

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2016年 · 第五輯



蔡惠民 靖保路

主編



天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

(2016年 第5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5輯 · 2016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
瓦爾登非爾斯 (Hans Waldenfels)	德國波恩大學
維爾德福爾 (Armin Wildfeuer)	德國北萊茵西法倫州天主教學院
魏思齊 (Zbigniew Wesolowski)	德國華裔學誌研究所

編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

陳開華 耿占河 顧孝永 黃漢婷 靖保路 康志傑
柯毅霖 蘇愛平 孫旭義 田書峰 張榮芳 張文西

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 ©2016

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

| 目 錄 |

《天主教思想與文化》序..... i

靖保路

漢語神學討論

基督信仰當地語系化過程中的認識論幅度..... 3

靖保路

額我略歌曲的當地語系化歷程

—— 從早期中文天主教歌本到馬海聲神父的

《主日頌讚》..... 33

洪力行

天主教神哲學

信仰不是一種思想，而是一種生活

—— 雅克·塞爾韋對榮休教宗本篤十六世的專訪..... 65

黃慧瑤 譯

匿名基督徒..... 79

卡爾·拉內 文 耿占河 譯

奧利振的基督論..... 93

米高·費杜 著 趙燕清 譯

多瑪斯論人性位格..... 107

丁福寧

宗教與社會

12世紀羅馬教宗首席權論爭問題探析

—— 以1136年安瑟姆與尼基塔斯的對話為核心..... 141

李騰

俗世國家中的宗教

—— 有關公共場所懸掛十字架之辯論的幾點思考..... 165

烏蘇拉·諾特蕾 著 張榮芳 譯

天主教在華史

天主教財務經濟支出研究：以「靈性支出」為核心的考察..... 189

康志傑

王徵信仰歷程及四篇天學文獻..... 219

丁銳中

新書評介

湖北區域歷史研究的又一力作

—— 讀劉元《晚清湖北教案研究（1860-1911）

—— 以官紳民為中心的考察》..... 243

方文

徵稿啟事..... 249



《天主教思想與文化》

序

新的千年已經開始，但仁愛和平的新世界尚未來臨。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愈築愈高；人類生活之原初的多采多姿性也在一體性的軌道中變得愈來愈慘澹。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愈來愈多的「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。內容側重於東西方文化與宗教間的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。《天主教思想與文化》所發表文章雖不完全代表研究中心的觀點，但我們將以開放的態度求同而存異，願為學界同仁及朋友提供相互瞭解、溝通思想而求得基本共識的學術交流平台。

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

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

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

靖保路

意大利利瑪竇研究中心



基督教神學與中國文化

漢語神學討論

漢語神學討論

基督信仰當地語系化過程中的 認識論幅度

靖保路¹

Abstract: This text explores the relations between evangelisation, culture and inculturation, especially the importance of epistemology in the local culture in the process of inculturation of the Christian faith. As we know, the process of evangelisation is actually the inculturation and contextualisation of the faith; as a matter of fact, the process of inculturation uses local cultural resources and focuses on the people of the local culture, thus establishing within the local culture the basis for the development of an “inculturation” process. In such a process, it is inevitable that the traditional cognitive models of the people affects the construction and character of the inculturated theology. In this paper, we try to explore the possible influence of Chinese traditional epistemology on future Chinese theology.

1 作者為意大利利瑪竇研究中心與香港原道交流學會研究員，主要研究方向：中國古代哲學、西方宗教哲學、基督宗教教父學與漢語基督宗教神學。

一、福傳中的當地語系化與跨文化性

（interculturality）問題

福傳是每一個基督徒都應該負有的根植於其基督徒身份本質中的使命。初期的基督徒對自身的這一使命有著非常強烈而清晰的意識。當基督宗教懷著這一崇高的使命，走出猶太世界，而與希臘—羅馬世界接觸時，他們所遇到的第一個問題就是異質文化——希臘文化、羅馬文化等等——的問題及其所帶來的挑戰。就在那一刻，基督信仰如何在非猶太教的文化中落地生根的問題，就成了天主教會所始終面臨與思考的問題——那就是信仰當地語系化的問題——直到今天。因此，從教會誕生之初，信仰的問題從來都不是一個單純的、孤立的、抽象的問題，它總是以活生生的方式與文化緊密地結合在一起。換句話說，無論從信仰的傳播者來說，還是就所傳播的內容而言，信仰總是藉著文化而被理解，被言述，被記錄，被傳承，被發揚，並進一步的被再理解，再詮釋，再言述等等。福音與文化的這一不斷相互交織，迴圈前進的過程在教會歷代的神學發展與個人或團體的靈性生活的變遷歷史中，都有著非常清晰的記述。若望保祿二世曾強調說：「一種沒有進入文化的信仰，就是一種還沒有被圓滿的接納，沒有被完全的思考，沒有被忠實的生活過的信仰。」²因此，從梵蒂岡第二次大公會議對「當地語系化」問題的再思考，到教

2 這是教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立的信》（*Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della cultura*）（1982年5月20日）中強調信仰當地語系化之重要性的講話。

宗若望保祿二世在宗座官方文獻中首次使用「當地語系化 (*inculturazione*)」概念，³從繼後教會官方文獻的多次論述與探討，再到普世教會對這一概念的不斷深入思考與實踐，都是當代天主教會對福傳與新福傳思路的探索，是對自身福傳使命之鍥而不捨的執著。

另外，當基督的福音從一種文化進入到另一種文化範圍中時，與其說首先發生的是福音與本地文化之間的碰撞，倒不如說是流淌在傳教士血液中的、承載著福音的外來文化與本地文化之間的「相互審視」與「寒暄」。因此，拉辛格樞機1992年在香港的一次會議上又提出了福傳中的「跨文化性 (*interculturality*)」問題，以對信仰「當地語系化」概念做出補充。他認為：基督信仰與福音並不是一種抽象與孤立的東西，她可以從一種文化傳遞到另一種文化；福音的資訊其實早已存在於傳福音者的文化中；在福傳的過程中，福音所接觸的是兩種文化：宣講者的文化與聆聽者的文化。⁴因此，基督的福音總是存在於宣講者的文化（第一種文化）中，並藉著聆聽者的文化（第二種文化）而為聆聽者所理解，所接受。很明顯，在這一過程中，兩種文化之間的接觸、碰撞與融合的過程在所難免，且必須被重視，否則必然會阻礙福傳的進程，而使福音始終徘徊在社會與文化的邊緣。

3 這是於1979年4月29日，教宗若望保祿二世向宗座聖經委員會所作的關於《在聖經光照下的信仰本土化》的演講。

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

當然，在福傳的過程中，除了文化的因素，我們還必須考慮到人文社會的時代處境性問題；儘可能地以時代中的人所能理解的方式將基督的資訊傳遞給為時代所影響和影響著時代的人們。這也是當代處境化神學產生的原因。但對時代精神的理解與把握，仍然屬於人文社會的文化領域。因此，從某種意義上，我們仍然可以把處境化神學歸於包含著時空意義的當地語系化的範圍來思考。

毋庸置疑，生活在每一個時代中的人都會遇到不同於其他時代的問題；為不同的文化所塑造著的人們，也會遇到不同於其他文化體系內的挑戰。那麼，不同時代、不同文化或文化區域中的人，對問題與挑戰的思考方式與應對模式也都有其與眾不同之處。從神學的角度而言，天主教的傳統神學是基督的啟示在西方人文社會的發展歷史中，以西方的文化資源、西方人的個體及社會的生存體驗及其神人交往經驗為背景，而產生的神學體系。它的產生與發展，一方面是為了向生活在具體時空內的基督徒提供具體而適當的靈性生活的指導（如此，而有了神學與靈修學等的產生與發展）；另一方面也是為了對具體時空下的人文社會精神與意識形態向教會所提出的挑戰，做出明確而又堅定有力的回應（如此，而有了護教學與傳教神學等等的產生與發展）。總之，教會傳統神學思想的產生與發展，首先是西方的基督徒對自身個體與團體生命經驗的反思和具體信仰實踐之沉澱的結果。

那麼，從教會信仰當地語系化的角度來講，當帶有西方文化色彩的神學思想與信仰傳統遇到中國的文化與傳

統思想時，會有什麼樣的問題出現？或者我們應該懷有什麼樣的問題意識？其實，這個問題所涉及到的正是信仰當地語系化的問題，以及在福傳過程中的「跨文化性」的問題。這其中既涉及信仰與文化之間關係的問題，也涉及兩種文化傳統之間相互碰撞與對話的問題。就第一個問題而言，雖然就理論與本質而言，信仰都有其超越文化的特質，但是在實際的福傳過程中，信仰與文化卻從來都是密不可分的；而且往往還需要先從文化的角度來入手，才能使福音更容易被理解、接納並生活出來。因此，教宗若望保祿二世在對宗座聖經委員會的講話中說：

在基督教的東方與西方，聖經的當地語系化的工作從初世紀就已經開始，且產生了相當豐富的成果。但是從來就不能將其視為完成；相反，由於文化的不斷發展與變化，當地語系化的工作也應當不斷的繼續進行。在近代的福傳過程中，在不同的國家人們使用不同的語言詞彙來表達福音訊息。實際上，傳教士們也不可避免的以自己本國的概念形式來表達天主的聖言。在這種情況下，新的地方教會就必須以極大的努力將這種外國的形式轉換成符合本國文化的形式。⁵

5 Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica, Città del Vaticano* (Roma: Libreria editrice vaticana, 1993), p. 110.

對以上所述福音、福傳及其與文化間的關係，我們可以概括為：福傳的過程其實就是信仰當地語系化與處境化的過程；而信仰當地語系化的過程其實就是藉著當地人的文化、針對當地文化中的人，使福音在文化內紮根生長的「文化福傳」的過程。因此，如果我們在福傳的過程中疏忽了福傳事業的文化幅度，那麼無論是就深度與廣度而言，還是從個人與社會的層面來看，都將會有礙於基督聖言以活生生的、有血有肉的方式在本地人文社會中的「降生」與「成長」；此外，文化福傳的目標就是藉著基督愛的福音啟示，而培養出一種仁愛、誠信的文化；而這種文化其實就是一種不斷地在傳遞著愛的正能量的文化，一種可以「福傳的文化」，一種自身即具有福傳能力與效應的文化。

二、中西認識論思想與信仰當地語系化

對於上述的教會神學思想和信仰傳統，與中國文化和傳統思想之間的關係，限於篇幅，在本文中我們只專注於兩種文化傳統中的認識論因素在基督信仰當地語系化的過程中所起的作用，及其所可能產生的影響。經驗告訴我們，任何問題的提出，都首先與意識或認識的理論相關；那麼，對任何問題的回答也都會受到認識模式及其相關的價值理念的影響與支配。從神學的角度而言，顯而易見，基督信仰在西方世界的當地語系化進程與西方人的認識論範疇和思維模式是密不可分的。同樣，基督信仰在中國的當地語系化進程也必然會受到中國傳統認識論思想的影響。因此，我們就有必要從西方認識論思想對教會神學的

影響中，為尚未成熟的漢語神學汲取靈感，也就是從中國傳統認識論的角度來對漢語神學的未來發展及其特點進行思考。

事實上，要從西方認識論思想對西方神學的影響，來思考中國的認識論思想在漢語神學的未來發展中所應該起到的作用，還有一個問題需要澄清，即中西認識論思想有無可比性或對話的可能性。如果答案是否定的，那麼即便西方的認識論思想在教會神學中起到過積極的建設性作用，也並不意味著中國的認識論思想能夠在漢語神學中找到其合法性存在的依據。下面，我們首先來分析中西方認識論對話的可能性及其基礎；並在二者的差異性與互補性中，思考中國當地語系化神學的未來走向及其可能的結構性特點。

1. 中西認識論對話之可能性的基礎

顯而易見，每一種獨特的文化體系，都有自己獨特的認識論架構。每一種文化體系中的不同思想流派也都有自己與眾不同的認識論思考。這在西方的哲學體系中是非常明顯的事實，比如西方哲學中的觀念論、實在論、現象論（phenomenalism）、現象學（phenomenology）、唯名論、懷疑論等等對認識問題的理解就各有不同。在同一種文化體系中，有關認識的問題尚且如此錯綜複雜，那麼在不同的文化體系中的認識論之間加以比較，似乎就成了不可能的事情。就像海德格從存在與語言之間關係的角度所表達的：語言是存在的家，由於歐洲人也許棲居在與東亞人完

全不同的家中，而且從本質上就完全不同（*von Grund aus anderen Wesens sind*），因此，從家到家的對話就幾乎是不可能的（*So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich*）。⁶其實，海德格在此所要強調的是，在歐洲思想全球化的思潮中，歐洲思維方式對亞洲語言的操縱與限制，以及這種操縱所導致的真正而深入的對話之危險性與障礙。儘管如此，海德格仍然使用了「也許」與「幾乎」等謹慎的字眼來表達這種不可能性。實際上，與東方思想的對話是海德格多年的執著，是他在重重困難中從未放棄的嘗試；其最終目的，是想借助於域外思想的差異性，來重新審視自己的傳統，並為自我思想的突破與超昇尋找另闢蹊徑的可能性。

今天的世界是一個充滿張力與衝突的世界，而通過對話尋求共識也成了人與人、團體與團體、宗教與宗教、國家與國家之間解決問題的必要方式，但對話的可能性並不是基於這種必要性！那麼，其可能性的基礎究竟何在？下面我們分為兩個方面來討論：1) 人性論的基礎：人性的同一性；2) 真理的普遍性。

1) 人性論基礎

何謂人性？在西方傳統哲學的框架中，人性（*natura*）與人的本質（*essenza*）兩個概念儘管用法有所不同，但意義相同。人的本質是來回答「人是什麼？」這一問題的；

6 參閱海德格爾，《海德格爾選集》，下冊（上海：三聯書店，1996），頁1008-1009。

同時，它也是將人與其他動物或存在物進行區分的特性（*proprietà*），換句話說，人之所以是人，而非其他動物，就在於人的本質或人性。人性是人類的每一個成員所共有的特性；是在不斷成長或變化中的各種膚色與體貌的個體人之內的永遠不變的因素。未出生的嬰兒是人，垂垂老矣的暮年之人也是人；健康的人是人，殘疾人也是同樣的人。在這一理論基礎上，人們才能夠就納粹對殘疾人及猶太人的屠殺行為做出批判；才能夠說，歐洲人過去曾經從神學的層面來論證非洲人是否有靈魂，好為自己販賣黑奴的事實找出合法性基礎的行為是無知與荒謬的。⁷在同樣的觀點下，我們才可以論證博愛、自由、人性尊嚴等普世價值的普遍有效性（普世價值的普遍有效性問題也是國內知識份子之間討論的熱點）。因為這一切價值的最終基礎就是：每一個人都擁有與生俱來的同一的人性。如果像某些哲學家所主張的，人性也有等級之分，那麼「普世價值」的理念就不能成立；如果人性也是變化無常的，那麼人的一切行為之價值就都失去了其根基與判斷標準（比如在無神論的思想中，在沙特的「存在先於本質」的理論中都包含著這樣的意義）。

另外，在中國的傳統文化中，儒家學者對人性也多有論述：孔子的「性相近也，習相遠也」的觀點與西方傳統哲學的思想類似。但是，孔子的「性相近」如何解釋？究竟是性相同，還是性相近呢？宋明理學家程顥認為，所有

7 Cfr. Joseph Ki-Zerbo, *Poetiche africane* (Roma: Meltemi, 2002), pp. 55-56.

人的人性都是同一的，孔子所說的「性相近」是就人的氣質與稟賦而言的：「性一也，何以言相近？曰：此只是言氣質之性，如俗言性急性緩之類。……孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只是言其所稟賦也。」⁸

孔子之後，儒家學者對「人性」的問題展開了進一步的討論。由於孔子之「言性與天道，不可得而聞」，而實際上「性與天道」問題涉及到人生之倫常、道德價值之根源以及天人之際等等人生之終極意義的層面，又不可不論，因此就有了性善、性惡、性不善不惡、善惡相混等等儒家各派系之間的人性論之爭，直到今天。正如近代國學大師章炳麟先生在《辨性上篇》所言：「儒者言性有五家：無善無不善，是告子也。善，是孟子也。惡，是孫卿也。善惡混，是楊子也。善惡以人異殊上中下，是漆鵬開、世碩、公孫尼、王充也。」⁹

今天我們所關心的論題不是人性善惡或先天後天的問題，而是在這眾說紛紜的爭論中，找到他們之間所可能存在的共識：「性一也」，即每人都有同樣的人性，是「使人成為人者」；只是面對同一的事實，彼此的理解不同而已。而且，性善與性惡之間的爭論也是建立在人性之同一性基礎上的。因為如果每人各有自己與眾不同的人性，那麼我們就不可能再來爭論普遍意義上的「人」的性善或性惡的問題。所有的爭論也就失去了意義。

8 程頤，〈河南程氏遺書卷第十八〉，載於《二程集》（北京：中華書局，2004），頁207。

9 章炳麟，《國故論衡》上卷，《辨性》上，《章氏叢書》（上海：右文社鉛印本，1915）。

另外，我們也不能疏忽大眾百姓對「人性」這一概念的
日常理解及運用。當他們說「你這樣做，還是人嗎？」，
「作為一個人，你怎麼能這樣？」，「這個人，簡直沒人
性！」的時候，我們不能說，他們根本就不懂「人」是什
麼！合理的解釋是，他們對「人」這個概念的意義有一種
概括性的領悟。

到此為止，我們所要達到的結論是：在東西方文化的
傳統中，人性概念的意義是同一的。東西方之間的跨文化
的、真正而深入的對話之所以可能，其基礎就在於我們都有
同一的人性之「根」，此所謂「人同此心，心同此理」¹⁰。
儘管在這同一的根上所生發出的枝葉，所結出的果實各有
不同，甚至大不相同，但這種對話仍然是「人與人」之間
的對話，而絕非「人對牛」彈琴。那麼，就文化的層面而
言，這同一的人性之「根」就是世界不同文化的基礎，是
不同文化之間的「共性」；而不同的文化又在不斷地滋潤
著這同一的根，而使普遍意義上的「人」變得更加豐富圓
滿。人性作為一種「共性」或「同一性」與文化的「不同
性」或「特殊性」之間彼此開放，不斷地處於「生生之謂
易」的不斷再生與相互豐富的辯證關係中。而健康的對話
關係能夠促進並豐富這一生動的動程，而使文化變得更加
豐富與人性化。從認識論的視域來看，這一動程能使人的

10 陸九淵：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）

認識變得更為深遠而廣闊，使人對生命的終極意義與人性的根本訴求能有更為深刻的把握，而最終使人的生命得以圓滿實現。

2) 真理的普遍性

每一位科學家或哲學家都認為自己的理論或思想是正確的，是符合事實的，是應該被接受的，換句話說，是真理；而且都認為自己所講的真理是具有普遍性或至少某種程度的普遍性的。因為，如果他們認為自己的思想只對自己有效，那麼他們耗盡心血著書立說的行為就顯得荒謬而不可理解。這些理論不僅適合於可以量化的、客觀化的、邏輯化的數理等科學的真理，而且也適合於需要生命介入的哲學真理。儘管這些真理的普遍性總是與其特殊性形影不離，但這並不妨礙我們對其普遍性的承認。

就大眾的日常觀點而言，如果沒有一些對日常事實或常識的共識，那麼人們的日常對話、家庭或學校的日常教育就會成為問題。一旦真理的普遍性喪失，那麼這一切行為的價值也就蕩然無存。

另外，在宗教信仰的範圍內，宗教的最基本真理不但具有普遍性，而且還有「絕對性」的特點，比如引人向善，使人獲得終極的救恩等等。這就是基督宗教中「救恩的普遍性」這一教義的意義。儘管對於基督徒來說，其他宗教的真理未必都是絕對的，他們的方法也未必真的能夠達到救恩的目的；但這並不否認在其他的宗教中也有真理之光的存在。宗教對話的可能性與價值就是建立在這種基

礎上的。在這裡，我只想證明宗教之最根本真理的普遍性問題，而無意於討論各宗教之真偽。

總之，東西方宗教與文化對話的可能性是建立在人性的同一性與真理的普遍性這一真理之上的。缺少了這兩種基礎，任何真正的建設性對話都是不可能的，也是無意義的。只有在這兩種基礎上，東西方認識論之間的深入對話才可能展開；我們從西方認識論與神學思想架構的關係中，來學習與思考中國神學的未來建設及其結構性特點才具有合法性基礎。

下面我們來簡單分析中西認識論的結構性差異，並在此差異性的基礎上來思考中西認識論的互補性，以及這種互補性在中國神學的建設與西方神學思維模式的更新與突破中所可能有的積極作用。

2. 中西認識論的差異

1) 西方認識論的主線及其特點

概括地講，認識論之最根本的任務就是對事實與真理的把握。在西方整個古代與中古世紀的哲學傳統中，認識論所要把握的事實與真理就是「存在」。但是哲學家們對把握真理的途徑卻各有主張。概而言之，我們可以把西方傳統的認識論（笛卡爾之前）分為兩種路向：1) 知識是通過回憶、光照、直觀、內省而在自我之內出現，因此其具有內在性特點，而非來自於任何外在的客體；其代表人物中對後世天主教神學的發展影響較大者有：柏拉圖、新柏拉圖主

義者、奧思定、托名的狄奧尼修斯 (Pseudo-Dionysius)、安瑟莫 (Anselmus)、文德 (Bonaventura)、庫薩的尼古拉 (Nicholas Cusanus)、羅斯米尼 (Antonio Rosmini) 等等；2) 知識來自於理性與客體的對應性與一致性。其代表人物中與後世天主教神學有較大關聯者有：亞里士多德、聖多瑪斯及後世教會主流的、官方的神學傳統，直到今天。

第一種路向的認識論強調內在心靈的直觀領悟。柏拉圖的「一」、新柏拉圖主義者，尤其是普羅迪諾 (Plotino) 的「太一」都是絕對的超越者，它們遠遠地超越了感性與理性的世界，因此皆非人理性思辨的對象。為了達到這絕對的真理，人必須回歸自我，進入一種超越語言表述的神秘直觀中。很明顯，古希臘世界中的這種神秘主義思想，經過亞歷山大的克萊孟 (Clement of Alexandria)，尼撒的額我略 (Gregorio Nissenno)，托名的狄奧尼修斯，尤其是聖奧思定的思想而進入了基督宗教的信仰世界中，經過教父們的接納、轉化與發展，轉而成為天主教的神秘神學思想。奧思定要求人「回歸內心」，因為真正的知識或真理不外於人心。這內在於人心的真理，藉著天主的光照而得以呈現在人眼前，所以真正的知識或真理的根源在於天主，而非人的感性、理性或任何外在事物。這種與超越的真理相遇的經驗，是一種超越理性思辨的經驗，是在超神的狀態下與天主的相遇與合一的經驗。這種認識思路，藉著教會的神秘神學思想而主導了近千年的中世紀思想，直到聖多瑪斯的出現。

第二種路向的認識論，可以被概括為亞里士多德—多瑪斯的認識論思路。在這一認識論的框架中，聖多瑪斯的思想疏遠了柏拉圖及奧思定的思想體系，而更多地接受了亞里士多德的哲學思想體系。他主張人類理性的知識具有自足性、獨立性；在知識的來源上，他排除了天主的特殊性介入；藉著亞里士多德的「抽象」理論，而放棄了奧思定的「光照說」。這一認識論的框架，排除了以世界之外的先驗根源來詮釋理性知識來源的可能，主張人類理性知識的根源就在人自身之內，我們稱之為「理性」（*ragione*）。通過這一官能，人可以從感性知識的材料中提取普遍的觀念、普遍的判斷，而最終獲得系統的知識。聖多瑪斯對信仰與理性關係的處理，對後世的西方世界產生了極為深遠的影響。在若望保祿二世的《信仰與理性》通諭中，我們還可以清楚地看到聖多瑪斯思想的權威及影響。多瑪斯的出現使亞里士多德及亞里士多德學派的思想在西方世界中佔據了統治地位；同時，也使統治西方思想界長達千年的柏拉圖學派—奧思定的思想，退居到次要的地位。這是在西方的中古世紀所發生的最大的革命性的文化事件。這一事件的發生，引起了西方世界在各個領域中的巨大轉變，無論是在政治上、經濟上、倫理上，還是宗教與神學上。

多瑪斯之後，第一種路向的認識論及其影響下的神學成了西方基督宗教世界中的小傳統，而第二種路向的認識論及其神學就成了西方世界的大傳統；直到今天，在西方神—哲學領域中的整體狀況也並未有太大的改變。概括而言，我們可以把第一種認識論稱為「自上而下的認識論」

或「光照的認識論與神學思路」；把第二種稱為「自下而上的認識論」或「思辨的認識論與神學思路」。

對於笛卡爾之後的現當代西方認識論思想對傳統認識論及其表像性思維的有限性的批判與超越，由於其流派眾多，錯綜複雜，尤其是它們對神學的影響尚未形成一致性的定論，我們在此不做討論。

在簡單討論了西方認識論思想的主要思路及特點之後，現在我們來概括地分析中國傳統文化中的認識論思想及其特點；並在二者的差異性中來思考它們的互補性，及其對未來中國神學發展的影響。

2) 中國的認識論思想及其特點

在任何的文化體系中，認識論總是為整體哲學架構服務的。所以，認識論的特點也就自然與其所在哲學體系的特質趨於一致。就此而言，對中國認識論思想及其主要特點的思考，也必須從中國哲學的整體框架中來考察，也即我們必須在對整體中國哲學精神的把握中，來厘清其認識論的脈絡，否則將很難客觀地來看待中國認識論的價值、深度與客觀性問題。金岳霖先生說：「中國哲學家沒有一種發達的認識論意識和邏輯意識，所以在表達思想時顯得蕪雜不連貫」。但是我們不能忘記，中國認識論的這種體系性與邏輯性的「不發達」，也是由於中國整體哲學思想之系統性與形上性不足導致的。

現在，我們從能夠代表中國文化基本精神的儒道等各學派的共性中來思考中國認識論的走向。整體而言，中國文化中沒有一個獨立的、完整的認識論體系。因為中國古人所追求的從來都不是成為知識豐富的「專家」或某個領域中的「知識精英」，他們所要達到的目標是心性的培育、道德的實踐與生命的完成；生命的完成其實是生命的一種最高境界：在儒家是「天人合一」；在道家則是「人道合一」。對此，儒道各大家儘管各有自己獨特的闡釋與側重點，但基本思路是一致的。簡而言之，中國傳統認識論的基本精神在於「德行之知」，並通過「知行合一」的實踐而最終達致與「大生命的圓融」。¹¹

概括而言，無論是孔孟的「下學而上達」與「盡心、知性而知天」之論，還是老莊的「為學、為道」和「小知、大知」之言，在其中我們都可以窺見中國認識論的基本精神及整體走向；並且他們對認識論的理解在根本上是具有一致性的，因此我們將其視為中國唯一認識論大傳統的不同闡釋。對此唯一的認識論，我們可以分兩個層面來解釋：1) 孔子的「下學」與孟子的「心之官則思」；以及老莊的「為學」和「小知」；2) 孔孟的「上達」、「盡心

11 「天人合一」是中國傳統文化中一個非常重要的概念。其思想起源可追溯至殷商時代的占卜之術；西周時代的「天」仍然是位格之天；在先秦諸子的思想中，天的位格意義逐漸淡化；但在孔子的思想中仍然有明顯的位格神的意義；老莊道家的「天」與眾不同地具有了神秘性色彩。到了漢代，董仲舒在答漢武帝策問時，也闡述了「天人相與之際」的學問；在他的「天人感應」論中，「天」又具有明顯的位格特點，是「百神之大君」、「人之曾祖父」，但其思想具有明顯的政治哲學意味。司馬遷在《史記》中談到：「究天人之際、通古今之變」；正始玄風的何晏對王弼的評價為：「斯人可與言天人之際」；北宋思想家邵雍說：「學不際天人，不足以謂之學。」總之，宋明理學，心學中所講的「天人合一」則基本上是承孟子的心性論而言，因天命下貫而為人性，因此人通過「知性」則能「知天」。在這裡，性即理，心即理，這是典型的泛神論思想的表達。在宋明思想中，天的位格性已經基本消失，天已經內化為心性的「人」了。

而知性」與老莊的「為道」和「大知」。¹²這是中國認識論傳統的兩條脈絡。

從歷史傳統之整體性來看，我們可以將前者視為中國認識論中的小傳統，將後者視為大傳統，因為在中國傳統的認識模式中起主導作用的是後者；我們還可以將前者視為「學」的路向，儘管這種「學」從來都不是單純的對知識的把握與積累，而是走向內在自我的「成德之學」；將後者視為「境界論」的路向，因為認識的最高境界是「天人合一」、「天人合德」或「人道合一」的生命圓融的境界。

在中國的傳統文化中，孔孟儒家的思想比較側重於前者，我們可以用孔孟的思想來概括前者的特點，即「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，¹³進而「知

12 「子曰：莫我知也夫！子貢曰：何為其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」（《論語·憲問》）。孔子的「下學」而「上達」，即：下學學人事，上達達天命；而孟子的「從其大體者為大人，從其小體者為小人。……耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《孟子·告子上》），也自然包含了感性知識（小體）與理性知識（大體）之分；另外，「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣」（孟子，盡心上）一句，則是在談論「知行合一」之後的知天命，合天意的知識的最高境界。

老莊的「為道」之「大知」是對儒家認識方法的批判，其認為在孔孟的思辨之學、德行之知中包含了太多的心思智巧之作為（有為），這些都會阻礙人達到與大道合一的最高生命境界（無為），所以視他們的知識為「為學」（「政教禮樂之學——河上公注的「小知」。

總之，孔子重學體仁，孟子強調內省而知性知天，這已經都是實踐之學問；但對於老莊而言，這樣的實踐功夫仍然不夠，因此他們更進一步地強調「致虛」、「守靜」、「直觀」天道的生命境界。

13 《禮記·中庸》第十九章。另外，孔子的「格物，致知」也有相同含義。按照朱熹的詮釋，格物致知即：窮究事物道理，致使知性通達至極；王陽明的理解是：端正事業物境，達致自心良知本體；而《現代漢語詞典》的解釋：「窮究事物的原理法則而總結為理性知識」。可以看出，最後的一種解釋是西方化的理解，但也是主導中國人思想領域的一種理解；這其實是對中國傳統認識論內涵的闕割，也是西方的工具理性正在逐漸取代中國的傳統認知精神，而開始主導人們生活的各個領域的標記。

性」，「知天命」，¹⁴而達致「天人合一」的最高生命境界。在其中既包含了學而思辨的純知識論層面，也包含了踐仁，知性，知天命的「境界認識論」¹⁵層面。這是儒家的認識論的基本內涵。

關於第二種認識論思路的特點，我們可以用老莊的思想來概括：「絕聖棄智」，「致虛守靜」，「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。無為而無不為」，¹⁶最終達到一種「常德不離，復歸於嬰兒」、「復歸於樸」的與大道「玄同」的超越境界，也就是莊子所說的「心齋」、「坐忘」、「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」¹⁷的「與道合一」的生命狀態。從這裡可以看出，在老莊的認識模式中，他們更強調中國傳統認識論思想中的第二種認識路向。我們可以稱其為超越於人感性與理性認識的「直觀認識」。在這種直觀中，聖人所達到的是一種與大道神秘玄同的境界；是一種不可道，不可言的生命圓融的場域，也就是一種「知常曰明」中的感性與理性「黑夜中的亮光」境界。這是人對大道的敞開，是生命之道對人的無可言語的灌注。在這種「澄明」或「亮光」中，人「看到」了自己在無限生命動程中的「沉浮」，即活生生地經驗到

14 孟子，《孟子·盡心章句上》。

15 我認為，「境界認識論」一詞比「境界本體論」（牟宗三語）一詞能更好地傳遞中國哲學的特點與精神。因為在使用後一概念的時候，我們必需刻意地將孔子等儒家思想中的「天」的位格性或人格性消解掉。這其實是對儒家思想，尤其是孔子思想的不尊重，或是為了使他們原有的思想更能適合後世的理解而選擇性的剪切。

16 老子，《道德經》，第19、16、48、28、56章。

17 莊子，《莊子·大宗師》。

了自身生命的圓融。所以，老莊道家所強調的是在悟道、體道的過程中，要拋開感性與理性的知識以及「知而後行」中的「作為」，而虛靜無為，直觀「玄而又玄，眾妙之門」的大道。

儘管我們分別以儒家與道家來代表以上的兩種認識論模式，但這並不意味著儒家認識論的終極目標並不追求「天人合一」的終極境界。只是儒家的代表們在追求這一目標的過程中更強調了學而思辨的「為學」態度，以及「克己復禮」而「成仁」的倫理道德的實踐功夫。同樣，老莊的認識論也並非完全不承認感性與理性認識對人日常生活的價值，只是他們認為只靠這些低層次的知識——大道的遮蔽與開顯域——人們無法達到「與大道合同」的終極生命境界。其實，老莊對儒家「為學」的「絕棄」，重點不是對「學」的否定，而是對儒家達到最高生命境界的模式之否定；因為老莊認為大道是以生命的動態方式所展現的無限動程，而「為學」之路使人日益，日日益……，這與「無為」相對立的「多為」使人難以徹底地沉靜下來，敞開自我而成為大道澄明之域。

3. 中西方認識論—神學思想的互補性

無論是在認識方法上，還是在認識的終極目的上，中西認識論都有極大的差異。因此，有中國學者在論中國認識論時，為了表達中國認識論的獨特性，而特別地強調「天人合一」的認識論意義；認為中國傳統的認識活動的特點是整體思維，是主客不分，渾然一體的。其實，這是對中國

認識論的一種誤讀，或者是為了彰顯自己的獨特性而選擇性的失憶。因為「主客不分」意味著，既要講認識活動，又不要講認識的主體和客體，換句話說，就是講認識活動而不講認識的對象與認識者。因為無論是孔子的「政教禮樂之學」，還是孟子的「大體」（理性知識）「小體」（感性知識）¹⁸之分，無論是老子的「故以身觀身……以天下觀天下。吾何以知天下之然？以此」¹⁹，還是莊子的「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」²⁰，都離不開認識的感性、理性與靜觀直覺之不同層面的分別，只是他們的則重點有所不同而已。其實，只有到了認識的最高境界時，才可以提出「主客不分」、「天人合一」的整體性思維。這在東西方的認識視野中並無太大分別。在西方思想之「與神契合」的神秘經驗與境界中，主客也是「分殊一體」，難以言明的。對這一經驗中的主客相對的理解，也只是在經驗之後對所經歷之事實的一種傳達性的描述而已。所以在中國的認識論中，並不是不講主客分際，而是更強調天人合一的境界；而在西方的認識論中，也並非就不講天人合一，相反，這恰恰就是西方傳統的基督宗教文化所追求的終極境界——天堂，只是他們在追求目標的過程中更強調理性的抽象運作而已。

但是，我們不應忘記，認識及認識論思想是為普通大眾之「日用」的，而非只為了那些已經達到神秘契合境

18 孟子，《孟子·告子上》：「從其大體者為大人，從其小體者為小人。……耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」

19 老子，《道德經》第五十四章。

20 莊子，《莊子·人間世》。

界的少數「精英」。因此，只強調直觀的生命境界而缺少了「日常」的理解與理論指導，就會使目標與百姓生活脫節，最終導致百姓生活的物質化傾向，而失去境界目標；而缺少了境界目標的「日常」實踐，則會導致個體認識與信仰經驗的缺乏，而終使信仰難以內化成為真正的個體信仰。因此，理性與信仰境界是相輔相成，缺一不可的！

此外，我們在分析二者的差異性時，也不能故意忽略了二者之間顯而易見的相合性。現在我們對二者之差異性中的終極相合性簡單概括如下，並探討二者之間的互補性在神學領域中的實踐：

- 1) 中國認識論：整體領悟中的虛靜直觀、模糊性、實踐性、動態性、境界性、天道之萬千易化動程所不斷敞開的美善——天人合一中的分際；
- 2) 西方認識論：理性分析中的邏輯性、清晰性、理論性、客觀性、系統性、作為不動之使動者的終極存在的靜態之美善——天人分際中的合一；

西方的認識論形態在西方神學中的影響顯而易見。自教會初期一直持續至今的「耶路撒冷與雅典之爭」的話題，²¹ 可以使我們清楚地看到在西方教會信仰當地語系化的

21 這一爭論尤其體現在戴都良的名言中：「雅典和耶路撒冷有何相干？教會和學院有何相干？異端者和基督徒有何相干？我們的教義是源自撒羅滿的殿廊，他教導我們要以純樸與善良的心靈去尋求上主。那些斯多亞派的基督徒、柏拉圖派的基督徒、辨證法派的基督徒能夠看到什麼。除了耶穌基督，我們還有何求？有了福音，我們還有何求？」Tertulliano, *La prescrizione contro gli eretici*, VII, (traduzione a cura di Gino Mazzoni, 1929).

過程中，以「理性與信仰」之間關係的激烈爭論所表現出的認識論與神學之間的關係，最明顯的例子就是奧思定——方濟學派與道明學派之間的不同認識論所導致的兩種不同形態的神學體系。因此，在神學的領域中，認識論的形態是非常關鍵的；有什麼樣的認識論就會有什麼樣的神學架構。無論是普通意義上的認識論，還是境界意義上的認識論，在神學的方法與結構上都發揮著關鍵的作用。

很明顯，中國認識論中的薄弱環節是理論性與系統性的缺乏；這一點在未來的漢語神學中，必須得以補充與強化。因為理論性的不足也會導致大眾生活中的精神與信仰層面的迷失，而在物質化的潮流中失去自我。西方認識論的強項則是邏輯性與系統性的強勢發展，但在百姓生活中的「日常實踐性」與「內在化力度」則略有不足。所以，如果二者之間能夠相互取長補短，則為東西方精神與信仰生活領域大有裨益。現在，我們在這一視野中來分析中國漢語神學的可能性發展及其結構性特點。

三、中國的認識論與未來的漢語神學：

作為一種生活方式的靈修學——哲學——神學

未來的中國漢語神學應該具有什麼樣的結構性特點，這一直都是我們較為關注的話題。因為漢語神學的問題不僅涉及傳統文化、啟示信仰、人文社會處境等因素，還涉及到中國基督徒的個體與團體信仰經驗，以及與西方的基督徒在其個體與團體信仰經驗的基礎上所形成的西方神學體系之間關係問題。儘管這些問題在未來的漢語神學建設

過程中可以有主次之分，但每一種因素都是漢語神學所應該謹慎對待的問題。

從認識論的角度而言，中國的漢語神學建設應該考慮到中西方認識論的差異，以及由這種差異所可能產生的神學之結構性特點的差異。如前所言，從教父時代開始，隨著西方認識論的發展與變化，西方的神學結構性特點也在不斷地變化：在基督之後的一千多年的時間裡，教會神學的主流思想一直受到柏拉圖——奧思定——新柏拉圖主義思想的影響，在人的認識活動中，信仰與神聖意志的參與起著關鍵的作用；於是，神學思想中的神聖「光照」的成份與神秘的特色較為顯明；而聖多瑪斯之後，在認識活動中，人的理性擁有了獨立的地位，因此神學中的理性及抽象性因素開始突顯，神學思想的宏大體系性與嚴謹學術性特點有了極為顯著的發展。神學的這一特點一直持續到梵二大公會議時期。但是自上世紀初以來，隨著哲學認識論思想的多元性發展，神學的多樣性、開放性與對話性特點開始更多地出現：奧思定——方濟學派思想的復興、新多瑪斯學派神學的發展、新的哲學人類學的出現，以及浪漫主義思潮影響下的認識論所帶來的對神學發展的新探索，如：羅斯米尼（Antonio Rosmini）、馬里坦（Jacques Maritain）、吉爾松（Etienne Gilson）、拉內、巴爾塔薩、瓜爾迪尼（Romano Guardini）、呂巴克（Henri de Lubac）、孔加（Yves Congar）、拉辛格（Joseph Ratzinger）、卡斯培（Walter Kasper）等等。梵二之後的神學思想展現了更多的跨學派性與跨文化性內涵，有時我們也很難再以學派性特點來評價他們的思想。

由此可知，在中國未來的漢語神學的建設中，我們也必須注意到中國的認識論特點或中國人的思維模式對中國的漢語神學所可能產生的影響。如果說在西方的傳統中，聖多瑪斯學派的思想是教會神學的主流，而神秘默觀的思想是非主流的，那麼在中國的漢語神學中，我認為情況應該恰恰相反。因為在中國的傳統文化中，強調理性分析、邏輯推理的思辨性認識並非主流思維模式；而無論是儒家的「踐仁，知天命」的實踐理性，還是道家「心齋、坐忘、虛靜直觀」的天人合一的生命境界，他們所強調的都是通過修身養性的靈性實踐功夫，而參悟天命，直觀天道，並最終達到與天道合一的終極境界。

所以，對中國基督徒而言，漢語神學應該是一種使基督信仰得以內化的修身養性的實踐性指導，幫助中國的基督徒使自己對基督的信仰誠於心而行於外。換言之，中國傳統文化中的相對豐富的人文精神性的文化資源與大眾生命經驗的寶貴財富應該得到重視，並在神學的思考中得以發揮。另外，既然是一種實踐性的指導，就應該包括理性的理解與體系性的要求，以利於大眾的理解、領悟、接納與踐行。因此，對中國傳統認識論中的理性分析不足的情形，應該從西方的神學經驗中學習而加以彌補。因為如果我們只強調直覺與默觀，而疏忽了理性的理解，那麼神學就可能只是文化精英們的奢侈品，而與大眾的信仰生活脫節；此外，如果疏略了理性分析，而只重視神秘直觀的信仰經驗，那麼天主的位格性思想與行為就會被忽視，而難以使信眾從「真空」的境界中回歸，而進入對「妙有」的朝拜敬禮中，因為即便面對作為「妙有」的無位格的「真

空」，人們也無法用「你」來稱呼；而不能進入到你——我關係中的神就不可能成為朝拜的對象。一個沒有朝拜對象的漢語神學只能是無神論的另一個變種而已。

最後，我們可以對所思考的漢語神學總結如下：首先，它是一種生活方式；一種虛—實、有—無、陰—陽、理論與實踐相互統合的生活指導。一方面，它要求人善用上天所賜予的理性之光，明辨天主藉著世界、歷史、文化、所發生的與正在發生的各種事件對中華民族所揭示的啟示真理；並藉此理性的認知意識，而進入到與天主的關係中，因為整個中華民族的人文社會精神與時代語境皆是上天之大仁大愛的啟示域；是天主救恩與大愛的開放性與普世性的表達；是「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話」，並為了幫助我們理解與領悟「在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話」的真意。我們可以將這一點視為在基督信仰當地語系化的過程中，中國傳統文化所可能起到的作用：準備這個民族，使其接受基督的終極啟示（類似於天主對以色列人的幾千年的舊約預備期）。另一方面，我們應該將所接受的基督之光，以中國的傳統文化與中國人的傳統生活模式所強調的道德實踐，生活在當下的每一時刻與每一境遇中，使我們所經驗的時間與事件皆成為天人相遇的場域。這種道德生活的實踐——克己復禮而成仁，盡心知性而知天命——是中國儒家傳統所強調的修身養性功夫中的動態的一面。此外，還有一種靜態模式的靈性修養功夫，即虛靜直觀，以合天道的深刻的生命體驗；這尤其為道家的「無為」哲學精神所強調與表達。

當然，可能有人會說，中國的傳統文化精神是一種世俗的精神，是一種「自救」的哲學，而與基督的救恩理論相差甚遠。但是，我們不能忘記，古希臘羅馬的精神也都曾經是世俗的，如果聖奧思定不對柏拉圖的造物神（*Demiurgos*）與「太一」觀念加以改造，如果聖多瑪斯不對亞里士多德的「天主」觀念加以提昇，那麼兩千年以來的天主教信仰在西方的當地語系化進程就可能困難重重；教會神學之架構與精神的多樣性與豐富性，及其對西方人文社會的根深蒂固的影響與貢獻就不可能有今天的成就；西方人文精神的世俗性就不可能有向今日基督信仰精神的神聖性轉型的可能性。毫無疑問，中國傳統文化的精神有其不完善之處，但這種不完善性與世俗性同時也是一種「期待」；就像舊約時代的以色列民族文化一樣，在中國的文化中也包含著一種對基督來臨的「渴望」。

那麼，如何像教父時期的基督徒一樣，使希臘—羅馬文化接受基督的洗禮而成為基督文化，這正是中國的基督徒，尤其是基督徒知識份子所要思考的問題。如何使較為強勢的中國倫理道德實踐與其終極根源相互銜接起來，這所涉及到的不僅僅是適應中國新時代的「中國新文化的塑造」問題，而更是全方位意義上的時代拯救的問題。中國文化中的這種對倫理道德價值之終極基礎的「不可得而聞」或論證性不足的問題，已經為中國傳統文化的精神帶來了近乎毀滅性的打擊。這種「無根性」的危機已經呈現在了具體社會生活中的各個層面，成為以各種「社會病態」而出現的民族社會的危機。²²當代中國的知識份子在文

22 參閱：靖保路，〈天主教的倫理道德基礎與中國的倫理道德建設〉，載於《神學年刊》35期（2014年），頁41-78。

化危機的時代意識中，在呼喊著一種具有拯救時代能力的
新的人文精神的出現。那麼，在這種危機意識與擔當精神
中，在這種「新文化塑造」的呼聲中，中國天主教的知識
份子是否也讀出了自己的責任？是否也應該以十字架上的
那種擔當精神，來參與人文社會建設的偉大工程？是否也
應該與其他的知識份子一起，為浮躁的時代文化與精神植
入一種終極的根基，使民族文化能以一種新的精神使社會
得以沉靜，使個人得以安身立命？我想這應該由每一位基
督徒都很清楚的「福音」的精神與意義，以及我們從起初
所接受的「福傳」的使命來回答。因為真正的「福音」與
承擔著福傳使命的教會始終都應該是向社會開放的；自我
封閉就意味著自我身份的丟棄；這無論是對於教會團體來
說，還是就基督徒個人而言都是如此。

另外，從信仰當地語系化的角度而言，一種尚未進入
中國文化中的基督信仰，就是一種還沒有在中國人的心中
紮下根基的信仰；一種徘徊在中華民族文化精神域外的信
仰，它就始終只是一種「洋教信仰」而已。因此，使福音
進入文化，使中國傳統的世俗精神接受神聖的洗禮，是每
一位基督徒的神聖使命！這不僅是福音本身的要求，也是
文化中所包含的「期待精神」的實現。實際上，一個在中
國傳統文化精神的薰陶下成長起來的中國基督徒，一定會
在潛意識中將流淌在自己血脈中基督信仰與文化精神相互
適應，相互融合；而這種融合的過程就是中國傳統文化得
以提昇，得以完善的過程；就是超越的基督信仰以有血有
肉的方式，實現當地語系化而生成漢語神學的過程。在這
一過程中所產生的中國神學，也將是世界各種文化體系中

的當地語系化神學系列中的一種，對其他的姊妹神學有所啟發，並在相互的敞開與對話中，使彼此都能以更開闊的視野、更寬容的胸懷、以更具民族文化特色的模式、以更為適合時代精神的氣質，來理解、接納，並生活自己所信仰的真理。

我們可以用以下圖示來表達中國漢語神學的結構性精神：理性之光的思辨——實踐仁愛的靈修——虛靜直觀的靈修——對不可道之道的言說：「以言表意」的境界神學——回歸實踐的道德神學——天人相遇和天人合一的基督徒靈修神學——漢語神學體系的出現。

願我們共同努力，一起期待這一適合自己民族性格的漢語神學在生活的實踐與默觀的經驗中不斷地成長與成熟！



額我略歌曲的當地語系化歷程 ——從早期中文天主教歌本到 馬海聲神父的《主日頌讚》¹

洪力行²

Abstract: Gregorian chant is a form of traditional liturgical music of the Roman Catholic Church, and its collection is the result of centuries of accumulated work. It was introduced to China when the missionaries came to evangelise in the East. The use of Gregorian chant in liturgical services presented practical problems, in particular the foreign musical style and language barrier. This

-
- 1 本文之撰寫承蒙台灣科技部專題研究計畫「二十世紀初中文天主教歌本研究——遣使會與耶穌會傳教士的貢獻」之補助（計畫編號 MOST 103-2628-H-030-002-MY2），特此誌謝。本文部份內容曾於「輔仁大學第六屆天主教國際學術研討會：梵二以來的本地化成果」中口頭發表。
 - 2 作者為輔仁大學比較文學博士，現為輔仁大學天主教學術研究中心助理研究員，輔仁大學音樂系兼任助理教授，專長領域為天主教聖樂相關研究、文學與音樂跨藝術研究，法國文學與音樂，以及教育科技應用。近期研究方向包括法國天主教作曲家梅湘之聖樂作品，以及天主教聖樂早期在華傳播等主題。

article analyses examples of adaptations of Gregorian chant used in liturgical services and how they were used in different historical periods. The different strategies with which missionaries instructed the Catholic faithful reflect the diverse approaches to inculturation. Examples that will be discussed include:

1. Chant books published in Latin with Chinese transliteration;
2. Syllabic chants translated into Chinese texts with original melodies;
3. Gregorian chants adapted into classical Chinese texts by Fr. Vincent Lebbe (1877-1940);
4. Zhuri Songzan (《主日頌讚》, literally translated as Sunday Hymnal), a chant book compiled by Fr. Peter Ma (馬海聲, 1919-1998) after the Second Vatican Council, in which the Latin texts were translated into modern Chinese so that the faithful could chant in their vernacular language.

