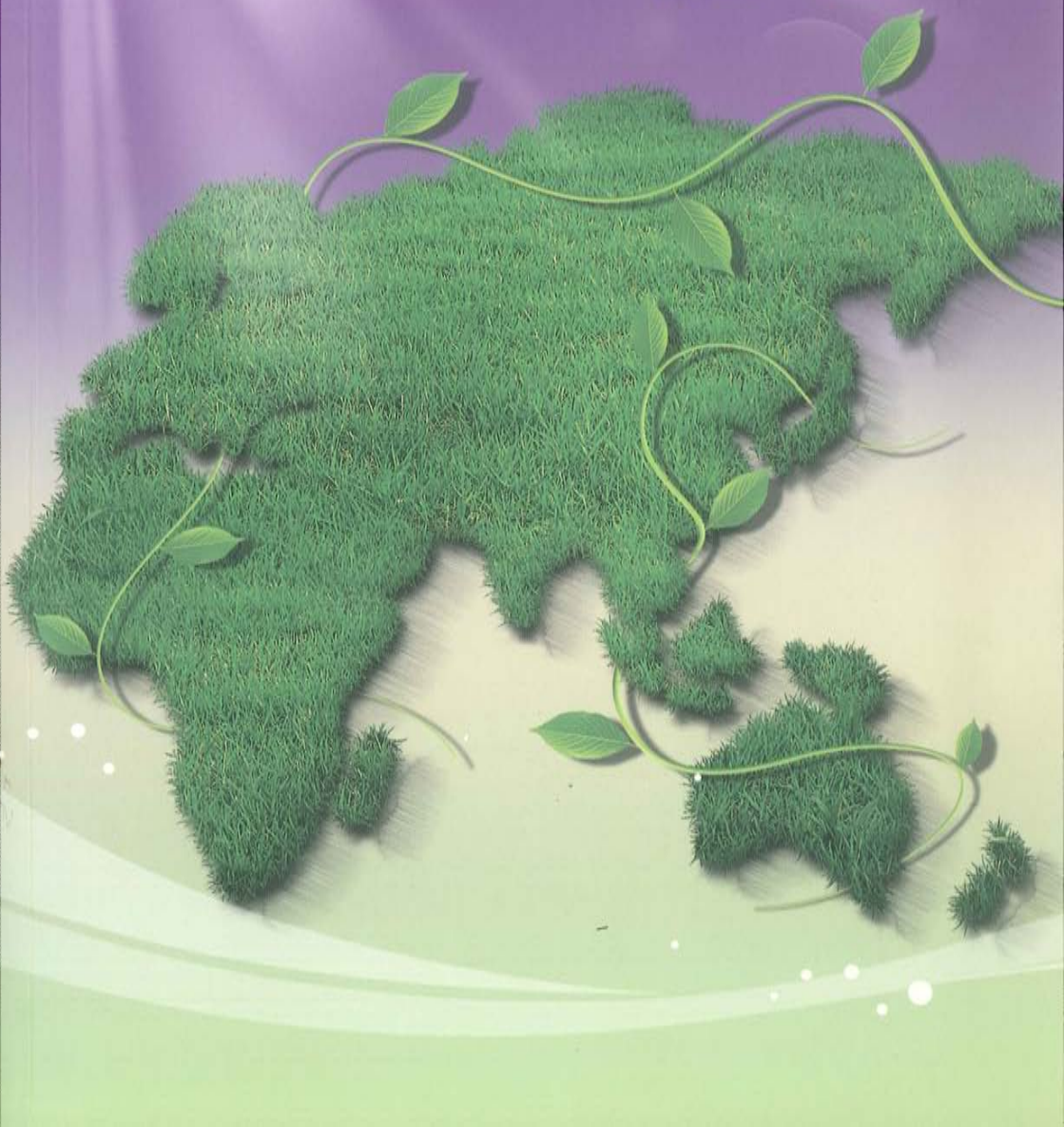


# 天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2013年·第二輯



# 天主教思想與文化

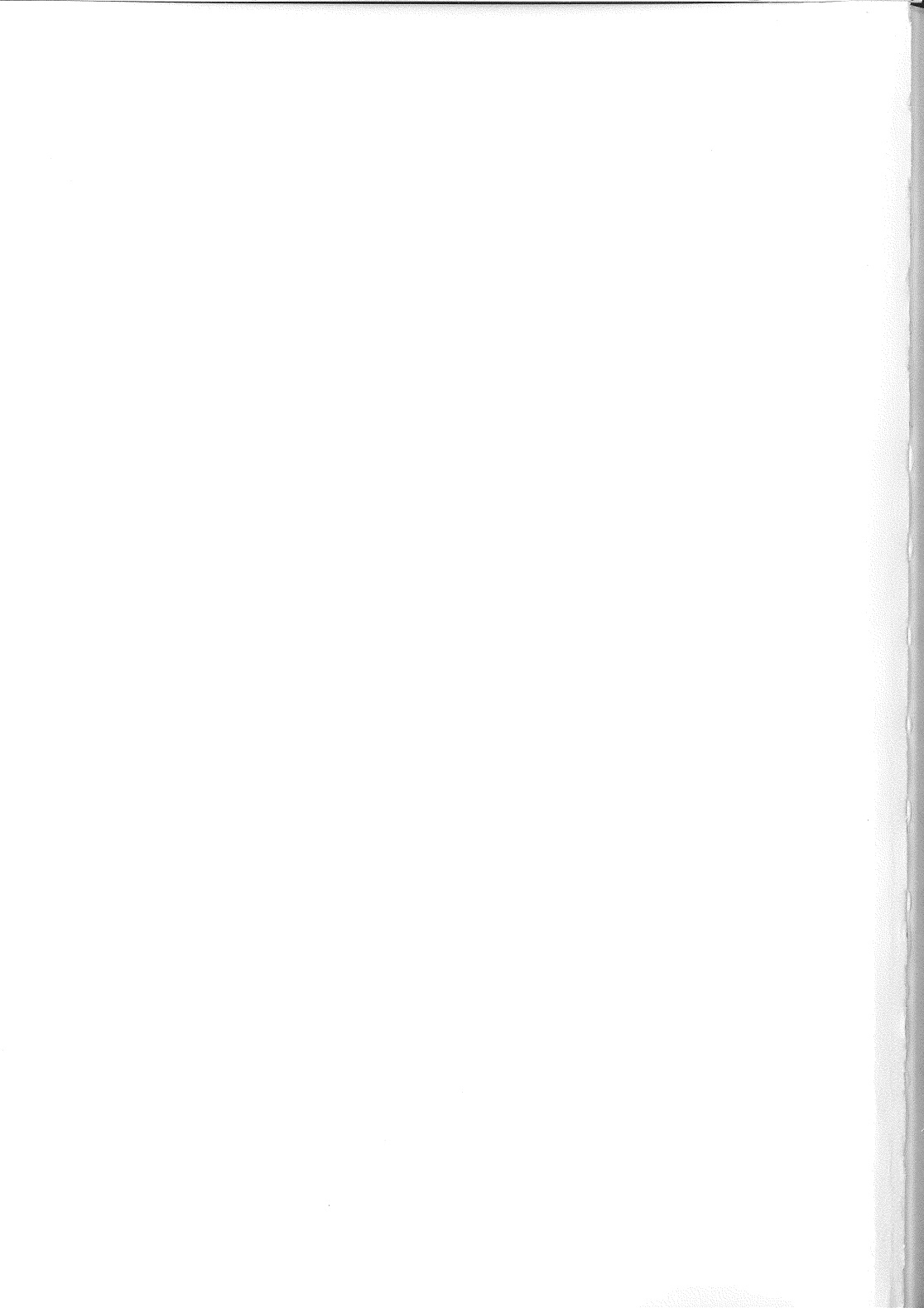
Journal of Catholic Thought and Culture

(2013年 第2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2輯 · 2013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	台灣輔仁大學
段德智	中國武漢大學
顧 彬 (Wolfgang Kubin)	德國波恩大學
谷寒松 (Luis Gutheinz)	台灣輔仁大學
何光瀟	中國人民大學
康志傑	中國湖北大學
穆 拉 (Gaspere 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 孫旭義 田書峰 毅德 張文西

執行編輯：閔興業 鍾鳳如

出版：原道出版有限公司

地址：香港新界屯門青楊街8號得利工業中心A座3樓12室

版權所有：意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心@2013

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

## | 目 錄 |

序..... i

### 漢語神學討論

處境化神學：起源—目的—方法..... 3

漢斯·瓦爾登菲爾斯 文 / 張榮芳 / 譯

哲學—神學—靈修的整合

—— 從法國哲學家阿鐸的哲學觀再思漢語神學..... 33

靖保路

### 中世紀哲學與教父

作為神學“主婦”的哲學

—— 對托馬斯·阿奎那哲學觀的一個解說..... 69

段德智

中古世紀哲學中的基督—邏各斯..... 93

噶斯帕·穆拉 文 / 張雲亮 / 譯

狄奧尼修斯的“密契神學”研究..... 137

陳開華

加采東大公會議的範式與聖多瑪斯思想中走向智慧的唯實論..... 167

安多尼·奧冕德 文 / 王毅 / 譯

論道德中的情感作用：多瑪斯與孔子..... 193

何佳瑞

## 宗教、社會與神學

當代中國的國家目標

—— 一種基督宗教兼非宗教角度的思考.....221

何光滬

信仰與理性的關聯：大衛·特雷西系統神學的公共性議題..... 255

黃懷秋

人間天國與純愛：從潛能到現實.....287

耿占河

## 天主教與東西方文化交流

古代西方《聖經》翻譯的文質之辯.....323

閃鴻恩

基督徒大學生信仰生活的特點分析

—— 以天主教武昌堂區保祿團契為個案.....345

康志傑、李欣

梵二會議後天主教與馬克思主義在中國對話的可能性..... 365

何艷

## 新書評介

- 中國社會另類的女性群體：貞女——讀康志傑教授新著  
《基督的新娘——中國天主教貞女研究》..... 389  
劉元
- 沒有理性的信仰是跛子，沒有信仰的理性是瞎子  
——評《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》..... 399  
耿占河

徵稿啟事..... 417

## 序言

新的千年已經開始，但仁愛和平的新世界尚未來臨。科學與技術仍在爆炸式地迅猛發展，層出不窮的新生事物仍在前所未有地挑戰著人類的極限；人們在等待著進一步發展的機遇，但卻又不得不去面臨重重的挑戰與危機：經濟危機、文化危機、倫理道德危機、精神信仰危機等等現象瀰漫於世界和人們的心中，且都重重地撞擊著為高科技所包裹的社會人群，讓人感覺到呼吸的沉重；代表著科技時代的電子網絡與通訊將人與人之間的距離迅速地彼此拉近，於是產生了“地球村”的故事；但在享受便利的同時，人們卻又體驗到“你一我”之間心靈的壁壘像有魔力般越築越高；人類生活之原初的多彩多姿性也在一體性的軌道中變得越來越慘淡。在新的千年，人們在懷著新的希望，尋求“詩意的安居”，尋求精神的家園，於是高樓遍地，大廈林立，但心靈的深處卻積澱了越來越多的“無家可歸”（海德格語）的無奈！



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

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

期刊的宗旨可分為以下兩點：（1）深化東西方文化與宗教之間的對話；（2）強化天主教在中國社會中的文化意識與社會責任感，以回應時代的需要，為中國的人文社會與精神建設做出應有的貢獻。當今的世界，對話與溝通已成共識。因為只有對話才能成為民族與民族之間、國家與國家之間、文化與文化之間克服分歧與成見，消除衝突與仇恨的和平之橋樑；只有對話才能在“你一我”的相互開放與接納中，締結心與心之間友誼的紐帶；只有對話才能

在“你一我”間不可避免的不對稱性中，尋求相互尊重，共同開創那更為人性化的精神家園。無論如何，“東亞世界與歐洲世界的相遇已然不可避免”（海德格語）。那麼，我們是讓此相遇成為爆發衝突的危機，還是成為締結友誼，共創未來的機遇？同時，我們也願此期刊能促使作為中國五大宗教之一的天主教，在新的千年中能以新的面貌、新的精神為中國的社會與人文建設做出更多的貢獻與承擔！

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



# 漢語神學討論



## 處境化神學

### 起源——目的——方法

漢斯·瓦爾登菲爾斯 / 文 張榮芳 / 譯<sup>1</sup>

#### 一、回顧

當我上個世紀八十年代初同一個由神父與平信徒組成的小組第一次訪問中國大陸時，我曾有機會參與一些地方教堂的彌撒聖祭，如北京、大同、西安，最後還有廣東。那時，不管我們旅行到哪裡，我們只找到用拉丁文舉行的彌撒。在一些地方的彌撒中，教宗的名字被刪除了。

我最近一次去中國大陸的旅行是在2005年，教堂中的情形已經完全改變了。那時本篤十六世被選為教宗，無論

---

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

張榮芳，德國波恩大學哲學系博士研究生。

我進入哪座教堂，都有一個教宗張開雙臂的海報在迎接我，與我們在家（歐洲）通常看到的他完全一樣。這時，彌撒已經用中文來舉行，如果加以注意，我們可以聽到感恩祭的祈禱文中提到教宗的名字。梵二大公會議已經到達中國教會了。

然而，大公會議的《禮儀憲章》中最關鍵的段落是這樣開始的：“在拉丁禮儀內，除非有特殊法律規定，應保存使用拉丁語。”（SC 36, 1）<sup>2</sup>

很多世紀以來，拉丁語是連結天主教會內眾多地方教會的紐帶。因此，在過去，普世教會教育的基本語言是拉丁語。當我在梵蒂岡第二次大公會議之前的年代在德國學習哲學和在東京學習神學時，主要課程都是用拉丁文進行。在東京我們用來準備考試的資料，都是新經院學派風格的手冊，用拉丁文寫成，在西班牙印刷。<sup>3</sup>我願意用一個實例來說明這種教學方法，這個實例取自關於啟示之可能性的神學導論課程。請注意：在我們探討神聖啟示是否在納匝肋人耶穌的生命中真正發生之前，我們首先詢問神聖啟示是否是可能的，就好像在啟示發生之前我們已經有能力瞭解啟示並對其作出判斷。

教學是以所謂“命題”（theses）的形式進行的，也就是說，簡短的觀點陳述，之後加以解釋：命題舉例如下（翻

---

2 梵二文獻引自 James H. Kroeger (ed.), *Documents of Vatican Council II* (Pasay City, 2011)。梵二文獻的中文翻譯引自台灣地區主教團核准的翻譯。

3 *Sacrae Theologiae Summa I, Theologia Fundamentalis* (Matriti, 1961).

譯)：“一個神聖的超自然的啟示，不管是直接的或者是間接的，是可能的”。命題共分六個步驟來構建：

1. 解釋概念，在此處是：“可能性”。

2. 解釋問題（“問題的現況” *status quaestionis*）：當我們談論神聖啟示的可能性時，到底要解決什麼問題？

3. “反對者”（*Adversarii*）：誰是這個命題的反對者？誰否認神聖啟示的可能性？

4. 教會教義及其在神學中的地位，該教義是否是由大公會議隆重宣佈，或是在神學中被普遍接納的意見，或仍舊處於爭論中等等；<sup>4</sup>這裡：這個命題是“*De fide divina et catholica sollemniter definite*”，即一個被梵蒂岡第一次大公會議隆重公佈的有關神聖大公信仰的教義（DH 3027）。

5. “證明”（*Probatio*），也就是指支持該命題的主要論證。

6. 駁斥反對的論據。

這種論證結構在所有系統神學領域內的基本論著中大致是相同的。<sup>5</sup>它完全滿足了教宗良十三世在其通諭《永恆

4 Hans Waldenfels, *Kontextuelle fundamentale theologie* (Paderborn, 2005), pp. 511f. (注：已經有不同語言的譯本；中文譯本正在準備中)。

5 關於發展的一般解釋，請參閱我之前的講座，“From medieval Apologetics to contemporary Fundamental Theology: a change of relationship between philosophy and theology”, *Theology Annual* 33 (2012): 45-93；中文翻譯，同上，頁1-43。



聖父》（*Aeterni Patris*）中所表達的要求，該通諭在梵蒂岡第一次大公會議結束後數年的1879年頒佈。在這封通諭中，教宗從兩方面論述了哲學的根本任務：作為一項具有全方位視角的學術性工作，哲學必須要維護天主所傳達的真理，並與那些敢於抗拒這些真理的人做鬥爭。與此同時，教宗宣佈多瑪斯·阿奎那是所有士林學派教師中的“巨匠與大師”（參閱 *DH* 3135-3141）。<sup>6</sup>

在教會內，哲學常常被冠以“永恆哲學”（*philosophia perennis*）這個名字。這意味著：哲學反對世間萬物及事件的偶然性，強調永恆的、不受時空影響而存在的原則、真理與價值，由於它們的永恆性，它們應該可以被發現並被傳遞給生活在每個角落與每個世代的人們。<sup>7</sup>然而，永恆性很容易會使人漠視歷史與歷史時代之間的差別。<sup>8</sup>在一個對歷史的興趣與研究開始繁榮的時代，這樣的哲學很難被接受。的確，形而上哲學的自我解體已經開始，大量不同形式與具有不同關注的哲學湧現出來。<sup>9</sup>

還有另外一個令人困惑之處。如果我們現在轉向基督教神學，它的開端是一個歷史性事件：納匝肋人耶穌的生活與死亡，結合一個絕對的斷言：耶穌基督是世界的救

---

6 教宗良十三世的教導被之後的教宗所重申；參閱 Pius XI, *Apostolic Constitution Deus Scientiarum Dominus*, 1931; Pius XII, *Encyclical Humani generis*, 1950。新的討論參閱 John Paul II, *Encyclical Fides et ratio*, 1998；見下。

7 “Philosophia perennis” in Heinrich M. Schmidinger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, pp. 248f.

8 “Philosophie”, “Immerwährende” and “Philosophia perennis”, in H. Schneider, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, pp. 898-900.

9 關於現代哲學的不同形式參閱 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, pp. 682-795, 819-847, 848-879, 879-927。

主。因此，基督宗教神學從一開始就與歷史緊密相連。事實上，納匝肋人耶穌的故事是基督宗教訊息的核心。現代神學稱他為“*concretum universal*”，即普遍價值或絕對斷言的具體實現。<sup>10</sup>然而，這並非人類思考與反省的結果，而是天主出於恩賜而送給我們的禮物。將此洞見帶給我們的，是那些見證者們的見證，這些見證在教會傳統中得以傳承。見證的主要來源是聖經和那些聖者生活的見證。

## 二、聖經及其語境

文本是歷史研究的主要資源。在基督宗教神學中，最基本的文本是《聖經》，由所謂的新約以及猶太人的聖經組成，耶穌本人作為猶太人也閱讀並使用這部猶太人的經典。<sup>11</sup>兩組文本都被視為受天主聖神啟示而完成的作品。在很長一段時期內，使文本成為天主之直接話語的“神聖啟示”<sup>12</sup>似乎暗示說，禁止將這些文本當做普通文學作品來對待。儘管如此，與伊斯蘭教《可蘭經》不同的是，《聖經》確確實實被翻譯成許多不同的語言。早在耶穌的時代，希伯來文《聖經》就已經被翻譯成希臘文，甚至被擴充，添加上了希臘文的作品。本來用希臘文寫成的《新約》，也隨後不久就被翻譯成羅馬帝國內的通行語言，即拉丁語，其標準版本稱為“*Vulgate*”（拉丁文聖經通行本）。

10 *Kontextuelle fundamental theologie*, pp. 67, 72, 217.

11 Hans Waldenfels, “Er war Jude”, in Florian Bruckmann and René Dausner (eds.), *Theologie angesichts der Anderen. Gespräche zwischen christlichem und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth* (Paderborn), pp. 685-701.

12 *Kontextuelle fundamental theologie*, pp. 465-472.

不過，對《聖經》的文學分析與批判是在近代才出現的。只有在“世俗的時代”（查爾斯·泰勒<sup>13</sup>）中，才能通過雙重方式學術性地檢驗宗教，即從內部人士的角度，也就是用信仰的方式，和從外部人士和中立觀察者的角度，用中立的方式來檢驗。<sup>14</sup>從那時起，人們也開始用文學分析中的通行方法來研究《聖經》。學者開始研究文本本身，其文學風格，文學類型，究竟是詩歌還是散文，是歷史還是虛構等，還有聖經的起源、作者、時代以及背景等。注意力被放在今日所謂的“處境”（context）上，就是附加在“文本”上與其相關聯的一些內容，但這些內容並不一定明確地表述在文本中。今天我們通常會在一本書的書名頁上看到作者的名字，此外還有出版的年代和地點，然而在古代的書中基本找不到這些資訊。的確，知道了作者的名字、他生活的地點與時代、他的能力、學識以及興趣，我們就能在更深的層次上理解他的作品和在他作品中所反映的傳統，如生活環境、生活方式、思想、文化與宗教。

讓我們回到聖經註釋學上去。雖然基督徒認為在《聖經》不同書卷中可以找到天主的聖言，然而，那是用人類的語言所書寫的天主聖言，人類的語言具有我們在人類生活中能夠發現的所有局限性。即使我們相信天主會阻止聖經作者犯重大錯誤，然而以上所述也的確是事實。通過對《聖經》的學術研究，我們認識到，例如梅瑟五書，也就是所謂的“五經”（*Pentateuch*），不可以繼續簡單地歸在歷

13 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

14 Hans Waldenfels, "The Double View of the Church", *Tripod* 32, no. 167 (Winter 2012): 56-60.

史人物梅瑟的名下，或者，依撒意亞先知書其實是也許三個作者作品的合輯，這三個作者都被聚集在那位偉大先知的名下，還有，在對觀福音被寫成之前，極有可能已存在著一個被遺失的原始資料，德文稱之為“*Logienquelle*”，字面意思是“言論來源”（Sayings Source），該資源可以解釋為什麼在三部對觀福音中有許多對應之處。這些只是當今被討論的大量研究結果中的三個例子。

另一個持續被關注的領域是耶穌的生平。他受猶太人教育的事實，同我們今天所掌握的關於耶穌的生活背景、他那個時代的猶太民族、巴勒斯坦的政治狀況、社會環境、所講的語言、宗教習俗等具體知識聯繫起來，就可以描繪出一幅關於耶穌生活過的那片土地的、相當生動的畫面，甚至可以勾勒出我們所想像的耶穌的個性。當然，教會官方任何時候都會擔心這樣會剝奪耶穌的神性，而將其簡化成一個普通的人。另一方面，幾乎很難否認，在堅持耶穌的神性時，有許多問題被徑直忽略掉了，這樣卻損害了他的人性。想保持“真人和真天主”的平衡，不論在過去與現在，都是有很多困難的。

當然我們也不能否認另外一種危險。各種各樣與聖經相關的“語境”的發現，可能會導致最終那些語境變得比文本本身更重要。換言之：可能會發生這樣的事情（實際上也的確發生了），即學者與學生們對福音訊息語境的關注超過對福音訊息本身的關注，最終，他們甚至忘記福音訊息本身。

同時，對處境化的關注依然在繼續。原因是，在涉及基督宗教原初文本時變得重要的事物，在研究基督信仰傳承與歷史後來的文本時也成為重要的，特別是在研究涉及大公會議及教宗的官方文本與文件時，語境也是非常重要的考量因素。所有這一切都有其時代與文化語境。當基督信仰與不同文化的人開始有意識地相遇時，當以歐洲為中心的教會開始成為一個真正的普世性教會時，對於語境的興趣更加增長。事實上，這種革命性的局面已經開始，然而仍然有非常多的人還沒有意識到這一點，並且試圖貶低其重要性。

### 三、當今時代的根本轉變

第二次世界大戰之後，世界的局勢完全改變。然而，如果將這場戰爭視為改變的根本原因，那麼就是犯了一個嚴重的錯誤；同樣地，如果讓教會來為我們今天的教會所面對的局面負責，也同樣是一個嚴重的錯誤。有很多不同因素聚集在了一起。我們不要太過詳細地討論這些問題，然而我們必須提出幾個要點來。這些要點的共同之處在於，它們證明，如果只反省教會內部的事物，只討論教會內部的弱點與強項，是不夠的。正如同主耶穌是一個曾經在某一段時間生活在世界上某個具體地方的人，我們也是生活在一個具體的世界中，在我們投身去改變、歸化及拯救這個世界之前，無論我們在哪裡聽到要求改變與拯救的要求，我們必須先認識這個具體的世界。因此，我們不只是應該關注教會內部的情況，我們也必須要了解教會以外的各種局勢，瞭解這個世界的各種發展與正在發生的事

件。因為，為了使我們的福音訊息真正碰觸並進入現代人的思想，我們必須瞭解他們的疑問與問題、需要與希望。只有這樣，福音的訊息才能成為針對人們現在生活在其中的、具體的世界的答覆與回應。

1. 自上世紀中葉以降，歐洲或西方的殖民主義走向終結。所有從前的殖民地都獲得獨立，這些前殖民地地區在非洲變成了獨立國家，印度次大陸分裂成印度與巴基斯坦，香港也脫離了英國，澳門脫離了葡萄牙，兩個地區都歸還給了中國。歐洲中心主義結束了。

2. 自那時起，世界在努力爭取一種新形式的合一，這種新的合一形式在聯合國得到部分地實現，是聯合國將不同的政治與經濟集團板塊、東方與西方、北半球與南半球聯合起來。在很長一段時間內，我們談到過第一、第二、第三與第四世界。西方霸權主義失去了其強權，屬於世界共產主義的第二世界也解體了。政治力量以不同方式得到平衡。大西洋不再是連接各大洲的主要橋樑。在很多方面，太平洋取代了它的位置，將美洲和亞洲聯繫在一起，將歐洲從人們注意力的中心移出。

3. 有兩個科技上的革命撼動了世界：即在通訊與流動性領域的發展。事實上，科技知識與設備在全世界範圍內的交換與經銷，使世界聯成一體；它們創造了一種全新的全球文化，從長遠來看，沒有人可以逃出這種洪流。兩個革命攜手使長遠的距離得以克服，越來越多的人以前所未有的方式彼此相識。人們成為事件、戰爭與衝突的見證人與參與者，然而也成為普世範圍內各種成功與喜樂的見

證人與參與者，這種見證與參與的方式是我們的先人做夢都未曾想到的。從一方面來說，這個快速的革命是人類一個非凡的成功。從另外一方面來看，它對世界上民族與個人的身份認同、對其自由和安全也製造相當大的威脅。同時，它也拉大了富人與窮人之間的距離，不僅在物質財富方面是如此，在智慧與精神方面亦然。

4. 我們生活在一個多元化的社會中，我們意識到，我們的世界本身擁有很多民族、人種、語言、方言、文化與宗教這一事實。對於西方世界的主流宗教——基督宗教——來說，這卻同時帶來震撼與威脅。因為，在很長一段時間內，西方文化總體說來充滿了自信，也因其優越性而自豪。基督宗教曾確信在世界上所有宗教中，它佔據頭等地位。現在突然之間基督宗教變成只是所有宗教中的一員而已。由於來自伊斯蘭國家的工人和難民的移入，這種經驗在歐洲非常強烈，這些人中相當多的人已經入籍並且享有與該國所有公民同等的權利。這動搖了上述所謂基督宗教國家的特殊地位。

5. 天主教會努力使自己適應這種新局面，例如至少自教宗比約十二世起，羅馬教廷開始逐步國際化。來自波蘭的若望保祿二世是幾個世紀以來第一個非意大利人坐上了教宗的寶座，其後由德國人本篤十六世繼任。他之後是第一個南美人，來自阿根廷的教宗方濟各。在選舉教宗的秘密會議開始之前的講話中，他指責教會自我中心主義，意思是說，在歷史上很長一段時間內，教會都對自己秉持一種始終圍繞著自己的、相當自我陶醉的態度。因此，他竭力主張包括神職界在內的教會成員們要走向民眾，與窮人

與受苦的人站在一起，獻身於和平與和解的行動，不要只是談論與討論，而是去行動。他自己做出許多非常具有象徵意義的行動，然而最令世人印象深刻的是他在敘利亞的衝突中的強烈呼籲，他不但邀請整個人類齋戒與祈禱，而且親自與世界上眾多政治領袖取得聯繫。

讓我們回到世界上所發生的根本性改變。如果歐洲人只在教會本身內尋找教會變弱的主要原因，絲毫不關注世界上重要的發展變化，那麼這絕對是一個錯誤的結論。因此，我們必須比從前更迫切地去研讀梵二文獻內的思考與決議。我敢說，迄今為止，大公會議中許多已經詳細闡明的真知灼見還沒有深入到我們教會中相當多的團體中，許多必要的行動還沒有展開。

我已經提醒人們關注在當今人類社會中所發生的重要改變，這些重要改變影響了整個世界，當然也包括各個宗教團體與基督宗教。在了解自20世紀中葉所發展而來的新局面時，有一個新的危險應該避免：當教會在瞭解新的局勢時，她必須注意沒有失去對自己核心使命的關注，即專注於耶穌帶給世界的福音訊息。這一點帶我們走向下一步，我稱之為“處境化的轉向”（The contextual turn），意思是說：在我們的處境中生活，與我們的處境一起生活，然而不失去與我們生命中心的聯繫。

#### 四、處境化的轉向

實際上梵蒂岡第二屆大公會議針對教會頒布了兩個憲章，教義憲章《萬民之光》（*Lumen gentium*）以及牧職憲章



《喜樂與希望》（*Gaudium et spes*）。後者開創了一種新的文件形式，結果是某些作者認為這個文件不具有教義性文件的尊嚴，因而可以忽略。然而這基本上是一個研究方法的問題，即我們是在面對普遍有效的原則，還是在處理可以改變的狀況。《萬民之光》呼籲我們要關注教會自我理解的內在層面，而《喜樂與希望》則直接指向“這個時代的人的處境”。它是這樣開始的：

我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督徒的喜樂與期望、愁苦和焦慮。凡屬於人類的種種，在基督徒心靈內，莫不有所反映。（GS1）

相應的，教會的使命，也被分為三步來敘述，這使我們想起“天主教職工青年會”（Young Christian Workers）的創始人，比利時神父及樞機若瑟·良·賈爾定（Joseph Leo Cardijn, 1882-1967）開始時的策略：“觀察—判斷—行動”：

教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義，和今生與來世間的關係。因此，必須認明並了解我們生活於其內的世界，以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質。（GS4）

《喜樂與希望》是教會訓導官方提供的第一份關於我們今天社會中所有巨大歷史轉變的正式文件：科學工作與科技的衝擊“使大地全面改觀，並準備征服太空”，“由

比較靜態的處事觀念”到“比較活動及進化的觀念”（參閱GS5）的過渡，社會中的各種關係也正在改變著（參閱GS6），人們的心理、道德與宗教都在發生著轉變（參閱GS7），這些都導致產生各種矛盾與不平衡。這就隱含了我稱呼的“處境化的轉向”。

實際上新的方法體現在下列幾個主要方面上：

1. 對於基督徒來說，決定性的“文本”，或者——如同《喜樂與希望》所稱呼的——那“光”就是福音，即天主的聖言。

2. 然而，傳揚福音時要求對傳揚福音的“處境”有一個深刻的認識，用《喜樂與希望》中的術語來說就是：“時代的標記”。<sup>15</sup>

3. “時代的標記”隱含著一種關注焦點的改變。也就是說：考慮“處境”的問題並不是要多研究聖經文本過去的“處境”，而是要識別福音現在的聽眾所處的當代處境，福音要領導他們的生活。

4. 乍看起來這裡涉及的似乎是語言、交談與對話的領域，但是這些只有在全力投入的行動中才能完全實現。這是根據《喜樂與希望》的開篇之處要人們關注窮人與受苦的人的呼籲，幫助這些人不能只用安慰的言語，而且必須

---

15 Hans Waldenfels, "Zeichen der Zeit", in Mariano Delgado and Michael Sievernich (eds.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre bleibende Bedeutung* (Freiburg, 2013), pp. 101-119; Peter Hünermann (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (Freiburg, 2006).

用實際的行動，正如主耶穌在瑪竇福音第25章“公審判”的比喻中所提到的：給飢餓的人食物，給口渴的人喝水，收留做客的人，給赤身露體的人衣服，看顧患病的人、探望囚犯等。

所有這些都必須反映在神學思考上。因為我們是要詢問“處境化神學”（contextual theology）的意義，現在我們必須回頭思考學術性神學的任務。

### 《信仰與理性》（*Fides et ratio*）的啟發

在十五年前的1998年，教宗若望保祿二世頒佈了《信仰與理性》（*Fides et ratio*）通諭。<sup>16</sup>信仰與理性被視為像“兩隻翅膀，使人精神飛揚，瞻仰真理”（1）。

在通諭的一開始，教宗就兼顧東西方，他看到了普世人類的根本問題。在他轉向荷馬（Homer）、尤里披蒂（Euripides）、索福克勒斯（Sophocles）、柏拉圖與亞里士多德之前，他提到了《吠陀經》（*Veda*）與《阿維斯陀經》（*Avesta*），孔子與老子，蒂爾丹嘉拉（Tirthankara）與佛陀（Buddha）（1）。

當然，若望保祿二世來自西方世界。因此，歐洲歷史的發展在其思考中佔首要地位。作為教宗作品的慣例，

---

16 翻譯請見[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_15101998\\_fides-et-ratio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html) [accessed 11-09-2013]。Hans Waldenfels, *Mit zwei Flügeln Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika "Fides et ratio" Papst Johannes Pauls II* (Paderborn, 2000).

教宗若望保祿二世回憶了前任教宗良十三世與比約十二世（參閱5）。他強調“聖多瑪斯·阿奎那的思想萬古常新”（43）。然而，他描寫現代世界時的視野是不同的，而且更為複雜。

對於西方的發展，他指出：

從中世紀末頁開始，這兩種學問（即哲學與神學——漢斯·瓦爾登菲爾斯語）之間合法的區分逐漸變型，而成了不幸的分離。（45）

這種對於西方的觀察並不是個別的。他提醒我們：

哲學在西方對文化的形成與發展的巨大影響，不應使我們忘記了它在東方對存在的想法所有的影響。實際上，每個民族都有其本土和原生的智慧，這是文化的真正財富，趨向於用純哲學的方式表述及發展。有一例子可資證明，即有些哲學的基本知識在今天已成為公理，各國及國際的立法，都從其中汲取靈感以建立社會生活的規範。（3）

他繼續寫道：

憑著這種過程，在各種不同的文化環境和不同的時代，發展出真正的思想體系。（4）

隨後是拒絕一種態度，這種態度至今在西方世界許多當代人的思想中仍然可以發現：

然而，歷史上曾有過不少次，企圖以一個單一流派來概括全部哲學思想。這種情形顯然混進了一種“哲學的驕傲”，企圖將自己不完整的看法，當做普遍的解釋。實際上，我們應該尊重每一個哲學系統的整體性，不應將之工具化，但每一個哲學系統仍應該承認哲學思想本身的優先性，因為哲學體系由此而來，也應該以適宜的方式為之服務。（4）

準確地說，就西方思想家自己的思想與體系以及他們對於非歐洲思想的讚賞來說，西方思想家們不得不承認這一點。另外要指出的一個有趣之處在於：

教會不推荐一種自己的哲學，也不把某一哲學列為標準，而排除其他哲學。所以這樣保守的理由，是因為當哲學面對神學時，也應該按自己的方法與規矩來進行，不然，即無法保證哲學是向著真理前進，及在理性能控制之下走向真理。（49）

在這些思考中，哲學代表的是全方位地尋求真理，這意味著要對天主充滿恩寵的啟示保持絕對開放的態度。從前，我們討論過 *praeparatio fidei*，即信仰的前期準備與先決條件。用德國神學家卡爾·拉內（Karl Rahner）的術語說，每個人都是一個潛在的天主聖言的聆聽者。<sup>17</sup>在我們這個時代對於信仰本地化的興趣越來越高漲，若望保祿二世對此說：

---

17 參閱 Karl Rahner, *Hörer des Wortes* (Freiburg, 1997).

尤其在年輕教會的生命裡，讓人發現除了高度的思想以外，還流露出多種民間智慧；這構成文化與傳統的真實祖產。不過，這些傳統習慣的研究，應該與哲學同步進行。是哲學讓民間智慧現出它的積極效用，而建立宣講福音的必要聯繫。(61)

同時不可否認的是，哲學思考的權威性正在減弱，而其他類型的人文知識、歷史與科學的影響力卻在增強。再者，對於信仰與文化之間關聯的敏感，會由於歐洲思想的主導地位而造成一定程度的抵觸。因此，教宗很有理由要處理信仰與文化之間的關係。我總結他的聲明中的幾個要點，並且想補充說明，英文的翻譯中清楚地談到了“處境”(context)：

1. 每一種文化，都銘刻著，並流露出趨向完成的動力。因此我們可以說，文化本身就有接受天主啟示的本能。(71)

2. 文化環境浸潤著基督徒的信仰生活，同時基督徒的信仰生活也逐步影響文化環境。基督徒給每一個文化帶來天主在這個民族的歷史及文化中，所啟示的不變的真理。(71)

3. 沒有一個文化能夠成為判斷的標準，更不能成為天主啟示真理的最後標準。福音並不反對這個或那個文化，好似福音遇到文化，就要後者放棄它本來的所有、或強迫它接受與它本身不合的東西。反之，信者為世界及文化所帶來的信息，是真正的解放，除去由罪惡所引進之一切錯亂，同時也是走向圓滿真理的召叫。在這一相遇中，文化不單沒有任何損失，反而得到激勵向福音真理的新穎開放，以新的方式向前發展。(71)

4. 在傳福音的道路上，基督信仰首先遇到了希臘哲學，這一事實並不排除其他的接觸。（72）

以印度為例，教宗附帶說明了三個準則，當我們反思本地化的時候，需要時刻牢記它們：

（1）儘管人有許多有限性，然而人卻擁有普遍的人類精神。

（2）歷史是一個進程，不能被斷開；它將過去與現在聯結起來，所有的人都會有意識或無意識地受其影響。在其歷史長鏈中，基督宗教發端於巴勒斯坦，然而其最初的著作卻是用希臘文寫作而成的，因此，基督宗教的本地化始於環地中海地區。若瑟·拉辛格（Joseph Ratzinger）——本篤十六世，更喜歡用的術語是“文化互動”（interculturalation），而不是“本地化”（inculturation），他這樣做是有道理的，因為一個“赤裸的”、沒有身穿文化外衣的基督宗教從來沒有存在過。<sup>18</sup>

（3）應該堤防不要把印度思想的特長及獨創性等合法要求，懂成文化傳統必須關閉在自己的不同點上，並對抗別的傳統以肯定自己；這將會相反人類精神的本質。（72）

---

18 更多請參閱 Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Freiburg, 2003), pp. 46-65。此章的題目為“Reflections on the Encyclical *Fides et ratio*”，並已被翻譯為英文“Culture and Truth. Reflections on the Encyclical”，*Origins* 28 (1999): 625-631；此外請參閱我的評論，見 Waldenfels, “*Mit zwei Flügeln*”，note 15, pp. 78-87。

這一段這樣結束：

對印度所說的，為中國、日本，以及亞洲的其他偉大遺產同樣有效，而對非洲傳統文化的財富也不例外，雖則它們多是口傳而來。（72）

《信仰與理性》通諭有時候被稱為若望保祿二世的“哲學盟約”（the philosophical testament），但是以同樣的方式，該通諭如果被稱為“處境化神學的大憲章”（the Magna Charta of contextual theology）則更有道理。因為在若望保祿二世之前，還從來沒有教會最高訓導官方的代表這樣詳細闡述文化對於神學的影響，並呼籲人們關注普世文化傳統的豐富多彩。如果我們不是只用西方人的眼光去閱讀這篇通諭，它聽起來就像是特別邀請西方世界以外的神學家們在自己本國的語境中去發展自己的神學。他的繼任者本篤十六世，曾經是信理部部長，並且是最傑出的神學家之一，也是若望保祿二世最親密的合作者之一，我們也應當研究他謹慎的反省。當然，我不會宣稱他們兩位詳盡制定了他們自己的處境化神學。然而，毫無疑問，他們開啟了更新神學的大門，我願意用兩個醒目的詞語來形容這種神性的更新，這兩個詞語使我們記起若望二十三世與其繼任者保祿六世這兩位梵二時期教宗的年代：與時俱進（aggiornamento）與返本歸源（ressourcement），生活在當代，扎根於我們信仰的根源上，或者再次用《喜樂與希望》中的術語：仔細檢查時代的標記，並在福音的光照下闡釋它們，以使我們能夠相應地按照福音的精神去行動，並用言語與行動為基督作證。



## 六、語言的奇蹟：“行動與言語”

如上所述，“處境化”（contextuality）一詞的原始意義與“文本”（text）相關。從神學角度來講，耶穌基督是作為“天主聖言”（*Logos tou theou*）被介紹給我們的。然而，“言”並不應該狹義地被理解為與行為相對立的事物。廣義上講，“言”來源於希伯來語 *dabar*，這個詞同時指言語和行動，“言”會引發事實（reality），變成事實（reality）和歷史（history）。因此，《天主的啟示》教義憲章（*Dei Verbum*）這樣描寫啟示：

這啟示的計劃（*Oeconomia Revelationis*）藉內在彼此聯繫的動作和言語形成；以至天主在救援史裡所興辦的工程，彰明並堅強了用言語所表明的道理及事物；而言語則宣講工程，並闡明其中含有的奧跡。（DV2）

與此相似，基督啟示的行動是如此表述的：

他以自己整個的親臨及表現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以自己的死亡及從死者中光榮的復活，最後藉被遣來的真理之神，圓滿地完成啟示。（DV4）

我無意在此解釋梵二關於啟示的新觀念，這種新觀念引起了一種轉變；從前的觀點解釋啟示是天主白白恩賜的一系列新的教誨（用德語來表達就是：教導型理論模式 *instruktions theoretisches Modell*），轉變後的觀念則強調啟示是由天主所主動發起的、在天主與人類之間全新的位際交流，簡單來說就是，如同我們今天所講的，天主的自我通傳在耶穌基督完全的自我空虛中得到圓滿完成（用德

語來表達就是：交流型理論模式 *kommunikations theoretisches Modell*)。<sup>19</sup>我之所以提及這些，是因為啟示這個概念的更新從某種程度上可以被視為是當代語言哲學的成果，在當代語言哲學中，不但語言的質量與功能，而且語言的多樣性都得到重視。

我可以大膽地說，只有在與語言多樣性的相遇中，我們才能真正發現“語言的奇蹟”。<sup>20</sup>因為我們用外語交談，比只用母語交談，更能經驗到相互理解的祝福，也更能感受到不理解帶來的傷害。的確，通過說和理解一門外語，我們學會轉換視角，學會進入一個不同的、而且常常是陌生的世界中——不只是在語言交流上陌生，而且在觀點、思維甚至在行為方式上都是陌生的。<sup>21</sup>語言是通向他者的鑰匙，無論他是同我關係密切的人，還是只是陌生人。因此，語言的使用也是進入廣義上的“處境”的入口，進入我們直接且清晰遇到的人或事物背後隱秘且含蓄的一切。的確，我們學會用完全不同的方式去觀察和判斷事物，因為我們從不同的觀點與視角去看它們，去聽它們。

---

19 更多請參閱 *Kontextuelle fundamental theologie*, pp. 189f, 193-202；此外 Hans Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (München, 1969), pp. 166-173, 320-255; id., *Einführung in die Theologie der Offenbarung* (Darmstadt, 1996).

20 關於以下內容請參閱 Hans Waldenfels, *Jesus Christ and the Religions. An Essay in Theology of Religions* (Milwaukee, 2009), pp. 85f; id., *In-Between. Essays in Intercultural and Interreligious Dialogue* (Bangalore: 2011), pp. 71-82.

21 Peter Antes, “Sprache als Welt-Anschauung? Ist die Geisteswissenschaft national oder universal?” in Jürgen Courth and Michael Klöcker (eds.), *Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. Festschrift für Udo Tworuschka* (Frankfurt, 2009), pp. 31-38; also Hans Waldenfels, *Lebenswelt – Religion – Wissenschaft* (Frankfurt, 2009), pp. 663-670.

正如我們今天所知道的，在發現新大陸的時期傳教活動的最大缺陷之一，是歐洲傳教士後來才認識到學習外語的必要性，當時太過依賴翻譯與翻譯者是一個錯誤。在他們的熱忱與信念中，如果人死的時候沒有領洗，將會下地獄，然而他們忽略了任何一個好的皈依的前提條件，即熟知自己宣講對象的語言、思維、習俗與行為。一個嚴肅的成年人的皈依，應當是個人自由的選擇基督，而個人自由選擇的先決條件應當是可靠的教理講授與理性地將自己完全交託在天主手中。畢竟，我們現在講的不是關於嬰兒的洗禮。今天的西方人士在中國的利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）以及印度的羅伯特·德·諾比利（Roberto de Nobili, 1577-1656）這樣的偉人和他們的繼任者身上，可以找到一些安慰。然而，我們的先人到達印度<sup>22</sup>和美洲時，他們曾經昧於事實，現在是我們應當承認他們曾有過失的時候了。他們既沒有認識到基督宗教此前已經到過亞洲，也沒有關心過人們真正的需要、想法、希望與期待。

今天在面對不同的文化及談論組成文化的不同要素時，我們應該更強烈地堅持語言的重要性，並將其放在第一位。不能像我在上個世紀五十年代第一次去日本時所經驗到的那樣，日本人不得不完成雙重翻譯的工作，即將德語文本翻譯成日文，又將日語文本翻譯成德文。所以我能記得的只有海德格爾作品的日文翻譯，而且當時普遍缺乏亞洲經典作品好的翻譯。平等的相遇以彼此瞭解對方的語

---

22 請參閱我對於印度基督宗教狀況的描寫，Hans Waldenfels, "Dreimal katholische Kirche in Indien", *Stimmen der Zeit* 230 (7/2012): 447-458。

言為先決條件。因此，我非常遺憾我不懂也不能講中文，對於學習這個偉大而又重要的語言來說，我畢竟太老了。

柯毅林（Gianni Criveller）曾經寫過一篇出色的文章，關於《艾儒略向晚明中國介紹的基督》（*Christ Introduced to Late Ming China by Giulio Aleni S.J. [1582-1649]*）。<sup>23</sup>在結尾處他寫道：

雖然他在中國度過了幾乎40年的時間，艾儒略依然不能創造一個具有中國特色的基督論。在某種程度上，他變成了中國人，使用著中文，然而，艾儒略依然是個歐洲人。除此之外，也不可能有其它可能性。他也只有為數不多的神學方法來完成一個本地化的進程。然而，我們認為，艾儒略和他的同伴們，在皈依者的幫助下，開闢了一種新方法，打通了走向中國基督宗教的道路。事實上，中國式的基督論只能由中國基督徒自己來創造。皈依者們無論在才智上還是在精神上，都有能力做這件事。然而，本地化是個沒有盡頭的目標，要求一代又一代的皈依者做出自身的貢獻。只有他們能將他們民族的“天賦”與福音的新穎和諧地聯結起來。

## 七、走向一個中國的處境化神學

總結不同的觀點後，我們可以將“處境化神學”定義為一個神學方法，在不同的文化與人類生活環境中傳播與闡釋福音訊息時，這種神學方法將文化的多元性與區別考

23 Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 2 (Sankt Augustin, 2003), pp. 437-460; 引語：p. 459。

慮在內。一個不經意的事實是，不管在哪裡，只要用本地語言教授神學，神學就會成為處境化神學。因為（一）神學的內容來源於過去的時代和一個相當不同的文化環境，因而需要翻譯的工作，這意味著時間地點、思維模式與語言的轉換，所有這些都包含著一種舊的語境與新的語境之間的相遇。（二）此外，即使不考慮新舊語境的相遇，任何訊息的接收者都生活在一個特定的生活環境中，這個環境本身就代表他生活的處境。所以，“處境化神學”向兩個方向做深入研究，即過去與現在，“處境化神學”嘗試將時間、地域與文化連接在一起。

因為基督宗教並非起源於中國，所以中國的基督徒們必須將自己現在的環境、歷史及傳統與來自於自己國家以外的基督宗教的訊息連接起來。如果雙方在彼此信任與相信的精神中相遇，那麼架構一座橋樑是不費力的。然而在中國的情況中，很不幸迄今為止並不是這樣。基督宗教進入中國時並不只是身披一件不同的文化外衣，基督宗教的組織結構看起來似乎要干涉國家的政治、法律與政府。事實上，在歷史上基督福音曾數次嘗試進入中國，最早的見證是立於781年的、著名的西安景教碑。<sup>24</sup>這些傳教活動大多在不信任、衝突以及迫害與驅逐外國傳教士中結束。我們不得不承認，之所以發生這樣的事情，部分原因是不同傳教團體的傳教策略所引發的衝突，部分原因是殖民與傳教活動混淆不分。

---

24 XuLongfei, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur* (Bonn, 2004). 請注意今天我們更應該談論敘利亞的基督宗教，而不是聶斯多略派，目的是要強調基督宗教內有不同的樣式。

面對過去不幸的經驗與今日的挑戰，一個處境化的神學需要以不同的步驟來進行：

1. 為了創造一個互信的新氣氛，基督宗教處境化的神學應當教導福音的使者深入瞭解福音“文本”要進入的“處境”。

(1) 他們必須瞭解並熱愛自己的國家和人民。

(2) 他們必須熟知其國家和人民的歷史和悠久傳統，特別是本地古老宗教的智慧。世上所有民族的歷史，中國歷史也不例外，都有許多故事——遭受痛苦的故事，尋求救恩的故事，承諾的故事，拯救的故事，當然也有關於天主和神的故事。<sup>25</sup> 故事是參與老百姓具體生活與生命的基本途徑。

(3) 福音的使者需要瞭解當前的局勢，瞭解國家領導階層的要求，也瞭解普通民眾的心思念慮和感受。教宗方濟各希望我們直到“地極”（宗1:8），然而教宗並不是從地理學的意義上理解這句話，而是從存在的意義上：去了解人們的需要，他們在物質與精神上的貧乏，他們的疾病和絕望，此外還有他們的希望，他們的渴求，他們的願望。他也為青年人考慮，想到他們在充滿喜樂、希望與信任的生命中建設未來的可能性。

---

25 Hans Waldenfels, *Christ*, note 19, pp. 65-84.

(4) “處境化神學”關注“時代的信號”，全球性以及地方性的記號，因為我們大家都生活在人類大家庭這條船上，這條船或者讓我們大家一起生存下去，或者一起喪亡。今日全球各地，這種意識已越來越增強。

2. “處境化神學”必須在基督信仰最根本的“文本”的光照下去解讀當今的“處境”，基督信仰最根本的“文本”就是通過福音傳給我們的納匝肋人耶穌的生活與死亡。在福音之光的照耀下，基督徒才有能力領導眾人滿懷希望地走上真理與拯救的道路。只有福音的使者們自己生活在主基督福音的德能中，這些才能實現。用教宗本篤十六世的話來說，這要求我們給予基督的愛絕對的優先權。<sup>26</sup>

(1) 因著天主在納匝肋人耶穌內降生成人，天主的聖言接受了自己的歷史處境。耶穌成為一個猶太人，使用他同時代人的語言，<sup>27</sup> 遵守猶太律法，篤行猶太宗教的一切要求，進耶路撒冷的聖殿，閱讀自己人民的聖經。所有這些都是耶穌在我們中間所生活的處境的組成要素，這也給予基督宗教第一個本地化的具體形象。

(2) 基督宗教的歷史始於基督復活之後。將受過割禮與未受割禮的信眾，猶太人與外邦人聯合起來，教會變成一個獨立的宗教，並逐漸成長為一個世界性的宗教。

(3) 回顧耶穌運動之開端，我們可以發現，基督宗教

---

26 Hans Waldenfels, *Christ sein heute. Benediktinisch-ignatianische Impulse* (Trier, 2013), p. 105.

27 關於耶穌具體所用語言的問題，我暫不討論，也許是阿拉美語，也有可能是希臘語。

向三個方向同時發展，根據其使用的基本語言可以被稱為東方的敘利亞教會，希臘教會（由東正教會所繼承）和羅馬（拉丁）大公教會，後者在宗教改革後分裂了。這三個主要分支的共同歷史至少延續至第五世紀中葉，到451年加采東大公會議時。對於基督論的問題，基督信仰承認基督是“真天主，真人”。在解釋基督宗教教義時，教父們從希臘哲學中借用了大量術語，這個過程在之後繼續進行，特別是在中世紀的士林學派中，儘管拉丁語已經替代了希臘語，成為教授哲學與神學的語言。

(4) 回到中國現在的神學教學問題上，最重要的問題之一是在為中國人翻譯與重新表述基督宗教的訊息時，在多大程度上可以採用教會信仰在西方本地化與處境化進程中所做的一切。換言之，為甚麼不能直接回到基督信仰的最初根源，回到聖經文本和故事，尋找用從中國傳統中藉用的術語來表達基督信仰內容的方法呢？這樣中國人不是可以更容易接受基督這個人所教導的嗎？當然，教會的成員遍佈全世界，而普世性的團體建基在相互理解與共同行動上，這一點在未來也必須得到保障。然而，為甚麼不能共同有五旬節的經驗呢？在五旬節的經驗中，不同語言的人群在聖神的德能下終能相互理解。

(5) 在今天，處境化神學必須做到下列兩點：它必須將基督信仰訊息帶給所有同胞，使他們能夠理解福音，並在其中找到回應他們急需與問題的答覆，可以彼此和好，可以精誠團結，與其他所有善意的人共建一個充滿和平、正義、幸福與友愛的社會。與此同時，在普世教會的共融



團體中，他們應該感覺到彼此是兄弟姐妹，普世教會的共融團體向全人類宣講基督愛的服務的訊息，並在共同行動中將救恩帶給世界各處有需要的人。

3. 如果我們只是變得更容易彼此理解，那麼“處境化神學”的主要目的並沒有實現，理解只限於理論思想、洞見與推斷的層面。只有能帶領人實踐一個全新的生命，一個不是以自我為中心的生命，而是時刻準備好無私服務的生命，“處境化神學”才真正達到其目標。

聆聽基督的聖言，我們會發現，許多地方都提到，耶穌基督是以服務的身份來到世間的：

因為人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出  
自己的性命，為大眾作贖價。（谷10:45）

或者，那令人印象深刻的一幕，在他為伯多祿洗腳之後，他說：

若我為主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳；我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做。我實實在在告訴你們：沒有僕人大過主人的，也沒有奉使的大過派遣他的。你們既知道了這些事，如果實行，便是有福的。（若13:14-17）

最後我願意引用數十年前一位智者的話來結束。他就是戈特利布·曾根（Gottlieb Söhngen），慕尼黑大學的基本神學教授，若瑟·拉辛格——教宗本篤十六世的老師。他在薩爾茨堡的一次演講中說：

必然將會出現這種情況，中國人及其他東亞人從他們遠東的思維出發來思考基督宗教神學的西方模式，他們不會製造出東西因素各佔一半的混合體，如同絞碎的雞肉一樣，而是會創造出一種新形式的基督宗教神學，即遠東模式的神學，而具有遠東特徵的神學對於我們西方人來說是難以理解的，因為自希臘哲學家的時代以來，西方人的眼睛和耳朵已經被以不同的方式塑造了。<sup>28</sup>

---

28 Gottlieb Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken einer Theologie des "Weges"* (München, 1959), pp. 24f.



## 哲學—神學—靈修的整合

### ——從法國哲學家阿鐸<sup>1</sup>的哲學觀再思漢語神學

靖保路

Abstract: Christian Theology has appeared as a cultural phenomenon in China since the late 1980's. This emerging cultural vision has a special influence on shaping contemporary Chinese culture. During 20 years of ups and downs in its development, it has gradually developed into a Chinese Christian Theology, recently known as academic theology, which has attracted the attention of the Christian Church's academic institutes in China. The nature and traditions of Christian Theology are a kind of spiritual guide to lead people to put it into practice in life. Hence, Chinese Christian theology should not be just an academic topic. This calls for an inevitable and necessary dialogue between academic theology and church theology for the future development of Sino-Christian Theology. The question about how to proceed with a dialogue leading to the realization of putting theory into practice is always a challenge to those concerned about the development of Christian theology in China.

---

1 埃爾·阿鐸 (Pierre Hadot, 1922-2010) 是著名的法國哲學家，法蘭西學院榮譽教授、福柯最欣賞的哲學家之一，也是在20世紀50年代末把維特根斯坦介紹到法國的主要人物。他的主要研究範圍是古代哲學與教父哲學，尤其是希臘神秘哲學與新柏拉圖主義哲學。

In view of this, a famous French philosopher, Hadot, and his thoughts on philosophy as a way of life, may have some insights to offer. This paper, therefore, will examine the future development of the design of Sino-Christian Theology in China based on the thought of Hadot.

自上世紀八十年代末以來，漢語神學作為一種文化與神學的現象，在漢語的世界中已經歷了20多年的風風雨雨。這種以文化的面貌而呈現的神學現象是當代中國新文化塑造過程中的一個奇特的現象。在最近幾年，這種同時被稱為學術神學的漢語神學也受到了教會學術界的關注。因此，在漢語神學未來的發展中，這種學術神學與教會神學之間的對話也必然且必需展開。因為無論是就神學的本質來講，還是按照各種不同體系的神學傳統來看，漢語神學都不應該只是一個學術界的話題，而更應該成為一種具有精神與實踐意義的生活方式。那麼，這種由學術理論到靈性實踐的歷程如何實現？這始終都是我們每一個關心基督宗教神學發展的人所共同面對的挑戰。

在對這一問題的思考中，當代法國著名哲學家阿鐸的思想或許能對我們有所啟發。下面，我們就根據阿鐸的哲學思路，來看未來漢語神學的發展設計。

## 一、法國哲學家阿鐸：哲學與生活

現在，我們首先從阿鐸的哲學思路來開始我們的談論。在對古代希臘—羅馬哲學家與哲學流派的充足分析與研究之後，阿鐸闡明了自己對古代哲學的理解。下面我們

從四個方面來加以概括：

## 1. 哲學作為一種生活方式

阿鐸認為，西方古代哲學的特點與近當代哲學的特點大不相同；在古希臘—羅馬人的思想中，哲學並不是一種抽象理論的研究，而是一種生活方式，一種生活的藝術，一種靈性的“操練”；而所謂的哲學——“愛智慧”——是一種對生活的智慧之愛，是對追求“知—行合一”的智慧的渴望。總之，哲學的智慧使人懂得在生活中做出正確的選擇，以獲得身心靈的發展與完善。<sup>2</sup>

在古希臘羅馬時期，哲學就像一種生活模式，一種生活的藝術，一種存在方式。實際上，至少從蘇格拉底開始，古代的哲學就已經有這樣的特點。……古代的哲學給人提供的是一種生活的藝術，相反，現代哲學所提供的給人的，則更像是保留給專家們的一套專業術語的建構。<sup>3</sup>

那麼，在阿鐸的思想中“哲學作為一種生活方式”這一表述究竟有何意義？我們知道各行各業的人都有自己的生活方式，比如，設計師靠工程設計而生活，建築工人靠工程建築而生活，作家靠寫作而生活，那麼哲學家的生活方式又有何特殊性呢？他們的生活方式是不是靠思想活動與理論設計而生活呢？阿鐸對“哲學作為一種生活方式”

2 Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* (Torino: Einaudi, 2010), p. 170.

3 Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Torino: Einaudi, 2005), pp. 159-160.

的理解並非如此。我們可以把阿鐸觀點分為幾個方面來簡單說明：

(1) 首先，哲學的生活方式是指哲學家在日常生活中所有的自我表現方式與態度，包括有意的或無意的思想、言語和行為。比如斯多亞學派的學者，他們嚴格地執行節儉的理念，反對奢華的生活；柏拉圖主義者在歷史上被稱為“自恃清高者”，他們致力於讓靈魂擺脫肉體的束縛，而獲得純精神的生活；<sup>4</sup>伊壁鳩魯學派者則被誇張地視為克己苦身到“絕食”的人。這些都是不同的哲學學派所採取的不同的生活方式。<sup>5</sup>

(2) 哲學從來不應該自我滿足於高談闊論與嚴密的邏輯論證。這樣的人在古代被稱為詭辯者（*sofista*），也是古代的柏拉圖派、斯多亞派、伊壁鳩魯派學者曾竭力反對的。但阿鐸也提醒，這種滿足於坐而論道或嚴格的邏輯論述，以為這就可以解決所有問題的思想，也是所有的哲學家所面臨的一種恆常的危險，是哲學應當克服的一種天生的傾向。<sup>6</sup>這也是我們在漢語神學中所應當特別注意的。

(3) 這種生活方式強調哲學理論與日常實踐的結合：比如，柏拉圖主義致力於將柏拉圖的政治理念實現在現世

---

4 *Ibid.*, p. 134.

5 Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere* (Torino: Einaudi, 2005), pp. 133-134.

6 *Ibid.*, pp. 156-157.

7 柏拉圖的理想政體模式是依靠德性，建立在知識和真理之上的貴族政體。但在其《法律篇》中，他還提出了一種“混合政體”，也就是認為的最好最穩定的政體：它綜合了君主政體的智慧和德性以及民主政體的自由。這個理論被認為是近代分權式政府的理論先驅。

的政治生活中，這就是他們的《理想國》；<sup>7</sup>伊壁鳩魯學派的哲學理想就是最終達到精神的寧靜，他們日常的生活態度就是嚴格地節制各種慾望，以享受簡單中的喜樂。<sup>8</sup>

(4) 它是一種利己與利他並重的生活方式：“如果你願意為自己生活，你就要為他人而生活。”<sup>9</sup>對於塞內卡（Seneca）來說，如果在你的生活中只考慮自己，你就不會幸福。哲學家不僅要通過自己的生活理念，來完善自己，完善他人；而且還要通過自我與他人的改變來影響社會，完善社會生活與政治團體。

(5) 哲學是愛智慧，而這種智慧既指向認識的層面，即對自我、對世界的認識，也指向一種完善的狀態，即以神性的完善為參照的、人自身應該追求的完美。<sup>10</sup>那麼，哲學家只是走向完美的旅途中的人。所以，他們既不是智者，也不是不智者，而是介於智與不智之間，是不斷地走向智慧的人，<sup>11</sup>即哲學家必需在不斷地實踐中走向智慧。

由以上分析可以看出，在阿鐸所闡釋的哲學的生活方式中，不僅包括理論的部分，而更包含實踐的部分，以及實踐經驗的總結：即理論—實踐—經驗的表達（理論）……是一種理論與實踐之間不斷持續的相互作用。而這種生活方式的最終目的就是通過人格的全方位塑造與人性的不斷發展，而達到人靈性深處的自由與寧靜（柏拉

8 Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, pp. 135, 138.

9 Seneca, *Lettere*, 48,3. 轉引自 *ibid.*, p. 146.

10 K.Schneider, *Die schweigenden Gotter* (Hildesheim, 1966), pp. 29-53.

11 H.J. Kramer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin, 1971), pp. 174-175, 228-229.



圖、伊壁鳩魯)，對大自然沉思的智慧（亞里士多德），以及理想政治的實現（柏拉圖），也就是天—地—人相互整合的發展。

此外，這種生活方式也被阿鐸稱為一種“靈性的操練”（*esercizio spirituale* 或譯為靈修）。那麼，對於阿鐸來說，何為靈性的操練？

## 2. 哲學作為一種“靈性的操練”

阿鐸用“靈性操練”這一術語來解釋古代哲學，曾經引起了一些爭議。因為當人們看到這一術語的時候，很自然地就會想到其宗教的內涵，尤其是天主教的傳統。但經過對古代哲學精神以及近現代思想家對這一詞語的研究，阿鐸認為：無論是“倫理操練”、“道德操練”還是“自我實踐”，都不如“靈性操練”這一用語更能恰當地闡釋古代哲學的精神；另外，天主教“靈修”這一術語，原本也是通過古代及中古世紀的隱修團體由古代哲學中所繼承的概念。<sup>12</sup>所以，這一詞語是最適合於表達古代哲學精神的詞語。那麼，在阿鐸思想中，“靈性操練”究竟有何意涵？

靈性操練就是哲學的本質，而非哲學之抽象論述的附加部分。<sup>13</sup>它所涉及的是人身心靈的全面發展，其目的是“為了使人成為一個真正的、自由的、堅強的與獨立的

12 Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, pp. 126-127.

13 *Ibid.*, p. 120.

圖、伊壁鳩魯），對大自然沉思的智慧（亞里士多德），以及理想政治的實現（柏拉圖），也就是天一地一人相互整合的發展。

此外，這種生活方式也被阿鐸稱為一種“靈性的操練”（*esercizio spirituale* 或譯為靈修）。那麼，對於阿鐸來說，何為靈性的操練？

## 2. 哲學作為一種“靈性的操練”

阿鐸用“靈性操練”這一術語來解釋古代哲學，曾經引起了一些爭議。因為當人們看到這一術語的時候，很自然地就會想到其宗教的內涵，尤其是天主教的傳統。但經過對古代哲學精神以及近現代思想家對這一詞語的研究，阿鐸認為：無論是“倫理操練”、“道德操練”還是“自我實踐”，都不如“靈性操練”這一用語更能恰當地闡釋古代哲學的精神；另外，天主教“靈修”這一術語，原本也是通過古代及中古世紀的隱修團體由古代哲學中所繼承的概念。<sup>12</sup>所以，這一詞語是最適合於表達古代哲學精神的詞語。那麼，在阿鐸思想中，“靈性操練”究竟有何意涵？

靈性操練就是哲學的本質，而非哲學之抽象論述的附加部分。<sup>13</sup>它所涉及的是人身心靈的全面發展，其目的是“為了使人成為一個真正的、自由的、堅強的與獨立的

12 Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, pp. 126-127.

13 *Ibid.*, p. 120.

人。”<sup>14</sup>但是，為了達到這一目標，人需要不斷地學習，不斷地操練。阿鐸用四種“學習”來概括古希臘羅馬哲學的這種精神內涵：學習生活；學習對話；學習死亡；學習閱讀。<sup>15</sup>下面我們把希臘羅馬哲學的靈修精神放在三種關係中來說明。

(1) 與自我的關係：A. 克修：柏拉圖的克修在於放棄感官的享受；畢達哥拉斯的克修在於嚴格的齋戒，為了是消弱肉身，以更好地活出精神的生活。然後還有斯多亞派的克修以及犬儒派的克修等等。B. 良心的省察：阿鐸認為，良心的省察是一種倫理的行為，目的是通過不斷的良心操練而認清自身的倫理狀況，進而完善自身的存在、生活以及看事物的方式。雖然這一操練後來為天主教所繼承與發展，但在古代的各種哲學學派中這是一種非常普遍的生活實踐。因為對於他們來說，“哲學的起點……就是對自身軟弱的意識”；“對錯誤的認識是救恩的開端”。<sup>16</sup> C. 對自我的專注：強調讓自己從一切事物中解脫出來，而產生更為深刻的自我意識與認識。D. 對死亡的操練：蘇格拉底在柏拉圖的《斐多篇》中說道：“這是真的，所有以正直的心做哲學的人，都在操練死亡，他們比其他任何人更知道，死亡並不可怕。”<sup>17</sup>基於蘇格拉底對死亡所做的見證（指蘇格拉底的死亡），柏拉圖始終都認為，“哲學就是對死亡的操練”。在這種操練中，人領悟到應該脫離物質與激情的束縛而獲得精神的自由。

14 Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 183.

15 Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. 29-68.

16 轉引自同上，頁192。

17 *Ibid.*, p. 50.

綜上所述，對於阿鐸來說古代哲學是一種靈性操練。當然每一位哲學家都為我們提供了許多有關事物的信息（information），但那不是他們的目的。他們的目的為使人學會思考與生活，使人獲得身體與精神的陶成（formation）。在這一點上，古代哲學與現代哲學不同。

### 3. 哲學與哲學的論述

雖然在古代哲學中，哲學作為一種生活方式這一特點非常明顯，但古代哲學的思辨性與理論性的特點似乎也是不可反駁的事實，那麼對此該如何解釋？為了進一步地澄清問題，阿鐸又重新強調了由斯多亞派學者所提出的，在哲學與哲學論述之間的區分。他認為，哲學與哲學論述之間，既有天壤之別，又彼此密不可分。有天壤之別，是因為對於古代的人來說，成為哲學家既不是為了創立與發展新的哲學體系，也不是為了豐富自己的哲學論述，而是為了自身與他人的陶成，也就是使人通過哲學理論的指導而日趨完美。“只有當人的論述能夠改變人生的時候，它才是哲學的論述。”<sup>22</sup>“哲學家的論述如果不能治愈人的心靈的疾病，那就只是空談。”<sup>23</sup>不論是對於柏拉圖、亞里士多德來說，還是後來的伊壁鳩魯派、斯多亞派或犬儒派學者都是如此。在這裡，阿鐸將哲學的內涵理解為哲學的生活、人生的抉擇、人生內在的體驗；這與用來指導人生或

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 167-168.

<sup>23</sup> Epitteto, *Diatriba*, III, 2 I, 4-6, 轉引自Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 158。

在早期天主教神學家的思想中，哲學作為一種生活方式的特點尤為明顯，他們不僅把自己的宗教視為一種哲學，而更把它視為唯一永恆的哲學，<sup>28</sup>唯一能夠指導人成為完美基督徒的哲學。為了進一步地展示自身的哲學性，早期教會吸納了古代哲學的一些特徵，比如在若望福音序言中的 *Logos* 與斯多亞的宇宙理性和柏拉圖與亞里士多德的理智之間進行協調；早期的教會還在精神生活的層面上，將哲學的靈性操練方法融合到了基督徒的日常生活中。在早期教父，比如亞歷山大的聖克萊孟（Clement of Alexandria, AD150-215）等的作品中，我們可以很清楚地看到這種融合的跡象。另外，在古代晚期出現的天主教修道主義（*monasticismo*）或隱修主義（*eremitismo*）生活中，也很明顯地出現了斯多亞派與柏拉圖派的靈性操練方式，比如精神的內斂、默想、良心省察、死亡的觀想與操練、對心靈寧靜的重視以及克制慾望的修煉等等。<sup>29</sup>

天主教作為一種生活的哲學，天主教哲學作為基督徒之生活方式的理解，就某種程度而言，一直持續到中古世紀後期，直到西方大學的興起。

---

28 Cfr. Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 227.

29 Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. 160-161.

(2) 與他人的關係：古代哲學家不僅透過以上的行為來完善自我，他們同時也致力於教導他人，建樹社會群體。“在城邦中哲學家有甚麼樣的地位？他們是眾人的雕塑者與工匠，以塑造誠實與合格的市民。……淨化自己與他人，使人度合乎人性的生活。他們是公眾的父親，所有市民的教育者。”<sup>18</sup>從蘇格拉底與柏拉圖直到伊壁鳩魯與斯多亞，一切哲學的精神都可以概括地為對人的尊重與愛。<sup>19</sup>

(3) 與宇宙的關係：從自我到他人，人的精神是不斷地向外擴展的。為了表達人與宇宙的關係，阿鐸使用了自我擴張 (*dilatazione dell'io*) 這一詞語。也就是哲學家們從來都沒有滿足於現實的自我，而在不斷地尋求敞開自我，超越自我，擁抱整個的宇宙，使自己進入到與天—地—人的關係中。這正是柏拉圖所特別強調的一點：人的靈魂應該“一刻不停地趨向於擁抱一切，擁抱神的世界與人的世界”，以“默觀時間與存在之整體”。<sup>20</sup>亞里士多德也是以愛的目光，在沉思與默觀著大自然以及其中的星體與各種事物，以獲得思想的提升。在伊壁鳩魯學派及斯多亞學派的思想中，這種“超越性”的操練方式也佔有重要的位置。

(4) 與終極的關係：此外，古代哲學家們的思想與精神也並沒有局限於自我，局限於我們生活其中的宇宙，而是在不斷地走向“無限”，尋求宇宙範圍之外的永恆。<sup>21</sup>

---

18 I. Hadot, *Simplicius*, XXXII, 154, citato da Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 203-204.

19 *Ibid.*, p. 210.

20 Platone, *Repubblica*, 486a; 另參閱 Platone, *Fedro*, 246b-c。

21 Cicerone, *De natura deorum*, I, 21.54; Lucrezio, *De rerum natura*, 2.1044-47 e 3. 16 e 30。轉引自 P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* p. 196。

綜上所述，對於阿鐸來說古代哲學是一種靈性操練。當然每一位哲學家都為我們提供了許多有關事物的信息（information），但那不是他們的目的。他們的目的為使人學會思考與生活，使人獲得身體與精神的陶成（formation）。在這一點上，古代哲學與現代哲學不同。

### 3. 哲學與哲學的論述

雖然在古代哲學中，哲學作為一種生活方式這一特點非常明顯，但古代哲學的思辨性與理論性的特點似乎也是不可反駁的事實，那麼對此該如何解釋？為了進一步地澄清問題，阿鐸又重新強調了由斯多亞派學者所提出的，在哲學與哲學論述之間的區分。他認為，哲學與哲學論述之間，既有天壤之別，又彼此密不可分。有天壤之別，是因為對於古代的人來說，成為哲學家既不是為了創立與發展新的哲學體系，也不是為了豐富自己的哲學論述，而是為了自身與他人的陶成，也就是使人通過哲學理論的指導而日趨完美。“只有當人的論述能夠改變人生的時候，它才是哲學的論述。”<sup>22</sup>“哲學家的論述如果不能治愈人的心靈的疾病，那就只是空談。”<sup>23</sup>不論是對於柏拉圖、亞里士多德來說，還是後來的伊壁鳩魯派、斯多亞派或犬儒派學者都是如此。在這裡，阿鐸將哲學的內涵理解為哲學的生活、人生的抉擇、人生內在的體驗；這與用來指導人生或

---

22 *Ibid.*, pp. 167-168.

23 Epitteto, *Diatribae*, III, 2 I, 4-6; 轉引自Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 158。

描述生活經驗的哲學論述是大不相同的。<sup>24</sup>總之，對哲學的論述並非就是哲學。

此外，說二者密不可分，因為脫離了實踐與經驗的論述就不再是哲學的論述；那些只尚空談而不致力於實踐的學者也不再是哲學家，而被稱為詭辯者（*sofista*）。另外，哲學作為一種生活方式，也並非只是實踐而已，離開理論的指導，生活的實踐將有失去方向而誤入歧途的危險。所以，在阿鐸看來，哲學的生活必需有哲學的論述來加以指導；哲學的論述是哲學生活的一部分，是哲學生活方式的一種，二者之間相互影響，互不可缺。<sup>25</sup>“所以對於柏拉圖與亞里士多德來說，哲學既是一種生活方式，同時也是一種論述方式。”<sup>26</sup>

#### 4. 基督宗教對希臘羅馬哲學傳統的繼承

在古代晚期基督宗教興起之後，古典哲學的上述特點與基督宗教所強調的信仰生活的特點不謀而合；因此當基督宗教批判性地吸納希臘哲學精神時，哲學的這一特點在基督宗教的思想中得到了提升與強化。“從第二世紀開始，基督宗教把自己視為一種哲學，即一種基督徒的生活方式。”<sup>27</sup>

---

24 Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 168.

25 *Ibid.*, pp. 169-170.

26 *Ibid.*, p. 89.

27 *Ibid.*, p. 160.



在早期天主教神學家的思想中，哲學作為一種生活方式的特點尤為明顯，他們不僅把自己的宗教視為一種哲學，而更把它視為唯一永恆的哲學，<sup>28</sup>唯一能夠指導人成為完美基督徒的哲學。為了進一步地展示自身的哲學性，早期教會吸納了古代哲學的一些特徵，比如在若望福音序言中的 *Logos* 與斯多亞的宇宙理性和柏拉圖與亞里士多德的理智之間進行協調；早期的教會還在精神生活的層面上，將哲學的靈性操練方法融合到了基督徒的日常生活中。在早期教父，比如亞歷山大的聖克萊孟（Clement of Alexandria, AD150-215）等的作品中，我們可以很清楚地看到這種融合的跡象。另外，在古代晚期出現的天主教修道主義（*monasticismo*）或隱修主義（*eremitismo*）生活中，也很明顯地出現了斯多亞派與柏拉圖派的靈性操練方式，比如精神的內斂、默想、良心省察、死亡的觀想與操練、對心靈寧靜的重視以及克制慾望的修煉等等。<sup>29</sup>

天主教作為一種生活的哲學，天主教哲學作為基督徒之生活方式的理解，就某種程度而言，一直持續到中古世紀後期，直到西方大學的興起。

28 Cf. Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 227.

29 Cf. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. 160-161.

## 二、古代哲學精神與天主教神學精神

### 1. 神學作為一種生活方式

大學興起之後，哲學的面貌發生了變化。從十三世紀開始，在歐洲思想界出現了兩種值得注意的現象：大學的興起與亞里士多德作品的發現。大學的興起意味著城市的發展與修會學校的沒落。亞氏大量作品的發現，則意味著大學中研究內容與科目結構的重大改變。<sup>30</sup>大學中的神學家利用亞氏的辯證法、認識論與物理學來為基督徒的信仰尋求理性的基礎。很快，亞氏的哲學逐漸代替了大學中人文學系中的大部分科目，而成為主流的研究對象。亞氏哲學的大量翻譯與註疏，其辯證法與認識理論的應用，大力推動了“經院哲學”或“士林哲學”（*scholasticismo*）<sup>31</sup>的發展。這樣，哲學不再是古代傳統意義上的生活方式與靈性操練，而被降低為哲學論述，成了進行理論與抽象研究的一種純思想活動。最後，哲學成為“神學的婢女”，成了為神學提供邏輯、物理與形上概念與資源的工具，成了幫助人學習神學的預科，一直到現在。在這裡，我們看到了

---

30 大學中課程主要分為兩個科系：一個是人文學系（*facoltà delle arti*），一個是神學系（*facoltà della teologia*）。

31 經院哲學是中世紀興起的基督宗教哲學。它產生於8-9世紀，盛行於12-13世紀。愛爾蘭哲學家伊利基耶（Giovanni Scoto Eriugena，約810-880）被視為經院哲學的創始人，他在《論自然的區分》一書明確提出了經院哲學所研究的核心問題：哲學與神學的關係、理性與信仰的關係。以安瑟莫（Anselmus，約1033-1109）、羅瑟林（Rescellinus，約1050-1112）和亞貝拉（Pierre Abelard，1079-1042）等人思想的形成為標誌，經院哲學的發展進入了體系化階段。在13世紀，大阿爾伯（Albert the Great，1193-1280）和多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225-1274）將經院哲學推向極盛。此後，由於種種原因，經院哲學逐漸衰落。

哲學內涵的轉型：哲學不再是一種生活與靈性操練方式，而成了一種思維方式，一種為信仰尋求理性基礎的思維方式。

對於有宗教信仰的人來說，哲學與神學關係的這一理解模式似乎並不是一件意料之外的事，因為從某種角度來看，“信仰與理性”、“哲學與神學”的這種可能性的衝突原本就隱含在“基督徒的身份”中。<sup>32</sup>一方面，他們是大地的居民；另一方面，他們又是天國的子民。從教會史的角度看，兩者之間衝突與互補的關係在初期教父的思想中就已經突顯出來。

基本上與耶穌同時代的埃及亞歷山大的猶太哲學家斐洛（Filone d'Alessandria，約公元前20-公元45年），就認為希伯來的《聖經》與希臘的哲學是和諧一致的，並試圖用希臘哲學，尤其是柏拉圖的哲學來解釋猶太人的聖經。他認識希臘的人文科學（*arti liberali*）是希臘哲學的婢女，而希臘哲學是聖經啟示，即智慧的婢女。<sup>33</sup>斐洛的思想深深地影響了教父們的思想，尤其是亞歷山大的克萊孟和奧利振。之後，奧思定也非常明顯地強調了“俗世的知識”為闡釋基督徒信仰的重要性。可以看出，教父們從起初就在使用希臘哲學來討論、解決神學的問題。

32 因為在基督徒的身份中，既有人性的層面，即人理性的層面；又有神聖的信仰層面，即對終極的內在開放層面。在這種和諧的身份中，始終存在著人性的有限與終極的無限，以及理性的理解與神聖的奧秘之間的可能的衝突。

33 Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 244-245.

就此而言，教父哲學是一種啟示哲學，其實質上是關於神的論述，是一種神學。如果說在教父時期，哲學是一種生活方式，一種靈性操練；那麼現在就意味著神學是一種生活方式，一種靈性操練。從阿鐸的邏輯加以延伸，可以說中世紀後期出現的這種哲學與神學的關係，其實就類似於古希臘羅馬哲學中的“哲學論述與哲學”的關係。<sup>34</sup>換言之，哲學是用以闡釋信仰，為神學服務的，即哲學的論述是為了信仰與神學的實踐。所以在哲學淪為純理論的研究之後，原始意義上哲學內涵就開始由中世紀之後的神學來承擔。因此，無可爭議，基督宗教的神學就是一種生活方式，一種靈性的操練。

但隨著大學體制的不斷發展，大學中的神學也像哲學一樣越來越趨於專業化與職業化。17世紀之後，神學的分科越來越精細。儘管有思辨神學與實踐神學的區分，但整體而言神學的理论化越來越強勢，與實踐的距離也越來越明顯。那麼，對於我們來說，現代的神學仍然是一種生活方式，一種靈修的操練嗎？從“靈修神學”作為一門專業學科的出現可以看出，其它的神學科目已不再是一種靈修的操練。甚至我們也不能用古代的哲學論述與哲學的關係，來看今日的其它眾多的神學科目與靈修神學的關係。<sup>35</sup>

34 *Ibid.*, p. 229.

