

# 天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

(2021年 第10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10輯·2021年

本輯主編：蔡惠民 康志傑

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	臺灣輔仁大學
段德智	中國武漢大學
顧 彬 (Wolfgang Kubin)	德國波恩大學
谷寒松 (Luis Gutheinz)	臺灣輔仁大學
何光滬	中國人民大學
康志傑	暨南大學澳門研究院
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 Wesolowski)	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 耿占河 顧孝永 黃漢婷 靖保路 康志傑  
柯毅霖 蘇愛平 孫旭義 田書峰 張榮芳 張文西

排版：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 ©2021

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

# 目 錄

《天主教思想與文化》序.....	i
------------------	---

靖保路

本期導讀.....	iii
-----------	-----

康志傑

## 漢語神學討論

天主自我啓示的本地化進程

—— 從亞巴郎的家族神到三位一體的天主.....	3
--------------------------	---

靖保路

天主啓示在本地化過程中的結構與解構

—— 以舊約啓示在古代近東異教 氛圍中的興起爲例.....	21
----------------------------------	----

耿占河

以邏各斯詮釋古典世界中的神話

—— 對基督信仰本地化過程中的 理性法則的思考.....	47
---------------------------------	----

葛思帕·穆拉 著 王守榮 譯

## 聖經與神學

- 亞當的罪..... 87  
卡爾·拉內 著 耿占河 譯
- 行動中的默觀者 vs 默觀中的行動者  
—— 路易·拉勒芒與多瑪斯·默頓之比較..... 105  
吳莉琳
- 主客對立到主體際性：約伯與  
厄里烏的神義論辨析..... 131  
楊子春

## 宗教與社會

- 「基因增強科技」的道德評論  
—— 由天主教會的角度論之..... 151  
符文玲
- 當代波蘭電影中的天主教因素..... 175  
石衡潭

## 天主教在華史

- 天主教交納地價稅研究：  
以聖母聖心會普愛堂地價稅單為視角..... 203  
康志傑
- 明末士人段袞皈依基督信仰初探..... 221  
段春生

## 新書評介

- 關於天主教本地化的再思考——評趙樹森的新著  
《關於利瑪竇本地化神學的研究》..... 243  
王鵬

- 徵稿啟事..... 249

# 《天主教思想與文化》

## 序

新的千年已經開始，但仁愛和平的世界尚未到來，在這樣的處境中，宗教又能承擔什麼樣的角色？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沉思者的最大使命。

在此背景中，利瑪竇研究中心與原道交流學會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台。

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樑；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！

這本期刊作為利瑪竇研究中心與原道交流學會的首輯期刊，得到了海內外許多老師及學界同仁的大力支援，尤其是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援與鼓勵。在此謹向段德智老師、康老師及其他各位老師和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援與協助。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應有的貢獻。

靖保路

意大利利瑪竇研究中心

# 本期導讀

康志傑

2020–2021年在人類歷史上註定是不平凡的一年，新冠病毒肆虐全球，年刊的審稿、編輯、出版也因疫情延遲與讀者見面。

本期年刊共分四個欄目，刊發文章11篇（含書評）。

## 1. 「漢語神學討論」欄目有三篇文章

在基督宗教研究領域，「信仰本地化」由於涉獵的學術命題諸多，一直是「熱點」話題；而「三位一體」是基督宗教信仰的核心，支撐著信仰的主體架構，兩個概念表面上看風馬牛不相及，但靖保路博士的論文〈天主自我啓示的本地化進程——從亞巴郎的家族神到三位一體的天主〉，巧妙地將兩者粘合在一起。文章以本地化為視域，以「艱澀難明的三位一體」為研究對象，以亞巴郎和梅瑟的經驗為最原初意義上的「信仰本地化」為起點，然後將問題梳理引入西方思想家所述相關問題的闡釋，由此揭櫫西方哲學家們在歷史的長河中不斷汲取各種思想，不斷充盈三位一體理論的不平凡歷程。作為一名中國學者，作者的眼光和重點是如何解決「三位一體」本土化的問題，也就是由「天主、

上帝、神」到「三位一體」的曲折路徑。雖然有華人學者提出了孝神學、道神學，「氣—聖神論」等具有本地化特色的神學理論，證明了「三位一體」具有在中國語境及中國文化資源中進行再詮釋的可能性與必要性，但是這些觀點或理論還需在中國文化的背景之下逐步完善。因此，在中國的福傳過程中，三位一體的本地化研究，仍需要進一步發掘與探索。

耿占河博士撰寫的〈天主啓示在本地化過程中的結構與解構——以舊約啓示在古代近東異教氛圍中的興起為例〉一文，分為兩個版塊：前半部闡述「結構主義」與「解構主義」這兩股哲學思潮對人類社會與文化發展所做出的分析與判斷；後半部對天主啓示進入人類歷史與文化過程之後，兼具「結構」與「解構」這兩種特徵的事實進行詮釋。文章在擷取聖經題材（神的名字、數量、特徵、神人關係）的基礎之上，剖析天主啓示如何受到近東文化與宗教的影響，同時又不斷地突破近東文化與宗教的限制，逐漸變得更加成熟、更加文明，更加符合「神—人」關係本質這一生動、鮮活、複雜的歷史進程。這種歷史進路的探討，對於豐富中國天主教神學本地化研究，亦具有啓發性、借鑒性之意義。

意大利的著名學者，當代哲學釋義學的代表葛思帕·穆拉教授撰寫的〈以邏各斯詮釋古典世界中的神話——對基督信仰本地化過程中的理性法則的思考〉，也是一篇涉及本地化的力作。作者認為，基督宗教產生之前的歷史是神話包裹之下的神的崇拜，這類文化表現形式在古埃及、古希臘、古羅馬等文明區均有豐富的表現。早期教會的傳播面對這些文化阻力，借助哲學理念——「邏各斯」來詮釋古希臘神話中的「神聖」價值，不失為有效推進教會發展的路徑。文章通過對不同歷史時期哲學家的相關理論條分縷析，向讀者展現出基督宗教在歷史長河中不斷發展、

不斷完善、不斷義理化、不斷本地化的鮮活的歷史畫卷。作者選擇「邏各斯」來詮釋古典世界中的神話，是因為「邏各斯」代表著普遍的規範性、清晰的可表達性，蘊含著理性之意。邏輯理性介入信仰，對古代神話的詮釋就更加具有可能性及可行性，研究者這種「本地化過程中的理性法則」的思考，其邏輯結果是：在「去神話化」、「解神話化」的路途上，基督宗教在「一種被淨化和被光照的哲學邏各斯的引導下走向真理」，並取得知識與真理的雙贏。

該欄目的三篇文章都涉及基督宗教「信仰本地化」，都在展示「詮釋」的魅力，而完美的詮釋不僅僅局限於說明與解釋，更在於用心感受，看來，三位研究者都做到了。

## 2. 「聖經與神學」欄目有三篇文章

卡爾·拉內是當代著名神學家，其神學探討的獨特方法為學術園地留下了一筆寶貴的財富。本期刊發的文章〈亞當的罪〉，因為涉及原罪、罪性「根源」、「初人的墮落」以及「不幸的狀態」等，長期以來是神學研究中的一個熱門話題。神學家們在孜孜不倦地追溯歷史中的「最初起點」中發現，人類在啓示中的罪人身份，又牽涉贖罪、救恩等神學理論，由此引發一系列有趣的神學思考。顯然，拉內在挑戰一個棘手的難題，因為隨著科學技術的發展，原罪是否存在，面臨著「進化論」等理念的拷問。作為天主教神學家，拉內採用哲學（如方法論），邏輯學（如類比法、反向證明）的方法解析問題，例如：利用邏輯思辨的方法，指出原罪學說應該在「存在論」的層面上去闡釋、辨析；用逆向思維的方法，強調「原罪」（「亞當」的罪）涉及最原初的、我們不可觸摸到的、不可檢測的「開端」的內在結構，而這個「開端」只能從「未來」的角度，即基督本身，逐漸揭開其中的秘密。「原罪」是基督宗教神學的起點，因為「聖神的缺席」

而呈現，這裡暗示著一個事實：我們所有人都是罪人，都需要被基督來拯救，而拯救則是人類的光明與希望。

吳莉琳博士撰寫的〈行動中的默觀者vs默觀中的行動者：路易·拉勒芒與多瑪斯·默頓之比較〉，是從比較學的角度，將兩位默觀者進行分析。文章的兩位主角：耶穌會士路易·拉勒芒，面對修會過於注重「外在的工作」決心進行靈修改革，最終因《靈修指要》一書成為教會著名的靈修導師；熙篤會士多瑪斯·默頓，其自傳《七重山》讓其蜚聲海內外，並由此承擔起熙篤會靈性改革之使命，因而研究者挑選的兩位人物極具代表性。既然是比較研究，就需要找到兩人的異同點。兩位默觀大師的相似度極高，都是著名的靈修作家及初學導師，都為歷史留下了厚重的默觀作品。相異點表現在兩人不同的人生經歷以及不同的修會背景：拉勒芒的靈修理念是為了校正耶穌會過於關注外在工作而對靈修有所疏忽；默頓則是因為特殊的人生經歷而走上默觀之路；拉勒芒著述較為平和，默頓的字裡行間更多是批判與張力；「拉勒芒是行動中的默觀者，而默頓則為默觀中的行動者」。兩個人生活年代不同，默頓晚於拉勒芒三百餘年，因而其默觀體系與內涵更加豐富，融合了關注社會、伸張正義、維護和平等內容。可見，隨著時代的進步，天主教的「默觀」思想也應該置身於一個不斷發展、完善、昇華的鮮活的歷史進程中。

《聖經·約伯傳》的核心命題是討論義人受苦，其中厄里烏是一位備受爭議的角色，因而一直為神學與聖經學的學者們所關注。楊子春博士撰寫的〈主客對立到主體際性：約伯與厄里烏的神義論辨析〉，以厄里烏回答約伯的三個問題為軸心展開分析與探討，由此依序鋪開天主本身必為義的行動帶給約伯的三段朝聖歷程，即：「提升人的主體性→提升天主的主體性→人、神的主體際性（天人合一）」。筆者強調：相庇護伯的另外三個

朋友，厄里烏是唯一能在約伯與天主面前站穩立場的關鍵角色，因為厄里烏的思想代表著整個新、舊約的核心價值，他為世人提供了一種內省的正義準則，即「正義應當訴諸一種真實而非功利的義行。」文章通過「約伯與厄里烏的神義論辨析」，透過厄里烏批判約伯的三個論點，以及主客對立到互為主體的辨析過程，讓厄里烏的神義思想的價值充份闡揚。厄里烏的角色定位與價值仍有現實意義，這就是絕對正義必須建基於對天主絕對性的「信德」之上。

「原罪」、「默觀」、「義人受苦」都是聖經學和神學關注的話題，三篇文章都在這個研究領域展現出各自的學術見解。

### 3. 「宗教與社會」欄目有兩篇文章。

生物化學家在2012年發現基因編輯技術的原理之後，由於此項技術可以對目標基因進行定點「編輯」，超人類主義者期待這項新技術能夠增強人類的生存能力，並希望未來地球上出現超長壽、超智慧、超健康的人類。關於基因編輯技術，天主教持何態度？符文玲博士的〈「基因增強科技」的道德評論——由天主教會的角度論之〉對此進行了討論。天主教的生命倫理觀來自於《聖經》的道德價值和原則：人的生命是天主賜予的禮物，人是天主的肖像，生命的起點是精卵結合的「自然受孕」。而生物基因編輯技術將胚胎作為實驗品，這種殘害生命的行徑有悖人類自然本性中的「謙卑、責任與團結」及自然道德律，天主教對這一所謂的「科學進步」表示質疑，因為違背人倫道義的所謂「科學」將把人類文明帶入災難的泥淖。而對於不違背信仰，並為人類生存帶來福祉的科學技術，如「成體幹細胞」、「自然生殖科技」等醫學研究，天主教表示支持。由此可見，科學技術的發明必須與倫理道德同步，科學家們在研究某些生物技術的時候，是否應該在天主教生命倫理體系中尋找一些有益的啓示與答案？

波蘭是一個有著千年天主教信仰歷史的國家，至今天主教信徒佔總人口的比例高達90%。因而波蘭的電影工作者自然會通過融合了視覺藝術與聽覺藝術的電影展現天主教信仰，展現波蘭的國情及民情。石衡潭博士把電影作為文獻資料和研究對象，撰寫了〈當代波蘭電影中的天主教因素〉一文。該文對二十世紀八十年代以來的波蘭電影中的天主教元素進行梳理、評說、剖析，向讀者展現波蘭電影中豐富多采的信仰元素。文章涉及的電影類型有悲劇、喜劇、正劇，題材大致分為：展現歷史重大事件；謳歌愛國英雄人物；揭示二戰民族苦難；控訴對猶太人的屠殺；在現實生活中信仰與生活的關係；教會面臨的艱難挑戰如何調整與應對，等等。對於作者來說，通過電影來拓展天主教研究的視域，是「別出心裁」的學術之旅；而對於讀者來說，則是信仰旅途中的藝術享受。

「宗教與社會」涉及面廣，本期的文章，一篇在生物科技與生命倫理的張力之間辨析，一篇在電影藝術的流光溢彩中遨遊，展現出「宗教與社會」研究領域的獨特魅力。

#### 4. 「天主教在華史欄目」也收錄了兩篇文章

在中國天主教歷史研究領域，研究者多把眼光聚集於傳教活動，而天主教如何在中國社會生存，教會如何與世俗社會溝通、互動，至今仍是薄弱環節。而通過稅單（交納各類稅款的憑證）來研究教會的經濟生活史，鮮有學人涉獵。但是，天主教生存在世俗社會，教會是有形的社會團體，通過民國時期稅單分析教會經濟生活史，進而透視某一歷史時段的政教關係，不僅對中國天主教歷史研究有所裨益，而且有助於理解天主教財務管理制度、天主教的經濟生活史、民國時期的政教關係，以及中國稅制史等問題。基於這些學術考量，康志傑教授完成了〈天主教交納地價

稅研究：以聖母聖心會普愛堂地價稅單為視角〉一文，除文獻分析，文章還對具體的稅單進行釋讀，希望這項研究能為讀者打開一扇瞭解天主教歷史的新視窗。

晚明天主教發展傳播離不開中國信徒的努力，其中段袞非常具有代表性。段春生博士的〈明末士人段袞皈依基督信仰初探〉一文，依據翔實的文獻資料（傳教士的年鑒報告、書信以及地方誌文獻），對段袞的生平、受洗以及家族皈依的心路歷程進行討論。在「鉤沉往事」中，作者用中西文獻展示段袞「學問淵博、急公好義、樂善好施」的歷史形象，以及與著名耶穌會士艾儒略、高一志、羅雅谷等人的晉接與交誼。段袞約在1620年由艾儒略施洗，這位深受儒家文化薰陶的山西絳州第一代天主教徒的皈依影響了家族及子孫，作者將文本與田野結合，對流散到寧夏、甘肅的段家後裔進行考察，勾勒出這個具有四百年歷史的天主教家族的形成與發展的歷史軌跡。通過這篇文章可以看到，學界對明清天主教史研究有了新的拓展，即由過去在歐洲中心論影響下的以傳教士為主體的研究，擴展到中國人對基督信仰的接受和反思的探索，研究思路的調整以及學術路徑的變化，對於深化中國天主教研究、中西文化交流史的研究，具有非常重要的價值與意義。

歷史研究在時空中穿梭，本欄目的文章，分佈在民國時間的上海普愛堂（帳房）和明清之際的山西絳州教會，期待下一期的教會歷史研究，在時空上有更寬更遠的拓展。

學者寫稿投稿熱情不減，編輯甘之如飴審校繼續，《天主教思想與文化》第十輯終於付梓。學術探索仍在路上，我們繼續！



# 漢語神學討論



# 天主自我啟示的本地化進程 ——從亞巴郎的家族神到三位一體的天主

靖保路<sup>1</sup>

**Abstract:** From a Christian perspective, the history of mankind is actually a history of the encounter between God and man, a history of God's continuous Self-Disclosure to mankind. In fact, whether in the experiences of Abraham, Moses, all the patriarchs and prophets, or in the experiences of Jesus Christ, we can see that God was constantly "born" in the history and culture of mankind and penetrated into our spirits. In this process, God's Self-Disclosure is inseparable from the experiences of beliefs and lives of individuals or communities chosen by God, and from the social-cultural situation in which they live. Just as we saw the birth of the Israel people in God's call to Abraham, and in God's liberation and salvation of those suffering people in God's call to Moses, and in God's great love for the whole of humankind through Jesus Christ's call to the "new Israelites", God has revealed Himself to the people who share Himself in the holy and loving relationship within the Trinity.

---

1 意大利利瑪竇研究中心與香港原道交流學會研究員，主要研究方向：中國古代哲學、西方宗教哲學、基督宗教教父學與基督信仰本地化研究。

In this paper, we will briefly discuss how *Elo*-God of Abraham and Yahweh of Moses, through Jesus Christ, His preaching, His Good News, His life and existence, especially His Death and Resurrection, revealed Himself as God in the triune relationship of Christianity. In fact, this process is the process of God's Self-Disclosure in a dynamic mode of continuous "incarnation" in the chosen individuals, nations, and specific social and cultural situations; in other words this is the process of so-called "contextualization" and "inculturation" of faith.

In this process, the individuals' and communities' acceptance, understanding and re-understanding of God's revelation is developed in the local cultural structure and mindset. For the Chinese Christians, it is indispensable to use Chinese cultural resources and their religious experiences to re-understand and re-interpret the faith in the Holy Trinity formed in the Greek-Roman cultural background; otherwise our faith in the Holy Trinity as a core belief of the Christian faith can only be at a level of abstract understanding, and cannot penetrate into our daily life and cultural bloodline. Because only the Trinitarian faith expressed in the local language can become a living and dynamic faith that flows in the blood of Chinese Christians and penetrates into the daily lives of Christians. It is not only the mission of every Chinese Christian, but also the mission of Chinese culture.

## 引言：三位一體教義——信仰本地化的成果

從基督信仰的角度來看，人類的歷史就是一部天人相遇的歷史，是天主不斷地向人類自我啓示的歷史。在這一歷史中，天主以循序漸進的方式不斷地向人類敞開自我，揭示自己的容貌。事實上，無論是在亞巴郎和梅瑟的經驗中，還是在衆先知和智者的經驗中，我們都可以看到天主是如何在人類的歷史中不斷地「降生」著，在人的心靈中逐漸地滲透著。這或許就是最原初意義上的「信仰本地化」了。在更廣的意義上，我們可以說，人類

的存在史就是天主不斷彰顯自己的「歷史時空」，是天主的自我啟示場。亞巴郎經驗中的厄爾神、梅瑟朝拜的雅威神、衆先知以及智者們所敬拜的天主的神、天主的智慧和話語，都是天主在特定的歷史背景中對自我容貌的顯示；最後，藉著耶穌基督的啟示祂將自己揭示為「父、子和聖神」，而達到了這偉大救恩史進程中的自我本質之啟示的巔峰與完成。在這一進程中，人類所應該有的回應就是不斷地敞開自我，以實際行動回應天主的這份眷愛之情。而人類的這種敞開與人生活的宗教經驗，以及對這一經驗的理解，是密切相關的。就像在撒慕爾先知的經驗中我們可以看到的，面對天主的召喚：「撒慕爾，撒慕爾！」，如果他没有意識或領悟，那麼就不會有心靈的敞開與回應。就個人而言，對天主自我啟示的經驗、接納、理解與信仰，就是對這一啟示內在化的過程；而就一個民族的文化而言，對這一啟示的敞開與吸納的過程，就是信仰本地化的過程。

由此而言，信仰本地化的過程絕非是一個抽象思辨，邏輯推理，進而形成理論的過程，而是一種活生生的相遇與經驗的過程，是經驗的積累與反思的過程，並在經驗與信仰傳遞的過程中，因著理解與生活的需要，因著對人文環境與時代問題的回應而系統化處理——本地化神學的出現——的結果。一言以蔽之，信仰的本地化是人對天主之啟示進行積極回應的必然結果，同時也是天主的啟示與救恩行動的內在要求。因此，從耶穌基督所啟示的「天主父—子—聖神」再到經過教父和神學家們不斷反思而逐漸形成的「三位一體」教義，實際上就是天主的自我啟示在希臘—羅馬文化體系中的內在化與本地化的一種成果。在此意義上，為了使天主的啟示成為生活的事實，成為與人的生命息息相關的真理，在每一個時代、每一個民族與文化中，個人與團體（教會）對天主啟示的回應都應該處於一種不斷更新的進程中，而非一成不變，即在不斷內在化的過程中有更深的經驗，在不

斷的理解與認識中進行再理解和再詮釋。正如意大利神學家皮埃羅·柯達（Piero Coda）所言：「我們這一時代的神學應該以果斷而又全新的方式使自己沉浸在基督信仰的聖經、禮儀和教父的原始資料中，致力於重新發現基督徒三位一體之一神信仰的核心性與全新意義，並對其在基督徒神學和生活所有方面的影響進行反省。」<sup>2</sup>

此外，在救恩史的進程中，我們看到天主的自我敞開與啓示行動具有自己的「邏輯」和「特點」，就是天主總是在召叫自己的「合作者」：某些個人（如：亞巴郎、梅瑟、先知、國王或智者等等），或民族（如：以色列），或團體（如：藉耶穌基督所建立的新的以色列——基督教會），讓這些個人、民族或團體首先認識祂、接納祂、經驗祂，使他們成為自己救恩行動的偉大參與者，再以他們為媒介而走向他人，進而走向全人類：藉著亞巴郎而召叫以色列；藉著以色列——新以色列而走向普世。天主救恩行動的這一「邏輯」，決定了這一救恩行動的展開總是由一個人到另一個人，由一個民族到另一個民族，由一種文化到另一種文化。這一「一脈相承」的傳遞脈絡，總是以個人、民族或團體的所有經驗與文化為媒介的。今日基督教會所擁有的信仰經驗，是可以還原到宗徒們的那種震撼人心、穿透肺腑的信仰經驗的，甚至可以還原到亞巴郎的信仰經驗中。在這一過程中，個人與團體的信仰經驗與民族或團體的所有文化資源，都是至關重要、不可或缺的媒介。這就意味著，在信仰本地化的過程中，除了超越性的天主啓示與本地文化的對話，那承載著信仰的文化與本地文化的碰撞，也會同時發生。

---

2 Piero Coda, *Dio Uno e Trino, Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani* (Milano: San Paolo, 1993), pp. 231-232.

下面，我們將從人類救恩史中天主對自我容貌或本質的敞開與啟示的過程——自亞巴郎的天主，到梅瑟的天主，最後再到耶穌基督的天主：父、子和聖神——來看三位一體教義的形成與信仰本地化之間的關係，以及以中國基督徒的信仰經驗與文化資源來理解與詮釋「三位一體」教義的可能性與必要性。天主自我啟示的三位一體教義是基督宗教中最核心卻又最艱澀難明的真理。在教會最初的幾個世紀中所產生的異端與錯誤思想大多與三位一體教義相關。因此，我們應該認真地對待在中國本地化神學的產生過程中，三位一體教義與中國基督徒的內在宗教經驗與文化意識之間的關係。

## 一、舊約中的天主

### 1. 亞巴郎和聖祖們的天主

亞巴郎是閃族人，出生於多神信仰的兩河流域，加色丁的烏爾。大概在公元前1850年左右，亞巴郎跟隨自己的父親特辣黑，離開烏爾來到了哈蘭。根據《聖經》的記載，我們知道，亞巴郎的家族視哈蘭為他們的故鄉，例如：當亞巴郎要為他的兒子依撒格娶妻時，派遣僕人到哈蘭——自己的故鄉，去尋找適合的對象。亞巴郎應該就是在這裡聽到了天主的召叫。

在那裡，天主以前所未有的、令人意想不到的、直接的方式，進入到了人類歷史中。有一天，天主突然對亞巴郎說：「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成為一個大民族」。<sup>3</sup>按照《聖經》記載，這是亞巴郎在自己的一生中，第一次以直接的、活生生的方式經驗到天主的臨在和召

3 創12:1-2。

叫。從這裡，一個為天主所特選的民族即將登上歷史的舞臺。隨著這一聲召叫而來的，還有天主的許諾，而且天主教在以色列的歷史中不斷地重複這一許諾。<sup>4</sup>

多神信仰文化背景中的亞巴郎，在聽到天主的召叫之後，內心的感受和掙扎可想而知。從《聖經》的記載我們看到，亞巴郎最終相信並順服了天主的召叫：「亞巴郎遂照上主的吩咐起了身……終於到了客納罕地」。<sup>5</sup>亞巴郎離開自己的家鄉、親族和他父親的家，往天主指給他的地方去。在信仰經驗的層面上，這意味著七十五歲高齡的亞巴郎在宗教和信仰上的一種皈依。這也是他尋找上主，經驗上主的信仰之旅。<sup>6</sup>如果在過去他曾經像他的父親那樣，信奉過烏耳的月神和其他的神明，那麼現在他已經棄絕了這些崇拜，而全心侍奉那召叫他的天主了。

根據歷史研究，烏爾當地的人與美索不達米亞許多其他地方的人一樣，是多神信仰，甚至每家每戶，都有自己的護守神。在《聖經》的記載中我們也看到，亞巴郎的家族神或家族守護神是厄爾神（*El*）。「這個名稱源自一個閃語詞根‘l’，用來指代國王或者是眾神明之父（這裡所談的是多神信仰的民族）」。<sup>7</sup>這就意味著，在亞巴郎的心中，厄爾神就是最偉大、最崇高的神明。

4 參閱創13:14-17; 15:18; 17:8; 26:3; 28:13; 35:12。

5 創12:4-5。

6 他的行程有數千公里之遠。由烏爾到哈蘭，要沿河而上，經過整個美索不達米亞，而達到高原。亞巴郎再由那裡南下，經過目前的土耳其、敘利亞、約旦，才可到達客納罕地，即目前的巴勒斯坦。他走的很遠，甚至到達了埃及。以後由埃及回來，帶領他的牲畜，由一牧場到另一牧場，經過了猶大山地，經過了加里肋亞，由南向北，再由北向南，由舍根到了貝爾舍巴。

7 Piero Coda, *Dio Uno e Trino, Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani* (Milano: San Paolo, 1993), p. 26.

那麼，現在他應該如何來稱謂這位剛剛召叫了他的神呢？根據《聖經》的記載，亞巴郎依然借用了厄爾（*El*）這一稱謂。這是亞巴郎的家族以及周圍的其他民族所共同使用的對神明的稱謂。但是，亞巴郎卻根據自己對這位召叫他的天主的直接的、親身的經驗，而對這一詞語進行了改變：1）在這一詞語上加上某個修飾性的詞：例如「至高的厄爾」*El Elyôn*、「全能的厄爾」（*'El Shadday*）、「永恒的厄爾」（*'El Olam*）等等；2）將單數形式的*El*變為複數形式的*Elohim*，以表達自己所信仰之神明的卓絕偉大；<sup>8</sup>3）有時也被稱為聖祖們的天主：「亞巴郎的天主、依撒格的天主和雅各伯的天主」。

從這些對天主稱謂上的變化，我們可以看到，在蒙天主召叫之後的亞巴郎和聖祖們所經驗的天主與蒙召之前他們所侍奉的天主，已經有了極大的不同。這些不同來自於他們親身與天主交往的經驗。儘管他們使用了這些特殊的表達方式，來表明他們所侍奉的天主是與眾不同的天主，但是天主的名字對他們而言依然是神秘莫測的。亞巴郎和其他的聖祖們一直都在自己的經驗中探索著天主之所「是」的神秘本質。在《創世紀》所記載的「雅各伯與天神搏鬥」的片段中，我們可以看到，聖祖對天主名字及其奧秘的探索：「雅各伯問說：『請你告訴我你的名字。』那人答說：『爲什麼你要問我的名字？』遂在那裡祝福了他。雅各伯給那地方起名叫『培尼耳』，意『我面對面見了神，我的生命仍得保全』」（創32:30-31）。在這裡我們可以看到，在「培尼耳」（*Penuel*）這一名字內也包含了*El*——天主的名字。也就是說，亞巴郎被召叫之前與之後的經驗，並不是完全斷裂，毫無關係的。在本質上，亞巴郎的天主與周圍多神文化中的神已經有了絕

8 *Ibid.*, p. 27. 中文思高版聖經將「至高的厄爾」翻譯為「至高的天主」，參閱創14:19-22；將「全能的厄爾」譯為「全能的天主」，參閱創17:1；將「永恒的厄爾」譯為「永恒的天主」，參閱創21:33。

對的差異，但是在理解和語言表達上他們無法脫離那一直都在伴隨並陶成著他們成長歷程的文化。除非天主的直接介入，那麼捨棄本地「至高神」的名字，而為天主創造一個全新的「外來語」名字的做法並非最好的選擇，也不必要。因此，在後來的歷史中我們看到，經過轉化的希臘文化中的宙斯（*Zeus*）成了希伯來的天主，經過改變的拉丁文化中的神（*Deus*）成了基督徒的天主，經過擴展而變得更為豐富的中國文化中的「上帝」和「天主」成了中國基督徒的天主。這就是信仰本地化的必然和必要的模式。

在這裡我們看到，在信仰本地化的過程中，信仰經驗起著決定性的作用，而天主名字的轉化或改變只是這一經驗的一個自然結果。聖祖們的經驗是如此深刻、如此與眾不同，以至於進入了對天主之所是，也即天主之「定義」的表達當中。於是他們的天主就成了「亞巴郎的天主、依撒格的天主和雅各伯的天主」，而非當地多神文化中的某個或大或小的神明。

## 2. 梅瑟的天主

如果說天主對亞巴郎的召叫，是以色列民族及其歷史的始源；那麼天主對梅瑟的召叫，則是對滅頂災難中的以色列人民的解放與拯救。在這兩次歷史性的召叫中，天主都以直接的方式介入到了人類的歷史中，使人類有了與天主直接交往的、活生生的經驗。從這一角度來看，人類的歷史就是天主自我啓示的歷史。這兩次召叫就是天主自我啓示史中的兩次典型事件。

在聖祖的經驗中，天主保持著自己最高的神秘性特質，因此當雅各伯想要知道祂的名字的時候，祂並沒有將自己的名字啓示出來（參閱創32:25-31）。但是在梅瑟與天主交往的經驗中（約公元前1250年），天主將自己的名字啓示給了梅瑟。這是天主對人類之自我啓示的進一步行動：

梅瑟對天主說：「當我到以色列子民那裡，向他們說你們祖先的天主打發我到你們這裡來時，他們必要問我：祂叫什麼名字？我要回答他們什麼呢？」天主向梅瑟說：「我是自有者。」又說：「你要這樣對以色列子民說：那『自有者』打發我到你們這裡來。」天主又對梅瑟說：「你要這樣對以色列子民說：上主，你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字，直到永遠；這是我的稱號，直到萬世。」（出3:13-15）

在這裡我們看到，天主向梅瑟啟示了自己的名字，儘管這一名字依然是神秘的：「我是自有者」，希伯來文的表達是：*'ehjeh asher 'ehjeh*；七十賢士譯本為：*egó eimín o ón*；英文譯為：*I am who I am*；中文思高本譯為：「我是自有者」。在希伯來文的聖經中，「自有者」（*JHWH*）是沒有母音的，因此無法讀出來。這是因為自充軍之後，希伯來人因敬畏而避諱天主的名字，為了不直呼天主的名字而將天主所啟示之名字中的母音去掉，而成了*JHWH*。在讀經時，每當他們讀到*JHWH*之名時，就將其讀為*Adonai*（希伯來文的「上主」）。後來*Adonai*就逐漸代替了天主所啟示的名字*YHWH*。後來的七十賢士譯本又將其譯成了希臘文的*Kyrios*（上主）。

總之，因著希伯來人的避諱，我們失去了以直接的、確定的方式來領悟天主所啟示給梅瑟的「雅威」之名的可能性。現在對我們的神學影響最多的是七十賢士譯本中的翻譯：*egó eimín o ón*。但是在這一翻譯中我們看到，這一句子所突出的是希臘文的「存在」概念，而或多或少地失去了希伯來文句子中的「生活」的動態涵義。因為在希伯來文的翻譯*'ehjeh asher 'ehjeh*中，人們將*JHWH*與動詞*hajah*的詞根相連，後者有「存在」和「生活」的意思。希伯來文所表達與闡釋的「雅威」一詞的意義為：

「我是存在的那位，我將與你同在（這裡用將來時態做補充，因為所指的是一個許諾；也因為動詞 *hajah* 具有動態的內涵）」。<sup>9</sup> 因此意大利神學家皮埃羅·柯達認為：

希臘七十賢士譯本的 '*egó eimín o ón*' 更多地表達了「存在」這一希臘文概念的自然主義和宇宙論方面的意義，而非歷史——救恩論和人格主義的意義，因此它無法充份表達這一希伯來詞彙的完整內容。更準確的翻譯應該是：「我是自有者，我將與你同在，為使你獲得解放，因為我是圓滿而堅固的存在。」換言之，在盟約中，天主顯示了祂對以色列子民的忠實和堅定，顯示了祂在解放行為中的全能；這些都是天主之生命與存在的至高無上的絕對的堅定性之標記；天主擁有這一切，因為祂是天主。<sup>10</sup>

在這裡我們可以發現，希伯來宗教中的「雅威」已經開始走向希臘哲學中的「存在」這一形而上學的概念，並在後來基督宗教神學的發展中，逐漸有了更深刻、更系統的思考，直到三位一體概念的形與當代神學家對三位一體教義的再思考。這是對天主之名，以及天主性體之理解的本地化進程的一種結果。在這一過程中，不同的文化都對天主的啓示有所揭示，但也有所遮蔽；有所補充，但也有所遺漏。這或許就是信仰本地化的一種「命運」。但是我們應該注意到的是，這裡所謂的揭示和補充更多的是對本地文化中的人民及其對啓示的理解而言的，而遮蔽和遺漏更多的是對這一本本地文化之外的人而言的。<sup>11</sup> 不同的民族與文化

9 Piero Coda, *Dio Uno e Trino, Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani* (Milano: San Paolo, 1993), p. 35.

10 Piero Coda, *Dio Uno e Trino, Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, p. 36.

11 不同的文化對啓示的理解擁有不同的視野與方式：比如，存在的概念雖未能完全囊括雅威之名的奧義，但對於希臘人而言，「存在」的概念或許比「雅威」一詞更容易接近對天主的理解和領悟。

對啟示的理解具有不同的視野與模式，我們不可能要求一個民族中的人必需用另一個民族的方式去理解事物。因此，毫無疑問這種本地化的進程是必需、必然，且絕對有益的。

和亞巴郎一樣，梅瑟對天主之名的傳述與理解來自他與天主直接交往的經驗。從多民族的神祇厄爾到亞巴郎的至高的、全能的厄爾神，再到梅瑟的雅威神，這是天主不斷自我啟示的進程，也是人類對天主不斷深入理解與闡釋的進程。後來的希伯來人又用希伯來文中的另一個詞語 *Adonai*（上主）來稱謂祂，七十賢士本又將其譯為希臘文的 *Kyrios*（上主），這些都可以被視為天主的自我啟示在不同的語境和文化背景中的一種本地化的表達。而七十賢士本中的另一種更為典型的本地化的形式就是用希臘文中的「存在」一詞來翻譯與詮釋雅威之名。「存在」，對於希臘人而言，再熟悉不過了。這樣，天主的自我啟示藉著希臘人對天主之名的理解和詮釋，而進入到了另一種文化語境中。那麼，這一語境就成了天主奧秘的另一片敞開域或啟示場。但如前所言，希臘文化在揭示天主奧秘的同時，也遮蔽了天主奧秘另一種面向——「生活」或「生活的」——或者說將天主奧秘的另一個面向拋入到人的遺忘狀態之中。這一點突顯了人類在面對天主的偉大與無限時，所必然會經驗到的自我的渺小和有限性。

雖然與亞巴郎和聖祖們的經驗相比，梅瑟經驗到了天主進一步的自我啟示，但這並不意味著對於梅瑟而言天主的神秘性降低了。人們對天主的理解就像是大海中努力前行的一葉扁舟，並不會因為舵手的奮力前行而更接近海平線，因為在你前進的同時，海平線也在後退。天主向梅瑟啟示了自己的名字，但同時祂也向梅瑟彰顯了自己的超越性與至高無上的偉大。這一點，我們可以通過《出谷紀》第三十三章中的一段話來理解：

梅瑟又說：「求你把你的榮耀顯示給我。」上主答說：「當我在你前呼喊『雅威』名號時，我要使我的一切美善在你面前經過。我要恩待的就恩待，要憐憫的就憐憫。」又說：「我的面容你決不能看見，因為人見了我，就不能再活了。」上主又說：「看，靠近我有個地方，你可站在那塊磐石上。當我的榮耀經過時，我把你放在磐石縫裡，用我的手遮掩你，直到我過去。當我縮回我的手時，你將看見我的背後，但我的面容，卻無法看見。」（33:18-23）

雖然，《舊約》中多處記載了梅瑟和天主「面對面」對話的經驗，但是《聖經》也為我們留下了另一種非常深刻的經驗，即我們無法「看到」或「認識」祂。在這一方面，梅瑟比其他人的經驗更為深刻，因為「人見了我，就不能再活了」。

梅瑟對天主的經驗給以色列人帶來的結果就是雅威主義和單一神論的形成。從此，在雅威和以色列人之間產生了一種排他性的關係：「不准你朝拜別的神，因為上主名為忌邪者，祂是忌邪的天主」（出34:14；另參閱出20:2-5）。當然，在以色列人和雅威的這種排他性與唯一性的關係中，也包含著盟約性的關係與意義。對此，我們在這裡不做進一步的解釋。

從亞巴郎的厄爾神到梅瑟的雅威神，逐漸地形成了一種單一的雅威主義信仰。之後的以色列民族的歷史經驗就是對這種雅威主義的延續和強化的過程。儘管這個在眾多的多神民族中間生活的小小的民族，不斷地遭受到信仰的挑戰，但是他們在先知的幫助下仍然延續了雅威信仰的傳承。在《舊約》關於君王和先知時代的記載中，我們可以清楚地看到，雅威信仰所遭受的挑戰與先知們的克服和維護，以及以色列人對雅威信仰的不斷背叛與雅威藉先知們對其不斷淨化的過程。以色列民族的經驗就是他們對雅

威和雅威啟示不斷深入的經驗。更準確地說，以色列的歷史是天主不斷地進入人類歷史中的過程，是天主藉著以色列不斷地自我彰顯和啟示的過程。

### 3.《舊約》中關於天主自我啟示的典型形象

#### 1) 雅威的神、天主的神或上主的神

除了傳統的雅威一神信仰，有關天主自我啟示或自我通傳的另一種典型的表達方式就是：雅威的神、天主的神或上主的神。在《創世紀》中就有「天主的神運行在大水之上」（1:2）。此外，除了《依撒意亞先知書》，我們尤其可以在《厄則克爾先知書》、《岳厄爾先知書》和《匝加利亞先知書》中，看到這些內容的表達：

由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽。上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他內。（依11:1-2）

此後，我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上……。（岳3:1）

我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心……。我要將我的神賜與你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命，且一一實行。（則36:24-28；也參閱耶31:31ff）

從上述段落我們可以看到，雅威之神不僅要降臨在默西亞身上，而且也要臨在整個以色列民族中，甚至將臨於每一個人的心中。這雅威之神就是天人相遇的處所，是天主臨在的標記，是天主的力量、恩寵與生命之源，是萬物得以更新的活泉。

另外，在《舊約》的智慧文學中我們將會看到雅威之神也被稱為「聖神」，且具有了某種人格性特點：

天主，求你給我再造一顆純潔的心，求你使我心重獲堅固的精神。求你不要從你的面前把我拋棄，不要從我身上將你的聖神收回。（詠51:13-14）

你若不賜予智慧，從高天派遣你的聖神，誰能知道你的旨意？（智9:17）

## 2) 天主的話語——天主的法律

在任何的文化背景中，話語都是思想和心靈的表達。對於雅威來說，情況也應如此。祂的話語揭示了其所是與其所願。祂的話語絕非空無時效，也絕非只是對某種事物的期待，因為祂的話語就是行動與實現：祂以自己的話語創造了萬物：「天主說……事就這樣成了」（參閱創1）；「因上主的話諸天造成」（詠33:6）；「列祖的天主，仁慈的上主！你用你的言語，創作了一切，以你的智慧造了人，使他統治你所造的萬物」（智9:1-2）。類似的例證，在《聖經》中多不勝數。在救恩史中，天主不僅藉著自己的話語而行動，同樣祂也藉著先知的話語而行動。<sup>12</sup>此外，上主話語的另一種形式，就是上主的法律（*Torah*）。與天主的話語類似，天主的法律也是天主臨在的標記：這法律不僅寫在「約板」上，而且也寫在「人心」上。<sup>13</sup>

## 3) 天主的氣息（*ruàh*）

《舊約》中，天主藉以自我啓示的另一個圖像就是：微風或氣息（*ruàh*）。

12 參閱依44; 55:10-11等。

13 參閱耶31；則36等。

上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」（創2:7）；

因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成；你一噓氣，萬物創成，你使地面，更新復興（詠33:6; 104）；

願你所造萬物，都服侍你，因你一命，萬物造成，你一噓氣，化工成形；你一發命，無人敢違（友16:14）。

全能者的氣息賦與人聰明；天主的神造了我，全能者的氣息使我生活（約32:8; 33:4）。

在這裡我們看到，天主的氣息有時是單獨使用，有時是與天主的神並列出現，有時是與天主的話語一起出現。總之，天主的氣息就是天主的生命、能力和臨在的象徵，是天主走向人類，進入人類歷史的某種自我出離的狀態，或天人相遇的空間。

#### 4) 智慧——天主的智慧

在智慧文學中，關於天主自我啟示的另一種常見的表達是「智慧」——天主的智慧。在《箴言》和《智慧篇》中，我們可以隱約地領略智慧的性質、智慧與天主的關係，以及智慧的某種人格性特點。

我——智慧——與機智同居，擁有知識和見識……  
上主自始即拿我作祂行動的起始，作祂作為的開端：大地還沒有形成以前，遠自太古……我已受生……當祂為滄海劃定界限，令水不要越境，給大地奠定基礎時，我已在祂身旁，充作技師。那時，我天天是祂的喜悅，不斷在祂前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。（箴8:12-31）

在她（智慧）內的神，原是聰明的，至聖的……無所不能的，無所不察的，又是洞察所有明達、潔淨和精微心靈的……她是天主威能的氣息，是全能者榮耀的真誠流露……是天主德能的明鏡，是天主美善的肖像……她世世代代，進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友和先知。（智7:22-27）

求你賜給我侍立於你座旁的智慧……求你從你的聖天上，遣發智慧，從你榮耀的寶座旁，派遣她來，與我共處同勞，教我知道什麼是你喜悅的事。（智9:4-10）

在這些文字中，我們可以看到，「智慧」在天主的自我啓示中所扮演的角色：祂被理解為天主創造的工具和媒介，但同時祂也被賦予了某些天主本身的特點。

神、話語、法律、氣息和智慧雖然有別，但卻都是天主在其子中間臨在和行動的方式與標記，是以色列人以自己的文化概念對天主及其啓示的一種表達。究竟天主的神、天主的話語、法律、氣息，以及天主的智慧與天主本身有何關係？其實，我們也可以將其中的一些表達視為一種文學技巧性的表達方式，甚至包括其中的一些擬人化的表達方式。對於猶太人來說，這些還不足以使他們相信並接納天主具有三個「位格」的教義，但對於基督徒而言，我們有足夠的理由將其視為天主對人類的一種漸進的自我啓示；是在耶穌基督身上圓滿啓示的一種預備；同時也是人類在與天主相遇的過程中，對天主的本質的一種漸進的理解、領悟和表達。

## 小結

總之，藉著這些表達，我們看到以色列人對雅威的理解是生活的、動態的，是彌漫在人心靈中、介入在人類社會處境與各

種個人和團體性事件中的「有血有肉」的神。儘管七十賢士譯本將雅威譯為「存在」，但實際上在《舊約》中，我們並沒有看到希伯來人有多少類似的發揮，因為以色列人更多的是以自身活生生的信仰經驗來理解天主，而非希臘人的理性思辨。事實上，以色列人的生存經驗和希臘人的生存經驗有著極大的差異。以色列人的文化是一種宗教與律法的文化，其所關注的核心問題是宗教價值的實踐與生活；而希臘人的生活與哲學相對而言具有更濃厚的思辨性特色。以色列人的雅威神是其整個民族與文化的亘古不變的根本，因此希臘宗教文化中具有更多神話特色的「宙斯」（*Zeus*）並不足以理解和詮釋雅威及其啟示。在此情形下，使用希臘哲學中的終極概念「存在」來理解雅威，有其積極性的意義與價值。

或許，在希臘文化的語境中，只有將雅威作為「存在」來理解，才能展現其生命與意義的深度與廣度，正如兩千年以來，在希臘——羅馬文化的語境中所發展起來的基督宗教神學及其歷史所展現出來的；尤其是在這一文化背景中所發展出來的天主「三位一體」的概念，其對天主之本質——形體的深度理解與闡釋，對西方世界，乃至全世界的思想與文化領域都產生了顯而易見的深度影響。換言之，這也正是希伯來信仰中的雅威信仰在希臘文化語境中本地化的豐富成果。關於舊約中的雅威神如何在新約中藉著耶穌基督而進一步地自我啟示與通傳，希臘人的「存在」概念如何在「三位一體」的奧跡中被吸納與升華——天主的啟示與信仰本地化的問題，這種存在概念的「聖化」或「洗禮」為雅威的啟示所帶來的「敞開」與「遮蔽」的可能性問題，以及這些問題為我們在中國的文化福傳與信仰本地化歷程，所可能有的啟發與指引性作用等等問題，我們留待這篇文章的下一部份再做討論。



# 天主啟示在本地化過程中的結構與解構 ——以舊約啟示在古代近東異教 氛圍中的興起為例

耿占河<sup>1</sup>

**Abstract:** The first half of this article briefly introduces an analysis and judgment of the development of human society and culture by “structuralism” and “deconstructivism” which were two of the new significant philosophical trends in the 20th century. The article then analyzes the nature and process of divine revelation in the human world, that inevitably has both “structure” and “deconstruction”. On the one hand divine revelation is limited by human nature and culture and has structural characteristics. On the other hand, it also constantly breaks through and deconstructs the limitations of human nature and culture, allowing it to ascend, and thus has the characteristics of deconstructivism.

In the second half of this paper, the author taking God’s revelation in the Old Testament as an example, expounds how God’s revelation is

---

1 耿占河：波恩大學神學系博士，聖神修院神哲學院教授，意大利利瑪竇研究中心與香港原道交流學會研究員。主要研究方向：系統神學、基督論、漢語神學、卡爾·拉內思想等。

influenced by both the culture and religion of the Near East, in terms of God's name, number, characteristics and the relationship between God and humankind. But at the same time, it broke through the restrictions of culture and religion in the Near East, allowing it to take a big step forward and becoming a landmark event in the history of human culture and religion.

**摘要：**本文的前半部份簡單介紹了20世紀兩大新興哲學思潮「結構主義」與「解構主義」，對於人類社會與文化發展所做出的分析與判斷；然後分析了，在天主的啓示進入人類的歷史與文化過程中，所必然同時兼具的兩種特徵，即「結構」與「解構」，也就是天主的啓示一方面受人性及文化的限制而具有結構性特徵，另一方面也不斷突破與解構人性及文化的限制，使之向上提升，因而具有解構性特徵。在本文的後半部份，作者以天主在舊約中的啓示爲例，從神的名字、數量、特徵，以及神人關係等方面，闡述了天主的啓示如何既受到近東文化與宗教的影響，又同時在不斷地突破近東文化與宗教的限制，而逐漸變得更加成熟，更加文明，更加符合神與人之間關係的本質。因此，天主的啓示在以色列人的民族歷史與文化中所引起的結構與解構性轉化的事件，是人類的文化與宗教史上的里程碑式事件！

## 前言

結構主義（Structuralism）與解構主義（Deconstructivism）乃二十世紀兩大新興的哲學思潮。它們表達了眾多哲人對於人類社會與歷史發展所做出的諸多觀察、分析與判斷。二者在對人類社會與歷史發展的觀察和分析中，各執一詞，得出了不同的結論。不過細觀之，二者皆有其根據，並各自表達了事實的某些角度，就如同太極圖中的陰陽兩儀，只有將二者綜合起來，相互補充，才會更加接近事實與真理。

從結構主義與解構主義兩種截然相反的觀點來觀察、分析天主的啟示在人類歷史中的發生過程，有助於還原天主啟示事件的全貌，幫助我們對天主啟示的本質內容擁有更全面的認識。事實上，天主的啟示在人類的歷史、文化和社會中的結構性和解構性特點，就是天主的啟示在人類的歷史文化中不斷本地化的過程中，在與區域文化和社會的互動中，所展現出來的特點。這種特點對於中國教會的神學本地化工作同樣有著啟發性意義。天主啟示的主角乃天主自身，啟示過程的設計與執行均為天主，如果我們相信天主就是智慧本身，那麼天主啟示在人類歷史中的實施過程就是天主智慧的彰顯，我們有理由相信天主啟示的設計與實施皆選擇了最合理與最有效的方法。基督信仰在中國社會的傳播，其實質就是天主啟示在中國社會的發生過程。中國教會的神學本地化目標，正是為基督信仰在中國社會的傳播尋找一條最合理與最有效的途徑。因此，瞻仰天主啟示在發生過程中反映出來的結構與解構的特徵與智慧，將啟發與開闊中國教會神學本地化工作者的思路，這也正是本文的寫作目標之一。

## 一、啟示的結構性與解構性特徵

### 1. 天主啟示的神性維度與人性維度

天主的「啟示」是天主的自我「揭示」。從字面意義來看，人們通常視「啟示」為天主單方面完成的行動。然而，如果細究「啟示」過程的本質，就會發現，事實並非如此簡單。天主揭示自我，是爲了讓人對天主獲致更全面、更清晰、更深入的認識，而不至只憑理性去摸索。因此，人類能夠完整無誤地理解和傳遞天主的啟示，才是啟示工程的圓滿完成。但是在天主啟示的過程中，作爲啟示對象的人類，擔任著不可或缺的角色。沒有人類的回應和參與，天主的啟示也將失去其主要的「顯示場」。當然，人必然是以「人的」方式去完成自己的這一使命。社會學家告訴我們，人的感覺、經驗、認識、思維、表達、傳遞等無不受到個人成長歷史、社會與文化語境的影響與塑造。人總是在自己既有的條件下去理解與表達自己的「世界」。人與天主的交往經驗也非例外。在歷史中，以色列人與天主的交往過程，均是在具體的語境中完成。在以色列人經驗天主，並且接受祂的啟示時，當事人的感官、性別、年齡、智商、語言、教育、地位、民族、歷史、文化、宗教、氣候、地理等因素，全方位地參與了這一與天主交往的過程。因此人類在接受與傳遞天主啟示的進程中必然帶有上述各種因素的烙印。天主在人類歷史中的每一次啟示，都是在具體時空中與具體當事人交往的個體事件。當事人會根據自己的當下狀態和具體經驗，去表達、描述、記錄、傳遞自己與天主交往的事件。

正是因爲如此，現代聖經學爲了追尋天主聖言的意義，在研究聖經之時，特意強調對於聖經的文學批判與歷史批判，即將《聖經》視爲天主的作品的同時，也視《聖經》爲一部人的

作品：要「研究某本聖經書的作者，它寫作的時間、地點、語言、讀者、它與其他聖經書的關係，它在文學上的影響，它所採用的文體等等」<sup>2</sup>；同時也要「研究當時寫作的社會背景、作者的心理，及寫作的目的等生活實況，並將《聖經》的文體與當時的其他文學體裁比較對正，俾能明瞭聖經的真正意義」<sup>3</sup>。歷史批判法所強調的就是，在分析《聖經》文本的形成過程時，要注重聖經作為人的作品的人為因素與痕跡。

## 2. 天主的啟示為以色列民族帶來的結構與解構性挑戰

具體而言，在以色列人與天主交往，並接受天主的啟示時，他們並非如「一張白紙般的純粹的」以色列人，因為以色列人並非遺世獨立地生活在兩河流域。兩河流域是人類文明最早及最主要發源地，這裡有迄今發現世界上最古老的城市和文字（蘇美爾的楔形文字）。人類歷史上數大古老文明（古埃及、古巴比倫、古印度等）絕大多數可直接或者間接溯源至此地區。這裡也是一個多民族、多語言、多文化、多宗教的地區。眾多民族與文化之間，關係頻密；在商業、生活、語言、宗教和文化等方面，均呈現出了一種錯綜複雜的局面；這些民族混雜而居，相互交流，彼此學習，甚至同化與融合。因此，兩河流域是一個民族與文化的大熔爐，所有在此地區生活的民族都在自覺或不自覺地被其他民族所改變，也改變著其他民族。兩河流域歷史上曾經交替出現的幾大帝國例如阿卡德、巴比倫、亞述等，都曾將眾多民族統一在自己帝國的版圖中，從而加速了帝國內民族文化與宗教的相互交流與融合的進程。

2 黃懷秋，〈文學批判〉，見《神學辭典》（臺北：光啓出版社，1996），頁138。

3 〈問題形式批判學〉，見《聖經辭典》（香港：思高出版社，2004），頁170。

翻開以色列的民族歷史，就是一部地地道道的民族遷移史。以色列人的另一個名稱——「希伯來人」，其字源學意義就是「從大河那邊來的人」，表明了以色列民族的動態性特徵。她從來就不是一個世居巴勒斯坦的土著民族，而是不斷地移動著的民族。他們自知自己的祖先「原是個漂泊的阿蘭人」（申26:5），從巴比倫帝國的烏爾，渡過幼發拉底河以及約旦河，到了巴勒斯坦地區（創11:31）；又從巴勒斯坦地區下到了埃及，寄居在那裡；之後在梅瑟與其他民長的帶領下再次回到巴勒斯坦，進入該民族歷史的高光時刻；並最終在達味時代建立了帝國。然而，以色列帝國好景不長，很快先後遭受巴比倫與亞述帝國打擊，成為該帝國的一部份，民族精英甚至被異族統治者流放到巴比倫。以色列人在這種亂作一團的「國際」關係中，逐漸分散到「全天下」：大馬士革、雅典、亞歷山大、迦太基、安提約基雅……。

雖然以色列民族自豪於自己作為天主選民的身份，並且努力維持民族的獨立與純潔，不過在地理、政治、歷史等多層面上發生的「遷移」過程中，實際上很難做到「萬花叢中過，片葉不沾身」。以色列民族的遷移史，同時也是以色列民族的生命旅程。當以色列與其他民族在各個層面相遇與相交之時，無論是和平共處還是在彼此交戰的狀態中，不論是以色列佔領其他民族的土地，統治其他民族，或者被其他民族（巴比倫帝國、亞述帝國、波斯帝國、希臘帝國、羅馬帝國）統治，都在主動與被動地學習著其他民族的語言、文化、藝術、宗教等理念。以色列甚至在這個過程中超過兩千五百年之久丟失了自己民族的語言。當流亡巴比倫的以色列人返回耶路撒冷之時，大部份人已經不識本民族語言，需要專業經師的翻譯與解釋才能閱讀聖經。以色列民族重新恢復自己的語言，是在20世紀中葉才發生的事，這不能不說乃屬人類歷史的一個奇蹟。語言並非只是思想交流的載具，更是塑造精神與文化的工具。當以色列民族講述著其他民族的語言時，也

在重新塑造著自己民族的靈魂，即以色列世界觀、人生觀與價值觀。

以色列與其他民族的關係史，以及由此對於以色列民族的文化與宗教不斷塑造過程，絕非三言兩語可以說盡。無論如何，以色列民族在兩河流域並非生活在真空中，而是融入了這一地區的民族海洋。以色列人的思維、文化與宗教其實在很大程度上帶有該地區的文化與宗教色彩。故此，當以色列與天主交往並獲得天主啟示之時，其實是以兩河流域文化圈的成員身份與天主交往並獲得天主的啟示。以色列逐漸在歷史中看清自己作為天主與天下萬民的仲介身份與使命，也毫不猶豫接納其他民族與天主交往並且接受天主啟示的經驗，成為自己宗教經驗的一部份，例如舊約中的默基瑟德、巴郎、約伯皆非猶太人。

以色列人所處的兩河流域文化，已經深入到了自己的文化血脈中，成為自身文化的有機組成部份，成為以色列人感知世界的先天條件，也因此成為與天主交往並且接受天主啟示的先天條件。這些先天條件包括兩河流域的語言、概念、知識、歷史、地理、氣候、風俗、宗教、藝術等人文要素。以色列人在上述人文要素中同天主交往，碰觸、認識、接納、表達與傳遞天主的啟示。必須承認，任何人文要素都是有限的。以色列人使用這些人文要素去接受、表達和傳遞天主啟示的時候，這些人文要素已經具有相當穩固的內涵，因此它們所包含的意義，在表達天主啟示時，也同時限定了天主啟示，也成為認識、理解、表達與傳遞天主啟示的先天性限制。

如前所述，結構主義認為組成世界與社會的眾多部份，彼此並非毫無關係，而是有機地組合成一個整體，部份受整體影響與限定。以色列民族身為兩河流域文化圈中的成員，當以色列人

用深受兩河流域文化影響的以色列文化去接觸、認識、理解、表達與傳遞天主啓示時，這些人文要素支持並限定了天主啓示的面貌，天主啓示因此就有了所謂結構性特徵。因此，當我們尋求理解天主在以色列民族中所作啓示時，必須將其置入古代兩河流域文化圈中，以此爲出發點去觀察並理解天主的啓示，因爲以色列人接受、理解與表達天主啓示時，大量使用了該地區文化語境中的各種要素。

如果要理解天主啓示，關注天主啓示的結構性特徵是不可缺少的視角。不過，只關注天主啓示的結構性特徵也是不全面的。除此之外，也必須關注天主啓示的解構性特徵。解構主義強調調整體中的部份並非完全被整體所限定，而是認爲部份在某種程度上擁有獨立行事的自由空間，可以掙脫整體對於部份的壓迫，首先自己改變現狀，進而帶動整體中的其他部份也進行改變。

天主的啓示從其本質來說，必然具有解構性特徵，原因很簡單，天主啓示的目標乃爲向人類揭示自己。天主揭示自己的行動是內在本質的外露。天主是愛，其全部行動的本質和目標都是愛，天主揭示自己的行動是在彰顯和實踐自己對於人類的愛。因此，天主揭示自己的過程，就是分享自己神性生命的「救恩工程」。在啓示工程或者救恩工程中，天主必須讓人認識、理解與接受自己的愛，才能推展與完成救恩工程。

人類之所以需要天主的啓示與救恩工程，乃因爲依靠自己的智慧與能力，並不能解決人類的全部問題，甚至會因爲自身智慧和倫理能力的缺陷，生活在墮落、混亂、痛苦、相互傾軋的狀態，聖經稱之爲「罪惡」與「死亡」。「罪惡」與「死亡」與天主創造人類的目標截然相反，因此天主啓示自己乃爲幫助人類掙脫自我羅織的死亡與罪惡陷阱，並且進入天主的神性與完美生命之中。

正如佛教將人類的痛苦歸因於人類靈性上的缺陷——無明，猶太—基督信仰也將人類的痛苦歸因於人類靈性上的缺陷，不過名之為「罪惡」。因此，在猶太—基督信仰看來，「罪惡」並非單純倫理道德層面上的缺陷，而是人類靈性缺陷的「總合」與「總稱」。為了拯救人類脫離靈性上的「罪惡」，天主的啟示與救恩工程必須在人類靈性層面上展開，治癒該缺陷，提升人的靈性生命素質，並因此而提升人與神明、他人和世界的關係。人類靈性世界乃一個有機整體，結構緊湊，彼此交織，正如結構主義所昭示的，整體大於部份。如果天主希望通過啟示提升人類靈性世界，就必須從外部進入人類靈性生命世界之內，從內部打破人類靈性世界的整體性，從局部開始改變，之後由局部帶動整體結構的改變與提升。所以，天主啟示必須具有解構性的特點與能力，才能完成啟示之目標。如果天主啟示沒有能夠進入、改變且提升人類的靈性世界，那麼就流於半途而廢。

天主向人類啟示自己，這個基本命題本身已經指出啟示包含的兩個維度：神性維度與人性維度。神性維度乃天主的自我揭示，人性維度乃人類以自己的方式對於天主自我揭示的接觸、認識、表達與傳遞。啟示的神性維度指向啟示的超越性：啟示來自天主，天主住在「不可接近的光中」，超越人類世界，超越人類的感官、理性、文化、歷史與宗教，因此啟示有其非俗世性；不過天主願意在啟示中衝出自己的超越性，與世界聯結，將自己的「神性生命」與人分享，讓人類接觸、認識、接受自己，天主生命與人類生命進入一種「聯結」，進而接納人類進入天主的神性生命之內，雙方呈現一種互入與互居狀態，這正是啟示的解構性特徵，即解構人類封閉的靈性世界，使之向神性世界開放，從而跨越自己的有限，進入神性的無限。

## 二、舊約啟示中結構性與解構性事件的範例

以色列所身處的兩河流域，出現了世界上最早的蘇美爾文明，之後在此基礎之上發展出了「巴比倫—亞述」文明。從宗教學角度而言，蘇美爾的宗教決定性地影響了「巴比倫—亞述」的宗教。以色列人的祖先亞巴郎來自於古巴比倫的烏爾，是一個古巴比倫人。因此以色列文化屬於古代「巴比倫—亞述」文化體系。按照結構主義的理論，以色列人的語言、社會、文化、宗教等都深深嵌入該文化圈中，也是以此種身份接觸、認識、闡釋、表達與傳遞天主的啟示，因此天主的啟示必然帶有古代「巴比倫—亞述」文化圈中宗教的烙印。

以色列作為「巴比倫—亞述」文化圈的成員，雖然敬拜的神明「雅威」與該文化圈中其他民族的神明不同，不過通過觀察與分析，依舊可以發現，天主的舊約啟示在相當多層面上呈現出這種結構性特徵，明顯帶有「巴比倫—亞述」文化圈中宗教的特色。由於篇幅關係，在此只挑選一些意義重大的主題予以說明。

### 1. 神的起源

以色列信奉的神明雅威，與「巴比倫—亞述」文化圈中其他民族敬拜的神明非常不同。然而，如果將雅威與其他宗教的神明相對照，依然可以發現很多相似之處。這表明以色列雖然在與雅威的交往中獲得特別啟示，不過在接受、理解、闡釋、表達與傳遞啟示時，仍然在天主啟示過程中深深地刻上了「巴比倫—亞述」文化體系中神明觀的烙印。

按照《舊約·出谷紀》記載，以色列民族特別敬拜的神明名為「雅威」，該名字源於梅瑟接受天主啟示時詢問天主的名字而獲得。有趣的是，舊約聖經並沒有自始至終用「雅威」這個名

字，而是使用三個名字來稱呼天主，除「雅威」之外，還有「厄爾」（*El*）和「厄羅亨」（*Elohim*）。後面兩個名字顯然受到了「巴比倫—亞述」文化圈的影響，因為「厄爾」是以色列所屬閃族語系中普遍用來稱呼神的名字。<sup>4</sup>在烏加里特（Ugarit）的神話體系中，厄爾是眾神之首，《舊約》中經常批判的巴爾（*Baal*）乃厄爾之子，是風暴之神。<sup>5</sup>甚至關於「雅威」的來源，也有了更多認識。在過去，人們通常認為「雅威」是以色列獨有的神明，唯一真神只將自己的名字通過梅瑟啟示給了以色列民族。不過考古學家於1976年在西奈東北部的昆特利特亞加德發現的一塊碑文改變了這一看法。該塊石碑列明，當時的古人將厄爾、巴爾（*Baal*）、雅威等神明一起敬拜。也就是說，根據該碑刻，雅威只是彼時「巴比倫—亞述」文化圈中所崇拜的眾多神明中的一個而已。<sup>6</sup>

當以色列人用「巴比倫—亞述」文化圈中通用的神名「雅威」、「厄爾」等來稱呼自己的神明時，自然會將這些「神名」背後的特徵投射在「雅威」身上，因為這些名字背後已經有固定的含義。也就是說，以色列不但採用了當時神明的名字來稱呼自己敬拜的神明，也必然或多或少用這些神名背後的意義來理解自己敬拜的雅威。

4 參閱張春申，〈舊約的天主觀〉，見《神學論集》62期（1984年），頁594-595。

5 參閱 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 54-58.

