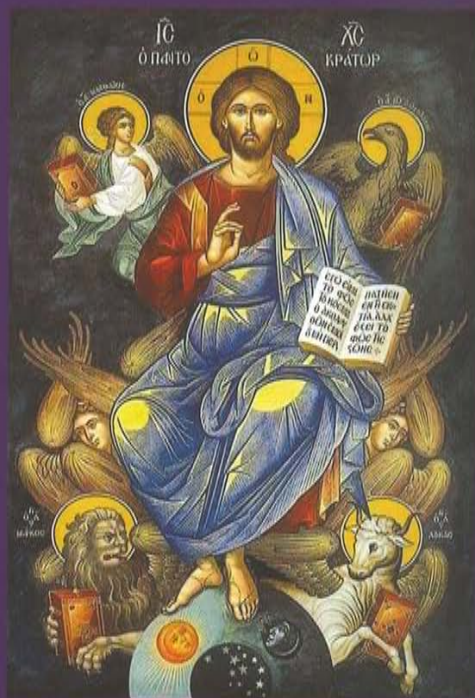


天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2022年 · 第十一輯



蔡惠民 靖保路

主編

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

(2022年 第11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11輯·2022年

本輯主編：蔡惠民 靖保路

學術委員會（按姓氏中文拼音順序排列）

奧覓德 (Antonio Olmi)	意大利博洛尼亞大學
蔡惠民	香港聖神修院神哲學院
陳德光	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 ©2022

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

目 錄

- 福音、福傳與文化——《天主教思想與文化》
創刊十年：回顧與展望.....i
靖保路

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（下）..... 3
靖保路
- 聖奧思定時間理論簡述
——兼談智力使徒工作的挑戰與回應..... 31
張子男

天主教神哲學

- 卡爾·拉內神學中的奧秘體驗與今日基督徒
生活中的希望..... 65
林一納
- 朗尼根超驗方法論神學中的恩寵..... 83
劉晉平
- 梵二大公會議文獻中的工作神學
——教義、靈修與福傳.....115
桑諦

Ruah——天主之神在《舊約》中的啓示模式..... 139

王振江

從奧林匹斯山到「哥耳哥達」
——神義論思想的嬗變..... 173

吳東碧

宗教與社會

小胚胎的存亡攸關人類發展：
論墮胎與人工受孕..... 195

符文玲

災難恐怖中的宗教幽默：解析電影
《一九四二》的災難恐怖與宗教凝視..... 223

歐陽剛毅

馬賽爾的「死亡」、「臨在」與「希望」及
其予以社會事件的反思——兼論佛洛姆的
「戀屍性」、「愛生性」與「愛」..... 251

楊子春

天主教在華史

- 中國天主教女修會經濟自養探析：
歷史、特色及困境..... 279
康志傑
- 明末天主教四川開教史述要..... 301
陳建明
- 論雷鳴遠神父在艱難的宗教與社會背景中的
服從觀..... 329
黨雅妮
- 徵稿啟事..... 353

I Table of Contents I

Gospel, Evangelization and Culture. Ten Years of
Journal of Catholic Thought and Culture:
Retrospect and Prospect i
Jing Baolu

Sino-Christian theology

The Process of Inculturation of Divine Self-revelation:
From the God of Abraham's family to the God as
Trinity..... 3
Jing Baolu

A Brief Introduction of St. Augustine's Theory of
Time and Reflections on Apostolic Intellectual
Work in China..... 31
Zhang Zinan

Catholic Philosophical-Theological Studies

The Mystery Experience in Karl Rahner's Theology
and the Hope in Christian Life Today..... 65
Lin Yina

Grace in Lonergan's Transcendental
Methodological Theology..... 83
Liu Jinping

The Theology of Work in the Documents of the Vatican II: Doctrine, Spirituality and Evangelisation	115
Sang Di	
<i>Ruah</i> — the Spirit of God in the revelation of the Old Testament.....	139
Wang ZhenJiang	
From Olympus to Golgotha: the evolution of Theodicy.....	173
Wu Dongbi	

Religion and Society

The Death or Survival of a small embryo and human development: On Abortion and Artificial Insemination.....	195
Fu Wen-Ling	
The Religious Humor in Disaster Horror: An analysis of Religious Stare and Disastrous Horror in the movie "Back to 1942"	223
Ou Yang Gang Yi	

Death, Presence, and Hope in Gabriel Marcel's Philosophy and its reflections on Social Events: With comment on Necrophilia, Biophilia, and Love in Erich Fromm's Theory.....	251
Yang Zih-Chun	

History of Catholic Church in China

An Analysis of the Economic Self-support of Catholic Women Religious Orders in China: History, Characteristics and Dilemmas.	301
Kang Zhijie	
A Few Facts about the First Catholic Mission to Sichuan in the Late Ming Dynasty	329
Chen Jian-Ming	
The Opinion of Father Vincent Lebbe on obedience in a complex religious-social context	353
Agnes Dang	



福音、福傳與文化
——《天主教思想與文化》創刊十年：
回顧與展望

靖保路

一、春秋十載回顧

2006年，也就是十五年前，在我剛拿到意大利烏爾班大學哲學博士學位時，收到了德國華裔學志研究所主任馬雷凱神父（Fr. Roman Malek, SVD）的邀請，他建議我去華裔學志研究所，拓寬自己的視野，展開進一步的學術研究。在他的建議下，我開始了基督信仰在中國本地化的研究，並同耿占河等一起以讀書會與討論會的模式把在歐洲留學的天主教中國留學生組織起來，以推動天主教知識分子團隊的建設。

在2007年舉辦的一次討論會上，大家討論了創辦一種屬於天主教知識分子的期刊的想法，以建立一個讓天主教知識分子與各種宗教與文化背景中的朋友，敞開心扉，暢談人類未來之宗教與文化建設的平台。但由於當時條件尚未成熟，而未能即刻付諸實行。

經過大家四年的努力與四次研討會的沉澱，於2010年利瑪竇神父逝世四百周年之際，我有幸參加了瑪柴拉塔（Macerata）教區與羅馬額我略大學共同舉辦的關於利瑪竇神父的大型國際討論會。會議之後，有感於利瑪竇的精神，以及利瑪竇故鄉的魅力，我和耿占河與在瑪柴拉塔工作多年的孫旭義，在當地意大利朋友的大力支持下，在這個古老而又充滿宗教與文化魅力的小城成立了「利瑪竇研究中心」（Li Madou Study Centre），創辦《天主教思想與文化》期刊事宜也即刻提上了研究中心工作的議程。

2010年7月我在香港遇到了「原道交流學會」（Yuan Dao Study Society）的主任蔡惠民神父，我們談到了兩個研究機構在未來的合作，以及共同出版《天主教思想與文化》等事宜。當時蔡神父也正在考慮進一步擴展「原道交流學會」與內地的文化交流事業，我們一拍即合；於是在蔡惠民神父與「原道交流學會」

的大力支持下，《天主教思想與文化》作為一個學術交流平台正式踏上了香港這片溝通兩岸與中西、具有樞紐地位的土地上，並得以順利刊行。

歷經春秋十載，在教內外各界學者、專家與朋友的支持下，意大利「利瑪竇研究中心」與香港「原道交流學會」合作，已經出版了將近六十本譯作和專著；《天主教思想與文化》也已經出版了十期。面對這些來之不易的成果，「利瑪竇研究中心」心存感激，感謝蔡惠民神父與「原道交流學會」各位工作人員的大力支持，感謝利瑪竇故鄉的所有意大利朋友們的熱情幫助；自創刊之始，湖北大學康志傑教授就給予了大力支持，幫助約稿並多次與蔡惠民神父一起擔任主編工作，為《期刊》的未來發展盡心竭力，並提出許多寶貴建議；《期刊》能夠持續至今，康老師功不可沒。最後，作為《天主教思想與文化》的主編，僅代表《期刊》編輯組在此一併感謝為《期刊》勞心費神的學術委員和編輯委員們、為《期刊》精心撰稿的各位教內外學者同仁，為《期刊》的英文部分校訂編輯的熱心人士，以及始終如一地擔任《期刊》的排版與設計工作的鍾小姐。

二、不忘初心：福傳與信仰本地化

《天主教思想與文化》風雨十載，其多元的內容、多樣的主題、不同風格的版面設計在不斷地變換，唯一不變的是創刊的初心與對未來目標的執著，即福傳事業的不斷拓展與基督信仰本地化的不斷深化。

福傳與「信仰本地化」是基督宗教的一個古老而彌新的課題、使命與責任。為了更加深入而全面地展開「信仰本地化」這一神聖的工作與使命，並以更恰當的方式將其落實在今日中國基督徒的信仰生活與神學思考中，我們應該將啓示與信仰視為一種

貫穿在整個人類歷史中的相互呼應的救恩行動。就此而言，「信仰本地化」不僅是人的行動，而更是天主的救恩行動；是貫穿在天主整個救恩史中的已經開始，但卻尚未完成的事件。就這一神聖事件的性質而言，它既是個人的，也是社會的；既是歷史的，也是當下處境性的；既是生活的，也是思想與文化性的事件。

我們將不斷地在梵蒂岡第二次大公會議及其後的教會文獻所闡述的新啓示觀的基礎上，來反思漢語文化對於福音與福傳的意義，並將其視為一種對於漢語世界中的人不可或缺的「啓示場」，以尋求天主的自我啓示與奧秘在這片文化場域中的「敞開」。就實質而言，基督宗教團體與個人福傳的過程其實就是基督信仰「本地化」與「處境化」的過程，是藉著當地的文化資源、針對當地文化中的人，使福音在文化內扎根生長的「文化福傳」的過程。¹因此，如果我們在福傳的過程中疏忽了福傳事業的文化幅度，那麼無論是就深度與廣度而言，還是從個人與社會的層面來看，都將有礙於基督聖言以活生生的、有血有肉的方式在本地的人文社會處境中的「降生」與「成長」。「文化福傳」的重要性由此可見！

文化福傳的最終目標是使那造福於全人類的、超越於一切文化之上的基督救恩在每一個人身上得以實現。但是從福傳的過程來看，它的直接目標是最終能夠培養一種「福傳的文化」，即一種自身即具有福傳能力的文化；一種流淌在個人與社會的血脈中，自發地散發著仁愛的感染力，並進而使社會的血脈「仁愛化」的文化。總之，文化福傳就是藉著基督愛的福音啓示，而培養出一種仁愛、誠信、和諧的文化；而這種文化其實就是一種不

1 參閱靖保路，〈文化福傳與本地化：機遇或挑戰〉，載於《鼎》180期（2017年），頁6-19。

斷地在傳遞著愛的正能量的文化，一種自身即具有福傳實效的「福傳的文化」。

事實上，自梵二大公會議以來，天主教會對福音與信仰本地化的意識就愈加清晰，愈趨強烈。在這一背景中，自上世紀60年代以來，在漢語世界中的港臺天主教團體中興起了一場影響至今的「信仰本地化」福傳運動（當然在更廣的意義上，這一福音與信仰本地化的工作自景教以來的傳教士們就已經開始，斷斷續續至今已近1300年之久）。這次運動的視野主要集中在對漢語傳統文化精神的反思層面上，以尋求天主與這個古老民族之間的交往與愛的關係在文化的層面上所留下的標記或痕跡，並在此基礎上探討信仰與傳統漢語文化之間對話的可能性。今天，推動這一天主教思想與福傳運動的責任與使命應該由漢語文化中的年青一代的天主教知識分子——文化福傳者來擔當，從更加深廣的視域中，將這一集文化—宗教—福傳於一身的基督徒偉大使命推向更深處。

三、今日基督徒知識分子的文化使命

在基督信仰本地化的視野中，需要特別關注的除了傳統文化及其精神的視域，還有基督信仰在時代語境中的處境化問題。基督徒生活在具體的人文社會中，需要不斷地對瞬息萬變的處境以基督信仰與福音精神做出及時而又恰當的回應，以擔當基督所託付給門徒們「往訓萬民」的偉大職責與使命。

今日的中國社會，無論從經濟還是科技的層面，都取得了前所未有的、全面而巨大的進步。但是在中國傳統文化精神的健康復興與適應現代經濟與科技發展之格局的中國新文化的塑造上，尚未能取得如經濟和科技般的成功與輝煌。中國社會整體之全面

而持久的進步需要調動中國廣大知識分子群體的積極的文化創新意識和對社會與國家的擔當精神與責任感。在中國的傳統文化中，知識分子對國家與社會的重要性顯而易見，傳統的禮儀道德之內在意識的培養、人心教化之責任與對國家與民族之歸屬感與責任感之培育，都是由知識分子來承擔的。整體而言，知識分子承擔著國家之命運、文化之精神的傳承與創新。自1978年改革開放以來，中國在經濟與科技發展中所取得的巨大成就，離不開知識分子對開放政策的積極參與；他們從各個層面迅速而明智地吸納西方的文化精神，傳遞西方先進的文化資源，推陳出新以使其適合中國的具體國情，並積極地協助政府制定出明智的決策與指導性方針。²中國的「市場經濟」之決策、「具有中國特色的社會主義」中的「中國特色」、大學與研究機構中大量西方宗教、文學與神哲學作品的翻譯與出版、大學中所興起的「基督熱」都是明顯的例證。事實上，所有這一切都為中國的政治、經濟、文化氛圍帶來了無比的生機與活力，在國際上徹底地改變了中國與中國人的整體面貌與國際形象。在這一系列的社會變革中，中國基督徒（包括港澳臺的基督徒知識分子與「文化基督徒」）也積極地參與了中國社會的建設活動，其所起到的積極作用有目共睹，比如：各地新建的基督教堂林立、國內外基督徒團體對中國基督宗教研究者的支持與合作、在漢語範圍內對基督宗教文學與神哲學作品的翻譯與編校工作的參與與合作、社會慈善工作的積極參與、中梵關係的積極推動，等等，這些都不僅改變了中國教會與中國基督徒自身的面貌，也在國際上間接地改變了中國與中華民族的面貌，且在「中國與現代世界接軌」的過程中起到了非常積極的作用。這些都是國民經濟建設與科技發展中的「東風」與「春雨」，是國家軟實力中所不可或缺的一部分。

2 參閱陳方正，〈爲了中國的文化建設——三十年回顧與展望〉，《二十一世紀》181期（2020年10月），頁7。

我們知道，經濟與科技的發展為國民之生計至關重要，但卻並非是一個國家與民族面貌之全部；而且持續強勁的發展需要發揮國家與整個民族，尤其是知識分子的更多的智慧與更積極的參與；此外，國際形勢瞬息萬變，中國的巨大發展必然會撬動國際的格局，觸碰到其他西方國家的利益。那麼，如何在國家內部獲得持續的成功？如何在國際上突破圍堵的僵局？調動中國宗教團體與宗教知識分子的積極性，使他們更好地生活出自己本有的普世性情懷，讓他們擁有足夠的空間以展現自己的創造力，發揮自己的正能量，生活出他們那具有普世性的、源自於宗教「天性」的無疆大愛與無私奉獻，是在「改革開放」的進程中，在「摸著石頭過河」的幾十年的歷史經驗中所證明的行之有效的道路。這是宗教團體和宗教文化所「本有」的社會性與文化性特色與「功能」。當然，這取決於政府對知識分子和宗教團體之間彼此的信任；如何達到這一信任的關係，需要政府與基督徒知識分子偉大智慧的進一步發揮。

四、回應社會的需要是基督徒的「聖召」

教宗方濟各自2013年當選教宗以來，就極力呼籲教會與基督徒應該敞開大門，走進社會，進入人群，去擁抱世界和世界上所有有需要的人。實際上，這是基督福音之聖言——「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷16:15）——在歷史中的又一次迴響。對於弱小的中國基督徒團體而言，教宗的呼籲是一種鼓勵，一種鞭策，讓我們不要忘記自領受洗禮那一刻起就已經承諾並擔當起來的這份神聖使命。所以，中國基督徒必須進入中國社會中去展開福傳的工作，瞭解中國人文社會的現狀與走向，積極地對中國文化與社會的需要做出回應，為建設一個仁愛的文化與社會的未來理想做出貢獻。

其實，自清末民初以來，中國知識分子對中國傳統文化的危機意識就愈來愈強。在救亡圖存的歷史背景下，中國知識分子在接納「樹理性，反傳統」的西方啓蒙傳統時，未能對中國的傳統文化進行深入的反思和批判性改造與創新，反而是全盤的否定；連原本作為中國傳統文化之特色的倫理道德思想也一併作為「傳統」而被清洗。另外，近代以來以西方啓蒙思想為主的西學東進，尤其是對西方的科學與技術理性的全盤接納，也對中國的傳統文化造成了極大的衝擊。在後來的文革期間，傳統的文化及價值體系更以「破四舊」的方式而被徹底地清算。

顯而易見，當代的中國社會所面臨的文化傳統與價值危機比西方所面臨的問題更加嚴重。³ 這種危機已凸顯在中國社會生活的方方面面，成了人們當下的生存處境與日常的真實體驗。⁴ 那麼，在舊的文化系統與道德規範已經失去了應有的教化作用與約束力，或幾近崩潰，而新的思想與行為範式尚未確立的處境中，人們該如何來安身立命？近幾十年，中國政府對中國傳統文化之復興所做的努力，⁵ 以及中國知識分子深刻的文化危機意識⁶ 告訴我們，中國需要復興傳統文化及其精神，中國需要一種新的文化體系以適應中國社會的現代性處境。這種文化建設的工作既需要

3 西方現代性思想在反思傳統和反傳統的過程中，也遭到了西方強大的基督宗教傳統與文化的自發而強烈的抵抗，因此在某種意義上，西方的倫理道德傳統依然在影響著人們的日常生活，而並未有另一種新的道德體系取而代之；中國的情況則大為不同，自新文化運動以來，多次的文化批判運動則使中國傳統的倫理道德體系幾近崩潰而亟待重建。

4 靖保路，〈天主教的倫理道德基礎與中國的倫理道德建設〉，《神學年刊》35期（2014年），頁41-78；〈天主教的倫理道德基礎與中國的倫理道德建設〉，《天主教思想與文化》1輯（2012年），頁21-59。

5 龐珊珊，〈習近平外交思想與中華優秀傳統文化〉，《中國青年報》（2021年5月31日），第6版。

6 參閱賴品超，〈傳承與轉化，基督教神學與諸文化傳統〉（香港：基督教文藝出版社，2006），頁157；唐代興，〈生存與幸福——倫理構建的知識論原理〉（北京：中國社會科學出版社，2010），頁15；張祥龍，〈中國傳統文化的危機〉，《國學論壇文萃》2輯（2004年）。

對自身文化傳統的深刻反思與批判，也需要以開放的胸懷吸納新的文化與價值理念。就此，中國官方文件在不斷地強調復興中國傳統文化與「對外更加開放」的重要性⁷：「中華優秀傳統文化是中華民族的精神命脈」⁸；「繼承和發揚中華民族優秀傳統文化，堅持和弘揚中國精神，並不排斥學習借鑒世界優秀文化成果」⁹。在中國文化界中所出現的不斷升溫的「國學熱」也是中國知識分子對這一特殊的時代背景與人文社會處境的一種回應。

面對中國當下的這一特殊的時代和特殊的人文社會處境，基督宗教團體和基督徒知識分子，應該積極地參與到中國新文化建設與新的倫理道德體系之重建的行列中，並以自身獨特的生活、思想與理論經驗，為中國的未來願景奉獻自己的力量。

五、基督宗教的「中國化」與基督信仰的「本地化」

今日中國經濟與科技的發展，無論從其在國內所帶動的「硬體」建設上，還是從其所推動的國際影響力上，都已今非昔比。但是從「大國形象」所要求的「綜合實力」來看，似乎在中國尚未出現一種與這一發展所帶來的「硬實力」相對應的「軟實力」，以維持這種「硬實力」的持續、健康發展。無論是中國政府，還是中國的知識分子與有識之士都已經意識到了這一嚴重的不平衡狀態。

面對上述情形，人們除了在傳統文化的復興與傳統倫理道德的重建上所做的努力之外，也在民生與教育，政治制度與意識形

7 《人民日報》（2014年1月1日），第1版。

8 習近平，〈在文藝工作座談會上的講話〉，《人民日報》（2015年10月15日），第2版。

9 同上。

態等不同的領域中進行反思。從宗教領域來看，在中國政府與知識分子的推動下，今日中國的各大宗教正在掀起一場聲勢浩大的「中國化」運動，為能使中國的各大教宗也能成為「大國形象」與中國「軟實力」的一種彰顯。

一種宗教的「國家化」運動可以從不同的層面加以理解與闡釋，但整體而言，它和基督宗教界所推動的基督信仰「本地化」運動有不少重合之處。無論是從基督信仰的角度，還是自國家利益和社會長治久安的視野來看，這兩條路線的開放性合作都是有益而絲毫無害的。我們可以用比較簡化的方式，將前者視為一種政治—文化運動，將後者視為一種宗教信仰—文化運動。前者是由政府和知識分子所推動的，其目的與方法也是政治—文化性的，以求更好地發揮宗教自身所擁有的精神性、教化性、道德性、內在普遍性的正能量，對內提高國民之整體的精神素養，對外展現國家精神文明之國際形象；後者則是由基督宗教團體與基督徒知識分子與部分文化基督徒所推動的，其目的是宗教—文化性的，即為了使基督信仰深深地扎根於漢語文化的土壤中，流淌在中華民族的血脈中，滲透在每一個中國人的生活經驗中；其方法是以中國傳統文化中所蘊含的精神性資源——神聖啓示的原始性足跡——來闡釋基督信仰的真理，為使其更適合於漢語世界中人們的理解方式與生活方式。

事實上，基督宗教從來都不是一種「超然世外」的宗教。作為生活在這一時代背景中的基督教會，理應責無旁貸地對其中所凸顯出來的文化、思想與宗教運動與趨向，以真誠的心、無私的奉獻、純正的信仰和敞開的胸懷來回應這一政治與文化界的呼聲，力求以漢語文化中之豐厚資源為載體來展示基督信仰之博愛性、開放性、充滿希望與走向未來之精神的全貌。所以，中國政府與中國知識分子所推動的這場「中國化」運動對於基督宗教而

言既可能是一種機遇，也可能是一種挑戰：機遇，是因為如果基督徒擁有足夠的信仰深度與厚度，有足夠的智慧與能力去理解、闡釋和運用中國的文化資源，那麼它最終就能夠將自己超越的基督信仰落實在具體的文化語境中——「信仰本地化」——與具體的人文社會境遇中——「信仰處境化」；挑戰，是因為如果基督徒未能在此過程中以深厚的信仰生活把握信仰的真諦與文化的真意，那麼最終就會被淹沒在政治與文化的潮流中而失去自我之身分；如果基督徒連純正的信仰真意都把握不了，更遑論發揮信仰的精神性與社會性正能量，為社會文明之建設、為國民精神之塑造、民族未來之擔當了。

總之，就像中國的其他各大宗教一樣，基督宗教團體與基督徒個人也必須以自己獨特的方式活出自己的信仰，活出基督宗教之「入世性」與「出世性」幅度，才能不斷地走向信仰「本地化」與「處境化」的福傳目標，實現基督救世渡人的神聖使命。無論是從福傳的層面，還是從本地化神學思想之構建的層面，生活在今日中國的天主教團體與個人都必須對今日的人文社會處境進行深入思考，以把握這一作為基督徒福傳背景的時代之動向，俾能使基督信仰以切合實際的、活生生的方式「降生」並「扎根」於中國的人文社會語境與大眾生活中。只有在這樣的前提下，基督宗教團體與個人才能以「信仰本地化的方式」實現中國政府與中國知識分子所提出的「宗教中國化」的目標，即在基督宗教與信仰的範圍內展示中華民族歷史與文化底蘊之深厚、文化之繁榮與社會之穩定，彰顯中華民族「對外更加開放、更加具有親和力、充滿希望、充滿活力」的文明大國的形象。¹⁰

10 《人民日報》（2014年1月1日），第1版。



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
(下)

靖保路¹

1 意大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。

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.

In this paper, we will briefly discuss how *E'l*-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.

Keywords: Trinity, Bible, revelation, inculturation, interculturality, theology

在這篇文章的上半部分中，我們討論了天主是如何藉著亞巴郎和梅瑟等古聖先賢而向以色列人啟示自我的；祂藉著在各種不同性質的歷史事件中的親自介入而以有血有肉的方式「降生」——「本地化」在以色列人的思想、宗教與文化中。最後，祂的自我啟示又藉著希臘文化與羅馬帝國的擴張等不同的人文社會處境而「本地化」到了希臘的文化中，藉著對希臘哲學中的終極概念——「存在」（藉著七十賢士譯經等事件）的吸納，而以更深遠的方式影響了西方兩千多年的神學走向與生活實踐。

在這篇文章的下半部分中，我們將進一步地分析《舊約》中的雅威神如何在新約中藉著耶穌基督而進行自我啟示與通傳，以及希臘人的「存在」概念如何在「三位一體」的奧蹟中被吸納與升華；存在概念的這一「聖化」或「受洗」的事件為雅威的神聖啟示帶來了另一片「敞開域」——這是對受希臘文化影響的西方世界而言的；但同時，我們也必須指出，希臘文化所帶來的這種對天主啟示的「敞開」，對於希臘文化之外的其他民族與文化而言則可能是一種「遮蔽」。這對於正在中國文化語境中進行「基督信仰本地化」思考的基督徒來說，可能既是一種挑戰，也是一種機遇。下面，我們接著這篇文章的上部而直接從其第二部分開始討論。

一、《新約》中耶穌基督的天主

在簡單地分析了亞巴郎的天主、梅瑟的天主，以及以色列先知與智者的天主及其啟示之後，我們已經看到天主向以色列人自我啟示的漸進過程，以及在這一過程中，天主及其啟示的處境化與本地化的事實。現在我們來看，亞巴郎和梅瑟的天主是如何藉著耶穌基督、祂的宣講、祂的福音、祂的生活與存在、尤其是祂的死亡和復活事件，來向人類啟示自我的容貌，並使希伯來人的雅威一神論信仰得以在基督宗教的聖三模式中自我敞開。

1. 耶穌基督是天主

通過《福音》的記載，我們可以看到，耶穌同時代的人將祂視爲先知、老師和默西亞；²但是，耶穌基督通過自己的話語和行爲所展示的自我遠遠地超越了先知和老師的概念，甚至也遠非以色列人所期待的歷史與政治色彩的默西亞。其中最讓當時的人感到驚異的就是「耶穌的權威」。祂的話語具有權威，祂對天主話語和天主的法律的詮釋具有權威，祂甚至將自己放在和雅威同等的地位上：

你們一向聽過給古人說……我卻對你們說……³

祂的教訓，並具有權威；西滿伯多祿回答說：「你是默西亞，永生天主之子。」……人子是安息日的主。⁴

若翰看見耶穌走過，便注視著祂說：「看，天主的羔羊！」……西滿伯多祿的哥哥安德肋，就是聽了若翰的話，而跟隨了耶穌的那兩人中的一個，先去找到了自己的弟弟西滿，並向他說：「我們找到了默西亞。」——意即基督……納塔乃耳回答說：「辣彼！你是天主子，你是以色列的君王。」⁵

祂顯奇蹟、驅魔治病，甚至給予人只有雅威才能賜予的寬恕（赦罪）：「……爲叫你們知道，人子在地上有赦罪的權柄——就對癱子說：起來，拿起你的床，回家去吧！」⁶可以肯定地

2 谷1:15; 8:28-29; 瑪16:14; 21:10; 路7:16, 39; 24:19。

3 瑪5:17-48。

4 參閱谷1:22, 27; 瑪7:28-29; 路4:32, 36; 瑪16:13-16; 12:1-8。

5 若1:35-51。

6 瑪9:2-6; 26:28。

說，耶穌的言語和行爲絕非是出自瘋狂自大的心理，而是祂內在自我意識的一種表達和見證，甚至不惜爲此而犧牲。若望所記載的「在亞巴郎出現以前，我就有」（*egó eimi*）這句話，也清楚地告訴我們，耶穌對自己，以及自己與雅威之間關係的自我意識。同時，這句話也不禁會使人聯想到雅威對梅瑟的自我啟示：「我是自有者」，因爲兩者都使用了「存在」概念。

總之，無論是在逾越前的宣講中，還是在逾越後門徒們對耶穌的理解中，我們都可以看到耶穌對自己的默西亞權力和使命的意識，以及自己的言行與雅威的言行之間的一致性的意識。不僅同時代的人視耶穌爲默西亞——天主子，而且耶穌對自己的身分也有清晰的意識。⁷在這裡，「天主子」一詞所指的絕非廣義上受造的人與天主之間的關係，而是指「從上而來，從天主來看耶穌的事實，說明祂完全相似並擁有天主的條件。」⁸

2. 耶穌稱雅威為「父」

關於耶穌和雅威之間的關係，《瑪竇福音》所記載的耶穌的那段祈禱文具有深刻的啟示性意義，爲我們展示了在耶穌的自我意識中，祂和天主父之間的關係：

就在那時候，耶穌發言說：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因爲你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啟示給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣。我父將一切

7 關於耶穌的自我意識，參閱Anthony Giambrone, OP, "Scripture as scientia christi: three theses on Jesus' self-knowledge and the future course of New Testament Christology", in *Pro ecclesia* 25 (2016): 274-290; 另參閱黃克鏞，〈耶穌的自我意識與基督徒意識〉，《天主教思想與文化》7輯（2018年），頁65-86。

8 J. Mateos, and J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni* (Assisi: Cittadella, 1982), p. 876.

交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」⁹

另外，關於耶穌受洗和顯聖容的段落，也特別向我們啓示了耶穌與父的關係：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪3:17；谷1:11；路3:22）。「這是我的兒子，我所揀選的，你們要聽從祂！」（參閱路9:28-36）。

此外，在《馬爾谷福音》中，耶穌還爲我們留下了這一詞語的典型的阿拉美語表達形式——「阿爸」（*Abbà*）：「阿爸！父啊！一切爲你都可能：請給我免去這杯罷！」¹⁰「父—阿爸」強調了耶穌和雅威之間那種內在的、深度的、親密無間的關係。所有的這些聖經章節都向我們顯示了耶穌與雅威之間關係的經驗性內涵。

3. 父和子的聖神

在《舊約》中雅威所賜予先知們，並預許給默西亞，且要在末日傾注在所有人身上的「天主的神」，在耶穌給我們所帶來的有關天主的自我啓示中，是如何顯示自我的？在《新約》中多處記載了「天主的神」臨在於耶穌身上，尤其是在耶穌受洗的片段中，更清楚地彰顯出父藉著祂的神祝聖了耶穌基督。¹¹

如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了。（瑪12:28）

9 瑪11:25-27。

10 谷14:36。這一詞語也出现在了《羅馬書》8章15節，以及《迦拉達書》4章6節中。

11 瑪12:28；谷3:28-29；路4:16-20。

我實在告訴你們：世人的一切罪惡，連所說的任何褻瀆的話，都可得赦免；但誰若褻瀆了聖神，永遠不得赦免，而是永久罪惡的犯人。（谷3:28-29）

他遂展開書卷，找到了一處，上邊寫說：「上主的神臨於我身上，因為祂給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……」祂便開始對他們說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」（路4:16-20）

耶穌受洗後，立時從水裡上來，忽然天為祂開了。祂看見天主聖神有如鴿子降下，來到祂上面。（瑪3:16；參閱谷1:10；路3:22）

耶穌又對他們說：「願你們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。」說了這話，就向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神罷！……」（若20:21-22）

在這裡我們所看到的不僅是耶穌自己的天主子意識和默西亞意識，或者更直接地說，是耶穌基督自身的天主意識，¹²同時祂也清楚地意識到父藉著雅威之神在不斷陪伴祝聖祂及祂的一切行動。此外，我們還可以看到作為先知的若翰，以及逾越事件前後的默西亞團體對天主藉著耶穌基督所進行的自我啟示的意識與理解。

那麼，從上面所引用的《新舊約》章節中，我們可以看到天主藉著聖祖、先知、智者，並最終藉著耶穌基督所做的漸進的自我啟示，以及以色列團體與新約團體對這一啟示的意識和理解。

12 耶穌將自己視為神，與雅威等同的神，這在當時的猶太教的背景中，是一種絕對的忌諱與危險。但在這一點上，耶穌並沒有妥協，也因此祂被大司祭視為褻瀆雅威—天主者，並因此而被判刑。

我們看到耶穌視自己與雅威之間的關係為「父—子」關係；耶穌稱雅威所派遣傾注在祂身上祝聖祂為默西亞的雅威之神為「聖神」。但是，這三者之間的關係究竟如何？也即那將自己置於和雅威同等地位的耶穌基督與雅威之間的關係，究竟怎樣？祂所使用的啓示性的「父—子」關係究竟是怎樣的一種關係？那由父所派遣的雅威之神究竟與父和子又有何種深刻的內在關係？

這三者之間的關係儘管在《新舊約》中都有啓示，但就像雅威之名對於聖祖們和梅瑟一樣，仍是一種奧秘。這成了後來的教父與神學家們所探討的核心性教義，也成了希臘—羅馬文化中的基督徒對耶穌基督所帶來的天主啓示與信仰進行本地化探索的典範。

二、關於「父—子—神」的信仰宣告

耶穌基督的信仰啓示為宗徒們理解天主的本質和容貌敞開了一扇嶄新的大門。從《舊約》中的唯一真神—雅威信仰，到耶穌基督的明確清晰的父—子—聖神的聖三信仰，是雅威本身的無限奧秘在有限時空中的人類理性中的擴展與滲透。藉著耶穌基督的啓示性言語和行爲，尤其是祂的逾越奧蹟，宗徒教會在父—子—聖神的啓示中對唯一天主的絕對奧秘有了新的領悟。當時的教會團體對這奧秘的理解不僅是因著天主的神對人的理性的光照，而更是因著與子—耶穌基督活生生的相遇經驗所帶來的滲透在心靈中的超越理性的領悟。父—子—聖神的啓示是天主無限奧秘中的一道亮光，是天主奧秘對人理性的敞開，但同時它也為教會團體敞開了一片更廣更深的奧秘的深淵，也即天主本身的奧秘性顯得更為超越。

在宗徒教會中，父、子和聖神三者有別而又緊密相關的意識是逐步成熟起來的。比如在《瑪竇福音》中，當復活的基督派遣

門徒去普天下宣講福音，施行洗禮時說：「所以你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」（瑪28:19）。這實際上就像是在逾越事件的光照下，對耶穌在約旦河受洗的場景中父、子、聖神同時臨在的一種重新解讀。尤其是在《保祿書信》和若望的著作中可以看出，宗徒教會對天主自我啟示中的父、子和聖神有了更進一步的意識和理解。

1. 保祿神學中的父、子和聖神的意識

在《保祿書信》中，至少有一部分的編纂年代要早於對觀《福音》。在他的神學思想中，父、子和聖神三者之間有分別而又緊密相關的意識，漸漸成熟。在這裡，我們只列舉其中的幾處經文，便可略窺一斑：

神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職份雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。（格前12:4-6）

願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們衆人相偕。（格後13:13）

爲證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：「阿爸，父啊！」（迦4:6）

因爲是祂由黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在祂愛子的國內……祂是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因爲在天上和在地上的一切……都是在祂內受造的：一切都是藉著祂，並且是爲了祂而受造的。祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在。（哥1:13-17）

在這些段落中，我們不僅可以清楚地看到保祿對父、子和聖神的意識，而且也可以看到他將子和聖神放到了和父一天主一雅威同等的地位上。另外，在《哥羅森人書》中，我們還看到了保祿神學將耶穌基督視為萬物存在之始源這一希臘形上學和本體論的範疇。在《保祿書信》中，還有許多其他的例證：例如，通過存在的現象尋找萬物的根源與天主的智慧和的可能性、善一惡與靈一肉的對抗、法律與得救的關係、對耶穌基督為萬物之根源、目的因和動力因的本體論闡釋等等，都說明保祿神學對希臘哲學思想的吸納，並展示了保祿利用希臘思想與概念向希臘文化世界中的人傳播福音的思路。¹³這實際上是猶太一基督宗教信仰在希臘文化中的一種本地化的實踐與實現。

2. 在若望神學中的「三」和「一」

在理解與闡釋天主三位一體的啓示方面，若望的神學思想具有決定性的意義。他以希臘文化中人們所普遍使用的「邏各斯（*logos*）」概念來詮釋作為天主子的耶穌基督。一方面，邏各斯為理解基督信仰中父和子的關係拓展了一片新的領域，另一方面也使希臘文化中的邏各斯概念的內涵變得更為豐富與圓滿。在希臘文化中，邏各斯是世界存在與合一的原理，是「神」在宇宙中生活的臨在；而在若望的詮釋中，邏各斯是天主的「話語」、天主的智慧、天主的獨生子，是耶穌基督，是天主。很顯然，在逾越奧蹟的光照下，若望思想中的邏各斯超越了希臘人思想中宇宙論和形上學範疇的邏各斯的內涵，也超越了《舊約》中天主的智慧和話語的內涵。祂是位格性的存在，祂是自我啓示和行動的天主，祂就是天主本身。¹⁴

13 參閱羅7:7-17；格前2:6-8；哥1:13-17等等。

14 參閱若1:1-3。

但同時我們也應該注意到，邏各斯與父有別，因為祂是父的話語；父藉著祂向人類自我通傳，自我啟示。子一話語出自父，而又爲了父走向人類，並引領人類歸向父：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身爲天主的，祂給我們詳述了」。¹⁵祂起初就有，就與父同在。這就是在若望經驗中的父和子之間的區別和關聯。

此外，若望多次提及護慰者—聖神，祂是父的神，是由父所派遣的另一位：「當護慰者，就是我從父那裡要給你們派遣的，那發於父的真理之神來到時，祂必要爲我作證」（若15:26）。這裡的「天主的神」，比《舊約》中的天主的神具有更明顯的位格性特質。祂是爲給父的話語—邏各斯—子作證，並使子的話語在信徒心中內在化的那一位。¹⁶

因此，在若望的經驗中，父和子有別：父不是子，子也不是父；父和子之間是一種相互的關係：「凡父所有的一切都是我的」（若16:15）；「凡你賜給我的，都是由你而來的」（若17:17）。子自永恒就在父的懷中（若1:18），與父之間是一種愛的交流和共融的關係，因爲「天主是愛」（若一4:8, 16）。但同時，若望也強調了父和子是一體的存在：「我與父原是一體」（若10:30；參閱17:11, 21-22）。因此，父、子和聖神之間既完全有別，又有完美的一體性。

對於若望和宗徒教會而言，在天主同一本質中的父、子和聖神的啟示仍然是一個絕對超越的奧秘。用於天主本質之啟示的「父—子」概念也只是人類語言和概念的一種「類比性」的使用。既然是類比，就意味著不完全相同。因此奧蹟依然是奧蹟！

15 若1:18。

16 參閱若14:16, 26; 16:12-15。

宗徒教會也並未繼續沿著若望所提出的希臘文化中的邏各斯概念走的更遠。這些還要留給之後的教父們來完成。但是若望將父、子和聖神的奧秘關係落實在「愛」的實踐關係中來理解，也許就是最普遍、最完美的理解和闡釋了。後期的教父與教會的聖師們從哲學本體論的「存在」角度展開的思考與討論，應該是另一種理解天主之本質的嘗試，對於生活在希臘文化背景中的人來說，應該大有裨益，但對於其他文化中的人及其思想與生活方式而言，其啓示性的敞開幅度也許並不比遮蔽的幅度更大。

三、教父與後期神學家的「三位一體」教義

我們知道，耶穌基督對天主自身的啓示是很簡單的，就是「天主是父、子和聖神」。宗徒教會的理解也相對很簡單，即便是若望的「邏各斯」概念也更多地是一種概念的借用與基督徒式的發揮。因此，在「父、子和聖神」的聖三信仰成爲「三位一體」的教義之前，它首先是一種與生命及其意義密切相關的經驗，是個體的人和天主相遇的具體的、活生生的經驗。因此，它既是神學的問題，也是人學的問題。在亞巴郎的經驗、梅瑟的經驗和初期的基督徒經驗中，我們可以清楚地看到這一點。但是，當天主的自我啓示以動態的生活和思想模式，以初期教會中的基督徒爲活生生的「載體」，「走出猶太世界，而與希臘—羅馬世界接觸時，他們所遇到的第一個問題就是異質文化—希臘文化、羅馬文化等等—的問題及其所帶來的挑戰。就在那一刻，基督信仰如何在非猶太教的文化中落地生根的問題，就成了天主教會所始終面臨與思考的問題，也即信仰本地化的問題，直到今天。」¹⁷關於天主之內在本質的聖三信仰也是如此：一方面，福音的傳遞

17 靖保路，〈基督信仰本地化過程中的認識論幅度〉，《天主教思想與文化》，5輯（2016年），頁4。

者必需以希臘—羅馬人能夠理解與接納的方式來宣講天主啟示的真理，也即他們應該瞭解並使用希臘文化中的概念與表達方式，來宣講天主及其啟示；另一方面，爲了維護信仰的純潔性與完整性，他們必須以天主的啟示傳統爲準則，來反駁來自其他宗教和文化傳統的異端思想對正統基督信仰的侵擾。這就是教父和教會的神學家們所努力完成的文化福傳事業。

我們可以看到，在公元第二世紀時，關於天主聖三的錯誤思想就已經出現，比如：依勒內在救恩史的視野中，以《聖經》的啟示爲依據所反駁的諾斯底主義的錯誤思想。¹⁸這種錯誤主要在於，將來自不同文化源頭的神話、哲學和神學思想雜揉在一起，¹⁹來曲解天主的啟示。真正對聖三啟示信仰進行深入思考的應該是亞歷山大學派。²⁰他們致力於基督信仰與希臘文化的對話，致力於以嚴謹的哲學概念來正確地表達基督所啟示的奧蹟。我們知道，希臘文化傳統是一個龐大而又極具系統性的思想傳統，尤其是當時的新柏拉圖主義思想，它已經對神、太一、邏各斯、創造，以及諸神之間的關係等有了系統的理解與闡釋。那麼，基督徒應該如何在自己的信仰和希臘文化之間進行協調，實在是一件極其艱難的事情。這一學派中的佼佼者奧力振，已經提出了聖子「生」於聖父，並與聖父「同性同體」（*homoúsios*）的概念，儘管他在父—子同體和子「從屬」於父這兩種不能同時成立的理論之間始終搖擺不定。

18 參閱 *Demonstratio apostolica; Adversus Haereses*, IV。

19 參閱葛思帕·穆拉，〈以邏各斯來詮釋古典世界中的神話〉，《天主教思想與文化》，10輯（2021年）。

20 在初期教會時期，埃及的亞歷山大是希臘文化、猶太文化和基督宗教相互交流、對話與融合的中心。傑出的希伯來思想家斐洛（Filone L'Alessandrino），已經在這裡實現了猶太文化與希臘化文化的融合。從第二世紀末開始，基督信仰與希臘思想傳統之間的融合也在這裡展開。同時，那代表希臘文化之巔峰的希臘哲學傳統的承繼人、新柏拉圖主義的傑出代表普羅提諾（Plotino），也在這裡任教。

在三位一體教義的形成過程中起著決定性作用的神學家
中，我們首先應該提到的是戴都良。他是第一個使用了聖三
神學中這些關鍵字語的思想家，即「三位一體」（*Trinitas*）、
「位格」（*Persona*）和「本體或實體」（*Substantia*，即希臘
語 *ousia*）。他以「位格」來表達天主內的三：父、子、神之
間的明確區分；以「本體」來表達此三位在本質或本性上的相
同性或一體性（*Unitas*）。之後，大巴西略（*Basilius Magnus*）
則又創造性地直接使用希臘語的實體或本體（*ousia*）和個體
（*hypòstasis*，即個別的，與他者區分的實體）²¹來表達天主三
位一體的道理：「本體」表達天主唯一無限的實體，「個體」則表
達天主內的三：父、子、神之間的不可混淆的可區分性特點。²²

此後，進一步對聖三神學進行更深入、更全面反省的當是聖
奧思定。在他的名著《論聖三》（*De Trinitate*）中，這位偉大
的思想家總結了以前思想家的反省和貢獻，並進一步豐富和發展
了天主三位一體的教理，進而形成了天主教正統的三位一體教義
的雛形，啓發並影響著整個西方後來的聖三論思想體系，尤其是
中古世紀的神學：既影響了道明派的聖多瑪斯的神學體系，也影
響了方濟派的聖文德等神學家的神學體系。聖奧思定所最關切
的是如何能找到一個即能明確區分天主內的父、子、神之三，又
能避免三個天主的多神錯誤信仰。於是他想到了希臘文的「個
體」（*Hypòstasis*）和拉丁語的「位格」（*Persona*）概念。他總
結了戴爾都良和大巴西略等東西方教父們的反思成果，在「位格」的

21 *Hypòstasis* 在古典希臘語中也有拉丁語 *Substantia* 的意義，但它不是「共同」，
「普遍」意義上的實體（*Substantia*）或作為共相的實體，而是可與它者區分的單
個實體，正如在新柏拉圖主義的哲學和普羅丁（*Plotinus* 約公元前204–270）思想
中所使用的那樣，用它來指理性世界的三種主要的實存體：太一（*Unus*），理性
（*Intellectus*），靈魂（*Animus*）。大巴西略在這裡想借用此一概念來表達三位之間
相互區分的特點。

22 參見 *Basilio Magno, Lettera*, 214.

概念中完全融入了「個體」（*Hypòstasis*）的意義，而形成了自己的聖三神學及聖三位格神學思想的基本建構。在奧思定的神學思想中，位格意味著個體（*Individua*）或單體（*Singuli*）²³。以此一概念，他對一體天主內的父、子、神之三做了區分。

另一方面，除了把位格概念用於天主之外，奧思定也類比式的用它來指稱人：*singulis quisque homo... una persona est*（每一個單個的人……都是一個位格）²⁴。這樣在公元第四世紀時，「位格」概念就已經有了一個深刻而豐富的，且又完全不同於古希臘—拉丁世界的人學的意義：它不再指希臘傳統中的「面具」或角色，也不再指羅馬文明中的「公民身分」，而是指人或人本身，每一個單個的人。不過，在奧思定的著作中，「位格」一詞還沒有形成一個嚴格而完整的定義。這要留給後來的波艾修斯（*Severinus Boethius*）和聖多瑪斯來發展。

第一個從本體論角度給位格的概念以比較合適的定義的思想家應該是波艾修斯。按照他的觀點，*persona est rationalis naturae individua substantia*（位格是一理性的單個實體）²⁵。在波艾修斯的人格概念中，我們可以看到四個很關鍵的本體論的基本概念：理性（*ratio*）、性質或物性（*natura*）、個體（*individua*）、實體（*substantia*）。²⁶這裡我們可以看到，當位格的概念用於人身上（下文使用「人格」）時，波艾修斯吸收了亞里士多德的思想，使「理性」成爲這一概念中的一個關鍵字，因爲物性、單體

23 參見 S. Agostino, *De Trinitate*, VII, 6, II.

24 S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 7, II.

25 Boethius, *Contra Eutichen et Nestorium*, c.4.

26 波艾修斯在「位格」定義中所使用的 *substantia* 一詞在理論上所遇到的困難，在維克多的理查（Richard von St. Viktor）的疑問與批評中可以看出：此詞的使用易導致三神論。因此理查提出應用存在（*existentia*）一詞來代替 *substantia* 一詞。前者強調「來源」——從 *Ex*——之不同；後者強調天主三位的同一性體。

性、實體這三個概念也可以用於狗、石頭等其他物體，而理性這一概念，在亞氏的思想中是區分動物與人之關鍵點——種差——它不能被用於動物或比動物更低級的物體上。波艾修斯的概念在中古世紀的士林哲學與神學中成了一種基本的模式。而且，從概念的角度來看，聖多瑪斯也並未在波艾修斯的概念上增添甚麼。²⁷但通過他的詮釋，我們能夠更清楚地領會位格這一概念的豐富內涵。聖多瑪斯在人格與人性之間做了明確的區分，認為人格與人性的關係就像整體與部分：人格就是指單個的、具體的、獨一無二的人；而人性則僅是人格的部分，儘管它是最基本的、最本質的部分。²⁸所以，我們看到聖多瑪斯的詮釋豐富了位格一詞的內涵。很清楚，人格包括了人作為單體存在的整體性：物質的層面與精神的層面，用亞氏的形上學概念來說，它包括了質料的層面、形式的層面，自立體的層面和依附體的層面，或必然的與偶然的層面。從這個角度來看，人的位格既不同於人的本質，也不同於人性，它包括了人之所是與人之所有；而且，在時間的幅度上，人格也包含了個人的過去、現在與將來。

從以上的簡單分析我們可以看到，教父們為了回應文化福傳的需要，而展開了對「父、子和聖神」之間內在關係的思考，並因此而產生了「位格」與「性體」這兩個在基督宗教的教義史中至關重要的概念。這是後宗徒時代的教會對基督有關天主本身的「父、子和聖神」啓示，及宗徒們的清晰意識及生活經驗反思的結果，也即是天主的自我啓示在希臘—羅馬的文化語境中本地化和處境化的結果。

27 參見 S. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 23, 3; *Summa Contra gentiles*, IV, 35, i.

28 參見 S. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, 2, ad 2.

四、對「三位一體」教義再詮釋的可能性與必要性

那麼，我們應該如何看待這種本地化的必要性與結果呢？從這一本地化的進程中，我們看到了甚麼？首先，我們知道，從哲學詮釋學的角度來看，沒有概念就沒有理解。因此，如果想要讓希臘人或希臘文化接納與理解天主啟示的真理與信仰，那就必須用希臘文化中的概念來表達與詮釋信仰。但是我們知道，天主的啟示超越了所有的文化，也即任何的文化概念都不足以表達天主的啟示，即便是生活在猶太宗教與文化背景（我們可以稱其為接納天主啟示的原生態文化）中的耶穌基督在表達雅威所啟示的真理的過程中，所使用的「概念」也會讓猶太人感到「生硬」與晦澀。那麼，由一種文化資源所包裹與承載的天主啟示進入到另一種異質文化背景中時，其所可能遭遇的碰撞與挑戰將更加劇烈。在基督宗教信仰發展的歷史中，尤其是在前幾次的大公會議中教會神學家的爭論中，我們可以清楚地看到這種所謂的「本地化」和「處境化」的困難與殘酷性。²⁹

因此，基督教會一方面要在異質文化中堅持救恩史中一脈相承的天主啟示的正統性與完整性；另一方面，要勇於吸納本地文化中的建設性資源，以詮釋基督信仰的真理；當原有文化中的概念不足以表達啟示真理時，神學家們還要大膽地創造新的概念，為能更好地與超越的啟示進行銜接。這樣看來，信仰本地化還有另一個自然的結果，那就是豐富與提升本地文化的內涵。因為福音的到來必然會使文化的面貌煥然一新：更廣、更深、更豐富多彩、更人性化、更博愛，並更具包容性。

29 那些被定為異端份子或堅持錯誤思想者，有的只是神學思想與教義的持不同見解者，他們中很多人並不是主觀的叛教者。他們中許多人被流放，甚至為了自己的主張而失去了生命。

現在，《聖經》中有關父—子—神的原初的信仰宣告已經成了一種極具系統性的「三位一體」教義。儘管對於基督徒而言，這一教義是不可以有任何更改的信仰，但是對這一教義的重新闡釋或予以新的表達方式，對於神學家來說依然是開放的，即便是在教父的時代，神學家也對三位一體教義展開了多種形式的探討：比如，奧思定除了使用希臘哲學形而上學的「存在」和「實體」概念來詮釋三位一體的事實，也曾經使用過「愛的類比法」來探討聖三的奧秘，將天主三位比為：愛者、被愛者和愛本身；還有「精神類比法」，即以人本質的一體性和精神的三種官能——聖父（記憶）、聖言（理智）和聖愛之神（意志）——為出發點，來闡述三位一體的奧蹟。但是到最後聖奧思定依然要承認，他不知如何能以令人滿意的詞彙，來更好地表達父、子與聖神的同一性：

但是，若有人問這三者究竟是甚麼，我們應該承認，人類的語言極其貧乏。當然，我們可以回答說：「三個位格」。但與其說這是為了表明事實，不如說這是為了不保持沉默。³⁰

因此，自上世紀六十年代以來，對三位一體信仰的再思考就成了西方各基督宗教的一種神學特色。我們也可以將其視為，西方基督徒對《聖經》中的三一信仰進行「本地化」理解之後的一次針對信仰語境的變化，而出現的一次對三位一體神學的「處境化」思考的運動。

對於我們基督徒的個人經驗來說，三位一體教義不只是一種宗教遺產，需要我們不假思索與理解地全盤接受，而應該是一種活生生的信仰生活；它應該「降生」在我們的日常生活中，滲

30 參閱 *De Trinitate*, 5, 8, 10。

透在我們的思想、語言和行動中，流淌在我們的血脈中。一言以蔽之，它應該與我成爲一體。就像意大利神學家皮埃羅·柯達所言：

在此，天主的啟示是由救恩性對話的偉大參與者（亞巴郎、梅瑟、衆先知等等）促成的；同時，也是以一個民族的所有經驗爲媒介的。教會也是這樣：宗徒們向我們傳遞了他們自己對耶穌的經驗，之後又經由整個漫長的教會經驗史和反省而傳遞下來。³¹

因此，無論是對於整體的文化而言，還是對於個體的經驗而言，對三位一體教義和信仰的理解與詮釋，以及再理解與再詮釋，都是一種永不止息的進程。只有這樣，信仰才能真正地進入到每個時代中個人的日常經驗中，成爲活的信仰；才能真正地進入到文化中，並藉著文化流淌在一個民族的血脈中；才能成爲真正的本地化的信仰。就像德國神學家瓦爾特·卡斯培所言：

爲了保證耶穌基督持久的現實意義，我們必須用這個時代的思考方式和語言來表達祂那始終如一的訊息。我們應當對此懷有信心，懷有教父們在採用他們那個時代的思維方式來解釋耶穌基督的真理時所擁有的自由。我們站在他們的肩膀上，但是我們不能只是在那裡休息。我們的任務是，懷著勇氣和信心去做類似於他們已經完成的事業。³²

因此，對於今天的基督教會——無論是西方教會，還是中國教會——而言，對這一教義的再理解與再詮釋不僅是可能的，而

31 Piero Coda, *Dio Uno e Trino, Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani* (Milano: San Paolo, 1993), p. 12.

32 瓦爾特·卡斯培，《耶穌基督》的〈新版序言〉（香港：原道出版有限公司，2016），頁xviii。

且是必須的，為能使這一教義在當下的人文社會處境中具有現實的意義，進入到人們日常的活生生的信仰經驗中。

五、中國基督徒理解「三位一體」概念的困難與以中國文化資源進行闡釋的可能性

1. 跨文化理解的困難：對作為他者的西方哲學概念之理解的困難

基督宗教與信仰進入中國，其所涉及的不僅是本地化的問題，即為了使中國人能夠理解與接納基督信仰而必須以中國的文化資源來表達基督信仰之真理的問題，而且也涉及到跨文化理解的問題，即承載著基督信仰的西方文化與中國文化之間的對話、交流與碰撞的問題。在西方傳教士的中國傳教歷程中，我們可以清楚地看到這一點。當他們來到這個具有豐厚底蘊的東方異域文化世界時，他們首先必須找到一些能夠譯介自己信仰的「神」及與其相關的教義的概念，因為在中國是無法用「拉丁文」來展開福傳工作的。利瑪竇等傳教士以「天主」、「上帝」和「神」來翻譯和解釋基督宗教的 *Deus* 概念，也是他們文化福傳與探索的結果。就像希臘人的「宙斯神」（Zeus）不足以理解和詮釋希伯來人的雅威及其啓示，因此教父們需要豐富「宙斯」的概念，甚至使用希臘哲學中的終極概念「存在」來理解雅威；同樣，利瑪竇等人也需要對中文的「天主」、「上帝」和「神」的內涵加以改變和補充，以盡可能地接近基督信仰的「天主」概念。就此而言，雖然這幾個中文概念並不是利瑪竇的發明，但它們的定義與內涵卻是利瑪竇獨創。

關於天主或上帝名字的翻譯，儘管整體而言已為天主教會和基督新教所接受，但是關於譯名的爭論直到現在也未能完全結束。³³如果只是一個關於神的名字的本地化都如此困難，那麼關於天主本質——三位一體——的進一步討論就可想而知了。因為無論是其中的「位格」或人格概念，還是希臘文化意義上的「本體」或「性體」的概念，嚴格而言都不是中國文化中固有的概念。³⁴

在日常的用法中，中國人很少使用「位格」一詞，這是傳教士專門用來表達神的概念；人們經常使用的是「人格」一詞，其在中文的日常使用中往往被賦予了太多的道德含義，往往將其與人的「品格」相提並論。在這種意義上，我們會講「人格高尚」或「人格卑鄙」，甚至「沒有人格」。在心理學中，人們會將人格與人的性格混為一談，講「人格心理學」、「人格測驗」等等；在教育學中，我們還會談「人格的形成和發展」；在社會學和政治學的意義上，人格的意義上就像「國格」一樣，用來指人或國家的尊嚴與品格等等。事實上，所有這些用法都遠離了人格一詞的最原初的本體論的、神學的意義。人們已經忘記或者根本就不知道這個詞語最初是專門為了天主而創造出來的，之後才引申使用在人身上；再後來才延伸到道德論、心理學、教育學和社會學等等層面上。另外，我們也知道「位」在中文中也是一個量詞。對於大多數基督徒而言，也許「三位一體」中的「位」只是

33 從十九到二十世紀期間，新教的傳教士經過多次的討論（刊登在報章雜誌上面的許許多多的文章與專著，以及大大小小的有關翻譯問題的討論會），甚至在1843年成立了專門的「《聖經》翻譯委員會」，以解決有關「神」與「上帝」之翻譯的問題。但最終也未能解決這一「譯名之爭」的問題。時至今日，在基督宗教的不同教派中依然有不同的翻譯版本，甚至在同一教派中也有不同版本的存在。當然，除了*Deus*的翻譯，也有其他詞語的翻譯的問題，比如關於「洗禮」（*battesimo*）、「基督」、「聖神」等等。

34 參閱王路，〈「是」、「所是」、「是其所是」、「所是者」——關於亞里斯多德《形而上學》中幾個術語的翻譯〉，《哲學譯叢》2期（2000年）。

一個量詞而已：意味著父、子和聖神這三「位一個」是一體而同一的天主。因此，西方教父們用了幾個世紀的時間進行摸索、探討、創造的「位格」概念，對於中國基督徒而言並無太大的實際意義。

如上所言，「三位一體」中的「體」字，是自希臘文中與「存在」相關的 *ousia* 一詞。儘管中國文化中的「體」、「實體」、「本體」或「性體」概念和希臘文中 *ousia* 概念有很大的差異，但與「位格」概念相比，我們還是可以對其領悟的更多一些。儘管我們可能不會像西方人那樣將「體」理解為存在（being）、實體（substance）、本質（essence）、本性（nature），即「一體」就是「同性同體」或「同一性體」或「同一本質」，但至少我們知道「一體」即是「一個」，三位是「同一個天主」。在這一方面，孟子的「心性論」和儒家傳統的「天人合一」的思想都能對我們對「一體」或「性體」的理解有一定的幫助。但是如果我們要進一步地從希臘哲學本體論和形上學的角度去講解天主的本質與自我啓示的實質內涵，去理解西方文化背景中的「三位一體」，那我們就必須進入到西方文化的傳統中來探索。這對於中國普通基督徒而言非常困難，甚至幾無可能。就此而言，在西方兩千年來的神學傳統中對天主之本質——父、子和聖神——啓示的理解與詮釋，對於中國基督徒來說，有太大的理解上的困難。因為這種從存在和實體的角度對天主的性體展開的討論，很難與中國基督徒的日常生活經驗相關聯。在很多的情況下，它只是一個在思想、精神和信仰上強加給自己的神學概念而已，而與真實具體的個人信仰經驗無關。就像卡爾·拉內（K. Rahner）曾經說過的：

儘管他們（基督徒）已經正確地宣認了聖三信仰，但在他們的宗教生活實踐中，也幾乎只是「單一神論者」。

我們可以大膽地肯定，如果我們必須將三位一體的教義視為虛假學說而將其廢除，那麼在這一事件之後，大部分的宗教文學可能幾乎仍然保持不變……人們可能會有一種推測：萬一沒有三位一體這一事實，那麼對於基督徒思想和心靈中的教理（不同於書本中的教理）而言，降生奧蹟所表達的內容，似乎也不應該有任何的改變。³⁵

如果對於西方的基督徒來說尚且如此，那麼對於中國基督徒而言，其理解的困難就可想而知。如果三位一體教義對於我們只是一個抽象的概念，而不能內在化於人的理智和意志內，又如何能進入到我們的日常生活中，成為我們日常的信仰經驗呢？這種對天主自我啟示之理解與詮釋上的困難，不僅來自啟示之奧秘的超文化性，而且也來自於對這一奧秘之理解中的跨文化性詮釋的問題，即承載啟示資訊的西方文化與承接這一「啟示—文化」的中國文化之間的碰撞與融合的問題。

2. 以中國文化資源進行闡釋的可能性

基於三位一體教義在基督徒的世界中所面臨的這一略顯尷尬的處境，意大利神學家皮埃羅·柯達所提出的對聖三神學的展望，對我們中國的基督徒或許也是一種啟發與鼓勵：

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。

35 K. Rahner, "Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", in *Mysterium Salutis*, 3 (Brescia: Queriniana, 1969), p. 404.

面對以上的情形，在神學反思的領域中，中國基督徒既有自己的先天劣勢，也有自己的先天優勢：1) 先天劣勢，是因為面對西方教會的三位一體教義，以及承載著這一教義的西方文化，中國基督徒所生活其中的中國文化屬於異質文化，因此以「他者」的身分來理解與闡釋這一「土生土長」在西方傳統中的教義時，會比西方人更加困難，因為我們不具備德國哲學家伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）的詮釋學循環中所謂的「前識」或「前理解」（*Vorsicht*）這一必要的理解條件；2) 先天優勢，是因為中國文化既是基督信仰的「他者」，也是西方文化的「他者」。面對基督信仰，中國基督徒尚未形成自己的「信仰傳統」；而「傳統」對於基督徒而言，就是他們理解與詮釋基督信仰的「前識」。按照海德格的詮釋學理論，傳統在揭示真理的同時，也遮蔽了真理，也即這種「前識」在幫助我們理解的同時，也可能成為我們產生新理解或進行再詮釋時的障礙。換句話說，中國基督徒面對基督所帶來的天主自我啓示的訊息，就像初期的教父們一樣擁有認知方面的自由，而沒有太多傳統的固有的表達方式與認知模式上的束縛，就像德國神學家卡斯培所言，我們可以「懷有教父們在採用他們那個時代的思維方式來解釋耶穌基督的真理時，所擁有的自由」³⁶，利用中國文化的資源對基督的啓示展開理解和詮釋。這就是自上世紀中葉以來，教會的前輩們所展開的基督信仰本地化的工作與歷程。

基督啓示在中國的本地化進程，可謂幾經挫折，歷經唐朝景教的傳教士至元朝的天主教方濟會傳教士，到了明朝後期的天主教傳教士才展開了真正意義上的宗教與文化，以及文化與文化之間的深入對話。這一起初由傳教士們的福傳策略所主導的「耶儒

36 瓦爾特·卡斯培，《耶穌基督》的〈新版序言〉（香港：原道出版有限公司，2016），頁xviii。

對話」，似乎取得了不少的成果，「天主教在中國的發展似乎大有前途，信仰本土化的工作也大有深入擴展之勢。但自康熙年間的禮儀之爭，讓一切陷入僵局」。³⁷在上世紀20年代，由剛恒毅在上海召開的第一屆全國教務會議，可以被視為信仰本地化的又一次嘗試。但抗日戰爭、內戰及之後社會政治環境的變遷，又將一切化為烏有。從上世紀50、60年代以來，以張春申、羅光、房志榮、谷寒松等為代表的老一輩天主教神哲學家們又開始了教會信仰本位化的嘗試與探討。

在當代教會人士所做的努力中，首先有田良所提倡的「孝的神學」，但未引起很多的共鳴；之後有谷寒松神父的道神學，提出以中國文化中道的哲學體系及資源來理解天主教之基本真理的神學；此外，谷神父還針對中國文化中對人文精神的重視，提出「以基督為中心的人學」建設以突破昔日以士大夫為中心的價值體系並輔助中國本土化神學的建立；其後他又針對今日中國經濟的發展而提出「進步神學或發展神學」的提議。還有張春申神父等所倡導的利用中國文化中的修身養性理論及實踐來發展「中國靈修學」的主張等等，都頗有新意及可思、可行性，但這一切都还有待後人來展開討論、來做進一步的思考。³⁸

在當下漢語語境中的天主教教會中，香港聖神修院神哲學院的鄭麗娟教授所提出的「氣—聖神論」，以中國傳統文化所醞釀出的「氣」的思想來重新認識基督——「在聖神內的基督論」——及其所帶來的救恩；來重新認識人——「在聖神內的人學」，都給我們帶來了許多的啟發和靈感。至少對於中國基督徒來說，這

37 靖保路，〈天主教與中國文化：再思天主教本地化神學〉，《天主教思想與文化》，1輯（2012年），頁22。

38 同上，頁35。

比使用「位格」、「存在」和「本體」的概念來詮釋聖神，讓人感覺更加親切入神，更能貼近日常的生活、精神和經驗：

在這樣天人的交感相通中，「位際關係」概念範疇似乎已無法述盡箇中滋味，因「位際」多少仍帶著主、客體的對立。而在氣的「感應」經驗中，彼此內在相互交融，可說已進入「超位際」主客相忘的境界！³⁹

此外，輔仁大學的林之鼎神父在其博士論文中，也曾嘗試探討了以中國道家傳統中的道、陰—陽和有一無來理解與詮釋天主三位一體教義。其中也特別強調了從「關係」的角度來理解三位一體的重要性。林神父的整個論述是在中西方文化對話的角度展開的，帶有濃厚的形上學與本體論的意味，也別有一番新意。⁴⁰

最後，我們應該強調，「三位一體是一個不能被客觀化還原或處理的事實，我們無法對其進行客觀性的證明或證實，而只能憑藉主觀的介入或認同來理解。」⁴¹這「主觀的介入和認同」正是基督徒信仰本地化的工作。對於中國基督徒而言，以中國的文化資源和中國基督徒的信仰經驗來重新理解和詮釋希臘—羅馬文化背景中形成的三位一體教義，是中國基督徒責無旁貸的重任。不然我們的聖三信仰就只能處於一種「背誦概念」或抽象理解的層面，而無法滲透到我們日常生活與文化血脈中。因為只有本地化的三位一體教義，才可能成爲一種鮮活的、動態的、流淌在中國基督徒血脈中、滲透到基督徒日常生活中的信仰。就此而言，天主的救恩史就是天主向人類自我啓示的歷史，是天主的啓示在

39 鄭麗娟，〈從聖神的靈感再思神學本地化的創作〉，《天主教思想與文化》，3輯（2014年），頁3-29。

40 參閱林之鼎，《「終極實在」之自我攬鏡與對話——由基督徒的角度——觀「三位一體之神」與「有無相生之道」》，意大利宗座上智大學（Università Sophia）博士論文。

41 瓦爾特·卡斯塔，〈耶穌基督〉（香港：原道出版有限公司，2016），頁198-199。

個人的經驗和民族文化中被回應，被接納，被理解，被生活的歷史。對天主啓示的回應，不僅是每一個人的使命，也是每一種文化的使命，正如我們在亞巴郎和梅瑟的經驗中，在宗徒們、教父們和歷代基督徒的生活中所看到的那樣。對於中國基督徒而言，這一「回應」是一個不斷展開的、漫長的、動態的福傳進程，是信仰本地化的進程。中國基督徒的「回應」才剛剛開始，任重而道遠！



聖奧思定時間理論簡述 ——兼談智力使徒工作的挑戰與回應

張子男¹

1 張子男：現為天主教魯汶大學（KU Leuven）神學系博士生，主要研究領域為奧思定神學及相關歷史研究，目前聚焦於《懺悔錄》及奧思定早期作品中的時間理論。

Abstract: The theory of time in St. Augustine's *Confessions* is regarded as one of his important philosophical works, which has a profound influence on several aspects, such as theology, philosophy and literature. Therefore, this theory has also gained certain attention in the academic community of China. But with outdated interpretations and understandings, the Chinese scholars always deliver misleading interpretations of Augustine's work. This article will first give a brief introduction of the research history and development of Augustine's time theory. On this basis, I will present the historical background of Augustine's reflections on time. Through the interpretation of this text, this paper will further discuss the theological and philosophical understandings of the time theory in Augustine's *Confessions*. Finally, from my own research experience, I will highlight some challenges concerning intellectual apostolic works in the Chinese-speaking area and will propose some possible responses.

Keywords: Augustine, Time, Confessions, Intellectual Apostolic Work

摘要：聖奧思定《懺悔錄》中的時間理論被視為是他最具哲學深度的工作之一，對神學、哲學、文學等諸多領域都產生了深遠的影響。因此，這一理論在中國大陸也受到學界一定的重視。然而，國內常見的詮釋和理解落後於西方學界，並長期傳遞偏離其本意的解讀。本文首先介紹西方學界對於這一問題的研究歷史和進展。在此基礎上，筆者展示了奧思定時間思想的歷史背景。通過對文本的詮釋，本文進一步討論了對奧思定《懺悔錄》時間學說的神哲學理解。最後，作者從自身的研究經歷出發，提出了一些有關華語地區智力使徒工作的挑戰及回應。

關鍵詞：奧思定，時間，懺悔錄，智力使徒工作

前言

聖奧思定（St. Augustine of Hippo）是天主教會歷史上影響最深遠的聖師之一，也是少數在西方世界和華語學界都得到廣泛重視的思想家。他的著作在中世紀廣為流傳，並在二十世紀再度煥發出生命活力。一眾在當代大陸知識分子中格外具備影響力的思想家，如海德格、維特根斯坦、阿倫特等都深受奧思定的啓發和滋養。然而，在大陸的特殊語境下，奧思定的思想和文本經常受到誤讀。通過聚焦於奧思定的時間理論，本文在展現筆者相關研究的同時，也對中國大陸智力使徒工作的現狀進行了反思。

一、哲學視野中的奧思定時間理論

奧思定對於時間的思考，隨著他的《懺悔錄》一起在中世紀遍及歐洲大地。彼時他雖被眾多神職人員奉為靈修的導師和偉大的教父，但他的時間觀卻引發了一系列的困惑。尤吉皮烏斯（Eugippius）編纂了最早的奧思定作品選集之一。²在論及奧思定對時間的探討時，他選擇了第十一卷中從11.23.29到結尾的段落，並賦標題如下：

De tempore, quod cum homo metiri uideatur, non tamen potest comprehendere quid sit tempus.（論時間——看上去在被人們測量，卻並不能被理解其本質）

尤吉皮烏斯在總結中認為，奧思定的討論並沒有最終給出對時間的定義。這說明即使對於與奧思定相隔不遠的古代晚期學者來說，他對於時間的思考也並非一目了然。奧思定並非一位當代

2 Aurelius Augustinus, *Eugippii Excerpta Ex Operibus S. Augustini*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 9/1, edited by Pius Knöll (Wien: Gerold, 1885).

學院派哲學家。他的思想活躍多變，不斷發展，並常常結合語境給出不同的表述。對於時間這一主題的探索，散存在他人生各時期的著作之中。儘管《懺悔錄》第十一卷由於其對時間的哲學反思，得到了學者的特別關注；但倘若脫離語境，忽視奧思定自身的思想發展脈絡而鑽研文本，不啻於盲人摸象。在中世紀時，奧思定的時間理論被簡單地理解成一種主觀的精神時間：時間與物理世界無關，僅僅存在於人類靈魂之中。例如，十三世紀的一位思想家基爾沃比（Robertus Kilwardby）樞機，將奧思定的時間觀稱為形而上學的時間觀，並將其同亞里士多德的物理時間對立起來。³聖大亞爾伯（St. Albertus Magnus）就曾據此批判奧思定的時間觀，以為其忽略了靈魂之外的時間。⁴根特的亨利（Henry of Ghent）也持類似意見，並參與推動了1277年著名的巴黎大譴責。後世學者通常關注在譴責中受到攻擊的聖多瑪斯，但關於時間的命題同樣受到了譴責。⁵這種對於時間的理解通常被稱作主觀時間。而「奧思定支持主觀時間學說」這一理解，一直持續到二十世紀初。無論是好像吉爾松（Étienne Henry Gilson）這樣具有天主教背景的哲學史家，還是羅素這樣以反教會為己任的哲學家，都持有相近的觀點。⁶這一觀點的基石，是對奧思定在《懺悔錄》第十一卷討論的一個總結：

Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius

3 Robertus Kilwardby, *On Time and Imagination: De Tempore; De Spiritu Fantastico*, Auctores Britannici Medii Aevi 9, edited by P. Osmund Lewry (Oxford: Oxford University Press, 1987).

4 David van Dusenbury, "New light on Time in Augustine's Confessions", in *Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2015* (Leuven: Peeters, 2017), p. 530.

5 David van Dusenbury, *The Space of Time: A Sensualist Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII* (Leiden: Brill, 2014), pp. 320-323.

6 Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London: Taylor & Francis Routledge, 2009), pp. 187-188. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (London: Gollancz, 1961), pp. 189-196.

animi.⁷（根據以上種種，我認為時間不過是伸展，但是甚麼東西的伸展呢？我不知道。但如不是思想的伸展，則更奇怪了。）⁸

這些研究者通常將此提煉為時間是 *distentio animi*。然而，這一片語不僅從未直接出現在奧思定的討論中，也遠非奧思定討論的結論。自二十世紀中葉起，奧思定的時間理論進一步受到學者們的重視。通過對文本及其語境的研究，傳統詮釋的不足之處也一一呈現。首先，奧思定本人在《懺悔錄》裡就曾強調時間同受造之物的關聯。他明確地提出時間並不能脫離事物而存在：「我知道如果没有過去的事物，則没有過去的時間；没有來到的事物，也没有將來的時間，並且如果甚麼也不存在，則也没有現在的時間」⁹。另外，奧思定將他的時間討論明確置於對創世敘事的詮釋之中。時間倘若是一種純粹主觀的產物，與創世敘事便會有難以調和的衝突：人是在第六天被創造，但最遲在第四天時間便已出現。即便時間不限制在人類靈魂之內，這一主觀時間詮釋仍然會遭遇挑戰。羅斯（Donald Ross）指出，由於存在數量眾多的靈魂，這一詮釋將導致多重時間。¹⁰有鑒於此，研究者提出了多種不同的理解。

利科（Paul Ricœur）將靈魂（soul）和理智（mind）進行了區分，主張奧思定的時間同理智相關。¹¹喬丹（Robert Jordan）

7 Aurelius Augustinus, *Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 33, edited by Pius Knöll (Vindobonae: Tempsky, 1896). *Conf.* XI, xxvi, 33.

8 奧思定（Augustine）著，周士良譯，《懺悔錄》（*Confessions*）（北京：商務印書館，1963）。

9 *Conf.* XI, xiv, 17.

10 Donald L. Ross, "Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions", in *Augustinian Studies* 22 (1991): 191-205, p. 193.

11 Paul Ricœur, *Time and Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

將奧思定的時間討論一分爲二，認爲引發爭論的部分是在討論時間的測量而非其本質。¹²他還指出，奧思定在第十二卷和第十一卷討論的時間也是不同的概念。特斯克（Roland Teske）等人則力主奧思定的時間學說來源於新柏拉圖主義的論述，甚至只是對希臘文本的翻譯。¹³他們引入了新柏拉圖主義中世界靈魂的概念，將時間視爲世界靈魂的產物。這一觀點後來受語文學考證的質疑，¹⁴但仍是最具影響力的來源批判詮釋之一。另一種相似的觀點則將時間奠基於另一類靈體——天使之上。¹⁵此外，也有學者試圖在其他古代思想中尋求奧思定靈感的來源，如亞里士多德和伊壁鳩魯。¹⁶數位重量級學者則相信奧思定並未給出任何有關時間的定義，包括卡瓦蒂尼（John Cavadini）、歐戴利（Gerard O'Daly）、查德威克（Henry Chadwick）、Goulven Madec等。¹⁷總體而言，現當代研究者們大多從哲學的視角來討論奧思定的文本，既缺乏神學關懷，也鮮有歷史語境的視野。奧思定的神學理論並不獨立於其牧靈生活。相反，他是在同各種思想不斷地進行

12 Robert Jordan, "Time and Contingency in St. Augustine", in *The Review of Metaphysics* 8, no. 3 (1955): 394-417.

13 Roland J. Teske, "The World-Soul and Time in St. Augustine", in *Augustinian Studies* 14 (1983): 75-92.

14 Philippe Hoffmann, "Temps et éternité dans le livre XI des Confessions : Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul", in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 63, no. 1 (2017): 31-79.

15 John L. Morrison, "Augustine's Two Theories of Time", in *The New Scholasticism* 45, no. 4 (1971): 600-610; Katherin A. Rogers, "St. Augustine on Time and Eternity", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 70, no. 2 (1996): 207-223.

16 Jason W. Carter, "St. Augustine on Time, Time Numbers, and Enduring Objects", in *Vivarium* 49, no. 4 (2011): 301-323.

17 John C. Cavadini, "Time and ascent in Confessions XI" in *Augustine: Presbyter Factus Sum*, Collectanea Augustiniana 2 (New York: Lang, 1993), pp. 177-185. Gerard O'Daly, "Augustine on the measurement of time: some comparisons with Aristotelian and Stoic texts", in *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*, Variorum Collected Studies Series CS719 (Aldershot: Ashgate, 2001), p. 171. Aurelius Augustinus, *Confessions*, trans. by Henry Chadwick, The World's Classics (New York: Oxford University Press, 1992), p. 230. Goulven Madec, "Exercitatio animi", in *Augustinus-Lexikon*, vol. II, edited by Cornelius Mayer (Basel: Schwabe & Co, 1994), pp. 1182-1183.

對話，從而發展和完善自己的觀點。他的著作總是帶著強烈的神學關懷。換言之，一個歷史性的奧思定，一定首先是神學的奧思定，其次才是其他學科視角下的解讀。正是因為在相當程度上忽視了神學的視角，衆多學者不僅鮮有共識，甚至對一些基本的歷史問題缺乏回答：時間問題是在何時，哪部作品之中出現於奧思定研究視野中的？奧思定將其放在那些具體的語境下進行討論？作為希波主教，他出於甚麼動機在自己的神學中加入這一討論？如果不回答這些問題，相關研究便不能增加我們對奧思定及其思想的瞭解，而不過是堆砌詞藻和自說自話。如果這一重要問題淪為哲學的文字遊戲，將會是對教會豐富思想遺產的掠奪。因此，應當在類似的重要問題領域開展智力使徒工作，令神學研究可以同哲學研究分庭抗禮。而基於歷史學的方法論，則成爲一座幫助與當代中國的特殊學術語境進行對話的橋樑。

二、奧思定時間思想的歷史背景

奧思定的思想並非憑空產生，而是他在一系列經歷下的產物。在《懺悔錄》中，他詳細地敘述了自己在思想上的變化歷程。當奧思定被西塞羅（Cicero）的作品激起對智慧的熱愛時，他首先打開了《聖經》，但《聖經》樸實無華的文字並未能夠第一時間吸引他的目光。¹⁸深感失望的奧思定轉向了摩尼教，並追隨其學說長達數年之久。根據他自己的說法，他在這一時期廣泛地尋求各種學說來滿足自己對智慧的渴望。但摩尼教在他的宗教生活中的主導地位基本上形成了共識，因為文本已經證明了這一點：《懺悔錄》描述了奧思定如何拒絕占卜者的巫術。¹⁹查德威克指出這是因為摩尼教完全禁止在非洲傳統中流行的動物

18 *Conf.* III, v, 9.