35 即便是作為實踐神學的“倫理神學”，在梵二之前由於受到其所發展的歷史—社會—人文背景的影響，在其歷史發展的過程中，也出現理論與實踐的脫節。例如在公元6至9世紀出現的《悔過書》與特倫多大公會議之後所發展出的倫理神學思想中，都過分強調了對各種各樣的罪的形式及其細緻的分析，以及瑣碎的懺悔與補贖方式的羅列；並將倫理學與教會法律緊密聯繫，以便為神職人員提供一套盡可能清晰的判斷與懲罰的詳盡指南，其靈修操練的成分很容易被忽略，這種現象一直到梵二大公會議才有所改觀。

但這並非意味著，神學作為一種生活方式的模式已經在天主教會中消失了。其實，它仍然在大學之外的各種傳統的與新興的修會或宗教團體中，以不同的方式存在著，一直持續到現在。

## 2. 古代哲學精神與天主教神學精神基礎之異同

早期的基督徒作家用“哲學”這一概念來表達基督宗教，一方面是因為在當時哲學這一概念就是指一種生活方式，而這也正是基督宗教的原始精神；另一方面是因為他們想使這一“外來的”宗教在希臘羅馬的世界中容易被理解與接納。

如前所述，在這一轉化的過程中，基督徒首先注意到的就是“*logos*”的概念，因為自從赫拉克里圖（Eraclito）以來，這一概念就一直是希臘哲學的核心概念，後來的斯多亞派更將 *logos* 視為一種內在於世界，內在於人性中的理性能力。在這一背景下，《若望福音》序言中將耶穌、*Logos* 與天主子等同看待，也可以說是一種福音本土化的選擇。正是由於若望的這一表述與理解，使當時的新柏拉圖主義者開始關注這些“未開化的野蠻人”（新柏拉圖主義者 Amelio 指稱若望宗徒），並承認其作品的“哲學”地位。<sup>36</sup>

但在基督徒看來，希臘哲人只是把握了真正的、神聖的 *Logos* 的某些方面；基督宗教才擁有 *Logos* 的圓滿啟示。

---

36 參閱 Eusebio di Cesarea, *Preparatio evangelico*, 11,19. Amelio (約216/226-290/300) 是被稱為新柏拉圖主義之父的普洛丁 (Plotino) 的學生。

因此對哲學作為一種生活方式與基督宗教作為一種生活方式的理解，自然就有所不同，因為“如果哲學的生活是按照理性的法則而生活，那麼基督徒作為哲學家則是按照邏各斯（*Logos*），即神聖理性（*Ragione divino*）的法則而生活（*Giustino, Apologia prima*, 46, 1-4）。”<sup>37</sup>希臘哲學是對智慧的愛與尋求，但希臘哲學所尋求的智慧並不是啟示的最高智慧；哲學就其本質而言，是對人類持續不斷的問題意識的表達，它所給出的答案也不是終極的答案。<sup>38</sup>它以理性的方式幫助人走向完善，但並不能給人帶來終極的救恩——這只有基督宗教才能夠給予。

概括而言，希臘羅馬哲學作為一種生活方式，是一種自我完善的生活方式，是一種更側重於“自救”的理性精神。<sup>39</sup>而基督宗教作為一種生活方式，則是教導基督徒通過不斷地實踐基督的福音，而獲得基督所帶來的終極救恩。雖然，在實踐的方法上，基督宗教的靈修方式繼承了一部分古希臘羅馬的靈性操練方式，但卻是放在基督救恩的框架中來實行的，比如，對死亡的操練不再以蘇格拉底為典範，而是以基督為典範；基督徒的苦修精神是對基督十

---

37 Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 160。按照儒斯定的理解，這種按照理想（*logos*）的生活與按照聖言（*Logos*）的生活有某種內在的關聯，因為理性是某種程度上的對聖言的參與，因此，儒斯定認為：“那些在基督之前按照理性法則（*logos*）而生活的人，儘管被視為無神論，比如蘇格拉底、赫拉克里圖等等，但他們也是基督徒。”*Giustino, Le apologie*, I, 46, 3。

38 Antonio Livi, *Il cristianesimo nella filosofia* (Firenze: Japadre, 1969), p. 162.

39 當然，這並不意味著西方古代哲學家都不相信彼岸精神的支持與幫助（例如斯多亞派就相信上天的眷顧）。但整體而言，對於西方古代的哲學家來說，為了達到終極的幸福、自由與真理，唯一需要做的就是跟隨哲學或哲學導師的教導與精神，就像在伊壁鳩魯派、亞里士多德思想及柏拉圖的洞穴的比喻中所看到的，即哲學的激情與理性的勤勉，而非依靠彼岸的恩寵與力量的幫助。

字架的參與；基督徒的良善心謙之品行的操練也是以基督為最高楷模等等。這就是基督徒的生活方式與希臘羅馬哲學家的生活方式的根本不同點。

因此，在阿鐸哲學觀的基礎上，我們也看到了基督宗教神學作為一種生活方式與靈性操練方式的傳統性與必要性。現在，我們在這一觀點的啟發下來探討，由基督信仰在中國語境中的本地化所產生的漢語神學，應該具有甚麼樣的特色與特殊內涵。

### 三、中國傳統思想中的哲學與靈性操練的緊密結合

中國古代的哲學不尚抽象推理，不尚體系構建，甚至也不重文字概念之表述，這似乎是一件不爭的事實。我們從老子的“行不言之教”到孔子的“述而不作，信而好古”，再到墨子的“言不舉行，空言蕩口”<sup>40</sup>的表達，都可以看到中國古人的生命智慧是要落實在實踐中的。在這一點上，比古希臘羅馬的哲學有過之而無不及。

另外，中國古代哲學不重形上理論之分析思辨，而更重生命之圓融與德性之實踐的特點，也基本上是中國學界的共識。老子的“吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？”以及佛教所要剔除的“業識”與“無名”都是要人以修身養性的功夫，把精神從肉體的桎梏之下解放出來。孔子所強調的“自省”、“慎獨”、“克己

---

40 《墨子·耕柱》與《墨子·貴義》。

復禮”與“忠恕之道”<sup>41</sup>等等，都是要人“學而時習之”的。所以，無論是古代的儒道家，還是墨家，都是以從個人的德性實踐到聖王以德治天下之政治理想的實踐為其思想指向的。

所以，牟宗三先生認為，中國哲學不像西方哲學，其與宗教、神學與文學之間涇渭分明，各成獨立體系。中國的哲學“是以‘生命’為中心，由此展開他們的教導、智慧、學問與修行”，而最終可通宗教境界。這樣看來，在中國哲學中，“成聖成佛的實踐與成聖成佛的學問是合一的”。中國哲學的“出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由這種實踐注意到‘性命天道相貫通’而開出的”。<sup>42</sup>

下面，我們從三個不同角度出發，來看中國傳統文化中（我們只從儒釋道講起）理論與實踐的關係：

1. 個人的境界論：自孔孟的仁愛與心性論至宋明的“心學”和“理學”，都是教人通過修身養性的功夫而形成完善的人格，達到崇高的道德境界，即“內聖”的境界；而老莊的“體道”“體無”及後來的佛教“體空”的境界，則更是非清心寡欲的實踐功夫所不可能實現的。

41 孔子曰：“君子求諸已，小人求諸人”（《論語·衛靈公》）；“吾未見能見其過而內自訟者也”（《論語·公冶長》）。孟子的“愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸已。”（《孟子·離婁上》）。孔門大弟子曾參：“吾一日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？”（《論語·學而》）。《中庸》，“莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。”孔子說：“一日克己復禮，天下歸仁焉”；“非禮勿視、非禮勿聽、非禮無言、非禮勿動”（《論語·顏淵》）。子貢問道：“有一言可以終身行之者乎？”孔子曰：“其恕乎，己所不欲，勿施與人”（《論語·衛靈公》）。

42 牟宗三，《中國哲學的特質》（長春：吉林出版集團，2010年），頁5、6、12。



2. 社會的理想型態：無論是老子“小國寡民”，還是莊子的“無君”“無為”的自然型態，都是要人在動盪不安的社會處境中，實踐“孰能濁以靜之徐清”的信念，而使大道德化於人間，期待“致德之世”的出現；儒家則是教人在“修身齊家”的基礎上，以“王道”治國平天下，進而實現“世界大同”<sup>43</sup>的社會與政治理想；就整體而言，佛教是出世的宗教，不太強調社會建設的層面；但佛教普度眾生的無限慈悲心，教導人實踐修正的解脫智慧，也自然有其社會的幅度。

3. 與超越者的關係——“天人合一”：“天人合一”的思想可謂中國哲學的核心思想之一。在這裡我們不談其歷史淵源及意義的變遷，我們只看其與靈性操練的關係。整體而言，在儒家傳統的“天人合一”論中，儒者們基本上將“位格天”排除在“天”的含義之外。<sup>44</sup>那麼所剩下的，要麼就只是一種不可言傳的神秘的天人關係；要麼就將整個宇宙視為一種“生生不息”的生命洪流；要麼就由《中庸》的“天命之謂性，率性之謂道”以及《孟子·盡心上》中的“盡其心者，知其性也；知其性者，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也”的邏輯來詮釋天人合

43 源自《禮記·禮運》篇：“大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。……是謂大同。”這是對大同世界理想的描述。這“大同世界”的理想中，既是一種個人的心靈境界，也是一種社會與政治的理想型態。

44 董仲舒在《春秋繁露·深察名號》中首先使用了：“天人之際，合而為一”的概念。董氏的天雖為位格之天，但其天人合一的理論則有些粗糙：“天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。”《春秋繁露·陰陽義》也就是說，天人同類，所以天人就有相互的感應。所以順逆天意則會有賞罰，改惡從善，則會轉禍為福。董氏也以人世間的父子關係來類比天與天子之關係，進而要求天子祭天敬天，順應天意，與天合一。

一的意義，也即“天命下貫而為性”，天就內在於人內，天就成了人。<sup>45</sup> 概而言之，傳統儒家思想在天人合一的境界論中所強調的是“內聖”與“外王”之兩面中的“內聖之學”，是整個儒家傳統所講的修身養性之實踐功夫的核心思想。

古代道家的“天人合一”則是指與道合一。就是通過老子的“見素抱朴，少私寡欲”與“至虛極，守靜篤”，以及莊子的“心齋”和“坐忘”之“為道”的實踐功夫，而達到“滌除玄覽”“知常曰明”的“同於大通”的境界，<sup>46</sup> 也就是與大道玄同的最高的生命境界。

佛教理論雖不講“天人合一”，但卻追求一種最高的生命境界，或稱為涅槃，或稱為極樂世界，或稱為淨土境界。儘管佛教各宗派對其理解各有差異，但其共同點則是：通過“戒、定、慧”三學的實踐功夫而成佛，即達到一種超越現實痛苦的、不可言喻的極樂世界。

概括而言，在中國傳統思想中的“哲學作為一種生活方式”與“靈性操練”的特點，比西方古代哲學的這一特點更明顯，更容易獲得大家的認同。因為中國哲學的“傳道授業解惑”的功夫都是指向“修身養性”，“成己達人”之內聖境界的靈性目標。所以，我們說中國哲學是一種圓融的智慧，是一種強調“身體力行”的學問，應當沒有偏離中國古代文化的要旨。

45 參閱劉述先，《理一分殊》（上海：上海文藝出版社，2000年），頁57-60。

46 參閱《道德經》第10、16、19章及《莊子·人世間》，《莊子·大宗師》，“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。”

中國傳統的哲學，是要指導人通過一系列的修身養性的功夫而達到“內聖”的境界，以求以德配天，與道玄通。但是，隨著天一道位格意義的淡化以及刻意的排除，天成了一種“不言”、“不視”、“不聽”，<sup>47</sup>不能有任何作為的自然之天。這時候，“天人合一”的境界就只能靠人“自覺向上”，在“自強不息”的毅力中苦苦追尋。同時，天的絕對超越意義的喪失，使其精神性吸引力也就越來越弱。最後，這種“配天”的境界也就只能保留給少數精英，聊以慰藉自身靈性的需求。而對於大眾，則已成為遙不可及的玄論空談。儘管宋明儒學以及當代的新儒學皆以內在的超越性來彌補儒學之先天不足，但無位格而下貫於人性的天，又如何成為人精神與倫理道德的基礎，來滿足人性的基本需求，來安慰人漂泊無助的心靈？雖有“天命之謂性，率性之謂道”來疏解大義，但“率性非定然”，<sup>48</sup>誰又來支撐人性之“不定”？於是，面對“天不應，地不靈”的文化語境，人生的無奈與心神的憂鬱質特點，就必然會出現在中國歷代許多文人的性格中。

#### 四、漢語神學的整合性思考：哲學—神學—靈修

那麼，運用中國的文化資源，而闡述基督信仰的漢語神學，應該如何為自己定位？基督宗教神學應該是在啟示

47 《論語·陽貨第十七》，“天何言哉？四時行焉，萬物生焉，天何言哉？”《尚書·泰誓》，“天視自我民視，天聽自我民聽”，意思是說天沒有眼睛，也沒有耳朵，它通過民來聽，通過民來看的。

48 參閱梁漱溟，《梁漱溟全集》，第三卷（濟南：山東人民出版社，2009年），頁730-737。

的信仰和不同文化的碰撞與對話中逐漸形成的。一方面基督的啟示與信仰需要語言的表達；但另一方面，它對於任何的文化來說都是一種“新的事物”，是一種“他者”，用老的或傳統的文化概念來表達文化中原本沒有的“新的意義”，就會出現詞不達意的現象。於是，為了更好地表達這種新的意義，就會出現一些新的詞語，新的理念或是在傳統的概念上附加新的內涵。

我們可以從西方傳統的基督宗教神學中，來看幾個比較典型的例子：首先我們可以看上文所提到的聖若望對希臘 *Logos* 一詞的運用，在《若望福音》的序言中，他沒有做任何的註解而直接地使用了 *Logos* 的概念，基本上就是在直接地向人表達：“希臘哲學家們所談的 *logos* 就是我們的基督，我們親眼看見了他”；保祿也曾在阿勒約帕哥的講道中，直接給希臘人說：現在我來告訴你們誰是你們的那位“未識之神”，他就是我們所信仰的耶穌基督；<sup>49</sup> 之後，教父們為了更好地表達天主“三位一體”的思想，他們對希臘羅馬文化中的 *ousia* 或 *substantia* 與 *hypostasis* 或 *persona*<sup>50</sup> 這些概念不斷地加以討論、界定和意義的補充，以適於教

49 《宗徒大事錄》第17章22-23節，“眾位雅典人，我看你們在各方面都更敬畏神明，因為我行經各處，細看你們所敬之物，也見到一座祭壇，上面寫著‘給未識之神’。現在，我就將你們所敬拜而不認識的這位，傳告給你們。”

50 在希臘文中，“*ousia*”即是我們今天所使用的“存在”概念，它既可以指抽象的共相概念的存在，也可以指具體的存在物；既可以指潛能中的存在，也可以指現實中的存在。參閱 Aristotele, *Metafisica*, VII, 1042a: “*hypostasis*”原意指在現象事物背後的不變的、具體的基礎，*Hypostasis* 在古典希臘語中也有拉丁語 *Substantia* 的意義，但它不是“共相”、“普遍”意義上的實體 *Substantia*，而是可與它者區分的單個實體。在新柏拉圖主義的哲學，如普羅丁 (Plotinus, 約公元前204-270) 的思想中，用它來指理型世界的三種主要的實存體：太一 (*Unus*)，理型 (*Intellectus*)，靈魂 (*Animus*)。

義的表達與澄清（一個 *ousia*，三個 *hypostaseis*）；另外，為了表達基督“兩性一位”的概念，他們在界定了 *physis* 或 *natura*<sup>51</sup> 與 *hypostasis* 或 *persona* 之後，使用了“兩個性體（*physis* 或 *natura*）結合在一個位格（*hypostasis* 或 *persona*）中”這樣的表達。

在基督宗教護教神學興起的初期，正是斯多亞派思想興盛的時期。自然地，當時教會的神學家在與這一教派對話的同時，也批判性地接受了他們思想中的許多觀念：比如，*logos*、德性、靈修、良心、人內在自由概念等等，並嘗試通過這些觀念來理解基督宗教的信仰與實踐。<sup>52</sup>

從第三世紀開始，主導西方思想世界的是新柏拉圖主義思想；因此在三位一體、降生成人、兩性一位、聖體聖事等神學思想的進一步發展中，都在有意或無意間受到了新柏拉圖主義的影響。在對造物主天主的理解中，我們可以看到柏拉圖的創造神 *Demiurgo* 的概念，在對三位一體的“父”的理解闡釋中，我們可以看到新柏拉圖主義的“第一神”，即太一的特點；在對“子”的描述中，則有新柏拉圖主義的“二等神”，即知性（*Intelletto*）的內涵。而且對教義的所有闡述，都離不開當時已經綜合了柏拉圖與亞里士多德思想的新柏拉圖主義思想的影響。試想，如果沒有亞氏思

51 “*Natura*”拉丁文的字面意義是即將出生的意思；而拉丁文的這一詞語及其詞義是來自希臘文的 *physis* (φύσις) 一詞，按照海德格的理解，這一詞語在希臘語中還有“光”的意思。這裡，海德格是為了表達“生”與“光”之間的關係。

52 更具體地，我們還可以從戴都良與斯多亞派的關係，奧利振與聶斯多略派的關係，奧思定與新柏拉圖派的關係，多瑪斯思想與亞里士多德思想的關係中來看，古希臘羅馬哲學對基督宗教思想的影響。

想中之實體、性體、本性等概念的理解，我們又如何去解釋以上教義的內涵（比如聖體聖事中餅—酒與體—血的關係）。

而實際上，在古希臘羅馬語境中，這些概念並不完全適合於基督信仰與教義的表達。但初期教會的思想家們為了澄清教義，維護教義的純正，駁斥異端學說的攻擊及傳播基督宗教的信仰，就必須使用文字的工具。他們所使用的方法就是對希臘羅馬文化資源中的概念之內涵進行調整或增刪，以恰當地傳達基督啟示的真理。關於這一點，從早期教父到奧思定，再到聖多瑪斯的思想中，我們都可以清楚地看到基督宗教神學與希臘羅馬的思想相互交融的現象；同樣，當代西方神學思潮中的處境化神學，也是在與當代思潮的碰撞中企圖對其做出適當回應的產物。

那麼，漢語神學應該有怎樣的未來？或者漢語神學應該以甚麼樣的型態面世？這既不應該取決於西方的神學，也不應該完全取決於中國的文化；簡而言之，它應該是應福傳與基督徒生活的需要而產生的一種本地神學。以個人之愚見，漢語神學至少應該包含以下幾方面的內容：

## 1. 信仰與理性——啟示的信仰與哲學論述

在教父們之前，第一個將希臘的哲學與希伯來的梅瑟神學進行協調的是我們在前面已經提到的亞歷山大的斐洛。我認為他的神哲學觀會對漢語神學的未來有所啟發。斐洛將古代希臘的哲學視為一種必要的工具，藉以尋求闡釋舊約中所包含的真理。斐洛的思想在很大程度上受到了

柏拉圖、亞里士多德和斯多亞派的影響。<sup>53</sup> 他的神學思想可以概括為以下四點：（1）舊約的啟示與信仰（內容）；（2）希臘哲學思想；（3）舊約信仰的哲學論述中的個人思想的發揮；（4）神學思想與生活實踐的結合。斐洛的思想對基督宗教世界產生了非常大的影響。從宗教信仰在本地文化中的“道成肉身”的角度而言，我們可以將斐洛的這種神學思路視為一種神學本土化的歷程。<sup>54</sup>

因此，漢語神學的本質內容應該是新舊約的啟示與宗徒傳統。但是如何讓生活在漢語文化語境中的人們理解基督的啟示，也就是如何利用漢語的以及漢語化的文化資源來幫助漢語語境中的人來理解並實踐信仰的真理？這實際上就是漢語神學中的哲學論述的任務。這一論述不僅涉及到漢語文化歷史的問題，也涉及當代漢語世界中的人文—社會處境之挑戰的問題。前者主要是文化的歷史與傳統幅度，後者主要是文化的社會與處境化幅度。

從利瑪竇到當代的中國神學工作者，他們所從事的漢語神學工作的側重點主要在於前者，即在傳統文化與啟示信仰的關係中來探討本地神學的問題；按我個人的理解，這一工作尚需要進一步深入，以幫助中國同胞理解啟示的真理，辨別那位隱身於文化中的“未識之神”或成了肉身的“道”。從文化的角度而言，因為中國傳統的文化及其價

53 斐洛對天主存在的證明及對天主本質的論述，請參閱 *De specialibus legibus*, I, 32; *Legum allegoriae*, III, 98; *De Abrahamo*, 66-79; *Quod deterius potiori insidiari solet*, 89：關於天主的不可認識性，請參閱 *Questiones et solutiones in Genesim*, II, 54; *De fuga et inventione*, 8; *De praemiis et poenis, de execrationibus*, 40。

54 後來的教父們，尤其是亞歷山大的教父比如克萊孟和奧利振都受到了斐洛的影響，後來通過阿奎萊亞（Aquila）教會與盎博羅削（Ambrogio）而影響了聖奧思定的思想。

值並未徹底地消失或失效，港澳台的情況我們姑且不論；在中國大陸，儘管官方的主流意識型態仍然是西方馬列式的，但大眾百姓的生活方式卻基本上仍然是“中國式的”。<sup>55</sup> 就中國的知識精英群體而言，雖然中國傳統的文化及價值觀經歷了文革的洗劫，但在他們心靈深處影響著他們生活的人生觀及價值觀，依然有著濃重的“中國情懷”，不然中國文化的危機論、復興論或重塑論在學術的領域中就不會有現在的市場。<sup>56</sup> 另外，從天主教的啟示觀來看，整個宇宙都是天主的啟示場域，是彰顯天主的存在與光榮的空間，<sup>57</sup> 那麼，中國文化中的超越性精神領域也應該屬於天主自然啟示的領域，是“天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話”（希1:1）的一種延伸的理解。在這一前提下，中國傳統文化的核心精神及引人向善的價值理念，就可視為天主與中國古人交往所留下的足跡。這種自然啟示是指向基督的啟示並為其預備人的心靈。因此，就像儒斯定將蘇格拉底視為基督徒，將古希臘哲學視為啟示的準備一樣，<sup>58</sup> 我們也應該珍視我們傳統中超越性的人文精神及價值理念，將其作為闡釋信仰的哲學論述，以幫助塑造著中國文化並同時為中國文化所塑造的同胞們更好地理解基督的啟示。

55 參閱何光滬，《中國文化的根與花》，載於《何光滬自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1999年），頁18-39。

56 參閱何光滬，《多元化的上帝觀》（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁355-388。

57 參閱《聖詠集》19:2-5；《羅馬書》1:18-20; 2:14-15。

58 聖儒斯定和聖黎思德，呂穆迪譯，《申辯書》（台北：輔仁大學出版社，2003年），頁10、70。



任何一個民族的文化都有其向超越者開放的維度，任何一種民族文化的精神都有其超越性的傾向；換言之，任何一種文化都是一扇使福音進入民族精神及個人心靈的大門；在福音與文化之間有一種“天然”的聯繫。因此，通過文化的引介，福音可以更好地進入文化，擴展文化的視域，豐富文化的內涵，提昇文化的高度，參與到重塑適合現代人文—社會處境的新文化的進程中，陶成富有仁愛精神品質的未來新人類，建設能夠幫助人實現天一地一人三維之間和諧關係的未來社會。這裡所涉及的不僅是文化概念的分析與解構、本地思想體系的發揮與擴展，而且也有時代人文—社會處境之問題性的擔當。

最後一點是關於啟示信仰的處境化的問題，限於篇幅，我們只在下面所要談的漢語神學與靈性操練的關係中，以間接的方式對問題做出回應。因為靈性操練的目標是人格與人性的完善以及天人關係之和諧的實現；而現代人文—社會處境中所出現的所有問題，都像一面鏡子一樣在詮釋著人性的貧乏。所以，也只有從人性建設的角度開始，才能從根本上解決問題（包括誠信的問題、良心的問題、個人倫理的問題以及社會公德的問題等等）。這正是作為一種生活方式的漢語神學，藉著在基督徒靈性操練中的信仰落實，執著於生命價值的追求，並以基督徒“光—鹽”的效應德化於社會處境中，才能從根本處為中國的人文—社會困境提供徹底轉化的契機。

## 2. 漢語神學作為一種生活方式與靈性操練

漢語神學作為一種生活方式，實際上是中國一基督徒的生活方式。一個人的生活方式的選擇取決於他所接受的價值取向。而基督徒的價值核心就是基督；向我們展示基督啟示的泉源就是基督宗教的原始經典與傳承（成文的啟示——聖經與不成文的啟示——聖傳，即由基督生活的直接見證人所承傳而記載下來的基督的教導）。<sup>59</sup> 所以，為了幫助基督徒活出真正符合基督精神的生活，基督宗教的漢語神學就必須以基督宗教的經典與傳承為核心內容與精神價值的泉源。我們借用林鴻信教授的話來說：“強調經典研究……是落實神學為一種生活方式的理想，因此經典詮釋的概念應當力求寬廣，才能符合經典概念是神學作為一種生活方式所不可缺少的核心基礎。”<sup>60</sup>

中國一基督徒生活中的“中國”成分，即是中國傳統文化中的超越性人文精神及價值理念對基督啟示的開放、詮釋、理解與接納。毫無疑問，在基督宗教的漢語神學中，基督始終是神學的核心與基礎。但是，如何讓生活在文化中的中國人來理解基督，實踐基督的教導，經驗到天人之間真正的相遇相合，則需要中國文化中的自然啟示對其所期待的基督啟示做出自然的、理性的回應，以實現二者本源上的共鳴。

59 按照天主教的傳統，基督的啟示不僅在聖經中，也在教會的傳承或聖傳中。因為新約聖經並沒有盡述耶穌的言行：“耶穌所行的還有許多別的事；假使要一一寫出來，我想所要寫的書，連這世界也容不下。”（若21:25）在這裡“傳承”一詞是容易引起爭議的概念，不過，我們在此不做過多的論述，詳見梵二文獻中的《天主的啟示教義憲章》，第2章。

60 林鴻信，〈神學作為一種生活方式〉，《道風基督教文化評論》29期（2008），頁103-122。

就個人修養的境界論而言，在中國基督徒的靈修操練中，孔孟的“內聖”理念的實現，老莊“體道”與佛教的極樂境界，都可以“合理地”闡釋為“天人相遇”的超越境界。<sup>61</sup> 在這一過程中，老子的“致虛極，守靜篤”，回歸內在自我，以聆聽大道之妙音的功夫，以及莊子通過“心齋”與“坐忘”以消除人性無限膨脹的物質慾望，達到與大道玄同的最高生命境界的操練，這些都可以極大地豐富天主教傳統的靈修思想與模式，闡釋天主教在基督內“與主契合”的理想，為中國基督徒提供適合於自身傳統的、實踐基督信仰的生活方式。在基督徒尋求人性“返璞歸真”的同時，內在於基督徒的信仰的種子也自然會在這片“純真而質樸”的土地上日臻成熟。因為虛靜非空無，而是與基督相遇的空間；齋戒也非自虐，而是在時刻的醒悟中守護著這片心靈的淨土，不為人生中的各種物慾所玷污，以等待著那無限者的蒞臨。

對於生活在世俗化與虛無主義語境中的中國人來說，這一切可能都顯得太過迂腐而遙不可及，這只能是在寺廟與教堂中作為默想的題材而已。幾千年以來，中國的知識精英或追求精神生活的哲人賢士，在“天不言”的蒼涼中，鬱鬱孤行；在今日的精神真空與物慾極度膨脹的社會挑戰中，而倍感艱辛地上下求索。但蒼涼的語境正是“道成肉身”的信仰展示自我的空間。基督信仰所富有的希望與亮光，能為人帶來重新生活價值理念與抬頭仰望的勇氣。

---

61 這裡所謂的“合理地”闡釋，是指在中國傳統的文化中，位格上帝始終都在人們的日常生活中佔有自己的地位。也就是在中國文化的上帝觀中始終都有“天人相分”的維度。只是缺少理論化論述的發揮而已。

就關係性的社會幅度而言，無論是孔子的仁愛之心或是孟子發揮“良知”而有的“四端之心”，都是指向他人的，都是要在人際關係中，在內聖的基礎上來“成己達人”。其實，無論是傳統文化中所強調的五倫關係或五常之道，還是今日依然重要的孝愛、友誼、誠信等等，都是一個穩定和諧的社會所不可或缺的重要價值理念。但這些東西在今日的中國社會中，還有多大的約束性與吸引力？如果古人曾在對“天命之畏”的超越性的天人關係，以及“君子所性，仁義禮智根於心”的“內在超越性”良知陶養中，<sup>62</sup>找到了安身立命的超越性根基；那麼，在天命與良知之域日漸萎縮，價值體系崩潰，精神世界真空的今天，誰又能為“無家可歸”的現代精神找到靈性的依歸？今天的社會現實在呼籲著良知與天命的回歸！而這正是真正的基督宗教精神之所在！正如卓新平向中國社會所呼籲的：要對宗教“脫敏”，以宗教的“神聖性”與“終極性”之維度來為中國的道德建設固本強源。所以，在未來新文化設計的參與中，基督宗教可以喚起中國的超越性人文精神及神聖精神的回歸，並將其提升到更為圓滿的境界中，因為道已成了肉身，來喚醒仍沉溺在肉身中的精神性渴望。

就“天人合一”的境界論而言，可以肯定在儒釋道的“天人合一”論中包含著超越的幅度；是指導人通過克

62 參閱《論語·季氏》，孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也”；《論語·八佾》，“獲罪於天無所禱也”；《孟子·盡心上》，“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”；《孟子·告子》等等。

己、心齋、無我等等的心靈歷程與靈性操練的功夫，而最終可以達到的一種超越的境界或是一種與超越者相遇、相合的經驗。但問題是，刻意地排除這一境界中的天的超越位格性，則意味著將原本應由超越的“神”所支撐的宇宙的存在、人生的終極意義、一切價值體系的基礎，現在都必須由人自己來承擔；要靠人自身的努力與執著。在中國現代文化的塑造中，佔有主導地位的現代新儒家雖然沒有否認天的存在，但卻在“天命下貫為人性”——“天就是人”的闡釋中刻意地消解了天的超越意涵。像西方的世界一樣，“上帝的死亡”必然會帶來傳統價值體系的崩潰與人類精神的失落。因此，像世界上所有的文化一樣，中國的文化精神仍然需要信仰來固本強源。

## 結論

不可否認，中國傳統的人文精神有其超越的幅度與指向。但正如梁漱溟所言：“中國則自古宗教不足”，<sup>63</sup>那麼中國哲學的靈性操練精神就只能局限於人性層面的“操練”，而缺少超越的追求。面對宗教與宗教超越性的缺乏，以倫理為核心的中國傳統只能讓人靠自覺，重良知，尚力行，以求“行善避惡”。但面對現代社會的挑戰，靠自覺的倫理體系已近崩潰，缺乏超越性基礎的“良知”又如何能支撐人類的未來？

---

63 梁漱溟，《梁漱溟全集》，第三卷，頁277。

因此，在中國新文化塑造的過程中，基督宗教應該以其普世性胸懷，入世的超越精神，積極地參與其中。而中國文化也應該以其固有的開放精神吸納基督信仰的精神，以固文化精神之根本，就像在古希臘—羅馬的哲學精神與基督宗教的信仰之間的歷史性相遇中所經驗的一般。因為信仰超越一切文化與思想體系；信仰是上天對整個大地的眷顧，是一切文化中超越性精神的根源，是一切文化所期待的終極。所以未來的漢語神學，應該包含對傳統文化精神的批判性吸納以及對新文化精神之塑造的承擔；成為傳統文化中的普世性、精神性、超越性的“聖言的種子”展開自我的空間，為超越的基督信仰在新的人文—社會中的“道成肉身”提供精神性、靈修性的指導與理論性的支撐；使基督信仰的精神落實在個人與社會生活中，以最終達到與神相遇之宗教經驗中的“天人合一”。

此外，漢語神學尤其應該包含靈修的幅度。天主教的靈修旨在信仰精神的實踐；靈修的幅度首先是個人性的，是通過對自身靈性的陶成，而得以在與“無限”的對越中，達到人性的“超越”，進入不朽與永恆之中。根據上述討論，中國傳統的靈性操練功夫所指向的超越性視野與天主教的靈修精神是一致的。仁愛的人性化社會與自我捨棄以求體悟天道的具體實踐及其超越性內涵，都是漢語神學中理解並闡釋基督十字架之大仁大愛與自我犧牲之救世生活方式的文化資源，並能以自然的方式幫助中國的基督徒形成適合於自身信仰的生活方式。

現代世界的浮躁，只有在靈性的沉澱中才能安定下來，這正是“孰能濁以靜之徐清”的靈性修煉的實踐；而漢語神學就是要在這一片靈性的清明中，為人帶來無限神性的安慰，也只有在這神性的安慰中，中國傳統的道德實踐才能獲得靈性的活力與超越的動力，中國文化傳統所崇尚的“天人合一”的人生最高境界，才能在超越的人性經驗中得以實現。

漢語神學這一集神學與靈修於一體的特點，既是對現代西方神學之過於理論化而遠離了個人與社會生活，也即脫離了信仰實踐這一問題意識的回應；<sup>64</sup>也是對中國傳統文化之集哲學與靈性操練於一身的精神視域的繼承與發展；最後，漢語神學也必須有能力回應中國現代人文—社會處境的問題意識；喚醒中國文化之靈性操練精神中的超越性意識。在漢語人文資源的引介下，基督信仰才能以有血有肉的方式進入漢語文化的反思中，實踐於漢語的人文—社會處境中，成為漢語世界中人們的生活方式；這樣的漢語神學才是適合於中國的福傳需要，適合於漢語的文化個性，成為本地化了的信仰實踐之反映的漢語神學。

---

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





# 中世紀哲學與教父



## 作為神學“主婦”的哲學

### ——對托馬斯·阿奎那哲學觀的一個解說

段德智<sup>1</sup>

Abstract: The question of relations between reason and belief, and philosophy and theology, is a primary and fundamental one for Medieval scholastic philosophy being confronted with. Conforming to the demand of the epoch, Aquinas opposes both the extreme intellectualism and the extreme fideism, puts forward and sets forth a new philosophical view, which is full of initiative spirit and accord with historical trend. The central content of the view consists in that neither is philosophy the master of Christian theology, nor the maidservant, but the housewife.

Aquinas demonstrates and elucidates his philosophical view with two main weapons: one is his theory of two kinds of truth, another is his

---

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

theory of two disciplines. He points out that there are two kinds of truth, namely the truth of reason (*veritas rationis*) and the truth of faith (*veritas fidei*), also two disciplines, namely philosophical science (*philosophicas disciplinas*) and sacred doctrine (*sacra doctrina*). He not only emphasizes and demonstrates the relative independentability of philosophy, but also philosophical functions in religions and theories, and puts out a new idea of the theology which is part of philosophy (*illa theologia quae pars philosophiae*), so as to open theodicy, a frontier of Christian philosophy.

Aquinas' philosophical view has been condemned as the alienation of Christian doctrines, but it works out the decriminalization of scholastic philosophy successfully, and guarantees its dominant position in various kinds of medieval Christian philosophical thoughts, and offers a kind of theoretical mode and thinking way for Christian philosophy's following development.

理性與信仰、哲學與神學的關係問題乃中世紀經院哲學所面臨的一個首要的和基本的問題。順應時代的這一要求，阿奎那既反對極端理智主義，又反對極端信仰主義，提出並闡述了一種既富於創新精神又合乎歷史潮流的新的哲學觀。這一哲學觀的中心內容在於：哲學既非基督宗教神學的主人，也非基督宗教神學的婢女，而乃基督宗教神學的主婦。

阿奎那用以論證和闡釋他的這一哲學觀的武器主要有兩個：一個是他的“雙重真理論”，另一個是他的“兩個學科論”或“兩門學問論”。他在指出和強調存在有“理性真理”和“信仰真理”這兩種真理、“哲學學科”和“神聖學科”這兩個學科的基礎上，不僅強調和論證了哲學的相對獨立性，而且還強調和論證了哲學的宗教神學功能，提出

了“作為哲學之一部分的神學”的新理念，開啟了自然神學這一基督宗教哲學的新領域。

阿奎那的哲學觀雖然也曾遭受到“基督宗教教義外教化”的譴責，但他的這樣一種努力不僅相當出色地解決了經院哲學的合法化問題，保障了它在中世紀基督宗教哲學諸形態中的主流地位，而且也為基督宗教哲學的後世發展提供了一種影響深遠的理論模式和致思路徑。

從西方哲學史的角度看，經院哲學所面臨的首要問題是它的可能性或合法性問題。如前所述，經院哲學是基督宗教哲學的一種理論形態，是基督宗教信條和教義的理論化和系統化。這裡就提出了一個問題：一個哲學形態何以可能既是哲學的又是宗教的？與此相關的另一個問題是：既然基督宗教神學和基督宗教哲學一樣，都是基督宗教信條和教義的理論化和系統化，則基督宗教哲學與基督宗教神學之間的本質區別究竟何在？如果說第一個問題直接關涉的是理性和信仰的關係問題，第二個問題關涉的則主要是哲學（宗教哲學）與神學的關係問題。不難看出，這兩個問題不僅是經院哲學的首要問題，而且也是它的一個基礎性問題。經院哲學所有別的問題無不以這樣那樣的形式與這兩個問題相關聯。也許正因為如此，無論是在《神學大全》中還是在《反異教大全》中，阿奎那所首先面對並予以闡釋的也正是這樣兩個問題。<sup>2</sup>而對這樣兩個問題的阿奎那式的闡釋又恰恰構成了阿奎那哲學觀的兩項核心內容。

真正說來，這樣兩個問題也並非僅僅是經院哲學遭遇到的問題，而是所有形態的基督宗教哲學都要面對和都應面對的問題（廣而言之，也是所有宗教哲學都要面對和都應面對的問題）。早在教父哲學時期，基督宗教哲學的可能性和合法性就遭遇到了來自兩個方面的挑戰：一方面來自極端理智主義的挑戰，另一方面來自極端信仰主義的挑戰。極端理智主義者，如《真邏各斯》的作者塞爾修斯（Celsus），用理性拒斥信仰，用純粹的哲學拒斥基督宗教神學。極端信仰主義者，如主張“惟其不可能，我才相信”的德爾圖良（Tertullian, 145-220），用信仰拒斥理性，用基督宗教神學拒斥哲學。然而，無論是極端理智主義，還是極端信仰主義，都有可能對基督宗教哲學採取取消主義的立場。因為既然基督宗教哲學是基督宗教信條和教義的理論化和系統化，則無論對宗教信仰還是對理性證明採取根本否定的態度和立場，都會使基督宗教哲學的可能性和合法性受到挑戰、遭到否定。正因為如此，教父哲學在其發展過程中既反對極端理智主義又反對極端信仰主義，而逐漸採取了一種較為中道的理性辯護主義立場。這種立場在奧古斯丁的“基督宗教學說”這一概念中得到了經典性的體現。在奧古斯丁看來，存在有兩種哲學，一種是“真正的哲學”，一種是“現世的哲學”。他所謂“現世的哲學”指的是古希臘羅馬哲學，而他所謂“真正的哲學”指的是那種直接為基督宗教信條和教義辯護的哲學，而且也正是在這個意義上，他徑直將哲學稱作基督宗教學說，或將基

---

2 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia. Q.1; *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 1-9.

督宗教稱作真正的哲學。不難看出，奧古斯丁所強調的是哲學與宗教信仰和神學的統一性，倡導的是一種與宗教信仰和神學融為一體的哲學。然而，奧古斯丁所倡導的與宗教信仰和神學融為一體的作為“基督宗教學說”的哲學實際上是一種神學擴張主義或僭越主義，而這樣一種擴張或僭越也同樣勢必導致對哲學的取消和拋棄，至少是對哲學的畫地為牢，從而從根本上危及了哲學的存在和發展，危及了基督宗教哲學的存在和發展。因為事情正如吉爾松所指出的，奧古斯丁派之接受“基督宗教哲學”的“條件”在於“拋棄哲學”和“唯存基督宗教”。<sup>3</sup>奧古斯丁對基督宗教哲學的這樣一種理解和界定雖然為教父哲學家們普遍接受，但是，隨著經院哲學的醞釀和興起，開始遭到了越來越多的批評。11世紀的貝倫加爾（Berengar de Tours, 1010-1088）首先發出了用理性和辯證法審視宗教信仰和神學的呼籲，強調：“理性不知比權威高多少，它才是真正的主人和裁判。”<sup>4</sup>阿伯拉爾則明確拒絕奧古斯丁主義強加給他的“不加懷疑地接受”“權威”的“義務”。<sup>5</sup>大阿爾伯特則針對奧古斯丁主義的融合說，進一步明確提出了哲學和神學的區分問題。然而，在經院哲學家們中，從哲學的立場上，對哲學的相對獨立性作出較為充分的肯定、對哲學與神學的區分作出較為全面、較為系統闡述的，則是阿奎那。

3 Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, tr. by A.H.C. Downnes (New York: Charles Scribner's sons, 1940), p. 9.

4 David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London: Longmans, 1962), p. 37.

5 參閱趙敦華，《基督教哲學1500年》（北京：人民出版社，1994年），頁257。

哲學的地位問題，或者說哲學與神學的關係問題一向是基督宗教哲學中一個爭論不休的問題。“在中世紀，隨著封建制度的發展，基督教成為一種同它相適應的、具有相應的封建等級制的宗教。……中世紀把意識形態的其他一切形式——哲學、政治、法學，都合併到神學中，使它們成為神學中的科目。”<sup>6</sup>因此，對於中世紀基督宗教哲學家來說，重要的並不在於要不要給基督宗教神學以主導地位的問題，而是要不要承認哲學的某種相對的獨立性，要不要給予哲學以較高的學科地位問題。早在教父哲學的初期，克萊門特（Titus Flavius Clement，約153-217）就模仿猶太哲學家斐洛，將哲學稱作“主婦”。<sup>7</sup>稍後的奧利金（Origen Adamantinus, 181-254）甚至提出了“知識”高於“信仰”的觀點。<sup>8</sup>但是，在基督宗教哲學的發展中，這樣一種觀點很快為“哲學乃神學的婢女”（*philosophia ancilla theologiae*）所取代。就哲學服務於基督宗教及其神學而言，無論將哲學稱作“主婦”還是將哲學稱作“婢女”都是沒有重大區別的，但是，就哲學的學科地位而言，哲學的主婦地位與哲學的婢女地位卻是迥然相異的。當我們稱哲學是神學的婢女時，這意味著哲學沒有獨立的學科地位，只不過是勸人接受基督宗教信條及其神學的一種工具而已。<sup>9</sup>而當我們稱哲學是神學的主婦時，我們強調的則是哲學與神學一樣，也有其獨立的學科地位，也有其獨立的研究領

6 恩格斯，《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，《馬克思恩格斯選集》，第4卷（北京：人民出版社，1995年），頁255。

7 參閱克萊門特，《雜文集》第2卷，第4章。

8 參閱奧利金，《反塞爾修斯》第6卷，第14章。

9 參閱《箴言》9:3。



域，儘管它在與基督宗教信仰及其神學相關的領域內需要與後者保持一致，從而它的學科地位的獨立只具有相對的意義。阿奎那所闡釋和捍衛的正是哲學的這樣一種相對獨立性。下面，我們就來看看阿奎那是如何闡釋和捍衛哲學的這樣一種相對獨立性的。

阿奎那用以闡釋和捍衛哲學相對獨立性的一個重要武器是他的雙重真理論。按照奧古斯丁的“光照說”，一切真理均來自“光照”，來自上帝。“你們若不信，定然不能理解。”<sup>10</sup>從而對上帝的信仰便成了真理的唯一來源。與奧古斯丁的光照說和真理觀不同，阿奎那雖然也肯認信仰真理，但他卻沒有因此而將其視為唯一的真理，而是主張雙重真理論。他曾在《反異教大全》中對他的雙重真理論作出過較為詳盡、較為系統的說明。在《反異教大全》的第3章，阿奎那首先批判了當時經院哲學界依然強勢流行的唯一真理觀，指出：“使真理得以認識的方式並不總是一樣的”。他援引亞里士多德的話強調指出：“凡有教養者，都只是在事物本性所允許的範圍內去尋求每一種事物的確定性。”<sup>11</sup>而這就意味著在“信仰真理”（*veritas fidei*）之外還另有一種真理，這就是“理性真理”（*veritas rationis*）。阿奎那解釋說：“既然理性關於某物知覺到的所有知識的原則在於對該存在者實體本性的理解（因為按照亞里士多德的觀點，‘一件事物之所是’乃推證的原則），<sup>12</sup>

10 參閱奧古斯丁，《論三位一體》（上海：上海人民出版社，2006年），頁212-213；也請參閱周偉馳，《記憶與光照》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁68-69。

11 亞里士多德，《尼各馬可倫理學》，I，3，1094b，24。

12 亞里士多德，《分析後篇》，II，3，90b，31。

則我們藉以理解一件事物的實體的那種方式也就必然決定著我們藉以認識屬於它的東西的那種方式。因此，如果人的理智理解某件事物的實體的話，例如，理解一塊石頭或一個三角形的實體的話，就沒有任何屬於該件事物的可理解的特徵超出人類理智的把握。”<sup>13</sup> 而且在阿奎那看來，這種理性真理範圍很廣，不僅涵蓋自然哲學（物理學）、數學、本體論、認識論、美學和倫理學等，而且還涵蓋一部分神學內容。所以，他接著指出：“在關於上帝我們所信仰的東西中，存在著真理的兩種樣式（*duplex veritatis modus*）。有些關於上帝的真理是超乎人的理性的整個能力之外的。上帝既為三又為一（*trinum et unum*），即是這種類型的真理。但是，也存在著一些真理，是人的理性所能企及的。上帝存在，上帝獨一等等，即是這樣類型的真理。事實上，關於上帝的這樣一些真理，哲學家們藉推證已經證明過，而這種推證則是在自然之光的指導下進行的。”<sup>14</sup> 阿奎那的這段話給我們透漏了一個極其重要的信息，這就是：理性和哲學的適用範圍並不僅限於受造世界，而且還可以進入信仰領域和神學領域，達到造物主，達到上帝。

阿奎那不僅肯認信仰真理之外另有理性真理，而且還反復強調和論證了理性真理的可信性和實在性。在阿奎那看來，即使在信仰領域和神學領域，理性真理也與信仰真理一樣，具有一定的可信性和真理性。針對一些教父哲學家 and 經院哲學家貶低理性、斷言理性知識常常是錯誤的和

---

13 Thomas De Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, ch. 3, 3.

14 Thomas De Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, ch. 3, 2.

荒謬的觀點，阿奎那強調指出：“人類理性天賦的那些東西顯然也是最真實的，從而我們是不能夠設想這樣的真理是錯誤的。”<sup>15</sup> 他的結論是：“既然關於上帝這種神聖存在（*divinorum*）有兩種真理，其中一種是理性的探究能夠企及的，另一種是超乎人的理性的整個能力的，則這兩種真理便都是適合於指示給人予以相信的。”<sup>16</sup> 阿奎那為了進一步論證理性真理的可信性、實在性和一定程度上的權威性，他還進一步強調指出，即使信仰真理也不能否認和消除掉理性真理的可信性、實在性和其所固有的一定程度的權威性。他指出：“雖然我們討論的上述基督宗教的信仰真理（*veritas fidei Christianae*）超乎理性的能力，可是，人類理性（*humanae rationis*）自然稟賦的真理卻並不與基督宗教的真理相對立。”<sup>17</sup> 對此，阿奎那作了多方面的論證。首先，真理只能與錯誤相對立，而不可能與真理相對立。既然如上所述，理性真理真實無誤，是真理，而信仰真理也真實無誤，也是真理，“則信仰真理就不可能與人類理性自然認識到的那些原則相對立”。<sup>18</sup> 其次，上帝既是我們的造主，也就是我們本性的造主。既然上帝是我們本性的造主，則我們依照我們本性（即人類理性）所認識到的諸多知識（即理性真理），實質上也是“由上帝灌輸給我們的”，從而歸根到底也是“包含在上帝的智慧之中的”，一如“那些由教師灌輸進學生靈魂中的東西總是包含在教師的知識之

---

15 *Ibid.*, I, ch. 7, 2.

16 *Ibid.*, I, ch. 4, 1.

17 *Ibid.*, I, ch. 7, 1.

18 *Ibid.*, I, ch. 7, 2.

中”。既然如此，“我們藉信仰所持守的由上帝所啟示的東西，因此也就不可能是與我們的自然知識相對立的”。<sup>19</sup>

在阿奎那看來，人類理性不僅能夠獲得具有可信性、實在性和一定程度的權威性的理性真理，而且即使對於信仰真理也不是毫無作為的。在《反異教大全》第8章裡，他甚至專門討論了“人類理性是如何相關於信仰真理的”這個問題。按照阿奎那的觀點，廣義的人類理性包括感性認識和理性（狹義）認識兩個部分，而且，人類的理性認識是依賴於感性認識，並且“是從感性事物（*sensibiles*）那裡獲得其知識的起源的”。<sup>20</sup>但是，感性事物本身卻是上帝所創造的東西，因而是以上帝為其存在的原因的。凡活動主體所產生的東西都是它自身的類似物，就像我們人類所製造的任何東西總帶有我們自身的烙印一樣。因此，“結果在其自身之中，以它們自己的方式，具有其原因的類似性（*similitudinem*）”。這樣一來，作為上帝造物的感性事物本身便勢必“保留有類似於上帝的某種摹本（*imitationis*）”。<sup>21</sup>既然如此，人類理性便可以通過認知感性事物而對上帝的屬性有所猜測或有所了解，從而，憑藉類比的方式，人類理性便能夠“以獲得信仰真理知識的一定類似性的方式相關於信仰真理的知識”。<sup>22</sup>阿奎那承認，人類理性通過感性事物所獲得的關於上帝的知識，是不可能藉直接看到上帝實體本身的人所獲得的信仰真理那樣“清楚明白的”，從

---

19 *Ibid.*, 1, ch. 7, 3.

20 Thomas De Aquino, *Summa Contra Gentiles*, 1, ch. 8, 1.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

而人類理性與信仰真理的這樣一種相關性便不足以“使信仰真理的知識像推證地得到理解的或藉自身得到理解的東西那樣得到領悟”。然而，阿奎那強調說：“儘管如此，它對於人類理性在這樣的證明中歷練自身還是有用的：不管這樣的作用是多麼的弱小，只要不出現武斷的領悟或推證，就總能起到一定的作用。因為能夠看到最崇高的實在中的某些東西，不管看到的多麼微乎其微，一如我們前面所指出的那樣，都能成為最大歡樂的成因。”<sup>23</sup>

在討論阿奎那的雙重真理論時還有一點需要提及的是，雙重真理論對於阿奎那來說不只是他的哲學和神學中的一個問題，而且還是一個貫穿於其整個哲學和神學體系各個環節的全局性問題。一如他自己在《反異教大全》第1卷第9章中所說，他在該書第1-3卷中所討論的主要是“理性探究的真理”（*veritatis quam ratio investigat*），<sup>24</sup>即“理性真理”，而在第4卷中著重探討的則是信仰真理。在具體談及第1-3卷的內容時，阿奎那指出：“我們的目標在於遵循理性的方式闡述和探究人類理性對於上帝所能研究的東西。根據這一目標，我們首先考察的將是屬於上帝自身的東西。其次是考察上帝創造受造物的過程。第三是考察受造物達到作為其目的的秩序。”<sup>25</sup>這就是說，在阿奎那看來，關於神學問題的理性真理主要有三個方面的內容。首先是關於上帝自身的問題（上帝論）。這是《反異教大全》

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, 1, ch. 9, 3.

25 *Ibid.*, 1, ch. 9, 4.

第1卷的主題內容。該卷主要闡述了上帝的存在、上帝的屬性（諸如現實性、單純性、完滿性、善、獨一性、無限性）、上帝的理智、上帝的知識、上帝的意志、上帝的德性和真福等。其次是創造問題（創造論）。這是《反異教大全》第2卷的主題內容。該卷主要闡述了創造的主體問題、創造的本質問題、宇宙永恆問題、萬物區分問題、理智實體問題、人的複合結構問題、人的理智問題、人的靈魂問題、靈智實體（天使）問題等。第三是天道問題（天道論）。這是《反異教大全》第3卷的主題內容。該卷主要闡述了上帝自身乃萬物的目的、上帝對萬物的治理和上帝對理智受造物的治理等問題。第4卷則著重討論信仰真理，亦即“超乎理性的真理”（*veritatis rationem excedit*）。<sup>26</sup> 該卷主要闡述了三位一體、道成肉身、聖事論、肉體復活、肉體榮光、末日審判和新天新地諸問題。構成其中心內容的則是一個救贖問題。阿奎那用來闡述理性真理和信仰真理的方法不同。用他自己的話說就是：在闡釋理性真理時，“我們將既開展推證的證明，也開展蓋然的證明。其中的一些證明我們將從哲學家們和聖徒們的著作中獲得”，但是，在闡釋信仰真理時，“我們”將“盡可能地應用蓋然的證明和權威作品”。<sup>27</sup> 但是，這並不意味著在《反異教大全》中，對理性真理的闡釋和對信仰真理的闡釋是兩個完全獨立、絕對隔絕的系統。正相反，阿奎那從兩個方面強調了他對這兩條真理的闡釋的相關性和對應性。首先，從宏觀上講，阿奎那強調了闡釋理性真理的道路與闡釋信仰真理

---

26 Thomas De Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, ch. 9, 3.

27 *Ibid.*

的道路的同一性。他指出：“既然自然理性通過受造物能夠攀升到關於上帝的知識，而信仰的知識也能夠通過上帝的啟示從上帝降臨到我們身上，既然上升的道路和下降的道路是同一條道路，我們在受到信仰的超乎理性的事物上行進的道路與我們在前面用理性探究上帝時所行進的道路便必定是同一條道路。”<sup>28</sup>這就是說，《反異教大全》在闡釋理性真理和闡釋信仰真理時所遵循的完全是同一條道路，其差異只在於路向方面：闡釋理性真理時所遵循的是一條上升的道路，一條從受造物到上帝的道路，闡釋信仰真理時所遵循的則是一條下降的道路，一條從上帝到受造物（人）的道路。其次，從微觀上講，《反異教大全》前三卷闡釋理性真理的基本環節與第4卷闡釋信仰真理的基本環節也是一一對應的。例如，在《反異教大全》的第1卷，阿奎那討論的是上帝本身，而在第4卷的第一部分，阿奎那討論的是三位一體，也是上帝本身。再如，在《反異教大全》的第2卷中，阿奎那討論的是創造問題，在第4卷第二部分中，阿奎那討論的是道成肉身問題，兩者都屬於上帝的作為，所不同的只是，前者涉及的是萬物的受造，後者涉及的是聖子的受生。最後，在《反異教大全》第3卷中，阿奎那講的是上帝對萬物和人的主宰和治理，而在第4卷第三部分，阿奎那講的是肉體的復活和靈魂的永福等問題，雖然題材有別，但突出的卻都是作為終極目的的上帝。<sup>29</sup>因此，雖然邏輯地看，存在有理性真理和信仰真理這樣兩種真理，但是，在具體的闡釋活動中，阿奎那卻是緊密地將其結合在一起的。

28 *Ibid.*, I, ch. 9, 3-5.

29 *Ibid.*, 4, ch. 1, 11.

毋庸諱言，阿奎那並非提出雙重真理論的第一人。通常認為，在中世紀第一個提出雙重真理論的是阿維洛伊（Averroes, 1126-1198）。<sup>30</sup>但是，在阿奎那的雙重真理論與阿維洛伊的雙重真理論之間是有許多重大差別的。首先，在阿奎那這裡，兩種真理相當明確地是以理性和信仰劃界的。這從他將兩種真理分別稱作“理性真理”和“信仰真理”這一點就可以清楚地看出來。其次，無論是阿維洛伊的雙重真理論還是阿奎那的雙重真理論，都強調了兩種真理之間的區分和哲學的獨立性，但是，與阿維洛伊不同，阿奎那在肯認和強調兩種真理區分的基礎上，又進一步強調了這兩種真理之間的一定程度上的統一性和兼容性。例如，如上所述，阿奎那斷言即使“在對於上帝我們所信仰的東西中”也同樣存在著理性真理。再如，即使對於那些超乎理性的信仰真理，我們的理性也能有所作為。這在事實上就等於宣布理性真理與信仰真理是一種部分重合的關係。而在阿維洛伊及其後繼者西格爾（Sigerus de Brabant, 1240-1284）那裡，更多強調的則是兩種真理之間的平行關係。例如，西格爾就曾明確宣佈：“不應該以理性研究高於理性的東西，也不要證明理性的錯誤。”<sup>31</sup>第三，與阿維洛伊為強調理性和哲學的獨立性和崇高地位而將哲學稱作“最高真理”不同，<sup>32</sup>阿奎那雖然也注重強調理性和理性真理的獨立性和

30 參閱馬仁邦著，孫毅等譯，馮俊審校，《中世紀哲學》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁55。在談到阿維洛伊的雙重真理論時，阿爾弗雷德·依弗里（Alfred Ivry）寫到“儘管人們對‘雙重真理’的譴責是對他立場的曲解，‘阿維洛伊主義’開始變為這些觀點的代名詞。”

31 Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), p. 720.

32 Cf. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London: Longmans, 1962), p. 200.



崇高地位，但他卻並沒有因此而否定和貶低信仰真理。誠然，阿奎那與阿維洛伊一樣，也將其主要精力放在對理性真理的闡述上，但是，阿奎那的這些闡述始終是在兩種真理並存的框架內進行的，是在強調信仰真理的“確定性”和“無誤性”的前提下進行的。<sup>33</sup>不僅如此，阿奎那還特別強調了他的雙重真理論的提法的相對性，斷言：“我現在所講的‘關於上帝事物的兩種真理’（*duplicem veritatem*），不是就上帝自身（*ex parte ipsius Dei*）而言的，因為上帝是唯一而單純的真理，而是從我們的知識的觀點出發（*ex parte cognitionis nostrae*）考慮問題的，我們的知識是以各種不同的方式相關於上帝事物的知識的。”<sup>34</sup>就一種抽象的理論看，阿維洛伊的雙重真理論無疑具有遠為徹底的理智主義色彩，在中世紀的哲學語境中也無疑具有更為激進的理論品格，但是，如果我們考慮中世紀經院哲學的生存環境，考慮到經院哲學之為基督宗教信仰及其教義的理論化和系統化這一基本規定性，則我們就不難看出：正是阿奎那雙重真理論的這樣一種中庸品格，才保證了中世紀經院哲學的可能性、合法性和可行性。在談到阿維洛伊的哲學命運時，阿爾弗雷德·依弗里曾經淒婉地寫道：“在日漸保守的穆斯林氛圍中，阿維洛伊提倡的這種伊斯蘭哲學隨著他的去世而消亡。阿維洛伊沒有重要的穆斯林門徒，他的書被阿拉伯讀者遺忘了，……幸運的是，猶太人和基督宗教徒對阿維洛伊有著濃厚的興趣；……基督教徒讀拉丁語譯本。從13世紀開始人們把阿維洛伊對亞里士多德的註釋和

33 Thomas de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 4, 6.

34 Thomas de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 9, 1.

原著放在一起讀，這些註釋本又產生註釋；拉丁（更小的範圍是希伯來）阿維洛伊主義出現了，它把阿維洛伊主義當作自己的先鋒。”<sup>35</sup>毋庸諱言，阿維洛伊主義即使在當時歐洲經院哲學界也遭到過抵制，不僅波拿文都拉主義者而且阿奎那主義者，甚至阿奎那本人也都曾對之作過相當激烈的批評。就阿維洛伊的雙重真理論而言，阿奎那也是依據當時歐洲的社情對其有所接納也有所摒棄的。而且也正是由於這樣一種比較務實和比較清醒的治學態度，不僅使得阿奎那的雙重真理論避免了阿維洛伊的雙重真理論的厄運，而且還漸次成為經院哲學的主流理論，並對後世經院哲學的發展產生了深廣影響。

阿奎那不僅在《反異教大全》中提出和闡釋了他的“雙重真理論”，而且還在《神學大全》中提出和闡釋了他的“兩個學科論”或“兩門學問論”。按照阿奎那的看法，哲學和神學一樣，也是一門獨立的科學或學科。我們不僅需要神學學科，而且也需要哲學學科。值得特別注意的是，在《神學大全》中，當阿奎那討論哲學與神學的關係問題時，他提出的第一個問題是：“除哲學學科外，是否需要任何進一步的學問（*Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrineam haberi*）？”<sup>36</sup>如前所述，在《反異教大全》中，阿奎那提出雙重真理論的方式是：存在有兩種真理，有信仰真理，也有理性真理。<sup>37</sup>然而，在《神學大全》中，

35 參閱馬仁邦，《中世紀哲學》，頁57。

36 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 1.

37 Thomas de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 3, 2.

問題的提法卻變成這樣：除哲學學科外，是否還需要神學學科？這就意味著阿奎那對哲學和理性的獨立性的強調在《神學大全》中更甚於在《反異教大全》中。因為在《反異教大全》中，當阿奎那討論雙重真理論時是以肯認信仰真理為前提的，反之，在《神學大全》中，當阿奎那討論兩種學科論時卻是以肯認哲學學科為前提的。這就是說，在《反異教大全》中，視為當然的無可爭辯的構成討論前提的是信仰真理，在《神學大全》中，視為當然的無可爭辯的構成討論前提的則成了哲學。其所以如此，固然同這兩部著作的話語對象有關，因為《反異教大全》旨在提昇在異教徒中間開展工作的基督宗教修士或神父的理論素養和工作水平，而《神學大全》則旨在“教育”基督宗教神學的“初學者”（*incipientium*）。<sup>38</sup>但是，無論如何，這與阿奎那對哲學學科地位的進一步提升和強調不無關係。

儘管如此，阿奎那的兩個學科論與他的兩重真理論也依然是密切相關的。如前所述，在《反異教大全》中，理性真理和信仰真理的認知對象和認知範圍並沒有甚麼根本的區別，都是既關乎受造萬物和人又關乎造物主上帝的。同樣，在《神學大全》中，哲學和神學的研究對象也沒有甚麼根本的區別，也都是既關乎受造萬物和人又關乎上帝的。而它們之間的區別正在於“認識的方式”，即我們究竟是依靠理性還是依靠信仰來獲得科學知識的？在這個意義上，我們可以說，阿奎那的兩門學科說歸根到底是以他的兩重真理論為基礎的。阿奎那推證說：“各門不同科

---

38 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, prologus.

學的區分是由其認識方式的不同決定的。”他舉例說，天文學家和物理學家都能夠以地球為研究對象，而且也都能夠證明“地球是圓的”。但是，天文學家在探究地球時所運用的是數學的方法，也就是說他們根本不考慮物質，而物理學家運用的則是物理學的方法，他們考察的是物質本身。阿奎那由此得出的結論是：“沒有甚麼理由說，哲學學科藉自然理性之光所學得的，根本不可能由藉上帝的啟示之光認知的另一門科學教給我們。因此，作為神聖學問的神學 (*theologia quae ad sacram doctrinam*) 同作為哲學之一部分的神學 (*theologia quae pars philosophiae*) 是分屬不同種類的學問。”<sup>39</sup> 在阿奎那的這個結論中，有下面四點比較重要：首先，阿奎那明確指出，哲學與神學“分屬兩種不同的學科”，這就極其鮮明地提出和強調了哲學學科的獨立性。其次，阿奎那進而將神學區分為“作為神聖學問的神學”和“作為哲學之一部分的神學”兩個部分。他之所以做出這樣的區分，乃是因為在他看來，無論是前者還是後者都是以上帝為其研究對象的，故而在這個意義上它們都不妨被稱作神學。但是，既然它們的研究進路和研究方式截然相反，則它們便分屬於神學和哲學這樣兩門學科。第三，阿奎那所說的“作為神聖學問的神學”是一種狹義神學，亦即他所謂的“藉上帝的啟示之光認知”的“神學”，其所意指的就是我們通常所說的“教理神學”。而他所說的“作為哲學之一部分的神學”其實屬於廣義的哲學，亦即他所謂的“藉自然理性之光所學得”的學問，其所意指

---

39 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 1.

的就是我們現在所說的“自然神學”。<sup>40</sup> 第四，由此不難看出，阿奎那在將神學狹義化的同時又將哲學廣義化，其目的完全在於將哲學和神學的關係問題聚焦於理性與信仰問題，從而也就不僅進一步昭示了哲學的相對獨立性和哲學對於神學的能動性，而且也昭示了他的雙重真理論和他的兩門學科說的內在相關性。

阿奎那的兩個學科論不只是他的兩重真理論的應用，而且也是他的兩重真理論的深化。在《反異教大全》中，阿奎那在討論理性真理與信仰真理的相關性時雖然也涉及到了教理神學，但是就《反異教大全》的總體上看，其理論中心主要地還是放在了“作為哲學之一部分的神學”這個方面。但是，在《神學大全》第1集問題1裡，當阿奎那在討論兩個學科論時，卻將理性真理與信仰真理的相關性的討論主要地放到了教理神學這個向度上。阿奎那是從下述幾個層面來闡釋這個問題的。阿奎那討論的第一個問題是：“神聖學問是否為科學（*scientia*）？”在對這個問題的回應中，阿奎那所強調的主要在於，神聖學問（即教理神學）與哲學一樣，都是一種理性演繹的學問。差別只在於其理性演繹的大前提或“出發點”不同：哲學“是從藉人的理智的自然之光所認知的原理出發的”，神聖學問則是從“上帝啟示給它的原理”出發的。<sup>41</sup> 但是，這樣一種差別絲毫無礙於神聖學問之為科學；正像透視學和音樂雖然分別是從藉幾何學和算術奠定的原理出發，絲毫無損它

40 從這個意義上，我們可以將阿奎那視為自然神學這一基督教哲學新領域的開啟者。

41 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 2.

們成為科學一樣。阿奎那討論的第二個問題是：“神聖學問是否為一個證明問題（*argumentativa*）？”這個問題是第一個問題的繼續和深入。神聖學問既然是一門理性演繹的學問，其中也就勢必存在一個證明問題。因為按照亞里士多德的理解，“所謂證明”也就是“產生科學知識的三段式”，從而也就是理性演繹。<sup>42</sup>除證明外，亞里士多德的哲學方法論還包括“辯證法”和辯證推理。究竟應當如何恰當地理解和處理證明方法與辨證方法的關係，如何恰當地理解和處理亞里士多德的哲學方法論與基督宗教神學的關係，如前所述，成了經院哲學興起階段的一個熱點問題。當時的“辯證法”與“反辯證法”之爭就是圍繞著這些問題展開的。阿奎那對這個問題的回應和思考，可以看作是對這一爭論的一個總結。阿奎那的基本觀點在於，科學問題本質上是一個證明問題或一個理性演繹問題，而不是一個論辯問題，哲學科學如此，神學科學亦復如此。阿奎那這樣說並非意在完全否定哲學論辯和神學論辯的價值，而是在於強調哲學論辯和神學論辯的終極效用問題。就哲學科學而言，那些低級的科學既不能證實它們的原理，也不能同那些否定它們的人們進行論辯，而是把這些事情留給較高級的科學來處理。“但是，這些科學中最高級的科學，即形而上學，卻能夠同那些否定它的原理的人進行爭辯，只要對手肯作出某種讓步就行。不過，如果對手寸步不讓，那就不可能同他進行任何論辯了，儘管它也可以回答他的一些反對意見。”<sup>43</sup>同樣，神聖學問既然是一種從上

42 亞里士多德，《後分析篇》，71b，18-19。

43 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 8.

帝的啟示出發的理性演繹知識系統，則它就能夠同任何否認它的原理的人進行論辯。“但是，倘若我們的對手根本不相信上帝的啟示，那就不再有任何藉推理來證明信條的方法，而只能回答他的反對信仰的異議。”<sup>44</sup>這裡值得注意的是，無論是在闡釋證明的有效性方面，還是在闡釋論辯的無效性方面，阿奎那都始終以同一個理性尺度予以審視。這樣一種理性精神在中世紀是相當難能的。此外，阿奎那不僅闡釋了神聖學問的理性演繹性質和證明性質，而且還進而探討了作為神聖學問理性演繹和證明之前提的《聖經》問題，較為具體地討論了《聖經》的語言問題，亦即“《聖經》是否應當使用比喻（*metaphoris*）？”這樣一個問題。這個問題從表面上看講的是《聖經》的語言問題，但是，從深層看，涉及的則是人的理性和哲學理解和領悟神聖科學的可能性問題，以及人的理性和哲學對於神聖學問的功能性問題。首先，《聖經》語言的比喻性質涉及到人的理性和哲學理解和領悟神聖科學的可能性問題。因為一如阿奎那所指出的，“使用比喻”就是“藉類比表達問題”，而所謂類比也就是“藉有形事物”來“表現上帝的和屬靈的事”。既然我們的所有知識都起源於感覺，則認識感性事物並且用感性事物來類比“上帝的和屬靈的事”就是我們理性的份內之事，也是哲學科學的份內之事。<sup>45</sup>其次，《聖經》語言的比喻性質還涉及到人的理性和哲學對於神聖學問的功能性問題。神聖學問，作為一門相當尊貴的學問，是絕大多數人單憑自己的理性思考和理性推證難以企及的學問，如果

44 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 8.

45 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 9.

《聖經》的語言缺乏比喻性質，人類的絕大多數便因此而不可能藉類比來理解《聖經》和上帝的啟示，從而神聖學問也就勢必因此而成了極個別人的學問。這顯然有違於基督宗教的公教性質和世界宗教性質。而《聖經》的語言之所以必須具有比喻性質，其用意也恰恰在於“使那些即使頭腦簡單得不足以理解理性事物的人”也可以“藉有形事物的類比”來理解《聖經》、理解上帝的啟示或任何“屬靈的東西”。<sup>46</sup>由此看來，哲學對於作為神聖學問的神學的功能實在是多方面的。阿奎那在《神學大全》中不厭其煩地強調神聖學問當利用“人的理性”（*ratione humana*）和“哲學家的權威”（*auctoritatibus philosophorum*）問題，<sup>47</sup>決不是偶然的。

綜上所述，一如在兩重真理論中，阿奎那既強調了理性真理對於信仰真理的相對獨立性，又強調了理性真理對於信仰真理的相關性和能動性，在兩種學科論中，阿奎那同樣既強調了哲學對於神學的相對獨立性，又強調了哲學對於神學的相關性和能動性。阿奎那對於理性真理與信仰真理、哲學與神學關係的這樣一種中庸的或辯證的理解和闡釋，雖然也受到“基督宗教教義外教化”的譴責，<sup>48</sup>但是，畢竟一方面為中世紀經院哲學的可能性和合法性提供了既有創新精神又合乎時代潮流的理論根據，另一方面又為他的既富於創新精神又合乎時代潮流的哲學體系的構

---

46 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 9.

47 Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 1, 8.

48 Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, p. 7.



建奠定了理論基礎。阿奎那的這樣一種富於創新精神的哲學觀，不僅在西方中世紀哲學史上享有無可替代的崇高地位，而且在整個西方哲學史上都享有崇高的無可替代的地位，為基督宗教哲學的後世發展提供了一種影響深遠的理論模式和致思路徑。



## 中古世紀哲學中的基督—邏各斯

噶斯帕·穆拉<sup>1</sup> / 著 張雲亮 / 譯

### 一、希臘哲學與啟示

根據古代教會作家亞歷山大的克萊孟（Clemente Alessandrino）所描述的美麗圖像，基督的啟示就像一條大河，有兩條支流匯入其中；這兩條支流是由天主所親自預備的，為引導那些接受天主子的人獲得益處，並在智慧上得到培育：一條是舊約中對希伯來人的啟示；另一條是基督降生之前的希臘哲學。基督的“標記”以不完全相符，且不完整的方式臨在於舊約中；在希臘世界的思想中也是

---

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

如此，儘管方式有所不同。天主就藉著這樣的方式來為自己的啟示做準備。當天主的啟示出現時，恰恰是這些標記證明了啟示的普世性意義和價值：其關乎所有的人，不僅僅是猶太人，也包括希臘人和外邦人。希臘哲學和基督宗教啟示之間關係的首要意義就是：彰顯啟示信息的普遍性。

然後還有第二種意義，隱含在古希臘哲學和基督宗教啟示的密切關係中。事實上，耶穌既是真天主也是真人。因此，也就不必驚奇，對其神一人奧蹟的理解需隨著時間的推移，並藉著哲學研究的幫助而不斷地加深。因此，我們要明白，“追尋”基督的“標記”，不僅是神學的使命，同時也是哲學的任務。或許哲學比神學更能直接或間接地說明基督為甚麼是一切人的真光，不分希臘人或猶太人，西方人或東方人，無神論者或信徒。此外，真正而哲學，其本身即為基督標記的“記憶”，因為它是人們誠心實意地研究的成果，其中也包括非基督徒；哲學保存並傳遞這些標記，以深入瞭解此至上的真理——基督。

如果我們說基督的一些預像已經存在於教會之前的希臘哲學中，那麼我們離真理並不遙遠。今日的學者並非都同意這一觀點：有些人承認天主對基督降生前的思想家的原始啟示，儘管其低於舊約的啟示，但卻與舊約的啟示類似；另一些人，包括當今大部分學者，他們更願意講那些哲學家的“神秘”領悟；最後，還有一些人認為，這只是後來的基督宗教在回顧歷史時，以基督宗教的方式來詮釋過去而已。

但是，可以肯定，的確存在著一些相似的啟示，儘管其常常存在於不完整性與錯誤之間；這些啟示不能不使人感到意外和驚喜。赫拉克利特（*Eracrito*）認為，有一種邏各斯（*Logos*），“它滲透於一切事物的本質中”。所存在的一切都“已被邏各斯，即思想所滲透”（*Frammenti da Aezio*）。在人們所看到的一切事物中都有一種“隱藏的和諧”（*recondita armonia*）；這種和諧就是邏各斯，是神的法律。只有懂得發現它，才能成為真正的智者。赫拉克利特認為，一切已經完成的以及所有將要發生及出現的事物，都是藉著邏各斯並在邏各斯內完成；邏各斯就是那能使人看見的光，它無所不在；因為它是一切事物的秩序與和諧的一致性原則，且是全部思想與精神性知識的來源。智者就是在一定程度上分享邏各斯的人，而邏各斯屬於神聖的根源：“這神聖的理性—邏各斯，吸引我們進入它內，並使我們擁有理性的天賦”（*Frammenti*）。

色諾芬尼（*Senofane*），是與赫拉克利特同時的哲學家。他也認為，有一種邏各斯，它是使世界井然有序的神聖根源；它是光，為使人認識它：“只有一個神……，他以邏各斯—思想的力量毫不費力地使萬物運轉”（*Frammenti*）。

如果我們要找到一些未來的基督啟示的預示或更好說“預感”；我們必須說，從這些早期的哲學家們開始，就有一種等待和一種帶有激情的追尋，為能認識神聖的邏各斯。它是形成一切事物的宇宙原則；是所有真正智慧及光明的來源。尤其明顯地是，這些早期的哲學家們對基督神聖本性的敏感“預知”；聖若望在其福音的序言中，稱其為邏各斯（聖言、話語）；這在當時的術語中也有理

性、思想、智慧和概念的意思。後面我們將會看到，在聖若望的邏各斯和古代哲學家的邏各斯之間有很多差異。總之，在哲學上也有一種對邏各斯圓滿顯示的“準備過程”，這在某種意義上類似於舊約的準備，這不能不令人驚訝。因此，即便在啟示之後，哲學家們仍然一如既往地追尋著對基督—邏各斯的認識，儘管在這一過程中會有許多的不準確性，甚至錯誤，但哲學依然感覺到自己為基督—邏各斯的魅力所吸引、所引導。

## 二、《智慧篇》中的邏各斯

此外，我們都知道在舊約聖經中，特別是《智慧篇》中，也談到一種“神聖的智慧”即邏各斯，天下萬物都在它內形成，它就是智慧和理性的基礎，並且還是天人之間的中保（參閱7:22; 8:1），這邏各斯與天主同在，與天主同享那天上的寶座；它是天主榮耀的彰顯，並參與天主的創造工程；它滲透在萬物內，且使世界統一。它是不可通傳的，但卻自我通傳給人，特別是那些期待及準備好的人，以使他們成為真正的智者，使他們如同天主一般聖善，並賜予他們永生。在這邏各斯內，以色列的天主創造了萬物（智9:1-2），治理萬物（智16:12）；並藉著邏各斯拯救他的人民（智18:14），使那些接受它的人分享永恆的生命。雖然在《智慧篇》中也提到邏各斯，即便它相似聖若望提到的邏各斯—基督，但還不能將其與若望的邏各斯視為等同，因為不可能將《智慧篇》中的邏各斯視為天主內的一位，即真天主和天主的獨生子；它只是一個神的中介、中保，或神的工具，天主以此來創造世界和人類，與他們溝

通，並在智慧中賜予他們生命與救恩。在舊約中，我們看到了一個緩慢的準備過程；當然，這比在哲學思想中所看到的準備工作更完備；對邏各斯本質的圓滿啟示將會在新約聖經中出現，特別是在《若望福音》中。

### 三、關於邏各斯的哲學研究

現在，我們再來談哲學家們。我們必須承認，他們對邏各斯—基督，即那圓滿啟示的“準備”，是很重要的；因為這種準備體現了人類理性對邏各斯—基督圓滿啟示之期待；儘管哲學的研究中會有錯誤和不確定，但它還是能夠使人懂得若望關於耶穌所說的話是如何的真實：“那普照每人的真光，正在進入這世界”（若1:9）。事實上，耶穌—邏各斯即是那真光；這不僅為猶太人，即天主以特殊的方式準備和培育的人，同時也是為希臘人，就是外邦人；正如一些偉大的教父們所論述的，天主藉著他們的“良好意願”和“理性”來引導這些外邦人認識並接受它；換句話說，天主藉著自然的理性之光而光照那些誠實和正直的人，就如曾經引導“賢士”的閃爍星光一般。這理性之光，這“星光”，對於希臘哲學家來說，就是“哲學”的引導。

不僅赫拉克利特和色諾芬尼，還有許多其他的古希臘哲學家都講到：邏各斯是人類理性之光的基礎，是一切事物的秩序和統一的原則。對於那些從睡眠和黑暗中走向光明的人，邏各斯即是那神聖之光；它使人明白一切，因為它滲透一切、包容著一切。這些思想在哲學家中是非常普

遍的，直到那將邏各斯學說更加精確化的偉大哲學家——柏拉圖的出現。

柏拉圖很清楚：人以自己的理性，不能清楚地認識天主內在的神秘本性，除非有一個“神聖啟示”的介入。儘管如此，人仍然盡可能地以其所接受的理性之光，不斷地對有關天主、人類、世界和永生的真理進行思索。在監獄中，蘇格拉底等待著喝毒參的時候，談到了人死後關於靈魂的命運；他認為，人藉著哲學之思的冒險有能力解釋真理——邏各斯——的意義；這真理的意義就隱含在神話中；他試圖闡明，世界的神秘將會自我彰顯，不然這對於充滿渴望的將死之人來說是無法接近，無法認識的。蘇格拉底因堅信邏各斯的力量，而在死亡面前顯得格外鎮靜。他的弟子西米亞斯（Simmia），以這句凝聚了最高古代智慧的名言解釋說：“如果人們對這些事情（人死後靈魂的命運）沒有任何經驗，那麼就不可能談論這些事情：要麼人們就在所有的理論中接受那最好的、最不容易被反駁的理論；然後藉著它，猶如乘著一艘船，試圖橫渡人生的大海。假如我們不能以更多的方便、更少的危險乘著某種更為堅固的載具，意即藉著某個神所啟示的話語的幫助來開始人生之旅程，那我們就這樣做。”<sup>2</sup>天主的啟示，作為一種非常堅固的船，來與人類之邏各斯的不足（只能以一木筏航行在驚濤駭浪之中）會晤；柏拉圖並不排除且預見了這種可能性；因為這涉及到了有關人類生存——靈魂的生命、起源、命運——的最偉大的主題；因此，柏拉圖從一種自認脆

---

2 Platone, *Fedone*, 85 D.



弱的邏各斯的角度，從來沒有阻止這一問題向神話開放，尤其是當神話中包含著真理的時候：“這是適當的”，柏拉圖寫道，“冒險去相信它，因為風險是美麗的，是有必要的，我們以這些信念激勵自己：這就是我持續講我的神話的原因。”<sup>3</sup>

柏拉圖的這篇文章所表述的哲學作為一種“對死亡的靜觀”與海德格對“走向死亡的存在”之有限性的安然接納，以及虛無主義之無的意識沒有任何關係。相反，它包含了一種對真理的期待；這真理是人生存的希望。為此，柏拉圖的哲學成了教會哲學萌芽的基礎，自教會哲學之始便是如此。奧利振（Origene，約183/5-253/4），這位亞歷山大的柏拉圖寓言風格的傑出代表，面對柏拉圖思想中的真理也曾經感到的困惑；他承認在柏拉圖的思想中隱含某些“真理”，這些真理與聖經中的真理是一致的。當然，他也反駁柏拉圖“斐多篇”中的一些次要的觀點（“淨土只存在於純潔的天空”等等）；他尤其反對異教徒塞爾蘇斯（Celso）的批評，否定基督徒是從柏拉圖的思想中提取了死後的生命、“新天新地”以及義人所期待的不朽的觀點。<sup>4</sup>為了做到這一點，他訴諸於古代哲學史家所不認同的偽飾的技巧，也即他認為柏拉圖可能是從先知那裡獲得了真理，為此在某種方式上可以說，柏拉圖的論點是由“啟示”而來的：“那些像先知一樣按照神聖的啟示而生活的人，傾注了他們的全部時間來研究聖經；他們可以解釋這

---

3 同上，114D。

4 Origene, *Contra Celsum*, 28ff.

些預言；我認為，柏拉圖即是從這些預言中獲取了真理；這些預言是為那些懷著領悟天主奧秘的願望，以純潔的生活而做好準備的人而說的。”<sup>5</sup>

關於邏各斯，柏拉圖比他的前輩們講的更多。在《對話錄》中，他以不同的方式，在不同的情境下都有所論及。首先，邏各斯是靜觀天主的最卓越的“場所”；因為為了默觀邏各斯，只有理性是不夠的，還應該有全身心的投入：“就如人要使自己由黑暗轉向光明，只以眼睛而不以全部的身體是不夠的。同樣，在靜觀時也需要人整個心靈的投入，直到自己有能力去承受並默觀存在的至高光輝”（《理想國》*Repubblica*）。邏各斯是天主存在的光輝，是他仁慈及美善的亮光；只有當人由惡及肉體的負擔中得以淨化之後，才能靜觀它；並因此而被提升，進入一種全福之境，即美善、仁慈及真理之王國；被提升至對邏各斯世界的靜觀中；這邏各斯的世界，就是現世彼岸的真實而永恆

---

5 Origene, *Contra Celsum*, 30; 另參閱奧利振關於邏各斯的論述, *Omèlie sulla Genesi*, a cura di MI Danieli (Roma: Città Nuova, 1992), pp. 54ff, Id., *Homèlies sur l'exode*, edited and introduction by H. De Lubac (Paris: Cerf, 1960); Id., *Commento al Vangelo di Giovanni*, edited and introduction by E. Corsini (Torino: UTET, 1968); 對於反對奧利振思想的邏各斯理論, 以及由他所引起的神學辯論, 參閱 G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri* (Bologna: Il Mulino, 1969); H. Von Campenhausen, *Les pères grecs* (Paris: Editions de l'Orante, 1963), pp. 49-68。

對奧利振來說，基督接受邏各斯這個名字，是因為邏各斯是所有可見和不可見之世界奧秘的詮釋；邏各斯是世界的奧秘，可以為人類的理性所理解。如果基督是世界的最初原因，是宇宙的創造者，是一切存在的基礎，那是因為他是永恆的邏各斯，是天主永恆的智慧（《若望福音註釋》，一，19，111）。但是，如果智慧這個概念，被用於指統治宇宙的理性法則，那麼邏各斯這個概念就被用於指示一種關係，一種由它與一切有理性的事物，即人類，所制定完全特殊的關係（《關於基礎》，1，2，3）。邏各斯還被稱為言語，因為它向人類啟示了天主的奧跡和秘密。為此，理性事物是由言語，由邏各斯而獲得了他們的存在（《關於基礎》，1，3，8）；為此，理性的存在與邏各斯之間有一種特殊而唯一的關係，類似於邏各斯在“起初”與天主之間的關係；因為聖父是邏各斯神性之泉源，而邏各斯是人類理性即理智的泉源（《若望福音註釋》，2，3，20）。

的世界；它與我們不得不生活於其中的轉瞬即逝的現世形成了鮮明的對比。今世不是我們生命及思想的最終歸宿，而只是那美善及仁慈世界的暗淡圖像；是流徙之地；此思鄉之情吸引我們趨向高處；因為那裡才是我們真正的故鄉，才是我們的命運所在。“當我們在真福的隊伍中享受真福之光時，……美善自會毫無遮掩地顯示出來；我們會接近那奧秘，並以正直而純潔的心靈，來慶祝這奧秘……那時，我們將沉醉在那輝煌而又極其平凡的顯現中；那時，我們都將是純潔的，而又不為這卑微的身體所阻礙”（《斐德羅篇》）。

事實上，邏各斯的世界是“超越諸天”之上的國度，在那裡有所有存在物的理念，以及所有存在的與有生命的事物的永恆模型；在那裡，在神聖的和諧中有美善的光輝、真理的啟示、知識的富足與仁愛的最高恩賜。“我們現在應該思考的是神——至高的造物主——按照那永恆的模型創造了宇宙；神就臨在於這創造的過程中；現存的世界只是這永恆模型的標記與圖像而已”（《蒂邁歐篇》*Timeo*）。因此柏拉圖認為，邏各斯就是那在神內的永恆模型，是神永恆理念的寶庫；他按照那些理念的形象創造了所有的存在物，並且這些存在物還要回到理念那裡去，就像回到自己的家鄉，回到最真實、永恆的存在那裡一般。但邏各斯是這一切的根源，因著它整個世界是一體而有序的，“因著神的眷顧，世界成了理性真理內生活的、有靈性的存在”（《蒂邁歐篇》）。就此而言，在邏各斯內是精確的法律，而非混亂與無序在統治著世間萬物。因此，對於柏拉圖來說，智慧就是真正的哲學；它在於對邏各斯

的認識；而這邏各斯就是在神內的萬物的永恆模型；這邏各斯就是宇宙萬物之可理解性與秩序的原則。“神把神聖的靈魂賜予了我們每一個人；這神聖的靈魂藉著對智慧的爱——哲學，把我們從地上提升到與神的親密關係中”（《蒂邁歐篇》）。“宇宙內的一切思想與轉向，都是指向那在我們內的神聖者的運動，並使我們越來越相似它。這樣，無論是現在還是未來，那些度聖善生活的人，那些擁有了不朽的裝備，為永恆的理念、真理與智慧所充滿的人，都將達到神為人所設定的終極目標。”（《蒂邁歐篇》）

現在，我們來概括一下柏拉圖對邏各斯的論述。在某些方面，他的論述脫離了赫拉克利特的思想。柏拉圖認為邏各斯有兩種含義：一是永恆模型，它是在神內存在的可見世界的理念；二是世界統一與秩序的原理，我們就生活在這世界上；它是世界生活的根源，就像靈魂生活在身體中一般。毫無疑問，柏拉圖是偉大的；也許是因著某種特殊的光照，他直覺地領悟到，在神內應該有萬物的永恆模型及在時間內所出現的事物的永恆理念。邏各斯就是知識、光明、秩序及生命的起源。因此，起初的那些偉大的基督徒哲學家，用柏拉圖的思想向外邦人的世界解釋若望福音，就成了很自然的事情。這樣，猶斯定（Giustino）寫到，那在西乃山上顯示給梅瑟的天父之權能，應該被稱為邏各斯，因為他是天父信息的傳報者；他將天父的信息、意願及命令傳報給他人。<sup>6</sup>對於猶斯定來說，基督被稱為邏

---

6 Giustino, *Dialogo*, 128, 2.

各斯、聖言，不僅因為他將天父的話語帶給了人們，更是因為他就是古時的哲學家所模糊地講論的邏各斯。<sup>7</sup> 這樣所有的人都根據邏各斯而生活，包括生於基督之前的人：蘇格拉底及那些古代的哲學家，他們實際上都是基督徒，雖然當代的人稱他們為“無神論者”。身為哲學家的猶斯定認為：“在歷代中，哲學家和立法者所呈現的美善，都是可以達到的；因此，他們也可以靜觀，並接觸到聖言——邏各斯”（《護教學》）。“我們教導並宣告過，基督是天主的獨生子，是整個人類所參與的理智（*Ragione*）。如此，所有按照此理性而生活的人都是基督徒，儘管他們被視為無神論者，比如希臘的蘇格拉底及赫拉克利特”。所以，“哲學家們以理性的方式所思考的一切，都是在根據邏各斯而思考……事實上，他們中的每一位都知道這神聖理智的一部分變成了自己的……因此，他們所談論的一切，都成了我們基督徒的論述”。當然，“由於他們並不能以自然的方式，完全地認識到基督就是邏各斯，因此他們經常會處於一種自相矛盾中”。首先，他們無法理解“基督是那不可言喻的天父的能力，因為這種理解是人類理性所無法達到的”。但是，猶斯定繼續寫道，“哲學家與文學家們相信基督，因為無論過去還是現在，邏各斯都存在於他們內”。因此，人們可以明白為甚麼對於猶斯定來說，如果在人的思想中，即在哲學中，人們已經可以看到一些邏各斯的光芒，那麼哲學就不應該被基督徒所拒絕，因為“實際上，哲學是一種至高的善，在天主眼中它是至為寶貴的。”

---

7 Giustino, *Apologia*, 1, 46, 2.

同樣，聖依勒內主張：天父藉著邏各斯，即他的獨生子，將自己啟示給人——但也啟示給天使、總領天使、掌權者及統治者；<sup>8</sup>在自己的邏各斯內，天父向一切受造物顯示了自己的聖言，邏各斯；<sup>9</sup>因此，所有的受造物都是邏各斯的自我顯示，因此所有的受造物都是道路，藉著它人可以認識天主。

但從嚴格的哲學視野來看，有一種關於邏各斯的難題，柏拉圖從來沒有解決；這是其思想中相互矛盾的地方；對此，其後的哲學家們，尤其是亞里士多德已經清楚指明，即：在神內的邏各斯與作為世界靈魂的邏各斯之間如何進行調和？如果神是純理念、純精神與不死不滅者，而世界是可腐朽的、受死亡支配的純物質，那麼在神與世界之間有何關係？這難道不是在否定世界的真實性，而肯定只有在邏各斯內，即在神的思想內世界才真實存在嗎？這難道不是將世界及人類降低為瞬間即逝的“虛無”嗎？

偉大的哲學家亞里士多德並沒有談論神內的邏各斯；但他在反對柏拉圖的同時卻肯定，神賜予了萬物真實的存在，一種存在的現實（*atto d'essere*）；這現實是生命的原理；它幾乎就是一種充滿世界的神聖力量；因為它是秩序及理性的根源，所以它能使世界統一，並使世界成為人可以理解的世界。亞里士多德不否認神；而且也肯定世界的真實性；並肯定在世界及其存在的現實中，可以發現一種神聖有力的印記；這印記幾乎就像神自己的肖像一般。

---

8 Ireneo, *Adversus Haereses*, 2, 30, 9.

9 *Ibid.*, 4, 6, 5-6.