6 Zeev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud: a religious centre from the time of the Judean monarchy on the border of Sinai; the Israel Museum, Jerusalem, Spertus Hall, Spring 1978* (Jerusalem: Israel Museum, 1978). 另參 J. A. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implication of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982): 2-20.

在這些論述中，我們看到了在以色列人對雅威的認識與理解中的結構性特徵。但是我們知道，天主通過《舊約》啓示了一個全新的神明觀。這是人類宗教史上最重要的里程碑之一，突破了以色列以及周圍民族那個時代對於神明的理解與想像，空前改變與提升了以色列對於神明的認識與理解，進而通過以色列帶動了整個泛「巴比倫—亞述」文化圈，以及全人類對於神明的認知。

天主通過啓示對於人類神明觀念的改變是多維度的，我們首先講述在神的起源問題上產生的突破、改變與提升。觀察近東地區自蘇美爾人一直延續到阿卡德人、巴比倫與亞述，都依然大規模流行，且有效統治該文化體系與人們的社會生活的神話體系，我們發現一個共同特徵：古代近東的神明，並非宇宙的創始神，而是宇宙演化過程的產物，每個神明代表了宇宙中的一部份或者某種力量，也就是說，這些神明都是由宇宙在混沌中所產生，因此這些神明沒有能力統治宇宙中的所有力量，只能司職宇宙中某個特定領域。這些神明內部充滿了矛盾，所謂最高神明乃靠能力戰勝其他神明並取得王位，不過這些神明的王位並非永久的，隨時都可能被其他神明推落神壇，並取而代之，神話故事得以續寫與改寫，神界的政治生態隨時可以改觀。

以色列的雅威在神的起源問題上做了一件亘古未有之大事，通過《創世紀》第一章，祂啓示以色列及整個人類：雅威並非緣起於宇宙演化進程中的某個環節，而是宇宙緣起的終極根源，「在起初天主創造了天地。大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，天主的神在水面上運行……」（創1:1-10）。

雅威超越整個宇宙，他的統治與權威並非來自與眾神的鬥爭與得勝，而是來自於他先天的存在與本質。既然雅威不是緣起於宇宙，而是宇宙的終極根源，那麼神如何產生？按照《出谷紀》

記載，天主通過梅瑟啟示了自己名字「雅威」。這是一個頗有存在性的概念，歷史上對這個名字有不少爭論，天主教神學體系用「自有者」來翻譯其意義，表達其本質就是存在，是一切存在的根源。所以，雅威的啟示使神真正成為神，具有神應有的本質、功能、職能與意義，<sup>7</sup>而非只是宇宙中存在物的「神化」！因此，「雅威」名字的啟示，是人類宗教史上一次大的革命。

## 2. 神與創造

古代「巴比倫—亞述」文化中的「創世神話」自蘇美爾王國時期就已經在美索不達米亞地區傳播，雖然之後分別在巴比倫與亞述帝國時期發展出不同版本，不過其基本框架都大同小異。他們的創世神話，並非講述宇宙真正從無到有的「受造」過程，而是宇宙如何演變的進程。無論蘇美爾、巴比倫還是亞述的創世神話，都不存在一個創造神，宇宙乃自己演變發展而成為當下的神明。<sup>8</sup>

在這些神話中有一個明顯的共同點，即將神的譜系與宇宙的演化進程（至少在初級階段）緊密聯繫在一起，宇宙中的某些力量與組成部份諸如天空、大地、海洋、太陽、月亮、風、雨、雷、電等，都是神明，宇宙是神明的舞臺；宇宙中不同力量之間的互動與變化，乃神明互動的表現與結果。在此意義上，近東的各個古代宗教，無論是蘇美爾、埃及、巴比倫、赫特、亞述還是希臘，都屬多神論。

7 參閱〈天主〉，《聖經辭典》（香港：思高聖經學會，2004），頁110。

8 《埃努瑪·埃利什》乃阿卡德人的神話，約形成於公元前2500多年前，在兩河流域廣泛流傳，對於希伯來人以及希臘神話均有影響。另參閱《埃努瑪·埃利什》第一至第五塊泥版，見趙樂牲譯，《吉爾伽美什：巴比倫史詩與神話》（南京：譯林出版社，1999），頁178-206。

因為不同神明代表了宇宙的不同部份或力量，因此多神論在某種意義與程度上也代表了那個時代人們的宇宙觀。當時的人們由於知識的貧乏，看到的是一個紛繁複雜的宇宙，尚不能成功整合宇宙中「一」與「多」、「秩序」與「混亂」之間的關係。在當時的人看來，宇宙中時常充滿相互衝突的現象，因此人們認為是神明在背後控制各種力量彼此爭鬥，例如遠古時期馬杜克戰勝提亞馬特的衝突，象徵著秩序戰勝了混亂。古代近東宗教中眾神的秩序與統一，並非來自眾神對正義、和平、仁愛、和諧等價值的實踐，而是使用暴力取得的。在某種意義上，這仍然是不能成功整合宇宙中各種力量之間複雜關係的表現。

與周圍異教普遍流行的多神論截然相反，《舊約》啓示特別從兩個方面強調了雅威乃唯一真神：第一，其他民族敬拜的所謂神明其實並非神明，不過是天主的創造物而已，是人製造的偶像：「外邦人的偶像無非金銀，不過是人手中的製造品」（詠115:4-7）。第二，雅威從無中創造一切。

《創世紀》第一章描述了以色列人的宇宙創造觀。如果將以色列人的宇宙生成過程與巴比倫和亞述神話的宇宙生成過程相比，會發現二者之間具有極高程度的相似，例如：起初「大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗」（創1:2），然後出現兩種樣態的水「穹蒼以上的水」（雨水，即甜水）和「穹蒼以下的水」（海水，鹹水）（創1:6-7），然後出現了日月星辰、四季輪迴以及宇宙萬物（創1:14-25）。因此，以色列人的宇宙生成觀顯然參考了當時已經流傳上千年的「巴比倫—亞述」文化圈中的創世神話。

雖然如此，但是它們之間也有明顯的差異。在以色列的宇宙觀與神明觀中，神不再與宇宙糾纏不清，而是完全超越宇宙的。神是宇宙的終極來源，他創造了其他民族與宗教視之為神明的宇

宙中各個部份與各種力量，諸如天空、大地、海洋、太陽、月亮、星辰、風、雨、雷、電等。這些力量都絕對服從於他，不再被以色列視為神明，如此雅威的啟示廢除了多神論。在祂內，宇宙的一切力量都秩序井然，不再雜亂無章，不再彼此對抗，因此他統一了各種力量，成為絕對的力量與主宰，成為唯一神，也是最高神。

### 3) 偶像崇拜

古代「巴比倫—亞述」文化圈中的宗教，普遍具有一個現象，即所謂偶像崇拜，人們用各種形象表達神明，這些形象大致分為四種類型：第一，自然力量，如太陽，月亮，星辰；第二，動物，如獅子、公牛、飛鷹、靈蛇等；第三，人與動物混合型；第四，人型。舉例如下：巴比倫的太陽神沙瑪什經常被描繪成一頭獅子；「牛崇拜」在整個埃及非常盛行，埃及人敬拜的神明中至少有數十個與「牛」相關，古埃及壁畫上有時會出現的阿匹斯公牛（Apis Bull）就是埃及的創造神「荷塔」（Ptah）的化身之一。在埃及的宗教與神話中佔據非常重要位置的「太陽神」、「拉」，也以「金牛犢」的形象示人。

如果我們觀察以色列的早期歷史，可以發現以色列人仍然殘存著一些用偶像表達其神明的跡象。例如當雅各伯偕同其妻子兒女離開岳丈之家時，其心愛的妻子辣黑爾就偷走了父親拉班的神像（創31:19）。我們當然不能據此就認為該神像就是「雅威」，不過憑藉辣黑爾在以色列歷史中的重要地位，至少可以相信以色列人在那個時代並沒有嚴格的偶像崇拜禁令，否則雅各伯的妻子辣黑爾就不至於做出此等行爲。

翻開舊約，可以發現以色列民族時常陷入偶像崇拜的誘惑之中。最著名的一次事件，當屬以色列人離開埃及路上亞郎鑄

造了一頭金牛犢，高聲宣佈：「以色列，這就是領你出埃及國的天主」（創32:4）。在國王時期，以色列人又多次陷入了偶像崇拜，其中最嚴重的一次應為以色列南北分裂之際，北國國王雅洛貝罕爲了鞏固王權，擔心自己的臣民因爲去南國耶路撒冷聖殿敬拜雅威而動搖自己王權的合法性，於是製造兩隻金牛犢像，分別供奉在貝特耳和丹，告訴他的臣民說：「你們不需要再上耶路撒冷去了；以色列！看，這就是領你們由埃及地上來的天主！」（列上12:28），時爲公元前931年左右，乃第一次金牛犢事件的500年之後，這一次金牛犢的崇拜一直持續到公元前722年北國滅亡爲止，歷時200多年之久。

根據創8:22節的描寫，以色列人離開埃及之前居住在一個名叫歌笙的地區，按照大多數考古學家的意見，歌笙位於尼羅河三角洲的東部。古埃及分爲若干個行政區域，每一行政區都有其專屬的圖騰。相當「巧合」其實又絕非「巧合」的是，在最接近以色列人聚居的那些地區，以「牛」爲圖騰的比例遠高於其他地區。因此我們有理由推斷，以色列人是受了埃及人的影響而採用「牛」來表達唯一真神雅威。

雖然以色列人生活在一個偶像崇拜如林的宗教氛圍中，但是他們的信仰卻嚴禁偶像崇拜。這在人類的宗教史上，絕對是一個空前絕後，絕無僅有的創舉。

翻開《舊約》經典，雅威禁止以色列人用任何形象表達自己的章節，比比皆是。而且這一禁令出現得相當早，以色列人甚至將這一禁令前推到梅瑟時代。<sup>9</sup>例如，《出谷紀》記載雅威對梅瑟

9 值得關注的是，縱然梅瑟之前的聖祖時代，絲毫沒有任何以色列人爲自己敬拜的神明立像的記載。因此我們有理由相信聖祖時代仍然沒有偶像崇拜的傳統。這也可以解釋爲何以色列用牛犢而非其他形象爲雅威立像。

說：「你要向以色列人這樣說：『你們不可做甚麼神像與我相配，不可爲自己做金銀的神像』」（出20:23）。雅威禁止以色列人用任何形象來表達他，更加詳細的原因見於《申命紀》的記載：「上主由火中對你們說話，你們聽到說話的聲音，卻見不到什麼形狀，只有聲音。……你們應極其謹慎：因爲上主你們的天主，在曷勒布由火中對你們說話的那天，你們既然沒有見到什麼形狀，那麼，你們切不要墮落，爲自己製造任何形狀的神像……，有如上主你的天主所禁止的」（申4:12-28）。

禁拜偶像的要求，是人類宗教史上里程碑式的巨大進步與轉折點。我們可以從兩個方面來解讀它的意義：首先，天主無限超越世間萬物，其本身無形無像，沒有任何人間形象可以恰當且沒有誤導地表達他的存在，也沒有任何人間言語與概念可以精確地描述他，他是無名的，無以名狀的。這種關於神的認識只有在希臘古典哲學時代，例如色諾芬尼（Xenophanes）才得以確立，<sup>10</sup> 更在普世宗教中的神秘神學體系中獲得普遍性承認。因此，我們必須說，天主在舊約時代禁止以色列民族（以及整個人類）用任何有形形象去表達他，是一個絕對超前的正確決定，超前啓示了人類關於天主的正確認知。其次，天主禁止以色列人用偶像來表達自己，在人類倫理道德體系層面上帶來的超越與提升也是值得大書特書的，這項禁令避免了人類以天主作爲倫理道德墮落的藉口與根據，在人間行使叢林法則，這無疑是對於天主極大的誤解、歪曲與侮辱。

10 參閱菲力普·史托克（Philip Stokes）著，陳信宏譯，《不可不知的100位思想家》（*Philosophy: 100 Essential Thinkers*）（臺北：究竟出版社，2005），頁20；範明生，《蘇格拉底及其先期哲學家》（臺北：東大，2003），頁105-108。

#### 4. 邊界之神

舊約時代，以色列周圍的民族都信奉多神教。然而眾神明分工不同，有時候與固定的價值領域諸如戰爭、豐收、生育等有關，有時候則與地域相關，負責守護一方。也就是說，以色列周圍信奉的神明並非負責所有價值與領域的全方位神明，而是具有明確邊界的神明，各個神明有自己的專屬領域，各司其職，遵守邊界。因此，異教神明並非胸懷天下，也沒有公平對待天下不同的民族與國家，而是心懷偏私，與特定民族或國家建立對應關係，充當其保護神，甚至參與民族或國家之間的爭鬥，幫助己方在戰爭中獲得勝利，民族與國家之間鬥爭的背後，也是神明之間的戰爭。例如馬杜克乃巴比倫的保護神，在近東不同文化中也都存在一位名為「伊斯塔爾」的戰爭女神。

回顧舊約中雅威的作為，可以發現雅威的作為在以色列民族歷史的發展中產生了很大的變化。早期階段，當雅威與以色列人的祖先開始建立關係時，雅威同樣具有明顯的邊界。這一點特別表現在雅威與以色列之間的特殊關係上。雅威與亞巴郎建立盟約關係時，好似一個家族的保護神，當亞巴郎的後裔成爲一個民族時，雅威變成了以色列的保護神。他將巴勒斯坦賜給以色列民族，作爲他們的福地。這一特別關係具有排他性特徵，因爲當以色列與其他民族發生利益衝突的時候，雅威既沒有保持中立，而是選擇幫助以色列戰勝其他民族。當以色列在埃及地受壓迫時，他好似一位戰神，通過梅瑟和亞郎跟埃及術士背後的神明鬥法，擊敗了埃及神明；他以十大災難（參閱《出谷紀》7-10章）打擊了埃及，迫使埃及法老給予以色列民族自由，離開奴役之家。以色列人驕傲地說：「上主是戰士，名叫雅威」（創15:3）。以色列回到預許福地的途中，不斷與其他民族發生衝突時，雅威總會出手相助，助以色列人一路攻城拔寨，佔領

「應許之地」——巴勒斯坦。<sup>11</sup>

舊約中充滿了大量諸如此類的故事。不管這些故事在多大程度上與歷史事實相符，至少以色列在舊約中描述這段歷史時，是如此詮釋自己與雅威的交往經驗的。無論如何，早期的雅威是一個有邊界的神明，這一點得到了現代聖經學家的確認與共識。

但是，隨著歷史發展，在舊約時代的後半段，以色列人的天主觀發生了劇烈改變，或者說天主向以色列彰顯了自己的完整身份：他不只是以色列人的神，他權能的邊界不再局限於以色列民族，而是擴展到（那個時代的）全天下；雅威是全天下所有民族的神，整個人類與宇宙的神明；他要讓他的愛擴展到全世界，全天下所有民族都認識他，承認他，獲得他的救恩。《舊約》中多處表達了這種思想，例如《聖詠》87篇說：「我要將埃及和巴比倫，列入認識我的人中；斐力斯、提洛、以及雇士人，都在那裡出生。提到熙雍，她要被尊稱為母親，因為人人都在她那裡誕生」。

雅威對於天下所有民族都有管轄權以及保護權，《約納先知書》的故事是一個顯著的例子。雅威宣召約納，要他向尼尼微人宣講悔改，否則天主必要毀滅尼尼微。雖然過程一波三折，約納最終完成了使命，使尼尼微人悔改，得以免於覆滅的厄運。值得特別關注的是，尼尼微並非猶太人的城市，乃亞述帝國的首都。亞述帝國的統治者以殘忍之名著稱於世，乃以色列的世仇，當然不屬天主選民之列。不過，《約納先知書》的故事顯然改變了這種看法，認為亞述帝國同樣歸屬以色列的天主雅威管轄。更令以色列人約納吃驚的是，雅威居然對於尼尼微人充滿了仁愛與憐

11 參閱 Evaristo Villar 著，王敬宏譯，〈聖經是否描繪了一個暴力的天主〉，見《神學論集》62期（1984年），頁615。

憫，顯示他視亞述帝國的人民為己出，他也要拯救與保護他們免於由罪惡而來的悲慘結局。

《舊約》多次記載外邦人逐漸認識到以色列的神明雅威乃宇宙真神，必須予以尊敬：例如巴比倫王拿步高（達3:91-97）、瑪待人的國王達理阿（達6:22-25）、阿孟子民的統帥阿希約爾（友5:5-21）等。瑪拉基亞預言，雅威之名將在以色列之外的民族中大受顯揚，從東方到西方，到處都有人向雅威祈禱與獻祭（拉1:11）。《依撒意亞先知書》多處宣佈眾多外邦民族將離棄傳統神明，轉而承認雅威。依撒意亞論及大馬士革與阿蘭說：「看，大馬士革不再成為城市，將變為一堆廢墟……阿蘭的遺民將如以色列子民的光榮——萬軍上主的斷語，到那天，人必仰望自己的造主，眼睛必要注視以色列的聖者。再不願觀看他親手所造的祭壇；也不再顧盼他手指所製的「阿舍辣」和「太陽柱」（依17:1-8）。關於埃及與亞述的未來，依撒意亞寫說：「看，上主乘著輕快的彩雲，來到了埃及，埃及的偶像在他面前戰慄……到那天，上主將為埃及所認識，埃及要認識上主，並奉獻犧牲和祭品……埃及和亞述將共同敬拜上主」（依19:1-25）。因此，以色列並非雅威唯一的選民，只是選民認識天主的橋樑，是為天主作證，依撒意亞說：「看，我立了你為萬民的證人，為列國的領袖與主宰。看哪！你要召見你不認識的民族，不曾認識你的民族也要奔向你；這都是為了上主你的天主，為了那光榮了你的以色列的聖者的緣故」（依55:4-5）。

雅威從一個有邊界的神，從以色列的保護神，變成一個跨越所有邊界的神明，將所有民族視為自己子民的神明。無疑，這是神學上的一大進步，也更接近神明的本質。真正的神明不可能厚此薄彼，因為沒有任何人與民族不在自己愛的範圍內。在這一問題上，舊約啓示解構了那個時代通行的神明觀。

## 5) 人的誕生

在古代「巴比倫—亞述」文化圈中，論及人之來源的各個神話傳統，也都非常相似。首先，這些神話均承認人與世界中其他動物有著本質的不同，都強調人有著神性來源，其性體內含有神明的成份。

以巴比倫史詩《埃努瑪·埃利什》(*Enuma Elish*)為例，這是一部巴比倫的國家史詩，在國家所有重大節日中均被覆誦，是瞭解古巴比倫人的神明觀、世界觀、人生觀等重要思想的重要史料。這部史詩講述人的來源如下：天上的眾神因為每日辛勤工作日漸心生抱怨，例如月神必須每晚都要升上天空照亮世界，他們也渴望擁有一些喘息的時刻，於是要求主神馬杜克(Marduk)創造一些事物負責承擔眾神的工作。馬杜克同意了眾神的建議，從被殺害的惡神「金固」(Kingu)的屍首中取出一部份血，創造了人類，使其為眾神服役，使眾神卸下辛勞：「我(打算)以血造骨，要造出最初的人，名字就是『人』。我要造出最初的人，諸神的勞役(改由人)來承擔」<sup>12</sup>。

在同樣流行於「巴比倫—亞述」文化圈的《吉爾伽美什史詩》中，關於人的誕生有另外一個版本，認為是大神恩利爾(征服混沌與開創天地的主神)用泥土混著神明的血液創造了男人和女人，其目標是使他們侍奉眾神：「我們究竟要創造什麼？阿奴恩納奇偉大的諸神啊，我們究竟要搞些什麼，創造什麼呢？在座的大神，決定命運的阿奴恩納奇諸神，其中兩名回答恩利爾說：我們斬殺兩名拉木伽神，用他們的血來造人。要讓(從來)諸神

12 《埃努瑪·埃利什》第六塊泥版，見趙樂生譯，《吉爾伽美什：巴比倫史詩與神話》(南京：譯林出版社，1999)，頁211。

承擔的（如今）成爲他們（人）的工作」<sup>13</sup>。

兩部史詩大同小異，都強調人的血液中有神性來源，只是神的名字不同，創造人的目標卻一致。《創世紀》2章7-17節講述了人的誕生來自於天主的創造：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」。顯然，舊約同樣強調人與宇宙間其他造物的本質性區別，強調了人的神性來源與神性維度。由於《埃努瑪·埃利什》與《吉爾伽美什》史詩早於以色列的《創世紀》問世，因此我們有理由相信《創世紀》中關於人的誕生的論述參考了這些史詩。

儘管《舊約》啓示與「巴比倫—亞述」的神話體系都強調了人類有來自泥土的成份，屬於凡間，以及人類身上有著其他世間存在所不具有的神性維度，即來自神的成份。然而，在《舊約》啓示中人的出身則更加高貴：首先，人與其他動物不同，《創世紀》描述天主讓亞當在動物中尋找一個合適的伴侶，但是亞當在動物中「沒有找著一個與自己相稱的助手」（創2:18-20）。這說明在動物界中沒有任何動物與人匹配。其次，人的本質形象是以天主爲模型，「天主於是照自己的肖像造了人……造了一男一女」（創2:27），因此，人是天主的翻版，是「天主第二」。最後，人身上的「生命之氣」乃來自天主的生命之氣，「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」（創3:7），意思是，人與天主分享同一生命。

在《埃努瑪·埃利什》神話中，神明創造人類是爲了做神明的奴隸，然而《創世紀》說天主待人如子，處處照顧人，給人造了美麗的樂園供人居住（創3:8-9）。在古巴比倫神話中，人的職

13 《人的創造》，見趙樂生譯，《吉爾伽美什：巴比倫史詩與神話》（南京：譯林出版社，1999），頁97。

能和存在意義乃替代神明辛苦勞作，然而《舊約》中天主創造人類，是爲了管理天主創造的世界（創2:26）。二者的區別是顯明的，在前者，人類的身份是辛苦的奴隸；於後者，人的身份是管家。關於人類身份的高貴，《聖詠》作者在第八篇中充滿感恩地驚歎說：「當我仰觀你手指創造的穹蒼，和你在天上佈置的星辰月亮，世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？竟使他稍微遜於天神，以尊貴光榮作他冠冕，令他統治你手的造化，將一切放在他的腳下」（詠8:4-7）。綜上所述，關於人的來源、本質及存在意義，舊約啟示均解構了「巴比倫——亞述」宗教中在上述方面的理解。

## 結語

綜上所述，從天主啟示的本質與進程來看，它同時兼具結構性與解構性的特徵。啟示的結構性特徵是啟示發生過程的必然結果，因爲人類是以自身的語境去接納、理解、表達與傳遞天主的啟示。顯然，啟示的這一特徵雖然對天主啟示形成一種人爲的限制與遮蔽，不過是天主啟示必不可少的一環，因爲天主啟示的對像是人，人類作爲天主對話的夥伴，並非以一種平等的身份與天主進行對話。爲了使這種對話成爲可能，天主必須屈尊就卑，使人類能夠在自身條件下理解、接納、表達與傳遞天主的啟示，這就是天主聖言降生成人的目標，因爲他必須用人類能夠明白的語言和行動來展示天主的內在生命。

啟示的結構性特徵乃啟示工程的準備與起始，然而天主啟示的最終目標是進入人類生命、文化與社會中，從內部對其進行除舊更新的解構行動——救贖行動。在起初，天主按照自己的肖像創造了人類，但是人生命的這一神性維度受到了人類罪惡的損

傷。天主啓示的最終目的，不單要修復人類生命的損傷，而且要使人獲得更加豐富的生命：神人合一。

事實上，人類歷史就是天主與人類不斷交往與對話的歷史：一方面，天主不斷嘗試進入人類歷史，期望引導人類的發展方向，提升人類生命品質。這是天主不斷地對人類的生命、文化與社會所展開的解構與再構的行動，也就是天主救恩行動。另一方面，人類在接受天主的啓示時，由於人性的限制所導致的各種形式的負面回應或拒絕，就成了天人交往歷史中需要不斷去解構的「結」。

《舊約》啓示與救恩史的經驗都為我們記載了天主在啓示中的解構性行動的效果。以色列是兩河流域中一個弱小民族，而以色列周圍的巴比倫、亞述、希臘、波斯、埃及等地都擁有更強大的文化與宗教勢力。但經過幾千年歷史的大浪淘沙，後者都已經銷聲匿跡，為歷史所淘汰，而成為僅供考古以及歷史學家憑吊的「遺蹟」。但是，為何前者卻能夠存留下來，並在基督信仰的傳承和與希—羅文化的相互融合中，發展出了征服全世界的基督宗教與文化呢？歸根結底是因為天主在《舊約》啓示中對以色列通傳的資訊包含更多的真理及能量，代表了更為優越的宗教信仰以及價值觀，因此在兩河流域的諸多宗教與文化包圍中脫穎而出，奠定了日後與希臘—羅馬哲學有機融合的基礎，流行五大洲，成為當今世界最大宗教。

天主啓示所兼具的結構性與解構性特徵，並非偶然，而是由天主啓示的本質與歷史進程所決定的。因此，天主啓示的這些特徵不僅展示在了以色列的信仰與文化中，同樣它也應該展示在全世界所有民族的信仰與文化進程中。這一點，對我們中國的基督徒與中國信仰本地化進程是一種啓發，也是一種指導。也就是

說，中國基督徒爲了在中國社會與文化中傳遞天主的啟示與救恩，就必須注意到天主的啟示與信仰對中國的文化、宗教與社會所具有的結構與解構性特徵。

所謂使信仰的表達與傳遞具有結構性特徵，即必須保證信仰的表達與傳遞能夠適應當代中國人的生存語境，能爲中國人所理解與接納。爲此，不少神學家嘗試將基督信仰與中國傳統文化進行橫向比較，力圖發現雙方更多共通、共鳴與共識。首先，這可以降低基督信仰的「他者性」與「違和感」，消除中國人接受基督信仰的障礙；其次，這可以用中國傳統文化中的概念與精神去理解、闡釋與表達基督信仰，增強基督信仰對於中國人的可理解性。毋庸置疑，使基督信仰在當代中國的生存語境中具有結構性特徵，是中國神學本地化中極爲重要的一部份，可以爲中國人接受基督信仰奠定了心理與文化的基礎。

然而，只關注信仰表達與傳遞的結構形特徵，並不足夠。中國神學家從事神學本地化工作時，也必須關注信仰表達與傳遞的解構性特徵，即天主啟示對於中國傳統的文化、宗教與社會所具有的解構和重構的可能性與革命性挑戰。因爲，就基督信仰之本質而言，啟示首先是天主的行爲，它超越了世間所有文化與宗教；是所有宗教與文化的完成。就此而言，中國的傳統文化與宗教思想，是一種未完成的文化與宗教，是一種期待中的文化。而天主的啟示將是它的最終完成。因此，中國神學本地化的工作，必須發現中國傳統文化的「未完成性」特點，或先天缺陷，以此爲天主啟示進入中國文化的切入點，對其展開補充、提升與重構的行動，使之趨向更完美的樣態。因此，使天主啟示在當代中國具有解構性特徵，是中國神學本地化的終極使命。一種沒有解構性特徵的本地化神學，最多只能算是中國文化中的一個新的神話，而非神學！



# 以邏各斯詮釋古典世界中的神話 ——對基督信仰本地化過程中的 理性法則的思考

葛思帕·穆拉<sup>1</sup> 文 王守榮 譯

希臘古典世界以及隨之而來的羅馬世界——不同於古代東方的宗教文化——有一個共同的特點，就是沒有宗教經典或「聖經」，因此也沒有司祭家族，沒有一個屬於它們的宗教傳統。「希臘人並沒有『聖經』或神聖啓示的成果。所以他們沒有固定的、不可更改的神學教義。荷馬史詩和赫西俄德的《神譜》是主要的原始資料。因此，在希臘連一個保護教義的司祭家族都不可能有的」。<sup>2</sup>喬瓦尼·萊奧萊（Giovanni Reale）的這一肯定旨在澄

---

1 噶斯帕·穆拉（Gaspare Mura）：意大利羅馬社會人文科學院院長，拉特朗大學及烏爾班大學哲學系榮休教授；研究領域：西方古代哲學，宗教哲學，當代意大利哲學釋義學研究領域主要代表人物之一。

王守榮：額我略大學在讀哲學博士生，博洛尼亞大學哲學碩士。

2 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate* (Milano: Vita e Pensiero, 1976), pp. 25-26.

清：在希臘能夠有助於哲學誕生的因素之一，恰恰就是由於缺乏「聖經」，以及以嚴格的方式維護這些經典的「司祭家族」，因為這樣，人們就可以自由地展開對真理的研究，同樣也包括宗教的真理。這些真理的唯一導向就是邏各斯（*logos*）這一基礎，也即一種不受限制的思想，一種不受限於司祭權力和宗教教條之制約的思想基礎。這些權力和教條可能會損害到對真理，也包括宗教真理的最基本的理性研究的方法和目的。這也是布萊禮希（Angelo Brelich）在古代宗教史的視野下所認同的觀點。他在《希臘人和諸神》中說道：「關於希臘的宗教，我們首先應該證實的事實可以用否定的形式來表達：我們沒有關於宗教的司祭文獻；我們沒有一般意義上的具有準則價值的『聖經』；我們沒有普遍有效的神聖法律；然而值得注意的是，我們有大量的個別祭獻的神聖法律；我們沒有首領階層發佈的有關宗教的經典。整體而言，我們沒有一種與世俗文獻嚴格區分的神聖文獻。」<sup>3</sup>因此，與古代的其他民族不同，希臘人沒有一種能夠作為他們的「聖經」的文獻；他們的宗教性資源應該在文學的資源中去尋找，比如，荷馬史詩，對他們而言，就代表著神話敘事的文庫，被理解為是對神和人的民族信仰的一種表達。

## 一、詩歌的「神聖」（*sacro*）價值

由此，我們可以得出結論，「對於希臘宗教而言，我們應該即刻適應這樣的思想，即它的直接文獻的確是那些非司祭的、非官方的、非神學的、非規範的、非禮儀的：人們可以在詩歌中，在許多種類的文學中，在象徵性的藝術和成千上萬的碑文中找到」。<sup>4</sup>在古代中東地區的宗教中，希臘宗教的獨特性在於，

3 A. Brelich, *I Greci e gli dèi* (Napoli: Liguori Editore, 1985), p. 39.

4 *Ibid.*

它不僅沒有一本「宗教性經典」，而且自身宗教性的資源也是由非宗教的、文學的和詩歌的文本來維護的。在希臘人的理解中，詩人就如同預言家和「為神所啓示者」（如柏拉圖）；這樣的理解，在每一時代的西方文化傳統中都引起了人們對詩人的崇拜，在浪漫主義時期達到了其巔峰<sup>5</sup>。因此，

為了能夠理解那種可以在非神聖的、非規範的、更非特別宗教的詩歌和文學中所找到的宗教，我們就應該擺脫那些習慣性的思維。我們不僅應該重新認識宗教的概念——它不同於我們已經習慣了的概念——而且，也要重新認識不同的詩歌的概念。我們應該盡可能地去理解，在古代的希臘社會中，詩人是誰。我們在荷馬、赫西俄德和其他詩人那裡會發現，在一首詩歌的開端就會有祈求繆斯（Muse）的詩句；我們也會在拉丁詩歌中找到類似的祈求，甚至在文藝復興時期的詩歌中也能發現。至此，我們即刻會想到，在文藝復興時期的詩歌中所出現的是一種純粹的修辭方法。赫西俄德在其《神

5 在基督宗教影響下的中世紀，人們對《聖經》有非常深刻的認識，但人們仍然在使用但丁的詩歌來慶祝「大詩人」維吉爾的形象，因為大詩人守護著有關詩人靈感的經典傳統；如此維吉爾被尊為穿越墳墓而走向天堂門檻的指引者。在浪漫主義時期，人們將詩人視為「諸神的啓示」，在荷爾德林和施萊格爾（Schlegel）的思想中都有類似的表達；尤其是在歌德的詩中：在《浮士德》中，他以「詩」來歌頌「美」，將其視為「愛」的象徵與走向永恆救贖的指引。因為通過詩歌，「所有的逃亡都只是一種標記」（W. Goethe, *Il Faust*, ed. it. a cura di G. Manacorda (Milano: Mondadori, 1932), p. 421）。陀思妥耶夫斯基本人也是基督徒作家，他對此說道：「美將拯救世界」，因為詩歌的美成了另外一個新世界的畫像和展示。這是神的啓示，就像二十世紀偉大的俄羅斯作家和基督徒殉道者巴維爾·弗洛連斯基（Pavel Florenskij）所深刻思考的（cf. P. Florenskij, *Il valore magico della parola* (Milano: Medusa, 2003); Idem, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo* (Milano: Medusa, 2004)；在海德格那裡，詩歌作品成了一個人們只能在其中聆聽「神聖」聲音的處所；因此，詩歌成了一個有機的具有準確目的性的主題。在其後期的作品中，海德格想要展示的是，詮釋學並不在於對文本的注釋，也不在於對存在（*Essere*）之生存結構的理解分析；從本質上來說，它在於踏上那走向原初語言——那在詩的語言中言說著的語言——的旅程。因此，詮釋學就像走在詩歌中的「神聖」足跡上的旅程：「海德格說，思考講述存在（*Essere*），詩人為『神聖』命名」（*Nachwort a Was ist Metaphysik*）；海德格高道，思應該與感恩和祭祀相結合；詮釋學中的詩性語言的領悟力就在於思；在這裡，思和言的「禮儀性」概念已經非常接近；「思即感恩」（*Denken ist Danken*），詩性之思的經驗會將人導向神聖的經驗；為了進一步理解詩性語言中關於神聖的詮釋學，可以參閱我的著作：*Pensare la parola* (Roma: UUP, 2001)。

譜》開首處就講到，當他正在放羊的時候，繆斯向他講了話；她們交給他一個月桂木的權杖，並將一種神聖的聲音吹進他內。我們可以看到，這些都是對祈求神靈之形式的富有想像力的誇大。對於我們來說，繆斯的啓示只是一種傳統的習慣用語形式而已。可是，我們應該問，在它變成一種「形式」之前，它究竟是什麼？以及它與哪種事實是相對應的？赫西俄德，一個農民，正是以接受了來自繆斯的恩賜——真理的名義，而具有了強烈的「感召」——我們使用這種直到今天都只能以象徵的意義來理解的詞語——他不僅感受到自己有義務去講述諸神的起源（在其長詩《工作與時日》*Opere e giorni*中），而且還要講述如何以正確的方式耕種土地，以及如何以正確的方式去生活，同時他還提出了一些嚴厲的警告，以約束那些「國王們」。很明顯，他所指向的是貝奧蒂亞（Beotico）的一個不起眼的小城鄉中的小紳士們，因為他們掌握著司法權力。儘管屬於不同的等級，但是在這種情況下，這個希臘的農民——詩人的行為與同時代的希伯來的先知們，並無太大的不同。

希伯來的先知們接受了天主的話語，並嚴厲地警告和批評「上主的司祭們」……但是我們不應該只考慮這些個別的案例。不僅詩人們自認為接受了「啓示」，而是整個社會也認為他們就是這樣的——如同在希伯來人的社會中一樣，人們認為先知接受了啓示。從這種眾所周知而又非凡的威信中可以間接得出：他們本身就在後代子孫的記憶中變成了傳奇的、超凡的大人物；與此同時，他們的作為也被普遍傳頌——在由文字記錄下來之前的幾個世紀都是口口相傳的——從一個角落傳遍了整個希臘世界。在公開的大型節日中，即向神祭獻的宗教節日中，他們的詩歌由專門的詩歌吟誦者唱出；他們全憑記憶，並且吟誦的技巧特別地專業。<sup>6</sup>

6 A. Brelich, *I Greci e gli dèi*, pp. 40-41.

以這樣的方式，詩人們幾乎成就了一本希臘人的「聖經」，「意思是說，第一階段的希臘文化在荷馬史詩中優先考慮的主要是精神要素；從中汲取生活的模範形式，以及對幻想的刺激。總之，這些全都是他們形成自己精神的基本要素」<sup>7</sup>。此外，對荷馬史詩的簡單閱讀理解，也證明瞭這些要素是如何脫穎而出，而有別於其他古代東方「聖經」中的宗教敘述；也證明瞭在荷馬史詩中，或許正在孕育著一些要素——這些要素接下來將會通過哲學的反思而發展。首先，儘管荷馬史詩富有奇異幻想的色彩，但也並沒有那些可怕的、怪異的、畸形的描述，就像在古代許多神話詩歌中卻經常發生那樣。相反，荷馬史詩卻由格律與和聲的含義主導著；這種含義構成了後來的哲學純思辨的重要論述之一。另外，在荷馬史詩中，並沒有那些對毫無關聯的事件或情節的純粹敘述，反而表現出了對促成事件之原因和終極原因的持久探索；而原因的研究也成了純思辨哲學中的基本要素。正如耶格（Jaeger）所言，在荷馬那裡「既沒有純粹被動地對傳統的接受，也沒有簡單地對事件的敘述，而只有對在不可分割的因果關係中的不同歷史階段之事件的內在必然發展的敘述……這種發展並非像在時間中無力地延續般展開，也就是說，在每一個環節都有充足理由的原則；每一個事件都有嚴格的心理動機。」<sup>8</sup>作者繼續說道，由此可以得出，「事實是在它的整體中呈現的：哲學思想用理性的形式把它呈現出來，而敘事詩則以神話的方式加以呈現。人在宇宙中的位置是希臘哲學的經典主題，也是在荷馬那裡時刻呈現的主題。」<sup>9</sup>因此，荷馬史詩被認為是希臘文化的「聖經」。儘管在這裡採用了「聖經」這一詞條，但還不具

7 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 21.

8 W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. I (Firenze: La Nuova Italia, 1953), p. 110.

9 *Ibid.*, p. 113.

備近東「聖經」的任何一個特徵，諸如希伯來人的《聖經》，或是蘇美爾—阿卡德的「聖經」。我們不應該將荷馬史詩理解為神啓示的結果，而是來自詩人靈感的作品；詩人們的靈感分享著「諸神的恩寵」（柏拉圖）。在這樣的作品中，匯聚了一個民族的精神、他們的道德信仰、宗教信仰、還有他們能夠從一個演說家成為詩人、大詩人的能力。

## 二、希臘—羅馬宗教的「國家」特徵

拉斐爾·貝塔佐尼（Raffaele Pettazzoni）是偉大的宗教學者之一。他把古老的宗教劃分為兩種基本的類型：國家宗教和超越國家的宗教。<sup>10</sup>這些超越國家的宗教，如基督教、佛教、伊斯蘭教、摩尼教、祆教等，有一些共同的特徵：擁有一個創始人、一個救世理想、一種傳教活動。最重要的是，那些擁有合乎教規價值的「聖書」。換言之，那些追隨者是為信仰所約束的。相反，那些「國家宗教」僅限於一個單一的國家；它沒有擴張的計畫，沒有將世界之外的救贖作為目標，而是將公民們的福利和繁榮作為目標。因此，國家宗教的建立不是出自一個創始人，而是隨著一個城市、一個國家的誕生而誕生的；並且，國家宗教沒有那些具有教義價值的，或是具有束縛力的合乎教規的「聖書」；其唯一的價值在於文化的實踐活動，比如，對所屬的國家表示忠誠，其首要的任務是鞏固國家內在的凝聚力。希臘宗教和羅馬宗教尤其如此。在這樣的宗教中，因為公民—國家之關係的重要性，因此由嚴格的禮儀形式所舉行的文化實踐活動也就變得十分重要，且被認為是由《共和國編年史》（*Annales della Res Publica*）所規定的「神聖的」儀式——儘管在這裡這一詞語不同於普通應

10 Cf. R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico* (Roma: Perrella, 1953), pp.1 ss.

用上的含義，而是「奧古斯都」（Augustus）的意義<sup>11</sup>。事實上，瓦羅乃（Marco Terenzio Varrone 116-27 A.C.）區分過詩人們的宗教——即神話的宗教（*theologia mythica*）、哲人的宗教——即對「宗教真理」（*theologia naturalis*）的純思辨性研究，以及一個旨在鞏固國家內在凝聚力的宗教（*theologia civilis*）。總之，宗教是有機地建立在制度之上，作為公民道德的、公眾倫理的基礎。按照羅馬人的意義來說，宗教和國家是同時誕生的。宗教保證國家的秩序、穩定與道德活動，且宗教並不關心個人對神話的信仰，或是個人對哲學家之學說的支持；其惟獨關心的是公眾文化的實踐，即公民對共和國的忠誠。因此，在《神聖制度的城邦》（*Divina Instituta Urbis*）中文化實踐佔有重要的部份。<sup>12</sup>如果人民建立城邦的主要目的是選擇與詩人們，即神話的創造者們結盟，而非與哲人們結盟，那麼這不是因為神話中關於神聖的真理更偉大——與哲學思辨相比較的話——而是因為神話的語言更貼近民眾的感覺。這也解釋了為什麼希臘神話會進入到羅馬人的世界中。<sup>13</sup>

國家宗教也被稱爲「奧林匹克」宗教。奧林匹克是荷馬給諸神指定的地方。此外，在希臘——羅馬的世界中還存在一種所謂的「神秘的宗教」。拉斐爾·貝塔佐尼說道：「這一類的宗教不可以被插入到上述兩大類型的宗教中，它是一種神秘的宗教。神秘

11 Cf. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, ed. it. a cura di F. Jesi (Milano: BUR, 2001), pp. 125-133.

12 關於羅馬的文化實踐，杜梅澤爾（G. Dumézil）明確指出：「第一個區別就是公眾祭獻和私人祭獻之間的區別；公眾祭獻是爲了羅馬整體之利益，並有利於政府各部門（法院等）的益處；而私人祭獻卻是爲了個人的利益，或非官方之團體之利益……在私人祭獻的典禮上，國家會加以管制，以防擾亂社會秩序，並確保國家祭祀典禮的順利進行（參閱 *Ibid.*, p. 474）。

13 應當指出，對於佩特佐尼（Raffaele Pettazzoni）來說，不僅希臘宗教和羅馬宗教屬於國家宗教，大多數古老的宗教也都屬於國家宗教：埃及、巴比倫、赫梯、印度（佛教前身）、波斯（瑣羅亞斯德教前身）、阿拉伯（伊斯蘭教前身）。今天，中國的儒教與日本的神道教也都可以劃分爲國家宗教。

的歷史環境就是希臘—羅馬世界。其中一些神秘的故事形成於希臘：埃萊夫西納的、安達尼亞的、薩莫色萊斯島的、以及俄耳甫斯的神秘宗教儀式；而其他的一些神秘宗教則來自於其他的地域和文化環境，並滲透到了古典世界中：弗里吉亞的神秘宗教儀式（阿迪斯的），埃及的神秘宗教儀式（中奧西里斯的），波斯人的神秘宗教儀式（密特拉的）。<sup>14</sup>神秘的宗教儀式也與國家的起源有著密切的關係；此外，神秘的宗教儀式沒有施行過真正的傳教行爲，也沒有獲得一部特別的「聖經」——唯獨在俄耳甫斯的墓地裡找到了一些具有文化形式的碎片。<sup>15</sup>然而，由於共同的救世特徵，神秘宗教儀式「證明了其與超越國家的宗教之間有著更爲顯著的相同點。或許可以這樣說，首先，那一顯著的特別的救世特徵是每個神秘宗教的本質中所固有的。神秘宗教存在的真正理由在於這樣的事實中，即他們向那些加入團體者許諾了救恩。由於這樣的拯救更多地指向來世的生命，所以末世論在神秘宗教中佔有核心的地位。」<sup>16</sup>

俄耳甫斯主義的神話創始人是色萊斯的詩人俄耳甫斯。他反抗了荷馬的英雄和諸神的力量；這是一個人最內在和最精神性的層面。從6世紀起，俄耳甫斯主義的信仰就開始在希臘傳播。我們可以將其概括如下：它相信神的根源居於人內，是由於原罪而被放逐在肉體內的；神的根源是不死不滅的，所以他可生活在肉體內；爲了達到不朽的生命，並擺脫在時間內的輪迴的鏈條（轉世），俄耳甫斯的生命需要通過苦行禁慾來得以淨化。藉著俄耳甫斯主義，而產生了第一個靈魂（魔鬼）和肉體（靈魂贖罪的地方）二元的概念：也即第一次，人在自己身上看到了兩個互相鬥

14 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 4.

15 Cf. G. Colli, "Nota Introduttiva", in *Frammenti orfici*, a cura di G. Arrighetti (Milano: TEA, 1989).

16 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 5.

爭和對立的原則，因為肉體被看作監獄，被看作是魔鬼受懲罰的地方。<sup>17</sup>

現在，希臘人用規範的模式，也可以說是獨有的模式，在他們的宗教（奧林匹克的宗教和神秘宗教）形式之間，獲得了宗教與哲學在結構上的關聯。如此可以肯定，哲學將神話的、神秘的，以及各種未解決的問題引向了概念和理性思辨的層面上。德國哲學家策勒（Eduard Gottlob Zeller）深入研究過希臘宗教之間的聯繫，尤其是對奧林匹克宗教的形式，以及希臘哲學的誕生，進行過深入的研究。他將希臘哲學的誕生理解為是對神話的詮釋，即對那些構成了希臘宗教基礎的詩性的、神聖的文本的詮釋。<sup>18</sup>正如萊奧萊（Giovanni Reale）所注意到的，策勒忽略了對神秘宗教的考量，而唯獨特別地考量了奧林匹克宗教。<sup>19</sup>關於奧林匹克宗教對希臘哲學誕生的影響，策勒的觀點是無可辯駁的。因此，哲學就像是「神話的詮釋」，是在神話中以象徵性的語言來表達對真理內涵的詮釋，並以邏各斯的能力而使這真理成為普遍的真理。神話（*mythos*）與邏各斯（*logos*）之間的關係，構建了對宗教神話之詮釋的主導地位。因此，從起初，哲學就是對「宗教語言」的「詮釋學」。所以，如果希臘的大眾宗教是一種「自然主義的」宗教，那麼「自然主義的」就成了希臘最初之思辨性的顯著特點。人類的本質和荷馬諸神的本質是同一的；他們之間的區別只在於：諸神是永遠年輕而不朽的。由此，在倫理的層面上，「所有那些對於人來說是自然的事物，對於神來說也是合法的；越具有神性的人便越能夠以強而有力的方式展現出人性的力量。本質上，宗教義務的完成就在於：人要為了神的光榮而

17 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 27.

18 Cf. E. Zeller, and R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I (Firenze: La Nuova Italia, 1943).

19 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 23.

行動，這與人自己的本性是相符的。」<sup>20</sup>最初的希臘哲學是「自然主義的」，因為他們植根於「神話」中的宗教就是「自然主義的」。然而，與神話比較起來，哲學的新穎之處在於對神話的獨特「詮釋」。的確，眾所周知，更為經典的神話理論就是認為，應該以和邏各斯相對立的方式來詮釋神話的意義。在這一方面，在內斯特爾（W. Nestle）的作品中有非常重要的研究。<sup>21</sup>然而這樣的解釋在今天的學者當中，已經愈來愈少了。如果從倫理層面來講，策勒的觀察是對的，但是就像萊奧萊（Reale）所看到的，他的這些觀點並沒有關注「神秘的」宗教，尤其是關於俄耳甫斯主義——它將人類學的二元論帶入了倫理學當中，這一點將來會在畢達哥拉斯、蘇格拉底和柏拉圖那裡得到發展；策勒認為，關於世界起源（赫西俄德）和世界之管理（荷馬）的神話解釋，把希臘的邏各斯引入到了對「起源」概念的陳述中。起源之為起源，其本身就不可能是「被起源者」，就像赫西俄德的「混沌」（*caos*）及有「原因」的「混沌」那樣；這裡的原因，不僅是物理上，而更是「形而上學的」（柏拉圖，亞里士多德）。前蘇格拉底時期的全部哲學都稱為「自然主義哲學」；其所討論是有關「起源」和「原因」的神話問題；但卻是在理性的意義上展開討論的——這應該從更普遍的意義上來理解——因此，它已經擺脫了純神話的敘述。從根本上來講，就像萊奧萊所說的：「正是希臘人創造了哲學和科學，而非其他民族；希臘民族也先於任何其他民族而達到文明的層面」<sup>22</sup>；這要歸功於這樣的事實，即希臘思想「完成了從功利主義的技術和神話而走向毫無偏見的、純粹的科學的決定性的一步」，因此，希臘思想就成了真正科學和哲學的創造者——在這裡，科學是一種邏輯的系統；哲學是一種理性

20 E. Zeller, and R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, p. 105.

21 Cf. W. Nestle, *Von Mythos zum Logos* (Stuttgart: Kröner, 1942).

22 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 20.

的認識與日常普遍事實問題的解決方案。」<sup>23</sup>

神秘宗教並不會逃避「邏各斯」的詮釋。事實上，俄耳甫斯主義將人本身擁有神的根源這一觀念引入到了希臘哲學中，這根源就是蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德所稱的「靈魂」。被俄耳甫斯主義引入到哲學中的尤其是這樣的觀念：德行不僅僅在於荷馬英雄的美德（*areté*）中，而更在於內在的精神層面。「如果没有俄耳甫斯主義，我們就無法解釋畢達哥拉斯、赫拉克利特、恩培多克勒，當然也解釋不了柏拉圖，及其追隨者們。」<sup>24</sup>然而，還需要注意的是，無論面對荷馬宗教，還是面對神秘宗教，希臘的邏各斯已經實現了一種詮釋學；儘管我們應該尊重神話的象徵價值，但詮釋學所要理解的是更深刻的真理；而這種真理只有在真理之普遍性的背景中，藉著邏各斯的嚴謹性力量才能得以表達。如此就發生如下的事實：從泰勒斯開始的第一批希臘哲學家們對萬物的「第一起源」的研究，還有自阿納克西曼德開始的對「没有起源的起源」這一概念的闡釋，就取代了赫西俄德的「諸神和人類的家譜」的思想——在這裡，耶格（Jaeger）的思想是具有權威性的，他認為上述的「起源」後來被賦予給了神的概念<sup>25</sup>；此外，自柏拉圖開始的對存在之形而上學的「原因」的研究，取代了在荷馬諸神的奧林匹克世界中的人類行為之「原因」的研究；從蘇格拉底開始，再到柏拉圖和亞里士多德的對理性和精神性的「靈魂」之本質的思辨，代替了俄耳甫斯神話中「人內的神性起源」的研究。因此，在希臘文化中哲學的邏各斯完成了一種全新的對「神聖文本」詮釋學。這在古代的任何宗教傳統中都是絕無僅有的。

23 E. Zeller, and R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, p. 99.

24 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 28.

25 Cf. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it. di E. Pocar (Firenze: La Nuova Italia, 1982).

### 三、柏拉圖和利科（Ricoeur）的「神話（*Mythos*）」 與「邏各斯（*Logos*）」

如果詩人們的象徵性語言所表達的「神話」是以典型的方式代表著希臘的宗教，及其與「神聖」的關係模式，那麼，柏拉圖獨特的「神話詮釋學」就構成了其最基本的不可缺少的階段；其最終的目的是讓人明白，在西方文化中所發生對「神聖文本」之詮釋的不同面向。

事實上，在對「神話」的解釋上，柏拉圖有其獨特的觀點，我們可以在兩個端點之間找出其「中間點」來討論：一方面，他認為神話就是一個純粹的、虛假的傳說，並非是對事實的理性解釋；因此應該徹底地用邏各斯替代它；另一方面，他認為，即便是在詩歌與象徵語言的表達中，神話也是真理的「唯一」可能的呈現。這兩種對神話的極端解釋，也可以在現代的兩大哲學傳統中互相比照：黑格爾的哲學和海德格的哲學。如果黑格爾說：「神話是人類教育學一部份，因為它激勵人去參與這方面的內容；但是在神話中思想為感性的形式所幹擾，而無法表達思想想要表達的東西。因此當概念成熟之後，就不再需要神話了」，<sup>26</sup>那麼他所表達的是針對神話詮釋的「理性主義」觀點；他想要把神話與幻想性的表像形式相關聯，而這種形式是無法給人提供對事實的成熟詮釋的，因此這種形式是低於邏各斯的概念化理解的。與此完全相反的是，海德格和他的學派將「神話」理解為「象徵性思想」的最高表達方式；它超越了理性的邏各斯；而且他們還把柏拉圖著作中出現的神話解釋為「神話—學」（*mito-logia*）；認為其

26 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna (Firenze: La Nuova Italia, 1964), p. 172.

