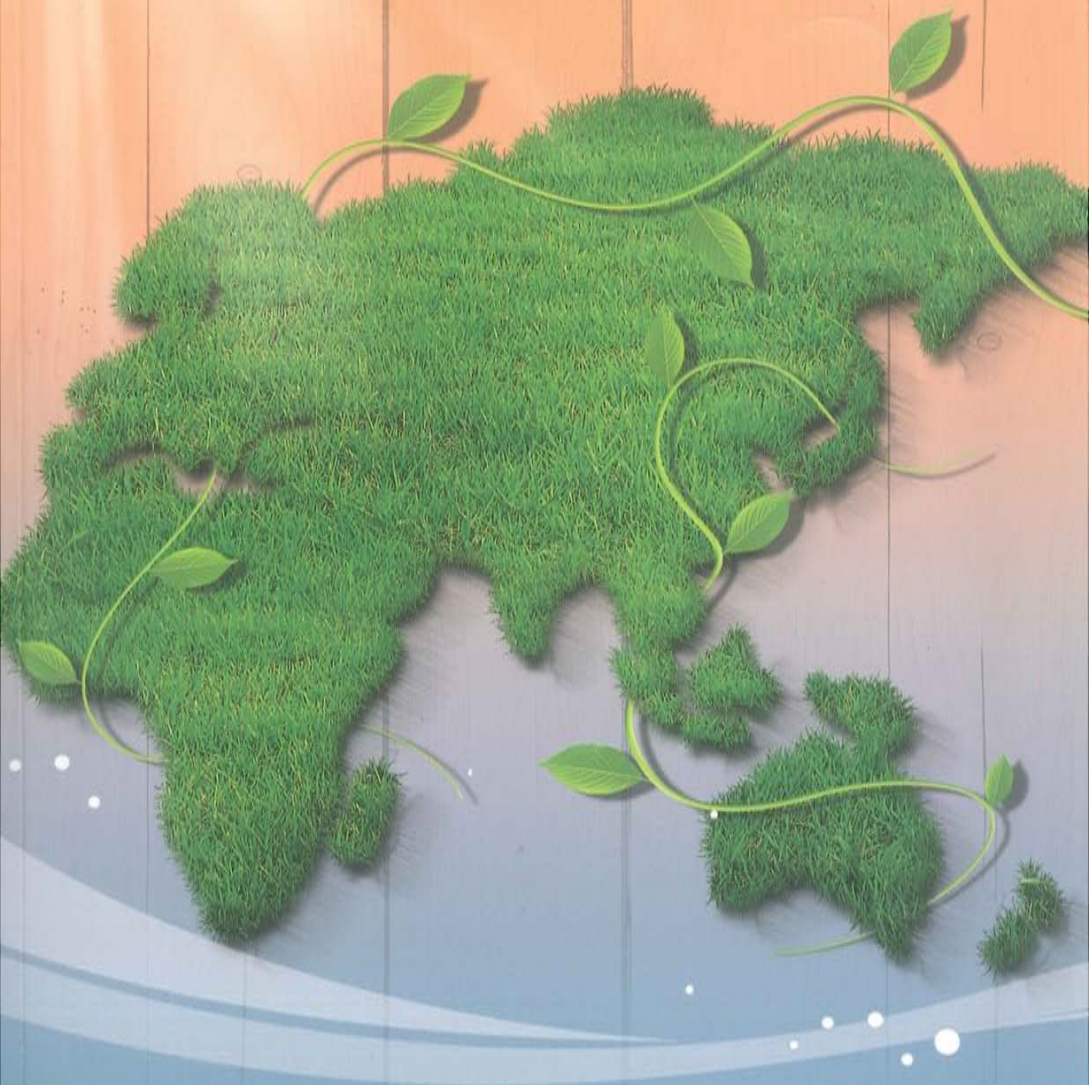


# 天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2014年·第三輯





# 天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

(2014年 第3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3輯 · 2014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
何光滬	中國人民大學
康志傑	中國湖北大學
穆拉 (Gaspare Mura)	意大利羅馬社會人文科學院
任延黎	中國社會科學院基督宗教研究中心
史培雷 (Jörg Splett)	德國慕尼黑哲學院
瓦爾登菲爾斯 (Hans Waldenfels)	德國波恩大學
維爾德福爾 (Armin Wildfeuer)	德國北萊茵西法倫州天主教學院
魏思齊 (Zbigniew Wesołowski)	德國華裔學誌研究所

### 編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

陳開華 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 張榮芳 張文西

執行編輯：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 ©2014

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

| 目 錄 |

序..... i

**漢語神學討論**

從聖神的靈感再思神學當地語系化的創作

    鄭麗娟..... 3

虛無主義時代的危機與拯救

—— 從德國宗教哲學家韋爾特的思想

    看中國人文社會的轉型..... 31

    靖保路

耶穌會靈修的歷史詮釋及對當代中國教會神學工作的啟發..... 59

    謝華

**中世紀哲學與教父**

多瑪斯論類比..... 87

    高凌霞

多瑪斯·阿奎那理智學說的基本架構..... 117

    鄒松波

多瑪斯·阿奎那論情感的自主與善惡..... 133

    黃超

法律適用中的公平問題——多瑪斯·阿奎那權宜正義思想探析..... 151

    陳文安

## 宗教、社會與神學

- 法國耶穌會士馬若瑟《詩經》八篇法譯研究..... 169  
     蔣向豔
- 論神學的歷史性..... 189  
     卡爾·拉內 文 耿占河 譯
- 一個事件神學..... 219  
     約翰·卡普托 文 芮欣 譯

## 天主教與中國社會

- 天主教社會訓導「輔助性原則」與公民社會建設..... 253  
     白虹
- 中國天主教如何走上自養的道路：以鄉村教會為例證..... 271  
     康志傑
- 近代教會中學的辦學機制及其影響研究：  
     以靜宜女子中學為例..... 297  
     劉志慶
- 現代文明重建新巴貝耳塔乎！  
     —— 社會和諧與分離的反思..... 327  
     周景勳

## 新書評介

在基督內才能獲得真正的「自由」與「解放」..... 361

張榮芳

評康志傑教授的新著《鄂西北磨盤山天主教社區研究》

——兼對董少新《明末奉教天文學家烏明著事蹟鉤沉》

一文個別觀點提出質疑..... 373

郭勁松

徵稿啟事..... 381

## 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路與通訊將人與人之間的距離迅速地彼此拉近，於是產生了「地球村」的故事；但在享受便利的同時，人們卻又體驗到「你一我」之間心靈的壁壘像魔力般越築越高；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澹。在新的千年，人們在懷著新的希望，尋求「詩意的安居」，尋求精神的家園，於是高樓遍地，大廈林立，但心靈的深處卻積澱了越來越多的「無家可歸」（海德格語）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，宗教又能承擔什麼樣的角色？對這一系列問題的反思，也許就是很多生活在此時此刻的有識之士或沉思者的最大使命。

在此背景中，利瑪竇研究中心與原道交流學會願以出版期刊的形式，與教內外學界同仁，共同思考關係到我們每一個人的世界的命運與未來。期刊將從歷史、哲學、漢語神學、宗教學及社會學等不同的角度對以上問題作出回應。內容側重於東西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—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！

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

靖保路

意大利利瑪竇研究中心





從神學到靈修再到神學本地化的事件

## 漢語神學討論

Abstract: This article discusses the relationship between theology and spirituality in the context of Chinese Christianity. It argues that the traditional Chinese understanding of spirituality is based on a holistic view of the human person, which is different from the Western dualistic view. The author suggests that a new paradigm of spirituality is needed, one that is rooted in the Chinese cultural and religious tradition but also open to the insights of modern theology and spirituality. The article concludes by proposing a new model of spirituality that is both Chinese and Christian.

Keywords: Chinese Christianity, spirituality, theology, holistic view, dualistic view, new paradigm, Chinese cultural and religious tradition, modern theology and spirituality, new model of spirituality.

Abstract: This article discusses the relationship between theology and spirituality in the context of Chinese Christianity. It argues that the traditional Chinese understanding of spirituality is based on a holistic view of the human person, which is different from the Western dualistic view. The author suggests that a new paradigm of spirituality is needed, one that is rooted in the Chinese cultural and religious tradition but also open to the insights of modern theology and spirituality. The article concludes by proposing a new model of spirituality that is both Chinese and Christian.

## 從聖神的靈感再思神學本地化的創作

鄭麗娟\*

Abstract: For centuries, there has been too strong a 'western' flavour in our way of proclamation of the Gospel, making it difficult for the good news of Christ to be assimilated into our life and culture and accepted by the fellow Chinese. All these have impelled us to look for a new venue of encounter, a new model of evangelisation. Starting with pneumatology, the way forward might be an inner one, which is in better harmony with the thought, mind, aspiration and interest of Chinese people.

Indeed, theology should be a story of encounter of two traditions – tradition of faith and tradition of culture – and theological creative work may be regarded as a re-write of the two different sentiments in a story of encounter. The path to theological inculturation is basically broad and plural. Apart from the rational intellectual

---

\* 香港天主教聖神修院神哲學院教授、《神學年刊》主編、香港寶血女修會總會會長；主要研究方向為天主教神學——尤其是聖神論、天主教信仰本地化、中國傳統文化與天主教信仰的對話等。

approach adopted in the traditional theology of the 'word', now we may also attempt to use our heart and affection more in the theological reflection on the 'spirit'. The author, with the mindset of Chinese women, meditates, experiences and savours the mystery of the Holy Spirit and tries to convey the tenderness and beauty of God in a poetic and artistic manner. This is where the path leading to the full flowering of pneumatology begins. The theology of the 'spirit' is not simply on knowing and understanding the Word of God. Rather, it goes in search of deep love; 'experience' of God's love and inspiration in the salvific history; a more intimate union with God. The theology of the 'spirit' is a theology which talks about 'love'. Creative work on the theology of the 'spirit' touches not a person's mind but his heart and affection. Hence the theology of the 'spirit' requires a new kind of theological methodology, presentation skill and medium. This type of theology is not merely for our spiritual growth. It arouses our sentiments of faith – a sense of admiration, wonder, reverence, yearning, enchantment, fascination, etc. If we regard, in general, those engage in theological work in our time as thinkers, then authors of creative work on the theology of the 'spirit' are probably artists and poets.

The Holy Spirit is not only God's power and strength but also God's breath. He reveals not only the 'transcendence' of God but also the 'tenderness' and 'intimacy' of God. 'Inspiring' is often a feature of the actions of the Holy Spirit. 'Inspiring' summarises all his actions in the salvific history – being present, outpouring, accompanying, indwelling, teaching, remembering, testifying, accusing, introducing, conveying, heaving a sigh, interceding, etc. The inspiration of the Holy Spirit can be felt, i.e. it is what a person is conscious of and can experience. It touches the whole of the person – his intellect, will, affection, action and even the body – and produces different effects.

The author attempts, in the context of Chinese experience of 'Qi' (氣), to re-read, re-write, re-interpret God's breath and power – namely how the spirit exists, permeates and is absorbed

in the universe; fills the world; transforms human mind; renews the earth. This is an attempt on theological inculturation with specific reference to the experience of 'perceiving and responding' in 'Qi', i.e. through the mutual communication and exchange of 'Qi', so as to achieve a new exegesis of 'narrative' christology and anthropology: 'christology in the Holy Spirit' and 'anthropology in the Holy Spirit'.

## 前言

很喜歡一讀再讀這個有關聖誕的故事——三位賢士解釋他們為何從東方跟隨一顆星星前行：

第一位說：為了尋找怎樣活得更真！

第二位說：為了尋找怎樣活得更更有生氣！

第三位說：為了尋找怎樣去愛！

然後，他們一起說：為了尋找怎樣「做人」，所以我們跟隨異星來到白冷耶穌前！

他們的渴求，豈不也是我們每個人內心最深的渴望與追求？透過這個故事，基督信仰告訴我們，做「人」的圓滿答案是在耶穌身上。惟有在祂內，人的一切渴求才能得到滿足。這些年來，我們都非常關懷自己同胞的救恩，都很努力地向他們宣講福音，宣講耶穌基督。可是，我們

卻遇到重重困難挫折，不少傳教士和信徒都曾為這理想受了許多苦，甚至為信仰而流血犧牲了！箇中原因，錯縱複雜，難以一言蔽之。然而，我想其中一個關鍵要素可能是：我們宣講的模式帶著太濃厚的「西方」色彩，以致難以融入我們的生活與文化，不易為國人所接受。這一切催迫著我們需要去開闢另一個相遇之地、另一種宣講的模式——從聖神學出發——一條也許與中國人的思維、心靈、志趣更相融的內在進路，我們希望能有另一種品味的神學創作的嘗試，在中國人「氣」的經驗裡尋找神人奧秘的交會。

作為一位女性，一位中國的女性，面對如此浩瀚的西方神學世界，我感到自身是如何渺小，我渴望做而又能夠做的，就是懷著一顆中國女性的心靈去瞻仰、去默觀、去體味、去品嚐天主聖神的奧秘，並嘗試以詩意和藝術的方式去表達天主的柔美！無可疑置，我們深信天主是真、是善、是美；或許，我們可以說，聖神就是天主之美。我願意嘗試從聖神的靈感再思神學本地化，這兒碰到的是一個另類的信仰體驗、另類的神學的創作方法和表述方式。著名的法籍聖神論專家孔格（Yves Conger）樞機曾說：「同一信仰能有不同的表達，由其他觀念出發，並開始其他的思想方式……。」為此，我們將會有不同的信仰語言和表述的方式，即神學本地化的問題。

## 一、聖神的特徵

### 1. 不可言說，但「可感」的神

也許我們都有這經驗，就是要講論「聖神」實在不易，因為我們會遇到一個很大的危機，很容易把這位來去如風的「神」關閉在文字的局限裡，然而：「風隨意向那裡吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裡來，往那裡去。」（若3:8）。

天主聖神的最大特色之一就是：祂不在言語中，卻在「感受」中！東方基督徒傳統一直非常強調，聖神不是用來「講論」的；聖神的奧秘邀請我們「默觀」多於思辨、「愛慕」多於分析、「驚歎」多於陳述。因為，祂超越一切邏輯推理的語言，抽象的哲學概念不能完全論述祂，教條式的「信理」語言也無法盡情展示祂；我們永遠不能刻板地「說」祂——祂是誰、祂是怎樣的、祂的作為如何如何……。是的，天主聖神沒有自己的面容，甚至連一個可以喚起我們聯想的人間形象和名號也沒有（如「父」和「子」），以致我們好像無法認識祂；然而，「驀然回首，那人已在燈火闌珊處。」超越的祂，原已在此！祂，是這樣遠那麼近！耶穌曾說：「你們卻認識祂，因為祂與你們同在，並在你們內。」（若14:17）「不可言說」但可「經驗」的神，內在於萬事萬物中，不斷以萬千姿態展現祂的風采！

「不可言說」的聖神，是一位「可觸可感」的神！祂如風（氣息）、水（活水）、火（舌）、鴿子、（聖）

油、.....。連聖經的作者，都是以這些活潑生動的圖像、詩意的語言來述「說」祂；借助這些象徵，讓我們去經驗聖神的奇工妙化，從不同的角度去體驗聖神的特性。風、水、火、.....都是沒有固定形態的東西，卻予人一種流動、開展、滲透、交融的感覺；不禁悠然地聯想到一種難以言喻的臨在、全然的傾注、一種不可抗拒的瀰漫擴散，同時又具廣度和深度的滲透.....。是的，這些圖像不是用來說「理」，更是用來說「愛」的——它們是詩的語言，是隱喻、類比、詩興，能喚起我們全人的投入、移情、體會、共鳴.....。藝術和詩的語言，旨在「顯示」而非界定，意在「傳達」不在闡釋，充滿啟發性和美感，激發我們進入一個充滿情感的、可意會不可言傳、言有盡意無窮的境界！這不正是東方人喜愛的「神會」方式，帶點神秘、玄妙、撲朔、模糊不清、一切盡在不言中！

## 2. 天主在人間可觸可感的溫柔與親密

聖神是天主的第三位，在聖三內在生命中，祂是最內在、最隱藏的天主，是父、子的互愛與共融，是愛的動流。但同時，在創造救恩工程中，祂又是最外顯的天主，祂是推進救恩歷史的動力；祂是天主生命向外的流溢，祂是天主的「出神」，是超越的天主在人間的臨在、內住和行動。聖神是一位「出位」的天主、「外展」的天主、靜寂中行動的天主、空靈中靈感的天主——祂是天主在人間有血有肉的大慈大悲與大愛、可觸可感的溫柔與親密。在人間如同在天上，「和」與「合」是聖神的特性，天人間以「和」相交會，在「和」中相契合。因為祂是愛、是渴

望、是躍動、是交感、是共融、是合一的動力與氛圍——在聖三內、在教會內、在萬有內、在世界中、在我們中、在我們每個人的心內……耶穌說：「祂與你們同在，並在你們內」（若14:17）。祂不單充滿我們，同時又像大氣般把我們團團包圍著。

祂不僅是天主的能和力，祂更是天主的氣息，祂不單顯示天主的「超越」，更展露天主的「溫柔」與「親密」。自始祂即「內在於」萬物：「上主的神充滿了世界，包羅萬象」（智1:7）。「上主的神在水面上運行……」（創1:2）。祂的行動，常帶有「靈感」特質；「靈感」，可以統稱聖神在救恩史中的一切行動：臨在、傾注、同在、內住、教導、想起、作證、指證、引入、傳告、嘆息、轉求……等。聖神的靈感，有種「能感度」，是人能夠意識和體驗的，分別在人的理智、意願、情感、行動，甚至身體，各個層面都能被觸動，而產生各類不同的效果。<sup>1</sup>聖神以「靈感」為媒介——不是教條、規矩、強迫、命令、施壓，而是從存在最深處感動、吸引、鼓盪、興發、共振——牽起心與心的相遇、相通、相依、相隨；天人邂逅，靈犀相通，一切盡在不言中，這是聖神的經驗！經驗聖神的靈感，不止是理性的，也是感性的、血肉的、直覺的、心靈的、藝術的、詩意的！這是一種神聖經驗——「人在神內、

1 聖神的靈感在理智層面上的效果，是對啟示真理的透視、領悟、信服，並願為它作證；常以光、傅油、手指、印等圖像來象徵。在意願層面上的效果，則是對神聖美善的吸引和追求，引起情感的共振；以火、火舌、氣、嘆息、鴿子等感性象徵圖像。保祿宗徒（迦5:22-23）提到的聖神效果，多屬意願和情感的層面。聖經作者也愛用風、活水等圖像，象徵人受到聖神的靈感，而產生在基督內的行動、生命的活躍、身心的舒暢。風和雲，表達靈感的來去如風，不可預測、無法掌握、莫可明言的神聖境界。



神在人內」——天人交會，聖神靈感信徒的意識，使之經驗與基督和天父的親密關係。聖神居間作媒，觸發天人相遇；這種經驗，人間的語言又豈能盡述？無論是概念或圖像都有其限度，永遠書不盡言，言不盡意！

## 二、從聖神的靈感再思神學創作

### 1. 「言」的神學與「神」的神學

神學，本質上應該是本地化的，「本地化」原是神學創作的一個內在要求；因為神學正是活在當下具體時空中的信仰團體對信仰的經驗、感受、瞭解、詮釋和表述。神學作為信仰經驗的「詮釋」，永遠是一個「重讀」、「重寫」的歷程；它同時是「回憶」，也是「創新」的行動；「神學本地化」就在重讀、重寫中誕生。在神學本地化的創作過程中，語言成為信仰表述的載體。所有信仰語言的探索和應用，都必需蘊含一種對信仰內涵的重新詮釋。很多次，我們從事神學創作時，或許只是借著「別人」的神學語言，覆述著別人的信仰經驗的詮釋。神學應是兩個傳承相遇的故事，即信仰的傳承和文化的傳承。而神學創作可以說就是：一個相遇的故事，兩種情懷的重寫！

神學本地化——信仰和文化的相遇，應該超越簡單的「適應之道」，它不應只是簡單地分析比較一下經文或某些核心概念而已，也不單只是將一種神學語言翻譯成另一種文化所使用的語言而已，它不應該只是一個簡單的取代而已。真正的神學「本地化」應該是一個有血有肉的「降

生」歷程，一個真實的相遇，一個再生的創造。神學本地化的路遼闊而多元，今天，我們不能不問東方神學是否可以另闢一個空間，不單從思想上去分析比較，更可嘗試多用「心」，多用心中的「情」來作神學反思。當情與理、頭和心能夠結合起來創作時，豈不是更豐盈、多姿多采嗎？

有神學家認為：「基督紀元的第三個千年將是聖神論時代」，當代著名中國神學家張春申神父曾指出了未來神學發展的一個方向。他認為，一直以來，西方聖神論患有貧血症，也許因為缺乏「獨立」的聖神論，致使西方神學始終陷於「言」的領域，而無法深入「神」的氛圍。他認為既有「言」的神學，也該有「神」的神學。這裡所說的「言」和「神」是建基於聖經天主啟示中的聖言和聖神。自士林神學以來，直到今天的西方神學世界明顯地是「言」的神學模式：我信，為了尋求理解（*Credo ut intelligam*）。但如上述聖神的特質，若從「言」的神學模式出發，我們只能貧乏枯燥地「說」祂。於是，我們不禁地問：既有「言」的神學，難道就不能有「神」的神學嗎？<sup>2</sup>所謂「神」的神學，將是：我信，為了尋求深愛（*Credo ut diligam*）。張神父認為，聖神學的發揮必須循此出發，另闢神學之道；「神」的神學模式也需要「說」，但是「說」愛。在「神」的神學中，我們聆聽天主的聖言，不僅是為了

---

2 神學是得教的學問。天主的救恩計劃是藉父的雙手——聖言與聖神共同聯合完成的，為此，得救事件，也應由聖言的啟示與聖神的靈感共同來實現。救恩只有一個，卻含天主所說的言語，以及所興發的情感，兩者密不可分，結合為一。然而，神學作為得教的學問，似乎長久以來僅專注於啟示之言的研究詮釋，而忽略了靈感的內涵。縱然也有不少神學作品有意無意地流露出豐富的真情，但往往卻擱置一旁不予探索。

尋求理解、認識，更是為了尋求深愛，為了「經驗」在救恩史中天主的靈感與愛情，為與主更親密的結合。「神」的神學創作觸動的，不是人的頭腦，而是人的心、人的情意。

## 2. 說「愛」的神學

「神」的神學是一個說「愛」的神學；它的創作方法，跟「言」的神學一樣，首先，在實證神學方面，也是自聖經出發，但其目的不是天主的啟示，而是天主的「靈感」。於是，聖神的靈感將成為基本神學；如先知發言時的豪情、童貞女懷孕聖言時的真情與柔情、教會宣講福音時的熱情，以及聖經作者受到聖神靈感動筆時的激情，都應探索、體驗，並以適當的言詞表達出來，這些都是「神」的神學資料！所有「神學資料」(*Loci Theologici*)應該另有詮釋方法，目的是為了發現天主竟這樣愛了世界。其實，聖經中不乏感情的文字，而教父神學、中古隱修院神學和靈修作品，以及聖人傳記等，都將是「神」的神學偏愛的豐富材料。藉由實證資料中的「情意」部分尋找神聖經驗——救恩的感受，令人會有如沐春風之感。此外，信仰傳承中的禮儀、禱詞、歌曲、建築、聖像等也是追溯聖神靈感的園地。至於具體寫作方面，美學、文學、象徵學、戲劇學、電影學等領域，也將是經驗聖神靈感的媒介與表達的模式。再者，由於「神」的神學是：「我信，為了尋求深愛」；為此，它也是「尋找深愛」的方法，這樣的神學，不只是為了靈修、更是激發信仰之情——讚嘆、驚訝、瞻仰、渴慕、陶醉、神迷……的情愫。

事實上，在天主教會的傳統中，自古以來，更是偏於「教理」，而忽略「在聖神內」的經驗，甚至在一般的靈修領域中，往往也偏重理性的說教，而忽略「情意」境界。這樣一來，神學創作的重心將由「認識」轉向「情感」，為「神」的神學，極可能需要另類的神學工作者。若視今日一般神學工作者為思想家；那麼，「神」的神學創作者，大概便是藝術家、詩人了！前者追求真理，後者追求美善。為此，「神」的神學需要另類的神學方法，以及特殊的表達技巧與媒介。「神」的神學，雖然也需要言詞表達，但卻是另類的語言，其作品大概可以是「敘事神學」的模式，即小說、史詩、詩歌、故事……等。但內容方面，仍是天主的救恩史，包括萬有根源天主聖三、新舊約天主子民、耶穌基督與母親、教會、甚至每個民族的歷史……

其實，聖經早已有這類的作品；歷史書和先知書中，有不少情感奔放的篇幅；雅歌及聖詠、盧德及多俾亞傳，都流露出極深摯的情感。新約也有這類作品，但過去因受到「言」的神學的處理方法影響，以致未能充份把「在聖神內」的經驗或聖神觸動的神聖氛圍表達而已。兩種神學最終仍要聯合，有情也要有理。其實，「言」的神學和「神」的神學，二者並沒有衝突，反而應該相互補充。那些偉大的教父和神學家們都是二者兼備的，如聖奧思定等。

### 三、在「氣」的經驗中重讀、重寫……

源自一個夢想、一份渴望，遇上一位恩師，一個熱願、一份祈許，催促我上路，踏上這條不知與不歸的神學

探索之旅！一個冒險、一個嘗試，撮合了「氣」與「神」的相遇！

我將從三個相關的概念進發：中國人的「氣」、希伯來文的 *ruah* 和希臘文化的 *pneuma*。中國人的「氣」很接近聖經中的 *ruah*, *pneuma*，即天主的氣息，中國人的「氣」遂引進入了神學本地化創作的過程中。

在「氣」的經驗中，特別是「感應」經驗，我們嘗試應用「氣」的相互交感作用來重新演繹一個「敘事性」的基督論和人學——在聖神內的基督論、在聖神內的人學。

### 1. *Ruah*——*Pneuma*——氣

中國文化的「氣」，與希伯來文化的 *ruah* 和希臘文化的 *pneuma*，都不僅是一個思辨性的概念而已，它們同時是一個生活的、感情的、存在性的事實。這三個字，在字源上都極為相近，都是來自大自然的風，氣息；在應用上，其涵意都特別指示：力，力量，包括自然界，生理、心理和精神層面的能力。

希伯來文中，人的 *ruah* 存在於人的最深處，超越人自身的控制和掌握。*Ruah* 與身體並非對立，反而二者結合構成人是一個整體。*Ruah* 活化了身體，是人精神活動的泉源，一切知識、感情、意願、行動、抉擇……的原動力；*ruah* 也是智慧與聖德之泉，激發人內心對天主的渴慕，啟導人生的終向和目標。天主的 *ruah* 是天主在救恩史中創造性的行動和能力，完成天主的救恩計劃。*Ruah* 同時

也是天主的末世性許諾，要傾注在一切有血肉的人身上，祂一代一代地塑造並領導著天主的子民，都「受聖神感動」，步步邁向救恩的圓滿。

希臘文化中，*pneuma* 是大自然和生命最本原的力量；它同時是人體內運行之氣以及宇宙大化流行之氣。*Pneuma* 是統合一切精神與物質、自然與神性的力量；它既是整個大宇宙和諧合一的原則，也是每個存在個體內各個幅度整合和綜合的力量。流動不居的 *pneuma* 滲透整個現實界，有如世界之靈，賦予萬有生機，它成了生命的象徵。在象徵層面，*pneuma* 是那不可見的神人交通的具體圖像和標記。

這兒，我們看到一個很有意義和啟發性的融合，這兩個原是日常生活中非常普遍的詞彙，如今卻成了聖經作者用以表述天主的啟示。這兒不單祝聖了一個原本俗性的詞彙，使之成為信仰表達的語言；同時，我們也看到一個平凡通俗的字詞中所隱含的人性經驗，如何導引我們進入一個新的視野、新的境界；這個新的體驗，將啟導我們從一個新的深度和廣度去品嚐天主在人類歷史中的救恩行動。

在教會思想歷史的發展過程中，受到希臘二元對立思想的影響，慢慢形成一種趨勢，使這個原本富有動力生氣的 *pneuma* 成了一個指示「本質」的實體概念，「純神體」的味道很強，精神體與物質、身體相對立，而不再直接指示行動和能力。最後，*pneuma* 成了聖神的專有名詞，指示天主的本質，以致其後當西方神學要講述「神」（Spirit）時，反而要借助一些動態的名詞來說明祂的行動。但中國人的「氣」雖經歷幾千年的發展，卻仍保持著它風姿神

韻，非常活潑、生動、鼓盪、興發，且富陰柔之美。氣，是具有感情的物質，具有意識的能源，貫通了物質與精神世界，打破心物二元領域，「氣」的特質，將有助我們美妙地多瞭解一點「神」如何臨在、滲透、參與這世界的歷史，讓我們對西方「神」的概念有革新性的體會！

## 2. 氣

按《說文解字》解釋：「氣、雲氣也。」在天上流動，如野馬奔馳，如涓涓流水，或升降聚散，或濃淡細疏，變化無窮，這是中國古人對大自然雲氣的直觀覺察。氣，也是人自身嘔吸氣息的直接經驗。氣，也是人生的道德理想，在心性內集義而生的一種道德精神；浩然之氣，至大至剛，充塞天地，與天氣相通。從自然現象到人生社會現象，一切都由氣構成；宇宙間的一切運動、生成、變化，都與氣相連，都統一於氣。氣自身運行不息，有無限的包容性、多樣性，滲透性、感通性。

在中國文化發展史中，「氣」是一個非常具有代表性的文化奇葩；不論在中國人的思維和日常生活中，「氣」都佔有一個極為重要且超然的位置<sup>3</sup>。中國人的「氣」貫穿了本體論、宇宙論、人性論……伸展到精神、社會、倫理、道德、靈修，以至玄學、武學、醫學、養生、地理、

---

3 「氣」不是一個過時的歷史文化遺產，它依然活躍於今天中國人的生活和心靈。「氣」並不專屬於任何一個學派或學說，也不只是某個時代的風尚，更不局限於人生的一兩個活動範疇，「氣」幾乎出現於所有人類活動的領域中。儒家、道家以及其他學派，甚至連被視為「外來」宗教的佛教，都對「氣」加以詮釋。最終，「氣」這超然的概念和事實，以萬千姿態，為諸子百家所採納，將多姿多采的中國文化連接成為一個整體，並透過「氣」的身心實踐而廣為國人所吸收同化。

氣象，乃至文學、藝術、書法、繪畫、美學等領域的應用。一個如此豐富的文化事實，既逃脫了理想主義，也跨越了唯物主義。「氣」微妙地、抽象又具象地，以理性和詩心，把身與心、天與地、道與器、無與有、形上與形下的世界相連起來。

氣為一切「生之源」與「動之源」。「天地間只有一氣充周，生人生物，人稟是氣以生，心即氣之靈處。<sup>4</sup>」世界的和諧大統，萬有內在相連，彼此相互貫通，皆因氣的「感應」作用。「感應」，乃氣的相互作用；因為「盈天地間，一氣而已矣。<sup>5</sup>」是故萬物間氣息相通、相互交感，「感應」就是萬物間氣的互動作用。是的，「天地間只有一個感應而已。」因為萬物彼此一氣相通，「通天下者一氣而已。<sup>6</sup>」這真是難以言喻的「感應」的奧秘：「曠百世而相合者，心也；跨百里而相通者，氣也。<sup>7</sup>」心，相合於百世之上，氣，相通於百里之間。「人與天雖有形色相隔，而氣未嘗不通。」（黃宗羲，《孟子師說》卷七）「形骸有間隔，氣常與天通。<sup>8</sup>」再者，又因為氣的本質是「虛」，故能「虛而待物」，包容萬物；因氣的本質是「至大無外，至小無內」，故「氣」自身具有無比的滲透性、靈活性、可容性——故能無所不在，無孔不入，無遠弗屆，溫柔無間，能穿透一切形體與虛空。「氣」陽剛而柔美，既可為

4 黃宗羲，《孟子師說》，卷二。

5 劉宗周，《明儒學案·戴山學案·語錄》。

6 莊子，《知北遊》。

7 呂祖謙，《東萊博議·秦晉遷陸渾》。

8 魏校，《心說》。



血肉所感觸，卻又無可言喻、言有盡而意無窮。一個如此活潑、充滿生意的文化事實，不正是微妙地給我們揭示了一個鮮明生動，卻又深不可測而又富活力創意的「神」的圖像嗎？

### 3. 中華民族救恩史 —— 一部「正氣史」

在「氣」的經驗中去重讀中國人數千年的歷史，這歷史中所發生的事件及其中人物身上所流露的「氣」，豈不也正是一部中國人的「救恩史」？更好說是一部「正氣史」！天主創造了中華民族，對我們民族也有一個救恩計劃，希望我們度一個幸福的生活，活得更像人的生活。我們的祖先曾有過大同世界的嚮往、桃源的勝境的追求、羽化登仙的渴望，這不是潛藏在我們民族心中對「天國」理想的渴望嗎？無數先賢為了這個理想的追尋，所表現的那股至大至剛的正氣，曾經前仆後繼，灑熱血，拋頭顱，浩氣長存人間。

當代著名女作家張秀亞曾談到我國文學的「正氣」傳統。<sup>9</sup>她認為我國的文學史，簡直可以稱之為一部正氣的文學史。<sup>10</sup>「這股正氣，在一些作者的精神生活中，迴旋、激盪、醞釀、生發——至其極處，寫出來的東西，已不是一張白紙，數行墨痕，而是和著血、和著汗、和著淚。……達到了人類靈性境界的最高點。至此，一篇充滿了浩然正氣

---

9 張秀亞，〈中國文學中表現的正氣〉，載於《寫作是藝術》（台北：東大圖書公司印行，1978），頁18。

10 同上，頁24。

的文章，其中所揭櫫的，所啟示的已突破了文藝的範疇，而達到了道德的境界，進入了宗教的領域。」<sup>11</sup>

用「氣」來說明基督，說不定基督集合了中國歷史中所有理想人物、聖哲先賢、英雄豪傑，展露了人之為人的至高理想之完成。

中國的藝術家(詩人、畫家、書法等)，在美的創作活動中，追求的是：把心和物，情和景，主體和客體，人性與自然，抒發與描摹，善與真，內在與超越，水乳交融地渾然成為一體。<sup>12</sup>他們所追求的整體和諧的「意境」，其根基不正是中國先哲的「天人合一」的精神？只不過他們更強調的是天人間的「情感」關係。「情景交融」境界，正是「天人合一」的理想在中國藝術創作上的具體表現；借有限以表無限，造化與心源合一，一切形象都成了象徵境界。

#### 四、在「氣」的經驗中細味.....

##### 1. 在風中行的耶穌基督

四部福音所記載耶穌的重要時辰，都特別指出聖神的臨現。在公開宣講之前，祂在約但河受洗，聖神有如鴿子降在耶穌上面，路加福音還特別加以描述：「耶穌充滿聖神由約旦河回來.....」（路4:1）這暗示往後日子，耶穌一

11 同上，頁19。

12 劉長林，《中國系統思維——文化基因透視》（北京：中國社會科學出版社，1990）。

切所言所行，無不由聖神親臨導航。若望福音，以一特殊方式肯定聖神在耶穌身上的臨現：「天主把聖神無限量地賞賜了他。」（若3:34）約但河受洗後，對觀福音記述耶穌被聖神催促引到曠野，這是相當有意義的一節，耶穌是以聖神的能力面對魔鬼的試探，擊敗罪惡的勢力，這不正表示：耶穌來，是為給我們生命，且更豐富的生命。

耶穌開始公開生活後，在當時掀起了一陣耶穌的旋風，對觀福音給人的感覺是：耶穌像在風中行，在聖神的旋風中，隨風遊走於山間、湖畔、城鎮……；且看伯多祿日後的見證：「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同他在一起。」（宗10:38）

當時的群眾無不被耶穌的旋風所攝住：「……眾人的眼睛都注視著他。……眾人都稱讚他，驚奇他口中所說的動聽的話……」（路4:18-22）「……『這是怎樣一回事？這是新的教訓，並具有權威。』……他的聲譽即傳遍了加里肋亞附近各處。」（谷1:27-28）「……以致眾人都大為驚愕，遂光榮天主說：『我們從未見過這樣的事。』」（谷2:12）諸如此類的反應，繼續穿插於耶穌一生的言行之間，福音處處暗示上主之神臨現於耶穌身上所興發的風靡、風采、風化。

在耶穌光榮的時辰，即死亡復活的事件中，若望福音很想表達出在耶穌生命終結聖神的「風向」：「耶穌說：『完成了。』就低下了頭，交付了靈魂。」（若19:30）復活基督「向他們噓了一口氣，說：『你們領受聖神吧！』」（若20:22）

在復活信仰光照下，瑪竇和路加在耶穌童年史記載中（參瑪1-2章；路1-2章），更說出了後代教會的信仰肯定：「他因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成為人。」

## 2. 「一氣呵成」的基督論

在「氣」的經驗中，特別是「感應」經驗，我們嘗試重新演繹一個「敘事性」的基督論——在聖神內的基督論。我們將以一嶄新的口味來品嚐耶穌基督這個人：祂因聖神受孕，生於童貞女的事件，我們可以看成是天人至深至大的「感應」交會，瑪利亞整個存在深深被至高者能力所「感」，直穿透她的整個身心，全然開放自己回「應」：上主的婢女，願照你的話成就於我吧！在這天人最和諧的感應之流中，事就這樣成了！童貞女懷孕，那要誕生的聖者，是天主的兒子，一個真實有血有肉的人——真人、完人，整個人類歷史的中心和高峰，新舊約全部許諾的實現，千古眾生的全部希望都集中在祂身上。聖神——天主的氣息和能力無限量地賜給了祂；為此，祂可說是「人中人」，「人上人」，因為在祂身上充盈之「氣」，乃「得其秀而最靈」者；如此，祂成了永恆高天至清至純之氣的凝聚點，同時也是天之靈氣在人間的散發點，祂是原始和終極！

耶穌的整個救恩工程，宛如一個藝術的創作，我們嘗試以「意氣相隨」<sup>13</sup>、「意存筆先，畫盡意在」<sup>14</sup>的意境來

---

13 在「氣」的經驗中，「意」到「氣」到，「氣」隨「意」運行。

品嚐：整個工程，一切源自父的靈感、父的「意」——愛意、決意——竟然這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，在聖神能力的庇蔭下——遂創造了「厄瑪奴耳」這人間畫圖！祂的一生，仿如一個延續不斷凝聚與散發天之氣的過程，隨著風，及在風中遊走的祂，高天之靈氣充塞於天地之間，營造一個「一氣相通」的世界，無處不充盈洋溢著生氣盎然的氣息，在天地間、人群中激起萬千感應的浪濤，波瀾壯闊，生生不息。在這個充滿仇恨紛爭殺戮、支離破碎的世界裡，祂來，是為叫世界獲得生命，且獲得更豐富的生命；上主的氣息，隨著風中行的祂，充滿世界，運行水面……，在祂內，一個新的創造已經開始！因祂「氣虛神朗」，故能「感物通靈」<sup>15</sup>，祂將自己至清至純的嘯氣傾注在一切受造、一切有血肉的人身上：「二氣感應以相與，……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」<sup>16</sup> 祂的一生——降生、宣講、治癒、驅魔、行奇蹟、死亡、復活……，在在源自父「於創世以前，在基督內已揀選了我們，……又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於他。」（弗1:4-5）——這豈不正是中國繪畫藝術中所追求的境界：妙在畫外！

耶穌的死亡和復活的事件，是天主救恩工程的決定性事件，一次而永遠的完成了，天主自創世以來許諾的圓滿實現。為一個中國基督徒而言，可以把它看成有如中國書

14 整個創作是由藝術家心中的「意」所靈感興發，最後，作品完成，而「意」卻長留，在世世代代的觀賞者心中，引發無盡共振，餘韻無窮。

15 佛教·慧遠，《念佛三昧詩集序》，載於《廣弘明集》，卷三十。

16 《易傳·咸象》。

法繪畫藝術中的「一筆書」、「一筆畫」——以一筆直下，氣脈貫通全畫，一氣呵成，直迫「留白」虛空之處！在十字架上的耶穌低下頭，呼出最後一口氣：完成了！復活的基督，向門徒噓了一口氣：你們領受聖神吧！祂，成了使人生活的神；祂的氣韻生動，劃破長空萬里，貫穿天主整個的創造工程，震撼了上天陰府——太陽失光，大地震動，巖石崩裂，聖所帳幔從上而下裂開，墳墓自開……。不禁讓我們想起文天祥的《正氣歌》：「天地有正氣，……於人曰浩然，……是氣所磅礴凜烈萬古存，當其貫日月，生死安足論？地維賴以立，天柱賴以尊……」。祂的這口氣，氣勢如虹，震撼山河大地，全地都要更新！太和之氣從此貫注遍流人間，「祂以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。」（弗2:16）在耶穌降生中，聖神無限量的賜給了祂；而在祂死亡和復活中，噓出了祂生命最後的一口氣，祂無保留地把父子的神——天主的氣息賜給了我們。耶穌整個生命，是天地間一個最和諧、最震撼的「天人感應」之流，充滿「神動之美」！祂同時，是代表人類對父最完美的「應」，也是聖三在人間投下的最生動、最激盪的「感」，激起萬千心靈的「應」——共振、和鳴；一浪接一浪的，流動的、充滿躍動的、相互感應交會，生生不息，直至萬世萬代，永無窮盡，帶領我們回歸父的永恆愛懷！

在耶穌的降生、死亡、復活的奧蹟中，藉著祂——厄瑪奴耳，從此，天人一氣相通；充滿生命力的靈動，貫注天下蒼生；天地人契合，渾然成為一體。天主的整個救恩工程，可謂：空靈意遠，優美雋永，令人深思讚嘆、玩味

無窮；耐人尋味的，最是那「言有盡而意無窮」的境界，最令人心迷神往！「留白」是中國繪畫上的一大特色，書不盡言，言不盡意，這何嘗不是天主救恩工程的奧秘？既濟一未濟，天長地久，此「情」綿綿，祂的「意」常在！祂的「情」長在！「感應」常在！「氣韻」常在！復活基督的生動氣韻在其世間長流，直至千秋萬代，流到今天的你我身上……，「餘韻」無窮，待你「回味」——帶著你的生命、你的心、你的情、你的知，去投入、觀照、交融、相合——「應」！

### 3. 「人在氣中，氣在人中」的人學

在「氣」的經驗中，緊接著《在聖神內的基督論》，我們希望發揮一個「人在氣中，氣在人中」——「在聖神內的人學」，因為在唯一而同一的「通天下一氣」內，我們每一個人在本質上與耶穌基督密切相連。在上主之神的運行中，藉著耶穌基督，父將自己生命的氣息通傳給我們；也是在同一的上主之神的流行中，人能感能應，開放自己，接受天主的救恩——天主的氣息——更豐富的生命。

人，受造成為天主的肖像，是聖三的印記。人的生命是一個「三重奏」與聖三互動的過程：在聖神——「天主的感應」內，我們生活、行動、存在；在聖神——「天主的感應」內，我們與基督相遇；在聖神——「天主的感應」內，整個宇宙人類奔向回歸父的流程中。這一切是在「氣」的流行中展開：下迴向的動流——一切源自父，藉著子，在聖神內，展開創造與救贖工程；上迴向的動流——在聖神內，

藉著子，回歸父。在這延綿不盡的往返升降的流行中，聖神——感應之流，同時是上迴向與下迴向的動力和氛圍。這股相遇、相交、相感之愛流，在人間如同在天上，不斷展開……。祂是看不見的天主在人間的溫柔與親密，可觸可感的神。上主感應的氣息，輕盈流盪，滲透一切，遍流處處，支持萬有。因氣「虛而待物」，故能接納一切、包容一切；萬有都在祂的感應之流中，「生之、畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。」<sup>17</sup>

以氣的「感應」經驗作為神學隱喻，本地化的神學範疇，我們將會更細緻溫柔地體會聖神在世界中、在整個人類和每一個人身上的臨在和創造性的行動。人，本質上，就必然活在這感應之流中，也除非是活在和諧的感應之流中，人無法達致人性的圓滿、生命的滿全。聖神在人身上臨在和活躍的行動，不像從外而來的東西，而是自人的最深處鼓盪感興，深深觸動人的感情、直覺和意識，以靈感、感應、覺醒、頓悟的方式，邀請人的回應。

在我們內，同一的聖神，祂同時是天主對我們的「感」，以及我們對天主的「應」；祂是天人交會的感應。在同一聖神內——同一的感應之流內，天主向我們自我通傳——天主的「感」穿透我們的身心靈，觸動我們整個人知情意行每一層面，在聖神的感動下，我們能夠開放自己，接受天主的「感」動，而作出回「應」。在同一聖神內，同一的感應之流不斷來去往返、周行不息，不斷鼓盪興發，在

---

17 《道德經》，51章。



天地間，在萬有間……激起一浪接一浪的感應迴響；這就是生命的節奏！充滿神動之美！這是一個延續不斷的、生生不息的相互「感」「應」的流程！在這相互交感的節奏中，有如一度電流，一經接上，即源源不絕，天人交通，像被觸電似的，直撼入每一寸肌膚、每一個細胞、每一個關節和骨髓……都受到鼓盪感興，而要作出回應。在這樣天人的交感相通中，「位際關係」概念範疇似乎已無法述盡箇中滋味，因「位際」多少仍帶著主、客體的對立。而在氣的「感應」經驗中，彼此內在相互交融，可說已進入「超位際」主客相忘的境界！天主對我們的愛竟到如斯情「癡」的境地，「出神」、「降凡」，「住」在我們內，與我們結「合」。藉著祂的氣息，如此「內住」於世界的天主，卻又永恆居於不可仰視的「超越」中，這真是難以言喻的奧秘！

再者，神妙的「感應」經驗，也許能幫助我們更靈巧而纖細地體會人的奧秘，細味人的身、心如何被召活在相互感應的節奏中，如何成為聖神的宮殿。人的生命，本質上，是一個感應的生命。「氣」的運動，來去一往返，接納—給予，這是聖神流動的節奏，也是人生命活動的節奏！人是關係，關係是感應，人間所有關係都是感應。人類世代生於無盡的感應長河，一端繫於過去，一端朝向未來……。為我們每一個人，生命的第一個事實就是作兒子——即「感應之子」——人是在大我中出生、成長、成全；每一個人都要偕同大我，為大我而活。

在這一氣相通、相互感應的大流中，整個人類成一體，禍福與共，或許可由此多瞭解一點點人類如何同時處於「原福」與「原罪」——恩寵與罪的境況中。在一氣相通的世界中，由於天主的「原愛」對人類的「原福」，及人失足犯罪後，「原罪」的禍害如何殃及子孫的境況，整個人類都是一體與共的。罪，可以了解為不再敏感於聖神的觸動，天地人和諧的感應之流中斷了，感與應不協調，相反了人之為人的本質，致使天主的肖像毀容，感應之子面目全非！在通天下一氣的感應之流中，「個人之氣」能夠變成團體的「社會之氣」，故有如斯如斯好的與壞的風氣、風尚、潮流，人能夠感應之，能夠受到感染、影響。但人是自由的，有能力、也有責任作出自由的回應。

「世界的罪」，我們能夠看成是一股暴戾之氣——敗壞的風氣，擾亂了世界的和諧秩序、傷害人類所有的關係，受污染、受傷的人類需要救贖、治癒、淨化。耶穌來，祂的恩寵正是要將我們從這戾氣中拯救出來，祂要賦予我們新生命的氣息，重新注入天上的靈氣，至清至純的天地元氣。整個人類的歷史，我們每一個人的生命，都是在原福與原罪的掙扎過程中，需要在聖神感應之流中作抉擇回應。但我們相信原愛、原福永遠先於原罪、原禍，天主恩情的故事永遠先於人墮落的故事，人是按天主的肖像而受造，天主的恩情比罪更古老！

#### 4. 「意存筆先，畫盡意在」的世界

我們也可以從「氣」的美感經驗中，嘗試欣賞天主創造之美。宇宙不是一個純然物理因果的世界，而是一個

關係的世界，一個一氣相通的世界，一個感應的世界；因為「通天下一氣而已矣」。「天地間，亦只有一個感應而已」；這是一個充滿藝術性、道德性的世界。

創造工程和救恩工程是一體兩面的天主愛情的計劃，都是出於天主唯一而同一的決意。「意存筆先」：天主的「意」永遠先於天地而存在，天主的「意」——就是祂對受造的愛和渴望，催促祂走出自己，走向創造。又因「意氣相隨」，意到氣到，祂的「氣」隨著祂的「意」表達在祂的「話」中：「天主說：……事就這樣成了！」從起初，天主創造天地，從至靜中動，「意」隨著靜寂空靈的「氣」運行，天主一發「言」……從此，回音不絕，迴盪於天地之間！

天主的創造行動，彷如藝術創作中原始的「一筆畫」：從高天直貫而下，從混沌空虛零中劃出「一」，分開天和地，化育了眾生。天主的靈氣，太虛太和之氣，四達並流，運行不息，柔韌飄逸，鼓鼓作動，賦予生機。天主的創造，「畫盡意在」：既濟——未濟，已經——尚未，既成又在變成過程中！天主的「意氣相隨」，事就這樣成了，但祂的「意」卻長留在受造的世界中，祂的「氣」繼續不斷創造、轉化、更新……

天主聖神，作為聖三內在生命的互愛、感應之流，祂同時是父子間的「感」與「應」，「天主的感應」成了「人間的感應」，祂同時是上迴向和下迴向的感應動力。從天而來的感應，鼓盪吸引眾生，在人間如同在天上，興發一波接一波、一浪接一浪的感應愛流，猶如一個延續不斷的聖

神降臨，喚起眾生走向合一，投奔天父懷抱大回歸的旅程中：「天主成為萬有中的萬有」，天主創世與救世工程的完成！

## 結論

在「氣」的經驗中，我們嘗試重讀、重寫、重新演繹天主的能力——神如何貫注宇宙、充滿世間，轉化心靈、更新大地，這是一個神學本地化的嘗試，我們不但瞭解，且也實在經驗到這個創作真的不易！是的，就如所有人間的語言和概念一樣，中國人的「氣」也有其限度，我們無意藉此說明天主聖三內父子如何「共發」聖神的奧蹟，我們更絕對不能說「氣」就等於聖神。然而，我們又確實經驗到把「神」的神學放在「氣」的神動之美中解讀，不論在神學的表達形式和內容上，都會呈現一種新的面貌，從概念走向圖像，從系統的抽象思維飛躍到藝術的詩意的言外境界，散發出另一種神韻，給神學啟發了一個新的「意境」的追尋，多用信仰之「情」，更凝視天主之美。我有一個夢，為什麼不能把神學變得如同一首詩、一幅畫、一闕歌、一翩舞！讓每個人都能細味、品嚐、欣賞「天主之美」——聖神？這個夢，還有待今天、明天圓夢去.....

我想，今天比任何時候，我們更需要創作一個情、理並茂的神學，更需要發揮一個「神」的神學。因為，唯有這最溫柔和諧的天主的力量，能撫平一切罪惡的勢力和創傷。唯有這最包容接納的天主氣息，能興發一個分享愛的文化。唯有這最富創意的靈感，能靈動我們心中對真、

善、美的渴慕與追尋。唯有這一氣相通的感應之流，能激發我們對天主（在「言」外，真「理」之外）真「情」的認識、深愛。唯有這最美的神動，能更新大地，能吸引整個宇宙眾生，邁向永恆之美、永恆的共融、永恆的讚美……

# 虛無主義時代的危機與拯救

## ——從德國宗教哲學家韋爾特<sup>1</sup>的思想看 中國人文社會的轉型

靖保路\*

Abstract: One of the main features of Western society in the 21st century is the phenomenon of secularization and the crisis of nihilism. This leads to very serious personal and social problems: religious and spiritual crises, a confusion of values, moral decay, and so forth. This poses a great challenge to the elites of Western societies. In the German-speaking world, many great thinkers emerged and contemplated this problem, and spread an awareness

---

1 韋爾特（Bernhard Welte）是德國著名神學家與宗教哲學家。1952年成為弗萊堡大學神學系教授；1954年獲宗教哲學教席職位；1955-56年任弗萊堡大學校長；1976年按照海德格生前的囑託，為海德格主持了葬禮，並致題為「找，就會找到」的講詞。

\* 意大利利瑪竇研究中心研究員，主要研究西方中世紀哲學、宗教學、漢語神學、東西方宗教與文化對話。

of it. One of them was Bernhard Welte. Although the social situations in China and in the West are different, Welte's efforts to save the spirit of Western societies may still be able to inspire social and spiritual reconstruction in China and contribute to the realization of the "Chinese dream."

## 一、章爾特視野中的西方世界：世俗化與虛無主義<sup>2</sup>

在我們所生活的新世紀——21世紀的社會中，現代化的進程仍在全球各地不斷延伸與深化。而以現代化與後現代化為背景所出現的世俗化及虛無主義傾向也在不斷的加深，並對當代的人文精神與宗教傳統產生了全面而深刻的影響。世俗化現象是一種歷史現象。它的重要特徵之一就是宗教及宗教影響的邊緣化及個人化，其對團體及社會結構的支撐性作用在不斷萎縮。隨之而來的，就是現實社會生活中所表現出來的強烈的功利主義、拜金主義，以及由此而引發出的宗教信仰的萎縮、精神的危機、價值的混亂、道德的衰敗等許多新的社會問題。毫無疑問，這一切現象背後的基本性原因在於神聖的隱退及社會中神聖維度

---

2 在西方的歷史——文化背景中，虛無主義與世俗化之間有著內在的關聯。因為虛無主義危機的出現是在一定的歷史文化背景中產生的，離開了此背景，將無法澄清虛無主義的內涵。所以，虛無主義的問題也常常被視作西方文化的問題；虛無主義的危機也被視為西方文化的危機。當人們談論虛無主義的時候，必然會涉及到文化精神及價值基礎的問題；而西方文化的核心精神及價值基礎就在於神或神聖的範疇及相關內涵。所以，西方的虛無主義問題的根本就在於「上帝的死亡」及「諸神的隱退」。如果上帝死了，我們便都生活在信仰空白的時代，也即宗教的衰亡或影響力的邊緣化。而這也正是人們所談的宗教世俗化的過程。由此看來，在根本上，虛無主義與基督宗教的世俗化有著內在的關聯。在此意義上，章爾特指出，在虛無主義的黑暗中隱藏著虛無之光——即新的宗教經驗，並企圖以此來呼喚宗教及神聖的回歸，完成對虛無主義時代危機的拯救。

的喪失。在這樣的社會現實中，對於宗教學家、宗教現象學家或宗教哲學家們來說，最大的挑戰就是：是否還能從思想意識的領域中，從觀念的轉換上來力挽狂瀾，把神聖的根留住。

在德語的世界中，站在歐洲虛無主義的廢墟上及宗教與社會世俗化的進程中進行沉思，並致力於拯救的偉大思想家中，有尼采（Nietzsche）、布伯（Martin Buber）、海德格（M. Heidegger）、雅斯佩爾斯（K. Jaspers）、巴特（K. Barth）、布特曼（R. Bultmann）和高噶爾頓（Friedrich Gogarten）等。<sup>3</sup>在海德格關於宗教的論述中，他藉著對偉大的德國詩人荷爾德林（Friedrich Hölderlin, 1770-1843）及其詩作的闡釋，重新討論了荷爾德林所提出的「天主的缺席（或不在場）」（*Fehl Gottes*）的論題；他藉著對德國哲學家尼采的理解，而重新注解了尼采藉查拉圖斯特拉（Zarathustra）的口所宣佈的虛無主義巔峰式的宣言，「上帝死了」及「權力意志」之「超人」的意義。尼采在宣佈，「上帝死了」的同時，也宣佈了「歐洲虛無主義」<sup>4</sup>的來臨；而「權力意志」，「超人」及「永恆輪迴」所表達的就是尼采企圖超越歐洲虛無主義的一種努力。

3 參閱 Martin Buber, "Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie", in *Werke*, Bd.1: *Schriften zur Philosophie* (München-Heidelberg 1962), pp. 503-603; 海德格著，孫周興譯，《尼采》，下卷（北京：商務印書館，2003年）。

4 海德格認為：「尼采關於虛無主義的概念本身就是一個虛無主義的概念。儘管有種種深刻洞見，但尼采沒有能夠認識到虛無主義的隱蔽本質，原因就在於：他自始就只是從價值思想出發，把虛無主義把握為最高價值之眨黜的過程。而尼采之所以必然以此方式來把握虛無主義，是因為他保持在西方形上學的軌道和區域中，對西方形上學作了一種臻於終點的考慮」。海德格著，孫周興譯，《尼采》，上卷（北京：商務印書館，2002年），頁693。



對於海德格來說，虛無主義的出現就是現代「主體性」的末路和終點。所有這些都能在被稱為世俗化的社會歷史現象中找到它們的銜接點及一致性。但對於海德格來說，這種在科技時代所出現的「上帝缺席」的現象也並非完全就是否定的或負面的空無，而是被理解為一種「隱藏」或「遮蔽」。海德格在致一位學生的信中論道：「上帝和神性者的缺失就是不在場。所謂不在場並非一無所有，而不如說，不在場乃是那種恰恰首先要具有的在場狀態。也即是隱蔽而豐富的曾在者和如此這般聚集起來的本質現身者的在場狀態，是希臘世界中、預言的猶太教中和耶穌佈道中的神性者的在場。這種不再本身就是一種尚未，即它的不可窮盡的本質的隱蔽到達的尚未。」<sup>5</sup>因此海氏提出了一種在「上帝死了」之後的「終極之神」出現的可能性。總之，海德格在世俗化的時代中為「終極之神」的宗教體驗留住了一片天地，使人在虛無主義的危機中重新擁有了經驗上帝之亮光的可能性。在這一方面，韋爾特詮釋並拓展了海德格思想的空間。

## 二、視域的轉換——對虛無主義危機的解構

下面我們從三個方面來討論韋爾特對歐洲虛無主義勢力的消解：1) 對虛無主義精神的解構——基督宗教式的詮釋；2) 揭示虛無概念內所蘊涵的宗教及神聖內涵；3) 虛無作為達到上帝的一種途徑。

5 海德格著，孫周興譯，〈致一位學生的信〉（弗萊堡，1950年6月18日），載於孫周興選編，《海德格爾選集》，下卷（上海：三聯書店出版，1996年），頁1185。

## 1. 對尼采的虛無主義及其理論基礎的基督教詮釋

在《尼采的無神論與基督教》一書中，韋爾特通過與尼采思想中最主要觀念的對話，認為尼采的宣言「上帝死了」所導致的無神論思想其實是人的生存意志的一種表達。人的這種生存意志要求一種無條件性，排除任何事物、任何倫理體系、甚至任何神的限制或干涉。人要擁有掌握自己命運的自由和對自己的未來負責的責任感。<sup>6</sup>但是，「上帝的死亡」是否真的能為人類帶來自由的重生？其不可能性，在後尼采時期的社會現實中是顯而易見的，因為所謂「解放」了的人，在面對自己的生存意志的無限性時，也撞上了自己的極限。如帕斯卡（Pascal）所言：「人無限的超越於人」。<sup>7</sup>如此，人的問題還是一個尚待解決的問題。

那麼，在一個上帝已經「死亡」，而人又無力跨越自己極限的現實中，尼采思想的出路何在？如上所言，單純的無神論並不能解決人的問題。同樣，單純片面的有神論（形上邏輯中的神）或極端的一神主義<sup>8</sup>也解決不了人的問題，因為其中作為人類的他者的「上帝」只能給人帶來限制與壓抑感。<sup>9</sup>所以，尼采必需等待另一種超越者，即「超

---

6 參閱谷寒松、趙松喬合著，《天主論·上帝觀》（台北：光啟出版社，1992年），頁105。

7 Blaise Pascal, *Pensieri* (Torino: Einaudi, 1962), n. 456, p. 213.

8 此處的極端的一神主義是指出現在基督徒文化史中的一種常見的現象，即人們以非理性的或過份擬人化的方式介紹自己所信仰的神，使其類似於外邦人神話中的神。這種神很容易為那些「在精神生活上高超、純潔、和細膩的人」，尤其是為知識份子所拋棄或像神話中的神一樣被否認。參閱谷寒松、趙松喬合著：《天主論·上帝觀》，頁103。

9 Bernhard Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo* (Brescia: Queriniana, 2005), p. 57.

人」的出現！那麼，誰是「超人」或「超人」何指？尼采認為「超人就在我的心裡，它是我的首要者與唯一者，——它並非人」。<sup>10</sup>所以，尼采的超人不是超越的人或高尚的人，它是超越於人者。是尼采為了超越「上帝的死亡」所導致的無神論和虛無主義，超越人自身的有限性而最終達致人的生存意志的完成所必需期待的超越者。在他的《查拉圖斯特拉如是說》（*Also sprach Zarathustra*）中，尼采對「超人」進行了帶有詩性及神秘性特色的描述：1）如陰影：「超人的美，如陰影般來到我身邊」<sup>11</sup>；2）如夢：「這是靈魂的奧秘……人們在夢中靠近她」<sup>12</sup>；3）像一種沉默：「實際上，你們都將是超越的人……但對於我來說，你們都還不夠超越，不夠強大……對於我也就是對於在我內沉默的無情者……」<sup>13</sup>。尼采以陰影、夢與沉默所描述的「超人」是一種完全不同於任何存在者、不同於任何人的超越者。如果非要用人的概念來表達，也只能說它是「不再是人的人」。這「超人」的「超」即是對人的超越，也是對人的否定。在韋爾特的注釋中，這在夢中蒞臨的超人即是人內心深處的渴望與希望，也是在尼采心靈深處能將人提升的「救恩」，換句話說，他就是超越於人之上的神聖者。<sup>14</sup>在韋爾特的解釋中我們看到，尼采的超人具有雙重的開放性：首先，他向著人開放，因為他是為了提升那無

---

10 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*. IV, Vom höheren Menschen, n. 3 (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), p. 353.

11 同上，II, Auf den glückseligen Inseln, p. 108.

12 同上，II, Von den Erhabenen, p. 148.

13 同上，IV, Die Begrüßung, p. 346.

14 參閱 Bernhard Welte, *L'Ateismo di Nietzsche e il Cristianesimo*, pp. 64-65.

能於自我超越的人而出現的；同時，他也向著生存的超越性開放；這就是其「超人」之「超」的意義所在。通過韋爾特的詮釋，尼采的「超人」展示了其神聖的面向與「救恩」的內涵。它是人內心渴望永恆、渴望超越的強烈願望的具體化及形像化。

這是韋爾特對尼采思想中的人與神、時間與永恆之間的張力的一種基督宗教式的消解。在尼采的生存意志所渴望的神聖圓滿中，韋爾特讀出了他基督宗教式的渴望；在尼采「超人」的現身處，韋爾特看到了那將人與神結合為一的天主的救恩及對此救恩的渴望。韋爾特以其獨特的方式，對尼采思想的無神論及深深的影響了時代精神的虛無主義作了全新的理解，以化解其為時代所帶來的生存性危機。

## 2. 以宗教經驗詮釋無的經驗

我們知道，虛無主義作為現代與後現代社會的最主要的特徵之一，已經滲透到了時代及社會的不同層面；對時代中的先知先覺之士更為敏感的心靈產生了尤為深刻的震撼；同時也使原本潛伏於心靈深處的無的經驗開放了更多浮現的空間。但虛無主義與無，卻是兩個儘管相關但卻並不相同的詞彙。虛無主義作為一個歷史現象，它涉及到的是整個的思想傳統，所以談虛無主義就離不開傳統，離不開歷史；而無則可以脫離歷史而談論，它不必具有虛無主義的破壞性；相反，在歷史上它卻時常被揭示出擁有神性的神秘特色。

兩者的相關性則表現在：虛無主義是人們在生活中與虛無相遇的一種活生生的經驗的表達，就其本質而言，其最終所要面對的就是令人心靈震撼或恐懼的，甚至將人置於死地的「無限的虛無」。如韋爾特所言：「這種經驗是各種形式的現代虛無主義的真正基礎」。<sup>15</sup>正因如此，韋爾特對虛無主義拯救的努力就集中在對虛無及虛無經驗的分析與再詮釋，以求在虛無主義的根基處完成其對虛無主義世界的拯救及危機意識的轉型。換言之，他致力於使人有能力坦然地面對虛無主義最終所要面臨的那令人心靈震顫或恐懼的「無限虛無」，即消解此虛無的破壞性；再進一步揭示那原本就被遮蔽在虛無內的神聖，或揭示出此虛無處原本就是神聖的現身處。

在其名著《虛無之光》中韋爾特強調，只有對時代中的問題意識擁有更敏感良心的詩人和先知性的思想家，才能對時代的精神擁有更深刻的體察。因為他們能經驗到那尚在時代的表像中被遮蔽的事實。比如帕斯卡、尼采、海德格等就是這樣的人物，他們對時代的精神具有超前的意識。在虛無主義的精神尚未堂而皇之的撞擊時代的心靈之前，他們就已經對其本質有了深刻的體驗。帕斯卡所經驗到的那使心靈感到震顫的，由無限和虛無所構成的兩大深淵、<sup>16</sup>尼采所宣佈的歐洲虛無主義的來臨及人們都將在「無限的虛無中流浪」的預言、<sup>17</sup>以及海德格所強調的將人推向

---

15 Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1980), p. 43.

16 Blaise Pascal, *Pensieri*, Frammento 84.

17 參閱Nietzsche Friedrich Wilhelm, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. II (Milano: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993), pp. 121-122.

「存在者全體」之否定的無的經驗，<sup>18</sup>在韋爾特看來，它們都具有先知性的特色。因為他們所談論的虛無，都不是純否定的空無。它甚至比「有」更根本、更原始、更具神秘的特色。

### 1) 韋爾特思想中的「無」的特色

那麼，人們所經驗到的無究竟是怎樣的？在《宗教哲學》一書中，韋爾特非常詳細的談論了無的特性。由於「無」所具有的能毀滅人存在的威脅性及人類理性對其認知上的模糊性，所以，人們儘管不能否認它，但卻會無意間逃避它。正如帕斯卡所言：「由於我們在眼前設置了一些阻止我們看的東西，所以我們在無憂無慮中跌下了深淵」。<sup>19</sup>

但有一點可以肯定，無既不是一個具體的、存於當下的「東西」，也不是一種可以對其進行邏輯思維的現成「客體」；相反的，它超越了一切的存在者，是對一切存在者的否定或無化。就無所具有的「無化的力量」（*Die Potenz der Nichtung*）<sup>20</sup>來說，它既是對人生存的否定，也是對存在整體的否定。在這一點上，他繼承了海德格在《何謂形上學？》中對無的理解。另外，在《宗教哲學》與《虛無之光》中，韋爾特都曾經談到無所具有的無限性（*Unendlichkeit*）與無條件性（絕對性 *Unbedingtheit*）的特色。<sup>21</sup>因為它拒絕任何的限定，所以「無限」；人們也無法對其設定任何條件或界定，所以絕對。

18 M. Heidegger, *Che cosa è metafisica?* (Milano: Adelphi, 2001), pp. 45-50, 78.

19 Blaise Pascal, *Pensieri*, Frammento 183.

20 參閱Bernhard Welte, *Religionsphilosophie* (Freiburg: Herder Verlag, 1978), p. 55.

21 參閱Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, p. 45.

另外，在語詞方面，它也超越於一切語詞的外延範圍。人們用否定詞「無」來表達它，是因為無這一詞語更容易使我們接近不可表達者的門檻。其實，它自身也超越了「無」這個詞所能表達的。所以，其所表達的內容並非是純否定的空無或什麼都沒有，而更好說其具有肯定性的意義。在宗教語言的範圍內，這些表達方式通常都用於表達上帝。不過，這裡的上帝並不是在一般意義下我們所談論的上帝，即「以表像的方式被表達或被思考的上帝」，<sup>22</sup>而是從所有肯定的事物背後所出現的無的深淵處來思考的上帝。在「上帝」（傳統哲學的上帝）消失處，虛無出現。這就是尼采的狂人所表達的，在上帝死亡之後我們所要穿越的無限的虛無。

韋爾特並沒有就此「無」作進一步的澄清，而是保留其模糊性。因為這無情地將生存的人拖入其中的無，拒絕任何的「邏輯性」表達。它始終對我們保持沉默。韋爾特在《宗教哲學》中稱其為「沉默的深淵」（*der schweigende Abgrund*）。<sup>23</sup>但這沉默中是否隱藏著某種意義，抑或只是空空的虛無？韋爾特讓答案保持開放。也理應如此！因為沉默只對人們心靈深處的生存體驗，或活生生的對生命境界的領悟開放。所以，也只能讓經驗和經驗者對我們訴說其內在的玄機。

---

22 同上，"Einem vorgestellten oder gedachten Gott".

23 Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, pp. 55, 184-187.

## 2) 虛無的經驗與宗教經驗

那麼，時代中的詩人和真正的哲人的無的經驗究竟是一種什麼樣的經驗？這是韋爾特在其《虛無之光》中所要解決的最基本的問題。在文中，他首先指出人們對「無的經驗」並非無經驗或沒有經驗，反之，它是一種深刻地觸動人心靈深處的經驗。它具有直接性、人整體性地被捲入，且又深深的改變人生命的特點。比如帕斯卡和聖奧思定都是活生生的例證。<sup>24</sup>而這些特點正是韋爾特在本書的第一章所分析的宗教經驗的特點，它不同於康德的經驗科學或純形式邏輯中所談論的經驗，而是人的心靈與某種被稱為無者的相遇所產生的神秘經驗。這種經驗也不是任何生活在虛無主義時代的人都能有的經驗，而是只有那些對時代精神具敏感性的良心，才能觸及到如此深度的生命經驗。<sup>25</sup>那些隨波逐流於世俗主義及虛無主義的時代中並為其所奴役者，只能生活在時代的虛無表像所帶給人的「無家可歸」及「人生無意義」的恐懼中，而不能揭示那隱含在表像背後的精神和意義。

這種在否定性的無的經驗中所隱含的肯定性的精神和意義本身，即是對悲觀情調的虛無主義的克服，也是韋爾特所言的由無的經驗向宗教經驗轉折的關鍵點。韋爾特認為，這種轉折對於個體的人來說時時刻刻都是可能的，但

24 參閱B. Pascal, *Mémorial*; S. Augustinus, *Confessiones*, VII, 10. 聖奧思定描述自己內在改變的經驗時說：“*contremui amor et horrore*”，即他的內心震盪於愛與恐懼之間的經驗。

25 參閱Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, p. 37.



在任何情況下都不具有「必須如此」的強制性。<sup>26</sup>它要求先知性的思想家和詩人的出現，它需要他們大無畏的對思及對時代的責任心。因為「看到虛無的必然性並不難，難的是在與虛無的必然性的鬥爭中與上帝相遇」。<sup>27</sup>

### 3. 無與上帝：無即上帝？是走向上帝的可能性之道抑或上帝揭示自我的空間？

#### 1) 無非上帝

在虛無主義籠罩的時代中，那些對時代精神更為敏感的思想家與詩人應該勇敢的站出來，以自己的生活與思的經驗來拯救時代的危機。韋爾特就是在這樣的背景下進行沉思的人。如何讓那推動世界世俗化進程的「無的黑夜」閃現神聖的亮光或轉化為「上帝的黑夜」？在其著作中，韋爾特以兩種不同的方式對此進行思考，來談論無與上帝的關係。第一種是：通過對現代無神論、尼采與海德格等思想的分析與反思，在無的經驗內尋找一條通向神聖經驗的哲學之路；第二是重新理解否定神學、神秘學，尤其是埃克哈特大師（Meister Eckhart）的思想，以尋求超越形上概念之僵化性的可能性，為時代精神尋找一條走向神聖精神的出路。我們下面的談論側重於前者。

韋爾特認為，我們所生活的科技時代的最主要特色就是宗教經驗的缺乏與虛無經驗的來臨。「在宗教經驗缺乏

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 52-55.

<sup>27</sup> 劉小楓，〈被釘死在十字架上的真理〉，載於《讀書》12期（1988年）。

之處，虛無的經驗出現」，<sup>28</sup>這就是荷爾德林所言、海德格所深化的「上帝缺席」的經驗。儘管這種缺席者的經驗或無的經驗是以否定的形式表達出來的，但它仍是一種經驗，而且如上所言，是當代各種形式的虛無主義的基礎。但在韋爾特看來，無的意義是具模糊性的：它既可能是毫無意義的虛空，也可能如神秘的深淵，在其中隱藏著某種神聖。正是這種模糊性，使科技理性化時代的虛無主義自身有了自我顛覆、逆轉或被轉化為一種神聖性經驗的可能性。而這種經驗是與傳統的否定神學或神秘神學的經驗具有根本上的親和性或一致性的。如韋爾特所言：「無的經驗或模糊性的經驗可以轉化為對隱藏的上帝的信心」。<sup>29</sup>這就是韋爾特在《虛無之光》一書中所論到的轉折（*die Wende*）的問題。怎樣理解這一種轉折？它首先可以被理解為一種可能性，一種從當代的虛無主義內部產生的，將虛無主義瓦解或轉化的可能性；是一種在現代性或後現代性所主導的時代精神，觸碰到自己的底線或界限之後<sup>30</sup>所出現的一種新的視野，其中蘊含著新的意義、新的理解與新的希望：從無到上帝、從無的經驗到宗教經驗或神聖的經驗。

這一轉折所帶來的是對虛無主義的拯救，也是對無的神聖性的揭示<sup>31</sup>。但無的這種神聖性是否就意味著無即

---

28 B. Welte, *Das Licht der Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, p. 43.

29 *Ibid.*, p. 53.