19 *Conf.* IV, ii, 3.

祭祀。²⁰在奧思定領受鐸品後長期困擾他的摩尼教指控也表明他參與了宗教活動。同時，我們難以確定摩尼教在多大程度上影響了奧思定的精神生活。與他的其他作品不同，奧思定在《懺悔錄》中既沒有詳細反駁，也沒有介紹摩尼教教義。範·奧爾特（Johannes van Oort）主張奧思定對摩尼教有透徹的了解。²¹奧思定的晚期作品《論異端》（*De Haeresibus*）可以證實這一點，他在那裡總結了摩尼教的教義，並且相當公正地呈現給讀者們。²²那麼，摩尼教是否對他的時間學說產生了影響呢？

脫離文本進行推論是危險的，但我們不得不面對這一情況：奧思定在對摩尼教教義的介紹中沒有直接提到時間。但是，我們可以從他的引用中證實，他清楚地知道摩尼教的創世神話和宇宙觀。他最喜歡引用的例子之一是五元素之戰。²³這個故事同摩尼教的創世神話相關。在摩尼教中，光明和黑暗都作為永恆的實體存在。這種著名的二元論廣為人知，幾乎成為摩尼教的代名詞。但很少有人重視時間在摩尼教中的重要性。善與惡的衝突是在時間尺度上展開的，被分為三個階段。根據加德納（Iain Gardner）的說法，在第一階段，兩個永恆實體存在而互不相識，相互不干涉。在第二階段，也就是我們現在的時間，兩者混合在一起，體現在身體和靈魂的結合上。最終，光明會獲勝。²⁴這種敘事發生在本體論和宇宙論的背景下，但它也適用於人類的倫理和靈性。²⁵氣、光、風、水、火五種元素是原人在最初的創造中擬人

20 查德威克也遵循一個古老的解釋傳統，參閱 Goulven Madec, “Note - A.A., Ex Tua Castitate (Confessions IV, II, 3) _ Adolescens... Valde Castus (*Ibid.*, IV, III, 6)”, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 7, no. 3 (1961): 245-247.

21 Johannes Van Oort, *Mani and Augustine* (Boston: Brill, 2020), pp. 221-244.

22 Iain Gardner, and Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 187-191.

23 *Conf.* III, vi, 11.

24 Iain Gardner, and Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, pp. 11-21.

25 Michael Mendelson, “Manichaeism”, in *The History of Evil in Antiquity* (London: Routledge, 2019), pp. 81-86.

化而誕生的五明子。在與黑暗王國的戰鬥中，他們被俘虜。光明與黑暗的衝突創造了宇宙和人類。五種光明元素構成了人的靈魂，而困住它們的是我們的肉體。²⁶救援過程標誌著第二階段的開始，也就是當下。未來這個階段將結束，到了第三階段，黑暗將永遠無法再次入侵光明。在整個過程中，明尊始終不可侵犯，從未主動參與爭鬥。隨著明教傳入中國，這種世界觀被概括為「二宗三際論」。既然奧思定所敘述的在細節上與此非常相似，可以推斷他至少應該對這種世界觀有所了解。

那麼，奧思定能從這種時間觀中學到甚麼？首先，摩尼教的時間是由不同事件劃分的一種綿延。這個綿延不僅存在於我們現在的時代，也存在於創造之前和結束之後。因此，它獨立於創造而存在。光明和黑暗這兩個永恆的原則也存在於這個時間的綿延內。換句話說，我們找不到時間的開始或結束。這是一個具有不同階段的永恆時間。但對於與我們當下的宇宙誕生相關的第三階段來說，開始和結束都存在。其次，這三種時間雖然都存在，但它們具有不同的地位。摩尼教主要從倫理的角度構建這個秩序——現在的時間被置於善惡兩個領域之間。這種混合雖然無損於善本身，但卻是一種受污染的狀態。如此一來，現在的時間自然不如光明最終勝利後的未來時間，而且很可能也比過去更糟糕。使未來獲得優先地位的是救贖，其本質是人類靈魂從肉體中的解放。在這個方案中，救贖是時間性和歷史性的。如果我們將摩尼教的時間觀與《懺悔錄》中的時間討論進行對比，很容易發現它們在關注的維度上非常接近，但得出的結論卻大相逕庭。由於摩尼在創教過程中深受早期基督教各派別的影響，具有創造論、救贖論和末世論等關注點不足為奇。筆者認為，由於奧思定

26 Natale Joseph Torchia, *Creatio Ex Nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and beyond*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion 205 (New York: Lang, 1999), pp. 69-77.

在寫第十一卷時打算反駁摩尼教，他的時間理論很可能會回應這種摩尼教的時間觀。這個後來的回應涵蓋了摩尼教教義中的諸多論述，包括創造、救贖以及精神與肉體之間的關係。但奧思定更進一步。他使用了他素來喜愛的數學方法和聲學類比。同時，他還於第十一卷中著眼時間的本質，這正是摩尼教所缺乏的形而上學維度。

此外，奧思定還提及了他鑽研過的另外一種學說，那就是占星術。²⁷在他看來，占星學和摩尼教的倫理原則之間沒有明顯的衝突。與羅馬帝國經典的臚卜（*haruspex*）不同，奧思定時代的占星術士不需要動物祭祀，因而也就不違背摩尼教不殺生的戒律。占星學和摩尼教的世界觀在一定程度上也是相容的，因為摩尼教把太陽和月亮視為神聖的存在。很難確定占星術對他的思想產生了多大影響。早前有一篇文章試圖證明，占星術對奧思定的影響超過了摩尼教，甚至持續到他皈依之後。²⁸依筆者之見，這個結論是相當值得懷疑的。當奧思定在第七卷書中講述他對占星術的棄絕時，其語境是他對邪惡起源的探索。²⁹這一話題與摩尼教有關。他拒絕信從摩尼教的解釋，因此也不得不否認占星學的倫理理論，因為它聲稱人類的行為是由天體決定的。這並非按時間順序安排的敘事，而是對謬論的一次集中批駁。布魯寧（*Bernard Bruning*）撰寫的一篇更優秀的文章表明，奧思定事實上中斷了他對占星學的興趣，轉向了宇宙論。³⁰肯定奧思定對燦爛星空與和諧一統的嚮往的同時，布魯寧強調了占星術的膚淺迷信是如何促使奧思定離開它的。奧思定在十一卷中將涉及的天

27 *Conf.* IV, iii, 4.

28 Leo Charles Ferrari, "Augustine and Astrology", in *Laval Théologique Et Philosophique* 33, no. 3 (1977): 241-251.

29 *Conf.* VII, ii, 3.

30 Bernard Bruning, "De l'astrologie a la grâce", in *Augustiniana* 40-41, no.32 (1990): 575-643.

體運動不僅具有物理意義，也關係到天主、命運和人類之間的關係。

這種背景不可避免地涉及時間。人們通過天體的運動來週期性地劃分時間，這在《創世紀》中有清楚的記載。在第十一卷中，奧思定第一次研究的理論很可能與占星術有關。³¹布魯寧揭示了占星術的本質是用確定性代替未來的不確定性。他的重點是占星術和倫理學之間的關係，但筆者卻受到了他結論的啓發。一方面，占星學的用途確實主要是預測未來。另一方面，它還提供了對人類當下行爲的本體論和倫理學解釋。這是爲現在和過去所犯下的罪惡進行辯護。它將確定性充分引入時間，從而賦予人類一種僞知識來滿足智力慾望。這是理性的僭越，違反了天主對受造物的主權。因爲它並不恰當，所以不能真正滿足求真慾。在這種內在動力的驅使下，奧思定看穿了占星術並離開了它。但他仍然追求宇宙的內在統一，其中自然也包括時間。

即使在著作中多次批判占星術，奧思定仍然試圖用他的理智做出一些區分。科學革命之後，幾乎所有人都認爲天文學和占星術是兩個不同的學科。但這並非四世紀的情況——當時，這兩個概念並沒有分開。奧思定用來表達占星家的拉丁詞是 *mathematicus*，對應於現代詞 *mathematician* 數學家。他確實認識到作爲迷信的占星術與作爲自然科學的天文學之間的區別。換言之，奧思定在皈依之後祛除了占星術的迷信部分，但承認了其中自然知識的價值。相比今日之人，他的科學知識可能有限，但在方法論上做出選擇才是至關重要的。通過這種方式，占星術的時間範式被簡化爲對時間本質的物理解釋。對此，我們可以正確地說，奧思定的靈感來源不僅是占星學，還包括現代意義上的天文

31 *Conf. XI, xxiii, 29.*

學。具體在《懺悔錄》中，這種影響不在於他的結論，而在於他反駁占星術和通過理性構建自己的時間理論的方法。

至於華語學界所關注的哲學背景，自然也是無法迴避的話題。但值得強調的是，將奧思定同某個特定的思想家進行關聯的努力大多缺乏足夠堅實的文本支持。他在其他工作中引用過柏拉圖《蒂邁歐篇》的內容，但來源是西塞羅的翻譯，並且在《懺悔錄》的討論中缺乏直接引用。至於亞里士多德，一般認為奧思定僅對這位希臘哲學家有著有限的間接了解。³²他早年所閱讀的《十範疇》被認為是亞氏《範疇篇》的拉丁譯本，但《範疇篇》對時間的討論頗為簡短。唯一確定無疑的，是奧思定一直以來將哲學作為自己尋求真理的三條進路之一。在這一過程中發揮了最大作用的，是當時流行於意大利的新柏拉圖主義。

新柏拉圖主義這一名稱來自現代學者，他們想將這種自三世紀以來流行於羅馬帝國的思潮與柏拉圖自己的學說區分開來。但在當時，學派中人相信自己秉承著柏拉圖的正統學說。我們熟知的代表是普羅提諾（Plotinus）和波菲利（Porphyry）。儘管是普羅提諾創作了《九章集》，但我們和奧思定能看到的文本在多大程度上仍然忠實於他是值得商榷的，因為他的學生波菲利在編纂、安排和詮釋老師的作品方面發揮了首要作用。這位偉大的異教哲學家聲稱他們的學派長期以來一直反對基督教，但也有學者認為兩者的關係在公元四世紀變得模糊不清。在《懺悔錄》中，奧思定沒有為我們提供更多的資訊；但在日後的《天主之城》中，他通過對波菲利的批判證明自己熟稔其學說。³³儘管有此證

32 Christopher Stead, "Aristoteles", in *Augustinus-Lexikon*, edited by Cornelius Mayer (Basel: Schwabe & Co, 1994), pp. 445-448.

33 David C. DeMarco, *Augustine and Porphyry* (Boston: Brill, 2021), pp. 310-320.

據，我們仍無法斷定奧思定的時間學說一定受到了《九章集》特定篇章的影響。

但有些詮釋者要激進得多。阿爾法里克（Prosper Alfarc）認為奧思定皈依了新柏拉圖主義而不是基督教。他的觀點主要基於對奧思定早期作品的解讀。他的論點是，在早期的討論中，聖經文本很少被引用。他還表示，由於奧思定在早期作品中從未提到過他將要到來的洗禮，因此它並不像應有的那麼重要。³⁴依筆者之見，他的論點過於極端。他所論及的奧思定早期對話集風格同《懺悔錄》完全不同。循著柏拉圖的對話模式，我們不能將奧思定的這些對話中的描述視為百分百的歷史事實或現場直播。如上所述，有些人物和發言甚至可能具有寓意。阿爾法里克自己的反天主教經歷和他對歷史語境的忽視使我們沒有必要篤信他的觀點。但他的工作確實激發了許多重要的研究。後來，庫爾塞勒（Pierre Courcelle）認為，在奧思定的時代，沒有兩個截然不同的學派實體，而是存在一種新柏拉圖主義和基督教交融而成的團體。米蘭的許多基督徒都認同這種信念，包括盎博羅削（Ambrose）主教本人。³⁵沿著這一進路，學者們關心的不再是新柏拉圖主義是否對奧思定有影響，而是影響有多大。在對奧康奈爾的回應中，弗萊特倫（Frederick van Fleteren）指出，奧思定在《懺悔錄》第七卷的經歷具有相當多的基督教元素而非新柏拉圖式的，而他早年所閱讀的新柏拉圖主義著作也相當有限。³⁶在他所列舉的一系列有據可考的章節中，普羅提諾的《論永恒與時間》並不在其中。相關爭論一直持續到了今天。筆者個人對此

34 Prosper Alfarc, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin, 1: Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris: Nourry, 1918), p. 399.

35 Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Nouv. éd. Augm. Et Ill. ed. (Paris: De Boccard, 1968), pp. 93-138.

36 Frederick van Fleteren, "A Reply to Robert O'Connell", in *Augustinian Studies* 21 (1990): 127-137.

抱有謹慎的看法。新柏拉圖主義者並非奧思定在第十一卷中所要對話或批判的對象。在缺乏文本對應的基礎上，不應通過觀念上的相似性而武斷地將奧思定的時間理論上溯至新柏拉圖主義。奧思定的確廣泛涉獵了哲學思想，但真正推動他寫下眾多不朽名篇的，仍是他的神學關懷。

三、奧思定時間理論的神學意涵

如上文所述，聖奧思定關於時間的討論並非出於哲學關切。在《懺悔錄》中，時間首先是自傳部分的敘事線索，其次是人自身的根本處境。從第一卷起，時間中的人類就同天主的永恒構成了鮮明的對比。第十一卷則是時間討論的最高峰。那麼，奧思定本人是否對他所討論的對象有著明確的意識？他是在甚麼語境下展開討論的？本章將對這兩個問題進行回應。

在拉丁語中，不止用一個詞來指代時間。在《懺悔錄》第十一卷中，奧思定用來指代時間的詞是 *tempus*。據筆者統計，這個詞在整個《懺悔錄》中以不同的語格出現了270次，其中十一卷中提到了149次。它在第十二卷中被提及43次，在第十三卷中則是24次。如果我們計算從名詞形式派生的形容詞，這個詞出現的頻率就更高了。還有兩個詞的含義與時間有關：*aetas* 和 *saeculum*。前者通常譯為 *age*，在前十卷中總共使用了32次，但在後三卷中只使用了一次。後者在整個《懺悔錄》中出現了52次。通過觀察和比較這些數字，我們可以得出結論，奧思定有意地使用了 *tempus* 這個詞。*tempus* 的本義是指被拉伸的東西。在詞源上，它的詞根是 *temp-*。這使它與 *tendo*（伸展）和 *temptatio*（誘惑）有相似之處。基於這一詞根，*tempus* 字面上強調一段時間間隔。在最近的一篇文章中，*tempus* 作為時間間隔區

分於其他詞。³⁷雖然它可以指代一般意義上的整體時間，但仍優先用來表示時間的一部分。那麼，*tempus* 和其他兩個單詞，尤其是 *aetas*，在含義和用法上有甚麼區別？

在《奧思定辭典》（*Augustinus-Lexikon*）中，克廷（Bernhard Kötting）和吉爾林斯（Wilhelm Geerlings）列出了 *aetas* 的三種含義：人類生命、生命的個體時段和歷史時間。³⁸他們將 *tempus* 和 *aetas* 視為在某些情況下可以互換的近義詞。*aetas* 的主要含義是人生，圍繞著人類展開。在這種情況下，該詞通常用於暗示某個年齡。年齡當然是一種時間，但奧思定在使用上刻意區分兩個詞的時候，*aetas* 就一定與 *tempus* 具有相同的本質嗎？如果我們有明確的證據表明這兩個詞指稱完全不同的事物，那麼這似乎支持奧思定在《懺悔錄》中討論了多種時間概念的假設。如果奧思定認為他在第十一卷中的討論涵蓋了時間的所有維度，那麼，要麼 *aetas* 從屬於 *tempus*，要麼，*aetas* 這個概念是成問題的。後者意味著它可能是一種錯覺或日常語言的錯誤使用。奧思定在前十本書中如何使用 *aetas* 一詞？

首先，它可以作為一個抽象的概念來表示年齡：

...utrum alicui iam aetati meae mortuae successerit infantia mea. (1.6.9)³⁹

Aetas 的語境通常是負面的，側重於奧思定本人軟弱無助、陷入誘惑的形象：

37 Álvaro Cancela Cilleruelo, “Seneca, Quaestiones Naturales 4b.4.2: Aeris or Temporis? Remarks on the Meaning of Tempvs”, in *Classical Quarterly* 71, 1 (2021): 276–284.

38 Bernhard Kötting, and Wilhelm Geerlings, “*Aetas*”, in *Augustinus-Lexikon*, vol. I, edited by Cornelius Mayer (Basel: Schwabe & Co, 1994), pp. 150–158.

39 在本節中，筆者將頻繁引用拉丁原文，故此於正文中直接標示其章節。鑒於漢語翻譯可能造成詞義上的誤解，因此不附譯文。

Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat inbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum. (2.2.2)

...ut usque ad coniugale litus exaestuarent fluctus aetatis meae? (2.2.3)

該術語有時也可以指某個階段：

Ab ineunte aetate mihi familiarissimus. (6.14.24)

但這個詞最常見的用法是表示特定的年齡。通過*aetas*和*annus*（年份）的組合，我們可以得到一個明確的奧思定生平事件的時間線：

Et quam longe exulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto decimo aetatis carnis meae... (2.2.4)

它也可以用來表示過去或未來的一段時間：

...primis annis aetatis suae... (4.3.5)

在第六本書中，奧思定同時使用了*aetas*和*tempus*：

Et ego maxime mirabar, satagens et recolens quam longum tempus esset ab undevicensimo anno aetatis meae... (6.11.18)

通過上面的例子，筆者想要說明，作為《懺悔錄》的敘述順序的時間是用*aetas*這個詞來表達的。它的用法特別限於人類時間。即使用來表示個人的生命，它也同等地適用於每個人。它是可以測量的，其測量單位在日常語言中被廣泛認可和接受——奧思定當然不認為讀者的一年與他自己的不同。*aetas*一詞既可以

表示累積量，也可以表示特定時刻。雖然通常用於表達量，但 *aetas* 也與「過去—現在—未來」這一三元結構相容。由於 *aetas* 可以直接與 *tempus* 相關聯，因此，似乎沒有證據表明兩者在本質上有決定性的不同。*aetas* 在文本中的消失，只是意味著奧思定的焦點從人類轉移到了天主。

Saeculum 的意思顯然不同於 *tempus*。在第十一卷中，它出現在結論部分：

...hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum. (11.28.38)

關於時間本質的討論，最終擴展到包括整個人類歷史在內的整體時間。*saeculum* 這個詞在第十一卷中被使用了6次。然而，它的含義並不完全是指代時間。這個詞在拉丁語中表達了最長的固定時間間隔，由此引申出世界及其歷史的含義。這也是世俗（*secular*）一詞的由來。在第十三卷中，奧思定在道德意義上使用這個詞，作為天國和天主的對立面的代表，因此將這個術語理解為時間的總和是適當的。

除此之外，另外還有5處使用了 *saeculum* 一詞：

Domino deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua. (11.1.1)

...antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque attendat, quia falsa miratur. nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? (11.13.15)

... *quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est...* (11.31.41)

一個有趣的事實是，這個詞出現在本卷的每一個重要節點上。第一處是對《聖詠集》117篇的引用。*In saeculum* 是一個固定拉丁語搭配，表示「永遠」的意思，儘管它更常用的形式是在 *in saecula saeculorum*（直到萬世萬代）中，用來表達末世意義。⁴⁰在卷首，奧思定再度回顧了過去，並且為後三卷奠定了基調。第二個例子標誌著永恒相關討論的告一段落。根據上下文，我們可以確認，這裡的 *saeculum* 意味著時間而不是世界。在最後一個例子中，奧思定通過假設一個通曉所有時代的人來闡明時間性和永恒性之間的差異，作為本卷的結語。在永恒中創造萬物的天主和知曉一切時代的人都超越了時間，然而二者之間仍然具有根本性的不同。通過對於這些詞的不同用法，可以看出奧思定並非不知道詞義的差異。他很可能是在有意地使用不同的術語來表達自己的思想，儘管這並不一定是在寫作之初就決定的。

那麼，奧思定怎樣使用 *tempus* 呢？他在多重意義下開展了對 *tempus* 的討論。第一，時間是一種本體論意義上的秩序。這一秩序在天主中有著永恒的起源。在全書的開始部分，奧思定追溯了自己的來處。當奧思定沿著他的 *aetas* 追溯時，他發現這一進路中斷於他生命的開端。由於奧思定是在這個特定時刻從不存在中形成的，在那一時刻的他與給定的 *aetas*（例如嬰兒期）無關。這時，*tempus* 第一次出現了。

... *ex quo et in qua me formasti in tempore: non enim ego memini.* (1.6.7)

40 Notker Baumann, "Saecularia, saeculum", in *Augustinus-Lexikon*, vol 5, edited by Robert Dodaro, Cornelius Mayer, and Christopher Müller (Basel: Schwabe & Co, 2019), pp. 15-22.

這不足以表明時間不是主觀的，因為敘事本身是基於主觀視角的。然而，它至少能夠證明 *tempus* 超過了個體時間的限制。這個特殊的時刻也挑戰了時間和記憶之間的關係。正如奧思定所說：

Sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla vestigia recolo? (1.7.12)

奧思定根據他從公共記憶中學到的東西，向讀者講述了他的嬰兒時期，從而，將他的理智在時間尺度上擴展到他沒有個人記憶的時期。對於他的誕生，奧思定的知識來自他的父母和他自己的猜測。那麼，奧思定如何證實他所聽到的是真的？他怎麼能從父母現世的話語中聽到神的臨在呢？這令我們想到奧思定在第十一卷中，特別討論了如何判斷梅瑟所言是否屬實的問題。事實上，二者反映的是同一個認識論困境，都指向了永恒與時間之間的交互。只有與天主同在，他才能斷言他是永恒的天主通過他的父母在時間中形成的。這並非是理性所能觀察到的結果。天主的旨意是在時間秩序中表達的。奧思定就是這樣形成的，就像所有人類一樣。人類在時間中形成，野獸、植物和石頭也是如此。這是所有受造物的現實，奧思定也不例外。儘管天主是永恒的，但他介入了這一存在秩序之中。⁴¹若想與天主有互動，我們需要超越理性。奧思定通過將理性延伸到超出他記憶範圍的時間，來展示理性具有這種超越性。當奧思定用這樣一種範式來描述自己的形成時，他不可避免地要處理永恒與時間的關係。因此，第一卷第六章的內容可以看作是第十一卷的先聲，為我們的理解提供重要線索。在這一章中，奧思定也處理了認識論的難題。

41 筆者認為，臨在於世的天主是奧思定與普羅提諾之間最重要的差異之一。普羅提諾的「太一」是高懸於存在秩序之外的。

Quid ante hanc etiam, dulcedo mea, deus meus? fuine alicubi aut aliquis? nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt, nec aliorum experimentum nec memoria mea. (1.6.9)

對於當時已經成為主教的奧思定來說，這一問題的提法堪稱詭異，因為教會當時已經明確拒絕轉世學說。筆者認為，他的目的在於比較理智的兩種延伸。第一種延伸如上文所述，是理性在公共記憶的基礎上超越了個人記憶。而這第二個擴展超出了理智的邊界。記憶的邊界是主觀時間的邊界，也是自我的邊界。雖然我們可以通過來自他者的資訊拓寬記憶的界限，但別人擁有的也是記憶。記憶的基礎和邊界是經驗。超出這個限度，理智就失去了可以處理的對象。如果理智繼續在時間中企圖延伸，那麼就會引來天主的哂笑（這意味著錯誤）。這種延伸也正是摩尼教徒的錯誤所在。他們之所以提問「天主創造天地前在做甚麼」，正是因為不曾領略永恒與時間在本體論上的不同。這可謂是理智的傲慢。謙遜的奧思定對此存而不論。他再次將目光轉向天主的永恒本體。

Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contineres eas. et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus dies. et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existent. tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti. (1.6.10)

天主的存在永遠不會過去，因此，天主沒有時間的維度。這一點在第十一卷中被反覆強調。⁴²但這種關係更為複雜。在《牛津拉丁語詞典》中，我們看到 *perago* 同樣有多重含義。⁴³它可以是「過去」的意思，也可以是「完成」的意思。如果奧思定在這裡使用了兩種完全不同的含義，那麼這句話可能不僅僅是表達一個悖論。對於天主來說，現在不會過去，但是現在的時間，在天主裡面已經完成了。奧思定無法想像任何存在於天主之外的事物，但如果時間僅僅意味著消逝和死亡，那麼時間如何在天主內完成？因此，時間的過去並不意味著它在存在意義上的消亡。我們當然可以確認，奧思定的童年存在於他的記憶中。但這不僅僅是一種主觀心理活動。如果一切都同時存在於天主的現在，那麼過去就不可能是虛無的——它保存在天主內。與此同時，天主也在推動現在的時間過去，這對奧思定來說也是事實。因此，藉由作為永恒存在的天主，時間擺脫了主觀性的限制。

第二，時間向我們揭示了倫理秩序。在第三卷中，奧思定在討論正義和法律問題時，引入了時間的維度。時間無疑是討論法律和倫理之絕對性與相對性的主要對象之一。奧思定認為天主的律法是不變的。由於至一性，神律在天主的存在之外無法找到自身的存在。它統治著一切的時代。奧思定在這裡傳達的觀點之一是，某一時刻的原則不能推廣到所有時間。這些時代本質上沒有甚麼不同，但通過倫理原則，它們被區分開來。奧思定沒有給我們一個抽象的學術答案，而是給了我們大量《聖經》中的例子。

通過這些例子，奧思定向我們強調了時刻的重要性。天主作為至高無上的正義，雖然他自己永遠是同一的，但他在這個

42 Georg Nicolaus Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen* (Göttingen: Vandenhoeck Und Ruprecht, 1955), p. 108.

43 P. G. W. Glare, "Perago", *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon, 1968).

世界上建立的、人類可以理解和執行的正義，總是在適當的時候發生。天主的神聖秩序不僅包含時間，而且同樣由空間和部分組成。但奧思定尤其重視時間的作用。我們不能斷言時間就是天主的秩序本身，但天主的秩序尤其體現在時間上。每一個時刻都具有特殊的倫理意義。在每一個特定的時刻，理性的超越性都讓我們能看到永恒正義的本質。

法律是用來判斷和指導人類行爲的。一個人在行動的時候，應當依據的首要原則，就是天主在當下分配的律法。對奧思定來說，古聖祖的當下已經是過去——舊約的時代；他們所預言的未來是新約時代。耶穌基督既是區分這兩個時代的標誌，也是連接這兩個時代的橋樑。儘管對奧思定來說，舊約時代已經過去——他無須再遵守猶太律法，但他小心地避免使用「過去」這個詞，而是重複說那是聖祖們的當下。這可能是因為他打算從完全拒絕舊約的摩尼教的教義中劃清界限。但也有一些例子似乎在任何時候都不符合倫理原則。⁴⁴奧思定的辯護是說，他們認識到天主的命令是要通過他們現在的行爲來預示未來。

Fiunt enim omnia a servientibus tibi, vel ad exhibendum quod ad praesens opus est, vel ad futura praenuntianda.
(3.9.17)

在這種解釋中，一個人同時與天主和人類社會的原則相連。前者是永恒的完整秩序，而後者是時間性的。我們自然傾向於看到後者的連續性，因為人類的行爲是在時間中發生的。但對奧思定來說，只有通過與當下存在的永恒秩序的聯繫，社會規則才獲得其正義性。換言之，聯繫現在和未來的不是時間本身，而是它

44 例如亞巴郎祭獻依撒格。

們各自同天主的聯繫。因此，時間結構中的動態關係也必須在永恆的背景下理解。

那麼，時間的本質究竟是甚麼呢？上文提到，奧思定沒有肯定時間是思想的伸展。他反覆肯定的是，時間是 *distentio*。對 *distentio* 的介紹相當突兀。奧思定在十一卷第二十三章結尾介紹了若蘇厄停止日月的事蹟後，直接總結說時間是一種伸展。

Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. video igitur tempus quandam esse distentionem. (11.23.30)

他是如何抵達這個觀點的？岡瑟（Dorothea Günther）認為這個故事幫助奧思定否認了時間是物理運動。她的詮釋建立了 *spatium temporis* 和 *distentio* 之間的關係。⁴⁵鑒於奧思定的這一結論處於介紹兩種時間理論的過程中，我對她的解釋表示懷疑。奧思定的這個定義應該只是從若蘇厄的故事中得出的，並不涉及後面提到的物理運動。但我會把它放在更廣泛的語境中，並提出另一種可能。奧思定此時正在討論時間的測量，這是理性（*ratio*）的工作。在《創世紀》中，天體被創造來劃分時間。它們是標誌，使人類可以輕鬆測量時間。這是神聖秩序的體現。在若蘇厄的故事中，天主停止了太陽和月亮的運動。這也是祂旨意的直接體現。這一意志的內涵為何？筆者個人的理解是，通過這一現象，天主使人無法識別時間。日月靜止不影響時間本身的流逝，但對時間測量有影響。然而，奧思定在這裡仍然假設一個可能的測量。這種測量是如何發生的？從接下來的章節中，我們可以看到奧思定如何衡量靜默。那麼，一個合理的推論是，測量天

45 Dorothea Günther, *Schöpfung und Geist: Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones, Elementa* 58 (Amsterdam: Rodopi, 1993), p. 64.

體停止的時間，就是讓它們在人的心靈中繼續移動一定的距離。在此意義上，天主的意志和人類的理智之間存在明顯的衝突，而 *distentio* 意味著分心和延展。

那麼是甚麼的伸展呢？答案可能在《懺悔錄》第四卷中。第四卷的中心事件是奧思定的密友之死。儘管略去了他的名字，奧思定還是花了大約一半的時間講述和反思他的死亡。與他父親簡略的死亡敘述相比，奧思定詳細描述了這位無名朋友的死和他自己的心理創傷。我們現在將在時間維度下解釋這段文本。奧思定在告訴我們他自己的一段記憶，它指向某段過去。對於那一刻悲傷的奧思定來說，消極的究竟是過去，還是記憶本身？答案恐怕是否定的。無論是過去的經歷，還是寶貴的記憶，都不是消極的存在。奧思定的痛苦和創傷來自於過去同現在的關係。他們的友誼和聯繫確實存在，但今天只是回憶。雖然美麗而珍貴，但記憶總是讓奧思定回想起他朋友如今的缺席。逝去的東西在當下不復存在。他的理智從現在延伸到記憶，認識到並不斷提醒他這個事實。這是奧思定的主觀視角。但是他朋友自己的感覺呢？他真的變得虛無，不復存在了嗎？作為主教奧思定如今相信這位領洗的朋友已經在天國的永福之中。肉體的死亡不是結束，而是新生命的開始。就這個世俗的世界而言，他的朋友已經去世了，在當下的物質世界中不復存在。但當我們將視野擴展到天國時，我們可以看到他的朋友繼續存在於天主的面前。哪一個更真實？

對於年輕的奧思定來說，答案當然是物理現實。而中年的主教會選擇後者，正如他在第十一卷中所說的那樣。奧思定並不否認物質世界的真實性，而只是將其置於天主的真實性之下。這位生活的朋友還在時間中嗎？既然他與天主同在，時間應該不會再影響他了。可是奧思定仍然可以談論他朋友的現在和過去。這是如何發生的？在第十卷之後，我們知道他在談論他記憶中的一個

形象。我們正在討論物質之人的精神形象，這人曾經是靈魂和身體的結合體。奧思定所想到的正是這個形象，而不是真實的靈魂或身體的實體。

只要專注於這個形象，他的心靈就飽受煎熬。在這個過程中，他的注意力已經從現在的世界轉移到了過去。這是一種干擾。而同樣的干擾卻可以驅散這種痛苦。

Et nunc, domine, iam illa transierunt, et tempore lenitum est vulnus meum. (4.5.10)

那麼時間如何減少他的痛苦呢？據他自己所言，時間的流逝帶來了新的回憶。

Non vacant tempora nec otiose voluntur per sensus nostros: faciunt in animo mira opera. ecce veniebant et praeteribant de die in diem, et veniendo et praetereundo inserebant mihi spes alias et alias memorias, et paulatim resarciebant me pristinis generibus delectationum, quibus cedebat dolor meus ille. (4.8.13)

奧思定的痛苦來自過去與現在的關係，而他的安慰來自未來及其對現在的更新。奧思定並沒有說是未來的事物或事件會這樣做，而是時間本身。我們應該如何理解 *tempus* 在這裡的作用？我們可以想像一個靜止不動的時刻。在這一刻，將來應有的仍然完全存在於永恒的天主中，但尚未進入現世的現實。從人類的角度來看，我們既無法感知它，也無法獲得關於它的明確知識。因此，重要的不是這些具體事件，而是與現在動態相關的未來。現在對未來的結構性更新是我們與未來事物和事件互動的前提。

這種更新的動力是甚麼？即使在最大膽的主觀主義解釋中，也沒有人會相信，我們可以通過自己的心理活動來驅動世界。奧

思定的文字和修辭，似乎在說時間正在積極主動地做這項工作。它似乎在自行移動，按照秩序驅散年輕人腦海中的陰影。但如果時間本身不斷成爲過去，那麼未來從何而來？時間本身不會產生未來，因爲在這種情況下，它也必須產生它所包含的萬物。除了天主自己，我們還能認出哪一位未來的創造者？這就是爲甚麼奧思定在祈禱中多次提到天主掌握並推動時間的原因。

天主當然是無形無相的純神。但奧思定並不否定時間與物理世界的關係。奧思定承認，時間已經帶來了回憶和希望。這些回憶和希望的直接原因，是他與朋友的交流。他聽到了朋友們所發出的物理聲音，明白其精神上的意義。這一肉體與精神的緊密結合，在第四卷第十章得到了更詳細的闡述。

Laudet te ex illis anima mea, deus, creator omnium, sed non in eis figatur glutine amore per sensus corporis. (4.10.15)

時間中的存在的目的，是帶領我們到永恒的主那裡。奧思定肯定了這一點，同時指出肉體的感覺是一個分散注意力的因素。永恒體現在完整的秩序中。他認爲靈魂有一種渴望，居住在它所愛的事物中，但肉體的感官無法從世俗事物中滿足這種渴望。

In illis autem non est ubi, quia non stant: fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt? (4.10.15)

這首先是因爲事物本身正在不斷地消逝。當奧思定使用 *fugio* 一詞時，他當然不是在談論空間運動。這是從 *tempus* 的角度對我們的感知進行的調查。但這本身是客觀事實，並不帶有任何消極色彩。問題來自於肉體感官的參與。人的身體感官是用來理解事物的，但卻具有某種緩慢的特性。

Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: ipse est modus eius. (4.10.15)

在時間概念中討論速度是非常難以捉摸的。我們可以清楚地看到，當奧思定說，存在「在時間尺度上是快的」時，他指的不是任何物理速度或我們日常語言中的時間速度，而是指現在永不停歇地被未來推入過去這一事實。那麼，感官的遲鈍是甚麼意思呢？

Quidquid per illam sentis in parte est, et ignoras totum cuius hae partes sunt, et delectant te tamen. sed si ad totum comprehendendum esset idoneus sensus carnis tuae, ac non et ipse in parte universi accepisset pro tua poena iustum modum, velles ut transiret quidquid existit in praesentia, ut magis tibi omnia placerent. (4.11.17)

這一段向我們揭示了重要的信息。奧思定相信我們的身體感官只能捕捉部分而不是整體。這就是為甚麼我們會分心：如果我們想要認識整體，就必須把注意力從一個部分轉向另一個部分。認識對象本身的變化來自天主的創造，兩者同時發生。但如果我們的理性想要了解這些事情，它必須通過有形的感官來進行。與認識天主不同，這是一個耗費時間的過程。身體和靈魂之間沒有空間的間隔，但由於靈魂指揮身體，因此需要某種延展——靈魂並不是在指揮自身。當理智想要把握天主的創造物時，它必須通過物理感覺。肉身是空間性的，從而受到廣延屬性的限制。相比之下，理智對天主認識的極限是第十二卷的天外之天。它的注意力始終緊隨天主，從而超越了時間。如此一來，身體就變得比理性遲緩，從而成為理性的障礙。

因此，我們所談論和體驗的有先有後的時間，正是作為受造物中的一分子對天主創造工程的體認。就天主自身而言，一切無先無後，並沒有任何時間性的變化。但對人來說，我們所理解的當下，總是落後於天主的創造。在這一過程中，有順序的時間就產生了。而如果說靈魂與肉體的合作是測量時間的核心，那麼我們可以在這種意義上將 *tempus* 恰當地理解為 *distentio*：靈魂並不在其自身內延展，而是試圖通過肉體跟隨天主的創造。這種跟隨天主的傾向是來自神所賜的超越，卻因肉體的犯罪而墮落。由於身體的物理性質受到空間的影響甚至支配，我們總是不由自主地想像一個空間化的時間。通過身體，我們可以測量公共的時間，但靈魂的真正視野仍然可以超越於時間。而我們信仰的終向，正是那超越時間的天上神國。

四、對智力使徒工作的啟發

如今對於奧思定時間理論的討論是抽象而學術化的，但這並非他的本意。《懺悔錄》不是一部學院派的思辨作品，而是新任希波主教以自己為例進行的一場關於智力使徒工作的反思。奧思定沒有僅僅停留在對自己往事的敘述中，而力圖凸顯天主在他皈依過程中的奇妙工作，並「激發我和讀我書的人們的熱情」。⁴⁶他對於時間的思考也服務於這一意圖。那麼，面對如今華語地區的特殊語境，我們能從中獲得哪些關於智力使徒工作的啟發呢？

首先，我們能夠從這一主題及相關討論中，照見華語智力使徒工作的一些不足。據筆者在大陸學校內的經驗來看，絕大多數的新研究並未被引介，致使學生和愛好者所能接觸到的相關資訊往往是過時的。某些論文平台的壟斷加劇了這一點。例如，羅素

46 *Conf. XI, i, 1.*

的《西方哲學史》仍被眾多哲學愛好者奉為圭臬，在教會中也有不少人以其為名著。但正如前文所述，不僅羅素本身具有強烈的反教會意向，他的理解也早已被文本和當代研究所否定。「基礎不牢，地動山搖」。如果在初學階段就接觸了對教會思想家不正確的理解，在後續思考中就容易一錯再錯。在偏見的影響下，教外人可能不屑一顧，望教者可能望而卻步。知識分子的誤解及其自身所佔有的文化權力，又使得錯誤的觀點進一步傳播，從而在社會上形成一種整體的對教會及其傑出思想家的誤解。

另一個挑戰是對於經典的解釋權。奧思定的思想遺產不僅是教會的珍貴財富，也是全人類的寶藏。我們沒有立場來禁止他人的詮釋，但並非所有的學術研究都是公允和貼切的。在華語地區的語境中，這一問題甚至可以擴大到翻譯本身。從對翻譯文本的遣詞造句，到注釋和評論的內容，無一不是譯者宣傳其觀點的障地。即使是國外學者的研究，往往也暗藏著研究者本人的傾向。因人廢言固然不可取，但教會人士在譯介和推廣相關著作時，也需要對此有著清醒的認識。儘管一些重要作品，如《論音樂》（*De Musica*），《論靈魂的偉大》（*De Quantitate Animae*）等在大陸終於面世，但學術譯本與教會需求相去甚遠也是不爭的現實。教會是否能夠更加積極主動地進行譯介，並選取一部分在教會內外推廣呢？中國人並非不能產生好的譯作，周士良神父譯的《懺悔錄》便是一例。這部譯作一方面忠於拉丁原作，另一方面行文流暢，用詞典雅，將漢語本身的特性發揮得淋漓盡致。即使是並無學術背景的平信徒或教外人士，也可以通讀全文，有所體悟。如今奧思定研究的前沿領域之一——講道集（*sermones*），正是一種可以面向廣大信眾的體裁。它一方面具有很高的學術價值，另一方面又對今天教會的宗教生活有著持續而深刻的影響。其中一些講道片段，至今仍是日課經的誦讀篇目。這些動向，應當引起我們的重視。與今天的學院派學術不同，眾聖師們的作品

一方面浸潤著自身的靈修，另一方面深刻地參與教會傳統。他們的思考構成了今天教會訓導的基礎。只有當我們信眾更好地了解自身的歷史時，我們才能更有力地回應當代世界的浪潮。我們也應當對此具有自信：奧思定的講道面向的是他希波教區的子民。難道一千六百年之後的我們，反倒不如那時的平民麼？

要想回應這些挑戰，需要我們為智力使徒工作的本地化付出艱苦卓絕的努力。在這方面，奧思定同樣是我們的榜樣。身為羅馬帝國的北非公民，奧思定一方面立足於自己本地的現實，一方面接觸並深入學習了意大利教會的智慧和訓導。他廣泛地從其他思想中汲取養分，以對話的精神同摩尼教等不同團體進行論爭。他的經歷提醒著我們中華文化所擁有的豐富文化交流和遺產。作為中古三夷教之一，摩尼教在中國曾經存在相當長的一段時間，並留下了以摩尼教敦煌文書為代表的歷史文獻。通過這些文獻，我們可以更好地了解摩尼教的世界觀和教義。這些知識可以幫助我們更好地考察奧思定的思想背景。借助宗教對話的便利條件，我們可以推動教會的寶貴思想遺產向大眾開放，並且補充西方有所欠缺的視角。我們也應看到奧思定對於理性的堅持，以及他如何在信仰的視角下運用理性破除迷信的毒害。奧思定時代所面臨的迷信，在今天的中國方興未艾。無論是各種傳統的占卜、風水之說，或是自泰西而來的星座、血型之類，又或是看似遊戲或科學分析的人格測試等等，從各種方面影響人們的信仰。在如今全球面臨疫情威脅之時，教會的智力使徒工作更需注重協調同科學技術之間的關係。類似地，對於哲學進路的迷信同樣是一種對教會信仰的威脅。歷史上真正的奧思定絕不是將哲學作為自己志業的。因此，無論當代華語學界如何用「古典」、「現代性」之類的術語綁架奧思定的思想，教會都應以歷史為本，驅散這些阻礙前行的迷霧。

最後，筆者想對當代教會中一種潛藏的傾向提出警示，那就是凡事求新，力主拋棄「傳統」。正如奧思定所主張，天主的安排在不同的時間會表現為不同的倫理守則，但神律本身卻是永恒不變的。即使是教會的傑出聖師，也無可避免地會犯下錯誤。奧思定自己對此也有清醒的認識，他並不要求讀者完全接受他的觀點。然而，基於教會與基督的圓滿共融，傳統之中總有一些永不過時的信仰寶藏。我們不應忘記，推動梵蒂岡第二次大公會議的衆多思想家，如呂巴克（Henri De Lubac）、丹尼埃盧（Jean Daniélou）等首先是教父學家。正是在一次又一次地返回到教會神聖信仰傳統的旅程中，他們推動了教會的革新。在教會面對著外部衝擊和內部張力的今天，智力使徒工作更應繼往開來，在對信仰的忠誠中煥發活力。

天主教神哲學



卡爾·拉內神學中的奧秘體驗與 今日基督徒生活中的希望

林一納¹

1 林一納：輔仁大學聖博敏神學院神學碩士，現為輔大宗教研究所博士研究生；主要研究方向：拉內的神學思想與本地化神學研究。

Abstract: This paper explores the mystical theology of Karl Rahner and uncovers that the whole person, as an earthly spirit, has an “a priori” and “transcendental” character of mystery. This suggests that the experience of the mystery within the human being has both a “static structure” and a “dynamic capacity”. The former refers to the existence of an innate and infinite longing for the divine mystery; the latter refers to the experience of “stepping into the mystery” by seeking to meet the divine mystery in one’s daily life. For Christians, the depth of the experience of the Absolute Mystery can be cultivated and developed in his or her life, and it will be the energy for all one’s actions. The Christian’s life is rooted in the Absolute Mystery, the source of transformation of time and space, the bearer of hope. Through the concrete act of loving Jesus and loving neighbors, the other may experience what he or she looks like in the eyes of the Holy Trinity and the unique experience of life in relation to the Absolute Mystery, regaining dignity, courage, and power, facing and accepting all situations and crises in life with “hope”, and moving towards the Eternal Mystery with fully hope.

Keywords: Theology of Mystery, Mystery Experience, Love of the Lord Jesus, Love of the Neighbor, Hope

摘要：本文經由探索拉內的奧秘神學，發現作為在世之精神的整體的人對於奧秘具有「先驗的」與「超越的」特性。這說明在人內對於奧秘的體驗具有「靜態的結構」與「動態的能力」。前者是指存有對神聖奧秘與生俱來的無限嚮往與渴望；後者指出整體人在其日常生活中藉著尋覓與神聖奧秘之會晤而「踏進奧秘」之體驗。為基督徒而言，對於絕對奧秘體驗的深度可以在其生命中培育、發展，它將是一切行事為人的能量。基督徒的生命扎根於絕對奧秘，成為希望的傳遞者，藉著愛的具體行動，使近人體驗到天主聖三之奧蹟的無限豐盈，重新擁有尊嚴、勇氣和能力，懷著「希望」正視、接受生命中的一切處境與危機，並充滿希望地趨向永恆的奧秘。

關鍵詞：奧秘神學、奧秘體驗、愛主耶穌、愛近人、希望

前言

拉內（Karl Rahner）的神學基本上可以被稱為「奧秘神學」，其內容不僅涉及到神，而且也涉及到人。關於人學，他指出，作為受造物的整體的人是在世的精神；人是在時、空之「限度」中生活、存在和行動；但人與其他受造物截然不同，他是一種具有「超越性」的奧秘。這一「有限的奧秘」在時間與空間中會意識、尋找、認識、嚮往、體驗那在自身之外，更是在自身之內的「絕對奧秘」。²

拉內將整體人視為一個被絕對奧秘包圍的存有，因為這奧秘與人的日常生活息息相關，且每一個人都可能擁有祂。可見，人對奧秘具有「先驗的」（transcendental）與「超越的」（transcendent）特性。這說明在人內對於奧秘的體驗具有主動的能力與被動的狀態。前者是指人在生命進程中，對神聖奧秘的無限嚮往與尋覓，從而產生對「絕對救主」（Absolute Savior）的盼望；後者指出整體人在其日常生活中的神聖經驗，藉由敞開自己在默觀中與神聖奧秘的會晤而「踏進奧秘」（Stepping into Mystery）與奧秘結合的經驗。在拉內看來，基督徒對奧秘體驗的深度可以在其生命中培育、發展。他的奧秘神學思想與靈修生活具有整體性視野，因為基督徒對奧秘的體驗將是其日常生活中一切行事為人的能量，扎根於奧秘就是轉化時間與空間的泉源，且將充滿信心、希望和愛地與近人在時空所建起的關係中趨向永恆奧秘。

本文主要探索拉內的奧秘神學思想；從整體人的奧秘體驗帶出基督徒生活的核心要旨：活出「愛主耶穌與愛近人」的一體關

2 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trans. William Dych (New York: Crossroad, 1984), p. 44.

係之福音面貌，在今日社會種種處境中傳遞、活出「希望」的禮物。

一、拉內的「奧秘體驗」之意涵

拉內將整體人視為一個奧秘。這個奧秘既具有先驗性地趨向更大的神聖奧秘的超越性能力，同時又被絕對奧秘所充滿、包圍。這即是在其所處的時間與空間中與神聖奧秘相遇的體驗。他的神學反思除了是對現代哲學的反思，主要來源於其忠於傳統的信仰與深度靈修的經驗。其神學思想基本上可以稱為「奧秘神學」。

1. 拉內的奧秘神學之形成脈絡

拉內的奧秘神學是以超驗神學方法為基礎的，此方法可追溯至康德的「超驗哲學」：「康德對主體『認知結構』（cognitional structure）的『先驗』（*a priori*）條件」。³他更重視瑪雷夏（Joseph Maréchal）的「超驗多瑪斯主義」，主張在人性內有一股「智的動力」⁴，即人的「主動理智」，它具有無止境地驅使人的理智去理解有限的一切存有物，並推動人不斷地超出一切現有已知的事物，對真理的渴求產生無窮願望。人對無限的渴求、對超越的嚮往，為人指向一個終極目標——絕對存有。人的認知雖在有限範圍，但又可擴展至形上領域——「主動理智的超越性」⁵。拉內以海德格的基礎存有學，運用「詮釋學現象

3 蔡淑麗，《卡爾·拉內形上學之人類學》（新北市：輔大宗教系宗教文化創意產學中心，2017），頁29。

4 沈青松主編，《哲學概論》（臺灣：五南圖書，2002），頁132。

5 蔡淑麗，《卡爾·拉內形上學之人類學》，頁29。

學」的方法，透過「『此有』對存有問題的提問」⁶作為實際認知行動的出發點，對人這個此有的存在結構進行分析。其特點在於他重視「人與存有的關係」，關注整體人的生命根源。人會向存有本身作「形上探詢」，使「存有」與這個「存有本身」建立關係，這才是作為在世精神最重要的目標。⁷

拉內發揮海德格的基礎存有學，著重以「形上探詢」，更有系統地反省人類主動理智的認知行為，發掘形上學知識的先驗條件，建構「超驗神學方法」，給奧秘神學找到穩固的基礎。他一方面指出人的先驗結構具有靜態性和動態性；同時，也指出作為在世的精神存有——整體人，其最基本的特性便是在時間與空間中無止境地「超越」。即整體人既具有其歷史層面的有限性，又充滿無限的渴望之交織的存有。有限的存有先驗性地敞開自己，矗立於上主面前聆聽祂的訊息，渴望向著「絕對存有」不斷地超越，直到與祂相遇，心靈才有深度的安息。⁸

2. 整體人向神聖奧秘的自我超越

拉內秉承教父的神學思想，關注人的整體存在，因為整體人是天主的肖像和模樣（參閱創1:26-27），人是身、心、靈合一的整體存有。身體是自然的恩寵，心則是超然的恩寵，而靈是人所

6 「此有」一詞具備三個特徵：首先是指「存在」，海德格用「此有」一詞稱謂人這個存有者，世界上唯有是「存在在此」，以「存在」的方式而在的存有者。再來是指對「存有的理解」，就此有懂得發問「甚麼是存有及其意義」而言，其中蘊含著對「存有的理解」。第三個特徵便是「在世存有」。意指「此有」是一個「居住於世界，且必然與世界及世界之內它所通達的其他一切非此性存有者發生關係」的存有。

7 參閱傅佩榮，《西方心靈的品味》，卷三（理性的莊嚴、自我的意義）（臺北：洪建全基金會，1995），頁333-336。

8 參閱奧古斯丁（Aurelius Augustinus）著，周士良譯，《懺悔錄》，卷一I（北京：商務印書館，1962），頁2。

領受到的無條件的恩寵，也是天主的肖像與無窮的活力。⁹ 這樣一個整體人，從受造之初就已具有嚮往無限超越的本質。

作為不斷自我超越，趨向絕對奧秘的存有，主要體現在理智的「認識」與「愛」¹⁰的自由意志之行動上。作為在世的精神存有，其理智具有與生俱來的先驗領悟能力。即當人在認識具體的個別事物時，人的理智認識已超過其感官所見的個別對象，超越進到一個更大的「存有視域」¹¹。可見，人的理智是在存有視域內認識一切事物，在認識過程中，體驗到存有在存有本身之內，或是存有本身臨在於存有內。但是，人在面對絕對奧秘時，經驗到自身是那樣的有限與脆弱。即便絕對奧秘主動地向人類作自我通傳，為人而言，從本質上永遠無法完全認識其奧秘之整體。在此張力中，單憑人的理智能力實在無法認識絕對奧秘的真正意涵。因此，人不斷自我超越活動的實現，除了理智的認識，更是要用愛，即自由意志去接近那原本居住在不可接近的光中（參閱弟前6:16）之奧秘。這奧秘以無限愛情的方式與人如此接近，即「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若1:14）。人的一切存在、行動和愛都在這奧秘內，且被絕對奧秘的能量，即「非受造的能」¹²充滿而有能力活出作為在世精神之所是。

拉內稱奧秘為「神聖奧秘」，一方面指出人的自我超越是在認識與愛中進行；同時，奧秘本身不但有知識、主體性、有自由、有位際關係等，更是人類愛與行動的終極目標。¹³神聖奧秘

9 參閱武金正，〈拉內的人類學與身心靈的治療〉，《輔仁宗教研究》14期（2006冬），頁20。

10 參閱同上，頁16。

11 黃克鑣，〈拉內神學中心思想——天人合一〉，《神思》66期，頁4。

12 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London: J. Clarke, 1957), p. 48.

13 參閱 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, p. 209.

吸引人的心靈對天主的自我通傳保持開放，並渴望趨向一個「無限存有」，藉由不斷自我超越，向著「絕對奧秘」靠近，直到與祂相遇，體驗被奧秘完全吸納的恩賜。

3. 整體人的奧秘體驗

拉內肯定人是「在世的精神」（Spirit in the World），就其存在而言，與歷史有著必然性的關係，因為人的整個存有是在歷史進程中發生、發展、完成；就精神性而言，其最深的目的便是在有限的世界，尋找無限的存有方得滿足與幸福。¹⁴這表明作為精神和身體組合的人，其所具有的先驗條件會改變我們對於世界的意義和價值，即對神聖奧秘的渴望與深度體驗，從而引導我們做出合乎其所是的選擇。¹⁵

拉內依循依納爵靈修的特色：「在一切事上找到天主」¹⁶，而邀請我們去發現天主真真實實地臨在這個世界；整個世界充滿天主的無限偉大與愛情；每一個人皆可以在世界中與天主有著獨特而神秘性的互動經驗，即祂邀請我們透過日常生活中所遇到的人、地、事物，對於真、善、美、聖持有開放的心靈，並作出抉擇。¹⁷因為按天主的肖像和模樣受造之人，已然生活在奧秘的氛圍中，即「超性存在狀況」（supernatural existential）¹⁸。整體人經由具體生活的生命進程，不論在自己生命中，或「近人」身

14 參閱 Idem, *Spirit in the World*, trans. William Dych (New York: Herder and Herder, 1968), pp. 61-63.

15 參閱 Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 115.

16 Karl Rahner, "The Ignatian Mysticism of Joy in the world", *Theological Investigations*, vol. 3, pp. 57-72.

17 參閱黃克鏞、黃錦文合著，《拉內基督論與普遍性救恩》（臺北：光啓文化，2020），頁144。

18 參閱 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, p. 126.

上所遭遇的處境，或平凡，或超凡的事上，都可以認出、找到天主的臨在，並體驗奧秘的生活性。天主渴望邀請整體人在其日常生活中，時時向施予恩寵的天主保持開放。在他看來，人類除了日常生活外，幾乎沒有其他。當天主的奧秘悄悄地進入我的生命中時，那看似「俗世的」、「例行式的」、「平庸的」日常生活，¹⁹就會顯得如此神聖、豐富、日新，且日日新。雖然我們對於天主那深不可測的奧秘是甚麼，永遠無法言說——即使我們談論有關天主的事，但同時又必須被否定。誠如聖保祿宗徒說的：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清……」（格前13:12），但是在其日常生活中對於奧秘的體驗，是觸手可及的。他指稱：「明日虔誠的信徒將是一位神秘者，即對於信仰有所體驗的；否則，將一無所是」。²⁰對奧秘的體驗是基督徒信仰的強化，這體驗使基督徒生命與天主、與自己、與近人之間找到適當的關係與定位。尤其在與「近人」之間的愛與服務的互動時，既是在彰顯基督徒所信仰的天主聖三對每一個人的愛、信實、憐憫和所預許的永恒幸福，更是在今世具體地與近人實行「如兄弟姊妹般共同生活」²¹，延續天主創造人類世界的意願。

二、基督徒生活的核心要旨：愛主耶穌、愛近人

在《福音》中，當一位法學士前來問耶穌關於最大的誡命時，耶穌清楚地指出了愛的雙重誡命：「『你應當全心、全靈、

19 參閱卡爾·拉內著，黃美基譯，《走向沉默的話語》（臺北：光啓文化事業，2017），頁76-79。

20 Karl Rahner, "Christian Living Formerly and Today", *Theological Investigations*, vol. 7, p. 15. 參閱 Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: Crossroad, 1998), p. 56.

21 教宗方濟各 (Franciscus) 著，《眾位弟兄》(Fratelli Tutti) 通諭 (2020) ——論兄弟情誼與友愛關係 (臺北：臺灣主教團，2021)，5號。

全意、全力愛上主，你的天主』，這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人如你自己」（瑪22:37-40）。

1. 愛主耶穌意謂著甚麼？

根據拉內的思想，人是在世的精神，其存在的「意義」便是在有限的時空中，即在其日常生活中，藉著「形上探問」，不斷地追尋無限的、絕對的奧秘。這奧秘就是永恒聖言，「在父懷裡的獨生者」（若1:18），祂為了使人類生命的意義得以圓滿實現，甘願降生成為眾人中一員，進入我們中間。祂就是一道永恒之光，穿透、照亮人類世界所存在的黑暗，²²使人類不再在黑暗中摸索。祂以言語帶給渴望聆聽祂的人信心和希望；以行動使與祂接近的人，切身感受到被愛、憐憫、寬恕、療癒……；以僕人的情懷服務弟兄姊妹……經由祂在世生活的一切所願、所言、所為，甚至以整個生命的交付與復活，一次而永遠地為您、我獲得新的生命，使我們與永恒之奧秘結合成為事實。

正因為永恒奧秘進入人類世界這一事實，使這世界上的一切事物都擁有了意義，而且對於基督徒而言，最終極的意義便是在日常生活中全心尋找、聆聽、認識、體驗、愛慕和事奉永恒奧秘。我們對絕對奧秘的愛情，就是在聖神內默觀天父的愛子——納匝肋人耶穌的整個生命奧蹟。在主耶穌的生命裡，已經完全彰顯了天主聖三從創世以來對於人類世界的愛情與救恩意願。祂是如此地親近我們每一個渴望祂的人，祂擁抱、吸納有限的存有進入那無限的奧秘，為與有限之存有建立一份永恒之愛的盟約。祂今天依然愛著，且永遠愛著。主耶穌決定性地是我們每一個人生命追尋與愛慕的終極意義。²³

22 參閱 Karl Rahner, *The love of Jesus and the love of neighbor*, p. 53.

23 參閱 *Ibid.*, p. 49.

耶穌今天也仍在邀請我們愛祂所愛、願祂所願，即全心、全靈、全意、全力愛慕祂，並賴著祂恩寵的觸動，在深度寧靜中察覺日常生活所呈顯的標記；就是發現在我生命之旅中相遇的「近人」。我們應如何與近人——兄弟姊妹一起體驗永恒奧秘帶給我們的得救的生命與希望？

2. 誰是我的近人？

在《福音》中，耶穌面對精通舊約律法的專家所提的問題：誰是我的近人？沒有做正面的回答，而是用一個「善心的撒瑪黎雅人」的比喻，道出了那發生在不同人物之旅程中的事件；同時指出「近人」的兩個面向：一是「受傷」的人，二是「『憐憫』受傷的那人」（參閱路10:27-37）。

有人可能會問：在哪裡與我的近人相遇？教宗方濟各說：他們就是在我們生命旅程中相遇的人，而非我預先選擇好的人。這才是耶穌在《福音》的比喻中所指的意旨；主耶穌將誠命帶進「新的領域」，使誠命的真正意涵活現出來，而不拘泥於律法的文字或舊有的觀念。然而，基督徒的生命本身就像一趟旅程，在過程中的重要時刻就是與那真正「憐憫人的人」——耶穌相遇，並由此相遇而成爲耶穌的「夥伴」，且以一個「朝聖者」的身分與耶穌一起前行，並且在前行中不斷地學習默觀耶穌如何憐憫了與祂相遇的人，並照樣去做。在我們所處的時代與生命進程中，在我們所生活的種種場域中，有許多需要被憐憫的兄弟姊妹。問題是，我們的心是否擁有憐憫的情懷？是否會以所相遇的每一個主體之所是爲對象，具體地看到其需要，主動地走近他們，與他／她同行，慷慨地予以關懷、陪伴？

此外，近人的兩個面向：「受傷的人」是指一切有需要的人，就是基督徒愛的對象，同時我們自己也是愛的主體，即憐

憫人的人。憫人近人的具體表達，就是以真誠的愛和慷慨的服務行動幫助真正有需要的人，跨越種族、身分、地位、宗教、語言或文化的隔閡與差異，「以謙卑和兄弟情誼『善待』我們的近人」²⁴。耶穌所講比喻的要旨，就是邀請我們應「超越」這些界限，只以出現在我眼前的「近人」為實行愛的主體，使自己在恩寵的推動下主動地成為「憫人的人」，「將所愛之人納入自己的存有之內，才能使在他者之內的存有得以實現」²⁵。基督徒生活之核心，就在於延續主耶穌的「為他者」之生命，將愛天主與愛近人的雙重誠命整合於日常生活。

3. 愛主耶穌與愛近人的一體性

基督徒在聖言的光照下，一方面需要洞察時代的脈搏；一方面要竭力回應耶穌的邀請——愛主耶穌的具體表現，即在日常生活中實踐對近人的愛。基督徒真愛的行動，體現了對無限愛情與奧秘的天主之臣服與交付，因為祂是在尋求與回應天主的愛中去愛近人。愛天主在萬有之上就是走出自我，超越人為的界限，進入與近人相互依存、共在的關係中。在這關係中，與弟兄姊妹一起體驗那不可言說之奧秘的臨在與凝視，²⁶使每一個主體擁有其存在的尊嚴。基督徒透過實踐對近人具體的愛之行動，表達對主耶穌的愛，因為「誰不愛他看得見的弟兄，就不可能愛他看不見的天主」（若一4:20）。

愛主耶穌與愛近人之間的關係密不可分，是一個整體的兩個方面。這顯示出身為基督徒，被主耶穌邀請向近人敞開自己的心

24 教宗方濟各，《眾位弟兄》，3號。

25 若瑟·拉辛格（Joseph Aloisius Ratzinger）著，靜也譯，《基督教導論》（上海：三聯，2002），頁261。

26 參閱 Karl Rahner, *The love of Jesus and the love of neighbor*, p. 70.

扉，從他們的生命中認出基督的面容，實行憐憫之心，擁抱在我們的生命旅途中相遇的弟兄姊妹。主耶穌已經在我們通向真實信仰之道路上，邀請我們與主相遇，即與主耶穌同行，願意冒險地接近人，甚至主動地去尋找他們，且以積極的、慷慨的愛之行動，將信仰、希望與愛的恩賜帶給他們。²⁷

三、基督徒生活帶給近人的禮物——希望

1. 基督徒所懷希望的理由

基督徒所懷希望的理由，是扎根於對復活的基督之信仰（教宗方濟各2017年4月5日講道）。這信仰並非只是一種觀念或理性上的認知，也不僅是一種物質與情感上的滿足，而「是與一個事件的相遇，是與一位的相遇」²⁸。這相遇是在奧秘自身的彰顯與整體人的深層渴望兩者之間發生。就是藉著降生奧蹟，無限奧秘真真實實地進入時間與空間，決定性地將其時空的每一刻與每一處，轉化成前往永恒奧秘的通道。²⁹因祂「是道路、真理和生命」（若14:6）。祂來以最徹底的、完整的人性，即與我們完全一樣的理智、自由意志和一顆血肉的心親近我們，與我們面對面的交談，吸引我們進到祂那敞開的，顯露無限慈悲與愛情的聖心中，使有罪的、可朽的我們獲得身分、關係與生命的轉折。

然而，基督徒的生命就在永恒聖言成爲血肉之軀的納匝肋人耶穌的整個存有內，尤其藉由祂的逾越奧蹟獲得「新生」。這

27 參閱 Idem, *Prayers for a Lifetime*, trans. of *Gebete des Lenbes* (New York: Crossroad, 1989), p. 80.

28 本篤十六世 (Benedictus XVI) 著，《天主是愛》(《Deus Caritas Est》) 通諭 (2006) (臺北：臺灣主教團)，1號。

29 參閱 Monty Williams 著，楊婉芬、羅婉明合譯，《恐懼離開，愛就進來了》(*Stepping into Mystery*) (臺北：光啓文化事業，2020)，頁276。

新生命是基督徒每日值得慶祝和希望的理由，它使我們超越「焦慮」，並轉化我們面對當下困境的態度，從而對主耶穌充滿全備的信賴。因為基督徒已經驗到復活的基督主動地走近我們的生命，與我們相遇。祂要賜給我們祂的「平安」（若20:19），使我們有能力活出天主子女的生命與自由，並滿懷信心、希望和愛，勇敢地去作內心所渴望的事。拉內在《基督徒的信仰基礎》一書中指出：只有基督徒才有可能是一個充滿希望的人，這個希望使我們自由。³⁰當基督徒體驗到人類生命的宏偉和活力，同時又品嚐到死亡、短暫和失望的時刻，就是被永恒之愛的神聖奧秘包圍，³¹而擁有希望與內在的自由的時刻。

2. 昨天、今天與明天的基督徒生活

基督徒生命的時間軸，是被永恒奧秘充滿和貫穿：昨天的生命延續到我們的今天和明天；今天的經驗讓我們回憶、反思昨天的生命，並期待明天的圓滿生命；明天的生命將轉化今天和昨天的種種形式的生命和創意。基督徒的生命更是在每日具體的生活中，被邀請活出神聖與自由，即被邀請將自以為是的身分建構予以「解構」（deconstruction），為更成為其所是。因為我之所是，應放在天主的時間中來建構。這樣，人的生命就是一段被解構與建構的旅程。³²人必須學習不斷地放下主觀性的自我形像，願意將「昨天」的種種經歷，放進至深奧秘中，迎接那在「今天」所臨到的危機與考驗，為進一步與超越自我的召喚相遇，這將會開啓明天的希望——一個新的未來。

30 參閱 Karl Rahner, *Foundations of Christian faith*, p. 405.

31 參閱 *Ibid.*

32 參閱 Monty Williams 著，《恐懼離開，愛就進來了》，頁233-234。

當我們在面對危機與考驗時，往往會陷入主體性的恐懼，也總有退卻的誘惑。有時爲了某些因素，應該做出一種選擇，但這種選擇在有些「現實」情況下既不正確，也不合乎人性。這個現實如後現代認識論所了解到，「現實是我們按自己之所見而創建出來的」³³。生活在今天的基督徒懷有基督憐憫的心情，被邀請投入現實場域，被眼前所見之事觸動。即便是面對當下的危機，也不應退回到舊有的方式和角色中去，而是要在現實面前停下來正視它，做出抉擇而行動。善心的撒瑪黎雅人所做的抉擇，進入傷者的世界，擁抱他／她的行動，創造一個新的未來。³⁴作爲在世的精神存有——人是按天主的肖像和模樣受造，天主從創世之初就已邀請我們參與、延續祂的創造之使命。這使命在我們的日常生活中，將自己的現在，甘願「冒險」地投注到已得救的未來，如此，時間的真正滿全便會來到，那不可見的奧秘藉由基督徒對現實中近人的一個小小善行，使他們經驗到奧秘的鮮活性與充滿希望的未來。

因此，救恩的希望與未來已經開啓了基督徒的視界，容許並慶祝自己活在天主的時間中，把握每一個當下的邀請，對它始終保持開放。因爲每一個今天的時間，都呈顯著被蹂躪的受造界與主耶穌慈悲相遇的時刻，基督徒在這其中建起傳遞「希望」的橋樑。

3. 基督徒生活帶給近人的禮物——希望

今天有多少人將虛假的生活方式當作追求「幸福」的面紗，來掩飾、遮蔽內心最真實的、最深層的渴望？在現實中，多少人

33 同上，頁327。

34 參閱 Pope Francis, *Let Us Dream: The Path to a Better Future* (New York: Simon & Schuster, 2020), pp. 5-6.

要崇尚展示自我，但又被絕望、空虛、焦慮和質疑等「生存性的」狀態禁錮在主觀性中。它們如此無情地蔓延在人們的生活中，阻礙人們所有的理想、對生命意義的追尋、奮勉的心志和對未來的希望。在此種種處境中，人們的生活面貌處於一種僵化的狀態，整個社會，甚至有些基督徒團體也被禁錮在「冰冷的」、「封閉的」、「僵硬的」狀態中而難以敞開。這些就像是一種可怕的、被隱藏起來的「流行性病毒」，給人類帶來嚴重的危機與侵蝕性。³⁵

基督徒的身分與使命，在今日處境更顯迫切，一方面人們應洞察、反思處境的危機，並在信仰、希望與愛中獲得光照、支持和力量，為「活出超越地域和空間阻隔的愛」³⁶；同時亦在其日常生活的具體行動中，對近人做所期望的事，即滿懷希望和憐憫，將由看似不幸的處境而來的痛苦、憂心、悲傷當作「祭品」奉獻給無限的奧秘，相信從奧秘放射出的光會照亮、拯救身處黑暗的人類世界，驅散、治癒由種種「病毒」而來的失望、焦慮和逆境，創造一個新的未來。

因此，作為一個基督徒的基本向度，就是一個具有神聖深度、扎根於奧秘的人：在一切事物中，去發現那常常帶給我們驚奇和讚歎的「奧秘」。在「此在」的生存處境中，與觸動並充滿我們存有深處的奧秘相遇。祂的臨在是基督徒所領受的最大禮物——獲得救恩的希望。這份希望的禮物給予基督徒生活一個新的開端，邀請基督徒對自身和近人存在的處境欣然接納，並向他人開放，進入他們破碎的生命故事中，藉著對近人的溫和與敬畏

35 參閱 *Ibid.*

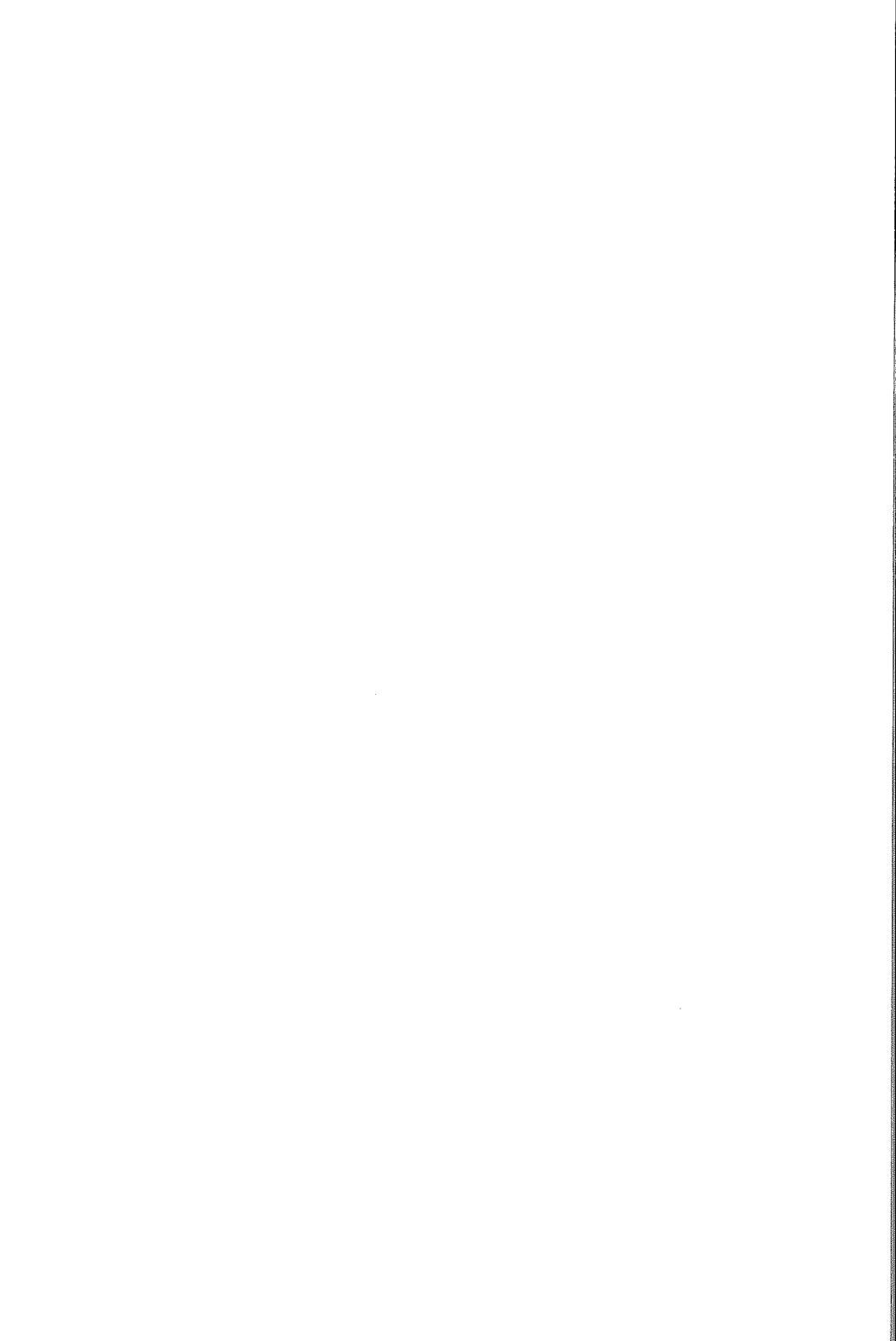
36 教宗方濟各，《眾位弟兄》，1號。

之心，協助與陪伴他們一起踏進這奧秘的深處，駛向愛與共同的歸屬——重建在基督內之新生命。

結論

基督徒相信有一個無限的、絕對的、永恒的存在，祂居住在不可接近的光中，祂超越一切，永不可被理解，卻又如此真實地親近我們。這並非幻想，而是一個真實的歷史事件——聖言降生的奧蹟，祂為我們降生了……祂進入人類世界，以一種既具有無限的奧秘，又以真實與鮮活的方式教導、吸引著我們靠近祂。因著神聖奧秘性的充滿，我們所接觸到的一切也都變得具有奧秘性。因為人的奧秘在永恒聖言基督的奧秘內得以決定性提升，使我們所希望的永恒救贖與真正自由成為事實。只有當我們決定以心神和真理朝拜這奧秘，並以一種超越性的能力去認識、接近、體驗這奧秘時，生命的奧秘與奇妙性才能得以展現。

基督徒愛的具體生活與行動帶給近人的禮物，便是希望。這希望就是在傳遞並肯定每一個存有在天主聖三奧秘中的模樣，陪伴他們真實地、具體地經驗到愛與被愛的體驗，懷著「希望」正視並接受日常生活中的一切處境與危機，使基督信仰活現於我們和近人與奧秘之間那獨特的生命空間中，在「在世精神」對「末世」的希望中，期待那奧秘中的未來。



朗尼根超驗方法論神學中的恩寵

劉晉平¹

1 劉晉平：輔仁聖博敏神學院信理神學博士。

Abstract: As we all know, Bernard Lonergan's important contribution to the philosophy of the twentieth century is his "generalized empirical method (GEM)". However, the peak of Lonergan's scholarship is his "method in theology", or "transcendental methodological theology". In Lonergan's vision of his studying theology and philosophy, the method is not a professional technique, but a path of transcendence, or a transcendental dynamic. This transcendental dynamic means that the transcendental subject realizes and intentionally lives in the transcendent reality of "being-in-love unrestrictedly fashion." Lonergan calls it as "sanctifying grace expressed in the transcendental methodological theology." The main purpose of this article is to explore the concept of grace in Lonergan's transcendental methodological theology. Firstly, in this paper I will explain the vision of Lonergan's theology of grace (part one), and then I'll clarify the development context of his methodology (part two). In the third and fourth parts, I will especially from the perspective of the theology of grace, by paying attention to Lonergan's inheritance and development, adjusting and transposing the focus and inflection point of Thomas Aquinas' concept of grace, show that his "method in theology" is just a method on the truth of grace. Finally, I will summarize the three contributions of Lonergan to the Catholic theology of grace.

Keywords: Aquinas' *Gratia Operans*, Lonergan's Being-in-Love Unrestrictedly Fashion, Transcendental Methodological Theology, Method in Theology

摘要：眾所周知，朗尼根（Bernard Lonergan）為二十世紀哲學的重要貢獻是其「普遍經驗方法（generalized empirical method）」。但朗尼根學術的高峰，卻是其「神學中的方法（method in theology）」，或稱為「超驗方法論的神學（transcendental methodological theology）」。在朗尼根的神、哲學願景中，方法不是專業技巧，而是超越的路徑，或是超驗的動態。這超驗的動態，即是指超驗性的主體意識到並且意向性地生活於「無限制的存在於天主之愛中」這一超越的現實，朗尼根稱之為「以超驗的方法論神學表達的聖化恩寵（sanctifying grace expressed in the transcendental methodological theology）」。本文的主要旨趣在於研究朗尼根超驗方法論神學中的恩寵。我們首先闡明朗尼根恩寵神學的願景；其次釐清其方法論的發展脈絡；然後，特別從恩寵神學的視角，透過關注朗尼根繼承和發展、調整並轉化多瑪斯恩寵觀的焦點和拐點，來論證其「神學中的方法」是一個關乎恩寵之真理的方法；最後指出朗尼根對天主教恩寵神學的三大貢獻。

關鍵詞：阿奎那的「主導恩寵」、朗尼根的「無限制地存在於愛中的生活」、超驗方法論神學、神學中的方法

一、導言：朗尼根恩寵神學的願景——從復興到發展

1. 復興多瑪斯的恩寵思想

特倫多大公會會議（*Concilium Tridentinum*, 1545–1563）後²，多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225–1274）關於「恩寵提升本性，並使之完善」³的神學意見便成了士林神學的格言，也成為天主教神學在恩寵論與神學人學上反對基督新教神學的標語。多瑪斯的神學是教父神學與特倫多的訓導之間的真正忠實的橋樑⁴。而他對天主教神學的貢獻在於：將哲學引入神學，使神學真正成為思辨的（speculative），同時也不失神學作為「聖道（*sacra doctrina*）」的永恒價值。然而，1588–1601年在天主教神學界的「恩寵論之爭（*De auxiliis controversia*）」⁵使得多瑪斯主義（Thomism）幾近走到了理論的絕境，幾乎成了「針尖麥芒上的學問」。梵一大公會會議（*Concilium Vaticanum Primum*, 1869-

2 多瑪斯的恩寵神學完全被特倫多大公會會議《論成義的法令》（*Cum hoc tempore*, 1547）所採納。如特倫多大公會會議關於「成義的四因說」（*DH1529*）就是根據聖多瑪斯關於「恩寵之原因」（*STh I-II, q.112.*）的論述；關於「依附」與「灌注」（*DH1547*），「天主的協助」（*DH1572*），對「功績」的肯定（*Ch. 16, DH1545–1550*），關於恩寵的增加與成義恩寵的失落（*DH1535, 1541–1544*）等等，也都受到多瑪斯的影響。不過，它們已經是屬於多瑪斯主義者（Thomist）的觀點，而且已經被貼上了「士林神學」的標籤。參閱輔仁神學著作編譯會編譯，《公教會之信仰與倫理教義選集》（簡稱“*DH*”）（臺北：光啓文化，2013）。另參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (below as “*STh*”), trans. by Fathers of the English Dominican Province (London: Burns, Oates & Washbourne, 1936).