前言

額我略歌曲（Gregorian chant，或譯葛利果聖歌、格列高利聖詠）是天主教會羅馬禮儀的本有歌曲³，也是教會音樂工作者許多世紀努力之下的重要成果。有論者認為，額我略歌曲是單音音樂最完美的形式⁴、也是一種唱出來的祈禱，它以不同程度的音樂闡釋來傳達神聖文本，也是在神聖空間詠唱的神聖樂音⁵，能營造出一個超脫時空、讓聆聽者更能體會永恆奧蹟的氛圍。歷代多位教宗亦常以各類文件強調額我略歌曲在教會禮儀與靈修方面的重要性⁶，更加突顯了額我略歌曲在教會內的重要地位。

這些單聲部的禮儀歌曲，長期以來為西方教會的崇敬儀式服務，而隨著西方傳教士來華宣教，如何在傳教區的禮儀實踐之中，詠唱這些受到教會重視、然而不論風格或語言對中國人而言都很陌生的拉丁文禮儀歌曲，也就成為需要解決的實際問題。伴隨著天主教在中國的發展，傳教士對此問題也先後做過一些嘗試，也讓額我略歌曲在中國經歷了一段本地化的過程。本文從文獻資料檢視此一歷程，並從早期中文天主教歌本中的實際例子，追溯並分析額我略歌曲在不同傳教時期的運用方式，以及其中所反映出的不同程度的中文本地化思考。

3 《禮儀憲章》第六章——論聖樂，參見蔡詩亞主編，《聖樂文集》（香港：香港公教真理學會，1994），頁3。

4 劉志明，《聖樂綜論》（台北：全音譜出版社，2000），頁14。

5 David Hiley, *Gregorian Chant. Cambridge Introductions to Music* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 4.

6 劉志明，《額我略歌曲淺談》（香港：香港公教真理學會，1994），頁10。

一、額我略歌曲在中國的早期引入

早在中國元朝時期，義大利方濟會士蒙高維諾（John of Montecorvino, d.c. 1330）來華傳教，便已在書信中提及訓練中國男童在禮儀中分隊詠唱拉丁文聖歌，並且希望能夠從歐洲收到更多附譜的額我略歌曲音樂資料，如對經集（*antiphonale*）、升階經集（*graduale*）與聖詠集（*psalter*）等等。⁷ 而當傳教士於明末清初再度大批來華之時，所攜來的一批西方書籍中，亦包含若干附有額我略歌曲四線譜的禮儀用書籍。⁸ 耶穌會士吳歷（漁山，1632-1718）的詩作「物靈飫飲耶穌爵，躍體傾聽達味琴。聖聖聖聲呼不斷，羔羊座下唱酬音。」⁹ 記述他在澳門修道時的經驗，也側寫了舉行彌撒時的歌詠情形，當時所詠唱的彌撒音樂，應以額我略風格最為可能。

十九世紀後半葉，在中國的各傳教地區也逐漸建立起天主教出版事業，亦開始印製本地的歌本。以遣使會（*Congregatio Missionis*）的北堂印書館（*Imprimerie des Lazaristes*）為例，便出版了好幾本拉丁文禮儀使用的詠唱經本，如《聖事歌經簡要》（1861），*E Graduali et*

7 參見 A. C. Moule, *Christians in China before the Year 1550* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930), p. 175; "Les chants religieux chrétiens en Chine," *Bulletin catholique de Pékin* (Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1941), pp. 232-233.

8 相關討論可參見洪力行，〈十七、十八世紀中國天主教聖樂相關文獻初探〉，《哲學與文化》第四十卷第一期（2013年1月），頁3-20。

9 〈誦聖會源流〉，引自吳歷著，章文欽箋注，《吳漁山集箋注》（北京：中華書局，2007），頁243。

Antiphonario Romanexcerpta (1897)、《聖體降福經文》(1910)、《大瞻禮彌撒》(1925)等等。¹⁰ 這些歌集均屬於額我略歌曲的實用書籍，目的為協助拉丁文禮儀中的歌詠。其中1861年的《聖事歌經簡要》可能是目前所知在中國出版的最早的一本天主教聖歌歌本，這本由遣使會傳教士司牧靈 (Antoine-Everard Smorenburg, 1827-1900) 所編輯的歌本，包含了將西洋四線譜與中國工尺譜合璧使用的拉丁文聖歌二十三首之樂譜資料，而其文詞則是直接以中文字音譯拉丁文原來的歌詞，但未附拉丁文歌詞。¹¹

以其中的第3首〈恭敬聖體經〉為例【譜例1-1】，便是一首知名的拉丁文頌歌 (*hymn*)¹² 〈Adoro te devote〉 (我今虔誠朝拜)，歌詞一般均認為是聖多瑪斯 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274) 所作，將天主教信仰的核心，即聖體聖事的內涵，以優美的七段韻文加以逐步闡釋，同時也道出信友面對此奧蹟時所流露的種種反應。¹³ 在法國掃來木 (Solesmes) 隱修院出版《常用聖歌集》 (*Liber Usualis*) 中，則將之列入崇敬聖體的歌曲之一【譜例1-2】。比較這兩個版本，旋律是完全相同的，然而在音

10 參見 Joseph van den Brandt, *Catalogue des principaux ouvrages sortis des presses des Lazaristes à Pékin de 1864 à 1930* (Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1933).

11 相關討論可參見陶亞兵，《明清間的中西音樂交流》(北京：東方出版社，2001)，頁132-135。亦可參見Ka Chai Ng, "The Indigenization of Gregorian Chant in Early Twentieth-Century China – The Case of Vincent Lebbe and His Religious Congregation," Unpublished Master's Thesis (The Chinese University of Hong Kong, 2007), pp. 42-44.

12 指以同一旋律反覆吟唱不同段歌詞的詩節式 (*strophic*) 歌曲，今多譯為「頌歌」或「讚美詩」。

13 房志榮神父在《天主教周報》對這首頌歌的經文有精闢的分析。參見房志榮，〈聖體降福的故事〉，《天主教周報》(2011年10月24日第二十四版)。

— 從早期中文天主教歌本到馬海聲神父的《主日頌讚》

5. **A**
 Dóro te devó-te, lá-tens Dé-i-tas, Quae sub his
 figú-ris ve-re lá-ti-tas: Tí-bi se cor mé-um tó-tum súb-ji-
 cit Qui-a te contémp-lans tó-tum dé-fi-cit.¹

【譜例1-2】

頌歌〈Adoro te devote〉第一詩節

(LU, p. 1855)

就額我略歌曲歌詞的呈現方式而言，後來的許多歌本均採用了《聖事歌經簡要》以中文字為拉丁文經文注音以輔助詠唱的理念；不論這些歌本是以四線譜記譜【譜例2-1】、五線譜記譜【譜例2-2】（注意此版本將拉丁文置於中文上方）、甚至無附譜而僅有中文譯音之歌詞【譜例2-3】，均使用了類似的歌詞處理方式。值得一提的是，此處譜例出自河間府勝世堂所出版之不同年代版本之《經歌摘要》（*Cantus Sacri*）¹⁵，內容為比利時／法國作曲家杜蒙（Henri du Mont, 1610-1684）的《君王彌撒》（*Messe royale*, 1^{er} ton）中的垂憐曲，這套創作於十七世紀的彌撒曲嚴格來

15 在法國里昂市立圖書館（Bibliothèque municipale de Lyon）的耶穌會封丹藏書（la collection jésuite des Fontaines）中，收藏有四個不同版本的《經歌摘要》。譜例二便是取自其中的三個版本。筆者於里昂市立圖書館搜集資料期間，該館中文部的馬日新（Marc Gilbert）主任與雷橄欖（Olivier Bialais）先生提供了許多協助，亦藉此機會向他們表達謝意。

說並不是額我略歌曲，而是仿額我略歌曲以第一調式所作的一套彌撒曲，風格已經往定量音樂靠近，在中國曾經廣為流傳，並收錄於不少天主教歌本之中。¹⁶

基利矮
KYRIE

基 - 利矮 - 囉
Ky - ri - o - e

肋衣掃內(三次)可利司德
le - i - son. (Ter) Chris - te

囉 - 肋衣掃內(三次)基利矮 - 囉
e - le - i - son. (Ter) Ky - ri - o - e

肋衣掃內(兩次)基利矮 - 囉
le - i - son. (Bis) Ky - ri - o - e

肋衣掃內
le - i - son.

【譜例2-1】〈Kyrie〉

（出自《經歌摘要》

（1904），頁1）

Kyrie 其利矮

Ky - ri - e - - - e - -

其利矮 囉

肋衣掃內(三次)可利司德 囉
le - i - son. (ter) Chris - te

囉 - 肋衣掃內(三次)其利矮 囉
le - i - son. (ter) Kyri - e - - - e - -

肋衣掃內(兩次)其利矮 囉
le - i - son. (bis) Kyri - e - - - e - -

肋衣掃內(兩次)其利矮
le - i - son

囉 肋衣掃內

【譜例2-2】〈Kyrie〉

（出自《經歌摘要》

（1921），頁1）

16 《君王彌撒》出版於1669年。最早於1860年代，即有在中國地區詠唱這套彌撒的記載。（Ng, “The Indigenization of Gregorian Chant in Early Twentieth-Century China,” p. 44.）一直到1962年出版的《聖歌薈萃》之中，仍有收錄此套拉丁文彌撒曲。

1. 一 彌 撒 ○ MISSÆ

其r立叻 ○ Kyrie

其r立叻 叻來以譟內(三次)——可r立四台叻-
來以譟內(三次)——其r立叻 叻來以譟內(三次).

【譜例2-3】 〈Kyrie〉（出自《經歌摘要》
(1915)，頁1）

從這些早期歌本的範例中可以看到，就算是同一歌本的不同版本，以中文注音的方式也不完全相同，例如「Kyrie」一詞就有「基立矮 / 其利矮 / 其r立叻」三種寫法，譜例2-3更加上了西文字母「r」，可能為了強調這個拉丁文的打舌音是中文所沒有的。在音節結束處的子音方面，《經歌摘要》與較早的《聖事歌經簡要》的做法並不相同，而是改以較小字體呈現，例如「eleison」一字字尾的子音「n」即是以較小字體的中文字「內」來表示。

如此的方式，只是幫助詠唱者以拉丁文的近似發音來詠唱這些經歌¹⁷，事實上無助於對經文內容的理解。然而我們也發現在少數的天主教歌本中，會在這種作法之後加上譯文，也不失為一種彌補的方式。以下譜例為北京遣使會

17 「歌經」或「經歌」是早期中文文獻中，對拉丁文禮儀歌曲常見的統稱。

印書館出版《聖體降福經文》(Cantuale pro Benedictionibus Ss. Sacramenti, 1932) 中的這首〈Tantum ergo〉【譜例3】：

TANTUM ERGO.

Cantus I.

ANTUM er-go Sa-craméntum Vene-rémur cér-nu-i:
單都木哀而高 撒克拉-們都木 歪內-來木而拆而奴衣

Et anliquam documéntum Novo cédât ri-tu-i: Præ-stet
哀特 昂的古木 刀規-們都木 諾窩 拆大特立-都衣 普牙 斯代特

ff-des suppleméntum Sénsu-tum de-féc-tu-i.
非代司 穌普來們都木 三穌五木 代-非克都衣

Ge-ni-ti-ri Geni-tóque Laus et jubi-lá-ti-o, Sa-lus,
日尼刀立 日尼刀怪 老司哀特 由比拉七-哦 撒路司

ho-nor, vir-tus quoque, Sit et bene-dí-cti-o: Pro-ce-
哦-諾而威而都司 高-怪 西特 哀特 白內的克七-哦 普老拆-

dénti ab u-tróque Compar sit laudá-ti-o. Amen.
單-的 亞布五特老怪 公-巴而西特老大七-哦 亞-們

♫. Panem de cælo præstisti éis.

♫. Omne delectaméntum in se habéntem.

巴內木 代拆老 普來斯的的斯的 哀衣司

哦木內 代來克大門都木 因 塞 亞班代木

伏地欽崇。聖體玄旨。古教禮義。遜茲新詔。五官不及。
信德足之。禱頌踴躍。尊顯德能。榮福美好。歸父及子。
及發聖神。世世。亞孟。

【譜例3】〈Tantum ergo〉(出自《聖體降福經文》
(1932), 頁10)

除了出版歌譜之外，如何教導中國人解讀並詠唱這些歌譜，則又是另外一個須要克服的問題。關於這些經歌的詠唱方式，亦有一些相關教學文件或記錄保存下來。例如河間府出版的《經歌摘要》（1904）在一開始，便有一篇序言說明，詠唱經歌的目的是為了效法天使、讚美天主：

經文乃讚美天主言。歌唱經文，乃將經文和以聲韻，以詠其讚美天主之言。夫詠歌讚美天主，首推天神。其職亦歸於天神。而聲韻可聽。中音中節。亦莫如天神。故吾人歌唱經文。讚美天主。即是做效天神。盡讚美天主之職份。於以知其職極大，其分極榮。唱時必當音韻中節。悅主聽聞。方不愧為效法天神。爰於聖教經歌中。摘其尤要者。集為一本。名曰經歌摘要。並列唱經要規數條。聊為詠歌讚主者之一助云。¹⁸

《經歌摘要》隨後即附上一篇相關的詠唱說明〈經歌摘要凡例〉。凡例中以八個要點分項說明額我略歌曲的譜號、音符（*nota*；「謳大」）、升降半音記號、休止符、預示音符、中文注音方式的解說，以及詠唱速度的要求等。此外，在〈凡例〉之後也附有C譜號（「豆鑰匙」）與F譜號（「法鑰匙」）的部分音階表範例。此一說明文字到了1913年同樣由河間府出版的《大彌撒及聖體降福經歌摘要》歌本中，則進一步形成一份十三頁的拉丁文和中文對

18 《經歌摘要》（河間府：勝世堂，1904），頁1。

照的〈額我略調註解摘要〉，且以一問一答的形式呈現，也提及了八個調式（「八音式」）的理論，以及「學習額我略調之法」，論述更為深入。¹⁹

除了這些附於歌本中的簡要解說之外，1920年於湖北老河口由成和德司鐸（P. Odoric Tc'eng）從西籍譯成一部《額詠學要》（*Cantus Gregoriani Methodus*），由香港聖類思務業學堂（St Louis Industrial School）印行，是一部非常罕見、譯自外文著作的額我略歌曲專著。²⁰全書有八十三頁，內容除簡述額我略歌曲發展史之外，也完整譯出了教宗庇護十世（Pius X, 1903-1914）於1903年公佈、明訂應復興額我略歌曲與聖樂的自動詔書（*motu proprio*）*Tra le sollecitudini*，這應是此一重要聖樂文獻的最早中文譯文。在實際的詠唱法方面，《額詠學要》同時從譜法、歌唱方法、調式音階、拉丁文唸法、文句分段、節奏相關的問題，以及聖詠調唱法等方面，詳細解說額我略歌曲之原理，旨在「傳揚額詠」，作者也希望這本書能「得我同胞公教青年之幾許歡心乎」。²¹類似這樣從理論與實務雙重角度出發，以解說額我略歌曲詠唱方式的中文書籍，在當時可說絕無僅有，更是一大創舉。

19 〈額我略調註解摘要〉的完整內容可參見孫晨蕾，《天音北韻——華北地區天主教音樂研究》（北京：宗教文化出版社，2012），頁131-134。

20 作者在此特別感謝澳門教區劉偉傑神父熱心提供本書之影本。

21 成和德，〈額詠學要序〉，收錄於《額詠學要》（香港：St Louis Ind. School, 1920），無頁數。

二、以中文歌詞詠唱額我略歌曲的早期聖歌

在前一節所討論的以中文輔助詠唱額我略歌曲的方式仍是主流的時候，在二十世紀上半葉的天主教中文歌本之中，則已經開始零星地出現一些改編為中文歌詞的額我略歌曲，這些歌曲保留了額我略歌曲的原旋律，但已經將歌詞改為中文。例如北京遣使會印書館印行的《聖歌》²²中的〈嚴齋歌〉【譜例4-1】亦源自拉丁文四旬期歌曲〈Attende Domine〉【譜例4-2】，反覆部份與第一段獨唱旋律幾乎與原旋律相同（但改以五線譜移高一個音記譜），只有在中文「耶穌基利斯督」一句的開始加上了一個a音，為配合譯文字數而有所調整。《常用聖歌集》中這首歌曲的五段詩節，在中文版中只選譯出其中兩段。

嚴齋歌 11

808

嚴齋歌

睿吾天主矜憐我 懇爾寬容我
因我罪重得罪於爾 獨至上
之君王 普世之 救世者 今
我以淚目悲懇啼 爾在前 耶穌
基利斯督 伏聽我等祈禱

【譜例4-1】〈嚴齋歌〉（《聖歌》，頁11）

Attende Dómine.

5.

Attende Dómine, et mi-se-rére, qui-a peccávimus
tí-bi. *The Choir repeats: Attende.*

1. Ad te Rex súmme, ómni-um Redemptor, óculos nóstros
sublevávimus fléntes: exáudi, Christe, suppli-cántum pré-ces.
Ry. Attende.

【譜例4-2】〈Attende Domine〉
（LU, p. 1871）

22 《聖歌》（*Cantus Sacri. Linguae Sinicae Accommodati*），由安日祿（Jules-César Angellos, 1887-1933）編輯，1920年初版（90頁），為石版印刷。（參見Brandt, *Catalogue des*

同一歌本中的〈將臨歌〉【譜例5-1】，則是改編自一首常見的將臨期頌我略歌曲〈Rorate caeli〉【譜例5-2】。這首歌曲的反覆句經文出自依撒意亞先知書45:8，同一經文亦用於將臨期第四主日的進堂詠，但旋律不同。中文版大致遵循了原曲的旋律起伏，但在獨唱部份的數個音之上，則有適度的截短補長（共九處，參見譜例上之字母A至I之標示，更動的部份主要是第五調式的主音a音，也就是吟誦音，以及c音與f音），這當然是由於中文字的音節數少於拉丁原文而採取的權宜做法，然而如此的處理反而讓旋律更為凝鍊。²³ 同樣地，原本的四段詩節在中文版中只選譯了兩段。

將 臨 歌 3



禱 諸天兮望爾降甘露 眾雲兮請速
降救世者 嚮吾天主請爾息怒幸勿記
我所犯諸罪勿似爾之西雍聖地 吾輩先
祖曾在彼處頌揚爾之至聖榮光 因罹重
罪一旦被棄遭譴兮 吾眾教友兮吾眾

【譜例5-1】〈將臨歌〉
反覆句與第一詩節
（出自《聖歌》，
頁3）

principaux ouvrages sortis des presses des Lazaristes à Pékin de 1864 à 1930, p. 17.) 這本歌集中多數為西方調性音樂的旋律，只有少數幾首是頌我略旋律。筆者使用的是1932年的第三版，其內容可於中國國家數字圖書館查閱，網址<http://find.nlc.gov.cn/search/showDocDetails?docId=-3491435930689067614&dataSource=mgt&query=%E8%81%96%E6%AD%8C>，檢索日期2015年1月1日。

23 可比較《聖歌薈萃》（台北：光啟出版社，1962）第2頁的〈仰望救主歌〉對於同一旋律的處理。

— 從早期中文天主教歌本到馬海聲神父的《主日頌讚》

1. **R** Orá-te caeli dé-super, et nubes plú-ant jústum.
The Choir repeats : Rorate.

1. Ne i-rascá-ris Dómine, ne ultra memne-ris in-iqui-tá-tis : ecce cívi-tas Sáncti fácta est de-sérta : Si on de-sérta fácta est : Jerúsalem deso-lá-ta est : dómus sancti-ficati-ónis tú-ae et gló-ri-ae tú-ae, ubi lauda-vérunt te pátres nóstri.
R. Rorate.

【譜例5-2】 Rorate Caeli 反覆句與第一詩節 (LU, p. 1868-1869)

以類似前兩個例子的方式將額我略歌曲改編為中文聖歌，更常見的情況是將音節式（一字對一音）的頌歌譯為中文、並維持原旋律詠唱。例如〈聖母痛苦歌〉【譜例6-1】²⁴便使用了拉丁文頌歌版本〈Stabat Mater〉的曲調【譜例6-2】²⁵，配上中文譯詞而成。值得注意的是，此一版本的詠唱並非從第一段歌詞「聖子高懸十字架上」開始，而是將原本二十段經文的第九段譯文改為「眾和」的反覆部分，也就是每唱完一段經文便回頭反覆詠唱此句，形成「眾和 / 獨唱」的模式。〈Stabat Mater〉原文共有二十段詩節，此一中文版本也只選用了其中八段。

24 參見《聖教歌選》（獻縣：勝世堂，1921）。法國里昂市立圖書館亦藏有此本歌本。

25 另一個常見的額我略歌曲旋律則是「痛苦聖母紀念日」（9月15日）彌撒中的繼擘詠（sequence），參見 *Liber Usualis*, pp. 1634v-1637.

聖母痛苦歌

80
和 吁 嗟 母 兮 熱 愛 之 泉 賜 我
覺 得 痛 苦 無 邊 僭 爾 同 悼 淚 連 連

【譜例6-1】 〈聖母痛苦歌〉（《聖教歌選》（1921），頁137）

Hymn.
6.

S Tábát Má-ter do-lo-rósa Juxta crúcem lacrimósa,
Dum pendébat Fí-li-us.

【譜例6-2】 拉丁文頌歌〈Stabat Mater〉（*LU*, p. 1424）

整體而言，這一類額我略歌曲早期的中文化嘗試，基本上是以原有旋律為主體（這些旋律通常較為簡單），然後填入中文譯詞，並略加調整，以配合該旋律詠唱。這種填入歌詞給原本額我略旋律的做法，在詠唱時能兼顧詞意的理解，比起為拉丁文加上中文讀音注記的方式，已經是更進一步的本地化了。這類歌曲之中，有部份到了今日教

會使用的歌本之中，仍然保存了下來，並繼續在彌撒禮儀中詠唱，成為天主教聖樂遺產的重要見證。²⁶

三、雷鳴遠神父的中文日課、彌撒與聖體降福歌本

前節所論述的中文額我略歌曲，尚只是一些零星出現的例子，真正系統性地將額我略歌曲改為以中文詠唱的第一人，則是雷鳴遠神父（Vincent Lebbe, 1877-1940）。雷鳴遠神父出生於比利時，他因閱讀了聖董文學（Jean-Gabriel Perboyre, 1802-1940）的殉道史，決意追隨加入遣使會，並於1901年終於完成前往中國傳教的心願。²⁷他熱愛中國，深入學習並瞭解中國文化，甚至歸化為中國人，將一生奉獻給中國。雷鳴遠神父曾經創立了四個團體，其中兩個是中國本地修會，也就是耀漢小兄弟會（1928於河北安國成立）與德來修女會（1929成立）。為了這兩個本地團體的靈修與禮儀需求，雷鳴遠神父採用了一種本地化的禮儀實踐方向，為自己的修會準備以中文詠唱的彌撒與日課歌曲。

在雷鳴遠神父之前的傳教士，如耶穌會士利類思（Ludovico Buglio, 1606-1682）、龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）等人，早在兩、三百年前便將彌撒經本、日課經本等重要禮儀書籍與常用祈禱文譯為典雅的文言文。

26 以今日在台灣教會最常見的《賀三納》歌本來看，其中〈懇求聖神降臨〉（89, Veni Creator Spiritus）、〈我今虔誠朝拜〉（248, Adoro te devote）、〈皇皇聖體〉（249, Pange lingua）、〈求主拯救〉（287, Creator alme siderum）等均是改編自拉丁文頌歌的中文聖歌。

27 趙雅博，《雷鳴遠與中國》（台中：衛道中學，1990），頁2-3。

專門研究中文祈禱書（*euchologe*）的蔣宗禹神父（Paul Brunner, S.J.）對這些早期的經文有極高的評價，同時也指出，額我略歌曲和中國常見的五聲音階音樂亦有一些內在的可能連繫：

這些禮儀經文的翻譯是一件壯舉：完美地依照拉丁原文打造，忠實地呈現其意義，也不會讓人有翻譯文字之感。這種拉丁文句子與中文版本之間的對應關係，讓人想到額我略歌曲的調式與中國五聲音階音樂之間的相似性。²⁸

雷鳴遠神父熱愛額我略歌曲，也熱愛中國語言，很自然地把兩者結合在一起。他相當尊重前人的譯文²⁹，在此基礎上，於1920至30年代為這些經文重新配上額我略歌曲的曲調，並考量中文的語韻將旋律加以修飾，可以說不但繼承了這些早期傳教士本地化的努力方向，也突顯了這些經文的可用性。耀漢小兄弟會的曹立珊神父如此綜述雷鳴遠神父的成就：

本會所唱中文聖母小日課，部分大日課，彌撒經及聖體降福經文的歌譜，都出自雷神父的手編。他最愛「額我略」音樂，凡拉丁文經文有歌譜的，他根據原譜主音，為適應中文，略加修飾增

28 Paul Brunner, *L'euchologe de la mission de Chine: éditio princeps 1628, et développements jusqu'à nos jours*, *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte Etudes et Documents*, 28 (Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964), pp. 29-30.

——從早期中文天主教歌本到馬海聲神父的《主日頌讚》

刪。沒有歌譜的經文，他自己編撰。經他手編的聖歌，百分之九十是「額我略」聖樂，有極少數採用國樂，絕對不作「合音」歌曲。³⁰

雷鳴遠神父所編寫的歌本包括了《大日課》、「降福經本」與「彌撒經文」³¹，可以說將教會重要的中文禮儀經文均編排了合用的音樂。這些歌本均未正式出版，幸在修會內保存了下來，其中唯有節錄自《大日課》的《聖母小日課歌詠》，曾由光啟出版社於1959年出版。³²

這些歌本所包含的音樂內容可以大致分為兩類：第一類是吟誦式的旋律，例如日課中的聖詠 (*psalms*) 或是福音聖歌，以及黎明禱 (*matins*) 中的經文頌讚等，以一種旋律公式將禮儀經文詠唱出來，增添禮儀的隆重性。另一類則是較具旋律性的歌曲，包括日課中的對經 (*antiphons*)、應答詠 (*responsories*) 與頌歌等，以及彌撒歌曲等。另外值得一提的是，包含在這些歌本之中的歌曲並非全是額我略旋律，仍有少數的旋律是重新譜曲的，部份甚至是中國風格旋律（但仍以四線譜記譜），但所有的歌曲均為單音音樂風格。³³

29 在雷鳴遠神父編輯的歌本中，最主要的經文來源為利類思翻譯的《彌撒經典》(1670)、《日課概要》(1674)、《聖母小日課》(1676)與《已亡者日課經》。

30 曹立珊，《春風十年》(台中：天主教耀漢小兄弟會，2003)，頁17。

31 這兩本歌本並無標題，乃根據其內容而稱之。

32 香港研究者吳家齊 (Ng, Ka Chai) 曾對這些歌本手稿進行研究，下文之分析多借助於他的論文專著。

33 Ng, "The Indigenization of Gregorian Chant in Early Twentieth-Century China – The Case of Vincent Lebbe and His Religious Congregation," pp. 108-109.

在使用額我略歌曲旋律的部份，吳家齊指出了以額我略曲調適應中文經文所遭遇的主要問題。中文經文的字數比起原本的拉丁文少得多，若完整保留原本曲調，以一字配多音，則會影響額我略歌曲原本具有的音節式（syllabic）、音團式（neumatic）與花腔式（melismatic）的風格區分；而過多的音符，也會使得中文的吟誦不清楚。³⁴因此，雷鳴遠神父改編中文額我略歌曲的主要原則，便在於維持原作中字數與音符數的合理比例，以保留原曲的精神韻味，而不拘泥於原本的旋律。

以這首復活期詠唱的〈天皇后喜樂〉【譜例7-1】為例，便是改編自聖母對經〈Regina Caeli〉的簡單調（*tonus simplex*）【譜例7-2】。利類思的譯文只有37個中文字，而拉丁文原文共有49個音節，為維持原本以音節式為主的旋律風格，勢必要刪去一些音符。雷鳴遠神父的做法是，在第一句保留了原旋律的前五個音，但將「*laetare*」一字的三個音刪去（A）。第二句以類似的方式刪去了「*quem*」一字的c音（B），以及「*portare*」（C）一字的三個音。第三句刪去了「*sicut*」的第一個音節的c音（D）。除了刪除音符之外，第四句則反而是在「天主」一詞上，將原本「*Deum*」的兩個音反覆一次於兩個中文字（E）。

34 Ng, "The Indigenization of Gregorian Chant in Early Twentieth-Century China – The Case of Vincent Lebbe and His Religious Congregation," pp. 112-113.

— 從早期中文天主教歌本到馬海聲神父的《主日頌讚》

6
天皇后喜樂 阿肋路亞 蓋爾攸孕 者

阿肋路亞 如前云復活 阿肋路亞 爲我等祈

E
天主 阿肋路亞

【譜例7-2】 聖母對經〈Rorate Caeli〉 (LU, p. 278)

6.
Egna caeli *laetare alle-lu-ia : Qui a quem me-

ru- isti portare, alle-lu-ia : Resurrexit, sic ut dixit, alle-

lu-ia : Ora pro no-bis De-um, alle-lu-ia.

【譜例7-2】 聖母對經〈Rorate Caeli〉 (LU, p. 278)

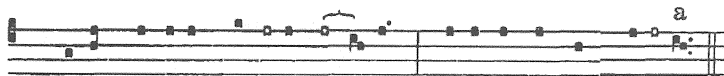
至於吟誦式的經文，雷鳴遠神父仍以額我略歌曲原本的曲調做為旋律的基礎。以聖詠調 (psalms) 為例，他將起式 (intonation，在此為 f-a-c 三個音) 的部份刪去，改為直接由該調式的吟誦音開始詠唱，同樣也是為了適應中文經文字數較少所做的調整。例如以下這首〈聖詠109首〉出自《聖母小日課》的申正經 (Vesperas，即晚禱) 【譜例8-1】，

採用的便是額我略歌曲第三調式、結束在 a 音之上的聖詠調旋律公式【譜例8-2】。



(109咏) 主語 吾主曰 爾坐 予右
 俟予 伏爾仇 於爾 足下
 主自 將發 爾德 能之 鉞 爾將 王爾 仇之 中
 西雍 爾德 能之 日 諸聖 之光 中 啓明 之先 予已 胚胎 生爾
 原始 借爾 爾將 永享 爾 錫 德爵 位從 麥 基 塞 德 例
 主於 爾右 厥怒 之日 已 剿 衆 帥
 將審 判衆 民補 諸 殘 缺 而於 普地 摧 諸 渠 魁
 途 中將 飲 洵 流 之 水 乃得 昂 首
 欽頌 榮福 於 父 及 子 及 聖 神
 若今 茲若 永 遠 及 無 窮 世 阿 門

【譜例8-1】〈聖詠109首〉（《聖母小日課》，頁2）



1. Dí-xit Dóminus Dómino mé-o : * Séde a déxtris mé- is.

【譜例8-2】〈Dixit Dominus〉以 a 音結尾之第三調式聖詠調
 (LU, p. 129)

詠唱過這些歌曲的曹立珊神父認為，雷鳴遠神父所改編的這些中文額我略歌曲，是一種「內修的流露」，而且當會士們詠唱這些音樂時，「內心都感到特別愉快」³⁵，甚至深受感動。³⁶我們可以說，雷鳴遠神父將額我略歌曲的精華與前人本地化的成果——經文的翻譯——結合，以旋律做為經文的載體，並且訴諸靈性的追求，達致了一種獨特的文化融合，賦予二者新的生命。雖然這些日課、彌撒與聖體降福歌曲僅在修會內部使用，並不廣為人知，但在梵二大公會議之前，能有如此深刻的本地化成果，實在是令人讚嘆。

四、梵二後馬海聲神父額我略禮儀歌曲的本地化嘗試

梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965）之後，開放使用本地語言舉行彌撒，於是有多人投入了中文聖歌的創作，並進行不同風格的嘗試。主徒會（Congregatio Discipulorum Domini, CDD）的馬海聲神父（Rev. Peter Ma, 1919-1998）的努力方向，則是將額我略曲調禮儀歌曲加以本地化，以適合在本地語言的禮儀中使用。

馬海聲神父非常喜愛聖樂，於修院時期他便定期領導修生歌詠團。1948年馬神父於北京晉鐸，1949年與其他會士一同轉至台灣開創福傳工作。³⁷1951年馬神父負笈羅馬，於

35 曹立珊，《春風十年》，頁29。

36 參見曹立珊，〈雷鳴遠神父的樂譜〉，收錄於《雷鳴遠神父專刊》（1994年12月）（台中：天主教羅漢小兄弟會），頁33-41。

37 劉嘉祥編，《主徒75話今昔——天主教主徒會中華會省簡史》（新北市：天主教主徒會中華會省，2006），頁35。

宗座聖樂學院修習作曲與額我略歌曲課程。³⁸ 1958年他被派到馬來西亞服務，直到1998年病逝。我們不知道馬海聲神父是否知道雷鳴遠神父的嘗試，進而從中受到啟發，但是他所進行的工作，在精神上延續了雷神父所開創的途徑，只是所使用的中文經文為梵二大公會議之後的版本，亦即中文彌撒經書《感恩祭典》³⁹之譯文。

從《海聲集》⁴⁰（1976，以簡譜記譜）開始，馬神父便開始嘗試以教會的「傳家寶」⁴¹——平歌（plainchant）——的八個調式來創作中文禮儀歌曲的對經（antiphon），並且在詩節（verse）的部份，以額我略歌曲的聖詠調來吟唱，寫成了多套配合不同禮儀年時期使用的彌撒歌曲，以及〈天主經〉、〈聖母經〉等其他任選歌曲。到了《大節日彌撒經歌》（1993），他開始以四線譜記譜，同時確立了他「將葛利高利歌譯為華文，使它盡量保持原來的韻味，而使華文能順暢地唱出來」⁴²的努力方向，將禮儀年中的重要

38 Nicola Tangari, "One Hundred Years of Sacred Music Teaching and Research at the Pontifical Institute of Sacred Music in Rome (1911-2011)", 《基督宗教與音樂國際學術研討會論文集》（新北市：輔大出版社，2012），頁15。

39 《感恩祭典》的編譯過程可參見趙一舟神父，《禮儀革新在台灣》（台北：天主教教務協進出版社，2010），頁41-52。

40 筆者在此特別感謝主徒會薛文喜修士協助提供馬神父的樂譜及其他相關文獻資料。

41 這是馬海聲自己的用語，參見《海聲集》（台北：天主教主徒會，1976），頁3。

42 馬海聲編譯，《大節日彌撒經歌》，〈前言〉（Petaling Jaya, Selangor：芥子福傳中心，1993），無頁碼。

43 包括耶穌聖誕節（子時彌撒、天明彌撒）、主顯節、耶穌復活節、耶穌升天節、聖神降臨節、天主聖三節、耶穌聖體聖血節、耶穌聖心節、聖母升天節、諸聖節與追思已亡節。

節日⁴³的經文以及兩套彌撒曲⁴⁴，根據原本的額我略曲調，改編為可用中文詠唱的彌撒歌曲。《主日頌讚》更是馬神父多年努力的成果，將整個禮儀年中主日彌撒的專用部份（*proprium missae*），如進堂詠、阿肋路亞，與領主詠之對經等歌曲，均依額我略原調改編為中文版本，同時也為全年的答唱詠配上額我略風格的曲調。⁴⁵同時，彌撒曲的常用部份（*ordinarium missae*）也增加為七套，信經則有三首，另外還新增了一些任選歌曲。

在歌詞方面，馬神父主要依照《感恩祭典》的譯本，但會視需要而調整語句。以耶穌聖誕節天明彌撒的進堂詠為例，《感恩祭典》的經文是：「有一個嬰孩為我們誕生了，有一個兒子賜給了我們，祂肩上擔負著王國，祂的名字叫做神奇的策劃者。」（依9:6）在《大節日彌撒經歌》中，馬神父已將這首非常出名的額我略歌曲進堂詠〈*Puer natus est nobis*〉【譜例9-1】改編為中文版【譜例9-2，版本一】，而在《主日頌讚》之中，則又進一步加以修訂【譜例9-3，版本二】。在文詞上，版本一完全按照《感恩祭典》的彌撒經文，版本二則將「叫做」一詞改為「將被稱為」四個字，一方面較不口語化，字數增加後，也更能配合原旋律的音節與音符的比例，並使旋律更接近原曲調（C）。（版本二「測劃者」的「測」字應為印刷錯誤）。兩個版本樂曲一開始的「有一個」三字的「g-a-g」三個音，則是原

44 源泉彌撒曲（*Lux et origo*）、天使彌撒曲（*de Angelis*），還有兩個版本的信經，以及復活期內與期外的灑聖水歌。

45 馬海聲神父並無改編奉獻詠。

旋律所無 (A)。整體而言，由於馬海聲神父使用的經文以白話文翻譯，字數較多，因此能夠保存更完整的額我略旋律，只是原本旋律與拉丁文詞的對應關係經常無法保留，只有在少數地方 (如「嬰兒 / *puer*」一詞) (B) 才能正好相符。

至於在答唱詠的編寫方面，答句部份馬海聲神父則是以八個教會調式譜寫額我略風格的旋律，詩節部份則是以

Intr. 7. **P** U-er * ná-tus est nó- bis, et fí- li- us dá-tus est
 nó- bis : cú-jus impé-ri- um super hú- me-rum é-
 jus : et vocá- bi-tur nómen é- jus, mágni consí-
 li- i Ange- lus. *Ps.* Can-tá-te Dómino cánti-cum nó-

【譜例9-1】 聖誕節天明彌撒進堂詠〈Puer natus〉對經部份
 (LU, p. 408)

— 從早期中文天主教歌本到馬海聲神父的《主日頌讚》

進堂詠 調式：7 A=do

有一個嬰兒為我們誕生了，有一個兒子
賜給了我們。祂肩上擔負著王國。
祂的名字叫做 神奇的策劃者。

【譜例9-2】 聖誕節天明彌撒進堂詠（《大節日彌撒經歌》，頁22）

【進堂詠】 依 9

有一個嬰兒為我們誕生了，有一個兒子
賜給了我們，祂肩上擔負著王國。
祂的名字將被稱為： 神奇的測划者。

【譜例9-2】 聖誕節天明彌撒進堂詠（《主日頌讚》，頁28）

相應的聖詠調配入中文詩節來詠唱。但為配合句子與曲調的平衡，馬神父有時會將各段詩節重新分配，而與《感恩祭典》的譯文段落略有出入。

除此之外，重要慶節的繼杼詠（sequence）馬海聲神父也都編譯了中文版，如復活主日的〈各位教友，請來讚頌〉（原曲 *Victimae paschali laudes*）、聖神降臨節的〈天主聖神，求祢降臨〉（原曲 *Veni Sancte Spiritus*）、基督聖體聖血節的〈請熙雍吟詩歌唱〉（原曲 *Lauda Sion*）等。此外，聖週禮儀的一些重要經文，例如聖週四濯足禮的數首對經、聖週五朝拜十字架的苦難歌、聖週六的逾越頌（*Exultet*）與聖洗聖事中的諸聖禱文，以及讚主詩（*Te Deum*）等額我略歌曲，馬神父也都配譯了中文版，能夠讓教會最隆重的慶典更添莊嚴的祈禱氛圍。

除了這些內部出版品之外，馬海聲神父也留下一些為聖體降福或其他敬禮所使用的聖歌，包括「敬禮耶穌聖體歌」、「敬禮耶穌聖心歌」、「敬禮聖母歌」、「敬禮聖若瑟歌」，以及一些其他的歌曲，均是從最常見的額我略歌曲旋律改編而成，但並未正式出版。從這些各類的改編歌曲中，我們可以看到馬神父所花費的心力，可能不在雷鳴遠神父之下。

相較於雷鳴遠神父只能在他的團體內嘗試本地化的中文禮儀音樂，馬海聲神父的年代不再有雷鳴遠神父時期的限制，其成果則可以進一步用在彌撒禮儀之中。筆者以為，他最大的貢獻除了額我略歌曲的本地化之外，亦在於透過這些歌曲，使得主日彌撒的專用部份得以使用符合彌

撒經書的經文來詠唱，而不僅是任選聖歌使用，因此更能彰顯每台彌撒原本的精神與意義。對於喜好額我略風格的堂區來說，《主日讚頌》的歌曲是相當值得推廣使用的。

結語

本地化的理論雖然是梵二之後才形成的，但是教會從開始至外地傳教之後，便一直持續在進行各種本地化的工作。本文希望呈現天主教在華傳教的這段歷程中，引入教會的傳統聖樂寶藏額我略歌曲的一個側面。馬神父在寫給狄剛總主教的信中說道：

我認為【額我略歌】是最適合於祈禱精神的。我教會的這個傳家寶，若不能移植到我中華文化園地裡來，就是我們音樂業者的一項罪過。這是我一向心內的感觸。⁴⁶

馬神父所謂的「移植」，我們已經在本文所討論的範例中，從輔助詠唱、文字說明，到最後得以用本地語言重新呈現，看到了相當豐碩的成果。從雷鳴遠神父與馬海聲神父的努力方向觀之，這種移植絕非只是將中文歌詞分配給原本旋律中的音符而已。

46 狄剛，〈寫在前面——企望額我略曲的復興與本地化〉，《主日讚頌》（Petaling Jaya, Selangor：芥子福傳中心），無頁碼。

如今，我們除了持續使用前人的成果之外，或許還可以用幾種延伸的方式，持續努力：（1）就今日全球化的大環境而言，外文已經不像從前如此令人感到陌生，學習資源亦更為豐富。因此，可推廣以拉丁文原文學習並詠唱額我略歌曲，就算不是在彌撒禮儀中使用，對於個人靈修亦會有所助益。（2）從十七世紀以來，中文本地化的禮儀經文翻譯已經累積了相當珍貴的文獻資料與傑出的譯文，這些傳教士與本地教友合作的成果，值得我們重新整理與審視。如能以此為基礎而創作新詞，成為可能的聖樂創作文詞來源，更能與教會傳統契合。（3）鼓勵並推廣自額我略歌曲汲取靈感的中文聖樂創作：例如李振邦神父的雋永之作〈哪裡有仁愛〉（常年期領主詠）便是改自〈Ubi caritas〉的額我略旋律；而劉志明神父的《安魂彌撒曲》使用了拉丁文安魂彌撒曲的多處旋律動機，做為創作的素材，均是極佳的例子。⁴⁷希望我們不會成為教會單音聖歌寶貴遺產的「敗家子」⁴⁸，而能在前人所耕耘的這片沃土上，結出更多美好的本地化聖樂果實。

47 參見劉志明，《禮頌III》（新北市：輔仁大學天主教學術研究院，2015），頁6-7。

48 這是李振邦神父的用語，參見李振邦，《教會音樂》，（台北：世界文物，2002），頁206。

天主教神哲學



信仰不是一種思想，而是一種生活

—— 雅克·塞爾韋對

榮休教宗本篤十六世的專訪¹

黃慧瑤 譯

耶穌會神父雅克·塞爾韋 (Fr. Jacques Servais, S.J.) :

聖父教宗，今年在羅馬耶穌聖名堂 (the rectory of the Gesu) 所推廣的學習日 (the study days) 中所提出問題是因信成義。在您的《著作全集》的最後一卷，您強調了您堅定的信念：「基督信仰不是一種思想，而是一種生活」。關於這一點，在您評論《羅馬書》第3章28節，在保祿的名言中所表達的信念時，您提到了雙重的超越：「信仰是通過基督徒團體而給予信徒的禮物，而基督徒團體本身也是天主

1 本文載於《羅馬觀察家報》2016年3月17日。

雅克·塞爾韋 (Jacques Servais, S.J.)：耶穌會神父，天主教神學家；為天主教當代最著名的神學家之一——巴爾塔撒的學生及巴爾塔撒思想研究的專家。

禮物的成果」 (*Glaube ist Gabe durch die Gemeinschaft; die sich selbst gegeben wird, gs IV, 512*)。當然，考慮到這個學習日的目的：一是要對牧靈神學予以澄清；二是促進信徒靈修經驗上的活力。您可否解釋一下，這一陳述的意義呢？

榮休教宗本篤十六世：

這關乎到什麼是信仰和一個人如何去相信的問題。一方面，信仰是個人與天主的深度接觸；這種接觸觸動了我內心的最深處，使自己以絕對直接的方式去面對生活的天主，以致於我可以和祂交談，可以愛祂，並進入到與祂的共融中。與此同時，這雖然在極大程度上是個人的事情，但卻與團體之間有不可分割的聯繫：使自我加入到天主兒女的「我們」的行列，加入到兄弟姊妹們的朝聖者的團體中，這是信仰本質的一部份。與天主相遇同時也意味著自我變得開放，使自我從封閉的孤獨中被拯救出來，被接納到教會生活的團體中。雖然相遇是以完全個人的方式而在我的心中發生，但團體是我與天主相遇的中介。

聖保祿教導我們，信仰來自聆聽 (*fides ex auditu*)。聆聽，就其自身而言，常常意味著有一個夥伴。信仰並不是思考的產物，也不是儘可能地進入到自我內心的深處。這兩種情況都可能會出現，但若沒有「聆聽」，這仍然是不夠的；透過「聆聽」，天主從外面，從祂自己所創造的歷史出發，向我發言。為了使自我能夠相信，我需要那些擁有與天主相遇經驗的證人，他們能夠使我更容易接近天主。

