

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2017年 · 第六輯



蔡惠民 靖保路

主編

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

(2017年 第6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6輯 · 2017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 (Gaspere Mura)	意大利羅馬社會人文科學院
任延黎	中國社會科學院基督宗教研究中心
史培雷 (Jörg Splitt)	德國慕尼黑哲學院
瓦爾登菲爾斯 (Hans Waldenfels)	德國波恩大學
維爾德福爾 (Armin Wildfeuer)	德國北萊茵西法倫州天主教學院
魏思齊 (Zbigniew Wesolowski)	德國華裔學誌研究所

編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

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

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 ©2017

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

基督信仰本地化過程中的形而上學維度..... 3

靖保路

中國天主教的本地化：

歷史視野、現實境遇及其困境..... 41

劉國鵬

基督信仰之本地化的詮釋基礎..... 89

任安道

聖三關係與中國文化..... 115

甄健湘

天主教神哲學

教宗本篤十六世關於馬西摩的演講..... 141

陳開華 譯

死刑理論省思

—— 天主教神學觀點的分析..... 149

陳曉峰

神秘神學的回歸	
—— 對現代、後現代神秘主義研究的反思.....	189
徐曉燕	
明末耶穌會自然觀和儒家天道觀的融合	
—— 以利瑪竇和徐光啟為例.....	209
凌海青	

宗教與社會

世俗化精神衝擊下的教會奉獻生活.....	227
耿占河	
重慶南川區天主堂及墓地調研報告.....	251
陳欣雨	

天主教在華史

中國天主教財務支出研究（之二）：	
以「慈善支出」為核心的考察.....	273
康志傑	
貞女與修女：中國教會女性奉獻者聖召的時代性.....	303
黃秋英	

徵稿啟事.....	339
-----------	-----



《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「你一我」的

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

這本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全仁能繼續不吝賜稿，對此期刊予以大力支援與協助。願我們能攜手並進，共同為中國社會及世界人群的真正而內在的和諧生活做出應有的貢獻。

靖保路

意大利利瑪竇研究中心



漢語神學討論

Abstract: In this paper we will explore the relationship between the concepts of "Heaven" and "Earth" in traditional Chinese thought and the concepts of "God" and "Creation" in Western thought. We will discuss the historical and cultural background of these concepts and how they have been used in Chinese and Western thought. We will also discuss the relationship between these concepts and the concepts of "Heaven" and "Earth" in Chinese and Western thought.

After a brief introduction to the concepts of "Heaven" and "Earth" in traditional Chinese thought, we will discuss the historical and cultural background of these concepts. We will then discuss the relationship between these concepts and the concepts of "God" and "Creation" in Western thought. We will also discuss the relationship between these concepts and the concepts of "Heaven" and "Earth" in Chinese and Western thought.



基督信仰本地化過程中的 形而上學維度

靖保路¹

Abstract: In this paper we will mainly discuss the question of legitimacy and the importance of philosophy, especially metaphysics, in traditional Catholic theology. Based on our discussion, we will further consider how to handle the relationship between theology and philosophy in doing Chinese theology and how to develop an enculturated theology which suits the Chinese social-cultural situation.

As we know, metaphysics, in traditional Western philosophy, is called “the first philosophy” (Aristotle), as it is the foundation and soul of philosophy. Discussions about the problem of the Ultimate, the first cause and the Absolute, and so on, are always the tasks of metaphysics. Metaphysics is also the main content around which Christian theological discussion revolves. In fact, as we know, in the history of theology, the philosophical understanding of the Absolute makes the understanding of God in Scripture and Faith

1 本文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。

easier. Without metaphysical language, it would be difficult to articulate the theology in a clearer and more understandable way.

Catholic theology, and even any other theology, requires two principles: *fides et ratio* (faith and reason). This is basically a self-evident fact: “theology is the ‘incarnation’ of faith in reason.” The first part is the content of revelation, which is called the Architectural Principle by St. Thomas; the second part is the understanding of the first through human reason, and this is the philosophical interpretation (Principle of philosophical hermeneutics).

一、天主教神學的形而上學情結

1. 神學與哲學的相遇

在西方，「神學」這一概念首先出現在柏拉圖的著作中；²它由古代希臘文中的兩個概念——神（*theos*）與言述（*logos*）——所組成。因此，顧名思義，「神學」就是對神的言述。對於古代希臘的哲學家們（柏拉圖、亞里士多德，斯多亞派者等等）來說，很明顯，神學就是希臘哲學中的一個概念，屬於哲學的一部份。隨後，基督宗教的思想家們也很自然地使用了這一概念，來表達有關天主及一切與天主相關之事物的論述。但在基督宗教的思想中，這

2 參閱柏拉圖，《政治家篇》，B379 a5-6.

一概念的內涵已經有了很大的變化。它不僅僅是指建基於理性基礎之上的哲學體系，而且也指建基於信仰與啟示基礎之上的神聖教導或學問。

神學概念內涵的這一延伸與發展的過程，實際上就是在希臘或希臘化的社會與文化中基督信仰的本地化過程。這其中既包含著教會思想家對信仰的理解，也包含著他們對希臘文化的理解與吸納，以及他們對希臘文化在基督宗教神學中的合法性的確認。在希臘文化與猶太文化的碰撞中、在猶太信仰與基督信仰的對接中、在理性哲學與超性啟示——「耶路撒冷與雅典」的衝突與融合中，儘管這一本位化過程錯綜複雜，但經過基督徒思想家們三百多年的生活與思想的沉澱，基督徒對理性與信仰，或哲學與神學之間的關係已經有了一種基本的共識：即承認希臘文化也是天主啟示的一部份。根據古代教會作家亞歷山大里亞的克萊孟（Clemente Alessandrino）的描述，³ 基督的啟示就像一條大河，有兩條支流匯入其中：一條是舊約中的啟示；另一條是基督降生之前的希臘哲學。這兩條支流都是天主所親自預備的，為引導那些接受天主子的人獲得益處，並在智慧上得到培育。⁴ 對希臘哲學的這一融合與確認，於公

3 聖克萊孟大概於第二世紀中葉誕生在希臘雅典。他對哲學具有特別的愛好，而且是基督信仰傳統中信仰與理性對話的典範。年青時前往埃及亞歷山大——當時不同文化交會的重鎮，曾經是潘特諾（Panteno）的徒弟，在要理講學方面師承他的衣鉢。榮休教宗本篤十六世說：「聖保祿宗徒曾在雅典的議會場所嘗試著使福音與希臘哲學對話，但大部份沒有成功。後來亞歷山大里亞的聖克萊孟重新嘗試這個對話，卻使之在希臘哲學傳統中達到最高貴的地步。先教宗若望保祿二世在他的《信仰與理性》通諭中說：『亞歷山大里亞的聖克萊孟終於把希臘哲學視為基督信仰的入門教育。』」。

4 參閱噶斯帕·穆拉著，張允亮譯，〈中古世紀哲學中的基督——邏各斯〉，載於《天主教思想與文化》第2期（2013年），頁93。

元325年教會所召開的第一次大公會議——尼西亞大公會議中，終於以教會官方的形式，基本上予以確定下來。從此以後，希臘文化以正式的方式進入了基督信仰的詮釋中；同時，它也藉著基督信仰而實現了自身的「完成」，並藉著在整個中世紀所形成的基督文化而獲得再生，並不斷地在全世界享受著「偉大希臘」的榮譽，直到今天。

那麼，哲學在神學中的這一合法性之基礎何在？其實這與神學的本質相關。因為神學自起初就是一種關於神的論述和學問，基督宗教的神學也不例外。只要天主的啟示需要理解與接納，只要天主的聖言需要表達與傳播，只要天主的救恩需要在理性的詮釋中向全人類伸展，那麼理性與哲學就是神學中所不可或缺的必要元素。因此，我們可以說，神學就其本質而言是人理性對天主啟示的理解與詮釋，是天主聖言在人言中的「道成肉身」。根據榮休教宗本篤十六世的觀點，在各種文化體系中，作為自然神學的哲學的語言要比神話神學與政治神學的語言更能夠表達與天主相關的事物，也更有能力為神學建立形而上學的理論基礎。所以，哲學進入信仰的詮釋中是一個完全合理、正當且自然的過程。⁵

此外，福傳的使命屬於基督信仰之本質的一部份。而在基督信仰的傳播過程中，面對不同的民族、文化和宗教，就不可避免地會有護教與傳教的需要。在這一過程中，為了更清楚地、以可理解的方式表達信仰的獨特性，

5 Cf. Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, traduzione dal tedesco di Edmondo Coccia (Venezia: Marcianum Press, 2007), pp. 22-23.

信仰的傳播者就必須使用超越自己民族文化的、以周圍世界所可以理解的語言來表達自我。在任何的文化中，哲學的概念都是更具深刻性，更具承載力的。也就是說，哲學中的概念與聖經啟示的概念是最接近的。因此，我們就會發現，在傳遞基督信仰的神學表述中，與舊約時期相比，語言的哲學性愈來愈強。因為

哲學因素恰恰是指向對天主概念的傳播維度；這一推動者（譯者注：指希臘哲學中的天主——不動的推動者）的概念，使天主的概念對外界來說成為可理解的。這樣也就明白了，為什麼對哲學因素的全面吸收正是發生在不太具有擴張性的猶太教為快速傳播的宗教——基督宗教——所代替的時候。護教學者們所完成的對哲學的吸收，恰恰就是在基督的福音向外傳播而轉向世界萬邦時，所進行的一種必要的、內在的補充活動。如果基督的喜訊，就本質而言不是一個只為了某一特定範圍的信徒的神秘教義，而是天主為萬民所準備的喜訊，那麼使用人類理性所能理解的公共語言來對外翻譯傳播它就是必要的。只有通過與人們先前已經以某種形式理解了「絕對者」關聯，基督徒信仰的真正訴求才能以不斷更新的方式在其偉大與嚴肅性中彰顯出來。⁶

6 Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, pp. 49-50.

哲學進入神學領域的現象不僅僅發生在基督信仰的神學中，其實早在舊約時期就已經如此。在以色列人被充軍以後，他們不得不去面對一個全新的生存環境。這時候，為了使自己所面對的外邦人能夠理解自己信仰的獨特性，他們在信仰的表達中更多地使用了哲學的語言。在這時期所完成的聖經文本中，他們更多地使用了一些哲學的概念，比如：創造、至高者、全能、永恆、真理、神聖及一體性等等。儘管這些概念在哲學中與聖經中的內涵並非完全一致，但它們之間的關聯性還是顯而易見的，它們都指向一個超越的權威。⁷

在這裡，我們看到了哲學在神學中的合法性問題。但是我們知道，在傳統的哲學理解中，形而上學是哲學的基礎和靈魂，是第一哲學（亞里士多德）。哲學對終極問題、第一因、絕對存在等等概念的討論都是在形而上學的範圍內展開的；而對這些終極問題的討論才是神學所最感興趣的內容。因為這種對「絕對者」的論述和理解能使人更容易地進入到對聖經與信仰中天主的理解。因此實際上，這裡對哲學的討論尤其是指向形而上學的。離開了這些形而上的語言，神學的論述將很難以清晰明瞭、更具可理解性的方式展開。⁸

7 Cf. *ibid.*, pp. 20-21.

8 在這裡，對哲學在神學中之合法性的論述，並不意味著天主的啟示本身離不開哲學，而只是說，有了哲學的幫助，天主的真理更容易為人們所理解、接受、生活與傳授；也並不意味著天主的啟示不夠明亮和強大，因此需要哲學的提攜，而恰恰相反，這說明了天主的真理太強大，而人的理性太弱小，因此只能借助於人的理性所能理解的語言和方式，而將啟示的寶藏放在理性的瓦器——哲學中。此外，當哲學在以自己的語言表達、闡釋天主啟示的真理時，也存在著一種風險，即在澄清啟示真理的同時，它往往也會遮蔽真理。因此，我們在強調哲學的重要性的同時，也不能否定了理性、哲學、語言自身的限制。更為詳細的論述可參閱S. Tommaso, *Summa theologiae*, I, 1, 2。

基於以上討論，我們可以肯定地說，天主教的神學，甚至任何的神學都需要兩種原則：信仰與理性（*fides et ratio*）。這基本上是一種不言自明的事實，「因為神學就是信仰在理性內的『道成肉身』」。⁹前者是首要的、根本性的來自啟示的內容，所以被聖多瑪斯稱為基礎性原則（*principio architettonico*）；後者是人理性對前者的理解，是補充性的內容，因此可以被稱為詮釋性原則（*principio ermeneutico*）。基督所宣講的福音以及全部的聖經都屬於前者；而可以用於理解詮釋前者的所有哲學智慧，尤其是哲學中形上的智慧都屬於後者。¹⁰

