓋必其有以盡夫

54 參閱錢穆：《四書釋意》，台北：素書樓文教基金會，1990年，第247頁。“親”字於《禮記》中的詮釋偏向“愛”之義。

天理之極。”[55]相當接近。他詮釋“至善”意指一個人應在力求己之德行已臻無瑕的狀態之下，推己及人且堅定不移。這樣的解釋已多少道出通往至善的路徑：“滿全善的本質”——“推己及人的行善”——“恆常不變的至善”。不過，在柏氏的詮釋中，“至善”為何？他特別提出了一個解釋說明：“所有的行動應符合正確的理性。”然而這正確的理性為何？柏氏並未加以說明。

柏氏對於“至善”的詮釋再次顯示出他順應了當時儒者的看法。他謹慎地不以他基督信仰之背景，大幅度地修改這與基督信仰之“全善”不甚相同的概念，反而依循了自利瑪竇以來，耶穌會對華的“適應策略”。對此，孟德衛（David E. Mungello）曾於一篇論述十七世紀《四書》西傳的論文中，提及〈大學之道〉的譯介與耶穌會“適應策略”的相關性。他認為柏氏彙編《中國聖人孔子》的翻譯考量，依循了早期來華耶穌會士的“適應策略”。[56]

孟氏所言在柏應理的《中國聖人孔子》的譯文中的確隨處可見。不過，筆者認為儘管柏應理為了順應適應策略，或許可能壓抑了他試圖在儒家“至善”中，見到超越指向之渴望。不過，他仍然試圖透過譯文，以基督信仰背景之讀者所能夠理解的“正確的理性”一詞來詮釋至善。

---

55 參閱朱熹，《四書集注》，儒家子部明刊本，中國子學名著集成編印基金會印行，第7頁。

56 孟德羅於此論文中比較殷鐸澤與柏應理對於“在明明德”的譯文。他認為柏氏的翻譯明顯地依循了利瑪竇的適應策略，將殷氏的譯文“藉由德行滌淨靈性的能力”改為“滌淨與教養具理性的本性”。柏氏如此翻譯主要是希望突顯中國其實具備了基督宗教中的自然宗教元素，只不過缺乏了啟示的概念。參閱David E. Mungello, *The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books*, Chicago: Loyola Univeristy Press, 1988, pp.260-261.

他的譯文雖未能全然融通儒家文化個人修身的“至善”以及基督信仰之“全善”，卻也在他必須遵循適應策略的條件限制之下，以西方能所能理解的方式，讓儒家文化的“至善”透過譯文具備了西方的樣貌。

四、結語

綜觀上文所述，筆者認為利瑪竇、羅明堅以及柏應理對儒家思想當中的善概念之理解範疇十分類似，分歧之處僅在於他們對於耶儒之“最高善”概念的論述進路與處理有所差異。利氏與羅氏論述“善的本質”、“行善的方式”、“善行的功效”；柏應理則透過中國經典試圖呈現他對於“善的本質”、“行為善的功效”以及“最高善”的認知與詮釋。

根據上文分析，可看出利氏與羅氏看重儒家文化中重視五倫，愛人如己等“行為善”的特質，認為其符合天主教的道理。他們同時亦能接受儒家思想對於善的闡釋：善的本質與倫理範疇中的人我關係無法分割。因為善的究極便是仁。而仁即是“指上對下的慈愛……是人道，慈愛和愛的代稱”。[57]對利氏與羅氏而言，善與仁的連結即是基督信仰所提及的“愛人如己”，是一種建基在愛當中的人我關係。而如何穩固愛中的人我關係，則需仰賴遵守誡命（對於儒家而言：五常、倫理道德的實踐）。因此，利氏與羅氏講述善行、天堂、地獄，試圖拉近儒家思想與基督信仰在

57 Julia Ching（秦家懿）“The problem of God in Confucianism”, In: *International Philosophical Quarterly*, Vol.17, No.1(1977), p.4.

倫理道德範疇的類同性，亦即行為善的層面。行為善對於耶儒二者而言皆有其終極目標。對於儒家而言，行為善的終極目標導向“至善”，而基督信仰則認為行為善的究極則是走入善的超越層面，亦即“全善”。[58]儘管利氏與羅氏在初步理解儒家文化時，並未在“全善”與“至善”中找到耶儒文化的融通點。不過，在倫理道德的實踐幅度上，此二者已為耶儒文化的融通建立了一個相當可能的起點。

利氏羅氏二人對儒家善概念的初步理解，後來透過耶穌會士對於《四書》的譯介與詮釋，有了更進一步的進展。在對儒家論述善的理解上，柏應理透過譯文以及他的詮釋，闡述中國具有自然宗教的概念。他希望藉此提出儒家思想其實在倫理道德實踐範疇之外，亦隱含著超越性的層面。對“至善”的詮釋是其達此目的之一途徑。他在譯文與詮釋中，暗喻了他對於儒家思想中善之本質、行善的功效，以及至善的理解。他不沿襲利氏與羅氏看重愛（仁）的層面，而轉向儒家思想中所強調的“理”（智）。他一方面以適應策略為出發點，順應當時朱熹等儒者對於〈大學之道〉的理解。再者，以基督宗教對於“理性”的概念，詮釋朱熹等人所言的“理”。他於譯文中使用“具理性的本性”、“正確的理性”來詮釋“至善”的意義就是“個人的行事符合正確的理性”。他的解釋實際上與朱熹認為理是萬物的根源，一切有形象的事物都以無形象的理為根據之解釋有所不同。[59]因為，在朱熹的解釋中，理高過天地，[60]天下最高的理，即

58 於《聖經》中，當人“遵守誡命，即可走入生命”。“全善”即是生命。

59 參閱《朱子語類》卷一。

60 參閱《朱子語類》卷一。朱熹認為若無此理，絕無天地。

為太極。然而，對於傳教士而言，主宰天地之理的至高者則為全善（天主）。基本上，柏應理在面對〈大學之道〉首句的翻譯與詮釋時，面對儒家文化所言之“至善”以及基督信仰所言的“全善”未有深入的分析，不過透過他的彙編與增添的解釋，卻可看出他希望以儒家思想亦具備自然宗教概念之基礎，為儒家思想與基督信仰建立會通的橋樑。他不似利氏羅氏以倫理道德層面來會通耶儒文化，而採用了貼近儒家經典，挪移儒家經典的方式。他以經典為出發點，潛移默化地將基督信仰的思想注入儒家經典的譯文中。不管當時歐洲的讀者是否能夠透過譯文看出柏應理為融通耶儒文化所做的努力。透過他所譯介的〈大學之道〉之首句，已讓儒家文化的“至善”與基督信仰的“全善”開啟了一個可能的對話場域。

附錄：《中國聖人孔子》中的孔子像

資料來源：Philipp Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, Madrid Complutense University, 2008.

徐光啟的天主教信仰

段春生（米蘭聖心大學）[1]

Abstract: In the past there were some controversies about the Catholic identity of Xu Guangqi, especially, about the motivation of his baptism, in Chinese academic circles. In recent years, with the deepening of the research on his life, it has been recognized that he was a Catholic; but the systematic and in-depth study of his Catholic faith has not yet begun. In this article I will offer some analysis of the motivation of his conversion to the Catholic Church, his enthusiastic prayer, his good example, the education of his children, his generosity, and his dedication to the promotion of the Catholic mission in China. Finally, with his influence in the imperial court, his model of Christian life and his great personal charm, Xu Guangqi prompted the

1 段春生，米蘭聖心大學歷史系博士研究生，主要研究中國天主教歷史與文學。

conversion to the Catholic Church of many Chinese literati officials, and earned a great missionary space for the Church in the late Ming. I hope this article will promote a deep research into Xu Guangqi's beliefs in Chinese academic circles.

摘要：過去學術界對於徐光啟天主教徒的身份，尤其是對其受洗的動機，一直持有異議。近年來，隨著對他研究的不斷深入，雖然承認他是一個天主教徒，但尚未有專文系統而深入地研究其作為一個天主教的信仰。本文不揣冒昧，嘗試對其受洗入教的動機，深慕篤信、熱心祈禱，率先垂範、教育子孫，慷慨大度、奉獻教會，以及盡心竭力推動傳教等進行分析和梳理。最後，談徐光啟受洗後利用在朝廷的影響力，基督徒生活的典範，及偉大的人格魅力，促使許多士大夫官員皈依天主教，為教會在晚明掙得了一片可以自由傳教的空間。希望拙文，可以起到一個拋磚引玉的作用，以推動學術界對於徐光啟的信仰有更深入地研究。

前言：作為天主教徒的徐光啟

近年來學界雖然逐漸承認徐光啟天主教徒的身份，但是仍然比較低調。一般對徐光啟的研究，多凸顯其作為科學家和政治家的特徵。事實上，徐光啟一生很多重要的活動，都與其天主教徒的身份密切相關。如果抹殺或掩蓋了他教徒的