30 這是在啟蒙思想和純理性主義所要求的人的世界獨立於神的世界之後，所出現的「主體性」的人自身有限性或人在進行自我超越時的無能性的經驗。

31 B. Welte, *Das Licht des Nichts, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, p. 42.

上帝？在海德格的思想中，無的問題是在對存在問題的反思中被提出來的；談無是為了揭示存在。從海德格的《何謂形上學？》及其所強調的「本體論差異」的理論來看，海氏的無與有（或存在）是等同的，都具有西方傳統神哲學中所描述的上帝的特色。<sup>32</sup>但海氏對上帝問題保持開放，而未給出結論。<sup>33</sup>從上述韋爾特所論的無所具有的無限性與非限定性或絕對性等特點而言，韋爾特的無也擁有傳統神哲學中的上帝的特點；但韋爾特似乎也拒絕直接的將無言為上帝。他問到：「如果我們沒有能力繼續向前走的話，那麼，從我們已經達到的這一點出發，我們已經能夠談論宗教意義上的上帝了嗎？我們已經進入了神聖的領域，即特殊的宗教領域了嗎？實際上，在我們反思的成果與神聖的上帝之間尚存在著某種像『現象學差異』一樣的東西。……我們不應該忘記它。」<sup>34</sup>這裡我們看到，我們似乎看到海德格所強調的「本體論差異」及「哲學的上帝與神聖上帝的差異」的理論。韋爾特也認為他所反省的無的神聖性與上帝的神聖性之間也存在著「現象學差異」。所以，面對這樣的無，人們既不能向它祈禱，也不能為其祭

---

32 參閱M. Heidegger, *Sein und Zeit; Was ist Metaphysik?; Was heißt Denken?; Unterweges zur Sprach* 等論著，在其中我們不僅可以領悟海德格對存在的描述，也可以領略在其思想中存在、無、思與道的內在關聯。在對這些詞語的描述中，海德格使用了許多在西方的傳統中只用於終極本源，即上帝的詞語。

33 海德格晚年曾經提醒韋爾特說，「他對上帝問題沒有任何結論，仍然停留在途中。韋爾特對此評價說，『這位偉大思想者的全部思想是走向傾聽和期待神性的上帝降臨之路……。海德格一生走在他自己的路上，跟從它的召喚，他必須走這條路。這條路恐怕不能稱作通常意義上的基督教之路，但是，它也許是本世紀最偉大的探詢者之路』」。參閱張憲，〈論上帝觀念從胡塞爾到海德格的演化〉，載於《現代哲學》三期（2004年），頁88-97。

34 B. Welte, *Religionsphilosophie*, pp. 71-72.

獻。就像海德格所強調的哲學上的作為 *causa sui*（自因）意義上的上帝一樣，人們是無法向其跪拜與歌頌的。<sup>35</sup>

## 2) 無——上帝的一種面相、上帝顯現自我的空間

那麼，無與上帝的關係究竟如何？在《宗教哲學》中，韋爾特認為，無是無限者與絕對者自我顯示的空間，或者無是神聖者自我顯示的一種面相。「無本身——而不是在無之內的某物——就是無限權能（*unendliche Macht*）隱藏的臨在。無，就其本身為無來說，它是一種面相，即無限權能自我顯示或顯像的方式」。<sup>36</sup>所以，我們可以結論說：韋爾特的無還不是上帝，而是一種在上帝缺席的時代中走向上帝或尋求上帝的道路，或者說是在上帝隱藏的時代中與上帝相遇的一片空間。這種對上帝的尋求或與上帝的相遇是神秘的；而且這條道路或空間也並非是現成的，對於我們和我們的時代而言，它始終都只是一種可能性，他的實現需要人對思的勇氣與對時代的承擔精神。

如此，韋爾特在徹底反思西方神哲學傳統及近現代思想的基礎上，從歷史、世界、人、神等不同的層面，通過對當代虛無主義內涵的新的詮釋及宗教與哲學概念的轉換，以期能在思想與意識的領域中，對虛無主義精神進行

35 在這裡，韋爾特以不同的方式重新提出海德格在其《同一性與差異性》中所提出的哲學的上帝與神聖的上帝的區分。但是，我認為韋爾特將作為其反省結果的無與海德格所論述的 *causa sui* 等同的去看待未必就是無可爭議的。因為 *causa sui* 是傳統的經院哲學體系（亞里斯多德——多瑪斯體系）中的形而上學所討論的課題，或者是海德格爾所批評的本體論神學（*Onto-theologie*），而韋爾特的無的課題是在人們提出哲學的終結，即形而上學的終結的時代背景下，所進行的對此終結的拯救或超越。二者不無關聯，但未必能等同看待。

36 B. Welte, *Religionsphilosophie*, p. 68.

宗教哲學的詮釋並賦予其基督宗教的意義與精神；以在當代哲學解傳統的呼聲中，尋找現代性與傳統性之間的銜接點。因為他知道，任何思想及精神的革新都需要以意識的轉換為基礎。

那麼，韋爾特的思想對生活在今日人文社會處境中的我們來說，能否有所啟發？

### 三、中國的現代性人文社會處境：世俗化與虛無主義現象

如果我們說，當代中國的人文社會是一種徹底世俗化與虛無主義的社會，可能大家不會完全認同。但是，如果說當代中國社會中有濃重的世俗化及虛無主義的現象，則似乎是不可否認的事實。儘管在許多方面與西方的世俗化情形有所不同，但在現代化、全球化、城市化趨勢的影響下，神聖的空間與影響力在人們的社會生活中的不斷萎縮卻是共同的事實。儘管我們不能否認西方啟蒙思想、純理性主義及當代的虛無主義與世俗化精神對中國社會的衝擊，但中國的世俗化現象自身卻也自有其深刻的歷史文化淵源。<sup>37</sup>

如果我們將社會道德價值體系的崩潰、人生終極意義的淡化、物欲的極度膨脹、消費主義與享樂主義的橫行看作是虛無主義現象的特徵的話，那麼，中國的虛無主義現

---

37 參閱何世明，《中國文化中之有神論與無神論》（北京：宗教文化出版社，1999年），頁4-6。

象比西方的情形似乎更為可怕。因為西方的虛無主義自其產生之初便遭到神聖世界的奮力反擊，即使在今天，宗教精神依然是社會生活之價值體系的根基；而在中國，當虛無主義與世俗化潮流如洪水猛獸般衝擊這個無根的時代與社會時，宗教精神及其社會功能已極度萎縮，<sup>38</sup>宗教還在為自身的生存而掙扎。那麼，僅靠經濟的發展、物質的進步與科技的突飛猛進又如何能拯救人們精神與心靈的墮落？

具體而言，我們可以從以下兩個方面來探討中國社會的世俗化與虛無主義現象：人生意義的空虛與道德的虛無主義。

### 1. 人生意義——人性精神的空虛

何為人生的意義？這是一個人生觀、價值觀的問題，同時也是一種形上學的、宗教性人生終極的問題。我們可以將其轉化為問題的形式：人是什麼（人性本質的問題）？人為什麼要活著（人生終極目標的問題）？該如何活著（倫理與人性尊嚴的問題）？人生意義的問題不是一個抽象的問題；而是一個時時刻刻都滲透在人們的思想意識中，影響並指導著人們的每一個日常具體行為的問題。

意大利的宗教學家、神學家朱薩尼（Luigi Giussani）曾經用了一個很形像的比喻來說明人生意義的問題，他說：「一條狗會在一部汽車的後面磨蹭，但牠並不瞭解車子的意義，也就是說，牠不明瞭車子的使用價值及目的。……

---

38 參閱劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載於《道風》no.2（1995），頁14-16。

如果一個人不瞭解車子的真正意義，就沒有能力來掌控它。因為不瞭解一個事物的意義，就意味著這一事物與人沒有任何的內在關聯。……如果我們不認識眼前的一種工具的意義，我們又如何能夠正確地使用它呢？我們只能像小孩子一樣來對待它，也就是說，拿它來玩耍而已。」<sup>39</sup> 意義很明確，人必須理解生命的意義，才能夠把握自己的生命，掌控自己的生活，才有能力使自己自由地、有目標地、充實地、有尊嚴地、像一個「真正的人」一樣地活著，而非僅僅遊戲人生而已。

從基督宗教的角度而言，人是天主的肖像，因此人有極高的尊嚴！人生的意義就是人生所指向的終極目標——人性的圓滿，也就是向自身根源的回歸，與天主生命的圓融！因為天主是終極的美善，因此走向終極的人，不但要像人一樣有尊嚴地活著，而且還應該像神一樣（人是天主的子女）以崇高的方式神聖地活著。

相反，人生意義的喪失則會導致人性的扭曲；會使人失去生活的方向。而失去生活方向者的生活方式會是怎樣的？本能的反應將成為生活的準則！<sup>40</sup> 本能反應式的生活會給人帶來兩種生存性後果：歷史的失憶與人格的空洞。

1) 歷史的失憶：因為靠本能生活的人是沒有歷史與傳統的！如果人只由本能來掌控，那就毫無終極意義可言！如果人與事物之間關係的標準只是本能反應，那麼就切斷

---

39 Luigi Giussani, *Il senso religioso* (Milano: Rizzoli, 2003), pp. 109-110.

40 Cfr. *Ibid.*, p. 110.

了人與傳統寶藏之間的聯繫，也就是切斷了人與過去的關聯。那麼到最後，屬於人的一切也都將流失殆盡。因為在本能的反應中，不帶有任何將人生的一切導向終極意義的機制。

如果我們模糊了過去的意義，而又將出現在眼前的現在視為本能的反應，那麼未來的豐富性也會變得貧瘠。因為未來是要用現在來創造的；而現在的財富卻是來自於過去，是對過去財富的理解與再理解；伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）的釋義學迴圈（*der hermeneutische Kreis*）的理論就從某一方面對此問題的一種說明。

就個人而言，一個人越成熟、越有獨立的人格，便越有能力理解、繼承與運用過去；對於社會來說也是如此，越趨於成熟的人文社會，便越懂得珍惜和繼承歷史與傳統！<sup>41</sup>從歷史的整體性中砍掉了過去，留給現在的就只能是本能的反應，未來也必然被扭曲！人性的異化也就成了必然的結果。在這樣的人文社會處境中，物慾、權慾、色慾的橫流就只是人性精神墮落與生存狀態扭曲的一種符號。

2) 人格的空洞：人生意義的空虛與歷史記憶的萎縮會使人的人格變得的空洞。這可以從兩個方面來分析：人與人之間無法溝通與個人心靈的孤獨。

以本能反應為準則的生活，在切斷了人與傳統及歷史的聯繫的同時，也降低了人對話與溝通的能力，因為對

---

41 Cfr. Luigi Giussani, *Il senso religioso*, p. 113.



話與溝通的能力是植根於經驗，並成熟於記憶之中的。如果人生的意義模糊了，傳統變得空虛了，就意味著人與社會都失去了記憶。失去記憶就意味著人的精神生活變得貧瘠、虛弱，而日趨枯萎。就如蘇聯時期的諾貝爾文學獎得主索忍尼辛 (Aleksandr Solzhenitsyn, 1918-2008) 所說的，如果一個民族的記憶變得支離破碎，那麼他的子民就不得不成為一群無法彼此溝通的族群，因為他們的記憶被阻止了。<sup>42</sup>從這個角度，我們也就可以稍微理解德國波恩大學的漢學家、詩人顧彬教授為什麼說：「中國當代文學如果不談詩人的話是有問題的，因為中國當代作家都沒有回憶，但是中國當代詩人都是有回憶的。」

這種對生命經驗的忽略或者根本就沒有成熟的生命經驗，所導致的一個可能的結果就是個體精神性的犬儒與社會性的「青春期的騷動」。原本屬於溝通與對話的豐富多采的人性空間，都會為「跟風」與「流言蜚語」所佔領。網路上所出現的許多現象都可以來解釋這種社會性的浮躁與人性的貧乏。

另外，從個人的角度而言，儘管現在是科技的時代，電子網路與通訊技術將人與人之間的距離迅速拉近，於是我們都進入了「地球村」的故事中。那麼，生活在錯綜複雜的各種網路關係中的人，似乎不會在感受到孤獨的威脅！

---

42 Cfr. Aleksandr Solzhenitsyn, *Il mio grido. discorso del premio Nobel* (Noto: Sicula Editrice, 1973), pp. 51-52. Cfr. Luigi Giussani, *Il senso religioso*, p. 114.

但在這裡，我們要談的孤獨並非人的獨處；而是指在人生的意義喪失後，失去了對話與溝通能力的個體的人，也就是失去了與他人分享生命經驗能力的人，所體驗到的那種深入到靈魂深處的孤獨。我們還用前面的例子來加以說明：一條狗可以穿梭在停在街道上的許許多多的汽車之間，但這些汽車對牠毫無意義可言；牠仍然是漫無目的地穿梭。同樣，我們可以置身於千百萬人之中，但如果這些人的臨在如同其他動物一般，毫無意義，我們仍然會感到可怕的孤獨。

個人的孤獨會進一步擴散為一種社會性的氛圍。在這樣的社會中，人沒有過去，沒有未來，也盲目於現在，對自我的掌控能力也微乎其微，主宰著人的那最不可駕馭的本能；那麼歇斯底里、對抗人際關係的野蠻狼性，就成了個人與社會精神生活中可能出現的崩潰現象！

## 2. 道德虛無主義

倫理或道德基礎的虛無只是上述問題的一個必然結論。當然，談道德的虛無並不意味著當代中國社會的倫理道德規範已經蕩然無存，而是要強調由於虛無主義的侵蝕而使其失去了穩固的根基，進而失去了對社會及個人應有的約束力。

---

43 在西方世界中，隨著啟蒙思想的展開，也出現了對啟蒙思想的深刻反思與批判：比如西方啟蒙之後的「理性主義修正派」（從理性主義的內部對其進行的反思，如休姆、康德等等）、浪漫主義思潮（它基本上是作為理性主義的對立面而出現的，反對理性的普遍性與一致性，而強調個人性、特殊性與想像力等；當然在與古典思想的對抗中，它也有其與啟蒙思想相一致之處。如歌德、席勒、尼采、海德格等等）、馬克思主義（其所反對的是由啟蒙思想而來的工具理性與經濟理性，以及由此而發展起來的資本主義精神）與後現代主義等等，都是在對西方啟蒙思想的反省中發展起來的。

近代以來，中國知識份子在接納「樹理性、反傳統」的西方啟蒙傳統時，未能來得及對其進行深入的反思與批判。<sup>43</sup>因此，中國傳統文化中的倫理道德思想也一併作為該死的「傳統」而被否定；剩下的也都在後來的運動中被徹底清算。八十年代以來，隨著改革開放的不斷深入，中國社會在科學技術與經濟的領域中可謂突飛猛進。但在社會道德生活方面，並沒有「隨著經濟的發展而發展」，反而變得更為混亂。

倫理道德的原則原本應該作為人們的行為準則，而為社會的秩序與精神文明建設奠定基礎。但現在就連這些原則本身也變得模糊不清了，它又如何能成為個人與社會生活的導向？在社會生活的各個領域中，人們都開始感到茫然。於是大家不得不開始公開的討論「我們應不應該將大街上摔倒的老人扶起來？以及應該怎樣扶起來？」這些技巧性問題。李銀河的「換妻不違背道德也不違反法律」，賣淫既不涉及道德問題，也不應該涉及法律問題，因為「成年人有權選擇自己的道德標準」，而且還屬於「基本人權」<sup>44</sup>的論調，徹底地挑戰了道德的底線！於是，中宣部開始高調樹模範立英雄；中央電視台有「感動中國人物」節目、網路的有中國最美人物（最美女教師張麗莉勇救學生；最美司機吳斌忍痛停車；最美路人托舉哥周沖勇救幼童）。其實，這些都是人們危機意識的一種表現，希望以此來使社會風氣得以淨化。但這種努力究竟又能有多大的作用，又

---

44 李銀河，〈為什麼性工作者為世人所不容？〉，〈性工作者的幸福在哪裡？〉；參閱鳳凰網：<http://blog.ifeng.com/article/26191797.html>

能持續多久？那麼，在舊的道德規範已經失去了約束力或崩潰，而新的倫理體系尚未確立的處境中，人們要靠什麼來安身立命？

這就是當下人們的真實生存處境！在這樣的處境中，中國的有識之士應該如何從觀念意識的轉換上來展開對時代精神的拯救，來設計社會的未來，為中國夢的實現創造更多的可能性呢？在這一過程中，宗教又能起到什麼樣的作用呢？

## 四、宗教與觀念意識的轉換

### 1. 世俗與空無中的神聖

根據天主教的啟示觀，<sup>45</sup> 整個宇宙及其中的人文社會境遇都是天主的啟示場。我們可以在世間萬物的存在及人文社會的各種事件和境遇中，看到他的臨在、辨別他的旨意、聆聽他的話語，並對其做出回應。那麼，在當下中國的人文社會處境中，我們能看到什麼與神聖相關的資訊？

根據韋爾特的解讀，空無可以是天主的另一種面孔；因為天主無所不在，也即處處是「道場」，所以無的經驗可以轉化為天主的隱藏或神聖的遮蔽，也即可以轉化為宗教經驗。而這種經驗中所隱含的肯定性精神和意義可以在思想意識的領域中克服悲觀情調的虛無主義。當然這不是

---

45 參閱此條〈啟示〉，載於輔仁神學著作編譯會，《神學詞語彙編》（台北：光啟文化，2005年），頁883-884。

必然的，但至少的思想與意識的領域中，這種可能性已經出現；個體的轉化也時刻都孕育在這一可能性中；現在需要的對自我，對社會，對時代的大無畏的責任心與做一個「真正的人」的勇氣。

此外，我們在這裡所談的空無也並非虛無主義意義上的空無，而是某種意義的隱藏或被遮蔽的狀態。如此看來，空無可以是一種標記，指示著某種資訊。在這種空無的曠野中，對時代的責任心與勇氣，可以使人聆聽到來自空無的聲音。因為在人性的貧乏中，我們可以讀出人性回歸本真的渴望。真正的渴望從何而來？來自於人之所是！因為人的生命內原本就蘊含著意義，因為生命原本神聖！被遮蔽的狀態並不能消除它的存在。

幾千年以來，中國的知識精英及追求精神生活的哲人賢士，在「天不言」的蒼涼中，積累了許多面對空無的經驗；但面對今日的精神真空與物慾極度膨脹的處境，這些經驗似乎已遠不足以應付時代的挑戰。在這樣的人文社會背景中，這種蒼涼的語境能不能成為「道成肉身」的信仰展示自我的空間？這取決於兩個方面：中國的社會與文化是否有足夠的開放性，以及中國的基督宗教是否有足夠的承擔精神、能力和意願，來為中國的人文社會現狀貢獻一己之力。其實，基督在十字架上對世界的承擔精神及其面對空無的經驗，已經為基督宗教與世界留下了無限的精神與靈性的寶藏；問題是現代的中國基督徒如何使自己基督化，如何以信仰所富有的希望與亮光，為人帶來重新生活價值理念與抬頭仰望的勇氣。

## 2. 宗教：人性與社會精神的拯救之道

面對這一整體性的現實狀況，敏感於時代精神及問題的中國的先知先覺之士所面臨的最大挑戰是什麼？正如當代美國的著名神學家特雷西（David Tracy）所言：「當我們面臨的問題僅僅是錯誤，我們還可以使自己相信對話和討論；但如果我們面臨的是某種比錯誤更深、更難以捉摸的東西，如果我們面臨的是系統性的扭曲，那就需要呼喊另一種思想策略了」。<sup>46</sup>所以，面對人們精神世界的崩潰與墮落，人們必需求助於宗教，因為宗教才是孕育精神的搖籃，只有在宗教內才能找到人們精神的歸宿與根源。

在這一點上，韋爾特的思想與經驗或許能對中國人的生存處境有所啟發：他從西方文化的根源處著手，來開始對啟蒙思想之後的純理性主義與工具理性主義，以及它們所導致的具悲觀情調的虛無主義時代的拯救；並在此基礎上尋求神學精神的更新；從大眾意識的領域中，從思想觀念的轉換上來力挽狂瀾，將神聖的根留住，以安撫那在時代中飄泊的精神、以填補人心靈的空虛及人性的貧乏，即從「虛無主義」的根源處，來揭示那在虛無的深淵中隱藏的本源性的亮光，為始終影響著人們日常生活意識的西方精神世界帶來新的生命力。但這對於生活在當下人文社會處境中的中國人來說，是否顯得太過迂腐或是遙不可及的烏托邦？

---

46 特雷西（David Tracy），《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127。

不可否認，中國傳統的人文精神有其超越性幅度與靈性道德情懷；中國的古聖先賢曾在對「天命之畏」的超越性天人關係，以及「君子所性，仁義禮智根於心」的「內在超越性」的良知陶養中，<sup>47</sup>找到了安身立命的超越性根基；但是，在天命與良知的意識日漸衰微，價值體系頹廢，物慾橫行，精神世界失落的今天，誰又能為「無家可歸」的現代精神找到靈性的依歸？今天的社會現實又再一次呼籲著人性的啟蒙——天命與良知的回歸！正如卓新平向中國社會所呼籲的：要以宗教的「神聖性」與「終極性」之維度來為中國的道德建設固本強源。其實，無根之道德只是無根之人性的一種詮釋。人文社會中的所有的問題都可以在人性的貧乏中找到注解。所以，在現代或後現代的全球化處境中我們仍然需要人性的啟蒙。這是一種以文化重塑的面貌而出現的新的啟蒙。在世界上任何新的文化精神的醞釀中，宗教都有其不可替代的作用，但正如梁漱溟所言：「中國則自古宗教不足」。<sup>48</sup>

因此，在中國新文化精神的設計中，基督宗教也應該與其他的宗教團體及各種積極的精神與正能量一起，以其普世性胸懷，積極入世的超越精神，慷慨承擔的責任心而積極地參與其中。而中國文化也應該以其固有的開放精神吸納基督信仰的超越性精神，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信仰的歷史性相遇

47 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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」；《孟子·告子》等等。

48 梁漱溟：《梁漱溟全集》，第三卷（濟南：山東人民出版社，2009年），頁277。

中所發生與經驗的一般。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，也是所有文化所期待的終極。

我相信，基督宗教在中國文化中的道成肉身，可以與中國的先知先覺之士一起來喚起在虛無主義精神與現象遮蔽下的中國的超越性人文精神，促成神聖精神的回歸，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。所以基督宗教應該與其他的宗教與社會有識之士一起，以其信仰的視野來轉化時代的危機與問題意識，並以真實的生活與思想的見證來參與並承擔中國人文社會精神的重建工程！因為在人性與精神建設的領域中，宗教，其中當然也包括基督宗教，應該比許多其他的團體與個人都更有經驗，更富激情，更具能量！

因為任何美好的「夢」的實現，都需要社會中精神與物質的各種正能量攜手齊心，而非對立！





## 耶穌會靈修的歷史詮釋及 對當代中國教會神學工作的啟發<sup>1</sup>

謝華 \*

Abstract: For our Church today, the “mode of Matteo Ricci” continues to influence our way of evangelizing and of doing theology. However, we should not ignore the fact that what underlay the work of Ricci was the Ignatian spirituality being formed at that time. In order to make the spirit of Ricci alive and relevant for today, it is significant to understand how Jesuit spirituality has germinated and developed in its historical dynamics, especially

- 
- 1 本文的構想源於一門討論課「依納爵靈修的詮釋、文化與接受：歷史的研究」（Philip Endean SJ, Centre Sèvres, 2013-14）的啟發。出於「靈修即是靈修史」的視角，筆者試圖總結一些當代學者對耶穌會靈修之歷史維度的新發現，以及他們對中國傳教史的重新解讀，由此反思：中國教會在思考未來發展時，對自身歷史的重新發現具有何種意義？同時，去年（2013）在德國的第九屆讀書會上，孫旭義神父的報告「福傳的楷模——利瑪竇神父」詳實呈現了利瑪竇傳教策略的特徵；靖保路則在「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」一文中指出，從利瑪竇到當代的中國神學工作者，主要在「傳統文化與啟示信仰的關係中來探討本地神學的問題」，然而漢語神學的工作還有「尚需進一步深入」的方向。筆者的粗淺思考亦受益於二位，謹此致謝。

\* 復旦大學宗教學專業博士，現就讀於巴黎耶穌會神哲學院。

in its encounters with other cultures. Hence we try to sketch the historical trajectory of some main characteristics of Ignatian spirituality, in the hope that they can inspire us to reflect on how to proceed in the future.

## 引言

歷史的記憶常是未來的源泉。但我們理解歷史的努力，不僅僅是為未來的發展尋求資源；在我們回望過去、講述往事的方式之中，已經包含著一種展望未來的視角，隱藏著對自身發展道路的期許和預判。當我們談到中國教會如何發展時，也總是離不開對利瑪竇及明清耶穌會士的回溯，對其所獲成就的懷想，及經驗教訓的反思。文化福傳、天儒對話、當地語系化、適應化等一系列「利瑪竇方針」，連同耶穌會靈修的一些標誌性口號，例如「在一切事物中找到天主」、「在行動中默觀」等等，也正是在中國基督徒的回憶中，勾勒出了耶穌會投向我們時代的總體印象。在這個形像中，耶穌會似乎帶著一個特殊的使命誕生：在歐洲成為反宗教改革的急先鋒；在亞洲、美洲成為人文傳教的先驅；精英會士們也把會祖依納爵的靈修和傳教精神帶到中國，運用到與儒家思想的對話中，使得基督信仰在中國文化中生根發芽。因此，今天的教會在思考如何福傳、如何進行神學工作的時候，「利瑪竇模式」或「耶穌會模式」仍然提供著一種基本範式，特別是激勵著教會的知識份子繼續從事文化傳教、從事與中國傳統的溝通工作。

然而，這樣的傳教模式是怎樣形成的？耶穌會使徒工作的底基——依納爵靈修，作為一種帶有強烈使徒特徵的靈修，怎樣呈現為今天的面貌，它的歷史又與中國傳教史有何關係？

這樣的問題不僅具有歷史的旨趣。在實踐上，它可能影響到我們今天的方法與「利瑪竇方法」之間如何連接：歷史經驗無法複製，我們需要知道「本位化」策略本身應如何進行跨越時間的調適。

對耶穌會外方傳教史的理解與對整體的耶穌會史的重新發現和詮釋，是分不開的。當代學者越來越傾向於強調，耶穌會對自身身份、使命和和靈修的理解，雖然紮根於依納爵建會的原初神恩，但其具體形式和發展策略並非在草創之初就得到規劃，而是需要在不斷展開的使命中，在與時代事件的碰撞、在新世界的歷險之中漸漸成形的。是那些原本被視為「非宗教」的東西，開拓了宗教使命的新視域，那些原本被視為「世俗性」的事物，成就了一種創造性的靈修：在歐洲，文化教育工作對耶穌會使命的「入侵」和拓展，在外方（中國），一種大不同的社會結構和文化氣質對傳教工作的「壓迫」和推進，所有這些相遇和對話、衝突和整合的經歷就像刻刀一樣漸漸鑿出了我們今天看到的耶穌會的面貌。

如果重視他者帶來的影響，傳教史就不再是一個單向的「理論付諸實踐」或「信仰進入文化」的過程，我們也就不會用成功或失敗、正確或錯誤的單一範疇去評價傳教士在中國的探索。同時，我們得以反思今天的工作方法：

我們能夠由自身出發而決定那些決定我們未來發展的因素嗎？

本文試圖從以下幾個方面來展開這一視角：

一、耶穌會的起源、依納爵的理想、與當時歐洲的社會思潮、教會傳統以及宗教改革之間，具有什麼樣的關係？

二、依納爵靈修的一些基本特徵是如何形成的？

三、外方傳教如何影響了耶穌會士的自我理解？

## 一、「幫助人靈」

1522年，依納爵踏上前往聖地的徒步朝聖之旅，一心要模仿傳說中的聖人，以大無畏的英雄氣概，行一切克苦補贖。但他心中有一個念頭，渴望向人講述天主在他身上的工作：「寫下來，好讓人明白，我主是如何對待這個仍然盲目的靈魂」。<sup>2</sup>可以說，這是他後來在耶路撒冷產生的「幫助人靈」（*aider les âmes*）之神恩理想的萌芽。事實上，無論在朝聖旅途中，或在後來的求學和工作中，無論是作為唯讀了兩本聖人傳的無知無識的朝聖者，作為剛到巴黎還不會講法語的學生，作為敢用一半意大利文一半拉丁語在在羅馬教堂佈道的神父，還是作為諸事纏身的總會長，終此一生，依納爵都沒有停止過與他人的靈修交談：

---

2 Ignace de Loyola, *Récit du pèlerin* (Paris: DDB, 1988), p. 69, n. 14.

與旅途中的過客、與同住的師生、與他探訪的病人，與一切人。<sup>3</sup>抵達聖地後，他的理想是要留下來修行與服務，無奈未獲許可；經過痛苦的分辨，他作出了一個重大決定：學習神學，才能更好地「幫助人靈」。個人英雄主義式的苦修理想漸漸讓位於謙卑服務的使徒理想。要感謝這個轉折，才有了後來在巴黎與 Pierre Favre, François Xavier 等幾位後來成為共同創會者的同伴的相遇。<sup>4</sup>

重要的是：是「幫助人靈、光榮天主」的質樸理想，把依納爵和同伴結合在了一起。這個理想最初對依納爵來說意味著：使他人分享自己對天主的經驗，從而他人也能夠認識天主、經驗天主，由此而光榮天主、獲得救恩。神學學位與司鐸職務都只是這一理想的手段。依納爵在巴黎時開始編寫《神操》，並且陸續推薦給夥伴們；他的個人神恩漸漸在同伴們身上得到迴響，最終顯現為共同分享的聖召。

1535年，依納爵在巴黎蒙馬特的殉道者地下聖堂與七位同伴宣發了聖願，大家選擇用「耶穌的同伴」（*compagnons*）來稱呼自己。1539年，依納爵在羅馬向教宗提請建會的時候，選擇了 *Societas Compañia* 一詞，有意把自己與傳統修會（*Ordre*）區分開來；強調這個當時僅有十人的朋友圈，作為一個聽命於教宗的小型司鐸團體，賴以維繫的是夥伴、兄弟、友愛的關係（*confraternité*），而不是修

3 José Ignacio Tellechea, *Ignace de Loyola, Pèlerin de l'absolu (1491-1556)* (Paris: Nouvelle Cité, 1990).

4 Ignace de Loyola, *Récit du pèlerin*, p. 100, n. 45, 另參閱註腳：16.

會的嚴格建制。團體的目標是：以言（公開的講道、私下的勸慰、聽取告解、指導神操），以行（醫院、朝聖、兒童教理、慈善），以信（正信、仁愛和純潔的生活）服務人靈、光榮天主。<sup>5</sup>

然而，耶穌會的迅速發展，卻超出了依納爵的預期。隨著團體成員的大幅增長和在世界各地極為分散的分佈，要維繫一個團體的共同使命，制度化勢在必行。依納爵在羅馬多年致力於撰寫《會憲》（*Constitutions*），探索建立一種系統化的交流方式和管理方式，以使團體成為一個生生不息的有機體。<sup>6</sup>但是要到依納爵之後，經過 Lainez，François Borgia，Mercurian 直到第五任總會長 Acquaviva（任期1581-1615），耶穌會的嚴格建制才可以說穩固成型。<sup>7</sup>如果後人覺得，此「會」（*society*）與彼「會」（*ordre*）是同樣嚴格的體制，甚至有過之無不及，那是因為歷史經驗已經修改了我們的語言：耶穌會的目的、身份和使命是在摸索中漸漸成熟的，而不是一開始就由依納爵的神恩和個人經驗明確規劃的。歷史的要求推動著耶穌會的發展，超越了他與七位同伴在蒙馬特宣誓時的素樸理念。<sup>8</sup>

---

5 Philip Lécrivain, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)* (Paris: Editions facultés jésuites de Paris, 2006), p. 165.

6 《會憲》作為“*faire corps*”，這一精神的闡發，參見 Joseph Thomas, *Un chemin vers Dieu. Les Constitutions de la Compagnie de Jésus* (Nouvelle Cité, Paris, 1989).

7 我們可以比較：從利瑪竇於1583年進入中國內地，到1610年於北京逝世這一時期，正是在 Acquaviva 的任期內，也即是說，中國傳教策略的成型與耶穌會自身形態趨於穩固是同步的。

8 Philip Endean, “Who do you say Ignatius Is? Jesuit Fundamentalism and Beyond”, *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 19/5 (November 1987), pp. 17-18

## 二、人文主義 vs. 修道主義？

「幫助人靈」是使徒的呼聲。然而我們可能陷入幾方面的誤區：或是為了強調依納爵的獨創性，而把使徒式的聖召生活與修道聖召生活截然分割開來；或是為了強調傳統的連續性，試圖把依納爵靈修完全整合到修道神學的框架中；或是因為受到「耶穌會是反宗教改革運動的代表」的看法的影響，戴著基要主義的眼鏡閱讀《神操》，從「與教會同感的原則」<sup>9</sup>中解讀出一種軍事化的盲目服從；又或以一種完全「屬靈的」方式看待《神操》，特別是「兩旗默想」<sup>10</sup>，認為依納爵靈修強調人與世界對立，至少是表達出靈修與人類文化的無關性。

誠然，依納爵的教育背景完全是經院主義的，他和他的同伴們都不是當時的「人文主義者」，但是今日視之，他們宣導的很多宗教價值卻與人文主義的要素不謀而合：耶穌會的工作體現出一種公眾服務的靈修，一種深受「世俗」智慧啟發的靈修，一種深度肯定人類文化的靈修。<sup>11</sup> 這樣一些維度如何可能協調起來？

---

9 Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 352-370 : "Pour avoir le vrai sens qui doit être le nôtre dans l'Eglise militante que l'on observe les règles qui suivent", 即歷來所謂「與教會同感的原則」(*Sentir avec l'Eglise*) 或「正統性原則」，其中集中強調了對教會傳統與訓導的服從，例如「如果我親見某物是白的，而聖統教會斷定它是黑的，我就應確信它是黑的」(365)。

10 *Exercices spirituels*, 136-148, "méditation sur deux étendards".

11 John O'Malley, "The Jesuits, St. Ignatius, and the Counter Reformation: some recent studies and their implications for today", *Studies in the Spirituality of Jesuits*, vol. 14 (1982), p. 24.



我們能夠由自身出發而決定那些決定我們未來發展的因素嗎？

本文試圖從以下幾個方面來展開這一視角：

一、耶穌會的起源、依納爵的理想、與當時歐洲的社會思潮、教會傳統以及宗教改革之間，具有什麼樣的關係？

二、依納爵靈修的一些基本特徵是如何形成的？

三、外方傳教如何影響了耶穌會士的自我理解？

## 一、「幫助人靈」

1522年，依納爵踏上前往聖地的徒步朝聖之旅，一心要模仿傳說中的聖人，以大無畏的英雄氣概，行一切克苦補贖。但他心中有一個念頭，渴望向人講述天主在他身上的工作：「寫下來，好讓人明白，我主是如何對待這個仍然盲目的靈魂」。<sup>2</sup>可以說，這是他後來在耶路撒冷產生的「幫助人靈」（*aider les âmes*）之神恩理想的萌芽。事實上，無論在朝聖旅途中，或在後來的求學和工作中，無論是作為唯讀了兩本聖人傳的無知無識的朝聖者，作為剛到巴黎還不會講法語的學生，作為敢用一半意大利文一半拉丁語在在羅馬教堂佈道的神父，還是作為諸事纏身的總會長，終此一生，依納爵都沒有停止過與他人的靈修交談：

---

2 Ignace de Loyola, *Récit du pèlerin* (Paris: DDB, 1988), p. 69, n. 14.

1527-1528年間，依納爵從聖地返回，輾轉巴塞隆拿—阿爾卡拉—薩拉曼卡期間，伊拉斯謨的思想正在西班牙風行，特別是他的《基督徒士兵須知》（*Enchiridion Christiani militis*）。一方面由於教會的批判，一方面出於深深影響到依納爵的苦修精神（他向來以《師主篇》為床頭書），依納爵對伊拉斯謨的態度是有所保留的。但在以《神操》和《會憲》為代表的依納爵靈修的兩個層面上，我們可以看到《師主篇》和《基督徒士兵》留下的不同痕跡。如果說《神操》中對世物應採取「平心」態度的論說<sup>12</sup>，似乎較多地來自對《師主篇》的繼承以及對修道生活的傳統主題（克苦、超脫等）的挪用，那麼，是伊拉斯謨，才使得依納爵的靈修能夠向更廣大的平信徒說話，並且在聖召分辨中指出，不要鼓動人選擇貧窮獻身的生活；也是伊拉斯謨的影響，使得依納爵在建會的時候，能夠走出修道主義的思想框架，建立起他自己的一套關於入世行動和使徒生活的理念，並且使他相信，教育對於人的虔敬具有關鍵作用，特別是對教士的培育，是教會革新的基礎。<sup>13</sup>

個人神恩（救助人靈）、宗教傳統（修道主義）、社會思潮（人文思想）之間的張力何在？對於依納爵及其同伴們，基本的聖召雖然早已明確，但採取何種生活形式，卻經歷了長時間的討論。修道傳統是豐富的靈修源泉，是依納爵的內心道路，但傳統修會的規章制度和生活節奏，卻使得宗徒使命難以在社會上實踐，危及實現聖召所需的

---

12 “Principe et fondement”, in *Exercices*, 23 : “indifférent à toutes les choses créées”.

13 Marcel Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris: Les belles lettres, 2009), pp.141-145.

自由。1539年，依納爵通過 Contarini 樞機向教宗遞交了建會請求。這位樞機是伊拉斯謨的同情者，一向致力消除分裂，與新教和談，推進天主教會改革；在他的努力下，教宗保祿三世基本肯定了這個「與傳統修會大為不同的新會團」，打消了依納爵作為「光照派」（*alumbado*）或者「伊拉斯謨派」的嫌疑，<sup>14</sup>但同時要求依納爵作出修改，使那些大膽強調與傳統修會不同的部份（公念日課經義務的取消，外部工作隨機應變的靈活性，對初學生進行的長時間的考驗等等）不會授人以柄，為路德派利用來攻擊教會傳統。<sup>15</sup>

正是在這個環境下，在1540年前後，依納爵才確定了神操中的「正統性原則」這一部份，有意頌揚修道的精神，並且為耶穌會洗清一切可能使之遭遇異端嫌疑的可能。<sup>16</sup>

然而，在初期的耶穌會士之中，很多人並不能適應這種新形式的獻身生活。儘管它有著托鉢修會帶來的新風尚，但在十六世紀的思想模態中，長時間的祈禱默想仍然是修道生活的最高理想，是基督徒個人完善的可能性所在。很多人難以理解建會的目的，試圖回到傳統修道生

---

14 M. Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, p.26.

15 *Ibid.*, pp.158-160.

16 M. Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, pp.152-153. 耶穌會與傳統修道主義的衝突不僅是精神層面的：自1545年後，耶穌會人數的增長以及在社會上的成功導致一些修會的不安；有人指責他們接納甚至引誘其他修會的成員「變節出逃」。不過事實上，耶穌會並無意於與其他修會進行人數競爭，而且在聖召分辨中，常向那些不適於耶穌會聖召但具有修道聖召的人，指出加入其他修會的可能（pp. 165-167）。

活的節奏中。<sup>17</sup> 例如，在西班牙和葡萄牙，1540至1560年間，François Borgia 的入會，幾乎一度把當地團體改造為另一個默觀修會；在教宗保祿四世的影響下，Séville 的團體和 Andalousie 會省也曾一度走向隱修形式；保祿四世去世後，Nadal 才得以矯正過來。<sup>18</sup>

耶穌會經歷的內部掙扎或可說明，它的新使命在當時確是帶著一種突破性的光芒，以致人們難以用修道主義的原則或者傳統靈修學的理念去界定它，甚至依納爵本人也很難確切而系統地傳達於他的追隨者們，好使耶穌會一下子就穩固下來。修道精神一方面是滋養和生發的源泉，另一方面卻也是需要突破的框架。回顧依納爵的文本和耶穌會早期文獻的形成過程，我們可以看到，耶穌會常是在一種語言的角力之中尋求對自身使命的表達：修道生活的概念（祈禱、默觀、貧窮等）在被沿用的同時，也被賦予了以新的理解。<sup>19</sup>

### 三、「在一切事物中找到天主」：靈性的冒險

在這樣的關係中，我們便不難理解，很長一段時期裡，耶穌會士自己對依納爵靈修的詮釋，也總是處在傳統與現實的張力之中，時常帶著苦修主義的色彩，對依納爵

---

17 M. Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle*, p. 163.

18 *Ibid.*, pp. 176-177.

19 例如，我們可以比較依納爵式的默觀和神婚式的默觀在內容和方法上的差異；又如同樣宣發的貧窮願和服從願，在為傳教工作服務的大目標下（特別是牽涉到如何興辦和管理學校、募集資金的時候），體現出的與隱修士、與托鉢修士式的貧窮與服從的區別等等。

的諸多個性鮮明的主題的把握，也跳不出傳統的「苦修生活—神秘生活」二階段模型。比如，第四任會祖 Mercurian 對《神操》敘述的為期四周的操練過程，進行了嚴格按照靈修「三路」（煉路—明路—合路）的劃分，這會讓今天喜愛依納爵靈修的人感到相當陌生。<sup>20</sup>又如，人們常常簡化地把神操起首的「基礎與原則」（23）與最後「獲得愛情的默觀」（230-237）視為「苦修階段」與「神秘階段」的對比。<sup>21</sup>直到二十世紀中葉，Joseph de Guibert 在其里程碑式的著作《耶穌會靈修：歷史綱要》中，仍然基本遵照這一思路，不過他致力於論證：依納爵並非一個嚴峻的苦修主義者，他的神秘經驗是「傾注性」的。<sup>22</sup>

對依納爵作為神秘主義者的重新發現，無疑是很重要的，但這一發現本身就意味著，長期以來人們理解靈修生活的視角都固定在「苦修—神秘」的框架中，伴隨著一系列的二元張力：祈禱—行動、主動—被動、知識—愛，等等。今人熟知的依納爵靈修的面貌，例如「在一切事物中尋找天主」這樣的句子，雖然源遠流長，但直到二十世紀才得到前所未有的重視，才在依納爵靈修的表述中獲得了一個提綱契領的地位。

---

20 Philip Endean, "The Original Line of Our Father Ignatius': Mercurian and the Spirituality of the Exercises", in *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580* (St Louis: Institute of Jesuit Sources, 2004), pp. 35-48.

21 Michel Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises* (Herefordshire: Gracewing, 2000), p. 26, note 13.

22 Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1953).

為何如此？靈修與神學、經驗與理論之間，從未停止過激烈的互動：一方面，靈修生活與神秘經驗一直向神學建構提供著基本的資源；另一方面，隨著二十世紀的「新神學」在理論上漸漸彌合「本性—超性」的二元分裂，靈修的視角也才改換而超越二元性的對立，從「苦修—神秘」的軸線轉移到「在世—分辨」的軸線上。

James Martin 對依納爵靈修的總結，可以視為現代性眼光的一個代表。他認為依納爵靈修有四條基本品質：「在一切事物中找到天主」、「成為行動中的默觀者」、「以一種道成肉身的方式看待世界」、「追求自由與超脫」。<sup>23</sup>

我們可以進一步將之歸結為兩種基本要素：前三點涉及「在世」，最後一點涉及「分辨」，這兩個維度共同構成了作為「在世而非屬世的生活」的基督徒靈修。

在上述四條特點中，「在一切事物中找到天主」以及「在行動中默觀」可以在依納爵的筆下找到近似的原文。<sup>24</sup>但依納爵並沒有將其作為靈修要點寫入《神操》或者《會憲》，而只是作為一種因地制宜的靈修指導，頻頻在書信（有時由Nadal代筆）中向人致以鼓勵和勸誡。這樣的表達是如何漸漸被認同為一種綱要品質的？或許還有一個同樣

---

23 James Martin, *The Jesuit Guide to (almost) Everything: A Spirituality for Real Life* (New York: Harperone, 2012), chapter 1.

24 朝聖者，n.99，例如：*recit*：「無論何時何地，他想要找到天主，他便能找到天主」。Jérôme Nadal 寫道：「徽章留置權，伊格內修斯的父親住在非常特殊的方式祈禱這種方式。甚至此外，在一切的事，行動，談話，仿佛他聞了聞，凝視著上帝的存在和精神上的東西的味道，它是沉思的行動。」他用來表達這句話：「我們需要找到上帝，在一切的事」。

重要的問題：那些在現代人看來似乎其義自明的詞語，比如「找到天主」、「一切事物」、「行動」等等，究竟何指？這些概念本身的內容是否在歷史上有所變化？

依納爵的求學歷程是為了實現「幫助人靈」的理想。但巴黎的學業對他這個三十年來幾乎只讀過騎士浪漫小說的人來說，無疑是個沉重的負擔。他個人強烈的祈禱生活、不曾中止的對窮人和病患的服務、大量的靈修交談，也與拉丁語和經院神學這些同樣需要大量時間投入的學習，產生了很大的張力。然而，《神操》正是得益於他從這一切衝突中進行分辨和決斷的經驗：神操的中心是作出自由的抉擇 (*élection*)，依憑的是一種「更」的精神：為了天主更大的光榮，為了更好地為他服務：我應該做什麼？默觀生活、服務病患等等事物，當然也都是為天主服務，那麼，為何要花費力氣學習文學、哲學、神學？最終，依納爵拿出了截斷眾流的勇氣，限制自己對祈禱的衝動和在「靈性事物」上花費的時間，以便致力於學業，並最終取得成功：這一成功對他來說，不是為了自己，而完全是「為了愛基督，為了服務天主」。這樣的努力使得依納爵最終找到了屬於他自己的靈性的自由之路。<sup>25</sup>

多年以後，耶穌會的新生們在學習中遭遇了同樣的困境：這些懷著服務天主、完善自我的理想而加入耶穌會的年青人，抱怨沒有時間進行默想和祈禱。依納爵需要向他們指出耶穌會的培育方式與修道生活的關係。他致信葡萄

---

25 Cfr., Maurice Giuliani, "Trouver Dieu en toutes choses", in *L'accueil du temps qui vient* (Paris: Bayard, 2004), pp. 181-205.

牙的神學生團體，指出，人的完善與聖潔並不只在寂靜被動、無思無慮的默觀祈禱之中；相反，為了加深對天主的愛，應該在當下的學習中去尋求與他結合，不只在連續的祈禱中默觀，而且要學會在行動中去祈禱。<sup>26</sup>

因此很清楚的是：依納爵使用「一切事物」這個說法，首先針對的是當時處在「祈禱之外」的事物，也就是學習。與祈禱相對，學習是一種行動，是為了更好地從事使徒工作；然而傳統使徒工作所包含的行動——講道、聖事、教授要理等——卻被耶穌會後來的事業大大超越了。時至今日，「一切事物」和「行動」的概念都被大大擴寬了。這如何可能？

其關鍵可能在於：依納爵對工作與祈禱之間關係的理解，不僅與隱修生活的看法不同，也與積極投身傳教事物的托鉢修會的看法不同：對於後者，使徒工作固然重要，但相對於祈禱始終是衍生性的，在默觀與行動之間仍然存在某種割裂，默觀先於行動，祈禱規劃行動。是依納爵賦予了默觀與行動一種平等互動的關係：不僅是祈禱能夠使人置身天主面前，在行動中，人亦具有與天主直接往來的可能。行動使祈禱具有真實性，正是通過行動，人才能體驗到這個世界、經驗到天主在世上事物中的臨在和工作；懷著分辨的精神，人能夠從行動中聽取天主的聲音。在這個意義上，行動本身具有靈修的維度，不能被縮減為祈禱的一種流露；天主在行動中與人同在，因此行動的領域不

---

26 Cfr., Ignace de Loyola, *Correspondance*.



能被事先的祈禱所決定，而是反過來，行動也可以成為祈禱的源泉。在行動中人投身於一個未知的世界，然而這卻是天主在其中道成肉身的世界：這是一場有許諾的靈性冒險，人或許會經歷身份認同的危機，但卻最終會在意想不到之處，收穫一個在天主內的新的自我。

#### 四、文化使命與公民意識的靈修

行動帶來靈修的新視域，這尤其體現在耶穌會的一項特色工作中：辦學。1550年，耶穌會決定把辦學作為一項常規牧職來實施，這個決定促成了耶穌會早期發展過程中的一個關鍵性轉變。除了傳教和對教會神職人員的培育（特別是對鄉下教士的神學教育），耶穌會在城市興辦了大量的「世俗學校」，面向平信徒講授詩學、歷史、講演術、戲劇、文學；重要的是，這些人文學科的教育有其內在的價值；它們不是作為學習神學的預備，而是為幫助平信徒獲得在社會上立足發展的本領；反過來，對古典作家（維吉爾、西塞羅等）的講授，不僅是為了培育學生掌握語言和修辭本身，而是具有靈性的意義，意在培育基督徒的一種正直生活。<sup>27</sup>

為什麼辦學的工作會進入耶穌會的視野，並且佔據了如此重要的位置呢？耶穌會成立以來，對「牧職」的理解很快延伸到一切與促進「共善」（common good）相關的工作。根據耶穌會的教育哲學，教育的基本目的之一是培育虔敬之德：幫助學生成長為正直的基督徒，能夠致力於共

---

27 John O'Malley, *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History* (Leiden: Brill, 2013) p. 44.

善。<sup>28</sup>「共善」的概念，融合了教會傳統與哲學傳統，尤其表現在西塞羅的《職責論》中；而西塞羅無論在當時的人文主義運動中，還是在耶穌會對學生的人文教育中，都佔據了重要地位。<sup>29</sup>耶穌會士把西塞羅的文本作為《神操》中「基礎與原則」的一個擴展：前者是「善用一切世物，以促進人類福祉」，那麼後者是「善用一切世物，以光榮天主」。<sup>30</sup>

通過這樣的一個連接，神操中的使徒使命，藉由西塞羅而把天主的光榮與人類的福祉關聯起來，也使耶穌會士更敏感地識覺到「時代的訊號」：哪些世俗的領域如今成為了我們應該「善用」的場所？

一方面，某種文化意識使得耶穌會主動承擔起辦學的使命；但是另一方面，辦學工作自身的展開也產生了意想不到的因素，使耶穌會真正地進入了與文化、與社會的緊密關係中。意料之外是指：這些學校得到了快速發展並取得巨大成功，使耶穌會不得不投入比原先設想的更大的精力和熱情來從事，以至於「在教室裡花的時間比在教堂裡

---

28 John O'Malley, "Jesuit History. New Hot Topic", in *America*, May 9, 2005. 文中引用了依納爵的秘書Polanco在1551年所寫：「我們現今的學生，日後將成長為牧者、市長、法官，以及擔任各種社會職務，以推進一切人的利益和福祉」。

29 J. O'Malley, *Saints or Devils Incarnate*, pp. 43-44, 47. 關於Cicero, *De officiis*, 1.7.22：「人不是僅為自己而生……世上的一切事物都是為我們所用，而我們，作為人類，乃是為他人而生，以使我們能夠相互幫助；因此我們應該隨從本性的導引，通過相互的友善行為，通過相互的給予，也通過我們的技能、職業、與天賦的工作，為人類之共善作貢獻，使整個人類社會邁入和平與和諧……」

30 J. O'Malley, "Jesuit History. New Hot Topic". 作者認為，甚至在《會憲》中，我們也能看到對西塞羅的影子：在 *Constitutions* n.728第九章描述一個「理想的耶穌會的長上」應該具備的寬宏大量、堅忍不拔的諸種品德時，也間接地借用了 *De Officiis*, 1.20.66中提到的德性。

還多」。根據西塞羅，德性是對共善的貢獻，而共善不是抽象的東西，而是人所生活的城市中的道德與文明之善；因此，耶穌會的學校的特點，就是傾聽城市和家庭的需要。它們不那麼是宗教學校或者教派學校，而是公民的學校；或者說，通過這些學校，宗教被整合到文化中，而不是站在文化之外。<sup>31</sup> 這些因素都使得耶穌會的學校在當時成為一種新穎的機構，具有明確的此世指向與文化指向，因而也不同于其他托鉢修會的文化工作。<sup>32</sup>

因此，隨著辦學的開展，耶穌會的自我定義也在改變：隨著文化工作漸漸整合到傳教使命之中，「使命」一詞本身的含義也發生了變化。這樣依納爵「幫助人靈」的樸素心願，透過文化使命而與世俗的共善產生了關聯。

這與靈修有何關係？文化工作與靈修模式具有互動的影響，不是單向的決定。通常，我們研究靈修的時候，會把關注點放在「純粹的」靈修文本上，放在人與天主的縱向關係上，而容易忽略，天人的關係始終是處在現實世界之中的。誠然，我們決不能脫開「靈性的」範疇去理解靈修，不能拋開靈修思想本身內在的發展脈絡去詮釋靈修史，但是，歷史上那些「非靈修」的因素，對靈修的影響可能比我們想像的更深；從一方面看，這\*就像是世俗世界「入侵」並改變了靈修生活；但從另一方面看，這卻是靈修深入到世界中並且聖化了世界。耶穌會的靈修是使徒性的靈修；使徒使命在展開的過程中，在新領域、新世界所

---

31 J. O'Malley, "Jesuit History. New Hot Topic".

32 J. O'Malley, *Saints or Devils Incarnate*, pp.46-48.

還多」。根據西塞羅，德性是對共善的貢獻，而共善不是抽象的東西，而是人所生活的城市中的道德與文明之善；因此，耶穌會的學校的特點，就是傾聽城市和家庭的需要。它們不那麼是宗教學校或者教派學校，而是公民的學校；或者說，通過這些學校，宗教被整合到文化中，而不是站在文化之外。<sup>31</sup> 這些因素都使得耶穌會的學校在當時成為一種新穎的機構，具有明確的此世指向與文化指向，因而也不同于其他托鉢修會的文化工作。<sup>32</sup>

因此，隨著辦學的開展，耶穌會的自我定義也在改變：隨著文化工作漸漸整合到傳教使命之中，「使命」一詞本身的含義也發生了變化。這樣依納爵「幫助人靈」的樸素心願，透過文化使命而與世俗的共善產生了關聯。

這與靈修有何關係？文化工作與靈修模式具有互動的影響，不是單向的決定。通常，我們研究靈修的時候，會把關注點放在「純粹的」靈修文本上，放在人與天主的縱向關係上，而容易忽略，天人的關係始終是處在現實世界之中的。誠然，我們決不能脫開「靈性的」範疇去理解靈修，不能拋開靈修思想本身內在的發展脈絡去詮釋靈修史，但是，歷史上那些「非靈修」的因素，對靈修的影響可能比我們想像的更深；從一方面看，這\*就像是世俗世界「入侵」並改變了靈修生活；但從另一方面看，這卻是靈修深入到世界中並且聖化了世界。耶穌會的靈修是使徒性的靈修；使徒使命在展開的過程中，在新領域、新世界所

---

31 J. O'Malley, "Jesuit History. New Hot Topic".

32 J. O'Malley, *Saints or Devils Incarnate*, pp.46-48.

那麼，是否可以說，耶穌會士根據中國的情況，選擇了不同於美洲、非洲、印度、日本的傳教方式，採取了一系列中國特色的當地語系化措施？

在尋求答案之前，考察問題的提出方式，往往可以帶來有趣的發現。耶穌會史的研究中有兩方面重要的內容，一是耶穌會與宗教改革的關係；二是耶穌會與外方傳教的關係。在這兩方面，一直到1960年代，人們關注的問題都是從耶穌會本位出發，從（歐洲）教會出發，基於傳教士所寫的本文考察歷史：耶穌會士做了什麼以對抗宗教改革？他們如何在中國文化中傳播基督信仰？他們如何向中國人展現自身？然而，研究範式的轉變，漢學研究的興起，不僅對於傳教學的研究是一種補充，而且翻轉了問題的主體：中國人是怎麼接受（或抗拒）天主教的？在中國的基督徒和非基督徒眼中，傳教士是怎樣的形像？中國的人物和文本，不再是一個客體：以前人們問「傳教士做了什麼，以使一個佛教徒或儒士皈依基督？」現在，同樣重要的問題是：「一個中國佛教徒或儒士是怎麼從他自己的背景出發而接受或者拒絕基督教的？」<sup>35</sup>簡言之，基督信仰和帶來信仰的耶穌會士的形像，不僅是在中國文化中尋求表現；確切地說，他們被表現在中國文化中。無論對於團體或者個人，自我的身份總是通過與他者的接觸而誕生的，這種身份和特質不是一個自我決定的過程，而是深刻地被他者的要求所塑造。<sup>36</sup>

35 Nicolas Standarrt, "Missionary Strategies in Early 17th Century China and Our Mission Today", *CIS Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, 27/1 (1996), pp. 37-51.

36 Nicolas Standaert, "Jesuit corporate culture as shaped by the Chinese", in *The Jesuits: cultures, sciences and the arts, 1540-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), p. 355; John O'Malley, *Saints or Devils Incarnate*, p. 31.

鐘鳴且正是從這個角度出發，來重新審視耶穌會中國傳教策略的形成過程。他指出，我們對中國傳教史的理解，常被禮儀之爭的圖像所主宰，被耶穌會士與方濟會和道明會士之間的衝突所主導，這樣的圖像太過簡化了；而且，相對於中國文化，我們對「耶穌會精神」的呈現，常是把它當作一種固定的、明確的事物，忽略了耶穌會自身內部的複雜性，包括共時性的差異（西班牙和葡萄牙會士的「征服者精神」與意大利會士的人文主義氣質之不同帶來的紛爭）和歷時性的差異（耶穌會士的培訓方式從16世紀末到17世紀末經歷的變化）。

由此，耶穌會士的中國傳教策略，並非一種總體的「耶穌會精神」在中國的運用，而更多是個體性的，由像范禮安這樣的一些人的靈感、以及利瑪竇、湯若望這樣一些先鋒的實踐所形成。<sup>37</sup> 在當地語系化傳教策略中，有更多的「消極的」或者說是「身不由己」的因素；因此，適應，在很多時候不是一種選擇，而是必然為之。<sup>38</sup> 耶穌會士從「依佛」到「附儒」的轉變，正是說明了這一點：怎樣確定基督信仰相對於佛學和儒學的距離？最初，佛教曾經幫助耶穌會士在中國文化圈中進行自我表達，但與佛教的疏離和向儒學的靠攏，並不是儒佛義理之辨的結果；也不完全是因為佛教文化圈地位較低而儒學地位較高，而是同時摻雜著多方面的驅動力：基督信仰在百姓眼中一度顯得與佛教過度雷同，因此對儒學的借用起到了與佛教區分的作用；同時，

37 N. Standaert, "Jesuit corporate culture as shaped by the Chinese", pp. 353-354.

38 N. Standaert, "Jesuits in China", p.174.

也是受明末宗教「正邪之辨」的驅使，耶穌會士必須證明自身與代表「正」的儒家相符。利瑪竇是逐漸認識到這些的。<sup>39</sup>

關於「自上而下」的策略，歸化皇帝、顯貴，利用知識份子，亦不是利瑪竇的初衷。的確，在《會憲》（622）中，以及耶穌會士在歐洲的文化工作中，都傾向於選擇中心地或者在城市紮根，據以展開使徒工作。然而，利瑪竇進京，本來只是為了求得一個在大陸駐紮下來的許可。據學者估算，耶穌會士歸化的知識份子（包括沒有通過科舉的民間秀才）在基督徒中的百分比約佔1%到10%，事實上大多數耶穌會士的傳教成果與托鉢修會一樣，是在民間。<sup>40</sup>當利瑪竇瞭解了中國的科舉制度及其對社會結構的影響力之後，才認識到在這個知識份子集散地駐紮下來的重要性：一方面可以更好地獲得保護；一方面可以發揮影響力。

我們今天稱頌利瑪竇的決策，但是容易忽略，這樣的傳教模式同時也使耶穌會士處於一種受制的局面。主導中國社會的「關係」概念，及其對傳教史的影響，隨著漢學家的研究漸漸浮出水面：許多傳教的行動並非出於理性決策或出於福傳工作本身的需要，而是受耶穌會士與他們所交往的中國人的「關係」所決定。與鄉村和市民相比，高層知識份子由於遷職調任等因素，在地理上具有很大的流動性，耶穌會士要維持與知識份子基督徒的關係，也必須

39 N. Standaert, "Jesuit corporate culture as shaped by the Chinese", pp. 356-357.

40 *Ibid.*, pp. 358-359.

隨之而流動。<sup>41</sup>我們需要注意到，一種宗教向別國的傳播，從來不是單純地引入一種思想觀念，而是涉及到引入一種新的社會組織模式：對於佛教來說，是修行的僧團；對於天主教，則是基督徒社團（*chrétienté*）。<sup>42</sup>然而，怎麼建構中國的基督徒社團，卻不是由傳教士決定，而是受到中國社會的文化形態、受到最初皈依的那些知識份子基督徒的重大影響；與歐洲以教區為單元的教會結構不同，中國基督徒不是以教區、而是以各種「會」為依憑的，比如楊庭筠、王徵等參照佛教和儒家的形式所建立的會。<sup>43</sup>

有學者認為，利瑪竇等一代偉人把「文化適應政策」具體地運用在中國，從而產生了一整套成功的傳教方法。<sup>44</sup>在鐘鳴且看來，耶穌會中國傳教史卻並非以「巨人的一

41 N. Standart, "Missionary Strategies in Early 17th Century China and Our Mission Today".

42 許理和，《佛教征服中國》，第2頁。作者對佛教在六世紀的傳播模式與天主教在十六世紀的傳播模式所作的比較，對鐘鳴且產生了導向性的影響，也使基督徒社團（community）的組織形式研究獲得了重要地位。在“Missionary Strategies in Early 17th Century China and Our Mission Today”中，鐘鳴且總結說，當佛教傳入中國時，常是一小群僧眾在一個地方建寺、修行、紮根生活，使周圍的人慢慢歸化，等到僧眾人數增長，再自然遷移到別處建寺，再次落地生根。這是一種「逐漸擴散」的模式。相比之下，耶穌會判斷，中國文化之根不在鄉野，而在知識階層，傳教士力圖從外而內地「注入」各個城市或者中心，而不是依賴信眾社團自然生長帶來由內而外的擴散。這樣的模式有優有劣：它很快就產生了廣大的地理覆蓋面，但地域性的根基卻很薄弱。相比佛教信眾，基督徒信眾對司鐸有更大的依賴性。當傳教士也因為使命需要或者因為政治原因不得不遷移的時候，基督徒群體就可能表現出一種漂浮無根的狀態。當然，六世紀和十六世紀的中國社會差異巨大；傳教的影響力不只是一個策略的問題；但對今天來說仍有意義的是，我們可以比較天主教在知識份子中間的傳承情況，以及在歸化的鄉村裡的傳承情況。總體而言，歷史上的傳教方式是中心化的：中國教會長期處於一種附生於歐洲母體教會的狀態上；因為教會的普世性要求與對異質思想的監控的嚴格性，使得中國天主教保持著信仰的正統性，不像佛教那樣很快就偏離了印度傳統並且花樣百出。但是，其代價也是顯而易見的：四個世紀以來，如果教會仍然缺乏一種本土性的生命力，也沒有形成一個知識份子的傳統，那麼這就不能完全歸咎於政治的和外在的迫害因素。

43 N. Standaert, "Jesuits in China", in *Cambridge Companion to the Jesuits*, p.176.

44 喬治·鄧恩，《巨人的一代：利瑪竇和他的同會兄弟們》（George H. Dunne, *Generation of Giants: The story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*）（台北：光啟出版，2008年），頁14-15。



代」就能夠概括的，即使這種「文化適應」本身非常偉大，而且已經包含有一種有意識的去歐洲中心主義。文化適應來源於衝突與對話；然而很多時候，不是耶穌會士開啟了對話，而是他們不得不加入到已經打開並繼續的對話中去；我們今天歸為「耶穌會精神」或者「利瑪竇模式」的，其實是忽略了耶穌會的當代面貌在多大程度上由文化和宗教上的「他者」（宗教改革、人文主義、新大陸的發現、中國、印度、美洲的傳教.....）所刻畫出來的。<sup>45</sup>文化適應政策以前常常被傳教士表述為：「從他們的門進去，好把他們從我們的門領出來。」<sup>46</sup>然而事實更像是中國人對耶穌會士說：「你們必須從我們的門進來，沒有我們的允許，你們不能出去，而且，我們也不想從你們的門出去」。<sup>47</sup>

這個事實不應該被消極地理解為一種抗拒和困難；正相反，正如耶穌會士在歐洲的辦學等工作所揭示的那樣，這樣一個「文化他者」對傳教士作出的強制性的要求，提出的古怪問題和迫使他們作出的回應，才使得信仰可能深入到一個陌生的新世界之中。諸如「使他們從我們的門出來」這樣的說法含著一種危險，可能使傳教工作流於膚淺，仿佛文化只是一個工具，一件可以扔掉的外衣，像利瑪竇脫下僧衣換上儒服一樣簡便。事實上，文化是信仰的血肉，我們已經看到，從一種文化到另一種文化，從一種

---

45 A broad territorial coverage, but a weak regional basis. N. Standaert, "Jesuits in China", *Cambridge Companion to the Jesuits*, p.184.

46 "Enter through the door of the other so as to make them leave through our door", 這話傳統上被歸為依納爵名下，然而似乎不見文獻佐證，從其風格來說更可能是後人為之。

47 N. Standaert, "Jesuit corporate culture as shaped by the Chinese", p. 357.

語言到另一種語言，信仰表達的轉換常常伴隨著裂膚撕骨般的痛楚，然而這也是一種誕生所必須經歷的陣痛，沒有這個過程，就沒有真正的新事物的誕生。沒有中國人強迫耶穌會士「從我們的門進來，留在我們的門裡」的專斷，也就不會有偉大的傳教士，不會有中國人的基督信仰，而天主聖神在中國文化中隱匿的臨在，就是被這樣一種「暴力」所揭開的。

## 六、結語：「生活在邊界」

教宗方濟各在接受《公教文明》的訪談中說：「我們的信仰不是實驗室中的信仰，而是道路上的信仰，歷史中的信仰。……不應該把邊界（*frontière*）搬運到我們自己之內」去試圖馴服它、去進行抽象的研究，而是要「大膽無畏地生活在邊界上」。<sup>48</sup>我們已經看到，耶穌會自身精神和使命的形成，就是在一個不斷超越國界、超越文化邊界的大膽探索的過程之中進行的。的確，傳教士們帶著一項使命而上路，他們要向未知的世界和未知的人民傳揚天主；然而正是在這條通向未知的道路上，他們在自己的使命中經歷了一個似乎前所未知、又似乎亙古常新的天主。因為天主要人不斷行動，在「一切事物」中去尋找他：隨著人不斷跨越邊界，天主也似乎變得越來越大，大到他能夠通過陌生人向基督徒說話，大到使基督徒永遠能夠在異質的處境中找到他。

---

48 Interview du Pape François aux revues culturelles jésuites (Paris: Etudes, 2013), p. 26-27.

代」就能夠概括的，即使這種「文化適應」本身非常偉大，而且已經包含有一種有意識的去歐洲中心主義。文化適應來源於衝突與對話；然而很多時候，不是耶穌會士開啟了對話，而是他們不得不加入到已經打開並繼續的對話中去；我們今天歸為「耶穌會精神」或者「利瑪竇模式」的，其實是忽略了耶穌會的當代面貌在多大程度上由文化和宗教上的「他者」（宗教改革、人文主義、新大陸的發現、中國、印度、美洲的傳教.....）所刻畫出來的。<sup>45</sup>文化適應政策以前常常被傳教士表述為：「從他們的門進去，好把他們從我們的門領出來。」<sup>46</sup>然而事實更像是中國人對耶穌會士說：「你們必須從我們的門進來，沒有我們的允許，你們不能出去，而且，我們也不想從你們的門出去」。<sup>47</sup>

這個事實不應該被消極地理解為一種抗拒和困難；正相反，正如耶穌會士在歐洲的辦學等工作所揭示的那樣，這樣一個「文化他者」對傳教士作出的強制性的要求，提出的古怪問題和迫使他們作出的回應，才使得信仰可能深入到一個陌生的新世界之中。諸如「使他們從我們的門出來」這樣的說法含著一種危險，可能使傳教工作流於膚淺，仿佛文化只是一個工具，一件可以扔掉的外衣，像利瑪竇脫下僧衣換上儒服一樣簡便。事實上，文化是信仰的血肉，我們已經看到，從一種文化到另一種文化，從一種

---

45 A broad territorial coverage, but a weak regional basis. N. Standaert, "Jesuits in China", *Cambridge Companion to the Jesuits*, p.184.

46 "Enter through the door of the other so as to make them leave through our door", 這話傳統上被歸為依納爵名下，然而似乎不見文獻佐證，從其風格來說更可能是後人為之。

47 N. Standaert, "Jesuit corporate culture as shaped by the Chinese", p. 357.

語言到另一種語言，信仰表達的轉換常常伴隨著裂膚撕骨般的痛楚，然而這也是一種誕生所必須經歷的陣痛，沒有這個過程，就沒有真正的新事物的誕生。沒有中國人強迫耶穌會士「從我們的門進來，留在我們的門裡」的專斷，也就不會有偉大的傳教士，不會有中國人的基督信仰，而天主聖神在中國文化中隱匿的臨在，就是被這樣一種「暴力」所揭開的。

## 六、結語：「生活在邊界」

教宗方濟各在接受《公教文明》的訪談中說：「我們的信仰不是實驗室中的信仰，而是道路上的信仰，歷史中的信仰。……不應該把邊界（*frontière*）搬運到我們自己之內」去試圖馴服它、去進行抽象的研究，而是要「大膽無畏地生活在邊界上」。<sup>48</sup>我們已經看到，耶穌會自身精神和使命的形成，就是在一個不斷超越國界、超越文化邊界的大膽探索的過程之中進行的。的確，傳教士們帶著一項使命而上路，他們要向未知的世界和未知的人民傳揚天主；然而正是在這條通向未知的道路上，他們在自己的使命中經歷了一個似乎前所未知、又似乎亙古常新的天主。因為天主要人不斷行動，在「一切事物」中去尋找他：隨著人不斷跨越邊界，天主也似乎變得越來越大，大到他能夠通過陌生人向基督徒說話，大到使基督徒永遠能夠在異質的處境中找到他。

---

48 Interview du Pape François aux revues culturelles jésuites (Paris: Etudes, 2013), p. 26-27.

在此意義上，靈修生活不僅是內在生活（*vie intérieure*），也是一種邊界上的生活；這當然不只適用於耶穌會的靈修，不僅適用於傳教，而是特別適用於我們今天這樣一個多元化、世俗化和全球化的社會，以及每一個不再能夠由單純一種傳統所界定的、本身即具有多元化與碎片化之思想面貌的現代人。

在今天，宣講福音自然離不開與我們自己的傳統，以及與當代的各種思潮的相遇；與宗教、哲學、科學、藝術等等的對話也都是必須經歷的事物。我們需要進入不同的領域，這不再是地理上的領域，而是思想的領域，我們不再有以前的傳教士以生命為賭注飄洋過海的風險，卻仍然必須去承擔精神的磨難。「如果使命意味著『在邊界上服務』，那麼我們應當自問，耶穌會士應該整裝待發，走向哪個地方的邊界？」<sup>49</sup>如果我們繼承利瑪竇的精神，而不是複製其形式，那麼，我們應該更有勇氣進入與不同思想圈和文化圈的交流碰撞，不只是儒家的傳統，也包括當代的各種哲學、科學乃至我們一直視之為敵的無神論；去瞭解當代人的各種渴望和訴求，哪怕它們常以一種反宗教的形式表現出來；因為這並不意味著對宗教的信仰有害或者無所助益。更進一步，我們可以具體地問：我們對於「天儒會通」的努力，在今天的儒生那裡，反映究竟怎樣？是否我們有自說自話的危險，而缺乏一個對手或者對話夥伴的

---

49 N. Standarrt, "Missionary Strategies in Early 17th Century China and Our Mission Today".

參與？<sup>50</sup>我們在論證科學與宗教信仰不相矛盾的時候，是否也有非信徒的科學家參與到我們的建設中來？

傳教的歷史和現實都告訴我們，相遇與對話的過程不總是愉快的。我們需要時刻保持分辨，然而同時亦可以懷有更大的信心和感激之情：在相遇和對話中，當我們試圖把天主的形像傳達於他人的時候，天主也通過他人的經驗，為我們帶來對他的新的認識和體驗。這是一條未規劃的旅途，一場靈性的冒險，我們不知道在路上會遇到什麼人，但當我們在路上相遇，在我們把天主帶給人的同時，也就與他一同繼續開闢走向天主的道路。<sup>51</sup>

---

50 石衡潭博士的「聖經論語對讀」，是一種積極的努力，其中頗有我們可以借鑒之處，不僅是因為這種對讀活動本身，更是因為他確實在相當程度上吸引了當代自覺有儒家歸屬的人（包括知識份子和一般民眾）的注意，哪怕伴隨著有許多攻擊和批評，但正是這些反面意見的活躍程度，表明了一種真正的介入和參與。

51 參閱 Benoît Vermander, "Exil et virtualité. Les nouvelles frontières du dialogue interreligieux", *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 110 (2004), pp. 27-39.

## 中世紀哲學與教父





## 多瑪斯論類比

高凌霞\*

Abstract: The doctrine of analogy of Thomas Aquinas is a much discussed topic among Thomists from Cajetan to nowadays. A variety of theories appear, and scholars do not quite agree with one another. The reason for the dissention of opinions is that Thomas himself did not work out a systematic presentation on analogy, but he often referred to it in his writings. As a matter of fact, Thomas based his metaphysics on the principle of creation, and held that God is the universal cause of all that exist. As there is similitude between cause and effect, human beings can have some knowledge of God, but our knowledge is necessarily analogical, for it takes its origin from the material world, and is the result of the relation thing-intellect- language (res-ratio-nomen). The consequence of this three - term relation is the twofold orientations of linguistic expression, related to our thought and reference to reality. In metaphysical language, they are predicamental analogy

---

\* 輔仁大學哲學系教授；主要研究方向：多瑪斯思想、中世紀密契思想、中世紀哲學、形上學、知識論、哲學人學。

or logical analogy and transcendental analogy of being. We hold that the foundation of analogy in Aquinas' metaphysics is the way he conceived the notion of being. The analogy of being is an important element in his metaphysics. He starts on the logical level by discussing the meaning of names when predicating being. Through judgment he moves from names to the knowledge of being and from there to the cause of being, and participation in the Absolute Being. We begin with a historical review of the doctrine of analogy, followed by an analysis of some important texts of Thomas Aquinas, finally we attempt to explore the meaning of predicamental analogy and transcendental analogy of being. The notion of participation can only be treated succinctly. Since Thomas himself does not have a systematic exposition of the doctrine of analogy, we have to rely on contemporary Thomists' interpretation of this subject.

當代多瑪斯學者對類比的問題，討論相當熱烈，有關的著作汗牛充棟，其中不少學者是受到卡耶坦（Cajetan）的影響。有些學者發現，卡耶坦對多瑪斯思想的詮釋，比較偏重本質，這與歷史中多瑪斯本人的思想略有出入。因此，學者們紛紛回到古希臘的源頭，從對古希臘的理解，探究多瑪斯的思想。某些學者認為，多瑪斯的類比思想，是根據早期新柏拉圖學者對亞里士多德的詮釋，故使用的是亞里士多德的名詞，實際上是新柏拉圖的思想內容。有的則認為多瑪斯僅在邏輯層次討論類比。<sup>1</sup>當代的多瑪斯學

---

1 如 Ralph McInerney, *Aquinas and Analogy* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1996).