當然，關於神學中理性與信仰、哲學與神學之間關係的具體理解與論述，天主教與新教神學家之間的理解有很大的差異。限於篇幅，我們在此不做討論。

2. 形而上學的特點與神學的思路

我們知道，傳統的基督宗教神學是在希臘與希臘化的世界中發展起來的。它不可避免地受到了希臘哲學思想，尤其是柏拉圖和柏拉圖學派，以及亞里士多德和亞里士多德學派思想的影響。在二者充滿張力的碰撞與融合中，前者對後者的理解、詮釋、吸納與創造性改造的過程，是漫長而艱難的，甚至一直延續到今天。在這一過程中，由於基督宗教思想家對柏拉圖學派與亞里士多德學派哲學思

9 Battista Mondin, *Introduzione alla teologia* (Milano: Massimo, 1991), p. 11.

10 參閱同上，頁11-21。

想的選擇和接納的側重點不同，所產生的神學思想在思路與風格上也就有了不少的差異。在這裡，我們無意對基督宗教神學產生過程中，教會思想家對希臘哲學的理解、詮釋、吸納和改造的過程進行系統梳理，而只以教會神學中的兩條主要的思路——柏拉圖——奧思定和亞里士多德——多瑪斯——為例，¹¹來看在信仰的表達中，對哲學思想的吸納與選擇對神學所產生的影響，以及西方神學的這種本地化的過程¹²對中國的本地化神學的未來能有何啟發。

（一）柏拉圖——奧思定路線

我們知道，就整體而言，從中期到後期的奧思定哲學思想首先繼承與創造性地發展了柏拉圖學派的思想，當然後期的奧思定，就像當時的其他教會的哲學家一樣，也經常採用亞里士多德的論證方法。那麼在起初，為什麼教會的思想家首先對柏拉圖學派的思想感興趣呢？這是因為在當時流行的哲學流派中，柏氏的思想相對更有利於當時的人們理解基督宗教中的神的超越性和彼岸世界的問題。¹³這些關於神的理念與《舊約聖經》中的天主的思想是很接近的，而且後期的柏拉圖學派所接受的斯多亞學派的神的預定與命運的問題，以及神的創造的問題，¹⁴都是基督宗教

11 我們將西方的神學思想分為這兩條主線，這並不意味著這兩條神學的思路是相互衝突、相互對立的，我們在此想強調的是西方神學思想中的兩種不同的思想風格。儘管風格不同，但它們的目標一致，殊途同歸。

12 我個人認為，教會初期思想中這種對希臘哲學思想的吸納，也就是用希臘哲學的概念和思想來詮釋信仰的過程，就是一種真正的教會信仰本地化的過程。

13 在當時的主要哲學流派——斯多亞學派中，相對缺乏超越世界的思維；他們的神是內在於世界中的世界魂——邏各斯（*logos*）；而另一個較為重要的流派——伊壁鳩魯學派中的神則是一個對人間的命運及禍福不甚感興趣，只沉醉於自我享受的神。

14 參閱柏拉圖的《蒂邁歐篇》中有關於德繆物格（*Demiurgo*）的敘述。

為了理解天主與世界和人的關係在自己的神學中所需要處理的問題。正因如此，不僅僅是基督宗教，就是在其之前的猶太教所感興趣的也是柏拉圖及柏拉圖主義的思想，比如希臘化的猶太人亞歷山大里亞的斐羅就深深地為柏拉圖主義思想所吸引。¹⁵

我們可以把柏拉圖學派哲學思想對奧思定神學思想的影響大致分為以下四個方面：神學、認識論、光照說——恩寵論與靈魂論。現在我們以很簡略的方式，來看以奧思定為代表的早期天主教神學的特點與希臘哲學中的柏拉圖派思想的關係。

1) 神與超越的世界：毫無疑問，柏拉圖哲學最明顯的特點就是對超越性的理念世界的強調。對於他來說，觀念才是真實的存在；觀念的世界是非物質的、永恆的世界；它是感覺與現象世界的根源。後者通過分享前者而得以生成。如果沒有觀念的世界，那麼感性世界不僅不能存在，而且毫無意義。在觀念世界中的神是精神性的、永恆的、超越的、與有形世界相對立的神。因此，可以肯定，柏拉圖學派哲學思想的理念就是形上的真實存在；而且這形上的世界是有形世界之存在的本體論基礎。¹⁶形上世界中的「太一」又是一切理念的最後根源與最高原則。¹⁷對於新柏拉圖學派的普洛丁（Plotino）來說，他超越於萬有之上，超越於人的任何知識之上，他是不可認識的。

15 參閱 Filone di Alessandria, *La creazione del mondo — Le allegorie delle leggi*, ed. by Giovanni Reale (Milano: Rusconi, 1978).

16 Cf. Platone, *Convito*, 211 a-b.

17 Platone, *Repubblica*, VI, 509 b 9.

2) 靈魂論：受二元世界觀的影響，柏拉圖的靈魂論也是二元的。他認為，所謂的人，就只是靈魂。靈魂是不死不滅的，它分享永恆，¹⁸而身體只是一種工具、一個監獄、一種負擔、是人之外的一種東西，對靈魂只是一種限制。¹⁹靈魂所不斷追求的目標是至善——「與神類似」²⁰。這種相似性如何可能？是藉著德行通過對永恆理念的直觀而達到了。對於柏拉圖而言，哲學的任務主要就是：（1）引導靈魂走向絕對的超越者；（2）使自己效法神的生活，與神同化，並引導他人達到同樣的目標。²¹為了達到這樣的目標，柏拉圖要求「哲學家應該擁有一種能夠全身心地默觀整體存在的心智。」²²

3) 認識論：另外，柏拉圖學派的認識論思想也是對基督宗教思想影響非常深刻的一個領域。對於柏拉圖來說，人的知識不是來自於學習和理性的推理，而是來自於回憶，這就是其著名的「回憶說」。這一理論是建立在其靈魂先在和輪迴說的基礎上的。柏拉圖在《費東篇》（*Fedone*）及《美諾篇》（*Menone*）中對此多有論述。

4) 光照說：這第四點與第三點密切相關。在《理想國》中，柏拉圖以「太陽的比喻」和「洞穴的比喻」²³說明了人的靈魂獲得真知識的過程，其中暗示了知識的獲得也

18 Cf. Platone, *Fedone*, 78 b-115 a.

19 Cf. Platone, *Fedone*, 80 a-b; *Gorgia*, 492.

20 柏拉圖，《國家篇》500 c 9-10；613 a 4-b 1；《泰阿泰德篇》（*Theaitetos*），176 a 5-b 2。

21 Platone, *Repubblica*, VII, 516 a, ss.

22 Platone, *Repubblica*, VI, 486 a.

23 Platone, *Repubblica*, VI e VII; *De Civitate Dei* libriviginti duo, 11, 25.

是某種光照之結果的觀點。在此基礎上，後來的新柏拉圖學派的學者，尤其是普洛丁（Plotino）發展出了一種「光照說」，認為人的知識是來自神聖的光照，而非理性的思辨或推理。後來，受柏拉圖思想的啟發，聖奧思定發展了自己的「光照說——恩寵論」的思想。

由以上分析可以看出，在柏拉圖學派思想中，具有形上本源特點的理念世界中的太一、神和世界魂是其哲學的核心思想，其他的思想則都是由此核心的部份延伸而來。而物質及現象世界向超越世界的回歸就是其哲學實踐的主線。這對奧思定的神學思想產生了很大的影響。在這裡，我們無意於討論奧思定的整體神學思想，而只想簡單討論柏拉圖學派的思想對其神學特色的影響。

奧思定的天主觀：

在奧思定的神學思想中，對柏拉圖學派思想的接受是顯而易見的事實。在《天主之城》中，他曾多次討論並肯定了柏拉圖學派思想對教會神學思想的影響：沒有別的哲學家像柏拉圖學派那樣與我們如此接近；他們清楚地認識到神不是物體，凡是可變的東西也都不是最高的神；他甚至還把保祿在《羅馬書》1章19節中論外邦人所說的話套用到柏拉圖學派身上：天主已經把關於自己可認識的東西啟示給他們了，甚至包括天主的永恆的大能與神性。²⁴ 奧思定使用柏拉圖學派中的太一、至善、造物神等理念來理解、闡釋基督宗教啟示中的至高的位格神——天主。

24 參閱奧思定，《天主之城》，第八卷，5-6章。

像柏拉圖學派的哲學家一樣，奧思定也特別強調天主及神性真理的超越性特點，「任何人都不可以對天主置之不理；任何人都無法認識天主之所是」²⁵。他強調天主的不可言說性，認為天主是超越於時間和空間之外的神，因此受限於時空的語言無法達到天主的真實本質：「天主是不可言說的」；「如果你理解了，那祂就不是天主。」²⁶ 因為對於天主，「我所能夠說的只是祂不是什麼……祂是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的！你怎麼可以企圖以人的語言來表達那人心所未想到的事實呢？」²⁷ 「在認識祂是什麼之前，我們先從認識祂不是什麼開始，也不失為一條認識天主的小路。」²⁸ 因此，在奧思定的神學中有非常強烈的「否定神學」的色彩。這對中古世紀天主教思想中的神秘神學思想產生了很大的影響。

奧思定的知識論：

如果人的理性是如此的有限，那麼應該如何認識天主呢？在知識方面，奧思定以天主的光照（*Illuminazione divina*）取代了柏拉圖的回憶說：「天主是光，人的靈魂在此神聖之光的光照下而認識一切。」²⁹ 因此，人的真正知識是建立在信仰的行為之上的。因為，事物之觀念以及永恆之真理都以「原型」的方式存在於天主內，而在人的靈魂內

25 Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 74, 9.

26 Agostino, *Sermones*, 117, 5, 7.

27 Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 85, 12.

28 Agostino, *Epistolae*, 120, 3, 13; cf. *De Trinitate*, 8, 2, 3.

29 *De Genesi*, XII, 59.

的只是「摹本」，這種知識先於任何的經驗 (*prescienza*)，且只是以無意識的方式存在於人的記憶中，只有在人的精神被神性的真理所光照時才會出現。³⁰

對於奧思定而言，真正的知識既不是來自於人的感官，也不是來自於人的理性推理，也不能來自於柏拉圖的「回憶」，因為天主教會不承認靈魂先存和輪迴的理論。³¹既然關於天主及一切事物的真正知識已經先天性的存在於人的記憶中，那麼人也就不必在身外的世界中去尋求知識，因此奧思定強調「回歸內心」，接受「天主的光照」(*Illuminazione divina*)。關於光照的理論，奧思定在他的《論創世紀》中解釋說：

天主本身就是光，在這光的照耀下，人的靈魂在自身內完全地看到，並真正的領悟一切……靈魂只是受造物，是按照天主的肖像而被創造的理性與智慧的受造物；在默觀那光的渴慕中，人靈由於自己的軟弱而顫慄，而沉陷。儘管如此，從那光明中，仍產生了人靈所可能理解的一切。³²

30 奧思定，《論三位一體》，卷十二，第15章，第24節。

31 天主教會的靈魂論更多地接受了亞里士多德的理論，因為亞氏的質—形二元的理論，即靈魂作為人的動物性身體的形式與物質性的身體一起構成了「人」這一不可分割的整體的理論，與聖經《創世紀》中人被創造為靈魂與身體的觀點不謀而合（早在1312年，這一理論就已經為教會的維也納大公會議所確認，DS902）。另外，在第二世紀時，教會神學中所形成的靈魂不死的理論，也受到了柏拉圖與亞里士多德思想的影響，但卻與二者又有極大的差異：因為柏拉圖所談的是作為理念的靈魂的不死；而亞氏所談的是作為主動理性（或積極理性）的靈魂是不死的，而與身體相結合的靈魂和人的其他的精神官能都會和身體一起死亡。因此，我們可以看出來，基督宗教中的靈魂不死的觀念是對古希臘哲學的靈魂觀念改造的結果。

32 S. Agostino, *De Genesi ad litteram*, 12, 59.

此外，在他的《論三位一體》中，也清楚地談到了「光照」的理論，以取代柏拉圖的「回憶說」：

應該知道，人智性靈魂的本性就是這樣被創造的：即按照造物主所設定的秩序，它與智性的事物相結合，並在特殊的、非物質的光明中來理解這些事物；同樣，人的肉眼所理解的事物，就是那些環繞著自己，並在物質的光明中的事物；人的肉眼生來就能夠接受這光，並與這光相結合。³³

無論是在《論創世紀》中，還是在《懺悔錄》中，我們都可以看到，奧思定所討論的光照實質上是天主的一種行為，是天主對人靈魂的光照。總之，對於奧思定來說，真正的知識是天主的禮物，是一種恩賜，「是愛，使人認識真理」³⁴。