身份，就不能站在一個純學術的立場上，對徐光啟做一個客觀而公正的評價。

近年來許多新的資料，尤其是外文史料的不斷發現，給我們研究徐光啟的信仰拓展了新的空間，提供了新的坐標系。葡萄牙耶穌會士伏若望（João Froes，1591-1638）於1634年寫的《徐保祿進士行實》，用很大篇幅談及徐光啟的信仰美德及與教會的密切關係，是目前研究徐光啟最早的傳記文字，對於我們全面認識作為教徒的徐光啟，具有重要的學術價值，可補中文資料之不足。[2] 意大利著名史學家、耶穌會士巴托利（Daniello Bartoli，1608-1685），於1663年出版的《耶穌會中國史》，其中有好多篇幅談到了徐光啟的聖德和他對教會的貢獻，特別談到曾與徐保祿接觸過的傳教士對他的讚美和評價。1678年，比利時耶穌會士柏應理（Philippe Couplet，1623-1693）用中文著的《徐光啟行略》，是較早涉及徐光啟天主教信仰生活的著作，書中披露了許多為其他傳記所闕如的珍貴史料。 1896年，中國籍耶穌會士李問漁（李杕，1840-1911）寫的《徐文定公行實》，該書第一次結集了徐光啟的文章，並談及徐光啟的信仰。上個世紀二十年代，法國耶穌會士高龍鞏[3] 在上海出版了《江南傳教史》，其中有一章專門談論徐光啟，此書資料豐富翔實，其中大量引用了巴托利的《耶穌會中國史》；1932年，耶穌會士蕭若瑟著的《天主教傳行中國考》與《聖教史略》，也談及徐光啟的

2 伏若望，"徐保祿進士行實"（*Algumas Couzas de Edificação da Vida e Morte do Doutor Paulo*），1634年，編號為Cod.49-v-11, fls.59-68，董少新譯，澳門歷史研究，VI，2007年，第153頁。

3 高龍鞏（Auguste M. Colombel, SJ，1833-1905），法國耶穌會士，1869年來滬。該節取自其著作《江南傳教史》第一冊（上編），由上海教區周士良神父譯。

信仰，尤其《聖教史略》，多次提到了徐光啟虔誠的祈禱和傳教護教。

四十年代的教會學者如羅光、方豪、以及徐宗澤等，在關於徐光啟宗教信仰生活方面談得不多，他們更側重研究徐氏在科學方面的貢獻，以此證明科學和信仰，在光啟身上達到完美的整合與統一，並無任何矛盾與衝突，以彰顯作為天主教徒的徐光啟對中國科學上的貢獻。上個世紀六十年代中期，美國耶穌會士鄧恩的《從利瑪竇到湯若望——晚明的耶穌會傳教士》廣泛引用原始文獻，分析精闢，深入地觸及徐光啟的信仰生活，是了解徐光啟信仰不可多得的珍貴史料。

1983年徐光啟逝世三百五十週年之際，吳德鐸寫了一篇《試論徐光啟的宗教信仰與西學引進者的理想》，該文用了一半的篇幅較多地分析徐光啟入教的動機，但未能觸及徐光啟的祈禱與信仰生活的實質。2006年，陳衛平與李春勇的《徐光啟評傳》，也談到徐光啟的宗教信仰，但並非專文論述，只有少量篇幅談及徐光啟與教會的關係。 2008年，徐光啟去世372週年，上海組織徐光啟紀念會，晏可佳的《論徐光啟的宗教情懷》，主要談徐氏在《辯學章疏》中的“補儒易佛”的思想，受洗後的傳教護教，及介紹西方科學技術，也沒有觸及光啟的信仰生活。 2010年12月，朱維錚與李天綱出版的《徐光啟全集》，是迄今為止，在前人的基礎上搜羅宏富的出版物，無論在文字校點、版本考流，都做得相當優秀，它不僅恢復了徐光啟以往被王重民先生棄用的宗教讚美詩及作品，而且還收錄了近年來在國外圖書館發現的有關徐氏的外文史料，這些重要的文獻無疑為本文的寫作提供了便利的參考資源。

本文在以上成果的基礎上，將徐光啟置於晚明社會、思想的歷史背景中，探析他是如何接受天主教，以及信教後如何度一個虔誠的天主教徒的信仰生活。

一、徐光啟皈依天主教

1. 與耶穌會士的相遇與皈依天主教

在徐光啟皈依天主教信仰的過程中，有三位耶穌會士很重要，即郭居靜（Lazzaro Cattaneo，1560-1640）、利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）、羅如望（Jean de Rochia, 1565-1623）。徐光啟與這三位傳教士的相遇與對話，對他靈魂的觸動很大。他們對於徐光啟皈依天主教信仰，以及他日後的信仰實踐起到了關鍵的作用。

萬曆二十三年（1597），徐光啟在會試中名落孫山，自感無顏回鄉面對家人，遂取道經廣州，赴韶州任教於私塾，並拜訪了剛到那里傳教的郭居靜神父。在郭居靜的介紹下，徐光啟在教堂裡第一次見到耶穌像，並對之肅然起敬。[4] 他與郭居靜坐而論道，暢談人生與信仰，這是他第一次接觸天主教的信仰，第一次聽到耶穌是誰，第一次看到利瑪竇繪製的第一版世界地圖。後來，他在為利瑪竇《二十五言》作的跋中，回憶起這段難忘的經歷：“昔遊嶺嵩，則嘗仰天主設像，蓋從歐羅巴海泊而來也。”[5] 首次接觸天主教和西方文明，給徐光啟留下極為深刻的印象。從此，他開始深刻地反

4 宋傑，“徐光啟與利瑪竇”，載於《聖教雜誌》，第22卷，第11期。

5 王重民輯校，《徐光啟集（上）·跋二十五言》，上海：上海古籍出版社，1984年，第86頁。

思人生的目的和意義，尤其是在儒家價值系統以外，去努力探求基督宗教對生命的真正意義。

萬曆二十八年（1600），徐光啟赴南京看望恩師焦竑，當他得知利瑪竇也在南京正陽門[6]天主教堂，便急切前去拜訪，於是兩人有了第一次相遇，這是徐光啟第二次聆聽天主教教義。與利瑪竇的對話，使他得以了解天主教核心的信仰，“逮聞天地有主宰，萬物不能自生。人間禍福，皆一主宰掌握。人負氣以活，具形體，秉靈性，形必歸滅，而靈性永無泯滅。善其生則獲祐，惡其生則罹殃。失毫謬千，攸關重焉。”[7]這次與利瑪竇的相遇意義重大，對他皈依天主教尤為關鍵，基督教信仰已深入他的內心，而且領悟到天主教信仰的天主是天地間至高無上的主宰。後來，徐光啟談到這次相遇時說：“而餘亦以聞游從請益，獲聞大旨也，……蓋學無所不窺，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事上帝。”[8]由此可知，徐光啟不僅對利瑪竇淵博的學識欽佩不已，更為他“乾乾昭事上帝”的執著與熱誠所感動。

在那裡，徐光啟見到了利瑪竇再版的坤輿全圖。有研究者認為，徐光啟所以成為天主教徒，這幅地圖起到了很大的作用。因為新地圖代表了西方人的世界觀，代表了他們在科技上所取得的先進成果，也表達了他們對於宇宙世界新的認識。因而利瑪竇這幅新的世界地圖對於徐光啟認識天主教也

6 是南京城牆上明代十三門之一。1931年，為紀念江浙聯軍攻克南京，將正陽門改名為光華門。是利瑪竇在南京買的一座房屋作為教堂。

7 李杕，“徐文定公行實”，錄自徐光啟學術研討會論文集《中西文化第一人》，上海：上海古籍出版社，2006年，第230頁。

8 王重民輯校，《徐光啟集（上）·跋二十五言》，北京：中華書局，1963年，第87頁。

有一定的影響。

萬曆三十一年（1603）年，徐光啟懷著對利瑪竇的舊情再到金陵古城，欲與利瑪竇再一次深入討論信仰問題，而利瑪竇此時已在京城傳教。[9]接待他的是羅如望神父，羅氏引他“瞻拜天主聖像”，講解天主三位一體的道理，尤其是天主第二位聖子耶穌降生救贖世人的奧跡。此時，徐光啟“忽憶前夢，始驚疑，以告羅子，亦受天主默啟，因具講聖教之理。公聽之至暮無倦志。”[10]羅神父送給他《天主教要》與《天主實義》，回到住處他“於邸中讀之，達旦不寐，遂立志受教。”徐光啟於一個夜晚，不僅讀完了這兩本書，而且記住了書中所有的教義綱要。[11]他請羅如望神父給他講授教會其他重要的道理，因為他想在年底回家之前領受洗禮。羅神父要求他一連八天，每天一次前來學習《天主十誡》，他答說：“不止是一次，我要一天來兩次。”[12]他確實這樣做了，總是準時到達。如果他來時神父不在，他就從一位修士或一位家庭先生那裡聆聽受教。[13]徐光啟渴望受洗皈依基督的迫切心情，於此可見一斑。