者范伯羅 (Cornelio Fabro)<sup>2</sup>則主張，類比是分享的深度闡釋學 (Intensive Hermeneutics)。換言之，類比是從闡釋層次說明分享。

學者們對類比思想有不同的說法，主要是因類比概念在多瑪斯的思想中，的確是很重要。在他的著作中多處提到此概念，但卻沒有系統性的說明。多瑪斯的形上學與神學，所根據的最重要的原理，是創造原理。創造指受造物完全依賴神，因神使萬物存在。神是絕對地超越，超越人理智所能理解，但人對神仍然有某種知識。神是萬物存在的原因，原因與效果之間有某種「相似」(similitude)。類比是存在的人，由經驗而認識實在，先是形成概念，然後以語言表達。此謂，類比原是針對語詞及其意義而言。但語言表達的，是人之對存在界的認識，語言如何表達實際存在物的相似，及思想與存在物之間的關係，形成類比的兩大方向，語言層次即邏輯類比，與存在層次的形上學類比。一般學者認為，從類比思想的源頭可發現，柏拉圖是從本體論而論類比，亞里士多德論類比時，雖然注重邏輯因素，但其基礎是實體。實體所展現的表相為多，但對實體的認識是「殊多的統一」；因此，亞里士多德之類比思想，是從本體論發出，發展至邏輯層面。本文認為，多瑪斯類比思想的基礎，是他對存有的看法。存有是實現 (the act)，而實現是完善 (perfection)。存有是人思想發現的，故他是從認知能力之動向，說明類比的意義。且因他對存有的看法，使他能從邏輯層次轉入本體論層次，因語

---

2 Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1961).

言所論述的是存有。為了這個緣故，多瑪斯形上學的重心思想，是存有之類比（The analogy of Being）。換言之，他是從邏輯為起點，討論名字論述事物時的意義，藉判斷而轉入本體層面，再論類比與因果原理的關係，然後論類比及分享。所以，本文根據多瑪斯文本之分析，討論其類比思想，既然多瑪斯論類比的文本甚多，限於篇幅不能集中分析與說明，只能選擇幾處重要的文本，與類比的意義同時探討。所以本文分三部份：首先說明類比概念的歷史淵源；繼而介紹並分析類比的意義與理論，及其在形上學與神學的意義；最後由類比之邏輯意義，轉入本體論層次，即類比與存有、分享及因果原理的關係。分享原理與因果原理，涉及的內容十分廣泛，本文只能略為說明。既然多瑪斯本人沒有完整的類比理論，僅在討論如何論述神時略為申述，但篇幅不多，<sup>3</sup>故在介紹時，我們必須借用當代學者的理論。雖然如此，我們仍然必須辨別多瑪斯本人的思想，與多瑪斯學者或學派對類比理論的延伸。

## 一、類比概念的歷史淵源

古希臘是從數學而談類比，類比是數目之間的對稱與相似的關係。古希臘的思想家，從數字之間的相似，說明物體與物體之間，及人思想中概念與概念之關係；所以，類比是從數學發展至本體論及邏輯層面。類比概念在先蘇時期已存在，主要指的是一個統一原理。畢達哥拉斯（Pythagoras）運用於幾何學之上，表達關係之對稱與相等

---

3 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Ia, q. 13, a. 5; *Summa Contra Gentiles*, (SCG) I, ch.32-34.

(proportionality)。柏拉圖首先使用此概念於哲學領域，人的認識活動是「殊多的統一」，以語言論述事物時則是「從一而分殊」。類比概念所表達的，是思想界之「一」與實在界事物之「多」的關係。換言之，類比是從思想、實在與語言之間，建立存在者之統一原理。

## 1. 柏拉圖

柏拉圖所以認為思想、實在與語言之間，有某種關係，因他發現實際存在之物體，不論是實體上或表相（appearance），皆有某種相似的關係，如水與氣、火與土。人在認識事物並以語言表達時，賦於語言意義，並以定義表達事物共同之核心意義，而意義是屬於人之思想層面，是人思想的動向。從語言層面而言，當人使用一個名詞論述許多事物時，是根據真理之常性或無常性而形成知識或意見，因常與無常之基礎是「存有」（being）或「生成」（becoming）。由此觀之，不論是語言、思想或存在，均具有某種相似的關係。此謂，「關係之等同」及在「異中求同」是知識、存有或行動的規則；因此，柏拉圖認為「最美好之連繫是類比關係」，<sup>4</sup>類比關係是認識真理及發現新事物的工具。但柏拉圖也發現語言之否定性質（apophatic nature），<sup>5</sup>某些實在是無法用語言描述的，如「善」之觀

---

4 請參閱《第邁奧斯》（*Timaeus*）對話錄。

5 根據《共和國》、《第邁奧斯》、《饗宴》與《巴曼尼德》等對話錄，針對神聖事物而言，柏拉圖認為語言僅是模仿物之本性。神聖事物是絕對的超越，事物之本性是表相，而定義和語言是知識與真理不完美的肖像，故從分享觀念的真實性而言，語言是屬於最低的等級。神聖事物與我們的知識之間有極大的距離。

念，語詞中之肯定與否定意義，是類比意義的根據，但對善的觀念，則無法對之做肯定或否定；因此，類比詞是表達對神明的認識最好的方法。類比之根據是存在事物之間的相似，因其具有統一的根源，即存在於思想中的觀念，而後者則分享超越界的觀念。

## 2. 亞里士多德

有關亞里士多德的類比思想，一般是將他的著作分兩大類：即現代所謂的自然科學，如其「論動物之部份」；另一類是其「物理學」、「形上學」與「倫理學」。探討他在這二類不同著作中對類比的用法，可以理解其理論。在他的自然科學著作中，他使用類比的方式並不十分恰當，因他所稱的「共同性質」，只是科學類比的一面，必須以關係（形上學）的類比為補充，且他並不十分注意「類比啟發性的功能」。而在「第一哲學」上，他較注重邏輯的類比，因為他認為形上學的語詞，基本上是「類比性」的，因為存在事物並沒有最後的統一性，是「語言」的意義而將分殊的事物歸諸於一。所以，類比與語言有密切的關係。

不但如此，亞里士多德也發現倫理學上的許多概念，其意義本身是類比性的，如善的概念一般。又如正義，正義及權利有四種不同的意義，在一個社會中，每一個成員所應得的權利並不絕對相等，正義是因人之社會地位與能力而有不同的意義，故是一類比性的概念。由此觀之，正義指合適的比例，而此比例至少應有兩端，因而有兩個類比詞（analogate），適當的比例是中庸之道，過與不及皆非正義。且正義之兩端，各由一個適當與公平的關係構

成，且因適當的比例至少是由二個對等關係構成，故此比例至少涉及四端。至於其「物理學」及「第一哲學」（即形上學），不同語詞陳述不同的實體（substance）時，其意義不同，因存在之實體具有本性，而本性之完善有不同之等級。當論及物之存有時，因其意義之不同，<sup>6</sup>語詞的用法可以是單義或是多義，而多義的方式有四種：（1）一詞指向完全不同的事物；（2）一詞指向不同的事物，但它們之間有某種相似的地方；（3）指向極為相近的事物時，是因根源相同；（4）或因類比關係。<sup>7</sup>

從本體論的層面而言，類比的關係可從物體之結構、功能及因果關係而論。從人認識能力的動向視之，事物皆具有物質性體，物質性的存在者具有完備之本性，物體展現其本性是知識的來源。存在者在展現其本性時，同時亦顯出其本身之缺乏，因而萬物互為因果，形成各種因果關係，大致上可分為內在與外在二個方向。從物本性之結構而言，存在物之本性，是由形式與質料構成。不同種類的存在物具有不同的本性，因此「形式」與「質料」的意義是類比的。至於外在的原因，凡存在物都與四個原因有關係。就此而言，不同的存在者皆具有三個因素，即形式、質料與缺乏。這些因素是萬物統一的根據。宇宙萬物的統一有不同的方式：數量的統一（numerically one），「種相」

6 如十範疇。

7 根據辛普里丘（Simplicius）的註解，若一詞指向完全不同的事物，是因機緣而相似；多瑪斯認為，二物之相似可是圖像與典範之關係。一詞指向根源的相同，且極為相近的事物時，應將語詞之意義分為單義、多義或類比。亞歷山大（Alexander of Aphrodisia）則認為，多義詞之意義模稜兩可（ambiguous）。與他同時期的詮釋者，多數是屬於新柏拉圖學派的學者。從伊斯蘭人，尤其是亞維蘇那（Avicenna）與亞夫羅羅（Averroës）至多瑪斯，「模稜兩可」已演變而成為「類比」。從中世紀各方面所留下之資料，語詞的陳述有單義（univocal）、多義（equivocal）與類比（analogical）。

(generically one) 之統一，「類相」(specifically one) 的統一，類比性的統一(analogically one)。如：張三是一個，他屬於人種，具有人性及動物性，是存有。實體本身是單一的，屬於某一種相(genus)，但與某類相(species)有關係，且分享同一原理；此謂，各種實體最後的根源是神的本性(Divine Nature)，亦即可與物質分開(separated)的最後根源。<sup>8</sup>從知識論方面而言，這是第一原理，從本體論方面而言，是最高原因。

有關存有(being)之意義，亞里士多德發現，存有是一多義詞。但許多不同的意義因指向存在的實體而建立秩序；如「健康」一詞，健康陳述不同事物時，其意義不同，但這些事物都指向健康之本義，故能以健康描述。換言之，對健康之不同論述，因指向相同的「一個」而統一，此「一個」是具有實質健康的生命主體。雖然同一語詞可以論述不同的物體，但對亞里士多德而言，其意義部份相同、部份相異。如“*zoon*”一詞指可指「動物」，同時也可指「動物的圖像」，是單義詞。在人的定義中，人是理性動物之「動物」，與牛或馬是「動物」，兩者的意義相同。而動物的圖像，與動物本像的意義則相異。後來多瑪斯詮釋時說，亞里士多德的多義詞，範圍廣泛，甚至涵蓋類比詞。因他認為存有是類比性的概念，但當存有在論述實體以外之範疇時，亞里士多德有時也稱之為多義詞。圖像與本像之間有相似之處，故是單義詞；但是不完全的單義詞，因為有時其意義是類比性的。<sup>9</sup>

8 參閱亞里士多德對第一不動原動者的推論與說明。

9 *ST*, I, q. 13, a. 10, ad. 4.



綜上所言，柏拉圖與亞里士多德，將古希臘數學上之對等的比例關係，使用於哲學領域。類比是「異中有同」，而此「相同」對柏拉圖而言，是語言模仿超越觀念，分享其實在性；而亞里士多德認為，類比關係之建立，是因不同語詞之意義，都指向一個。

## 二、多瑪斯論類比

多瑪斯的類比思想，首先應從亞里士多德的脈絡中理解，但他綜合了亞里士多德之「指向一個」（proportion with reference to one），及柏拉圖的「分享」說。早期的著作如《論物性之原理》（*On the Principle of Nature*）、<sup>10</sup>《論存在者與本質》（*On Being and Essence*），及後期的著作如《駁異大全》（*Summa Contra Gentiles*）與《神學大全》（*Summa Theologiae*），後二者屬於他的原創性思想的著作。他因神學的需要，對存有的理解，是從創造原理而理解。存有是存在之實現，實現是美善，是分享至高美善而有，存在者因分享不同等級的美善而有秩序與等級，多瑪斯由此而說明存在者之秩序，建立類比原理之根據。以「分享」<sup>11</sup>的觀念為根據，是從更深入的層面說明類比。如此，分享思想的基礎是因果關係，受造物與受造物之間的橫向關係，可以從物之本質而建立。不同層次之實在，各以其本性而分享最美善之實在。但造物主與受造物之間的關係，是縱向的關係，不能從本質，而必須從美善（perfection）而

10 多瑪斯的著作甚多，其原文是拉丁文，書名既長又難於記住，故本文使用一般學界所通用的簡寫方式。

11 柏拉圖之分享是模仿，多瑪斯是存有的實現，故他從因果原理而論分享。

說明。故多瑪斯之類比思想，按照當代學者的說明，有二個方向：邏輯類比 (predicamental analogy) 與超越類比 (transcendental analogy)。<sup>12</sup>

## 1. 邏輯類比

首先是邏輯類比。我們要問的是，人在認識時發現存在者之相似，然後以一個名詞表達。但同一名字使用於不同的事物上，其意義是否相同？不同的存在者又如何相似？如上所言，多瑪斯對發現語言類比性質的方法，並沒有一個系統性的說明。一個名詞陳述許多不同事物時，指向一核心意義，陳述時此意義突顯。當代學者認為核心意義有文化及時空因素；在多瑪斯的時代，此核心意義指向本體或存在的事物，當指向存在事物時，則涉及真理的問題。真理是由判斷而呈現，因此，多瑪斯之類比中所指的核心意義，是由判斷而突顯。<sup>13</sup>

---

12 雖然多瑪斯本人也提出邏輯與超越類比，但其意義與當代學者所指的略為不同。「邏輯」與「超越」類比之分，首先是二十世紀多瑪斯學范伯羅 (Cornelio Fabro) 所提出，蒙丹尼 (Bernard Montagne) 在他的 *La doctrine de l'analogie de l'être selon S. Thomas* 一書也使用此一分類法，Rocca (見以下註13) 亦然。雖然有的學者如 Jan Aertsen 不同意此一分法，但實際上可以協助我們理解多瑪斯的類比思想。大致而言，目前大部份的多瑪斯學者，已採用此分類法。

13 本段是分析多瑪斯的《論真理》 (*De veritate*, Q. 1, a.1) 文本的分析則參閱 Jan Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1996); Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God* (Washington D. C.: The Catholic University Press, 2004), ch. 7, pp. 154-199. 作者認為，卡耶坦 (Cajetan) 詮釋多瑪斯的思想時，他是從本質的層次而理解類比。本質是普遍概念的內容，是屬於邏輯層次。雖然 Ralph McInerney 在他的 *Aquinas and Analogy* (Washington D.C.: The Catholic University Press, 1996) 一書，對卡耶坦的理論頗有微言，但他仍然認為多瑪斯多類比思想，較為偏重邏輯意義。

按多瑪斯的定義，類比是「按照秩序或指向一個」的陳述，<sup>14</sup>多瑪斯早期的著作，是綜合亞理士多德之思想並加以說明。自然物體之間有某種相似的關係，但基本上是許多個體。理智在論述時，常使用一個名詞陳述不同事物，基於事物之「一」與「多」，論述方式有三種：單義、多義與類比義。理智是以建立秩序的原理及方式，是「指向一個」（*proportio ad unum, proportion with reference to one*）。不同的詞與此「一個」的關係，按其「先後秩序」（*per prius et posterius*）而分首要義與次要義（*primarily and secondarily*）。稱為首要意義，因其包含在所有的次要意義之中。主要意義有時稱為本性固有的（*proprio*）、完整的（*completa*）或完善的（*perfecta*）的意義。陳述事物時，則指所陳述之主體，應具有一詞最完整、完善之意義，此為主要類比詞。主要類比詞具有一詞應有的意義，故其陳述事物時是絕對的陳述。此應有的意義，是個別類比詞相似的原因。

論述許多主體所有的類比詞，必須按照某一物而論述。因此，此物必須在其他名詞的定義中。既然一名詞所指之意義是定義……類比名詞首先應指向存在其他定義中之主要意義，其次指向其他。<sup>15</sup>

個別名詞在論述時，指向一個事實，根據這一個事實而建立先後，但單一詞則指向一個概念。至於次要的意義，指不完善的意義，陳述事物時，是相對的陳述。

14 "...that is, according to an order or reference to something one." (SCG, I, 34)

15 ST, I, q. 13, a. 6.

「指向一個」的「指向」，指的是「歸屬」或「溯源」（reduction），其方式有二：（1）許多而指向一個；如亞里士多德所使用的例子，各種物體所以稱為健康，因其指向健康的主體，有生命的存在者；（2）二種存有按秩序而指向其中之一；如實體與依附體。依附體之存有指向實體，並非二者指向第三者。在神學上則是以「名字」論述神，這種論述不能是許多而從一，應是二者指向其中之一。所謂的「秩序」，類比論述中所呈現的秩序，有時是按照實在，有時是按照名字，有時相異，有時相同。<sup>16</sup>從思想的動向而言，人的理智在論述事物時，發現存有為一，而存在者為多，<sup>17</sup>故按此而建立秩序。秩序有三種：首先是實在的秩序（Order of the Real），即按存在者之相似；其次是意義的秩序（Order of Intention，亦是邏輯秩序，即理智對思想存在者之認識而形成的概念），由思想賦予意義的活動；最後是論述的秩序（Order of Predication）。在討論類比時，可按實在秩序、意義或論述之秩序。形上學對類比所建立的秩序，是實在與意義二者相提並論。

如此，以一名詞論述不同存在者如何可能？首先，實際存在之物體各具其基本之統一性，而為單一而獨立的存在者（numerically one），故必須以不同的名字陳述不同的事物，如張三、李四、此物、彼物等；以不同的名字陳述時，其意義各異。但因存在者之相似，在陳述時有一共同意義呈現出來，如張三是人、李四也是人，「人」是其共

---

16 SCG, I, 34.

17 多瑪斯表達「存在者」時用的是 *ens, id quod est*，指實際存在的個別事物，「那一個在此」。而表達「存有」時用的是 *esse* 或 *Actus essendi*，實現，指向由思想發現那一個在此最基本的因素，「實現」；因為已實現，故是完善（perfection）。

同意義。此共同意義從語意的層次而言，是最完整最基本之意義，此為其本義。此共同意義指向實在，且是「以一論述多」的方式陳述不同個體。換言之，類比詞中多瑪斯稱為「共同意義」的核心意義，是「以一論述多」之所以可能之根據。<sup>18</sup>但類比詞之意義，是單義與多義兼備，因在不同的脈絡與不同的論述中，指與「某一個」的不同關係。例如十範疇，是十種不同的方式陳述存有，且因陳述的方式不同，它們所指的存有的意義也不同；又如健康一例，食物、醫藥與尿液，與生命主體之健康，有功能、效果及記號等關係，對這些事物而言，健康的意義不同。在這些類比詞中，部份的意義相同，部份的意義不相同。意義不相同的部份，必須追溯至意義之根源，即它們之共同意義。而個別語詞意義的不同，是根據其與此共同的意義的不同關係而有異。但此共同意義的根源，並非源自思想層面的意義，而是個別實際的存在者。

## 2. 超越類比

從邏輯層面而論存有之類比意義，其根據是認識能力，發現不同存在者之相似。多瑪斯類比概念之轉折，是當他在探討神學問題時所面對的困難，使他改變了亞里士多德類比之意義，而從更深的層次說明。他首先說明人之理智無法認識神之本質，理智無法為之下定義，因神之本質為無限，而受造物則有限定，二者之間有一鴻溝。又因

---

18 多瑪斯稱此共同意義為 *ratio communis*。*Ratio* 是多義詞，可指理性、推理、定義、物性之形式、數學之比例、事物之可理解性；針對語言之陳述而言，則指「意義」，有時也指「本性」。

語言本身之否定性質，且人因其結構必須從有形之物質物為認識之起點，所以有關神的本質，是人在此世永遠無法認識的。理智必須從其知識中，以否定的方式，去除層層疊疊的障礙，故理智對神最高的知識，就是認識神不是什麼。<sup>19</sup>但受造物與神有因果關係，效果與其原因之間有某種相似，此相似的根據是神的存有，<sup>20</sup>及受造物分享神之存有。<sup>21</sup>從人方面而言，在創造時人是神的肖像，在末世時人在來生的「福觀」，使人與神相似。有鑑於此，人在此世對神仍然可以有某種知識。

如此，類比在神學上的意義為何？以名詞論述神與受造物，其意義如何相同？又如何相異？換言之，類比是許多歸屬於一個。在其他的知識上，我們可以使用一個名詞描述不同的對象，名詞所指的是其共同意義，而此共同意義所指的，即不同對象之最基本的可理解之內容。從另一個角度而觀之，此問題的另一種表達方式是，神與受造物之完善，是否可使用單義詞陳述？在《論真理》（*De veritate*：簡稱DV）、<sup>22</sup>《駁異大全》、<sup>23</sup>及《神學大全》中，<sup>24</sup>多瑪斯的回答是否定的。他所提出的論證可以綜合

---

19 SCG, ch. 3. 49.

20 ST, I, q. 2, a. 3.

21 ST, I, q. 4, a. 3.

22 DV, Q. 2, a. 11. 多瑪斯是在討論陳述神的語詞是否是多義詞的脈絡下，說明以相同的名詞陳述神與受造物，其意義不能是單一的。

23 SCG, ch. 32. 這是學者們相當熟悉的有關神名字の文本，多瑪斯在這章中，討論描述神的名字，應是單義、多義或類比義。

24 ST, I, q. 13, a. 5. 多瑪斯於第三論題（a. 3）中，先辨別代表「純完善」的名詞所指的是什麼，及指向的方式（mode of signifying），然後在再論描述神名詞之單義、多義或類比義。

如下：（1）單義詞假定理智可為神之本質下定義，但神之本質不可知；（2）物體之相似是根據存有，受造物之存有是因接受形式而實現。以單義詞陳述神與受造物，表示二者之存有，同是接受形式而實現。<sup>25</sup>言下之意，指人與其他的存在物之本質，與神之本質有某種相同的因素，這是泛神論的看法；（3）單義詞描述不同事物時，有相同的意義及相異的意義。此謂，受造物之本質與存在有區分。但神之本質與存在等同；（4）既然二者等同，神並不分享任何質料或本質。如張三、李四分享人種中之人性，神完全是自己，是唯一的；<sup>26</sup>（5）神是受造物存在的原因，按因果原理，原因與效果相似。但如果原因與效果之存在模式（mode of being）不同，則二者不等，這樣就不能以單義詞陳述。

雖然如此，如以多義詞陳述神，<sup>27</sup>則理智完全不能認識神。但經驗證實，神並非完全不可知。<sup>28</sup>人們可以從宇宙之秩序，認識神之智慧。再者，根據聖經的創造原理，神是萬物存在之原因，效果與原因有某種程度之相似。因萬物與神之相似，人能藉受造物而認識造物主。但神是透過其本質而認識萬物。<sup>29</sup>綜上所言，以單義詞或多義詞論述神，均無法提供對神的知識，適合於神學的只有類比詞。

---

25 SCG, I, ch. 32.

26 參閱 *De ente et essentia*, ch.4. (《論存在與本質》，第四章)。

27 此處之多義詞，指「純粹多義」之名詞，因亞里士多德有時稱類比詞為多義，中世紀的許多學者亦然。

28 ST, I, q. 13, a. 5.

29 SCG, I, ch. 33.

### 三、類比與神學

類比思想是瑪斯重要的神學思想之一，且他是從思想與語言層次，進入本體的層次。在論述神時，我們是以相同的名字論述受造物與神，相同的名字，必指向相同的因素，二者相同的因素為何？日常生活所使用的語言，本身具有類比的性質，語言的類比性質，並非形上學的問題。但以相同的名字論述神及論述受造物，涉及形上學的理論，即神與受造物之間的因果關係，神是受造物存在的普遍原因。因此，類比與神學的關係，必須在語言如何論述神，與創造原理的脈絡中理解。基於類比在神學的重要性，本節對此問題做詳細的說明。首先適合論述神的名字為何，我們是從文本的分析而歸納；其次，語言如何論述神的名字，即從語言的層次，轉入本體層次；最後，說明多瑪斯的創造原理，這是他形上學思想的基礎，對語言如何論述神亦然。

#### 1. 適合論述神的名字

多瑪斯在詮釋亞里士多德形上學（*In IV Metaph.*）時，做了詳細的說明。亞里士多德在「形上學」的第四卷，討論存有的許多意義，多瑪斯是以新柏拉圖思想中原因的類比概念詮釋（*analogy of causality*）其意義。亞里士多德的論述，根據學者們的研究，雖然他以本體上事物的相似為基礎，但基本上是屬於邏輯類比。存有的概念可以類比的方式，論述物如何存在（*est*），但存有（*esse*）的本義，是指向個別存在物（*ens, id quod est*），根據亞里士多德的說法就是十個範



疇，其中實體（substance）是主要意義，其他九個範疇是限定實體，是因與實體的關係而是存有，而實體指向本質<sup>30</sup>多瑪斯在詮釋時，是從存在的觀點而說明。他說語言論述事物時有三種不同的方式，單義（univocal）、多義（equivocal）與類比（analogical）。<sup>31</sup>類比詞是以同樣的名字，論述不同的事物，論述的方式不完相同，也不完全相異。如：實體、質、量、關係等（十範疇，10 categories），皆為存有，但有不同的意義。這些主要指向存在之物，即自存的實體。不同的名字，因與實體有不同的關係而稱為存有，故其意義不同，如健康。表述範疇的名字，是表達存在的方式，範疇「指向一個」即實體，亦即存有本身。表達範疇的詞有限定的意義，不適合論述神，最普遍的概念才能適用，如：單一、真與善等，這些是存有的超越性質。所以應從本體層次討論類比，即從造物主與受造者最基本的關係，即因果關係而論類比。造物主是第一原因，受造物是次因。換言之，原因本身是類比的概念。這種說法源自新柏拉圖的思想，尤其是普克洛斯（Proclus）。<sup>32</sup>他認為原因有單義與類比義，且他也建立一個原因的系層（hierachy）。<sup>33</sup>單義的原因：效果完全與原因相似，如人產生人，是同類事物之間的因果關係（這是亞里士多德的例子）。效果完全吸取原因的一切，具有與原因一樣的美善。其次是類比的原因：

30 見上文，但上文的論述，與本節的觀點略為不同，本節主要是說明適合論述神的名字，及指出類比論述是以存有為基礎，故重複之。

31 參閱 *ST*, I, q. 13, a. 5; *SCG*, I, ch. 32-34. 亞里士多德雖然討論類比，但有時他說類比是多義詞。多瑪斯的貢獻，是將語言的論述做清楚的說明。

32 請參閱 Proclus, *Elements in Theology*, 或多瑪斯的 *Super librum de causis expositio*.

33 十三世紀有關世界永恆之爭，多瑪斯就是以原因的類比意義，辨別從哲學層次理解宇宙之創造，與從神學層次理解宇宙之創造，二者之間的區分。

不同種類事物的因果關係，效果的美善與原因的美善，有等級的不同，如太陽普照萬物（這是新柏拉圖的例子）。效果的美善，遠不如原因之美善，但仍然相似。效果是因分享原因而與原因相似。至於新柏拉圖論原因的系層，效果從原因發出，效果分享原因的美善，效果與原因是不同中之相同。相同的先存在於單純統一的原因中，因效果之關係，必須考慮相異與相同。

至於多瑪斯的思想，必須在創造論的脈絡中，理解存有的類比與原因的類比。就此而言，存有的類比有二個方向，橫向與縱向。受造物的存有，是接受的存有，是創造的效果，而非新柏拉圖思想中由第一原因產生的效果。所以在論述神的名字時，若以亞里士多德所舉的健康為例，則類比的意義，指二物之間的相似。類比是以間接的方式論述此二物，即以甲物與乙物之間的關係，而論述甲物或乙物。如藥物是健康的，健康屬於生命體，但藥物是生命體健康的原因，這是相對性的類比，是橫向的類比。但若是不同等級的事物，類比詞所表達的關係，其意義越過其種類的限制，而指向另一類的事物。如藥物本身不是生命體，健康的藥物，使藥物超越其本身的意義，而指向生命，因健康是屬於生命體。因此，從超越性的類比而言，二個類比詞所指向的內容不必相似，如食物與健康、藥物與健康，因二者的關係是因果關係。論述神的名字，其意義根據此關係，因神是受造物的原因。受造物依賴神，神與受造物之間有某種相似（*similitude*），但並不相同，且此相似是類比性的相似。

如此，對於論述神的名字，這些名字所指的是什麼意義？首先，是間接的論述，亦即藉因果關係而論述，並非直接論述。以名字論述神，指神有此名字所代表的美善，雖然美善的概念，是以人的認識方式而形成。但神與受造物屬於不同類，如以相同的名字，如智慧，論述受造物與神，其意義不相同。名字本身的意義已超越其所屬的種類，因此相同的名字論述神與受造物，指此名字已超越受造物。但因受造物與神有因果關係，故而仍然可以使用。

這種類比是超越類比，但與上述超越性的類比不同。人對神的認識從因果關係而推論某種知識，但神與受造物完全不同，故必須否定，今以美善為例，神之美善並非人語言所表達之美善，因神本質不可知，是絕對地超越，但因受造物分享神之美善，從因果關係而言，以美善論述神仍然是某種知識。又因神之絕對超越，以相同的名字論述神與受造物，指此名字不但超越其所屬的範疇，而是超越一切範疇，因而是一切的根源。神不屬於任何範疇或種類，如神之美善超越種類，受造物之美善，有不同的程度與等級，因是屬於不同種類，神的美善是根源，不但超越種類的美善，且是最豐富卓越的美善。<sup>34</sup>

對神與受造物所做的任何論述，其根據是神與受造物之間的關係，亦即原因與效果的關係。因受造物的美善，是以絕對超越的方式，存在於神中。

---

34 對類比在神學的意義完整的理解，是在多瑪斯認識神的之三路 (*triplex via*) 的脈絡中理解。

除此之外，從語言在神學上使用時的一些具體的結果，我們要問，以名詞論述神與受造物，其意義如何相同？又如何相異？換言之，類比是許多歸屬於一個，在其他的知識上，我們可以使用一個名詞描述不同的對象，名詞所指的是其共同意義，而此共同意義所指的，即不同對象之最基本的可理解之內容。從另一個角度而觀之，此問題的另一種表達方式是，神與受造物之美善，是否可使用單義詞陳述？有關單義詞不能陳述神之論證，本文在討論超越類比時，對此問題已有說明，故在此不再贅述。雖然如此，如以多義詞陳述神，<sup>35</sup>則理智完全不能認識神。但經驗證實，神並非完全不可知。<sup>36</sup>人們可以從宇宙之秩序，認識神之智慧。而且根據聖經，神是萬物存在之原因，效果與原因有某種程度之相似。因萬物與神之相似，人能藉受造物而認識造物主，神則是透過其本質而認識萬物。<sup>37</sup>綜上所言，以單義詞或多義詞論述神，均無法提供對神的知識，適合於神學的只有類比詞。

從上文之說明可見，類比問題在神學上，首先是人在認識過程，理智以名詞陳述神的方式。人在形上學的知識中發現，實體與依附體、神與受造物，具有極端對立的性質，及極端不相似的存有方式，受造物之間的存在方式亦有差異。如何說明與辨別異同？如何限定一名詞之意義，使之能描述其相似但又極端之不相似？其次，類比是歸向

---

35 此處之多義詞，指「純粹多義」之名詞，因亞里士多德有時稱類比詞為多義，中世紀的許多學者亦然。

36 *ST*, I, q. 13, a. 5.

37 *SCG*, I, 33.

一個。神與受造物之關係，與受造物之間的關係不同，二者之存在樣態不同，不能以使用邏輯類比，因邏輯類比之基礎是形式之相似，故只能用美善，而美善的程度不同，是因其實現的方式不同。從因果關係而言，一是完全依賴，一是部份的依賴。在描述時，如何以語詞陳述這兩種因果關係的意義？換言之，必須重新詮釋「一個」的意義，即從其存有之實現。最後，必須辨別美善的種類，從超越類比之說明，此美善為存有、其實現、其超越特徵及其原理，所謂「純美善」。一言以蔽之，神學上之類比，是以存有之實現（the act of to be）、自有者與他有者之關係，而探討語詞陳述時之類比意義。<sup>38</sup>

## 2. 語言的類比與本體之類比

語言的類比，是人在認識時，發現事物之相同，而以相同的名字論述。但因事物之本性不同，故名字所表達的是「異中之同」。本體類比是根據因果關係：對受造物而言，類比是指出不同種類的存在者，因同是受造，它們之間有比例的關係。至於論述神的名字，因神是絕對的超越，其意義是超越類比的意義，所根據的因果關係是完全依賴。換言之，我們必須從與語言層次轉入本體層次。如此，以名字論述神時，何者適合？何者不適合？首先是論述範疇的名字；範疇是限定存在者是在此、個別、具體、特殊的存在者，受造物是有限之存有，範疇限定其為某物。神是無限存有，並非個別存在物、故不適合以個別

---

38 Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. (Louvain: Publication universitaire, 1961) pp. 527-37.

事物的名字論述神，因神不是這個或那個。其次，論述本質的名字；神之本質非理智所能知，故無法論述。且神不屬於這類或那類，表達種類的名字，只能以象徵的方式使用，而不能論述神。<sup>39</sup>對多瑪斯而言，論述神時，因受造物是有限存有，神是超越的無限存有，故論述神的名字，必須以存有為基礎。神是一切存在者的原因，故必須從因果關係論述。神是受造物存在的原因，故是根源也是目的。但多瑪斯並沒有說明，從存有的觀點而言，受造物與神如何相似。多瑪斯的重點是，語言如何論述神，因神是絕對完美，而人是透過受造物而認識神，因此主要的問題，不能從語言層次，應從因果關係而論述。而且主要的問題，不是用什麼名字，而是如何論述。

### 3. 創造與存有之分享

創造原理是多瑪斯形上學的基礎，而創造的效果，是一切存在者分享神存有與美善。多瑪斯創造原理範圍甚廣，本文無法完整說明，僅能從分享而論其與類比的關係。

多瑪斯對存有 (*esse*) 的陳述，其起點是邏輯層次，他發現許多對象中之共同意義，所指的是不同對象的可理解內容即本質 (*intelligible content*)，繼而追溯此意義之真實根據，發現是已經真實存在的本質，或已實現的本質。「實現」 (*the act*) 的意義是完善，多瑪斯的類比思想，是由此

---

39 參閱 Dionysius the Areopagite, *On the Names of God*.

「實現」的概念，從邏輯層次而轉入本體層次，因一物之實現，是其完善之根源。<sup>40</sup>所以，類比意義之根據為完善。從神學的層次而言，類比意義之可能，並非根據神與受造物之相同，而是因果關係之相似，而此相似之基礎不是形式，<sup>41</sup>而是完善。故建立類比意義秩序之原則，不再是殊多之歸一，而是主要與次要之分，即各形式所分享的完善程度。當代的多瑪斯學者認為，多瑪斯類比思想的重點是存有之類比（the analogy of being）。就此而言，從本體論的層次而論類比的可能，是各受造物「分享」造物主之完善，因從完善的觀點而言，各受造物的完善，是因其根源相同，但分享的程度各異。

多瑪斯分享概念的第一效果，是從更深入的實現觀念，而詮釋亞里斯多德的形質論。實現分「在己」（*in se*）與「由己」（*per se*）。實現既是存在者之完善，必是優先於潛能。實現可以是存在者所展現之活動，或指活動的根源「形式」。形式是第一實現，是物體活動的原因及其目的，即稱為「圓極」（*entelechy*）或終點。雖然自然物體之內在結構，其內在之本性，皆由「形式」與「質料」二原理構成，但不同的個體，因屬於同的「種」或「類」，使個體中的共同意義呈現，而此共同的意義的根據，是物體之形式。就共同意義本身而言，指的是其可理解之內容；但從分享的觀點而言，則指向物體的完善，即其第一實

40 請參閱 *ST*, Ia, q. 44; *De potentia*, q. 9. 多瑪斯在討論神的創造，第一個必須解決的問題，是神是「普遍的原因」，也是質料的原因。他對形上學的發展史，做一個簡單扼要的綜合說明，他認為存在者（*ens*）是思想首先認識的，由此而推論存有（*esse*），他從這兩個概念，說明存在者的結構，如何從物理層次的形質論，轉入存在與本質的本體論結構。

41 多瑪斯有時以「形式」一詞表達本質，亞里士多得亦是如此。

現，此謂，存有在此實現。<sup>42</sup>多瑪斯強調實現的第二個效果是「元形之單一」(unity of substantial form)，這是多瑪斯頗受詬議的說法；第三個效果是他反駁十三世紀拉丁亞夫羅主義(Latin Averroicism)的理論，人靈魂之單一性及個別性。這兩個主題因與本文關係較遠，由於篇幅之限制故略而不談。多瑪斯分享說的第四重點，是對存有(*esse*)與本質(*essentia*)之區分的新詮釋。存有指的是「純粹實現」(the act of to be, *esse* 或 *actus essendi*)的一面，即「實現」本身，實現的結果是「存在的事實」(*the fact of existence*)，<sup>43</sup>與實現所呈現的「本質」(*essence*)。<sup>44</sup>這種說法涉及二點：(1) 純完善只能有一個；是自有者，其存在與本質等同，是唯一神；<sup>45</sup> (2) 受造物分享完善之存有，是一切存在者的終極實現，如此，受造物之本質與存有之關係，是潛能與實現。「受造物肖似神，並非因為他們分享相同『種相』或『類相』之形式，而是以類比的方式相似。因為神的本質是存有，其他的存在者則分享存有。」<sup>46</sup>受造物之存有內在於其本性之結構，是神創造的效果，亦是使每個受造物存在的第一實現。從此觀點而視之，類比的意義的「殊多之歸一」，指「自有者」(*Ens per essentiam*)與「他有者」(*ens per participationem*)的關係。<sup>47</sup>

42 *ST*, Ia, q. 44.

43 或以拉丁文 *esse* 的第三人稱單數 *est* 表達。

44 Cornelio Fabro, "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation", *The Review of Metaphysics*, 27 (1974), pp. 449-91.

45 參閱 Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, ch. 4.

46 *ST*, I, q. 4, a. 3, ad. 3.

47 參閱 Bernard Montagne, *La doctrine de l'analogie de l'être selon Saint Thomas d'Aquin*.



存有分享的概念，是從存有的層次論創造者與受造物，及受造物之間的關係，這關係的基礎是因果原理，分享的理論是類比理論之完成。首先，類比是理智在論述事物時，主要是表達知識之真假，理智必須肯定或否定論述時呈現於思想之意義，與實際存在關係，這是屬於判斷活動。而存在者之真，包含於其存有之中。分享是針對存有，而類比是語言論述時之意義。如類比的概念一般，分享亦可從兩個方向說明，即邏輯層次與超越層次。邏輯層次指的是整體的完善，與個別完善的關係。分享是存在者之內在結構、形式與質料各部份的完善，與本質之完善之關係；換言之，分享的意義指接受不同程度的完善。<sup>48</sup>至於超越層次，類比之意義的基礎是因果關係，純完善之本質與其存有之實現等同，其本質是其存有之實現，此為自有者，而自有者只有一個。由此觀之，受造物是完全依賴自有者。如果類比之基礎是相似，無限完善與有限完善之間不可能完全相似，分享是個體分享其本質的完善。不論是受造物與造物主、實體與依附體，比例類比（*analogy of proportionality*）是針對其存在事實而言，即存在者所擁有的內容。受造物的結構是接受存有，其接受的方式有二：

- （1）從超越的層面而言，是本質與其存有之實現；
- （2）從邏輯的層次而言，是實體與依附體，或形式與質料。自有者與由存有與本質構成的存有，因二者之間的差距，無法找到相似的因素，以建立比例類比之關係。就歸屬類比而言，受造物之存有完全依賴造物主。存有內在於存在者，

---

48 Bernard Montagn, *Op. cit.* pp. 53-60.

受造物之存有是從創造者接受存有而實現，因此，受造物之間有某種相似，而這是比例類比之基礎。<sup>49</sup>

其次，從分享之超越層次論存有之意義，則較為深入徹底，因涉及存在者最基本之完善，即其實現，而造物主創造之能力，是其實現之原因。其實邏輯類比與超越類比之區分並不明顯，因二者皆是從存在者之本體論內容而論。雖然邏輯類比是根據物與物之間的不同形式，而超越類比是從不同形式之完善而建立秩序，但二者的中心意義，是從不同的程度涉及存在者結構。況且邏輯論述與類比基本上互相矛盾，論述是在不同的事物中，發現相同內容，再以單義詞表達之。如「類相」是在「種相」中實現，而「種相」在個體中；故個體分享「種相」之完善，而「種相」分享「類相」之完善。從論述的觀點而言，相同的定義是以相同的方式，運用於不同的個體上，「類相」運用於不同之「種相」中亦然，因為類比之意義是「根據一個」而分主要與次要。但從分享層次而論，實際存在之事物是「數量上是一個」(numerically one)。共同之形式因實現時的限制而有差異，如人之血肉，是人性中的共同質料，但因張三、李四之分享而實現的這些血這些肉卻不同。因此，類比在思想中是意義完全相同之單義詞，而實際指向張三或李四不同的實現時，卻是類比詞。但在論述時，理智從其分與合之活動，必須辨別一詞的意義，在運用時如

---

49 Cornelio Fabro, *Op. cit.*, p. 509. 作者認為，邏輯類比如果不以存有類比為根據，並非真正的分享，因為僅是一概念內容之分享。類比最後的基礎，應是存有的分享。多瑪斯以此理論，修正新柏拉圖主義所主張的，具有泛神色彩的「流出說」(theory of emanation)。

何又相同又相異，而轉入本體層次，以發現其相異的基礎。這時理智從或邏輯層次進入超越層次。

## 結論

多瑪斯之類比思想，必須從不同的層面而理解。首先是知識之層次。知識是認識能力因與對象之互動關係而實現，在這種情況之下，理智要知道的是對象是什麼，就是認識對象之內容。其次是如何認識；這涉及認識作用中之概念形成、判斷、推論及表達。表達有兩個方向，先是在心中，然後是向外以語詞表達，而表達最重要的方式是稱謂與描述，而認知過程最重要的因素，是理智辨別對象之價值而賦予概念意義。意義是屬於思想的層次，但因在認識過程，對象的存在是其形成的原因（質料因），多瑪斯按傳統稱此層次為「意向」（intention）。所以分析所欲表達之意義，是探討認識能力之動向。其中含有兩個因素，認識能力如何實現，及對象所呈現之內容。類比是認識能力表達的方法，其中之兩個重要因素是意義之形成，這是思想層次，及意義之根據，這是本體論層次。古希臘之柏拉圖，因認為思想中之觀念，實際上是存在於超越界。實在界與超越界的關係是分享，而分享是模仿。雖然柏拉圖認為物體最美好的關係是類比，但存在於宇宙的個體，是因模仿超越「形式」而相似，是屬於邏輯層次。對亞里士多德而言，他發現理智在認識時，其對象是存在物體的共同性質，但實際存在的是個體。因此語詞之意義是「同中有異，異中有同」，但意義之「一」與「多」的關係又是什麼？亞里士多德認為是「殊多指向一個」，且按此「一

個」而分主要與次要之意義，這是邏輯層次。從本體論的層次而言，就是他所提之十範疇，其中最主要的是實體。但對亞里士多德而言，能構成科學知識的，是人對實體所能的認識的部份即本質。本質表達物性，而物性是由形式與質料二原理構成。所以類比意義的根據，雖然是存在的個體，但從知識的角度而觀之，是形式與形式的相似，這仍然是偏向邏輯，但是以本體論為基礎的邏輯，我們幾乎可以說是「邏輯本體論」。多瑪斯綜合了柏拉圖與亞里士多德的思想，但他的類比思想之轉折，是因他對存有的概念有了轉變。因神學上的需要，他不能從形式與形式的相似，說明神與受造物之關係。形式是存在者的限定內容，神的形式是無限，並非人能認識的。他的第一個轉向是從「完善」而論神與受造物之類比關係。完善本身不受限制，只有整體與部份的關係。再者，物是因其實際存在而具有某個程度的完善，不同程度之完善，其根源不能是模仿，只能是接受。首先是個體接受完善，其次，是形式給予個體完善，但必須從根源處接受完善。不僅如此，形式同時必須使其接受完善實現之能力，及使個體因接受形式而成為實際存在的個體。接受與給予是因果原理的表達。從形上學方面視之，形式是思想存有，不能是實際存在的原因。如此，形式使個體能接受存有。類比之意義，已從邏輯層次轉入超越層次。從實際存在層次而言，不同個體所呈現之共因素，指向一共同根源。雖然在多瑪斯的早期著作「存在者與本質」，其存有思想的重點，是存在者的存有實現，但本質與存有之區分與關係，仍然是討論的重點。在後期的著作如《駁異大全》與《神學大全》，存有與存有之實現是其存有論的中心。有關類比意義方面，多

瑪斯認為，事物之相似，是因出自同一根源絕對存有，其本質是存在。類比意義中之「指向一個」的「一個」，是創造萬物存有的神。存有與美善可互換，萬物因分享不同等級之美善而相似。所以克拉克（Norris Clarke）說，類比的意義，應在神的關係下，才能完全被理解。<sup>50</sup>

---

50 Norris Clarke 是當代的多瑪斯學者，這是他在 *Exploring Metaphysics* 一書中所說的。



## 多瑪斯·阿奎那

### 理智學說的基本架構

鄒松波\*

Abstract: Thomas Aquinas was one of the most celebrated theologians and philosophers in Medieval Times. Based on the principle that philosophy is a beneficial supplement to the faith, he established a distinguished and systematic theory of intellect. It originated from the thought of certain ancient Greek philosophers' view on this point but he obviously transcended them. Most importantly, his thought embodied an innovation to the ideas on intellect from the traditional and influential Platonic-Augustinian theology. Through our exploration, the basic structure of Thomas Aquinas' theory on intellect is generalized into three parts, that is, the view of order, the view of power and the view of phantasy.

---

\* 武漢理工大學馬克思主義學院，副教授；主要研究馬克思主義哲學、中世紀哲學、宗教學、倫理學。

多瑪斯的理智學說，不僅體現了對古希臘諸哲學家的理智觀的繼承和超越，而且實現了對傳統柏拉圖—奧思定主義的基督宗教理智觀的創新發展。如所周知，阿那克薩戈拉首先從本體論和認識論的意義上建構了作為萬事萬物的「終極力量」的「理智」（*nous*）這一哲學範疇。雖然這一建構備受蘇格拉底的「讚賞」<sup>1</sup>，但是他並沒有明確解釋理智的本性及其運作方式，也沒能對此前自然哲學家們視之為事物內部的「活動原則」或「生命原則」的靈魂與其視為「安排一切事物的原則」的理智之間的關係予以區分。鑒於—「理智」的絕對性，柏拉圖試圖將理智和靈魂聯結起來。他藉蒂邁歐之口而講述：造物主將理智「安放在靈魂裡」<sup>2</sup>，從而賦予了靈魂神聖性，使靈魂和理智一樣不朽。然而，由於柏拉圖主張用「回憶說」來解釋人類知識之成因，也即「同類相知原則」，那麼，就產生一個難題，即作為絕對認知能力的理智的作用何在？亞里士多德在《論靈魂》中，竭力釐清靈魂的性質，試圖闡明靈魂和理智的關係。然而，事實上，他不僅沒能釐清理智和靈魂之間的關係，<sup>3</sup>而且因為其設定「能動理智」和「被動理智」來解釋人的「抽象能力」，反而衍生出新的難題，也即在種相的意義上，理智究竟是「一」還是「二」？如果存在兩種「理智」，能動理智與人的關係又是什麼？亞里士多德的難題，隨著亞呔羅主義者和基督宗教神學家的介入，變得更加撲朔迷離。多瑪斯，作為中世紀一名傑出的

---

1 王曉朝譯，《柏拉圖全集》，第1卷（人民出版社，2002），頁107。

2 王曉朝譯，《柏拉圖全集》，第3卷（人民出版社，2002），頁281。

3 參閱鄒松波，〈中世紀理智之爭的根源及其內容〉，載於《哲學動態》5期（2012年），頁60。



神學家和哲學家，秉持「哲學和信仰可以互補」的原則，不僅建構富有中世紀特色的理智學說，對上述難題給予化解，而且在某種程度上化解了基督宗教所面臨的危機。本文試圖將多瑪斯的理智學說的基本架構歸納為「等級說」、「能力說」、「心像說」三個方面。

## 一、「等級說」

多瑪斯關於理智的「等級說」，是基於其「實體論」與「創造論」而形成的。他將亞里士多德的「形式與質料」、「潛能與現實」學說融入上帝「創造論」，改造亞里士多德的本質學說，完成對實體的等級分類，繼而實現對不同理智慧力的等級劃分。

段德智先生曾經指出，多瑪斯以其「本質實存說、合成說、特殊說和潛在說」<sup>4</sup>，實現了對亞里士多德的本質學說的根本變革。多瑪斯通過對「實存論或形而上學的概念」與「邏輯學的概念」的區分，排除了亞里士多德從主謂詞邏輯的維度考察本質的可能性，主張對本質概念的討論必須控制在實存論或形而上學的維度，控制在「個體事物本身或具有偶性的實體」範圍之內。於是，他從存在與本質的關係的層面出發，依據本質的構成要素的「潛在」或「受限」程度劃分出實體的等級。一方面，他認為，儘管可以用三種方式來分析實體，也即，一是區分它的屬與種差，二是區分它的形式和質料，三是區分它的現實和潛

4 段德智，〈阿奎那的本質學說對亞里斯多德的超越及其意義〉，載於《哲學研究》8期（2006年），頁60。

能部份，但是，由於「上帝的本質就是他的存在」，這三種區分都不適用於作為存在自身的最高實體。一方面，存在不屬於任何屬和種，另一方面，存在作為純行動，純粹現實性，不可能蘊含本性為惰性和潛在的質料，也不可能處於潛在狀態。這樣，上帝作為存在的原因和自因，是存在與存在者的統一，存在與本質的統一，是「第一動力因」和「第一活動主體」。<sup>5</sup>

然而對於受造物來說，卻存在著「存在與本質」的區分，以及「現實與潛能」的區分。這樣的受造物分為兩類：精神實體和物質實體。其存在活動不是獨立的，是獲得的。換而言之，其存在活動受到自身本性的接受能力的制約和限制」<sup>6</sup>。其中，精神實體的本質就是非物質性的純形式，而物質實體的本質則是由「形式與質料」複合而成。換而言之，受造的精神實體只具有「存在與本質（形式）」的組合，而物質實體的構成則包含雙重組合，即「存在與本質（質料與形式）」。<sup>7</sup>多瑪斯說：「在由形式和質料組成的實體中，活動與潛在有雙重組合：一是實體的組合，即質料和形式的組合，二是已經成為複合物的實體與存在的組合」。<sup>7</sup>相比較而言，物質實體的本質因為具有質料的成分受到了更多的限制，限制越多，等級越低。在此意義上，多瑪斯也完成了對亞里士多德的「形式因」的改造。對他

5 Thomas Aquinas: *Summa Theologica* (以下簡稱 *ST*), trans. the Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1948), I a, q. 85, a. 1.

6 多瑪斯·阿奎那著，段德智譯《論存在者與本質》，載於《世界哲學》1期（2007年），頁72。

7 Thomas Aquinas: *Summa Contra Gentiles*, II, ch.54, trans. James F. Anderson (London: University of Notre Dame Press, 1975).

來說，無論是形式，還是由形式與質料結合而成的個體事物的特殊本質都不足以保證個體事物的現實存在。如段德智先生所言，「形式也就因此而喪失了它在亞里士多德那裡所擁有的『現實』的品格、功能和地位，而與質料一起降到了『潛在』的地位。」<sup>8</sup>

藉此，多瑪斯從存在與本質、形式與質料的關係入手，把實體劃分為由高級到低級的等級系統。而這樣的等級系統也正是多瑪斯建立理智等級的基礎。他根據這些實體之間等級不同所擁有的「能力」和「活動」的差異性，或者說現實性的多少而區分上帝的理智、天使的理智和人的理智。他說：「既然能力和活動分別了存在與每一種存在，我們就必須把能力及其活動歸於同一個屬相（*genus*）。那麼，如果這活動並不存在於主體的屬相（*genus*）中，指向這一活動的能力就不可能存在於主體的屬相中。<sup>9</sup>既然作為存在的原因和自因的上帝的存在活動永遠處於現實狀態，與之相對應，他的理智慧力也就處在現實狀態；既然上帝的存在和本質是同一的，那麼「上帝的理解能力——理智，作為上帝運作的原則，即是上帝的本質本身」<sup>10</sup>。因此，上帝的理智是神聖的，現實地認識一切事物。但是，對於受造的複合實體——天使和物質實體——人來說，由於它們的存在活動都是來自上帝，其理智運作原則只是潛在的，那麼，它們的理智慧力就不可能是它們的本質，沒有什麼東

8 段德智，〈試論阿奎那特指質料學說的變革性質及其神哲學意義〉，載於《世界宗教研究》4期（2006年），頁97。

9 *ST*, I, q. 77, a. 1.

10 *ST*, I, q. 77, a. 1.

西會由於一種作為現實的現實而處於潛在狀態之中的。多瑪斯還指出，對於人的靈魂來說，如果靈魂的本質是運作的直接原則的話，那麼凡是具有靈魂的事物就會始終具有現實的生命活動了。而這在靈魂中顯然是不可能的。因為「靈魂作為形式，並不是一種用來安排達到更進一步的現實的現實，而是產生終極結果，這樣，靈魂之潛在地達到另一種現實只屬於它，並不是就它的作為一個形式的本質而言，而是就它的能力而言。所以，靈魂本身，作為其能力的主體，被稱作第一現實，其與第二現實具有更進一步的關係。這樣，我們就看到：具有靈魂的東西，就其生命的運作而言，並不始終是現實的」。<sup>11</sup>也就是說，靈魂作為理智實體本身，作為實體性形式，其具有不依賴于身體的絕對的存在，是現實的，而理智作為其能力，或者說作為偶性，在靈魂運作之前始終是潛在的，只是在靈魂成為生命的原則之後，與身體的結合，理智慧力才有可能成為現實的。多瑪斯為何要如此強調這一區別呢？其根本旨意還是反對將理智視為「獨立實體」的主張。如所周知，實體是指不依賴於它物而能夠憑藉自身存在的東西，既然理智不是本質，也就不可能成為一實體，進而言之，理智只能是靈魂的一種能力。

多瑪斯還指出，由於天使的理智和人的理智的等級不同，它們的認識對象也就不同。天使的理智，既不是有形器官的活動，在任何方面也不與有形物質相關聯，這樣，天使的認識能力的對象就是脫離質料而獨立存在的形式。

---

<sup>11</sup> *ST*, I, q. 77, a. 1.

人的理智，它雖不是身體器官的活動，但卻是作為身體形式的靈魂的一種能力。多瑪斯說：「認識一種個體地處於有形物質之中的形式，而不是作為存在於『這個』個體物質中的形式，是適合它的」，<sup>12</sup>不過對這樣的形式認識，是從藉心像表像出來的個體物質中去抽象出其形式。

## 二、「能力說」

如上所述，多瑪斯關於理智的「等級說」，區分了不同實體的理智認識能力，尤其是他主張，對於人這樣的物質實體而言，理智的本性是作為身體之形式的靈魂的一種能力，而不是一個與身體分離存在的獨立實體，然而，這一主張卻遭遇了來自亞呔羅主義的「唯一理智論」的挑戰。阿拉伯哲學家亞呔羅以評註亞里士多德的著作而著稱於世。他根據亞里士多德的形而上學原則，主張理智是存在於靈魂之外的獨立實體。他接受亞里士多德關於能動理智和被動理智的區分，認為在亞里士多德的實體等級系列中，能動理智等級較高，被動理智位居其後，也是等級最低的非物質實體；其中，不朽的被動理智為全人類所共有，藉此，不僅解決了人類何以擁有相同的認識的問題，同時，這一外在於靈魂的被動理智，在能動理智的作用下，與每個人的想像能力相結合，又形成了個體性的認識。<sup>13</sup>與此同時，當他沿用亞里士多德的「形式和質料」原則來解釋人的本質時，也即，人是由作為形式的靈魂和

---

12 ST, q. 85, a. 1.

13 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Acicenna & Averroes on intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 291-293.

作為質料的軀體構成的，又恪守亞里士多德的主張：作為形式的靈魂必然隨著作為質料的身體的朽滅而朽滅。這樣一種結論，顯然與基督宗教信仰關於「個人靈魂不朽」的教導相衝突。雖然，亞呔羅的繼承者西格爾曾經試圖化解這一衝突，指出被動的理智是個人靈魂的屬（*genus*），它既是獨立的精神實體，又存在於個人靈魂之中，正如共相既在殊相之先，又在殊相之中一樣，被動的理智與個人靈魂的結合產生理智靈魂，<sup>14</sup>但只是說明了每個具有不同的理智的人何以能夠達到共同理解、獲得普遍知識的問題，並沒有解決「個人理智靈魂」不朽的難題。鑒於此，作為中世紀的一位偉大的神學家和哲學家，多瑪斯責無旁貸的肩負起化解這一危機的歷史使命。堅信亞里士多德的哲學是對神學的有益補充的多瑪斯，立足於亞里士多德的《論靈魂》文本，從存在論的維度對亞呔羅主義者「唯一理智論」予以批判，認為亞呔羅歪曲了亞里士多德的思想，強調「理智」是靈魂的一種能力，而不是存在於靈魂之外的獨立實體。

在他看來，首先，靈魂是身體的形式，理智則是靈魂的一種能力。原因在於：一方面，「靈魂是作為那些按照我們的判斷而具有生命的事物的生命之第一原則予以界定的」。其根本原因在於，我們總是根據我們所經驗到的事實：「認識」和「運動」這兩項活動來判斷生命的有無，並斷定生命的有無取決於「靈魂的有無」，為此，「我們總是將有生命的事物稱為『有靈魂的』，而把那些沒有生

14 趙敦華，《基督教哲學1500年》（北京：商務印書館，1997年），頁39, 35, 431。

15 ST, I, q. 71, a. 1.

命的事物稱為『無靈魂的』」。<sup>15</sup>另一方面，「任何事物藉以活動的首要的東西，都是這項活動歸因的那件事物的一個形式」。多瑪斯舉例說，就像一個身體藉以康復的首要的東西就是健康情況，故而健康是那個身體的一個形式一樣，因為「沒有什麼事物能夠活動，除非是就它處於現實狀態而言」。<sup>16</sup>藉此推理，多瑪斯證明靈魂必然是身體的形式。

此外，既然生命是藉有生命事物的不同等級的各種運作顯示出來，如，營養、感覺、位置移動、理解活動等等，相應地，作為生命原則的靈魂也就具有不同的能力，例如，植物魂只有營養能力，人之外的其他的動物魂則具有營養能力和感覺能力，而人作為等級最高的生物，其靈魂則具有營養能力、感覺能力和理智能力。而且，對於這些不同的靈魂來說，每一種都是根據其主要的能力命名，人的靈魂也因此被稱為理智靈魂。因此，多瑪斯說：「我們藉以理解的這項原則，不管它被稱作理智，還是被稱作理智靈魂，都是身體的形式」。<sup>17</sup>

其次，多瑪斯說，如果有人說理智靈魂並非身體的形式，他就必須解釋理解活動何以能夠成為這個特殊的人的活動。因為我們每一個人都意識到「進行理解的正是他自己」。為此，多瑪斯對三種意見進行反駁：<sup>18</sup>

---

16 *ST*, I, q. 76, a. 1.

17 *ST*, I, q. 76, a. 1.

18 *ST*, I, q. 76, a. 1.

而慾望的運動確實是預設了理智的運作的。這樣，蘇格拉底就不是因為他被他的理智推動而才理解，相反，毋寧是由於他理解了，他才為他的理智所推動；2) 既然蘇格拉底是一個具有形式和質料組合而成的這樣的一個本質的個體，如果理智不是這個形式，那就會得出結論說：它必定是處於這個本質之外的。若此，理解活動仍然只在理智這個活動主體之中，而不會因其推動蘇格拉底而被歸於他。3) 一個推動者的活動決不可能歸因於被推動的事物，除非它被用作一項工具。多瑪斯認為這與亞里士多德的教導相抵觸，因為亞里士多德認為理解活動不可能憑藉有形工具進行。4) 一個部分的活動歸因於一個整體，就像眼睛的活動歸於一個人一樣，但是，決不可能歸於另一個部分。這樣，如果蘇格拉底和理智的結合是部份與部份的結合，理智的活動仍然不可能歸於蘇格拉底。藉此，多瑪斯總結說，理智的原則必然是作為身體的形式同身體結合在一起。

既然如此，多瑪斯就必須證明作為身體的形式的理智靈魂何以能夠不朽，為此，多瑪斯提出「實體性形式」(substantial form) 這一觀念來化解這一難題。在他看來，首先，理智靈魂在與人結合之前，雖然是具有「存在與本質」結構的複合實體，但與由質料和形式結合構成其本質的自然事物不同，其本質就是純形式，這一形式是實體形式，是使理智靈魂成為其所是的東西。<sup>19</sup> 其次，隨著理智靈魂與人結合成為人的靈魂，人的靈魂就是介於物質形式和作為純形式的獨立的靈智實體之間的仲介，作為生命

---

<sup>19</sup> ST, I, q. 75, a.2.



而慾望的運動確實是預設了理智的運作的。這樣，蘇格拉底就不是因為他被他的理智推動而才理解，相反，毋寧是由於他理解了，他才為他的理智所推動；2) 既然蘇格拉底是一個具有形式和質料組合而成的這樣的一個本質的個體，如果理智不是這個形式，那就會得出結論說：它必定是處於這個本質之外的。若此，理解活動仍然只在理智這個活動主體之中，而不會因其推動蘇格拉底而被歸於他。3) 一個推動者的活動決不可能歸因於被推動的事物，除非它被用作一項工具。多瑪斯認為這與亞里士多德的教導相抵觸，因為亞里士多德認為理解活動不可能憑藉有形工具進行。4) 一個部分的活動歸因於一個整體，就像眼睛的活動歸於一個人一樣，但是，決不可能歸於另一個部分。這樣，如果蘇格拉底和理智的結合是部份與部份的結合，理智的活動仍然不可能歸於蘇格拉底。藉此，多瑪斯總結說，理智的原則必然是作為身體的形式同身體結合在一起。

既然如此，多瑪斯就必須證明作為身體的形式的理智靈魂何以能夠不朽，為此，多瑪斯提出「實體性形式」(substantial form) 這一觀念來化解這一難題。在他看來，首先，理智靈魂在與人結合之前，雖然是具有「存在與本質」結構的複合實體，但與由質料和形式結合構成其本質的自然事物不同，其本質就是純形式，這一形式是實體形式，是使理智靈魂成為其所是的東西。<sup>19</sup> 其次，隨著理智靈魂與人結合成為人的靈魂，人的靈魂就是介於物質形式和作為純形式的獨立的靈智實體之間的仲介，作為生命

---

<sup>19</sup> *ST*, I, q. 75, a. 2.

的原則而成為一個具有相對獨立性的實體性形式，這樣的實體性形式並不會隨著質料的朽滅而朽滅。他說：「一個形式，由於它的一個能力或官能而有了質料不參與其中的活動，就具有了自身的存在。它並不像其他形式那樣，絕對地依據複合體的存在而存在，而是複合體依據它的存在而存在。因此，複合物毀滅了，藉複合物的存在而存在的形式也隨之毀滅，然而，複合物通過它的存在才得以存在的一種形式，相反，在複合物毀滅的時候並不一定要被毀滅」。<sup>20</sup>也正是在此意義上，多瑪斯說：「人的靈魂，也被稱作理智或心靈，是某種無形的、獨立存在的事物」。<sup>21</sup>多瑪斯的這一創新解釋，雖然是奠基於其「實體類型」學說之上，但是，毋庸置疑，需要依賴「上帝創造論」的支撐。

### 三、「心像說」

多瑪斯不僅反對亞呔羅伊主義的「唯一理智論」，而且反對亞呔羅所言說的理智與人的想像能力相結合以形成個體性的認識的方式。為此，他建構「心像說」來解釋理智的活動，闡明人的知識的來源及其形成。他認為，人的知識有兩個來源：一是感覺，一是人的靈魂的理智活動。就感覺而言，其只是提供知識對象或材料，並不能幫助

---

20 Ralph McInerney, *Aquinas against the Averroist: On There Being Only One Intellect* (Indiana: Purdue University Press, 1993), p. 57.

21 多瑪斯·阿奎那著，段德智譯，《論存在者與本質》，載於《世界哲學》1期（2007年），頁65-69。

我們最終形成知識。人類知識的形成離不開理智的抽象能力，而理智要從個別的、具體的、可感的事物之中獲得普遍的、無形的、不可感的感念，則依賴於「心像」。他將想像對感覺所獲得的可感種相（*sensible species*）分析綜合之後所保存的具體形像稱為心像（*phantasm*）。它是感覺對象脫離具體質料而內在於感官中的具體形像，「是個別事物的肖像」<sup>22</sup>。在多瑪斯看來，這樣的心像正是我們的理智進行抽象活動的基礎，或者是我們藉以認識外在事物的手段或工具。他說：「心像是我們認識的來源。我們理智的活動就是從它開始的。它不僅是一個轉瞬即逝的刺激，而且是理智活動的一個持久的基礎」。<sup>23</sup>換而言之，多瑪斯視心像為理智活動的基礎是他解釋理性認識的客觀性的必不可少的本體論條件。作為一種純粹的精神活動的理智活動，只有透過心像的中介作用，才能確保理智活動的結果是對外在於靈魂的客觀對象的認識。

心像對於理性認識的基礎作用充份體現在多瑪斯關於理智的抽象理論中。雖然他確定人的理智是作為身體之形式的靈魂的一種能力，但是又認為人的理智在進行現實的理解活動之前處於潛在狀態，不具有任何本性。那麼，人的理智何以能夠進行抽象活動呢？如所周知，柏拉圖認為我們的理智以理念作為認識對象，由於理智靈魂在與人結合之前就先在地擁有對理念的認識，這樣通過適當的訓練就可以獲得對於分有理理念的事物的認識，就不存在動力因

---

22 ST, q. 84, a. 7, ad. 2.

23 Thomas Aquinas, *Super Libros Boethii de Trinitate Expositio*, q. 6, a. 2, 轉引自傅樂安，《湯瑪斯·阿奎那基督教哲學》（上海人民出版社，1990年），頁135。

的問題。亞里士多德既然反對理念論，就必然要為處於潛在狀態的理智尋找動力因。雖然他嘗試用形質論來解釋理智以解決這一難題，但是鑒於其含混的表述，「不僅沒有解釋清楚理智的抽象作用之謎，反而造成能動理智性質及其與被動理智關係的千古之爭」。<sup>24</sup>多瑪斯則明確設定人的理智兼有主動和被動性質，藉此將人的理智區分為能動理智和可能理智。不過，這種區分並不是表明人有兩個不同的理智，而是同一理智的一體兩面：能動理智是理智的主動原則，其以動力因的資格造就現實的一切，而可能理智是理智的被動原則，其以質料因的資格處在一切可理解物件的潛能之中。這樣，可能理智和能動理智的關係就是潛能與現實的關係。藉此，多瑪斯通過訴求於作為動力因的能動理智和作為質料的心像的相互作用，使得可能理智產生現實的理解。其中，能動理智對於心像的作用表現在「光照」和「抽象」兩個方面。他說：「能動理智不僅光照心像，它還做的更多；它憑藉自身的能力從心像中抽象出可理解的種相（intelligible species）」。<sup>25</sup>「光照」只是一種類比的說法，就像為了看見而需要光一樣，這樣一種解釋也是受奧思定的「光照論」的影響以及亞里士多德曾以光比如主動理智的啟發。可理解種相是指理智中所呈現的代表外在事物的類似物（likeness），亦即「一種個體地處於有形物質之中的形式，而不是作為存在於『這個』個體物質中」的普遍形式」。<sup>26</sup>而理智之所以需要從心像中抽象出

24 趙敦華，《基督教哲學1500年》，頁39。

25 *ST*, q. 85, a. 1.

26 *ST*, q. 85, a. 1.

的問題。亞里士多德既然反對理念論，就必然要為處於潛在狀態的理智尋找動力因。雖然他嘗試用形質論來解釋理智以解決這一難題，但是鑒於其含混的表述，「不僅沒有解釋清楚理智的抽象作用之謎，反而造成能動理智性質及其與被動理智關係的千古之爭」。<sup>24</sup>多瑪斯則明確設定人的理智兼有主動和被動性質，藉此將人的理智區分為能動理智和可能理智。不過，這種區分並不是表明人有兩個不同的理智，而是同一理智的一體兩面：能動理智是理智的主動原則，其以動力因的資格造就現實的一切，而可能理智是理智的被動原則，其以質料因的資格處在一切可理解物件的潛能之中。這樣，可能理智和能動理智的關係就是潛能與現實的關係。藉此，多瑪斯通過訴求於作為動力因的能動理智和作為質料的心像的相互作用，使得可能理智產生現實的理解。其中，能動理智對於心像的作用表現在「光照」和「抽象」兩個方面。他說：「能動理智不僅光照心像，它還做的更多；它憑藉自身的能力從心像中抽象出可理解的種相（*intelligible species*）」。<sup>25</sup>「光照」只是一種類比的說法，就像為了看見而需要光一樣，這樣一種解釋也是受奧思定的「光照論」的影響以及亞里士多德曾以光比如主動理智的啟發。可理解種相是指理智中所呈現的代表外在事物的類似物（*likeness*），亦即「一種個體地處於有形物質之中的形式，而不是作為存在於『這個』個體物質中」的普遍形式」。<sup>26</sup>而理智之所以需要從心像中抽象出

24 趙敦華，《基督教哲學1500年》，頁39。

25 *ST*, q. 85, a. 1.

26 *ST*, q. 85, a. 1.

可理解的種相，原因在於，「心像是個別形像，並且存在於有形器官之中，它們沒有與人的理智相同的存在方式，因而無法憑藉自身在可能理智中造成印象」，<sup>27</sup>而我們則可以「憑藉能動理智的能力，忽視個體性條件去思考特定的本性，藉此，特定本性的形像就充滿可能理智」。<sup>28</sup>也就是說，由於心像來自感覺器官對物質形式的認識，仍然具有個別物質性，其自身就沒有能力為可能理智所接受，而可能理智只接受普遍形式，不接受個別物質性的東西，因此必須從心像中抽象出具有普遍性的可理解種相，可能理智才能加以接受並產生現實的理解。

心像對於理性認識的基礎性作用不僅呈現在理智的抽象活動中，而且呈現在理智的理解活動中。雖然理智的理解活動始於心像中抽象出來的可理解種相，但這是否就意味著理智所理解的對象就是這一可理解的種相呢？換而言之，我們的理智所理解的是事物本身，還是作為其類似物的可理解種相？多瑪斯說：「有些人主張我們的理智慧力僅僅認識在它們之上所造成的印象；例如感覺只認識在它自身的器官上所造成的印象。根據這個理論，理智只理解它自身的印象，也即它所接受的可理解種相，以致這個種相就是被理解者」。<sup>29</sup>多瑪斯反對這種理論。他說：「可理解種相和理智的關係如同心像和感覺的關係。但是心像並非被感知者，毋寧說它是感覺藉以感知的東西。因此，

---

27 *ST*, q. 85, a. 1, ad. 3.

28 *ST*, q. 85, a. 1, ad. 4.

29 *ST*, q. 85, a. 2.

可理解種相並非現實的被理解者，而是理智藉以理解的東西」。<sup>30</sup>也就是說，如果認為我們所理解的東西只是存在於理智靈魂中的可理解種相，那麼就和柏拉圖所謂的「一切知識都是關於理念的知識」沒有分別了。

而且，多瑪斯還強調，即使我們的理智直接借助於可理解種相獲得現實的理解，但是可理解種相是從心像中抽象出來的，它是事物的共相，而不是事物本身。因此，「理智為要現實地理解它的特定對象，它就必須回到心像上來，以便考察存在於個體事物的普遍本性」。<sup>31</sup>原因在於人的理智的存在方式，多瑪斯認為，理智和身體的結合，決定了其特定對象只能是一種存在於有形質料中的實質或本性。而我們又是藉感覺和想像來理解個體事物的。所以，必須「返回心像」，理智才能現實地理解其特定物件。

綜上所述，多瑪斯通過「等級說」、「能力說」、「心像說」構建了系統的理智學說。「等級說」區分了上帝、天使和人的不同理智慧力，「能力說」則澄清理智，相應與人來說，並非與人的身體絕對分離的獨立實體，而只是人的一種認識能力，「心像說」則闡釋了人的理智慧力的實現所依據的條件。顯然，這一學說，不僅豐富了基督宗教哲學關於認識論的理論，而且緩解了基督宗教與激進的亞里士多德主義者之間的張力，進而維護了基督宗教信仰的權威。

---

30 ST, q. 85, a. 2, obj.

31 ST, q. 84, a. 7.

## 多瑪斯·阿奎那

### 論情感的自主與善惡

黃超\*

Abstract: Concerning the goodness or evil of the passions (emotions) arguments have continued back and forth from the time of the ancient Greeks up to the Middle Ages. Thomas Aquinas put forth a rational theory about the emotions, distinguishing in a detailed way their voluntariness and their passivity, their natural nature and their theoretical nature. With his theory of the different levels of the emotions, he responded to the Stoics' "evilness of the emotions" theory and to Ambrose's theory that "the emotions are neither good nor bad." Thomas considered that, the emotions, with the element of reason, have a certain freedom, and from a moral perspective can take the initiative. Therefore, the emotions (passions) are the originators of moral action, and on the level of morality, they can be divided into good and evil ones.

---

\* 武漢大學哲學學院副教授，宗教學系副系主任，基督宗教與西方宗教文化研究中心辦公室主任；主要研究領域為宗教學原理、中世紀哲學、當代中國宗教問題等。



多瑪斯將人的靈魂的能力區分為認識能力與意慾能力兩種；其中認識能力又可區分為理性認識與感性認識；與此對應，意慾能力則區分為意志與情感。意志是理性意慾，情感則是感性意慾，正如感性認識為人與動物所共有，情感亦為人與動物所共有。那麼人的情感與動物的情感是否有本質的差異呢？柏拉圖在其靈魂馬車之喻中，正是將人的情感比喻為非理性的黑白兩色駿馬。<sup>1</sup>而亞里士多德認識到馬車之喻的不足，開始主張人的情感在某種程度上分有理性，並提出著名的「政治統治說」，即理性對情感的支配不是主人對奴隸的「專制統治」，而是君主對自由民的「政治統治」。<sup>2</sup>多瑪斯繼承並發展了亞里士多德的情感分有理性學說，明確指出：人的情感不同於動物的情感，在非理性的動物那裡，情感的活動出自必然性，而不是出自自由的選擇，但是，在人這裡，在服從理性的範圍內，情感分有某種自由。<sup>3</sup>圍繞理性與情感的關係，多瑪斯論證了人的情感具有層次性，是一種具有倫理意義的自主行為，這種從理性而來的自主性使情感既可以為善，也可以為惡。以此為據，多瑪斯一方面批判了斯多亞派的「一切情感皆惡論」，另一方面批判了一些早期教父主張的「情感無善無惡論」。

1 在柏拉圖的靈魂馬車比喻中，靈魂分為理性、激情與慾望三部份，其中理性是御手，激情與慾望是黑白二色的戰馬。多瑪斯將情感區分為憤怒情感與慾望情感，這種區分正可以對應於柏拉圖所謂的激情與慾望。

2 參閱亞里士多德，苗力田主編，《政治學》，第一卷第三章（北京：中國人民大學出版社，1992年）。

3 參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, volume I, II and III, trans. by Fathers of the English Dominican Province, revised by Daniel J. Sullivan, William Benton (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1988). (在以下註腳中簡寫為 ST), p. 734.