在我有關聖洗聖事的文章中，我談到了團體的雙重超越，由此而再次突顯出了一個重要的因素：信仰的團體並非是由自己建立起來的。它並不是一群擁有一些相同思想的人，決定把這些思想傳播出去而組織的大集會。如果是這樣，那麼一切都將是建基於人們自身的決定，並最終是因著少數服從多數的原則，說到底，它也不過就是人的觀點。一個如此而建立起來的教會，對我而言，她不可能成為永生的保證，她也不能讓我作出那些會使我遭受痛苦，並相反自我意願的決定。事實並非如此，教會並不是自我創立的，她由天主所創立，並持續不斷地為天主所塑造。這在聖事中得以表達出來，特別是聖洗聖事：我進入教會並不是透過官僚的行為，而是通過聖事。換言之，我被接納進入一個團體，這個團體不是源於自身，她的目標是在自我的彼岸。

牧靈的目的就是培養信徒們的靈性經驗；它必須從這些基本點出發。人們必需摒棄教會是由她自己所創立的的思想，並要明確強調教會是在與基督身體的共融中而建立的。教會必須引領信徒與耶穌基督相遇，並在聖事中將他們帶領到基督面前。

塞爾韋神父：

當您任信理部部長時，您評論了一九九九年十月三十一日天主教會與世界信義宗聯會所制定的有關因信成義教義的聯合聲明，您澄清了與路德及其所提出的有關得救與真福問題上的一種思想的差異。路德的宗教經驗為在天主的憤怒面前的恐懼所主宰；這種感覺為現代人頗為陌生，

更確切地說，現代人最主要的感覺是天主不存在（參閱您的文章，《共融》*Communio*, 2000, 430）。為他們而言，問題並不在於如何保證自己的永生，而更是在我們所生活的這個世界的各種不確定性中，如何去保證一種圓滿的人性生命的某種平衡。在這新的環境中，聖保祿所教導的因信成義的教義，能夠對人的「宗教」經驗，或者至少對於當代人的那種「基本」的經驗有所幫助嗎？

教宗本篤十六世：

首先，我想再次強調我在《共融》（*Communio*, 2000）中所寫的有關成義的問題。相對於路德時代以及傳統的基督信仰影響下的人們而言，對於今天的人們來說，在某種意義上所有的事物都被顛倒了，也就是說，不再是人要相信自己需要在天主面前成義，人們反而認為是天主應該對世界上的所有恐怖的事情和人類的幸，以及所有最終取決於天主的事情，來為自己辯護。對於這一點，我可以在下列的事實中找到類似的說明：就是一位天主教的神學家甚至可能會以直接而正式的方式接受這種顛倒的現象，認為基督不是為人類的罪而受苦，反而應該說他是為了消除天主的罪過。即使現今大部份的基督徒也不會接受對我們信仰如此極端的顛倒。但我們可以說，這一切都展示了我們時代深處的一種潛在的趨勢。當麥茨（Johann Baptist Metz）主張，今天的神學應該「敏感於神義論」（*theodizeeempfindlich*）時，也是從正面強調了同樣的問題。今天的人即使不考慮有關教會對天主與人之間關係之觀點的激烈爭論，他們也普遍認為天主不會讓大部份的人

類喪亡。從這個意義上說，以前那種典型的對個人靈魂之得救的關心，已經差不多消失不見了。

但是，我認為，我們需要恩寵和寬恕的看法在以另一種方式繼續存在著。對我而言，以下的事實就是「時代的徵兆」：天主的慈悲這一思想應該變得愈來愈重要，愈來愈具有影響力——從傅天娜修女開始，她的神視以不同的方式深深地反映了今天人們心目中的天主的形象，以及他們對天主的慈善所懷有的渴望。教宗若望保祿二世曾深深地為這種力量所充盈，儘管並非時常以明顯的方式展現出來。但是，可以肯定，他的最後一本書的出現絕非偶然，在其中他談到了天主的慈悲，這恰恰是在他去世的前一刻，他所看到的亮光。在他早年的生活中，他經驗到了人間所有殘酷的事實，從那些經驗出發，他堅稱慈悲是唯一真正的、最終和最有效與邪惡力量的對抗。唯有哪裡有慈悲，哪裡就不再殘酷，就不再有邪惡和暴力。教宗方濟各的觀點也與此完全一致。他的牧民實踐工作恰恰在這樣的事實中表達出來：他在繼續不斷地向我們宣講天主的慈悲。慈悲使我們走向天主，而正義使我們在天主前感到怕懼。

在我看來，這顯示了，今天的人們在自信和自以為是的虛偽外表下，隱藏著一種深深地對自己所受的傷痕，以及在天主面前自感不配的認知。人們正在期待著慈悲。慈善的撒瑪黎雅人的故事對現代人具有特別的吸引力，毫無疑問，這並不是一種巧合。這不只是因為這個故事以有力的方式強調了基督徒存在的社會層面，也不只是因為在故

事中這位無信仰的撒瑪黎雅人與宗教的代表們相比，似乎他的行為更符合天主的要求，而宗教的正式代表們則使自己面對天主而無動於衷。顯然，這是當代人所喜歡的。但是我認為，在人們內心的深處應該期待著能有一個撒瑪黎雅人來幫助他們，來俯身在他們的傷口上抹油，來照顧他們，並帶領他們到達安全的地方，這也是同樣重要的。總之，他們要知道，他們需要天主的慈悲和柔和。

在這個冷酷無情的科技化的世界中，人們的情感已經一無所值，但是人們對於那將會白白賜予的救贖之愛的期待卻更加強烈。在我看來，神聖慈悲這一主題以一種新的方式表達了因信成義的意義。從每個人都在尋找的天主的慈悲開始，也可能在今天再來重新詮釋成義教義的基本核心的意義，並使它的重要性再次突顯出來。

塞爾韋神父：

當安瑟莫 (Anselm) 說，基督必須死在十字架上以彌補人類對天主的無限冒犯，並以此方式來恢復那被破壞了的秩序時，他所使用的語言，對現代人來說是很難接受的 (cfr. *Gs* 215.ss iv)。這樣的表達很容易造成一種讓人把憤怒的、面對人的罪過斤斤計較的形象投射到天主身上，把一種類似於我們自身可以經驗到的那種暴力的和攻擊性的情緒加在天主身上的風險。

如何才能在講述天主的正義的同時，而不會冒險傷害那在信徒們心中已經固定下來的那種信念，即基督徒的天主是「富於慈悲」(厄2:4)的天主的信念呢？

教宗本篤十六世：

當然，聖安瑟莫的概念在今天對於我們來說已經變得無法理解了。嘗試以新的方式來理解那隱藏在這種表達模式背後的真理，是我們的任務。我就此提出三種看法：

1) 在以絕對的方式堅持正義的聖父與服從父，以致於接受了那對正義的殘酷要求的聖子之間的對立，不僅僅是在今天是不可理解的，即便是從聖三神學的觀點去看，其本身也是完全錯誤的。

聖父與聖子是一體的，因此，祂們的意志就內在而言也是唯一的。當聖子在山園祈禱時，他面對聖父旨意的掙扎，並不意味著祂自身應該接受來自聖父的殘酷安排，而意味著祂要吸引眾人進入聖父的意志中。下面，我們還要再談關於聖父與聖子的兩個意志的關係問題。

2) 那為什麼會有十字架和贖罪呢？在上文中我們已經談到了當代思想的扭曲發展，今天我們可以以某種新的方式來表達對這一問題的回應。現在，讓我們來面對那多得令人難以置信的、正在腐化與毀滅著整個世界的邪惡、暴力、虛假、仇恨、殘酷和傲慢。我們不可以簡單地說這大量的罪惡是不存在的，即使天主也不會否認它們。這些罪惡必須被淨化、被修正和戰勝。

古時的以色列人相信，每日為罪惡所奉獻的祭獻，尤其是大節日中的贖罪祭（*Yom-Kippur*），都是必須的，以消除世間所存在的大量的罪惡，只有通過這種抵消的行為，

才可以說世界是可忍受的。一旦在聖殿中的獻祭消失了，人們就會問說，還有什麼可以來反抗強罪惡勢力呢？以怎樣的方式才可以來抵消罪惡呢？

基督徒知道，在聖殿被拆毀後，取而代之的是被釘在十字架上死而復活的主的身體；在其無法衡量的徹底的愛中，產生了抵消那無法衡量的罪惡的力量。事實上，他們也知道，那先前所呈獻的祭獻，只能被理解為是對這種真實的贖罪祭之渴望的標記。而且他們還知道，面對強大的罪惡勢力，只有無限的愛，無限的贖罪行為才足夠。他們知道，那被釘在十字架上死而復活的基督就是能夠反擊罪惡勢力並拯救世界的力量。在這些事實的基礎上，基督徒也可以明白自身痛苦的意義，他們的痛苦已被嵌入到基督受苦的愛內，已成為救贖之愛的一部份。

在上面，我引用過那位神學家的思想，對於他來說，天主必須為自己在世界上的罪過而受苦。現今，我們把這種觀點顛倒過來，就會出現以下的真理：天主不可能就此留下如此大量的罪惡，它們都來自祂所賜予的自由。只有祂來參與世界的痛苦，才能夠救贖世界。

3) 在這些觀點的基礎上，聖父與聖子之間的關係變得更清晰了。有關這個主題，我在此引用呂巴克（Henri de Lubac, S.J.）關於奧利振（Origen）的那本書中的一個段落，我認為這裡講述得很清楚：

救主進入世界是出於對人類的憐憫；在祂死於十字架上之前，甚至在祂屈尊就卑，取得肉軀之

前，祂已經自願承擔了我們的苦痛：如果祂預先沒有經受這些考驗，祂就不會來參與我們人類的生命。但是，祂預先為我們忍受了什麼樣的痛苦呢？是愛的痛苦。但是，天主聖父自己，宇宙的主宰，祂富於寬恕、忍耐、慈悲和憐憫，難道祂沒有在某種意義上受苦嗎？「上主你的天主在你所走的長途中，攜帶你們，如同人攜帶自己的兒子一樣」（申1:31）。因此，天主自願承擔了我們的一切，猶如天主子自願承擔起我們的痛苦一樣。聖父本身並非沒有苦痛！如果人們祈求祂，那麼祂懂得慈悲和憐憫。祂理解愛的痛苦（*Homilies on Ezekiel*, 6:6）。

在德國的一些地方，曾經有默觀「天主的痛苦」（*Not Gottes*）一種十分感人的敬禮。就我而言，這在我的眼前出現了一個感人的圖像，它表達了受苦的聖父；作為聖父，祂在內心深處參與了聖子的痛苦。還有，「恩寵的寶座」（*throne of grace*）這一圖像也是此敬禮的一部份：聖父支撐著十字架，以及被釘死在十字架上的聖子，祂深情地俯身到聖子前，可以說祂們是一同在十字架上。

如此，以一種宏大而純粹的方式，人們在這裡明白了天主的慈悲，以及天主參與人類的痛苦，究竟是什麼意思。這裡所談的並不是殘酷的正義問題，也不是聖父對正義之狂熱般的要求的問題，而是創造的真理和事實的問題，也就是真正深刻的對罪惡的超越的問題，這種超越最終只能在愛的痛苦中才能得以實現。

塞爾韋神父：

在《神操》（*Spiritual Exercises*）中，聖依納爵（Ignatius of Loyola）沒有用舊約中的報復式的圖像，這與聖保祿的用法正好相反（參閱得後1:5-9）；儘管他邀請我們去默觀那些在基督降生之前的人，是如何「墮入地獄」（*Spiritual Exercises*, n.102）的，並要我們去細想「無數的人，因著比我們所犯的少得多的罪惡而墮入地獄」的例子（*Spiritual Exercises*, n. 52）。聖方濟各·沙勿略（St. Francis Xavier）就是以這樣的精神來從事他的牧靈活動的；他相信自己應該盡可能多地去拯救那些「不信的人」，使他們擺脫永遠喪亡的恐怖命運。在特倫多大公會議中所形成的關於對善人與惡人之審判的教導——後被楊森主義者變得極為激進——在《天主教教理》中以更恰當的方式被重新闡釋了（CCC 633, 1037）。在這一點上，可以說在最近的幾十年中，有一種「教義的發展」，那麼《天主教教理》是否應該注意到這一點呢？

教宗本篤十六世：

毫無疑問，在這一點上我們正面臨著教義的深度發展。中世紀的教父和神學家們尚可認為，基本上整個人類都已經成為天主教徒了，異教只是邊緣上的存在；但是，在近代初期的新世界的發現，徹底地轉變了這種觀點。

在上世紀的下半葉，人們已經完全肯定地認為，天主不可能讓那些沒有領洗的人都落入地獄；即便是一種純粹自然的幸福也不代表是對人類存在問題的真正回應。如果

十六世紀時的偉大傳教士們仍然相信，那些沒有領洗的人是永無救恩的——這正解釋了他們的傳教活動——那麼，在梵蒂岡第二屆大公會議之後的天主教會內，這信念被決定性地放棄了。由此而出現了一種深度的雙重危機。一方面，這似乎取消了未來傳教任務的一切動機。如果沒有基督信仰人們仍可得救，那麼為什麼還要盡力去說服人接受基督信仰呢？即便是對於基督徒也會出現一個問題：信仰和信仰生活方式的義務性就成了不確定的和有問題的。如果有些人可藉著其他的方式得救，那麼最終就不清楚為什麼基督徒還要有信仰及其道德的要求；如果信仰與得救已經不再互相依賴，那麼信仰也就失去了理由。

近年來，為了協調基督信仰的普遍必要性和沒有信仰者的得救的可能性的觀點之間的問題，人們進行了不同的嘗試。我在此提出兩個例子：首先，是拉內（Karl Rahner）的很著名的匿名基督徒（anonymous Christians）的論點。他主張，基督徒生活之根本的、本質的行動，就是在救贖的工程中具有決定性的行動，在於在我們意識的超越性結構中向全然祂者的開放，並指向與天主的合一。在此觀點中，基督信仰應該引起人們對自身內在結構的意識。如此，當人在他的本質存在中接受自我時，即便他還沒有在思想上認識到基督徒的本質，但他已經實現了做基督徒的本質。因此，基督徒與人是一致的；在此意義上，每一個接受自我的人都是基督徒，即使他自己不知道。這個理論確實是很迷人的，但是，它把基督信仰本身降低成了一個人對自身之所是的純意識的表達，因此而忽略了作為基督信仰之核心的轉變和更新的環節。

另一個更讓人難以接受的觀點，是宗教多元論所提出的方案。按照這樣的理論，所有的宗教，各以自己的方式而成為得救之路；在這種意義上，就得救的效果而言，所有的宗教都應該被視為是相同的。就本質而言，舊約、新約和初期教會對宗教所進行的批判，對各種宗教所進行的詳細考察要比現代人所做的更切實際、更具體、更真實。這種如此簡化的接受，相對於問題的宏大而言是不成比例的。

最後，我們特別來回想一下呂巴克（Henri de Lubac, S.J.）與和他一起對「代理式的替代」（vicarious substitution）這一概念所做的反思。對他們而言，基督的「為他人而存在」（pro-existence / being for）是基督徒與教會生活的最基本形象的表達。當然，並不是這樣就可以完全地解決問題。但是對我而言，這實際上一種觸及到了每一個基督徒生活的最根本的理解。基督是唯一的，祂過去和現在都是為了所有的人；在保祿的偉大理念中，生活在世界上的基督徒構成了基督的身體；他們參與了基督「為他人而存在」的事實。可以說，基督徒不是為了自己而存在；而是與基督一起為了他人而存在。這並不意味著，基督徒的稱呼就像是一種特殊的車票，以進入到永福之中，而是一種召叫，來構建一種所有人在一起的大家庭。關於救恩，人所需要做的就是內心深處對天主的開放，對天主的嚮往和依靠。換一種說法就意味著，我們和我們所相遇的主一起走向他人，盡可能地使他們看到天主在基督內來臨的事件。

當然，也可以以一種更抽象的方式來解釋「為他人而存在」這一概念。對人類而言，重要的是在其中可以找到真理，可以去相信與實踐；人們可以為它受苦，為它而愛。這些事實都以其自身的光芒而進到入世界之中，並支撐著世界。我認為，在當下的情形中，天主向亞巴郎所說的話，為我們而言正在變得愈來愈清楚，那就是，十個義人已經可以足夠拯救一個城市；但如果對這麼小的數目也無法達到，那它就是在自我毀滅。很清楚，我們需要進一步去思考整個的問題。

塞爾韋神父：

就如您所指出的，在十九和二十世紀無神論的深刻影響下，在很多「世俗人」的眼中，是天主——如果祂存在的話——而不是人類應該為世界上和人類歷史中的那些不正義、無辜者的痛苦、權力的犬儒主義而負責，這些都是我們所目睹而又感到無能為力的事實。（參閱 *Spe Salvi*, n. 42）…… 在《納匝肋人耶穌》（*Jesus of Nazareth*）一書中，您對那些對於他們而言——也是對於我們而言——是一種絆腳石的事實作出了回應：「不公義和罪惡的事實不能地被簡單地視而不見、被輕易地置之不問，這些都必須要被克服與戰勝。只有這樣，才会有真正的慈悲」（*Jesus of Nazareth*, ii 153, quoting 2 Timothy 2:13）。修和聖事是一個修和的處所，在這一聖事中，人們所犯的罪惡可以被「修補」。那麼，在哪一種意義上可以達到這一目的呢？

教宗本篤十六世：

在回答您的第三個問題時，我已經嘗試從整體上對相關問題的基本點作了解釋。首先，只有耶穌基督的神——人之愛，能夠抵消罪惡的統治力；基督的這種愛永遠都比任何可能的罪惡的力量更強大。但是，我們必須讓自己進入到天主透過耶穌基督所給予我們的回應中。儘管一個人需要對一小部份的罪惡負責，他也會成為罪惡勢力的共犯；但是，只要他與基督在一起，他便可以「補充基督的苦難所欠缺的」（參考哥1:24）。

在這個領域中，修和聖事一定有其重要的作用。這件聖事意味著，我們時常讓自己為基督所塑造，所改變；意味著我們不斷地從毀滅者那裡走向拯救者那裡去。

（《羅馬觀察家報》，2016年3月17日）

匿名基督徒

卡爾·拉內 文

耿占河¹ 譯

近兩千年以前，教會被委託向萬民宣講基督的福音，並且直達地極。曾幾何時，我們基本上可以說，基督的福音已經達於地極。我們的世界已經變成了一個被邊界包圍與封閉的系統；然而，在這個已成為封閉系統的世界內，基督的訊息又處於何種狀態呢？

基督的訊息尚未能紮根在亞洲的古老文化中。在西方世界又如何呢？雖然基督的訊息已經成為其歷史的根基，但現在卻正日益喪失其在社會中的重要性及意義。人們仍然視基督信仰為「對存在進行宗教性解釋」所提供的眾多可能性答案之一。不管是將基督宗教與其他宗教置於同

1 譯者為波恩大學神學系博士，義大利利瑪竇研究中心與香港原道交流學會研究員；主要研究方向：系統神學、基督論、漢語神學、卡爾·拉納思想等。

等的地位，還是給予基督信仰更高的尊敬，在西方的世界中人們總是將其他宗教對存在所給出解釋與基督宗教對該問題上所提供的答案並列在一起。對於許多人來說，宗教只不過是人類進行自我闡釋的眾多方式之一。有人贊同以宗教形式出現的自我闡釋，也有人反對這種形式的自我闡釋，認為這種闡釋方式是有害的。

虔信的基督徒就是處於上述社會氛圍中，並且告訴自己，這種狀況²在未來只會更形尖銳。儘管教會竭盡所能地努力進行牧靈與福傳，但是堅持認為天主聖言依然是其人生的指路明燈的人，卻只是一小部份人而已。

基督徒深信：為了獲得救恩，人必須相信天主，並且不只是相信天主，也必須相信基督；基督徒深信：信仰是一個在任何情況下都必須說「是」的來自天主的積極命令（*Gebot*）；基督徒深信：歸屬於一個真正的教會，不只是一個人的外在狀況而已。這種外在的狀況或對教會的歸屬，不能是外在地加諸於基督徒身上，而同時基督徒卻對於自己的這種狀況毫不知情，也根本不瞭解教會對其有何種要求。

基督信仰就其本質而言，是必需的，且要求人必須無條件地服從。它不只是一項命令，而且是惟一可能的中介工具；它不是一個可有可無的條件或裝備，而是一條繞

2 Vgl. K. Rahner, "Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens", In: *STh* 6, S. 479-498.

不過去的道路。因為人的救恩並非什麼其他事物，而是人的自我實現，是人生意義的圓滿完成，是人達到真正的成熟。救恩是人生的開端與達到其最終目的的狀態。因此，救恩是不可放棄、不可交換與不可替代的。在此意義上，正如古老的神學信條所表達的：在教會之外，的確沒有救恩。那麼，難道基督徒可以相信，他的兄弟中這些不可忽視的群體（不只是在基督之前與最久遠的遠古時代之間的人——這個年代隨著舊石器時代而不斷向前推進，而且也包括生活在現代以及即將來臨的時代中的所有人），真的從理論上來說必然無法完成其生命的意義，而不能實現自我嗎？其人生真的被宣判進入永恆的無意義之中嗎？基督徒必須拒絕上述類似的思想。他的信仰告訴他，拒斥這種思想是正確的。因為聖經清清楚楚告訴他：天主願意所有的人都能進入其真福之中（弟前2:4）。天主在洪水滅世之後與諾厄所締結的和平盟約，永不撤銷；而且恰恰相反，天主子親自以其無可置疑的權威，用自我犧牲之愛再次確認了這個盟約，並在這個盟約上蓋了印。天主子的自我犧牲之愛涵蓋萬有，無所遺漏。

一方面是基督信仰的必要性，另一方面是天主之愛和其普遍的拯救意願；天主的普遍拯救意願具有無所不能的效力。如果我們將這兩個基本原則綜合在一起：那麼只能出現下面惟一可能的狀況，使我們可以宣稱：所有的人必定在某種方式下可以成為教會的肢體。這種方式不應該只是在一種「抽象的——邏輯的可能性」的意義上去理解，反而必須在歷史中真實地、具體地發生。於是，這就意味著在教會的成員組成中，必然存在一種層級秩序。這些層級

不只是從「領洗作為第一層級」開始算起，然後向上延伸有「完全承認基督信仰」並「承認教會有形可見的領導與管理」的層級，再上有「共融於彌撒聖祭的生命團體」層級，再上有「已經成聖」的層級。教會內的層級秩序也可以向下延伸發展，由「公開領洗」的層級開始，向下進入一個「非正式的、匿名的基督教會」層級。儘管匿名，但是處於這種狀態的基督宗教，在真正意義上可以甚至應該被稱為基督宗教。即使她自己並沒有如此自稱，也不願意被如此稱謂。如果下列情況是真實的，即一個藉由教會的宣講而領洗的人，當教會的宣講尚未臨於他之前，他已經是一個或者能夠成為一個走向救恩的人，並且一定會在特定情況下獲得救恩；同樣，如果下面的情況是真實的，即那臨於他身上的救恩是基督的救恩，因為除此之外別無其他救恩，那麼人不但能夠成為一個匿名的「信神者」，也能夠是一個匿名的「基督徒」。因為基督的教會並非一個純內在的真實存在，匿名基督徒不應該只是存在於一種純粹內在的、不可感覺的內在性之中。這種匿名特點必然具有某種程度的可見性與可感知性。

那麼，人與基督信仰之間的關聯會是什麼樣子呢？人與基督信仰之間的實際關聯，不應該是隨著人的性體自然而然地存在於人身上。如果試圖將天主救贖行動的恩寵與天主接近人的恩寵以上述方式理解，必然導致將天主救恩的恩寵非恩寵化，使恩寵不再是恩寵。作為天主向其受造物自由地、白白地自我通傳的恩寵必須提前假定，受造物以下列方式或者在下列狀態中擁有其本質，並擁有實現其本質的可能，即自己在自己之內存在，且建基在自己之

上，並且能夠認識、承認並讚美天主那具有充滿創造力的全能與美善。天主所擁有的充滿創造力的全能與美善能夠讚頌自己的創造說：「一切都很好」。同樣，這樣的受造物必須被賦予一種潛能，一種可能性：走出自己，超越自己，能夠發覺天主在其啟示中給予人的全新施予。這就是說，人首先必須是一個向天主的無限存在毫無保留地開放的存在。我們稱天主的無限存在為「精神」（*Geist*）。「精神」是指毫無具體對象的自我開放與超越，超越一切具體的可認知者與可感知者。「精神」是指那種「開放」，自始至終被那無限奧秘以及充滿創造力的呼喚所打開。這個無限的奧秘就是那原則（理論）上的終結與原初，是將全部有限性存在、所有真實存在、所有可能的存在、所有的一切擁抱在懷中的擁抱者，是所有有限存在之深不可測的基礎。我們稱那「奧秘」為「天主」。在我們對此奧秘已經獲知的內容中，包含著一種「超越世界性」和天主的「位格性」。因此也包括一種認知，即這個深淵的不可探察性，是自由的不可探察性，人之所以能夠「醒來」，要歸功於「自由」。關於人的自由，人同時認知到，他的自由並沒有隨著來自於天主的「第一聲」且持續進行的「召喚」將自己毫無保留地打開，也沒有讓自己緊緊地依附於天主。由天主之自由的創造語言所喚醒，人現在處於一種等待的狀態之中，即等待來自於天主的更深入的宣講。是天主的自由（譯者注：天主的自由就是天主自己）通過緘默向人顯示出自己的遙不可及？還是天主的自由給予人耳朵，使人現在能夠聆聽到他真正的話語？

因此，人不僅有能力從隱藏的天主那裡聽到新的、可能的話語，而且受到暗示去積極地期待來自天主的話語。其實，從人自身來說，他絲毫沒有權利要求聽到天主的話語。人每一次否認自己對於那不可超越的絕對者之傾心與嚮往，恰恰是再一次以隱含的方式公開宣佈了自己的這種傾心與嚮往。因為這種「否認」其實是來自於自己對絕對真理的要求；是表明自己處於對不言而喻之善的需求與嚮往；也是由於自身對絕對意義的嚮往而獲得支持與力量的。

這個沒有清晰表達出來、沒有特意討論過，然而自始至終貫穿並引領人的存在走向天主的傾向，又是如何包含著一種對道成人身的天主，即耶穌基督的傾心與嚮往呢？道成人身的基督是一個如此自由的真實存在；在這一意義上，他也是一個如此偶然的真實存在；他是如此重要且具有如此決定性的意義；他尤其是一個以最清晰的方式表明了其與人之間具有如此親密關係的真實存在。如果人嚴肅認真地面對「天主成了人」這個事實，那麼——人也必須如此說——，當天主自我言述與自我表達時，人就是那「結果」。如果天主採取行動在「非神性領域」來昭示自己，那麼人就是在最原初定義上的「天主所成為者」。³與此相反，從人的角度可以如此表述：如果人將自己交託給那不可理解的奧秘的天主，那麼人才成為那「實現自己者」（向自己走來者）。從這種意義上看，天主成為人的事件，是人實現自我的獨一無二的最高典範。

3 Vgl. die genauere Begründung in dem Aufsatz. "Zur Theologie der Menschwerdung" in: *STb* 4, S. 137-172 (SW 12, S. 309-322).

在基督之前，沒有任何哲學家在談論人的自我闡釋時認識到人之存在的這個深層維度。不過，作為一個歷史性的存在，人只有在其歷史中他才具體地成為自己所是者，並認識到自己是誰。當人在已經成為歷史中真實存在的基督所發出的啟示之光照下去思考時，才能認識到這個不可企及的高度是自己本質的完成，是天主親自使之成為現實的。這不是人的理性所能認識到的，而是獲得一種更深度的認識，即將自己投入到這個奧秘中。賜予恩寵與道成人身，是天主自我通傳（自我給予）的兩種基本方式。因此，賜予恩寵與道成人身可以理解為，非由人自身之積極強求而實現，卻又是使作為精神性事物之人的超越性本質得以滿足的最徹底與最極端的兩種方式。

信徒也認識到，這個絕對的高度並不意味著天主以獨裁任性的方式將禮物賜給人，也不是天主的意願以法令和外在必要求的方式強加於人的。這個提供給所有人且在基督身上以最高形式所實現的天主的自我通傳，是受造之人的人生目標。因為凡是天主的言語和意願所言述的，都會產生效力。因此，天主的這份禮物已經提前刻在人的本性上，並在人的自由立場中施加影響，賦予人的本性一種特徵；我們稱這種特徵為「超自然的生存狀態或結構」（*übernatürliches Existential*）。因此，拒絕天主的這份自我通傳的禮物，並不僅僅會使人停留在自己樸素的、絲毫不受損害的本性中，而是使人在自己的本性領域內就陷入自我矛盾的境況中。如果從積極的角度看，這就意味著，人在其走向超越以及無限的開放經驗中——正如人以不清晰或潛意識的方式所感受到的被賜予恩寵的經驗——不一定將其

反思為恩寵，也不一定將其視為超自然的召叫，但是就實質而言它就是「恩寵」。此外，在基督內所清楚表達的「言語啟示」，並非就是外在的完全陌生的東西，而是我們藉著恩寵才成為我們自己的本質的彰顯，至少是我們在自己的無限超越中所經驗之事物的開顯，雖然我們可能並未就此進行過反思。在基督內清晰表達出來的啟示，就是言說那經過反思的分施恩寵之啟示；人在其存在的深處，總是能經驗到這種分施恩寵的啟示，只是沒有特別對之進行反思而已。

如果有人有意識地接受這個啟示，他就是在實現一種超自然的信仰行動。只有人真正地完全地接納自己時，他才能同時接受這一啟示，因為啟示已經在他內發言。在清晰地表達接受教會的官方信仰之前，對這一啟示和信仰的接納，可以說已經在隱含的狀態中發生，因為一個人在忍耐的緘默中接受了其日常生活的義務與生活；在忍耐的緘默中完成了其日常的任務和那些信任他的人所託付給他的使命；他所接受的，不只是他與那保持緘默的奧秘——造物主天主——的原則性關係；就此而言，他不只是一個匿名的「有神論者」或「信神者」(Theist)；在他的自我反思與自我理解中，他自始至終都願意承認這一點。人在向自己所說的「是」中，接受了向我們走近的奧秘(天主)之恩寵。「天主在一種極度接近中將自己給予人」，也許基督宗教的本質可以用這個簡短的句子表達出來。

儘管這個走向天主的進程並非有意識地對外公開表達出來，但是在接受自己的過程中，人們接受了基督，並將

基督視為自己通過恩寵而走向天主之進程的圓滿完成與擔保人。而且，我們要再一次強調：接受信仰，不只是人自己的作為，而是天主恩寵的功效。天主的恩寵就是基督的恩寵，也意味著：天主的恩寵與基督的恩寵，就是教會的恩寵。教會的恩寵是基督諸多奧蹟的延伸，教會的恩寵是基督在我們人類歷史中持續有形可見的臨在。

我們不應該走得太遠，不應該將每個人（不管他是否接受恩寵）都宣佈為「匿名的基督徒」。如果人在其基本抉擇中的的確確否認並拒絕自己嚮往天主，並且將自己置於與自己的本質相矛盾的狀態中，那麼就不能被稱為「有神論者」，也不能被稱為「匿名的有神論者」。只有那真正尊崇「天主」的人，才有資格被稱為「有神論者」與「匿名的有神論者」。因此，一個人在其理論與宗教層面上的抽象反思中說什麼，根本無關緊要。不是那沒有在自己內心說「天主不存在」（正如聖詠中的愚人）的人是一個「信仰者」，而是通過徹底接納自己的存在而為天主作證的人，才是真正的「信仰者」。如果一個人在行動與真理中相信天主的神聖奧秘，不壓制這一真理，而是尊重這一真理，那麼在這個引導人的真理中所包含的恩寵，就自始至終是父在其子內所分施的恩寵。我們就完全有權利稱這個讓恩寵引導自己整個存在的人為「匿名基督徒」。

如同人身上其他方面的「實現」（*Vollzug*）一樣，「匿名基督徒」這個名字也意味著，「匿名基督徒」不能也不願意停留在其「匿名性」狀態中，而是尋求「表達出來」，即尋求其公開正式的「名字」。歷史中的不利因素也許阻礙

了這種「表達出來」，然而當人明顯有機會來表達時，人不會否認這種傾向，直至有意識地接受在教會信仰中將這種傾向完美地表達出來。只有意識地接受教會信仰時，人對天主的信仰與追求才不僅僅是找到了更大的支撐點與可靠性，而且也是找到了真正的信仰形式，找到了安息。聖奧思定描述了這種平安的本質：和平與安息，並不意味著停滯與逃避，而是意味著將自己如此徹底地交託在天主奧秘的不可預測的意願中，因為正如保祿所說的，人現在知道自己所相信的是誰，知道是在極度的信任中將自己毫無恐懼地交託出來。

「匿名基督徒」與那些自認為根本不能或不願去「相信」的人風馬牛不相及。「匿名基督徒」也不是指那不相信自己認知的人。「匿名基督徒」不是指這些人，也不是向他們喊話，雖然這些思考也許能夠使他們注意到自己內在的聲音。如果人們認為「匿名基督徒」這個概念，只是在一個基督信仰正在消失的世界中——相反思想自由——滿懷絕望地最後一次嘗試，為教會「拯救」最後意義上的善和人性，那麼就是完全誤解了「匿名基督徒」這個詞。基督徒現在處於一種「流散的狀態」（*Diasporasituation*）⁴，而且這種狀態將會日益嚴重。基督徒不斷經歷到自己的信仰與希望遭受打擊，也時刻面對其無信仰的同胞。⁵ 在這種

4 Vgl. dazu auch K. Rahner: "Der Christ und seine Umwelt", In: *Stimmen der Zeit* 90 (1965) 481-489 (*Stb* 7. S. 91-102). 譯者注：Diaspora指社會中居於少數與邊緣狀態的人群聚居在一起。

5 Vgl. dazu K. Rahner: "Im Heute glauben", Einsiedeln 1965 (*Theologische Meditationen* 9) (*SW* 14, S.3-25).

情況下，基督徒可以從「匿名基督徒」思想獲得一種平靜與面對客觀事實的力量。對於「匿名基督徒」之存在事實的認識，絕對不是要免除基督徒去關心下列人士的義務，即那些尚未認識到福音訊息所明確表達的必要真理的人。不過，這種認識可以使基督徒不會陷入驚慌之中，也使他們能夠獲得一種耐心。根據主的話，這種耐心可以拯救生命，不但是他自己的生命，也包括所有同胞的生命。

本文的主題有其急迫性。無論是自認為掌握真理的「教會神學」和「恩寵神學」，還是那清醒地洞察當代社會狀況並發揮實事求是精神的牧靈神學，都不能迴避這個主題，不能認為這個主題不重要而束之高閣。也許這個詞語並不重要，但不可否認的是，我們所關心的問題對於今日基督徒及其與周圍世界的關係來說，是核心性的。在神學的層面上，「匿名基督徒」學說的「定位」不可錯置：「匿名基督徒」學說並非一項闡釋原則，（按照存在的闡釋方法或者按照聖公會主教羅賓遜（Robinson）的理論原則）批判性地化約傳統神學與教義的整個體系，目的是通過此方法使具有如此外觀的基督宗教變得更易令人接受；從教義學角度來看，「匿名基督徒」學說甚至也許屬於一種邊緣現象，其必要性、可行性與和諧性來自教會的其他許多具體思想（或者說，「匿名基督徒」學說至少是客觀要求的產物）。⁶除了「匿名基督徒」學說在教義學與理論

6 Dieser Unterschied zu Bultmanns Entmythologisierung wird vielleicht zu wenig betont in dem sonst schönen Aufsatz von Heinrich Ott: Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit. In: *Ernst Dinkler* (Hrsg.): *Zeit und Geschichte*. Festgabe R. Bultmann. Tübingen 1964. S. 567-379.

上的重要價值與意義之外，在今日情形下，一個更加以「歷史—存在—實踐」為依歸的神學可以將這些關於「匿名基督宗教」的論述放入更加核心與顯眼的位置；⁷同時卻不與教義中的其他基本立場發生矛盾。那種認為談論「匿名基督宗教」必然會導致削弱福傳、宣講、天主聖言、洗禮之意義的思想，是非常愚蠢的。⁸如果誰如此理解這些關於匿名基督宗教的論述，那麼他不僅是徹頭徹尾地錯誤理解了「匿名基督宗教」這一思想，而且也根本沒有足夠認真地去閱讀關於「匿名基督宗教」的闡述。⁹我認為，為了正確理解「匿名基督宗教」這個詞語所要表達的意義，下列兩件事情是必需的：真正透徹地思考傳統經院神學中不同的、且常常僵硬地並排在一起的基本資料；客觀地、無偏見地考察一下當今整個人類、基督宗教以及教會的真實現狀。¹⁰

7 Vgl. in größerem Zusammenhang K. Rahner in: *HPTh* 2/1, Kap. VII, S.222-232(Norbert Oreinacher – Karl Rahner:“Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft”; in *SW* 19 findet sich nur K. Rahners Textentwurf; der origianle Drucktext ist für *SW* 32 vorgesehen, S.253-256; K. Rahner: “Der theologische Sinn der außerkirchlichen Religiosität”, *SW* 19, S.294-296).

8 Vgl. z.B. Leo Elders: “Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners”, In: *Theologie und Glaube* 55 (1965), S. 124-131.

9 Ich darf nur auf *STh* 5, S.155f. verweisen (“Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen”, S. 136-158 bzw. *SW* 10, S.557-573, hier 570ff.). – Für die Auseinandersetzung mit I. Elders darf ich auf die Ausführungen von Friedo Ricken aufmerksam machen: “Ecclesia ... universale salutis sacramentum. Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution De Ecclesia über die Kirchengesamtheit”, In: *Scholastik* 40 (1965), S. 352-388, bes. S. 382-383 (Anm. 147).

10 Zur weiteren Darstellung vgl. die reiche Dokumentation von Klaus Riesenhuber: “Der anonyme Christ nach Karl Rahner”, In: *ZKTh* 86 (1964), S. 286-303.

「匿名基督宗教」這個命題所要表達的，其實梵二的《教會憲章》（第十六號）已經作出教導。根據《教會憲章》作出的聲明，對於那些非因自己的過失而尚未聽到福音者（很明顯，的確可以設定這種可能性是存在的），有獲得永恆救恩的可能性（*aeterna salus*，這種永恆的救恩只能被理解為是超性的救恩）。永恆救恩只能設定是來自天主：*gratiae influxus*（恩寵的感召，也稱為神性恩寵 *divina gratia*）。從人的角度來看，則是：*Deum sincero corde quaerere eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam operibus adimplere*（誠心尋求天主及其意願，並按照良心的指示，實行天主的聖意）。在下列人身上，也能夠假定他們滿全了良心的規定：*qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt*（還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主）。類似的「無辜的」無神論，不管是個體的無神論，還是集體的無神論，可能會長期存在下去；他們既沒有明確承認，也沒有明確排除。這樣的無神論只是被視為「明確承認天主」（*expressa agnitio Dei*）的反義詞；因此這暗示出，這樣的一種無神論完全有可能內含一種尚未明確表達出來，然而實際上已經圓滿實踐出來的有神論（絕對地服從良心的指引）。這樣一種未明確表達的有神論，有可能在某些情況下長時間地存在。在此期間，我們可以說：*aeternam salute consequi possunt*（他們能夠獲得永恆的救恩）。《教會憲章》用這些論述絕非要暗示在以上情況中，可以憑藉純自然的倫理道德而可以獲得救恩。這種思想與聖經及教會官方教導（*DS 3867ff.*）相矛盾。《教會憲章》中的言論也排除了這種可能性：救恩之獲得「不是沒有神聖的恩寵」（*non sine divina gratia*），而是「在恩寵的

感召下」 (*sub influxu gratiae*)。認真觀察自然法，如果將這一恩寵解釋成純粹實體意義上的超性恩寵，那麼則屬一種任意專斷的行為。梵二大公會議《教會傳教工作法令》第七號中的言論也排除了這種可能性。第七號法令清晰地表達說：天主以其「自己知道的方法」，能夠賜予那些尚未聽到過福音宣講之人以信德；沒有這種信德，將不能達致救恩。面對梵二大公會議在神學上的這種關於救恩的樂觀主義精神，留給教會的神學任務則是，要明確指出為何「福音、教會及聖事」的必要性沒有因為大公會議對於救恩的樂觀主義態度被弱化；並因此而不能懷疑「匿名基督徒」（名字其實無關緊要）這個概念所表達的思想與大公會議的學說完全一致，而且大公會議已經清楚地表達了這種思想。在此，我們不想討論「匿名基督徒」的理論有沒有使教會的福傳熱情降低的問題。我們知道，它不但沒有降低，反而維持了對福傳對象的熱情，展現了一種喚起希望的景象，並且歡欣鼓舞地加強了這種福傳熱情。

奧利振的基督論¹

米高·費杜 著

趙燕清² 譯

用短短幾頁來對我們今天所討論的奧利振的基督論進行一個綜合歸納，顯然是不可能的。這不僅是鑒於他的基督論的豐富性，而且也關係到其基督論在整個歷史過程中所引發的眾多爭議。同時，題材本身的豐富性迫使我們要做一些選擇，第一步最重要的可能是，關於這一基督論的基本取向做出幾項肯定。但在此背景下，我希望著重談談奧利振思想的一個具體的、也是非常重要的問題，即他關於「基督靈魂」(*l'âme du Christ*)的相當獨特的理論；我以

1 原文載於 Marie-Anne Vannier, ed., *La christologie et la Trinité chez les Pères* (Paris: Cerf, 2013), pp. 53-62.

2 本文作者米高·費杜 (Michel Fedou)，法國信理歷史專家，耶穌會會士，著有《智慧與世界：奧利振的基督論》，《依據基督信仰看其他宗教》，《亞洲人看基督》等。
譯者為巴黎天主教大學信理碩士研究生，譯有《中國人的心靈與基督宗教》(台北：光啟文化事業，2013)、《感恩祭與全球化——禮儀作為一種政治行為》等。

他的《羅馬書注釋》中的一個具體的段落作為對他理論思考的開始。因著這一確定的開端，實際上我們必將回到可能是奧利振基督論的最艱澀的問題中。

一、基本取向

因此，先讓我們關於這一基督論提出幾項肯定。重要且首先要強調的是，這是一個深受聖經浸潤的基督論，尤其是突顯出對於聖經經文的一種靈修性的解讀。這麼說，我並不是要低估他的《論原則》（*Periarchôn*）的意義；《論原則》的直接目的是教義性的，但它本身也是基於聖經所呈現的諸多思考；並且有關如何閱讀聖經的基本陳述在其第四卷中達到頂峰。我更不會低估《反塞爾蘇斯》（*Contre Celse*）的重要性：奧利振在其中經常被對手引導，進行與釋經學完全無關的推理，但是聖經仍然或多或少地隱藏在這些推理之中。無論怎樣，奧利振的大部份著作都是聖經詮釋或聖經神學的著作，誠然留有猶太釋經傳統，尤其是斐洛（Philo）的痕跡，以及古代語法學家或修辭學家詮釋方法的遺蹟；但首要受益於這位亞歷山大人所屬的基督徒傳統，受益於他個人對聖經經文的熟識和在這些經文闡釋中所發揮的特有的天份。如果我們通過奧利振的聖經詮釋對許多作家的影響來判斷的話，拉丁中世紀對這一點展現得非常明白。然而，聖經這一基本的默感，特別是在基督論的領域——而非其他領域——得到了證實：因為對於奧利振來說，基督是聖經的鑰匙，《舊約》經文在基督的光照下揭示出其隱藏的深義。對天主的話的闡釋真正是奧利振關於基督思想的來源，這是一個特別致力於尋求《舊

約》經文的預言或預像的意義以及福音本身的靈修意義的解讀。

這種解讀方法，毫不否認奧利振在他的基督論思考中受到了哲學的重要影響。藉著「靈魂先存」這一問題的提出，我將有機會回顧這一影響，但是這一看法適合於更廣泛的範圍。它完全不反對前一種聖經解讀的方法。在過去，奧利振的解釋者們或者傾向於以一種相當片面的方式強調他的神學的聖經來源，或者傾向於強調他的神學受哲學，尤其是柏拉圖哲學影響的一面。事實上，這種困境必須被超越，不是為達成某種折衷的觀念，而是應具體關注於奧利振接受的培育和他的思想背景。奧利振的基督論自始至終運用的是聖經資源，但如其所示，奧利振把聖經資源與他的文化聯繫起來，並且，至少在他生命的最初幾十年裡，他處在亞歷山大學派的圈子，特別沉迷於哲學的辯論。大概受柏拉圖的思維模式或其他哲學的影響，導致他的一些意見觀點，不能總是立即與聖經傳統相一致，這是不可否認的事實。總之，他的方法首先應該被看作是從聖經中開始接受基督奧秘的基督徒釋經家的方法，只要他認為有用的，便從他的希臘傳統的資源中借鑒過來，用來闡明或深入認識基督。

最後一項肯定同樣重要：奧利振的基督論，雖然有時如此思辨（特別是在《論原則》的某些部份），但它是一個面向信徒經驗的基督論，這一經驗就是信徒在自身內接納與基督啟示相關的奧秘。這正是被稱為「倫理意義」（*sens moral*）——或者在以後人們將稱為「比喻性詮釋的

意義」（*sens tropologique*）——的深刻含義：基督的奧蹟，從他誕生於人間直到他的復活，須在基督徒的生活中具體化。奧利振所用的詞彙，將以這樣或那樣的方式出現在以後的靈修傳統語言中，例如：「如果耶穌只是在從瑪利亞取得的肉身內降世，而我不能顯示出他也在我自己的肉身內降世，這有什麼用呢？」³，或者說：「天主啊，全能的主宰，讓這件事永遠不會發生在我們身上，即耶穌基督從死者中復活後，又在我們內死去。如果因著德行，祂生活在別人內；由於罪惡的疾病，祂在我內死了，對我有什麼益處呢？如果祂沒有活在我內，沒有活在我的心靈中，如果祂沒有在我內實現生命的工程，對我有什麼益處呢」⁴？奧利振的整個基督論，最終是為了信徒，使他們隨著認識的增長，能在與基督的結合中有效地成長，並藉著祂，在他們與天主生命的共融中有效地成長。

二、《羅馬書注釋》中的基督的靈魂

在前述這些肯定的基礎上，我想集中於奧利振以講道所發展出的一個特定的主題，就是「基督的靈魂」這一主題。我主要從《羅馬書注釋》的一個章節來研究它。在這一章中，奧利振注釋了《羅馬書》第3章25節：「這耶穌即是天主公開立定（*préétabli*），使他以自己的血，為信仰他的人作贖罪祭的；如此，天主顯示了自己的正義……」

3 Origène, *Homelies sur la Genèse* 3, 7; SC 7 bis, p.141.

4 Origène, *Homelies sur les Jugés* 2, 2; SC 389, p.77.

「贖罪祭」一詞首先引發了關於《出谷紀》中的一段話的闡釋，在這一段落中，天主告訴梅瑟要做一個贖罪蓋：「你用純金做贖罪蓋……」（25:17ff.）。奧利振在這裡立刻指出，贖罪蓋「不是指別的，僅僅是指救主上主」，因此在《出谷紀》中描述到「這一真正贖罪蓋的形狀與式樣」。但《出谷紀》經文不僅僅談到一個黃金的作品，而是一個「純金」的作品，意思是「耶穌的神聖和聖潔的靈魂，耶穌沒有犯罪，在他口中沒有欺詐」⁵。寓意精妙！一方面，作為贖罪蓋須為長二肘半——也就是不到三肘，非物質性的數字，但在兩肘以上——這似乎是這一靈魂「介於天主與人的中間」，「誠然，這靈魂小於天主聖三的本質，它小於聖三，但並不低於聖三，不應與數字『二』——屬於有形存在者的數字——相混淆。」說到這一點時，奧利振回顧了保祿關於基督所說的話：「天主與人之間的中保」⁶。另一方面，作為施恩座須寬為一肘半，奧利振認為，基督的靈魂在這裡是「作為出自一種獨特與唯一的狀態的存有被提及，但不完全落於有時歸於不潔事物的數字『二』」：這暗示了這樣一個事實，即這一靈魂，即使她被童貞女接納和由聖神的運作而成就，但她仍是真正取了人性的肉身。奧利振關於贖罪蓋所象徵的靈魂可以得出結論：「長度，意味著（基督的）靈魂趨向天主以及與天主聖三的合一；寬度，意味著（基督的）靈魂存在於常常走在寬廣道路上的人們中間。這就是為什麼我們稱祂為名符其實的中保，因為正

5 Origene, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* III, 5, 4; SC 39, p. 129 : 見伯多祿前書2:22。

6 *Ibid.*, III, 5, 5; SC 539, p. 127-129 : 見弟前2:5。

如我們所說，這聖潔的靈魂是作為天主聖三的天主性和人性的脆弱性之間的媒介」。⁷《出谷紀》經文也說到，在贖罪蓋的兩端用錘工造一對金革魯賓；對於奧利振，這對金革魯賓指的是獨生子和「永遠居於耶穌靈魂內的聖神」⁸。經文還說到，這些「革魯賓的翅膀應伸開」；對於奧利振，這是指耶穌靈魂的卓越隱藏方式，「在人類中，找不到任何靈魂如耶穌的靈魂一樣有福與高貴；唯有在這一靈魂內，天主的聖言與聖神找到一個如此的廣度，祂們不僅住在其中，而且祂們在這一靈魂內伸開他們的翅膀。」⁹此外，還說到必須把贖罪蓋安裝在「約櫃上面」，梅瑟必須將天主交給他的「約版」放在櫃內；根據魯菲（Rufin）的翻譯，約櫃可以被理解為耶穌的靈魂居住的肉體，在約櫃內的「天主的約版」，也就是說基督在祂肉身內的苦難；或者約櫃也可以被理解為「天上的德能」（*puissances célestes*），能夠「包含天主的聖言與聖神」¹⁰。最後，在《出谷紀》中天主對梅瑟說：「我要在那裡與你會晤，從贖罪蓋上，從約櫃上的兩革魯賓中間，將我命令以色列子民的一切事，都告訴給你」。（谷25:22）；因此，天主不通過其他途徑被認

7 *Ibid.*, III, 5, 6; SC 539, p. 131 : 「寬廣的道路」暗示瑪7:13。

8 *Ibid.*, III, 5, 7; SC 539, p. 133 : 奧利振從「革魯賓」意味著「圓滿的知識」的事實推論到：圓滿的知識正是存在於天主的聖言內（見哥2:3），以及「聖神洞察一切，就連天主的深奧事理他也洞悉」（格前2:10）。

9 *Ibid.*, III, 5, 8; SC 539, p. 135.