1603年1月15日，是一個值得紀念的日子，徐光啟由羅若望神父受洗，聖名保祿，[14]成為有舉人功名的天主教徒。

---

9 孫尚揚，鐘鳴旦，《一八四零年以前的基督教》，北京：北京學苑出版社，2004年，第197頁。

10 柏應理，“徐光啟行略”，載入於張星曜於康熙三十八年編次的《通鑑紀事本末補附編卷》。

11 利瑪竇，金尼閣，《利瑪竇札記》，北京：中華書局第一版，1983年，第468-469頁。

12 同上書。

13 同上書。

14 方豪，《中國天主教人物傳》，天主教上海教區光啟社，2003年，第74頁。

徐光啟從受洗直到1633年10月7日去世，在三十年零九個月二十七天的天主教徒的生活中，他始終如一地堅持了自己的信仰，以一個虔誠的基督徒的標準嚴格要求自己，熱愛教會，關心教會，奉獻教會，直至生命的最後一刻，仍還念念不忘教會的事業，堪稱為一個模範的基督徒。

2. 徐光啟受洗動機的問題

徐光啟從1597年初次接觸天主教信仰，至1603年受洗，經過了為期六年的慕道。他的信仰皈依可分為三個階段，即三次和傳教士的相遇與對話，逐步學習和體認信仰，最後將自己整個生命委身於天主教信仰。孫尚揚認為徐光啟皈依天主教，屬於“理智型的皈依。”而所謂理智型的皈依，就是“通過書籍……文章、講座……尋求關於宗教或屬靈問題的知識……其信仰總是產生於參加宗教禮儀或組織之前。”[15]而我以為用“理智型的皈依”這個術語可能無法真正地涵蓋和形容徐保祿受洗的真正動機，可以說他受洗有理智型皈依的成分，就是通過學習和思考，但又不完全是理智型皈依，因為一個基督徒的皈依，如果僅僅停留在“理智型皈依”上，就無法達到將其靈性生命完全託付給至上神，也無法在其以後幾十年的信仰生活中，始終如一、無怨無悔為教會服務。這在其受洗後，可由他與傳教士、與教會密切的關係，以及由他為教會的奉獻中可以得知。

徐光啟受洗後，自己的生命發生了重要的變化，他考

15 Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University press, 1993, pp, 14-15.

取了進士，“名噪南北”，身份與地位也相應地發生了很大的變化，以後更成為中國科技史上卓有建樹的科學家。這種時間上的先後，使人對於其皈依天主教的動機有很多猜測。如史學家黃節於1906年在《國粹學報》上發表的《徐光啟傳》就認為，他是“陽尊其教，而陰取像數之學，以為己用，……則其對於宗教所以信服而圖益者可見。”[16]黃節認為光啟入教的目的是為了學習西方科學的觀點，在後來還是有一定影響的。當然，他認為徐光啟以受洗作為學習西方科學的手段也有其原因的，因為利瑪竇等耶穌會傳教士就是通過學術傳教，以科學真理證明天主教真理，將士大夫從科學真理引向宗教真理。黃節的這個理論在上個世紀八十年代以前還是有一定的影響力的。[17]

然而事實證明，徐光啟是一個名副其實的真正的天主教徒。1616年，南京禮部侍郎沈榷控告傳教士，要掀起一場空前的教難，將他們驅逐出境。徐光啟在為傳教士辯護所寫的《辯學章疏》中，對教會表現出一種強烈的承擔意識，“然廷臣之中，臣嘗與諸陪臣講究道理，書多刊刻，則心向之者臣也。”[18]這裡不僅僅看出他是教徒，也更顯示出他以教會代言者的身份，向皇帝大膽進言，表現出一個基督徒勇敢的承擔意識。

在徐光啟於萬曆四十四年四月與八月的兩封家信中，我們可以得知其為一個熱心的天主教徒。其一，教其子

16 黃節，“徐光啟傳”，（1906），載於徐宗澤，《徐文定公逝世三百週年紀念文彙編》，上海土山灣印書館，1934年。

17 參閱孫尚揚，鐘鳴旦，《一八四零年以前的基督教》，第198頁。

18 徐光啟著，王重民校，《徐光啟集》，北京：中華書局，1963年，第431頁。

說：“教中事切要用心，不可冷落，一放便易墮落矣。”其二：“外公一病不起，……所幸者已得進教。又不幸先生不在，臨終不得與解罪，不知汝曾令吳龍與講悔罪否？此事至急，凡臨終者，即無先生在，不可不自盡也。只要真悔，無不蒙赦矣。”[19]由此可知，徐光啟對天主教的教理和聖事非常熟悉，他知道一個人於臨終之際，在沒有神父施行傅油聖事的情況下，只要發上等真切的痛悔也可以獲得罪赦。方豪曾將此事作為徐光啟虔誠信教的重要表現，是有一定道理的。[20]

徐光啟是一個優秀的知識分子，天資聰慧，秉性善良，他懷著求索東西天地間，進行選擇、綜合與轉換的探索精神，對自己曾經侵潤其中的傳統（儒家及佛家）展開自覺的批判和反思。[21]艾儒略稱：“大宗伯徐公玄扈，博學多才，欲參透生死大事，惜儒者未道其詳。諸凡玄學、禪學、無不拜求名師，然於生死大事究無著落。”[22]他認為儒家思想缺乏一種終極關懷的精神，儘管“範人於善，禁人於惡。然賞罰是非，能及人之外行，不能夠及人之中情。”在面對生死大事上，儒家的“未知生，焉知死”的人生哲學，已不能滿足徐光啟對於死亡的困惑，對人生終極意義的追尋。至論佛教，則“其言似是而非”；而禪宗與老莊，卻“幽邈而無當”。他認為這些都不具備“足以聳動人心，使其愛信畏懼，發於由衷”宗教道德力量。而只有天主教能夠“補益王

19 《徐光啟集》，同上書，第489、492頁。

20 方豪，《中國天主教人物傳》，第104頁。

21 參閱孫尚楊，鐘鳴旦，《一八四零年以前的基督教》，第194-195頁。

22 艾儒略，《大西利先生行跡》，陳垣校刊本，北平上智編譯館，1947年，第321頁。

化，左右儒術，就正佛法，”[23]亦即利瑪竇“補儒易佛”的傳教思想，同時這也是徐光啟天主教思想的主要部分。

利瑪竇強調天主“以升天真福為作善之榮賞，以地獄永殃為作惡之苦報”， 簡言之，即“賞善罰惡”者，[24]其有善必賞，有惡必罰，不在生前，必在死後。這些話使徐光啟振聾發聵。緊接著利瑪竇談到天主是“道德之源”，也就是神聖道德律的頒布者，道德價值的依據和來源。其目的雖然在證明天主的存在，但是強調道德法律來源的神聖性，這對於那些不滿現實道德生活狀況，而又熱切尋求普遍有效性的道德規範的士大夫來說，提供了不同於理學的思考道德問題的新角度。[25]基於這樣的理由，徐光啟將追求真理的目光轉向基督宗教。尤其在閱讀了《天主實義》與《天主教要》等書籍之後，明白了靈魂不死及死後審判的道理，曾大為震驚，“子昨所舉，實人生最急事，吾聞而驚怖其言焉。不識可得乎？”[26]於此，徐光啟彷彿撥雲見日，豁然開朗，他感嘆說“此皆忠厚語，果大補於世也。”[27]

至此，徐光啟對於天主教信仰，再無任何疑惑。如他所言，“啟平生善疑，至此而無可疑；平生好辨，至此而無可辨；即立志願受教。至是若遊溟然，了亡可解，乃事服膺諸

23 徐光啟，“辯學章疏”，載於李天綱、朱維錚編輯，《徐光啟全集》，上海古籍出版社，2010年，第250頁。

24 同上書，第250頁。

25 參閱孫尚楊，鐘鳴旦，《一八四零年以前的基督教》，第151頁。

26 利瑪竇著，朱維錚編，《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第455頁。

27 利瑪竇，《畸人十篇》之四“常念死後備死後審判”。

事焉。”[28]可以說，徐光啟是在經過長時間的理性思考與信仰體悟之後，做出的成熟的決定。對於他皈依基督，與其說他屬於理智型的皈依，毋寧說是理智上的全面轉換和靈性上的徹底交付。

可以說，徐光啟是出儒家與佛老，而皈依天主教，他將自己生命的大希望與大光明，整個地寄放在基督博大的愛內。自此，徐光啟的信仰與其一生中的政治、科學等重大事件，都密不可分地聯繫在一起，信仰成為他生命中一個不可或缺的重要部份。

二、徐光啟虔誠地信仰生活

1. 深慕篤信 熱心祈禱

徐光啟在信德方面所表現出來的熱誠，堪為基督徒的典範。萬曆三十二年（1604），徐光啟進京赴考，他到達京城後，第一件要務就是拜訪教堂、辦告解，參與彌撒和領聖體。“有人說保祿（徐光啟的聖名）是如此的虔誠，以至在領聖體時竟忍不住流淚不止，就連站在聖壇欄杆旁的人們看了也一樣流淚不止。”[29]

成為教友之後的徐光啟，並不滿足於滯留在一個平信徒的信仰層面，而是通過聖依納爵・羅耀拉（S. Ignatius de Loyola，1491-1556）的“神操”來鞏固和加強自己的信仰。“所謂神操是指各種神修功課而言，即如省察、默想、默