## 一、情感分有理性

理性與情感的關係問題是多瑪斯倫理學要解決的首要問題。在本體論方面，多瑪斯認為理性是人類的高級功能，情感是人的低級功能，而低級功能以高級功能為目的，服從高級功能。但是，情感是否如味覺對熱飲的反應一樣，與我們的理性無直接關係呢？多瑪斯認為，存在某些功能使理性和感性意慾相互作用。人的情感是被知性滲透<sup>4</sup> (cognitively penetrable) 的，理性與情感之間存在必然的關聯，在某種形式下，理性對情感還會起決定作用，而情感也會影響理性的活動。

在多瑪斯的《神學大全》中，有一段被人們廣泛引用的關於理性與情感關係的論述：

憤怒情感與意慾情感以兩種方式服從靈魂較高級部份。首先服從理智或理性，第二服從意志。它們在其自身（內在）的活動中服從理性，正如在其他動物中感性意慾本能地被其估量力推動。例如，一隻綿羊因估量到狼是其敵人而害怕。但是，如我們在前面已說明，在人這裡，估量力被認知力所取代，有些人稱其為「特殊理性」，因為它通過比較聯繫個別的意向。因此，在人這裡，感性意慾本性地被特殊理性推動。但是這同一特殊理性又本性地遵循普遍理性的指揮和推動，因此，在三段論中特殊結論是從普遍命題推出。很明顯，普遍理性指揮感性意慾，而感性意慾服從它。……任何人都能有

---

4 Cfr., Peter King, "Aquinas on the passions", in *Thomas Aquinas—contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies (Oxford, New York: Oxford University Press, 2002), p. 372.

這樣的切身體驗，因為通過運用某種普遍的思考，憤怒或害怕或其他類似情感被減弱或激起了。<sup>5</sup>

我們只有結合多瑪斯的認識論，才能真正理解這段話的意義。在多瑪斯的認識論中，外感官與內感官共同作用，形成感覺象。有人認為：感覺象是感性認識的終點，理性認識的起點；事實上，作為個別意向存在的感覺象雖然是感性認識的最終成果，但是，感性能力的終點並不在此；感性能力還內在地具有溝通理性與感覺象（普遍與特殊）的功能；這一特殊功能由認知力完成，認知力由於其類似理性的功能而被人稱為特殊理性。那麼，令人費解的是，特殊理性到底只是理性的一種特殊形式，還是具有某種理性功能而又真正屬於感性能力呢？多瑪斯的回答是明確的：「醫學學者們為其指定了專門的器官，即人腦的中部。」而對於多瑪斯來說，理性是沒有對應的專門器官的。多瑪斯心靈哲學的一個基本主題是：感覺處理特殊，理性處理普遍。所以，特殊理性與普遍理性功能的不同表現為：「特殊理性比較個別意向，普遍理性比較普遍意向。」但是，特殊理性的功能是建立在所有其他感性功能的基礎上；它還有一個獨特的推論任務，使普遍概念加入到命題判斷中，使單個的命題能夠從普遍命題中推出。換言之，特殊理性可以支援單個命題與其他單個命題或普遍命運結合，並推出結論。<sup>6</sup>

---

5 ST, I, q. 81, a. 3.

6 Cfr., ST, I, q. 81, a. 3.

有了對於特殊理性的認識，我們就可以理解多瑪斯關於理性與情感的論述了。在非人性的動物中感性和情感的關聯是：一個動物只是根據感覺的快樂和不快樂而活動，它必然僅僅根據其感性理解形式而行動。但是一個動物尋找或避免某物，並不僅僅因為在感覺上的適應與不適應。例如，一隻綿羊看見一頭接近的狼而逃走，不是因為狼的顏色與形狀的難看，而是因為它是一個天敵。同樣，一隻鳥收集樹枝不是因為它感覺好，而是因為它為築巢有用。因此，一個動物擁有某種「意向」是必須的，這是外感官所把握不到的。所以必須承認，把握到的可感形式發生了感性的演變。於是，多瑪斯提出了「估量力」的問題。

動物不僅對出現在其面前的物件的可感形式有反映，它們還對這對象是有用或無用、有害或無害有反映，而這些不是對象的固有可感形式。綿羊看見狼後逃走，鳥為築巢而收集樹枝，綿羊與鳥的行為不能僅僅根據狼或樹枝的可感形式解釋，而需要從聯繫可感形式的「意向」出發。我們需要假定一個功能來得到這些非可感的特性，這一功能即估量力。我們從這裡可以看到感性與情感的關聯：當一隻綿羊通過估量力從狼那裡得到了敵人的意向，它就會有恐懼的情感，這是綿羊逃走的最近的原因和解釋。也就是說，動物通過估量力將可感對象納入到了情感的形式對象中，而估量力來自於動物的本能。

在人這裡情況更加複雜。雖然可感知形式對於人與動物是沒有本質差別的，因為它們都是從相近的外感官轉化而來。但是在意向方面卻有差異，因為其他動物得到這種意向只是通過一種自然本能，反之，人是通過一種比較和

聯繫。所以在其他動物處被稱為自然估量力的能力，在人這裡被特殊理性取代，它通過某種比較並與理性的聯繫來揭示這種意向。

特殊理性通過比較聯繫「意向」，更準確地說，它通過比較聯繫單個意向，正如理智功能中的理性通過比較聯繫普遍意向一樣；這個功能是理性與情感之間的中介。在其他動物中感性意慾被估量力所推動，例如，一隻綿羊估量到狼的敵意而害怕，但是在人身上特殊理性取代了估量力，它通過比較聯繫著單個的意向，因此，人的感性意慾傾向於被它推動。而特殊理性自身又有被普遍理性所推動和指導的自然傾向。單個的結論於是通過邏輯從普遍命題中推論而來。所以很明顯，普遍理性命令感性意慾，感性意慾接受理性的支配。多瑪斯在其認識論中指出，思辨理性認識個別事物需要回到感覺象，同理，實踐理性推出個別結論也離不開感覺象，它們回到感覺象的過程是通過特殊理性來完成。

通過上面的分析，我們可以對多瑪斯關於良知、良心與理智、理性和特殊理性在道德判斷中的關係有一個基本瞭解。下面的推理可以為我們提供一個直觀的例證：

良知：應該保護珍稀動物（大前提，與理智對應）

良心：a. 理性（普遍概念推理）：應該保護珍稀動物  
（大前提），藏羚羊是珍稀動物（小前提），  
應該保護藏羚羊（結論）。

- b. 特殊理性（從普遍到個別）：應該保護藏羚羊（大前提），這是一隻藏羚羊（小前提），應該保護這隻藏羚羊（個別結論）。

所以，既然良心是將良知應用於個別事物的活動，而理性在道德實踐中推出個別結論需要特殊理性的配合，因此，良心的活動也就必然向下延伸到了情感，良心的推理活動包含了理性和特殊理性雙重的推理活動，也就是說，良心的活動涵蓋了理性、意志和情感。離開了特殊理性，良心就不能落實到個別事物，離開了情感，意志無法進行現實的活動。正如多瑪斯所說：「在我們的靈魂中，認知的能力如果不通過意慾的能力這個中介，就不會展開運動；意志如果不通過情感這個中介，也不會展開運動。」<sup>7</sup>「缺乏情感的意志的活動是不完美的。因此，沒有情感也是一種惡。」<sup>8</sup>

通過特殊理性，理性臨在於感覺象，將個別的感覺象提升到意識層次，這是多瑪斯解釋感性分有理性的內在心理機制。而感覺像是情感的形式對象，形式對象界定情感，所以，情感亦分有理性。其結果是，理性照亮並完善情感，情感服從理性成為其內在具有的自然傾向，這種服從不同於身體對理性的盲目服從，我們可以形像地比喻為，由於情感是理性化的情感，理性與情感之間通過進行「內在的對話」，使情感對理性的服從是心悅誠服的主動行為。

7 *ST*, I, q. 20, a. 1.

8 *ST*, I-II, q. 158, a. 8; q. 58, a. 3.

## 二、情感是人的自主行為

多瑪斯在分析了情感因分有理性而內在地具有服從理性的傾向後，列舉出了一些人的反對意見，他們認為：某物服從另一物就不會反對它，但是情感反對理性，如《羅馬書》第七章5節中說：「肉體中另有一律與心中的律交戰。」因此情感不服從理性。對此，多瑪斯不是進行簡單的非此即彼的反駁，而是以人的行為的自主性為切入點，指出：情感是人的自主行為，情感既可以服從又可以反對理性與意志，而且，即使服從，它還保持相當的自主性。在此，我們必須注意，對多瑪斯來說，自主即意味著理性，而非動物意義上的隨性，動物恰好是受自然本能支配，是不自主的，只有理性可以賦予人選擇的自由。

只有自主的行為才具有倫理意義。那麼，情感是人的自主行為，還是非自主行為，就成為決定情感是否具有倫理善惡的一個非常關鍵的問題。根據多瑪斯的界定，情感是靈魂的受動潛能，是由外在原因引起並被對象決定的意向性狀態。所以，對於非人性的動物而言，由於沒有更高級的功能，其活動完全由情感所決定。那麼，人的情感與動物有什麼差別呢？情感的受動性是否有限度呢？多瑪斯的討論是從回答兩個方面的異議開始的：第一，情感的受動性使人完全受情感支配；第二，情感是受動的，故情感是非自主的。<sup>9</sup>

---

9 Cfr., Peter King, "Aquinas on the passions", in *Thomas Aquinas-contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies (Oxford, New York: Oxford University Press, 2002), p. 368.

首先，對於第一異議，多瑪斯認為，以恐懼為例，恐懼是一種受動狀況，但是它並不說明我們被情感經驗的反復無常所支配。這可以區分為兩個問題：（1）是否我們的恐懼經驗是完全受動的；（2）是否我們在面對偶然經驗的恐懼時是完全受動的。前者是當然的，而後者則不一定。確實，感性意欲相對於原因是受動的。因為感性意慾是靈魂的一部分或功能之一，我們甚至能說我們整個靈魂相對於偶然的恐懼是受動的。但是限定條件「偶然」是重要的。從感性意慾是受動（相對於外因）的事實，並不能推出整個靈魂相對於其感性意欲的狀態是受動的，我們不能說恐懼是使整個靈魂處於某種狀態的全部現實原因。例如，如果一個戰士的手受傷了，戰士手的受傷允許我們說他（作為整體）已經受傷了；但是，說他傷了的手導致其餘部分受傷，則是不成立的。同理，情感的受動性並不能推出人作為整體受情感支配。

多瑪斯結合了兩個十分不同的情況：在極少數情況下人完全被情感所控制，而在正常情況下，某種程度的理性和意志控制是存在的。他是這樣描述的：情感對人的影響表現為兩種情形。<sup>10</sup>第一，人沒有使用其理性，這種情況發生在該人因極度憤怒和欲求而陷入瘋狂時——這時伴隨著身體其他部分的失控，因為情感不會發生在沒有身體改變的情況下。而這種情況無異於野獸，野獸必然被其情感的衝動控制，它們沒有理性和意志。第二，有時理性沒有完全被情感排斥，而且保留了理性的自由判斷，也保持了某種

---

<sup>10</sup> Cfr., *ST*, I-II, q. 10, a. 3.



意志的活動，因此，在某種程度上理性仍然是自由的，沒有被情感支配，所以意志的活動也仍然不會必然跟隨情感的傾向。

因此，多瑪斯認為，如果情感淹沒理性與意志，人就墮入到動物的層次，嚴格來說，此時人的活動根本不是「行為」，而僅僅是對環境的盲目反應。然而，更通常的情況是：主體並沒有完全被情感控制，而僅僅是伴隨著情感；多瑪斯說「意志讚同某一情感。」在此情況下，「理性沒有完全被情感吞沒。」<sup>11</sup>至少原則上理智部份的功能能夠支配行動抵抗情感。當我們解釋張三是因為憤怒而打李四時，我們描述了張三的心理狀況。但是，如果張三沒有被憤怒淹沒而處於盲目，他可能放棄打李四。所以，張三的行為反映出張三作出了一個選擇，他選擇了某種情感。在正常情況下，張三的憤怒情感不會成為其行為的全部原因，其行為可以受動於其情感，也可以不受動於情感。

第二個異議認為情感是非自主的。多瑪斯承認：「一個人不受情感影響時與處於情感狀態時會有不同的狀況。例如，某人在發怒時認為好的事情，在平靜時並不如此認為。」情感影響了我們的行為（即使它沒有決定我們的行為），所以我們的行為當處於情感影響下時，並不是完全自主的。為了進一步釐清問題，多瑪斯分析了行為的自主、非自主和不自主。首先，他提出了自主行為的兩個要求：<sup>12</sup>（1）行為的動因內在於主體，（2）主體明知行為

---

11 *ST*, I-II, q. 10, a. 3.

12 *Cfr.*, *ST*, I-II, q. 6, a. 2.

的目的。多瑪斯指出，內因產生的行為必須有一個目的，目的必須是看起來是某種善（真實的善或者僅僅看起來是善），且該目的作為目的必須是主體明知的，這樣的行為才是自主的；而不具備兩者中的任一條件就是非自主行為。而情感作為行為的一個背景通常是滿足這些要求的，所以，情感的受動性並不排斥它是自主行為。例如張三打李四，他也許會辯護說，只是因為李四刺激他發怒。但是，事實上有一個選擇參與進來，只不過他的發怒使他的行為減少了責任，他不是單純地走向李四並打他；但畢竟他被激怒了，因而，張三的憤怒是張三選擇打李四的背景之一；張三的行為不是純粹的自主行為，就像他在平靜時一樣。

接下來，多瑪斯結合行為所處環境，討論了不自主行為。這種行為從自身來看，也許是反對其意志的，如亞里士多德在《尼各馬科倫理學》<sup>13</sup>中的例子，當一個船長在風暴襲擊時下令丟棄貨物。嚴格說來，這個行為是自主行為，因為它滿足上述兩個條件。丟掉船上的貨物，避免遭受更大損失。而是否丟掉貨物決定於船長，船長的命令決定了貨物的命運。然而，船長的行為又是不自主的行為，也就是說，出於害怕的行為。因為，在其他情況下，或者說排除這種特定的環境，船長就不會丟棄船上的貨物，他肯定會保護它們。因此，雖然他的行為是自主的，但是，在某一方面又是不自主的。在這種情況下，人的意志選擇了不願意的事，環境降低了人的自主性。同理，當張三發

---

13 亞里士多德，苗力田主編，《尼各馬科倫理學》（北京：中國人民大學出版社，1992年），頁42。

怒時，打李四看起來不是一個在其他情況下的好主意，但是如果不是李四的挑釁，張三根本不會打李四。但是，張三雖然是受刺激打了李四，但是他仍應該為其行為負責。

而且，與憤怒情感不同，意慾情感是單純的自主行為，沒有任何不自主性在其中，因為主體意願去做的事是在任何其他情況下都會去做的事。<sup>14</sup> 慾求的對象在所有情況下都會被選擇。所以情感的受動性既不能推出人的行為完全受情感控制，又不能推出情感自身是不自主的。情感的行為是自主行為，但是可能包含有不自主的成份。因此，情感既不必然善，也不必然惡，作為理性主體的個人，我們無可推脫地對自身的情感及其行為負有倫理責任。

### 三、情感善惡分明

情感的善惡問題是一個歷來爭議頗多的問題。作為拉丁教父「四大博士」之一的安博 (Saint Ambrose, 339-397) 認為：道德的善惡是對人而言的，道德使人成其為人。而情感不僅是適合於人的，它是人與動物所共有的，因此，靈魂的情感不具有道德上的善惡。偽狄尼修斯也認為，人類的善惡在於與理性的相符合和相悖，但靈魂的情感不存在於理性之中，而是存在於感性意欲之中，因此，他們與人類道德的善惡無關。<sup>15</sup> 而斯多亞派的觀點則認為：靈魂中所有的情感在道德上都是惡。如大馬士革說：「與本性相

---

14 Cf., *ST*, I-II, q. 6, a. 7.

15 Cf., *ST*, I-II, q. 24, a. 1.

符的活動是一種實現的活動，而與本性相背的活動則是情感。」而與本性相悖的靈魂的活動具有罪惡和道德上的邪惡的特徵，「魔鬼就是從與本性相符到與本性相背」。<sup>16</sup>因此，情感在道德上是惡。

多瑪斯在明確提出自己的主張之前引用了奧思定的觀點。「如果我們的愛是惡，情感就是惡，如果我們的愛是善，情感就是善。」（*City of God*, XIV, 7pl4 I, 410）因為，多瑪斯分析道，「我們可以從兩個方面考慮情感：首先從情感本身；其次，作為受理性和意志命令的存在主體。如果從情感本身考慮，即作為非理性意慾的活動，情感沒有道德的善惡存在，因為道德的善惡是取決於理性的。但如果從受理性和意志命令的主體考慮，那麼，就存在道德的善惡。因為感性意慾比行為的外在組成部份更接近理性和意志，而外部組成的活動和行為由於它們是自主的而具有道德上的善惡。因此，情感只要是自主的，就可以有道德上的善惡，自主既是指服從理性的命令，也指不服從理性的命令。」<sup>17</sup>所以，從情感本身考慮，它們是人類與動物共有的，但從受理性的命令的主體考慮，它只適合於人類。就如亞里士多德所說，絕對地考慮，我們既不稱讚也不指責我們的情感。但是，只要它們分有理性，就不排除它們會變成值得稱讚或指責的。亞里士多德還說：「畏懼或憤怒不值得稱讚……或指責，而畏懼或憤怒的人，在某種程度上是符合或違背理性的。」

---

16 *ST*, 1-II, q. 24, a. 2.

17 *ST*, 1-II, q. 24, a. 1.

多瑪斯通過比較斯多亞派與亞里士多德主義逍遙派的分歧來進一步闡述自己的主張。斯多亞派認為所有的情感都是惡，而逍遙派則認為適度的情感是善。多瑪斯認為，兩者的區別從字面上看很大，但實際上卻很小，或完全沒有。由於斯多亞派沒有區分感性和理性，因而也沒有區分感性意慾與理性意慾。進而，他們沒有把靈魂的情感從意志的活動中區分開來，他們把意慾方面的任何合乎理性的活動都稱之為意志，把任何超出理性之外的活動稱之為情感。因此，遵從這種觀點，斯多亞派的圖利才會認為所有的情感都會紛擾靈魂，一切情感都是靈魂的疾病，是不健全的、瘋狂的。而逍遙派則認為感性意慾的所有活動都是情感，當他們受理性控制時，就被認為是善，不受理性控制時就是惡。圖利反對逍遙派的觀點，他認為「每一個罪惡，儘管適度，也應避免。就像身體，儘管有適度的不適，仍然是不健康的，這就意味著靈魂中的情感或紛擾是不健康的。」<sup>18</sup>多瑪斯指出，圖利顯然是錯誤的，因為，對於情感來說，沒有必要總是與理性的命令相違背。所以，只有與理性命令相違背的情感才使我們傾向罪惡，但只要它們由理性控制，它們就與美德相關。因此，除非當情感不受理性控制時，它們不能被稱作是靈魂的疾病或紛擾。

情感除了因為與理性的關係而具有善惡外，多瑪斯認為，有些情感屬性上就具有善惡。如奧思定曾說同情與美德相關。另外，亞里士多德也說過，害羞是一種值得稱讚的情感。因此，有些情感根據其屬性而具有善惡。因

---

18 ST, I-II, q. 24, a. 2.

為，我們應該把情感與行為相聯繫，即像一個行為的屬性一樣，情感的屬性也從兩方面考慮：首先，從自然屬性考慮，那麼，道德的善惡就與行為或情感的屬性無關；其次，從道德屬性考慮，由於是自願的、受理性約束的，那麼，在這個意義上道德的善惡與情感的屬性有關，只要情感趨向的對象自身與理性相符或相悖，就像害羞是基於畏懼，而嫉妒是由於他人的善而悲傷，因此，情感與作為外部行為的相同屬性一致。<sup>19</sup>趨向善的情感本身就是善的，如果它趨向的是真正的善；同樣，避免惡的情感本身也是善，如果它避免的是真正的惡。另一方面，具有厭惡善和趨向惡的情感本身就是惡。多瑪斯甚至還認為，雖然在非理性動物中，感性意慾不可能服從理性。然而，只要它們由一種自然判斷力引導，這種能力服從於較高的理性即神的理性，那麼，在它們身上就存在著與情感相關的某種道德善的相似性。

在討論了情感自身的善惡以後，多瑪斯接著就考察情感對行為善惡的影響。他反對任何情感都會減少一個道德行為的善的觀點。沒有任何符合理性的事物減少善，因此，符合理性情感不減少道德行為的善。斯多亞派之所以認為任何靈魂的情感都會減少行為的善，是因為他們認為靈魂所有的情感都是邪惡的，而惡的事物要麼完全毀滅善，要麼減少善。所以他們認為「通過情感我們除了瞭解被認為是紛擾或疾病的感性意慾的無序運動之外，再沒有

---

19 Cfr., *ST*, I-II, q. 24, a. 4.

其他什麼。」<sup>20</sup>但是，由理性控制的適度的情感與人的完善有關，因為理性是人類之善的源泉。理性由於在與人相關的更多事物中的延伸而更完善。因此，沒有人置疑它與受理性法則控制的外部行為的道德的完善相關。由於情感服從理性，它就與人類善或道德善的完善相關，在這種善之中，情感本身也是被理性完善的。因此，正如人不僅意慾善，而且要在行為中實現善一樣，人不僅在意志方面趨向於善，而且在情感方面也要如此，才是與道德善的完善相一致。正如《聖經》（詠83:3）中說：我的心靈與肉體在上帝那裡得到歡樂。多瑪斯指出，通過心靈，我們理解意志的善，通過肉體，我們理解情感的善。

所以，多瑪斯認為，情感對行為善惡的影響也是兩方面的：如果情感掩蓋了決定道德行為善惡的理性判斷，那麼，它會減少行為的善。例如，由於理性判斷而做一項慈善工作比僅從同情來做更值得稱讚。而情感在增加行為善的方面又分為兩種情況：首先，以流溢的方式，即因為靈魂中較高級的部分強烈地趨向於某事物時，較低級部分也趨向於此，那麼，由此在感性意慾中產生的情感就是意志強度的象徵，因此，也表明該行為具有更大的道德的善；其次，以選擇的方式，即當一個人通過理性判斷，為了與意志配合而做出相應的情感選擇時，情感增加行為的善。

分有理性，或者說被理性化是多瑪斯情感思想的最本質的特徵。正是由於分有了理性，情感得以成為人的自主

---

20 S5T, I-II, q. 24, a. 3.

行為並具有了倫理行為的人性基礎，從而也就具有了道德上的善惡。因此，我們對自己情感的善惡負有倫理責任，德性教育離不開情感教育，情感教育須教育與養成並重。奧思定認為，人性的善惡對立是情感與意志的對立；多瑪斯的對立則是服從理性的情感與反對理性的情感的對立。應該說，這種具有內在張力的情感思想是多瑪斯真正的意志自由學說，它比奧思定的自由意志思想更符合人的現實本性。多瑪斯通過理性化的途徑證明情感是倫理德行的主體，極力調和理性、意志與情感的關係，使其倫理學表現出知、情、意的和諧。這一極具人學色彩的思想，對後世的人本主義情感道德論是不無啟發的。





## 法律適用中的公平問題

### ——多瑪斯·阿奎那權宜正義思想探析

陳文安\*

Abstract: The articles on “*epikeia*” or equity, in the *Summa Theologica* are an important part of the theory of justice in Aquinas. First, this paper will expound Aquinas’ views on “*epikeia*” or equity, in detail. Secondly, this paper attempts to analyze the theoretical source and background of Aquinas’ “*epikeia*” or equity theory. Lastly, this paper will analyze the theoretical characteristics and theoretical implications of Aquinas theory of “*epikeia*” or equity.

---

\* 武漢理工大學馬克思主義學院副教授，主要研究範圍：中世紀基督宗教哲學、宗教學研究。

在某種意義上，法律的核心價值與其說是在於一個符合合理性的良善法律系統，不如說更在於實際的法律適用。在具體司法行為中，法律適用既要放棄對於法律條文的咬文嚼字，又要防止在不同的案件中對法律文字和條款隨意做出不同解釋並依此形成判決，而置法律尊嚴和權威於不顧。因此為了克服法律適用上固守法律條文的單一性、機械性、僵硬性和盲目性，需要結合具體法律案件，依據法律條文的實質精神，分析和解釋法律條文，以增強法律適用的合理性、適當性和公平性，進而支持和保障法律行為的形式有效性，維護法律尊嚴和權威。多瑪斯融合古希臘衡平法理論和基督宗教神哲學思想，闡述了在具體司法行為中如何把握法律條文與法律精神（立法旨意）關係，形成其正義理論重要部分的權宜正義思想。

關於法律適用的「衡平」、「權變」問題探討，在西方擁有悠久的歷史，早在希羅多德的著作《歷史》中就出現 *epieikeia* 和 *dikaiosune* 的比較，「很多人在 *dikaiosune* 之上放置 *epieikeia*」。<sup>1</sup> 這句話很難準確用中文表述。有的人譯成，「有許多的是把道理放在正義之上的」；有的人則譯成，「慈悲被很多人放在正義之上。」從相關文本分析 *epieikeia* 有合乎情境、合理、從俗、得體、善等意思。

從詞源學來看，*epieikeia* 或 *epikeia* 為希臘文，其基本意義是指「衡平」、「權變」或「權宜」，即以靈活的方式活用成文法律，而不是墨守法律條款的文字。法律的目

---

1 希羅多德著，王以梅譯，《歷史》（北京：商務印書館，1959年），頁95。

的在於規範社會事務以及人們的行為，但在現實社會中，法律所關涉社會事務以及人們的行為複雜繁多和變化萬千，一般性的法律條文不可能面面俱到，沒有任何疏漏。所以可能會發生這樣的情形：在某種特殊法律情形或案件裡，死守法律條文不僅無益反而有害，破壞法律適用所追求的合理性、適當性和公平性。這時就應該超越法律條文，而注重法律條文背後的實質，理解立法的宗旨或精神，以變通的方式，靈活地分析和解釋法律條文。這就是 *epieikeia*。所以，這個詞基本含義為「衡平」、「權變」；也可譯之為「情理」（超越法律條文的正義原則），以區別於「法理」（法律文字和條款的正義原則）。在多瑪斯那裡，*epieikeia* 被視為正義德性的一部分，本文將 *epieikeia* 翻譯為「權宜正義」。

## 一、多瑪斯權宜正義思想的基本內涵

在處理法律正義的諸多問題之時，多瑪斯認為，已有的法律不可以預料所有的偶然性，遵守法律有時會導致違反正義的公正和共同善（如將劍歸還給其瘋狂的主人）。因此一個人有時不必拘泥於法律條文，而要按照正義和共同善的要求行事。一個人只有在（理智，思維）十分清楚的情況下才能如此做。這是衡平、權變且有德性的。衡平、權變是正義的一種主體部分，即是正義的一種類型，而且高於法律正義的人類行為規則，是正義中的正義。<sup>2</sup>

---

2 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-I, q. 96, a. 6.

多瑪斯權變正義思想的出發點是：不存在這樣的法律條款，其在具體案件中都沒有任何不足，因為法律關涉的人的行為是由許多偶然性的細節組成的，因此，衡平、權變法的存在是必要的。多瑪斯著重從兩個方面探討了衡平、權變問題。首先，他討論了衡平、權變作為一種德性而存在的問題；其次，他也論述了衡平、權變作為正義的一部分而存在的問題。

首先，多瑪斯認為衡平、權變是一種德性。由於法律所涉及的人類行為，是關於無數的個別偶然情形的，所以無法制定出在任何個別事例上，都沒有疏漏的法律規則。立法者在制定法律時，注意的是一般所發生的事，而不可能顧全所有的情況。所以，如果強行把法律應用在某些事例上，就會違反正義的公正或公平，損害大眾的公益；而維護公益原是法律目的之所在。多瑪斯舉例說，法律規定人歸還別人寄存的東西——因為在大多數的情形下，這是公正合理的。可是，有時這樣做卻是有害的，例如：寄存一把劍的人是一個瘋子，而他正在發狂的時候，把劍還給他；或如一個人要求把他所寄存的東西還給他，以使用以攻擊社會。在這些以及其他類似的情形裡，墨守法律條文是一種惡。相反，應該超越法律條文，而遵從正義的本性和追求、維護共同體利益，才是真正的善。這樣做時，就是 *epieikeia*。根據這一分析多瑪斯認為，衡平、權變是正義的一種德性。<sup>3</sup>

---

3 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 120, a. 1.

多瑪斯在正面論述衡平、權變是一種德性之後，又反駁了三種異議。第一種異議認為，沒有一種德性不能與另一種德性相衝突。可是，衡平、權變與遵守法律的德性相衝突，因為它放棄依據法律而有的公正。所以，衡平、權變不是一種德性。對此，多瑪斯的答覆是，衡平、權變並不是絕對地或完全地把公正的予以放棄，而是把那法律所定為公正的予以放棄而已。衡平、權變也並不是與嚴格遵守法律相對立；因為嚴格遵守法律，是在應該遵循的情形下才遵循法律的公正。在不應該遵循的情形下，還墨守法律的文字，這是一種罪惡的行為。為此，多瑪斯列舉了《猶斯底尼安法典》來佐證，「誰遵循法律的文字，而意圖反對法律的用意或精神，無疑是冒犯法律。」<sup>4</sup>第二種異議認為，對於法律，雖然人在制定時可以評判它們，可是，一經制定確立之後，法官就不可再評判它們，而應該按照它們來評判。當衡平、權變行事者（*epieikes*），在某一特殊的情形下，認為不應該遵守法律時，似乎是在評判法律。所以，更應該說衡平、權變是一種罪惡，而不是一種德性。這種看法以奧思定為代表。多瑪斯反駁道，說法律定得不好，這固然是評判法律；可是，說在某一特殊情形下，不應該刻板遵守法律文字，這並不是評判法律，而是評判某一所發生的特殊的事。<sup>5</sup>第三種異議認為，要做到衡平、權變，就要觀察立法者的用意（或立法精神）何在，如同亞里士多德在《倫理學》卷五，第十章裡所說的。可是，解釋立法者的用意，這只是國家元首的事。如羅馬皇帝在《猶斯底尼

---

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

安法典》卷一，第四題第一條《論國君的法律及憲章》裡說：「在公正或公平與法律之間的解釋問題，只可以而且理應由我們來審理。」所以，衡平、權變是一種不法的行為，而不是一種德性。多瑪斯對此進行解釋說，只有在法律有疑問時，才進行法律解釋。在疑問中，如果沒有得到國君的確定和准許，不得離棄法律的文字。可是，如果情形很明顯，那麼就不需要解釋，而應該執行。<sup>6</sup>

其次，多瑪斯討論了衡平、權變作為正義的一部分而存在的問題。在多瑪斯那裡，一種德性有三部分，即主體部分、有機部份，以及潛在部份。所謂主體部分，是說該德性在本質上可整個適合於它，但它卻小於或不代表全體或全部德性。這可能是兩種情形。因為有時某一稱謂或內涵，是按照同一意義，適用於許多事物，例如：描述牛和馬為「動物」；有時卻以先後不同的意義來描述事物，例如：說實體和偶性為「存在」。為此，衡平、權變是一般意義上所說的正義，猶如是一種實存的正義或正義，如同亞里士多德在《倫理學》卷五，第十章裡所說的。由此可見，衡平、權變是正義的主體部份。而且衡平、權變之稱為正義是優於法律之稱為正義，因為法律也是由衡平、權變來指導的。正是在此種意義上，多瑪斯認為，衡平、權變是指導人類行為的一種更高級的準則。<sup>7</sup>

多瑪斯在正面論述衡平、權變是正義的主體部分之後，也反駁了三種異議。第一種異議認為，正義有兩種，

---

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, q. 120, a. 2.

即特殊正義（個別正義）和一般正義（法律正義）。可是，衡平、權變既不是個別正義的部分，因為它廣及一切的德性；同時它也不是法律的正義的部份，因為它的行動範圍是在法律所規定者之外。所以，衡平、權變不是正義的部份。多瑪斯分析說，衡平、權變按其性質與法律正義相呼應：一方面它被包括在法律正義內，另一方面它卻又超越法律的正義。的確，如果法律的正義是指遵守法律，那麼，衡平、權變就是法律正義之中較為重要的部份，因為法律的精神比法律文字更重要。可是，如果法律的正義只是指遵守法律的文字而言，那麼衡平、權變就不是法律正義的部份，而成為一般意義所說的正義的部分，並且作為超越法律的正義的一般正義原則而與法律的正義相區分開來。<sup>8</sup>第二種種觀點認為，不可把一種更主要的德性視作一種不那麼主要的德性的部分；因為樞德是主要的德性，所以才有次要的德性為其部分。可是，衡平、權變是比正義更為主要的德性，正如它的名字所顯示的，衡平、權變具有超越法律公正的性質。所以，衡平、權變不是正義的部分。對此，多瑪斯分析說，如同亞里士多德在《倫理學》卷五，第十章裡所說的，「衡平、權變是一種較優的正義」，即優於墨守法律文字的法律正義。不過，由於它也是一種正義，所以它並不是優於一切的正義。<sup>9</sup>第三種異議是，衡平、權變似乎與謙讓、節制相同。可是，按照西塞羅《修辭學》卷二，第五十四章所說的，舉止謙讓或適度是節制德性的部份。所以，衡平、權變不是正義的部

---

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*



份。多瑪斯反駁說，在遵從法律時，不陷入極端，不墨守法律條文，而穩健節制，才是屬於衡平、權變所含有的。而作為節制德性之部份的謙讓、節制，是約束人的外表生活，例如：人的舉止、衣著等等。<sup>10</sup>

## 二、多瑪斯權宜正義思想的理論基礎

從理論來源上看，多瑪斯的權宜正義思想繼承了古希臘對衡平法的論述，尤其是亞里士多德的衡平法理論。亞里士多德在《尼各馬可倫理學》一書中集中討論了正義、公平和衡平、權變。亞里士多德認為正義是與不正義相對立的德性，不正義的人有兩類，即違法的人和貪得的人。與這兩種不正義的人相對應，亞里士多德區分兩種正：一種與「合法」相聯繫的普遍正義；一種與「公平」相聯繫的特殊正義。普遍正義指在共同體或者社群中的各成員之間相處時所顯示出來的正義。這種正義以共同體作為整體的善為目的，包含了眾多的德性，如慷慨大度、信守諾言等，換句話說它是一切美德的集合。特殊正義，用現代的術語解讀，是指人作為共同體的一員，用於自我認知或自我身份認同的正義，也就是說，我怎麼就能曉得我是這個集體中的一員了呢？是靠我得到了這種特殊正義。亞里士多德著重討論了特殊正義，進一步將它劃分為分配正義和矯正正義。亞里士多德認為，特殊正義意在保證個體在共同體中的公平份額，因此在確定公平的評判標準時，需要判斷什麼是公平、怎麼就算不公平。

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

亞里士多德明確指出「衡平、權變 (*epieikeia*)」就是對正義的「校準」，「公道 (*epieikeia*) 雖然公正，卻不屬於法律的公正，而是對法律公正的一種糾正。其原因在於，法律是一般的陳述，但有些事情不可能只靠一般陳述解決問題。」<sup>11</sup> 在亞里士多德那裡，衡平、權變是一種具有重要價值的實踐的智慧。那些能做到衡平、權變的人，雖有法律支持也不會不通情理地堅持權利。在亞里士多德看來，正義當然是善的，但衡平、權變和權變更善，因為後者更重視法律的精神和宗旨而非僅僅死守法律條文。但是亞里士多德也對衡平、權變進行了限定，認為衡平、權變優越於公正，是在於衡平、權變消除了法律對公正的一般性的規定所帶來的錯誤，而不是在於衡平、權變優越於整體的公正。

儘管多瑪斯關於權宜正義概念的理論一開始就是亞里士多德式的，但並不能由此而認為多瑪斯關於權宜正義概念的理論僅僅是亞里士多德的衡平法思想的簡單重複乃至低劣的抄襲，相反多瑪斯是在信仰和理性關係架構下為其權宜正義思想奠定了更為堅實的理論基礎，即其自然法理論，特別是他對人為法局限性的論述。

如果說多瑪斯對上帝存在的五路證明是其成為基督教神學史的一個不可逾越的里程碑，那麼更應該看到多瑪斯的自然法理論對後世的巨大影響。多瑪斯對法律極為尊崇，建構了極具特色的法學理論體系；強調法律是支配宇

11 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2003年），頁161。

宙秩序和社會的工具，在道德和社會秩序中居於中心地位，「表達了一種在中世紀被廣泛接受的有關政府和社會秩序的信念，即法的卓越不凡。」<sup>12</sup>而自然法理論在多瑪斯法學體系處於樞紐位置，是溝通永恆法和神法、人為法的橋樑，也是理解多瑪斯法律體系的關鍵所在，當然要更好地把捉多瑪斯的自然法理論，也必須將之放置於多瑪斯的法律體系中。

多瑪斯將法律分為永恆法（神的自然法）、自然法（人的自然法）、人為法（人的成文法）和神法（神的成文法，主要是《聖經》）四種類型。人類無法直接認識的上帝的計畫，即永恆法。人類只能認識永恆法的部分或者一些片段，即自然法。上帝的啟示和人的理性，是瞭解永恆法的媒介和方法。在這裡，多瑪斯強調理性並用理性分辨永恆法（上帝法）和自然法，自然法並非自然規律，而是理性反省人類自然本性所頒佈的律令。自然法具有道德約束的力量。自然法是溝通永恆法與人為法的橋樑，是理性動物（人）以其理性（上帝理性的印跡）對永恆法的參與，是上帝用來統治人類的法律。它之所以稱為自然法，是因為人類世界就是神創造的自然世界的一部份，並且還表現著人類思維和活動的共同規律（自然規律），例如基本的道德原則等。人為法是人們通過國家權力機關制定的法律。

---

12 卡爾·J·弗裡德里希著，周勇、王麗芝譯，《超驗正義——憲政的宗教之維》（北京：三聯書店，1997年），頁26-27。

無疑，永恆法和自然法是多瑪斯法的體系中最核心的部分，鑒於本文的論述重點在於說明人為法的局限性，那麼下面我們主要從多瑪斯正義理論的世俗維度闡釋人為法。

多瑪斯在《神學大全》第二集，第一部，95, 96, 97 三題中集中討論了人為法。在他看來，人從本性上適於過有德性的生活，然而由於上帝所造之人並不完善，易受到不正當享樂的誘惑（青年人尤其如此）<sup>13</sup>，所以為了和平和德性，需要運用懲罰的手段，即人為法。多瑪斯指出人為法作為成文法的三個基本條件：與宗教即上帝的法令一致，與理性秩序即自然法一致，與人的利益一致即止惡揚善、維護公共利益<sup>14</sup>。因此具體到法律實踐中，成文法依據不同標準可分多種類型，如依據源於自然法可分為萬民法和市民法；依據指向公共利益可分為祭司的、軍人的、執政官的特別法律；依據各國制度不同有君主制的、貴族制的、寡頭制的、民主制的分類，暴政無法律可言，最好的是混合制的法律。可見人為法只調節人類的生活，因此它必須特別適應人類的時代特點，也就意味著人為法的局限性。人為法的制定是為了國民的共同利益而不是私人利益，是針對有待完善德性的大眾，因此人為法不可能禁絕有德性的人所能避免的一切惡習，只禁絕大部分人有能力避免的

13 多瑪斯引用亞里士多德論述道，人如果有德性是動物中最好的，若背棄了法律和正義則是動物中最壞的，因為有時理性會助其慾望和殘忍之心。參見 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 1.

14 多瑪斯引用了依希道爾 (Isidore, 560-636, 將亞里士多德介紹到西班牙，其《語源學》是西方歐洲重要的參考書) 對成文法性質的描述。參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 3.

較為重大的惡習，尤其是對他人和社會有重大危害的惡習，如殺人和偷竊<sup>15</sup>。訂立法律的標準是為了公共利益，而不是為了個人或某一特殊階級的利益。因此，法律背後還具有普遍的權威，而不是個人的意志。此種權威是為了本身的共同利益而行動的整個民族共同體，通過立法或是通過創立慣例這樣一種不大明確的辦法而取得成果，或者說它得到受託治理社會而擔任公職的人物的批准。<sup>16</sup>因此，多瑪斯把法定義為「由管理社會的人，為公義而制定和頒佈的理性條例」：「法是行動的法則與尺度，使人行動或限制其行動，因為 *Lex* 源於 *Ligare*，約束人的行動。」<sup>17</sup>這種關於法律「具有理性、旨在服務於公眾和公開化」特徵的界定，在法律概念發展史上有重大意義。

多瑪斯試圖論證的重心放在人為法是相對於自然法的派生性和局限性上。人的法規及其有效性在於它可以稱之為自然的法律的必然結果。人們只需要使這種法律變得明確有效，以便應付人的生活或人的生活中特殊情況的緊急需要即可，某種意義上可以說法律的權威與人的因素關聯不大了。自然法通過兩種方式成為人為法的基礎：第一，由自然法的原則演繹為法律條文，此類法律具有自然法效力。第二，將自然法的原則應用於社會問題而訂立的法律，此類僅具有人為法的效力。人類自然傾向是過社會生

---

15 參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 2.

16 喬治·霍蘭·薩拜因著，盛葵陽、崔妙因譯，《政治學說史》，上（北京：商務印書館，1986年），頁302-303。

17 唐逸，《理性與信仰——西方中世紀哲學思想》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁265。

活，不做有害他人之事。因此，人為法是否具有約束良心的作用，在於是否本於永恆法和自然法；正義的法律對良心有約束力，不正義的法律對良心沒有約束力。對多瑪斯來說，人為法的文字和條款不是都符合自然法。法律可能違背公共福利，干預立法者沒有涉及的事務，或者不公正地分配負擔。這些法律即是「暴力」。根據自然法，它們沒有法律效力。<sup>18</sup>多瑪斯進一步指出，如果法律的制定僅僅促進立法者自己的利益，或超出法律賦予立法者或統治者的權力和程式，或強加不平等的負擔於被統治者。那麼，臣民與其相對抗就是正當的。

人為法只有在符合「正確理性」時才具有法的性質。人為法是根據自然法、最終是根據永恆法制定的。一切法律都是從立法者的理性和意志中產生的，但不得違反自然法，更不得違反神法。凡違背自然法的法律皆不成為其法律而是「惡法」，人民沒有服從的義務。人為法有多少成分來自自然法就具備多少成分的法律意義，背離自然法的人為法，不是法律而是法律的腐化<sup>19</sup>。

### 三、多瑪斯權宜正義思想的理論特徵、價值及其影響

在中世紀歐洲，正義、公正、衡平、權變是受到關注的主題，無論在神哲學領域，如多瑪斯那裡，還是在法學領域，如巴爾杜斯（Baldus, 1327-1400）那裡。在討論

18 N·霍恩：《法律科學與法哲學導論》，頁206。

19 多瑪斯引用奧思定論述道，不合乎正義的法律，不能視為法律。合乎正義就是合乎理性之規則，理性的第一條規則就是自然法。參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 2.

正義、公正、衡平、權變的思想觀點中，有這樣幾個含義豐富的範疇：正義（*iustitia*）、衡平、權變（*epieikeia*；*aequitas*）、悲憫（*eleemon misericordia*）。這些概念在意義和使用方面，相互關聯和區分，共同表達了諸於：公平、平等；合法、合宜；慷慨、克己（自願取不足，自願棄權）、推己及人、照顧弱者等含義。這些詞語所表述的觀念，既可追溯到亞里士多德為代表的希臘哲學（主要是倫理哲學和政治哲學）傳統中，也可以在基督教神學的傳統中得到印證。這些含義在這兩種傳統中發展、變化、延續著。而把這兩種傳統加以溝通，並進一步整合的，則主要體現在多瑪斯的複雜的正義理論系統中。

作為整合希臘哲學傳統和基督教神學的哲學大家，多瑪斯幾乎完整地採用了亞里士多德處理正義、公正、衡平、權變的理論模式。他用 *iustitia* 一詞來表達亞里士多德哲學中正義的含義，也使用「普遍正義」（*iustitia generalis*）和「個別正義」（*iustitia particularis*）這兩種表達，其中前者也有時稱作「作為普遍美德的正義」。本質上，「法律正義（*iustitia legalis*）」體現為普遍正義，這和亞氏的觀點相對應。但多瑪斯似乎並沒有像亞里士多德那樣把特殊正義和公平之間作出直接對應，而認為 *iustitia* 應能引導人與人的相處。*iustitia* 表示的是一種「平等」，這種平等不是事物與其自身平等，而應該是與其他事物的平等。多瑪斯的這一說法與亞里士多德把平等意義上的正義和特殊正義相系有所區別。這似乎可以說，與亞里士多德的用法相比，多瑪斯所說的正義（*iustitia*）的含義，跟今天語境下的「正義」含義整體上要更接近

些，或者說，在多瑪斯的用法中，不加修飾的「正義」已經與「合法」這一層含義逐漸分離，而其中的公平或平等的含義則逐漸加強。

另外，多瑪斯使用 *aequitas* 來對應亞里士多德所用的 *epieikeia*（衡平、權變）一詞。在多瑪斯那裡，衡平、權變是一種更高的美德。他反復澄清，衡平、權變背離的是律例條文而非真正的義（法律的精神）。他也反復指出衡平、權變是可信的義，是比法律正義更根本的義。多瑪斯舉了一個例子予以說明：城市被圍困期間，法律禁止打開城門，但若被敵人緊追的己方士兵有能力保衛城市，而不應該死守法律條文規定，而拒不開城門。<sup>20</sup>從上面的分析可見，在多瑪斯這裡，整體而言，*aequitas* 仍然主要是亞里士多德的 *epieikeia* 含義上的，是作為對正義尤其是「合法意義上的正義」的校準，而和後來正義論學者巴爾杜斯對該詞的用法有所區別。

儘管如上述，多瑪斯衡平、權變含義主要是亞里士多德式的，如他秉承了亞里士多德關於 *epieikeia* 的實質是指合乎理性（reasonable）的看法，但是如果進一步去考慮多瑪斯思想中的「慈悲」（*misericoardia*）因素的話，那麼我們不難看出多瑪斯利用希臘哲學中的正義思想資源對基督教文化中重大範疇「義」進行理論論證的企圖。在多瑪斯那看來，慈悲本來就是衡平、權變應有之義。他在對聖經文本中「義」進行闡釋時，做了這樣限制性的解讀：義應該

---

20 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 96, a. 6.



與慈悲同在。在多瑪斯那裡，正義與慈悲的關係是：有義而無慈悲則冷酷，有慈悲而無義則無所歸。顯然，多瑪斯對「義與慈悲」的理解，包含在亞里士多德那裡所沒有的因素，即如果說慈悲是指因為對他人的痛苦罪孽等感同身受而有的悲憫，那麼在多瑪斯那裡，衡平、權變就被賦予了應避免貪婪的意涵。這樣多瑪斯就將慈悲引入了亞里士多德的正義理論分析框架。

多瑪斯的權宜正義思想至少在兩個層面有重要意義。第一，相比較亞里士多德，多瑪斯的衡平、權變是包括了「慈悲因素」在內的衡平、權變，如果不考慮其中的神學意味，它幫助後人拓寬了對亞里士多德關於「正義是善的、而衡平、權變更善」思想的理解。第二，通過多瑪斯，當然還有其他的神哲學家，基督教中的慈悲或「愛」（*charity*）的意義進入了亞里士多德有關正義的哲學分析框架內。考慮到後來的民法系中有羅馬法和教會法的雙重來源，似乎可以得出這樣的結論：多瑪斯的權宜正義思想，為後世把遵從正義，「尤其是法律條文中正義」的冷峻和照顧弱者的「公平」所體現的溫情，從理論上結合起來做了極為重要的鋪墊。

稍後的著名法學家巴爾杜斯就吸收了這方面的思想資源，經過其輕重權衡取捨的理論加工，使用「公平」（*aequitas*）一詞（但分成一般公平和特殊公平）把正義、公平、衡平、權變、慈悲等含義融合起來加以表達。同時，巴氏還以「公平」作為轉捩點，用於解讀國法大全中的相關表述。而巴爾杜斯的這一做法，為其法學解釋的貫通奠定了基礎，並為確定貫通後的內容構建等提供了思路。

法國耶穌會士馬若瑟《讀經》八篇

法文原典

## 宗教、社會與神學

卷一

Abstract: This book attempts to have a critical examination of the French Jesuit Joseph de Maistre's early 18th century social thought from contemporary culture in religion, society and politics and religious thought by the government's education of the Jesuit school. The French translation of the source documents in this study helps to the readers of the original Latin and the study of its history of the Jesuit school, and to promote the historical and cultural exchange between in Europe.



# 法國耶穌會士馬若瑟《詩經》八篇 法譯研究

蔣向豔 \*

Abstract : This essay attempts to have a preliminary analysis of eight poems from *the Book of Songs* translated into French by the French Jesuit Joseph de Prémare in early 18th century, and to explore how the religious culture in ancient China symbioses with the Christian theology in the hermeneutic translation of the Jesuit scholar. The French translation of the poems contributes to the establishing of the images of the ancient China and her wise king in Europe of the eighteenth century, and to promote the spreading of the ancient Chinese thought in Europe.

---

\* 華東師範大學對外漢語學院副教授，主要研究範圍：比較文學、歐洲漢學、明清天主教研究等。

## 引言

法國耶穌會士馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1660-1736) 在華傳教期間，曾法譯《詩經》八首，初次發表在法國耶穌會士杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 編纂的《中華帝國全志》<sup>1</sup> 上，1735年在巴黎出版。這是他在世時在歐洲正式發表的極為有限的法語作品之一。這一譯事列於費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》(馮承鈞譯，北京：中華書局，1995)、《法國漢學史》(許光華，北京：學苑出版社，2009)〈傳教士漢學家〉馬若瑟著述目錄等著作中。這是除《趙氏孤兒》以外馬若瑟的又一項中國文學翻譯作品。目前學界對馬若瑟《趙氏孤兒》法文譯本的研究已經比較充份<sup>2</sup>，但對這八首《詩經》法譯文，目前可見的研究成果尚比較稀少<sup>3</sup>。

馬若瑟所翻譯的《詩經》八首分別是《周頌·敬之》、《周頌·天作》、《大雅·皇矣》、《大雅·抑》、《大

- 
- 1 杜赫德從未來過中國，《中華帝國全志》是他根據在華傳教士關於中國的著述編纂而成，出版後成為歐洲人瞭解中國的一部「百科全書」，影響極大。有三個版本：1735年的巴黎版；1736年 La Hare 版本和1738年的倫敦版。作者所參版本為 *Description Géographique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, La Hare, 1736. 八首詩見卷二 (Tome Second)，頁308-317。
  - 2 主要研究成果包括較早期的陳受頤，《十八世紀歐洲文學裡的趙氏孤兒》，《嶺南學報》第一卷第一期 (1929年)，頁114-146；范希衡，《伏爾泰和紀君祥——〈中國孤兒〉研究》(*Voltaire et Tsi Kiun-Tsiang - Etude sur l'orphelin de la Chine*)，比利時魯汶大學拉丁語系文學博士學位論文 (1932年)；以及晚近的孟華，《伏爾泰與孔子》(北京：新華出版社，1993)。
  - 3 主要研究論文有劉琳娟，〈視域選擇與審美轉向——18、19世紀「詩經」在法國的早期譯本簡述〉，載於《2010年中國文學傳播與接受國際學術研討會論文集編 (中國古代文學部份)》(湘潭大學，2010年)，頁249-258。其論文著重於在18、19世紀中法文化交流的廣闊背景下探討《詩經》的早期法譯本，並簡略論及馬若瑟所譯的八首詩。另有杜欣欣論文，〈馬若瑟「詩經」翻譯初探〉，載於《中國文哲研究通訊》(台北，2012年)，頁43-71。其論文著重於馬若瑟的索隱式研究法，對這八首譯詩進行了細緻而深入的分析，認為它們構成了一個微型的《聖經》世界。

雅·瞻卬》、《小雅·正月》、《大雅·板》和《大雅·蕩》。其中五首詩出自《大雅》，兩首出自《周頌》，一首出自《小雅》，出自《國風》的則一首也沒有。本文試從翻譯學和闡釋學的角度出發，對這八首《詩經》的原文和法譯文進行對照分析，探討馬若瑟如何以天主教神學的原理闡述和翻譯了這八首詩。闡釋學認為，文本的意義須通過解釋者的闡釋才能彰顯給讀者；而翻譯者就是這樣的闡釋者。伽達默爾說，「翻譯始終是解釋的過程。」<sup>4</sup>「所有翻譯者都是解釋者。」<sup>5</sup>他甚至將原文視為有生命的存在，這一存在物與譯者之間形成對話，譯文就是原文本與譯者進行對話的結果。<sup>6</sup>這可謂伽達默爾的翻譯闡釋學。在譯者與原文本之間的這場對話中，原文與譯者各自的文化背景會不可避免地投射到譯本中，譯者的主動性也在譯文中一一彰顯。這八首《詩經》詩篇的作者並非同一人，卻由同一名譯者翻譯，在譯詩的選擇、排列順序、主題的判定、譯詞的選擇、譯文的內容等方面譯者的主體能動性均有體現。本文具體探討：從譯者與原文本的對話結果來看，原文的哪些內容被重點突出了？哪些內容被「轉移」和置換了？對原文頻繁出現的「天」、「昊天」、「上帝」等概念的法譯詞作何種解釋？譯本如何有助於在十八世紀的歐洲樹立古代中國和古代賢王的形像，並推動古代中國思想在歐洲的傳播？

4 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，2004），頁490。

5 同上，頁494。

6 同上，頁490-495。

## 一、主題：「王與王治」？

這八首詩的先後排列順序並不以它們在《詩經》中出現的先後為序，但似也循著某一特定的順序，初看之下為周王朝從初始到興盛以至於衰亡的歷史進程：

第一首《周頌·敬之》：周成王明確與天及群臣的關係；

第二首《周頌·天作》：讚頌紀念周代聖主；

第三首《大雅·皇矣》：周武王敘述周王室史詩；

第四首《大雅·抑》：刺周平王；

第五首《大雅·瞻卬》：批評周幽王；

第六首《小雅·正月》：表現民意憂憤（「赫赫周宗，褒姒滅之」）；

第七首《大雅·板》：周大夫諷勸同僚以刺暴君；

第八首《大雅·蕩》：警世。

從這八首詩的順序，即周王朝演進的歷史進程來看，「王」作為主角可以說是一以貫之的；關於君王對國家的治理也始終貫穿在這八首詩中。在其中所提到的「王」中，既有值得歌頌和褒揚的賢王（成王、王季、文王），也有提出批評和諫議的「厲」王（平王、幽王）；由這主題，這八章譯詩構成了一個相對自足、可以循環往復的整體，這仿佛體現了馬若瑟當年選譯這八首詩的契機——為了呈現一個貫徹始終的主題和一段曲折的歷史進程。

在馬若瑟的譯文裡，「王與王治」的主題首先集中地體現在詩歌標題的翻譯上。原詩以詩的首兩字為標題，不能體現詩文的主題和內容，但馬若瑟在翻譯時，根據詩的具體內容為每首詩各擬了一個標題，分別如下：

第一首《周頌·敬之》：*Un jeune Roi prie ses Ministres de l'instruire*（《一位年輕國王請求大臣的教導》）；

第二首《周頌·天作》：*A la louange de Ven vang*（《文王頌》）；

第三首《大雅·皇矣》：*à la louange du même*（《文王頌》）；

第四首《大雅·抑》：*Conseils donnez à un Roi*（《向王進諫》）；

第五首《大雅·瞻卬》：*Sur la perte du genre humain*（《人類的墮落》）；

第六首《小雅·正月》：*Lamentations sur les misères du genre humain*（《哀人類之不幸》）；

第七首《大雅·板》：*Exhortation*（《勸誡》）；

第八首《大雅·蕩》：*Avis au Roy*（《致王》）。

從這八首詩的法文標題來看，除了第五、第六和第七這三首詩，其餘五首詩的詩題都有「王」，明確表達了詩的主題與王有關，或者王本身即主題，如第二和第三首，均為對文王的稱頌；第一、第四和第八首則以臣民對王的建議、意見為主題，即「王治」是其主題。第五、第六和



第七首詩的詩題儘管沒有出現「王」字，但最後一首，即第八首又回到「王」的主題上。這顯示出所選的這八首詩依然是一個以「王與王治」為主題的整體。

在關於王的主題中，「文王」的形像得以突顯。原文第二首《周頌·天作》、第三首《大雅·皇矣》並沒有特別突出文王，然而譯文卻將這兩首詩的標題均擬為《文王頌》，顯然是馬若瑟特為之；「文王」的形像突出了，而其他周王室之王則相對黯然失色，如在《大雅·皇矣》中，對王季有著大段誇讚式的描繪（「王此大邦，克順克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施於孫子。維此王季，帝度其心。貺其德音，其德克明。克明克類，克長克君。維此王季，因心則友。友其兄，則篤其慶，載錫之光。受祿無喪，奄有四方。」）然而馬若瑟把「王季」譯為「文王」，讓「文王」承受了這番原本施加於此王季的讚語。以馬若瑟的漢語知識及其對中國古代文學的造詣，他應該不至於不理解原文所描繪和頌揚的是王季，並非文王；這顯然是譯者有意的翻譯行為，是他有意要強調文王這位理想君王的賢德賢能，也就自然地通過譯文塑造了文王的賢王形像。因此，從這八首詩的標題以及內容的翻譯來看，「王與王治」是當之無愧的主題，而文王顯然是一名理想的君王形像。

然而，這裡的分析只顯示出這八首詩表面的主題，即顯性主題。接著尚需分析這八首詩中「王」的隱喻義。在甲骨文中，王的稱號也指上帝；商朝的王與中國上古的上帝——皇帝之間的關係是一種隸屬的關係，同時「王」也

受到上帝的照顧和保護。<sup>7</sup>那麼在這裡，精於索隱學的馬若瑟是否僅止於以「王」指世俗之王？須知《聖經》上也以「王」稱呼雅威（參閱《聖詠》「上主永遠為王」，9:8；「上主永遠高坐為王」，29:10「上主為王，直至於萬世無疆」，10:16；「光榮的君王」，24:8, 9, 10）。就其中最突出的國王文王而言，在他身上也蘊含著「王」的隱喻義。早在1687年，柏應理對孔子著述的闡釋中就有：文王「與最高神在一起」，他的靈魂「沒有與他的肉體一起死亡」，文王以其虔誠列於上帝的右方。<sup>8</sup>耶穌會士據此得出了中國人普遍信仰靈魂不死的結論，以作為支援和宣傳其傳教策略的證據。《大雅·皇矣》這首詩裡有三處「帝謂文王」，表明上帝與文王的親密關係。而在耶穌會士的詮釋下，文王這位周代賢王變成了一名以虔誠出名的國王，侍奉於上帝身旁，其地位高於其他國王，堪與《聖經》舊約裡的達味相媲美。文王等世俗之王離不開高於所有世俗之王的最高神的存在，這似乎是這八首詩內含的一個重要主題。

此外，進一步分析第一首詩《敬之》也使我們傾向於認為馬若瑟以天主教教義和神學原則建構起這八首譯詩。《敬之》首先明確「敬天」是為王者所必須嚴守的首要準則。朱熹認為，群臣以「天道」戒成王，「天」的神性經由凡人的解釋和轉達而變得世俗化了，宗教神學向度已轉化為理學的倫理尺度。朱熹的闡釋體現了將古代中國社會的宗教性世俗化的特徵。而經馬若瑟的法譯，則又呈現

7 安東尼奧·阿馬薩里，《中國古代文明》（社會科學文獻出版社，1997），頁44-45。

8 柏應理，《中國的哲學家孔夫子》，序言，頁78，轉引自畢諾，《中國對法國哲學思想形成的影響》（商務印書館，2013），頁175-176。

了另一幅狀貌。馬若瑟以「敬天」之篇開端，可謂匠心獨運。經利瑪竇等首批耶穌會士在華開教，他們將中國古籍中的「天」和「上帝」詮釋為基督宗教裡的 *Deus* (God)，以此策略取得中國皇帝的支援。1671年，康熙禦書「敬天」二字匾額，並諭曰：「朕書敬天，即敬天主也。」<sup>9</sup>以此方式承認了對耶穌會士所宣之天主教的認可，「天學」隨之成為天主教神學的代名詞。據說當時每個天主教教堂的正面都懸掛有仿製的康熙皇帝所賜的「敬天」大匾，教誨人對「天」（即基督宗教的 *Deus*）要有敬畏之心。<sup>10</sup>馬若瑟以「敬之」（義即敬天，譯文以 *le Ciel* 對應「天」）作為八首譯詩的開端，是為這八首詩組成的小宇宙立下基調——「天」是最高準則——這裡的「天」，不僅僅是有形之「天」，同時也是宇宙的創造者，「神」。

總之，這八首詩表面上以「王與王治」為主題，而其隱含的、隱喻的主題則是以「敬天」為準則的基督宗教神學，被馬若瑟巧妙地隱含在由其建構起來的八首譯詩之中。

## 二、「天」、「帝」之「名實之辨」

伽達默爾說過，「翻譯……對於讀者來說，照耀在本文上的乃是從另一種語言而來的光。」<sup>11</sup>下文探索照耀在馬若瑟《詩經》八篇法譯文中來自漢語原文的光。

9 章文欽，《吳漁山及其華化天學》（北京：中華書局，2008），頁210。

10 李天綱，《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》（北京：新星出版社，2007），頁75。

11 伽達默爾，《真理與方法》，頁492。

法國耶穌會士馬若瑟是18世紀著名的中國索隱學派耶穌會學者的代表人物。作為中國索隱派始創者白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）的學生，馬若瑟最充份地繼承了白晉的索隱式研究法，將之運用於自己的中國古代典籍研究，從中國古代典籍中尋找與天主教教義相合的痕跡。馬若瑟這方面的重要作品包括《儒教實義》、《中國古籍中之基督教主要教條之遺跡》等著作。他的中國古代文學翻譯包括元劇本《趙氏孤兒》以及《詩經》八章，前者是元代文學作品，索隱學可運用的餘地較少；而《詩經》是先秦典籍，馬若瑟對其中八首詩的翻譯明顯表現出其受到索隱式研究的影響。而文學翻譯本身就是一種跨文化的創造性叛逆。<sup>12</sup>我們將對這八首譯詩中頻繁出現的「天」、「帝」、「上帝」、「皇天上帝」等詞的法譯詞進行分析，辨其「名」與「實」，以探究馬若瑟對原文所作的創造性「叛逆」式翻譯。經統計，八首詩中「天」字出現21次，「天下」出現1次，「昊天」出現6次，「皇天」出現1次，「帝」字出現9次，「上帝」出現5次，「皇矣上帝」出現1次，「有皇上帝」1次。

## 1. 「天」

在這八首詩中，「天」一般被譯為 *le Ciel*，通常指物質意義上的「天」，而以大寫顯示其獨特性，為獨一無二之「天」。「皇天」譯為 *L'auguste Ciel*，回譯成中文義為「令

12 謝天振，〈文學翻譯：一種跨文化的創造性叛逆〉，《比較文學與翻譯研究》（上海：復旦大學出版社，2011），頁185-193。原載《上海文化》3期（1996年）。

人敬畏的、威嚴的天」，而原文中的「皇」只是「大」的意思。

表一：

	天	昊天	皇天	天下
<i>le Ciel</i>	19	3		
<i>Maître de l'Univers</i>	1			
<i>Le Tien suprême</i>		1		
<i>Le Seigneur</i>		1		
<i>L'auguste Ciel</i>			1	
<i>l'Univers</i>				1

《詩經》裡的「天」與基督宗教的 God 至少有三方面的相似之處：其一，共同的造物功能。第二首《周頌·天作》寫道，「天作高山」，「天」是宇宙大自然的創造者。「天」的這一功能與基督宗教裡 God 作為宇宙萬物的創造者相似。其二，共同的獎懲分明功能。基督宗教裡的 God 具有獎勵善人和懲罰惡人的意義。根據比利時漢學家鐘鳴旦的研究，《詩經》中的「天」有兩個重要角色，分別是遣發命令給賢人，以及懲罰惡人，後者比前者佔得更多。<sup>13</sup>可見兩者具有相似的功能。其三，共同的人格神特徵。《詩經》裡的「天」具有人格神的特徵。這八首詩中的第一首《周頌·敬之》明確表明「天」的性質：

13 鐘鳴旦著，何麗霞譯，《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》（台北：光啟出版社，1998），頁105-106。

高高在上，日夜監視著地上的人們，地上的人們對「天」所應採取的唯一態度，就是「敬」。馬若瑟將「皇天」譯為 *L'auguste Ciel*（令人敬畏的天），儘管忽略了「皇」之「大」義，卻譯出了中國上古社會「天」所具有的人格神特徵，與西方基督宗教的 God 有著相近的性質。馬若瑟在一句譯文中將「天」譯成 *Maître de l'Univers*（宇宙之主），表明「天」既是宇宙中至高無上的存在，同時也是一種具有人格的存在（*Maître*，主人）。

總之，馬若瑟盡可能地譯出「天」之與 God 相通的地方。至於把「昊天」譯為 *Le Tien supreme*（至高無上的天）和 *Le Seigneur*（天主），那更是馬若瑟將詩中的「天」基本等同於基督宗教裡的 God 了。法文《聖經》有以 *Le Seigneur* 譯「雅威」或「主」。雅威有時候也翻譯成 *Dieu*（神），但最多的還是 *Le Seigneur*。

## 2. 「帝」、「上帝」

「帝」或「上帝」的功能有時候與「天」同：「帝」或「上帝」跟「天」一樣日夜監視著四方（「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫」）；與「天」相似（「天立厥配」），上帝也會尋找一個與其心相應的合適人選，作為世間的統治者（「維此王季，帝度其心」）；此外，上帝也和天一樣會對人世降下賞罰（「疾威上帝，其命多辟」）。「上帝」不同於「天」之處在於，「上帝」的人格性比「天」更為鮮明，他經常表現出具有人的心理活動：「帝度其心」；此外，與沉默的「天」相比，「上帝」經常是出聲的，他常常會在人世之王的耳邊低語：

「帝謂文王。」義大利學者安東尼奧·阿馬薩里（Antonio Ammassari）認為，「天」和「上帝」是指同一個神，兩者儘管存在差異，但這些差異恰恰體現了同一個神的不同方面。就像基督宗教裡上帝的話語是通過聖子基督耶穌來傳達的，上帝則以沉默對其所做一切表示滿意。<sup>14</sup>

中國古籍中的「天」和「帝」是同一個角色，至少在馬若瑟看來是如此。馬若瑟一般將「帝」譯為 *Le Seigneur*（主），而他在翻譯「昊天」（「昊天不忒」）時，也採用過這個詞。不過相比之下，馬若瑟譯文中的「帝」與西方基督宗教的 God 顯然比「天」更相一致。「天」是創始者、造物主，而「帝」是「天父」，其人格性比「天」更為明顯。詳看下表：

表二：

	帝	上帝	皇矣 上帝	有皇 上帝
<i>le Seigneur</i>	5+2	1		
<i>le Très-Haut</i>	2	2		
<i>Grand &amp; suprême Seigneur</i>		1		
<i>le souverain Maître du monde</i>		1		
<i>Roi &amp; Suprême Seigneur</i>		1		
<i>l'Être suprême</i>			1	1
<i>le seul Souverain</i>				1

14 安東尼奧·阿馬薩里，《中國古代文明》，頁72。

從上文的譯詞統計來看，「帝」與「上帝」的翻譯是交叉統一的，最經常使用的譯詞是 *le Seigneur* 有時在前面加上一些表示讚美的形容詞，如「偉大和至高無上的」（*Grand & suprême*）、「至高無上的」（*Suprême*）；時而也使用 *le Très-Haut*（至高無上者）。有時馬若瑟將其更具體地闡釋為「世界至高無上之主」（*le souverain Maître du monde*）、「至高無上的存在」（*l'Être suprême*）或者「唯一的統治者」（*le seul Souverain*）。這裡經常得以強調的是「帝」或「上帝」至高無上的性質以及作為宇宙之主的身份。「天」和「上帝」的譯詞都突出了其高高在上、作為宇宙統治者的至高無上的地位和權威。「天」的法譯詞主要突出了「天」作為宇宙之主，具有威嚴、獎懲鮮明的特質，為有神性的物質之天；與之相較，「帝」或「上帝」的形像更接近於一位具象的、實實在在的人世監督者。「天」相對而言更為抽象。

馬若瑟對「帝」、「上帝」的法譯詞比「天」的譯詞更為鮮明地指向了基督宗教的 *God* (*Deus*)。利瑪竇在1603年刻印的《天主實義》中就用「上帝」一詞作為基督宗教裡「神」(*Deus*)的中譯，正體現了這一點。雖然早在1633年耶穌會就已經決定棄用「上帝」來翻譯「神」，而造用了「天主」兩字來翻譯；<sup>15</sup>1704年，教宗克萊孟十一世 (*Clement XI*) 則宣佈禁止使用「天」、「上帝」來稱呼基督宗教裡的 *Deus* (*God*)，而使用「陡斯」的譯音。馬若瑟在這裡沒有用 *Deus* 來翻譯「帝」、「上帝」，卻採用了基

15 李天綱，《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》，頁73。



督宗教對神的一個常用稱呼 (*le Seigneur*) 來翻譯，這顯示了他對中國上古宗教的觀點和傳教立場。

總表：

	合計	天	昊天	皇天	天下	帝	上帝	皇矣 上帝	有皇 上帝
<i>le Ciel</i>	22	19	3						
<i>Maître de l'Univers</i> <sup>1</sup>	1	1							
<i>Le Tien suprême</i>	1		1						
<i>Le Seigneur</i>	9		1			7	1		
<i>L'auguste Ciel</i>	1			1					
<i>l'Univers</i>	1				1				
<i>le Seigneur</i>	4					2	2		
<i>le Très-Haut</i>	1						1		
<i>Grand &amp; suprême Seigneur</i>	1						1		
<i>le souverain Maître du monde</i>	1						1		
<i>Roi &amp; Suprême Seigneur</i>	1							1	
<i>l'Être suprême</i>	1								1
<i>le seul Souverain</i>	1								1

儘管索隱學並非馬若瑟翻譯《詩經》八篇的初衷，但他對這八首詩中「天」、「帝」、「上帝」等詞的法譯詞選擇仍體現了他的索隱式研究法，自覺地在《詩經》等中國上古典籍中尋找與天主教教義相契合的內容。這種索隱式譯法表明在禮儀之爭這場已經持續一個世紀的爭論中，馬若瑟是利瑪竇路線的支援者，認同「天」、「上帝」與

基督宗教的唯一真神具有相一致的身份。略早些時，中國的天主教徒嚴謨專門寫過一部《帝天考》（據比利時魯汶大學鐘鳴旦教授的考證，該書約成書於1680年<sup>16</sup>）以支援禮儀之爭中耶穌會士的觀點，以「天」、「上帝」來指稱基督宗教的 God，並尊重中國祭孔、祭祖習俗，即所謂利瑪竇規矩。以馬若瑟通過翻譯所透露出來的觀點可以推測，他跟嚴謨一樣是支援利瑪竇路線的。在1728年10月3日寫給法國學者傅爾蒙（Étienne Fourmont, 1683-1745）的信中，馬若瑟曾明確寫道：

要是傳信部直截了當地告訴我們可以自由地向中國人宣講說中國古籍的作者們所說的「天」和「上帝」就是基督教中所言的 God 就好了……<sup>17</sup>

當然，杜赫德的《中華帝國全志》本身就是一部維護耶穌會立場的護教性著作，其收入馬若瑟《詩經》八篇的翻譯有意體現中國古籍中的「天」、「上帝」與基督宗教之 *Deus* 相對應的觀點，不能說跟編者的護教立場和旨意全無關係。

中國古籍中的「天」、「上帝」是否真可對應於基督宗教的 God 和基督耶穌？無論如何，可以明確的是：「天」、「上帝」等詞在中國古籍的頻繁出現說明中國上古存在著類似一神論的宗教，這種「一神教」在很大程

16 鐘鳴旦，《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》，頁18。

17 龍伯格著，李真、駱潔譯，《清代來華傳教士馬若瑟研究》（鄭州：大象出版社，2009），頁32。

度上可以支援西方基督宗教的一神論。<sup>18</sup>鐘鳴旦教授指出，中國古籍中的「天」、「上帝」概念使中國人更容易接受「神」，接受「天主」<sup>19</sup>，而基督宗教的「天主」除了具有至高無上、令人敬畏的性質，還具有中國古籍中的「天」和「上帝」所不大具備的「可親」特質。<sup>20</sup>陳來則指出，殷商的神是一個「暴躁的、變幻莫測的，跟倫理沒有關係的神」，而到了周代，天已經開始倫理化，強調天「愛護人民，傾聽人民的意願，而且把人民的意願作為自己的意願，把天意化成為民意」，做到「天視自我民視，天聽自我民聽」，體現了「天民合一」的天命觀。<sup>21</sup>可以說西周時期天——神與民之間具有了一種倫理化的溫情關係。這體現了西方基督宗教的神學向度與中國上古思想後來逐漸與儒家相連接、逐步走向儒家人本主義向度的不同。

### 三、追認《聖經》故事

第五首《大雅·瞻仰》原詩批評周幽王寵倖褒姒，斥逐賢良，譯文則以《人類的墮落》（*Sur la perte du genre humain*）為題，將舊約《創世記》中失樂園的故事挪用其中：「世界墮落了」（*le Monde est perdu*），罪行如同致命毒藥一般到處蔓延，看不到一絲痊癒的跡象：

---

18 同上，頁48-49。

19 鐘鳴旦，《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》，頁135。

20 同上，頁138。

21 陳來，《陳來講談錄》（北京：九州出版社，2014），頁8-9。

*le Monde est perdu: le crime se répand comme un poison fatal: les filets du péché sont rendus de toutes parts; & l'on ne voit point d'apparence de guérison.*

原詩：邦靡有定，士民其瘵。蠹賊蠹疾，靡有夷屆。罪罟不收，靡有夷瘳。

譯文繼而將世界墮落的原因歸於婦人 (*la femme*)：婦人所行總與常人所行相反：她搶掠人所有之良田，將順服於人的陷於奴役；她所恨的是無辜，她所愛的卻是罪行。

*Nous avions d'heureux champs, la femme nous les a ravis. Tous nous étoit soumis, la femme nous a jetté dans l'esclavage. Ce qu'elle hait, c'est l'innocence, & ce qu'elle aime, c'est le crime.*

原詩：人有土田，女反有之。人有民人，女覆奪之。此宜無罪，女反收之。彼宜有罪，女覆說之。

因為「哲婦傾城」：*la femme qui veut tout savoir, les renverse*：什麼都想知道的婦人使城牆倒塌。這「什麼都知道的婦人」不正暗指《創世記》裡那個吃了智慧樹上的智慧果而變得智慧的厄娃嗎？人類之所以墮落的原因並不在於天，罪魁禍首正是那個婦人：*Notre perte ne vient point du Ciel, c'est la femme qui en est cause*（亂匪降自天，生自婦人）。譯者對這「婦人」的譴責在繼續加劇：*Elle a perdu le genre humain: ce fut d'abord une erreur, & puis un crime*（鞠人忒忒，譖始竟背）：她使人類墮落，這首先是個錯誤，同時也是種罪行。婦人不應該摻合縫補和紡織之外的事

情：*ni la femme se mêler d'autre chose, que de coudre & de filer*（婦無公事，休其蠶織）。

第六首《小雅·正月》同樣譴責褒姒的亡國之罪：

*D'où viennent donc tous les désordres qui naissent aujourd'hui? L'incendie va toujours croissant, & il est impossible de l'éteindre. Ah! Malheureuse Pao Seë, (a) c'est toi qui as allumé le feu qui nous consume.*（今茲之正，胡然厲矣。燎之方揚，寧或滅之。赫赫宗周，褒姒滅之。）

在這裡，馬若瑟以《創世紀》厄娃吃了智慧果觸犯天條被逐出伊甸園的故事來詮釋《詩經》裡褒姒亡國的故事。其實兩者的共同點是其主人公都是女性，而兩者成為「禍水」的原因則有著截然不同的不同：厄娃因好奇而偷吃禁果，觸犯了天神規定的天條；而《詩經》故事裡的褒姒是因美貌使周幽王為博她一笑而導致亡國的下場。馬若瑟接花移木，將《聖經》中這個膾炙人口的故事悄悄挪移到這八首《詩經》的譯詩，甚至以這個充滿說教意味的宗教故事取代了原來那個世俗故事，使譯文富有濃郁的宗教說教意味和警世意圖。

此外，基督宗教的世界觀在這裡處處留下痕跡：原詩「亂匪降自天，生自婦人」將世「亂」的原因歸於「婦人」，譯文並未全然叛逆原詩的含義，然而以 *notreperte*（我們人類的墮落）譯「亂」，則體現了基督宗教教義在譯文中的悄然植入。「人類墮落了」的語句在譯文中一再重覆：*L'homme s'est perdu*（人之雲亡）；*& l'Univers*

*est sur le point de sa ruine* (邦國殄瘁)。人之雲「亡」用 *perdu* (失落、墮落) 這個詞，而「邦國」不譯成 *le royaume*，卻譯成 *l'Univers* (宇宙、世界)，同樣也是譯者的世界觀、宗教觀在起作用。

#### 四、傳播實效及結論

伽達默爾說，「如果我們在翻譯時想從原文中突出一種對我們很重要的性質，那麼我們只有讓這同一原文中的其他性質不顯現出來或者完全壓制下去才能實現。……翻譯也是一種突出重點的活動。誰要翻譯，誰就必須進行這種重點突出活動。」<sup>22</sup> 在馬若瑟的這八篇《詩經》譯文中，根據上文的分析，似乎同時重點突出了兩方面的性質：即王的主題與天主教教義的嵌入。尤其文王的突出形象對後來的歐洲讀者產生了影響。

在杜赫德《中華帝國全志》出版近半個世紀之後，馬若瑟的《詩經》法譯文在鄰國德國的大詩人歌德那裡得到了熱烈的反響。不過歌德對馬若瑟所譯《詩經》八篇印象最深刻的並非「天」、「上帝」等詞的法文對應詞 *le Seigneur* 等，而是其中所集中描繪的「文王」。歌德對這位文王欽佩異常，在1781年1月10日的日記裡甚至不由自主地發出讚歎：「啊！文王！」<sup>23</sup> 據說正是歌德讀了馬若瑟這八首譯詩中對文王作為理想君主的描繪有感而發。<sup>24</sup>

22 伽達默爾，《真理與方法》，頁492。

23 引自趙勇，趙乾龍編著，《歌德》（遼海出版社，1998），頁100。

24 台北杜欣欣對此已有初步較細緻的研究，通過引證指出歌德的文王之歎的確與馬若瑟的《詩經》法譯文有關。詳見其論文《馬若瑟「詩經」翻譯初探》。

作為異文化間的翻譯、闡釋和傳播者，馬若瑟通曉中法兩種語言和文化，在這兩種語言和文化中穿梭，以他的天主教文化背景闡釋和翻譯了這八首《詩經》，融合了原文文本和基督宗教教義的內容。首先，馬若瑟的《詩經》八首譯詩傳達了「王與王治」的顯性主題，其中尤以其對理想君王文王的讚頌最為突出。同時，這八首譯詩也體現了馬若瑟索隱式的研究和翻譯方法：在譯文中自覺地融入了基督宗教的教義，以此來翻譯和闡釋詩中的一些核心概念「天」、「帝」、「上帝」等。這體現了馬若瑟將中國古代世界觀和古代宗教思想與西方基督宗教教義相融合的努力。《詩經》八篇法譯文對於歐洲讀者而言，既呈現了文化的共同性（基督宗教教義），也呈現了文化的異質性，最突出的是塑造了文王這位理想中國古代君王的形像，有助於在十八世紀的歐洲塑造一個文明、有序的古代中國和有賢德、美行的君王形像。這是法國耶穌會士馬若瑟對向歐洲介紹和傳播中國文化所作的貢獻。

## 論神學的歷史性<sup>1</sup>

卡爾·拉內 著

耿占河 譯\*

真正願意進行對話的交談夥伴（*Gesprächspartner*）所必須要做的，就是雙方都要準備好相互學習——德國與西班牙的保祿團體願成為神學與現代科學對話的場地。否則就變成了單向的教導，而不是對話。在對話中願意學習的態度（也許與單向教導中的願意學習不同）包含一種預設，即每個交談者都已經預知自己有犯錯的可能性。在這裡不需要去探討自身就是最高權威的教會與當今科學在針對

---

1 本文譯自卡爾·拉內（Karl Rahner）的文章“Zur Geschichtlichkeit der Theologie”，該文章收錄於Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, VIII (Zürich: Köln 1967), S. 88-110.