奧思定的神學——靈修學：

在柏拉圖學派的思想中，人（只是靈魂）生活的理想就是「與神類似」，³⁵奧思定將這種生活的理念與基督宗教的天主結合起來，認為人生在世的使命就是回歸天主，與天主合一：「……你造我們是為了你，我們的心如不安息

33 ID., *De Trinitate XII*, 15, 24.

34 ID., 《懺悔錄》VII, 10, 1.

35 柏拉圖，《國家篇》，613a 4-b 1；500 c 9-10；《泰阿泰德篇》，176 a 5-b 2。

柏拉圖學派的「與神類似」的理念不僅推動天主教會靈修學的發展，而且也啟發並促進了教會中的「人是天主的肖像」理論的進步、發展與深化。參閱潘能伯格，《神學與哲學：從它們共同的歷史看它們的關係》，頁50。

在你懷中，便不會安寧。」³⁶那麼，如何達到這種生活的理想呢？在這裡，奧思定發揮了柏拉圖的「直觀」或「默觀」的理念³⁷：「可敬的靜默比語言，比任何的語言都更應該適合於天主的尊嚴」³⁸；在解釋《聖詠》的時候，奧思定多次強調，什麼是真正的歡樂於上主？就是在無可言語的靜默中，以心靈來歌唱。³⁹「……人的靈魂要沉默……夢想和幻想的啟發要沉默……只有造物主在發言，不再是藉著萬物的口舌，……而是以直接的方式」⁴⁰。面對無限深奧的天主，人的思想與言語都顯得貧乏無力。人所能做的就是默觀中，以心神，以無言的歌聲來詠唱。

從靈修的角度而言，雖然奧思定也像柏拉圖學派一樣，強調天主的超越性，邀請人的心靈走「上升之路」（*trascendi te stesso*），以達到相似神，與神結合的理想。但是他也特別地強調自外向內的「回歸之路」⁴¹，即回歸自我（*torna in te stesso*），因為天主就「居住在人的心中」（*nell'uomo interiore abita la verit*⁴²）。在這一點上奧思定遠

36 奧思定，《懺悔錄》，卷一，1。

37 Platone, *Convivio*, 211d-212a：「你或許能夠想像得到，人為了能夠舉目向上，他的生活是多麼艱難嗎？你能想到，人以那處於超越的上界，與美之本身共存的官能來默觀的困難嗎？你知道嗎，只有當一個人舉目向上時，只有當一個人使用那唯一能夠使人默觀的官能，來默觀美善之時，他才能夠得到那光，這光不是德行的幻影，而是真實的事物嗎？噢！他所達到的不是幻象，而是真理自身。這樣的人是德行的孕育者；這樣的人才有能力孕育並維持德行；只有這樣的人才能享受上帝的友誼：只有這樣的人，而非其他的人，才能夠成為不死不朽者。」

38 Agostino, *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*, 11.

39 Cf. Agostino, *Enarraciones in Psalmos*, 33, II, d. 1, 8; 94, 3; 97, 4; 99, 4; 102, 8.

40 奧思定，《懺悔錄》，9, 10, 25。

41 Agostino, *Enarraciones in Psalmos*, 145, 5：「從外在的事物走向內在的事物；從低級的事物走向高級的事物。」

42 Agostino, *La vera religione*, 39, 72.

遠超越了柏拉圖學派的思想，天主不再僅僅是一位高高在上的神，也是居住在人心中的神。奧思定的這種帶有極強的新柏拉圖學派色彩的靈修精神——既學心向上，又潛心默觀——對後世教會靈修學中默觀思想與神秘神學的思想產生了深遠的影響。

但這並不意味著在奧思定的神學思想中，不重視或者排斥理性與哲學的作用。事實上恰恰相反，他不僅非常重視柏拉圖學派的哲學，而且自己也非常喜愛使用哲學的知識來闡釋神聖的事物（*Intellectumvalde ama*）；大家都知道他的名言：「信仰為了解」（*credo ut intelligam*）與「理解為了解」（*intellego ut credam*）⁴³。因此，很明顯，奧思定在信仰與理性之間保持著某種程度的平衡。

整體而言，奧思定的神哲學體系的特色受到了柏拉圖學派形而上學思想的影響：一方面在於其對於信仰超越性和光照之恩寵的重要性，以及對「回歸自我」之內省方式的強調：這對後世的基督徒神秘（或密契）思想產生了很大的影響，比如：庫薩諾（Cusano）、安瑟莫（Anselmo），文德（Bonaventura），埃克哈特大師（Meister Eckhart），羅斯米尼（Rosmini）等等；另一方面是其集生活與信仰於一體的整合性神學思路。在他的思想中，哲學——神學——靈修學不僅僅是一種思想方式，而是一種不可分割的、信仰的生活方式。這種特點在現代的新奧思定學派的思想中依然清晰可見。⁴⁴

43 Cf. Agostino, *Epistulae*, 120, 1, 2; S. 43, 9.

44 Antonio Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, ed. by Pier Paolo Ottonello, vol. II (Roma: Città Nuova, 1979), pp. 197-221. 在這裡羅斯米尼作為奧思定思想的繼承者強調了哲學的一體性（*unità*）和整體性（*totalità*）的特色。

(二) 亞里士多德——多瑪斯路線

對奧思定吸納柏拉圖學派思想的態度，多瑪斯持完全認同的態度：「奧思定在吸納柏拉圖主義的理論時，如果他發現在他們的理論中有與信仰一致的地方，他就接受它們；對於那些他所發現的與我們的信仰相衝突的地方，他則修正它們。」⁴⁵但與奧思定的思想不同的是，多瑪斯更多地採用了亞里士多德的哲學思想框架，來詮釋信仰的真理。

亞里士多德形上學的特點非常鮮明：形而上學是一門「科學」(*sofia*)；是一門關於存在之為存在的科學(*scienza dell'Essere in quanto Essere*)；是一門研究事物的第一因(*causa prima*)的科學；最後形而上學是一門研究神明的科學——神學；這樣的科學可以是神聖的，因為它是關於神聖事物的知識。⁴⁶形而上學的目的就是要達到對真理的直觀(*contemplazione*)，即對於事物之第一因的認知。⁴⁷

在這裡我們可以看出，亞里士多德調整了柏拉圖的認識論思想；提升了人的感性與理性在認識中的作用：「沒有感官就沒有任何的知識」(*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*)；甚至將人理性的完成視為人生的最終目的——理性對真理的直觀。亞里士多德的認識論深深地影響

45 多瑪斯，《神學大全》，第一部，第84題，第6條。

46 Cf. Aristotele, *Metafisica*, ed. by Bompiani (Milano: Libreria Universitaria, 2000), A, 2, 983a 5-10.

47 Cf. Aristotele, *Metafisica*, pp. XII-XIII.

到了多瑪斯的認識論與神學，也使多瑪斯的認識論和神學不可避免地帶上了亞氏的烙印。

從神學的角度而言，多瑪斯對亞里士多德的神的概念進行了改造。因為亞氏的「第一因」和「不動的推動者」的概念太過貧乏而難以表達啟示的天主是主動的創造神的概念。於是多瑪斯對亞氏的神（*Nous*）的概念進行了改造：他首先把理性的認識能力與意志的概念加在天主身上；他認為這位神既然本身就是理智，那麼應該擁有認識自己的能力⁴⁸；而且既然擁有理性，自然也應該擁有意志，即自由決定自我的能力。⁴⁹這樣，出於天主教神學思想的考量而對亞氏神學思想的改造，就為其在《神學大全》中下一步的「創造」理論奠定了基礎。而由天主的理智與意志理論，以及創世的理論，也衍生出了其他許多的神學問題及解決方案，比如世界在時間上的開端的問題，天主的自由與人的自由的問題，預定論的問題等等。

毫無疑問，像奧思定一樣，多瑪斯也同樣認為基督徒的天主是超越於萬有之上的神。但是前者受柏拉圖認識論思想——人的感性與理性都並非知識的來源——的影響，為了強調在認識神聖真理的過程中天主的恩寵與光照的作用，而疏忽了感性知識的價值，而且人理性的能動性也未能彰顯出來，而多瑪斯則在亞里士多德理論的基礎上對此進行了調整。他認為人的知識是理性對感性圖像進行抽象，進而產生了抽象的共相性概念的結果。即便沒有天主

48 多瑪斯，《神學大全》，第一部，第14題，第3條。

49 同上，第19題，第1條。

特殊恩寵的光照，人的理性本身也能在某種程度上認識真理。這種認識論思路的轉折是西方思想史上的一次革命性的事件，其影響力直到今天依然清晰可見：教宗若望·保祿二世的「信仰與理性像兩隻翅膀，使人精神飛揚，瞻仰真理」⁵⁰就是很明顯的例證。因此，理性潛力的極大發揮，不僅使十三世紀的教會神學達到了其巔峰的時期，而且也使整個西方中世紀文明進入了黃金時代。也因此，神學成了建立在確定性的原則和嚴謹的方法論基礎上的一門嚴格的思辨的科學（而不再是純直覺或直觀的知識）。⁵¹基本上可以肯定，多瑪斯是第一個將神學理解為「科學」的人。尤其在他的《神學大全》中，我們可以清楚地看到，多瑪斯幾乎完全地把亞氏的理性科學的認識原則與推理證明的過程應用在對啟示信仰的理解中。

但同時，在古代或教父時期所產生的「基督宗教是真正的哲學」，「哲學是一種生活方式」的思想也發生了轉變：自此以後，哲學理所應當地成了神學的婢女，用來服務於對信仰的理解與詮釋。在這一思想體系內，自然的理性之光和啟示的信仰之光⁵²之間的和諧也以決定性的方式達到了一種新的高度。

顯而易見，多瑪斯神學體系的特點是理論性、清晰性與系統性。自此以後神學成了一門嚴格的學科，為神學的

50 若望保祿二世，《信仰與理性》通諭之首句。

51 Cf. Battista Mondin, *Introduzione alla teologia* (Milano: Massimo, 1983), p. 33. 在這裡，「科學」一詞並非指狹義的自然、人文及社會科學，而是指以理性的推理論證規則來理解與闡釋信仰的學問。

52 多瑪斯，《神學大全》，第一部，第1題，第2條。

進一步的、更為詳細的分科（理論神學、實踐神學等等）奠定了基礎。

從上述說明可以看出，西方的形而上學思想對教會神學的產生與發展起到了非常積極的作用。在不同的形而上學思路的影響下所產生神學思想也具有不同的特色。但是，無論是對柏拉圖學派思想的接受，還是對亞里士多德學派思想的吸納，都並不意味著教父們或教會的思想家們是以這些哲學家的思想為標準來理解信仰的。更準確地說，他們是出於護教和傳教的需要，以啟示的信仰為終極的標準來對希臘的哲學思想進行批判性的接受與創造性改造。⁵³ 如果我們把天主的聖言視為新酒，那麼形而上學也只是盛酒的皮囊，用以承載並詮釋基督的福音。

現在，我們在西方形而上學的特點與神學思路相互影響的背景下，看看在中國未來漢語神學的發展中，中國的形而上學思想能夠或應該起到什麼樣的作用。

二、中國傳統形而上學的基本特點

1. 中國傳統文化中的形上氣質

我們可以將中國形而上學的基本思路，歸納為「帝一天」形而上學與「易一道」形而上學兩大類。我們稱前者是一種實體存在的形上學，後者是一種結合於生命境界的神秘直觀的形上學。

53 H. Dörrie, "Die Andere Theologie", *Theologie und Philosophie* 56 (1981):1-46.

1) 根據古代的歷史學家及不同學派的哲學家的研究，中國自殷周以來的整體文化精神都是宗教性的，是以超越的天—帝信仰為核心的。「上帝」和「天」是所有先民之精神信仰的對象。各種祭祀—祭天、祭神—的活動和相應的制度，將宗教與政治融為一體。這就是學者們所稱的「中國原生的宗教」。⁵⁴ 按照何光滬的說法，這種發源於上古時期、植根於民眾意識之中的超越性的宗教情操，一直就潛伏在中國民眾下意識的宗教觀念中，並以雜揉了各種宗教成分的民間宗教的形式而一直延續到今天。⁵⁵

此外，殷周之際所形成的天—帝觀還有另一條發展進路，那就是通過先秦理性哲學的興起，而進入到中國的精英文化或所謂的正統文化的發展中。在後來以儒學佔主流的中國文化精神中，前述超越性的宗教情懷發生了人文主義式的理性化轉變；自然意義的天愈來愈多地出現在了中國的古典文本中，而絕對超越的宗教意義上的帝—天意識卻漸趨淡化。儘管在孔子的思想中天或天命的超越性意義依然顯明，儘管在孟子的「天命下貫而為人性」的思想中，人性仍然是天道和人造相遇的場域，人造與天道在此相互貫通，但是對人造意識及其社會道德化的強調，最終導致了一種宗教意識向社會倫理道德意識的轉向，而最終在宋明理學，尤其是心學中，導致了對殷周之宗教絕對超越幅度的遺忘，而成了一種「本心自足」、「不假外求」的「心—本體論」的出現。