3 參閱 *STh I-II, q. 109, a. 2, c.* 另參閱 *STh I-II, q. 112, a. 1, c.*

4 漢斯·昆（Hans Küng）著，包利民譯，《基督教大思想家》（*Großer Christliche Denker*），第二版（香港：道風書社，2014），頁112。

5 參閱 Dom M. John Farrelly, *Predestination, Grace and Free Will* (Washington, D.C.: St. Anselm's Abbey, 1963), p. 141. 多瑪斯主義者（以巴羅主義者／Banezians 為代表）和摩林納主義者（Molinists）為「先行的恩寵」如何充分與有效的動作，而爭論不休。多瑪斯派認為先行的恩寵以不可抗的內在有效性於人內在運作，而摩林納派則認為天主依人的自由意志，以其外在不可抗的有效性而運作。1611年7月26日教宗保祿五世（Paulus V, 1605-1621）向西班牙國王斐理佩三世之代表的致詞中，聲明對於二派的觀點「不敢予以譴責，也不願予以贊同」，並指出三個理由以擱置「協助恩寵的問題」：（一）為安全起見，怕出現異端；（二）雙方意見都可圈可點；（三）為維持道明會與耶穌會的名譽。參閱 *DH* 1997.

1870) 後，教宗良十三 (Pope Leo XIII, 1878–1903) 在其《永恒之父》通論中提出復興多瑪斯思想的宣言：「倚新立舊，使之臻善盡美 (*veteranovisagere et perficere*)」⁶。在此精神指導下，新多瑪斯主義 (Neothomism) 如雨後春筍般地發展起來，其成果對於梵蒂岡第二屆大公會議 (*Concilium Œcumenicum Vaticanum Secundum*, 1962–1965) 的成就貢獻良多⁷。梵二教導：公教會的神學研究應當「以聖多瑪斯為導師，用推理方法深入探討，並透視各項奧蹟彼此間的關係」⁸。因此，研究多瑪斯恩寵神學的推理路徑，有助於澄清一些基本概念，以及聯繫各救贖奧蹟之間的關聯，更能找出一些適應當代的新思路。朗尼根回歸多瑪斯的方式是對多瑪斯的「主導恩寵」進行歷史性的還原，和辯證性的復原，從而越過了他當代的恩寵神學在恩寵與本性之間老生常談的窠臼。

2. 發展的多瑪斯主義者

二十世紀研究多瑪斯的學者可分為四大派別：(一) 嚴格多瑪斯派 (Strict-Observance School)，也可稱之為「正統新多瑪斯派 (Orthodox Neothomism)」，以拉崗熱 (Reginald Garrigou-Lagrange, 1877–1964) 為代表；(二) 奧思定主義的多瑪斯派 (Augustinian Thomism)，以呂巴克 (Henri de Lubac, 1896–1991) 為代表；(三) 超驗多瑪斯派 (Transcendental Thomism)，以拉內 (Karl Rahner, 1904–1984) 為代表；(四) 分析多瑪斯派 (Analytical Thomism)，以霍爾丹 (John Joseph Haldane, 1954–)

6 Pope Leo XIII, *Aeterni Patris* (August 4, 1879), 24, *AAS* 12 (1879): 97-115.

7 參閱聖教宗若望保祿二世著，臺灣地區主教團譯，《信仰與理性》通論（臺北：天主教臺灣地區主教團），58號。

8 梵蒂岡第二次大公會議，《司鐸之培養法令》（臺北：中國主教團秘書處，1992），16號，腳註 36。

為代表⁹。

嚴格地說，朗尼根並不屬於以上的任何一派，而是自成一家。不過，實際上影響朗尼根最大的是馬雷夏（Joseph Maréchal, 1878–1944）在復興多瑪斯運動中的方法；但重點不是他的超驗方法，而是「一種動態的理智主義（a dynamic intellectualism）」，這方法可以建立一種批判的存在哲學¹⁰。根據學者克帕拉普（Linus Kpalap）的總結：朗尼根與拉內一樣，其思想應當是「發展的多瑪斯主義（Developmental Thomism）」¹¹。

關於恩寵，公教信仰的權威教導是：「恩寵既然屬於超性界，因而超越我們的經驗，只能透過信德才能認識」¹²。此教導曾經引起神學界的爭論，有神學家認為：該教導似乎是在反對梵二後所興起的以人格主義、經驗主義，以及以現象學和心理學來詮釋恩寵的思潮¹³。朗尼根後期形成的意識經驗性的恩寵神學，也被質疑是「經驗的表達主義（Experiential Expressivism）」¹⁴。

9 參閱 Luke Samuel Martin, *The Principles of Grace according to Thomas Aquinas*, Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (Oxford: Faculty of Theology and Religion, University of Oxford, 2018), p. 5.

10 參閱 David Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York: Herder and Herder, 1970), p. 30. 這是 Tracy 的觀點，但朗尼根曾經承認自己是透過馬雷夏而重讀多瑪斯的。另參閱 Bernard Lonergan, *A Second Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 13, edited by Robert M. Doran and John D. Dadosky (Toronto: University of Toronto Press, 2016), pp. 264-265.

11 Linus Kpalap, "Rahner and Lonergan on the Commitment to St. Thomas Aquinas", *Verbum*, VI/ 2 (Innsbruck: University of Innsbruck Institute of Christian Philosophy, 2004), pp. 435-449.

12 《天主教教理》（臺北：天主教教務協進會，1996），CCC 2005.

13 參閱 Francis Colborn, "The Theology of Grace: Present Trends and Future Directions", *Theological Studies* 31, 4 (1970): 692-711.

14 佛格斯·科爾（Fergus Kerr）著，王濤譯，蔡惠民審校，《二十世紀天主教神學家——從新經院主義到聖婚神秘主義》（*Twentieth-Century Catholic Theologians: from Neo-Scholasticism to Nuptial Mysticism*）（香港：公教真理出版社，2007），頁171-174。此思想評價來自於林貝克，參閱 George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age* (London: SPCK, 1984)。當然受到質疑者還包括 Karl Rahner, Henri de Lubac 等神學家。

本文將介紹朗尼根「發展的多瑪斯主義」，以澄清其創新的恩寵觀：恩寵雖然首先是超性的，但卻是在人的內在渴慕、自我意識和自我超越中被經驗到的。朗尼根在詮釋多瑪斯的恩寵思想時，發展出自己的思辨理論，跳出了十七世紀以降的「恩寵論之爭」的樊籬。他最後在超驗的領域證明了恩寵的真正意義是鑄就「無限制地存在於愛中的生活」。理解這一奧秘所需要的正是他所強調的、由宗教皈依而領受的信德。

二、朗尼根的方法論：從思辨發展理論到超驗方法

在他的博士論文《恩寵與自由：多瑪斯思想中的主導恩寵》（*Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, 1940*）中，朗尼根透過切入一個簡單的主題「主導恩寵」，來研究多瑪斯的哲學心理學、語言學和形上學。他沒有在摩林納主義和巴聶斯主義之間深究恩寵與自由如何在天主的預知（*prescience*）和預定（*predestination*）中互動，而是學習他當代的復興多瑪斯的公教神、哲學家們，進入多瑪斯的思想世界去尋找真相。他的起始問題很簡單：在多瑪斯的思想中究竟恩寵是主導的（*operans*）還是配合的（*cooperans*）？

朗尼根首先重新整理了從奧思定到多瑪斯思辨神學（*speculative theology*）中的恩寵論發展（其博士論文第一部分），然後詳細演繹了他所提出的系統神學的系統「思辨發展（*speculative development*）」的理論（第二部分）。正如科爾（*Fergus Kerr*）所總結的：朗尼根「穿過了圍繞隨後就恩寵與自由所展開的神學論爭所帶來的困難，從董思高的唯意志論，經過唯名論，以及恩寵論之爭，到啓蒙運動，以及決定論（*determinism*）和決斷論（*decisionism*）的現代節奏，指出了阿

奎那至關重要的成就是如何被人們所忽略的」¹⁵。不過，在恩寵論上，朗尼根的成就更是在於：（一）他解放了多瑪斯的神聖因果律於其等級性的宇宙觀中；並把人的自由與天主超越的互動，動態地呈現在人的意向性追求中。（二）在方法論上，朗尼根開創了他「神學中的方法」：即透過「原理」切入主題，並以原理推進的思辨發展理論，進而由普遍經驗理論逐步彰顯出主體意識動態的超驗方法。

1. 從「原理」到「方法」的思辨發展理論

中世紀的神學方法論是從聖經初傳、教父神學和大公會議的教義中，就時代的需要和問題，借助於新的哲學（希臘、阿拉伯哲學）來進行神學顯題化和理論化研究。有誦讀、問辯¹⁶、格言、大全、聖頁和詮釋（*Lectio, Quaestio, Sentences, Summa, Sacra Pagina, Commentaries*）等形式。朗尼根在研究多瑪斯的「作為主導恩寵的現恩」時，將這一脈絡顯題化，並以動態的意識運作呈現。

首先，朗尼根設法避免他當代的兩個弊端：一是化約的實證主義（positivism），二是士林神學的概念化傾向（conceptualism）。他以先驗（*a priori*）的系統去縱覽和綜合一個神學主題的歷史脈絡，及教義的形成與發展；然後再以後驗（*a posteriori*）的方法，即透過原理、語詞、辯證觀點與技術（*theorems, terms, dialectical positions and technique*）四個元素來歸納個人的思辨觀點。

15 佛格斯·科爾，《二十世紀天主教神學家》，頁167。

16 誦讀是對傳統的吸收，因著問辯而吸引所閱讀的。格言、大全、聖頁和詮釋是在「讀與問」之下獲得的方法論上的延伸，並賦予傳統以新的生命力。參閱Bernard Lonergan, *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, edited by Frederick E. Crowe (New York: Paulist Press, 1985), p. 49.

這四個思辨元素是朗尼根「思辨發展 (speculative development)」理論的主要內容。「原理 (theorem)」不同於「公知 (common notion)」，它是科學研究的對象，來自於科學化理解的表達。如「超性 (supernatural)」一詞在隆巴 (Peter Lombard, c. 1096–1160) 的《格言四書》 (*Four Books of Sentences*) 中是一個公知概念，而在斐理伯 (Philip the Chancellor, c. 1160–1236) 和多瑪斯的思想中卻是一個原理。「語詞 (terms)」則是科學化表達的顯題化和概念化，如多瑪斯的作品中只出現過「天主協助 (*auxilium divinum*)」或「恩寵的幫助 (*auxilio gratiae*)」的語詞¹⁷，而在後來士林神學中則將之術語化為有關「現恩 (actual grace)」的重要概念。「辯證觀點 (dialectical positions)」，分為起始辯證觀點 (initial dialectical position) 和終末辯證觀點 (final dialectical position)，這是思辨發展理論之核心部分，主要彰顯的是真理的一致性與不矛盾性 (即系統與歷史)，以及知行合一。最後，「技術 (technique)」則標示方法論的高度。技術層面需要三方面的進程來完成：收集所有相關主題的全部資料；對自然元素與超性現實加以哲學化分析；提出純粹理論分析、問題的形式和解決方法¹⁸。

四個元素中最重要的是「原理」，因為從原理切入，既可找到問題的核心，也能引出相關的歷史、系統與辯證。科學思想的對象往往需要的不只是一個原理，而是多個，以完成其論述¹⁹。

17 參閱 *STh* I-II, q. 109, a. 9 and a. 10.

18 參閱 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 1, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (Toronto: University of Toronto Press, 2005), pp. 164-168.

19 例如關於恩寵必要性的理論，首先需要詮釋超性的原理，其次需要人之不同狀態的原理。這二原理構成「同源原理 (*cognate theorems*)」。據此，為得永生，人需要在超性狀態，恩寵就是管道；為避免犯罪，人需要恩寵，恩寵就是良藥。

每一個原理都需要四步考量：一是分析；二是普遍化；三是意蘊的彰顯；四是系統的意義。對原理的分析本質上是屬於意識和衡量的反省（conscious and deliberate reflection）：首先是對特殊原理（specific theorem）的四步考量，轉而進入普遍原理（generic theorem）的四步考量，最後達至特殊與普遍原理的綜合。例如，朗尼根發現主導恩寵是恩寵神學從聖奧思定到多瑪斯最基本而核心的問題，因此分析其原理的關鍵是在於討論：恩寵主導善志的善果（Grace operates the goodness of good will）²⁰。在《神學大全》中，多瑪斯就是根據這一原理，總結主導作用的恩寵之運作原理的²¹。

其次，朗尼根認為：對「原理」的辯證分析促使主體意識的動態「切慕（exigences）」呈現。透過思辨發展理論，朗尼根認識到人內在有一求知慾的存在²²。在《洞察》中才開始發揮切慕的主題，切慕表達人意識不同程度的迫切向往，在人意識動作中具有規範性、內在性與動態性，其目的是達到主體在理性上的自我一致與自我意識（self-consistency and self-consciousness）²³。切慕的動態呈現為：從系統의切慕到批判的切慕、方法的切慕或「道德的切慕」²⁴。這三重的切慕皆由從一開始即在人內心暗流湧動的

20 參閱 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, pp. 180-181, 190-191.

21 參閱 *STh I-II*, q. 111, a. 2, c. 1-3. c. 1中，從「善果（goodness）」的角度，以特殊原理分析；c. 2中，從「善志（good will）」的角度，以普遍原理來分析。最後在 c. 3中總結：主導的恩寵改變人的存有（esse），也改變人的行動。多瑪斯要強調的是：恩寵只是形式因，而非動力因；恩寵總是以主導作用（operative）開始；但從效果的角度，恩寵（無論是常備的／habitual，還是現實的／actual）都有與主導作用配合的（cooperative）恩寵。

22 在其博士論文《恩寵與自由》中，朗氏只提到思想、心靈及思辨的切慕，以達到完全的理解。參閱 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, pp. 157, 191, 381.

23 參閱 Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 3, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (Toronto: University of Toronto Press, 2005), pp. 405, 623, 625.

24 朗尼根的著作中並未出現「道德切慕」一詞，只是在《洞察》中提到「運作切慕（operative exigence）」，或是「有效的道德律令（the operative moral imperative）」

「純粹求知慾 (pure desire to know)」，即「超越的切慕」所指引。從原理、語詞到辯證與技術，這四元素也是朗尼根系統與批判切慕 (systematic and critical exigence) 的內容，它們也是構成系統神學中的內容。朗尼根認為：隨著切慕的深入，意識也不斷的擴展。不同的切慕 (exigences) 產生不同的意識 (conscious) 和意向運作 (intentional operation) 模態，而不同的意向運作模態產生不同的意義領域 (realms of meaning)²⁵。系統的切慕使人由常識的領域提升到理論的領域；批判的切慕則藉著認知理論、知識論和形上學的發問，即悟性、反省及衡量問題，而使人進入意向性及內在性的世界。而「方法切慕 (methodical exigence)」則使人進入超驗的領域，主體一方面在知性上已經達到自我一致與自我意識上的「自我歸屬或體認 (self-appropriation)」的認同，另一方面也藉著「道德的切慕」而趨向知與行的合一，並以認識與愛的渴望向神的領域開放²⁶。

因此，朗尼根在思辨發展理論中強調的是方法、方法的切慕與方法論。因著方法的切慕，認知主體得以進入超驗的領域，並獲得超驗的方法。超驗方法既表達方法超越理論分析技術，方法比技術更加強調主體意識的運作；也呈現出由求知慾和尋問 (inquiry) 推動意識的超越力量。而方法論則是在神學中的方法，因而有所謂「方法論的教義 (methodological doctrines)」，

(參閱Bernard Lonergan, *Insight*, pp. 623, 625)。關永中教授根據《神學中的方法》中朗尼根對「道德皈依」的發揮，而對朗尼根的思想進行了開放性的延伸，因而加入了「道德洞察」、「道德切慕」。參閱關永中，〈道德切慕、洞察與歸化——朗尼根理論體系的開放性延伸〉，《哲學與文化》33卷，11期（2006年），頁3-20，註解15。

25 參閱Bernard Lonergan, *Method in Theology* (New York: Seabury, 1979, reprinted by University of Toronto Press, 2007), p. 81.

26 朗尼根在《洞察》一書結束時，曾簡要而富有成效地討論了有關倫理的可能性、超驗啟發的普遍概念，以及宗教的認知。可見方法的切慕向著倫理、超驗和宗教三個向度開放。參閱Bernard Lonergan, *Insight*, chaps. 18-20.

它是指引神學家如何「做」神學和「活」神學的終極教義²⁷。

2. 從普遍經驗方法到超驗方法

1) 普遍經驗方法

從源流看，朗尼根的「思辨發展」理論源於其革命性的轉換，在他看來，第一哲學應當是圍繞主體發問的「認知理論」，而不是康德追求的客觀性條件的「知識論」，以及多瑪斯和亞里士多德的存有或實體「形上學」²⁸。普遍經驗方法即是朗尼根「反轉」傳統存有學、知識論和認知理論的結果。「普遍」強調此理論可應用於人類的一切內在意識活動及上層意識形態（文化與族群）；「經驗」強調一切認知對象皆是感覺和意識的與件（data）；「方法」更意指主體意識的路徑，而非理論技術，方法向著超驗和方法論的教義開放。

朗尼根在其博士論文中開創並初步演繹的「思辨發展理論」，後來發展成了批判的實在論（critical realism），即普遍經驗方法²⁹。該經驗法的四項框架性的內容，可由四個提問來表達：（1）認知理論（cognitional theory）的提問：當我認知時，我做甚麼？（What do I do when I know?）。它所關注的是：在我們對事實與價值的判斷中發生了甚麼？（2）知識論（epistemology）的提問：為甚麼在做那所認知的？（Why is doing that knowing?）。它要表達的是：認知的原因為何？

27 參閱 Bernard Lonergan, *Insight*, p. 297.

28 參閱魏嘉華，〈朗尼根思想中的認知理論分析與神學方法〉，《哲學與文化》39卷，10期（2012年），頁135-161、138。

29 在《洞察》一書中，朗尼根有詳細發揮。參閱 Bernard Lonergan, *Insight*, pp. 95-96, 268.

這些發生的事件如何恰當地被稱為「客體」？（3）形上學（metaphysics）的提問：當我行動時，我認知甚麼？（What do I know when I do it?）。它要確定的是：我們所認知與評價之現實的一致結構。（4）方法論（methodology）的提問：因此我們該做甚麼？（What therefore should we do?）。它要做的是：根據前三個問題的答案來規劃一項合作的框架。這樣，方法論就是關於意識主體從認知主體（認知理論）、面對客體（知識論）、尋求主客一致性（形上學），而導向「主客合一」（神學中的方法）的路徑³⁰。

關於第四個問題，朗尼根要問的是：當一個人在做神學時，他在做甚麼？（What one is doing when one is doing theology?）³¹。正如前述，他的神學方法是方法論的教義，是神學中的方法。這第四個詢問將意識主體引入真正圓滿超驗的領域。但朗尼根認為，形上學已是屬於超越領域的，形上學雖然指出啟發性結構的統合，但還不是圓滿的超越領域。因為超驗方法（transcendental method）更多加入了人類學的元素，因此它只是神學方法（theological method）的一部分；若要成為後者，還需要加入宗教的元素³²。因此，普遍經驗方法還需要「加入」倫理、宗教的元素，以完善「超驗」，達到圓滿的自我超越。

2) 超驗方法

朗尼根的「方法」始終與主體意識相關。他曾明確指出：「方法的原則不是邏輯命題，而是關乎具體的現實，即

30 參閱 Bernard Lonergan, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accessed August 17, 2021, <https://iep.utm.edu/lonergan/>. 另參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, pp. 13-25, 83, 297-298.

31 參閱 Bernard Lonergan, *Insight*, p. 297.

32 參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 25.

敏感地（sensitively）、理智地（intellectually）、合理性地（rationally）、道德地（morally）意識的主體」³³。表達主體方法切慕和超驗切慕的這四個發問中皆有「做甚麼（what I do）」的自省問題。這些要「做」的行為即是經驗、理解、判斷、抉擇的意向性行動³⁴。朗尼根強調的「超驗」，實則是基於普遍經驗的超越。經驗是主體意識之流的動態經驗；方法更是路徑而非邏輯；因此超驗即是在經驗之下、之內、之前潛在的超越力量。超驗，由超越的概念或意念（transcendental notions）所標示，由超越的切慕所推動，由主體意識的不斷擴展與自我體認所構成，其目的是達到圓滿的自我超越³⁵。

從他的思辨發展理論到普遍經驗方法，朗尼根都在尋找圓滿的自我超越。超越的切慕只透過尋問與求知慾，而達到經驗層面「過與不及」、悟性層面「真與偽、是與非」、理性層面「對與錯」的通透，即以自我體認表達的知性上自我超越。二十世紀初的天主教倫理受到了情感主義、心理學與存在主義的影響³⁶。在此背景下，朗尼根對方法的超驗反省與方法的神學導向也有了新的認識。於是在《神學中的方法》一書中，朗尼根以「抉擇（decision）」為第四意識活動層。在此層面，認知主體試圖通過「善與惡」的價值判斷，而實現在倫理與實存層面的自我超越。與求知慾並行的還有一個價值慾，它表現為倫理上的「基礎抉擇（fundamental option）」。

33 Bernard Lonergan, *A Third Collection*, p. 46.

34 在《洞察》一書中，朗尼根主要發揮經驗、理解、判斷的意向分析。參閱 Bernard Lonergan, "An Interview with Fr. Bernard Lonergan", *A Second Collection*, edited by William F. J. Ryan and Bernard J. Tyrrell (London: Longman & Todd, 1974, reprinted by University of Toronto Press, 1996), p. 223. 而後在《神學中的方法》發揮了有關價值、情感、倫理及靈性的「抉擇」。參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, pp. 95-96, 259-260, 268, 340-343.

35 參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 14.

36 參閱魏嘉華，〈朗尼根思想中的認知理論分析與神學方法〉，頁145。

的「知性上的自我體認」與「倫理上的自我超越」便真正擁有了形而上的超越體認。人藉此分別在經驗層、悟性層、理性層和倫理層分享存有本身之「美、真、一、善」的超越屬性。最重要的是，抉擇層的意識活動向著他者和絕對者開放，即向著信仰開放³⁷。

但是，「美、真、一、善」的體認還不是圓滿的超越體驗；成爲負責的抉擇者和在自由、悅樂中選擇的人還不是圓滿的人。朗尼根認爲，真正的圓滿還需要循著意識不斷擴展和加强的路徑，即循著超驗的方法進入神學的方法，成爲一個自由的愛者，即一個墮入無垠愛河中的宗教人，才是圓滿自我實現的人。「無限制地存在於愛中」是朗尼根對恩寵實存性的定義，也是他所追求的圓滿的自我超越的境界。從這一圓滿覺境的地平線回視，他對多瑪斯「主導恩寵」的焦點性詮釋，確是他「方法論教義」的起點。

三、詮釋多瑪斯的「主導恩寵」：真理、歷史和方法

在其博士論文中，朗尼根指出他研究多瑪斯「主導恩寵」的三個旨趣：（一）展示多瑪斯恩寵論述承繼先賢們的綜合性；（二）點亮多瑪斯的心路歷程，釐清其恩寵思想的脈絡；（三）尋找一條不再糾結於「恩寵論之爭」的恩寵論新路³⁸。可見，他在詮釋多瑪斯恩寵論的同時也注重真理、歷史與方法的幅度。朗尼根要強調的歷史與真理是：多瑪斯論「主導恩寵」的目的是爲突出天主永遠是主導者、主動者和第一因³⁹。在論文的結

37 參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, pp. 41-47.

38 參閱 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, p. 155.

39 但多瑪斯的恩寵思想也不是後來加爾文派所謂的「神恩獨作說 (monergism)」或「神恩合作說 (synergism)」，而是將二者結合在本體論與功能論相協調的天人關係上。

論中，朗尼根總結出十點，來說明他研究多瑪斯「主導恩寵」的方法和路徑，以及他跨越「恩寵論之爭」的多瑪斯依據。本文將其濃縮為以下四點來介紹。

1. 研究的方法、起點與核心

（1）研究一個信仰的真理，不能只停留在最後的系統與架構中，還應當挖掘其歷史意義，因此需要批判性地研究教義的歷史發展，包括偏見、異端、爭議。從聖奧思定到聖多瑪斯，恩寵神學經歷了從心理學向本體論的轉化，研究這一過程，使真理更加明晰。朗尼根採用了現象學最普遍的歷史還原法，將「主導恩寵」的問題還原到「人類原始的超性渴求」。

（2）信理（Dogma）是一回事，對信理真理的思辨是另一回事。是否存在信理的發展姑且不論，而思辨的發展（speculative development）卻是顯而易見的。從最初的辯證觀點到最後的辯證觀點，這之間發生的是對自然元素的哲學定義，以及對超性現實的類比詮釋，由此而形成了信理真理的複合性原則（即一個真理中包含多重原理）。如此，思辨神學與思辨發展的並行，正呈現了朗尼根最初的「神學與方法」並行進路。

（3）恩寵既提升人性也治療人性（both *elevans* and *sanans*），不只因為永生是超性的現實，和人在墮落後「有罪的」處境；而且這樣的複合原理（compound theorem）也是逐漸形成的。關於「主導恩寵」的歷史，從奧思定到隆巴，再到多瑪斯，其中一個重要的轉折就是斐理伯（Philip the Chancellor）首先將「超性習性（supernatural habit）」這一常識性概念引入神學討論。這其中發生的是本性與恩寵，恩寵與自由，超性與本性的

大討論⁴⁰。多瑪斯則是中世紀以超性原理討論恩寵的最後的綜合者。

(4) 多瑪斯始終沒有單獨討論「現恩」⁴¹，他的恩寵論主要是從「常恩 (habitual grace)」的向度來認識「主導恩寵」。在奧思定的恩寵論中，有所謂的主導與先行的恩寵，以及合作與後續的恩寵之說。但多瑪斯在討論恩寵的必要性時，則從「習性和動力 (habits and motions)」來詮釋⁴²；二者皆可以是「主導的與合作的」。但是，主導與先行，合作與後續，並不是兩兩相對應的。主導與合作所指的是原因的序列，而先行與後續所指涉的則是時間的序列。

2. 多瑪斯討論「主導恩寵」的思想歷程

(5) 朗尼根指出多瑪斯強調以原因序列解釋恩寵（主導與合作）的四個發展階段。第一，在安瑟莫和隆巴的思想中（前者重思辨，後者重實證），恩寵是天主的恩賜 (*Donum Dei*)，從其功能講是「治癒的恩寵 (*gratia sanans*)」，從辯證的觀點看是「自由與解放」。恩寵是主導的，因其是源自天主願意人得永生的善志；恩寵又是合作的，因其由於天主願意人產生配得永

40 朗尼根在其論文第一部分的第二章開頭指出這一轉折的重要意義：斐理伯超性習性概念的提出，將傳統「成義」的概念分解為兩個行動：因其是超性的 (as supernatural)，恩寵使人的行動產生功績性效果，並從人性層面提升之；因其為習性或美德 (as a habit or virtue)，恩寵在心理上的行動是：使人的意志導向道德上的善。最重要的是，聖大雅伯、聖文德和聖多瑪斯都曾在他們關於隆巴格言錄的註疏中引入「超性習性」的概念 (參閱 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, p. 21)。受其影響，後來聖多瑪斯將恩寵放在「灌注」和「協助」兩個天主的行動中討論，也在討論恩寵的必要性、原因和本質之後，特別討論兩個效果「成義與功績」。

41 在《格言註疏》中，多瑪斯認為：現恩既不是主導的，也不是合作的。在《論真理》中，則稱現恩是合作的。而在《神學大全》中則現恩既是主導的，也是合作的。參閱 *ibid.*, p. 40。事實上，在多瑪斯的作品中並沒有出現「現恩」一詞，而只出現「天主的協助 (*auxilium divinum*)」。參閱 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, p. 165。

42 參閱 *STh I-II*, q. 109 and q. 110。

生的德行美果。第二，在聖大雅伯（St. Albert the Great, c.1200-1280）與多瑪斯關於隆巴格言錄的《註疏》中，恩寵是「習性與超性的恩賜（*a donum habituale et super naturale*）」。大雅爾伯認為，恩寵是「主導的」表現在兩方面：予人信息，使人接受天主，並以習性與向善的傾向來影響人；恩寵是「合作的」也表現在兩方面：賜予人的行動以「美德的形式（*forma meriti*）」，使人的意志傾向於善行。聖多瑪斯也是在這兩方面，即「善志與善行（good will and good performance）」來論述恩寵的主導與合作兩個作用。第三，在《論真理》中，聖多瑪斯指出：將恩寵分為主導與合作的恩寵是「非對稱的」。人完全需要天主的恩寵，且恩寵最重要的是「使中悅天主的恩寵（*gratia gratum faciens*）」——達到與天主結合的目的。因此恩寵本質上是天主施惠的善志，和天主直接與協助的眷顧，多瑪斯稱之為「包括合作恩寵的天主神聖的協助（*divinum auxilium quod ad gratiam cooperantem pertinet*）」。第四，在《駁異大全》中，多瑪斯又指出：人不能阻止天主，人只是工具因。而在《神學大全》中，多瑪斯則稱「自由意志之行動，不是恩寵的原因，而是恩寵的效果。故整個作用都歸於恩寵」⁴³。自由意志只有在產生效果的、有天主協助的行動中與恩寵合作。

3. 多瑪斯論「自由意志」的理論與方法

（6）為更加恰當的把握「主導恩寵」之思想，多瑪斯用「自由（liberty）」和「行動（operation）」這兩個哲學理論，最後形成他關於恩寵與自由、超性與本性之間「騎士與馬」的類比討論。

43 參閱 *STh* I-II, q. 111, a. 2, ad. 2.

(7) 多瑪斯最終並沒有給出一個關於「自由意志 (*liberum arbitrium*)」的合理理論。聖文德 (St. Bonaventure, 1221–1274) 曾把自由意志稱之為「習性」，大雅伯則稱之為人性之中區別於理智與意志的一種能力 (*potency*)。受到這兩位先賢不同觀點的影響，在《論真理》和《神學大全》第一部中，多瑪斯都將意志 (*will*) 與自由意志分開討論；而在《神學大全》第一部，第二部分中 (有十二個問題，六十節內容) 卻沒有討論「自由意志」的主題。而且多瑪斯也很少將自由與恩寵分開來討論，如：「常備恩寵，看其使靈魂康復或成義，使之成為天主所喜悅者之作用，便稱為主導作用恩寵；視之為功行之根本，因為功行也出於自由意志，則稱為配合作用的恩寵」⁴⁴。

關於「自由意志」，多瑪斯與後來的董思高 (John Duns Scotus, c.1265–1308) 的理解不同。董思高認為：意志並不是本性與自由的複合，卻是本性和自由的某種構成。多瑪斯看到人自由意志的軟弱，因此他在討論恩寵的效果「功績」時特別討論了「堅持不懈 (至死不渝)」之恩寵⁴⁵，這是一個恩賜，而不是人自由意志的德行。「使一個效果實現的行動或作為，不歸於被動者，而歸於主動者」——這是多瑪斯討論自由意志在行動 (*motion*) 中作用的大前提——「天主永遠是主動者」。對此，多瑪斯明確地說：「針對某一效果，若我們的心靈是被動而不是主動的，只有天主是主動的，則有關行動或作為歸於天主，因而稱為主導作用的恩寵。若針對某一效果，我們的心靈既主動也被動，則有關行動或作為，不只歸於天主，也歸於靈魂，因而稱為配合作用的恩寵」⁴⁶。多瑪斯將天主實現其計劃的意志分為「達

44 *STh* I-II, q. 111, a. 2, c.

45 參閱 *STh* I-II, q. 114, a. 9.

46 *STh* I-II, q. 111, a. 2, c.

到目的之意志（will of the end）」和「實現途徑之意志（will of the means）」，在這二者中，雖然天主允許人自由意志的合作，但即使是天主「允許」惡之發生，祂永遠是恩寵中習性與行動的第一因和主動者。

4. 跨越「恩寵論之爭」的多瑪斯依據：強調「主導的天主」

（8）朗尼根指出：多瑪斯討論「主導恩寵」有其對「主導的天主（*Deus operans*）」超驗性的認識。朗尼根認為這一認識恰恰是多瑪斯的恩寵論中不存在恩寵與自由意志矛盾的重要原因。在天主永恒的眷顧和天主的預知、預定計劃中，天主都是主動者。多瑪斯在亞里士多德的宇宙觀中加入了創造與眷顧，第一因與第二因互動的因素，因而他認為：「天主絕對無誤的認知，總是有效的意志，不可抗拒的行動與效果（*God infallibly knows, efficaciously wills, irresistibly acts and produces*）」⁴⁷，是偶然與必然的結合，且是合乎邏輯的，但同時也是無法解釋的奧秘。多瑪斯在預定奧秘中理解「天主主導」的奧秘，而不以之為恩寵的奧秘。預定是根據先於德行的預知，而摒棄是根據後於罪惡的預知。天主既預知善，也預知惡，但天主卻只預定了善。總之，無論是在預定奧秘中天主允許惡，還是在恩寵奧秘中自由意志總是軟弱無力的現實，多瑪斯都堅持天主是主動者。

（9）關於「天主協助（*Dei auxiliis*）」——恩寵論之爭的焦點。摩林納主義者會問：天主如何知道祂「目的的意願」會使人自由地選擇祂「方法的意願」這一行動發生呢？巴聶斯主義者會問：天主「目的的意願」如何確定地使人的意志選擇祂無誤而不可抗拒的「方法的意願」呢？對於前一個問題，多瑪斯沒有摩

47 Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, p. 447.

林納主義所謂的「中間知識 (*scientia media*)」，而是歸於自我認知 (*ipsum intelligere*) 的天主；對於後一個問題，多瑪斯也不會用巴聶斯派的「物理上的預先行動 (*praemotiophysica*)」，而會簡單地說天主永遠是主動者。一個有效果的人的行為，是出自天主目的意願和方法的意願，也是出自「天主的三個行動」：天主使目的的意願發生；天主的目的意願使其方法的意願發生；天主使第二行動發生，既有人自由回應，既合乎天主目的意願，又選擇天主所意願的途徑——在這個層面上才有所謂的「合作」。關於天主的這「三個行動」，多瑪斯在關於預定奧秘的論述中，有一個關於射箭的形象類比。他強調天主總是主動者，但天主絕對不是一個獨角戲者。

(10) 最後，朗尼根指出了爭論兩派的偏差。摩林納主義與巴聶斯主義在多瑪斯關於行動理論中，就天主的「兩個意願」和「三個行動」都存在不同的認識。摩林納主義強調天主的認知，巴聶斯主義強調天主的主動。除此之外，二派的偏差還在於：他們都自以為找到了所謂的「天主的第三個意願」以對應於所謂的「第三個行動」。摩林納主義者認為「天主同時協助 (*concursum simultaneum*)」才是合理的解釋；巴聶斯主義者認為「天主先行協助 (*concursum praevium*)」才是合理的。然而，多瑪斯在《神學大全》中只討論了原因序列中的天主主導與天主合作（協助），以及人之自由的合作。

四、發展的多瑪斯主義：超驗方法論神學中的恩寵

在他博士論文之後的第二部關於多瑪斯研究的著作《聖言》(*Verbum*)⁴⁸中，朗尼根曾表明，他研究多瑪斯是為回應教宗良

48 1946-1947年相繼在 *Theological Studies* 雜誌上以文章形式出版，後於1967年首度編輯

十三「倚新立舊，使之臻善盡美」的訓導⁴⁹。這是他對於多瑪斯及其學說的學術承諾。從有關恩寵論的第一篇論文開始，到他著作的高峰《神學中的方法》（*Method in Theology*, 1971），他最終實現了自己的願望，而且是一位出色的發展多瑪斯主義者。

從1939年開始撰寫其博士論文，至1949年開始寫作《洞察》，朗尼根做了十一年之久的「多瑪斯學徒」。但他作為發展的多瑪斯主義者，一直在努力實踐著從多瑪斯主義的背景（context），到設法取代多瑪斯主義的語言，完善多瑪斯主義者的方案（solution）⁵⁰。就恩寵論而言，在博士論文中，朗尼根在十三世紀超性原理的大討論的語境下討論多瑪斯關於「主導恩寵」歷史旨趣。1946年撰寫的《關於超性的存有》（*De ente supernaturali*）則是他對多瑪斯主義恩寵觀的正確總結，其成果堪比呂巴克的《超性》（*Supernaturel*, 1946）。在《洞察》中，朗尼根讓恩寵呈現在明確批判性的形上學和複雜歷史理論的脈絡中。在《神學中的方法》中，朗尼根創新性地以經驗的語言將恩寵稱為「存留在天主無限的愛中」⁵¹。他把恩寵的最高境界定義

成書出版。參閱 Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, edited by David B. Burrell (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967).

49 參閱 Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 2, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (Toronto: University of Toronto Press, 2005), pp. 222, 226.

50 朗尼根曾於1946撰寫專文《關於超性存有：一項顯題化的補充》以完善多瑪斯主義在超性原理之下的恩寵圖象。朗尼根提出五個論點：（1）受造物內有天主本性的通傳（*communicatio divinae naturae*），天主主導著這一受造的、相稱的、遠程的原則（*principium creatum, proportionatum, et remotum*），並以此實現自我彰顯。（2）所謂「超性」即指這種天主本性的通傳超越人類本性及任何有限實體的比例（*proportion*）。（3）神學德性（超德）及人性德性（樞德）皆是超性作用於理性的結果。（4）超性效力的發生是由於人內在的順命潛能。（5）內在的現恩（*actual grace*），就本質而言，也由人理智與意志生活的、首要的和超性的回應所組成；同一恩寵既是天主主導的恩寵，亦是吸引人自由合作的恩寵。參閱 Bernard Lonergan, *De ente supernaturali: Supplementum schematicum (On Supernatural Being: A Schematic Supplement)*, edited by Frederick E. Crowe, Conn O'Donovan, and Giovanni Sala (Toronto: Regis College, 1973).

51 參閱 J. Michael Stebbins, *The Divine Initiative: Grace, World-Order, and Human Freedom*

為「與天主同在愛中」。這是一個開始，一份恩賜；也是一個過程，一種動態狀態；更是一個圓滿的實現。

1. 聖化恩寵的內涵呈現在「無限制地存在於愛中的生活」之動態中

關於「無限制存在於愛中的生活方式（being-in-love unrestrictedly fashion）」在《神學中的方法》中並不是一個固定不變的概念。如在「宗教」一章中，它是指自我超越的效果（effects），是一個「聖化的恩寵（sanctifying grace）」，這一恩寵以效果表達為主導的恩寵與合作的恩寵。而在「辯證」與「基礎」二章中則指人在自我超越中的動態，是向著圓滿的進程，所用是內在性的語言。

1) 「無限制存在於愛中的生活方式」是自我超越的效果，也是恩寵的賜予

在「宗教」一章中關於「自我超越」的闡釋中，朗尼根指出：在愛中與天主同在是吾人意識意向性的基本實現（the basic fulfilment of our conscious intentionality）——「『無限制存在於愛內的生活』實現了人自我超越的能力。這實現產生深度的喜悅，這喜悅在蒙羞、失敗、困窘、痛苦、背叛和遺棄中依然保有。這實現產生根本的和平，這和平是世界不能給予的。這實現產生愛近人的美果，致力於建立此世的天主之國」⁵²。

而在關於「宗教經驗」的討論中，朗尼根一步一步地深入

in the *Early Writings of Bernard Lonergan* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), pp. xix-xx.

52 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 105.

詮釋。首先，他斷言：經驗到在愛內與天主同在，便是經驗到以無限制的生活方式存在於愛內。其次，如果無限制的提問是人自我超越能力的表達（這是朗尼根的認知系統第一原理：超越切慕），那麼無限制地存在於愛中，就是這一自我超越能力的實現（這是朗尼根的聖經與依納爵原則：認識即愛，認識在愛中圓滿）。「愛超越並轉化我們的認知」，朗尼根稱之為新的地平線。不過，他卻以「愛的動態意識狀態」來描述這一超越認知與選擇的恩寵效果，即聖保祿所提到的聖神的九種效果：先是仁愛，然後是喜樂、平安……（參閱迦5:22-23）。最後，他強調，這一「愛的動態意識」，如同人動態的經驗意識一樣，總是向著一個未知的奧秘開放，總是處於動態中。

這是一個奧秘經驗：因為正是存在於愛中，這奧秘才不僅是吸引人的，而且是令人著迷的；人屬於它，被它所佔有。就其自身而言，它是未知的意識，它作為天主愛的賜予，亦如同奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）那「令人著迷而敬畏的奧秘（*mysterium fascinans et tremendum*）」一樣的神聖經驗。它也是田立克（Paul Tillich, 1886-1965）的「終極關懷（ultimate concern）」，也與拉內所解釋的依納爵的「無由安慰（consolation that has no cause）」的經驗一致⁵³。

2) 「無限制地存在於愛中的生活」也是一個生活與意識的動態進程

在「基礎」一章中，朗尼根以傳統靈修「煉路，明路，合路」的動態來表達一個生活於「與天主同在於愛中」的人是怎樣煉就的：煉路階段需要經歷淨化罪惡，克服誘惑；明路階段需要

53 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 106, fn. 2, 3, 4.

達到精於分辨，有力委身；合路階段則呈現為喜樂平和，愛德卓越⁵⁴。

在「辯證」一章中，朗尼根還指出：「出世地墜入愛中（other-worldly falling in love）」為一種被終極關懷所攫取的宗教皈依的表達。它是一種完全而持久、動態的自我捨棄，它在回顧（retrospect）中作為存在性意識的暗流（as an under-tow of existential consciousness）⁵⁵。這一概念與拉內所秉持的「超越存在基本狀況（supernatural existential）」有異曲同工之妙⁵⁶。然後，朗尼根以基督徒充滿聖神的經驗來說明之：

為基督徒……天主的愛藉著聖神傾注在我們心中，即是祂恩寵（即being-in-love unrestrictedly fashion）的賜昇。自奧思定始，就有所謂主導恩寵與合作恩寵的區別。主導的恩寵是使鐵石的心換成血肉的心。合作的恩寵是使血肉之心透過人的自由變得在行善上富有效果。主導的恩寵是宗教的皈依，合作的恩寵是皈依的效果；是向著圓滿的漸進過程，完成一個人生活和情感，以及他思想、語言、行動，乃至疏忽的徹底轉變⁵⁷。

54 參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 289.

55 參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 240.

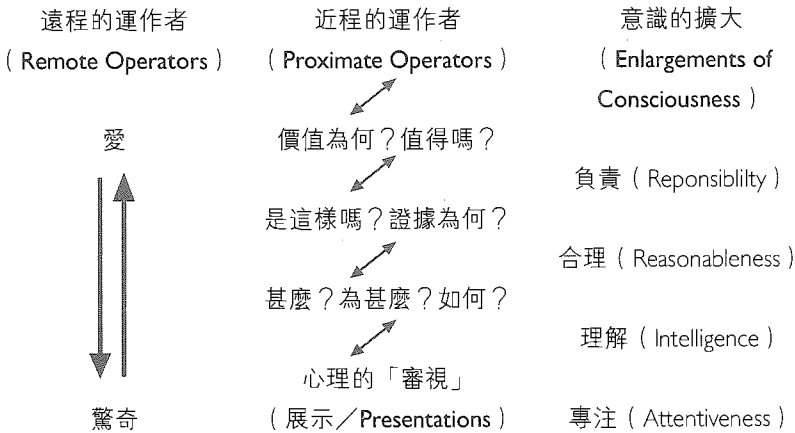
56 Cf. L. Matthew Petillo, *The 'Experience of Grace' in the Theologies of Karl Rahner and Bernard Lonergan* (Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2009), p. 129, fn. 211. 從自我超越的人的角度講，朗尼根稱宗教皈依是「現恩」，而稱「無限制地存在於愛中的生活」為一「聖化恩寵」，是「常恩」。因此 being-in-love 與 falling-in-love 有所不同。Being-in-love 除了是聖化恩寵的賜予外，還強調內在性與動態，以及圓滿實現自我超越的境界，遠比 falling-in-love 的意義豐富。後者指進入一種存在性的自我捨棄之意識狀態，因此後者與強調「超性存在基本狀況」和「順命潛能」的拉內的恩寵觀有異曲同工之妙。不過，從經驗到顯題化的理論神學角度講，朗尼根從未把宗教的皈依和「無限制存在於愛中的生活」，二者只限定在現恩與常恩，主導與合作的區別中。討論這個話題會是一個複雜的過程。

57 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 241.

2. 在意向性分析中的「聖化恩寵」——超驗的圓滿

以思辨神學或理論神學的方法來研究和呈現「無限制地存在於愛中的生活方式」，初步可以用下圖「『無限制地存在於愛中』如何擴大意識（使認知趨向圓滿）」來表達：

「無限制地存在於愛中」如何擴大意識（使認知趨向圓滿）



朗尼根強調：意識是由愛而轉變與豐富的，無論這愛是來自家庭、友誼或是團體，還是排他與重塑其他形式的天主的聖愛⁵⁸。愛總是向下展示自身的「矢量」，它作為遠程的操作者，把人的「驚奇 (wonder)」一次次地「揚棄」——一種否定超越，而不是代替，因為人的愛是從低級的慾愛 (eros) 向上被聖愛 (agape) 提升的。「驚奇」是人本性自我超越的代表，由不斷地提問 (question) 所表達，而為向上求索的動力。提問是自我超越的近程操作者，愛則摒棄驚奇而為自我超越的遠程操作

58 參閱 Bernard Lonergan, "Mission and the Spirit," in *Idem, A Third Collection*, pp. 23-34.

者。意識的擴大，即是經由愛的提升，知性（認知）不斷導向圓滿。對於朗尼根而言，超越的概念（transcendental notion）即是吾人向著理解、反省和考量的提問，因此這些提問又構成了吾人自我超越的能力（capacity）。當吾人墜入愛中之時，這能力便成為現實性的；而吾人的存在則成為「在愛中的存有（being-in-love）」。這一「存在於愛中」雖有其前提與原因，有其條件與機緣，但是一旦它開花結果，並且只要它持續存在，它就會「掌管」，它將成為第一原則。從它流溢出吾人的慾求與敬畏，喜樂與悲哀，對價值的分辨，以及吾人的抉擇與行動⁵⁹。

當朗尼根在「基礎」一章中論述特殊神學範疇（special theological categories）時指出：正是這出世的愛，即存在於愛中的生命——不是這樣那樣的行動，或一系列的行動，而是這一先於行動的動態狀態，即意向性分析（intentionality analysis）中的自我超越——構建了「方法的神學（methodical theology）」，亦稱為「超驗方法」。而這方法的神學在理論神學（a theoretical theology）中被稱為「聖化恩寵」。這恰恰是朗尼根所提出的「特殊神學範疇」的構成⁶⁰。亦就是說，「存在於愛中」是朗尼根恩寵神學的典範轉移：愛的恩寵引領、提升、豐富愛的意識。他用由意向性分析所表達的超驗神學來解釋「聖化恩寵」。

因此，所謂「神學中的方法」，它超越「神學的方法（method of theology）」的歸屬關係和「神學與方法（theology and method）」的並列關係。神學中的方法，其圓滿即是經驗到「生在愛中」這一聖化恩寵的超驗方法。

59 參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 105.

60 參閱 *Ibid.*, p. 289.

3. 「無限制地存在於愛中的生活」與宗教的皈依

朗尼根指出人在自我超越中的三度皈依：理智的皈依（*intellectual conversion*），是指憑藉認知性的自我超越而獲得真理；倫理的皈依（*moral conversion*），是指藉一種真實的自我超越而達致對價值的理解、肯定與實現；宗教的皈依（*religious conversion*），是指完全地存在於愛中，作為所有層次自我超越的基礎。理論上講，理智的皈依在先，但現實中，宗教的皈依則處於基礎的優先。宗教的皈依是情感皈依（*affective conversion*）的一種，也是情感皈依的高峰，它是深度的喜樂與持久的和平，是與天主同在愛中的德能與活力⁶¹。

宗教皈依作為宗教經驗的高峰，是與天主之愛同在的經驗。「天主愛的賜予佔據人的意向性意識的第四與最高層次。它掌管著靈魂的高峰（*apex animae*）」⁶²。在這一生於愛中的宗教經驗中，意識的最高層向下擴展，提升人的自我超越。宗教的皈依作為聖化恩寵的效果，原則上既是主導恩寵，也是合作恩寵。但朗尼根如同聖多瑪斯一樣，更願意首先在主導恩寵的原因序列中討論。

這一恩賜（宗教皈依）被真實地描述為「聖化恩寵」，但從概念上又不同於後者。概念性的不同，源自意義階段的不同（朗尼根把意義的階段分為：常識、理論、內在性與超驗）⁶³。關於宗教皈依，一方面應從「理論化」來理解，另一方面更應以「超驗化」來理解。理論化理解，是指首先將這一恩賜理解為聖化恩寵的賜予，然後將宗教皈依所指的「存在於愛中」的動態理解為

61 參閱 *Ibid.*, p. 39.

62 *Ibid.*, p. 107.

63 參閱 *Ibid.*, p. 107.

「主導恩寵」，而同時這一狀態又是一切行動（信、望、愛、悔改）的原則，因而又是「合作恩寵」。這樣的理解，就如同多瑪斯一樣：雖然成義的恩寵（justifying grace）立即發生，但它同時展開了一個動態而持續的、需要聖化恩寵（sanctifying grace）介入的人學工程。超驗化理解，是指宗教的皈依應當成爲一個持續動態的現實：在愛與驚奇之間，在認識與愛慕之間，不斷地表達出對內在而又超越的天主的崇敬，不斷地使自我超越達到圓滿。

五、總結：朗尼根對天主教恩寵神學的貢獻

總體而言，朗尼根對恩寵神學的貢獻有三：

1. 復興與發展了多瑪斯的恩寵思想

朗尼根對恩寵神學的第一貢獻是，他對多瑪斯的恩寵思想既有適應（appropriating）的一面，又有轉化（transposing）的一面。他在關於多瑪斯恩寵論的博士論文中，巧妙地發現了跨越「恩寵論之爭」的捷徑便是回到多瑪斯的對「天主主導」的理解中；而在回溯多瑪斯理解恩寵的思想路徑的同時，朗尼根又演繹了他日後將由之而發展出超驗多瑪斯主義的「思辨方法」。

在《神學中的方法》中，他由多瑪斯的「主導恩寵」獲得啓發，一方面強調：恩寵必須是以超性爲先，然後才包含超性與本性的互動；另一方面他也指出超性在人性中的運作。朗尼根這樣總結：超性的行動（supernatural acts）由超性的行動習性（德性）出發，而超性的行動習性（supernatural operative habits）則從超性的實體習性（聖化恩寵）出發，這一超性實體習性（supernatural entitative habit）不同於行動習性，它不是植根於能力，而是扎根於靈魂的本質。這是朗尼根對多瑪斯關於「超性」最濃縮與精

關的總結。他的這一評論，既超越他在博士論文中關於超性的模糊處理，又為傳統士林神學關於「超性」的描述劃上了圓滿的句號⁶⁴。

他在恩寵論上與他同年出生、又同修會的另一位大師拉內都可稱作是當之無愧的「發展的多瑪斯主義」。他們都沒有揚棄傳統，卻能推陳出新。但是，他們以不同的超驗理論詮釋同一的恩寵現實。朗尼根以意向性分析，比多瑪斯功能的形而上學心理學，更加動態地、生活地照亮了人的精神性世界。拉內則以超越存在的基本狀況分析，比多瑪斯本體論的人學，更加深刻地、現實地表達人之精神超越的現實。因此，他們又可同稱為「超驗多瑪斯主義（transcendental Thomism）」。

2. 促成了恩寵神學的一次典範轉移

第二個貢獻是，朗尼根促成了天主教恩寵神學的典範轉移。特倫多之後的天主教恩寵神學，只是在恩寵與自由，本性與超性的關係之間遊離打轉，甚至爭論不休。特別是在新教「唯恩寵、唯聖經、唯信仰」的認信神學和近現代哲學塑造的強調主體性的經驗神學的影響下，恩寵神學更是偏於「受造的恩寵」一隅。甚至《天主教教理》（1992）有關恩寵的教導，仍是在重複特倫多《論成義的法令》之教導的脈絡。朗尼根乘著二十世紀新神學（*Nouvelle théologie*）之風，找到了恩寵神學的出路：他從多瑪斯抽象的「靈魂主體」，跨過現代性哲學的「思辨主體」，而進入「超驗性主體」來討論恩寵這一提升人之超驗意識的超越現實。

64 參閱 *Ibid.*, pp. 288-289. 朗尼根對「超性」之人的全面解釋，見於其專文 *De ente supernaturali*。參閱本文腳注 49。

他由奧思定所討論的作用於實存性生命的「人心（*mens*）」內的恩寵，超越了多瑪斯所討論的作用於本體性生命之「靈魂（*anima*）」內的恩寵⁶⁵，轉而討論作用於人意向性之「意識（*consciousness*）」內的恩寵⁶⁶。他把多瑪斯恩寵的場域直接從「靈魂主體」提升到「意向性的主體」；他直接用意向性分析的理論（也是依據聖依納爵關於「認識與愛」的關係），把多瑪斯「回向主體」的認知理論提升為「回溯性的批判理論」。他以意向性意識分析和復原性（*retrieval*）批判理論來詮釋作為意識主體的人動態的自我超越能力，並發現這超越的內在動力即是「無限制的存在於天主之愛中」。朗尼根稱之為「以超驗的方法論神學表達的聖化恩寵」。

3. 創新：超驗方法論神學中的恩寵觀

朗尼根對天主教恩寵神學的第三個貢獻，甚至可以延伸至整個基督宗教神學，這一貢獻即是他的超驗方法論神學。

從研究多瑪斯的「主導恩寵」起，朗尼根就將恩寵、神學與方法聯繫在一起，以尋找研究者的主體性超越。從朗尼根的神學研究脈絡看，他是透過研究多瑪斯的「主導恩寵」，而彰明恩寵、真理、歷史與方法之間的內在關係的。他由復興多瑪斯主義而成就其發展的多瑪斯主義；且由研究恩寵的方法與神學，而發展出其方法論神學中的恩寵觀。在其博士論文《恩寵與自由》

65 朗尼根認為：傳統士林神學的恩寵論是從多瑪斯以降的形上的心理學（*metaphysical psychology*）幅度發展的。參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 288. 多瑪斯對恩寵最深刻的哲學解釋「以本體方式（*substantially*）存在於天主內的，是以依附體的方式（*accidental*）存在於分有天主之美善的靈魂上」（*STh* I-II, q. 110, a. 3, ad. 2）。

66 參閱 L. Matthew Petillo, “The Theological Problem of Grace and Experience: A Lonerganian Perspective”, *Theological Studies* 71, 3 (2010): 586-608. 當然朗尼根只是促成二十世紀天主教恩寵神學典範轉移的神學家之一。

中，早期朗尼根著重於彰顯「神學與方法並行關係」中的恩寵，以實踐其神學專務（functional specialties in theology）的前四項：「研究、解釋、歷史與批判」。而在其《神學中的方法》中，後期朗尼根著重於表達「方法論神學」中的恩寵，以發顯實踐「基礎、教義、系統、傳播」之神學專務的宗教皈依的動力。無限地存在於愛中，是宗教皈依的標誌，而宗教皈依則是知性、倫理、情感三重皈依的圓滿，更是實現「從認識到愛」這一生命逾越的標誌⁶⁷。

「生於愛中」的聖化恩寵，由主動的天主所主導，提升主體「方法的切慕」；而方法的切慕又使人在意識的擴展中經驗到超越。同一恩寵，使人實現圓滿的宗教皈依，使邁向永生的宗教人不是「做」神學，而是「活」神學；更使「神學中的方法」呈現為創造性的超越路徑。

而這一聖化恩寵就作用於與意識運作相關的方法中，即作用於研究意識運作之路徑的方法論中，並作用於認知主體之方法的切慕中；因此，它是「以超驗的方法論神學表達的聖化恩寵」。

67 朗尼根特別強調宗教皈依在從前四項神學專務轉向後四項神學專務上，所呈現的焦點與拐點作用。聖化恩寵就用於這一高峰時刻（參閱 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, pp. 170, 243, 130-132, 267-293）。

梵二大公會議文獻中的工作神學 ——教義、靈修與福傳¹

桑諦²

1 本篇論文可參閱作者的博士論文 *La santificación del trabajo en el Magisterio de la Iglesia y en las enseñanzas de los santos del siglo XX* (Romae: EDUSC, 2021), pp. 63-82.

2 作者為意大利利瑪竇研究中心研究員，神學博士，主要研究領域：工作神學與靈修、家庭靈修與牧靈等。

Abstract: Since the beginning of human history, “work” has been considered as a tool to improve and realize oneself, and help people walk toward the perfect society and better future. However, in the current modernized era, “work” has become a painful social problem. Under the influence of secularization and a vulgar culture during these modern days, the understanding of the original meaning of “work” had become obscured and even distorted from the original meaning. Because of this, it is a necessity for us to study the proposition of “work” at the level of Theology, so as to explore its original value. The reflection from Vatican II provided essential guidance to contemporary theology. Based on the research on the Second Vatican Council, we find its teaching on “work” was a great contribution to the modern world from the Catholic Church. Its teaching not only satisfied the needs of theological theories and practical pastoral works, but it also responded to the needs of inculturation and contextualization of Christian faith in the evangelized perspective. In the documents of Vatican II, three perspectives of “theology of work” are highlighted, namely “theological thought”, “spiritual practice” and “evangelization works”. The theology of work refers to the everyday life of Christians in every domain of society. Each of the three main elements of the theology of work is indeed critical to the integral life of the Christian. In conclusion, “work” is not just a personal, family, and communal topic, but also a task in theology and evangelization that the Church needs to face. The leaders of the Church should actively promote a thorough investigation in the “Theology of Work” suggested by Vatican II, so that the original meaning of “work” can be manifested, and exercised in today’s complicated contexts. “Work”, therefore, may become a medium that leads to the actualization and fulfilment of an ideal personal and communal society.

Keywords: Vatican II theology, calling to be saint, spiritual practice of layman, sanctification of work, evangelization of Christian, sanctification of the world

摘要：自古迄今，「工作」一直都是幫助人完善與實現自我，並幫助人類走向理想社會與美好未來的工具，然而在現代化的今天，工作卻成了一個令人頭疼的社會問題。在當代社會中，受世俗化與庸俗文化諸多因素的影響，人們對工作的原初意義已經模糊不清，甚至本末倒置。有鑑於此，我們有必要對工作的問題進行神學層面的探討，以重新發掘其原本的價值。對於當代神學而言，梵二思想具有重要的指導作用，通過研讀其文獻即可發現，梵二關於工作的訓導是天主教會對當今社會的一個重大貢獻，其教導不僅能夠滿足神學理論與牧靈實踐的需要，而且也具有社會性處境化的視野。在梵二文獻中，凸出了「工作神學」的三種視野，即神學思想、靈修實踐與福傳行動。工作神學的專屬對象是生活在社會各個領域的基督徒，就基督徒生命之整體而言，工作神學的三大要素同等重要、缺一不可。總體而言，工作不僅是個人、家庭與社會的問題，而且也是教會團體需要面對的神學與福傳的問題；教會領導層應當積極推進對梵二工作神學的深入探討，俾能使「工作」的原初意義得以彰顯，並力求在當今日新月異，且錯綜複雜的社會處境中將其付諸實踐，使「工作」能夠成為真正的走向個人與社會理想之實現與完成的媒介。

關鍵詞：梵二神學、蒙召成聖、平信徒靈修、聖化工作、平信徒使徒工作、聖化世界

引言

工作屬於人性行爲，它不但可以表達人對地球的管理和統治，而且能夠對人的內在性和整體性產生影響。通過工作人不但可以改變外在的世界，而且能夠完善內在的生命。

在基督宗教神學與靈修的發展歷史中，人們對工作的看法和評價不是一成不變的，甚至有時是截然不同的。在教會初期，基督徒與教外人從事同樣的正當職業；然而，由於信仰對人的內外之影響，導致基督徒的生活方式與後者大為不同。在隱修院時代，工作主要具有苦修的作用；除了作為藉以維持生計和實行愛德的工具，工作還具有避免空閒和預防懶散的作用。在中世紀，只有教會內的職務能夠真正得以聖化，並具有聖化的價值；一般的日常工作反而被視為聖德的障礙。在近代，儘管基督新教關於工作的主張是積極性的——職業是聖召、工作是服務——然而其關於成義的前提卻阻礙了人們發現工作之聖化價值的可能性；而天主教的神學探索，為了抵制新教的改革思想，對工作的問題避而不談。自十九世紀中葉，愈來愈多的基督宗教思想家和有識之士開始將基督徒的日常工作融入其宗教生活中；他們認為二者絕非互不相干，而是構成基督徒整合生命的兩個主要因素。自十九世紀末，更確切地說，自良十三世於1891年頒布《新事》通諭以來，教宗也開始關注工人的社會處境和工作的神學意義。在整個二十世紀，不但大部分的教宗在其社會訓導中開始從不同的角度談論關於工作的話題，而且愈來愈多的神學家和靈修學家也對此社會問題產生了濃厚的興趣，開始對此課題進行研究討論、著書立說。

工作神學經歷了一個孕育、誕生、發展和成熟的漸進過程。在上個世紀，天主教最重要、最具有代表性的事件非梵蒂岡第二

屆大公會議³莫屬。在其召開期間，與會教長及相關人士對工作的問題進行了深刻的神學反思，其文獻給天主子民在現代世界中的生活指出了明確的方向和具體的路線。在某種意義上，梵二工作神學是教會長期以來訓導的總結和成果；並且，它也意味著一次重大的轉變和革新，因為梵二認為：世界和世俗事務不僅是教會生存的空間和環境，也是其聖化和救贖使命的對象。

筆者認為，有必要在此澄清「世俗」一詞在本文中的含義：不管是用作名詞還是形容詞，它的含義都是與「宗教」或「神職」相對而言，並非相反。從嚴格意義上來說，工作是平信徒生活的重要組成部分；雖然神職人員和修會成員也可以從事世俗工作，但是此類工作不是其聖召的必要構成因素。因此，本文所談論的主要是與平信徒的生活息息相關的世俗工作與職業。

本文將從三個方面論述梵二大公會議的工作神學：首先，闡述其神學思想；其次，談論其靈修實踐；最後，詮釋其福傳行動。

一、工作與教義

關於人的工作，梵二在《論教會在現代世界牧職憲章》⁴

3 該屆大公會議是天主教召開的第21屆大公會議，也是至今規模最大的一屆。它由教宗若望二十三世於1959年1月25日宣布、1961年12月25日召集、1962年10月11日開幕；最終由教宗保祿六世於1965年12月8日閉幕。此屆大公會議頒布了16份文獻：四個憲章，九個法令，三個宣言。關於梵二文獻在本篇論文中的引用，作者在此作以下聲明：文獻的引文由作者本人翻譯（文獻的標題則採用臺灣地區主教團的翻譯）；文獻名稱的縮略形式將採用普世教會慣用的方式，即拉丁文名稱的縮略形式；為了方便讀者查閱文獻內容，作者將在引用文獻的編號後選用英文字母標出編號內的段落（文獻的編號和段落均以刊登於《宗座公報》*Acta Apostolicae Sedis*的拉丁文本為準），如果只標出編號，或者是因為此編號只有一個段落，或者是因為參考或引用的是整個編號的內容。

4 簡稱《牧職憲章》，雖然該文獻被稱為牧職憲章，然而其核心內容並不是單純的牧靈指南，而是向世界和當代人類呈現出的建基於教義原則的開放態度。

（*Gaudium et spes*，縮略為GS）中闡述了成熟的神學思想和實用的牧靈教義。它分別用兩個章節來論述與工作相關的和教義：即第一部分的第三章：〈人在世界中的行爲〉；與第二部分的第三章：〈經濟與社會生活〉。⁵

1. 人的工作與天主的計劃

按照《聖經》的記載（參閱創1:26-27），人是天主依照其肖像和模樣而創造的。在創造了人之後，天主賦予了他一項偉大的使命——治理大地（參閱創1:28）。因此，人類完成這項使命的所有行爲都是在回應天主在人身上的計劃：

人類的個體和群體行爲，也就是說，人們歷來藉以改善其生活狀況的巨大努力，就其本身而言，符合天主的計劃。事實上，按照天主的肖像而受造的人類接受了征服大地及其所有的一切，以正義與仁愛統治世界，並以承認天主是萬物的創造者的方式將自己之所是和整個宇宙歸於天主的命令……（GS34a）

換言之，當人類以其雙手的工作或藉技術的幫助耕耘大地，爲了使她生產果實並成爲整個人類家庭的相稱住所時；當人類有意識地承擔他在社會群體生活中的角色時，便是在履行天主在時間之初已宣布於他的征服大地的計劃……（GS57b）

5 雖然該憲章分別是在前後兩個部分當中闡述的關於工作的教義，然而它所論述的思想卻是一個整體：儘管第一部分偏向教義，而第二部分則偏向牧靈；然而第一部分不缺乏牧靈的意圖，第二部分也不缺少教義的目的。概言之，該憲章關於工作闡述的是以牧靈爲目的的神學思想。參閱Hernán Fitte, *El trabajo en la constitución pastoral Gaudium et spes* (Romae: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1990); Idem, *Lavoro umano e redenzione: riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens* (Roma: Armando, 1996); Ramón Nubiola, *Trabajo y redención en la Gaudium et spes* (Barcelona: Albada, 1996).

事實上，天主委託人類治理大地是因為祂願意讓人類分享祂的管理權利。縱觀人類的整個歷史，人們在各個時代取得的進步和發展都在彰顯著天主計劃的奇妙與偉大。

人類治理大地的工作其實是在繼續天主的創造工程：「當然，（所有的基督徒）可以認定他們通過自己的工作在延續造物主的工程，關切弟兄們的益處，並以個人的努力來協助天主在歷史中計劃的實現。」（GS 34b）世界不是靜止不動的，而是在朝著其終極目標——天主，歷史的起始者和完成者——不斷地發展。然而，其發展並非自然而然的，它需要人類的推動和引領。通過其體力和智力工作，人類不斷地履行天主在時間之初已委託於他的完善受造界的計劃和使命（參閱 GS 57b）。一言以蔽之，人類以其工作完善天主的創造工程（參閱 GS 67b）。

治理大地不是人類的目的，而是實現其自身價值的媒介。梵二對人類履行治理大地使命的所有行為提出了準則：「（人的任何行為），按照天主的計劃和旨意，都要相符合於人類真正的益處；並且使人，不管是作為個人還是社會的成員，都能夠發展和實現其聖召。」（GS 35b）⁶事實上，人類的共同聖召是天主給予他的分享其生命的邀請，這份邀請是人之生命的核心問題和最高價值。⁷誠然，在來世的生命中，人將以完全的方式分享天主的生命；然而，在現世的生活，人已經可以通過信德、望德和愛德與天主結合。人現世的所有行為與其來世的永恒生命緊密相連，人所做的一切都應該趨向其最終目的，即其聖召的完全實現。工作，作為人生命中的主要行為，應該成為實現人與天主結合的媒介。換言之，通過其工作，人可以分享天主的生命。

6 參閱Javier Sánchez, "La actividad humana en la perspectiva del Concilio Vaticano II", *Scripta Theologica* 44 (2012): 641-669.

7 參閱GS 19a: 「人之尊貴的最高理由在於他與天主結合的呼叫。」

2. 基督，工作神學的關鍵

創造是天主獨有的行爲，祂通過其聖言以聖神的能力創造了萬物和人類。雖然人類通過其工作可以分享天主的創造工程，但是人的日常工作和天主的創造行爲有本質上的區別。爲了使人的工作具有神聖的價值，降生成人的天主「以人的手」（GS22b）從事了祂的職業工作，並且「祂通過在納匝肋以自己雙手的勞作給工作賦予了崇高的尊嚴」（GS67b）。換言之，通過勞作，基督聖化並救贖了人類的工作。因此，人的任何正當工作，無論是體力還是智力工作，通過耶穌基督都可以得到聖化並成爲人獲得救贖的媒介。

縱觀人類歷史，人的行爲多次被虛榮和邪惡所腐蝕，甚至變成了罪惡的工具（參閱GS37a-c）。談到工作，我們很容易地會記起《聖經》中巴貝耳塔的例子（參閱創11:3-4），也會想到歷史中的奴隸制度。然而，人的所有行爲都已經被基督的十字架和復活所淨化，並被導向完美（參閱GS37d）。然而，這並不是說在現代社會中沒有惡的行爲，在工作領域中沒有罪的存在；而是說，只要人願意向基督敞開，樂意接受祂的救贖，他所有的行爲都能夠獲得拯救，都可以具有神聖的價值。

人的工作不僅可以得到聖化、獲得救贖，甚至「通過奉獻於天主的工作人（能夠）參與耶穌基督的救贖工程」（GS67b）。人類的救贖是通過基督的整個生命而完成的，因此，對於人類而言，基督在世間所做的一切都具有救贖的價值。基督救贖生活的大部分時光是以一個純樸木匠的身分而度過的。既然基督的使命是救贖人類，祂在世生活的大部分時間所做的工作同樣也具有救贖的價值。基督將祂在納匝肋工作的日常生活結合於祂的救贖使命，以其整個生命作爲救贖人類的代價。因此，上主的救贖恩寵

可以使人的結合於基督的工作具有同救贖的價值，並成爲悅樂天主聖父的完美祭品。

既然人類通過其工作能夠參與基督的救贖工程，那麼他在現世的工作同樣也具有永恆的價值：

（人類）對於未來之地的期待不但不應該削弱，反而應該增強耕耘目前之地的勤勞。在今世，人類新家庭的雛形正在成長，她已經可以預示來世的輪廓。（……）總而言之，我們（今生）傳播的（……）所有美好的果實，（來世）將與我們重逢，那時，它們將是毫無瑕疵、光耀奪目的……（GS 39b-c）

換言之，對於基督徒來說，今世的精心建設是來世的確切保障，他們不但熱切地期待來世的真福，而且努力地美化現世的生活。工作是基督徒建設社會、美化世界的工具，鑒於今生與來世的密切關係，他們日常的職業行爲對於其永生而言也具有不朽的價值。

3. 工作神學以人為本

在現代世界中，經濟在飛速發展的同時也面臨著巨大的危機。經濟的危機主要來源於對一個根本性原則的忽視和踐踏，此原則即是：人的工作高於經濟領域的其他因素（參閱GS 67a）。人之工作的高貴之處在於它具有人性的特點，因爲它「直接來自於人，人將其印記印在自然界的事物上，並將它們制伏於其理智之下」（GS 67b）。在工作領域，不容忽視的實質性事實即是：人是工作的主體；是人在完成工作。⁸因此，工人既不應該被當

8 參閱 GS 35a：「人的行爲，如同來源於人，也應歸於人。」

作純粹的獲利（參閱 GS 27c）或生產工具（參閱 GS 66b）；也不應該成為工作的奴隸（參閱 GS 67c）。人在工作的同時，工作可以給人提供一個「發展自己特長和人性的機會」（同上）。總之，經濟的發展和技術的進步都應該以人的利益為出發點和最終目的。

工作產生的效益應該為人服務，不是服務一部分人，而是整個人類：

（農業和工業生產行為的）主要目的不在於單純的產量增長，也不在於利潤或經濟優勢，而在於為人服務：服務整個的人，也就是說，不但考慮到其物質需要，而且也顧及其智力、倫理、精神與宗教生活需求的等級；服務所有的人，所有人的團體，所有的種族或地域。（GS 64）

換言之，工作不但應該促進每個人身、心、靈的整體成長，而且必須推動整個人類的全面發展。

與工作的教義緊密相連，梵二也談及了工作之餘足夠的休息。以人性尊嚴為本，《牧職憲章》指出：除了以相稱的時間和精力投入工作之外，「所有的工人也應該享有足夠的休息和自由時間，以便關照他們的家庭、文化、社會和宗教生活」（GS 67c）。工作和休息彼此相連，二者互相補充，互相幫助，並且趨向同一個目的：即以光榮天主為前提的人之完善。因此，不但人的日常工作，而且其身心的休息，如果是在聖神內完成，二者都可以藉著耶穌基督成為中悅天主的完美祭品。

關於休息，梵二在《禮儀憲章》（*Sacrosanctum Concilium*，縮略為 SC）中明確強調了主日的休息。由於主日停止日常工作的目的是將其結合於祭臺上基督的祭獻而奉獻於天主

聖父，所以對於基督徒而言，主日具有特殊的重要性。休息是仿效造物主的行為，它的目的是賦予工作以意義：

依照起源於基督復活當天的宗徒傳統，教會在被稱為「上主的日子」或主日的那天舉行逾越奧蹟（……）。因此，主日是應該被推薦並灌輸給信徒虔敬的首要節日，從而也使它成為喜樂和停止工作的日子。（SC 106）

按照《聖經》的記載，天主用六天的時間創造了宇宙和人類，第七天休息；祂降福並祝聖了第七天（參閱創1:1-2:3）：六天的創造工程指向第七天，因為它是創造的頂峰，並賦予其意義。然而，對於基督徒來說，出現了新的一天，即第八天，「一周的第一天」（瑪28:1；谷16:2；路24:1；若20:1）。對於整個人類而言，基督復活的日子開闢了新的創造，它是一個全新的開始。主日顯示了人是工作的主人，並非它的奴隸。此外，主日也是預示在天主內永享安息的日子。概言之，不但在工作的日子，人可以將工作視為完善自我的媒介；而且能夠在主日——停止工作的日子，通過參與禮儀、實行愛德等行為使自己得以聖化。

二、工作與靈修

工作與平信徒的生活緊密相連，因為它不但可以滿足其物質生活，而且能夠豐富其靈性生命。工作神學的靈修實踐在於，平信徒通過其日常工作，在世界中成聖自己，兼善他人，以實現他們在社會中的身分與使命。此種入世的生活模式是平信徒靈修的獨特方式。

1. 平信徒與靈修

我們首先需要對「平信徒」這個名詞的神學含義有一個清

晰的概念。在教會歷史的很長時間中，那些所謂的「沒有聖召」的信徒們被看作「二等信徒」。在教會的生活中，他們被視為被動部分。然而，梵二在《教會憲章》（*Lumen gentium*，縮略為LG）中對其身分和使命做了明確的詮釋：

平信徒指的是除了神職人員和在教會內被認可的修會成員之外的所有基督徒。也就是說，那些通過聖洗與基督融為一體、成為天主子民的一份子並以其方式分享基督的司祭、先知和君王職務的信徒……（LG31a）

並且梵二也對平信徒固有的聖召和特殊的使命做了詳細的闡述：

平信徒固有的聖召是以按照天主的旨意來經營並管理現世事務的方式尋求天主的國度。他們生活在世俗中，生活在世間各式各樣的職業和事務中，生活在家庭和社會生活的日常環境中，這些因素與其生命交織在一起。在這些因素中天主召叫他們履行其固有的職能：在福音精神的引領下，自內部並以酵母的方式聖化世界。如此，他們以生活的見證和信德、望德與愛德之光將基督顯示給他人。所以，尤其是該由他們光照並管理與其緊密相連的現世事務，以便使它們能夠按照基督的旨意並為了造物主和救世主的光榮而發展和完成。（LG31b）

顯而易見，梵二關於平信徒的詮釋和闡述對於其身分和使命的界定至關重要。⁹

9 參閱 Ramiro Pallitero (ed.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II: santificar el mundo desde dentro* (Madrid: Rialp, 2006); Paola Bignardi, *Esiste ancora il laicato?: una riflessione a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II* (Roma: AVE, 2012); João Décio (org.), *Sujeitos no mundo e na Igreja: reflexões sobre o laicato a partir do Concilio Vaticano II* (São Paulo: Paulus, 2014).