\* 德國波恩大學神學博士，意大利利瑪竇研究中心研究員，香港聖神修院神哲學院神學教授，主要研究領域：基督宗教的救恩論思想、原罪神學、惡及宗教對話等；個人翻譯方向：以卡爾·拉內為首的當代德國著名天主教神學家的神哲學作品。



自己的教義進行對話時，是否能夠做這種預設，或者做這種預設時是否應該有某種程度的保留，或者在哪種形式上能夠做這種預設。不管這個複雜的問題應該如何回答（事實上，在大公會議針對普世教會合一運動的法令中已經有一些很有意義的言論），如果教會要與今日的科學進行對話，就要擁有這種預設，並且必須有這種預設。教會是以一個有可能犯錯誤者、一個時刻被錯誤威脅著的、而且在不少情況下就是一個犯錯者的形像出現的；她不僅僅是必須與當今科學，即社會科學與自然科學，在很多問題上進行討論，而且必須知道上述問題並非屬於教會已經清楚闡明的教義，也就是說，在這些問題上，教會根本不能要求信徒們毫無商討餘地地贊同；在這些問題與命題上，參加對話的神學家必須預設自己有犯錯的可能性。當神學家在介紹教會的教義或者為其辯護時，他一定不可能只是簡單地重複大公會議與教宗所清楚規定的條文。因此，就必須提前進行這種預設。如果這些條文是對話所要討論的客觀對象，那麼，神學家就必須解釋這些條文，闡釋這些條文中的概念，將這些條文放進更大的語境中去理解，努力消除所有可能的誤解，彰顯這些條文與其他信仰和理性的定理之間的和諧一致性。如此地「翻譯」這些條文，以使之適應與其對話者所處的現實語境，是因為對話者並非只是一塊白板（*tabula rasa*），而是自始至終就帶著已有的語境來聆聽的。這些已有的語境根本不可能被發言者絲毫不差地顧及到，也因之根本不可能由發言者來檢查聆聽者的理解框架是否符合自己發言內容的要求。在這種複雜的行動中，雖然作為個體的神學家——對話的夥伴只能是具體的個人——的背後是以教會官方及其精神所引導的整體神學作

為自己的後盾，然而神學家在從事神學工作時卻要自己承擔責任與風險。在對話中，即使所談論的真理已經是清晰明確的信仰，神學家也必須親自去表達自己的思想觀念。因為神學家自始至終是在自己個體內擁有那不可錯誤的教義，也就是說，因為自己的信仰理解是受個人主觀因素所限定的；神學家個人從來不能將信仰真理與自己對信仰真理的主觀理解恰當地彼此分離；表達教義的那些概念，即便經過反覆思考，也根本不可能成為絕對確切、清晰的定義（如同數學及幾何定理那樣清晰），因此個體神學家在關於教會教義進行對話的時候，應該且必須毫無保留地意識到，自己有犯錯誤的可能性；甚至在必要的情況下，也要改變自己的立場。

由於在神學上存在犯錯的可能性，所以需要在思想上做好自我改變的準備（這種自我改變的過程同時也是最艱難、最痛苦及最幸福的轉變及「進化」）；對話者是自由地決定是否要進行改變的主體，而不是這場精神改變中處於被動狀態的客體。這一切的根本原因其實就是神學的歷史性。當社會在基督宗教神學與現代科學之間開始進行對話時，思考一些神學的歷史性的問題，是很有裨益的。當神學進行如此的思考時，它是在思考與自己本質相關的最重要的前提條件之一。當然，神學在這裡所進行的思考，並不能避免其單面性與片段性的。因為在真理與歷史的問題背後，實際上是關於認識的本質的問題，從起初到現在都是如此。絕對的真理與真理的歷史性之間的一致性，其實是哲學上的一個基本問題。顯而易見，在這短暫的時間內，我們無法對此問題進行足夠的談論。

因此，只能簡單地嘗試從神學思考出發，來突顯出神學必須意識到自己的歷史性問題，以及對於基督徒學者來說，意識到神學的歷史性實際上會產生什麼樣的後果。

—

神學的基本材料或者說基督宗教教義本身包含一種基本經驗，即存在著一種所謂的啟示的歷史，即從天主自由的位格向我們傳遞對我們具有救恩意義的真理的歷史。基督徒不能否認這種清晰地出現於《希伯來書》第一章一節的開始的思想。<sup>2</sup>這是一種頗為令人驚奇而又不可言狀的句子。並不是每個人自始就完全認識一切可以認知的事物，人們總是在認識新的事物，認識從前所不認識的事物，甚至有時候是逐漸地發現對自己有益的事物，並因此而戲劇性地改變了自己的生活。以上所述是個人與人類的一項基本日常經驗，絲毫不會讓我們覺得驚奇。然而那終極真理 (*die letzte Wahrheit*)，也就是真理的核心本質，卻是一個類比性的、多層面的真實事物 (*eine analoge, vielschichtige Wirklichkeit*)。而此終極真理對於人類的終極救恩來說又具有決定性意義；是人類內心最深處永不止息，孜孜以求的事物；人的內心是人類最接近天主的地方。終極真理應該在歷史中逐漸展示；它是一種出人意料的宣示，而絕非理所當然的真理。在基督宗教的歷史長河中，曾有相當多的理論不願意承認這項真理，或者至少企圖淡化這項真理。

---

2 譯者註：《希伯來書》第一章1節：「天主在古時，曾多次並以多種方式，借著先知對我們的祖先說過話。」

是的，的確很不尋常：那終極的真實，那永恆者，人類在其生命存在中必須與之建立一種關係，或者自由地對其說「是」，或者自由地對其說「不」。人應該自我行動以獲得救恩，而非讓自己只是忍受某種苦難或通過某種事件而等候非同一般的賞報。如果人無論何時何地都不過是在追求那永恆的終極真實，追求這最根本與最核心的存在，如果人無論何時何地都是一個走向天主的自我超越者，是處在一種不斷追求超越的恩寵性存在中；如果人生此在的核心自始至終就已經存在引人走向拯救或者喪亡的幽暗的亮光（*die finstere Helle der Mitte seines Daseins*），即如同波濤洶湧時，海上永遠不變的晨星一般，處於真理的歷史長河之外，那麼似乎就不會存在一種所謂的救恩真理的歷史，或者可以說，已經存在的啟示史似乎也不再是真正與人的救恩有直接關係的真理史。然而，可以確定的是，確實存在著一種救恩真理的啟示史。而且這種宣示確實令人驚奇。其實，只有當救恩真理的啟示史確實存在時，才會存在一種神學史，神學的歷史性才會存在。這裡會產生一個問題，即人類的思想史在不斷繼續前進，天主的深奧也是不可測量的，那麼天主的啟示史為什麼要結束呢？又是如何結束呢？正如我們習慣上所說的，天主的啟示史隨著宗徒們的逝世而結束了；繼續向前發展的，只是教義發展史與神學史。

救恩真理對於救恩來說具有決定性意義，那麼救恩真理如何能夠與歷史緊密相連而成為歷史中的真理呢？如何解決這一神學的基本問題呢？無論如何，有一點必須毫不含糊地堅持（這一點對於理解神學的歷史性來說具有

重大意義)：不可以將啟示史貶為一系列信理的組合，好像啟示者天主繼續不斷地賜給一些條文，使信仰的寶藏 (*depositum fidei*) 逐漸增加，直到通過基督的啟示而達到其終極形式，而現在只是委託給教會保管、提取與使用。

這種量化啟示史的理解模式肯定是不足的。其不足的原因，不只是因為在這種理解模式中仍然有一問題尚未獲得解答，即神性的邏各斯 (*Logos*)，也就是真理的降生成人 (*Inkarnation*) 為什麼不是在量化歷史的開始與中間時刻進入歷史，而只是——從時間角度來看——給人帶來救恩真理 (*heilschaffende Wahrheit*) 的最後補充部份；且千百年來，當這救贖的真理在試圖將人帶到天主面前而獲得救恩時，都處於一種缺少這最重要的補充部份的狀態 (毫不奇怪，由於怯於談論啟示的歷史性，中世紀神學認定，對未來的默西亞的明確信仰，在「聖祖們」時代就已經存在了)。由於其他許多原因，這種將啟示的量化增長視為啟示史的模式，是不夠的。單項的真理總是存在於整個的真理體系內，總是處於一種更廣大的理解框架 (*Verständnishorizont*) 內。這一點也許不是自始至終就非常明顯的，也不是在每一個案上都很清晰的；因為這一真理與意義的體系，這個思想的世界，這種精神的參照系，可能是未經思索就被視為理所當然者而予以接受，但是單項的信理只能在這個大的參照系內去理解。事實就是如此。在目前的知識體系上添加任何新的知識，都會使整體發生改變，給目前的知識增加新的觀點，也會向整個知識體系提出新的問題與挑戰，而對新問題的回應，則會修正已有的知識體系。

以上所述，可以通過啟示史上的某些案例而變得清晰明瞭。例如，當對於天使的信仰進入啟示信仰的範疇之後，突顯了天主的超越性（*Transzendenz*）（反之亦然）；認識到一個彼岸的、充滿各種正面可能性的生命之後，完全改變了對現世生命的倫理性判斷（反之亦然）；只有當新約教導說，人通過天主聖神（*Pneuma*）而參與神聖天主的神性生命時，才產生了真正意義上的原罪學說。在新約中可以觀察到一種真正的神學，即新約顯示出，新的信仰「條文」並非是由啟示者天主「從外面」（*von außen*）直接添加並由此堆積而成為基督信仰的基石（耶穌是復活的、末世的救恩傳遞者）；基督信仰基本訊息的整個體系都是一種內在的辯證與動力中產生並發展起來的。這個體系中的每個因素都與其他因素息息相關，並與其他的因素一起成長與發展。

以上所述指的是各種思想性、宗教性與俗世性具體狀況（*Situation*）。所有啟示事件就是以這些狀況為背景而發生的。這些事物就構成了新的啟示事件所發生的誘因與前提條件；沒有這些事件，啟示史是不可想像的。啟示並非只是揭示一些概念，並非創造一些超時空的全新基本信理，並將這些「從外面」來的信理置入，並固定在人的意識之中。啟示中所包含的某些概念，自始至終就是在啟示者天主的恩寵光照之下，從人類的思想史中提煉出來的。因此，這些概念都具有自己既有的發展史。這些概念與千百萬條「根」緊密相連，與人類隨著歷史而不斷成長的自我理解緊密相連。例如，必須要探討下列詞彙，如「神」（*Pneuma*）、「邏各斯」（*Logos*）、「肉身」

（*Fleisch*）、「血」（*Blut*）、「正義」（*Gerechtigkeit*）、「救主」（*Erlöser*）、「罪人」（*Sünder*）等在新約中的真正而確切的意義，要注意到這些詞彙的所有方面，其細微的差別，應用上的區別以及弦外之音。另外，還包括這些詞彙所處的遠近語境，以及這些概念的文化背景（*Sinn-Feld*）。如果真的嚴肅對待這些問題，那麼就會陷進這些概念無限久遠且錯綜複雜的歷史中；人們也根本不能通過一種簡單的「規定性定義」（*Begriffsbestimmung*）來加以確切地「定義」（並因此去除這些定義）。此外，為概念下定義，也需要運用另一些概念，而這些概念同樣不能用簡單的、最基本的、且同時清晰無誤的概念要素（*Begriffselemente*）被確定下來。

在這種情況下，並非要解釋應該如何做才能準確無誤地去看神性啟示這一事件。無論如何，經院神學中未經反思而私下設為前提（大多數情況下是根本沒有進行深入地思考）的想法是不可行的；至多可以當做非常抽象的表達形式而接受，即超越的天主將組裝好的條文（即使這些條文也許是使用人意識中既有的那些超時空及靜止不變的先天概念資源）灌輸入被啟示者的意識中。對啟示的這種想像也許會將一個真正意義上的啟示史變得不再可能。

## 二

只有當「啟示史」這個名詞確實存在的時候，神學史才是可能的；而神學史的本質要素就包含真正的歷史性。這句話當然也可以直接從歷史經驗中獲得證明。如果這句

話是錯誤的，那麼神學也不需要去撰寫與研讀教義及神學史。事實上教會卻是如此做的。當然，只有當既存的教義史與神學史沒有再次被神學家們扭曲的情況下，我們的立論才會得到證實。

對於教義史與神學史，在神學家們中間潛伏著（*subkutan*）一種經不起推敲的想像，這種想像也將教義史及神學史的真正歷史性予以消除。這種想像將教義史與神學史理解為，信仰的條文（*articuli fidei*）按照邏輯所組成的關係與結論，構成一個超時空與超歷史的體系；這個體系在任何時候都可以重建起來；所謂的教義史與神學史不過是將這一超時空的體系投射在具體的時空內而已。的確，如果這個固定的「體系」確實存在，那麼人們將會在一個「神學結論大全」（*Konklusionstheologie*）中看到這些信仰條文之間客觀與邏輯的橫向關係及縱向的源頭，這些條文之間的各種關係自身也可獲得證明。然而，只有當這一體系確實存在的時候，只有當某項條文、某個全新或轉變後的概念、新的教義表達形式（然而，只從這種根據邏輯推理與超時空的工程中所產生的東西，必定是不「現實」的）確實存在的時候，才會如此。人們必須交給那些認為思想史是超時空的代表人物一項任務（既然他那麼聰明且具有邏輯推理能力），他應該用自己的方法，提前將數千年之後的未來神學推演出來。假如他能做到這一點，那麼他對神學史的想像就是正確的。然而，事實上他根本無法做到這一點。因此，人們從中可以看出，這種將教義史與神學史純粹理性化的理解方式存在不足之處。



教義史與神學史中真實有效的邏輯，存在於歷史自身之中，而且只存在於自身之中。神學家從原初的啟示資源中推演出隨後的教義。這些後世神學家的邏輯性演繹推論（*Deduktion*）之所以可行，乃是因為這種推論在歷史中已經發生過了。這些後世的邏輯演繹推論必須被理解為在歷史中的處境化詮釋。無論是哪種邏輯推演，神學家都必須站立在已有的歷史上。如果已經存在一個「三段論」（*Syllogismus*，在這裡要從廣義上去理解這個詞），那麼人們就可以理解這個三段論的上下關聯。然而，前提條件是，這個三段論必須已經在那裡。對三段論的理解並不能自動就讓人有能力製造三段論出來。在今天，人們可以用計算機來加快數量化思考的速度。因此，或者人們可以這樣說，使思考的歷史的前進速度變得快速。然而，我不相信人們能夠為神學公開製造一部計算機；其主要原因在於，人們不知道該如何為這部計算機編寫程序。從根本上來講，神學必須使用類比性的概念，而類比性的概念與量化的思維工作並不匹配。神學邏輯的首要與本質事件就是神學史，而且永遠是神學史；而神學史又擁有完全屬於自己的發展動力與結構；正是因為神學史具有這些特點，所以神學史只能在神學史中逐漸鋪陳開來。神學的「邏輯」事件（*das logische Ereignis*）發生在具體的歷史語境中。因此，對於神學事件來說，具體的歷史狀況是不可或缺的。因為未來教義發展中一系列事件所處的總體歷史狀況是不可預見的，縱然窮盡人的敏銳洞察力，也無法預言或事前估算出神學的未來發展歷史。

這裡針對神學真正的歷史性（及針對神學的一直不斷向前發展而且從總體來說的永不完結性）所要表達的，可以在下面簡單的觀察中一目了然：在某些而且並非無足輕重的神學家那裡，人們獲得一種印象：即他們承認，許多概念變成了具有重大意義的神學概念（在今天，人們怎能否認這個事實呢？）；他們也承認，這些概念對於某一套既存的術語體系（*Terminologie*）來說，不僅僅只是一些普通詞彙而已。

這些神學家的具體詮釋是這樣的——可惜是未經思考的——：當這些概念一經產生，它們就會獲得一種固定性（*Fixiertheit*）與不可更改性（*Endgültigkeit*）；由於這種固定性與不可更改性，這些概念從不斷向前開放前進的歷史長河中脫離出來，成為繼續照耀未來神學歷史發展的永不變動與正確無誤的指標（*Fixsterne*）。然後這些神學家會充滿善意地開始解釋這些概念，人們當然應該解釋這些概念，使之變得可以理解，並一直不斷地去反思這些概念。因為就算這些神學家也以此為先決條件並且深知，人們不能一談論「位格」（*Person*）、「本質」（*Natur*）、「性體或位格」（*Hypostase*）、「位格內的合一」（*uni-hypostatica*）、「本體」（*Substanz*）、「依附體」（*Akzidenz*）、「實體轉化」（*Transsubstantiation*）等概念，就立刻理解這些概念所表達的真正意義是什麼，以及什麼不是這些概念所要表達的。此外，在神學史上，人們也非常清晰地發現，這些概念的解釋非常不同，以致實際上根本不能將之總結為一個通用的表達定義，使這些表達形式為所有人所接受，且同時意義是如此清晰，以致這一表達形式看起來似乎不再需

要繼續闡釋。然而，凡是聽到神學家的這些話的人，就會想：這些所謂「永恆化」概念（*perennisierten Begriffe*）的解釋一定要用其他詞語來表達，而這些所謂其他的詞語卻也各有其發展歷史，而且，這些歷史還在繼續進行中。如此一來，這些之前已經「永恆化」的概念就再次進入仍未終結的神學史中。人們還以下面的理由提出反對：與需要解釋的概念相比，至少在某些情況下，這個解釋必須更好，更通俗易懂，必須容納各種觀點，必須更小心翼翼，必須更清晰以避免各種誤解，否則這種解釋本身將使概念變得更不清晰。在不斷向前發展的歷史進程中有許多解釋，為什麼從這些解釋中不去形成新的概念呢？讓這些新概念去超越與取代那些老概念；這些新概念不是曲解老概念的既有意義，而是使老概念更好地、更全面地、更細緻地、更能避免誤解地「融入到」表達其意義的新概念之中。其實，從前曾經就是如此：加采東大公會議之前的基督論——至少在東方是如此——就沒有今天我們所使用的這些概念，然而也表達了「位格合一」（*unio hypostatica*）的意義。我們要表達這個古老的基督論的內容，然而我們不能再用從前所使用的表達手段與方式。我們還有一些其他的概念，不同於亞歷山大的濟利祿（Cyrill von Alexandrien）所使用的詞彙（*Vokabeln*）。在這些新的詞彙中，很多從前對我們來說不那麼清晰的東西，現在變得清晰了（也許有一些東西變得更不清晰了）。在過去已經出現的，在未來也會發生。神學史繼續向前發展時，在或此或彼的特定領域所出現的步伐放緩的現象，也許可以通過事物本身的性質獲得說明；然而，在神學的許多領域中所出現的放緩甚至停滯的現象，對於神學本身來說則是一個值得思考的警號。不

過總體說來，人們不能期待甚至渴望未來的教義發展史在某些領域繼續向前發展的同時，卻宣稱在其他領域已經走向終結，並且禁止其繼續向前發展。

我們處於歷史之中，並且只是在歷史繼續發展的進程中擁有天主的永恆真理。這真理就是我們的救恩。天主的永恆真理在歷史的長河中始終如一，不過，這「始終如一」是在歷史中進行的，並且仍然繼續前進。這種同一性總是呈現在我們面前，然而卻從來不是以這樣一種狀態呈現在我們面前，以致我們能夠精準地將天主的真理從其歷史具體的形體上剝離開來；好使我們在尋求認識真理時，將其從持續不斷前進的歷史長河中拉到永恆不變的岸上來。我們是在歷史中擁有這永恆的真理。因此，只有當我們完全追隨其歷史發展進程時，我們才擁有這真理。如果我們拒絕這種冒險，那麼那些不應該成為永恆的教義表達形式，就會變得難以理解，成為模糊不清的玻璃，天主的光就不能夠再穿透它，使它變得清晰透明。

此外，神學不應忽視下列事實：從一方面來說，神學必須要使用一些自己並未徹底反思過的既有概念；從另一方面來說，這些擁有先於神學（*vortheologisch*）來源的概念，在非神學的領域內繼續發展前進。這些術語的內涵在繼續地轉變。因此，當這些概念與語詞在神學條文中使用時，可能會給神學帶來深化，但也可能帶來誤解。例如，「位格」（*Person*）這個概念，在幾乎不可避免的歷史條件的限制下，今天我們肯定會想像一些在三位一體及基督論教義中使用這個概念時還沒有有的東西。就算是一些非常簡單的詞語如「婚姻」（*Ehe*）、「麵包」（*Brot*）、「葡萄酒」

（Wein），情況也同樣如此。也許那些思考極其細膩的神學家在某種程度上會知道去尋求一些輔助的資料。然而，那些使用這些神學概念的普通人呢？所有人都要負荷歷史的重擔；歷史加給神學的重擔同樣也需要承載。

### 三

如果神學意識到自己的歷史性，那麼這對神學意味著什麼呢？

第一，必須預想到，神學是會發生改變的；這種改變是由神學所處的歷史狀況所決定的。人們不可以將神學發展史想像成一個封閉系統的運行進程。一個封閉系統的運行進程雖然是在時間內展開與運行，然而這種進程卻只是被系統本身及其結構所決定的；如果該系統在其開端之處就被完全設定，那麼進程也可以被提前預言出來。即使人們必要設定先決條件，然而在歷史中發展的信仰寶庫（*depositum fidei*）本身，也並非不再經歷成長的過程。歷史本身是在一種充滿人文思想的、現實的、受社會所影響的總體狀況中所發生與產生的，而這個總體狀況並不能被準確無誤地認識；因此，這個錯綜複雜的總體狀況及其所衍生的影響，就不能被完美地預測。信仰可以分為「信仰的行動」（*fides qua*）與「內容」（*quae*）；信仰關涉到人的存在（*des menschlichen Daseins*），而且是面對此存在的真實具體狀況所做的最後與最全面的總解釋（*Gesamtdeutung*）；而整個存有的救恩就是要在具體的狀況中發生。即使人們能夠對人做出一個抽象的本質性斷語（*Wesensaussage*），不連帶

任何與歷史相關的東西，然而這種對人的斷語，為做出一種相應的信仰陳述仍然是不足的；因為信仰的陳述必須完全針對歷史中具體的人。

就本質而言，針對人類所說的信仰陳述（即神學），必須盡可能進入到人的歷史狀況中。這不僅意味著在這種歷史狀況中進行對話，並與這種歷史狀況進行對話，即從學術與理論層面反思歷史狀況，而且也意味著要擁有一種勇氣，即進入那尚未經反思的歷史狀況，接受這些歷史狀況；在基督信仰的希望中，從這種狀況出發去談論一切。如果是從自己的歷史狀況出發去談論那必須要表達出來的天主的真理，那麼即使對歷史狀況並沒有一個經過反思而獲致的確實無誤的掌握，由於天主聖神的作用，天主的真理也不會真正地死亡（無論從主觀還是從客觀來說都是如此）。因此，那種所謂只在自己內部進行遊戲的封閉性神學體系是荒謬的。從這個角度出發，神學自始至終是折中調和的神學，而且過去也確實一直是如此。真正活的（*lebendige*）神學沒有任何恐懼，不會害怕神學的體系不夠純正而導致不允許神學與那些隨隨便便哪裡來的概念、問題或觀點扯上關係。類似的恐懼之所以是錯誤的，是因為從思想史的角度來看，神學的惟一資源，即聖經與傳統，已經歷過所謂的「折中主義」（*Eklektizismus*），並因此從一開始就放棄一種做法，即使人準確地透視出聖經的多元資料是如何進行物理性的整合在一起的。聖經與聖傳也從未能積極地——即精確地——指出，這一切都是如何整合在一起的。

第二，神學必須從當前的現況出發，並針對當前的現況來發言。如果我們撇開近代反中世紀的宇宙中心主義到現代人本主義 (*Anthropozentrik*) 的根本轉變，即近代明確的超驗設問 (*transzendente Fragestellung*) 的話，當前的現況由三種特點所決定：

A) 一種理性的自然科學式的宇宙觀：在這樣的宇宙觀中，每個事物，至少每一種方法論上的假設，都可以由之前的事物獲得解釋，同時也指向之後的事物。世界是一個向前自我發展的動態性的系統，即便不能被我們非常機械式地融入我們的系統內。從這種角度來看，神學與當今現狀所進行的既開放又充滿批判性的對話還沒有結束：首先與「方法上的無神論」 (*methodologischer Atheismus*) 關於其合法性 (*Legitimität*) 與局限性 (*Grenzen*) 的對話。「方法上的無神論」對現代人的基本心理狀態具有很大的影響，這種無神論思想中包含以上所說的這種假定的宇宙觀。此外，與關於「奇蹟」 (*Wunder*) 的可能性 (*Möglichkeit*) 與本質 (*Wesen*) 的對話；還有關於下列語詞意義的對話，諸如人性之「持續的」 (*bleibend*)、不變 (*unveränderlich*) 的本質的對話；與具有倫理意義 (*sittlich*) 與法律意義 (*rechtlich*) 的自然律 (*Naturgesetz*) 的對話，以及與基本上屬於一種進化的世界觀的意義、影響和其局限性的對話；還有關於基督信仰的救恩史融入這樣的世界觀之可能性的對話。

B) 今日人類的現況是，已經有意識地經驗到人類的歷史性以及歷史中所有時刻與階段之間的關聯性；不但

從時間延續的角度有這種經驗，而且也從人類各種層面（生物學層面、社會層面以及精神層面等）的相互依賴性上具有這種經驗。今天，人們幾乎不可避免地會從自然科學的角度去闡釋這些經驗，這導致了人拒絕接受歷史現象的絕對全新與原創的經驗。不管這種思想與行為模式（*Mentalität*）是否正確或錯誤，或者在多大程度上正確或錯誤，只有當人們在神學上清楚認識到，天主的恩寵（*Gnade*）從起初就一直滲透在整個人類的歷史中，並成為其結構的一部份；並且對於人的整個歷史性存在來說，天主的恩寵一定自始至終就是一個「超性的存有」（*ein übernatürliches Existential*）；天主的恩寵共同建構著人這一歷史性的存在，也就是說，在神學上絕對不可以期待教會官方所清楚宣講的救恩史與人類歷史沒有任何真正的關聯，不管救恩史是在人類歷史之前出現，還是與人類歷史以平行並列的形式出現；只有在清楚明白救恩史與人類歷史的關係之後，人們才能戰勝上述自然科學式的思考方式。因為歷史中的恩寵與啟示的動力（*Dynamik*），尚未被神學研究進行充份思考，因此，神學與今日狀況關於歷史性的對話仍舊沒有得到充份發展。

C) 今日的世界已經成為一個動態性的世界。在這個動態性的世界中，人們有意識地按照未來去計劃和創造自己及周圍的一切。迄今為止，神學還沒有充份從這一角度去探討今日的狀況。自良十三世以來，針對人類社會秩序的自然律原則，神學已經很清晰地表達了觀點。然而，這些自然律原則仍然不過是一些原則性表達，仍然被視為一些保守的、維持社會秩序的基本要素而已。神學既沒有針對



這些含糊不清的「原則」所從出的、為歷史條件所限定的理論模式（*Vorstellungsmodell*）進行適當地反思，也沒有從時代的動態與基督信仰的訊息中，為了積極主動地建設人間的未來而發展出一些指導性原則和框架。實際上，是在梵蒂岡第二屆大公會議上，才宣佈了這種從建設人間未來的角度與當代社會進行對話的必要性。現在已經真正開始的工作，對於神學的未來而言至關重要。基督信仰的末世論（*Eschatologie*）也必須發展出一種基督徒的現世生命與現世性未來烏托邦之間關係的神學。就如同在過去基督宗教曾經按照自己的世界觀讓世俗的世界脫離自己的掌控，使其生活在自己本有的意願與意義中，同樣在現在基督宗教也必須從其末世論所設想的未來秩序中，發展出一套現世未來觀。這完全是合法的。如果基督宗教這樣做，那麼整個神學體系就會完全改觀。

第三，與神學進行對話的當代世界，是一個被罪惡所影響的世界。真的非常奇怪，基督宗教關於罪惡的學說是如此明顯地不適合於應用在認知的領域中。的確，在認知的領域中，罪惡以一種極端的方式被視為一種「理智的行為」（*actus intellectualis*）；是一種個人所犯的極端錯誤。關於真理與錯謬，基督宗教神學談論了很多。然而，即便拋開基督宗教神學對真理或錯謬行為中所包含的倫理性決定層面之討論的嚴重不足，罪惡作為某個時代具體思想與社會現狀中被客觀化了的事物，可能仍會在認知的領域中，以某些形式和樣態產生影響；這樣的影響完全不同於一些被認定為錯謬的語詞所產生的影響。偏見、片面、面對客觀事實的其他層面的自我封閉、畫地為牢、不接受任

何新知識的偏執保守主義、草率地偏執一詞、各種在生活風格上表露於外，卻又有意識或者出於本能地避免用理論來表述的異端邪說、缺乏認真嚴肅對待其他意見的態度、缺乏耐心而草率地做出判斷或者懶惰——很可惜，這種惰性可能會讓人錯過救恩之真理的真正時機——、本末倒置、放棄真理等。以上種種可能的過錯（*Schuld*）以及其他形式的罪惡，都超過了外在的、純粹理論認知領域中的某個語句的錯誤。

因此，如果人（不管其本身行善或者作惡）的具體生活自始至終就被人性存在中的一個基本事實，即罪惡所影響，那麼這一點也適用於上述各種形式及其他形式的人類認知過程。人類的認知不但從歷史學角度來說是有限的，即視野不夠長遠且受偶然性限制，而且被形形色色的人類具體的罪惡所影響。在這種情況下，人類的思考根本不可能在思考之前相應地使自己「脫免罪惡」（*sich selbst adäquat zu "entsündigen"*），也即人類的思考必須「處境化」地（*situativ*）展開。因此，神學的歷史性也是被罪惡所影響的歷史性。可以說：即使是在認識真理的時刻，人的認識也是受「情慾」（*Konkupiszenz*）所影響的。這種影響從來不可能被徹底地剔除掉，以致真理的實現自始至終就不只是「擁有」一個真實的語句所包含的真理。在這裡，問題再次出現，即人到底是行了善還是作了惡。這個問題最終只有在天主的最後審判時才能獲得解答。

對於神學及其歷史性來說，以上所述意味著兩點：

a) 當神學在今天的語境中進行對話並且與今日的處境進行對話時，不需要懷有下列意識，即神學的對話夥伴擁有一種知識，而這種知識無論從真理的角度，還是從時間的角度來看都是恰當的。縱然神學有其歷史性限制，然而神學也完全具有一種批判「時代精神」(Zeitgeist)的職能。神學對自己所接納和運用在自己陳述語句中的概念，也會做出改變。如果某些正確的知識將自己意識形態化與絕對化，那麼神學必須有勇氣去反對並且去對抗這種傾向。當然，神學同時也必須自始至終保持一種自我批評式的思考。但是要使神學時時處處都能輕而易舉地在真正關鍵之處認出時代精神的罪性，卻並不是一件理所當然的事情。神學必須考慮到，自己也總是處於一種危險中，即沒有注意到自己只是因為站在從前的立場上才去反對新立場。此時，神學必須要知道，與某個受限於時代的意識形態相對立，也能再次彰顯出神學的歷史性來；神學不能自己挑選自己的對手；在少數情況下，還可能得被迫遵守對手的遊戲規則。

b) 神學不但應當認識自己的處境，也應當認識自身歷史性中的罪性 (*Die Sündigkeit ihrer eigenen Geschichtlichkeit*)。暫且撇開與神學形影不離的錯誤不談，人類在知識領域中的罪性也能具體化而在神學中體現出來：例如，神學自身可能會變得無聊、自負、剛愎自用、輕忽時代的問題，不能進入人們的內心世界，因此也不能真正地走向時代的精神；神學也可能會認為，為了解決一個真真實實的問題，一套已經公式化的框架性解決方案已經足夠，而不需要什麼具體答案；神學還可能認為，在發現新的問題之前，自

己早已經擁有答案；而且可能會自負地想像說，證據之所以一定是正確的，因為最終結果（這個最終結果可能是從其他渠道獲得的）是正確的；神學可能會很輕易地相信，只要很輕鬆愉快地找到一個綜合方案（*Synthese*），矛盾在瞬間就會化於無形；神學可能會嘗試將教會正統視為學術性的明證；認為自己對關於天主與世界的那些大問題，都已經思考夠了；現在要做的，只是將那些神聖的公式條文繼續傳承下去，就如同傳承貴重的陳年首飾一樣；在對手做出錯誤的判斷後，神學可能會硬心地將兄弟的痛苦艱難視而不見；神學可能會忘記，不是每次講真理同時也是一個愛德的行為，儘管實際上本來應該是如此。神學的研究過程可能是沾染了罪的污點（*sündig*）的。另外，神學研究可能沾染了罪過的過程，因為神學家們能夠犯罪。只有當神學家們將他們的神學的歷史性總是默默地考慮在內的時候（神學的罪性在其歷史性中得以成為客觀事實），神學與時代精神的對話方能正確地展開。

第四，神學的歷史性同時也隱含著在——至少在某些特定的時刻，在教會官方沒有公開指責的「半官方」（*offiziös*）的——神學中發生錯誤的可能性，以及這些錯誤的後續效應。神學必須考慮到上述情形。很遺憾，這一事實尚未展開「專門」（*in thesi*）討論；雖然已被承認這是一種歷史事實，然而還沒有作為神學的主題進行研究。例如，通過所謂的「神學的鑒定」（*theologische Qualifikationen*）已經意識到某些神學語句中可能有錯誤，雖然神學的錯誤（*Irrtum der Theologie*）已經被發現，然而尚未深入討論「神學的錯誤」這一本質性問題。那麼「錯誤」（*Irrtum*）

在哪裡呢？另外，何為錯誤？在什麼情況下只能算做是一種「無知」（*Nichtwissen*）呢？實際上並不屬於「扭曲事實」（*mendacium*）的「抽象行為」（*abstractio*）從哪裡開始，又在哪裡結束呢？在什麼情況下，一種確實在描述一項基本事實的某個觀點會被絕對化（雖然只是在客觀事實上的絕對化，而並未進入理論層面的探討），而這種絕對化實際上就是一個錯誤呢？以上這些問題並不是輕而易舉就可以澄清的。然而，幾乎沒有人會問，如果在同一的意識中（即使認知與贊同的程度不同），存在著一些實際上相互矛盾以至於相互摧毀的命題（*Sätze*），那麼這會意味著什麼呢？何時人們可以將一個命題進行區分使之變得更加清晰明瞭，又何時這種區分可以顯示出，這個命題一直到現在為止都是被錯誤地理解的，也就是說，是個錯誤呢？同時，人們不應該忽視下列事實，即那被鑒定為真的判斷或者更好說定義自身，作為一個實際上被我們所思考的判斷，只有在一種固定的「思想世界」或「意義場域」（*Sinnfeld*）中，在一種固定的語境中才能夠成立。因為這種意義場域的結構並不能保證沒有任何錯誤，因此這個意義場域將該判斷是否為真的問題變得更加複雜起來，遠遠超過這個問題表面上所顯示出的複雜性。即使是極正確的判斷，也並不是將其所指謂的客觀真實毫無遺漏地都表達了出來，而只是從中做了選擇。如果是這樣的話，那麼下面的行為就顯得極為草率，即人們從這些判斷中推演出一些結論，且認定這些結論的內容毫無遺漏地涵蓋了所指客體的全部真實。

在這裡，人們必須盡可能地用實例詳盡地闡釋上述情況，以突顯上述問題的重要性。在神學中，搞清錯謬與無知之間的區別，並不是一件很容易的事情。例如，自特倫多大公會議以降，司鐸在彌撒中的獨有職能無論在神學家看來，還是在平信徒的一般意識中，很明顯都擁有崇高的地位，留給平信徒的角色只是列席而已。這算是一種無知呢？還是一種錯謬？如果某人堅持原罪這項教義，卻完全不知道原罪與個人在日常生活中所犯的罪只是有一種類比上的共同點，並不是完全相同的概念，那麼除了這項信理的條文外，他只是不知道這項信理所包含的另外一層含義呢？還是根本就錯誤地理解了這項信理呢？教義所描述和實際設想的「麵餅的本體」（*substantia panis*）實際上根本不存在，為什麼「質變」（*transsubstantiation*）的教義就是真實無誤的呢（沒有人提出質疑）？在類似的案例上，現在人們已經能夠加以「區分」（*unterscheiden*），然而在較早的時代卻並非如此。為什麼在過去對這些信理的理解中，這種不能區分不算為錯誤呢？那麼在哪種情況下這種不能區分才不算為錯誤呢？

不管人們對這些問題如何回答，在神學中，而且在教會官方所明確規定的神學中，存在著錯誤。神學史證明了這一點，且並非只是在久遠的年代中，例如聖母無染原罪在過去不只是根本不知道，而且應該是曾經被否認過。不久前類似的事情也有所發生。從過去的數世紀到現在所出現的各種改變，並不能統統歸為：只不過是新增加的知識促成了一種轉變，使隱晦的認識變成了明確的認識，使不精準的認識變成了精準的認識。在過去，也曾經發生從錯

誤走向正確認識的轉變；而且在這種轉變的過程中並非沒有鬥爭、疼痛與為數不少的令人心酸的犧牲。在聖經學的許多問題上，諸如婚姻之本質、良心的自由等問題上、在許多社會問題上、在自然科學與神學之間的交叉問題上、在教義史上的許多問題上，今天所教導的並且在今天必須如此教導的，在過去的神學中，曾經充滿了爭議，曾經是爭鬥的對象，曾經被質疑過；與此相對的是所謂的「一般意見」（*sententia communis*），儘管「一般意見」在教會內還不算是明確的、最後定案的形式，然而也是受教會官方所保護與推介的。經院神學中有一個自明的理論，即在神學與教會官方的教導中存在著一些「可改進的判斷」（*sententiae per se reformabiles*）。這不只是一個理論，實際上是一個已經獲得證明的理論。

梵蒂岡第二屆大公會議宣佈說（雖然面對大公會議神學委員會中保守神學家們的強力反對），唯有當教會正式的訓導權威不只是以普通的形式介紹一種學說，而是將其視之為一種必須絕對信仰的學說時，教會正式的訓導權威的訓導才是不可錯的。當然，即使這個神學思想就其自身而言，仍然處於一種應該繼續改進的狀態與階段，這也並不意味著只要不是必須絕對信仰的信理，人們就可以隨心所欲地想像與講論，就像根本沒有義務去跟隨這種神學思想一般。然而，當向人介紹一個教會自古傳承下來的、甚至受到教會官方重視的思想學說時，教會內的諸般事實與學說都促使神學家們應該充滿謙虛與自我批判精神，考慮到自己有犯錯的可能性。今天的神學並非如同過去一樣，只是在自己的歷史長河中生存與前進；它深深地瞭解

自己的歷史性；它必須不斷地意識到這一點，並在具體的行動中持續不斷、嚴肅認真地對待這一點。現在，神學的步伐已變得緩慢，且更小心翼翼。在梵蒂岡第二屆大公會議上，沒有產生任何一個新的信理，這可以算是反映這種新形勢的一種標誌；從另一方面來講，在不少的案例上都顯示出，神學已經獲得了更容易放棄過時觀點的勇氣；而並不只是努力地以重新闡釋傳統條文的方式來對其進行包裝。在有意識地接受了神學的歷史性的新視野中，要學會在以下兩者之間進行綜合：一方面是正確地理解什麼叫做忠實於傳統；另一方面則是勇敢地面對現在與未來。顯而易見，這並非易事，而且在必要的情況下，不可避免地要放棄某些在神學上不可繼續堅持的觀點。這種勇氣是一種更好的信仰上的行為，遠比膽小怕事的保守主義要好得多。因為膽小的保守主義只有在下列情形中才會放棄那些不可再繼續堅守的觀點，即只有當大眾的思維早已經拋棄了某些在教科書上兜售恐怖事物的神學觀點，只有當這些觀點已經在大眾知識份子中間，在接受信仰與信任教會官方訓導權威方面造成了很大傷害的時候，他們才會放棄某些觀點。

無論在理論上還是在實踐上都極其重要的某種神學理論，之所以在其中可能會存在錯誤（不管人們是否願意稱之為錯誤），原因在於：某種確實很重要的、必須堅持的、清晰明確的條文，在某種程度上暴露了一些「污點」（*Verunreinigungen*）；因為這種條文是在一個頗成問題的「思想世界」或「意義場域」（*Sinnfeld*）中產生的，且此「精神世界」所關心的問題與該條文所關心的問題並



不一致；這個條文並非用某個超時空的理論模型來解釋的，而是用一種同樣會隨著歷史的轉變而過時的理論模型（*Vorstellungsmodell*）來解釋的。問題的關鍵在於，這一「污點」並非在每個時代、每個思想階段都會被發現。因此，對於後來者來說，並不是很容易就能對此「污點」，對此「理論模型」（*Vorstellungsmodell*）做出判斷；簡言之，在不知不覺中伴隨著真正的神學條文一起被理解的那些東西，是否在過去已經與真正的神學條文一起被列為絕對不可錯的內容，是否這些東西也有神學上的約束力？甚至在歷史上，有時會在必須堅持的神學條文的表達形式上，發現伴隨著這一神學條文一起被理解與接納的東西，在今天看來真的非常成問題，且必須將其剔除。如果有了這種「區分」（*Distinktion*），而且這種「區分」成了理所當然的事情，且處處付諸實行，那麼問題就被消除了。就連保守的神學家也解釋說，有問題的條文應當在進行「區分」的前提下去理解；當然，在大部份情況下，他們也只是在從非歷史性的角度來闡釋神學史。但是，在達到這一「區分」之前，還需要長時間的反覆「鬥爭」；起初，這種「鬥爭」會給人一種印象，好像它同時也在毀滅那真正的信仰條文本身，好像它是一種任意專斷的行為。甚至就連「進步」的反「污點」者都會認為，自己的「否定」（*Nein*）是在「否定」那真正的條文；認為這會傷及條文本身；因為他自身還不能想像這類區分的性質。將某個理論模型剝離出來，目的並非只是為了獲得一項絕對「純粹」的形而上的條文（*absolut "reiner" metaphysischer Satz*），只是為了過渡到另一個全新的、自身根本沒有足夠反思過的理論模型——每個概念都需要「返回感性的想像」（*conversio*

*ad phantasma*) ——，在這種將信仰條文從某個理論模型上剝離出來的行動中，極其清晰地彰顯出了神學真理具有歷史性這一事實。

我們有足夠的例子來證明上述事實。這裡我們只能簡單提出幾個。信仰條文說：「私人財產是必須的」是正確的。然而自十九世紀中葉以來，人們在這一理念之下所具體設想的已經包含了一些內容，而這些內容在過去被視為正義的，然而在今天看來卻並非如此？奧思定說得對，原罪會「代代」相傳。然而，那時他還未能將這一概念與「生殖的慾望」(*libido generandi*) 進行區分，這確實是錯誤的。從歷史學的角度來看，是否這信仰條文所表達的是一些錯誤的東西呢？聖經是天主的啟示，這是一項必須堅持的信仰條文。然而，從前人們在這一條文下所設想的內容，有許多是必須要拋棄的。福音是歷史性報導，這個信仰條文也是真的。然而，這個條文真正要表達的是什麼呢？哪些又不是這一條文所要表達的，而過去卻被視為這項條文的內容呢？原罪帶來了詛咒 (*Verdamnis*)，這項條文是正確的。然而，我應該如何具體地理解這個所謂的「詛咒」

(*Verdamnis*) 呢？我可以或必須如同奧思定一樣來理解原罪給人帶來的詛咒，好像與個人的罪所帶來的詛咒一樣嗎？這信仰條文要求我去堅持認為由原罪產生的詛咒確實存在嗎？或者這只是一項假設性的條文嗎？婚姻是一種制度，指向生育子女，這項條文也是正確無誤的。然而這個「定義」

(*Definition*) 包含了婚姻本質的全部意義嗎？難道人們不是常常不加思索地就錯將這信仰條文當成婚姻的正確定義來解讀嗎？每項正確無誤的信仰條文在社會生活中都有類

似的效果。然而，難道人們不是未經反思就將這一信條理解成對一個非民主的、父權社會的認可嗎？錯誤是沒有正當權益的，這也是一條真理。然而難道人們不是從錯誤中引申出許多錯誤的結論嗎？人們是否已經意識到他的理解發生了錯誤呢？也就是說，他承認那是個「錯誤」嗎？

因此，在神學中，錯誤是存在的。人們並不能很容易地一次性將錯誤從已經明確規定的教義中分離出來。神學發生錯誤的可能性，是神學之歷史性的一種極端指標（index）。在這種意義上，神學的歷史性關涉到了神學對真理的認識。

#### 四

神學以歷史性作為自己的屬性，並將這一歷史性的方法付諸實行，就意味著自始至終要與某一具體時代的精神保持對話的狀態；而時代的精神就表現在各種學術的研究中。理論上來說，在這場對話中，因為神學是天主啟示與教會信仰的代言人，所以它不需要將其他的對話夥伴視為與自己具有完全同等的權利者。然而問題並非這麼簡單，因為從客觀上來講，俗世與非教會的一方所擁有的也並非只是人性的智慧與俗世的經驗；相反，超自然的恩寵與信仰之光（*Gnaden- und Glaubenslicht*）和聖神的推動（*Impulse*）完全可能在其中發生作用（或許是以隱秘與匿名的方式）。

然而，一如既往：教會以身為真理在歷史與社會中的代言者之名而發言（即使這樣的發言是有等級之分的，而

且是通過神學之口來發言)；由於天主許諾直到世界末日與她在一起，並由於天主的恩寵，教會將不會離開真理。但「世界」並不擁有這項許諾，它只是通過教會才會間接擁有這項許諾。在教會的神學與世界之間所進行的對話，並非只是兩個對話夥伴各自以同樣的方式追求真理時所進行的對話一樣。如果是屬於這樣的對話，那麼這項對話是一個真正而且保持開放的對話。之所以不是這樣的對話，是因為教會由於其神學的歷史性，乃是一個學習的教會，因為教會穿越歷史的朝聖之旅依然行走在真理的大道上。教會被陪伴者聖神引領進入那真理的海洋。正是通過與每一個全新的歷史情景的相遇，聖神不斷地引領教會進入真理；其實，這個真理一直就在教會之內。然而，將人導向教會之真理的聖神的引領 (*mystagogie*)，也呼喚人在自由與責任心中行動與抉擇。因此，教會今天有義務將與世界的對話視為一種萬古常新地走向自己之真理的方式。因為在教會的歷史上從來沒有如同今天一樣，有如此多的「材料」 (*material*) 需要教會的信仰去面對，從來沒有這麼多的「未曾處理的」 (*unaufgearbeitet*) 材料等待去處理。一個極其艱巨的任務壓在教會的肩上。歷史與科學的進程正在以前所未有的、不可想像的速度進行。那麼，神學史的進程也應當如此。



## 一個事件神學<sup>1</sup>

約翰·卡普托 著

芮欣 譯\*

我承認，我無法抗拒神學。

對於律師、投資顧問、告解神父們提出的那些明智的建議，我進行抵制，同時我盡一切所能堅持抵制內心的惡魔（*daimon*），可最後我卻不得不屈服於神學這個名稱塞

1 本篇譯文為約翰·卡普托的專著《上帝的苦弱：一個事件神學》中的「導言」部分，詳見 John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006), pp. 1-23.

\* 作者約翰·卡普托 (John D. Caputo, 1940-) 為意大利裔美國學者，自1968年起先後在美國維拉諾瓦 (Villanova) 大學與雪城 (Syracuse) 大學出任哲學教授、宗教與人文學教授。其學術研究生涯以研讀胡塞爾 (Edmund Husserl)、海德格 (Martin Heidegger)、德里達 (Jacques Derrida) 的著作開始。曾撰寫《海德格思想中的神秘因素》(*Mystical Element in Heidegger's Thought*, 1986)、《解神話的海德格》(*Demythologizing Heidegger*, 1993)、《德里達的祈禱與淚水：沒有宗教的宗教》(*The Prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, 1997)、《一個堅果內的解構：與德里達交談》(*Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, 1997)、《激進的詮釋

壬 (siren)<sup>2</sup> 般的召喚。我不知該如何避免談論神學。那麼就這樣吧。我準備面對結果。這就是我的立場 (*Hier stehe ich*)。

無論目前神學 (theology) 這個語詞的命運如何，雖然過去我總是避免使用它，<sup>3</sup> 但現在我卻不得不承認，我的所作所為都是神學的。幾乎可以這樣說。神學這個語詞對我而言始終是一種雙重束縛，它是我青年時未能實現的一個許諾，然而我卻又無法打破它。我從來無法抵制神學，正如我無法狂妄地認定我已經離神學足夠遠了。我曾嘗試著延緩自己對於神學的慾望，並且將這種慾望傾注於其他方面，讓它在另外的形式中得以表達。但是，我被神學所中傷，神學對我心靈的重擊使我失去控制，並且這種擊打的影響在我的生命中無法得到根除。神學是我的軟肋，正像一個人無法抗拒性慾或金錢，神學是我的秘密渴望或

---

學》(*Radical Hermeneutics*, 1987)、《更激進的詮釋學》(*More Radical Hermeneutics*, 2000) 等多部專著。

譯者：芮欣，廈門大學人文學院助理教授，天主教輔仁大學天主教學術研究院博士後。

- 2 塞壬 (Siren) 為荷馬史詩《奧德賽》(*Odyssey*) 中講述的擁有美麗歌聲的海上女妖，凡聽了其聲音的人都不免受到迷惑，而奧德修斯因為聽從了女神喀耳刻 (Circe) 的忠告用蠟封住耳朵，才得以倖免——譯者註。
- 3 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), pp. 288-89. 追隨德里達與勒維納斯，我更喜歡「宗教」這個詞，以期與「神學」這個詞保持距離，因為神學容易使人聯想到本體——神學的計畫，它將上帝視為一個概念分析的物件——而不是一個祈禱的收件者——這樣的計畫充斥在制度性的權力中。對於勒維納斯而言，上帝從神學中撒離出來，我們只能在與鄰人的關係中，當我說「你好」時發現上帝。我將在第12章重新回到這個議題上來。參閱 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p. 79. 現在對我而言，神學不過是對上帝之名的持續性思考。正如查理斯·溫奎斯特 (Charles Winquist) 對我的建議，「也許與德里達的無宗教的宗教伴隨而生的是無神學的神學」。 *The Surface of the Deep* (Aurora, Colo.: Davies Publishing Group, 2003), p. 206. 也可參閱 Jeffery W. Robbins, *In Search of a Non-Dogmatic Theology* (Aurora, Colo.: Davies Publishing Group, 2003), pp. 43, 77-81. 正因為我討論了這一個關於神學的棘手問題，我受到了譴責。

者也可以說是我毫不掩飾的渴望，它就像是我渴望的任何事物一樣。而且，平心而論，正如克利馬科斯（Johannes Climacus）<sup>4</sup>談論他如何成為一名基督徒，我會宣稱，在我人生最好的時光中，我一直致力於如何成為「神學的」。

知識、宗教信仰與宗教實踐的學術研究，它們所能做的一切就是將其關注的事物作為一種客體物件來看待。那是一種令人著迷的研究，就像煉金術與古羅馬的錢幣一樣令人著迷，而我承認，宗教也在這令人著迷的核心課程之內。但是，神學意味著一種激情，在這裡任何事物都岌岌可危，<sup>5</sup>它是一種激情的邏各斯，一種渴望上帝的邏各斯，一個祈禱者的邏各斯。對於上帝的渴望——是我自尋煩惱的根源所在。我已經把上帝、上帝之名、發生在上帝之名中的一切做為我生命的主題（I have taken God, the name of God, what is happening in the name of God, as my subject matter）。無論有沒有宗教，<sup>6</sup>無論有沒有通常所說的神學，上帝之名都太重要了，以致於對於上帝之名的討論無法僅限於那些對上帝有著特殊興趣的群體。這也是為什麼在這裡我會坦白地承認，我的研究具有某種神學的姿態，一種神學的渴望，正如查理斯·溫奎斯特（Charles Winquist）已經指出的那樣，這是一種「慾望神學」（desiring theology），<sup>7</sup>毫無

4 克利馬科斯（Johannes Climacus）為丹麥哲學家、神學家，詩人齊克果（Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855）寫作時曾經使用過的假託名——譯者註。

5 宗教研究是平靜而且客觀的——這是我以前反對「神學」的理由——但神學本身保持著對於上帝令人不安的激情。

6 參閱 Robbins, "Theology without Religion" in *Search of a Non-Dogmatic Theology*, pp. 41-53.

7 Charles Winquist, *Desiring Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).



疑問，這是對上帝的渴望，因為在上帝之名中有某種東西在攪動著，這是一種對我所未知之物的渴望，為此，我日夜祈禱。

我祈禱一個事件。

### 名稱與事件

在這本書中，我提出一項謹慎的建議：上帝之名是一個事件，更確切地說，上帝之名包藏 (*harbors*) 了一個事件，而神學就是這個事件的解釋學，它的任務是釋放發生在那個名稱中的事件，讓它自由，讓它嶄露自己的頭角，並從而阻止那曾經對事件造成妨礙的力量。我關注的主題是神學與事件，一種事件神學，一個為了神學的事件所做的祈禱。那麼很顯然，所有一切都是為了說明：我談論「事件」的意圖為何，事件與名稱又有著怎樣的關聯。<sup>8</sup>

(1) 不可包容性 (Uncontainability)：名稱包含事件，它通過將事件安置在一個相對穩定的名義上的整體中，給予事件一個暫時性的居所。而另一方面，事件是無法被包容的，許諾與未來、記憶與過去，還有那些由於名稱容納了名稱所不能容納之物而引發的後果，都使名稱無

8 早先我對事件的解釋強調它的唯一性，參閱 John D. Caputo, *Against Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), pp. 93-98, 220-27. 德里達的事件觀念，參閱 John D. Caputo, *Prayers and Tears*, pp. 71-76. 然而，在這裡我並不想重新描述吉勒斯·德勒茲所說的「事件」與「意義」(sense)的含義，只要熟悉德勒茲那本里程碑式的著作《意義的邏輯》的人，就不會忽視我所討論的「事件」與德勒茲之間的相似性，參閱 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester, ed. Constantin V. Boundas (New York: Columbia University Press, 1990). 在某種重要的「意」上，《上帝的苦弱》受到了德勒茲啟發，我的副標題「事件的神學」也完全歸功於一種「意義的(神學)邏輯」。

法固定下來。名稱屬於合乎常理的語言，它是歷史性的設立與建構；然而事件有些不合常理，令人迷惑不解，它是纏繞著名稱的幽靈般的事物，而且它必定永不安寧。名稱能夠堆積起歷史的力量與世間的聲望，而且憑藉這些名稱或者在這些名稱之下，強有力的制度機構建立起來並且永無變化；但事件的聲音卻是非常輕柔與低沉的，它容易被驅散、曲解或忽視。

儘管一個名稱包含一個事件，但一個事件基本上是無法被一個名稱所容納的，無論這名稱是專有名還是普通名（proper or common）。一個事件總是具有某種不可包容性的與無條件性，而名稱（如「上帝」）是有條件限制的、是一連串經過編碼的能指鏈。事件是沒有答案的許諾，雖然許諾被包含在一個名稱中，但名稱既無法容納許諾也無法傳達許諾。相對於事件而言，任何名稱——在這本書的研究中，上帝之名恰恰是一個特殊的例子——最多只能享受到一種偶然的特權，那是與某種語言、文化相關的特定歷史環境產生的特權。按照傳統的觀點來看，上帝之名已經享有了一種與事件「相當」（面對面，*vis-à-vis*）的非常特殊的權力。但是，那些聚集在事件中的力量，總有可能在其他名稱、其他境況、其他時代與文化條件之下得到釋放，甚至在那些仍舊處於到來名稱中得到釋放，而也正是「到來」（to come）這種信念構成了事件。相對於名稱所包藏的事件，上帝之名是否僅僅享有一種短暫的歷史特權，上帝之名是否能被忽視或超越，這都是我在研究時將要注意的問題。

尤其重要的是，我們要瞭解，一個名稱無法像柏拉圖哲學所主張的肉身容納靈魂那樣容納一個事件。相反，較為恰當的說法是把事件視為名稱這個肉身的「子孫」，並且沒有名稱就不會有事件。事件被表達、誕生於名稱這個肉身內。而正是由於名稱具有與其他名稱相關聯的性能，名稱總是越出自身並永無休止地到來，這產生了事件，而事件是自給自足的。名稱引起一連串的許諾與期待、一連串不斷越出自身的記憶，面對名稱自身表達的無力與有限，名稱無法維持它所引發的記憶 / 許諾。一個名稱就是一張期票（promissory note），<sup>9</sup>它無法自我持存。例如，在「民主到來」（democracy to come）中，「民主」（democracy）是一個名稱，某一天它可能在「到來」（to come）的重壓下崩壞，這就是事件的力量，它迫使名稱超越自身。在「民主到來」中，「到來」比「民主」更重要。<sup>10</sup>一個名稱是受條件制約的、被編碼的、有限的，而貯藏（shelter）在名稱中的事件卻是無條件的、無限的，這正是因為事件具有無盡的連接能力並且可以產生永無休止的播散力量。一個尊重事件的人，可以稱作是一位唯名論者（nominalist）。

（2）可譯性（Translatability）。一個事件不同於一個簡單發生的事情，因為事件具有多價性（polyvalence）、複雜性、不可確定性，具有永無休止地可命名性，因為事件

9 期票為一種信用憑證，由債務人（也是「出票人」）簽發並承諾在指定期限內無條件支付，而一經發出，債務人就負有絕對付款的義務，債權人（也是「持票人」）為受款人——譯者註。

10 Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and Interview: 1971-2001*, trans. Elizabeth Rottenberg (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), p. 182.

總是可以被其他同樣具有事件性的名稱所命名。名稱可以被永無休止地翻譯，但事件卻是名稱努力想要去翻譯的，但這並不是說名稱要在一種內在的語義學基礎上對事件進行傳達，而是名稱將 (*ferre*) 自身帶向 (*trans*) 事件，這就像賽跑者努力使自己朝向一個永遠不會出現的終點奔跑一樣。名稱一直想要瞭解自身永不安寧的根源，並嘗試實現它，不僅如此，名稱想要抵達那個永無休止的終點，這就驅使名稱努力朝向某種「我無法知曉而上帝卻瞭解的東西」。正是在此意義上，我們才可以說，事件就是名稱所「意指」之物。名稱被要求將它們自身無法負載的東西運送到它們並不知曉的目的地。名稱總是努力使事情發生 (*happen*)，而事件卻是正在發生著的 (*happening*)。

(3) 解字面化 (*Deliteralization*)。由於名稱永遠無法與攪動在名稱之內的事件相同，所以我們永遠不能沉迷於對名稱字面意的理解，否則，名稱就緊緊抓住了事件，限制了事件，以字面化的方式命名事件，這樣一來，名稱就成了一個概念 (*Begriff*)，它只是事件的一個暫時性居所，是對事件不完美的表達。這也是為何一個「事件的名稱」總是一再地想要去「還原」 (*reduction*) 包藏在名稱中事件，它以其他眾多的名稱來替換名稱，將名稱解字面化，使名稱的語法屈從於我所說的「事件的詩學」。而另一方面，將一個事件簡化為一個名稱，這種危險的簡化論 (*reductionism*) 無疑是我正在極力避免的。我以詩學 (*poetics*) 來表達一種對於事件的非字面化描述，我力圖想要描繪出事件的動力學，追蹤事件的風格，以各種恰當的轉喻 (*tropes*) 來應對事件的偶然性力量。被包藏在這些名

稱中的事件一定不能陷入名稱的圈套。因而，無論這些名稱有多麼神聖，我都要阻止這些名稱的結束（closure），防止對它們進行字面化或本體論的表達。因為這些名稱的神聖性不僅可以經受解字面化，它們更要求解字面化，而且越神聖的名稱越是如此，這正是源於貯藏在名稱中的事件的力量。

這也是為什麼一個事件不能被某種教派的信仰或教義的常規所俘獲。

一個事件可以超越各種教派之間的差別，甚至可以超越教派信仰與世俗非信仰之間的差別，觸動我們生命中更加本然的特性（雖然我們無法說清這種特性），無論這特性是否以我們通常所說的宗教或神學、文學或詩學的方式進行表達或闡述。更好的說法是，事件並不是一個告白的主題，而是一種割損告白（circumfession）的主題，在這裡，我們可以「承認」（fess up）：我們被某些令人驚嘆的，甚至連我們自己也不知道的事物所割裂與中傷。

（4）超越（Excess）。事件發生在我們身上；它們突然降臨，超出了主體或自我可以把握的限度。儘管我們被要求對事件做出回應，但一個事件不是我們正在做的事情，而是我們遭遇到的事件（就像是我們什麼都沒做一樣）。並不是我引發了事件，而是事件降臨到我身上，因而，一個事件也是一個到來（advent）。事件造訪我，事件是我不得不去解決的事情，無論我喜歡與否。

事件需要一種期待或期盼的視域，但這並不是說事件一定要滿足這種視域，相反，事件正是為了破壞、超越這種視域。這也是為何一個人無法談論一個絕對的事件，因為每一個事件的發生恰恰違反了期待視域，事件打破了期待視域。但是如果世界是絕對的虛無，那麼，一個事件就是一次超越，一種過剩，一個驚喜，從哲學所謂「客體」方面來看，事件是一種無法控制的到來（*l'invention*），而從哲學所謂「主體」方面來看，那需要我們對之進行回應的事件，卻從未期待它的要求能夠得到滿足。這是因為事件並不屬於經濟鏈條的組成部份；它無法被控制在一個平衡的等式中，並且它也不能被限制在一種以抵消平衡的方式來獲得平衡的邏輯中。一個事件就是超越經濟學的一次闖入、一個超越、一種過剩、一件禮物，它撕開了經濟學的封閉迴圈。

而且，如果視域劃定了可能性的界限，這也就是康德（Kant）所說的可能性經驗的條件（the conditions of possible experience），那麼，事件就屬於哲學所說的「不可能」（the impossible），它構成了一種關於不可能的經驗。

（5）災難（Evil）。事件的超越並不一定是好消息。災難——我將其描述為無法挽救的毀滅時刻，沒有補償的可能——也顯現出這種超越。關於事件產生之後的發展，沒有任何保證。事件並非是一種內在的本質，如黑格爾所說的本質（*Wesen*）那樣，因為一個事物的本質性存有（essential being）必然會在時間中或多或少地顯現出來，而事件是永無休止的可能性，這是由名稱本身具有的相互關聯性決定的。事件引發一連串或一系列的替代，而非本質化的過程

或本質性的展現。因而，事件能夠導致一種具有分裂功能的不穩定性產生，可以削弱語境重構（recontextualization）的力量，這樣一來，事件能夠創造一個朝向未來的開始。沒有什麼可以保證事件的勝利。事件的關聯性並不能確保它朝向某一目標的漸近過程。每一個許諾也是一個威脅，事件的到來可能更好也可能更壞。「民主到來」的許諾會因為國家社會主義（National Socialism，也譯為「納粹主義」）的到來而受到威脅。事件並不是一個本質的呈現，而是對一個許諾的堅守，對一個召喚或請求的回應，對一個祈禱的應答，對一個希望的履行。事件容易受到所有偶然性的影響，包括時間、潮流、時機、環境、歷史、權力——簡而言之，事件容易受到世間所有力量的影響，這些力量合謀防止事件發生，阻止事件的瓦解能力，控制事件那難以遏止的播散性的攪擾，使事件背棄自己的許諾。

（6）超越存有（Beyond Being）。一個事件既不指向一個實際的存有（being）或實體（entity），也非存有本身，事件指示的是那貯藏在機構名稱與存有名稱中的蠢蠢欲動的衝動或強烈的願望，事件是某種忍不住將要誕生的東西，它根本無法被限制在實體或本體的秩序（ontic or ontological order）中。恰當的理解是：事件超出了任何實體；它並不輕易地停歇在一個機構名稱的限制中，而是永無休止地、永無終結地攪擾著，它像是一個邀請或一個召喚，一個祈求（「來」）或一個挑釁，一個請求或一個許諾，一個讚美或祝願（就像天主（*Elohim*）/上帝說「好，非常好」），從存有這個層面上看，無論發生的事情是否充滿希望、是否是好的，不管它們是否就是那攪動在召喚裡

的東西，事件都是如此。一個事件並不是人們所討論的實體一本體論意義上存有的某個片段，事件是存在於存有心中、存有名稱中的一種攪擾，它使存有永不安寧。

(7) 真理 (Truth)。事件構成了一個「真理」的名稱。但我所說的真理並不是柏拉圖哲學意義上的至善 (Good) 之光，也不是感性表像之下的絕對存有，也非黑格爾哲學意義上的本質性存有與揚棄 (*Aufhebung*)，更不是海德格意義上的解蔽。談及事件的真理時，我指的是事件的性能：它是包藏在名稱中的敞開而不可預見的未來，是名稱無法包容的事件的可能性，這當中或許還包含著壞消息。由於事件是無法掌控的，所以事件是根本無法被預見的，這意味著：與其說事件的真理像是一道亮光，倒不如說它更像是一個夜晚，並且事件是充滿希望的，但同時它也是危險的。正是因為如此，當我們談論一個艱難的、嚴酷的真理時，或者當我們談論如何真誠地面對真理時，真正需要做的是用心對待它，或者說，一個人必須有勇氣將自身暴露在真理面前。這也是為何真理對我而言是一個祈禱而非認識論 (epistemology)。

(8) 時間 (Time)。事件具有一種難以化約的短暫性特徵，因而，「與事件相伴而生」就是人在時間中的一種生活方式，這是一種「被時間化」的方式，它更像是一種時機性 (kairological) 的時間，而非年代學 (chronological) 意義上的時間。事件的運動不能按照一般意義上的時間觀念、用一種時鐘刻度的方式來標記，事件的運動總是關涉一種改變的時刻，而這個時刻將使我們從當前的限制中釋放出來，為我們打開一個未來，在這裡，一個新的誕生、



一個新的開始、一種新的自我創造成為可能，當然，這同時也喚醒危險的記憶。

以上，我對名稱與事件進行了簡單的概述，以此為出發點，我想表明：我對神學的興趣是源於我對上帝之名的興趣，我對上帝之名的興趣是源於我對事件的興趣，而我對事件的興趣是源於我對祈禱的興趣（我始終祈禱一個事件）。而稱神學（theology）為上帝之名的邏各斯，是為了表明：神學是關於那個攪動在上帝之名中的事件的解釋學，因為，那名稱所「意謂」（mean）的就是那個事件。這裡使用「意謂」一詞，我並不是想用它來指稱一種語義學上的內容，而是想表明一個名稱正在接近之物、許諾之物，一個名稱召喚、渴望之物、攪動之物，或者說是一個名稱努力回想之物，我們正在祈禱之物。神學的事件（the event of theology）就是事件的神學（the theology of the event）。考慮到解構是對受限名稱（the conditioned name）的解構，以釋放那貯藏在名稱之下的無條件的事件（the unconditional event），正是鑒於同樣的原因，我們說神學的事件也可以被稱作是對上帝之名的解構。一個給予名稱（a given name）許諾的事件，是德里達所說的「不可解構」之物。事件總是不可解構的，因為它總是處於被許諾、召喚、到來的狀態中，相反，在目前的條件下，所有已經到來之物都是可以被解構的。事件不是當下之物，而是正在來臨之物。

神學地思考，即：使意志朝向上帝攀升。這意味著，無論攪動在上帝之名中的是怎樣的事件，我們都要義無反顧地朝向它，在那裡，上帝之名不再是一個擺在桌子上等

待人們去分析的語言學物件。使用上帝之名是一種不穩定的，甚至是破壞穩定的行為，無論在這個名稱中發生著怎樣的事件，無論這個名稱怎樣引發了一連串的事件，使用上帝之名就意味著我們要直面事件、暴露在事件中。上帝之名率先到來，而神學思考則是一種回應，這就像是一個人對那個打擾你工作的敲門聲做出回應一樣。神學產生於對那個召喚做出的回應，而那個召喚源於貯藏在上帝之名中的事件，神學就是聽到、聽從那個召喚，並且傾聽它，為它祈禱，將事件的音樂譜寫成語詞。<sup>11</sup> 神學努力追隨上帝之名的蹤跡，並繼續沿著它留下的痕跡前行，將它延伸至我們的生命中。上帝之名——本應如此強調——並不是一個行業術語，不是由哲學家們發明的一種專業性的、無生命的語詞，僅供他們沉思所用；上帝之名是在生命的火焰中、日常生活的快樂與悲傷中鍛造出一種語詞，它是最意外的境遇中、最莊嚴的情況下進行祈求時所言說的語詞，它象徵著某種我們熟悉的，甚至習以為常的，然而卻毫無根據的事物，它總是掛在我們的嘴上，但我們卻又無法瞭解它。而這正是因為上帝之名所包藏的是一個事件。

## 上帝的苦弱

但是，我有責任預先提醒讀者不要期望太多。因為，我熱衷於談論事件的攪擾，其目的並不是想要激起人們

---

11 神學地思考源自這樣的事實：我們不僅僅提及上帝之名，我們更對這個名稱加以使用，借助奧斯丁（J. L. Austin）的區分，我們還必須加上一句，將神學地思考描述為一種述行的話語（performative utterance）是不夠的。由於是事件臨到我們，因而更多情況下，是事件在我們身上產生（use or perform）效力，而非我們對事件產生效力，作為一個解—秩序的（dis-ordering）事件，它更像是德里達所說的「反向的述行」（perperformative）。

對於權力的期待。無論一個名稱可能累積起多少威望與權力，與之相比較而言，事件都更加微弱，它是一聲低語或一個許諾，一陣氣息或一個幽靈，它並不是一種世俗的力量。正因為如此，有關事件的解釋學至多只能提供一種多少有些營養不良的神學，而與之相反的是以往在傳統中佔主導地位的強力神學。本著德里達所說的「教義的非教義」<sup>12</sup> (a non-dogmatic doublet of dogma) 精神，我提出了一些想法。這種事件神學沒有對於信仰的長篇大論，沒有一個國家性或國際性的大本營，也沒有臃腫的主教團將信仰限制在井井有條而又刻板的，甚至是嚴肅的讚美詩中。我們可以將事件神學視為一種「沒有神學的神學」(theology without theology)，就像德里達所說的「沒有宗教的宗教」(religion without religion)，也可以把它稱為一種「弱神學」(weak theology)，正如瓦蒂莫 (Vattimo) 所說的「弱思想」(weak thought)，甚至也可以跟隨本雅明 (Benjamin) 討論的「苦弱的彌賽亞之力」(weak messianic force) 把它作為一種苦弱的默西亞神學 (weak messianic theology)。<sup>13</sup> 在主張苦弱這方面，我顯然與德里達、瓦蒂

12 或者是 Jeffery W. Robbins 所說的「非—教義神學」(In Search of a Non-Dogmatic Theology)。

13 當我說「弱神學」時，並不意味著它是令人感到可憐的、軟弱的。這個名稱是根據類比瓦蒂莫「弱思想」、德里達關於「苦弱之力」的觀念、本雅明「苦弱的彌賽亞之力」而得來的。它也被傑弗瑞·羅賓森，(Jeffery W. Robbins) 表述為「苦弱的神學」，參閱 *Journal of Cultural and Religious Theory* 5, no.2, <http://www.jcrt.org> [April 2004] 與 Ulrich Engel, O. P., "Religion and Violence: Plea for a Weak Theology in tempore belli," *New Blackfriars* 82 (2001): pp. 558-600. 通過引用德里達的「信仰與知識」這篇文章——參閱 "Faith and Knowledge", in *Religion*, ed. Jacques Derrida and Gianni Battimo, trans. Samuel Weber (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998) ——恩格爾 (Ulrich Engel) 認為：按照宗教寬容的要求，偉大的一神教必須削弱自身強力的教義傳統，支援一種苦弱的、溫和的神學。恩格爾的文章也可見於：[http://www.Espaces.info/deutsch/artikel/januar/Religion\\_Violenceenglish.pdf](http://www.Espaces.info/deutsch/artikel/januar/Religion_Violenceenglish.pdf).