28 朱維錚、李天綱編，《徐光啟全集》，第288頁。

29 利瑪竇、金尼閣，《利瑪竇札記》，第489-490頁。

觀、口禱、心禱等。神操一般規定為三十天左右，其操練的內容，按照奉行者的年齡、學識、天資和境遇的不同情況來掌握。神操一般是在靜默、祈禱、嚴肅和使人警省的氣氛中進行的。”[30]徐光啟在家守制時，曾於澳門“在耶穌會士指導下，按照《神操》得規定，進行默想，並收到了成效。……徐光啟接受良好的《神操》訓練後，生活大有進步，他還將此神修工夫介紹給其他的中國教友。”[31]如瞿汝夔因畏懼死亡而沉溺於煉丹術，徐光啟即“指導他遵照《神操》的靈修課程進行了全面懺悔，瞿汝夔於是拋棄了迷信活動，又回到正常的人生軌道，重新成為一個虔誠的天主教徒。”[32]為此利瑪竇說“保祿十分熟悉聖依納爵的精神修煉，把它們介紹給中國人去做。而這些中國人結果是傾向於信教；我們由它們的效果可以得出結論說，同樣的這種精神修煉也可以在這個國家創造奇蹟。”[33]由此可見，徐光啟親身實踐的這種訓練基督徒信仰生活的“神操”，不僅對於徐光啟本人，而且對於當時的好多教友都起到了堅固信仰，強化信仰的功效。

三十天的依納爵神操，使得徐光啟在基督徒靈修生活上打下了堅實的基礎，藉著不斷地學習天主教教義，閱讀靈修書籍，尤其是與神父們常常在一起談論信仰，徐保祿逐步擁有了一個成熟的信仰。他不會人云亦云，即便是以前的導師亦未能動搖其信仰。利瑪竇給我們述說：“他每次遇到他從

30 房志榮譯，《聖伊納爵神操》，台灣光啟出版社，1978年，第13頁。

31 沈定平，《明清之際中西文化交流史》，北京：商務出版社，2001年，第127頁。

32 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，上海：上海古籍出版社，2003年，第107頁。

33 利瑪竇、金尼閣，《利瑪竇札記》，第591-592頁。

前的異教導師時，導師都勸他回到他的偶像教派中去，但他對他師傅的勸告只是嘲笑而已。”[34]在意大利文本中，他的異教導師的名字寫作Ziao，根據譯者考證，此人應為徐光啟的老師焦竑，因為焦竑那時正好在南京間去拜訪南京的耶穌會神父高一志，[35]然後看望其老師焦竑應是情理之中的事。徐光啟對其恩師焦竑一向是很尊敬的，只是在信仰這個重大問題上，他絲毫不妥協。他不會因為任何人的奉勸，就會放棄自己的信仰，即便是其恩師的勸誡也絲毫未能動搖了他對天主的信仰。由此可見，徐光啟信仰之堅定。

1632年，七十二歲的徐光啟，入閣拜相、位極人臣，權傾朝野。此時，他的基督徒的生活非但沒有受到影響，反而比以前更加虔誠和執著。羅雅各在《徐光啟別傳》中給我們寫道，“那時雖然國事日非，但他忠公體國，朝夕勤勞，辦事十分盡職，使崇禎極為滿意，因此倚畀日深。對於一位求治萬分急切，十三年中換了五十七位宰相的皇帝，文定公能始終不失信任，這真是極不易的事情。”[36]雖然他日理萬機，處理國事極為繁忙，然而他“奉教虔誠依舊不稍懈怠。每天在退朝後，他“先行默想功，跪天主苦像台前，省察所思言所行，質於天主，過則悔之改之，有善則獻於天主，謂非天主助我，莫能行之。”[37]

34 利瑪竇、金尼閣，《利瑪竇札記》，第591頁。

35 利瑪竇、金尼閣，《利瑪竇札記》，第592頁。

36 甘雅各著，王仲群譯，“徐文定公別傳”，載於《聖心報》，1937年，第五十六卷第四期，第86頁。

37 柏應理，“徐光啟行略”，載入於張星曜於康熙三十八年編次的《通鑑紀事本末補附編卷》。

根據教會的傳統，信友每年至少辦告解一次。[38]但他每月辦告解三次，按照教會規定，許領幾次就領幾次。[39]更使人羨慕的，卻是他每遇到了軍國要事，一時不能決定時，便到聖體龕前和隱藏在面形裡的天主籌商核議。”[40]據文獻記載，徐光啟“生平最喜歡的兩項神修工夫，即每日神領聖體與誦念玫瑰經”。[41]他不僅自己這樣做，而且帶動教友們去行這些熱心神功。

徐文定公堪為“國家的棟樑，聖教的柱石。”[42]他把國家的事和教會的事，都當做自己最大的事情來辦。當他遇到棘手的國家大事，難以決斷時，總會通過謙卑的祈禱向天主祈求智慧，以獲得解決問題的方法。可見，信仰已經深入到他生活的方方面面，對於他的思考、工作、讀書、寫作、待人接物，以及價值判斷都產生了重要的影響。

2. 恭與彌撒 恪守教規

徐保祿不僅熱心修德，而且嚴格遵守教會的誡命。如：“他雖然年過七十，但是他不僅在一年中例行齋期中守齋，而且在四旬期中也嚴守齋戒，……這讓前來探望病中的

---

38 根據1215年在羅馬舉行的第四屆拉特朗主教會議規定，每一個達到辨別年齡的信徒，至少必須每年一次向自己的本堂神父辦告解，並且至少在復活節要虔誠地領受聖體。教宗Julius III（尤里烏斯三世）於1551年10月11日，在第13會期會議上，重新肯定了上述關於懺悔聖事的規定。參閱畢爾麥爾等編著，雷立伯譯，《中世紀教會史》，北京：宗教文化出版社，2010年，第207頁。

39 教會為保護聖體不受輕慢侮辱，願意人們尊敬和朝拜聖體，禁止多次領聖體。在11至13世紀，連那些虔誠的信徒或隱修士，在一年內也僅僅可以領受聖體三到六次。特立騰大公會議規定，教友每年至少可以領一次聖體。參閱雷立伯同上書。

40 甘雅各著，王仲群譯，“徐文定公別傳”，同上。

41 高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》，上海教區光啟社，2008年，第155頁。

42 甘雅各、王仲群譯，“徐文定公別傳”，同上。

保祿的所有教友官員和異教徒吃驚的是，他們看見保祿躺著的床上放著念珠、苦衣和苦鞭，那些不知道這些東西的人問他，這些東西是否有助於修德。而在中國有這樣一個人，對很多人都有教育意義。”[43]在家鄉期間，他熱心祈禱、積極參與彌撒聖祭，在他德表的感召下全家人均熱心參與彌撒。伏若望在《徐保祿進士行實》中給我們寫道：“在回到家鄉期間，他從來沒有錯過彌撒，他的信教家族成員也都按時參加彌撒，因為他要求他們都來，而讓他們做到這一點對他來說也不難，因為通常他的榜樣作用，便可以激勵和促使他們。有時由於正當的原因而無法參加彌撒，他也會在次日彌補上。”[44]

徐光啟幾十年如一日，一直保持按時參與彌撒的習慣，以及彌撒後的各種熱心祈禱神功。

> 為了更方便地參加彌撒，他在我們神父們的住所旁邊租了房子，並開闢了一個專供他使用的門，他經常通過此門來參加彌撒，幾乎可以說我們的教堂成了他家的聖像龕，在很多特別的時候，他屢次來到這裡就他的一些事情與天主交流，儘管他在自己家中也有一個裝飾華麗的聖像龕。他入教以後的整個生活就像一個虔誠而守時的初學修士。因為每次離開家或官邸，每次出門探親訪友，或者在家中會見客人，他都會首先來到他的神龕面前，在那裡做祈禱，其最主要的祈禱是求天主讓他在這類活動中不要忽視作為一名真正教徒的責任。[45]

43 伏若望，“徐保祿進士行實”，同上文，第153頁。

44 伏若望，“徐保祿進士行實”，同上文，第155頁。

45 同上文。

徐光啟不僅熱心參與彌撒，且熱誠於聽神父們講道，他對於信德的道理表現出極大的熱誠和謙卑。“每次講道他都前來協助，並對於講道充滿好奇，非常虔誠，準確而詳細地記錄下宣講的內容，如果遇到不明白的問題，便會非常坦誠地提問，就像一個學校裡的小學生”。[46]他藉著不斷地守大齋，做補贖，樂守清貧，自奉非常菲薄，竟可和修道人相媲美。[47]

徐光啟敬愛神長，從內心裡尊敬傳教士，尤其是對於利瑪竇神父和羅如望神父。徐光啟驚聞利瑪竇神父去世之噩耗，痛哭失聲如喪考妣。羅如望神父去世後，光啟服孝一年，對人說：“某受洗於羅神父之手，是真吾神靈之父也，禮宜盡孝。”[48]

1624年金尼閣神父從羅馬返回，給徐光啟帶來了教宗頒賜的宗座降福，光啟朝服朝冠，“跪領教宗恩命”，表現出極大的尊敬與感恩之情。在病危之際，他不顧自己的身體，依然“為湯若望、羅雅谷等參與修歷的傳教士請功，並做出一些具體安排，推薦同為天主教徒的李天經管理歷局，‘均蒙諭允’。”[49]可見，徐光啟心系教會，雖在臨終彌留之際，心中牽掛的還是教會。