在闡釋了平信徒的身分、聖召和使命之後，我們來論述他們的靈修。首先，值得特別指出的是：與基督的結合是平信徒靈修的核心要素。關於這一點，梵二在《教友傳教法令》（*Apostolicam actuositatem*，縮略為AA）中強調：「這種與基督密切結合的生活在教會內以所有信徒共同享有的靈修幫助，尤其是以主動參與神聖禮儀而得到滋養。」（AA 4a）此法令繼續說道：

平信徒應該使用那些方法，以便他們在日常的生活環境中正直地履行世間的職務時，不但不將自己的生活和與基督的結合分開，反而在按照天主的旨意履行自己的工作時在那結合中不斷地成長……不管是家庭的職責，還是世間的職務，都不應該與他們的靈修生活脫節，正如保祿宗徒所說的：「你們無論作甚麼，在言語上或在行為上，一切都該因主耶穌的名而作，藉著祂感謝天主聖父」（哥3:17）。（AA 4a）

這裡不但強調了平信徒與基督的密切結合——這一結合是其靈修生活的基礎，而且也凸出了他們日常生活中現世層面和靈性層面的整合——這一整合是其靈修生命的關鍵。換言之，不但平信徒日常生活中的所有事務應該幫助他們不斷地加深與基督的結合，成為他們與主結合的媒介；而且他們的世俗生活與靈修生活應該形成一個整體，即被基督所充滿的基督徒生命。

在日常生活中，平信徒應該不斷地活出信德、望德和愛德（參閱AA 4b）。通過信德之光，他們可以在日常的事務中更容易地領悟天主的旨意，並以基督的視覺對現世的事務進行分析和評估（參閱AA 4c）。當遇到困難和逆境時，望德給予他們將其克服的勇氣和力量（參閱AA 4e）。在愛德的推動下，他們向所有的人，尤其是向在同一信仰內的兄弟姐妹行善，引導他們歸向

基督（參閱AA 4f）。此外，與他人相處的優良品質和各種美德也是很重要的，因為沒有它們，就不可能有真正的基督徒生活（參閱AA 4i）。總之，不管是超性的德行，還是本性的美德都是平信徒靈修生活的必要構成因素。

平信徒靈修的實質是愛德，此愛德和天主對我們人類所懷有的愛是同一的，並且我們也應該以同樣的愛去愛所有的人，正如《教會傳教工作法令》（*Ad gentes*，縮略為AG）所言：「基督徒在人群中的臨在應該被愛德，即天主以此愛愛了我們，並願意我們以此愛彼此相愛的同一愛德所充滿。」（AG 12a）《聖經》在舊約中向以色列子民指出了愛天主（參閱申6:5）和愛近人（參閱肋19:18）的誡命，基督不但遵守了這兩條古老的誡命，而且以將其合二為一的方式賦予其新的、決定性的意義。因而，愛天主就是愛近人，愛近人就是愛基督：

法律中最大的誡命是全心愛天主和愛近人如愛自己（參閱瑪22:37-40）。基督將愛近人的誡命變為己有，鑒於弟兄是愛的對象，祂以將自己和弟兄合為一體的方式賦予了它新的意義，因此祂說：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪25:40）。

（AA 8b）

概言之，作為基督的門徒，平信徒也應該在日常生活中將愛天主和愛近人合二為一，以致此愛成為他們靈修生活的核心，從而主導他們整個的基督徒生活。

2. 工作，平信徒靈修的媒介

對於天主教神學和靈修而言，梵二關於眾人蒙召成聖的隆重宣布和清晰教導是一個非常重要的貢獻。在很長時間內，聖德

被視為教會中一小部分人的專利，因為他們領受了特殊的恩寵。尤其是，從中世紀開始，大眾意識認為：聖德僅僅是為修會成員和神職人員而保留的；至於平信徒，能夠戰勝魔鬼的誘惑和肉身的牽連就已經很不錯了。然而，在啓示的基礎上，梵二明確指出：基督召叫所有信從祂的人尋求聖德，正如《教會憲章》所言：「所有的基督徒，無論身分或狀況，都蒙召尋求基督徒生活的頂點和愛德的完美……」（LG 40）¹⁰

通常情況下，蒙召成聖的普遍性是從人的維度來詮釋的，也就是說，這一召叫指向所有的人。然而，為了能夠真正實現眾人成聖的召叫，也需要從物的維度來理解其普遍性，也就是說，每個人生活中所有的一切都可以成為其得以聖化的地方和媒介，正如《教會憲章》所言：「在不同的生活方式和職務中，所有的人修煉同一聖德……」（LG 41a）；「所有的基督徒，在其生活的狀況、職務和環境中，會愈來愈得以聖化」（LG 41g）。在《教會憲章》同一小節中還明確闡述了工人的聖德：

那些從事通常勞累工作的基督徒應該通過其工作完善自己、幫助同胞並改善整個社會和受造界的狀況。他們也應該以勤勞的愛德效法基督，祂曾以雙手操勞體力工作，並且一直為了所有人的得救與天父一同工作。如此，他們被喜樂的望德所推動，互相幫助背負重擔，通過日常的工作攀登更高的聖德……（LG 41e）¹¹

10 同一憲章，在談論天主的子民時，已經提到了這個教義：「所有的基督徒，無論身分和狀況，都被上主所召叫，每人按照自己的道路，去尋求聖德的完美……」（LG 11c）

11 此外，《牧職憲章》也明確指出：「當人工作的時候，不但可以改變事物和社會，而且能夠完善自我。」（GS 35a）

毫無疑問，對於從事不同職業的基督徒來說，此段話是其靈修生活的關鍵。也就是說，他們的信仰生活和本職工作是密不可分的，他們不但應該在信仰生活中尋求聖德，而且也需要在日常工作中得以聖化。

如上所言，平信徒靈修的實質是愛德，通過工作，他們「可以實行真正的愛德」（GS 67b）。其工作承載和傳遞的愛德是他們愛主愛人的具體實踐和自然流露。愛德的表現是服務，通過工作，他們既可以服務他人¹²，又能夠服務社會（參閱GS 34b）。對他人和對社會的服務是他們仿效基督的體現，因為祂來到世界上不是為受人服侍，而是為服務眾人（參閱瑪20:28）。此外，愛德促使平信徒，通過工作，尋求自己和他人的得救（參閱AA 3b）。既然工作是使工人得以聖化的工具，那麼它也是使其獲得救贖的媒介。然而，天主的救贖和工人的聖化是分不開的，為了使救恩在其身上發揮效力，工人需要藉其聖化來與天主的救贖合作。鑒於工作的同救贖性，工人藉其工作也能夠使他人獲得救恩。

平信徒靈修生活的宗旨是尋求與天主的合一並分享其生命。在平信徒的日常生活中，尋求天主即是尋求其光榮。對於他們來說，不但宗教生活，而且日常工作也應該成為其尋求天主之光榮的媒介。¹³事實上，當他們為了天主的光榮而工作時，工作就成了光榮天主的工具；當他們為了天主的光榮盡自己最大的努力把工作做好時，工作就成了「愈顯主榮」的場域。總之，平信徒靈修生活的秘訣在於仿效基督的生活（參閱GS 43a），祂曾以勤勞的雙手聖化了日常工作並賦予其崇高的意義和救贖的價值。工作不但是平信徒日常生活的重要部分，而且也是其服務他人、融

12 參閱GS 57b：「（通過工作，人類）遵守基督的服務弟兄的偉大命令」。

13 參閱GS 43a：「（基督徒應該）將人性的、家庭的、職業的、科學的和技術的努力與宗教價值合成一個生命綜合體，在此綜合體的最高指導下，一切尋求天主的光榮」。

入社會的特殊工具，因此，它不僅應該成爲其靈修生活的重要場域，還應該成爲其善度生活的獨特媒介。

三、工作與福傳¹⁴

《教會憲章》在談論工人的聖化時，提到了一個重要的神學思想：工人生活的聖德同時也是傳教的聖德（參閱LG 41e）。並且，《教友傳教法令》在論述平信徒的靈修時，也指出了一個關鍵的牧靈教義：平信徒的靈修同時也是福傳的靈修（參閱AA 4）。換言之，「基督徒（成聖）的召叫，就其本質而言，也是傳教的召叫」（AA 2）。

1. 平信徒與福傳

我們首先需要對「福傳」這個名詞的神學含義有一個清晰的認識。梵二在《教友傳教法令》中明確指出：

教會建立的目的是在全球範圍內爲了天主聖父的光榮傳播基督的國度，從而，使所有的人分享救恩，並通過分享救恩的人使整個世界真正歸於基督。（基督）奧體指向這一目的的所有行爲被稱爲『傳教事業』……（AA 2）

顯而易見，梵二對福傳的詮釋既新穎又重要。因爲在長達數世紀的福傳使命的履行過程中，教會領導層一直具有指導和主導地位，它通過不同修會團體的協助，履行福傳萬民的責任。在

14 在基督宗教神學與傳教學中，「傳教」或「使命」（mission）、「傳福音」或「福傳」（evangelization）與「使徒工作」或「傳教事業」（apostolate）雖然在詞源和詞義上有所不同，然而它們表達的卻是同一個事實，即完成基督委託給宗徒團體及整個教會的「你們要去使萬民成爲門徒」（瑪28:19）的使命。筆者在此聲明：本文重視的是上述詞彙表達的事實及願景，即傳播基督的福音，而非其詞源或詞義上的差別，因此，有時會將其互用。

很長時間內，平信徒則被看作微不足道的被動部分。然而，正如《教會憲章》所言，通過普遍司祭職，平信徒也分享了基督的三重職務，因此，他們也參與其救贖使命（參閱LG 10a）。需要強調的是，在教會的生活和使命中平信徒的角色和職能是不可避免的，「如果沒有一個真正的與教會管理階層並駕齊驅並與其合作的平信徒階層，那麼，教會就沒有真正的基礎，也不能完全地生活，也不是基督在人間的完美標記。事實上，沒有平信徒充滿活力的臨在，福音就不可能在一個民族的思想、生活和行為中深深扎根」（AG 21a）。

關於平信徒福傳的使命，《教會憲章》也提及了一個重要的神學思想：「平信徒的使徒工作是對教會的救贖使命本身之分享。通過聖洗和堅振，所有的平信徒都被基督親自委派去從事傳教事業。」（LG 33b）事實上，通過聖洗，平信徒被置於基督的生命和救贖使命之中；通過堅振，他們被聖神的七恩所強化，以便在所有環境和所有地方為基督作見證：

為了使天主的救贖計劃普及到各個時代和各個地方所有的人，所有的平信徒都應該努力奮鬥。所以，應該給平信徒敞開所有的途徑，使他們按照自己的能力和時代的需要，主動地參與教會的救贖使命。（LG 33d）

概言之，鑒於與基督密切的結合和與教會生命的融合，平信徒分享的是基督親自委託給整個教會的救贖使命，作為教會的一員，他們不但具有不可推卸的責任，而且享有積極參與的權利。平信徒福傳的使命來源於他們的聖召，作為基督的門徒，他們有義務去傳揚基督的福音並見證基督的國度。

2. 平信徒福傳的領域與方式

雖然教會所有的成員都有福傳的責任和義務，但是他們進行福傳的方式卻是不同的（參閱AA2）。每位基督徒應該按照與其聖召相稱的方式履行福傳的使命。在履行教會的這項使命時，不應該將神職人員、修會成員和平信徒的履行方式混為一談，因為他們的聖召各不相同。由於平信徒的聖召是獨特的，所以其福傳方式也是特殊的。簡言之，雖然平信徒履行的是基督委託於整個教會的同一使命，但是他們承擔的是與其聖召相符的那一部分。¹⁵

《教會憲章》明確指出了平信徒的特殊聖召，即「通過世間的事物、以酵母的方式、在世界中」進行福傳，正如《教友傳教法令》所言：「由於在世界和世俗事務中生活是平信徒生活方式的特色，天主召叫他們，充滿基督的精神，在世界中以酵母的方式從事傳教事業」（AA2）。《教會憲章》也清晰地闡述了平信徒的這項聖化世界並服務人類的特殊使命和責任（參閱LG36b）。其實，平信徒在聖化世界的同時也是在造福人類，因為他們在為所有的人營造一個更聖善、更美好的生活環境和生存空間。既然「在世界中、通過世俗事務、以酵母的方式」進行福傳是平信徒特有的使命，那麼每一位平信徒都應該在其日常生活中履行這項使命。對於所有的平信徒而言，這項使命並不是一個邀請或建議，而是一份責任和義務。

15 梵二在不同的文獻中強調了這一點，例如，在闡述了平信徒的身分之後，《教會憲章》立刻聲明：「在教會內和世界內，他們履行整個基督子民的使命中屬於他們的部分」（LG31a）；《教友傳教法令》再次聲明：「平信徒，基督的司祭、先知和君王職務的分享者，在教會內和世界內，履行整個天主子民的使命中屬於他們的部分」（AA2）。

在闡述福傳的不同領域時，《教友傳教法令》強調了在社會環境中的福傳是平信徒責無旁貸的特殊使命：「在社會環境中的傳教事業，也就是說，將基督的精神滲透在每個人所生活的團體的思想、習慣、法律和結構中的努力，是平信徒獨有的責任和義務，沒有任何人能夠適當地代替他們完成。」（AA 13a）換言之，平信徒生活在社會之中，只有他們能夠通過福音的精神以直接的方式改善社會的各個層面。

《教友傳教法令》不但強調了平信徒在社會環境中進行福傳的特殊使命，而且也給他們列舉了一些具體的福傳方法：

通過生活和信仰的一致，他們藉此成爲世界之光；通過在所有事務上的正直，他們以此吸引所有的人愛慕真善，最終，歸向基督和教會；通過兄弟愛德，如此，在分享弟兄們的生活處境、工作、痛苦和期望的同時，他們爲救贖恩寵的工作慢慢地準備所有人的心靈；通過建設社會責任的完全意識，他們以此意識努力地以基督徒豁達的情懷來履行家庭、社會和職業行爲。（AA 13b）

從剛才列舉的平信徒福傳的方法可以看出，他們應該通過基督徒生活的見證在社會環境中進行福傳，因爲「基督徒生活的見證本身和以超性精神所行的善事有能力吸引人們歸向信仰和天主」（AA 6b）。

然而，只有生活的見證是不夠的，平信徒也應該通過言語來宣講基督的福音，「不但給外教人宣講，以便引領他們歸於信仰；而且也給信徒宣講，以便教導、堅強和激勵他們度更虔敬的生活」（AA 6c）。概言之，在平信徒履行福傳使命的過程當中，生活的見證和言語的宣講相輔相成、缺一不可（參閱 AA 13）。

3. 工作，平信徒福傳的媒介

在談論了平信徒在教會福傳使命中的聖召和責任、並且指明了他們履行福傳使命的領域和方式之後，我們將在這一小節闡述他們如何在工作領域進行福傳，或者日常工作如何成爲他們福傳的媒介。

《教會傳教工作法令》談及平信徒的福傳時，直截了當地指出：「男女平信徒的主要義務是在家庭、社會群體和職業領域中，以生活和言語，爲基督作見證。」（AG 21c）他們在職業領域進行福傳的有效方式是讓基督的精神滲透並充滿其職場生活的每個層面。從而，展現出一種積極樂觀的職業態度和友好相處的職場氛圍。在所有的職業中，平信徒都可以發揮酵母的作用，以基督的精神爲參照營造職場氛圍，以福音的價值爲標準持守職業道德。

在上述同一小節中，梵二明確強調：「（平信徒）也應該向與他們在一起生活和工作的人們傳播基督信仰……」（AG 21c）在工作領域，平信徒是履行福傳使命的最佳人選，因爲他們能夠「以同類人對同類人」（AA 13a）進行福傳。由於他們與其在一起工作的人們擁有同樣的工作環境，最了解同事的實際處境，因此能夠以最直接、最有效的方式向同事分享信仰的經驗並傳遞福音的價值。

工作領域是平信徒履行福傳使命的絕佳園地，因爲他們能夠以相稱的方式說明與其在一起工作的人們，甚至「許多人只有通過他們周圍的平信徒才能夠聽到福音和認識基督」（AA 13b）。鑒於平信徒是許多人認識信仰的唯一途徑，他們更應該意識到福傳的光榮使命和重大責任。在工作領域，平信徒通過生活的見證

可以使人們對信仰產生興趣；藉著言語的宣講能夠使人們了解信仰、認識基督，最終接受信仰、信從基督。

通過工作平信徒可以和其他人建立一系列的人際關係，例如，領導與員工之間、同事與同事之間、老闆與顧客之間等等，這些關係能夠給他們提供見證信仰和傳播福音的機會和媒介。在工作領域，平信徒與他人的互相尊重和友好相處本身便是一個見證，因為他們尋求的不是個人的利益而是雙方和大家的益處。通過聖善的生活平信徒可以將福音的精神潛移默化地滲透在其工作領域之中（參閱 AA 13），從而使工作氛圍更融洽、使工作環境更美好；當人們體驗並沉浸在這種氛圍和環境之中時，他們一定會尋求並接受營造這種氛圍和環境的原動力，即信仰的力量和愛德的推動。

在梵二關於以工作進行福傳的諸多教導中，值得特別強調的一點便是：在天主教會還沒有完全的自由甚至被迫害的地區或國家，基督徒工人通過工作能夠履行真正的、具有成效的福傳：

基督的門徒在生活和工作中密切地與人們相連，他們渴望能夠給予人們真正的基督徒見證，並為了人們的得救而努力，甚至在不能完全地宣講基督的地方也不例外。
(AG 12e)

事實上，在那些地區和國家，平信徒在工作領域所履行的福傳為見證福音的價值和基督的精神具有不可或缺的角色。通過生活的見證和言語的宣講，他們能夠給教外人提供一個認識人類的救主耶穌基督的機會。

《教友傳教法令》在闡述了指向福傳的平信徒靈修之後，明確地指出瑪利亞是平信徒的靈修和福傳生活的完美模範：

這種靈修和使徒生活的完美模範是宗徒之後榮福童貞瑪利亞，她在世間的生活和所有人的生活一樣，充滿工作和家庭的職責，她常常與其聖子密切地結合，並以特殊的方式與救主的工程合作……（AA 4j）

的確，瑪利亞以其全部生命參與了耶穌基督的救贖使命，她的聖善生活和福傳熱忱確實是值得所有平信徒仿效的完美典範。如果基督徒工人步武瑪利亞的芳蹤，他們必會通過日常的工作使自己得以聖化、分享教會的福傳使命、參與基督的救贖工程。

結論

梵二大公會議的工作神學是一個整體，教義、靈修與福傳是構成完整基督徒生活的三大支柱；神學思想、靈修實踐與福傳行動是活出健全基督徒生命的三大要素。梵二對工作神學的形成起到了決定性的因素，它為自《新事》通諭以來的關於工作的問題的神學探討敞開了大門；同時也為工作神學的進展鋪平了道路、指明了方向。雖然梵二大公會議沒有通過特定的專題文獻單獨談論關於工作的問題，但是從本文所闡述的梵二工作神學，已經可以看到這一文獻之教導的廣度與深度，這足以表明梵二對工人與工作之視野的重視。

工作神學以人為核心，因為人是工作的主人，並非其奴隸；工作是人的工具，並非其目的。工作神學的基礎在於天主委託於人類的治理大地的責任和使命，其關鍵在於基督通過其雙手以其勞作將人類所有正當職業的聖化和救贖，其目的在於使人類通過其工作實現天主對其懷有的計劃和拯救。通過其工作，基督徒不但可以參與教會的救贖與福傳使命，而且能夠投入社會的建設與聖化事業。

在梵二大公會議召開六十年後的今天，其工作神學對整個教會來說仍然非常重要，教會牧者應該重視此教導並以有效的途徑將其傳授給平信徒；與此同時，平信徒也應該主動學習、深入反思此教導並以實際的方法將其付諸實踐。鑒於工人的處境和工作的問題是需要教會和社會共同承擔和面對的公共問題，基督徒工人，作為教會的一員，可以並且應當將基督的精神和福音的價值注入職業的各個領域和工作的各個層面，從而對社會起到酵母的作用，致使社會在正義與仁愛中完成其造福人類的使命和責任。這將是一個緩慢的過程，但筆者相信，這一定會是一個改善社會、聖化世界的有效方式。

Ruah——天主之神
在《舊約》中的啟示模式

王振江¹

1 作者為意大利利瑪竇研究中心研究員，聖十字架大學聖經神學博士。

Abstract: This article mainly selects and evaluates the meaning of the Hebrew term *ruah*, more precisely, the conceptual paradigm of “*ruah*-the Spirit of God” in the revelation of the Old Testament. The dynamic and static characteristics are compared, the usage and exegetic interpretation of the term in a typical context (Ez 37:1-14) is also presented. When we talk about the “Spirit of God”, we often give the impression of separating the “Spirit” from “God”, thinking that these are two separate concepts and personalities. However, in the consistent revelation of the Old Testament, the Spirit of *Yhwh* is not a personal being distinct from *Yhwh*, but is the endorsement of *Yhwh*'s external actions and internal communication. Our efforts to articulate the “*ruah*-Spirit of God” are limited by the inability of human language to express its meaning entirely. Further, this concept also involves describing God and His related divine mysteries. Therefore, this conceptual paradigm is only an analogous one. The wisest way to describe God is “God is not...”. Being faithful to previous research, the author also tries to introduce new ideas boldly. Moreover, from the perspective of the theology of inculturation, the author hopes that this article could enrich the corpus on the Hebrew Biblical concept *ruah* relating to the field of Chinese language research. Finally, this article could be a source of inspiration for others.

Keywords: רוח (*ruah*), σοφία (wisdom), breath, Holy Spirit, kingdom of God, interrelationship, magnetic field (magnetic force), positive energy, magnetic field (magnetic force), positive energy, theology of *Qi*

摘要:本文主要選取和分析希伯來《聖經》中的概念 רוּחַ (*ruah*)，具體地，*ruah* (天主之神) 在《舊約》的啟示模式，涉及動態和靜態概念特徵的比較和本概念在典型範本 (則37:1-14) 的用法及文本詮釋。在談論「天主的神」時，很多人的第一印象是將「神」和「天主」拆分開來，誤以為是兩個獨立的概念、位格實有；然而，在《舊約》一以貫之的啟示中，雅威的神總不是與雅威有別的另一位格實有，卻是雅威外顯行動和內在啟示的代言。嚴格來講，由於人類語言的局限性，*ruah* (天主之神) 的啟示模式很難將天主及其相關的神性奧蹟描述完整。故此，這個聖經概念也只不過是一種類比的描述性語言，其實，描述天主最恰如其分的方法應該就只有「天主不是……」。無論如何，在忠於前人研究的基礎上，筆者大膽地嘗試推陳出新，而且，從本地化的角度，至少希望能略微擴充漢語神學對希伯來《聖經》概念 *ruah* 的素材，最終起到拋磚引玉的效果。

關鍵字： רוּחַ (*ruah*)、 σοφία (智慧)、噓氣、聖神、天國、天人關係、磁場 (磁力)、氣神學

前言²

希伯來《聖經》概念רוח (*ruah*) 堪稱解鎖《舊約》語境下的「天主」及其相關印象的關鍵。雖然 *Yhwh* 曾多次並以多種方式向人啓示自己，透過天使、聖祖先賢、位格化的智慧和 *logos*，但其中較為關鍵和連貫的媒介應該是 *ruah*；尤為重要的是，*ruah* 所開啓的啓示模式屬於少數被猶太傳統認可的其中一項。³ 有學者甚至將 *ruah* 定義為：在描述天主方面最卓越的（《舊約》）神學術語。⁴

從詞源來看，儘管古閃族語系和古近東文獻不乏 *rwh* 的身影，然而，《舊約》語境下 *Yhwh* 的 *ruah* 有其獨創。⁵ 例如，近東古文獻中，*ruah* 從未被視為某神祇的靈 (*spirit*) 或某位神祇的延伸。⁶ 對此，沃爾頓 (J. H. Walton) 進一步強調：近東文獻幾乎從未出現 *Spirit of (divine name)* 的書寫格式，藉以表達一位神性的客觀存有；相反，*Yhwh* 的 *ruah* 是希伯來信仰的專屬。⁷

作為一個神學術語，*ruah* (天主之神)，在全部《舊約》被引述達100次之多。綜合分析其用法，基本呈現一個從動態到靜態的概念特徵（雖然不能將之絕對化）。具體而言，*ruah* (天主之神)，從描述天主直接救恩行動的外顯神能，逐漸轉向類比

2 總前言參閱王振江，〈*Ruah* (風) 在舊約的啓示模式〉，《神學論集》207期（2021年），頁104-107。

3 Cf. M. Turner, "The Spirit of Christ and 'Divine' Christology", in J. B. Green, and M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ-Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 422-424.

4 Cf. L. R. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament* (Tokyo: Seibunsha, 1972), p. 1.

5 Cf. W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Grand Rapids: Baker Academic, 1999), p. 5.

6 Cf. L. R. Neve, *The Spirit of God*, p. 1.

7 Cf. J. H. Walton, "The Ancient near Eastern Background of the Spirit of the Lord in the Old Testament", in D. G. Firth, and P. D. Wegner (eds.), *Presence, Power, and Promise: The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2011), p. 38.

天主的內在本質，甚至 *Yhwh* 的另一通傳 (*alter ego*)。無論如何，《舊約》語境下的 *ruah* (天主之神) 確實被塑造成一個具有立體感的啟示概念：從「位際關係」的垂直向度，*ruah* 是天人互動的音符；從救恩史的橫向延伸，屬天主引導整個人類歷史的主旋律。

總之，作為一種類比天主及其相關奧蹟的啟示模式，*ruah* (天主之神) 的引導功能大致體現在：天主透過援助的能力直接地、主動地引導神恩性領袖及整個人類歷史更在位格化的給予中實現天人合一。

關於行文走向及破題方法。筆者只選取和分析 *ruah* (天主之神) 的啟示模式，圍繞概念特徵和典型範例 (則37:1-14)，從神學的角度對《舊約》中的 *ruah* 給出一個嘗試性的概念說明。另外，對特定語境下 (位格化) 的 *ruah* 不多贅言：惡神 (參閱民9:23；撒下16:14-16, 23; 18:10; 19:9；列上22:19-22)；超能力 (參閱列上18:12；列下2:16；則3:12, 14; 8:3; 11:1, 24; 43:5)，等等。

當然，一個單純的概念解析根本無法言盡其義，更不足以百分之百地將客觀真相完整說明：因為任何一個神學術語的價值都取決於特定的語境、相關的主題及核心思想，⁸更無須說，*ruah* (風) 的啟示模式還涉及到神聖、超越。為此，筆者將從以下三方面進行破題：

第一部分，*ruah* (天主之神) 的動態概念特徵

第二部分，*ruah* (天主之神) 的靜態概念特徵

第三部分，*ruah* (天主之神) 在《舊約》的典型範例 (創1:2b)

8 Cf. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo, Lo Spirito Santo nell' "Economia": rivelazione e esperienza dello Spirito* (Brescia: Queriniana, 1981), p. 18.

一、*ruah*（天主之神）的動態概念特徵

作為 *Yhwh* 直接救恩行動的代理，即，一種外顯神能，*ruah*（天主之神）既與個體有著互動，又引導著天主子民的歷史。

1. *ruah*（天主之神）——暴力性的援助力

由於 *ruah* 的詞根隱含一個「暴力性」的概念特徵，⁹ 連帶地，*ruah*（天主之神）在執行 *Yhwh* 直接的救恩行動時，難免流露出暴力性的氣息：將人導入「暴力」（參閱民14:6, 19; 15:14-15）或「戰爭」模式（參閱：民6:34, 11:29, 13:25, 14:19；撒 upper 11:6）。

從「普遍救恩史」的角度來看，*ruah*（天主之神）的啓示模式，或多或少地，反映一個以毀滅為代價的「曲線救贖」或「負面意義的救贖」¹⁰。換言之，「毀滅」幾乎成了雅威實行救援的一個伴隨因素，而且，這個與「救贖」交錯平衡的主題也是以色列救恩觀念中一項不可或缺的組成部分，¹¹這可能也是原因之一，為何《舊約》中的 *Yhwh* 有著較為負面的印象：赫赫威嚴、義怒、暴力，等等。

對 *ruah*（天主之神）和 *Yhwh* 區別性的認知，從一定程度上，也能幫助糾正這一誤會。鑒於概念含義和歷史沿革，*ruah*（天主之神），既扮演天主直接救恩行動的代理，或者，救贖意志的

9 參閱王振江，〈*Ruah*（風）在舊約的啓示模式〉，頁110-114。

10 關於「負面意義的救贖」，參閱〈救恩史〉，《神學辭典》，頁456。

11 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "Ruah", in E. Jenni, G. Prato, and C. Westermann (eds.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* (DTAT) (Torino: Marietti, 1978), p. 670.

反映；與此同時，在《舊約》相關敘述語境下，*ruah* 絕非獨立於雅威之外的另一位格實有。無論如何，*ruah*（天主之神）所反映的暴力特徵一定與天主的本性有別，斷不能將二者摻雜、混淆。正如 *ruah*（暴風）的啟示模式，儘管 *Yhwh* 的育兒經有著雷厲風行的特點，但暴力和懲戒的背後所反映的真相始終如一，「雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（出34:6）。類比性地，在「暴力性」的教育模式中，也隱含天父捨卒保車的無奈，例如，為救「長子——以色列」，只能忍痛割愛犧牲另一個兒子——「埃及」。¹²

2. *ruah*（天主之神）——臨時性的援助力量

從詞源含義所反映的「暴力性」概念特徵，*ruah*（天主之神）也已經發顯其生機、動態的活力，而在雅威直接救恩行動的輝映下，*ruah*（天主之神）儼然成了一種不可戰勝的、及時的援助力量（參閱依59:21；哈2:5；匝4:6；6:1）。這種外顯神能通常表現在與民長或神恩性人物的互動中，而且，從效果上看，這個屬天的神恩顯然不屬個人的專利，卻是為了民族的益處。其中，最典型的表達包括：生理上的超能力（參閱民14:6, 19；15:14–15）；技藝的才能（參閱出31:3；35:31），出神或預言的能力（參閱戶11:25–26；24:2；撒上10:6, 10；19:20, 23；撒下23:2；列下2:15；編下15:1；24:20；匝下9:30；依11:2；42:1；米3:8）；管理的能力（參閱創41:38；戶11:17；27:18；申34:9；依28:6）；戰爭的能力（參閱民6:34；11:29；13:25；14:19；撒上11:6）；解夢的能力（參閱創41:38；達4:5–6, 15；5:11, 14），諸如此類。¹³

12 參閱王振江，〈*Ruah*（風）在舊約的啟示模式〉，頁112。

13 Cf. H. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bleder, E. Sjöberg, and E. Schweizer, "Pneuma",

根據上述引文，*ruah*（天主之神）在《舊約》的用法似乎也有著一個相對的平衡：外顯和內斂。外顯的干預主要藉 *Yhwh* 的使者執行（הוהי ראלמ 或 סיהלאה ראלמ，參閱民6:11-12；13:3, 9-21）；內在的啓發，除「夢境」的主題，還包括屬人的智慧、技藝才能的通傳。其中，獨具特色的遣詞造句乃「天主的神住在他內」（רַחֵ, 創41:38；戶27:18）。

從直觀上，*ruah*（天主之神）似乎只暫時地、¹⁴突然作用在被選者身上，直到完成雅威所託付的使命或聖事性服務。這一特徵也能從相關動詞的選用管窺一看：לע חלצ，「突然來到……上」（參閱民14:6, 19；15:14；撒10:6, 10；11:6）；¹⁵לע השבל，「穿，穿戴，披掛」（參閱民6:34；編上12:19；編下24:20）；¹⁶מעפ，「推動，促使，激勵」（民13:25）；¹⁷לע היה，

in G. Friedrich, A. Hiller, and G. Kittel (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. X (Brescia: Paideia, 1972), p. 857; E. Kamlah, "Spirito", in E. Beyreuther, H. Bietenhard, and L. Coenen (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (DCBNT) (Bologna: EDB, 1980), p. 1772.

14 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "Ruah", in *DTAT*, p. 669.

15 חלצ，詞源義表示「匆忙，倉促」，漢語中很難找到一個對應的術語，《思高聖經》則另闢蹊徑：「使之……順利、成功」（參閱創24:21, 40, 42, 56；39:3, 23；戶14:41；申28:29；民14:6；18:5）。從用法上，חלצ，屬於較為典型的、與「救恩」主題相關的專用語。由於天主不可更改的救恩意志、決定性的俯就或神性干預是如此直白、堅決、及時、突然，以至不給人留出絲毫心理準備的空間。實際上，根據《舊約》的相關語境，חלצ，似乎更側重強調天主及時的救援行動給人造成的猝不及防，以至於人從心理上需要一個接受「既成事實」的時間差。相對而言，這個詞在《民》的用法更忠實於詞源義，即，從事效性的層面來渲染天主行動的「突發和不可抗拒」。無論如何，一切的救恩行動都出於天主的神性主動。

16 שבל，其含義基本與漢語「衣食住行」中「衣」的概念對等。在《舊約》的用法大致包括：日常生活的「穿戴」（參閱創3:21；27:15, 16；28:20；38:19；41:42）；「禮儀性」的衣著服飾（參閱出28:41；29:5, 8, 30；40:13, 14；肋6:3, 4；8:7, 13）；「戰爭」的披掛掛甲（撒17:5, 38）；修辭中形容「天主君王的威儀」（參閱詠93:1；104:1；依59:17）。值得注意的是，שבל 在全部《舊約》還有三次用於「穿戴上聖神」（參閱民6:34；編上12:19；編下24:20），參考上下文語境，前兩處明顯用於戰備，最後一處用於司祭的禮儀行動。換言之，當שבל 與 *ruah* 相關時，似乎也在影射一個事實：天主之神所具有的爭戰能力和屬神之人的聖事性服務。

17 מעפ，詞源上表示「推動，促使，激勵」等。縱觀這個詞在《舊約》的用法，除了民13:25，其餘四次基本都趨於貶義。如果說חלצ 的「使得……」為褒義，那麼，מעפ 的「使得……」為貶義，例如：「使困擾」，「使心神不寧」（參閱創41:8；詠

「在……上面；臨於」（參閱戶24:2；民3:10；11:29；撒上19:20, 23；另見，撒上16:16, 23；編下15:1；20:14）；לפני לע, 「臨於，降下，下來」（則11:5）。

儘管如此，斷不能將「臨時性」歸於*ruah*的概念特徵，更不能以類似方式曲解天主的行動。伊姆肖特（P. van Imschoot）在考證了充軍後期的經卷，尤其智慧文學作品之後，得出如下結論：*ruah*並不臨時性地行動，卻恒常地。¹⁸鑒於此，也不妨將*ruah*（天主之神）臨時性的運作解作一種智慧性引導的神恩，那麼，在間歇性的啟示模式中也反映永恒的光芒：天主靈光一現的吸引是為激勵人更主動地致力於天人永恒親密的建樹。換言之，儘管歷史屬於天主，然而，天主對歷史的主宰和干預卻是臨時性的，並不獨斷專行。

具體而言，在天人位際關係的建樹中，「臨時性」明顯給人以更大的自主行動的可能，如此一來，人能更積極、主動地回應天主。從某種意義上，「臨時性」相當於來自天主的吸引而非強迫，一旦人被天主之神所吸引，一旦人的積極性、主動性被激發，即便只是透過*ruah*（天主之神）的媒介，人也足以認識、熟悉天主的行為方式和規律，從而更主動地與天主建立位際性的關係。反過來講，天人互動的超越體驗愈激勵人發展和天主的親密關係，而且，這種「自主——自覺」的位際表達更強化了天人的永恒親密，至少人對天主的回應並非出於無奈，卻更理性、主

77:5；達2:1, 3）。פפד 這個貶義的用法難免讓人聯想到「惡神」（參閱創41:8；達2:1, 3），類比性地，借用人學語境的表達，人總易於受到負面能量的影響或威脅：邪惡勢力或消極情緒，等等；實際上，《聖經》文本也的確印證了這一事實：*ruah*能從生理上對人起到副作用：嫉妒（戶5:14, 30）；情慾（歐4:12；5:4）；抑鬱（撒上16:14-16, 23；18:10；19:9），諸如此類。

18 Cf. P. van Imschoot, "L'action de l'Esprit de Yahvé dans l'Ancien Testament", in *RSPT* 23 (1934): 570.

動、深刻、肯定。類比性地，*ruah*（天主之神）彷彿促進天人關係良性環循的正能量。

參考《舊約》其他的書卷，*ruah*（天主之神）並不單單作用於個體，也有著團體幅度的表達，因為這項神恩也按照更開放和普遍的方式被分施給全體選民（參閱依32:15; 44:3; 59:21；則36:27; 37:14; 39:29; 11:19; 18:31; 36:26；岳3:1s；蓋2:5）。¹⁹從受讓人的態度來看：消極方面，*ruah*（天主之神）是被抵制的神（參閱詠106:33；依63:10-11；則36:26-30; 37:14; 39:29）；積極方面，*ruah*（天主之神）是由繼承而來的神（參閱申34:9；撒下18:12；列下2:9,15；依44:3; 59:21）；盟約之神（蓋2:5）；糾錯和教訓的神（厄下9:20, 30），等等。

3. 在*ruah*（天主之神）的通傳中人成為救恩鏈中的必要一環

既然*ruah*（天主之神）對人的引導有著外顯和內斂的幅度，那麼，不僅人外在的行為舉止，就連整個的存在都可能得到昇華，從而成為見證天主（臨在、大能）最有效和可見的標記。從某種意義上，這種生活的見證也不啻為一種正能量（出於信德的力量），還將潛移默化地感染到他人或周遭世界。毋庸置疑，這正是人得稱為天主教恩的媒介，並成為他人得救的工具因的意義。

「在以色列前期，神恩性引導的現象必然與雅威的*ruah*相關。這個神恩性的引導也代表了雅威對其子民實行即時救贖的方式：那些被（*ruah*）攫取的人也成了救恩工程的媒介」²⁰。

19 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "*Ruah*", in *DTAT*, p. 675.

20 *Ibid.*, p. 669.

奧利振 (Origenes, 185-254)，曾將天主神能的吸引力、推動力 (出於信德的力量) 類比作某種「磁場」 (*campo magnetico*) 或「磁力」現象 (*forza magnetica*)。奧利振在注釋路8:43-48的經文時，如是說，「很可能，人體也有著一種自然/本性的吸引力 (*un'attrazione naturale*)，人與人之間相互傳達，就好像磁鐵之於鐵石，燃料之於火星，同樣地，(血漏病婦人) 如此的信德也對神性能力有著吸引」 (*Cm, Mt, X, 18-19*)²¹。

類似的思想——人能成為他人得救的工具因——也見於古木蘭 (Qumran) 文獻。為能擺脫一切惡神及其影響 (參閱: *IQH*17:23; *IQS* 3:24; *4Q510*, 1, 6; *4Q511*, 10, 2)，人必須得依靠天主或「聖潔之神/靈」 (חור שדוקה, 字面譯為「聖神」) 的援助，唯有如此，無能、無助之人才具行善的可能：從心思慮和實際行動。此外，人也需團體內其他人士的幫助 (*IQH* 8:36)，而且，人一旦從天主或聖潔之神那裡獲得援助 (例如：透過祈禱的經驗)，也名副其實地分享「服侍之神」 (עבד ה' חור, *IQH* 16:14; 17:25) 的職分，因而準備好在靈性方面幫助他人。²²

毫不誇張地講，這種信德的互助——介於朋友之間、家庭、堂區等——也即團體信德的支撐，因著彼此間的勉勵、督促、共融等正能量而營造出信仰的氛圍，更好說，一種信仰的磁場、信仰的磁力。毋庸諱言，這種信仰磁場、磁力不僅以良性循環的方式建樹基督徒團體，即便對信仰團體之外的人也有著巨大的吸引和魅力。

21 Origene, *Commento al Vangelo di Matteo*, edited by M. I., Danieli (Roma: Città Nuova, 1998), p. 144.

22 Cf. A. E. Sekki, *The meaning of Ruah at Qumran* (Atlanta: Scholars Press, 1989), p. 105.

4. 天主的干預以尊重人的自由意志為前提

儘管 *ruah*（天主之神）以突然的方式作用與人，然而，天主行事的原則始終以尊重人的自由意志為先決條件，而且，根據這個原則也基本能區分出 *ruah*（天主之神）之於「邪靈」（民 9:23；撒 16:14-16, 23；18:10；19:9；列 22:19-22）。

「值得注意的是，參照經文所提供的的基本線索（撒 9:9；10:5-10；19:20-24），即便是由上主的神干預進行的最高級別的事項，其真相始終如一：我們發現：不僅生理的層面，就連人的心理層面被感染或被感動的現象，這一切都歸因於天主的噓氣（*ruah*）。除非人在身、心方面都準備妥當，否則天主總不予以干預」²³。

耶路撒冷的聖濟利祿（Cyrillus Hierosolymitanus, 313-386），這位耶京主教在解釋天主之神之於邪魔行為機制的不同時，特別將天主之神（聖神）在人身上的運作類比成「默契」。

「事實上，邪魔（不潔之靈）想方設法要強行入侵人靈，彷彿一匹嗜血的豺狼，肆意發動攻擊，只想要吞噬羊群：上主所拯救的大眾，此刻聆聽我的人，還有那些不在場的人！當這頭無情的猛獸來襲時，我們雖然能察覺到他恐怖的氣焰，但心神卻一團漆黑，於是，這猛獸便侵佔了我們，如同非法的侵略者一般肆意劫掠那原本不屬他的一切。較之於人的肉身，邪魔從本性上是外來物種，但卻將之視為己有，以強暴虐待我們的身體……聖神（*Spirito Santo*）並不如此行事，而且，斷不會如此！相反，聖神的行動，純粹為了我們的益處，為了我們的得救。聖神在我們內予以潛移默化的啓迪，祂的默契（*contatto*）甚至也取悅我們

23 Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, p. 20.

的趣味 (*odorato*)；祂來是為將一個從未如此輕省的軛加給我們，而且，祂的臨在如春光沐浴、如知識啟蒙 (*scienza*)；祂以悲天憫人的慈祥只為拯救和治癒，訓導和指正，堅強和安慰。祂來是為啟蒙心智：首先是那接受祂的人，然後是經由受到光照者而投奔祂的人」²⁴。

毋庸置疑，由 *ruah* (天主之神) 代理執行的救援行動，在保全 *Yhwh* 超越性的同時，也詮釋了祂的內在親和力。

「雖然《舊約》作者只用 *ruah* 來言說天主的行動，但是，這個概念也名副其實地成為了維繫天主之於祂所創造的世界、祂的受造物、祂的子民的關鍵。不僅如此，*ruah* 這一概念所反映的正是以色列描述天主的方式：天主並不自閉，卻透過祂的 *ruah* 向世人通傳祂的能力，祂的生命，祂的怒氣，祂的意願，祂特別的臨在」²⁵。

行文至此也不妨說，在保護、尊重人自由 (意志) 的前提下，*ruah* (天主之神) 的啟示模式似乎也影射一個相對平等的天人關係。如果說，從外顯方式看來，*ruah* (天主之神) 藉著摧枯拉朽的「暴力」模式向人彰顯神性的全能、超越；那麼，從內在的「引導」、「啟發」方面，天主並不總是單方面任意干預，除非人身、心方面都準備妥當。其實，因著人的自由意志，²⁶天主也承擔被拒絕的風險。

24 Cirillo di Gerusalemme, edited by C. Riggi, *Le Catechesi di Cirillo di Gerusalemme*, XVI, 15-16 (Roma: Città Nuova, 1993), p. 360.

25 Cf. L. R. Neve, *The Spirit of God*, p. 2.

26 從人學的角度，不僅「自由意志」，包括其他智力、情感的官能都屬 *ruah* 的權限。

總之，*ruah*（天主之神）的啓示模式，與其說是 *Yhwh* 以救世主的形象宣示主權，倒不如說是，*Yhwh* 對人善意的俯就（遷就）和以尊重為基礎的愛情宣言。

5. *ruah*（天主之神）：天道自然之原則

正如上文的分析，天主按照人能接受的方式——尊重、開放、自主、平等——與人互動，而非擾亂，這正是「天道自然」之原則的正面反映。

實際上，這個特點也反映在創世的思想中，人生命的創造被形象地描繪成更本能的通傳，當雅威將自己生命的噓氣（*תְּמוּשָׁה*²⁷，創2:7）注入到人的鼻孔。²⁸這種天人生命溝通、交融的方式就被稱作天道「自然」（*natura*）²⁹。從敘述手法上，雅威口、鼻中發出的 *ruah*（噓氣）（參閱：出15:8；詠18:16；33:6），從生理的視角——呼吸系統——類比天主的生命（體徵）。如此一來，更凸顯了天人的親密無間，不單單是靈性的交流，也有著更本能的意向，借用漢語思想的表達，即「同呼吸、共命運」，「同氣相連」。³⁰

對此，安提約基雅的聖德敖斐羅主教（Theophilus of Antioch, 120-190），以修辭的語言強調了天人關係中更本能的屬

27 從遣詞造句上，創2:7的經文選取了另一個與 *תְּמוּשָׁה* 意思極其近似的概念 *חַוֵּר*；有學者提出：在很多語境下，二者可以平行使用或相互替換（參閱創6:17；7:15；戶27:16；約4:9；27:3；33:4；依57:15，16）。

28 P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 2 (Paris: Desclée, 1956), p. 6. 作者指出：儘管創2:7沒有正式說明 *Yhwh* 將自己的生氣灌注到人的鼻孔內，但字裡行間也暗示了這一點。

29 Cf. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, p. 27.

30 參閱王振江，〈*Ruah*（風）在舊約的啓示模式〉，頁124-128。

性，「人啊，這個（天主之神）噓氣，正是在你內的声音，你呼
吸著天主的神（*lo Spirito di Dio*），卻對天主置若罔聞」³¹。

天道自然之原則也反映在神恩／神能的通傳方式。*Yhwh* 將
屬天（從上而來）的*ruah*——智慧和能力——分施於人，並不總
是轟轟烈烈：藉著超自然現象、超能力或神秘經驗之類，也可
能是屬人的方式（參閱出28:3; 31:3; 35:31），而且，還是那麼的
內在化、人性化，以至於從上而來的一切恩賜也理所當然地（落
實）成為屬人的才智。

總之，*ruah*（天主之神）的啟示模式所反映的乃是天主對人
最大的俯就和擔待。若將天主的這份體貼、細緻入微賦予詩意的
表達，就是「隨風潛入夜，潤物細無聲」。

6. 雅威透過 *ruah*（天主之神）引導歷史

在以民的信仰觀念中，*Yhwh* 不僅是「亞巴郎的天主，依撒
格的天主，雅各伯的天主」，也是「亞巴郎，依撒格，雅各伯的
天主」。換言之，天主不僅願意與個體來往，而且也是集體幅度
下屬於民族和歷史的位格神。³²這位「以色列的天主」不僅是恩
許之主，而且祂始終保持忠信。

「天主藉 *ruah* 使得民間的政治領袖具備權威，尤其在世襲
的王國制度尚未建立前，天主興起一批神恩性的草根領袖……天
主既藏身於 *ruah*——歷史的主宰（不僅實現天主的位際性臨在，

31 Teofilo di Antiochia, "Ad Autorico" I, 7; BAC 774-775, in G. Di Nola (ed.), *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli scrittori cristiani (I-V sec.)* (Roma: Città Nuova, 1999), p. 171.

32 參閱王振江，〈加里肋亞的召喚——捕魚奇蹟中的伯多祿〉，《神學論集》199期（2019年），頁76-77。

更在救恩史中代天主實行統治），又對預許的盟約保持忠信，甚至不惜將祂神性的 *ruah* 落實在歷史中為其保駕護航，直到應許的實現」³³。

實際上，正如前文的解讀，*ruah*（天主之神）臨時性的援助現象也以明晰的方式界定了神人之間，即，天主的主權和屬人的責任。無形可見的天主始終都是宇宙萬物的創造者，人類生命及歷史的唯一主宰；作為天主肖像之人，既受命對一切受造物實行全權代理，因而獲享真正的自由、自主，順理成章地，也成為歷史的真正主角。

從《聖經》完整的啓示來看，天主之神在人類歷史的使命和角色可表現出多樣性，但其核心宗旨始終連貫、一致。在救恩史的許諾階段，作為天主直接救恩行動的伴隨因素，*ruah*（天主之神）主要以外顯方式彰顯其能，為既許的盟約保駕護航；在時期滿全的時刻，*ruah*（天主之神）將真正成為天主許諾的終向。其最崇高、最卓越的表達直指逾越奧蹟的圓滿（路加神學的特色），即，五旬節——聖神降臨——的「滿全」（*συμπληρώω*，路9:51；宗2:1）。³⁴

二、*ruah*（天主之神）的靜態影像

接下來，筆者將從靜態的視角來嘗試分析概念的嬗變，*ruah*（天主之神）如何從描述外力現象轉為類比雅威的內在本質。《舊約》中類似的描述並不多見，但其中一個共通的特徵乃是：位格化。此外，*ruah*（天主之神）主要的功能仍連貫地

33 H. Kleinknecht, "Pneuma", in *GLNT*, pp. 868-870.

34 參閱 Zhenjiang Wang, *Il Ruah biblico e il Qi cinese. Analisi a partire da un approccio ermeneutico* (Macerata: Editoria Studi Superiori, 2021), pp. 116-117.

表現為一種具有啟示性質的引導神恩。不同之處在於，位格化的 *ruah*（天主之神）更類似於一種恒久且內在於人的恩賜，而不再是天外來物，且直接影射「天主與人同在」的事實。

1. 天主內在本體的代言

從概念的歷史沿革來看，充軍時期和後期的救恩宣報中，希伯來的 *ruah* 幾乎很少被用來描述天主的具體行動（參閱詠51:3; 139:7; 143:10; 卮下9:20, 30; 依34:16; 63:10-11, 14; 米3:8; 匝7:12），卻涉及更本質的內涵：天主內在的本體（參閱依30:1-31:3; 40:13）；³⁵位格化的「神」（參閱依40:13; 63:10; 米3:8）；³⁶位格化的「存有」（列上22:21）；³⁷天主的近義詞（則3:24-27）；³⁸在天主內的超性化／超自然化；³⁹一種神性能量，⁴⁰諸如此類。

在一系列描述「天主之神」的專用術語中，還包括以下幾種別具特色的表述：חור שדוק「聖神，聖潔之神／靈」；הוהי חור「雅威的神」；סיהלא חור「天主的神」。相對而言，《舊約》

35 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "*Ruah*", in *DTAT*, p. 672; H. Kleinknecht, "Pneuma", in *GLNT*, p. 860.

36 Cf. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, p. 19; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol.1 (Paris: Tournai, 1954), p. 183.

37 Cf. H. Kleinknecht, "Pneuma", in *GLNT*, p. 861; P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahvé*, p. 574.

38 Cf. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: Epworth, 1944), p. 158: "There is a tendency to use the word *ruah* with a suffix as an equivalent of the Sacred Name, just as the 'thy name', 'thy presence' (Haggai 2:5; Zechariah 4:6; 6:8; Psalms 139:7; Isaiah 30:1; 35:16)"; P. A. Nordell, "The Old Testament doctrine of the spirit of God", in *OTS* 4 (1985): 439: "That the Spirit not only is divine, but is God"; p. 440: "Divine Being himself".

39 Cf. H. W. Robinson, *The Christian experience of the Holy Spirit* (London: Nisbet, 1942), p. 13: "It (*ruah*) had been supernaturalized in God's".

40 Cf. P. A. Nordell, *The Old Testament doctrine*, p. 440.

作者對後兩種概念更情有獨鍾。⁴¹耐人尋味的是，在希伯來《聖經》中，חור שדוק，一共只有三處明顯的語境（參閱詠51:13；依63:10, 11）。⁴²雖然無法得知具體原因，若參考 שדוק חור 在古木蘭文獻的用法，某些語境下，其概念含義也傾向於人學範疇，亦即，人的精神或屬靈的特質（聖德），⁴³由此不難推測：《舊約》作者或許也是為了避免類似的歧義。

當 *ruah*（天主之神）被用來陳述天主時，尤其在「位格化」的敘述語境下，難免表現出模糊的概念特徵。⁴⁴無論如何，直到充軍後期，*ruah* 的概念含義絲毫不涉及聖三論觀念下的第三位格，歸根結底，「雅威的神並非指一位與雅威有別的位格實有」⁴⁵。

鑒於希伯來的一神論信仰，《舊約》特定語境下的 *ruah*（天主之神）是否應予以位格化的解讀，學者們各執一詞。⁴⁶從舊約神學的連貫性出發，位格化的 *ruah*（天主之神）也含蓄地確證了一項真理：天主實質性地「與人同在」。⁴⁷對這一啓示真理的辯護應該沒有其他任何概念比位格化的 *ruah* 更具

41 《舊約》中 חור הווי 比較明顯的例子大概有27處（參閱民3:10；6:34；11:29；13:25；14:6, 19；15:14；撒下10:6；16:13, 14；撒下23:2；列上18:12；22:24；列下2:16；編下18:23；20:14；依11:2；40:7, 13；59:19；63:14；61:1；חור יבדא則11:5；37:1；歐13:15；米2:7；3:8）。חור מיהלא 大概有12處（參閱創1:2；41:38；出31:3；35:31；戶24:2；撒下10:10；11:6；19:20, 23；編下15:1；24:20；則11:24），另有5次為達尼爾先知筆下的阿拉美語形式 חור יהלא（參閱達4:5, 6, 15；5:11, 14）。

42 希臘文本中 πνεῦμα ἅγιον，智1:5；9:17。詳情參閱〈聖神〉，《神學辭典》，566條。

43 Cf. A. E. Sekki, *The meaning of Ruah*, pp. 73-75, 112-114. 其中，作者較為詳實地分析了 חור שדוק 和 שדוק，在古木蘭文獻中具有明顯的人學概念特徵的範本（例如，CD 5:11；7:4）。

44 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "Ruah", in *DTAT*, p. 668.

45 P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahvé*, p. 563.

46 Cf. A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite conception of God* (Cardiff: University of Wales, 1942), pp. 19-20; H. W. Robinson, *The Christian experience*, p. 9; P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahvé*, pp. 574-575.

47 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "Ruah", in *DTAT*, p. 674.

說服力。作為外顯的神能，如果說 *ruah*（天主之神）是為盟約許諾保駕護航，*Yhwh* 以盟約之主的形象示人；那麼，位格化的 *ruah*（天主之神），則以內在落實的方式實現 *Yhwh* 「與人同在」的願景。

從某種意義上，位格化的 *ruah*（天主之神）純屬《聖經》筆調下一種描述性的語言，藉以類比 *Yhwh* 最內在的神性奧蹟。儘管 *ruah* 概念無法企及天主的本性、本體，實際上，這幾乎總不可能，加之人類語言的局限，沒有任何概念可以絕對準確地將天主及其神性奧蹟表述完整。從某種意義上，描述天主最恰如其分的方法應該得是：「天主不是……」，同時借助「正反」互補的類比：天主是不可見的，*ruah* 也是無形的；天主並非純粹的能量，*ruah* 也具有超越性；天主行動的方式絕非間歇性的，*ruah* 總是恒常而一貫的；天主絕不是封閉的，*ruah* 始終開放並引導人，諸如此類。

2. 位格化的 חור 與位格化的 σοφία

縱觀《舊約》智慧文學作品，無論希伯來的 חור 還是希臘的 σοφία（*LXX*，七十賢士譯本），都有著位格化的描述，而且，二者在很多方面都有著平行，甚至在某些情況下，σοφία 也被描述成 חור（天主之神）的果效（參閱約 12:13; 15:8; 26:3-4; 28:20-28; 32:8, 18; 38:36-39；智 7:7; 9:17），⁴⁸ 或者，相互等同（參閱約 28:20-27；詠 139:7-12；箴 8:22-31；智 1:4-5; 7:22-24；德 1:1-10; 4:12-22; 15:1-10; 24:1-47）。⁴⁹

48 Cf. P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahvé*, p. 570.

49 Cf. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, pp. 24-25; 類似的表達也見於 P. van Imschoot, "L'esprit de Yahvé et l'alliance nouvelle dans l'AT", in *ETL* 13 (1936): 201-220; Idem, "Sagesse et Esprit dans l'AT", in *Rev. Bibl.* 47 (1938): 23-49; M. Gilbert, "Volonté de Dieu et don de la Sagesse", in *Nouv. Rev. Théol.* 93 (1971): 145-166.

參考龔格（Y. Congar）的解析：從根源上，位格化的 σοφία 與位格化的 חור 都源自天主；從行為模式上，二者不但有著超越性，且都內在於萬物，尤其能代理天主直接的救恩行動；在創世的思想中，חור 和 σοφία 都有著先存性的概念特徵，而且，Yhwh 的 חור 和 Yhwh 的 σοφία 都在宇宙論中扮演特殊角色：開天闢地、滋潤萬物、引導萬有，⁵⁰等等。當然，二者最大的不同在於：Yhwh 的神性顯現和事效性的大能，在 ruah 的啓示模式下以動態的形式被通傳；相對而言，位格化的 σοφία 更趨內在化、靜態的表達。⁵¹

拉爾歇（C. Larcher）以更具體和詳實的方式比較了《智慧篇》中位格化的 חור 與位格化的 σοφία：「二者從各個方面都表現出類似的概念特徵和共鳴：在『智慧』的文學形象中流露出『神』（*spirito*）的氣質（智7:22b），或者說，智慧就是那個『神』（智1:6），智慧藉著『神』的影像而行動（智7:7b）。另外，智慧本身也是具有能力的，其中所反映的正是舊約聖神的不同功能：智慧在創造天地萬物的事工中扮演著特殊的角色；興起先知；引導天主所造的人類以及日後的天主選民；最後，智慧也成為靈魂偉大的閨蜜。⁵²由於智慧與天主之神有著如此之多的相似性，以至於智慧首當其衝地成為解鎖舊約『聖神』印象的關鍵。這也充分說明了為何教父們會將位格化的智慧解作聖神的預像（*prefigurazione*），而非聖言（*Verbo*）的預像」⁵³。

50 Cf. P. Van Imschoot, "L'esprit de Yahvé"; Idem, "Sagesse et Esprit dans L'AT".

51 *Ibid.*

52 "Il grande maestro interiore delle anime", 字面翻譯，「靈魂偉大的內在導師」；筆者選取「閨蜜」，旨在強調天主智慧的穿透力和內在萬有的品質，從而間接比擬天主之神和人內在的親密關係。

53 C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* (Paris: Lecoffre J. Gabalda, 1969), p. 41. 意大利文引自：Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, p. 25.

行文至此，筆者願意引述聖德敖斐羅，這位安提約基雅主教曾用了三個核心概念來詮釋天主聖三的奧蹟：「天主」（θεός），「聖言」（λόγος），「智慧」（σοφία）；其中，σοφία幾乎等同於聖神的化身（*Ad Aut.* I, 7; II, 18: PG 6, 1036; 1081）。⁵⁴雖然學術界將「三位一體」（τριάς）的神學理論歸於教父戴都良名下（Tertullianus, *De Pudicitia*, XXI），然而，正是這位安提約基雅的主教首次將τριάς——希臘概念——引入到了基督教義（*Ad Aut.* II, 15）。

根據德奧斐羅的「聖三論」，天主不僅藉祂的聖言和智慧創造了萬有，更藉二者照顧祂的受造物，並使萬有充滿活力。實際上，仰賴祂的聖言，層層高天得以劃分，仰賴祂的神，天界的一切能力才得以加強。祂的智慧是無與倫比的強大。天主藉祂的智慧奠定了大地的根基（參閱約38:4；箴8:29），憑祂的上智（*Intelligenza = Verbo*）建立高天（箴8:27）。⁵⁵

雖然里昂主教聖依肋內（Irenaeus, 125/130–202），也將σοφία解作「聖神」（*Contro le eresie*, II, 30, 9; IV, 20, 1ss），但是，聖德敖斐羅更進一步強調：聖神好比神性能量和動態能力（*potenza dinamica ed energia divina*），分享天主聖言同樣的「內在性」（*immanenza*）。

「實際上，天主，在自己懷中擁有內在的聖言（*il Verbo immanente*），所以，在萬有以先，聖言由父所生，除了聖言之外，天父的『生』的功能還包括祂智慧的通傳（*proferire*）。聖言作為天主的使者而工作，萬物是藉著聖言而造成的。天主，也即那被稱之為『太初』／『原始』（*principio*），也是萬有的主

54 Cf. G. Di Nola (ed.), *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri*, p. 172.

55 *Ibid.*

（*Signore*）和元首（*Principe*），因為萬物都賴祂而受造。其實，天主，也即天主之神，太初／原始，智慧和至高天的能力，也曾臨於眾先知，並藉他們的口向世上的一切受造物發言，先知未有以前，天主的智慧就內在於天主，而且，天主的聖言，也一直與天主同在（若1:1）（*Ad Autorico. II, 10; BAC 796-797*）」⁵⁶。

3. 禮儀表達下的 *ruah*（天主之神）

總體上，充軍後期「位格化」觀念的發展更明確了 *ruah*（天主之神）既是一種從上而來的恩賜同時也內在於人。尤其在禮儀的表達中，具有聖事性特徵的 *ruah* 也成了被選者——天主之神的載體——恒常的恩賜（參閱出31:3；申34:9；戶11:17；27:28）；而且，基於這個禮儀性的要求，*ruah*（天主之神）不再間歇、突兀地臨現（參閱申34:9；撒下16:13；依61:1）。⁵⁷

實際上，這個「聖事性」的特徵也能從一系列禮儀專用詞而一覽無遺：水、油、傅抹、覆手、傾注，等等。鑒於此，*ruah*（天主之神）與其承載人的互動方式更具典型性，即，透過「流體」的形狀（參閱戶11:25；依44:3；則39:29；岳3:1）。⁵⁸從某種意義上，這個聖事性的特色表達難免使得 *ruah*（天主之神）的臨現方式趨於刻板、局限的認知：某種「傾注」、「傾瀉而下」的天外來物，比方，禮儀中如此祈禱，聖神「從天降下」或「降臨」。

正如前文的分析（לָפָּנַי，「降下」、「降在……之上」，除厄則克耳先知外，《聖經》其他作者幾乎很少用這種具有傾向性

56 *Ibid.*, p. 173.

57 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "Ruah", in *DTAT*, p. 675.

58 M. A. Chevallier, *Souffle de Dieu: le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* (Paris: Beauchesne, 1990), pp. 33-34: "Tantôt le souffle agit sur l'homme comme un fluide, comme une onction".

的動詞來言說聖神的行動。實際上，在特定語境下，天主之神／聖神也寓居於人，其效果也「由內生發」。無論如何，對於禮儀性的「從天降下」的正確解讀，更好是基於神性的主動和超越，儘管 *ruah*（天主之神）是開放的、無限量恩賜給人，但唯獨天主對其享有主權，人無法隨意掌控。

由於 *ruah*（天主之神）的實現（降臨）不再隨機、突兀、暫時、現象性，卻具有了禮儀性的要求：祈禱、覆手等，其中也有一個潛在的隱患，即，難免過於誇大人為的因素，彷彿人能僭越神性的主動，將 *ruah*（天主之神）的通傳置於人的權下，彷彿人藉著祈禱就能實現「聖神降臨」，甚至可傳承（參閱戶11:17, 25, 26；申34:9；列下2:9, 15）。

根據「天道自然」之原則，正如上文的詮釋，天主神恩／神能的通傳方式尊重和遵循人間常規的選舉制度、繼承順序，那麼，*ruah*（天主之神）既分施於人，自然也以「人道」的方式被落實。

4. *Ruah* 與 *Basileia*：平行、互補的概念

由於 *ruah* 和 *basileia*（天國）兩個概念常常平衡、交錯出現在聖經同一的主題敘述，所以，二者幾乎共同分享聖經啟示的主要道理：普世救恩、聖神的恩賜、默西亞、永恒生命，等等，只不過在某些語境下更側重其中之一。簡單形容二者的關係：天國的統治在 *ruah*（天主之神）的行動中被具體實踐，*ruah* 堪稱天國獨一無二的標記。⁵⁹

59 Cf. B. K. Waltke, and C. Yu, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), p. 619.

根據施納肯伯（Rudolf Schnackenburg）的觀點，在希伯來思想中，天主（至高王權）的統治包含世界和歷史的雙重幅度，⁶⁰因此不妨說：對世界的統治屬 *basileia* 的範疇，對歷史的統治（引導）屬 *ruah*（天主之神），儘管不能將之絕對化。其實，無論 *ruah*（天主之神）的神恩性引導，還是 *basileia* 的神性統治，天主施惠的對象基本一致，不限於以色列子民，也包括普世萬民及所有受造物。

從概念含義來看，《聖經》中的「天國」似乎更著重強調天主對受造物的主權，鑒於此，「天主的統治」的確比「天國」更能恰如其分地詮釋 *basileia* 的內涵，至少不會引發太多歧義。若參考《聖經》一以貫之的啓示，首當其衝地，*basileia* 是一個與普世性救恩（意志）密切相關的概念，因為，「天主的統治」，從根本上指向天主善意的俯就和救恩意願，而非在「造物主——受造物」的影像中單純反映一個自上而下的統治與被統治的關係。其實，在創世的思想中，透過 *ruah*（風）的主題概念也已經明確了雅威之於受造物的親密關係，即，「創生」（創造+生育）的思想。⁶¹從這個角度，「天主的統治」（天國）的概念富饒，從一開始就被孕育在創造的信仰中，只是在神權政治（*una monarchia teocratica*）建立後，以民對 *basileia* 的概念才有了更實在，更拓展性的認知。⁶²

正如前文的分析，天主的救恩行動因著 *ruah*（天主之神）的代理而得以在歷史中被具體實踐，而且，無論在救恩史的哪個階

60 Cfr. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid: Fax, 1967), p. 10.

61 關於「創生」的解讀，參閱 Zhenjiang Wang, *Il Ruah biblico e il Qi cinese*, pp. 35-39; 王振江，〈*Ruah*（風）在舊約的啓示模式〉，pp. 124-128。

62 參閱〈天國〉，《聖經辭典》，191號。另參閱 Zhengjian Wang, “Il Padre Nostro nell’intenzione di Matteo (6,9B-13)”, in *Sacra Doctrina*, 63 (2018): 300-301.

段，*ruah*（天主之神）都貫徹始終地成爲天人盟約的中保，其果效和目的無非是藉著人承認天主的權威，從而使得天主實現其統治。

最後，尤其在末世願景下，*basileia*和*ruah*這兩個涉及普世救恩的主題概念完美達到了交匯、統一：在那決定性的「上主的日子」來臨之際將實現的*basileia*，以及將透過*ruah*實行權威統治的默西亞。⁶³具體而言，在萬物復興的時日——第二次的創造——天主將藉著同一*ruah*（生命的噓氣）喚醒衆人，如此一來，天主的統治將普及一切生者、死者；默西亞也將通過*ruah*（天主之神）執行審判，淨化過往，從而實現圓滿的聖德（詠51:13；依63:10-11）和真福（厄下9:20；詠140:10）。

三、*ruah*（天主之神）在《舊約》的範式 （則37:1-14）

大致了解了*ruah*（天主之神）的概念特徵後，接下來，不妨參照則37:1-14的經文，即，從具體的上下文深入分析主題意涵。

63 Cf. I. F. Wood, *The spirit of God*, p. 40.

類似的思想也見於偽經，末世來臨的默西亞將充滿天主之神，即，「智慧的能力」（參閱 1En 49:3；62:1-2；Sal.Salom 17:42；18:8）；而且，「充滿天主之神」還是偽經文獻最典型的關於默西亞末世的形象的表達（參閱 1En 91:1；4Ezra 5:22；14:18-22）。

根據E. Sjöberg的觀點，在末日時期，חור שדוק 將被傾注在所有義人身上。這個觀念直接將天主的神與倫理革新的功能關聯，因爲，חור שדוק 的傾注必然帶來一個身心靈的轉變。Cfr., E. Sjöberg, “חור” in *Palestinian Judaism*, in G. Kittel, and G. Friedrich (eds.), *Theological dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol.6 (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 384.

1. 關於取材

為何選取《厄則克耳先知書》37章1-14節？雖然這段經文涉及到諸多難點：段落的劃分、非正典文本（*Pseudo-Eze*），等等，但是，取材的一個關鍵考量在於，*ruah*（天主之神）所反映的「不朽或永生」的概念特徵。另外，儘管受到希臘文化的影響，但在巴勒斯坦一帶較為傳統的猶太思想中，*ruah*總不淪為純粹的抽象，從概念特徵上，仍然保留了不朽性（參閱智12:1；*Iub* 23:26-31；*Hen. aeth* 39, 4ss）。⁶⁴總之，*ruah*既從上而來，又本質性屬人，而且，不僅在人活著的時候彰顯其生命的品質，更在末世願景下成爲人得以承受永生的保證。

較之於*ruah*在《舊約》其他書卷的用法，則37:1-14堪稱對這一概念最典型的注釋範本：短短的篇幅中該術語共出現10次之多（全書56次）；而且，其概念含義幾乎涵蓋了《舊約》最主要的範疇：「風」，「生命的噓氣」，「方位別稱」，「天主之神」，等等。其中，雅威「生命的噓氣」應是《舊約》最古老的釋義範本。⁶⁵

儘管則37:1-14也涉及到一個多元的語義背景：氣象學，人學及神學，然而，在末世論的敘述基調下，*ruah*的神學意味尤其強烈和明顯。⁶⁶毋庸諱言，無論哪種語義下的*ruah*都反映神性品質：*ruah*是來自雅威的風和生氣，是具有更新和重生能力的天主之神，天主的力量。歸根結底，天主自己就是這個能力，這個神。

64 Cf. E. Kamlah, "Spirito", in *DCBNT*, p. 1772.

65 Cf. R. Albertz, and C. Westermann, "*Ruah*", in *DTAT*, p. 663.

66 Cf. P. De Vries, "The relationship between the glory of *Yhwh* and the Spirit of *Yhwh* in Ezekiel 33-48", in *Old Testament Essays* 28, 2 (2015): 327.

最後，基於「人的創造／復生」的視角，則37:1-14與創2:4b-7有著一個結構上的平衡呼應和神學思想的彼此互補。

2. 神學和歷史背景的考量

關於則37:1-14「死人復活」的敘述，幾乎大部分學者一致認為，其中影射了以民的復興和重建；而且，行文脈絡中也詳實報導了死者（肉體）的復活。⁶⁷從歷史背景來看，充軍的經驗也提升了以民對 *Yhwh* 信仰的品質；不再醉心於毀滅性的救贖，也承認 *Yhwh* 起死回生的能力。⁶⁸

3. 經文淺析

若將本段敘述與非正典文本（*Pseudo-Eze*）平衡對觀，兩段文字都以末世論為基調，都沿用了位格化的 *ruah*（生命噓氣）（參閱則37:9-10；*4Q385 f* 2:5-8；*4Q386 fl* 1:4-9），由此也佐證了 *ruah* 絕非單純的「生理呼吸」。⁶⁹

67 Cf. A. Klein, "Resurrection as reward for the righteous: The Vision of the Dry Bones in Pseudo-Ezekiel as external continuation of the biblical vision in Ezek 37:1-14", in E. R. Hayes, and L-S. Tiemeyer (eds.), *I Lifted My Eyes and Saw: Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* (London: T&T Clark, 2014), p. 211; K. Schöpflin, "The Revivification of the Dry Bones: Ezekiel 37:1-14", in T. Nicklas, F. V. Reiterer, and J. Verheyden (eds.), *The Human Body in Death and Resurrection* (Berlin: De Gruyter, 2009), p. 82.

68 Cf. J. Blenkinsopp, *Ezekiel: Interpretation: A Bible commentary for teaching and preaching* (Louisville: Knox, 1990), p. 171: "That the power of God extends even into the realm of death"; J. D. Hays, *The message of the prophets: A survey of the prophetic and apocalyptic books of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), p. 225: "If *Yhwh* can bring life back to those dead, dried, scattered bones, then he can bring life back to anyone, including scattered, defeated Israel".

69 J. M. Hiebel, *Ezekiel's Vision Accounts as Interrelated Narratives: A Redaction-Critical and Theological Study* (Berlin: de Gruyter, 2015), p. 170.

從神學角度，則37:1-14的字裡行間還不經意間流露出了——個優於古木蘭團體的思想，即，救恩的普世性。在死人復活的宣布中，作者既沒有刻意區分義人或惡人，也沒有進一步強調二者在末日的不同結局，至少從表義上是模糊的。實際上，也沒有任何證據顯示本段經文還涉及一個二次的死亡或審判（參閱默2:11; 20:6, 14; 21:8）。不僅如此，這個「無差別」還被統一在「以色列家」——全體天主選民——的概念（則37:11），那麼，在萬物復興的時日，所有人（民）都將藉 *ruah*（天主之神）復活起來。無論如何，藉「以色列家」的統一概念，文本就將天主的救恩潛移默化地做了普及。

反觀古木蘭的教義：唯獨義人及其 *ruah* 才能在末日的審判中獲得長生不死的特恩，而且，分享天上的天使（天使 = *ruah*，參閱 *IQS* 3:13-4:26; *IQH* 1:9; 10:8; *IQHa* 18:8）一樣的光榮（參閱 *IQH* 11:12; *IQS* 2:14）。⁷⁰

另外，則37:1-14與創2:4b-7的平衡。首先，人完整的創造步驟——無論創世背景下「人的受造」，還是末世背景下「人的復生」——都包含一個雙重要件：形體的塑造（肉）+天主的噓氣（靈）的恩賜。其次，兩段文本也有著神學性的互補，因為殊途同歸地啓示了《舊約》「人」的真相：*ruah*（生氣）始終與血肉之軀形成一體，而非獨立存在，即便在末世「人」的印象中，人總是（統）一體而非多元。由此，充分說明了一項真理：*ruah* 不但是本性生命不可或缺的構成要素，更是繼承永生之「人」的前提和保證。

70 Cf. A. A. Anderson, "The Use of *Ruah* in *IQS*, *IQH*, and *IQM*", in *JSS* 7 (1962): 294.

此外，則37:1-14別具一格的遣詞造句對「永生」的概念給出了新穎、具有啟發性的認知意向，而且，這個解讀基本與新約的啟示交相輝映（參閱：若17:3）。末世願景下的「長生不死」絕不流於某種靜止的生命狀態或存在形式，卻基於人對天主的「認知」／「承認」，由此開創了天人新而永久的位際思考。具體而言，在肉身復活的敘述中，文本沒有拘泥於常規的人學術語，卻另闢蹊徑地首創了「枯骨」的概念（則37:2），藉以影射一種絕對意義上的死亡，即，永生的反面——永死，⁷¹一種完全與天主無關的、絕緣的生活態度或生命狀態。

類比性地，或可平衡對觀厄則克耳筆下沒有*ruah*（生氣）的枯骨（則37:2, 4-5）和《舊約》其他語境下沒有*ruah*（生氣）的偶像（參閱：詠115:4-8; 135:15-18；依41:28-29；耶10:14; 51:17）。偶像之所以是「死的」，最根本的原因就是缺乏*ruah*（生氣），藉著對「偶像」及「偶像崇拜」的批評，一方面，《舊約》作者直白地強調*ruah*（天主之神）是賦予生命的泉源，另一方面，以反襯的方式詮釋了天人之際一個動態性的要求，即，人對天主的自覺、渴望、認知、朝拜。⁷²

實際上，「認知」／「承認」也是貫穿則37:1-14全篇的主題元素之一：枯骨//認知=永生，因為每次引述「枯骨」後，毫無例外地，文本總關聯到一個與「認知」相關的主題，最終，筆鋒直指「重生」（復活）的事實（3; 4, 6; 11, 13）。

71 Cf. I. M. Duguid, *Ezekiel: The NIV application commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), p. 426.

72 Cf. J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), pp. 101-149. 另參閱王振江，〈*Ruah*（風）在舊約的啟示模式〉，pp. 119-121.

37:3 他問我說：人子，這些枯骨可以復生嗎？我答說：吾主上主！你知道；

37:4, 6 他對我說：你可向這些枯骨講預言，向他們說……我給你們放上筋，加上肉，包上皮，把氣息注入你們內，你們就復活了：如此，你們便要承認我是上主；

37:11, 13 上主對我說：人子，這些枯骨就是以以色列家族。他們常說：我們的骨頭乾枯了，絕望了，我們都完了！……我的百姓！當我打開你們的墳墓，把你們從墳墓內領出來的時候，你們便承認我是上主。

除了藉「枯骨 // 認知」的平衡概念啓示「重生」，還需進一步求證：既然 *ruah*（天主之神）給予重生之人生命的噓氣、「認知」等智力活動，那麼，是否也重新賦予人自由意志？或者說，「重生」是否也包含更動態的意向？

實際上，從字裡行間所提供的線索也不難得出一個肯定的答案。作者別出心裁地選用了一個集體幅度的概念術語， $\pi\lambda$ ，「軍旅，兵士」（參閱出14:9；戶31:14；申11:4；撒上17:20；撒下24:2；編下16:8；24:24；詠136:15；耶34:21；則17:17；29:18）。從上述引文也能發現， $\pi\lambda$ 的執行力——自由、能力、主權——主要體現在兩方面：軍事權威（意志），神性統治（意志）。

鑒於此，人既因神性 *ruah* 得以重生，相應地，身心靈也整個地被更新、重塑，而且，這個新的存在或生命形式並不削弱人本身的自由意志，卻在天主的意志內統一、強化。更好說，重生之人（個體）的自由意志是在團體幅度或共融的氛圍中被表達：雖然復活起來的人數眾多 $\pi\lambda$ （軍旅），卻是在雅威內的一心一體（*ruah*）。總之，得益於 *ruah*（天主之神）的春風化雨，可

朽之人不但起死回生（從量的方面），甚至連精氣神都不同以往（從質的方面）。⁷³

在末世語境下，具有永生特質的 *ruah* 所詮釋的富饒：不僅形象刻畫了圓滿的天人合一，也間接勾勒了 *basileia* 最終實現的願景。只有當天主的旨意能被順暢地執行，當天主在生者、死者中實現其神性統治時，才算真正意義上的天國之來臨。也許，則 37:1-14 文本中 *ruah*（天主之神）所啟示的永生之道或長生不死真諦，即在於此。

最後，則 37:1-14 的行文脈絡中還層次分明地呈現出三段 *ruah* 和「先知預言」的平衡：37:4-5, 9, 12-14, 74 藉以隆重推出「復活」語言（預言）下的「永生」。

4：你可向這些骨頭講預言，向他們說：乾枯的骨頭，聽上主的話罷！（預言+內容）

5：看，我要使氣息進入你們內，你們必要復活。（預言內容 > *ruah*）

9：你應向氣息講預言！人子，應向氣息講預言說：吾主上主這樣說：氣息，你應由四方來，吹在這些被殺的人身上，使他們復活。（*ruah* // 預言+內容 > *ruah*）

12：你向他們講預言說：吾主上主這樣說……（預言+內容）

73 從人學的角度，作為與「靈魂」平行的概念，希伯來的 *ruah* 也分享思維、判斷、意志、抉擇等智力因素，尤其在典型的「情緒」流露中，直接反映人對天主的回應或拒絕。例如，*ruah*（謙遜）（箴 16:19）；*ruah*（悖逆）（依 29:24；歐 4:12），等等。

74 Cf. J. M. Hiebel, *Ezekiel's Vision Accounts*, pp. 166-167.

14：我要把我的神注入你們內，使你們復活……那時，你們便要承認我，上主言出必行——吾主上主的斷語。（預言內容 > *ruah*）

或許，*ruah* 與天主聖言（先知預言）的關聯也寄託了天人關係一種更多元、更豐富的遐想：在末期時日，天主將不再單一地透過 *ruah*（天主之神）行動，也將藉著祂的聖言及代言人。如此一來，信德的服從，既包括人服從天主聖言，也包括對聖言之代言人的服從，而且，唯有信從的人才能得永生，即，在 *ruah*（心神、真理）內得永生，在聖言內得永生。

結語

毫不誇張地講，*ruah*（天主之神）的概念模式堪稱解鎖天主神性奧蹟的典型。對新、舊約「天主之神（聖神）」奧蹟的完整把握，斷不能脫離希伯來概念 *ruah*，特別是，相關文本類比性描述的天主/天主之神的行動、果效和象徵影像。

在 *ruah*（天主之神）的啓示模式下，天主不僅以外顯的神能啓示自己，而且，祂超越的性格中也有內斂和韌性的一面。儘管 *Yhwh* 以「不露廬山真面目」的方式行動、啓示自我，尤其位際性地與個體、團體互動，但也足以保證天人之間的親密。更重要的是，這種位際性的互動還如此自然、本能，以至於 *ruah*（天主之神）幾乎成爲「天人合一」的默契代言，至少從行爲機制上，神人同步、同氣相連。

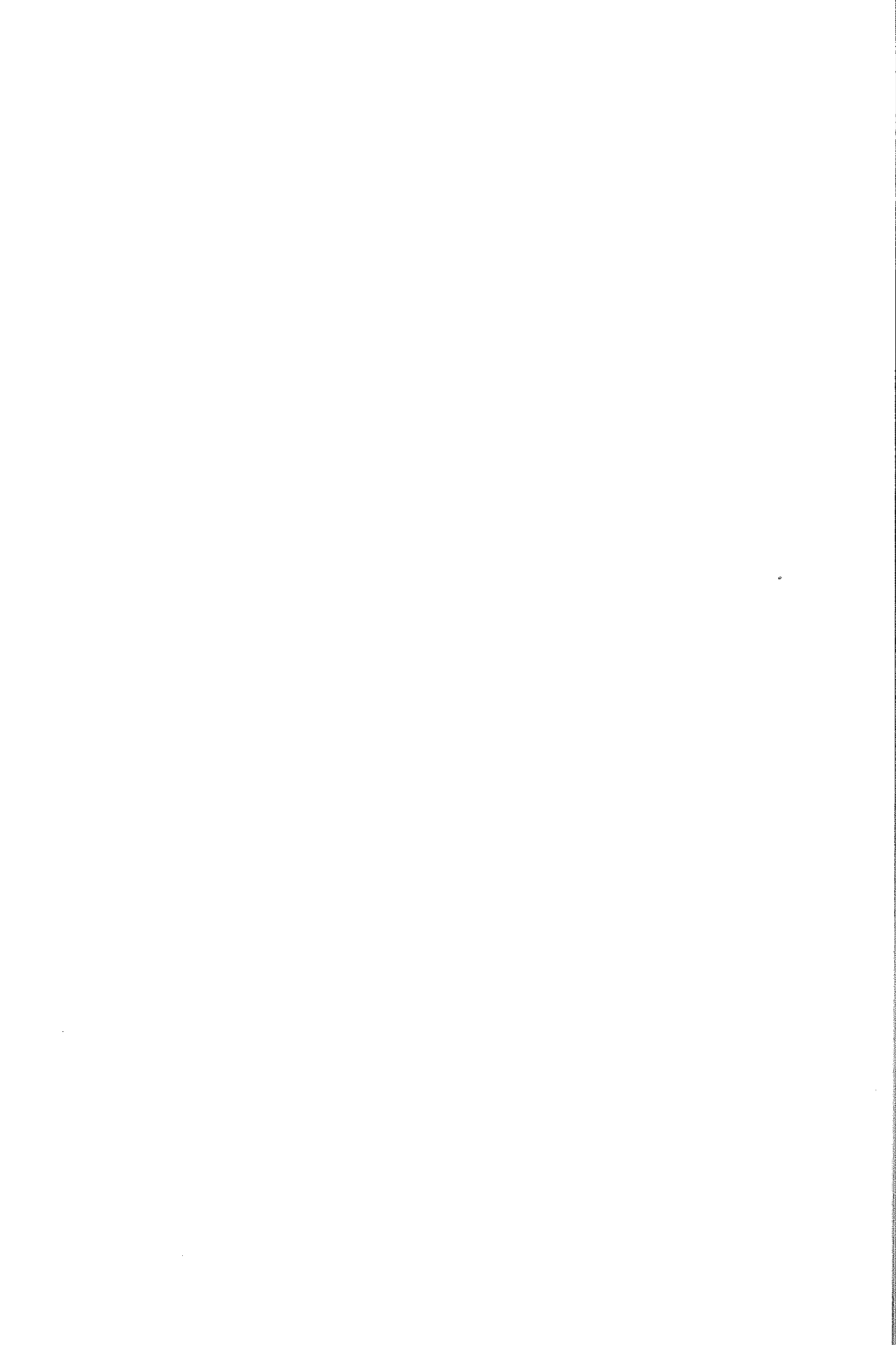
作爲聖經啓示語言的一項特色表達，*ruah*（天主之神）並不拘泥於一個「精神體」——天主是神——的概念啓發；其神學性的富饒還在於，將天主的生命予以淋漓盡致的類比和動態性言說：

「天主是神，是流溢的生命」，而且，這生命已被通傳，並彰顯在人的奧蹟中。

一言以蔽之，「*ruah* 就是天主神性本體的存在模式（道路），天主口中的『噓氣』，天主自身澎湃的『生命』，也是天主純真性情和生命力的直接拓展」⁷⁵。對「天主之神」也即「天主是神」的體會，⁷⁶更幫助人「以心神以真理去朝拜祂」（若4:24）。

75 M. Turner, "The Spirit of Christ and 'Divine' Christology", in J. B. Green, and M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 422-424.