10 *Ibid.*, III, 5, 9; SC 539, p. 135 : 事實上，第一個解讀大概是魯菲（Rufin）翻譯者插入的文字，很有可能只有後者才是奧利振真正提出的。按J. Scherer, *Le commentaire d'Origene sur Rom. III. 5-V. 7, d'après les extraits du papyrus no. 88748 du Musée du Caire et les fragments de la philocatie et du Vaticanus Gr. 762: essai de reconstitution du texte et de la pensée des tomes V et VI du "Commentaire sur l'Épître aux Romains"* (Cairo, 1957), p. 96.

識，只有通過認識這一贖罪蓋被認識，對於奧利振，這專指耶穌的聖父，正如其言所示：「除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父。」¹¹

這一比喻不僅含義精妙，也具有高度一致性：《出谷紀》經文的所有細節都被集中組織，以突出「贖罪蓋」與基督的靈魂是同一的。回到《羅馬書》，奧利振還注意到，保祿並沒有說「天主立（*a établi*）祂為贖罪祭」，而是說「天主預先立定（*a préétabli*）祂為贖罪祭」，即天主「在祂存在之前」立定祂為贖罪祭；因此，這位「被預先立定」者，不是「那位永存者」——天主的聖言，而是祂的靈魂被「預先立定」¹²。

三、基督的中保職務與「靈魂先存說」

《羅馬書注釋》中隨後的內容按照保祿的原文主要強調，救贖是由基督的血所實現，這不僅僅是為了我們的罪過，而且如《若望一書》中指出，也為了全世界的罪過。¹³我們先撇開這部份內容，集中於被總結如下的注釋篇章上：它們的意義在於展示出奧利振如何通過他自己的方式讓《出谷紀》的章節產生迴響，從而建立了一種獨特基督論的所有要素，集中考慮基督的靈魂。在這裡，我們當然觸及到「靈魂先存」這一棘手的問題，我將很快回到這一

11 *Ibid.*, III, 5, 10; SC 539, p. 137; 見瑪11:27。

12 *Ibid.*, III, 5, 11; SC 539, p. 137.

13 *Ibid.*, III, 5, 12-15; SC 539, pp. 139-143; 見若一2:1-2。

問題。但在我們討論這一問題之前，我們必須認識並承認奧利振對於天主與人之間的基督中保思考的努力，而這要歸功於「基督靈魂」的概念。

事實上，他以一種吊詭的方式告訴我們，基督的靈魂「小於」天主聖三（*quelque chose en moins que la Trinité*）但「不低於天主聖三」（*sans pourtant être au-dessous d'elle*）；它是「天主聖三的天主性和人性的脆弱性之間的媒介」。肯定有人試圖反對說：這不是真正的中保，因為如奧利振所說，基督的靈魂「小於（*inférieure à*）天主聖三的本質」，而一位真正的中保意味著基督的靈魂從天主方面和從受造物方面都完滿無缺。但是，我們不能從這個角度論證說，奧利振可能會把聖言視為受造物，他所說的恰恰與此相反，他把聖言作為「永遠所是的那一位」來介紹，其他許多文本也證實這正是他的思想，無論熱羅尼莫（*Jérôme*）還是後來的查士丁尼（*Justinien*）怎麼認為。然而，基督的靈魂，同時也是那一天將成為取了肉身的邏各斯的靈魂，她從起初就與天主的聖言合一，正是在這個意義上，奧利振稱之為「天主聖三的天主性和人性的脆弱性之間的媒介」。它不是中保，不可否認，因為它應不可分割地是天主性的和人性的——這將是成了肉身的邏各斯的特性；但是基督的靈魂作為「媒介」的方式，在奧利振看來，恰好可以解釋保祿的斷言：「這個人——基督耶穌，是天主與人之間的中保」，因為他認為，根據保祿，「中保的的稱號並不涉及基督的天主性，而是與歸於他靈魂的人性有關。」總之，成為血肉的邏各斯確實是天主與人之間的中保，但這一中保只有通過基督的靈魂成為可能，這一基督的靈魂被賦予了一個

身體，同時，從起初就與天主的邏各斯不可分割。從這個角度來看，奧利振的發揮，首先應該被理解為從哲學上對此思考的一個卓越的努力，其本身也是一個希臘智慧的十字架（*crux*）——在邏各斯合一中（*l'unité du Logos*）的天主與人之間的中保。

此外，這項努力中的難點確實在於：在邏各斯取得肉身之前，其靈魂的「先存」。這個問題在奧利振的理論中更廣泛地涉及到眾靈魂的先存性（*la préexistence des âmes*）。眾所周知，這一學說是導致他後來受到譴責的一個主要原因。我們應該指出，困難並不是邏各斯先存性的主題本身：護教教父猶思定（Justin）已經談論過邏各斯的「先存性」¹⁴，這一觀點最終紮根於《若望福音》序言的啟示中：「在起初已有聖言」（若1:1）。奧利振信守如此理解的先存性是有道理的；雖然後來埃皮法尼烏斯（Epiphane）和熱羅尼莫譴責他為亞略異端的始作俑者，但通過亞大納修我們知道，關於邏各斯，奧利振曾明確寫到：「沒有任何時間他不存在」¹⁵，這樣，他預先駁斥了亞略的著名公式：「曾經有一段時間，他不存在」。因此，這裡涉及的不是邏各斯的先存性，而是他的靈魂的先存性。當然，像我們所看到的那樣，奧利振把這一靈魂視為「與聖言不可分割的」，這一靈魂與聖言完全合一。《論原則》中的一個段落特別完整地表達了這一合一的徹底性：

14 參閱 Justin, *Dialogue avec Tryphon*, vol.1, 48, 2, 1(Paris: Picard,1909), p. 215.

15 Athanasius the Great of Alexandria, *De decretis Nicaenae synodi* 27,1-2; PG 25, p. 465.

如鐵在火中，基督的靈魂總是存在於聖言中，總是存在於智慧中，總是存在於天主內；它所做的一切，所思的一切，所意識到的一切都是天主。這就是為什麼我們不能說它是可置換的或可變更的，它不斷地燃燒，由於它與天主聖言的合一，具有不可置換性（*l'inconvertibilité*）。需要考慮到，天主聖言的一部份熱量也傳給了所有的聖人；但我們必須堅信，天主之火本身實體性地存在於這一靈魂中，所有其他人都是從這火中獲得一些熱量。¹⁶

跟隨格里邁爾（Aloys Grillmeier）的思想，我們可以真正地認為「在基督內如此建立的合一，被（奧利振）視為一種真正的實體的結合」，而不僅僅基於一種倫理上簡單的依附，即使奧利振的語言可能讓人認為——相反奧利振本身的意圖——基督與父的結合只是一種特殊的情況，即使再崇高，也只是完美的基督徒與天主結合的一種特殊關係。¹⁷因此，我們再次重複，真正的問題不是邏各斯的先存性，而是靈魂的先存性——這是一個關係到聖言本身、也關係到所有理性存在者的問題。奧利振認定，眾靈魂在取得肉身之前，已經作了一個對它們的塵世命運產生影響的自由選擇。當然，在基督的事件中，這一選擇是例外甚至是獨一無二的，因為邏各斯從起初就與天主同在，與這一邏各斯

16 Origene, *De principiis* II, 6, 6; SC 252, p. 321.

17 參閱 A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedonie, Cogitatio Fidei*, 230 (Paris: Cerf, 2003), p. 386.

不可分割的靈魂永遠選擇至善，而且她的選擇是完全的和不可逆轉的；無論如何，在基督的事件裡，如同對於所有理性受造物，這樣的選擇是一個先存在於身體之前的靈魂的選擇，而這正是被以後的神學所明確拒絕的。

我們對此有什麼看法？我們當然可以像酷則爾（Henri Crouzel）那樣強調，對奧利振來說，靈魂的先存性是一個簡單的解釋性的假設，他誠心誠意促其發展，而當時的教會對此問題沒有正式的裁定。¹⁸我們也可以認為，這個假設是在後來的「奧利振主義」的範圍內被系統化的，由此，把奧利振的思想僵化，將之簡單地吸納入接下來的幾個世紀裡的「奧利振主義」，這之間只有一步之遙，而這一步很不幸地被邁出了。這些考慮都是合理的，但由正統基督論的角度視之，它們都顯然不足以解決當前的問題，即奧利振關於靈魂先存性的見解，首先是關於基督靈魂的先存性的問題。在這一點上，想要「挽救」他對靈魂和肉體之間的二元分離的思想預設，將是徒勞的。這種二元分離不符合聖經傳達的關於人的構成的資訊，同時也與基督宗教神學的創造論相左。

有兩種路線，一種是毫無保留的譴責（這在其後的歷史中佔優勢），另一種是辯護和讚許（其危險在於迴避了靈魂的先存性所提出的問題）；然而，在這兩者之間還有另一視角，它認真對待兩方面的問題：一方面，關於靈

18 參閱 H. Crouzel, *Origène* (Paris: Lethielleux; Namur: Culture et vérité, 1985), p. 271.

魂先存性聲明的背景和目的；另一方面，這一陳述的特有的神話形式。首先，背景和目的：奧利振面對著諾斯底主義，後者為解釋人類命運的不平等，把一些存在視為被預定為邪惡的；在這種情況下，他主要關注的是挽救自由意志的地位，因為這涉及到人的責任（這一責任可能因著激進的「被預定為惡」的想法而被摧毀），同時也涉及天主的良善（因為作為仁慈的天主，不可能願意一些存在永遠被困於邪惡之中）；對靈魂先存性的肯定，是為了肯定受造物的基本自由，受造物處境的不平等本身被描述為靈魂進入身體之前所做選擇的結果；這一肯定運用於基督，首先意味著在他的塵世生活中所顯示的聖潔不是命運強加於他的結果，而是出於他的自由，完全和完美的順從於聖父的自由。同樣重要的是——這一點通常很少被強調——要考慮到關於靈魂先存性陳述的神話形式。畢竟，從這一形式本身的角度來看，我們閱讀這一陳述，與我們閱讀柏拉圖曾經使用的厄洛斯神話（*le mythe d'Er*）或其他神話，難道應該採取不同的方式嗎？眾所周知，這些神話很少描述一個存在的現實，而更多是通過現實，去敘述無法用另一種語言形式，以同樣有效的方式表達的這樣或那樣的想

可以說，我們如果從這個角度閱讀奧利振關於靈魂先存性的文字，會首先從中認識到，這裡揭示的不是其他的真理，而是自由的基本存在這個真理——哪怕在人世存在著命運的不平等和邪惡的問題。正是這種自由，在基督的事件裡，從一開始就表現出對於至善的最堅定的選擇，或更精準地說，表現出對於天主性完全和完整的順服。誠然，一旦靈魂先存性所象徵的故事（*drame*）不再這樣被理解，

一旦人們認為這個故事是客觀地按照其字面描述的那樣展開的，靈魂先存性的觀念就同時變得與聖經人類學及基督宗教創造神學無法調和；而這就是奧利振的誹謗者們所曾做過的，即使有違奧利振的本意；我們可能永遠無法準確地知道，他對於自己所肯定的先存性賦予怎樣的地位。不管什麼情況，他的誹謗者們只是照字面意義採取他的說法，並進一步在後來的奧利振主義中以一種荒唐的方式把它們系統化，這自然導致對這些說法的譴責。然而，無論奧利振的思想得到如何的繼承發展，我們仍然有可能以另一種方式重新閱讀他的關於靈魂先存在的陳述，並且可以首先明白，這一陳述運用在基督身上，是為了表達出他的深不可測的奧秘：聖潔性並非作為一種命運被他接受，而總是被他選擇的，他藉此向所有受造物呈現出天主完美的肖像和走向聖父的唯一途徑。

因為這正是奧利振的基督論的最終導向。在這裡再次證實了我在開始時所提出的肯定之一：奧利振的基督論雖然如此操心於更深層的進入對邏各斯的認識之中，但從來沒有忽略對受召效法基督的信徒的靈魂的關心——不只是效法基督，也是在自身內接納基督，以至成為「另一個基督」。如果說這一基督論首先是得到聖經的滋養，同時也受益於由哲學傳統提供的思想資源，那麼，它更是由一種靈性驅動，由一種神秘主義推動，因為它的唯一原則，就是一位信徒追尋在與基督的合一中的不斷進步，就像《雅歌》中的新娘的話，啟發奧利振在他的作品吐露了一番少有的知心話：

天主為我作證：我常常感覺到新郎來了，他儘可能地與我在一起；然後他又突然離開了，我無法找到我要找的。再一次，我驀然渴望他的到來，有時他會回來，當他出現在我面前時，我用手擁抱他，他再一次避開我，一下子就消失了，我又開始重新尋找他。¹⁹

19 Origen, *In Canticum canticorum*, I, 7; SC 37bis, p. 95.

多瑪斯論人性位格

丁福寧¹

Abstract: Aquinas' idea of the human person is founded upon his metaphysical thought of actus essendi. A human person is a subsistent being with rational nature. Due to its esse, a human person is subsistent; his rational soul is in turn a separate substance in its own right. A subsistent substance is the principle of its activities. Freedom is part of man's nature. Thus subsistence, autonomy and liberty are the properties of the human person. Thus Aquinas' idea of the human person highlights its proper value and dignity.

¹ 作者為輔仁大學哲學系退休教授，主要研究：士林哲學，當代語言學等。

導言：人性位格概念的源起與發展

位格概念是基督宗教神學自初世紀開始所發展出來的一個獨特的概念。基督宗教信仰孕育出的位格概念，並非單純的聖經或神學反省，而是整合了希臘哲學的「個別實體」的概念，而首先發展出神性位格（divine Person）的思想，其次是人性位格的思想。²由此開啟了人學的哲學反省。

基督宗教人學以「神依照自己的肖像（image）創造人」做為哲學反省的起點。「肖像」意味著人有相似於神的精神，亦即精神的理性，這是神賦予人的獨特恩寵。正因此，每一個體有其存在的目的，不能被視為工具，³有其不可侵犯的尊嚴。對每一個體尊嚴的重視，是基督宗教人學不同於希臘人學之處。⁴波其武（Boethius）是第一位給位格概念下定義的哲學家；他之所以給位格下定義，是因著聖三論和基督論等問題在神學反省上的需要。他以亞里士多德的範疇論來澄清神的概念和神性位格，故而引進了古典希臘哲學，以化解歷經幾個世紀的神學爭論。⁵

-
- 2 Ratzinger: "The concept of the person is thus, ... one of the contributions to human thought made possible and provided by Christian faith." Joseph Ratzinger, "Concerning the Notion of Person in Theology", *Communio* 17 (1990): 439.
 - 3 SCG, IV, c. 111; J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington D.C.: CUA Press, 1996), p. 15.
 - 4 Enrico Berti, *In principio era la meraviglia* (Bari: Laterza, 2007), p. 64.
 - 5 Enrico Berti, "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91 (1995): 515-516.

波其武的位格定義是：一個具備理性本性的個別實體（*persona est rationalibilis naturae individua substantia*）。⁶ 這個定義成為其後理性思辨的前提。一個位格應是一個具備理性本性的個別存在者。「個別的」事物不能定義，定義只能針對普遍性事物，它指出了在一個限定的種（*species*）內，每一個體都具有的共同本性。我們能以這概念描寫「人所具備的共同本性（*la natura comune*）」，它可以指向每一個別的人。⁷ 波其武的定義基本上是一種具本質特色的定義，而非存在特色的定義。⁸ 無論如何，這個定義成為了後世相關議題論證的前提，一方面它被視為最為經典、深厚和深奧的，另一方面也是最貧乏的。⁹

基督宗教建立初期，分別有西方拉丁教會和東方希臘教會之稱。在東方教會中，對位格的探討始於如下問題：如何以語言表達在同一個神聖實體中的三位？希臘教父的用詞是希臘文 *hypostasis*。¹⁰ 這詞的希臘原始意義指屹立在

6 Boethius, *CEN*, III, 1-6.

7 Enrico Peroli, *Essere Persona* (Brescia: Morcelliana, 2006), pp. 47-51; Johannes Zachhuber, "Individuality and the Theological Debate about 'Hypostasis'", in *Individuality in Late Antiquity*, ed. by Alexis Torrance and Johannes Zachhuber (London: Ashgate, 2014), p. 93.

8 Battista Mondin, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 1 (Bologna: ESD, 2001), p. 283.

9 基督宗教建立初期以希臘哲學語言奠定信仰的理性基礎，以今日的說法是信仰的本地化 "*inculturare la fede*". Enrico Berti, "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91 (1995): 520-523.

10 在希臘哲學家的用詞上，*hypostasis* 非一專門用詞，其時哲學家著重的是 *ousia* 一詞的定義。早期基督宗教思想家和非基督徒作者的用法沒有區別。在新約中，有五次用 *hypostasis*。直到奧利振時，*hypostasis* 一詞和 *ousia* 幾乎沒有不同。Lucian Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), p. 20; Zachhuber 則稱在古代希臘 *hypostasis* 一詞較 *individual* 一詞更為當時人所喜用。Johannes Zachhuber, "Individuality and the Theological Debate about 'Hypostasis'", in *Individuality in Late Antiquity*, ed. by Alexis Torrance and Johannes Zachhuber, cit., p. 97。值得注意的即多瑪斯論位格時，除了用 *persona* 一詞，他用 *hypostasis* 一詞時是從尊嚴的角度定義位格概念，參 *ST*, I, q. 29, a. 3, ad 2。

客觀事物之下的基礎，¹¹ 奧利振（Origen）將這詞與亞里士多德的「第一實體」視為同義字。有關聖三論中神性位格探討的用詞，即是 *hypostasis*。歷經數世紀，*hypostasis* 一詞的意義，變成為「包含自身存在的實在」，亦即日後的位格概念。¹² 波其武將 *hypostasis* 一詞譯為實體（*substantia*），其後，這詞再演變為自立體（*subsistenza*），用以指稱「存在於其下者」（*sub-sistere*）。新柏拉圖主義者普羅提諾（Plotinus）以自立體說明從最高的原理「一」（the One）所流出的所有實在，故而是一種對原理「一」的實體化或說位格化。此時期所用的「位格」（*persona*）一詞，即是拉丁教會神學家從希臘文的 *hypostasis* 翻譯來的。

西方教會所用的位格（*persona*）概念，即拉丁文 *persona* 一詞，除了來自東方教會的 *hypostasis* 影響之外，亦由希臘文 *prosopon* 演變而來。這二詞原非哲學用語，而是戲劇演出時演員戴的面具，後來演變為演員的角色，直至表達哲學意涵的位格概念。¹³ *Prosopon* 和 *persona* 二詞的意義，

11 Stephen A. Hipp, "Person", in *Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great*, cit., p. 35; "Etymologically, 'hypostasis' derives from the verb ὑπόστημι (=ὑπό-ἵστημι), and corresponds most frequently to the passive form: ὑφίστημι. Andrea Milano, *Persona in teologia* (Naples: Dehoniane, 1984), pp. 98-99.

12 Enrico Berti, *In principio era la meraviglia* (Bari: Laterza, 2007), p. 169.

13 值得注意的是，在新約中 *prosopon* 一詞從未用做面具，而是指稱某一人的一面或他的臨在，也用來代表個體，意謂著具體存在者。早期東方教會基督徒思想家，例如 Basil the Great 將這詞用在聖三神學上，故 *prosopon* 和 *hypostasis* 均被用在聖三論和基督論中。Stephen A. Hipp, "Person", in *Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great* (Münster: Aschendorf, 2001), p. 37；Nédoncelle 稱我們沒有任何理由認為 *prosopon* 和 *persona* 有共同基礎，更不能相信後者源於前者。Maurice Nédoncelle, "Prosopon et Persona dans l'antiquité classique", *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948): 293; Enrico Peroli, *Essere Persona*, cit., pp. 47-49; Andrea Milano, *Persona in teologia* (Naples: Dehoniane, 1984), p. 59.

包含著在生命中扮演的角色，最終意謂一個個體。¹⁴ 基督宗教與希臘哲學持續和深度的接觸，促使有關神性位格問題得以通過希臘哲學得到適度的信仰詮釋。首先是 *hypostasis* 一詞與 *substance* 一詞等同，進而是思想史上的重大革命，即 *hypostasis* 與 *person* 的等同。對神性位格的神學反省，除相關的基督論問題之外，即是對人性位格的神哲學反省。¹⁵

多瑪斯有關人性位格概念的思想，來自東、西方教會傳統。多瑪斯是在其有關神性位格探討的脈絡中來談人性位格的。多瑪斯的人性位格概念，最早出自註解十二世紀隆巴（Peter Lombard）的《箴言錄》（*Sententiarum*）。隆巴稱位格為「一個具備尊嚴屬性的獨特實體」。¹⁶ 多瑪斯的註解，一方面支持波其武的定義，另一方面也追隨隆巴；但多瑪斯賦予了一個新的、較為形上的意義。¹⁷ 多瑪斯在註解《箴言錄》中第一次對位格概念加以定義：位格是具有理性本性的個別實體。¹⁸ 在《神學大全》中，多瑪斯認同波其武的定義，並把個別實體稱為 *hypostasis* 或第一實體。這種個別實體具有理性本性，它是自己活動的主宰者。¹⁹ 多瑪斯進一步定義位格：具理性本性的獨特自立者。²⁰

14 Maurice Nédoncelle, "Prosopeon et Persona dans l'antiquité classique", *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948): 278.

15 J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (New York: Crestwood, 2002), p. 36.

16 Lombard, S., d. I, q. 25, a. 2, ad 3.

17 M.-D. Philippe, *L'être*, II, 2e partie, cit., pp. 690-691.

18 *Ibid.*; *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1; *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1.

19 *ST*, I, q. 29, a. 1.

20 *ST*, I, q. 29, a. 1, ad 1; M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition* (Lewiston: Mellen Univ. Press, 1995), p. 49.

多瑪斯與波其武都強調，理性本性是人性位格的基本要素，且為人性尊嚴所在。理性本性是人的本性或本質。然而，在此處，多瑪斯以「自立者」(*subsistens*)一詞取代了個別實體，他將抽象實名詞轉變為分詞。分詞非指自立性，而是指那自立者；位格並非自立性、實體性，而是一個主體自立者。²¹多瑪斯肯定，位格是一個別實體，人是一個別實體，但人並非自己存在的原因。人一旦存在了，因為他具有理性本性，他就成了一個自立的理性個別實體。多瑪斯從存在的事實強調人性位格的自立，與波其武從本質論位格的立場，有基本的不同。²²本文旨在論證，多瑪斯對人性位格自立特性的強調，來自於其形而上學的存有現實(*actus essedni*)概念。人性位格之所以有尊嚴，來自於它是一個自立主體，無論其存有模式或活動模式，都建立在其存有的自立這個基礎之上。

多瑪斯的人性位格思想從自己形而上學的存有現實概念賦予人性位格全新的詮釋。本文從：一、完整的個別統一實體；二、自立的個別實體；三、自主的個別實體等，探討人做為一個位格存有所具備的獨特性，期待從這三方面探討存有現實概念對多瑪斯人性位格形上基礎的決定性影響。

21 Enrico Berti, "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91 (1995): 523.

22 Battista Mondin, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 1, cit., p. 283.

一、完整的個別統一實體

自古代希臘開始，對「人是什麼？」這一根本的問題，在人學探討上有諸多詮釋。至於人是否是一個個別實體，哲學史上也有諸多不同的理論。二元論者主張靈魂與身體分別是兩個實體；一元論者如亞里士多德肯定靈魂是身體的形式，它是身體成為有生命的個體之所以活著的現實原理。亞里士多德將其物理學的形質論（hylomorphism）類比地用到靈魂與身體之間的關係中，²³這種思想是整全的一元論。

自初世紀開始，基督宗教人學以聖經整全的人觀作為哲學反省的基礎。人是完整的人，神創造人時，以他自己的樣子創造人，並賦予人精神的理性，因此人是神的肖像（*imago Dei*）。奧思定先以亞里士多德整全的一元論，說明人是由靈魂與身體組合的個體；後受新柏拉圖主義者的影響，為說明靈魂不朽，稱身體是靈魂使用的工具。中世紀時期的哲學家追隨奧思定，以各種方式把靈魂與身體詮釋為兩個分離的、不同的個別實體。其後再受阿拉伯哲學家阿維洛伊（Averroes）的影響，以不同方式詮釋個別實體。

亞里士多德的形質論旨在說明物質實體組合的原理。他又以現實與潛能兩個概念說明變化的原理；在人的組合上，靈魂與身體如同形式與質料之間的現實與潛能關係。

²³ *Ibid.*, p. 282.

鑒於人的理性靈魂為非物質的，它是形而上學探討的對象，²⁴ 因此他未將形質論用於理性與身體的關係。²⁵ 多瑪斯獨排眾議，肯定靈魂與身體為一完整的人的組成原理，理性靈魂是人唯一的實體形式，²⁶ 存在的人是完整統一的個別實體，亦即亞里士多德的第一實體。所謂的個別實體或第一實體，指的是它在自己（*per se*）存在，而不是在他者存在。在所有物質實體中，形式指同一種（*species*）²⁷ 事物的共同本性（*nature*）或本質（*essence*）。

本性為同一種事物的共同本性。但位格既不是從排除，亦非從意向，而是從一個「以如此本性自立的事物」來看的。「位格這一名字，非從本性部份指稱一個個體，而是指稱具有這種本性的自立事物。」²⁸ 因此，位格是第一實體，在它內擁有附質屬性。²⁹ 在人可能具有的經驗中，靈魂從不以自身的方式存在，而必定是作為身體之所以有生命的方式存在。多瑪斯即以此方式否定靈魂與肉體為兩個個別實體。³⁰ 多瑪斯肯定，人是一個完整的人，靈魂與身體並非各自擁有存有，而是二者一起擁有其固有的存有。³¹ 「屬於

24 Aristotle, *Meta.*, 1069 624-26.

25 Idem, *DA*, 429 a 24-25; *GA*, 736 b 27.

26 *ST*, I, q. 87, a. 1.

27 拉丁文 *species* 一詞指 *form*（形式），是一專門名詞，其意義幾乎無法翻譯成現代語文。Robert Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), p. 14.

28 *ST*, I, q. 30, a. 4.

29 M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 46.

30 *ST*, I, q. 87, a. 1; I, q. 29, a. 1, c.

31 Battista Mondin, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 1, cit., p. 282.

靈魂本身的同一個存有成為組合的存有，因為組合的存有不是其他的，而是來自形式的存有。」³² 位格是一個具體完整的人，形式指的是其靈魂或本性。

多瑪斯明確地區別了位格和本性之間的不同：

模糊的個別事物，例如「某些人」，意謂具有有限定存有模式的個別事物的共同本性，亦即與他者有別的、某些在自身自立的事物。但一指定的個別事物的名字，則意謂著那使之區別於一限定事物的；例如「蘇格拉底」這名字，指具體有這個肉身和這把骨頭的人。此處很不同的地方在於：「某些人」這個名字意謂本性，或者在本性中具有其存在模式的個別事物；然而「位格」這個詞，並非指稱一個個體的本性部份，而是指該本性上的自立實在。³³

本性和位格的不同，在於本性只表達在一個具體、個別人內的本性，亦即種的本性。在實體的類中，本性是一個種的實體與另一個種的實體之不同所在。對人而言，人的本性是其理性本性。然而位格必是一個完整的人。本性與位格的區別在於：位格有其自身的存在，而理性本性沒有其自身的存在。換言之，本性需要更進一步，才能

32 *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 3.

33 *ST*, I, q. 30, a. 4; *In III Sent.*, d. 5, 1, 3, sol.

存在。³⁴ 個別的理性本性與其實體一起存在，方可稱為位格。³⁵ 在第一實體或獨立個體（*suppositum*）的概念中，都包含指稱存在於自己的完整個別事物，它不依附於任何其他事物，而是以一主體存在著。在本質秩序上，人的本性並不完全與具體的人等同。在人的存有結構上，人的本性僅僅是人的本質部份。依照多瑪斯的形而上學，受造存有的本質只是潛能，唯有接受到存有，它才能在現實中存在。

貝提（Berti）解釋了本性和位格的區別。他說，在亞里士多德的思想中，*natura* 或 *physis* 一詞，指一個個體由生成（*generation*）而來。*Physis* 來自動詞 *phyesthai* 意謂著生成。因此，*natura* 是來自生成事物的本質或者本性。³⁶ 本質是事物的形式，是事物「種」的特性。因此，本性包含有生命存有所有接受來的、構成一個有生命存有的所有因素。若位格亦是如此由生成而來，位格就是來自生成，而非來自於變化。這種肯定具有重要的倫理意義。鑒於本性是一個個體因其生成而有的，非來自其本身之所為，亦即不是由他本身所完成的活動而產生的。因此，本性就只能說是一事物生來具有的完成某些活動的能力和態度，而非對這些與生俱來之物的有效運用。本性由生成而來，只有

34 *ST*, III, q. 2, a. 2, ad 3; George Duggan, "The Teaching of St. Thomas Regarding the Formal Constitutive of Human Personality", *New Scholasticism* 15 (1941): 339-340, 343-344.

35 *ST*, I, q. 30, a. 4.

36 Aristotle, *Meta.*, 1014 b 16-35.

當一個實體實際的去活動，完成其本性潛能中所有之能力時，本性方有其意義。³⁷ 位格則必然指具體存在的完整個體。³⁸

多瑪斯形而上學與亞里士多德不同之處，在於他重新詮釋了現實與潛能這兩個概念，並將這兩個概念從變化原理提昇到存有原理。所有受造的存有，除非分享到存有，就不可能存在。神的創造就是使受造的存有者在現實中分享神的存有。人的本質接受到存有，從存在的潛能成為現實的存在。本質與存有的組合，是在存有中的組合，而非來自變化的組合。³⁹ 受造的存有是「出自無」的存在。在這思想中，多瑪斯的原創性在於他整合了聖經的「自無中創造」、亞里士多德的「現實—潛能」概念，及柏拉圖的「分享」理論，⁴⁰ 從而締造出他的存有形而上學。「存有現實」(*actus essendi*) 的概念，是亞里士多德所未能理解的。亞里士多德的形而上學只探討變化原理，關鍵在於希臘傳統的思想肯定世界之初已有什麼。世界之初不能是無，任何東西都不可能自無中產生。這種思想與聖經的神自無中創造的思想迥異。⁴¹ 人的存有結構不能僅從物理學，而且要從形而上學來詮釋。

37 Enrico Berti, "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91 (1995): 520-521.

38 *ST*, I, q. 75, a. 4; *SCG*, II, c. 55.

39 *De Spir.*, a. 2, ad 8; M.-D. Philippe, *L'être*, II, 2e partie, cit., p. 696.

40 依照 Villagrana，多瑪斯形而上學的原創性就在於他肯定猶太——基督宗教「自無中創造」的概念是人的理性可以接近的。神創造的所有有限存有者都分享本質的存有，亦即神。有限存有者的存有現實是神所賦予的。Jesús Villagrana, "Creazione e *actus essendi*. L'originalità della metafisica di Tommaso d'Aquino", in *Creazione e *actus essendi*. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 83.

41 *Ibid.*, cit., pp. 86-87.

多瑪斯的形而上學從亞里士多德對變化原理的探討，轉變為對存有原理的形而上的探討，這其中，現實與潛能是兩個關鍵概念。亞里士多德以形式與質料為現實與潛能，在存有秩序上，現實優先於潛能；現實或者指活動，或者指形式，亦即說，「第一現實」是已完成者，它是活動的起源及最終的回歸。⁴²而多瑪斯從形而上的意義來看現實：現實是某種完美。完美是存有的肯定，潛能則是接受完美的能力，非存有即是某種缺乏。對多瑪斯來說，質料是純粹潛能，沒有任何現實，它所有的現實性都來自於形式，即使神亦不可能創造不具形式的質料。⁴³有限受造者的本質不是它自身存有的原因，如不是因著神自無中的創造，受造者就只是無。因此，創造並非只是變化，而是從無、從非有到存有。現實與潛能的變化原理，不只用於物理層次的形式與質料之間的關係，也被多瑪斯提昇到了形而上層次的本質——潛能與存有——現實的關係。

多瑪斯在區別本性和位格時，他所謂的本性是傳統的本質，是一個事物「種」的原因。本性從不以個別實體的模式存在，而位格必是從整個個體來看的。每一個個別實體包含「種」，但「種」從不指個別實體。換言之，物質事物的本質是由質料與形式組合而成，但並未指出是哪個質料或哪個形式；只有在一個個別實體內，可以指出「這個質料」和「這個形式」。一個位格必定是由靈魂與身體組合成的一個個別統一的實體。⁴⁴

42 Aristotle, *Meta.*, 1034 62 ss; Cornelio Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, cit., p. 85.

43 *Quod lib.*, III, q. 1, a. 1.

44 *ST*, I, q. 29, a. 2, ad 3; M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 46.

靈魂與身體之間的關係，類比於形式與質料的關係。靈魂為形式的作用，身體為質料的作用，形式與質料不可分開。這樣，多瑪斯反駁了柏拉圖的觀點，後者認為靈魂才是真正的人，而身體並非人的組成因素。⁴⁵ 人的理性靈魂有其固有作用，身體不能參與，例如：理解、判斷等。但亦有某些作用，既不是單獨由靈魂，也不是單獨由身體，而是來自二者共同的作用，例如：害怕、生氣、感覺，或類似的活動。⁴⁶ 依照多瑪斯，一個完整的事物，才是一個個別實體。一個個別實體必是由靈魂與身體組合而成的個體。⁴⁷ 理性本性僅是人性存有的一部份。人不是靈魂，而是有靈魂。因著靈魂和身體，人是一個完整的人，亦即一個位格。⁴⁸

鑒於位格意謂具備完整理性本性的某物，又基於在人本性內的完整性只有藉最高程度的組合而達成，故「位格」附帶的意思是：在本性上是組合的。⁴⁹

本性……是一個實在的本質，它是其定義之所是；然而位格是在這本性內自立的某種具體事物 (*hoc aliquid*)。⁵⁰

45 *ST*, I, q. 29, a. 1.

46 *SCG*, II, c. 57; Battista Mondin, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 1, cit., p. 280.

47 M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 50.

48 C.-J. Geffre, OP, "Structure de la personne et rapports interpersonnels", *Revue Thomiste* 57 (1957): 679.

49 *In I Sent.*, d. 25, a. 2, ad 2.

50 *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3.

……如果有一個形式或本性不屬於一自立自立體的位格存有，那麼這個存有不能屬於位格。⁵¹

值得注意的是，多瑪斯在用「自立自立體」一詞時，他事實上否定了本性是一個別實體，並排除了事物的部份成為個別實體的可能。⁵²凡非物質本性的東西，均為形而上學探討的對象。人的理性本性是非物質的，其自身即存有。多瑪斯稱理性靈魂為分開的實體，亦即理性靈魂為「在自身」的實體（in its own right）。多瑪斯論及分開的實體時，他將理性靈魂和神、天使並列，因為這三者都是在自身的非物質實體。⁵³天使是純粹非物質的，它的本質中沒有質料，然因它是受造的、有限的，故在存有結構上仍是本質與存有的組合。唯人的理性靈魂是人本質的一部份，理性靈魂非人的整個本質，人在理性靈魂之外，尚有質料，因人有身體；身體也是人本質的一部份，靈魂與身體共同形成人的完整本質。多瑪斯沒有將理性靈魂視為個別實體，雖然他肯定，人的理性靈魂是「在自身」的實體，但它不是人的全部本質。理性靈魂具有存有，在這個意義上，它是「分開的」實體；但它從不以分開的方式在人之外獨立存在。無論如何，理性靈魂不是位格。精神的理性靈魂是組合的人的實體形式，它是簡單的形式，人因此具備實體形式的統一性。⁵⁴

51 ST, q. 17, a. 2, ad 1.

52 M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 44.

53 *De Ente*, IV.

54 Cornelio Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, cit., p. 87.

多瑪斯強調，位格是完整的個別實體，包含身體及具體的人擁有的個別附質屬性。「理性僅是理性位格的部份屬性」。⁵⁵完整和完美是同義字。⁵⁶在《神學大全》中，多瑪斯定義位格時明確地說：「位格是在所有自然中最完美的，以理性本性自立著的實體。」⁵⁷在一個完整的個別實體內，人的本性不與存在分離，而存有屬於位格。存有現實是整個位格的統一性基礎：*Esse est id in quo fundatur unitas suppositi*。⁵⁸人性位格必指一個具體、個別、完整的人。

二、自立的個別實體

依前述分析，位格是具備理性本性的個別實體，理性本性是實體類中具備理性「種」的個體，這種位格概念，是多瑪斯與波其武都肯定的。不過，在多瑪斯的人性位格概念中，他強調位格的自立性。⁵⁹根據多瑪斯的定義，「自立」有其存有的意義，意謂著「存在於自己」。自立者，就是亞里士多德論實體時所稱的「第一實體」，或者東方教父習慣稱的「獨立個體」（*suppositum*）或「自立體」（*hypostasis*）。理性本性是人性位格之所以有尊嚴的原因，然而理性並不以任何方式分開自立存在，而只是一個自身

55 *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2.

56 Umberto degl'Innocenti, "La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino," in *L'homme et son destin d'après penseurs du moyen âge* (Louvain: Nouwelaerts, 1958), p. 524.

57 *ST*, I, q. 29, a. 3.

58 *Quod lib.*, IX, a. 3, ad 2.

59 *ST*, I, q. 29, n. 3; III, q. 2, a. 2.

自立 (self-subsisting) 的、完整的個別實體。這是人性位格獨特的存有模式。位格必定是一個完整的個別實體，本性只是其「種」的本質因素；二者的區別在於，位格不同於他者，它自立且包含在個體之內。「自立」是位格的屬性。多瑪斯明確指出：

位格一詞，不是從本性來指稱一個個體，而是指稱具有這種本性的自立事物。⁶⁰

靈魂有其自立的存有；而身體不可能自立，除非因著存有。⁶¹

需要瞭解的是：在精神的理性靈魂與身體的組合中，應該重視的是精神的起源。人的靈魂是精神的，它不是身體的現實，而是將被賦予的存有與身體溝通。⁶²換言之，自立是位格的屬性。多瑪斯的「存有」屬於形而上的秩序，「存有」是一個完整個別實體的統一原理。要瞭解他的存有現實概念，就要超越形式秩序，達到真實秩序。形式是一個存有者 (*ente or ens*)，因此是存有現實 (*esse ut actus*)。⁶³「存有現實」的固有特性是在形式之上，超越形式的現實，具有積極能力，在存有現實之前，沒有任何

60 *ST*, I, q. 30, a. 4.

61 *De Spir.*, q. 1, a. 2, ad 8.

62 *De Un. Int.*, c. 3, m. 37; C.-J. Geffre, OP, "Structure de la personne et rapports interpersonnels", *Revue Thomiste* 57 (1957): 677.

63 Ramón Lucas, *L'uomo spirito incarnato* (Milano: San Paolo, 1993), pp. 251-252.

實際的存有，否則，這個概念就是無法理解的。每一個位格，因其存有，是一個在自身的完整個體，而非他者的一部份。在存有秩序上，位格不能與他者通傳。位格的完整統一性是他者不能擅自取走的。

依照亞里士多德的實體概念，一個實體存在於自己、為自己存在 (*in se e per se*)，不依靠他者，這一個實體是具體的「這個」 (*hoc aliquid*)。多瑪斯稱：

「實體」一詞，不只意謂「為自身存有」 (*per se esse*) 的類。如以上所言，「實體」意謂該實體之所以為該實體的本質，亦即為自身的存有；無論如何，這為自身的存有，不是其本質。⁶⁴

故在其他實體之中，具有理性本性的單獨者有某些特殊名字，該名字是位格。在上述位格的定義中，「個別實體」在其內，意謂著在實體類中的一單獨者；加上理性本性，它就意謂著在理性本性中的單獨者。⁶⁵

為亞里士多德而言，存有的首要意義是實體，而實體的首要意義是第一實體，即個別、具體的實體。其次，本質亦可稱為實體。再其次，實體也可以指由形式和質料組合成的個體。多瑪斯也把本質稱為實體，但多瑪斯和亞里

64 *ST*, I, q. 3, a. 5.

65 *ST*, I, q. 29, a. 1.

士多德不同之處，在於他指出，本質並不包含存有，故本質不能是現實。在有限存有者內，本質與存有之間有著真實的區別。⁶⁶亞里士多德的形式，即多瑪斯所稱的本質；形式和本質都是一個事物「種」的因素。亞里士多德以形式為現實，相對於他以質料為潛能的想法；對多瑪斯而言，本質是潛能，存有是現實，這二者是相對而言的。

亞里士多德的形而上概念保障了組合實體的統一性，但他沒有以任何方式提供理性靈魂與有機體身體的統一性。多瑪斯將理性靈魂視為「在自己自立」的理性實體，亦即分開的實體；自立的理性實體是身體的形式，理性靈魂以其自身的存有統一組合的靈魂與身體，使後者成為組合的存有。這是亞里士多德未能做到的。⁶⁷「自立」是存在於自身，每一個個體都有其自身的存有現實。所有有限存有者的存有現實，是使其成為一個統一體並與他者有別的基本原理。⁶⁸因此，統一性和個體性是依照每一實體所分享的存有現實來看的。⁶⁹每一個個別實體，亦因其存有，而成為不可分的整體，擁有超越性的一（the transcendental one）。實體具有自立特性，因為它擁有存有。因此，凡擁有「在自身的存有」者，就是在本性上完整和完美的事物：一個個體，或完整的第一實體。就此而言，「自立」應被視為個體性原理。

66 *ST*, I, q. 45, a. 4; q. 4, a. 1 ad 3; *Quod lib.*, q. II, a. 3.

67 Anton C. Pegis, *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, cit., pp. 4-5.

68 *ST*, I, q. 29, a. 1, ad 1.

69 Joseph Owens, "Thomas Aquinas", in *Individuation in Scholasticism*, cit., p. 175.

存有是所有事物之中最完美的，相較於所有其他事物，它是現實。如不是已經存在（*est*），則沒有任何有存有。故存有本身（*ipsum esse*）是所有事物的現實和形式本身的現實。⁷⁰

多瑪斯將位格的完美提昇到實體之上，進到自立層次。位格即是在理性秩序上自立者。「位格是在理性或智性本性上的整個自立者」；「位格是宇宙內具最高層次完美的，亦即理性本性的自立者。」⁷¹多瑪斯明確說明了何謂「自立」：

就一事物存在於自己、不存在於他者而言，可以稱為自立；就如我們說，那些自立的事物不存在於他者，但存在於它們本身。就它有什麼共同本性而言，它是某個事物的本性，正如「這個人」是具人性的事物。就它在附質之下屹立而言，它可以稱為自立體或實體。這三個名字都共同意謂著實體的類，而位格這名字，意謂理性實體的類。⁷²

每一存在的事物，因它被賦予存有，在現實中，它自立著，它的存在不依靠他者。「位格意謂著具備該〔理性〕本性的自立者。」⁷³「存在」意謂著在實在中、在現實

70 *ST*, I, q. 4, a. 1.

71 *SCG*, IV, c. 35: I, c. 23, 3; cf. *ST*, I, q. 29, a. 3.

72 *ST*, I, q. 29, a. 2, c.

73 *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3; cf. *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3; *ST*, I, q. 30, a. 4; III, q. 2, a. 2.

中的某物。「自立」意謂著以某種個別模式存在，亦即在自身和為自身的存在。自立的就是在自己存在的，存在於他者的就不是自立的。多瑪斯稱「自立指的是，一個事物是在自己的存有之下。」⁷⁴換言之，一個個別實體之所以自立，之所以在自己本身、為自己本身而存在，都是因為固有的存有現實。任何事物都需要擁有固有的存有現實，方可因其本身而存在。因此，位格是一個在自己自立的主體和個體，多瑪斯稱之為「自立實體」：「實體，就其在自身存在、而不存在於他者而言，可稱為自立的。」⁷⁵位格之所以是整個自然中最完美的，因為它是自立的。⁷⁶每一個位格都是一個個體、一個主體。但這並不是說：每一個個體都是自立的，或者都可以稱為一個主體；理性本性才是位格之所以自立的原因所在。⁷⁷非理性本性的存有不可能自立，也不能是一個位格的存有，例如一隻狗、一棵樹。⁷⁸

位格的自立不只在於理性本性，而是理性的固有存有使位格成為自立的。在存有秩序上，位格就其為個別實體

74 *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 3.