在他生命的最後幾天，他“專心地為死亡做準備，過得很平靜，長時間地做祈禱，也隨意地與人們交談，經常

46 同上文。

47 甘雅各，“徐文定公別傳”，同上，第86頁。

48 蕭若瑟，《聖教史略》，第58-59頁。

49 同上書，第59頁。

與龍華民、湯若望和羅雅谷談起永久的福祉。他至少辦了三次告解，領受了臨終聖體和臨終傅油聖事，1633年11月8日，‘安息主懷。’”[50]離他所仰慕的利瑪竇神父逝世相距23年。

徐光啟從皈依天主教到去世，他的個人生活，一直都奉行最高尚的天主教徒的道德品行。耶穌會士們對他非常了解，用了許多筆墨來講述徐光啟的宗教信仰，他的謙恭、溫和、寧靜、正直；他對祈禱和悔罪的真心，他對自我感情的控制，他對敵人的寬恕，他那平和的心底、語言和表情，他以慎重為界的熱誠[51]都可以說是徐光啟作為一個典型的天主教徒的真實寫照。

3. 率先垂範 教育子孫

徐光啟不僅自己身體力行，恪守天主誡命及教會規誡，而且也要求自己的兒孫們，讓他們嚴格奉行，絲毫不得懈怠。徐光啟晚年於宮廷任職期間，有一次他聽說自己孫子的小兒子患病，處於危險中，這個孫子便請了一些異教徒往廟中燒香拜佛，祈求佛像保佑其子長命百歲。徐光啟得知後非常生氣，他立即寫信給他的兒子，讓他嚴厲教訓這個孫子，首先“將那些為其服務的異教徒都打發走，並讓這些孫子們知道，如果任何一個人以任何方式參加廟會，或不將此類活動拒之門外，都將被逐出家門。”[52]徐光啟這封家信猶如

50 同上書。

51 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，第206頁。

52 伏若望，《徐保祿進士行實》，第156頁。

聖旨一般，使其子孫們重新回到信奉天主、遵守教會規誡的軌道上。羅光在《徐光啟傳》認為光啟“且疑玄孫的父母，事先知情，令這房孫兒分居，家產一毫無份。家中人央請郭迎鳳神父（郭居靜）說情，以孫兒事前並不與謀，乃傭僕無知，一時做出違反教規的大惡，光啟才肯息怒，回信恕孫兒夫婦”。[53]此兩處文獻給我們詳述，徐光啟在孫子犯了過錯之後，不僅嚴厲地批評教育子孫，甚至以褫奪孫子家業繼承權作為懲戒，為使他們明白“行異端”違背天主誡命是多麼重大的罪過，也讓子孫們甘心情願不折不扣地遵守天主十誡。

另一次，徐光啟得知自己的兩個孫子染上惡習，與一個臭名昭著的惡少交上朋友，對此他嚴厲訓斥教育，決不姑息。“為了讓他們能夠自我悔悟、自覺地改邪歸正，徐保祿表現出極度的悲傷和難過，為他的孫子的不良行徑進行懺悔，絕食了好幾天”。他的兒子徐驥擔心年老父親的健康，央求神父們說情，讓父親進餐，但徐光啟堅持“如果這兩個孫子不痛改前非，斷絕與其狐朋狗友的交往，那麼休想讓他進食，他將一直絕食下去”。他的真誠和執著的精神，使得“他的兩個孫子心裡很內疚，並改邪歸正了，他們都努力使自己配得上作這樣一位祖父的孫子，絲毫不敢怠慢，因為從此以後，他們在各方面都以他們的祖父為榜樣。”[54]

徐光啟很重視治家及教育後代，在第九封家書中，他說“時危事異，只宜恬默自守為上，教訓諸子尤是緊

53 羅光，《徐光啟傳》，台北傳記文學出版社，1982年，第403頁。

54 伏若望，同上文，第155頁。

要”，[55]因為“一放便易墮落。”[56]如果子孫敢違反教規，一向和顏悅色的徐光啟，也會發雷霆之怒。在彌留之際，徐光啟仍不忘：“訓戒子孫，當誠心信望愛天主，善惡之賞罰，不爽而甚速；凡一言，一行，一念，苟得罪於天主必遭顛躓之患，莫謂偶然而履錯也。併言太西諸鐸德，棄家國九萬里而來，救援吾人身心，必當愛之敬之，謹遵教規。”[57]可見徐光啟非常關心教育子孫，尤其是教導他們信奉天主，乃頭等大事。他自受洗以後，常念叨不忘的格言是：“不作損人事，不容有獲罪於天主的意念。”[58]這是他留給後代的信仰財富。

徐光啟的後代信仰都很堅定，在祖父虔誠信仰生活的感召下，孫女徐甘第大對中國初期教會的發展做出了傑出的貢獻，被教宗譽為“中國教會婦女的模範”。[59]此後，徐氏家族，雖歷經各種教難，始終能薪火相傳，完整地持守了天主教信仰。根據王成義先生考證，徐光啟後代有十四位子孫做了神父，其中有：徐允希、徐宗澤、徐宗海、徐宗江、徐川

55 方豪，《中國天主教人物傳》，第79頁。

56 王重民校，《徐光啟集》，同上書，第492頁。

57 柏應理，《徐光啟行略》，同上書。

58 甘雅各，《徐文定公別傳》，同上文。

59 徐甘第大是徐光啟之子徐驥的二女兒，生於明萬曆三十五年（1607年），卒於清康熙十九年（1688年）。在中國歷史上眾多傑出的女性中，徐甘地大應佔有極其重要的位置。正如他的祖父徐光啟是“中國天主教會發展史上傑出的非神職男性一樣，她算得上是非神職天主教女性的首領。早年守寡的她，將一生的絕大部分精力用於促進天主教事業。她堪稱是潘國光背後有力的支持者。正是她，為了潘國光贏得了在他服務區域的官員們中的好印象。潘國光留下的一百三十五座教堂和小禮拜堂中的大多數，其之所以能夠建成，是出自他的慷慨捐助。”多年後，教宗比約十一世把她視為中華公教進行會的楷模。這位女子嚴格遵循已被普遍接受的教理，並廣行善事，她確實可以被視為中國教會之母。因而徐甘地大被稱為是中國教會之母，且在她去世以後獲得極大的殊榮，耶穌會總會長要求全世界每一個耶穌會士為徐甘地大做三台彌撒。

生、徐順梓、徐丕文、徐宗敏、徐懋祿、徐祥賢、徐禮德、徐俊興、徐簡谷、徐德祿，另還有修女數人。[60]第十一世孫徐允希神父，第十二世孫徐宗澤神父在教會享有很高的聲譽，尤其是徐宗澤且成為一代著名的教會歷史學家，為中國近現代教會的發展做出不可磨滅的貢獻。所有這一切，不能不說與徐光啟重視家庭信仰教育，與其後代重視信仰傳承有直接的關係。

三、徐光啟對教會的奉獻

《徐光啟傳》談到“公臨歿之際，惟內外孫二人。……及啟笥篋，惟敝衣幾襲，銀一兩而已。……御史奏：‘光啟蓋棺之日，囊無餘資，請優恤以愧貪墨者’。帝納之，特遣文書官卞希孔齎賜白金、表裡、燭帛、香油、百米、柴炭以給喪事。”[61]

徐光啟晚年官至“東閣大學士，入參機務，……尋加太子太保，進文淵閣。”[62]可以說是位居一人之下萬人之上，幾乎達到權利的頂峰。問題是，為什麼如此重要的一位大臣，去世時會如此清貧？我們可以試問徐光啟病故前的收入究竟有多少？他的錢又做了何用處呢？

60 王成義，《徐光啟家世》，上海：上海大學出版社，2009年，第57頁。

61 李秋，“徐文定公行實”，載入宋浩傑主編，《中西文化會通第一人》，徐光啟學術研討會論文集，上海：上海古籍出版社，2006年，第246頁。

62 徐驥，“明史・徐光啟傳”，載入宋浩傑主編，《中西文化會通第一人》，徐光啟學術研討會論文集，《明史・徐光啟傳》，上海：上海古籍出版社，2006年，第207頁。

根據我對明史的初步考證，史家早有“明官俸最薄”[63]之說。明清鼎革之際著名思想家、史學家顧炎武對此曾深為感嘆，“今之製祿不過唐人甚二三”，及“自古百官俸祿之薄，未有如此者。”[64]官員們“月不過米二石、不足食數人”、“不足以資生”、“困於飢寒”的抱怨不絕於口。”[65]從這些史料中可以得知明代官員薪資很低，這或許可能是導致徐光啟“囊無餘資”的其中一個原因。

但是他的兒子徐驥在《文定公行實》中，給我們列出了一些徐光啟逝世前一年額外收入的詳細數據，其中：“1632年十二月皇三子命名，頒賜銀15兩，1633年癸酉年元旦頒賜銀30兩，七月二品考滿，加太子太保，尋遣中使賜鈔二千貫，八月因進封貴妃冊印，頒賜銀二十兩，賜紵絲一表裡，九月貴妃冊印禮成，頒賜銀二十兩，賜紵絲一表裡，錢二千貫。 九月因皇四子命名頒賜銀十五兩。”[66]不到一年，徐光啟的收入為100兩白銀，錢4000貫，相當於41萬美金。然而十月初七逝世時，“只剩銀一兩，舊衣數件”。我們可以試問這些巨額財物都到了哪裡？[67]