中蘊含著柏拉圖思想的真實意義。<sup>27</sup>而萊奧萊對柏拉圖神話的解釋正處於這兩個極端之間。對於他而言，「神話在邏各斯那裡尋求的是闡釋，而邏各斯在神話中所尋求的是圓滿完成。」<sup>28</sup>換句話說，從高爾吉亞（Giorgia）開始，也即在蘇格拉底所傳授的對「神話言說」低估之後，柏拉圖開始將神話理解為一種象徵性的語言，其最深刻的真理唯有藉著邏各斯才能被揭示出來；在這裡他並沒有放棄理性的方法，而是再次承認了詮釋的根本價值。「當理性達到其極限時（或者被認為是極限時），柏拉圖將以直觀的方式超越這些極限的任務交給了神話的力量，如此而使理性的力量得以圓滿完成，為將精神提升到一種超越的視野，或至少達到一種超越的狀態。」<sup>29</sup>柏拉圖藉著蘇格拉底的口，回答了那些輕視神話的詭辯派的理性主義思想；在《高爾吉亞篇》對話錄中，針對在陰間的靈魂神話，他說：「你會覺得這是和藹可親的老人們講述的傳說；所以你輕視它……但你要注意……你們無法證明，人應該生活出一種不同於此的生活，而且對於我們來說，即使在陰間，這種生活也是有用的。」<sup>30</sup>在《斐多篇》中，針對有關彼岸中靈魂之命運的神話，以及靈魂不死不滅的信念，柏拉圖再次證實了他對於神話的中立觀點，「在構建它的同時，將其幻想的層面予以去神話化處理」<sup>31</sup>。柏拉圖在《斐多篇》中，從理性的角度證明了靈魂的不死不滅，並講述了陰間的神話，他說：「當然，就像我所陳述的，認為那些事物確是如此，這對於智者來說是不恰當的；但是認為這一事物或某些類似的事物或許應該發生在我們的靈魂及其居所上——在證明了靈魂不死之後——我覺得這是合適的，並且也值得我們冒險去相信它，因為敢

27 Cf. W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos* (Berlin: De Gruyter, 1971).

28 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 28.

29 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 18.

30 Platone, *Gorgia*, 527 a-b.

31 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 127.

於冒險總是美好的！我們需要懷著這些信念，在我們自身身上施以魔法：因此，我在繼續著我的神話，已經有一段時間了」。<sup>32</sup>所以，一方面，柏拉圖「警惕讀者們不要從字面上去理解神話，同時他也再次肯定了神話的超越性隱喻的能力」；如此我們就可以和萊奧萊一致認為，「這裡包含著正確地理解柏拉圖的整個神話——邏輯學的唯一關鍵」。<sup>33</sup>這意味著，柏拉圖關於神話的獨特觀點：他不僅拒絕詭辯派的理性主義思想，而且也拒絕天真地相信神話中的那些幻想性的真理。相反，他所接受的是，將神話視為象徵的語言，以表達邏各斯以自身的工具所無法證明的事物；正是在柏拉圖的這些成果的基礎上，我們才能夠視其為真實的，而且也是「可信的」：「神話不使邏各斯屈從於自己，而是激勵邏各斯，使它多產……因此，從某種意義上來說，神話豐富了邏各斯。總之，這是一個在被創造的同時，也被去神話化處理了的神話；它被邏各斯去除了那些幻想的成份，而只保留了其隱喻和直觀的能力」。<sup>34</sup>

保爾·利科（Paul Ricouer）以啓迪性的方式闡明了去神話化（*demitizzazione*）和解神話學化（*demitologizzazione*）之間的區別：第一個概念，受到了理性主義的啓迪，要排除神話中任何真理的意義；這是在每個宗教文本中都體現出的層面；但是第二個概念卻承認，在神話中有一種對真理加以詮釋的取之不盡的源泉；但是這真理只能以具有普遍性意義的邏各斯的語言來表述。關於利科的詮釋學，在他的大多數作品中他都致力於對詩歌、神話和宗教文本之語言的研究；尤其需要強調的是神話語言和宗教神聖語言的象徵性內涵，為能重新恢復存在的宗教性和

32 Platone, *Fedone*, 114d-115a.

33 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 127.

34 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I. *Dalle origini a Socrate*, p. 19.

超越性意義。<sup>35</sup>對於利科而言，詮釋學本身包括兩點：首先，詮釋學肩負著對神聖文本和神話中的幻想元素進行「批判」的艱巨任務；其次，詮釋學有責任成為意義的重建者。因此，為了展開一種「解神話化」的工作，就要超越所有破壞性的去神話化的思路，也即要展開一種並不限於批判，而是要走向存在與神聖意義之真正恢復的解釋學。<sup>36</sup>如果現代和當代的大部份詮釋學思想都只在於對神聖文本的批判，且經常具有破壞性的批判，那麼我們就需要發展一種具有意義重建性質的詮釋學思路；儘管這一思路也是始於批判，但它是為了超越批判，超越神話——詮釋的概念，以恢復神話——象徵的概念。這種藉著象徵符號的理解而具有意義恢復性質的的詮釋學，被利科稱為「解神話化」的詮釋學——它與去神話化的思路正好相反——因為它超越了純粹的歷史——批判的方法，而走向普遍真理的視野，走向理性的誠實和謙遜，以及客觀理解的視野：「為了相信需要理解，但是為了理解也需要相信。」<sup>37</sup>如果對於利科來說，「去神話化」只是一種具有破壞性，而無建設性的神話批判，那麼，「解神話化」就是一種走向真理的詮釋學的任務，就意味著「承認神話為神話，但目的卻是釋放神話的象徵性基礎」。為此，利科繼續說，「我們需要講解神話化，因為在這一思路中，人們所破壞的並不就是神話，而是將神話囚禁起來的思路，即神話的虛假詮釋」。<sup>38</sup>換句話說，走向真理的詮釋學所具有的批判性，並不只在於對神話的幻想層面進行批判（去神話化），而更在於對這種去神話化之批判本身進

35 Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (Paris: La symboliquedu mal, 1960); trad. it. *Finitudine e colpa*, di M. Girardet (Bologna: Il Mulino, 1970), pp. 626-628.

36 Cf. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione: a colloquio con Francois Azouvi e Marc de Launay*, ed. it. a cura di Daniella Iannotta (Milano: Jaca Book, 1997).

37 Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (Paris: La symboliquedu mal, 1960); trad. it. *Finitudine e colpa*, di M. Girardet (Bologna: Il Mulino, 1970), p. 197.

38 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, and G. Colombo (Milano: Jaca Book, 1995), p. 349.

行批判；因為去神話化的批判所要求的是對神話進行詳盡而合理的詮釋，但卻並不理解那與我們的生存意義相關的象徵性本質。

「因為神話不再可能是一種解釋；解神話化的主導性動機就是對神話的起源性意圖的排除。當我們放棄瞭解釋的企圖時，神話就會展現出其解釋和理解的能力；這就是我們在後面所要談的象徵性功能，也即發現、揭示人與神聖之聯繫的能力。」<sup>39</sup>

柏拉圖對神話解釋的觀點似乎也是如此。「如果想瞭解柏拉圖，就需要讓神話發揮自己的作用和能力，就像邏各斯所具有的作用那樣……無論那些想要刪除神話，以利於純邏各斯的人，還是那些想要將神話置於邏各斯之前與之上，以超越邏各斯（神話—學）的人，都是錯誤的」。<sup>40</sup>如此，柏拉圖為西方思想留下了一個基本的詮釋學典範；它既超越了那些面對神話與神聖文本的激進的理性主義思想，也超越了那些在神話和神聖文本中所表達的宗教迷信的天真信仰；柏拉圖使人在詮釋中看到了邏各斯的真正角色之所在。對於柏拉圖來說，邏各斯也會以厄洛斯（*Eros*）的形象而出現。他是「佩尼亞神（*Penia*）和波洛羅斯神（*Poros*）的兒子」，「處於無知和智慧之間」<sup>41</sup>，是諸神與凡人的仲介，也是哲學的象徵。正如，蘇格拉底在《申辯篇》中所證實的：「唯獨神是智者」；事實上，哲學並不意味著對智慧的絕對擁有，而是對智慧的愛：「因此，愛就是在更圓滿的意義上的哲學家。索菲亞（*Sophia*），即智慧，唯獨由神所擁有；無知屬於那些完全遠離智慧的人；而哲學正是屬於那些既不無知又不智慧的人們；他們不擁有智慧，但渴求智慧，永遠是在追尋；並且他所找到的，也會失落，或者他還會繼續尋找，就像情人那

39 P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet (Bologna: Il Mulino, 1970), p. 249.

40 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, II, pp. 19-20.

41 Platone, *Convito*, 203 c-e.

樣……愛就是對美、善、智慧、幸福、不朽、絕對的渴望。」<sup>42</sup>

#### 四、普魯塔克，神話的詮釋學和希臘文化

針對邏各斯和神話之間關係，柏拉圖代表著一種基本的理解範式，因為正如利科所表述的，他對神話進行解神話化處理，這既超越了理性主義的激進的去神話化思路——比如高爾吉亞的思想——也超越了對神話中的那些純幻想成份不加批判地接納的態度，尤其是在希臘化時期——那時希臘的邏各斯似乎尚未知道以適當的方式去反對那些已經傳遍整個東方的神話的影響力。事實上，還有一個完全獨特的關於希臘神話起源的問題，這一問題後來影響到了基督宗教文化。關於希臘神話，及隨之而來的羅馬神話的歷史起源問題，是我們應該加以強調的問題。也就是希臘人從起初就與埃及人之間有一種特殊的關係；這一關係在基督紀元最初的幾個世紀中，就已經藉著對神話的不同詮釋方式而深深地影響到了基督文化。是的，這種尤其流行在羅馬時代的理念，在今天已經落伍了。根據那些東方文化研究者的作品，整個希臘哲學應該都是源自於東方的神話學，尤其是源自埃及的神話學。但是策勒（Zeller）<sup>43</sup>和約翰·伯內特（John Burnet）<sup>44</sup>的經典研究最終駁斥了這種毫無根基的、旨在詆毀希臘哲學之原創性的論點。今天，我們可以用蒙多爾福（R. Mondolfo）的話來對此加以總結：「……這些從東方文化中吸收的元素或啓發，都不能全然否定希臘思想原創性成就。希臘思想經歷了從功利性的技術和神話，到純粹無偏見的科學這一決定性的過程。它首次系統化地確定了邏輯的需求和理性思辨的需要：希臘思想是作為邏輯思想

42 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, II, p. 157.

43 Cf. E. Zeller, and R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, pp. 21ss.

44 Cf. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4<sup>th</sup> ed (London: Adam and Charles, 1930; 1971), § X.

體系的科學真正創造者，也是作為理性認識和對普遍現實問題與生活問題之解決方案的哲學的真正創造者。<sup>45</sup>因此，如果埃及及其宗教智慧影響了希臘人及希臘神話，是毫無疑問的，那麼希臘人對埃及神話學的改變也是不容置疑的。關於這一點，只要我們回憶一下以下事實就能夠明白：柏拉圖在其《費德羅篇》中講述了埃及的托特（Toth）神話，但其並不是將其作為事實來運用，而只是用以證明自己的哲學觀點，即口傳文本對書寫文本的優越性的觀點，如此而使由邏各斯所主導的概念化超越了神話的「幻想」。這種與埃及及其神秘的宗教智慧與神話的關係，一直持續到基督宗教時代；這對於理解希臘化時代所發展的特殊的神話詮釋學，是極其重要的。

普魯塔克寫道，由於他在該地區的多次旅行，他知道這種與埃及及其神話的關係，甚至可以追溯到哲學的起源處：「很顯然，這些希臘人：梭倫（Solone）、泰勒斯、柏拉圖、歐多克斯（Eudosso）、畢達哥拉斯，以及萊克格斯（Licurgo），他們都來過埃及，並都會見了他們的司祭。尤其是畢達哥拉斯，似乎在這裡很受感動，而且也很崇拜那些人，甚至將他們的那些象徵性和神秘性的成份灌輸到了自己的學說中，而使其以一種神秘的形式再現。事實上，畢達哥拉斯的大部份規則與所謂的古埃及象形文字所書寫的著作，並無太大不同」。<sup>46</sup>然而，作為希臘精神的繼承人普魯塔克繼續補充道：「因此，當你聽到埃及人所講述的有關諸神的流浪、分裂和其他此類的冒險故事時，你應該記得我們之前所講過的，不要相信這些故事完全與所發生的事實相符。」<sup>47</sup>如果希臘神話學和希臘哲學與埃及的關係是不容置疑的，「埃及

45 E. Zeller, and R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, p. 99.

46 Dario Del Corno, "Introduction", in Plutarco, *Iside e osiride*, tr. it. e note di M. Cavalli (Milano: Adelphi, 1985), p. 68.

47 *Ibid.*, p. 69.

宗教和希臘宗教之間的關係，隨著埃及為希臘所統治，而開始了一個雙向的轉變過程：埃及接納希臘宗教的思想，同時希臘也受到了埃及宗教的影響」，<sup>48</sup>那麼這個關係並不意味著一種純粹的從屬關係；更好說，這意味著埃及神話學的一種改變；無論在神話作品中，還是希臘哲學作品中都是如此。

很快亞歷山大城就變成了這種完全特別的共生現象的中心。這一現象是在希臘化時期在希臘文化和埃及神話之間所產生的。「亞歷山大城是一座新的城市，所以它要求一個新的神……對當地神的敬禮應該能夠保證他們城市的生存和繁榮。但是，亞歷山大城是由希臘人在埃及領土上建立的。在這一特殊的情況下，新的敬禮也應該符合這樣的要求，既不僅要滿足當地埃及人，也要滿足希臘統治者。自然地，隨著希臘人和埃及人的接觸而自然地發展出了不同形式的混合宗教。但是在亞歷山大城宗教敬禮之建立的情形下，我們所要面對的是一種特殊的、罕見的、有關混合宗教禮儀的有意識、有意向的創造之個案。」<sup>49</sup>「塞拉比斯」（Serapide）就是這一新的混合宗教禮儀的名字。這是從歐西里斯（Osiride）而來的名字。如此，亞歷山大城就變成了一個宗教混合論的中心，一直持續到基督宗教時代最初的幾個世紀。

但是，如果說塞拉比斯「是一個新的神，一個特意被創造出來的沒有神話的神」，<sup>50</sup>那麼，他就只能是一個由混合宗教所主導的神，一個先在希臘而後在羅馬立足的埃及諸神中的一個神。正如希羅多德所說的，這裡所說的諸神尤其應該是「伊西斯」（Iside）和「歐西里斯」（Osiride）所原創的神。「在希臘，有關對伊西斯之敬禮的第一手資料是公元前333-32年的比萊埃夫斯

48 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 96.

49 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 97.

50 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 98.

（Pireo）的碑文。此碑文證實了當地聖殿的存在。」<sup>51</sup>但顯而易見的是，在希臘，有關伊西斯和歐西里斯的敬禮，在喜劇作家菲勒蒙（Filemone）的文學作品中被首次提到；然後也出現在了喜劇詩人特奧菲羅（Teofilo）那裡。「更有意義的是，這些埃及宗教儀式的痕跡首先是在以平民生活為主題的戲劇中找到；這些戲劇都是在嘲笑那些散佈在低層人中間的信仰。」<sup>52</sup>對於希臘精神來說，是很難盲目地接受那些神話中的傳說的，即使這些傳說是來自埃及宗教信仰所維護的神秘智慧，他們也不會接受。為此，在吸納埃及神話的過程中，希臘人是不會像埃及人那樣將其視為信仰來接受，相反，而是將其視為自己的神話來對待，即將其視為一種應該由邏各斯來啓示的象徵性語言的內容。

現在，有關這一典型的希臘神話的詮釋學，普魯塔克的作品及形象就是一種典範。他是生活在公元2世紀的宗教與文化氛圍中的柏拉圖主義者；那時，希臘哲學與那些不僅僅來自埃及，還有來自整個近東的宗教神話相混合的現象，是非常突出的。所以，普魯塔克在他的作品《伊西斯和歐西里斯》（*Iside e Osiride*）中，儘管採用了埃及的神話，但卻並沒有摒棄希臘精神，即要解密全部真理之內容，摒棄其中任何的幻想性元素，並在邏各斯的指導下為神話詮釋學指出準確的規則。普魯塔克筆下的古埃及人是「非常古老的，而且掌握著各種知識」；「然而，儘管普魯塔克的力量正在逝去，但他依然堅信，海拉斯（*Ellade*，指古希臘）遲早會再次找到他過去的可靠性，而再次偉大起來；對普魯塔克來說，這種信念已經足夠了。」<sup>53</sup>由普魯塔克所描繪的希臘及其神話，是對沒有邏各斯的神話學，即埃及神話學的超

51 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 96.

52 R. Pettazzoni, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, p. 97.

53 D. Del Corno, "Introduction", in Plutarco, *Iside e osiride*, p. 13.

越。「在荷馬呼求諸神的所有格言中，這一詩句是最美的：『雙方共有同一的血統和祖國，但宙斯首先出生，並知道的更多。』這句話揭示了宙斯的統治權是至高神聖的，因為無論論知識還是論智慧，他都是最古老的。」<sup>54</sup>普魯塔克繼續說道：「人類所需要的其他東西，上帝很簡單地給了人類了；但是思想和理性的官能（邏各斯），他只給了人類一部份，因為這些是唯獨上帝所擁有和所屬的。」<sup>55</sup>面對東方宗教神話的上升，希臘人普魯塔克提出了對古希臘精神——不在於神秘的智慧，而是像蘇格拉底所指出的那唯獨屬於人的智慧——的超越，所以邏各斯本身理應視自己為宙斯所給予的最優越的禮物。「應該再次重申，普魯塔克是一個真正的希臘人，他接受了那些暗含著對古希臘諸神之背叛的概念所具有的所有人性與宗教性的意義；而希臘諸神是他所堅定地宣誓的信念。在他所講的歐西里斯和伊西斯的故事中，有一些非常美好段落：當人們看到這些故事的時候，彷彿看到了一個在超自然境遇中的愛情奇遇和死亡冒險活動，而不像是關於神聖的敘事。無論當他在重新思考埃及環境中的純理性思辨時，還是當他根據希臘哲學的啓發而對其意義進行延伸解讀時，他的興趣都集中在這些神話的象徵意義和形上學的尺度上。」<sup>56</sup>那麼，其結果就是，「作者的目的是不再是提供資訊，而是提供詮釋；而這恰恰就是普魯塔克最喜愛的任務；他所關注的不再是現象，而是現象背後的含義。」<sup>57</sup>普魯塔克如同柏拉圖一樣，其所做的是解神話化，也即在只有邏各斯才能擁有的普遍性視野的光照下，重新詮釋神話的意義，而拋開那些純幻想的部份。在這一視野下，普魯塔克的作品是極其重要，極有現實意義的，因為

54 D. Del Corno, "Introduction", in Plutarco, *Iside e osiride*, p. 59.

55 *Ibid.*

56 D. Del Corno, "Introduction", in Plutarco, *Iside e osiride*, pp. 17-18.

57 D. Del Corno, "Introduction", in Plutarco, *Iside e osiride*, pp. 19-20.

他就生活在這樣的文化背景中——在其中那神秘的宗教智慧首先是來自埃及——並因此而產生了一種由巫術神秘思想所支撐宗教混合的現象：其所產生的典型代表就是赫耳墨斯·特里斯墨吉斯忒斯（Ermete Trismegisto，譯者注：是希臘神話中的赫耳墨斯神和埃及的托特神的結合體）。人們希望將神話中人物具體化，而使其成為真實的存在，因此人們稱赫耳墨斯為「三倍大的」特里斯墨吉斯忒斯，因為人們相信他是哲學家、大司祭和國王（參閱 *Hermes Triplex*）。<sup>58</sup>關於赫爾墨斯，出現了一系列的被稱為「論赫爾墨斯的」著作；這些著作很可能是在希臘化時代的亞歷山大城彙編的。亞歷山大城是希臘文化和古埃及智慧相互交織的文化中心。這些作者們既受到了古埃及的神聖文獻的影響，也受到了希臘哲學家們作品的影響，尤其是畢達哥拉斯和柏拉圖的作品。他們皆以象徵性的手法來詮釋這些作品。著名的比曼德羅（Pimandro）完成了《赫爾墨斯文集》（*Corpus Hermeticum*）的第一卷，並且對後來西方的神秘思想、煉丹術和巫術的發展起到了決定性的作用；尤其從文藝復興運動起，一直到今天，它構成了西方文化的一條持久而永恆的平行線。在《赫爾墨斯文集》中有一段這樣說：「哦，國王啊！希臘人只有一些空談，它們只用於證明一些東西；他們的哲學也是如此：只是一些噪音。而我們卻並不需要言語，我們只需要那些具有圓滿行爲的聲音。」因此，《赫爾墨斯文集》推翻了那些曾經指導希臘神話詮釋的方

58 狄奧多羅斯（Diodoro）在他的《歷史叢書》（*Biblioteca Storica*, I, 15-16）中說到：「在諸神中，歐西里斯最敬重赫耳墨斯，因為赫耳墨斯提供了能夠改善人的社會生活，而使其得以革新的智慧。根據傳統，赫爾墨斯的成就實際有：公共語言的音節劃分，給許多未被命名的物體命名，發明字母，以及敬禮和祭獻神明的儀式。他是第一個根據事物的本性而發現行星的有序編排及音樂和聲的人；他還是體操的發明者，並十分關心人類身體節奏的發展。他還模仿一年三季夏天、冬天和春天，而發明了三根弦的琴——里拉（lira）——分別為高音、中音和低音。希臘人也曾在他那裡受教，學習陳述與詮釋的藝術，即詮釋學的藝術。因此，他們給他起名為赫爾墨斯。一般情況下，赫爾墨斯是奧西里斯的膳寫人和司祭；他會針對每一個問題與他溝通；並且在大多情況下，在一些大事上採納他的意見。相反，正如希臘人所相信的，或許真的是赫爾墨斯發現雅典的橄欖樹。」

法和原則；儘管它們是希臘文寫成的，但卻在實質上背叛古希臘的精神。「赫耳墨斯·特里斯墨吉斯忒斯的視野是神秘的，他的目的是傳達神秘的智慧；普魯塔克渴望古埃及的智慧能以希臘文化的形式再次生活起來，也就是說，他渴望給予它一種普遍的提升。所以，需要去除它的排他性特點，因為希臘化的進程所涉及的不僅是語言的形式，而更是思想的結構本身：正如人們所看到的，到了以強力的手段對神話的材料加以刪改，在形成與傳播自身之文化以外，再賦予其新的意義。」<sup>59</sup>

普魯塔克作為柏拉圖思想的繼承者，在這部作品中，他所要傳授的是那些應該用以指導神話詮釋學的原則和方法；其所涉及的不僅是歷史的幅度，也具有現實的意義。因為在我們的超技術的科學的文化背景中，我們正在使不同形式的神話再次浮現出來，我們又在肯定那些以嶄新的形式而出現的神秘的智慧，而將邏各斯遺棄在了無可避免的衰落中。普魯塔克，作為宗教混合主義和哲學被貶低為走向宗教真理之路時代的希臘邏各斯的守護者，他所關心的是要使可萊奧（Clea）——他向人傳授伊西斯的奧秘——提高警覺；要遠離對神話的單純解釋；這對於他來說，不僅與迷信相同，甚至與無神論無異：「可萊奧，你應該以哲學和宗教詮釋的精神，來聆聽與接受諸神的故事……你應該相信，並不存在真正的祭品，不存在能使諸神愉悅的行為，人們也無法擁有關於他們本質的正確觀念：唯獨這樣，你才會遠離迷信；迷信是一種並不亞於無神論的惡。」<sup>60</sup>對於希臘人普魯塔克來說，那些不合邏輯而又粗糙的對神話的解釋是無法接受的，也與有關他們真正性體的哲學概念無關：「這就是關於神話的基本概括。我放棄了一些比較粗糙的細節，比如，歐羅斯（Horos）截肢和

59 D. Del Corno, "Introduction", in Plutarco, *Iside e osiride*, p. 28.

60 Plutarco, *Iside e osiride*, p. 70.

伊西斯砍頭部份，我覺得你真的不應該去解釋它們的原因。如果古埃及人將這些事情視為事實，就像是由真福的、不可朽壞的實體，即神明所完成的事實那樣去講述它，那麼，根據埃斯庫羅斯（Eschilo）所說的，就真的需要把口中的髒物吐出來，並清潔自己的口。事實上，我清楚地知道，你輕視那些有關諸神的如此荒謬的觀點。」<sup>61</sup>關於神話的解釋，普魯塔克提出，邏各斯應該擁有解神話化的權利，應該拒絕任何過去簡單或偏激的解釋，因為這樣的解釋對於他來說，無異於迷信或無神論；也因為它無法將人提升到宗教真理的層面；而對於宗教真理的認識屬於邏各斯。

普魯塔克並不接受在他那一時代比較流行的想法，就是「再次讓源於猶太民族的傳統進入神話中。」<sup>62</sup>他堅決地要以「在更具哲學性的論題中所表達的觀點，尤其是那些以更為簡單的方式所表達的觀點，來反對上述想法。我想說的就是那些以希臘人的方式進行思考的思想家們。」<sup>63</sup>在這一情況下，哲學的邏各斯承擔著揭露《聖經》的智慧與古埃及神話學之間相混合的荒謬情形，而這種宗教的混合論在當時的亞歷山大城是很流行的。對於普魯塔克來說，希臘的邏各斯在根本點上——即對神的正確理解——就和埃及的神話相矛盾：「這種理解是建立在一種堅實而不可磨滅的信念上；這種信念不僅表現在他們的論述、寫作和口傳中，而且也表現在禮儀和祭祀中，並以同樣的方式流行在蠻族人和希臘人中：宇宙並非由偶然性所主宰——沒有理智，沒有理性，沒有導航，甚至也沒有一個統一的原則來統治與管理它。」<sup>64</sup>這就是哲學的邏各斯所敵對的事實：無論是當它面對那些主張在宇宙之初是一團混沌，只有一種非理性的原則存在的宗教神話，還是面

61 Plutarco, *Iside e osiride*, p. 79.

62 Plutarco, *Iside e osiride*, p. 93.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, p. 109.

對那些主張在宇宙之初有一善一惡兩種起源的神話：「如果在生成的過程中沒有任何原因的介入，如果善不可能成爲惡的原因，那麼大自然就理應在自身內擁有善的起源和原則與惡的起源和原則。事實上，他們所提出的是相互敵對的兩個神：一個是善的創造者，一個是惡的創造者。也有人稱那更偉大者爲『神』，而另一個爲『魔鬼』。」<sup>65</sup>關於神話的詮釋學，普魯塔克的結論與由邏各斯所引導的希臘傳統的詮釋學是一致的：「當然，我們不應該將神話當作絕對真理來使用，而應該從它們中提取那些能夠使我們接受那真正根源的指引。」<sup>66</sup>神話是詮釋的源泉，但神話的真理卻由邏各斯來闡釋的；對於邏各斯來說，不僅善惡兩種對立根源的存在是不可能的，而且那「沒有思想，沒有生命，爲人所支配的神的存在，也是不可能的」<sup>67</sup>；神話不是真理，但只有當它接受真理的原則時，也即不相反邏各斯時，它才是可以理解的。普魯塔克忠實於希臘的精神；他提醒人，要警惕那些爲了追求神而信靠迷信而非真理的宗教途徑，因爲他們最終會不自覺地滑向無神論：「所有的人都使用那些或明顯或隱晦的祭獻的象徵符號，並在這些符號的幫助下，引導自己的思想去尋找神。但這太危險了。有些人走上了完全錯誤的道路，陷入到了迷信中；還有些人雖然能夠擺脫迷信的陷阱，但之後卻在不知不覺中陷入到了無神論的深淵。」<sup>68</sup>因此，無論是迷信還是無神論，我們都要避免。普魯塔克所指出的最優越的途徑就是哲學。哲學能夠擺脫神話中的迷信，並拒絕宗教信仰中的無神論：「在這條道路上，我們應該把源自哲學的理性準則當作走向奧秘的指引：應該懷著虔誠的心去一個一個地分析那些宗教的斷言和不同的禮儀。」<sup>69</sup>

65 *Ibid.*, p. 110.

66 *Ibid.*, p. 124.

67 *Ibid.*, p. 134.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*, p. 135.

對於宗教神話的詮釋學，普魯塔克表達的觀點與柏拉圖的觀點如出一轍，即並非對神話進行去神話化處理，而是盡可能地作為對生命之詮釋的嘗試去理解它：「在神話中包含著詮釋自己的疑問和希望的意圖。」<sup>70</sup>即非帶著成見來拒絕神話，也非盲目的接受神話，而是在邏各斯和真理的光照下來詮釋神話。因為對於希臘人普魯塔克來說，「追求真理，尤其是追求諸神的真理，是神的意願：在這一追求中所包含的學習和研究，幾乎就是對神聖美德的收穫，同時也是一種靈性行爲；這要比任何形式的貞潔或持續的宗教實踐更加神聖」，因為這一追求的行爲會使人「習慣於適應那些嚴格和艱難的靈性操練；它的目的就是對第一存在（*Essere*）的認識，即對神的認識。」<sup>71</sup>對於神的真理的認識，比所有的宗教實踐和祭獻更有價值！

## 五、諾斯底主義詮釋學的偏差

從公元前第三世紀到公元第三世紀，亞歷山大城已經成了古代世界最重要的文化中心。那裡匯集了來自世界各地的最重要的文化貢獻：有來自猶太的、希臘的、美索不達米亞的與埃及的。此外，亞歷山大城還有一座著名的博物館（*Mouseion*），其中包括一個藏書極為豐富的圖書館。在這個圖書館中，收藏著古代所發行的所有書冊（此圖書館先是毀於凱撒軍隊之手，後又為主教德奧菲洛所毀。現在已由聯合國教科文組織所重建）；還有一個天文臺，一個植物園。如此，亞歷山大城從古代就已經成了宗教、科學，以及哲學文化的樞紐。在基督宗教最初的幾個世紀裡，由這種宗教和文化的混合論背景，產生了一種轟轟烈烈而又令人不安的現象：諾斯底教義。1945年，在埃及的拿戈瑪第城

70 *Ibid.*, p. 80.

71 *Ibid.*, p. 60.

鎮 (Nag Hammadi) 發現了以科普特文編撰的53篇有關諾斯底主義的作品。這些作品可以追溯到公元2世紀，也就是說，在埃及與希臘相混合的最後一階段。在這些作品中就有著名的《神聖智慧》( *Pistis Sophia* )<sup>72</sup>。其中講述了諾斯底教有關靈魂歷程的大部份教義：靈魂因物質的玷污而墮落；爲了再次回到萬物之根源的神——也是不可言說的、無限的、難以接近的神——那裡，靈魂應該藉著「諾斯底的認知之路」。而《神聖智慧》的重要性在於，如同其他的諾斯底主義作品一樣，其中混雜了來自希臘—埃及的神話元素，來自《舊約》和基督宗教《福音》的元素，以及希臘哲學的概念。和其他的諾斯底主義作品一樣，在《神聖智慧》中也充斥著宗教混合論的思想：其中有波斯的二元論、希臘的神秘儀式、猶太教思想和基督宗教思想。它們都建立在一種多種理論的綜合上，力求顯示出唯有作爲最高真理之認知途徑的諾斯底教的「真知」，才能引領靈魂獲得救贖。

很清楚，在諾斯底教義中，包含著基督徒初期信仰中許多資訊。這些信息的大部份屬於《偽福音書》( *Vangeli apocrifi* )。從起初，教會中的思想家，尤其是依勒內 (Ireneo)，就注意到了這些偽經，並通過反駁這些與教會的教義相關的偽經觀點來維護自己的信仰。<sup>73</sup>現代的學者們認爲，所謂的諾斯底「真知」，實質上只是亞歷山大城的一個現象。它誕生於文化和宗教混合論相對完善與成熟的背景中；它已經有能力以基督宗教的言語來改編那些不屬於自己的概念、神話和信仰元素。這種教義最初在埃及的基督徒團體中廣泛流傳；這個團體相信這些《偽福音書》；

72 Cf. *Pistis Sophia*, tr. it. di L. Moraldi (Milano: Adelphi, 1999).

73 依勒內的《反異端書》( *Adversus Haereses* ) 是有關諾斯底派教義，尤其是關於瓦倫提諾——依勒內確定，他在伊琪 (Igino, 135-140) 爲教宗時曾經來到羅馬——和馬西翁的寶貴資料。爲了攻擊諾斯底派的宗教混合論思想，依勒內開創了天主教的「神學」，而拒絕那些神話的虛構元素，並用邏各斯來解釋盟約中的《聖經》，此即神學。

很清楚，它的起源就是諾斯底主義。就像依勒內所證明的，這種教義對於正統的信仰極具危險性，因為這是在二元論基礎上的一種對基督信息的靈性化處理，因為祂有能力吸收希臘的、波斯的和埃及神話的思想，並在自己的教義中引入了那些從巴比倫占星術的意義上所編造的末世論元素，尤其是因為它在信仰生活中所唯獨關注的，不是教會方面的內容，而是那些神秘的入門儀式，以及那些類似於神秘宗教的內容。

那麼，在這種混合論的背景中，對於神話和神聖文本的詮釋似乎不僅失去了其與教會傳統的關聯，而且也失去了其與哲學邏各斯的關係，而只剩下了其對神話中的純幻想元素的肯定；結果就出現了其對辯論的極端興趣：公元第三世紀後期發生於羅馬的在新柏拉圖主義者——希臘思想的繼承者——與諾斯底思想之間的辯論。有些史學家認為，在希臘——羅馬文化和亞歷山大城的混合主義思想之間的衝突早在亞克興戰役——屋大維·奧古斯都攻擊馬科·安東尼奧——時就已開始。但是從文化的角度來看，新柏拉圖主義者反對諾斯底思想的爭辯具有一種極其重要的文化意義，及依然在持續的現實意義。在第三世紀初生於利科波利（Licopoli）的普羅提諾，與奧力振一起於亞歷山大城接受教育；大概在三世紀中期抵達羅馬，並在其老師柏拉圖思想的啓發下開創了哲學學派。他試圖重新採取柏拉圖哲學的傳統方法和宗旨，而著重強調精神與苦行的元素；如此而在異教信仰中注入了——儘管仍然保持了邏各斯的優先地位——那些無論是對於基督徒來說，還是對於諾斯底教徒來說，少一些被討厭的精神元素。

那時在普羅提諾的學校中，有許多弟子蜂擁而至。在這些弟子中，曾經有一群諾斯底教派的人，他們開始自負地批評普羅提諾和他的學說，而自以為他們自己的著作是最卓絕的。波菲力（Porfirio）就是普羅提諾的弟子，他在記載他老師的傳記中，給

我們敘述了這件事：「那時在羅馬，曾有許多基督徒和很多的異教徒，以及古代哲學的背叛者，同時存在。這些人都聚在一起，圍繞著所謂的阿德爾菲奧（Adelfio）和阿基利諾（Aquilino）。這些人擁有大量的文學作品，分別在下列人物的名下：利比亞人亞歷山大、菲洛克莫（Filocomo）、德莫斯特辣（Demonstrato）和里都（Lido）；到處傳播在下列人物名下的啓示：奏羅亞斯德（Zoroastro）、奏斯特里阿諾（Zostriano）、尼克太歐（Nicoteo）、阿羅宅內（Allogenè）、美索（Meso）和一些其他的人。這樣，他們自身就成了幻想者和欺騙者；他們斷言柏拉圖並沒有獲得那些穿透理型世界的知識。於是，普羅提諾迫不得已地採用了大量的篇幅來反駁他們。此外，他還寫了一本書，我們可以將其命名為《反對諾斯底派》（*Contro gli gnostici*）。他把反對這些對手的其他任務託付給了我們：如此，阿梅里裡奧（Amelio）寫了不少於四十本書，來攻擊奏斯特里阿諾的作品。而我，波菲力，則以大量的證據來證明他們所誇耀的作品——諸如奏羅亞斯德的作品——是錯誤的，是新近的東西；他們是出於對派別的熱愛而編纂了這些作品，卻要使人相信，他們的觀點是來自於古老的奏羅亞斯德。」<sup>74</sup>事實上，普羅提諾在將反駁諾斯底派的任務交給其弟子們之後，他本人也寫一本書：《反對諾斯底派》（*Contro gli gnostici*）；現在，它屬於《九柱神》II（*Enneade*）的一部份（1.9）。那麼，新柏拉圖主義者和諾斯底教派之間產生爭論的原因，究竟是什麼？通過閱讀普羅提諾的著作，我們更加堅定，此原因在於對「天主和神聖之正確觀念」，因為對於非基督徒普羅提諾，就像對於柏拉圖一樣，真正的對神的崇拜不在於迷信，而是在真理中敬拜神；並在一種被淨化和被光照的哲學邏各斯的引導下走向真理。所以，並非神話，而是邏各

74 Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di V. Cilento (Napoli: Laterza, 1946), cap. 16.

斯在引導人真正的宗教和神秘的經驗。普羅提諾的神，就像柏拉圖的神一樣，是唯一的至善；從這善中不會產生任何的惡——就像諾斯底派所堅持認為的那樣——正是因著這善，每一個存在都是善的，並趨向於與善的結合。

關於新柏拉圖主義者與諾斯底教派之爭的意義，學者們意見不一，因為他們兩者都與基督宗教有關。確實如此，普羅提諾得意的弟子波菲力，曾經寫過一篇《反基督教徒》的論文，將基督徒和諾斯底教徒等同視之；按照他的看法，因為這二者都缺少了對邏各斯的關注。但是，從依勒內開始，基督教文化史就不僅體現了對諾斯底主義的敵視，而且也表現出了其與哲學邏各斯——正如奧思定所承認的，普羅提諾是古代晚期邏各斯文化的最後一個偉大的代表——的緊密關聯；而那依附於神話的諾斯底教派卻濫用了邏各斯。因此，我們不贊同布奧納尤蒂（Ernesto Buonaiuti）的觀點；按照他的觀點，这一幕「為我們再現了古代這場爭論的生動場面；在這場爭論中，希臘人的最高思辨形式認為自己應該去攻擊那些看似是諾斯底思想本身所特有的觀點：通過這一點，我們可以來談基督宗教。」<sup>75</sup>實際上，基督宗教通過與希臘邏各斯的結盟，而打敗了諾斯底教派混合論思想，並彰顯了自身信仰的普世性。

漢斯·約納斯在其著名的《諾斯底主義》<sup>76</sup>研究中，權威性地闡述了在諾斯底派思想與希臘—羅馬世界中的哲學與宗教學說之間，在諾斯底的混合論思想——他吸收了亞歷山大的猶太教、神秘宗教、巴比倫占星術思想——與基督宗教和希臘邏各斯思想之間，在東方精神和已經有一種敵對事態出現的主流文化之間的

75 E. Buonaiuti, *La gnosi cristiana* (Roma: Editrice Atanor, 1987), p. 114.

76 Cf. Manlio Simonetti, "Presentazione", in Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di Raffaele Farina (Torino: Editrice internazionale, 1991).

根本性對立。對於約納斯來說，在希臘文明與諾斯底主義之間，存在著一種不可相容的不可協調性；這種不可相容性涵蓋了所有的諾斯底學說，從善—惡二元神概念出發，在到諾斯底思想所影響的所有對於宗教觀點的闡釋，以及其所導致的苦行生活的理解；這些都與柏拉圖將神理解為太一和至善——不會產生任何惡——的概念，格格不入。「在古人的眼中，這不只是一個反常的觀點，而是一種公開的褻瀆；它每次被明確告誡時，都會被如此形容：這是一種褻瀆的行為，只有那些在靈魂深處不虔誠的、非宗教的靈魂才會這樣做。普羅提諾的反諾斯底派的作品（《九柱神》II，9），就是對這一反應的最具說服力的證明。甚至連標題都在宣稱這場爭辯是在攻擊世界的譏諷者；而且在整個作品中都能夠感覺到，他因著對那古老的世界觀的熱愛而對那些傲慢和荒誕說辭的憤慨。」<sup>77</sup>約納斯提醒我們，諾斯底派對世界起源之神話的解釋，出現在許多古老的神話中；它不僅相反希臘的純思辨性思想，還相反《聖經》的視野。因為從起初，希臘哲學的純思辨性思想就拒絕承認，以赫西俄德的混沌神話來解釋萬物起源。從《聖經》來看，神是善的，祂所創造的一切都好：「世界絕對不是來自混沌，德繆物格的創造，即知識的預像，是一種由法則所引導的綜合體系。宇宙的法則曾經被認為是某種理性的表達；藉著這一法則，人的理智能夠在認識的行為中與這一理性相通，並能夠在支配自身行為的過程中分享這一理性；而現在卻只能看到那扼殺人自由的強制性的一面。斯多葛學派的宇宙邏各斯被赫瑪墨涅（Heimarmene）——具有強制性的宇宙命運所代替了……作為普遍原則，秩序的廣泛性、能力與完美性，都不再引人走向默觀與仿效，而是引起反感和反叛。」<sup>78</sup>約納斯認為，這將導致「對受造物和世界的拒絕，而妄想著一個新的世界將為他們而被

77 *Ibid.*, pp. 270-271.

78 *Ibid.*, p. 270.

創造；並從這裡出發而走向新的世界（第5章）。他們斥責這一切……譏諷他們的統治者；他們將德繆物格視爲靈魂，並認爲他也像人的靈魂那樣具有激情（第6章）。儘管他們有接受教育的恩寵，但他們似乎仍然需要接受引導；對於這些事實的本質，他們應該停止——哪怕是以輕微的方式——對那些應該敬重之事實的詆毀（第8章）。這宇宙來自於神，並注視著神（第9章）。因此，那些判定宇宙之本質爲惡的人，並不知道自己所做的，也不知道他的這種勇敢會將其帶向何方（第13章）。此外，並非通過蔑視宇宙，就能夠使宇宙內所包含的善與其他美好的事物變得更好……在你否定神對這個世界和萬物的眷顧時，你如何能成爲聖善的呢……他們中的那些如此不理性與傲慢的人，又如何能成爲井然有序，洞察一切的人呢？（第16章）」<sup>79</sup>

關於這個主題，約納斯給出了一種非常寶貴的闡釋。初期的教會，並沒有和那種宗教混合論思想結盟，而是忠於《聖經》傳統，並著力反對諾斯底主義及其對神話的詮釋。如此，而在希臘和新柏拉圖主義中找到了盟友——儘管動機不同：「在初期的教會中產生了一種類似的對抗（對抗新柏拉圖主義思想）；儘管基督宗教具有一種宇宙非實在論（*acosmismo*）的傾向，但它仍是一個與極端的反宇宙實在論的二元思想相對立的古代文明的繼承者。」《聖經》中關於創造與天主對世界之統治的教義，取代了希臘的神在宇宙中臨在的思想，因爲這一教義爲人提供了反對諾斯底思想中關於神和世界之間關係的理論。在這裡，對世界的輕視就像對世界的褻瀆一樣被否定了。「說世界是墮落和無知的產物，就是最大的褻瀆」（*Iren., Adv. Haer. II, 3, 2*）。最糟糕的挑釁就來自於馬西翁（*Marcione*）對造物主及其創造工程的蔑視。我們可以從戴都良那兒找到一些這樣的表達（*cf. Cap. V, b, p.*

79 *Ibid.*, p. 271.

159s)。<sup>80</sup>對於約納斯來說，諾斯底主義的本質就是虛無主義；就是對世界及其美善的拒絕，同樣也是對人之仁善的拒絕。「從柏拉圖到斯多葛學派，在宇宙等級的劃分中，繁星點綴的天空是理性最純潔的化身，是理性與感性世界中之神性的典範；現在，人卻以一種不相干而又不可抗拒的力量在凝視著它。他的統治就像是暴君式的，而非關心照顧……在這種沒有愛的天空下，將不會再有令人敬畏的信靠和託付；人意識到自己完全是一個孤獨的存在，而不再是那環繞著自己的世界的一部份；人只是以一種不可思議的方式居身於其中，無所依靠」。<sup>81</sup>面對諾斯底派的虛無主義，希臘人普羅提諾懷著憤慨的心情以希臘邏各斯的理性來進行反駁。他一直反對將世界視為惡，而予以輕視；他不斷地在哲學的意義上來詮釋世界起源的神話，以及群星對人類和宇宙生命的影響：「普羅提諾在反對諾斯底派時，這樣寫道，他們真的應該停止講述那些恐怖荒唐的故事，並宣稱這些故事在宇宙的星球中都曾經發生過；事實上，那些星球就是一切恩賜的施與者。在這些故事中，有什麼樣的事物能夠使那些在理性方面毫無經驗——他們從來沒有聽說過那藉著教育所能獲得的完美知識（真知）——的人感到恐懼呢？如果他們的身體來自火，那麼，他們就沒有對火恐懼的理由，因為他們與一切，並與世界正向對應；但是需要考慮到他們的靈魂，因為諾斯底教徒並沒有肯定自己靈魂的相應的價值……如果人類超越了其他任何有生命的受造物，那麼整體而言那些形體就更是如此，但不是藉著暴君式的統治，而是因著賦予它秩序與和諧。」<sup>82</sup>

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*, p. 272.

82 Plotino, *Enneadi*, II, 9, 13.

此外，約納斯也觀察到，「在普羅提諾反對諾斯底派的批判中（在這裡所指的都不是典型的希臘化的風格），也包含對他們缺少美德理論的批判；他認為，這應該歸咎於他們對世界的輕視。」<sup>83</sup>通過約納斯的理論，我們可以清楚地看到，希臘邏各斯與諾斯底主義之間的根本對立；諾斯底派的虛無主義所導致的是道德的虛無主義；而後者正是宗教和形上學的虛無主義的結果。在那個時代，色諾芬尼（Senofane）就已經批判過希臘神話中諸神的不道德行爲，並堅持以邏各斯的力量來反對他們。約納斯認為，反形而上學的最根本、最絕對的表達就是道德虛無主義。在普羅提諾的批判中，就隱含著諾斯底派對道德之漠視的批判，也就是說，不僅他們對道德學說毫不關心，而且他們的實際生活也在道德方面毫無約束。在教父們的辯論中，我們可以瞭解到更多有關諾斯底教徒放蕩不羈之生活的理論或形而上學的東西。正如依勒內所言：「屬靈之人是在屬靈的事物中來受教育；他們因著行爲和簡單的信仰而強健，而不是因著擁有完美的知識。這樣，我們自己就是來自教會的（諾斯底異端者這樣認為）。因此，他們確信，就我們而言，我們需要好的生活品行，不然就不可能得救；而他們是絕對註定要得救的人，不是因著他們的品行，而是因為他們天性就是屬神之人。實際上，就像泥土之人不可能分享救恩，因為他們沒有能力接納它；同樣，屬神之人——他們自以爲就是他們自己——也不能接受腐朽，無論他們做出的是什麼樣的行爲。實際上，就像埋在污泥之中的黃金，不會失去它的美，而會保持自己的本性，因此，污泥絲毫不會傷害黃金；同樣，他們肯定地說，他們在世的行爲無論如何，都不會給他們帶來傷害，也不會使他們失去任何屬神的根基。因此，他們中的那些所謂的最完美的人，會毫無忌憚地去做那些被禁止的事，但是經上記載說：『做這種事的人，決不能承受天主的國』（迦5:21）……另

83 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 283.

一些人，則沉湎於滿足肉體的情慾，他們說，肉體的事物與肉體的事物相互交換，精神的與精神的相互交流」（《反異端書》第一卷，第六章，2-3節）。<sup>84</sup>

對於約納斯來說，形而上學的、神學的與倫理學的虛無主義，就是諾斯底主義的本質。約納斯在諾斯底教派的苦行主張中，也看到了他們的放蕩與墮落的行爲，因爲這兩者都拒絕承認大自然及其法則——這是構建希臘邏各斯的根基，與善惡判斷的準則：「放蕩主義在苦修方面有所取捨。這兩種行爲是相互對立的，但是在諾斯底的思想中，它們有著同樣的基礎和同樣支撐著自身的基本理論。他們在拒絕服從大自然方面，一個通過過度濫用的方式，一個通過徹底放棄的方式。這兩種生存方式都不是世界上的正常規則。」<sup>85</sup>約納斯說，實際上，諾斯底教派在對世界和大自然的對抗上，更多的是沿著苦行主義的路線，而非放蕩主義的路線；<sup>86</sup>但諾斯底派的苦行主義和放蕩主義這二者都是藉著「對法律和準則理念的顛覆」而進行的；而法律的理念則會「導向倫理的結果；在這些結果中，諾斯底派的宇宙非實在論（*acosmismo*）式的虛無主義——和一些現代的思維相似——依然要比宇宙論的內容更加明顯。」<sup>87</sup>對於約納斯而言，那些不僅與希臘的邏各斯對立，而且也與猶太—基督宗教的傳統對立的神學的虛無主義，與本體論和倫理學上的虛無主義是一致的：「實際上，他那極端的二元論，就其本身而言，與放棄超驗性的思想是相互對立的。那超越於世界之外的神，以一種更加激進的形式呈現了這一超驗性特點。在神那裡，那處身於彼岸的絕對者是藉著那環繞著他的宇宙事物的外形而顯露出來的。但這樣的先驗不同

84 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 287.

85 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 291.

86 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 293.

87 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 345.

於柏拉圖主義的『可理解的世界』或是猶太教的『上主』；他與感性世界之間的關係也不是一種實際的正面的關係。他不是這感性世界的本質或原因，而是對它的否定與消除。諾斯底派的神，不同於柏拉圖所說的德繆物格神，他是完全不同的神，是他者，是未知者。通過與人的內在經驗的比較可知，這個非實存的『自身』或『氣』（*pneuma*）的本質是隱藏的，只有在對外在事物的漠視和非同一性的否定性經驗中，只有在對那無法把握之自由的否定性經驗中，這一本質才會顯露出來。從概念上講，這個神所具有的『無』的特點要多於『存在』的特點。一個與世界沒有正常關係的超驗者，就是一個失去了自身之有效力量的先驗者。換句話說，在人與這個環繞著自己的現實世界的全部關係中，這個隱藏的神只是一個虛無主義的概念：沒有任何來自於他的規則；也沒有任何的 natura 法則，和作為自然秩序之一部份的人的行為規則。在這樣的基礎上，諾斯底派的反律法論（*Antinomismo*，亦譯為反道德論）觀點如同薩特的觀點一樣簡單。薩特的推理是，因為超驗者是沉默的，『在這個世界上沒有任何存在的跡象』，於是人就成了『被遺棄者』，只剩下了他自己；他要求自由，或者更好說人不得不關注自己：人就『是』這自由，因此人『就是自己的計劃本身』，於是『一切都是被允許的』。這樣的自由會是一種令人失望的自由；它只是一項沒有目標的任務，它所激起的是恐懼而非欣喜；於是，這自由就變成了另一個問題。」<sup>88</sup>在這裡，約納斯展示了在諾斯底主義、虛無主義和存在主義之間緊密的關係，因為這三者都放棄了一個這樣的根基，即承認法則、世界和人的根源就在超越的天主內，承認自然的法則不是來自人，而是人從天主那裡所接受的：「對於我們來說，重要的是要放棄任何有關人的可限定的『自然』；因為這樣的自然會使自

88 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, pp. 346-347.

己的最高存在屈服於那種預先限定的本質；並使自己成爲在自然之整體中的那些本質之客觀秩序的一部份。在這一『自由地設想出來的』超本質的概念中，似乎看到了某種可以和諾斯底派的理解進行比較的東西，即諾斯底派對氣的超心靈層面予以否定性理解。沒有本質的東西就沒有規則可言。只有那些屬於本質之秩序的事物——無論是創造的秩序，還是可理解之形式秩序——才能擁有本質。哪裡有整體，哪裡就有規則。在極具爭議性的諾斯底派概念中，它只對於那些屬於宇宙全體的屬靈的事物有效。屬靈的人只能遵照法律而生活，並盡可能地使自己成爲義人，也即按照既定的秩序來調整自己的生活的人；如此而在宇宙的秩序中去完成所託付給自己的部份。但是，那『屬神的人』（*pneumaticós*）不屬於任何的客觀體系；他超越於法律之上，超越於善惡之外；他根據自己的認識能力，而成爲自己的法律。」<sup>89</sup>

約納斯還進一步地分析了諾斯底主義思想，他認定，受到虛無主義和無神論的存在主義——無論是在宇宙中，還是在人生中，它們不承認任何的規則——啓發的現代文化中的大部份內容，在根本上就是一種諾斯底派的文化。我們還可以說，當今所流行的神秘文化——它在對神話，以及哲學與宗教的混合論進行重新評估——也是諾斯底派的文化。<sup>90</sup>無論人們如何去判斷約納斯的思想，我都想在神話詮釋學的研究背景中，展開我個人的詮釋：從釋義學的角度來看，昨天與今天的諾斯底主義思想，其本質性特點就在於高估神話中的幻想成份，而不利於理性的詮釋。如此，諾斯底式的詮釋學代表著理性主義的去神話化思想的極端對立面。儘管二者有著不同的思路，但是都與由利科所闡明的解

89 Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 348.

90 有關潛在於許多文化中的諾斯底主義思想的批判，可以參閱我的文章：“Scienza dell’anima come scienza archetipica: il caso James Hillmann”, in AA.VV., *L’anima* (Milano: Mondadori, 2004), pp. 235-264.

神話化思路相對立。解神話化思想始於柏拉圖，然後又到新柏拉圖主義，後來的初期教會也將其歸為己有。初期教會運用自己的方法和原則，反對諾斯底派的混合論思想，並取得了對當時的宗教神話世界的勝利。「因為基督宗教取得瞭解神話化的勝利，以及知識與真理的勝利；她必然應該被視為是普世性的：她不是一個以宗教帝國主義的力量來壓迫其他宗教的特殊宗教；她就是真理，是那使表面的東西顯得多餘的真理。正是因為這一點，在對多神宗教的極大容忍的背景中，基督宗教必然應該將自己展示為一種『不容忍者』，甚至就像宗教的敵人，就像『無神論』」。<sup>91</sup>

---

91 Joseph Ratzinger, Conferenza di un colloquio svoltosi alla Sorbona di Parigi il 27 novembre 1999 sul tema “2000 ans après quoi?”.

# 聖經與神學



# 亞當的罪<sup>1</sup>

卡爾·拉內 著 耿占河 譯

當今基督宗教大公對話中在「亞當的罪」這個問題上所面臨的處境有一個特徵，即無論基督新教還是天主教方面，都不能想像發生下面這個局面，即對於這個話題來說，存在著一個基督新教的神學解釋，或者說，存在著一個天主教的神學解釋。從基督新教方面來說，我認為這是理所當然的，因為對於原罪是否真的存在這個問題，基督新教內根本沒有一致意見。從天主教方面來說，情況其實也完全相同<sup>2</sup>。在這裡——至少原則上是如此——要確認脫利騰大公會議於第五次會議上關於原罪所作明確而又清晰的官方決定，具有一種強制性。然而問題並沒有獲得徹底解決。因為後面不僅湧現出諸多問題，例如人類學上的進化論問題，人的創造的問題，人類多偶論（*Polygenismus*）與人類單偶論

---

1 譯者注：本文來自 Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, IX (Einsiedeln: Benzinger, 1972), pp. 259-275。

2 A. M. Dubarle 寫了一篇探討這一問題之現狀的詳細報告：“Le péché original, recherches récentes et orientation nouvelle”, *RSPTh* 53(1969) :81-113. 另外請參閱舒南倍 (P. Schoonenberg), “AT, NT und Erbüdenlehre”, *ThPQ* 117(1969): 115-224。關於這個話題下面不再繼續深入討論。本文是卡爾·拉內於1968年3月份在帕德博恩 (Paderborn) 的一次大公神學工作日上所作的一篇演講。

（*Monogenismus*）的問題，在這些問題上，教會官方都暫時已有某種立場。在天主教神學與我們的問題中，也必須思考上述問題<sup>3</sup>。在天主教神學內近年來也有不少人對原罪理論試圖做出新的闡釋，這些新的闡釋中，有的似乎至少已經發展到了幾乎相互矛盾的地步，有的似乎回歸到教會官方定義的樸素原文。此外，今日神學的總體自我發展以及俗世的人類學，向天主教的原罪神學理論提出了很多問題，如果我們不去冒險對這些問題做出某種回答，只是簡單地重申與評論天主教原罪教義，已經根本不能回應這些問題。教會對於原罪問題的官方教導已經不再清晰地反映現實問題。如果信仰的內容不直面每個信仰者自我認識的各個方面，那麼信仰就不能算是真正的信仰行動。

在這種情況下，天主教教義神學家所能做的，只能是將自己對於天主教官方原罪理論的闡釋展示出來，而不必要求自己的闡釋與教會官方教導「當然」並且「必然」（*selbstverständlich und zweifellos*）完全等同<sup>4</sup>。對他的闡釋來說，他只是需要成爲一個反向證明，即他能夠對於教會官方在原罪的存在與本質問題上的信仰教導做出一個屬於教會的闡釋，也就是說，他自己的這個理解是在無條件聽從教會官方教導之下形成的，只是以對話夥伴的身份將自己的理解獻給教會的信仰體系，問題只是這個新的理解是否還能讓人辨認出來（自己仍舊忠實於教會的原罪教導，而不是一個面目全非的新學說）。至於由教會訓導官方所代表的教會總體信仰體系是否、何時、以何種形式來回應這個新的理解，並且最終結果如何，只能耐心等待。在這之前，由雙方維持

3 J. Feiner曾經列出這些教會的官方立場，參閱 *Mysterium salutis*, II: *Ursprung des Menschen* (Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1967), pp. 562-581；也請參閱 Z. Alszeghy, "Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie", *Concilium* 3(1967): 442-445.

4 爲更好理解卡爾·拉內的立場，請參閱由其撰寫的詞條「原罪」，見 *Sacramentum Mundi*, I (Freiburg: Herder, 1967), pp. 1104-1117.