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

76 Umberto degl'Innocenti, "La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino," in *L'homme et son destin d'après penseurs du moyen âge*, cit., p. 530.

77 在位格定義中，理性本性 (*rationalibitis naturae*) 一詞指具有理性靈魂的個體，理性本性即人的本質。形容詞 *rationalibitis* 一詞來自名詞 *ratio*。*Ratio* 譯自希臘文的 *logos*。但 *logos* 的意義遠較 *ratio* 來得豐富。*Logos* 不只在說 *ratio*，它一般指思想，然後是語言 (*oratio*)，另外就是話 (*verbum*)。從 *logos* 一詞包含話、語言、溝通等意義來看，具理性本性的個別實體具有與生俱來的藉 *logos* 表達自己、溝通及與他者有關係的能力。Berti 認同拉丁文 *ratio* 譯自希臘文 *logos*，但他指出，*ratio* 一詞失去了希臘文 *logos* 一詞中極為豐富的地方。*Logos* 不僅指理性，且包含了話語、討論和思想等。Enrico Berti, *In principio era la meraviglia*, cit., p. 171.

78 *Idem*, "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91 (1995): 519-520.

而言，有接受存有現實的能力。⁷⁹人的實體形式在自己本身自立，是一個在自身自立的實體。在自身自立，即是在存有內獨立於質料，它因而有固有的活動。⁸⁰因此，位格的自立，首先是因為其存有結構上擁有固有的存有現實，其次才是因它具有理性本性。

在每一個個別實體內，存有現實在其存有結構上扮演著個體的統一性原理，將個別實體內所有的因素組合起來。在每一個主體上，存有因其本質被限定著，它使本質現實化。存有是為自己本身，但本質非為其本身，因為限定存有的限定是由本質而來的。因此，存有一方面是個體統一性原理，另一方面是同一種事物的相似和共通原理。在人性存有內，存有是位格之所以自立的原理，然而，是理性本性，而不是存有，才使得位格成為自然中最崇高的。無論如何，存有使一主體完整的在其自身享有無以通傳的特性。⁸¹存有不是在本質之外的附質，而是使本質得以現實化的泉源。⁸²存有在所有其他完美之上，是最卓越的。多瑪斯將所有完美歸到存有這一完美之中。⁸³法布羅（Fabro）稱，存有現實概念是多瑪斯思想中最深奧的理論，他賦予存有以動態的意義。⁸⁴

79 Umberto degl'Innocenti, "La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino", in *L'homme et son destin d'après penseurs du moyen âge*, cit., p. 532.

80 Ramón Lucas, *L'uomo spirito incarnato*, cit., p. 257.

81 Stephen A. Hipp, "Person", in *Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great*, cit., pp. 476-477.

82 Ramón Lucas, *L'uomo spirito incarnato*, cit., pp. 248-249.

83 *ST*, I, q. 2, a. 5, ad 3; *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9m.

84 Cornelio Fabro, *Tomismo e pensiero moderno* (Rome: Pontificia Univ. Lateranese, 1969), p. 103.

正因為人的理性靈魂是自立的，位格因此意謂著，在實體的類之中，它是向著自己，而非向著他者。這就是為什麼位格是具有理性本性的自立實在，並表明它與自己為一，是內在不可分的，是一個完整的整體。⁸⁵ 位格指具理性本性的實體，就此而言，位格在其本性上是自立的。波其武未能分析在形而上層次的理性本性的自立屬性，關鍵在於他沒有存有現實的概念，故他對位格之特性的分析，無法從位格的存在事實出發，而僅能從本質出發。人的理性本性使人具有理解和選擇能力；位格在理性層次的活動，是獨立、自主的活動。每一個人性位格是一個道德主體，他是自己活動的泉源。

三、自主活動的個別實體

探討人性位格的存有結構顯示，人的存有是接受來的，存有需受本質或本性的限定，⁸⁶ 以成為一個別自立的理性實體。位格的自立本性回應位格的存有模式，需要繼續探討位格的活動模式。對人性位格的探討不能侷限於對本性的探討；從其所屬單純的類、種或屬性，或者從它是宇宙整體中的一份子來看，這種探討只是一種靜態的探討，

85 Enrico Peroli, *Essere Persona*, cit., pp. 45-47; M.-D. Philippe, *L'être*, II, 2e partie, cit., p. 693; Joseph Owens, "Thomas Aquinas", in *Individuation in Scholasticism*, cit., p. 178; Enrico Peroli, *Essere Persona*, cit., pp. 45-47.

86 有限的受造存有非自己存有的原因，存有是從神那裡分享來的。有限存有者是藉分享的存有 (*esse per partecipazione*)。神是自己的原因，他的本質是他的存有，本質與存有等同。神是存有自身 (*Esse Ipsum*)，是藉本質的存有 (*Esse per Essenza*)。有限受造者在存有與本質之間有真實的不同，否則即成了自有者 (*Esse Ipsum*)。

將位格視為一個意象名字 (*nomen intentionis*)。反之，應該從具該本性的自立主體的所有特性來探討。每一個人都藉由其存有現實，而擁有自己，是一個具體主體。做為一位格存有，人有其固有的活動或存在模式，有其人性的尊嚴。就此而言，更適當的說，位格是具有理性本性的個別存在者。一個人性位格可以主宰自己的活動或行為。人的活動經由思慮和決定方能完成，而非如同動物依本能活動。⁸⁷

多瑪斯的存有概念是一種動態的概念，存有存在是為了活動，活動依循存有。⁸⁸換言之，具有怎樣的存有模式，就有怎樣的活動模式。⁸⁹早在第七與第八世紀之間，大馬士革的聖若望 (St. John of Damascene) 就提出，位格可以藉自己的活動和屬性表達自己，在自己身上彰顯自己，並因此與具相同本性的他者區別開來。大馬士革的聖若望的定義，強調位格藉著自己的活動和屬性表達自己，毫無疑問，他的定義遠較波其武的定義來得豐富。⁹⁰多瑪斯的存有存在是為了活動，位格存有藉由活動可與他者溝通，在某種程度上亦超越波其武著重的本質定義。波其武以亞里士多德的語言闡述位格思想，那麼在神的本性中由始至終一切都在現實中，唯有人本性中所擁有的一切從潛能到

87 M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 55.

88 ST, I, q. 1.

89 *In de anima*, I, n. 20; *De Pot.*, q. 2, a. 1; Joseph de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 3rd edition (Rome: Presses de l'Université Gregorienne, 1965), p. 1.

90 Enrico Berti, "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91 (1995): 522.

現實的過程。故在人性位格中同時有著現實和潛能這兩方面。⁹¹多瑪斯的存有形而上學強調，活動即是從潛能達到現實。波其武從本質定義位格，與多瑪斯從存在定義位格，二者的區別即前者從靜態，而後者從動態的事實看位格。

從人的思想活動而言，存有和實體不是靜止的。在存有和活動之間有真實的不同。具有理性的個別實體不是靜止的，在其自身內帶有深度的動態力量，可以充份回應其所處世界的要求。每一存在均因獲得存有而成為現實。現實不是封閉的完美，或利己主義式的豐富，它的本性是可以自我通傳的。⁹²一切存在都藉其本身的活動而自我彰顯或自我表達，每一存在的事物都藉由其活動與他者聯繫，共同形成一個宇宙、一個統一的系統。⁹³自我彰顯和自我表達是存有現實的成果，是存有自身的完美和綻放。每一實體的存在都是為了活動，「活動是每一事物的最終完美。」⁹⁴

多瑪斯強調，位格以位格模式活動，亦即藉自己本身活動。人做為位格，其活動不受制於任何因素，而是以自我（*ego*）做為活動的起始者。故多瑪斯稱：「非被活動，而是藉自己活動（*non aguntur, sed per se agunt*）」。⁹⁵*Aguntur* 與 *per se agunt* 的區別，在於前者是被動的，稱為 *activation*（被活動），主體我並不是活動的起始者；後者

91 *Idem, In principio era la meraviglia*, cit., p. 171.

92 *De Pot.*, q. 2, a. 1.

93 W.N. Clarke, "Person, Being and St. Thomas", *Communio* 4 (1992): 606.

94 *SCG*, IV, c. 113.

95 *ST*, I, q. 29, a. 1; J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, cit., p. 26.

方可稱為 acting（活動），是主體我自己的活動，我自己是自己活動的原理。這二者的區別亦被用來做為本性和位格的區別。位格必然指一存有是自己活動的主動原理，本性則是受制於他者的被動原理。⁹⁶ 多瑪斯的名言「活動是主體的」（*actiones sunt suppositorum*）。⁹⁷ 每一主體是其固有活動的原理。根據多瑪斯，在主體和活動之間的關聯是形而上的必然。故此，哪裡有主體，哪裡就有活動。在哪裡有活動，哪裡就必然有一個獨立主體（*suppositum*），亦即一自立存有，因為活動是處在偶然層次，是一存有的動態完美，而在形而上層次它只能藉著一個自立存有而出現。⁹⁸ 做為位格存有，人除了主宰自己的活動，更重要的在於人擁有做為主體的意識，亦即有自我意識。這是人的活動與其他受造存有之不同所在。⁹⁹

位格擁有自己的自立存有，是自己活動的主體；位格是加在個別本性之外的因素，它使個別本性成為自己存在的一個主體。所謂存在隨本性而來，不是視「本性」有如「有存在者」，而是視本性有如「某物因以或因它而存在者」；說存在隨位格或自立體而來，則是視位格或自立體有如「有存在者」。¹⁰⁰ 「存有屬於位格，是位格的建構因

96 J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, cit., p. 38.

97 *ST*, II, q. 58, a. 2.

98 Antonio Piolanti, "Azione e supposito nella dottrina di S. Tommaso", *Divinitas* 4 (1960): 104.

99 Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self", in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, ed. by Michael Carrithers et al. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985), pp. 257, 263.

100 *ST*, III, q. 17, a. 2, ad 1.

素，就此而言位格擁有本性。」¹⁰¹存有現實是位格之所以為位格的原因，它使位格成為一個自立的實體而存在，且同時是位格具有自主活動的基礎。在存在之後，存有者將其個體本性內所有的潛能逐漸實現。¹⁰²換言之，存有者藉其本身的活動，將本性內的潛能逐漸現實化，使個體達到完美。每一主體是其固有活動的原理，主體是其活動的有效因。¹⁰³只有個別理性實體可以主宰自己的活動。¹⁰⁴只有人的固有活動可以稱為人性的活動 (*actus humanus*)。人與其他非理性受造者的不同就在於，人是自己活動的主人。¹⁰⁵這是因為人有理解和意志選擇的能力，凡經由理性思辨和意志抉擇的活動，就是人性的活動。凡不受自由意志控制的活動，都沒有倫理的善惡價值，這種活動稱為人的活動 (*actus hominis*)。¹⁰⁶正因為人可以是自己活動或行為的主人，因此他能以更獨特和更完美的方式實現自己。這就是為什麼多瑪斯稱位格為「具理性的個別實體的獨特名字」。¹⁰⁷他認為人有以下不同的活動：

101 *ST*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

102 W.N. Clarke, "Person, Being and St. Thomas", *Communio* 4 (1992): 604-605.

103 Antonio Piolanti, "Azione e supposito nella dottrina di S. Tommaso", *Divinitas* 4 (1960): 104.

104 *ST*, I, q. 29, a. 1.

105 *ST*, II, q. 1, a. 1; M.-D. Philippe, *L'être*. II, 2e partie, cit., p. 696; Joseph de Finance, S.J., *Esistenza e libertà*, cit., p. 285.

106 J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, cit., p. 26; M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 55.

107 *ST*, I, q. 29, a. 1; cf. *De Pot.*, q. 2, a. 1, ad 3; M.-D. Philippe, *L'être*, II, 2e partie, cit., p. 692.

無論何時，存有依照它們所屬的種有所活動，然而活動或不活動的能力不在它們內，因凡與種有關的，都是包含在種之內的所有個體都共同和自然擁有的。現在，自然作用不在我們的控制之內。故若人依照那些適合於種的能力主導自己的活動，在他內就不具備活動或不活動的能力，反而他應遵守整個種都共同有的自然傾向，正如所有非理性受造者。一個理性受造者可以主導其活動〔行為〕，不僅符合種，且符合個體。¹⁰⁸

人的活動若不是自由的活動或行為，它就是受制於人內在的形式。這類活動符合種的自然傾向，是來自本性或形式的本能活動。人和非理性受造者的不同，就在於人有自由的行為。換言之，人自由的自主行為是倫理的自主行為，具有道德意含。¹⁰⁹多瑪斯區別何者是受制於種的活動，何者是由理性主導的活動，其關鍵在於本性與位格的區別。本性不包括存有，但存有使一位格得以自立。只有理性實體是自立和自由的，故有自主活動。凡經由自己的理解和決定所做的活動或行為，都屬於人性行為，具有倫理意義，人要對自己的行為負責，這是存有在人性位格的特性上具有的深層意含。如此可看到位格——本性——存有三者間的關係。在位格內包含存有，但在本性內不包含存有。¹¹⁰

108 SCG, III, c. 113.

109 J.F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, cit., pp. 20-21.

110 C.-J. Geffre, OP, "Structure de la personne et rapports interpersonnels", *Revue Thomiste* 57 (1957): 681-682.

「所有受造者受制於它的本性，唯有具理性本性者是自由的。」¹¹¹ 自由與理性本性有著必然的關係。在人性位格的例子上，自由是建立在人的存有結構上的，是人的固有屬性，只要是有意識的自由活動，那麼就都代表了他自己。¹¹² 一般稱之為自由選擇的自由概念，是人性位格形而上結構的結果。¹¹³ 依照多瑪斯的理解，人的自由是一種完美，它是人自神接受的最高禮物，即使神亦不阻礙人的自由。反之，神持續的激勵人進行自由的活動。人愈是運用其固有的自由，便愈更相似於神。¹¹⁴ 每一個人被賦予了理性和良知，他能區別真或假，善或惡；並認識到他存在的最終目的是達到本性的最終完美。¹¹⁵ 人是神的肖像，這不僅在於人的存有，而且在於人的自由行為。正因著這些來自神所賦予的特殊存在條件，人在生命的旅途中，才得以主導他自己達到最終的完美。¹¹⁶

依照基督宗教的傳統，人的精神理性是神創造人時賦予人的。¹¹⁷ 做為神的肖像，人具有崇高的存有模式，這是神所賦予人的存在條件，就如奧思定曾肯定的。¹¹⁸ 人的自

111 SCG, III, c. 112.

112 C.-J. Geffre, OP, "Structure de la personne et rapports interpersonnels", *Revue Thomiste* 57 (1957): 679.

113 M. A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, cit., p. 16.

114 SCG, IV, c. 73.

115 Raimondo Spiazzi, *Natura e grazia*, cit., pp. 102, 113-116.

116 Abelardo Lobato, OP, "Le fonti dell'antropologia tomista", in *Persona Humana Imago Dei et Christi in Historia* (Roma: Angelicum Univ. Press, 2002), p. 245.

117 *Gn*, 1: 26.

118 Augustine, *DT*, 15, 28, 51.

由和自主的活動模式，在某種意義上，使人成為自己的原因——人藉由自己的活動而形塑自己。人與其他受造者本質的不同可以在位格的意志結構上找到。¹¹⁹ 每個位格都屬於自己，而不屬於他者，亦非他者擁有的財產，位格是自己權利的主體。¹²⁰

對多瑪斯來說，只有從存有現實出發，方可談論人的活動或行為。「每一行動者的活動，都是依照他在現實中的存有。」¹²¹ 人有自由，人可以在自由的狀態下，決定自己做什麼或不做什麼，人對自己的活動負責，人的行為或活動具有道德面向。¹²² 當人依照當遵守的倫理規範而有所作為時，人的活動就具有了價值的意義。位格的自我意識及其為自己的行為或活動負責的事實，表達了在活動秩序上的存有建構。位格是自己活動的原理，是自主的，是自己活動的泉源。

人人有相同的人性，每一個人性位格都與他者有關係，每一個個體雖都是不能複製的，但在所有人內的人性卻是同一的。這個事實說明，在人的社會中，每一個位格具有部份性，每一個人都需要他者。人人有相同的人性，但每個人都是獨特的。每個人的部份性顯示出，沒有任何人擁有人性的全部；因此而總有一些完美的特點是他人擁

119 Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy* 1 (1971): 6.

120 J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, cit., pp. 21-22.

121 *Ibid.*, SCG, II, c. 7.

122 J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, cit., pp. 20-21.

有，而我所沒有的。故此，人有彼此豐富的需要，不僅為達成個人的完美，也為達成他人的完美。基督宗教要求，人若愛神，當愛他人如己。在活動秩序上，藉自己的活動或行為，人具有向他者自我溝通的能力。每一位格在其存有的角色上，有著關係和位際面向。人的自主活動不僅在於自身，而且也在於與他者溝通的活動。

結論

人性位格思想，是多瑪斯人學的核心。在位格的定義上，他從形而上學的「存有現實」概念來看人具體存在的事實，而賦予人性位格以動態的意義。人性位格的形而上基礎，來自神賦予精神的理性靈魂及存有；具備理性本性的位格主體，擁有自身的存有，因此是自立和自主的。人的存有結構是理性靈魂與存有的組合，理性靈魂因此具有自身的存有，它自身是自立的分開實體，但它自身不是完全自立的存在，因此理性靈魂要與一個身體組合。

人性位格是自立的，有自主活動的能力，它的形而上基礎在於人擁有神賦予的存有現實。人一旦在現實中存在了，他的存有不是靜止的，而是動態的。自由是位格的屬性，人因此是自己活動的主人。所有非理性的受造者，均無自立、自主的屬性。凡屬人的活動，都來自理性思辨和意志的自由選擇，人的活動因此具備價值和倫理面向。人一方面對自己的活動負責，另一方面藉著自己自主的活動，得以將本性中的潛能現實化，達到自身的終極完美；人藉自己的活動形塑自己。因為人人有相同的本性，每個

人與他者有關係，所以位格是關係的存有。理性靈魂擁有自身的存有，是自立的，每一位格有其獨特性，與他者無以溝通，是無以重覆、無可取代的。每一個體的尊嚴就在於：他是他自己，也只有自己可以做自己，完成自己。

多瑪斯將基督宗教中對每一個體的重視透過存有的動態事實表達出來。理性本性是神賦予人的、與神相似的「種」的本性，但神看重的不在「種」，而在每一個個體。在某種意義上，對每一個體的價值和尊嚴的發現與重視，是基督宗教對人類思想史和人學的重要貢獻。多瑪斯的人性位格思想建立在其存有現實的概念上，存有是每一位格主體的統一原理及其自立和自主的泉源。每一位格主體在其本身具有內在動態性，在時間中完成其生命的旅程。因此，多瑪斯從具體的存在出發詮釋位格概念，超越了波其武著重於本質的古典位格定義。



宗教與社會



12世紀羅馬教宗首席權論爭問題探析

——以1136年安瑟莫與尼基塔斯的 對話為核心

李騰¹

Abstract: There were several religious dialogues between the Roman Catholic Church and the Greek Church after the schism of 1054. Besides the controversies on theology and liturgy, the toughest obstacle is the concept and understanding of the primacy of the Roman papacy. The dialogue between Anselm of Havelberg and Niceties of Nicomedia in 1136 offered a significant source for us to understand their contemporaries' understanding, defence and rejection of the idea. Through an examination of Anselm's *Anticimenon*, we can evaluate his contemporaries' perception of the primacy of the Roman pope from the perspective of several opposing pairs: single authority versus local custom, "the Principle of Apostolicity" versus "the Principle of Accommodation", the ecumenical council versus secular authorities. Through this, we will

¹ 作者為英國利物浦大學歷史、語言和文化學院博士候選人，主要從事中世紀教會史研究。

reveal the understanding of the source of Roman primacy, as well as the operation and limitation offered by the Eastern and Western Churches in the twelfth century. As the Church launched reforms in Western Europe from the middle of the eleventh century, her understanding of the primacy of the Roman pontiff and papal authority were fundamentally different from that of the Eastern Church. The divergence on the perception of papal authority is the essential reason for the schism between the Eastern and Western Churches, which is still not resolved nowadays.

1054年東西方教會的「相互絕罰」標誌著羅馬天主教會（Roman Catholic Church）與希臘東正教會（Greek Orthodox Church）的正式決裂。在聖神發出問題（亦即「和子」（*filioque*）句問題）以及彌撒中使用發酵面餅還是無酵面餅等神學、禮儀上的爭議常被視為導致分裂的直接原因。事實上，基督教會早期就已經出現了東西方教會並立的雛形，尤其是羅馬帝國遷都君士坦丁堡之後，帝國的兩部份。在此後的數個世紀裡，由於語言、文化遺產、民族認同、社會政治結構等方面的差異漸行漸遠，而神學觀點、教會理念等方面的衝突也日益明顯。因此，1054年的大分裂只是通過「相互絕罰」這一激烈的方式將雙方實際上的分裂狀態公開化。²

2 1054年東西方相互「絕罰」的文獻見Cornelius Will, ed., *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant* (Paris: Lipsiae et Marburgi, 1861), pp. 153-168.關於東西教會大分裂的研究汗牛充棟，其中較為全面的論述參見

在教會大分裂之後，東西方之間仍然保持著非常緊密的聯繫，並就教會的重新合一進行過若干次努力。比如，1098年的巴里（Bari）會議上，坎特伯雷的聖安瑟莫（St. Anselm of Canterbury, 1033-1109）運用新興的經院神學方法，論證了拉丁教會關於聖神由聖父和聖子所共發的教義。³米蘭總主教格羅梭拉努斯（Grossolanus, 1102-1113年任米蘭總主教）作為教宗巴斯卡二世（Paschalis II, 1099-1118年在位）的特使，也曾在1111-1112年間與希臘教會的若望·福爾內斯（John Phournes）和尼基塔斯·塞德斯（Nicetas Seides）等在君士坦丁堡進行過東西教會差異的對

Yves Congar, *After Nine Hundred Years: The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches* (New York: Fordham University, 1959); Steven Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1955); Henry Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence* (Oxford: Oxford University Press, 2005)。「和子句」是造成東西方分裂的核心神學問題之一。東方教會堅持尼西亞信經原始的表述，亦即聖神由聖父所發出；而西方教會從9世紀以來不斷強調聖神由聖父和聖子所共發，並在11世紀初期將「和子」（*filioque*）這個詞正式添加到了《信經》（*Credo*）中。對「和子句」問題的研究，參見 Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Berlin und New York: W. de Gruyter, 2002); A. Edward Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (New York: Oxford University Press, 2010)。關於無酵餅和發酵餅的問題，參見 John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1974), pp. 201-211; Georgij Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche* (Berlin: Akademie-Verlag, 2002), pp. 29-159; Axel Bayer, "Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054," in *Archiv für Kulturgeschichte* 53 (2002): 214-221; Brett Whalen, "Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite," in *Traditio* 62 (2007): 1-24.

- 3 巴里會議是1098年由教宗烏爾班二世在第一次十字軍期間召開的。此次會議有拉丁和希臘教會雙方主教的參與（但希臘教會方面主要是駐蹕在意大利南部地區的主教）。然而由於會議記錄的遺失，我們對於這次會議的具體情況所知甚少。聖安瑟莫關於聖神發出的論證，參見 Anselm of Canterbury, "On the Procession of the Holy Spirit", in Brain Davis and G. R. Evans eds., *Anselm of Canterbury: The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 390-434.

話。根據尼基塔斯·塞德斯對拉丁教會「12個謬誤」的記載，最嚴重的三項包括聖神由聖父聖子所共發、使用無酵餅以及不稱瑪利亞為「誕神女」（*Theotokos*）。⁴

然而，在大分裂之後的宗教對話中，都沒有深入探討另一個核心問題：這就是羅馬教宗的首席權。11世紀中期以來，西方拉丁教會進行了聲勢浩大、影響深遠的改革運動。雖然改革主要體現在教士團體的淨化和政教之爭（主教任命權），根本推動力則是對羅馬教宗至高權威的強化。1049年良九世（Leo IX）的選舉不再受到羅馬貴族或神聖羅馬帝國皇帝的掣肘，而是由天主教會的樞機團自由選出。⁵這就造成了羅馬教宗在政治權威和意識形態上的重大變化。拉丁教會的改革派宣稱，羅馬教宗作為基督的代表享有至高權威。其不僅在整個基督教世界都享有教義、禮儀乃至教會內司法、主教任命等方面的最高裁決權，而且還高於世俗權力。這其中最為著名的例子就是額我略七世（Gregorius VII，1073-1085年在位）的《教宗訓令》

4 「誕神女」是東正教會普遍使用的翻譯形式，在拉丁教會中一般稱為「天主之母」（*Mater Dei*），但是東正教對此的解釋與天主教有所差異。關於此次辯論，參見Venance Grumel, "Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople en 1112. Notes d'histoire et de littérature," in *Échos d'Orient* 32, 169 (1933): 22-33. 愛德華·希金斯基認為這次對話不僅沒有促進相互理解，反而加深了各自成見，見A. Edward Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, p. 121. 但也有學者認為這次對話是在非常和諧的氛圍中結束的，如Aleksandr Petrovich Kazhdan and Annabel Jane Wharton, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 188.

5 關於良九世選舉的意義，參見 Ian Robinson, *The Papal Reform of the Eleventh Century: Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII* (Manchester: Manchester University Press, 2004), pp. 6-10.

(*Dictatus Papae*)。⁶此後的歷任教宗雖再未完整重申額我略七世的激進主張，但其對教宗權威的維護仍體現在與世俗統治者的博弈中。這些也體現在羅馬教廷與拜占庭的交往中。例如，教宗巴斯卡二世在寫給拜占庭皇帝阿萊克修斯一世 (Alexios I Komnenos, 1081-1118年在位) 的信中就表明，接受羅馬教宗首席權是恢復教會和平的前提條件。⁷從歷史發展來看，羅馬教宗首席權才是東西方教會合一的終極障礙。斯蒂芬·朗西曼指出，雖然東西教會互相指摘對方的神學含有異端思想，但在本質上所討論的仍是權威的問題。⁸從這個角度來說，哈威堡的安瑟莫 (Anselm of Havelberg, 約1095-1158年) 所撰寫的《對話錄》為我們提供了12世紀中期東西方教會究竟如何理解羅馬教宗權威的絕佳素材。⁹

在當下研究中，雖然東西教會大分裂和11世紀的教會改革等基本問題已經為學者所共知，但仍缺乏較為深入細緻的研究。對於當時教會分裂和教宗首席權等問題的認識，也往往流於表面上的爭議。本文試圖通過對原始文獻的追溯，將神學爭議還原到當時具體的歷史背景之下，呈現東西方教會對於教宗權力的認識及其演變。

6 參見 Brian Tierney, ed., *The Middle Ages*, vol. I: *Sources of Medieval History* (New York: Alfred A. Knopf, 1983), pp. 142-143.

7 *Epistola* 437, *PL* 163: 588-589.

8 Steven Runciman, *The Eastern Schism*, p. 2.

9 本文所用安瑟莫的《對話錄》拉丁文本來自於《拉丁教父文獻大全》(*Patrologia Latina*)第188卷 (*PL* 188: 1139B-1248B)，並參考了英譯本 Anselm of Havelberg, *Anticimennon: On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks*, translated by Ambrose Criste, O.Praem, and Carol Neel (Collegeville: Liturgical Press, 2010)，值得一提的是，安瑟莫是在真實的歷史對話發生13年後的1149年才最終寫成《對話錄》的。

一、辯論的背景與核心問題

東西方教會關於教宗權威的辯論不單單是一個宗教問題，也是一個政治問題。而安瑟莫與尼基塔斯之間的對話，也應當置於當時的歷史背景中加以考量。

影響東西方關係的第一個因素是十字軍東征。11世紀末到12世紀初，第一次十字軍東征（1096-1101）敞開了拉丁世界通往聖地的道路，也使拉丁人與希臘人之間的仇恨與反感日益加深。雖然這次東征是烏爾班二世（Urbanus II, 1088-1099年在位）在拜占庭皇帝阿歷克塞一世的求援下發起的，十字軍在東征過程中建立的四個十字軍拉丁王國（尤其是對安提約基雅的佔領），以及對原屬拜占庭領地的侵佔，都引發了拜占庭的恐慌和不滿。¹⁰

第二大因素就是諾曼人對當時秩序的威脅。諾曼人對西西里島和南意大利的佔領與威脅也強化了西歐與拜占庭軍事合作的必要。自從諾曼人佔據西西里島之後，他們就成為了教宗國的頭號敵人。他們在1130年公開支持對立教宗阿納克萊圖斯二世（Anacletus II, 1130-1138）形成了對教宗權威的直接挑戰。與此同時，西西里的羅傑爾在同年於帕勒莫加冕為王，威脅更迫在眉睫。這一系列舉動就促使當時的教宗依諾增爵二世（Innocentius II, 1130-1143）向洛泰爾三世（Lothar III, 1075-1137）求助，並希望同拜占庭建立

10 關於安提阿在第一次十字軍東征及之後歷史的地位，參見Steven Runciman, *The First Crusade* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1980), pp. 126-168.

軍事聯盟。而從拜占庭方面來說，從阿歷克塞一世·科穆寧 (Alexius I Comnenus, 1081-1118) 開始，拜占庭帝國就對拉丁軍事力量在敘利亞和巴勒斯坦地區的存在憂心忡忡。他深知整個拜占庭帝國的運作給養，相當一大部份需要仰仗東地中海地區。若望·科穆寧 (John Comnenus, 1118-1143) 一直秉承先父遺志，用心經營東地中海地區。雖然他擔心十字軍東征以來，拉丁勢力的擴張，西西里島上的羅吉爾卻是當時最大的威脅。這個羅吉爾不僅僅想要獨佔西西里一島，同時還懷有攻陷君士坦丁堡、君臨天下的壯志。¹¹

正是在這樣的背景下，哈威堡的主教安瑟莫在1135年受洛泰爾三世派遣出使拜占庭，以期建立共同抵禦西西里島上之諾曼人的軍事同盟。東行路上，安瑟莫參觀了東方教會的隱修院、教堂，並與當地的神學家、教士舉行了數次公開或私下的對話。1136年4月10日和15日，安瑟莫與尼科米底亞大主教尼基塔斯 (Nicetas of Nicomedia) 在君士坦丁堡的神聖和平教堂 (Hagia Irene) 和聖智大教堂 (Hagia Sophia) 進行了兩場辯論，分別探討了聖神的發出與教宗權威、聖祭禮儀等問題。¹²這是1054年大分裂之後，東西教會首次就羅馬教宗首席權問題進行深入探討。通過對這次辯論的分析，有助於我們理解12世紀中期東西方教會對於教宗權威的來源、合法性以及現實運作等方面的思考。

11 關於這一時期教廷、神聖羅馬帝國以及拜占庭帝國之間的關係，參見 John Gordon Rowe, "The Papacy and the Greeks (1122-1153)", *Church History* 28, 2(1959): 115-118.

12 關於安瑟莫出使的官方簡要記錄，參見 *Translatio Godehardi episcopi Hildesheimensis*, *MGH SS* 12: 649. 安瑟莫自己對出使和經歷的記述，參見 *Anticimenon*, prol., 1.10; *PL* 188: 1140B, 1156C-D.

雖然在辯論過程中雙方以彌撒中究竟應該是使用發酵面餅還是無酵餅為切入點，實際上要討論的則是誰享有決斷教會事務的最高權威。作為拉丁教會的代表，安瑟莫首先提出了合一教會的三項原則：《聖經》權威、普世傳統和單一的制度。¹³ 具體來說，教會作為一個整體建立在《聖經》權威之上，且受到由宗徒和教父們建立之普世傳統的制約。安瑟莫承認在歷史發展中，各個時期和不同地區會出現若干實踐上的差異，但本質上的合一需要建立在單一的教會體制上。這個單一教會體制的基礎就是羅馬教宗的絕對權威。¹⁴ 而作為希臘教會的成員，尼基塔斯雖然接受安瑟莫的標準，卻不接受他對於這些標準的解釋。尼基塔斯認為，統一的教會並不必須建立在羅馬教宗的絕對權威之上。尤為重要的是，東方教會自身的悠久傳統具有獨特價值，希臘人應當捍衛從先輩繼承下來的禮儀和習俗，這些傳承也應當受到拉丁教會的尊重。¹⁵

在所謂「習俗」方面，安瑟莫的態度體現了11世紀中期以來拉丁教會改革派的普遍看法。在11世紀的教會改革運動中，一些反改革派也認為世俗貴族任命主教也是長久以來的「習俗」，應當予以尊重。對此，額我略七世曾專

13 *Anticimenon*, 3.2; *PL* 188, 1211C: “*Universalis Ecclesia per orbem diffusa tribus modis existere dignoscitur: nam quidquid in ea tenetur, aut auctoritas est sanctarum Scripturarum, aut traditio universalis, aut certe propria et singularis institutio.*”

14 *Anticimenon*, 3.2; *PL* 188, 1211C-D. 安瑟莫此處論述可能受到了波埃修斯 (Boethius, c.480-524) 的影響，參見 Boethius, “On the Catholic Faith,” in *Theological Tractates: The Consolation of Philosophy*, trans., H. F. Stewart and others (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1978), p. 71.

15 *Anticimenon*, 3.3; *PL* 188, 1212C-D.

門撰寫長信批判這種觀點，認為長久以來的習俗未必是真理，且必不能戰勝真理。安瑟莫的反駁也正基於此。¹⁶

安瑟莫明確指出，傳統悠久本身並不意味著是真理。只要有充足的理由，就應當改正錯誤做法，無論這個錯誤持續了多久。他特別舉了迦太基主教西彼簾（Cyprian）改變洗禮方式的例子。西彼簾過去按照自己和地方傳統的理解，一直以浸水一次的方式進行洗禮。然而，與當時的羅馬教宗斯德望一世（Stephanus，254-257年在位）通信討論後，西彼簾最終決定遵循羅馬禮儀，採取三次浸水的形式。這個事例一方面證明了傳統的做法未必就是正確的，另一方面也表明了羅馬模式自古以來就是各地教會效法的典範，從而體現了羅馬教宗對其他教會的管轄權。¹⁷

從辯論的開始就能看到，拉丁教會一方咄咄逼人，希望將羅馬教宗的權力擴展到整個基督教世界。而尼基塔斯並沒有批評羅馬將西方地區帶入了「歧途」，也並不強制要求羅馬遵守東方的習俗。對於東方教會來說，捍衛自己不受羅馬的「玷污」才是重點，他們並不真正試圖說服拉丁人。¹⁸ 由此可見，雖然已經分裂了一個世紀，東方仍舊承

16 額我略七世的信及相關分析，參見 Gerhard B. Ladner, "Two Gregorian Letters: On the Sources and Nature of Gregory VII's Reform Ideology," in *Studi Gregoriani* 5 (1956): 225-242. 事實上，安瑟莫與前引額我略七世所論可能都來自於奧思定，參見 *De baptismo*, 2.8.13, 3.6.9; *PL* 43: 134, 143-144.

17 *Anticimenon*, 3.4; *PL* 188: 這個故事可能是從普瓦捷的希拉蕊（Hilarius of Poitiers, c.310-367）那裡轉引來的，參見 Hilary of Poitiers, *Trinity* (New York: Fathers of the Church, 1954), p. 280.

18 Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993), pp. 386-387.

認羅馬享有對整個西方教會的直接領導權。但是，歷史上從未有過羅馬教宗權力侵入東方的先例，尤其是經過第一次十字軍東征之後，希臘方面對拉丁人的敵意日益加強。尼基塔斯的回應體現出了對西方傲慢態度的反感和不信任。他們認為羅馬之所以強迫希臘教會採用羅馬的禮儀，並非為了雙方的真正合一或東方教會的救贖，而僅僅為了炫耀自己的權威與力量。如尼基塔斯所說：

羅馬教會只依照自己的判斷選擇他們所願意的，拒絕他們不願意的；批准他們所願意的，否棄他們不願意的；頒佈他們所願意的，改變他們所不願意的；寫下他們願意的，刪除他們不願意的。其僅僅按照自己的喜好發佈命令，而禁止自己不喜歡的。¹⁹

雙方的論戰由此轉入了核心問題，亦即羅馬教宗是否有權力要求東方教會遵守拉丁教會的禮儀？這種權威又從何而來？

二、「宗徒傳承原則」與「帝國首都原則」

關於中世紀東西教會的首席權之爭，法蘭西斯·德沃尼克（Francis Dvornik）將之總結為「宗徒傳承原則」（the Principle of Apostolicity）和「帝都原則」（the Principle of

¹⁹ *Anticimenon*, 3.3; *PL* 188, 1212A-C.

Accommodation)。²⁰安瑟莫與尼基塔斯的辯論也正是以這兩條原則為主線。因為歷史形勢的變化，安瑟莫更多地強調伯多祿作為宗徒之長(Prince of the Apostles)的身份，而尼基塔斯則更重視「帝國首都」遷變的意義和影響。

伯多祿「宗徒之長」的身份是羅馬教宗權威的重要來源。根據《聖經》記載，基督以伯多祿為磐石建立了教會，並將天國的鑰匙交給他來掌管。²¹從2世紀以來，羅馬城一直被視為伯多祿和另一位重要宗徒保祿的殉道和埋葬之處。事實上，早期教會並不將宗徒視為某個教區的首任主教。²²而在安瑟莫看來，伯多祿不僅是羅馬的首任主教，亞歷山大里亞和安提約基雅兩個古老教區也與伯多祿有著密切關係。前者由伯多祿所派遣的門徒馬爾谷所建立，而後者則是伯多祿去往羅馬之前的駐蹕地。²³更為重要的是，安瑟莫強調伯多祿從基督手中獲得了維持信仰完整的特

20 Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, trans., E. A. Quain (New York: Fordham University Press, 1966), pp. 27-58. 關於伯多祿作為宗徒之長與羅馬教宗首席權在中世紀時期的關係，另見 Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (New York and London: Routledge, 2003), pp. 6-16.

21 其中最為著名的就是新約《瑪竇福音》第16章16-18節中：「耶穌對他們說：『你們說我是誰？』西滿伯多祿回答說：『你是默西亞，永生天主之子。』耶穌回答他說：『約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是肉和血啟示了你，而是我在天之父。我再給你說：你是伯多祿(磐石)，在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她。我要將天國的鑰匙交給你：凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。』」(依照思高版《聖經》)。相關的重要經文還包括《路加福音》22:32和《若望福音》21:15-17。

22 當時更流行的做法是將宗徒所選擇的門徒視為教區的首任主教。這方面最著名的例子當屬里昂的聖依勒內(St. Irenaeus of Lyons)關於羅馬教區歷代主教的追溯，參見 *Five Books of S. Irenaeus, Bishop of Lyons, Against Heresies*, trans., John Keble (Oxford: J. Parker, 1872), pp. 206-207.

23 *Anticimenon*, 3.5; PL 188: 1215A.

權。在宗徒時期，每當教會中出現巨大爭議之時，都是通過伯多祿的調停來平息分歧的。基於此，安瑟莫試圖通過將羅馬主教視為「伯多祿宗座繼承者」，從而「自然享有管轄其他所有教會的特權」。²⁴

但是，東方教會對於這些經文的解釋卻與拉丁教會不同。²⁵對尼基塔斯和東方教會而言，「羅馬首席權」只意味著對羅馬主教的傳統性和禮節性尊重，並不意味著羅馬主教對東方教會的管轄權。尼基塔斯回顧了教會初期各個古老教區之間互派使節的傳統，表明各大古老教區之間事實上是一種兄弟式的友愛。²⁶雖然羅馬主教是「平等者中的首位」（*Primus inter pares*），卻不是「所有聖職人員的統治者」，也並非「最高祭司或任何類似的地位」：羅馬教宗僅僅是首席教區的主教。²⁷尼基塔斯在此處明確區分了「教區首席權」和「主教首席權」。他認為，羅馬主教的尊威恰恰是源於羅馬城在羅馬帝國中的地位，而且就是在帝國首都仍在羅馬之時，羅馬教宗也沒有施行於整個基督教世界的裁判權。

24 *Anticimenon*, 3.10; *PL* 188: 1222C-D, 1123A

25 比如希臘教父奧利振（Origen, 184-253）認為，伯多祿作為磐石是因為他是最早宣認信仰者，因此這些經文體現的是救贖論意義的重要性，而非制度上的重要性。相關分析參見 John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, p. 98.

26 *Anticimenon*, 3.7; *PL* 188: 1218B-C. 此處對於三大古老教區之互派使節的作用有所誇大，參見 Henry Chadwick, *East and West: the Making of a Rift in the Church: from Apostolic Times until the Council of Florence* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005), pp. 20-26.

27 *Anticimenon*, 3.7; *PL* 188: 1218A.

在教會最早階段，宗徒們往往在羅馬帝國行省的首府進行傳教活動。那些城市中往往有大型猶太人聚居地，且交通往來便利。在尼西亞大公會議時，與會主教們就明確了根據帝國政治局勢調整教會組織的原則。²⁸如德沃尼克所指出，在4世紀之前，羅馬主教因其駐蹕地在帝國首都而享有尊威，在這種情況下並不需要特別強調伯多祿與羅馬教區的歷史關係。²⁹但是，隨著君士坦丁堡的崛起與皇帝駐蹕地的遷移，君士坦丁堡作為「新羅馬」的地位愈加突顯，羅馬就愈發需要從宗徒原則方面找尋支撐。

因此，尼基塔斯更多地從「帝國首都原則」入手試圖消解羅馬主教首席權的合法性。他認為，基於「帝國遷移」(*Translatio imperii*)使「這個更為年輕的新羅馬(*Nova Roma*)因帝國的尊威而享有僅次於羅馬的首席權」，並管轄整個東方的教會。值得注意的是，尼基塔斯只要求保持君士坦丁堡在東方教會中的權威，並不要求在西方獲得相應的權力。這在很大程度上也反應了東方教會關於帝國疆域與教會權力相結合的理念。基於此，尼基塔斯指責羅馬教會以「本不屬於其職權之內的君主制規則來管理別人」，在帝國分裂後進一步造成了教會內的分裂。尼基塔斯甚至諷刺說：羅馬教會對待其他教會的態度並非愛惜孩子的母親，而是蠻橫對待奴隸的女主人」。³⁰

28 Canon IV in the First Council of Nicaea, 參見Norman P. Tanner ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. I: *Nicaea I - Lateran V* (Washington, DC.: Georgetown University Press, 1990), p. 7.

29 Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, pp. 40-41.

30 *Anticimemon*, 3.7; PL 188: 1218D-1219A. 關於第二羅馬的相關論述，另參見Tanner ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, pp. 29-32.

安瑟莫的回應則強調了神聖與世俗的界限，從而突出體現了11世紀以來西歐教會改革對羅馬教宗權力的顛覆性認識。他反駁說，尼基塔斯所謂君士坦丁堡作為「新羅馬」的權威事實上基於一種世俗權力而非神聖權力，因此不符合他在辯論開始時所提出的「單一制度」原則。正如一個人的身體只能有一個頭，基督是天上教會的頭，而羅馬教宗則是地上教會的頭。將君士坦丁堡與羅馬並立是在教會中人為地製造出一個新的頭，也違反教會獨一性的原則。³¹ 安瑟莫甚至採用歸謬法質問，如果帝國擴張到以巴比倫為首都的時候，是不是巴比倫就應該成為首席教會呢？³² 對他而言，教宗的權威是天主直接通過伯多祿而建立在地上的，超越於世俗政權的更迭。

基於羅馬教會享有直接來自於天主的特恩，安瑟莫又將對話引入到了異端與大公會議上，並以此證明羅馬教會信仰的純潔性和神授特權。將大公會議引入辯論，又涉及到帝國管轄與教會權力的關係，從而進一步突顯出了12世紀東西方教會關於政教關係的不同理解。

三、異端、大公會議與政教關係

在東方教會的歷史上，君士坦丁堡教會在數個世紀中不斷受到異端的困擾，甚至長期處於異端的統治之下。安

31 *Anticimenon*, 3.12; *PL* 188: 1125A-B.

32 巴比倫這一地名因為猶太歷史上的「巴比倫之囚」，在基督宗教當中常被視為罪惡之城的代稱。

瑟莫詰問：「誰能夠數清這座城的人們所接受的異端和犯下的錯誤？是誰用虛偽教義的酵母玷污了上主神聖和純潔的教會，試圖以不敬的分裂撕碎基督的衣袍？」³³安瑟莫認為在君士坦丁堡乃至整個東方教會盡皆淪喪之際，「唯有伯多祿的船（*sola navicula Petri*）——雖然也不斷地遭受巨浪狂風——卻沒有在異端之中沉沒」。³⁴安瑟莫認為羅馬未受異端侵襲表明了羅馬教會享有天主的特別恩寵，「沒有任何恐懼或威脅、或皇帝、或任何屬世的力量能使她動搖」。他甚至還說，正因為天主知道其他教會將會「令人極為痛苦地受到異端侵襲」，才在伯多祿的磐石上建立羅馬教會，使其永不受損。³⁵

更重要的是，安瑟莫不僅強調了羅馬教會的正統性，還試圖證明東方異端的消滅正是羅馬教會的功勞。根據凱西多魯斯（Cassiodorus）的《教會史》（*Historia ecclesiastica*）和《教宗傳》（*Liber pontificalis*）的相關敘述，安瑟莫突出了羅馬教宗在歷次剷除異端的大公會議中

33 *Anticimenon*, 3.6; *PL* 188: 1216A: “*Quis denique dinumerare queat omnes haereticos, et omnes eorum errores qui in hac civitate fuerunt, et sanctam et immaculatam Dei Ecclesiam falsis dogmatibus fermentaverunt, et tunicam Christi impio schismate scindere tentaverunt?*” 關於早期東方教會的異端，可參見優西比烏著，瞿旭彤譯，《教會史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁205-258。畢爾麥著，雷立柏譯，《古代教會史》（北京：宗教文化出版社，2009），頁89-113，172-231；關於教會正統信仰的建立，參見Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 332-356.

34 *Anticimenon*, 3.6; *PL* 188: 1217. 關於「伯多祿之船」這一意象的考察，參見Hugo Rahner, *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg: Müller, 1964), pp. 473-490.

35 *Anticimenon*, 3.5; *PL* 188: 1215A.

的核心作用。比如，教宗西爾維斯特（Sylvester）派遣了維克多（Victor）和文森特（Vincent）代表教宗在尼西亞大公會議上譴責了亞略（Arius）、佛提烏斯（Photius）、撒伯里烏（Sabellius）等異端，而且教宗代表最先在公會議教令上簽字。教宗依諾增爵一世在羅馬召開大公會議譴責了白拉奇（Pelagius）、塞勒斯提烏斯（Celestius）。有趣的是，許多教宗所譴責的異端首領恰恰是當時的君士坦丁堡宗主教，這也正是安瑟莫所要突顯的。比如教宗良一世的特使波尼法爵（Boniface）在加采東（Chalcedon）大公會議上宣告了基督兩性的信理，譴責了歐迪奇斯（Eutyches）和聶斯多略（Nestorius）的基督一性論。而聶斯多略本人正是君士坦丁堡的主教。教宗亞加比多一世（Agapetus I, 535-536年在位）曾經親自來到君士坦丁堡，在查士丁尼皇帝（Justinian Augustus）面前譴責了當時的君士坦丁堡主教等。³⁶

通過歷史回溯，安瑟莫不僅證明了羅馬教宗通過各種方式清除了東方的異端，同時也訓誡乃至譴責過這些古老教區的主教。藉由這些歷史先例，安瑟莫認為羅馬自古以來就享有普世教會中的最高裁決權，「誰也不應在教會聖事本身上與所有教會最神聖的母親相異」。³⁷ 在這段敘述

36 安瑟莫關於前七次大公會議的摘錄，主要來自於Cassiodorus, *Historia ecclesiastica tripartita*, edited by Walter Jacob and Rudolf Hanslik Jacob (Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952), pp. 212-302. 關於此後的教宗對君士坦丁堡異端之譴責，主要摘錄於 *Liber pontificalis*, 59-77，參見Raymond Davis, trans., *Book of Pontiffs: The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), pp. 54-73. 但丁甚至在《神曲·天堂篇》中，將查士丁尼由基督一性論轉為正信歸功於阿加皮圖斯，參見第六卷十三節以下。

37 *Anticimemon*, 3.6; *PL* 188: 1217A-1217B.