76 Cf. J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the origin of the doctrine of Incarnation* (London: SCM Press, 1980), p. 133.



從奧林匹斯山到「哥耳哥達」¹

——神義論思想的嬗變

吳東碧²

-
- 1 奧林匹斯山（Olympus）是古希臘神話中諸神居住的聖山，意指古希臘文明。「哥耳哥達」（Golgotha）是福音書中記載耶穌被釘十字架的地方，又稱為加爾瓦略山（Calvary），意指基督教及其所宣導的信仰。
 - 2 吳東碧：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所博士生。研究方向：華人宗教、宗教世俗化理論、基督教思想。

Abstract: Faced with the dilemma of evil, from Ancient Greek philosophers to the Biblical Hebrew prophets, from the Early Church Fathers to the contemporary theologians, they have been trying to solve the perceived contradiction between the existence of a righteous and glorious God and the sufferings and evils of the world. Based on sorting out the thread of theodicy in Greek and Hebrew civilization and Christianity, this paper examines the different ideas and development of theodicy in the history of philosophy and thought. Olympus symbolises Greek mythology, where the world's suffering is the gods' deception and man's fate. In the light of reason, Greek philosophy examines the realistic existence of evil and the positive significance of suffering. At the same time, the Hebrew faith seeks through divine revelation the connection between evil and human freedom and between God's will and suffering. Christian theology presents a prosperous path in this development. The theology of the crucifixion of Jesus Christ symbolised by "Golgotha" has changed the thinking on evil and suffering and is more significant to the solution of the problem of theodicy. It is hoped that the discussion of this paper will be of benefit to the study of theological thinking.

Keywords: Evil and Good, Greek mythology, Greek philosophy, Hebrew Faith, Theology of the Cross

摘要：面對惡的難題，從古希臘的哲學家到希伯來信仰中的先知，從基督教初期的教父到當代的神學家，一直試圖解決正義榮耀的神／天主與世間的苦難、罪惡之間的矛盾。本文在梳理「兩希」文明和基督宗教的神義論思想脈絡的基礎之上，考察哲學史、思想史中有關神義論不同的思路與發展過程：奧林匹斯山象徵的是希臘神話，在那裡世界的苦難是諸神的愚弄，是人之宿命；希臘哲學以理性之光審視惡的現實存在和苦難的積極意義；希伯來信仰在啓示中尋找惡與人的自由，以及神的意志與苦難之間的關聯；基督宗教的神義論呈現出豐富的發展途徑，「哥耳哥達」所象徵的耶穌基督受難的十字架神學扭轉了對惡與苦難的思考，更有利於神義論傳統問題的解決。希望本文的探討對於神學理念研究有所裨益。

關鍵詞：惡與善、希臘神話、希臘哲學、希伯來信仰、十字架神學

引言

神義（Theodicy），又譯「神正」，由「神」（*Theos*）和「義」（*Dike*）兩個字組合而成。其意為：天主之正義，即面對世界上存在著的種種邪惡和苦難反推天主之正義。³神義論就是針對世界上存在的罪惡與惡的現象，從理論或邏輯上為天主的至善公正作辯護。「神義」一詞最早由萊布尼茨（Leibniz）通過他的《神義論》提出並引入哲學討論，但是神義論思想的出現遠早於此。現代思想史中常將神義論與基督宗教的天主聯繫在一起，實際上，在古希臘與古希伯來文明中，隨著一神論或至上神觀念的出現，有關於神的良善、全能與現實世界的苦難、邪惡之間的矛盾，促使人們思考和解決這一宗教哲學難題。

惡一般被分為兩大類，即道德方面的罪惡和自然方面的惡。道德方面的罪惡主要是指，由於人類的不良品質或邪惡行為而產生的種種罪惡現象。自然方面的惡則是指，由那些人類無法控制的自然因素所造成的種種災害現象。惡在世界上現實地存在著，這是對至上神（一神論）信仰最强烈的置疑，同時也成為無神論和懷疑論堅固的磐石。因此「罪惡和惡的問題，在西方哲學、神學和宗教思想史上一直是一個大難題，因為它直接關係到上帝是否全善全能的問題，甚至關係到上帝存在與否的問題。」⁴

古希臘哲學家伊壁鳩魯（Epicurus）曾提出關於神／上帝（天主）與惡的問題，現將之歸納為四種形式：

- 3 參閱萊布尼茨（Leibniz）著，朱雁冰譯，《神義論》（*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, La liberté de L'homme et L'origine du mal*）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007），〈朱雁冰前言〉，頁4。
- 4 何光滄，《多元化的上帝觀：20世紀西方宗教哲學概覽》，增訂版（北京：中國人民大學出版社，2009），頁198。

1. 上帝或者希望能夠消除所有的惡事而不能。如果上帝願意而不能，那麼他是軟弱無能的——這與上帝全能的本性不符。

2. 或者上帝能而不願意。如果上帝能而不願意，那麼他是惡毒的——這也與上帝全善的本性不符。

3. 或者上帝既不願意也不能。如果上帝既不能又不願意，那麼他是既惡毒又無能，如此他就不能稱為上帝。

4. 或者他既願意也能。上帝既能又願意消除世間的惡，這樣的上帝才是全知全能全善的，但這又與世間存在的惡相矛盾，如此仍然擺脫不了問題的困境。⁵

神學家或哲學家如果不能從理論上解決惡的困境，那麼這將既是對天主的否定，也是對人類的嘲諷。歷史上一些駭人聽聞的事件：類似於葡萄牙里斯本大地震，波蘭的奧斯維辛集中營事件，使得關於神義論的討論變得尤為尖銳。⁶對於惡與罪惡問題的思考，在希臘文明中肇始於古典的悲劇時期；在希伯來信仰中則以《約伯傳》為其頂峰；基督宗教神學從教父依肋內（Irenaeus）直到當代神學家希克（John Hick），一直都在試圖解答榮耀的天主與世間的苦難、罪惡之間的奧秘。本文試圖對「兩希」文明和基督宗教的神義論核心思想的嬗變做一些梳理，考察他們關於神義論發展的進路。

5 伊壁鳩魯關於惡的這段經典悖論被記載在拉丁教父拉克坦斯（Lactantius）的《論上帝的憤怒》第13章20–21節，轉引自萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論（附單子論）》（香港：道風書社，2003），譯者前言，頁XX–XXI。

6 1755年11月1日葡萄牙里斯本發生的大地震。這場在諸聖節發生的地震為歐洲文化和哲學帶來深遠影響，歐洲神學家和哲學家需要解決一個古老的神義論問題：為何全能而良善的天主容許這樣一場大災難發生。奧斯維辛集中營是納粹德國在第二次世界大戰期間修建的一千多座集中營中最大的一座，上百萬人在這裡被德國法西斯殺害。在西方「奧斯維辛以後」（After Auschwitz）已成為一個專門術語，阿多諾在《否定的辯證法》中發出「奧斯維辛之後詩不復存在」的拷問，歐洲的基督宗教神學也同樣面臨著巨大的難題，尤其是神義論的問題。

一、古希臘文化關於惡的反思

對惡與罪惡問題的探討，其實並不單單集中於宗教哲學或神學領域中，實事上從古希臘的悲劇開始，人們就已經開始不斷地思考惡與罪惡的緣由。古希臘文化對惡的反思大致分為兩個階段：前期以神話信仰來詮釋世界因惡與罪惡所產生的苦難；後期，當希臘人不再相信奧林匹斯山的諸神之後，人們則以哲學的理性探討惡的問題。

1. 神話時期

希臘神話在初期的時候是以享樂主義、英雄主義為主導思想。但從赫西俄德（Hesiod）開始，「希臘人已經不再認為他們的世界只有歡樂，他們開始考慮苦難問題。」⁷按赫西俄德的記述：宙斯為了懲罰人對神的不服從，讓奧林匹斯山上的諸神造了一個名叫潘朵拉的女人，所有的神祇都送給她一份禍害人類的禮物，他們把這些禮物放在一個盒子裡，盒子底下惟有一樣美好的東西是希望。後來潘朵拉打開那盒子時各種災難就飛出來了，唯獨希望因為在盒子的底部而被留在盒子裡。於是原本幸福安樂的大地上遍佈了各種不幸、災殃和疾病，卻沒有任何希望。

從這個神話可以看出，人們認為惡，尤其是自然的惡——災害，是奧林匹斯諸神製造的，是神的惡作劇，也是神對人類的懲罰。至於道德惡的原因，古希臘神話並沒有給出一個令人滿意的答案。古希臘悲劇大師索福克勒斯（Sophocles）的《俄狄浦斯王》就是對這一問題思考的產物：俄狄浦斯終難擺脫命運的控制而犯下弑父娶母的大錯。在這裡人們再次把罪惡的產生歸諸於

7 杜麗燕，《人性的曙光——希臘人道主義探源》（北京：華夏出版社，2005），頁45。

奧林匹斯諸神的捉弄，以及無法掙脫的宿命。當時人們對惡與罪惡的問題的思考，確實是將之歸結為命運使然，同時也是奧林匹斯山上一群倫理道德敗壞的神靈的愚弄。唯有對所有惡的根源之理性反省，才是人類對自身文明史的一次徹底的檢視、調整與突破，而這將是哲學與神學的工作。

2. 哲學思考

產生於集體信仰的神話無法解釋人類生存中的各種境遇難題，緊隨神話之後，個體性的獨立思考——哲學，登上了歷史的舞臺。哲學家對於「神與惡的問題」也給出了自己的看法。關於神，柏拉圖（Plato）認為：神性就是善的理念，是至上的完美性。雖然世界上不可避免有惡的存在，但是神性只能是善的、正義的，而且只流溢出善和正義。至於無法迴避的惡的事實，如人的命運的不平衡以及由善惡而導致的不平衡，柏拉圖認為：美德之人終享善報，而惡已經將懲罰蘊涵於自身之中了。善與惡在彼岸都將確切地有一個清算。很顯然，對於柏拉圖來說至上神的觀念與惡是格格不入的，因此惡的存在仍然是無法解釋的，人們只能寄望於善惡終將得到一個公正的結局。

相對於柏拉圖的理想主義色彩的理論，亞里士多德（Aristotle）則是一個現實主義者，他藉古希臘悲劇來說明，藉著惡產生的各種苦難對人主要有兩方面的作用：一是情緒的淨化，即讓一個人更加成熟老練；二是使人產生憐憫和恐怖，洗滌人的精神，使其進入寧靜純潔的境界。⁸總的來說，亞里士多德認為苦難可以讓人在心靈和道德上更加成熟與堅強。

8 趙敦華，《西方哲學簡史》（北京：北京大學出版社，2001），頁46。

對於希臘人而言，惡的問題始終是一個謎。在諸神信仰的時代，惡是混亂的諸神投下的懲罰，惡更像是一個荒謬的東西，可是它又現實存在。因此柏拉圖迴避這樣的難題，將世間的善惡寄託於神來世的判決，而亞里士多德則指出了惡積極的一面。兩位偉大哲學家雖然沒有一神論的信仰，但是他們對於惡的思考對後世基督宗教產生了一定的影響。

二、希伯來信仰對惡的反省

嚴格來說，唯一神的信仰是從希伯來人開始的，其對信仰的認識全部記載在希伯來聖經中。他們的信仰貫穿整個民族／國家的歷史，也影響著人們生活的各個層面，而這個命運多舛的民族對於惡——罪惡與苦難——的反省更加地深刻、直接與全面。

1. 自由與惡

「梅瑟五書中對雅威的正義最全面的看法是以亞巴郎的修辭問句來表達的，《創世紀》18:25b：審判全地的主，豈能不行公義？唯一可能的答案是有力的肯定。」⁹雅威是善良公正的天主，這對猶太人而言是毋庸置疑的，同時也意味著，既不是雅威創造了世間的災禍，而雅威也不是一個讓無辜的人受苦的天主。那麼，世間的苦難與罪惡是因何而來呢？猶太人是如何看待惡的問題呢？繼天主創造世界、人類之後，希伯來聖經敘述了人類墮落的故事，人失去樂園是因為自由選擇。人有了天主所賜的自由，但卻沒有選擇天主和祂的命令，而是以次要的善為終極目標，因此產生了第一個惡。希伯來信仰更認為第一人所作的惡不

9 Cornelis Houtman, "Theodicy in the Pentateuch", in A. Laato, and J. C. De Moor (eds.), *Theodicy in the world of the Bible* (Leiden: Brill, 2003), p. 151.

僅是所有道德惡的根源與誘因，也是所有自然惡產生的起因。英國神學家麥奎利（John Macquarrie）論及《創世紀》中關於第一人的罪時，指出「人類的罪是否加重了創造的其餘部分的混亂，加深了我們所稱的『宇宙的墮落』，這是一個懸而未決的問題，而且很可能是這樣。」¹⁰故此，惡來自於人濫用自由，這是希伯來聖經的基本觀點。但聖經同時也認為，人不能以此來指責天主將自由賦予人，因為自由是天主給予人類最寶貴的禮物。

基本上，猶太人的聖經也同樣認可祈克果（Soren Kierkegaard）關於天主創造人類的觀點：神用自己的決定把自己困住，意謂著人類的自由本性有好也有壞。一個主宰萬物的神怎麼會去冒險，又把自己困住呢？這正說明了神在造男造女時，把創造的自我發揮到了極點。¹¹因此在亞述或巴比倫的充軍時代，以色列人常自訟自承道：「吾主正義歸於你……而滿面羞愧歸於我們，歸於我們的君王，歸於我們的首長，歸於我們的祖先，因為我們犯罪得罪你。」¹²

2. 義人受苦的難題

希伯來聖經對惡的反省不只停留在自由與罪惡的關係，也更進一步叩問「義人為何要遭受苦難」的難題。一如《聖經》中先知的「天問」：上主！「你為甚麼垂顧背信的人？當惡人吞噬較他們更義的人，你又為甚麼緘默？」¹³其中最為經典的莫過於

10 楊腓力（Philip Yancey）著，白陳毓華譯，《無語問上帝》（*Disappointment with God*），修訂版（臺北：臺灣校園書房出版社，2006），頁67-68。

11 約翰·麥奎利（John Macquarrie）著，何光滄譯，《基督教神學原理》（*Principles of Christian Theology*）（上海：上海三聯書店，2006），頁258。

12 達9:7a, 8。

13 哈1:13。

《約伯傳》，可以說整個《約伯傳》就是一部神義論¹⁴，希伯來民族的先賢藉一個寓言的故事探討這一信仰下的難題。在這難題下，東方民族傳統的單純報復的因果律——天主對於人的行為有善必賞，有惡必罰之不變法則——停止了；同樣希臘哲學的思考也停止了，理智變得那麼地蒼白，甚至連各種勸慰也變得多餘。此時剩下的就是人對天主的信心，接受天主是完全自由的，祂對自己的受造物可任意行事，也完全相信天主自己對自己的負責。因此《約伯傳》的主題已經由神義論的探討轉化為信仰者對自身的考察。「事實上，就像《約伯記》最大的戰場不在外面，而是在我們的心裡，我們要不要信靠神？」¹⁵

故此希伯來聖經要告訴人們的是，當惡存在的時候，就是信仰者的天主完全沉默的時候，人還能仍然繼續相信天主嗎？希伯來聖經藉此試圖指出猶太民族對天主的信仰，能夠轉化惡的難題。因為「在實踐層面上，約伯是完美的典範。他展示了人們在面對災難時應該如何正確的反應。」¹⁶而這一完美模範的目的就在於教導信仰者，並激發處於苦難中的他們去仿效的力量。

希伯來民族由於擁有一神論的信仰，其對惡的反省深入到極致，他們認為惡的產生主要原因在於人濫用自由的結果，為此人要為此承擔後果，其中有來自天主的懲罰，也有來自自然的報復。在此基礎上他們更進一步地探討了義人受苦的現實問題，並將之昇華至信仰核心的層面，即對天主無條件地信賴，不論其所處的境遇如何。猶如公元前六世紀的猶太先知哈巴谷所作的祈禱：縱然無花果樹不發芽，葡萄樹不結實，橄欖樹一無所產，麥

14 參閱 Karl-Johan Illman, "Theodicy in Job", in A. Laato, and J. C. De Moor (eds.), *Theodicy in the world of the Bible* (Leiden: Brill, 2003), p. 305.

15 楊腓力著，《無語問上帝》，頁220。

16 Karl-Johan Illman, "Theodicy in Job", p. 311.

田不出產食糧，羊棧內沒有羊，牛欄中沒有牛，我仍然喜樂於上主，歡欣於我的救主天主。¹⁷

三、基督宗教的神義論

基督宗教的產生與發展受兩希文明的影響至深。脫胎於希伯來信仰的基督宗教，在延續一神論的同時也以希臘哲學式的三位一體極大豐富了自身的天主觀。與此類似的是，基督宗教的神義論對兩希文明的神義觀也有所繼承與發展。一般認為基督宗教對惡的問題之解決途徑主要有兩大傳統，一是聖依肋內的過程論，二是聖奧思定（Augustin）的原罪論。實際上，除此之外基督教神學也從基督論的角度，特別是從耶穌被釘十字架的事件，來闡釋三位一體的天主對於惡與罪惡的態度與行動，即十字架神學的神義論。

1. 聖依肋內——希克的過程論

依肋內認為天主創造人類的過程也就是人類自身成長的過程。天主並非一開始就創造了完美的人，人類要通過自由地回應天主的創造目的，從最初的存在層次逐步邁向最高的存在層次，即從「動物的生命」走向「永恆的生命」。「所以罪惡不是『先天善良的喪失』，也不是『後天墮落的結果』而是人類發展過程中的必經階段。」¹⁸以這種觀點闡釋惡之問題，並以此為天主的正義進行辯護的神學思想，被稱為過程神學。近現代的過程神學家包括：法國的柏格森、德日進、英國的摩爾根、美國的懷德海等學者。希克則特別針對惡的問題，在過程神學的觀點上作了

17 哈3:17-18。

18 楊華明，《十字架上的盼望——莫爾特曼神學的辯證解讀》（北京：社會科學文獻出版社，2010），頁145。

進一步的發揮。他認為道德上的惡、善的形成有兩種可能性：一是人類選擇的結果，一是天主賜予的本性。前一種可能性是指，只有在種種充滿困難和嚴峻考驗的境況下做出自由的、自我負責的道德選擇，人類才有可能達到善的境界；後一種可能性則意味著，善的形成根本無需人類的自由參與或道德選擇，因為對人來說，所謂的善只不過是某種現成的東西，是天主造人的自然結果。

希克還指出，以上兩種可能性相比，前者的結果無疑比後者有價值得多，甚至可以說，二者的價值不可同日而語。假設天主應為人類創造一個無比快樂、無比幸福的樂園，但就人類道德生活而言，它不但不是一種適宜的發展環境，反而可以說是所有可能存在的世界裡最糟糕的。也就是說這樣的安樂窩，只是在世界上多了一個更大的滋生惡的溫床而已。故此，天主為了人類真正的好處並沒有創造一個無災無痛的世界，而是使那些生活於此世的靈魂藉著所經歷的苦難不斷被鍛造，而擁有各種高貴的品格。

2. 聖奧思定——多瑪斯的神義論

奧思定將惡分為三種：物理的惡、認識的惡與倫理的惡。奧思定認為：一切事物都是至善的神所創造的，都是美好的。惡不是天主創造的，因此惡沒有實體，只是善的缺乏。對於古希臘伊壁鳩魯學派提出的關於天主與惡的難題，奧思定「直接以理性的思辨否定了那個被當作基礎的經驗事實。惡不存在！」¹⁹奧思定認為：「疾病和傷害並非甚麼實體，而是實體在肉身中的缺失。肉身既是實體，所以是善的。那些惡，即失去健康，對善乃是偶

19 李秋零，〈奧古斯丁視域中的康德人性根本惡理論〉，《宗教與哲學》6輯（2007年），頁5。

然發生的事。同樣，心靈中的罪惡，也無非是缺乏天然之善。」²⁰只有倫理的惡才稱為罪惡。罪惡是「人的意志的反面」，並不是說罪惡與意志無關，而是說罪惡是意志的悖逆，選擇了它不應選擇的目標，放棄了不應放棄的目標。因此倫理上的惡與認識上的惡在某種程度上是相關的。奧思定繼承希伯來信仰的傳統，認為罪惡是人濫用自由的後果，是自由意志的代價。但是相對於罪惡來說，自由卻更為寶貴。也許出於其仁慈，天主可以創造一個無惡的世界；然而，出於其智慧，天主知道人類若非自由地過著自己的生活，是不能幸福的。因此天主創造了有自由意志的人。然而，原祖亞當與夏娃犯罪之後，整個的人類都陷於罪惡之中而不能自拔，人的自由意志因此受到極大的損害，人性趨於惡。人想要恢復原始的恩寵狀態，僅靠自己的能力是不可能的，因此需要基督的救贖。

關於惡與罪惡的問題，聖多瑪斯（Thomas Aquinas）追隨奧思定，並從存在論的角度首先論證惡不是存在之物，因為「一切（存在）本性都欲求自己的存在和完美，所以必須說，任何本性的存在與完美，都有善的本質。」²¹所以，從本體上說，惡只是善的缺乏，或是沒有善。至於世間為甚麼存在惡與罪惡的現象，多瑪斯的解釋則與奧思定略有不同。關於物理上的惡，多瑪斯將之分為兩種原因，一是造物主為了宇宙總體的善而允許物理惡的存在，多瑪斯說：「宇宙的秩序，需要有些物可能有所短缺或虧損，……因此天主由於在物內產生宇宙秩序的善或完美，隨即、有如偶然地，產生了物的朽壞。」²²二是有限的受造物在追求善

20 奧古斯丁著，湯清、楊懋春、湯毅仁譯，《奧古斯丁選集》（北京：宗教文化出版社，2010），頁308。

21 多瑪斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》（*Summa Theologiae*）（台南：碧岳學社，2008），1集·48題·1節。

22 同上著作，1集·49題·1節。

的同時，因其本身的有限性或在行動或在效果上產生了惡。

對於倫理的惡，多瑪斯同奧思定一樣認為是意志自由的選擇結果，然而，多瑪斯的論證方式也和他的前輩有所不同，多瑪斯認為所有的自由意志都是以選擇善作為其目的。從這種觀點來看，作惡之人其目的也是為了善，但之所以是惡，乃因為他把短暫的善視為終極的善，將一己之善凌駕眾善之上。之所以如此是由於「意力對於理性，或對固有目的，先有了關係失當的缺點。」²³此關係失當的根本原因就是原罪。

多瑪斯的神義論極具特色的一點是：天主為了宇宙總體的善允許了一些惡的產生。這樣的神義論對全能全善的天主觀念是一個衝擊，同時也要求信仰者有一個更高層次的跨越。天主允許惡的產生對人而言是無法徹底明白的奧秘，面對天主不可言說的奧秘，人有時需要沉默並耐心等待。《默示錄》中提到當殉道者的靈魂為自己喊冤時，天使「遂給了他們每人一件白衣，並告訴他們還要靜候片時」²⁴。人面對苦難必須「放棄把上帝帶上他自己理智和道德判斷力的法庭」²⁵，並在沉默中懷著對天主無比的信心，耐心等待天主伸張正義時刻的到來。

除以上這兩大神義論傳統之外，現代一些基督教的神學家更強調回歸聖經傳統，特別是面對「十字架事件」來反省惡與罪惡的問題，進一步地闡釋基督的救贖行動給涕泣之谷——惡與罪惡的世界，所傳遞的福音何等重要。

23 多瑪斯·阿奎那著，呂穆迪譯述，《論萬事》（*Summa Contra Gentiles*）（合肥：安徽人民出版社，2013），頁41。

24 默6:9-11。

25 奧特（Heinrich Ott）著，林克、趙勇譯，《不可言說的言說：我們時代的上帝問題》（*Reden vom unsagbaren: die frage nach Gott in unserer zeit*）（北京：三聯書店，1994），頁27。

3. 十字架神學

人如果只注視世間的苦難與罪惡，正如俄羅斯偉大的思想家陀思妥耶夫斯基（Dostoyevsky）在《卡拉馬佐夫兄弟》所表達的，惡與罪將讓人掉進無底的虛空，一切都將被否定，剩下的只有絕望。「正如自然的惡是存在物消解於虛無，同樣地，罪是最高的地上造物通過自己的錯誤抉擇而更為可怕地消解於虛無。」²⁶因此面對惡與罪惡的世界，基督宗教邀請信仰者再次注目「哥耳哥達」的十字架。注目基督被釘於十字架的事件，從十字架的啓示中看天主教在滿是罪與惡的世界中的行動的思想，稱為十字架神學。

十字架神學被認為最早源於宗徒保祿，正如其在致格林多信徒的信件中聲稱的：「因為我曾決定，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」²⁷。繼保祿之後路德（Martin Luther）也主張惟有通過十字架與受苦才能得見隱密的上帝。當代神學家莫爾特曼（Jurgen Moltmann）進一步發展了十字架神學，其初期的名著《盼望神學》比較著重基督拯救事件的歷史後果，之後則以《被釘十字架的上帝》回溯基督的苦難所給予的救贖意義，並從基督的救贖事件返回到三位一體天主的行動上來。涕泣之谷中的人如何在天主受苦的僕人身上尋找盼望的動力？藉著基督的苦難甚至是與三位一體之天主共同受苦，人因此得知自己被天主所愛，同時也有能力去承擔世界的痛苦，在愛中投身於世界的改造。莫爾特曼認為對於天主的知識——神學「並非涉及可確認的真相和可證明的事實的客觀知識。它不屬於

26 約翰·麥奎利，《基督教神學原理》，頁258。

27 格前2:2。

具體的支配知識的範圍，而是屬於承載存在的知識範圍，這種知識賜下生之勇氣與死之安慰」。²⁸

在十字架上，天主的獨生子耶穌基督不僅在親歷苦難，也在訴說著苦難的真諦。正因為耶穌基督很深地臨在於苦難與死亡中，所以把苦難和死亡轉化為生命。天主是愛，唯有愛才是惡與罪惡世界的救贖，才能夠轉化苦難和死亡，因為愛的力量遠遠大於苦難、死亡，甚至超過罪惡。「如果十字架後面有復活，則苦難定不是末路和盡頭，愛給人類的苦難打開了一條康莊大道，為此，說到耶穌和人類的苦難時，重點不在苦難本身，而是在愛的訊息上。」²⁹

基督宗教在希伯來信仰的基礎上分別以創造論的過程神學、原罪論以及十字架神學為基礎，對惡、罪惡、苦難等神義論核心內容作了另外一種解讀。「哥耳哥達」的十字架促使信仰者不把惡的責任推給天主，也不把惡的根由強加於人，因為藉著基督的救贖事件，人需要把「焦點放在基督的十字架，不僅使我們將信心立基於慈愛信實的神，也給我們設立一個無法超越的榜樣——祂犧牲與救贖的大愛。」³⁰同時，人受邀請與天主站在一起，承擔由於罪與惡而導致的苦難世界。³¹

28 莫爾特曼（Jürgen Moltmann）著，曾念粵譯，《神學思想的經驗——基督教神學的進路與形式》（*Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*）（香港：香港道風書社，2007），頁30。

29 劉賽眉，〈苦難的神學意義〉，《中國天主教》4期（2007年），頁47。

30 卡森（D. A. Carson）著，何醇麗譯，《認識苦難的奧秘》（*How Long, O Lord?: Reflections on Suffering and Evil*）（臺北：校園書房出版社，1997），頁199。

31 參閱朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著，隗仁蓮譯，《作門徒的代價》（*The cost of discipleship*）（北京：新星出版社，2012）。

四、結語

實存性的痛苦經驗，使人意識到世界的苦難是如何地真實而尖銳。反省世間痛苦，以及如何看待世界充滿苦難的事實，古希臘神話與哲學、猶太教、基督宗教都形成了不同的神義論思想。神義論思想的嬗變，基本上可以用四個核心問題加以概括：苦難是甚麼？苦難源自何方？苦難的出路在哪裡？神／天主與人受苦有何關係？在神義論思想的每一階段幾乎都涉及這四個基本問題的討論，雖然這些核心問題在演進的過程中總不改變，但藉由討論範式的轉變使得對傳統問題的解決無疑帶來新的模式。

古希臘神話那些不朽的悲劇之所以引起後世的共鳴，或者就在於其道出了人性中的苦難，但同時也認為苦難源於諸神的愚弄，是人無法擺脫的宿命。以柏拉圖為代表的希臘哲學時期，苦難對人而言仍然是理性無法完全明白的人生之謎，只能寄望於永恆世界中，神對受苦的靈魂有一公正的對待。東方的猶太民族出於對雅威唯一神的信仰，對苦難有了完全不同的認識。希伯來聖經相信雅威絕不是惡與罪惡的來源，世界的苦難是創世之初的第一個人墮落的後果。在這裡，猶太人不再認為苦難是人的宿命，並將對痛苦根源的尋找從神轉向人自己。但即使如此，猶太人仍然無法理解義人受苦的現象，在《約伯傳》中他們仍然沒有找到確定的答案，只能從信仰的角度出發，相信雅威作為宇宙的主宰必對自己負責，也對受苦的義人負責。

基督宗教的神義論既超越了希臘文明所認為的苦難是諸神的愚弄、是無奈的命運，也在猶太教的基礎上有了繼承與發展。基督宗教不僅指出苦難的正面價值，也指出苦難的出路是甚麼。過程神學無疑是在說明世間苦難仍然有其積極意義，但這一理論亦有它的局限性，它在人類承受巨大痛苦時將顯得蒼白無力。中世紀的神學指出原罪對人意志與理智的影響是如何地徹底，因此

苦難的出路在於天主所施予的救助。基督宗教的神義論較之以往對苦難的思考無疑有了極大的前進，因為他們不僅回答了苦難是甚麼，源自何方，更指出苦難的出路在哪裡，並且天主與受苦的人同在。「哥耳哥達」所象徵的十字架神學，在整個神義論的思想歷史中是獨具特色的，更有利於對神義論傳統問題的解決。

十字架神學與古希臘神話及其哲學、猶太教的聖經、甚至是基督宗教中的另外兩大神義論傳統一樣，沒有否定苦難存在的事實。它既贊同聖經所說的人的墮落是惡與罪惡的來源，也肯定苦難有其正面的價值與意義。但是十字架神學深刻地指出，除非與基督的十字架相關聯，否則苦難將失去其意義。故此十字架神學從傳統的天主論轉向了基督論對苦難的闡釋。道成肉身的天主子在十字架上的受苦，使苦難得以轉化。十字架神學進一步認為，在十字架上不僅是聖子與人一起經受苦難，甚至聖父與聖神也同樣承載這一痛苦。因此當人處在苦難中時，他得與三位一體的天主建立了極其內在而深刻的位際性的關係。十字架神學的三一天主與希臘神話中愚弄人的神靈、與柏拉圖永恒世界的神、與過程神學中希望人得到磨練的嚴厲的天主、與中世紀神學中爲了宇宙更大的善而不得不讓人受苦的神、與人在原罪中對之哀求禱告的天主都不一樣。相反，這個天主是從永恒的彼岸來到充滿苦難的此岸世界，這個道成肉身的天主與人同行，不僅親自承擔人性軟弱和苦痛，同受苦難的試煉，更以自己的死亡與復活，使人藉以戰勝罪惡，並因此擁有永生的希望。因此，十字架神學是從道成肉身、被釘十字架、死而復活的天主出發，對神義論所關心的四個傳統問題，給出了自己獨特的答案。使人認識到：不論是歡樂還是痛苦，不論是生活還是死亡，天主都是與人同在的天主。「如此天主顯示了自己的正義」。³²

面對世間現實存在的各種惡與罪惡，無神論者與懷疑論者皆有理由抗議天主，否認全能全善的天主存在；另一方面，有神論者也同樣有理由抱怨天主的不公不義。陀思妥耶夫斯基在《卡拉馬佐夫兄弟》中以主人公伊凡·卡拉馬佐夫的口吻說：我相信天主，但我無法接受天主所創造的世界。即使作為天主特選的民族，猶太人早在《約伯傳》中就不斷地遊移在對天主正義的肯定與否定之間。確實，一如馬丁·布伯所說的：「上帝」是人類所有詞語中負載最重的一個詞。……一代代芸芸眾生莫不將其煩惱人生壓諸該詞之上，使之匍匐於地，承受人類全部負載而陷於泥淖中。³³

在近代，也正是由於惡的難題，對天主的批判尤為凸出。費爾巴哈將天主歸結為人自身的投射；尼采乾脆宣告「天主死了」，人成為自己的天主；馬克思寄望於社會制度的變革改良，期待在共產主義世界消除一切的苦難。如此看來，神義論不僅是天主的問題，同時也是整個人類對自我存在問題的思考。誠如利科（Paul Ricoeur）所言：「與其他任何一種挑戰不同的是，哲學與神學都將惡視為一種挑戰，即使這兩個學科中最偉大的思想家都承認這一點。重要的是，這種挑戰或失敗的方式是如何被接受的：我們是否發現一種邀請或者挑釁而因此更多或更少地、或者以不同的方式思考這個問題？」³⁴確實，筆者相信，不論是哲學家還是神學家，不論有神論者還是無神論者，對於神義論的探索都將不會停止。

33 轉引卡斯培（Walter Kasper）著，羅選民譯，《現代語境中的上帝觀念》（*The God of Jesus Christ*）（上海：華東師範大學出版社，2008），頁4。

34 Paul Ricoeur, "Evil, A Challenge to Philosophy and Theology", *Journal of the American Academy of Religion* 8, no. 4 (1985): 635.



宗教與社會



小胚胎的存亡攸關人類發展： 論墮胎與人工受孕

符文玲¹

1 符文玲：羅馬宗座若望保祿二世婚姻家庭學院博士、輔仁聖博敏神學院助理教授；教授倫理神學、生命倫理，同時翻譯一些英、法文相關文章與影片。

Abstract: The death or survival of a small embryo is related to abortion and artificial insemination. People don't want a baby, so they will use abortion to abandon their babies; those who desire a baby will try many methods to have one. Whether abortion or artificial insemination, their common point is the sexual union and birth, which are the core of two documents: *Humanae Vitae* by Pope Paul VI (July 25, 1968) and *The Gospel of Life* by Pope John Paul II (March 25, 1995). The key points of both of these documents are: A couple's sexual union and birth cannot be separated; life starts from the moment of fertilization. If people only want sexual union but don't want a child, they will use many ways to stop pregnancy, such as a condom, the morning after pill or RU486 to abort babies once a woman gets pregnant. If people only want a child but don't get it through sexual union, they will invent many ways to have babies, such as heterologous artificial fertilization or homologous artificial fertilization, or intracytoplasmic sperm injection, etc. However, the result of separating the sexual union and birth is terrible and severe, which leads to the crisis of demography. Hence, the death or survival of a small embryo is related to our future development.

Keywords: Bioethics, embryo, Artificial insemination, Abortion, Sex and family, Human development

摘要：小胚胎的存亡與「墮胎」、「人工受孕」這兩議題息息相關，前者是千方百計地拒絕新生命，後者則是千方百計地想要擁有新生命。兩者之間的共同點都與「性愛結合」與「生育」密切相關。這也是1968年教宗保祿六世頒布的《人類生命》通諭，以及1995年若望保祿二世《生命的福音》通諭的核心教導：「夫妻性愛結合與生育不可分開」、「生命乃從精卵結合那一刻開始，一直到自然死亡」。若人們只要性愛結合，不要生育，就會想盡辦法阻孕，即使懷孕也要把孩子拿掉，因此便發明各種阻孕和墮胎方式。若人們只要生育，不要性愛結合，就會找尋各種方式滿足擁有孩子的渴望，因此發明了各種人工受孕技術。然而，將性愛結合與生育分開所帶來的後果就是當前各國所面臨的嚴峻問題：人口危機。由此而知，小胚胎的存亡實在攸關人類未來的發展。

關鍵詞：生命倫理、坯胎、人工受孕、墮胎、性愛與家庭，人類發展

前言

乍看，「墮胎」與「人工受孕」分屬兩個不同的議題，前者是千方百計不要孩子，後者則是千方百計要個孩子。事實上，兩個議題之間息息相關，其共同點是「性愛」與「生育」。這也是1968年教宗保祿六世頒布的《人類生命》通諭及2008年信理部頒布的《位格的尊嚴》訓令的核心：「夫妻性愛結合與生育不可分開」、「小胚胎必須經由夫妻性愛自然結合而來」、「生命開始於受孕的那一刻，直到自然死亡」。

性愛與生育不可分開自有其道理，因為若人們只要性愛，不要生育，就會想盡辦法阻孕，即使懷孕了也要把孩子拿掉，於是發明各種阻孕和墮胎方式：子宮環、保險套、事後丸、RU486等。若人們只要生育，不要性愛，就會找尋各種方式滿足擁有孩子的渴望，因此發明各種人工受孕方式：體內受精、體外受精、代理孕母、無性生殖、人造子宮等等。如此看來，若要同時闡述「墮胎」與「人工受孕」這兩個不同的議題，就必須從「夫妻性愛結合與生育不可分開」、「小胚胎必須經由夫妻性愛自然結合而來」、「生命開始於受孕的那一刻，直到自然死亡」這角度切入。同時這也是天主教會對於愛情、婚姻、性結合、生育、家庭等議題的教導核心，其中每一步驟間都緊密相連，不可分開解構。

「墮胎」與「人工受孕」均不重視每一個小胚胎都是透過夫妻之間性愛結合而形成，且不承認精、卵結合那一刻即是人類、是個獨立自主之個體的事實。若承認並堅守自然結合之下的小胚胎已是人的事實，便不會去墮胎，也不會作人工受孕。因此本文的重點將以《人類生命》通諭和《位格的尊嚴》訓令為主要依據，深入說明教會的性愛、婚姻、家庭觀，此外也要繼續陳述為

何「小胚胎的存亡」與「人類發展」之間存在緊密關係。如果婚姻家庭的真正價值被破壞，小胚胎持續受迫害，人類未來的發展也就離真正的幸福愈來愈遠，當前的人口危機已是一個嚴酷的警示。

一、《人類生命》通諭

1. 問題的新觀點和教會適當的訓導權

在《人類生命》通諭中，保祿六世提出當時世界各地所面臨的許多問題。1. 人口問題；2. 夫妻性行為意義的改變問題；3. 人類控制大自然，同時也妄圖控制自己的身體和傳授生命的法則問題。面對這些社會現象，部分人士開始要求教會改變現行的倫理規則，因為人們需要擁有足夠的勇氣並做出非常大的犧牲，才能符合這些倫理規則。也有人要求教會認同並接受阻止成孕，²以作為節制生育的方式；此外他們還督促教會同意「把傳授生命的任務，交給人的理智和意志，而不交於他的生理週期」³。

許多人要求教會訓導以新穎的方式再研究婚姻的教義。然而，保祿六世並沒有採納這些意見，而是重申，教會對婚姻倫理的教義是建立在自然律上，並受到天主啓示的光照和充實。教宗指出，教會訓導權保存並宣揚自然道德律，因此信友必須相信教會解釋自然道德律的訓導權。⁴

2 即英文的 *contraception*，一般譯為人工避孕。更正確來說英文 *contraception* 的概念是刻意以人工方式阻止精卵結合，所以譯為阻止成孕更合適。以下均以阻止成孕或阻孕稱之，而不用避孕一詞。

3 保祿六世，《人類生命》通諭（1968）（臺北：天主教教務協進會，1968），3。

4 參閱同上著作，4。

2. 婚姻的倫理教義

2014年中華民國法務部舉辦了第四場同性伴侶法制化意見交流座談會，會中律州聯合法律事務所賴芳玉律師表示，婚姻是被法律所製造出來的符號。意指婚姻是人的制度，會隨著各地風俗文化因時制宜。然而，對基督徒而言，婚姻是神律，是天主所定的秩序，這個一男一女受神祝福而結合，且開放於繁衍後代的秩序是天主創造的奧秘。只有男女結合才能生育後代，這是客觀的且大家都必須接受的事實；而天主主要祝福這對夫妻是爲了人們的善，這個善是依著自然律這個真理的秩序而得以成就的。⁵

保祿六世舉出夫妻恩愛的特性和要求：1.「人性的」，是感覺的也是精神的，其不只是單純的本性和情感，同時也是自由意志下的行爲，是順著客觀秩序而表達出來的。2.「整個的愛」，是特別的友情，慷慨地、毫無保留地分享一切，沒有自私地算計。3.「忠貞且獨佔的」，自結婚那一天起，雙方即是自主且完全接受婚姻的約束。保祿六世強調：「忠貞可能有時是困難的，但常是可能的，任何人都不容否認那是可貴而可稱揚的。歷代以來許多夫婦的榜樣，不但可證明忠貞不貳是和婚姻本性相稱的，也是深厚而久長的幸福的原由。」⁶4.「滋生的」，婚姻和夫婦之愛，本身就是爲生育和教養子女。事實上子女是婚姻的寶貴恩物，特別對父母福祉有所貢獻。

保祿六世指出人的身體，包括性愛，均有其自然律，此規律乃天主所立。人們必須認識生理機能，並尊重它的秩序與目的。天主所降福的夫婦，彼此之間的性結合是實現這種生理機能的秩序，而新生命的誕生是完成這個秩序的目的。這一切得以完善，

5 參閱同上著作，8。

6 同上著作，9。

要求夫婦彼此整合好各自的主體行為與客觀真理。⁷因此，教宗進一步指出結合與生育不可分，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。⁸

此處的「結合與生育不可分」可清楚說明教會在阻止成孕與人工受孕議題上的立場。只要結合不要生育，就會用盡各種方式阻止成孕，甚至用墮胎當避孕，解決不預期懷孕的問題。若只要生育不要結合，就會用盡各種人工受孕的方式以求生子。不僅人工受孕技術被各種需求不斷推進，而且為製造增強人類以符合跨人類主義（transhumanism）⁹的需求，複製人和基因工程的技術也將不斷被開發。因此而引發的許多道德問題，¹⁰我們將在第二部分詳細說明。

夫婦之間的行為符合自然道德律的要求，即是符合天主以特別法律所規定的傳授生命的相愛行為，因為這是神律（天主規定好的秩序）。反之，阻礙天主已規定好的秩序（阻止成孕的結合行為），不但違反天主制定的婚姻制度，而且相反生命創造者的旨意。在愛中結合是天主的恩惠，但只願享受這一恩惠，卻不願

7 同上著作，10。

8 同上著作，12。

9 Transhumanism 這個詞目前一般已經被譯為「超人類主義」。然而本文作者認為此處 Trans 之意應為「跨」，指人與機器的「跨」，或人與動物的「跨」，所以譯為「跨人類主義」較為合適，指「人類主義」（humanism）之後與「後人類主義」（post-humanism）之間的過渡期。為「後人類主義者」，後人類時人機合一、人獸嵌合都是必然進化的趨勢，沒甚麼不可能。因此，以下均以「跨人類主義」稱之，而非一般所譯的「超人類主義」。

10 保祿六世，《人類生命》，12。

完成這一恩惠的意義與目的，此種意願違反男女的本性，及他們的親密關係，且也違背天主的計劃和祂的旨意。¹¹人們高舉個人的自由和意志在造物主之上，想要一隨己意改造自己的身體，並想要擁有性愛自由權與墮胎權，然而當前這些人們要求的「身體自主」、「性自主」、「墮胎自主」等權利，均相反客觀的秩序與人類自然本性。

保祿六世直接指出禁用的節育方法，如：直接墮胎、男女暫時或永久地直接絕育、或夫婦性行為前戴保險套或服避孕藥，或在性行為過程中，抽出陰莖將精液灑於體外。教宗也提到不能贊成有意避免受孕的夫婦性行為，因為此種意向是不正當的。《天主教法典》婚姻法中明白指出，若婚前就拒絕婚後生子嗣，可視為婚姻阻礙，不得舉行婚配。¹²

而那些願意向生育開放，卻有嚴正理由，暫時不能有孩子的夫妻，如夫婦身體、心理條件，或外在客觀環境，使生育子女須隔一段時間。教會則指出：「夫婦們可以利用生殖能力中本有的自然週期，只在不孕期中有夫婦行為，而這樣的節制生育並不違反我們所說的倫理原則。」¹³這種方式即是自然家庭計劃（Natural Family Planning, NFP）。

雖然阻止成孕的夫婦也可能會因正當理由而暫時不要孩子，但使用的卻是阻礙自然過程發展的方法；而使用自然家庭計劃（NFP）的夫婦則是合理地享用自然的安排。如保祿六世所說：「夫婦知道在能懷孕的時期中放棄享用婚姻，為了正當的理由不

11 同上著作，13。

12 《天主教法典》（1983）（臺北：天主教臺灣地區主教團秘書處，2014年修正初版），1101號2項：當事人之一方或雙方以意志的積極行為，排除婚姻或婚姻的基本要素，或婚姻的基本特點時，結婚無效。

13 保祿六世，《人類生命》，16。

能生子女；但在不孕期內，為表示彼此間的恩愛，維持大家的忠貞而行房事。這樣做法，他們表示了真實而完全正當的愛。」¹⁴

保祿六世在1968年頒布的《人類生命》通諭沒有同意當時潮流而開放人工阻孕，由現在看來是相當正確且具先知性的決定。教宗當時所提及的嚴重後果，到了2021年的今天已經處處可見。保祿六世所提到的嚴重後果包括：1.道德感的鬆懈，令夫婦維持忠貞更加不易，且導致如通姦除罪化、外遇、離婚率增加等社會現象。2.避談貞潔生活，令青年人不易見證忠貞生活的典範，從而導致青少年同居、未婚懷孕、墮胎等問題。3.因大肆宣傳阻孕方式的便利性，人們易對女性失去敬重之心，不再重視她們肉體和心理的平衡，從而男女只將彼此視為享樂的工具，而非相愛一生的伴侶，並且人口販賣、色情產業蓬勃發展，其中女性及兒童則受害最深。4.一些國家以阻孕方式控制人口，錯誤地以為其可用以解決人口問題。例如1960-70年代許多國家推行家庭計劃，提出「兩個孩子恰恰好，一個孩子不算少」的口號，鼓勵一家只生兩胎即可；中國就曾施行一胎化政策，直至2021年5月31日才全面實施三胎化，卻因控制人口導致新的人口問題。5.一些國家以阻孕解決青少年或成人的性愛問題，而非推動節制的德行。例如特定團體為推動性解放教育不遺餘力，導致兒童及青少年性行為年齡愈來愈低，且人數也愈來愈多。¹⁵

為此，保祿六世再度大聲疾呼，不要推卸自己的責任，只想將自己交付給技術，「人對自己的身體和身體機能的主權是有限的，任何人，無論是私人或政府，都不得侵犯這一限度。」¹⁶因為這主權滿全的唯一條件是：男女同意在天主制定的自然客觀

14 同上著作，16。

15 同上著作，17。

16 同上著作，17。

秩序的規律下相結合（是神律，同時符合「自然律」與「夫婦道德律」），且受祂祝福。這是教會的責任，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他人的利益相背的事，宣布為合法的。」¹⁷教會無權祝福同性伴侶或同性婚姻也是同樣的道理，信理部於2021年2月22日發布聲明《教會無權祝福同性結合》，明確說明教會無權祝福同性伴侶及同性「婚姻」的立場，因為同性結合相反天主所立定的客觀秩序。¹⁸

保祿六世直接表示，不是所有人都容易接受以上的道理，因為世俗社會有太多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全部倫理律，教會和神聖的創造者一樣，都將「成為反對的記號」¹⁹。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，幫助衆多走在婚姻路上的夫婦，使他們以子女的身分，分享天主的生命。

二、《位格的尊嚴》訓令

針對人工受孕技術，天主教會羅馬信理部曾於1987年2月22日頒布《生命的恩賜》訓令²⁰（拉丁文原名 *Donum Vitae*），並於2008年12月8日再頒布《位格的尊嚴——針對某些生物倫理疑

17 同上著作，18。

18 Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Responsum of the Congregation for the Doctrine of the Faith to a dubium regarding the blessing of the unions of persons of the same sex* (Feb 22, 2021), accessed July 22, 2021: https://www.vatican.va/roman_curial_congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_en.html

19 保祿六世，《人類生命》，18；路2:34。

20 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on respect for Human life in its origin and the dignity of procreation replies to certain questions of the day*, Feb 22 1987, accessed July 22, 2021: http://www.vatican.va/roman_curial_congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html

義》訓令²¹（拉丁文原名 *Dignitas Personae*，以下簡稱《位格的尊嚴》訓令），其中清楚說明教會反對人工受孕技術的立場及理由。《位格的尊嚴》訓令補充了自1987年公布《生命的恩賜》訓令至今，許多新興生物醫學研究的倫理規範。尤其如「人類複製」（Human cloning）、「產前收養」（Prenatal adoption，亦稱「救援胚胎」），和「基因治療」（Gene therapy）等議題，以往文件均未曾論及，而在《位格的尊嚴》訓令中特別提出並加以討論。

該訓令的名稱「位格的尊嚴」已直接點出本文件核心：每個位格都有其尊嚴，即使是胎兒，同樣擁有其不可剝奪的尊嚴。《生命的恩賜》訓令開宗明義即提出最基本的倫理標準：

人類所繁衍的後代從存在之時起，亦即從接合子的那一刻開始，從道德上來說，無論是在身體或是精神上，就需要受到無條件的尊重。人類從一成孕開始就要受到尊重，並需待其如同位格人一般。也是在同一時刻，人們需要認知每個位格人均有生存權，無辜者的生命乃是至高無上的，神聖不可侵犯。²²

然而，儘管教廷一再重申人類胚胎應受到如同位格般應有的尊重，在此生物醫學科技日新月異之時，依然有許多科學家濫用科技，進行各種違反受孕道德，及殘害胚胎的研究。新文件除了再次表達教會尊重胚胎的基本立場外，也由「輔助生殖」及「操弄胚胎及人類基因遺傳實驗」二方面，分別提出每一種科技必須

21 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction dignitas personae on certain bioethical questions*, Dec 8 2008, accessed July 22, 2021: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html

22 信理部，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》訓令（1987年2月22日），1。

注重的倫理面向。為此，本篇文章接下來將簡單介紹《位格的尊嚴》訓令，概括性地闡述文件內容，同時加入當前相關時事來輔以說明，以帮助大家清楚教會的立場。此外也鼓勵讀者再詳細閱讀這兩份文件，從而深入了解教會的說明。

《位格的尊嚴》1-3號的導言指出，此訓令是信理部繼1987年公布《生命的恩賜》訓令後的「第二部」。理由是當前世界科技發展非常快速，雖《生命的恩賜》訓令的基本原則和道德評估依然有效，但有些議題當時尚未出現，故《位格的尊嚴》在於補足並回應新問題的規範。《位格的尊嚴》共分三部分：首先重申人類學、神學，和倫理學是基本元素的重要性；接下來提出關於受孕的新問題；最後檢視當前操弄胚胎及人類基因遺傳（human genetic patrimony）實驗的方法。以下分別說明這三部分。

1. 重申人類學、神學和倫理學是基本元素的重要性（4-10號）

從人類學、神學和倫理的面向均可得知，人類生命自受精那一刻即已開始，婚姻是「由造物主為在人類身上實現祂愛的計劃而制定，的確充滿祂的智慧，也有祂的眷顧」，且「生命的產生乃是透過一種行為，這種行為展現了一男一女互相結合的愛。生殖的責任直接在於使孩子『必須是婚姻的果實』而誕生。」教會對從事人類及其肇始的某些醫學研究發展表達倫理判斷，堅持每個人在其生命的每個階段都有尊嚴的立場，包括未出生前的胚胎階段。

2. 提出關於受孕的新問題及說明理由（11-23號）

上述的原則提醒著我們，自從《生命的恩賜》公布以來，近幾年由某些受孕技術所衍生的問題愈來愈明顯，現在都需要再加以檢視。

1. 助孕科技 (Techniques for assisting fertility)。此技術旨在治療不孕症，而新醫療科技在幫助不孕夫妻擁有下一代時，必須遵守三個基本「善」的原則：1) 每個人自成孕到自然死亡的生命權，及身體完整性的權利；2) 婚姻內的結合表示：男女只可在婚姻內因著彼此尊重、互相獻身而擁有成爲父親和母親的權利；3) 人類性愛的獨特價值，要求人類生殖爲夫妻性行爲後所結的果實，且此性愛必須惟獨在夫婦之愛中發生。

所有取代夫妻性愛行爲的「異體人工受精（又稱異體試管嬰兒）」(heterologous artificial fertilization)，與「同體人工受精」(homologous artificial fertilization) 技術，均被禁止。對於不孕夫妻，教會非常支持採用自然生殖科技 (Natural Procreative Technology，簡稱NaPro。稍後將詳細介紹)，因這種技術並沒有取代夫妻性愛結合生育的方式，其目標在於移除障礙，進而自然受孕，例如針對不孕症者的賀爾蒙療法、子宮內膜正位、疏通輸卵管等，均是道德上允許的。此外，當夫婦確實無法生育時，收養孩子也是值得鼓勵的方式，可以給失去正常家庭的孩子提供一個完整良好的生長環境。文件同時也鼓勵科學家研究如何預防不孕，以及研發其他符合倫理的技術，以幫助不孕夫妻。

事實上，全球約三分之一女性是依靠體外受精 (In vitro fertilization) 而懷孕生子，但這種生殖技術也造成「刻意摧毀胚胎」(deliberate destruction of embryos) 的結果。若把曾在實驗室中所使用的胚胎數量和生下的孩子數量作比較，被犧牲的胚胎數量真的多很多。現在愈來愈普遍的情況是不孕夫婦採用人工受孕的方式，以利基因篩選他們的下一代。對於「將受孕與婚姻結合行爲分開」，教會堅持認爲這是不合倫理的行爲，人類生殖是夫妻之間的結合行動，不可被取代。

2. 單一精子卵質內顯微注射（Intracytoplasmic sperm injection, ICSI）。近來這種人工受孕技術愈來愈普遍。²³此技術用於克服各種不同性質的男子不孕症，以增加受孕的機率，但是由於這種方式是否為孩子日後的健康帶來危險，目前專家正在討論中。雖然「單一精子卵質內顯微注射」是另一種方式，但和一般體外受精技術一樣，基本上還是不道德的，因為其完全分割了受孕和夫妻結合這兩面。文件指出，ICSI是：

在夫婦的體外，經由第三者運用技術履行，手術是否成功，全賴於此。這種受孕，將胚胎的生命和身分委諸於醫生和生物學家之手，從而助長科技操縱人類本源的命運。這種操縱的關係違背了父母和孩子共有的尊嚴和平等。試管的進行受孕是技術控制受孕的結果。這種受孕並非經由夫婦契合的特有行為去完成，也非夫妻結合行為的體現和結果。」²⁴

3. 冷凍胚胎（Freezing embryos）。體外受精技術另一項重大進展是「增殖」（multiplication）。為了避免重覆向母體取得卵子，這種技術是一次由母體內取出多枚卵子，並待其受精後，對未植入母體的剩餘胚胎進行冷凍保存處理，將這些在體外受精的胚胎儲存在零下196攝氏度的液態氮儲存槽中。而且臺灣「人工生殖法」還要求求診夫妻手術前必須簽署一份「應予銷毀之生殖細胞或胚胎提供研究使用同意書」，此同意書中明確寫明接受手術夫妻自願同意放棄多年後依舊置放在儲存槽內的冷凍胚胎，並允許人工生殖機構進行銷毀或做為研究使用。

23 「單一精子卵質內顯微注射」在各方面幾乎與體外生殖雷同，所不同的是，雖然這種過程並非在試管內進行，但是這個單一精子被注入卵子之前已經被篩選，或是注入由男性身上取出尚未成熟的生殖細胞。

24 信理部，《生命的恩賜》訓令（1987年2月22），5。

冷凍保存冒犯了人類胚胎應有的尊嚴。這種受孕技術需在體外完成，將胚胎置於可能受損害或死亡的危險中，而且在冷凍和解凍的過程中，極大比例的胚胎無法存活。冷凍保存也暫時剝奪胚胎在母體內成孕和妊娠的機會，使他們處於脆弱的環境中，被冒犯、被操弄，大多數未被使用的胚胎也會像「孤兒」一般，時間久了就無人聞問。有些冷凍胚胎經年冰在儲存槽，無法如同他們的手足一般成爲人並茁壯成長。

針對此現狀，有些國家認爲可經由法律成立冷凍保存中心，以便定期清空儲存槽（storage tank），有人提議解凍這些胚胎，不必重新活化（reactivating），將之視爲屍體作爲研究之用，有人提議將這些胚胎用於不孕夫妻，比如不孕症治療，但這種方式有可能產生代理孕母的問題，以上三種方案均不被教會接受。也有人提出「產前收養」（prenatal adoption，或稱「救援胚胎」），但有可能產生如代理孕母的複雜倫理問題，因此教會對此持保留態度，維持目前胚胎被冷凍的狀態，同時教會極力呼籲停止再進行人工生殖技術。

4. 冷凍卵子（The freezing of oocytes）。爲了人工受孕的目的而冷凍保存卵子，這種技術也屬違反道德，甚至已淪爲買賣的商業行爲，依照賣卵者的學歷、長相、體形、才能、天分而製訂不同的酬庸。

5. 減胎（The reduction of embryos）。通常院方會將已培育好的胚胎放入子宮，但爲了避免多胞胎的情況發生，會在胚胎順利著床後，再取出「多餘胚胎」，此種手術稱爲減胎。就倫理的觀點而言，減胎是刻意地選擇性墮胎。事實上，蓄意除掉一個或是多個無辜、處於生命肇始階段的人類，總是嚴重的不道德。

6. 胚胎植入前診斷（Preimplantation diagnosis），或胚胎植入前基因診斷（Preimplantation genetic diagnosis, PGD）。診斷的目的是爲了在植入母體前，確保胚胎無缺陷、是想要的性別，或優秀的品質。這種植入母體前的診斷在發現胚胎出現基因或染色體異常，或性別篩選，或任何不被接受的特質後，會立即予以銷毀。與人工受精有關的「胚胎植入前診斷」在本質上總是不道德的，因爲是直接地選擇品種，再摧毀胚胎，已經是墮胎的行爲。

7. 新形式的「阻止成孕胚胎著床」（interception）與「終止著床胚胎生長」（contragestation）。不使胚胎著床的方式稱爲「著床前墮胎」，如服用「事後避孕丸」（morning after pill），或裝子宮環；胚胎著床後，再將之去除的方式稱爲「著床後墮胎」，如服用RU486。這兩種均是犯了墮胎罪，是嚴重的不道德。甚且，依照《天主教法典》，凡設法墮胎而既遂者，應受自科絕罰。

3. 操弄胚胎和人類基因遺傳的新方法（24-35號）

目前科技知識的快速進步，已經爲再生醫學（regenerative medicine）和遺傳疾病治療開啓新視野。即使直至今日爲止，和符合倫理的成體幹細胞研究（Adult stem cells research）相比，不符合倫理的胚胎幹細胞研究（Embryonic stem cells research）並未獲致有效成果，但未來的應用卻由於胚胎本身強大的原創性而吸引衆人極大的興趣。由於有人主張胚胎幹細胞研究在醫療上的進展，很有可能合理化各種操弄胚胎，及摧毀胚胎的行徑，這將導致基因治療的領域產生許多問題，無論是複製（cloning）或是幹細胞運用，因此必須由道德層面加以重視並防治。

因應生醫科技的進步，《位格的尊嚴》新增加回應基因治療（Gene therapy）倫理問題的部分。治療病患本身的「體細胞基因治療」（Somatic cell gene therapy）是符合道德標準的。但「生殖細胞治療」（Germ line cell therapy）是不道德的，因為有可能給下一代造成潛在的風險，且要用體外受精的方式得到胚胎，以此更可以確定，此治療技術違反道德。在治療原則之下，除了醫療以外的目的而從事的基因工程（genetic engineering）必須慎重考慮其道德問題，因為或許有人將利用基因工程的技術，達到改善及增強「基因組合」（gene pool）的目標（有可能演變為「訂做寶寶」（designer baby，救命寶寶）或「基因商場」（genetic supermarket）現象。

自從2012年 CRISPR CAS-9 的作用機制被發現後，基因編輯（gene editing）便成為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（be enhanced）為更美麗、更聰明的人，也可以被改造（be modified）為更雄壯、更蠻悍、更殘暴的人，端看當初設計他的人懷著甚麼意向。尤其在當前科技飛速推進中，奈米技術（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）都在超乎想像地發展，²⁵跨人類主義者（transhumanist）極力宣揚未來將是一個窮科技之力即可達致的完美世界。但是這種贊成人類演化過程就是要不斷超越自身的跨人類主義，到底帶給人們的是夢想？還是幻想？是美麗新世界？還是烏托邦？甚至是災難？

25 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。

針對合乎倫理的生醫科技，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，如成體幹細胞（somatic stem cell）醫療與研究、自然生殖科技（natural procreative technology）和以嚴謹治療為目標的病患體細胞（somatic cells）基因治療過程，均符合教會的教導。然而當進一步談到增強的基因工程（genetic engineering）時，必須檢視其倫理問題。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。²⁶這也是《位格與尊嚴》極力呼籲大眾務必警醒之處。其他關於複製人（Human cloning）、幹細胞的醫療使用（The therapeutic use of stem cells）、人獸混合胚胎的研究企圖（Attempts at hybridization）、使用來源不道德的人類「生物材料」（The use of human “biological material” of illicit origin）的倫理問題，《位格與尊嚴》均有詳細說明，限於本文篇幅，歡迎讀者自行參閱。

4. 不孕夫妻的福音：自然生殖科技

《位格的尊嚴》支持不孕的夫妻使用自然生殖科技生育孩子，也鼓勵科學家或醫學界研究如何預防不孕，以幫助不孕的夫妻（參13號）。在《自然生殖科技十年慶》²⁷這套紀錄片中，一對愛爾蘭夫婦尤震（Eugene）和安（Ann）歷經了三次體外受精失敗的經驗，失望之餘，便嘗試了自然生殖科技。協助的柏樂醫

26 參閱珍妮·佛道納（Jennifer A. Doudna）、史騰伯格（Samuel H. Sternberg）著，王惟分譯，《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。

27 “IVF alternative, NaProTechnology Fertility Care. 10th Birthday Party”, accessed July 22, 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=RZhMKrJ21eE&t=31s>

生 (Dr. Phil Boyle) 在幾週內即查出這對夫妻不孕的原因，並對他們加以治療。之後，他們以自然行房的方式陸續生下三個可愛的孩子。

自然生殖科技是以自然為本，配合女性月經和生育週期，強調尊重生命與女性尊嚴，而非破壞或改變生育週期。主要方法是首先找出婦女各式各樣不孕或流產的原因，然後加以解決，一旦問題解決了，再耐心等待一個或數個週期循環，就可大大提高懷孕機率。其具體操作方法是婦女每日自我記錄外陰部黏液情況，以便找出週期循環；若有病症，再通過荷爾蒙測試、超音波測試，或腹腔鏡、輸卵管攝影做進一步檢查，以找出造成不孕的病因；最後再加以針對性治療。特別是其可有效治療子宮頸黏液不良及荷爾蒙失調等疾病，以幫助婦女恢復生育功能，從而能成功自然懷孕，且不只懷孕一次。實際案例中有曾經歷八九次流產的婦女，有超過十年不孕，或嘗試體外受精失敗的夫妻，在轉而尋求自然生殖科技的協助下獲益，生下小寶寶。²⁸

自然生殖科技尊重自然規律的生育機制，符合天主教會倫理教導，因此教會鼓勵人們採用這種技術調適身體，並透過自然行房的方式，懷孕生子，而非以人工受孕的方式生育。教會也非常希望專業人士投身研究以自然方式預防不孕的方法。自然生殖科技的有效率為百分之八十，比人工受孕成功率還高，費用較人工受孕低廉，並且不會出現人工受孕科技造成的多胞胎、早產等問題以及胎兒體重過輕的後遺症，而且不需打排卵針折磨婦女身體，也不會傷害胚胎。自然生殖科技也能夠觀測婦女其他身體疾

28 參閱符文玲，〈天主教會如何看待人工生殖技術〉，《天主教周報》487期（2018年），第13版。關於自然生殖技術詳細說明，可洽詢臺灣新北市永和及新店耕莘醫院婦產科，另參閱姚培蘭醫師〈不孕夫婦的新選擇〉（2006）。2021年7月22日取自：http://www.cthyh.org.tw/?aid=66&pid=0&page_name=detail&iid=109。

病，如查找子宮內膜異位、巧克力囊腫的病因，並加以治療，以恢復器官功能；此外還可因著監測身體健康狀況，得以盡早發現乳癌、子宮頸癌、卵巢癌、慢性骨盆腔發炎、骨質疏鬆症，及其他婦女疾病。不但維護身體健康，也可以有效運用於自然家庭計劃。²⁹

天主教耕莘醫院於2005年引進自然生殖科技，至今已造福不少家庭。已婚夫妻有不孕的困擾嗎？願意更瞭解甚麼是自然生殖科技，並尋求協助？歡迎洽詢新店或永和耕莘醫院，因為，自然的為你更好，且絕對不會有任何傷害胚胎的不道德行爲。

三、操控小胚胎的存亡造成人口危機

不幸地，並不是所有人都承認處於任何一階段的小胚胎已經是人的客觀科學事實。克里茲曼醫師在其所著之書《設計嬰兒》即寫道：「我完全不認為胚胎是活著的生物，跟活著的人一樣享有相同的權利。」³⁰克里茲曼醫師在書中著重的是人工受孕過程中，無論是夫妻還是單身男女青年求助人工受孕門診時的權益，其主張必須嚴格監管，並追蹤統計數據，以做持續研究，在實務上幫助每一位病患。他認為宗教人士和支持維護生命人士（pro-lifer）反而阻礙人們尋求人工受孕療程。³¹克利曼也在其書《科技與惡的距離》中指出：「試管嬰兒現在是建立完整家庭的一個途徑，也是每個都明白的概念，而且不再有道德爭議，連在Youtube廣告裡都能看到。」³²她認為人工受孕已極為普遍，不必再論其道德性。

29 同上著作。

30 羅伯特·克里茲曼著，沈聿德譯，《設計嬰兒》（臺北：好優文化，2021），頁509。

31 參閱同上著作，頁433-447。

32 珍妮·克利曼著，詹籥語譯，《科技與惡的距離》（臺北：墨刻，2021），頁259。

這種觀念上認為「胚胎不是生命」的人並不少，因此就造成小胚胎的危機，當無數小胚胎無論是被拿掉，或是在實驗室中遭殘害（實驗室中受精的胚胎比實際生出來的多很多，或被拿來實驗，或被冷凍），人類可見的未來也就不可避免地開始出現危機：少子化、高齡化、人獸嵌合等。以下我們由墮胎及人工受孕技術的現況說明操控小胚胎的存亡所造成的問題：人口危機。

1. 墮胎與人工受孕技術的現況

根據世界衛生組織「世界實時統計數據」（Worldometer）的統計資料，2019年全世界墮胎總人數約42,000,000人次，³³而2019年全世界死亡總人數約55,987,200人³⁴（同年全世界死亡人數僅高於全世界墮胎人數13,987,200人）。由此得知墮胎是遠高於其他任何一種死亡原因（老年、疾病、意外等）的。再以臺灣為例：根據衛生福利部2019年10月21日文件，綜合以手術及藥物施行人工流產的人數，每年約在22萬至24萬人次之間，³⁵而一般社會醫界更是估計實際約50萬墮胎人次。2019年臺灣死亡人數為175,424人，³⁶相較之下，墮胎人數高出同年死亡人數約65,000人（240,000-175,424=64,576），數值差相當驚人。更值得一提的是，2019年臺灣出生人口數只有176,296人，2020年出生人口又下降為165,249人，而同年死亡人數為173,156人（不列入墮胎人數），死亡人數超過出生人數，臺灣人口首度負成長。³⁷若墮胎

33 Lifesitenews, "Abortion again tops worldwide causes of death in 2019 at more than 42 million" (Jan 2, 2020), accessed June 21, 2021: <https://www.lifesitenews.com/news/abortion-again-tops-worldwide-causes-of-death-in-2019-at-more-than-42-million>

34 世界人口統計，2021年6月26日取自：<https://www.iftesite.com/population/>

35 衛生福利部，2021年6月26日取自：<https://www.hpa.gov.tw/Pages/Detail.aspx?nodeid=1131&pid=2281>

36 衛生福利部，2021年6月2日取自：<https://www.mohw.gov.tw/cp-16-54482-1.html>

37 中央社，〈109年新生兒創新低少於死亡數，人口首度負成長〉（2021年1月8日），2021年7月9日取自：<https://www.cna.com.tw/news/firstnews/202101080050.aspx>

人數計入死亡人數，出生人口與死亡人口的差距將更為驚人。我們下一節將細談人口問題。

綜合以上數據以及「世界衛生組織」資料，人類十大死因雖依各國地緣不同有所差異，但共同點是都不包括墮胎，因為胚胎不被視為人。「胚胎不是人」，更準確地說是「未出世的孩子不是位格人」的觀點成了墮胎合法化的關鍵。1973年美國墮胎合法化及對其他各國的影響即是相當清楚的例子。根據甯永鑫研究，1973年，「羅伊訴韋德案」（Roe vs. Wade）中，以布萊克門大法官為首的多數大法官，不但忽視了胚胎學家所提出人類生命始於受精作用時的科學性證據，反而引述在歷史上如聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）與其他教會神哲學家的「延緩的成人化過程」思想，來對人類早期胚胎是否為「人」提出質疑。³⁸

美國最高法院在判決墮胎合法化時，引用了聖多瑪斯「延緩的成人化過程」（子宮內的孩子，男嬰要40天，女嬰要90天才成為人）的論點，主張無法確認未出世孩子的位格性，因此法律上沒有義務給予未出世孩子屬於位格人的權利，最後做出「當雙方權利產生衝突時，位格人（母親）的權利必須優先於非位格人（子宮內的孩子）的判決。

最終美國聯邦最高法院以7:2的比數，認定德州刑法中限制婦女「墮胎權」的規定違憲。同時，法院也認定，憲法第十四條增修字中「人」這個字不包括胎兒，亦即，未出生的生命並未被承認是具有完全意義的「人」。³⁹

38 甯永鑫，《人類接合子的本體性地位》（臺北：光啓，2015），頁6。

39 同上著作，頁6。

1973年，美國德州此判決確定後，其他各州也出現類似案件及訴訟，世界各國陸續跟進此種判決，將墮胎合法化。這個「未出世的孩子不是位格人」的推論，應用於世界各地，成為每年超過四千萬胎兒被拿掉（被墮胎）的主因（依2019年統計數字⁴⁰），「同時也成為日後許多以破壞人類早期胚胎以做為科學研究或實驗材料之法律條例制訂時的依據與標準」⁴¹。

至於人工受孕技術也是趨向更加寬鬆。2019年夏天，法國總統馬克宏領導的政府在國民議會（*Assemblée Nationale*）中提出一份生命倫理法案（*Projet de Loi Bioéthique*）修改草案。歷經國民議會與參議院（*Sénat*）來回多次辯論，2021年6月29日國民議會決定性地通過部分修正案，概略如下：允許所有單身女性可申請人工受孕；承認國外代孕所生子女，但法國境內仍禁止代孕；個人可自由冷凍精卵；放寬胚胎幹細胞研究，包括人獸嵌合，但不可用在修改人類胚胎，也禁止放入人獸胚胎以便妊娠；取消墮胎前思考期，凡十二週之前危及孕婦，胚胎，胎兒的情況，均可自願人工流產等。另外再增加：放寬同性戀者捐血限制。有些則沒通過，如男跨女者不得申請人工受孕等。⁴²

而在臺灣，為了回應民衆提議的「開放單身女子可以合法施行『人工受孕』及『試管嬰兒』」連署案，衛福部於2018年4月13日召開協作會議，邀請相關人員出席討論。由於這個提議涉及人工受孕技術，在此有必要探討天主教會如何看待人工受孕

40 Lifesitenews, "Abortion again tops worldwide causes of death in 2019 at more than 42 million" (Jan 2, 2020), accessed July 22, 2021: <https://www.lifesitenews.com/news/abortion-again-tops-worldwide-causes-of-death-in-2019-at-more-than-42-million>

41 甯永鑫，《人類接合子的本體性地位》（臺北：光啓，2015），頁6。

42 Franceinfo, "Projet de loi de bioéthique: ce que contient le texte adopté définitivement par l'Assemblée nationale" (Jun 06, 2021), accessed July 22, 2021: https://www.francetvinfo.fr/societe/loi-de-bioethique/projet-de-loi-de-bioethique-ce-que-contient-le-texte-adopté-definitivement-par-lassemblee-nationale_4682871.html

技術，以便了解為何不只單身女子不得施行「人工受孕」及「試管嬰兒」，任何人，無論是異性夫妻、各種伴侶關係或單身男性等，欲透過人工受孕技術獲得小孩，均不被允許，因為其違反夫妻之間依自然結合而生育的方式，且侵犯人自受精開始就是一獨立的個體，生命尊嚴不容侵犯的鐵律，是嚴重不道德。

另一個值得注意的是美國參議院（Senate）於2021年6月9日以68:32的投票數，通過了一項法案，法案同意提供數十億美元的補助金，資助美國國家衛生研究院（National Institutes of Health (NIH)）研究由墮胎胎兒組織與動物細胞混合併接的嵌合體（chimeras）。而法國2021年6月29日剛通過的生命倫理法案修正案其中一條也與人獸嵌合體相關。⁴³這表示人獸混合胚胎的研究愈來愈有寬鬆的趨勢。

美洲、歐洲及亞洲為數不少的國家出生率持續低迷，死亡人數減緩上升，而這麼多的孩子被墮胎，再加上人工受孕過程中為數眾多的小胚胎被犧牲（冷凍胚胎、減胎、胚胎植入前基因檢測後被篩選及被摧毀的胚胎），如今墮胎和人工受孕已造成了許多國家必須面對的嚴峻人口問題。

2. 人口危機

中國自1986年將計劃生育列為國家政策之後，極力提倡晚婚、晚育、少生、優生的一胎化政策，以便有效控制人口。然而由於出現高齡及少子化現象，2016年改為二孩政策，但人口問題

43 Lifesitenews, "US Senate passes bill to give billions of dollars in funding for human-animal hybrid experiments" (Jun 14, 2021), accessed July 9, 2021: https://www.lifesitenews.com/news/us-senate-passes-bill-to-give-billions-of-dollars-in-funding-for-human-animal-hybrid-experiments?utm_source=LifeSiteNews.com&utm_campaign=477c2100cc-ProLife_6_15_21&utm_medium=email&utm_term=0_12387f0e3e-477c2100cc-401389717

依然不見起色，於是接著在2021年5月31日，中國中央政治局宣布為了解決人口問題，全國開放三胎化。⁴⁴

然而，面臨人口問題的不只中國，歐美及亞洲各國也都極其艱辛地擺脫生育率低、少子化、高齡化社會、勞動力缺乏的困境。有些國家提出各種優惠福利，救助獎勵，卻都提振不起持續低迷的生育率。

要談人口問題，必須溯源自19世紀初英國經濟學者馬爾薩斯（Thomas Robert Malthus, 1766–1834）的人口理論。馬爾薩斯指出人口將呈等比級數增加（1, 2, 4, 8, 16, 32, 64……），而糧食將呈等差級數增加（1, 3, 5, 7, 9, 11, 13……），因此，除非限制某些人口擴散，否則終將難逃全球食物短缺的惡運。⁴⁵19世紀中葉後，一群新馬爾薩斯主義者開始積極主張以阻止成孕方式控制人口。當時的北美洲開始主張優生觀及種族主義，於是在種族主義的背景下，美國優生主義學者如桑格（Margaret Sanger, 1879–1966）、古馬赫（Alan Guttmacher, 1898–1974）、洛克斐勒（John D. Rockefeller, 1906–1978）等人，同意馬爾薩斯的人口理論，並採用新馬爾薩斯主義的主張，推動控制人口（population control）和阻孕技術（contraceptive technology）。人口控制可透過生育控制（阻止成孕、絕育、墮胎）的方式，尤其是針對窮人、孱弱者、身心障礙者、少數群體（特別是黑人）、猶太人等。根據混合了種族主義的優生學，上面提到的這些人不應該繼續生育下一代。這種風氣之後吹向歐洲，導致二戰納粹主義希特

44 中央社，〈從一胎化到三孩，中國生育問題始終難解〉（2021年6月10日），2021年6月27日取自：<https://www.cna.com.tw/news/acn/202106010144.aspx>

45 Cf. J. Tham, *The Secularization of Bioethics: A Critical History* (Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2007), p. 56.