可以說，上述困難是一個非常大的障礙，是古代思想面對邏各斯所遭遇到的不可逾越的困難。如果承認在神內有邏各斯的存在，那就無法理解世界和人類存在的真實性；反之亦然，如果承認世界及人類存在的真實性，那就無法理解神內的邏各斯（純精神、純思想）與世界之間的關係究竟如何。那肯定“邏各斯就是天主”（若1:1），“邏各斯已降生成人”（若1:14）的啟示，在古代的思想中尚未顯示出來。儘管他們在種種嘗試中經常感到毫無頭緒，但是我們還是可以看出，就像所有偉大的基督徒思想家所做的那樣，古代的哲學家們也在潛意識中，以模糊不清的方式在真誠地尋找基督—邏各斯；這種尋求在人的思想與心靈中激起了對真理的渴望；這種渴望，只有降生成人的邏各斯本身才能使人獲得滿足。

#### 四、邏各斯哲學理論之困境

應該說，古代思想所彰顯出來的神內的邏各斯與世界之間的張力，也就是作為純思想、純精神的邏各斯與可變化、可消失的物質世界之間的張力，構成了哲學中最重要、最難題之一；這不僅為古代哲學，且尤其為現當代的哲學思想更是如此。如果需要藉著對《若望福音》中邏各斯的正確解釋重新審視釋經學，尤其是教義神學，以避免使其僅僅成為一種簡單的、受錯誤與扭曲的見解所支配的哲學理論，那麼就不能不談若望的邏各斯理論的重要性；若望的理論正是藉著哲學而獲得的；它不僅使人看清了古代思想的問題，而且從某種角度，藉著神學的光照也解決了古代思想的難題。若望理論的重要性由此可見：不僅因為從

教父們到聖多瑪斯以來的整個基督宗教的思想，主要是藉著若望的理論而得以建立；而且如果沒有對若望理論的理解，那麼現代哲學的“精神”也就成了絕對不可理解的，尤其是其主要代表人物黑格爾的思想：在黑格爾對基督—邏各斯的解釋中，儘管有一些錯誤的理解，但其理論仍然是源自於若望的思想。為了正確地理解現當代思想對基督的解釋，我們還需要仔細留意在古代思想中邏各斯理論的發展。

在柏拉圖及亞里士多德之後，古代思想中的在純精神、純思想的邏各斯與物質的、可變的及可腐朽的現實世界之間的張力進一步激化。在斯多葛派、新畢達哥拉斯派及新柏拉圖學派的思想中，尤其因柏拉圖的影響而產生的在神與世界、精神與物質之間的區分，已經使人無法理解：神如何能夠再以某種方式影響並生活在這個感性與物質的世界上。他們認為在天主與物質的世界之間不可能有直接的關係。因此他們企圖以一種純理性的方式來解決問題；當然這就遠離了基督啟示的真理。晚年的柏拉圖還曾講到一種造物神（*Demiurgo*）；他並非天主，但卻與之非常接近；他在天主與世界，天主的精神性與永恆性和人的死亡與時間性之間承擔代理的角色；很多解釋者都將柏拉圖的這一造物神視為柏拉圖思想中的邏各斯的最後一種形像。現在，這些新的哲學派別所談論的是眾多的邏各斯，即在神與人之間更多的中介力量。這複數的邏各斯——在此強調這一點是非常重要的，因為這與聖若望的思想不同——是神聖的力量，但並非神；他離神很近，也離人很近；如此它們就能成為神與人之間的中介。此外，斯多葛學派還



強調了柏拉圖的另一種學說，即邏各斯是世界的靈魂。邏各斯可能就是神的精神與神的思想；但它不只在神內，也在世界上，且長存於此；在它內包含著 *logoi spermatikòì*，也就是萬物“理念的種子”；由這些“種子”而發展為一棵樹，也就是一切都以理性及有秩序的方式而是其所是。在以純理性的方式解決邏各斯的問題時，已經出現了一些錯誤的解釋與發展；它們與若望的理論相對立，即認為基督雖然是神聖的，但卻並非真天主，而只是神與人之間的一種簡單的“中介”。

## 五、亞歷山大的斐洛的邏各斯

對於邏各斯理論的模糊性，在亞歷山大的斐洛（Filone d'Alessandria）的思想中尤為明顯。他是與耶穌同時代的、生活在希臘化環境中的一位偉大的希伯來哲學家。對於斐洛來說，邏各斯是柏拉圖思想中的理念的“居所”，是一切事物的“原始模型”；同時它還是一切事物內的力量與靈魂；它使它們存在，使它們生活並保持統一：“邏各斯是整個宇宙之間的聯繫，它保存所有的部分並防止它們分裂”（*Opere*）。邏各斯是神與人和世界之間的中保，但不是造物神；它是神聖者，卻不是天主。作為希伯來人，斐洛不但由柏拉圖也由《舊約》汲取了思想的資源；很多時候，在他的談論中邏各斯就如同天主中的一位，比如他談到“天主的話語”（與《智慧篇》的內容相似）是天人之間的中介；按照一些學者的理解，這幾乎是在暗示天主神聖位格的奧跡。斐洛的邏各斯超越了那使天主與世界分離的鴻溝；他是天主真實的肖像；是所有受造之物的永恆模

型；是一切存在物之內的生命；是使人類走向天主的道路。儘管從表面上來看，這與若望的邏各斯相似，但實際上卻有著極大的差異；斐洛的邏各斯理論仍然是如此地模糊，且相互矛盾。實際上對於斐洛來說，邏各斯作為至高者不是受生的（*agēnetos*），作為世界他也同樣不是受生的；他具有位格，被稱為“天主子”，但卻不是天主；很明顯，他低於天主，只是天主的一個工具（就如柏拉圖的造物神一般），以創造及統治世界；邏各斯是“思想本身”，即純思想、純精神（*logos endiatekòs*）；他也是“世界的靈魂”；他是思想，即在世界上（*logos proforikòs*）被表達、被言說、被宣稱的成了語言的思想。用“思想”這一詞語，表達了他與天主的緊密結合，及其對天主之純精神本性的分享；用“靈魂”這一詞語指出了，邏各斯是世界上一切感性事物的生命，為此他也不能不分享造物的本性。當然，在斐洛的思想中匯聚了《舊約聖經》的因素，所以其中有一種神學的探索，一種希臘思想所不認識的宗教思想。但是，斐洛沒有到達若望的高度；因為哲學以其理性的工具，用自己的力量，根本無法達到只有天主在基督內才能啟示的內容。沒有天主的直接幫助，人無法認識天主的奧跡。

## 六、《若望福音》中的邏各斯

雖然當時的整個文化界都在談論邏各斯，但《若望福音》的出現仍然在古代的世界中引起了爭議。若望，那位在最後晚餐中靠在耶穌胸前的宗徒，如同“鷹”一樣地領悟了基督本性深處的奧秘；他的福音以著名的序言開

始：“在起初已有聖言（邏各斯），聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。萬有是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的……於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理”。<sup>10</sup>這裡我們需要仔細認真地重讀《若望福音》的這篇序言。若望的理論不會是哲學思辨的結果，而是降生成人的邏各斯的最高恩賜：“從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生子，身為天主的，他給我們詳述了。”<sup>11</sup>但是，除了神學的意義之外，這篇序言也有很高的哲學內涵。若望關於邏各斯的理論與柏拉圖學派及斐洛的理論非常不同；因為對於若望而言，邏各斯不是隸屬於天主的一種力量或中介，而是天主本身，或更好說是天主的獨生子；他是天主的聖言，是天主完美的肖像；因為在形式上，他是不同於天父位格的另一神聖的位格。

這一理論的根源在於邏各斯的啟示，他降生而成為人——耶穌——並將自己的信息給予了若望和其他的見證人。但很清楚，就邏各斯這一詞語而言，它仍然是來源於哲學的，是有意識地從當時的哲學中所提取出來的概念。為甚麼這樣做？毫無疑問，因為若望想對當時的文化界講論基督，以幫助希臘人和外邦人理解並認識耶穌基督。但並非僅僅如此：如果邏各斯這個概念其本身沒有真實性，若望就不可能使用它；因為天主啟示的真理，需要使用一

---

10 若1:1-3, 14。

11 若1:18。

些真實的而非虛假的詞語來表達；因為這真理並非毫無意義的哲學空談。強調這一點非常重要：因為，一方面能使人們明白基督信息與哲學思想之間的真實關係，並接受那些真實的，淨化及糾正那些錯誤的，補充那些不夠完整的；另一方面，從此以後，基督徒的思想（包括現代的）領域將更為開闊；因為不能不注意到在邏各斯的理論中也包含著偉大的哲學真理。在其它的著作中，若望也談到了邏各斯。在《默示錄》19章12-13節中，出現了一位頭戴榮冠的騎士，“他頭上戴著許多冠冕，還有寫的一個名號，除他自己外，誰也不認識；他身披一件染過血的衣服，他的名字叫作：‘天主的聖言’。”在這段聖經中若望清楚地暗示了，邏各斯不僅成了人，而且——“為猶太人是絆腳石，為希臘人是愚妄”——他還承受了痛苦，為人流血犧牲。

另外，若望在他的第一封書信中也寫道：“論到那從起初就有的生命的聖言（邏各斯），就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言。”<sup>12</sup>他在這裡所要再次強調的正是天主的邏各斯，“在起初”它就與天主同在，它就是天主，而且成了有血有肉的人。我們可以這樣來總結若望的邏各斯思想，但要注意這並不只是從哲學及文本的角度而對其做的正確闡釋，而也是由教會的訓導及教父們藉著大公會議所給出的教義式的詮釋；很明顯，人們應該藉著這些釋經的規則而不斷地自我更新：

---

12 若一1:1。

1. 邏各斯不是低於天主的存在；他是永恆的先在（*preesistenza*），是出自天主的天主；
2. 邏各斯在位格上與天父有別，他是天主的獨生子，擁有與天父同樣的神聖本性；
3. 與天父本性的同一性，即是說邏各斯與天父同性同體，也就是說他具有與天父相同的存在（*essere*）、相同的實體（*sostanza*）；
4. 邏各斯是來自天主的天主，來自光明的光明；為此，對於人來說，他就如天主一樣是一切光明的泉源；
5. 邏各斯是天主的聖言和思想；整個受造界都在他內，並藉著他而形成；因此整個受造界的永恆計劃及終極命運都在他內；
6. 邏各斯在耶穌基督內降生成人；因此在他內，人性與神性結合在邏各斯的唯一而神聖的位格內，相結合而不相混淆；
7. 邏各斯降生成人，而為耶穌；對那些接受他的人，他就是道路、真理及生命。

在這裡我們可以問：在若望的邏各斯與哲學的邏各斯之間到底有何關係？

首先應該清楚的是：若望有關邏各斯的信息所涉及的不只是神學及釋經學，還有哲學。針對若望對邏各斯的

宣講，哲學不得不去超越那些在希臘哲學中所遇到的關於邏各斯的矛盾思想；並從哲學與理性的角度採用一些更為準確的概念來思考，比如：同性體（*consustanzialità*）的概念——這一概念所指的是本體、存在與性體的同—性，在*con*這一前綴下，不同的因素都成了複數的“我們”，這個詞語還涉及到位格的區分（即是說位格與性體是不相同的：邏各斯在位格上而非在性體上，與天父有別）；再比如：位格的概念——古代思想尚無法理解，邏各斯作為純精神如何能與物質和世界相聯繫；而位格概念的出現則使人超越了這一困難，儘管這一超越仍然是在奧秘中完成的；在邏各斯唯一的位格內（希臘文：*Ipostasis*），藉著降生成人的奧跡，人性以極深刻的方式而結合於基督的位格內。兩個性體並未混淆，天主使自己成為人，取了人的形體；雖然在深度的合一中完全地接受了人性，但天主依然是圓滿而完整的天主。另外，若望確信，邏各斯成了人——基督，他願意所有的人在他內合一，就像葡萄枝對於葡萄樹一樣，在他內並藉著他而生活，圓滿地參與他的全部生命；使人幾乎成為在邏各斯內的小邏各斯，在天主子內的天主的子女：“凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女……是由天主生的。”<sup>13</sup>為了形容這種天人之間的合一，聖若望使用了對哲學來說具有真正革命性意義的概念。這是人類思想史上的首創；沒有這一概念，沒有《若望福音》的參照，西方近現代思想的“意義”與精神都將是不可理解的。若望的思想證明了，當耶

---

13 若1:12。

耶穌向宗徒們說“你們要留在我內”（若15:4）時，這句話的希臘文是“*méinete en emòì*”，意思是留在邏各斯內，即人與天主、天主與人的最高度的合一中；這是基督的勸告。現在，整個西方的現代哲學又開始使用這一概念“*méinete en emòì*”，並以“內在性”（*immanenza*）翻譯它，以表達自從邏各斯降生成人以後，天主本身已經留在了（*in-mane*）人及世界內，而人也在天主內。當然，很多時候人們賦予了“內在性”這一詞語一種錯誤的意義，並且不恰當地使用了這一概念，以至於使人偏離了正道而走入錯誤。現代哲學思想中所使用的“內在論”（*immanentismo*）這一概念所要表達的正是這樣的一種態度，即以極端的方式強調邏各斯—天主內在於世界中，以至於遺忘，甚至否定了天主的超越性，即天主仍然是圓滿的天主，並未在轉變為人時失去自我。因此，現在人們已經不可能再忽略“內在性”的問題，因為這一問題貫穿了整個現代哲學——就像在其主要代表人物之一，黑格爾的思想中所看到的。總之，可以說，人們仍需要對現代哲學進行“神學性的”探討，以使其能夠理解自己內在最深處的焦慮；這種焦慮甚至比錯誤與歧途更為深刻；而若望的福音正是在這些焦慮與不穩定性中向人傳遞了邏各斯降生成人的信息；人們在焦慮中的探索只有在基督內才能獲得光照與真理。

## 七、基督宗教哲學的起源

初期教會的哲學家及作家中的大部分都接受了希臘哲學文化的教育。因此，不可避免地，他們很快就意識到了，外邦人的思想與古代思想家所研究的真理與邏各斯和

基督—真理—邏各斯之間的關係問題。這就是那些偉大的基督宗教思想家們的心態與特點；這對於我們來說，是一種應該堅守的教導；因為他們相信基督，相信他就是永恆先在的邏各斯；他們堅持，每一束真理之光，即使是部分的、來自於外邦哲學家的，也仍然是邏各斯本身所發出的光芒；因此，它會直接或間接地將人引向基督；而基督就是那生活在每個人心中的真理之渴望的實現與意義。從起初，基督宗教的思想就面臨著這樣的問題，即面對基督—真理人們是否應該拋棄及否定人性的真理，即人理性研究的成果。一言以蔽之，人們是否應該拋棄哲學。從起初，那些偉大的基督徒思想家們就在基督的兩性——天主性與人性——的奧跡內，看到了兩性相結合卻並不混淆的真理；這對於人來說，幾乎就是神學思想上的至高參照點。他們還確信，基督並沒有將屬於人性的一切，即屬於理性的一切完全消除，而是完全地接受它們，高舉並提升它們，甚至達到了人性本身都不敢想象的地步。當然不可否認，在基督宗教的歷史中曾經出現過許多有偏差的思想；但真正的基督宗教思想，從起初就具有人文主義精神的特徵，也就是說它全面地維護人性各方面的價值，也包括理性及哲學的價值。基督並沒有消除人性，而是高舉他；沒有廢除人性，而是提升它；沒有毀滅理性與哲學，而是增強它們，且引領它們進入那無限超越的視野中，這是靠人自身的能力所無法達到的；但同時卻使它們圓滿地保留了自己的本性、合法的自立性與自由。



## 八、哲學：一種召叫、一種皈依

在基督宗教環境中誕生的哲學與古代哲學之間的一個共同的課題，就是豐富並檢驗對邏各斯的研究：他們都將哲學視為對真理的“皈依”及走向真理的“召叫”。

如果柏拉圖有關靈魂的命運及其在天主內的生命之真理，從某種角度來看，似乎是受到了先知們的啟發，那麼同樣，奧利振向那些準備要了解天主奧蹟的人所要求的“純潔的生活”與柏拉圖向那些走在哲學的道路上“全心全意”地汲取真理的人所要求的心靈的“皈依”之間就具有很高的相似性。在柏拉圖的《理想國》中有一些非常著名的句子：如果靈魂脫離了肉體的慾望，而“歸向真理……就會以更敏銳的方式看到那些希望看到的事物”。<sup>14</sup> 只有“皈依”能使心靈獲得正確的哲學操練，即對真理的靜觀；這真理是肉眼所無法看到的，因為它屬於精神及神聖的領域。“柏拉圖所要傳遞的信息是：‘皈依’意味著使自己由表面的現象轉向真理，也就是從那些束縛自己的感性事物中釋放自己，使自己轉向那超感性的事物。”<sup>15</sup> 柏拉圖接著說道：“我的推理顯示出，這種官能就存在於每個人的靈魂內，藉著它人們可以學習、認識事物……人們需要竭盡全力地使它離開生成變化著的事物，以使自己有能力達到對存在及存在之亮光的靜觀：這就是我們所說的‘善’……這種皈依是一種藝術，它教導人能以某種方式更容易、更有實效地生

14 Platone, *Reppblica* 《理想國》 VII, 519 B。

15 G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi* (Milano: Cortina, 1995), p. 236.

活。”<sup>16</sup>毫無疑問，這種心靈的“皈依”與奧利振向那些走在靜觀天主奧蹟之路上的人所要求的“皈依”是相似的。

我們不必驚奇，基督徒使用“皈依”這一詞語來描述哲學中的心靈之旅。表面上看，這似乎是由基督徒在自己的生存環境中創造的詞彙；但事實正好相反，就如耶格（Jaeger）所清楚表明的，在柏拉圖的哲學概念內，就可以找到基督徒所使用的“皈依”這一概念的起源與原始範例：“在這裡（在《理想國》中）柏拉圖所使用的詞是‘旋轉’（*peragoghe*），但並非固定的用法；還可以找到其它的詞語，如‘轉身’（*metastrophe*）以及動詞‘轉向’（*peristrephesthai, metastrephesthai*）。所有這些表達都試圖在描繪一種感性的圖像：一個人轉過頭來，用雙眼注視著那神聖的事物……當人們提出的問題不是針對‘皈依’的現象，而是針對基督徒所使用的‘皈依’這一概念的來源時，人們應該承認柏拉圖才是首先使用這一概念的人。這一詞語向基督宗教經驗方向的轉變，發生在初期的新柏拉圖主義基督徒的思想內。”<sup>17</sup>

很明顯，以上二者關於“皈依”這一主題的某些關聯性，就如同我們在有關邏各斯的討論中所看到的，都不應該使我們忘記在柏拉圖思想與基督徒信息之間的本質差異。對於基督徒來說，“皈依”不僅僅關係到人的理性，同時也關係到倫理及宗教層面的內在思想或心靈的轉變

16 柏拉圖，《理想國》，VII, 518, C, D。

17 W. Jaeger, *Paideia II* (Firenze: La Nuova Italia, 1978), pp. 512-513, nota 82.

(*metanoia*)，並直接關係到人面對天主在歷史及人類生活中的臨在，而應有的心態。就像齊克果 (Kierkegaard) 所注意到的，天主的臨在要求人在信仰內自由地做出回應；這種回應可能會構成一種面向邏各斯的“跳躍” (*salto*)——這種跳躍在實質上不同於柏拉圖對神話的接受。因為面向邏各斯的“跳躍”植根於“自由”的奧跡內——人會對自己這種自由接受或拒絕的行為感到滿足。對“自由”這一主題的反省，也涉及到那些走向神聖 (*il divino*) 之路上的人面對邏各斯所應該做的選擇；實際上，這恰恰是基督宗教哲學所反思的內容，因為希臘人更多地反省是面對悲劇的出路。但是，儘管如耶格所言，二者之間的區別非常明顯，不過也不能不注意到，柏拉圖哲學意義上的走向“真理”與“善”的“皈依”與基督宗教的“皈依”之間的連續性；這些連續性極大地幫助了基督宗教哲學的興起。耶格寫道：“哲學教育的本質其實就是‘皈依’ (*periagoghe*)，是一種部分地保留了其原始意義（使自己轉變、轉化）的皈依。皈依就是使自己全身心地轉向‘善’的理念之光，這‘善’就是一切的根源。一方面，這一過程與基督徒的信仰經驗不同，因為‘皈依’這一哲學概念是後來才被借用在基督徒經驗中的；其不同性在於哲學家的認知是以客觀存在為根基的。但另一方面，按照柏拉圖的理解，這一過程與理性主義的內容完全不同，儘管柏氏也曾經遭受到無故的指責。”<sup>18</sup>

---

18 同上。

要考察到柏拉圖哲學中的“皈依”並無理性主義意義上的特點，這不僅意味著需要更仔細地閱讀柏拉圖的文本，而且也意味著要努力地去了解：為甚麼基督宗教哲學從一開始就與柏拉圖主義路線有著連續性與補充性的關聯。基督徒思想家不能迴避柏拉圖哲學思想中的走向真理的“召叫”這一概念所具有的倫理的，從某種意義上來說也是“宗教的”特點。他在《第七封書信》中描述說，哲學的經驗就是一種走向真理的“召叫”；它與在真理光照下的生活方式相似，這光照是一種來自真理的禮物；這種經驗與其他的認識經驗不同，它即不可描述，也不可通傳；柏拉圖寫道：“這些對真理的知識與其他的知識不同，它毫無通傳的可能性；但在經過了許多的辯論，擁有了相似的生命體驗之後，它會突然如星光般，在人的心靈深處燃起，且為自身所滋養。”<sup>19</sup>毫無疑問，這就是聖奧思定“光照說”的起源。但在奧思定之前，那些最初的基督徒哲學家們就已經對它們之間的相似性與相異性進行了反思；他們聯合並區分了面對真理的這兩種經驗：柏拉圖的真理經驗與基督徒的真理經驗；但是從哲學的角度來看，它們同屬於來自真理的唯一“召叫”。

## 九、邏各斯與哲學的“對話”

無論是對柏拉圖來說，還是對基督徒哲學家而言，哲學都是“對話性”的；都是對真理的“尋找”，而非擁有；是邏各斯無限豐富性的顯示，而非現代意識形態式的一體化的認知（*sapere totalizzante*）。

---

19 Platone, *Lettera VII*, 341 C.

因此，我們不必對哲學領域中的那些偉大的基督徒作家所呈現出的不同觀點感到驚奇。他們強調的事情各有不同，卻勇於辯論，並接受彼此的批評；因為他們知道，基督並不想消除人，也不想真理的領域內代替人。這真理是人尋找探索的成果；他願意人在自己的歷史中，在他人的幫助下，持續地辛勤探索；並願意人保留自己在辛苦勞作之後，在充分地利用那些理性及人性的天賦之後所獲得的那份收穫的喜樂。這樣從起初，在基督宗教的思想中就蘊含著兩種哲學態度；它們的潛力只有到了現代才顯示出來：（1）多元論：就像奧思定所說過的，在不屬於絕對信理的所有領域中，有必要保留思想與研究的自由（*in dubiis libertas*）；

（2）歷史主義（*storicismo*）：如果神的真理是永恆的，難道人的真理不會藉著那些懷有善意者的工作與貢獻，而在時間與歷史內不斷地成長嗎？（幼年的耶穌不也是在“年齡、智慧及恩寵”上“成長”嗎？路2:52）。在對這些偉大的思想進行反思時，許多基督徒作家，尤其是現代的基督徒作家——我們僅以紐曼樞機（Card. Newman）為例——都主張說：因為人的思想會在時間中成長，因此在歷史中對基督之真理的理解也會不斷地成長。邏各斯是永恆的，他永遠是天父的獨生子；但人對邏各斯的理解，會在歷史中隨著基督在人心中及在人思想中的成長而成長，直到圓滿的程度，直到“眾人都合而為一！父啊！就如我們原為一體一樣”為止。<sup>20</sup>

---

20 若17:21。

亞歷山大的克萊孟認為：所有真實的事物、每一真理、每一知識都來源於邏各斯。如果真理藉著人而使我們認識，那是因為人以某種方式接受或認識了邏各斯；這樣我們總是藉著邏各斯而獲得光照。在啟示真理與人的理性真理之間是一種和諧的關係，而非對立，因為神聖的邏各斯是每一真理的泉源。“無論對於誰來說，邏各斯都不是隱密的：他是普照每人的光。”<sup>21</sup>“外邦人的哲學也獲得了部分的永恆真理；這些真理不是由神話學而是由永恆邏各斯的神學而來……聖經告訴我們，人類的智慧是由天主而得”；為此，“在主來臨之前，對於希臘人來說，哲學是他們成義的必經之路……哲學準備人，並為基督所成全的人開啟道路……它是走向真理之路；在這條路上，有許多的思想匯入其中……哲學是走向智慧的操練；這智慧是對人性與神性事物及其合理性之所在的認識”。真正的智慧總是指向天主的事物與人的事物，也就是啟示與文化。因為“邏各斯就如一首能夠使一切事物都獲得和諧的新歌，他使一切不和諧的因素趨向合一的旋律，直至整個世界都進入唯一和諧的境界”。

米努修（Felice Minucio）認為，在哲學家與基督徒之間存在著明顯的一致性。哲學家們指出，他們以許多名稱所指示、所尋求的就是真天主；因此“可以這樣認為，基督徒就是哲學家；而那時的哲學家就已經是基督徒”

---

21 參閱 Clemente Alessandrino, *Stromata*。這是亞歷山大里亞的克萊孟三部曲中的最後一部，描述的是基督徒的生活。為第三世紀作品，對確定耶穌誕生的日期是一部非常重要的參考資料。

(*Octavius*)，就像我們今天所說的，是以隱晦而非明顯的方式。奧利振認為“邏各斯的德能是滋養人的靈魂，且自我改變以適應每人的條件；但邏各斯的本性卻毫無所損；他按照每人的吸收能力而滋養他們” (*Contra Celsum*)。

## 十、關於邏各斯之本質的異說

應該指出，在哲學上關於基督之真正本性的主題也是非常重要的，但很快就出現了一些錯誤的理論。這些理論在神學中被稱為“異端”，因為它們偏離了基督的真理，並從基督的真理中分裂出來。比如對於亞略 (*Ario*) 來說，“天主子不是永存的……天主的邏各斯本身也是由無中受造的；它曾經不存在，即在它被創造之前，它是不存在的；它也有自己的開端。邏各斯不是真天主。即使它被稱為天主，他也並非真的就是天主”。而對聶斯多略 (*Nestorio*) 來說，基督是“厄瑪奴耳” (*Emmanuele*，即天主與我們同在)；他並非天主的“一位” (*Uno*)，而是與天主結合的一位 (人的位格)；這種結合是建基於兩種本體，即天主聖言的本體及人的本體”。這些異端的共同點就在於，它們都主張邏各斯只是天主的流溢 (*emanazione*)，而非天主，因此認為基督低於天父。應該通過對這些異端的研究，而重新審視教義神學史中的論述。從哲學的角度來看，我們應該強調，這些異端不只帶有教義的錯誤，而且也有對哲學及理性價值的糟糕的闡述。從某種意義上可以說，這些異端從一開始就在“分裂基督”；它們或者否認基督的天主性，或者否認他的人性的；其結果就是，不懂得如何在哲學與神學、理性與信仰

之間找到共融及合一。因此他們或者肯定信仰與理性的絕對對立，或者將信仰的奧跡降低為簡單的哲學體系，即降低為人理智的創造；因此不需要任何天主的啟示，就能徹底地認識其本質。這最後一點，在最初幾個世紀所發展起來的一種文化運動中特別明顯；從教義方面來看，這是一種嚴重的異端：諾斯底主義（*gnosticismo*）。比如瓦倫提尼安（Valentiniano），馬西翁（Marcione）等等，他們都曾經是哲學家，都受到希臘思想的熏陶，尤其受到新柏拉圖派哲學家普洛丁著作的影響。他們都是博學之士，懂得如何吸納那些能夠回應人類之期望的思想，也即哲學的思想與基督的信息。但是，他們卻不懂得在哲學所能達到的界限和降生成人的邏各斯所啟示的真理之間保持平衡。所以他們想以理性的方式解釋一切，包括那些由基督啟示的奧跡。其結果是，他們無法再掌握那些深奧的真理，也就是那些只有藉著信德才能在奧跡中顯示出來的真理。他們將基督—邏各斯的神性降低為一種臨在於宇宙內的簡單的理性因素；也就是說，他們將邏各斯視為一種內在的理性力量，在統治著大自然、宇宙、人類的歷史、人與人，以及人與天主之間的關係。令人驚奇的是，這些曾經為聖依勒內（*Adversus Haereses*）所駁斥的諾斯底的思想，竟然也出現在了我們時代的一位偉大的哲學家黑格爾的思想中。對諾斯底主義者以及黑格爾來說，在某種意義上，信仰應該轉變為純理性的，即哲學的；信仰本身是神秘而空虛的，只有成為理性的，它才是可理解的。甚至，黑格爾比諾斯底主義者走的更遠；對他來說，信仰應該空虛自己，應該死亡；這樣才能像一粒種子一樣將自己轉變為大樹，而這棵樹就是理性及哲學。因此不再是由哲學到信仰的過程，而



是相反，由信仰到哲學。

面對基督，哲學企圖將天主的邏各斯轉化為人的純理性；將信德的奧跡轉化為理性的理解；這在西方的哲學史上是經常出現的思想；因著其與諾斯底思想的共同性而被稱為：諾斯底主義。

## 十一、聖奧思定思想中的邏各斯

在基督宗教思想史上，首先在信仰與理性的合理要求之間進行神哲學性綜合的是聖奧思定。他將自己的目光集中在二者之間關係的奧秘上，即在天主的邏各斯與人的理性、天主之光與人的理性之光、聖言與哲學之間關係的奧秘上。儘管奧思定的某些觀點也有看似矛盾之處，但他是一個人文主義者，是一個偉大的愛主之人，因此也是一個愛人之人。對他來說，那些哲學家們，如柏拉圖及普洛丁，除了他們錯誤的邏各斯理論以外，實際上他們與聖若望是一致的；奧思定認為“除了天主的精神以外，在人的理性或更好說人的理智精神之上，再無其它任何的性體；真福之真理以及真理之光就由這同一的泉源中而賜給了靈魂”（《天主之城》）。柏拉圖的弟子們是無意識的基督徒；一位柏拉圖主義者曾經這樣說：“《若望福音》的序言應該以金色的字體寫在所有的教堂與其它地方的最高處”（《天主之城》）。但是奧思定繼續說，許多柏拉圖主義者由於驕傲，而不接受邏各斯降生成人的事實，因此他們生活在不幸福的狀況下。另外，普洛丁學派的那些新柏拉圖主義者，也不能清楚地理解究竟在甚麼方式下天主

子是天父的理智（邏各斯）；他們說他是天主第二位，或天主的次一級的存在；或說是一位中介，或是天父的流溢。聖奧思定像聖若望一樣，主張邏各斯是真理，即是天父唯一的真像，是存在之一體性的本源。現在我們來看他的記述：“真理以完美無缺的方式與‘一’（*unità*）之根源相合，以至於他就是那根源本身。所以，真理是‘一’的本質之顯現；因此，他被稱為聖言或聖言之光，是完全正確的。所有其他的存在物，就其為存在而言，也可以說它們與那‘一’相似，儘管它們是以有限的方式擁有存在，但它們卻都是來自於那唯一的實在。聖言（邏各斯）的存在是以完全而絕對的方式與至高的‘一’（*Unità*）相似；所以聖言就是真理”（《真宗教》*De vera religione*）。邏各斯是絕對的真理，或更好說他就是真理本身；因為他是天父，即存在之“一”的根源的完美肖像。

由此，聖奧思定得出了第一個重要的哲學真理，即“那些真實的事物，因為它們存在，所以它們真實。它們越真實，便越接近於存在之‘一’的根源”（《真宗教》），便越多地分享那同一的真理——邏各斯—基督。聖奧思定說：“所有那些真實的，都是因著真理而成為真實的”（同上）。

奧思定由此也得出了他的第二個重要的哲學真理，這也決定了其思想獨創性的特徵：即邏各斯，神聖的太陽，同時也是人類思想的太陽；藉著這唯一太陽的光照，我們可以明白有關天主的真理及有關人與萬物的真理。“這神聖的太陽存在並被理解；是他使人明白所有其它的可理解

性真理”。只存在著一個太陽，它發射光芒，以使人看見，並使人的理智可以接受那真理本身（*la Verità*）及所有其它的真理（*le verità*）。這太陽閃耀著純潔的光芒，就像來自天主的天主；在某種意義上，當它觸及到人的理智時，就會折射出成千上萬種的色彩，形成對真理的多種多樣的光照。這裡，我們可以使用一個不太恰當的圖像來表達：我們可以直視太陽，以享用陽光，或者我們可以享受由月亮或其它物體反射的陽光；如此，我們的理智總是在唯一的真理之光——邏各斯的光照下來觀看；或以直接的方式或以間接的方式，或是根據直接有關天主的真理，或是根據有關人與世界的真理。邏各斯是超越我們思想的真理；它如同陽光一般；我們是藉著它的光芒而審斷一切的事物，也即判斷事物之真假：“我將根據真理的內在規則，而審斷一切事物”。奧思定說，邏各斯，真理之光，內在於每一個人的心中；它直接或間接地光照著人，並帶領人逐漸地認識更多的真理，或引導人離開錯誤而歸向真理。因此就有了奧思定那句著名的格言：“不要走出自我，更要回歸自我，因為真理就居住在人的內心深處”（《真宗教》）。

真理——邏各斯之光，就內在於人心中，就臨在於人的理性內。就如一個客人，你可以保護他，或者驅逐他。理智不能與邏各斯等同，但理智可以藉著自身之內的真理之光而看見、判斷並認識他；這真理之光藉著信德而逐漸地引導人，使人看到真理自身，並與真理緊密結合。

奧思定為了表達這種內在於靈魂深處的慷慨接納的善心，而創造出一個極具深意的詞彙，這為基督宗教哲學來說，直到今天都是非常重要的。奧思定問：邏各斯居住在人內的何處？他答說：在人的記憶內。“靈魂有記憶，天主會使真理向人心開放，並使它獨立於外在的語言”（《教師》*De Magistro*）。對於奧思定來說，靈魂是“天主的容器（*capax Dei*）”；是一種偉大的存在，偉大的奧跡。因此，這意味著人的理性有接納天主的能力；在某種意義上，可以接納天主的邏各斯。就如藉著女人天主的邏各斯取了人的血肉之軀、感覺及靈魂，而成為降生之聖言；同樣在靈魂的記憶內，被看護的聖言取了人的形體，而成為光照一切關於世界和人類歷史之真理的真光。對於奧思定來說，這才是真正偉大的基督宗教文化，它存在於人類文化與聖言之光的合一性之中。這種為聖言提供載具（由人的理性工作而來）的“容器”，就是基督宗教哲學。當代的一些著名的哲學家對奧思定的理論又重新進行了討論。對於他們來說，基督宗教哲學就是一種“記憶的哲學”。或許因此奧思定能夠說，那些真正的哲學家就是基督徒，即真正熱愛聖言——降生成人的邏各斯——耶穌基督的人。

## 十二、中世紀哲學中的邏各斯

奧思定思想中的“記憶”當然不是心理學意義上的記憶。它是人的靈魂與思想接納天主——邏各斯的一種能力。它不只是某種消極的東西，如同單純的酒杯容納葡萄酒一般；它同時也是積極的，有能力將某種東西給予邏各斯，就如同一位婦女，能將自己的身體、血液及活生生的靈魂

給予子女。沒有女人，聖言就不可能降生成人。就如基督——降生成人的聖言是聖愛之母胎的果實，同樣人在“記憶”中以愛接納邏各斯，而產生“基督徒的智慧”；它既是神性的，也是人性的。在此，奧思定所講的是“基督宗教哲學”。基督宗教哲學是真正受到哲學及邏各斯所滋養的。從某種意義上可以說，它將“血肉”給予了天主所創造的智慧。它並非無關緊要的東西，而是名符其實的基督徒的“默觀”，即一種“場所”，在其中人們可以看到天主的真理與人類真理，它們相合而不相混淆。

作為哲學家及神學家，奧思定的權威在之後的八個世紀中無人可及。他被稱為“基督宗教的柏拉圖”，因為他汲取了柏拉圖精神之精華及柏拉圖對邏各斯默觀的渴望；他懂得將自己從降生成人的聖言奧秘內所默觀到的一切灌注在自己之內。

在之後的幾個世紀內興起了許多哲學家。他們以奧思定為表率，循其足跡而做出了很重要的貢獻，使人的理性有能力接納並理解降生成人之聖言的某些奧跡。在這些人中，我們不能忘記託名的狄奧尼修（Pseudo-Dionysius Areopagita），或他的弟子伊利基那（Scoto Eriugena）。這些作家講論了極其深刻的奧理，不僅講論了降生成人的聖言，而且也講論了聖言本身及在天父懷中的聖言之奧理。

他們將聖言視為不可言喻的神聖理智；一切的“理念”，即永恆的模型都在他內；萬物都是以他為模型而創造的。每一個受造物的真實存在都在天主內；天主從永遠就擁有這些理念；在這些受造物存在之前，天主就在自己內思

想它、喜愛它。在這不可言喻的聖言內，這些“理念”既是多，也是一；它們相互有別，是同一首和諧的交響樂的不同音符；只有當人進入聖言光輝的樂園時，才能聽到它那充滿喜樂、光明、智慧與愛的美麗樂章。受造物與非受造物的中心就是降生的聖言：“基督，他包含一切，是萬物之理性”（《本質之劃分》*De divisione naturae*）。

在這裡，我們既不能對這些極具啟發性的作者們詳加論述，也不能對其略而不談。對於這些作家——聖伯納、聖安瑟莫、大聖阿爾伯、聖多瑪斯、聖文德及真福董思高等等，他們在西方哲學史上都佔有非常重要的位置——來說，基督真的是一切知識及智慧的中心。儘管這些作者的思想各有不同，但當他們講論哲學的時候，他們始終都在註視著基督。對於他們來說，“人而天主”的奧跡不僅始終都是他們思考有關真理的一切時的參照點，而且還是他們真正理解上天下地一切事物的至高光照。這就是為甚麼當聖多瑪斯在著述他的哲學時，會置身於聖體龕前；而且，根據有些傳記的記述，他將頭放在聖體龕“內”；這幾乎是在說明，只有進入基督——降生成人的邏各斯內，人才會擁有神聖的智慧及一切真正的理性知識。如此，在這些作家的思想中所包含的一切哲學問題的參照點與基礎，始終都是有關基督的奧跡：其人性的奧跡、神性的奧跡、兩性一位的奧跡，以及基督與天父和基督與人類之關係的奧跡。另外，這些教父們以特殊的方式所關注的，還有瑪利亞的重要角色；她是整个人類的代表，她以自由的方式參與了基督的奧跡。瑪利亞在天主面前的“婢女身份”——“我是主的婢女，願照你的話在我身上成就”（路1:38）——，對於他們來說，成了哲

學，即人的理性面對神學之“婢女身份”的典範。但對於這些教父們來說，這“婢女的身份”就像“謝主曲”<sup>22</sup>所表達的，成了邏各斯對哲學的“舉揚”，被賦予了極高的尊嚴；因為哲學以適當的方式為默觀邏各斯的神秘神學提供了“血肉”，即人的語言及概念。

另外，聖安瑟莫（公元十一世紀）也對人的理性擁有極大的信心；因為它為天主所創造而又賜予了人類。當人的理性按照天主的計劃而工作、而發展時，即使沒有信德，理性的哲學也能證明天主子降生成人的必要性，以及天主聖三的必然性。聖安瑟莫說，“即便沒有聖經的權威，我們也能夠通過必然的理由而證明那些我們藉著信德所相信的天主的本質，以及降生之前的神聖位格”（《對聖三的信仰》*De fide Trinitatis*），同樣我們也可以“以必然的理由”來證明，“沒有基督任何人都不可能得救”（《天主為何化身為人？》*Cur Deus homo?*）。因此，聖言已經開始在理性內，即在真正的哲學中運作；當理性和哲學忠實地對自身之內的聖言之光做出回應時，它自然就會趨向於接受聖言所啟示的所有奧跡。

在這樣的背景下，無論是哲學還是神學，其思想的核心與典範永遠都是降生的聖言。還有另一個很典型的問題，尤其吸引了十二、十三世紀時的思想家們的注意，

---

22 譯者註：“我的靈魂頌揚上主，我的心神歡悅於天主，我的救主，因為他垂顧了他婢女的卑微，今後萬世萬代都要稱我有福；因全能者在我身上行了大事，他的名字是聖的，他的仁慈世世代代於無窮世，賜與敬畏他的人。他伸出了手臂施展大能，驅散那些心高氣傲的人。他從高座上推下權勢者，卻舉揚了卑微貧困的人。他曾使飢餓者飽饜美物，反使那富有者空手而去。他曾回憶起自己的仁慈，扶助了他的僕人以以色列，正如他向我們的祖先所說過的恩許，施恩於亞巴郎和他的子孫，直到永遠。”

即：如果在聖言內，存在著所有事物的理念，那麼聖言內之“我”的理念與存在著的“我”有甚麼關係呢？自永遠就在神聖理性內的“我”與生活在各種危險及痛苦中的“我”（可能得救，也可能永遠地喪亡）之間有甚麼關係呢？這就是著名的“普遍性問題”（*problema degli universali*）的神學起源；對這一問題的辯論有助於澄清本質與存在概念之間的區別，尤其是對自然存在與超自然存在之間的區別。一些現代的學者似乎誇張了，那些哲學家為了解決所可能產生的問題所做出的區分。但是我們還是應該說，當人們藉著理性從神學的角度，甚至盡可能地從哲學的角度去理解啟示的真理時，為了避免混亂，這些區分是有必要的。

### 十三、聖多瑪斯思想中的邏各斯

這一時期的最偉大的“聖師”就是聖多瑪斯·阿奎那；他更多地受到了其老師大阿爾伯思想的影響；後者曾清楚地談到“兩種啟示之光”：一種是自然的、哲學的，另一種是超自然的、信仰的，“兩者都來自於天主”（*Opere*）。

對於聖多瑪斯來說，也存在著兩種真理：自然的和超自然的；二者有分別，但並不對立；相結合，卻不相混淆。為此，多瑪斯說，“傾注於我們內的信德之光，並不摧毀我們與生俱來的自然理性之光”（Boetium, *De Trinitate*）。由信仰啟示而來的超性真理，也不會摧毀那些由哲學與科學所主宰的自然真理；信仰不會摧毀理性，相反卻提升並舉揚它。對於多瑪斯而言，人之為人的完美性



就在於其擁有智慧，因為智慧“以特殊的方式使人成為天主的肖像”（《駁異大全》*Summa contra Gentiles*）。為多瑪斯來說，智慧才是那正直而健康的哲學；它與超自然的智慧有別，但卻並不對立。所以多瑪斯認為，在人的理性內有邏各斯的肖像。在理性與信仰、自然與超自然的一致性中，存在著人之真正自由的根源；即便面對天主及其啟示的真理，人仍然是自由的，可以自由地加以認同，並以理性來認識其真實性；人為天主所舉揚，以使其能以自由的行為來承認啟示的信仰；天主就在這自由而理性的受造物身上受到了更大的光榮。事實上，為多瑪斯而言，當哲學的理性對自身及受造的世界提出疑問時，它會發現在自然智慧及知識的渴望中，“就像在自身內一樣”，包含著認識天主的渴望：“如果我們不能認識那第一根源的存在，我們對知識的自然渴望就永遠不會滿足。這第一根源就是天主。很明顯，理性受造物的終向就是認識天主，認識天主本身之所是”（《神學大綱》*Compendium Theologiae*）。天主使人的理性趨向邏各斯：在相互區分中相互結合；在完全進入光榮的境界之前，“哲學”的理性不會為天主所消除或摧毀，而是在信仰內被提升，且超出了自身能力之所及的範圍。在多瑪斯的思想中基督宗教的人文主義達到了其巔峰。因此，教會宣稱聖多瑪斯為“公共博士”，且不斷地勸人去學習他，這絕非偶然的事情。“將理性與信仰相區分，再使它們密切地聯繫在一起，使它們相互尊重各自的權利，以保障彼此的尊嚴；如此，藉著多瑪斯，人的理性被提升到了無以復加的地位；而信仰也藉著多瑪斯、由人的理性而獲得了更豐富、更根本的論證”（《永恆之父》*Leone XIII, Aeterni Patris*）。教宗本篤十五世說，多瑪斯

的哲學是“根據基督”而來的。因為由多瑪斯在理性與信仰之間所作的區分，可以得出一些非常重要的結論，能夠使人從神學的角度對基督的奧跡加以澄清，並提供適當的概念，使人理解基督的天主性與人性如何在邏各斯的同一位格下相合而不相混。

多瑪斯關於降生成人的聖言——耶穌的神學論述，使用了由哲學思辨而來的原則與工具，在這裡我們有必要對其簡單總結如下：

1. 神而人的、降生成人的聖言女耶穌的奧跡，超出人的理性，但並不與理性相互對立。這就意味著，對於人的理性來說是荒謬的事物，在天主那裡也不可能存在，因為人的理性是內在於人的邏各斯的真實反映。

2. 哲學家能夠發現在邏各斯啟示的奧跡與哲學理性之間的關係：能夠理解邏各斯並不與人的理性相對立，而是滿全理性最深處的需求。因此在信仰與理性、哲學與神學之間存在的是和諧，而非對立。

3. 在降生成人的聖言內，天主性與人性兩性結合在同一位格下，無論從本體論的層面還是物理的層面都是如此。因此，在基督內有兩種官能、兩種行動的秩序、兩種行為的能力，即那神性的與人性的。如果因著其神性的行為，他是作為天主在行動；那麼因著其人性的行為，他是作為人在生存、感覺、行走、犧牲及死亡。

4. 在降生成人的聖言內，存在著兩種秩序的知識，即神性的知識和人性的知識；後者就像所有其他人的知識一樣，是經驗性的，即從經驗出發而認識。那麼，就如同基督願意謙卑地接受這樣的事實，即經過努力而使知識不斷增長與發展，那麼人也應該謙卑地接受這一切，經過經驗與研究的辛苦而使知識不斷地增長與發展。

5. 在降生成人的聖言內，也存在著兩種意志。所以，耶穌擁有圓滿的人性之自由，即使面對天主，他也像所有人一樣擁有意志的自由。

6. 基督作為人，也擁有圓滿的人性心理。

如果說多瑪斯的思想是中世紀精神的最高表達，那麼還有其他的人，比如聖伯納（san Bernardo）等，他們更強調完善自我，並充滿愛意地默觀聖言。對伯納而言，真理與謙卑相吻合；謙卑使人能夠在一切受造物中看到聖言的反映，並在降生及救贖的奧跡中認識他、愛慕他（《天主之愛》）。

聖文德（S. Bonaventura）曾經誇張地反對聖多瑪斯的觀點；他幾乎不接受人的理性及思維的首要性。文德所強調的是在理智內閃耀的邏各斯，尤其是降生成人的邏各斯基督，他是一切知識及智慧的中心。“如果沒有基督，天主子，導師的臨在，那麼就沒有甚麼事物能夠被完好地認知”（《認識基督》*De scientia Christi*）。因此，“沒有永恆聖言的光照，受造的理性之光並不足以認識任何事物”（同上）。

但是，文德可能比多瑪斯更加強調，人的靈魂應該承認基督不僅為師傅，為導師，而更為“淨配”。基督不僅是思想的真理，一切受造物的支撐性存在，而更是靈魂的“淨配”。因此，人的思想必需從存在物及創造的智慧與科學的知識，而直接地走向基督，默觀他，敬拜他，並視其為淨配。基督是世世代代所隱藏的奧跡；人的理性應當去生活他的逾越奧跡（*Pasqua*），以實現從對世界的默觀而達到對基督之默觀的真福進程。為了在愛內與基督結合，人們“需要恩寵，而非教導；需要渴望，而非理性；需要祈禱的呢喃，而非經典的研究；需要淨配（愛人），而非導師；需要天主，而非人；需要神秘，而非清晰；需要的不是光，而是由滿溢的恩寵與熾烈的愛情所完全燃亮的對天主的熱火。如此，我們就與被釘的基督一起從此世而走向天父”（*Itinerarium mentis in Deum*）。

#### 十四、邏各斯——理智與愛的泉源

理智和愛是基督徒智慧的兩端；中世紀的偉大聖師們的思想與心靈都在指向它們。這二者從不分離，而且如同但丁所概述的，中世紀的偉大聖師們從未將理智和愛分離；他們渴望著對聖言的愛的認知；這聖言“滲透並照耀著世界”，且在天堂的中心使所有受造的及非受造的事物和諧地結合在一起；“在理性之光中充滿著愛；這是真正的，並充滿了喜悅的愛；這喜悅超越了一切的痛苦”（《天堂》*Paradiso*）。

對有些現代的歷史學家來說，中世紀是一個野蠻和愚昧的時期。很遺憾，至今還會在一些學校的教課書中找到這些成見；沒有比這更為錯謬的了。每當我們進入那些中世紀的大教堂時，比如佛羅倫斯的聖母百花大殿（S. Maria del Fiore），或巴黎聖母院（Notre-Dame），我們就會感到內心的震動，因為教堂的形式與壁畫的線條都好像在吸引著我們走向高處。我們知道，今天已經不可能再有這樣的建築了。我們還知道，那些大殿構成了基督宗教精神不可逾越的巔峰之一；我們應該像保護珍寶一樣地去看護它們；因為它們是我們“作為人類”與“作為基督徒”的一種深刻而不可磨滅的形象之見證。



## 狄奧尼修斯的“密契神學”研究

陳開華<sup>1</sup>

Abstract: In the history of Western thought, the thought of Pseudo-Dionysius the Areopagite, in the fifth and sixth century, is a turning point of the mysticism between past and future. He had inherited the mystical experience of Moses and Paul in Bible and the Spiritual Exercise of the Neoplatonism and the Alexandria School. Then he had inspired the mystical theology of Saint Thomas d'Aquin, Meister Eckhart, St. John of the Cross and others. However, definitely, the "Mystical Theology" is not the third way after the "Positive Theology" and "Negative Theology", on the contrary, it is a concept of holistic theology.

---

<sup>1</sup> 陳開華，巴黎耶穌會學院（Centre Sèvres-Facultés Jesuites de paris）神學碩士，輔仁聖博敏神學院研究所博士研究生，現服務於四川天主教神哲學院。

## 前言

狄奧尼修斯（Dionysius Areopagite）<sup>2</sup>在思想史上的地位無庸置疑，任何一本有創意的哲學史、神學史及靈修學史都無法迴避這樣一位身世神秘的密契主義大師。<sup>3</sup>

就思想史層面而言，狄氏對於人類社會的貢獻主要體現在如下兩個方面：一方面，他發明或者活化了大量的、沿用至今的神學詞彙。自第三世紀的護教教父以降，基督徒思想家們即開始小心翼翼地借用希臘哲學中的一些重要概念來表達希伯來聖經中的雅威（*Yehovah*）的觀念。同時，也賦予一些希臘哲學概念以相應的聖經信息色彩。在此基礎上，戴都良（Tertullian）在西方獨闢蹊徑地創造了一些新的神學詞彙，藉此開創了基督教思想史的新局面。在東方，稍晚於聖奧思定（St. Augustine of Tagaste）

2 Dionysius Areopagite，通常，前面還有一個前綴 *Pseudo*。常規的譯法是“偽狄奧尼修斯”、“託名狄奧尼修”或筆名“狄奧尼修斯”等。意即作者“託名”《宗徒大事錄》17章第34節裡面的人名，稱自己即是宗徒時代的人物。然而，二十世紀以來的學者通過文本研究發現，其實《密契神學》等書的作者只不過是公元第六世紀的人物而已，意即與奧思定幾乎是同一個時代。因為作品中有著明顯的新柏拉圖主義的痕跡，尤其是活躍於第五世紀的普羅克洛斯（Proklos Diadochus）的思想。基於這樣的共識。所以，沈清松教授建議本文作者，今天適宜直稱“狄奧尼修斯”即可。我們的學術依據還在於，（1）谷寒松的《基督宗教——外語漢語神學詞彙編》（台北：光啟社，2005年）也是去掉 *Pseudo*，直譯“狄奧尼修斯”；（2）St. Thomas Aquinas 著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》（台南：中華道明會、碧岳學社聯合出版，2008年）對於 *Pseudo-Dionysius Areopagite* 的翻譯也是“狄奧尼修”。我們採用谷寒松神父的譯法。

3 對於狄奧尼修的研究，中（譯）文方面比較重要的代表作有：柯普斯登（Frederick Copleston）著，雅棠譯，《西洋哲學史（二）：中世紀哲學》（台北：黎明文化，民國77年），頁128-142；歐邁安著，宋蘭友譯，《天主教靈修學史》（香港：生命意義，1991年），頁68-76；候特著，楊長慧譯，《基督教靈修神學簡史》（香港：道風書社，1991年），頁65-68；彭順強，《二千年靈修神學歷史》（香港：天道書樓，2005年），頁85-92；W. T. Stace 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998年），頁156，396，398-407；鄔昆如，《西洋哲學史話》（台北：五南，2006年），頁263-265；趙敦華，《基督哲學1500年》（北京：人民出版社，1994年），頁195-198，200-205。



與波伊提烏斯 (Boethius) 同時代的狄奧尼修斯亦做了同樣的工作。據學者們的研究，第五、六世紀交替之際，活躍於敘利亞教會的狄奧尼修斯發明或者活化運用的詞彙有：階層體系 (hierarchy)、密契神學 (mystical theology)、<sup>4</sup> 典範 (paradigm)、否定神學 (negative theology)、神化 (divinization) 及一連串的“超越” (hyper-) 詞組及淨化 (purgative)、光照 (illuminative)、合一 (unitive) 等。<sup>5</sup> 無庸置疑，這些詞彙都是士林哲學、基督徒神學及靈修學沿用至今，且在思想史上被廣泛使用的重要術語。

另一方面，狄氏存世作品中的一些重要思想對於後世的影響至遠弗屆。表現在四個方面：(1) 狄氏將天使劃分為“三級九品”的作法被聖多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) 及今日教會的教理奉為主臬；(2) 狄氏將階層體系運用於天使領域、教會體制、靈修進階的作法亦為今世不斷重述；(3) 二十世紀的神學巨擘拉內 (Karl Rahner) 重新發現了由狄氏大放光彩的否定神學的神學價值，並且以之廣泛地運用於拉氏超驗神學的鋪陳當中；(4) 以“密契神學”中的神性的黑暗 (the divine darkness) 來表達靈修經驗中那“無可名狀”的方式，在整個基督徒密契主義傳統中如影隨形地閃爍著狄氏的吉光片語。這方面，在基督徒密契主義思想史上，

---

4 通常 mystical theology 被譯為“神秘神學”，近年來，有學者提出譯“密契神學”更體現基督徒靈修的神蘊。我們認為，譯“密契神學”還可以將新約時代流行的神秘宗教及傳統上人們說的通靈的、非宗教性質的宗教經驗區分開來。為此，本文採取“密契神學”來譯 mystical theology。

5 有的學者主張，上述詞彙都是狄氏首創。在研究過程中，我們存疑。其實，一些詞彙，狄氏之前的新柏拉圖主義學者和卡帕多細亞的教父們已經在使用。參閱託名狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（香港：道風書社，1996年），中譯本導言，注55、56。

後世的聖馬西摩（St. Maximus the Confessor，約580-662）、聖多瑪斯、埃克哈特（Meister Eckhart，約1260-1327）、尼古拉斯的庫薩（Nikolaus von Cusa, 1401-1464）、聖十字若望（Juan de la Cruz, 1542-1591）及聖女大德蘭（Teresa of Avila, 1515-1582）等靈修世匠的著作及英國十三世紀無名氏的《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）無一不是狄氏著作的註腳。<sup>6</sup>

本文選取狄氏的《密契神學》<sup>7</sup>和“書信”作為基本文獻，來研究狄氏的“密契主義”思想，以此管窺狄氏思想之深遂與華美。

首先，讓我們綜合瞭解一下狄氏的思想根源；其次，會集中探討狄氏密契神學中的一些核心概念。

## 一、狄奧尼修斯密契主義的思想根源

今天的學者普遍接受，狄奧尼修斯的作品在五世紀末或六世紀初完成於敘利亞。有的作品已經散佚了，目前，我們還能看到的是收在米涅（Jacques-Paul Migne, 1800-1875）的《希臘教父大全》（*Patrologiae cursus completus: Series graeca* CLXII，簡稱“PG”）第三、四卷的 *Corpus dionysiacum* 中的五部作品：《論聖名》（*De divinis nominibus*）、《密契神學》、《天階體系》（*De caelesti hierarchia*）、《教階體

6 參閱陳德光，《艾克哈研究》（台北：輔仁大學出版社，2006年），頁16-19。

7 “引文”部分，我們採用包利民的中文譯本。必要時，對照 John D. Jones 的英譯本酌情處理。

系》（*De ecclesiastica hierarchia*）及十封《書信》。<sup>8</sup>

通過文本分析，狄氏著作中存在著三個明顯的思想源流。

首先，聖經中的密契思想。如同所有著名的教父一樣，狄氏作品中，散發著聖經的光輝。今天的注疏家已經清楚地為我們註明了狄氏作品中的聖經出處。<sup>9</sup>梅瑟上西乃山的密契經驗和保祿的密契經驗是狄氏密契思想的的重要資源。

在以“肯定神學”（positive theology）的方法探討“天主的聖名”（Divine Names）時，狄氏坦言：

當我們想要對天主有任何言說時，我們“不應當用人的智慧的似是而非的言論”，而應該用“聖神和大能”對《聖經》著述者的明證來確立真理。通過此種大能，我便能以超乎言語和知識之上的方式達到一種統一，這種統一是我們靠自己的言語和智力的能力或行為所能達致的一切東西無法比擬的。（DN1）

明顯地，狄奧尼修斯在這裡不著痕跡地使用著“亞歷山大里亞學派”（School of Alexandria）的解經傳統：透過經文的字面意義，挖掘更深一層倫理及神性意義。於此，狄氏引證《格林多前書》2章4節來說明“聖神和大

8 出於引述方便 *De divinis nominibus*, *Theologia mystica*, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *Letters* 分別簡寫作 DN, TM, CH, DH, Lettre。

9 參閱 John D. Jones, *Pseudo-Dionysius Areopagite, The Divine Names and Mystical Theology*, translated from the Greek with an Introduction Study (Wisconsin: Marquette University, 1980)；託名狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（香港：道風書社，1996年）。

能”以超越人的語言和理性的方式通過聖經向人說話，讓人達致在天主內的“合一”（union）。因此，狄氏呼籲讀者，為了將“我們的存有改造成讚頌之歌（*the thearchic celebration*）”，並讓“我們的讚美歌迴響著，我們讚美那一切神聖啟示的豐沛源頭，祂在《聖經》的神聖道說中向我們傳達了祂自己。”（DN 3）我們不應該在聖經的神聖啟示之外，述諸那有關超越存在之上的概念。

其時，自教會出現在巴勒斯坦開始，即染上了深厚的密契色彩。有的學者甚至視耶穌所宣講的訊息為基督徒密契主義的起源。“耶穌沒有具體地描繪這個善的王國，因為那是不可知的，是一個抽象化的王國，只有祂是惟一能與之面對的人，這是一個神秘的王國。就這是基督宗教密契主義的基礎。”<sup>10</sup>在這個基礎上，保祿開創了對於基督徒密契主義在論述與實踐方面的先河。

不過，著名的當代歷史學家池鳳桐（1919-1992）通過細緻的分析，將保祿那建基於密契經驗中的“救贖神學”（*soteriology*）與流行的“神秘主義”區分開來。使徒宣稱自己的“神知”來自復活的基督和聖神，那只是為了讓人“相信耶穌為基督救世主”。異於外教人，保祿“與神合一”的方式不是依靠“神知”，而是憑藉“信賴”。在信賴中得到神的恩寵，進而與神合一。因此，“保祿的合一一是自上而下的神愛（*Agape*）。”<sup>11</sup>史懷哲（A. Schweitzer）

10 王亞平，《基督教的神秘主義》（北京：東方出版社，2001年），頁74-75。

11 池鳳桐，《基督信仰探源》（台北：恆毅月刊社，1989年），頁1448。在這本書的第1437-1473頁中，池神父從文化學、宗教史學、比較宗教學及聖經等角度深入地探討了保祿那別於外教神秘主義的密契思想的來源及特色。

在《使徒保羅的密契主義》（*Die Mystik des Apostels Paulus*）中提出保祿在基督徒的原始密契主義與密契主義的思想創建之間佔有特別重要的地位，聖體聖事即是具體的體現。<sup>12</sup>職是之故，我們在閱讀狄氏文本時，會見到大量的保祿的句子被反復引用。“我生活不是我生活，而是基督在我內生活。”（迦2:20）及“萬物都出於祂，依賴祂而歸於祂。”（羅11:36）都是狄奧尼修斯酷愛引證的句子。（參閱 *DN* 4, 8-9; 13等處）

其次，狄氏的思想還有著新柏拉圖主義（Neoplatonism）根源。除了“近喻取關”於柏拉圖（Platon）、斐羅（Philo）之外，學者們清楚地看到，狄氏神學上的結構、思想方面的鋪陳，受惠於“新柏拉圖主義”學者柏羅丁（Plotinus）與普羅克洛斯（Proclus Diadochus）者甚鉅。

究其實，柏羅丁本人即是相當了不起的密契主義者，《九章》（*Enneads*）為我們展示的是古典密契主義的理論與實踐這兩方面的典範。首先，通過“三一原理”，柏羅丁向我們揭示世界的本原：“太一”（*to hen*）作為終極原理經由神聖的第二原理——精神（*nous*）——到達第三原理——靈魂（*psychē*），然後，才進入最低的現象世界。其次，柏氏主張的實踐之路正好相反：靈魂總是引導人超越自身，突破現象世界，突破一切存有，重新返回太一。太一即是至善或者神。因此，人生的任務就是通過“出神”

12 “在宣講及創立基督徒團體的過程中，保祿提出的效法基督的受難及在聖事（尤其是聖體聖事）與基督合一的思想，不但在當時，亦對後世的基督徒實踐密契主義的具體行動產生了深遠的影響。”參閱王亞平，《基督教的神秘主義》，頁75-82，轉引自 A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, p. 3。

(ecstasy, *ekstasis*) 修煉，回歸太一，與神融合。在這個意義上，柏氏揭示了哲學的形上學意蘊，他認為，哲學最終的目的就是密契體驗。這一點，奠定了他在思想史上的卓越地位。<sup>13</sup> 為此，柏氏生念念的即是教導人回歸太一。竟至臨終前說：“我試圖將你帶回到神那裡，並將一切人帶回到神那裡。”<sup>14</sup>

英國著名的當代哲學史學家科普爾斯頓 (Frederic Copleston) 對照了狄奧尼修斯作品中的善、美、太一與聖三論、創世論之間的關係之後，肯定地指出了狄氏作品中的柏羅丁的思想痕跡。在理論建構上，狄氏的“品級” (hierarchy) 理論深受柏羅丁的“太一、精神和靈魂”三元論的影響，進而提出了至高神體、天上品級、教會品級的區分。此外，狄氏還反復地使用柏羅丁的“太一”觀念來指稱聖經的雅威。他認為“太一”是神的一個名字 (參閱 *DN* 13)。這一點，狄氏與奧思定略有不同。奧思定的作法是直接以《出谷紀》三章十五節的“神” (God) 或“存有” (Being) 來取代新柏拉圖主義的“太一”觀念。經歷了士林哲學的發展過程之後的埃克哈特，在十三世紀時，綜合了奧氏與狄氏的看法：將《出谷紀》3章15節中的“我是所是” (I am that I am) 解作是“神的聖

13 “普羅提諾 (柏羅丁) 是哲學史上最偉大的名字當中的一個，人類思想主要線索中的一名古典代表。他是典型的神秘主義者，那種造成他的神秘主義的更重要的東西是，他把這種神秘主義呈現為是整個希臘哲學發展的終極結果。” 凱爾德，《希臘哲學家中神學的演化》，第二卷，頁210；見王曉朝，《神秘與理性的交融：基督教神秘主義探源》，頁237。

14 同上，頁235。

名” (Divine Name) 被隱藏起來的隱喻，甚至更深入地說“‘存有’不適用於神”。<sup>15</sup>

此外，與狄氏同時代的另一位著名的新柏拉圖主義學者普羅克洛斯的留內 (*mone, remaining*)、流溢 (*proodos, proceeding*) 及回歸 (*epistrophe, reverting*) 等理論在狄氏作品中清楚地呈現出同樣的思想脈絡。<sup>16</sup>除了人是天主的“流溢”，及在信仰的光照之下，人總在自覺到趨向“回歸”天主之外，狄氏的作品旨趣亦在於試圖表達普羅克洛斯主張中的三種動態的運動方向。有學者指出《論聖名》對應的是“前進”，《天階體系》和《教階體系》對應的是較低層次的“恢復”，而《密契神學》表達的卻是那終極訴求：“恢復”。<sup>17</sup>不過，狄氏的目的卻是要“將基督徒對神的認識融入哲學架構中。”<sup>18</sup>為此，他創造了一套新的神學詞彙來表達靈性生命成長的三個階段：淨化 (*purgative*)、光照 (*illuminative*) 及聯合 (*unitive*)。這樣一種三分法成了後世基督徒靈修學上的基本方法。

通過文本比較，參加1994年9月在巴黎召開的“首屆狄奧尼修斯哲學思想國際研討會” (*Premier Congrès International sur Denys l'Aréopagite*) 的專家們認為狄奧尼修斯在探討惡的問題之時，有大量的句子直接來自普羅克洛斯的《論惡》

15 參閱陳德光，《艾克哈研究》，頁77、80-81、101、138。

16 正是作品中有著大量的普羅克洛斯的的思想痕跡，所以，二十世紀的學者主張，其實 Pseudo-Dionysius Areopagite 並非宗徒大事錄17章中的人物，而是活躍在第五世紀時期的一位教父。參注1。

17 B. McGinley, *The Foundation of Mysticism: Origin to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1995), p. 161.

18 候特，《基督教靈修神學簡史》，頁66。

(*De mal*) 一書中。有學者指出，“在總結這個理論（普羅克洛斯《論惡》）的同時，狄奧尼修斯亦使之簡約並指出其弱點。”<sup>19</sup>

因此，除了吸收新柏拉圖主義思想之外，狄氏還致力於調和新柏拉圖主義與基督信仰之間的張力，科普爾斯頓指出：“狄奧尼修斯想調合這兩個要素，以新柏拉圖哲學的架構和藍圖來表達基督宗教的神學和密契主義。”<sup>20</sup>

最後，狄奧尼修斯的思想還紮根於東方教會的密契主義傳統。通過分析文本，至少東方教會的下述三個方面的特徵在狄氏作品中尤為顯著：

其一，靈修傳統。上承聖經中梅瑟、厄里亞、保祿及若望等人的經驗，同時，採納新柏拉圖主義的主張，自早期教會以來，基督徒的靈修傳承即開出了一條密契靈修的道路來。這一條強調“神知”的限度，主張回歸入神的路徑，貫穿於第三世紀的沙漠教父及三、四世紀時亞歷山大里亞學派和隨後的加巴陶西教父們的思想及實踐之中。<sup>21</sup>在眾多的東方教父中，狄奧尼修斯特別鍾情於尼撒的額我略（St. Gregorios Nyssa，約335-394）。<sup>22</sup>

19 Carlos Steel, "Proclus et Denys : de l'existence du mal", in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident, actes du colloque international, par Ysabel de Andia* (Paris, 21-24 septembre, 1994), p. 104.

20 參閱柯普斯登著，莊雅榮譯，《西洋哲學史(二)：中世紀哲學》（台灣：黎明文化，1988年），頁139。參閱彭順強，《二千年靈修神學歷史》，頁67-68。

21 參閱王亞平，《基督教的神秘主義》，頁87-92。

22 Ysabel de Andia, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (New York: Brill, 1996).



其二，釋經傳統。奧利振（Origen, 182/5-251）倡導的基督徒解經原則——形義（senses of Scripture）、倫義（psychic senses）及神義（pneumatic sense）<sup>23</sup>——在狄氏的一系列作品中得以發揚光大。狄氏據之帶領我們在聖經的光照之下從“肯定神學”入手，一步一步地進入“否定神學”，終止於“神聖的黑暗”之內。

其三，否定神學。“否定的”方法絕非狄奧尼修斯首創，那是東方教會在淨化希臘人的思想過程中漸次產生的神學方法。在尼撒的額我略以之來講那超越、不可知的天主本性之後，“否定法”幾乎成為基督徒密契主義的保留方法。<sup>24</sup>一百年後，狄氏受到額我略的啟發，純熟地將“否定法”運用於他自己的理論結構之中，並使之聲名大噪。<sup>25</sup>不過，狄氏卻“使用一個新的名詞‘Negative theology’來講他的否定神學，在《密契神學》中，否定之路不含理性效應，它只是些極致的精神間隙。”<sup>26</sup>

在看清楚了思想史脈絡中的狄氏地位之後，讓我們具體地通過其作品來瞭解一下狄奧尼修斯的密契神學。

23 參閱奧力振著，石敏敏譯，《論首要原理》（*De Principiis*）（香港：道風書社，2002年），IV-1-11。

24 參閱奧爾森著，吳瑞成、徐成德譯，《基督教神學思想史》（北京：北京大學出版社，2003年），頁193-194。

25 陳德光，《艾克哈研究》，頁147。

26 Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris, 1944), p. 35.