54 參閱方東美，《中國哲學之精神及其發展》（鄭州：中州古籍出版社，2009），頁41-50。

55 參閱何光滬，〈中國文化的根與花——談儒學的「返本」與「開新」〉，載於《原道》第二輯（1995年）。

其實，從理論上看，在宋明理學中「理」的超越性與客觀性是很明顯的：「理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。道夫」⁵⁶；「天有是理，聖人循而行之，所謂道也。」在這裡，儘管天的人格性特徵已經模糊，但天依然是理之形而上的根源。余英時曾經就此評論說：

在「理」上添出一個「天」字即為保證此世界為客觀實有而設。……宋明的新儒家無論其對理字持何種解釋，都無法完全丟開「天」字。……「天」是價值之源，分量之重，不可待論。主張「心即理」的陸王一派，雖極力要把價值之源收歸於「心」，但也不能真將「理」與「天」切斷。象山、陽明都自覺上承孟子，但孟子的「四端」之「心」，仍然是「天之所以與我者」。故陽明也常說「良知即天理」或「天理之良知」之類的話，不過此中「天」字的意義較空靈而已。⁵⁸

由此可見，在陸王心學中，天道的超越性與客觀性已經被消解在了主觀之心的理念中：「人心即神，人心即道」⁵⁹「心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善」；「雖至位天地、育萬物，未有能出於吾心之外者

56 朱熹，《朱子語類》，卷第五〈性理二〉，收入《朱子全書》十四冊。

57 程伊川，《河南程氏遺書》，卷二十一下。

58 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（台北：聯經出版社，1992），頁55-56。

59 陸象山，《象山全集》，卷三十六，《行狀》後附楊簡《複齋象山二先生祠記》。

也。」⁶⁰在這裡，天之超越性精神被拉進了主觀的人「心」中。儘管當代的新儒家學者稱之為一種「內在的超越」，而有別於西方宗教中的「外在的超越」，但歷史的事實告訴我們，隨著儒學在中國文化中主流地位與正統性的確立，天的超越性向度逐漸地在天人合一或天人合德的烏托邦理念中，遠離了大眾的生活，而成了文化精英們精神性享受的盛宴。雖然他們的終極目標仍然是天人合一中的天，但此時的天已經不再是遠古先人們的絕對超越的人格性之天，而成了理論上靠自身努力即可達到的一種精神性的境界。這種靠自身努力即可完成的境界，很難在超越性方面得以展開。人靠自我一己之力即可完全實現，又何有超越性可言？

其實，西方基督宗教之神——天主的超越性也從來就不是像新儒家學者所言，只講外在的超越，因為這種超越者就像奧思定所言，其一直就是內在於人心中的上帝。所以，即便要講內在超越性，也應該兩種超越並論，缺一不可。沒有外在的超越，則內在超越的最終實現將無法展開，也無法理解。

2) 從形而上學的角度而言，在道家的道論中，道是超越於萬有之上的玄而又玄，眾妙之妙；它超越於人的語言，為不可言者；道為超越於任何大小、美醜之區分與限定的不可區分的「一」。在《道德經》中，老子也經常以

60 王守仁，《紫陽書院集序》，載於《王陽明全集》，卷七（浙江：古籍出版社出版社，2010），頁239-240。

陰—陽與有—無來悟道，以虛—靜之心來直觀、悟道，都是為了最終能夠達到一種人—道合一的終極境界。那麼，在這一終極境界中，人與道之間究竟是一種什麼樣的關係？人是否還以人格的形式繼續存在？這「有情有信」的道是否也是人格之道？這些都不是老莊所關注的課題。他們讓其保持開放，保持神秘性特色，而有待後人根據時代與人性的需要而進一步發揮。

此後魏晉玄學思想，尤其是何晏和王弼的思想，與道家形而上學的思想有著密不可分的關聯。他們在闡釋道的思想時，特別地強調了無的範疇，即中國思想史上所稱的「貴無論」。王弼之無是一種形上的本體之無，但對於他來說，本體之無並不意味著是一種現成的存在。王弼更強調的是一種境界之無，即心境之無。但心境之無是否像方東美先生所言，只是一種「主觀」之無，則涉及到在老子的思想中主—客是否對立的問題。⁶¹我個人認為，王弼對無的領悟與老莊對道的領悟是有其一致性的。也就是說，王弼之無的境界，實際上就是老莊之道的境界，也即人—道合一的境界—主—客相合的境界。

道家之玄思與虛—無的思想對佛學在中國的發展產生了極為深刻的影響。在佛學的早期發展階段，它只能在中國主流思想的影響下為中國人所理解，並在中國人的心中落地生根。⁶²中國佛家的形而上學就是在道家形而上學

61 參閱方東美，《中國哲學之精神及其發展》（鄭州：中州古籍出版社，2009），頁549-561。

62 參閱同上，頁116。

的影響下而發展起來的。首先，如果不借助於道家的哲學語言和範疇，則佛學根本就沒有被中國人理解的可能性。在傳統上被認為是最早的佛學譯著的《四十二章經》中，有如下詞語：「吾何思？思道。吾何行？行道。吾何言？言道。」⁶³，他們以無為來翻譯涅槃；以無我來翻譯 *Anatman*；以不知或無知來翻譯無明等等，都說明了早期的佛學是通過道家哲學而被理解，並植根於中國文化與中國人心靈中的。在道家認定魏晉玄學中的「本無」為自己的哲學的最高範疇之後，佛學家們也開始強調「無」的重要性，而將其視為「真如」：「萬法本無，本無複空。……真如亦然。是即本無實性。」⁶⁴

在佛家的生命境界的追求中，道家莊子的「坐忘」功夫也成了佛家的沉思智慧之道，以達到終極的自由境界，即涅槃的極樂之路。總之，在融合了道家思想的中國佛家大乘思想中，這道就成了人們以吊詭的方式所表述中的空而不空，有而不有的「真空妙有」。就其與人的關係而言，這道也就是人所追求的終極目標與境界。

2. 面對西方「強勢形而上學」的中國「弱勢形而上學」

據上述分析我們可以看到，整體而言，在西方傳統的形而上學歷史中，來自亞里士多德—多瑪斯傳統的「存在形而上學」佔有明顯的主導性地位，而來自柏拉圖—奧思

63 轉引自同上。

64 高楠順次郎與渡邊海旭合編，《大正經大藏經》，第二二五分。轉引自同上，頁117。

定的具有神秘哲學—神學色彩的形而上學則成了西方傳統哲學文化中的小傳統。這與中國形而上學傳統中的情形恰恰相反。中國傳統的形而上學也可以分為兩種主要的氣質或風格：天—帝形而上學和道的形而上學。在這兩者中，後者在具有明顯超越性意義的形而上學領域中似乎佔據了主要的地位；⁶⁵ 而且通過自印度傳入的佛學思想也深深地影響了宋明時期及當代的新儒學。在這種意義上，如果我們稱後者為強勢意義上的形上學，那麼前者則可被稱為弱勢意義上的形上學。就像在西方形而上學的歷史中，兩種風格的形而上學相互碰撞，相互影響，同樣，在中國的形而上學發展中，也有相似的情形。關於這一點，我們單從當代的新儒家思想中儒釋道思想的相互融合的情形即可窺見一斑。

面對西方的強勢的形而上學以及在其影響之下而發展出來的神學思想，或許我們可以考慮，充分地發揮中國文化中的豐富的神秘哲學的資源：自《易經》傳統到老莊思想，從魏晉玄學到中國大乘佛學，再從宋明心學到當代新儒家傳統，其中蘊藏著極為豐富的妙有與真空的玄學思想。

但這並不意味著帝天的形而上學在未來的神學發展中無足輕重，恰恰相反，如果沒有「有」的形而上學來補充，那麼只在「無」的形而上學的基礎之上所發展出來的

65 參閱王國維，〈老子之學說〉，載於《王國維哲學美學論文輯佚》（上海：華東師範大學，1993），頁101；又參閱張岱年，〈道家玄旨論〉，載於《道家文化研究》第四輯，頁1。

神學中的天主，將是一個沒有人格的天主，也就是一個不能進入到「你—我」關係中的天主；面對這樣的天主，我們既不能向其叩拜，也不能向其祈禱，更不能接受所謂啟示的事實。在這種「空—無」的基礎上，基督宗教的神學也將無法立足。我們之所以強調中國文化中的神秘思想資源，一方面是基於中國文化中相關資源的厚度，另一方面也是因為，在存在與人格理論的基礎上所形成的西方神學已經有兩千多年的歷史，極其豐富的資源與系統的思想。我們大可以在此基礎上，翻譯借鑒西方的神學思想，再利用中國的相關資源加以理解與詮釋，就像明清的傳教士們所做的一樣。對於中國文化中的神秘思想資源，我們可以在中國的神學與靈修學建設中盡可能地發揮，以期能對西方的神學與靈修學有所補充與深化。

3. 中國的形而上學與漢語神學

概括而言，我們可以把神學的內容分為兩個大的方面：理性思辨的知識與信仰生活的實踐。前者是為了加深對天主啟示的理解，並以更可理解的方式將其表達出來；後者是為了使天主的聖言能夠更具體地指導人的生活，並在人的行為中結出豐碩的果實。而從形而上學的氣質及其對神學的風格所可能產生的影響來看，我們又可以將以上兩個方面轉換為：1) 對萬有本源的認識；2) 人與本源的關係——天人關係或終極歸宿。

無論在什麼樣的神學中，都必須包含神、人，以及神人關係三個方面。在中國文化中並不缺少這一方面的理解

與闡釋。我們可以將這三個層面的內涵轉化為兩個問題來加以討論：1) 如何借用中國文化的資源來理解天主的信仰呢？2) 又如何借用中國文化中極為豐富的修身養性的靈修資源來達到天人合一的境界呢？下面我們將通過對終極本源的理解與闡釋，以及天人貫通的終極境界兩個方面來看中國的形而上學對漢語神學所可能產生的影響。

1) 對神的闡釋

在對神的理解中，一方面我們可以借助於中國的帝一天文化與信仰，另一方面我們也需要借助於道家傳統的玄秘哲學思想對天—道的理解，來表達天主的超越性與無限性的特點。在作為中國傳統文化之重要部份的自上古直至今日的民間文化與信仰中，帝一天的人格性特點從來都是無可爭議的事實；只是局限於歷史的語境，而未能展開系統化的神學理解與闡釋。但這一點正是西方神學的強項，因此我們有大量的神學資源可以學習、理解、吸納，並為了中國人的具體需要而進行再理解與再創造。

與民間傳統所不同的是在理性哲學一脈中，尤其是在儒家—新儒家哲學的發展中，這種人格性的特點被日趨弱化或淡忘了。但是，從另一個角度來看，這種人格性被弱化了了的哲學，其實仍然可以在修身養性的層面，即在神學—靈修學的層面，幫助人準備自己以敞開的心靈，去接納那自我啟示的亮光；並在獲得天—人相遇的神秘經驗之後，以傳統的天人合一的理解與闡釋來加以分享、表述，並傳遞下去，就像老子的《道德經》對不可言，不可名之道進行言說與記述一樣。關於這一點，我們留待下文處理。

道家之道，「有情有信……神鬼神帝，生天生地」⁶⁶。雖然其人格性特點並不明顯，但卻能以極為深刻的方式說明我們領悟啟示信仰中之天主的無限超越性與奧秘性的特點，就像希臘的新柏拉圖學派中玄奧的神學知識對教父們及中世紀教會的神秘神學及靈修學思想的影響一樣。即使在極重理性思辨的天使博士多瑪斯的神學中，神的神秘性及無限超越性思想也佔有了極大的空間。他在《神學大全》的第一卷有關天主的談論中提到：我們與其談論天主是什麼，但不如談論祂不是什麼更好。⁶⁷其人生最後階段的神秘經驗，也正是這一理解的最好詮釋：在其去世之前的幾個月，他突然停止了其未竟之作《神學大全》的寫作，這是因為他在祈禱中獲得了神秘經驗作帶來的震撼：「我不能再繼續寫了，因為我所寫的東西與我所看到的相比，就像一把稻草。」⁶⁸