這裡面不能排除徐光啟將大部分錢財寄回家，貼補家

63 趙翼，《廿二史札記》卷三二《明官俸最薄》，王樹民《廿二史札記校證》，下冊第750頁。又劉錦藻，《清朝續文獻通考》卷--四一《職官考・祿秩》：“明代祿米最薄。”江蘇古籍出版社，1988年版，第2冊第9013頁。又《明史》卷一六四《黃澤傳附孔友諒傳》孔友諒雲，“國朝制祿之典，視前代為薄。”

64 顧炎武，《日知錄》卷十二《俸祿》。《日知錄集釋》，上冊第549、552頁。

65 清龍文彬撰：《明會要》卷四三《職官十五》，中華書局，1956年，下冊第798-799頁。

66 徐驥，“文定公行實”，同前書，第559、560頁。

67 參見朱曉紅，“論徐光啟的善功及神學基礎”，該文是於2011年5月25-27日，於意大利拿波里舉辦的《關於徐光啟形象與跨國際之路東西方國際學術研討會》宣讀的論文。論文集待版。

用的可能，1628年之後徐光啟回京任職，家人沒有再跟隨前往，仍然居住在上海，只有徐光啟自己在北京，居住在京同鄉會館。[68]

按照文獻記載，徐光啟極有經商和大規模種植生產的能力，比如他在多封家信中指導家人如何選擇作物或蠶的品種，從而在競爭中佔優勢，又比如1613年之後在天津用很低的價格獲得荒地屯田500畝，雖然頭一年試種水稻等沒有像樣的收成，但很快就和佃農分享到成功，四六分成。[69]可見，他不是沒有能力賺錢。也非有什麼不良嗜好。而只能表明他生性勤儉，淡薄於物質享受，正如他的兒子所言“良由平生勞勤，習與性成”，而且“為人寬仁願確，樸誠淡漠，於物無所好。”[70]

若是這般，“囊無餘資”所激發的道德感染力想必大打折扣。然而，他的孫子子默曾經感嘆說，祖父去世之後，家族沒有錢編輯出版爺爺的著作，“家業荒涼，糊口不給。壽諸梨棗，河清難俟。”[71]這裡不僅僅可以直接推論到徐光啟著述甚豐，如若出版全集需要大量人力物力，另一方面也是徐光啟沒有給家族留下多少財產的一個例證。

至於徐光啟的錢財去向問題，我們在眾多的文獻中可以找到答案。如根據鄧恩考證，“他的收入只夠維持他自己

68 參見徐秋鑫編著，《徐光啟與利瑪竇》，天主教上海教區光啟社，2007年10月，第[illegible]頁。

69 參見梁成勉原編，李天綱增補，《增補徐光啟年譜》，1611，1613，1616等年度的記載；《徐光啟全集》第六卷，第176、190-192、209頁等。

70 徐驥，“文定公行實”，第559、560頁。

71 參見《增補徐光啟年譜》，載入李天綱校，《徐光啟全集》第十卷，第394頁。

和他家人的生活。皇上為表彰他的傑出貢獻賜給他的獎勵，他都用來做了善事。在他過生日的時候，他發放了四大筆的救濟：向有病的人、向在牢獄中的人、向老年人，以及向傳教士們發放用於救濟天主教徒的錢。在一些受災的省份，當地人稱他是‘窮人之父’身為大學士，徐光啟享有最高的權利，但是在他去世以前的生病期間，陪伴他的耶穌會士注意到，他竟然連買普通的藥的錢也沒有。”[72]

通常徐光啟“為富人提供幫助，理所應當地獲得一定量的財富上的收益，他便將這些收益用於幫助窮人，一年下來，若還有剩餘，他便交給教堂，讓教會分攤給類似的窮人。他不僅給予他家鄉的人以慷慨和慈悲，而且對外地的教徒也一樣慈善，特別是在上次教難期間，[73]他曾為被關押的囚徒布施，而凡是有關教會的事，儘管有危險，他都盡力提供幫助，就像這些是他一個人的事情一樣。”[74]他不僅自己盡力奉獻教會，而且還帶動其他教友們資助教會。在他晚年升為禮部左侍郎，併入閣加太子太保，因此也增加了俸祿。於是“光啟把初次領到的俸銀，貢獻於住院（教堂）的祭台上。信教官員數人，也相率仿效，神父們便在北京創立了濟貧善會，救濟許多貧苦無告的人。”[75]

他對教會事務密切關注，給予好的建議幫助教會發展，他編撰和修訂了很多著作，並將這些著作作為使教會進一步

72 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，第207頁。

73 指在1617年8月15日，由南京禮部侍郎沈榷的發起的南京教難。

74 伏若望，“徐保祿進士行實”，第156頁。

75 高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》，上海教區光啟社，2008年，第139頁。

發展壯大的手段。他經常用自己的錢出書，並在帝國內傳播這些書，以便讓所有人都對我們的教義的真理有所認識。[76]

徐光啟不僅對於教會非常慷慨捐助，接濟窮人。而且在國家危難之時，他也是不僅不利用職權中囊私包，而且還掏出自己的錢捐獻國家。如他負責“練兵通州時，部議廩札諸費，視察撫例辭十分之一，迨事竣而所餘廩給，若操賞，若捐助，暨皇賞共一萬六千餘兩，悉奏還各庫，無染指；反以延綏兵故行糧乏而嘩，文定自捐俸金四百餘兩犒之。而前後所造銃式，及屢遭車式台式數百金，開局條歷寔備，又日周其不給，不下數百金，而捐己奉公又如此。”難怪他的兒子徐驥慨嘆：“文定利於己者無一不讓諸人，利於國者無一不任之己。”[77]至此，我們就明白了徐光啟為何臨終之際，“囊無餘資”，以及他所有的資財的用途了。後來史學家稱他為“國家的棟樑，教會的柱石”，[78]實非過譽之詞。

徐光啟一生為教會的奉獻究竟有多大誰也不知道。對此利瑪竇曾感慨地說：“真難說清楚這個人(徐光啟)對於基督教事業是多麼巨大一筆財富”。由是，自1615年11月15日至1616年1月26日，耶穌會在羅馬召開的第七次全體會議中，囑咐在中國的傳教士，遇有疑難之事，應由徐光啟來決斷，這種榮譽，在耶穌會歷史是一個異數，可能是唯一一個例子。[79]

---

76 伏若望，“徐保祿進士行實”，第156頁。

77 徐驥，“文定公行實”，《徐光啟集》，第560頁。

78 參見羅雅各，“徐文定公別傳”，同上文，第85頁。

79 高龍鞏，《江南傳教史》，第154頁。

四、徐光啟傳教

徐光啟皈依天主教，被利瑪竇認為“真正重要的事”，因為“上天注定”要徐光啟“美飾這個初生的教會”，他以基督徒信仰的魅力“把很多人領入教門”。[80]他於利瑪竇神父去世後，在中國天主教扮演了一個極為重要的角色，且“抱著善於人同，廣救人靈的熱忱，不但盡力襄助傳教士傳道化人，更不憚煩勞，敦勸親友們棄絕邪妄，歸認真主，遇有機會便向人暢談基督聖道。”[81]

徐光啟受洗後已經接近年關，隨即返回家鄉，當他“路過其門生孫元化的家，就向孫元化介紹其從南京帶來的信仰財富，告訴孫元化說，此信仰的價值非比尋常，所以他本人立刻皈依了天主教。”[82]受到他的影響，“孫元化受洗，洗名依納爵。”[83]後來，他在家附近捐巨資建聖堂一座，又在聖堂左近為傳教士建屋宇十餘所，為教士住宿之所。[84]

徐光啟自幼熟讀儒家經典，先秦儒家修身齊家治國平天下的文化傳統對他影響極深，他知道欲向親友同道傳教，首先得從自己的家庭開始。於是，1604年，徐光啟“把他七十歲高齡的老父帶到北京，想爭取他在壽終之前皈依基督。經過保祿本人以及神父們的大量工作，這位老人終於認識了天主，拋棄了他那些偶像”。因為此前，徐光啟的父親徐思

80 利瑪竇、金尼閣，《利瑪竇中國札記》，第467、591頁。

81 羅雅各，“徐文定公別傳”，同上文，第85頁。

82 伏若望，“徐保祿進士行實”，第155頁。

83 蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，第174頁。

84 同上書。

成原於“陰陽醫術星相佔候二氏之書，多所通綜，……晚年悉棄去，專事修身事天之學”，[85]他在“逝世前約一年半領受了洗禮”。[86]不久，徐光啟的兒子“徐驥也成為一名天主教徒，聖名約伯。”[87]徐驥“以廕補中書，隱居不仕，確守家訓，終身克己。公媳亡後，鰥貞十餘年，勤行愛主愛人之事”。後來，潘國光神父在上海傳教期間，“中書公（徐驥）日侍左右，化誨者，歲以幾千計，舊堂不能容眾，因謀於中書公，復建堂於縣治之北安仁里，又置田二三頃，取租足用，以備不繼。至順治乙酉去世，在天學稱為好道之修士，在儒學目為篤行之君子，與文定公並祀學宮焉。”[88]