## 二、狄奧尼修斯的密契神學

現存的狄奧尼修斯五部遺著中，直接涉及“密契神學”的共有兩部分，一是《密契神學》，一是《書信集》中的部分內容。

在《密契神學》第3章中，狄氏將人對天主的神學認識進階劃分為三個階段：

在先前的書中，我的論證從最崇高的範疇向最低下的範疇進發，在這下降的跑道上包容進越來越多的，隨著下降的每個階段而增加的觀念。但是，現在我的論證從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心。當它登頂之後，將會完全沉默，因為祂將最終與不可名狀者合為一體。（DN 1）

“從最高的範疇向下進發”，指的是“肯定神學”。這是從最早期基督徒作家以來，四、五個世紀中，教父們一直使用的方法。“從在下向上超越而否定有限語言”的方法，即否定神學，是狄氏用來表達人的理性在認識天主方面的限度的理論。最終，在否定神學的光照之下，即“登頂之後”，人將“完全沉默”的“出神”，那就是狄氏“密契神學”的目標了，在黑暗中，靈修者“將最終與不可名狀者合為一體”。

讓我們依次來看看狄氏是如何一步一步引領讀者“向上超越”，並最終直抵“黑暗”的。

## 1. 肯定神學

前一引言“先前的書”，根據狄氏自述，那是《神學論》（*Outlines of Theology*）、《論聖名》、《象徵神學》（*Symbolic Theology*）等。事實上，除了《論聖名》之外，另兩部已經佚失不傳。有的學者指出，或者這根本就是“託名”狄氏一貫的子虛烏有的理想中的作品。

《論聖名》一書以長達十三章的內容細緻地討論了“善、存在、生命、智慧和力量的意義，以及其它與天主的概念名稱有關之事。”（*DN 1*）一如前述，為狄氏而言，只有從聖經出發，人才可能以理性的方式來討論天主。因為是天主自己在聖經中向人啟示了自己。所以，在第1至3章中，狄氏交待了他的方法論，為他而言，“肯定神學”其實就是“聖經神學”。

在第4至13章的分論當中，狄氏以“善”開篇討論得之於聖經和“聖地或別的地方啟示入門者或先知的靈象”的天主的聖名。“聖潔的著述者總是將它從所有其它名字中挑出來，描述超越神聖的天主。他們把神聖的實體稱作‘善’。”這樣做的根本原因在於，人們發現善由於自己的存在本身決定了“它將自己的善性伸入萬物之中”。這善與存有的關係表達為趨向合一的“圓周運動”、向外服務的“直線運動”及朝向至善至美的源頭回歸的“螺旋運動”這三種動態關係。（*DN 4, 8-9*）顯然，狄氏向我們呈露了新柏拉圖主義思想中的“太一”與“存有”之間的“留內、流溢及回歸”三種生生不已的辨證關係的思想痕跡。為普羅克洛斯而言，“太一”從其滿盈中流出精神，精神

從其滿盈中流出靈魂，再從靈魂中產生各種各樣的靈魂。同時，諸存有又朝向“太一”不斷地做回歸運動。所謂“果留原因內，從因而生，朝因而歸。”<sup>27</sup>

具體地，狄奧尼修斯從以下兩方面來講解他的“運動”理論。首先，狄氏以“善產生萬物並吸引萬物回歸其自身”開題，以此來討論他梳理出來的聖經中的諸多天主之名。狄氏說，整個的存有物（beings）都“居於天主的善之中，從中吸收自己本質的基礎、自己的聯貫性、自己的衛護、自己的家園。它們對善的渴求造成了它們的本質，並使它們有了幸福。它們被自己所渴望者所塑造，從而能幫助展示善。而且，在天主的法律的要求下，它們與自己之下者分享善之恩賜。”（*DN 4, 1*）狄氏以太陽光照萬物為例來模擬說明他的此類觀念。無論是天使、人類還是非理性的存有，無一不是分有了天主的善才得以存在，而且，它們是由於至善本身才得到其存有實質。狄氏說，它們“從祂那裡得到了它們的存在狀態。”（*DN 4, 2*）除了在《論聖名》中大量引用之外，在《論天上品級》中狄氏也重複引證《羅馬書》11章36節“萬物都出於他，依賴他而歸於他”來講論聖父真光的生發，人作為天主的肖像因著保持明淨而產生同化與回歸的處境。（*CH 3, 2*）總之，“至善”，為狄氏而言，那是存有之源，每個存有者都視之為泉源、凝聚者和目的。“正如《聖經》所見證的，至善產生萬物，而且是徹底完善的原因。在他當中‘萬有靠他而立’，而被維繫和保存，就像在一個宏大的容器之中似的。萬物以他為自己的目的而向他回歸。”（*DN 4, 4*）

---

27 陳德光，《艾克哈研究》，頁138。

其次，狄氏以“完全”（complete）和“一”結束他的天主聖名討論。那是在逐一討論了第4章的善、光、美及愛，第5章的存有和天國，第6章的生命，第7章的智慧、心智、道（*logos*）、真理和信德，第8章的大能、公正、拯救和救贖，第9章的大與小、同與異、相似與不似、靜止、運動及平等，第10章的全能、先於時間（*ancient of days*）以及永恆和時間，第11章的和平、存在自身（*Being itself*）、生命自身以及力量自身，第12章的萬聖之聖、萬王之王、萬主之主以及萬神之神之後，狄氏以“完全”和“一”的論題來結束他的“從最高範疇到最低範疇”的肯定神學的討論。在這裡，狄氏認為聖經將整個天主的統治，即“萬物之因”描述為太一。這“太一”，一方面，既具有“三位一體”的天主的超越統一性及豐茂多樣性；另一方面，又是統合萬物的原因。狄氏說：

萬物被歸之於天主是十分正確的，因為正是通過祂、在祂中和為了祂，萬物才存在、共同安排、持續、成立，完全被迴轉。……在天主的統一體的這一力量面前，祂在雜多之中的所有“一”之前就已存在，祂先於所有的部分與全體、有限與無限、確定的與不確定的。

（*DN 13, 3*）

通過分有太一，萬物始能出現。“多”必須分有一定的“太一”，才能存在。因此，天主內在於萬物，又先於它們，超越它們。

然而，就在第13章甫結束對於“一”的討論之際，狄氏立即接著說：“存在著天主的超越統一體和天主的豐茂多樣性，當我們準備讚美這一真理時，我們用‘三位一體’和‘統一體’的名字來稱呼那事實上超出一切名字的天主，把祂稱為萬物之上的超越存在。但是沒有任何‘統一體’或‘三位一體’、數字或‘一’、‘豐茂多產’等等名字，以及一切存在的或已知的名字，能用來稱呼那超出所有心智和理智的奧秘，那超越萬物的超越的天主。對於祂，沒有任何名字或表述。”（*DN 13, 3*）所以，在論畢可能性的天主之名之後，狄氏立即又否定了這種“向下”方法的終極性，轉而採用“否定上升的道路”來引領人“讚頌天主”。

## 2. 否定神學

不但是在《論聖名》的篇末，狄氏視“肯定神學”的方法不足以窮盡對於天主的理解，其實在該書的篇首，作者即已申明“太一”的“不可把握性”。原因是“諸存在都被超乎存在之上的無限所超越，從理智被超於理智之上的‘一’所超越。”作為所有存有的原因，“它存在，但其存在方式與任何其他存在的存在方式皆不一樣。”（*DN 1, 1*）儘管我們會勉為其難地用《聖經》所啟示的觀念、名字來描述天主。或者“既然祂是全部存在者的原因，我們應當提出所有有關存在者的肯定，並將其賦予天主。”但是，“在《聖經》中，天主已經仁慈地教導我們：對天主的理解與直接凝視是存在者無法做到的，因為祂實際上超出了存在。”“更為恰當的是，我們應當否定所有這些肯定，因為祂超出萬物。我們不要認為否定只是肯定的相反，而應認為萬物之

因遠遠優先於此，祂超出缺乏，超出所有的否定，超出所有的斷定。”（*DN* 1, 2）那麼，具體地，狄奧尼修斯用了甚麼樣的字眼來描述否定神學？與否定神學相對應的是肯定神學，此二者之間的關係如何？否定神學的進路又是甚麼？

首先，狄氏在《密契神學》第2章中這樣為他的新名詞下定義：在超越人的視覺和知識之黑暗處，即是真正的看和知：用超越的方式，即通過否定萬物，來讚頌那超越的太一。狄氏形象地以雕刻藝術活動中的“清除”行動來表達否定神學就是如此這般地展示、讚頌天主的“隱秘之美”。

其次，在第2、3章中分別有兩處論及否定神學與肯定神學的區別。於此，我們綜合《論聖名》和《密契神學》二書及《書信》1-5中的論點如下：肯定的方式，是從最先的事物開始，通過中間的事物，向下移動，邏輯地引領人到達最終的事物。在下降的過程中，會有越來越多的內容、觀念進來。但是，沒有任何一種概念可以恰切地適用於天主，儘管我們將最為人所敬重的名字給了祂，儘管我們盡力與聖經著述者保持一致。因為，我們最終“無法追隨祂進入祂遠遠高於我們之上的、無法接近的居所，我們甚至不能用‘善’這個名字來稱呼祂。”（*DN* 13, 3）那些所謂的看見天主並理解自己所見者，其實“並沒有真正看到天主本身，而是天主的某種存在和可以認識的東西。”原因是，天主徹底超出心智與存在，祂是完全不被認知和非存在的，“祂在存在之上存在，在心智之上被認知。”（《書信》1，參閱2）

相反，當我們採取從最末的事物向最先的進發時，我們的詞彙就立即為既有觀念所限，那就不得不使用否定的方式。祂隱於知識、語言之外。顯然，這時“近諸取譬”是行不通了。當我們否定那超出一切否定的事物時，我們必須始於否定那些與我們期望達到的目標最不相像的事物。狄氏狡詰地反問：“難道說天主是‘生命’和‘善’不是比說祂是‘石頭’或‘空氣’更加真實些嗎？否定祂會‘醉’或‘怒’，豈不比否定祂有語言或思想更正確嗎？”（*MT 3*）

最後，在《密契神學》的第4、5章中，狄氏為我們陳述了“否定神學”的兩條進路：隨著人的攀登進程，天主越來越不為人所知，漸漸地，祂越來越與人的感性和理性漸行漸遠。這第一條進路是：“一切可感物的最高原因本身是不可感覺的（*In preeminence, the cause of all that is sensible is not anything sensible*）”。（*MT 4*）於此，狄氏一反常態，全然以否定詞“不”（*not*）來陳述“萬物原因超越萬物之上”者的“不可感覺性”。“萬物原因超越於萬物之上，並非不存在的、無生命的、無言的、無心智的。”祂不受質、量所限，因為祂不是物質體。祂不能感知，也非能被感知，因為祂不受限於處所。“祂既不會感到騷亂，也不會感到不適，也不會為塵世情感所壓倒。祂不會軟弱無力而受到感性知覺的擾亂。祂不會經受變遷、衰退、分裂、損失、流動等所有感覺能察知的過程。”（*MT 4*）總之，無物類同於祂，詞窮白於祂。

第二條進路是“持續向上攀登”（*ascending higher*）的結果：“一切概念性事物的最高原因本身並非概念性的（*In preeminence, the cause of all that is intelligible is not anything*



intelligible) ”。(MT 5) 在這一部分裡，狄氏一一否決了在《論聖名》一書中那些所有稱頌天主的理性概念。竟至於說祂不是實體，也不是永恆或時間。祂既非一 (not one)，也非一體性 (not unity)、神性 (not divinity) 或善 (not goodness)。最後，狄氏從父與子的稱呼，及從存有上否定人的理性知識來描述天主。

祂既非子也非父，祂不是我們或其祂存在者所認識的事物。祂既不可被“不存在”，也不可被“存在”所描述。”

關於祂，既沒有言說，也沒有名字或知識。黑暗與光明、錯誤與真理—祂一樣也不是。祂超出肯定與否定。我們只能對次於祂的事物作肯定與否定，但不可對祂這麼，因為祂作為萬物完全的和獨特的原因，超出所有的肯定。同時由於祂高超地單純和絕對的本性，祂不受任何限制，超出所有局限。祂也超出一切否定之上。(MT 5)

一句話，天主既超出肯定，也超出否定。

對於狄氏否定神學的看法，已有論者站在基督徒密契主義思想史的角度指出：狄氏的否定神學建基於“否定的辨證” (negative dialectic) 的立場言說，然而，這決非“絕對的否定” (absolute negation)，只是以非存有的方式來論述存有而已。意即“否定中包含肯定：神是善的，同時也非善，或超越範疇中的善。”<sup>28</sup>

28 陳德光，《艾克哈研究》，頁19。

因此，狄氏眼裡的天主的不可知性，無論是與此前的聖奧思定，還是同時代的波伊提烏斯皆大異其趣。於此，他清楚地道出了人在認識理性根源時的理性局限性。我們只能講我們所知的，然而，天主“也不是靈——在我們理解的那個意義上。”（*MT 5*）

那麼，到此就結束了嗎？我們注意到，最近的研究者提出狄氏還有第三條進路：密契神學。<sup>29</sup> 通過研究文本，我們不同意這樣的說法。其實，為狄氏而言，“密契神學”是一個概念，一個承襲此前的神學論證進路，並被他開展出新方向的概念。

從肯定神學轉入否定神學一路演繹下來，我們可以清楚地看到狄氏其實是將第三世紀以來的基督徒釋經原則又推向了一個新的高度。這個高度是將聖經啟示的“神義”推展至啟示的源頭上去了：“密契”是《聖經》的最遠、最高的巔峰。在那裡有著“天主之道的奧秘，它們單純、絕對而不可更易，處於隱秘的、寂靜的輝煌黑暗之中。”

（*MT 1.1*）狄氏而言，因著神性之“善”充滿萬物，並令萬物運行，所以理智、意志經由聖經的“形義”完全可以具體、清楚地描述天主。但這不是目的。在《密契神學》篇首，狄氏相信，為那些願意“丟掉一切感知到的和理解到的東西，丟掉一切可以知覺的和可以理解的事物及一切存在物與非存在物”的人來說，一旦將其理解力放在一邊，並“盡一切力量向上努力，爭取與那超出一切存在和

---

29 參閱黃克鏞，〈向上提升的神秘主義〉，《神學論集》157期（2008），頁375-383。

知識者合一”的話，意即通過否定神學的方法，即“通過對你自身和萬物的全部徹底的拋棄”，最終將迎來一個新的結果：“從一切之中解放出來。”那是一種甚麼樣的狀態呢？

“你將提升到那在一切存在物之上的神聖黑暗者的光芒之中。”（*MT 1*）然而，在那裡還有“黑暗”與“神原”之別。

### 3. 密契神學的第三階段：黑暗與神原

從詞源學上來講，狄奧尼修斯使用的否定神學之“*apophatic*”一詞的詞源是 *apo-phanai*，有黑暗、沉默之意。二、三世紀的亞歷山大里亞學派的基督徒以之來講他們的“神知”。意即，神知最終涵攝靜默、矛盾語言與限度等元素，由此展現天主那不可言傳的玄妙層級。因此，狄奧尼修斯在否定一切神知的有為法之後，隨即告訴讀者，向上超升之域是被投入“神聖黑暗者的光芒之中”。

然而，進入天主那不可名狀的黑暗之域並非終點。終點在於“神原”（*godhead*）。因此，對於“否定神學之後”的處理，“黑暗”與“神原”是狄氏用來描述天主的超越性的兩個重要詞彙。前者，是人在以否定的或者持續地向上超越努力所達致的對於天主那超越“聖名”之上的一種“有”的狀態。後者，是狄氏用來描述天主自己那絕對超越的單一存有。在聖經的光輝中，人不斷地向上超越，進入與天主的“合一”之中，進入“黑暗”，止於“神原”之前。“為了與天主合一，狄奧尼修斯密契神學的終末之言

是理性的超脫和愛的駁離。”<sup>30</sup>

### （1）黑暗

一如前文所引，為狄氏而言，《聖經》啟示的巔峰是神性的奧秘之所，那完全不可言喻，那是“隱秘的、寂靜的輝煌黑暗”之所。在獨立成篇的《密契神學》開篇詩節中，狄氏定義了“黑暗”之域的三種情形：一、單純（simple）、絕對（absolute）、不變（unchanged）；二、至深的黑暗；三、超越一切美善的寶藏。

當人向上超越，終至扔掉一切並從一切之中解放出來之後，或者說在“高於任何存在、任何神明、任何善的三位一體”的引導下，越過無知與光之後，隨即進入“一切存在物之上的神聖黑暗者的光芒之中”。在這裡，首先，單純、絕對及不可分的天主讓人“與祂同在”。其次，在“至深的黑暗”之中的天主，“把淹沒一切的光撒遍在最清楚者之上”。最終，天主“在完全感覺不到和看不見的事物之中，用超越一切美的寶藏，充滿我們無視力的心靈。”

有一些研究者批評狄氏思想混亂，不易把握，<sup>31</sup>大概指的就是這裡了。其實，狄氏對於“黑暗”的理解有著清楚的圖景。通觀狄氏的作品，我們發現作者用了兩個具體的圖景來描述人在與其存有源頭相遇時那種“黑暗

30 Yasabel de Andia, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (New York: Brill, 1996), p. 453.

31 參閱柯普斯登，《西洋哲學史（二）：中世紀哲學》，頁128-142。

中的無言”和“黑暗中的神顯”的情形。前者，指的是梅瑟的“融入”；後者，是耶穌的“突破”。

首先是梅瑟的“融入”情形。狄氏告訴我們，梅瑟攀登西乃山的經驗即是一個不斷向上超越，止於神性黑暗之中的“典範”（*paradigm*）。梅瑟聖潔自己攀登高山，可視之為人類“用肉眼或心智所知道的事物中最聖潔、最高者的預設了所有低於超越的太一的事物的原則。”（*MT 1, 3*）然而，儘管梅瑟已經身臨絕頂，不過，他依然沒有遇見天主。出路何在？一旦梅瑟衝破一切，放棄一切心智活動，他立即就“被包容在不可觸及和不可見者之中，他完全隸屬於那超出萬物者。”於此，狄氏筆峰一轉，將梅瑟的這種存在境遇轉至普遍的“存有”領域。

“在此”，狄奧尼修斯說，“人不再是自己，也不再是任何別的東西。”無疑，語言是毫無力量的了，勉強為之的話，唯有以被動態或者否定方式來表述之。

存有（*be-ing*）被一個全然不知的所有知識的終止而最高地統一起來，通過甚麼也不知而超出心智地認知。  
（*MT 1, 3*）

這是梅瑟提供給人類的“捨棄”（*abandons*）一切可視之物或理性活動之後的結果：“進入到無知之真正與天主密契的黑暗之中”，完全屬於那“高於任何存在”的唯一超越者。

以梅瑟的故事來講解超越存有的經驗，不是狄氏首創，早在四世紀時，尼撒的額我略就已經這麼說過了。在加巴陶西教父的筆下，梅瑟其實一無所見，強名之所見、所感的話，那只是一種“象徵”（symbol）而已，藉以說明那是超越所有的存有。<sup>32</sup>狄氏認為用“典範”<sup>33</sup>來講“象徵”也許更合適。

其次，耶穌的“突破”（sudden<sup>34</sup>）情形。在《書信》3中，狄奧尼修斯向收信人 Gaius 修士說，在以前的晦暗不明中，人出乎意料地明白一件事理，可稱之為“突破”。狄氏認為，這個詞適於表述天主聖言因對人類之愛而成為人。“用這個詞來暗示超越者已經放下自己的隱秘性，並通過成為一個人而把自己啟示給我們。”（《書信》3）天主聖子以“突破”而實現存有之顯現，被狄氏稱之為“神顯”。“神顯”的結果是，成為人的耶穌讓天主聖子為人所知，“祂在本質方面都真真確確是一個人”，“祂出於對人類的大愛而變成真確的一個人，既超越人，又在人內；祂自己雖然高於存在，但卻採取了人的存在。”（《書信》4）

然而，所有對耶穌愛人類的肯定卻“有著一種指向祂的超越的否定力。”因為，祂即非人，也既非非人，祂雖然由人出生，卻遠遠超出人之上。“雖然高於人，但卻真

32 參閱尼撒的額我略的著作《梅瑟的生活》。中文版石敏敏譯，《摩西的生平》（北京：三聯書店，2010年）。法文版：*La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, preface by J. Daniélou (Paris, 1968). 英文版：*The Life of Moses*, trans. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (Paulist Press, 1978).

33 *Paradigm*（典範）源於希臘文的介詞“para”（平行、並列）及動詞“deignynai”（指出、展示），指各種事實的模範和標準。

34 Sudden，“突然”，今依陳德光，取“突破”意。

正地成為人。”（《書信》4）所以，即使在“神顯”成為人之後（being in a human way），祂依然是隱秘的。“在祂的啟示之中仍是隱秘的”。原因在於，一方面那是耶穌神性奧秘的不可知性，“這一耶穌的奧秘永遠隱秘，非任何詞語或心智可描述得出。對祂應說者，一直不可說，對祂應理解者，一直不可知。”（《書信》3）另一方面，在於“天主一人”（divine-human）奧秘的不可知性，祂並不是因為自己是天主才做神聖的事，也不是因為自己是人而做人的事，相反，“祂由於是一位‘天主一成為一人’（made man from God），才在我們之中完成了新事情：‘天主一人’之作為。”（《書信》4）

所以，“萬物之因超出萬物”。狄氏引述保祿警示讀者，配得上知覺天主和觀照天主的人，才能到達這一領域。為這樣的人，“恰恰因為他既看不見祂，也不認知祂，才真正地達到了超出一切觀看和知識的境界。”（《書信》5）這境界終止於“神原”面前。

## （2）神原

神原（thearchy, godhead, source of god<sup>35</sup>）一詞，有的學者認為這是狄氏首創的一個密契主義的詞彙。<sup>36</sup>其實不然。二世紀的基督徒勁敵——諾斯底派（Gnostics）就已經開始

---

35 Thearchy被學者們譯作 godhead，直譯應該是 source of god，John D. Jones 說：“I have usually translated this term as ‘godhead’. I now translate it as ‘source of god’; this is clearly more appropriate to the context.”, (Pseudo-Dionysius Areopagite, *The Divine Names and Mystical Theology*, translated from the Greek with an Introduction (1980), p. 225, note 5)，若論 source of god 義，中文應當譯成“神源”，陳德光《艾克哈研究》譯作“神原”，尤其有深意，從之。

36 參閱託名狄奧尼修斯，《神秘神學》，中譯本導言，注 56。

使用這個詞來講解“天主的不可理解性”了。原因是“神原”是“無”，即“我們稱之為‘天主’這個次級存在的根源。”<sup>37</sup>

狄奧尼修斯“接著講”這個詞，並且將之賦予基督徒神學色彩。不過，在存世書籍當中，他講得不是很詳盡。因此，若想全面地理解狄奧尼修斯的神原理論，我們得先將狄氏的否定法與肯定法聯繫起來看。

首先，讓我們先來看看否定法裡的“神原”。在《密契神學》篇首詩節之中，狄氏提出“三位一體”是基督徒向上超越的源動力。在“高於任何存在、任何神明、任何善的三位一體”的引導下，基督徒穿越“無知與光”，上升到《聖經》之顛，“在那兒有天主之道的奧秘”。在下文中，這種被接引而上的處境被描述成否定而被動地向上超越之路。然而，在第5篇，即最後一章的篇末，又重提已經在《論神名》中被否定了的所有天主聖名之後，狄氏竟然立即徹底否定了至善者的神性，也否定了天主的存有。最終，極端地，他也否定了天主：既不是父，也不是子。

祂既非“一”也非“一體性”、神性或善。祂也不是靈——在我們理解的那個意義上。祂既非子也非父，祂不是我們或其他存在者所認識的事物。祂既不可被“不存在”，也不可被“存在”所描述。（*MT 5*）

---

37 參閱 Karen Armstrong 著，蔡昌雄譯，《神的歷史》（台北：立緒文化，1997年），頁168。



於此，在狄氏所熱切稱頌的《聖經》中，耶穌自己向門徒們明言的天主的位格及其神性被完全否決了。既然，天主並非單純的一、神性和善，那是甚麼？狄氏自己也設問：“超越萬物者如何也能超越神性之泉源、超越一切善性之泉源？”（《書信》2）

要回答這個問題，我們得換個角度，從肯定法的立場來理解狄氏的“神原”理論。在《書信》2中，狄奧尼修斯用“肯定法”來表達他的“神原”妙思：那是“神性”（god-producing）和“善性”（good-producing）之源。首先，狄氏對“神性”和“善性”作了語意學上的兩點限定：其一，“神性”和“善性”是指那使人成為善與神聖的恩賜（gifts）。其二，“神性”和“善性”指涉的是人對於那超出善性與神性且不可模仿者的模仿（imitation）。之後，狄氏接著說，在這兩種意義上，天主即成了超越“神性”與“善性”的泉源（source of god and source of good）。總之，作為“神原”，天主永遠無法為人所模擬（non-imitable）和把握（incomprehensible），人模仿的只是“神性”和“善性”。因為，天主“超越了一切模仿和把握，以及一切被模仿者和被分有者。”

比較狄氏《密契神學》與《書信》之中共存的“黑暗”和“神原”思想，我們似乎看到的是“否定神學之後”的神性之域的單純存有性。換言之，如果就肯定神學和否定神學尚屬人的理性範圍的話，那麼“黑暗”與“神原”，則遠遠超越了人的理性能力，似乎那是實存之神之境，那是否定之否定之域。

總之，儘管已經是否定、超越之域了，然而，在狄氏的邏輯中，“黑暗”與“神原”之間尚存差別。黑暗是人否定一切之後，在聖三的提攜下，似乎可以“融入”的單純、至深的黑暗及超越一切美善的化境。而“神原”則是人永遠無法模擬和把握之域。聖言的“神顯”是“神性”與“善性”不得已而為之者，極端處，“神性”與“善性”全然遭否，因此，遑論“神原”。那根本就為人不可望，也不可即。

這一點，似乎顯露出一絲諾斯底派的思想。二世紀從埃及到羅馬宣講其靈智思想的華倫提努（Valentinus，二世紀）說：“神原”是“完美而先於存在的……駐足在不可見，無以名之的高處，這裡是宇宙開始之先，是祖先與無盡深淵之所在。它是不被任何事物包容、無形、永恆而不生。在無盡的時間裡，它寂靜而沉潛地獨自存在。和他並存的是思想，也稱作恩典與沈默。”<sup>38</sup>

於是，當狄奧尼修斯重拾已經被早期教會棄絕了三百餘年的諾斯底主義時，他讓“異端”思想有了新的意境。再過一百年，教宗瑪爾定一世（Pope Martin I）復將狄奧尼修斯的思想定為正統。

在思想史上，到了十三世紀時，艾克哈特重新再提起“神原”舊話。艾氏認為：“天主與神原有如天壤之別，天主‘有為’，神原‘無為’……天主與神原以‘有

---

38 引自阿姆斯壯（Karen Armstrong），《神的歷史》（台北：立緒文化，1997年），頁169。

為’或‘無為’區分。”<sup>39</sup>所以，天主是就其與受造物的關係而言的，“神原”是就天主自身，或從不可知論者出發，那是一種絕對、超越有無之本質。<sup>40</sup>於此回溯至狄奧尼修斯的話，狄氏的思想就清楚了。

## 總結

綜上所述，我們認為完整的狄奧尼修斯密契神學是一個動態的、整體的系統結構。從肯定神學開始，經由否定神學，絕聖棄智，將讓人終止於神性的、無言的黑暗之內。這是在聖經的光照之下的靈修進階。哲學知識或“神知”的使命即在於此。

然而，這並非終點。在“黑暗之內”的神域還有更純粹、更不可言說的場域：神原。那是本質的絕對本質，神的根本源頭。

狄奧尼修斯的精深思想是基督徒密契思想史上的大手筆，他試圖彌合二、三世紀以來的東方教父的密契思想、新柏拉圖主義，以及讓早期基督徒異常棘手的“異端”思想。在聖經的光照之下，他取得了了不起的成功。動態的、過程的狄氏“密契神學”的價值，體現在其密契主義系統中的密契經驗成了後世許多著名的基督徒大師們靈性修持、創作靈感的來源。

---

39 參閱陳德光，《艾克哈研究》，頁142，轉引自 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint (München: Karl Hanser, 1979), pp. 272-273。

40 參閱陳德光，《艾克哈研究》，頁143。

最後，我們還要提出我們的洞察。常規地，在基督徒的神學作品中，以之示現“啟示”的基督學、恩寵學<sup>41</sup>顯然是狄氏的五部作品中付諸闕如的。或許，作為立論的基礎，這些思想曾經存在於狄氏屢次強調的他那些已經散佚了的“先前的書中”。

---

41 僅只是在《書信》2中狄奧尼修斯提到一次恩寵，這神性恩寵（god-producing gifts）是使人成為“神性”和“善性”的因素，If you understand divinity and goodness to be the thing itself of the good-production and god-producing gifts and to be the non-imitable imitation of the beyond-god and beyond good according to which we are made godly and good. (*Letter II*)。

## 加采東大公會議的範式與 聖多瑪斯思想中走向智慧的唯實論

安多尼·奧彌德 (Antonio Olmi OP) / 文

王毅 / 譯

Abstract: The human person cannot naturally grasp the mystery of God; however, the Divine Grace may make all of us capable of attaining to a true knowledge of Him. The cognitive structure of this knowledge is the 'Chalcedon paradigm': the simultaneous interdependence of unity-distinction-ordering between the elements of divine mysteries. St Thomas Aquinas OP (1225-1274) applied this paradigm to theological research; and his 'sapiential realism' inspired the missionary work of Matteo Ricci SJ (1552-1610).

## 一、對天主的奧秘的認識

1. 人有可能認識天主嗎？從某種意義上來說，答案完全是否定的。關於這個問題，聖奧思定說過：“關於天主我們能說甚麼呢？如果我們能夠描述，那麼我們所描述的就一定不是天主。如果說我們能夠瞭解，那麼我們所瞭解的就只是與天主不同的某些東西。如果有人覺得已經瞭解了天主，那將是一種欺騙。總之，如果說你已經瞭解了祂，那麼你所瞭解的並不是天主；如果祂是天主，你就尚未瞭解祂。”<sup>1</sup>

2. 然而，從另一個角度來說，即使我們無法“瞭解”天主，就是說，我們有限的理智無法洞悉天主的無限本質，<sup>2</sup>但我們還是有能力獲得一種有關天主的真實的知識，也就是一種與天主相對應的知識。

首先，用人本性的理智之光，從受造物方面，能確切的認識天主；因為“自從天主創世以來，祂那看不見的美善……都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來”（羅1:20）。<sup>3</sup>

---

1 *Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti*, cited from Agostino Di Ippona, *Sermo*, 52, 16; *PL*, 38, 360.

2 Tommaso D' Aquino, *Summa Theologiae*, I, 12, 4.

3 Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, costituzione dogmatica sulla fede cattolica (24.4.1870), 2; *DH* 3004.

此外，因著天主的啟示——在這啟示中，“不可見的天主因著祂對人的愛，像朋友一樣地向我們講話”<sup>4</sup>——我們可以“很容易、而且正確無誤地知道：神聖的事物本身並不是人的理智所無法觸及的”。<sup>5</sup>

最後，因著同樣的啟示，我們才可以注視那“隱藏在天主內的奧秘，而這種奧理，除非由天主啟示給人，人不能得知的”。<sup>6</sup>正如梵蒂岡第一屆大公會議所聲明的，儘管在人的理智和它的造物主之間存在著無限的距離，但理智在信德的光照下，“人不拘採用那些本性知識的類比，或從那些奧理之間的聯繫以及它們對人生終向的關係，都可獲得很豐富的，有關天主奧理的知識”。<sup>7</sup>“事實上，天主的奧秘因其內在的本質，是如此地超越受造的理智，人即使擁有了天主的啟示，接受了信德的光照，仍然像隔著一層信德的面紗，穿過一層迷霧般地看到天主；只要我們還住在這有死的肉身內，‘就是與主遠離，因為我們現今只是憑信德往來，並非憑目睹’（格後5:6-7）”。<sup>8</sup>

3. 當梵蒂岡第一屆大公會議談及“天主的奧秘”時，它究竟想告訴我們甚麼？首先它要告訴我們的是，天主的奧秘就是蘊含在天主啟示內的真理；而這些真理又都指向超自然的事實。儘管天主教會並沒有起草一系列有關天

4 *Dei Verbum*, 2.

5 *Dei Filius*, 2; DH 3005.

6 *Dei Filius*, 4; DH 3015.

7 *Dei Filius*, 4; DH 3016.

8 *Dei Filius*, 4; DH 3016.

主奧秘的條文，但教會的訓導還是在有關天主的真正奧秘 (*vere et proprie dicta mysteria*) 中，<sup>9</sup>列舉出了一些普遍的真理，如天主聖三、聖言降生成人、聖體聖事（以及其它聖事）、作為基督奧體的教會、使人得以聖化的恩寵、享見天主聖容、原罪等。

也有一些“廣義”的有關天主的奧秘；也就是表達天主自由抉擇的真理；如果沒有天主的啟示，我們是無法了解這些真理的本質的，因為這些真理的本質是人的理智無法理解的：例如，天主為甚麼要揀選保祿做“外邦人的宗徒”，或者為甚麼要選伯多祿為宗徒之長和教會的首領等。

最後，除了提到的這些真理之外，還有一些其他的真理；儘管這些真理不是狹義的“深奧難明”的奧跡，但也只有在天主啟示的光照下，人們才能瞭解其完整的意義；其中包括教會訓導所提到的有關人、生命、惡、痛苦等問題。<sup>10</sup>

4. “天主的無限奧秘”能夠在一切神聖的奧秘中為人所認識；<sup>11</sup>所有的神聖奧秘都有一個共同的一致性的架構，就是它們都同時相互隸屬：同一性—區別—秩序；也即在它們之間存在著一種“關係中的關係”，它們在概念上緊

---

9 *Dei Filius*, 4.1; *DH* 3041.

10 Giovanni Paolo II, *Messaggio per la XIII Giornata del malato* (8.09.2004), 6; *Catechismo della Chiesa Cattolica* (15.08.1997), 309, 359, 385, 395.

11 Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, lettera enciclica sui rapporti tra fede e ragione (14.09.1998), 4.



密相連，但又不相混淆；它們之間雖有分別，但不分離；它們之間的這種同一與分別不是在一種毫無區分的完全等同的平面上存在，而是在一個擁有等級秩序的範疇內存在。

同一性、區別、秩序，這三者彼此不能分開：任何一種簡化這種同一性—區別—秩序架構的企圖——就是只強調其中的兩條或者一條——都會阻礙人們正確地瞭解神聖奧秘及天主本身的奧秘的可能性；所有的異端，也就是對啟示真理的嚴重誤解，都是無能或拒絕承認或尊重這一架構的明證。

5. 我們所說的這種“關係中的關係”，即同一性—區別—秩序這種結構，在加采東大公會議（451）的信仰宣言（Confession）中有非常清楚的陳述。大會在談到耶穌的二性一位時說：“根據歷代教父及教會聖師的訓導，我們教導全人類要相信只有一個天主子，就是我們的主耶穌基督；祂具有完整的天主性，同時也具有完整的人性；祂是真天主，也是真人——即具有理性的靈魂與肉身的真人；就其天主性而言，祂與聖父同體；按其人性而論，則與我們人類同為一體；除了罪以外，祂完全與我們一樣；按天主性而論，祂在萬世之前，由聖父所生；但按人性而論，在這末期內，祂為了我們，並為了我們的得救，卻由天主之母童貞瑪利亞所生，祂是天主的唯一獨生子——基督；祂具有兩個性體，不混淆、不轉變、不分裂、不分離；且這兩個性體，並未因著祂們彼此的結合而影響了各自性體的不同；相反，卻使各自的性體保持著自身的特質，並成為一個位格，也就是三位一體中的一位；這一位格不是彼此分

開或分離的兩位，而是合成一位的獨生子——天主聖言——主耶穌基督；正如由古聖先知們所教導，後由耶穌親自所訓示，最後由歷代教父及聖師們所傳遞給我們的信德道理一樣。<sup>12</sup>

在這種模式下，（人性與天主性之間的）同一性與區分是由“加采東的四個副詞”來描述的：“不混淆、不轉變、不分裂、不分離”（*συγκύτως, ἀτρέπτω, διαιρέτως, ἀχωρίστω*）。所謂的（人性與天主性之間的）秩序就是存在於受造物與造物主之間的那種關係。同一性、區別與秩序（也就是同一性—區別—秩序）之間的“同時性”在基督的位格中得以彰顯：在這唯一的位格中呈現出兩個性體。

關於“加采東會議所使用的副詞”以及它們在神學中的應用，格里耳邁爾（Aloys Grillmeier）說：“在基督內，天主性與人性……之間的關係，就是‘天主’與‘世界’之間關係的模型，且比這種關係更加超越。很明顯，基督信仰也願意為人提供一種世界觀。這樣，聖言降生成人的信理與基督徒對創世的信仰一起組成了信仰的基石。”<sup>13</sup>

“加采東會議所使用的副詞”，以及所討論同一性—區別—秩序的架構共同構成了一個完美的基督教神學範式，我們稱其為“加采東大公會議的範式”。它以合理的

12 G. Alberigo, G. Dossetti-al. (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna: EDB, 1991), pp. 86-87.

13 A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. II/1. La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)*, (Brescia: Paideia, 1996), p. 35.

方式為一切的神聖奧跡確立了一種符合普遍理性的模式；因此，在認識天主的奧蹟的過程中，它成了不可或缺的理論依據。

6. 同一性—區別—秩序存在於“狹義的”奧跡中。例如：在天主聖三的奧秘中同時也存在著天主的同一性，三位之間的區別，聖子與聖父，以及聖神與聖父及聖子的內在關係；在聖言降生成人的奧跡中，同時也存在著天主聖言的同一性，人性與天主性的區別，人性與天主性的關係；在聖體聖事的奧跡中，同時也存在著基督真實的臨在與有形之餅酒的存在二者之間的合一，以及實質性的基督體血與偶有性的餅酒、餅與身體、酒與血的關係；在教會的奧跡中，同時也存在著基督奧體的同一性、首領與肢體的區別，以及各肢體與首領的關係。

同一性—區別—秩序也存在於“廣義的”奧跡中，甚至存在於純自然的奧跡中：藉著受造的真理，它將人引向天主聖三的蹤跡。<sup>14</sup> 比如在人的奧秘中，同時也存在著性體的合一、不同部分的區別、它們之間的等級秩序；然而，宇宙的奧秘也具有這樣的特點，即構成宇宙之物質的一體性，內在物質元素之間的區別，以及體制的關係，也就是在自然律的引導下使宇宙成為一個整體性存在的各種系統之間的秩序。

7. 到此為止，我們可以肯定格里耳邁爾（Grillmeier）的觀點是正確的：“人們輕而易舉地到處都可以發現加采

---

14 *Summa Theologiae*, I, 45, 7.

東大公會議所講的‘沒有分離’與‘沒有混淆’的意義，並把它當成一種打開所有通往神哲學奧秘的普遍有效的密鑰”。<sup>15</sup>換言之：這對人來說，也存在著一種危險，就是只把同一性—區別—秩序這種架構視為一種解決問題的好方法（就像黑格爾的正—反—合的理論一樣），將其簡化為一種隨處都可以找到的簡單的格式；而最終成為一種毫無認識價值的東西。

除了通俗化這一危險，還有一種更嚴重的理性主義危機，那就是企圖理解，並完全領悟天主的奧秘。實際上，這種自認為有認識能力的想法，只是在強調理性的作用，而忽略了加采東大公會議的範式所強調的同一性—區別—秩序的同時性。“分析的”理性追求一種明確而清晰的認知；這種知識是通過把那些最簡單而能夠完全理解的部分摘出來，然後再“重新組織”在一起而得出的；然而，這樣就會突出彼此的區別，而損害同一性和秩序的重要性。“綜合的”理性所指向的是全面的認知，就是把那些完全不同的、複雜的、無法聯繫在一起的因素綜合起來去衡量，最終得出一個“整體性的概念”；但這樣又會強調同一性，而損害區別和秩序的重要性。而“辯證的”理性，實際上是單獨分析每一個對立的因素，試圖透過其對立的能動性，並打亂其同一性的關係，然後再把各因素放在一起，形成一種新的理論；但這種理論又會強調同一性和區別，而損害秩序的重要性。

---

15 A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*. II/1. *La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)*, p. 35.

8. 儘管如此，一種可以減少許多不必要疑問的思維方式還是存在的，那就是加采東大公會議的範式：就是類比方法的使用，它是通過另外一件與之有相似之處的事物來認識事物本身的方法。“類比的”理性是把相同部分與不同部分的真理加以對比；既不把它們分開（忠於同一性），也不將之混淆（忠於區別），但指出每一項真理的特質，在一個整體內將其放置在不同的層面上（忠於秩序）。

如果我們運用類比的方法來理解啟示的真理，就能發現它與我們自己的理性是一致的；我們就不至於將它們“混淆”或“更改”（例如，不會把天主聖三中的三個位格與唯一天主相混淆，也不會把耶穌的人性與第二位聖言相混淆）；也不會將它們“分裂”和“分離”（不會把天主聖三的三個位格分離，也不會把耶穌的兩個性體分離）；最後，也不會忽略存在於唯一天主內的秩序（子生於父，父與子共發聖神），也不會忽略在造物主和受造物之間秩序（聖神雖然是在天主聖三內由子而發，但同時祂也臨在於耶穌基督的人性內）。

## 二、聖多瑪斯·阿奎那思想中的同一性—區別—秩序

9. 在整個思想史中，為了認識天主的奧秘，並為了理解受造物與造物主之間的關係，是誰更連貫、更深入地使用了加采東的範式呢？那就是聖多瑪斯·阿奎那（1225-1274）。教會不僅公認他為“天使博士”（*Doctor angelicus*），也稱他為“公共博士”（*Doctor communis*）；<sup>16</sup> 教會訓導重複強調

---

16 *Fides et Ratio*, 43.

了他在眾多天主教思想之父中的“完全特殊地位”。教宗克萊孟六世、尼各老五世、本篤十三世、比約五世、烏爾班五世、依諾森十二世、本篤十四世、依諾森六世、良十三世都對聖多瑪斯及其教義理論敬重有加；保祿六世稱他是“思想界的藝術大師”，<sup>17</sup> 不愧是“平衡神哲學問題和確立普遍科學知識的導師”；<sup>18</sup> 若望保祿二世將“協調理性與信仰之和諧關係的巨大貢獻”歸於他。<sup>19</sup>

事實上，在多瑪斯的觀念中，“哲學的本質及其本有客體有助於理解天主的啟示。所以，信仰不但不懼怕理性，相反它還尋求理性，並相信它。就像恩寵扶持人性，並使之趨向完成；同樣，信仰也扶持人的理性，並使其完美。理性在信仰的光照下，擺脫了其自身的脆弱性及因背命之罪而來的有限性，而找到了認識三位一體天主奧秘的必要力量。雖然天使博士特別強調了信德的超自然性，但並沒有忽略合理性所具有的價值，相反，他懂得深入其中，並明確其意義。”<sup>20</sup>

10. 聖多瑪斯能以如此驚人的方式把信仰和理性加以協調，他所使用的理性不是分析的理性，也不是辯證的理性，而是類比的理性：他通過存在於事實之間的“類似的關係”和“關係的類似性”，而得以建立了一種在同一

---

17 Paolo VI, "Allocuzione al Congresso su 'San Tommaso d'Aquino nel VII Centenario della morte'", *L'Osservatore Romano*, 22-23 aprile 1974, 1.

18 Paolo VI, *Lumen Ecclesiae*, lettera apostolica al Maestro dell'Ordine dei Predicatori (20.11.1974), 1.

19 *Fides et Ratio*, 43.

20 *Fides et Ratio*, 43.

性一區別一秩序之間不斷深化與拓展著的關係網，不論是在自然理性可以認識的真理範圍內，還是在啟示真理的領域中都是如此。

除了特殊的天資和個人的興趣之外，聖多瑪斯還通過哪些方式以思考有關天主的真理呢？或許，我們可以將其分為三個層面：忠於事實、熱愛真理、渴望智慧。

11. 談到在不同的文化背景和不同的時代發展起來的各種思想體系時，教宗若望保祿二世這樣說：“儘管時代在變化，知識在增加，但人們還是有可能認識到哲學知識的核心部分；在整個人類的思想史上，這種核心都始終存在著。例如，人們在這裡可以想到不矛盾律、目的律、因果律；當然人們還可以想到作為自由與理性存在的人的概念，以及人認識天主、真理和善的能力。此外，還可以想到為大眾所公認的一些基本倫理原則。這些都說明，除了各種不同的思想潮流之外，還有一種由各種知識匯集而成的知識總體的存在；在這種整體性的知識中，人們可以發現屬於人類的精神財富。這就像我們面對一種‘隱晦哲學’<sup>21</sup>時，每人都會覺得自己掌握了這些原則，儘管這樣的思想非常蓋然且未經過深思熟慮的。正因為這些知識從某種程度來說為所有人所擁有，所以它們才會成為各種哲學流派的參照點。當理性能夠領悟並提出關於存在之普遍的第一原理，並以正確的方式從這些原理，而推論出一種符合邏輯學與義務論秩序的結論時，我們才能夠說這是一種

21 譯者註：“隱晦哲學”是指那些從字面上很難理解其真正意義，而必需在某種語境下才能使人理解的思想。

正確的理性，或者就像古人所說的 *orthòs logos, recta ratio*（正統的理性，正確的理性）”。<sup>22</sup>

當人們閱讀《信仰與理性》（*Fides et Ratio*, 1998）通諭時，或許可以提出這樣的異議：這些構成“隱晦哲學”的基本確定性與基礎原理，藉著它們普遍的和超文化的特質，能夠自然地為所有的人所認同嗎？它們能夠成為所有可能的思想體系的共同參照點嗎？

關於第一個問題，回答是肯定的：就人生的實踐層面而言，所有的人都承認隱晦哲學的存在。但當涉及到對事實的反思時，由原罪的傷害所導致的認識上的控制慾，<sup>23</sup>會使人面對事實本身而“不屈服”：強制性地將事實放進一種詮釋性的框架中；這種框架只對事實進行分割而非統一，混淆而非區分，制定另一套新的秩序，而非承認已經存在的秩序。這樣，往往會把隱晦哲學相對化：只承認其中有利於自己世界觀的部分，而忽略，甚至極力反駁其它的內容。

相反，聖多瑪斯·阿奎那則以非常清晰的意識及最忠實的方式服從了真理。他把一切隱晦哲學的基本確定性和基礎原理以嚴謹的方式都放進形上學的範疇中，並謹慎地用於神哲學的領域；這些基本確定性和基礎原理就是研究和解決各種問題的工具。因著其認識上的服從精神，“天使博

---

22 *Fides et Ratio*, 4.

23 參閱創3:5。



士” (*Angelic Doctor*) 能夠把同一性—區別—秩序三者聯繫起來，也就是把受造物的存在和造物主的存在聯繫起來。教宗保祿六世說：“為此，我們可以這樣來定義聖多瑪斯的思想：無論是從其普遍價值，還是從其存在論的角度來說，我們都可以把聖多瑪斯的思想定義為存在的哲學；同樣，也非常明顯，他從這種哲學深入到了關於天主存在的神學。天主是自有的存在者；他既透過自己的話語，也透過自己的救贖工程，尤其透過降生成人的奧跡而自我啟示。”<sup>24</sup>

12. 但是，為了完全實現對真理的服從，就需要有“正確理性”的引導：也就是說，理性需要避免“傲慢” (*hybris*) 的傾向，並排除由驕傲和混亂的激情所驅使的權力意志；只有這樣才能正確地探究真理。

“真理”這個詞在西方文化中有不同的意義，有時甚至模稜兩可；以致在當代的語言中，人們已經很少在使用它。從一方面來說，人們似乎也害怕再使用它：因為只要談到它，就要消除現代的“相對主義的專制”<sup>25</sup>（教宗本篤十六世的用詞）在我們身邊所不斷施加的魔力。從另一方面來說，正是因為這種魔力，人們已經無法再正確地理解“真理”的意義：真理是一種來自上天的啟示嗎？或簡單地說，沒有矛盾的言說就算真理嗎？還是理性與事實相符——或是思想與事實一致才是真理呢？<sup>26</sup>

24 *Lumen Ecclesiae*, 15.

25 J. Ratzinger, *Omelia, Missa pro eligendo Romano Pontifice* (18.04.2005).

26 Aristotele, *Metafisica*, IV, 7, 1011b, 26-27.

聖多瑪斯認為，真理就在於上面所提到的最後一種意義。在這之前，亞里士多德就說過：“把是說成不是，把不是說成是，這是錯誤的；是就說是，非就說非，這才是正確的”。<sup>27</sup> 他還說過：“誰在思想中，把實際上分開的東西分開，把實際上結合的東西結合，就是與真理相符；誰的思想與事實相矛盾，就是錯誤的。那麼，我們所稱的真或假甚麼時候才存在，又或甚麼時候不存在呢？……並不是由於我們認為你是白的，你便真的是白的，而是由於你是白的，我們才說你是白的；這樣我們便在真理內。”

聖多瑪斯所採用的亞里士多德的理論與隱晦哲學的意義完全吻合；並且他把這種理論也應用到基督啟示更廣闊的視野中。因此，一方面，當人的認識與事實相符時，真理就存在於人的理性中；但在這之前，真理先存在於事物內，因為存在的事物與天主創造的知識相符；這兩種真理有區別，卻同時又保持聯繫，因為人的知識隸屬於天主的知識。換句話說，人是可以認識存在的事實，因為天主先我們而認識它們；人所認識的真理，使人的理性分享了天主的理性，也就是在萬世之前就由聖父所生的，與父同體的獨生子——聖言—邏各斯（*Verbo-Lógos*）的理性。因此，本著一切真理都以天主為根源的原則，聖多瑪斯採納了“盎博羅削註釋”（*Ambrosiaster*）的理論說：“不論是誰說的，只要是真的，它就是來自天主聖神”（*omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est*），<sup>28</sup> 天父所認識的真理是在聖子內受造

27 *Metafisica*, IX, 10, 1051b, 7-9.

28 *Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est (Summa Theologiae, I-II, 109, 1 ad 1).*

的；而我們所認識的真理，是藉著聖神而認識的，“是祂賜予我們（理性的）自然之光，並推動我們去領悟和表述真理。”<sup>29</sup>

因此，誰不順服於天主，就無法順服於真理；誰不愛天主，就不會順服於天主；誰不愛惜真理，自然也就不會愛天主。聖多瑪斯以最高尚的愛去追求真理：“他去真理存在的每個角落尋找它，以最好的方式來彰顯它的普遍性”。<sup>30</sup> 良十三世認為：“正是因為聖多瑪斯不斷地堅守普遍的、客觀的和超驗的真理”，<sup>31</sup> 因此他才達到了“人類智慧從未能夠領悟的至高境界”；<sup>32</sup> 保祿六世稱其為“真理的門徒”，<sup>33</sup> 並非沒有道理。

13. 除了對事實的服從和對真理的熱愛，使聖多瑪斯成為“智者中的聖人，聖人中的智者”，<sup>34</sup> 並使他能夠走向天主的因素中，還有最後一個決定性的因素：智慧的啟發。正如若望保祿二世所說的，“在聖多瑪斯眾多超凡的直覺中，也有天主聖神在其中所起的作用，那就是聖神讓人的知識在智慧的光照下趨向成熟。從《神學大全》（*Summa Theologiae*）的第一頁開始，聖多瑪斯就竭力呈現那種智慧的重要性，因為這智慧是天主聖神的恩賜，它帶領人認識天

29 *Summa Theologiae*, I-II, 109, 1 ad 1.

30 *Fides et Ratio*, 44.

31 同上。

32 Leone XIII, *Aeterni Patris*, lettera enciclica (8.8.1879).

33 *Lumen Ecclesiae*, 8.

34 *Lumen Ecclesiae*, 30.

主的真理。他的神學能夠使我們瞭解與信仰緊密相連的智慧的獨特性，以及有關天主的知識”。<sup>35</sup>

因此，走向智慧的旅程就是通過與存在事實的接觸而開始的；聖多瑪斯把它們分成三個層面。首先是“感性的”知識：在這一方面，人和動物是一樣的；這種知識為人打開了一扇認識世界的特殊門戶。亞里士多德認為：——也是隱晦哲學所肯定的——柏拉圖所理解的“先天觀念”，是不存在的；從某種意義上來說，我們的理性所能掌握的，都是來自於感官的經驗。

其次是“理性”的知識，或者說是“抽象的”知識。它是只屬於人的一種知識，它的作用是把事物的感官表象轉化成抽象的概念——即非物質的、具有普遍意義的概念；它是人的理性按照思想與事實的一致性而組合的結果。如果這種組合與事實相符，那麼我們的知識就是真的；如果與事實不相符，那麼根據偏離的程度，它或多或少就是假的。理性的知識對人來說是非常重要的；它從更廣泛、更“科學的”的意義上，給人提供了一個嚴密而又普遍的知識，讓人更容易相互溝通。多瑪斯思想的大“講台”，就是這種認識官能之作用的最好證明。但是，與這些優越的品質相伴的，也有一些不利因素的存在，那就是這種知識只為人提供一種純粹理性的知識（甚至是理智主義的或理性主義的），而無法使人進入真理更深的層面。

---

35 *Fides et Ratio*, 44.

假如聖多瑪斯的思想僅此而已——只是涉及到“頭腦”，而沒有觸及“心靈”——那麼，他就不可能接近奧秘，不可能清楚地領悟基督的啟示，也不可能毫不疑惑地將加采東的範式應用到對天主、對世界、對人的認識上；正如依諾森六世（Innocent VI）所言，我們也不可能將他的教理思想描述為“除了教律、言語的特點、言說的形式、宣判的真理之外，他的思想超越了其他任何的思想；以至於從來沒有發生過，其所宣稱為真理者，結果卻偏離了真理；其所反駁的理論，卻又常常處於可疑的狀態……”<sup>36</sup>

但聖多瑪斯的思想不只限於這些。他的思想中還包括第三個層面的知識，也就是“情感的”知識，或者說“與生俱來的”知識。在這種知識中，人的理性並不會通過抽象的活動以獲取概念，而是在認識者與被認識的事實之間激起“情感的共鳴”；認識的主體從自身所擁有的內在傾向來開始對客體加以認識，也就是憑藉存在於主客體之間的共性來認識。如果我們把基於抽象的認識比作“看見”，那麼，基於共性的認識就可以比作“品味”，並且是以愛為基礎的品味；它是在理性與情感，即“頭腦”和“心靈”的相互協同下去認識；這是一種真正的“整全的認識”，因為在這種認識活動中，人之整體性的方方面面都參與了進來。

這種最高深的認識方式也就是智慧。人性的智慧是聰明與知識的結晶；藉著人理性的最高層面，即“智慧的理

---

36 *Aeterni Patris.*

性”（sapiential reason），人們能夠達到這種智慧；而神聖的智慧（Divine wisdom）就是天主聖神的恩賜。

來自聖神的智慧同時也是一種理論兼實踐的恩寵，它臨在於人的理智中，並藉著愛德而趨向完善；就如愛德是超性之德中最大的，同樣神聖的智慧也是最大的恩賜；它使那些領受的人能夠按照事物的最終和至高的原因，來對天主以及神聖的事物做出正確的判斷。<sup>37</sup>從某種意義上來說，誰領受了智慧的恩賜，誰就真的能夠用天主的眼光來看世界。

聖多瑪斯曾獲得了最高程度的智慧之恩。人們以肖像學的方法，用太陽來描述他的智慧之恩，是極有深意的；但並不是用頭腦中的太陽，而是用心中的太陽來形容它：這表明了他的智慧是來自於對天主的愛；他的神哲學體系的價值——在這一體系中他將加采東會議的範式成功地運用到了全部存在的事實上——並非簡單地來自於理性的組織，而是源於生活的智慧。他的神哲學的價值就來自於這樣的智慧。

14. 正如保祿六世所言，“聖多瑪斯思想之所以能夠持久有效的原因之一，就是因著處於其‘存在哲學’——天主的存在——與神學核心地位的最高理性的超越性與普遍性，他並未奢望構建一套自我封閉的思想體系，相反，他制定了一種可以不斷豐富和進步的開放性的教義思想體系。”<sup>38</sup>

---

37 *Summa Theologiae*, II-II, 45.

38 *Lumen Ecclesiae*, 17.

從某種意義上說，正是由於聖多瑪斯採用了加采東大公會議的範式——就是在同一性、區別和秩序這三者之間的不一致的情形中去持續不斷地追求最高的，也是最不穩定的（從人類知識的角度而言）平衡——他的思想才得以開放，而為停留在一個所謂的絕對終點。

那麼，我們可以說阿奎那給出了一種“方法”，亦即笛卡爾所說的指導心靈探求真理的法則（rules for the direction of the mind）嗎？事實恰恰完全相反：現代西方思想越來越趨向於把形式與內容分割對待，但在多瑪斯的思想中，形式和內容卻是相結合——相區別——有秩序的，因為以內容優先。更確切地說，“百科博士”對那些追隨他思想的人所指出的是一種“認知的態度”：一種理性的傾向，而能使人在關於天主、人、世界的同一性——區別——秩序的視野中，非常靈活地認識並踐行加采東大公會議的範式。

這種認知的態度可以被稱為“走向智慧的實在論”。採用這種思想與生活的法則，首先意味著完全地接納“隱晦哲學”的所有基本確定性和第一原理；其中最重要的就是“事實的優先性”；意味著時刻準備好去認識它，當然這裡所說的認識不是“自然”（具體，卻有限）理性的簡單認識，也不是“科學”理性的認識（嚴謹，卻有限），也不是“哲學”理性（嚴謹，卻抽象）的認識，而是“智慧”的理性的認識。只有這種理性能夠使人走向對作為善的真理和作為真理的善的追求；其所採用的不是分析法，也不是綜合或辯證法，而是類比法；與其說它用言語表達，倒不如說它以標記來指示；與其說證明它，倒不如說

他自我展現；與其說是用眼看真理，不如說是用心去品味真理。這種品味是無法言傳的，如果要用思想來表達，就必須讓言語超越思想和文字的局限，而直接指向受造物 and 造物主奧秘的核心。

### 三、聖多瑪斯·阿奎那的思想與利瑪竇神父的教理講授

15. 走向智慧的實在論引導人去愛天主，並從天主那裡領受源自於其大愛的知識；這種實在論有一種不可否認的能力，能將人的理性推向極限。採用這種認識態度，似乎對神學家有利，但對福音的傳播者，即致力於將上主的命令付諸實踐的人卻不然：“你們往普天下去宣講福音，因父及子及聖神給他們受洗，教訓他們我所教導你們的一切。”<sup>39</sup>

事實上，恰恰相反。向屬於其他文化的人宣講福音，除了需要對天主的奧秘有一份深入的認識外，還需要有能力透過隱晦哲學的普遍真理把天主的啟示通傳與人：耶穌基督在祂的教導中也用了這些普遍的真理，讓它們向每個人的思想與心靈講話。

因此，聖多瑪斯的神哲學觀點更適合與那些不同於西方的、更為遙遠的文化進行對照，以尋求思想的共性，否則，任何方式的福傳嘗試都可能是徒勞。

---

39 瑪28:19-20.



16. 至少到目前為止，在傳教領域中，對走向智慧的實在論的深刻而有實效的實踐運用者，就是耶穌會士利瑪竇神父（P. Matteo Ricci, 1552-1610）了。在中國三十年的生活中，他一直渴望達成的願望就是“讓基督信仰在北京，在中國紮根”：<sup>40</sup>這是一項非常艱難的工作；作為一種複雜的傳教策略，<sup>41</sup>它要求人將信仰的訊息以當時的中國人所能理解的方式翻譯傳遞出去，<sup>42</sup>而同時還需要在教義的清晰性與謹慎的牧靈工作之間保持平衡。<sup>43</sup>

在這樣的背景下，天主教教義的明確教導，首先需要有一種極其認真的準備工作為基礎，需要以所謂的“適應的方法”為原則來進行，利瑪竇說：“我在各方面都去適應他們，在需要的時候，我會把從我們會院書籍中找出的西洋格言或哲人的名句，加以修改，以適合中國人的理解”。<sup>44</sup>但是，瑪柴拉塔的這位耶穌會士在採用中國文化的語言和概念時，總是以與他們分享一些完全不同的新東西為宗旨；他沒有把“文化之間的對話”當做最終的目的，也無意將自己扮演為“文化宗徒”（純世俗意義的）。相反，他曾試圖“糾正”與他對話者的思想——西方的正確理

- 
- 40 G. Criveller, *Matteo Ricci, missione e ragione. Una biografia intellettuale* (Milano: PIME, 2010), p. 57.
- 41 J.W. Witek, 'The Missionary Strategy of Matteo Ricci in China during the late Ming Dynasty', in F. D'Arelli (ed.), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci* (Roma: IsIAO, 1998), pp. 33-55.
- 42 Giovanni Paolo II, "Discorso", in M. Cigliano (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani. Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982* (Macerata: Centro Studi Ricciani, 1984), p. 275.
- 43 Benedetto XVI, "Preghiere e stima per la Chiesa e per il nobile popolo cinese", *L'Osservatore Romano* (30 maggio, 2010), 8.
- 44 M. Ricci, "Lettera al p. Girolamo Costa SI, 14 agosto 1599", in id., edited by F. D'Arelli, *Lettere* (Macerata: Quodlibet, 2001), p. 363.

性 (*recta ratio*) 與孔子的“正名”<sup>45</sup> 的雙重意義——使他們能夠跨越科學、哲學和道德的廣泛領域。在與這些學科的真理做過嚴謹的對比之後，他盡可能地將他們帶到最高的真理面前：也就是啟示的天主奧秘前。

17. 利瑪竇的“間接宣道”在《天主實義》中，以卓絕、完整、有效的方式得以彰顯。這是他於1603年在北京出版的一本《教理講授》。利瑪竇的其他名著還有：《畸人十篇》（1608年）；《交友論》（1595年），這些被視為是利瑪竇與中國文化和中國文人之間所建立的關係的最具代表性的著作。《天主實義》是一本很具特色的傑作；它不只是一本傳教教理，而且也是一本大眾的神學讀物。

著作記述了一名中士與一名西士之間很長的對話。西士採用的是聖多瑪斯·阿奎那的思想；雖然有時候略顯咬文嚼字，但還是以委婉的方式表達了他對該思想的忠信。在文中，“唯實論”與“智慧”思想並未頻繁出現，但交織在整個討論的過程中；西士通過使用不同的論辯和修飾的語氣，屢次提到這兩個概念。

裡面有許多要人忠於事實，熱愛真理的勸告：在普遍理性的帶領下，中士承認有真理的存在，並且獨立於人的思想；<sup>46</sup> 真理是可以被認識的；<sup>47</sup> 真理是有秩序的；<sup>48</sup> 每一

---

45 參閱孔子，《論語》13, 3。

46 M. Ricci, *Il vero significato di Signore del Cielo*, Italian translation by Sun Xuyi e A. Olmi, in corso di stampa, 9; 179; 252.

47 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 72; 75; 181; 182; 190; 218; 272; 469.

48 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 339; 382; 490; 531.

種結果都有一個原因；<sup>49</sup>在有和無之間沒有其它的選擇。<sup>50</sup>他也承認一些關於人的真理：是一種人格性的存在，<sup>51</sup>理性的存在；<sup>52</sup>處於一種不完美的、可憐的生存狀態下。<sup>53</sup>

中士不能逃避西士所提出的步步緊逼的對證，因為這些對證清楚地顯示了其理智的誠實及其正確運用理性的能力。在他們的談話中，西士忽然說：“我們可以繼續反復論辯，但是終歸難脫此理。”<sup>54</sup>

利瑪竇所提出的尋求智慧的邀請也為對話中的配角，即中士謙遜地接受了。實際上，中國文明的特點就在於對君子，即謹遵德行之道者的深深的敬佩，極其尊重那來自人本善之天性的知識。<sup>55</sup>

正是這種對德與善的追求，使得中士開始反思有關天主的問題，並將自己的思想和心靈轉向祂。他清楚地知道“有關天主的真理早已存在於人們的心中”；<sup>56</sup>並認為“在普天之下，沒有比天主存在這一真理更明顯的事實了”；<sup>57</sup>在西士堅定而友善的引導下，他越來越多地意識到

---

49 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 339; 382; 490; 531.

50 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 180; 397; 494; 514.

51 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 143; 431; 442.

52 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 23; 155; 383.

53 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 57; 127; 290.

54 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 93.

譯者註——“反覆論辯，難脫此理”。以下腳註56，57，58，59，60中所引《天主實義》原文皆為譯者所附加。

55 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 16; 24; 305; 310.

56 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 9，“天主的真道就在人心。”

57 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 28，“予謂天下莫著明乎是也。”

了天主的偉大和慈善，並終於萌發了一個這樣的問題——這個問題正是利瑪竇整本教理的巔峰，它指出了一個只有信德、望德和愛德才能最終達到的目標——：“既然天主是世人的慈父，又怎麼忍心讓我們久居暗晦，而不認祂為本原大父，在我們的世途上茫茫然呢？為甚麼祂不親自降到世上，引導迷失的眾人，從而使萬國人民都能親眼目睹真正的天父，除祂之外，沒有其他的神明，這樣豈不是很好嗎？”<sup>58</sup>

對於西士來說，這些問題是非常容易給出答案的：“於一千六百零三年前，歲次庚申，也就是漢哀帝元壽二年，冬至後第三日，天主降生成人；為了拯救世人，祂親身經歷了世上的一切。”<sup>59</sup>

對話並沒有因著中士的皈依而終止。現在他已經知道有一條路是耶穌基督的路，它是引領人認識天主奧秘的唯一道路；他也知道，人類的智慧在苦苦地尋求之後，應該進入最高的智慧；他還知道“君子”應該給聖人讓位；他坦誠將去嘗試體驗那種特殊的境界，就是那些面對天主啟示的明亮深淵（the effulging abyss of divine Revelation）者所體驗到的特殊境界；他鼓勵人們在面對人生最根本的選擇時要慎重考慮——就是在選擇相信，或者選擇拒絕相信時。

---

58 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 574, “天主既為世人慈父，烏忍我儕久居暗晦，不認本原大父，貿貿此道途？曷不自降世界親引群迷，俾萬國之子者明睹真父，了無二尚，豈不快哉？”

59 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 580, “於一千六百有三年前，歲次庚申，當漢朝哀帝元壽二年冬至後三日，擇貞女為母，無所交感，托胎降生。”

因此，利瑪竇教理講授的最後一句話來自與基督宗教的智者對話的中國人：“我靜靜反思這一切的時候，心中充滿了無限的喜樂，但同時，也感到無比的悲痛。我將退隱家中，重新溫故您所教給我的一切，並詳細記錄下來，以誌不忘。期望還可以聆聽所有回歸本源的真道。願天主福佑先生，使您以仁愛見證並宣揚天主的教導，從而使其能在中華大地家傳人誦，使我中華人民皆為修善無惡的好人，功德廣大，豈可估量！”<sup>60</sup>

---

60 *Il vero significato di Signore del Cielo*, 596, “吾靜思之不勝大快，且不勝深悲焉。吾當退於私居，溫繹所授，紀而錄之，以志不忘。期以盡聞歸元直道。所願天主佐佑先生仁指，顯揚天主之教，使我中國家傳人誦，皆為修善無惡之民，功德廣大，又安有量歟！”



## 論道德中的情感作用：多瑪斯與孔子<sup>1</sup>

輔仁大學天主教學術研究中心助理研究員

輔仁大學哲學系兼任助理教授

何佳瑞

Abstract: This paper focuses on affective factors within moral judgment in the philosophy of Thomas Aquinas and Confucius. Aquinas' idea of "connatural knowledge" gives us an insight into how affective elements influence our moral judgment. At the same time, Confucius in his "theory of benevolence" also emphasizes the role of love, and in The Analects we see clearly an illustration of how human emotions work upon their moral judgment.

This paper will first discuss the ethics of Aquinas, his idea of connaturality and its relation to affective factors in morality, and then it will probe into this affectivity working within moral practices in

---

1 本文為行政院國家科學委員會專題研究計畫補助研究（部分研究成果）。計畫編號：NSC 102-2410-H-030-074。

the philosophy of Confucius. Finally, similarities and differences, illustrated by a comparison between the two, will help us to further reflect upon the issue in question.

## 一、前言

本文嘗試以「道德中的情感作用」為焦點，來對照多瑪斯與孔子的論述。多瑪斯哲學中關於“*connatural knowledge*”的概念給予了我們一個探索道德中情感作用（以及如何作用）的契機，而孔子仁學中不但有「愛」的涉入，《論語》中更記錄了人因情感作用而影響道德判斷的實例。

本文首先論述多瑪斯的倫理學以及“*connaturality*”在道德領域中的作用及其與情感的關係；接著探討孔子思想中道德實踐所蘊含的情感因素。最後，透過多瑪斯與孔子的對照，使我們看見彼此相通與相異之處，引發我們關於此論題之更深刻的體認與反省。

## 二、多瑪斯的論述

### 1. 道德、習性與德行

對多瑪斯來說，人是一個擁有本性（*nature*）的實體，這是說，人不是任何其他種類，人之所以為人，是因為他所具有之人的本性，使他可以被稱為人。然後，這個本性自然地展現了適於他自身之自然必然性（*necessity*）。



多瑪斯的倫理學思想，就是立基在這個對人之本性的理解之上的。從人之本性入手的理解，使多瑪斯的倫理學思想有時也被視為一種當代所謂「哲學人類學」的進路。當然，人依據其本性的發展，不可能是盲目的發展，這樣的看法背後有著多瑪斯目的論之形上學的支撐。由於人類是他之所是，那他便是一個擁有著本性的實體，這個本性展現了適於他自身的必然性。這樣的必然性是與人的目的相關的。人依據其本性而來的必然性，使人朝向於他的目的而去。只有朝向於它所需朝向的目的前進，這個過程才能被稱之為「進步」（progress）。很明顯的，我們無法在不訴諸於目的的情況下去正確地描述一個行為。

就在人依據其本性而來的必然性與人的目的之間，我們可以開展出道德的實踐。人就其所是，決定了他可以如何運作其能力，以及他如何可以被他人或他物所影響。簡言之，「一物之所是與它有去做甚麼或經歷甚麼，這兩者之間的關係是（自然地）為必然的。」<sup>2</sup>我們自然地擁有我們所具有的人類本性。我們的本性引導我們去表露一些（有益於人之輝煌發展的）活動的形式。只有在人依據其本性所具有之一切能力的操作符合於本性之時，才會有進步，正因為這符合於本性的操作朝向著他的目的、他的輝煌發展（flourishing）而前進。

---

2 Harré, Rom, and Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 14.

於是，為了達到人類之輝煌發展，我們必須發展出能夠導致如此發展的習性，而這些相關的習性（habits）就是德行（virtues）。習性（habits），「它就是亞里斯多德所說的 ἕξις，在拉丁文中就是 *habitus*，即一種內部的品質和深根的傾向，這個傾向將人類主體提升起來，將他的自然的力量提升到一個生命形構和能量的較高等級……」。<sup>3</sup> 因此，習性（*habitus*）這個字，我不翻譯為習慣，以避免「習慣」給予人一種機械性例行公事的印象。「習性（*habitus*）或者『擁有狀態』（state of possession），是一種在人之中發展的內在力量，在相關於他的行為方式上，它使人完美，並且（在他使用它的這個範圍中）使他在一個既定的活動中不會偏離正道。」<sup>4</sup>

是的，在人的本性中，有著這種內部的品質與深根的傾向，多瑪斯跟隨亞里斯多德，稱它為第二本性。<sup>5</sup> 第一本性，是一個實體基於它是這樣的實體而來的本性，第一本性給予了我們一種基本的設定，在此設定中認知者的接受力與傾向才被實現。例如，人類的自然傾向就是趨向於生命本身的善（生存），以及所有可以維持生命的條件等。而「習性」作為人的第二本性，是可以靠著培養、訓練和長久累積而獲得提升的能力。我們的第二本性必須符合於

---

3 Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry* (New Jersey: Princeton University Press, 1953), p. 48.

4 *Creative Intuition in Art and Poetry*, p. 49.

5 *Nicomachean Ethics* II.6. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by Christopher Rowe (Oxford: Oxford University Press, 2002). See Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. by C. I. Litzinger (Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993).

我們的第一本性，以求我們可以充分地發展，達至一種作為人的、基於人之所是的輝煌發展。但我們並不總是朝向（我們作為人類之）基本的善，因為在我們第二本性中成形的習性也許是邪惡的。

適當的、精鍊的習性（我們稱之為德行），是我們獲致自身（人類）之輝煌發展所必須的重要手段。德行作為一種深根的傾向，進入到人的深處。它使擁有它的人在實踐的領域中，傾向於並且有能力做出適當的、有效的選擇。我們可以假設以下的狀況：一個擁有一切道德知識的人（例如，一個道德學家），如若沒有適當的德行，也有可能做出不道德的事情。因此，多瑪斯做出了這樣的分辨：

.....有兩種判斷，所以有兩重智慧。第一種方式是，一個人能夠以傾向（inclination）來判斷，有如某個擁有德行之習性的人，透過他朝向德行（virtue）的傾向，會正確地判斷甚麼是符合該德行要做的事。因此，這就是一個有德行（virtuous）的人，如我們所覺察的，他本身就是人類行動的準則（rule）。另外一種方式的判斷，是透過知識的判斷，正如某個學過道德科學的人，他或許可以正確地判斷道德的行為，但本身卻沒有德行。<sup>6</sup>

---

6 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (ST), trans. by Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1946), I, 1, 6. 本文的中譯主要根據此版本，並參考中華道明會所翻譯之《神學大全》，最後由筆者自譯之。聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》（台灣：碧岳學社 / 中華道明會，2008）。

## 2. Connaturality

同樣的分辨出現在《神學大全》的另一個段落：<sup>7</sup>

智慧指的是一種根據永恆律之判斷的正確性。現在，判斷的正確性是雙面的：首先，是基於對於理性（reason）的完美使用，第二，是基於一種與所要判斷之物的connaturality。因此，有關愛德之事物，一個人若學會了道德的科學，在探詢他的理性之後，他會形成一個正確的判斷，而一個擁有愛德之習性的人，則透過一種connaturality來判斷這類事物。

因此，在理性做了它的探問之後，下了一個關於神之事物（Divine things）正確的判斷，這是屬於一種作為理智之德行的智慧，但是，基於對神之事物的connaturality而做的關於這類事物的判斷，則是屬於作為聖神恩賜的智慧：由此，*Dionysius*（*Div. Nom. ii*）說，「Hierotheus在神聖事務方面是完美的，因為他不僅學習了它們，並且經受了（is patient of/ suffers）它們。<sup>8</sup>」

現在，這樣的對於神之事物之同感與connaturality，就是愛德的結果，愛德把我們與天主統一起來，根據《格林多前書》第6章第17節所說：「那個與天主結合的，便是與祂成為一神。」因此，作為恩賜的智慧，在意志中

7 *ST, II-II, 45, 2.*

8 Fathers of the English Dominican Province的翻譯採用了“be patient of”的用法，Kevin E. O'Reilly則採用了“suffer”這個英文翻譯，參見Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception: A Thomistic Perspective* (Dublin: Four Courts Press, 2007), p. 61 (footnote)。在這裡，我翻譯為「經受」，表示了一種承擔起了對象的存有並且完全地接納了它的狀態。

有它的起因（cause），這個起因就是愛德，但是它的本質卻是在於理智，理智的行動正是恰當地判斷，正如前述那般（*FS*, Question [14], Article [1]）。

至此，我們可以很明確地說，在多瑪斯的分類中，「以傾向（inclination）來判斷」（*ST*, I, 1, 6），就是「透過一種 *connaturality* 來判斷」（*ST*, II-II, 45, 2），它不同於道德知識的學習，一個有道德知識的人，卻不一定有德行之習性。上述的兩個段落都是在多瑪斯討論智慧的時候出現（一是探問：聖道是不是同於智慧？[ *Whether the sacred doctrine is the same as wisdom ?* ] 一是探問：智慧是否在理智內有如其主體？[ *Whether wisdom is in the intellect as its subject ?* ]）在這些論述中，我們看見了一種暗示，即「……有德行者在其傾向於德行行動之範圍上，來判斷這些行動」，然而，多瑪斯並沒有繼續發展這個觀點。「但我們有理由結論說，多瑪斯認為這兩種判斷是具有相同有效性的，因為他是以此兩者來闡明他對智慧的理解。」<sup>9</sup>

無論是傾向或者 *connaturality*，都無可避免有著人之情感的涉入。正如多瑪斯所說，智慧的本質在於理智，然而，「作為恩賜的智慧，在意志中有它的起因（cause），這個起因就是愛德」。由此，人對對象的傾向或 *connaturality*，都涉入了愛在其中。關於愛在 *connatural* 知識中的角色，我們稍後再論。

---

9 Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception: A Thomistic Perspective* (Dublin: Four Courts Press, 2007), p. 61.

### 3. 道德中的情感作用：Connatural knowledge and affective knowledge

如果一個有德行者，他本身就是人類行動的準則（rule）。他可能從來沒有學習過道德的科學，但是他有著真正的關於道德行動的知識——一種透過他對於這行動的傾向以及 connaturality 而獲得的知識。

透過 connaturality 而來的知識，是甚麼樣的一種知識？如果我們進一步探索此種知識，就會發現，人透過 connaturality 所獲得的知識，是涉及了情感因素的。本文正是從 connaturality 這個概念入手，進一步探索人在道德行動中的情感作用。

事實上，透過傾向或 connaturality 而來的知識，多瑪斯有時也將之稱為情感的知識（*affective knowledge / Cognitio affectiva*），也就是說，多瑪斯已經在某種程度上明確地肯定 connatural knowledge 涉及了情感。我們可以在《神學大全》中的幾個地方找到他關於 affective knowledge 的論述：<sup>10</sup>

關於天主的善與意志，有兩種知識。一種是思辨的，關於這種知識，去懷疑或去證實天主是否為善的或者天主是否和藹，都是不合法的。另外一種關於天主之意志或善的知識，是情感的（affective）或是經驗的

10 《神學大全》（ST）中論及情感知識（*affective knowledge / cognitio affectiva*）的段落至少有三處，除了這裡所引的 ST, II-II, 97, 2 之外，尚有 II-II, 162, 3，以及 I, 64, 1 等。這些內容皆涉及了兩種知識的分辨。這裡因為篇幅所限，我僅僅引用 ST, II-II, 97, 2 中的論述來說明。

(experiential)；由此，人在其自身之中經驗到了天主的和藹，以及天主意志中的完滿 (complacency)，正如 Dionysius 所述說的 Hierotheos (*Div. Nom. ii*)：「關於神之事物，他是因體驗而學習到的。」我們正是以此方式，被教導去證實天主的意志，並且去體味 (taste) 他的和藹。<sup>11</sup>

上述的區分 (ST, II-II, 97, 2)，我們已經不陌生，因為我們在 ST, II-II, 45, 2 中已經看到了這區分。在 ST, II-II, 45, 2 中，多瑪斯先說到擁有愛德之習性的人，乃是透過一種 connaturality 來判斷這類事物，然後進一步論及人對神之事物的判斷，除了理智下的判斷之外，還有另外一種基於對神之事物的 connaturality 而做的判斷，屬於作為聖神恩賜的智慧。在 ST, II-II, 97, 2 中，多瑪斯又再次提到關於天主的知識有兩種，一種是純粹思辨的，正相當於一種「基於對於理性 (reason) 的完美使用」 (ST, II-II, 45, 2)，而另一種關於天主的知識是情感的 (affective) 或是經驗的 (experimental)，正相應於「基於對神之事物的 connaturality 而做的判斷」 (ST, II-II, 45, 2)。

在我看來，透過 connaturality 的知識能夠成立，有兩個關鍵：首先，這是一種體驗的知識，也就是說，知識的主體與對象不是被區隔開來的，而是被聯合起來的。我們可以說，這是主體透過去「經受」對象、「體味」對象並且完全地接納對象，而獲得了一種因為與對象的統一

---

<sup>11</sup> ST, II-II, 97, 2.

而產生的關於它們的知識。所以體驗就是關鍵，多瑪斯在 *ST*, II-II, 97, 2 與 *ST*, II-II, 45, 2 都提及的關於 Hierotheus 的例子（Hierotheus 「經受」了有關天主之事物，因此，關於天主的知識，他是因體驗而學習到的），正是強調由 *connaturality* 而來知識中不可缺乏的親身體驗。*Connaturality* 本身如果拆開來看，是由 *Con-* 與 *nature* 二字所共同組成的。沈清松教授建議把這個字翻譯為「共同（con）本性（nature）」。「共同本性」這個詞表達了一種主體與對象的結合，兩者在主體的體驗過程中，出現了一種統一。因此，一個真正有德行的人，在他對德行之傾向以及與有德之行為的「共同本性」中，他對道德的行動產生了一種真正的知識，使得他既使從未學習過道德的科學，卻擁有關於道德的真正知識。同時，在有關天主的知識的獲得上，亦是如此。

第二個關鍵就是情感。透過 *connaturality* 的這種與對象的同感（*sympathy* / *ST*, II-II, 45, 2）或統一，不是對對象純粹的理性分析（這正是多瑪斯對這兩種知識的分辨），卻是一種情感的連結。透過情感的作用，一種對對象的同感、經受、體驗與接納，才可能發生，而由此所產生的知識，也因為情感的涉入，不再是純粹的客觀理性分析。我們用 Caldera 的話來說，就是「透過傾向的判斷，是一種對對象價值的直覺判斷，它以主體相關於對象的一種情感反應為手段而被設置。」<sup>12</sup>

12 原文出自 Rafael-Tomás Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquino* (Paris, 1980), p. 68。本文引自 Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception: A Thomistic Perspective*, p. 62。



或許正是由於從 *connaturality* 而來的知識，有了人之情感的涉入，馬里且 (Jacques Maritain) 把這樣的一種知識引入了藝術的創作中。他對於主體能力之運作以獲得 *connatural knowledge* 的說明是：「在這種知識中（按：*connatural knowledge*），透過統一（*union*）或傾向（*inclination*）、透過一種共同本性（*connaturality*）或意氣相投（*congeniality*），理智並非單獨運作，而是與情感的傾向與意志的傾向一道，並且理智有如被它們所指引與塑形。」<sup>13</sup> 馬里且將多瑪斯 *connatural knowledge* 的概念引入到他的藝術創作理論，成就了一種能夠符合於現代人認知的創作理論：在他的理論中，情感是手段，它滲透了靈魂，由此，在靈魂與對象的 *connaturality* 中，有一種關於對象的知識透過情感被傳達了出來，最後被理智所接收，形成所謂的「詩的知識」（*poetic knowledge*），「詩的知識」正是藝術家企圖在他的作品中表達的東西。

至此，我們可以說，情感是獲致 *connatural knowledge* 的最重要手段。多瑪斯直接點明在此類知識中最重要的情感表徵，就是愛。就像所有的愛，愛人者關聯於被愛者。「在存有學的 *connaturality* 中，我們對對象的 *connatural* 情感作用（*connatural affectivity*），使我們傾向於它們（按：對象），並且使我們易於感受它們所具有的吸引力。這裡，在愛人者與被愛者之間，存在著一種同一（*identification*），儘管它還不是一種全然之反思性的統一（*reflective union*）。」<sup>14</sup>

---

13 *Creative Intuition in Art and Poetry*, p. 117.