對話的過渡性和平局面，已經足夠使這一新推出的對於原罪學說的闡釋可以稱為「天主教」的原罪思想。

原罪這個題目範圍非常之廣，因此很多因素必須在沒有進一步論證的情況下直接加以肯定，這是顯而易見的。而且，要求在這裡對天主教內涉及原罪的其他論述逐一明確表態，也是不現實的。

我們立刻討論問題本身，直接提出問題：當我們談論「原罪」時，究竟我們是要表達什麼呢？我們認為，「亞當的罪」這個問題只有在下列情況下才能夠獲得一個有意義的回答，因為談論我們原罪的學科是唯一一個能夠提出並回答「亞當的罪」這個問題的平臺，我們馬上就會講理由是什麼。「原罪」與「亞當的罪」其實是同一個問題，士林神學中的一對概念「因性原罪」（*peccatum originale originans*）與「果性原罪」（*peccatum originale originatum*）就表示已經認識到這一點，並且已經進行了明確的區分：對於我們來說，亞當的罪只是由於是我們平日所談論自己罪性的「根源」的緣故，因此才成為神學中的一個課題。

## 一、方法論層面的前設

1. 關於「初人的墮落」以及由之而產生的、關涉所有從初人而來的人的不幸狀態，我們不是借助對該不幸事件的新聞報導（*Reportage*）而獲悉的，不是初人通過代代相傳而到達我們這裡而成為一則新聞報導的，不是通過流傳而成為舊約或新約的作品繼而向後世傳遞而成為一則新聞報導的，也不是由親身參與此事件的天主通過親自（沒有除天主之外的其他源頭）指示而成為啓示並傳遞到我們手上成為一則新聞報導的。即便原態學

(*Protologie*)<sup>5</sup> 中的思想因為在《舊約》與《新約》出現並因此對於我們來說已經成為獲得有效保證的神學，也就是說，即便這些思想是從某個最初者與某個最初的啓示發展與推論而來，原態學也仍然屬於神學，這一點對於原罪神學來說同樣適用。原罪神學從病原學的角度出發，在追溯歷史問題時碰觸到這個最初起點，人們對於這個最初起點的瞭解，是人類自己在基督信仰的基本啓示中以罪人的身份、以從基督而獲得贖罪和救恩的身份而獲得的。爲什麼以及如何從對此啓示的正確理解中推導出原罪神學，在這裡還沒有考慮到這些問題。應該首先簡略說明原罪神學的出發點及其形成方法<sup>6</sup>。原罪神學的這個基本出發點以及病原學式的研究方法之所以應該被肯定，是因為教會所理解的非常極端的原罪思想，事實上是在新約內基督福音訊息的背景才出現的<sup>7</sup>，這些思想在《舊約》中其實根本不存在<sup>8</sup>。這個充滿啓發意義的原則之所以應該被肯定，也因為神學中的每個具體問題都應該追問其「超越性的視域」(*transzendentaler Horizont*)<sup>9</sup>，每個神學問題都只能在其「超越性視域」中獲得理解，否則就不能理解下列問題，即爲何原罪與我們每一個人息息相關，爲何她並沒有淪爲一個只屬於過往歷史的事件，一個只屬於歷史的事件對我們來說根本無關痛癢。一個基本常識是，過去與未來是從現在

5 譯者注：原態學 (*Protologie*) 與末世論 (*Eschatologie*) 相對，是研究世界原始狀態的學科。

6 關於此問題請參閱 K. Rahner, "Grundsätzliche Überlieferungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie", *Mysterium Salutis*, II (Einsiedeln: Benzinger, 1967), pp. 406-420.

7 對此問題，S. Lyonnet, "Péché", in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII (Paris: Letouzey & Ané, 1966), pp. 509-565中做了概括性總結。

8 H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1966) 與 J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Freiburg: Herder, 1968) 所代表的相反觀點，在這裡不能特意深入討論。

9 關於神學中的超越性方法論請參閱 K. Rahner, "Theologie und Anthropologie", in *Schriften zur Theologie*, VIII (Einsiedeln: Benzinger, 1967), pp. 43-65 以及他的 "Transzendentaltheologie", in *Sacramentum Mundi*, IV (Freiburg: Herder, 1969), pp. 986-992 以及同卷中的文章 "Überlegungen zur Methode der Theologie", p. 79.

的角度被理解的，過去與未來也因為與現在的緊密關係才具有現實性意義，所以，現在的經驗要回溯至來源之處。天主教神學家不能否認（雖然並非全部今日天主教聖經學家都願意承認），在聖經中的《羅馬書》第五章隱含著一種原罪神學思想，一種實質意義上的原罪神學思想，脫利騰大公會議日後加以確認<sup>10</sup>。然而，這並不禁止天主教神學家將《羅馬書》第五章所包含的思想在上述意義下以「神學」的身份加以考察，從這種思想的起源出發對其進行更加細緻地闡釋，詢問其意義與影響。天主教神學家持下列觀點是不被禁止的，即只有將《羅馬書》第五章放在保祿的「成義說」與「聖神學」的大背景中去閱讀，才可以說《羅馬書》第五章給出了一種原罪神學。天主教的神學家既沒有義務將教會傳統關於原罪曾經教導過卻並非屬於必須信仰的經院神學或經院聖經學思想放進《羅馬書》第五章中去，也沒有義務從中去解讀出這些學說。例如，對於羅5:12的聖經註釋，天主教會完全保持開放<sup>11</sup>。

2. 從方法論的角度而言，可以現在立即指出，不能拘泥在「原罪」（*Erbünde*）這個詞上。即使已經存在一種非常重要的、值得尊重的語言使用方式，即語言表達與其指謂的客觀事實之間有分別，也要藉機使教會的語言運用變得更嚴格。不能只是這樣說說而已，因為即使今天毫無疑問仍舊屬於天主教會神學大家庭並且在梵蒂岡第二次大公會議重新獲得肯定的東方教會神學，也在這個問題上儘可能避免使用「罪惡」（*Sünde*）這個字眼，這樣做也出於下面原因：就算從未被教會官方所批評的天主教傳統的經院神學，也清清楚楚教導說，如果用來指謂亞當

10 在脫利騰大公會議中，這段文字以官方訓導的形式加以頒佈：DS 1512條與1514條。

11 Vgl. Hierzu auch S. Lyonnet, "Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs", *Biblica* 36 (1955) : 436-457.

之後人的狀態，如果是用來指謂人自己決定反抗天主的狀態，那麼「罪惡」與「罪性」這些詞只是一些類比性概念（*analoger Begriff*）而已<sup>12</sup>。在一兩個人身上所呈現的個人積極主動反抗天主的狀況，在嚴格意義上說來，不能與由不同外部原因引起而反抗天主的狀況相混淆。由不同外部原因所引起的反抗天主的狀況，也不能歸因於人自身內部的原因。如果某人做出完全相反的假設，而此假設也隱含在教會的思想中，並因此質疑原罪的存在，那麼他也並沒有因此而否認教會的教義。人們甚至可以設想下列情形的發生（一個與此相似的實際例子在教會的語言使用中的確存在），即教會禁止稱我們從亞當而來的這種狀態為原罪，當教會這樣做時，其實也並沒有改變其教義，這個詞彙自始至終在自己內就具有被誤解的危險，因為按照這個詞的嚴格意義，由於亞當並且由於我們從他而來，好像我們的本質與內在結構就是罪人一樣，好像我們身上由亞當而來的這種罪人身份與我們通過個人不可推諉的、具體的反抗天主的決定而成為罪人的身份具有完全等同的意義<sup>13</sup>。

3. 在介紹我們對於原罪學說的闡釋時，我們將「單偶論」（*Monogenismus*）與「多偶論」（*Polygenismus*）的問題置之一旁<sup>14</sup>，也就是說，我們的觀點是，對於教會原罪教義更細緻的闡釋，並不必然要認為「單偶論」是原罪教義的必然前設或者是從中推論出來的思想。庇護十二世在《人類通論》（*Humani generis*）中解釋說，對於天主教神學家們來說，「多偶論」並非

12 Vgl. Patres Societatis Jesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa*, II (Madrid: Biblioteca de Auctores Christianos, 1958), p. 833 und pp. 939-949: "Ergo ratio peccati est analogical, non univocal, cum diversa ratio voluntarietatis sit peccato personali ac originali"(p. 949).

13 從這種看法去解釋原罪學說的思想見於 K. H. Schelkle, *Schuld als Erbteil?* (Einsiedeln: Benzinger, 1969).

14 "Monogenismus", in *Sacramentum Mundi*, III (Freiburg: Herder, 1969), pp. 594-599 對於這個問題給出了一個概括性介紹。

是一個可以隨意接納的意見。然而，首先，他也並沒有宣佈「單偶論」明確屬於教會教義，或者以隱含的方式屬於教義<sup>15</sup>。其次，人們的確可以說，《人類通論》以降，天主教神學在教會官方的容許下，已經向前發展一定階段，即將原罪學說與「多偶論」進行整合的觀點不再有列入教會官方審查的危險<sup>16</sup>。

因此，當我們在下面談論「亞當」時，我們指的是歷史之初給予人類起源的人（群）（*die ursprunggebende Menschheit*），我們所有人都由之而來。我們將下面問題束之高閣，即這個最初的人（群）從數量的角度來說，到底是由一對夫婦組成，還是由生活在更廣袤時空之內的「一伙民衆」（Population）組成的，他們從動物界發展而來，成為普世人類歷史的開創者。對這個問題保持開放並不意味著堅持下列觀點，即原罪學說應該在「存在論」的層面上去闡釋，將之解釋為是在談論每個人，在談論「那個人」，在談論「亞當」，說我們每個人都是亞當，而不是在從一段特定的歷史中，不是從一個真實的、具體的、確實的開端去進行解讀，去談論他的起源。

4. 為了能夠滿足今日社會所提出的要求，原罪神學必須發展出一套正式的論述「起初」<sup>17</sup>的哲學與神學，因為只有從這個角度出發，這套病源學的必要性、意義與方法論才能被理解。關於回顧性的病源學，前面已經講過了。在這裡當然不可能完成這個任務。只能嘗試對於這些問題給出幾個提示，略作補償。

15 Vgl. dazu die ausführliche Interpretation in K. Rahner, "Theologisches zum Monogenismus", *Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln: Benzinger, 1967), pp. 253-322.

16 Vgl. K. Rahner, "Evolution und Erbsünde", *Concilium* 3(1967): 459-465.

17 對於這個概念更詳細的分析，請參閱 A. Darlap, "Anfang und Ende", *Sacramentum Mundi*, I (Freiburg: Herder, 1967), pp. 138-145.

人是一個歷史性事物，他也一定將自己視為歷史性的存在而自我醒思。因此，要闡述起源與終極未來的「原態學」（*Protologie*）和「末世學」（*Eschatologie*），必然屬於人自我理解的範疇，他將自己理解為現在已經存在，並且自己的命運被交託在自己手中。他是一個只能在與其他人共在的狀態下才能存在的事物。因此，在這種情況下，「原態學」自始至終都必然是整個人類開端的「原態學」，因為（並且在這種意義上）整個人類的歷史開端並非只是一個屬於過去的範疇，並非只是歷史學上的一個談資而已。相反，整個人類歷史的開端是一個巨大的力量，這個巨大的力量寓居在每個人的當下中，並且以一種統治性的力量管理著人，如同法律一樣，人緊緊跟隨著此力量的腳步。過去與未來的關係是統治當下的力量，隨之而來的是，過去是從未來的角度被解密的，未來使過去不斷彰明出來，雖然未來的意義從來並非只是在時間維度上對過去進行解密。此外，開端在當下是以不在場的身份進行其統治的。因為每次當我們相遇時，都是以已經自由地做了決定的身份相會的，從來沒有在原始的開端狀態下相遇。如果自由本身確實曾經被運用過了，那麼這個原始的開端狀態一定曾經存在過。我們所擁有的自由，或者是已經被我們自由所運用過的自由，或者是還沒有被運用的自由。我們不能同時擁有二者，即原生的、未使用過的自由和已經被使用過的自由，而理論上二者是可以清清楚楚分開的。對於每個個體與每個團體來說，這一點同樣適用。每個團體都是通過自由決定而形成的一個歷史性存在。那個不在場的開端——人們也可以稱之為史前史（*Urgeschichte*）——作為當今的統治者，通過「起源」的方式潛伏在（歷史長河的）內在結構之中，而此「起源」以隱藏的方式存在於我們的自由之前。不在場的開端也通過歷史上第一次運用自由的事件潛伏進（歷史長河的）內在結構之中。按照定義來說，歷史上第一次運用自由的事件與我們現在所擁有的自由

不同。我們所擁有的自由總是在一個被受造的自由所限定的環境中做出決定，或者受自己自由的限定，或者受他者自由的限定。這個限定我們的境況將那原始的自由從我們手中奪走，因此我們不再能夠從其最淳樸的原始狀態出發而行動，而是只能在未來中去尋找自由的最淳樸狀態。因此，研究「原態學」必須在「末世學」中才能進行。

從研究「起初」的正式神學中，我們至少希望能夠得出的最重要結論是：對於存在性本體論人類學，尤其神學人類學來說，「起初」從一開始就不被視為一連串時刻中的第一環節。從其本質來說，「起初」就是整個歷史的那獨一無二的「基礎或原因」，這個「基礎或原因」好像神一般的作為，是從純粹的「初始」中而產生的不可複製的自由行為，與世間萬物絕不相同。

如果以上所述事實被忽視，那麼對於原罪的闡釋必然會發生下面兩種情況中的一種，即或者成為神話學（*Mythologie*），或者被當做「發生的第一個罪」（*peccatum originale originans*），以理性及平靜的態度被「拉平」，成為一系列基本上相同的罪惡行為中的一個。根據我們的日常經驗，這一系列罪惡行為中的每一個，當然也包括第一個，對於其他惡行，對於之後的惡行，都有眾所周知的影響。然而，我們稱為「原罪」（即「亞當」的罪）的東西，其實屬於那最原初的、我們不可觸摸到的、不可檢測的「開端」的內在結構。這個「開端」只能從「未來」的角度，即基督本身，逐漸揭開秘密。

## 二、原罪的本質

現在我們嘗試在上述的前提條件下對於天主教的原罪教義做出說明<sup>18</sup>。期間雖然可能會運用某些不被普遍接受的的神學意見（*Theologumena*），然而我們希望不會減少這項教義中的一絲一毫<sup>19</sup>。運用某些不被普遍接受的的神學意見，其實是不可避免的。我們也能證明，其實這種做法在每一個關於原罪教義的神學論述中都會出現。

1. 天主對人的自我給予或自我通傳（*Selbstmitteilung*）充滿恩寵，將人聖化，也就是說，把人置入神聖天主的領域內，因此人本身是聖的。天主的自我給予促成了人的道德行為。天主的這種自我通傳是針對整個人類的，包括每一個人。然而，天主的自我通傳只是提供出來而已，可能不被接納，也可能被接納。整個人類由於「生育」（正如那些古老的論述所表達的）而成爲一個歷史性與具有身體的產物。因爲天主在基督內的自我通傳是面向整個人類的，因此整個人類本身的存在意義是因著基督（從基督而來），也爲著基督（走向他）。然而具體到個人的情況卻不一定如此，雖然個人也是從人類所產生的一個具有身體與歷史性事物，並且通過這種起源關係而成爲整個人類的一份子。從整個人類而產生並因此與整個人類成爲一體，對於個體來說，既非他成義與通過神聖天主在其聖神內自我給予而聖化的原因，也不能直接傳遞他的成義與聖化。在此必須解釋「原因與傳遞」。應該對這兩個之間概念做出區分。因爲按照「思高式」（*skotistisch*）對於（人類）墮落前（*supralapsarisch*）預定的恩寵與墮落後

18 對於下面的內容，也請參閱 K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg: Herder, 1970) 以及案語“Erbsünde und Monogenismus”。

19 對於教會的教導，請參閱 P. Schoonenberg, “Der Mensch in der Sünde”, *Mysterium Salutis*, II (Einsiedeln: Benzinger, 1967), pp. 916-927。

(*infralapsarisch*) 預定的恩寵之間關係的理解，天主已經在罪惡之前預定基督是促使天主讓人類成聖的原因，並非人類的罪是促使天主讓人類成聖的原因。如果接受這種觀點，那麼個體與人類團體之間的「起源關係」，至多可以成為「基督」恩寵向個體傳輸的途徑，根本不能成為向個體傳輸「基督」恩寵的「原因」。也正是因為這個原因，也必須特意清楚排除「起源關係」作為「傳輸途徑」的可能性。這種「起源關係」根本不是「聖事」(*Sakrament*)，既不是恩寵的標記(*Zeichen*)，也不傳遞恩寵。

2. 個體從人類團體與天主所設置的「開端」而來。按照天主的意願與隨之而產生的人類內在特性，這個「起源關係」縱然不能成為先人而存在、聖化人並使人成義、具有生成意義的「原因」，也至少可以成為傳遞這種先人而存在且使人成義的聖化恩寵。因為這種「聖化恩寵」作為一種禮物，作為人類的渴求，從整體來說屬於那願意將整個人類都作恩寵性「提升」的造物主。受造界是為了恩寵而被造的。在恩寵中，天主將精神性本體創造成可以接納其神性自我給予的事物，既有不同之處，也有相同之處。整個受造界也許是由天主（思高式地）從萬始之始就以基督為目的而設計的，基督是歷史的頂峰，充滿天主恩寵的世界和歷史所擁有的末世性終極目標，也是天主所設計的。因此，「初始狀態」所擁有的恩寵，是人類犯罪前就已經擬定好的恩寵，這種恩寵是屬於「基督」的恩寵。在這種前提下，並且恰好借助此前提，個人與（給予起源的）整體人類之間的從出關係與整體關係，能夠並且應該成為向個體傳遞聖化恩寵的途徑。如果這種從出關係對於個體來說只是一個離個體很遙遠的存在前提，那麼這種從出關係當然不能成為傳遞聖化恩寵的途徑。這種從出關係沒有能夠成為傳遞途徑（聖事 *Sakrament*），其實相反賦予人恩寵的造物主的計劃。那種在自己存在之先就已經存在、由天主自己

的「聖」而分施的、生存意義上的聖化恩寵，本應由於人的從出關係而被賦予，然而事實上卻沒有獲得。缺少這種聖化恩寵的狀態，被稱為罪的狀態，這是完全有道理的。這正是原罪（果性原罪 *peccatum originale originatum*）的意義。從這個出發點可以發展出原罪的諸多內涵，如同脫利騰大公會議時所做的一樣。當然在此不應該如同脫利騰大公會議那麼做。同樣，在這裡也不會明確處理傳統原罪學說中「貪慾」（*Konkupiszenz*）這個基本概念所包含的意義。我們將這個問題置之一旁應該是合法的，因為根據脫利騰大公會議的原罪教導，「貪慾」不可以徑直視為原罪的主要核心，不應該視為真正意義上的罪惡。

3. 人的起源沒有發揮其應有的功能，即傳遞「聖化恩寵」。這種情況只有通過那給予起源的人類團體的罪惡才能獲得解釋。這個最初的團體到底被看成是單偶還是多偶，其實都無所謂，只要這個最初的人類團體被視為一個整體即可。這一點能使多偶論的問題變得無關緊要。無論如何：只有人類真正的罪才能解釋為什麼缺少天主所願意的「應然狀態」（*Seinsollenden*）。因為這個道德一位格的罪惡行為並非屬於後來人的行為，而且後來人的罪惡也並不能「遺傳」給其他人，不能「歸在」他人頭上。因此，那導致「應然狀態」缺失的罪惡是嵌入結構中的，是給予後人起源的整個人類的罪惡。所以，與屬於個人的罪惡行為以及從中產生的非常極端的罪惡狀態相比，原罪的罪性只是屬於類比意義上的。在此對這個議題不予詳細討論。類比意義上的罪愆（*Schuldreat*），也稱為原罪，並非「亞當」個人的罪愆蔓延到我們身上，而是由於「聖神缺席」的狀態內在化了，進入結構之中。如果聖神已經在人內，是聖神預先已經或者將要從內在預先聖化人，使人做出道德行為。「聖神的缺席」使一種類比意義上的罪愆內在化，並預先促使人做出相應的行動。這種「缺席」並非意味著「不在」（*Nichtgegebensein*），而是「應在」（*Gegebenseinsollen*）的缺席。

對此必須做幾點澄清：

1) 「歷史開端」與「原初歷史」(*Urgeschichte*)對於我們來說是根本不可企及的，然而，神學意義上原初歷史中的那個罪惡必然曾經存在過。因為否則那種「不應如此」的狀態，那種相反造物主意願的狀態，是不可理解的。如果不能將原罪化約為歷史進程中所有個體罪的總和，換言之，如果確實存在一種「罪性」的狀態，每個人做出其個人決定是在此「罪性」狀態影響之下而進行的，造成這種「不應如此」的狀態的原因，不可不分青紅皂白地直接算在天主頭上，好像人所置身的處境與天主不同，是有限的，而正是由於自己處境的有限性才使自己置身於一個罪人的處境中，因此人置身於一個罪性處境的原因是天主造成的。因此，這種「不應如此」的狀態必然是由於在「歷史開端」時受造物的罪惡而形成的。

2) 人類歷史開端的這個罪愆，不管其犯罪主體是誰，並沒有潛進代代相傳的罪性狀態之中，成為其中的組成部份。人類代代相傳的罪性狀態，並非初罪(*peccatum originale originans*)主體的個人罪性狀態的衍伸與延續。初罪的影響是，後世人類並沒有繼承天主在基督內通過自我給予而產生的聖化恩寵而已。

3) 後世的人類缺少聖化恩寵(*heiligende Gnade*)，這種狀態與「應然狀態」(*Seinsollen*)正好相反。此種的「應然」(*Sollen*)並非指天主直接對具體個人的決定能力和責任提出倫理性的要求。此處的「應然」來自於造物主願意賦予人類恩寵的意願。

在2)與3)中所講的，使原罪相對於個人的罪愆來說，具有一種類比意義上的特質。個人的罪惡屬於個人的行為，直接相

反天主向具有自由的個人作出的倫理要求。由原罪與個人的罪之間的類比關係而產生的其他區別，也可由這兩大範疇推演出來。

4) 從以上所述可得出結論，「原罪」概念與所謂「集體的罪」(*Kollektivschuld*) 風馬牛不相及。「集體的罪」並非只是眾多個體罪惡行為的總和。「集體的罪」假定個人的罪愆會衍伸到其他人身上。不管這樣的概念能否成立，「原罪」與這個概念根本沒有任何瓜葛。

5) 下列思想不可被漠視：「原罪」自始至終都應該在基督的具體救恩中（人類始祖墮落後與思高式的墮落前的意義上）理解為是人面對天主充滿力量的救恩意願的一個辯證性因素，天主主要將因基督而產生的聖化恩寵通過基督（至少是作為一種禮物）不斷分施出去，此恩寵沒有通過「亞當」而傳遞下來。原罪與恩寵都在人的行動之前已經存在了，二者實際上並無一種時間性先後之分，然而共同表達了人（作為一個自由的存在）置身於一種辯證性「處境」<sup>20</sup>之中。人不但被（給予其起源的人類的）「開端」所決定，也被作為「終結」(*Ende*) 與「目的」(*Ziel*) 的基督所決定。因此，人被置於一個境況下，即必須做出自己的決定，到底是選擇讓歷史開端的「起源」做自己生存意義的基礎，還是選擇讓以基督為終極的「未來」做自己生存意義的基礎，即到底以《羅馬書》5章12節所說的罪惡作為自己生存的基礎，還是以使人成義的信仰作為自己生存的基礎。

6) 如果有人問，人們是如何知道造物主天主的意願是從亞當開始應該傳遞的是恩寵。那麼我們必須知道，如果以上述方式理解並認識原罪，也就是說，原罪被視為屬於新約神學的範疇，

20 舒南倍 (P. Schoonenberg) 也使用這個概念，請參閱其著作 *Theologie der Sünde* (Einsiedeln: Benzinger, 1966), pp. 928ff.

並不是只啓示那最初的日期，如果只能從《羅馬書》第五章的內容進行發揮，那麼就應該指出兩點：

a) 應該從一種全方位的角度去理解人類在救恩與救恩史上的一體關係 (*Solidarität*)。這種一體關係是貫穿整部聖經的主題 (*Motiv*)，其基本前設是支持同一救恩的普遍性，支持所有人都通過基督而得救的思想學說，支持教會為基督奧體的思想學說，支持極端意義上博愛 (*Nächstenliebe*) 的思想學說，博愛並非只是履行某些具體的誡命而已。救恩與救恩史的一體關係已經暗示，只有個人是整個人類的成員時，才能獲得救恩。

b) 基督是救恩的根源，這一點在聖經中自始至終都理解為是他走向身為罪人的眾人，不只是走向那些不缺少天主聖化恩寵的人。如果說此處所指的「罪」首先理解為是個人的罪，那麼就不應該極端地堅持罪的「普遍性」 (*Allgemeinheit*)。不過除此之外，還有一種罪性 (*Sündigkeit*)，這種罪性在個體做出決定之先已經存在，在個體的決定中通過個體的同意而變成現實。如果不將這種罪性定為前設，那麼將會產生下列情況，即歷史中的每一個人，都是從一個無關救恩的境況中來展開其自由意志的行動的，如果是這樣，那麼每個人都有罪的普遍性是如何產生的問題就真的不可解釋了。我們不可以認為這個答案只是將許多人的問題推到了歷史開端時某個人或某些人身上。因為「原罪」概念並不是要宣稱初人的個人性罪愆蔓延到了其他人身上，並因此構成一個先於個人而存在的普遍罪性。這個先於個體而存在的、辯證性普遍罪性之所以形成，是因為人類團體由於歷史開端時的罪惡不再是恩寵的傳遞者，因此產生了一種所謂本質上 (*sui generis*) 確實就是罪的普遍罪性。人類歷史開端的那個罪惡製造了一種對所有人都有效的「不應如此」的境況。如果我們沒有理解錯誤，從這種境況中所產生的，就是我們稱為原罪的東西。

7) 以上所述使下列事實清晰起來，即「原罪」思想歸根結底其實只是暗示一個事實：我們所有人都是罪人，都是被基督所拯救，並且必須被基督拯救。這個拯救並非是將我們從某種罪惡中解放出來，而是一種讓我們成義的聖化，在這個成義的聖化過程中，天主將自己的「聖」（*Heiligkeit*）在其聖神中分施出去。並且，在整個救恩事件中，所謂個體自始至終都是指每個人都是作為人類團體中的成員而獲得救恩的，基督將整個人類團體設為拯救對象並且如此建設人類團體。

4. 如果要再次清楚談論所謂「亞當的罪」，也就是說，談論與制約我們的「原罪」或「果性原罪」相對的「因性原罪」，那麼可以重申下面所說的：

1) 人類歷史開端對我們來說是不可企及的，然而這個開端的特徵是，那時曾經存在一種最原初的自由，即作自由決定時沒有被任何人類的自由決定所限定（不管是個人的自由決定，還是他者的自由決定）。

從邏輯上來說，這個論述是不言自明的，與我們今天對於「早期」人類所作的想像完全不矛盾。因為無論這個「原初自由」曾經用什麼樣的材料來完成其自由，也無論這個「原初自由」是在多大程度上進行思考後才進行決定的，這個「自由」無論在多大程度上運用了自己的自由思考能力，無論使自己能夠成為多大的自由，這樣一個關於「自由」的狀況是完全不受任何外來影響的，是完全可以實現的。

2) 人類歷史開端做這個自由決定的主體可以想像成一個「團體」。因為從不同角度來看，由多偶所形成的人類團體也能夠構成一個真正的整體（*Einheit*）。最初的人類（*Menschheit des Anfangs*）與「所從出的人類」（*humanitas originata*）不同，前

者有原型狀態的自由<sup>21</sup>。

3) 這個團體的行為決定可以設想為是此團體的成員全部以個人名義作出決定，因為當初的團體相對來說還很小。在前面對於人類歷史開端時的自由決定所扮演的角色進行闡釋中，只要堅持認為如果給予起源的人類團體 (*humanitas originans*) 作為整體通過其自由決定而保持了無罪狀態，並因此按照天主的旨意能夠成為傳遞恩寵者，那麼初罪 (*peccatum originale*) 也完全可以理解為是一個個體的決定。下面的觀點也完全是可以接受的：如果人是一個不死不滅的位格並且此位格具有互動性 (*kommunitär*)，位格的獨立性與互動性相輔相成，如果「給予起源的人類團體」 (*humanitas originans*) 確實構成一個整體，且與「所從出的人類團體」 (*humanitas originata*) 相對，後者的生成境況在許多方面受前者的自由決定所限定，那麼也就完全可以接受下列思想，即「給予起源的人類團體」中的某個成員的決定與整個團體一起發揮限定後世的作用，能夠算作屬於整個團體傳遞救恩的功能。

4) 人類是從兩個人起源，非從一個人起源，因此至少必須視為從「多元」 (*polygenistisch*) 而來。這其實與神學沒有直接關係。當聖經（通常）視「亞當」而不是「厄娃」為「因性原罪」的負責者時，這些都只是屬於人類想像與語言表達的範疇而已。此外，如果「給予起源的人類團體」與「所從出的人類團體」被視為兩個鮮明對立的團體，那麼將「亞當——基督」平行排

21 譯者注：卡爾·拉內在最初運用自由的人和運用自由之後所產生的人之間做了區分。前者稱為 *humanitas originans*，即創造或給予起源的人類，他們做第一個自由決定時，沒有受任何其他自由決定的影響。後者稱為 *humanitas originata*，即後來的人類，他們做自由決定時，已經受了之前自由決定的影響。因此 *humanitas originans* 擁有原型狀態的自由，純粹的自由。而 *humanitas originata* 則已經失去了原型狀態的自由，他們的自由已經受到其他自由決定的限制，已經沒有純粹的自由。

列在一起也並不是要將二者做完全相反的理解，因為它們的共同點（一個人—所有人）都獲得維護。

5) 我們所處的罪性狀態有其歷史上的起源，「模仿」（*imitatio*）與「傳播」（*propagatio*）之間有區別，這兩點在天主教的原罪神學中都必須堅持下去。而且，這也是可行的；因為人類有其發展歷史；只有當個體視自己是從一個真正的歷史長河所產生時，他才真正理解自己；個體的決定總是以各種不同的方式影響其他人的自由；只有當自由得以實現時，人才真正成為人，人性才得以完成或實現；在救恩史中，人類是一個整體。如果人們回顧以上這些簡單純樸的論述，會發現這些論述都不包含任何具有神話色彩的東西。人類或者歸屬人類的事實，並不會向其成員傳遞神性的恩寵，因為人類在起初並且從起初開始就是一個有罪的團體。這句陳述也絲毫沒有隱含具有神話色彩的東西。這句陳述實際上概括了原罪神學所要表達的事實，因此，原罪神學並非具有神話色彩的學說。如果原罪神學宣稱某個人或者某幾個人主觀上所犯的罪愆會遺傳到後代子孫身上，那麼原罪神學才是神話。然而，這根本不是原罪教義的內容。原罪教義中隱含一項內容，即人類歷史開端時曾經存在過一個真正意義上的罪惡，然而這項罪惡只是後人缺乏天主聖化恩寵的原因。而且，只有當整個人類是從此開端起源而來的情況下，才會形成如此局面。人類歷史開端時曾經有一個真實的罪惡，這並非神話，我們也不必具體描繪這罪究竟是什麼樣子。如果這個罪惡是個神話，那麼無論是從結果上還是從邏輯上，也必須與人類的自由史所說的完全一樣。不過，這個罪惡是個事實，我們都經驗到了這個事實。

5. 必須承認，傳統原罪學說還包含許多其他內涵，在這裡並沒有討論，特別是所謂原初狀態中的各種超自然恩寵的存在與失去、無染情慾（*Konkupiszenz*）以及置於死亡統治之下。不過，在這裡，就不能思考這些神學問題了。

# 行動中的默觀者vs 默觀中的行動者 路易·拉勒芒與多瑪斯·默頓之比較

吳莉琳<sup>1</sup>

**Abstract:** Louis Lallemand (1588-1635) was a well-known Jesuit mystic, spiritual director and master of novices. As all know, the vocation of a Jesuit is much centered on apostolic work, which is the reason why members of the Society of Jesus often encountered the problem of overlooking the nourishment of their own interior life. Some even considered their external engagement as a way of earning their own honor and totally forgot the honor of God. Thus, Lallemand inaugurated a spiritual reform when guiding the novices, in order to educate a new generation of Jesuits as contemplatives. His ideas were crystallized in his *Doctrine Spirituelle*, a book that inspired the whole Church to reflect on spiritual reform. Thomas Merton (1915-1968) rose to fame with the publication of his autobiography *The Seven Storey Mountain*, which turned out to be a bestseller. Being a Trappist-Cistercian monk, he continued to write and publish numerous works on contemplation. As novice master, he too carried out a spiritual

---

1 吳莉琳：北京大學哲學系宗教學博士。曾先後訪學於香港中文大學，臺灣大學，德國哥廷根大學（Georg-August-Universität Göttingen），美國貝拉明大學（Bellarmine University），希臘亞里斯多德大學（ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ），波蘭雅蓋隆大學（Uniwersytet Jagielloński w Krakowie）。現就讀於羅馬宗座額我略大學（Pontificia Università Gregoriana）。

reform in the Trappist Order, just as Lallemand did in the Society of Jesus. A Jesuit with an apostolic ministry and a Cistercian, called to a life of contemplation, but at the same time living a densely scheduled life, both risk to enter into a crisis of the interior life. Therefore, both the Jesuit Lallemand and the Trappist Merton can help us to proceed towards a better understanding of the union with God in nowadays world. At the same time, the difference between them can broaden our possibilities when we are trying to deepen our own contemplative experience.

路易·拉勒芒是十六世紀末和十七世紀初的法國著名神師、初學導師、耶穌會會士。作為以使徒工作為聖召的修會，耶穌會所面臨的經常性的挑戰在於過於忙於外在的工作，而忽視對內在生命的滋養與建設，導致全然以外在工作為重，更有甚者將工作視為獲得個人榮耀的一種方式，而遺忘了所應當去榮耀的天主。由此，拉勒芒在陪伴初學會士的階段大刀闊斧地進行靈修改革，將會士的默觀生活作為培育工作的重中之重，並最終以《靈修指要》一書成為引領教會風潮的靈修導師。與之相對，多瑪斯·默頓（Thomas Merton, 1915-1968），藉其自傳《七重山》（*The Seven Storey Mountain*）一舉成名，並以默觀為主題所作的探究筆耕不輟，著書立說之餘，亦如拉勒芒，承擔起了對熙篤會的靈性改革，儘管熙篤會本然以默觀為聖召。由此可知，不論是以行動為重的耶穌會，還是以默觀為主的熙篤會，在繁忙的工作與生活中，均有可能令內在生活陷入危機。在這個意義上，不論是站在耶穌會立場寫作默觀的拉勒芒，還是置身熙篤會會院呼喚重塑默觀的默頓，均可成為渴望划向深處與天主合一的當代人的嚮導。由此，本文將二者一舉並置，讀者亦可憑其個人志趣，擇一而效法之。

## 一、拉勒芒與默頓之對比

路易·拉勒芒（Louis Lallemant, 1588-1625）成爲知名的耶穌會神秘者源自他的《靈修指要》（*Doctrinae Spirituelle*）。作爲耶穌會的初學導師，他的教導集中在對其同會弟兄的內在生活的塑造，因爲耶穌會的問題在於過多的外在使徒工作而對內在生活有所忽視，若非身著神職衫，甚至不易區分同一崗位上的在職人員是耶穌會會士，還是平信徒。例如：在筆者當下就讀的額我略大學（Pontificia Università Gregoriana），耶穌會會士教授終日忙碌於教學與科研，只有在二樓修會聖堂的日課祈禱時間或彌撒禮儀中才會呈現出他們的宗教身份。除此之餘，耶穌會在禮儀生活中的另一特徵，是公共或團體祈禱不被列入義務之內，坊間甚至以此化作笑談：耶穌會會士不在一起祈禱。職是之故，身爲耶穌會初學導師的路易·拉勒芒在任職期間始終尤爲注重對初學會士默觀靈修的培育，他篤信，內在生活的失序勢必導致外在使命的失常。由此，牛刀初試始於對初學第三年陶成階段的培育改革。拉勒芒認爲，「倘若初學期間會士無法陶成生活在祈禱的氛圍之中的內在素養，發願後的靈修培育更爲困難，缺乏健康有序的內在生活，其內在良心將落入愧疚與譴責（自我懷疑）之中，這些會士如同不幸迎娶了一個有著暴虐脾氣的妻子」<sup>2</sup>。他們每天早出晚歸，誠惶誠恐於歸家後的無奈。默頓（Thomas Merton, 1915-1968），藉其自傳《七重山》一舉成名，並以默觀爲主題所作的探究筆耕不輟，著書立說之餘，亦如拉勒芒，當戰後，會院人滿爲患，致使孤寂與靜默的修道所需陷入危機，他也承擔起改革熙篤會的靈性改革。此外，擁有天生作家美譽的多瑪斯·默頓從不滿足於古老過時的靈修書籍。隨著對熙篤會默觀

2 Louis Lallemant, *The Spiritual Doctrine*, translated and edited by Patricia M. Ranum (Chestnut Hill: Institute of Jesuit Sources, Boston College, 2016), pp. 177-178.

聖召反省經驗的加深，這一時期，默頓一發而不可收拾地接連創作了《默觀的種子》（*Seeds of Contemplation*），《新默觀的種子》（*New Seeds of Contemplation*），《行動世界中的默觀》（*Contemplation in a world of action*），《禪與慾望之鳥》（*Zen and the Appetite birds*），《默觀祈禱》（*Contemplative Prayer*）等作品。在默頓的推動下，十九世紀五十年代與六十年代的美國甚至掀起默觀熱。成百上千的讀者雲湧坐落於肯塔基的熙篤會的隱修院革責瑪尼園，慕名向默頓請教默觀問題，由此可見世人對默觀的追求與渴望。默頓對讀者敞開心扉，解疑答惑，他的書信不經意之間也成為後人探究默觀的參考文獻，他本人也收穫了諸多高品質的友誼，正可謂以文會友。然而，外向傾注終究依賴於內在的給養。1965年後，默頓申請並獲准移居獨修，而此一時期，徹底的孤寂令默頓萌生更加溫潤的愛，他甚至在面對一隻受傷的麋鹿而失聲痛哭<sup>3</sup>。人類愛的需要需要默觀的陶成，世間的躁動令人常常將愛之本能遺忘。

拉勒芒與默頓均為他們時代的默觀宣講者，且二者均是富有敏感心靈的天才性的作家。對他們而言，內在生命是其全部生命的源泉，如同默頓所說，「願我的骨頭被燃燒，我的肉體被饑食，如果我忘記了你，默觀」<sup>4</sup>。亦如拉勒芒所言，「我們應當帶著極致的關切呵護我們的內在」<sup>5</sup>，因為「世間事，無一比對我們的內在生命之呵護之遺忘更為危險，或者基於惰性而疏忽於向內察觀。這一疏忽與無知將增加隱微之罪的可能性，並不可覺察地

3 Thomas Merton, *Dancing in the water of life: Seeking Peace in the Hermitage*, edited by Robert E. Daggy (New York: Harper Collins e-books, 2007), p. 315. 參閱日記 13<sup>th</sup> November, 1965.

4 Thomas Merton, *The Collected Poems of Thomas Merton* (New York: New Direction, 1977), p. 212.

5 Louis Lallemand, *The Spiritual Doctrine*, p. 171.

進而導致德性之罪或一些引發災難性跌倒的更大誘惑」<sup>6</sup>。因此，「警醒吧，默觀，在對我們的內在的持久觀照之餘一無所求」<sup>7</sup>。由此，拉勒芒擲地有聲地發出呼喚：將內觀性生活置於靈性培育之首。拉勒芒與默頓，一個是以使徒工作為聖召的耶穌會神父，一個是以默觀為生活的熙篤會司鐸，當探究他們在不同的歷史時期，不約而同地共同對默觀與內省這一永恒的靈修要旨作出反思與回應時，或許亦可喚起當今世代對內在生活的重拾，儘管這一旨趣似乎在為生計而疲於奔命的現代人中早已被遺忘太久。

## 二、神秘者的一生：拉勒芒與默頓生平一瞥

神秘者的一生如同藝術家的作品，其生平本身即為他們的創作。拉勒芒於1588年11月1日出生在法國香檳省（Champagne）的馬恩河畔沙隆（Châlons-sur-Marne）。他是家裡的獨生子。其父送他去布日（Bourges）的耶穌會高中讀書，也許可以被視作天主預備他日後成為一名耶穌會會士的一個先兆。然而，耶穌會於1595年年末被逐出法國，這一對耶穌會的禁令持續至1604年的最後一個月<sup>8</sup>。根據傳記學家的推測，拉勒芒在布日生活了三或四年，在進入修辭學的學習之前，他已完成所有屬於基礎課程的人文課程，而修辭學的內容，則包括閱讀及記憶古典演說，並學習去對古典文獻進行講述。成年後，他註冊同樣是由耶穌會運作的凡爾登（Verdun）學院，「在那裡，他完成了潛在的耶穌會會士所需要完成的修辭學的第二學年的課程。此後的另一年，他則進而完成哲學階段的學習，其中包括邏輯學、物理學，以及數學作為進一步學習經院神學的前提的課程」<sup>9</sup>。倘若《靈修指要》的文

6 *Ibid.*, p. 180.

7 *Ibid.*, p. 181.

8 Pierre Champion, "Introduction", for *The Spiritual Doctrine*, p. 5.

9 *Ibid.*

學價值與宗教價值同等重要，那麼此一時期的修辭學訓練對拉勒芒起到奠基性的意義，如同修辭學對於聖奧思定成為知名佈道人與神學家的不可或缺的造就性意義。

十八歲生日前的幾個月，亦即1605年12月10日，拉勒芒進入屬於洛林（Lorraine）公爵領地的南茜（Nancy）的耶穌會會院開始初學生涯。同樣是在12月10日的四個世紀後的1941年，默頓進入熙篤會的革責瑪尼修會成為一名初學會士。這一日期也許只是一種巧合，但也許亦可作為又一對拉勒芒與默頓進行同台對比的一個理由。接續拉勒芒的生平：1607年，他在耶穌會中學的培育工作結束後，進而被派入在蓬阿穆松（Pont-à-Mousson）的耶穌會大學學習哲學和神學，也許還有數學<sup>10</sup>。七年後的1614年，他在拉佈雷特什（Jean de La Bretesche）（1570-1624）的負責下從事對初學第三年修生的培育工作。1615年之後又一個四年階段，他被任命在耶穌會的一所或多所大學教授高級課程（邏輯學、物理學、數學、形而上學以及倫理神學或例證）<sup>11</sup>。簡言之，在1619-1631年間，拉勒芒承擔教師、初學導師、第三年初學導師的職責。作為教師，他對學生極盡父愛，並盡力確保所有必需課程的到位。作為初學導師，他則嘔心瀝血以會祖依納爵（San Ignacio de Loyola）的章程引導下培育下一代耶穌會會士，並被認為是秉有一切必要技能的初學導師<sup>12</sup>。拉勒芒實則在創立一所「心之學府」。他對初學第三年會士的培育工作使其更加確信，「在耶穌會會士尚年輕與未受不良影響時，引導他們的內在默觀生活是何等重要」，因為，「沒有人能夠在年老之時沉浸於默觀之喜，倘若在年輕時缺失這一訓練」<sup>13</sup>。正是在此一時期

10 *Ibid.*, p. 6.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 7.

13 *Ibid.*, p. 9.

期，拉勒芒擬就香平（Champion）曾經渴望發表的《靈修指要》（*Doctrin spirituell*）的大部份章節。同時，他也引導學生們展開對聖若瑟的特別敬禮<sup>14</sup>。在他的學生中，素林（Jean Joseph Surin）與里戈勒克（Jean Rigoleuc）在成年後成為耶穌會的知名神秘學家。當此之際，拉勒芒的聲譽亦聲聞海外，據說，在西班牙的一名修女在神視中看到了他，並寫信給拉勒芒說：她渴望與之建立神聖的友誼<sup>15</sup>。1631年至1635年間，拉勒芒移居在布日的耶穌會公學。作為學監，長上期待他能夠盡可能地熟悉培育計劃，並確保其規則被教師與學生謹守，視察課程是否被落實完成以及跟蹤神學性的行為<sup>16</sup>，諸如此類的工作使之鞠躬盡瘁。1635年4月5日，拉勒芒辭世，這是一場完美的謝幕：一位督學，一名牧者，將其生命殆盡於他的羊群<sup>17</sup>，正可謂，春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾。

默頓出生於1905年1月31日，出生地是位於法國南部的普拉德（Prades），父母均為畫家。作為家中的長子，其母對他的教育殫心竭慮，甚至參考當時流行的兒童教育書籍培育幼年的默頓。然而，這份愛的呵護並未長久，默頓的母親在他六歲時因病去世，沉浸在悲痛中的父親也在他十六歲時過世。默頓變成了孤兒。在其父的朋友的監護下，默頓完成在英國奧卡姆中學的課程，順利升入劍橋大學攻讀英國文學。然而，當時劍橋的學風並不美好，第一年的大學生活，默頓縱情聲色，學業荒廢，甚至有了一名私生子。諸多不良影響最終導致他失去了監護人的經濟資助，而被迫被送往位於美國的外祖父家中生活。飄洋過海，從歐洲到美洲，默頓的人生也被翻開新的一頁。置身美國，在外祖

14 Louis Lallemand, *The Spiritual Doctrine*, p. 10.

15 *Ibid.*, p. 11.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 17.

父母的照顧下，默頓首先在哥倫比亞大學現代文學專業註冊為正式的學生。哥倫比亞大學的校訓是「藉你的光明，我們看到光明（*In Lumine Tuo Videbimus Lumen*）」，哥大也的確使得默頓的生命起死回生。在哥倫比亞大學他遇到了保持了一生友誼的師友——詩人範多倫（Mark Van Doren）<sup>18</sup>，範多倫及時發現了默頓的文學才華，並將他的詩集推薦給出版社出版，由此，默頓出版了他的第一部作品《詩三十首》（*Thirty Poems*）。由此，詩人成為默頓的第一個身份。多年之後，在修道院中，默頓將這一詩人身份與他的修士身份結合起來，並創作了論文《詩歌與默觀生活》（*Poetry and Contemplative Life*）<sup>19</sup>。

在哥倫比亞大學，默頓不僅相識了範多倫，且與當代另一位著名詩人萊克斯（Robert Lax）<sup>20</sup>成為好友，與其締結友誼的還有印度僧侶巴拉馬塔瑞（Bramachari）<sup>21</sup>。萊克斯被默頓譽為是先知一樣的人，「他可以說是哈姆雷特和厄里亞（Elias）的綜合體，可能成為一位先知，但缺少狂熱的精神；是君王，也是個猶太人……他的穩健堅定所依靠的是自然、本能的靈性，與生俱來

18 范多倫（Mark Van Doren, 1894-1972）是美國當代著名詩人，1940年普利策詩歌（Pulitzer Prize in Poetry）獎得主，在哥倫比亞大學教授英文近40年。

19 Thomas Merton, "Poetry and Contemplative Life", *Commonweal* 46 (4 July 1947): 280-286.

20 萊克斯（Robert Lax, 1915-2000），美國當代著名詩人，生命後期隱居希臘帕特默島，他與默頓的通信收入於Thomas Merton, and Robert Lax, *A Catch of Anti-Letters* (Kansas City: Sheed, Andrews and McMeel, 1978)。關於Robert Lax的研究，參閱S.T. Georgiou, *Mystic Street: Meditations on a Spiritual Path* (Ottawa, Novalis: Saint Paul University, 2007)。

21 據默頓在《七重山》中的記載，巴拉馬塔瑞是印度文中對僧侶的通稱，含義是沒有博士學位的小兄弟。默頓所相遇的巴拉馬塔瑞是印度加爾各答城外一個名叫「稅安幹（Sri Angan）」的修會的一名修士。其修會創始人據說是當代一位印度教救世主，名叫加華達邦都（Jagad-Bondhu，譯注：意為宇宙之友），其使命與普世和平及友愛有關。印度教相信上主有多重化身，而他即是最近的一個化身。這個修會的修士們在單身居住的小屋中，過著「透過禮儀敬拜上主的生活」，完全與自然季節配合。巴拉馬塔瑞是應邀參加芝加哥世界博覽會主辦的「世界宗教大會」來到美國的，但在他抵達芝加哥時，世界宗教大會早已結束。但身無分文的巴拉馬塔瑞在美國居住大約五年後，獲得不少收穫，包括芝加哥大學的哲學博士學位。參閱多瑪斯·默頓（Thomas Merton），《七重山》（*The Seven Storey Mountain*），頁192-196。

就向著天主。他總是擔心自己陷入死胡同，又約略知道那可能不是死胡同，而是無限的天主。從搖籃時代開始，他就自然傾向於喜歡約伯和聖十字若望……他生來就深具默觀者的稟賦，但是可能永遠不會明白這份稟賦在他身上佔了多少份量」<sup>22</sup>。而巴拉馬塔瑞對默頓的影響，是直接點燃他從對東方神秘主義的興趣，並轉向對天主教靈修著作的閱讀。同時，這位印度僧侶使得默頓對於修行人有了直接的感性認識。關於碩士論文，默頓最終選擇的論文題目是《布萊克（William Blake）<sup>23</sup>的自然與藝術》。布萊克對於默頓形成「藝術必須具備先知性品格」具有重要影響。如他所言，「這個題目引導我研究布萊克對藝術上各種徹底的寫實主義、自然主義、狹隘的古典現實主義之抗拒，因為他自己的理想主要是神秘與超自然的；換句話說，只要我能明智地處理這個題目，絕對會消除我的自然主義及唯物主義哲學思想，並且可以解決盤踞我心中多年、自己都解釋不清的不協調的想法與自我矛盾」<sup>24</sup>。

然而，在準備步入博士生涯的時光中，默頓決定以霍普金斯（Gerard Manley Hopkins）<sup>25</sup>為研究對象，並在閱讀其作品的過程中，深受其皈依經歷的影響。正是在閱讀霍普金斯的傳記之時，他放下書本，衝出家門，奔向紐約的基督聖體堂找神父問道。隨後，默頓經歷了系統的慕道、領洗，且充滿熱心。領洗之後的日子，他幾乎每日前往教堂望彌撒，而他心中的滿足感和喜悅感也源源不斷。26歲復活節聖週，默頓在其中世紀哲學老師渥爾許

22 默頓，《七重山》，頁182-183。

23 布萊克（William Blake, 1757-1827），英國浪漫主義時代的詩人、畫家、版畫家。代表作有：《天真之歌》（*Songs of Innocence*），《預言書》（*The Book of Thel*），《天堂和地獄的聯姻》（*The Marriage of Heaven and Hell*）等。

24 默頓，《七重山》，頁202。

25 霍普金斯（Gerard Manley Hopkins, 1844-1889），英國維多利亞時代著名詩人，耶穌會會士。

（Dan Walsh）<sup>26</sup>的建議下前往位於肯塔基州郊外的革責瑪尼避靜（Retreat）。革責瑪尼是一座傳統的熙篤會苦修會會院（The Cistercian Abbey of Gethsemani），在那裡，他看到了「美國的活力中心」：

這座教堂，這座天宮，就是我們國家的真正首都，是美國的活力中心，是國家能夠團結一心的緣由。這些人的唱經班、在白色風帽下隱姓埋名，他們為國家所做的貢獻不是任何軍隊、國家、總統所能及，替國家贏取的是天主的恩寵、庇護和友誼。<sup>27</sup>

隨後，雖然未立即成為修士，但這次的經歷成為默頓無法忘懷的美好記憶。紐約不再能夠令他滿足，由此，他放棄了攻讀博士學位的計劃，謀得一份在聖文德學院（The College of St. Bonaventure）教授英文的職位，他自己也開始以第三會成員的身份度有規律的祈禱默觀生活，但默頓很清楚，這份職位只是暫時性的並不會長久。在此過程中，他接觸到幫助窮人的「友誼之家」，且開始與其負責人卡特琳娜（Catherine de Hueck Doherty）<sup>28</sup>通信。在決心再次前往革責瑪尼的過程中，默頓唯一的動搖是選擇做苦修會會士，還是選擇「友誼之家」。默頓發現他的聖召最終在於默觀，而非以行動為主的慈善服務。值得一提的是，雖然最終捨棄了「友誼之家」，但在成為苦修會會士之後，「友誼之家」的動向仍然牽動著默頓的心。多年後，當默頓因著《七重山》成為知名作家後，他將在前往革責瑪尼前留給卡特琳娜的《世俗日記》

26 渥爾許（Dan Walsh, 1907-1975），默頓一生的良師。他曾在哥倫比亞大學教授中世紀哲學，並與默頓相識。後推薦默頓探訪肯塔基州的苦修會客西馬尼會院。並在默頓之後成為同一修會會士。

27 默頓，《七重山》，頁330。

28 卡特琳娜（Catherine de Hueck Doherty），又名男爵夫人，從俄羅斯逃亡至加拿大，先在加拿大創立聖母之家，後在紐約創立友誼之家。著作有 *Poustinia*，中文譯本為《靜隱之所》，梁偉德譯（石家莊：河北信德社，2008）。

全權授權給「友誼之家」，出版後所賺取的一切費用作為對「友誼之家」的資助。

1941年12月10日，默頓遁入隱修院，開啓了他長達27年的修道人生。初入會院，對一切充滿好奇與欣喜，對於默頓而言，他早已厭倦了世俗生活，內心對修道生活嚮往已久。因此，在望會的歲月中，他感到如身在天堂。然而，修道生活並非他所想的那樣：終日默觀祈禱；相反，每一位修道人都需要承擔一份切實的工作。鑒於默頓的寫作才華，院長鼓勵他繼續寫作，只是此時的寫作內容與世俗時期已然不同，其主題更多是對於會院的歷史、靈修等方面的書寫。其中，他在院長的鼓勵下寫作的自傳《七重山》不經意間令默頓走紅。《七重山》誠實地記錄了默頓的早期經歷，包括他所謂的「地獄劫」。也許，正是因為默頓對人之為人弱點的坦誠，他的文字才能說明讀者從中看清自己。據默頓的朋友，法國本篤會修士勒克雷爾（Jean Leclercq）的回憶，在英國，一位通過閱讀《七重山》成為基督徒的青年曾對他講述何以爲之打動的理由，「我覺得」，他說：「這個故事是我自己的故事：我追隨默頓的道路並走到最後，如同他所做到一樣」。<sup>29</sup>這樣的例子不計其數，無疑，默頓用他的方式打開了許多人封存的內心，許多人因為默頓開始走上默觀之路。瓦登（Robert Waldron）在《與默頓一同行走：探尋他的詩歌、散文和日記》<sup>30</sup>這本書中，記錄了他在中學時讀到《七重山》時的內心感受，並特別表示對默頓的著作《約納的標記》（*The Sign of Jonas*）愛不釋手。正是默頓鼓舞他在成為英文教師後，將默觀的方式應用於教育。在他看來，閱讀正是默觀，學生通過閱讀，

29 Jean Leclercq, Preface to Thomas Merton, *Contemplation in a world of action* (New York: Doubleday, 1971), p. xi.

30 Robert Waldron, *Walking with Thomas Merton: Discovering His Poetry, Essays, and Journals* (New York, Mahwah: Paulist Press, 2002).

從中體會到作者和旁人的喜怒哀樂，學會關心、理解與愛。他認為這與薇依（Simone Weil）的「愛的第一步是專注」（the first step of love is attention）殊途同歸。由此，默頓也被視作一名教育家和心理學家。瓦登憑藉他發表在《波士頓全球報》（*Boston Global*）上的〈教學與默觀〉（*Teaching and Contemplation*）的文章一舉成名，他從默頓處習得的教育理念由此引起了廣泛關注。

在隱修院，寫作之餘，默頓亦需要與弟兄們一起去農田耕作，從事一些體力勞動。這樣在第一個五年期即將結束時，默頓說他的身體完全垮了<sup>31</sup>。在此之後，默頓經歷發願的掙扎，因為他所理解的默觀與他所度的生活之間似乎並非和諧，默頓將此一時期的經歷形容為「鯨魚的肚腹」。事實上，默頓的確不是一位循規蹈矩的隱修士，他的思維活躍，而且敏銳、嚴格。對他而言，以默觀為聖召的熙篤會理應投入更多的時間從事默觀祈禱，而非馬不停蹄地工作、行動。然而，隨著時光的流轉，對修道歷程的反思沉澱，以及被任命為初學導師和教義學導師之後閱讀內容的拓展、深化，默頓的認知也隨之改變昇華。直到與沙漠教父和東方的佛道思想相遇之後，默頓逐漸調整了他對於默觀的認識。原來，默觀亦是立足於凡俗生活之中的默觀，落實於具體生活之中的實踐。對於以寫作為生的默頓而言，他最終效法聖十字若望（Juan de la Cruz），將寫作與默觀相互統和。如此，寫作不再是院長交代的任務，而成為執筆之時的祈禱。

二戰之後，美國聖召增加，革責瑪尼原本容納七十人的會院被迫接納近二百人。默頓為此感到窒息，並感到缺少個人獨處的空間和時間，由此，默頓展開轟動一時的默觀革命。他寫信給位

31 Thomas Merton, *The Thomas Merton Reader*, edited by Thomas P. McDonnell (Garden City, New York: Doubleday, 1974), p. 15.

於意大利阿雷佐（Arezzo）附近的本篤會嘉默道（Camaldoli）修會，表示羨慕並且欣賞他們的「隱修院」（Eremo）<sup>32</sup>的修行方式。當時美國尚未有嘉默道修會，然而，正是在默頓的呼籲下，位於美國加州的嘉默道會院開始興建，而且是整齊劃一的隱修院生活的模式<sup>33</sup>，在一個特定的區域內，每一位修道人有自己的一棟房子，即隱所（cell）。所有的隱所彼此相鄰，又存在於一個集體之中。然而，默頓雖然兩次向羅馬申請轉向嘉默道修會，但鑒於默頓作為名人所可能導致的牽一髮而動全身的不可收拾的後果，羅馬官方最終未准許默頓的申請。

1965年夏天，默頓最終獲許在革責瑪尼附近的一個茅舍開始其隱修生活。當此之時，默頓對於默觀的理解走向成熟。他在更多的孤寂中默觀自然，並且體會到劈柴、燒飯的苦與樂。他日日與附近的森林、鳥兒、小鹿對話，生活簡單，雖然有各種不易，但卻充滿安寧。這一時期他的作品也充溢著寧靜祥和的氛圍，充滿對於天空、大地的描述，語氣更加平和。如他關注天氣，關注每日的食物，關注內心的動態，儼然是一位全心投入樸實生活之中的人。接受生活本身意味著他對默觀理解的成熟，即一切都成為默觀之源，他在生活的所有之中默觀天主，並以腳踏實地的方式體會救主耶穌基督道成肉身的謙卑之樂。

隱居歲月，他也開始打開自己，對社會發出聲音。以筆為戎，譴責美國政府的越南戰爭，控訴白人對黑人的歧視。對默頓而言，修道人應當成為時代的先知者，而不僅僅是活著（not

32 Eremo指在團體之外有個人完全的居所的獨修隱舍。

33 參閱默頓寫給嘉默道的總會長 D. Anselmo Giabbani 的信：1952年聖誕節以及1953年3月4日（默頓對在加州成立嘉默道會院提供了4點建議）。這些信原文為法文，未正式出版，現收藏於意大利阿雷佐（Arezzo）的Camadlioli圖書館。筆者所參考的是從法文翻譯的意大利文版。

survive but prophecy<sup>34</sup>）。修道並非是對世俗社會的逃避，而是以一種獨特的視角與社會對話。默頓始終堅信，修道人的使命體現在於靈性領域為社會貢獻有益的食糧，而非改變社會結構抑或革命。默頓在他的祈禱中，以及在他的書信寫作中，也與天主教和平運動的前沿保持溝通與支持。由此，甚至導致熙篤會總會會長對默頓下達寫作禁令。然而，默頓關於戰爭與和平問題的寫作所激發的社會影響力超乎想像，正是這類作品，使得默頓被譽為「時代的先知者」，默頓中心甚至於1972年在美國賓夕法尼亞州的匹茲堡（Pittsburgh）成立了以默頓為名的獎項（Thomas Merton Award），獎勵為人類的正義、和平事業做出突出貢獻的人。當代美國天主教激進主義者、《天主教工人報》（*The Catholic Worker*）的創辦者桃樂西·戴（Dorothy Day）曾於1973年獲得這一獎項。與此同時，默頓對默觀闡釋的成熟也引起羅馬教廷的關注，1967年教宗保祿六世（Paul VI）邀請默頓就「默觀」這一主題為梵蒂岡主教撰寫文章<sup>35</sup>。

默頓內心的敞開是他得以向世界開放的原因，他藉著書信與世界各地的友人對話，尤其值得關注的是與東方宗教的對話。其中，鈴木大拙（D. T. Suzuki）、吳經熊（John Wu）等成為默頓的摯友。前往東方直接獲取東方宗教經驗是默頓的夙願，而這一心願最終在1968年得以完成。他在勒克雷爾的幫助下獲得前往泰國、印度的機會。默頓在亞洲的經歷記錄在他的日記《亞洲日記》（*The Asian Journal of Thomas Merton*）之中，其中著名的演講《馬克思主義和修道主義的視角》（*Marxism and Monastic*

34 “Thomas Merton to Jean Leclercq, July 23, 1968”, *Survival or Prophecy? The Correspondence of Jean Leclercq & Thomas Merton*, edited by Patrick Hart (Collegeville: Liturgical Press, 2002), p. 129.