中，安瑟莫常常以 *fermentum* 或 *fermentare* 來形容異端在東方肆虐的情形（以不同形式出現了12次）。因該詞也有「發酵」之義，故以此影射東方教會使用發酵面餅的習俗形同異端。³⁸

在尼基塔斯看來，如果說異端興起於東方的話，也是在東方被消滅的。教會正是經過一次次與異端進行的戰鬥而加強了對聖經的理解，信仰也就隨之變強。而且在教會初期，羅馬帝國的東部地區確實比西部地區的教養程度高出許多。他們繼承了古希臘時代的思辨精神，從神職人員到平信徒，都熱衷於思考神學問題。這也是東方異端頻繁出現的重要土壤。正如希臘總主教所諷刺的那樣，「也許羅馬城沒有那些異端的興起，是那裡智慧、出類拔萃的人和精研於聖經的學者沒有我們當中的多」。³⁹從這個角度來看，羅馬的「信仰純潔」更多地是來自於無知的簡單，源於對聖經研究的忽視甚或「世間俗務的羈絆」。⁴⁰

38 在《對話錄》的第一卷中，安瑟莫就直接將發酵餅與異端聯繫在了一起，參見 *Anticimenon*, 1.9, 3.6, *PL* 188: 1151D, 1215A-1217C.

39 *Anticimenon*, 3.11; *PL* 188: 1224D.

40 尼基塔斯的這一諷刺也與百年前大分裂初起之時，東方教會的諷刺相呼應。比如當時的君士坦丁堡牧首要求羅馬教宗用希臘文來闡明教義，因為拉丁語「表達能力匱乏」，而且是「異教之語言」。安提約基雅主教保祿三世（Paul III of Antioch, 1052-1056）也指責拉丁教會關於「和子句」和其他神學上的立場更多地來源於「無知而產生的惡意」。相關論述可參見 Tia M. Kolbaba, "The Orthodoxy of the Latins in the Twelfth Century," in Andrew Louth, Augustine Casiday eds., *Byzantine Orthodoxies: Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002* (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 200-202.

在東方教會異端的問題上，尼基塔斯更為強調皇帝而非羅馬教宗在大公會議中的作用。*oecumene* 一詞在東方也常常與皇權聯繫在一起。從羅馬帝國晚期開始，東方教會與皇帝形成了一種合作關係，而皇帝及其所代表的世俗權力在這種合作中享有更高的地位。除非通過教會，皇帝並沒有權力直接干涉教會事務。但是一旦涉及到異端問題，都需要召開大公會議以進行解決。在這個過程中，皇帝的權威具有決定性作用。⁴¹ 按照尼基塔斯的解釋，君士坦丁皈依之後「為基督徒們寫下了天主所喜悅的法律」。正是在這「嶄新且此前從未普遍認識的信仰」受到公開宣講之後，博學之人開始以對話辯駁的形式來檢驗基督信仰。他們單純利用理性和邏輯技巧來探討信仰，卻淪為了異端。最後，在皇帝的保護下，大公會議譴責並掃除了異端。⁴² 在尼基塔斯的歷史敘述中，皇帝始終扮演著最高裁決官的角色。這一方面因為當時的拜占庭皇帝若望二世·科穆寧就坐在台下聽他們辯論，另一方面也確實反映了拜占庭長久以來的政教關係。

不同於西方教會以羅馬教宗為中心，在東方教會的教會論、神學和歷史實踐當中，普世大公會議都具有最高權威。比如，尼基塔斯一再強調他並不否認羅馬教會的首

41 關於皇帝與君士坦丁堡牧首關係的建立及相互地位，參見 John Bagnell Bury, *A History of the Later Roman Empire: From Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, vol. 2 (London and New York: Macmillan, 1889), pp. 1-10, 415, 431；關於拜占庭式的政教合一，參見 Gilbert Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, trans., Jean Birrell (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 282-312.

42 *Anticimemon*, 3.9; *PL* 188: 1223B-C. 此處關於理性、古典七藝在神學探究中的作用可能與安瑟莫本人早年在列日時期的求學經歷相關，參見 Jay T. Lees, *Anselm of Havelberg: Deeds into Words in the Twelfth Century* (Leiden: Brill, 1998), pp. 14-18.

席地位，也承認羅馬主教在普世大公會議當中應當列於首位。但他又指出，如果羅馬主教所發起的大公會議只召集了西方的主教而沒有東方教會主教參加，也沒有獲得東方教會的認可，希臘人沒有義務去遵循這些會議的決定。⁴³

除此之外，尼基塔斯特別提到了法蘭克王國興起對東西方教會帶來的影響。他認為，早期東西方教會雖然存在各種差異，卻一直相安無事。例如，在早期的教會禮儀中，無酵餅和發酵餅都是可以使用的，而且這點也確實得到了879-880年所舉行的公會議之認可。在尼基塔斯看來，東西方教會之間的相互仇視始於查理曼時代。他說：

大約三百年前，他們的愚蠢在拉丁人和希臘人之間造成了許多醜聞。在那時候，有一個叫查理的法蘭克人的王（*rex Francorum*），殘暴地攻佔了羅馬帝國並使他自己被任命為羅馬城的保護人（*patricius Romanae urbis*）。那個時候，對帝國尊威的侵犯不僅在拉丁人和希臘人之間造成了帝國權威上的分裂，還造成了教會標準的多樣。⁴⁴

43 *Anticimenon*, 3.7-8; PL 188: 1217D, 1219A-B.

44 *Anticimenon*, 3.14; PL 188: 1231A-1231C: “*circiter [ante] trecentos annos se erexit. Illa namque temeritas multa scandala inter Latinos et Graecos saepe commovit. Illis namque temporibus surrexit quidam Carolus rex Francorum, qui violenter Romanum imperium invasit, et se patricium Romanae urbis appellari fecit; cuius tempore contra maiestatem imperii monarchia divisa vel potius scissa est, unde non pauca scandala inter Latinos et Graecos orta sunt, non solum in imperialium institutionum varietate, verum etiam in ecclesiasticarum regularum diversitate.*” 此處的記錄很有可能來自於 Theophanes the Confessor, *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, trans., Cyril Mango and Roger Scott (Oxford: Clarendon Press, 1997), p. 649. (此處承蒙暨南大學歷史系張楠楠同學提醒，謹致謝忱。)

此處，尼基塔斯對查理曼的評價頗值得注意。尼基塔斯沒有使用 *imperator* 這個詞，而只稱他為「法蘭克人的王」。從歷史回溯的角度來看，東西方教會的差異確實也是從法蘭克王國時代迅速增大的。所謂「聖神由聖父和聖子所共發」，最早也是在查理曼的支持下逐漸流傳開來的。「和子句」的添加也被查理曼作為爭奪東羅馬皇帝權威的一個有力武器。⁴⁵

安瑟莫隨後的表態對拜占庭皇權乃至整個世俗權力形成了一個巨大的挑戰，他指出：「作為教會的頭的羅馬教宗兼有人類帝王的權威，同時具有在所有統治者面前做出神聖裁決的最高權威」。⁴⁶ 尤其在教會領域中，安瑟莫指出興起於君士坦丁堡或其他各處的異端「都被宗徒長伯多祿的信仰磐石所擊潰和摧毀」。⁴⁷ 在這番論述之上，安瑟莫提出羅馬教會擁有兩項獨特的神恩：比其他教會更為純潔的教義 (*videlicet prae omnibus incorruptam puritatem fidei*) 以及對其他教會做出裁決的權力 (*super omnes potestatem iudicandi*)。⁴⁸ 這兩項特恩超越於世俗政權而直接來源於天

45 參見A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, pp. 94-95; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd edition (London and New York: Routledge, 2014), pp. 64-67. 事實上，「和子句」一直到1014年才由本篤八世 (Benedict VIII) 正式加入到羅馬彌撒經書當中，並隨著教會改革的開展而逐漸傳播到整個西方教會。

46 *Anticimenon*, 3.12; PL 188: 1226A: "Certum est igitur, et nulli qui sani sit capitis, dubium quod sicut una est ecclesia, ita et unius Ecclesiae, unum caput est in terris, et hic est Romanus pontifex, quem non solum auctoritas humani imperii."

47 *Anticimenon*, 3. XII; PL 188: 1228A: "Ecce vides quaslibet haereses hic et ubique exortas a Petra fidei per Petrum apostolum collisas et destructas."

48 *Anticimenon*, 3.12; PL 188: 1228A.

主，並成為羅馬教宗享有教會事務最高權威的根本所在。這種對世俗政權的挑戰甚至蔑視，鮮明地反映了拉丁教會在政教之爭後對教宗權威的推崇，更表明了東西方教會分裂背後的權威之爭並非在羅馬主教和君士坦丁堡主教之間，而是在羅馬主教與拜占庭皇帝之間。尤為重要的是，就安瑟莫當時的書寫背景來說，他的表達同樣涉及到西歐皇權與羅馬教權之間的關係。安瑟莫於1149年應教宗尤金三世的要求撰寫了這篇《對話錄》，而當時的安瑟莫正處於康拉德二世的貶黜當中。⁴⁹因此，在這份呈現給教宗本人的作品當中，安瑟莫表現出了特別強烈的教權思想。

總體而言，《對話錄》中涉及教宗權威辯論的部份，比較真切地反應了當時希臘人的基本看法。這一點也可以從以後教廷與拜占庭之間的往來也可以看出。1138年3月，教宗依諾增爵二世頒佈諭令，宣佈將若望·科穆寧絕罰，並對當時在希臘軍隊中服務的天主教徒予以申斥，並威脅將這些雇傭軍革除出教會。依諾增爵二世寫到：「我們聽說，君士坦丁堡的國王，將自己從教會的合一中分裂出來，與可敬的伯多祿、天堂鑰匙的掌管者相分離，他（指伯多祿）是宗徒之首。是基督所建基於上的磐石。」⁵⁰依諾

49 關於這次貶黜，參見 Jay T. Lees, "Anselm of Havelberg's Banishment to Havelberg", in *Analecta Praemonstratensia* 62, 1-2 (1986): 5-18. 關於第二次十字軍東征及其對西歐政教關係的影響，參見 Pegatha Taylor, "Moral Agency in Crusade and Colonization: Anselm of Havelberg and the Wendish Crusade of 1147", in *The International History Review* 22, 4 (2000): 757-784.

50 Innocent II, *Epistola*, 309; *PL* 179: 354D-355C: "sicut accepimus, rex Constantinopolitanus, qui se ab unitate Ecclesiae dividit et beato Petro, coelorum clavifero, qui princeps est apostolorum et Ecclesiae post Christum caput et fundamentum..."

增爵二世也刻意使用了「君士坦丁堡國王」來稱呼若望·科穆寧。後來，依諾增爵二世曾派遣使者向若望·科穆寧建議就教會合一進行談判，拜占庭皇帝的回應非常客氣，但提出的條件卻是恢復拜占庭對安提阿和南意大利的控制權，甚至暗示要使西方的皇權（至少是在形式上）低於拜占庭的皇權。⁵¹而這些是西方決不會予以積極回應的。

結論

綜上所述，隨著雙方辯論的深入，問題的核心逐漸浮現：關於教宗首席權的辯論不僅僅是羅馬教宗和君士坦丁堡牧首之間地位，更重要的是教會權力與世俗皇權的關係。從教會發展史上來說，究竟是羅馬教宗還是帝國皇帝在捍衛正統信仰中起到了核心作用。換句話說，在教會事務當中，究竟是宗教領袖還是世俗統治者具有最高的裁決權。在東方教會看來，帝國權威的分裂意味著教會的分裂，因為只有皇權主持下的大公會議才是決斷教會事務的最高權威。從很多方面來看，東方所追求的教會合一也體現在帝國權威的合一上。如果重建了（東羅馬）帝國的權威，西歐皇權、拜占庭皇權和羅馬教權的鬥爭就直接演變成了拜占庭皇帝同羅馬教宗之間的對立。

因此，雙方在羅馬首席權的解釋上各不相讓。西方教會更具有「侵略性」，希望將整個東方教會置於羅馬權威

51 參見David Parnell, "John II Comnenus and Crusader Antioch, Thomas F. Madden", in James L. Naus and Vicent Ryan, eds., *Crusades: Medieval Worlds in Conflict* (Surrey: Ashgate, 2010), pp. 149-159.

的掌控之下；而東方教會則僅希望抗拒羅馬教會對東方的影響，除保持自身傳統範圍外並沒有將之擴展到西方的意圖。⁵²這種差異非常明顯地反應出11世紀中後期以來，西方教會在經歷了教會改革、政教之爭與第一次十字軍東征之後的擴張性態度。

在上述辯論當中，雙方所使用的核心論證是宗徒傳承與帝國首都兩大原則，並由此引出關於世俗權威與教會權威的關係。正如德沃尼克所指出，宗徒傳統原則在東方教會中的影響遠遠低於西方教會。⁵³事實上，東方教會中的許多教區都可以將自己的起源追溯到伯多祿、保祿以及其他宗徒，因為這些宗徒最早就是在東方地區傳教的。而且，相對於西方而言，東方的教會組織更為長久且穩定地嵌入到了東羅馬帝國的行政規劃當中。從君士坦丁時代，東方教會就奠定了教會行政組織要隨著世俗帝國的架構而變化的原則。另一方面，西方在經歷了蠻族入侵和法蘭克王國重建、解體等一系列重大變化，世俗統治弱化且版圖更加細碎，也為從宗教維度強化羅馬教宗的權力提供了有利的政治條件。從這個角度來說，東西教會的分歧正是雙方在政治權威與社會秩序等方面不同發展的結果。

就1136年的這場辯論而言，雙方爭論的焦點在於羅馬首席權的範圍與限度究竟以何處為界。尼基塔斯只承認羅馬教區在五大古老教區中的首席權，而無法理解拉丁教會

52 Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, pp. 144-148, 154.

53 Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958), p. 39.

所宣揚的最高裁決權和統治權的概念，尤其無法接受羅馬教宗的權威不僅超越其他教區的主教，更超越於世俗統治者之上。相反，拉丁教會經過11世紀教會改革的錘煉，教士階層普遍認為屬靈權力超越屬世權力。羅馬教宗在屬靈和屬世的兩個層面系統地統治整個基督教世界，不僅所有的主教和教士應聽命於教宗，世俗統治者（甚至帝國的皇帝）在教會事務上也並不擁有超越教宗的權威。安瑟莫尤為突出神聖權力與世俗權力之間的區別和優劣，強調神聖權力的至高無上，也對拜占庭式的政教合一形成了挑戰。西歐拉丁世界對於教宗權威和教會統治方式的解釋，對於東方教會是一個全新乃至無法想像的概念。在這個層面上來說，東西方教會合一的障礙事實上反應了東西方教會對教會的不同認識，尤其是對教會與世俗政權的認識。而這種不同的認識，最直接的來源於拉丁教會對教宗權威的極度推崇。這一趨勢在依諾增爵三世（Innocent III）時期達到一個頂點，而13世紀的教會法學家們也使用重新解釋的「完滿全權」（*plenitudo potestatis*）來強調教宗的至高權威。⁵⁴直到君士坦丁堡的最終陷落，東西方之間所有關於教會合一的努力，最終也在很大程度上因為教宗的權威問題而陷入僵局。

54 Kenneth Pennington, "The Canonists and Pluralism in the Thirteenth Century", in *Speculum*, 1, 51(1976): 35-48.

俗世國家中的宗教

—— 有關公共場所懸掛十字架之 辯論的幾點思考¹

烏蘇拉·諾特蕾 著

張榮芳 譯²

「基督宗教的標記不屬於國立學校」。這是2010年4月已經接受任命的下薩克森州主管社會、女性、家庭、健康和融合的部長歐慈康（Aygül Özkan），一位信仰穆斯林宗教的原土耳其裔女士，在其即將上任之前發表的觀點。這句話再次引起了社會上有關此話題的激烈爭論。十字架——

1 編者注：此文章乃作者於2011年受中國大陸天主教旅歐青年學者論壇邀請而發表的專題演講。雖然此文章討論的問題與背景與中國大陸天主教沒有直接關係，不過其中以十字架為契機論述宗教、政治、社會等因素之間關係的思考，對於當今中國的一些宗教與社會的問題或許能有所啟發。

2 烏蘇拉·諾特蕾（U. Nothelle-Wildfeuer）教授是天主教神學家，任教於德國弗萊堡大學，主要從事實踐神學和基督宗教社會學研究。
譯者為波恩大學哲學博士，香港聖神修院神哲學院教授，主要從事天主教歷史及巴爾塔薩神學思想研究。

一種挑釁，一種苛求，一種絆腳石——即使在二十一世紀的今天我們仍然要面對；雖然這個時代看上去似乎已完全俗世化，有關基督信仰的基本知識似乎已經褪色；在這個時代，人們的興趣和希望更多地被那些刺眼的、向人許諾健康的廣告影響，而不是被這樣一個在古代執行死刑的方式。

但是，我們這些在專業上與這個建立於釘死在十字架上之天主子的宗教接觸的人，我們這些信仰耶穌基督的人，不能漠視十字架，甚至無信仰的人也不可能迴避十字架。我們不斷地與它相遇，或者是渡假時在一個山峰的頂部看到的十字架，或者是散步時在路邊看到的十字架，或者是在城市中看到的聖堂，或者是在教室，甚至在法庭上看到的十字架。正是上面提到的最後兩個地點——教室和法庭——中的十字架，在過去一段時間成為一些關於公共場合中十字架辯論的原因，最終不只是在法庭中，更在社會上引起激烈的辯論。以下的一些思考不是關於法律問題，而是關於我們的社會公共場合中十字架的意義及其地位。

一、十字架——智慧或者愚妄？失敗或者救恩？

羅馬的帕拉迪尼山上有一個大約出自西元200年左右的、刻在石頭上的、異教徒嘲諷十字架的圖案（參閱插圖一）。圖案上有一個被釘在十字架上的驢子，有一個人站在十字架前面，向著驢子舉起一隻手。圖案下方刻著希臘文「阿雷克薩梅努斯（Alexamenos）朝拜（他的）天主」。



(插圖一)

我們可以將這一發現作為《格林多前書》中一段重要章節(1:18-25)的注解：「原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能。……而我們所宣講的卻是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄……」，甚至是愚蠢！為羅馬人和希臘人，為異教徒，釘死在十字架上為奴隸的死亡方式，是如此的可恥，以至在他們的語言中不允許出現這樣的詞；釘死在十字架上簡直就是相反人類理性的反常行為——就是愚蠢。但是不只是為異教徒，就是為猶太人而言，釘死在十字架上的基督也是一個令人懊惱的事。《申命記》21章23節這樣說：「因為凡被懸者，是天主所咒罵的。」這就是說，默西亞被釘死在十字架上為猶太人而言意味著天主的毀滅，在他們眼中這是對天主的褻瀆。

這裡提到的《格林多前書》的章節從神學角度看是這書信的核心，也是整個保祿神學的中心。在格林多的教會團體中存在著一種緊張的關係，也許與當時存在多個不同的小團體有關。有的聲稱屬於保祿，有的屬阿頗羅，有的屬刻法，有的屬基督。在保祿的敘述中，我們無法得到關於這些團體詳細結構和具體計劃的內容。在這裡，我們更關心的是這種分裂帶來的問題。關於十字架的話語是來自天主的重要而關鍵的話語。保祿嘗試向這封信的讀者說明，「重要的是哪個『言』（*logos*）」。默克萊因（H. Merklein）說：當人們嘗試去理解天主聖言，理解天主的訊息、天主的智慧，卻讓不同的「言」成為彼此競爭的關係時，人實際上已經同真正的「言」疏遠了；人們是在為了人類的，或者是現世的智慧在爭論。格林多的教會團體似乎正是在進行這樣的一個爭論。他們都分別宣稱自己擁有原本的真理。這裡發生的一切，其實最終是我們從樂園故事中已經知道的、古老的誘惑：就是人類嘗試替代天主。在伊甸園的記載中，最早的人類想如同天主一樣，所以吃了知善惡樹上的果實；而在格林多的人們，想用自己世間的智慧替代天主的智慧，並且——請允許我補充——今天也不斷有基督徒在不同的條件下宣稱自己對於基督信仰擁有解釋權。天主的智慧，是在十字架上表達的，是與人類的智慧完全不同的，它超越一切的競爭者。

十字架是天主所賜予的、藉著祂的子耶穌所帶來的人類救恩之標記和象徵。它超越人類的一切能力，他要求的是信仰。凡是在作為天主德能的十字架前屈服的人，凡是將這個在人眼中視為愚妄或者愚蠢的十字架當做天主的最

終救恩而相信的人，都會得到拯救。這是信仰的決定，是人必須自己做出的行動：就是相信這個人眼中的愚妄是天主的德能。在十字架上天主最終向人類啟示了祂的德能，它為不信的人和信仰的人而言始終是一個愚妄，人的智慧無法理解，它始終是一個絆腳石。

二、二十世紀及二十一世紀公共場合中的十字架

我們剛剛已經聽到，為希臘人而言，十字架是一種愚妄，是一種愚蠢。為猶太人而言十字架是懊惱，是對天主的褻瀆。但是我們生活在二十一世紀，我們已經將十字架變成「高雅」的了。我們可以用很多不同的形式，採用不同的材料製作十字架，將它懸掛在牆上，而沒有任何感覺。這絲毫不會影響我們的心境。現在，十字架為各種年齡、各種階層、各種信仰的人都成了項鍊上的吊墜，變得非常流行；十字架成了無害的，沒有副作用的飾品，它原本的資訊已完全被消除。十字架為我們和我們身邊沒有信仰的人成為可以忍受，可以接受的——它被「放逐」到私人的、個人的領域中。對於很多人而言，也無法接受其所包含的更多的意義。因為在公共場合中，正如社會辯論中的基調所表達的，它什麼也沒有失去。格林多教會團體中的基督徒曾嘗試將十字架與他們的智慧相整合，好能去除十字架有傷風化的一面，將十字架變得更容易接受；而今日社會中的絕大多數人在嘗試將十字架完全從公共場所驅逐。仍舊懸掛十字架的地方，往往是出於傳統，因為那裡一直以來就懸掛著一個十字架，或者可能因為還沒有人把它取下。波恩的一位法學家瓦德霍夫（Christian Waldhoff）

寫道：「十字架只有在俗世的國家及法律秩序下才可能成為」一個法律問題，然而關於公共場所懸掛十字架的爭論已經存在將近四十年了。

最近的關於耶穌受難像的宣判是在2011年3月：歐洲人權法院最終終止了關於耶穌受難像的爭端，允許公立學校懸掛基督信仰的標記——耶穌受難像。許多評論家表示，人們在這個判決之後如釋重負；也有一些人評論說，歐洲可以免除更多的關於宗教政治的爭執了。「斯特拉斯堡的歐洲人權法院作為最高主管部門，決定允許意大利學校裡掛耶穌受難像，不需要為顧忌非基督信仰的學生及其家長而取下。這個判決推翻了2009年這一法院小法庭的判決；之前的判決認為，教室中的十字架侵害了學生的宗教自由和家長的教育權。」

這個判決的起因是一個生活在意大利的芬蘭家庭的起訴。他們對於懸掛十字架的控訴在意大利的所有主管機關都被駁回。但是2009年他們從歐洲人權法院的小法庭得到肯定：這次的判決認為，十字架應當消失。這一判決不止在意大利，而且在其他歐洲國家，特別在教會內，引起了很大的憤怒。

意大利向歐洲人權法院的大法庭提出了反對意見。歐洲委員會的其他十個國家以及33位歐盟議員，還有一些組織，如德國天主教中央委員會，也一同起訴。他們從歐洲人權法院2011年3月做出的判決中得到了肯定。與之前的小法庭做出的判決不同，這個由17位法官組成的大法庭所做出的判決是，教室中有耶穌受難像並不違反歐洲人權公

約，並且也——引用判決中的話——「無法證明，耶穌受難像是否對學生產生影響」。另外，每個國家的決定應當得到尊重。當然這裡的出發點是，不存在強行灌輸思想。法官們顯然認為，懸掛耶穌受難像並非強行灌輸某種思想。

這項判決與從前曾有過的一些判決之間存在一種張力，至少與德國的法律現狀之間是如此的。1995年德國聯邦憲法法院的參議院就曾經做出過不同的判決；他們認為在教室中不應當允許懸掛耶穌受難像，因為這違反憲法所保護的宗教自由。這項判決是對一些具有人智主義（*anthroposophie*）傾向的家長提出的控訴所做出的；這些家長認為在他們孩子的學校教室裡懸掛耶穌受難像違反憲法。在此事件上最終所採取的是溫和的解決方案。

三、關於十字架辯論的社會環境

然而關於公共場所十字架的問題並不只是一個法律問題。關於這個問題更應當考慮的是這場辯論的社會背景。這裡應當被驅逐出公共場合的並不只是十字架。這些標記（至少被解釋成為宗教的）主要還包括在公共服務場所（也包括學校在內）以及私有企業中穆斯林婦女所佩戴的頭巾。與此類似的還有會士的會衣、神父的服裝，還有老師佩戴十字架作為項鍊的吊飾，這些都應當從公共場所被驅逐。後來的發展還有，三鐘經的鐘聲被視為在不恰當時間的喧擾，而應當被取消；還有聖馬丁節的遊行也需要得到解釋，或者如同半年前在一個很大的連鎖書店所發生的，為了廣告宣傳的效果，而將復活節改名為兔子節。

我還想再提出最近發生的類似這樣引起轟動的事件：幾周前兩個很大的企業，一個是連鎖加油站，一個是連鎖食品店，他們做廣告說「在老媽去聖堂的時候，購物吧」。他們這樣說想要傳達的訊息很明顯：只有老一輩專管「孩子，廚房，聖堂」的女性，所以被稱為「老媽」，還在延續古老的傳統，主日天去聖堂參與彌撒。現在社會流行的卻完全不同：就是應當有自己支配的、也就是沒有感恩祭的星期天，從職業和宗教的義務中獲得解放，可以休閒或隨便做些想做的事。而在隨便想做的事情當中，購物常常是首要的；如果需要的話，也可以在加油站購物。星期天不允許商店開張的規定就成了一個阻礙！

「當老媽進堂時，我也去」——一些熱心的基督徒很快——不只是通過臉書——開始抗議，他們並不希望被視為守舊的。那些企業急速結束了他們的廣告攻勢。他們的發言人說，他們「絕不是要傷害有信仰者的宗教感情」。在這個事件中，那些來自不同的年齡層次、社會階層的人們，他們將主日的感恩祭視為中心，在我們的現代社會中也應當得以保護；最終這些人獲得了勝利。但是這個勝利不能讓我們認為，關於宗教習俗及宗教生活的廣泛辯論這樣就結束了。這個事件更是一個複雜的當今社會趨勢的標誌和表達，這一趨勢的重要性在關於主日彌撒的事件中得以體現；這個事件也清晰地描繪出我們有關公共場所十字架問題的社會環境。

四、俗世化、世界觀的中立性以及宗教自由的權利——

關於這場辯論的背景

1. 國家和教會自主合作的模式

在德國自從魏瑪憲法（1919）以來就已經不存在國教。在這一點上憲法的制定者完全是依照魏瑪共和國的精神而制定的。他們也同樣不要國家教會。德國聯邦成立以來，憲法中明確規定的，並且也成功實施的國家與教會之間的關係可以被稱為二者「自主合作」的模式，就是從根本上區分教會和國家，但並不是將二者完全分離。後者是完全的政教分離，這種模式並不符合憲法的本意。依據憲法，國家和教會之間是各自獨立，但相互關聯的合作關係。特別是納粹德國時期的可怕經驗之後，有一點變得很清楚，就是處於這種國家教會法律關係模式之核心的、世界觀的中立性絕不意味著價值觀的中立性。

2. 俗世化

德國聯邦建立初期基督宗教在價值觀念中仍然保持著主導地位，但同時有另一個在速度和強度上都不斷增強的發展趨勢，這個發展變化可以用「俗世化」來確切地描述：前任聯邦憲法法官柯西霍夫（Paul Kirchhof）認為，是憲法將教會定位在公眾的生活中——他在1994年的一個評論中這樣表達——，以此來抵制俗世化的過程；這一過程「想要將信仰與宗教留給每個人的內在世界，將信仰與宗教公開視為無關緊要，從而從國家生活中永遠排擠出去」。17

年後的今天，這種立場更為強烈了：正如有關公共場所十字架的辯論所顯示的，人們不僅想要將信仰與宗教視為無關緊要，而且更進一步將信仰與宗教視為有害的；所以想把信仰與宗教從公共生活中驅逐出去。為個人是有害的，理由是學生們看到十字架上受難的人會產生心理傷害；為國家也是有害的，因為這觸及到人的基本權利和基本自由。在這種思想的背後是一種非常明確的趨勢，就是結束俗世化的過程，結束迄今有效的國家和教會關係的模式，想要將二者的關係變成完全脫離的關係。

3. 國家對於世界觀的中立性

這種思想的代表者認為，他們可以在憲法中找到現代民主國家在世界觀和宗教方面應保持中立的依據。其最初的意思是：國家不應當也不能「對於人類存在根源及目標的問題給予最終的答案，以及不能規定人生的意義。」因此，國家「不能對其公民超越時間的幸福及在世界上的成功」承擔責任；這是每個人自己的責任。就國家而言，它應當保證為此所需之法律上的自由。國家在關於生活意義問題上的克制包含兩個非常不同的思路：從對民主憲法國家的規定中得出的關於人類宗教問題上的必要的保留——雷曼（Karl Lehmann）樞機如此表達說：「如果國家要對於終極做出有約束力的決定，並力求在政治上實現完美無缺、不可更改的秩序，那麼社會政治方面的辯論就具有一種十字軍東征的特點。」從基督宗教信仰的角度看，應當確立的是一種從耶穌福音出發的、「在政治內放棄對終極之確定性的倫理」。

4. 越權的問題

在這裡，我們簡單回顧一下在耶穌受難像判決中的一些不同的依據模式；這從剛剛提到的內容角度出發去看是很有趣的：1993年巴伐利亞州行政法院，在審判傾向人智主義的父母控告在教室內懸掛十字架一案時的出發點是，十字架並非表明一種特定信仰的方式，或者一種信仰的標記，而是西方基督宗教文化的組成部份。與此大相徑庭的是，1985年聯邦憲法法院的參議院在關於巴伐利亞州學校中耶穌受難像做出的決議中明確指出，在下邊的案例中，十字架不只是受基督宗教影響的西方文化的標記，也是特定的宗教信仰標誌，象徵耶穌基督所做的犧牲以及由此而來之全人類的得救。這個論證之後還附言：「參議院區分教室中的十字架和其他公共場所的十字架，對教室中十字架對學生帶來的巨大影響提出了理由。」在這一論證的背景之下，聯邦憲法法院最終判決，即使是在有宗教取向的學校安放十字架也違反規定。但是瓦德霍夫（Waldhoff）認為，參議院做出這樣的論證越過了他們的許可權，參議院對十字架做出了一種神學的解釋，卻在此問題中並沒有保持上文中所提出的克制。對於十字架的文化意義和神學宗教意義之間的關係，也影響著整個社會中關於十字架的辯論，在這裡的法庭判決中也得以體現。

與這個對於十字架所做出的越權解釋截然不同，國家在涉及世界觀和宗教方面應有的中立性；現代憲法國家面對教會也必須保持這種立場，「這個立場是超越信或者不信的」。如同萊辛作品《智者納丹》中的戒指寓言所

表達的，不應當是國家從上級的角度嘗試去澄清和規定，哪一個戒指是真實的。不過宗教為國家而言，仍然是「一個真實的精神力量，是需要去面對的。基督宗教與國家有關聯，雖然並不屬於國家。」

5. 宗教自由的權利

基督宗教與國家有關聯，但並不從屬於國家的事實在憲法中以文字表達出來，這被稱為宗教自由的權利。當前的辯論其實體現了一個歷史遺留的、憲法中已有的、很久就存在的、均衡積極和消極宗教自由的發展過程；這個過程不斷地被延伸。申訴方領袖提出反對在公共場合懸掛十字架是因為這樣做侵犯了宗教自由，宗教自由的含義包括兩個方面：它既是信仰的自由，也是可以表達信仰的自由，國家有責任為此提供可能性和自由空間。國家自身不能認同某一種宗教教派，不應當「規定其公民應當有此中立性，而是應當保證公民可以自由發揮宗教和世界觀的信念」。然而在這個持續多年的辯論中，可以看出有一種中長期的趨勢，這項基本權利的意義在朝著一個最低限度的可能性轉移，就是只實現信仰宗教的自由，從而「去除公共生活中與宗教和教會的聯繫」。但是如果這種消極的宗教自由真的成為其首要含義，事實上會導致非宗教及反宗教的力量獲得特權，會導致少數人的極權統治，以至於最終導致為不同宗教教派共同生活而提倡的容忍原則被摒棄；這又完全相反了憲法規定宗教自由的原本意圖，因為聯邦德國國家和教會的關係並不是根據像法國那樣完全政教分離的模式，要達到兩個機構完全嚴格的分離。

6. 俗世化和俗世主義的權利？

國家法專家柯瑞勒（Martin Kriele）於2010年初用簡潔的語句總結了2009年意大利法院做出的一個判決——認為學校裡的耶穌受難像侵犯了宗教自由：「生活在一個宗教完全隱退到私人領域的、俗世化的國家，是一項人權」。真的存在一種類似言論自由、宗教自由的俗世化自由嗎？柯瑞勒認為只有同時考慮到大量未表達出來的前提，才有可能存在。考慮到在公共場所對待信仰和宗教的問題，他說，到目前為止「一般都認為每個人都可以接受宗教標記在公共場所的出現」。他認為其原因在於每一種文化都有逐步形成的、並常常受宗教強烈影響之傳統的烙印。因而宗教的表現形式不可能從公共生活中完全滌除，但是當然應當注意，擁有其他信仰、其他思想的人們的權利和自由不會因此受到傷害。

我認為，哲學家哈貝馬斯（Jürgen Habermas）於2004年1月與拉辛格樞機主教在巴伐利亞州研究院的著名對話中有幾段為我們的問題而言很有趣的評論：在題為「有信仰與無信仰的公民應當如何彼此交往」的談話中他反對一種錯誤理解的俗世化：「國家權力機關在世界觀方面的中立性，保障每一位公民的倫理道德自由，但這並不是說俗世化的世界觀可以在政治上成為普遍化的。作為國家公民，俗世化的公民既不可以從原則上否認宗教世界觀的真理潛在性，也不能否認有信仰的公民在公開討論中使用宗教語言的權利。一個自由的政治文化甚至可以期待俗世化的公民，參與到嘗試用大眾可以接受的語言來表達相關的宗教貢獻的努力中」。

哈貝馬斯的這段闡述，主要是涉及有關所有公民都可以帶著自己的世界觀參與到社會討論中的問題。我認為這段闡述也適用於有關社會中宗教標誌的討論。俗世主義並非憲法的意圖，並不是要把與宗教有關的一切都從公共生活中滌除。國家在世界觀方面的中立性也並不同於對所有的宗教一視同仁。瓦德霍夫 (Waldhoff) 甚至指出一些由傳統中逐漸產生的「違反中立性的行為」，比如星期天休息的權利；教室裡面懸掛十字架也應當屬於這種行為。

五、十字架作為文化標誌和具有教育價值的方法？

上文已多次提到，當前的社會辯論強調西方文化中基督宗教的烙印並由此引伸出在教室、法庭及其他公共場所配備十字架的權利。這是一個在多元化的社會中，沒有基督信仰的人也可以接受的論據。但是這裡人們忘記了一點，簡單而言就是歷史並非一定可以成為規範。

當然這個論據是有其合理性的：回顧歷史可以看到基督信仰作為西方文化發展和發揮基礎的重要性。無論是在額我略曆法 (*gregorianischen Kalender*)，還是在文學、視覺藝術、或者音樂中，十字架都在歷史和文化中留下了印記，甚至是在一些今天人們已經不太瞭解其來歷的地方，都有基督宗教的印記，這些印記各不相同，有的很深刻，有的並不顯著。

但是這裡也存在著一些批判的聲音：哲學家施納德巴赫 (Herbert Schnädelbach)，自稱是「虔誠的無神論者」，虔誠是因為他並不「反對天主」，只是完全沒有信仰；這位

「虔誠的無神論者」無法理解那些「每年花不少錢去聽巴赫的瑪竇受難曲的人們，他們事先已經知道，什麼時候會因感動而流淚：就是當柏林音樂廳裡傳出『當我該離去時』（*Wenn ich einmal soll scheiden*），『完成了！』

（*Es ist vollbracht!*）的時候——為他而言這裡有些東西不大合適。」雖然我們在這裡不想進一步探討施納德巴赫的立場，但至少可以說他在這裡並不是要對新教教會音樂中這一偉大作品提出幼稚的批判。根據《瑪竇福音》創作的受難曲是受基督宗教影響之文化中的一個記載，以其深刻的方式傳遞了耶穌基督受難、死亡和復活的訊息。但是我也可以理解一些人對基督宗教的批判，認為基督宗教只是普通人生活中一個起裝飾和點綴作用的附屬物。如果公共場所的十字架是這種意義上的裝飾品，那麼它不再具有影響力和說服力，那麼我們也不需要為它的繼續存在而努力。下一個流行的浪潮又會是另外一個更符合時代的。請允許我很尖銳地說：耶穌基督降生成人，在世上生活，被釘死在十字架上，被埋葬，從死者中復活，這一切並不是為了讓他的十字架在二十一世紀成為紀念品，去紀念曾經有過的、較好的、基督宗教的時代；這一切並不是為了給我們的文化欣賞提供素材，而是完全相反：只有在我們將十字架的訊息放到心中，並且我們堅信耶穌的生活、死亡和復活決定性地影響及改變了世界和個人的歷史的時候，只有當我們這些基督徒，這些生活在一個俗世化世界和社會中的、逐漸在減少的一群人，願意去為此而作證的時候，我們為公共場所中的十字架所做的努力才是有說服力和可以被接受的。而這一切也會影響我們的文化，對構成我們個人生活和社會生活的一切都具有意義。

請允許我在此再補充一點：除了突出十字架的文化價值以外，十字架在教室中的教育意義也常常被強調。我認為這個論據極大地削減了十字架的訊息：如果十字架是因為有教育價值而應當繼續懸掛在牆上，那我們就將十字架職能化了，將十字架的訊息變得可以受控制，我們可以按照我們的方式塑造它，好讓它符合我們賦予它的教育意義。十字架的愚妄，作為絆腳石的十字架——這一切在這裡都找不到位置。但是這裡我們也可以提出問題：耶穌基督慘死在十字架上，將我們從罪惡中解救，是為我們能夠將我們的孩子教育成勤奮、聰明、有教養和獨立的人嗎？這裡的關係不是這麼淺顯和簡單的。十字架不是教育的工具——只是在過去因此帶來太多的不幸了！那麼這裡的關聯性究竟應當是怎樣的？

六、負有神學責任並且在社會中不可或缺

——十字架在公共生活的角色及其訊息

十字架指出一個不可見的、法律無法規定的、人無法完成和實現的事實，它指出了人無法支配的超越層面。國家對宗教和教會的意義從結構上來說已經明確記錄下來，就是在像德國聯邦這樣的自由民主憲法國家依據憲法承認「作為所有人類團體、世界和平和正義的基礎的、不可侵犯、不可轉讓的人權（Art. 1, Abs. 2 GG）」。這就是說，國家在世界觀方面保持中立，但在價值觀上並非是中立的，它的根源在於一個有意義的、促進協調和塑造體系的價值秩序。這項基本評估的最深層依據最終「超出世界上的、人類可以影響的行為，並指出了人類不可支配的基本

價值及國家生活的根源在於超越的領域」。對於這樣一個純粹形式上的規定當然會有不同的解釋，尤其是關於超越的意義；具體在西方思想史中，對超越的解釋當然主要是受到了基督教的影響。在這裡應當考慮到，儘管在歷史發展中曾經有過不幸的事件和問題，但是在憲法中被宣稱為最高價值的人性尊嚴，以及為其實現而絕對必要的基本價值，自由、和平以及社會正義，最終是與基督教的人類學緊密相關的。雖然不能說人性尊嚴以及由此而引伸的人權完全或直接是基督教的產物，但是如果沒有基督教的人性觀，這些價值是無法想像和無法實現的，因為基督教將人視為天主的肖像及受造物，並要求人愛天主及愛近人。

在這裡，可以用博肯福德（Ernst-Wolfgang Böckenförde）的經典語言來表達，如果「自由的、俗世化的國家在其自身無法保障的前提下存在」，也就是說，如果國家自己無法對人權以及由此產生的、遵循宗教自由和國家中立性的政治提出哲學和神學的論據，那麼自由的、多樣化的國家就必然需要在別處已經建立的公民及公民社會的倫理。因此在這裡，政治、國家和社會也必然需要基督教和教會。

在當今社會中，人們愈來愈清楚地看到並抱怨，現在的社會已不再產生倫理資源和道德——用托克威勒（Tocquevilles）的話來表達——「內心的習慣」，而只是在消耗，那麼從這個角度看，政治、民主國家也需要宗教、基督信仰去創造文化和文明。「如果國家公民在法律生活

中沒有正直感，在職業生活中沒有誠實感，在家庭生活中沒有奉獻的能力，在政治和經濟生活以外沒有責任感」，受基督宗教影響的國家結構也「無法長期存在」。對公共福利的益處是決定性的解釋學原理，由此可以理解在世界觀方面保持中立的國家應當支持（基督）宗教。伊薩斯（Isensee）這樣尖銳地表達：「憲法國家只能要求公民盡義務，卻享受自己無法支配的成果，這些成果來自作為基督徒之公民的奉獻」。所以國家行為的基礎只能是權利和義務的平等，國家需要依靠額外的元素，需要基督徒在最低要求以外帶來的更多的社會正義和彼此相愛的元素。

十字架從神學角度可以說是耶穌生活和宣講的高峰、結果和總結：天主無條件的愛每一個人，不考慮人是否可以回報，這份愛超越世間的生活。祂願意賜給每一個人祂的救恩和永生。十字架時時在提醒這份救恩及和好的訊息。

所以無論是在私人生活中還是在公共場所中看到的十字架都有其意義。它是人所表達的基本的、信賴天主的生活感受，是答覆天主對人的愛，並且也是對這種感受的渴望。所以在一些情況下，十字架可以提醒我們，在我們上面有一個天堂，對我們是開放的。或者用基督宗教的神學語言來表達：十字架指出我們存在的根源，指向我們的受造性和我們的救恩。

人類的尊嚴和價值深深紮根在此受造性和被拯救性上，這是社會中一切努力發揮博愛、努力在人性尊嚴和自由基礎上塑造社會秩序的基礎。所以教室裡面的十字架並

不是要加強教師的嚴格，並不是要表現能夠看到一切的、最後要和人清算的天主在向人伸出手指，而是要讓人不斷把目光轉向那超越我們生活中可以學習之知識的那一位。這並不是說，學校裡面可以學到的能力、知識、批判性、勤奮和獨立等等是可以取消或者不重要的，而是這些應當是包含在一個更廣泛的視野中。

七、十字架和其他宗教

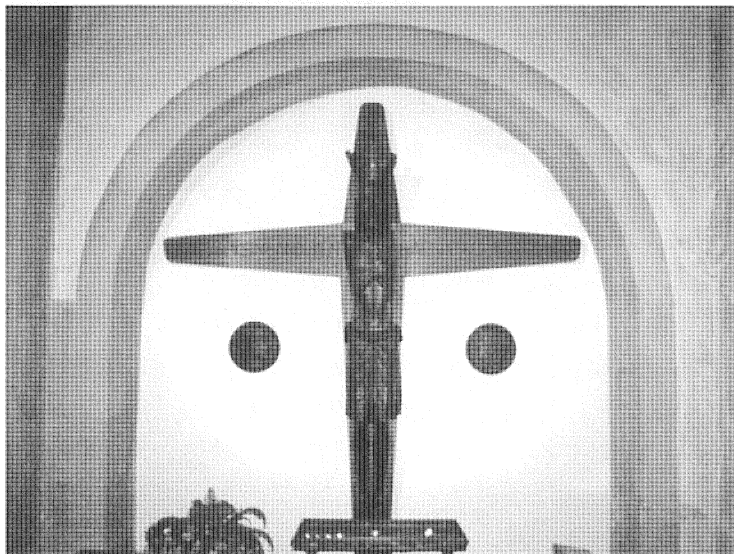
我們一方面不願意看到十字架被逐出公共場所，另一方面為了保留我們的十字架而將其他宗教及其公共標記逐出公共場所，也不符合十字架的訊息。因為天主教會的訊息不必通過強迫和法律的手段來強調自己的唯一性；而是因其普世性，教會可以將其他的元素融合在相應的基督文化中。基督宗教並不是排他的，而是確信，不只是基督徒，而是所有的人都是天主的肖像和受造物；所有的人都具有同樣的尊嚴。正是這樣的態度在鼓舞著基督徒為世界奉獻，好讓十字架的訊息得以傳遞。

八、沒有手臂的十字架——基督沒有手，只有我們的手

請允許我從社會倫理學的角度再對問題予以澄清，這一點對我來說是很重要的：保祿曾清晰地表達，我們無法用不同的科學理論使人用理性去理解十字架；我們不能掌握十字架。這樣的嘗試反而會失敗。與此完全相反，當我們決定選擇十字架的愚妄，我們就是允許被釘在十字架上的主藉著我們而服務。只有通過這樣的服務我們才可以使

公共場所的十字架成為可信的，否則別人會指責基督徒只是在講空話。

我認為這點在明斯特（Münster）的盧德格力（Ludgeri）聖堂內的十字架上有感人而又清晰的體現。這所聖堂內有一個十字架，在第二次世界大戰之後上面只剩下耶穌的身體，卻沒有了手臂。直至今日這個十字架沒有被修復，而是在十字架的橫木上原本有手臂的地方寫著：除了你們的手臂我沒有別的手臂（見插圖二）。選擇了十字架上聖言的人們，與被釘在十字架上的主成為不可分的，被帶入到了十字架的救恩奧蹟中。從天主那裡經驗到的無限之愛，在促使人去與他人分享這份愛。所以我們出於愛而做的一切，也是我們信仰的表現；是我們信仰被釘十字架上的主的見證。我們用手臂來為十字架的訊息作證。我們在世界上的所作所為，我們對他人的關心，對社會的關注，為這個世界能有更多正義所做的努力；我們對窮人、軟弱的人、邊緣人和那些沒有人照顧的人的幫助，這一切都是我們的——有時是沉默的，有時是笨拙的，有時是口吃的——信仰見證。也正是在這樣的見證中，我們可以明白十字架的愚妄；也正是這樣才清晰地體現了，這樣的服務是與十字架緊密相連的，所以不可輕易地被其他的人道援助所取代。這樣的服務不是有目的的，不是為了實現另外一個目標，而是在經驗到釘死在十字架上的主的愛以後的自然結果。



(插圖二)

總結：公共場所的十字架——為社會不可或缺， 承擔神學責任及個人的見證

以上的思考過程已表明，雖然在社會中常常討論十字架，有人認為十字架是多餘的甚至有害的，但是絕不能將十字架從公共場所去除。我們觀點的基本前提是憲法秩序的問題。這裡可以確定的是：無論是國家在世界觀方面應有的中立性，還是個人宗教自由的權力，都沒有清楚地論述宗教的標記是否屬於公共場所。所以法律學家希爾格魯伯（Christian Hillgruber）這樣表達：「民主國家機關可以自由決定應當保留還是去除宗教的標記」。如果是這樣，

那麼為實現我們的願望，就要保留公共場所的十字架，強調十字架在社會中的意義是整個社會的責任。我們已經看到，十字架為我們的社會是不可缺少的，它提醒我們那些超越人類能力和現實的層面。從神學上看，十字架是在其內表現天主德能的標記；天主對人的愛是無限的，甚至為人死在十字架上；祂願意這份愛在世界上繼續存在。這是基督徒存在的根本依據。從十字架的這個訊息所得出的結論並非只適用於基督宗教，而將其他宗教排除在外；這個訊息對於其他人而言並非是不能理解和生活出來。這個訊息始終深深地指向基督宗教的根基；此根基所包含的內涵遠比人道主義、對人類及其生命、尊嚴和自由的保護更多，這些價值是我們社會秩序和文明的基礎。最後，如果在當今的日常勞碌中，甚至在烏雲遮蔽的日子裡，仍能夠保持舉目向天，那就真的獲益良多了。

天主教在華史



天主教財務經濟支出研究： 以「靈性支出」為核心的考察

康志傑¹

Abstract: The “spending” of Catholic financial resources refers to the various kinds of expenses in the development of the Catholic Church. The most important part is “spiritual expenditure” which contributes directly to the development of evangelisation. In this paper, through the examination of the expenses on church building and maintenance, catechism schools, seminaries and salary of catechists, the author analyses the characteristics of financial and economic expenditure in the Catholic Church of China.