莫、本雅明站在一起，但是我也毫不避諱的引用聖保祿在《格林多前書》第一章25節中對「上帝苦弱」的討論，而這一切都是希望激起一種神聖的騷亂，正如保祿時常做的那樣。如果斯拉沃熱·齊澤克 (Slavoj Žižek) 正在尋找香醇而多汁的神學果汁，那他必須要到其他地方去選購了。<sup>14</sup> 我承認，事件神學並沒有以人們可以感知的方式將事情本身 (*Sache selbst*) 完全呈現出來，我在下一章將對此進行詳細的論述，事件神學只是滿含淚水地承認：事情本身總是在不知不覺中溜走了。<sup>15</sup>

然而，上帝是全能的父、天與地的創造者，這難道不是顯而易見的事實嗎？當上帝創造天地的時候，你和我在哪裡？難道長久以來上帝之名不是一直與無限的權力結合在一起的嗎，以至於當我們說「全能的上帝」時，這幾乎是一種多餘的表達？對此，我永遠不會否認。我承認，從一開始神學的確定性特徵就是它的力量；神學一直是強力的神學，而宗教也總是強力的宗教，它們從一開始就熱愛力量。<sup>16</sup> 但是我現在想要表明的是：神學是一個自我分割的處所，它並沒有很好地認識到自身智性維度的兩極性，

---

14 在約翰·密爾班克《和解的存有：本體論與寬恕》這本書背面的封頁上，齊澤克稱讚這本書是人們厭倦了「後現代的『後世俗』工業」提供的化學「橘子飲料」之後所能享受到的「一杯新鮮榨好的橘子汁」。John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2003) 然而，我們應該記得低俗小說 (pulp fiction) 的可能性。

15 參閱 John D. Caputo, "For the Love of the Things Themselves: Derrida's Phenomenology of the Hyper-Real", *Journal of Cultural and Religious Theory* 1, no.3, <http://www.jcrt.org>. [July 2000].

16 R. 司各特·艾菲比等人非常恰當地將他們的書命名為《強力的宗教：世界各地基要主義的崛起》，參閱 R. Scott Appleby, Gabriel A. Almond, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World* (The Fundamentalism Project) (Chicago: University of Chicago Press, 2003). 但另一方面，我是一個非基礎主義者、非基要主義者，我強力地宣導苦弱的宗教。

神學總是在高高的力量與深深的苦弱之間進行擺蕩。一方面，最神聖的話語聚焦於上帝的苦弱，而另一方面，它又迷戀著力量，不斷地將身體出賣給權力的利益，與權力妥協，這樣一來，它恰恰否定了自身原本的好消息，令人倍感沮喪。但是，如果我們更多地談論苦弱，反而能夠更加確定這是一項妙計，因為苦弱可以在恰當的時機發揮它自身反轉性的力量。如果神學是一個人，那麼最好的辦法就是要找到一個好的分析師來幫助他或她來解決這種衝突。

名稱與事件之間的差異造成神學的兩極性。因為名稱屬於世界，可以聚集起世界性的權威，這也是為何名稱能夠被看作是一種強力的代表；而事件屬於一種攪擾的秩序，它以自身苦弱但卻絕對的力量為世界帶來了另外一種可能性。一個名稱可以累積起一種軍事與制度上的權力、語義學的聲望和文化的權威。但事件並不是一種常規性的事物，它不在常規性語言表達的範圍之內，它更像是一個幽靈，一種幻象的可能性。事件屬於那微不足道的「可能」（the *peut-être*）<sup>17</sup>的秩序，它在一個仍舊沉默的聲音（它幾乎被名稱的世俗力量壓倒）中暗示並祈求另一種可能性。

所以，我們是否可以這樣建議：思考上帝之名並不是為了要辨認出宇宙中最真實的存有（*ens realissimum*）、全能的創造者，而是將它視為一種「苦弱的力量」，用董思高（Duns Scotus）的話來說，這是一種削弱的存有（*ens*

17 參閱 Derrida, "As If It Were Possible, 'Within Such Limits'..." in *Negotiations*, ed. Rottenberg, pp. 343-70. 在這樣的脈絡裡，我還會推薦理查·克尼的書，Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2001)。克尼早期關於可能性的論述被德里達引用（399, n.5），他也塑造了一種上帝的觀念：上帝是一種可能，而不是一個強有力的在場的事實。

*diminutum*)？我們是否可以這樣假設：正是因為神學將自身「精心粉飾」起來，坐在櫥窗裡等待著一種男性力量到來，期望幸運的降臨，所以它為自己與他人帶來了眾多麻煩？<sup>18</sup>

我無法不去思考這些不合常規的（anarchic）想法，而它們都與一個苦弱的上帝和一種被粉飾的神學密切相關。我站在這裡——再一次（*Hier stehe ich — noch einmal*）！到目前為止，大多數人都會認為我所做的工作不過是在進行一次完全正統的表達，因為我謙遜地承認神學話語的脆弱與無力，但是，我在這裡混合了一種「苦弱的上帝」觀念。那麼，一旦認識到了神學的虛弱，我們是否可以將這虛弱投射到全能的上帝身上呢？這是多麼的無禮與不敬啊！儘管如此，我仍不會為此而道歉。我，不符合道德的評價體系，同樣，我也不夠虔敬。但是，我恰恰並不想貿然地表現我的虔敬，尤其是當這些嚴肅的事情（如：上帝、事件、真理）本身已經成問題的時候。

一個「事件」神學必然是一種微弱的事物，它將上帝之名視為一個召喚之名而非原因之名，是挑釁（provocation）的代名詞而非對於一個在場或確定實體的稱呼。但是，在「強力」神學中——簡單說來（*tour court*），「神學」一直被視為理應如此，或者說，神學想要成為這樣的神學，甚至否定神學（negative theology）也是這樣——上帝是現存秩序中的最高存有（上帝看管並確保秩序的存

---

18 一旦我達到了神學那近乎完美的形像，那麼我想我生命的工作就完成了，參閱 *Kierkegaard's Writings, VI, Fear and Trembling and Repetition*, trans. and ed. Howard and Edna Hong (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983); *Fear and Trembling*, p. 32.

在），他掌管著存有秩序並彰顯秩序。在強力神學中，上帝之名具有歷史的確定性與特殊性——例如，他可以是基督教的、猶太教的，或者是伊斯蘭教的至高神——而弱神學卻因為一連串的不可決定性與可譯性而顯得虛弱，它是一種更加開放的、無確定答案的神學。事件神學某種程度上是次級（second-order）法規，它與強力神學保持著某種反諷的（ironic）距離，而從某種意義上來說，強力神學是唯一「存在」的神學，它產生於具體的歷史團體中。我喜愛強力神學，正如我喜歡偉大的小說一樣，但是，我與這些強力神學保持著一種反諷的距離，因為，事實證明強力神學總是與權力達成同盟，而我卻始終堅信：那攪擾在上帝之名中的事件（event）無法被容納在某種具體的名稱中，儘管這些名稱是我從傳統中繼承得來的，但它們只是歷史偶然性的產物。這個世界上有許多傳統、許多生命的形式，而我堅持保祿的立場：上帝從不偏袒任何人。約翰尼斯·克利馬科斯（Johannes Climacus）曾就「永恆幸福的歷史起點」這一問題提出自己的解釋，而在這裡，我大膽地對他的學說進行更進一步的闡釋：不僅這一點是可能的，還可能存在許多這樣的點。

在強力神學中，上帝是支配宇宙的統治者，而在接下來的論述裡，我想努力表明：在存有隱秘的間隙之下，貯藏著上帝的苦弱之力，它不知不覺地滲入存有幽暗的裂隙中，像是一種不合常規的秩序（*ordo non ordinans*），這是從內部干擾存有的混亂秩序，它就像是一種不合常規的打擾，阻止存有進入穩定狀態。上帝之名是一個事件的名稱，它源自存有永不安寧的內心，它在存有中製造混亂，

迫使存有產生運動、變化、變革、反轉。上帝之名是事件，存有對它充滿畏懼與渴望，存有嘆息著、呻吟著，直至某種新的東西從下面產生出來。上帝之名是對存有遭遇（what can happen to being）之命名，是對存有未來（what being would become）之命名，它是從存有之下產生出來推動著存有超越自身的力量，而存有期盼並渴望的正是這種超越自身的力量。上帝之名是存有的期望、存有的動力、存有的氣息，因為上帝既不是存有也不是一個存有者，上帝是一個幽靈般的半存有（quasi-being），是一種真正神聖的精神。

### 事件的超現實主義

棄絕，構成了我的神學的削弱狀態——上帝既不是一個最高存有者，也不是存有本身，更不是實體或本體論意義上的存有，既不是眾多存有者的原因，也不是存有的基礎——但棄絕表徵的不是一種損失，而是獲得。感謝苦弱！由於將上帝之名從存有秩序的束縛中解放出來，這也釋放了事件，釋放了這個名稱的激發性，它散播到四面八方；上帝之名被釋放了，成為一種籲求的力量，一個可以引起人們情感共鳴的激發性事件，於是，上帝之名不再把自身僅僅限定為對某個在場實體的命名。我探討上帝，並不是把上帝看作一個至高無上的實體——無論我們是否可以證明上帝的存在，或者把這個問題懸置起來——也不是把上帝視為存有本身的視域或根基，因為這兩種做法仍舊把上帝深深地置入存有與存有者這個迴圈的本體——神學的（onto-theological）軌道中。存有喜歡隱藏，喜歡依附自身，但是



發生在上帝之名中的事件對存有進行從內到外的檢視，它洞悉存有並使存有顯露出來，將存有拋入神聖的混亂中，拋入一種神聖的無政府秩序中。

由於我將上帝之名從本體—神學秩序中釋放出來，這樣切斷了以往人們對上帝進行討論的動力來源：是否在天堂或塵世、內部或外部、當下或以前的某個地方，存在一個被稱作上帝的實體。當聽到我談論「切斷」(*ausschalten*)時，胡塞爾的門徒們會(理所當然地)認為，在事件神學中有一種懸置/中止判斷(*epoche*)的力量在產生作用。將上帝視為一個實體性問題，對此，我並不想給出我最後的意見。你也盡可以保持你的觀點，日漸苦惱地獨自佇立於實體—本體論的(*ontico-ontological*)謎題中。產生於上帝之名中的事件是事件神學的核心，而在現實層面，人們總是把某個地方的某個可以確定的、辨識出來人或事物與上帝之名相對應，人們以拉丁文、希臘文、希伯來文、阿拉伯文將其稱之為「宗教」，當然，也可以用其他語言、以其他方式對其進行詮釋，如果我們把事件翻譯到這種邏輯中來，或許是理解事件的最好方法，但這樣的轉換也可能使人們對事件的認識墮入實體—本體論的局限中。這當然是一種方法，我並不想阻止它。上帝禁止！這樣的方法對某些人很重要，但對於那些並未把上帝作為一個實體來看待的人、對於那些無神論者，還有那些對上帝仍然感到困惑的人，這樣的方法顯然無效。「肯定」就是每一個自我持存的人對某物所做的決定，是一種實現的行為(*in actu exercitu*)。我並沒有得到來自天上的委託以解決這神聖莊嚴的討論。令我感興趣的是對事件(*event*)這個名稱的

召喚進行回應，而不是去判斷在某個地方是否有一個實體可以對應那個名稱。對上帝之名進行回應是我們的事，而非上帝的事。上帝之名更像對我們發出的某種召喚，而非由我們提出或命名的某個具有同一性的實體。

我為事件神學的真正到來而祈禱，正如我祈禱和平一樣。想像一下這將會是怎樣的噩夢：如果事件有一個確定的專有名稱（definitive proper name），那麼人們將會以一種強力的方式來對其進行命名。我們應當相信誰的命名呢？誰才是事件的權威代表，是那些自稱為真正神聖名稱（Sacred Name）的代言人，還是那些懷疑者，他們之間難道不會爆發一場戰爭嗎？在正統、新正統、激進正統、異教徒，以及各個宗派之間，我們難道不會目睹一場十足的風暴嗎？那些對神聖名稱持不同意見的人難道不會受到無情地迫害嗎，儘管他們所做的不過是對名稱提出一種不同的解釋，或者只是指出這個名稱的歷史來源？那個大寫的名稱（the Name）將會寓居在誰的語言中？海德格認為是希臘文（但是後來他改變立場認為應該是德語），天主教徒認為是拉丁語，還有一些人還會狂熱地主張是希伯來文、阿拉伯文、梵語（*Sanskrit*），而否定神學家們則會提出一串冗長、詳盡而複雜的論述來代替沉默。神聖之城應該坐落在哪裡？為了阻止所有的爭鬥，我們需要一輪談判，但是在桌子形狀這個問題上，我們又該如何達成一致？基督徒要求三角形，而其他人想要圓形，還有一些人堅持主張我們所有人都應該坐在一張毛氈上。

但是，對於弱神學的存在強度（existential intensity），我們不應有所懷疑。千萬不要因為弱神學這項提議的態度是

謙恭的，就認為它缺乏激情、沒有存在的必要。事件神學的弱，與名稱的不可決定性，以及我們將上帝視為一種苦弱之力的觀念相關聯，但這並沒有低估事件神學的激情。事實上，正如事件那樣，上帝之名突然降臨到我們身上，顛覆了我們以往對於上帝的想像與瞭解，使我們與自身斷裂、分離，只能不斷地祈禱。有越多的不可決定性，我們的激情就越強烈，正如哲人約翰尼斯·克利馬科斯所言，信仰的激情直接取決於它的物件的不可確定性。我們渴望某種事物，某種事物激起了我們的渴望，正是這種體驗驅使著我們談論未知之物。也正因為如此，儘管我已經去除、割斷了自己與上帝之名的那種實體的、本體論的聯繫，但對我而言，這個名稱的力量並沒有減弱，它反而加劇、增強、甚至擴大，說來也奇怪（*mirabile dictum*），所有這一切甚至構成了一首罕見的後現代頌歌（*Magnificat*），它以一種後現代的方式對上主之名（*the name of Lord*）進行讚美。由於苦弱被認為是一種祝福，因而我的所作所為正是遵照真福八端（*the Beatitudes*）。

允許上帝這個名稱在它所有的不可決定性與挑釁性中間擺蕩，將名稱從存有的束縛中釋放出來，讓名稱成為一個許諾，這樣一來，名稱不再僅僅作為一個事物（*res*）的名稱而存在，即便它是所有存有者中那個最真實的存有者的名稱，但我們並沒有因此而否定名稱與真實性（*reality*）的關聯。恰恰相反，我們以上帝之名效勞於某種「超真實」（*hyper-reality*），它是一種超越了當前所有真實感的真實，一種超越了來世的真實，一種超越的（*hyper-*）或外在的（*über*）真實。於是，弱神學既不表現為神學的現實主

義，也非神學的反現實主義，而是一種誇張的事件的超現實主義（hyper-realism of the event），因而，弱神學的激情與存在強度也隨之被這完全的不可決定性所增強。<sup>19</sup> 借助這種超現實主義，我想表明的是許諾的超越性、召喚的超越性、那永無休止地發起挑釁的事件的超越性，它要求我們超越自身，走向那還未標定的途徑，進入未開採的領地，召喚我們走向我們無法抵達之地，使我們超越我們所能達到之地。超現實超越了真實，朝著尚未真實（not-yet-real）進發，對此，眼睛還看不見，耳朵還聽不到，但尚未真實卻存在於永無止境的事件中，這是一個無法被容納的、不可被抑制的、無法被解構的事件。<sup>20</sup>

### 短路：聖保祿與聖雅各伯

我承認，關於上帝我提出了兩個非正統的假設。第一，上帝之名是一個事件之名而非實體之名，是一個召喚而非原因，是一種挑釁或許諾而非在場。第二個假設是伴隨著第一個假設而產生的，我們最好根據苦弱而非強力來思考上帝。因而簡言之，我從強力轉向苦弱，從一種經由神聖權力與全能粉飾過的強力神學轉向一種關注上帝苦弱的纖弱的神學，從嘈雜的存有之聲轉向一個沉默的絕對召喚。

19 我首先要解決就是這個事情，見 Caputo, "For the Love of the Things Themselves".

20 我使用的超真實（hyper-real）並不是鮑德里亞（Jean Baudrillard）的概念（我的意思並非想要低估鮑德里亞的思想），鮑德里亞討論的超真實是對我們所說的「事實的」（virtual）真實性的概括，是對現實進行電子複製產生的真實感，這樣一來，真實與事實之間的區別變得模糊了。儘管事件神學也以否定的方式拖延了人們對於一個神聖名稱的理解，但我所說的超真實指也不是否定神學的超本質（hyperousios），實際上，否定或神秘神學是非常強力的神學，它們的拖延是為了強化那個絕對中心的、強力的超越，並且它們非常堅定地認為那個超越居於神秘之內或之外。參閱 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, §1.

因為要彰顯弱神學的神聖緣由，我確信這一定會引來一些麻煩。所以，如果正統派的護衛者譴責我，我不會承擔任何責任——我只是在遵循命令！——反而將這種神學的反常規性歸罪於聖保祿（他是齊澤克崇拜的一個令人尊敬的聖徒，我會找到一種方式取悅他）與雅克·德里達（在某些圈子裡，他被視為聖雅各伯，儘管他是一個猴子般的聖人！<sup>21</sup>）。而至於這兩位聖賢誰在我這本書的（無）等級系統中佔有更高的位置，擁有更大的發言權和更多的光環，我將等待人們評論的結果。但我的想法是製造一種「短路」——這會使齊澤克很高興，並使我在他的書系中佔有一席之地<sup>22</sup>——因而，我通過德里達來閱讀聖保祿，以一個苦弱的聲音來阻斷一個強壯的聲音，這即是通過一種「次要」聲音來閱讀經典文本。當然，我將德里達視為擁有「次要」聲音的主要人物，但次要（正如音樂中的小三和弦）並不意味著沒有地位，我是在德勒茲的意義上使用這個詞的，主流的神學傳統或強力的神學傳統熱衷於捍衛聖保祿的地位，與之相比，德里達的大膽行為有一點邪惡，它會產生一種破壞性的或播散性的效果。

我盡我所能地同時閱讀兩個文本，神聖的文本與邪惡的文本；以我的左手與右手同時寫作，以右手來構建教導的話語，以左手來完成一個充滿喜劇與反諷色彩的託名諷刺詩。我始終在探尋著聖保祿宣稱的「上帝的苦弱」（《格林多前書》1:29）的悖論邏輯，與此同時，我也在尋求德里

---

21 Hélène Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, trans. Beverley Bie Brahic (New York: Columbia University Press, 2004), p. viii.

22 參閱“Series Forward” in Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2003), pp. vii-viii.

達所說的非君權的，但卻是無條件的「苦弱之力」<sup>23</sup>。保祿對「世界的權力和智慧」與「上帝的無力之力」進行了區分，而這種無力對世界而言是愚蠢的。德里達對一個無條件要求的絕對性（the unconditionality of an unconditional claim）進行了討論，正如他討論正義的到來並召喚正義到來（或者是禮物或好客），德里達把這稱之為一種苦弱之力，並且指出，苦弱之力與人們需要的君主的權力、強力，或自身的行動能力是不同的，無論它正義與否。德里達想瞭解，是否可能有某種非專制的無條件事物，也即是說，是否有某種不帶強力的絕對之物；如果有，我們不應該稱它「是」某物，而應說它「召喚」某物。在被宗教大法官托走之前，倘若我能努力實現這個目標，那麼我們看到的將是上帝之名、上帝之言的自我阻斷，或者至少是聖保祿的自我決斷。強力神學描述了一個偉大的本體——神學的創造者，他為世界提供源源不斷的能量，取而代之，我製造了一個電場，那裡火花四濺，形成了神聖的混亂，我將其概述為一種「神聖的無政府狀態」。我的想法是要阻止人們將上帝視為一種巨大的、本體的電源線（它為世界提供力量），引導人們去想像某種事物，它可以阻斷這種力量並且可以以非力量的方式對世界提出挑釁。

為了使保祿與德里達相交擾，我需要採取一種類似現象學「還原」的方法，將名稱還原到事件的結構，這也

---

23 參閱 Jacques Derrida, *Voyous: Deux essais sur la raison* (Galilée, 2003), p. 13; 英文版本: *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford: Stanford University Press, 2005), p. xiv. 也可參閱 "The University without Condition," in *Jacques Derrida, Without Alibi*, ed. and trans. Peggy Kamuf (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), pp. 202-37.

即是將名稱還原到上帝之名所庇護的那個籲求（喚起、激起）的力量中。以往，人們熱衷於討論在場的存有，基於存在的經驗探討那個被賦予上帝之名的實體，但前文中提到的懸置 / 中止判斷打斷了這些討論的動力來源，而這樣做的目的是為了釋放貯藏在名稱中的事件。召喚的結構，確切地說是從存有之下召喚超越，召喚我們朝向前方的許諾，召喚我們回顧長久以來被人遺忘的事物。召喚的苦弱之力是某種可能（*posse*）被我們忽視的東西，而我們也的確有力量忽視它——但後果自負，也許，並不該如此。召喚僅僅懷揣著一種籲求的力量而來——這不是純粹簡單的力量，而是一個挑釁、召喚、懇求、誘惑的無力之力——它沒有軍隊為其提供支援，但卻沒有什麼能夠阻止我們對它充耳不聞。它缺乏充足的體力將它的召喚轉換成現實。它必須以無力之力而非純粹的強力來實現。

### 神聖的無政府狀態

在《新約》中，事件沉潛在「上帝之國」的名稱之下，而那些合謀阻止事件的力量則被稱之為「世界」。<sup>24</sup> 事件體現在「上帝之國」中，充滿在「上帝之國」中，或者說事件就是「上帝之國」的內容，事件呈現為各種各樣的現象：不斷增加的寓言與眾多令人費解的悖論。當你看到在上帝之名的作用之下展現出怎樣的王國，你就會瞭解

---

24 在接下來的研究中，我會繼續這種用法，但有這樣的限制性條款：這是海德格所說的「實體」意義上的「世界」，在那裡假設了一個原初性的在世存有（being-in-the-world）。我並不主張讓「世界」按照它自身的流血方式發展，恰恰相反，我試圖恢復我們在世存有的激情，通過受難的禮物來限制「世界的經濟學」。

在上帝之名中發生著什麼。上帝觀的意義在上帝的王國中  
得到實現 (*in actu exercitu*)。當某人以敘述的形式將上帝  
之國展現出來，講述與上帝之國相關的那些瘋狂的故事和  
令人費解的寓言——這正是耶穌在呼求上帝之國時的所作  
所為——你就會看到那攪動在上帝之名中的苦弱之力。這事  
件正是聖經 (the Scriptures) 中所呼求的，並召喚我們的事  
件，我們說：「願你的國來臨」，來，是的，是的 (*viens,  
oui, oui*)。我將沿著這條路走下去：基督宗教的經典 (the  
Christian Scriptures) 對事件進行了充份地記述，並按照一種  
神聖的宇宙論對事件進行精心安排，不僅如此，事件不單  
單在後來被記錄下來以紀念耶穌，而且也著眼於未來，著  
眼於塵世間教會的建立，在此期間，教會認為在那個「世  
界」中有一個不安穩的地方，它專注於攪擾。

產生於「上帝之國」這個名稱之下的事件是一個反  
轉性的、替代性的無政府領地。因而，與其確定一個最高  
實體或任命一個至高統治者為所有一切制定秩序，倒不如  
考慮我提出的無政府的建議：將上帝之名視為對一種攪擾  
力量或神聖混亂的命名。我將其稱之為「神聖的無政府狀  
態」，<sup>25</sup> 這是我的交叉之線中的另一條，這次它並不將神  
聖與起源 / 最初 (*arche*) 相連，而是將神聖與無起源 /  
無最初 (*anarchie*) 相連，由此產生一種神聖——無——政府  
(*hieranarchy*)。《新約》<sup>26</sup> 中所籲求的上帝之國是一個

25 如果我以一種嚴肅的態度來表達，我會說「神聖的無政府狀態」應該是我自己關於狂歡史的一個微小貢獻——從意思 (*signifians*) 到絕對知識 (*savoir absolute*)，再到聖奧思定 (*Saint Augustine*)，直至現在我提供的候補項無政府狀態 (*Sacred Anarchy*)。但是我並沒有這樣說。我要抵制這種誘惑。

26 事實上，我並不否認我參考了在其他傳統中對於類似事件這種事物進行闡釋的其他說法，對此我並沒有什麼能力做出評論。



無政府領地，正是將存有暴露在那充滿挑釁性的上帝之名中，才引起了上帝之國的產生，它就像是在某些電流干擾下產生的混亂力場。在王國中，苦弱之力以悖論式的效力展演自身，這反而使各種力量變得不知所措，苦弱之力彰顯了上帝之名對統治秩序發出的攪擾性衝擊。王國，是善（the good）在存有中引發騷動的具像化表現。事實上，正統派的護衛者迫使我說出上帝存在的理由，但我更願意提供一種與目的論不同的非目的論的論據。我將指出發生在存有中的一切攪擾，並且提出疑問：在所有無秩序的中心，究竟什麼才是無政府的起源？而我也並不想探討是否有某個智性存有（intelligent being）設計了這些混亂？相反，我會問：難道不會有某種多情的事物會愛上它嗎！

上帝之國是由苦弱「主宰」的領地，在那裡言說「王國」總是一種嘲諷，它是對十足強力的譏笑。王國並不是簡單的軟弱，缺乏信仰力量或行動勇氣，而是充滿挑釁、令人振奮的上帝的苦弱，這是一種崇高的苦弱，它儘管軟弱，甚至易於遭受神聖的創傷，但這軟弱的力量卻不應被低估，因為它是一種神聖之力。每當那身居高位的掌權者被我們當中的最卑微者所取代，每當無力產生影響，這就是上帝之國來臨的時刻。上帝之國遵循反轉的法則：最初即是最終，內即是外，失去即是獲得，在上帝之國中，甚至死亡也具有超越生命的力量，所有這些令強力的動力學遭受挫敗。當羅馬人將十字架上的耶穌稱為「猶太人的王」時，他們以一種殘忍的玩笑譏諷耶穌。然而，這種尖刻的羅馬譏諷卻包含著最真實的東西，它暴露出這種譏諷的殘忍並問責羅馬權力本身。耶穌呼求的國度是一種反諷

意義上的國度，這個國度本身是對通常意義上的權力的譏諷，神聖的瘋狂主宰著這個國度，但從羅馬帝國的角度來看，從殘酷世界的角度來看，這個國度只不過是荒謬的、完全愚蠢的。

王國在呼喚。一聲呼喚正如一個語詞、一陣微風、一個痕跡、一聲歎息那樣微弱，而世界卻如大山一般高聳。於是，在上帝之國中，纖弱的語詞可以移動高山，引發大陸強烈的震動和帝國的坍塌。（正是《新約》的這種顛覆性令尼采倍感不安。）

苦弱之力（如：忍耐與寬恕）統治著上帝之國，它對過失並不施以暴力懲罰，而是免除與放手。當戰爭與侵略遇到和平的要求時，人們即會尋得王國。王國是一種生活方式，它不在永恆中，而是在時間中，這是一種沒有緣由的生活方式，為了每一天而活，無憂無慮——這是苦弱之力的風貌——它並不對時間進行掌控與規劃、也不預測未來、控制風險。在王國統治的地方，最微不足道的、最不受歡迎的受到了喜愛，最好的、最有力量的卻受到防備。王國的無力之力盛行在為一捨多、愛敵人而捨親友的境況中，但世界相信力量，勸告我們要抵禦敵人，保持與血親、同類、家庭、朋友的緊密關係。

由於神學具有兩極性——在所有關於苦弱的討論之下都隱藏著愛的力量——我竭盡所能地守護著呼召王國之聲的純粹性，守護著上帝苦弱之力的純粹性，保護籲求之聲免受刺目而具有破壞性的存有之光的干擾，將苦弱之力守護在事件中。另一方面，愛的力量裝扮成苦弱的樣貌取代以

往強力的統治地位，呼召驅散了怨恨、神父們的說教、攀上高位的詭計，對此，尼采早已有所察覺。亦或，它墮落為妖術或魔法。在王國中，死亡成為新生，但是，我們不應把這種驚人的轉變與強力神學相混淆，因為強力神學主張的是充滿魔力的復活或者是超自然力量對自然進程的介入。強力神學把王國固定在存有秩序中，並沒有釋放事件的力量，但事件卻邀請——邀請是一種苦弱之力——另一種方式：事件隱藏在存有之下，只為超越存有之鏈。上帝之國屬於邀請、祈求的範圍，屬於宣告的詩學（the poetics of proclamation）、屬於福音宣講（*kerygma*）。王國在敘述中得到表明，王國的真理無法按照史學的精確標準來衡量，無法依循與真理完全等同（*adequatio*）的標準來衡量，因為，在王國中，真理意味著將真理付諸實踐（*facere veritatem*）。事件的真理是一個行為，是去做某事，使真理成為鮮活的存在。「在真理中」意味著一個人因召喚而轉變、回轉、獲得一個嶄新的心靈。王國的真理、聖經敘述的真理，都是要求我們使之成真、使之實現的真理，將真理付諸實踐，它不是記錄下來的真理，也不是一份真理期刊，以此來見證在世界中、存有中發生的神奇事件，因而，真理並不是關於（*in re*）什麼的真理。《新約》的敘述更具真理性，並且它也是真實的，因為，《新約》敘述的真理超越了真理這個名稱。真理並非存有意義上的真理，真理體現在它超越於存有的道德意義上的強度。

耶穌不僅講述寓言；他就是（*is*）一個寓言，<sup>27</sup>「道路」（the way）的追隨者們塑造了這個寓言，而這「道路」

27 參閱 John Dominic Crossan, *A Long Way from Tipperary: A Memoir* (New York: HarperCollins, 2000), pp. 136ff.

又連接著以耶穌為中心的事件。那是關於耶穌如何、為何能在水上行走、穿越牆壁、召喚拉匝錄（Lazarus）走出墳墓、醫治麻瘋病人、使瘸子直立行走，如何最終得到一個童貞女孕育的生命，從天堂的寓所來到塵世的子宮。上帝之國正是如此，就像耶穌一樣，他給了王國身體與血液。上帝之國將我們從罪惡中赦免出來，正如耶穌釋放癱瘓的肢體，豁免他在十字架上的行刑者們。死去的身體復活了，物質發生了質變，無法穿越的牆壁可以被滲透。但我們並不能因此而認為，是一種強力的、超一存有的力量造就了這一切，認為有一位超人英雄使自然之力屈從於他萬能的意志並以此來顯示他那令人驚嘆的力量。在這種簡化了的字面主義解釋中，上帝成為迪士尼世界裡最後的鐳射表演、一種厭世幻想的體現，而當我們從這些白日夢中醒來時，上帝留下我們自己去直面那些無法避免的殘酷現實，直面海嘯後的屍體、種族清洗的受害者。王國的敘述旨在讓我們堅持不可能的可能，堅持在存有之外還有另外的可能。王國的力量是無力之力，它可以融化人們已經堅硬的心，它是在生命沒有希望之時仍舊保持希望的無力之力，是喚醒沮喪與絕望的無力之力，王國的力量祈求某種事物，它不同於我們周圍正在關閉的世界，王國的力量是祈求某種事物到來的可能性，簡言之，如果我們以一種宗教的範式進行表達，這即是：祈求不可能的可能（德里達），因為，因著上帝，所有事情都是可能的（《路加福音》1:37），這是最迷人的「短路」（short circuit）之一！

死亡變成生命，這樣的轉換並不是依靠一種掌控萬物的力量（就像全能神學的上帝那樣）來實現的，而是借助

無力之力。王國是苦弱力量的領地，比如：寬恕，它不是力量間的較量並從而助長報復的迴圈，而是像《卡拉馬佐夫兄弟》（*The Brothers Karamazov*）描述的那樣：儘管主教顯示它具有超過耶穌的強力，但在這之後，耶穌以一個親吻使宗教大法官順服。流浪者，無慾無求；死亡者，失去了所有力量與動原，這些充滿危險的記憶形成了一種無盡的挑釁；而最重要的就是耶穌的死亡，圍繞著這一事件產生了王國的苦弱之力。

神聖無政府狀態的反面即是世俗的秩序，《新約》將其稱之為「世界」，世界的各種力量達成共謀以阻止事件發生。世界的瀆神性體現為泰然自若的力量，這是一個強力運行的領地，在那裡，強權者以他們的方式對待苦弱者，除非你真正領悟到正義真正的意涵（正義雖然苦弱但卻具有絕對的力量），否則，正義不過是一個玩笑；不僅如此，在這樣的世界中，所有事物都以買賣為目的，所有事物都有一個價格，時間就是金錢，沒有什麼事情是神聖的。世界懲罰入侵者，但王國寬恕他們；世界想讓孩子像成人一樣行事（這並不總是一個好的觀念），但王國卻想讓成人如兒童一般；世界阻攔陌生人，讓他們出具證件，但王國卻好客，邀請陌生人參加婚禮的盛宴。

王國就像任何一個帽匠的聚會那樣瘋狂<sup>28</sup>，但這卻是一種神聖的瘋狂。

---

28 這裡提到的帽匠聚會，出自英國作家L.卡羅爾的《愛麗絲漫遊奇境記》——譯者註。

天主教社會訓導「輔助性原則」

## 天主教與中國社會



## 天主教社會訓導「輔助性原則」與 公民社會建設

白虹 \*

Abstract: There are two aspects to the meaning of the Principle of Subsidiarity in Catholic Social Teaching. They concern the relationship between a social organization and the individual. Subsidiarity demands that the development of social organizations must work in conjunction with the needs of the individual, which is goal of the organizations. On the relationship between social organizations and the government, it emphasizes that the government cannot displace the role of these organizations but should help to develop them. Not only emphasizing the subsidiary function of the social organization in relation to the

---

\* 武漢經工大學藝術與傳媒學院副院長，主要研究方向為中世紀哲學和西方宗教社會理論等。



government, this principle also encourages the participation of the person, thereby promoting the growth of a civil society. This social principle is worthy of our reference in the modernization of our Chinese society, which has a unitary tradition and has been dominated by the thought of an “almighty government”.

滿足人們各種需要，積極投身各種社會事業的社會組織的成長壯大，是社會現代化過程中公民社會發展的重要標誌。在西方國家社會現代化的過程中，儘管原來的社會救助和慈善組織逐漸淡化了其本來的宗教特色，從原來的附屬於某一宗教團體發展成為專門的社會工作機構，但是正是基督宗教為西方國家公民社會的發展提供了重要的文化背景。而天主教社會教義的「輔助性原則」很好地表達了這一文化特質，它既是基督宗教在社會文化中的顯現，同時也為公民社會的發展確立了重要原則。因此，深刻認識和理解這一原則，對於我們考察西方國家社會組織的現代化過程，在更加深入的層面上探究公民社會的發展規律具有十分重要的意義。

## 一、社會訓導文件中的「輔助性原則」

所謂「輔助性原則」（Principle of subsidiarity），語義上來源於拉丁文的 *salsidium*，就是通過給予一個人所保存的來提供幫助的意思。在羅馬人的軍事安排中，有所謂的「後備隊」（*salsidarii cohortes*）與戰鬥在前線的部隊相對照。在社會學說中，輔助性原則實質上是天主教會對於

社會制度功能的一種認識，是為保障人格尊嚴，維護社會秩序而確立的一項原則。它的基本內容可以表述為「社會的制度對於比較小的組織或對於個人的需要，擁有一種協助性的與補充性的功能。換言之，社會應該讓個人與小型團體做它們自己能夠做到的；而在那些個人與小團體不能完成的必要的任務上，社會則應該協助它們」<sup>1</sup>。可見，「輔助性原則」在強調社會制度的「輔助」意義時，要求既已形成的社會制度對於較小的，通常也是更加初級的社會群體或組織，直至個人所具有的作用和功能只能是協助性和補充性的，而不應是取而代之。這主要體現在兩個層面上：在組織與個人關係問題上，要求組織的發展適應個人的需要，社會組織的目標在於滿足一切人各自的存在需要；在社會組織與國家政府的關係上，強調政府不能取代中小社會組織的作用而應幫助這些組織的發展。

「輔助性原則」被認為是天主教社會訓導中「最穩固、最具特色的教導」<sup>2</sup>，幾乎在擁有權威性的教會社會訓導文獻中都有相應內容的表達。在被譽為第一份社會通諭的《新事》通諭中，教宗良十三世強調：「國家侵吞人民及家庭是不合理的；只要不損害他人，不妨礙公益，讓他們二者自由的運用他們的行動特權是公道的」，他還要求，實現國家權力的「法律不應包攬過度，進行太遠」，而是「僅能採取補救損害，撤除危機所必需的步驟而已」<sup>3</sup>。

1 卡爾·白舍客著，靜也、常宏等譯，雷立伯校，《基督宗教倫理學》，第二卷（上海：上海三聯書店，2002年），頁579。

2 Pontifical Council for Justice & Peace, "Compendium of the social Doctrine of the Church" (New York: BURNS & OATES, 2005), p. 93.

3 教宗良十三世，《新事》通諭，35-36，載於沈鼎臣、同文都編譯：《近代教宗文獻論社會問題》（台北：思高聖經學會出版社，1968年），頁28-29。

最早、最權威地論述「輔助性原則」的訓導檔是教宗庇護十一世在1931年頒佈的《四十周年》通諭。上個世紀初，隨著工業革命的不斷深化，社會現代化步伐加快，國家權威在社會發展中的作用日益顯著，教會領袖發現「由於環境的變遷，以前由小組合能完成的許多事，現在卻非由大組合來完成不可了」。而在這個過程中，以公共利益的名義，利用公權力侵吞和損害個人與某些社會階層利益及其發展權利的現象也日漸嚴重，在意識形態上，意大利的法西斯主義，俄國共產主義的十月革命以及在德國興起的國家社會主義，其共同的特點就在於「每一種意識形態都以他們自身的方式，使得國家的利益絕對地吞噬個人的幸福」<sup>4</sup>，有鑑於此，教宗在通諭中指出：「猶如由個人的努力和技巧能成功的事，從他們手裡奪過來，交給團體去幹，是不合理的；同樣，由較小與較低的團體能勝任的事，讓給較大與較高的團體去作，也是不公道的，同時對於正當的秩序，也有重大的損害和困擾」。在教會看來，「因為國家的一切行政，因了它的意義和性質，是應該輔助社會機構的每一個肢體的，決不能毀壞和埋沒它」，因此，上述的原則被認為是「一條屹立在社會哲學上極重要的、不可動搖與不能變更的原則」<sup>5</sup>。這一原則被後來的教宗不斷重申，教宗若望二十三世在《慈母與導師》通諭中不但完整引用了上述文字，還將其命名為「輔助性原則」<sup>6</sup>，這是這一原則名稱的由來。

4 Polycarp Chuks Obikwelu, *Contextual Application of Christian Social Teaching on Political Ethics* (Engelska: Peter Lang, 2006), p. 104.

5 教宗庇護十一世，《四十周年》，79，載於沈鼎臣、同文都編譯，《近代教宗文獻論社會問題》（台北：思高聖經學會出版社，1968年），頁93。

6 同上，頁170。

值得注意的是，早期社會訓導文獻更多地是從限制政府以及其他大型或高級社會組織權力的角度來對「輔助性原則」進行解釋，一些學者認為，這一解釋所針對的是該原則的「消極作用」或者說是它的限制性作用，在這個角度的視域裡，「輔助性原則」的主要目的在於「保護個人的特殊權利與職責免於受到社會過分支配，保護小型社團的權利免於遭受廣大社會的壓迫或極權性控制」<sup>7</sup>。實際上，社會訓導的輔助性原則還有一個「積極的」，或者說鼓勵性的作用。早在《新事》通諭中，教宗良十三世就曾經指出，在「公共利益或某階層的利益受到損害或受到威脅，無他法可以補救或阻止時，國家的權力便須加以干涉」<sup>8</sup>。而隨著時代的發展，教會更加注重從確立國家或較高級組織義務的角度來闡明「輔助性原則」。如果說，二十世紀前半期的教會強調的是，國家和高級的社會組織不應在干預私人 and 小型團體的過程中「過度」作為的話，那麼，二十世紀五十年代以後，隨著社會現代化步伐的加快，人的「社會化」發展更加突出，個體生活目標必須在更加依賴於團體或社會的條件下才能實現，因此，教會則更多地強調國家和社會在輔助個人和小型社會團體的過程中不能夠「不作為」，它要求「較高層級的社會必須要輔助較低層級的社會，給它們以支援、推動，使其發展」<sup>9</sup>。教宗若望保祿二世在《百年》通諭中更加明確表示國家政府

7 卡爾·白舍客，《基督宗教倫理學》，第二卷，頁579。

8 教宗良十三世，《新事》通諭35-36，載於沈鼎臣、同文都編譯，《近代教宗文獻論社會問題》，頁28-29。

9 Pontifical Council for Justice & Peace, *Compendium of the social Doctrine of the Church* (New York: Burns & Oates, 2005), p. 94.

可以在某些時候對社會的某些部門進行直接的干預，「如發生特殊壟斷情況，以致於造成發展受阻或遲延，這時國家便有權從事干預。除了督導發展和使之和諧進展兩項任務之外，在特殊的情況下，就是當一個社會部門或商業體系呈現疲弱的狀態，或在剛起步往前的階段，而無法勝任當前的工作，這時國家也能行使取代的功能。由於事關公益，理由迫切，這種補助性的干預，有其必要」<sup>10</sup>，當然，這種干預應該被限制在特定的情形之中。

教會社會訓導的「補助性原則」不僅指出了國家和高層級的社會組織在個人和初級社會團體發展中的補助性作用，而且還特別強調個人和初級社會團體對於社會事業的參與。其實，這是「補助性原則」的題中應有之意：既然國家和高層級社會組織的作用是補助性的，那麼主導性的、更為根本的作用和功能自然就應該由個人和那些由個體自發組成的初級的社會團體來發揮了。因此，「參與」被稱為是「補助性原則具有特色的教導」<sup>11</sup>。教會認為，參與是每一個人以自身的責任和社會公益為目標，有意識地從事社會實踐活動的一項義務。梵蒂岡第二次大公會議通過的《教會在現代世界的牧職憲章》是全面闡述教會社會思想的綱領性文件，在要求國家和其他社會組織善盡輔助職能的同時，也提醒教友個人「不要忽略每一位國民義務」，這種義

10 教宗若望保祿二世，《百年》，48，<http://www.cccn.org/book/html/47/4331.html>

11 Pontifical Council for Justice & Peace, *Compendium of the social Doctrine of the Church*, p. 96.

12 《教會在現代世界的牧職憲章》，75，載於《天主教梵蒂岡第二次大公會議文獻》（上海：天主教上海教區光啟社，2001年），頁218。

務主要是指「提供國家為公共福利所必需的物資援助和人力資源」<sup>12</sup>，它鼓勵人們作為公民，或者通過與他人結社，或者通過選舉代表，對其所屬社會政治、經濟、文化和社會生活的發展作出貢獻。儘管各種社會體制的安排，都應該是以滿足社會成員的發展需求為前提的，現實當中，各種社會制度的構建都在某種程度上體現了社會公益，但是即便如此，人們也不能過度地將自身的權利讓渡給社會權威，而要善盡自身維護公共利益的義務，積極履行選舉、監督等社會職責。

在這裡，我們要特別留意「輔助性原則」與社會訓導的其他兩項原則——「團結關懷原則」（Principle of Solidarity）和「共同利益原則」（或「共同善原則」）（Principle of Common Good）之間的關係。既然教會的社會目標強調社會的共同利益，強調人與人之間，社會組織與社會組織之間的團結，那麼輔助性原則是否就可以由團結關懷和共同利益這兩項原則取代，或者如同一些學者，特別是二次世界大戰之後的某些學者所主張的那樣，將團結關懷和共同利益原則所探討的問題統統整合到輔助性原則之中呢<sup>13</sup>？實質上，將輔助性原則與團結關懷和共同利益並列為社會訓導的基本原則，體現了教會社會原則和理想與一切集體主義和集權主義之間的區別。在共同利益原則裡，教會肯定人群的共同利益具有高於個體利益的價值；在團結關懷原則裡，教會強調幫助社會成員是社會組織（國家）的一項基本義務；然而，教會還強調，不能用共同利益取代個體利益，也不允

---

13 Polycarp Chuku Obikwelu, *Contextual Application of Christian Social Teaching on Political Ethics*, p.103.

許國家、社會以幫助個體、家庭為名全面干預、取代個體和家庭。這方面的社會理想正是通過輔助性原則得到很好地展現。

## 二、「輔助性原則」的人學基礎

天主教社會訓導之所以能夠持守「輔助性原則」，並將其宣佈為自身的一個基本特色，關鍵在於教會認為，在國家、國家制度與個人以及個人所組成的社會的關係上，前者是從屬性的，後者才是根本，前者是為後者的利益而存在的，而不是相反。教會的社會訓導曾經多次地強調這一點。教宗良十三世在《新事》通諭中就已經指出：「保護整個社會，是自然付託給具有至高權力者的責任；保護公共福利，不但是國家權力的至高法律，而且是它存在的唯一原因及理由」<sup>14</sup>，在《四十周年》通諭中，庇護十一世就曾明確地指出，「人類先於國家」，「家庭的共同生活也先於國家的組成」，以私有產權為代表的個人權利，「不是由人為的法律，而是由自然法所賦予的」<sup>15</sup>。教宗若望二十三世在其《慈母與導師》通諭中也強調，「個體的人是每一社會結構的基礎，原因和目的」。《牧職憲章》也指出，人之所以需要國家，是因為「人們意識到自身力量不足以充份保障人性尊嚴，而感到必須成立一個較大的團體，目的在於使每人在這團體內經常貢獻自己的精力，以照應公共福利」，因

14 教宗良十三世，《新事》通諭，35，載於沈鼎臣、同文都編譯，《近代教宗文獻論社會問題》，第28頁。

15 教宗庇護十一世，《四十周年》，49，載於沈鼎臣、同文都編譯，《近代教宗文獻論社會問題》（台北：思高聖經學會出版社，1968年），頁82。

此「政府是為了公共福利而存在的」，而公共福利就是「一切社會生活條件，使私人、家庭及社團可以比較圓滿而便利地成全自己」，因此它要求政府將自己的權力規劃在「一種道德力量的範疇」<sup>16</sup>之內。

關於國家與社會、個體關係的這種思想出於基督宗教對於人的基本認識，天主教社會訓導總是從對人的認識入手來闡述有關社會問題的。儘管有的學者指出，在天主教社會教義的發展過程中，存在著這樣一個階段性的區分，若望二十三世之前的社會訓導更多地是從自然法入手進行論證，而他之後的社會訓導文件則更多地依據《聖經》<sup>17</sup>。但是無論是以自然法為起點，還是以《聖經》為依據，作為基督宗教思想傳統的一部分，天主教社會訓導在討論社會問題的時候，總是將人作為一個「位格」，從「人是天主的肖像」來認識人的存在活動和價值。位格的概念是在教父哲學和經院哲學時期發展出來的，其核心就是多瑪斯·阿奎那所強調的人是「以理性為本性的個別實體」，教宗若望二十三世也指出，所謂位格的人就是指其被賦予了「理智和自由意志」<sup>18</sup>。位格的概念表明，在個體中實現的理性本性能夠使得個體的人成為「行動之主人」<sup>19</sup>，能夠決斷，有自由，並且能夠為自己的行為負責。人的自由抉擇使得每一個人都成為一個有別於他人的獨立個體，在社會生活中，在與

16 《教會在現代社會牧職憲章》，74，載於《天主教梵蒂岡第二次大公會議文獻》，頁217。

17 參閱王美秀，《當代基督教社會關懷——理論與實踐》（上海：上海三聯書店，2006年），頁156。

18 若望二十三世，《和平於世》，3，載於沈鼎臣、同文都編譯，《近代教宗文獻論社會問題》，頁246。

19 鄔昆如、高凌霞，《士林哲學》（台北：五南圖書出版有限公司，1996年），頁337。



其所屬的社會團體共同成長的過程裡，人始終是「一個主動和負責任的主體」<sup>20</sup>。而「人是天主的肖像」，依照多瑪斯的理解，具有兩個層面上的意義：首先，在絕對的意義上，人因為擁理智而相似於天主；其次，人在由人所生，以及靈魂存在於身體及其各個部份之中這兩個方面，一如天主出自於天主，而天主關乎整個世界<sup>21</sup>，而且天主的肖像能夠在每一個人身上發現。這些觀點使得教會的社會訓導認識到，人既是一個由靈魂和身體結合而成的，在身體之中實現其理性本性的全整的人，同時，這個人又是一個擁有獨立人格和意志自由的個別的人。因此，既然從神學上講，天主創造的以及最終救贖的是一個獨立的人，那麼，人類社會的最終目標也只能是每一個人的成全和完善。

而作為「天主肖像」的每一個人的本質又必須在其存在過程中去實現，這就決定了人必須與其外部世界發生關聯，要在與其他人的合作中實現自身，這是人類社會生活的基本價值。教會認為，人之社會性不僅僅意味著「人在身體——物質的層面，精神——文化以及道德的層面依賴於其他人和社會」，人之社會性還在「形上意義上存在於人之本質之中」<sup>22</sup>，這意味著我們每個個體的人的理智和自由有一個共同的根本來源。教會的社會訓導也正是依循著這樣的認識來闡釋人的社會性的。教會訓導文獻指出，社會

20 Pontifical Council for Justice & Peace, *Compendium of the social Doctrine of the Church*, p. 67.

21 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 93 a. 3, literally translated by Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947).

22 Joseph Höffner, *Christian Social Teaching* (Köln: Ordo Socialis, 1973), p. 33.

生活必須以滿足個體的發展需求為前提，要在每個個體價值的實現中尋求社會發展的合理性，要在承認人的差異性的基礎上為所有人的發展服務。梵蒂岡第二屆大公會議的《牧職憲章》在全面闡述教會的社會思想之前，明確表明了教會對社會問題的發言「集中於整個人，即人的靈魂、肉體、心情、良知、理智及意志」<sup>23</sup>。《牧職憲章》特別強調「人是由肉體、靈魂所組成的一個單位」，因此人固然應該承認「在自身內，有一個精神的、不死不滅的靈魂」，但同時「人不應輕視其肉體的生命，而應承認其肉體的美善而重視之」<sup>24</sup>。在對經濟生活的探討中，《牧職憲章》在肯定「增產的基本宗旨，不應只是增產，亦不應只是利潤及權力，而應是為人服務，應注意人的所有要求……為整個的人服務」時，還特別強調，這裡的人是指「每位個人」<sup>25</sup>。既然，人人都是社會發展的目標，那麼就應該實行人人平等的社會原則，因為「既然每個人都有靈性，既皆為天主依自己的肖像而造成，既皆擁有同一的本性及出自同一的本原……則愈來愈須承認：基本上，人人一律平等」，「人格的平等卻要求更為人道及比較公平的條件，在人類大家庭內各成員，各民族間，所有經濟、社會上的過分的不平等，是一種恥辱，並違反社會正義、公平及人性尊嚴」。而人的個體性同時又告訴我們，人雖然具有本質上的平等，但是人和人之間的個體差異也是客觀存在的，「人們在肉體、精神和理智方面並不擁有同等的才能」，「在人與人之間存

23 《論教會在現代社會牧職憲章》，3，載於《天主教梵蒂岡第二次大公會議文獻》，頁146。

24 同上，頁155-156。

25 同上，頁207。

在著合法的差異」<sup>26</sup>，所以，《牧職憲章》鼓勵「現代人向充份發展其人格，朝向發現並肯定其權利的方向邁進」<sup>27</sup>，認為人在追求社會的共同目標的過程中發揮其各自不同的作用，體現了基於人的個體性而展現的人與人團結的必要和人性的豐富。梵二之後的教宗若望保祿二世也指出：「人類尊嚴是一種卓越的價值，那些誠心尋找真理的人一向持這種看法。的確，整部人類史都應該在這樣的肯定中詮釋。每一個人都是按天主的肖像，按天主的模樣創造的，因此，完全以造物主為歸向，而每個人也都與具有同樣尊嚴的人常有著關聯。因此增進個人的利益，就是為眾人的好處服務」<sup>28</sup>。由此我們不難看出，教會的社會思想重視完整的人的全面發展，並將個人的尊嚴置於社會生活的中心位置，將人的個體性視為社會團結的基礎，要求社會實現人人平等的原則，為每個人的精神和物質追求提供保障。

既然與人合作是決定人之所以需要社會生活的基本理由，人的社會性是其本質實現的必必然途徑，那麼，人之社會生活的起點在哪裡，各種社會關係的秩序又是什麼呢？《聖經》中，天主在造了亞當之後，認為「一個人不好」，而要為他造一個伴，於是有了以兩性關係為基礎的人類家庭。因此，基督宗教思想認為，受造於天主的家庭是人類社會生活的起點，教會社會訓導多次用家庭來論證人的社會生活的必要性。當以家庭關係為基礎，人在社會生活中的各種關係建立起來以後，是否應該遵循某種

26 同上，頁169-170。

27 同上，頁244。

28 若望保祿二世，《1999年世界和平文告》，2，載於施羅伯、馬催、傑邦編，《社會關懷——天主教社會訓導文獻選集》（台北：光啟文化事業出版，2005年），頁29。

秩序？平等地擁有尊嚴的每一個人，在社會秩序之中是否應該建立服從的關係？多瑪斯曾經專門指出支配的兩種含義，一種是奴隸主對於奴隸的支配，這意味著「一個人把本來應當成為他自己的東西讓給另一個人，乃一件令人痛心的事情」；而另一種是「一個具有一定官職、管理和指導自由人的人也可以被稱作主人」，在這後一種意義上的支配關係，多瑪斯認為，即使在原祖犯罪之前也是存在的。這其中的原因就在於，「人自然地是一種社會的動物，所以，在無罪狀態下，他也當過一種社會的生活。而社會生活是不可能存在於許多人之間的，除非這個社會處於一個關心公共善的人的管理之下」，「如果一個人在知識和正義方面勝過另一個人，這就不會是合適的，除非按照《伯多祿前書》第四章10節中的說法：『各人應依照自己所領受的恩賜，彼此服事』，這些賜品對其他人也有好處」<sup>29</sup>。遵循多瑪斯的思想，教會社會訓導肯定社會秩序的必然性，並且以「謀求共同善」（共同善又是以每個人的成全為基礎的）以及「對其他人的好處」來評價社會秩序的正當性。社會訓導認為，由個體的人自發組成的以家庭為代表的初級群體更加接近於個體本質的實現，儘管更高級的社會組織的形成，表明了作為理性動物的人的基本特徵，但是這些組織的目的只能是服務於由個體的人所組成的群體，並最終有益於每個個體的人的實現，「社會秩序及其進步，時時應以人們的利益為目標，因為事物應隸屬於人，而人不應隸屬於事物」<sup>30</sup>。正是基於對人格尊嚴——

29 參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 96, a. 4.

30 《論教會在現代社會牧職憲章》，26，載於《梵蒂岡第二次大公會議文獻》，頁167-168。

人之社會生活必要性——社會秩序的必要性及正當性的這種認識，教會形成並發展出社會訓導的「輔助性原則」。

### 三、「輔助性原則」對於公民社會發展的重要意義

「輔助性原則」不僅落實了基督宗教對於人與社會關係的認識，表達了教會的社會理想，作為社會文化的組成部份，它還反映了社會現代化過程中，人們對公民社會成長的需求。所謂公民社會，指的是各種關係、資源、文化和組織的總和，是社會生活中相對獨立於政治和經濟領域的社會範疇。它與強大國家機器統治下，強調「社會一體性」，用所謂社會「整體目標」去取代和涵蓋個體發展權利的「整體型社會」正相對立。正如我們前面所指出的，「輔助性原則」為較為初級的社會群體或組織提供經濟、制度或者司法上的協助，同時又限制作為社會公權力執掌者的政府去干預和破壞較小的社會細胞的生存，它主張以政府為代表的較高級別的社會組織不是去取代，而是去輔助較為初級的社會群體和個體，並且鼓勵人們通過積極參與來實現自身的自由和責任。在這樣的輔助性原則指導下所開拓出來的社會空間正是公民社會，因為所謂公民社會「正是個人和仲介社會群體關係的總合，這種關係是首先出現的第一重關係，它的出現得益於公民的『主觀創造性』」<sup>31</sup>。在這個社會空間裡，人們自發地參與有關經濟、文化、社會、體育、娛樂、職業和政治性的組織，通過在

---

31 Pontifical Council for Justice & Peace, *Compendium of the social Doctrine of the Church*, p. 93.

其中的努力，一方面實現自身的存在價值和尊嚴，一方面也藉此推動社會的發展進步。

公民社會的活動最為突出地體現在所謂的「第三部門」，這主要是指相對獨立於政府和市場的非政府組織，按照聯合國的定義，這種非政府組織是指那些在地方、國家或國際級別上組織起來的非營利性的，以成員的自覺意願為基礎建立起來的公民組織。它們的主要作用是提供各種各樣的服務和發揮人道主義作用，向政府反映公民關心的問題、監督政策實施和鼓勵在社區水準上的政治參與，提供分析和專門知識，充當早期預警機制。這些組織往往具備民間性、公益性、志願性、非營利性等特徵，其所發揮作用的領域通常是社會救助慈善事業、資訊服務以及環境保護等等。教會的社會訓導在「輔助性原則」的指導下，肯定人們在「第三部門」的活動是「展現人格社會維度的最佳途徑，人在這些活動中找到了完整表達自身所需要的空間」<sup>32</sup>。

為了使公民社會擁有更加充分的發展空間，教會社會訓導特別對公民社會與以國家政府為核心的政治社會進行了區分，社會訓導認為，兩者所具有的優先性是不同的：「政治團體是為公民社會服務，最終是為組成這公民社會的個人和團體服務的，因此，公民社會不能被當作是政治團體的週邊組成，或者是正在接受政治團體改變的部份，相反，公民社會比政治團體更優先，因為政治團體需要在

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 211.

公民社會中找到其存在的意義」。由於國家政府執掌公共權力，因此在公民社會的發展過程中，它也扮演著不可替代的角色：「國家應該提供充足的法律框架，使得接受國家治理的人民能夠自由地進行各種活動，同時，國家還應時刻準備，在有需要的時候，依照輔助性原則介入其中實施干預」<sup>33</sup>。

依照「輔助性原則」，人們就不能僅僅從組織的規模和所涵蓋的人群來判斷這一組織的價值，而是應該從其是否能夠滿足人的發展，尤其每一個人的發展來進行判斷。由於充份認識到人需求的個體性，「輔助性原則」鼓勵那些滿足人們不同社會需求的社會組織和機構的成長，要求它們從各個方面去滿足每一個人的社會需求，使得他們通過這些組織積極參與社會事務；「輔助性原則」指出，國家政府的行為不是取代和支配這些組織，而是要引導和幫助這些組織的發展，從而發展出一個強大的公民社會。

在輔助性原則的光照下，反觀我們自身的社會發展模式，能夠讓我們獲得更加理性的認識。最近十年來，中國在經濟成長、社會開放程度、社會保障體系建設等方面確實取得了很大的進步，然而，社會發展的模式卻並未發生根本轉變。計劃經濟沒有了，市場經濟建立起來了，但是很多領域，特別是國計民生的一些重要領域，仍然是國有資本一統天下，政府干預一管到底，於是，市場經濟促進公平競爭的優勢發揮不出來，沒有計劃管理的國有資本

---

33 *Ibid.*, pp. 210-211.

圖利，某些利益團體的弊端則愈演愈烈。孟子所說的「上下交徵利」的惡劣情況，在官民之間、個人與群體之間、城鄉之間、內地與沿海之間、不同行業之間、地方與中央之間廣泛存在。社會不公，發展不平衡，不可持續等問題也已經十分嚴峻。儘管國人從舉辦有聲有色的奧運會，抗擊各類前所未有的自然災害，成功應對金融風暴，大規模基礎設施建設，以及醫療教育服務的普及中體會到了全民動員的「舉國體制」的能量，儘管我們不能否定這種體制在動員能力方面具有其優勢，但是我們更應看到這種體制也存在著非常嚴重的缺失：社會整體動員以犧牲個別利益和個體需求的表達為前提，從而使得個體價值和個人化需求被遮蔽；政府對於社會無限度地介入，造成政府無限擴大，不僅降低大量社會資源的效率，也使得政府「劣根性」所造成的貪腐問題蔓延；隨著體制內動員能力惰性的增長，社會越來越依賴於非常規的社會動員力量，從而使得社會的發展缺乏可持續性等等。畢竟，公民社會的發展是社會現代化不可或缺的本質特徵。基於這樣的認識，我們認為，「輔助性原則」對於公民社會成長的重要意義正是有著「大一統」社會傳統，長期受到「全能政府」思想支配的中國社會在現代化進程中尤其應該予以借鑒。





## 中國天主教如何走上自養的道路： 以鄉村教會為例證

康志傑\*

Abstract: Since modern times, the Chinese Catholic Church began to explore and actively practice "self-support" in the economic field. After the mid-Qing dynasty the Catholic Church developed mainly in the rural areas, so the village churches accumulated some experience about "self-support." This paper takes the view from the economic operational mode of the rural church – "farm to nourish the people, rent to nourish the church." Discussing the introduction of new crop varieties, an analysis of the new incoming technology for agricultural production and rural "self-support" cases, this article tries to explore the basic characteristics and laws of the Chinese Catholic "self-support" system, and hopes to provide some valuable suggestions for the benign development of the contemporary Chinese Catholic Church.