35 這篇文章是“The Letter on The Contemplative Life, 21 August 1967”, in Thomas Merton, *The Monastic Journey*, edited by Br. Patrick Hart (Garden City: Image Books, 1978), pp. 218-223.

*Perspectives*)<sup>36</sup>卻成爲默頓一生中最後的發言。1968年12月10日，在完成此篇演講的幾小時後，人們發現默頓在其居住的賓館中觸電身亡。這一天，也是默頓踏入革責瑪尼修院27周年的紀念日。

綜上，拉勒芒與默頓生命成長的相近之處躍然紙上，中學的古典文學訓練爲他們日後的靈修寫作打下堅實的修辭學基礎，二人都是著名的靈修作家以及初學導師。然而，他們的不同之處，也許在於拉勒芒的性情更爲平和與平穩，而默頓的字裡行間充滿更多批判與張力，但這一真切的表達亦爲世人呈現默觀生活與內在生命塑造的過程性與持久性，即羅馬不是一天建成的，默觀者也不是一天鍊成的。划向深處的旅程，也許如同拉勒芒一樣審慎穩健，亦步亦趨，也許亦如默頓直面情感的波動，生命的悖論，但又將其日漸疏通。當代希臘正教教會聖人聖波菲利神父（Fr. Porphyrios, 1906-1991）曾說，隱修士每日的誦讀，祈禱，默想的時光都是在不知不覺中將其生命予以聖化的過程，<sup>37</sup>但這畢竟是一個需要日復一日修習的過程。默頓可能被誤解的地方在於當他傾訴內心的掙扎時，讀者也許認爲修院的生活並非令他快樂。然而，掙扎是默觀的一部份，也是生命的一部份，如含蓄與穩健。或許，拉勒芒與默頓之間的區別可以令人聯想起德國著名作家黑塞（Hermann Hesse）筆下的納爾其斯（Narziß）與哥爾德蒙（Goldmund）。納爾其斯平和持重，按部就班地生活，工作，祈禱，哲學與數理邏輯是他與上主相遇的處所。與此不同，哥爾德蒙浪漫，充滿著藝術家的不安現狀與對生命的幻想，他需要在

36 Thomas Merton, "Marxism and Monastic Perspective", in *The Asian Journal of Thomas Merton* (New York: A New Directions Book, 1975), pp. 326-343.

37 *Wounded by Love: The Life and the Wisdom of Saint Porphyrios*, edited by the Sisters of the Holy Convent of Chrysopigi, translated by Fr. John Raffan (Limini, Evia: Denise Harvey Publisher, 2005), pp. 26-27.

旅行，與人的肌膚之親，與自然的相擁中找到上主<sup>38</sup>。不同的個體亦如不同的造物，上主引領他們與之相遇的方式亦有殊異。然而，他們卻有著同一的與天主合一的渴望，默觀的渴望。如同苦難會的會祖聖十字架的保祿（San Paolo della Croce）在卡斯泰拉佐博爾米達（Castellazzo Bormida）的聖卡羅與安娜（SS. Carlo ed Anna）教堂40天退省時的詠唱，「啊，我之至親的上主，願所有的受造物來詠唱你的仁慈」<sup>39</sup>。

作為藝術家的默頓有著對宇宙萬物的天然的敏感，所以默頓作品中的默觀也以自然為起點。美是他的拯救者。然而，拉勒芒在其作品中很少流露其情感，抑或他有著更為堅實地對其情感的控制與把握。也許，耶穌會靈修中的觀心與分辨更有助於塑造穩健的情感。拉勒芒更像一個戰士，默頓則更如一個嬰兒。對前者而言，他生活在天主的每分每秒的臨在之中，為了天主的偉大榮耀，他必須竭盡所能。對後者而言，天主則以慈父的形象呈現，因此，面對這一慈父，他可以如嬰兒般地透明而無所遮掩，天主所創造的一切，即這一浩瀚的宇宙化作他進行默觀的種子。由此，默頓認為，與天主的連接倘若加以對人之為人的性格，品質與情緒加以尊重會更加容易<sup>40</sup>。面對個人的願望，默頓在向羅馬請願獨修時，一再被拒，但有著孩子性格的他義無反顧繼續嘗試，終於在生命的最後三年如願以償。與此相對，當長上沒有接受拉勒芒渴望前往加拿大做一名傳教士的申請時，他並未請求第二次。

38 參閱 *Narziß und Goldmund* (Berlin: ebook Suhrkamp Verlag, 2010).

39 S. Paolo della Croce, *Diario Spirituale*, a cura del P. Enrico Zoffoli C.P. (Roma: Commissione Storia PP. Passionisti-SS. Giovanni E Paolo), p. 59.

40 Thomas Merton, *Thoughts in Solitude* (New York: Rosetta Books), pp. vi-vii.

### 三、行動中的默觀者還是默觀中的行動者？

納達（Jerónimo Nadal, 1507-1580）如此描述耶穌會會祖依納爵：行動中的默觀者（*contemplativus simul in actione*）。拉勒芒指出，「因為聖依納爵藉著神操來引領修會初期的會士，且藉著與他們有助益地對話，而使上主可以藉著他們在宇宙的任何一處來執行祂的計劃」<sup>41</sup>。耶穌會聖召在於使徒工作，因此耶穌會會士生活在世俗工作之中，並生活在人群中。對耶穌會會士而言，其潛在的危機始終在於將工作與上主的位置置換，因為有時，當一個人過於忙碌，將不再有力量去祈禱，他的生命將如車輪一般運轉不停。在這個意義上，拉勒芒提醒他的耶穌會會士，切不可將天主遺忘，上主始終是全部以及至一，而外在工作在增加榮耀、金錢、愉悅的同時，也會導致耶穌會會士失卻與上主的連接。因為藉著外在的榮耀，一個人可能會陷入驕傲。然而，拉勒芒說「唯獨上主能滿足我們的心靈」，「唯獨上主能充實我們心靈的匱乏」<sup>42</sup>。由此，所有來自受造物的榮耀及喜悅均為虛空，不久之後它們隨即消失，最終我們自己也將被迫離棄它們。因此，我們從不滿足，對受造物而言，當我們過度依賴它們，將導致我們對天主的疏遠，將我們置於痛苦，困難以及自顧自憐的狀態<sup>43</sup>。「我們如同那些令人厭煩的人們，他們去品嚐食物，然後將食物置於一邊，又進而去品嚐其他食物，又將其他食物置於一邊。如此以來，他們最終不再有可以品嚐的食物。我們任自己周轉於各種東西，而無所滿足」<sup>44</sup>。然而，上主是唯一的可使我們保持喜悅與持久的滿足的源源不斷的源泉。這原則應當被每一

41 Louis Lallemand, *The Spiritual Doctrine*, p. 33.

42 *Ibid.*, p. 51.

43 *Ibid.*, p. 49.

44 *Ibid.*

耶穌會會士一再銘記，從而保證他們忙碌的宗徒生活不致成為追求聲名利祿的途徑。

與此同時，拉勒芒指出，即使是慈善工作也應當令人警醒，倘若它將導致耶穌會會士的內在生活經受考驗。對拉勒芒而言，此一時期，他們應當立即放下手頭工作，而回歸內心，如同「雄鷹一旦捕獲獵物後會立即飛向高空」<sup>45</sup>。因為，倘若缺失內在生活的給養，服務也會陷入危機。「會士對於服務他們鄰人的外在生活是十分不完美和危險的，倘若沒有內在生活的輔佐。那些從事如此的慈善或熱誠工作的人將不能取得傑出的進步，倘若他們不能保持內在的默觀」<sup>46</sup>。耶穌會會士應當首先是一個默觀者，然後才是一位行動的人。他們應當將保持心靈的潔淨作為開展福傳使命的條件，因為如果心靈不夠潔淨，他們將不能被聖神所啓發，他們的工作也不能與天主的聖意相輔相成。合適的方式應當是一種混合的生活：行動來自於充份的默觀。耶穌會所做的一切都應當出自他們對天主的無條件的愛。同時，每一份工作都應當在上級的分派下，帶著愛去從事，而非使之成為使命或負擔。對他們而言，在聖神的指引下，生活本身將成為創作的現場，而非僅僅是一個工程或計劃。也許當一位耶穌會會士感到一份工作已成為負擔時，他應當請求歇息或者換一份其他的工作。在這個意義上，會長應當審慎地任命他的士兵承擔一份特殊的職位。與此同時，會長應當聽從會士之所需，尤其是他的同會弟兄的內在所需，例如每一份工作應當被遊刃有餘地處理。其目的在於，外在工作本身有助於他們成為一個更加具有默觀精神的人，而非相反。

45 *Ibid.*, p. 182.

46 *Ibid.*, p. 173.

對默頓而言，因為隱修院已然處於默觀的氛圍之中。他們的日常生活即在默觀中行動。對他們而言，工作只是維持他們基本生活所需的一種方式，從而以確保他們的默觀生活得以有序進行。如同默頓所說，存在本身總是比行動更為重要。因此，從事何種工作並不重要，重要的是作為一名修士的生活，真正成為一個尋求天主的人。生活在塵世之中，卻不屬於塵世。然而，儘管熙篤會的聖召是默觀，這並不意味著修會中的會士或修女一旦進入修會已然是一名默觀者。默觀並非一種可以效法的方法，默觀是一個過程，或者一個與上主相遇或合一的過程。默觀並非是對世俗世界的完全拋棄，抑或一種獨居一室的自我封閉。相反，默觀引導內心重喚對大地、生靈、宇宙、鄰人的愛與慈悲，由此而激發更多對生活，對世間的更多的關懷與眷顧。在這個意義上，默頓強烈批判寂靜主義者（quietists）。默觀者不能被等同於寂靜主義者，即為了保持內心的安寧而對周遭的一切棄之不顧或簡單地束之高閣。一如默頓，他本人即是一位對世間萬象充滿著深切的熱愛與關懷的默觀者。二十世紀五十年代，他曾寫作諸多書信來抨擊美國政府發起的越南戰爭。他同時與種族平等主義者並肩作戰，口誅筆伐。不僅他的修會會長，而且梵蒂岡也出面規勸默頓遠離政治，休養生息，成為隱修院的一名真正的修士，而不是反過來成為一名耶穌會一樣的戰士。然而，默頓繼續他的戰士工作，並且成為一些北美和平運動及相關機構充滿魅力的代言人。誠如默頓於1968年7月23日給勒克雷爾（Jean Leclercq）的信中所言，在當代世界，會士的聖召不僅僅是生活，而是發出先知之聲<sup>47</sup>。

對於福音中一切的社會性的訓導並非只是學習它們，而是生活它們，將我自己明確地與那些具有先知性

47 *Survival or Prophecy? The Correspondence of Jean Leclercq & Thomas Merton*, edited by Patrick Hart (Collegeville: Liturgical Press, 2002), p. xx.

的人結合，並根據這些原則而與社會秩序，世界的更新合作：人的首位性（因此支持正義、自由與和平，反對奴隸制與科技控制等）。智慧與愛的優先性（因此反對物質主義、享樂主義與實用主義等）。如同聖瑟拉弗，聖亞西西的方濟各，以及許多其在他們所生活的時代促進教會共融的人。這是我的理想和願望<sup>48</sup>。

由此，即使是一名熙篤會會士仍然具有職責如同在俗平信徒一樣地關切世界以及具體的生活，只是，隱修士需要生活在默觀的氛圍中，隱院生活如同使徒生活一樣，是一種混合的生活，如同12世紀熙篤會的主教、有「北方的伯爾納德」之稱的里沃茲的艾爾雷德（Aelred of Rievaulx），如此總結熙篤會的傳統：

如果瑪爾大（Martha）獨自在房間裡，就沒有人為主預備食物；如果瑪利亞（Mary）獨自在房間裡，就沒有人體會祂的臨在和祂的話語。因此瑪爾大代表行動，為基督完成的勞動，瑪利亞從體力勞動中抽身休息，從而能夠在閱讀、祈禱和默觀中品味天主的甜美。這就是為什麼，我的兄弟，只要基督在世上，在貧窮、饑渴、誘惑的影響下，兩位女子居住在同一房間是必要的，那麼，同一靈魂中伴隨的兩種活動就是必要的。<sup>49</sup>

對此，《七重山》中，默頓引用了阿奎那的論證，因為默觀者「以天主之愛直接即時地充滿自己」，「那種愛的確就是各種德行的根源」<sup>50</sup>。也就是說，默觀為一切的行動提供了源泉。即使在論證行動的生活在某些情況下較之默觀的生活更加完美

48 Thomas Merton, "Diary on June 6, 1960", in *Tuning Toward the World: The Pivotal Years*, edited by Victor A. Kramer (Harper Collins e-books), p. 9.

49 Esther De Waal, *The Way of Simplicity: the Cistercian tradition* (Collegeville: Liturgical Press, 1998), p. 81.

50 默頓，《七重山》，頁422。

時，阿奎那也是以「六個非常嚴謹的限定條件」為前提，從而使他對默觀的生活高於行動的生活的論點更加有力。「首先，行動必須是愛天主之情滿溢的結果，是爲了履行天主的旨意，唯有如此，行動方能超越默觀生活的喜樂與靜息。行動只能作爲暫時應急之用，不可持續不斷；其目的純粹是榮耀天主，不能因此豁免我們默觀的義務。它是一種額外的義務，我們必須儘快回到讓我們的靈魂與上主結合的靜思中，這種沉靜是有力量、能繁衍果實的。」<sup>51</sup>行動的重要性，也在於它爲默觀的生活做好準備，如「力行美德、苦修、行愛德」<sup>52</sup>。這正是隱修士三階段的上行之路：淨化（purification）、光照（illumination）與合一（union）。在這個意義上，修道主義可以視爲神秘主義的溫床。

與此同時，默觀也離不開行動。默頓的解釋爲「根據明谷的聖伯爾納德之見，較軟弱的靈魂抵達默觀境界卻未達愛德外溢的境界，心中不覺得要將對天主的瞭解傳遞給他人。但是毫無例外地，所有偉大的基督徒神秘主義者，如聖額我略、聖女大德蘭、聖十字若望、雷斯博克的真福若望（Blessed John Ruysbroeck）、聖文德等人，當他們的神秘生活登峰造極時，靈魂將與天主締結姻緣，並且得到一種不可思議、平靜、雋永、不倦的助力，爲天主和衆人的靈魂工作，其成果是聖化千萬人、扭轉宗教歷史乃至俗世歷史的軌跡」<sup>53</sup>。針對阿奎那對行動的生活的強調，默頓的回應是，行動的生活必須是在愛德足以溢出時，才能在純粹的默觀的生活之上。反之，將默觀與行動結合起來的「混合式」的修道生活，並不會高於純粹的默觀生活。

51 同上，頁422-423。

52 同上，頁423。

53 同上，頁423。

可見，熙篤會在對默觀的生活的強調上居於所有修會之首。無疑，幾乎所有的修會都需要「行動的生活」，加爾都西會的會規上也有關於謄寫稿件、著書等特殊工作，更不用說其他修會關於講道、靈修輔導、幫助平信徒做避靜以及宗教教育等活動的規定。熙篤會的會規限制出書，也禁止寫詩，「但還是產生了一整個學派的神秘主義神學家」。默頓引用貝利葉神父的說法，「他們是本篤會靈修的奇葩」<sup>54</sup>。亦如默頓本人也還是在進入修院伊始就被安排一系列的案頭工作。即使是選擇個人獨修的修士，也需要以每週為其他修士做佈道和講課為義務。<sup>55</sup>當然，即使有行動，也是建立在長久的默觀基礎之上。而若缺乏默觀，單純的行動，則會如無源之水、無本之木。如默頓的朋友、二十世紀美國天主教工人運動的發起人桃樂西·戴（Dorothy Day），她在辦報紙、照顧貧民等活動的同時曾在上個世紀40年代一度堅持在天主父的指導下定期做「避靜」<sup>56</sup>。默頓認為，行動的方式不拘一格，「不一定倚靠書或發佈演講，也不需要去告解室裡和靈魂直接接觸，單憑祈禱就可得到奇妙的結果。「默觀的」光輝有自行傳播到教會每一角落的趨勢，在隱密中振奮奧體內的所有成員並不需要默觀者做出任何有意識的舉動」<sup>57</sup>。據友誼之家的創辦人凱特琳娜的回憶，她曾在羅馬遇到桃樂西·戴，並問她在梵二召開期間她在羅馬做什麼。「她說她只簡簡單單地在城中的貧民區中租了一間房間，十天守齋，只吃麵包喝清水，並為大公會議祈禱。之後便像來時一般，坐貨船回到紐約去」<sup>58</sup>。由此，凱特琳娜不僅感嘆，「我想也許這就是大公會議成功的原因之一吧？

54 同上，頁424。

55 Thomas Merton, *Contemplation in A World of Action* (Garden City: Doubleday, 1971), p. 248.

56 Elaine Murray Stone, *Dorothy Day: Champion of the poor* (New York, Mahwah: Paulist Press, 2004), p. 104.

57 默頓，《七重山》，頁425。

58 卡特琳娜，《靜隱之所》，頁61。

誰知道在天主的眼中，她的祈禱有多大的力量？」<sup>59</sup>。

默觀與行動的關係也可以從天主與人之間的關係角度做出解釋。默觀可以理解為人與天主之間的關係，行動則代表人與人之間的關係。從默觀中得到的滿溢之愛來自人與天主之間的愛，人與人之間的愛由此可以看作是人與天主之間的愛的流溢。這正是基督宗教的首要誡命：「你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主。這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己。」<sup>60</sup>。由於愛人是建立在愛天主的基礎上，所以若無以天主與人之間的愛為前提，人與人之間的愛也會失去尺度和方向。由於默觀等同於孤寂，默觀又是以神人之間的關係為核心，所以從行動中的抽身也可以理解為獨處。由此，神人之間的關係在孤寂和獨處的處境中會愈發凸顯。人對天主的尋求需要以孤寂為條件。而在孤寂中，人所面對的實則是人的內在的、真正的自我，所以對真我的尋求也就是對天主的尋求。這是自奧思定以來的神學家的方法——從對天主的探求轉向對內在的自我的探求。默頓也遵行這一路徑，在探究「默觀」的問題時，在「自我」的視角下做出較大的發揮。「默觀」與「行動」之間的衝突在這個意義上亦可以理解為人與自我的關係和人與他人的關係之間的衝突。這種衝突同時亦是一種相互之間的促進。如默頓對「孤寂」（solitude）的論述中所說的那樣，人對自己的內在的孤寂體會愈多，對他者的孤寂體會愈多，從而能夠在深層的存在意義上愛他人。所以，一方面，人為了愛他人必然會更多地轉向內心，探求自我存在深層的奧秘，處理好人與自我的關係，人與天主之間的關係；另一方面，人對自我探求的愈多，在人與自我、人與天主之間的關係中體會地愈多，承納的愈多，人對他人的愛

59 同上。

60 瑪22:37-39。

也愈多，如此，在人與他人的關係中所體會和承納的也相應地增多。在這個意義上，「默觀」與「行動」構成一個不可分割的整體。爲了愛他人，我們必須回到「孤寂」之中去「默觀」天主，從而懂得如何去愛；在對天主的「默觀」中，我們內心之中的愛也愈發豐盛，從而愛他人會更多。與此同時，對他人的更多的愛又更能激發我們對天主的愛與默觀，這構成一個良性循環。一名基督徒正是在這一良性的循環中其靈性的生命日漸成熟，「在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」<sup>61</sup>。

## 結語

拉勒芒是一位行動中的默觀者，而默頓則爲默觀中的行動者。默觀與行動如同不可或缺的雙翼，對鳥兒而言，缺失其一則無法飛翔。也許，這正是作爲道路、真理、生命的耶穌爲何認爲如下誠命爲最大的誠命：「『以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。』第二條是：『你應當愛近人如你自己。』再沒有別的誠命比這兩條更大的了。」那經師對耶穌說，「不錯，師傅說的實在對：他是唯一的，除他以外，再沒有別的：應以全心、全意、全力愛他，並愛近人如自己，遠超過一切全燔祭和犧牲。」（谷 12:29-33）如果默觀是愛天主的途徑，那麼行動則是對鄰人之愛的付諸實行。前者是後者的基礎和源泉。對天主之愛，與天主的合一可以軟化我們的心靈，並激發我們的對鄰人之愛。假如將二者的次序倒置，那麼愛之行動本身也許導致施愛者的自我榮耀，將一切歸功於己，而將愛之源泉的天主遺忘。在這個意義上，如同基督徒，效法基督意味著給予天主時間與空間，如同耶穌在曠野，在山園的祈禱的時間，如同歷來神秘者，天國諸聖與天主交

61 路2:52。

談的時間。例如，梵蒂岡第二屆大公會議期間，默頓的摯友桃樂西·戴前往羅馬，獨居一室，專程為大公會議的順利進行與教會的未來祈禱。

假如耶穌會初學會士將拉勒芒視作有天主在其身後的人以及對天主旨意的最佳詮釋者，如果佛教徒、蘇菲教教友將默頓視作他們的親愛的弟兄，理由應當歸為，他們均是天主的人，並且將唯獨天主視作生命的基礎與磐石。他們事事求助於主，並真正確實地讓天主做他們生命的主。他們將對內在生命的涵養視作一切的重心，將生活中的一切歸於與天主合一的默觀之路。他們對天主交托給他們的使命兢兢業業，死而後已，如同拉勒芒死於對初學生培育的鞠躬盡瘁，默頓則死於致力於與東方宗教對話的亞洲之行。他們盡力地給予，因為與天主的合一促使他們燃燒自己，為世間點亮一盞明燈。他們謙遜，善行，出言有據，大膽無畏，因為他們深知一切來自天主，也理應以天主為依託而無懼前行。無論是拉勒芒的《靈修旨要》，還是默頓的關於默觀的不計其數的書籍與文章，對於當今世代的啓迪，意義深遠。如何將信仰化作力量，如何讓生命如同初春阿爾卑斯山的新綠，藉默觀之路與內在自省，而真正活出天主子女的自由，是拉勒芒與默頓畢生探究並作出回應的問題。性定會心自遠，身閑樂事偏多。默觀是將命運本身向天主的全然交托，因為信賴信實的天主對一切的慈悲與照管。



# 主客對立到主體際性： 約伯與厄里烏的神義論辨析

楊子春<sup>1</sup>

**Abstract:** In the stories of Job, it has been generally believed for ages that Elihu is by far the most controversial character in scholars' studies. However, through the analyses of Elihu's answers to Job's questions, we can see Job's 3 phases of pilgrimage towards God under the influence of God's justice, "upgrade human's subjectivity → upgrade God's subjectivity → reaching the inter-subjectivity in human encounter with God." In spite of pain and suffering, we still can recognize justice by means of purpose; purpose is manifested as the final representation of God's justice. According to the layout of The Book of Job as a whole, the teaching of "hope in the end" is stated and by which, the faith in righteousness and the hope of salvation of God's people in this world is sustained. Thus, the expectation of the coming of the Messiah. In fact, the perspective of Elihu is the oracle of the Messiah, telling the meaning of mediator in the relationship between humans and God. On the whole, this story tells of the process of people

---

1 楊子春：天主教輔仁大學宗教研究博士生，輔仁大學宗教學士（2012）、碩士（2015），碩士論文研究天主教社會思想；獲得天主教學術研究院的于斌樞機主教天主教人才培育基金計劃之補助。

encountering God through the pain and sufferings of this world. And we have to change this thinking in order to help our reflections in this life.

**摘要：**約伯故事裡的厄里烏是長期以來學者們普遍認為最具爭議的角色。然而，透過分析厄里烏回答約伯的三個問題，可依序看出天主本身必為義的行動引導著約伯的三段朝聖歷程，即「提升人的主體性→提升天主的主體性→人、神的主體際性（天人合一）」。縱使是苦難，也能從其目的性中辨明其為正義；目的作為一種終極性表現，展現的是天主的正義。從《約伯傳》的整體編排看來，它所敘述的有關「終極之希望」的教誨，以此支撐義人對現世生活能存有善的執著與實現正義之救恩的盼望；而此救恩的盼望又伴隨著對於默西亞的期待。實際上，厄里烏的立場正預示著默西亞的角色，述說著中保者在人、神關係中的實質意義。整體來看，該故事所敘述的是現世生活的苦難，引導人走向與天主的相遇；我們必須再藉著這一邏輯，去尋求有利於現世社會的反思。

## 前言

《約伯傳》隸屬《舊約》智慧書之一<sup>2</sup>，許多學者推估成書年代可能是在巴比倫充軍時期，約公元前六世紀至三世紀之間，部份論據來自於與其他經卷內容的相關性。《約伯傳》與耶肋米亞、依撒意亞先知的思想有彼此互相影響的痕跡，亦與《箴言》、《訓道篇》和《聖詠集》存有相當密切的聯繫。不同經卷交互分析形成的衆多說法中，韓承良認為最明智可靠的意見是：「作者在充軍後不久著作了本書，並且充軍的事實本身，很可能就是作者著書的動機。」<sup>3</sup>「因為充軍的事實業已證明，那種假藉選民的身份，而傲視他人的傳統觀念已經破產，不復存在……在這裡表現了充軍後期的悲觀思想，甚至於懷疑主義，尤其是個人功過賞罰的重大難題。」約伯的故事可能出自於曾走遍四海、見聞甚廣的智者<sup>4</sup>，旨在改變以民對於宗教及倫理生活的態度。作者透過約伯的事蹟，傳達蒙天主悅納的義人，如何經歷苦難試煉，最末得見天主正義彰顯的過程。

文中記述約伯接受試煉下，與他三位友人的論辯，當中有特曼人厄里法次、叔亞人彼耳達得和納阿瑪人左法爾，依序前二位講論三次，後者講論兩次，而約伯各別依據該次講論，再行回答，共達八篇。二十九章到三十一章可視為約伯為自己義行無罪

2 傳統所稱為「智慧書」的有基督新教認定的五卷書：《約伯記》、《詩篇》、《箴言》、《傳道書》、《雅歌》；天主教版本多加《智慧篇》與《德訓篇》，另五篇的名稱也稍顯差異，分別為《約伯傳》、《聖詠集》、《箴言》、《訓道篇》、《雅歌》。

3 韓承良，《約伯傳釋義》（香港：思高聖經學會，1993年9月再版），頁54。韓承良指出：「由於約伯傳的內容及其所持有的不少阿刺美文語風，可以斷定《約伯傳》是公元前六世紀中葉的作品。它不會成書於充軍之前的混亂時代，也不可能成書於充軍時期，因為作者在那時代根本沒有自由旅行觀光，認識其他民族的風土人情的可能。」詳見同頁碼。

4 《約伯傳》主人翁是《聖經》經卷中，唯一非以色列人的外邦人，因此，作者可能是在外邦遊歷期間，聽聞約伯的故事。

的最後陳情，此次的講述力道之大，讓約伯的三位朋友無話可說。而在此後三十二到三十七章（共六章），另一位自稱從頭到尾不願輕易發聲的第四位友人——布次蘭族人厄里烏，決定出言針對他們所談論的內容，指出約伯言詞的失誤，講述天主創造和運行世界之道的大能及其中的必然的正義。在許多的研究中，都指稱厄里烏的言語並無特別的可取之處，甚至是可以省略的，當然也有不置可否，抑或採取不同立場者。

此篇論文旨在透過厄里烏批判約伯的三個論點為主，透過主客對立到互為主體的辨析過程，使厄里烏的神義思想深意得以闡揚出來。由此，嘗試為其「正名」，讓他中保角色帶有之深意，能被辨明；最末，以社會反省作結。

## 一、厄里烏的爭議

針對厄里烏的出現及其言論，學界態度始終分歧。不過，普遍認為厄里烏大概為後來某個自以為是的作者擅自加添的角色。天主教思高版《聖經》注解言其「廢話連篇」的說詞，已然定調天主教的官方立場，指出其僅僅重述三位友人既有言論，並無新意，成為一大段可有可無，毫無實際意義的講論。<sup>5</sup>同樣採取消極立場的還有羅爾（Richard Rohr），他在自己的著作中針對厄里烏的角色與言詞內容進行了分析。<sup>6</sup>首先，指出厄里烏這幾章幾乎是某種後來附加之內容，作者可能是形成《約伯傳》作者群中的成員（一個或多個），目的是強化此書內容，原因在於對約伯的三個朋友感到不滿。然而，厄里烏的論述並未有新意。倘若要賦予某種意義，那麼能視厄里烏為一種象徵，象徵著青年的理想主

5 詳見《約伯傳》（臺北：思高聖經學會，2011），注解32-2。

6 參閱Richard Rohr, *Job and the Mystery Suffering: Spiritual Reflection* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1996).

義（意識形態）（*youthful idealism*）以及無節度的熱（*inordinate zeal*）；再者，厄里烏的角色本身可看作服務於天主的自我意識，他將自身的意識踢得很遠。<sup>7</sup>

同樣在天主教學界，採以積極態度的有穆宏志。他認為厄里烏的角色自視以一種先知的姿態，宣稱是在天主的神恩推動下發話，雖然厄里烏的經驗缺乏客觀經驗的根據，不如《舊約》的其他先知。不過，厄里烏的痛苦神學，大致反映《舊約》廣闊的背景，但是「他已見到痛苦對於個人具有考驗、試探、啓示、使人皈依等等意義；雖然他並未積極地提出天主慈善待人的一面，可是在思路方面，已較三友（參5:17）和他本人先前的言論略勝一籌……三友在前，厄里烏在後，強調痛苦乃是罪惡所致。」<sup>8</sup>穆宏志認為厄里烏的言論較他人「略勝一籌」，並指其貢獻：「將這問題開拓了一到門徑，那就是他視痛苦不僅只是罪罰而已，且是一樣促人走向皈依的召喚。」<sup>9</sup>

至於基督新教學術界，褒貶態度同樣存在分歧。陳廷忠提及其中一種消極說法：「這段是後人加進去的，爲了制衡約伯前面的獨白中太尖銳的理念，並緩衝唐突感，但做得不太成功——以利戶<sup>10</sup>的出現實在太倉促，在故事的序幕、對話、與結尾也不再提到他的存在。」<sup>11</sup>陳廷忠自身的立場則是認同厄里烏的：「雖然以利戶沒有真正解答約伯，但約伯也沒有正面反駁他，而且耶

7 *Ibid.*, pp. 145-149.

8 穆宏志，〈厄里烏的神學〉，盧德主編，《苦難新意：〈約伯書〉詮解》（臺北：光啓出版社，2013），頁175。

9 同上，頁175-176。

10 以利戶爲和合本說法，即思高版的厄里烏。

11 陳廷中，《傲骨：約伯記新釋》（香港：明風出版社，2012），頁131。

和華<sup>12</sup>也沒有正面指責他，這就證明他的論點有可取之處。」<sup>13</sup>該立場的認同是預設性的、前設性的，尚待有哲思性的論述基礎。同樣持肯定態度的還有安德生：「以利戶與耶和華的發言可能是匯集在一起，作為人與神的判決。」<sup>14</sup>古鐵熱也提出類似評論：「以利戶的目的和以利法以及他的朋友們不同，他並不是要來安慰約伯，而是想提供教導並做裁判。」<sup>15</sup>整體看來，厄里烏的角色雖然爭議頗大，但在他能安然保存千年而屹立不搖地存於各種版本的經卷看來，不得不使一部份學者認為難以完全忽視其價值與意義。在此，筆者願依「正義判決」作前提來正視厄里烏，讓其在該文尚且名正言順保有世人與天主間的「中保者」，或稱「見證者」的特殊角色，作為天主顯現予以宣判的「前言者」、「序曲」，並一探厄里烏作為與天主相對的人的立場的裁判者，言詞中所顯現的是「天主正義」之內涵。在進入到厄里烏答覆約伯的講論之前，透過約伯最後的自我辯護，我們能了解約伯在苦難經歷中，如何在正義概念上建立他的天主觀；繼而，一探厄里烏又如何為約伯聆聽聖言作思想、精神上的轉換與預備。

## 二、約伯的神義：主客對立

《約伯傳》二十九至三十一章針對前面約伯與友人對話後，提出既強烈且具結論性意義的總答覆。該部份使其三個原本侃侃而談的朋友，最後都無言以對。在此，先行探討約伯以其正義論檢視現世現實的經歷後，所勾勒出來的天主樣貌為何。

12 耶和華為和合本說法，即思高版的雅威。

13 同上，頁132。

14 安德生（Francis I. Andersen）著，潘秋松譯，《丁道爾舊約聖經註釋——約伯記》（臺北市：校園書房出版社，1994），頁279。

15 古鐵熱（Gustavo Gutiérrez）著，柯毅文譯，《向全能者抗辯——論《約伯記》：無辜受苦的人與公義的上帝》（臺北：雅歌出版社，2002），頁103。

約伯述說往日：「凡有耳聽見我的，必稱我有福；凡有眼看見我的，都必稱讚我。」（29:11）因為他拯救窮人，幫助孤兒、寡婦，自稱：「我披上正義，正義就如我衣；我的公正，猶如我的長袍和冠冕。我作了盲人的眼，跛者的腳。我成了窮人之父，我調查過素不相識者的案件。我打碎惡人的獠牙，由他牙齒中奪出了獵物。」（29:14-17）他的善行似乎長期以來，成為天主保護他的一種代價。「那時他的燈，光照在我頭上，藉他的光明，我走過黑暗。」（29:3）並且還能依此類推未來：「我必壽終正寢，我的壽數必如塵沙……，我的榮耀不斷更新，我手中的弓日新月異。」（29:18-20）

然而當一切原本運行無阻的賞報機制突然失靈，他無可理解地逐一失去了所擁有的一切。最後，連飽受眾人輕賤之人都嘲弄他，他的基本尊嚴已不復存在。「這些人都是流氓的後代，都是無名氏之子孫，由本國驅逐境外的。但現今我竟成了他們的歌謠，做了他們的話柄。他們因憎惡我而遠離我，竟任意向我臉上吐唾沫。」（30:8-10）向來最在乎正義並總是處處彰顯正義的約伯看來，正義並非一味帶來正義，而是會在無可抗拒的情況下，毫無理由為不正義所籠罩。正因為此種不正義在現實世界裡，具有超出因果原理的特徵，使得他「選擇」將問題的矛頭指向創造及主宰世界的全能者——天主。直言不諱地，約伯自稱遭到天主的迫害：

天主以大力抓住我的衣服，握緊我長衣的領口，將我投入泥中，使我變成灰土。天主啊！我向你呼號，你不回答我；我立起來，你也不理睬我。你對我變成了暴君，用你有力的手迫害我。你將我提起，乘風而去，使我在狂風中飄搖不定。我知道你要導我於死亡，到眾生聚集的家鄉。（約30:18-23）

痛苦的境遇引伸出約伯再行回想自己曾善待遇困之人。「若窮人遇到不幸向我求救，我豈不伸手去援助他？人遭難，我豈沒有流淚？人窮乏，我的心豈沒有憐憫？」（30:24-25）正義作為必然的法則，現實的未來應當可以預期，實則不然。「我希望幸福，來的卻是災禍；我期待光明，黑暗反而來臨。我內心煩惱不安，痛苦的日子常臨於我。我憂悶而行，無人安慰我，我要在集會中起立喊冤。」（30:26-28）在此的「冤」於三十一章約伯行事正義的自述中，絕對是十分恰當的表述。正義生出正義，不正義（罪）生出不正義（罪），而如今彷彿因不正義的罪人必然受刑一般，約伯一邊承受痛苦，一面遭受三位支持報償理論的友人責難。奈格理注解道：「對約伯來說神的全能似乎無關道德；神掌管整個帝國的力量顯為專制。上帝不僅強加使用大能大力，同時也嘲笑人類。」<sup>16</sup>在此描述約伯的部份心態，因為事實上，約伯在這問題上是分裂的，仍然對於具道德性的全能者抱有期待，對於恢復自己的正義帶有希望，所以最末祈求天主的答覆：「願全能者答覆我！我的對方所寫的狀詞，我把它背在肩上，編成我的冠冕。我將像王侯一樣走向他面前，向他一一陳述我的行為。」（31:38-40）約伯似乎一邊控訴著，另一面又堅信著在全能的絕對正義者面前，所有的不實控訴與定罪可從羞辱轉變為「冠冕」。他呈遞於天主的狀紙，如今反倒成了給予天主得以辯護他自己的機會。奈格理指出：「決定約伯罰則的罪在他的記憶中隱蔽；但決定罰則的罪必須被公諸於世；因為人性已然敗壞，所以神聖公義就得毫不妥協。」<sup>17</sup>「約伯起身顯現為一種矗立在神的權力面前的權力；約伯既無辜又誠實。」<sup>18</sup>

16 安東尼奧·奈格里著，郭大維譯，《約伯之工：人類勞動的聖經寓言》，中原大學基督教學術叢書（新北：臺灣基督教文藝出版社，2013），頁67。

17 同上，頁64。

18 同上，頁68。

約伯的申冤及連帶針對天主加諸在自己身上的不義的控訴，已成爲將現況的不滿投射在天主作爲與形象上的狀態。約伯的正義觀被現實所擊垮，連帶使得應當確保一切賞報機制運作無疑的天主也一併飽受挑戰。天主變成暴君，不僅不遵循應當的道理，並且相當殘酷、不仁慈。以上這些，盡皆約伯爲讀者單向勾勒出來的天主樣貌：人無故遭受天主迫害；義行的代價竟是不得安寧；最後，就連無關於己之人都頤指氣使，按著常理說長短，天主卻好似眼瞎耳聾。總的勾勒基於單向的想法投射，是一種客體化的天主，是約伯眼中的天主，更成爲一種與自己敵對的他者。「約伯以完美的唯物主義者口吻來說話並不是巧合，他的身體被放棄，因爲他的身體來自意志極度消沉的狀態、來自『不帶肉身』的深淵，他在深淵中尋找自己，痛苦與信仰的呼喊被聽見。」<sup>19</sup>約伯的唯物主義的表現之一即客體化天主，並在其中已然也客體化他自身。在暴君天主面前，他將自己比爲無可抗拒的受害者，好似自己的主體性、自由意志受到剝奪，無從發揮，成爲被客體化的、疏離的、邊緣的他者。針對於此，厄里烏答覆約伯的內容，實際上相當恰當而有理的。

### 三、厄里烏的神義：主體際性

三十二章厄里烏說明自己發話的原由，繼而三十三至三十五章爲主文。文中主旨講述三個約伯的問題，並在答覆過程中，逐漸依序提升約伯的主體性，以及約伯眼中的天主的主體性，以便能爲迎接天主顯現可以達致的主體際性作預備。

19 同上，頁72-73。

## 1. 天主挽救生命的作為——提升人的主體性

在厄里烏神學中，身（病痛）心（夢魘）的苦難是扭轉人心的利器，作為一扇導引通往救恩的大門。在約伯自視處於遭天主監視、迫害的受害者姿態，他的天人關係成爲一種被客體化，喪失主體自由的較爲低等的主奴關係。三十三章中，厄里烏指出：「天主有時藉夢和夜間的異像，當人躺在床上沉睡的時候，開啓人的聽覺，用異像驚嚇他，使人脫離惡念，使人剷除驕傲，阻攔他陷於陰府，救他的性命脫離溝壑。」（33:15-18）「……挽救他脫離陰府，重見生命之光。」（33:15-18, 30）意在傳達：天主的所行所爲縱使包含著鞭打、苦難，其實皆在提升人的主體性，亦即在於「要恢復他的正義」（33:26）。「苦難預備一個人的心，讓他願意傾聽並接受上帝的話語。」<sup>20</sup>在厄里烏神學看來，天主並非如宙斯因爲自私而拒絕給予，天主對於人類的統治只有給予，而非拒絕給予，縱使剝奪，即使拒絕，或是苦難、深淵，也是一種給予，因其對人有益處。

在此，奧思定與厄里烏的思想，互相輝映，奧氏指出：「天主在聽他命令的人心中所做的，亦稱爲天主的聖意」。<sup>21</sup>在此他給出一種天主隱密卻根本的現身方式——與義人的心靈同在。約伯在苦難中重新洞察到人世的苦難、生命的虛無，以及遍滿地面的不公義，他是那位踏出皇宮大門的悉達多王子。縱使百般失落，約伯尋求公義的意志卻似澆不熄的火苗。上述種種若稱其爲天主意志的運行，亦符合《斐理伯書》所記載：「天主那超乎各種意思的平安，必要在基督耶穌內固守你們的心思念慮。」（斐

20 古鐵熱（Gustavo Gutiérrez），《向全能者抗辯——論《約伯記》：無辜受苦的人與公義的上帝》，頁106。

21 奧古斯丁著，吳宗文譯，高凌霞審校，《天主之城》（臺北：商務出版社，2014），頁897。

4:7) 再者，奧氏又指出：「正如所謂天主的公義，不但因之他是公義的，並且亦因他在義人身上所做的。」<sup>22</sup>依照奧氏說法，即使加諸於約伯身上的是一場看似對他不利的賭注，亦是天主的義行，因其有利於義人。

反觀約伯對於天人關係的論述，已經帶有虛無主義、唯物主義，甚至是無神論的味道。然而，在厄里烏的神學中，相比於普羅米修斯違背宙斯心意偷火，以求人類文明的發展，天主與宙斯截然不同。厄里烏的指責依此來看，非毫無道理。約伯在苦難中漸進性地走向一種疏離、異化的神論，一條相似於馬克思為要消滅集結人性美好價值投射的神所帶給人的自我異化，最終，不得不藉由反對神來重新找回人性主體性的岔路。約伯的情況正是「痛苦淹沒了邏輯的、理性的語言。」<sup>23</sup>

## 2. 天主依絕對正義給予賞報——提升天主的主體性

約伯按照自身承受非因果常理的痛苦，繼而斷定天主的不公義。厄里烏答覆的內容迴避約伯所提出之無從解釋的狀況——賞報機制的失效。然而，厄里烏並非僅僅隔靴搔癢<sup>24</sup>地重複敘述天主的絕對正義必然只有正義，絕對正義之所以是「絕對」，因其回報必定精準而毫無錯誤，最重要的，大概是這句「他施行報應，豈應隨你的心意？或者你能拒絕不受嗎？」（34:33）

22 同上。

23 同上，頁125。

24 在《約伯面對朋友及天主》一書中，作者認為厄里烏：「他的答覆如同隔靴搔癢，顯然不能令約伯稱心滿意。以功利為旨趣，那是惡人的宗教觀，約伯並不如此。」與本篇立場相對，卻能代表為數廣大的研究者。詳見劉家正，《約伯面對朋友及天主》，輔大神學叢書之七（臺中：光啓出版社，1974），頁119。

厄里烏神學下的賞報觀念仍是存在的，因為「恢復他的義」本身就是強調一種必然回報的觀念。古鐵熱亦指出：「以利戶用比較正式的口氣來論述上帝公義的作為，不過，他並沒有完全放棄賞善罰惡的教義……」。<sup>25</sup>奈格理雖認為厄里烏是在取消賞報機制，但認為他的講論：「姑不論約伯反對之的事實，它反而導向了雅威的論述，並且對此同時提出引介與評論。這個論述將約伯與人的苦難和宇宙論的框架聯繫起來——死亡以及復活構成了它的兩極。它沒有將痛苦轉換成價格，而是轉變為人在其救贖之途上的命定。」<sup>26</sup>在此，或者我們可推敲：「掌權者」主宰下的賞報有其獨有自由意志，與社會關係或者人倫秩序中既定可預期的交換機制相比，天主的奧秘在於該種超乎可期待運作秩序裡的賞報作為，甚至是超乎肉體世界的度量，直達靈魂。由此可以往下推論，信仰的義行中，其中最大的必須是「信心」。甚至往往只能仰賴信德而非賞報的期待，才能彰顯出最大的愛德——無條件犧牲以及不求回報的付出。通過生於愛，為愛而死（苦難的深淵），及至因愛復活的路程，救贖的道路好似命定，默西亞與義人的道路早已定立，結局則在與天主的同盟中，受到保障。

厄里烏看似與約伯的對話毫無交集，實則不然，他指出約伯按己心意尋求自己認為的正義，並在理智上抗議報償模式，認為這是詐欺<sup>27</sup>，卻忽視帶有位格的天主具有之主體性及自由意志的嚴重缺失。約伯自認天主將其客體化，然事實該是約伯無意識中，部份性地將天主客體化為一種機械性存有，會依照操作得到相對回應的某種物體般的存在。厄里烏眼中的絕對正義必須立基於對天主絕對性的「信德」，而非依循社會關係中工作幾小時後

25 古鐵熱（Gustavo Gutiérrez），《向全能者抗辯－論《約伯記》：無辜受苦的人與公義的上帝》，頁108。

26 安東尼奧·奈格里，〈約伯之工：人類勞動的聖經寓言〉，頁123。

27 詳見同上，頁60。

按時得到多少薪資，或者人際網絡中間平衡的公平正義。作為獨立位格的天主，會遂其心意與計劃給予回報，人只有謹守自身、仰望、相信並等待，才能不抹煞天主的主體性，而在天主顯現自身，正義得到彰顯的當下，人與天主方可尋得主體際性，即神學語言中的「天人合一」。若非如此，人將在客體化天主的過程，經歷像約伯一樣感受到被天主客體化的結果，只有尊重天主的主體性，人性在過程裡才可能保有自己的主體性。如前所述，客體化天主的過程容易成為走向無神論的序曲，厄里烏的批判正好道出無神論的癡想——消滅神，奪回人的主體性。然而事實上，奪回的主體性一旦淪落到主僕辯證的政治社會生態，取而代之的便是受崇拜英雄與常人之間的異化，終究，人類本性該保有與發揚的主體性依舊無從發展。

### 3. 天主的超然獨立——達致主體際性

約伯曾責備他的朋友，指出就算自己有罪，又與他們何干？厄里烏依照此邏輯反問道：「你若犯罪，為他有什麼害處？你若作惡多端，又能加害他什麼？如果你為人正義，為他又有何益？或者他由你手中獲得什麼？」（35:6-7）厄里烏進一步提醒約伯，人的義與罪惡連帶影響的是自己與他人，天主並非真牽涉其中得益或受害。「你的惡行只能加害與你類似的人，你的正義也只能有益於世人。」（5:8）。如此一來，約伯自身處境的艱難在厄里烏的論調中，轉成為與天主無必然的關係，因其受害排除天災，多源自他人的不義與罪惡（19:13-22; 30:1-15, 27-28），即使來自於天災，若人們善待約伯，以義回報，也不至潦倒。厄里烏的講法從《創世紀》原祖的墮落看來，有合理性。撒殫本身並無能使人背叛天主，不過卻能藉由誘惑使人自行犯罪。這問題能解釋為何在《約伯傳》開頭過後，再未出現有關撒殫的蛛絲馬跡，因為牠的存在對於有自由意志的人類而言，並非真正重要。「上帝、

約伯與撒殫活同樣的實在、同樣的生命之中，但，上帝是上帝、約伯是約伯，而撒殫是撒殫。上帝與約伯同盟的同時，撒殫就被區別出來，隱沒於生命之中。」<sup>28</sup>終究，人的罪與義終究存於人自身，在乎於人際間彼此的交互影響。我們不得不認同厄里烏所言甚是，約伯將一切不幸問題化約歸諸於天主作為，這有「惡人傲慢」的氣息。

人的無知與不義對於約伯造成的傷害，對比起從前救濟窮人的景象，一切顯得善無善報，不知「正義」何存。約伯思考正義時的惡，在於將人的缺失、問題一一投射成為天主的樣貌與作為，疏離後的對立於焉形成。厄里烏的指責在此看來即便簡潔，卻切中要點。厄里烏解消了約伯將世界與天主畫上等號的弊病，畢竟世界的運作在天主之外，亦包含著有能行駛自由意志的衆多人類，及其而來許多依據自身存在原理，來自我表現的衆多系統<sup>29</sup>。誠如英國新教神學家法雷爾所云：「如果將世界看作是其通常的惡可以得到救治的某種東西，我們便是把它作為一個獨一的系統來對待，在其中，外部干擾和內部的不連貫性都可以得以消除……。但是，世界不是一個系統，而是無數個系統的交互作用。」<sup>30</sup>這些系統的交互作用在其具主動性的運作之下，彼此的衝突似乎是不可避免的。<sup>31</sup>

約伯將世界與天主看為純然的意志一體、系統一體，這是他的缺失。經由厄里烏的批判，約伯的錯誤投射遭到解消之際，天主的本質與正義才可能在不受扭曲的情況下自我彰顯，所以厄里

28 安東尼奧·奈格里，《約伯之工：人類勞動的聖經寓言》，頁39。

29 詳見法雷爾（Austin Farrer）著，陳建洪譯，〈超越奧古斯丁的神義論〉，《漢語神學學刊》10期（1999年），頁41。

30 同上，頁37。

31 詳見同上，頁41-42。

烏才言：「他們雖呼喊，天主卻不答應，這是因為惡人傲慢的原故。」（35:12）我們能說天主正義的彰顯前提，必然在乎恢復天主的主體性，而此同時也是自我主體性復原的過程，兩方因緣聚合，達致互為主體、主體際性的境界。厄里烏也算為自抬身價，自認假如無他，那麼約伯將無法進行狀態的轉化，天主便不會彰顯自身，自我通傳。

以上總結而論，厄里烏的思想中，首先苦難對人有脫離陰府，並重建生命的意義。約伯即使沒有太大的過錯，然而無可忍受的磨難確實使他的思想進入幽谷，重新思考人生、生命。同樣的苦難，厄里烏要他重新藉此脫離思想的幽谷。這是一段提升他對於自己生命態度的過程，是恢復自己生命主體性的機會。其次，在約伯應當恢復自身主體性的階段後，厄里烏要他認清天主無可侵犯的權威和自由意志，人只能尊重並景仰，切勿奢想以言語與行為去左右他的判斷，以此提高約伯眼中的天主的主體性。最後，人、神間看似彼此相連，實際上卻非如此，天主是超越的存在，不受人的罪與義而左右，卻能於世彰顯正義，人也必須擺脫外來的影響，追求絕對的義來等待天主，與其聯合，彰顯正義。一連串的軌跡從主客對立到主體際性的天人合一歷程，於焉完成。厄里烏答覆約伯的三個問題，成為一套完整而成功的朝聖之旅。

#### 四、厄里烏的角色定位與意義

綜觀整個《約伯傳》，天主的正義在爭議中度过大半經卷。天主彷彿不存在，任憑各人按照自身既有的認知與標準來思考、發言和行動。最末三十八至四十二章的經文，又顯示祂彷彿全程參與，在與約伯對話後，還不忘對三位友人給予正義的宣判。《約伯傳》的編排可視為古猶太傳統對於生活經驗的一種認

識，那是他們辨識正義以及學習正義的一種框架。從原先可以理解  
的賞報機制——善惡有報，及至無可理解的——惡人享福樂，善  
人受苦難。表面看似無可理解的賞報機制正暗示著一個尚未來到  
的「終局」，終局一旦臨到，天主的絕對正義必定彰顯，彰顯的  
痕跡在於恢復各人的義，即賞善罰惡。顯而易見，《約伯傳》的  
敘事正好預示著整個救恩歷史運作的軌跡。厄里烏的角色便是默  
西亞的預像，耶穌作為結束並完成舊約預言的審判者、宣判者，  
其審判的本質在於提高人類的主體性，並為全人類向天主訂立一  
個嶄新而具主體性的「新約」。從依循舊約祭祀的宰殺牲畜，  
直至新約，改以心靈與誠實祭拜，兩者差異的關鍵在乎人類的主  
體性。至於在天主面前提升人類主體性的路徑，厄里烏已然簡潔  
扼要為我們勾勒出來。

厄里烏認為：「天主也有時懲罰人在床上受痛苦，使他的骨  
頭不斷的刺痛，以致他討厭食物，他的心厭惡美味。」（33:19-  
20）他又認識到人本身難以脫離痛苦或者罪惡，指出「一千天  
使中，若有一個在他身旁，作他的代言人，提醒他應行的義務，  
且憐憫那人，為他轉求說：『求你拯救他，以免陷於陰府，因  
為我已找到了贖金。』」（33:23-24）如此一來，中保者在人神  
之間的作用可以為人帶來實際的果效：「他祈求天主，必獲得  
悅納。他必歡樂得見天主的儀容，天主也必恢復他的正義。」  
（33:26）相似地，約伯在苦難中體會到人類與崇高且威嚴無比  
的天主中間，需要中保者：「因為他不像我是個人，使我能答  
覆他，或讓我們同去聽審。在我們中間沒有仲裁，可按手在我  
們兩造之間。但願他的棍杖遠離我，他的威嚴不要恐嚇我。」  
（9:32-34）

約伯與厄里烏講論的是：善惡之人，其與天主的關係之間，  
需要一位中保者體現完整的天主正義。整個概念顯示人的復歸歷

程為：分離到過渡，及至整合。若以存在主義的語言來講，即是：主客對立到取消對立，及至主體際性。由此看來，厄里烏在故事中，是約伯通向天主，以及通向自我主體提升歷程中的關鍵角色，歷程的完成依憑著處於和天主及自身異化的人本身，是不可能的，這比起約伯的另外三個朋友，厄里烏是唯一能在約伯與天主面前站穩立場的關鍵角色。<sup>32</sup>進一步我們能推論出所謂的恢復正義，其實在於協助人與社會追尋及恢復自身主體性的過程，那麼人追尋主體際性的過程，是否能提供尋求社會正義的一條可行道路？

## 結語

社會正義是個歷久不衰的永遠的當代議題，正因為這個世界總是充斥階級對立和資源分配不當所產生的各種難題，而「正義」總是所有學門在面對社會問題時的一個共識和準則。然而，在現實複雜而含混的處境中，社會正義的尋求是否是可行的？筆者認為厄里烏的思想代表著整個新、舊約的核心價值，為我們提供一種內省的正義準則：正義應當訴諸一種真實而非功利的義行。

韋伯在《基督新教倫理與資本主義精神》中，精闢分析具有資本主義精神之人所追求的功利之善，<sup>33</sup>可見人們依靠獲得一種物質的、現世的回報，來作為支撐，成為維繫良好品格與義行

32 即使厄里烏的角色為一種指向默西亞的預像，卻不能與受傳者基督相提並論，他僅是盼望該位「已找到贖金」之人出現的等待者。因此，厄里烏給予約伯的只能是勸言，卻無給予贖金代求的立場。

33 「富蘭克林所有的道德勸誡如今全都轉向了功利：誠實是有用的，因為它帶來信用，守時、勤奮、節儉無不如此，所以都是美德。推而論之，譬如說，要是誠實的表面功夫就達到同等的效果，那麼這就夠了，再在這美德上多做不必要的努力，在富蘭克林眼裡看來必然顯得是無謂的浪費。」韋伯著，康樂、簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》（香港：遠流出版公司，2007），頁52。

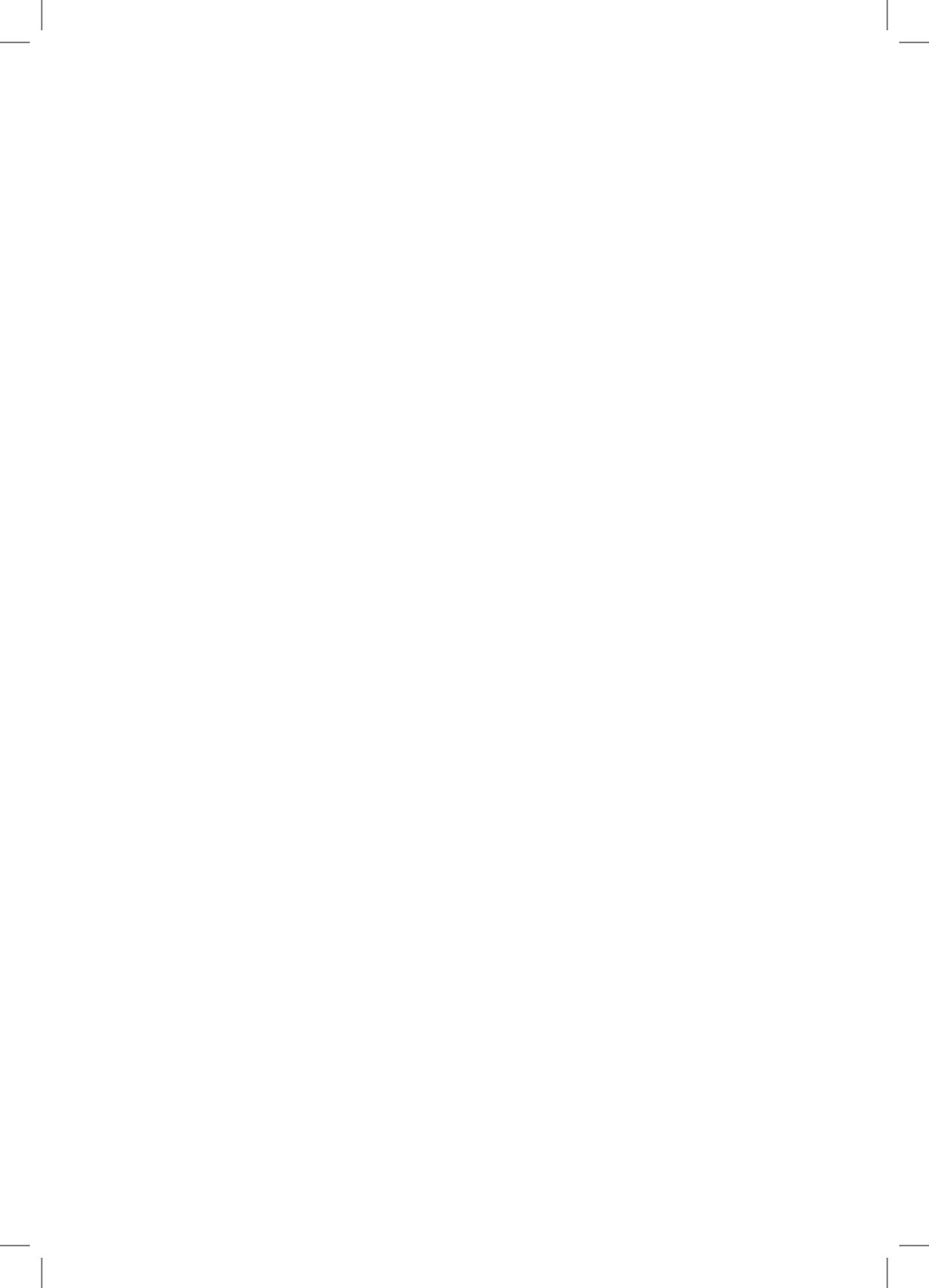
的基礎。然而，當這種機制無效時，善行的動力可能因而失卻。事實上，現世瀰漫的正義帶有的功利主義，早已將人們的主體性給異化，只有當善的犧牲與付出逐漸成爲一種純粹人道關懷的用意，施受雙方的主體性才能提升，也只有當雙方的主體性得到確立，才能免於約伯式的反撲，導致權力者權威受挫的命運。

另一面，《約伯傳》給予遭受不公義壓迫之人的啓示是：對立與異化的深淵也正是恩寵與希望之所在。如拉內所說：「人類深淵的深度以數千種哲學主題的方式來開展，此深淵是經由天主的恩寵所開啓，且延伸到天主自身的深度。」<sup>34</sup>既然現世不公義的苦難深淵是一種天主的默許，那麼此種默許的理由或許在於：深淵能將我們連接到更高的真理，無限追尋並建立更高層次與真實的正義。依照田立克的說法，人既作爲有限的存在，同時又具有自由意志，那人即爲一種不斷追尋自我超越的存有者。由此看來，作爲深淵的不正義下的苦難，彷彿激發著人類此種自我超越的本質的實現。既然超越深淵是恢復天主及其正義之主體性的過程，而人類在此過程中尋找自身主體性，那麼人與天主及社會的主體性的建立與發展之基礎，必須是正義。如此一來，正義成了解消苦難的方法，苦難成了追尋正義的動力，這或許呼應了奈格里所主張的：「對政治社會來說，痛苦是民主的基礎，同時恐懼是其自大的、獨裁主義的基礎。」<sup>35</sup>

34 “The depth of the human abyss, which in a thousand ways is *the* theme of philosophy, is already the abyss which has been opened by God’s grace and which stretches into the depths of God himself...” Karl Rahner, *A Rahner Reader - Philosophy and Theology*, Gerald McCool ed. (N.Y.: The Seabury Press, 1975), p. 78.