在徐光啟的影響下，夫人吳氏亦熱心事主，她“感公之化，奉事天主極虔。若遇大瞻禮日，衣公服，必誠必敬，平居布素，澹如也。遇誕日，子孫羅拜，夫人則布衣練裙，辭謝曰：我罪人，日負恩於天主，何敢當賀；汝輩有心敬我，惟向天主，求救我最足矣。”[89]徐光啟家中其餘人均有由郭居靜神父受洗，依次是：“兒媳顧氏聖名不詳，長孫徐爾覺聖名彌額爾，次孫徐爾爵聖名依納爵，三孫徐爾鬥聖名達陡，長孫女聖名福禮濟大，次孫女聖名甘第大。其餘孫子、孫女尚未出生。”[90]可以說徐光啟家是第一個舉家信奉天主

85 徐光啟，“先考事略”，見《徐光啟集》，第526頁。

86 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，第84、97頁。

87 同上書。

88 柏應理，“徐光啟行略”，載於《徐文定公逝世三百週年紀念文彙編》，上海徐家匯土山灣印書館印刷，聖教雜誌出版社，1933年，第3-8頁。

89 同上書；另參席澤宗，吳德鐸主編，《徐光啟研究論文集》，上海：學林出版社，1986年，第152頁。

90 王成義，《徐光啟家世》，上海：上海大學出版社，2009年，第36頁。

教的家庭，由於保持良好的信仰傳承，至今他的家族仍虔誠信奉天主教。

1608年9月，徐光啟在上海老家為父守制，請利瑪竇神父派遣郭居靜神父到上海建立新的傳教區。郭居靜神父於1608年年底前往上海，徐光啟親自乘自己的船在半路上夾道相迎，並且在家里大擺筵席，有許多官員及社會名流也紛至沓來，以示致敬。[91]郭神父在上海傳教“所取得進展，主要歸功於徐光啟的熱情。在兩年的時間裡，上海的天主教徒已經有二百多人。”[92]柏應理給我們講述徐光啟勸人認識天主時說：“有人與我同恭敬天主者，是我親友，是我一家也。一時向化者甚眾，感謝天主之恩，因是齋民聞風，問道接踵。”由於信教者人數日增，郭神父幾乎無法應付這龐大的傳教需求，因為“從教之眾，皆以友勸友，以親勸親，相率而來，較知海內，惟此為獨盛，後之識認天主者，皆文定公一人之力也。”[93]可見，上海教會之所以能夠建立與發展，全賴光啟之功。在家鄉期間，徐光啟致力於推動福音在上海的傳播。上海教會是繼北京與南京之後，在中國建立的第三個傳教中心。

“其身正，不令而行；其身不正，雖令不從”，[94]作為儒家修身的重要法則，徐光啟深知其中道理，因而他不僅以言語勸說人信奉天主，更身體力行實踐福音的教導，以自

91 參閱《利瑪竇札記》，第599 - 600頁。

92 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，第97頁。

93 柏應理，“徐光啟行略”，載於《徐文定公逝世三百週年紀念文彙編》，上海徐家匯土山灣印書館印刷，聖教雜誌出版社，1933年，第3-8頁。

94 楊伯峻注，《論語譯註》，北京：中華書局，1980年，第141頁。

己的榜樣的力量來感化人。“保祿博士遇有可以受教的知己文人，即介紹給神父們，他生活的聖善已充分顯示他所奉真道的聖善，他的德行，有目共睹，教外人士都尊敬他。”[95]根據徐宗澤的研究，“李天經與徐文定公善，聽其勸而入教。”金聲，字正希也“與徐光啟善而領洗入教”。[96]而孫元化、韓雲、韓霖、段袞等初期基督徒皈依天主教都是受了文定公的影響。徐光啟究竟使多少人皈依了天主教並沒有記錄，但是僅在1623年，據有記錄可查，“他直接使120人皈依了天主教，這些人大多數是學者和學生。”[97]在徐光啟的影響下，“1612年眾多皈依者中，有三位與眾不同的人物。其中之一，是姓許的學者。”根據黃一農考證，此人應是許樂善。許氏之入教主要是由徐光啟介紹，從高一志神父（Alfonso Vagnone, 1566—1640）受洗。徐光啟的二孫女徐甘第大嫁給了許樂善的兒子許遠度。[98]

在他回家後勸勉那些沒有文化的人認識天主加入教會時，表現出極大的耐心和信心。“每一段要理，往往要翻來覆去地講好幾遍，他們才能懂得。一次，一個粗魯的工人寫信給他，要求解釋幾段難懂的道理。他就回覆說：‘假使你有什麼疑難，儘管來問。我們不妨辯駁一下，那時你就要去宣傳了。’”此外，他“還邀請一些優秀的信友，教他們默想吾主耶穌行實，尤其是耶穌苦難，叫他們怎樣追隨耶穌的

95 Bartoni Daniello, *Historia della Compagnia di Gesu della Cina*, vol. 5. ed. Ancona, 1840, p. 345.

96 徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》，上海：上海書店，1990年，第190、191頁。

97 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，第206頁。

98 同上書，第132、135、206頁。

芳蹤，實行成全的信友生活。”[99]由此可以看出徐文定公傳教的對象，不僅僅限於士大夫階層，而且也努力向社會底層的平民百姓積極傳教。

徐光啟天賦奇才，是當代第一流的文章大家。他編撰和修訂了很多教會著作，以推動教會進一步發展壯大。他將一生都奉獻給教會事業，其主要目的為使福音得到傳播。為此，他多次向皇帝上奏，建議讓他和神父們一起修改曆書，[100]通過這種途徑，使耶穌會在這個帝國中更加安全和穩固，並為傳播福音開闢一條暢通無阻的大道。[101]稱他為“中國聖教的大柱石”，[102]傳教士的靠山，絕非過譽之詞。他對於信仰的奧蹟有卓越的理解力，神父們不得到徐光啟的審定，絕不刊印任何書籍。[103]徐光啟不僅支持和審閱傳教士的工作，而且還手把手地幫傳教士修改文字。有一位傳教士與徐光啟住在一起，他想利用閒暇時間寫一部書，以供大家使用。當這位神父把這個想法說給徐光啟時，徐非常高興，大力支持他用中文寫作，並承諾親自給他校訂文字。於是“保祿每天從繁忙之中抽出兩小時來做這項工作，非常按時地修改神父的疏漏，手握筆墨閱讀書稿，猶如學校的小學生。將神父的書稿修訂完後，保祿又將修訂稿重新謄寫整齊，他有幾位抄寫員可以為他做這類抄寫工作，但是他還是堅持自己謄抄，因為不想錯過這麼優秀的一部作

99 甘雅各，“徐文定公別傳”，第85頁。

100 參見“治歷疏稿”，《徐光啟集》。

101 伏若望，“徐保祿進士行實”，第155頁。

102 甘雅各，“徐文定公別傳”，第85頁。

103 Bartoli, *Historia della Compagnia di Gesu della Cina*, p.346.

品中的任何有價值的東西。”[104]

李杕在徐光啟文集序中評價徐光啟：“用其不世之才，力為推廣，撰論說，譯經書，陳奏朝廷，闡揚大義，教之所以行，文定之功居多。”[105]徐光啟在幫助傅教士潤色修訂文章方面，居功甚偉。他幫助利瑪竇校訂潤色了《畸人十篇》；後來為龐迪我Didace de Pantoja，1571-1618）的《七克》“達詞潤色”，[106]而高一志的《推演正道論》及《諮週偶篇》[107]也是有徐光啟潤色的。對此黃節說：“予聞之彼教中之書，多為光啟潤色，而有待於光啟與？余謂西教之昌也，始於光啟。”[108]徐光啟與在華耶穌會士交往甚多，除了利瑪竇、高一志、龐迪我、郭居靜，還有龍華民（Nicholas Longobardi，1559-1654）、艾儒略（Giulio Aleni，1582-1649）、羅雅谷（Giacomo Rho，1593-1638）、湯若望（Johann Adam Schall

104 伏若望，“徐保祿進士行實”，第155頁。

105 李杕，《〈徐文定公集〉序》，載於王重民校，《徐光啟集》，第602頁。

106 蕭若瑟，《聖教史略》，第29頁。

107 關於高一志的《諏諮偶編》作者學術界似乎有一些爭議，梁家勉先生在《徐光啟年譜》中誤認為是徐光啟於1615年，五十四歲時在家“閒居養病，兼從事農圃及著述工作。奏閒暑，撰成《闢妄》、《諏諮偶編》。“因為這兩部書是為了“闢佛老、補儒之說”；然而他在做註解時又表示出疑惑，他筆鋒一轉，又說“按《行實》述公撰此兩書，次於‘田於津門’後，‘丙辰復原職’前，未明署撰期，姑係於是年。又按《行實》及《集引》列舉著述目錄，未涉及此兩書。李之藻輯《天學初函》，亦未收錄。此兩書是否果出公手？仍待考”。通過我的考證，竊以為該書應是由高一誌所著，或者更好說是高一志與徐光啟合作著述的結果。我從《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊，第FB.885:02.1(10)，有《推演正道論》一卷，第463頁到第474頁；另有《諮遇偶篇》一卷，從第475頁到第490頁。皆為西洋人王一元撰（高一志），雲間景教後學徐光啟玄扈父校。由此可知這兩部書是高一誌著，由徐光啟潤色。參見梁家勉，《徐光啟年譜》，上海古籍出版社，1981年4月，第109頁。另參見《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第一冊，第463-490頁。