《道德經》中的道所給我們傳遞的陰—陽相合的生命大化的消息、有無玄同的隱—顯的奧秘，以及為了體道—有—無之玄同或達到與道合一的玄妙境界而要求的「至虛極，守靜篤」的修身功夫，都給我們提供了一幅意蘊深藏且又活靈活現的富有詩情畫意的生動圖像。在這幅圖像中所展現的是「無」中的道之深：黑暗性、模糊性、隱匿性與超越性；是「有」中的道之顯：亮光性、清晰性與啟示性。這「無」，就其自身而言即是無限的光明與真

66 莊子，《大宗師》。

67 參閱Tommaso d'Aquino, *La Somma teologia*, q. 3-13。

68 Torrell Jean-Pierre, *La summa di San Tommaso* (Milain: Jaca Book, 1998), p. 26.

理，但就人的理性和人語言的有限性而言，則如不可道，不可名的無限深淵。因此，其在人為真空，在己為妙有，在人的終極而言則是玄同的境界。這有，就是天地間之萬有，它是無限玄奧之道的有限敞開域。基督信仰啟示我們，天主的奧秘無窮無盡，無限超越。但整個大自然都是天主的啟示場所，尤其是人的存在、人深刻的宗教經驗、人的理性思維與人的語言都可能是天主啟示自己的神聖空間。因此，我相信，中國的古聖先賢所留下的智慧之道都是神聖揭示自我的空間，是我們所擁有的用以解讀神聖奧秘的語言、圖像、符號或編碼，是解開神聖玄奧之門的鑰匙。以道的意境、道的經驗、道的圖像來詮釋信仰的天主，來反思福音本地化或漢語神學的問題，是一個值得我們繼續探討的課題。

三、天人境界——相遇的經驗

從整體上看，儒家思想著重個人、家庭與社會的倫理性，其形而上的基礎則在於天人之際的關係性架構，因此其終極根源性特點，即形上的特點並不是非常凸顯；而道家之道則是萬物的終極歸宿，其根源性極為鮮明。對於人的終極境界而言，儒家提倡天人合一中的偉大人格或者聖人境界；道家主張人道合一的神人或至人境界；而佛家則要人進入到無常無我的成佛境界。而且每一學派都各有自己達到終極境界的方法與途徑。雖然中國傳統文化中的這些境界論以中國傳統的人性論為基礎，但不可否認，其中隱含著深厚的形而上意涵。那麼這一形上的終極境界思想是否能為我們的本地化神學與靈修學提供理論與實踐上的啟發與幫助呢？按照我們的理解，答案是肯定的。

在中國的形而上學傳統中，雖然對形上本源的理性分析與邏輯思辨始終是非主流思維模式，但各家各派中的境界論思想，都可以從人性論為切入點而達到形而上的終極關懷。無論是傳統儒家的個人修養功夫，還是道家哲學中的玄奧體驗，無論是大乘佛學及後來禪宗中的體空成佛的經驗，還是宋明的理學與心學，以及當代新儒家的思想，都蘊含著豐富的修身養性的靈性資源與經驗。因為儒家所追求的聖人與道家所追求的至人，其最終所要達到的都是一種與天道合一的終極境界；即便是佛家所追求的成佛境界，也可以歸為一種終極的關懷。

作為中國傳統文化之主流的儒家，自始至終都非常重視「踐仁，知天命」的修身養性的功夫：孔子所講的「內省」和「克己」⁶⁹，孟子所倡之「心性論」——盡心，知性，知天命，以致「大人」境界——與四端之心⁷⁰；《中庸》開宗明義所言「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」中的「率性」與「修道」，以及《禮記·大學》開篇所論正心誠意，修身齊家等等，都是在講修養的功夫。重要的是，從形而上學的角度而言，這些修養功夫本身並非目的，它們都是指向「知天」、「知天命」與「事天」，並最終以天人合一為終極目標。在傳統的理解中，天人合一的境界之所以被稱為人的終極的、最高的境界，是因為在這一境界中，天具有超越的終極的意義，而且還應該具有人格性的意義。這是這一境界之所以成立的最根本性基礎。如

69 參閱孔子，《論語·學而》、《論語·顏淵》。

70 參閱孟子，《孟子·盡心篇》、《孟子·告子篇》。

果在這裡與人合一的對象不是一位人格性的或超人格性的神，那麼這種合一的終極性將無法理解；如果我們以泛神的生命論立場來解決問題，那麼儒家的修養功夫就失去了其必要性。其實，如果我們將儒家的天視為超越的最高神，將儒家修養功夫視為走向這一天人相遇相合的最高生命境界的準備功夫，那麼，就終極境界而言，它和基督徒信仰中天人相遇的經驗是一致的。所不同的是，前者更多地強調了自救的生命歷程，而後者則已經進入到了啟示的救恩論階段，我們可以將後者視為前者的實現或完成。

道家老子的虛靜、直觀與莊子的心齋、坐忘等個體修行的功夫，其實也是要通過對被束縛的心性的釋放與超越，而達到一種對大道的敞開狀態。對於道家的智者來說，這些功夫本身也並非目的，而只是一種大道得以敞開的顯示域；只有在這一片「虛極」，「靜篤」的場域中，人才有「觀」道、悟道、與大道玄同的生命經驗與境界得以實現的可能性。所以，在道家的思想中，無論是對道之「有」的經驗，還是「無」的經驗，都是一種神秘的經驗，而且是一種神秘的宗教經驗，是被捲入到超越者之內的一種相遇或玄同的體驗。這其中既隱含著神聖者或天主的超越層面，也包含著個體生命的終極追求和嚮往。⁷¹

與儒家側重社會道德的層面不同，道家更強調對個體生命的實現，但從修身養性的目的性來看，二者所追求的終極生命境界是同一的。當然，有人會批評說在道家的思

71 參閱靖保路，〈《道德經》中的道的智慧及其宗教性向——一種道家哲學詮釋學的理解〉，載於《基督教文化學刊》第22輯（2009年），頁246-270。

想中，道是沒有人格的，那麼人與道的合一又如何成立？其實，按照道家的理論，道不僅沒有人格，甚至我們也不能說「道是存在的」，但是我們並不因此就認為道是不存在的。我認為，對於道家之道，與其說它沒有人格，倒不如說：它是神秘的、超語言、超人格性的「存在」——真空妙有。我們不應該忘記，在初期的希臘思想中，邏各斯（*logos*）也是沒有人格性的。對其人格性的強調是隨著猶太——基督宗教神學的興起與發展的需要而被提出來的（儘管它被理解為理性、語言等等，但仍然與後來基督宗教中所強調的人格性不同）。因此，對於人格性的問題，我認為道家的道是具有開放性的。

如前所言，到了宋明理學，尤其是心學時期，具有超越性和人格性的天與天命逐漸地被拉進了人的主觀意識之「心」中，以致「心外無物」，「人心即神，人心即道」⁷²。這在當代新儒家的思想中，被解釋為一種天人交貫的「內在超越」。在這裡，心成了首要的，在整個理論體系中佔了具主宰性地位。這樣的「心」，已經不再僅僅是一種主觀的個體之心，它同時也隱含著一種形而上學的意境，甚至可以被稱為一種「心的形而上學」。因為在這樣的體系中，個體之心的最高境界仍然是對天地之心的參與，而不在「個體心」自身。正如方東美所言：「人心與整體的天地之心為一……在天地一體的精神中我們進而意識到天地用其心而產生萬物，而人與萬物一起用其心參與到天

72 陸象山，《象山全集》，卷三十六，《行狀》後附楊簡，《複齋象山二先生祠記》。

地之心此一功用中。」⁷³在此處，儘管方東美講人心與天地之心為「一」，但自上下文可見，這裡的「一」不是本原上的一體之一，而是合一之一；這意味著二者之間並非無差別；如果無差別，又何談人心對天地之心的「參與」。對於基督徒來說，這是很容易理解的，因為基督徒的天主就內在於人的心中，所以從良心倫的角度，我們說「良心是天主的聲音」，這正是儒家「天命下貫而為人性」，以及新儒家「人心即道，人心即神」的最好注解；就存在而言，人參與天主的存在而存在，人與天主是須臾不離的。從基督徒靈修學的角度而言，只有當個體在內心深處產生與天主直接相遇的經驗——合一的經驗——之後，才能成為真正成熟的基督徒。這就是所謂的內在超越的意義。

但是，基督徒的天主並不止於此，因為天主不會受限於個體之心，他還具有絕對的外在超越性。這種絕對超越性是宋明儒家及當代新儒家所缺乏，所遺忘的中國古代傳統文化的形而上之根。這種遺忘會導致一些非常嚴重的後果，最根本的後果就是人的神化與「諸神的隱退」。就像劉述先所言：

儒家講天人合一的境界，過份側重在合一的方面，不期而然也會產生一些負面的效果，不可以不引起我們深切的關注。「人能弘道，非道弘人」，天通過人來表現固然是不錯的，但往往造

73 方東美，《中國哲學之精神及其發展》，頁306-307。

成一種結果，即人之無窮擴大，到了一種情況，根本就見不到天，而導致天（上帝）之隱退。⁷⁴

這種隱退所導致的後果首先是倫理道德的衰退。因為那原本能夠對人產生內外約束力的超越的天消失了，於是人「自由」了，可以為所欲為了，正如李銀河所說的：「一位成年人、一位公民有權選擇自己的道德標準」，而且還屬於「基本人權」。⁷⁵另一種後果就是尼采所預言的虛無主義的來臨；而虛無主義的來臨從某種程度上就意味著人類的自我毀滅。因為價值體系的坍塌，就意味著人生意義的崩潰。在這種情形下，「天人合一」也就成了毫無意義的空談，因為在諸神隱退之後，在世界的舞臺上就只剩下了失去方向的人，就像空中無人駕駛的飛機，會隨時毀滅。

因此，只有內外超越兼具的神，才能成為人安身立命的根本。只有超越的神才能為個人與社會倫理的建設固本強源。只有這樣的神才能成為人生的終極意義，才能使天人合一的境界最終得以成立。

結論：漢語神學的風格

由以上論述可以看出，在中國的傳統文化中有著非常豐富的精神性資源可以幫助基督徒來理解基督宗教的啟示信仰。中國文化中的形而上學的風格與西方形而上學的

74 劉述先，〈當代新儒家可以向基督教學些什麼〉，載於景海峰編，《儒家思想與現代化：劉述先新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1992），頁300-311。

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

最大不同之處在於，中國傳統的形而上學從來沒有像希臘傳統的形而上學那樣作為一種純粹抽象與思辨的理論而存在，它始終都是在理論與實踐的整合中來發展的。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，即生命最高境界的實現：在儒家是天人合一；在道家則是人道合一；在佛家是涅槃成佛。對此，儘管各家各派都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，中國傳統形而上學的基本精神在於通過知—行合一的實踐而最終達致與大生命圓融的境界。與西方的「存在形而上學」不同，這是一種與修身養性的實踐功夫融合在一起的生命境界的形而上學。

根據以上論述，我認為，正在構建中的漢語神學應該具有以下幾個特點：

1) 漢語神學應該是一種本地化（in-culturation）的神學。如果說「神學就是信仰在理性內的『道成肉身』」。⁷⁶那麼，我們就可以說，所有的神學都是本地化的神學，毫無例外。正因為如此，我們所講的信仰的本地化，才不應該簡單地成為神學的本地化。因為任何一種神學都是指向本地的，都是本地文化中的基督徒對信仰的實踐與理解，以及在此基礎上的論述、概括與總結，並進一步地運用到信仰的實踐中。因此，漢語神學應該透過對中國文化精神的吸納，以中國人更容易理解的方式來詮釋基督信仰的真

76 Battista Mondin, *Introduzione alla teologia*, p. 11.

理。在這一過程中，尤其應該注意中國傳統形而上學的特點，因為形而上學往往是一種文化的精神與靈魂之所在。因此，如果漢語神學應該是一種本地化的神學，⁷⁷那麼它就必需注意到中國文化中的核心部份——形而上學。

2) 漢語神學應該集哲學——神學——靈修學於一體。這既是對現代西方神學之過於理論化而遠離了個人與社會生活，也即脫離了信仰實踐這一問題意識的回應；⁷⁸也是對中國傳統文化之集哲學與靈性操練於一身的知——行合一精神的繼承與發展。根據上文所述，中國傳統的靈性操練功夫所指向的超越性視野與天主教的靈修精神是一致的。儒家人性化的仁愛社會與道家虛己——忘我以求體悟天道的具體實踐，都是漢語神學中理解並闡釋基督十字架之大仁大愛與自我犧牲之救世生活方式的文化資源，並能以自然自發的方式說明中國的基督徒形成適合於自身信仰的生活方式。這種漢語神學的最終目的是通過對自身靈性的陶成，使人更容易服膺信仰的精神，將信仰與實踐結合，並最終達到生命的終極境界——天人合一。