35 安東尼奧·奈格里，〈約伯之工：人類勞動的聖經寓言〉，頁125。

# 宗教與社會



# 「基因增強科技」的道德評論 由天主教會的角度論之

符文玲<sup>1</sup>

**Abstract:** In 2012, when Jennifer Doudna and other scientists together discovered the system of CRISPR-CAS 9, gene editing became a popular technology. Transhumanists believe optimistically that this technology can enhance human beings through gene editing. Man's future will have an increased longevity, have extra intelligence and enhance wellbeing. However, is it true? Philosophers have raised objections based on philosophical and public policy concerns. They believe that human nature and man's solidarity will be damaged because of the spread of eugenics. The Catholic Church reiterates that the integrity of the conjugal act between spouses should not be interrupted and that the fruit of human generation, from the first moment of its existence, from the moment the zygote has formed, demands the unconditional respect that is morally due to the human being in its bodily and spiritual totality. Gene editing has to be done through the techniques for assisting fertility, interrupting the continuity of the conjugal act between spouses, and the killing of many embryos in the laboratory. The Church cannot permit the enhancement of the human gene because of the immoral techniques used in assisting fertility.

---

1 臺灣輔仁聖博敏神學院倫理神學助理教授，羅馬宗座若望保祿二世婚姻家庭學院倫理神學博士。主要研究範圍倫理神學和生命倫理學。

**摘要：**2012年，當生物化學家珍妮佛·道納（Jennifer A. Doudna）等人發現 Crispr-Cas 9（基因編輯技術）的作用機制後，基因編輯頓時成為炙手可熱的技術。超人類主義者極為樂觀地期待這項新技術可以增強人類的存在能力，人類的未來將是超長壽、超智慧、超健康。然而，事實真的如此嗎？哲學家們從哲學面向及公共政策面向提出相反觀點，認為人類的自然本性、團結互助精神將因優生觀的推波助瀾而遭受破壞。

天主教會也呼籲，要求人們重視，生命是透過夫妻之間的性行為自然受孕而成；它從精卵結合那一刻即是人，是客觀的事實。由於基因編輯必須透過助孕科技（Techniques for Assisting Fertility）才得以進行，而這種技術必須中斷夫妻性行為的連續性，以取得精卵，在實驗室中結合精卵，培育胚胎，再進行基因編輯，過程中以胚胎為實驗，且殘害許多胚胎，本身已是不道德。因此，由天主教會的角度回應「未來都是基因增強的人類？」這個問題，必須回到執行基因增強的方式以及根源：由於中斷夫妻性行為的連貫性，以及實驗中以胚胎為實驗品，殘害許多胚胎，為天主教會而言，無法同意的答案已很明顯。

## 前言

人的生命是天主賜下的禮物，人是天主的肖像。由哲學角度觀之，人類的存在是一種偶然性（contingence），個人獨特的基因透過夫妻之間的性行為，在精卵結合那一刻即已決定。然而，自從2012年 CRISPR-CAS 9 的作用機制被發現後，基因

編輯 (gene editing) 成爲一門炙手可熱的技術，人類基因有可能進一步在實驗室中，透過助孕科技，由他的父母、醫生、科學家或其他人所決定，可以被增強 (enhanced) 爲更美麗、更聰明的人，也可以被改造 (modified) 爲更雄壯、更蠻悍、或更殘暴的人，端看當初設計他的人懷著什麼意向。尤其在當前科技飛速推進中，納米技術 (Nanotechnology)、生物技術 (Biotechnology)、信息技術 (Informative technology, 大數據和物聯網)、認知科學 (Cognitive science) 超乎想像地發展<sup>2</sup>，超人類主義者 (transhumanist) 極力宣揚未來將是一個窮科技之力可達致的完美世界。但是這種贊成人類演化過程就是要不斷超越自身的超人類主義 (transhumanism)，到底帶給人們夢想？還是幻想？是美麗新世界？還是烏托邦？甚至是災難？

針對合乎倫理的生醫科技，如成體幹細胞 (somatic stem cell) 的醫療與研究、自然生殖科技 (natural procreative technology)、和以嚴謹治療爲目標的病患體細胞 (somatic cells) 基因治療過程，均符合教會的教導，教會不但予以肯定，同時十分鼓勵人們繼續投入研究，造福人群。然而當進一步談到增強的基因工程 (genetic engineering)，人們還是普遍對其倫理層面抱持懷疑。基因編輯運用在治療有遺傳疾病的病患是一大福音，但當得知這項技術被運用在人類胚胎，發現這項技術的生物化學家珍妮佛·道納 (Jennifer A. Doudna) 呼籲大眾互相對話，以道德力量檢視這項技術可能帶來的各種後果。<sup>3</sup>

2 參閱呂克·費希著，周行譯，《超人類革命：生物科技將如何改變我們的未來？》（湖南：湖南科學技術出版社，2017），頁213-239。

3 參閱珍妮·佛道納 (Jennifer A. Doudna)、史騰伯格 (Samuel H. Sternberg) 著，王惟芬譯，《基因編輯大革命：CRISPR如何改基因密碼、掌控演化、影響生命的未來》（臺北：遠見天下文化，2018），頁262-291。

生物科技如今已引起大眾廣泛討論，贊成及反對基因增強（genetic enhancement）的雙方均各自提出論述。這篇文章裡，我們將討論超人類主義者所宣揚的基因增強所觸及的倫理問題。藉著贊成及反對兩方學者的意見，有助於了解爭論關鍵之所在，同時也要指出天主教會對超人類主義，尤其是基因增強這個議題的立場。

## 二、超人類主義者支持基因增強的未來人類

隨著科技進步，增強人類不再是個夢想。基因工程、奈米科技、機器人、人工智能、大數據、演算法……等等的發展使人們逐漸實現自古以來的夢想：改造人類。未來的人類有可能是基因改造（genetic modification），也有可能是半人半機、人機合一、生化人（bionic humans）、Baby X 等，且這些研究均已陸續展開。總之，人幾乎可以達到完美。繼韋那·文吉（Vernor Vinge）提出「技術奇點」（Singularity）後，現任谷歌工程總監的未來學家克茲威爾（Ray Kurzweil）接續闡揚這個觀點，以此著書《技術奇點迫近》（*The Singularity is Near*），並大膽預測 2045 年將是一個轉折點，純人類（pure man，指由精卵自然結合的人類）屆時終將滅絕，取而代之的將是由生物和非生物、或生物與機器混合而成的超智慧人類。<sup>4</sup>

贊成超人類主義者大力宣揚基因工程，認為這是一個得以完全改造人類的方法。英國牛津大學哲學及未來學教授伯斯特隆姆（Nick Bostrom）在其著作《超智慧》提出人類藉由基因控制，由天擇進程到人擇的步驟，他稱之為「胚胎重覆選擇」：

---

4 參閱 Christiana Reedy, "Kurzweil claims that the singularity will happen by 2045", accessed January 31, 2020, <https://futurism.com/kurzweil-claims-that-the-singularity-will-happen-by-2045>

(一) 基因定序並選出所需的遺傳特徵上較佳的胚胎。

(二) 從這些胚胎中取出幹細胞，並轉為精子與卵子，以六個月或更短的時間使其成熟。

(三) 配對新的精子與卵子產生胚胎。

(四) 持續此步驟，直到累積大幅度的基因改變。

這種方法有可能在幾年之內就達到十代甚至更多代的人擇。(這流程可能耗時且昂貴，不過原則上只要做一次就好，不用每回生下新生兒就重複一次。流程最後建立的細胞系，可用來產生極大量的增強版胚胎。)<sup>5</sup>

伯斯特隆姆提出這種胚胎人擇的原因，是因為他認為人的智慧雖歷經進化，但平均水準還不夠高，終究是盲目的演化過程。而人類(所謂自然人)之所以目前還能生存於地球上，只因最早就來「卡位」。<sup>6</sup>若採用胚胎重複選擇方法所孕育的個體，其平均智慧水準可以提升非常高，甚至高於有史以來所有人口最高智慧，且其中幾位新個體甚至更可高於平均高智慧。<sup>7</sup>由此可知為何伯斯特隆姆將其書取名為《超智慧》，這結果要拜高科技之賜。

基因工程不只如火如荼地被運用在新的治療方式，早在2003年，辛格(Peter Singer)的〈基因市場購物〉(*Shopping at The Genetic Supermarket*)就已描繪未來的輪廓：

當愈來愈了解人類基因知識，很快就可以讓孩子擁有我們的基因，且這個孩子的基因將比由一般繁殖的隨

5 尼克·伯斯特隆姆著，唐澄暉譯，《超智慧》(新北市：八旗文化，2016)，頁55-56。

6 參閱同上，頁61。

7 同上，頁56。

機過程所得到的孩子更優秀。這是由於一開始即需對體外受精的胚胎進行愈來愈精密的基因篩選。而之後也有可能安全地嵌入新的基因物質在體外受精胚胎中。這兩項技術將有可能使夫妻擁有一個新的孩子，且這孩子的能力比自然彩票得來的孩子還優秀，孩子的基因就是來自「他們」，而非只是其中一人，或第三位捐贈人的，除非決定要基因改造（genetic modification）而非只是簡單的基因選擇，想要製造特定特質的孩子才有必要用第三者的基因。<sup>8</sup>

超人類主義者認為我們生活的世界極不平等，一旦產前診斷出是唐氏症或其他病症孩子就建議拿掉，認為此舉可免除這些孩子生來受苦；同時，既然技術先進到可以透過胚胎床前基因檢測（Preimplantation Genetic Diagnosis, PGD），篩選有缺陷的胚胎，植入前就由「優生」角度訂製或改造一個孩子的基因，不是更好嗎？支持者認為這個社會爭風氣太強烈，因此父母會希望以生物科技方式改造他們的孩子，讓孩子比其他人更聰明，在競爭的社會中得以高人一等。也有超人類主義者認為目前的人類社會不夠人性，因為有人生來缺陷、人類集體智商也不夠高、體力不夠好，而一個基因改造後的社會才夠人性化，因為人人完美，超長壽（extra longevity）、超智慧（extra intelligence）、超健康（extra wellbeing）。

這樣的觀點乃受到達爾文主義「物競天擇」的影響，強調人類能不斷演進是自然結果，這種演進也包括日後人類大量接受機械和電腦的輔助。超人類主義支持者波斯特羅姆堅持人類本性隨歷史進展的論點，他認為人類歷史中，未來繼續朝後人類（post-human）發展是必然的結果：

8 參閱珍妮·佛道納（Jennifer A. Doudna）、史騰伯格（Samuel H. Sternberg）著，王惟芬譯，《基因編輯大革命：CRISPR如何改基因密碼、掌控演化、影響生命的未來》（臺北：遠見天下文化，2018），頁262-291。

在部落狩獵者的眼中，我們可能已是「後人類」。然而，這些人類能力的基本擴展（一些是生理的，其他是外在的），並沒有剝奪我們的道德地位，也沒有貶低我們的價值以致於失去人性。同樣的，若有一天，我們或我們的後代成功實現猶如現在所提到後人類的標準，也不致於失去人的尊嚴。<sup>9</sup>

早期人類生活於荒野，有必須緊張警惕度日，以防野獸攻擊的壓力，如今生在不必再擔心會人入虎口的現代社會，這種不討人喜愛的緊張、憂心、惶恐情緒，得利於基因編輯技術，都可以將之除去，僅保留愉悅喜洋洋，這樣的日子豈不美好？支持超人類主義者認為，後人類將是一個完全嶄新的世界，滿眼盡是增強的「人」，如仿生人（bionic man）、賽博格（cyborg）、甚至人獸混生（human-animal hybrid），更美、更帥、更壯、更聰明、更多元，將不再有疾病、痛苦、衰老、死亡；得利於生物科技，人將不再受傷害，況且父母也可以擁有他們心目中的完美寶寶。辛格再說道：

若我們跟隨彌爾（John Stuart Mill, 1806-1873）的原則，國家唯有在保護它的公民不受到危害時，出面干預才能被合理化，依此可看出這種決定（生物科技）是私人的，沒有人受傷害，因此可留待私人領域討論。誰會受基因市場的傷害？擁有更健康、更俊美、更聰明的孩子，對父母並沒有傷害。<sup>10</sup>

9 Nick Böstrom, "In defense of Post-human dignity", accessed December 18, 2019, <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>. (作者自譯)

10 Peter Singer, "Shopping at the genetic supermarket", in S. Y. Song, Y. M. Koo & D. R. J. Macer (eds.), *Asian Bioethics in the 21st Century* (Christchurch, Eubios Ethics Institute, 2003), pp. 143-156, accessed October 23, 2019, <http://www.utilitarian.net/singer/by/2003--.htm>. (由作者翻譯)

生物學者史託克（Gregory Stock）指出雖然科學有強大的威力和潛力，但超人類主義的危害並非來自科技，而是來自人的專制、濫用，因此要控管的是人的權力，而不是科技的發達。他說道：「科技不是魔術，主要是依照人有多少意志。」<sup>11</sup>他強調科技發展完全依賴人的善意。要讓孩子有健康身體，避免痛苦和災難，選擇是在父母手中，而不是在神的手中。

然而，增强的孩子真的一點災難都沒有？人性真的不會改變？人的尊嚴不會喪失？當訂製完美寶寶的心態成爲時尚瀟灑人心時，競爭相較的心態也將蒙蔽人心，難保不會出現基因階級的現象。爲了迎得心目中完美的下一代，人性恐將失去真正利他的本意。我們聽聽反對者的聲音。

## 二、基因工程下的世界

一旦決定利用基因工程製造完美的孩子，首先必須提出這些問題：「完美」定義爲何？爲何想要更完美的人類？基因工程下的世界真的一切美好？以下分三部份說明：「更完美但缺少人性的世界」、「舊優生學、自由主義優生學」、「人類自然本性的禮物：謙卑、責任與團結」。

### 1. 更完美但缺少人性的世界

美國哈佛大學政治哲學教授桑德爾（Michael. J. Sandel）舉例說明他爲何反對完美改造基因。他首先指出優生意識型態完全扭曲人們的價值觀及心態。桑德爾舉例說明，一對耳聾的夫妻渴

---

11 Gregory Stock, *Riprogettare esseri gli esseri umani. L'impatto della ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie* (Milano: Orme Editori, 2004), p. 210; ed. Originale: *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2002).

望一個和他們一樣聽不到聲音的孩子，因為他們以為孩子也和他們一樣，屬於這個聽不到聲音的族群。而另一對夫妻則要求選擇捐卵者的卵子，因為他們想要有一個漂亮、體形好、有運動細胞、又聰明的孩子。第一對父母會比第二對父母遭受人們更多責難，因為普遍認為一個耳聾的孩子比較不值得來到這個世界；而聰明又漂亮的孩子相當受歡迎。很明顯的，人們喜歡美勝過醜，喜歡強勝過弱。但我們必須問這個問題：完美的標準是什麼？在哪裡？人們對基因改造或多或少感到不安。為老百姓而言，基因增強或許可以帶來「完美」，但也可能等同於不可知的未來，帶來危害。

接著，桑德爾再舉仿生運動員為例。運動員值得我們尊敬，是因為他們除了有這方面的天賦外，還有努力練習，花很多時間接受培訓，所以得以實踐夢想，贏得獎牌和榮譽。相反地，若是運動員在賽前服用類固醇增強體力，一旦被發現就會被取消資格，甚至被舉辦單位處罰禁賽。為什麼？因為他玷污運動精神，不尊重公平競爭的原則。同時，對一名加裝生化儀器而增強的運動員，很難知道他是否真正有天份。其他沒有增強的運動員所付出的心力和汗水都比他多很多，但得獎的卻是改造後的運動員，並不公平，很難令人信服。

在父母和孩子的例子上，桑德爾指出每個孩子有自己的主體性。當父母考慮「設計」他們的孩子，生物科技就是用以改造孩子的好方法，但是父母也因此剝奪了孩子自由決定以及努力憑實力的權利；日後孩子遇到挫折，恐怕不是反省自己不努力，反而是怪罪父母當初為何沒為他們選擇更優質的基因。父母不重視孩子與生俱來擁有的自然本性和天份，不因為他們原本就「是」的樣子而無條件愛他們，卻想要掌控他們的生活。這樣的心態將使孩子最終成為父母的物件，一個由父母設計及製造出來的產品。

之後，孩子也將失去他本有的主體性的身份。桑德爾要告訴大家，基因工程有可能給我們一個新的世界，但也有可能是一個雖完美，但缺少人性且更危險的世界。<sup>12</sup>

基因工程使人有能力操弄人類的自然本性，例如肌肉組織、記憶、身高、甚至孩子的性別、智商、膚色、才能等。然而，當人們追求更美麗、更強壯、更高大、更有力的世界的同時，我們忘了那些不好看、更脆弱、更微小、更窮困者，甚至輕視他們。尤其在一個互相競爭的社會中，名望和財富愈是追求的目標，基因工程就愈成爲達成目標的手段。所以我們必須問：完美的標準是什麼？優生心態在這裡常佔著非常重要的原因，人總想優於其他人。

## 2. 舊優生學、自由主義優生學

1883年，英國科學家高爾頓（Francis Galton）首次用了「優生」（eugenics）這個字。接下來，他所做的統計數據被廣泛用來宣傳優生學的意識形態。20世紀初葉，美國的桑格（Margaret Sanger）成立「計劃生育聯盟」（Planned Parenthood），在當時有權勢者的支助下，鼓吹優生觀以推動「控制生育計劃」（birth control），強迫黑人及殘障人士絕育。二戰時期，希特勒納粹以德意志民族優於其他種族的優生觀實施種族淨化，清除身心障礙者，滅絕六百萬猶太人，這些殘酷事件引來舉世猛烈抨擊，桑格等人所代表的舊優生觀暫時消聲匿跡。

不幸的是，新的優生觀不久之後死灰復燃，然而不再是由國家政府所操弄策劃，而是如同桑德爾所形容的：「優生學的鬼魅

12 參閱 Michael J. Sandel, *Contro la perfezione l'Etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. It. S. Galli (Milano: Vita e Pensiero, 2008), pp. 25-26.

暗影陰森地鑽進基因改造和基因工程裡。」<sup>13</sup>因為現在每個人只要願意都可支持「自由主義優生學」，且這種意識形態使得每個人都有可能選擇喜好的種類，且製造隨自己喜好的孩子。看著這個趨勢，桑德爾提出疑問：「納粹已讓優生學烙下消極負面的印記，但這種思潮的問題到底在哪裡？是只有強制執行才不對？還是即使沒有強制執行，這種控制下一代基因組的方式才不對？」<sup>14</sup>桑德爾繼續指出：

雖然自由主義的優生學比起舊的優生學是較不危險的學說，但也是較不理想的主義。二十世紀的優生學運動自有其諸多愚昧和黑暗面，卻是在渴望改進人類或促進整個社會的集體福祉下應運而生。自由主義的優生學來自縮小的集體抱負，不是社會改革運動，而是享有特權的父母得到想要的孩子，並幫孩子在競爭激烈的社會準備好要有所成就的方法。<sup>15</sup>

這裡的意思是，目前不再是政府強迫公民服從公共政策（如瑪格麗特·桑格的控制生育），基因工程已衍然成爲一種私人權利，日後基因甚至有可能被擺放在辛格（Peter Singer）所謂的大賣場中任人挑選，帶到實驗室中再經過組合製成孩子，訂製完美寶寶之名因此而來。同時，透過胚胎著床前基因檢測（PGD），人們還可以再把小胚胎身上令人不喜歡或不想要的特質「去除掉」。由於支持超人類主義者常常先是提倡疾病治療，再進一步推展至基因增強，這裡可看出所謂「治療」與「增強」之間的界線其實模糊不清，甚至可說是步步爲營，得寸進尺，欲以私心掌控基因。

13 Michael J. Sandel, *Contro la perfezione l'Etica nell'età dell'ingegneria genetica*, p. 75.

14 參閱 Michael J. Sandel, *Contro la perfezione l'Etica nell'età dell'ingegneria genetica*, pp. 75-76。

15 邁可·桑德爾（Michael J. Sandel），黃慧慧譯，《反對完美：科技與人性的正義之戰》（臺北：五南出版社，2016），頁128。

桑德爾表示，因為父母的選擇是建立在「喜歡的才優生」，導致許多結合子或胚胎有可能是因為「不喜歡的就不優生」的理由而被消滅。面對超人類主義運動，桑德爾強調人類自然本性的重要性，因為這是本質問題，人們彼此間必須互相尊重，包括對我們的下一代，那一個個小胚胎。<sup>16</sup>

基因增強不符合倫理，不但是因為許多胚胎在增強改造的生物科技過程中被銷毀，這項強大的新技術也使人不得不擔心人類的本性將一步步被改變。出於私心，人們將進入一個不可知卻又危險的新世代——要優於他人，成為眾人之尊。後人類因是出於父母、科學家或他人設計而造，出世後有可能是更不自由，更不自主。基因改造者和基因未改造者之間差異加劇。前者將可能更優勢，後者更弱勢。德沃金（Ronald Dworkin）已指出這點。<sup>17</sup>他舉出三點理由反對複製人和基因工程：

1) 不安全：在實驗室進行過程中，許多的基因可能受侵入干擾，日後出現不可知的缺陷及健康問題。

2) 不正義：有錢人可選擇複製人或基因工程，窮人卻沒這個機會，彼此之間並不正義。德沃金指出：「不正義可用重新分配的方式加以補救，但不能剝奪某些人的利益，並拿這些與他人不相關的利益來進行分配。」<sup>18</sup>

3) 一窩蜂的美學：德沃金表示：「人們擔心，若我們用科技繁殖取代基因『樂透』，歡迎各種人的心態將慢慢被一窩蜂追

16 參閱邁可·桑德爾（Michael J. Sandel），黃慧慧譯，《反對完美：科技與人性的正義之戰》，頁168-169。

17 Ronald Dworkin, "Playing God: genes, Clones, and Luck", in Id., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp. 433-437.

18 參閱 Ronald Dworkin, "Playing God: genes, Clones, and Luck", p. 440.

求時尚的統一性所取代。」<sup>19</sup>

這些都是會發生在我們生活週遭的事，很真實，有時甚至殘酷，一點也不虛幻飄渺。桑德爾舉的例子值得我們深思是否接受基因增強科技。

### 三、天主教會的立場

超人類主義所牽涉的層面非常廣，其中人類基因改造的倫理面向需要大家審慎思考。由於首先總是必須經過助孕科技的程序，故以胚胎為主要對象的基因編輯技術從一開始就不為教會所接受（此技術對生殖細胞的影響也十分巨大，代代相傳且不可逆，有其嚴重的倫理問題）。以下依據「天主的設計使人成為天主的肖像」、「男女之間的性別差異」、「不可分割夫妻間性愛結合與生育之間的關係」、「尊重生命勿殘害胚胎」四個角度詳細說明。至於之後所產生的後果，如前所述的有更完美但缺少人性的世界、因優生競爭而導致基因階級、人類失去謙卑、團結與責任的美德等，教會同樣呼籲大家重視其對人類社會帶來的嚴峻影響。

#### 1. 天主的設計使人成為天主的肖像

2004年國際神學委員會撰寫，由當時的拉辛格樞機主教所批准的《共融與治理：按天主肖像被創造的人類位格》文件，明確指出超人類主義的基因改造並不道德，文件內容指出：

基因增強的工程目標是為了改善某些特定特徵。人是天主的「共同創造者」的這種想法，通過基因工

19 參閱 Ronald Dworkin, "Playing God: genes, Clones, and Luck", p. 441.

程被用來合理化人類進化的管理。但是，這意味著人對自己的生物特性擁有完全的處置權（disposal）。通過生產類似人的生物（infrahuman being）來改變人類作為位格人的基因遺傳身份，是完全不道德的。基因改造被用來產生超人類（superhuman）或本質上具有新的精神能力（spiritual faculties）是無法想像的，因為人的精神生活原則——將物質轉化為位格人的身體——不是人手的產物，也不是取決於基因工程。每個位格人的獨特性，部份地由其生物遺傳特徵構成，並通過養份（nurture）和生長而發展，固有地屬於他本人，因此不能為了改善其中的某些特徵，而加以工具化利用（instrumentalized）。人能真正的進步（improve），唯有藉著他自己本身與基督相結合並以祂為榜樣，才能更加充份了解自己是天主的肖像。無論如何，這種改造會侵犯未來位格人的自由，這些人無法參與決定，而那些決定正是以明顯且或許不可逆的方式，攸關著他的身體結構和特徵。<sup>20</sup>

《共融與治理》文件除了指出人類基因改造不道德，更深層指明：每個人都是天主的肖像；不但如此，人本身對被造的世界更富有善加管理的責任。因此，人不能成為人自己所設計的工具，此舉不但妄用天主造人的本意，也無法體現天主的照顧與預定的計劃，所透露的是人欲扮演天主的心態，而這點也是超人類主義者顯而易見的野心。

基督宗教傳統中，人除了是偶然性（contingence）來到世界上，其實一切已是天主的照顧（*providentia*），在祂預定的「理」或「設計」中，萬物向著以祂為終極目標前進。聖多瑪斯

20 International Theological Commission, *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*, 23, July 2004, No 91.（作者自譯）

在《神學大全》第一冊第一集第23題〈論預定和擯棄〉第一節正解裡清楚指出，人宜把預定人類的得救歸於天主。一切事物都在天主的照顧之下，此照顧應包括安排事物趨向目的。<sup>21</sup>

在引導人趨向終極目的的預定過程中，天主的「理」或「設計」是一種秩序。這種「預定」並非宿命論，因為天主同時也給人自由意志，自我決定（self-determination）要跟隨天主與否；但人的自我決定同時也反應出天主所預定的計劃是否得以完成。從聖多瑪斯的預定論，我們看出天主與夫婦共同創生後代的心意，而非單單按照人自己的「設計」，在實驗室中製造小胚胎。天主願意在夫妻圓滿的婚姻生活中，因著自然受孕而來的小寶寶成長在圓滿的家庭生活中，學習人與人之間的互睦合作、團結相愛，從小家庭逐步邁向大社會，這也是為什麼天主教會如此強調婚姻與家庭結構不能鬆垮的原因。

## 2. 男女之間的性別差異

二十世紀初期，法國存在主義者沙特提出生命即虛無、存在先於本質的論點。他的伴侶西蒙·波娃（1908–1986）也提出虛無主義的意識形態：「女人不是生成，而是形成。」<sup>22</sup>為他們兩位而言，人的自然本性並非天生而成，而是可隨自由意志改變。這種理論深深影響了後來的性別理論。而如今，這個意識形態更進一步引發未來主義者宣揚超人類主義，帶動基因改造風潮，要將人類的自然本性附屬於個人意志，以便操弄。這兩種意識形態均同時忽視位格人形上學的面向，同時也忽視自然道德律的客觀

21 參閱聖多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）著，周克勤等譯，《神學大全》（*Summa Theologiae*），第一冊，第一集，第23題〈論預定和擯棄〉，第一節正解（臺南：問道出版社，2008）。

22 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, I (Paris: Gallimard, 1949), p. 285.

立場，男女之間性別差異的自然道德律，尤其特別的就是創生下一代——生育。

生育之事關涉男女，因此不能不談男女之間的性別差異。兩性差異的意義指男性與女性之間雖有不同卻又互補。反省生命經驗時，位格的尊嚴不只單由生理結構所決定，也在於整個身體所代表的意義與身份。沃提瓦（Karol Wojtyła，日後的教宗若望保祿二世）描述天主以「美」（beauty）充滿整個人。人就如同一份極美的藝術品。天主信任人，所以祂信任地把女人交給男人，就像給男人一份精美的禮物。男人與女人互相吸引，不只是他們生理上的身體，也包含他們散發出來的美。<sup>23</sup>因此，他們生理上的身體和他們的美一樣重要。《身體的神學》提到身體是創造見證，是最基本的禮物，是愛的來源。從丈夫與妻子之間生理身體的結合，他們的靈魂也交織融合其中；他們付出自己的生命，也給孩子生命，使生命的美得以延續。沃提瓦曾寫道：「夫妻親密生活的小團體中，一男一女的夫妻關係及召叫，藉著兩性差異，身體互相結合，把自己像禮物一般交付給對方。結合時的真正共融是由這種深奧的律法所安排，不能隨意違反。」<sup>24</sup>這裡指的就是自然道德律的秩序與目的。

論到男人與女人，沃提瓦指出：「具有男性屬性的身體，需要具有女性屬性的身體，才能完成性衝動要實現的客觀目標。」<sup>25</sup>沃提瓦關心男人與女人之間的倫理關係。他指出男女兩性之間的不同，主要是強調兩性之間的互補。天主教會性倫理的內容包括

23 參閱 Karol Wojtyła, “Le don désintéressé”, trans. Pascal Ide, in *Nouvelle Revue Théologique* 134, n 2 (Avril-Juin 2012): 194.

24 Karol Wojtyła, “The Family as a Community of Persons”, in *Person and Community, Selected essays*, trans. Theresa Sandok (Frankfurt: Peter Lang, 1993), p. 327. (作者自譯)

25 Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trans. H.T. Willetts (San Francisco: Ignatius press, 1981), p. 89.

性生活的倫理，或是性議題的倫理，是人行動中有關性慾的問題。因為性慾是人自然本性的一種屬性，不可能不在這個議題中，天主教會負責釐清它。

沃提瓦是從男女兩性的角度來談性倫理和性慾。單單只有性行為的享樂，並不能成為人類行為的標準。性行為必須和性倫理有所聯結，其自然結果最明顯的就是生育。尤其是在婚姻關係，夫妻之愛中，性慾這一面向的潛能，能將極親密的二人小世界，轉換為一個人際關係團體的小社會，也就是家庭。他指出：

家庭與婚姻的結果息息相關，或者更詳細說，與夫妻之間性關係的結果息息相關。然而，家庭不只是性倫理的對象，且也是社會倫理的對象，因為家庭是一個獨特的社會。與其說婚姻是個社會，最好說家庭是個極親密的人際關係的團體（兩人合為一體）。性道德的規範是以獨特方法用於這個團體，這乃由於婚姻是出於兩性差異，也是因為只有在婚姻中，性關係是合法及可被實行的。<sup>26</sup>

若望保祿二世的好友格利杰（Stanisław Grygiel<sup>27</sup>）曾提及，在沃提瓦的神職生涯中，豐富的牧靈經驗幫助他學習人與人之間的愛。這份愛也準備年輕男女進入婚姻，成立家庭。年輕夫妻告訴沃提瓦，他們雙方渴望以專注於永恆的身體、思想、行動，散發真理的美。在道德倫理經驗中，透過默觀身體的美，夫妻彼此之間互相認識。格利杰指出若望保祿二世要提倡的是融合

26 Karol Wojtyła, “The Problem of Catholic Sexual Ethics: Reflections and Postulates”, in *Person and Community, Selected essays*, trans. Theresa Sandok (Frankfurt: Peter Lang, 1993), p. 283. (作者自譯)

27 Stanisław Grygiel 是沃提瓦樞機在波蘭的大學任教時的同事與好友。1981年，若望保祿二世於羅馬設立宗座若望保祿二世婚姻與家庭學院時，特邀前來擔任哲學人學教授。

人學與基督論（基督降生成人）的「適當的人學觀」（adequate anthropology）。<sup>28</sup>因著這樣的經驗，不難瞭解沃提瓦要透過「夫妻的主體性」，瞭解自然道德律中，夫妻身體的意義。若望保祿二世對於婚姻與家庭的觀點，特別反映在他頒佈的兩份文件上：《家庭團體》勸諭<sup>29</sup>、《致家庭》書函<sup>30</sup>。

### 3. 不可分割夫妻間性愛結合與生育之間的關係

天主教會論兩性關係、婚姻關係、家庭關係時，必定會回溯至《聖經舊約》中的《創世紀》，天主創造天地萬物，第六天造人之後，第七天訂為安息日。天主造了亞當和厄娃，男女兩人平等卻又不同，彼此互補。他們兩人在天主面前結為夫妻，繁衍後代，一生一世永不分離，直到其中一方離世，這段婚約才算終結。故在《天主教法典》婚姻法中，特別指出兩點婚姻的本質：夫妻的福祉、孩子的福祉，「婚姻盟約是男女雙方藉以建立終身伴侶，其本質原是為夫妻的利益，及生育和教養子女，而兩位領過洗者之間的婚姻，被主基督提升到聖事的尊位。」<sup>31</sup>。同時，《天主教法典》也指出「婚姻的特點是單一性和永久性，在信徒的婚姻上，因是聖事，此二點愈形鞏固。」<sup>32</sup>

教宗保祿六世於1968年頒佈的《人類生命：論節制生育》通諭，清楚闡釋天主教會重視夫妻之間性愛結合的道理。從天主教會對婚姻的本質及特點觀之，得知一段一心一意、一生一世的

28 參閱Stanislaw Grygiel, *Discovering the Human Person: In Conversation with John Paul II*, trans. Michelle K. Borrás (Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2014), pp. 118-119.

29 參閱若望保祿二世，《家庭團體》（臺北：天主教教務協進會，1982）。（AAS 74 [1982] 81）。

30 參閱John Paul II, 1994 – *Year of the Family: Letter to Families from Pope John Paul II*, (AAS 86 [1994] 868).

31 《天主教法典》（臺北：天主教臺灣地區主教團秘書處，2014），1055條。

32 《天主教法典》，1056條。

婚姻，為夫妻兩人及生育的下一代提供一個健全的照護系統；而夫妻之間性愛生活的連貫性（continuity），尤其雙方性行為之期間，更是不容中斷，否則即是破壞夫妻之間的「向生育開放」。亦即性行為是認真且神聖的事，本身是與天主共創生命的時刻，讓精卵在性行為中自然結合，不得由第三方以外力干預。因著這個原因，天主教會指出精卵不能拿出體外，包括手淫亦被禁止，因為按客觀秩序，精卵本應自然透過性行為結合，而性行為乃是為了生育下一代，是神聖之事，不可輕忽。

或許有人會提出，難道夫妻之間必須毫無理由不斷生育？天主教會指出，除非有嚴正的理由（如當時經濟確實不允許），夫妻之間經過溝通，憑著良心決定調節孩子的數目或孩子之間年齡的差距，可使用「自然家庭計劃」（Natural Family Planning）調節生育。這一方法亦是以自然方式調節生育，同樣沒有破壞人類身體客體自然的結構與發展。

而基因編輯必須利用助孕科技，這一點已明顯與天主教會宣揚的婚姻本質不符。人工生殖不管是同體或異體人工受精，無論是將先生精子取出體外，在實驗室中以針筒注入太太子宮（AIH），或取出太太卵子，取出先生精子，在實驗室中將精子注入卵子中（ICSI），都是中斷夫妻之間愛的性結合之後再有生育的行為，切割「夫妻之間愛的性結合」與「生育下一代」之間的關係，破壞人類身體客體自然的結構與發展，這是在討論超人類主義的基因工程時，首先必須強調的一點。

或許有人會再提出，天主教會似乎百般阻撓夫妻想要擁有小孩的渴望。其實這是不了解教會的道理。面對不孕的夫妻，教會雖然反對人工生殖，卻大力鼓勵符合倫理道德的「自然生殖科技」（Natural Procreative Technology）。此項技術的目標在於治療丈夫或妻子身體上阻撓生育的病症，例如不孕症者的賀爾蒙療

法、子宮內膜異位、疏通輸卵管，或以手術修復，均是道德上允許的。當障礙移除後，再透過夫妻之間的自然結合，自然受孕，這些技術均可視為正式治療，因為一旦引起不孕的問題得到解決，已婚夫婦能夠藉由彼此自然結合而生育，並不需要醫生的直接介入。這些治療並非要取代夫妻間的結合，唯有夫妻的自然結合才能真正負起生育責任。台北耕莘醫院2006年引進的「自然生殖科技」，正是這種自然又符合倫理的方法，值得大力推廣。

《人類生命通論：論節制生育》中，教宗保祿六世指出：

結合與生育是不可分的，因為夫婦性行為的親密結構，在夫婦密切結合時，根據銘刻在男女本性中的法則，使該行為能產生新的生命。在保持這兩種結合和生育的主要觀點後，夫婦性行為完全保存了互惠而真正的愛情之意義，以及人被召作父母的最高職務。我們以為現時代的人，特別能夠了解這一基本原則是合乎人性的。<sup>33</sup>

此處的「結合與生育不可分」可清楚說明教會為何反對阻止成孕（contraception，即人工避孕<sup>34</sup>）與人工生殖：若只要結合不要生育，就會用盡各種方式阻止精卵結合，甚至把墮胎當避孕，解決不預期懷孕的問題；若只要生育不要結合，就會用盡各種人工生殖的方式以求得孩子，於是捐精、捐卵、冷凍胚胎、代理孕母的需求日漸增多，甚至成為商業化的金錢交易，人成為生殖工具及物件，喪失尊嚴。而且人工生殖技術在各種不斷需求下，用複製人或基因工程製造符合超人類主義（transhumanism）需求的技術也將不斷被開發，引發更多道德問題。

33 保祿六世，《人類生命通論：論節制生育》（臺北：天主教教務協進會，1968），頁12。

34 Michael J. Sandel, *Contro la perfezione l'Etica nell'età dell'ingegneria genetica*, p. 75.

#### 4. 尊重生命勿殘害胚胎

助孕科技產生的另一項嚴重後果，就是相當於墮胎的減胎（reduction of embryos）。由於願意提高人工受孕的成功率，通常院方會植入數個胚胎在婦女子宮內，之後再經檢測留下身強體壯的一至二個胚胎，之後再以人工流產手術取出多餘胚胎，但這種方式卻造成許多胚胎因此遭受殘害，《位格的尊嚴》說得很清楚：

許多人工生殖技術，尤其是植入多枚胚胎在母親子宮的技術，已經導致「多胎妊娠」的機率增加。這種情況反過來導致愈來愈多的「減胎」：一種將子宮內胚胎或胎兒直接拿掉的手術過程。把原本極為渴望的生命再拿掉，這樣的決定其實很矛盾，也時常使人感到痛苦，常年深感罪惡。就倫理的觀點而言，減胎是刻意地選擇性墮胎。事實上，就是蓄意並直接除掉一個或是多個無辜、處於生命肇始階段的人類，總是嚴重的道德失序。「倫理合理化」將減胎比喻為自然災難或緊急情況，縱使竭盡全力，也不可能到每一個人。然而，無論如何，不能以此作為直接墮胎行動的憑據。有時，如「兩害相權取其輕」或「雙果律」等道德原則會被人提出，但同樣不適用於這種情形。即使看來有善果，本質上違反道德的事絕對不被允許，此即為不能用行惡以求善果。<sup>35</sup>

無論是異體或同體人工受精，及其他各種人工生殖技術，如《位格的尊嚴》訓令所提到的助孕科技，天主教會皆不允許，因為是把生殖過程從夫婦性愛中排除，切割了結合與生育，並造成大量胚胎受殘害。訓令所舉出的助孕科技如下：體外受精以及刻

35 信理部，《位格的尊嚴訓令：針對某些生物倫理疑義》，2008：21號，2020年8月4日  
取自：<https://www.catholic.org.tw/crbc/7magazine/368.pdf>

意摧毀胚胎（in vitro fertilization and the deliberate destruction of embryos）、單一精子卵質內顯微注射（intracytoplasmic sperm injection, ICSI）、冷凍胚胎、冷凍卵子、減胎、胚胎植入前診斷（preimplantation diagnosis）、新形式的「阻止成孕胚胎著床」與「終止著床胚胎生長」（new forms of interception and contragestation），還有操弄胚胎或人類基因遺傳的新方法，例如生殖細胞治療<sup>36</sup>（germ line cell therapy）、醫療及研究用胚胎基因工程、複製人、胚胎幹細胞的醫療使用（therapeutic use of embryonic stem cells）、人獸混合胚胎的研究企圖（attempts at hybridization）、使用來源違反道德的人類「生物材料」（human “biological materia”）等。

教宗保祿六世於1965年頒佈的梵二文獻《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）中論及當時必須面對的「若干比較迫切的問題」，第一點就指出「維護婚姻與家庭尊嚴。」<sup>37</sup>接著，教宗聖若望保祿二世於1982年頒佈《家庭團體》勸諭、1994年頒佈《致家庭》書函、1995年頒佈《生命的福音》通諭、2016年教宗方濟各頒佈《愛的喜樂》勸諭，再再都看出教會十分看重人是由婚姻關係的夫妻間自然受孕而出，並在健康家庭中成長的事實。面對科技的快速發展，教會訓導不斷呼籲科技必須無條件地尊重道德律的基本原則，為人類的真、善、美、聖負責任，這才是科技真正的本質與功能。<sup>38</sup>

36 根據《位格的尊嚴》訓令，基因治療分為「體細胞基因治療」，以及「生殖細胞治療」。以嚴謹治療為目標的體細胞基因治療過程，原則是符合道德標準的；至於「生殖細胞治療」，依照目前的國家研究，這是道德上不允許的行為，因為有可能傷及由此產生的後代。（參閱第25、26號）

37 參閱《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*），47-52號。

38 參閱艾立勤著述，許郡珊、陳美玲撰寫，《維護人性尊嚴：天主教生命倫理觀》（臺北：光啓出版社，2005），頁385-386。

在上述教會立場的前提之下，可見無論是討論基因編輯、基因改造、或基因增強，只要分割夫妻間愛的結合與生育，且必須透過人工生殖技術利用胚胎施行，均是第一步就不可為之事；之後基因改造將引發的各種違反倫理之情形，自然也是教會極為關心且強力呼籲社會大眾關注之事。因此，人們必須堅持人類由一夫一妻自然成孕而出生，維護人類的自然本性，慎思基因增強帶來的後果。

## 結論

超人類主義假定人類世界可以透過基因工程變得更聰明、更強壯，然而在驕傲心態下所改造的社會，有可能變得更殘酷、控制慾更強烈。到那一天，主人與奴僕的辯證又將重新開始。為此，我們必須強力捍衛自然本性的禮物，因為這是一份身而為人的禮物。一旦人們的自然本性被扭曲，人的本質也將變得更模糊，人與人之間的團結互助與正當的責任感也將愈來愈淡薄。

自然本性的禮物十分珍貴，來自天主。由於彼此互相扶助，此份禮物幫助我們謙遜地與他人建立友誼的關係。尤其是夫妻之間，更需要來自天父的愛以維繫倆人的婚姻、共創生命、建立溫馨的家庭。因此，如何才能阻止人類基因淪為超級大賣場裡的商品？或實驗室裡的產品？超人類主義那誘使人扮演天主的誘因必須被認清，因為不知將人類帶往何方。

面對來勢洶洶的科技進展，保祿六世大聲疾呼大家不要推卸自己的責任，只想著將人類自己交付給技術，「人對自己的身體和身體機能的主權是有限度的，任何人，無論是私人或政府，都

不得侵犯這一限度。」<sup>39</sup>人對自己身體的主權只有在天主制定的自然客觀秩序的規律下，受祂祝福時才得以滿全。自然道德律和福音的法律是天主的啓示，也是新約中，耶穌在世上制訂的新法律，保存這兩種法律是教會的責任，因為教會「並不是這兩種法律的制定者或仲裁人，只不過是保管者和解釋者而已，總不能將一件本身就和人的利益相背的事，宣布為合法的。」<sup>40</sup>教宗直言並非所有人都容易接受以上的道理，因為當前世俗社會有太多與教會相反的論調。為了堅持並謙遜地宣揚自然的或福音的倫理觀，教會和神聖的創造者一樣，都成了反對的記號。但教會是人性真正價值的保證人，願意忠於救主的訓導和表率，幫助衆多人士，「使他們以子女的身份，分享衆人之父生活天主的生命。」<sup>41</sup>

超人類主義者宣稱的未來世界，其人工技術將更前衛更先進，然倘若失去倫理界限，未來的後人類又將變成什麼樣子？為此，我們要問：基因增強科技真的能為人類帶來福祉？這是大家必須深思的倫理議題。

---

39 保祿六世，《人類生命通諭：論節制生育》，17號。

40 參閱同上，18號。

41 參閱同上。

# 當代波蘭電影中的天主教因素

石衡潭<sup>1</sup>

**Abstract:** Poland is a country with a history of Catholic belief for over a thousand years. Up to now, 90% of its population are still Catholic. Their belief is reflected in many of their films, which forms a unique art by itself. This paper makes a review of the Catholic factors in Polish films which have been made since the 1980s. Catholicism pervades all themes and every aspects of those films, including the presentation of its historical events, the extolling of its patriotic heroes, the reflection of the sufferings of its people during World War II, and the accusation of the massacre of Jews. Meanwhile, faith is integrated into the real life of its people who always cope with problems and face challenges based on their Catholic belief. All these are reflected and pondered in those Polish films.

---

1 中國社會科學院世界宗教研究所研究員，著有《中公元典對讀》、《論語遇上聖經》、《電影之於人生》、《光影中的信望愛》等。

波蘭是一個天主教信仰深厚的國家。自皮亞斯特王朝的波蘭公爵梅什科一世（960–992年統治波蘭）966年率全民接受天主教以來，天主教信仰在波蘭已經有了一千多年的歷史。波蘭在歷史上屢遭大國的入侵、掠奪、劃分、霸佔，天主教信仰不僅沒有被磨滅，反而愈來愈加深加強，構成了民族精神和凝聚力。波蘭內部政體的改變也未能改變這一信仰底色，風雲過後，信仰之樹仍然鬱鬱常青。時至今日，波蘭仍然是歐洲乃至全球天主教人口比例最高、天主教活動最頻繁的地區之一。波蘭人口總數量約為3900萬人，信仰天主教的佔90%，東正教、基督教新教和其他教派的佔10%，幾乎全民信教。不少人稱波蘭人就是天主教徒。教宗若望保祿二世出自波蘭絕非偶然。

天主教信仰不僅影響波蘭的政治社會生活，也在文化藝術中有廣泛而深刻的反映。波蘭早期的文學傑作《卡德烏貝克年史》就出自主教之手，具有鮮明的信仰特徵。波蘭中世紀文學也大多以信仰生活為內容，如：聖徒行傳、宗教抒情詩、宗教儀式作品等，而其中最著名的是《聖母頌》。文藝復興時期，波蘭語的佈道文非常受歡迎，如：《聖十字佈道錄》、《格涅茲諾佈道錄》等。十九世紀是波蘭文學的高峰時期，如：密茨凱維奇（Adam Mickiewicz）的三部曲《先人祭》、顯克維奇（Henryk Sienkiewicz）的歷史三部曲《火與劍》、《洪流》、《伏沃迪約夫斯基先生》，以及長篇小說《你向何處去》、《十字軍騎士》等，都是以波蘭的波瀾壯闊的歷史為內容。在這些作品中，常常把對天主教的忠誠與愛國主義聯繫在一起，喚起人們為崇高理想而獻身的勇氣。

波蘭電影也深受這一傳統的影響，九十年代末，波蘭電影的重新崛起就是以改編拍攝這些波蘭文學名著為先聲，從好萊塢大片中奪回了大部份電影市場和觀眾。此後，波蘭電影在各個方面

都有傑出的表現。當然，真正引起世界關注和給人留下深刻印象的名片，還是有天主教題材的，或在不同形式、不同層面包含有天主教信仰內容的電影。本文試圖對這些電影做一個梳理，讓大家看到一個全貌。

## 一、展現歷史重大事件，歌頌愛國英雄人物

### 1. 《塔杜施先生》（1999）

瓦伊達（Andrzej Wajda, 1926-2016），被人稱為「波蘭電影的父親」。他一生執導過49部電影，絕大多數都是以戰爭、政治與歷史為背景。他一生載譽無數，曾在康城、柏林、威尼斯歐洲三大電影節上7次獲獎。他獲得過柏林、威尼斯、奧斯卡這三大世界電影節的終身成就獎，是「波蘭電影學派」的創始人之一。

瓦伊達是天主教徒，天主教信仰對他的生活和作品影響很大。他在回憶錄中說：「是誰撫養我長大成人？首先是我的父母，他們都是具有傳統榮譽感和責任感的軍人，父親總是軍容齊整；其次是我的學校——那是一所具有希臘和羅馬文化傳統的中學；第三就是天主教教會——讓我懂得神聖的教規。」<sup>2</sup>

1999年，瓦伊達拍攝了一部根據密茨凱維奇的敘事長詩《塔杜施先生》所改編而成的同名影片。他在影片中重建了一個「孩童眼中的鄉土」。整個影片的內容都充滿著鲜活柔美的色彩，一種對當時波蘭式的貴族莊園生活與精神狀態的還原貫穿整部影片，影片中洋溢著原著中所表達出的浪漫主義鄉土情懷。「我把

2 安杰伊·瓦伊達，《剩下的世界：瓦伊達電影自傳》（上海：上海三聯書店，2019），頁4。

《塔杜施先生》看成一部優美的、無功利心的藝術品，它能讓人們沉浸在童年之中。」<sup>3</sup>

影片中也充滿著愛國、愛民族、愛自由的堅定信念與熱忱，一些台詞更是令人熱血沸騰。如：一個法官對神父說：「我們有用不完的軍刀，貴族將騎在馬上，我和女婿打頭陣，還有嗎？——將有大事將發生！」最後那伴著波蘭舞曲，步伐整齊、士氣高昂地向莫斯科行進的隊伍，儘管最終走向了悲慘的失敗，但那股澆不熄的激情與信仰，則是永遠能夠延續國家和民族再生的火苗。

這是波蘭人心中的美好歲月，也是他們心中的美好理想。「那《塔杜施先生》是什麼呢？它是一種表達，表達著對重返幸福過去的永恒渴望。波蘭人一直都認為，過去才更美好……當不幸已經發生時，我們只要躲進我們的完美世界就行，它不存在，但對我們來說卻是真實的，沒有人能再傷害它分毫。」<sup>4</sup>

## 2. 《火與劍》（1999）

霍夫曼（Jerzy Hoffman, 1935-2016）也是波蘭電影中元老級的人物。1999年，他執導了電影《火與劍》。本片是根據著名波蘭現實主義作家諾貝爾獎得主顯克維奇的同名長篇小說改編而成的一部大型史詩片。

影片通過不同情節與場景展示了主人公的信仰和信仰對他們的影響。斯科洛圖斯基把自己的命運交在天主的手中，作為使節隻身前往哥薩克的謝契大營中，他也勸說赫梅利尼茨基不要做法

3 同上，頁229。

4 同上，頁230。

官和劊子手，而要聽天主的裁決和懲罰。最後，耶雷梅王公把隻身前來偷襲而被俘的包洪交給斯科洛圖斯基處置。斯科洛圖斯基沒有聽從下屬要把包洪折磨致死的建議，而是親自用劍割開了捆綁包洪的繩索，放他一條生路。海倫娜在家人遭屠殺之後，仍然向聖母瑪利亞禱告，求她赦免自己的罪孽，保全自己的生命。波蘭騎士的阿努斯神勇，在激烈的戰鬥中，終於一劍砍下三個敵人的頭顱，實現了自己的夙願，為此，他曾向聖母瑪利亞起誓，在完成這一目標之前保持身體的純潔。最後，他在給國王送信途中被敵人包圍，遭亂箭殺死。他臨終前還向天主虔誠禱告。

《火與劍》遵循原著的民族史詩風格，展現了宏大壯觀的戰爭場面，也表現了不同民族的習俗和風情。如：包洪酒席上即興彈唱哥薩克歌曲：「誰的馬站在那，揮動它黑色的鬃毛，我肝腸寸斷，為了一個夢一般的女孩……」接下來，是賓主共同起舞的歡樂場面。在約翰·斯科洛圖斯基率領手下乘船過第聶伯河時，鏡頭徐徐展開了第聶伯河金波蕩漾的河面和岸邊綠樹婆娑的美景，同時，還響起了波蘭人合唱的和聲。主人公則說山川美好，人民稀少，因為遭受了哥薩克的襲擾。在一段舒緩的畫面中也滲透了波蘭人濃濃的愛國情懷。

《火與劍》與《塔杜施先生》一樣，成為波蘭最為賣座的影片，吸引700萬人次觀看。《塔杜施先生》和《火與劍》的成功，一掃波蘭電影的消沉局面，帶來了波蘭電影的生機。馬萊克在《波蘭民族電影》中說：得益於瓦伊達和霍夫曼，「波蘭電影前所未有地佔據了60%的本土市場份額」。<sup>5</sup>

5 轉引自馬特烏什·維爾納主編，《波蘭當代電影》（北京：新星出版社，2015），頁218。

繼《火與劍》之後，2001年，卡瓦列洛維奇（Jerzy Kawalerowicz）還將顯克維奇的長篇小說《你往何處去》搬上了銀幕。

### 3.《磨坊與十字架》（2111）

波蘭電影中，近年來還出現藉基督教的歷史事件來展開新的跨界藝術的作品，如瑪祖斯基（Lech Majewski）的電影。瑪祖斯基，1953年8月30日生於波蘭卡托維茲，是導演、製作人、編劇。2007年導演《玻璃唇》，2011年導演電影《磨坊與十字架》。

影片改編自比利時藝術史學家米歇爾·弗朗西斯·吉布松（Michael Francis Gibson）的小說，是一部以文藝復興時期為背景的歷史片，圍繞尼德蘭著名畫家博魯蓋爾（Pieter Bruegel）的名作《受難之路》而展開。影片將人們帶回十六世紀的荷蘭，博魯蓋爾在創作《受難之路》時借助耶穌受難事件來影射當時西班牙統治者的殘忍以及尼德蘭人民的反抗。影片對《受難之路》畫中的主要人物和形象也做出了獨特的解釋。如畫面上，高居頂端的巨大岩石和岩石上的風車，那是世俗勢力的象徵。風車這架龐大的機器，好像堅不可摧，在無情地碾壓著人們。

## 二、反映二戰民族苦難，控訴對猶太人屠殺

### 1.《鋼琴師》（2002）

2002年，波蘭斯基（Roman Polanski, 1933-）以半紀錄片式手法拍攝了根據波蘭猶太作曲家和鋼琴家席皮爾曼自傳改編的劇情片《鋼琴師》，該片獲得第75屆奧斯卡金像獎最佳影片獎提名。

席皮爾曼是個猶太鋼琴家，經常在華沙電臺直播演奏，很多波蘭人都聽過他美妙的琴聲。他醉心於音樂之中，即使炸彈碎片落在直播間不遠處，他也不停止演奏。除了音樂，他似乎不關心其他的一切。戰爭來了，希特勒迫害猶太人的政策開始施行了，他雖盡力想利用自己的影響力保護家人，但他的父親、母親、弟弟、妹妹還是先後離他而去，被德國人用各種方式奪去生命。他的一個熟人因著惻隱之心而把他從送往焚屍爐的火車旁叫出來，使他撿了一條命。隨後，他開始了逃命偷生的生活。

最後，他逃到了一個德軍駐紮的房子的閣樓中，有一天，他在出來尋找食物的時候，被一個德國上校抓住了。他說自己是一個鋼琴師，上校讓他彈一曲，他走到鋼琴前，開始還驚魂未定，哆哆嗦嗦，演奏起了蕭邦的《G小調敘事曲》。但他一旦投入到音樂之中，就忘記了周遭的一切。這首鋼琴曲是蕭邦受到波蘭的愛國詩人密茨凱維奇的詩歌所啓發創作而成的，這首詩歌中描寫了一位老人，為光復祖國而壯烈犧牲的感人故事。他的演奏打動了德國上校，他沒有把席皮爾曼交出去，反而主動幫助他，偷偷給他送吃的。在德軍準備撤退時，他給席皮爾曼帶去了一大包食物，席皮爾曼向他表示感謝，這個德國上校說：「感謝天主，不用感謝我。他讓我們死裡逃生。這就是為什麼我們要信仰他。」可見，這個德軍上校也是一個基督徒，他是被迫進入德國這架戰爭機器中。

導演波蘭斯基也有過類似席皮爾曼的痛苦經歷。正因如此，《鋼琴師》不僅是席皮爾曼個人頑強求生的見證，也是整個猶太人苦難命運的展現，其中，人們也看到了天主的憐憫與保護。

## 2. 《卡廷慘案》（2007）

2007年，瓦伊達（Andrzej Wajda）經過長達17年的醞釀，推出了嘔心瀝血之作《卡廷慘案》。影片描寫了前蘇聯1940年在卡廷森林中對波蘭戰俘軍官實施的大屠殺，瓦伊達的父親就是在那場災難中死去的。