Economy is not only the bottleneck for the development of religion; it is also the driving force behind. In the study of “spiritual expenditure” in the Roman Catholic Church, we can see that the amount of missionary funds is usually in direct proportion to the development of religion. It is often reflected in the sustained growth of the number of Christians, which is exactly the purpose and fruit of the Catholic Church’s expenditure and investment.

1 本文為國家社科基金「中國天主教財務經濟研究」階段性成果（批准號：12BZJ022）。作者為湖北大學教授，博士生導師，從事中國天主教歷史研究。

在本文中，所謂的天主教財務支出是指教務發展中的各項開銷，其中有直接服務傳教事業的「靈性支出」，也有為彰顯信仰，推動慈善公益的愛心工程。本文以前者為主要分析對象，而對教會慈善、公益部分將另文討論。²

一、教堂等建築群的興建及維修

教堂是公共禮儀的場所。一座中心教堂的建築群包括鐘樓、主教府、修道院等系列工程，其修建及維修常常成為財務支出的重頭戲。

1. 興建教堂的三種模式：租房、買房與建房

明清之際，天主堂建堂的費用主要來自兩個方面，一是朝廷（皇帝）的賞賜或資助，二是教會籌集資金或信徒捐獻。前一類以北京城的教堂為代表，屬於朝貢體制下的一種特殊情況，後一類在全國各地均有表現。

明朝末年，剛剛踏入中土的西方傳教士採用建房、買房或租房等多種形式開闢傳教點，其中建房的費用最高，17世紀初在南京傳教的耶穌會士年度經費「約六百兩（銀），若欲蓋房，便增至千金。」³

2 「靈性支出」之外還有「次靈性支出」。兩者相比：前者以教務發展為中心，如修建教堂、開辦要理學校、支付傳道員的工資等；後者是圍繞教務的各類開銷，如印刷出版、雇傭差役等。因篇幅限制，本文以「靈性支出」為中心分析討論，「次靈性部分」略去。

3 徐昌治訂，《聖朝破邪集》（線裝）卷一，國家圖書館藏本，頁20。

清中期禁教，大張旗鼓的教堂工程不再可能，教堂多在租房的基礎上進行改造，狹小而簡陋。以西安天主堂為例：「自飭禁後，舊存房屋，惟劉義長賃居屋內，將供有十字架之房屋兩間，略為粘補裱糊，此外並無另建天主堂。」⁴

1840年之後，天主教的局部生存環境開始改變，大約在「1840至1850年代，（福建）一些教堂（chapels）按照傳統風格持續修建，並且被改建成大一些的建築，當地的基督徒團體從傳教士那兒獲得財務上的資助。」⁵

隨著天主教進入中國內地，各地教會開始大興土木：山西的洞兒溝是方濟各會營建的重心，「經費充足，杜約理（Grioglio）主教修建了新教堂、傳教士住所及修道院。新教堂取代了舊的、設在段家（Duan family）的小堂……杜約理主教上報傳信部，修建這座大教堂，他用去了474兩銀子。」⁶

各地教堂的規模、風格以及內部裝修不盡相同，造價也多寡不一，有時鄉村教堂與城市中心教堂之間的差價非

4 《清實錄》第二十四冊《高宗純皇帝實錄(十六)》卷一千二百十七（北京：中華書局，1986），頁322。所述為乾隆49年10月事。

5 Eugen Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2009), p. 359.

6 Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Berkeley: University of California Press, 2013), p. 68. 意大利方濟各會士杜約理（Gabriel Grioglio 1813.10.7-1891.9）是首任山西代牧。

常之大。但是，如果教友眾多，為了滿足信徒靈性生命的需求，鄉村教堂投入的經費也非常之高。19世紀末，山東陽城的坡里莊「計劃修建哥特式教堂，需要8,000馬克。」⁷按折算匯率，五馬克等於一兩白銀，⁸坡里莊這座西式教堂花費約1,600兩白銀。同為鄉村教堂，山東坡里莊教堂造價是山西洞兒溝的3.5倍之多。

民國以後，天主教進入快速發展階段，隨著新交通線的開闢，各地教堂以及相關建築也在增容。「(1918年)蚌埠自津浦鐵路通車後，人口與日俱增。天主教徒也在增加，當舖巷的教堂不夠用，錢世勳又在天橋東邊大馬路南側購地一塊。首先建二層樓一所，上面是神職人員住宿，底層做臨時聖堂，接著又在東邊蓋了一片平房，給獻堂會修女居住，傳教和接待女教友。」⁹類似蚌埠這種因城市發展而帶動教務，並拓展教堂及系列建築的情況比比皆是，興修教堂由此成為教務支出的大宗。

政治形勢的寬鬆為各地興建教堂及系列工程提供了制度性保障，因而工程常常以教堂為中心，同時向周邊擴展教會建築群。以山東聖言會為例：

7 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol. I, *Missionarische Erschliessung Südshantungs 1879-1903* (St. Augustin: Steyler Verlag, 1983), p.113.

8 關於馬克與中國錢幣的換算，See Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol. I, *Missionarische Erschliessung Südshantungs 1879-1903* (St. Augustin: Steyler Verlag, 1983), p. 268, “note.1”

9 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），頁210。

1924年，Beckert 神父在沂州府建起了一座教堂。培渥藍（Peulen）神父認為這座教堂是山東最漂亮的建築。山東眾多的教堂確實令人歎為觀止，這些教堂的建設要歸功於建築專家恩博仁（Erlemann）神父和若瑟修士。通過他們的頑強的努力，他們的智慧、能力及技能，以及對悲觀失望、屈辱和煩惱的承受，這些工程才得以開始，最終圓滿完成。當然也離不開諾廣訓（Msgr. Noyen）籌集建堂費用和材料的辛勞工作。他們都是這些教堂的奠基人和建設者，沒有他們的貢獻，傳教工作就不能迅速地發展。¹⁰

在以教堂為中心的建設中，如果是新的傳教修會開闢新的傳教區，其工程更加繁重艱巨。山東高密是聖言會新開闢的傳教點，修建教堂的工程幾乎沒有停止：

1940年初，傳教士們按計劃在城裡建了一座長28米、寬14米的教堂。1940年5月區會長 Olbert 啟動了一座房屋的建築工程，此房屋擁有20個房間，日後傳教士們把這座房子的所有權轉給了傳教區。¹¹

10 參Richard Hartwich, *Steyle Missionare in China*, vol. VI, *Auf den Wogen des Chinesischen Bürgerkrieges 1924-1926* (St. Augustin: Steyler Verlag, 1991), p. 76.

11 參“Nachrichten aus Nah und Fern”, in *KRK 2* (1940): 35. (呂秀禮, Rüssel) 神父發至諸城的信函。

Chee k'ee chen 是一位建築專家，在他的領導下，1940年聖週五完成了一座已經計劃好的聖言會區會的房子 (*Regionshaus*) 的測量工作，這座房子同樣也有20個房間。在復活節後的週一開始了地基的挖掘工作，並奠定了基石。聖神降臨節舉行了新房子封頂禮，5月20日房屋已經竣工。後來這座房子改為了避靜院。¹²

近代以後各地教堂的數量與規模，不僅反映出天主教發展的基本態勢（如信徒人數的增長，傳教點增加），同時也成為衡量天主教經濟實力的一把尺規。以天主教傳入較晚的東北教會為例：「方若望（Bishop Verolles）主教在1875年返回滿洲教區後，開始修建新教堂，重建傳教站、學校、孤兒院等機構……1888年，滿洲有1.3萬基督徒，24位歐洲神父，4位本地神父。在祁類思主教（Raguit）、紀隆主教（Guillon, 1889-1900）管理時期，教會仍在發展，1894年，有1.7萬基督徒，30位歐洲神父，8位中國神父以及多位修女。」¹³ 東北天主教通過教堂等基本建設，終於達到教務發展之目的。

12 參“Kurznachrichten”, in *SVD, Kaomi Regions Korrespondenz* 3 (1940): 60; 參“Kurzberichte”, in *KRK* 5(1940): 96.

13 Bom Maternus Spitz, “Manchuria, ‘Land of the Pure’”, in *Catholic Missions* (January, 1934): 30.

2. 教堂等建築物的維修

中國的教堂建築初期多為土木或磚木結構，耐用性和使用性有一定的限度，建築物的維修或重新翻修、擴建，是教會日常事務，經費壓力很大。

康熙26年（1687年）的一天，著名的上海敬一堂正在舉行「聖伯多祿聖保祿二位宗徒瞻禮，羅主教正做彌撒，大風大雨傾倒屋脊，乃重為翻瓦做脊，共費用銀四百十兩。各堂各會勸助銀錢布疋等物約有一百六十多銀，餘俱本堂自費。」¹⁴因極端天氣而導致教堂建築損壞，非敬一堂一例，因而教堂的修修補補成為教會財務支出的一項沉重負擔。

清中葉是教會財務經濟最為困難的時期，外來經費進入內地十分困難，但即使經費短缺，教堂的維修費也不可減少。18世紀李安德神父在四川傳教，其日記中保存著教會建築維修的資訊：「因為下雨，（修院）房子損壞，修房子花掉了50元。」¹⁵

教堂等建築維修是經常性的工作，如聖言會在上世紀20年代，「傳教區的房子都處於很糟糕的狀況，其中一大

14 無名氏，《敬一堂志》（抄本A），載鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第13冊（台北：台北利氏學社，2013），頁517。文中所雲「羅主教」為中國第一主國籍國籍主教羅文藻。

15 André Ly, *Journal D' André Ly Prêtre Chinois, Missionnaire et Notaire Apostolique 1746-1763*, texte Latin, introduction by Adrien Launay, 2 Édition (Hong Kong : Imprimerie de Nazareth, 1924), p. 182.

部份都倒塌了，其他的也即將塌陷。估計至少需要5,000吊（*Tiao*）；在基督徒的幫助下只勉強強強湊齊了不到3,000吊。」¹⁶ 維修經費無法到位常常影響禮儀的正常進行，由此成為制約教務發展的瓶頸。

如果新工程上馬，與舊建築維修同步，教會的財力將面臨嚴峻的挑戰。在山東傳教的聖言會神父 Hättig 經歷了這種考驗：他修建了教會系列建築，被任命為諸城（*Chucheng*）總本堂後，又新建了許多祈禱所，並維修了一些舊的和將要坍塌的建築。按照他的建議，1941年總鐸區所在地的大部份建築和會區中心會院都得以修建。¹⁷

天主教重視禮儀，教堂的宏偉壯麗超過基督新教，即使在偏僻的鄉村，也常常能見到莊嚴、美麗的教堂，因而修建教堂、維修教堂成為教務的重中之重，其費用在支出結構中佔據較高的比例。

二、從「物質手段引人入教」到「靈性培育」

所謂「物質手段引人入教」，是指中國天主教歷史上的「吃教」現象；而「靈性培育」則是指通過宗教培育，把「吃教者」訓練成「良心信徒」和「責任信徒」。因此，「靈性培育」是「物質手段引人入教」的邏輯發展階段。

16 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol. VI, *Auf den Wogen des Chinesischen Bürgerkrieges 1924-1926* (St. Augustin: Steyler Verlag, 1991), p. 75.

17 P.P. Kirsch-Bohlen, "Aus dem Leben und Wirken unseres Mitbruders P. Hättig II. Teil. Der letzte Hammerschlag", in *KRK* 6 (1942): 407.

1. 非理性支出：供養吃教者

清中葉禁教結束了明清之際「著書多格言，結交皆名士」¹⁸的傳教格局，教會在向偏僻鄉村轉移的過程中，一批批草根階層進入教會。關於信徒結構的變異，近代著名天主教徒蘇雪林有段評說：「乾嘉教難後，天主教轉入下層階級，地位自然低落；拳亂後，中國國恥，大都與教案有關，國人對基督教積憤愈深。天主教禮儀較繁，形式亦頗嚴肅，國人對之格格不入，情感遂更隔閡。」¹⁹

鴉片戰爭以後，為了讓更多的人皈依，有傳教士以物質利益為誘餌，吸引下層百姓信教，例如：光緒年間天主教傳入河南滑縣，凡入教者可以吃上教會施捨的小米飯，並得到「哀憐錢」，故天主教很快在小寨、齊繼、前草坡、康莊、李營一帶發展。²⁰

衡水的薛清化神父「善作生意，倒賣糧食，用以周濟窮人，所以各村皆有教友，新領洗的很多，這說是所謂『高粱教』的由來。」²¹

18 〈贈思及艾先生詩〉，載徐光啟等撰，《天主教東傳文獻續編》（一），梵蒂岡圖書館藏本（台北：學生書局，2000），頁433。

19 蘇雪林，〈一個皈依天主教的五四人的自白〉，載張澤編注《中國天主教歷代文選》（內部印刷），頁190。

20 參見滑縣地方志編纂委員會，《滑縣誌》（鄭州：中州古籍出版社，1997）；轉引自劉志慶、尚海麗編，《河南天主教資料輯注》（北京：宗教文化出版社，2011），頁350。

21 參見範文興、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。

20世紀初，雷鳴遠在涿州城內開辦要理學校，凡是前來受教的人，每月給予一塊現洋（銀幣），²²但他發現這種「佈施法」很難找到皈依的人。

因窮困（亦有懶惰）而滋生的「高粱教徒」、「米教徒」尚不是真正的信仰者，當生活發生變故的時候，這些人會退出教會。1920年甘肅發生地震，「地震之後有成千的非基督徒民眾得到教會的幫助，他們接受洗禮。1923年，幾乎有七千人接受天主教信仰，但此後仔細檢查這些人的動機和傾向，他們中有三份之二放棄了信仰。這個地區大部分信徒來自貧困階級，而且他們大部份住在洞穴中。」²³

用物質手段吸引下層民眾信教，是天主教在複雜形勢下的一種「非理性支出」，事實證明這種方法存在弊端，於是教會開始調整傳教策略，將經費投入要理學校的興辦，開啟了對慕道者和信徒進行宗教培育的艱難之路。

2. 走向理性：要理學校的支出

為了提高信徒的素質，各教區開辦了要理學校。學校分為多種類型：首先是針對非信徒的「望教慕道班」（簡稱慕道班），此為入教者的門檻，慕道者經過學習，考核過關，方能受洗進教。

22 參見自由太平洋月刊社編，《雷鳴遠神父傳》（越南：自由太平洋協會，1963），頁114。

23 Gabriel McCarthy, "The Cave Men of Kansu", in *Catholic Mission* 8 (1927): 239. 1920年12月16日甘肅發生的8.6級地震，死亡20萬人。

天主教傳教物件多在鄉村，為了不損害農民的經濟利益，慕道班的學習培訓多安排在農閒，有條件的教會還提供住宿，資助方式分為現金和實物兩種：

直隸的遣使會和巴黎外方傳教會對那些洗禮候選人的教理講授多是在長達數月的望教慕道班中進行的。通常慕道班的規模較大，時間選在沒有太多農活的冬季……望教者在此期間的費用往往由教會負擔。²⁴

慕道者皈依後，為了不斷提升信德，各項培訓繼續。鑒於中國兩性嚴格劃分生活空間的習俗，要理學校按性別、年齡分類，於是有兒童要理班、婦女要理班（亦稱為女學、女校）等。男性教友（包括慕道者）多由傳道員負責；女性由修女或貞女負責培訓，教會承擔學習者的食宿。

由於各地生活水準和消費水準的差異，要理學校的經費支出也不盡相同：在「廣東嘉應，一位教友完成一個階段的學習，需要2.50美元。教友們則自帶燃料、花生油、蔬菜以及自家園子裡的食物。」²⁵

24 Schmidlin, 《傳教學期刊》，卷五，第17-26頁；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港道風書社，2009），頁466。

25 Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), pp. 109-110.

在寧夏常樂堡，兒童學習僅提供簡單的食物，負責這項工作的丁智君神父在信函中說：「去年我有15名小孩在道理班，他們早上來，望完彌撒後，他們就學念經與祈禱，之後，他們聽道理。由於這邊的老百姓很窮，所以聽完道理後他們可飽餐一頓『烏種子』（可能是芝麻），這樣他們身心均有收穫。」²⁶

在意大利方濟各會管理的山西，貧窮老百姓皈依的原因是因為獲得教會的幫助，「這些新教友申請開學校，給他們的朋友上宗教課。僅在耶誕節就開了5所學校。」²⁷

天主教重視以家庭（家族）為載體傳遞信仰，在蒙古等地，教會將第一代皈依者稱之為「糜子教友」（意為因物質利益進教），此後為「奶子教友」，²⁸意為來到人世間就接受了洗禮。兒童要理班的任務就是對「奶子教友」的進行培育，其工作量非常之大。

為了提高課程品質，各地教會注意不斷調整、補充新的課程內容。例如瑪利諾會開辦的要理學校課程十分豐富，有「神學、聖經、公開討論式（或論壇形式的護教學）、教會歷史、彌撒禮、講道藝術、讚美詩及禮儀、

26 〈丁智君神父信函（寫於1934年7月18日）〉，載《一九三二—一九四三年間寧夏地區傳教史資料》（內部資料，編者不詳），頁21。

27 Alfredo Berta, Mons. Eugenio Massi O.F.M., *vescovo e vicario apostolico di Tai-Yuanfu, Sianfu e Hankow (Cina) (1875-1944)* (Falconara M.: Edizioni Biblioteca francescana, 1955), pp. 26-27. 作者1904年12月27日，給 Candido Mariotti 神父的信。

28 參見譚永亮著，古偉瀛、蔡耀偉譯，《漢蒙相遇與福傳事業：聖母聖心會在鄂爾多斯的歷史1874-1911》（台北：光啟文化事業，2012），頁351、354。

天主教的慈善事業、教學方法及要理教師的責任、中國文學、算術、地理和歷史」²⁹等等。

要理學校是一種持續性的宗教培育，支出同樣也是持續性的。一般來說，「成年的中國人對天主教表示興趣以後，要經過一個領受信仰精髓的持久的教誨過程；有時要經過幾年才最後給他們施洗禮。」³⁰由於慕道者接受培訓的時間較長，教會需要付出大額費用。「一八九三年，法國的圖爾（Tours）成立了信仰的加深會（*L'Oeuvredes Catéchuménats*），該組織的目的是向耶穌會傳教士提供開展這樣道理的資源，到了一九二三年時，該組織支援了十期望教慕道班，每期的援助費用為六千法郎。」³¹

由於各教區經濟狀況不同，要理班的支出水準也有很大的差異：19世紀後期，「似乎因為缺少必要基金以支付慕道班中望教者的費用，方濟各會和道明會的傳教士所進行的洗禮準備講授則都是在慕道者的家中。」³²有的教區在經費困難的情況下，尋求多管道解決要理班的經費難題：1926年，田耕莘（聖言會士）在山東魚台縣傳教，「經費多向上海、檳榔嶼及南洋各地勸募；一金鎊可換十六銀

29 Bernard Meyer, "Launch out into the Deep," in *Digest of Synodal Commission*, June 1937, p.573. ect. in Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p.85.

30 費正清編，《劍橋中國晚清史》，上卷（北京：中國社會科學出版社，1993），頁614。

31 《華夏（江南）報告》一九二二年四月的增刊；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），頁466。

32 Schmidlin, 《傳教學期刊》，卷五，頁17-26；轉引自賴德烈，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），頁467。

元大洋，而糧食價錢：一元大洋可購五十五斤高粱；大豆一大鬥即六十升，僅值一元二角，麥一大鬥值二元，計先後募得大洋一萬元；乃廣收教理訓練班，供膳宿，並提倡各種鼓勵教友宗教熱誠的團體，教友乃大為增加。」³³

經過艱苦的潛移默化的靈性教育，民國以後，天主教逐漸「打破了吃粥信教的傳統」（雷鳴遠語），³⁴「吃教」作為一種歷史現象逐漸淡出歷史舞台，但針對皈依者的宗教培訓並沒有中止，這項靈性支出由此成為天主教的常規性「付出」。

3. 對「望教者」支出的「限制」

「吃教」與「靈性培育」是無法剝離的兩個邏輯發展階段，為了培訓慕道者和皈依者，各地教會投入了大量人力、物力及財力。而為了節省開支，傳教士想方設法對這項支出設定一個額度，以減少教會經費不足的難題：

有些華人加入慕道班是出於這樣的考慮：在沒有工作的時間裡，他們可以得到供養與支持。直隸的一名耶穌會士講道：在饑饉流行時期，他發給

33 方豪，〈田耕犁樞機傳〉，載《方豪六十自定稿》（補編）（台北：學生書局，1969），頁2686。

34 〈給伯達〉（1928年2月25日），載羅漢小兄弟會編輯，《雷鳴遠神父書信集》（台北：天主教羅漢小兄弟會出版，1990），頁490。

35 E. Hopsomer，〈一九〇九年一月二十六日的一封信〉，載《華夏、錫蘭和馬達加斯加》（March, 1910），轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），頁466-467。

那些願意在傳道員指導下學習基督宗教知識的每位非基督徒每月一吊錢的援助，但每個人至多領受五吊錢。這位非基督徒應該以自己的土地作出相應於領受額的抵押。當好年景回來的時候，這些抵押按預付款總額的五份之三取消，收益將作為新教徒團體的捐贈基金。³⁵

針對因物質利益入教的情況，教會摸索出相應的對策，即在有限支出的情況下，收穫最大的效益：「在北京，當一個華人被證明已經皈依後，宗座代牧會撥給傳教士六元；學完教理問答每部份內容後給一元（共四部份），洗禮時給二元。」³⁶新皈依者在學習要理過程中共得六元，這種類似「獎學金」的獎勵機制，激發了新教友追求學習信仰知識的熱情。

山東聖言會針對大量下層民眾進入教會而經費短缺的現實，及時調整策略，「要求除了最貧困者之外的其他望教者支付自己的食物費用。」³⁷

對「望教者」支出的限制，標誌著教會由非理性（無條件地供養吃教者）走向理性、走向成熟，理性的支出既有效地對皈依者的信仰品質「把脈」，同時又節省了不必要的開支。

36 Schmidlin, 《傳教學期刊》，卷五，第17-26頁；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），頁466。

37 Hagspiel, 《在傳教士們的小路上》，卷四，頁183；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），頁620。

三、修道院（神哲學院）的支出

修道院（又稱神哲學院，簡稱修院）是培養神職的機構，根據其教育程度，可分高等教育（大修院，神哲學院）和中等教育（小修院或備修院）。明末以降，在中國傳教的多是外籍神職，他們在歐洲完成了系統的專業訓練，有較高的神學素養和福傳使命。隨著天主教本土化進程的推進，中國內地培訓中國神職的機構大約在清中葉出現了。

說到清中前期的神職培育，必須說到中國神父李安德（1692-1774）。李安德，陝西城固人，出生於老教友家庭，先祖在明朝末年就皈依了天主教。康熙28年（1689年），李安德往澳門及暹羅猶地亞求學；雍正3年（1725年）晉鐸，曾傳教於廣東、福建、四川、湖廣等地。乾隆39年（1774年）年卒。³⁸自乾隆11年（1746年）起，李安德開始以拉丁文作日記，迄28年（1763年止），共18年，光緒32年（1906年）出版，書名 *Diarium Andreae Ly*，因整理者為法人 Adrien Launay，故又有法文書名 *Journal D'André Ly : prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique, 1746-1763*（《李安德日記》），是書「國人鮮有知者，顧外人則頗為推重。」³⁹

38 See Nioolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), p. 465.

39 方豪，〈西文清代經濟史料四則〉，載《方豪六十自定稿》，下冊（台灣：學生書局，1969），頁1947。

李安德對中國教會的會的一大貢獻是對本地神職的培訓，其基地位於成都附近的荒山，取名「聖誕修道院」，意即仿佛白冷之馬槽也。⁴⁰

按照教會規定，進入修道院學習者需要交納相應的費用，清中期四川修院大約「每個學生每年的培養費用為120法郎。」⁴¹但由於這些司鐸候選人多來自貧困家庭，其學費及生活費多由教會承擔。例如「學生約塞夫跟隨李安德學習三年，按規定應該交學費18兩8錢（*18 Taelium et 8 Mas*）」，但李安德卻一直沒有收到這筆錢。」⁴²

清中期禁教，修院轉入偏僻鄉村求發展，經費主要由中國信徒幫助解決。1802年，接傳信部命令，北京修院遷山西，初設祁縣九汲村，建築經費與修生的日常費用由信徒提供。1870年之後，修院遷太原，⁴³此為山西太原總修院的前身。

近代以後，教會加大了對修院建設的經費投入，進入修院學習人數開始增加。以漢中若瑟小修院修生為例：1896

40 參見穆啟蒙著，侯景文譯，《天主教史》，第三冊（台北：光啟出版社，1965），頁269-270。

41 Notice bibliographique d'Hamel. Archives des Missionnaires de MEP/EDA, N.233；轉引自郭麗娜，《清代中葉巴黎外方傳教會在川活動研究》（北京：學苑出版社，2012），頁109。

42 André Ly, *Journal D' André Ly Prêtre Chinois, Missionnaire et Notaire Apostolique 1746-1763*, texte Latin, introduction par Adrien Launay, de la Société des Missions-Étrangères, 2 Édition (Hongkong: Imprimerie de Nazareth, 1924), p. 175.日記時間為1751年5月25日。

43 參見《山西太原府下莊寺若望孟代高肋味諾總修道院述略——三周紀念刊》，拉丁與中文對照本（太原：山西太原府天主堂印刷，1939），頁2。

年有修生9人，此後基本呈上升形勢，但各年人數不定，最多年份是1940年，有61名修生。⁴⁴ 修院有田地若干畝，產業委託總堂帳房代管，開支不足時，由總堂帳房津貼。⁴⁵ 修生除交少量糧食，基本免費學習。

綏遠「修道院的經費來自比國的聖母聖心會，每年經費數目及其分配，以神父未有報告，無從查悉。學生費用則由各教區按其學生數目分派擔任。」⁴⁶

修院建設經費是其大宗：1886年，江成德主教對武昌修院進行擴建，改造餐廳、圖書館，造價1,000多兩；⁴⁷ 由北京遷山西的修院發展態勢良好，1928年山西內戰，「本省鈔票潰敗」⁴⁸，但修院克服困難，1932年開始大興土木，三年後工程竣工，「不惜經濟與精神上的耗費，專為培植中華的聖教青年。」⁴⁹

除建設經費，教授薪金支出也是一大開支。開封總院的經費來自教廷傳信部，招聘文化課教師由總院長親自面試，合格後簽訂聘任合同。1942年，王隱邨被聘為文學教

44 參見〈若瑟修院歷年修生數目統計表〉，載《漢中小修院金慶紀念冊》（手抄本），原件藏天主教西安教區檔案室。修院分高小部、初中部和高中部，學制8年。修生畢業後升入大修院，但有少量修生不適應超越的獨身主義，中途退出修道生活。

45 參見揆經，〈漫談漢中教區若瑟修院〉（1947年4月21日），載《漢中小修院金慶紀念冊》（手抄本），原件藏天主教西安教區檔案室。

46 雷潔瓊，〈平綏沿線天主教會概況〉，載《文化月刊》15期（1935年），頁53。

47 參見天主教宜昌教區編，《天主教宜昌教區大事記》（內部資料，列印本），頁23。

48 《山西太原府下莊寺若望孟代高肋味諾總修道院述略——三周紀念刊》，拉丁與中文對照本（太原：山西太原府天主堂印刷，1939），頁5。

49 同上。

授，月薪以16袋白麵市價計算，合400元大洋（當時白麵25元一袋），不受物價波動影響，且總修院提供食宿，每年寒暑假發給往返路費各1次。⁵⁰

按照經濟學規則，將同一地域不同群體的「生活指數」⁵¹進行比較，才能顯示不同職業、不同階層的生活狀況。下文將民國時期河南不同職業者的收入進行對比，由此透視開封總修院教授的生活水準。

據統計，20世紀30年代，河南農民「平均每人每年之生活費用約需二十五元左右。」⁵²每月平均2元餘。其他下層民眾的收入也非常之低，一般店員的工資是每月一二元至五元不等；⁵³工人工資每月六元，且工作時間長，「每月勞苦所得，所衣食外，略有盈餘。」⁵⁴

與勞動大眾的收入相比，開封總修院文學教授王隱邨屬於高薪階層，其工資收入是工人的66.6倍，農民的192倍。而教會用高薪聘請教授，除證明開封教區的經濟實力，同時也從另一個角度折射出教會對屬靈事業的重視。

50 參見王隱邨，〈解放前我在教會學校的經歷〉，載中國人民政治協商會議河南省鄭州市委員會編，《鄭州文史資料》，11輯（1992年），頁83-110。文中所說「文學教授」實為教師，總修院對聘請的教員一概尊稱為教授。王隱邨是張懷信主教（衛輝教區）在開封大修院學習時的任課老師，據張主教回憶，王隱邨所談的這些細節當年曾親口告訴張主教（安陽師範學院劉志慶教授補充，在此表示謝意）。

51 生活指數是指能夠通過衣食住行等相關資料來顯示居民生活水準的指數。

52 《河南統計月報》2卷，4期（1936年），頁124。

53 參見《河南統計月報》2卷，4期（1936年），頁116。

54 《河南統計月報》2卷，4期（1936年），頁125。

而開封大修院不惜用高薪聘請優秀教師的目的，在於保證課程品質，進而為培育高素質的神哲學生奠定基礎。

關於神哲學院的使命，于斌主教有段評說：「修院為栽培傳教人才之基地，必須改善修院教育，培養能適應現代社會要求之人才，教務始得發展。」⁵⁵ 正因為如此，各教區對修院的建設極為重視，盡其所能投入資金，以保證教學品質，進而推動教務正常健康發展。

四、傳道員的工資

傳道員 (*catechist*) 是天主教負責傳教的平信徒群體。在教務發展中，由於神職稀缺，外籍神父不熟悉中國的具體情況，需要傳道員協助工作，有時傳道員還具有施行聖事的權力，這種「皈依權力」的下放，要求傳道員必須從信仰堅定，且有一定文化知識及管理經驗的平信徒中選拔。

根據傳教任務和工作物件的不同，傳道員又有性別之分：女性傳道員多由貞女擔任，不拿工資，無償為教會服務；男性傳道員的主要工作是陪伴神父外出巡迴傳道或在要理學校任職，因有家室，教會需要支付其薪水，本節主要對男性傳道員（巡迴傳道員或要理學校教師）的工資特點進行討論。

55 于斌為《陝西漢中》若瑟修院金慶題詞（1947年5月12日），載《漢中小修院金慶紀念冊》（手抄本），原件藏天主教西安教區檔案室。1885年，漢中從西安教區分出成立一教區，1887年，安廷相任漢中教區主教，創立若瑟修院。

1. 各地傳道員工資存在差距

由於傳道員工作關乎教務的正常運作，其工作的特殊性使教會對他們的選拔以及薪水的發放十分謹慎，清初在江南傳教的耶穌會神父魯日滿（Francois de Rougemont）的帳本，有關於傳道員工資的記錄，下文擷取幾條：

1675年4月6日記，魯日滿給前去崇明島的傳道員：1.000兩；作為禮物送給劉相公（「助理傳道員」）：0.280兩。⁵⁶

1675年6月6日記，「給傳道員Kin Martha的救濟：0.600兩。」（日期同上）「我給傳道員Franciscus Fam Yu vam的旅費，他受命到許多地方奔走：0.720兩。」

1675年10月9日記：「最近，傳道員唐天石在 T'am Pedro 陪同下從杭州返回常熟，花費約：1.100兩。」

56 參見高華士著，趙殿紅譯，劉益民審校，《清初耶穌會士魯日滿常熟帳本及靈修筆記研究》（河南：大象出版社，2007），頁112。關於助理傳道員，高華士的英文解釋為“Secretary-catechist”（《清初耶穌會士魯日滿常熟帳本及靈修筆記研究》頁149，注釋②）。

1676年3月31日記「以年輕婦女們的名義，實際上我自己的錢，送給盲人傳道員 Li Tum mui : 0.500 兩。」⁵⁷

傳道員的工資多由堂區神父支付，如果一位本堂神父有能力找到充足的資金，就能夠保證傳道員工資的按時發放：如康熙末年在南方傳教的耶穌會神父張貌理（P. Maurice du Baudory），請傳道員給瀕臨死亡的棄嬰施洗，南京主教每年提供「150磅（約合150法郎）為維持3名專職付洗的傳教先生的開支。」⁵⁸ 同樣，另一些在江南傳教的神父「規定選聘教友學者擔任學校教師，年薪白銀30兩，由歐洲來的捐獻作保證。」⁵⁹ 當時物價為一兩白銀可購一石大米，⁶⁰ 平均每月二兩餘白銀的收入，在清中期可謂小康之家。耶穌會神父趙聖修在湖北等地傳教，「負責的堂口地區很大；他從歐洲接到的資助足以維持好幾名教理講解員的開支。」⁶¹

57 高華士，《清初耶穌會士魯日滿常熱帳本及靈修筆記研究》，頁120、122、124、144。

58 《書信集》第19輯（1729）杜赫德神父的序言，頁23-29，轉引自費賴之著，梅乘駙、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），頁761。

59 費賴之著，梅乘駙、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），頁382。

60 清中葉「米價每升十余文」，參見錢泳輯，《履園叢話》，卷一，載《筆記小說大觀》，第二十五冊（江蘇：廣陵古籍刻印社出版，1983），頁18。

61 費賴之著，梅乘駙、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），頁911。趙聖修（P. Louis des Roberts，字品之，1703-1760），1737年來華，1760年卒於北京。

定期支付傳道員一定的薪水，是教會正常運作的標記，即使在禁教時期，傳道員依然活躍，他們承擔起歐洲傳教士無法完成的工作，並從各自的傳教體系獲得薪水：

劉多明我，陝西臨潼人，乾隆27年（1762年），到澳門跟隨西洋神父學習天主教道理，乾隆42年（1777年）被捕，審訊紀錄透露了其工資情況：「該犯（劉多明我）於四十二年（1777年）回至西安，每得（年）受西洋番錢八十五圓，係由焦振剛、秦伯多祿二人帶給劉必約，轉寄該犯。」⁶² 文獻所指「番銀」為墨西哥銀元。

「包羅柯向在登州一帶傳教，每年得西洋俸銀錢八十五圓。包羅是西洋傳教名號。」⁶³「包羅」疑為「保羅」，應為聖名，此為山東登州傳道員的薪水。

19世紀中葉的四川，傳道員承擔施洗的工作，並分為巡迴施洗者和固定施洗者，前者一年的費用為150法郎，相當於10兩銀子，後者的費用減半，因為沒有旅途中的各種花費。⁶⁴

清中前期傳道員基本獨立工作，薪水按年度發給。近代以後，傳教公開，各地教會聘請傳道員已非常普遍，但

62 方豪，《中國天主教史人物傳》（上海：天主教上海光啟社，2003），頁637。

63 〈刑部奏審擬西洋人德天賜托陳若望私帶書信一案〉（嘉慶十年四月三十日），載《清代外交史料》，嘉慶朝道光朝全二冊（台北：成文出版社，1968），頁62。

64 “Lettre de Mgr. Pérocheau ler septembre 1851”, in *Annales de l’Oeuvre de la Sainte-Enfance*, Tome IV, p. 233. 轉引自陳方中，《法國天主教傳教士在華傳教活動與影響（一八六〇—一八七〇）》（博士論文），1999年，頁112。

傳道員的工資卻沒有統一標準，有的實施「年薪」，有的按月「領餉」。在蒙古，「一名傳道員的費用為每年二十五元，一名公教學校教師是五十元。」⁶⁵ 而在山東陽穀，經過聖言會的努力，至1890年，「傳教士在鄉村開辦了18個新的冬季學校，有424名教友學生，其中有90名分別來自7個新傳教站。老師的工資以及購買物品，其支出為兩千吊，相當於四千馬克。」⁶⁶

傳教經費是制約傳道員隊伍的瓶頸，如果經費充裕，傳道員隊伍的穩定就有了物質保障，不僅能夠僱用更多的傳道員，還能夠建立更多的要理學校。反之，如果經費短缺，傳道員體制將難以生存。因此，「優厚的薪水」常常成為招攬僱員的條件。在湖南寶慶監牧區，「由於再沒有經費聘請傳道員，自一九四二年開始，傳教士除了作半年一次的探訪外，二十五個主要傳教站形同荒棄。」⁶⁷

受地方經濟影響，傳道員的薪水在不同時期也不盡相同，一位聖言會士說：

三十至四十年前（按：指晚清時期）基督徒不多，一位傳教士要管理一至五個教會，所以，一

65 Burke, 《眾多國度中的教會》，頁52；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），頁476。

66 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China*, vol. I, *Missionarische Erschliessung Südshantung: 1879-1903* (St. Augustin: Steyler Verlag, 1983), p. 176. 文獻中還提到另外五百名慕道者不屬於冬校的正式成員。

67 金普斯、麥克羅斯基著，李志忠譯，《方濟會來華史（1294-1955）》（香港：天主教方濟各會，2000），頁208。

些堂口的信徒常常自己管理自己。傳教士每月拜訪巡視堂口，與教友呆上幾個禮拜。今天不可能知道那個時候最高的生活費是多少。僱一個好的傳教員是比較容易的，每個教會都有一個傳教員，他一個月可以拿到一兩塊錢。現在情況發生了變化，在山東，天主教信徒從150上升至150,000位，其他教區也是如此。但我們的傳教方法沒有改變，因為我們沒有更多的傳教員，僅僅只有一位既不會讀也不會寫的虔誠農民，去對教友進行教理和祈禱方面的培訓。傳教員中有一些人可以講道，但由於得不到教友的尊重，不可能在要理學校很好地授課。我們每個月付給他們兩三塊錢，但這些人只是冬天才和我們在一起，夏天他們要幹農活。因此，我們希望得到可靠、優秀、受過教育的傳教員，必須提高他們的薪水。⁶⁸

清末民初，山東南部的信徒增長了一千倍，而傳道員的薪水只增加了50%，信徒人數的快速增長與傳道員薪水過低之間的「張力」，是教會面臨的難題。但是，傳道員的工作性質與一般世俗工作不同，需要虔誠的信仰和無私的奉獻精神，聖言會主教韓寧鎬管轄下的傳道員們在這方面做出了表率，他們「一個月只拿到5到6德馬克（按：大約5馬克相關於一個銀元），但仍然是很忠誠的助手，僅這一點（收入），他們又給了最需要的病人和老人，或者給小

68 G. M. Stenz, "New Working Methods", in *Catholic Mission* (May, 1928): 306. 文中所說給傳教員發薪水事，所用貨幣為 "dollar"。

學，或者用於建立小堂祈禱所。」⁶⁹因此，傳道員的選拔與管理，是教務進展的關鍵，那些「右眼盯著銀子，左眼盯著教義」⁷⁰之人則不宜擔任這一神聖的工作。但如果傳道員們如能在所摯愛的工作中解決生計問題，同時又享受精神的快樂，則是一個雙贏的結局。

2. 對要理學校教師的管理與獎勵

傳道員有一部份在要理學校任職，由於課程設置多樣化，對其要求頗高，因而提高教師的綜合素質，並給予相應獎勵成為各地教會考慮的問題。

瑪利諾會神父常常對工作出色的要理講授老師給予鼓勵，「兩三年之後，他們能夠獲得更多的回報，可以增加薪水。」⁷¹

梧州地區平南男校的「要理老師通常僱用那些最有前途的新教友，或者在老教友家庭中挑選。要理老師的責任是把那些鄉下人吸引到學校，教會提供15美元的月薪，他們需要完成『老師』的職責。與教會簽訂合同之後，他們開始為教會服務，一般來說，合同期為兩年一週期。」⁷²教

69 參見赫爾曼·費爾希著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧稿主教傳：一位德國人在華工作53年》（台北：聖家獻女傳教修會，2006），頁241-242。

70 詳見柏里安著，陳玉芳譯，《東遊記：耶穌會在華傳教史，1579-1724》（澳門：大學出版中心，2014），頁257-258。

71 “Launch out into the Deep”, in Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p. 85.

72 Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p. 85.

會通過與傳道員們簽訂合同，明確了當事人之間的權利義務，這種績效與考核掛鉤的管理模式，對於要理學校的教師無疑是一種激勵。

重視要理講授者的工作與付出，也是聖言會的工作策略，韓寧鎬主教曾視察一個堂口，正遇到學校50名學生考試，考試結果非常之好，主教獎勵了老師20塊墨西哥錢。⁷³

合理的獎勵機制與激勵原則，能夠調動傳道員的工作熱情，激發他們的積極性，同時也增加了他們對自己工作的價值認同。

3. 傳道員人數的變化是測量教會財務經濟的晴雨錶

傳道員的工資與要理學校是一項持續性支出，常常受到經費的制約，以瑪利諾會為例：

（1923年）捐資總數為82,160美金，資金將用於南中國和韓國（一個新開闢的傳教區）；可是，據Meyer 估算，瑪利諾在中國南部地區未來的傳教支出，超過50萬美金，因為要優先進行基本建設，如建設傳道員學校，粗略估計需要5萬美金，這是比較保守的預算。⁷⁴

73 參見赫爾曼·費爾希著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧稿主教傳：一位德國人在華工作53年》（台北：聖家獻女傳教修會，2006），頁250。

74 Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p. 83.

傳道員的工作是協助「福傳」，對他們訓練到位，將有助於教會健康有序的發展，因而傳道員學校的資金無法到位引起江門代牧主教華理柱（James Edward Walsh）的擔憂。「他在給長上的報告中悲傷地說：1928年7月至1928年8月，收到瑪利諾關於傳道員的經費，總數不低於3,000美元，而實際預算應該是15,000美元。」⁷⁵

瑪利諾會進入中國較晚，缺乏不動產積累，傳教經費主要依靠海外的援助，因而傳道員的薪水短缺一度成為瑪利諾會推動教務的「短板」。

由於受經費制約，教區僱用傳道員的數字常常會發生變化。「以江門代牧區為例，1925年至1929年，傳道員的數字由90名減少至66名，以後又忽然增長，從1930年的86名增長到1939年135名。」⁷⁶顯然，1929-1930年是江門代牧區財務經濟的轉捩點，因為在1929年下半年，來自美國日落山（Sunset Hill）大修道院的一筆經費幫助瑪利諾會解決了傳道員學校的困難，此後有較充足的經費可供中國傳教會使用。⁷⁷可見，傳道員人數的升降，成為測量教區財政狀況的晴雨錶。⁷⁸

75 FARC, 33-01, report of James E. Walsh, August 10, 1929, p.7; in Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p. 84.

76 Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p. 84.

77 See Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China A History, 1918-1955* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1988), p. 84.

78 Francis X. Ford's Letter, March 1920, in *Maryknoll Mission Letters, China Volume One; extracts from the Letters and Diaries of the Pioneer Missioners of the Catholic Foreign Mission Society of America* (New York: Macmillan Co., 1923), p. 257.

為了節省開支，教會在保證巡迴傳道員收入的前提下，降低堂區傳道員的薪水，而貞女傳道員則沒有任何收入，無償為教會服務，由此為教會節省一大筆開支。

由於各教區財務經濟狀況不同，各地的生活成本、物價波動也有很大的差異，傳道員的工資也沒有一個統一的標準。

17世紀末，西班牙方濟各會「維持一個傳道員一年的生活費需要12兩銀子，薪酬7兩銀子，一年之中其他的花費，共計20兩銀子，相當於28塊銀比索。」⁷⁹ 傳道員（含要理學校的教員）薪水較有保障的是耶穌會管轄的江南，清中前期，「年薪白銀30兩，由歐洲來的捐獻作保證。」⁸⁰ 隨著物價上揚，不同時期、不同地域的傳道員工資也會發生變化。因而傳道員工資的複雜性、多變性，反映出天主教在中國發展中的不平衡性。

「靈性支出」是天主教財務支出的重要部份，特別是一個新傳教區建立伊始，投入的經費更大。「1888年2月9日，聖母聖心會總會會長方濟眾從司各特維德寫信給比利時總主教顧森（Pierre-Lambert Goossens, 1827-1906），討論新傳教事業的昂貴投資。」⁸¹ 這些投入包括教堂及神哲學院

79 Augustinus A. S. Paschli, "Epistola ad P. Michaellem Flores, 15 Oct.1688", in *Sinica Franciscana*, vol. III, pp. 662-663; 轉引自崔維孝, 《明清之際西班牙方濟各在華傳教研究 (1579-1732)》(北京: 中華書局, 2006), 頁418。

80 費穎之著, 梅乘騏、梅乘駿譯, 《明清間在華耶穌會士列傳 (1552-1773)》(上海: 天主教上海教區光啟社, 1997), 頁382。

81 AAM: dossier Goossens, XI/4, 轉引自譚永亮著, 古偉瀛、蔡耀偉譯, 《漢蒙相遇與福傳事業: 聖母聖心會在鄂爾多斯的歷史1874-1911》(台北: 光啟文化事業, 2012), 頁213。

的興建、要理學校的開辦、傳道員的工資發放等，因此，繁雜的「靈性支出」並非一串串冰冷的數字，而是映證天主教是否正常發展的一把尺規。

經濟既是制約教務發展的瓶頸，也是推動教務發展的動力。通過天主教靈性支出（包括次靈性支出）的分析，可以發現：林林總總的傳教資金，常常與教務發展成正比，且不斷轉化為持續增長的基督徒數字，而這些正是天主教支出與投入所企盼的目的與效果。

王徵信仰歷程及四篇天學¹文獻

丁銳中²

Abstract: Wang Zheng was a Confucian in the late Ming dynasty who lived in Jingyang, Shaanxi Province. He was first a Buddhist, then a Taoist, and finally he was converted to and baptised into Catholicism. The Christian faith was a choice, a decision based on the integration of Confucianism and Catholicism. Wang Zheng had his own exploration in the integration of Confucianism and Catholicism. He wrote many works, such as Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and the Care of Human Beings (《畏天愛人論》), Benevolence Association (《仁會約》), Mr. Augustin Tudeschini Travelled through the Ocean to the East (《杜奧定先生東來渡海苦蹟》) and The Diary of Chongyi Tang (《崇一堂日記隨筆》). In addition, he also wrote The Draft of Praying for the Elimination of Sins (《祈請解罪啟稿》) and Living Apart and Autobiography (《析箸文簿自敘瑣言》) etc. This article describes Wang Zheng's faith

-
- 1 天學為天主教之學，明末儒者基督徒多以此表達天主教之學，如李之藻編：《天學初函》。
 - 2 作者為陝西社科院助理研究員，主要研究方向：宗教學理論、天主教歷史，尤其是中國西北部的天主教史研究。

experience and introduces briefly four of his works on Catholicism. In order to explore accurately and gain a macroscopic view of the motivation and merits of Wang Zheng's faith, the author will continue studying the characteristics of his faith more deeply.