3) 漢語神學也應該是一種處境化的神學：神學是基督徒根據個人與團體所生活的處境，根據他們的社會與時代的需要，根據不同文化中人的思想方式，根據他們所使用的語言風格和所生活的文化精神，而對信仰的論述。神學

77 參閱靖保路，〈文化福傳與信仰的本地化——當代中國的人文社會語境：機遇抑或挑戰？〉載於《鼎》80期（2016年）。

78 參閱William Johnston，簡惠美譯，〈我們需要革命〉，《神學論集》134號（2003年），頁498：「今天的修生與神學生幾乎一致斷言：他們所研讀的神學課程，對他們的靈修生活產生不了什麼影響力。」

的論述總是基於對救恩史中天主的全部奧秘的領悟。按照當代哲學對歷史性概念的發展，神學論述的主體——人，無論是從生命的角度，還是從哲學的角度，都是歷史性的。人在整個救恩史中對基督奧秘的理解都活生生地存在當代人的理解與闡釋中。因此，神學總是具有時代的烙印，這就是在最近幾十年教會神學家所討論的「處境化神學」的意義。⁷⁹基於這種理解，漢語神學必須有能力回應中國現代人文——社會處境的問題意識與危機意識。面對當代中國社會中倫理道德的崩潰，中國新文化的塑造等問題，漢語神學必須能夠幫助人們在信仰中，找到能為中國的倫理道德固本強源的形上根基；使中國傳統的道德實踐精神重新獲得靈性的活力與超越性的動力。面對現代世界的浮躁，漢語神學應該重新喚醒人心靈深處的那份對神聖的開放，並在神性的慰藉中找到能夠使個體安身立命的可能。

如此，中國文化傳統所崇尚之「天人合一」的人生最高境界，將在本地化的漢語神學中變得更為清晰，更為確定；在個人與社會的實踐中變得更具活力；而漢語神學所承載的信仰資訊，也可以在漢語文化資源的引介下，進入中國的文化傳統，實踐於漢語的人文——社會處境，成為適合於漢語世界中的人們的生活方式的神學；並最終幫助人們達到生命境界的終極圓滿。這樣的神學，將成為普世基督宗教神學大家庭中的一員，與其他的神學體系一起為信仰的實踐，為人類社會精神與倫理道德的建設而做出自己的貢獻。

79 Cf. Battist Mondin, *Introduzione alla teologia*, pp. 16-17; 另參閱 Giovanni Paolo II, *Discorso del 1 novembre 1982 a Salamanca*.

中國天主教的本地化： 歷史視野、現實境遇及其困境

劉國鵬¹

教會的「本地化 (*Indigenizzazione*)」是一個再古老不過的話題。早在教會初創時期，使徒保祿就主張「為一切人而成為一切 (*Omniao mibus*)」，（《格林多前書》9:22）的「本地化」傳教原則。剛恆毅曾經將聖保祿的傳教精神及方法歸結為如下幾點：

- (1) 以本地神職為基礎，成立當地的教會；
- (2) 活躍的傳教精神；
- (3) 「適應化」精神；
- (4) 學術文化傳教；

1 本文作者為中國社科院世界宗教所副研究員，宗教學博士。

(5) 勇敢有為的傳教愛德；

(6) 平信徒協助傳教。²

可以說，「本地化」的傳教策略從教會初創時期，即已成為傳教工作的根本性原則。比如基督教進入希臘化世界後，便迅速希臘化，進入羅馬帝國後，又轉而羅馬化。如果基督教只是關注歐洲民眾所擁有的價值，那麼其普世性將蕩然無存，也將難以為世界其他的民眾所接受。因此，基督教的真義在於它不只可以為不同的文化所吸收，而且更可以推動自身在不同文化的內部紮根。由此觀之，建立本地教會以及以「本地化」的傳教方法在神學、教會禮儀以及宗教藝術方面尋求本地表達，恰恰反映了基督教的真實本質。

一、有關中國天主教本地化的歷史敘事

對於在華天主教的傳播狀況而言，孟高維諾、利瑪竇、剛恆毅既代表著在華天主教的三個截然有別的歷史階段，也代表著三個不同的「本地化」面向。如果說前兩個階段還僅僅是有限度的文化適應和融合，那麼，自剛恆毅以來，天主教在華「本地化」則構成了一個真正有效的進程，為日後天主教在華建立聖統制提供了堅實的基點，並深刻地影響了今日中國天主教的面貌。

2 參見劉國鵬：《剛恆毅與中國天主教的本地化》（北京：中國社科文獻出版社，2011年），頁446-449。

1. 孟高維諾時期的中國天主教

孟高維諾（Giovanni da Montecovino, 1247-1328年）可以說是拉丁禮教會（公教）真正派往中國本土進行傳教，並取得豐碩成果的第一位傳教士。1289年孟高維諾受教宗尼古拉四世之名出使中國，從1294年抵達元大都，1328年去世於此，孟高維諾在華傳教共計34年。

其傳教成績可歸結為如下幾點：

（1）為建立聖統制建基。孟高維諾在大都、泉州等地建立起多個教區，並接受和任命了多位主教。

（2）推行「適應化」的傳教策略。早在1305年，孟高維諾就在寄回歐洲的信中，表示已將《新約》和《聖詠》譯成了韃靼人所使用的語言（蒙文）。³

由於有關孟高維諾時期天主教在華傳播資料的缺乏，要想全面勾勒當時的傳教面貌似乎勉為其難。但是，可以肯定的是，由於元朝的短命歷史，更由於天主教和當時作為異端的也里可溫教同蒙元王朝過於親密的政教關係，在蒙古王朝被明朝的軍事勢力驅趕之後，天主教和也里可溫教也都遭受了池魚之災，而未能在中國本土真正地紮下根來。

3 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003），頁22-39。

2. 利瑪竇時期的中國天主教

和孟高維諾時期的天主教不同的是，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610年）當時面對的明王朝是一個由漢人而非外族建立的王朝，因此，他毋需應對元朝時期激烈的民族和文化矛盾。利瑪竇的傳教路線主要面對的居於上層社會的儒生知識份子階層。當然他的雄心在於最終使萬曆皇帝皈依天主教，但是，這一抱負顯然功虧一簣。

毫無疑問，利瑪竇「合儒」、「補儒」的「適應化」傳教精神和方法，已經為中國天主教在近代的傳播打下了堅實的基礎。並在客觀上促進中西文化交流。

但是，其缺點也是不可忽視，比如：

- （1）為權宜之計，對信仰的詮釋和傳播有所保留⁴；
- （2）未能祝聖和建立傳教事業極需的本地神職。

遺憾的是，由利瑪竇神父所開啟的天主教在華傳教新局面，隨著教會內部尤其是在華耶穌會士和方濟各會、道名會傳教路線的分歧，尤其是圍繞「禮儀之爭」而展開的衝突，最終在康熙末年使得天主教會在中国的傳播遭到中國官方的抵制，給在華天主教會的傳教活動帶來重創。

4 如最初利瑪竇在和中國士大夫交往時，並沒有傳達有關耶穌受難、復活的信息，而在其《天主實義》中也同樣省略了這一有關基督論的神學表達。這很大程度上與其合儒、補儒，但排斥佛教和道教思想的傳教思路有關係，其實，利瑪竇如果瞭解《道德經》中有關「受天下垢，是為社稷主，為天下谷，是為聖人王」的說法的話，自然不會選擇在闡釋和傳達基督論時有所保留。而日後艾儒略等人改變了利瑪竇之前的保守做法，尤其是吳經熊在進行天主教和儒家、佛教、道教的跨宗教對話時，則完全改變了之前利瑪竇的態度，變得更為開放和靈活。

不過，隨著近年來學術界對於清朝康乾「禁教」時期在華天主教傳教活動的關注和研究的深入，人們發現，「禁教」時期天主教會的活力雖然遭到了相當程度的抑制，但是，類似陸方濟（François Pallu）、白日昇（Jean Basset）、徐德新（Jean-Gabriel-Taurin Dufresse）等中國內地秘密開展傳教活動的歐洲傳教士和以往被忽視、冷落的本土傳教士如李安德、易貞美、張大鵬等人都在天主教教務活動和本地化方面付出了非凡的努力，取得了值得珍視的成果，並日益引起後人的關注和重視。

3. 剛恆毅時期的中國天主教及本地化運動

作為首任駐華宗座代表，剛恆毅（Celso Costantini, 1876-1958）在華11年（1922-1933年）的履職經歷與前人相比，可以說真正掀開了天主教在華本地化的全面進程，為日後在華天主教的健康良性發展和最終建立聖統制，打下了堅實的基礎，並直接影響了今日中國天主教會存亡絕續的命運。

剛恆毅的使命在於踐履教宗本篤十五世於1919年所頒佈的《夫至大》（*Maximum illud*）牧函之精神和1926年教宗庇護十一世《教會事件》（*Rerum ecclesiarum*），建立本地教會，培養本地神職，使傳教士對其祖國之利益服從於教會之利益，保持傳教區的非殖民化。為此，他強調積極、靈活地推進天主教在中國「本地化」的進程，為此採取了一系列鮮明措施，並取得了一系列的積極成果：

(1) 首屆全國主教會議的召開

1924年，剛恆毅成功地在上海召開了第一屆全國主教會議，如此全國規模的中國主教會議，乃天主教會在華傳教史上之首次。按照大會《決議案》，中國神職人員有資格擔任教會內任何職務。⁵這一決議為日後的中國主教的遴選和祝聖工作鋪平了道路。

(2) 首批中國本土主教的祝聖

1926年，剛恆毅著手推舉中國神職人員擔任主教職務一事，並最終確定了六位人選：宣化教區主教趙懷義、汾陽教區主教陳國砥、台州教區主教胡若山、海門教區主教朱開敏、蠡縣教區主教孫德楨和蒲圻教區主教成和德。時教宗庇護十一世為彰顯中國籍主教任命的意義，特命剛恆毅帶領新當選的六位主教候選人前往羅馬，並為其親自祝聖。

(3) 打破法國保教權的掣肘，積極尋求中梵在外交上的突破

剛恆毅遵照教廷的指示，一直設法在中國政府和教廷之間建立直接的外交關係，1926年的中梵秘密教約，1929年的建交嘗試，雖然都因法國方面的反對和干涉功虧一簣，但從中可看出其視野、眼量與意志的卓越不凡。

5 參見穆啟蒙著，侯景文譯，《天主教史》，卷四（台中：光啟出版社，1979），頁261。

(4) 在傳教方法上，主張質量並重，上下層路線合流

剛恆毅的傳教方法，可以說立足於教會初創時期使徒保祿的傳教原則，就福音在中國的傳播經驗而言，利瑪竇曾發揚光大過這一原則。但是，在此基礎上，剛恆毅發揮、細化了前人的傳教方法，比如，他不但重視利瑪竇曾經強調過的、對知識分子和上層人士的傳教方法，即傳教的「質的方法」；也重視後來新教在中國採用的對普通民眾的傳教方法，即「量的方法」。主張質、量二法並舉，不可偏廢。

(5) 抵制傳教士當中普遍存在的「歐洲中心論」的文化傲慢，主張文化和神學思想上的「本地化」

在「適應化」原則的指導下，剛恆毅摒棄了傳教士以往有意識在傳教區移植西方文化、習俗和觀念的殖民主義做法，針對中國文化的特質，進行了一系列「本地化」的有益嘗試：如對孔子、孟子思想的接受和化用，對耶道，耶佛對話的可能性的肯定；在修院教育和教會報刊上推行白話文；推動成立北平輔仁大學；倡導本地禮儀和中國習俗，甚至受佛教僧團隱修制度的啟發，提倡在中國廣泛修建隱修院；在教堂建築和聖像藝術方面則注重採納中國傳統風格和元素，並有意識地聘請有特殊造詣的外籍傳教士前來中國學習、觀摩中國建築精華，從而在教會聖堂建築中自覺吸納中國元素等。

天主教在中國的「本地化」雖說有教廷的權威性政策在先，但剛恆毅本人在此進程中所表現出的靈活、機智和

果敢做法，才是中國天主教會「本地化」富有成效的真正原因，並由此使得20世紀20、30年代成為中國天主教會一段充滿活力的時期。1933年，剛恆毅因病久治不癒而回國。經過剛恆毅總主教十餘年的積極經營，天主教會在中國的傳教區由57個飆升至121個，本土主教由絕無僅有增至23名，此外尚擁有1,600名中國神父、3,600名中國修女。傳教區局面大為改觀，天主教會在中國的「本地化」可謂邁入正軌。

二、1949-2015年間中國天主教會所面臨的歷史境遇及自身發展

綜上所述，自元代孟高維諾在中國建立教會以來，天主教傳入中國無疑已有近千年的歷史，但是，其從一個具有「洋教」色彩的外來宗教轉變為一個走「本地化」道路的宗教，卻不過區區八、九十年的光陰。⁶