影片一開始是烏雲密布，黑雲翻滾。在黑雲下面，是在鐵路橋上驚恐逃難的波蘭人。從西往東的人流遇上了從東往西的人流，橋上有人向對面的人大聲喊叫：「鄉親們，往哪裡去？我們背後有德國人在追呢？」迎面的人答：「蘇聯人，蘇聯人也來了，毛子也打進來了。」於是眾人亂做一團，就連小狗也不知何去何從。這一幕發生在1930年9月17日，被定格下來。它十分恰切地象徵了波蘭在這個年代的命運，前有狼，後有虎，沒有可以存生之處。

儘管在殘酷的鐵幕下，在嚴格的禁錮中，人們還是有希望，因為教會沒有死，耶穌仍然在行動。影片中有很多信仰行爲的展現。安杰伊的妻子安娜騎著自行車去修道院臨時醫院找自己丈夫的時候，看見神父在給死難者做安息彌撒，小女兒尼卡認出了軍服上的藍色綬帶，以為是父親的，安娜上去掀開一看，原來是耶穌的塑像。這表示耶穌也在人們當中，與他們一同受難。

在戰俘們被臨時關押的教堂裡，神父也沒有停止服事，在堅持給信徒辦告解，用《真理報》遮擋《聖經》，做禱告。為了讓激動不已的皮歐特平靜下來，神父給了他一串帶有十字架的唸珠。波蘭將軍也帶領眾人在赴難之前集體唱誦聖詩：「我主降臨，衆力懾服。聖光同沐，萬王稱臣，千焰失色，百火暗淡，皆因大時空出此大奇蹟。布衣箕坐，光華璀璨，世人景仰，救星耶穌。率土之濱，海晏河清。蟻民性命，悉依所歸。」軍官們脫帽肅立，恭敬齊唱，歌聲在教堂，也在崗樓上空久久迴盪。

許多軍官是唸誦著天主經勇敢面對死亡的，而劊子手從他們背後朝後腦開槍。還有不少人隨身帶著兩件東西，一是表明他們現實身份的軍官證，一是代表他們靈魂的歸宿的《玫瑰經》。影片最後一個鏡頭是萬人坑中的屍體被推土機推土緩緩掩埋，而皮歐特握著那串十字架唸珠的手卻高高舉起，這是代表兩萬多受難者在向神發出無聲的控訴和禱告。這說明，儘管人在用各種手段掩蓋、抹殺事實，逼人緘口，嫁禍於人，但是，耶穌說：「伸冤在我，我必報應。」

黑幕十秒鐘，純人聲的聖詠徐徐響起，隨之打出宣告卡廷慘案事實的字幕：1940年4月至5月間，聯共（布）中央政治局授權內務人民委員會共槍決了21857名在押的波蘭人……1992年10月14日，俄羅斯國家檔案館將有關密檔轉交波蘭，真相方告大白。

### 3.《黑暗彌漫》——波蘭的《辛德勒名單》（2012）

《黑暗彌漫》是波蘭女導演霍蘭（Agnieszka Holland）2012年拍攝的電影，此片獲得波蘭的最佳影片獎，當年還獲得第84屆奧斯卡金像獎最佳外語片獎提名，被譽為波蘭的《辛德勒名單》。霍蘭是兩位記者的女兒，母親是天主教徒，父親是猶太人。她本人也經歷過作為猶太人遭歧視轉而投身異國他鄉的經歷。她還執導過《歐羅巴歐羅巴》（1990）等反映猶太人問題的電影。

波德克是一名普通的下水道檢修工，日子過得比較拮据，德國人開始迫害猶太人的時候，他正在趁亂做些偷東摸西的事情，對猶太人也沒有什麼好感。第一次在下水道遇見一群偷逃的猶太人的時候，他和助手斯捷潘想的是怎麼藉此撈一筆，而猶太人想的是怎麼樣以多勝少幹掉這兩個波蘭佬。只是厲害的權衡使雙方達成了妥協：猶太人願意以五百元一天的代價換取自己的生存。

隨著時間的推移，這種暗中供給猶太人活動的風險愈來愈大，斯捷潘退卻了，波德克也打算放棄，當他給猶太人說出自己不想再來了時，一個猶太青年試圖掐死他，幸好有旁邊的婦女及時勸阻才作罷。後來，他在下水道中遇見席格爾先生的兩個迷路的孩子，他動了惻隱之心，不顧危險，幫他們找到了自己的父母，於是，他的救援行動再次繼續。

暴風雨降臨的時候，他正在參加給女兒的初領聖體禮，他心繫猶太人的安危，撇下妻女，也不顧德國人的死亡威脅，毅然和監視他的安東尼進入下水道。在愈來愈上漲的大水中，他很快就要被淹沒，他大聲地用天主經禱告……他終於找到了出水口的蓋子，將它打開。大水退去，他和猶太人獲救，而為虎作倀的安東尼被淹死。

波德克救助猶太人的過程，也是他生命成長的過程。在這一過程中，他與身邊人物的關係都發生了改變，他們也在彼此的幫助中在信仰上共同成長。波德克受甚囂塵上的反猶太思想影響，對猶太人心存偏見，可妻子告訴他：聖母瑪利亞和十二門徒都是猶太人，耶穌也是。妻子也由最初的擔驚受怕、滿腹牢騷，變成為波德克的堅定支持者，她主動說願意收養那個在下水道中出生的猶太嬰兒。猶太人最後的容身之地，恰恰是在位於城市中心的波蘭教堂的下方。這並非偶然，都是天主的憐憫與恩典，他帶領他們經過死蔭的幽谷，重獲新生。

#### 4. 《沃倫》（2016）

《沃倫》是斯瑪佐斯基（Wojciech Smarzowski）執導的戰爭片。該片講述了波蘭一個姑娘索菲亞愛上了一個烏克蘭青年，父母卻決定讓她嫁給一個波蘭鰥夫，此時二戰正要爆發，局勢緊

張，身處戰亂中的索菲亞，經歷了無數的慘劇，父母、親人、丈夫、情人幾乎全部死去，但她終於頑強地活了下來。

人與人互相殺害居然是以信仰的名義進行，不少神父也參與其中，甚至成為殺戮的鼓動者與號召者。最初，德國人殺猶太人，波蘭人袖手旁觀，還有人助紂為虐。隨後，烏克蘭人又來殺波蘭人，他們大都是一些普通的莊稼漢，但他們的手段極其殘忍。影片將這些場景一一展示在觀眾面前。

## 5. 《仁慈之心》（1991）

扎努西（Krzyszto Zanussi）的電影中幾乎都有神父、修士、修女及修道院的存在，他用他的電影去闡釋波蘭人民的宗教精神。主人公在困境中思索天主的召喚，尋找迷失的信仰。《仁慈之心》是一部體現信仰力量的電影，這是發生在集中營的真實故事而改編。1941年7月，一名年輕的西里西亞人從奧斯維辛集中營中逃出，為此，惱羞成怒的納粹集中營指揮官弗里徹下令把十名囚犯關進禁食間餓死他們。其中一名囚犯漢尼斯由於害怕這種酷刑而癱瘓。方濟各會的修士瑪利亞·科爾伯主動要求替換他。扎努西在採訪中自述：「一個有信仰的宗教人士，他用自己的死來換回另一個陌生的死刑犯的生。這是一個人能做出的最大的犧牲。」<sup>6</sup>逃出集中營的漢尼斯一直在尋找科爾伯用自己的死來換取他的生的原因，這對於很多人來說無法置信，在這種性命危在旦夕的時候，誰不是最先想到自己呢？但這卻是基督教信仰的真實見證。最後，在片尾字幕上打出了《若望福音》第15章13節：「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」，作為對這一行為的解釋和肯定。

6 《世界電影之旅：走近波蘭電影大師扎努西》，<http://ent.sina.com.cn/m/c/p/2006-11-23/16301340946.html>。

### 三、信仰融入現實生活，思考重大人生問題

#### 1. 亞采克·勃朗姆斯基的喜劇電影三部曲

1998年，勃朗姆斯基（Jacek Bromski）的喜劇電影《地球上的天堂》取得了成功，接著，他又拍攝了《上帝的小花園》（2007）、《上帝的小村莊》（2009），構成了輕鬆喜劇三部曲。《上帝的小花園》（2007）在2007年獲波蘭電影節特別評委會獎。

三個故事都發生在一個由市長、警察局長與神父管理的偏僻小鎮，故事結構都是一樣的。每部份開始都有一個「入侵者」擾亂了當地人的平靜生活。當地人儘管有各種各樣的缺點，但都是善良和溫暖的。他們所傳達的信息是明確、清晰、保守的；邪惡總是來自外部，伴隨著新的觀念和變革。對待那個「入侵者」的最好方式是避免與之接觸，等待他被驅趕，同時也需要保護教會和天主教信仰不受侵蝕影響。「讓世界打仗去吧，只要波蘭的村莊保持長久的平靜」。這是一個美麗的現代童話，但它反映了不少波蘭人的夢想：回歸美麗的田園和古老的信仰。

同類的電影還有沃伊切赫·亞當切克的《嚎叫的狼牧場》（2007）。它描繪了田園般的波蘭鄉村，反對新奇事物，珍重最重要的價值：家庭和信仰。

與這種田園牧歌式的懷想不同，另一些電影直面現實，讓信仰與這滾滾而來的現代生活大潮相遇，看它經過淘洗之後，還能呈現怎樣的光景。基耶斯洛夫斯基的電影就是這類電影的典型代表，它們可能不受傳統的波蘭人待見，卻在歐洲乃至全球大受歡迎。在他之後，也出現了不少追隨者，這股潮流至今還餘波未息。

## 2. 基耶斯洛夫斯基電影——天主教信仰的當代凹凸鏡

基耶斯洛夫斯基 (Krzysztof Kieslowski) 是以主題深邃、風格獨特而享譽世界的電影大師，有人稱之為「用電影語言思考的大思想家」。

### 1) 《殺人》(1988)

基耶斯洛夫斯基的電影《殺人》是他的系列電影《十誡》之六，這部影片在現代生活處境中演繹了聖經這一古老的滅命。1988年，這部電影為他贏得了第一屆歐洲電影節最佳影片的榮譽。

影片一直用冷靜克制的態度真實記錄了從農村流落到城市的少年雅克的殺人過程：他讓計程車司機帶自己到僻靜無人的地方，先是用繩子勒他的脖子，接著用棒子狠狠擊打，最後用石頭猛砸頭部，終於將他致命。這其間，除了簡短的幾句對話外，沒有對人物的任何交代，直到他被判死刑，律師庇護特在他被帶上囚車那一刻叫了他一聲「雅克」，他的心靈才受到感動，願意臨終前向庇護特坦陳內心。

這些都表明了基耶斯洛夫斯基對人生的悲觀態度：「一個陰暗可怕的世界，一個人們互相之間沒有任何同情心的世界，一個人們之間互相憎恨的世界，一個人們之間不但不互相幫助反而互相拆台的世界，一個人們互相厭惡的世界，一個人們獨居的世界。」計程車司機被勒殺的那一刻，他按響了汽車喇叭，一個騎自行車的人慢悠悠地騎過去了，一列火車也隆隆地開過去了，沒有人停下來看一眼：發生了什麼事？只有一頭老馬聽到了喇叭聲，可是它不能發聲。這就是這個冷漠世界的典型圖景。

殺人的罪行乃至所有的罪行其實都來自於心靈的緊閉，不願意向人敞開，向世界敞開，向自然敞開，向天主敞開。影片從一隻死蝴蝶、一隻被孩子們吊死的貓開始，這是很有寓意的。最初的惡，也許很小，微不足道，但如果不加以遏制的話，它就會不斷擴大，以至於罪大惡極，觸目驚心。影片的許多鏡頭都出現了陰影，這也隱喻著籠罩心靈和世界的黑暗力量，它無時無刻不在吞噬和控制著人們，只有依靠天主的力量才能加以反擊並戰勝。心靈之門的開啓力量來自於天主，而人可以與天主同工。雅克看似冥頑不靈，麻木不仁，但他的心還是給天主留了一道縫。最後，他希望自己能夠葬在家族的墓地，葬在父親和妹妹瑪麗之間，他給律師庇護特的最後交代也是：去照相館取回他在聖餐禮上給妹妹拍的那張照片。照片上的妹妹是那樣美麗聖潔，天真無邪。這也代表著雅克的童年，如果能夠回到那個時候，一切重新開始，該有多好。這是雅克此時的心聲。

神聖始終在人間，只是看人們有沒有認真諦聽他的聲音，就像城堡廣場上教堂定時敲響的鐘聲一樣。

## 2) 《愛情》(1988)

基耶斯洛夫斯基的《愛情短片》是他的系列電影《十誡》之七，也譯作《情誡》，不可姦淫。講述的是一個偷窺的故事，他卻用它來表現愛情。

托梅克是一個19歲的青年，他是一個郵局的職工，每日的工作是在視窗處理匯款和郵件，他涉世不深，也沒有情感上的經驗，他住在好友馬辛家裡，只有馬辛的母親——一個老婦人在家。瑪格達是一個三十多歲的成熟女人，長得很漂亮，性情也活潑，她會畫畫，會跳舞，也不缺乏情人和性愛。他們兩人就住在兩棟平行的居民樓上，距離不遠不近，正好可以藉著望遠鏡彼此窺見。

### a) 托梅克的凝視

托梅克的偷窺不是一時的好奇，更不是出於猥褻，而是由於愛。所以，它遠遠地超出了偷窺的範圍，可以說，這不是一種普通的偷窺，而是一種凝視、一種期待、一種守望。他定好鬧鐘，每天晚上八點半，就放下手頭的外語學習，來遠距離地凝視所愛之人生活及其細節。

他就是這樣默默地、溫柔地、毫無指望地愛著她，他對她也沒有任何實際的所求。瑪格達按照自己的思路和套路繼續發展這份情感，把他帶回了自己的家，鼓勵他與自己做愛。在最後一刻，這段情感因性愛的不成功而發生了逆轉。瑪格達鄙夷地說：「這就是你說的愛情！」托梅克受到了極大的刺激，匆忙跑回家，用剃鬚刀片割腕自殺。兩人的愛情觀念在此刻發生了尖銳的衝突。在瑪格達看來，愛情幾乎同等於性，愛情自然地奔向性，性的高潮才是愛的高潮。而在托梅克心中，愛情遠遠不只是性，他對此有很多的期待與想像，他從沒有想到愛情來得如此匆忙倉促。

### b) 瑪格達的凝視

托梅克驟然離去後，此後不再現身，接下來，窺探、凝視、期待、盼望的是瑪格達了。她先是打電話，沒人接聽。接著，在窗口貼出大字：回來吧！對不起。也無人回應。

在一個風雨交加的夜晚，托梅克被老婦人用計程車接回了家，瑪格達再次找上門去，老婦人默許了。當她想要去撫摸他的手時，老婦人把她的手擋住，挪開了。這時，她看見了桌上的望遠鏡，就拿起它來，對著自己的視窗回望。這是一種全新的體驗，這是她對自己的凝視，也是對自己的回顧與思考。古希臘哲

學家蘇格拉底說：「未經審視的人生不值得過。」她終於懂得思考了。在這種凝視中，她終於理解了托梅克的凝視，他們也在同樣的凝視中交融，即使這個在凝視中出現的托梅克此刻實際上還在旁邊的床上昏迷不醒。

在這種凝視中，她終於看清了自己的情感，看清了自己的需要。

### 3) 《藍》（1993）、《白》（1994）、《紅》（1994）三部曲

#### a) 自由與博愛之間的緊張與傳統

作為西方社會的一員，基耶斯洛夫斯基對此西方文化的核心精神具有深刻的理解與把握。在《藍》的導演闡述中，他說：「從某種意義上說，愛與自由是相矛盾的，有愛就沒有自由，你變得依賴你所愛的人，不管他是誰。你愛一個女人，你的價值觀就會不同。拿一條狗、一輛車、一台電視為例，這些都束縛了自由。你失去了自由，你不能想幹什麼就幹什麼。這就是我們想要講的故事。」<sup>7</sup>他指出愛與自由的衝突正是他在《藍》中所探討的主題。「自由是不可能的，你渴望得到自由，但卻得不到，這就是影片的主題。」<sup>8</sup>

#### b) 茱莉與約瑟夫所選擇的消極自由

兩部影片的男女主人公有一個最大的共同處就是他們是在遇到了不幸和挫折之後而選擇了一種極度消極的自由——拒絕他人、拒絕社會，沉浸於個人的孤獨。《藍》的女主人公茱莉遭遇的是人無法意料的外在的不幸，她的丈夫、女兒在偶然的一次車

7 《奇士勞斯基論奇士勞斯基》（臺北：遠流出版社，1995）。轉引自《當代電影》。

8 同上。

禍中喪生，而她倖存了下來。爲了擺脫、逃避那巨大的痛苦，她曾經企圖自殺，但沒有成功；從醫院出來後，她把丈夫未完成的《歐共體協奏曲》原稿扔進了碎紙機，又吩咐律師變賣房產，把所有的財產都歸給母親和僕人；接著，她與一直愛著她的奧立維耶作了一番最後的溫存，然後斷然離去，到一個誰也不認識她的地方過離群索居的生活。

《紅》中的退休法官約瑟夫經歷的則是人生的挫折。他年輕時，曾經愛上了高他兩屆的學姐，她出身高貴，美艷迷人。但她卻背叛了約瑟夫，與另一個男人遠走高飛。約瑟夫追蹤他們去了許多地方，受盡屈辱，直到她意外身亡。此後他再也沒有愛過別的女人。平時，他也很少與人交往。他與人聯繫的方式主要是一種不道德而違法的方式——竊聽別人的電話。茱莉和約瑟夫雖然所經歷的具體變故不一，但他們的共同對策都是脫離社會，固守孤獨，也就是拒絕交流與關愛，而退回到自己的內心。但這樣做可能嗎？他們達到了自己的目的沒有？

### c) 年邁婦人形象的象徵意義

很值得玩味的是在兩部影片中都出現了一個年邁的婦人用顫抖的手向綠色的垃圾箱艱難地塞空酒瓶的鏡頭，在《藍》中，老婦人步履艱難地邁向綠色垃圾箱時，茱莉正背對著老婦人坐在長椅上閉目小憩，當時，她還沒有從個人的悲痛中走出來，對周圍的一切仍然採取一種漠不關心的態度。片中老婦人費盡氣力所塞的空酒瓶只塞進了一半，落幕時仍然如此。這裡顯示的是一種以自我爲中心的孤獨的人生境界，也就是基耶斯洛夫斯基所說的這樣一種境界：「我們每個人都只關心自己。即使當我們注意別人的時候，我們還是想到自己。」<sup>9</sup>而在《紅》中，老婦人艱難地

9 同上。

塞酒瓶時，正好華倫蒂從旁邊經過，她雖然也陷入沉思中，但她還是順便幫老婦人把空酒瓶塞進了垃圾箱。這簡單的一抬手，卻體現了大不相同的人生境界。這說明人人需要關愛，處處需要關愛。不管是長相廝守，還是萍水相逢；不管是熟悉，還是陌生；不管是同齡者，還是異代人；不管幸還是不幸，不管閑還是忙；都需要愛與被愛，發自內心而隨處流露的愛心能夠增添人間的溫暖與和諧，這種愛心需要不斷地傳遞、散發出去。

### 3. 保羅·帕夫利科夫斯基的電影

#### 1) 《修女艾達》(2013)

2014年，在歐洲電影節上，帕夫利科夫斯基（Paweł Aleksander Pawlikowski）憑藉黑白片《修女艾達》擊敗錫蘭的《冬眠》和俄羅斯電影《利維坦》，奪得五項大獎；2015年，又以絕對優勢一舉獲得第87屆奧斯卡最佳外語片獎。

##### a) 遲來的見面

這是一個告別過去、告別慘痛的故事。影片選擇了兩個截然相反的人，一個是對世事一無所知的艾達，一個是飽經風霜的旺達，就像那個流浪薩克斯手所說的那樣，她們真是有趣的一對。這兩個命運不同的人又是這個世界上最親的人，一個是姨媽，一個是外甥女，她們的共同點在於，都失去了自己的親人，她們要向他們做最後的告別。

##### b) 殘酷的真相

艾達說想去皮亞斯基掃墓，旺達答應開車送她，於是，她們的尋親之旅正式開始。這尋親之旅，也是真相揭示之旅。原來，這裡掩藏著不堪回首的痛苦往事，她們的親人是在大規模的排猶

運動中被殺害的。世界的殘酷突然地展現在她們面前，旺達雖然有所準備，仍然慘痛甚劇，艾達毫不知情，更是震驚萬分，但是，她們都在用巨大的力量隱忍克制。

活著的人們表現出一如既往的冷漠與自私，他們不讓她們在自己家房子裡逗留，也不讓她們與當事人西蒙·斯基巴見面。他們這些人嘴上也說「願頌讚歸於神。」但內心卻沒有真正的悔改。在挖出她們親人的遺物時，西蒙·斯基巴的兒子承認是他殺的。艾達問為什麼沒有殺她，他說：因為她還小，還認不出來是猶太人。他們殺人，也有求自保的一面。可是，他們沒有悔改的實際行動，他們佔了艾達父母的房子始終不願交出。生存是他們的第一原則。

#### c) 人間的嘗試

艾達邁出大膽的一步是在姨媽旺達葬禮之後。旺達的死，讓她再次走出了修道院。面對旺達的死，她產生了新的想法：她打開了唱機，放出了莫札特的音樂，穿上了旺達的衣服，也像旺達一樣抽煙、喝酒……。

正好，薩克斯手也來參加旺達的葬禮，他們又會面了，他們來到了旺達的家中，在音樂中跳舞，接吻，上床。一場歡樂之後，艾達並沒能給他們未來的生活提供有意義、有希望的圖景。

#### d) 堅定的回歸

薩克斯手睡著之後，艾達重新穿上修女服，拿起自己箱子離開，並沒有叫醒薩克斯手。

薩克斯手的回答讓他看到了生活的盡頭。這樣的生活怎能消弭這無盡的痛苦呢？這不也是在一個犄角旮旯裡討自己的生活

嗎？自己不會變得跟西蒙·斯基巴父子一樣地冷漠與自私嗎？這不是她想要的生活，她毅然地選擇了回到修道院。

旺達的放浪形骸是死路一條，艾達經歷了塵世生活的誘惑之後，又回到了原來的生活軌道。這其實不是簡單的回歸，而是更加堅定的持守。面對人生的慘劇，心靈的麻木與自私的衝動，只有真正的信仰，才能夠面對而且能夠穿越這一切。

## 2) 《冷戰》(2018)

《冷戰》是一部愛情片，卻取了一個與此毫不相關卻很帶政治性的片名，這是很有用意的。瑪祖卡歌舞團指揮維克多與歌舞演員祖拉或離或棄、時斷時續的愛情是在東西方冷戰的背景展開的，不僅迥異的政治環境給他們的愛情設立了障礙，不同的文化風習也製造了隔閡。他們在二者之間尋求適應，也在撕裂自身，直到最後，才在信仰中找到信靠和安寧。2018年5月，帕夫利科夫斯基憑此片一舉獲得第71屆康城國際電影節最佳導演獎。

### a) 廢棄的教堂

影片也巧妙地把天主教信仰放到了中心位置。影片的開端和結尾都出現了被廢棄的教堂的影像。這裡滿目瘡痍，斷垣殘壁，無人問津，大殿已經失去了它壯麗輝煌的穹頂，而露出了高遠的天空，斑駁模糊的耶穌聖像也只剩下了一雙依稀可辨的眼睛。影片開始不久，瑪祖卡歌舞團團長卡支馬雷克因找地方方便而偶然發現了這座教堂，他走著走著，忽然感覺到耶穌那雙眼睛在注視著他，他不由自主地摘下了戴在頭上的帽子。

最後，在兩個主人公經過漫長的糾纏、撕扯、折磨與苦痛之後，終於又走到了一起，他們再次來到這座廢棄的教堂，在那

雙眼睛的注視下宣誓結為夫妻，永不離棄。宣誓過後，兩人在不遠處的路邊坐了很長時間，打量著周圍茂密的田野，享受著這份恬靜與輕鬆。然後，祖拉對維克多說：「到另一邊去吧！那邊的風景更好。」他們可能並不知道要到哪裡去，前面等待他們的是什麼，但他們相信：未來就像大殿上方的天空一樣，那是又高又遠。

這表明：不管是東方，還是西方，都不完全，都有種種限制在擠壓著他們，都有種種歧途在誤導著他們，甚至，他們還必須在樹立有偉大領袖巨幅畫像的舞臺上歌唱，但是，在頭頂，耶穌基督的眼睛始終在注視著他們，他會引領他們正確的方向和道路，也給他們帶來真正穩定和平安。

#### 4. 《生命宛如惡疾》（2000）與《愛在山的那一邊》（2002）

這是克里日托夫·扎努西合在一起套拍的兩部影片，兩片的人物差不多一致，情節大約有四份之一是相同的，主題也相似，反思生命、死亡與信仰。

兩部影片皆是以一部歷史影片的拍攝開頭，這部片中片講述的是關於罪與寬恕的故事。《在生命宛若惡疾》中，那個故事講述得相當完整。一個盜馬的年輕人被抓住，憤怒的村民欲將他立即處死。他求助於聖人伯納德，伯納德將他從村民手中討了下來，承諾數日之後將盜馬賊還與村民，任由村民處罰。數日之後，盜馬賊自願地將頭伸入斷頭臺下。接下來，電影沒有告訴觀眾這個年輕人的結局，而是轉入了現實。一個不信神的醫生伯格患了不治之症，他開始思考怎樣面對死亡。是乾脆拔掉輸液管痛快地離去？還是到神父那裡去懺悔，接受神父的祝福？接受耶穌基督？他始終在猶豫不決。他也力所能及地做一些他自認為的

好事，如給一個同樣患絕症的音樂家病人開安眠藥，讓他可以沒有痛苦地離去，把自己的住房留給這對常來照看他的年輕情侶菲力普與漢卡，把自己的遺體捐獻給醫學院等，但他最後的態度還是模糊不清的，他沒有去教堂，但他卻在睡著時感覺到神父來過了。

《愛在山的那一邊》的男主角醫學院學生菲力普，他一方面想把自己奉獻給天主，入修道院做一名修士；另一方面，他又割捨不下年輕漂亮的女友漢卡。他在兩者之間徘徊，心神不寧，有時候還糊裡糊塗與一幫狐朋狗友鬼混。在拍攝歷史影片做群眾演員的時候，他結識了伯格醫生，對他產生了好奇。在對伯格的看望與照顧之中，他對生命與信仰有了更多的思考。最後，他回到了醫學院，在解剖伯格遺體的課堂上他開了第一刀。影片沒有說那種選擇對或錯，而且表示人有多種可能，服務於神的方式也一樣。

影片對其中歷史影片所提出的那個年輕人是生還是死的結局沒有交待，就像他對現實中伯格和菲力普這兩代人所面臨的問題沒有回答一樣，如果我們追溯這個故事的起源，可能會找到重要線索。這個故事的源頭就是《若望福音》第八章中耶穌對待那個正在行淫時被抓住的婦人的故事。經師和法利塞人是要藉此為難耶穌，抓耶穌的把柄，耶穌對他們說：「『你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！』……他們一聽這話，就從年老的開始到幼年的，一個一個地都溜走了……耶穌向她說：『我也不定你的罪；去罷！從今以後，不要再犯罪了！』」（若8:7-11）導演本人還是像耶穌一樣主張饒恕的。人的罪可以饒恕，人的道路也可以有選擇，但在信仰上，還是要堅定，不能模糊不清。

## 四、教會面臨艱難挑戰，應如何調整與應對

### 1. 《平安夜》（2017）

多瑪列夫斯基（Piotr Domalewski）的電影《平安夜》（2017年）反映了天主教信仰在當代波蘭社會中的衰落和危機。

平安夜，在外打工的亞當租了一輛車開回家鄉，與親人團聚。他的計劃是把祖父留給他們兄弟姊妹的小屋子賣掉，和女友到荷蘭去開一個汽車銷售公司。他得知女友阿尼婭已經懷孕，他沒有告訴她他的計劃和回家的事，而希望等事情辦成之後給她一個驚喜。他帶了一個小型攝像機，想把回鄉的行程記錄下來，作為給未來兒子的一個禮物。他順利地回到了家，但接下來的事情並不順利。

最後，亞當在爺爺的小屋裡見了孤獨的父親，父親給他講了自己沒有一直待在國外的原因：「因為在國外，本來我以為可以做個真正的人，而不是一個波蘭佬。可多年以後我才意識到，其實，我就是個波蘭佬。只有在波蘭，我才能做一個真正的人。這就是這個國家存在的意義。它讓我們感到自己還是個人。」這是典型的波蘭情結。

#### 1) 持守與傳承信仰的人

在這個家裡，只有母親是想要盡力挽救這個聖誕節的人。小吉蒂說她長得像教宗，亞當說這是胡扯，但吉蒂的話其實是一種暗示：母親是家中持守和傳承信仰的那個人。她把孩子們從各方召聚起來，張羅大餐，預備節目。雖然，大家都在表面上維持這個平安夜的形式，但它的實質早已經失去了，年輕人更是在謀劃各自的事，甚至為了各自的利益而大動干戈。當室內孩子和婦女

老人們唱起「願榮耀歸於神，地上平安歸於他所喜悅的人」的聖誕歌的時候，外面院子裡亞當和保羅兄弟倆正在狠揍他們的妹夫瑪爾欽。無人能挽救這一信仰衰微的頹勢。

導演是以一種惋惜的態度展現這一切的，他還是保持了某種希望。亞當的小妹妹吉蒂最後讓亞當開車送她去參加了午夜彌撒，亞當問她：為什麼要參加。她說：我想和大家在一起。

天主教信仰下全家人的團聚，這才是波蘭人所想要的理想生活。波蘭人的團聚，是以天主為中心的，有著豐富的信仰內容。天主教信仰塑造了波蘭人，把他們凝結在一起。失去了這一信仰，他們的生活就會分崩離析，最後落得一場空。就像那座被燒毀的房子，就像失魂落魄的亞當一樣。

## 2. 《面目》（2018）、《神職人員》（2018）、 《基督聖體》（2019）等等。

導演施莫夫茲卡（Malgorzata Szumowska）所創作的《面目》，以冷靜而又不乏諷刺的鏡頭展示了一卷風情獨特的波蘭世相圖。在城市的邊界處，世界上最大的耶穌雕像正在建設之中，男主角雅澤克的生活，因為一次工作中的不測事故使其毀容而徹底偏離了軌道。他原來想去國外發展的梦想破滅了，信誓旦旦的女友也與他分手，連母親也懷疑這個面目全非的兒子是否就是原來的那個，而教會的神父居然認為他是邪靈附體，還專門找來驅魔師驅魔，讓雅澤克再次承受肉體和精神的雙重折磨。只有姐姐一人還在堅守，希望生活中出現奇蹟。

貫穿全片的巨大耶穌塑像引發人深思。最後，在塑像落成的那一天，人們發現耶穌的臉朝著的方向有些偏差，雖然都是按照

同樣的圖紙塑造的。這暗示出波蘭當代天主教實踐可能在某些方面出現了問題，沒有找到正確的道路。

《基督聖體》是由科馬薩（Jan Komasa）執導，帕斯維克茲（Mateusz Pacewic）編劇的一部反映當代波蘭天主教生活的電影。少管所的丹尼爾想要成爲一名神父，但由於他的犯罪記錄，這讓他的理想變得不可能。在獲得假釋後，少管所的托馬斯神父把他送到一個小鎮的鋸木廠工作，但嚮往自由的丹尼爾並不想在壓抑的木材廠裡呆著，於是他便溜到了木材廠附近的鎮上，但令他沒想到的是，他自己因爲一個謊言和一件隨身攜帶的教士服，當上了本地教堂的神父。起初連如何替信徒辦告解都要上網求救，但迅速掌握訣竅的他如有神助，以另類的佈道風格凝聚人心。在遇到真實的問題時，他逐漸進入角色，想要解決這個小鎮人心的分裂。

小鎮發生了一樁車禍，教會工作人員莉迪亞的兒子與小鎮的其他6人在車禍中喪生，她和小鎮的居民一直無法原諒同樣在車禍中去世的司機，甚至一起寫信辱罵司機在世的母親，並不允許她的兒子葬在小鎮的墓地裡。他們都是虔誠的天主教信徒，可是他們的行爲恰恰違背了信仰的精神。丹尼爾覺得這不對勁，開始著手解決這件事，促使小鎮的居民和解。當一切進展順利時，他的身份被解開了。一切又回到了起點。

此片取材自帕特里克的真實故事——他曾在波蘭的一個社區假扮神父長達半年，直到最終被揭露。假扮神父這種事，在波蘭的各大社區或是小鎮，每年都要發生幾次。一個假神父，能夠進入一個教會並給教會帶來改變，受到信衆的歡迎。

斯瑪若夫斯基（Wojciech Smarzowski）2018年推出了電影《神職人員》。該片講述的是波蘭教會的陰暗面，涉及神職人員

的貪污公款、勾心鬥角、營私舞弊等種種陋習，還揭露他們藉著自己的特殊身份侵犯男童的行為，以及教會對此一隻眼開一隻眼閉、有意包庇的做法。《神職人員》的觀影人次已突破308萬，是有紀錄以來觀影人次第九位的波蘭國產片。此片引起了廣泛爭議，教會方面及其支持者認為此片動機不良，內容不實，有意挑釁，粗暴攻擊，也有的教會人士承認這種現象確實存在，教會需要改革，他們也給與這部影片以理解和支持。導演回應說：「《神職人員》是拍給所有天主教徒看的，我希望他們在離開影院的時候也能認識到，銀幕上發生的那些事情，其實他們也都負有連帶責任。」<sup>10</sup>

這一切都說明教會的確存在著問題，也極需要做出某些調整與改變。施莫夫茲卡、科馬薩、斯瑪若夫斯基等導演用他們的電影發出了對教會改革的呼喚。

---

10 《抨擊教會醜聞，這部賣座電影攪得波蘭天翻地覆》，[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_2529097](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2529097)

# 天主教在華史



# 天主教交納地價稅研究： 以聖母聖心會普愛堂地價稅單為視角<sup>1</sup>

康志傑<sup>2</sup>

**Abstract:** Few scholars have examined the relationship between politics and Church in a specific period of time that is based on doing research on the history of the economic life of the Church according to the tax bills of Catholic Church. The 普愛堂 is the accountant's office which the Congregation of the Immaculate Heart of Mary, CICM (聖母聖心會) established in Shanghai. This paper will be based on the tax bills that the 普愛堂 paid for land tax to the government, in order to analyze the relationship between politics and Church, the financial system of the Catholic Church and the history of the economic life of the Catholic Church during the period of the Republic of China. It is hoped that this paper will help in the research on the history of Catholic Church in China.

---

1 本文為國家社科基金「中國天主教納稅史研究（1582-1949）」階段性成果，批准號：19BZJ038。

2 康志傑，暨南大學澳門研究院研究員，多年來從事中國天主教歷史研究，已出版學術專著多部，發表論文百餘篇。

**摘要：**以天主教稅單為藍本研究教會經濟生活史，進而透視某一歷史時段的政教關係，鮮有學人涉獵。本文以聖母聖心會設在上海的帳房普愛堂向政府交納地價稅的稅單為研究對象，進而分析民國時期的政教關係、天主教財務管理制度、天主教的經濟生活史等問題，希望對中國天主教歷史研究有所補益。

稅單是交納各類稅款的憑證，也是研究經濟史的第一手文獻。通過稅單研究教會的經濟生活史，進而透視某一歷史時段的政教關係，似乎還沒有學人涉獵。筆者暑期在內蒙古呼和浩特天主教堂找到一批地價稅單，時間從1945至1949年，約20餘張。<sup>3</sup>聖母聖心會管轄的區域主要在廣袤的北方貧苦鄉村，<sup>4</sup>為了教區自養，聖母聖心會在上海購置房產出租，租金主要用之於慈善公益事業。因為有不動產及固定收益，教會需要向政府交納地價稅，而政府收稅的根據則是聖母聖心會在上海的土地數量。本文對這些稅單進行分析，希望對天主教歷史研究有所補益。

3 這批文獻有部份為1949年之後的稅單，已超出本項研究的範圍，故具體數量不計。

4 聖母聖心會管理的傳教區有遼寧西部（包括赤峰）、熱河、察哈爾，烏蘭察布、大同地區、呼和浩特市、包頭市、河套地區、寧夏，陝北三邊、鄂爾多斯等地。有一階段曾經管轄新疆、青海和甘肅的部份地區。

## 一、背景梳理與分析

### 1. 天主教交納土地稅歷史回溯

制度型宗教需要通過購置不動產來支撐教務運作，晚明天主教傳入中國之後，置產契稅逐漸成為教務中的一項重要工作。與天主教發生關聯的稅種主要有契稅、土地稅等等。土地稅分為兩類：一種為額定，在錢糧冊上登記；二是根據地價定額。與契稅不同，契稅是指不動產（土地、房屋）產權發生轉移變動時，就當事人所訂契約，按產價的一定比例向新業主（產權承受人）徵收的一次性稅收；而土地稅（錢糧）則是在規定的時間內反覆交納稅款，因而土地稅堪稱最古老、最複雜的稅種。

契稅自利瑪竇（Matteo Ricci）進入中國即完納，此後「定契約，繳款項，蓋印章」<sup>5</sup>成為中國天主教的傳統。明末是中國天主教的發軔期，教會購置不動產規模小，多用於教堂及會院建設，這類土地屬於宅基地，除交納契稅，一般不需要交納土地稅。隨著教務發展，堂區開始購置耕地，實行經濟自養，因而教會交納土地稅略晚於契稅，大約在清初出現。

江南是天主教開教較早的地區，明朝萬曆36年（1608），徐光啓誠邀意大利籍耶穌會士郭居靜（Lazzaro Cattaneo）到滬，先在徐宅設祈禱所，此為上海第一間教堂雛形。隨著信徒人數增加，教會籌建新教堂，取名敬一堂，寓意「崇敬一主」。據《敬一堂志》記載：「康熙十二年，編僉立甲如故，知數人劉英托

5 此條資訊源自利瑪竇給視察員范禮安的信函，講述在廣東韶州置產契稅事，原文曰：「第二天就命那西邊主要街道的四位紳士前來，作為這塊土地買賣的介紹人，然後定契約，繳款項，蓋章，與紳士和僧侶談介價並測量土地。」利瑪竇著，劉俊餘、王玉川、羅漁等譯，《利氏致視察員范禮安神父書》（1589年9月30日，撰於韶州），《利瑪竇全集》冊三（書信集，上）（臺北：輔仁大學出版社、臺灣光啓出版社聯合出版，1986），頁103。

劉岳宗管理田數，完納糧白共實在田二百六十四畝一分二厘八毫。」<sup>6</sup>這裡需要對「糧白」稍作解釋：明清時期，有田者須向官府繳納兩種實物稅，一為漕糧，一為白糧，合稱之為「糧白」。因此，封建時代的土地稅的名稱頗多，除了「糧白」，常見還有田賦，錢糧等等。《敬一堂志》記載教堂在康熙初年向政府交納土地稅的情況，為後人瞭解天主教的經濟生活史，留下了珍貴的一頁。

比利時籍耶穌會士魯日滿（Francois de Rougemont）清初在江南一帶傳教，其帳本也記錄了教務支出以及交稅的情況，如：

頁166及165：「錢糧」，即土地稅；

頁46：「納錢糧」，即交土地稅。<sup>7</sup>

透過魯日滿的帳本可知，江南教會有一定數量的土地，並按程式向政府交納錢糧，至於交多少，是交實物，還是交現銀，魯日滿沒有交待。<sup>8</sup>

第二次鴉片戰爭之後，天主教土地增多，交納土地稅亦增多，選擇一例檔案文獻說明之：

據交涉司津關道稟稱，查天津縣奴錫章等附稟內稱，天津縣糧租冊內，有崇德堂、首善堂地一項，每年租銀由神甫蕭姓完納，獻縣糧稅簿內，亦查有勝世堂地七頃九十餘畝，陸續投稅完糧……<sup>9</sup>

6 無名氏，〈田房〉，《敬一堂志》，鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》冊13（臺灣：臺北利氏學社，2013），頁585。

7 高華士著，趙殿紅譯，劉益民審校，《清初耶穌會士魯日滿常熟帳本及靈修筆記研究》（河南：大象出版社，2007），頁471-472。

8 同上，頁191。

9 臺灣中央研究院近代史研究所編，〈外務部收北洋大臣信·直隸並無教堂購田種成案〉，《教務教案檔》，第七輯（一）（臺北：中央研究院近代史研究所，1981），頁621。

近代民教衝突迭出，但各地天主教會交納土地稅的正常進行，這不能不說是一種文化衝突下的社會和諧。

### 1) 民國地價稅實施概說

地價稅是土地稅的一種，但與中國傳統的土地稅（田賦、錢糧）有很大的區別：傳統的土地稅是從量計算，通過錢糧冊登記交納，如魯日滿帳本所記的「錢糧」即是；而新興的地價稅則根據地價徵收，相比較傳統的土地稅，是歷史的進步。地價稅制度曾被孫中山構想為解決近代中國土地問題一條途徑，即通過地價稅實現「漲價歸公」，解決土地分配問題。<sup>10</sup>但是，地價稅在近代中國實施的歷史進程卻非常之艱難。

1915年，北洋政府頒佈《地價稅條例大綱》，準備施行地價稅新政策。<sup>11</sup>次年，北洋政府財政部以地價稅制與共和制度相抵觸為由廢止了地價稅政策。<sup>12</sup>近代東南沿海是經濟快速發展地區，1928年，寧波率先試行地價稅，但行一月即廢止。<sup>13</sup>1929年，南昌又試辦地價稅，理由有二：1) 地價稅是孫總理遺教；2) 從前的田賦不論土地價格差異，一律按畝計徵，乃不合理，因為土地價格懸殊極大，有幾角錢一畝者，有幾十元一畝者。南昌儘快測繪面積，並組成地價評估專業機構，<sup>14</sup>但實施過程舉步維艱。

10 詳見王昉、熊金武，〈孫中山的地價稅構想及其當代借鑒價值〉，《貴州財經學院學報》1期（2012年）。

11 詳見《新聞報》（1915年1月9日），第5版。

12 詳見《時報》（1916年8月13日）。1915年北洋政府出台過地價稅新政，新政還沒有推行，就主動廢止了，理由是地價稅與共和思想相抵觸。

13 《浙江省政府公報》224期（1928年），頁9-10；《新聞報》（1928年2月13日），第9版。

14 《土地月刊》2卷，8期（1929年），頁38-39。

民國真正實施地價稅當屬國際大都市上海。1933年，上海市擬試行地價稅，地價由地主自行填報，再由市地價評估委員會評定。而關於市區內外國人「永租地」，因「涉及華洋交涉問題，應由市政府通知各永租地人所屬國之領事，轉令各該永租地人填報地價，照章納稅」。<sup>15</sup>為了讓駐滬外國人交納地價稅，上海市政府「趕速清查市塵區內所有外人永租地情形，造具表冊」，「轉請各領事通知各永租地人」。<sup>16</sup>以便使地價稅儘快步入正常軌道。

地價稅初始階段，各地方政府均自行開徵地價稅的「土」政策，這對於在全國範圍內推廣地價稅顯然不利。1934年4月間，國民政府內政部正式擬定《徵收地價稅辦法》，主要內容如下：1) 稅率各地方政府自行擬定，但須報經中央核准；2) 採用累進稅制；3) 地價稅每年開徵兩次，分上下兩期。<sup>17</sup>1936年，國民政府財政部頒佈命令：「徵收地價稅」按「依累進法」，每年分兩期徵收，首期自五月一日起至六月卅日止，二期自十一月一日起至十二月卅一日止，「如有欠稅者責成地方政府催繳」；「公共團體得依法減免地稅」。<sup>18</sup>自此，中國地價稅徵收逐漸步入正軌。

但是，20世紀30年代各地開徵地價稅，因為日寇入侵而中斷，以江西為例：1938年5月28日，江西省府方頒令改徵地價稅，次月武漢會戰事起，戰火燒至江西，江西省政府沒有能力將改徵地價稅新政貫徹下去。<sup>19</sup>同時，地價稅作為新稅種，實際操

15 《銀行週報》17卷，33期（1933年），頁36-37。

16 《銀行週報》17卷，33期（1933年），頁36-37。

17 詳見《中央日報》（1934年4月16日），第3版。

18 《中行月刊》12卷，6期（1936年），頁65。

19 〈江西省府制訂六項辦法〉，《〈南昌〉劍報》（1938年5月28日），第3版，原文如下：積極整理土地、改徵地價稅、擇取戰時厚利及不勞而獲之利益，科以重稅，省府已通令各縣機關切實遵照實行。

作有一定困難，以湖北為例：實施地價稅首先實行土地陳報，截止1938年5月5日，湖北僅六縣陳報。

地價稅的實施，其前提是完成土地價格的評估，評估前，有兩大程式：一是業主自報，二是政府派土地調查員實地勘測，以防面積虛報（還有新舊計量不一，必須換算成民國統一的新畝制），然後才是由地價評議委員會評估價格，按價格繳納地價稅。<sup>20</sup>

因此，全面抗戰開始前，有些大城市開始著手徵收地價稅，但僅限於局部。全面推廣開來，約在1946年至1947年。因此，筆者在呼市教堂發現的地價稅單，全部為抗戰勝利之後的單據。

## 二、聖母聖心會地價稅單分析

對天主教交納土地稅以及地價稅出台的基本線索梳理之後，下面回到論文的主題，將目光聚集於普愛堂的地價稅單。

筆者發現的這批稅單為鉛印表格（具體稅單分析詳見本文「附錄」），本部份對其基本內容及特色進行分析。

### 1. 帳房負責交納稅款

地價稅單顯示：收稅者為上海市地政局，納稅者為普愛堂或普愛堂雷懷德；稅單的基本資訊包括：編號、戶號、位址、土地等級、地價，完納日期等，關鍵處蓋有印章。

20 《湖北省政府公報》359期（1938年），頁21。湖北率先陳報土地的六個地區是：咸寧、鄂城、蒲圻、黃陂、孝感、安陸。



普愛堂是聖母聖心會設在上海的帳房，天主教是嚴格的制度型宗教，財務管理極為嚴格，在華各傳教修區以及各教區，均設有帳房。帳房不僅管理傳教經費的流動，也負責交納稅款。帳房有財務人員，稱之為會計、理家等，雷懷德（Piet Regaert）為聖母聖心會帳房會計，除負責教會財務，還代表教會交納稅款，因而稅單上出現普愛堂或普愛堂雷懷德，也就在情理之中了。

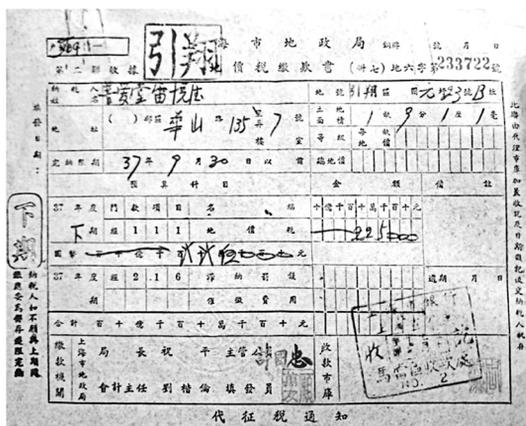
代表教會交納稅款的雷懷德（1887–1961）神父，1909年來華，1909–1931，1932–1947，在聖母聖心會上海會院負責財務工作。<sup>21</sup>天主教財產為公產，雖然雷懷德多次在稅單上簽字，但代表的是教會，而非個人，此為天主教嚴格、規範的財務制度的一個表徵。

## 2. 稅單反映教產分佈情況

聖母聖心會的傳教區域主要在北方鄉村，但不動產多在上海，蓋其原因，傳教需要大量經費，教會選擇在上海置產，然後把教產收益轉入北方鄉村的傳教事業，可以將教會經濟自養功能發揮到極致。

21 關於雷懷德（Piet Regaert, 1887-1961）的生平及在華傳教經歷，參閱「雷懷德」條，Virk Van Overeire編，古偉瀛、潘玉玲校訂，《在華聖母聖心會名錄 1865–1955》（*Elenchus of CICM in China*）（臺北：見證月刊，2008）。

通過稅單可知，聖母聖心會的房地產多集中在上海的引翔區和黃浦區。引翔區原為上海縣引翔鄉，因引翔港得名，民國十七年（1928）劃歸上海特別市，改為引翔區，區境東瀕黃浦江，南鄰租界，西至閘北區、江灣區，北接殷行區，位於今上海市區的東北部。1949年以後引翔區撤銷，按照稅單中房產的具體方位，應該在上海的華山區或靜安區。引翔區和黃浦區位於上海市中心，房產升值的空間較高，1935年8月1日，上海市財政局發佈公告：「徵收引翔等區地價稅。」<sup>22</sup>這條史料與1947年至1948年普愛堂繳納地價稅的稅單相印證。因而通過稅單，能夠瞭解一個傳教教會教產的大致分佈以及傳教士購置教產的理念及策略。

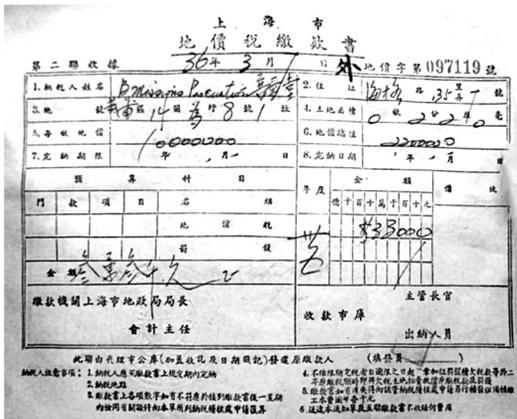


(圖二：普愛堂地價稅單局部，注意單據「引翔」字樣印章)

### 3. 稅單反映出某一歷史時期的政教關係

稅單「地價字第\*\*號」前有顯赫的「外」字（後接稅號一般格式為「外地價字第\*\*\*\*\*號，以阿拉伯數字編號）」。

22 《新聞報》（1935年8月1日）。



(圖三：稅單上顯赫的「外」字)

所謂「外」，指外僑，「外僑」可理解為在保留本國國籍的情況下，在國外居住的人。上海是國際大都市，有多處租界，佔用大量土地。正因為如此，1935年間，上海市財政局「通告未納地價稅之外僑」，通告中用「某某等國僑民」，<sup>23</sup>但並未言及天主教，這或許是天主教依法交納地價稅，且從不拖欠稅款的原因。但是，具有法律效力稅單仍將天主教視為外僑，反映出政府不理解、不清楚天主教的性質與特性的事實。

天主教是一個宗教團體，不同於外商。作為一個群體，教會 有外國傳教士，有國籍神職，更有無數的中國信徒。把天主教視為「外僑」，傷害了中國神職及中國信徒的情感，既不合情理，也不合邏輯。天主教財產為公產，屬於整個教會，天主教積極交納稅款，表現出對中國——這個主權國家的立場、態度，是「身份認同」的表現。與此相反，國民政府的地價稅政策一出台，卻引起真正外僑們的反對。下文將天主教與外僑對待地價稅的不同

23 《民報》(1935年5月14日)，第2版。

態度進行比較，以證明天主教與西方在華勢力（外僑、外商）並非一個陣營，他們對利益的訴求完全不可同日而語。

#### 4. 普愛堂遵守稅法，按期交納稅款

關於依法交納稅款，稅單方框表下方列有文字說明（字跡較小），文字分兩部份，茲錄如下：

（1）此聯由代理市公庫（加蓋收迄及日期戳記）發還原繳款人（填發員【蓋有印章】）；（2）「納稅人注意事項」：納稅人應在繳款書上規定期內完納；（3）納稅地點（原單空白）；（4）繳款書上各項數字如有不符應於接到繳款書後一星期內檢同有關證件向本單所列納稅稽核處申請覆算；不依限期完稅者自逾限之日起，按章加徵為罰鍰積欠稅款等於二年應繳稅額時即將欠稅土地拍賣抵償應繳稅款及罰鍰；（5）繳款書如有遺失得向該管納稅稽核處申請另行稽發，但段繳工本費國幣壹千元；（6）送達本通知單及五聯繳款書不收任何費用。

六條提示中，納稅人應按規定日期「完納稅款」最為重要。在稅單列出這些文字，是提醒納稅人依法納稅。有意思的是，筆者搜集到的天主教稅單，均按照政府的要求與規範操作，並全部按期交納了地價稅。由此可見，天主教作為西方宗教進入中國，很快將自己視為中國社會的一員，並承擔起納稅人的責任與義務。

與天主教積極交稅不同，上海開徵地價稅之時，法國駐滬領事致函上海市府表示抗議，理由是十九世紀中法條約中規定，中國政府出台的所有政策法規若是涉及法國在華僑民切身利益，則實施前必須徵得法方同意。現上海地方政府單方面改變從前的土地稅制，法方表示異議。外僑普遍認為地價稅侵犯了他們的利

益，英法領事甚至與市政府進行交涉。於是，國民黨中央機關報的憤青們撰寫長文，對法國表示極度的憤慨。<sup>24</sup>

中國歷史上，民衆反苛捐雜稅例證很多，1938年4月24日，四川省70餘縣民衆代表到重慶，向行政院籲請廢除苛捐雜稅。<sup>25</sup>同樣，上海地價稅開徵後，由於抗日戰爭爆發，實施受到阻礙，抗戰勝利之後，政府稅收步入正規，但是對於地價時，仍然遭到社會的抵制。1948年8月18日，上海市地政局局長接受媒體專訪時稱：本市地價稅開徵一月以來，「繳納者爲數寥寥」，所繳納者僅爲極少數之小戶，大戶多未及時繳納。<sup>26</sup>由此可知，上海擁有地產者繳納地價稅並不積極。與此相反，上海天主教普愛堂均在規定期內交清，甚至是提前交納，屬於難得的「爲數寥寥」者，不得不說，在積極納稅方面，天主教堪稱模範。

## 5. 天主教地價稅單反映出中國稅制的變化

地價稅是新稅種，各地方政府頒佈地價稅實施方案之後，存在各地稅率不同的現象。如：1933年，上海市政府公佈《上海市徵收暫行地價稅章程》，是年8月1日開徵，「之前納田賦，最高額不過一元，改徵地價稅，稅率按照估定地價每年暫徵千份之六……」<sup>27</sup>；1934年，杭州市開徵地價稅，按地價千份之八即0.8%徵收。<sup>28</sup>

24 關於上海外僑反對地價稅的細節，詳見李君明，〈關於滬市外僑抗納地價稅事件〉，《中央日報》（1935年7月30日）；李君明，〈關於滬市外僑抗納地價稅事件（續）〉，《中央日報》（1935年8月6日）。

25 李新，《中華民國史大事記》，卷8（北京：中華書局，2011），頁5815。

26 《前線日報》（1948年8月19日）。

27 李君明，〈關於滬市外僑抗納地價稅事件〉，《中央日報》（1935年7月30日）。

28 詳見《銀行週報》18卷，4期（1934年），頁50-51。

1943年度，中國財政部方決定在全國各城市開徵地價稅，「徵收範圍，包括各省省城區，各縣縣城區，各市市區，直轄市市區，商埠。徵收稅率，為市價千份之十至十六。」<sup>29</sup>千份之十至十六即1-1.6%，稅率高於之前地方政府的規定。

1946年12月23日，上海市市長吳國楨發佈佈告，命令：「僑居本市各外國人民所有坐落黃浦、滬南、法華、漕涇、閘北、引翔等個區域內土地，其三十五年度（按：1946年）地價稅應自佈告之日起一個月內持憑土地權利證件，逕向馬當路八十號上海市地政局黃浦區地價稅核算處核算稅額，依法繳納稅款，逾期未經繳納者，即行依法加徵罰鍰」。<sup>30</sup>吳市長發佈佈告的同時，上海市地政局亦發佈相關通告：此佈告中所言黃浦區、引翔區外人土地，應包括上海天主教普愛堂所有土地，換言之，筆者在呼市所見之上海天主教普愛堂所繳地價稅單據，與吳市長頒發的佈告密切相關。吳市長佈告及地政局相關通報中未見具體稅率，呼市天主教所見天主教普愛堂所繳地價稅稅率為1.5%，高於30年代地方政府的稅率，此點可以補充民國時期相關官文書之不足。

## 6. 尚未釐清及需要繼續研究的問題

天主教是宗教團體，開展慈善、公益事業是其工作重心。聖母聖心會在北方邊疆鄉村開辦了醫院、學校、孤兒院，實施賑救饑荒，戰時服務，<sup>31</sup>為中國社會作出了重要貢獻。按照稅收減免政策，宗教團體應該減免相關稅款。

29 《益世報》（重慶版）（1943年1月12日）。

30 《上海市政府公報》29期（1946年），頁511。

31 關於聖母聖心會在華慈善公益事業，詳見王守禮（Mgr. C. Van Meleckebeke）著，傅明淵譯，《邊疆公教社會事業》（臺北：華明書局，1965）。

地價稅出台以後，由於是按地產計算，相對之前的土地稅，交納的稅款增多。1934年2月末，上海市慈善團體聯合會「呈請減徵善產地價稅」。<sup>32</sup>「善產」，即慈善機構的產業。聖母聖心會管轄的傳教區域內有多處慈善機構，但查閱地價稅單，似乎沒有減免，以1947年稅單為例：普愛堂所繳地價稅率為1.5%。聖母聖心會的上海帳房對上海市慈善團體減免稅款的呼籲沒有回應。或許上海慈善團體聯合會的提議沒有推開，或許聖母聖心會的不動產多集中在上海，而慈善實體分佈在北方邊疆的廣袤大地，教產主體與慈善實體分離的現實，是否政府不予減免稅款的理由？由於資料缺乏，待考。此外，上海市徵收地價稅，僅針對城市基地，「農田」暫不徵地價稅，照從前田賦徵收。<sup>33</sup>聖母聖心會傳教點多在塞外，有部份農耕地出租於教友，田賦未計入地價稅，關於田賦，筆者將另文分析。

## 結語

地價稅是土地稅的一種。土地稅以土地為課稅對象，按照土地面積、等級、價格、收益或增值等計徵的貨幣或實物，簡稱「地稅」；而地價稅是根據土地價格向土地所有者徵收的稅款，也就是按財富多寡徵收，就稅制改革而言，實施地價稅是社會進步的表現。

聖母聖心會交納地價稅，是因為在上海的教產頗具規模，且有一定的收益，據文獻記載：「聖母聖心會在上海有房地產，據1956年統計，有400多幢樓房，月租金三萬多元，教會需要大筆資金時，常動用上海的（房地產）收入。公教醫院建設費用，就

32 《新聞報》（1934年3月1日），第15版。

33 詳見《銀行週報》17卷，33期（1933年），頁36-37。

是上海帳房支付的。」<sup>34</sup>將上海教產的收益投入邊疆慈善事業，是聖母聖心財務經濟運作的一大特色。

相對於傳統的土地稅，財富較多的階層交納稅款增多，因而引起上海外僑以及殷實市民的反對。而對於天主教來說，交納地價稅，導致財務支出部份增多，但為了獲得政府對天主教的認可、理解和支持，聖母聖心會仍然積極交納，以確保教務正常發展。

稅單既是歷史文獻，也是天主教遵守國家法令法規、積極交納稅款的憑證，其中反映出天主教帳房的功能與作用、天主教財務經濟的運作以及民國時期政教關係等諸多資訊。所以，普愛堂地價稅單的研究，不僅能夠豐富中國稅制發展史、中國經濟史的研究內容，也為當代中國天主教的財務管理、交納稅款以及處理宗教與國家之間的關係提供了的參照與借鑒。

## 附錄：地價稅單釋讀

為了使讀者對天主教交納地價稅單有更加清晰，本文選擇一稅單進行釋讀與分析。

上海市地價稅繳款書（無土地增值稅）  
第二聯收據（民國）36年3月8日 外地價字098891號  
納稅人姓名 英文（略）普愛堂  
住址 海格路135弄9號  
地號（看不清）圖 元圩 23號 13坵

34 關於聖母聖心會在華傳教的基本情況，可參閱〈天主教部份〉，《內蒙古自治區志·宗教志》（內蒙古：教育出版社，2013）。〈宗教志·天主教〉部份撰稿人是張振興先生，但是，原稿中第七章「教會經濟」部份在審稿中被刪除，引文為出版前的文字，特此說明。

土地面積1畝8分8厘9毫（原單如此，改錄為1.889畝，下同）

每畝地價 600,000

地價總值1,133,400

完納期限（原單空白）

完納日期（原單空白）

名稱：地價稅；年度：卅五；金額：17,000元

會計主任（原單空白）；出納人員（原單空白）

（會計主任處蓋有鋼印）

單中邊框下方文字分兩部份：

一）此聯由代理市公庫（加蓋收迄及日期戳記）發還原繳款人（填發員【蓋有印章】）；

二）「納稅人注意事項」：

1）納稅人應在繳款書上規定期內完納

2）納稅地點（原單空白）

3）繳款書上各項數字如有不符應於接到繳款書後一星期內檢同有關證件向本單所列納稅稽核處申請覆算。

4）不依限期完稅者自逾限之日起，按章加徵為罰鍰積欠稅款等於二年應繳稅額時即將欠稅土地拍賣抵償應繳稅款及罰鍰。

5）繳款書如有遺失得向該管納稅稽核處申請另行稽發，但段繳工本費國幣壹千元。

6）送達本通知單及五聯繳款書不收任何費用。

整理者釋讀：1）36年即中華民國36年，公元1947年。此單所列地價稅為普愛堂（按：聖母聖心會設在上海的帳房）35年度，即1946年度應繳地價稅，上年地價稅次年3月繳清。單據中

以聖母聖心會普愛堂地價稅單為視角

「外」字表明此項土地主人是外籍人士或外國在華機構；「圖元圩」，元，千字文中一字，明清時期官府丈量土地，編制圖籍，不同的地塊分別以千字文為序標注。2) 地價稅計算公式：面積x 單價=總額，再按總額x 1.5%。稅率約為1.5%。參看該堂其他地價稅繳款書，可知，不同地段的土地單價不同，但地價稅率由總價計算，稅率是一樣的。3) 當時政府對於地價稅的催徵法度是嚴格的，甚至可以說是嚴苛的，積欠加罰金等於兩年應繳地價稅額時，土地就被沒收拍賣，從拍賣款中扣徵地價稅。4) 地價稅「繳款書」是重要的法律文書，故地主須妥善保管，遺失須補辦，補辦需繳工本費。

上 海 市  
地 價 稅 繳 款 書

第二期收錄 36年5月8日 外 地價字第098891號

1. 納稅人姓名 B. Maria P. ... 普愛堂	2. 住 址 158 弄 135 號
3. 地 址 圖 3223 號	4. 土地面積 1 畝 8 分 8 厘 9 毫
5. 每畝地價 60000	6. 地價總值 113200
7. 完納期限 年 月 日	8. 完納日期 年 月 日

類 別		金 額	
門 數	項 目	年 度	備 註
	地 價 稅	113200	
全 額	普愛堂		

繳款機關 上海市地政局局長  
會計主任  
主管長官  
收款市庫  
出納人員

此簿由收理市公庫(如蓋稅化及日期戳記)發還原繳款人 (換件員)

納稅人注意事項：1. 納稅人應將繳款書上列之期內完納  
2. 納稅地點  
3. 繳款書上各項數字如有不符由於納稅人錯誤一經查明即行更正  
4. 不將限期完納之繳款書，逾期不加稅罰金者，其逾期等項由納稅人自理  
5. 繳款書如有未及完納之期，應隨時向收理市公庫另行補繳  
6. 逾期不加稅罰金者，其逾期等項由納稅人自理

原始單據（整理者編號01）



# 明末士人段袞皈依基督信仰初探

段春生<sup>1</sup>

**Abstract:** In recent years, Chinese scholars have shifted the paradigm of their researches on the study of Catholicism in Ming and Qing Dynasties. Previously, they used to concentrate on the studies of foreign missionaries as the subject matter. Nowadays, more research has focused on the investigation of laypeople's response and acceptance of their faith in God. Scholars have made considerable studies on Han Lin, Wang Zheng, Zhang Jiugong and other faithful. However, those studies did not include a systematic and in-depth study of the famous Catholic Peter Tuan Gun of the late Ming Dynasty. This article explores the letters and local chronicles of several missionaries, including *Cartas Anuas da China*; and by comparing and analyzing this material, it hopes to restore Tuan Gun as an important historical figure and show him to be one of the pillars of the early Shanxi Catholic Church. Firstly, this article introduces the origin of the studies and historical background of Jiangzhou, and secondly, it examines the life of Tuan Gun, his baptism, and the conversion of his family. In conclusion, it will demonstrate that under the influence of Tuan Gun, his descendants have passed down the Catholic faith, even to today, over a period of four hundred years.