14 T. Brian Mooney and Mark Nowacki, "Aquinas on Connaturality and Education," *Aquinas, Education and the East* (USA: Springer, 2013), p. 34.

若非以情感為手段，一種主體與對象之先於反思的統一（亦即先於純粹理性的分析與推論），一種兩造之 *connaturality* 的過程，就不會發生。如果有德之人對於道德行動的判斷，有賴於在實踐中他與該事物之間的 *connaturality*，而 *connaturality* 又以情感為手段，那麼，在下一個道德的判斷的時候，他必然地會涉入情感的因素。所以，我們可以說，T. Brian Mooney 與 Mark Nowacki 在“Aquinas on Connaturality and Education”一文中的表述，是非常到位的：「在道德教育中，我們必須要有能力去看見、去擁有一種受過適當訓練的情感感受力（*affectivity*），以及擁有一種適當地回應道德顯明特徵（*salience*）的性格品質（*character*），這樣我們才能做我們該做的事。」道德中的情感作用需要我們更進一步的探索，或許，多瑪斯有關 *connaturality* 之概念給予我們最重要的洞察是：「當我們的情感、傾向、愛的意志與認知性同一，全都一起作用之時，我們才是最理性的人。」<sup>15</sup>

### 三、孔子的論述

論孔子的倫理學思想，一般都會強調「仁」與「禮」這兩個概念。「在教育學生養成君子人格這一目標的指導下，孔子的道德教育包含了豐富的內容。如：仁、義、禮、智、信、溫、良、恭、儉、讓、忠、孝、悌、比、恥、剛、和、儉、敬等。安德義認為『這些德目被羅織在

---

15 T. Brian Mooney and Mark Nowacki, "Aquinas on Connaturality and Education," *Aquinas, Education and the East* (USA: Springer, 2013), pp. 28, 36.

以仁為核心，以禮為形式的網絡中，形成一種道德形上學體系。」<sup>16</sup>仁可以說是一種內在的品質，而禮則相應為一種外在的表現。對孔子來說，內在品質與外在表現實際上是不可分的，因此他有「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉」（《論語·顏淵》）之語。換句話說，人若克制私慾，使自己的言行符合禮的要求，事實上也同時滿足了其自身內在品質的要求，便是仁。

孔子的道德思想體系非常的豐富與龐大，在此我們僅舉出數個可以與多瑪斯思想互通與對照的觀點，其中更以道德中有關情感作用的論述為本文的主要關注。

## 1. 仁的根源在於人的本性

「仁」的概念是孔子倫理學的核心。它不是某種強加在人身上要人去實踐的要求，而是一種人本有的傾向。

孔子說：「為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》）實踐仁，全靠自己來下功夫，難道還要靠別人嗎？這裡已經說明了「仁」不由人的外部而來，仁的實踐更是以己身為基礎。孔子的另一段話也點明了這個想法：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」《論語·里仁》此句「我未見力不足者」正與「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）的論述相呼應。人若願意行仁，那麼就沒有力不足者；可以說，只要我想達到仁，仁就會來。

---

16 王永祥、馬忠，〈孔子道德教育思想研究〉，《社科縱橫》，第28卷3期（2013年3月），頁106。

在這裡，孔子已經很清楚地表明，仁的根源必在人固有的本性之中，所以沒有人是不能行仁的，也沒有人是力不足的，端看願不願意去做。

當然，儘管仁根源於人的本性，但是我們也有可能不讓這個深根的傾向發展起來，或說，沒有努力不懈地去把仁實踐出來。因此，我們可以看見後續孟子在發揮孔子思想時，說道：「求則得之，舍則失之。是求有益於得也，求在我者也。」（《孟子·盡心上》）說明了這種人性中本有的德性，追求就會得到，但若不求，也會失去，求與不求，乃是在我。如若有人不能實踐這些德性，那也是因為他「不為也」，而「非不能也」。

## 2. 本性與習性之間的關係

仁固然根源於人的本性，是一種人的內在品質，但是符合於仁之本性的由內而外的實踐，最終在外達至言行完全符合於禮的要求，其過程不能沒有人自身的努力。孔子說「我欲仁，斯仁至矣」時，似乎，達到仁是毫不費力的事，但這是因人之本性乃「人皆有之且人皆可得」的方面來說的。然而，人本性中的仁能不能被很好地實踐出來，又是另外一回事了。

因此，孔子有「性相近也，習相遠也」（《論語·陽貨》）一語。基於此，本性與習性之間，便有了明顯的區分。人有必要依靠良好的習性，才能使其本性中的仁真正被實踐出來。也因為這個區分，《論語正義》進一步解釋道：「君子當慎其所習也。性，謂人所稟受，以生而

靜者也，未為外物所感，則人皆相似，是近也。既為外物所感，則習以性成。若習於善則為君子，若習於惡則為小人，是相遠也，故君子慎所習。」

既然習性的養成也可能與人本性中的仁背道而馳，孔子因此特別重視人所居處的環境。他說：「里仁為美，擇不處仁，焉得智！」（《論語·里仁》）如果人所居處的地方有著仁德的風氣，那麼便有助於好的習性的養成，仁的內在道德品質透過好的習性而獲得發展，或說，透過好的習性來踐行仁，由此仁的本性才得到了真正的復歸。

在我看來，仁與禮之間，乃以習性為其紐帶。內在的仁與外在的禮的真正統一，有賴習性為其中介。人本性中深根的仁性，因著良好的習性而被實踐出來，表現於外，自然就符合於禮的要求，這是由仁到禮的過程（仁→習性→禮）；為了使人本性中的仁獲得發揮，外在禮的要求幫助人實踐符合於仁的行為，為人形塑良好的習性，最終得以復歸於仁，這是由禮到仁的進路（禮→習性→仁）。是以，當孔子談到「克己復禮為仁」時，顏淵進一步問老師有哪些實行仁的條目，孔子的回答是：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」這無非是要顏淵在視、聽、言、動各方面，把合於禮的習性養好了，那便能夠把仁給實踐出來。顏淵聽了後趕緊說：「回雖不敏，請事斯語矣。」（回不夠聰明，但願意遵照老師的話努力奉行。）這也說明了好習性的養成並非舉手可得，它需要主體自身的堅持與不懈的努力。孔子所說「從心所欲，不踰矩」（《論語·為政第二》）的境界，或可說正是仁與禮、內與外統一時的最高境界。

### 3. 道德與人的情感

在孔子所陳述之關於仁與禮的道德思想中，存在著情感的角色嗎？一位有德的君子在下道德判斷的時候，是否涉及了情感的作用呢？在我看來，答案是肯定的。為了探索這個問題，我們可以分為兩個部分來看：

#### (1) 仁者，愛人——直接的道德情感

樊遲問仁，子曰：「愛人。」（《論語·顏淵》）仁就其自身的定義，既然涉及了愛，也就涉及了人的情感在其中。因為愛，愛人者關聯於被愛者。如此，人在進行道德判斷時，若是涉及了他人，也就涉及了對他人的情感。

如果我們回想起孔子倫理學中的金科玉律：「己所不欲，勿施於人。」（《論語·顏淵》）便會發現其中有著不可忽視的情感因素。這裡存在著愛人者與被愛者之間的同一。基於愛，我不願將我所不愛者，加之於我所愛的人。這種比附，必須要有情感的因素才可能真正被踐行，否則我可以因為邏輯的對照而得出同樣的結論，但卻沒有實踐的動力。

孔子說：「唯仁者能好人，能惡人。」（《論語·里仁》）只有仁者能正確地愛人，正確地恨人。這說明了當道德的判斷適當的時候，它伴隨著的也是適當的情感。所以仁者，一個真正有德行的人，才能夠正確地去「好」與「惡」。不僅如此，孔子還曾論及不適當的情感使人困惑而不能明辨是非，他說：「愛之欲其生，惡之欲其死。」

既欲其生，又欲其死，是惑也。」（《論語·顏淵》）這是說，愛一個人時，希望他活得好；恨他時，希望他馬上死。既盼他生，又盼他死，這就是困惑不明。

《論語》中有一個例子，我認為正可以用來說明情感的作用在下道德判斷時的影響：

宰我問：「三年之喪，期已久矣，君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊谷既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，于汝安乎？」曰：「安。」「汝安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也，今汝安則為之。」宰我出，子曰：「予之不仁也，子生三年，然後免于父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛于其父母乎？」（《論語·陽貨》）

這是一個很有意思的例子。宰我覺得為父母守喪三年太長了。孔子說：「三年內吃香飯，穿錦衣，你心安嗎？」宰我回答：「心安。」孔子說：「你心安你就做吧。君子守孝，吃美食不香，聽音樂不樂，住豪宅不安適，所以君子不做這些事，既然現在你心安，那麼你就做吧。」宰我出去以後，孔子說：「宰我不仁德，子女生下來三年，爾後才能脫離父母的懷抱。守三年喪，乃是天下通行的喪期。難道宰我沒有得到父母三年的懷抱之愛嗎？」此例表達了孔子對宰我行為的批判，也是孔子自己下的道德的判斷。例子中討論的是守喪三年之禮的存廢，然而，此禮是否合理，事實上必須回歸到人內在的仁性中去探討，所以孔子說君

子（一個有仁德的人），在父母喪後三年，自然而然寢食難安。但宰我卻覺得心安，孔子也只好說，既然這樣，那你就去做吧。因為外在的禮若沒有與內在的仁統一，那這個禮節也不過是一種強迫性的、毫無意義的規範罷了。待宰我離去，孔子批評宰我不仁，提及子女幼時享有父母溫暖懷抱三年，為父母守三年喪其實合情合理，但宰我同享父母之愛，但是卻不願守喪三年。孔子最後的這段評論，事實上直接點明了情感因素在道德中的作用，有仁德者難忘父母懷抱之恩情，守喪三年自然而然，毫不勉強。若忘父母恩情，也影響了人的仁愛品質（道德品質），守喪三年，便覺毫無必要。由此，他所下的道德判斷，就會與一個對父母之恩充滿了情感的人，全然不同。

透過這個例子，我們可以結論說：為孔子而言，道德判斷包含了情感因素的作用，是毫無疑問的了。更進一步說，道德判斷，也必須要有相應的、適當的情感因素的伴隨與參與，才能達至正確的判斷。

## （2）興於詩，立於禮，成於樂——藝術化的道德情感

孔子以仁為核心的道德論述與道德判斷，有著情感因素的參與，這一點並不讓人意外。然而，在道德品格的養成與培育中，孔子暗示了一種特殊的道德情感，這與我們日常下道德判斷時所具有的適當的、對所判斷事物的直接情感，有所不同，我將之稱為「藝術化的道德情感」。

「興於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》）這是孔子所描述的、修養的最高境界，最後完成於「樂」，它



同時是藝術的最高境界。<sup>17</sup>

孔子曾說：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（《論語·陽貨》）孔子說的時候，他顯然在強調有一種超出玉帛與鐘鼓的東西，他指的是甚麼東西呢？禮與樂，如果不是回到主體內在的仁，是看不見其中價值的。對於一個不仁者而言，禮就不過是玉帛罷了，它成為一種徹頭徹尾的外在儀式，而樂也不過是鐘鼓罷了，最多只是討好感官的一種敲敲打打。於是，順著這樣的脈絡來看，孔子說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）便是一件合情合理的事了。

從「興於詩，立於禮，成於樂」一句，我們知道孔子將人生最高的境界以藝術的境界來表明，又在「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」一句，孔子直接肯定了仁與禮、仁與樂之密不可分的關係。由此，我們可以確認說，為孔子而言，仁與樂、道德與藝術是可以並行不悖的，可以感通交融的。這種仁與樂的相通，使得孔子所謂道德修養的進程，總是伴隨著藝術化的情調。道德的情感，也是藝術化了的情感。

反過來說，不僅道德情感藝術化了，由於道德與藝術的這種相通，孔子論藝術，也是道德化了的藝術。「子謂《韶》：『盡美矣，又盡善也。』謂《武》：『盡美矣，

---

17 孔子的仁學和他的美學是密不可分的。請參閱拙著 Katia Lenehan, "Beauty and Goodness: A Comparison between the Aesthetic Theories of Jacques Maritain and Confucius," *International Journal of Philosophy*, (2009): 29-48。

未盡善也。」」（《論語·八佾》）這段話向我們展示了孔子對於藝術作品的理想，他認為音樂作品的最佳典範就是做到了盡善盡美的《韶》樂。這段話一方面向我們說明了孔子對於美善之分的充分理解，因為《武》為武王樂，武王以「以征誅而得天下」，<sup>18</sup>所以無法「盡善」，但卻不影響作品的美的形式，孔子仍說《武》樂「盡美矣」。然而，另一方面，儘管意識到美善的不同，孔子仍將美善的合一視為藝術中的最高標準。只有道德境界與藝術境界的合一，才能達到真正盡善盡美的臻峰之作，這樣的作品，就是《韶》樂。

「興於詩，立於禮，成於樂」一句，充分表明了孔子所說的道德修養在人生命的最高境界中，是與藝術相通的。道德的陶養，充滿了藝術的情調；道德的情感，也有了藝術情感的浸潤。孔子說：「《關雎》樂而不淫，哀而不傷。」（《論語·八佾》）顯然，藝術的情感，在孔子看來，實具有「中」與「和」兩個特徵，正與他對人之道德修養的看法有著相通之處，他曾說：「禮之用，和為貴。」（《論語·學而》）又說：「君子和而不同；小人同而不和。」（《論語·子路》）不言而喻，孔子有關道德的論述，隱含了一種藝術化了的道德情感。

---

18 參閱朱熹，《四書章句集注·論語集注》，卷二（北京：中華書局，2011）。

#### 四、對道德中之情感作用的省思：多瑪斯與孔子

從多瑪斯與孔子各自的論述中，我們可以看到許多相通之處。當然，也存在著許多相異之處。畢竟，這是兩個不同時代、不同文化、不同背景與不同語言所發展出來的道德思想體系。如果有心，我們可以無上限地指出這些差異。相通之處，可以幫助我們確認人在道德領域中的真相；相異之處，可以做為相互補充、相互引發的內容，而這些內容又回過頭幫助我們更進一步、更深一層地發現道德領域的真相。當然，差異有兩種，一種是彼此不可相容的差異，這就會引出理論的困難而需要研究者去面對和解決；另一種是關於真相之不同角度或是不同層面的揭露，這類的差異，就是可以幫助我們補充彼此、深化彼此，以及豐富彼此的重要內容了。在我對多瑪斯與孔子的觀察中，我看見了不同，但是我沒有看見衝突。也就是說，在本文中，我會以第二種意義上的差異，來處理我所見的不同。

以下，我們分兩方面來談多瑪斯與孔子思想的相通與相異之處：

##### 1. 本性與習性

為多瑪斯而言，人是一個擁有著本性的實體，這個本性展現了適於他自身的必然性。人的本性引導他去表露一些適於人之輝煌發展的活動。人依據其本性而來的必然性，使人朝向他的目的而去，亦即朝向他自身的輝煌發展而去。這中間的過程需要以習性為工具。所以，為了完滿

生命的目的，人必須發展出能夠導向其目的的習性，而這些相關的習性（habits）就是德行（virtues）。

孔子說「性相近也，習相遠也」（《論語·陽貨》），承認了人有其與生俱來的本性；他也同時強調，內在的仁性人人皆有之，因而有「我欲仁，斯仁至矣」一語。

在我看來，多瑪斯與孔子有關人之本性與習性的看法，基本上是相近的。兩人皆由人的本性出發，並認為習性對人格的養成有著重要的影響，多瑪斯甚至稱習性為第二本性，而孔子亦憂心於環境對人習性之養成造成不良影響，才有了「里仁為美」一說。但在「本性—習性」的這個基本設定中，兩人強調的重點確有所不同。多瑪斯對於人本性的看法，其後有一套完整的形上學作為支撐，因此他也從一個更全面的角度來看待人的本性，人的輝煌發展與人的本性之間，存在著多種面向與多個角度的實現，習性所表明之人內在的深根傾向，也非單一的。人所朝向的目的，或說，人真正的輝煌發展，不僅僅是社會性的圓滿，同時更要回到人生命的終極目的（即天主），才達至真正的圓滿。當然，我們不可斷言孔子說「性相近」的「性」，指的只有人內在的仁性。但是孔子特別偏重於仁的發揮與討論，這是無可否認的。仁與禮的關係，以及仁與禮之間以習性為其中介而彼此鞏固深化以求達至仁與禮、內與外的統一過程，乃是孔子思想的核心，在這方面，多瑪斯對於禮的強調便不及孔子了。

## 2. 道德中的情感作用

最後，論及道德中的情感作用，乃是本文最為關注的一個焦點。

在多瑪斯有關道德的論述中，一個擁有愛德之習性的人，透過 *connaturality* 來下道德判斷。這種基於 *connaturality* 而達至主體與對象的同感 (*sympathy*/ *ST*, II-II, 45, 2) 或統一，其過程涉入了情感的因素。因此，多瑪斯有時也將 *connatural knowledge* 稱為情感的知識 (*affective knowledge*)。我們可以說，正是透過情感的作用，一種對對象的同感、經受、體驗與接納，才可能發生。

關於仁，孔子說了其中的一個定義，就是「愛人」；又說「唯仁者能好人，能惡人。」在這些論述中，孔子基本上是承認了道德的實踐有著愛以及情感的涉入。「宰我問三年之喪」的例子，更說明了沒有適當的情感作用，也會影響道德判斷的正確性。

基於之前的分析，我們可以確定的是，多瑪斯與孔子皆承認道德中有著情感因素的涉入。同時，道德的判斷與實踐與「愛」有著密切的關係。此為兩人相通之處。然而多瑪斯所謂 *connaturality* 的概念，孔子是沒有的。多瑪斯對道德之智性認知以及透過 *connaturality* 而獲得的體驗認知之間的分辨，孔子也是沒有的。由此，透過多瑪斯的學說，我們得以對人本性所具有之諸能力在道德判斷中所扮演的角色有所掌握；更由於 *connatural knowledge* 的獲得，實來自於主體與對象的同感與統一，我們得以解釋情感在道德判

斷中何以起到關鍵的作用：一方面透過情感，主體才能以「體驗」的方式與對象聯合，而不同於智性的認知；另一方面，我們下判斷時（透過 *connaturality* 而來的判斷），判斷是「以主體相關於對象的一種情感反應為手段而被設置」的，因此，情感雖是手段，卻決定了我們「如何」去感知對象。由此，能否適當地回應道德情境與情境中道德特徵而下正確的判斷，情感的因素（或說情感的感受力 *affectivity*）起了重要的作用。孔子的理論儘管點明了情感的重要，然而下道德判斷時，情感因素為何重要，以及它如何能夠起到作用，孔子卻是沒有交代的。在這一方面，多瑪斯關於 *connaturality* 的論述正是很好的補充。

在我看來，孔子涉及道德情感之論述中，最具啟發性的觀點，是其思想所隱含之藝術化的道德情感。這在多瑪斯的論述中，我們不曾見到。道德修養之境界與藝術境界的相通，是值得我們注意的論點。在論及藝術時，常有人把孔子對藝術的看法（尤其是音樂）歸類為「為人生而藝術」一類，亦即，將藝術從屬於道德，為道德而服務。然而，道德與藝術的交互作用應該是雙向的，亦即，當我們說孔子論藝術有道德化傾向的時候，反過來說，孔子論道德也有藝術化的傾向，而這一點正是我們所不應忽略的。在我看來，孔子關於藝術與道德相通的洞見，不是基於任何效益的或者外部的考量，而是在一個特定的主體之中，孔子看見了藝術與道德的一種本質的、不可分割的關係。孔子自身對於藝術的體驗不可謂不深刻，《史記》孔子世家記載：

孔子學鼓琴於師襄，十日不進。師襄子曰，可以進矣。孔子曰，丘已習其曲矣，未得其數也。有間曰，已習其數，可以益矣。孔子曰，丘未得其志也。有間曰，已習其志，可以益矣。孔子曰，丘未得其人也。有間曰，有所慕然深思焉；有所怡然高望而遠志焉。曰，丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也。

「按『曲』與『數』是技術上的問題。『志』是形成一個樂章的精神；『人』是呈現某一精神的人格主體。孔子對於音樂的學習，是要由技術以深入技術後面的精神，進而把握到此精神具有者的具體人格；這正可以看出一個偉大藝術家的藝術活動的過程。對樂章後面的人格的把握，即是孔子自己人格向音樂中的沈浸、融合。」<sup>19</sup>從這裡，我們可以看出，對孔子來說，他對於音樂的深刻體驗是和他自己的人格完全融合在一起的。徐復觀說，這是一個偉大藝術家的藝術活動的過程，但我們又何嘗不能說，這同時是一個偉大的有德者修養活動的過程？孔子的道德與藝術的境界是相通的，道德與藝術的修養進程，更是能相輔相隨、齊頭並進的。藝術對於人之情感的陶養作用，可以成為道德修養的重要助力，然而，這不代表藝術應當為道德修養的目的而淪為工具，在我看來，人作為一個有機的、不可分割的統一體，其所有的能力與品格都在一定程度上既有著自己的目的，也有著為成就人之整體輝煌發展的最終目的，最重要的是看見其中的相通，這使我們

19 徐復觀，《中國藝術精神》（台北：台灣學生書局，1974），頁6。

在單獨看待藝術或者看待道德的部分風景之時，不會失了人的全圖，我想，這一點應是孔子與多瑪斯都會欣然同意的。

## 五、結論

「道德中的情感作用」實是一個還可以更進一步探討與發展的論題。多瑪斯與孔子的理論給予了我們很多的啟發。儘管兩人都並未以此為焦點而進行論述，但是在反省、探討以及面對人真實的道德實踐之時，他們都忠實地把這個情感的面向彰顯了出來，留給了後人許多探索的材料。在多瑪斯與孔子論述的比較與對照中，無論是相同或相異之處，都是幫助我們反思人的道德知識與道德實踐的重要線索。



# 宗教、社會與神學



## 當代中國的國家目標

### ——一種基督宗教兼非宗教角度的思考

何光滬<sup>1</sup>

#### 導言

當代中國在歷史上看是很短的時間內，超過了德國和日本，已成為世界第二大經濟體，看來還會在更短的時間內超過美國，在經濟總量上成為世界第一。如果撇開俄國龐大的核武庫不論，則當代中國在軍事上也已經成了世界第二強國，並正在迅速地逼近美國。<sup>2</sup>在世界事務或外交上，她正在拋開鄧小平所謂“韜光養晦”的策略，日益活

---

1 中國人民大學哲學系教授，教育部人文社會科學重點研究基地，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所研究員，兼任加拿大不列顛哥倫比亞大學維真學院特約研究員，香港漢語基督敎文化研究所特約研究員等。主要從事宗敎學基礎理論、宗敎哲學、基督敎神學等領域的研究。

躍並發揮著越來越大的影響……<sup>3</sup>世界上越來越多的人正在睜大眼睛並且懷疑：中國的目標，是要取代美國、“稱霸”世界嗎？

在中國國內，十幾億人民及其政府正在面臨著各種各樣的難題：從經濟結構不平衡與增長模式不合理，到環境破壞、資源耗竭與水、空氣和土地嚴重污染；從貪腐猖獗與官商勾結、政令不暢和行政違法，到貧富鴻溝加深、官民對立激化、“群體事件”猛增；從城市房價漲成“天價”、無數青年變成“蟻族”，到鄉村社會結構破壞、老人兒童“留守”空巢……<sup>4</sup>中國有越來越多的人不得不為此憂心並且質疑：這就是我們中國追求的目標嗎？

以上的對照，提出了人類歷史上最重大的“國家目標”問題——中國這個世界史上最龐大的人群組成的國家，應該追求甚麼樣的“國家目標”？

這個問題的答案，不但關係到全中國十幾億人的現在和未來，而且關係到全世界幾十億人的現在和未來。因此，對它的思考和討論，其重要性怎麼說也不為過。

- 
- 2 2013年8月14日俄羅斯《軍事信使》雜誌指出：把中國軍隊列為世界第三強是有問題的，而且在20年後中國軍隊會成為世界第一強（見2013年8月14日新華社《參考消息》）。
  - 3 北京大學中國金融政策研究中心常務副主任羅勇總結說：“中國未來十年的目標應當是……恢復到中國歷史上的地緣政治優勢。‘中華民族的偉大復興’具體到國際關係層面，就是要復興歷史上中國對東亞秩序的主導權。”（“面向未來，應對美國新的亞洲戰略”，《戰略與管理》2013年特刊。類似觀點在該刊和其他媒體上相當常見。）
  - 4 現在離鄉進城的農民已經達到2.6億，留守和流動兒童已經達到9000萬，留守老人則為5000萬。

現在，除了在中國執政的中國共產黨的一些政策宣示和中國政府的一些具體做法，可以顯現其“國家目標”之外，中國社會中各種思潮的活躍分子或代表人物，在其言論中也或多或少地顯示出對此問題直接或間接的思考，也可以說，這個問題的答案，或隱或顯地構成他們重大意見的背景或基礎或結論。另一方面，他們的重大意見及其中隱含的對此問題的回答，也許會對某些級別的決策者或領導人產生某種程度的影響，至少是構成一定的輿論氛圍。

考慮到已經成了當代中國第二大宗教的基督宗教還在迅速發展，而且其信眾的組織程度和“入世”傾向遠勝於表面位居第一的佛教，其社會政治觀念適應時代變化，影響世界歷史的程度也遠勝於佛教，數以千萬計的中國基督徒和數以億計的中國人，自然會對基督宗教的社會政治觀點，包括在這一重大問題上的基督宗教角度的思考發生興趣。另一方面，基督宗教同東西南北、古今中外的世俗國家和世俗政權打交道，已有了兩千年的經驗，其社會政治觀點以及從其角度對此問題的思考，也的確會對中國社會和中國政府具有重要的參考價值。

因此，從基督宗教角度對當代中國的“國家目標”進行思考，無疑具有重要的意義。

如果我們能夠看到，很多非宗教的思想或理論學說對此也提供了支持，得出了相近的結論，其意義就更加重要了。

## 一、邦國：手段還是目的？

“邦國”或“國家”，<sup>5</sup>在1949年以來的中國，也就是本文所謂“當代中國”，實際上一直被視為目的。全國的資源，不論是物力、人力資源，社會、政治資源，還是文化、精神資源，都被作為手段，最大限度地服務於此一目的，甚至常常以人的生活為代價。

這一點，從1949年至1978年以“鞏固無產階級專政”、“紅色江山萬萬年”為目標的各種制度設計、政治運動、社會措施和文化教育，都可以看到；從1978年至今以“堅持黨的領導”和“維穩”為目標的舊制維繫、資源調度、社會控制和宣傳方針，也都可以看出。

當然，說“實際上”被視為目的，意味著在表面上會有另一個或另一些說法。在當代中國，那些說法尤其令人眼花繚亂，因而需要冷靜分析，或者說，人們必須明白或澄清那些修辭或說辭後面隱藏的意圖和相關的事實。

一個正面的例子是，1949年10月1日毛澤東在“開國大典”上說的“中國人民從此站起來了”一語，被抽出來作了最大限度的宣傳；但是實際上，其含義同也作了最大限度宣傳的另一句話密不可分：“我宣佈，中華人民共和國中央人

---

5 在此使用“邦國”一詞，是要對我的同事、奧地利學者雷立柏（Leopold Leeb）的重要建議表示支持——他建議，在中文中用“國度”或“邦國”取代“國家”一詞（見其校譯 K. Peschke's *Christian Ethics*，即《基督宗教倫理學》，上海三聯書店，2002年，以及他所有的中文著作），因為“國家”一詞混淆了公共和私人兩大領域。不過，由於“國家”一詞在中國十幾億人中的使用實在過於普遍，要“取代”幾乎已經不可能，我在以下行文中因此無奈，而不得不仍然使用“國家”一詞。

民政府成立”，因為其意圖在於為這個新國家（和新政府）的合理性作論證——有了這個國家，“中國人民”才能“站起來”。毛澤東在此講“中國人民”，是相對於“外國”來說的，意指中國人民擺脫了外國的統治或壓迫；他明明知道西方的外國早已廢除了“不平等條約”帶來的“治外法權”，而且在西方盟國的幫助下，那個東方的外國即日本早已經被擊敗，新中國成立之時，中國人民已經擺脫了外國統治，但他要用這句似乎目標在於“人民”的話，來為新國家提供合理性論證。這是這句話後面基本的事實和意圖。

另一個正面例子，是前面提到的“鞏固無產階級專政”這一持續多年的口號，也是實際的執政方針。這句話從1960年代早期到1970年代末期在中國大地上幾乎所有能寫字的牆面上都能見到，在這20年之前和之後，曾代之以“堅持人民民主專政”（主要區別是後者表示人民有“民主權利”，“被專政”者範圍小於前者），其中的“專政”一詞甚至被寫入歷次《中華人民共和國憲法》之中。這裡隱含的邏輯是，要維護這個國家，就要鞏固或加強它的暴力機器，所以其意圖顯然在於加強國家機器，威懾那些反對這個國家的人士，儘管實際上這類人士因為不允許形成組織而不能構成實際的威脅。至於“紅色江山萬萬年”這一說法，是指要由特定意識形態所控制的國家永遠存在下去，這更是眾所周知的。<sup>6</sup>

6 最近報導習仲勳1999年曾說：“江山就是人民”。這種解釋，實際上反思了國家與人民的關係，是以人民為國家的目的，確實比較少見（見2013年10月中旬習仲勳誕辰100週年紀念期間諸多媒體的報導）。

一個反面的例子，是整個毛澤東時代都在宣傳的一種說辭，即中國的對外政策以“無產階級國際主義”為指導，這種說法符合馬克思主義或共產主義理論的原則。但在實際上，當時中國的幾乎所有對外決策，還是以這個國家的維持和鞏固為目的。由於蘇聯對中國國家的威脅，所以中國對所有同蘇聯結盟的國家，對同為共產黨領導的東歐各國，甚至對北朝鮮、古巴和越南，曾經都採取了疏遠的政策。這意味著，實際情況有時候甚至會同表面上的說法完全相反。

這裡似乎還需要第二個更重要的澄清：在當代中國，公開的說法常常把“黨”置於“國”之上；國家是由黨領導的；“黨和國家領導人”是官方新聞的習慣稱呼；國家領導人的重要性排序，根據是其在黨內地位之高低。由此，一般人自然會認為，至少領導人似乎是以黨的領導權為目標，這似乎是連“黨和國家領導人”也不時承認的事實。但是，在此應該澄清兩點。第一，黨的這類說法都包含著，也常常明白宣示了這樣一個理由，即黨的領導的合理性或合法性在於，它是為這個國家服務的，只有它有能力使這個國家獨立富強，換言之，黨的領導權是以國家目標為論據的。第二，本文所說的“國家目標”（National End），是指全國民眾基本認可或大致認可的最高目標，換言之，是指由他們並非全都是成員的那個政黨提出來，他們中的大多數人也會表示贊成的目標。同樣眾所周知的是，中國有許多知識分子，尤其是非黨員知識分子，至少在私下場合並不贊成黨的地位在國家之上，或以黨的領導權為目標，但是，他們之所以如此，恰恰是以國家才是目的、國



的，是“以國家為目的”這一許多人讚同的理念。不過事實上，掌權者以其個人權力為目的的做法，能夠在“為了國家”的託辭下實行，這種現象已經說明了“以國家為目的”的弊病所在。

如果我們能夠分辨表面說辭同實際意圖和基本事實的區別，能夠澄清或明白其實際所指是甚麼，那麼，我們就可以從下述文本，明白“以國家為目的”這一誤導的理念，直到最近仍然沒有得到普遍的反思，因此仍然沒有改變。這就是“人民論壇”2013年5月27日發表的“專家解讀中國夢區別於美國夢的七大特徵”一文。該文主張“中國夢”的特徵，就是追求“國家富強”和“民族振興”。文章把“中國夢”同“美國夢”的區別總結為七條，除了第三條是實現夢想的方式有別（中國夢“由中國人來實現”，美國夢利用“他國人才資源”實現！）、第五條是夢的感覺有別（中國夢有“歷史感”，美國夢只有“現實體驗”！）之外，五條“區別”都突出了“國家”才是目的：中國夢是國家的富強，美國夢是個人的富裕；中國夢的“目的”是“民族振興”，美國夢的目的是個人成功；中國夢是群體的和諧幸福，美國夢是個人的自由快樂；中國夢靠群策群力（必須統一大家的意識，明確一個目標，勁往一處使，“中國人可以辦大事，但首先要統一意識”），美國夢靠個性張揚；中國夢是“為了民族光榮”，美國夢是為了“個人榮耀”。姑且不論文章對美國夢的描述是否準確，但它的確說了中國夢的“特徵”，就是以國家為目的。<sup>8</sup>

8 這就難怪一些網友忍不住發出這樣的跟貼評論：“屁事，不要也罷，國富民窮有意思麼？”“我喜歡美國夢，喜歡個人的自由和解放，厭惡集體主義。”“我要美國夢，可

家地位高於黨的地位為理據，因為他們贊成以國家為最高目標。一些對黨的地位或領導權看法不同的意見派別，在以國家為目的這一點上是一致的，所以有時也會採用黨的領導人常說的追求“國家富強”等說法。近二十年來，黨的領導人關於以“中華民族偉大復興”為目標的無數言論和宣言表明，他們對此有了越來越清楚的意識。一個有趣的例證，是幾十年來以維護“黨的領導”為其論說之最終論據和最大目標的“黨內老左”鄧力群，在世紀之交發表的言論，竟轉而以“國家安全”為論據為目標，儘管讀者能看出這個詞實際上指的是黨的權力。<sup>7</sup>

最後還需要作的一種澄清，屬於黨的理論中所謂“領袖與政黨”關係的範疇。同樣眾所周知的是，一些黨的領導人在決策或行動中，實際上是以個人掌握權力或鞏固權力為目標的，毛澤東（和斯大林）是最好的例證。對此，我們還可以沿用上一段的邏輯說，第一，這種領導人為自己的行為作出的最終辯護還是國家——他掌權是代表黨，是為了國家，而他的對手掌權對國家不利；第二，正如反對他掌權者的理由是他掌權有害於黨從而有害於國家，支持他的人也會以黨和國家為最終理由，至少雙方在公開宣示立場和理由時是如此。總之，以權謀私不可能公開宣示，不可能成為公眾贊同的理由，不可能成為國家目標或最終目的。“以權謀私”不合理不合法，這一道理之簡單明白的程度，使我們在此對之進行分析批判已無必要。需要分析

7 參見鄧力群，《鄧力群自述——十二個春秋》（香港：大風出版社，2006年，3月），尤其是1989年之後流傳甚廣的不止一份據稱出於他手筆的“萬言書”。這類說法的效果是，很多中國人在說到黨及其領導人時，對其與人民的關係是清楚的，但在說到國家與人民的關係時，就容易糊塗了。

這種目的如同它的手段一樣，六十年來基本未變。

基督宗教的聖經、傳統和基本政治理論，都不把國家本身視為目的，而是將其視為手段。消極地說，國家是維持人類生活基本條件的手段之一，積極地說，國家是實現人類成聖最終目的的手段之一。

國家不是目的，而只是為人的發展服務的手段，這種觀點得到了人類歷史上絕大多數政治思想家和政治哲學家的支持，其中既有從奧古斯丁到路德到加爾文等從基督宗教角度思考者，也有從孟子到霍布斯到馬克思等從非基督宗教、甚至非宗教角度思考者。

這一原則在人類思想中得到如此普遍的讚同，根本的原因在於，從本體論上看，任何事物存在的根據和目的都不在自身之中，而在自身之外，國家亦不例外。國家儘管具有任何其他人類組織不可取代的巨大價值，但的確只是作為工具或手段服務於人，即以人為目的。當然，從基督宗教的角度看，在人格和宇宙的層次上，神才是目的，人的終極目的是走向成聖，與神復和，蒙神稱義，成為天

---

以在中國做這個夢嗎？”“不是國富民窮，是官富民窮而已。”“白日做夢也要做美國夢！”當然，這些評論都不符合官方意識形態。這裡的反集體主義說法在中國聽來很刺耳，原因是這一概念的確同國權主義與民權主義的對立有關：正如人類學者閻雲翔在回顧中國農民1950年代建立國家觀念的過程時所指出的那樣：“通過集體化與大躍進，國家試圖推動集體主義，從而使農民將其忠誠的對象從家庭轉移到集體，最終轉到國家那裡。因此，國家就必須摧毀舊的社會等級與家庭結構，將農民從家庭忠誠的成員變成原子化的公民”。（閻雲翔著，龔曉夏譯，《私人生活的變革：一個中國村莊里的愛情、家庭與親密關係1949-1999》，上海：上海書店出版社，2006年1月，頁257。）另一位研究中國社會史的學者則指出，“這意味著國家試圖將農民培養成國家意義上的農民，將他們的私人生活塑造成國家可以掌控在手的生活，並具有新型的社會政治意義”（常利兵，“塑造婚姻與農民國家觀念的形成”，《晉陽學刊》3期，2013年）。

主之國的公民，但是，在國事和世事的層次上，人才是目的，而決不能成為手段。

基督宗教的基本教義之一，是人因悖逆神命而墮落。由於這種墮落及人由此而來的罪性，耶穌的傳道，乃以“天國近了，你們應該悔改”（瑪4:17<sup>9</sup>）為開端，這就指明了人的目標應是天國。他又宣稱“我的國不屬於這世界”（若18:36），這一句話，已經把“這世界”所有的國家制度相對化了。換言之，國家絕對不是神的目的，也不是人的目的，因為人應該以同天主復和、靈魂得救為目的，應該以天國為目的。至於世上的國家權威或王權，按照聖經的說法，乃是天主應人在無奈處境中的要求而設立的。<sup>10</sup>而且天主當時就說過百姓“乃是厭棄我，不要我作他們的王”（撒上8:7），這就已經隱含著對世俗權力的否定意味。當然，後來的神學家有些也因此而提出君權神授說，但也有人指出，天主是“不情願”或“生氣地給了他們一個國王”（阿奎那語），<sup>11</sup>並已經指明了王權的弊病。無論如何，從立王是為了“治理”，而且立王的當天就規定了王的“權利和職責”並筆之於書來看，聖經的確把世俗權力或國家視為工具或手段，而不是目的或目標。

由此來看，聖保祿、聖若望和後世教會以及諸多神學家強調基督徒應該服從世俗權力，向君王納糧上稅、恭敬服從，都是在這個層次上，即有利於這工具的使用或這手段的

---

9 本文中的聖經引文採用當代中國基督教會最通用的“官話和合本”譯文，篇名則採用天主教思高本譯名。

生效這個層次上說的。<sup>12</sup> 這樣來理解，尤其是考慮到《默示錄》稱耶穌為“萬主之主，萬王之王”，<sup>13</sup> 耶穌則稱“凱撒的當歸給凱撒，上帝的當歸給上帝”，從而把世俗權力限制在適當範圍內，我們就會知道，聖經的教導或理論在這方面是一貫的。

古代最重要的教父之一愛任紐（亦譯伊勒奈烏斯，Irenaeus of Lyons）認為，之所以要有政府，是因為人的墮落造成了無序，而天主使人服從政府的權威，是為了使他們有可能因此而遵從公平正義的準則。<sup>14</sup> 聖奧古斯丁（St. Augustine of Hippo）也認為，國家的起源是因為人的罪過，由於人的自私對人的社會性的污染，由於人的貪婪、虛榮、佔有慾和權力欲等等，所以不得不用理性設計的制度來加以緩和，抑制邪惡、伸張良善，滿足人較低的需要，達到有限的目標。因為人的社會生活需要安全和秩

---

10 《舊約·撒慕爾紀上》第8-10章記載，以色列本由宗教領袖“民長”治理，最後一任“民長”撒慕爾的兒子繼任但不行正道，“收受賄賂，屈枉正直”。以色列人求立國王治理，耶和華同意了撒慕爾的代求。撒慕爾按天主吩咐，警告百姓國王統治的種種壞處之後，百姓依然要求立王，遂讓他們抽籤選出撒烏耳，膏立他為王。關於王權產生的這段聖經經文中，有一點很值得注意，即：民眾剛開始歡呼“願王萬歲”時，撒慕爾就“將國法對百姓說明，又記在書上，放在耶和華面前。”（撒10:25）（英文本作：Samuel told the people the rights and duties of the kingship; and he wrote them in a book and laid it up before the Lord. NRSV—New Revised Standard Version 可譯作：撒慕爾就“將王的權利和職責對百姓說明，又記在書上，放在上主面前。”

11 《阿奎那政治著作選》（北京：商務印書館，1982年4月），頁130。參閱叢日雲編，《西方政治思想史》，第二卷（天津：天津人民出版社，2005年3月），頁46。

12 “作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕……他是上帝的佣人，是申冤的，刑罰那作惡的。所以你們必須順服……你們納糧，也為這個緣故。因為他們是神的差役”（羅13:3-6），英文本更清楚地表明了這手段的目的：It is God's servant for your good. (NRSV, Rom. 13:4)，可譯作：掌權者作為上帝的差役，是為著你們的利益。

13 默17:14。

14 參 R.W. Carlyle & A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. I, p. 117。見叢日雲編，《西方政治思想史》，第二卷（天津：天津人民出版社，2005年3月），頁63。

序，“地上的和平”有助於“天上的和平”，所以，世俗的國家不過是天主實現其拯救計劃的工具。因此，國家的意義是有限的，是臨時性的，而不是永恆的。阿奎那（St. Thomas Aquinas）的觀點儘管同奧古斯丁有所不同（他認為“人天然為社會和政治的動物”<sup>15</sup>），但也認為國家並非至上目的，因為人在國家中只是要實現作為塵世動物的目的和塵世的幸福。<sup>16</sup>人還有更高的目的，即靈魂之拯救和永恆的幸福。這一目的是靠教會實現，而國家只是實現此世的社會幸福的手段。

路德（Martin Luther）和加爾文（Jean Calvin）雖然在神學上大大不同於阿奎那，而且他們彼此之間也有不同，但是在國家只是維護秩序的手段而非目的這一點上，卻都完全符合於基督宗教的經典和傳統。路德提出了“兩個國度”的理論，與奧古斯丁的“兩城”學說異曲同工。在精神的國度，基督徒人人平等，享有自由，其天良高於塵世的法律 and 權威；在世俗的國度，由於罪惡充斥，所以需要政府權威，因為若無“刀劍和法律，人類就將互相吞噬，無人能以保存妻室兒女，維持自己事奉上帝。”<sup>17</sup>因此，基督徒應該“服事政府，幫助政府”，擔任公職，但是如果統治者的法令違背了上帝的神法，就必須拒絕服從。加爾文也認為國家只是人得救的外在手段，他主張建立教會與國家的合作，旨在使“共同的宗教得以維持於信徒之間，

15 《阿奎那政治著作選》（北京：商務印書館，1982年4月），頁44。

16 不過我們應該注意，阿奎那說的幸福是與美德相連的，他說：“有理智的人所企求的是帶有普遍意義的美德，只有在具備這種美德並且此後不必再有任何需求時，他才算是真正享受到了幸福。”（《阿奎那政治著作選》，頁66。）

17 “論世俗權力”《路德選集》，上冊（香港金陵神學院託事部，1954年），頁446。

並且使人道得以維持於人間。”<sup>18</sup> 政府的職責是維持和平與公道，培養商業上的誠信，還要維護對上帝的崇拜，因為統治者乃是上帝的佣人，即上文所謂“差役”。

說到加爾文，人們可能會強調他很重視的服從權威的聖經根據：“在上有權柄的，人人當順服他”（羅13:1）等等，這與從阿奎那到加爾文的基督宗教思想家同時主張人民有反抗之權似乎不相容。在這方面，作為新教政治理論代表之一的彌爾頓（John Milton）作出了明確的澄清。他指出，人民應順服的是法律和依法辦事的官員，“權柄”指的是合法的權柄，人民應服從的不是掌握權柄之人，而是權柄或權威本身。因為法律的準繩是人民的安全和利益，為了保障人民的自由、和平和安寧，人民既可以指派管理者，也可以廢黜管理者。<sup>19</sup> 彌爾頓還指出，統治人民的權力只屬於上帝而不屬於人，而上帝在國王出現之前就已制定了法律。“根據神律本身來說，國王必須服從法律，而不應當高高在上與眾不同，”<sup>20</sup> 不僅如此，“人民的權利從自然秩序上來說便是至高無上的”，<sup>21</sup> 這實際上也是把君主所代表的國家，理解成為人民這一最高目的服務的手段。

18 《基督教要義》，見《基督教歷代名著集成》，第二部，第六卷（香港金陵神學院託事部，1954年），頁243。

19 《為英國人民聲辯》（北京：商務印書館，1958年9月），頁15。聖經這句話的英文譯文比中文譯文更正確地指明了這層意思：Let every person be subject to the governing authorities（可譯為“人人都當服從統治的權威”），這等於說社會要有治理、權威、秩序；這同政治權力可以不受限制、人民應該無原則地向官員屈從，簡直風馬牛不相及。（Peschke也說：這不是說“統治者都是上主指定的；但政治權威本身是上主肯定的”；人民在選擇掌權者方面應有作用，因而也能罷免“不負責任或腐敗的權威”。前揭書第二卷，頁621-622。）

20 同上，頁35-37。

21 同上，頁109。

在非基督宗教的思想家方面，我們已經提到孟子。當他明確主張“民為貴，社稷次之，君為輕”（《孟子·盡心下》）的時候，就不但把君王的地位，而且把國家的地位都降到了人民之下。他又說：“保民而王，莫之能御也”（《孟子·梁惠王上》），這已經透露了某種國家或政治活動（“王”）的目的乃是保護人民的思想。人們常把這類儒家思想總結為“仁政”或“王道”，其實，孔子說“仁者愛人”，孟子說“以德行仁者王”，兩句話連起來看，說明仁政或王道應該以人為目的而非手段。“是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，兇歲免死亡”（《孟子·梁惠王上》），使人“養生喪死無憾，王道之始也”。<sup>22</sup> 這些關於國家目的在於人民的思想，實際上在明末清初的王夫之、黃宗羲等真正的儒學大師那裡，得到了繼承和發展。

至於運用理性方法，而非從宗教角度來論述國家問題，因而被稱為“近代政治科學之父”的霍布斯（Thomas Hobbes），他把國家說成人所製造的“利維坦”，這個人造物仍然“是以保護自然人為其目的”。<sup>23</sup> 霍布斯以“有利於個人的保存來構造國家的起源，並以之作為國家的職能與存在的依據。”<sup>24</sup> 無論他是從基督宗教立場還是從無神論立場來論述其國家理論，<sup>25</sup> 他的確是從人性自私的狀態（“一切人反對一切人的戰爭”）出發，得出了國家的出現旨在

---

22 《孟子·梁惠王上》。

23 霍布斯著，黎思復譯，《利維坦》（北京：商務印書館，1985年9月），引言。

24 高建主編，《西方政治思想史》，第三卷（天津：天津人民出版社，2005年3月），頁220。

25 這一點在現代政治思想史研究中引起了巨大的爭論。



為人提供“和平與安全”這一結論。也就是說，國家本身不是目的，而是為人服務的工具或手段。

從他開始直到現在，也不論是從基督宗教立場還是從非基督宗教或非宗教立場出發的政治哲學，其主流都沒有否認這一點。僅就馬克思主義而言，姑不論恩格斯（F. Engels）曾把國家說成調和不同集團利益的工具，而不僅僅是“階級壓迫的工具”（注意：還是“工具”，而且是應努力使之“消亡”的歷史現象），很有意思的是，馬克思（K. Marx）曾批評鮑威爾“只是批判基督教國家，而沒有對國家本身進行批判。”<sup>26</sup>馬克思把中世紀基督教國家說成第一類即未完成的國家或“非國家”，把現代民主制國家說成第二類即完成了的國家。儘管他認為“政治民主制之所以是基督教的，是因為在這裡，人，不僅一個人，而且每一個人，是享有主權的，是最高存在物”，<sup>27</sup>他還是主張第三類國家，即“不復存在的國家”，因為在那裡，國家所體現的異化已經消失，人已經獲得了解放。看來，馬克思對國家的否定是非常明顯的。

總而言之，不論是為人服務的工具還是別的工具，國家都只是工具或手段，而不是最終的目的或目標。這是人類自基督宗教產生以來絕大多數政治理論的基本共識。<sup>28</sup>

26 馬克思，“論猶太人問題”，《馬克思恩格斯全集》，第三卷（北京：人民出版社，2002年），頁167-168。

27 同上，頁179。當然，馬克思接著表明，他認為這種人還是“由於我們整個社會組織而墮落的人，喪失了自身的人，外化了的人，是受非人的關係和自然力控制的人，一句話，人還不是現實的類存在物。”

28 現代政治理論大師列奧·施特勞斯（Leo Strauss）引巴克的話說：“近代思想從個人權利出發，並將國家的存在視為保障個人發展的條件，而希臘思想則從國家的權力出發。”列奧·施特勞斯，《霍布斯的政治哲學》（南京：譯林出版社，2001年9月），頁187。

## 二、目標：前者還是後者？

本節所說“目標”，即本文所謂“國家目標”（National End or Goal），是指作為一個整體的國家，或作為國家決策中心的政府，以其所能夠集中或直接間接調動的全國各種資源為之服務的首要目標。

既然如上所言，國家不應以其自身為目的，當然也不應以其自身為“國家目標”，那麼，它應該以甚麼為“國家目標”呢？或者說，國家的種種決策和行動應該以甚麼為鵠的、為指歸，它所追求的最終結果應該是甚麼呢？

對於這個問題，現代歷史呈現了兩種不同的答案，就是說，在如下三對最為重要或最為根本的選項中，或者是前者優先，或者是後者優先：

### 1. 是公民權利優先，還是國家權力優先？

從基督宗教角度來思考，答案應是前者。

首先，這符合聖經的教導。《聖經·申命記》第17章16節以下清楚地表明，按天主的要求，統治者不應為增加自己的權力而壓制人民的權利，<sup>29</sup>而且必須遵守法律；換言之，國家權力不是絕對至上，不是高於社會，而是應該“關進籠子”，應該受到制約，尤其是受到天主律法的

---

29 申17:16，在古代，“馬匹、金銀和妃嬪”都是權力的組成部分和象徵；而人民“回埃及”則意味著奴役，即喪失權利。

制約。後來的基督宗教思想家們以這種精神為指導，來研究國家制度和政治法律，遂提出了自中世紀以來十分著名的關於“永恆法”、“自然法”和“人定法”相互關係的理論，並通過長期而有力的論證，影響了現代的國家理論和政治哲學。這些理論和哲學雖然千差萬別，但基本上都以公民權利的保護，作為國家權力的依據或基礎。<sup>30</sup>當然，由此引出的公民權利優先的結論，也是上節關於人是目的而國家只是手段這一原則之必然推論。

其次，這也符合基督宗教自古至今的傳統，即讓國家權力相對化，並對之加以制約。基督宗教不僅因前述耶穌關於“我的國不屬於這世界”以及“凱撒的當歸給凱撒，上帝的當歸給上帝”等宣告，而在原則上使國家權力相對化，而且在歷史進程中也發揮了對國家權力進行制約的實際作用。在羅馬帝國迫害它的三百年間，它以非暴力的不服從，抵制了帝國對其治下各民族人民的絕對權力和暴虐統治；在狄奧多修皇帝（Theodosius I）宣佈它為國教之後不久，它就以安布羅修主教（Ambrosius）要求該皇帝為屠殺民眾而當眾懺悔並接受處罰為例，顯示出對民權的重視和對國權的制約；在中世紀，它對國家權力的制約典型地表現在1122年的沃爾姆斯契約（Concordat of Worms）和1215年的英國大憲章（Magna Carta）之中，尤其是後者不僅顯示出國權並不優先於教權，而且顯示出民權之不可侵犯性，儘管那時還沒有清晰的公民權利概念，因而其中若干條款只能

30 申17:16-20，有趣的是，和合本中的“免得他向弟兄心高氣傲”一句，NRSV本作“neither exalting himself above other members of the community”，意為不能使“王”高於其他的社會成員。

說是公民權利概念的先聲。<sup>31</sup> 宗教改革之後，新教政治理論中的“兩個王國”論、宗教寬容論、公民不服從論、反抗暴政權利論以及相關的實踐活動，也在不同的時期、不同的地方，以不同的但卻是越來越明顯的方式顯示出，基督宗教傳統支持的，是民權或公民權利優先，而不是國權或國家權力優先。

值得注意的是，從非宗教的角度思考，也能夠得出同樣的答案，就是說，這個答案完全符合理性邏輯和歷史需要。

就理性邏輯而言，如果選擇後者而非前者作為答案，即以國家權力作為優先的或首要的“國家目標”，那就依然是把國家自身當成了目的。但是，只有以國家自身以外的目的，即公民或人民在各個方面的權利為“國家目標”，才能符合“國家乃是為人服務的手段”這一命題之基本邏輯。<sup>32</sup>

就歷史需要而言，在現階段的歷史環境下，中國的國家權力或國家主權，早已不像在一個世紀之前那樣，似乎

---

31 在歐洲延續許多世紀的教權與王權之爭，表面上看同民權無關，其實，其中包含的精神信仰不歸王權管轄的原則，同民權概念中的信仰自由和宗教自由權利直接相關。

32 即使以主張國家權力絕對性而聞名的霍布斯理論，也因其國家源於保護自然人生命權的需要這一理論，而被視為同自由主義國家觀有共同基礎；又因為財產權常為生命權所必需，故有許多論者指出其甚至可同洛克（John Locke）的政治理論相銜接（參閱高建前引書，頁240-245）。其實，“既然個人的生命 safety 是與生俱來的自然權利，而且是自然律禁止個人自我放棄的，當個人把財產作為維持生命及其發展的最重要手段時，就不可能拒絕將財產權作為天賦權利的說法”，這一邏輯完全適用於作為天賦權利的自由，因為，自由常常也是生命保護之所必需（例如，要逃離威脅生命安全的處境，人必須要有人身自由）。

處於危殆之中，而成為一個需要解決的真問題。<sup>33</sup>在今天，從國外關係來看，中國的主權不但是不可動搖，而且在某些運用國力的場合被視為過於強大；<sup>34</sup>從國內關係來看，中國的國家權力已達到了空前強大的地步，其相對於人民的各種權利之不對稱程度，可能已經超過了古今中外的任何國家和任何時代，而成了超級“利維坦”。一方面，中國民眾的各種權利常常受到各種侵害，因為從出生權到平等享受教育資源的權利，從居住權到公平享受醫療保健的權利，從工作權到勞動保護和老年保障的權利，從遊行示威、集會結社等自由的權利，到羅斯福所謂“四大自由”的權利，都沒有切實可靠的司法保障；另一方面，中國的國家權力的確膨脹到了毫無限制的地步，從黨委自上而下任免各級官員，<sup>35</sup>到黨組織完全控制立法、司法和行政，從國有企業在經濟中、國有銀行在金融業的壟斷地位，到國家稅收和預算實質上無需民眾批准和監督，從軍隊和警察系統費用的長年巨額增長，到對書報、電視和網絡的審查和監視制度，從政府掌握土地和其他資源的使用權，到官員的行政行為常常隨心所欲而不受司法監管……凡此種種，已成為中國社會幾乎所有弊端和種種災禍的根源。有鑑於此，限制國家權力不僅是世界歷史發展的大勢所趨，而且是中國社會發展的迫切需要。

33 即使在這是一個真問題的時代，即需要高唱民族主義的時代，孫中山也提出“民權主義”，並主張建立“民國”；康有為也提出“大同”之世所指的是“去國界”，主張“太平”之世所指的是“民主共和”。

34 此即軍事和經濟方面都出現所謂“中國威脅論”的緣由之一。另一個重要因素也保證了中國主權之不可動搖，即中國人口之空前龐大和社會難題之空前複雜，使得任何外部力量都不可能萌生半點要“佔領中國”或“統治中國”的念頭，就如同任何舉重選手都不可能萌生要舉起一千公斤炸藥桶的念頭一樣。

35 由於黨六十多年不間斷執政、完全沒有輪換制度、有意識地建立健全黨政一體制度，所以在做實際分析時再把黨與國家分開論述，已經不大可能也沒有多少實際意義了。

由此看來，在思考“國家目標”時，以公民權利為優先，既符合於現代國家理論的常識，又符合於當今社會歷史的需要。

## 2. 是公平正義優先，還是富國強兵優先？

從基督宗教角度來看，答案又是前者。

首先，這又是聖經教導的必然推論——天主是公義的，他要求他所創造的人類也應該公平正義。<sup>36</sup>一方面，聖經反復地、嚴厲地譴責社會上、政治上和經濟上各種各樣的不公不義，尤其譴責那些針對貧窮人群、下層民眾和弱勢群體的不公不義，譴責富人和統治者的不義行為；另一方面，聖經不但表現出神聖者的公義，表現出對貧弱者的關切，而且要求國家和君王必須公平正義。基督宗教倡導的最高德行即愛，在處理社會政治關係時，必須轉化為公平正義。<sup>37</sup>凡此種種，使得公平正義在基督宗教社會政治思想或理論中，成了最基本的規範和原則，影響了西方社會和國際社會的歷史發展。直至現代，儘管從基督宗教角度立論的思想家與從非宗教角度立論的思想家，有著千差萬別的方法和理論——在前者中，有強調愛與正義之區分者（如尼布爾 [Reinhold Niebuhr] 的現實主義），有強調愛與正義之合一者（如蒂里希 [Paul Tillich] 的本體理論）；在後者中，有從自由人權切入公平正義者（如個人主義和自由主義），有從

36 出9:27；申32:4；民5:11；編下12:6，《聖詠集》多處，《依撒意亞》多處，等等；瑪23:23；路1:75；若17:25；羅3:4；格前1:30；弗5:9；6:14；默19:2等等。

37 “正義的義務是愛的最低要求，所以它們往往比由愛單獨附加的義務更加重大和緊迫。”白舍客，《基督宗教倫理學》，第二卷（上海：上海三聯書店，2002年6月），頁269。

平等團結切入公平正義者（如社會主義和社群主義）——然而不論是否從基督宗教角度思考，公平正義都成了稍有現代頭腦的思想家乃至普通人普遍認可的基本社會原則（就其為社會生活所必需而言），以及不懈追求的最高社會目標（就其總是只能部分達致而言）。

其次，這也符合基督宗教的傳統。正如依撒意亞先知說到上主的要求時，反復規勸國家及其人民要公平正義，同時要求他們“將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀，這國不舉刀攻擊那國，也不再學習戰事”（依2:4）。舊約聖經儘管描述了血腥的戰事，但從整體而言，是以公義為神性或天主要求的主旨，並希求和平；新約聖經則以愛為神性或天主要求的主旨，並祝福“使人和睦的人”（peace-maker）即和平締造者。

同樣，即使從非宗教角度，只以理性思考和歷史事實作依據，也可以看出，所謂“富國強兵”之所以不應成為優先的國家目標，至少有三點重大理由：第一，正如前面所論證的，國家本身不是目的，因此它本身的“富”和它的暴力工具的“強”，也不應成為優先的國家目標，這兩點作為工具或手段，頂多可以成為次級的目標（而且永遠不能忘記其手段性質）；第二，國的“富”和兵的“強”，事實上往往會同人民或國家其他職能機構爭奪資源，從而實際上以民相對的“窮”和國家其他職能機構相對的“弱”作為代價，而這不符合以人為目的的國家目標；<sup>38</sup> 第三，國的富和

38 也許有人會以美國的國家富裕、軍力強大同人民富裕並存的現象，來反駁這一理由，但是應該注意：第一，這裡所謂富與窮、強與弱，是以一國內部“國”與“民”、軍事部

兵的強，事實上往往會使主政者在對外關係中更加自信、驕傲和強硬，所以在歷史上常常成為衝突或戰爭的重要原因，這又不符合以人為目的的國家目標。<sup>39</sup>

當然，從非宗教角度看，這一選擇也完全符合理性邏輯與歷史需要。因為第一，國家作為手段為人服務的基本內容，就是建立和維護人生需要的公平正義秩序，這種秩序不但是正常社會的生活之基礎所在，而且是具有人性的生命之意義所在；第二，國家的財富和力量，應該只是為前者服務的工具，不應成為壓倒前者的追求目標，因為任何手段如果變成了目標，就會導致目標的模糊和喪失；第三，當今的中國已經走到了這樣一個地步，即國家佔有財富和力量的比例過大，同時外國大舉入侵的原因和可能性都已趨於最小，武裝力量成為阻礙民權伸張的工具之可能性則大為增加。因此，不論是基督宗教角度的思考，還是理性的邏輯和歷史的發展，都要求我們應該以“公平正義”，而不是“富國強兵”作為優先的國家目標。

---

門與其他部門佔有資源的相對比例來比較，而不是以一國與他國的同等部門來比較（例如韓國的軍力可能超過北朝鮮，但韓國軍隊佔有全國資源的比例大大低於北朝鮮軍隊，假如其佔有比例較高，必使韓國民眾的富裕程度降低）；美國同其他國家也一樣：軍費增加，其他開支則必減少；第二，美國從未以“富國強兵”作為“優先的國家目標”，否則我們不會看見美國各級政府捉襟見肘、瀕臨破產以及最近的政府關門、縮減軍費等現象，否則美國民眾的富裕程度也不會達到現今的實際水平；第三，與中國相比，美國不但民眾富裕得多、社會強大多，而且其他職能機構如立法、司法等機構也強大多，其國家與其他國家相比之富、其軍隊與其他國家相比之強，乃是它的民眾之富與社會之強（包括民間企業之富和其他部門之強）的自然結果。

39 孟子說：“君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也，況於為之強戰？爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死，故善戰者服上刑”（《離婁上》）。這說明儒家也主張公平正義，反對“富君”（在那時君代表國）和（爭奪土地的）戰爭，並且把人的生命放在第一位。



由於公民權利要求彼此之間的平等、平衡，又要求社會關係的合理、公正，所以也可以說，公平正義優先，乃是公民權利優先的直接要求。

### 3. 是世界太平優先，還是一族復興優先？

從基督宗教角度思考，答案又是前者。

而且，這又是聖經教導的必然要求。首先，舊約聖經以及耶穌基督在新約中都要求“愛鄰人”，都要求公義、和睦與和平。<sup>40</sup>原文所謂“愛鄰人”，當然不是要區分近鄰、遠鄰，而是指一切具體的活生生的人，不僅包括各族、各國、各階級的人，而且包括“仇敵”、“歹人”、“不義的人”。其次，聖經又要求我們愛人如己、與人合一。《格林多前書》說：“若一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦；若一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂”（格前12:26），這形象生動地說明了人類生活的一體性。這種一體性在這個全球化的時代已經更加明顯，清楚地證明了民族主義的過時甚至荒謬，換言之，和平必須是對一切人或對全世界而言的。

全世界人民共臻和平、和睦、公義、互愛與喜樂的合一境界，當然正是中文所謂“世界太平”的意思。公羊“三世說”追求的“太平世”，是“天下遠近大小若一”的境界；儒家所謂“為萬世開太平”，“修身齊家治

---

40 瑪 5:9；5:13-18；羅 14:17；格前 12:13；12:26；希 12:14；雅 3:18 等等。

國平天下”的“平天下”，正是世界太平，而不是以強凌弱，或以一族一國居於優勢君臨天下。按《雅各伯書》的說法，“在何處有嫉妒、紛爭，就在何處有擾亂和各樣的壞事。唯獨從上頭來的智慧，先是清潔後是和平，溫良柔順，滿有憐憫，多結善果，沒有偏見，沒有假冒。並且使人和平的，是用和平所栽種的義果。”<sup>41</sup>與天下主義或世界主義相對立的民族主義之一族復興，必然會引致“嫉妒、紛爭”以及由之而來的戰亂、災禍；而遵循上述神聖智慧，以世界太平為優先目標，必然會逐步排除“偏見、假冒”，並結出世界太平的“善果”。《雅各伯書》的上述最後一句話，還說明了一種歷史發展的機制：真正持久的和平不是靠戰爭取得的，而是依靠和平的方式，依靠正義的力量，才能取得。所以《希伯來書》還說：“你們要追求與眾人和睦，更要追求聖潔”（希12:14）。這同時也說明了，“世界太平優先”也是基督徒在此世成聖與合一的必然要求。

同樣，從非宗教角度思考，以世界太平為優先，而不以一族復興為優先，也完全符合理性邏輯和歷史需要。因為第一，如上所言，僅僅追求一己民族的強大，必然引起其他民族的反彈，而在同其他民族的持續紛爭之中，任何一個民族都不可能充分發展；第二，歷史已經進入全球一體的時代，在這個時代，更加符合一個民族和所有民族利益的，是全球主義而不是民族主義。

---

41 雅3:16-18。

最後，由於如上所言，和睦、和平或太平，必須依靠公平、正義和聖潔才能獲得，所以也可以說，公平正義乃是世界太平的條件，世界太平則是公平正義的果實。

### 三、舊制：病根還是藥方？

本文開頭提到的中國國內種種難題，也可以稱為當代中國的社會病症。這些病症的病根，從根本上看，恰恰在於1949年以來，作為手段的國家被當成了目的，在上述三對選擇中是後者而非前者被選作了國家目標。最重要的是，在這種目的或國家目標的指引下，建立了一整套國家權力壓倒公民權利的廣義制度。

這套制度，在“文化大革命”（1966-1976）期間表面上遭到了巨大的破壞，其實只不過是發生了一次畸變，甚至可以說，只不過是前十七年（1949-1966）病變的自然結果——因為它的核心機制即國權的無限膨脹和核心精神即對權力的崇拜，似乎是從以一個黨為國家的代表變成了以一個領袖為國家的代表。但是，所有的過來人都記得，這個領袖的人為權威和個人權力在十七年中逐步上升、從未停步，所以在文革十年中登峰造極而睥睨一切、橫掃一切，是毫不奇怪的。這套制度的基本特徵，一直是傾向於使人成為手段，使公民權利服從於國家權力、公平正義服從於富國強兵、世界太平服從於一族復興。這種特徵從建政伊始便已鮮明地顯現出來。1954年，憲法剛剛制定，黨的主席兼國家主席毛澤東就在中央會議上說：“我從來不相信法律……我們黨沒有憲法，無法無天，結果不是勝利了嗎？……建國後，考慮到洋人國家大都制定了憲法，以

及知識分子還沒有完全成為黨的馴服工具的情況，為了改造和教育人民群眾，鞏固黨的領導，還是要制定憲法的嘛……當然啦，憲法制定是制定了，執行不執行，執行到甚麼程度，還要以黨的指示為準。只有傻瓜和反黨分子，才會脫離黨的領導，執行憲法。”<sup>42</sup>這裡鮮明地表示出，黨的“勝利”和黨對國家的領導才是目標，而人只不過被視為“工具”和手段，聲稱保護人民權利的憲法，則只是做樣子的一紙空文。

人的權利，甚至連生命權都受到漠視的情況，更驚人地顯現在建國初期毛澤東的這些指示或命令，以及對它們不折不扣的執行之中——1951年1月17日，毛澤東在給饒漱石、陳毅、鄧子恢、譚政、鄧小平、賀龍等各地領導人的電報中說：中南局轉來鎮壓反革命情況報告，“湘西21個縣中殺了匪首惡霸特務4600餘人，準備在今年由地方再殺一批，我以為這個處置是很必要的”（平均一個縣殺了220人，還要“再殺”！）；1月21日在給上海市委的電報中說：“在上海這樣的大城市，在今年一年內，恐怕需要處決一二千人，才能解決問題。在春季處決三五百人……在南京方面，請華東局指導該市市委……爭取在春季處決一二百個最重要的反動分子”（處死刑竟然毫無清晰的判定標準，而且事先定下極其粗略的人數！）；1月22日在給葉劍英、黃永勝等的電報中說：“廣東必須有計劃地處決幾千個重要反動分子……望妥慎佈置施行”（甚麼叫“反動分子”，概無說明，最後一句則強調必須照辦！）；3月

---

42 參閱 <http://\huxingdou.blogchina.com\1298260.html>，關於此講話的出處版本等尚有爭論。

18日在轉發天津市鎮反補充計劃的批語中寫道：“天津準備於今年一年內殺1500人（已殺150人），4月底以前先殺500人……我希望上海、南京、青島、廣州、武漢及其他大城市、中等城市，都有一個幾個月至今年年底的切實的鎮反計劃……我希望各大城市、中等城市都能大殺幾批反革命”（結果僅舉幾例：上海曾一日內槍決285人，南京一日內判處376人死刑，北京一日內處決221人<sup>43</sup>）；4月30日在轉發西南局給川北區黨委的指示中寫道：“在農村，殺反革命，一般不應超過人口比例千分之一，有特殊情況者，可以超過這個比例……在城市一般應少於千分之一。例如北京人口200萬，已捕及將捕人犯一萬，已殺七百，擬再殺七百左右，共殺一千四百左右就夠了”（計劃大規模殺人竟然如此隨意、口吻竟然如此輕鬆！）<sup>44</sup>據中國報刊公佈的省市資料，實際殺人數字與毛澤東事先擬定的要求基本相符。換言之，僅僅在那一次運動中，好幾十萬人的生命權被剝奪。而那次運動不過是國內和平時期發動的許許多多“政治運動”之一，從“土改”到“三反五反”，從“肅反”到“文化革命”，都有無數人的生命權，在毫無法律標準、毫無司法程序的情況下被剝奪。

當然，與“鎮反”運動同時進行的“抗美援朝”運動或朝鮮戰爭，也造成了在國內公平正義服從於富國強兵、國際上世界太平服從於一族復興的政治傾向。不過在那場戰爭中，我們也可以看到主導傾向中輕賤人命的特

43 見1951年5月5日、8日、23日《人民日報》。

44 以上毛澤東指示和電文，均引自《建國以來毛澤東文稿》，第二冊（北京：中央文獻出版社，1988年1月）。

徵——1951年3月1日，毛澤東在給斯大林的電報中說：“在過去四個戰役中，中國志願軍戰鬥與非戰鬥的傷亡及減員已超過10萬人，正將補充老兵新兵12萬人；今明兩年準備再有傷亡30萬人，再補充30萬人，以利輪番作戰。”<sup>45</sup>當時中方沒有制空權，武器裝備和機動能力與對方有巨大差距，傷亡慘重（毛澤東與總司令彭德懷的電報常提及每次戰役傷亡過半之事），以致戰後統計，中國的軍人傷亡多達90萬人，大大多於韓國的30萬和美國的14萬，甚至大大多於北朝鮮的52萬！

在這兩場“運動”進行的同時，毛澤東還親自發動了一場文化“批判”運動，即圍繞電影《武訓傳》的批判。他公開列舉了47個文化界名人，包括作家、編劇、導演、演員等等，要求各級黨組織“有計劃地”領導對該電影和這些人的批判，並在全國開展運動。正如後來的研究者所說，當時誰也沒有想到，“由此會引發以後幾十年一系列以文化批判為名、以政治鬥爭為實的運動；這場運動形成的批判方式也運用於以後的每場運動，只是後來手段愈加完備，鬥爭更加殘酷……挨整的人一批跟著一批……不少人還被摧殘了肉體和靈魂，危害極為深重。”<sup>46</sup>當然，在這些運動中，完全不可能有任何公平正義和法治的概念，更不可能有任何公民權利或自由的概念。由於這類運動在以後幾十年中接連不斷，其無視公平正義、漠視公民權利的主導傾向，也就成了當時中國的廣義制度即常規狀態的基本特徵。

---

45 同上。

46 袁晞，《武訓傳批判紀事》（武漢：長江文藝出版社，2000年3月），頁17。

總而言之，我們不能忘記，當代中國的政治、社會和文化制度，正是在那二十多年的政治氣候和政治運動中建立並成形的，<sup>47</sup>它們攜帶著的那個殘酷鬥爭的時代無視公民權利和公平正義的特徵，正是當代中國諸多病症的病根。

從基督宗教角度來看，這種廣義制度或常規狀態產生的長期效應，會傾向於加重而非抑制人性腐化的趨勢，加重而非限制人所具有的罪性。在這樣的環境中，許多個人的人性會受到扭曲或腐蝕，而發生變異——各項“政治運動”和“文化革命”之中，全國無數的個人對待同學同事親友、甚至對待父母兒女夫妻的非人方式，毛時代人為飢荒中人吃人的現象，毛去世幾年內一個縣（陝西省通渭縣）三千多起婦女拋棄丈夫兒女而與有糧食的陌生男人同居的現象，<sup>48</sup>只不過是幾個說明這類人性變異的明顯例證。

當然，當今中國最為眾人詬病的現象，是各級官員腐敗犯罪的數量和規模空前巨大。這種現象說明，人性變異的個人會形成集團，靠搶奪社會資源和人民財富而生長，這同動物機體中的細胞變異、爭奪營養、成團瘋長的癌症病理十分類似。而這種社會癌症的病根，也是由舊制度的前述特徵造成的權力不受限制，包括司法程序在權力壓制下無法啟動的常態。

---

47 甚至連持續至今的中國基督教基本制度，也是以當年建立的“中國基督教抗美援朝三自愛國運動委員會”為核心的。

48 傅上倫、胡國華、馮東書、戴國強，《告別飢餓——一部塵封十八年的書稿》（北京：人民出版社，1999年1月），頁24。

的確，社會、政治、經濟等各方面的廣義制度或常態，對人性的反作用是巨大的。其實，愈演愈烈的假冒偽劣商品、有毒有害食品蔓延等現象，其核心要素即“撒謊”和“偷竊”，早在“文革”及其以前的時代已大量地隱性地存在（例如涉及政治表態時為身家平安而說違心之言，<sup>49</sup>及公產損害時因產權模糊而無愧疚之心）。當然，從另一方面來看，這類現象的惡性膨脹，又是國家權力不受限制的另一極端，即行政機構和司法機構該作為時不作為，也可以不受追究這一現象的結果。

這方面的案例，的確層出不窮。僅就最近披露涉及重要國企中鐵公司的事件而言，今年4月27日就有河南省盧氏縣河南村二十餘名村民被其三百多名職工毆打；之前的4月14日河南省潢川縣村民為賠償不到位而阻擋施工，中鐵十三局竟派出三十輛車載三百餘人，統一著裝，手持一米長棍棒前往，見人就打，搶砸三十多部手機相機；2月13日雲南省富寧縣岩村因一起交通糾紛，遭上百名中鐵員工持械衝入，打、砸、搶、燒，全村56戶男女老幼被迫躲進深山之中……當記者向中鐵詢問這些事件時，得到的回答是：你該去中鐵建（另一家大型國企），“他們的事情才多！”的確，這兩家各在世界上幾十個國家設立了幾十個分公司的大型國企，僅僅在最近七年，就同至少八個省的農民、居民、工人甚至

---

49 據中國新聞學院教授、新華社高級記者楊克現的回憶，“每次政治運動，都有一批農村記者因為替農民講了真話，無端受到批評鬥爭，甚至開除黨籍、撤職。”他自己曾參加陝西長安縣“四清”運動，寫內參向上級反映鬥爭殘酷致使500多名幹部自殺，遂被批判、凌辱、抄家。曾任國家新聞出版總署署長的杜導正，1958年寫浮誇虛假的報導，被提為新華社廣東分社社長，後來寫廣東省飢荒情況，被撤銷黨內外一切職務。（參閱同上書“後記”。）



警察發生多起衝突，其中暴力衝突39起。<sup>50</sup> 這些事件多為討薪、民居補償甚至瑣碎小事而起（公司方面也有難處——資金欠缺，但同時鐵道部長劉志軍卻在為鐵道局長們大量買房！）。結果常常是頂多追究執行者，而組織者或管理者（包括一些黨委書記）卻未受處分，理由是這屬於維穩或政治需要，只能進行“冷處理”！這類明顯觸犯刑法的事件之所以“沒話可說”（這是中鐵宣傳部5月20日在記者追問一個多月之後的答覆），恰恰是因為在這種廣義制度下，司法過程根本無法啟動——正如網友的評論所言：“告他”（起訴他們）？（在）“中國”（可能嗎）？“只能百姓認”（只能讓受害者認命），“這就是中國的國情”！<sup>51</sup> 確實，一些大型國企（有不少是所謂“兵改企”者）從行業壟斷到組織暴力等行為幾乎不受司法制裁，這正是“國家權力優先”於公民權利這種理念和制度的一個結果。正因為司法缺位，另一個荒謬的結果就更加普遍了，那就是公權力濫用和行政違法（實質上是犯罪）日益蔓延——從湖南邵陽市計生委公然搶奪和販賣嬰兒，到雲南大理市環保局要求全市餐飲店購買其指定商家的設備而獲利，再到湖北武漢市交通管理部門要求所有出租車安裝其指定商家有問題的制動器，而置千千萬萬司機和乘客的生命安全於不顧……觸目驚心的事例太多，無法一一列舉！

50 僅今年上半年就有七起，還有更多的未曾曝光，參閱2013年5月27日《21世紀經濟報導》。

51 見新浪網相關報導後邊的評論。

現在，一些對包括上述種種在內的社會病症感到憂心的人士，主張採用毛澤東時代或半個世紀前建立的制度，作為治療當代中國甚至當代世界病症的“藥方”。上面的描述與分析，雖然只是對這種制度之建立背景和基本特徵的一點初步揭示，但卻已經表明：那種舊制度乃是錯誤理解國家性質（把手段當成了目的）、錯誤確立國家目標（在三對選擇中選擇了後者）的結果。<sup>52</sup> 因此，它非但不是“藥方”，恰恰正是“病根”。

那種制度在當今中國的經濟領域之外，基本上一仍其舊、未受觸動，而且越來越顯示出它對經濟改革的巨大妨礙、在經濟領域的巨大危害。因此，中國領導人能否對之進行循序漸進但卻系統徹底的改革，消除那種舊制度對社會各方面的毒害，將決定中國的前途，也將決定世界的前途。

在此，也許還是狄更斯（Charles Dickens）的這段話，可以最確切地描述當代中國在這改革十字路口的處境：“這是最好的時光，也是最壞的時光，這是智慧的時期，也是愚蠢的時期，這是相信的時代，也是不信的時代，這是光明的季節，也是黑暗的季節，這是希望的春天，也是失望的

---

52 著名經濟學家吳敬璠指出：“改革的兩種前途嚴峻地擺在我們面前，一條是政治文明下法治的市場經濟道路，一條是權貴資本主義道路。在這兩條道路的交戰中，後者的來勢咄咄逼人。……經濟和政治改革的遲滯造成了兩方面的嚴重後果：第一，中國經濟繼續沿著依靠資本和其它資源投入驅動的粗放增長方式一路狂奔，引發了一系列社會和經濟問題；第二，設租和尋租活動，以及隨之而來的貪污腐敗、貧富差距擴大和社會失範愈演愈烈。”（轉引自吳曉波，《激盪三十年——中國企業1978-2008》下冊，中信出版社，浙江人民出版社，2008，頁320-321。）其實，本節所謂“舊制”，正是“設租和尋租”活動的根源，它不但對中國經濟、中國社會和中國文化，反過來也對中國政治本身，造成了腐化性的致命惡果。

冬天，我們前途無量，我們又希望渺茫，我們一齊奔向天堂，我們又都走向另一個方向。”<sup>53</sup>

---

53 Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*, Book I, Chapter 1 (USA: Oxford University Press, 1998).



## 信仰與理性的關聯： 大衛·特雷西系統神學的公共性議題

黃懷秋<sup>1</sup>

Abstract: Is faith a private matter, which can only be attributed to being someone's personal preference, or is it public, something that can be communicated in public language to the public?

For David Tracy, theology by nature is public, and this is true even for systematic theology, which apparently is mostly internal. Different from fundamental theology, systematic theology does not appeal to our common experience. It is also different from practical theology which aims at transformation. Systematic theology by nature is oriented to the Church and for the Church. Be that as it may, a theologian is still living in the world, and is affected by the contemporary problematic. He is thus inevitably starting from the tradition of the Church to a reinterpretation of that tradition for a contemporary situation. Thus

---

1 黃懷秋，輔仁大學宗教學系教授；研究主要領域：新約聖經學、基督宗教神學、宗教學、宗教的婦女議題、宗教對話。

insofar as he is not willing to reduce his faith to a decoration in a private garden, he is obliged to render it public by means of presenting some criteria of truth.