王徵是明末清初儒耶對話中具有代表性的人物，其研究意義在中國基督教史、中西文化交流史上的地位重要。王徵作為明末接受基督教教義的儒者，其受洗入教、崇教功行等方面都有著獨有的特色。一般認為，王徵為明末以來陝西關中乃至西北地區天主教第一人。研究陝西及西北天主教歷史，王徵是其中的研究重點。

一、王徵研究概況

王徵（1571-1644年），字良甫，號葵心，中年皈依天主教後取聖名斐理伯（Philippe），晚年自號支離叟、了一道人，卒後學者稱端節先生。陝西涇陽縣人。明天啟二年（1622年）進士，歷任廣平、揚州司理，山東按察司僉事兼遼海監軍。晚明以利瑪竇為代表的西方天主教耶穌會士入華後，與徐光啟、李之藻、楊廷筠等中國士人建立起聯繫。王徵就是這批士大夫在北方的重要代表。方豪在《李之藻研究》一書中，將「天主教三柱石」徐光啟、李之藻、楊

二、王徵信仰歷程

王徵早年信佛，後來轉而問之黃老之術，篤信道教達二十餘年，並編撰有《周易參同契注》、《百字牌》、《辨道篇》、《元真人傳》、《下學》、《了心丹》等道教相關書籍。¹³王徵在其《兩理略》一書自序中記述，「二十四歲叨登鄉書，甫數月，先慈即見背。哀毀痛楚，輒忽忽無意人世間。偶見道書中有『一子成仙，九祖升天』語，思欲以此報親恩，輒懶誦詩書，專一參閱養生家言，妄求必得，於一切聲色味淡如也。」¹⁴追尋王徵的信仰歷程，能見王徵信佛、通道的動機在於報親恩，完成孝道。儒生在儒教信仰之外所選擇的宗教補充，終歸還是服務於儒教的信條。王徵在《畏天愛人極論》中講到，沉溺於道教二十多年後，終於「顧今又棄去不問，獨篤信西儒所說天主教」。¹⁵方豪的《中國天主教史人物傳》中，「王徵最早接觸的西洋教士，大約是西班牙人龐迪我。龐氏於萬曆四十二年（1614）完成《七克》，是年冬，或次年春，王徵已在家中讀到了這本書，他信仰天主教，很受這本書的影響。萬曆四十四年是大比之年，所以萬曆四十三年冬，或次年春，王徵即在京師會見了龐迪我。大約就在這時領了洗，他已四十五歲了。」¹⁶王徵在《畏天愛人極論》中繼續深入

13 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》（西安：三秦出版社，2012）。

14 王徵，《兩理略自序》，明刻清印本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。

15 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。

16 方豪，《中國天主教史人物傳（上）》（北京：中華書局，1988版），頁227。

廷筠與王徵一起，合稱為晚明「四賢」。³王徵作為著名的儒學思想家和西學思想家、科技發明家、語言學家和翻譯家，在中國基督教史上、中西文化交流史上佔有突出的地位。

清代以來，學者一直關注王徵，並為其立傳。「其著眼點全在事親、從政、孝義、死節方面」⁴，近代歷史學家研究王徵，從黃節的《王徵傳》、陳垣的《涇陽王徵傳》到劉仙洲的《王徵與我國第一部機械工程學》等文章為後來者開拓了研究道路。從筆者的拙文《王徵研究綜述1979-2009》⁵來看，目前學界關注主要集中在他的科學貢獻方面，而對於其在會同儒教與天主教信仰方面，文章、專著還是比較少。其中，代表性研究成果有如，黃一農教授在其著作《兩頭蛇——明末清初第一代天主教徒》中，專章對王徵的信仰做了深入研究。他通過對王徵納妾和殉國，以及王徵後代信仰天主教重點分析，認為王徵在儒家傳統和天主教教義中尋找了自己的出處。⁶筆者認為，王徵的「儒家化的天主教徒」不能很科學地概括王徵的身份特色，關於王徵的耶儒會通還需深入研究。再者，「兩頭蛇」是王徵在《活人丹方》中批駁「最忌相犯七物」之一。孫尚揚教授認為，王徵集中闡發且踐行了天主教中的「聖愛」主

3 方豪，《李之藻研究》（台北：台灣商務印書館，1966），頁5。

4 陳俊民，〈「理學」、「天學」之間——論晚明士大夫與傳教士「會通中西」之哲學深意（下）〉，載於《中國哲學史》4期（2004年）。

5 丁銳中，《王徵研究綜述》，載於《唐都學刊》，6期（2010年），頁30-34。

6 黃一農，《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），頁144-148。

題。他通過王徵撰寫的《畏天愛人極論》、《仁會約》等崇教文獻，及王徵創辦的仁會，探討了基督宗教的聖愛觀在傳統中國思想境遇中本土化的可能。作者似乎找到了研究王徵信仰中耶儒會通的突破點，有其邏輯的嚴密推證。⁷ 2011年，華師大出版社出版了北師大古籍所毛瑞方的博士論文《王徵與晚明西學東漸》，此作是新近研究王徵的成果，書中不乏新穎之處，亦較為全面梳理了王徵的一生，但細研之際，總感缺憾頓出。⁸ 此外，2011年一部關於王徵研究的資料集成——《王徵全集》⁹，由陝西師範大學林樂昌教授編校整理發行。此部全集搜求完備、體例合理、編校精審，是研究者的資料基礎。研究論文有如林樂昌教授的《明末儒家基督徒的天觀重構及其意義》¹⁰。青年學者丁銳中的《明末清初儒教與天主教的衝撞與調適——以王徵「納妾」與「殉明」為例》¹¹。以及如鐘鳴旦教授等國外學者亦重視研究。¹²

7 孫尚揚、鐘鳴旦（合著），《1840年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004），頁230。

8 毛瑞方，《王徵與晚明西學東漸》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁69。

9 三秦出版社，2011年12月第1版。

10 林樂昌，〈明末儒家基督徒的天觀重構及其意義〉，載於《人文雜誌》，2期（2010年），頁32-40。

11 丁銳中，〈明末清初儒教與天主教的衝撞與調適——以王徵「納妾」與「殉明」為例〉，載於《蘭州大學學報哲社版》1期（2012年），頁25-30。

12 Standaert Nicolas, "Wang Zheng's Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and the Care of Human Beings", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 29(1998): 168.

二、王徵信仰歷程

王徵早年信佛，後來轉而問之黃老之術，篤信道教達二十餘年，並編撰有《周易參同契注》、《百字牌》、《辨道篇》、《元真人傳》、《下學》、《了心丹》等道教相關書籍。¹³王徵在其《兩理略》一書自序中記述，「二十四歲叨登鄉書，甫數月，先慈即見背。哀毀痛楚，輒忽忽無意人世間。偶見道書中有『一子成仙，九祖升天』語，思欲以此報親恩，輒懶誦詩書，專一參閱養生家言，妄求必得，於一切聲色味淡如也。」¹⁴追尋王徵的信仰歷程，能見王徵信佛、通道的動機在於報親恩，完成孝道。儒生在儒教信仰之外所選擇的宗教補充，終歸還是服務於儒教的信條。王徵在《畏天愛人極論》中講到，沉溺於道教二十多年後，終於「顧今又棄去不問，獨篤信西儒所說天主教」。¹⁵方豪的《中國天主教史人物傳》中，「王徵最早接觸的西洋教士，大約是西班牙人龐迪我。龐氏於萬曆四十二年（1614）完成《七克》，是年冬，或次年春，王徵已在家中讀到了這本書，他信仰天主教，很受這本書的影響。萬曆四十四年是大比之年，所以萬曆四十三年冬，或次年春，王徵即在京師會見了龐迪我。大約就在這時領了洗，他已四十五歲了。」¹⁶王徵在《畏天愛人極論》中繼續深入

13 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》（西安：三秦出版社，2012）。

14 王徵，《兩理略自序》，明刻清印本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。

15 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。

16 方豪，《中國天主教史人物傳（上）》（北京：中華書局，1988版），頁227。

了自己閱讀《七克》的感觸，「適友人惠我〈七克〉一部。讀之見其種種會心，且語語刺骨。私喜躍曰：是所由不愧不忤之準繩乎哉？！」甚至，「病少愈，遂日取《七克》置床頭展玩，然恨未遽鏡其原也。亡何復詣都門。及晤《七克》作者之龐子，因細扣之。龐子笑曰：此吾輩下學。於畏天愛人中，各審擇其病痛而自旋針砭克治之小策耳。子奚所見而愛之？因偏示邸寓所攜來諸書，簡帙重大，盈幾滿架，令人應接不暇；恍如入百寶園，身遊萬花谷矣。」¹⁷同時王徵也坦露了自己一直在「欲覓天之所以命我者，以求不負乎人之名而不可即得」。在他接觸到天主教後，他「則始悟半生功力，竟不能尋得天命所在，而今已矣。」

一般認為，王徵於45歲左右在京師會試期間受洗成天主教教徒。具體受洗時間地點不可考。他受洗後不久終於會試中榜，考中進士，這年他52歲。王徵十上公車，終於完成功名入仕的夙願。從時間上來說，王徵終博一第，是在其受洗入教後的事情。藉著宗教上的虔誠，所以他說，「今日登第，皆天主之賜，敢以天主所賜者而反獲罪於天主乎？」¹⁸他兩任推官期間，兩次丁憂返鄉，實際履官不足3年。但是，王徵在任期間，卻做出了值得稱讚的成績。兩次返鄉丁憂期間，他與西方傳教士翻譯、整理出版了《西儒耳目資》、《奇器圖說錄最》、《新制器圖說》等著作。

17 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。

18 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。

王徵信仰歷程中，有兩件重要事件。其一為，萬曆十三年（西元1585年），王徵先生15歲，娶妻尚氏¹⁹。尚氏也就從王徵15歲開始，伴隨著王徵走完生命行程。尚氏與王徵生育多子及兩女，「我尚儒人曾育多男，且皆英爽可愛，往往以痘而殤，止存兩女，形影相憐。」²⁰不幸的是，王徵的諸子都是早夭，後來只剩兩女。只有女兒，沒有兒子，在古代中國社會是不利門楣的事情，因為人丁不興旺，光宗耀祖、祭祀禮儀將無法實現。所以娶妾再生子，也就自然而然了。儒教講孝悌，這也是儒生在構建傳統社會秩序中極力維護的核心道德價值。大約在1623至1624年間，王徵在家人的懇切下，終於納妾申氏。這時，王徵受洗入天主教已7、8年了。徐光啟欲納妾以廣嗣，耶穌會士羅儒望勸阻未納，後才受洗入教。李之藻因納妾在前，利瑪竇一直拒絕為其施洗，後棄妾受洗。楊廷筠與妾分居後，才得入教。韓霖為了入教將妾遣去。²¹王徵自納妾以後痛自追悔，立意嫁妾以贖罪，但其正室尚氏則力加挽留，妾申氏也痛苦幾隕，聲言願進教守貞，誓不肯改嫁。王徵無法，只得因循苟且下去，只是與妾「一如賓友」。²²可能在王徵自我看來，自己則堅持了天主教一夫一婦的婚配制度，踐行了天主之誠命。但是，從王徵墓考古來看，王徵墓室中為三件棺槨。王徵左側為原配正室尚氏，右側為側

19 張縉彥，《發憲王端節公墓誌銘》，轉引自林樂昌，《王徵全集》（西安：三秦出版社，2012）。

20 王徵，《析箸文簿自敘瑣言》，明抄本。

21 參考黃一農考證，見《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒》（上海：古籍出版社，2006），頁144。

22 王徵，《析箸文簿自敘瑣言》，明抄本。

室申氏。足見，王徵後人安葬王徵及兩位夫人於一室，且其後人的子嗣安排作為一種社會大流。對於受洗入天主教的儒生來說，其個人信仰的選擇改變不了這個儒教國家信仰體系。

王徵晚年，主要在於踐行天主教信德，做了很多實事。當時鄉間流寇猖獗，他和當地一些地主組建「忠統」，以保地方平安。同時創辦「仁會」，在鄉村踐行「畏天愛人」的信仰追求。且翻譯西方科學著作、整理出版自己著述。後來發生了王徵信仰中另一件大事，即盡忠殉明。西元1643年（崇禎十六年），王徵73歲。李自成攻陷西安府，四處遣使。先生知不免，於是，乃手題墓門之石曰：「明進士奉政大夫山東按察司僉事奉敕監遼海軍務了一道人良甫王徵之墓」。旁署一聯：「自成童時，總括孝弟忠恕於一仁，敢謂單傳聖賢之一貫；迄垂老日，不分畏天愛人之兩念，總期自盡心性於兩間」。書訖，付子永春，侄永年。後來，李自成果遣使邀王徵入營，先生佩劍待堂中。子永春以先生老病，願代父行，使者遂繫永春以去。行前，王徵告慰永春，「兒代我死，死孝。我矢志死，死忠。雖不能不痛惜，兒願以忠孝死，甘如飴也」。王徵手題墓門之聯、李自成遣使來至很可能均發生在1643年（崇禎十六年）。據新墓誌，「隆慶辛未四月十九日，公之生也；崇禎癸未十月初十日，公之病也；越次年甲申三月初四日，公之卒也。」可知，崇禎癸未十月初十日（崇禎十六年，1643），先生得病，而這時正是李自成到處羅織有才之人，王徵聞知自覺不免，才手題墓室之聯，從此陷入憂國思君的悲憫之境，後來李自成遣使來至，可能事件極近激烈，王徵選擇了絕

食殉明的方式以歸全，後來可能在多方勸解下，王徵生命延續到1644年（崇禎十七年）三月初四而歸全。李自成於崇禎十七年正月在西安建立大順政權後，徑直東進，也許在病榻的王徵得知京師將陷，才絕粒歸全。可以說，王徵不屈李自成之脅，微弱之身患病症，進而聞知明朝將亡，最後才有絕粒殉明的結果。李自成於崇禎十七年年三月十九日攻佔北京內城，王徵於當年三月初四日逝世，應當是王徵逝世在前，明朝滅亡災後。筆者認為，明朝氣數將盡很可能是王徵最終歸全的主因。「從此遂絕粒不復食，家人免進匕箸，進藥餌，亦弗禦。閱七日而捐館舍。屬纊之際，猶握予手，誦所謂：『憂國每含雙眼淚，思君猶抱滿腔愁』之句。絕無一語及他。」新出土的墓誌銘文，「於是手題墓門之石，閉戶待盡，絕粒歸全，迄垂危，猶北面流涕，吟一聯曰：『憂國每含雙眼淚，思君獨抱萬斛愁。』」年老體弱、國破君危一起致王徵選擇絕粒的方式而結束生命。王徵逝世後，其鄉人私謚為端節先生。其儒教信仰在其一生的追求中佔有基礎性的角色。其由佛入道，後受洗為天主教信徒，應當是其儒教信仰之外的一種補充，並非與儒教信仰同等相稱。

三、王徵四篇天學文獻簡介

王徵在天學方面有自己的探索，留下了很多會通作品，有如《畏天愛人極論》、《仁會約》、《杜奧定先生東來渡海苦蹟》及《崇一堂日記隨筆》，此外還有《祈請解罪啟稿》、《析箸文簿自敘瑣言》等。這裡重點介紹王徵的四篇天學文獻。

1. 《畏天愛人極論》

《畏天愛人極論》在國內一直未見刻本印本出版發行，原件為寫本，藏於巴黎國立圖書館，有1937年向達先生抄本，後來向達弟子宋伯胤先生以此抄校整理而成。抄本前面為武進鄭鄭於崇禎七年（1634）所寫之序，內容是以八次「客曰、餘曰」的問答體而展開。後文附王徵的《記言》，中間正文約16,000多字。

《畏天愛人極論》是王徵在會通天主教教義與儒教信條的思想作品，見證了王徵會通儒耶的嘗試。「畏天愛人」是崇教儒者的信仰融會，亦是對傳統儒家「天人關係」的拓展。實際上，這種會通的結果正是不同文化之間互動交流的反映。王徵以其自身的信仰實踐，於儒耶之間，思想會通，實踐仁愛。

全文共八次問答²³，採用「客（有愛餘者）曰」，「余（王徵）曰」的形式展開論述。王徵在開篇中闡述了，「適友人惠我〈七克〉一部。讀之見其種種會心，且語語刺骨。私喜躍曰：是所由不愧不忤之準繩乎哉？！」甚至，「病少愈，遂日取《七克》置床頭展玩，然恨未遽鏡其原也。」第一次問答，主要是說明王徵入天主教的原因。「解讀聖賢書，便欲覓天之所以命我者，以求不負乎人之名而不可即得」。第二次問答，主題為王徵信仰轉變之軌跡，即由佛教徒轉而皈依道教，又由道教徒轉而信仰天主教。「顧今又棄

23 王徵，《畏天愛人極論》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。文中涉及王徵著述引述，皆同引書。

去不問，獨篤信西儒所說天主之教。」「則始悟半生功力，竟不能尋得天命所在，而今已矣。」第三次問答，主題為天主的唯一性或獨一無二。「主既惟一，教豈有二。天主非若地主，但居一方。不遣人分任，即不能兼治它方者也。彼其知能無限，無外無為而成，無所不在。所禦九天萬國體用造化，比吾示掌猶易，奚待彼流入代司之哉？且理無二是：設天主之教是，則它教非矣。設它教是，則天主之教非矣。」第四次問答，主題為天堂地獄之說。「何者天堂？非他，乃古今仁義之人所聚光明之宇。地獄亦非他，乃古今罪惡之人所流穢污之域。」第五次問答，主題為來世之利害。「世界之福，善與惡均受焉。甚且惡者反享福利，而善人弗得享也」，「然則長生而享無窮之真福，信非身後之天堂，天主無以酬善人矣。」第六次問答，主題為靈魂不滅之說。「今夫人心皆欲傳播善名，而忌遺惡聲。」「維有靈魂常在不滅，所遺聲名善惡，實與我生無異。」第七次問答，主題為畏天愛人的意義。「果能畏天愛人，而實盡其道乎！無論異日者必升天堂。必不墮地獄。」

從《畏天愛人極論》的內容來看，其與《天主實義》、《畸人十篇》、《七克》等傳教士作品有很大關聯。這方面值得深入研究。

2. 《仁會約》

王徵於1634年（崇禎七年）在涇陽魯橋一帶曾創辦慈善機構，名為「仁會」。《仁會約》²⁴是王徵創建仁會而形

24 王徵，《仁會約》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。文中涉及王徵著述引述，皆同引書。

成的重要文獻。這是王徵將「畏天愛人」思想付諸實踐的見證。《仁會約》不分卷，明崇禎刻本，藏於巴黎國家圖書館。原刻本封面標題為《仁會》。有向達1937年抄本，及宋伯胤抄校本。

「仁會」從起初就有兩點為其根本，即愛天主和愛人如己，「夫西儒所傳天主之教，理超義實，大旨總是一仁。仁之用愛有二：一愛一天主萬物之上。一愛人如己。真知畏天命者，自然愛天主；真能愛天主者，自然能愛人。然必真真實實能盡愛人之心之功，方是真能愛天主。蓋天主原吾人大父母，愛人之仁，乃其吃緊第一義也。」這裡與《畏天愛人極論》當中的思想是一致的。「仁會」是本著「哀矜行銓」的原則設立。王徵在《仁會約》中講到，仁會是哀矜行銓的總名。哀矜有兩方面內容，即形哀矜和神哀矜。形哀矜包括食飢者、飲渴者、衣裸者、顧病者、舍旅者、贖虜者、葬死者。神哀矜包括啟悔愚蒙、以善勸人、慰憂者、責有過失者、赦悔我者、恕人之弱行、為生死者祈天主。這些內容都是「愛人」和「愛天主」的具體體現。其中，形哀矜是急務，同時還於公所設立粥廠、藥局、公塋，「愛人全功」、「實德實行」相當周全。王徵講「哀矜之德，總根在於愛」，前面已說明「仁會」本著「哀矜行銓」而立，也即「仁會」是本著「愛」的原則而立。正如，「余茲感於西儒羅先生哀矜行銓，立此《仁會約》。蓋欲從今以後，自竭心力，全眾全力。俾人遊樂郊，補此有憾世界。以仰副天主愛人之至仁，於以少少行其愛人之實功。且勸我會中人，緣此愛人功行，默啟愛天主之正念。庶人人可望天上之真福雲。」在「仁會

約款」之「會之人」中王徵講到，「凡為愛天主，愛人起念；願如約與斯會者。無論縉紳、文武、宗侯、富室及農商技藝之人俱可。」可見「愛天主、愛人」的標準是該團體首要的。

王徵也論述了「愛」的分類，即為習愛、理愛和仁愛。他認為習愛、理愛不是天主所要求的愛德，仁愛才是天主之所要求。「人相愛有三：其一習愛，同居，同業、同情，同議，此相習生愛也。」此種愛，人與獸皆有。「其一理愛，人皆自知。」以上兩種愛「非天主所責我愛人之德矣。」此種愛為友愛任恤，好人壞人亦有之。「其一仁愛，仁者視人為天主之子，與己同性。故愛之。」「仁者先自真愛天主，轉以天主之愛愛人，故望人識愛天主，以享生死真福，冀改諸惡，脫永殃。若他福無妨於此福，望之；否則惡之，是謂仁愛，乃天主所責於我焉。」可見在王徵看來，「習愛」和「理愛」都是低於「仁愛」之下的愛慾。「仁愛」的前提是真愛造人之天主，進而才能真正去愛天主所造之人。

王徵在論述完「仁愛德美七端」之後，附錄歐邏巴西國用愛兩端「一是敬愛天主在於萬物之上，一是愛人如己」而有風尚美俗。其實，可以看得出來這正是王徵建立「仁會」所祈願的社會美好景象。王徵的目的在於推行「仁會」，通過互助互愛，以改變當時社會風氣。

3. 《杜奧定先生東來渡海苦蹟》

《杜奧定先生東來渡海苦蹟》²⁵ 是由法國神父方德望口譯，王徵筆述完成，講述的是義大利耶穌會士杜奧定克服困難來到中國傳教的事情。杜奧定於1626年（天啟七年）九月與若瑟、西北盎等三十五位耶穌會士離開歐洲到達中國。海上漂流歷經艱險，最終到達廣東香山。途中在摩賴比格（估計為莫三比克）因船破居留其地，對當地風土人情記述較多。如，「島橫闊可六十里，樹木聚集，野草茂密，百鳥群集其間」，「島極僻靜，而所衣所食充然具足且有多。魚每尾重五、七斤，味甚甘美。時晝雖焦熱，夜則寒甚，乃又有絕幹冗細長草作被臥。人反怡然以為樂土」，「島中國王自三十歲即位，惟時將一百六十歲矣。聞先生至，喜甚，因請先生至其島，躬自進教，同其後及子皆入教。欲久留先生，使之自擇一地，乃國中一小山，山上地甚廣平，俯視宮室，都在目下，周圍皆池塘活水，最奇境也。俾於其上，建大天主堂，以為先生彌撒之所。」文末有曰，「先生不婚不宦，不名不利人也。祇為敬天愛人一念，不遠九萬里惠顧我東土，歷絕盡百險百危，曾不一豪退轉。我輩癡迷，盈盈一水之隔，不百里而近，乃憚跋涉苦，弗能時時親炙德輝，良可笑耳，且可其愧已！爰援筆述其始末，用以自鏡，並以告我同志。」這一說明儒家信徒在闡述傳教士事略時，有種自覺的意識，即以此關照自我，以傳揚教義。文中記述島國情形，確為中文有關摩賴

25 王徵，《杜奧定先生東來渡海苦蹟》，巴黎國家圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》（西安：三秦出版社，2012）。文中涉及王徵著述引述，皆同引書。

比格（為莫三比克）文獻資料。此外，作為儒家基督徒所理解的傳教士脫險奇遇故事，以便在眾信徒中宣揚學習。

這裡所記述的杜奧定，其拉丁文名為 Agustin Tudeschini，生卒年為1598-1643，為意大利熱那亞之薩爾察納城人，曾學習民法與教會法五年，1622年入會。1631年來華，1637年來陝。1639年至福建。

杜奧定在陝西期間，大力配合方德望傳教。據費賴之的《在華耶穌會士列傳及書目》，「曾偕方德望神父開教於十五城。一六三八年在西安府為四百人授洗，中有士人、有權閹、有宗王。一六三九年授洗者更眾，共有一千二百四十人。」²⁶

方德望（Etienne Fabeu, Le Fevre），字玉清，生於法國的貧寒之家。在耶穌會學校讀書，完成學業後。1618年入耶穌會，1630年來華，1632年進入山西傳教，1635年自晉入陝。在陝西傳教直至去世。方德望在陝期間曾一度傳教於西安、涇陽等地，時至王徵晚年在家鄉，常與其交往。崇禎十年即1637年，方神父口述杜奧定的渡海苦蹟，王徵遂做記述，而成《杜奧定先生東來渡海苦蹟》。

方德望在陝西期間，主要在關中及漢中地區傳教。關於他有很多奇異的故事，去世後關中及漢中地區信眾及無天主教信仰者為其建造「方神廟」，以供奉其保一方平安。

26 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220-221。

據1689年在陝西傳教的李明在其《中國近況回憶錄》中記載，「德望曾在一名為小寨子的鄉村，允居民懇求，身著白衣，灑聖水除蠱；農民事先曾許除蝗後信教，後未踐所言，蝗又結群而來，乃再求神父。神父久不允，最後，仍前往灑聖水，次日，蝗完全離去，鄉民遂建一教堂。小寨子成為全國最熱心堂口，歷時甚久。」²⁷小寨子即為漢中城固縣董家營鄉小寨子，方神父除蝗蟲的事情，發生於1636年和1638年。據《南鄭縣誌》載，「崇禎七年（1634）秋蝗，九年（1636）蝗，十一年（1638）『夏蝗飛蔽天，禾苗樹葉傷盡』。」²⁸

從西安府去洋縣，要穿越秦嶺的主峰「秦嶺」地區，常有野獸出沒，可怕的是有猛虎出沒於山林，很少有人獨自經過，一旦行人闖入該地，十之八九死於虎口。據說，方神父要去洋縣，人們勸他不要走那條險路，但神父回答說：「我去，不是為了人間的利益，而是為了光榮造宇宙萬物的天主的事業，對猛虎的爪牙我何所懼哉！」他繼續前進，果然出現了幾頭猛虎，方神父即以全能天主之名，命令它們從今以後不得再傷害行人。這些老虎果真跑了，從此再未出現。²⁹另據《方神父小傳》記述「滅火」之事：當公之至縣門也，適城內大火，雖臨大河，取水甚易，然火勢正旺，人力不濟，有席捲全城之勢。於是眾鹹束手，莫知所措，忽聞洋縣天主教士來，乃公詣公前，哀求救免

27 方豪，《中國天主教史人物傳》（北京：中華書局，1988），頁32。

28 南鄭縣縣誌編纂委員會，《南鄭縣誌》（西安：陝西人民出版社，1990），頁151。

29 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231-232。

火災，公答曰：「使汝等肯進教，以免惡魔，及地獄永火之害者，我固極願相助也。」眾鹹諾允。公即當眾跪地，敬頌聖母禱文後，起身撒聖水與烈火中，並擲其念珠，於是火勢立殺，漸即熄滅。³⁰

方德望的「驅蝗」、「伏虎」、「滅火」等事件，無從考證。費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》，「方德望傳」中認為「以下所言皆屬德望靈蹟，如驅蝗，伏虎等事，無從考證，概從刪削。」但是對於後來人們供奉他為「方土地」或者「方神爺」似乎存在關聯。「自發群眾的敬佩之心，竟演變成迷信活動：教外人把方神父視若神明，稱之謂『方土地』，為他畫像塑身，身穿祭服，頭戴祭巾，即傳教士在中國獻祭時戴的帽子，並向之頂禮膜拜。」³¹方德望1635年到城固小寨村，1642年在城固縣城，1644年在漢中建立住院傳教。後來他回到「西安府，抵西安重興教區，建築教堂，入教者甚眾。」³²1659年5月22日方德望逝世於漢中城固縣，後葬於小寨子村西，漢水南岸和南沙河東二河交匯處。方德望神父逝世後，葬禮場面壯觀，因其事蹟而影響更多的人入教。³³《在華耶穌會士列傳及書目》載，「參加神父葬禮的教友和教外人真是人山人海。在神父死後6個月裡，受到神父安死善終的感動而領洗入教的教外人就達6,000餘人。……先是漢水流經其墓

30 羅懷道，《方德望神父小傳》（上海：土山灣印書館發行，民國十五年一月），頁16。

31 同上。

32 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），頁209。

33 同上，頁233、209。

不遠，相距不過十公尺，忽改道，小寨子、豐家營、餘家營、王浦子等處皆免陸沉，未始此墓之一錄蹟也。其後不久教徒築起方牆以圍之。」³⁴ 時至今日，漢中及商州一帶信徒還口傳方德望神父的傳教事蹟。³⁵

《杜奧定先生東來渡海苦跡》是一篇傳教士與儒家天主教徒合作的敘事文本，其文雖短，然可見中國信徒對於傳教士事略的理解與接受。文上所及方德望神父的傳教事略，也可以此來深入研究此文本。

4. 《崇一堂日記隨筆》

《崇一堂日記隨筆》³⁶ 不分卷，刻本，藏於梵蒂岡圖書館。向達1936年3月抄本，及宋伯胤抄校本。此文獻是傳教士湯若望於西安崇一堂傳教期間譯述，王徵筆記所成。1625年（天啟五年），王徵邀請傳教士金尼閣來陝開教，時王徵之弟王徹將其魯橋官邸捐獻出來做為祈禱之所，名曰「崇一堂」。後來，金尼閣和湯若望先後得到王徵的資助，在三原縣北城，購地建堂一座，也稱之為「崇一堂」。也就在1625至1626年左右，金尼閣在王徵資助下，在西安北城糖坊街購地，準備建教堂。1627年，金尼閣被調離陝西，湯若望來陝接替並建成建堂，名之為「崇一堂」。湯若望在西安期

34 同上。

35 多次前往該地實地調研，通過年長信徒訪談而知。另據關中部份年長神職人員講述。

36 王徵，《崇一堂日記隨筆》，梵蒂岡圖書館藏抄本之影本，轉引自林樂昌，《王徵全集》。文中涉及王徵著述引述，皆同引書。

間，與王徵朝夕交談，即王徵後來整理交談記文《崇一堂日記隨筆》。「崇一堂」的含義取自天主十誡之首誡，即崇拜一天主於萬物之上。王徵在小引中開篇點明，「崇一堂者，向餘理維揚時，因遠西諸儒振鐸中土，寓我省會，爰置此堂，以為朝夕欽崇天主上帝之所。蓋天主十誡首雲，『一欽崇一天主在萬物之上』，故嘗謬擬一聯：『自生天生地生人生物以來，兩間無兩主宰；從有帝有王有聖有賢而後，一總是一欽崇』。遂取此義名堂，聊旌一念欽崇之意雲。」

《崇一堂日記隨筆》包括小引及日記內容。日記涉及天主教修道者苦修奇蹟諸多故事，有如巴孛聖人、安當保祿、莫間利約、每爵祝日、老實葆祿、畢約爾、卯羅水異、卯羅酒異、少年水異、以撒巴刺約、少年人、修道人、歐塞卑約、瑪利諾等。這些也僅僅是湯若望口述於王徵部份，正如其言，「不過千百中之一二焉耳」。

巴孛聖人講述了聖人巴孛修道多年，自視德高。後來在天神引導下，拜訪某市吹簫者，詢問鄉約之家，即訪大商，才覺慚愧，苦修堅愈，最終成聖升天。王徵在謹按中，講到，「於此可見，無人不可入道，無人不可苦修，亦無人不可升天。」謹按語是王徵的心得體會的總結，巴孛聖人故事的體會心得是王徵著墨較多的部份，可見王徵崇教修德的決心。

安當保祿講述了安當入會苦修多年，忽生無人能比的念頭，天神顯諭拜訪隱修在山洞中的保祿，葬保祿肉體，後亦升天。意即表揚苦修事蹟，作為崇教者的榜樣。莫間

利約已有聖修，後入會以事天主，苦修愈堅愈苦，甚於其他在會之人，七日一餐，謙卑之極，最終成榜樣。每爵痛改前惡，入山修道。祈禱天主，使太陽停晷而救人。老實葆祿，誠實可嘉而獲得天主所賜驅魔之法。畢約爾誠聽師命，所以見其姊，閉目讓其姊見，而自己不看姊。王徵意在以此謹遵師命。

卯羅入水救人而不溺，還歸功於本多聖人。取酒奇蹟，更令王徵驚歎。少年無綆汲水，王徵評其遵師命，天主感應。以撒巴刺約受人誘惑，後進山修道，虔誠敬拜天主。一少年修道者，自克淫念，猶豫不決，決意回城娶妻，後得人指點，繼續祈天主，克欲念。一修道者，被群惡以豔娼試探是否真修，修道者五指齊然於燈以表志堅，後群惡跪服，且祈禱天主，豔娼由死轉生並從善。歐塞卑約是撒爾底泥亞國王，敬仰天主，以國稅十份之一供於天主堂，後有敵兵壓境，白衣兵救助，使得敵兵退卻。瑪利諾以女扮男，入會修道，苦修至誠，遭受侮辱也不辯白，死後眾人得知其童真女身，泣悔而葬其天主堂。

這些故事旨在以教會聖人克欲修道為榜樣，引導信眾敬拜天主。王徵在該篇小引中點明瞭要旨，「但思諸修士看透世緣悉幻，獨依天主為真，故雖受苦千般，不改欽崇一念。」

結論及展望

王徵首先是一位深通修齊治平之道的儒者，其次才是一位受洗入教的天主教教徒。目前，對於他的身份及信仰

定義有，「儒家化的天主教教徒」³⁷。筆者認為這樣的概括不是很妥當，因為儒者是他至始至終的身份，儒教信仰才是他根本的信仰。儒家化的天主教教徒有天主教信仰在先，儒家化在後的嫌疑，也即似乎有以儒教信仰化其天主教信仰的意思。將其概括為「接受基督教教義的儒者」是為恰當。亦如有學者將其身份界定為，「儒家基督徒」。這樣一來，其基本信仰是儒教及其身份是儒生的主要特徵在其信仰歷程中發揮作用。天主教信仰在其納妾事件及其返鄉後的生活中，起了巨大的作用。在人生的最後時刻，王徵選擇了最大的違背天主教的方式而殉明。可見，在其基礎性的或者根本的儒教信仰上，王徵選擇了天主教。因此，王徵墓室橫批為，「明賜進士奉政大夫山東兪憲理學名儒私諡端節王公墓」，理學名儒這是王徵身後的歷史定位。天主教信仰為其會通的結果，以儒家之「仁」化天主之「愛」，以儒家之「愛」會通天主之「愛」。最終是服務於拯救晚明的衰敗時局。同時，一定程度上回答了王徵受洗入教的動機。

有學者在著述中講到³⁸，「明末朝廷的腐敗，儒學的流弊，使關心國家前途、民族命運的儒者把尋覓救世良方作為自己的歷史使命。」「接受基督教教義的儒者們，幾乎都一致認為，基督教教義和儒教教義並不衝突，天主就是上帝。信奉基督教並不影響他們事天，反倒鼓勵他們更好

37 參閱黃一農，《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒》。

38 李申，《中國儒教史》，下冊（上海：上海人民出版社，2000），頁792-801。

地事天」，「在反對和接受基督教的兩部份儒者之中，有一個共同點，那就是他們都是為著本民族的利益。接受者指望從基督教那裡得到他們所需要的東西，反對者則害怕容忍會導致他們失去已經存在的東西。最好是既要得到，而又不致失去。」這是很中肯且入理的評價。

王徵是如何融通儒耶，怎樣在自己的信仰世界中使得兩教的信條融為一體，還需要對相關文獻做進一步的探究。諸如王徵在揚州府推官任上，還撰寫了《告神文》、《祈晴文》、《謝神文》等表達儒教信仰的祈禱文，而那時他已經受洗奉教十多年。再者王徵在其奉教之後的多篇著述中常以「了一道人」、「了一子」等類似道家稱謂而作題記，如「《仁會約》引末，了一道人良甫王徵書於崇一堂」，可見在其信仰深處，還不止有儒耶會通之蹟。這些都是值得我們深究的。

晚明儒家基督徒的會同耶儒的功行，對於當代中國天主教似乎有一定的借鑑意義。

新書評介



湖北區域歷史研究的又一力作

—— 讀劉元《晚清湖北教案研究 (1860-1911) —— 以官紳民為 中心的考察》

方文¹

對於湖北區域歷史的研究，一直受到眾多學者的關注，在此基礎上，產生了一系列學術成果。在通史上，有氣勢恢宏的，由章開沅、張正明等著名史家領銜主編並參與編寫的《湖北通史》（武漢：華中師範大學1999年版）；有湖北文化史的開山之作，由著名文化史專家周積明教授主編的《湖北文化史》（武漢：湖北人民出版社2006年版）

1 作者為現為武漢市第一初級中學歷史教師，中教一級，研究方向：湖北歷史與文化。本書中所有引文都來自劉元，《晚清湖北教案研究（1860-1911）——以官紳民為中心的考察》。

等著作。在專史上，有黃永昌著《傳統慈善組織與社會發展：以明清湖北為中心》（北京：光明日報出版社2012年版）、周榮著《明清社會保障制度與兩湖基層社會》（武漢：武漢大學出版社2006年版）、周德鈞著《近代湖北城鎮發展研究》（北京：中國社會科學出版社2012年版）等著作。這些著作或高屋建瓴、或分門別類、或從一點出發，對湖北歷史文化進行了細緻而深入的研究。在已有的豐碩成果的指導下，在研究湖北歷史文化的活躍氛圍中，湖北大學中國思想文化史研究所的青年學者劉元新近推出的《晚清湖北教案研究（1860-1911）——以官紳民為中心的考察》（人民出版社2014年版）一書，雖然是「湖北區域歷史與文化」研究領域較為年輕的，但由於廣泛吸收了眾多前輩的研究成果，加之潛心研究，使此書成為了湖北區域歷史研究的又一力作。這本書在以下幾方面的探索較為突出：

第一、此書的主題雖然是圍繞晚清湖北教案展開，但作者並沒有將這本書寫成一本宗教史著作，而是試圖用文化的「顯性」去把握內在的「隱形」，在對晚清湖北教案分析的基礎上，對晚清湖北社會進行了整體的把握。

作者在書的開篇中寫道：「本書以湖北教案為研究對象，從區域社會史的角度，考察晚清湖北教案的發生、發展，探討教會勢力的進入對原有社會結構的衝擊以及官紳民在此過程中的應對與變化。」（頁1）可以看出，作者研究的重點雖然在湖北教案，但作者又不止於對湖北教案的研究，而是希望能夠以湖北教案為出發點，把握整個晚

清湖北社會。於是，通過這本書，我們看到了這樣一個場景：基督宗教的進入，使得晚清社會體系內部，形成了一種抗衡舊勢力、挑戰舊秩序的力量，打破了地方社會各勢力之間原有的平衡。為了對抗教會勢力，官紳民在此過程中，既相互合作又互為利用，但已無法維持整個社會的平衡。各階層之間開始出現分化，整個社會開始了一次被動的轉型。所以，透過作者對晚清湖北教案發生、發展過程生動的描寫中，我們看到的是晚清社會的發展態勢。

在對教案的描寫過程中，作者觀察到晚清時期外因雖然是致王朝滅亡的重要原因，但王朝內部自身的問題卻是根本原因。當時清政府抑制教案的直接方法，就是問責地方官員，多數地方官員為了明哲保身，「於是不問是非、不顧順逆、不分黑白、不論短長，一惟媚遠人、私遠人、聽命遠人是務」。（頁198）不願受教會擺佈的官員，則在仕途上受到打擊。當時整個社會的情形，地方官員非但不能保民，而且不能自保，地方官員稱「愚民生事，貽害官長，尤為可恨」（頁221），這正是清朝末期的淒涼寫照，既然不能自保，只得保護教會尋求自庇。這種現象的愈演愈烈，也預示著整個王朝已經開始瓦解。

在書的最後，作者指出湖北教案作為區域性的教案，但並不能僅僅將湖北教案看做一個「地方事件」，認為它反映的只是區域的情況。因為教案的後果幾乎都會指向國家層面，而且與國家政治和時局息息相關。

第二、作者把握歷史的動態發展，注重了晚清社會不同時期、不同階段的變化和比較。

歷史的發展是一個動態的過程，但是對歷史動態的把握往往有一定的難度。如果僅僅只是對歷史事件進行靜止的分析，那麼歷史給人的感覺是呆板的，只有動態的歷史，才能還原歷史的原貌，才能讓歷史變成活生生的歷史。本書的作者透過材料敏銳地感覺到歷史的變化過程，因而在展開具體論證時能夠做到視野開闊、高屋建瓴、落筆從容，將原先機械的材料經過妙手整合成了一個動態有機的系統，展現在讀者面前就是一個鮮活生動的本來容貌。

如在分析地方官員對教的態度上，作者進行了前後比較分析，地方官員從積極反教，到袒教抑民，從依靠紳民反教到通過控制外地組織去對抗教會的力量，反教態度和反教手段漸進的轉變過程，表明了國家對社會的控制能力逐漸下降。作者透過現象的變化把握住背後的本質。

第三、作為一部研究湖北區域宗教文化的著作，此書豐富了對湖北區域的進一步研究。

在此之前，對湖北基督宗教的研究，已經有了比較好的基礎。有對基督教社區進行研究的，如康志傑教授的《上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》（台灣：輔仁大學出版社2006年8月）；有對基督教傳入進行研究的，如康志傑教授的《教士東來：長江流域的基督教》（武漢：武漢出版社、中國言實出版社2006年4月）；也有對湖北教案進行整體分析的，如蕭致治、蕭莉的〈19世紀湖北教案〉（《武漢大學學報》1988年第3期），羅福惠先生的《湖北通史·晚清卷》，也專設章節

對湖北教案進行了研究。在個案研究上，也有一些研究成果對武昌教案、武穴教案、穀城教案等教案進行了研究。

在充分吸收前人研究成果的基礎上，此書對晚清湖北教案進行系統而全面的分析。在縱向論述上，採用了歷史學和宗教學等研究方法，對西方傳教士進入湖北傳教、從事傳教活動、伴隨傳教工作的展開和深入引發的一系列教案，進行了一個全面而系統的鉤沉和梳理，以使讀者對晚清湖北教案發生、發展的線索，有著完整而明晰的認識。而在橫向上，則力圖借用宗教人類學、跨文化傳播學等多學科交叉研究的理論與方法，對官紳民在教會的進入對原有社會結構的衝擊過程中展現出來的應對與變化、思想心態等進行剖析與解讀，由此對湖北教案中所含有的區域特殊性進行審視和關注。

此書作為劉元的第一部著作，不可避免地有其不足之處。如文中的某些論述有欠深入，對湖北「區域性」的特徵有把握不到位的地方。儘管如此，這部著作仍不失為湖北區域歷史研究的又一力作，我們期待著湖北區域歷史文化研究能夠在這些年輕學者的推動下，綻放出更多更美的學術之「花」。



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份，由作者自行負責，本刊不負涉及智慧產權等法律責任。

10. 如有必要，編輯部在不改變作者原有思想的基礎上，會對稿件做出個別字句調整。重大改動將事先徵得作者同意。
11. 稿件一經採用即付稿酬，並贈送本期刊兩冊。

二、註釋格式說明

1. 引用專著請按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。
2. 引用期刊文章請按：作者、〈文章大標題〉、載於《XXX期刊》X期、X年、X頁 順序排列。
3. 引用字典請按：辭條〈XXX〉、XXX主編、《XXX辭典》、出版地、出版社、出版年、頁碼、順序排列。
4. 引用中譯外文著作請按：作者、譯者及編者、書名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。另附加：〔原著語言的作者、書名、出版地、出版社、出版時間〕順序排列。
5. 外文資料的註釋格式請保留原文的信息，順序同上。按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。

如：Kohn Livia, *Early Chinese mysticism, philosophy and soteriology in the Daoist tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1920), p. 45.

或 Lutz Geldsetzer, “Dao als metaphysisches Prinzip Bei Lao Zi, einige Gedanken zur Logik der metaphysischen Begriffsbildung”, in *Monumenta Serica* 47: 237.

6. 多次引用的處理：

- 6.1 同一論著或文章多次被引用時，如果是連續引用且兩註腳在文章同一頁時，註腳可用：同上，頁碼。
- 6.2 如果連續引用，但註腳不在同一頁，或是非連續引用時，註腳請用：作者、書名、頁數。

如：陸達誠，《存有的光環》，頁100。

三、聯繫方式：

利瑪竇研究中心 Centro Studi Li Madou

Piazza S.V.M. Strambi, 7-62100 Macerata Italy

電子郵箱：centrostudilm@hotmai.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"/>
第5輯	2016年	<input type="checkbox"/>			

本港（中、港、澳） 每冊HK\$180.00	亞洲（空郵） 每冊US\$40.00	其他地區（空郵） 每冊US\$45.00
---------------------------	-----------------------	-------------------------

* 以上價目包括郵費

姓名：（中文） _____

（英文） _____

地址：（中文） _____

（英文） _____

電郵： _____

現付上支票乙張：HK/ US\$ _____

請填妥表格，並連同劃線支票寄回：

原道交流學會

香港新界大埔郵政信箱679號

《天主教思想與文化》

支票抬頭請寫「原道交流學會」或“Yuan Dao Study Society”

Journal of Catholic Thought and Culture

Subscription Form

Please send me a copy of *Journal of Catholic Thought and Culture*

Volume 1 Year 2012
Volume 2 Year 2013
Volume 3 Year 2014

Local (China, HK, Macau) HK\$180/ Copy	Asia (Air Mail) US\$40/ Copy	Other Areas (Air Mail) US\$45/ Copy
--	--------------------------------------	---

* Including Postage

Name: _____

Address: _____

E-mail: _____

Enclosed is a Cheque: HK/ US\$ _____

Please return this form together with a crossed cheque to:

Yuan Dao Study Society

(Journal of Catholic Thought and Culture)

P. O. Box 679, Tai Po Post Office, N. T., Hong Kong.

Please make your cheque payable to the "Yuan Dao Study Society".



 原道交流學會
YUAN DAO STUDY SOCIETY



利瑪竇研究中心
CENTRO STUDI LI MADOU

售價：每冊HK\$150
ISSN 2311-1054