與民國時期真正肇端的天主教會「本地化」運動相比，1949年中華人民共和國建立之後的天主教會，不得不面對一種全新的政教關係格局，如果說前者的障礙主要在於法國保教權的干擾、傳教士的殖民主義心態和中國文化對於天主教的疑懼的話，那麼，1949年之後，天主教會則被迫面對世界的冷戰化格局，以及這一格局在中國所產生的具體變化，包括國家對以天主教會、基督新教為代表的外來宗教的政治整合，以及中梵雙方在1950年後半期斷絕政治、

6 李桂玲，《大陸的天主教與現代化》，載《宗教》1、2期（1996年），頁56。

經濟往來後，中國天主教會如何在面對教宗這一普世教牧的信仰忠誠和遵循「三自革新」運動這一政治規訓之間保持一種勉為其難的平衡。

同其他宗教一樣，中國天主教會也經歷過因「文化大革命」和國內「左傾」錯誤路線對各宗教團體和信仰活動的長期打擊和摧殘。

然而，改革開放以來的30年，則是中國天主教不斷復甦和日漸邁入正常化發展道路的時期。

就外在的宗教政策環境而言，拜改革開放政策之賜，中國共產黨及其領導下的中國政府圍繞落實「宗教信仰自由政策」制定了一系列的具體政策條文和法規，以期引導天主教與社會主義社會相適應，並不遺餘力地將其納入國家在經濟發展和構建和諧社會等方面的一體化發展規劃之中，從而完善和深化了對天主教從政策引導向法制化管理的逐步轉變。其中重要的政策文件、指示和宗教管理法規包括：

(1) 1982年中共中央「19號文件」的出台，標誌著全國宗教工作指導思想上的撥亂反正；

(2) 1993年11月7日江澤民同志在全國統戰工作會議上針對宗教工作的三條重要指示。

(3) 由國務院直接頒佈的管理宗教事務的行政法規先後有兩次，分別是1994年1月31日頒佈實施的《宗教活動場

所管理條例》和《中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定》，以及2004年7月7日頒佈的《宗教事務條例》。《宗教事務條例》的出台和實施，直接取代了1994年所頒佈的《宗教活動場所管理條例》。截止目前，《宗教事務條例》是我國有關宗教事務管理方面比較系統、詳盡的第一部綜合性行政法規。該《條例》共分7章48條，其中系統地囊括了有關宗教管理部份的權限、職責以及宗教團體的相關權利和義務。管理所帶來的隨意化、不可持續性和規則誤判。

與上述宗教信仰自由政策的逐步落實和深化相呼應的，則是中國天主教自身教務活動的恢復和積極重建。

各級黨和政府先後下達一系列文件，落實教產，撥款維修遭到破壞的教堂，恢復天主教正常的信仰活動，為「文革」中受到不公正待遇的天主教神職人員和普通信徒平反昭雪、恢復名譽。

建立健全中國天主教會的各項制度建設，如中國天主教愛國會、中國天主教教務委員會和中國天主教主教團的恢復、建立及其調整。

對全國各教區的劃分及管理、選聖主教和晉陞神父方面進行了詳細的規定。

創辦一系列全國性和地方性修院和修女院，為司鐸和修女的培育創造了堅實的條件。印刷出版了數量眾多的《聖

經》、聖書和報刊雜誌，為福傳和提升信徒素質提供了充份有益的平台。

最後，天主教會還在民主辦教與社會主義社會相適應、參與社會服務及公益事業方面進行了一系列有益的嘗試。

可以說，經過逾30年來教務活動的恢復和重建，中國天主教會在教產落實、教堂重建、修院建設、司鐸培育、福傳事業、提升信徒素質、開展與普世天主教會的交往與對話、積極參與公益社會服務等方面取得了相當大的進展。現擇要分列如下：

1. 教務活動恢復、教產落實及宗教活動場所的建設

改革開放以來，天主教教務活動的恢復和開展首先始自1978年中國天主教愛國會的重新恢復工作。一些在50年代負責愛國會工作的人士先後回到了北京，協助政府為「文革」中受迫害的廣大神職人員和平信徒平反冤假錯案。同時還著手蒐集「文革」中被大量毀壞、流失的彌撒經本、祭衣等宗教用品，以便為恢復宗教活動做準備。同年，位於北京市委黨校校園內的利瑪竇等西方傳教士的墓地也得已修復。⁷

事實上，早在「文革」期間，出於外交工作的特殊需要，周恩來總理就曾於1973年破例在北京宣武門南堂恢復了

7 參見何光瀛編，《宗教與當代中國社會》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁356。

宗教活動，以便為在京的外國使節提供專項宗教服務。當時，這裡是全國唯一一所可以舉行彌撒活動的宗教場所。⁸

繼1980年5月中國天主教愛國會第三屆代表會議和中國天主教第一屆代表會議召開之後，全國各省、市、自治區先後恢復和建立了天主教愛國會和教務委員會這兩大群眾團體，神職人員陸續返回各自的崗位，許多地方的教產開始歸還教會，教堂得以重新開放或撥款修繕，各地信徒終於可以藉此集會、祈禱、望彌撒，過正常的宗教生活了。

1980年7月16日，國務院同意了國務院宗教事務局、國家基本建設委員會、外交部、財政部和國家城市建設總局合擬的《關於落實宗教團體房產政策等問題的報告》，報告要求「將宗教團體房屋的產權全部退還給宗教團體，無法退還的應折價付款」，而在「文化大革命期間被佔用的教堂、寺廟、道觀及其附屬房屋，屬於對內對外工作需要繼續開放者，應退還各教使用，如宗教團體不許收回自用者，由佔用單位或個人自佔有之日起付給租金，房屋被改建或拆建者，應折價付款」。⁹根據該報告的精神，各級人民政府宗教部門在敦促佔用單位退還「文革」中被佔用或改作他用的教堂或附屬房屋方面做了大量的協調和實施工作。

1980年聖母升天瞻禮，北京南堂和上海的徐家匯天主教堂首批恢復了正常活動，各自舉行了隆重彌撒和慶祝活

8 中國天主教愛國會、中國天主教主教團編，《中國天主教獨立自主自辦教會教育教材》，試用本（北京：宗教文化出版社，2002），頁160。

9 同上。

動。同年，天津西開天主教堂於聖誕節前修復開放，瀋陽、濟南、武漢、成都等大城市的教堂也恢復宗教生活並舉行了隆重的聖誕慶祝活動。

1989年2月17日，中共中央和國務院發表了《〈關於在新形勢下加強天主教工作的報告〉的通知》（「三號文件」）。《通知》的第二點「繼續抓緊落實政策，幫助天主教會解決自養問題」特別提到了天主教房地產退還及落實工作進展緩慢給教會自養帶來的現實困境，並將此提高到「會影響黨和政府同天主教界人士的關係，天主教愛國團體也難以團結廣大教徒群眾貫徹獨立自主自辦教會的方針」的高度。並極力敦促各地政府、各軍隊系統和人民團體「應對被佔用教堂及教會房產（包括教堂、修院及其附屬的房屋使用的土地）情況進行一次認真的清理。凡是按照黨中央、國務院有關政策規定處理了的，不再重新處理；尚未落實的，應儘快落實」，以便「積極幫助天主教會拓寬自養的路子」，並「最終實現天主教完全自養」。

可以說，到1990年代初，經過十多年多時間的努力，在各級政府的直接敦促和幫助下，中國天主教會的房產有相當一部分得到了退還和修復¹⁰，天主教活動在中國完全恢復正常。為了滿足不斷增長的信徒宗教生活需要，在各級政府的直接支持和幫助下，全國各地教會或擴建，或自籌資金新建了教堂。據統計，從1980年代到新千年伊始，為了宗教房產政策的落實，全國各地各級當地黨政部門先後撥款

10 不過，中國天主教會的教產落實情況在全國各地的差異性較大，在某些民族邊疆地區如青海省，天主教會的教產落實程度往往差強人意。

數十億元，用於維修、重建包括天主教宗教活動場所在內的各大宗教團體的宮觀寺廟，以及為佔用宗教活動場所的企事業單位和個人搬遷新址。上述撥款和資助，有力地保障了天主教活動場所的正常使用。¹¹

事實上，由於天主教會自養能力的侷限，中國各級政府針對天主教會恢復和新建宗教活動場所的支持和扶植工作從來就沒有中斷過，比如，作為廣州市天主教重要活動場所的石室教堂。自1979年10月2日重新開放以來，在其長達數十年的修復和建設中，各級政府向來不乏支持和資助。1984年，國務院宗教事務局撥款10萬元，維修該堂瓦面，重新裝上避雷針，修復花崗岩大十字架，並對教堂內外全面清洗及修葺。1986年，政府撥款5萬元，維修石室全部鋼窗，把所有窗戶換上國產彩色玻璃。1990年，廣州市政府撥款3萬元，維修石室廣場地面和教堂前的五級石階。同年12月24日修復大時鐘芯和南、西、北三向鐘面。1992年，廣州市政府再度撥款3萬元修葺教堂內的四根大石柱。2004年7月18日，石室教堂全面維修工程正式動工，維修費用除天主教自籌資金300萬元外，其他大部份由廣州市財政撥款支持。¹²

截至2000年，全國新建或修復開放的教堂及祈禱場所達5,600餘所，平均每一天都有一座新建或修復的教堂開放¹³；

11 中國天主教愛國會、中國天主教主教團編，《中國天主教獨立自主自辦教會教育教材》，頁160-161。

12 余慶斌，《廣州石室教堂》，載《中國宗教》12期（2004年）。

13 中國天主教愛國會、中國天主教主教團編，《中國天主教獨立自主自辦教會教育教材》，頁162。

到2004年，全國新建或修復開放的教堂及祈禱場則更突破6,000餘所，¹⁴而到了2008年，這一數字又有了新的變化，即6,300餘座，¹⁵可以說，截止目前，全國教堂和祈禱場所的數量已基本滿足了廣大天主教信教人士過正常宗教生活的需要。

從新的宗教活動場所的建設速度來看，2004-2010年間，各地方教會共新建教堂近300所，建設速度為平均每年50所，就此而言，2011年新建、翻建和奠基開工的教堂數量無疑與之前的建設速度相比有著一定的差距，也就是說，隨著改革開放30餘年來相關宗教政策的不斷落實和完善，教會教產的落實與建設情況基本上已能滿足各地神長教友基本的宗教生活需要，因此，硬件設施建設的速度趨緩是一種合理的現象，但與此同時，個別宗教活動場所建設的規模和力度卻相比以前有了更高的要求，如2011年5月28日開工奠基的蘇州教區主教府暨工業園區天主教堂，佔地面積就多達12,000餘平方米，其規模不可謂不宏大；而溫州教區2011年9月17日奠基培土的麗水耶穌聖心堂與12月3日開工動土的教區總堂，其建築總面積、投資的力度與工程改造的難度也堪稱少見。

此外，值得注意的是，一些新建的宗教活動場所，已開始在外觀和內部空間的設計上，有意拋棄以往殖民化的

14 何光瀛編，《宗教與當代中國社會》，頁360。

15 馬英林主教，〈同心同德譜寫中國天主教愛國愛叫事業新篇章——在中國天主教第八屆代表會議上的工作報告〉，載《中國天主教》1期（2011年），頁6。

哥特式及中國傳統的古老建築風格，轉而大膽採納富有現代建築特色的創新設計，更為美觀、新穎地將宗教語言轉化成建築語言，從而巧妙展示建築的宗教內涵和感染力，並使人們感受到天主教特有的氣氛和魅力，予人以深刻印象。

2. 充滿爭議的教區劃分和教區管理上的「本地化」

1946年4月11日 教宗庇護十二世應田耕莘樞機主教之請在中國建立聖統制，將全國教會分為20個教省，其中，主教區79個，監牧區38個，共計137個教區。¹⁶

到了1949年，根據當年出版的《中國天主教年鑑》，全國天主教教區增加為139個教區，由139位主教（14位國籍或同等地位，110多位外籍）加以管理；20位總主教中，3位為國籍，17位為外籍。¹⁷

此後，台灣於1952年8月7日建立聖統制，為中國第21個教省。自此，中國中國天主教會共被劃分為21個總主教區。澳門直接隸屬聖座，不在中國聖統制之內。

改革開放之後，經過近半個世紀的情況變化，鑒於某些教區與國家新的行政區劃不相一致，有的教區牧靈狀況也發生了重大變化。為了便於管理和適應新的發展形勢，1986年11月，中國天主教主教團和教務委員會通過