## 前言

信仰到底是私密的，就像有人愛爬山有人愛作畫一樣，只能歸諸個人內心的品味，也只能與那些和自己有著相同喜好的人相互分享？還是公共的，能夠以大眾的語言，一般人都能接近的方法，在公共殿堂向其他非專業的人士予以理性的述說？<sup>2</sup>

對以上這個問題，大衛·特雷西（David Tracy, 1939-）的答案是，神學從一開始就應該是公共的，這是神學最主要的要求，若不如是，它就不是神學。<sup>3</sup>

雖然如此，特雷西卻也認為，不同的神學，其公共性並不相同。在特雷西的整個神學光譜中，有三種神學科目，即基本神學（哲學神學）、系統神學（信理神學）和實踐神學（倫理神學），其中系統神學是最富內在性的。系統神學和基本神學不同，它不訴諸人類的共同經驗（或普遍的理性），它也和實踐神學不同，不以轉化性的行為

---

2 公共神學的定義、歷史、及其主要議題，可參閱 Max L. Stackhouse, "Public Theology and Ethical Judgment", in *Theology Today* 54 (1997): 165-179；中文資料可見 Max L. Stackhouse 著，楊慧林摘譯，〈甚麼是「公共神學」〉，《基督教文化學》11（2004），頁3-12。

3 David Tracy, "Defending the Public Character of Theology", *Christian Century* (1981, April): 350-356。轉載於 religion-on-line。

模式為書寫目標。系統神學內在於基督宗教裡，「在教會內也為了教會」而書寫，但即便如此，它也必須保持某種程度的公開言說的特質。除非它甘願讓信仰淪為私人庭院內的擺設，否則它應該儘量為自己建立一種可以訴諸公共理性的言說方式。

筆者因而認為，探討特雷西的系統神學的公共性主張，最能突顯出信仰和理性的關聯。身為天主教神父和芝加哥大學神學教授的特雷西，活在信仰高度多元化的美國，在其中天主教傳統只能算是邊緣化的少數；這種情況與台灣有少許雷同之處。其實，不僅天主教，就連整個基督宗教都已經面臨去中心化的危機，我們如何在這個充滿著多元價值、含混意義的後現代世界，建立自己的宗教宣稱？我們如何才能夠在這個不再輕易地由於強權的統一，而達成宗教的統一的世代，向別人說明基督宗教這個具有悠久歷史的宗教傳統，雖然源自一件特殊的事件（耶穌作為基督的揭秘），卻不僅是一種只能訴諸個人品味的自家嗜好，因為它也擁有某種可以訴諸公共判斷的內在理性？

本文以特雷西系統神學為主要研究對象，但在行文之際，筆者發現，首先還需要鳥瞰其整個公共神學的完全光譜。之後，再仔細分析其系統神學的公共性主張，最後，本文還會就信仰和理性的關係做一個總結。

## 一、特雷西公共神學的完全光譜

在特雷西看來，「一切」神學都應該是公共的，但並不是所有神學都有著相同的公共性。他將其分為三種神學科目，分別面對三種公共場域、三類公眾人士，並對應於三種學術方法。其中，「基本神學」所面對的公共領域是「學院」(academy)，它以超驗的方法訴求，能回應一切有智能的、講道理的、有理性的人(intelligent, reasonable, rational person)對宗教和神的疑問。「系統神學」所面對的公共領域是「教會」，面對教會的信徒，述說基督宗教這一種特殊的信仰。它只能退而以詮釋學的方法，深入詮釋其特殊的經典事件，進而尋求公共的認許。最後，「實踐神學」所面對的公共領域是「社會」，因而它除了詮釋學之外，也應用社會科學的方法和意識形態的批判，以經典和傳統為根據，對社會人士說話，共同尋求符合宗教真理的轉化行為模式。

### 1. 作為公共神學的基本神學 (fundamental theology)

1973年，特雷西出版了《秩序的神聖憤怒》這本基本神學論著，<sup>4</sup>正式建立他自己的神學首部曲，也為他日後的公共神學定了規格。他首先分析了四種現代時期的神學模式，從它們對現代問題的對話能力來評定其優劣，<sup>5</sup>最

4 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (Chicago: University of Chicago, 1975, 1996)。以下簡稱為 *BRO*。

5 1950年以前的天主教正統派神學(orthodox theology)完全不理會當代問題；19世紀以新教為主的自由派(liberal theology)處理神學論述又過分傾向現代理性；新正統派(neo-orthodox theology)是一個複合的現象，最獲特雷西所賞識；最後極端派(radical theology)主張上帝已死，神學已經與世俗主義一般無異了(*BRO*, 22-34)。



後提出他自己的「修正主義神學模式」(revisionist model of theology)。<sup>6</sup>這一種模式的特點是，它兼容「基督徒信息」(Christian message)和「人類處境」(human situation)，並且設法把它們「關聯」(correlate)起來，而且這種關聯還不僅是單向的，宛若只有基督徒信息單向地回答人類的問題一樣。處身在社會中的基督徒團體，如果它當真想在社會中產生一些影響力，便得接受當代社會思維模式的挑戰，甚至不惜對傳統加以重新詮釋，以適應新的文化處境。這是特雷西主張一種合乎公共理性的公共神學的基本理由。

《秩序》用「危機」(crisis)這個字眼來描述神學必須努力面對的當代處境：被世俗化的科技所蹂躪的西方文化，讓傳統宗教的認知宣稱陷入前所未有的危殆中，過分天真的啟蒙理性，神死神學(death-of-God theology)的挑戰。信仰似乎只能在完全的自律與對權威的依賴(他律)之間作出選擇，而多元的，甚至互相衝突的價值觀和世界觀又處處橫行(BRO, 3-21)。在這樣的信仰危機下，宗教徒如果不是依賴虔誠的信仰主義，難道就只能「如同沒有上帝」一般地活著？信仰和理性能夠有甚麼關聯？

這樣的處境，在以學院(大學中的神學系、道學系或宗教系)為主要公共場域的基本神學而言，就更加直接了。所謂基本神學，在傳統神學院的學術訓練中屬於哲學神學的範

---

6 這一種神學模式的代表人物，除了一些過程神學家外，特雷西還提到 Leslie Dewart, Gregory Baum, Michael Novak, Langdon Gilkey, Van Haarvey, Gordon Kaufman 等人。

圍，許多時是指「神的神學」（theology of God）。<sup>7</sup>對特雷西來說，這是最基本的神學，是一切神學的基礎。而更重要的是，在學院中，不僅受學者有可能不是基督徒，他們還很可能同時接受其他學科的訓練，因而如何以學術的語言、合理性的邏輯推演，與從其他學科所獲取的結論相互交流，甚而達至某種一致性，便顯得非常重要。在特雷西的規畫中，基本神學，由於其對象是學術團體中「一切」有理性的人，在把「神的神學」傳達給他們（甚至企圖說服他們）的時候，是不能僅有認知上的意義的，它還必須與人類行為相呼應。換句話說，一個合理性的基本神學，不僅要能告訴人上帝存在和耶穌作為基督的事實，還得傳達出這種信仰與人的行為或生活模式有甚麼關係。<sup>8</sup>

本文限於篇幅和目標的關係，對特雷西的基本神學不能作出深論，在這裡僅點出其結論為止。在分析完人類的普遍經驗及其隱含的宗教性，<sup>9</sup>及重新解讀基督宗教的聖經象徵，並把二者進行關連與比較之後，特雷西的結論是，基督徒的上帝觀，倘若按照過程神學的方法來重新解讀的話，是人類存在和認知的可能性條件（condition of possibility），它有形上學的真理（truth of metaphysics）。換言之，人類能夠存在，能夠求真知，能夠盡全善，它的基

---

7 基本神學的內容在各個不同時代稍有不同，基本上是關乎基督宗教的「真理聲明」（truth-claim）的可理解性（intelligibility）問題，通常包括「有神論」和「耶穌作為基督」的信仰宣告。Francis S. Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church* (New York: Crossroad, 1985)。

8 這是特雷西以過程神學的神觀來重釋傳統神學不動的神觀（不動的動因）的理由。

9 有關這方面的分析，請參閱本人之〈試論宗教經驗的神聖性和日常性〉，《道風》36（2012），頁191-213。

礎（可能性條件）就是基督徒稱為「神」的「終極真際」（Ultimate Reality）。但若論對耶穌基督的信仰，則不能說它就是形上學的真理，能為所有有理性的人所承認，因為它的真理屬於「基本的存在真理」（fundamental existential truth of existence, *BRO*, 221）或「顯現真理」，<sup>10</sup>是相對於人的宗教經驗而言的。換言之，對耶穌基督的信仰緣自一種特殊的宗教經驗，擁有這種特殊經驗的人，就是基督徒。

但對耶穌基督的信仰，並不屬於形上學的真理，也不能為所有有理性的人所承認，因為這一真理屬於「基本的存在真理」（fundamental existential truth of existence, *BRO*, 221）或「顯現真理」，是相對於人的宗教經驗而言的。

## 2. 從基本神學到系統神學

特雷西到底有沒有成功地完成他的基本神學，自然人言人殊，譏譽參半。<sup>11</sup>有人認為他對有神論太過樂觀，也有人認為他對基督宗教的自我宣稱太讓步了；但不要忘记這是他對現代時期過於誇大的科技理性的奮力反撲。事實上，他對於理性，即使在較後時期，<sup>12</sup>還是有著一份憧憬的，它不僅是人類的一大資源，也是上天的恩賜，是人類

10 特雷西曾以不同名稱來稱呼這一種真理。或是「基本的存在真理」（fundamental existential truth of existence，《秩序的神聖憤怒》）；或是真理的「揭示模式」（“disclosure” model，《類比想像》）；或是「顯現真理」（Truth-as-manifestation，《多元性與含混性》）。

11 例如早期的 T. Howland Sanks, “David Tracy’s Theological Project: An Overview and Some Implications”, in *Theological Studies* 54 (1993): 698-727；以至較近期的 Timoteo D. Gener, “With/ Beyond Tracy: Re-visioning Public Theology”, in *Evangelical Review of Theology* 33 (2009): 118-138。

12 特雷西，〈西方神學與後現代性的多元面譜〉，載氏著《與他者對話》，（香港：道風書社，2009），頁173-188。也可參閱 *BRO*, xiii-xv, 12-13。

自我超越與自我修正的動力來源 (BRO, xiii)。<sup>13</sup> 倘若捨棄了現代理性，宗教要麼回到前現代時期的模型，使信仰只能消失於權威之中，要麼掉入後現代無止無盡的多元和混亂中。只有適當的理性，才能拯救宗教免陷於「客觀主義」和「相對主義」的兩難境地。

這種信賴理性卻又不敢放任它的自我約束，出現在《秩序的神聖憤怒》中，就是它一方面應用新士林哲學的超驗法<sup>14</sup>來證明基督宗教的真理宣稱，卻又分開有神論和基督論這兩種真理，認為前者有形上學的確定性，後者卻只屬基督徒的特殊性，其真理屬於另一個層面。馬田尼茲 (Gaspar Martinez) 因而認為，這裡已經標誌出特雷西從基本神學到系統神學的移轉。<sup>15</sup> 而在同期的另一篇論文中，特雷西更清楚地表明他正在為系統神學的公共性這個問題日日奮鬥，<sup>16</sup> 事實上，系統神學，因為其特殊，要對其真理宣稱作出公共理性的聲明，必然更為複雜，也更加吊詭。

無論如何，特雷西在《秩序的神聖憤怒》之後，就不再使用形上學方法來力證基督徒對基督的宣稱，而改用詮釋學方法來分析基督徒的原始經典，再從中找出能夠判斷

---

13 特雷西對理性的景仰及其超驗方法的應用，主要是繼承自其師郎尼根的思想，見Younhee Kim, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'* (Oxford: Peter Lang, 2008), pp. 315-324。

14 超驗形上學方法，始自馬雷夏 (Joseph Maréchal, 1878-1944)，而為許多「新士林學派」的神哲學家 (如拉內、郎尼根) 所採用。它的特色是不對某事物作現象分析，而關注它的「可能性條件」 (condition of possibility)，即發現在它最下面的基本預設。

15 Gaspar Martinez, *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies* (New York: Continuum, 2001), p. 189.

16 David Tracy, "Theology as Public Discourse", in *Christian Century* (1975, March): 280-284。轉載自 religion-on-line。

它是否健全（公共）的相關判準。詮釋學，而非超驗形上學，更符合他「有點理性又不致成為理性霸權」的原則，它關注人類思想的歷史性、對話性及動態性的優點，使特雷西能夠沒有後顧之憂地走向他的系統神學。

我們看到，從1970年代到80年代，特雷西經歷了一場時代思想的巨變，從現代性到後現代性的轉移。這是特雷西作品非常引人入勝的地方，做為一個誠實的天主教徒，忠於他「如果有需要，勇敢作出改變」<sup>17</sup>的神學原則，他努力找尋新的公共神學方法，來面對眾多不同的甚至互相衝突的宗教觀、人生觀和世界觀，在其中，基督宗教僅能算是有神信仰中的一種特殊性而已，而天主教傳統，在美國的大社會中，其公共性更是備受懷疑。<sup>18</sup> 怎樣才能說明基督宗教以致天主教這種大社會的少數人類的信仰的公共性和合理性呢？我們將在下一段正式進入特雷西系統神學之探討。在此之前，還得先完整地瀏覽一下他公共神學光譜中的最後一道餘暉。

### 3. 內在於所有神學的公共實踐神學

還有另一個理由讓80年代的特雷西愈來愈懷疑超驗方法的可行性，那就是「惡」的存在。在《秩序的神聖憤怒》中，特雷西幾乎都是依賴一些「積極」的經驗，例如

---

17 郎尼根的「先驗律令」（transcendental imperative）：要專注，要機敏，要有責任心，要有愛心，而且，如果必要時，願意去改變。

18 在民主和共和政治當道的美國，天主教與羅馬教廷的密切關係常常讓人質疑它在信理上和行為上真正能夠交付公論的可能性。參閱 Gasper Martinez, *Confronting the Mystery of God*, pp. 171-176.

「基本信賴」（fundamental trust），再把它與基督徒對基督的信仰及其隨之而來的生活模式作出對照，而找出二者的相關性。特雷西像依利亞德那樣，取笑那些自以為可以擺脫宗教的現代人，最終還是隱然地在「基本信賴」上表現出一種俗化的宗教性。

差不多在特雷西書寫他的系統神學巨集《類比想像》<sup>19</sup>的時候（1981），他在一篇維護神學的公共性的文章中承認自己先前的超驗方法太樂觀了，並沒有足夠處理人類「消極」性的經驗（如焦慮、罪咎）。<sup>20</sup>現在，他比以前更為注意大社會中的「系統性扭曲」（systematic distortion），由於是隱藏在系統中的關係，可以很輕易地避過人們的耳目，但是它的破壞性卻比我們意識到的「錯誤」（error）更大。特雷西說，他還沒有放棄「基本信賴」，但是，他正努力找尋一種可以同時面對消極性因素的神學。這樣，特雷西便慢慢步向實踐神學（解放神學）。

然而只有在《類比想像》中，特雷西才首次以最簡明，也最肯定的語言說明他實踐神學的規畫（AI, 1-98）。<sup>21</sup>他和先前一樣，相信「俗世」和「神聖」之間的關聯，因而世界也是神聖出現的地方，是神學家「委身」的場所。世界固然是含混的（有真有假，有善有惡，有聖有邪），

---

19 David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981, 2002)。以下簡稱為AI。

20 Tracy, "Defending the Public Character of Theology". Religion-on-line.

21 特雷西其他討論實踐神學的論文，見David Tracy, "Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm", in Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992), pp. 1-19; David Tracy, "Traditions of Spiritual Practice and the Practice of Theology", in *Theology Today* 55 (1998): 235-243.

活在其中的人又何嘗不是一個「含混的自我」(ambiguous self)？啟蒙運動清澈透明的「自主的我」(autonomous self)已成過去，但是這一個含混的我仍能在這個含混的世界中找到「信賴」，而且我們信賴的正是這個含混的世界和含混的自我！其中的關鍵就是基督徒對神的論述，因而基本神學仍是神學中最基本的。基督徒相信一個仁愛的上帝和祂的恩典，同時也體認到罪的滲透性事實。實踐神學，就是與這個含混的世界交涉的神學。

許多人都知道，特雷西後來並沒有完成他所預告的「神學三部曲」，負責為他的《詮釋學、宗教、希望》一書寫中譯本序言的陳佐人，這樣解釋：面對後現代多元化日益嚴重的事實，他必須優先處理「對話（詮釋）」和「理解」的問題，<sup>22</sup>事實上，如果我們無法理解，那如何能成就「轉化的公共性」？但是，特雷西似乎在《類比想像》已經準備好他的計畫有可能擱淺的事實，因為他一直強調「正信」與「正行」的相互性 (AI, 69-70)，它們是不能分離的：思想影響實踐，實踐又回過頭來豐富思想。換言之，實踐神學是內在於所有神學中的，沒有實踐導向的神學不是值得推薦的神學，它不符合一個優質神學的判準。特雷西用「真理」(truth)和「意義」(meaning)來區分這兩個層面 (AI, 69)，前者是知性的，後者則靠近實踐。每一種神學不僅需要各別真理（形上學真理、顯現真理、轉化模

22 特雷西著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁xxi。也可以參閱林鴻信，〈神學研究的學術性挑戰：探討特雷西神學思想方法〉，《台灣神學論》34（2012），頁107-130。該文對特雷西的思想轉變有比較清晰的交代。

式的真理），每一種真理都必須蘊含有意義的生活模式。特雷西說，宗教或神學就是「在世生活模式」（mode-of-being-in-the-world, *BRO*, 50-52）。

每一個神學家都應該同時面對三種公眾（學院、教會、社會），即使他對其中一種公眾的關係最為直接，但是他也必然間接地向其他兩種公眾委身。而這正是他在《秩序的神聖憤怒》和《類比想像》中所做的。可以說，特雷西從來都沒有離開過實踐神學，因為他從一開始就關心苦難的問題。<sup>23</sup>

綜上所述，我們看到，特雷西在有關神學公共性的議題上，顯現出非常可觀的靈活性。這與他的寫作歷程橫跨現代與後現代時期有關。特雷西70年代的作品，寫於現代主義的顛峰時期，表現出對現代理性的率直信念，他採用超驗的形上方法，企圖提出一種對所有人都有效的公共性。到了80年代，當他愈來愈體會到單調與齊一的局限，也愈來愈理解到神學的歷史性和處境性時，詮釋學乃取代了超驗形上學成了他書寫系統神學的主要方法。下一段，我們便要探討他的系統神學。

---

23 Cf. Gregory Baum, "Radical Pluralism and Liberation Theology", in Werner G. Jeanrond and Jennifer L. Rike (eds.), *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion* (New York: Crossroad, 1991), pp. 1-17; Dermot A. Lane, "David Tracy and the Debate about Praxis", in *Radical Pluralism and Truth*, pp. 18-37.



## 二、系統神學的公共性

特雷西深切知道，系統神學的公共性比基本神學更難申論。然而，忠實於他對「世界」的信念，他還是堅持其修正主義的神學模式：境況與信息的關聯。對他來說，系統神學家的首要工作，就是「為現在處境重詮傳統」（*AI*, 64），而不是一成不變地重複古老的教義。不過，特雷西最關心的還是，系統神學作為一種「認信」的神學，如何能避免兩個極端，即「教派主義」（sectarianism）和「相對主義」（relativism）；前者無公共性可言，後者又失去自身的認同？因而，它必須有自身的立場，又不硬化地死守這個立場。它的出發點是「耶穌作為基督」這一基督宗教的經典事件，而它要做的是：為現代人詮釋這位基督徒公開認信為基督的耶穌。

系統神學就是對基督宗教經典的詮釋學。我們將分兩個段落來討論這個命題，一是經典，二是詮釋學。

### 1. 從經典到基督宗教經典

#### (1) 經典的公共性和特殊性

「經典」（the classic）是特雷西處理系統神學的公共性的主要概念。對他來說，經典並不限於文本，它可以是文本、事件、圖像、儀式、象徵和人物；不過，文本的確是經典中很重要的一種。經典最主要的要項是它的「指標地位」（normative status, *AI*, 108），即所謂規範和標準。<sup>24</sup> 世

24 這就是所謂「正典」（canonicity）一字的原始意義。有關特雷西的經典理論，請參閱筆者之〈大衛·特雷西的經典理論〉，《輔仁宗教研究》23（2011），頁41-68。

界各大宗教都不乏經典，被基督徒尊稱為《聖經》的神聖經書、中國的《四書》《五經》、印度的《博伽梵曲》，都堪稱經典。但是對特雷西來說，經典的最大意義在於，它們在來源和表達上都是特殊的，雖然如此，卻毫不削減它們的公共性；特殊性和公共性看似矛盾，實則相容。即使對不同文化的人，經典亦能產生一定程度的震撼力，雖然這震撼力各有不同。<sup>25</sup>

由於要與現代對話，特雷西不是從天上開始，而是從地上開始來討論經典這種特殊的「人類精神表達」（*expression of human spirit*, *AI*, 108）。他把經典定義為充滿震撼性的「真理事件」（*event of Truth*, *AI*, 111）。真理「出現」，它「發生」了（*it happens*）。<sup>26</sup>人在經典面前體認到「真理的發生」，這經驗讓人驚訝、震慄，甚至轉化；它召喚我們，把我們「捲入」其內，顛倒我們往日的看法，以它的「他性」（*otherness*）來擴展我們的「可能性」。可能性就是特雷西用來表達跨越界限，在差異中發現相同（對話）的語言。

我們早就看過，特雷西區分有神論的「形上學真理」與基督論的「顯現真理」。對他來說，上帝的信仰是對一切人都有效的，它擁有形上學真理，可以用超驗形上學方

25 從賞識、認同到極端震撼、接受、被轉化。所謂「體認的震撼」（*shock of recognition*），用宗教的術語來詮釋，就是「信仰」。

26 伽達瑪（Hans-Georg Gadamer）著名的「遊戲」理論，點出了人在真理面前的被動性，人必須「讓渡」（*let-go*）出自己，接受事件給我們的「提問」（*questioning*），隨著問題的「來回往復」（*to-and fro*），直到自己被詮釋出來，亦即，直到我們被事件的真理所征服，而成為一個全新的自己。Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2004).

法來證明。基督的信仰則不是這樣，這是一種特殊傳統的信仰，它的真理屬於顯現真理的層次。基督事件所以是真理，是因為神聖在此時此刻顯現出來。因而這種真理是特殊的，卻毫不影響它的公共性。事實上，特雷西強調，當一個特殊性進入了它的最深層，就接觸到普遍性了，這是不同宗教之間可以相互對話的原因，而對話，當然是訴諸公共理性。換言之，世界各大宗教，在它們最深度的地方，是相通的。

## (2) 耶穌基督作為基督宗教的第一經典

從經典 (classic) 到基督宗教經典 (Christian classic)，

特雷西還有一個中間步驟，他稱為宗教經典 (religious classic)。如果經典的記號是「真理」 (the Truth)，宗教經典的記號便是「全面」 (the Whole) 了。某些藝術、文學、音樂或哲學作品，或許由於其深邃性而得以稱為經典，但是它們畢竟只有一種片面的視野；相對於它們，宗教經典卻是全面的，它當然也包含一種真理的宣稱，但這種真理宣稱卻牽涉一種全面性：「經由全面的能力揭示 (也隱藏<sup>27</sup>) 實際的全部」 (a disclosure-concealment of the whole of reality by the power of the whole, *AI*, 163)，因為宗教真理一定不僅是認知性的，除了知性的聲明外，它也必然包含一種全面的要求，「傳達、轉化，甚至有時塑成」 (inform, transform, even sometimes form) 我們在世生活的其他部分。

---

27 真理的揭示也就是它的隱藏。這種海德格爾式作為「揭蔽」 (*a-letheia*) 的真理觀乃是特雷西顯現真理的根本。

這種全面性的塑成，特雷西稱做「在世存在模式」（mode-of-being-in-the-world）。宗教信仰不只是知識上的信念而已，它還牽涉到包含實踐行為在內的生活的全部。<sup>28</sup> 一個基督徒之所以異於佛教徒，是他作為基督徒的「存在模式」，這種存在模式可以一直追溯到一個真理顯現的時刻，那就是耶穌基督的事件。所以特雷西把耶穌基督稱為「基督徒的第一經典」，它是日後一切經典的準則，也是它們的歸向與回溯的目標。它的特色是，宗教「全面」的力量如今不僅被揭示為一個「誰」<sup>29</sup>（*AI*, 209），而那將這個「誰」予以決定性地呈現出來的人，就是那作為基督的耶穌（Jesus as the Christ），在他身上，天主確定性地重現為愛的禮物和愛的命令（the gift and command of Love, *AI*, 234）。因而後世所謂基督徒者，就是指那些不僅追隨他的信念，也和他一樣敢於活出這一種「新的、神愛的、自我犧牲的正義」的生活模式的人（*BRO*, 221）。

### （3）系統神學作為基督宗教的第二經典

耶穌基督才是基督徒的第一經典，他是後世所有經典的典範和範式（paradigm）；<sup>30</sup> 至於神聖的經書（scriptures），作為對神聖顯現的最早見證，從原始的宗徒見證到後來發展出來的明顯基督論，本身也是在不同境況下對同一事件的回

28 特雷西對宗教實踐的重視，從他把基督徒神學三分為基本—系統—實踐神學可見。他認為理論和實踐是相互性的，宗教不只是信念問題，而是一種「在世存在模式」。

29 「誰」（神聖力量顯示為位格）是三大一神宗教的共同地方。

30 特雷西的典範觀念來自依利亞德的永恆回歸（eternal return），宇宙中的一切實有（reality），一切真的（that which is real），皆永恆地回歸那在創世時候的原初顯現。

應 (AI, 310)。因而它們的經典性是相對的：它們是基督徒團體過去和現在對死而復活的主基督的經驗的「較為足夠的表達方式」 (more relatively adequate expression, AI, 248)。在這裡，「相對足夠」的意思是，一方面，它是後世所有表達的標準，另一方面，它也容許甚至要求後世的基督徒，在時代徵兆的面前，對它作出各種更能回應當代的問題與境況的詮釋，包括去意識形態和去神話化。特雷西用「意義剩餘」 (excess of meaning) 來稱呼經典這種永恆的吸引力和啟發力，它總能在各種不同的處境中引發更多的詮釋和更多的想象力。

因而不管甚麼系統神學，它的工作都離不開詮釋基督徒的經書，釐清它的象徵、圖像、文體 (literary genre)、歷史，而其最終的目的，則是透過對這些經典見證的詮釋，讓我們再次經驗到它所見證的耶穌，看到它對我們所宣示的意義，塑成我們的「在世存在模式」。這一種工作需要由一些敢於冒險、勇於嘗試、又敏於生活體驗的神學家來進行，這樣將有助於真理的再現和顯明。而他們對真理的體驗和特殊的表達方式，又將進入他們所致力與之對話的經典傳統中，成為經典的一部分，為後世所遵循。特雷西因而把系統神學稱為「基督宗教的第二經典」。而在眾多基督徒系統神學中，特雷西特別推崇奧思定、阿奎那、拉內、郎尼根、路德、史萊馬赫、巴特、布特曼、田立克、尼布爾兄弟等人的神學，稱之為神學上的經典 (theological classic, AI, 132-133)。他們的作品都不是私有的，或只對自己的團體才有意義，它們都具有公共的地位，而為後世所有人所共享。

## 2. 作為交談的詮釋學（hermeneutics as conversation）

特雷西從一開始就把系統神學設定為，面對當代處境，來重詮經典與傳統的詮釋學。在各種詮釋學中，他最認同伽達瑪（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）交談的詮釋學，以問題為中心，接受文本的挑戰，接受真理「對我」的顯現；另一方面，他也用呂格爾（Paul Ricoeur）的文本詮釋學來加強詮釋的科學性（合理性）審視。<sup>31</sup>由於經典文本有它客觀的特性，它是人人（並不僅限於菁英份子）都可以親近的，可以用一定的科學方法來解釋和說明，這使得「以讀者為中心」的詮釋法不致完全流入主觀或私有，而能夠訴諸各種合理性的判準。詮釋所開顯的真理既不是純粹客觀的，靜靜地躺在「文本的後面」（meaning behind the text）；也不是純粹主觀的，完全依附於讀者個人的看法（meaning in front of the text）。這是特雷西解決系統神學中「理性與信仰」之間的辯證關係的主要線索；亦即，系統神學雖是一種特殊的甚至個別的信仰宣告，它也該符合更普遍的理性原則。下面將說明幾個要點。

### （1）作為經驗者與詮釋者的系統神學家

我們可以用前理解、遊戲和對話三個步驟，來簡述特雷西如何看待一個系統神學家對經典的詮釋工作。

---

31 有關呂格爾詮釋學和伽達瑪詮釋學的主要差異，一方面在於他對文本的重視，因而他再度關注那些在伽達瑪那裡完全被荒棄了的詮釋學方法，另一方面也在於他把詮釋學結合批判的理論，而並非只是「回到傳統中」。見 Josef Bleicher 著，賴曉黎譯，《當代詮釋學》（台北：使者出版社，1990年8月），頁267-270。筆者在這方面的討論，見〈特雷西的宗教交談理論〉，《輔仁宗教研究》，出版中。

首先，和任何詮釋者一樣，每一個系統神學家都是有限的，受歷史的影響。因而當他走近經典的時候，必然帶有自己的「前理解」（pre-understanding）。這些前理解有些是個人的（如個人的氣質、希望、怕懼等），有些來自經驗（尤其是那些人人都不能免除的生命經驗），有些是時代的（如兩次大戰的教訓），也有些是文化的。而更重要的是，如果系統神學家是一個宗教信徒，那麼他還屬於一個信仰傳統（如天主教傳統、路德會傳統等），並接受這一特殊的信仰經驗的型塑（或是重視聖禮的經驗，或是重視聖道的經驗）。<sup>32</sup> 簡單來說，我們對天主愛的恩典和命令、以及對基督事件的理解，都是透過我們的信仰傳統的中介通傳給我們的，而這些理解（或信仰）又成為我們每次透過經典來經驗神聖的前理解。

用公共性的語言來說，系統神學所面對的公共場域就是教會，它是「在教會內也為了教會」（in and for the Church）而寫的。教會，作為系統神學家「做神學」的「位置」（location），不僅是他的「受話者」（public as addressee），系統神學家也把教會「內在化」（internalized public）。神學家是教會傳統的詮釋者，效忠於教會團體及其傳統，內在化其「似真性結構」（plausibility structure），<sup>33</sup> 也對其倫理

32 這是特雷西所區分的經典傳統的類型，他稱做「呈現和宣告」（manifestation and proclamation），或「神祕傳統和先知傳統」。前者比較屬於天主教與東正教傳統，後者則比較屬於新教傳統（*AI*, 193-230）。

33 在世俗化社會中，宗教信仰不再理所當然，信徒為維持其信仰，鑑定其真實性，必須從宗教機構或團體中尋求支援。宗教社會學家用「似真性結構」來描述教會的這項功能，為信徒提供信仰生活的意義系統。見 Peter Berger 著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》（台北：商周出版社，2003）。可參考網路資料 Bruce Kalenzig, "Plausibility", *Encyclopedia of Religion and Sociology*, <http://www.hirr.hartsem.edu/enry/Plausibility.htm> [2013/2/3]。

及宗教律令表現忠誠（AI, 25）。

如今，這個系統神學家再一次邂逅經典。特雷西跟隨伽達瑪，用「遊戲」來描述這個經驗神聖的歷程。如同進入遊戲一樣，我們發現自己被經典的世界所「捉住」，發現自己不再是掌控的主體，對經典的真理瞭若指掌，反之，我們只能隨著它的問題「來回往返」（*to and fro, back and forth*），展開一段和經典對話的過程。經典以它的「他性」來要求神學家的注意，而系統神學家則帶著他的前理解，接受經典的提問。這時，系統神學家或者會經驗到「詮釋的衝突」，經典的揭示與他的前理解並不相符，他或者會放棄，懷疑他的「真理經驗」。但是假若他忠實於自己的經驗，他可能還要進行另一段更大的交談，與整個探究者的團體（*the entire community of inquirers*）進行交談（AI, 120）。我們不難注意到，許多偉大的神學家都曾經歷過這般刻骨銘心的交談：正如奧思定曾與他的摩尼教背景進行交談，巴特和布特曼與19世紀自由主義進行交談，拉內和郎尼根與新士林神學和康德哲學進行交談。

按照特雷西的看法，系統神學家儘管不是一個完全自由的主體，但是這種不自由並不完全是負面的，這構成每一個神學家的特殊性（*particularity*），特殊性非但不會妨礙他找尋真理的能力，還是他有利的視野。<sup>34</sup> 當神學家開放自己，敢於接受基督事件對他獨特的（此時此地的）衝擊，

---

34 Andrew C. Fausyth, "The Implications for Christology of David Tracy's theological Epistemology" in *Scottish Journal of Theology* 63.3 (2010): 302-317; 304.



並且深入自己的特殊性，來感受它對自己生命的意義時，他的真理經驗才是「實現」的，他才能發現天主在現今的處境中對我們的揭示（*AI*, 253）。

而經驗的另一個盡頭便是表達。因為經驗在乎深化（*intenfication*），表達則在乎出離（*distinctioniation*）。而凡經驗都是不可言說的，更何況是神聖的經驗！因而表達的確是神學家最大的考驗，但也是神聖的命令，<sup>35</sup>當一個神學家深深進入自己的宗教經驗裡，親身經驗到那不可言說的神聖奧秘時，他卻不可停留在那裡，因為他還必須盡量地與自己的神聖經驗拉開距離，以可溝通、可分享、具有公共意義的一般言談，為別人陳述自己的經驗（*AI*, 125-130）。而一個堪稱經典的系統神學就在這個包含深化—出離的雙向歷程中，艱難地產生。

可以這樣詮釋：深化讓我們投入信仰；出離則以理性來與自己原先的信仰拉開距離，而成就公共性。

## （2）詮釋學循環：理解—解釋—理解

把一些我們並不熟悉的、與我們的前理解有距離的、他性的「真實經驗」以語詞表達出來（*to express in words*），就是詮釋者的工作。因而詮釋寓含經驗（對基督事件的信仰經驗及回應），並且以語詞表達所經驗的；如此，就在表達中，我們便把一些在原來的顯現中晦澀不明的經驗詮釋

---

35 筆者曾經討論這一段橫跨聖俗之間的神聖經驗歷程，見黃懷秋，〈試論宗教經驗的神聖性和日常性〉，頁191-213。

出來，使它成為可被理解的，而我們自己也達成了理解。因而，理解就在詮釋中發生，它是詮釋的開始，也是詮釋的導向。

另一方面，特雷西也認為，在整個詮釋過程中，解釋（*explanation*）也是重要的一環，這使他和伽達瑪的本體詮釋學不同，而傾向呂格爾。<sup>36</sup>他並不排斥方法的使用，他認為，各種方法（包括形式主義、結構主義、符號學、解構主義）都可以使詮釋的過程更加豐富。他用呂格爾的話說：理解「包圍」，而解釋「發展」（*Understanding “envelops”... whereas explanation “develops”, AI, 118*）。可以把理解（詮釋的核心）理解為信仰，而解釋，或說明，則是為信仰提供科學的根據，把詮釋深化為一種「知性的行動」，讓人在神聖的剎那顯現中瞬間閃動出來的理解，得以發展並穩定下來，好迎向下一次新的理解。

特雷西認為，即使詮釋聖經，基督徒也可以並且必須採用各種科學的解經方法，包括歷史批判、文學批判、社會科學批判（*AI, 238-240*），這樣才不致陷於所謂「一次天真」，或流於各種毫無根據的臆測。由於重視文本的關係，他在各種解經方法中，尤其看重文學批判。歷史批判可以幫助詮釋者釐清文本有關歷史的疑慮（如年代問題），社會科學批判有助我們徵測經典背景中所隱藏著的意識形態（如父權意識），文學批判進一步讓我們直接面對文本。其實，

---

36 To explain, 說明或解釋，含有推論的一面（*discursive aspect of understanding*），帶有科學技術、理論與方法的意味，為詮釋提供理論上的根據，使其達於理性化，增加其合理性，卻有可能破壞其審美的一面。因而伽達瑪對解釋基本上是遲疑的，特雷西跟隨呂格爾的做法，把解釋視為理解有效的補充。

聖經和所有文學作品一樣，經常會產生許多不同的解讀；但並不是所有解讀都是同樣可取的，為避免毫無限制地以讀者為中心，甚至全面地扭曲了文本的意義，詮釋者不僅應該充分考慮各種不同的讀法，還應該發展出一些可靠的判準，這樣才能達致「相對足夠」的解釋。<sup>37</sup>

但是特雷西也一再強調，解釋在整個詮釋過程中並沒有最後的話，它只能「發展、修正和挑戰」（develop, correct, challenge）神學上的理解而不能「替代」（replace）之（*AI*, 261）。解釋有它的局限，認識它的局限，才不致做出超過它能力的不當詮釋。<sup>38</sup>再者，不管如何精密的解釋方法，都不能剝奪我們經驗神聖的自由（*AI*, 255）。如同布特曼所做的那樣，當他運用類型批判、歷史批判、以去神話的方法把對觀的文本都處理好了之後，還要等待天主聖言在他內心深處親密的發言。

### （3）回溯詮釋學與懷疑詮釋學 （hermeneutics of retrieval and hermeneutics of suspicion）

系統神學家不僅與聖經對話，他還與傳統對話。前面已經說過傳統對構成系統神學家的前理解的重要性，一個

---

37 特雷西接受韋尼·布夫（Wayne Booth）在文學批評上所提出的判準，包括公義（justice）、活力（vitality）和批判理解（critical understanding）三個要點。一個批評者在決定一種文本的解讀時必須問：這一種解讀有沒有「公義」地對待其他讀法？有沒有「活力地」容許新的讀法？又，它是否具有批判性？（*AI*, 113, 121-122）

38 例如，歷史批判可以用來重建聖經的文本，或從聖經文本重建出原始的宗徒見證，這樣，歷史批判將有助於今日的基督徒澄清基督徒原初的信仰，並投入這信仰中。但是，卻不可以把歷史批判所重建出來的「歷史的耶穌」（historical Jesus）當作基督徒的信仰。基督徒所信仰的不是「歷史的耶穌」，而是信仰團體所記憶和見證為基督的耶穌（*AI*, 238-239）。

系統神學家總是被他所屬的傳統所「形塑」(formed)，這是他的權利也是他的責任。然後，在經歷新的神聖經驗並由此而再審視、更新、發展其神學時，他其實是回到傳統來，藉由重詮傳統而再次表達出一種全新的「團體的品味、忠實的圓融、虔誠而公共的判斷」(a communal taste, a faithful tact, a reverential and public judgment, *AI*, 67)。

傳統是重要的，不僅為形塑前理解也為構成新的理解。首先，一個神學工作者對他自己所屬的傳統必須是十分尊敬與信賴的(*AI*, 236)，它是我們經驗基督事件的始點。但這並不表示傳統不可以被改變，特雷西肯定地說，就連我們對傳統的這點偏見都該被改變。事實上，忠於傳統就是，相信它需要「自我改革、自我修正、自我澄清」(self-reform, self-correction, self-clarification)，並且努力促成之。

神學家在表達其對基督事件的新理解時，他「回溯」傳統，回溯在這裡意即，回到舊傳統中來找尋靈感，好面對與回應新世界的挑戰。正如巴特回溯加爾文，郎尼根與拉內回溯多瑪斯，田立克與布特曼也在不同程度上回溯路德。特雷西更表示，在當今宗教交談的世代，基督徒若要好好和佛教發展真實的對話，就必須回溯中世紀艾克哈特式的神秘傳統。事實上，不進行舊傳統的回溯，新的神學將是浮誇而不實在的，經不起時間的考驗。<sup>39</sup>事實上，所有能夠成為經典的，都回溯經典，並且一直追溯到經典的經

---

39 特雷西，《與他者對話》，頁99-110。

典，這是它們所以成為經典的準則。

但是神學家卻不僅回溯傳統而已，把傳統的視域，與新的視域融合起來，頂多只能加強傳統而已，<sup>40</sup>這對給予我們豐富與活力的傳統而言，是適合的。但是，特雷西深知，傳統不僅是豐富的資源，它也是非常含混的，甚至是扭曲的，並且帶有系統性，因而往往逃過我們意識的注視。正如我們採用某種語言講話，我們也必然帶有該語言的偏狹性而不自知一樣。因而一個偉大的神學家是絕不會毫不懷疑地重溯傳統的，拉內便正由於其敢於質疑新士林神學的清晰性與確定性，他才能重新解讀多瑪斯神學的「意義剩餘」；同樣地，當代的女性神學家，也由於她們大膽地否決傳統神學中被扭曲的上帝觀，她們才重新發現傳統中被遺忘的上帝的「另一個面貌」。

任何真正的詮釋，都與原來的說法在「相同中保有不同」（*difference in similarity*）。系統神學家在詮釋基督事件時正是這樣：回溯詮釋學讓他們走近彼此，而懷疑詮釋學則讓他們各依自己的方式擁抱時代的精神。

### 3. 在多元與歧異中尋求同一

特雷西非常注意多元的現象，基督宗教的多元不僅由於新教教派的繁多，即便在同一教派內也有可能是多元的，自由派與福音派只是一種概略的講法。事實上，多元

---

40 批判學者對伽達瑪的評論，就是他缺乏批判傳統的能力。特雷西採用呂格爾的懷疑詮釋學，來補充伽達瑪缺乏社會批判的缺失。

可以追溯到新約的文本：多樣的文體 (literary genre)、<sup>41</sup> 多樣的基督名號 (title)，貫穿著從耶穌初傳 (*Jesus kerygma*) 到基督初傳 (*Christ kerygma*)<sup>42</sup> 到教義論述 (doctrine) 再到新興的公教 (emergent Catholicism) 的新約；用布特曼的話，宣講者變成被宣講的 (AI, 250)。因而基督宗教並非只有一種信仰宣告，然而這些不同的宣告卻是對同一件基本事件的信仰宣告，因而在它們之間也有一種基本的同一性。這種基本同一性，從實質而言 (material unity)，是耶穌基督事件，從形式而言 (formal unity)，則是「特殊處境—事件—特殊回應」的模式 (AI, 272)。

不僅多元的新約宣告之間有一種同一性，按照特雷西的理解，系統神學家，即那些面對時代徵兆對新約宗徒的原始見證再次解讀、體驗、詮釋的神學家們，他們的神學，儘管變數很多，<sup>43</sup> 卻也是對耶穌作為基督這同一事件的特殊回應。如此，他們便各以自己獨特的方式，在一定程度上延續了新約宗徒的見證；他們「不同而同一」地宣告：在復活的那一位身上「決定性地揭示出天主是誰和我們是誰」 (the decisive disclosure of who God is and who we are, AI,

41 特雷西非常關注新約的文體，文體不僅有分類的意義，不同類型的文體在宣佈基督事件上各扮演不同的角色，主要的文體包括宣佈—信仰宣告 (proclamation-confession)、敘事、象徵 (如復活—十架—降生等)、神學反省 (保祿—若望) 等，揭示基督事件對當日信徒的生命意義，本身已是一個複雜的組合 (complex)。而天啟文學 (Apocalyptic) 和早期公教的教義 (doctrine) 則屬修正的文體 (corrective)，修正早期基督徒的信仰團體中可能潛藏的危機，如過分樂觀的成功主義，或當基督宗教從非常 (extraordinary) 變成正常 (ordinary) 的時候，秩序的重要性。

42 初傳的原意是「宣講的內容」，特雷西把最早的宗徒見證稱為「耶穌初傳」，把後來保祿的和若望的宣講稱為「基督初傳」 (AI, 272)。

43 變數包括每人所面對的時代問題 (AI, 357-364)、作為反省出發點的新約文本 (AI, 253)，以及神學家所用的方法之差異等 (AI, 376-390)。

272)，或者，筆者以為這後一種說法更好：「天主是誰？還有，那作為自由行動者的人類被賦予力量將成為誰？」

(who God is and who human beings as free agents are empowered to become)。<sup>44</sup>如此，他們就不是單獨地，而是與新約時代的宗徒站在一起，與他們一起宣告：「我信耶穌基督」。

對特雷西來說，「與宗徒一起」，是很重要的。與宗徒一起，就與教會傳統一起。儘管基督徒可以非常多樣，事實上，從新約開始即是如此；然而與宗徒一起卻可以保證我們在多元中保持一致，是合一，而不是齊一。

### 三、信仰與理性的關聯

我們可以這樣重釋特雷西對系統神學的看法：系統神學是一場信仰經由對話（與經典、與傳統、與生活處境對話）尋求理性和公共性的過程。在這過程中，信仰（神聖的經驗）是最重要的，卻也不可無限上綱。藉由邏各斯創造的人類，渴望以公共化的方式理解、傳述、與他人分享自己的信仰。信仰在起源上甚至方式上都可能是私人的（private），但卻不可以私有化（privatized），否則，我們將無法分清信仰和偶像崇拜的差別（AI, 65）。

可以和田立克一起區分主體的信仰，即「人們藉著它而相信的信仰」（the faith through which one believes），和客體的信仰，即「被人們相信的信仰」（the faith which is

---

<sup>44</sup> Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue* (Louvain: Peeters Press, 1990), p. 114.

believed)。<sup>45</sup>從主體的一面來說，信仰是信徒面對啟示（神聖的顯現）的適切回應。神聖顯現出來，我們受到震動，而不得不承認其真實。震動和承認，就是我們在傳統神學中稱為信仰的東西，而真理則是信仰在知識層面的說法，它不是人能控制的，稍縱即逝，相似哲學上的「洞察」（insight）。人們永遠無法抓住神聖，就像墳前的瑪達肋納一樣（若20:17）。神聖的「須臾性」是祂充滿活力的一面，人不會兩次看見同一張神聖的臉。

然而神聖的短暫出現卻讓我們感到不安，尤其是作為「極異之巔」（the wholly Other）的神聖之出現，通常都夾帶著強大的他性，在信徒的不安中更帶有某種催迫的力量。<sup>46</sup>特雷西認為，這時一個負責任的信徒（神學家<sup>47</sup>）就會找尋理性的援助，他首先試圖理解自己的經驗，盡量試著用日常（前理解）的語言把它表達出來。語言是介乎意識和潛意識之間的事，當信徒用「日常」來表達「非常」的時候，他也慢慢把自己日常信仰中的潛意識帶到意識的層面，讓日常與非常進行交談。這是一場理性和信仰的交談，也可以說，藉著理性「日常的信仰」和「非常的信仰」進行交談。

45 田立克著，魯燕萍譯，《信仰的動力》（台北：圖書股份有限公司，1994年8月），頁11。

46 參閱奧托《論神聖》對神聖經驗的分析：神聖經驗中令人畏懼的神秘包含三個成份：畏懼（不可靠近性）、威嚴（不可抗拒性）、活力（催迫性）。見奧托，《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》（成都：四川人民出版社，1995年），頁14-28。

47 特雷西其實認為每一個信徒都應該是一個神學家，這是他堅持經典的公共性的原因之一，經典不應落入菁英之手，任何人都有一種「天賦」的讀經能力。



一個信徒其實是複雜的。既是信徒，他已經在信仰中，信仰在這裡是指「被人們所相信的信仰」，或「信仰的內涵」，儘管這內涵未必是固定不動的，卻也有某種穩定性，由一個信仰團體（教會）來保守。這個信仰的團體，從某方面來說，也是「被人們所相信的」，我們相信教會<sup>48</sup>「和」教會的信仰，這就是特雷西所說的「傳統」。其實不只天主教有傳統，新教也有傳統，並且相信自己的傳統，<sup>49</sup>因為我們是透過教會這一中介（傳統）而相信她所傳遞的信仰的。因而教會便是信仰的中介，她把基督徒信仰的源頭，宗徒的見證，傳遞給我們。這樣，教會便把信仰導引進一種「公共性」（我們與他人一起信仰），她也以理性（或權力）試圖排除過分的私有性，雖然一個偉大的教會是不會完全排除私有的。無論如何，教會是信仰和理性的複合，而教會的訓導，就是要把一種「公共的理性」通傳給信徒，因為只有透過公共的理性，教會才能陶養信徒，並維繫他們。

當然教會也不完全是理性的，「理性」在這裡是指自我反省、自我超越與自我修正的能力。教會為保持信仰的穩定性，常常對神聖顯現的動態性感到懷疑，甚至堅持自己有某種無誤性，不管是經典的無誤、大公會議的無誤、或訓導權的無誤，都有可能導至與神聖顯現的真理失之交臂。特雷西認為，在這個時候，唯一的方法，只有交付信仰「和」理性，讓信仰和理性作一次面對面的交談。

48 信經：「我信聖而公教會，諸聖相通功」。也許有不少新教徒覺得，我們不該「信」教會（如同「信」基督一樣），但很少人能夠否認，我們的信仰中的確包含教會的部分。

49 一般的說法是：天主教相信聖經「和」傳統，新教卻「唯獨」相信聖經，但特雷西顯然認為這種說法是不對的，沒有人能逃過傳統，它是我們的「視野」。

如果教會所代表的是「日常」的信仰，信徒面對神聖的經驗則是「非常」的信仰，當這兩種信仰不和諧的時候我們便需要對話。這是特雷西看重詮釋行為中的「解釋」成分的原因。解釋是一個必要的「中斷」（interruption）時刻（PA, xi），我們暫時離開顯現的震動，尋求它的論據，包括證據和反證。整個教會傳統內的「文本」，包括我們稱為《聖經》的神聖經書，都是我們對話的範圍。於是，藉著解釋，作為詮釋者的信徒，理性地尋求神聖在此刻的顯現與整個信仰和象徵系統的「貫連」（coherence），<sup>50</sup>讓自己原初的經驗可以得到整個系統的支援，或是證實而得以深化，或是修正而繼續發展，成為連貫真理（Truth as coherence）。這樣信徒神學家就提出一種與教會日常的信仰「既相同也不大一樣」的神學，一種與傳統的神學既「參與」也「分離」的系統神學。<sup>51</sup>

如果「顯現真理」代表原初的信仰，「連貫真理」便是信仰經由理性的貫連而得到的「相對確定性」。特雷西曾說：「個別只能在其與總體的關係中才得到救贖」（Each is saved only in relationship to all, AI, 257）。這樣，神聖顯現的「須臾性」不僅由於整個系統的支援而得以穩定，甚至可能在整個「尋問團體」（community of inquiry）的討論與認

50 特雷西在一篇討論天主教神學方法的論文中，也談到把啟示和理性「貫連」的重要，在於貫連可以試驗顯現的真理。見 David Tracy, "The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity", in *Theological Studies* 50 (1989): 548-570。另外，在《與他者對話》中，特雷西非常景仰地談到威廉·詹姆斯在宗教心理學上的洞見。詹姆斯說明評估一個宗教經驗時的三個準則，就是「即時的清晰度」（宗教經驗必須能夠被描述）、「連貫性」（與從其他方式得到的知識相連貫）及「道德性的結果」。

51 Younhee Kim, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities*, pp. 308-312.

許下成為共同真理（consensual truth）或「符應真理」（truth as correspondence）了（*AI*, 28-29）。

不過，正如解釋不能取代理解，理性也不能取代信仰，連貫真理更不能取代顯現真理。尤其是，理性有瑣碎化的危險，最後有可能變成一些純形式的討論，當技巧深化，當初的洞見反而不見了。因而重要的是：要保持信仰與理性的辯證關係，要時時警戒信仰的非理性，也要知道理性的限度。

## 結論

由於討論的是系統神學，特雷西顯然給予信仰最大的優先性。一個信徒應該經常問自己：我是否還保有當初的感動？還是，宗教已經變成一種日常的公事了？但問題依然存在，如何能讓信仰不成為「盲目的自我」的另一個名詞呢？除非信仰能夠證明自己，若果不能（完全證明自己的信仰就不叫信仰了），我們還是要尋求信仰外的支援！

在這方面，特雷西的答案是，理性是一種幫助，但不是絕對！在得到理性的支援之後，我們還是要相信！但倘若不得支援呢？這回換筆者來回答：這時，便只能繼續尋求對話。事實上，理性是不會絕對支持信仰的，信仰總是有一種非理性（或超理性）存在，否則信仰不是信仰。換言之，所謂理性對話，只是讓信仰保持動力，時時處在一種警戒的狀態，問自己，我這是信仰嗎，還是盲從？我可以怎樣說明它？並且承認它有一個非由我們所能掌握的範圍。

由於說明牽涉語言，要「說明信仰」，我們就進入了公共性。這裡的所謂公共，是指教會團體，我們在教會裡相信，與教會一起相信，也內化教會的信仰。但與其說教會保證信仰，不如說，我們與教會一起站在神聖的奧秘面前，甚至接受神聖的裁決。所以特雷西並非採取傳統主義或信心主義的立場，如同某些後自由主義神學家那樣，<sup>52</sup>反而接受懷疑詮釋學的洞見，認為傳統的扭曲可以經由理性的揭露，而被知悉（甚至轉化）。

最後，是信仰—理性—行動（action）的關係。和理性一樣，負責任的行動也許沒有能力「證明」（verify）信仰，卻可以「確認」（validate）這個信仰是值得我們去冒險的。十九世紀以來許多政治神學家和解放神學家都在呼籲，只有真誠的愛，才是信仰的最佳見證。除非到了末日，信仰無法獲得足夠的證明，於是我們只能活在時間裡，「如同活在末日跟前一樣」，到那時，除了愛之外，甚麼都沒有。

---

52 特雷西並不同林貝克—弗萊（Lindbeck-Frei）等後自由主義學者（post-liberalist scholar）那樣，認為信徒只能從教會的觀點來「吸納」（appropriate）世界，而不須接受世界（理性）的裁決。特雷西卻認為教會與世界是相互性的，教會活在社會、文化、歷史的脈絡中，因而教會的信仰事實上是不能免除世界的對話與評判的。教會與世界互相吸納，它們之間是一種雙向的交通。這也是修正主義的基點：信息「和」處境的關聯。

## 人間天國與純愛：從潛能到現實

耿占河<sup>1</sup>

Abstract: Chinese people have a strong sense of utopia. From the very beginning, they have been searching for a heaven on earth where they can achieve personal joy and happiness. This paper attempts to point out, one of the keys for a heaven on earth is the harmonious relationship of mutual love among people. Although each person has an innate ability to love, not everyone actualizes this ability, and puts it into practice. This article tries to indicate clearly that every person needs the fundamental belief, “God is love”, in order to implement his/her potential to love.

---

1 耿占河：德國波恩大學神學博士，香港聖神修院神哲學院神學教授，主要研究領域為基督宗教的救恩論思想、原罪神學、惡及宗教對話等。

## 一、愛與人間天國的關係

從個體生命而言，人的生命內含兩個幅度，一為橫向幅度，一為縱向幅度。其橫向幅度指“生命的質”（*Lebensqualität*），或可稱為生命的寬度與厚度。縱向幅度則指“生命的量”（*Lebensquantität*），即生命的長度。在對“生命的質”的追求中，每個人希望生活中的每一刻都不染有任何瑕疵，即生命中沒有任何降低生命質量的諸如疾病、疼痛、憂慮、恐懼等消極因素，所擁有的只是快樂、滿足、幸福等積極因素。在對生命的長度的追求中，人們願意無限期地延長生命的存在狀態，當然其前提是，生命的質量至少達至可以承受的程度。沒有可以承受的生命質量，生命的長度對人來說絲毫不具備任何吸引力。“自殺”正是由於人不能承受生命之重而人為地縮短了其生命的長度而提前結束了生命。從集體社會角度而言，從人類誕生之初，人們就追求一個“人間天國”的實現。從某種意義上來說，“人間天國”既是個體生命美好生活的集體表現，也是其保障。沒有一個和平、和諧與充滿仁愛的社會作為依託，個體生命的幸福只是空中樓閣而已。

縱觀中華民族的文明發展史，無非就是一部追求“天國”在人間實現的歷史。中國各個宗教與哲學體系都呈現此項特質。儒家經典《禮記》中的“大同篇”、老子《道德經》第八十篇中的“小國寡民”思想、道教的《太平經》、佛教所追尋的“淨土”與涅槃境界、孫中山的“三民主義”思想、當今中國執政黨的“共產主義社會”等，都不過是從不同角度對此“人間天國”做出了自己的憧憬

與解讀。如果說中國歷史就是一部追求天國在人間實現的歷史，那麼這部歷史也同時無情指出，此“人間天國”仍舊在前方，我們依然走在苦苦“追尋”的道路上。既然追求“人間天國”的實現源自人性內最深層的需求，我們就有必要以“人間天國”實現為標桿來解讀、檢視與規劃中國社會的發展。

“人間天國”是否真正實現，可用不同的指標來檢驗。第一個指標是，社會中是否已經完全消除任何可傷害完美人生的消極因素，即這個社會中不再有任何種類與形式的惡。第二個指標是，社會中是否具有滿足人類任何需求的積極因素，即具備人所追求的各種真、善、美。從理論上講，消除各種形式的惡是實現“人間天國”的第一階段，實現給人生帶來幸福與美好的各種積極因素則屬於第二階段。當然在實踐上，這兩個階段並非必然會呈現為一種先此後彼的秩序，而是可同步發展。而同步發展又可以數種形式進行：第一，二者同時向積極方向發展；第二，同時向消極方向發展；第三，二者呈現為此消彼長的相互關係。我們或可從月亮的圓缺變化來表達第三種關係。當一方面在增長時，而另一方面卻在減弱。下面我們從這兩個指標來檢視中國社會近年的發展。

80年代中國經濟改革開放以來，中國社會中經濟、科技、教育等方面的發展，極大地改善了中國人的物質生活水平：中國人的吃穿住行、醫療、壽命等反映生活質量的硬性指標大幅度提升，提高精神生活的教育、文化、娛樂等也空前發展。然而遺憾的是，上述方面的積極發展並沒

有同時促進其他方面同時也向上邁進，甚至還呈現了惡化的趨勢。當中國社會中物理性的惡（*malum physicum*）中的某些方面減弱時，其他方面如自然與生活環境卻日益惡化。當反映中國人精神生活質量的教育、娛樂等指數提高時，同領域內某些指數的發展趨勢卻令人憂心忡忡。中國社會目前一個基本的共識是：中國社會的倫理道德水平近年急劇下滑，幾近崩潰。道德體系的崩潰同時產生觸目驚心的惡果。倫理的惡（*malum morale*）具有嚴重的破壞力，會直接製造物理的惡。謀殺、暴力、搶劫、偷竊、詐騙等倫理現象可以直觀地反映倫理的惡對現實社會與個體生命所造成的直接傷害，而類似惡性行為帶來的不安、恐懼、人際關係的疏離等則在情感層面上對社會與個人帶來不可輕忽的傷害。2013年10月13日於廣東佛山發生的“小悅悅事件”震驚了整個中國社會，集中反映了當前中國社會中愛的精神的貧乏。中國社會中所充斥著的愈來愈多的倫理的惡與愛心愛行的嚴重缺乏使中國人所追求的“人間天國”似乎離我們越來越遙遠。

在人所追求的完美生活中，除保障物質生活的各種硬性條件及提升人精神生活質量之真、善、美各種因素外，人際關係的和美是最關鍵因素；一個“他人就是地獄”的社會，絲毫不令人嚮往。如何消除社會中倫理的惡及提升社會中人與人之間的和諧友愛關係，實在是實現“人間天國”的核心任務。那麼，如何才能構建和諧美好的人際關係？基督宗教給出的答案是：“愛”。一個以“愛”為其核心品質的人際關係，能夠兼顧二者。從消極方面來看，“愛”是使人實踐法律的鑰匙，因為實踐愛人者必然



滿全法律的全部要求，正如聖保祿在《羅馬書》中所宣稱的：“除了彼此相愛外，你們不可再欠人甚麼，因為誰愛別人，就滿全了法律。其實‘不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪戀’以及其他任何誡命，都包含在這句話裡：就是‘愛你的近人如你自己’。愛不加害於人，所以愛是法律的滿全”（羅13:8-10）。從積極方面而言，愛又超越了法律的要求，將人際關係提升到一個新的高度，使人與人之間的關係不是冰冷的，而是充滿了溫馨與感動。一個將人與人的關係僅僅建立在法律而不是愛的基礎上的社會，絕對不是我們所追求的“人間天國”。“相敬如冰”與“相敬如賓”只有一字之差，其效果卻不可同日而語。因此，能否成功地將中國社會中的人際關係轉變成以愛為基本特徵的關係，具有決定性意義，因為這是中國社會能否成為“人間天國”的不二途徑。

隨之而來的問題是，哪一種“愛”才是中國社會成為“人間天國”的必要條件呢？換言之，如果使中國社會變成一個“人間天國”，需要哪一種“愛”呢？提出這個問題並非是多此一舉。因為在一個“愛”字下面，隱藏了多種不同的理解。並非每種對“愛”的理解都符合人類實現“人間天國”的需要。在中國儒家思想中，對不同的人要求有不同形式的愛，父慈、子孝、兄良、弟悌等。在希臘文化中，愛被分為欲愛（*Eros*）、友愛（*Philia*）與純愛（*Agape*）。為建立一個理想的社會，究竟需要哪種形式的“愛”呢？慾望之愛？朋友之愛？或者服務性的純愛（*Agape*）？

## 二、愛的本質及品性

筆者以為，一個理想的“人間天國”所需要的愛，必須具備下列特徵，否則“人間天國”只能淪為空談。

### 1. 生生之謂愛

“人間天國”的重要特徵表現在，在其中人們的全部願望都能被滿足。這樣的社會無疑需要一種支持的力量，該力量可產生滿足人的幸福所需要的種種事物，可締造和平，可創造和諧的人際關係，使每個人都能實現自我、完成自我。若要完成這項任務，愛就必須是“生命的促進者”。在這種意義上，“愛”從來就不只是一種倫理價值，西方思想家從本體論的角度將“愛”定義為“生命的促進者”不無道理。古希臘哲學中將“愛”定義為宇宙的推動力，<sup>2</sup>是各種元素之所以聚合成為宇宙的原因。<sup>3</sup>馬賽爾（Gabriel Marcel）說，愛一個人就是向他說，你不會死亡，你要活著。<sup>4</sup>弗洛姆將真正的愛描寫為不寄望回報的“給予”。在他看來，“我給（你）是為了你給（我）*Do ut des*”不過是生意場上的交易行為。慾望與佔有緊密相連，而與愛無關。<sup>5</sup>愛的給予是為了所愛之對象的保存、成長與幸福。他認為，生命就是一個成長的進程。<sup>6</sup>因此，真正的愛不外是促進

2 參閱徐龍飛，《形上之路——基督宗教的哲學建構方法研究》（北京：北京大學出版社，2013年2月），頁269-270。

3 Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, pp. 197-206.

4 G. Marcel, *Das ontologische Geheimnis* (Stuttgart, 1961).

5 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens* (München, 2000), p. 33.

6 Erich Fromm, *Die Antwort der Liebe, Die Kunst des richtigen Lebens* (Freiburg/Basel/Wien, 2006), p. 24.

生命本身完成其存在的意義與目的。愛所喜悅的是“有”（*Sein*），不是“無”（*Nichts*）；是“存在”，不是“毀滅”；是生命，不是死亡。因此，愛具體表現在關心照顧與責任感上，愛者為其所愛對象的成長與發展而操勞，認為對其幸福負有責任。<sup>7</sup>在基督宗教中，也將宇宙的終極原因——天主——視為“愛”（若一4:8），認為天主是在愛中創造了萬有。

在中國文化中，“愛”同樣被定義為“對生命的促進”。被視為中華文化精神源頭的《易經》在“系辭·下傳”中直接說“天地之大德曰生”，將“天地”的基本活動描寫為“愛”。朱熹用“元、亨、利、貞”來解釋《易經》中的“天”如何具體展現自己對萬物的愛：元乃造化的能力（*Generationsvermögen*），亨是使萬物繁榮茂盛成長的能力（*Wachstumvermögen*），利使萬物成熟結果（*Ausreifvermögen*），貞則是保護萬物不受外來力量的傷害（*Bewahrungsvermögen*）。總而言之，天的四個行動全部指向成全生命。<sup>8</sup>中國古代經典也多次將“仁”與“促進生命”聯繫在一起。《禮記·鄉飲酒義》中說：“養之長之假之，仁也”。《國語·周語》中論及“仁”時說：“仁，所以保民也”。《論語·雍也》說：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人”。漢代劉熙在《釋名·釋言語》中說：“仁，忍也，好生惡殺”。《莊子·天地》中說：“愛人利物，謂之仁”。

7 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, pp. 37-39.

8 Olaf Graf, *Tao und Jen – Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus* (Wiesbaden, 1970), pp. 64-65.

綜上所述，愛就是對世間萬物說“是”的態度。她肯定世間萬物的存在、成長、發展、幸福與自由。從其發生來看，愛就是欣賞及肯定所愛對象的存在價值，然而其動機與原因並非由所愛對象自身的價值所引發，<sup>9</sup>愛只與施愛者的態度有關，其作用卻及於被愛的客體對象。在此意義上，基督信仰宣稱，天主是出於愛才創造了世界，並非因為世界可愛才從無中將其呼喚出來。

愛是對萬物的肯定。就此而言，愛是一種內心深處的傾向，此傾向使愛者無論何時何地都準備好去愛。因此，愛絕非一次性行為，而是對待萬有的一種恆常穩定的積極態度；一系列的個別愛的行為植根於一個持續性的愛的基本態度，從這一基本態度中流出。<sup>10</sup>因此，愛永不止息、永無終結。

愛是一種面向萬物持續存在的好感，因此愛不是一種情緒。情緒來去無常，缺乏穩定性。愛的這一品性對於建設一個“人間天國”至關重要。如果愛只是一種流動的情緒，就會呈現一種偶然性與不可預測性，如同風一樣不可把握。當社會需要愛時，她卻可能會缺席，正如在小悅悅事件中周圍的人所表現的。如此人們所期待的“人間天國”將變得脆弱，隨時都能隨風而去。

---

9 Erich Fromm, *Die Antwort der Liebe*, p. 107.

10 Karl Adam, *Christus unser Bruder* (Regensburg, 1930), p. 142.

## 2. 愛的無條件性

正如前言，愛是對生命的肯定。這種態度內含一種無條件性。愛所希望的，是個體生命的存在與幸福，與該個體的內在價值無關。愛者不是因為所愛對象使其歡心才去愛，不是因為對象完全符合愛者的期待或者能夠滿足他的願望。不管個體的內在品質是善或惡，它屬於被愛的對象。如果愛地程度取決於被愛者的客觀價值，那麼愛就必然具有等級性。天主對於人類的愛就擁有這種品質。天主使太陽升起，光照善人，也光照惡人，降雨給義人的田地，也給惡人的田地（瑪5:45）。即使人不愛天主，天主依然愛人，因為他的本質就是愛，他必須愛，他不能不愛，他只能按照其本性去作為。真正的愛人者會說：“沒有任何惡行、罪過能夠將你從我的愛中奪走，能夠將你從我對你的生命和幸福的美好祝福中奪去。”<sup>11</sup>

愛的無條件性對於建設一個“人間天國”來說非常關鍵。如果人們發現自己是因為其“功績”被愛，在內心自然就會常常存在一種失去被愛的疑慮，擔心自己不夠完美，活著自己的行為有瑕疵，憂心被愛隨時會隨著被愛條件的消失而消逝，這種懷疑讓人總是處於一種緊張與擔憂之中。馬丁·路德在改教前期的生活之所以處於夢魘之中，正是因為他的天主是個嚴厲的法官，時刻用審視的目光觀察他的行為是否觸犯法律。生活在這種觀念中的人，時時刻刻都小心謹慎、戰戰兢兢。此外，如果愛的程度與

---

11 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, p. 56.

被愛者自身的“價值”或“功績”有關，則人們不可避免會有某種酸楚的感覺，認為自己並非被他人真心關愛，只有自己去取悅他人時，才會被愛，只是滿足了他者的某種需求與目的而已，難免會有被利用的感覺。這種感覺不會讓人彷彿自己已經置身於“人間天國”之中。因此毫不奇怪，所有人——不管是孩童還是成年人——都堅定地渴望一種母愛。<sup>12</sup>

如果愛建基在被愛對象的價值上，愛很容易會消失，因為事實告訴我們，世界上不可能存在真正完美的事物。在有條件的愛之上所建立的人際關係因此總是脆弱的，隨時都會觸礁；在其上所建立的“人間天國”隨時都會崩塌。一個健康與穩固的“人間天國”需要無條件的愛。

### 3. 愛的無分別性

愛意味著面對全部存在採取一種關懷的態度，是對被愛者自身的肯定。從這一定義中可推導出愛的另一重要品質：在愛內沒有偏私，愛包容一切，沒有界限，因為所有人作為存在從本體論角度而言都具有同等價值。愛不只應該存在於家人、親戚和朋友之間，也應該存在於與陌生人的關係之中。如果一個人只是愛自己的家庭成員與朋友，對陌生人卻毫無感覺，這恰好證明自己根本不具備愛的能力。弗洛姆在其作品中多次強調愛的這種品質。在《愛的藝術》中他寫道：“愛是一種態度，一個方向，這個態度或方向將

---

12 *Ibid.*, p. 54.

人與世界的關係確定為與整個世界相互交織的關係，而不是將人確定為只是愛的‘一個對象’。如果人只愛某一個人，對其他所有人都冷漠以對，那麼他的愛不是愛，而是一個共生的連接或者一個擴大化的自我中心主義。……如果我真心地愛一個人，那麼我就是愛所有的人，我是愛整個世界，我是愛生命本身”。<sup>13</sup> 在《愛的回應——正確生活的藝術》（*Die Antwort der Liebe. Die Kunst des richtigen Lebens*）一書中，他也做了類似的表達：“現實的愛都紮根於一種深深的好感之中，從這一前設中產生出關於愛的對象的一種重要結論。愛的對象不包含一種排他的品質。某個人成為愛的對象當然並非是一個偶然事件。然而，關鍵問題是，對某個具體的人的愛只是作為一種下意識的愛在某個具體的人身上的現實化與具體化而已。如果只能對某個人才能有愛心，那麼這恰恰證明了這種愛不是真正的愛，只是由於對某人有好感而選擇了他或她。對於被愛者來說，在愛中所隱藏的那種從內心深處對萬物的肯定與接納態度，只是人的本質特點的具體化而已”。<sup>14</sup> 弗洛姆繼續寫道：“對人的愛意味著對人本身的愛。只愛自己的家庭，對‘陌生人’卻毫無感覺，這種‘區分’是無能力去愛的標記。對人類的愛並非如同人們通常所認為的，是隨著對某個具體人的愛的行動而發展出的抽象概念，反而恰恰是愛某個具體人的前提條件，雖然從產生的順序來看，愛是通過對某個具體人的愛而實現的”。<sup>15</sup>

---

13 Erich Fromm, *Die Kunst des Lebens*, pp. 58-59.

14 Erich Fromm, *Die Kunst des Lebens*, pp.109-110.

15 *Ibid.*, p. 110.

無所不包與無分別的愛是基督宗教之愛的特徵之一。耶穌在福音中多次論及天主的愛無界限性與無分別性。天主“讓他的太陽升起光照惡人與善人，下雨給義人和不義的人”（瑪5:45）。耶穌清楚強調，基督徒的愛不只局限於其兄弟姐妹、朋友與民族之內，而是要面向所有的人，毫無例外，甚至包括仇人。如果基督徒們只愛屬於其家庭或朋友圈子內的人，那麼他們將與非基督徒毫無二致：“你們一向聽說過：‘以眼還眼，以牙還牙’。我卻對你們說：不要抵抗惡人；而且，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。那願與你爭訟，拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步。求你的，就給他；願向你借貸的，你不要拒絕。你們一向聽說過：‘你應愛你的近人，恨你的仇人！’我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女，因為祂使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。你們若只愛那愛你們的人，你們還有甚麼賞報呢？稅吏不是也這樣做嗎？你們若只問候你們的弟兄，你們做了甚麼特別的呢？外邦人不是也這樣做嗎？所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣”（瑪5:38-48）。類似的表述亦現於《路加福音》第6章27至36節。

中國文化也認同這種無所不包的愛。《論語·顏淵》中說：“四海之內，皆兄弟也。”然而，儒家倫理學的局限性在於，愛因人而異，此區別取決於愛的對象。對父母之愛是所有形式的愛中最大的。對陌生人的愛絕對不可與對自己親友的愛相提並論，否則就使世間的人際關係發生



錯亂，使社會陷入混亂。對於儒家來說，對仇人的愛並不符合人的理性思維，因此對於人來說不具備強制力。《國語·周語》說：“以怨報德，不仁”。《論語·憲問》中有孔子與其弟子的對話：“‘以德報怨，何如？’子曰：‘何以報德？以直報怨，以德報德。’”朱熹在《論語集注》中說：“以直報怨，上也；以怨抱怨，次也；以怨報德，則非人道矣。”

然而，無所不包與無分別的愛對於人們夢寐以求的理想社會來說具有極其重要的意義。如果人們在待人接物時“看人下菜碟”，對方一定五味雜陳。從這種意義上來說，缺少了這種無所不包及無分別的愛，“人間天國”是不可能的任務。對於人與人之間穩固的關係來說，仇敵的愛也是不可或缺的。在現實生活中，沒有人在倫理上是完美的，都有犯錯的可能性。被倫理的惡所破壞的人際關係必須通過寬恕、和解與對仇敵的愛而得以重建。如果沒有對仇敵的寬恕和愛，那麼人際關係將如一器皿，一經打碎，永遠不得恢復完美。這對人與人的關係來說是何等遺憾的一件事情。

#### 4. 人的愛抑或天主的愛？

如果每個人都以“我”（*Ego*）為精神中心，那麼人類社會必然是個人主義的，是碎片化的。使一個碎片化的世界粘合在一起，必須有一種力量驅動人走出自我，轉向他人，與他人結合。用物理學的術語來說，每個人都是一個獨立的粒子，為了形成一個整體性宇宙，必須有一種稱

為“上帝粒子”的力量，驅動獨立的眾粒子走在一起；這種力量，就是“愛力”。愛的本質明確表達出，在愛中，人發現了他者，超越了“自我”。“愛是人心中的一種積極主動的力量，能將把人隔開的牆壁剷除，使人與四周的人結合為一。愛使孤獨與分離的感覺得以超越。”<sup>16</sup>

愛是肯定萬物的存在，無條件地肯定萬物的存在，沒有分別，寬恕敵人，甚至要為他人而犧牲自己……或許會有人質疑：人的愛或人間的愛能達到這種高度嗎？這豈不是上帝的愛才達到的高度？以天主的愛為標準去要求人，豈非過於苛求？這是否相反人的本性？這種質疑並非一個新的問題。墨家與儒家關於愛的討論從某種程度上與此問題相關。墨家的夷子主張：“愛無差等，施由親始”。而孟子從人性出發，詰問夷子：“夫夷子信以為人之親其兄之子，為若其鄰之赤子乎”。<sup>17</sup>更進一步批評“人無差等”的思想，是模糊了他人與父母的區別，因此“墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也”。<sup>18</sup>不得不說，孟子對墨家兼愛是“無父、禽獸”的批評不僅有失厚道，也暴露了自己的胸襟、視野之狹小及境界之低下。從人性看，人對萬物的感情的確有差別，所以愛的程度的確會有不同。然而必須討論一個問題，人對待萬物的感情及愛之程度，究竟是靜態的、永恆不變的，還是動態的，是可以發展的。當今宗教心理學從各自的研究領域與角度出發都得出相同的結論：隨著世界觀和人生觀與人格發展的成熟

16 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, pp. 31-32.

17 孟子，《孟子·滕文公上》，《十三經下》（西安：三秦出版社，2004年），頁2107。

18 孟子，《孟子·滕文公下》，同上，頁2113。

度，人對萬物的態度或愛呈動態性發展趨勢。讓·皮亞傑（Jean Piaget）對人在認識世界的發展的研究、勞倫斯·柯爾伯格（Lawrence Kohlberg）關於人的倫理判斷動態發展的研究、弗裡茨·歐瑟爾（Fritz Oser）與保爾·格明德（Paul Gmünder）對人的宗教判斷動態發展的研究與詹姆斯·富勒（James W. Fowler）對人的信仰動態發展的研究，都明確指出，人的認識、世界觀、倫理判斷、對人際關係的看法、對萬物愛的程度等，不但都是動態發展的，而且這些因素是相互交織息息相關的，以上因素中任何一項發生改變，都會導致其他所有因素相應發生改變。詹姆斯·富勒（James W. Fowler）將人的信仰與愛的發展程度從嬰兒時期到最高級階段共分為六級，第六級的確只有少數具有極高宗教情懷的人如耶穌、釋迦摩牟尼、德蘭修女在世間時可以達到，在他們內，對待萬有的愛是無所不包、沒有區別與犧牲的愛。然而詹姆斯·富勒的觀察明確指出，第一，這種最高程度是可以達到的，第二，最高程度是所有人應該發展的方向與目標。所以，孟子對墨家兼愛的批評是無視了愛的程度會隨著人生境界的發展而發展的事實。況且，如果儒家否認人可以將他者視為自己的兄弟，強調自己的骨肉兄弟與他者永遠不同，那麼《論語·顏淵》的“四海之內皆兄弟”豈不是有虛偽之嫌？既然不能將他人當做自己的兄弟一樣看待，為何要用“兄弟”一詞來稱呼他人？批評墨家的兼愛為“無父”與“禽獸”的孟子，與《論語·顏淵》中的“四海之內皆兄弟”的理念是否矛盾？抑或尚未達到《論語》與墨家的高度？此外，儒家有等級的愛不正是標示人的愛仍有瑕疵，尚未達到最高境界，需要人不斷超越自己，向上發展，如同天主的愛一樣嗎？儒家有等

級的愛不正是標示我們所追求的毫無瑕疵的美好世界尚未實現嗎？所以，儒家有等級的愛是人的愛的程度中重要的一站，但絕不應是最後的目的地。“你們應當是成全的，如同你們的父一樣成全”（瑪5:48）。不具有和天主一樣的愛，怎麼能進入天主的國呢？不具備天主的愛，不但不會將人間變成天國，反而會將天國重新變成人間。如果要實現“人間天國”，其成員必須實現天主的愛，人的愛必須達到天主的愛的高度。這就是為甚麼本文從一開始就提出一個問題：為實現“人間天國”，我們到底需要甚麼樣的愛？而不是詢問，普通的人性的愛具有哪種特點。一個嚴肅的事實是：或者我們實踐天主般的愛，那麼就能將人間變成天國；或者我們保持人間的愛，停留在人間愛的高度，其結果是繼續停留在人間，永遠在“人間天國”的大門外徘徊。

### 三、人性內天賦的愛的能力的脆弱性

愛是對全部存在採取一種穩定且持續的肯定態度。既是主體的一種態度，那麼愛就是恩賜，是禮物，不能靠客體的努力而贏取。如果主體的愛不存在，客體沒有任何能力通過自己的行為使自己被愛。然而，社會現實指出，當今的社會極端缺乏愛。如何使社會中的個體形成這種對萬物表達肯定的態度呢？當今社會已經高度個人化。按照高嘉騰（Gogarten）的觀點，今日社會倫理已經由於個人主義的影響而災難性地陷入了死胡同。<sup>19</sup>如何將人與人之間的高

---

19 Friedrich Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität* (Jena, 1930), p. 11.

牆摧毀並在其中建立一座橋樑？親人與朋友的愛容易實現，然而如何才能創造出一種在所有人之間都沒有區別的愛？加音的質問“我是我兄弟的看護人嗎？”並非輕而易舉就可以回答。對仇人的愛就更是難於上青天了。寄望於回報的愛很容易成為現實，然而從嚴格意義來說，這種愛已不再是真正的愛，而是一樁交易。關啟文哀歎說：“不傷害人的底線倫理較易維持，但互助愛人的倫理則難多了”。<sup>20</sup>

“人間天國”要求其成員都擁有一種穩定持續的純愛的能力。然而，這種愛卻很難變為現實。有哲學家嘗試從人性出發去找到解決這個棘手的倫理問題的出路。他們發現在動物身上，有一種與生俱來的處於初級發展階段的愛的能力，雖然這個愛的能力受其生物性特質所決定，屬於動物本能機制的一部分。<sup>21</sup> 在作為生物世界組成部分的人身上，他們也發現這種尚處於初級發展階段的愛的能力。例如，理查德·道金斯（Richard Dawkins）宣稱，在人身上存在一種所謂的“自私的基因”（*egoistisches Gen*），這種基因推動人去維護自己的存在，散佈自己的物種。有人認為，道金斯所說的這種生物性傾向可以成為人在社會中對他者所負倫理責任的種子。受這種本性驅動的傾向可以機械般地為後代和生物學上的親屬去努力，沿著這個發展方向，人會不斷擴大自己所要保護的範圍，從生物學上的親屬到

20 關啟文，〈基督教倫理與世俗化主義倫理：一個批評性的比較〉，《基督教文化學刊》7輯（2002），頁172。

21 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, p. 17; Helmut Burkhardt, *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns* (Giessen/Basel, 2005), p. 36.