勒（Adolf Hitler, 1889–1945）犯下令人髮指的種族大清掃和滅絕身心障礙者的罪行。共產時期的蘇聯政府更鼓勵以墮胎作為控制人口的手段，墮胎率曾高達60%；一胎化時期的中國也曾以強制墮胎方式控制人口，在華人重男輕女的文化觀下，許多女嬰被拿掉，導致男女比例嚴重失衡的情況。

傷亡慘重的二戰結束後，聲名狼藉的優生學運動曾消聲匿跡了一陣子，但之後又捲土重來。早期的優生學者認為，為「人口控制」（population control）的理念披上人道主義外衣，比強迫的手段更易令人接受，於是優生學的語言在生育控制運動推波助瀾下，改以「計劃生育」（planned parenthood）全面推行。⁴⁶改名也改變思維後，支持優生學者利用過度時期，建置人口控制運動結構，一直運作至今，例如引進計劃生育後，便以許多「不方便」作為限制生育的說詞，順便提出可解除女性生養孩子的重擔，可改善父母和已出生孩子的生活品質，可改善婚姻狀況，可消弭貧窮等種種好處。為了達到其目的，計劃生育單位結合「墮胎權」擴充並提倡生育控制，藉著蔑視傳統夫妻忠誠觀、一夫一妻、貞潔節制，將之視為過時老套的傳統思想，鼓勵性氾濫，最終破壞傳統家庭觀念。以享樂主義為優先的方式所鼓吹的生活品質，實際上與為了生養孩子必須作的犧牲相衝突。

歷史上，人口控制運動提供了許多動機以推動人口控制，如種族主義、優生學的沙文主義、渴望權利、貪婪、怕困難、怕離開舒適圈。然而對用人口控制方式解決世界問題，筆者有著內在疑惑。因為其不僅無法使人成長，而且真正攻擊的是人類自己。

46 「人口控制」之下的「計劃生育」（planned parenthood）與「家庭計劃」（family planning）在概念上並不相同。前者指的是由政府或是其他單位作決定，限定夫妻生育孩子的數量，或不能再有孩子，且強迫遵守規定以達目的。後者則是夫妻依據自己彼此間的信念或環境，決定孩子的數量和年齡間隔。

人口控制（生育控制）的代價無法想像，最終滅絕的將是人類自己。

若望保祿二世指出，優生學建立在錯誤的心態上。從歷史角度來看，一旦優生學結合生育控制，後果即是阻止成孕、絕孕和墮胎。另一方面，一旦優生學結合科學主義、消費主義、寬鬆的享樂主義、功利主義、身體自主文化，尤其是物質化的心態，後果則是以增強人類為導向的跨人類主義（transhumanism）或基因操弄（genetic manipulation）。這些都是現代優生學的危害。⁴⁷

要如何解決人口問題？艾立勤神父在其文章〈臺灣進入第二次人口轉型〉中提出除了移民、補助這兩個治標方法外，治本的方法就是改變現行性解放的文化，鼓勵提倡維護男女婚姻（pro-marriage）、維護家庭（pro-family）、維護生育（pro-natal）的文化。⁴⁸從改變內心及當前文化開始，讓人願意重視性愛、婚姻、生育、家庭的真正價值觀，才是有利於人類真正繁榮發展的最佳方式。若非如此，人類將走向人類增強及開放各種生命倫理相關法案的道路，如允許單身男女使用人工受孕、允許使用14天的人類胚胎進行研究、開放胚胎幹細胞研究、允許創建人工配子、人類胚胎複製、人獸嵌合（人類胚胎植入動物體內發育生長）、胚胎基因轉殖（包括三親體外受精）等，這些都無視自精卵結合開始結合子就是人類的事實，以胚胎作為實驗材料是不尊重人類尊嚴的行為，同時亦不顧及孩子擁有得到父母親完整照顧的權利及需要。

47 Cf. T. Kraj, "The Magisterium and Modern Genetics", in *The National Catholic Bioethics Quarterly* 2, no 4 (2002): 625. 另參閱P. Singer, "Shopping at the genetic supermarket", 2021年6月27日取自：<https://www.eubios.info/ABC4/abc4143.htm>

48 參閱艾立勤，〈臺灣進入第二次人口轉型〉（2004年4月14日），2021年6月27日取自：<http://old.ltn.com.tw/2004/new/apr/14/today-01.htm>

結論：為我最小的弟兄做的，就是為我做

《人類生命》通諭與《位格的尊嚴》訓令論及夫妻性愛結合與生育不可分開的真義，並且專論人類胚胎的尊貴。墮胎或人工受孕科技都因其破壞人類自然受孕的方式和夫婦結合的規範，甚至直接侵犯人類生命及尊嚴而不為教會所接受。這些文件的對象不只是基督徒，而是所有人，從事醫護及科學的專業人士更應仔細思考人性的尊嚴（由自然結合的結合子開始直至自然死亡），摒棄不道德的研究實驗，轉而積極研究符合道德層面的生醫科技，如為治療不孕症的自然生殖科技、不孕症預防研究、成體幹細胞研究等。

在天主完美至善的創世計劃中，人類原本是管理天地的總管家，這份工作很重要，不僅需要智慧，更需要謙遜之德。然而人類卻在原罪的催逼之下，不但悖離天主，甚至想越位取代天主。驕傲的人類如今濫用天主賞賜的能力與權柄，不再照顧弱小貧病者，而且死亡文化也逐步籠罩我們生活的世界。我們由目前世界各地少子化、高齡化、勞動力缺乏、學校關門等人口危機造成的國安問題得知，人類若再繼續不尊重小胚胎，那人類的發展前景堪虞。

教會由人類學、神學和倫理學面向領悟天主聖意，制定教導規範，頒布了《人類生命》通諭來維護婚姻的真義，也頒布了《位格的尊嚴》訓令為無聲的人類發聲，以重申人類生命是由夫妻性愛中自然結合而來，而且生命自成孕那一刻即開始，並強調天主將眷顧祂所建立的婚姻家庭，要在人類身上實現祂愛的計劃。遵守天主聖意既是展現生命文化，也是發揮生命福音的精神——「為我最小的弟兄做的，就是為我做。」（瑪25:40）教會的大聲疾呼希望喚醒全人類，眾志成城，一齊以真理之光驅散死亡文化的陰影。

災難恐怖中的宗教幽默：
解析電影《一九四二》的災難恐怖與
宗教凝視

歐陽剛毅¹

1 歐陽剛毅：輔仁大學宗教學系博士研究生；主要研究方向：天主教神學與社會學思想。

Abstract: In recent years, the global outbreak of Covid-19 is overshadowed daily by the rising number of confirmed cases or news reports from around the world. Back in Henan Province, which faced war and famine about 80 years ago, the year of 1942 remains a heavy historical topic, with the memory and trauma of the nation's devastating catastrophe and collective starvation. The mark of this tragic life was somewhat horrific, and even the collective amnesia after the trauma is unbearable to recall. The contemporary writer Zhenyun Liu's documentary literature "Review of 1942" (1993) was adapted by director Xiaogang Feng, who is used to making New Year films in the form of comedy, into the excellent film "Back to 1942" (2012), which set the Famine in Henan to the screen. The film allowed people to think and talk out the disaster horror, and restored the details of the survival of the people who suffered in the disaster and the social function and historical contribution of religion. In particular, this article also wants to reflect on the character of religion, especially the religious humour in the movie "Back to 1942" by virtue of a religious viewing. In this way, it brings out the hope and ultimate care of humanity for those who are in various disasters and plagues, and it also brings salvation to the kitsch culture, even to the violent film and television culture of today.

Keywords: Trauma and Catastrophe, The Famine in Henan, Historical memory, Society and Religion, Film arts

摘要：近年來新冠肺炎疫情全球大爆發，每天都被全世界各國確診人數攀升數據或新聞報導的陰影所籠罩。返回八十年前曾面對戰亂及大饑荒的河南，一九四二也始終是一個沉重的歷史題，民族遭遇慘絕人寰的大災難，集體饑餓的歷史記憶和創傷經驗。此段慘痛生命印記有些恐怖，甚至創傷後集體失憶，不堪回顧。當代作家劉震雲的記實文學《溫故一九四二》（1993年），卻被慣於以喜劇形式拍攝賀歲片的導演馮小剛改編成優秀的影視作品《一九四二》（2012年），將河南大饑荒搬上了銀幕。影片留給眾人在災難恐怖面前的思考空間及「被說出」的可能性，還原災難中底層百姓生存細節與宗教的社會功能和歷史貢獻。本文也特別欲從《一九四二》的影視宗教性，尤其以影片中的宗教幽默角色，並藉著宗教觀來反省、述說災難電影對民族性的認識與澄清，為處於各種災難、瘟疫者帶出人性的希望與終極關懷，也為今日媚俗文化、暴力影視帶來救贖。

關鍵詞：天災人禍、河南大饑荒、歷史記憶、社會與宗教、影視藝術

前言

當代作家劉震雲的多部小說皆被改編成了優秀影視作品，小說《溫故一九四二》的改編亦是其中之一。從記實文學《溫故一九四二》（1993）到電影《一九四二》（2012）經歷近廿年的起伏與轉折，慣於以喜劇形式拍攝賀歲片的導演馮小剛，卻將1942年的災難搬上銀幕。1942年的大饑荒始終是一個沉重的歷史話題，民族遭遇了慘絕人寰的大災難，集體饑餓的歷史記憶和創傷經驗。此段慘痛生命印記有些恐怖，甚至創傷後集體失憶，不堪回顧。但作為作家兼編劇的劉震雲、導演馮小剛及敏於吸取歷史精髓者，他們作出智慧的選擇，以責任擔當、敢於反思進行歷史批判，並進一步拷問人性，以凸顯人之尊嚴。或許觀眾一直以來慣於馮小剛的喜劇風格，而《一九四二》卻以災難恐怖帶給觀眾持續的沉重與壓抑，因而票房不景氣，這似乎有些失意。然而，導演以黑色幽默穿插於影片中，有其重要意義，留給觀眾在災難恐怖面前的思考空間及「被說出」的可能性，還原災難中底層百姓的生存細節與宗教的社會功能及歷史貢獻。本文特別欲從《一九四二》的影視宗教性，尤其以影片中的宗教幽默角色，並藉宗教觀來反省、述說災難電影對民族性的認識與澄清，為處於各種災難、饑荒、瘟疫者帶出人性的希望與終極關懷，也為今日媚俗文化、暴力影視帶來救贖。

一、《溫故一九四二》

馮小剛將《溫故一九四二》中篇調查體小說改編成電影後，收到各界熱評，也引發對曾被冷落的小說的重新評價。小說創作靈感源自於1990年錢鋼的邀請，當時作者劉震雲，透過對1942年河南饑荒的史料整理及調查採訪中的體悟，開始尋找被遺忘的歷史，嘗試與逃荒路上的「人物相遇」。據史料記載，當年大饑荒

的誘因並非僅是自然災害（旱、蝗、風、霜、雹等天災），還有經濟、政治、戰爭等人禍因素。大饑荒親歷者及其後代、史料、政治家、外國友人，還有作者劉震雲對此皆有不同看法。劉震雲將「眾聲喧嘩」納入虛實共存的同一作品來書寫災難恐怖。其試圖用幽默諷刺、通俗易懂的在地語言傳達「自下而上」的歷史觀、「絕境求生」的人性觀，讓讀者產生在場式的共鳴。²作為最後一部膠片電影的《一九四二》，也從逃荒的東家老範及其他難民、傳教士安西滿與梅甘、《時代週刊》記者白修德、國民政府官員、日本侵略者等多重視角再現此苦難歷史。電影作為新世紀普遍體裁，擴大了原著小說的影響力及關注度。

電影《一九四二》作為小說改編作品，經歷太多局限性和可能性，隱藏著文學著作與影視作品的互動過程，也受審核機制影響。2002年和2004年電影兩次立項均以「反映人性惡、消極」為由被駁回，直到2011年才被批准正式立項，但對其有關民族立場、族群對立、人性善惡、電影場景等方面提出再次修改，以符合時代要求。小說表現著對鄉民的同情及對上層社會的「農民式憤怒」，以幽默筆法諷刺國民政府在大饑荒中的官場腐敗、中央不作為及視耳不見。影片卻弱化小說批判性，透過鏡頭和場景的不斷切換，凸顯形勢之無奈、人生的蒼涼視野，轉移到日軍的殘忍狡詐，另類史實再現。這也與今日史學者對1942年河南大旱荒與政府應對的客觀、全面系統分析及研究相符，正在轉型、各自為政的政府難以統一部署，不穩定的社會環境和赤字財政皆是救災不力之瓶頸。³

2 參閱周家玉，〈歷史虛構的限度：《溫故一九四二》中的歷史敘事〉，《綿陽師範學院學報》28卷，10期（2009年），頁46；蘇新留，〈1942年河南大旱荒與政府應對〉，《南都學壇》31卷，2期（2011年），頁40-41；禹權恒，〈論劉震雲小說的宗教情懷〉，《小說評論》5期（2016年），頁124。

3 參閱蘇新留，〈1942年河南大旱荒與政府應對〉，頁38-41。

電影《一九四二》不僅可視為歷史災難片的存在，還具有現實的啓發意義。儘管電影位列2012年國產影片票房第四名及其收入慘敗，但公映後引起評論界關注，對其歷史敘事的肯定。相比當年票房前三甲的喜劇、愛情、3D技術等元素對年輕觀眾的吸引，其也是對當下電影市場媚俗化的反叛。電影片尾畫外音：「這些糟心的事我都忘了，你又寫它，圖個啥？」，這不僅是對導演拍攝動機的拷問，也引發觀影思考。眾人對1942年的史實較為陌生，甚至倖存者對此災難模糊，面對民族苦難的集體失憶之可悲，作為歷史傳遞者有責任重新尋回並紀錄下來，更欲帶出人性的思考與反省。影片具體化了小說中災民面對死亡的冷漠麻木態度，充斥著壓抑、痛苦情感，甚至海報的逃荒場景也是如此。導演馮小剛最想表達的是苦難背後的人性，他認為「比災難更可怕的是人性的災難」⁴。貧富差別在饑荒與死亡面前消除，活著的慾望超越一切需求，作為饑餓的掠食者，親情、愛戀、尊嚴，甚至信仰皆成奢侈品，人性的負面呈現衝擊著觀眾的視覺，並刺激其神經，喚起觀眾內心深處被壓抑的愛與善。影片以一無所有的老東家和陌生小女孩相遇，在災難中重燃希望的結局，超越血緣關係的認同，建立守望相助、彼此扶持的新生社群，也是導演認為「人性最溫暖的時刻」，觀影者壓抑和悲涼後的些許釋放。⁵

總之，疏理小說作品《溫故一九四二》到影視《一九四二》的改編，經歷了政、經、社的發展變遷。近年來文學、影視的互動，及新的話語方式的運作機制，凸顯出時代的文化形態和觀影

4 楊瀾，〈馮小剛：有話好好說〉，《楊瀾訪談錄》（2012年12月16日）；蔡小園，〈一九四二：吾國吾民〉，《星映話》（2012年12月4日）。

5 參閱劉奕華，〈對災難的回憶與再現：比較《一九四二》和《少年派的奇幻漂流》的實與虛〉，《常州工學院學報》32卷，1期（2014年），頁29-30。

心理。《一九四二》電影元素背後欲表達、述說之物，尤其對人性的渴求、災難恐怖的迴避，留下更多觀影者解讀空間。

二、電影《一九四二》的災難恐怖

言說電影《一九四二》中的災難恐怖鏡頭，還要從劉震雲對家鄉延津的實地採訪說起，令其震驚的是親歷者及其後代對災難恐怖的遺忘，對餓死三百萬人大饑荒的難以回想。電影製作採訪親歷者的回憶中，高齡年長者表情默然地詳述饑荒年「人吃人」之場景，逃難路上災民面對死亡、離別之麻木。歷史學者蘇新留也從當年諸多檔案中，發現嬰兒拋棄無人收留、道旁遺屍被人割食，甚至新埋死屍被饑民夜間掘出、爭割煮食的慘景紀錄。⁶作為一部沉重歷史片，儘管導演要求演員盡量節制情感，但現實主義拍攝理念的鏡頭，堆砌起完整、真實的災難恐怖景況，帶出個體人物的蒼白與絕望，國家民族的混亂、傷痛、迷茫和焦慮等。⁷

1. 電影中的災難恐怖敘述

宏大歷史敘事的整體性歷史描述與概括，不僅出現在現實歷史書寫中，也應潛藏於人類心理底層、微觀的個體經歷。電影《一九四二》挑戰了政治操作的宏大歷史敘事，以廣播原聲交代為背景，開始第一人稱「我」的自述回憶。當年絕非僅有宋美齡訪美、甘地絕食、丘吉爾感冒、斯大林格勒戰役的大事記憶，唯獨忘記乾旱與蝗蟲同襲、三千多萬人逃荒、餓死三百萬人的河南。寒冬下餓殍遍野，戰火中殘垣斷壁，狗吃人的畫面；河南主

6 參閱蘇新留，〈1942年河南大旱荒與政府應對〉，頁37。

7 參閱劉奕華，〈對災難的回憶與再現：比較《一九四二》和《少年派的奇幻漂流》的實與虛〉，頁31。

席李培基重慶之行與蔣委員長要務相比，「他們向委員長報告的每一件事都比我說的要大」；國軍為一頭驢殘殺同胞，瞎鹿與日軍殺死拴柱的震撼對照；百姓生死本應銘記於心的血淚史，卻變成小事，甚至鮮有問津。如此大小事對比與諷刺，展開令人啞然失笑的災難恐怖敘述。

影片以老東家為主的逃生路線與蔣委員長處理各種瑣碎之事為兩條敘述主線，兩條線索並行進展，形成官民赤裸對比。河南災民的場景和重慶官邸的奢華之反差與諷刺，突破審核機制而凸顯其欲表達的政治災難之寓意，控訴著戰爭令人發指的侵略行徑，也控訴執政者不作為和人性支離破碎。善良隱忍、恪守本分的百姓，不會從歷史、政治、社會等高度審視災難或思考背後之因，而是在饑餓、貧窮刺激下為能活下去改變自己，甚至人性被剝落，返回獸性人吃人。影片指出全國自上而下從政府至農民皆是災民，無論是在饑荒中還是國際舞臺的乞討，都在激發大小人物的人性思考。

影片考慮到了觀眾的接受度及審核機制，於是俗語「虎毒不食子」以花枝「餓死也別買孩子」的囑托代替；以沒有真實殘酷的「狗吃人」畫面代替「人吃人」的血腥，及從未表達的「異子而食」史實記載，但為觀眾已有些毛骨悚然的恐怖。這些佛洛伊德式的熟悉且受壓抑的不可言說，是歷史的絕望敘述、真實的難以回憶，造成了不可磨滅的恐怖災難，是對人性的直接拷問。⁸ 本文嘗試揭開影片所隱匿的人民苦難、宗教寓意等，展示給觀眾或讀者，以正視之或糾正偏頗。

8 參閱周家玉，〈歷史虛構的限度：《溫故一九四二》中的歷史敘事〉，頁45；梁宏達，〈《一九四二》最真實的人性〉，《老梁故事匯》（2013年5月16日）。

2. 電影中的災難恐怖情節

電影《一九四二》以老東家難民搶糧混戰，少東家被打死、家園及糧倉被燒，不得不逃荒的緊湊節奏，揭開災難恐怖的螢幕。其也試圖透過慘景展示來感染觀眾，運用較多特寫和大全景鏡頭，還有交換剪接方式，在渲染戰爭與饑荒災難的惡果時，也以充滿悲憫情感視角讓觀影者感同深受。逃荒中首次被日軍空中轟炸，從飛機上主觀鏡頭，及被轟炸的傳教士安西滿仰視中的一枚導彈自上而下的鏡頭，再加日軍轟炸後支離破碎、血肉橫飛、屍體殘缺，甚至野狗撕咬屍體的場面，帶來視覺衝擊。寫實性的暴力美學表達，讓觀影者顫慄恐怖，觀影後憤懣和壓抑。眾多專家學者評論《一九四二》，認為缺乏時代所需的大歷史格局，電影對災難外顯及無情描繪，太多的壓抑和悲涼等負面情感無法被超越，給人「痛並不快樂」，大眾難以承受這「生命之重」，似乎是導演災難恐怖電影的經驗不足，敗筆之作。⁹

若把渙散焦慮聚焦於特定對象，轉變為有限度的恐懼，讓人覺得有能力避免或推開，其反應會帶來慰藉，獲致輕鬆感。直到下次遇到另一種恐懼對象，再引發劇烈焦慮。¹⁰冰天雪地中栓柱跳下火車，獨自尋找丟失的兩個小孩；遇到日軍後，寧可放棄救命饅頭也要保留孩童玩具。這些在天災的恐怖、人禍的猙獰中，凸顯了留存的溫情、人性的堅持，但隨著刺刀從栓柱口中直接插入，腦後噴流的血腥鏡頭又將其泯滅。影片拉大恐懼的限度，將恐怖呈現為極致，另有下文將要談及的馮氏幽默情景之插入，完美表達片中的人性與生存欲力。

9 參閱劉奕華，〈對災難的回憶與再現：比較《一九四二》和《少年派的奇幻漂流》的實與虛〉，頁31-33；原文泰，〈論「華萊塢」視域下「中國故事」的講述策略：以國產災難題材影片《一九四二》和《大河奔流》為例〉，《東南傳播》2期（2015年），頁33，36。

10 參閱 Paul W. Puyser 著，宋文里譯，《宗教的動力心理學》（臺北：聯經書房，2014），頁296。

總之，片段式、視覺化的呈現策略，特定的時空格局，讓人沉浸在災難恐怖、生存痛苦的渲染中，與災民們遭受身心靈之痛苦產生共鳴與同理，且難以自拔。如此直白、殘酷的災難呈現，重新勾起集體的恐怖、痛苦記憶，幸好還有黑色幽默調節。

3. 電影中的黑色幽默

《一九四二》的創作，無論是導演、編劇，還是影中人物，皆試圖用黑色幽默解讀災難之恐怖與悲慘，追問歷史真相。以喜劇元素釋放災難的壓抑，演繹災民視死亡為解脫；以生存希望掩蓋死亡陰影，將災難似冰塊融入大海一樣來化解，獲得情感宣洩和心理平衡。例如研究學者已總結列舉的：

花枝逃荒前打算穿個紅襖子圖個吉利；小安牧師為死者禱告讓其閉眼而始終未能如願；老東家在糧食被潰兵搶完後後悔之前沒多借點給瞎鹿；被賤賣到妓院的星星伺候軍需官洗腳時，吃得太飽蹲不下去；還有老東家、瞎鹿、栓柱三人偷驢，大夥聚在一起把木柴先砍碎再磨成粉等等。¹¹

劉震雲在接受專訪時也表示，幽默和自嘲是華夏民族面對生死的態度，決心生存的秘笈。還有，馮小剛幽默的調侃，取消了生存的嚴肅性，即使影片如此沉重，也能插入黑色幽默，還原人心已被磨滅的災難事實。影片嘗試撕裂災難恐怖的歷史傷痛，以幽默方式修復集體記憶，凸顯逃荒途中的親情互助、人性關懷及信仰元素等，避免人吃人的自我毀滅歷史重演。

11 劉奕華，〈對災難的回憶與再現：比較《一九四二》和《少年派的奇幻漂流》的實與虛〉，頁31。

4. 小結

電影《一九四二》沉重的歷史基調，帶著鮮明的對比與諷刺，奠定了荒誕又與現實結合的馮式電影黑色幽默。非寫實的恐怖電影是幻想的文本，常被解構成幽默畫面，但如「它不再是別人的遭遇而是你自己的遭遇時，它就變得恐怖」，史蒂芬金確認了恐怖和幽默皆有可能是觀影者對恐怖的認同，二者的喜劇性矛盾也會共存於電影的噱頭中。¹²普呂澤（Pruyser）也從佛洛依德關於焦慮的著作中，尤其是《一個錯覺的未來》對於宗教的定義，把恐懼處理成一個中介變項，認為恐懼背後存在著欲力願望。¹³如此綜合解讀，歷史寫實的《一九四二》展現出災難恐怖中的黑色幽默，不僅是觀影中沉重、壓抑情感的調節，也是宗教化解社會衝突的功能象徵。其能與同胞、先人的遭遇感同身受，也能凸顯出人愛之驅力與生之慾望等人性之平衡的渴求與不確定，還有敬仰大自然的威力，蒼天黃土及農民自己的力量，都可從宗教視角來進一步解讀。

三、宗教幽默與觀影

劉震雲作為批判現實主義作家，《溫故一九四二》呈現出厚重的歷史質感，不僅具有「人人社會」之世俗化傾向，還蘊含著「人神社會」之宗教神聖化色彩，構成其「話語共同體」。也就是說，劉震雲遊走於「歷史呈示」與「現實隱喻」，在講述民族災難故事時，始終以宗教超越性眼光思考著「民族經驗」的世俗化特徵，渴求揭示社會發展的現實秘密。¹⁴若能錦上添花，馮小

12 參閱 Paul Wells 著，彭小芬譯，《顫慄恐怖片：失聲尖叫電影院》（臺北：書林書店，2003），頁69，87，92。

13 參閱 Paul W. Pruyser，《宗教的動力心理學》，頁300-301。

14 參閱禹權恒，〈論劉震雲小說的宗教情懷〉，頁124，128。

剛導演的宗教幽默則能為一九四二年的災難恐怖留出更多的思考與反省的空間。

1. 宗教幽默之扮演

前文已簡述馮氏電影中的黑色幽默，其在災難恐怖中也不忘插入喜劇元素，有調侃災難、釋放壓抑、追問真相之意。劇中也讓莊嚴、神聖的宗教角色，以幽默形象所取代，電影中的宗教人物顯得即滑稽可笑又無能為力，也是對災難恐怖的宗教性之拷問或隱喻。

1) 宗教幽默之現實隱喻

電影《一九四二》的宗教元素，主要以國籍傳教士安西滿的喜劇形象出場，其腦子不太靈光，但篤信基督，真誠敬業，抓住災難痛苦時機，在廢墟中找尋兩根木棍，做成十字架，遊走鄉間、熱忱傳教，宣稱「一場災過去，你就知道主的偉大了！」。安西滿指責老東家不信主是其躲災、逃荒之因；教導災民不要再做異教徒，逃荒路上要信靠主；用豫劇腔調頌唱逃難路，將西方基督宗教以鄉村國籍傳教士在地化形象塑造；為死者梁財主祈禱安息，讓其閉眼而始終未能如願；日軍空襲場景中，將《聖經》放在鮮血外湧的小女孩流血傷口處，卻被炸得粉碎；在饑荒和戰爭的天災人禍之死亡面前，祈禱上帝之時卻飛來炸彈。幽默角色的安西滿目睹被炸小女孩、瞎鹿娘的死等逃荒路上太多的苦難與死亡後，虔誠的他對信仰動搖，進入教堂拜訪梅甘神父來療傷，以下整理出二人的對話：

梅甘神父：「小安，你作得很好，跟著災民在逃荒路上傳教，傳主的福音。」

小安神父：「神父，我是個逃兵，我坐著潰兵的卡車，逃到了這裡。」

梅甘神父：「那就在我這兒歇息一陣，也不能爲了傳教，讓你餓死在路上。如果你死了，就不能繼續傳教了。」

小安神父：「我來是爲了問你一件事，這裡發生的一切，主知道嗎？」

梅甘神父：「是的！」

小安神父：「既然知道，祂爲甚麼不管？世上發生的一切，都是主的旨意。」

梅甘神父：「這不是上帝的旨意，這是魔鬼幹的。」

小安神父：「爲甚麼？上帝爲甚麼總是鬥不過魔鬼？如果鬥不過魔鬼，信他有甚麼用？」

梅甘神父：「小安，你累了，你不能懷疑上帝。」

小安神父：「神父，我也覺得魔鬼鑽進了我的身體。」

隨著神父合唱團演唱《求主同住》之背景音樂，鏡頭轉向聖母畫像，再轉向梅甘和小安二位的祈禱，凸顯教堂的神聖莊嚴，但難民的逃荒之路仍在繼續。小安的信仰困境也正是衆人面對災難恐怖時的自然又人性的質疑，甚至是信仰的嘲諷、崩潰，在災難中認知錯亂，認爲「災難是惡魔的詛咒」，「上帝永遠鬥不過魔鬼」。面對這幾組災難恐怖的描述鏡頭，宗教信仰作爲電影輔線，提出一系列質疑：災難恐怖中的一切真的只能由十字架上的主來救贖嗎？宗教信仰如何來拯救災難中的無奈和心酸？其僅是絕望中的心靈避難所，求死個安樂嗎？

儒家傳統的人人社會，強調「君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友」等人倫關係、宗法理念、禮儀廉恥，皆變得不堪一擊。在世俗化傾向下以利來衡量，在饑荒災難中有人吃人、狗吃人、易子而食，看不到、聽不到，被無視或被忽略的慘景。人人社會對

信仰也是如此認知，放在現實困境中應有實際作用或有利可圖。即，神的靈驗，如上帝不能止息苦難，也不必信他。喜劇角色的安西滿之幽默形象，也好似在解構基督信仰的苦難救贖。基督宗教信仰的上帝無所不在、人神社會的神聖性，儘管無法完全解決人人社會現實的饑餓問題，但其嘗試努力給出終極關懷、人性救贖的回應。宗教幽默角色作為象徵性結構的歷史敘事，隱喻賦予更多聯想所指或能指的事物形象，其也正以幽默方式在解構災難的恐怖，進入人心的惡魔，更需要基督信仰救贖。

總之，宗教幽默角色也是作品衆人物的態度，對災難的幽默拷問：饑荒除了天災外，難道不還有人禍因素；饑荒不也打破了階級性的生存隔閡；災難不也顯示出人性之善惡、權力與制度的不公正。基督宗教在災難中的社會功能及具體貢獻，皆能在其歷史中可尋找。

2) 宗教角色之歷史呈示

影視中不斷被摧毀的老東家歷經家人慘死、除夕賣女、落難日子不斷增加、家鄉地理距離逐漸擴大等，村莊望族核心身分逐漸剝落，家庭權威終被消解。返途中對陌生小女孩收養之隱喻，與其說是男性權威置換成母親形象的儒教建構，¹⁵不如說是象徵二戰中基督宗教作為慈母教會收留孤兒的真實歷史之顯露。

1942年災荒中，基督宗教曾設粥場、建教會醫院、辦孤兒院等，以人道主義精神積極救災，超越於國家政治、社會壓力，只願災民能像人一樣有尊嚴。¹⁶劉震雲在原著小說中如此表達這段歷史的宗教救災：

15 參閱原文泰，〈論「華萊塢」視域下「中國故事」的講述策略：以國產災難題材影片《一九四二》和《大河奔流》為例〉，頁34。

16 參閱劉震雲，《溫故一九四二》（武漢：長江文藝，2012），頁54，56。

這個行動不牽涉任何政治動機，不包含任何政府旨意，而純粹是從宗教教義出發。他們是受基督委派前來中國傳教的牧師，幹的是慈善的事業。這裡有美國人，也有歐洲人；有天主教，也有新教徒。儘管美國人和意大利人正在歐洲互相殘食，但他們的神父在我的故鄉卻攜手共進，共同從事著慈善事業，在盡力救著我多得不可數計的鄉親的命。人在戰場上是對立的，但在這一批批倒下的鄉親面前，他們的心卻相通了。¹⁷

劉震雲在文本中有意植入基督宗教的因素，以西方宗教、外國記者等來揭露災難的真實，描述災民的無奈困境。電影除了安西滿的幽默角色表達外，還有外籍神父梅甘、洛陽教堂等宗教元素的人地事物，及蔣委員長聞聽三百萬人災民死亡後的教堂祈禱、拭淚，皆隱喻了基督宗教的救贖。此外，也有些已拍攝但被剪輯的宗教鏡頭：憨直的瞎鹿為炸死的娘親獻彌撒，求她得以升天堂；老東家為救孫信主的求生慾；安西滿誤認「糧食就是魔鬼」，用手中馬燈燒盡日軍存糧，意為上帝終於戰勝魔鬼；安西滿、梅甘二位傳教士在日本人槍擊下，以十字形倒在地上，象徵基督之死與救贖。¹⁸

影片為了觀影效果可以剪切，但無論如何也磨滅不了基督宗教災難中的積極貢獻。吳惠芳教授曾從多層角度還原了此時期的天主教傳播之經過，尤其是聖言會在新鄉傳教區的天災人禍之見聞實錄，詳述因戰爭防禦黃河潰堤洪水之災，後又受蝗蟲、旱災，在飽受災禍肆虐下的勞苦大眾也因傳教士或其他需求，而皈依信仰之真實歷史，正是影視中安西滿逃荒執著傳教之因。¹⁹影

17 同上，頁53。

18 參閱蔡小圃，〈一九四二：吾國吾民〉，《星映話》（2012年12月4日）。

19 參閱吳蕙芳，〈異域樂土：外籍傳教士眼中的華北民間社會（1920至1940年代）〉，《輔仁歷史學報》39期（2018年），頁52-56，68-69。

中居住中國三十年的「河南通」梅甘神父，以美籍聖言會士米幹神父（Fr. Thomas Megan, SVD, 1899-1951）為原型，其1926年晉鐸後不久到河南信陽傳教，1936年以新鄉教區首任監牧身分抵達沁陽。傳教區為日軍佔領後，他輾轉流亡洛陽、西安等地。期間，傳教士以「教人心、救人命」為宗旨，建立不同的教育及救助機構，其中就有育嬰堂、孤兒院。當然，也包括影片中米幹神父與白修德等人在洛陽教堂會面之記載，並為眾人熟知。影中神父對白修德講到：「上次我在重慶時，庫蒂耶神父給我看過你發表在《時代週刊》的文章，感謝你講述中國人的故事」，這也與真實的米幹神父之多重身分相符，其曾接替雷鳴遠神父病故後留下的工作，與其他職務，甚至被授予軍銜，「華北戰地督導民衆服務團主任」、「河南賑災委員會的負責人」、「中國精神服務團主任」等，也影響他日後短暫返美卻難以返回新鄉傳教區。²⁰

影片除顯性的基督宗教元素，也有祖靈牌位、祖宗保佑、祖宗積德、有名叫好活等傳統宗教習俗，還有生老病死之苦、死亡是解脫、早死早超生、阿彌陀佛等佛教元素。儘管更多顯性宗教元素沒有在文學、影視中正當性的被述說，但在民飽物裕的年代如何與螢幕上的天災人禍產生共鳴，除以現代饑餓心態視影外，筆者也願以宗教性觀影繼續探討。

2. 宗教性觀影

電影《一九四二》儘管不是取材於宗教信仰內容，但在表現災難恐怖的場景中，其在質問國人活著的奴性，要做「中國人」

20 參閱同作者，〈重返新鄉樂園：國共內戰時期的米幹神父〉，《國史館館刊》53期（2017年），頁75-76，84-86，90，99-100；同作者，〈建立新鄉樂園：米幹神父在豫北的傳教事業〉，《國史館館刊》56期（2018年），頁5-8，11。

首先應被尊為「人」。²¹影片深入探討人性、創傷、死亡、救贖等主題，如以《聖經》學者朱伊特（Robert Jewett）的「讓電影自己來說話」之觀點來看，對電影呈現之意義的探索及觀影正是對上帝之追尋。該電影主題充滿著宗教氣息與宗教傾向，具有顯而易見的宗教性。²²

首先，宗教和電影在心理學或社會學之認知中有其共性。例如對災難創傷之解讀，人類早期圖騰文化，呈現原始人類對自然現象或災難恐怖的懼怕，寄託了對獲得神秘力量庇護的憧憬，創傷也被釋為「宗教信仰的投射」之因。當精神分析理論逐漸被接受時，也成為當代社會文化與影視理論之一，不可缺少的文化符碼，諸精神分析學者皆視災難創傷後的記憶為一種禁忌。²³《一九四二》災難創傷之恐怖，看太多後的看不見、不可言說、無意識的遺忘，形成記憶的斷層，拒絕的防禦機制。其創作、上映、觀影，是閹割後的填充物，替代性補償。馬胥（Clive Marsh）認為觀影可如同崇拜一樣能喚起情感，提供認知結構，成為靈性操練方式。若暫時擱置宗教定義之界定，甚可擬為傳統宗教替代品。²⁴

其次，從宗教與電影二者的文化功能系統，可探討電影的宗教性儀式建構。人類學家紀爾茲（Clifford Geertz）認為實際觀

21 參閱梁宏達，〈《一九四二》最真實的人性〉，《老梁故事匯》（2013年5月16日）。

22 Cf. John C. Lyden, *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals* (New York / London: New York University, 2003), pp. 19, 27.

23 參閱甄春，〈美國災難電影的文化符碼〉，《電影文學》31卷，2期（2018年），頁32-33。佛洛伊德從童年性挫折經驗的關注，移置到與重大災難相聯，在強大壓力下的無助感，後擴展至「閹割情結」（castration complex），指向欠缺的身體，需要填充物；羅蘭·巴特用「刺點」（*punctum*，敏感點）穿透戳破「知面」（*studium*），比喻在觀看者目光與鏡頭遭逢時似箭射刺觀者的疼痛；拉岡談論真實層面用的「與真實的遭逢」（*tuché*），指表意系統外無法言喻的創傷（trauma），突襲的方式闖入顛擾表意系統的象徵秩序。

24 Cf. Steve Nolan, *Film, Lacan and the subject of religion: a psychoanalytic approach to religious film analysis* (New York and London: Continuum International, 2009), pp. 33-35.

影好似宗教被理解或詮釋，如在教堂宗教儀式中，信徒主動、完全、有意識地參與或投入，也有真實氛圍、情感渲染、宗教性體驗或現實感。²⁵此外，透過災難的儀式性建構，藉有組織的紀念活動，或被視為儀式場所的紀念館，對參與者不僅是震撼、情感分享，還會產生凝聚力，帶來神聖感、昇華感。²⁶從而，注重災難恐怖、暴力美學的宗教性觀影，應具有「揭露罪與愛的神學信理、具有淨化與救贖、終極關懷等存有學意涵」，否則被淪為媚俗化或病態發展，追求純粹的暴力快感和官能刺激。²⁷因而，《一九四二》通過儀式性建構和參與，不僅能從恐怖藝術的審美活動中獲得愉悅，還可開發自我創造力，滿足人類求知慾，釋放壓抑、焦慮，更能將人性崇高化、神聖化，產生同理心、認同感、歸屬感。

再者，觀影儀式感也能產生類宗教性理解，有助尋求差異所傳遞的額外意義，影視藝術中不可呈現的感知。萊登（John C. Lyden）視影如宗教，架起想像世界和經驗世界交替聯繫的橋梁，也有「再現」或「歪曲」現實的雙重性質，即使透過想像的虛構故事也在表達現實的象徵再現，傳達真實且易讓人相信的真理。²⁸源自現實又反映現實的影視之存在與發展，「出自生命慾求本能對理想形式不斷探求與拋棄」²⁹。《一九四二》需用現代饑餓心態來觀影，此事件仍繼續以新形式呈現於電視新聞、報刊雜誌、言談舉止中。藉著影片有限鏡頭的表達可體察無限者，給

25 Cf. John C. Lyden, *Film as Religion*, pp. 41-48.

26 參閱範可，〈災難的儀式意義與歷史記憶〉，《中國農業大學學報》28卷，1期（2011年），頁33-34。

27 參閱劉秋固，〈暴力美學的宗教探微：《受難記：最後的激情》的美感經驗與終極關懷〉，《宗教哲學》511期（2010年），頁147-148，173-174。

28 Cf. John C. Lyden, *Film as Religion*, pp. 48, 53-54.

29 劉秋固，〈暴力美學的宗教探微：《受難記：最後的激情》的美感經驗與終極關懷〉，頁153。

人慰藉並揭示生存價值，喚醒潛藏在觀者深處的慾望，轉化其認知、經驗、語言等。視域中的不在場使得其更有宗教神聖性，觀影如同參與宗教儀式，能擺脫「世俗」的而進入「神聖」時空，涉及人生中緊張或衝突關係和經驗，從而構建新生命意義。³⁰總之，電影和儀式能平衡作為再現媒介，作為現實的象徵實踐或印象，觀影主體無意識慾望的話語表現，認同他者而被縫合在敘事中。³¹

第四，儀式是宗教可見標記，有淨化、治癒、贖罪等恩寵，電影也在提供多種類似儀式功能。觀影是與日常生活分離，激發對非真實理想世界投入熱情。觀眾認同角色及其情感得到宣洩，與宗教一樣涉及認知策略，有助處理生活和情感的釋放，以及在思考、情感和道德的維度上的挑戰與回應等。John C. Lyden也承認，電影類同宗教在發展自己獨特的神話、道德和儀式時，也借鑒宗教經驗，試圖在電影與傳統宗教的對話中，找到電影自己所呈現的宗教性，尤其終極關懷、宗教符號。³²

最後，除上文已述的宗教幽默角色的現實隱喻、歷史呈現，及其宗教元素、符號的顯性呈現外，還可將《一九四二》的大他者形象理解為公民宗教的建構及終極關懷。觀眾將攝影機鏡頭所捕捉或投射的影像誤認作鏡中自我，即自我投射影像。本應佔據大他者位置的父親形象，影中卻具有某種象徵性病態。執政者無視災民，剝削者老東家的悲慘（日軍空襲及國軍搶奪中變成了與長工瞎鹿一家同時逃難的災民），意味著符號界本身具有符號化的缺陷；或失去父親的權威功能，以少東家死亡或星星被賣而將子女的位置撤空，最後僅存留的老東家，顯示某種匱乏的、不再

30 Cf. John C. Lyden, *Film as Religion*, pp. 75-77.

31 Cf. Steve Nolan, *Film, Lacan and the subject of religion*, pp. 39, 94-96, 112-115.

32 Cf. John C. Lyden, *Film as Religion*, pp. 34, 94.

成爲父親而放棄父親身分；或父之名的符號意義之空缺的替身，縣衙伙夫老馬慶幸有災能當上戰區巡迴法庭庭長，後又馬車被國軍殘兵所搶，庭旗被日軍所炸，象徵父法的失效、無能。影中父親形象大他者空缺時，即需要超越性的大他者來建構。老東家最後以「爺」的身分來收養陌生小女孩，小女孩作爲影片真正的主人公也只以35秒的時間，帶出災民的希望。從而，災難影式化的儀式過程或宗教觀影，更具體地修復或建構災難相關者（親歷者、觀影者）的創傷治癒、身分重建、信念激發等公民宗教建構及終極關懷。

總之，電影儘管沒有傳統宗教的制度、形式及內容，但有類似功能，有助通向真理和救贖，二者的對話也可作宗教間對談。³³《一九四二》的宗教性觀影，不僅有助看到所隱藏的意識形態、社會現象，還有更多情感和經驗共鳴，價值取向的引導與啓迪，也在修復創傷經驗，建構災難儀式感、失常中的秩序與人性。

3. 小結

《一九四二》中對著日軍轟炸的悲慘鏡頭，執政者面對災情的冷漠場景，客觀紀錄下戰爭與災難的恐怖，儘管被批評爲過於停留在災難恐怖的展現，疏於人文關懷的升华，³⁴但導演很有技巧地運用了宗教幽默角色來調解，讓觀影者壓抑、心酸外，還需正視，以寬容態度吸取教訓。因此，無論何種災難形式，皆是「正常」下的「非常」，是「秩序」中的「失序」，以宗教應對或重視，即是從靈性心理到日常生活的重新秩序化，將災難的不

33 Cf. *Ibid.*, pp. 108-109, 126.

34 參閱劉奕華，〈對災難的回憶與再現：比較《一九四二》和《少年派的奇幻漂流》的實與虛〉，頁30。

確定性、無力感，給予認知重構，信心重建，或在儀式中得以淨化與安頓，讓其具有類宗教的超越性和終極性。從而，彰顯團體互助精神，尋求生存意義，思考生命價值，喚醒人性美善，反省理性之有限，敬畏自然與神聖。

四、電影《一九四二》的宗教凝視

宗教幽默角色分析及宗教性觀影，已打開了《一九四二》的「歷史呈示」與「現實隱喻」之門，本節更聚焦於宗教視角觀影，借用拉岡凝視理論，³⁵從《一九四二》的「吃」、「見」、「死」、「行」等情節，捕捉電影所帶出的災難、人性與信仰等隱喻，思考其在表達的救贖。

1. 「吃」的慾望

1942年發生了吃的問題，整部電影皆以吃為主題。開機即以老東家讓栓柱餵牲口吃，花枝為吃而被似畜生的少東家調戲，難民為吃而與老東家爭戰等。記者白修德也伴隨著一桌豐盛筵席出場，盛宴背景正是人吃人史實的河南饑荒；相較於重慶官邸在享用咖啡、美酒討論世界形勢、國家政治，唯白修德更在乎河南吃的問題。饑荒在發展，樹皮、野草、柴火、甚至屍體被吃，人與狗爆發狼性，人吃人、狗吃人。老東家閨女逃荒路上帶一寵物黑貓，為保黑貓存活下去不惜對抗嫂子「人都吃不飽」的指責，將自己的食物讓給貓；老東家為了兒媳及新生孫子「根」之生存，欲奪閨女之愛，星星仍保持道德觀，但已捅破自己底線：「我也要喝貓湯！」。星星饑餓中，面對栓柱兩塊餅乾「吃」的誘惑，

35 拉岡凝視起因於主體面對了自我不再是慾望的主控者，凝視具有某種不可視性，溢出幻想框架與視覺秩序，是語言無法捕捉的慾望的客體成因，即小客體。

仍巧妙躲避男女之事，保持羞恥感。隨著饑餓繼續，星星被迫大年三十賣身為妓，求得自己與家人的存活，其伺候軍需官洗腳時，因吃得太飽蹲不下去的幽默對答，在「吃」的面前一切都「心甘情願」。³⁶此外，逃難前的花枝拒絕好色少東家以身換糧的無理要求，逃難路上的她卻為兩塊餅乾，為孩子存活，面無表情地「自願」出賣身體，道出「一條命值兩塊餅乾」。

「民以食為天」，吃本是很中性的生理需求、生存活動的基礎，但在饑餓絕境中卻凸顯出宗教、道德批判。電影中能與星星同吃共聚的黑貓，花枝交給兒子的祖先牌位及女兒的風車，皆可視作逃難空虛裂隙中的填充物，精神分析者也常將信仰視為兒童填充玩具，像帶飾品一樣把神帶在身上，變成護身符。³⁷饑餓中將其所愛物吃掉，也是對災難中的宗教之質問與解構。饑餓面前，吃的東西為難民來說是信念，沒食物也無情感，為吃放下尊嚴和人性，女性身體成為交換商品、救命稻草。編劇對「吃」的贅述，凸顯出荒年生存慾望，呈顯出女性的母親崇高，為俗化影視中女性被看客體、主體性隱藏、物化角色帶來救贖、昇華。也許災難的恐怖、歷史的遮蔽，整個饑荒中吃的慾望、災難之苦卻沒植根於親歷者記憶中，成為集體潛意識。電影將饑荒歷史真實書寫，碰觸創傷的集體記憶，將創傷潛意識轉為意識，進而獲得治癒、救贖之可能。³⁸

2. 「見」的真實

外來者加入常被演繹為見證、親歷、救助等角色，更凸顯

36 參閱梁宏達，〈「一九四二」最真實的人性〉，《老梁故事匯》（2013年5月16日）。

37 參閱 Paul W. Pruyser，〈《宗教的動力心理學》〉，頁417-418。

38 參閱原文泰，〈論「華萊塢」視域下「中國故事」的講述策略：以國產災難題材影片《一九四二》和《大河奔流》為例〉，頁32-33。

其客觀、真實敘事。外籍傳教士信仰的無力：「我來中國三十年了，前十年我想是了解這個地方的，後來愈來愈不明白……為甚麼會是這樣，戰時無法救災，但是仗又打的一塌糊塗」，凸顯災民的苦難，是災難中生存狀態和信仰危機的同時展現。面對曾報道災情的《大公報》停刊，《時代週刊》記者白修德卻成了西方拯救主義色彩的存在，「有人死去我可以接受，但讓我難過的是，我弄不明白到底是怎麼回事，這麼多的災民顛沛流離，我卻看不到政府的援助……河南我是來對了，這背後一定另有原因，我想了解真相」，他以親歷災荒及國際輿論壓力，讓執政者給予關注。白修德作為新聞記者的敏感，深入災區找可寫素材或為獲得「普利策獎」，但悲慘現實打動其同情心、正義感。當被搶了餅乾和驢，唯獨保護作為媒介承載體的相機，揭示著被掩蓋的真現與被拍到的事實，隱喻現代螢幕載體揭露真相的意義。儘管真相醜陋、尋真艱辛，但不能輕易放下「求真」信念。³⁹

「求真」是存有的顯現，把原被隱避、被忽略或遺忘的開顯，使之呈現於觀眾。⁴⁰以拉岡術語來說，真實是想像界與象徵界的剩餘，是無法被看見、被述說或被再現的。將真呈現於影視與文字的象徵符號中，《一九四二》猶如鏡子讓人知美醜，開啓主體創傷失落原初的場景，讓見者能產生理解災難恐怖的能力時，才能修復現存用以理解事物的失序認知系統，將所見之真實有能力述說，重建完整的想像與真實間的象徵界，使「與真實遭逢」的創傷得到療癒。

39 參閱原文泰，〈論「華萊塢」視域下「中國故事」的講述策略：以國產災難題材影片《一九四二》和《大河奔流》為例〉，頁33；梁宏達，〈《一九四二》最真實的人性〉，《老梁故事匯》（2013年5月16日）。

40 參閱劉秋固，〈暴力美學的宗教探微：《受難記：最後的激情》的美感經驗與終極關懷〉，頁153。

3. 「死」的尊嚴

生老病死最爲自然，佛教認爲死亡是從苦世界解脫，基督宗教認爲死亡是生命狀態的改變。從人類知生死起開始步入文明，與遺棄同伴屍體的動物區別，以不同的葬禮儀式處理死者遺體，紀念先輩、褒揚逝者。如讓遺體暴露於他者凝視下，即在剝奪人死亡的尊嚴，也被視爲大忌諱。記者的相機，還有攝影機與觀影者的凝視，一起注視死者遺體，目睹災難帶來的恐怖，看到人性脆弱，更能同理親歷者創傷性失憶，正是親歷者對真實存在過的認知否認之因。影中當死亡逼近，一切價值接近零點。人的尊嚴、民族大義、國家認同，皆是生存奢侈品；「如果兩個人要同時餓死的話，餓死一個災民，地方還是中國的；如果當兵的都餓死了，我們就會亡國」，戰爭與政權的控制點，不再成爲人之爲人的本質。

已轉化成影像的災難恐怖事件成爲暴力美學，被展示、被觀看，或在觀影者想像中被認同或否認，皆能成爲相遇契機，會有再受創傷風險，但能釋放被壓抑情感。⁴¹《一九四二》宗教性儀式之創作、上映、觀影，正是爲讓人看到最慘人性，毫無尊嚴死去，但也是爲救贖人性的終極關懷，讓人生死皆有尊嚴。

4. 「行」的救贖

《一九四二》可被看作是在路上「行」的電影，在本能驅使下老東家與瞎鹿全家及衆災民，以向逃荒路遠方行走來求生的元素，展示其「行」是爲解決饑餓生理需求，「吃」的慾望、「死」的戒避。劇中老東家的「新生嬰兒留成」見證了三千萬人

41 參閱 Griselda Pollock 著，倪明萃譯，〈創傷年代的美學感同與見證〉，《藝術學研究》8期（2011年），頁87-89。

大逃荒、三百萬人死亡及眾多家庭支離破碎，成為象徵性蒙太奇：新生與希望，但最終死於糞祿，希望湮滅。家人全無的老東家絕望地從逃荒路獨自返回，企求死得離家近些。路上遇到命運相同的陌生小女孩，一聲「爺」的喊叫結為親人、相依為命，老東家拉著小女孩的手結伴同行，開始返回家園之途。結局讓原本遺憾似乎多些慰藉，在大量忠實還原歷史鏡頭中，增添些許人文關懷，昇華其背後意義供人反思，其正是行之救贖的象徵意義。

老東家長時間離家行走的逃荒路，充滿艱辛和痛苦，只是希望但並非是確定。在「逃離」和「回歸」故土的絕望中有人性思考，生存期盼，也有人際關係、認知的改變。老東家的一無所有讓其更知鄰里互助，並認識到曾經的吝嗇小氣；栓柱逃荒中才能平等地接觸，同是災民身分的星星；甚至老東家逃荒，瞎鹿娘有點幸災樂禍，東家向瞎鹿求車時更讓花枝解氣，發泄貧富差距之怨，其實也是鄉民關係重建。導演更將「行的救贖」放入安西滿災難宣教中：「主讓摩西帶以色列人出埃及，現在主也讓我帶你們逃出河南」，無疑是在直接模仿《聖經》情節，梅瑟帶領以色列民過紅海逃離埃及（參閱出1:1-40:38）、若瑟帶瑪利亞及耶穌聖家三口夜間逃往埃及（參閱瑪2:13-23）等。

總之，逃荒之路儘管是條苦路，但也是救贖之路。同時，劇中有《求主同住》，片尾主題曲也以基督徒小敏所著《生命的河》作為生命讚歌，「生命的河、喜樂的河，緩緩流進我的心窩；生命的河、喜樂的河，緩緩流進我的心窩。我要唱那一首歌，唱一首天上的歌，天上的烏雲、心裡的憂傷，全都灑落」（《迦南詩歌》574首），呈現出螻蟻般的勞苦大眾爆發出的生命堅韌和頑強。

5. 小結

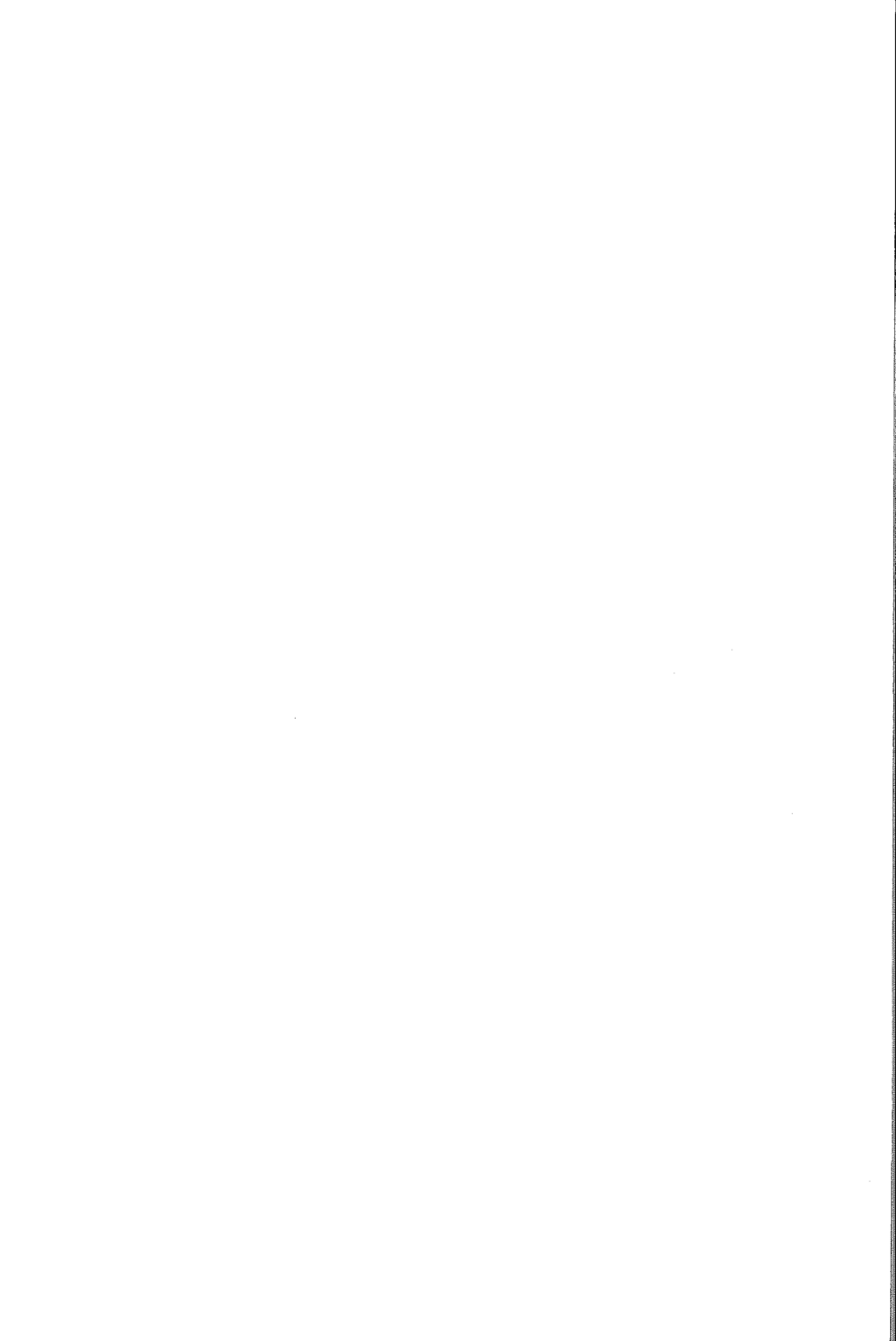
宗教元素在《一九四二》中雖非呈現主體，但是探索人性的參照物。換用拉岡凝視，導向驅力環繞著的不可能之物，揭示主體本體上欠缺。以宗教超越性觀影，有利觀眾注視每位演員的角色扮演及演技、每個情節的精彩表達與切換，更能超越於常人善惡區別。即便在信奉保命哲學的伙夫老馬，剝削長工、又有同情心的老東家等善惡難辨中，也能與他者的人性經驗有創造性連結，並能作為人之生命共同體而存在，且能共命運、同感受，讓人性尊嚴在絕境中也能得到宗教性、超越性昇華。從而，宗教也能成為今日媚俗文化、暴力影視中的救贖者。

總結

電影《一九四二》儘管以寫實方式表達忘卻了的災難，把握歷史中生存狀態與生存環境的本質，諷刺執政者腐敗、不作為，折射國家衰微和戰爭殘酷，更欲渲染災難恐怖背後的人性矛盾與底線。「惡劣環境下深刻的人性，到底停留在哪個平衡點上？」影片在民族磨難的遙遠歷史中，以其客觀展現饑餓、掙扎、死亡、利己與遺忘，又能接近今日觀眾有助找出生命尊嚴與生存壓力的平衡。「溫故而知新」，《一九四二》也特適合現代人觀看，給觀影者幸福憧憬時，也希冀這一天不再發生。⁴²面對近些年瘟疫、洪澇、地震、火災、局部衝突等天災人禍，儘管「吃」已不再成為主要問題，但溫故災難是在抵抗遺忘，也要「知新」，更有尊嚴地生存。

42 Cf. John C. Lyden, *Film as Religion*, pp. 19, 27.

《一九四二》未嘗不是宗教性救贖隱喻，面對終極問題處理的宗教觀影，更能安頓人身、慰藉人靈、開悟人心，在人性最黑暗劇本中，也能找到人性最光明、最溫暖的鏡頭。此外，儘管觀影可以宗教來類比，並表達其社會功能性，但其畢竟沒有宗教神聖及救贖的本質。當執政者、老東家等大他者父親形象無能或空缺時，又不得不轉向母親河畔的基督身影，基督宗教的慈善救濟、人文關懷、人道救難等歷史貢獻，還有其作為宗教信仰的真實救恩。



馬賽爾的「死亡」、「臨在」與「希望」
及其予以社會事件的反思
——兼論佛洛姆的「戀屍性」、
「愛生性」與「愛」

楊子春¹

1 楊子春：天主教輔仁大學宗教學博士研究生。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。

Abstract: The thought of Marcel's Existentialism is considerably abstract and full of rationalism. When speaking of "Existence", it has something to do with the human's situation and is filled with concern about human beings themselves. The philosophy of Marcel derived from the experiences of real life, but the concept is often rather abstract for readers, leading to having estrangement with them. As a result, this study discusses Marcel's thoughts connecting with the concept of Necrophilia, Biophilia, and Love in the theory of Erich Fromm, a German psychoanalyst. In the hope of making the core concept of Marcel more approachable to link to the real situation for reflections. This study will mainly take the mental process and the method of Marcel's spiritual experience and combine it with Fromm's concept to identify the common psychological dilemma from the current society with no boundaries. In the hope of seeing through to the core problem of the society: human nature is materialized and mechanized, this study discusses the common problems reflected from cases such as Nth Room Cases from South Korea, the Blue Whale Challenge and Pickup Artists (PUA). Therefore, this study suggests that Marcel and Fromm had the same essential caring insight. Both of them had guided a similar and approachable way to transform the problem of materialization and mechanization from the metaphysic and psychology aspects.

Keywords: Gabriel Marcel, Erich Fromm, Existentialism, "Nth Room" case, Blue Whale Challenge, Pickup Artists (PUA)

摘要：馬賽爾的哲學是既抽象又充滿理想主義的存在主義哲學。既然涉及到「存在」一詞，它便與人的處境有所關聯，並對「人」之本身充滿關懷。雖然馬賽爾的哲學是來自其生活的真實經驗，但其抽象化的概念依舊讓許多讀者感受到它與現實的隔閡。鑒於此，本文通過將馬賽爾的哲學與精神分析家佛洛姆的「戀屍性」、「愛生性」與「愛」的概念相聯繫，以期讓馬氏的核心理念更易於與人的現實處境聯繫起來進行反思。該文以馬氏的思想歷程與其所提出的個人修行之道為主線，結合佛氏的概念，討論時下不分國界的社會群體所共同面臨的心理層次之困境。該部分主要透過討論韓國N號房、藍鯨遊戲與戀愛PUA所反映的共通問題，以期洞察社會整體的核心問題——人性的物質化與機械化。藉此將發現，馬氏在本質上與佛氏持有相同觀點。他們兩位各從形上哲學與心理學兩路視角，在物質主義與機械崇拜之問題上，為個人與群體指出一條切實可行的轉化之路。

關鍵詞：馬賽爾、佛洛姆、存在主義、N號房、藍鯨遊戲、戀愛PUA

前言

二十世紀的存在主義因著尼采、薩特（Jean-Paul Sartre）及卡繆（Albert Camus）等人，而帶有一股濃烈的悲觀要素，並為人們所熟知。有別於此，馬賽爾（Gabriel Marcel, 1889–1973）是法國著名的有神論存在主義思想家。對於馬氏而言，「絕望」與「希望」是不可分割的，並且前者是後者的踏板。又因著「神」是光的來源，由此，人類的存有之光便有其來源和保障。馬賽爾的哲學基礎是樂觀的有神論。然而，這並不意味著他不了解或者選擇忽視人性生命所具有的消極層面，以及世界為人帶來的不可逃脫的悲觀經驗。事實上，其樂觀思想正是由其自身負面的人生經驗而來。馬賽爾深信，由苦難和痛苦所激發出的大無畏精神能迸發出所向無敵之希望：

希望與失望之相互關係要一直保持下去，我覺得它們是分不開的。我願意說我們生活在其中之世界的結構允許我們，並且似乎在規勸我們走向絕對絕望，然而只在如此這般的世界中，才能產生所向無敵的希望。²

在生命中我們常理會到：最具大無畏精神、奮勉不已的聖者迸射出最高級的希望。³

馬賽爾對於外部世界與人內在關聯所具有的本質性了解，是馬氏哲學的特點——從生命經驗而來的思考。吉爾曼（Neil Gillman）對馬賽爾哲學之特點的簡述為：「他的作品充滿了人性經驗上的廣闊論題，諸如：希望、絕望、問與答、恐懼、親子

2 陸達誠，〈（附錄一）存有奧秘之立場和具體進路〉，《存有的光環——馬賽爾思想研究》（台北：心靈工坊文化，2020），頁308。此為書中未附錄的馬賽爾原作譯文〈（附錄一）存有奧秘之立場和具體進路〉，頁289–325。

3 同上，頁312。

關係、愛、死亡、自殺、光明的前景、家庭觀念、熱情待人，以及所有包含於宗教生活之內的經驗。」⁴多馬（Thomas J. M. van Ewijk）亦總論馬氏：「馬賽爾的哲學方法是一種『基督宗教式的存在主義』，因此在其思想系統中，信仰與希望扮有主導性的地位。馬氏自稱其哲學為新蘇格拉底主義，猶如蘇格拉底在雅典與人開啓一場對話的用意在於：助人發現早已潛藏於自身意識中的某些真理（真相）。如此一般地，馬賽爾嘗試著藉其著作將我們引進討論中，以使我們以嶄新的方式了解自身的存在經驗。在其哲學中，馬賽爾親自猶如導師一般地臨在其中，助人辨識並理解其自身及周遭所發生之事情。」⁵

因此，本文第一部分爬梳馬賽爾生命中的臨在經驗，以了解其思想的立基之點；第二部分顯出其存有論與臨在哲學的核心思想；第三部分承繼第二部分，凸顯出馬賽爾在人生哲學上的思想特點；最末，則會連結德國精神分析家佛洛姆（Erich Fromm）⁶的「戀屍性」、「愛生性」⁷以及「愛」之概念，補充並強化馬賽爾哲學的中心論點。藉此反省近幾年受到普世關注的韓國N號房、藍鯨遊戲和戀愛PUA事件所浮現的共通問題，以期凸顯

4 Neil Gillman, *Gabriel Marcel on Religious Knowledge* (Washington: University Press of America, 1980), pp. 21-22.

5 Thomas J. M. van Ewijk, *Gabriel Marcel, An Introduction*, trans. by Matthew J. van Velzen (New York: Paulist Press, 1965), pp. 25-26.

6 佛洛姆1900年出生於德國法蘭克福的猶太人家庭，曾祖父和祖父皆為猶太教法典學者。自小在濃厚猶太信仰的家庭中成長，遵從猶太教傳統。基於成為猶太教法典學者的志向，於海德堡、法蘭克福與慕尼黑等大學修讀心理學和社會學，之後又至柏林大學研究精神分析，成為了精神分析家。佛洛姆原本為法蘭克福學派的成員，1940年後轉向新佛洛伊德派，頗受佛洛伊德和馬克思和韋伯的影響，重視社會關係和人際關係，主張現代的神經症和精神問題需要社會結構的改革與心理上的解放，兩者並行，才得以解決。詳見佛洛姆著，孟祥森譯，《人的心——人心的善惡傾向》（台北：有志圖書出版社，1992），頁2-5。

7 戀屍性與愛生性的「戀」與「愛」在佛洛姆幾部原典的中文譯本中，是混用的。有時譯者也會用「愛屍性」與「戀生性」來指稱。在此，統一以「戀」屍性和「愛」生性來表述此概念，以區分「愛」與「戀」兩者在中文語境上的差異，賦予「愛」更為崇高的地位。

馬、佛二人以愛為中心的思想，對當今社會境況的正向發展是有其發揚之需要的。

一、馬賽爾的臨在經驗

馬賽爾在充滿文藝與知識，但缺乏信仰與玩伴的環境裡長大。雖說有祖母與姨母的極度關注與疼愛，但馬氏卻回憶說：「我卻為一種緊張的情緒所苦，有時實在痛苦異常。」⁸馬賽爾對於年幼記憶給出的總結是：「現在當我回顧在進入哲學領域之前的那段艱苦歲月時，我可以清楚看出我那經常的『不安』感，還帶有一種無名的莫可奈何和死亡的感覺。」⁹馬賽爾自小失恃的成長背景，讓他對人的存有與死亡之根本及其終極意義進行了深入的思考，繼而將他導向建構「愛」的存有哲學。

本文將探討馬賽爾在其人生歷程中所經歷的兩類臨在經驗。其一，為由其早亡的母親與其所摯愛的妻子所給予的臨在經驗，緊接，為由戰時與信仰兩部分所形成的屬於陌生他者的臨在經驗。

1. 所愛之人的臨在

1) 失恃的孤單與母親的「在場」

馬賽爾僅四歲就失去母親，身為獨子不得不孤獨度過漫漫童年時光，孤獨感影響其日後思想之成形。馬賽爾對其母親所存的印象，就是母親彈奏音樂給父親聽。「音樂」由此為他而言有著特殊的意義，在日後亦成為「絕對你」臨在的一道媒介。雖說失恃的經驗變成了日後馬賽爾哲學思考的基礎，然而伴隨而來的徬

8 馬賽爾著，項退結譯，《人性尊嚴的存在背景》（台北：東大圖書，1988），頁6。

9 同上，頁7。

程，卻導致了他自小即擅於思索並提出許多疑難問題的習慣的形成。然而，這些疑難問題卻變成了籠罩馬氏童年的陰影。馬賽爾在自傳裡開門見山地提及：「我整個童年，甚至可能整個一生都為母親的死亡所籠罩著。」¹⁰不過又極其弔詭的是，馬賽爾在孤獨中，卻又感到母親好似從未在其生命中缺席過：「我現在已很難憶起她的面貌，但在我的一生中，她似乎永遠神秘地留在我身邊。」¹¹簡言之，這份孤獨感實際上又伴隨著「母親神秘地留在身邊」的「在場」或「臨在」的經驗，予以馬氏一種深入思考此一體驗的空間。馬賽爾的母親雖已「不在」，卻仍讓其感受到了她的「在場」，這促使他形成了對於跨越死亡的特別感觸。

2) 摯愛妻子的生與死

其二，與妻子相愛讓馬氏體驗到另一種人際間互為主體的臨在經驗。1919年，馬賽爾與賈克琳·白格奈（Jocqueline Boegner）於一場教會主辦的巴哈音樂會中相識。陸達誠指出他與妻子相愛所含之意義：「與未婚妻的愛和默契完全解放了馬賽爾的自持，雙方無條件的接受和給予，構成了完美的參與存有的體驗。這方面的經驗對馬賽爾非常重要，因為這影響到馬氏對存有的詮釋與所作的不可言喻的肯定。」¹²此前，馬賽爾經歷的臨在經驗，其屬性為負面和痛苦的。不論是對亡母的思念，抑或是在戰爭時期經歷死者家屬的悲痛與特殊靈媒的經驗，皆予以他被動的體驗和無奈的感受。馬賽爾當時尚是年輕，便品嚐到男女間彼此相戀相守的愛情的甜美。或許，正是這份男女愛情，促使馬賽爾後來的哲學和信仰體驗都含有如《雅歌》所述的「甜蜜」在其中。

10 同上。

11 同上。

12 陸達誠，《馬賽爾》（台北：東大圖書，1992），頁20。

不幸的是，妻子賈克琳在1947年便離開人世，馬賽爾當時僅58歲。沒有了與愛妻在真實世界彼此互動的日常生活，馬賽爾之後在音樂上的即興創作便少了許多。這或許能反映出，與其妻子的愛情曾經豐富著他的心靈，是他音樂創作的靈感所在。在1951年，即是妻亡後第四年，馬氏發表了〈存有的奧秘〉，1959年發表了〈臨在與不死〉。妻子之死，很可能成為馬賽爾對奧秘與臨在和超越死亡進行更深地論述之動力。

2. 由我與他（祂），轉向我與你（祢）

1914年7月28日，第一次世界大戰正式開始。8月3日，德國正式向法國宣戰。在戰時，身體狀況不適一宜承擔作戰任務的馬賽爾，擔任了紅十字會的情報中心的主任，協助家屬尋找杳無音訊之人的下落。馬賽爾提及這一經歷時說：「但是在大多數情況下，我們所能報告的都是死訊。每天都有不幸的家屬親人來拜訪我，要求盡量提供有關的消息；所以最後每一張索引卡片對於我而言，就是一項令人心碎的個人呼籲。記者和史家對戰爭的報導都是充滿著足以抹煞記憶的抽象文字，但是我的這項經驗已使我足以免於受到此種抹滅記憶之力量的影響。」¹³

馬賽爾雖然不認識受難士兵及其家屬，然而，卻因著看見士兵悲慘地死去，以及受難者家屬悲痛地哭泣，他的心裡卻不由自主地感受到了傷痛者的悲傷。此一經驗中，那位與我無關的「他」，在馬賽爾的感受中，轉化成為了「你」。至此，「你」的痛並非是「他」的痛，「他」已將活生生的「主體」的痛，傳遞給實存的「主體之我」。在主體際性的奧秘內，「他」的傷痛感受與我彼此交融，而成了「你」。亦即，你與我已無分彼此，開始互通對方的經驗與感受。

13 馬賽爾，《人性尊嚴的存在背景》，頁25-26。

除上述戰時與他者的經歷外，另一個更為重要的經驗對象則是後來被馬賽爾命名的那位「絕對你」。馬氏自小對信仰毫無認識與接觸，然而信仰的種子卻通過一位與他不同時代的有信仰的作曲家，撒在他的心靈沃田上。16歲的馬賽爾就對巴哈聖樂，尤其《受難曲》，頗有感覺。

除經由音樂感受超越者，馬賽爾在自傳中亦提及：「……以便能說明年少時，令我集中心智的事物中究竟含有多少的宗教成分。例如：我毫無疑慮地相信，當我看到某些瑞典和意大利自然景色的時候，出現在我心中的那種情愫基本就是宗教性的。」¹⁴ 自然景色所給予馬賽爾之感受，對其來說就如同是對超越對象之體驗一般。從戲劇來看，早在一戰前的1911年，馬賽爾就寫了《恩寵》來反省人生存的問題，人之超越與救贖實際來自於恩寵。然而直至1929年，時年四十歲的馬賽爾才正式投入信仰的愛河之中。其皈依經歷可從其《形上日記》得知，書中談到某個早晨的特別經驗：

我不再懷疑。今天早晨，我有了奇蹟般的幸福，我第一次經驗到恩寵。這是些驚人的話，但都是真的。我終於被基督信仰所包圍，我沉浸在裡面，幸福的沉浸，但我不願意再多寫了。然而我覺得需要再寫一些，有種乳兒牙牙欲語的印象……¹⁵

此次經驗讓馬賽爾下定決心皈依天主教，日記中記錄著領洗心得：「今天早上我領洗了，內心有一種我不敢奢望的情境：雖然沒有甚麼亢奮的感覺，但卻體會到一片安詳、平和、希望和信

14 同上，頁10-11。

15 馬賽爾著，陸達誠譯，《是與有》（台北：商務印書館，1990），頁8。

賴的心情……神的臨近給我帶來暈眩之感。」¹⁶1929年後，馬賽爾繼續發展他的哲學思想，談存有、奧秘、光、愛等等，從其既有的概念中，信仰帶給他的滋潤，讓他的思想逐漸被推向超越他的哲學。

二、馬賽爾的存有論與臨在哲學

1. 感官經驗出發的存有論

從上述對馬賽爾主體際臨在經驗的認識，得以更深入了解馬賽爾談論的「存有」與人生活具體現象之關聯。馬賽爾過往修習哲學，以離具體世界最遠的「形上學」為主要科目。他自身所處時代也正是唯心論與唯物論高漲之時。將世界看為客觀事物進行分析的傳統，自近代理性主義的笛卡爾開始早已保持了百餘年之久。對馬氏而言：「笛卡爾之『吾思』把人引入純粹的主觀中去，而另一公式『在我內有某個思想』（*es denkt in mir*）是遠較笛氏之公式更為可取的。『吾思』不是一個泉源，而是個閉塞器。」¹⁷笛卡爾之後的主流哲學不論是理性主義又或是與其相對立的經驗主義，都難逃笛卡爾心物二元所構建出的意識形態——將人心與所處的真實世界二元對立，亦等同於將人自身進行分離。導因於此，哲學對人眼目能見和能感受之事物進行懷疑與批判。馬賽爾從自身的經驗出發，洞察到人將自己與世界（自然、他人、超越者和自己）進行異化。因為透過理性已然將人的一切轉變為客體，從而致使「存有的奧秘」遭受泯滅。

16 同上，頁17。

17 同上，頁21。

以人的經驗為基礎，「人的現象」成了馬賽爾關注的焦點，特別是超理智和超邏輯的感受體驗。為他而言，自己與世界、他者、自然、亡魂之間，有個非偶然的愛的連繫。此聯繫的證據在於，一切他所感受、洞察出的現象，盡皆指出一種牽連著世界萬物的東西。是這某種東西使世界不致於破碎，而能連結成一個美好與奧秘的整體。簡言之，馬氏看見生命的整體性，並在思索中逐漸看見了「神」，也為其哲學讀者展現出神在世界中的必然性。並且，只有在看見超越者所連結之不可切割的整體當中，人才能揭發存有，活出存有的奧秘。

2. 存有化與臨在

對馬賽爾來說，「存在」一詞含有兩種意義。第一種隸屬現象界的存在，是在時空限制下之存在，是與「無」相對的「有」。這種「有」被馬賽爾諷刺為科學的對象之「有」，是主客體對立下的客體之「有」。其間關係為「我與他」或「我與它」。其二，是從時空範疇內的現象界之存在而有的「有」，轉化昇華到另一個境界的「有」。這個「有」已超脫時空與生死，進入到「意義」的形上範疇內，成為一種奧秘的「有」，亦即「價值的存有」。從第一種存有進入到第二種存有的這個歷程，即為「存有化」(Existentiel)：「『存有化』一詞表示出時空性的客觀事物轉化成價值性存在的當下情況。」¹⁸在被存有化之前，這個被存有化的主體就已存在，而存有化則使其存在被轉化為另一更有價值的存有。「臨在提升了主體的價值，使他從一種時空的存在越入意義及價值的領域。他是被珍惜和重視的，他被信任及愛護，其實他已從一個『我』變成了一個『你』。而當

18 陸達誠，《馬賽爾》，頁125。

兩個或多個不同主體間產生臨在關係時，真正的『我們』就出現了。」¹⁹

馬賽爾提出了存有化的內涵：存有化成為讓主客對立的窘境得以解脫與超越的奧秘力量。不過究竟要如何做才能使存有化得以產生？馬賽爾在其哲學脈絡中，提出了第二反省對存有化的運行的影響。