---

\* 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。

天主教會是制度化極強的宗教，同時也是生存在現實中的有形的社會團體。教會由人組成，因而經濟狀況是關乎教會正常健康發展的重要因素。歐洲中世紀教會除了什一稅，還有自動的捐獻及遺贈，這些財產不僅維持神職人員的生活和敬禮的花費，還包括公共救濟事業和教育經費。<sup>1</sup>中國的情況就不同了，天主教傳入之後，主要以外援的形式維持其生存與發展。

近代以後，教會在不平等條約的保護之下快速發展，為了讓更多的人皈依天主，天主教以物質利益為手段，吸引下層老百姓信教，這就是教會歷史中的「吃教」現象。顯然，吃教者給天主教帶來諸多負面影響，為了提升信徒的素質，教會開始了兩方面的工作：一是對入教者進行宗教培育，二是加強經濟方面的建設，走教會自養的道路，促使教會健康有序發展。本文即對近代以後的中國教會如何擺脫「吃教」的陰影，如何轉變傳教方略，逐漸脫離西方教會的資助，增強自養意識，提高自養能力，促使教會走上健康發展之路等問題進行討論。

## 一、「吃教者」迫使教會走上自養之路

「吃教」是近代天主教普遍存在的情況，四川大巴山地區：「聞往時西洋人對習教之戶，每歲給長曆一紙，銀錢數元，故附和者眾。近日稽查嚴密，西洋人不許躡入內

---

1 參閱穆啟蒙著 (Rev. Joseph Motte, S.J.)，侯景文 (Joseph Tarc Hou, S.J.) 譯，《天主教史》(History of the Catholic Church) 第二冊 (台灣光啟出版社，1965年)，頁107。

地，山內並不使用銀錢，此風漸息矣。」<sup>2</sup>近代巴黎外方傳教會在四川傳教，為大力發展信徒，傳教士用毛驢馱著銀元進川，凡進教者發給銀元。<sup>3</sup>在北京南部的涿州村，也有傳教士使用物質「誘惑」，所成立天主教望教學校，學生每月得到一個銀元。但這種布施法，很難找到皈依的人。<sup>4</sup>

為什麼會出現吃教？旅法中國神父衛清心曾對此進行分析：「大部分中國教徒（特別是內地剛剛入教的教徒）都生活在社會的最底層，其中鄉下人居多，有農民、有連住處都沒有只好住在船上的漁民，有苦力、小商販，也有窮困潦倒的貧民。他們入教不過是為了混碗飯！」耶穌會士鄂爾璧說過：「你對他們講天堂、地獄時，他們就說天堂對他們來說，就是早晚能吃飽飯，而地獄卻意味著挨餓。」<sup>5</sup>因此，「對那些窮人來說，皈依基督教和加入其他教派或秘密會社是兩碼事。可憐人入教的目的是為改變自己的貧困生活尋求依靠，因此，與其說是為了尋求精神支柱，不如說是為了得到物質上的保障。」<sup>6</sup>

2 嚴如熾，《三省邊防備覽》，道光二年刻本，卷十一，策略，頁42。轉引自秦和平：《基督教在四川傳播史稿》（四川人民出版社，2006），頁11。

3 隨州教區的廖安林神父來自成都教區，他對筆者說：「我家在清朝信教，當時是家族遇到官司。四川成都教區屬於巴黎外方傳教修會，當時我們那邊的信教的，基本是外國神父給一塊銀元，我聽老人講，當時外國神父是用毛驢托著銀元來傳教的。」康志傑於2012年5月30日筆錄。

4 詳見曾麗達，《雷鳴遠神父——中國教會當地語系化的前驅——劃時代的福傳方法》（台灣天主教耀漢小兄弟會，2004），頁84。

5 衛清心著，黃慶華譯，《法國對華傳教政策》（北京：中國社會科學出版社，1991年），頁356。鄂爾璧的原話，衛清心引自葛光被，《在華傳教五十年——記耶穌會士鄂爾璧神甫》，頁20。

6 馬特吉，《文人的中國》，轉引自衛清心著，黃慶華譯，《法國對華傳教政策》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁359。

正是因為吃教現象比較普遍，一些地區出現相關民謠，如：

你為什麼進教？我為三塊北洋造；

花完再向神父要，神父不給就退教。<sup>7</sup>

你為什麼信教，為了銅錢兩吊；

你為什麼領洗，為了兩斗小米。<sup>8</sup>

為了物質利益皈依的信徒，對信仰理解常常不到位，對聖事禮儀也不熱心，於是教會內出現了諷刺吃教的民謠：

聽說吃飯就來到，聽說念經就跑掉。<sup>9</sup>

近代以來流傳的「吃教」民謠可以「證史」，因為它生動地表現出天主教在某一特定時代、特定環境下的真實狀況，說明近代以後天主教信徒結構主要由下層窮苦百姓構成的事實。而對於那些為了物質利益而進入教會者，文獻資料多有記載，吃教者還有專門稱呼：如「喝粥教友」、「高粱教友」、「米信徒」、「麵信徒」等等。在山東，「豆腐基督徒」指那些未能理解教義的信徒。<sup>10</sup>「這個稱呼據說在臨清伊大任主教的教堂常常使用。」<sup>11</sup>

7 河北省地方誌編纂委員會編，《河北省志》，68卷，〈宗教志〉（中國書籍出版社，1995年），頁302。

8 歌謠在河北涞水、易縣一帶流傳。趙瑪麗修女提供，記錄時間：2011年8月20日，地點：河北涞水栗村。

9 同上。

10 參閱孟德衡著，潘琳譯，張西平審校，《靈與肉：山東的天主教1650-1785》（鄭州：大象出版社，2009），頁116。

11 參閱同上，頁141。

河北衡水的高粱教友頗有聲名，據說（1940年前後），「凌主教同美國救濟總署取得聯繫，弄來一大批紅高粱，發放糧食，一時群情踴躍，紛紛表示願意奉教，在1940年聖神降臨瞻禮日，只在東朱河一村，就有300多人同時領洗。」<sup>12</sup>薛清化神父在衡水傳教，同時兼做生意，倒賣糧食，收益用來周濟窮人，所以各村皆有教友，新領洗的很多，這就是當地「高粱教」的由來。<sup>13</sup>而各類關於吃教者的稱呼，以江西湖口的文橋、武山埠堰一帶最為直接了當，當地人對信教者直呼為「吃教」。<sup>14</sup>

吃教類民謠反映了窮苦老百姓為生活所迫，為了物質利益，為了生活而信教。對此，研究中國社會問題的西方學者也給予了關注：

「米信徒」是指那些因為經濟原因而接受基督宗教的人。西方傳教士的僕人和僱傭通常被要求關注每天的祈禱，受僱的條件是以定期去教堂服務，對於中國人來說，這些受到傳教士庇護人的親屬，也被要求服從他們保護人的意願。<sup>15</sup>

由於教會在開教之時給予皈依者較多的物質誘惑，因而近代以後天主教主要在鄉村發展，皈依者也多是窮苦

12 範文興、耿永順等，《景縣（衡水）教區史資料彙編 1939-2002》（台北：輔仁大學出版社，2005），頁7。

13 參閱同上，頁7。

14 參閱陳劍光、林雪碧合編，《中國新地方誌中的基督宗教資料》，香港聖神修院哲學院、香港基督協進會，2006年[光碟]，〈江西部分〉（檔號4126）。

15 Jessie G. Lutz, *Women and Gender China*, edited by Jessie G. Lutz (Bethlehem: Lehigh University Press, 2010), p. 18.

的下層民眾，以致影響了天主教在中國社會的整體形像，直隸總督官文奏曰：「其附天主教者，率皆無賴蚩民，藉圖衣食，未必誠心悅服，稍有身家，粗知禮儀者，必不屑為。」<sup>16</sup>

為了滿足皈依者的物質願望，傳教士資助吃教者的款項無法統計，而吃教者的功利性必定影響教會的健康發展，於是，教會從兩方面入手改變這種格局，一是對信徒進行信仰知識方面的培育（此問題將另文討論），並開辦各類要理學校及公益事業，不僅改善吃教者的物質生活，也改變他們的心靈世界。二是開展教會自立運動，為把鄉村教會建設成為文明富裕的新農村而積極努力。

## 二、『以田養民，以租養堂』：鄉村教會的經濟運行模式

### 1. 購地自養

清中葉以後，中國天主教主要在鄉村發展，因而購地自養，消除「吃教」現象，是近代以後教會工作的一項重要內容。

鄉村教會的生存發展離不開土地，從清初開始，鄉村天主教就通過購買土地以自養。清中葉朝廷禁教，迫使教

---

16 〈李福泰覆信並附條說〉載文慶等纂輯，《籌辦夷務始末》，第七冊（同治卷五六），同治六年（上海古籍出版社，2007），頁372。

會進入秘密狀態，道光元年（1821年），重訂的《大清律例》在「查禁術士巫師和宣揚邪教」部份，又增補了禁止基督教的條款，其中有「西洋人不許在內地置買產業」的規定。<sup>17</sup>鴉片戰爭之後，政府逐漸被迫放寬對天主教購地的限制。<sup>18</sup>但「中國允許西人租地建堂，實始咸豐庚申（咸豐十年）之約（即中法北京續增條約），其先或禁或馳，要不過外人傳教，華民習教而已。」<sup>19</sup>

第二次鴉片戰爭之後，教會可自由租地建堂，其經濟狀況開始有了實質性的改變。清朝末年，教會在鄉村購地的情況逐漸普遍，如法國耶穌會神父賀樂耽（1839-1905）於光緒六年（1880年）在河北河間的范家圪塔購地，不久這裡發展成為教友集中居住的村落；<sup>20</sup>光緒九年（1883年），信徒韓大成在蒙古正黃旗七佐領花桃勒蓋地方設立萬順地局，

17 衛清心著，黃慶華譯，《法國對華傳教政策》，上卷（北京：中國社會科學出版社，1991），頁21。

18 《黃埔條約》有三項與宗教相關的條款，其中第22款：「凡佛蘭西人按照第二款至五口地方居住，無論人數多寡，聽其租賃房屋及行棧貯貨，或租地自行建屋建行。佛蘭西人亦一體可以建造禮拜堂、醫院、周濟院、學房、墳地各項，地方官會同領事官酌議定佛蘭西人宜居居住宜建造之地……倘有中國人將佛蘭西禮拜堂、墳地觸犯毀壞，地方官照例嚴拘重懲。」轉引自衛清心，《法國對華傳教政策》，頁275。

19 馮煦，《皖政輯要》（未刊稿），轉引自楊堤等著，《安徽省天主教傳教史資料彙編》（台北，輔仁大學出版社，2007年），頁27。

20 詳見范家圪塔天主教堂編：《范家圪塔今昔——一個新的以色列民史》（列印稿），第一章「范家圪塔的來歷」。賀樂耽神父1839年出於於法國，1880至1891年在范家圪塔任本堂神父，後調離，1905年去世，葬廣平縣張洞村教堂（參見是書，頁49）。是書無撰寫時間，第50頁記有「奉教至今共118年，本堂神父33位」，如果按1880年購地開教計算，是書應為1998年撰寫。此外Petro Ou，《避難記》（河北獻縣天主教恩利格劉淮印，天主堂排版，1932年）亦有記載：「范家圪塔之西二三里，有一所富家的莊園，附近有良田二十餘頃，團亂平後，司鐸將此莊田價買，租與避難的教民承種，這莊倚堤帶河，即子牙河，頗抱形勢，交通便利，風景幽雅，真不亞於金谷桃源一般，而且村人皆是團禍時，在范家圪塔避難的教民，後來司鐸在這莊上修了一座露德聖母堂，因名村曰露德莊。」（頁58）



招民開墾，信徒和傳教士集資購地，種植菜籽、葫麻、蕎麥等農作物。<sup>21</sup>

19世紀下半葉類似范家圪達、桃勒蓋的教友村落越來越多，下表以塞外天主教村莊擁有土地的基本情況為例，從中可見晚清以後鄉村教會的發展壯大。<sup>22</sup>

所屬教區	購地時間	地 址	數量 (頃)
熱河教區	1875		15
	1890	山灣子	40
察哈爾教區	1888	平定堡	150
	1896	南壕塹	102
集寧教區	1885	香火地	150
	1896	玫瑰營	600
綏遠教區	1880	二十四頃地	100
	1888	小淖	360
河套	1888	三盛公	60
	1895	大發公	50
三邊	1890	大橋畔	50
	1895	大洋灣	100

21 參閱台灣中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第六輯（一），光緒二十二至二十五年（1981年），頁528，「總署收察哈爾都統惠銘文，附察哈爾教統奏摺，察哈爾總管等會詳都統文，前中蒙古教堂買地案結時並無換地給契等情」。

22 表格根據王守禮著（Mgr. C. Van Melckebeke），傅明淵譯，《邊疆公教社會事業》（*en monglie L'action sociale de l'Eglise Catholique*）（台灣：華明書局，1965），第14頁整理。

光緒27年（1901年）樊國樑主教針對口外教會安全問題提出意見：「應將大同荒地讓與圍場教民開墾耕種作抵；凡教民有將房屋產地契遺失者，准其補寫；松樹嘴子教堂附近地方不准修建廟宇，以免賊匪聚眾窩藏，潛謀不軌，擾害教堂。」<sup>23</sup> 教會高層清楚鄉村教會在社會普遍存在抵制洋教的情緒下會遇到的種種麻煩，因而特別加以保護。

中國是農耕社會，也是自然災害頻發的國家，如果遇到自然災害，靠天吃飯的貧苦農民為了活命只得背井離鄉，去尋找新的生活空間。教會為了幫助安置災民，購買大量土地給無地農民耕種，但接受教會土地的前提是皈依天主教，由此形成一個個教友村。如河北本篤莊、內蒙的二十四頃地等。由流民組成的教友村在緩遠一帶較多，聖母聖心會在內蒙、河套一帶迅速發，就是以土地為契機，吸引無地農民進教。為了安置大批失去土地災民，教會在提供土地的同時，還提供耕畜、種籽，如此優惠政策，許多從晉陝地區逃荒到內蒙的農民進入教會，於是有了反映農民獲得土地的民謠：

天主聖母瑪利亞，熱身子跪在冷地下，<sup>24</sup>

神父！哪裡撥地呀？噢來！紅盛義去種吧！<sup>25</sup>

23 台灣中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第七輯（一），光緒二十六年至宣統三年（1981年），頁163，「外務部直隸布政使周馥文，附法主教樊國樑函·法主教稱朝陽仍有拳匪盤踞教民不能返裡乞諮熱河都統按所開十款辦理等語請核奪施行」。主教函共十款，除了土地，還涉及信徒安全等問題。

24 宿心慰，〈天主教傳入磴口地區述略〉，載於《磴口縣文史資料輯》第六輯，頁16。

25 朱永豐，〈磴口縣天主教堂的農林水牧〉，載於《磴口縣文史資料輯》第六輯，頁83。

此類民謠還要相似版本：「天主聖母瑪利亞，神父給我撥地呀！」<sup>26</sup>

為了生存而皈依天主，是近代中國鄉村比較普遍的現象，由此出現許多教友村。因此自然災害常常成為教會發展的一個契機，如1916年，河北文安縣安祖辛莊教徒只是少數，次年鬧水災，教會賑濟災民，全村都皈依了天主教。

## 2. 租佃關係

鄉村教會購地建堂，目的是吸引無地或少地的貧苦農民加入教會，這種方法既促進了鄉村天主教會的發展，也使眾多的農民獲得了實際利益。窮苦的教友租種教會的土地，由此構成一種特殊的「租佃」關係。

陝西是教友較為集中的地區，民國初年，教會在西安火車站以北購置千余畝土地，這些土地出租給農民。<sup>27</sup> 在陝西南部，意籍傳教士安廷相（Gregorio Antonucci）於1889年在寧強燕之砭買下「瓦房30多間……田地40多畝，收地租7石」；<sup>28</sup> 又在城固縣八角山建堂並置地，教會將「水田28畝，旱田100餘畝，竹林10畝，柴山30多畝，租給農民。」<sup>29</sup>

26 參閱河北省地方誌編纂委員會編，《河北省志》，第68卷，〈宗教志〉，頁302。

27 陝西省民政廳檔案，編號：9-4-1101，頁2，轉引自胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊（內部印刷，2010），頁654。

28 甯強縣誌編纂委員會編，《甯強縣誌》（陝西師大出版社，1995），頁585，轉引自胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊，頁404。

29 同上，頁404。

教會出租土地附有諸多的優惠條件，在內蒙，「教堂既然得了荒地，於是就設法使遷來的農民開墾，還供給他們以必需的物資，如耕牛、農具、籽種。凡是新到的農戶的住宅和食糧也都需要教堂去代為籌備……不過在當初的幾年裡，耕牛和主要的農具，全都是由教堂借用的，這使教堂每年單為修理農具，就開支不小。」<sup>30</sup>

就地租比例而言，教會地租明顯低於世俗地主，例如在口外：「承種一般地主的熟地，佃戶要繳納六成的收穫，此外還要田賦，及各色各樣的開支。」<sup>31</sup>而農民承租教會土地的情況則是另一番形勢：陝西天主教大量購置土地，招收流民和無地農民耕種，並向提借耕牛、農具、籽種，然後簽訂合約，地租分為四六、三七、二八分成，教會獲少分。<sup>32</sup>總體上說，在教會內部，作為佃戶一方所提交的農作物比重為二至三成。<sup>33</sup>至於教堂收取地租的用途，仍用之於教會事業，以內蒙教會為例，地租主要用於「補助開墾工具的費用，並作新來農戶的安置費；為農村學校、醫療設施，及其他公共事業的經費；總之，教堂絕不會在移民屯墾的事業上牟利自肥。」<sup>34</sup>

教會購買土地然後出租給無地農民，這種租佃關係與世俗社會有很大的區別。世俗的租佃關係表現為赤裸裸

30 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁17。

31 同上，第19頁。

32 詳閱胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊，頁653。

33 國內有學者撰文，批評天主教利用地租剝削農民，如王中茂，〈近代西方教會在華購置地產的法律依據及特點〉，載《史林》3期（2004年），他認為天主教地租比例為對半分成租，有的高達70%。但引用這些資料沒有出處，不知作者的根據從何而來。

34 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁18；文字有所刪節。

的經濟利益，而教會的租佃關係對於教會來說只是一種手段，其目的不在於經濟，而在於擴大、穩固信徒隊伍。農民有了土地（儘管土地擁有權在教會），對於提高教友們的生活品質，吸引更多的人皈依天主具有重要的戰略意義。

「倉稟實則知禮節，衣食足則知榮辱」<sup>35</sup>——近代中國天主教會似乎深知這個道理。通過「以田養民」，吃教現象逐漸消失；而「以租養堂」，則使教會經濟有了保障。隨著教會土地增多，地租成為堂區或堂口收入的主要來源，「以租養堂」也成為基層教會自養的主要模式。這種「雙贏」經濟運作模式，既使農民生活有了保障，堂區的自養也隨之解決。

### 三、推動自養的重要途徑：引進農業新品種和新技術

土地是鄉村建設的基礎，有了土地，農民就能安居立業，教會就有可能蓋教堂，建學校、開醫院（診所），以及興辦種種公益事業。因此，「以租養堂」是教會運作和自養的基礎，隨著更多的自給自給的教友村建立，引進農業新品種和農業新技術，也成為教會發展中的一項新任務。

#### 1. 輸入新的農作物品種

輸入新的農業品種，明末已經開始，如著名耶穌會士艾儒略曾引進葡萄新品種，其傳記說：

---

35 《管子·牧民》。

那位大員伯多祿回陝西任要職時，邀請艾儒略同行。儒略居陝西時曾言及種植葡萄之優點，而囑之試種，俾能就近獲得為彌撒用的葡萄酒，因在此邊遠地區很難獲得此酒，若從澳門運來，勢必耗時耗費，而且困難重重。試種結果極佳，得到人們普遍滿意，尤其傳教士們的滿意。<sup>36</sup>

明末是中國天主教初傳時期，隨後有清中葉禁教，因而天主教會正式向中國鄉村引入新的農作物，是在鴉片戰爭之後。

近代以後大量農民移往邊塞，由此組建由教會管理的教友村，因而邊疆地區引入新的農業品種比較成功。在內蒙，「除了蕃薯早已普遍種植以外，尚有所謂『草麥』，這是早期成熟的一种植物，能夠避免邊疆九月霜凍的危險。另外還有比國種的胡麻、苜蓿、酵母花、法國的小麥，都是由教士們的介紹而流傳到了中國的邊疆。」<sup>37</sup>

1922年，「高家營子（張家口以北）的傳教士試種黃豆，結果收成量比蝶形花豆較好。至於菜蔬類，如各種圓白菜、蘿蔔、蕃茄、綠豆、鈴鐺果等等，在高家營子也都試種成功，適合邊疆土質。」<sup>38</sup>

為了儘快促進教會自立自養，天水教區引進農業新品種頗多，從晚清至民國，引進的有水果、樹木、蔬菜、花

36 費賴之著，梅乘駟、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳 1552-1773》（上海：天主教上海教區光啟社，1997年），頁148。

37 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁64-65。

38 同上，頁65。

草等多個種類：如：蓮藕、煙葉、梨、杏、葡萄、蘋果、番茄、石竹花、洋槐等。除蓮藕、煙葉種植技術在咸豐年間由基督徒移民從陝西漢中引入天水，其餘品種多由西方傳教士引進。如梨、杏、葡萄在20世紀初由比利時、荷蘭籍傳教士在天水市東關天主教堂園內種植，後推廣至於隴南各縣教堂，當地人稱洋梨、洋杏、洋葡萄；1927年，德籍傳教士引進蘋果、番茄，先在天水東關天主堂園內種植，後推廣各縣教堂及教友家庭；20世紀20年代，德籍修女在教堂種植石竹花、蝴蝶花；30年代，又引進哈密拉、洋艾等植物。<sup>39</sup>

鄉村教會不僅在漢族聚集區推廣農村發展的新模式，而且還把新技術傳入偏僻少數民族地區。1892年，法國神父田德能受教會派遣由昆明到賓川，定居在西部的「朱古拉」（彝語：曲折的山道），神父不僅在這裡傳教，還把咖啡生產技術引進偏僻的山區，當地的村民不僅學會了種咖啡，喝咖啡，還出售咖啡。至今全寨還有1,134棵古老的咖啡樹，佔地13畝。<sup>40</sup>百餘年後今人仍可享受法國神父傳播技術的福祉，不能不說是一個奇蹟。

引進新的農作物品種的傳教士得到農民的敬愛：「在雲南有一個地方，農民們立了一個祠堂，敬奉一位法國教士，因為這位教士在幾十年前，給地方上輸入了一種新種的蕃薯。」<sup>41</sup>

39 參閱胡世斌編，《天主教天水教區傳教史》（非正式出版物），頁31。

40 參閱陳海甯，〈秘境朱古拉與傳教士〉，載《信德》2009年8月20日第2版「神州大地」。文章述說了法國傳教士將咖啡技術引進雲南賓川朱古拉一事。

41 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁64。

在引進農業新品種方面，苦修會有一份功勞。西多會（熙篤會）於光緒九年（1883年）進入中國，在張家口涿鹿縣楊家坪村建立苦修會，名神樂院，1927年，會院派李卜嵐、汪類斯（法籍）到正定，在正定縣建立苦修會分會（神慰院）。該會以經營農場的方式傳教。經過會士們20多年的艱苦努力，會士們將正定滹沱河一帶2,000多畝沙灘改造成1,253畝耕地，其中果園80畝，後歸河北省農科院果樹研究所。其中部份房產1989年落實給河北省天主教神學院。<sup>42</sup>

關於傳教士在引進農業新品種方面所做的貢獻，不僅文字資料有多記述，也鐫刻在教友們的記憶中，在湖北應城一帶，農民擅於種植番茄，若問起從哪兒學得，教友們會告訴是神父所教，但具體是哪一位神父，人們記不太清了。

教會引進入各類經濟作物，目的是提高教友的生活品質，推動教會自養，但同時也給中國社會帶來經濟效益。如天水蘋果種植技術初種植於教堂園內，1942年，農林部天水水土保持實驗區成立，即開始收集各類優良林果、草種，推廣蘋果種植是其中一個專案，在公教家庭種植蘋果的同時，次年在天水中山公園內的「河北苗圃」種植，社會上的果樹實驗區也從天主堂內蘋果樹剪枝嫁接。當年教會種植的經濟作物已經產生的經濟效益，如天水蘋果發展為全國十大生產基地之一，1974年被國務院列為全國蘋果處銷商口基地，而品種引進及推廣，實起源於天水東關天主教堂。<sup>43</sup>

42 參閱河北省地方誌編纂委員會編，《河北省志》，第68卷，〈宗教志〉，頁265。

43 參閱〈農夫天水蘋果探源〉，載於《天水文史資料》，第八輯，頁176-177。



在中國鄉村的「傳教士本來不是農業專家，也不是經濟學家，對農田菜圃，也未必盡是專家；但他們對於普通科學都有相當的知識，而在必要時給予人民以有效的援助。在邊疆草原地帶，教士們終日同勞苦的農民相處，傳教之餘，他們必盡可能的在一切事情上，和農民們打成一片，協助他們，替他們解決許多問題。」<sup>44</sup>

傳教士從西方引進新的農業品種，是在購買土地，建立大批教友村的基礎上完成的，由此看來，「教會主導經濟作物之栽種上的成功，而使基督教信仰成了當時的支配性信仰。」<sup>45</sup>引進新的農業品種，不僅進一步促進教會自養進一步深化，而且為中國農民、中國社會帶來了福祉。

## 2. 傳入新的農業生產技術

傳入農業新的生產技術，是加快教會自養的又一種途徑。

由教會管理的天主教社區（村莊），其鄉村經營模式豐富多彩，以魯南坡裡莊為例，除了培育「本地神職人員的修道院，（還有）兩個孤兒院、傳教員學校、一些作坊以及一個相當可觀的農場。」<sup>46</sup>坡裡的作坊涉及多種行業，如「製鞋工廠、縫紉廠、木匠的作坊、鎖匠的工廠、印刷

44 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁63。

45 黃應貴，〈土地、家與聚落，東埔社布家人的空間現象〉，載於黃應貴主編，《空間、力與社會》（台北：台灣中央研究院民族學研究所，1995年），頁111。

46 赫爾曼·費爾希著（Hermann Fischer），雷立柏（Leopold Leeb）譯，《奧古斯定·韓寧稿主教傳 一位德國人在華工作53年》（台北：台灣聖家獻女傳教修會，2006年），頁109。

廠。陵副執事（Subdiakon Riehm）負責這些作坊，而輔理修士們在這裡訓練了年輕的華人學習各方面的技術。一位傳教修士也管理一個農場和一個磨子。」<sup>47</sup>這是一種超前的鄉村社會運行模式，生活在鄉村社會的傳教士，既是福音的傳播者，也是新技術的推動者和新農村模式的創新者，他們的工作為中國鄉村建設樹立了新樣板。

除在農耕區推廣新技術，畜牧區也有來自歐洲的修女們積極為當地經濟發展作貢獻。甘肅教區主教濮登博（Theodor Buddenbrock）就記錄了在涼州服務的德國聖神會的修女們如何幫助當地牧民改進乳製品品質的工作：

我們的修女們教給遊牧的牧民們如何製作更好的黃油和乳酪。他們雖然很早就知道怎樣做乳酪，但其產品卻既不純淨又缺乏滋味，不適合於出口和銷售，自從修女們到後，我們就有了上等的黃油和乳酪，那些樸實的牧民們對修女們感激不盡，並且正在成功地利用改進了技術。戴修女（Maria Schelenz Desideria）牛修女（Emma Berger Eucharia）在這方面作出了很大的貢獻，這些新發明將來對牧民們一定有不可估量的重要性。中國只要學會了如何準備並利用其本土的產品，她就再也不會依賴來自國外的罐裝產品了。<sup>48</sup>

經過修女們幫助改進的黃油和乳酪，對於提高牧民的生活水準和品質，發展地方經濟的意義是不言而喻的。

---

47 同上，頁82。

48 濮登博著（Theodor Buddenbrock，聖言會會士），*The Christian Family and Our Mission Technology: St. Mary's Mission House*, vol. XXX, Sep.1935, p. 367; 載於吳伯，《華夏遺蹤 聖言會甘肅、河南福傳史（1922-1953）》（台北：光啟文化事業，2006），頁163。

傳授生活技能也在塞外的西灣子中進行，在此傳教的「穆勵教士在日記中說道：我和鄂貝教士擬教此地教民，織毯紡布的技術，以作他們的謀生活的方法。」<sup>49</sup>

### 3. 其他類副業

多種管道開展教會自養，隨著教務的發展在一些教會開展起來，如周至教區除將土地出租外，在周至縣九峰鄉尚馮坡耿峪河岸購置竹林五處，計75畝，派專人看護管理，每年賣竹收益用於教會自養。<sup>50</sup>漢中地區的意籍嘉諾撒會修女在古路壩孤兒院中，養「羊13只、豬12頭、兔70多隻、雞42只、馬一匹，牛一頭」，<sup>51</sup>收入用來補貼孤兒院經費。

開展副業以自養，修女們扮演了十分重要的角色，20世紀30年代，德國修女帶來了縫紉機，在教堂開辦縫紉店，修女向貞女和教友教授縫紉技術，縫紉店為教會及社會縫製衣服以及刺繡；陝西聖母會的修女與女教友一起「養蠶繅絲，紡線織布，並教她們刺繡以及一些專造布鞋的手工，種植蔬菜 and 果樹。」<sup>52</sup>

20世紀40至50年代，天水教會購置了織鞋機，這項技術為各教堂傳教先生學習，以使他們有自謀生技的能力，亦

49 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁47。

50 詳閱胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊，頁654。

51 陝西省民政廳檔案，編號：9-4-1101，頁2，轉引自胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊，頁654。

52 《瑪利亞方濟各修女會在中國傳教史》，阮秀美、麥琬淑節譯自*F.M.M. For the Mission and its Risks 1877-1984*，手寫複印本，無年代，第26頁；轉引自胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊，頁403。

可減輕教會負擔。傳教先生何國梁（西和洛峪教堂）、曹鴻博（成縣教堂）以打織鞋子為業，並為教會服務。<sup>53</sup> 二戰時期，在海外援助不足的情況下，教會開拓自養新路，不僅解決了教會經費短缺難題，還使社會受益。如引進縫紉機、織鞋機，打破了手工製作傳統，向半機械化發展，且提高了勞動效率。

在傳播新品種、新技術的過程中，「授之以魚，不如授之以漁」成為一種新的傳教理念。教會十分清楚，傳播信仰需要與時俱進，既要把吃教者培養成為恪守信德的基督徒，也應該把貧苦農民訓練成為勤勞致富的能手。

近代以後中國天主教的發展主要在鄉村，特別是在偏僻的山區和邊疆地區，「和基督教的傳教工作相比，天主教在中國似乎比較更著重於鄉村和普通的老百姓，基督教則著重於辦醫院和學校。」<sup>54</sup> 正是因為天主教會的重心在鄉村，因而致力於鄉村建設，推動鄉村教會自養，成為中國天主教會正常發展的一個重要環節。

#### 四、中國鄉村教會自養的新樣板

在教會經濟發展中，一批自給自足，自養程度頗高的鄉村教會出現了，下文略舉幾例：

53 參閱胡世斌編，《天主教天水教區傳教史》（非正式出版物），頁32。

54 Thaddaeus Hang著，項退結譯，《黎明前的中國天主教》（*Die Katholische Kirche im Chinesischen Raum*）（台北：光啟出版社、征祥出版社聯合發行，1963年），頁16。

山東坡裡莊被譽之為魯西南天主教會的搖籃<sup>55</sup>，初有150戶人家，居民六百餘，其中教友二百多，以農為主。早期進住坡裡的傳教士，如安治泰（Johann Baptist Anzer, 1851-1903）福若瑟（Joseph Freinademetz, 1852-1908）的「住處相當簡單……土壁草頂，既不粉飾，也不鋪砌，紙糊的窗戶，雖設而常不關的門。」<sup>56</sup>此後在教會的苦心經營之下，坡裡不僅建立了教堂，而且教育、慈善機構也相應成立。關於坡裡莊高度的自給自足，曾在此讀書、傳教的田耕莘主教有一段生動的記述：

教堂範圍很大，除一座可容千人的大聖堂外，尚有數座樓房，神父住樓、小修道院、老人院、男女孤兒院、修女院、醫院、小學、工人房、鐵匠、木匠等，東西緊連一片農場菜圃，養豬場，養的都是歐洲白種豬，這在鄉下算是奇珍怪物，鄉民不遠千里爭看洋豬，牛棚裡還餵養著數十頭奶牛，黑白花的洋牛更使農人驚奇，教堂擁有良田十數頃，飼有騾馬成群，工人數百，一切都能自養自足，關起門來，也可維持一段時間的生活，這在當時沒有法治的社會情況下，是唯一的自救辦法。<sup>57</sup>

教友村的自給自足表現在農耕自養、輔之以手工業作坊、家畜飼養，社會服務及防禦能力等多方面。這些鄉村社會發展的目的是服務教會，進而推動福音傳播。

河北獻縣是典型的鄉村教會，自給自足程度非常高，因為主教座堂設在這裡，不僅經濟發展，且文化教育機構

55 坡裡莊位於陽谷縣北25公里，聊城西南20多公里處，交通閉塞。

56 《福若瑟神父行實》，頁48，轉引自楊傳亮，《田耕莘樞機主教傳》（台北：台灣方濟會佳播印刷，1988年），頁11。

一應俱全。金魯賢主教回憶錄中有一段文字，記錄了1941年這個鄉村教會的情況：

離獻縣20里的雲臺山是獻縣教區的後勤基地，約有二百頃良田，種糧食、果樹、蔬菜，最多的是葡萄，自己釀酒，一應俱全……最著名的建築是張家莊天主教堂：「天主堂範圍廣，氣魄很大，周圍是用磚砌起的又高又厚的牆，類似城牆，牆上有空眼可架槍，牆上可跑馬。1900年義和團扶清滅洋運動時，八國聯軍為了保護外國僑民派了一支法國軍隊來保衛天主堂。獻縣教區分男院、女院，男院有主教座堂、主教府、耶穌會總院、小學、中學、修院、初學院、文學院、哲學院、印刷廠、出版社、很大的藏書樓、養殖場。女院有育嬰堂、孤兒院、女子小學、中學、獻堂會修女院、拯亡會修女院、加拿大籍的聖神隱修院，還有一個規模不小的醫院。天主教自己有發電廠、自來水廠，冬天有暖氣，院內有大池子，冬天可溜冰，夏天可划船。<sup>58</sup>

據地方誌統計，至1949年以前，獻縣有10個總堂，439個支堂，主教府擁有房屋779間，佔地面積85畝，地產面積15畝。教區有大修道院、修女院、學校、孤兒院、醫院（診所）、印刷廠、圖書館、氣象台。此外還有工藝設施，如木匠房、水泵房、鑄造房、油漆房、照相房、發電房、縫紉房、繡花房、電磨房及釀酒廠。<sup>59</sup>當地老人回憶，獻縣的晚上燈火輝煌，一派興盛景象。

57 楊傳亮，《田耕莘樞機主教傳》，1988年，頁9。田耕莘曾在坡裡讀書、傳教，記載可信。

58 金魯賢（上海教區主教，1916-），《絕處逢生——回憶錄》，上卷（內部發行），頁37-38。文字略有調整。

59 參閱河北省地方誌編纂委員會編，《河北省志》第68卷「宗教志」，頁213。

進入20世紀之後，鄉村教會高度的自給自足的特點不僅在內地，在邊塞同樣出現了一些自養程度頗高的天主教社區。

集甯教區涼城縣新堂村是1900年之後建立的教友村，全村三百來戶人家，村內有教堂，男女小學、嬰兒院、養老院、醫院、慈善院等。教堂周圍築有圍堡，可防禦匪患騷擾。<sup>60</sup>

1934年7月，應平綏鐵路局長沈昌先生之約，一批頗有影響的學者組織「平綏沿線旅行團」，考察平綏沿線的風景、古蹟、風俗和宗教，團員有鄭振鐸、雷潔瓊、冰心、吳文藻、顧頡剛等。學者們留下的考察報告涉及到天主教社區的情況，如鄭振鐸在參觀公積阪八達蓋村（天主教村）後記曰：這個村「居民共千餘人，自衛能力很好。有自營電燈廠及無線電台。」<sup>61</sup>

經過努力，教會出現了自養程度極高的教友村，這種可喜的結果來自傳教士的幫助和教友們的辛勤勞動，因為教友村的生活大為改觀，塞外的教友用民謠表達了這種鄉村生活：

燒紅柳，吃白麵，好不自在。<sup>62</sup>

60 參閱國華，〈集甯教區涼城縣新堂村舉行聖體遊街和平祈禱大會追志〉，載於《我存雜誌》，第4冊（原第三卷第十期，1935，全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），頁2011。

61 鄭振鐸、冰心，《西行書簡、平綏沿線旅行記》（太原：山西古籍出版社，2002），頁94。報告寫於1934年8月20日。

62 宿心慰，〈天主教傳入磴口地區述略〉，載於《磴口縣文史資料輯》，第六輯，頁21。

教友們傳唱的民謠，證明了教會從購買土地幫助貧苦老百姓安家立業，到引進新的農業品種，傳入農業新技術，發展經濟所取得的成果。讓教友們過上不愁吃喝的「自在」日子，恰是教會發展經濟，實現自養的基本目標。

## 結語

天主教自近代傳入中國之後，特殊的時代背景曾經引起一系列的衝突，在不平等條約的保護之下，亦有少數傳教士以「先知」而不是「僕人」的面貌出現在國人面前，以至影響了教會的形像，致使「多數非基督徒的中國人認為，傳教士是外國軍隊的前鋒。」<sup>63</sup>甚至「皇帝的兄弟及慈禧太后的同盟恭親王曾對英國大臣盧瑟福·阿爾科克說：拿走你們的鴉片，讓傳教士離去，你們將受到歡迎。」<sup>64</sup>學術界也有觀點認為：外國教會是中國第二政府，因為傳教士享有「治外法權」和「領事裁判權」的保護。<sup>65</sup>19世紀末20世紀初發生的義和團運動，天主教受到的衝擊也遠遠高於基督教新教。

經歷晚清的文化衝撞，天主教會也逐漸調整策略和方向，在營建鄉村社會的實踐中，傳教士不僅帶來了歐洲農業的新技術、新觀念，他們還參加農業生產勞動（如熙篤會），以彰顯耶穌「在納匝肋躬親勞動而賦與勞動以高尚

---

63 John Ross, "The Riots and Their Lesson", in *A History of Christianity in Asia*, volume II: 1500-1900, by Samuel Hugh Moffett (New York: Maryknoll, 1998), p. 483.

64 同上。

65 唐德剛，《晚清七十年·義和團與八國聯軍》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1993），頁6。



的尊榮」<sup>66</sup>的精神。因為傳教士十分清楚，「傳教的物件是人，而人不能吃空氣生活。」<sup>67</sup>這種「以人為本」的新思路，就是以傳播信仰的同時，營建一個和諧、自給自足的新農村。

隨著教會的自養的深入，20世紀初，吃教信徒（Rice Christians）逐漸向良心教徒（Conscience Christians）轉變，「良心教徒一旦入基督之門，則終日懺悔有罪，時時在上帝面前思圖自贖。」<sup>68</sup>隨著20世紀30年代公教進行會的成立，良心教徒向著更高層次——責任教徒（conscientiousness of Christians）轉化，「責任教徒」的功能和作用開始發揮積極的作用，他們開始承擔對家庭、教會和社會責任，越來越多的平信徒開始踐行基督的教導，投身於社會慈善事業。因此，吃教信徒只能是某一特定歷史階段的特殊現象，隨著教會走上健康有序的軌道，吃教者逐漸淡出歷史舞台。

美國革命時期傑出的政治家派翠克·亨利（Patrick Henry）說過一句十分經典的話：「對於未來，我只是能以過去來判斷。」<sup>69</sup>服務中國鄉村，以實際行動推動經濟發展和教會自養的那些傳教士，與今天梵二會議精神不謀而合，文獻《論教會在現代世界牧職憲章》部份，有專門討論「社

66 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台灣：中國主教團秘書處出版，1992年），頁283。

67 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁72。

68 參見唐德剛，《晚清七十年·義和團與八國聯軍》，頁20。

69 Rve. E. Lebouille, C. M. "Vicariate of Yungpingfu, China", *Catholic Missions*, Number 12 (1927), p. 363.

會與經濟生活」的內容（詳見第三章），對於農業經濟，文獻指出：「農人，尤其青年農人，亦應努力學習，以爭取完善的農業技術，否則，農業便不可能進步。<sup>70</sup>

19世紀中葉以後相繼進入中國鄉村（特別是貧窮、落後地區）的傳教士是一個龐大的群體，雖然傳播宗教是傳教士的目標和理想，而發展經濟、建設農村只是手段，但他們在鄉村工作的勞動實踐，客觀上對推動中國鄉村的經濟發展有一定的積極意義；在鄉村工作的傳教士「造福一方」的工作理精和精神，代表者天主教發展的真正方向。

---

70 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁282。



## 近代教會中學的辦學機制及其影響研究：以靜宜女子中學為例

劉志慶\*

Abstract: The full name of Jing Yi Girls' High School is the Henan Private Jing Yi Girls' High School. It was located in Kai Feng, Henan Province, which was a famous ancient capital city for seven dynasties. It was a Catholic high school, and was the predecessor of Taiwan Providence University. It was superior in terms of operation. It had its own features, including thoughts on school administration, management structures, operating conditions, a team of well-trained teachers, curriculum provisions, discipline of students, and operation expenses, which were different from public schools. A careful study of its structures of administration is of high academic and practical value. The 30 year history of Jing Yi Girls' High School is full of hardships, but there were also innumerable great achievements.

---

\* 河南省宗教問題研究基地主任、安陽師範學院宗教文化研究所主任、教授。

靜宜女中全稱為河南私立靜宜女子中學校，位於七朝古都河南省開封市，是一所天主教中學，也是臺灣靜宜大學的前身。初建於1921年，正式備案成立於1932年，1951年改稱私立新生女子中學校，現為開封市第八中學。1956年在台灣復校，1993年更名為靜宜大學。本文重點介紹靜宜女中在大陸的30年辦學歷史及其對近代教育的影響。

## 一、靜宜女中成立的背景

教會學校是中國近代私立學校的重要組成部份，河南的教會學校最早可以追溯到19世紀70年代，義大利人安西滿（Simeone Volonteri）就任天主教河南代牧區主教後，在南陽成立西滿小學。1908年美國浸禮會（Baptist Churches）在河南省會開封創辦濟汴學校，這是河南第一所近代化的教會學校，到1920年開封形成4所教會學校與4所公辦學校分庭抗禮之勢。

### 1. 近代教會學校在河南的發展

1906年，清政府以學部名義通知各省：「凡外國人在國內開設學堂，毋庸立案，學生概不給獎。」<sup>1</sup>此後教會學校日漸增多，除基礎教育外，重視中等、高等教育，教育呈現了專業化和相對獨立的趨勢。1908年是美國浸禮會進入開封宣教的第二年，施愛理（Sallee）牧師在開封創辦了一

---

1 曹思彬、林維熊、張至，《廣東文史資料專輯·廣州近百年教育史料》（廣州：廣東人民出版社，1983年），頁71。

所中學，「欲宏施真道實學於汴省，故定名濟汴學校。」<sup>2</sup> 1912年加拿大聖公會傳教士懷履光（W. C. White）在開封創辦了第二所教會中學，因懷履光「適於聖安德列日就會督職」，於是定校名為聖安德列中學。<sup>3</sup>

20世紀初，開封近代教育的發展處於起步階段，「當時風氣不開，思心守舊。」<sup>4</sup>「而公立學校尚屬寥若晨星，」<sup>5</sup>「在許多學堂中，所教所學者仍然是孔孟儒學，很少甚至根本沒有新學。」<sup>6</sup>由於教會中學採取西方教育模式，注重學生德智體全面發展，其教學方法與中國傳統的教育模式相比，具有很大的優勢和先進性。加上學校為了招攬生源，採取一系列優惠措施，如對一些家境貧寒的學生實行免費，這一策略很快就在那些想讀書又交不起學費的家庭中起到了作用，「汴人利其無學費，不限資格，乃爭趨之。」<sup>7</sup>此後，施育女中與聖瑪麗亞女中相繼建成，教會中學的實力得到進一步的擴充。

這一時期的教會中學由於起點高，又有教會的財力支援，學校規模較大，設施完備，很快就在開封教育界嶄露頭角，取得了一席之地。「公立學校亦只有優級師範學校、

---

2 《開封濟汴學校同學錄》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊4，目錄號：2，案卷號：68，1921年，頁16。

3 《私立豫中中學同學錄》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：371，1937年，頁5。

4 王天獎：《河南辛亥革命史事長編》（鄭州：河南人民出版社1986年），頁229。

5 《私立豫中中學同學錄》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：371，1937年，頁5。

6 王天獎：《河南辛亥革命史事長編》，頁230。

7 〈豫省收回教育權之進行〉，載於《教育雜誌》（*The Education Magazine*），17卷，第9期（1925年）。

省立第一中學、省立第二中學和留學歐美預備學校。」<sup>8</sup>據當時的報紙記載：「豫省外人所辦學校，勢力至大。」<sup>9</sup>聖安德列、聖瑪麗亞、濟汴、施育等教會學校「男女學生不下一千六七百人。」<sup>10</sup>教會中學無論在學校數量上，還是在學校規模和學生人數上，與公立學校相比都有比較大的優勢。濟汴中學和聖安德列中學是當時中學裡的佼佼者，「號稱開封兩大洋學。」<sup>11</sup>「教會中學培養的學生也是非常優秀的，聖安德列中學參加校外體育學術各項競賽者莫不獲優致勝。」<sup>12</sup>

在近代以前，女子鮮有受教育機會，「河南女子教育，向不發達，於教會所辦一二女校及各縣有名無實之學校不計外，關於女子中等教育，尤屬寥寥。」<sup>13</sup>1908年在開封創辦的河南女子師範學堂是較早的公立女子中學，學校以「鐵肩擔教育，笑臉看兒童」為校訓，堪稱河南女子師範教育之首。1915年由美國浸禮會傳教士創辦施育女中，這是基督新教創辦的私立女子中學。1919年開封平民女子職業學校成立，號召女子從政、從業，學校免收學雜費，為貧民女子入校學習創造了條件。1920年開封女子平民學校成

---

8 吳筠盤遺稿，〈解放前開封私立學校綜述〉，載於政協開封市委員會文史資料研究委員會編，《開封文史資料》第3輯，政協開封市委員會文史資料研究委員會編輯出版1986年版，頁77。

9 〈豫省收回教育權之進行〉，《教育雜誌》（*The Education Magazine*），17卷，第9期（1925年）。

10 同上。

11 吳筠盤，〈解放前開封私立學校綜述〉，頁64。

12 《開封私立濟汴中學校同學錄》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：441，1937年，頁5。

13 〈河南女子教育〉，載於《教育雜誌》（*The Education Magazine*），16卷，第9期（1924年）。

立，提倡男女平等，婦女解放，免收學費。1921年天主教創辦華美女子中學，與上述公立、私立女子學校共同成為河南女子教育的重要組成部份。

## 2. 天主教開封教區重視創辦教會學校

1915年，羅馬教廷從南陽代牧區劃出豫東、豫南24個縣成立開封代牧區，任命義大利米蘭外方傳教會神父譚維新（Noe-Joseph Tacconi）為第一任正權主教。1916年秋，譚維新主教前往美國為開封教區募款，1917年返回，購買理事廳街東頭路北及草市街南頭路西相連的四所民宅建設主教座堂，1917年底動工，1919年落成。在教區建立伊始，譚維新主教就特別重視建立教會學校，他認為要擴大傳教範圍並獲得傳教效果，就必須提高社會聲譽，只靠一般的傳教活動是不夠的，還需要創辦一些教育及慈善事業。由於開封教區建立時間較短、經濟實力較弱，在人力、財力上都不具備辦學條件，因此，譚維新主教於1919年再次赴美募捐，翌年，他與美國天主教本篤會（Monte Cassino）達成協議，由本篤會選派神父到開封創辦男子學校。同時，美國主顧修女會（Saint Mary-of-the-Woods）同意選派修女來華協助開封教區創辦女子學校。

## 二、靜宜女中的曲折發展進程

天主教在開封先是創辦了華美女子學校，沿用天主教會早期在中國辦學的老路子，不能適應中國教育近代化的需要。20年代末，國民政府頒佈私立學校條例，規範管



理，華美女子學校更名為靜宜女中，1932年在河南省教育廳備案。靜宜女中30年的歷史是一部雖充滿艱辛，但卻碩果纍纍的發展史。

## 1. 華美女子學校的創辦

蓋夏修女 (Sister Marie Gratia Luking)，本名 Josephine Luking，1885年5月10日出生於美國印第安那州，1906年加入美國印第安那州聖瑪利森林的主顧修女會。Marie Gratia 是她的教名。1920年9月29日，蓋夏修女應開封教區譚維新主教之邀，攜同 Sister Mary Elise Renaud，Sister Eugene Marie Howard，Sister Marie Patricia Shortall，Sister Clare Mitchell 和 Sister Winifred Patrice O'Donovan 五位修女從美國出發，10月24日抵達開封。

1921年3月，蓋夏修女在草市街路西創辦華美女子學校，校址設在理事廳街天主教總堂後院。除理事廳街正門外，另在草市街路西開一個門，專供女生出入，校牌也掛在此處。該校設有初級中學及小學兩部，招收兩班學生。學生中有一小部分來自知識份子家庭，大部份是開封教區所轄各縣選送的略有點文化基礎的教徒。學校沒有正式的行政管理人員，管理工作由蓋夏修女負責，她也是當然的華美女子學校的校長。教員皆美國修女，無中國教職員，只有幾名中國女工，教員工資和女工酬金由主顧修女會承擔。學校設備比較簡陋，僅開設英文課和宗教課，以《聖經》為教材，沒有正規的學制，所開設課程和一般學校的課程大致相同，只是小學五、六年級加上英文課，因為蓋

夏修女認為年齡越小越便於學習語言。入學者多是羨慕教會之名而來，在年齡和文化程度上參差不齊，同學之間有相差10歲者。教師用英語直接授課，學生接受起來頗為困難。

1926年，北伐戰爭爆發，華美女子學校被迫停辦，校園被用來收留難民。1927年，國民革命軍進入開封，修女們前往韓國避難，1929年4月6日重返開封。

## 2. 靜宜女中的成立與發展

南京國民政府成立後，推出了一系列法規，對私立學校進行規範管理。1928年，國民政府頒佈《私立學校條例》、《私立學校董事會條例》，明確規定，「凡私人或團體設立之學校為私立學校，外國人及教會設立之學校均屬之。」「私立學校須受教育行政機關之監督及指導」。<sup>14</sup> 1929年，國民政府頒佈《私立學校規程》（1933年10月修訂），要求私立中學在政府備案，其立案資格為：（1）呈報事項查明確實者；（2）對於先行教育法令切實遵守，並嚴厲執行學校規章者；（3）教職員之名稱、資格及任務，均合於中學規程及職業學校規程所規定者；（4）學生入學資格，在校學習成績良好者；（5）設備足敷應用者；（6）資產或資金之租息，連同其他確切收入（學費收入除外）足以維持每年經費者。<sup>15</sup> 只有符合上述規定的私立學校才能獲准註冊立案。

14 鄭玉紅，《近代河南私立學校發展的歷史考察》，碩士論文，頁27。

15 教育部編，《教育法令彙編》（上海：上海商務印書館，1936年），頁347。

河南省的私立中學大多在1931年、1932年立案。按照國民政府這一規定，在河南成立的教會學校必須向河南省教育廳備案後才可以開辦。1932年，在華美女子學校基礎上，蓋夏修女等創辦「河南私立靜宜女子中學」，獲得河南省教育廳批准。校長為英啟良。校址設在開封市雙龍巷路北（今開封市八中校址），此校址是購買清末官吏林家的花園。因為蓋夏修女的中文姓名為「陸靜宜」，所以新校名中使用「靜宜」二字。

靜宜女中備案後，因其管理嚴格，教師水準較高，在社會上漸有聲譽，辦學規模逐年擴大。1932年，招收高中、初中各1個班，共有學生92人。1933年，高中部招收新生1個班，初中部招收新生2個班，連同上年度班次，合計5個班，學生246人。1934年，高中增至3個班，初中5個班，共有學生353人。1935年，學生達到415人。1937年9月在校生增至500人左右。同年，靜宜小學在南關官坊街開辦。1937年，畢業於中央大學的藍家琪（女，四川人）接替英啟良擔任靜宜女中第二任校長。

抗日戰爭爆發後，學校只剩下100餘名學生。1938年3月25日，日軍轟炸開封，學校宣佈暫時停課，藍家琪校長回四川避難。6月，開封淪陷，所有學校被迫關閉。開封教區在靜宜女中校園設立「難民收容所」，先後收容難民近2000人，其中90%以上都不是天主教信徒。蓋夏修女帶領主顧修女會修女們為難民提供醫療與照顧。1939年夏末，局勢稍有緩和，難民返回家園，蓋夏修女帶領修女們清理校園，準備籌辦預備班。由於日軍要求學校必須籌得大量資助並在新成立的教育委員會登記備案後，方可重新辦學，

因此，學校遲遲不能復課。蓋夏修女多番奔走努力，終於成功開辦了預備班，由中國教徒高永昌負責，為正式復課做準備。高永昌，字壽山，河北省安次縣人，北京輔仁大學外語系畢業。

1940年，靜宜女中開始擴大招生，正式編班上課。當時開封是淪陷區，有民族氣節的人家不願入讀日本人控制的學校，因此，入讀靜宜女中的學生日益增加。由於學生增多，學校在南關官坊西街天主教主顧修女會院內設立靜宜女中分校，由天主教徒梁伯奇任教務主任，主持教務。

1941年12月8日，珍珠港事件爆發，當天日軍就包圍了靜宜女中，中國修女和學生不受限制，美國修女被全部集中在修女樓內不准外出。不久，蓋夏修女等17名美國修女被日軍押送到山東濰縣，學校交由義大利籍傳教士陽霖（Gaotama Pollio）接管，靜宜女中停課一星期後復課。

1943年9月，因美英盟軍在意大利南部登陸，意軍潰敗投降，由義大利籍神職人員主持管理的靜宜女中，因為遭受日軍封閉而停課。後經教廷駐華代表蔡甯大主教的安排，從信陽教區調來兩名德國籍的神職人員與日軍交涉後，靜宜女中在停課三、四個月以後再次復課。靜宜女中雖然在教會的保護下得以繼續辦學，但要接受日偽政權的監督。從一份保留下來的課程表上可以看出，靜宜女中和其他學校一樣也安排有日語課，但在課程表上，日語課排得很靠後，安排在所有副科末尾，而英語課卻排得特別靠前，明顯屬於「主科」。這比起其他學校幾乎所有課程均以日語授課的安排，有很大的差異。

1945年8月，日本戰敗，二戰結束，美國修女們重獲自由，9月13日，她們再次回到開封。戰爭期間，學校財產損失嚴重，所幸中、外教員及學生們都安然無恙。蓋夏修女通過聯合國救濟總署河南辦事處內美籍職員的關係，為學校申請到一批救濟物資，發放給教職工和學生。這個時期，學校初、高中共15個班，學生人數近700人，是靜宜女中自創辦以來學生最多的時期。

1946年耶誕節前夕，Mary Evangela O'Neill, Ann Colette Wolf, Elizabeth Cecile Harbison, Theodata Haggerty 和 Mary Liguori Hartigan 五位山林聖瑪利主顧修女會的修女也來到中國，同蓋夏修女一起辦學傳教。1947年1月5日，修女 Elizabeth Cecile 乘坐的飛機失事，機上人員全部遇難。1948年1月24日，因為炭爐損壞，修女 Theodata 一氧化碳中毒身亡。接連的悲劇使經過戰爭、監禁的蓋夏修女進一步遭受打擊。

1948年6月，開封第一次解放。蓋夏等10名美國修女帶領19名中國修女離開開封前往台灣，將學校委託給開封總教區陽霖總主教代管。9月，學校開課，學生人數減少了四分之一，南關分校裁撤併入本部，這時學校共有高中3個班，初中7個班，在校學生500餘人。1949年秋季開學，由於學費較高（高中折合小麥80斤、初中60斤），學生人數銳減至230餘人，分別為高中2個班，初中3個班。1950年學生人數略有增加，達到300餘人，分為高中2個班，初中4個班，40餘名教職員。

1951年，靜宜女子中學「奉開封市文教局指示，改為私立新生女子中學校。經費由公款補助。一九五三年開封市教育局統一學校規劃，將新生女子中學改為省立開封第八初級中學校。」<sup>16</sup>

### 三、靜宜女中的辦學機制研究

靜宜女中有較為自主的辦學優勢，其辦學宗旨、教學內容、教學方法、教師隊伍、學生管理、經費運作等方面，都有與公立學校不同的特色，認真探索其辦學機制，在今天仍有較高的學術價值和實踐價值。

#### 1. 辦學思想

民國時期的教育宗旨曾幾經變易，1912年教育部頒佈的教育宗旨是：「注重道德教育，以實利教育、軍國民教育輔之，更以美感教育完成其道德。」<sup>17</sup>同年公佈的《中學校令》規定，普通中學的具體任務是「以完足普通教育，造成健全國民為宗旨。」<sup>18</sup>1929年教育部頒佈新的教育宗旨：「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活，扶植社會生存，發展國計民生，延續民族生命為目的，務期民族獨立，民權普遍，民生髮展，以促進世界大同。」這一教育宗旨也稱之為「三民主義教育宗旨」。<sup>19</sup>

16 吳筠盤，〈解放前開封私立學校綜述〉，頁75。

17 中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》第3輯，教育（南京：江蘇古籍出版社，1991年），頁22。

18 舒新城，《中國近代教育史資料》中冊（北京：人民教育出版社，1985年），頁520。

19 中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》第5輯，第1編，教育（1）（南京：江蘇古籍出版社，1991年），頁5。

靜宜女中的辦學宗旨頗具特色，其宗旨是：「依據中華民國教育宗旨，施以團體之訓練，人格之陶冶，使明瞭現代婦女所處之地位，及應有之責任，以期養成忠實健全之公民。」具體訓育目標分八個方面：一是鍛煉體格，期能刻苦耐勞，戰勝困難；二是訓練意志，期能剛健篤實，見義勇為；三是啟發思想，期能遇事反省，破除盲從；四是練習自治，期能善用權能，服從紀律；五是講究衛生，注意美觀，養成愛美整潔之習慣；六是注意社交，嫻習辭令，養成活潑善群之態度；七是愛護公物，善用錢財，養成節儉尚公之德行；八是指導服務，提倡競賽，養成和平合作之精神。<sup>20</sup>

## 2. 管理體制

按照國民政府的規定，私立學校必須設置校董會，董事名額不得超過15人，同時要互推一人擔任董事長，校董會中至少須有四分一的校董以研究教育或辦理教育者充任。

「私立中學的校董會，是由發起和創辦私立中學的人員組成的。校董會組織起來。首先就得將校董名冊，校董會組織章則和基金，呈送教育廳備案。學校的管理工作主要靠校董會來執行。」<sup>21</sup>

---

20 《河南私立靜宜女子中學校一覽》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：414，1936年。

21 吳筠盤，〈解放前開封市私立中學的發展及概況〉，載於政協開封市委員會文史資料研究委員會編，《開封文史資料》，第6輯（政協開封市委員會文史資料研究委員會編輯出版，1987年版）頁76。

1932年靜宜女中董事會成立，並向河南省教育廳備案，9位知名的天主教人士被邀請擔任董事，天津聖功女中校長夏景如任校董會董事長。根據1932年《河南開封私立靜宜女中向河南省教育廳呈請立案事項表》規定，校董會的職責有五項：（1）規定教育方針。（2）擴充校務及添置設備一切事項。（3）籌畫經費。（4）監督財政。（5）推舉校長聘任教務事務訓育各課主任。<sup>22</sup>同時，對董事的資格也有限制，具體為：「（1）曾經研究教育者，（2）學界名人或有專門學識者。（3）贊成本會宗旨並擔任經費者。」<sup>23</sup>規定「本會會議須有三分之二出席者方能開會出席，過半數之同意方可表決。」<sup>24</sup>校董事會的職能之一是為學校籌措資金，如在1932年學校預算53,800元中，有49,000元是由董事會籌措的。<sup>25</sup>

---

22 〈河南私立靜宜女子中學校董會章程〉，載於《河南私立靜宜女子中學一覽》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1案卷號：414，文書處理號：198，1936年，頁3。

23 同上。

24 同上。

25 《河南開封私立靜宜女中向河南省教育廳呈請立案事項表》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊2，目錄號：1，案卷號：16，1932年，頁9。



## 靜宜女中第一屆校董會名單 (1932年)

姓名	年齡	籍貫	資格及履歷	住址
夏景如	35	河北天津	天津聖功女子中學校長	天津老西開
馬相伯	93	江蘇丹徒	前北京大學校長	上海徐家匯
陸伯鴻	55	江蘇上海	北平中央醫院董事	上海徐家匯
朱志堯	62	江蘇上海	上海求新工廠廠長	上海徐家匯
英秋	63	河北北平	北平培根女子中學校長	北平府右街
張懷	40	湖南湘陰	北平輔仁大學教育學院院長	北平定府大街
英千里	36	河北北平	北平輔仁大學秘書長	北平定府大街
謝翰英	29	河南開封	北平輔仁大學附中教員	河南開封
英啟良	26	河北北平	北京大學國學研究院研究員	河南開封

資料來源：《開封靜宜女子中學校呈文抄存，教職員履歷簿》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊1，目錄號：1，案卷號：18，1932年。

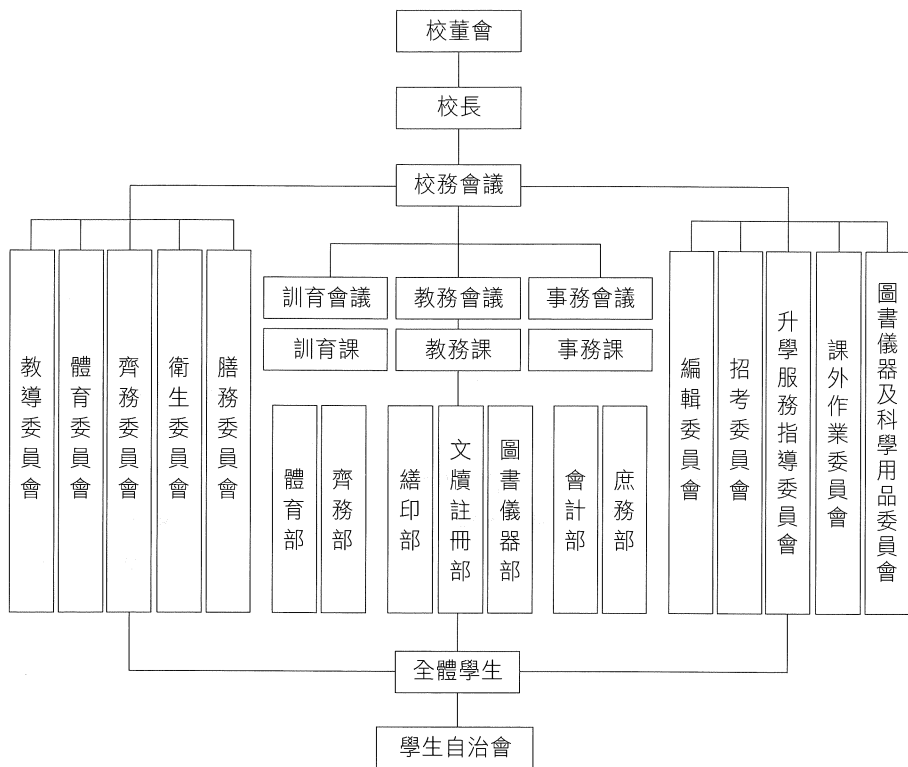
1936年，靜宜女中第二屆校董會董事增加到13人，其中有著名教育家、天主教著名人士、先後創辦震旦學院，籌建復旦公學的馬相伯，20世紀上半葉中國著名企業家、慈善家陸伯鴻，國民黨高級將領、時任河南省主席劉峙，河南省政府主席、保安司令商震，著名實業家、民族資本家朱志堯，時任河南教育廳廳長齊性一等。<sup>26</sup>按照國民政府的規定，現任主管教育行政機關及其直接上級教育行政機關人員，不得兼任校董事。從靜宜女中的情況看，該規定並沒有嚴格執行。

按照國民政府規定：「外國人設立之私立中等以上學校須以中國人充任校長」，這是私立學校和公立學校的不同之處，所以靜宜女中聘請輔仁大學畢業的英啟良擔任首任校長。校董會不直接參與學校的一般行政管理，學校的日常管理工作主要是由校長來履行。在校長之下設有教務課、訓育課和事務課。由國立北洋大學畢業的李錫齡擔任教務課主任，國立中央大學畢業的王譽芳擔任訓育課主任，北平法文專門學校畢業的王忠義擔任事務課主任。教務課主要負責規定課程、課程用書、上課時間、教室分配和考試等事宜；訓育課主要負責管理學生，給予學生懲戒或獎勵；事務課主要負責管理全校收支事項。另外，學校還設立了十個委員會及學生自治會共同管理學校事務。

---

26 《河南私立靜宜女子中學校一覽》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：414，1936年，頁33。

靜宜女中行政組織系統一覽表 (1932年)



資料來源：《河南開封私立靜宜女中向河南省教育廳呈請立案事項表》，民國二十一年十一月十日呈報，開封市檔案館館藏，舊政權檔案，全宗號：舊2，目錄號：1，案卷號：16，文書處理號：17，1932年。

### 3. 辦學條件

從1930年開始，蓋夏修女受譚維新主教委託，在雙龍巷路北購置民房，改建擴建校址，先後修建了教學樓、寢室樓、禮堂、圖書館、學生飯廳、修女樓、小教堂各一座，大部份建築均為磚木結構，灰瓦歇山式坡屋頂，人字木架，西式玻璃門窗。教學樓兩層，1.8米寬的外廊，磚雕簷口，建築面積922平方米，設有8個教室、一個理化實驗室，有理化儀器、生物標本和掛圖等；寢室樓3層，有18個大房間，學生床鋪為鋼絲床和棕墊，每人一個床頭櫃；另設有儲藏室和大櫃子供學生使用；禮堂兩層，建築面積600平方米，可容納300人左右，二層是圖書館，藏有《萬有書庫》、《叢書集成》、《中學生文庫》等社會科學、自然科學和宗教書籍；學生飯廳和伙房為平房，共12間，學生飯廳有長條桌，學生吃份飯，開飯前由炊事員擺好，教徒學生集中坐在一起，飯前飯後都要禱告。據曾在靜宜女中包學生夥的田松山師傅回憶：靜宜女中學生伙食在開封各女子學校中數第一，每月伙食費7元；修女樓為兩層；小教堂可容納100餘人做彌撒。另外，校長辦公室、教員休息室、教務處設在前院舊式平房內，均為舊有房屋略加改建。

### 4. 教師隊伍

教會學校在聘任教師的時候有自己的任用標準，「教職員也多是信教誠篤的人」。靜宜女中聘請教師不局限於教徒，還聘請受過良好教育的教外人士。據《開封靜宜女

子中學校呈文抄存，教職員履歷簿》記載，1932年靜宜女中備案時共有24名教職員，按學歷統計：外國大學畢業者5人，佔20.8%；本國大學畢業者11人，佔45.76%；師範大學畢業者2人，佔8.32%；專門學校畢業者3人，佔12.48%；師範學校畢業者1人，佔4.16%；高中畢業者1人，佔4.16%；其他1人，佔4.16%。按在學校擔任職務統計：校長1人，佔4.16%；主任3人，佔12.48%；職員2人，佔8.32%；教員兼職員5人，佔20.8%；專任教員7人，佔29.12%；兼任教員6人，佔25%。

1940年之前，靜宜女中實行修女聽課制，即初到學校不信教的教師上課時，有一位修女坐在教室最後排旁聽，一般是美國修女派一位年齡較長的中國修女聽課。經過一個階段，美國修女綜合各方面反映，認為合格後才停止聽課。

教師不准無故曠課，請假制度嚴格。教師上課時必須制服整齊，即使夏季也不可以穿襯衫，必須是穿制服或穿大衫才行，校長常提醒初到校的教師注意著裝。還規定學生向男教師問功課時，必須是3個學生同去。規定學生不經修女或訓育主任同意，不得越過修女樓到前院辦公室或教員休息室，否則就是違犯校規，如被修女發現，輕者遭到申斥，重者受記過處分。這一規定只到1949年後才廢除。

靜宜女中教師實行聘任制，待遇有較大差距，校長月薪最高每月150元，專職教師最低的每月30元；兼職教師中，月薪最高的是外籍英文教師，每月120元，兼職教師最低的每月20元。

## 5. 課程設置

靜宜女中在課程設置方面特別突出英語課，重視自然科學課程，按規定開設人文課程、體育課程，學校保持了濃厚的宗教氛圍。

### (1) 宗教活動

宗教教育是教會中學的根本特徵，是教會中學的主要教育和教學活動，「這是教會學校教育的本質屬性，沒有宗教教育，就不成其為教會的學校。」<sup>27</sup> 隨著教會學校陸續向國民政府備案，教育部規定：「私立學校不得以宗教科目為必修科及在課內作宗教宣傳。宗教團體設立之學校內如有宗教儀式不得強迫或勸誘學生參加。」<sup>28</sup> 靜宜女中按照教育部的規定來進行課程設置、課時安排和選用教科書，不開設宗教課，但作為教會學校，宗教活動是靜宜女中的一大重要特徵。學校在實際授課中遵循天主教教義、教規。如世界史中的「歐洲宗教改革」部份，生物課中的「進化論」等內容都要按照天主教教義、教規來批判講授，並讓學生塗去課本中有礙於天主教的章節或詞句。

每天早自習前（5:30-6:30），在學校的小教堂都有一台彌撒，由理事廳街總堂派一位神父前來主持，有天主教背景的教師、學生都要參加，有時還擔任輔祭。凡天主教的重大節日，如聖誕節、復活節等，信教的師生員工照例

27 高時良主編，《中國教會學校史》（長沙：湖南教育出版社，1994年），頁216。

28 徐白齊編，《中華民國法規大全》，第三冊（商務印書館，1936年），頁3744-3745。

放假，集體到理事廳街總堂參加宗教儀式。在每學期開學之前及放假後，修女們還要組織信教學生參加「避靜」。學校裡經常散發或出售宗教書刊，特別是贈送給那些願意信教的學生，鼓勵她們閱讀，並邀請參加宗教活動。修女們對信教學生另眼看待，會特別贈送聖像、小十字架、念珠或國外照片、畫冊。還向她們所信任的教徒學生詢問教員的品德、教學品質和學生的反映，以作為教員去留的參考。<sup>29</sup>

## （2）英語課程

英語課程是教會學校的傳統課程，主要講授文法、作文、會話等。英語作為教會中學的教學語言和教學手段，也成為教會學校的一大特色和藉以吸引學生的招牌。近代以來，中國的海關、郵局、鹽務、鐵路等部門基本上都被外國人所把持，這些部門在招收職員時，往往更加青睞英語程度較好的教會學校的畢業生。「教會學校學生多得鐵路郵政職務，生計較裕。」<sup>30</sup> 在這樣的情況下，英語成了一種可以獲得好工作的工具。「當英語知識成為一種非常寶貴的才能時，那些無力讓孩子接受傳統教育的人，或者擔心孩子缺乏才能學不了傳統學科的中國商人和家長們就迫切要求年輕人去學習英語。」<sup>31</sup> 越來越多的學生進入教會中學學習英語，「他們都希望學好英語，參加郵政局、電報

29 孟紫坪，〈我所瞭解的開封天主教教會學校〉，載於《河南文史資料》第26輯，內部資料，1988年版，頁161-181。

30 林傳甲編，《大中華河南省地理志》（北京武學書館，1920年），頁67。

31 傑西·格·盧茨著，曾鉅生譯，《中國教會大學史》（浙江教育出版社，1988年），頁469。

局、鹽務局、鐵路局等工作，得到比較穩定的生活和較高的工資。」<sup>32</sup>

蓋夏修女等人是美國人，英語即母語，同時靜宜女中許多教師也擅長英語，因此，英語教學是靜宜女中的一大特色。學校非常注重英語教學，除正常授課外，每週末還組織舉辦英語演講或英語對話比賽，成績優良者可直接保送到北京輔仁大學或上海震旦大學，特優者還可前往美國高校深造。例如靜宜校友裴靜宜從震旦大學畢業後即被何香凝聘為外事顧問，溫翠珍從輔仁大學畢業後隨蓋夏修女前往臺灣。

### (3) 自然科學課程

傳播西方科學知識是教會中學的一大特點，也是教會中學吸引學生的一個法寶。在對待自然科學的態度上，傳教士們認為「科學不是成為宗教的盟友，就是成為宗教最危險的敵人，」<sup>33</sup>在盟友與敵人之間，傳教士們最終選擇科學作為宗教的盟友。自然科學課程主要包括：物理、化學、生物、地理等課程，這些課程在中國傳統的學校裡是沒有的。自然科學課程最主要的功能就是引進了西方的科學知識。靜宜女中在自然科學課程方面有較大優勢，一些外籍教師與外聘教師都有理科學位，精通自然科學。在教學設備上，學校有理化實驗室，為學生提供物理、化學實驗設備和生物標本、掛圖等，給學生親自操作實踐的機會，有利於學生更加容易掌握自然科學知識。

32 王萍舟，〈回憶豫中中學〉，載於政協開封市委員會文史資料研究委員會編，《開封文史資料》，第12輯（政協開封市委員會文史資料研究委員會編輯出版，1992年），頁78。

33 陳學恂主編，《中國近代教育史教學參考資料》（北京：人民教育出版社，1987年），頁10。



## 6. 人文課程

靜宜女中按要求開設人文課程。公民課主要講授孫中山先生的三民主義、帝國主義侵略中國史等內容；國文課主要以文言文抒情體為主，講授唐宋詩詞和元明清散文，也涉及西方哲理名篇；算學主要講授代數、幾何；歷史課包括了本國史和外國史；另外，靜宜女中非常重視體育課的開設和體育活動的開展，主要包括田徑、舞蹈等。在省市運動會上，學生表現都比較突出。

靜宜女中課程表 (1932年)

學年	公民	國文	英語	算學	歷史	地理	自然科學	音學	體育	國畫	手工	文學史	第二外語
第一學年	2	6	6	6	3	2	5	2	2	2	2		
第二學年		6	6	6	3	2	5	2	2	2	2		
第三學年		6		6	3	2	5	2	2		2		
第四學年	2	6		6	3	2	5	1	2			2	2
第五學年		6		5	2	2	7	1	2				
第六學年		6			2	2	6	1	2				

資料來源：《河南開封私立靜宜女中向河南省教育廳呈請立案事項表》，民國二十一年十一月十日呈報，開封市檔案館館藏，舊政權檔案，全宗號：舊2，目錄號：1，案卷號：16，文書處理號：17，1932年。

從上表可以看出，靜宜女中的課程設置從國文到英語，從歷史、地理到物理、化學，乃至體、音、美，相當齊全，務求使學生在靜宜能夠全面發展。

## 7. 學生管理

靜宜女中在當時開封各女子學校中以管理嚴格而出名。學生入校後，食宿在校，不准私自外出，只有星期日和公休日的上午8點到下午5點可以外出，如遇特別事故需要請假時，須由學生家長或保證人向訓育課遞交假條。學生如需買東西，要委託事務課辦理。家住本市的學生，每星期六晚允許回家，但必須填寫離返校手冊，星期天下午返校時，請家長簽字認證。學生在校必須穿校服（白褂、黑裙、白襪、黑鞋），被褥要求樸素、整潔，每星期洗換一次。學生用的書包一律為深藍色，並要用白絲線繡上靜宜的兩字縮寫「J. Y.」。據靜宜女中校友郭良玉回憶，「這所學校要求極為嚴格。從生活上說，學生一律住校，不到星期六，不許出門一步，每週六可回家一晚，星期天下午必須回校。」「寢室裡每個學生一床一床頭櫃，櫃旁掛一白布口袋，裝換下要洗的衣物。床上白布床單一律鋪平，蓋上那些不同色彩的每個學生的被褥。」<sup>34</sup>

新生入學時需填寫「志願書」，並央請保證人填寫「保證書」。學生本人填寫的志願書內容如下：「具志願書人XXX，今願入河南私立靜宜女子中學校肄業，絕對遵

34 郭良玉，〈入靜宜女子高中〉，載於《出版參考》29期（2006年），頁38-39。

守校規，努力求學，除由保證人保證外，謹具志願書。」保證人填寫的保證書內容為：「具保證書人XXX，今願保證學生XXX入貴校肄業，對於一切校規願絕對遵守，如有犯過重病、欠費或臨時發生重大事件，概由保證人負完全責任。」<sup>35</sup>

學生在校成績分學業、體育和操行3項。學業成績分為4種：日常考查、臨時試驗、學期考試和畢業考試。日常考查方式有8種，各科可依其性質耐用之。考查形式分別為：口頭問答、演習練習、實驗實習、讀書報告、作文、測驗、勞動作業、工作報告。臨時試驗由各科教員隨時在教學時間內舉行，每學期3次。各科日常考查成績與臨時試驗成績合為各科平時成績。日常考查成績在平時成績內佔三分二，臨時試驗成績佔三分之一。評定成績用百分法計算，80分以上者為甲等，70分以上者為乙等，60分以上者為丙等，不足60分者為丁等。丁等為不及格。各科成績及格後方可拿到畢業證。

因為有天主教開封教區和美國主顧修女會作為學校靠山，即使在動盪年代，靜宜女中還能保持正常教學秩序，例如，1945年底，駐開封的兩個美國兵闖入學校遊蕩，美籍修女方希嘉聞訊後，出面阻攔，美國兵悻悻而去。其後，學校又邀請天主教新鄉監牧區主教美籍傳教士米幹（Thomas Megan）到開封與駐開封美軍負責人交涉，保證不再發生此類事件。一時間，開封社會上層人士的女孩子

---

35 《河南私立靜宜女子中學校一覽》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：414，1936年，蘭麗修學籍表。

紛紛進入靜宜女中學習，如當時國民黨68軍軍長劉汝珍的兩個女兒即在該校上學。

### 7. 經費運作

靜宜女中的資金來源分兩類，一為教會補貼、校董會籌措和政府撥款；一為學生交納的學費、雜費等。

岁入				岁出										备考		
常 费			临 时	经 常											临 时	合 计
息 金	学 费 收 入	其 他 收 入	合 计	教 员 俸 给	职 员 俸 给	校 役 工 食	图 书 购 置	标 本 购 置	仪 器 购 置	消 耗 费	其 他 指 出	合 计	购 买 校 基 一 万 六 千 元； 建 讲 室 一 万 八 千 元； 各 项 设 备 六 千 元。		合 计	
三千元	一千八百元	校董会岁拨九千元	一万三千八百元	校董会筹划四万元	五万三千八百元	五千二百八十元	四千二百元	八百元	一千二百元	五百元	一千二百元	三百元	三百二十元	一万三千八百元	五万三千八百元	息金三元，系校基金三元利息，存上海义银行。

靜宜女中預算表（1932年）

學校實行收費制度可以擴充學校的經濟來源，減少對教會、修會的依賴，使得學校獲得穩定的經濟來源，有利

於學校擴大辦學規模，提高教學品質。靜宜女中學生繳費標準如下：（1）高中部：學費12元，體育費2元，圖書費2元，宿費4元。每學期共計20元。（2）初中部：學費10元，體育費2元，圖書費2元，宿費4元。每學期共計18元。由於靜宜女中的收費較為昂貴，學校已經不再象華美女子學校時期提供免費教育，而是逐漸向貴族化學校過渡，對於貧苦家庭和普通家庭的孩子來說只能望而卻步。但是學校對待教友學生還是有別於教外學生。

為了鼓勵學生勤奮學習，靜宜女中對四類學生實行免費或補助：一是入學試驗時各科成績均在85分以上者得免本期學費；二是學期考試各科成績在85分以上，操行及體育成績列入甲等者，得免下期應繳各費；三是學期考試各科成績均在80分以上，操行及體育成績列入甲等者，得免下期學費；四是貧苦學生成績優良者可得補助金。

#### 四、靜宜女中的地位和作用

清末民初，教會中學在河南、開封都起到了非常重要的示範作用。20世紀30年代之後，隨著公立學校的壯大和私立學校的發展，教會中學已經不是中國教育變革的主要動力，但是即使如此，靜宜女中在開封教育近代化和教育變革的過程中仍起到了積極作用。

##### 1. 推動了河南近代教育改革

靜宜女中引進了西方比較先進的科學文化課程和近代的教育制度和教學方法，對開封乃至河南省的教育近代化

起到了促進作用。作為中西文化交流的載體，靜宜女中發揮了重要作用，其開設的自然科學課程將西方科學知識引入到課堂，圖書館藏有許多西方科學書籍，使學生可以學習到更多的西方科學知識，特別是在英語教學方面引領了時代潮流，靜宜女中不但強化英語教學，而且引進了許多原版英文教材，據靜宜女中校友郭良玉回憶，「學校不管學生的程度參差不齊。代數、幾何、三角、物理統統用外文課本。」<sup>36</sup>靜宜女中在30年代開封的女子中學中以洋化、貴族化而出名。如在學生們之間談話時，都要夾雜幾個英文詞彙。能和美國修女用英語談話，便引以為榮，且受到讚揚。對信教的學生，美國修女、任課教師一般不叫她的本名而習慣叫「聖名」，如亞納·張，德肋撒·王等。

## 2. 為社會培養了一批優秀人才

靜宜女中非常重視向女性傳授先進的自然科學知識，打破了中國傳統的婦道教育，讓女性能夠瞭解世界，瞭解科學，瞭解國情現狀，擺脫依附男性的生活，為女性創造一個適合女性發展的平台，讓女性能在以女性為主體的氛圍中，培養女性的獨立和自強自立。先進的科學知識能讓女性擺脫愚昧，女性不能以家庭主婦作為自己的終身歸宿，應該有自己的一番事業，能夠為社會承擔一份責任。靜宜女中的學生有些被保送到國外留學深造。據記載，1932年到1936年間，「由本校送美留學者六人。」<sup>37</sup>當時，由於

36 郭良玉，《入靜宜女子高中》，載於《出版參考》29期（2006年），頁38-39。

37 《河南私立靜宜女子中學校一覽》，開封市檔案館藏，舊政權檔案，全宗號：舊3，目錄號：1，案卷號：414，1936年，序言，頁1。

中國的海關，郵局，銀行、鐵路等部門被外國人所把持，這些部門在招聘職員時，對應聘者的英語水準要求比較高，而靜宜女中畢業的學生英語普遍比較好，所以有些學生參加了郵政、電報、鹽務部門工作。

靜宜女中學生由於受過正規的教育，瞭解科學知識，同樣也能為社會做出貢獻。如靜宜女中的優秀畢業生郭良玉（著名史學家何茲全的夫人）著有《鴿子》、《賣雞》、《犁妮的童年》、《唐太宗演義》、《唐明皇》、《女皇武則天》、《平庸人生》等作品。靜宜女中1932年入學的第一屆學生王佩英，建國後在鐵道部鐵路專業設計院工作，她對20世紀50、60年代的「大躍進」、文化大革命明確提出自己的質疑，慘遭迫害致命。直到為她平反昭雪後，許多人才開始重新審視她的成長經歷、教育背景，從她的身上不難看出靜宜女中在塑造學生人格方面的魅力。

### 3. 為海峽兩岸文化交流留下了珍貴財富

蓋夏修女等抵達台灣後，積極籌備復校事宜。1956年學校正式申請立案為「私立靜宜女子英語專科學校」，1989年升格為「靜宜女子大學」，成為台灣唯一獨具特色的女子綜合大學。1993年學校更名為靜宜大學，由原來的女子大學轉型為男女兼收的綜合性大學。

2001年9月，台灣靜宜大學校長陳振貴、主任穆仁和等人到安徽大學訪問，經安徽大學與河南大學聯繫，得知台灣靜宜大學的前身靜宜女中就是今天的開封市第八中學。

陳振貴、穆仁和等於9月9日到開封市第八中學訪問，兩岸「靜宜」人首次共同回首往昔，加深了友誼，增進了理解。此後，開封市第八中學專門成立了靜宜文化室，讓人們不但可以看到當年的教室和禮堂，還可以看到曲轉的樓梯、學生宿舍以及許多溫婉多姿的青春面孔。那些古老的桌椅、箱櫃，還有發黃的學籍表，無一不在表述著靜宜女中的驕傲與榮譽。從這裡人們可以讀到禮儀，讀到謙讓，讀到追求，讀到理想。





# 現代文明重建新巴貝耳塔乎！ ——社會和諧與分離的反思

周景勳

Summary: The content of the article explores the phenomenon of a 'civilized' society and the understanding of the need of 'reconciliation' after 'conflicts in civilization' and that in 'civilized reconciliation', 'compromises on differences' and 'harmony in diversity' are needed.