朋友，再到整個民族與國家同胞等。因此，人可以因其基因地驅動時刻準備著去愛後代、親屬與同胞。<sup>22</sup>

愛的 ability 已經設置在人與生俱來的天性之中的基本假設，獲得不少人的認同。弗洛姆舉出諸多例子來宣稱愛的 ability 根植於人的本性之中。他寫說：“給予與分享的需要，為他人犧牲自己的準備，這些德行在特定社會職業中的從業人員如護士、醫生、修士、修女身上依然能夠找到。願意付出的願望鼓舞著許多人不求任何回報地去獻血；與此相似的是某些人的行為，他們冒著生命危險去救別人。”<sup>23</sup> 根據他的觀點，愛是與生俱來深深根植於人內的一種渴望。也有哲學家同意將愛的 ability 最終回溯至人的同情心上。孟子宣稱，人從天性來說是善的，因為同情之心人皆有之。在《孟子·公孫醜上》中說，所有人都不願意看到其他人受苦。當人們看到一個孩童要掉入井中時，所有人都會毫不猶豫伸出雙手來阻擋悲劇的發生。在《孟子·離婁下》中，孟子說根植於人天性中的惻隱之心，是善心的開端或種子：“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也，是以如是其急也。”海爾姆特·伯克哈特（Helmut Burkhardt）從心理學的角度解釋了為甚麼惻隱之心會引發博愛：“當我看見其他人的同情之心時，我也會自動地感覺到自己之內部的同情之心。慈悲（*Mitleiden*）也是一種痛苦（*Leiden*），相反我天性中對生命的關愛。為了阻止這種痛苦或者盡可能縮小這種痛苦，所

22 Karl Hefner, *Philosophische Ethik. Eine Einführung* (Göttingen, 2008), p. 59.

23 Erich Fromm, *Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (München, 2009), p. 128.

以在我內具有減輕他人痛苦的傾向。在這裡，自愛促使人不但不去傷害他人，反而要去幫助他人”。<sup>24</sup>

不可否認，在人的天性內的確擁有愛的潛能。然而，這種愛的潛能卻不會機械地發展成為穩定與持續的愛的行為。多種原因導致這種處於萌芽狀態的愛沒有機會發展成為強有力的愛的能力與行為。首先，愛並非人自身內惟一的天賦傾向。生物學上的自我維護機制與追求（面對虛無的恐懼）並不比愛與分享的追求更弱，類似的消極傾向會引人走向自私甚至惡行。<sup>25</sup> 第二，人並非如同動物一般完全被身上已經編好程序的生物性本能所控制，人身上還賦有理智與意志，他的行動也會跟隨理智的建議，因此潛伏在人身上的愛並非自動會導向善行。<sup>26</sup> 第三，的確，同情惻隱之心是博愛的種子，然而，為發展出穩定與持續的愛的能力，同情之情並不夠。因為同情之情歸根結底仍然只是一種情緒與感覺而已，然而人的情緒與感覺並不是會一直在那裡，因此有不可預測性。同情之心並不能使人堅強地固守於善之內。出於以上所述原因，在這個世界上並沒有人擁有所謂毫無保留的愛的能力，只有大約5%的人會有相對來說比較強烈的愛的傾向。其餘大部分人在對待他者的態度上只是停留在一般水平而已，甚至懷著一種完全排斥或仇恨他人的態度去對待其他人。<sup>27</sup>

---

24 Helmut Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, p. 36.

25 Erich Fromm, *Haben oder Sein*, pp. 125, 131.

26 *Ibid.*, pp. 166-168.

27 *Ibid.*, p. 186.

## 四、純愛的能力的前提條件

愛並非屬於可交易的產品，不能通過財富、金錢與榮譽等交換而來。愛具有不可強迫性與不可命令性。<sup>28</sup> 政府或思想家的宣傳也不能產生愛。<sup>29</sup> 其他試圖將持續穩定的愛的的能力以某種方式依託在人天性內愛的的能力上者，也以失敗告終。那麼該如何培養一個具有穩定持續的愛的的能力的人格呢？這種人格的形成取決於許多因素。筆者以為，如果下列前提條件能夠同時滿足，形成這種成熟的人格是可能的：

### 1. 愛是終極真實的核心品質

作為一個理性動物，人的行為都有其原因、目的和方向。生命的“從何而來”（*Wovonher*）與“往何而去”（*Woraufhin*）賦予生命以意義和價值的基礎，而生命意義和價值則給個人的生命指出方向，並促使人向之前進，給予人一個用生命可以奪取的目標。因此，一切倫理原則都從“終極真實”的品質獲得論證。如果“終極真實”自身沒有倫理維度，那麼整個宇宙則相應沒有倫理維度。個體存在是甚麼與應該是甚麼，完全取決於宇宙的“終極真實”是甚麼。無論基督宗教還是中國文化都以自己所理解

28 參閱本篤十六世，《天主是愛》通諭，16號；Leonard Swidler，〈基督教在第三個千年裡可以為亞洲（尤其中國）提供甚麼？〉，《基督教文化評論》8輯（1998），頁43。

29 參閱楊適，〈在現代化挑戰中的基督教和儒家的仁愛觀念：比較與回應〉，載於高師寧、何光瀾主編，《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996年6月），頁317。



的“終極真實”為依歸而推導出人所應當遵守的倫理規範。基督宗教和儒家都將愛視為最高的德行，這並非是偶然。因為兩者都將“終極真實”理解為愛。在基督宗教看來，天主是“愛”。對於儒家來說，“天”是仁。然而，從嚴格意義上來說，基督宗教的愛與儒家的仁並非等值或可互換。如前所述，對於基督徒來說，“對仇人的愛”是值得推崇的，對於儒家來說，“對仇人的愛”則意味著“非正義”。兩種不同的倫理要求的根源正是因為這兩種宗教或文化對於“終極真實”有不同的理解。基督宗教的天主是一個寬恕的神，而儒家的天則不是。

理性推理並不能獨自論證人應有一個肯定他人生命的基本態度。此基本態度必須在“終極真實”的倫理品質中去發現其基礎。<sup>30</sup>從這種意義上來說，愛應該是“終極真實”的特質之一，否則愛就不可能成為包括人在內的全部個體存在的倫理原則。如果作為萬物根源的天主本身都不是愛，那麼天主既沒有資格也沒有足夠的說服力去要求人去愛並將愛設立為一條誡命。面對世界上的各種自然災害，格哈特·史特萊敏格（Gerhard Streminger）就曾認為，從宗教角度去論證人應該遵守的倫理原則是沒有任何說服力的。對於格哈特·史特萊敏格來說，一個眼睜睜看著所謂自己所鍾愛的受造物無休無止地受苦卻無動於衷，從這樣的天主來論證並推導出倫理規誡是絕對不可能的。事實上，神義論的問題，就是來自於一種對倫理的思考，這種倫理思考與其宗教觀不能配合，認為世界上所存在的惡與

---

30 Erich Fromm, *Haben oder Sein*, p. 73.

一個愛的天主的觀念呈現在一種矛盾的張力之中。<sup>31</sup>

總結以上所述，現世的倫理秩序總是配合彼岸的倫理秩序，現世的人對於生命的積極肯定態度總是建基在“終極真實”對待世間萬有與生命的態度上。只有當天主是愛的時候，人們才有理由與原因也是愛，成為愛，並且去愛。

## 2. 精神上的富足

終極真實的品質是愛乃發展出肯定生命的態度的前提。然而，愛的能力也取決於個體能否發展出具有這種態度的健康人格。擁有純愛的能力的主體需要擁有不同特質。第一個特質是主體精神上的富有。

如果愛被理解為給予與分享，那麼分施愛的人就必須感覺到自己的富有。弗洛姆在其《愛的藝術》一書中寫說：“在物質領域內，給予意味著自己是富有的。不是那擁有很多的才是富有的，而是那給予很多的。從心理學上來看，那一直害怕失去某些東西而不斷積聚的人，才是一個真正貧窮的一無所有者，不管他擁有多少財產。與之相反，凡是有能力從自己的所有中分享給他人者，才是真正的富有者。他經驗到自己是是一個總可以從自己的所有中分享給其他人者”。<sup>32</sup> 如果某人將給予視為變得貧窮，視為損失，因此拒絕給予，那麼他也因此沒有能力去愛。

---

31 Gehard Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“* (Freiburg/Basel/Wien, 1999), p. 20.

32 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, p. 35.

### 3. 克服恐懼

自戀 (*Narzismus*) 和存在性恐懼 (*Daseinsangst*) 是愛的能力的敵人。<sup>33</sup> 原因淺顯易懂。誰如果處於存在性恐懼 (*Daseinsangst*) 之中，首先所思考的是自己的存在。他必定會努力來保障自己的存在 (*Dasein*)。對存在的關心源自人最深處自我超越渴望 (*Selbsttranszendenzwunsch*)。大部份人很難放棄對自己存在的關心。凡是有存在性的恐懼者，其愛的能力就會被削弱，甚至會喪失。威爾海姆·海訥 (*Wilhelm Heinen*) 寫說：“即使在成熟的人格內，愛的形成與發展也總是受到損傷；特別是如果涉及關於存在 (*Sein*) 或者非存在 (*Nichtsein*) 的存在性抗爭 (*Daseinskampf*)，如果生物性的存在 (肉體生命) 受到威脅或者被大大損傷。在戰爭中，在災難中或者在糧食的基本供給不斷萎縮的情況下，人們對愛的追求就會遭遇嚴厲的考驗。在類似充滿危機與短缺的時代中即使仍然以精神追求為優先，仍然決定讓精神來引導自己去愛，這樣的人為數相當少，正如戰爭與後戰爭年代經驗所證實的。在生活水平明顯降低的時候，社會的價值秩序會顯著地經歷鬆動和改變。這就是說，長期生活在飢餓中的人的倫理，比生活在可以獲得正常供給或富裕中的人，要低得多。重新退回到用原始的自我防禦方式來回應問題，一點兒也不罕見。”<sup>34</sup> 簡言之，如果具有存在性恐懼 (*Daseinsangst*)，人就很難有能力去愛。

---

33 *Ibid.*, p. 134.

34 Wilhelm Heinen, *Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen. Moralspsychologische Deutung und Moralthologische Würdigung* (Freiburg, 1958), pp. 49-50.

#### 4. 兄弟姐妹之情使愛更容易

從理論角度而言，愛是無條件的，並不區分親戚朋友或者陌生人。然而，沒有人能夠否認，兄弟姐妹之情使愛變得相對容易，因為兄弟姐妹的愛符合人的感情和人性。弗洛姆寫說：“博愛包含著一種與所有人共融合一、成為一體、彼此團結的經驗。博愛建基在我們大家都是一體的經驗上。”<sup>35</sup>

“四海之內皆兄弟”的概念在幾乎全部高度發展的文化中都清楚地被強調。在原始時代的社會中，人群團體比較小，主要由同部族的人所組成。隨著人類社會的繼續發展與壯大，社會成員不再是具有血緣關係的親屬，而是一個國家的公民。為了克服人與人之間的分離性，最常見的方法就是重新論證社會成員的“兄弟姐妹”的關係。例如儒家稱天是“大父母”，在同一個“大父母”的概念下天下之人都變成了兄弟姐妹。

#### 5. 人的可愛

真正的愛是無條件的，並不取決於被愛者是否可愛。然而，如果在被愛者身上發現某種價值或者可愛性，那麼愛將會更容易實現。卡爾·拉內（Karl Rahner）論及博愛時表示，當他者（而且包括愛人者本身）是有意義的，具有絕對的意義，對他人的愛才是有意義的。很難說服人去為

---

35 Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, p. 60.

空虛無價值的事物服務。<sup>36</sup> 當醫生明確知道自己的醫療行為實際上並沒有意義，屬於無用功，那麼他工作的熱情肯定會大打折扣。

## 6. 被愛經驗的重要性

對於愛的能力來說，一個心理學上的結論被越來越多的人所接受，即愛人者自己事先已經有被愛的經驗，不論這種被愛的經驗是來自父母還是他人。<sup>37</sup> 問題是，如果一個人在生活經歷中從來沒有被愛的經驗，那是否意味著終生沒有發展出健康的愛的能力？答案是否定的。“有足夠多的個案表明，周圍環境的巨變能引起個人行為發生翻天覆地的變化；這就意味著：如果負面的經驗不再被繼續加強，那麼積極的力量就會成長與強大起來。”<sup>38</sup>

## 五、愛的能力最終基礎：天主是愛

討論了發展出健康的愛的能力的前提條件後，如果繼續深入分析上述前提條件，則可得出結論：“天主是愛”這個觀念是人形成一個穩定與持續的對生命與存在持肯定態度的基礎。且不論“終極真實的品質就是愛”這一概念對於這種態度的絕對必要性，愛的能力的其他條件諸如“主體自我感覺富足”、“四海之內皆兄弟”、“克服存在性恐

---

36 Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner – Gotteserfahrung in Leben und Denken* (Darmstadt, 2004), p. 264.

37 Erich Fromm, *Die Antwort der Liebe*, p. 109; Medard Boss, *Angst und christliches Vertrauen*, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 9 (Freiburg/Basel/Wien, 1981), p. 84.

38 Erich Fromm, *Haben oder Sein*, p. 132.

懼”、“所愛對象的可愛性”與“主體有被愛的經驗”，也都分別以“天主是愛”為其實現的基本條件。試簡論如下：

## 1. 天主的愛使人富足

愛是給予與分享。如果人自我感覺富足，並且在分享時不會感到因此變得貧窮，那麼他就有能力去愛與贈予。作為一個本質是有限的人，在不停地給予與愛中，有能力使自己絲毫不感到因此變得貧窮嗎？答案是一個明確的“*No*”。人並非取之不盡、用之不竭的水泉。因此，人並不能總是保持在一種被開採與生產的狀態之中。他只是一個有限的容器，他所擁有的，並不是由自己產生，而是從他者所接受，即從其“根源”（*Wovonher*）獲得。為了使自己自始至終感到富足並且能夠不停地給予，他必須無限地從其根源中汲取新的能量。這就意味著，他必須被不斷地賜予。為了使自己的精神永遠保持“富足”的狀態，他必須意識到其根源不停地愛他並給予他。人只有時刻生活在被天主所愛的狀態中，才能真正意識到自己永遠是富足的。

## 2. 天主是愛使所有人成為兄弟姐妹

從感情層面上來看，親友關係使愛變得更容易實現。然而，無神論式的個人主義將人與人之間相鏈接的紐帶斷裂開來。朋霍費爾（*Bonhoeffer*）強調說：“我們嘗試通過自然的或者精神的連接去克服我們與他人分離的鴻溝、

那不可克服的距離感、他性 (*Andersheit*)、他者的陌生感 (*Fremdheit*)，全部這些努力都必將失敗。人不能通過自己的方法走到他者那裡去。就算最充滿愛心的同情性理解 (*Einfühlung*)、最細緻入微的心理學和最自然的啟示也不能真正地進入到他人的最深處，靈魂與靈魂之間並不能直接相連”。<sup>39</sup> 如果在天上沒有一個共同的父親，那麼在地上的人們也不能真正成為兄弟姐妹。按照高嘉騰 (*Gogarten*) 的觀點，人與人之間連接的紐帶只有通過一個人類之外的權威才能建立起來，這個外在的權威只能是天主自己。<sup>40</sup> 因此，基督宗教的神學家們都異口同聲地強調，人與人之間橫向的博愛關係必須與縱向的天主之愛緊密相連。愛天主 (*Gottesliebe*) 與愛鄰人 (*Nächstenliebe*) 息息相關，二者是一而二、二而一的關係。如果沒有對天主的信仰，很難促使人去愛鄰人。在這種意義上可以說，基督徒對鄰人的愛是“看在天主”的份上。天主與人類的合一關係是人類合一的基礎。“天主是愛”對於博愛來說非常重要的。如果天上共同之父的品質不是愛，不將人類視為自己的子女去愛，那麼人們也沒有任何基礎去彼此相愛。如果人們作為天主的子女沒有已經在天主那裡經驗到他對人父母般的愛，那麼對於世間的人來說也很難如同兄弟姐妹一樣彼此相待。

39 Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge* (München, 1989), p. 91.

40 Friedrich Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung* (Jena, 1923), pp. 78-80.

### 3. 天主是愛將人從虛無的恐懼中解放出來

愛的能以克服對虛無的恐懼為條件。隨之而來的問題是：人如何才能戰勝或克服對虛無的恐懼？死亡是人繞不過去的門檻，是人必然的歸宿。為能將人從虛無的恐懼中解放出來，弗洛姆試圖說服人，死亡並非那麼恐懼：“對死亡的恐懼實際上並非如同外表看上去那樣，好像一種害怕不再繼續存在的恐懼。正如伊壁鳩魯（Epikur）所言：死亡實際上與我們無關。因為當我們還活著的時候，死亡還沒有來臨；然而當死亡來臨的時候，我們已經不在了。的確，人們會害怕受苦與疼痛，這些可能是死亡的先兆——然而，面對疼痛的恐懼與面臨死亡的恐懼完全不同。不過，從一方面來看，對於死亡的恐懼在呈現非理性的一面時，如果將生命理解為一種佔有，那麼情況就完全不同了。如果是這樣，人們就不是恐懼死亡，而是恐懼丟失自己所擁有的一切：他的身體、他的‘我’（*Ego*）、財富以及他的身份（*Identität*），這是一種向‘非我’（*Nichtidentität*）的深淵下探時害怕失去自我的恐懼。”<sup>41</sup>

然而弗洛姆這種對於死亡的解釋並不能有效地將人從對死亡的恐懼中解放出來，也不能安慰人。因為此解釋並沒有從根本上解決問題。基督宗教神學家們認為，人並不能倚靠自己的努力來戰勝死亡，只有相信一個愛的天主才能真正將人從虛無的恐懼中拯救出來，人必須投靠其所由來的那一位（*Wovonher*）。他的創造者將其從無中召喚

---

41 Erich Fromm, *Haben oder Sein*, p. 156.



出來進入存在，也一定能保存他的存在直到永恆。然而只有他的創造者愛他並且願意他繼續存在時，才會保護與保全他。擁有這種能力並不等於也具有這種意願。創造者的全能可以繼續維持人的存在，然而只有其意願才能使之變成現實。也就是說，只有天主的全能和愛合作才能戰勝死亡，才能將人從對死亡的恐懼中解放出來。歐根·德萊沃曼（Eugen Drewermann）論及在信仰一位愛的天主中才能獲得愛的能力時說：“只有憑藉戰勝了恐懼的信賴，只有‘信賴’（*glaubende*）和‘得救’（*erlöste*）的人才能夠走上那重回樂園的愛的道路。只有與恐懼完全相反的東西，只有信賴，才能使人有能力去愛。”<sup>42</sup>

#### 4. 人在天主內獲得其絕對的價值

真正的愛是無條件的，不取決於所愛對象自身是否可愛或者在多大程度上可愛。然而在現實中，愛一個不可愛的人或物是一個相當高的挑戰。卡爾·拉內（Karl Rahner）認為，一般而言，愛人者總是在所愛對象內設置一種價值，這種價值肯定所愛的對象，並使之變得值得去愛。<sup>43</sup>

當今的俗世倫理將人的價值或尊嚴歸為人的唯一性（*Einmaligkeit*）。對於這些俗世倫理學家們來說，人的獨一性要求他人無條件地接受並承認他的存在價值。然而，人

---

42 Eugen Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*, vol. 2, *Wege und Umwege der Liebe* (Mainz 1983), p. 14.

43 Karl Rahner, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, in *Schriften zur Theologie*, vol. 3 (Einsiedeln, 1967), p. 320f.

的獨一性至多成為促使他人尊重其存在及不可碰觸的神聖性的根據，卻不足夠成為必須被關愛的理由。人的唯一性並沒有權利要求他者對其做出積極與無條件的愛。

如何才能賦予有限的人一種絕對的價值以使其獲得一種絕對的值得愛的價值？只有當天主無條件地愛並且肯定一個有限事物的價值時，它才獲得一種絕對的價值。因此，天主對人絕對無條件的愛被基督宗教神學家們視為人值得去愛的一個必要條件，因此也是人對鄰人愛的前提。瓦爾特·卡斯帕爾（Walter Kasper）在其名著《耶穌基督》寫說：“社會並不能為人的尊嚴提供基礎，只能是認識到人有尊嚴，並且用心去具體地實現人的尊嚴。其實，絕對無條件地承認並接納每一個人，只能在天主內才是可能的。”<sup>44</sup>德國天主教神學家阿達姆（Adam）在《我們的兄弟基督》（*Christus unser Bruder*）中探討了人的價值這個主題。在他看來，人的尊嚴與價值並不是從自己產生，而是來自天主的愛，是天主的愛肯定每一個人的存在，使其具有價值。天主自己是所有價值和愛的基礎與衡量標準。人是天主愛的行動中的最高峰。人值得被愛並不是通過自己的是其所是，而是通過自己在天主眼中的所是。因此，對鄰人的愛只能在天主內才是可能的。<sup>45</sup>布龍納（Brunner）在慾望（*Eros*）與基督宗教的愛之間做了區分。對他來說，慾望（*Eros*）就是“欣賞價值”（*Wertbegeisterung*）與“追求價值”（*Wertstreben*）。與此相反，基督宗教的愛的出

44 Walter Kasper, *Jesus der Christus* (Freiburg/Basel/Wien, 2007), p. 336.

45 Karl Adam, *Glaube und Liebe* (Regensburg, 1927), pp. 17-31.

發點則是人的受造性與承認人屬於天主。<sup>46</sup>按照朋霍費爾（Bonhoeffer）的觀點，鄰人的價值只基於一點，即天主視其為重要且有價值的。<sup>47</sup>按照巴爾大撒（Balthasar）的意見，真正的沒有任何雜質的愛（*Caritas*）始於人在天主內去註視他人。<sup>48</sup>因為天主愛人並且無條件地接納肯定人的存在。雖然人是一個有限的事物，然而不但不會被視為一無所值，相反會被視為無價之寶。卡爾·拉內也堅持認為，只有一個人被天主的絕對的愛所接納，否則博愛根本是不可能的。對一個人愛的接納只有同時天主也對其進行愛的接納並以此接納作為自己接納該人的基礎與原因時，才是可能的。<sup>49</sup>巴爾大撒也同樣宣稱，與天主的關係才賦予人擁有最高的尊嚴，並且對鄰人的愛也以從天主所賦予的尊嚴為前提條件。對於他來說，一個有限的人只能是因為天主的緣故才能夠被愛。<sup>50</sup>

## 5. 被天主愛的經驗是純愛能力的條件

擁有被愛的經驗是純愛能力的條件之一。從一方面來看，人在被愛中學習去愛。從另一方面來看，一個愛的行為會喚醒另一個愛的行為。愛來源於愛。在此湧現一個問

---

46 Emil Brunner, *Eros und Liebe*, in *Ein offenes Wort*, vol. 1, edited by R. Wehrli (Zürich, 1981), pp. 312-314.

47 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, edited by J. v. Sonnstien (München, 1986), p. 110.

48 Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln, 1963), p. 74.

49 Karl Rahner, *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, in *Schriften zur Theologie*, vol. 5 (Einsiedeln, 1968), pp. 494-517, 502f.

50 Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien, 1956), pp. 61f, 212.

題：如果一個人從來沒有被愛的經驗，這是否意味著他沒有能力去愛？情況並非如此。如果缺少人間被愛的經驗，人們可以在天主那裡經驗被無條件的愛、接納與肯定，由此依然發展出愛人的能力。新教神學家雲格爾（Jüngel）說，如果人們事先不經驗到被天主所愛，那麼他們也不能彼此相愛。因此，我們對鄰人的愛建立在我們事先被天主所愛的基礎之上，是天主首先愛了我們。<sup>51</sup> 教宗本篤十六世在《天主是愛》通諭中表達了如下意見：“人也不能單純地生活下降性的奉獻之愛。不能單純地總是給予，人也應該接受。如果願意付出愛，也應該同時將愛作為恩寵來接受。確實，如同主對我們所說的，人可以成為活水的生命之泉（參若7:37-38）。確實，為能成為這樣的泉源，人自己應該常常從最初的第一泉源中飲水，這個泉源就是耶穌基督，是從他被刺透的肋旁產生了天主的愛（參若19:34）。”<sup>52</sup>

## 六、結語

每個人都擁有以潛能形式存在的愛的能力。如果希望讓這種潛能發展成為具體的行動，發展成為人自身的一種德性，必須滿足眾多條件，然而這些眾多條件反過來又建立在一個共同的前提上，即“終極真實”（天主）是愛。如果在與天主的合一中經驗到天主對其無條件的愛，人就會從最深處繼續源源不斷對外分施這種愛。對鄰人的愛產

---

51 Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen, 1978), p. 447f.

52 本篤十六世，《天主是愛》通諭，7號。

生於天主事先賜給人的愛。沉浸在天主的愛中會使人擁有一種對自己的全新理解與意識，從而發展出一種全新的價值觀，人格會獲得一種新的品質。這樣的人意識到，他及所有人都是天主所愛的，這才是人存在價值的基礎。他深深體驗到自己是富有的，因為天主無限愛他。他知道自己和其他人都是天主所愛的子女，因此天下所有人都是其兄弟姐妹。他深知天主願意所有人都能實現自我價值，因此他也願意幫助他人實現其人生理想。對他來說，對“鄰人”的愛並非外在強加的法律，而是在天主內的人所擁有的全新人格的自然結果。因此，建立在天主之愛基礎上的愛的倫理，並非一套“應然倫理”（*Soll-Ethik*），而是“本然倫理”（*Sein-Ethik*）。個人新的世界觀與生命觀將會改變社會。一個具有“天主是愛”之信仰的個體在發展出自己具有純愛的能力的人格後，就會在自己周圍形成一個小型的“人間天國”。這是普遍性“人間天國”的基本組成部分。中華民族所嚮往的“人間天國”，就是建立在擁有“天主是愛”這種信仰的眾多個體之上。



# 天主教與東西方文化交流





## 古代西方《聖經》翻譯的文質之辯

閃鴻恩<sup>1</sup>

Abstract: The Bible translations in the Western world have a varied and rich history, most of the ancient versions were translated directly from Hebrew and Greek text, and deeply concerned about the art of translation between accuracy and readability. In terms of the question about unity of content and form, this article summarized firstly the modern criticism on classical Western literature's translation, then taking for example Greek Septuagint, Latin Vulgate and some principal Syrian translations, etc., it analyzed several factors which could influence the early Bible translations from technical and theological dimensions, as well as some inspirations for today's biblical translations and exegesis.

---

1 閃洪恩：加拿大蒙特利爾大學神學與宗教學院釋經學博士，加拿大天主教聖經學會（Association catholique des études bibliques au Canada）會員，主要從事《舊約聖經》、《死海古卷》及兩約間文學的研究。

## 一、前言

從古典時代直至近現代，西方文獻為我們提供了十分豐富的翻譯實踐和理論，文本體型多樣，覆蓋宗教典籍及各類世俗文學。如何在翻譯中體現形式和內容的統一，是研究者頗感興趣的問題。從翻譯理論的角度，這涉及到翻譯的根本原則，即如何處理原文和譯文的關係；從文本角度，譯文一般會體現出兩個側重點，或以原文文本為考量，或圍繞譯文文本為中心。法國語言學者拉得密拉爾（Jean-René Ladmiral）把第一種稱為源語言中心翻譯（*traductions sourcières*），這種翻譯的思路更多體現在宗教、司法及學術作品中，傾向於完整對應原文字句意思，譯者往往添加註解以方便讀者理解；第二種為目標語言中心翻譯（*traductions ciblistes*），強調把原文產生的效果帶給讀者，使後者使用譯文閱讀時，既無生疏之感，也能體會到原文的修辭情感特點。<sup>2</sup>

西方古代譯者已經深深意識到，在翻譯過程中，由於語言差異所帶來的挑戰。羅馬雄辯家西塞羅在翻譯古希臘演說家德摩斯梯尼和艾欣的演講詞時，區分了作為“解釋員”（*ut interpres*）和作為“演說家”（*ut orator*）的兩種工作，並稱自己是如同“演說家”似地，在尊重原作修辭風格的基礎上，使用合宜的拉丁文重新表述“我不認為詞對詞的翻譯是有必要的，重要的是語氣和遣詞風格，我盡力把這些保留下來。重要的是，呈現給讀者的，不能是片段的文字（*adnumerare*），而是一個整體所產生的效果（*tanquam*

2 J.-R. Ladmiral, "Sourciers et ciblistes", *Revue d'esthétique* 12 (1986): 33-42.

*appendere*)”<sup>3</sup>。羅馬詩人賀拉斯在翻譯理論上深受西塞羅的影響，他堅持翻譯應該活譯，不是如同奴隸做工般逐句硬譯 (*verbum e verbo*)，而應該“意義對意義”。

關於內容和形式的文質之辯無疑也存在於《聖經》的翻譯實踐中。西塞羅的幾個世紀以後，在聖熱羅尼莫的筆下提到他遵循類似的翻譯原則：“相比於詞對詞的翻譯，我更加傾向於使用意譯——在翻譯希臘語的作品時，雖然希臘語的詞序往往帶有某種語義色彩，但是總體上我傾向於在整體上把握句子的意思，而不是逐詞逐字地翻譯。”<sup>4</sup>不過應當看到，作為帶有信仰權威性的文獻，《聖經》和其他文學翻譯存在不同的一面，故此從希伯來文和希臘文向其他古代語言的翻譯工作，對譯本的忠實性和可讀性兩方面都提出較高要求。本文將從幾個方面，探討西方古代《聖經》譯者如何回應這一問題，以及在翻譯中體現出的技巧選擇。

## 二、關於古典文獻翻譯的現代理論

### 1. 意識形態差異觀

早在1938年，丹麥古典文獻學者布拉特 (Frantz Blatt) 首次提出，公元四到五世紀歐洲出現了顯著的教會化趨

3 譯文摘自F. Blatt, “Remarques sur l’histoire des traductions latines”, in *Classica et Mediaevalia* (1938), pp. 217-242。引文取自M.T. Cicero: *De optimo genere oratorum*。

4 *Ego enim non solum fateor sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu*，摘自F. Blatt: “Remarques sur l’histoire des traductions latines”, p. 220。原文參考聖熱羅尼莫，《書信集》，57 § 5。

勢，由此造成的與希臘—羅馬古典時代世俗意識形態之間的對立，對翻譯者的選擇帶來顯著影響。在經歷了古典時代自由體式翻譯的浪潮後，隨即到來的是深受新興基督宗教影響的教義式自由主義時期。布拉特引用西塞羅和查爾西迪烏斯兩位作者對柏拉圖老年經典之作《蒂邁歐》的拉丁文翻譯，並就兩者進行了比較：其中西塞羅的譯作完成於公元前一世紀，查爾西迪烏斯則是公元後四世紀西羅馬帝國的教會學者。相比於西塞羅的譯作，查爾西迪烏斯的翻譯顯得更加拘泥於詞句，或者使用從希臘語原文的借詞，或者通過一些新創詞彙盡可能地對應接近原著；而西塞羅則更多地使用意譯的辦法，使譯文符合甚至彰顯拉丁語的表達習慣。

布拉特還舉出其它的例子用以說明他的觀點，比如瑪利·梅格道在反駁聶斯多略異端時對其引文的拉丁語翻譯，由於過於忠實希臘語原文，以至於對拉丁語為母語的聽眾抑或讀者來說，卻是晦澀難懂；而那些異教背景的翻譯者卻盡可能遵循讀者母語的習慣，從而使文字便於理解：例如西塞羅翻譯的斯巴達王利奧尼達演說詞和希臘詩人米南德作品，羅馬史學家李維翻譯的波里比阿著作以及阿休斯翻譯的希臘悲劇作家歐里庇得斯作品等等。<sup>5</sup>

在布拉特之前，德國古代語言學者戴勒曼（Philipp Thielmann）就提出假說，認為越是和原文差距較大的譯文，其年代應更古老。戴勒曼以聖經的敘利亞語譯本為例，認為

---

5 F. Blatt, "Remarques sur l'histoire des traductions latines", pp. 218-219, 221, 226.

它們遵循了漸次趨向字面翻譯的規律。三世紀的《古敘利亞譯本》（*Vetus Syra*）和五世紀的《伯西托譯本》（*Peshitta*）相比，風格上就顯得更為自由；與七世紀哈克蘭主教多瑪的《哈克蘭敘利亞文譯本》（*Harklean*）相比，《伯西托譯本》的風格則顯得更為自由一些，前者幾乎是採用了逐詞逐句對應的翻譯方式。戴勒曼進一步指出，從中世紀早期直至文藝復興的十五和十六世紀，希臘文到拉丁文的譯者們（包括《聖經》翻譯），逐漸把追求原文詞句的對譯當成了金科玉律，比如中世紀波愛修斯對波菲利等希臘作家的拉丁語翻譯，以及約翰·斯各特·伊里吉納對偽狄奧尼修斯作品的翻譯，對逐詞逐句準確的追求幾近苛刻程度。

## 2. 布洛克的三分原則

布拉特和戴勒曼的理論——尤其是歷時性的演進觀點——並非無可指摘。比如在《聖經》拉丁語通行譯本——《武加大譯本》（*Vulgate*）<sup>6</sup>——出現前的兩個世紀，《新約聖經》的第一個拉丁語譯本——《古拉丁譯本》（*Vetus Latina*），就要比聖熱羅尼莫的《武加大譯本》更恪守著逐詞逐句翻譯的原則。雖然聖熱羅尼莫認為，在聖書卷中詞彙的順序隱藏著某種奧秘，但是在翻譯實踐中，他往往贊同意譯而非直譯的原則。在談論《聖詠》翻譯的106號書信中，聖熱羅尼莫稱：“如果僅僅著眼於詞義的對譯，就會減少譯文本身的魅力。比如原文中俗語（*idiomata linguae alterius*）的翻譯，一個優秀的譯者就會選擇意譯的原則使用對應的俗語，而

6 為方便區別於其他拉丁文譯本，本文使用“武加大譯本”稱謂《拉丁通行本》。

不是詞對詞照搬，否則譯文難免會變得荒唐難懂”，“我們不能過度追求詞義的對應，以至於損害了整段文字的完整意思。過度專注詞句對應，就可能造成一段文字意義的割裂，有時候必須增添一些東西來保證言辭的連續性——在語義沒有受到任何損失的前提下，應優先保證譯文語言音律和諧、詞彙用法符合習慣”。<sup>7</sup>

敘利亞譯本看上去似乎遵循了漸次趨向字面翻譯的規律，但是正如法國聖經學者饒斯當（Jan Joosten）指出的，《古敘利亞譯本》和《伯西托譯本》均參考了公元二世紀塔提安編纂的希臘語《四福音合參》（*Diatessaron*），<sup>8</sup>今天已經失軼。作為福音的合參本，《四福音合參》應有別於現存的希臘語福音文本。《古敘利亞譯本》的譯者在合參本的基礎上，補充了塔提安缺失的部分，修改了個別讀法，故此風格顯得比較自由。不過，和《伯西托譯本》相比，大概是由於譯者對希臘語不甚諳熟的緣故，不少地方反而較後者顯得更為拘泥。<sup>9</sup>事實上，布拉特和戴勒曼的觀點並非全面地反映了古代文獻翻譯的取捨標準，除了意識形態差異產生的影響，文本類型及參照範圍、譯者個人風格及其對源語言的理解和把握能力，在很大程度上也影響了翻譯方式的選擇。

7 聖熱羅尼莫，《書信集》57, § 3, 55。

8 *Diatessaron* —— 四福音合參之意，源於希臘文 *διά τεσσάρων* 即“四合的”意思，特指塔提安在公元160年所完成的同時敘述耶穌生平的四福音書。早期教父優西比在《教會史》中提到：“……他們的領袖塔提安寫成四福音的合併文集，命名 *διά τεσσάρων*，此書至今尚在……”。有關背景可參考瞿旭彤據梅爾（Paul L. Maier）英譯本的漢譯《教會史》（北京：三聯書店，2009年），頁198-199。

9 J. Joosten, *The Syriac language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew. Syntactic Structure, Inner-Syriac Developments and Translation Technique* (Leiden: Brill, 1995), pp. 153-179.

英國東方學學者布洛克（Sebastian Brock）通過對古代譯本的研究，區分了三種翻譯者在直譯和意譯兩者間進行取舍時所依據的原則。<sup>10</sup> 首先取舍關乎文本的屬性，對於教學性（比如在埃及發現的古羅馬詩人維吉爾的希臘—拉丁紙草文雙語譯本）或者司法文書一類文本（比如大多數的希臘—拉丁雙語法令），直譯幾乎是首選的方法，相類似的情況還包括聖書類文獻的翻譯。另外，對那些如果不把原文中的表達方式直譯過來，就會影響到對其本意理解的地方，譯者也會盡量原封不動地保持原文的特點，如上文所述，公元431年在厄弗所召開的第三次大公會議上，對聶斯多略作品的引用中，梅格道就使用嚴格的詞對詞的翻譯，以供與會者討論。布洛克認為的第二個原則是原文和譯文兩種語言之間相對的權威性，比如在推崇希臘語言和文化的時期，尤其是六世紀和七世紀出現的一些敘利亞語聖經譯本或者引文，就竭力以直譯的方式保持原文的特色；到了九世紀隨著阿拉伯語完全取代希臘語成為中東地區的通用語，翻譯者對希臘語原文的處理就採取了更加自由的譯法。關於第三個原則，布洛克認為和譯者對源語言的把握程度有關：愈是受限於語言水平，譯文就越顯地拘泥於原文詞句。

### 3. 源語言及文本權威性

語言學者斯威格（Pierre Swiggers）和沃特（Alphons Wouters）在布洛克的三分原則基礎上，進一步提出採取

---

10 S. Brock, "Aspects of Translation Technique in Antiquity", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20/1 (1979): 69-87.

直譯原則的三種可能：第一是原文本的專業性越強，那麼採用直譯的可能就越大，假設譯者對原語言的理解把握有限，也會更突顯出拘泥原文的特點。第二是源語言和翻譯語言相對的影響力，第三點關乎原文的權威性。<sup>11</sup>第一條和第二條基本上是借鑒了布洛克的分析，而關於原文文本權威性的觀點，則是在文本屬性基礎上的發揮。可以這樣說，和一般性的文學翻譯相比，宗教經典或者司法行政文書的翻譯，更側重在字面上保持與原文的一致性。另外，是譯者對源語言的把握能力問題；我們認為這主要體現在整體行文風格方面，並不能絕對化，因為不乏一些對源語言諳熟的翻譯者，反會根據文本屬性或者目的有意側重乃至苛求詞句的對譯。

在涉及到文本權威性方面，法國文化學者查爾勒（Michel Charles）曾在其著作《樹與源》（*L'Arbre et la source*）中闡釋了兩個相異層面：第一個層面是修辭層面，另外一個層面是評論層面。在修辭層面，作品構成一個可資模仿的寫作榜樣，比如《荷馬史詩》的翻譯，譯者時常向讀者傳達一種通過意譯所充分表達的經過一定程度改編的文本。在評論層面，文本的權威性建立在其不可變更的特徵上，人們往往只能引用而不能對其自由發揮。這一區分對於理解在西方古典文獻翻譯中存在的直譯和意譯兩種趨勢，有著一定的意義，當文本內容中評論層面的權威性無可爭議，翻譯者的文飾反會影響到這一點時，自然更首先需要考慮在譯文中如何盡可能忠實於原文詞句。

11 P. Swiggers, A. Wouters, "Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité", in *Le langage dans l'Antiquité* (Louvain: Peeters, 1990), pp. 10-46.



從歷史的角度看，並不能籠統地認為詞句直譯和自由意譯是隸屬於教會譯者或者異教譯者的某種專利。在翻譯非《聖經》的文獻時，即使是教會內的翻譯者——尤其是那些具有良好文學教養的譯者——一般也都會採用意譯方式並且對原作加以發揮。在給羅馬議員帕馬丘的書信中，聖熱羅尼莫對聖希拉爾關於奧利振作品的拉丁譯本大加讚賞，認為後者並非轉譯，實在是完成了一部新的創作。分析同時顯示，儘管《聖經》翻譯在歷史上存在著直譯的傾向——這一點自然不難理解，與其它文獻相比，信仰經典需要從語文學的角度更多尊重原文詞句，然而從另外一個方面，譯者所訴求的目標讀者群體、文本源流和神學側重，也很大程度上決定了對源語言經文的理解以及翻譯的自由程度。

### 三、《聖經》文本權威性和翻譯問題

#### 1. 正典化的影響

無論是宗教聖典還是非宗教文學，它們被後世的經典化程度，與每個時代中譯者發揮的自由程度成反比——以希臘文學為例，古典時期已經開始了對其經典化的區分工作——埃及亞歷山大以及土耳其帕加馬的學者，都在很早的時候就根據作品的質量，對詩人、歷史學者以及演講家等建立了典藏作品的清單，西塞羅也曾經把一些古典時代的希臘作者排出等次。這些作家的作品被廣為傳誦，同時在學校中作為教材或者被語法學者作為經典而引用。不久以後，教會使用“正典”一詞（*κάνων*，原意為尺子），命名

那些被公認為是被啟示而形成的書卷合集，猶西比烏是第一位在作品中使用“正典”一詞的教會作家，並且它取代了“經典”（ἑγκριθέντες）一詞。“正典”的確立，無疑決定了《聖經》文本的屬性，尤其是賦予其在評論層面的高度權威性。

在整個古典時代和中世紀，《聖經》文本的翻譯總體上對原文的恪守比其他文獻嚴格。不過在不同年代，對經文各部分權威性認識上的差異，導致翻譯時所遵循的嚴格程度亦有所不同。最早期的《舊約》希臘語譯文《七十賢士譯本》顯示，《梅瑟五經》部分的翻譯尤其注重忠實於希伯來原文，若進一步比較，人們可以發現《先知書》部分的希臘文翻譯較之《梅瑟五經》和《文集》部分（尤其是《約伯傳》和《箴言》），風格更顯得自由一些。<sup>12</sup>《七十賢士譯本》的古老版本，在以色列信仰特有的表達方式和詞彙基礎上，創造性地發揮了希臘語譯文，在一定程度上扮演了語言革新者的角色，成為後世希臘文譯者所參照的樣板，並推動了經文翻譯中尊重原文詞句的傳統。日後《聖經》正典化的過程中，阿桂拉（Aquila）、特敖多削（Theodotion）和西馬庫斯（Symmachus）等又通過對《七十賢士譯本》的核對，使譯文更加符合希伯來原文。<sup>13</sup>拉丁文《武加大譯本》也反映出按照不同部分，採取不同翻譯策略的做法，被聖經學者稱為“第二正典”中的《多俾亞傳》和《友弟德傳》等，較之其他書卷更表現出拉丁文譯者的自由發揮。

12 此處的三分法沿用《塔納赫》（Tanakh）即希伯來聖經傳統，《先知書》包含《前先知書》和《後先知書》。

13 關於希臘文聖經文本的歷史，可參考M. Harl, G. Dorival, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris: Cerf, 1994), pp. 142-161.

## 2. 忠實原文與修辭的平衡

《聖經》經文所具有的敬拜禮儀功能，要求譯文不但講究詞義，同時也需顧及修辭層面。在《基督教教義》中，聖奧思定指出，翻譯並不是一項簡單的詞對詞的工作，在原文中的一些短語和表達方式，不能絕對保證可以轉譯成拉丁文。鑑於詞對詞翻譯可能產生的風險，他主張盡可能參閱經典原文，以規避拉丁譯文的含混難懂之處。對那些在原文中可以找到更多思想空間的人來說，在源語言表達體系中無疑可以獲得一種更為完整的愉悅感。在聖奧思定看來，翻譯後的聖經是用來教誨世人的，要做到對天主話語的絕對書寫和反映，就必須熟悉源語言和目的語，一方面保證信息的準確性，另一方面在風格上則需樸實、優雅和莊嚴並重。

在西方古代《聖經》譯本中，《武加大譯本》和《伯西托譯本》都曾在教會禮儀中被廣泛使用，並且作為禮儀經文，成為《聖經》文本與聽眾或者讀者之間的媒介。在忠實於原文以及翻譯語言的風格方面，均達到了較高水平，在原文與譯文的張力之間顯示出一種平衡。聖熱羅尼莫在翻譯時，即注重保持原文的準確性，同時避免陷入《阿桂拉譯本》或者《古拉丁譯本》拘泥字面的模式化缺失。在《路加福音》天使報喜一節（1:28），聖熱羅尼莫以 *have gratia plena*（滿有聖寵者）翻譯分詞 *κεχαριτωμένη*，這明顯好於《古拉丁譯本》的 *have gratificata*（蒙應許者）。分詞 *κεχαριτωμένη* 在路加時代的希臘語文學中極為罕用，是一個比較難以翻譯的形式，它來自動詞 *χαριτώ*（恩寵）——從

字面上講，有使恩寵完全的意思。除了《路加福音》，這個詞在現存的希臘化時期文學中只出現過三次，<sup>14</sup>並且有一個共同點，就是都和閃族語系中的詞幹 *hsd*（聖寵或者恩慈）有關。<sup>15</sup>

在古老語系的語言中（以印歐語系和閃含語系為例），表達“圓圈”或者“輪轉”意義時不乏採用迭音的詞彙，比如希臘語中的 *κύκλος* 和 *κρίκος*，拉丁語中的 *circus* 或者 *circulus*，以及希伯來語中的 *גַּלְגַּל* (*galgal*) 等等，這些詞彙均帶有軟齶擦音 (*k, g, kw*) 和捲舌輔音 (*l, r*)。這種迭音方式，至今在西語詩歌中也是一種重要的修辭。

《路加福音》1:28中，希臘語原文使用了頭韻迭音的修辭方式，在語氣上營造出一種特別的效果（拉丁化音注：*k<sup>h</sup>aire, kek<sup>h</sup>aritōmenê, ho Kurios meta sou*）。原文輪流使用軟齶擦音 (*k, kh*) 以及捲舌輔音 (*r*)，這種方式無論是在擦音的發音方式（不送氣 *k* 和送氣 *kh*）還是發音位置的前後上（軟齶和齒齦），都產生強烈的對比。頭韻的重複以及發音位置的對比難以在拉丁語譯文中被充分體現，《武加大譯本》中的 *have gratia plena* 則在較大程度從意義和語氣上，還原了希臘文所蘊涵的對完備、成全的溢美歌頌。

14 出現在《德訓篇》18:17，《亞里斯提亞書信》§22和《厄弗所書》1:6。

15 比如舊約《耶肋米亞書》31:3：*רַחֵם נִי מִשְׁכַּח עַל-יְעֻבִי*（思高版譯作：因此我給你保留了我的仁慈）。

#### 四、影響《聖經》翻譯的幾個因素

翻譯工作對應著再創作的過程，所以不可能是千篇一律的。《聖經》的源語言——希伯來文、希臘文及少量的阿剌美文——和翻譯語言相對的影響力也處在一個動態的變化中，翻譯者所訴求的目標讀者、文本源流和神學側重，在很大程度上決定了對原始經文的理解和翻譯的自由程度。語言學者或者聖經學者，需關注到古代譯本的源流及不同時代新譯本是如何有機融入了各自的傳統，考察由此對現代《聖經》譯釋工作所帶來的影響。

##### 1. 翻譯與源流

對於從事文本評鑑（textual criticism）的學者來說，澄清文本源流是辨析誤譯的一個重要步驟。以《七十賢士譯本》或者《新約》使用的普通希臘語為例，在古代希臘語中，這是一個帶有鮮明特色的方言：從地域方言（topolect）的角度，它和古代近東的閃族語系存在密切聯繫，從年代方言（chronolect）的角度，則主要使用於公元前二世紀到一世紀之間。這種特定的空間和時間背景已經不復存在，除了從帶有同樣時空背景的文獻中研究它的語言特徵，古代譯本和經註事實上也為我們認識《聖經》原始經文提供了重要資料。對於嚴謹的聖經學者和翻譯者來說，從不同源流及其傳承背景中，可以獲得對原始經文意蘊更深的理解。

《聖經》譯本中可能出現的差別，有時和譯文的源流相關。以《若望福音》中的一段為例，尼苛德摩和耶穌基督的對話中出現的副詞 ἄνωθεν (3:3; 7)，所有的《拉丁語譯本》和《科普特譯本》，都是翻譯成“再次”或者“重新”的意思，但是幾個敘利亞語的譯本卻並不統一：《伯西托譯本》和《敘利亞西奈譯本》使用 *mn drš*（重新），而《庫熱頓敘利亞文抄本》（*Curetonian*）和《哈克蘭敘利亞文版本》等譯為 *mn ll*（從上面），古代希臘語經註在解釋此處經文時，也多隨“從上面”的意思。<sup>16</sup>如果說從公元一世紀後，希臘語副詞 ἄνωθεν 逐漸帶有“重新”的意思，但在更早的《七十賢士譯本》、《新約》以及護教士猶斯定的作品中，這個詞更帶有“從上面”或者是“從遠古”的意思。在古時巴勒斯坦地區和普通希臘語中，將 ἄνωθεν 理解為“重新”確是罕見的。在這種背景下，把 γεννηθῆναι ἄνωθεν 翻譯成“重生”，是拉丁和科普特傳統對這段經文的釋義性翻譯（*crucis interpretum*），它側重“由水和聖神再生”（若望 3:5）的更新意義，而“從上面而生”則主要流傳於希臘傳統及部分敘利亞傳統，並且更加接近於原文的意思。<sup>17</sup>

在某些情況下，翻譯的差異和具體經文背景有關。我們來比較天主經（*Oratio Dominica*）中第四句禱文，出現在《路加福音》11:13和《瑪竇福音》6:11中：

16 P.M. Boucher: “Γεννηθῆναι ἄνωθεν: la valeur de l’adverbe ἄνωθεν en Jn 3,3”, in *Revue Biblique*, 115/2 (2008): 191-215.

17 《思高聖經》此處的翻譯“人除非由上而生”（3:3）及“你們應該由上而生”（3:7），和其他中文譯本相比，更契合原文的意思。

路11:3 (BGT) : τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου  
(命令式現在時) ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.

瑪6:11 (BGT) : τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς  
(命令式不定過去時) ἡμῖν σήμερον.

形容詞 ἐπιούσιος 在普通希臘語中極少用，鑑於動詞 δίδωμι (給予) 的兩種形式，《武加大譯本》中分別使用 *cotidianum* 和 *supersubstantialem* 翻譯它。拉丁語當中《路加福音》主禱文這一節，譯為“我們日用的 (*cotidianum*) 食糧，求 每天賜給我們”，《瑪竇福音》中的為“我們〔生命〕所需的 (*supersubstantialem*) 食糧，求你今天賜給我們”。這一區別顯然是因在路加一節中，命令式現在時動詞 δίδου 含有持續給予的意思，所以 καθ' ἡμέραν (每天) 這個副詞短語意味著形容詞 ἐπιούσιος 是從 ἐπιμι (即將到來) 的分詞 [ἦ] ἐπιούσια [ἡμέρα] 派生出來的，即“隨後一天”或者“來日”。換言之，讀者可以領會這句話的意思是“每天賜給我們來日的飲食”。而在瑪竇一節中，命令式不定過去時動詞 δὸς 意味著一種即時的請求，和副詞 σήμερον (今天) 相配合，暗含著 ἐπιούσιος 是從短語 ἐπί ουσίας 派生出來的，意味著“在實質以上”。如此兩段經文就帶有各自所側重的意義：第一個強調賴以生存的飲食，另一個則是超驗的生命食糧，指示聖體聖事中實質超驗性的臨在。

關於這兩段經文的翻譯，是聖經學者面臨的難題之一。按照聖熱羅尼莫的說法，偽經《希伯來福音書》中，這節祈禱經文使用了“來日的食糧”。我們認為，閃語或

者更確切地說，阿拉美語的表達應更直接反映出經文的原初形式，而在普通希臘語中，缺乏一個可以直接表達明天意思的形容詞，生硬地詞對詞翻譯成希臘語，就會導致音律和文法上的不和諧。在這種情況下，也許從很早的時候開始，當人們在把耶穌基督的這段話翻成希臘語的時候，為盡量避免在口語表達上不合習慣的狀況出現，使用派生於動詞 ἔπειμι 的分詞短語 [ἦ] ἐπιούσια [ἡμέρα]，並被轉寫為 ἐπιούσιος（原文中使用屬格形式 ἐπιούσιον）。<sup>18</sup>

從詞源角度，ἐπιούσιος 也可能派生於 ἐπί ουσίας，在奧利振的經註中就曾提到這一點。聖熱羅尼莫對《瑪竇福音》6:11的翻譯 *supersubstantialem*，選擇了這一解釋，反映出基督教譯者對其神學意義的理解——食糧成為超驗性的臨在，而不僅是實在意義上的飲食。早期的敘利亞譯本基本上把 ἐπιούσιος 翻譯成“來日的”，晚近的譯本則強調“所需的”意思，應是受到經文禮儀化後神學思想的影響。

## 2. 潛在意義的理解

在古代譯本中，翻譯的分歧可能出現在對於經文潛在意義的不同理解上。對於聖熱羅尼莫來說，他比起其他的古代譯者，更注重《舊約》文本屬靈的預表意義，譯文帶有顯著的基督論色彩。以《依撒意亞書》45:8為例：

---

18 C. Rico, "L'aspect verbal dans le Nouveau Testament : vers une définition", in *Revue Biblique*, 112/3 (2005): 385-416.



瑪索拉 (20) :

הִרְעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל וּשְׁחַקִּים יִזְלוּ-צֶדֶק תִּפְתַּח-אָרֶץ וַיִּפְרוּ-יֵשַׁע

武加大 (V) : *Rorate coeli desuper et nubes pluant Iustum, aperiatur terra et germinet Salvatorem* (諸天自上傾吐，蒼穹降下公義者，大地裂開生出救贖主)。

這裡聖熱羅尼莫把希伯來語詞幹 צדק 和 ישע 讀作公義和救恩的發生者 צדיק (公義者) 和 יושיע (救贖主)，而不是瑪索拉中的實體名詞 צֶדֶק (公義) 和 יֵשַׁע (救贖)。

在《伯西托譯本》中，並沒有使用這種基於基督論的理解方式，而是直接譯成：諸天自上傾吐，蒼穹降下公義，大地裂開生出救贖。

同樣的情況出現在《依撒意亞書》12:3中，希伯來文讀作：

瑪索拉 (20) : וּשְׁאֲבַתֶּם-מִים בְּשִׂשׁוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה

這裡的注音 יְשׁוּעָה 仍是實體名詞的救贖，而非代表動作發出者的 יושיע (救贖主)。和上例相同，《武加大譯本》的 *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris* (你們要愉快地從救贖主的泉源裡汲水) 選擇了後者 יושיע，顯示出譯者從基督論出發對原文潛在意義的發揮。

以此為特點，《武加大譯本》中有的章節為我們帶來文本評鑑方面的啟發。以《哈蓋書》2:7為例：

瑪索拉 (M) :

והָרַעַשְׁתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וּבָאוּ חֲמֻדַּת כָּל־הַגּוֹיִם וּמִלֵּאחֵי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כְּבוֹד

武加大 (V) : *Et movebo omnes gentes et veniet desideratus cunctis gentibus et implebo domum istam gloria dicit Dominus exercituum* (我必震動萬國，萬國所意欲的〔單數〕必來到，我就使這殿滿了榮耀... ..)。

《七十賢士譯本》在這裡使用了複數 (ἐκλεκτα= תְּמִדָּה，意欲、指望)，而不是瑪索拉注音的單數形式 תְּמִדָּה，不過奇怪的是，瑪索拉中此句的動詞卻使用了第三人稱複數形式 וּבָאוּ。聖熱羅尼莫在他的《哈蓋書註釋》中，指出《七十賢士譯本》的翻譯——因為萬國震動，來自萬國被上主所意欲的眾民〔複數〕將會到來——是不準確的，希伯來文原意是預表萬國所意欲的〔救贖主〕〔單數〕將會到來。聖熱羅尼莫是否知道在瑪索拉注音出現以前，存在著希伯來動詞 בָּאוּ 第三人稱單數的讀法？如果對照《伯西托譯本》中使用的 wnytw n rgt' dklhwn 'mm' (他們必使萬國所意欲的來到)，和聖熱羅尼莫的理解基本相同。由此可推論在前瑪索拉時期，某種單數動詞的讀法可能是存在的。瑪索拉的注音是否會是一個誤傳？遺憾的是，發現於古木蘭的《死海古卷》中，《哈蓋書》僅存有2:18-21的殘卷(4Q80 Frag.1-2)，故無法對此節經文作文本的歷史勘鑑。

### 3. 切合原文背景

聖經原文的詞法和句法，以及上下文結構關係，構成原文的語文背景，如何與之切合的理解也反映在不同的譯文中，兩個來自《若望福音》的例子，可以幫助我們認識這個問題。第一個例子是福音書序言（若望1:1-18）中，第九節的希臘語原文為：ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον，《武加大譯本》作 *erat lux vera quae inluminat omnem hominem venientem in mundum*（光是真光，普照眾人，當他們來到世上）。按聖熱羅尼莫的翻譯，是眾人在出生時就有聖言的光照。其他的一些譯者，則參照《若望福音》12:46的 ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα（我是來到世界的光），建議把 ἐρχόμενον 和 φῶς 聯繫在一起理解，主語應該是邏各斯，祂來到世界上，成為照亮眾人的真光。

根據這一理解，《新武加大拉丁譯本》（以及絕大多數各語種的現代聖經譯本）把 τὸ φῶς 作為 ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον 的一部分，並且翻譯成為一個主格分詞從句，即光作為施動者來到世界上，讀作 *veniens in mundum*（光是真光，祂來到世上普照眾人）。從語法角度上，這種處理並非不可能，不過意味著在主語 τὸ φῶς 和同位語 ἐρχόμενον 之間，存在著一個修飾定語 τὸ ἀληθινόν 和一個關係從句 ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον，這種結構略顯重複臃腫，而聖熱羅尼莫的翻譯更自然地反映了希臘語原文的節奏。三個主要的敘利亞語古譯本——《伯西托譯本》、《庫熱頓敘利亞文抄本》以及《哈克蘭敘利亞文譯本》——都是採取了把 ἐρχόμενον

和 ἄνθρωπον 相聯繫的譯法，這一點與聖熱羅尼莫的理解相同。如果從句子詞序和結構方面分析，可以說拉丁語的複數形式 *venientem* 似更為妥善。<sup>19</sup>

另外的一個例子是《若望福音》8:26中的 ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον，《武加大譯本》譯作“這是我在世上所講的” (*haec loquor in mundo*)，《新武加大拉丁譯本》(包括大多數現代譯本)譯為“這是我講給世人的” (*haec loquor ad mundum*)。在新約聖經中，動詞 λαλῶ 的間接賓語一般是採用與格形式，或者是使用介詞 μετα 加屬格或者 πρός 加賓格的形式。<sup>20</sup>相反的，介詞 εἰς 從沒有被用來引入動詞的受話者，所以把 εἰς τὸν κόσμον 理解成動詞的間接賓語 (〔講〕給世人) 似不妥。《武加大譯本》的翻譯——也就是把它作為動詞的補語 (在世上)——應更符合原文，尤其 εἰς 在和 λαλῶ 這樣沒有方向趨向意義動詞配合時，理論上只可能是引入動作發生的地點狀語，所以《在世上》或者《由這個世界》的翻譯更加準確。在三個上面提到的敘利亞譯本中，均使用了介詞 b (在某處) 引入地點狀語，和《武加大譯本》的翻譯相吻合。雖然現代的大多數聖經譯本採用了釋義性翻譯，但是古代譯者切合原文背景的譯法，仍不失給現代聖經譯註提供可能的優化選擇。

19 《庫熱頓敘利亞文抄本》讀作：*lkl br 'nš d' l'm*；《伯西托譯本》讀作：*lklš d' l'm*；《哈克蘭敘利亞文譯本》讀作：*lkl brnš' d' l'm*。關於聖熱羅尼莫《武加大譯本》的這兩個例子，參考新約希臘語學者 C. Rico 的“L'art de la traduction chez saint Jérôme. La Vulgate à l'aune de la Néovulgate: l'exemple du quatrième évangile”，in *Revue des Études Latines* 83 (2005): 194-218。

20 比如《羅馬書》3:19；《若望福音》4:27以及《路加福音》1:19；C. Rico, “L'art de la traduction chez saint Jérôme”，in *Revue des Études Latines* 83 (2005): 201。

## 五、結語

在古典時期，教會就開始認同某些《聖經》譯本的優越地位，這些譯本在日後隨著教會禮儀中的普遍使用，逐漸成為通行的讀本。在西方拉丁世界以《武加大譯本》為代表，在希臘語為主的東方教會，舊約《七十賢士譯本》無疑具有主導地位，而在敘利亞語的教會，《伯西托譯本》則被廣泛使用。這些譯本的成功，在很大程度上，是因為在信息的準確性和讀者的理解之間，建立起了一種美妙的平衡。針對原文的忠實，特別體現在尊重原文語言背景（詞法形式，對詞序的考察等方面），從而在譯文中妥善組織句子的每一個組成部分；從文本的接收角度，拉丁及敘利亞譯本皆在借鑑此前譯本的基礎上，從源語言和文本的權威性出發，結合不同源流的信理詮釋角度，最終著眼於從整體上還原一句或者一段經文的意義。

聖熱羅尼莫的《武加大譯本》是在詞句直譯和意譯之間平衡的一個典範，從基督論出發的一些翻譯同時反映出教父時代對於聖經原文的詮釋風尚，並且被古代教會所認同和接納。這種翻譯也代表了一種在《舊約》和《新約》信息之間統一性的努力，而不僅僅局限於單一的字面理解。古代聖經的翻譯，事實上也開啟並傳承著某一種詮釋傳統，並且影響到今天的聖經詮釋和翻譯。嚴謹的聖經學者在面對經文的豐富性時，絕不能忽視來自這種傳承自身的價值，並且從中受到新的啟發。



## 基督徒大學生信仰生活的特點分析

### ——以天主教武昌堂區保祿團契為個案<sup>1</sup>

康志傑

李欣<sup>2</sup>

Abstract: Due to the university or college expansion in recent years, more and more young Christians enter university and colleges. Because of the same faith, they form groups and normally use church as their carrier to exchange and share the experience of study and life. As a case to the Paul fellowship in Wu Chang Catholic, this essay adopt several methods such as sociology of religion, psychology, it is based on the development and the various activities of the fellowship to grasp the

- 
- 1 本文為“湖北青少年思想道德教育研究中心”項目：“當代大學生信仰研究”階段性成果，特此說明。
  - 2 康志傑：湖北大學教授，主要研究天主教歷史、中西文化交流史，近期新作有《基督的新娘——中國天主教貞女研究》、《鄂西北磨盤山天主教社區研究》等。  
李欣：湖北大學政治系碩士研究生。

essence of the characteristics of the contemporary Chinese Christians college students' faith, including the influence on their life. I hope it can bring some good to the study of contemporary Christianity and adolescent moral.

## 前言

“團契”是英文 Fellowship 的意譯，意思是“教徒間的團結契合”，率先使用這一概念的是基督教新教，一些教會根據信徒的年齡及職業，將不同的團契分類，如“婦女團契”、“青年團契”、“知識分子團契”等。<sup>3</sup>

作為基督徒團體生活表現形式的團契，當代天主教會也借用這一詞彙，並與基督徒的宗教生活相結合。進入21世紀之後，由於在校大學生逐年增多，一些來自基督徒家庭的年輕人在學校之外的教堂尋找精神歸宿，漸次成立以大學生（包括在校碩士、博士）為主體的青年基督徒群體，並冠之以某某團契名稱。但是，對於大學生群體的

3 關於“團契”概念，《聖經》沒有詳細解釋（中文聖經無論是“和合本”，還是“思高本”均沒有）。但“團契”一詞的含義是來自聖經：“他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。因為宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷著敬畏之情。凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配。每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴；上主天使那些得救的人加入會眾。”（宗2:42-47）團契的希臘語為 *κοινωνία*，英文譯為 *communion* 或 *fellowship*，中文譯為“團聚”，以表達“夥伴關係”或“相互交往”的關係。宗教禮儀常指基督徒的聚會，基督教新教常“聖餐”聚會。本文的概念表達，取自任繼愈主編的《宗教大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年8月，頁821）。“團契”貼切的翻譯歸功於燕京神學院，他們向全國征求譯名，最終以“團契”替代“Fellowship”，寓意這種團體既有外在的形式，又有內在的默契。因而，基督教的團契宗旨是注重教會中的“關係”發展，即發展人與天主之間的關係，同時把人與天主之間的關係落實到人與人彼此相愛的關係當中。



精神生活，以及團體的各種功能，特別是在世俗社會中所扮演的角色，學術界尚未展開充分的討論，本文以天主教武昌保祿團契（簡稱保祿團契）為個案，從宗教學、倫理學、宗教心理學等多視角，對這個群體進行研究，進而分析團契生活對大學生心理健康發揮的積極心理調試功能，希望對當代基督宗教的研究有所補益。

## 一、保祿團契綜述

### 1. 緣起·宗旨·發展

保祿團契的緣起與發展與所在城市的社會環境和文化背景有著密切的聯繫。武漢是華中重鎮，而位長江南岸的武昌則是文化、教育、科技中心。歷史上的武昌有數個基督宗教的宗派在此活動，並建立數個教堂。同時，武昌又是華中地區高等學府的密集區，多所知名高校在此辦學，在校大學生人超過百萬，據全國第一。隨著20世紀末高校擴招，越來越多的莘莘學子到武昌求學，其中包括來自基督徒家庭的大學生。進入21世紀之後，到教堂參加崇拜活動的大學生逐漸增多，城市中心的天主教堂和基督新教的教堂開始成立適應大學生信仰生活的團契組織，而就其活動的連續性、豐富性，則以武昌堂的保祿團契較有特色。

位於武昌曇華林的天主堂與主教府連為一體，改革開放之後，天主教中南神哲學院成立，以原主教府為地址。2001年，天主教中南神哲學院的修士們根據參與彌撒的大學生人數增多的形勢，提議成立一個專為大學生聚會的團

體，這就是“保祿團契”的由來。同時，由於梵二會議精神的貫徹執行，教會開始重視青年牧靈，也促使教會神長關心和幫助這個年輕的群體，使得團契健康發展。

參加保祿團契者多是在武昌各高校就讀的大學生，團體成員互稱兄弟姐妹或“契友”，負責人稱之為“團長”。這是一個流動的群體，契友一旦結束學業，離開這座城市，就不再屬於這個團體，因而團體的具體人數無法精確統計。從2008年開始，保祿團契的人數開始呈上升趨勢，組織管理日臻完善，並選舉出團長及相關的管理人員。

團契現有約130名固定成員（2013年統計），平時參加活動者50至60人，大型活動百人左右。負責人一般設定為5至6人，他們是團契的精英。自2009年開始，平均每年有30名新契友加入（但又有畢業的同學離去），團契成員多數是本科生，亦包括近20名碩士研究生，6名博士生。成員多來自山東、河北等地區，其中90%的成員是來自老教友家庭，10%由朋友介紹或自己感興趣自願參加活動，並皈依天主教。

團契的組合是以信仰為根基，因而追求靈性生活、享受靈性經驗常常是群體共同的要求。<sup>4</sup>因而成立伊始，就制定了宗旨：“使青年教友更加認識和提升自己的信仰，幫

---

4 社會心理學道德主要理論假設是1986年特納（J.C. Turner）提出的自我歸類理論（self-categorization theory）：即無論群體的劃分標準是甚麼，人們都會在分類時將自我納入整個分類體系，找到屬於自己的內群體，強化自我與內群體成員的共性，並從中獲得意義和價值。一些社會心理學家認為，基督徒內部的分化邏輯與基督教義主張基督徒個體平等性有關，同時也是靈性資本內群比較的結果。參見方文，〈群體邊界符號如何形成？——以北京新教群體為例〉，《社會科學研究》1期（2005年）。

助教外朋友認識耶穌，瞭解教會”；“十字架的路”是團契的口號及旗幟，他們將句話寫在十字架上，並用兩段文字進行注解：

凡勞苦和負重擔的都到我跟前來，我要使你們獲得安息；

你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音。

這些話語寫在“十字架”上，印在團契的宣傳畫冊上，同時也鐫刻在每一位契友的心裡。<sup>5</sup>

團契的宗旨及口號表明，這個信仰團體希望通過各類社會活動，讓團隊的青年學子在三至四年的求學時間裡，培育信仰及靈性生命，並使自己的靈性生命健康成長，進而為今後服務教會、服務社會奠定基礎。因此，讓每一位公教青年在這個團隊內健康成長，是團契的工作方向及目標。

團契初成立之時，其成員在周末相聚教堂，近年由於互聯網的強大功能，團員人數開始增多，現在團契成員不僅有QQ群，還用“微博”、“短信”、“微信”進行交流溝通。而信息化技術的時效性、同步性及互動性，方便了契友之間的交流與互動，這也團契活動的一個特色。

---

5 寫在“十字架上的話語”由團契第三任團長若瑟以及08、09級的團契成員共同討論決定，他們希望通過這些旗幟口號將福音傳給更多有需要的人以及苦難中的人。兩句話按照十字架的形狀分為橫豎兩部分排列。

## 2. 管理與經費

### (1) 管理

保祿團契成員主要是在校大學生及研究生，隨著近年參加活動人數的增加，活動亦規範化。

團契分為以下幾個部門：靈業部——負責靈修和禮儀等事宜；福傳部——主管接待、傳福等工作；宣傳部——工作細分為黑板報、宣傳畫冊等；聖樂部——完成聖樂的教授與訓練等項工作；活動策劃部——承擔各類活動的策劃和組織任務；後勤部——涉及集體活動中的住宿、飲食安排等。

每個部門大約有3至5名契友協助工作，管理人員由選舉產生，團長是總負責人。團契每個月還有不定期的部門會議以及工作交流、討論等，如果開展大型活動（四大瞻禮、元旦節等），各部門要提前開會，統一協調分配工作。

由於團契的主體成員大學生（亦有中南修院的修士參加），所以領導層需要定期換屆（一般四年一屆），這種情況給團契的管理帶來一些問題：

其一，管理體制的不確定性：契友熟悉工作需要一段時間，到了進入工作“角色”，積累了工作經驗，正準備大施拳腳之時，卻又因為換屆（畢業離開武昌）而留下諸多的遺憾。多年來，團長及部門領導離開保祿團體之時，不僅難以割捨對團契的情感，也對自己沒能完全在這個團隊中施展自己的才華而感到惋惜。

其二，契友雖然是在校學習的大學生，但他們來自不同地區，所學專業也不盡相同，因而每一屆管理層的工作理念、模式存在一定的差異，有時會因為管理理念和模式無法延續而引發一些爭執。此外，針對團員流動性比較大的特點，團契採取自願參與活動的原則，對契友沒有嚴格要求；但是每一位契友（個體）對團契（群體）的需求則不一樣，每一屆的團長對各個部門的要求也不一樣，因而所開展的工作存在一定的局限。

## （2）經費

宗教性的“團契組織是以服務契友、教友甚至大眾為宗旨，不以營利為目的，在行為上具有自願性、自治性、公益性，所以財務情況也是透明化和公開化的。”<sup>6</sup>保祿團契的成員都是學生，他們多沒有經濟來源，多以樂捐方式做適當的奉獻，堂區神父也會給予適當補貼。

團契活動一般開銷不太，當需要經費的時候，比如聚餐、購買活動的小獎品時，契友們多採用AA制的方式。逢大型節日舉行活動時，團契分小組預算活動經費，並奉獻自己的零花錢。在堂區，有專門的人員管理教堂彌撒獻儀，團契作為堂區的一個平信徒群體，在需要經費情況下，可以申請一點微薄的“資助”。

合理嚴格的經費開支，能夠保持活動的延續性。契友們在“節流”的同時，也積極“開源”。比如，主日的

6 楊玉輝主編，《宗教管理學》（北京：人民出版社，2008年9月），頁181。

活動中，製作一些手藝品出售，所得的盈利全數奉獻給團契。

### 3. 豐富多彩的團體活動

雖然團契是一個較為靈活的、具有彈性的青年人的團體，但常規性的團契活動十分豐富，經常開展的活動主要有：起航禮、聖經分享、泰澤祈禱、要理班、朝聖、避靜、保祿之聲、茶話會、辯論賽、運動會、話劇表演、畢業典禮、聖誕晚會、元旦學習等等。

固定的活動一般集中在週末，如週六下午的聖經研讀，朝拜聖體；晚上的青年彌撒（包括聖體朝拜、泰澤祈禱、聖經分享、玫瑰經敬禮等等）；週日上午有彌撒（中英文），下午有保祿之聲（聖樂學習）。

與高校大學社的社團不同，團契突出的是靈修特質，以不斷提高靈性生命為主要目標。因而除了參加堂區活動以及團契活動，保祿團契還注重與武漢之外的基督徒青年團體的交流。如：

2006年，與邯鄲市南門里聯誼會聯合舉行活動，活動口號是“我是基督青年，我是愛的使者！”

2011年，與甘谷、涇陽“進教之佑祈禱所”聯合舉行“天水教區鮑思高青年團體第一屆（2011）青年信仰交流會”，主題是“這是我的家，從這裡將發顯我的光榮！”

2012年，與“天主教長沙教會湘望青年團體”開展的聯誼活動，活動的主旨是：“真愛回歸，踐行使命。基督

精兵，湘雨傳情。”<sup>7</sup>

除了具有靈修特質的宗教活動，團契還開展各色各樣的世俗性活動，因為這類活動貼近大學生的日常生活，同時能夠幫助大學生解決實際生活中的困難和問題，所以保祿團契從2012年5月份開始，陸續組織了多次關於求職、工作方面的分享與交流，以幫助即將畢業的大學生盡快完成角色轉變，順利踏入社會。

非宗教類的活動重點放在實用、能夠解決實際問題方面，且分為校內和社會兩種型類。涉及學校生活的有：提高撰寫畢業論文水平，解決校園生活困難，疏導情感上的困惑、處理人際關係的技巧等等；涉及社會的內容有：求職技巧、創業心得等等。正如活動策劃部部長瑪利亞所說：“我們都很實際，注重大家的學習、工作、生活，因為信仰畢竟是指導我們生活的，比方說，在面臨各種各樣不同困難的時候，應該怎麼處理具體問題，是每位大學生所應該具備的能力。所以我們都從實際出發，秉著能夠指導、幫助、解決大家實際問題的宗旨開展各類活動。”

## 二、團契的社會功能分析

高等院校除了黨團組織的各類活動，亦有適合大學生身理、心理的社團活動。而保祿團契則不同，他是一個活

---

7 保祿團契與全國各地的天主教青年團體的聯誼活動很多，如與獻縣聯合舉辦的“天主教（獻縣）大學生聯誼會”，活動的主題是：“堅定信仰，榮主益人，聯絡感情，增進友誼。”同時還與邢台青年服務中心交流，與南昌厄瑪奴耳團體開展聯誼活動等，茲不贅述。

躍在大學校園高牆之外的學生團體，且參加者基本是信仰天主教的青年學子，通過團契的發展歷程，可以發現這個團體具有相當的韌性和凝聚力，不斷有老的成員離去（因結束學業），亦不斷有新的血液補充（到武漢求學），於是形成“鐵打的營盤流水的兵”之格局。團契成員是流動的，而團契的宗旨、風格則無大的變化，始終具有吸引在校基督徒大學生的魅力，究其原因，是團契持有諸多的社會功能。

### 1. 營造家的氛圍，給大學生以心理安慰

團契的魅力是讓所有參加者有一種“家”的歸屬感，這種理念在團契的口號表述中十分清楚：“凡勞苦和負重擔的都到我跟前來，我要使你們獲得安息”——“安息”的意思是“家”，契友們以兄弟姊妹相稱，週末聚會（教堂提供住宿），是體驗家庭的溫暖和關愛。一位新團員說：“我來武漢一年多了，到團契也有一年多了，我一直驕傲地對別人說，我來武漢的第一天就住在教堂，第二天就參加了團契的活動，很享受在團契的日子，兄弟姐妹們如親人一樣的照顧和關愛。”團契給了這些遠離家鄉年輕人家的感覺，所以一些新契友很快融入這個大家庭，使他們一掃“獨在異鄉為異客”的孤獨與苦悶。

宗教的心理調節功能是指通過特定的宗教信念，把人們原來心態上的不平衡歸向平衡，並從而使人們在精神上、行為上和生理上達到穩定、和諧的狀態。一般來講，心理調節功能可分為三種：心理疏通、心理安慰和心理



治療。保祿團契基本完成了前兩種心理調節功能，他們針對大學生這一特定群體，將這種調試功能進一步具體化，通過共同參與宗教禮儀，參與靈修，使契友的心理進入健康、和諧狀態。瑪利亞·敏在《一封家書：回憶與希望》一文即有獲得團契心理幫助後的感受：

兩年前的我，剛剛進入一個陌生的團體，但是我並沒有感覺到陌生。因為“聽了天主的話實行的，才是我的母親和我的兄弟”（路8:21），團契成員按照天主的教導去服侍每一個人，他們已經把我當做他們的姊妹，我成了他們的親人。

團契的大學生為求學來到一個陌生的城市，需要尋找精神慰藉，需要與同齡人、同樣信仰的人溝通，因此，團契聚會成為基督徒大學生尋找精神家園的最佳載體。這些大學生利用休息日相聚在教堂，分享聖經、教理，參加演講、辯論賽等等，深深感受到“家”的溫暖。契友小A說：“遇到信仰上的問題，我們可以跟團契中眾多的兄弟姐妹學習交流，還有的困惑也可以直接去問神父和修士，有問題大家想辦法解決。”

學習與交流調動了基督徒大學生參與團契活動的積極性，他們渴望彼此暢通的交流，而交流的過程中也加深了他們對信仰的認識。契友小B對此發出感慨：“我覺得自己收穫了很多的兄弟姐妹，在這裡大家可以暢所欲言，彼此都很開心，可以暢談任何話題，沒有顧忌。我們也經常在一起玩，可以從晚上玩到凌晨4、5點，第二天一大早6、7點就起來去望彌撒。大家會在一起探討：彼此之前的宗教信仰是

怎麼樣的，為甚麼會這樣，大家都會說出自己的感受，都會產生共鳴，都可以很清楚地感受到現在和（加入團契）之前有一個鮮明的對比。”

## 2. 以老帶新，解決生活中的困惑

團契生活不僅有心靈的溝通，而且“家”中的兄長也盡力幫助弱小的兄弟，許多基督徒大學生在這個“家庭”中受益。比如：契友們的精神困惑有時候難以在學校的社團活動中宣洩，而團契的特質則使他們找到了合宜的精神交流的平台。因此，團契形成一個傳統：新成員遇到生活上的問題，老契員義不容辭幫助排憂解難。一位新契員說：“我與室友發生了衝突，心理很不平靜。室友是一個道德很差的人，平時老喜歡佔別人的小便宜，又不願意承擔寢室的勞動義務，還總是以我是信徒為藉口，對我做出無理的要求，為了維護基督徒的身份，我還是接受她的無理要求，這讓我很苦惱。最後我聽了團契姊妹的意見，對於無力的要求我開始跟她說道理，教化她，後來越來越多的同學都支持我，批評室友的錯誤。”

因為參加團契者的身份背景、經歷十分相似，交流溝通幾乎不存在甚麼障礙。每週的學習生活的分享中，大學生們會述說自己的困惑、問題，向老契友尋求解決問題的方法。

一些老契員離開學校步入職場後，也會繼續對新團員提供無私的幫助，於是團契內部逐漸形成一種風氣：老團員時常將他們的人生經驗毫無保留地傳授給新團員，一位

老契員說：

“我們會了解每個人的困難在哪裡，比如生活、學習、工作、個人各個方面的困難都可以得到（建議和幫助），因為這裡的學生特別多……我們樂於幫助新契友，如大學生怎麼做畢業簡歷，怎樣找工作，怎麼找實習單位，到了實習單位怎樣開展工作等等，都有非常具體的指導。”

一位曾經得到學長幫助的新契友對此也深有體會，他說：“我找工作的時候，大哥對我的幫助非常大，不僅教我怎樣去面試，在找到工作後，他還託人幫我租房子，多虧了他的幫忙，使我畢業後才順利地走上工作崗位。”

### 3. 交流、探討人生問題

大學生正處在增長知識的人生階段，具有強烈的求知慾望，但是理想與現實之間常常存在矛盾與差距，於是，團契生活成為年輕人交流與探討人生問題的場所，契友們常常把日常學習、生活中的困惑、不解帶入團契生活之中，其中對生命的理解以及如何處理倫理道德問題最為常見。

由於社會正處於轉型期，大學生自殺以及他殺的事件出現在象牙塔中，針對漠視生命的社會現象，團契進行了討論，並對生命與信仰的關係達成共識——生命與信仰有著必然聯繫，望德的缺失往往會造成絕望。針對一些大學生自殺事件，契友們紛紛表明自己的觀點：

沒有望德的人是最痛苦的人；

有了對上帝的敬畏，就有了希望的美德；

要相信天主的仁和善，一切的苦難都是考驗，天主會助佑我們。

在學習討論中，團員們不斷深化對生命的理解，一位契友說：“生活中天天睡懶覺，這在我們教會而言是不倡導的，我們認為這是浪費時間。再比如有的同學會泡網吧，去一些不好的地方等等，這些都會讓我感覺到特別不平靜，因為我們的信仰是不允許這樣做的。如果團體出現這種情況，我們就會回到天主堂，辦告解，默想一陣子。”

團契成員主要從從信仰的角度去理解生命的價值和意義，並認為信德是幫助克服某種非理性行為的一種有效的手段。因而契友常把團契中“相親相愛”帶回學校，下面是兩位契友談論他們在學校中的人際關係：

在學校，對待非教友同學，我反而會更想多一點去照顧他們關照他們，因為信仰指引我去更多的照顧別人，讓別人感覺到我的愛。團契的兄弟姐妹們彼此之間都已經很相愛了。所以在學校和同學們在一起，我會更愛她們。

我覺得我身邊的同學，在我給予她們愛的同時，她們也回饋給我很多，愛是相互作用的。

#### 4. 團契成為校園生活的補充

參加團契的大學生與一般大學生不同的是：他們有宗教信仰，但他們普遍認為信仰與現實並沒有矛盾，參加學

校的社團活動與參加團契也不會發生衝突。

天主教信仰的核心是信望愛，其中“望”是一種美德，它使人的倫理生活處於一種希望之中。所以契友們認為：希望是我們生活中一個極重要的心理素質，沒有希望，生命就走到了盡頭。在校園生活裡，基督徒大學生認為自己是耶穌門徒、代表主的形象，他們將對鄰人的愛彰顯為有效的關懷和行動，提倡奉獻精神，自願為同學、老師們服務。

保祿團契的成員大部分是共青團員，另有少量黨員。在調查中，受訪的黨團員認為宗教信仰與入黨入團並不衝突，一個加入共產黨的基督徒大學生說：“參加團契的活動，如元旦節學習等，收益很多。皈依了天主教後，我從內心已經完全忠於我的信仰，在黨員宣誓的時候，我舉起右手，但是心裡在向天主宣誓！”

保祿團契的成員雖然是基督徒大學生，但他們對學校開設的思政課以及無神論教育並不反感，大多數契友把思政課當做一門課程，基本認同課程的觀點。有契友認為：“學校講授思政課大多數老師，在講完課本知識後，也提倡學生多瞭解其他的文化。所以不會產生抵觸情緒，只要講得有道理，就接受，覺得無意義，聽過就算了。”

也有的基督徒大學生認為：當前的意識形態，包括社會主義核心價值觀，與信仰生活沒有大的衝突，對信仰也不會產生甚麼不好的影響。一位契友從哲學角度述說了唯物與唯心不同：“唯物有他的道理所在，但容易走極端，

容易迷茫，容易走偏。我覺得我們的信仰有助於社會的平等和諧，對於當前的功利主義等等，信仰的力量可以起到中和的作用”。

團契是校內生活的一種補充，因而其社會功能常常愈出宗教的限制，比如團契中的“老帶新”，不緊緊局限於契友之間，一些老契友對於團契之外需要幫助的弟弟妹妹們，也在學習、工作、考研等等方面進行指導。

“從卡爾·馬克思到赫伯特·斯賓塞的不同理論家都理所當然地認為宗教會強化道德秩序。雖然這使得宗教被歸入統治階級陣營，但是宗教也被認為維持了誠實、慈愛和節制……在大量實證研究文獻發現，宗教人更有可能遵守法律和規範，在宗教參與率較高的城市，異常和犯罪行為率結果也較低（Stark and Bainbridge, 1997）。”<sup>8</sup>保祿團契的大學生在學校表現優秀，道德自律程度較高，他們在信仰理念的指導下，常常以個人的形式參與公益活動，如看望孤寡老人、去敬老院幫忙、義務獻血、爭做志願者等等。

調查中契友告訴筆者，團契的公益活動主要以個人或小團體進行，由於人員變動比較大，學生的精力和時間有限，大規模地組織有一定的困難。但是，團契已將公益事業作為下一步的工作的重點，將信仰理念貫穿於社會實踐。

---

8 羅德尼·斯達克（Rodney Stark）、羅傑爾·芬克（Roger Finke）著，楊鳳崗譯，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》（*Acts of Faith: the Human Side of Religion*）（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁41。

## 結語

在馬克思和恩格斯看來，宗教“是個巨大的阻礙力量”，是歷史的絆腳石（1964:313）。如他們在《共產黨宣言》中所說：“牧師總是跟地主手牽手”（1964:89）。這種觀念被廣為接受，成為社會科學信仰的一個教條，即認定宗教運動典型地是對於啟蒙和進步的反動回應……這條分析路線的一個必然結論是，宗教不僅有害，而且是煩惱、失落、苦難中的止痛藥。<sup>9</sup>隨著社會的發展，宗教也在變化，迄今為止，基督宗教（Christianity）仍是世界上信徒人數最多的宗教。改革開放以後，我國的宗教恢復正常活動，隨著大學擴招，越來越多的基督徒大學生進入大學，由此在各地高校出現了基督徒大學生團體，保祿團契只是他們中的一個代表。

保祿團契是自發的青年大學生社團，是大學校園外的學生組織，這個團體成立至今已有十多年的歷史，之所以能夠延續到今天，是愛讓他們聚集在一起。

心理學家通過研究發現：愛是人類一種最基本的需要，而宗教能夠“撥動的琴弦，必然會在無數人心胸中喚起共鳴。”<sup>10</sup>正因為如此，團契有效地發揮了其社會功能，具體表現在以下幾個方面：

---

9 同上，頁35。

10 恩格斯，《布魯諾·鮑威爾和原始基督教》，《馬克思恩格斯全集》，卷25（北京：人民出版社，2001年），頁557。

其一，剛剛進入大學的年輕人心智尚未完全成熟，有其脆弱的一面，需要呵護，團契營造的環境讓契友感到被愛與尊重。

其二，老契友幫助剛剛離開家門的大學生消除自卑、焦躁、抑鬱等消極心理，建立健康積極的心態，提升契友們的人際交往能力和融入社會的能力方面做出了重要貢獻。

其三，豐富的團契活動是校園生活的補充，表現出靈、德、智、體、群、美等多種理念，因而拓寬了契友們的視野，提升了大學生的綜合素質。

其四，道德情緒的中心點是“情”，由道德情緒可以進一步提升至道德情操，契友們參與各類慈善公益活動，表現出關愛社會、關心國家、以至兼善天下的漸進式道德連續，其向社會展示的正能量、正功能，證明宗教能夠與社會相和諧。

團契在愛的理念的驅動下營造出一種道德氛圍和安全感，契友們常常分享他們被接受、被愛的體會：

我感到內心充滿力量；

我很有信心能做好工作；

我天天都過得很愉快……

團契活動是校園生活的有益補充，契友們借助團契這個載體，分享他們的學習生活經驗，分享他們的靈性收



獲。作為活躍在大學校園之外的青年團體，團契滿足了基督徒大學生的信仰需要，豐富了他們的求學生活。由此看來，雖然保祿團契是一個以信仰為紐帶的團體，但關於提升青年人道德水準，解決心理問題，有諸多經驗值得借鑒。

天主教倫理包括信、望、愛、明智、正義、勇敢、節制等，其中愛德是一切德行的總綱，是首要的德行。<sup>11</sup>在本文結束的時候，引用一段聖經，以此說明保祿團契思想之根以及持續發展的力量源泉：

愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂；凡事包容，凡事相信，凡是盼望，凡是忍耐。（格前13:4-7）

---

11 參閱楊明、賴永海主編，《宗教與倫理》（南京：譯林出版社，2010年），頁127。



## 梵二會議後天主教與馬克思主義 在中國對話的可能性

何 艷

Abstract: The Catholic has changed her attitude toward Marxism the Second Vatican Council, which opened a dialogue prelude between the Catholic and Marxist. During 50 years although it hasn't made direct great progress, the change has had a profound influence on the development tendency of the Marxist' view of religion and how the Catholic Church cope with the modernization. There are much concordance between the two from their theory and documents and the development of each other. There are much dialogue space between them in history contradictions such as on idealism or materialism, theism or atheism, and class struggles and anti-violence. The cooperate practice in history between the Catholic and the Marxist provide teaching lessons for them to overcome the contradictions. These forebode the possibility of harmonious coexistence of Catholicism and Marxism in China, which is significant for the Catholic and Marxist to promote formal dialogue in practice with each other and serve for the development of human society together.