1) 由第二反省而來的臨在

要講第二反省，我們必須要先了解一下馬賽爾的第一反省是甚麼。其第一反省以笛卡爾的「吾思」之懷疑精神為代表來論述。馬氏認為人用理性和認知之活動（包含抽象思考）來獲取知識固然重要，但是卻不該把這樣的精神放置在「存有論」上。一但境況如笛卡爾所言「先懷疑，再肯定存在」，就會使互不信賴與批判的態度充斥其中——以自我意識為中心，他人永遠只能成為知識的獲取者，自己的存在不會參與在他者之內。

第二反省則要求人打破主客之間的對立，從而進入彼此互融的關係之中，就像戰時馬賽爾讓自己融進已死士兵家屬的哀、痛與苦之中所做的一樣。而不是讓自己在一旁袖手旁觀地分析別人的哀痛，從現象資料來進行抽象思考：從誰看似哭得更為傷心，來理解誰和死者的關係更好一些；並思考誰又是那位更應該哭得最大聲的家屬……拋開這些無謂的理性抽象思考，馬賽爾將整個人的存有投進每一位和死者有關係之人的存在中，來與其共同分擔哀痛。這是馬賽爾所言的第二反省，點出在「我與你」中實際存在的「奧秘」。而這個奧秘在第一反省中是被解構的，由此導致它不得不面臨崩解的命運。

19 陸達誠，《存有的光環——馬賽爾思想研究》，頁99。

2) 愛、奧秘與臨在

「臨在」是人與人的深度交往以致直搗存有的「黃龍」，故可稱為「奧秘」。²⁰馬賽爾如此說：「愛環繞著一個位置旋轉。這個位置既不是自我的，又不是別人的，這就是我稱之為『你』的位置。」²¹這個奧秘因為打破了我與「它」和「他」的「客體關係」，因「愛」而臨在了，所以是「奧秘」。經由「自我凝斂」，人與他人、神以及自然，在愛的關係裡共同「進入奧秘」。隨著存有被持續不斷地開顯，人的整個存在於存有的開顯中也被提升。陸達誠總結道：

馬賽爾認為一個真實地愛別人的人不可能成為失望的主體，因為在愛中他參與了存有的富源，他不會貧乏，而能把這種富源施捨於他人，用之不竭取之不盡。²²

在付出中，有愛心的個體體會自己愈來愈充實，不斷地擴展，在他四周都不斷產生新的聯結，新的自我開放，因為愛是有傳染性的，在一片無私的大愛中，人們享受著光明和寧靜，這是存有的共融。²³

真正的愛使人臨在，臨在的奧秘則是既「超越」任何問題與認知，卻又「進入」問題與認知內的奧秘。甚至於在愛中，人直接邂逅存有，存有又連繫著所有的存在。如此一來，在愛中我們和一切存在將會是相通的，因為一切存在本繫屬於存有內。更直接地來講，對馬賽爾來說：愛，讓人碰觸到「神」這個「絕對你」；「絕對你」的開顯又是經由愛而來；他人又繫屬於神，

20 參閱同上，頁227。

21 馬賽爾，《是與有》，頁161。

22 陸達誠，《存有的光環——馬賽爾思想研究》，頁85。

23 同上。

所以當真實的愛一個人時，存有會經由被你所愛的這個人呈顯出來，你即臨在於你所愛的這個人身上。「我與他／祂」的關係，因著「臨在」而成了「我與你／祢」的關係。並且，因為「我」這個主體愛「你／祢」這個「主體」，「你」的存在已高升至一個對「我」來說已超越生死與現象的一個存在，所以「你」將是「不朽」的；與「祢」共融的「我」，也將會是「不朽」的。一言以蔽之，存有臨在的奧秘之所以是可能的，以及存有化之所以能使剎那瞬間轉為永恆，促使主體際性以超越生死的境界來達成，是因為這一切皆來自於神所賜予的這一「絕對你」的恩寵，並且神為人際間彼此相連互通的「基石」。

三、「絕對你」與「純粹我」之結合：一條修成聖賢的道路

馬賽爾一生閱歷無數，對他而言，闡述其哲學精神的最佳典範是「聖賢們」。所謂聖賢是指：「已經從私慾中解放出來，在他與『絕對你』的主體際關係中逐漸建立能為眾生成為『你』的位格。」²⁴聖賢的臨在經驗大致有兩面：「絕對你」之臨在；再者，即是向世界展現「我們」的主體際性之臨在。

從聖賢的典範可知，人與「絕對你—神」的相互臨在。聖賢打通的不僅是與絕對你的關係，而是藉由進入到絕對你的存有，使一切「他者」、「自然」可與「自己」臨在。絕對你是一切存有的基礎，就像艾克哈特思想顯露的「萬有在神內」一樣。既然萬有在「絕對你」之內，那麼和絕對你相通必然也是和萬有相通，因此絕對你就成了各種類型的臨在經驗的基礎與保證。

24 陸達誠，《馬賽爾》，頁186。

除了藉「絕對你」臨在、互相共融，繼而與自然、他者互通之外，與「自己」的臨在經驗也是馬賽爾臨在哲學的前提。在徹底和「絕對你」產生臨在經驗之前，必須與「自己」完全臨在。當自己徹底與自己共融時，方具備「絕對你」臨在的基礎。人與「自己」的臨在，即為馬賽爾所謂之「凝斂」：

當主體在凝神的作為中回入自己的核心時，他從一切非本質性的自己中解脫出來，使核心與一切可以游離的部分分開。進入凝神的主體是其純粹的「是」，一個毫無雜質的純粹自我。在把可以與我之為我分開的成分與自己分開之後，留下的自我乃具有絕對的一致性，他不再是多元的混合體，而一切沒有充分化入其「是」的後天因素及諸種關係都退到一邊，使自我存有赤裸裸地潛入內心天地的核心之中。²⁵

人在思考自己的過程中，會產生「凝斂」。凝斂雖說是「絕對你」臨在之基礎，然而，其可能性實際上是來自於「絕對你」。絕對你參與在人思考自己時的奧秘之中，使人能夠回到自己內心的最深處，並讓人發掘這內心深處所存在的某些東西。回歸內心深處，碰觸那深度大寫的我，「自我臨在」的奧秘由此而生。自我臨在淨化自身被後天任何外在因素所污染的那個我，並修復第一反省所製造之分裂。我的完整性與純粹性，在回歸內心的奧秘中，被終極光源之光所劃破，「純粹我」由此得以與「絕對你」達致共融。

「純粹我」與「絕對你」之結合的最佳典範是「聖賢們」：
「聖者乃徹底把自己化整為零而能為其他人生存的個體。」²⁶馬

25 同上，頁191。

26 同上，頁185。

賽爾強調「臨在」與「仁愛」的絕對關聯：「在仁愛之中心必有臨在，把自己當作絕對的禮物送給別人。這樣一類的禮物不但不會導致施與者貧乏，反而，使他更富有。」²⁷聖賢走出自我，毫無自我，讓自己從私慾中得到解脫。在此，「自我空虛」的靈修神學與馬賽爾所談的仁愛可謂是一體的——因著自我空虛得以在一切對象上看到應該被關愛的「你」。馬賽爾曾斷言：「聖德是存有學的真正導論。」²⁸存有學在馬氏的思想體系裡，已然從知識論轉向修養哲學與靈修學的範疇，而其哲學的中心為「神」。倘若無神助，必無自我的臨在，也難能突破人性存有的限度，更不要說將「他」轉化為「你」，達致與「你」和「絕對你」的主體際性之終極目標了。馬賽爾臨在哲學中的「神」是「希望」，是「光」，也是使自身存有得以整合，並繼而「去愛」的原始力量。

前述已然強調馬賽爾的思想譜系中，從第一反省所出現的問題本身就是問題。只有進入到第二反省，在重新攻克了第一反省的思想界限之後，才有可能把握到一個不是碎片的整體，客體方成為主體。存有就其為存有便顯其不朽光芒，並作用於我們的生命當中。

實際上，在中世紀初期偽狄奧尼修就已為基督徒的靈修經歷帶入了這一觀點：「我們飛升的越高，我們的詞語越局限於我們所能形成的觀念；所以當我們進入到超出理智的黑暗之中時，我們將發現自己不僅詞語不夠用，而且實際上是無言與不知。」²⁹語言的界限帶來思想的限制，語言的特性使其表述所帶來的往往

27 馬賽爾，《是與有》，頁61-62。

28 陸達誠，《存有的光環——馬賽爾思想研究》，頁320。

29 （托名）狄奧尼修著，包利民譯，《神秘神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1996），頁96。

是淪為碎片一般的客體知識，或是像我們時常所經驗到的：在無形之中，走向化事物為客體觀念的過程。³⁰人作為有機生命體，其與無機體的差異在於：人對前者之「認識」相對複雜，且意義不同。然而，數字化與科學化的時代卻使人們將彼此看作無機物一般。人與人之間外在條件的客觀評價，不僅貶低人的理性能力，更貶抑了人性的尊嚴。超越客觀語言的界限，成了促成靈修有效用的必經歷程。這正訴說著人走向神的必經途徑即是：超越我們對客觀知識的認識。透過五官來看、聽、認識的材料，並非我們所當依靠的，而只能看為是一種踏板與媒介。總的看來，馬賽爾的存有哲學繼承了中世紀存有哲學的精神，並且他以更廣的哲學語言，期望在非信仰領域將其展現出來。

四、當代問題的反思——兼論佛洛姆的「戀屍性」、 「愛生性」與「愛」

1. 佛洛姆思想強化馬賽爾哲學的中心理念

總的看來，馬賽爾的哲學是一種講述人為修養的哲學，更是一種靈修的哲學，同時也是神學的哲學。因為「愛人」、「愛自己」與「愛神」，在根本上是不可分割的一個整體，並且強化其中一者，另兩者同時也會被強化，並藉此而促使人成聖成賢。若從反向的情況來解釋，便更容易理解：

「不能自我奉獻」——和隨之而生的「不臨在」——與只關心自己（self-preoccupation）之間有聯繫。這裡有一

30 「一切知識涉及的事物而不是事物之觀念——觀念本身不是客體，並且只在通過了一個可疑的反省過程之後才能轉變成客體——這就暗示了我們與存有相關聯的事實。」馬賽爾，《是與有》，頁23。在此，其將「涉及事物的知識」與「對於事物的觀念」二者，作了區別，並指出「觀念」會在我們的反省中，可能從非客體轉變成一種客體的觀念。

種奧秘存在。我相信我們再發現有關「你」的所有的理論。當我與一個不能自我奉獻者在一起的時候，我覺得我是與一個爲之我並不存在的人在一起，而覺得我被拋回到我自己身上。³¹

任何人都會見到該作下列一個區別的必要，即愛自己而不能再作自我奉獻，及愛自己而能給予別人，即謂愛上帝能在我身上所作的事。這種合法的愛在和與它相反的情緒對照之下更爲彰顯：對自己之憎恨，這種憎恨能包含在某種對死亡的欲求之中。不能自我奉獻的問題也與只爲自己的心態聯得上。³²

一個隨時可以給予和臨在之人，他是愛自己的；反之，一個無法奉獻的人，看似也是愛自己，但其情況卻是：「不能自我奉獻：被自己所佔有。」³³爲馬賽爾而言，實際上，被自己所佔有而無法奉獻的情況並非源自對自己的愛，而是「對自己的憎恨」，及包含其內的「欲求死亡」。

可以奉獻與無法奉獻自己兩者之間的差異，馬氏在討論中對其有了顯然的區分：即是帶著「愛」與帶著「憎恨」的兩種人。與其相關聯的精神分析學家佛洛姆也指出，每個人都具有「愛生性」與「戀屍性」兩種傾向：「在人與人之間，最爲基本的區別，不論是在心理上或德性上，莫過於愛死亡的人和愛生命的人，即戀屍者，和愛生者。」³⁴佛洛姆認爲每個人同時兼具兩種傾向，僅是比例不同，但會有其一者爲主導傾向：具有極度純粹愛生性的人，便是聖人；反之，高度戀屍性之人則是神經病。前者熱愛一

31 馬賽爾，《是與有》，頁65。

32 同上，頁62。

33 同上，頁65。

34 佛洛姆，《人的心——人心的善惡傾向》，頁31。

切有生命力的有機物，並渴望以創造來超越生命；後者則渴望以破壞和暴力來超越生命，同時表現出將有機物轉變為無機物的渴望。³⁵

實際上，佛洛姆對人性的觀察與馬賽爾的洞察相當吻合，並能補充馬氏哲學，彼此可以互為參照。佛洛姆指出：

顯然有數目十分多的男人，他們對跑車、電視、收音機組，太空旅行，和許多玩具比對女人，愛情，自然和食物更有興趣；他們被非有機性的、機械性的東西的操縱所激策，更甚於被生命所激策。³⁶

他看女人就好像他在看一輛轎車一樣：他知道如何正確的去按那些按鈕，使她「起跑」，他享受著自己這種能力，而自己則停留在冷漠的觀察者的身分，機械人對於機械的巧妙操縱所感到的興趣，愈來愈甚於參與生命及對生命有所回應的興趣。因之他變得對生命冷漠，變得被機械物所蠱惑，最後終於致於被死亡及整體毀滅所吸引。³⁷

目前自導系統下的工業社會，人們對於破壞與殘忍已經愈來愈不敏感了，而戀屍症則在急速的蔓延；死的、腐爛的、沒有生命的和純粹機械的東西愈來愈引起眾人的興趣。³⁸

35 參閱同上，頁31-44。

36 同上，頁59。

37 同上。

38 佛洛姆著，孟祥森譯，《人類的破壞性剖析》（北京：中央民族大學出版社，2000），頁23。

佛洛姆與馬賽爾對於當代的問題，其關注點有其一致之處，就是科學觀念與機械化使人的價值與意義被「功利」所取代。馬賽爾的思想曾指出：「當人們活在以功能觀念為主的世界中時，他們必然會把自己暴露到失望的實況中去。這類的生命走到底時，就碰到失望，因為這種世界實際上是空的，就向你敲一個空心的器皿時聽到的空空之聲。」³⁹功利與客觀知識磨滅人的尊嚴與價值，取代人際之間本該以愛為中心的關係。佛洛姆指出：

許許多多的心理學研究確然顯示出對人的知識之興趣，然而，它又暴露出它對今日的人性關係根本上缺乏愛。如此，心理學知識變成了一種替代品，以取代在愛的行為中的充分知識，而不是步向這愛的充分知識。⁴⁰

換言之，對佛氏而言，心理學要能達到其了解人並解除人內在問題的目的，則必須要建立「能引人走向愛的知識」。愛的問題為其而言是人類問題的中心，這與馬賽爾的哲學在立基礎與立說目的上是彼此相合的。關於人際之間的認識與愛的連結，佛洛姆的見解一語中的：

才分、智慧及知識的不同，與一切人共同具有的人性核心相較，是不重要的。要體驗這核心的同一性，必須穿過表面層次，到達人性的核心。如果我對於他人的認識，只以表面為本，則我只認識到人的不同之處，而這些不同之處是使我們互相隔離的東西。如果我穿過核心，則我認識到我們的同一性，認識到我們的兄弟之誼。這種從中心到中心的關聯——而非表面與表面的關聯——乃是「中心關聯」。⁴¹

39 陸達誠，《存有的光環——馬賽爾思想研究》，頁292。

40 佛洛姆著，孟祥森譯，《愛的藝術》（台北：志文出版社，2020），頁52。

41 同上，頁71。

只有當兩個人從他們生命的中心相互溝通——因之也就是每個人從他生命的中心體驗——愛才可能產生。人性的真體只存在於這個「中心體驗」中，只有此處是活潑潑的生命，只有此處是愛的基礎。以這種方式體驗愛，愛乃是一項不斷的挑戰；它不是安息之所，而是一同行動，一同成長，一同工作；不論是和諧、衝突、喜樂或哀傷都是次要的，而它基本的事實是兩個人從他們生存的本質去體驗他們的生命，他們兩個人各自是他們自己，而又以此為基礎，二人合為一人，而不是兩個人各自從他們自己逃開。愛情的存在唯有一個證據：即當事者兩人各自活潑潑的生命與力量，以及他們之間深沉的關係；這乃是愛的果實，愛情由此果實得以被識別出來。⁴²

簡言之，對佛氏而言，穿越表面直達人的核心，在核心之處所產生的關聯才能產生真正的愛，因為「中心」是愛的基礎。在此，正呼應了馬賽爾所要求的：在仁愛之中心有臨在，這便是把自己當作絕對的禮物來送予別人。不論是中心與中心彼此相關聯之處（臨在）才會產生的愛，又或是猶如將自己作為禮物交出去（臨在）的具中心意義的仁愛，兩者所描述的狀態看似是毫無差異的。更確切而論，人的「中心之處」、「存有」、「臨在」與「愛」這四個關鍵字，實際上正是人走向存有化歷程不可分割的要素，訴說著我們每一個「人」所具有的潛能。由此，人走向佛洛姆所期盼的達成完整人格和具備成熟之愛的修煉之路，同時亦是走向達成馬賽爾思想中的「純粹我」與「絕對你」的結合，達致主體際性、互相臨在境界的最高理想之狀態的道路。

42 同上，頁138-139。

2. 近期社會問題的檢視與反思

近年媒體上引人關注的這幾起社會事件，顯示出社會群體普遍帶有的「戀屍性」特徵，以及馬氏所指稱的「自我憎恨」與「死亡欲求」之跡象。

2019年末，韓國N號房事件透過媒體被揭發⁴³，引起了國內外高度的關注與討論。該事件發生的真實情況令人髮指。設計影片的發布者與付費觀看者，他們追求的「娛樂」不僅僅是色情和暴力的刺激，而是以公開散佈受害者的詳細個資為樂趣。由於這些資料中有受害女性的姓名、身分證號碼、學校年級、工作地點和居住地等等，因此可以讓受害人後續遭受到被陌生人關注和騷擾的苦楚，使其活在被眾人知曉的恐懼裡，以致無法在既有的生活圈中，繼續保有該有的生存空間。N號房事件本身顯現出的集體慾望，根本上在於有意「摧毀」一個活生生女性的「生命力」，甚而，由此可斷言，N號房正是一種以「折磨殺人致死」為目的所聚集起來的一個交易場所。表面上買賣雙方交易的是色情與性暴力，然而實際上他們的交易在於：共同促成一個又一個的生命徹底被摧毀；以破壞一個又一個正常的人為遊戲，並以讓受害人無法生存下去為其真正目的，藉此來建立他們自我的優越感與成就感。

除此之外，藍鯨遊戲在本質上可以與其相提並論。藍鯨遊戲的發起人布德金（Philip Budeikin）引導玩家在每日任務中去

43 該事件在被由兩位有志成為記者的女大學生組成的「追蹤團火花」的組織監視、察看並揭發其營運內容和方式之後，受到大眾及國際的關注。早於N號房，在2018年底，一名以「GODGOD」為暱稱的男子，透過通訊軟體欺騙加害者，在掌握威脅對方拍攝色情照片與影片的把柄之後，再進一步要脅受害者拍攝不雅影片。隔年，暱稱「博士」的「趙主彬」也通過該手法誘騙年輕女性，拍攝充斥血腥暴力的色情直播片。參閱《今周刊》（2020/09/09）；《Line Today》（2020/03/31）；《轉角國際》（2021/1/11）。

進行傷害自己或欺騙他人的行動，逐步讓玩家擁有隔離孤立的心智，以及自殺的能力、勇氣和意識。遊戲設計者透過激起玩家對完成每日任務的渴望，並讓其引以為榮，藉此來逐漸摧毀遊戲者面對現實困難的勇氣和積極生存下去的意志。⁴⁴類似情況而該引起注意的，就是PUA（Pickup Artistry）的盛行：「清華大學（北京）心理學教授彭凱平曾指出 PUA 透過情緒操控、宣傳灌輸、公開羞辱、自我貶損、死亡威脅這五個循序漸進的方式對異性進行洗腦式的精神操縱，讓對方逐漸失去自我，只能依賴洗腦的一方。」⁴⁵在 PUA 的訓練課程中，講師甚至傳授學員引誘上鉤者去「自殘」和「自殺」的方法，以促成戀愛對象依此自我毀滅的方式，來滿足勾引者的優越感和成就感。在該訓練營中，學員與講師甚至以受害者數目及其不雅照和影片，來作為彼此炫耀的戰績。⁴⁶

以上種種案例，為我們揭示的是當下社會帶有的「戀屍性」，以及它們正如何持續以各種方式進入到個人及群體的生活中，並透過社群網路快速傳播資訊，發揮廣大影響力。在過去，透過戰爭的紀錄片，我們知道人性破壞力的可怕之處。然而，縱使在未因任何因素而失去秩序的國家社會裡，戀屍性的破壞力量仍然藉著遊走在法律邊緣和社會陰暗之處，不斷擴散其發展的空間。依照佛洛姆的說法，戀屍性的發展會反過來抑制、殺死愛生性。這意味著現在是戀屍性展現出對於人性生命的破壞力量，並正在不斷發揮其影響力的時刻，也警示著整個社會的愛生性正在經歷遭受蠶食的狀態的時刻。不過，同樣依此道理來看，比起依

44 參閱《Line Today》（2020/07/19）；《奇摩新聞》（2020/08/03）；《數位時代》（2017/05/16）。

45 參閱《Line Today》（2021/01/18）。

46 參閱《中國新聞網》（2018/05/24）。

賴法律外在的束縛，抑制戀屍性的更為根本的處理方法是：增強個人與團體的「愛生性」。

佛洛姆指出：「保持生命和向死亡作戰，是愛生性性向最為原本的形式，並且是一切生物所共同的性向。」⁴⁷因此，愛生性是真正能克服戀屍性的利器。相似地，馬賽爾將人無法愛、無法奉獻導因於「對自己的憎恨」。對自己生命的「憎恨」是人無法「自我凝斂」的障礙，也是結果，進而他也無法將自己作為禮物送入他人的「中心」和「存有」，以致於最終也無法走到達致主體際性的目標——愛與存有的融合。因此，我們需要馬氏的哲學方法：回歸自身中心處去凝斂，修復第一反省所帶來的分裂與疏離。與其類同，佛氏主張人際之間的弟兄之愛也要求著：人須從自己的中心去連結他人的中心，才有愛的產生。修養哲學、人生哲學作為全人教育的一環，其位置也該當被放置於學校教育與社會教育的核心處。只有這樣，才能根本促成人格的發展與成熟，並且依從其專長在社會上發揮出創造性的力量，而非破壞性的戀屍性能量。

如前所述，馬賽爾與佛洛姆認為功利與機械操作的知識已然凌駕於人性的尊嚴之上。而在此討論的社會事件裡，皆可見戀屍性的展現是以網路的「遊戲」、「娛樂」為包裝，實行「操縱」、「控制」的手法，盡在將受害者逼向毀滅的境地。人若被視為一種「玩物」或「展示品」，他的價值便淪落為一種供給個人或大眾觀賞和控制的「機器」；其焦慮是由於他的生存的空間與界限已突然地不再掌控於自己的手中而產生的。同時，這也正在為我們展現另一種生存的焦慮，那就是：只有當我或我們去操控對方時，至少此刻我、我們是站在避免被操控命運的那一方。

47 佛洛姆，《人的心——人心的善惡傾向》，頁41。

如今，操控與被操控的焦慮，在機械式的人際關係中，已然吞食掉我們對生命的熱情，以及破壞我們創造生命活力的渴望和潛力。或許，類似的社會事件也僅是以一種極端的結果來浮現文明化社會所普遍存在的問題，而此正是哲學家馬賽爾與心理學家佛洛姆的理論思想所欲解決的難題⁴⁸，也是當今我們面對自身和所處群體時，所必須去檢視和正視的議題。

結語

馬賽爾的樂觀易於為人所誤解，讓人誤認為他是因著其無論家世背景或是成長的歷程皆是順遂而美滿的，才導致其哲思有著「理所當然」的樂觀。然而，實際上，透過他的自傳和日記來理解，便會認識到馬賽爾所經歷的孤獨和痛苦是如何成為滋養其樂觀哲思的養分的。「苦難」是他思想的課題，而「希望」則是推動其思想前進的力量。馬氏大概不會否認佛洛伊德所主張的人有趨向死亡的本能一說，但為他而言，這股驅動力不只帶人走向死亡，同時也是一種帶人穿越死亡，走向重生的力量。簡言之，絕望應該不僅是止於苦難，引人走向絕望的力量，實際上，它同時也是引人穿越，進入希望的山洞。雖然馬氏自小在人際交往的世界裡，經常陷入在對己、對人的困惑之中，然而這卻促成了他追尋存有化的歷程和存有間互相臨在的主體際性關係的理想。

反觀佛洛姆主張的：「『死亡本能』是一個惡性現象，這個現象只當生命本能不能展開時才發展出來，並接受生命本能……生命本能構成了人首要的潛能；而死亡本能則是次要潛能。」⁴⁹

48 陸達誠指出，對馬氏而言：「形上學不是別的，就是驅走絕望之魔。馬氏認為『希望』一詞最能代表他的奧秘哲學」。陸達誠，《存有的光環——馬賽爾思想研究》，頁33。呼應前述，佛洛姆的心理學發展的宗旨亦在於：須以愛的知識和技術來解決人一切的心理問題。

49 佛洛姆，《人的心——人心的善惡傾向》，頁48。

「如果適當條件沒有具備，則愛屍性性向就會展現出來，統御這個人。」⁵⁰對佛氏而言，戀屍性與愛生性的發展主要是受到環境的制約。然而，以馬氏的思想來看，愛屍性的發展是能在自我的修養中被攻克的，而不盡然是被外在不可控的因素所制約，而馬氏思想指出的聖賢之路，實際上可被視為「消滅戀屍性及培養愛生性」的方法之道。

佛洛姆提倡的理想與馬賽爾所提倡的有異曲同工之妙。他們從批判科學發展與物質主義衝擊性的影響，到人遭受物化和技術化的扭曲，指出人格的貶抑強化戀屍性格的發展，這是現代社會普遍帶之具核心意義的心理問題。本文藉由馬賽爾連結到佛洛姆，再結合佛洛姆的觀點來簡述、分析近年受人關注的幾個社會事件——N號房、藍鯨遊戲和戀愛PUA所顯現的共通問題。終究，馬賽爾與佛洛姆的思想至今仍舊提醒著我們必須從對物質的關注，重新回歸到「提升已然失落的人性尊嚴」上來。亦即，只有讓人性失落的價值再次復歸，從其而來的愛生性力量才能真正抵抗迷戀死亡與破壞的能量，而非僅依賴外在法律的恐嚇與約束。比起法律的外在約束，必不可少的是：唯有當「愛」真正產生自中心之處的連結而有真正的臨在時，方有由內而外產生的，得以外推至創造力的力量，進而憑此去攻克外在的各種腐蝕我們愛生性的戀屍性系統。

50 同上。

天主教在華史



中國天主教女修會經濟自養探析： 歷史、特色及困境

康志傑¹

1 康志傑：現為廣州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。

Abstract: Since Catholicism was introduced into China at the end of the Ming Dynasty, the search for economic self-support of the Catholic churches that suits the situation in China began. China has a vast territory. The types of economic self-support of the churches in China are complicated. Due to the extreme lack of documents, the research on the economic self-support of the Catholic women religious orders in China is one of the neglected areas. It is still been an academic “blind spot” until today. This article will take the economic self-support of the churches in China as the starting point, the economic life of the Catholic women religious orders as the research object, and then through the economic survival situations of the Catholic women religious orders in different historical periods, to understand the peculiarities and difficulties of the economic self-support of the Catholic women religious orders and to reflect on the importance, necessity, and urgency of it. It is hoped that the analysis and discussion in this article will arouse the attention of the religious and academic circles, and then further expand the breadth and depth of the research on Catholicism in China.

Keywords: Catholicism in China, Catholic women religious orders, work, Economy, self-support, Mission

摘要：天主教自明末傳入中國，就開始尋求一條適合國情的自養之路。中國地域遼闊，教會自養類型複雜，由於文獻極度缺乏，女修會自養是其中一個被忽略的環節，直到今天仍是一個學術「盲點」。本文以教會經濟自養為切入點，以中國天主教女修會經濟生活為研究對象，通過不同歷史時段女修會的經濟生存狀態，認識中國女修會自養的特殊性、艱難性，並反思其中的重要性、必要性與緊迫性，希望此文的分析與討論，能引起教界、學界的關注，以進一步拓展天主教研究的廣度與深度。

關鍵詞：天主教、女修會、修女、工作、經濟、自養、傳教

天主教是嚴格的制度型宗教，教務拓展需要大量資金支撐。晚明天主教傳入中國伊始，就開始探索一條適合國情的自養之路，縱觀教會經濟自養的歷史軌跡，可以發現這是一個逐漸剝離外援、追求經濟自立的艱辛歷程。從某種意義來說，經濟自養是教務良性運作的一把尺規，折射出教會自養經濟理念的形、自養路徑與方法的探索，以及教會與地方社會良性互動等諸多信息。

中國地域遼闊，教會自養類型複雜，按門類可分為農業自養、畜牧業自養、手工業自養等；按教會組織和團體可分為教區自養、堂區自養、修會自養。由於文獻極度缺乏，女修會自養是其中一個被忽略的環節，至今仍是學術「盲點」。本文對此課題的分析探索，希望引起教界、學界同仁們的關注，以進一步拓展天主教研究的廣度與深度。

一、從貞女的經濟狀況說起

天主教貞女是一群爲了信仰而度守貞生活的女性。鴉片戰爭前，歐洲女修會無法進入中國，貞女承擔起女修會的工作。早期貞女一般在堂口服務，經濟上依靠家庭或家族。

清中期朝廷禁教，福建、四川等地貞女活動依然，針對貞女生存困難的現實，西班牙道明會總會長岡薩雷茲（González）規定：「年輕的女孩子不能自立，這樣的女孩子不可以進入第三會，已經進入第三會的，應該中止她們的守貞生活。」²道明會傳教士十分清楚，教會不可能對貞女提供相應的經費資助，自然地，經濟獨立就成了貞女度守貞生活的基本前提。針對中國貞

2 B. I. Biermann, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China* (Münster: Aschendorffsche, 1927), p. 165.

女的生存狀況，四川代牧馬青山（Joachim-Enjobert de Martiliat, 1706–1755）告誡貞女的父母應該具備提供貞女生活費用的經濟實力，以確保守貞生活有序而持久進行。³

中國貞女承擔修女的工作，其生存狀態曾引起教廷的關注，傳信部為此頒布文件強調：「貞女的父母應該有能力照顧自己女兒的生活費用……以避免來自所有外教人的一切危險。」⁴在1803年四川主教會議上，貞女經濟獨立的理念再次被提出：「會議把傳信部對貞女的牧函作為附件放在會議文本之中，其中一點就是強調貞女的生活一定要有保障。」⁵

貞女全身心、無報酬地服務教會、服務社會，經濟上依靠原生家庭，或自力更生獲得經濟的獨立。她們的生存基本不涉及團體經濟自養的問題。

鴉片戰爭之後，歐洲女修會陸續進入中國內陸，國籍女修會也開始出現，大量貞女轉入修會。以團體生活為圭臬的女修會，有的經濟自養與教區捆綁，有的成為獨立的經濟單元，中國天主教獨身女性的生存模式開始悄然改變。

二、修會團體自養概述

天主教修會制度大致分為兩類：一類是傳教型修會，經濟運作常常與教區或堂區的經濟銜接或捆綁；另一類是隱修會，

3 參閱 Raymond Renson, CICM, “Virgins in Central Mongolia”, in W. F. Vande Walle (ed.), *The History of The Relations Between The Low Countries and China in The Qing Era (1644-1911)* (Leuven: Leuven University Press, 2003), p. 344.

4 參閱 A. Rosen, SVD, “Eine Einführung in de japanischen katechismus an der Hand der Schriftzichen”, in *Blatter f. m.* (1938), pp. 28, 94, 轉引自燕爾思（J. Jennes, CICM），《天主教中國教理講授史》（臺北：天主教華明，1976），頁111。

5 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift) 35, 6 (1906/1907): 121.

「自給自足」使其成爲一個獨立核算的經濟單元。而從修會性質來看，大致可分爲國際型與教區型（國籍修會）。近代以後，隨著大批貞女轉入教區修會（國籍修會），本土女修會團體快速增長。就經濟運作來說，如果修會與教區合作，那麼財務經濟與教區合一；如果單獨開展工作，或者成立隸屬自己修會的傳教機構，經濟就要單獨核算了。其實，無論哪一種「類型」，在中國社會中求存都面臨著經濟自養的限制，都需要尋求一條適合自身發展的自養途徑。本文主要對經濟獨立核算類型的修會自養進行分析，而與教區經濟合一的傳教修會不在此討論範圍內。

1. 入會金制度

修會收取入會金，是爲了給團體注入一定的經費；而對於立志獨身的女性來說，入會金（會費）不僅是入會的「門檻」，還具有特殊的意蘊，即入會者從此以修會爲「家」，割斷與世俗的關係。會費充入修會財務管理體系，即爲「公產」，並成爲修會自養的一個組成部分。

在華女修會頗多，入會金標準也不一樣，下文略舉幾例：

保定若瑟會總會院，修女入會費爲30元銀幣，1930年周濟世任保定主教時將會費改爲40元，之後又提高至50元。⁶

河北景縣「善導聖母會」規定：「入會時，爲使修會有基金，交會費100元整。」⁷

6 參閱崔新剛編，《保定教區歷史資料簡編》（香港：香港原道交流學會，2014），頁119。

7 范文興、耿永順等編，《景縣（衡水）教區史資料彙編1939-2002》，頁14。凌安瀾（Leopold Brellinger, SJ, 1893-1967）是景縣教區首任主教，1939年創立善導聖母修女會，1954年離開中國，1967年病逝於臺灣桃園。

成都聖心會，入會交納會金200銀（圓）元，後提高至300元。⁸

吉林小八家子是著名的教友村，村內設有女修院。「修院之組織，依會規分為兩院：一為成修院，一為望修院。成修院中之修女，乃正式入會者，發願終身，克慾操守貞德；望修院係有志守貞，預備入成修院，預備三年，自備膳費。待三年後，入成修院，同時納國幣一百元……」⁹

「入會金」既是修會團體自養的基礎，也是獨身女性進入修會的資格認定，但這道門檻曾經把一些希望做修女，且生活又十分拮据的女孩子擋在修會的大門之外。如在山東南部，有些「貞女想申請參加修會，聖神婢女會因為經濟原因，想放棄37位貞女。這些貞女很窮，除了身上穿的，甚麼都沒有。」¹⁰

對於決定守貞的女孩子來說，「入會金」意味著「嫁妝費」，因為立志貞修的最後步驟是宣發永願（亦稱大願，即度貞潔、神貧、服從三願的福音勸諭生活）。按照修會傳統，這些女孩子要將自己的一切財物奉獻給修會團體，以表明徹底地、無牽無掛地度好「三願」生活，宣告拋棄世俗慾望的決心；而那些無法交納「嫁妝費」的貞女只有選擇繼續在家守貞的生活方式。¹¹

8 參閱劉杰熙編著，《四川天主教》（成都：四川出版集團、四川人民出版社，2009），頁347。

9 〈吉林教區長春縣小八家村小史並開教記略〉，《滿洲公教月刊》3卷，6期（1937年），頁237。

10 參閱Edberte Eva Irene Moroder, *China Es begann vor 100 Jahren, Steyler Missionsschwester in China seit 1905, vol.1: Die ersten Jahre* (Roma: 2004), p. 220.

11 在歐美天主教國家，有修士、修女在發大願前將自己所擁有的錢財（自己工作得來的或是來自父母的遺產）交給修會團體，並用文字說明：從今後自己的所有都屬於修會團體。此外，也有立志守貞的青年人自帶生活費進入修會團體，體驗修道生活，直到「望會期」結束。中國本土女修會組建後，其制度和習慣也受到歐洲修會傳統的影響。梵二會議之後，入會金不再作為進入修會的硬性規定。筆者曾訪問河北獻縣修女李同恩，李修女1994年加入教區修會聖望會，兩年初學的費用自己承擔，並象徵性地交納了200元人民幣的人會金。

2. 通過辛勤勞動完成經濟自養

獨身女性交納「入會金」（會費）進入修會，只是團體生活的開始，其後的「修道之路」更加艱辛，團體自養亦面臨挑戰。巴黎外方傳教會的一位傳教士撰寫的文章對此有相關記錄：

一個貞女（按：指入會的初學者）一年大約要交15美元，我們現在有65名初學者，數名學生和12位教師。對於一位年輕的女子來說，要求交納100美元作為進入修會的「嫁妝」有些困難。即使她們交納了這筆錢，也只能支付她們日常生活中的一小部分，其餘的生活開銷，由傳教會負擔。¹²

可見，交納入會金之後，修女們還需要通過勞動來完成自養。「團體」是修女們的經濟後盾，而傳教服務的工作性質卻需要大量的經費，女修會時常面臨著經濟自養的嚴峻挑戰。以四川聖衣會（加爾默羅會）為例：這是一個隱修會，以祈禱、默觀見證信仰，入會者繳納300銀元（圓），其後有法國里修聖衣會、羅馬聖衣會總會常年補貼，另有教友捐贈或請求代禱時贈送的財物，但經費仍然不足，修女們還必須依靠手工製作來增加收入。¹³

在華服務的女修會以傳教型為主，相比隱修會，其經費投入更大，需要克服種種困難來實現經濟自養。美國學者薩拉·康格的信函記述了漢口教區的傳教修女通過辛勤勞動實行經濟獨立的事例，茲錄如下：

12 J. M. Blois, "Chinese Virgins", *Catholic Missions* (June, 1923): 139.

13 四川省檔案館，四川省人民委員會宗教事務處：《（天）419卷，轉引自劉杰熙編著，《四川天主教》（成都：四川出版集團、四川人民出版社，2009），頁343（文字略有調整）。

意大利的女修道院在當地可是個了不起的地方。我們被領著參觀了裡面所有的建築、庭院和儲藏室。那裡的儲藏室堆滿了大米、麥子和其他穀物。修道院有自己的麵粉廠，事實上修道院有養活那些女孩子的所有必備之物。我們注意到女孩和婦女們都有條不紊地忙碌著。連老弱病殘都在各自的崗位上工作著，每個人看起來都很滿足、很幸福。他們負責賣花邊或其他商品。這個修道院給我展示了宗教教育另一個獨特的階段，它是獻給上帝的一首新讚歌。¹⁴

辛勤勞動實現自養是女修會良性運作的基本條件，但修女們承擔多項慈善公益事業，任務重、勞動強度大，一位嘉布遣會士的信函反映了這種情況：在平涼服務的修女，「工作包括照顧聖堂，洗衣服，傳教站的伙食，打電話關懷病人，許多病人都習慣來我們的醫療站，因為修女是製作膏藥的專家，她們提供許多成功的治療法。在她們與白水當地人的接觸當中，她們覺得自己就像真正的傳教士一樣。」¹⁵通過製作藥膏達到自養，是平涼修女的工作特色。而這種「自養」模式，既解決了當地百姓之需，又在一定程度上緩解了修會自養壓力。

在白水服務的修女開辦了醫療機構，由於免費或低廉的收費，生活仍然困難。但「修女們很快就適應在白水的生活，當地人為了感謝修女們的協助，通常他們會支付醫療費和診療費，讓修女能夠平衡生活開支，不用像在平涼一樣仰賴嘉布遣的弟

14 薩拉·康格 (Sarah Pike Conger)，《北京信札》(Letters from China, 1909) (南京：南京出版社，2006)，頁276。此為作者1904年12月15日寫給愛女羅拉信函中的一段內容，地點為漢口。

15 “The fascinating China (1929-1949)”，轉引自Mateo Goldaraz著，古偉瀛、潘玉玲譯，《平涼歲月——27位嘉布遣的27年》(臺北：臺灣光啓文化事業，2010)，頁474。

兄。」¹⁶用微薄的醫療事業收入維持日常開銷，修女們不得不將日常支出降至最低水準。

漢中地區的意籍嘉諾撒會修女在古路壩開辦了孤兒院，因為經費拮据，養了「羊13隻、豬12頭、兔70多隻、雞42隻、馬一匹，牛一頭」，¹⁷收入用來補貼孤兒的生活。

相對於男修會，女修會經費不足是常態，她們承擔繁重的工作，但卻過著清貧的生活，甚至修會的基礎建設也降至最低：1919年，德國聖神會的修女們在戴家莊買了一幢房子，總共花了500小吊，按當時的匯率，約400至500馬克。¹⁸如果以支付450馬克為標準，19世紀末20世紀初，銀兩與馬克的比價是1：22.6，粗略計算，聖神會修女購置這幢房子僅僅花去20兩銀子。¹⁹由此可見，經費的短缺促使修女們不得不儘量縮減開支，儘量通過「支出最小化」而達到「效用最大化」的目標。

修女的人生定位是服務、奉獻，以出世之精神，做人世之事業。但生活在世俗社會，奉獻生活同樣需要經濟保障，因此，經濟自養既是修會成長的動力，也可以成爲制約修會發展的瓶頸。

16 同上。

17 陝西省民政廳檔案，編號：9-4-1101，頁2，轉引自胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊（內部印刷，2010），頁654。

18 Cf. Richard Hartwich, SVD, *Steyler Missionare in China*, vol. III: *Republik China und Erster Weltkrieg 1911-1919, Beiträge zu einer Geschichte* (Nettetal: Steyler Verlag, 1987), p. 580.

19 Val. Richard Hartwich, SVD, *Steyler Missionare in China*, vol. I: *Missionarische Erschiessung Südshantungs 1879-1903, Beiträge zu einer Geschichte* (St. Augustin: Steyler Verlag, 1983), p. 365. 銀兩與馬克換算比例1:22.6，依據19世紀末民教衝突賠償，時兗州府一次性補償2,500兩銀子，大約值57,000馬克。

三、經濟自養較為成功的兩個案例

修女度團體生活，必須在會規、會憲的約束之下實施經濟自養，進而保證團體健康有序發展，下文選擇自養事業較為成功的兩個團體分析之。

1. 獻堂會：以高超的醫術完成自養

江南一帶自晚明就是天主教傳播的活躍地區，守貞一時成為風氣。鴉片戰爭之後，上海作為第一批開放的通商口岸，宗教活動很快恢復，1846年，耶穌會士埃斯特韋（P. Estéve, SJ）在一封發自上海的信函中反映了這種態勢：「在我服務的地區，大約有9千名基督徒，有超過三百名以上聖潔的貞女」。²⁰貞女人數增多，加強管理，並組建嚴格、規範化團體，是教會面臨的一項工作。

1855年11月21日，耶穌會神父薛孔昭（P. Sicca, SJ）在上海徐家匯建立了聖母貞女會（*Marinianische Jungfrauenkongregation*），此為獻堂會的前身。此後，「法國修女給這個團體的命名為*Présentandines*，中文名為獻堂會（*Hien-tan-hoei*），『獻』是『奉獻』，『堂』是『祭壇』，『會』是『修會』」。²¹獻堂會成立之後的快速發展得力於法國拯亡會（*Helpers of the Holy Souls*）和法國援助會（*Helferinnen der armen Seelen*）的培養與訓練，她們除了學習教義教理，還學習醫術（主攻婦科與兒科），完成學業之後，分配到上海周邊

20 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift) 35, 6 (1906/1907): 122. 德文作者對大多數中國人不信仰天主教的原因與道德聯繫起來，如納妾、溺女嬰、纏足等風俗嚴重違反了天主教教義。故作者用了一個帶有貶義的詞彙：*heidnischen Morastes*。

21 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift) 35, 6 (1906/1907): 126.

以及江蘇、安徽農村服務，為近代中國鄉村社會的醫療事業作出了重要貢獻。²²

由於獻堂會的成員受過嚴格的訓練，擁有一技之長，人們尊稱她們為「先生」。²³在中國社會，「先生」多指教育工作者或有學問之人。獻堂會修女獲此美譽，是因為她們以醫生或教師的身分服務中國鄉村，最終以醫者仁心贏得「先生」之讚譽。

獻堂會是近代中國最大、最具地方特色的獨身女性團體，一股合力助成了獻堂會的影響和貢獻，其中包括歐洲女修會對貞女的訓練，教區神長們的支持以及修會成員們的艱苦努力。此外，總部設在上海的獻堂會也得益於這座近代大都市文化交匯的氛圍和薰染，最終形成以上海為軸心，向周邊地區輻射式發展的格局。獻堂會修女多從事專業醫療服務，可謂「杏林高手」，足以完成團體的自養。

2. 聖家會：醫療與教育並舉完成自養

聖家會是德國聖言會創辦的教區女修會，1910年創辦，1912年初，正式定會名「聖家獻女傳教修會」（*Oblatinnder Heiligen Familie*, O.H.F. 簡稱聖家會），「韓主教授予10位貞女『頭巾』，標誌著她們正式進入初學望會期。」²⁴同時，主教將

22 關於獻堂會的工作以及與歐洲女修會的分工合作，金魯賢主教的著作有所記錄：但「國際修會的生活範圍基本上限制在上海市的租界內，只有獻堂會活躍在江蘇、安徽兩省的廣大地區，她們的足跡踏遍了各鄉村、山區。她們默默無聞地工作，服務神父、服務堂口、服務窮人，她們講解教理，管理小學，同時義務看病，受到廣大教內外群眾的熱烈擁護……她們人數多，但仍然供不應求，當時的本堂神父都爭求主教派遣獻堂會修女到自己的堂口來工作；教友們一提到她們就讚不絕口。她們對江蘇、安徽兩省以及上海市的教會貢獻極大！」金魯賢，《金魯賢文集》（上海：上海辭書出版社，2007），頁330。

23 金魯賢，《金魯賢文集》，頁329。

24 Ortrud Stegmaier, SSPs, "Missionsdienst am Eigenen Volk, Die Heranbildung einheimischer Ordensfrauen durch Steyler Missionare und Missionsschwestern", *Verbum*, vol. 16 (Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1975), p. 71.

指導和培育新修會的任務交給了德國聖神女修會，希望新成立的本土修會儘快進入工作軌道。

聖家會母院設在兗州府，隨著教務進展，修女不斷增加，「她們在傳教區擁有學校、藥店等機構7處。」而修女們的「生活完全如同普通老百姓：簡單的住房和飲食。她們來自貧窮的百姓，並在她們中間工作和服務。」²⁵擁有學校、藥店，說明聖家會以教育和醫療事業為工作重心，且實施文化含量較高的經濟自養。

獻堂會和聖家會是近代中國女修會經濟自養較為成功的典型代表，她們的成功有其共同特點：歐洲女修會的嚴格訓練以及自身的辛苦努力，服務中國基層，由此獲得福傳與自養的雙贏。

四、女修會自養的特點：兼與男修會比較

女修會是爲了信仰而結成的獨身女性團體，從社會經濟史的角度看，又是一個「經濟自養單元」。修女們參加各類生產勞動（手工業、養殖業等），自養特點折射出女性的生理、心理特徵，且與男修會有很大的差異。

男修會主要從事農業技術含量較高的體力勞動。光緒九年（1883），熙篤會（Trappists）在河北懷來縣楊家坪建立苦修院，「會院地址選在河北的楊家坪，在北京西邊四天的路程（涿鹿縣靈山區謝家堡附近）。人們從勃根第（Burgundy）引進了葡萄秧苗，而且隱修會士們還計劃引進和培植其他歐洲水果。會院創始人希望，該會院不僅要成爲一個農業和宗教團體，而且還應

25 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol.V: *Aus Kriegsruinen zu neuen Grenzen 1920-1923* (Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1989), pp. 198-199.

該成爲一個幫助本地神職，建立本國教會的機構。」²⁶這所苦修會又名「神樂院」，隨著修會的發展，1927年，會院派李卜嵐、汪類斯（法籍）到正定，在正定縣建立苦修會分會——「神慰院」，嘗試以經營農場的方式傳教。經過會士們20多年的艱苦努力，正定滹沱河一帶2,000多畝沙灘變成1,253畝耕地，其中果園80畝。²⁷神樂院和神慰院會士們以勞動見證苦修精神，爲中國的農業經濟增添了一道亮麗的風景線，同時也爲修會自養樹立了新樣板。

楊家坪苦修院以及其後的神樂院都具有隱修院性質，但中國社會更需要傳教類修會。1928年，雷鳴遠神父（V. Lebbe, 1877–1940）創立了「耀漢小兄弟會」，會院稱之爲「真福院」，其意義是實行「真福八端」的地方；²⁸會士穿灰色粗布大衣、白粗布襪、黑鞋，有時亦赤足。²⁹與楊家坪苦修院不同，耀漢小兄弟會的宗旨是學習聖保祿自給自足的生活方式，一面工作，一面傳教，每天三點半起床，種菜、作木工、織布……³⁰雷鳴遠神父對這種生活理念進行了精彩詮釋：「中國農民的生活苦，要復興中國，要先建設中國農村，要做好農村建設工作，必須具備有『福音主義』的人。」³¹顯然，福音主義就是經濟自養與福傳

26 Auguste Limagne, *Les Trappistes en Chine* (Paris: J. de Gigord, 1911), 多個頁碼，轉引自賴德烈（Kenneth S. Latourette）著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（*A History of Christian Missions in China*）（香港：香港道風書社，2009），頁271。

27 參閱河北省地方誌編纂委員會編，《河北省志》，卷68（宗教志）（北京：中國書籍出版社，1995），頁265。1949年後，熙篤會的田產歸河北省農科院果樹研究所，1989年落實宗教政策，部分房產歸還給河北省天主教神學院。

28 詳見曾麗達，《雷鳴遠神父：中國教會本地化的前驅——劃時代的福傳方法》（臺中：天主教耀漢小兄弟會，2004），頁34–35。

29 同上，頁116。

30 《雷鳴遠神父書信集》，頁412、414，轉引自曾麗達，《雷鳴遠神父：中國教會本地化的前驅——劃時代的福傳方法》（臺中：天主教耀漢小兄弟會，2004），頁157。

31 羅隆基，《天津益世報概述》（天津：天津市政協文史資料研究委員會，1986），頁148。

使命的有機結合，這種理念在女修會自養中也得到了充分的印證與展現。

與男修會比較，女修會自養在艱難的探索中形成了自己的特色，即建構以副業、醫藥衛生為主幹的自養框架。爲了完成自養，修會注重對修女的醫療技術的培訓，由此出現一批優秀的醫學技術人才，而這種格局的形成，常常以歐美女修會的對口培訓、指導中國修女的模式實現。

以聖若瑟小姐妹會與依撒伯爾修女會爲例：聖若瑟小姐妹會（俗稱若瑟修女會）於1832年立會，1922年傳入中國，進入山西潞安的一支屬荷蘭修會，會址設在潞安總堂。該修會以協助傳教爲宗旨，並開辦醫院、養老院、育嬰堂、學校等機構。依撒伯爾修女會成立於1931年，爲本土女修會，最初成員由貞女轉入。³²

來自荷蘭聖若瑟小姐妹會的修女們均精通醫術，1925年教區成立「仁慈醫院」，院長狄慕德、副院長白德英均爲該修會的中堅，此後來自意大利、比利時的修女及少數國籍修女加盟醫院。隨著工作的進展，中外修女又在張莊、馬廠、南天貢、老軍莊、羌城等地設立施醫處。³³在國際女修會的影響和幫助之下，國籍修女的素質也不斷提高，1945年之後，先後有30名依撒伯爾修女會的修女到北京學習醫術，學成後在懷仁醫院工作。³⁴修女們有一技之長，有工作崗位，有服務對象，修會的自養難題迎刃而解。

32 參閱《教友生活》編輯部編，《天主教長治教區簡史（初稿）》（內部參考資料，1997），頁18-19。1992年，依撒伯爾女修會恢復活動，地址在潞安高家莊。

33 同上，頁22。

34 同上，頁19。

類似聖若瑟小姐妹會與依撒伯爾修女會合作的案例很多，前文所述法國援助會、拯亡會與上海獻堂會，德國聖神會與聖家會等，也都是以這種模式發展。中國修女經過專業訓練，迅速成長為合格的醫務工作者，她們的醫術與歐洲修女相比，亦未遑多讓。經過系統學習和專業訓練，部分中國修女成功轉型為有文化、懂技術的新女性，她們不僅在中國社會展現出聖善形象，而且為教會經濟自立做出了貢獻。

除了學習醫學知識與技術，女修會的生活技能型培訓也出現了：20世紀30年代，德國修女將縫紉機帶入西北地方，在教堂開辦縫紉店，向中國修女、貞女和女教友傳授縫紉技術，並接手教內外人士的衣服縫製、刺繡加工等工作；陝西聖母會的修女不僅與女教友一起養蠶繅絲，紡線織布，還教授女教友刺繡、製鞋工藝以及蔬菜、果樹等園林技藝，³⁵不僅實現修會的經濟自養，還把各類生活技藝傳播於中國女性之中。

修女主要承擔醫療、慈善事業，這類工作不僅經費開支過大，且時常受中國大格局影響。20世紀20年代，粵東一帶經濟蕭條，民生物資價格暴漲，窮人無奈只得把生病、殘疾孩子送到吳蘇樂會開辦的「聖嬰之家」（汕頭），給修會經濟造成很大的壓力。³⁶由於資金難以到位，團體生活以及修會所創辦的慈善事業受到影響。吳蘇樂會的文獻記載了這一特殊時期修女陷入經濟窘境的實情：

35 詳見《瑪利亞方濟各修女會在中國傳教史》，阮秀美、麥琬淑節譯自F.M.M. *For the Mission and its Risks 1877-1984*（手寫複印本，無年代），頁26，轉引自胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊（內部印刷，2010），頁403。

36 詳見 Irene Mahoney, OSU 著，陳靜怡譯，《聖吳蘇樂會在華傳教史1922-1952：汕頭》（臺南：聞道出版社，2008），頁164。

（修女們）必須量入為出，謹慎規劃預算。在這方面，多虧了畢莉珊修女的規劃長才。她懂得如何節省和利用，例如：與其每次少量購買價格較為昂貴的馬鈴薯，畢莉珊一次購入一大袋蕃薯，而馬鈴薯則保留在瞻禮日和特殊的節慶時吃。現在幾乎每項民生物品都要課稅，特別是牛奶。中國人認為牛奶是一項奢侈品，因此稅課的多，甚至高達100%。³⁷

由此可見，經濟自養是修會以及所辦實業生存的生命線，如果經濟自養到位，經費充足，修會可以應對不測風雲和突發事件，讓開辦的慈善事業繼續發展；相反，則面臨事業中斷，甚至修會解體。

近代以後，女修會的自養以醫療、教育、副業為主體，體現出女性生存之特色。修女們的人生目標是服務中國社會，關愛最小的兄弟，這樣獨特的「自養單元」充滿了人性關愛，她們的「生活完全如同普通老百姓：簡單的住房和飲食。她們來自貧窮的百姓，並在她們中間工作和服務」，³⁸因而修女開辦的醫療、教育、副業等實體，多是非盈利型的，獲取收益微乎其微，衣、食、住、行等方面只能維持生存的最低限度，「大家必須刻苦，精打細算的過日子」³⁹是修女經濟生活的真實寫照，全面實行自養仍然面臨挑戰。

37 同上，頁263。

38 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol. V: *Aus Kriegsrüinen zu neuen Grenzen 1920-1923*, pp. 198-199.

39 詳見 Irene Mahoney, OSU 著，陳靜怡譯，《聖吳蘇樂會在華傳教史1922-1952：汕頭》（臺南：聞道出版社，2008），頁263。

五、緒餘：困境與挑戰——改革開放之後大陸部分 女修會自養調查分析

20世紀50年代以後，隨著宗教活動的中斷，女修會基本解體；改革開放之後，女修會團體逐漸恢復，經濟自養由此成爲各修會面臨的主要問題，下面選擇部分女修會進行分析。

1. 獻縣聖望會

聖望會原名煉靈主母會，成立於1924年。關於修會的組建，文獻記載曰：「（1925年）主教又招集了一班本地貞女，盼望將來，能嚴格的遵照聖教律例的定章，成立一種純然本地人的修會，直隸於本教區的主教權下，修女們發簡單的三願。現今這一班貞女，很盼望奉煉獄之主母爲主保，以確定不移的樣子，彼此團結起來，天天望眼欲穿的，等待羅馬的公文，按聖教律例，准定他們的修會，使他們成了真正的修女，能有一位總會長姆姆，按著他們的會典，獨立自治，該貞女等，共十六人。」⁴⁰這個新團體屬於教區修會，曾由法國拯亡會指導培育，後逐漸發展成爲較有影響，人數較多的團體。

聖望會在文革時解散，1986年重新恢復，主要工作爲牧靈及社會服務，如堂區、診所、養老院、爲麻瘋病人服務等。⁴¹現在修會有近三百名發終身願的修女，開辦的實體有兩家醫院，兩家大型幼稚園（面向社會招生），另製作教會藝術品出售。在目前中國各女修會中，聖望會是實現自養較好的一個團體。

40 "Letter Pastorale, De S. Ex. Monseigneur Henri Lacroart S.J., Vicaire Apostolique de Siensien, A L'occasion du 75e Anniversaire de la Fondation du Vicariat, 1857-1932", *Collectanea Commissionis Synodalis* (Junius-Julius, 1932): 819-820.

41 關於聖望會恢復後的工作，詳見天主教獻縣教區編，《獻縣教區——我們共有的家》（內部印刷），頁58。

2. 聖母無玷之心方濟傳教修女會⁴²

此為國際型修會，以醫療服務為宗旨，清末民初進入湖北老河口。改革開放之後，修會恢復，因為有醫療服務的傳統，重新組建的團體依然把醫療事業作為修會的主要工作（開辦診所，中醫以針灸為特色），突出「藉著醫療服務把基督的喜訊帶給受苦的人們」⁴³之宗旨。

為了服務教會禮儀，修女們還從事縫紉、刺繡（包括定做壽衣、斂布和棺罩）及祭衣製作工作，但經濟效益不佳，自養力度處於低水準運作，蓋其原因：醫療事業由原來的綜合性醫院變為診所，而從醫的姐妹不會小兒頭皮針（一項技術含量高的注射法），流失了一部分患者；縫紉、刺繡副業局限在教會內，需要進一步拓寬「市場」。

3. 福寧道明修女會（中華道明修女會）

1926年，西班牙籍道明會士趙炳文（Teodoro Labrador, OP）為福寧教區首任宗座代牧。1932年，在趙炳文的支持下，福寧道明會在美麗的三都島正式成立，同年12月教宗批准修會成立。工作內容有：開辦學校、青年教理培育班、育嬰堂及診所。改革開放之後修會團體恢復，修女分派到各堂口服務，堂口付給微薄的生活費，自養十分艱難。

42 聖母無玷之心方濟傳教修女會，會祖為真福瑪利亞加大利納·妥雅妮，1868年創立於埃及開羅。於1910年，該會應湖北老河口代牧主教喬妥撒迪·嵐迪（南熙）的邀請到湖北老河口服務，並建立綜合性醫院（現為老河口市第一醫院），位址在老河口市仁義街33號，2002年4月2號遷移老河口馮韓營。

43 詳見《聖母無玷之心方濟傳教修女會》簡介，內部交流。

4. 耶穌聖心傳教會

河北易縣主教瑪爾蒂納（Tarcisio Martina）創立的教區修會，1982年重新恢復。⁴⁴以診所收入為自養的經濟來源，目前團體經費不足，也正在想辦法開拓新的自養管道。

總體上看，當今中國大陸多數女修會經濟自養沒有完全解決，存在問題尚多，如承辦的醫療機構水準倒退，失去與社會醫療機構的競爭力；製作聖物藝術品，僅限於教會內流通，修會領導缺乏「市場」、「供求關係」等現代經濟學的理念。如何處理自養與福傳的關係、提升自養的能力，是今天中國天主教女修會以及中國教會需要考慮和解決的問題。

結語

天主教女修會既是一個傳教的團體，一個勞動的集體，也是一個經濟自養的生存體。回溯女修會在中國的發展歷史，其中既有自養方面的經驗，也有失敗的教訓。為信仰而守貞，持守服從、神貧、貞潔之人生理念，將奉獻生活作為人生的第一要義是修女的基本生活理念；為「最小的兄弟」服務、不被物慾左右，這是修女生活的全部。但是，修會團體畢竟生存在世俗社會，只有實現經濟自養，那麼，旗下的慈善事業才能良性運作。為此，如何在三願的原則之下，加強團體之間的合作互助，同時將修會

44 耶穌聖心傳教會：是河北易縣主教瑪爾蒂納（Mons. Tarcisio Martina）創立的教區女修會，1932年，主教從崇貞女學校挑選了5名有志守貞的青年給予特別的培養，從而成立國籍女修會。為使修會管理嚴格化，馬主教擬定會規120條，後增加修改為205條，又編寫續卷103條，呈教宗比約十一世核准。修會的宗旨是：嚴守神貧、貞潔、聽命三願，襄助傳教事業，如開辦保守學校，童蒙教育以及教區種種慈善。由瑪爾蒂納主教創立的修會正式成立於1935年，會址設在易縣良各莊，初創時由天津方濟各會修女代為管理並進行指導。修會成立先後有8批修女發願，解放後停止活動，1982年重新恢復。參閱《瑪爾蒂納主教紀念專刊（1887-1961）》（內部印刷），頁57-59。

自養與福傳精神完美結合，仍然是擺在中國女修會面前的艱巨任務。



明末天主教四川開教史述要

陳建明¹

1 陳建明：歷史學博士，中國宗教學學會理事，四川大學道教與宗教文化研究所／四川大學基督教研究中心榮休教授，博士生導師。長期從事中國基督宗教史研究，研究內容涵蓋基督教文字事工、基督教中國化、基督教慈善事業、基督教與中國宗教比較等。

Abstract: Aiming to present a clear picture of the first mission Catholic Church made in Sichuan in the late Ming Dynasty, this paper starts by introducing three key historical figures and four significant pieces of related literature. It then moves on to concur with professor Tang Kaijian in his conclusion that this first mission came to Sichuan in 1639 and explores the factors contributing to the success of this first mission as well as the build-up of forces opposing the foreign religion among the local gentry, and Buddhist and Taoist believers. The reasons for the success of this first mission can be summarized into three: 1) the recommendation and support by the high official Liu Yuliang, as well as the efforts by two Jesuit priests Ludovicus Buglio and Gabriel de Magallaens; 2) the adoption of Matteo Ricci's accommodating missionary strategy; 3) a liberal and preferential policy towards Catholicism by the imperial government of the late Ming Dynasty. The major challenge facing this first mission were the conflicts between Catholicism and the traditional Chinese religions: Confucianism, Buddhism, and Taoism. Considering that those involved in those conflicts against the Catholic mission were mostly Buddhist monks and a few Taoist priests, the author of this paper suggests that a more appropriate translation for the word "*Bonzo*" should be "Buddhist monks and Taoist priests". Finally, this paper concludes that, when a foreign religion encounters indigenous religious cultures, the reaction it faces can be both acceptance and rejection.

Keywords: Inculturation, Catholicism in the Late Ming Dynasty, Historical documents, Missionaries, Ludovicus Buglio, Gabriel de Magallaens

摘要：本文嘗試呈現一幅史實清晰的明末天主教在四川開教的情景。作者對四川開教的三個關鍵人物和四份重要文獻做了簡單介紹；另外，根據湯開建教授的考證，可以將明末天主教在四川開教的時間確定在1639年；文中還對開教順利的原因和反洋教勢力（儒釋道）的匯集做了分析，將四川開教成功的原因總結為三：1）劉宇亮的引薦和耶穌會士利類思、安文思兩位神父的努力；2）遵循了利瑪竇的「適應性」傳教策略；3）明末朝廷對天主教採取的寬鬆優待政策。四川開教的困局在於儒釋道與天主教的衝突：當時涉入教案的以僧人為主，道士也有參與。另外，本文的觀點是將“*Bonzo*”譯為「僧道」比較合適。最後，筆者斷言：當一種外來宗教文化進入異質宗教文化的領域時，後者對前者是同時具有融合性和排斥力的。

關鍵詞：本地化、明末天主教、歷史文獻、傳教士、利類思、安文思

早在唐代，四川便是景教流行的地區之一。唐貞觀九年（635），基督教的異端派別聶斯多略派最早傳入中國，稱為「景教」，其傳教士阿羅本在長安建教堂，稱大秦寺。成都是主教區之一，有相當數量的教徒，在送仙橋有「景教遺址」。公元八世紀，在成都西門石筍街新建有大秦寺一座。²上元元年（760），杜甫來成都見到的大秦寺已呈現殘垣廢墟之景象。元代，基督教被稱為也里可溫，在成都、重慶等地建有教堂。但隨著元朝滅亡，也里可溫也消失了。³由於缺乏詳細記載，唐、元兩朝基督教在四川的情況可謂雪泥鴻爪，難以尋蹤。但明末清初天主教在四川的活動就十分清晰了，除了國內外保存有大量的檔案文獻，國內外專家學者的研究論著亦十分豐富。筆者發現，關於明末天主教在四川開教的歷史，尚無專文論述，多散見於有關四川天主教通史、張獻忠起義軍在四川的活動，以及對利類思、安文思二位神父的專題研究中。筆者根據天主教神父的中文文獻和國內學者的研究論著，加以梳理提煉後撰寫此文，但願能呈現出一幅史實清晰的四川開教情景。本文的要點之一是根據湯開建教授的考證，將明末天主教在四川開教的時間確定在崇禎十二年，即公元1639年；要點之二是對反洋教的主力，即道士、僧人或僧道，做了辨析；要點之三是對開教順利的原因和反洋教合力的形成做了分析。本文的寫作不按時間敘事，而是先介紹主要的人物和重要的資料，然後敘述開教中的順境與困局，以便學界今後更深入的探討。

2 成都市地方志編纂委員會編纂，《成都市志·宗教志》（成都：四川辭書出版社，1998），頁175-176。

3 秦和平，《基督宗教在四川傳播史稿》（成都：四川人民出版社，2006），頁1-2。

一、開教的三個關鍵人物：利類思、安文思與劉宇亮

提到四川開教，有三個人物是必不可少的，即兩位西方神父和一位中國高官。下面分別敘述：

利類思（Ludovicus Buglio, 1606–1682），字再可⁴，意大利西西里島莫乃奧人。1606年1月26日生於一個貴族家庭。1622年1月29日進巴勒莫初修院，同年16歲時加入耶穌會。在耶穌會完成初修課程後不久，到羅馬學院學習，並接受司鐸聖職。在出發去傳教區之前，曾執教人文學3年。1635年4月13日離開歐洲啓程東行。據《利先生行述》稱，利類思「系出閩閩子弟，自幼齡不事紛華，即入修道會。矢志童貞，絕財絕意，讀書窮理、博學精深。在本國，考中文學、理學、導學三科進士，壯年航海如中華」。於1636年到達澳門。旋於次年1月，離開澳門進入中國大陸，在北上途中，副省會長傅泛際把利類思留在南昌，學習中國語言。後在江南傳教，地點有「金陵、豫章、兩浙諸郡」，並曾為700人付洗。⁵在江南傳教兩年後，赴北京助修曆法，結識朝中大員劉宇亮。後受劉宇亮邀請入川傳教。明亡後，利類思在北京為清廷服務，參與天文臺工作。死後賜葬柵欄教堂墓地，鄰近利瑪竇墓，墓碑上刻有康熙皇帝的諭旨。生前勤於寫作，著作、譯作達20餘部。⁶

4 「再可，典出《論語·公冶長》：『季文子三思而後行，子聞之，曰：再斯可矣！』」方豪，《中國天主教史人物傳》，中冊（北京：中華書局，1988），頁81。

5 南懷仁、閔明我、徐日升，《利先生行述》，載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊12（臺北：臺北利氏學社，2002），頁335–336；費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳（1552–1773）》（上海：天主教上海教區光啓社，1997），頁262。

6 關於利類思，除已經註明者外，還參考湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁119。

安文思（Gabriel de Magallaens, 1610–1677），字景明⁷，葡萄牙人。1610年（一說1609年）生於科英布拉附近的佩德羅高鎮，為葡萄牙著名航海家麥哲倫的近親。稍長，就讀於當地耶穌會書院，16歲加入耶穌會。在科英布拉大學讀書時，立志棄俗修道。1634年3月21日出發，並於同年到達印度果阿，在修道院給年輕的修道士教授修辭學，同時還繼續攻讀神學並晉鐸。他在果阿停留了兩年。⁸利類思、南懷仁稱其：「矢志童貞，絕財絕意，讀書窮理、博學精深，考中文學、理學、導學三科進士，為文學、理學之師。」⁹1637年4月27日，安文思與奧思定會的6名傳教士一起離開果阿，6月11日抵達馬六甲。1639年到達澳門，視察員神父命他留在聖保祿學院教授修辭學一年。1640年，安文思到杭州學習中文，1642年5月動身去成都幫助利類思神父的傳教工作，8月28日到達。明亡後，安文思也在北京為清廷服務，參與天文臺工作。他著述較少，但所撰《張獻忠記》和《中國新史》非常重要，後者是西方早期漢學的重要著作。他善於機械製造，先後為張獻忠和清廷製造儀器，並深得康熙帝讚許。死後康熙賜墓誌銘，葬柵欄教堂墓地。¹⁰

劉宇亮（？–1642），字季龍，號蓬玄。四川綿竹人，萬曆四十七年（1619）進士，選庶起士。劉宇亮身材短小精悍，善擊劍，平生灑脫好奇，以經濟顯，又素來仰慕同鄉南宋名將張浚，在當翰林的時候，常與家僮角逐為樂。性不嗜書，館中纂修、直

7 「文思典出周公思先祖有文德者，故《詩·周頌》有篇名曰《思文》，文思為思文之倒。」方豪，《中國天主教史人物傳》，中冊，頁81。

8 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳（1552–1773）》，頁286。

9 利類思、南懷仁，《遠西景明安先生行述》，載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊12，頁325。

10 關於安文思，除已經註明者外，還參考湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁119–120。

講、典試諸事，皆不得與，同官皆笑之，閒居無事。¹¹累遷吏部右侍郎。崇禎十年（1637）八月，擢禮部尚書，又諭為東閣大學士，故人稱劉閣老。十一年（1638）六月，劉宇亮代為內閣首輔。¹²此時清軍深入，劉宇亮自請督察軍情，因內部紛爭，被構陷罷官回鄉，十五年（1642）卒於家中。¹³葬於縣西宋家林。

利類思在江南傳教，頗有成效，被召入北京修曆，因此與劉宇亮相識。劉宇亮與湯若望等耶穌會士交情很深，「雖未奉教，卻信服聖教道理，極敬慕泰西修士至使請利神父至四川開教，派妥人護送。」¹⁴歐洲漢學家鐘鳴旦（Nicolas Standaert）稱劉宇亮約在1640年後受洗¹⁵，不知何據。綿竹市天主教會編寫的宣傳資料也稱劉宇亮帶領家人入教。在沒有其他證據的情況下，筆者暫不採納此觀點。

劉宇亮世居綿竹，出身於官宦世家。被稱為「劉天官」¹⁶，家居綿竹大北街，其宅邸「天官府」門前曾建有石碑坊一座。該牌坊高大宏偉，橫額上書「首輔請纓」四個大字，牌坊在1958年被拆除。綿竹境內現存的「關帝廟」、「上帝宮」等明代古建築的修建均與劉宇亮有關。1999年7月，綿竹市城區大北街舊城改造時，於地下1.2米處發現了一批劉宇亮的生前遺物，裝盛於一木箱之內，至出土時木箱早已腐朽。其出土位置當為明時劉宇亮宅

11 民國《綿竹縣誌》則載其：為人儻好奇，喜角射格鬥；詩才清美，書法遒勁，今江南茅山等處多有遺筆。參閱黃尚毅等撰，《綿竹縣誌》卷六「人物」（1929年）。

12 明朝開國時未設宰相，設吏、戶、禮、兵、刑、工六部，六部之首為首輔，其職相當於宰相。

13 《明史》卷二五三，張至發傳附劉宇亮傳。

14 蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，卷四（獻縣天主堂，1937），頁215-216。

15 Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, vol. 1: (635-1800) (Leiden: Brill, 2001), p. 401.