---

1 意大利米蘭天主教聖心大學基督宗教歷史博士，羅馬宗座額我略大學教會歷史碩士。

**摘要：**近年來，學界對明清天主教史研究有了新的開拓。由過去以傳教士為主體，擴展到士人對基督信仰的接受和反思等方面的研究。其中，對明末清初天主教徒韓霖、王徵、張九功等已有了可觀的研究成果，但對與韓霖同時期的知名天主教徒段袞尚缺乏系統而深入的研究。本文試圖通過對傳教士的年鑒報告、書信以及地方誌文獻的鉤沉，考察段袞作為早期山西天主教徒的歷史。我們將首先介紹本研究的緣起；其次，論述段袞的生平考略；再者，考證段袞受洗及其家族信仰皈依的心路歷程；最後，論述受段袞的影響，其後代將天主教信仰傳承至今，形成了一個具有四百年歷史的天主教家族。

## 一、研究的緣起

近年來，隨著黃一農教授對明末絳州韓霖的生平事蹟、《鐸書》，以及天主教在絳州的發展做了一系列的研究，擴大了明末中西文化交流的視野。<sup>2</sup>澳門大學歷史系湯開建教授利用最新史料對韓霖的受洗時間做了令人信服的仔細考訂，使學界對韓霖的研究達到了一個新的高度。<sup>3</sup>

2 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（臺灣：清華大學出版社，2014）；孫尚揚，〈明末天主教徒韓霖對入教倫理的批評性反思〉，《基督教思想評論》，2輯（2004年2月）；湯開建，〈明末天主教徒韓霖與《守圉全書》〉，《歷史學研究》2期（2005年）。

3 參閱湯開建，《明清天主教史論稿二編》，上册（澳門：澳門大學出版社，2014），頁236-248。

迄今為止，對與韓霖同被譽為山西開教宗徒高一志（Alfonso Vagnone, 1566-1640）的左膀右臂的段袞的研究仍付諸闕如。究其原因，可能是關於段袞的史料比較少，使得一些學者即便想做研究，也感嘆巧婦難為無米之炊，因而望而卻步。本人因為是段袞的後人，近年來一直在關注並執著於對明末耶穌會士高一志和段袞的研究。

對於段袞生平的記載，散見於艾儒略的《三山論學記》、高龍鞏的《江南傳教史》、費賴之的《明清耶穌會士列傳及書目》、蕭若瑟的《天主教傳行中國考》，以及方豪的《中國天主教人物傳》等作品。

方豪在《中國天主教人物傳》上卷，首次為段袞作了一個小傳，「段袞、段襲、段宸及韓爌」。<sup>4</sup>方氏利用耶穌會史學家巴托利（Daniello Bartoli, 1608-1685）的《耶穌會史——中國卷》（*Dell'istoria della compagnia di Gesù: La Cina*）的資料，對蕭若瑟關於段袞的一些資料做了訂正，並指出費賴之對段袞史料所遺漏的內容。<sup>5</sup>方豪的文章精短、詳實豐富，但僅為一小傳，在史料方面沒有太大的突破。

1978年穆啓蒙的《中國教友與使徒工作》一書中，亦有一篇關於：「韓霖、韓雲、韓霞與段袞」的論述，該文是在德禮賢、費賴之、方豪與鄧恩的基礎上所寫的。<sup>6</sup>

4 方豪，《中國天主教史人物傳》，冊1（香港：公教真理學會；臺中：光啓出版社，1967），頁271-273。

5 Bartoli, *Dell'istoria della compagnia di Gesù: La Cina* (Firenze: Leonardo Ciardetti, 1829), pp. 395-396.

6 穆啓蒙著、侯景文譯，《中國教友與使徒工作》（臺北：光啓出版社，1978），頁69-71。

意大利焦仰光（Fortunato Margiotti, 1912-1990）的《山西天主教從起源至1738年》（*Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*）是一部研究早期山西天主教史的卓越著作。<sup>7</sup>作者廣泛地運用了拉丁文、葡萄牙文、意大利文等原始史料，也參考了許多中文史料。雖然，焦氏沒有對段袞做系統的研究，但用了許多篇幅描述段袞協助高一志、金彌格等傳教士在絳州一帶開教的事蹟，不足之處是缺乏使用關於段袞的中文地方史料。焦仰光的這部作品堪與德禮賢（Pasqua Maria D’Elia, 1890- 1963）的《利氏史料集》（*Fonti Ricciane*）相媲美。<sup>8</sup>

2014年，湯開建教授在澳門大學出版的《明清天主教史論稿二編》（上），用了三頁的篇幅詳細介紹了「段袞之絳州仁會」。作者徵引了許多文獻，尤其引用了葡萄牙何大化（António de Gouvea, 1592-1677）的年信報告，披露了一些段袞鮮為人知的史料。<sup>9</sup>該文集中論述了段袞在絳州天使聖母會扮演的角色和所發揮的重要作用。

首先，本文在集中考察了巴托利的《耶穌會歷史——中國卷》後發現，<sup>10</sup>巴托利關於段袞的史料主要來自曾在絳州協助高一志傳教的金彌格（Michel Trigault, 1602-1667）給總會長的年鑒

7 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738* (Roma: Sinica Francescana, 1958), pp. 567-569, 577-584, 624-626. 作者的中文名字「焦仰光」，請參閱 *Catalogus Fratrum Minorum in Sinis* (Peiping: Domus Franciscana, 1948), p. 18.

8 Pasquale M. D’Elia, *Fonti Ricciane*, vol. I-II, *Storia dell’introduzione del cristianesimo in Cina* (Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949).

9 António de Gouvea, *Cartas ánuas da China: (1636, 1643 a 1649)* (Macau: Instituto Português do Oriente, 1998), pp. 88-90. 參閱湯開建，《明清天主教史論稿二編》，上冊，頁250-252。

10 D. Bartoli, *Dell’istoria della compagnia di Gesù: La Cina* (Firenze: Leonardo Ciardetti, 1829), D. Bartoli, *Dell’istoria della Compagnia di Gesù: La Cina. Terza parte dell’Asia* (Ancona: Tipografia di Giuseppe Aurelj, 1840).

報告。<sup>11</sup>金彌格自1630年至1665年在絳州傳教長達三十五年，可謂段袞鼎力支持教會福傳的有力見證人。<sup>12</sup>

此外，中華副省會長李瑪諾（Emmanuel Dias Senior, 1559-1639）神父寄給羅馬耶穌會總會長的年信是1626至1633年的年信的匯總。<sup>13</sup>其中包括方德望（Etienne Faber, 1598-1659）所寫的年信<sup>14</sup>，該年信詳細地報告了高一志在絳州的傳教事業，對段袞兄弟竭力協助高一志傳教的事蹟著墨頗多。<sup>15</sup>此外，在耶穌會士陸有機（Manuel Gomes, 1608-1653）致陽瑪諾（Emmanuel Diaz Junior, 1574-1659）的年鑒報告中亦披露了段袞大力協助高一志在絳州開教的壯舉。<sup>16</sup>1634年方德望、陸有機與石宏基（François de Lagea, 1585-1644）<sup>17</sup>三位修士曾協助高一志在絳州傳教，他們對段袞弟兄的基督徒生活頗為熟悉。<sup>18</sup>

毋庸置疑，在眾多外文史料中，葡萄牙傳教士何大化的《年鑒報告》：*Cartas Anuas da China:(1636, 1643, 1649)* 可謂是非常珍貴的史料。在1636年的年信中，作者用了兩頁半的篇幅生動

11 Manuel Gomes a Manuel Dias senior, Chiang-Chou, La relazione inviata ai superiore dal p. Nicolas Trigua, il 2 luglio 1634.

12 1630年，金彌格到山西絳州協助高一志在傳教。1640年4月9日，高一志去世後，金彌格為其主持殯葬禮儀。1637年至1638年間，金彌格在太原傳教。1665年，禁教案起，金彌格與恩理格一同被捕，押赴北京，1666年，被遣送至澳門。金彌格在山西共建大小教堂、祈禱所22處。參閱費賴之著、馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊（北京：中華書局，1995），頁214-216。

13 Dias, Annua 1627, 1632, 1633 ( ARSI, Iap. Sin. ).

14 Fróes, Carta de 633, AHM, Jes. 160=11-10-3/21.

15 1630年，方德望被派遣至山西絳州，「佐高一志神父教務，一六三四年大饑時，於一志共賑災民。」方德望與陸有機，協助高一志管理絳州的孤兒院。期間，方德望和陸有機與段袞交往甚多。參閱費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁93, 208-209。

16 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, pp. 623-626; Manuel Gomes a Emmanuel Dias Senior, Chiang-chou, 2-7-1634 ( ARSI, Iap. Sin. 27, ff.234v-35).

17 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁29。

18 同上，頁209；另參閱高龍鞏著、周士良譯，《江南傳教史》，冊1（臺北：輔仁大學出版社，2009），頁269。

地敘述絳州教會的發展，記述了段袞在家鄉段家莊主持舉行奉獻教堂的彌撒慶典。<sup>19</sup>

此外，中文官方史料《乾隆絳州志》和《光緒絳州志》對段袞均有記載；1637年韓霖出版的《守圉全書》甚至收錄了段袞的六篇關心社稷的政論文章；<sup>20</sup>而清代絳州文人李鯤觀著的《東雍耆舊傳》一書，也是瞭解段袞生平的重要史料。<sup>21</sup>

拙文將充份利用上述史料進行鉤沉，希望重建段袞這位明末知名天主教徒的歷史形象。

## 二、段袞其人其事考

### 1. 段袞生平考略

關於段袞的生平資料，我們所知不多，甚至不知道他出生的時間，對他的業師及其學術傳承也幾乎一無所知，只知道1641年他於絳州去世。

《（乾隆）直隸絳州志》有兩處文獻披露了段袞的資訊。一為〈藝文志〉：「崇禎庚午辛未間，秦寇猖獗，屢入絳郡蹂躪焚掠，慘不忍言。段家莊增生段袞率鄉兵張鵬翼、單自成、劉孟才、史邦俊等，與官軍逐賊劉峪、澤掌間，奮不顧身，籌畫

19 António de Gouvea, *Cartas anuas da China: (1636, 1643 a 1649)* (Macau: Instituto Cultural de Macau, 1998), pp. 88-90.

20 韓霖，《守圉全書》，參閱湯開建，《明清天主教史論稿二編》（澳門：澳門大學出版社，2014），頁103，112，116，119。

21 李鯤觀，《東雍耆舊傳》（中國國家圖書館古籍部，書名登錄號91626，索取號110902），頁46-47。

多中機宜，保全良多。」<sup>22</sup>絳州志披露了明末絳州人屢為陝西李自成的起義兵——「匪寇」和「秦寇」所「蹂躪焚掠」，面臨危難，段袞勇敢地組織鄉勇配合官兵將賊寇驅逐出絳州境外。這則史料，首次揭示了段袞作為一名明末「增生」的身份。另一處關於段袞的史料是《（乾隆）直隸絳州志》收錄的「段袞絳城定變志」的文章，這是段袞寫的平定匪寇擾亂絳州城的一篇文章。<sup>23</sup>

此外，韓霖的《守圉全書》雖然是談論兵書的著作，但其中收錄了段袞寫的有關經世之志的六篇文章，這是迄今為止能看到的段袞的所有文章。

萬曆四十八年（1620），黃廷鶴應段袞之邀為韓霖老母寫的「賀東雍韓母馮太君六袞序」，該文提到了「九章段子」乃「韓霖的密戚」，與韓霖為「金石交」。<sup>24</sup>可知段袞和韓霖不僅是好友，且為兒女親家。《乾隆絳州志》記載，韓霖有兩個兒子：韓無斲與韓無期，其中韓無斲曾為「庠生」，<sup>25</sup>有可能韓無斲娶了段袞的女兒。

又據蕭若瑟的《天主教傳行中國考》所載：「段袞字九章者……勸其親族及其婿明宗室王爺同沾聖化」。<sup>26</sup>據我考證，此處蕭若瑟所提到的明宗室王爺，乃世居絳州城的靈丘王府宗理——朱鼎鐔。自1461年靈丘王朱遜佺在絳州建府至明末鼎革之際，共歷十位靈丘王。嘉靖三十四年（1563）朱鼎鐔被封為靈丘

22 張德成等修纂，《（光緒）直隸絳州志》，卷20，頁17；民國《新絳縣誌》，卷1（南京：鳳凰出版社，2005），頁18。

23 同上。

24 黃一農，《兩頭蛇：明末第一代天主教徒》，頁233。

25 張德成等修纂，《（光緒）直隸絳州志》，卷12（南京：鳳凰出版社，2005），頁8。

26 蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，陳方中編，《中國天主教史籍彙編》（臺北：輔仁大學出版社，2003），頁119。

王，隆慶三年（1569），朱鼎鑣「因坐非刑致死曾叔祖，降為庶人」，以「靈丘王府宗理」的名義執掌靈丘府。至明末，「靈丘府宗理」一職傳到朱鼎鑣的孫子朱鼎鍾時，靈丘王府仍有1000多人。因其為王室宗族，且財力雄厚，在絳州一帶仍頗具影響力。<sup>27</sup>

由上述史料可知，段袞有兩個女兒，分別嫁與靈丘王宗府管理朱鼎鍾與韓霖的長子韓無斃，朱鼎鍾娶的是長女，韓無斃娶的則是幼女。從「明太祖令男十六而娶，女十四歲而嫁」的規定可知<sup>28</sup>，段袞的兩個女兒已結婚，其年齡至少在14歲以上；段袞結婚時應有16歲，生第一個女兒時，他可能有17或18歲，由此推知，至1620年時，段袞約有32或33歲。

另據1626年的年信報導，段袞的第一個妻子病逝後，「他的孩子還小，需要媽媽的照顧」，於是他續娶了妻子，為照顧其幼子段冕。<sup>29</sup>依次推理段袞的年齡應不超過40歲，他出生的時間不應早於1585年。由此推知，段袞出生年約在1588年左右，去世1641年，年約53歲。清初絳州士人李鯤觀著的《東雍耆舊傳》，是一部介紹明清時期絳州知識份子的集體畫像，該書對影響絳州歷史和文化的文人士子的道學品行均有詳細的記述。在該書的「隱逸類」，作者錄用了「段茂才袞孫彬附」一文，該文花了兩

27 張成德編，《乾隆直隸絳州志》，卷5，頁8；另參閱《山西通志》，卷175，頁428：載有「靈丘府朱鼎鍾的《崇理帖》一卷」。朱鼎鍾奉教後積極支援教會在絳州一帶的傳播和發展，並成為絳州教會的保護人。1640年4月9日，高一志去世後，他「穿戴起全副朝服……按其風俗為他所行之禮，彷彿是長輩或是長上過世。」七天後，即4月17日，金彌格在為高一志神父舉行的殯葬禮時，皇親朱鼎鍾和許多官員扶高神父的靈柩，一直護送到塋地——段家莊高堰墳。參閱 F. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, pp. 103-105.

28 盛義，《中國婚俗文化》（上海：上海文藝出版社，1994），頁136。

29 F. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 319. 上述兩處史料看似矛盾，其實不然。因為，段袞除了有兩個女兒外，還有一個兒子段冕，在1626年段袞的第一任妻子去世時，段冕年齡尚幼需要照顧。

頁的篇幅較為詳細地介紹了段袞的生平：

段公袞，字九章，世居段家莊，天性孝友，學問淵深。當明季年荒，體祖父樂善好施之心，捐貲施濟，宗黨多賴以全活；恭兄愛弟，產業數千金，析分相讓，絕無計較心。韓雨公與王複九臣直，為一郡士大夫之望，俱與公稱莫逆之交。崇禎庚午，流寇犯晉，村落遭慘殊甚。公親率鄉兵捍禦保障。生平著作多傳於時，如〈絳城定變志〉，已刻州志中；〈初更雞鳴〉，已刻洪同篇；他如：〈虎說〉、〈駁瑞紀憂〉、暨〈各憲詩兵呈詞〉，皆有關世道人心。道憲重其品，旌以「三晉真儒」之扁。會於稷山廉城，開猛水一渠灌田，至今鄉人稱為段家渠。撫養曲沃門人張圖南，幼孤自強，婚娶後，遣歸故里，以承祧張氏子孫，藉以繁衍。其功德及人類如此！冕，州庠生，精於篆學，著《說文獵箋》。孫，彬，康熙乙卯年武解元。<sup>30</sup>

上述史料可為段袞的小傳，對段袞生平的介紹主要集中在絳州人對他由衷的感念與敬重：段袞世居段家莊，「天性孝友」、「學問淵博」，宅心仁厚，在饑荒年間，他慷慨解囊接濟族人；組織鄉勇奮不顧身抗擊來自陝西的流寇以保絳州城的平安；撰寫為社會底層民衆吶喊的「有關世道人心」的文章；為稷山縣廉城百姓修建水渠以灌溉田地；撫養與絳州相毗鄰的絳縣的孤兒張圖南；段袞的仁心和義舉不僅得到了民衆的充份肯定，也獲得了絳州知州頒賜的嘉獎，「旌以三晉真儒之扁」，就是當局對他最高的評價。

30 李鯤觀，《東雍耆舊傳》，頁46-47。

段袞不僅為絳州居民做了許多慈善事業，並教育子孫切實力行仁愛。在他的教導下，其後代子孫皆以慷慨好義、利國利民，造福百姓為己任，表現了作為天主教徒對社稷民生應有的關懷和擔當。

## 2. 段袞去世

段袞為協助高一志在絳州開教做了許多慈善工作。當他分給窮人救濟品時，他沒有強迫任何一位窮人因領受他給予的救濟品而接受洗禮加入教會，而那些非基督徒窮人們都毫無例外都得到了他的救濟品。段袞擁有悲天憫人的心腸，從來沒有拒絕過任何一位窮人的請求。<sup>31</sup>

1641年，據葡萄牙耶穌會士孟儒望（João Monteiro, 1603-1648）<sup>32</sup>的年信記載，段袞正在從事「英雄般的慈善事業」的時候，死神卻悄悄降臨到他身上：

1641年，段袞去常去的一些村莊給窮人們分施救濟品，返回家他就患了嚴重的疾病。他意識到自己的狀況不好，就請神父（金彌格）到家，認認真真地辦一個總告解，悔恨自己一生所有的罪過，他以極大的虔敬領受了病人傅油和臨終聖體，也獻上他對天主和聖母最可愛的敬禮。在接受了這些聖事的幾天後，他把自己的靈魂交托給天主，彰顯了天主在他生命中的救贖工程。<sup>33</sup>

31 Dias, *Annua* 1626 (*ARSI*, Iap.Sin. 115 I, f. 110); F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 319.

32 參閱費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁249。

33 Monteiro, *Annua* 1641 (*ARSI*, Iap. Sin. 117, f. 63v); F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 323.

孟儒望神父在年信中没有說明段袞去世的日期，只說在1641年，「也就是他所敬愛的傳教士高一志去世一年後，他也相繼離世」。<sup>34</sup>段袞的去世，不僅使他的孩子們失去了好父親，弟弟和妹妹失去了一位好兄長，也使山西教會失去了一位卓越的天主教徒。得悉段袞去世的消息，那些曾得到段袞援助的窮人們，痛哭哀傷如喪考妣，因為他們痛失了一位真心愛他們的父親。段袞不是一時一地的幫助窮人們，而是自他奉教後，就不遺餘力、不計回報地幫助了窮人朋友們。因此，他被譽為「窮人之父」。<sup>35</sup>

段袞去世後，安葬於故鄉段家莊；他的兒子段冕去世後也安眠在那裡；他的孫子段彬去世後，也長埋於其祖父段袞、父親段冕所安葬的塋地。因段彬為武解元，故其墳地名為「解元墳」。時至今日，人們仍稱其墳塋為「解元墳」或「段家墳」。

### 三、段袞受洗考

蕭若瑟在《天主教傳行中國考》中明確認為段袞是在北京奉教：

又有段袞字九章者，亦在北京奉教，聖名斯德望。歸家後，勸其親族與其婿，明宗室王爺某同沾聖化。段袞為絳州巨紳，既富且貴，與弟段襲、段宸，皆熱心教友，為教內外所仰望。<sup>36</sup>

34 孟儒望的年信可能匯總了來自絳州的金彌格的年鑒報告。因為1641年，孟儒望正在浙江寧波傳教。參閱費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁249。

35 Monteiro, *Annua 1641 (ARSI, lap. Sin. 117, f. 63)*; F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 323.

36 陳方中編，《中國天主教史籍彙編》，頁119。

蕭若瑟描述段袞的文字不多，但披露了較為豐富的資訊。他的史料主要來源於艾儒略的《口鐸日鈔》與高龍鞏的《江南傳教史》。其中，關於段袞受洗的史料，來源於高龍鞏。<sup>37</sup>

## 1. 高龍鞏受洗說

高龍鞏在《江南傳教史》中認為段袞在北京奉教。1620年因徐光啓之請，艾儒略曾隨某大員赴陝西，而山西的絳州城中，這時已有在北京受洗的士大夫數人，艾儒略因此前往。……時在山西絳州，也有文士二人在北京受洗，洗名斯德望（段袞）與多默（韓霖）。這時二人回到絳州，也屢次請教士來省，乃由高一志至山西。<sup>38</sup>

高龍鞏在另一處又寫道，高一志在山西15年中，「常借助於士紳，至各城開始傳教，建堂立院；接著又靠他們的保護與協助，能向四鄉進行傳教。高因段斯德望與韓多默的臂助，在絳州傳教。」<sup>39</sup>

在上述兩處史料中，高龍鞏明確認為韓多默（韓霖）與段斯德望（段袞）在北京受洗，且鼎力協助高一志在絳州傳教。

## 2. 從斯德望到伯多祿

著名史學家方豪神父在仔細考證了蕭若瑟與高龍鞏的史料後，寫了一篇關於「段袞、段襲、段宸與韓熿」奉教事蹟的考

37 參閱艾儒略，《口鐸日鈔》，鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊2（臺北：利氏學社，2002），頁583-584；高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》，冊1（臺灣：輔仁大學出版社，2009），頁270。

38 高龍鞏，《江南傳教史》，冊1，頁163-165。

39 同上，頁270。

辨。他訂正段袞的聖名為：「袞聖名，伯多祿」，而非如高龍鞏所說的「斯德望」。<sup>40</sup>方豪依據的史料：其一，巴托利在其《耶穌會史——中國卷》大作中，曾多次提到 Pietro Tuan（段伯多祿）。<sup>41</sup>其二，何大化（António de Gouvea, 1592-1677）在其報告中曾談及段袞的洗名，他寫道：「在這個城市（絳州）中，一些來自於段伯多祿（段袞 Tuan Pedro）和段襲良好的傳教工作，一直都在進行著，同樣還包括一直做貢獻的兄弟姐妹，所有的教友和神父。」<sup>42</sup>其三，費賴之在《在華耶穌會士列傳及書目》上卷為高一志做傳記時寫道：「有信教官吏段袞（Pierre Tuan）」是高一志建立的「奉天神之後為主保」的聖母會的會長。<sup>43</sup>此外，支持方豪觀點的還有方濟會史學家焦仰光，他在《山西天主教自始至1738年》一書中稱段袞為 Pietro Tuan（段伯多祿）。<sup>44</sup>

由上述史料，可知段袞的洗名為「伯多祿」，而非高龍鞏與蕭若瑟所認為的「斯德望」。據筆者考證，韓雲洗名乃「斯德望」，高龍鞏極有可能將韓雲的洗名誤認為段袞的洗名。<sup>45</sup>

### 3. 畢方濟施洗說

高龍鞏關於段斯德望（段袞）和韓多默（韓霖）在北京受洗的資料來源，可能依據畢方濟（Francesco Sambiassi, 1582-1649）

40 方豪，《中國天主教史人物傳》（香港：公教真理學會；臺中：光啓出版社，1967），頁272。方豪根據費賴之著，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁93；〈高一志小傳〉，考辨出蕭若瑟的史料有誤。蕭若瑟的史料來源於高龍鞏，《江南傳教史》，冊1，頁270：「（高一志）因段斯德望與韓多默的臂助，在絳州傳教」。天主教徒受洗時，均須取一個洗名，教內一般稱為聖名。

41 D. Bartoli, *Opere della Cina*, vol. XVII (Torino: G. Marietti, 1825), pp. 395-396.

42 António de Gouvea, *Cartas anuas da China: (1636, 1643 a 1649)*, pp. 88-90；參閱湯開建，《明清天主教史論稿二編》，上冊，頁251。

43 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁93。

44 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello dalle origini al 1738*, p. 319, 322.

45 參閱高龍鞏，《江南傳教史》，冊1，頁270；蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，頁119；F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 320.

於萬曆四十八年（1620）致信羅馬耶穌會總會長時提到，他曾受到奉教舉人韓雲的邀請赴山西開教。據此，高龍鞏推想段袞也應該在同一時期受洗奉教。<sup>46</sup>

筆者以為，誠如段袞在北京受洗這一事實成立，但也不一定是由畢方濟接受洗禮。據費賴之記載，1628年，畢方濟因不習慣於南方的天氣，身體欠佳，奉陽瑪諾之命赴山西絳州協助高一志傳教，途徑河南開封時，遇到了「天主教商人伯多祿者，正憂其故鄉無教師，留方濟居開封，為租一小宅租期三月」。<sup>47</sup>

高龍鞏對這位「天主教商人伯多祿者」有較為詳細地描述：

畢（方濟）在城中（開封）遇見一個信教的商人，該商人姓名不傳，僅知他洗名伯多祿。伯多祿來自另一省份，亦在那裡受洗，伯多祿之弟尚未受洗入教，在開封城為其兄弟經營業務。兩人的相識一定是天主的導引。伯多祿久欲邀請教師至開封，得見方濟，便邀他下榻於家中。……開封城已有教徒數人，其中有上述商人伯多祿之弟，洗名保祿。<sup>48</sup>

據高龍鞏記載，可知段袞不一定是由畢方濟接受洗禮，否則，段袞豈能不認識給他施洗的神父呢？<sup>49</sup>疑點之一，「畢在城中（開封）遇見一個信教的商人」，以及「兩人的相識一定是天

46 湯開建教授考證出，韓雲與韓霖的受洗時間應在「萬曆四十五年（1617）至萬曆四十七年（1619）」之間，但他並沒有提到段袞受洗。湯開建，《明清天主教史論二稿：聖教在中土》，頁94-95。

47 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上册，頁144。

48 高龍鞏，《江南傳教史》，冊1，頁254。

49 1603年徐光啓由羅如望神父接受洗禮，遂以中國禮儀執師道之禮。羅儒望去世後，徐光啓率「全家持服，如遭父喪」，為其守孝。參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，上册，頁178。以此推知，如畢方濟在北京給段袞施洗，段袞斷然不會忘記給自己受洗的司鐸。

主的導引」。言外之意，他們到那時才相識。疑點之二，「伯多祿來自另一省份，亦在那裡受洗」。這與上述高龍鞏所認為段袞「在北京受洗」，顯然有出入。可知高龍鞏並沒有對所使用的史料進行仔細的考證。

焦仰光在認真考證上述史料後，認為此處的「信教商人伯多祿」，無疑是山西絳州的段袞，而「伯多祿之弟，洗名保祿」，乃段袞的三弟段襲。<sup>50</sup>於此可知，段袞在北京受洗之說，缺少有力的證據。

#### 4. 艾儒略施洗說

據鄧恩研究，1621年艾儒略到山西絳州為韓家人施行洗禮時，「韓雲已經對他的許多朋友和親戚做了天主教基本原則方面的輔導」。艾儒略到絳州後，「又對這些人做了全面的指導，隨後，給十八個人施行了洗禮」。<sup>51</sup>由鄧恩的論述可知，艾儒略在絳州給施行洗禮的不只韓家人，還有韓雲的其他朋友，而韓霖的「密戚」段袞也在受洗之列。

從段袞與艾儒略的稱謂，可知他們之間有一定的聯繫。1639年，段袞在絳州攜同「子段冕、侄段昱、段晟仝刻」由艾儒略翻譯的聖伯爾納鐸（Bernard of Clairvaux, 1090-1153）的《聖夢歌》。在序言中，段袞以門人的身份親切稱艾儒略為「余師艾先生」，並附有「愚覺詩」，以表達對《聖夢歌》的極力欣賞和推崇。<sup>52</sup>而在《口鐸日抄》中，當艾儒略的門人李九標問及「段君

50 段袞曾委託他的弟弟段襲在河南開封幫他經營生意，因此有機會在開封建教堂並為傳教士購買住宅。參閱 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello dalle Shansi origini al 1738*, p. 320.

51 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁135。

52 段袞，〈重刻聖夢歌序〉，李爽學、林熙強編，《晚明天主教翻譯文學箋注》，卷四（臺灣：中研院文哲所，2014），頁97-98。

久耳大名，其功行亦有可紀不？」艾儒略幾乎不假思索地娓娓道出段袞弟兄虔誠奉教的事蹟：

段君之昆季三，長名袞，次名康，次名襲，皆則聖先生之高弟也。先生凡所著書，較刻之功，多出其手。然此其小者耳，段君嘗立一聖堂，比鄰不戒偶燼于火，段君仰而歎曰：「是堂湫隘，吾主棄而去之矣。請更諸爽塏者」。複捐金庀材，另創一所，比前加麗焉。夫人當締創之後，忽遭焚毀，即有道力者，能自克于怨尤斯多矣。其不灰心而弛力者，幾人哉！段君不惟無怨尤，更加毅然之力，其不可及者也，此已！<sup>53</sup>

從艾儒略對段氏兄弟為教會慷慨奉獻所作的高度評價中，可知艾氏對段袞弟兄的信仰生活頗為熟悉，推知他們之間應有書信往來。

1628年，段襲因兄長段袞之命，在絳州刻印艾儒略的《三山論學記》，他在序言中寫道：

艾先生既刻于閩，余何為又刻於絳，從余兄九章命也。余兄何以命余，曰：「為天主著書功大，為天主刻書功亦大也」。其大著書功者何？曰：「西先生學激天人，不務榮顯，鏟名滅跡；向氛煙毒霧中，行九萬里，為天主鐸教中華，其至德精修，自爾感人。……惟書可以大闡天主慈旨，曉遍蒙鐸，若處處有西先生，人人晤西先生，且若時時留西先生也。」<sup>54</sup>

53 鐘鳴旦編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊2，頁583-584。

54 段襲，〈重刻三山論學序〉，周珥方編，《明末清初天主教史文獻彙編》，冊2（北京：北京圖書館出版社，2001），頁75。

段襲的文字極為形象地表現了他與長兄段袞之間的一段生動的對白，段袞對西先生艾儒略的敬仰之情，對教會的拳拳之心躍然紙面。有感於段氏兄弟熱心於教會的傳教事業，艾儒略在《口鐸日鈔》一書盛讚道：「近晉絳段君襲者，曾以此義筆之論學跋中」。<sup>55</sup>對段氏兄弟在文字方面協助傳教士推動本地教會的發展予以積極肯定。於此，可知當時遠在數千里之遙福州的艾儒略對在絳州段氏兄弟的奉教和揚教的事蹟頗為關注，並適時給予鼓勵和褒揚。

據此可知，1621年當艾儒略給韓雲家人施行洗禮時，段袞亦應在受洗之列。而且就在那個時期，段袞與艾儒略結下了深厚的師生情誼。中國人對師道的尊重，在段袞與艾儒略的關係中得到了深刻的體現。此後，艾儒略雖至福建一帶傳教，但他們可能常有書信的往來。艾儒略的作品在福州出版後，段袞很快就收到了艾神父的書，遂鼓勵他的三弟段襲在絳州重新刻板印刷；並在1639年親自率領兒子段冕和侄子段晟、段昱，在絳州重刻艾儒略的《聖夢歌》。<sup>56</sup>

## 5. 段袞攜全家人受洗

據焦仰光所述，段袞受洗後奉教虔誠，積極引導整個家族信奉天主教。段袞在開封幫助長兄段袞經營生意，因長兄的感召而渴望奉教。但因一些其他原因，使得他一直未能接受洗禮。焦仰光沒有說明是什麼原因阻礙段袞接受洗禮，但可以想到的是在明清之際，許多士人都有小妾，擁有小妾是受洗成為天主教徒的一

55 鐘鳴旦編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊2，頁583。

56 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 319.

個主要的障礙。<sup>57</sup>直到1628年，段宸勇敢地打發小妾離開之後，遂由耶穌會士畢方濟受洗奉教，聖名保祿。<sup>58</sup>

在段宸的感召下，他的兩個弟弟和妹妹、兒子、侄子、侄女都先後受洗。他的兩個弟弟：段宸，聖名保祿（Paul）；段襲，聖名維達來（Vitale）；妹妹，段瑪加利大（Margherita）；至於段宸的兩個女兒、兒子段冕、侄子段晟與段昱、侄女段汴姐的聖名，則不得而知。<sup>59</sup>

據記載，在段宸的家族，唯有他的妻子沒有受洗。自段宸奉教後，他的妻子固守於傳統的佛教信仰，「她不僅不想皈依天主教，反而變得無禮和粗魯。段宸不與她計較，常常熱切懇求天主，為能引導她領洗奉教。」<sup>60</sup>段宸透過堅持不懈的祈禱，最終使他的妻子完全皈依天主教的信仰。據1626年年信記載，段宸的妻子患了重病，在病重之際，她要求領洗奉教，段宸的內心由此得到了極大的安慰。<sup>61</sup>

作為一個虔誠的天主教徒，段宸除了勸勉本族人受洗奉教，也勸化其女婿「明宗室王爺某同沾聖化」，而擁明朝皇室血統的朱鼐錚受岳父段宸的感召受洗奉教後，熱心支持傳教士，成為絳州教會的保護人之一。<sup>62</sup>

57 韓霖當年因為受洗，就提前遣發了小妾，並因此而寫了一首詩，以表達自己奉教的決心。

58 *Ibidem*, p. 325.

59 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288-289；李爽學、林熙強編，《晚明天主教翻譯文學箋注》，卷四（臺灣：中央研究院中國文哲研究所，2014），頁99。

60 Dias, *Annua 1626 (ARSI, Iap. Sin. 115 I, f. 110)*; F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 319.

61 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, p. 325.

62 參閱高龍聲，《江南傳教史》，冊1，頁265；蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，頁119。

## 結語

深受儒家文化薰陶的山西絳州第一代天主教徒——段袞，素以急公好義、樂善好施、學問淵博而著稱。受西學與西教影響，約1620年，段袞由艾儒略接受洗禮。此後，在其生命中曾先後相識金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）、高一志（Alfonso Vagnone, 1566-1640）、羅雅谷（Giacomo Rho, 1593-1638）、

金彌格、畢方濟等神父，以及方德望、陸有機與石宏基修士。其中，對他影響最大的莫過於艾儒略和高一志二位司鐸。

段袞在受洗之前就是一位古道熱腸的俠義之士。自受洗奉教後，他即熱心於教會的傳教事業，在高一志的感召下，他逐漸成長為一名虔誠的天主教徒，擔任絳州高一志所建立的聖母會的會長，致力於從事慈善事業，關心社會邊緣人士。由於段袞的鼎力支持，高一志在絳州創辦的育嬰院成為教會生活的一個喜樂的標記。他積極關心窮人，想窮人之所想，急窮人之所急，始終把窮人的利益放在第一位，被譽為「窮人之父」。

除了關心社會公益事業，段袞也投身於信奉的基督信仰。他竭力協助高一志在絳州一帶開教；幫助教會建立了許多教堂和祈禱所（簡易教堂），並為傳教士購買會院。

在利瑪竇文化適應與學術傳教的方針大略的影響下，段袞滿懷熱情地參與了高一志在絳州的宗教文化出版事業，不知疲倦地參與了對傳教士的書籍的修訂、校稿、潤色、刻板與出版等一系列工作。他甚至以一人之力獨自完成了對高一志的《譬學警語》（1631）的校訂工作。對此，高一志在序言中特別提到了該書是因段袞的請求與鼓勵才得以面世的，「余欲以《譬學》與同志者商，而九章段子，適以為請，遂略舉吾土古賢譬喻，而用譬之

規弁其首。」<sup>63</sup>韓霖在該書重刻本的序言中，特別寫道「九章段子有較讎之勞」，再次肯定了段袞對《譬學》在文字校勘方面的獨特貢獻。<sup>64</sup>

高一志晚年於絳州之所以能在傳教與著述方面碩果纍纍，與段袞和韓霖的鼎立支援是分不開的。段袞與韓霖的名字與早期天主教在山西的傳播緊密地聯繫在了一起。以至於今日，當人們談到明末山西天主教的建立與發展時，就不禁會想到山西天主教兩大柱石——段袞與韓霖。

段袞將中國人與基督徒這兩種不同的身份有機整合在一起，真正做到了一個名副其實的中國天主教徒。同時，段袞又是一位憂國憂民的愛國人士，他將自己個人的命運和社稷民族的命運緊密地聯繫在一起。他以秀才（增生）的身份為社稷和人民的福祉直言進諫地方官員廣開言路、興利除弊、造福一方。段袞的種種義舉不僅贏得了當地民衆的愛戴，也獲得官方的嘉獎，絳州知府曾授予他「三晉真儒」之美譽，即是有力的證明。

受段袞的影響，段袞的兒子段冕、侄子段煜、段晟、孫子段彬都成為堅定的愛國人士，也是虔誠的天主教徒，他們秉承段袞的教導，熱心於慈善事業，鼎力支持教會的發展。其子段冕勤勉好學獲「州庠生」，精通篆書，並有專著傳世；其孫段彬，字茂才，於康熙乙卯年（1675）年金榜題名考取了武解元。<sup>65</sup>《乾隆絳州志》關於段袞的孫子段彬，字茂才，有專文記載：「段彬，康熙乙卯武闈第一。慷慨好義，設義倉，備賑濟。先世有《二段

63 高一志，《譬學》，周振鵬主編，《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》，冊2，頁515。

64 同上，頁514。

65 王力，《中國文化常識》（香港：龍門書店，1966），頁55。

詩集》，栝棧手澤，罔敢散佚，命子弟珍藏之。」<sup>66</sup>又《東雍耆舊傳》提到段彬為絳州居民「……修城堡，息爭訟，療痘疹，德望不減于祖」。<sup>67</sup>

這兩處史料不僅說明段彬於康熙乙卯考中武舉人，且秉承祖訓，以「慷慨好義，設義倉，備賑濟」，與「修城堡，息爭訟，療痘疹」等義舉，贏得了絳州民衆對他的感念和愛戴，特為其樹碑立傳，以志紀念。「德望不減于祖」這一句，則是絳人讚譽段彬的義舉堪與曾獲「三晉真儒」的其祖父段袞相媲美。

禮儀之爭爆發後，從康熙晚年禁教，再到雍正二年（1724）全面禁教，禁教時期長達近130年。期間，絳州教會遭受到了很大的衝擊，雖經歷屢次禁教的動盪，段袞家族的信仰傳承始終未有中斷。至今在段家莊段袞的後裔中有兩位為神職人員，亦有兩位張姓的修女和一位王姓的神父，均積極為教會服務。

段袞的家鄉段家莊的教堂，歷經數次禁教，幾經拆毀與重建，仍然以頑強的生命力穿越歷史的長空延伸到今天。2005年，本地教會在古老的教堂的原址上新建了一座集古典哥德式與現代化建築風格為一體的教堂，肅穆典雅、格調清新。

此外，乾隆年間，有段家的一個分支為避教難，從絳州段家莊逃難至甘肅武威縣的偏遠山區，在那裡生活了100多年，形成了一個教友村——段家柵子。在該村曾出了兩位神父：段文輝，字若瑟（1903–1983）與段文光，以及三位修女。與段家一支人一起逃難到甘肅的還有韓家的後代，段韓兩家彼此締結姻緣直至今日。後來段家一部份人遷到了甘肅蘭州，一部份移居到寧夏生

66 張德成纂修，《（乾隆）直隸絳州志》，卷12，頁14。

67 李鯤觀，《東雍耆舊傳》，頁47。

活；另一部份遷徙到新疆烏魯木齊，還有一部份人則移民到了四川。

幾年前，筆者曾到寧夏考察，發現生活在那裡的段家後代，均保持了從祖先段袞傳承下來的天主教信仰，且對祖先段袞的老家——段家莊，念茲在茲！由段袞所接受的天主教信仰，在近400年的歷史長河中始終成爲凝聚和維繫段袞家族成員的精神紐帶和生存的基礎。目前，段袞後裔雖然生活在不同的地區，但對山西絳州段家莊都懷有一份深厚的思鄉情結。

# 關於天主教本地化的再思考 ——評趙樹森的新著 《關於利瑪竇本地化神學的研究》

王鵬<sup>1</sup>

中國是一個有著悠久文明歷史的國度，任何外來文化的輸入，都需要在中華文化大熔爐中進行「淬煉」，需要與中國文化的土壤相互適應。佛教進入中國，經過與儒家傳統的磨合，最終成為中華文化的一個組成部份，就是一個成功的例證。反之，唐代景教傳入，元代也里可溫來華，因為未能與中國文化進行機體的融合，而失去了在中國生存發展的契機。

晚明以利瑪竇為代表的耶穌會士揚帆東來，揭開了東西方文化交流新的一頁，但是，天主教信仰如何適應中國文化，如何在中國生存發展，這些都是剛剛進入中國的耶穌會士們所面臨的嚴峻考驗。

---

1 王鵬：河南大學音樂學院教師，河南大學世界史博士後科研流動站研究人員，意大利馬切拉塔大學音樂人類學博士，意大利羅西尼音樂學院管風琴演奏碩士。主要研究領域為音樂人類學、音樂社會學、歐洲早期與巴羅克音樂史等。在國內外學術期刊發表論文多篇，已出版專著有《中外名曲視唱與賞析》和《中國蒙古族音樂的傳承與變遷——以巴爾虎長調為例》。

利瑪竇是晚明來華耶穌會士中的領軍人物，其在中國二十八年的傳教經歷及學術活動，為後人的研究提供了豐富的資源。趙樹森神父的新著《關於利瑪竇本地化神學的研究》，就是以本地化為視角，以利瑪竇的神學思想為研究對象，對利瑪竇本地化神學進行深入探討的又一新著。

「本地化」是近年學界使用頻率較多的一個詞彙，它譯自外語的 *Inculturation* 意指信仰進入當地文化中的過程，在漢語中曾經使用過的表達方式有本位化、本地化、本土化、本色化、在地化等等。該項成果的關鍵字選擇使用「本地化」，更加貼近原義。

該項成果分為四個部份，正文為兩個章節，另有緒論與結論，約九萬餘字，以韓文發表，其主要觀點及特色表現在三個方面：

## 一、對「本地化」界說的梳理與詮釋

該項學術成果是研究者在韓國仁川天主教大學完成的學位論文，用韓語撰寫並完成，因而對於「本地化」的解釋，選用韓國天主教界認可的觀點：「基督信仰的本地化，就是將福音的種子在文化傳統與現實的土壤中播種，並在那裡吸收一切的養分與能量之後，生根發芽；它不但要適應文化環境，而且要結出果實，要在那一時代的歷史境遇中，使福音得以實現具體化的創造的過程。」（參見韓國天主教200周年牧靈會議提出的議案）

韓國天主教的歷史發展與中國相似，天主教信仰對於韓國來說，是一種異質文化，天主教傳入之後也曾經歷過文化的衝突與碰撞。因此，韓國天主教界關於本地化神學原理，更加強調「福音的本地化與文化的福音化」。

「本地化」是當前學術界討論較多的問題，如神學本地化、禮儀本地化、藝術本地化等等。而本項成果所說的「本地化」與「處境化」(contextualization)較為接近，並與「降生」(Incarnation)的神學原理以及社會科學中的文化適應(accommodation或adaptation)相融。這種理念不僅在今天的普世教會內開始廣泛地使用，而且隨著天主教的開放與寬容，天主教會對於本地化神學研究也在不斷深入。因此，研究者對當代天主教本地化研究現狀進行了評說：其觀點有二：梵二之後的教宗們都非常注重本地化神學，具有代表性的教宗若望保祿二世強調了本地化的重要性，他說，本地化不單單意味著廣範的相互適應，而更是為了基督信仰的建設，而展開的深層的文化提升，此其一；其二：亞洲主教會議也數次提到本地化的重要性，其表現在以下三點：1) 教會應成為貧窮與被忽略的人們的辯護人；2) 為了更有效地展開福音化的使命，教會應不斷地與其他宗教在對話上做出積極的努力；3) 亞洲的各種文化都應被尊重。由此可見，在本地化的討論中，天主教更加關注貧窮以及被忽略的群體，進而關注一切受造物。在本地化理念的影響之下，亞洲天主教逐漸成熟、壯大起來。關於這些問題的討論，該項研究成果均有深入的解析。

## 二、對天主教本地化神學研究前期成果的分析與評判

基督的降生、創造，天國之教會、三位一體的救贖史，是本地化神學研究的起點與基礎。在天主的救恩史中，基督降生成人超越一切，是最能體現本地化的事件。在一切受造物之中，天主愛人，將治理萬物許可權託付給了人類，並給予了人類創造文化的自由。隨著時間的推移、人口的繁盛，世界出現了各具特色的文化模式，以及擁有各種文化差異的民族。為了救援墮落的人類，針對世界文化的多樣性，降生成人的救主耶穌也必須在特定

的時間與空間之內來完成祂的救贖偉業，且這種偉業不斷的受到時間與空間的限制。對於世界受到時空之限制的情形，不同地區的教會如何在不同之文化內，合宜地傳播福音的種子，並讓這種子開花、結果，該項研究成果進行了深入的反省與探討，希望由此推動「本地化神學」研究的不斷深化。

### 三、在本地化視域之下對利瑪竇的神學思想進行討論

在翔實的文獻資料的基礎之上，對利瑪竇在中國傳教的歷史進行考察，是該項成果的一個特色。通過解讀文獻，作者發現，利瑪竇初入中國，為未能找到前輩傳教的蹤跡（指唐代景教與元代的也里可溫的傳教蹤跡）而痛心，中國特有的文化背景，促使利瑪竇下定決心探索一條適應中國社會的傳教方法。這種「適應」內涵十分寬泛，從衣食住行到人際關係的溝通，從閱讀翻譯經書到天主教禮儀的變通等等。

雖然利瑪竇的適應策略寬泛，但其本地化路徑並非無條件的「妥協」。利瑪竇對中國文化進行深入的理解與省察，然後在天主教信仰與中國文化之間進行理性的選擇，求同存異，並對有違教理的部份給予適當的批判。

利瑪竇所理解的中國文化是古代儒家思想，不包括佛道教，這就是利瑪竇的變通與調適，諸如此類的問題分析，研究者拿捏的十分到位。為了準確地解讀利瑪竇的本地化神學，研究者還對利氏的代表作《天主實義》進行了分析，由此透視利瑪竇的「補儒」及「合儒」思想及立場，並從中提煉出天主教與儒家的共同點。例如，基督宗教的「愛」與儒家的「仁」等等；並提出在中西文化的比較與融合中，可以以基督教之愛補儒教之仁，進而使二者融合統一。

作者認為：利瑪竇通過修身達成人格完成的方法，其中最重要的一點就是將儒教的修養論與天主教信仰結合，進而提出了新的道德修養論。利瑪竇認為儒教不是宗教，而是建立在自然法則上的哲學。儒教內的敬孔敬祖是沒有宗教層次的民俗，是中國的禮規，其宗旨是對後代實施孝道教育。從這個角度看，基督宗教教理與儒教並不衝突，反而會使儒教體系更加豐富。分析利瑪竇本地化神學是該項研究成果的重心，涉及的哲學、神學概念、觀點頗多，茲不贅述。

天主教思想博大精深，其學術的深厚與積累緣起於與希臘文化的融合。同樣，16世紀下半葉從意大利瑪切拉塔出發，走向北京的利瑪竇，在多年學習中國文化的歷程中，也逐漸豐富了自己的神學體系。利瑪竇經驗告訴後人：天主教信仰進入中國，不但不會破壞中國文化，反而會提升中國文化，使中國文化變得更加豐富，更加飽滿。

進入中國傳教的利瑪竇，與外邦人的使徒保祿十分相似，他以中國使徒的身份，理解中國文化，在中國文化中發現、尋覓福音之光。遺憾的是，利瑪竇傳教方法曾經受到誤解，由此為康熙後期的禮儀之爭埋下伏線。經過時間的考驗，事實證明利瑪竇的調整與適應策略，以及本地化的神學探索，具有重要的歷史與現實價值。

利瑪竇關於信仰本土化的神學思考，直到今天，仍然是中國天主教的一筆寶貴財富。正因為如此，利瑪竇的適應策略與本地化神學將成為中國教會福音化事業上的溫故而知新的典範，有必要進行深入研究。因此，將利瑪竇的本地化神學思路，上溯使徒保祿，下至當代天主教，再至教宗若望保祿二世的相關思想理念，由此而展現了天主教神學本地化的歷史意義與現實意義。這是該項研究成果的一大特色。

本項研究以保祿向外邦人傳教作為本地化的起點，並以學術視野擴大到早期教會的使徒精神，進而對在中國傳教史上起到模範作用的利瑪竇的適應性與策略性的傳教方法，進行深入的考察、分析，這種以本地化的觀點分析利瑪竇的中國傳教歷程，將個案置入歷史的長河中進行分析，具有舉一反三的作用。研究者的目標十分明確，即是在不斷變換的形勢之下，尋找宗教與文化交流與傳播中亘古不變的原理。

撰寫《關於利瑪竇本地化神學的研究》的學者是趙樹森神父：於2006年赴韓國深造（2006.9-2008.2西江大學韓語系；2008.3-2011 仁川天主教大學神學系；2012.3-2014.7 仁川天主教大學研究院神學科），該項成果是作者多年學習研究的結晶，有興趣的朋友可進入韓國仁川天主教大學圖書館網站，韓國大學聯合網站（<http://library.iccu.ac.kr>；<http://iccu.dcollection.net>）瀏覽。



## 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與香港原道交流學會合辦，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份，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：辭條〈XXX〉、XXX主編、《XXX辭典》、出版地、出版社、出版年、頁碼、順序排列。
4. 引用中譯外文著作請按：作者、譯者及編者、書名、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* 47: 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》，頁100。

### 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

電子郵件：[centrostudilmd@hotmail.com](mailto:centrostudilmd@hotmail.com)

# 《天主教思想與文化》

## 訂購表格

茲訂閱《天主教思想與文化》：

第1輯	2012年	<input checked="" type="checkbox"/>	第4輯	2015年	<input checked="" type="checkbox"/>	第7輯	2018年	<input checked="" type="checkbox"/>
第2輯	2013年	<input type="checkbox"/>	第5輯	2016年	<input type="checkbox"/>	第8輯	2019年	<input type="checkbox"/>
第3輯	2014年	<input type="checkbox"/>	第6輯	2017年	<input type="checkbox"/>	第9輯	2020年	<input type="checkbox"/>
第10輯	2021年	<input type="checkbox"/>						

本港（中、港、澳） 每冊HK\$180.00	亞洲（空郵） 每冊US\$40.00	其他地區（空郵） 每冊US\$45.00
---------------------------	-----------------------	-------------------------

\* 以上價目包括郵費

姓名：（中文） \_\_\_\_\_

（英文） \_\_\_\_\_

地址：（中文） \_\_\_\_\_

（英文） \_\_\_\_\_

電郵： \_\_\_\_\_

現付上支票乙張：HK/ US\$ \_\_\_\_\_

請填妥表格，並連同劃線支票寄回：

原道交流學會

香港新界大埔郵政信箱679號

《天主教思想與文化》

支票抬頭請寫「原道交流學會」或 “Yuan Dao Study Society”

# Journal of Catholic Thought and Culture

## Subscription Form

Please send me a copy of *Journal of Catholic Thought and Culture*

Vol. 1 Year 2012  <sup>“✓”</sup> Vol. 4 Year 2015  <sup>“✓”</sup> Vol. 7 Year 2018  <sup>“✓”</sup>  
Vol. 2 Year 2013  Vol. 5 Year 2016  Vol. 8 Year 2019   
Vol. 3 Year 2014  Vol. 6 Year 2017  Vol. 9 Year 2020   
Vol. 10 Year 2021

Local ( China, HK, Macau ) HK\$180/ Copy	Asia ( Air Mail ) US\$40/ Copy	Other Areas ( Air Mail ) US\$45/ Copy
--	--------------------------------------	---

\* Including Postage

Name: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

Enclosed is a Cheque: HK/ US\$ \_\_\_\_\_

Please return this form together with a crossed cheque to:

**Yuan Dao Study Society**

**(Journal of Catholic Thought and Culture)**

P. O. Box 679, Tai Po Post Office, N. T., Hong Kong.

Please make your cheque payable to the “Yuan Dao Study Society”.