## 前言

梵蒂岡第二屆大公會議（下文簡稱梵二會議）後，天主教與馬克思主義間的對話在世界範圍內不再新鮮。梵二會議的文獻就已指出，“教會意識到無神論所掀起的問題，如何嚴重，並一秉其汎愛人的至誠，認為應予嚴肅而深入的探討……人無論有無信仰，都該有助於建造人人共同生活其間的世界。為此，絕對需要坦誠而明智地交換意見……教會溫和地敦請無神論者，開放心胸，對基督福音，加以思維”。<sup>1</sup>但鑑於歷史上天主教與馬克思主義之間在理論傳統及意識形態方面曾存在衝突，天主教徒與馬克思主義者之間似乎仍然存在著很深的隔膜，有時雙方還存在一定的誤解。當馬克思主義者和天主教徒接觸時，“一些教會人士還在避諱談論教會與共產主義不愉快的相遇，一些政界朋友無法理解教會堅持摒棄無神論和共產主義的原因，鮮有全面瞭解教會的對共產主義的態度的歷史轉變。”<sup>2</sup>實際上，天主教和馬克思主義在梵二會議後都朝對方有限度地打開了大門，如中國學者對馬克思主義宗教觀進行了全面解讀，態度趨於緩和，更具包容性，肯定宗教的社會作用。天主教也更加積極主動地關心工人的命運並幫助他們，而且更加積極主動地促進社會公益事業的發展。此文探討天主教與馬克思主義在中國對話的可能性，以推進天主教和馬克思主義和諧共存，促進二者共同為人類社會的發展做出貢獻。

1 《論教會在現代世界牧職憲章》（上海：光啟出版社，2005年），21號。

2 張士江，〈梵二：天主教與共產主義的相遇〉，天主教廣州教區辦，《穗萌》2期（2012年），頁94。

## 一、梵二會議後天主教與馬克思主義對話的背景

自馬克思主義誕生之初，天主教與馬克思主義在有神無神、唯物論、階級鬥爭方面多有不一致。梵二會議的召開，教會對共產主義的態度開始由譴責轉變為對話交談，“可惜上個世紀的五六十年代我們內地正處於極左路線和文革動亂的特殊歷史封閉時期，內地教內外對梵二精神瞭解領會也很有限。”<sup>3</sup>因此，目前為止，天主教和馬克思主義在官方形態上仍保持著距離，這從雙方合作事例較少，鮮見研究雙方對話問題的文章即可看出。作為世界上較有代表性的精神力量，天主教主要存在於資本主義社會，而馬克思主義主要存在於社會主義社會，反思亨廷頓在《文明的衝突》中揭示的“兩種文化若不能相互理解極易造成衝突”的思想，天主教和馬克思主義必須更加深入地瞭解對方的進步與轉變，更加鮮明準確地向對方表達自己，雙方才能超越有神無神的衝突，與對方和諧共存、走向合作，從而促進資本主義社會與社會主義社會的溝通理解，促進世界和平。

根據梵二會議的精神，天主教積極地應對現代化，在禮儀上做出了適應地方社會的變革，在組織結構上重視平信徒及主教團的作用，走向現代民主與寬容。在外部，為了“與分離弟兄的合一”，天主教主張與其他宗教對話，最重要的一個轉變是開始積極地瞭解馬克思主義，與馬克思主義者對話。如教宗保祿六世在梵二會議第2期特別指

---

3 同上。

出“如果天主教會曾經開罪過其他非天主教的弟兄，那麼天主教會也會求他們寬恕。另一方面天主教會也會誠心地寬恕所有開罪過天主教的人”，<sup>4</sup>梵二會議這種勇於擔責、誠心恕人並求恕己的精神為天主教和馬克思主義在當代社會的和諧共存開闢了一條可能的道路。1968年1月1日，秉承梵二會議的精神，改革後的羅馬教廷設立了無信仰者秘書處，負責研究無神論和馬克思主義，並與之展開對話。天主教人士開始研究馬克思主義，並與之對話。隨著60年代社會主義社會的力量在全世界壯大，拉丁美洲的天主教人士為了解決拉美窮人的貧困、失業、社會差距拉大、城市暴力等問題，將天主教與馬克思主義結合起來形成了解放神學，並以此作為解放拉丁美洲窮人的指導思想。

在歐美及東歐社會主義國家，50年代開始就有學者不公開地研究並實踐天主教與馬克思主義對話，60年代則走向公開。如捷克神學家約瑟夫·洛瑪德卡於1958年發表《無神論者的福音》；捷克馬克思主義哲學家米蘭·馬喬維科於1971年發表《馬克思主義者看耶穌》。意大利一位馬克思主義者和一位基督徒於1964年主編《付諸實驗的對話》，收錄五位馬克思主義者和五位基督徒的論文。法國的格勞迪於1965年發表《從詛咒到對話》，1967年發表《基督教與馬克思主義者的對話》。克羅地亞馬克思主義者於1973年發表《對話中的馬克思主義》。美國的列奧納德·斯維德勒於1991年主編《人權：基督徒、馬克思主義者與其他人的

---

4 “梵二會議”，維基百科 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%A2%B5%E4%BA%8C%E4%BC%9A%E8%AE%AE>。

對話》。這一階段，“要求‘對話’及對待對話的態度本身成了重要的研究主題，還探討了馬克思主義對宗教的分析和宗教對馬克思主義的分析，並且對人類共同關心的和平、‘有神論和無神論’等問題進行了探索”。<sup>5</sup>但這一時期的研究有一些局限：一是當時所指的“馬克思主義”主要是指蘇聯的馬克思主義，帶有片面的意識形態色彩，混淆了馬克思主義宗教觀與蘇聯的宗教政策，無法全面理解真正的馬克思主義宗教觀；二是將宗教信仰自由等同於信有神論的自由，對於信仰無神論的自由避而不談；三是主張馬克思主義與宗教對話時，存在將馬克思主義基督教化的傾向。而且自1991年蘇聯解體、東歐劇變，對馬克思主義與基督宗教的對話研究較少。隨著中國這個以馬克思主義作為指導思想的社會主義國家的國際地位崛起，馬克思主義與基督宗教的關係問題日益引起西方學者的關注，如美國列奧納德·斯維德勒於2006年在中國出版其著作《全球對話的時代》，其中第4篇第12章為“與意識形態對話：馬克思主義”，但由於存在理解障礙及對中國宗教情況缺乏瞭解，主要側重歷史對話的實踐研究，對馬克思主義宗教觀理解不足。由此可見探討天主教與馬克思主義對話的可能性，促進雙方更好地傳達自己、理解對方，這對西方與中國更深入地互相理解、交往具有深刻的意義。

5 列奧納德·斯維德勒著，劉利華譯，《全球對話的時代》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁272。

從馬克思主義的視野看，科技的突飛猛進並沒有出現某些唯物論者認為的“科學進一步，宗教退一步”的現象。相反自蘇聯解體，俄羅斯、中亞國家出現了宗教復興現象。中國社會科學院王小路於1996年發表的《俄羅斯東正教復興現象》一文和中國社會科學院吳宏偉於2000年發表的《中亞地區宗教的復興與發展》一文，詳盡地論述了這一點。宗教人數增長，宗教、馬克思主義實際上都成為世界上有代表性的精神力量之一。隨著中國步入現代化，中國社會出現了拜金主義、個人的孤立化、貧富差距拉大、社會犯罪率上升甚至道德無底線等問題。為了解決這些社會問題，中國的馬克思主義者越來越重視宗教在解決道德危機、構建和諧社會方面的重要作用，中國的馬克思主義宗教觀也越來越溫和。據王作安（國家宗教局局長）於2013年4月接受《學習時報》記者採訪時指出，中國“信教人數不斷增長，宗教領域出現了一些複雜情況，宗教在社會生活中的影響有所擴大。人們對宗教的看法發生了比較大的變化。總體上看，人們對宗教的看法更加客觀和理性，不再把宗教看成完全是消極落後的現象，同時也出現了一些不同看法，認識趨於多元。”

這種變化也表現在中國的馬克思主義宗教觀的理論研究領域。一是重新解讀宗教鴉片論，正確認識馬克思、列寧對宗教的批判。長期以來，宗教鴉片論的觀點遮蓋了人們對宗教的正確認識。90年代，學術界對“宗教是人民的鴉片”這一論斷“追溯本質和原因”，討論其“是否已過時”。21世紀以來，主要從辯證唯物主義與歷史唯物主義的角度來解讀鴉片論，其中以加濶國於2012年發表於《科



學與無神論》的系列篇《所謂“鴉片基石論”的錯誤及其由來——馬克思主義宗教觀研究中的一個理論問題》為代表。這些研究既肯定鴉片論在一定程度上揭露了宗教的本質，又認為鴉片論具有時代局限性，同時指出應該科學對待中國宗教長期存在的現象及宗教作用的二重性。二是回歸馬克思主義文本，重新全面解讀馬克思主義宗教理論。以卓新平的《論恩格斯〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉的宗教觀》（2013）為代表，該文認為當時德國“反宗教的鬥爭並非專門針對宗教”，指出“我們不能把馬克思主義根據其經典作家所處社會背景所得出的有關宗教的某些具體結論作為教義或教條來信守，而應根據今天的社會現實作出對當下宗教的客觀、正確判斷”。三是研究馬克思主義宗教觀的基本內涵。以陳榮富於2008年出版的國家社科基金重點項目成果《馬克思主義宗教觀研究》一書為代表，該書在理解馬克思主義宗教觀內涵時指出應區分歷史唯物主義宗教觀與歷史唯物主義無神論，以及區分宗教理論和宗教政策。四是將馬克思主義宗教觀中國化，構建中國特色的馬克思主義宗教理論體系，包含中國化馬克思主義宗教本質觀、宗教價值觀、宗教歷史觀、宗教適應觀。上世紀90年代以來中國共產黨提出“積極引導宗教與社會主義相適應”，首次正面闡釋了宗教與中國社會主義社會的相容關係，創造性地發展了中國的馬克思主義宗教觀。21世紀以來，中國共產黨提出以人為本的科學發展觀，主張發揮宗教在構建和諧社會和經濟發展中的積極作用，為宗教工作和宗教研究指明了主導性的建設方向。隨著馬克思主義宗教觀領域研究的活躍，出現了一批研究馬克思主義宗教觀的專家學者，如龔學增、牟鍾鑒、卓新平

等，這些學者在研究馬克思主義宗教觀時，既注重還原經典馬克思主義的觀點，又立足國家的宗教政策理論，與時俱進地肯定宗教的作用，提出宗教適應論、宗教和諧論、宗教合作論等。卓新平於2012年在接受《陽光》採訪時指出，宗教問題應脫敏，不應僅從政治角度來理解，還應從傳統文化、國民心態、社會凝聚力和價值觀等層面來研究。而在哲學和宗教學領域還召開過學術研討會，如2010年12月，中山大學馬克思主義哲學與中國現代化研究所、中山大學哲學係比較宗教研究所在廣州舉辦了“馬克思主義與基督宗教”國際學術研討會。學術領域研究的進步，在一定程度上為天主教與馬克思主義的對話提供了理論基礎和寬鬆的學術氛圍。

## 二、梵二會議後天主教與馬克思主義在理論上的對話空間

### 1. 天主教的經典中存在著相似的共產主義思想因素

《聖經·新約》（思高本）中載明“凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配。每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。”<sup>6</sup>這表明原始基督徒時期，信徒們崇尚過“公正、普遍平等的生活”。而且天主教對彼岸世界的構想是一個人人平等、沒有壓迫、因天主的

6 《宗徒大事錄》第2章42至47節。

愛而獲得永生的天國。而馬克思對未來社會的設想是“共產黨人可以把自已的理論概括為一句話：消滅私有制”，<sup>7</sup>馬克思還指明“在共產主義社會高級階段……只有在那個時候，才能完全超出資產階級權利的狹隘眼界，社會才能在自己的旗幟上寫上：各盡所能，按需分配”。<sup>8</sup>由此可見，天主教經典中描繪的“人的天堂”與馬克思主義經典作家預測的共產主義社會，在社會的財產公有、按需分配方面存在相似的思想，並且在天主教的修會中，仍然秉承著財產公有的公共團體生活。只不過天主教和馬克思對未來社會的構想，一個是尚未完成並通向彼岸世界的“千年天國”，一個是想要在人間建立的普遍的共產主義社會。

另外，歷史驚人的巧合是，在《新約·宗徒大事錄》中，阿納尼雅夫妻在參與信徒共同生活中藏有私心並欺騙上主，因而受到神的嚴罰，這顯示了信徒公有的生活只有在一定的歷史條件下才能成功。而同樣中國建國初期的一大二公的純公有制的共產主義模式（學習蘇聯模式）遭遇了挫折，在經過改革後走上了中國特色社會主義道路。可見天主教與馬克思主義的社會理想具有超越性，在付諸實踐時具有類似的經驗教訓，雙方在實現社會理想的道路上有可供對方學習、探索之處。

7 馬克思，〈共產黨宣言〉，《馬克思恩格斯選集》，卷1（北京：人民出版社，1995年），頁286。

8 馬克思，〈德國工人黨綱領批註〉，《馬克思恩格斯選集》，卷3（北京：人民出版社，1995年），頁305-306。

## 2. 天主教的相關文件精神與馬克思主義存在可溝通之處

天主教與馬克思主義除了理想的社會目標方面具有相似性外，在其他方面也有許多共通之處。根據梵二會議的相關精神，天主教更加積極主動地關心社會事務，如1965年梵二會議針對教會在當今世界的使命及其與人和世界的關係等問題，頒布了《教會在現代世界牧職憲章》，1967年教宗保祿六世頒發關心社會及民族發展的《民族發展》通諭，1981年教宗若望保祿二世為宣揚工作的意義和使命頒發《工作》通諭等。教會的通諭幾乎涵蓋當今社會面臨的主要問題，“譬如：正義、人權、自由、解放、發展、和平、自然環境、保護家庭、工人、被壓迫者、少數民族、以及自由組織、國家和國際團體的責任”，<sup>9</sup>以及資本時代的消費危機、環境污染等。而當代，無論是東方的馬克思主義還是西方的馬克思主義都是開放的體系，以人的發展和社會的發展的一致性為目標，在關注前述問題之外還特別關心社會公正、工人階級、人的自由全面發展以及道德與宗教等問題。因此在回應現代化問題的發展中，天主教和馬克思主義的可溝通之處越來越多。

首先，天主教和馬克思主義都批判資本主義社會工業帶來的罪惡，並深切關懷在貧困處境中的人民，關懷在資本主義社會中處於被奴役地位的工人。馬克思在《1844年經濟學哲學手稿》中就深刻地揭露了資本主義條件下工人的悲慘命運，他指明“即使在對工人最有利的社會狀態

---

9 卡利耶，《重讀天主教社會訓導》（台北：光啟出版社，1992年），頁16。

中，工人的結局也必然是：過度勞動和早死，淪為機器，淪為資本家的奴隸，發生新的競爭以及一部分工人餓死或行乞。”<sup>10</sup>他還揭示了在資本主義社會出現的“人的異化”現象，“人同自己的勞動產品，自己的生命活動，自己的類本質相異化這一事實所造成的直接結果就是人同人相異化。”<sup>11</sup>馬克思在《資本論》中從剩餘價值的產生、人口相對過剩理論、經濟危機等角度深刻揭露了資本主義制度條件下，工人階級的悲慘命運的原因，為力求實現工人自身的解放奠定了科學的理論基石。在同情關懷工人的基礎上，馬克思特別強調工人階級要用實踐行動來變革社會。他認為，對於實踐的唯物主義者，即共產主義者來說，全部問題都在於使現存世界革命化，實際地反對並改變現存的事物。並且馬克思於1999年在英國廣播公司（BBC）組織的“千年第一思想家”評選中排在第一位，這表明了馬克思主義理論的現實意義及其生命力。在梵二會議後，天主教更加積極地關懷世俗社會的事務，其頒布的許多通諭的精神不僅深刻揭露了近現代資本主義社會的罪惡，而且從行動上關懷、幫助窮人、工人階級。如1891年《新事》通諭雖然譴責共產主義，但其對工人命運的關懷、對資本主義的譴責與馬克思主義具有一致性，通諭指出：“工人階級是被孤立無援的交付與鐵石心腸的雇主和貪得無厭的競爭了。這種罪惡又因狠心的高利貸而益見增大……少數極富有的人，就可以在勞苦大眾身上，加上一副並不比奴隸制度好得了多少的桎梏。”這揭露了資本主義社會貧富

10 馬克思，〈1844年經濟學哲學手稿〉，《馬克思恩格斯選集》，卷1（北京：人民出版社，1985年），頁12。

11 同上，頁47。

差距拉大，工人由於雇主、高利貸者的自私貪婪淪為赤貧的非人處境。自《新事》通諭後，多位教宗發表週年紀念通諭，1965年後主要有《八十週年》、《論人的工作》、《一百週年》等，這些通諭肯定《新事》，並指出資本條件下雇主追逐利潤使雇主與僱員之間貧富差距拉大、技術使工人失業或淪為機器的奴隸、工人的主體價值及人性尊嚴的喪失等問題，這與馬克思勞動異化理論異曲同工。這些通諭也同時指出了應對工人問題的原則，如勞資雙方協議“合理工資”、與雇主“合作”、“保護私產”等原則。可見雖然天主教主張通過傳播福音、踐行愛德、勸資產階級改良來使人得救，這與經典馬克思主義主張應該採用革命的行動從制度上根本改變工人的命運不同，但這些原則與在中國實踐馬克思主義的中共中央提出的建立最低工資制度和工資合理增長制度、和諧社會、公民的合法的私有財產不受侵犯等具有一定的相似之處。可見馬克思主義與天主教，批判資本條件下的貧富差距問題、關懷工人命運的精神是一致的。

其次，天主教與馬克思主義在具體的倫理價值規範上也具有共同性。馬克思主義強調集體主義價值觀，號召“全世界無產者，聯合起來”，並且強調個人利益服從集體利益，個人為集體無私奉獻。而天主教同樣也強調過團體的生活，教會生活就是團體生活的表現，並且天主教徒組成慈善團體幫助窮人的機構更是數不勝數。天主教徒不僅過著團體生活，而且他們始終秉承為社會服務的理念，在生活中踐行基督愛德，為人類社會無私奉獻。如在《論教會在現代世界牧職憲章》中指明，要關懷婚姻家庭問

題、文化發展問題、經濟問題、政治問題、世界和平問題等，並試圖從教會的角度作出解釋與回應。天主教會不僅從理論上，而且在生活中踏踏實實地做了許多為社會服務的工作，如興辦醫院照顧麻風病人，在教會中照顧老人和兒童，建立基金會、慈善機構幫助那些窮苦而需要救助的人等。天主教這種為社會服務的精神與革命年代真正的馬克思主義者為國家、為人民奉獻犧牲具有深刻的一致性。

### 3. 天主教與馬克思主義在傳統理論的矛盾處隱含著對話空間

據查閱的相關資料及對一些天主教徒的訪談調查，天主教和馬克思主義在理論傳統上存在爭論之處主要是在唯物主義、有神無神以及階級鬥爭這幾點。

首先，關於唯心與唯物存在對話的空間。馬克思主義是以實踐為取向的“實踐的唯物主義”，在此基礎上形成了馬克思主義宗教觀。但有一些天主教人士認為馬克思主義，主張“唯物”並且“主義”化，是只追求“物質”，是用“物質”否定“精神”。這實際上存在誤解。馬克思主義在發展的早期，在《德意志意識形態》、《關於費爾巴哈的提綱》等作品中，在談論物質與精神的關係時，確實強調物質生活對精神的決定作用。但同時他也肯定精神的作用，在《德意志意識形態》中，他指出“理論一經掌握群眾，也會變成物質力量。理論只要說服人，就能掌握群眾；而理論只要徹底，就能說服人”。<sup>12</sup>他重視理論在指導革命中的重要作用在他的其他著作中並不少見。馬克思主

---

12 馬克思，〈黑格爾法哲學批判〉導言，《馬克思恩格斯選集》，卷1，頁9。

義發展到晚期，恩格斯在1886年指出：“推動人去從事活動的一切，都要通過人的頭腦，甚至吃喝也是由於通過頭腦感覺到飢渴而開始，並且同樣由於通過頭腦感覺到飽足而停止”，<sup>13</sup>這表明經人頭腦反映的精神是一切行動的動力，在促進人類活動和社會進步扮演重要角色。並且恩格斯進一步追溯精神動力的動因是物質。這說明馬克思主義唯物觀點是實踐的唯物主義觀點，承認物質和精神是相互作用的，並闡明人的精神的能動作用可以改造客觀世界和主觀世界。馬克思主義者對物質決定精神的強調只有在追溯世界本源這一問題時才具有絕對意義。而馬克思主義在中國實踐的過程中，也十分重視精神的作用，毛澤東強調“人是要有一點精神的”，鄧小平、江澤民也強調物質、精神兩手抓，兩手都要硬，而且特別強調人的精神服務經濟發展的作用。中國特色社會主義理論近年來的突出成果“科學發展觀”指出，發展的核心是“以人為本”。這表明中國的馬克思主義實際上不僅重視人的精神，而且強調人的生存，只不過更加強調人的生存權、發展權較精神具有優先性。訪談中天主教人士主張“物質有限，有限的物質無法產生無限的精神”，但同時也強調“要餅，也要聖言”。天主教人士作為自然人仍要獲取物質，只不過強調精神的先在性。事實上天主教人士和中國的馬克思主義者對“物質和精神兩者缺一不可”都持肯定態度，至於誰具有先在性，可以各自保留意見，在共同合作拯救時代精神危機的發展中繼續探討。

---

13 馬克思，〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，《馬克思恩格斯選集》，卷4，頁232。



其次，關於有神無神的對話空間。據牟鍾鑒先生的劃分，無神論在歷史上有多種形態，有“無信仰的無神論者”、“戰鬥的無神論者”、“溫和的無神論者”。中國的馬克思主義者應當是溫和的無神論者，即相信唯物史觀的無神論者，“比以往的無神論要深刻，看到了宗教有神論產生和存在的社會根源和認識根源，歷史地說明了宗教在人類歷史文化中的地位和作用，所以它反對向宗教宣戰……它從來不加劇和宣染有神論與無神論的爭論，主張彼此尊重，真心實意地維護信仰自由，強調無神論者與有神論者的團結，引導人們集中力量去創造人間的天堂。”<sup>14</sup>因此，不是所有的無神論者都反對宗教，歷史上布朗基主義者和巴枯寧主義者“用法令來取消神”的反宗教的態度遭到了馬克思恩格斯的批評。蘇聯時期壓制宗教的政策帶給蘇聯的災難，也給了中國的馬克思主義者深刻的警示。馬克思主義者堅持實踐的唯物主義和無神論，馬克思主義無神論的宗教觀不等於反對宗教存在，更不等於反對有神者的存在。同時馬克思主義宗教觀的發展，也肯定各種宗教長期存在的客觀性、合法性、宗教的歷史地位和作用的兩重性，並提出馬克思主義宗教適應觀，積極引導各種宗教與社會主義社會相適應。梵二會議文獻指明：“教會雖然絕對擯棄無神論，但又坦白承認：人無論有無信仰，都該有助於建造人人共同生活其間的世界。”<sup>15</sup>此處教會在有神論的基礎上承認無論有神論者還是無神論者，都應該共

14 牟鍾鑒，〈中國的社會主義者應當是溫和的無神論者〉，《中國民族報》（2007年1月16日），006版。

15 《論教會在現代世界牧職憲章》，21號。

同為建造美好的人類社會而努力。綜上馬克思主義和天主教可以超越有神無神的分歧，共同為人類社會的進步做貢獻。

再次，關於階級鬥爭理論的對話空間。在訪談中有些天主教人士認為“中國的階級鬥爭是中國特定歷史時期的產物，不足以構成分歧”。一些天主教人士也承認在某些特定的情形下有些暴力是正義的，但應避免“有組織、有計劃地製造盲目的暴動”，且一定不可以宣揚階級鬥爭，視其為邁向未來無階級社會的必經之路。因此筆者認為，在社會主義實踐初期，馬克思主義者對於宗教政策經驗不足，教條地、機械化地照搬馬克思經典作家的個別論斷或照搬蘇聯經驗而採取的宗教政策確實存在問題。這就要區分馬克思主義宗教觀在實踐初期和成熟期的差別，在革命時期與和平建設時期的差別。中國歷史上階級鬥爭擴大化給一些宗教人士帶來傷害，社會主義中國後來糾正了這一點，並越來越注重民主與和諧社會建設，在宗教領域的工作經驗更加豐富，形成了健康積極的宗教發展觀並且仍然在良性完善。在《論教會在現代世界牧職憲章》中教會鼓勵公益，認為“每一團體應顧及其它團體的急需及合法願望，甚至應為整個人類大家庭的公益著想”，<sup>16</sup>教會的這種公益精神也得到中國的馬克思主義者的認可。2012年2月16日，國家宗教事務局、中共中央統戰部、國家發展和改革委員會等部門聯合發佈的《關於鼓勵和規範宗教界從事公益慈善活動的意見》中指明：“發展公益慈善事業對於推

---

16 同上，26號。

動科學發展、促進社會和諧具有重要意義。……宗教界從事公益慈善活動，有深刻的信仰基礎、悠久的歷史傳統、較高的社會公信度。鼓勵和規範宗教界從事公益慈善活動，是新形勢下貫徹黨的宗教工作基本方針、引導宗教與社會主義社會相適應的必然要求，是發揮宗教界人士和信教群眾積極作用的重要途徑，也是促進我國公益慈善事業健康發展的有益補充。”（國宗發〔2012〕6號）可見中國共產黨和政府肯定宗教的社會作用，並鼓勵和支持宗教界人士參與社會慈善事業，積極為推動社會科學發展、促進社會和諧共同努力。因此蘇聯壓制宗教的教訓、中國階級鬥爭擴大化中打壓宗教的教訓，對馬克思主義宗教觀的當代實踐有很大的啟發，馬克思主義宗教觀不致於走向反宗教的道路。

### 三、天主教與馬克思主義在實踐上具有對話的可能性

#### 1. 歷史上共存的實踐證明

二戰後，隨著世界社會主義運動在各國的興起，工人運動在世界各地也蓬勃發展。這一運動對當地的天主教徒也有衝擊。天主教徒中逐漸分化出一批進步的關心工人命運的進步團體。

在歐洲，以法國和意大利的工人教士團體運動影響最大。法國的工人教士團體進入“雷諾”和“雪鐵龍”工廠，與工人一起做工，一起居住，他們把自己的工資分與周圍人。教會當局起先支持工人教士，如教會當局1947年在

沙勒瓦爾召開了工人教士運動大會，1948年法國國民陣線被拆散後，教會當局命令教士工人仍留在自己在工廠的崗位上，但事後迫於政治壓力，教會當局宣佈解散工人教士團體。但是工人教士們仍“堅持著與共產主義者和社會主義者友好以及共同鬥爭這種理想”。<sup>17</sup>他們的行為也得到“雙週雜誌”的支持，“雙週雜誌”的工作人員都是天主教人士，他們即使面臨被停刊，仍然堅持主張“他們對天主教教理的信仰和忠誠，與同共產黨人站在統一戰線上為爭取和平和社會進步而鬥爭這回事是完全可相容的”。<sup>18</sup>雖然當時並沒有梵二會議的背景，但是工人的悲苦命運獲得了廣大天主教徒的同情，他們懷著兄弟般的情誼與工人在一起。意大利的情況與法國的類似，工人教士團體與工人團結在一起，而且工人教士頓·諾·薩爾蒂尼組織了貧苦人民共同生活的公社。這一創舉雖然遭遇失敗，但天主教徒與工人一起奮鬥的經驗，讓我們看到馬克思主義和天主教是可以和諧共存的。

在拉丁美洲，拉美各國獲得民族獨立後，“並未帶來經濟的發展”，“現代化、經濟的增長並未給窮人帶來多少利益，社會貧富差距懸殊，社會矛盾不斷激化，”拉美社會普遍存在“貧窮、不平等、文盲、失業、城市暴力、營養不良、嬰兒死亡率高等”<sup>19</sup>社會問題。1959年古巴革命的勝利為拉美社會帶來了解放的希望，而60年代召開的梵

17 約·拉甫列茨基著，柔水譯，《梵蒂岡、宗教、財政與政治》（北京：世界知識出版社，1959年），頁277。

18 同上，頁275。

19 楊煌，《解放神學：當代拉美基督教社會主義思潮》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁92-93。

二會議給拉美社會的天主教會帶來了民主、革新、寬容的新精神。羅馬教廷不僅開始與其他宗教對話，而且還與其他理論思潮，特別是馬克思主義對話，而且還鼓勵各地教會的“本地化”，鼓勵教會適應當地社會的發展。正是拉美國家獨立後的困境、古巴的革命以及教會改革的契機，使拉美大地的天主教徒在積極尋求變革中，敢於把馬克思主義作為解放拉美窮人的理論工具之一，形成了解放神學理論。拉美解放神學理論在與馬克思主義相結合時，採用的主要是“布洛赫、阿爾都塞、馬爾庫塞等西方馬克思主義者的馬克思主義思想”，<sup>20</sup>並且僅將馬克思主義作為一種社會分析工具加以運用，對馬克思的唯物主義和無神論做了有利於神學的理解。這種理解與中國的馬克思與天主教的對話原則有差異，但這表明了解放神學理論站在窮人的立場，並要求改變窮人命運的價值取向，秉承了馬克思主義人道主義的精神。雖然蘇聯解體、東歐劇變後，拉美解放神學陷入低谷。但拉美解放神學運動並未停頓，並一直以天主教基層社團的方式為解放窮人發揮著作用。馬克思主義以與天主教結合的方式在拉美大地產生了廣泛而深刻的影響。

歷史上進步的馬克思主義者和天主教人士在官方相互譴責的情況下，仍能跨越意識形態障礙進行合作、互助，可見主義與宗教間的分歧與衝突不是絕對的，利益難以調和才是導致隔閡的根本原因。而調和不同利益的最佳途徑就是相互尊重、理解、對話。2008年本篤十六世在梵蒂岡音

---

20 同上，頁76。

樂大廳接見了中國駐意大利大使、中國外交部歐洲司副司長及中方代表團團長鄧小平女兒鄧榕等，2013年5月習近平主席接見訪華的大牧首基里爾，這種高規格、有官方色彩的活動表明了實踐層面對話的可能性。

## 2. 當代天主教與馬克思主義在中國對話的困境與願景

天主教與馬克思主義的對話，在西方社會有一定經驗，但由於中國歷史、政治、文化背景的特殊性，在中國進行直接對話還有一定困難。在台灣問題上，“1999年二月十一日，教廷國務卿索達諾樞機主教在意大利駐教廷大使館對新聞界宣稱：‘教廷駐華大使館，只要可能，不必等到明天，今晚就可以遷往北京’”<sup>21</sup>；但雙方在主教任命權、宗教信仰自由與乾涉內政的理解等問題上的分歧還沒有一個智慧的解決方法。梵二會議後各地的天主教走向本土化，可以用本民族、本地區的語言翻譯聖經、舉行宗教儀式。馬克思主義要促進當地社會的發展，必須與當地的社會現實相結合，如中國、越南、古巴等各有特色的社會主義。因此要實現天主教與馬克思主義和諧共存，馬克思主義、天主教應給對方更多空間，讓當地結合本地社會的具體歷史傳統、民族特色、文化背景等來構建和諧共存、共同為當地社會發展服務的框架。

雖然天主教與馬克思主義者的對話仍存在一定困境，仍需要政治、宗教方面的妥協，還需要部分保守的天主教

21 陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》（台北：台灣商務印書館，2003年12月），頁530-531。

徒接受開放、對話的理念，承認選擇無神論信仰的自由。也需要部分保守的馬克思主義者走出宗教鴉片論的束縛，肯定天主教在服務社會、構建和諧社會中的重要作用。縱觀世界，天主教與馬克思主義的對話已經漸漸拉開序幕，至少自梵二會議後雙方已經正在向對方表達自己，走向互相理解。許多陳見得到更新，“歷史上天主教之前對馬克思主義的嚴峻態度主要是針對蘇聯”，這從對比前後教會發表的相關文件就可以看出天主教會對新中國馬克思主義者的態度的轉變；如卓新平提出，“‘這一鬥爭’並非要專門對付宗教，在回歸其鬥爭的實質時就開始間接地為‘政治鬥爭’”，這實際上指明當時德國社會反對宗教是緣於政治鬥爭的實踐需要。

隨著社會發展的多元化，天主教與馬克思主義對話的可能性更加具有現實性，對話的願景仍值得期待。教宗本篤十六世2007年《致在中華人民共和國的天主教會的主教、司鐸、度奉獻生活者及教友的信》中指明：“隨時準備作相互尊重及建設性的對話”，“對全體中華民族，我懷有熾熱的友情和尊重，非常關注其變遷。從而期盼不久就能見到聖座與中華人民共和國之間有具體溝通合作的途徑”。而2012年10月，斐洛尼樞機《教宗本篤十六世致函在中國的教會：五年後的反思》，其中譯文本“對話”出現21次，可見天主教對與馬克思主義者對話的渴盼之切。而馬克思主義者雖未直接發表相關文件，但從近年對宗教態度的轉變，理論上不再片面反對宗教，實踐上承認宗教的作用，這較傳統的馬克思主義者的態度有極大的進步。

## 結語

梵二會議中天主教與馬克思主義對話的態度為雙方帶來的尊重、開放的氛圍，在現實中雖仍有分歧，但無論在資本主義社會還是在社會主義社會都帶來了深刻的影響。理論上天主教與馬克思主義存在諸多契合之處，而矛盾處也存在對話空間，實踐發展中對彼此的陳見也有了諸多新解，現實中向對方的表達與理解也更加成熟寬容。總之，天主教與馬克思主義對話不僅具有可能性，而且實踐中對話的序幕正漸漸清晰。當然馬克思主義宗教觀也既要繼承又要超越，肯定宗教長期存在的客觀性與作用的雙重性，對宗教採取尊重與寬容的態度，並積極引導其與社會相適應。因為雙方的對話，能夠促進天主教與馬克思主義共同為社會發展服務，並促進世界的和平與發展。



## 新書評介



## 中國社會另類的女性群體：貞女

——讀康志傑教授新著

《基督的新娘——中國天主教貞女研究》

劉元<sup>1</sup>

Abstract: Virgin is taken as the special female group, but it is seldom that some domestic researcher has carried out study on this problem. Professor Kang zhijie as a scholar who has the historical responsibility went to Domestic and Overseas to collected various types of data. Four hundreds of years of virgin of the Chinese Catholicism are conducted on her new work "Bride of Christ—Study on virgin of the Chinese Catholicism". It provides a better way for readers to comprehensively know and understand this special female group through this book. Virgin were not understood by that day, they were treated as the Alternative Feminism, because of their faith and their Lifestyle were not accord with the tradition. But

---

1 劉元，歷史學博士，湖北大學歷史文化學院講師，主要研究方向為中國天主教歷史、湖北歷史與文化。

this book who through restoring the scene of life of the Virgin made the alternative feminism is not alternative. Different from the other traditional females, the Virgin act as a representative of New Women.

在歷史上，有這樣一個女性群體。她們有信仰、堅貞、隱忍、順從、克己、奉獻……，但是由於是女性、是草根階層中的女性，她們在歷史上常常被忽視，鮮有人去關注她們；而且由於她們的生活方式與傳統習俗相悖，又常常被誤解，被視為是一個另類的女性群體。但不管怎樣，她們都是歷史上真實存在過的一個群體，她們雖然來自草根階層，被傳統社會視為弱勢群體，但是她們卻對維持教會在中國的正常運作扮演過十分重要的角色，“是一個具有非常潛力及能量的女性群體。”<sup>2</sup>她們被稱為貞女。

貞女，是為了信仰而篤守貞潔，並為教會、為社會無償服務的獨身女性群體。中國天主教貞女群體在明清之際出現，隨著人數的增加，開始出現了仿照西方修會生活的貞女團體。在中國相當長時間，沒有歐美修女進入的情況下，貞女代替了修女，承擔起修女的工作。但是，長期以來，對於這樣一個重要的女性團體，由於學者的興趣及選題的價值取向和資料的難以收集，鮮有人研究。康志傑教授作為一個有歷史責任感的學者，在近十年的時間裡，奔赴德國、意大利、台灣、香港等地，蒐集各類中西文獻，並在全國尋訪健在的老一輩貞女，以及由於特殊原因繼續

---

2 康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》（北京：中國社會科學出版社，2013年），頁2。

留守各地服務的新一代貞女，最終將中國天主教貞女四百年的歷史濃縮於這部書稿之中。這部著作通過貞女的生存史和生活史，讓讀者對中國社會特殊的女性群體——中國天主教貞女有一個全方位的理解和認識。

## 一、另類的女性群體

貞女不被世俗社會理解，因為她們的生活方式違反了中國傳統倫理。這樣一批女性為信仰而獨身。在她們看來，“決定守童貞就是獻身於基督，緊密地跟隨基督，視基督為自己的新郎，其人生就是以貞潔的生活傳播福音”。<sup>3</sup>但是卻不為時人所理解。清中葉禁教時期，守貞不嫁最終引發激烈的社會衝突，並演變成了教案。康志傑教授通過分析認識到，地方官紳反對女子守貞，“反映了天主教貞女與中國社會習俗之間的張力，貞女違背傳統禮教，不被世俗社會所容，矛盾與衝突將不可避免”。<sup>4</sup>

在描述矛盾和衝突的過程中，作者投入了大量筆墨描寫世俗社會對貞女乃至天主教的不理解：“守貞不嫁”被認為是“男女行姦淫，用邪法迷惑女子不出嫁”；<sup>5</sup>“傳油禮”因要接觸人的身體，“自然引發反教者的猜疑，甚至產生關於性犯罪的聯想”<sup>6</sup>；“告解聖事”被認為“孤男獨女，密語細聲”。

3 參見 Cardinal Vincenzo Fagiolo, *L'Osservatore romano* (1995) 24, June 14, p. 3。轉引自康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁8。

4 康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁43。

5 P. Roeser SVD, 《中華榮光》(袁州府天主堂, 1925年)二版, 頁134。轉引自康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁67。

6 康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁69。

這樣的描寫同時讓讀者看到了當時社會生活的真實場景：對私密生活的窺視；對“不正當”性關係的好奇。以往的社會生活史研究，多偏重於民眾的衣食住行，而康志傑教授的研究，不僅全面地反映了一個邊緣女性團體的生活狀態，同時也折射出民間社會生活的另一個面相。

## 二、另類女性不另類

雖然在時人看來，天主教貞女是另類女性。但是康著結合社會史、心態史的研究方法，還原貞女的生活場景，使另類女性看起來並不另類。

她們同傳統女性一樣，注重節操名譽。在清中葉的教案中，貞女普遍受到了酷刑，她們不僅遭受酷刑，而且被強迫放棄童貞，並以死相威脅，“面對肉體與精神的雙重考驗，貞女們在淫威之下表現出她們的堅強和自尊。”<sup>7</sup>在歷次教案發生之後，地方官員發出“革面未能革心”的感嘆，“節次密訪各村，從教之家幾開堂誦經及懸掛十字架念珠等類彰明較著之惡習雖已屏除，而守童不嫁、不祀祖先不拜神仍復如故”。<sup>8</sup>貞女堅韌不屈，固然有其對信仰的堅守，“說明紮根於靈魂深處的信仰不可能用暴力清除”。<sup>9</sup>但另一方面，貞女作為中國社會的傳統女性，她們一樣有貞潔觀念，“守貞姑娘在這個世界上只

7 同上，頁65。

8 “閩浙總督喀爾吉善福建巡撫潘思 奏為密陳嚴密西洋人行教摺”，乾隆十三年八月初七（1748年9月29日），中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，第一冊（北京：中華書局，2003年）。轉引自康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁66。

9 康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁66-67。

認可一位‘新郎’，那就是主耶穌基督。”<sup>10</sup>讓她們放棄信仰，無異於讓她們違背傳統的節操觀，所以她們寧死不從。

在家守貞的貞女們，並沒有同社會脫節，而是和傳統的未出嫁的姑娘們一樣，與自己的父母、兄弟或者兄弟的下一代生活在一起，姑娘們同其他人一樣讀書、勞動、玩耍、聊天，“貞女在家中守貞，同時承擔著對晚輩進行宗教啟蒙教育和道德教育的責任，使家庭更加穩定；而家庭則是貞女的保護傘和安全的港灣，特別是非常時期對貞女造成傷害的時候，家庭的親情、溫情將化成一股動力，給貞女送去溫暖和希望”。<sup>11</sup>死後，她們也多葬於家族墓地。與其他人唯一不同的是，她們將自己的一生無私地奉獻給了主耶穌。

### 三、新女性的代表

長期以來，“女性”一直作為男性的附庸在進行研究。雖然近年來，對女性的研究逐漸從男性的附庸中走出來，開始實證性地分析女性的情感、婚姻與生活，但是卻仍然存在另外一個困境，將女性史局限於女性歷史，過多地關注女性命運。女性研究必須要走出這樣的困境，將女性放在兩性關係中，放在百年的社會歷史中，才能真正為女性史研究注入持久的活力。

---

10 *Die Katholischen Missionen* (Illustrierte Monatsschrift), 35. Jahrgang (1906/1907) 6: S. 123。轉引自康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁3。

11 康志傑，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》，頁215。

中國天主教貞女——作為本部著作的研究對象，康志傑教授並沒有將此書寫成是一部女性史或者是貞女史。而是將對貞女的研究放在具體的時代、具體的社會、具體的場景下進行分析。這樣，我們看到的並不是一部簡單的女性歷史，而是一個社會中真實存在的女性團體，她們雖然屬於社會中不起眼的邊緣群體、小人物，但是她們卻為社會起過不可取代的作用，她們“默默無聞、不求回報的人生實踐，淋漓盡致地向社會展示了小人物的精神內涵和信仰的真諦。”<sup>12</sup>

在普通讀者的心目中，貞女可能嚴肅、呆板、傳統、落後，是一個只知禱告、奉獻的群體。借助康志傑教授的這部著作，讀者可以認識和瞭解到那個時代的一批新女性。

## 1. 自由選擇生活的方式

傳統社會中，作為一個女性，必須秉承傳統道德中的“三從四德”，“在家從父、出嫁從夫、夫死從子”，女性被束縛在男性的世界中。但是貞女接觸到主耶穌，通過教會創辦的女子學校，“讓封閉在小天地的女性有了一條獲取文化知識的渠道，這些與中國傳統婦女角色相衝突的獨身女性，在一定程度上開始展現‘自我’，逐漸意識到女性的生存價值。”<sup>13</sup>其中自由選擇生活的方式，是她們做出的第一個抗爭。傳統社會的女性，到了一定的年齡，

---

<sup>12</sup> 同上，頁357。

<sup>13</sup> 同上，頁54。



由家人安排進入婚姻，不管日後生活如何，都必須默默忍受。但是，貞女這樣一個群體，不管是出於偶然地選擇還是必然地皈依，她們都是在自主決定自己的生活，不受世俗的擺佈。雖然“她們的信仰理念、生活模式偏離中國傳統軌道，在反教運動中成為重點打擊的目標”，<sup>14</sup>但“她們卻用以堅定的信德和大無畏的勇敢捍衛了心中的神聖”。<sup>15</sup>

## 2. 向“新”女性轉化

貞女本是傳統社會的普通女性，在接受天主教信仰之後，她們比其他的女性更早的接受了教育，信仰和教育促成了她們的改變。她們放天足、關注兒童教育、投身公益事業、踐行經濟獨立，“她們的工作也越出本村本地：從服務教會到奉獻教會”，使她們以一種“全新的精神風貌活躍在中國社會”。<sup>16</sup>貞女成為“新”女性的過程，亦反映了當時社會風氣的變遷。

## 3. 為社會做出貢獻

“自獻於天主之貞女”的生命目標是進入她們熱愛的神——耶穌基督，她們的生活主題是犧牲自我，默默奉獻，因而現實人生的角色定位是以“服務”為宗旨。所以，在客觀上，她們為社會做出了巨大的貢獻。“她們承擔兒童啟蒙教育的工作（主要在鄉村），開中國掃盲運動之先

---

14 同上，頁115。

15 同上，頁84。

16 同上，頁226。

河；她們開辦診所，把醫療公共衛生觀念和福祉帶入社會底層；她們體卹病患，展現人性的終極關懷，把基督的博愛精神推向整個社會。”<sup>17</sup> “貞女是中國天主教的一個特色，其人數眾多，她們或作為傳教員，或創辦嬰育堂，或服務於教區，她們以女性特有的堅貞、周密、細緻、耐心奉獻服務，這也是貞女群體所發揮的力量有益於教會，有益於社會的‘成功’所在。”<sup>18</sup>

這樣的一批女性獨立、自主、傳統、勤勞、富有責任心和責任感。在天主教傳入中國的特殊情況下，催生了這樣一批女性。雖然，這批女性遠離宏大的歷史事件，甚至長期生存在人們的視線之外，但在歷史的長河中，在遭到屢次的教難、凌辱、逼令退教等種種打擊之後，仍然充滿了活力；正是有了這樣一朵朵“亮麗的百合”，我們才得以看到傳統社會之下女性的另外一面。貞女曾是中國歷史、中國天主教史的一個組成部分，她們的人生“既是艱難與挑戰，也是榮耀與責任。”<sup>19</sup>

當然，康志傑教授的這本著作，並不止於此的研究，她還將貞女的研究結合風俗史、性別史、身體史、個體生活史以及聖經、天主教神學、天主教靈修學等多學科的內容和方法進行綜合考察。通過這部著作，不僅讓讀者對中國天主教貞女有一個全方位的理解和認識，而且還可洞見

---

17 同上，頁357。

18 同上，頁258。

19 同上，頁362。

羅馬教廷對華傳教政策，透視天主教各修會在華活動的策略、特點以及修會制度的調整和完善。這樣一部著作，無疑對中國天主教史、中國社會史等領域的研究有著重要意義。對於中國歷史上的這樣一個特殊女性宗教團體的研究來說，無疑是一部填補空白之作。



沒有理性的信仰是跛子，

沒有信仰的理性是瞎子

——評《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》

耿占河

20世紀80年代以降，基督宗教研究成為中國大陸學術界顯學之一。在過去30年間，經過眾多學者的努力，國內基督宗教研究的作品雖不可說是汗牛充棟，卻也可謂豐富多彩。從一位神學工作者的角度審視這些作品，卻發現這些作品以交叉學科視角切入研究基督宗教的居多，深入基督宗教核心教義概念的則屬鳳毛麟角。以從倫理學角度切入基督宗教研究的作品為例，泛論基督宗教倫理對重建中國社會倫理體系之重要意義的作品不少，而深入研究基督宗教具體如何幫助中國大陸重建其價值體系與倫理體系的作品則鮮有。中國大陸學術界的基督宗教研究之所以呈

現這種趨勢，一方面與其所身處的政治、社會與文化背景有關，在此不多贅述。另一方面也與學術界自身的學術背景有關，當今基督宗教學者大多出身於文學、哲學、歷史學等領域，只是因緣際會將自己的研究領域擴展到與基督宗教有關的主題而已。這樣的學術背景雖然在不同學科之間的碰撞上激出不少火花，極大豐富了基督宗教研究的廣度與內容，然其自身學術背景也限制了研究的深度。如果中國大陸學術界自身不主動衝破這種瓶頸，那麼中國大陸學術界的基督宗教研究將淪為只是在某些外圍議題上堆積學術作品，並不能使學術質量更上一層樓，並使之早日與國際基督宗教研究接軌。可喜的是，這種局面有逐步被打破的趨勢，國內學界開始湧現一批在歐美受過完整基督宗教神哲學訓練的學者，他們也加入了研究隊伍，並逐漸成為該領域的中堅力量，這些年輕學者正在逐步改變中國大陸基督宗教研究的面貌。北京大學哲學系教授徐龍飛就是這批年輕學者之一。徐龍飛教授在當今基督宗教神哲學研究重鎮德國受過完整的神哲學教育，從神學學士、碩士到神學博士，凡13年之久，其博士論文導師乃當今德國神學界以治學嚴謹而聞名的漢斯·瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels）教授。深厚的神哲學根基為其現在的學術研究打通了任督二脈，其深厚的神學功底也展現在具體的學術成果上。他的最新研究論著《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》就是中國大陸基督宗教研究邁向新台階的標誌之一。下面筆者嘗試簡單介紹該論著的內容及其意義，最後也略微闡述該書的幾個可以改進的地方及其對中國基督宗教研究的啟發。

## 一、《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》

### 內容概要

人是宗教性動物。自人類誕生以來，在不同時代與地域的人群中形成了多彩多姿的宗教。這些宗教都擁有自己獨特的理論體系與理論資源，但沒有一個宗教將其終極理論體系建立在人的理性之上並在其上發展出自己的理論體系。因此，從理論資源的視角來看，宗教與理性總是處於一種先天的張力中。人不只是依靠麵包生活，也依靠真理。麵包使人生存，而真理指示人生活的意義、方向與方式。理性在人類發現真理的追尋過程中始終扮演著重要的角色，且隨著歷史的發展，其角色越來越重，最終成為人類藉以認識真理的最信任的方法，雖然並非唯一信任的方法。時至今日，理性已經成為檢驗任何理論體系所根據的標準之一。也就是說，今天人們發展的每一個理論體系，都必須經得起理性的推敲，都必須與理性處於和諧的關係中。反理性的理論體系必遭揚棄。基督宗教誕生在理性氛圍濃厚的希臘羅馬文化圈內。為了更好地理解、闡釋與傳播自己的宗教思想，基督宗教不得不用當時既存的居於統治地位的希臘、羅馬哲學體系及概念來顯示自己的思想體系具有真理的價值，經得起理性的檢驗，與理性所提供的真理體系非但不互相排斥，甚至融洽無間。換言之，基督宗教自誕生之初就面臨將自己從自己所信仰的天主那裡獲得的啟示真理與理性真理統一起來挑戰。基督宗教早期的思想家們各自在不同的時空領域根據不同的哲學體系與不同的需要來處理基督信仰體系中不同的子題，因此基督宗教早期內的神哲學體系一時呈現百家爭鳴的多元化

趨勢，他們的體系之間甚至潛藏著矛盾。這些都為日後教會神哲學思想體系的統一形成了阻礙。基督宗教初期的數世紀歷史，就是基督信仰與理性對話的過程，是基督信仰理性化的過程，也是這些理性化的神學體系之間對話與統一的過程。在這個過程中，各個思想流派所思考的核心主題都是在一神論的前提下如何處理耶穌基督與聖神的定位問題，其結果就是在教會內形成了最重要的所謂“三位一體”的信仰共識。徐龍飛教授的《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》一書，就是沿著這條信理的形成過程並以這條信理的形成過程為例詳細論述了基督宗教信仰是如何與希臘、羅馬哲學進行了數世紀的對話並最終完美地結合在一起的。該書由“方法篇”、“概念篇”、“思想篇”與“結語”四大部分組成，凡500餘頁。下面簡單介紹上述四部分的內容。

## 1. 方法篇

在“方法篇”中，作者討論了基督宗教信仰形上之路具體是如何展開的。用方法論的術語來說，作者指出了基督宗教哲學的質料對象與形式對象。前者是隱含在基督宗教經典中的基本信仰內容，後者是用哲學理性為工具來闡釋具體信仰內容的合理性與可信性。以三位一體基本教義為例，基督宗教從以嚴格的一神論著稱的猶太教脫穎而出，然而新約文本無論是福音書還是保祿書信都根據第一代基督徒的宗教經驗大膽宣稱耶穌是天主子取了人的形象，將天父、聖子與聖神並列為基督徒應當宣信的對象。到底是一個天主還是三個天主？基督宗教初期思想家們必



須將從猶太教繼承的一神論與初代基督徒在與耶穌交往中而獲得的對天主的全新經驗與認識進行理論上的整合，以哲學理性為工具來闡釋這種全新宗教經驗與認識的正當性。早期基督徒知識分子運用當時流行的希臘羅馬哲學的某些概念來闡釋天父、聖子與聖神之間的區別與聯繫。經過數世紀之久的研究與辯論，最終分別在東西方教會內形成了自己標準的三位一體程式，在東方教會是 *mia ousia, tres hypostaseis*，在西方教會內則是 *una substantia, tres personae*。

## 2. 概念篇

徐龍飛教授在“概念篇”中對三位一體信仰中的幾個核心概念如 *ousia*, *hypostasis*, *substantia*, *prosopon* (*persona*) 和 *Agape* 進行了梳理，藉此明確了初期教會中教父們及教會官方文件中這些概念的含義。

### *ousia* 與 *hypostasis*

在論述 *Hypostasis* 這一希臘哲學概念時，詳細闡述了這一最重要概念的來龍去脈及歷史上出現過的各種意義。這種梳理是非常有益的，一方面這種梳理讓我們更能清晰瞭解該概念的原初及衍生意義，另一方面也使我們理解為甚麼歷史上教父們對這一概念有著完全不同的理解以及應用，以至於幾百年時間來因為三位一體的表達程式而爭得面紅耳赤。為了更加明確 *hypostasis* 概念的內涵，徐龍飛教授將 *ousia* 概念也拉進來，將二者並陳加以討論。作者用亞里士多德對 *ousia* 和 *hypostasis* 做出的區分來為這兩個概念的最終意義定調。亞里士多德將存在分為兩種，第一種是依靠自

己而存在的事物，即那些具體的、個別的實體，他稱這些依靠自己而存在的實體為第一實體（*ousia prote*）。第二種是藉助和第一實體的關係才享有存在的是普遍本質，稱為第二實體（*ousia deuteria*）。由於亞里士多德所定義的 *ousia* 既能指第一實體意義上的個別存在，也能指第二實體意義上的普遍本質，所以在以後的應用中不少人將 *hypostasis* 與 *ousia* 等量齊觀，甚至平行或交叉使用，於是在教會初期製造了嚴重的混亂與矛盾。只有從尼西亞大公會議開始，二者的區別與關係才按照亞氏的定義重新確認。在東方教會中終於形成了教會官方用來標示三位一體教義的標準程式：*mia ousia, treis hypostaseis*。

### *Substantia* 與 *Persona*

在以希臘語為寫作語言的東方教父們用古希臘哲學思想與概念來闡釋基督宗教對天主的全新宗教經驗（三位一體）時，以拉丁語為寫作語言的西方教會的教父們也用拉丁語做著同樣的工作。在拉丁語教會中成為標準的三位一體程式是 *una substantia, tres personae*。徐龍飛博士又考察了 *substantia* 和 *persona* 這一概念的精確含義。

在拉丁語中，*substantia* 在詞源上回溯到 *substare*（立於……之下，奠基）這一動詞。支撐事物的不可見的基礎，當然是該物的本質，因此在拉丁語中，*substantia* 一詞的含義就是本質，與希臘文中 *ousia*（*deuteria*）的含義相對應。那麼，應如何具體理解 *persona* 這一概念呢？徐龍飛博士做了詳盡的梳理，這種梳理使我們受益匪淺。徐龍飛博士使我們明白，在當代哲學、心理學、社會性、政治性、倫理學

等領域影響巨大的 *person* 概念是如何從基督宗教神哲學汲取營養才得以成立。可以毫不誇張地說，如果沒有基督宗教初期的思想家們從基督宗教對天主的理解而對此概念進行理論奠基，那麼建立在此概念上的諸如人的尊嚴、人權等基本理論不過是空中樓閣。徐龍飛教授指出，讓這個概念進入哲學領域並賦予該概念現代哲學意義上的內涵的，是基督宗教初期的哲學。在教父們看來，*persona* 主要有兩個特徵，即“具體個體的一次性”（*semel*）與“關係性”（*relatio*）。所謂位格中的“一次性”指 *persona* 是一個獨立且完整的精神，有自己獨立的意識與意志自由，是獨立的行為主體。將位格理解成關係，與教父們理解天主內的三個特殊性之間分而不和、和而不分的關係有關。戴爾都良將三位一體天主的中的 *person* 理解為一種處於相互交流的狀態，或稱為互位格性。教父們用希臘語概念 *perixoresis* 和拉丁語概念 *circuminessio* 以及 *circuminsessio* 來理解天主內三個位格的密切關係。*perixoresis* 和 *circuminessio* 標誌的一種雙人舞蹈，兩個人相互圍繞著跳舞，其間相互圍繞，相互穿插，相互融入。

### *Agape*

至一的天主為何能有三位？三位的天主為何仍能保持其至一性？無疑，這是基督宗教內最大奧蹟之一。然而“天主就是愛”（*agape*）（若一3:4）的認知提供了人約略理解這項奧蹟的鑰匙。無論是教父們還是今天的神學家們，仍然從“天主是愛”這項基本真理出發來理解天主內的奧跡。其實將愛與宇宙的終極根源連接起來並非基督

宗教的獨自發明，而是其來有自。“愛”很早就成為希臘哲學的觀想對象，希臘哲學家們也很早就將“愛”與宇宙的終極根源聯結在一起。基督宗教的思想家們能夠成功地建立起三位一體的哲學理論，其實是站立在了《聖經》與古希臘哲學的肩膀上。徐龍飛教授首先從當代西方哲學角度概況了愛的本質。愛並非只是一種倫理價值，更是一種具有本體意義的價值。愛不以自己為中心，而是超越自己，關注他者，要成全他者的幸福。因此，在愛中存有一種“我—你”的位格性關係。這種位格性關係包含一種相互參有的滲透關係。愛是一種你中有我、我中有你的關係，因此最後形成一種稱為“我們”的整體。徐龍飛教授指出，現代哲學中這種對愛的闡釋有其古希臘哲學的基礎。在古希臘哲學中，愛就被視為宇宙的法則，愛就是宇宙中的兩種基本動力之一，藉著愛，宇宙中諸多原本分離的因素才得以合一而構成事物，進而形成整個宇宙。

### 3. 思想篇

梳理了東西方教會中三位一體標準程式中各個重要概念的內涵後，徐龍飛博士以三位一體這項教義為例敘述了教父們是如何以哲學為工具來闡釋基督宗教信仰並因此創建基督宗教哲學體系的。在思想篇中，徐龍飛教授舉了兩個例子來論述這個過程，第一個例子是奧古斯丁的三位一體學說，第二個例子則是偽狄奧尼削的神秘神學。這兩個例子在論述基督宗教哲學的建構上是非常有代表性的，突出了基督宗教哲學中兩條並行不悖的路徑。總得來說，這兩條路線的區別在於，一條是積極的理性路線，對哲學

理性深具信心，嘗試用哲學理想闡釋教會內的全部具體信仰內容。中世紀以多瑪斯·阿奎那為代表的教會神哲學基本上是這條路線。而另一條則相對來說屬於消極的理性路線，懷疑理性完全認知天主的能力，因此不但不會用哲學理性去闡釋一些複雜的具體教義如基督論與三位一體論，甚至發展出所謂的否定神學。

### 奧古斯丁的三位一體思想

徐龍飛博士指出，雖然初期教父中從哲學角度去闡釋三位一體信仰的集大成者是聖奧古斯丁，然而聖奧古斯丁卻並非首創者。在奧古斯丁之前，*Porphyrios* 和 *Marius Victorinus* 已經為三位一體的哲學理論提出了綱領性的建構方向。這一建構方向的主要貢獻在於為理解三位一體的天主找到了一個參照物。由於天主並不在人的“觀察”之內，人並不能直接依靠通常手段認知他，只能通過他的創造物間接“認識”他。從這個意義上說，任何對於天主的認知都是類比性的。從理論上可以說，世間所有存在都是天主的“肖像”，都反映著天主的光輝。然而，世間事物並不是在同等的程度上參與存在並因此在同等的程度上反映著天主的光輝，因此從世間萬物中尋找最相似天主的“肖像”則是一個充滿技術含量的課題。*Porphyrios* 和 *Marius Victorinus* 的貢獻在於找到了認知天主的最佳參照物。這一選擇是決定性的。此參照物決定著人在多大程度上可以認知天主。*Marius Victorinus* 認為最相似天主的肖像是精神。他的三位一體理論是對精神的自我關係的反思。*Porphyrio* 認為“存在”是能動性的，用“存在”在生命之中展現自身、綻放

自身、表述自身、走出自身、傳授自身、返回自身等運動中所代表的一種內在而完足的三一結構“本源—綻放—回歸”來表述天主內三位一體的能動關係。

沿著 *Porphyrios* 和 *Marius Victorinus* 的路線，奧古斯丁創立了西方基督宗教內影響力最鉅的三位一體學說。根據上《聖經》中“人是天主的肖像”這一基本理論，奧古斯丁認為，可以通過人的結構來理解天主內在的結構。奧古斯丁認為，精神是在自身中存在，即回憶 (*memoria*)。在此，“回憶”並非是對某一事物的回想，而是精神對自身的理解，這一理解使精神返回自身。有兩種因素標誌著這種精神向著自身的返回運動，第一種是 *intelligentia*，另一種則是 *voluntas*。在 *intelligentia* 的自我認知中，精神將自身設置為自身的對應者，而在 *voluntas* (意志或意願) 中，精神肯認這一對應者，並超越這一分離而將對應者與自身連結起來。在精神與由他創設的相對者中發現自身、肯認自身、憐愛自身，藉此與自身達到更為深刻的至一。在奧古斯丁看來，認知是一種設想力，認知過程是一種生產過程，在這個過程中，被思維者被生出，奧古斯丁以這個認知過程來對應聖子位格的產生。意願則是精神要去追求並享受被認知者。奧古斯丁以此來闡釋天主內第三位格——聖神——的出現。

### 偽狄奧尼削哲學神學本體論與神秘神學研究

徐龍飛教授指出，偽狄奧尼削所關心的問題是如何將哲學中關於天主的言說與啟示中關於天主的言說統一起來。他這樣做的動機是為啟示神學奠定理性思辨的基礎。

那麼，偽狄奧尼削是如何將二者統一起來的呢？他認為，天主是無可感知的，因此只有借助天主的創造才能與天主建立關係，因為天主在世界內傾注了自己而間接將自己傳介給人。雖然如此，人並不能毫無障礙地完全認知天主。在這個認知過程中，人並非完全意義上的認知主體，而是總是處於被動狀態，天主將自己啟示多少，人就能認知多少。

天主在《聖經》內的啟示以及哲學理性是兩條認知天主的路徑，但絕非惟二的路徑。偽狄奧尼削在《神秘神學》中為我們介紹了第三條路徑，即神秘神學的路徑。無論啟示或哲學理性，從某種意義上說，都是間接地認知天主，而且並不能完全認識天主的本質，最多只能是靠近天主的本質。神秘神學提供給人的卻是人與天主“面對面”地相遇，是人神秘地經驗天主。因此，神秘神學是啟示與理性之外認知天主的第三條可靠的路徑，也是認知天主的最完美路徑。偽狄奧尼削在其《神秘神學》中描述了進入神秘經驗與天主相遇的方法，即從所有感官的感知和相應的思想活動中解放出來，當精神從一切事物中解放出來的時候，就會被引領到天主的照耀中，天主就向人展示自己。因此，從某種意義上來說，神秘神學的認知方法是停止感官認知和理性認知，是以一種超越理性的方式而認知天主。

#### 4. 結論

在方法篇、概念篇和思想篇之後，他開始為信仰與理性的關係定調，以此作為本書的總結。作者沿襲奧古斯丁對此問題所作結論為自己的結論。其結論可以總結如下：

第一，信仰與理性雖然有其完全不同的知識資源與原則，然而二者並非水火不容的矛盾關係，而是完全可以統一起來，因為二者的對象與目標都是真理，而真理只有一個。因此，信仰與理性是沿著不同的道路向同一目標前進，從理論上來說，二者的關係應當是隨著對目標的接近而逐漸相互靠攏並合一，絕不是背道而馳甚至相去漸遠。

第二，信仰與理性可以是相輔相成的關係。理性不但可以賦予信仰以理由，而且可以闡發信仰，保護信仰的純正性，另外使信仰的內容更具體化，使對信仰的認識更加完美。如果沒有哲學理性，不但信仰缺乏理性的支撐，缺少可信性，讓一大批人在信仰面前望而卻步，使信仰成為跛子，甚至信仰將陷入信仰的非理性主義，成為孕育各種危機的溫床。

第三，雖然理性對於信仰非常重要，但決不可陷入理性主義，唯我獨尊。理性必須認識到自己的有限性，尤其在對神性事物的認知上，人的理性更是發覺自己的無能為力，發覺神永遠是隱匿在後面，理性永遠看不到他，好像瞎子摸象一般，最後陷入眾說紛紜的狀態。在這個時刻，就需要信仰指出前進的道路。



在全書結束時，作者提出了一個信仰與理性關係上的關鍵問題，也是至今仍無完美的答案的問題：如果理性並不能為某信仰內容的的合理性找到支撐，在這種具體情況下，為甚麼人的自由意志而毅然決然選擇了信仰呢？難道信仰是一種擲骰子的遊戲嗎？人的自由意志是如何運作的呢？是甚麼促使人選擇了信仰呢？作者引用了奧古斯丁在這個問題上的思考作為自己全書的結束。奧古斯丁認為，選擇信仰是人與天主的引導共同運作的結果。天主的引導並非否定人的自由意志。當人越少受外在勢力的影響時，也就是說當人越自由時，越容易選擇天主。

## 二、《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》

### 一書在中國基督宗教研究上的貢獻

徐龍飛教授在本書中以哲學性三位一體理論的建構之路為例具體展示出基督宗教初期教父們是如何將基督宗教的信仰用哲學理性來論證、表達與闡釋的。無論從前言還是結語來看，作者似乎力圖通過此書來證明基督宗教信仰與哲學理性並非矛盾，更是相輔相成的關係。這一點對於基督信仰在中華大地上真正扎根與生長來說至關重要。受儒家文化影響，中華民族是一個相對理性的民族，宗教往往被知識分子視為沒有知識的普羅大眾才相信的事物。基督宗教信仰在中國必須接受中國知識分子理性的檢驗與接納，方有機會在中國文化的土壤中紮根、發芽、生長與結果，並進而成為中國文化中的有機組成部分。依筆者之見，基督宗教之所以尚未成為中國的主流宗教，正是因為基督宗教尚未被中國知識界真正接納。早期基督宗教的教

父們所面臨的如何統一邏輯的真理與啟示的真理的問題，仍然是今日基督信仰所必須解決的問題。因此徐龍飛博士以《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》為契機向中國知識分子展示了基督信仰完全經得起哲學理性的檢驗並與之親密無間，意義非凡。從某種程度上是為基督信仰正名，減少了中國知識分子對基督信仰的懷疑與排斥。此舉無論是對中國的基督宗教研究還是基督宗教存在的合法性來說，都居功至偉。

然而，此書的貢獻絕非僅限於此，或者更好說此書在其他方面的貢獻頗有“無心插柳柳成蔭”的效果，即作者對於基督信仰中最核心、最關鍵、最艱深的主題“三位一體”學說中的 *hypostasis*，*ousia*，*persona*，*substantia* 等概念及理論進行了如此詳實與系統的考察與介紹，由於語言障礙，漢語界基督宗教研究領域內關於此主題的研究可謂鳳毛麟角。因此可以毫不誇張地說，這本書填補了漢語基督宗教領域內三位一體理論研究的空白，相信這本書將在很長一段時間內成為漢語界基督宗教學生與學者們研讀三位一體這個主題時繞不過去的必備參考書之一。

最令人驚豔的是作者的研究並非根據二手資料，而是直接從最令中國學者們陌生且神秘因而望而卻步的古希臘與拉丁語原著入手展開自己的研究與介紹，這種學術態度與方法不但因為難能而可貴，更增加了此書研究成果的權威性，也為中國基督宗教研究樹立了典範。囿於語言障礙，中國基督宗教研究大多或者限於英美的神學論著，或者借助英語資料來研究基督宗教的神哲學思想。為了能早

日使中國基督宗教研究與世界學術界接軌，為提高中國基督宗教學者的原創能力，從基督宗教內神哲學原典入手是遲早的必經之路。

有擔當的知識分子絕非以追求知識為最高目標，而是通過知識而達至指導生命的智慧。中國知識界基督宗教研究的長遠戰略目標，絕不應止於在中國傳介基督宗教神哲學知識，而是更進一步使基督宗教信仰中的積極元素成功融入中國文化，使其成為中國文化的有機組成部分，進而指導中國人的世界觀與生命意義，也就是所謂的基督宗教信仰的本地化或在地化。徐龍飛教授的《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》以基督宗教中最核心及最艱深的主體三位一體為例，向中國學術界展示了基督宗教初期教父們如何在以希臘—羅馬文化為主流文化的東西羅馬帝國內將基督信仰本地化，並藉此將基督信仰很快成為時至今日仍深深影響歐美甚至全世界的指導思想。徐龍飛教授的這本書無疑會深深鼓舞今日中國基督宗教研究學者的探索與獨創精神。雖然初期教父們為表達基督宗教中的三位一體思想所採用的哲學體系與概念迄今為止仍然屬於最好的模式，然而這一模式絕非排他性的，絕非表達基督信仰中三位一體天主的唯一模式。基督宗教哲學在西方從教父時期已經開始，然而教父們的這種理性思考絕非終止。今日中國基督宗教思想家仍然必須有勇氣探索三位一體天主在中國文化圈內表達的可能性與可能模式。如果有幸成功，則不禁有助於中國人更加深刻地理解基督宗教向中國人所傳介的天主，也將豐富普世基督宗教對天主的認識。我們期待著這樣的探索與成功。筆者想指出，創建中國式三位一體概念

的關鍵乃是發掘中國哲學中對於“生命”、“精神”等概念的理解以及是如何有效處理“一與多”的關係的。

### 三、本書的未竟之功

瑕不掩瑜，然而瑜也不掩瑕。在筆者看來，此書雖然是中國基督宗教研究領域的上乘之作，仍留有未竟之功。首先，此書中的某些概念的中譯值得商榷，例如作者在闡釋 *persona* 這個概念中所採用的“一次性”翻譯。作者在書中並沒有給出這一翻譯的原文。由於作者的德語學術背景，筆者大膽地認為作者是從德語中的“*Einmaligkeit*”翻譯而來。德語中的“*Einmaligkeit*”在指謂位格時，意義頗為豐富，不但指某一位格與其他位格相比具有“獨一無二性”，或曰“不可重複性”與“不可交換性”，也指位格是一個獨立的精神性中心，其內在是合一的，是一個完整自足的獨立個體。從這個意義上看，的確很難找到合適的中文翻譯。不過，某些專有詞彙的翻譯是一個摸著石頭過河的過程，有時候需要眾多學者長時間地探討才能找到合適的表達，有時候需要天射靈光。為尋找德語中的“*Einmaligkeit*”兼具信、達、雅的中文翻譯，中國基督宗教研究者尚需努力。

作者雖然成功地論述了信仰與理性之間具有相輔相成的關係，然而在進一步處理信仰與理性的關係中最為棘手的問題即如何理解在沒有理性支撐的情況下為甚麼人會選擇信仰這一問題上仍舊只是重複了奧古斯丁的答案，沒有進一步的突破。從傳統的理論來看，信仰與理性雖然並不

矛盾，然而在很多情況下仍然是各自獨立的兩個系統，二者之間沒有直接的銜接點，也因此導致了上面問題的陷入僵局而不得解。其實，信仰是個複雜的過程，在實踐中，選擇信仰或者不信仰總是有理由的，雖然這個理由可能並非是理性的理由。理性並非影響人做決定的唯一根據。在實際生活中，影響人選擇信仰的根據往往是個人的宗教經驗，而此宗教經驗又有一系列的因素做支撐。然而，由於此經驗是獨特的、個人性的、不可複製，所以並不被他者理解。因此，要解決傳統中信仰與理性的關係，應從廣義的意義上去理解信仰。如此，人們將會發現，理性與信仰之間並非存在一條不可跨越的鴻溝，而是有著千絲萬縷的關係將二者連接在一起。當然，這個問題不是作者在本書中所關注的，可能需要作者從宗教心理學以及宗教社會學等角度另闢鴻篇。



## 徵稿啟事

《天主教思想與文化》學術期刊由意大利瑪柴拉塔“利瑪竇”研究中心主辦，並得到瑪柴拉塔大學教育系的支持。本期刊為國內外公開發行之定期學刊，暫定每年一輯。

本刊將從基督宗教歷史、哲學、神學、宗教學及社會學等不同角度對21世紀社會及人生的各種問題作出回應。內容側重於東西方文化與宗教的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。

本研究中心對與本刊相關的尚未發表之學術論文予以全年公開徵稿。熱誠歡迎國內外專家、學者及學界同仁不吝賜稿。

## 來稿要求及審校規則說明

### 一、一般規則

1. 本刊刊登與本刊宗旨相關、且未曾發表之學術論文。
2. 稿件以八千至一萬五千字篇幅為宜。
3. 稿件請以A4紙規格，以Word文本格式發送至編輯部電子信箱（見下）。
4. 稿件註釋請採用腳註格式，全文統一編排腳註號碼。
5. 所引文獻請用原文註明出處（詳見以下二註釋格式說明）。
6. 稿件請務必附中英文標題、三百至五百字的中英文內容提要及一百字左右的中英文作者簡介。
7. 編輯部在收到格式規範的稿件後，將匿去作者姓名，根據相關內容送交兩位以上專家（大陸及海外專家）進行評審，《學刊》主編將參照專家意見處理稿件。編輯部審查通過後，會儘速致函通知，請勿再一稿二投。
8. 本刊自收到稿件之日起，即視為獲得版權轉讓；如有任何變化，請作者立即通知本編輯部。未經本刊所採用之稿件，將由本編輯部儘速通知作者，作者即可自行處理。
9. 稿件中所引用文獻、圖版、表格等凡涉及著作版權部分，由作者自行負責，本刊不負涉及智慧產權等法律責任。



10. 如有必要，編輯部在不改變作者原有思想的基礎上，會對稿件做出個別字句調整。重大改動將事先徵得作者同意。
11. 稿件一經採用即付稿酬，並贈送本期刊兩冊。

## 二、註釋格式說明

1. 引用專著請按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。
2. 引用期刊文章請按：作者、《文章大標題》、載於《XXX期刊》X期、X年、X頁 順序排列。
3. 引用字典請按：《XXX辭典》、XXX主編、出版地、出版社、出版年、頁碼、辭條“XXX”順序排列。
4. 引用中譯外文著作請按：作者、書名、譯者及編者、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。另附加：〔原著語言的作者、書名、出版地、出版社、出版時間〕順序排列。
5. 外文資料的註釋格式請保留原文的信息，順序同上。按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。

如：Kohn Livia, *Early Chinese mysticism, philosophy and soteriology in the Daoist tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1920), p. 45.

或 Lutz Geldsetzer, *Dao als metaphysisches Prinzip Bei Lao Zi, einige Gedanken zur Logik der metaphysischen Begriffsbildung*, in *Monumenta Serica*, vol. 47, p. 237.

### 6. 多次引用的處理：

- 6.1 同一論著或文章多次被引用時，如果是連續引用且兩註腳在文章同一頁時，註腳可用：同上，頁碼。
- 6.2 如果連續引用，但註腳不在同一頁，或是非連續引用時，註腳請用：作者、書名、頁數。

如：陸達誠，《存有的光環》，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

電子郵箱：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  “✓”  
第2輯 2013年   
第3輯 2014年

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”。

# 《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2輯	2013年	<input type="checkbox"/>
第3輯	2014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*

Volume 1 Year 2012   
Volume 2 Year 2013   
Volume 3 Year 2014

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