16 古代各部的長官稱「尚書」，副長官稱「侍郎」。唐代改吏部為天官，後世亦稱吏部為天官，但其他各部尚書也可稱天官。劉宇亮先後擔任禮部尚書和內閣首輔，故稱其為天官。

第「天官府」。其中有水晶印章三方：獸紐劉宇亮印、麒麟紐「元輔請纓」印、橋紐滋暢印，此外還有玉麒麟香爐一件、七荷玉盤一件、水晶壺一件、玉桃一件。¹⁷在當地流傳著關於他的不少傳說，如把九龍鄉跑馬嶺說成是劉宇亮曾經練兵謀反的場所，又把清道鄉的「射箭台」說成是劉宇亮打算箭射皇帝的遺址。這些謀反的故事缺乏史料支撐，不可採信。

二、研究四川開教的四份重要文獻

涉及四川開教的史料、著作和論文數量很多，但大多數都是略微提及。筆者認為其中有四份文獻具有重要價值，這裡略加介紹。

（一）《中國著名大盜張獻忠暴行紀要》（*Relacao das tyrantias Obradas Por Chang - herein Chungo Famoso China, em e enno*, 1651），安文思著。原文為葡萄牙文，完成於1651年。由意大利衛匡國（Martinus Martini）神父將兩部抄本攜至歐洲，一部存科因布拉大學，一部存羅馬耶穌會總會。¹⁸該書敘述他和利類思在張獻忠起義軍中兩年的經歷和見聞，對於研究張獻忠起義軍在四川的活動、明末清初四川的戰爭和社會狀況，都是可貴的歷史資料。許多記載四川開教情況的文獻都參考了這部著作。衛匡國神父在編寫《韃靼戰記》時，曾摘引其中關於張獻忠事蹟等內容。¹⁹據法國傳教士古洛東（François-Marie-Joseph Gourdon, 1840-1930）所說，他在上海見到耶穌會神父出示的抄本，應該與此書有關。他對抄本加以摘錄、編纂、注釋，寫成了《聖教入

17 寧志奇，〈綿竹出土明末大學士劉宇亮遺物〉，《四川文物》2期（2000年）；寧志奇、黃劍華，〈探索明朝首輔劉宇亮的水晶印章〉，《四川文物》2期（2000年）。

18 安文思著，何高濟譯，《中國新史》（鄭州：大象出版社，2004），中譯者前言。

19 安文思，《中國新史》，頁34。

川記》，從而保存了安文思該書的主要內容。²⁰可惜此書的原本至今尚未發現。馮承鈞曾將該書譯為《1651年中國著名大盜張獻忠暴行記》，湯開建教授指出，1651年是安文思完成著作的時間，是年張獻忠已經死去四年，故將1651年譯作書名不合適。²¹

(二)《聖教入川記》，法國巴黎外方傳教會傳教士古洛東著。古洛東於1866年來到中國重慶從事傳教活動。在重慶期間用中文撰成此書。該書初版是1918年重慶曾家岩聖家書局鉛印本。是書尚有1934年排印本，錯字、漏字較多。四川人民出版社1981年出版重排本，由胡昭曦先生校點、整理，並收錄傅迪吉著《五馬先生紀年》。²²古洛東於1930年左右卒於重慶，葬在重慶南岸觀音山。

《聖教入川記》內容分為兩部分，前部分（1-62頁）專記利類思及安文思二人入川傳教和在張獻忠起義軍中的情況；後部分（62-95頁）概述川省教務情況。時間斷限為明末天主教傳入四川至清末。該書記敘天主教在四川的活動，其中包括明朝末年天主教傳入四川的最初情形、清初四川地區教徒的概況、外國傳教士的活動、天主教同僧道徒的矛盾、四川人民反洋教鬥爭，同時也記載了一些明末清初四川的政治、經濟、文化等情況。它是研究四川天主教傳教史和四川地方史的重要參考書。

關於該書的寫作緣起，作者在《序》中說道：「迨十餘年前，余下上海時，耶穌會神父慨然出一抄本以示余，內載利類思及安文思二公在四川開教情形，頗為詳細。余甚為欣慰，不覺精

20 參閱古洛東，《聖教入川記》（成都：四川人民出版社，1981），出版說明。

21 湯開建，〈葡萄牙傳教士安文思在華活動考述〉，《華中師範大學學報》2期（2006年），頁79注釋1。

22 以上主要參考古洛東，《聖教入川記》，出版說明。

神爲之一振，復向各方徵求其餘事實。即本書所記載者是也。」可見，該書許多內容來自耶穌會神父提供的抄本，並增加了其他事實；書中有關利類思、安文思情況的記載，大抵是抄本原有，而古洛東只加以注釋說明。

（三）《在華耶穌會士列傳1552-1773》（*Notices Biographiques et Bibliographiques Sur Les Jesuites de L'ancienne Mission de Chine 1552-1773*）。該書爲法國傳教士費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）著，1868至1875年撰於上海，收錄467人。其中與四川開教史相關的人物是利類思和安文思。

本書有兩個譯本，一是馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》（上下冊），1935年開始翻譯，1938年譯畢。但僅於1939年由長沙商務印書館出版了一冊，含原書前50人傳記。直到1986年才由郝鎮華、陸峻嶺整理補譯完畢，且延至1995年才由中華書局正式出版完整本。所謂完整本，指譯文的完整出版，馮氏譯本其實略有刪節。全書分上下冊，1215頁，約79萬字。

另一譯本是梅乘騏、梅乘駿神父翻譯的《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，天主教上海教區光啓社，1997年版。梅乘騏神父在上世紀70年代開始翻譯，90年代完成。根據1932年上海土山灣印書館法文版翻譯，全書1237頁，約87萬字。有學者認爲：「梅譯本」是寫得比較好的一本：文字簡潔而有力；所舉考證均標明出處；附加注釋，詳細而又廣博，可補原文之不足；已臻「信達雅」的要求。²³筆者流覽該書，認爲內容比馮氏譯本詳實，但馮氏譯本的譯者注文仍有參考價值，兩譯本可以對照閱讀。

23 梅乘駿，〈一筆智慧與知識的大交易〉，2010-03-19，來自信德網：<https://www.xinde.org/show/14020>。

與費賴之著《在華耶穌會士列傳》相關的還有一部是法國傳教士榮振華（Joseph Dehergne）著的《在華耶穌會士列傳及書目補編》，耿昇翻譯，中華書局1995年出版。該書是對費賴之著作的補充，同時糾正了一些錯誤。其寫作方式並非敘述傳教事蹟，而是簡要排列人物、事件和發生時間，如出生、啓程、到達、晉鐸、發願、逝世。

（四）《沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思》上下兩篇，湯開建著，《北京行政學院學報》2014年第4-5期連載，約5.5萬字。西方漢學研究專家張西平對該文評價道：來華耶穌會士利類思和安文思是天主教在四川的開教者，而且也是唯一進入晚明張獻忠「大西政權」的傳教士，他們已經深深捲入了中國歷史與思想的進程之中，他們所留下的文獻成爲研究明清之際張獻忠在四川活動的十分重要的材料。湯開建教授的文章，是國內外首篇系統梳理和研究利類思和安文思在華活動的論文。

該文除引用常見的中英文文獻外，還採用了西班牙語、葡萄牙語、法語外文文獻，增強了對事實描述的說服力。本文以耶穌會士利類思和安文思的活動爲中心，清晰地勾勒出四川開教、成都教案、大西政權、耶穌會反湯若望風暴、北京傳教、建立東堂、服務清廷，以及楊光先教案等。本文對於四川開教歷史研究頗有價值，且通過考證，四川開教的時間提前一年，即1639年。由於該文沒有將明末四川天主教出現在標題中，也沒有列出相關主題詞，故難以檢索到。

三、四川開教的順境與開教時間

根據各種文獻記載，天主教在四川開始傳播始於利類思神父，這一點沒有爭議。開教時間通常認定在1640年（崇禎十三

年），但也有不同說法，後文將有論述。筆者先敘述利類思、安文思來四川開教的情形，然後根據湯開建的考證將開教時間暫定為1639年。

1. 利類思與安文思在四川順利開教

據法國傳教士高龍鞏（Aug. M. Colombel）《江南傳教史》記載：

福音傳入中國邊陲的四川省也在明季。天主仍利用利瑪竇、徐光啓二人辛勤開闢的途徑。京中襄助修曆的教士同一位宰相極為相得，宰相姓劉，四川人，大概並未信教，但竭力敦促教士入川傳教。利類思遂奉命前往。利於1637年到中國，先在江南傳教兩年。初期的工作，已能證明他必能成爲一名出色的傳教士。1640年，劉相國交給利類思幾封介紹信，把他推薦給成都的要員及當地士紳，並囑咐家人款留利類思，以待覓得適當的屋宇。利遂住在劉相國府中，歷時八個月，得與城中士大夫結識。後來購得一宅，作爲住院，把最好的大廳辟爲教堂。城中有志入教的爲數極多，是年年底即有三十人受洗，都是地方的顯達人士。付洗之前，利類思親自講授教義，使他們能夠傳授邑人。²⁴

古洛東撰寫的《聖教入川記》記載利類思在四川開教情形更詳細一些：

耶穌降生後一千六百四十年間，有耶穌會士利類思司鐸首先入川，傳揚福音。利類思到川省之先，有四川在京

24 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297。

大員劉閣老，係湯若望及京中耶穌會眾司鐸之友，善待聖教，時加護佑。並為利類思致函川督及各當道，遊揚利君之賢。並另函致其家人，飭在成都省垣本府第內，另備館舍招待利君，不拘時日之久長，任其居住；須款如至親好友，不可待慢云云。利類思抵成都，果寓劉閣老之府第。劉閣老善待利君，川督及在省官吏見之，愈加敬重利君。利君在閣老府第小住八月，常同宦官及士紳往來。交遊愈多，相知愈廣，其德其才，人皆器重。而劉閣老之府第極廣闊，為利君將中堂裝飾一新，堂中懸救世主及聖母像，設祭台，上置黃蠟燭臺及各花草，宛如聖堂然。利司鐸常在此處，不獨向各紳宦講論聖教道理，而各等人民來遊玩者亦為之講道。成都士人從未見經堂，聞風來觀者殊不乏人。聽者樂而忘倦，於是，進教者實繁有徒。²⁵

上述兩段內容包括其他類似記載「很可能出自同一份材料，即安文思撰寫的《1651年中國著名大盜張獻忠罪行記》」。²⁶從這兩段文字可以看出利類思開教之初十分順利，與劉閣老即劉宇亮有著密切的關係。劉宇亮的貢獻有兩點：

1) 為利類思提供了人脈關係

劉閣老在北京朝廷任宰相（首輔），雖未信教，但與耶穌會湯若望及其他司鐸是朋友，「善待聖教，時加護佑」，積極勸耶穌會派人去四川傳教。他給了利類思幾封致四川總督和成都其他要員、士紳介紹信，陳述利類思具備的賢德。由此，利類思才得以與各官紳交往，並贏得尊重。

25 古洛東，《聖教入川記》，頁1-4。

26 湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁121。

2) 為利類思提供了居住和傳教的場所

劉閣老寫信給家人，要求在成都自家的府弟內騰出房屋讓利類思居住。由此，利類思開教具備了物質條件。劉家人將中堂裝飾一新，懸掛了天主和聖母像，設祭台，宛如一個小教堂。到這裡來聽講道的人有官員、學者和普通百姓。利類思在劉家居住8個月後才另購得一所住宅，將大廳設為聖堂。一些聽眾接受了天主聖教，到年底有30人受洗入教。

教務發展順利，利類思一個人忙不過來，「正如《聖經》所謂莊稼多而工人少。利司鐸一人實難遍顧，大有鞭長莫及之勢。」²⁷偏偏此時利神父還生了病，急需一個同伴相助。當時在杭州學習中文的安文思神父得知此事後，遂向中國副省會長請求前往四川去照顧協助利類思神父，並獲得批准。安文思於1642年5月4日離開杭州，8月28日抵達成都。安文思欣喜地發現「四川是新的傳教領域的起點」，「在那裡，不僅可以將基督教傳到廣西、雲南、貴州三個省，還可以輻射周邊的國家。」²⁸「從此兩人共事多年不離，飽經憂患。」「往往出生入死，如得神助」²⁹

安文思來到成都，為四川天主教在四川的傳教事業增添了極大的助力。《聖教入川記》敘述：「利、安二司鐸同心同德，敷傳聖教。不惟在成都宣講福音，並且往保寧、重慶等處度救人靈。棄邪歸正者甚多，領聖洗者亦復不少。於是，在以上二城廂均設有經堂，為教友領聖事、誦經之處。」據《1644年耶穌會中

27 古洛東，《聖教入川記》，頁5。

28 Irène Pih, *Le Père Gabriel de Magalhaes: Un Jésuite Portugais en Chine au X^e VII^e Siècle* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian - Centro Cultural Portugues, 1979), p. 28. 轉引自湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁121。

29 高龍肇，《江南傳教史》，冊1，頁297。

國副省年度報告》〈四川省成都府駐地〉載：「1642年，利類思、安文思兩位神父為31人付洗，這些天主教徒又用自己的信念和熱情感染了其他人，使其成為天主教徒。1643年，受洗人數達到了230人，如此顯著的成就讓兩位神父非常高興。」³⁰信徒中地位顯赫的人有蜀王³¹後裔（明宗室王某）、某宗親的夫人和高級武官。

四川開教僅3至4年的時間即取得了不小的成績，受洗人數從31人發展到230人，在重慶、保寧設立了多所經堂，並在附近城鎮設立小學多所。總而言之，四川開教成功的原因，除了劉宇亮的引薦，利類思與安文思兩位神父的努力外，還有兩點：

1. 利類思、安文思神父遵循了利瑪竇的「適應性」傳教策略。即先從上層精英階層著手傳教，然後由精英教友向其他人員輻射的方法。首批受洗的30人皆為「顯達人士」。高龍鞏神父在《江南傳教史》寫道：利類思施洗的第一批信徒中有一位被降爵改封於四川的親王，「他在藩邸無事，專心學問，洗名伯多祿，信教非常熱心，勸導合府的人改信天主教。有了如此良好的榜樣，其他新教徒都互相勸勉。歷時不久，川省各大城中都有了教徒。」³²古洛東《聖教入川記》也記載：「未知伯多祿為何許人也。僉謂其出身皇家，為蜀王之後。是時蜀王後裔尚管理成都。」伯多祿有一位某皇室同宗的夫人，「被魔纏擾，無法可制，愈求

30 António de Gouvea, *Cartas Amuas da China* (Macau: Instituto Português do Oriente, 1998), p. 208. 轉引自湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁122。

31 洪武朱元璋於洪武三年（1370）始封諸王。1378年封的6個王子中即有蜀王朱椿。1382-1390年經過八年擴建成蜀王府（位於今成都市展覽館、後子門一帶）。明代蜀王為朱至澍，崇禎十七年（1644）八月張獻忠攻破成都，率妃妾投井而亡。參閱陳世松主編，《四川通史》，卷五（成都：四川人民出版社，2010），頁99-100，107。

32 高龍鞏，《江南傳教史》，冊1，頁297。

神拜佛，愈受魔害。」伯多祿向她宣講聖教道理後，說道：「欲除此魔，免全家受害，非奉教不可。」夫人自供奉十字後，不覺魔害，家亦平安，於是率全家領洗。³³在成都還有一位姓閻的武官，洗名多默，年已七十，其職責是保衛城中治安和護衛蜀王宮府。信教後，「竭力傳揚天堂永福滿人心願者，並謂信主之人，死後方能獲此永生。其下屬兵士、僕從進教者，殊不乏人。」³⁴閻武官帶領全家老小領洗信教，並在府邸內建築聖母堂一所，常率家人和教友在此誦經祈禱，聽彌撒聖祭，領各種聖事。他還請司鐸到此行祭，講論教中各種道理。聖母堂成爲城中第二所教堂。當地官員多人也隨之入教。³⁵可見，兩位神父從王室高官著手傳教取得了顯著的效果。

2. 明末朝廷對天主教採取的寬鬆優待政策。天啓四年，相國葉向高退休歸家，途徑杭州，邀請艾儒略入閩傳教，並與年底同抵福州。葉相國將艾氏介紹給福州高官學者，譽其學識與教理皆優。由於葉向高「爲之吹拂，儒略不久遂傳教城中。」³⁶「崇禎一朝（凡十七年，即1627-1644年），差不多全國各地都能自由傳教。」在徐光啓等一批中國奉教官員的推動下，天主教在全國具有很大的影響力。1638年，崇禎皇帝命翰林院擬定御賜「欽褒天學」匾額，送各地天主堂懸掛。1642年初，湯若望推算北京日食準確，崇禎皇帝加以褒獎，並放心讓傳教士修曆。湯若望爲朝廷鑄炮成功後，經常奉召進宮，爲崇禎帝談論天主教教義。湯若望、龍華民將信仰傳入宮中，爲太監10人、宮女50餘人施洗。崇禎皇帝優待西教士，外省甚至出現皇帝已經受洗，或將受洗的說

33 古洛東，《聖教入川記》，頁4-5。

34 同上，頁5-7。

35 高龍肇，《江南傳教史》，冊1，頁297。

36 夏瑰琦編，《聖朝破邪集》，校注本（香港：建道神學院，1996），序言，頁14-15。

法。³⁷在當時社會部分上層士紳中已出現一種以入教受洗為榮的風氣。例如，畢方濟神父（Francois Sambiassi）於1633年主持南京教務後，江南一省天主教事業獲得長足發展。到1640年時，江南一省受洗之天主教徒已達10萬人。該省的最高官員即江南巡撫（或作南京巡撫）亦奉教。劉宇亮作為朝廷大員敢於向四川的官場推薦耶穌會士傳教並提供住宅，蜀王府中宗室成員和府城武官敢於信教，還有下文將提到的吳繼善作為進士和縣令敢於為神父辯護，都是明末朝廷對天主教寬鬆優待的體現。可見，當時四川官紳積極入教也就不足為奇了。

2. 四川開教時間辨析

記載四川開教在崇禎十三年（1640）的各類文獻，除了上一節所引高龍鞏《江南傳教史》和古洛東《聖教入川記》外，其他論著尚有：蕭若瑟著《天主教傳行中國考》，徐宗澤著《中國天主教傳教史概論》，費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》，榮振華著、耿昇譯《在華耶穌會士列傳及書目補編》。今人劉傑熙編著《四川天主教》，顧衛民著《中國天主教編年史》，韋羽著《18世紀天主教在四川的傳播》亦採此說。

秦和平著《基督宗教在四川傳播史稿》稱：崇禎十四年（1641），意大利傳教士利類思和葡萄牙傳教士安文思相繼來到四川，開展傳教活動。³⁸不知此說依據甚麼材料。新編《綿竹縣誌》載：「明崇禎十四年（1641），綿竹人劉宇亮任職吏部天官，東閣大學士，請意大利天主教教士利內思、安文思等在天官府講經布道。」³⁹此記載，只能說明兩位神父於1641年在綿竹布

37 高龍鞏，《江南傳教史》，冊1，頁330-333。

38 秦和平，《基督宗教在四川傳播史稿》，頁3。

39 綿竹縣誌編纂委員會編，《綿竹縣誌》，篇28：社會風土（成都：四川科技出版社，1992）。

道，並非開教之年。況且，根據天主教文獻，兩位神父到綿竹時是為躲避張獻忠，即張獻忠進入成都的1644年8月。

四川開教的時間點，經湯開建教授考證，應更正為1639年。其引證情況如下：

1. 榮振華在《明代中國的基督教（1581–1650）》（Joseph Dehergne, *Les Chrétientés de Chine De la Période Ming (1581-1650)*, p. 114）中寫道：「利類思於1639年受到劉宇亮閣老的邀請，於1640年來到成都府，是第一位到達這裡的歐洲人。」這一條與眾同的是將劉宇亮邀請利類思的時間表達為1639年，而非1640年。

2. 據《1644年耶穌會中國副省年度報告》（António de Gouvea, *Cartas Amuas da China*, Macau: Instituto Português do Oriente, 1998, p. 208）中之〈四川駐地〉部分記載：「1639年在四川省首府設立耶穌會住院，第一個到這裡傳教的是利類思神父。」

3. 據《1647年耶穌會中國副省年度報告》（António de Gouvea, *Cartas Amuas da China*, Macau: Instituto Português do Oriente, 1998, p. 357）之〈四川省成都府駐地部分〉稱：「四川省的第一個傳教士是1639年到這裡的利類思神父。」

根據第二和第三份材料，湯開建教授指出：「這均應是耶穌會內保存四川開教的最原始記錄，其記錄很可能來自利類思本人的信。因此，後一記錄應比安文思的記錄更為準確。因此，大致應該可以確定四川開教的時間為崇禎十二年（1639），而不是崇

禎十三年（1640）。」⁴⁰安文思比利類思後到四川傳教，最先寫報告的人當然是利類思。因此筆者認為湯開建教授的推斷是值得重視的。

四、四川開教的困局：儒釋道與天主教的衝突

天主教傳入中國，與異質的中國傳統宗教儒釋道發生了衝突，產生過許許多多的反教事件，在嚴重的情況下，甚至曾出現人員大量傷亡。四川開教約四年後，即1643年，成都發生了教案，這是天主教進入四川後發生的第一次教案，反對天主教的力量由僧道信徒和儒家官紳組成。

1. 反教的主力軍——和尚、道士還是「僧道」？

利類思在《安文思傳略》中記載道：「兩年後，該省的和尚掀起一場對福音布道者的猛烈迫害，他們從附近城鎮集中大量的人，在都城所有衙門控告神父們謀反。刑部大員在全國受到幾次造反的騷擾時，害怕引起暴動，命令責打神父，再把他們驅逐出省界。」⁴¹安文思在其《中國新史》中也寫道：「我和利類思神父住在四川省省會的時候，從省內各地來的幾千名和尚聚集一起，挑起一場對基督教的迫害，同時向省的法庭，即特別刑事法庭，叫按察司（*Gán Chan Su*），控告我們。」⁴²利類思和安文思是此次事件的親歷者，因此他們的記載可信度很高。

40 湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁121。

41 利類思，《安文思傳略》，載安文思著，何高濟譯，《中國新史》（鄭州：大象出版社，2004），頁182。

42 安文思，《中國新史》，頁39。

對上文中以及其他文獻中出現的「和尚」（僧人），即耶穌會士文獻中提到的*Bonzo*，這裡有必要加以辨析。湯開建教授在其關於利類思與安文思的專題論文中指出：「*Bonzo*，原意為和尚，但亦可指道士。因成都青城山、峨眉山為中國道教聖地，成都道教極為發達，所以本文出現的*Bonzo*一詞均譯為『道士』。」⁴³緣此，他在引用其他相關文獻時，即使原譯文為「和尚」「僧人」，亦改譯為「道士」。

除上文利類思《安文思傳略》和安文思《中國新史》中，譯者何高濟將*Bonzo*譯為「和尚」外，其他還有：高龍鞏著《江南傳教史》，周士良將*Bonzo*一詞譯為「道士」，但有時又合稱「僧人道士」。古洛東用中文撰寫的《聖教入川記》大多時稱道士，有時也稱僧道。費賴之著《明清間在華耶穌會士列傳》，馮承鈞及梅乘騏、梅乘駿合譯的兩個版本均將古洛東《聖教入川記》中所稱「道士」譯為僧徒或和尚。然而，筆者認為：當時參與教案的應以僧人為主，道士也有參加者，還有許多人應是沒有教籍的普通居士、香客。故將*Bonzo*稱為「僧道」比較合適，理由如下：

1. *Bonzo*，即 *bonzo*，源自日語：凡僧，*ほんそう*。凡僧，指普通僧人。既然利類思、安文思原著用此詞，應有其特定用意。如果需要特別指明是道士在主導反教活動，當時有專有名詞可以採用。例如利瑪竇稱尊奉老子為首領的教士「叫做道士（*Tausu*）」⁴⁴葡萄牙籍耶穌會士曾德昭稱老子為教主的教，其信徒為「道士（*Tansi*）」⁴⁵。

43 湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁122，注釋2。

44 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國劄記》（北京：中華書局，1983），頁108。

45 曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998），頁105。根據維基百科，道士，葡萄牙語為 *Daochi*，意大利語為 *Daoshi*，均為音譯。

2. 耶穌會採用利瑪竇「合儒辟佛」「補儒易佛」策略，容易引起僧人反感。崇禎十二年（1639），《聖朝破邪集》刻印，該書匯集浙江和福建反天主教的主要作品，十萬餘言。作者有佛教僧人和儒家士紳。「在『破邪』隊伍中，佛門高僧堪稱先鋒，儒士中也有相當一部分是居士，故可說『破邪』活動是儒士、佛徒聯合戰線發起的。」⁴⁶

3. 成都反洋教集會時提到西人勸人「背棄菩薩」、「斷絕布施」。「菩薩」和「布施」為佛教用語，而未出現道教專用術語，可見反洋教者以佛教信眾為主體。

4. 利瑪竇等耶穌會士辟佛甚力，同時對道教的態度也是負面的。利瑪竇在《利瑪竇中國劄記》、曾德昭在《大中國志》中，常用貶義的詞彙描述道教教義和道士的行爲。利類思和安文思二位神父秉持利瑪竇的傳教策略，必遭致僧道信眾反感。

鑒於上述原因，本文原則上採用「僧道」合稱，並視引文採用「和尚」「僧人」「道士」稱謂。

一般認為佛教和道教到了元明時期已經衰落，但明朝思想開放、融會各說，對於佛教和道教仍比較寬容。四川是歷史上佛、道二教極為盛行的地區，歷代蜀王除了「崇儒重道」，亦傾心佛道，故佛教與道教呈現某種復興之象。明代四川佛教以禪宗為盛，名僧薈萃，寺院眾多，歷代蜀王多禮遇僧人。臨濟宗高僧楚山紹琦於正統六年（1441）入蜀，在參禪弘法過程中，曾經與四川蜀王有過交往。明皇室多次關注潼川府雲台觀的修繕擴建，大邑縣霧中山佛教在這個時期達到極盛，成都城內外則有「內四

46 夏瑰琦編，《聖朝破邪集》，校注本（香港：建道神學院，1996），序言，頁24。

大寺」和「外四大寺」。⁴⁷古洛東稱，在張獻忠攻破成都時，城內僧人已有二千之數。⁴⁸蜀王對道教也比較關照。成都青城山保持著中國道教聖地地位，蜀王府曾捐資重修成都青羊宮。武當山道士張三豐遊歷四川，受到第一代蜀王獻王接見，第七代蜀王惠王對張三豐稱讚有加。⁴⁹明萬曆（1573–1620）時人何宇度記載：「仙宮佛院，成都頗盛，半創自獻王之國時，累代藩封、中貴從而增益之，殿宇廊廡，華麗高敞。觀如元天、雲台，寺如昭覺、金像、淨居、淨因（俗名福萬）、金沙，廟如昭烈，宮如青羊，俱不減兩都規模，足共遊眺。」⁵⁰總之，明代佛道二教在成都狀況不錯，其出家人和跟隨的普通信眾數量龐大，具備反洋教活動的人力資源。

2. 部分儒家官員與僧道教徒聯合反洋教

利類思、安文思在開教過程中，看上去一帆風順，其實反洋教的力量也在逐漸形成，可謂暗流湧動。1943年，成都發生了第一次教案。

成都教案的始作俑者為一部分儒家官員。當時跟隨閩武官奉教的官紳較多，但一些在禮、刑各署任職的官員想領洗卻不得，因為他們納有姬妾卻不願意離棄，不符合教規。這些人認為不能領洗是一種恥辱，「於是將領洗之熱忱，變為仇恨神父之毒心」，商議驅逐兩位神父出省。他們一面架詞陷害，一面運動長官，擬定以充流之罪。⁵¹《1644年耶穌會中國副省年度報告》

47 王大偉，〈明代成都地區佛教研究〉，《宗教學研究》3期（2016年）。

48 古洛東，《聖教入川記》，頁26。

49 陳世松主編，《四川通史》，卷五，頁487–489。

50 何宇度，《益部談資》卷中，載李勇先、高志剛主編，《巴蜀珍稀史學文獻彙刊》，冊三（成都：巴蜀書社，2018），頁434–435。

51 古洛東，《聖教入川記》，頁7。

之〈四川省成都府〉部分記載：一位知名官員有一妻一妾，妻子信了教，妾受身分的限制不能加入，於是請求這位官員給她恢復自由身。因官員不同意，妾做了激烈的爭執和反抗，最後這位官員主動放棄了她。這位官員因此懷恨在心，希望對天主教徒和傳教者進行大肆迫害。⁵²

官員們在籌劃反教過程中，有人提出：我們是受朝廷爵祿的人，如果作為控案原告，與被告一同聽審，有礙宦場體面。加之兩位神父係西國名士，德才兼優，為劉閣老推重，百姓佩服。如果今後上司查出虛情，反坐之罪。「為今之計，不若借刀殺人為妙。一則以雪我儕胸中之積恨，一則以保我等宦場之體面。」⁵³ 這群官員聞之贊成，他們想借的「刀」則是僧道。

成都的僧人和道士們對異質的西方天主教來本地傳播本來就頗為不滿，聽了官紳的鼓動，加之有人暗中助錢，於是願意起來從事反教活動。據費賴之記述：「這些和尚為數甚眾，看到那些善男信女中越來越多改奉了天主教，本已心懷嫉恨，一經煽動，當即糾集了4,000多人，向官廳控告要脅，必處神父以死刑……」⁵⁴據古洛東的記載：「眾道士（眾僧道——筆者）遂召集同黨及他黨中人共計四千，大開會議，明目張膽與利、安二司鐸作對。」會上有人宣稱：

西人妖言惑眾，勸人捨棄中國古來之教，崇奉洋教，並勸人供奉中國歷來未聞之天主，背棄菩薩。害及國家，殄滅我教，莫此為甚。且我道教自創立以來，福國利

52 湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁122。

53 古洛東，《聖教入川記》，頁7。

54 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，頁263。

民，屈指難計，故國泰民安，實賴我教。今以洋教煽惑人心，離棄列祖列宗昭事之典，斷絕布施，蔑視我教，無以復加。此仇此恨，不共戴天。該西人罪不容誅，我儕須共圖之，勿使蔓延。如其判官袒護，不置死地，我等當以保國為重，激動全城百姓，共同護國。因該西人到川，為賊間諜，探我虛實，以便引張獻忠入我成都，毀我宗社，絕我川民。我等亟以圖之，勿遭奸人之害。⁵⁵

從這番話中，可以看到天主教要求的敬拜唯一真神天主和遵守的宗教禮儀與中國傳統宗教產生了極大的衝突；加之國內農民起義與明王朝危急的局勢，使西人被懷疑為起義軍的間諜。前文提到，明代成都的佛教和道教狀況頗盛，信眾當屬不少。雖然一些官紳信奉了天主教，但大部分沒有受洗的官紳仍然是崇奉儒家倫理的。這個宣言可以說代表了儒釋道三教的基本立場，於是一場由部分官紳和僧道信徒發起的反洋教運動開始了。

3. 護教與反教的鬥爭與結局

眾僧道集會後即將攻擊兩位神父的言論印刷成文，滿城散布。並向蜀王府和成都府控告神父，但均被批駁。後又向刑部⁵⁶舉控，亦被駁斥。眾僧道心仍不甘，再匯集省城內外各寺觀僧道徒約6,000人，齊赴刑部衙署，企圖逼刑司准案，將兩位神父治罪。這時，未能領洗的禮、刑二署官員也相約在刑署等候，請求刑司「理應准詞究辦，以昭申雪。否則激成眾怒，別生禍端，為害非淺。」或「將該西人正法，或充流省外」。刑司面臨僧道呼

55 古洛東，《聖教入川記》，頁7-8。

56 西文原本有「刑部」二字，但顯然不是指北京朝廷的刑部，而是指四川管理刑政的清吏司。

籲、各官請求，擔心引發變亂，於是接受了控狀。一面派人提二位神父到案，一面詳細調查實情。

到此時，利類思、安文思神父似乎已經到了緊急關頭。然而有兩個人化解了危機。一個是前面已經提到的閻武官，另一個是從北京來成都任縣令的吳繼善。⁵⁷當官差來提解神父時，閻武官正在場。閻武官認為：讓神父無辜上堂聽審，大不公道；問官被人慫恿，於神父大為不利。決定設法解決此事。他令官差退去，再派多名兵士看守聖堂，保護神父。並請神父速具書辯護。刑官見狀，亦不再催差提案。另一人吳繼善此時來成都接任，帶有湯若望致利類思的信函。他到聖母堂拜訪利神父，聽聞與僧道產生官司，感到非常吃驚。於是吳縣令拜謁省城各級官員，「道及西人來華之意以勸人行善為宗旨，其人品之高尚，學問之淵博，為華人所難及。」他還將京中西士輔助國家，受朝廷禮遇，京中人士對利、安二人的好感等一一道來。「成都官紳聞之，不獨驚奇，且為領教。於是仇西人之心略為稍解。」

閻武官則繼續利用自己的權力保護神父及教會。他將聖教道理印刷成篇，沿街張貼，並拆毀攻擊天主教的帖子。又親率騎兵600名，持械沿街梭巡，保衛聖教。僧道見閻武官如此作為，大為灰心，不敢欺凌教友。原反教之官紳亦不再發聲仇視西人。利、安二位神父將寫好的辯護書，以及徐光啓、楊廷筠過去為天主教辯護的四卷書，散發給民衆閱讀。「成都人士閱此書後，莫不稱美聖教。當時奸人之一切污言妄語，如煙失散。」⁵⁸據利類思撰寫的《安文思傳略》記載：這次衝突延續了三個月後，道士們或許因畏懼保護神父的官員，或許因缺錢難以在省城維持生

57 吳繼善，江蘇太倉人，崇禎十一年（1638）進士，翰林院庶起士，與湯若望交好。

58 以上衝突過程均見古洛東，《聖教入川記》，頁8-13。

活，便陸續折返；此外，擁護利、安二位神父的省城官員也罷黜了支持反教者的職務，致使這次騷亂徹底平息。⁵⁹

成都教案在中國天主教傳播史上具有特別的意義。湯開建教授指出：「天主教自萬曆傳入中國，雖然與儒教代表的士紳和佛教代表的僧侶有過無數次衝突與鬥爭，特別是崇禎後期閩浙兩省出現僧俗聯合反對天主教的活動更爲典型，但像成都這樣由數千名道士集會公開反對天主教的活動，則是中國天主教史上的第一次。」該評論中除了「道士」似乎應該稱爲「僧道」外，其觀點值得重視，筆者深以爲然。

五、結語

崇禎十七年（1644）張獻忠大西軍再度入川，攻克成都，利、安二人於城陷前逃亡劉宇亮的故鄉綿竹避難，不久即在山中爲張獻忠軍所獲，遂在起義軍中爲大西政權製造天文儀器，並從事傳教活動。殘存的教徒逃到西北邛崃山、龍門山等偏僻山村苟延殘喘。⁶⁰1647年1月2日，張獻忠在西充縣鳳凰山被清軍射殺，利、安二人又爲清軍所俘，被肅王豪格留在軍營，後隨軍到西安，順治五年（1648）到北京。順治、康熙皇帝對兩位神父均十分優待，並允許他們傳教。安文思於康熙十六年（1677）4月，利類思於康熙二十三年（1684）十月先後卒於北京。利類思與安文思，雖然是來自歐洲兩個不同民族的神父，但來華以後，特別是到四川以後，兩人的生活、經歷就被完全捆綁在一起，不論是傳播福音，還是爲中國政權服務，甚至遭歷種種災難和痛苦，他

59 利類思，《安文思傳略》，載安文思著，何高濟譯，《中國新史》（鄭州：大象出版社，2004），頁182。古洛東記載的處理結果是，刑司及官府查實反教暴行後，分別首從，將爲首三人嚴辦；余皆薄責，充留[流]省外；其餘附和者也受到應得之罰（參閱古洛東，《聖教入川記》，頁13）。

60 秦和平，《基督宗教在四川傳播史稿》，頁3。

們都生死與共，從未分離。他們兩人共同生活在一起的時間至少有35年。⁶¹利類思和安文思是中國天主教歷史上的著名傳教士，更是在四川開創天主教基業的顯赫人物。他們還將西方的科學技術帶入四川，例如為張獻忠造天球、地球、日晷等，可見在傳教時也會將天體和地理知識告知民衆。

四川開教之時，利類思和安文思兩位神父既遇到了許多助力，也遭受了極大阻力。從首輔劉宇亮和縣令吳繼善的行爲，可以看到明末朝廷和地方政府對天主教的友好；從部分官員和僧道教徒發動的成都教案，可以看到中國傳統宗教對天主教的排斥。這充分說明當一種外來宗教文化進入異質宗教文化的領地時，後者對前者是同時具有融合性和排斥力的。歷史證明，基督教（天主教）僅僅遵循利瑪竇開創的適應性傳教策略是不夠的，中國天主教在今天還需要進一步採取本土化的措施，走中國化的道路，參與新時代的中國社會生活，如此，才會有更美好的發展前景。

61 湯開建，〈沉與浮：明清鼎革變局中的歐洲傳教士利類思與安文思（上）〉，《北京行政學院學報》4期（2014年），頁118。



論雷鳴遠神父在艱難的宗教與 社會背景中的服從觀

黨雅妮¹

1 比利時耶穌會神學院（IET）學士，法國巴黎天主教大學（ICP）藝術神學碩士，現為比利時魯汶大學（UCL）神學博士生。

Abstract: For Christians, obedience to those in authority is not only an act of faith, but also a requirement of faith itself, which encourages Christians to seek God's will in the events and challenges of daily life. However, according to biblical teaching, man should not follow the wrong orders! Discernment about obedience is thus very important in the Christian life. This article examines Fr. Vincent Lebbe's views on obedience, in the context of the relationship between the Church in China and the foreign state in which he lived, in order to bring clarity about Christian obedience to the authorities. Through the specific incidents cited in the text and the quotes from Fr. Lebbe's archives, the reader will easily see that, although Fr. Lebbe was often controversial in the practice of reforming evangelical methods for the Church in China, because of his disagreement with his superiors and the many missionaries who acted and held different views, yet, in essence, he did not contradict the biblical teaching on obedience and the directives of the Church authorities in this regard; he never succumbed to the temptation to rebel against his immediate superiors. For his perseverance in obedience and his tireless efforts to restore the Church in China to its true and complete form, Fr. Lebbe is undoubtedly a pioneer in the reform of evangelical methods in China in the twentieth century and a great visionary missionary! His views on obedience will certainly be a source of inspiration for Christians who are in difficult times.

Keywords: Evangelization, Obedience, Authorities, Reform, Faith, Church, Teaching

摘要：對基督的信徒而言，對合法權威的服從不僅是一種信仰行爲，也是信仰本身的要求，它引導基督徒在日常生活的事件和挑戰中尋求天主的旨意。然而依據《聖經》的教導，人不可遵行邪惡的命令！對服從的分辨故此在基督徒的信仰生活中顯得尤爲重要。本文通過探討著名傳教士雷鳴遠神父，於所處時代政教關係盤根錯節的背景，對服從的實踐及其服從觀，旨在使基督徒對順服掌權者的話題更爲清晰。透過文中所引用之雷神父的檔案資料及所引述的具體事件，讀者將不難發現，儘管在中國教會的福傳方法之改革實踐中，雷神父常因同其上司和衆多傳教士的行事作風及意見相異而飽受爭議，但就本質而言，他並未有違《聖經》對服從的教導和教會當局對此的訓令。在清濁難澄之境中，他雖然求助於教會最高當局的指示，但從未屈服於反叛直屬上司的誘惑。他因對服從的堅持，以及爲恢復教會在中國理應呈現出的真實而完整的面貌所做的不懈努力，無疑堪稱爲二十世紀中國福傳活動改革的前驅，也是一位具有卓識遠見的偉大傳教士！他的服從觀必然會爲處於艱難時期的基督徒帶來相應的啓發。

關鍵詞：福傳、服從、權威、改革、信德、教會、教導

前言

《聖經》中的《創世紀》第一至三章啓示我們，對造物主——天主——愛的服從乃受造界唯一的自然義務和責任。若違天逆理，則受造界的秩序會被顛覆或打亂，原罪的經驗即是典型例證。其最大貽害便是原本按天主肖像所造之不死不滅的人類都必須經歷死亡。為此，聖神藉基督的愛徒聖若望賦予罪的定義是「作違法的事」²，即一切相反服從的事。外邦人的宗徒保祿在教導「服從」為救贖工程的決勝之機時也說：「因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，也因一人的服從，大眾都成了義人」（羅5:19）。

天主子既因完美的服從來實現天主的救恩計畫，服從對每個人來說都成為對天主之愛的具體回應和得救的首要條件。故此若望宗徒教導說：「履行天主旨意的人永遠存在」（若一2:17）。耶穌也申明：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國，而是承行我在天之父旨意的人，才能進天國。」（瑪7:21）

事實上，早在以民歷史的初始，深懷妒愛的天主³便明確要求其子民對自己竭盡還愛的服從，並以民族和個人之禍福乃至生死存亡相許。⁴在《新約》中，對天主愛的服從應透過對其聖子基督愛的服從體現出來：「這是我的愛子，我所揀選的，你們要聽從祂！」（路9:35）⁵，對將要參與照顧和管理其教會之責任

2 參閱若一1:3：「凡是犯罪的，也就是作違法的事，因為罪過就是違法」。

3 思高版《聖經》把希伯來文《聖經》中的「אֱלֹהֵי אֲנָקָה לֹא」嫉妒的天主」翻譯為「忌邪的天主」；參閱出34:14；20:5；申4:24；5:9；6:15等處。

4 參閱申30:15-20：「我今天將生命與幸福，死亡與災禍，都擺在你面前，如果你遵行我今天吩咐你的，上主你天主的誠命：愛慕上主你的天主，履行他的道路，謹守他的誠命、法令和規定，你必能生活繁榮，上主你的天主在你要去佔領的地上，必要祝福你……我今天指著天地向你們作證：我已將生命與死亡，祝福與詛咒，都擺在你面前；你要選擇生命，為叫你和你後裔得以生存」。

5 另參閱瑪17:5；谷9:7。

的宗徒們及其繼承者，耶穌宣稱：「聽你們的，就是聽我；拒絕你們的，就是拒絕我，拒絕我的，就是拒絕那派遣我的。」（路10:16）

因救主服從精神的感召及其教導的啓發，教會勸誡其子女不僅善守天主的誡命，而且要「爲了天主，超出誡命的範圍，在成全的事上，自願屈服於他人，爲能使自己更完善地相似基督的服從。」（LG 42）由此可見，教會傳統所推崇的服從之德，在基督對父的服從中確立了其意義和價值。此外，對人間合法權威的服從也是人類的社會特徵之一和實現「共同利益」的必要條件。因爲任何類型的團體，如不賦予負責公共利益的職能，便無法構建起來。⁶

然而，對於擁有雙重身分的基督徒而言，⁷是否應無條件的服從天主爲其所立的世間掌權者如同服從天主一樣？對此疑問，《宗徒大事錄》透過伯多祿和若望回答禁止其施教的猶太首領的話，予以明確答覆：「聽從你們而不聽從天主，在天主前是否合理，你們評斷罷！因爲我們不得不說我們所見所聞的事」（宗4:19）。在《若望福音》中，聖若望藉耶穌的宣告闡明服從的宗旨：使天主的旨意得以實現：「我的食物就是承行派遣我來者的旨意」（若4:34）⁸。耶穌亦藉傳授「天主經」的機會教導其門徒，首先應爲「天主的名受顯揚」、「天主的國來臨」及「天主的旨意在人間承行」而祈禱。⁹雖然表面看來，祈禱「天主的旨

6 M. Labourdette, OP, *Cours de théologie morale*, Tome 2 (Suisse: Parole et Silence, 2010), p. 734.

7 基督徒既是天國的公民又是世界的公民。參閱瑪22:21，耶穌說：「凱撒的歸凱撒，天主的歸天主」。

8 另參閱若6:38：「我從天降下，不是爲執行我的旨意，而是爲執行派遣我來者的旨意」。

9 參閱瑪6:9-13；路11:2-4。

意得以承行」位列第三，但在具體實踐中，卻是實現前兩者的先決條件！

然而事實上，關於服從上級掌權者，儘管有《聖經》及教會的訓導為依憑，但在某些境遇中，一些更為複雜多面的因素可能會使人在對服從的分辨上產生困難。對此，聞名遐邇的雷鳴遠神父（Vincent Lebbe, 1877-1940）有著頗為深刻的體會，特別是，其福傳方法之改革實踐被為數眾多的外籍教士橫加反對時。那麼，同時隸屬於主教權下的傳教區司鐸和修會會士的雷神父，在他可歌可泣的奮鬥史中，對於「服從」是怎麼實踐的呢？他的服從觀又是什麼呢？為了能較為客觀的了解雷神父的服從觀，須先對其所處之時代背景有深入的認識。

一、十九及二十世紀初中國社會及教會背景掠影

耶穌說：「你們往普天下去，向一切受造物宣講福音！」（谷16:15）。故此，以福傳為本質的教會，其生活的各個層面及在各時代與世界的接觸方式和關係，都肩負福傳的使命。梵二文獻《教會傳教工作法令》也宣稱教會是：「受天主派遣給萬民，作為『拯救普世的聖事』」（AG 1）。

懷著對教會福傳事業的莫大熱忱和救靈神火，1901年初，尚未領受鐔品的比利時籍遣使會青年會士雷鳴遠，不畏舟車勞頓，欣然前往他在11歲時便宣稱將為其歸化而殉道的遠東國度——中國。¹⁰時值無嚴密組織及統一領導的「義和團」大規模殘殺中國基督徒和在華外籍傳教士的第二年。¹¹

10 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe* (Tournai: Casterman, 1954), p. 45.

11 此運動導致數百名西方傳教士和超過三萬名中國基督徒在叛亂中死亡。參閱 J. Charbannier, *Histoire des Chrétiens de Chine* (Paris: Les Indes Savantes, 2002), pp. 211-212.

在漫長的旅途中，當雷神父第一次目睹了一些西方人以傲慢無禮、苛刻強硬的態度對待其他有色種族時，他就已經預感到自己將在未來的福傳生涯中受許多苦！尚在歐洲時，當他聽聞「義和團」大規模殘殺中國基督徒和在華外籍傳教士時，不禁陷入沉思：「是否因了傳教士在中國的行事作風欠妥，才引發了中國民眾對傳教士和教會的反感甚至仇視？」¹²

其時，在社會政治方面，自十八世紀末和十九世紀初的世紀之交到二十世紀中葉，以英國為代表的西方國家，因著一系列的工業技術革命，擁有了強大的軍事和工業力量，進而在世界各地建立了廣闊的殖民地。此時的中國，由於自1840年第一次鴉片戰爭以來，與西方國家簽訂的一系列不平等條約，而被迫進入半殖民地半封建社會。通過不平等條約，中國的領土、領海、司法、關稅等主權，開始遭到嚴重的破壞。

在所有條約中，造成最大賠償額和最嚴重損失主權的條約是因「義和團」事件的發生，中國在1901年9月，與11國（英、法、德、意、美、日、俄、奧、西、比、荷）簽署的《辛丑條約》。中國以4%的利息向其他條約國支付4.5億兩白銀作為賠償，限期39年還清，本息合計9.8億兩；條約中的每個國家均獲得在中國駐軍和建造軍事要塞等特權。如此，間接導致清廷日益衰敗。最終，中國歷史上最後一個封建王朝，被以孫中山先生所領導和創建的中華民國所取代。顯而易見，中國與西方國家的關係在整個清代末期充斥著被強制的色彩和仇外心態；西方國家通過

12 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, p. 46. 讀了其時尚未冊封的遣使會殉道者聖董文學（Jean-Gabriel Perboyre, 1802-1840）神父的傳記後，雷神父很快便決定將來加入遣使會並前往中國傳教。董文學神父於1835年來到中國，其時中國禁止基督宗教信仰；他秘密進入河南和湖北地區傳教。1839年9月，他在湖北被發現和被捕，並於1840年9月12日在武昌受絞刑而殉道。1843年，教宗額我略十六世宣布其為可敬者；1889年11月10日被教宗良十三世冊封為真福，並於1996年6月2日被教宗若望·保祿二世冊封為聖人。

軍事力量在中國取得多項特權，中國官員和民衆自然試圖避其適用，卻導致新的武裝干預和新的讓步。¹³

中國教會方面，由於在1844年的《黃埔條約》中，法國公使命令要求清廷廢除限制或打壓天主教的法令，最終，在法國的軍事壓力下，清廷在1858年的《天津條約》中明文規定外國公使進駐北京，外國人可以進入中國內地自由經商和傳教——傳教範圍從以往的通商口岸擴展至全部的中國內地。而法國藉此條約獲得了一種其單方面宣傳的「保教權」¹⁴。儘管法國所擔任的「傳教保護國」之職並未預先徵得教廷同意，也非真正為教會的福傳事業服務，實為謀求本國最大政治利益。¹⁵

1856年，因一名法籍傳教士在「西林教案」中被殺，及在同年發生的「亞羅號事件」¹⁶，英法兩國對中國發起軍事行動，結局便是清政府被迫在已有的五個對外通商口岸¹⁷增加10個新的港口，並接受「所有持法國護照的傳教士均可在清帝國自由傳教」的條件。此情形導致以法籍為主的大量傳教士湧入中國。此外，當地方民衆或中國官員與傳教士或中國基督徒發生衝突時，傳教士所屬之國家公使，尤其法國公使或領事常出面干預。如此，少

13 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 57-58.

14 E. Huc, *L'Empire chinois (1854)* (Paris: Éditions Omnibus, 2001), pp. 628-633. 法國保教權當追溯自1844年簽訂的《黃埔條約》，之後在1858年的中英中法《天津條約》中和1860年的《北京條約》中均獲得進一步確認。教廷雖於1858年默認法國在華的保教權，但直至1888年，傳信部才對所有在遠東地區的外籍傳教士發布一張通函，命他們統一向法國索取護照和物資上的需求。參閱陳聰銘，〈1920年代末梵、法在華保教權之爭——以教宗駐華代表剛恒毅為中心的討論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》65期（2009年），頁54。

15 E. P. Young, *Ecclesiastical Colony: China's Catholic Church and the French Religious Protectorate* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 84; J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 57-60.

16 「亞羅號事件」(The Arrow Incident)，源於1856年10月8日，清朝廣州水師在掛有英國國旗的亞羅號商船上進行的搜查而引發的衝突，最終成為英國對清用兵的理由。

17 五個通商口岸之開放，係因1842年所簽署的中英「南京條約」；其分別為：廣州、廈門、福州、寧波、上海。

數無視本國法紀的惡徒莠民也趁勢混入教會，在外國政治勢力的庇護下逍遙法外；而傳教士也因外國政治勢力對其所提供的庇護，引致眾多中國愛國志士和普通民衆的仇視，此仇視的對象進而擴展於被視爲「二等洋人」的中國基督徒之身。此種仇洋仇教之風，在1911年的辛亥革命成功之後曾一度更爲明顯。¹⁸

誠然，傳教士亦爲普通人，其行事作風難免受所處時代風尚之影響。因此，一些傳教士也心存十九世紀西方人所特有的西方文明和道德優越感。在此基礎上，又平添了十九世紀所產生及高漲的民族主義。以至於教宗本篤十五世在1919年11月30日所頒發的《夫至大》（*Maximum Illud*）宗座牧函中鄭重告誡派往世界各地的傳教士們，切莫「忘記了自己的地位，思念地上的家鄉多於天上的家鄉」¹⁹。對於基督徒和國籍神父，傳教士的普遍態度幾近父親對孩子；只要中國神父具備熱心和謙虛服從的精神，即可被視爲良好的助手。眾多傳教士認爲，若選拔國籍司鐸爲本堂神父而獨立工作，難免有分裂教會之嫌——儘管他們中不乏意向純正及受過良好教育之士。故此，各教區的一切事務皆由外籍神職全權主理，幾乎所有國籍司鐸終其一生只擔任副本堂司鐸職。²⁰

首任宗座駐華代表剛恒毅樞機（Celso Benigno Luigi Costantini, 1876-1958），在其回憶錄中，曾對當時的傳教士做概括性的評述：「傳教士的學問、品德和傳教熱忱都是首屈一指的。可惜他們把傳教熱忱和對法國的愛國心混爲一談」²¹。當了

18 參閱羅光，〈六十年內雷神父的目標在中國的成敗〉，《雷鳴遠神父專輯》（台灣：德來小妹會編印，2004），頁3。

19 參閱若望·保祿二世，《救主的使命》通諭（羅馬：1990年12月7日），39號。

20 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, p. 65.

21 劉嘉祥編著，《剛恒毅樞機回憶錄》（臺北：天主教徒會，1992），頁253。

解到教會在中國知識界心目中的普遍形象後，剛主教當機立斷：「用十字架代替外國旗；用中國法律的保障來代替外力的政治庇護；趕快成立本籍聖統」²²。2001年，聖教宗若望·保祿二世在《利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）來北京四百週年之際致詞》中，為從前的傳教士在中國所犯的錯誤和缺失「請求寬恕和諒解」²³。

統觀十九世紀後期至二十世紀前期的「新帝國主義」（New Imperialism）時期的傳教史，²⁴其時的中國教會情形並非中國獨有，類似情形在淪為殖民地、半殖民地的國家和地區中屢見不鮮，因而加劇了人們對美善的基督宗教之誤解，甚至將基督宗教與政治混為一談。此種情形，無疑成為福傳發展之窒礙。

回溯歷史，儘管因西方政治勢力的介入，傳教士取得短期的傳教自由，但以長遠的目光看，因在教案中為主殉道的傳教士，成為其本國對他國進行政治施壓的理由（這絕非傳教士本人和普世教會的意願），而使曾在近代中國社會乃至世界歷史發展進程中做出巨大貢獻的教會遭人詬病。故此，教會亦是列強對外擴張時期的受害者！既為不爭之事實。

22 同上，頁116。其時在中國的聖堂中和傳教士的住宅地，普遍掛著擁有「保教權」的法國國旗。

23 參閱若望·保祿二世，《利瑪竇來北京四百週年之際致詞》（2001年10月24-25日），5號。

24 史學上所稱的「新帝國主義」（New Imperialism）時期，是指十九世紀晚期至二十世紀初的世界強權，主要有大英帝國、俄羅斯帝國、法蘭西共和國、德意志帝國、大日本帝國及意大利王國，以其軍事力量對外的殖民拓展時期；此時期所建立的許多殖民地，在第二次世界大戰後獲得了獨立。Cf. W. Roger Louis, *Ends of British Imperialism: The Scramble for Empire, Suez and Decolonization* (Londres: I.B. Tauris, 2006), p. 910.

二、因信德服從代表天主的長上

基督在十字架上的死亡，顯示出祂對天父旨意自由而完美的回應。為此，教會格外要求獻身侍主的會士們：「該效法基督，祂為承行聖父的旨意，取了奴僕的形體，由其所受的苦痛學習了服從。會士由於聖神的推動，並因信德服從代表天主的長上；由長上引領，為基督去服侍所有弟兄」²⁵。

原來，關於人與人之間的服從，外邦人的宗徒聖保祿曾如此教導：「每人要服從上級有權柄的人，因為沒有權柄不是從天主來的，所有的權柄都是由天主規定的。所以誰反抗權柄，就是反抗天主的規定」（羅13:1-2）。此教導無疑重申了天主對世界所期望的普遍秩序，並確立其存在之理由。其實，「君權神授」的觀念早在《舊約》中已清晰嶄露。《箴言》第8章15-16節記述：「藉著我，君王執政，元首秉公行義；藉著我，統治者統治，王侯治理邦土」；《耶肋米亞先知書》第27章6-7節更為一覽了然的刻畫出權柄授自於天的圖像：「是我以我的大能和我伸展的手臂，創造了大地、人類及地面上的走獸，我能把大地賜給我喜歡給的人。現在我把這些土地交在我的僕人巴比倫王拿步高的手中，連田野的走獸我也賜給他，作他的奴隸；列國要作他、他的兒子和孫子的奴隸，直到他國家的時運終於來到——他也不例外——那時必有強盛的民族和強大的君王來使他作奴隸」。相關教導在《聖經》中不勝枚舉。

深諳服從真意的雷神父在1918年6月25日寫給湯作霖（Antoine Cotta, 1872-1957）神父的信中強調：「非常重要的話題依然是服從！我們的主常願意聖人們服從那些您所譴責的看似完全無理的要求」²⁶。

25 梵二，《修會生活法令》，14號。

26 魯汶大學「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 11a.1,46.

此時，雷神父因「老西開事件」已被其修會當局調至「浙東代牧區」（即今日寧波教區）。儘管他因離開天津並告別已在那裡開創的福傳事業而含悲茹痛，²⁷但他依然在接到調任令的第二天，迅速前往其語言不通的南方。然而，他的好友兼同會弟兄湯作霖神父有意就此事上訴羅馬。於是，與一名中國籍楊儒望神父領銜，於1917年初，呈遞給「傳信部」部長賽拉芬樞機（Domenico Serafini, 1852-1918）一份「請願書」，並附上一份關於中國教會現況的報告。此請願書在直隸海濱（天津）代牧區得到了包括5位外籍神父在內的19位神父聯名簽署（當時直隸海濱代牧區共計24位神父：15位本籍和9位外籍）。²⁸此種近乎集體上訴羅馬的情形在傳教區實屬罕見！²⁹

在遞交給「傳信部」的材料中，除了為雷神父的遭遇進行申訴外，湯神父也詳盡分析了中國教會在福傳方面所遇之內外困難、指出造成困難的根本緣由、闡明中國福傳實況與聖部的指示不合、福傳政治化、以及通過福傳所達至的歐洲精神殖民等事項。³⁰湯神父此舉在代牧杜主教（Paul-Marie Dumond, 1864-1944）看來，實為對其管理權的公然反叛，意欲將其遣返回歐。後經遣使會視察員調查，總會命湯鐸轉至南美基多，而湯鐸則因其奧地利公民身分可能會因第一次世界大戰（1914-1918）的進行而被捕之

27 對這次的被調離天津，雷神父這樣形容他的內在感受：「有如在死亡的憂苦中，在彌留的恐怖中。我祈求天主因其仁慈接納這夜的痛苦；並使它猶如燃燒的火焰，煉淨我的靈魂，滌除一切污穢，使之最終成為聖人的靈魂……」。「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 9.1, 28.

28 Cf. J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, p. 180. 五位外籍神父中，一位奧地利籍，一位法國籍，一位荷蘭籍，一位意大利籍，一位埃及籍。F. de Semaizais, «*Cette Chine que j'aime...*»: *Jean de Guébriant (1860-1935), un missionnaire breton au Siècle des Missions* (France: Editions Publibook, 2016), p. 341.

29 F. de Semaizais, «*Cette Chine que j'aime...*»: *Jean de Guébriant (1860-1935)*, p. 341.

30 據後來成為主教的魯汶大學教授 Jaque Leclercq 認為：「這是在中國的傳教士，第一次把羅馬教廷的指示和傳教士們在中國實際所施行的傳教策略加以對比；並向羅馬揭露中國福傳中存在的所有問題。」J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, p. 180.

故拒絕前往。主教因此褫奪了湯鐸的聖職權，隨後通知法國領事及中國警員，應將湯神父視爲「罪犯」而進行抓捕。³¹

爲調停湯鐸與主教間的矛盾，「傳信部」於1918年間要求湯鐸向主教致歉，以恢復其在天津代牧區的職務……³²。在此錯綜複雜的事件進程中，湯雷二人始終保持書信往還。在寫給雷神父信件中，湯神父明示其所受自「服從」而來的挑戰。在回信中，雷神父對湯神父勸勉有加，其中一些見解不僅幫助我們了解其服從觀，而且也值得我們仔細反思。因篇幅頗長，在此僅摘數語：「我們的謙卑之主在教導犧牲忘我時說：你們要爲主的緣故，服從人立的一切制度（伯前2:13），教父們、神學家和天主教的苦修士們，皆以不同方式將其解釋爲人的尊嚴之要求……在我看來，我在基督內的生命因服從於人而提升，以至於對那使我著迷的本性願望不再懷有熱情」。最後雷神父以此作結：「願天主的旨意成就！在祂所願意的一切事上，我全屬於祂。阿們！」³³

雷神父的觀點，不僅與《聖經》和教會關於服從的教導同符合契，亦同聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas，約1225-1274）對「服從」的持論相印。這位天使博士在其不朽名著《神學大全》中，將會士所宣發之「服從願」列爲「三願」之冠；並引用聖額我略的見解做支柱：「服從的確應置於祭獻之上。在祭獻中，獻祭者所獻祭品爲身外之物；然而在服從中，人們祭獻的是其自身的自由意志」³⁴。聖師們深入精微的契悟，助我們認清此理：在服從中，服從者亦爲獻祭者和祭品！這也正是基督徒分享主基督「司祭職」之意義所趨。

31 *Ibid.*, pp. 180-181.

32 *Ibid.*, pp. 216-217.

33 「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 11a.1,46.

34 St T. D'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 186, a. 8.

三、依照良心服從，並充分利用所處的環境和自由度

聖教宗若望二十三世曾教導說：「在社會合群生活中，一人之有天賦權利，則其他人即對之有承認及尊重此權利的義務」³⁵。然而，人類的權利與義務息息相關，兩者相輔相成。故此人不可只要求享有權利，而忽略應盡之義務，甚而達至權利濫用。³⁶統觀人類歷史經驗，此情形比比皆是。但依據《聖經》的教導，人不可遵行邪惡的命令。以《出谷紀》為例：當埃及法老欲迫害天主子民時，便命令收生婆殺死希伯來人的男嬰；收生婆因敬畏天主而違背其命，天主便祝福她們家門興旺。³⁷達尼爾先知及其同伴們也因拒絕遵照王命行事而蒙天主庇佑，得以在烈火窯中毫髮無損。³⁸在公開傳教時，耶穌曾以「安息日是為人立的，並不是人為了安息日」（谷2:27）來啓示此端道理。誠然，在所命之事與神律相悖時，基督徒對服從的分辨固然當明若觀火，但若所命之事只與更高上司之訓令相矛盾，其本身並無直接相反神律，值此情形，教會倫理學指導人們當以最高法律或戒律為準。³⁹以上兩種境況均顯示出，任何人間的規章制度及命令都不該成爲不加反思、盲目跟從的教條。

35 參閱教宗若望二十三世，《和平於世》通諭；梵二，《教會在現代世界牧職憲章》，26號。

36 參閱同上，第一部分第一節：權利。

37 《出谷紀》1:15-21「埃及王又吩咐爲希伯來女人接生的收生婆，一個名叫史斐辣，一個名叫普亞的說：『你們爲希伯來女人接生時，要看著她們臨盆！若是男孩，就殺死；若是女孩，就讓她活著』。但是收生婆敬畏天主，沒有照埃及王的吩咐去作，保留了男孩的性命。埃及王將收生婆召來，問她們說：『你們爲什麼這樣做，竟叫男孩子活著呢？』收生婆回答法郎說：『希伯來女人與埃及女人不同，她們富有生機，收生婆還沒有來，她們已生產了』。天主遂恩待了收生婆。以色列子民更加增多起來，更加強盛。因爲收生婆敬畏天主，天主就使她們家門興旺」。

38 參閱達3:1-50。

39 M. Labourdette, OP, *Cours de théologie morale*, Tome 2, p. 738.

不過，雷神父所處之時代，因有著傳統基督宗教背景的西方國家聯手入侵他國，及傳教士在政治庇護下拓展傳教事業之故，其時包括中國在內的多個傳教區（如非洲及大洋洲），宗教與政治背景可謂盤根錯節。這對充滿福傳改革熱情，並因此常遭反對的雷神父而言，在服從的分辨上定然帶來無可避免的挑戰。我們透過他的一段書信可窺一斑而知全豹。

1908年5月26日，在一封寄給其胞弟本篤會士伯達神父（Dom Bède Lebbe, 1879-1948）的信中，雷神父坦言：「關於服從和更大的善之間的選擇。我承認此問題已經困擾了我十多年。我曾在兩者間經歷頗多猶豫，而且現在尚未完全脫免。您講的一切絕對是我經過一百次思考和探究的」⁴⁰。想必許多踐行服從美德的弟兄姊妹，多少都經驗到來自服從的挑戰和陷入過進退維谷之境……。

唯一智慧與真理之父，早已預見其子民在天國旅途中所能遇到之真偽莫辨的困頓，故此，祂藉老多俾亞對不認識去拉傑斯城之路的小多俾亞的話教導說：「孩子！你去找一個忠實的人與你同去」（多5:3）。這位「忠實的人」在《舊約》時代，即在宗教生活上對人民負有拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培之任務的先知們；⁴¹其職務顯然與司祭及人民的領袖或君王有別。在《新約》時代，這位「忠實的人」便是在天人交往中傳遞信仰與指導人靈的神師。歷代教父和聖師們（如聖女大德蘭及聖方濟沙雷爵主教等）也肯定神師對靈修生活之重要。在《我要給你們牧者》（*Pastores dabo vobis*）宗座勸諭第四十條，聖教宗若望·

40 「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 4.2,67.

41 「看，我今天委派你對萬民和列國，執行拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培的任務」（耶1:10）。

保祿二世肯定：「重新發現偉大傳統的個人靈修輔導是必要的，它經常帶給教會生命偉大和珍貴的果實」⁴²。

我們尚不得而知，在艱辛漫長的福傳改革中，雷神父是否曾得到神師的陪伴與支持。但在寫給湯神父的信中，他至少透露出此心願：「在一切紛繁的事物中，我希望得到一位指導神師，即聖方濟沙雷爵（Saint Francis de Sales, 1567-1622）所要求的千里挑一的神師。在此之前，我都會堅守教會傳統的教導這塊磐石（完全服從上司的命令）；在我看來，這使我更爲接近我們至愛的上主」⁴³。

在同一封信中雷神父也提到：「一言以蔽之，我認爲我必須本著良心，毫不虛偽的忠實地完全服從一切，同時也陳明我所預料的因著服從將可能產生的不良後果；但無論我的見解是否被接納，我都會絕對的服從。另一方面，也繼續向羅馬忠實地陳述我所相信的有關當前局勢的真相」⁴⁴。同樣的觀念也在另一封信中展現：「實質來講，儘管有某些表面的甚至特殊的實際因素，但我認爲經驗比理論更爲可靠；並且當以信德精神爲出發點，堅持服從，並嘗試充分利用我們所處的環境和自由度」⁴⁵。

以上的信件內容顯示出，雷神父並不鼓勵盲目實踐服從的責任。他認爲，人們可以在不違反服從的前提下，努力踐行主榮彰顯、人靈獲益之事，即使因此會引起一些張力……⁴⁶。此外，

42 此宗座勸諭頒布於1992年3月25日。

43 「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 11a. 1,46.

44 同上。

45 「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 4.2,67.

46 同上。筆者認爲，這正是雷神父在其職權範圍內及在具體處境中，積極實施福傳改革計劃的主要方法。比如：爲提醒教友也當有崇高的愛國精神，他將自己居住地天主堂內外懸掛的法國國旗撤下，掛上清朝龍旗；當他於1906年成爲天津總鐸區總鐸後，爲使人們更易於同神父交接往來並在聖堂裡祈禱，他打開當時幾乎常年緊閉的教堂大

他在清濁難澄之境中，「有意尋求神師指導，及依照良心審慎服從」的處事風格，值得推崇與借鑒。

四、向著教會指引的方向邁進

雷神父說：「本來服從對我而言相當容易，因長期以來，我唯獨朝著教會指引的方向邁進，但如果遇到相反的境況，我會毫不猶豫地放棄慣有的行事作風」⁴⁷。筆者拙見，這正是推動雷神父參與老西開事件的原因所在！為能对雷神父此次的行事有較為客觀的認識，須先對天津法租界前期的歷史明瞭於心。

天津法租界成立於1861年，係因1856至1860年清廷為英法聯軍戰敗引起；成立之初已佔面積439畝，其後因庚子事變，強行拓展至2,360畝。⁴⁸1912年，當直隸海濱代牧區（或天津代牧區）成立後，⁴⁹首任代牧杜主教（Paul-Marie Dumond, C.M. 1864-1944）便在毗鄰法租界的老西開買地興建主教座堂。⁵⁰其後，天津法國領事欲藉保教之名，「照會中國外交部，要求將老西開劃為法租界」⁵¹，並在此地豎起多面法國國旗，⁵²同時亦要求當地居民向租

門；為提高中國人的地位，他從自己的總鐸區首先廢除了當時教友每次拜訪神父時，普遍施行的雙膝跪地並叩頭的大禮，而改用流行於清末時期下屬對上司慣行的請安禮；他誠懇邀請教友與他同桌進餐等……所有這些在今天看來極為平時的事，在雷神父的時代卻引起較大的爭議，甚至激起軒然大波！參閱 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 96, 105, 106, 122.

47 「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 36.1.51.

48 古籍《籌辦夷務始末》第8冊：《清朝咸豐年間》，頁2884。

49 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 131-132.

50 L. Levaux, *Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne (1877-1940)* (Bruxelles: Éditions Universitaires, 1948), p. 170.

51 陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》（台灣：商務印書館，2004），頁109。

52 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, p. 162; J. Chesneaux, *Le Mouvement ouvrier Chinois de 1919 à 1927* (Paris: Mouton & Co, 1962), p. 199; J-P. Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000* (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2007), p. 391. 參閱陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》，頁109。

界納捐。⁵³為遏止法國領事的擴張企圖，天津民衆於1915年組織「維持國權國土會」相抗衡；⁵⁴1916年10月20日，法租界軍警進駐老西開，並拘禁9名中國警員。⁵⁵此等行事作風激起天津廣大民衆強烈抗議；而主教因迫於法國領事之壓力，命令身為副主教的雷神父保持「絕對中立」而緘默不言。⁵⁶

在呈遞給主教的書面回函中，雷神父先陳明老西開事件因主教座堂而引發的事實，並提出個人見解：天津教會在此事件中若完全保持緘默，公教會及傳教士在國人心中之形象將大損無疑，且能夠使國人誤認為教會同法國聯手侵佔老西開。他也引用耶穌的話：「我來不是為帶和平，而是刀劍」，以闡明為公平正義發聲之必要。最後他寫到：「因此，主教，請看我的立場：如果我對您服從欠佳，那是因為我良心發現自己應盡的責任同您的指令相對立。我不願反叛世間任何事物，但我不能遵循此種保持中立的態度。唯一的解決方法是，無論付出什麼代價，我辭職離開這裡……所以我謙卑地請求你，至少暫時把我從天津調離，這場風暴將會過去。如果你認為適合，可以隨時讓我再回來。通過這種方式，您將消除法國公使和領事的怨恨。這將是公正的，因為在天主面前，你認為這種怨恨是合理的。我不要求您這個或那個職位……但請您不要使我處於不服從您或違背我認為當恪盡職守的選擇中」⁵⁷。至此給主教，甚至其同會弟兄留下反叛不服從的深刻印象。⁵⁸而雷神父也在遞交回函的第三天（1916年6月24日），

53 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, p. 161.

54 陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》，頁108-109。

55 J. Chesneaux, *Le Mouvement ouvrier Chinois de 1919 à 1927*, p. 199.

56 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 165-166. 陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》，頁108。

57 Cf. J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 164-166.

58 Cf. *Ibid.*; F. de Sesmaisons, «*Cette Chine que j'aime...*»: Jean de Guébriant (1860-1935), pp. 340-342. 雷神父在中國傳教期間，一直服務於隸屬遣使會管理的傳教區：1901年，引領雷神父到中國的直隸北境宗座代牧區（北京教區）樊國梁主教（Alphonse

收到其會方要求立即離開天津的通知；並於1917年3月25日，在距天津二百公里之遙的慶雲縣，接到被調往浙江遣使會嘉興會院的通知。⁵⁹至此，他在天津代牧區的福傳工作也全然告終。

關於老西開事件的歷程，除在當代史學家陳方中和江國雄教授合著的《中梵外交關係史》中，⁶⁰及在法國東亞史學家謝諾（Jean Chesneaux, 1922-2007）教授的著作中有記述外，⁶¹亦在比國學者利奧波德·李沃（Léopold Levaux, 1892-1956）教授以及曾擔任魯汶大學教授的雅克·萊克勒克（Jacques Leclercq, 1891-1971）主教各自所著的法文《雷鳴遠傳》中有詳述，⁶²在此不再贅述。這裡僅引用剛恒毅樞機對老西開事件的簡述，以助我們大致了解此事的真相：「老西開是主教座堂所在地，屬中國主權；法國公使有意劃入法租界。雷鳴遠、天津教友和外教人士聯合抗議這種侵犯中國主權行爲，因而開罪了法國傳教士，從而遷怒於公進會和雷神父。我認爲中國教友有權履行他們的愛國行爲。當然這事若漫無節制，演變成盲目排斥所有外籍傳教士的話，也非我們所樂見。」⁶³

筆者淺見，老西開事件既因主教座堂引發且影響較大，教會若三緘其口，難以洗脫對法方認同之嫌；況且，此事本身就與

Favier-Duperron, 1837-1905)，爲法國人及遣使會會士；1906年，派遣雷神父去天津傳教的直隸北境宗座代牧林懋德主教（Bishop Stanislas Jarlin, 1856-1933），亦是法國人及遣使會會士；1912年，當直隸海濱代牧區（天津教區）自北境代牧區分設出來時，其首任宗座代牧杜保祿主教（Paul-Marie Dumond, 1864-1944），爲法國人及遣使會會士；1917年，當雷神父因「老西開事件」被其總會調至中國南方時，接納雷神父到寧波代牧區傳教的趙保祿主教（Bishop Paul-Marie Reynaud, 1854-1926），亦爲法國人及遣使會會士。

59 J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 168-188.

60 參閱陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》，頁108-109。

61 J. Chesneaux, *Le Mouvement ouvrier Chinois de 1919 à 1927*, p. 199.

62 L. Levaux, *Le Père Lebbe*, pp. 169-190; J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, pp. 159-190.

63 劉嘉祥編著，《剛恒毅樞機回憶錄》，頁156。

《聖經》和教會所倡導的社會公平和正義原則相悖！故此，教會自當對法方假借保護主教座堂為由而企圖實施的侵佔行為予以拒絕。因公平正義、相互尊重是國際關係健康發展的前提，亦是人際間互助互愛關係之根基，且在《舊約》中已延伸至天人關係中：「上主是正義的，祂酷愛公正」（詠11:7）。耶穌也公開譴責危害社會公平正義的法利塞人為假善人：因其「吞沒寡婦的家產，而以長久的祈禱做掩飾。」（瑪23:14）

誠然，愛德為基督徒生活的核心，但亦如榮休教宗本篤十六世在其《在真理中實踐愛德》（*Caritas in veritate*）通諭中所言：「有社會就該有公義（*Ubi societas, ibi ius*）：每個社會需制訂它的一套公義制度。愛德固然超越公義，但愛德不能不尊重公義；公義在於把『別人應有的』給予他。凡真正愛人的，一定先會對他們公道。公義是愛德的固有因素。公義是實踐愛德的第一步，或如保祿六世所言，是『最低限度』的愛德」⁶⁴。教宗本篤十六世同時也指出，愛德常通過勇敢而慷慨地獻身為正義與和平服務表達出來。⁶⁵

另外，我們也無需因雷神父對老西開事件所持的態度而對其服從輕率作結。以下寫給湯作霖神父的信件所蘊涵之深意，不僅顯示其在服從方面行事之謹慎，也幫助我們對其服從精神有更深入的認識：

我願意自己保持這種心態：即忠心和完全的服從羅馬；我承認她是我們在此塵世的最高法庭。我知道她對我們的努力、我們的呼籲、我們慣常的行事態度感到滿意，這便是我至上的安慰和平安的保障。我愈發現羅馬不贊

64 本篤十六世，《在真理中實踐愛德》通諭（羅馬：2009年6月29日），7號。

65 參閱同上，1號。

成那些對主教不服從的『姿態』。太好了，我將愈發努力以符合這種觀念。至於羅馬方面行事緩慢，我不敢妄加判斷；我相信她已有長期的經驗。在前幾天我所重讀的布丁洪（Boudinhon）的名著中，聖萬桑的成功有賴於他刻意的緩慢。但無論我是否在此讀到有關改革的話題，都不會改變我對羅馬教廷當前緩慢的行事表示臣服，也不去尋找合適的糾正方法……在當前的情形下，我將完全遵照羅馬的引導行事：首先是服從，然後自由地提出所爭議的問題。再說一次，儘管這對於訴訟者而言是令人討厭的，但這並不和服從相矛盾。首先要維護當權者的威望，特別在對本地神職人員地位的提升有爭議的問題上⁶⁶。

結語

儘管在中國教會的福傳改革實踐中，雷神父常因同其上司和眾多傳教士的行事作風及意見相異而飽受爭議，但透過其信件，我們能夠覺察出，就本質而言，他至少並未直接有違《聖經》對服從的教導和教會當局對此的訓令。恰巧相反，他力求使自己的言行與教會的最高指示相吻合。對於直屬上司，他固然常保留了自己認為正確的觀念而非與其認同，但他總是屈從於上司的正式命令。

不過，他的服從並非怯懦者的服從，而是積極負責的服從。為此，他毫不猶豫地針對具體事件，向上司提出其個人見解；並以同樣堅定和尊重的態度，寫信給在羅馬教廷擔任管理普世教會之職的最高領導階層；且在良心認為不相反服從的前提下，努力革除阻礙中國福傳發展的塵俗陋習……他的行事作風激起上司們

66 「雷鳴遠檔案」：Fonds I. A 11a.2,86.

的反感，並因「老西開事件」的發生而達至頂峰。其中一位向他斷言：「你從未違抗過，但也從未服從過」⁶⁷。

然而，當首批六位中國主教於1926年在羅馬被祝聖時，對雷神父有著頗為深入和全面了解的「傳信部」部長兼修會會士王老松樞機（Cardinal Van Rossum, 1854-1932），⁶⁸卻當面給予他非同尋常的評價：「是你的服從挽救了一切，因為我們無法用我們的權威來支持一位言行欠佳的神職人員的提議。我無法表達對你的感激之情，因為你對服從有足夠的信心，且毫不猶豫地服從了即使從人的角度看，會使一切的努力成果毀於一旦的事。這正是天主降福的原因之所在」⁶⁹。

事實上，儘管在艱辛的福傳改革實踐中，雷神父常受到來自直屬上司及其他外籍人士的批評甚至嚴厲的攻擊，但羅馬教廷方面常對他表示支持和肯定。在其《回憶錄》中，深受中華信友愛戴和具有卓越牧靈熱忱的首任駐華宗座代表、主徒會會祖、並曾擔任聖座「傳信部」秘書長的剛恒毅樞機寫到：「我與雷鳴遠神父曾有過幾次接觸，使我覺得他確實是一位屬於天主的人，一位像聖保祿那樣的傳教士，能從那因循故事裡自拔。他因實現自己的愛德和正義，吃了不少苦頭；他也忍受了，並寬恕了同會弟兄們的反對。他甚至連那本攻擊他的小冊子『基督在中國』也沒有留意去看。中國傳教方法之能改革，應歸功於他……聽說敬愛他的人開始辦理他的列品手續。能否實現或何時實現我都看不到

67 V. Thoreau, "Vincent Lebbe, Une vie consacrée à Dieu", *Vie Consacrée* 6 (1990): 363-365.

68 王老松樞機（Cardinal Van Rossum, 1854-1932）為贖世主會（Congregatio Sanctissimi Redemptoris）會士，於1918-1932年出任教廷傳信部（Congregation for Propagation of the Faith）部長。

69 V. Thoreau, "Vincent Lebbe, Une vie consacrée à Dieu", *Vie Consacrée* 6 (1990): 363-365.

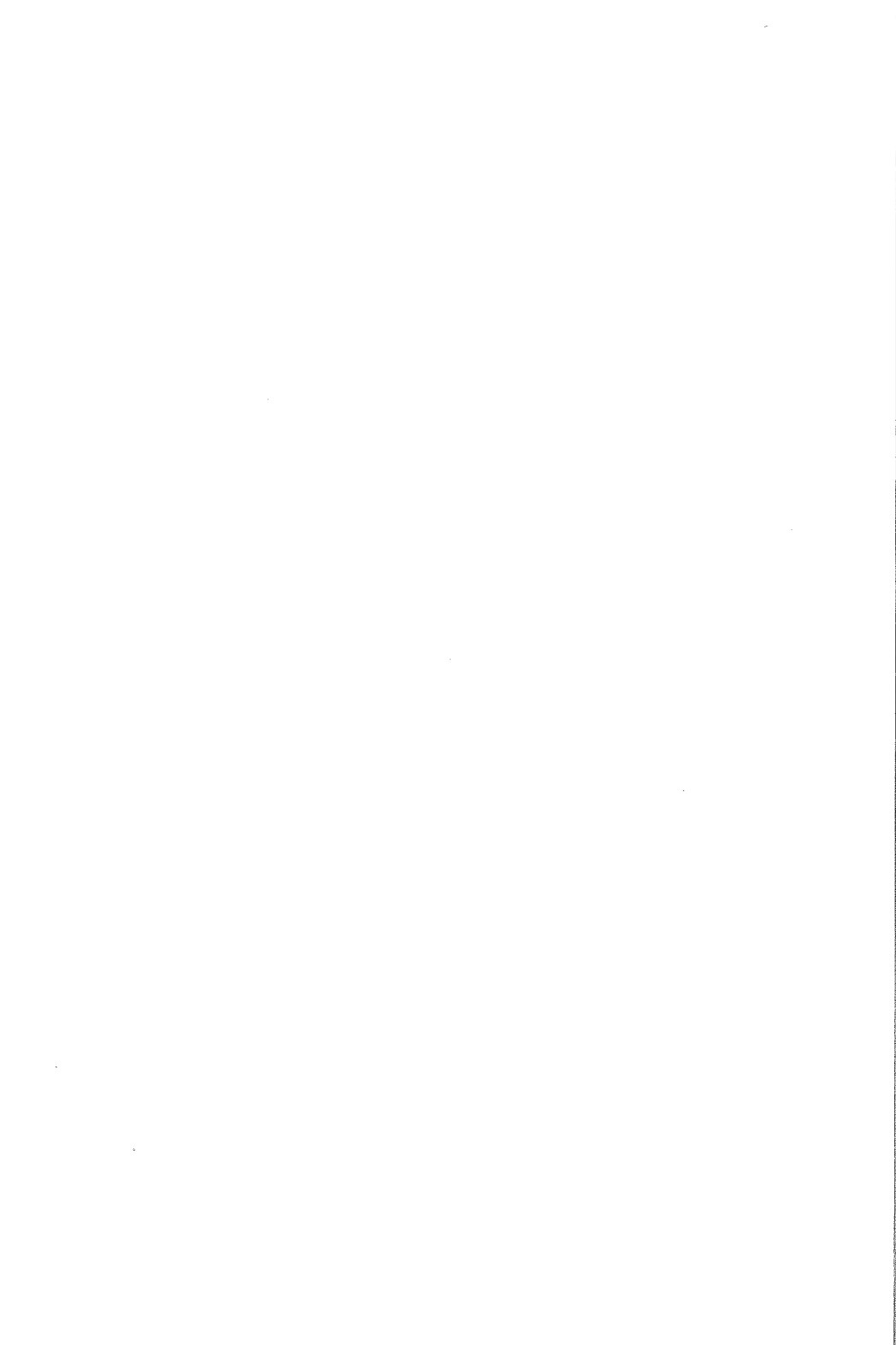
了。所以，我願預先為這位傳教士作證，因為我覺得，他實在聖德非凡，而經常有英豪聖德表現。」⁷⁰

筆者無意在引發學界爭議之處為雷神父一一置辯——若果真如此，不僅需要耗費大量筆墨，也實屬不必。正如魯汶大學德羅特（Henri Derroitte）教授所言：「如果一味為其歌功頌德，不免顯得矛盾而且膚淺。畢竟，雷神父常備受批評，風風雨雨屹立不搖，可謂終生奮鬥不懈」⁷¹。此外，無論雷神父同時代之外籍傳教士，或是後世對其之評價，以及其本人關於服從的見解和實踐，無不與其所處之特殊且複雜的中國教會及社會背景緊密相關。因此，本文旨在借探討雷鳴遠神父的服從觀，使基督徒順服掌權者的話題更為清晰明瞭；亦願在對服從的具體實踐中，為讀者帶來有效啟發。

筆者自知學力不逮，故不對雷神父的服從觀做宏闊概括，唯求返璞歸真，以盡力展示其思想的真貌及凸顯其服從觀之本容，並為讀者留下咀嚼餘韻及反思空間。筆者水準有限，文中疏漏在所難免，望諸位方家不吝賜教！

70 劉嘉祥編著，《剛恆毅樞機回憶錄》，頁313。

71 H. Derroitte, 〈雷鳴遠神父與傳教使命〉，《雷鳴遠神父國際研討會回顧與展望》（台灣：輔仁大學法國語文學系，2018），頁10。



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

《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"/>	第11輯	2022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	<input type="checkbox"/>	“✓”	Vol. 4	Year 2015	<input type="checkbox"/>	“✓”	Vol. 7	Year 2018	<input type="checkbox"/>	“✓”
Vol. 2	Year 2013	<input type="checkbox"/>		Vol. 5	Year 2016	<input type="checkbox"/>		Vol. 8	Year 2019	<input type="checkbox"/>	
Vol. 3	Year 2014	<input type="checkbox"/>		Vol. 6	Year 2017	<input type="checkbox"/>		Vol. 9	Year 2020	<input type="checkbox"/>	
Vol. 10	Year 2021	<input type="checkbox"/>		Vol. 11	Year 2022	<input type="checkbox"/>					

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”.



原道交流學會
YUAN DAO STUDY SOCIETY



利瑪竇研究中心
CENTRO STUDI LI MADOU

售價：每冊HK\$150
ISSN 2311-1054