Understanding the different ways Chinese culture and Western culture comprehend 'civilization' leads to the explanation of the symbolic meaning of 'The Tower of Babel'. Through this, the reflection on the phenomenon of 'modern civilization' bringing to society challenges that produce conflicts and strife and, of 'The New Tower of Babel' symbol that reveals to modern people its in-depth meaning, tells us that the most urgent thing to do in the current situation is to restore the dignity of human nature; to respect people's freedom and development; to accord people the equal right to life by 'doing no harm' to one another.

With the re-establishment of the new order, the lost meaning of living and existing is to be retrieved and the forgotten worthiness of life is to be rekindled. Together with the core of the Christian Faith awakening people to their self-consciousness in accord with the spiritual principles of Chinese culture, 'Harmony in diversity' and the 'Preciousness of harmony', conflicts and strife in society can be resolved. Moreover, having 'dialogues' can create and establish concord and reviewing cross cultural, international and inter-religious concerns can achieve the harmony of 'The whole world is but one family'.

## （一）導言 —— 釋「文明」

在二十一世紀的今日，我們可以看到世界的發展是突飛猛進的；我們不再談過去幾千年人類的生活方式，只將過去的種種放在歷史的大流衍中，作為人的參考和借鑒，好能繼續發展，創建更美好、更和諧的生活。由是，我們可以反思一下，「文明」的內涵意義：

所謂文明，一般指人類的生活起居，在生命的發展上有一定的進步，如人類在社會、經濟、政治、哲學、教育、科學、宗教等等的進步。我們可從字義上尋找其內涵意義：「文明」的英文字 Civilization 乃來自拉丁文的 *Civis*，意指「城市」中的「居民」，故本質含義是指人民生活的城市。這城市能保護人民的生命財產，也有其和睦及社會團體的發展力量使社會及其中的文化有著先進發展的現象，且能加強生活於其內的人的 —— 民族意識、技術水

平、禮儀規範、風俗習慣、宗教信仰——的不同發展。不同文明的發展同時可形成人類不同的文化，也為現代人確立共有的概念、行為道德的準則、價值觀等。因此，文明離不開文化中的教化內涵，其內包括了由人的思想所創發的知識、藝術、道德、法律、信仰、風俗、習慣等物質性和精神性的活動。


在文明的發展中，有可能因人的生活的不調協，思想的相異，便產生「衝突」。


「文明衝突」：即在利益上產生對立、在價值論上產生分歧、在道德上產生不同的判準，人的生活自然受到社會國家的規範。為了避免衝突，便需要「和解」。


「文明和解」：即在利益、價值、道德上能提高人的自覺意識，提升人的生活質素，在「和而不同」下尊重人的自由意志活動，達到「培育智慧、發現真理、印證價值」的訓導。

事實上，「文明」是人類生命發展的成果，透過理性思考，為人的生命尋找更美好的生活，使人不陷於自相矛盾的衝突中。在「發展」的過程中，首要是人的自身發展，即人的自我生命的滿全。個人身心靈的感通融合，隨之便是人與人間身心靈的感通融合；進而形成社會國家的整體性的感通，達至和諧共融。

《易經》中有提及「文明」的卦如下：

「文明以健，中正而應。君子正也；唯君子為能通天下之志。」（同人卦象 )

「賁，亨；柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」（賁卦象 )

「文明以說，大亨以正。革而當，其悔乃亡。」（革卦象 )

由此可見，「文明」與「人文」有關連。如賁卦彖傳所言：「文明以止，人文也」，正正地說出了人生命發展的過程。在整個過程中，一切皆有始有終，人的生存就是一個「始」，而生存是一個過程，人要不斷地發展生命，使自己的生存有意義，使形成了「生存意識」。「生存意識」的發展使人與大自然、與社會、甚至與人性接上了關係；於是人要「知」如何與大自然、與社會、與人性相配合。故同人卦提出：「文明以健」一如「天行健」般的要求一人的回應便是「中正而應，君子正也」，如「君子自強不息」地展現生命的光明正大，不偏不倚的人格。及此，賁卦更引出聖人治天下必須察乎天文的時序變化，能「適來、夫子時也；適去，夫子順也」的安時處順，而確立了「文明以止，人文也」。賁卦說出了剛柔相交的文飾、隨著陰陽相合互為變化；聖人以「文明」治天下，必須順察人性人情，施以禮樂刑政的教化，使人能「知止」以達於「至善」之境。一如革卦所言的「文明以說，大亨以正」，象徵了文明在除舊布新的革變後，雖有少許動蕩，因其「革而當」故「其悔乃亡」，便有悅樂的表現，人的懊悔亦會消失，其「終」便能「知止」而「止於至善」。<sup>1</sup>

1 參考〈1〉哲學大辭典編審委員會，《哲學大辭典》第二版，輔仁大學出版社1995年9月1日，「文明」999L35。〈2〉傅佩榮著，《解讀易經》（北京：裝書局，2006年8月），第107、170、364頁。

由此可見，「文明」本來是將人帶入「滿全」和「至善」的。而人的「滿全」和「至善」必定包括身心靈的整合，故「文明」發展必須關注人的「身心靈」的需要，這與人類文化發展的人文精神是相貫通的。若要具體地作反思，我們亦可以《大學篇》中所言的「富潤屋，德潤身，心廣體胖」為據，反思現代文明發展是否能整合「心靈」與「物質」的融通？

## (二) 釋巴貝耳塔 (Tower of Babel)

有關巴貝耳塔的記載，是出自《聖經》《出谷紀》的十一章1-9節：

當時，全世界只有一種語言和一樣的話。當人們由東方遷移的時候，在史納爾地方找到了一塊平原，就在那裡住下了。他們彼此說：「來，我們做磚，用火燒透。」他們遂拿磚當石，拿瀝青代灰泥。然後彼此說：「來，讓我們建造一城一塔，塔頂摩天，好給我們作紀念，免得我們在全地面上分散了！」上主遂下來，要看看世人所造的城和塔。上主說：「看，他們都是一個民族，都說一樣的語言。他們如今就開始做這事；以後他們所想要的，就沒有不成功的了。來，我們下去，混亂他們的語言，使他們彼此語言不通。」於是上主將他們分散到全地面，他們遂停止建造那城。為此，人稱那地方為「巴貝耳」，因為上主在那裡混亂了全地的語言，且從那裡將他們分散到全地面。

在聖經的記載中，「巴貝耳塔」可說是以一種「象徵」性 (Symbolism) 的描繪，刻劃出人心境的意涵。

所謂「象徵」是一種代表性的實物或符號，即是透過一些具體的事物，表徵著一些特別的意義、觀念或性質；重要的是其表達是「意在形外」的一本身並不重要，重要的是其所代表的事物的內涵表徵的意思。人透過象徵以滿全心理和精神上的需求，也幫助人記得那看不見、形而上的抽象觀念，例如「國旗」就是一個「象徵」的例子。國旗所代表的意義不會停在一塊布和一張紙的圖案上，國旗代表的「國家」及其國內的一切人民與制度等。因此國民要尊敬國旗，甚至其他國民也要尊重個別國家的國旗，絕不能因個人的氣憤而任意踐踏或焚燒，因為如此做是對國家的侮辱與不敬。又如「結婚戒指」也是一種象徵，代表了夫婦在婚姻中的一件信物，確定了「無論環境順逆、貧富貴賤、疾病健康，永遠互相愛護和尊重、終生不渝」的許諾。

「塔」在聖經的舊約中也是一種象徵：人想要造一座與天齊、頂端摩天的高塔—象徵了人類妄想置自己的意願於天主的意旨之上，人是自我中心及叛逆不馴的意涵。其次的意義是源於猶太人的崇拜。<sup>2</sup>

事實上，「巴貝耳塔」的建造是人類內心的最深動機：自滿和驕傲自大的流露，於是集中計劃，在巴比倫文明的引導下，透過與星術的驅使，作出一種背叛天主的表現，故「巴貝耳塔」本身的意義就是代表那些反對天主的物質主義與人本主義聯盟的觀念。而天主破壞人為的計劃的

---

2 Michael Daves著，成文譯，《教會的象徵性》（台灣：光啟出版社，1988年），頁1-7。

理由：（1）有效地處置這種反抗天主的「惡的動機」。  
（2）天主要完成自己的計劃，使人類遍滿全地、開發創造的富源。我們可以注意到的：天主並沒有毀滅「巴貝耳塔」的行動，只是使人混亂罷了！<sup>3</sup>原本和諧的人類，因著自我的驕傲自大和妙想天開的建築高塔的行為；原本是「天主之門」的地方，因有逆天主的計劃，天主便破除了人建的理念，這是一個倫理的教訓，用以教訓人不可驕傲的違犯天主的旨意和誡命；在天主的懲罰上，人的語言混亂了，便寓意著真正的分裂是政治上和宗教上的鉤心鬥角，以致彼此不能了解，不能再和諧相處。<sup>4</sup>

可見，「巴貝耳塔」是一種對人類犯罪的指控；天主的懲罰使人的言語混亂，是人妄自尊大的驕傲產生的後果，確定罪惡為人帶來的是分裂而不是和諧。同時，也是對人的文明發展所帶來的「爭鬥」——爭高位、爭財富、爭名聲——所引申出來的「高高在上」、「專權專霸」的投訴。

### （三）現代文明的現象與新巴貝耳塔

曾任捷克總統的哈維爾認為：西方現代文明的其中一個主要特徵：就是上帝的死亡。尼采宣布其著名的理論：「上帝死了」的一刻，人類便開始視自己為宇宙萬物的主宰，人可以掌握萬物的規律，人更透過理性的思維可以控

3 Davidson 編，《聖經新釋》（*The New Bible Commentary*）（香港：證道出版社，1972年），頁42。

4 《聖經辭典》，218號，（香港思高聖經出版社，1975），頁111-112。



制一切，彷彿萬物是為了讓人剝削使用而存在。於是，人不斷用理性發展出各種科學的理論和原則，好能改造世界和人類生活的模式；科學文明為人帶來了莫大的轉變，人的生活也愈顯優質和方便。但哈維爾說：「然而以這種主導思維為基礎的文明，在二十世紀末卻陷入巨大的困境，因為科學發展所帶來的『盲目人為建設』和『消費主義』，令地球生態嚴重受到破壞，加上人為制度的創造使人走向『後極權主義』，人為了換得功名利祿便屈服在制度的翼蔭下，用各種各樣的漂亮言辭，掩飾自我欺騙的意識形態。」於是，哈維爾強調：「統治者鎮壓異己視為維持安定、企業家將剝削勞工視為提高成本效益、小職員把不擇手段向上爬說成適者生存……。」<sup>5</sup>這思想與中國人傳統諺言：「人不為己，天誅地滅」所引發的「自我謊言」相似。現代人將傳統思想「人不為自己修德成聖」的思想，改變成為「人不為自己的利益著想」的思維，以掩飾自己不擇手段的做法，且將之視為正確；更用「天誅地滅」作盾牌掩護自己不正確的思言行為，陷自己活在「虛妄」中。倘若，我們不拿出道德勇氣，宗教悔改的更新復活，讓人人活在真實中，對基本的文明意義作出光明的引進，重塑人與萬物互相依存的和諧關係，作為人類走出現代困境之道。因此，哈維爾提出挽救現代困境之道的論說：「人類文明已走到末路窮途，重拾生命意義為當務之急」。

西方啟蒙運動和工業革命開創了現代科技的文明進步，使知識與靈性發展的恆常價值體系走向崩潰；科學的

---

5 參閱〈拆穿意識形態的謊言〉，《明報》香港1994年10月5日。

發展令人目眩，也使人心發狂；商業的經濟發展也同時令人著迷。於是，人在科學與經濟的帶動下，迷失了存在的意義。人越來越因享受現代文明的各項成就，物質生活而富裕，在滿足生活上物慾需求下，人與人展開了全球化跨地域的交往，人便越來越不了解自己的生命，陷於個人主義和自我為中心的挑戰。加上跨地域所帶來的文化衝擊，民族與民族、文化與文化的衝突也越來越嚴峻，甚至有放棄自己的文化的危機。於是，自由民主的資本主義、唯物的社會主義、極端的恐怖主義操縱了人心和不同國家社會。至於道德倫理、和平正義、宗教信仰關注人性尊嚴的傳統思維便顯得不切實際了，或只變成口號、人的安慰、生活的點綴或滿足物慾背後的閒談閒語。由是，我們必須思考：如何在分裂的現象中，重新建設一個能讓各種文化、民族、人群和宗教在互相交談之下、在文明進步之中互相緊扣和並存的價值觀；一個可以融合傳統的基本理念和現代正義和平與自由民主的概念；即尊重文化、宗教、以及人的獨特性，尊重其自由與不可剝奪的權利。<sup>6</sup>

我們可以從現刻社會中所發生的一些點點滴滴的事故中發現，現代文明為人帶來的挑戰實在有很大的衝擊。現代文明容易忽略人的心靈價值的需求，使人的身心靈產生了很大的張力和矛盾；在文明發展的裡面，隱藏著無數的罪惡淵藪，打擊人的心靈。於是，人失去了社會的核心價值。以中國五千年歷史的文明發展來說；三千年來，中國以儒家的道德倫理的實踐為核心價值，在文化上強調人文

---

6 參閱〈哈維爾縱論挽救現代困境之道〉，《明報》香港1994年10月5日。

精神，要求人立德止罪，修德成聖；今日，這些理念已不是重要的，政府的教育理念、社會理念等對道德觀與修養論都不注重，法制的執行又不嚴謹，無疑地鼓勵罪惡在暗地裡繼續存在，在法律的灰色地帶上得以生存。我嘗試從近日的香港報章中找一些實例，以說明現代文明給人帶來的矛盾反思，事實也是一些喚醒人心，給人的生命響起了「自覺」的警惕。

### 1. 纖體廣告「販賣」女性

標籤效應屬社會矛盾

廣告商將女性「商品式販賣」<sup>7</sup>

一反映出人只注重物質的外在美，卻忽略了內在美  
的修養，形成了核心價值的矛盾。

### 2. 「你可用女人跟他交易」

申辦世盃 FIFA 前高層充買票中間人開價255萬稱  
可搭線買票<sup>8</sup>

一文明社會中的貪污興行賄，反映出人性醜陋的一面，將罪惡帶進社會製造矛盾，更破壞了國家的法制，給社會栽種了「貪、瞋、癡」之毒的傷害。

7 參閱《明報》，香港2010年10月25日，港聞A14。

8 參閱《明報》，香港2010年10月25日，港聞A22。

### 3. 世紀與社會正義：「直面仇、重思富」

「仇富」的幽靈已經在人心中浮現！「論者一般認為，仇恨是要不得的，因為它會引來人與人的關係破裂，有損和諧。『仇富』更會令嚴重的貧富懸殊問題，陷進民粹操作的泥沼，其危害之深，不得不防。」<sup>9</sup>

一從文明進步中產生了人與人之間的仇恨，形成了生存的抗衡和人與人生活關係的分裂。

### 4. 離婚率高亦關地震事

據中國民政部最新的統計數據稱，今年前三季，內地有 779.2 萬夫妻辦理了結婚登記，另有 131 萬對夫妻辦理了離婚登記，平均每天有 4,800 多對夫妻離婚。離婚最多的是四川——四川省社科院專家表示，改革開放和西部大開發後，數以千萬計的四川人走出四川，在移民文化的多元化影響下，對傳統婚姻的反思和叛逆也最徹底，可能推高離婚率。而年輕夫妻長期兩地分居，亦易導致夫妻關係的不穩定。專家指出，四川近年離婚人數增多和汶川地震也有一定關係。地震後，四川人更願意反思生命的意義，更重視生活幸福度，婚姻出問題時更願意果斷離婚。<sup>10</sup>

9 參閱《明報》，香港2010年10月25日，副刊D4。

10 參閱《明報》，香港2010年11月5日，中國A22。

—文明上的改革開放和發展破壞了家庭的幸福，人對自己抉擇的盟約不願持守不渝，實在是世紀的悲哀！

## 5. 『地溝油』害及全台灣和全香港市民

「台灣地溝油風波在兩岸三地不斷擴大，台灣方面證實除了強冠『全統香豬油』出事，同廠另一款『合將香豬油』亦中招。本港除了美心西餅曾用地溝油製菠蘿包，食物安全中心昨午再發現，有半世紀歷史、分銷遍港九的大型食油分銷老字號成昌行，可能曾分銷強冠豬油，暫未知下游商戶名單及豬油去向。該行職員稱，曾分銷台灣食油給食肆，涉事食油已停售及轉交中心化驗；大昌貿易行則證實購入強冠另外兩款豬油。地溝油風波亦令澳門18間餅店受牽連。

食物及衛生局長高永文昨稱，今次事件牽連甚廣，食安中心的調查工作相當浩大，承認『很難一時三刻擺到晒產品清單』，暫時只能按台灣當局的資料追查70多間台灣食品企業，由食安中心在市面巡查，確認有否相關的預先包裝食品出售。至於較高危如酥皮及肉醬等，不排除要求先下架再調查，暫時無發現市面月餅有問題。」<sup>11</sup>

—文明發展為人帶來貪婪，只求私利，可以用欺騙手法危害大眾市民的利益和生命，實在埋沒人性良心。

11 參閱《明報》，香港 2014年9月7日，港聞。

從上例的五則報告，我們可看出現代文明給人送來的矛盾和分裂，不但是人與人之間的矛盾和分裂，也是物質與精神的矛盾和分裂，更是人的身心靈與人性尊嚴的矛盾和分裂。這現象猶似昔日「巴貝耳塔」因人的妄自尊大與驕傲的罪惡所引起的矛盾和分裂一樣。

為減輕人生命中的矛盾和分裂，當務之急就是要恢復人性的尊嚴，尊重人的自由發展，賦予人生存的平等權利等，這便是重建新的秩序，在現存的空間裡建構「不相傷」的「立己立人、達己達人、修己安人」的新方向。我們可有下列的兩項的反思：

### 1. 在科學中迷失了的，再尋回——「發展就是自由、自由就是發展」

諾貝爾經濟學獎得主 Amartya Sen 在他的主要著作 (*Development as Freedom*) 中指出：「發展」就是令人民享有更多真正自由的過程。如果將「發展」只定義為物質條件的改善，而忽略落實各種自由，便是只重手段，忽略目的。因此，「發展」是要將妨礙自由的東西消除：包括貧窮、社會設施的不足、暴政。「所以真正的發展，必然包括人權和自由的保障與體現。如果一個國家的人民只是有錢吃個肚滿腸肥，但沒有表達自由、資訊自由和政治自由，那麼這個國家的人民必然有很多能力沒有充份發揮。經濟發展最多只是消除了物質條件對他們的限制，還有更

多制度的、政治的、思想的枷鎖，令人民的潛能處處受制。……真正的國家發展，便要人民的基本權利依法得到保障，人民能充份發揮思想、言論、表達、宗教等自由。否則，再肚滿腸肥，也是徒然。」<sup>12</sup>

## 2. 遺忘了的、重燃起來——重塑新世紀的王道

歷史學家湯恩比曾說過：「二十一世紀是中國人的世紀」。北宋的范仲淹的教導：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」（岳陽樓記）。台灣文化總會會長劉兆玄在一次專訪中提出「重塑王道——中國式文藝復興」，強調「今天的中華文化需要再上一層樓，需要一場文藝復興。要從固有傳統文化中找精髓，同時與二十一世紀新潮文化融合接軌。」中國人應努力「將以仁義道德為本的王道精髓融入二十一世紀思潮主流，建立成為新的普世價值。」中國人更應思考如何運用由孟子提出的仁義道德為本的「王道」思想抗衡十九世紀英國和二十世紀美國所實行的「霸道」文化，使中國人，不論是大陸、台灣、香港、澳門和海外華僑都必須齊心建樹中華文化，強化相互的文化交流與合作，彼此尊重，接納異己，以仁愛幫助弱勢，活現「己所不欲、勿施於人」的一貫之道，使天人合一的精神成為新世紀的動力，為新的時代注入新的思維，建立新的普世價值；

12 參閱《明報》，香港2010年10月13日，觀點A33。

更融入現代的需求，結合現在的科學、哲學、經濟、生態、政治、宗教等學問，深入研究和探討，好能找出「和而不同」的和諧方案。<sup>13</sup>

從以上的兩項反思中，我們可感到「文明衝突」存在著嚴重的問題，這是「善」與「惡」的對立，也是和諧與分裂的對立，亦是共融與分離的對立。然而，在「和而不同」的和諧方案中，我們要從「文明的衝突」中找尋人與人、社會與社會、國家與國家的出路，盼望著大家可以摒除一己的私意私利，在互愛互助中走向共融，不排除異己者，也懂得欣賞異己者的優點和接納異己者。西方文明要發展的是「一體化」或「全球化」，中國文明要發展的是「和而不同」；因為「和而不同」不是要求「一體化」或「全球化」，而是讓不同民族和文化在共存下，以共融和合的方式存在，互相可以對話溝通，在發展上能趨向和諧。因著對話，使大家互相承認、互相尊重、互相接納和欣賞；因為「和而不同」的重點放置在「和」之上，而「不同」只居於次要地位。<sup>14</sup>

由是，我們可以看到中華文化儒家所言的「和而不同」在共存性上有著很大的包容力，給多元文化和民族一個互聯的維繫，展現「不同」中的和諧。雖然「不同」有其相異之處，但不是排他性的，便可減少或甚至沒有衝突；加上互聯維繫便產生一個機會，使在「不同」中有對

13 參閱〈「專訪台灣文化總會會長劉兆玄」——「重塑王道——中國式文藝復興」〉，《明報》，香港2010年10月13日，副刊D4。

14 蘇國勳，《全球化：文化衝突與共生》（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁103-104。



話的機緣，以建構相互間的共存與共融，成就彼此的和諧。因此，「『和而不同』的『和』強調的是一種大序上的『和諧』，『不同』則是在『和諧』大序背境下的差異，這樣的差異並不會導致惡性的對立和衝突。雖然『和而不同』的文化共存論在理論和實踐上尚存在諸多值得商榷之處，但仍不失為一種直面現實問題、且富有建設性的方案。」<sup>15</sup>

#### （四）反思「巴貝耳塔」的現代意義

從《牧靈聖經》對「巴貝耳塔」的詮釋中，我們可看到其內容不單解釋當時人的心態，也反省了初期教會和現代教會所尋找的合一精神：

我們在這裡很輕易地便能讀出巴貝耳塔的故事，採錄了巴貝耳（或巴比倫）的一些傳說。這是當時最有名的首都，以磚建的古樓和看起來尚未成的古塔聞名於世。在創世紀11章7節裡，聖經作者用了從當時的外邦族傳說中擷取的一種含意模糊的句子；眾神害怕人的自大自負，因為人能威脅眾神的神聖居所。很明顯地，這個故事指責各時代（人）犯下的罪過。如同洪水的比喻一樣，只是一個比喻故事，並不是歷史文件。

天主已給了人佔領那片土地的使命，並使那片土地有富饒的豐收。但人類放棄這創造性的任命，更喜歡以自身的方式尋求安全感。人類選擇了以國家權力來滿足

---

15 周展等編，《文明衝突、恐怖主義與宗教關係》第一版，（北京：東方出版社，2009年9月），頁1-12。

自身的驕傲。為了嘗試解決每個社會共存的不正義的難題，糾正社會所犯的過失，人類往往更偏向集中自己的精力，重建一種威信。因而在這些所謂偉大的計劃中，有成千上萬的人成了被奴役的犧牲品，權力被剝削。而且，這些非正義、不仁道的行為直至今日，尚未被糾正。這種事實，帶來仇恨和壓迫，使後代的我們及下個世紀的人群遭受無法抹滅的痛苦和創傷。

唯有主愛能使我們重新相聚，如同友愛的兄弟；天主承諾給亞巴朗的第一件事便是：亞巴朗的後代會將天下萬民團結在一起（創12:3）。當聖神在降臨節的時候，進入眾信友的心中（宗2），祂將以愛這種獨一無二的語言使人們彼此瞭解，和平共處（弗2:14-22）。教會的誕生帶來了不同種族的信徒和語言。社會中的大多數人也許發展了一種粗暴的男性中心文化，信徒們卻能與主合作，創造自我完善的條件，在共同的愛的精神下找到合一。<sup>16</sup>

「巴貝耳塔」的比喻在象徵性上，為今日的教會帶來深邃的反省，那就是在真理中要建構自由、仁愛與和諧的威信；同時要糾正人不斷建立的不正義與不仁道的行為，讓這些痛苦和創傷遠離人世間。這似乎是，上主所言的：我將祝福和詛咒放在你們的手中，你們要選擇什麼呢？也是孟子所言的「魚與熊掌不能兼得、生與義不可兼得」，人的選擇又如何？（見《孟子·告子上》）究竟有多少人選擇「祝福」？又有多少人選擇了「詛咒」？在類比的思

16 王凌、曹雪責任編輯，《牧靈聖經》（香港：天主教國際聖經學會、聖母聖心愛子會國際出版社、聖言會國際出版社聯合出版，1998），頁20-21。

想下，我們也可以問：究竟有多少人創建了「和諧」？又有多少人創建了「分裂或分離」？這是我們要反思的，也希望能喚醒人的自覺意識。

在這裡，我們要反思自己的就是：不要使國家、社團或教會常因為自己過往的成就，而易於陷入僵化的危機中。然而教會與國家或社團不同，因為教會是一個信仰的超性團體，既然信徒是人，便會受到僵化的威脅。但教會在歷史的過程中，有聖神的引導，有禮儀（Liturgy）中的聖事與祈禱的滋潤，在發展上會不斷革新而克服由人所製造的錯誤，也克服僵化的危機。因為教會在不同的時期中，在聖神的引導下，一定選擇「祝福」而不選擇「詛咒」——但不等於「詛咒」不存在；也一定創建「和諧」而不創建「分裂或分離」——也不等於沒有「分裂或分離」。這便證實教會更需要有聖神的保護，更需要有聖事和祈禱的滋潤；也就是說，要不斷地革新自己，更要尊敬教會本身的「至一、至聖、至公、從宗教傳下來」的神聖本質，而不能將教會視作一個國家、或一個黨派，或一個慈善社團。教會和其信徒應該克盡己力，全心全靈全力全意地學習基督的良善心謙、改造自身、肖似基督、背十字架、在信望愛的超性德行中，為基督的啟示和奧體作證。同時，在現世的俗務中，為真理、為道德、為人性尊嚴、為自由、為正義等把關；否則，教會和信徒會變得有名無實了。<sup>17</sup>

---

17 參閱 Dietrich von Hildebrand 著，韓山城譯，《木馬》（台北：安道社會學社出版，1973），頁48-56。其中提到一書，《新巴伯爾塔》（*The New Tower of Babel*）（New York: Kenedy, 1953）。

因此，今日的教會在反思「和諧」與「分裂」時，會重新將「聖神降臨」的奧蹟意義與「巴貝耳塔」的比喻作對應性的描述：

教會傳統不變的答覆，甚至現今大多數學者也這樣主張：路加之所以特強調，是想要在建造巴貝耳和聖神降臨那天所發生的事件之間，創造一種暗含的對比。比如，耶路撒冷聖濟利祿（St. Cyril）就寫道：「在巴貝耳塔的語言混亂中，還有內在意願的分歧，因為建塔的計劃相反天主的意願；現在則相反，在聖神降臨時，人的心意回復到原來的合一，以走向對天主虔敬的目標。」聖奧斯定則說「語言因傲慢的人而分歧；因謙虛的宗徒們重新合而為一了」<sup>18</sup>

聖神降臨和巴貝耳塔之的差異在於追求合一的形式，而合一的核心是圍繞在天主的幸福中。聖多瑪斯的解釋：「既然合一有如善那樣，那是『存有』的根源，因而每一個人自然地想望合一如同想望善一樣。因了這理由，就如喜愛或渴求善會造成痛苦，喜愛或想望合一也會引來痛苦。」<sup>19</sup>這正是人要追求完善時所要付出的一樣，而付出就是要放棄一些自己的不必要或阻擋獲得幸福的事物，這是心靈的一份掙扎或痛苦，人為了更大的幸福，就必須放棄現在的擁有。而合一的追求就是渴望存有的圓滿，也是自己與他人的共融；更好說是與天主的愛情的合一，必須放

18 Raniero Cantalamessa 著，田毓英譯，《聖神降臨的奧蹟》（台北：上智文化事業，2009），頁 16-17。

19 參閱聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）《神學大全》（*Summa Theologica*）I-II, q. 26, a. 3。

下自我中心，重新以天主作為生命的中心。教會在聖神的引導下，大家組成一個「一心一意的團體」（宗4:32），大家學到的新語言，就是人人互相了解的語言，這便是基督徒的謙遜，也是基督合一祈禱中的「相親相愛」（若17）。

巴貝耳塔指出人的罪，就是人想憑自己的能力救自己、以自己的工作到達天主、為贏得天主而遵守誡命、參與禮儀、甚至行善事、守正義，當作自我誇耀機會的罪，這都是聖保祿宗徒所說的「結出魔鬼的果實」：以本性私慾所作的行為，如淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、凶殺、醉酒、宴樂等罪（迦5:19-20）。然而聖神幫助人結出善的果實，就是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制等（迦5:22），這些都是「德行」，人可以修德止罪，便能走向合一的和諧與共融；如此也能保持教會的合一，就是「在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一」（弗4:1-7）。

我們從信仰的核心意義上可發現，天主願意下降人間，化身為人，與人相等，為的是拯救人免於罪惡；但人偏偏要塑造新的巴貝耳塔，在競爭中表現自己的權威和力量，建構各式各樣不同的高塔。人藉著高塔（新巴貝耳塔），爭奪各方面的「第一」，實在是建構自己的王國：建築王國、政治王國、經濟王國、武器王國等，落實擴充自己的霸權以登首座；殊不知，在這些王國中充滿著的卻是貪污、腐敗、姦淫、凶殺和傷人等罪惡。這些都是合一的陷阱，令和諧共融受有形無形的威脅，自由受到束縛，

真理受到管制，道德失控。<sup>20</sup>它們不但為世界帶來文明的衝突，更為人帶來身心靈的創傷。再者，現世的法制是否能給予人性尊嚴和自由民主體制的尊重？可否給人塑造美好生活的權利和弱勢者與貧窮者聲音的表達權利？我們認為「對人的任何強制都是一種禍害，法律體制無法成為終極的取捨標準、民主乃受法律程序制約的政治選擇。」<sup>21</sup>

然而，在宗教信仰的確認下，信念、理性和法制同樣重要；倫理和宗教在公眾生活中提供了重要性的素材：

許多世俗主義者認為，啟蒙運動以來，理性分析已經可以很好的引導統治和決策，良好的社會還有法制保障其實施。但本篤教宗稱，保護文明的存續，信念、理性和法制同樣重要。

歐洲的基礎不止是亞里士多德、理性和古希臘，也不止是羅馬對法律的重視，還有耶路撒冷和基督宗教、猶太教和伊斯蘭教。缺乏倫理的理性難以支持文明生存，教宗的故鄉德國1930年代的事例足以證明這點。為闡明自己的觀點，教宗提到了國際金融危機部份是由於一些人慾壑難填導致的，這次金融危機引起了是否需要以倫理作為經濟行為基礎的辯論。背信棄義和揮霍無道曾經毀掉西方文明繁榮，我們曾經深惡痛絕，難道如今就忘記了嗎？

倫理和政策之間的關係的另一個例子，就是富裕國家對全球社會不平等的消極響應，這是對每個有良知和

20 Raniero Cantalamessa, 《聖神降臨的奧蹟》，頁20-31。

21 周展等編，《文明衝突，恐怖主義與宗教關係》（北京，東方出版社，2009），頁137-139。

有情感的人類的極度侮辱。即使陷入政府開支危機，英國政府仍然堅守諾言，投入0.7%的GDP致力於貧窮國家的發展。可惜，其他國家並非如此，富有的意大利只願以0.15%的GDP進行海外援助。

本篤教宗在英國乃至世界引起了一場激烈的辯論。在我們的政治體系中，倫理和宗教能夠發揮多大作用？應該發揮多大作用？這是一個核心問題，不止是對歐洲而言。<sup>22</sup>

事實上，「倫理和宗教」發揮了「合一」與「和諧」的力量；國家或人若未能實現互愛互助的生存權利的諾言，就是製造「分裂和痛苦」，這都是僵化危機的後果。因此，任何一個國家都必須避免——視倫理道德和宗教是：

1. 敵人形像
2. 恐怖主義的形像
3. 鬥爭的對像
4. 犧牲品——叫某些人為全人類犧牲是值得的，犧牲倫理道德和宗教為建樹國家是值得的。

「倫理和宗教」發揮了喚醒人心，使人在理性上作正確的判準，促進大家的自我轉化，而避免唯我獨尊的自大驕傲。由是，天主教的社會訓導強調：

---

22 彭定康，〈教宗的勝利〉，《明報》，香港2010年10月26日，港聞A29。

1. 人是一切政治、經濟、社會組織的基礎、中心和目的。人性要受到尊重、自由得以發揮、人人要有責任心，這是建立模範和諧社會的核心價值。
2. 家庭作為社會基本的組織，應該得到優先的關注，使成為互愛互助的和諧園地。
3. 公民之間團結互助的確立、社會公共福利的關心和實踐，對貧窮大眾和弱勢社群的關注和幫助。
4. 在不違反財富屬於全人類共享的原則下，當尊重財產私有權的存在。
5. 為一切經濟活動的合夥人即勞資雙方，制訂有關正義、公平與職責的各項原則。
6. 從個人和社會兩方面來評估工作的價值及價值優次，工人的價值永遠高於其所生產的產品。
7. 民選領導人須具有道義感和責任心，其權力建立在倫理道德的哲學和宗教信仰的「愛」的神學的基礎上。
8. 透過公正的國與國之間尋求手足情誼及和平共處，這正是中國人所言的：「四海之內皆兄弟」和「天下一家」的「大同」理念。<sup>23</sup>

教會的訓導本然地為整個普世教會和全體天主子民作出指導性和確定性的教育；實際上，也是為引導全人類和所有國家反思真理和倫理道德的追求與實踐，盼望在政

---

23 參閱關俊棠，〈建設一個美好模範的社會〉，社會倫理課程講義（香港：聖神修院神哲學院，2011年）。



治、經濟、金融、地產、建築等等建設上不要忘記心靈精神的價值，也思考在發展中走向滿全的真理與倫理道德的價值。我們深信，知識的發展不能填補道德的空缺，道德卻可補充知識的不足。現在的文明與文化發展似是多元性的，一切都是多姿多采的，但只偏重於外在的追尋，心靈的追尋卻很匱乏，這便是文明的矛盾。

在矛盾的現象中，人的理性若沒有宗教的薰陶，人的理性在判準上，為了逃避國家與社會的法律制裁和罪惡的纏繞，便產生了矛盾，這些矛盾是內在的，可能沒有人知悉——例如：良心的呼喚使人塑造自我原諒、安慰的藉口和理由，例如貪污、欺詐、鬥爭等，便形成了一個社會不公義的現象——他人的錯是不可原諒的，自己的錯卻是可原諒的。因此而塑造出一個和諧的假象，便會將真情隱瞞，散布不實的消息；只要有權有勢有錢，錯了也可以得到疏通而成為不錯的，因為權勢和金錢可以扭轉局勢，使有罪變成無罪；反之，無權勢、無金錢者則可能由無罪變成有罪而含冤受辱——這全視乎國家社會的法律制度是否健全——不然的話，是非黑白與善惡會被權勢和金錢出賣，道德也會被出賣。於是，有人說：今日的社會，因為種種不義、放蕩、姦淫等現象，道德已經死了；若道德死了，便說明了人的分裂、共融和諧的死亡。這是專權、強勢和拜金主義使道德死了，使和諧破裂，使理性判準陷於矛盾。

於此，教會的訓導實在產生喚醒的作用。教會盼望人人能自覺、國家政府能自醒；盼望人與人、國與國所關心的不是權力的鬥爭、物質的享受、經濟的繁榮、武力的競爭等，而是真正的「和諧」。

「和」所意涵的是「人人可以吃飽」，生活愉快，在不同中和氣團結；而「諧」則指出「人人皆可言」，即言論自由、思想自由、宗教自由。中國人自古以來重視「和」，也努力達到「和」，故有「和而不同」以及「和為貴」的精神理念；然而，中國人在「諧」方面是不足的，我們由「文字獄」、「文字忌諱」到「一家之主」等思想中都看到「言」的不足——即在「求同存異」中未能達到普及性。有「和」而無「諧」，何來有真正的「和諧」，這是文明進步的矛盾，值得現代的中國人細心反思！

### （五）結論：對話可創建和諧

聖奧斯定在他的講道集中曾說：「在洪水滅世後，由於人目無天主的驕傲建造了一座高塔，與主對抗，人類於是被語言分開，那是他們應得的後果，因而每一個民族說他們自己的語言，其他人聽不懂的語言；同樣，信徒的虔誠謙遜則以他們不同的語言帶來了教會的合一。」這種見解說明了聖神降臨和巴貝耳之間的差異：信者與不信者的差異；信者在聖神的恩寵下展現了合一，不信者則在自我的驕傲中陷入罪惡的誘惑，罪惡便造成了分裂。同時也展示了兩種結果：一種是心靈與聲音奇妙的和諧，帶來合一；另一種是混亂和分散，形成競爭。合一的言語就是對話，競爭分裂的言語則製造戰爭。<sup>24</sup>

---

24 Raniero Cantalamessa, 《聖神降臨的奧蹟》，頁20-31。

教會在反思巴貝耳塔分裂因由時，看到了人的自我侷限和自我欺騙皆因人的罪惡——無道、無德、無道德。又在聖神降臨中看到：「人人都聽見他們說自己的方言……怎麼我們都聽他們用我們的話，講論天主的奇事呢？」（宗2:6-11）這是由「不同」而轉變為「同」的「合一」，是聖神賜予人「德性」聯繫的效果——促進信仰的活力的擴充，也促進信徒與信徒之間，也與非信徒的對話，進而與不同民族的對話、不同文化的對話、不同國家的對話。

和諧的對話由「和而不同」的精神開始，再以「求同存異」的互相接納和欣賞，強調了不排他性和接納異己者的思想、言語和存在的胸襟。為教會來說，這是從「對話」引發的突破和革新；如此，才真正的了解「和諧」的意義、才不致使教會陷入僵化的危機中。教會是由人所組成的，由於人的有限，教會顯得軟弱；然而在信仰上，教會在聖神的引導下，充滿著德能和恩寵，教會才不致在種種的危機中失去方向，離開真道。由是，教會學會了「開放」，向世界「開放」。開放使教會克服了僵化的危機，因為人若不開放自己，便容易使自己老化而有所固執，人便陷入僵化的危機中。同時，教會在開放中不斷革新自己，有革新才不致老化，可以克服僵化的危機。在革新中，教會以真理和倫理道德為基要，以人人的修德為根本；以信德、愛德和望德為基石，使信仰生命不陷於放任的庸俗裡，故若要促進教會的活力，必須將基督精神的超性本質和神聖性襯托出來。教會更了解到：「要征服這世界，絕對不是用暴力、武力、或用仇恨排除異己，而是用真愛。讓我們細心看看方濟各禱詞所說的：『在有仇恨的

地方，讓我播種仁愛；在有殘害的地方，讓我播種寬恕；在有猜疑的地方，讓我播種信任；在有絕望的地方，讓我播種希望；在有黑暗的地方，讓我播種光明；在有憂苦的地方，讓我播種喜樂。我不企求他人的安慰，只求安慰他人。我不企求他人的諒解，只求諒解他人。我不企求他人的愛護，只求愛護他人。」若沒有互信，不能建立良好的關係，真正的交談、對話便完全沒有基礎。要達到互信，必須放下成見，待人真誠，善解人意，令人放心，良善心謙。讓我們朝這方向、這目標去努力、去生活吧！」<sup>25</sup>

教會在開放和更新上能與世界對話，也與不同宗教對話，更與不同民族及文化對話，是希望能為人類保衛真理與道德作見證，讓信仰中的仁愛和希望可以充塞人心，也可以在不同的國家中推行「自由、平等、博愛」的理念。故教會在梵二以後積極與各國政府對話，近年更與無神論者對話、與共產社會的國家對話，為的是要推展「人人在愛中的合一和共融」，達到世界的和諧。

天主教的神學家雷蒙·潘尼卡在梵二之後積極地研究「宗教對話」的課題，更以跨文化的對話，揭示出宗教對話特徵的必要性、開放性、內在性、語言性、政治性、神秘性、宗教性、整體性和未完成性；由此而展示了對「不同文化及信仰之間應如何相處」這一重大問題必須給予正視和關注。更提出當今人類信仰共同體正走向彼此關聯的時代——隔離、對峙和衝突是無法解決問題的——只有開放

25 參閱黃建國，〈一位天主教神父對佔中的抒發〉，《信報》，2014年10月18-19日，A20。

對話才是中道。於是，潘尼卡在《文化裁軍》一書中專門探討正義、和平、技術統治的問題。潘尼卡認為，當今和平的神話勝過了天主的神話，對於具有生態智慧的人類來說，「和平」是永恆的主題，「對話」是和諧的動力，因為和諧不是束縛人心的口號，而是自由的發展，唯有尊重和欣賞才有進步，以滿全人性的尊嚴。於是，潘尼卡在「和平經」中提出九個和平理念，值得當今的政府首長和宗教領袖們借鏡反省：

第一，和平是對存在節律之和諧的參與。節律是實在最深層的本性，是存在的生成。和平就是和諧地參與實在的節律之中。

第二，沒有外在的和平人難以生活，沒有內在的和平人不能生活。其關係是非二元的（不二的）。

第三，和平既不是為自己爭來的，也不是向別人強加的。和平是被接受的，也是被發現被創造的。和平是（聖神的）禮物。

第四，勝利絕不會通向和平。勝利只能通向勝利或者失敗，而非和平。

第五，軍事裁軍以文化裁軍為必要條件。（潘尼卡這一提法是非常大膽的，也是非常具有挑戰性的。他意識到：當今裁軍的核心是軍事裁軍，但我們更需要的是文化裁軍。）

第六，沒有一種文化、宗教或者傳統能夠獨立解決這個世界的種種難題。

第七，和平在本質上屬於神話的秩序而非邏各斯（*Logos*）的秩序。

第八，宗教是通向和平之路。

第九，只有寬恕、復和與不斷的對話才能粉碎報復律，通向和平。<sup>26</sup>

潘尼卡的「和平經」具有基督文化的色彩，更具有跨文化色彩，盼著世界的國家和宗教都同心同德地走向共同的對話願景中，從對話中釋出「開放」，目標是消除不同的意見和排他的行動，就是中國文化中所說的：「求同存異」，這是超越教條主義，也擺脫了某一個信仰中心的主義；故「求同」表明了「對話」雙方在共同的區域，使「對話」雙方具有中間地段；「存異」表明了「對話」雙方保持各自的極性，這種極性的保持使「對話」處於持續之中，以揭示「真理」和「道德」的重要性，好能為世界建構真正的和諧。<sup>27</sup>並與時俱進地作出更新和改革。<sup>28</sup>

26 雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）著，王志成譯並釋論，《對話經——諸宗教相遇》（四川人民出版社，2008），頁32-33。

27 同上。

28 金以楓，《與時俱進》（中國共產黨的宗教政策見證月刊雜誌社出版，2010），頁8。

書中引述：「2001年12月16日潘岳在〈深圳特區報〉的一篇文章上指出：『馬克斯主義對於宗教的看法必須與時俱進。』……他承認宗教在道德社會方面的正面角色，並主張改革，才能建立新的政教關係。」

從潘尼卡的「和平經」理念，我也作出下列的反思，盼望各國政府及宗教的在位者能奉獻自己的愛心，為人民建立和諧共融的前景，造福民生、簾德安清，能留清德之名於人民心中及歷史的記載裡：

活出仁愛和慈悲

清除生命怨氣和貧富懸殊

活出神聖和道德

提高心靈素質和傳媒正理

活出真理和正義

培養正確思考和環保意識

活出辭讓和祝福

關注健康教育與家庭和諧

活出創新和復生

勤讓枯木開花和自由平等

同樣地，我們也可在跨文化、跨國家、跨宗教上作檢討，以達「天下一家」的和諧：

不同民族的人走在一起

心中的愛本然一樣

若……人人能主動而積極地散發愛心

不管是什麼民族或文化

都能互融相合地對話

因……

有愛心就不會逃避與人相會晤

人若不知道或不願意表達愛

不知道或不願意接納別人的關懷

便形成了人與人的疏離分隔  
現時代的人是否能開放自己  
一個「自拒」  
便製造了沒有對話溝通的戰爭  
生命的疏離便愈來愈遠了……  
心底的聖神推動著我  
凝視著……那美麗的合一和諧的圖像—  
河的兩岸  
都是青綠的一片  
原來草是綠色的  
不管你跑到那裡去  
北方的草、南方的草、東方的草、西方的草  
中國的草、歐洲的草、美洲的草……  
都是一樣的  
只要有泥土有水……天氣適中  
長出來的草都是綠色的  
人的生命特點是「真、善、善、聖」  
從心中發揮的是愛情—  
人人都有愛……  
不論是中國人、亞洲人、歐洲人、美洲人、澳洲人、非洲人  
人人心中都有同一樣的愛  
從愛中流露出一個親情與民族情  
使人不疏離  
活出共融和匯通  
更好說的是「愛的合一」



人人不分你 我 他

我們大家都在愛中成為一個愛的民族

我們大家都在匯通中成為一個和諧的人。

在基督內才顯露出來。

「自由」與「責任」

## 新書評介

在當代，卡爾巴特 (Valter Kasper) 的著作《自由與責任》(Liberty and Responsibility) 是一本極具啟發性的著作。卡爾巴特是梵蒂岡第二屆大公會議的成員，也是教宗保羅六世的秘書長。他在書中探討了自由與責任的關係，並指出自由不是為了自由而自由，而是為了責任而自由。他認為，自由是人類的一種權利，但這種權利必須受到責任的約束。只有當我們對自己的行為負責時，我們才能真正享有自由。卡爾巴特的觀點與許多當代自由主義者的觀點大相逕庭。他認為，自由主義者往往過於強調個人的自由，而忽視了個人的責任。他認為，自由主義者往往認為，個人有權做自己想做的事情，而無需考慮他人的利益。他認為，自由主義者往往認為，個人有權享受自由，而無需承擔責任。卡爾巴特的觀點與許多當代自由主義者的觀點大相逕庭。他認為，自由主義者往往過於強調個人的自由，而忽視了個人的責任。他認為，自由主義者往往認為，個人有權做自己想做的事情，而無需考慮他人的利益。他認為，自由主義者往往認為，個人有權享受自由，而無需承擔責任。

卡爾巴特的觀點與許多當代自由主義者的觀點大相逕庭。他認為，自由主義者往往過於強調個人的自由，而忽視了個人的責任。他認為，自由主義者往往認為，個人有權做自己想做的事情，而無需考慮他人的利益。他認為，自由主義者往往認為，個人有權享受自由，而無需承擔責任。卡爾巴特的觀點與許多當代自由主義者的觀點大相逕庭。他認為，自由主義者往往過於強調個人的自由，而忽視了個人的責任。他認為，自由主義者往往認為，個人有權做自己想做的事情，而無需考慮他人的利益。他認為，自由主義者往往認為，個人有權享受自由，而無需承擔責任。



## 在基督內才能獲得真正的 「自由」與「解放」<sup>1</sup>

張榮芳\*

瓦爾特·卡斯培（Walter Kasper）是天主教會的樞機主教，曾擔任德國明斯特大學和圖賓根大學信理神學教授。他的名字對於許多研究基督宗教的中國學者來說尚屬陌生；他的神學思想在漢語神學界尚未引起足夠的重視；迄今只有其神學名著《耶穌基督的上帝》（*Der Gott Jesu Christi*）被翻譯為中文出版<sup>2</sup>。然而，他在西方基督宗教內所享有的學術地位卻是一言九鼎的神學家，足以比肩孔漢思（Hans Küng）、拉辛格（Josef Ratzinger）、梅茨（Johannes B.

---

\* 德國波恩大學哲學博士，現為香港天主教聖神修院神哲學院教授，主要研究領域為當代天主教德語區神學與中西文化對話。

1 張榮芳寫在瓦爾特·卡斯培樞機《耶穌基督》中譯本出版之際。

2 羅選民譯，《耶穌基督的上帝》，第一版（香港：道風書社，2005）；《現代語境中的上帝觀念——耶穌基督的上帝》，第二版（上海：華東師範大學出版社，2011）。

Metz) 等幾位神學大師。有兩個事件足以說明其在神學界的崇高地位：其一，他被羅馬教廷擢升為宗座基督徒合一促進委員會主席，成為天主教與其他宗教對話的主要代言人；其二，他負責主持編纂德語神學界內權威的《神學與教會大辭典》（*Lexikon der Theologie und Kirche*）的第三版；這是卡爾·拉內（Karl Rahner）曾經享有的殊榮。

卡斯培樞機學術成就極高，著述極豐，其弟子喬治·奧古斯丁（George Augustin）正在領導其所創立的「瓦爾特·卡斯培樞機研究所」（Kardinal Walter Kasper Institut）並整理出版《瓦爾特·卡斯培全集》（*Walter Kasper Gesammelte Schriften*），凡十八卷之多，其中最具有代表性的作品之一便是《耶穌基督》（*Jesus der Christus*）一書。

耶穌是人類歷史上最值得關注的人之一，他開創了基督宗教，他所啟示的天主觀是革命性的，並決定性地影響了世界宗教史的進程，也因此被基督徒稱為世界的救主，被稱為基督（意為「受傅者」，即救世主）。毫不誇張地說，耶穌基督與其所啟示的天主觀是一個硬幣的兩面，二者密不可分。耶穌在死亡與復活後，被其弟子視為基督，這一信仰成了基督信仰的基石。日後發展起來的基督宗教神學體系，就是對這一信仰的理論闡釋。因此，基督宗教神學的核心就是基督論。基督宗教神學體系在教父時期基本成形，且成為幾近兩千年神學發展史的根據。教父與中世紀時期的傳統神學基本上是在希臘—羅馬文化體系內發生的事件；它自然處處帶有希臘—羅馬哲學思想的烙印，是從希臘—羅馬文化的視角來審視基督信仰，用希臘—羅

馬文化所特有的問題意識對基督信仰進行追問；基督宗教神學家們也用希臘—羅馬的哲學概念與語言來論證基督信仰。簡言之，基督宗教傳統的神學是基督信仰與希臘—羅馬文化對話的產物。然而，隨著西方近現代思潮的風起雲湧，西方的人文社會語境已經今非昔比。昔日以古希臘—羅馬哲學體系為依託所建立起來的基督宗教整個神學體系變得陌生、神秘甚至不可理解；傳統的基督論自然也陷入了同樣尷尬的境況。天主教會於1951年舉辦了加采東大公會議1500週年紀念活動，卡爾·拉內在會議中表示，每次神學討論的結束同時也意味著另一波討論的開始。因此，加采東大公會議的基督論及其表達公式並非基督論的終點，而是一個新的開始的契機。從此，基督論領域內的神學活動爆發了罕見的井噴現象，各種新興的基督論應運而生。

卡斯培在2007版《耶穌基督》的前言中說，他從高中時期就開始思考「耶穌基督是誰？」的問題。因此《耶穌基督》一書正是其二十餘年思考的結晶。《耶穌基督》立意高遠，將基督論中的重大問題都一一進行處理，例如邏各斯的永恆先存、道成人身、兩性一位結合、耶穌純潔無罪的事實、他的宣講與奇跡、死亡與復活、近現代學術界對於耶穌生平的研究、耶穌的救恩意義等主題。卡斯培的基督論並非只是精確闡述這些主題的來龍去脈，這不是他所關心的。他力圖從現代人的經驗與問題出發去理解這些具體的信仰內容，他要將傳統的教義現代化，向現代人講解耶穌是誰，他對於我們的意義是什麼。然而，與卡爾·拉內不同，他並非純粹將信仰哲學化，而是將教義建立在聖經傳統上；他在處理每項具體教義時，都從聖經上旁徵

博引。他沒有因為古老的教義表達模式對現代人變得陌生而將其打入冷宮，而是賦予古老信理表達模式新的理解，使在今天看來頗似有神話色彩的幾個主題如道成人身、童貞生子、復活等不但在今日理性至上的時代不再顯得陳舊過時，反而使之獲得新的生命力。因此，卡斯培的基督論中包含了聖經與哲學的對話，古代與現代的對話；它兼顧傳統與現代，而成為基督論中教科書般的經典著作；它被榮休教宗拉辛格譽為最好的基督論作品之一。

雖然卡斯培是在西方的思想背景下寫就《耶穌基督》一書，但該書所流露出來的神學智慧卻具有某種程度上的普遍性意義，值得在中國推介。他在該書中所描述的每項教義所面臨的現代性危機，也同樣發生在當今的中國社會中；當今中國知識分子與基督徒也同樣對某些傳統教義懷有不解，某些教義也同樣需要在中國的人文社會語境中進行現代化處理。原因很簡單，今日中國無論在物質或者精神層面上在某種程度上都已經現代化或西方化。在融入全球化大潮中的中國面臨著與西方社會相似的問題，與西方社會中的個人有著相似的追問，對傳統基督宗教教義有著相似的陌生與不解。因此雖然卡斯培的《耶穌基督》是在回答西方人在現代性危機中的問題，但是對於中國人來說仍然具有借鑒意義。下面嘗試介紹《耶穌基督》中幾個與中國社會有切身關聯的重要主題：

第一，尋找歷史中的耶穌。毫無疑問，基督宗教在從創始人到第一批真正信徒的過程中曾經發生過一個明顯的轉折。這個轉折表現在宣講與信仰的內容上發生了一個明顯的轉變：耶穌基督宣講的是天父，而他的門徒們在

耶穌復活後所宣講的內容除了耶穌基督所宣講的天父，還添加了耶穌基督。因此，在這個轉變中，耶穌基督由宣講者變成了被宣講的內容，由傳遞信仰者變成了被信仰的對象。事實上，基督信仰史上發生這樣的改變是必然的，這並非代表基督宗教的變質。因為基督宗教並非一個理性宗教，而是建立在神性啟示之上。在理性宗教中，創始人可與宗教內容相分離。而在啟示宗教中，啟示的內容與啟示者是不可分的，啟示者本身已經屬於啟示的內容，啟示者身份的可信性是其所啟示內容的保證。放在基督宗教的具體語境中，基督徒所信仰的是耶穌基督所啟示的天主，而不是某一位天主。基督徒認為，耶穌基督所啟示的天主才是真實的天主，只有建立在耶穌基督的天主之上的世界觀與人生觀才是正確可靠的。在此意義上，記載耶穌基督言行的四部福音書並非今日意義上的歷史著作，而是信仰的產品。然而毋庸諱言，基督宗教歷史上曾經在某個階段發生了某種程度的偏差，將信仰的焦點幾乎都放在耶穌基督身上，甚至將耶穌基督神話化。物極必反，於是首先在基督新教範圍內發生了一場轟轟烈烈的所謂「尋找歷史上的耶穌」運動。精確地說，這場始於二十世紀初期的運動是一種重新解釋《新約聖經》的運動，認為聖經中的耶穌並非歷史中耶穌的本來面貌，認為聖經中的耶穌是已經被神化，變成了神話式的人物，聖經中所記載的許多事件如水上行走、增餅奇跡、死人復活等不可能是真實的歷史性事件，因此「尋找歷史中的耶穌」運動力圖將史實與神話分開，將神話從聖經中剔除，還原歷史中耶穌的真面目。例如賴馬魯斯（Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768）曾經將耶穌的教導與宗徒的教導嚴格分離，稱為第一體系與第二體系。



歷史中的耶穌成為近現代神學與歷史學中的一個核心問題，其背後所隱含的是一個與基督教存亡攸關的問題，即我們今日的信仰到底有無歷史基礎，是否只是後期基督教神學家們的主觀意識形態而已。毫無疑問，在崇尚理性與無神論盛行的中國，這個問題對於今日中國基督徒具有現實意義。不少中國知識分子認為基督宗教信仰充滿了神話色彩，而將其歸於迷信範疇。因此，「尋找歷史中的耶穌」這個運動與口號是中國基督徒必須直面並回答的問題。卡斯培樞機在《耶穌基督》一書中詳細論述了「尋找歷史中的耶穌」運動的來龍去脈，並援引史懷哲在其《耶穌生平研究歷史》（*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*）中所指出的，眾多試圖重建歷史中耶穌真面貌的聖經學者其實只不過是將自己主觀意識形態投射在耶穌身上而已。換言之，以完整無缺的方式徹底地還原歷史中的耶穌的真貌——「尋找歷史中的耶穌」——是一項註定不可能完成的工作。

第二，拯救加采東大公會議之後的基督論。在基督宗教神學體系中，有兩大支柱性主題，其一是圍繞耶穌的人格與本體展開，是謂基督論；其二是圍繞耶穌本人對於整個人類的意義展開，稱為救恩論。在教會初期，基督論與救恩論是合而為一的。針對耶穌基督本體的討論，是在確認了耶穌基督的救恩意義之後才展開的，如果耶穌基督只是一個無關緊要的路人「甲」，那麼教會的神學家們絕對不會有興趣討論耶穌的本體到底為何。此外，研究耶穌基督本體的基督論也是為證明其獨有的救恩意義服務，如果耶穌基督不是真天主兼真人，那麼他也不可能拯救人類。然而，隨著歷史的發展，二者逐漸分道揚鑣，開始獨立發

展，研究耶穌基督本體的基督論逐漸從原來救恩論的神學框架內脫離出來，加采東—君士坦丁堡大公會議所發展出來的基督論公式就是一個明顯的例子。基督論逐漸將焦點放在耶穌基督的內在結構上，並且以純邏輯的演繹法，推導出越來越細微的神學結論。將基督論與救恩論活生生裂解的後果是嚴重的，基督論越來越變得枯燥無味，人們不明白精確分析基督內在結構的意義是什麼。基督論逐漸在神學體系中找不到自己合宜的位置。給基督徒帶來的後果則是，信仰的內容與信仰的行動開始脫節。

將基督論與救恩論重新巧妙地建構成為一個整體，是卡斯培在《耶穌基督》一書中的重要貢獻之一。他認為加采東大公會議發展出來的基督論表達公式其實是基督救恩意義的理性化表達方式，以此來將基督論重新置入救恩論的框架之中，使之重新接地氣，變得不再陌生與神秘，使信仰理論與信仰實踐重新聯結在一起。以兩性一位結合為例，在傳統的基督論還在爭論兩性一位的結合是否意味著人性位格被吸收、被壓制以至於人性不完整這個難題時，他用現代化的「位格」將這個問題消融。對於卡斯培來說，位格不只是一個不可替代、不可通傳的獨特存有，並非只是關閉在自己之內，而是具有開放性，處於趨向另一位的關係之中。人性具有向天主的開放性與自我超越性，這是與邏各斯結合的基礎。從宗教現象學出發，卡斯培認為可以用「服從」與「服務」來概括耶穌的內在本質以及耶穌與天主之間的關係，邏各斯向耶穌發出了邀請，而在耶穌的服從中，邏各斯接納了耶穌的人性，與之結合為一。如此，與邏各斯的結合是以人身上的超越性維度為基

礎，與人對天主的嚮往及服從有關，因此，人的內在獨立性絲毫沒有受到損傷，反而得以維護，因為耶穌的人性在對天主的服從中達到了圓滿。

卡斯培從現代的「位格」概念出發來解釋在耶穌基督身上兩性一位結合的可能性的做法，對於中國的神學家們來說是頗具啟發意義。從本體論的角度來闡釋道成人身的可能性對於全世界的神學家都是一項巨大的挑戰。過去，中國神學家們多將焦點放在耶穌基督對於中國人與中國社會的救恩意義上，鮮有神學家從本體論的角度闡述道成人身的可能性。原因可能有三：第一，中國神學家目前將主要精力投入到救恩論的建樹上。這是符合邏輯的，因為只有論證了耶穌的重要性，才會進而認真研究耶穌的本體。基督宗教神學的建設初期，也曾存在這種先後順序。第二，中國神學家並沒有意識到研究耶穌基督本體的重要意義。這種觀點有其歷史淵源：在中國歷史上並非沒有道成人身的「先例」；道教認為老子就是典型的「道成人身」；然而道教並沒有如同基督宗教的神學家們一樣，從本體論的角度去闡述老子的本體與位格。第三，基督論的艱難性成為神學家們在此領域展開研究的阻礙。在西方，基督宗教的教父們花費了幾個世紀的時間才釐清了基督論中一些基本問題。同樣，基督論是中國神學中不可缺少的一環。在理性主義普遍流行的今日中國社會，神學家們必須將天主在耶穌基督身上完成的「道成人身」去神話化，用現代中國人能理解的思維與語言來闡釋耶穌基督的本體與位格。雖然不能說卡斯培完全解決了這個問題，不過他的思想可以啟發與鼓勵中國的神學家們繼續沿著他的思路前進，逐漸接近最後的答

案。為了讓現代中國人理解耶穌基督的本體與位格，神學必須與現代哲學、心理學對話，用現代人文科學的理論來支持神學的命題。這是中國神學家們特別應當補足與發展的領域。

第三，在基督內的自由與解放。卡斯培認為以安瑟莫（Anselm von Canterbury, 1033-1109）為代表的傳統救恩論思想建立在中世紀的封地制度之上，對於現代人來說已經太過陌生而變得難以理解。因此，面對近現代人關切的問題，必須發展新的救恩論。他總結了近現代人類運動如主體主義、個人主義、理性主義、資產階級革命、無產階級革命、黑人解放運動、婦女解放運動、殖民國家獨立運動等的內在動力，將之定義為追求「自由」與「解放」的動力。基督宗教必須在這樣的大背景之下闡釋基督的救恩。卡斯培認為，近現代人所追求的在俗世意義上的「自由」與「解放」實際上已經宣告失敗。因為人並不生活在真空中，而是生活在具體的境況中；而現實環境卻在限定著人的自由；使人挫敗的因素很多，主要可以歸為兩大範疇，即物理的惡如死亡、疾病與倫理的惡如罪等。死亡中斷了他所有的夢想，而在死亡之前的生活中，其他人的行為也會壓縮他的自由。人的自由需要其他人的支持，他的自由建基在他人對他的恩賜與愛之上。而現實生活中，人都是被罪惡所控制，遑論用無私的愛去支持他的自由。卡斯培指出，只有天主的愛才能將人從物理的惡中拯救出來，只有愛的天主才能使人擁有以愛德行事的能力與自由；而這個愛的天主是耶穌基督帶給我們的。卡斯培也以基督為例說明了，真正的自由是從罪惡、死亡中解放出來的自由，

是愛德行事的自由。基督戰勝了死亡，他在對愛的天主的依靠中走向死亡，天主也使他從死者中復活。因此，耶穌基督戰勝了死亡給人帶來的威脅與恐懼。耶穌基督因為與天主的親密關係，而有能力在一生中實踐其愛天主愛人的使命。

卡斯培樞機對「自由」與「解放」的分析對於現代中國社會來說頗有啟發意義。因為在近現代中國歷史上託名「自由主義」或「共產主義」的社會運動，所追求的正是從西方所流傳過來的「自由」與「解放」。換言之，中國近現代歷史已經融入了世界歷史，中國社會已經搭上了世界追求「自由」與「解放」的列車。「自由」與「解放」在西方失敗的命運，也同樣正在中國的社會中上演。當今中國社會普遍的倫理滑坡的現象，正在使中國人所追求的「自由」與「解放」遭受猛烈的衝擊。因此，卡斯培對「自由」的分析對中國社會同樣有效。在中國實現「自由」與「解放」的前提條件與在西方毫無二致。中國人如果想實現自己的人生價值與理想，必須獲得他人的善意支持。那麼，如何將人際關係建樹為互愛的關係？當今令整個中國社會束手無策的重建社會倫理的問題，正鮮明了中國社會目前所急需解決的問題；然而面對這一情形，深陷問題中的整個中國社會卻自感無能為力。而這一點正是基督信仰在中國社會可以著力的地方。

卡斯培樞機在《耶穌基督》中所呈現的耶穌基督，不再是一個兩千年前離我們很遙遠且帶有某種神秘感的歷史人物，而是在現代生活中的人類社會的一員；他是一個獲

得真正自由的人，擁有成功的人生；他是一個實現了自我價值的人；是每個人應當實現的生命目標與標準；他是天主賜給世界的一個標記，只要跟隨他，在他內與天主建立一種正確的關係，我們就可以達到這個目標，成為一個自由的人，成為耶穌基督第二。



## 評康志傑教授的新著

### 《鄂西北磨盤山天主教社區研究》

——兼對董少新《明末奉教天文學家烏明著事蹟鉤沉》

一文個別觀點提出質疑

郭勁松\*

磨盤山是位於鄂西北崇山峻嶺之中的鄉村社會，傳說明朝末年有西方傳教士在此傳教，此後發展成為一個由基督徒集中居住的鄉村社區，方圓150平方公里的山區有十多個信仰天主教的村落，經歷了三百多年歲月的洗滌和沖刷，這個社區既有中國鄉村的一般特色，也因為信仰而保存了自身的一些特點。

---

\* 湖北大學政治系副教授。



明末以利瑪竇為代表的西方傳教士不僅帶來了宗教信仰，也帶來了西方文化，由此而引發的文化衝突以及文化融合學術界多有論述，但這類文化交流多囿於精英階層。西方文化浸入中國草根社會是一種什麼樣的態勢，由於資料匱乏，學者們較少涉獵。康志傑教授撰寫的《鄂西北磨盤山天主教社區研究》一書，對天主教信仰傳入這一封閉、偏僻的山區所發生的文化變遷進行了深入的剖析和探索，是書如其說是一部鄉村天主教史，不如說是鄉村文化史或農民心態史更為恰切。

全書分為兩大版塊：一是用歷史學的方法對社區歷史進行梳理和分析，二是把田野調查作為中性的、漸進的認知過程，並綜合人類學、社會學、心理學、民俗學、考古學等多科學方法，把一個鄉村社區的歷史全方位地展現在讀者面前。

文化變遷是一個動態過程，驅動個體行為的文化內驅力與信仰傳播有著密切的關聯，在文化衝突、調適之中，磨盤山逐漸被構建成為一個社區成員信仰同一種宗教、具有共同生活方式，相近的價值觀和人生觀的區域文化模式（area culture pattern）。在這個封閉的鄉村社會，信仰作為一種文化對鄉民們產生了深刻的影響，且呈現出與非天主教社區不同的文化差異（cultural variation）。隨著天主教在近代中國以強勢文化態勢的推進，衝突中的「文化抗阻」逐漸弱化，在文化的演進之中，中國傳統文化和西方文化的某些元素開始融合。

作者通過對磨盤山社區的分析，發現這是一個經過中西文化整合的區域模式，社區內部的元素既保留了中國文化的因數，也浸入了西方信仰的內容，文化諸要素所具有的獨特功能反映在生活習俗、思維模式、倫理道德、群體行為等多個層面。例如：以儒家倫理為核心的中國傳統鄉村社會，宗族勢力十分強大，祠堂往往成為家族核心的象徵。而在磨盤山，教堂常常是社區的核心和靈魂，具有強大的聚集力和向心力；傳統鄉村的族長具有相當的威望和權勢，而磨盤山的權力人物則是主教和本堂神父（第二次鴉片戰爭至1949年之前）。核心層對社區擁有一定的自主性，為了進行有效的管理，保證社區機制正常運行，核心層及核心人物會想盡種種辦法，抵制、消解那些危害社區秩序的異己力量，以保證自身「文化世界」的延續。

西方文化的傳播既是帶有韌性力量的浸入，又表現出文化傳播中的「涵化」功能。在長時間的天主教信仰的「涵化」和「濡化（enculturation）」過程中（一種意識或無意識的制約作用），鄉村信徒獲得了一種文化的適應能力。因而作者在研究的過程中，注重探索草根社會對西方文化的認識和理解，分析生活在社會底層的農民兄弟的心理和心態，如對基督徒家族的研究、對社區禮儀、朝聖功能的探索、對山民們在生產勞動中所結成的人際關係網路的分析，對他們的日常起居以及靈性生活的解讀等等。作者是希望透過一粒小小的水珠來折射天主教這樣一種異質文化傳入中國鄉村的種種表現和特點，在理解農民，親近農民，描述農民的歷程中尋覓一種「活」的草根文化，進而突顯中國鄉村研究的意義和價值。

磨盤山的一切資訊散見於繁雜的中西文獻之中，且西文資料涉及的語種多樣，通過全書可以發現作者在收集歷史資料過程中的艱難，這裡不僅有中外檔案館珍藏的各類文獻，而且還有作者深入山區調查所發現的第一手原生態資料，如碑文、家譜、民歌、民謠、日記等。用歷史文獻和敘述資料相互補充、相互映證，在大歷史的背景之下挖掘一個特定文化空間的價值，力圖做到宏觀與微觀的結合，是該書的一個特色。

磨盤山是瞭解西方文化傳入中國鄉村社會之後，如何當地語系化（*inculturation*）的一扇視窗。這種跨學科的研究、多角度的切入，可以讓人們更加深刻理解這一鄉村社區的實質與內涵。因此，作者在研究中融入多學科方法，並注意將文本資料與口述資料相結合、相映證。但是，在天主教歷史研究中，有學者在沒有理解這種研究方法的情況下而妄下結論，如董少新撰寫的〈明末奉教天文學家鄔明著事蹟鉤沉〉（載《中華文史論叢》2012年第3期，總一零七）中說：「有關湖北開教史，康志傑有較多研究，但所據的多為採訪所得的口述資料，一切內容不夠準確乃至錯訛……」（第135頁）。對此，筆者經過對康志傑原著的細讀，發現董少新是在沒有理解全文內容的情況下所作出的錯誤判斷。

康書的第一章標題為：「耶穌會時代：磨盤山神權社區的開闢」，內容是耶穌會建立神權社區的過程及社區的分析，在描述與分析的交融中，使用了文本文獻與地方口述資料。鑒於地方口述史（或傳說）在具體時間、地點及

人物與文本記載存在差異（不能互證）的特殊情況，將第一章第一部分的標題定為「撲朔迷離說開教」，以表明作者對「開教傳說」的存疑。而之所以列出傳說故事，是需要與是書的第七章相呼應。第七章「凝固的歷史：遺址考察記」中，作者對磨盤山歷史的所有教堂進行了考察，當地傳說何大化建立的聖母堂雖然早已不見蹤影，但當地人一直認定此為磨盤山的第一座教堂，上世紀80-90年代，縣誌的編纂者也曾親歷調查，並將此教堂記入地方史志。

群體記憶（collective memory）是考量和研究鄉村社會的一種方法，但事件距離愈遠，所包涵的「誤差」或者「失真」的可能性就愈大，但在誤差或失真的背後，仍然可以挖掘到研究者所需要的資訊。「敘述資料」不可全信，也不可不信，因為敘述資料畢竟是那些原來在歷史上不可能發出聲音的人留下的記錄，在集合為「群體記憶」的背後，常常能夠從深藏的集體記憶中尋覓到更深層的文化資訊，如心態、風俗、行為模式、對外來文化的認知等等。

至於董少新文所說磨盤山一書「多為採訪所得的敘述資料」，筆者亦不敢苟同，因為從每頁密集註腳，以及附錄參考文獻所列詳實的中西史料，足以證明這部學術著作的份量。

關於磨盤山的研究，第一版於2006年由台灣輔仁大學出版，書名為《上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》，隨著時間的流逝，康志傑又補充了新的資料，並於2012年再赴磨盤山，對城鎮化、世俗化浪潮下磨盤山教會的新變化進行考察，並補充了新的研究報

告。第二版於2013年由香港原道交流中心與意大利利瑪竇研究中心聯合出版，書名為《鄂西北磨盤山天主教社區研究》，由於增補了新的資料以及新的考察成果，這部「實地實證研究」的著作更加厚實，也更有說服力。

## 徵稿啟事

《天主教思想與文化》學術期刊由意大利瑪柴拉塔「利瑪竇」研究中心與香港原道文化交流學會合辦，並得到瑪柴拉塔大學教育系的支持。本期刊為國內外公開發行之定期學刊，暫定每年一輯。

本刊將從基督宗教歷史、哲學、神學、宗教學及社會學等不同角度對21世紀社會及人生的各種問題作出回應。內容側重於東西方文化與宗教的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。

本研究中心對與本刊相關的尚未發表之學術論文予以全年公開徵稿。熱誠歡迎國內外專家、學者及學界同仁不吝賜稿。

## 來稿要求及審校規則說明

### 一、一般規則

1. 本刊刊登與本刊宗旨相關、且未曾發表之學術論文。
2. 稿件以八千至一萬五千字篇幅為宜。
3. 稿件請以A4紙規格，以Word文本格式發送至編輯部電子信箱（見下）。
4. 稿件註釋請採用腳註格式，全文統一編排腳註號碼。
5. 所引文獻請用原文註明出處（詳見以下二註釋格式說明）。
6. 稿件請務必附中英文標題、三百至五百字的中英文內容提要及一百字左右的中英文作者簡介。
7. 編輯部在收到格式規範的稿件後，將匿去作者姓名，根據相關內容送交兩位以上專家（大陸及海外專家）進行評審，《學刊》主編將參照專家意見處理稿件。編輯部審查通過後，會儘速致函通知，請勿再一稿二投。
8. 本刊自收到稿件之日起，即視為獲得版權轉讓；如有任何變化，請作者立即通知本編輯部。未經本刊所採用之稿件，將由本編輯部儘速通知作者，作者即可自行處理。
9. 稿件中所引用文獻、圖版、表格等凡涉及著作版權部分，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](mailto:centrostudilmd@hotmail.com)

# 《天主教思想與文化》

## 訂購表格

茲訂閱《天主教思想與文化》：

第1輯	2012年	<input type="checkbox"/>	第3輯	2014年	<input type="checkbox"/>
第2輯	2013年	<input type="checkbox"/>	第4輯	2015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  “✓”  
Volume 4 Year 2015

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