108 黃節，“徐光啟傳”，載於《國粹學報》總第十九期，1906年，見《徐光啟著譯集》（二十）之“附錄”。

von Bell，1591-1666）等，他們每一個人的中文著作，都曾得到光啟的潤色與校訂，這些文章在經過文定公生花妙筆的潤色後，具有了古典文風，文字清麗、典雅，深為中國文人喜聞樂讀。

徐光啟對任何人都肯幫助，或進忠告，或為說情，對貧困或予以周濟。尤其是，當神父遇有困難，他便迅速幫助解決，或用自己的力量，或借助別人的斡旋。總之，對於中華教會的傳教事業，他不遺餘力，殫精竭慮。[109]在他去世以前，終於實現了利瑪竇神父的願望，即藉助西方科學以取得傳教自由。明清鼎革之際，中國教務之所以能獲得驚人的進展，與徐光啟是緊密聯繫在一起的。

結語

在明末社會思潮激盪，危機四伏，帝國大廈搖搖欲墜之際，徐光啟作為一個具有強烈的責任感及開放意識的士大夫，為力挽大明帝國狂瀾之既倒，殫精竭慮，鞠躬盡瘁。他為拯救世道，挽回人心，造福於民所寫的《農政全書》，更是家喻戶曉，廣為傳頌，使後世受益無窮。以往人們只知道徐光啟是一個傑出政治家、科學家，殊不知，在他作為一個偉大的政治家與科學家身份背後，還有一個重要的身份被忽略——他是一個卓越的天主教徒。縱觀其一生，可以說，他一生中幾乎所有的重大事件都與其信仰息息相關。

徐光啟是一個久經考驗，有著成熟信仰的天主教徒。

---

109 參閱Bartoni, *Historia della Compagnia di Gesu della Cina*, p.346.

他與楊廷筠、李之藻一同被譽為“教內三大柱石”。對於他在天主教信仰方面所做的豐功偉績，前中華民國外教總長，國務院總理陸徵祥，在皈依天主教後，曾撰有《文定公表贊》，盛讚“文定公愛主愛人之德，傳教保教之功”，認為徐光啟深慕篤信天主的嘉言懿行，“可以促醒我中華教友，勉力前進於靈修之途，並激發其拯救同胞之神火。”[110]

徐光啟的基督徒生活是通過無數勇敢而平凡的信仰見證折射出來的。他猶如一個普通的天主教徒，其信仰是由日常的祈禱、默想、省察、辦告解、參與彌撒、領聖體等構成；他以一個修道人的標準嚴格地要求自己，如做聖伊納爵神操、守齋、打苦鞭、行克苦等神功；同時，更以一個傳教士的使命感來自我期許，他與神父們密切合作建立了上海教會，介紹士大夫文人群體接納天主教信仰，藉著拜訪南京耶穌會傳教中心，推動了南京教會的發展；可以說，教會在浙江、山西、陝西、河南等很多省份之所以能夠成功地展開傳教活動，都與他的鼎力支持密不可分。他的名字與這些傳教士的年鑑報告，及奉教士大夫官員韓霖、段袞，王徵、孫元化等，在地方教會的傳教、護教工作上是緊密地聯繫在一起的。

從皈依到去世，徐光啟的個人生活一直都奉行最高尚的天主教徒的道德品行。他以自己最大的努力，“在突發性的、毀滅性的打擊面前，為天主教在中華帝國贏得了一塊安全之地。”他留給中國教會的是“偉大的業績，偉大的榜

110 陸徵祥，“陸徵祥為徐文定公列品事上安國孫主教書”，錄自《聖教雜誌》第二十二卷第十一期，1933年。

樣，極少的世俗物質。”[111]

徐光啟去世後，耶穌會表彰他為教會所作出的卓越貢獻，寫了一篇著名的悼詞，由潘國光譯為中文，“中國的徐光啟公，以翰苑起家，為輔弼皇帝的宰相。篤信聖教，至終不懈，弘宣真道之功，永永不朽，耶穌會痛失良導，作此誄詞，以紀念其恩德。”[112]這篇悼詞可作為他一生真實的寫照，不僅鐫刻在他的墓碑上，也永久地保存在教會對他的神聖的記憶裡。

1903年，教會為紀念徐光啟受洗三百週年，在其墓地豎立起一尊大十字架，底座上刻有馬相伯用中文和拉丁文寫的頌詞，“徐保祿，請你在天上引領你的同胞，來到天主身邊，保佑你的後裔具有完整的信仰，背棄信仰者回歸基督。耶穌會秘書處懷著感恩和敬愛的心情，因他多年接受、熱愛、傳播的信仰，為中國皇朝偉大的徐保祿導師建立這紀念墓碑。”[113]這篇由馬相伯撰寫、姚景星神父翻譯的雙語碑文，可以代表天主教會對徐光啟的深深的懷念。

因此，我們可以結語說，徐光啟是一個真正的天主教徒，一個以天下為己任，以教會為己任的匡世儒者，他的一生是無私的一生，是全心為社會服務的一生，是為學問、為國家、為他的天主教信仰奉獻的一生。

111 參閱Bartoni，同上書。

112 高龍鞏著，《江南傳教史》，第154頁。

113 參閱王成義，《徐光啟家世》，第272 - 273頁。

徵稿啟事

《天主教思想與文化》學術期刊由意大利瑪柴拉塔“利瑪竇”研究中心主辦，並得到瑪柴拉塔大學教育系的支持。本期刊為國內外公開發行之定期學刊，暫定每年一輯。

本刊將從基督宗教歷史、哲學、神學、宗教學及社會學等不同的角度對21世紀社會及人生的各種問題作出回應。內容側重於東西方文化與宗教的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。

本研究中心對與本刊相關的尚未發表之學術論文予以全年公開徵稿。熱誠歡迎國內外專家、學者及學界同仁不吝賜稿。

來稿要求及審校規則說明

一、一般規則

1. 本刊刊登與本刊宗旨相關、且未曾發表之學術論文。
2. 稿件以八千至一萬五千字篇幅為宜。
3. 稿件請以A4紙規格，以Word文本格式發送至編輯部電子信箱（見下）。
4. 稿件註釋請採用腳註格式，全文統一編排腳註號碼。
5. 所引文獻請用原文註明出處（詳見以下二註釋格式說明）。
6. 稿件請務必附中英文標題、三百至五百字的中英文內容提要及一百字左右的中英文作者簡介。
7. 編輯部在收到格式規範的稿件後，將匿去作者姓名，根據相關內容送交兩位以上專家（大陸及海外專家）進行評審，《學刊》主編將參照專家意見處理稿件。編輯部審查通過後，會儘速致函通知，請勿再一稿二投。
8. 本刊自收到稿件之日起，即視為獲得版權轉讓；如有任何變化，請作者立即通知本編輯部。未經本刊所採用之稿件，將由本編輯部儘速通知作者，作者即可自行處理。
9. 稿件中所引用文獻、圖版、表格等凡涉及著作版權部分，由作者自行負責，本刊不負涉及智慧產權等法律責任。

10. 如有必要，編輯部在不改變作者原有思想的基礎上，會對稿件做出個別字句調整。重大改動將事先徵得作者同意。
11. 稿件一經採用即付稿酬，並贈送本期刊兩冊。

二、註釋格式說明

1. 引用專著請按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。
2. 引用期刊文章請按：作者、《文章大標題》，載於《XXX期刊》、X期、X年、X頁順序排列。
3. 引用字典請按：《XXX辭典》，XXX主編，出版地，出版社，出版年，頁碼，辭條“XXX”順序排列。
4. 引用中譯外文著作請按：作者、書名、譯者及編者、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。另附加：〔原著語言的作者、書名、出版地、出版社、出版時間〕順序排列。
5. 外文資料的註釋格式請保留原文的信息，順序同上。按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。

   如：Kohn Livia, *Early Chinese mysticism, philosophy and soteriology in the Daoist tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1920, p. 45.

或 Lutz Geldsetzer, *Dao als metaphysisches Prinzip Bei Lao Zi, einige Gedanken zur Logik der metaphysischen Begriffsbildung*, in *Monumenta Serica*, Vol. 47, p. 237.

6. 多次引用的處理：

6.1 同一論著或文章多次被引用時，如果是連續引用且兩註腳在文章同一頁時，註腳可用：同上，頁碼。

6.2 如果連續引用，但註腳不在同一頁，或是非連續引用時，註腳請用：作者、書名、頁數。

如：陸達誠，《存有的光環》，第100頁。

三、聯繫方式：

利瑪竇研究中心 Centro Studi Li Madou

Piazza S.V.M. Strambi, 7-62100 Macerata Italy

電子郵箱：centrostudilmd@hotmail.com

原道交流學會
YUAN DAO STUDY SOCIETY

利瑪竇研究中心
CENTRO STUDI LI MADOU

售價：每冊HK$150

9 789881 640628