16 參見教宗庇護十二世，《成立中國教會聖統制詔書》，轉引自羅漁、吳雁編著，《大陸中國天主教四十年大事記（1945-1986）》（台北：輔仁大學出版社，1986），頁2。

17 同上。

了《關於教區調整的規定》。中國天主教主教團根據所在省、市、自治區教務委員會和有關教區的意見，陸續對一些教區進行了調整。¹⁸調整後全國教區的數目由原來的137個，合併為97個。¹⁹

事實上，早在《關於教區調整的規定》出台之前，中國的教區重組就已拉開了帷幕，比如1981年9月，遼寧省天主教第一次代表會議決定將瀋陽、營口、撫順、熱河四教區合併，組建天主教遼寧教區，徐振江任主教。²⁰而且，作為一個動態的發展過程，從改革開放之初到2000年以後，這一趨勢就從未停止過，

有時候，一個教區的合併、調整和更名是出於牧靈的需要，如1999年湖南省原有9個教區被合併為長沙一個教區。同年12月，貴州省將貴陽、安龍和石阡3個教區合併為一個貴州教區。²¹2000年，湖北將11個教區調整為5個教區，將原漢口總主教區、武昌和漢陽教區合併為現在的武漢教區，牧靈範圍涉及武漢13區及孝感地區。²²安徽教區原來劃分為三個教區和一個監牧區：蚌埠教區、蕪湖教區、安慶教區、屯溪監牧區，但是，由於安徽省教職人員整體短缺的實際情況，2001年7月3日，經中國天主教主教團的批

18 晏可佳，《中國天主教》（北京：五洲傳播出版社，2004），頁111。

19 參見中國天主教愛國會、中國天主教主教團編，《中國天主教獨立自主自辦教會教育教材》，頁229。

20 郭樹民神父，《遼寧教區張化良主教祝聖大典側記》，載《中國天主教》3期（1988年），頁16-18。

21 河北信德社，《中國天主教手冊2010》（石家莊：河北信德社，2010），頁348。

22 同上，頁278。

准，上述三個教區和一個監牧區合併為一個教區，即安徽教區。²³

有的時候則是隨著所在地區行政區劃的變化而進行調整，比如梅州教區在解放前被稱為嘉應教區，1981年隨著政府行政區劃的調整被更名為天主教梅縣教區。後來梅縣升級為梅州市，於是教區也就相應地改為天主教梅州教區。²⁴

事實上，不僅如此，天主教的教區劃分和調整也將會隨著中國社會的變化而出現新的變化，以深圳為例。在解放後的40年當中，深圳長期處於天主教的福傳視野之外，導致當地信徒流失嚴重，天主教信仰幾乎面臨消亡的可悲局面。深圳特區成立後，大批的信徒從全國各地來此尋求發展。於是，從1993年開始，天主教「一會一團」先後從3個省市抽調10位神父前往深圳進行福傳和建立教會的工作。截至2010年，深圳已有神父6位；修女8位；教堂9座，信徒32,000餘人。²⁵其中有些教會還努力發展有具有國際視野，能舉行多語彌撒的新式教會。如坐落於深圳福田區農林路、佔地面積3,994.80平方米的聖安多尼教堂。²⁶按照深圳教會目前的發展態勢，我們不難預料，再過10年之後，將會單獨劃分出一個深圳教區。

為了比較1946年建立聖統制時期劃分的教區和截止2004年經中國天主教「一會一團」審核批准後劃分的教區二者

23 同上，頁206。

24 同上，頁301。

25 《七年來的深圳天主教愛國會》，載《中國天主教》6期（1996年）。

26 參見天主教深圳聖安多尼堂官方網站：<http://www.szrcc.com/about.php>

之間在名稱、合併與裁撤狀況、地理位置和數量等方面的差異，筆者特意制定了如下表格，以便清晰比對。

表1：中國天主教1946年和2004年教區劃分對比一覽表²⁷

省份	中國天主教 「一會一團」 劃分的教區	羅馬聖座1946年 劃分的教區
北京	北京教區	北京教區
天津	天津教區	天津教區
河北省	石家莊教區	正定教區
	邢台教區	順德教區
		趙縣教區
		永年教區
	邯鄲教區	大名教區
		衡水教區
		景縣教區
	滄州教區	獻縣教區
	保定教區	保定教區
		安國教區
易縣教區		
唐山教區	永平教區	
承德教區	熱河教區	
遼寧省	張家口教區	宣化教區
		西灣子教區
	瀋陽教區	奉天教區
		營口教區
		撫順教區 (熱河教區)

27 沙百里，《中國天主教指南2004》（新加坡中華公教聯絡社，2004），頁23-28。

吉林省	吉林教區	吉林教區
		四平教區
		延吉教區
黑龍江省	哈爾濱教區	哈爾濱教區
		齊齊哈爾教區
		佳木斯教區
山西省	太原教區	太原教區
	榆次教區	
	汾陽教區	晉中教區
	呂梁教區	
	長治教區	潞安教區
	洪洞教區	洪洞教區
	運城教區	絳州教區
	朔州教區	雁北教區
	大同教區	大同教區
內蒙古自治區	呼和浩特教區	綏遠教區
	烏盟教區	集寧教區
	昭盟教區	赤峰教區
		林東教區
巴盟教區	寧夏教區	
寧夏回族自治區	寧夏教區	寧夏教區
陝西省	西安教區	西安教區
	周至教區	周至教區
	鳳翔教區	鳳翔教區
	漢中教區	漢中教區
	安康教區	興安教區
	三原教區	三原教區
	渭南教區	同州教區
	陝北教區	延安教區
甘肅省	蘭州教區	蘭州教區
	平涼教區	平涼教區
	秦州教區	天水教區

青海省	---	西寧教區
新疆維吾爾族自治區	烏魯木齊教區	新疆教區
重慶	重慶教區	重慶教區
	萬縣教區	重慶教區
四川省	成都教區	成都教區
	南充教區	順慶教區
	宜賓教區	敘府教區
	樂山教區	嘉定教區
	康定教區	雅州教區
		打箭爐教區
西昌教區	寧遠教區	
雲南省	雲南教區	昆明教區
		大理教區
		昭通教區
西藏自治區	---	---
貴州省	貴州教區	貴陽教區
		安龍教區
		石阡教區
廣西壯族自治區	南寧教區	南寧教區
		北海教區
	梧州教區	梧州教區
		桂林教區
海南省	海南教區	---
廣東省	廣州教區	廣州教區
	韶州教區	韶州教區
	梅縣教區	嘉應教區
	汕頭教區	汕頭教區
	江門教區	江門教區
	湛江教區	(北海教區)
香港特別行政區	香港教區	香港教區
澳門特別行政區	澳門教區	澳門教區

安徽省	安徽教區	安慶教區
		蕪湖教區
		屯溪教區
		蚌埠教區
江西省	南昌教區	南昌教區
		餘江教區
		南城教區
		贛州教區
湖南省	湖南教區	吉安教區
		長沙教區
		湘潭教區
		寶慶教區
		常德教區
		澧州教區
		沅陵教區
		岳州教區
湖北省	漢口教區	漢陽教區
		武昌教區
		圻州教區
		隨縣教區
	蒲圻教區	漢陽教區
		蒲圻教區
	宜昌教區	宜昌教區
	沙市教區	沙市教區
		施南教區
	襄樊教區	老河口教區
襄陽教區		
河南省	鄭州教區	鄭州教區
	開封教區	開封教區
	商丘教區	歸德教區
	洛陽教區	洛陽教區

	駐馬店教區	駐馬店教區
		南陽教區
		信陽教區
	新鄉教區	新鄉教區
	安陽教區	(衛輝教區)
上海市	上海教區	上海教區
江蘇省	南京教區	南京教區
		揚州教區
	蘇州教區	--
	海門教區	海門教區
	徐州教區	徐州教區
山東省	濟南教區	濟南教區
	周村教區	周村教區
	濰坊教區	益都教區
	青島教區	青島教區
	煙台教區	煙台教區
		威海教區
	兗州教區	兗州教區
	菏澤教區	曹州教區
	聊城教區	陽谷教區
臨沂教區	臨清教區	
	沂州教區	
浙江省	杭州教區	杭州教區
	寧波教區	寧波教區 (林海)
		台州教區
	溫州教區	永嘉教區 (麗水)
		處州教區
福建省	福州教區	福州教區
	閩北教區	建甌教區
		邵武教區
	閩東教區	福寧教區
廈門教區	廈門教區 (長丁)	
		丁州教區

台灣省	台北教區	台北教區
	新竹教區	新竹教區
	台中教區	台中教區
	嘉義教區	嘉義教區
	台南教區	台南教區
	高雄教區	高雄教區
	花蓮教區	花蓮教區

此外，為了進一步促進教區管理的制度化和規範化，2003年3月22日中國天主教愛國會常務委員會和主教團聯席會議審議通過了《中國天主教教區管理制度》，其中第一章第1-5條詳細規定了教區的定義、範圍以及成立新的教區和重新劃分教區時須遵循的程序。該《制度》的出台無疑為天主教福傳事業打下了牢固的基礎，並確保中國教會沿著正確的道路健康發展。

下表為普世天主教會《天主教法典》和中國天主教「一會一團」頒佈的《中國天主教教區管理制度》有關教區的規定對比表，從中我們可以看出二者的差異和《中國天主教教區管理制度》的「立法」來源²⁸。

28 1983年頒佈的《天主教法典》中有關主教團的規定涉及第447至459條。其中，第447條中說：主教團為一常設機構，是一個國家或一個地區主教們的集合體，為該地區的信眾共同執行某些牧靈職務，依法律規定，特別藉適合於當時當地環境的使徒工作方式和計劃，促進教會對人類的更大的福利。

主教團的成立及章程需有宗座的核准。主教團的成員包括該地區的所有教區主教及依法與其相等者：助理主教、輔理主教以及在該地區受宗座或主教團委託擔任某種職務的領銜主教。開會時教區主教與那些依法與之相等者及助理主教都有表決權，其他成員則依章程而定。主教團設主席及代主席、常務委員會、各委員會及秘書長。輔理主教不得選為主席。

一個主教團要做出一個對全國教會具有約束力的決定，無論它是以普通法令或是普通執行法令的形式出現，都必須先向羅馬申請許可或認可，否則不能生效。

顯然，按照《天主教法典》中有關主教團的規定，中國主教團的存在和成立具有很大爭議。但在事實上，中國主教團卻自成立之日起，一直擔負著中國天主教協調全國教務的最高決策職能。

表2：《天主教法典》與《中國天主教教區管理制度》有關教區的規定對比表

《天主教法典》 ²⁹	《中國天主教教區管理制度》 ³⁰
368條 地區教會係由之並在其內存在的統一而唯一的天主教會。其中首要者為教區，與此類似者有自治監督區、自治會院區、宗座代牧區及宗座監牧區，以及固定建立的宗座署理區。	第一條 教區是天主子民的一部份，託付給主教在司鐸們的協助下所牧養，藉著福音與聖體在聖神內結合，組成地區教會。因此，至一、至聖、至公傳自宗徒的基督教會，的確在地區教會內臨在而運作。
369條 教區乃天主子民之一部份，託付給主教在司鐸們協助之下所牧養；他們依附自己的牧人，藉著福音及聖體在聖神內結合，組成地區教會；因此至一、至聖、至公，傳自宗徒的基督教會，的確在地區教會內臨在而運作。	第二條 教區應劃出固定的地區界限，其中包括在該區居住的所有領洗信徒。
370條 自治監督區或自治會院區，是天主子民的一部份，是在一地區內成立，因特殊環境而托給某一監督或院長管理，他有如教區主教，以該區的本有牧人之身份治理之。	第三條 每個教區應劃分為若干不同的堂區。為教區牧靈工作的需要，臨近的幾個堂區可組成總鐸區。

29 參見1983年普世教會所頒佈的《天主教法典》（拉丁文—中文版），頁179-181。

30 參見中國天主教愛國會和中國天主教團的官方網站，取自 <http://www.catholicchurchinchina.org/index.php/zcfg/444-jiaoqu-guanlizhidu>

<p>371條-1項 宗座代牧區或宗教監牧區，是天主子民的一部份，因特殊環境而未成立為教區，委託宗教代牧或宗教監牧牧養，並以教宗名義治理之。</p> <p>371條-2項 宗座署理區是天主子民的一部份，因為特殊而非常重大之理由，未經教宗成立為教區，而將牧養之事托給宗座署理照管，並以教宗名義治理之。</p>	<p>第四條 成立新的教區或重新劃分教區，須按中國天主教主教團有關規定的程序和辦法進行，並報中國天主教愛國會、中國天主教主教團（以下簡稱「一會一團」）主席聯席會議審議。</p>
<p>372條-1項 為使一部份天主子民成立為教區或地區教會，通常應劃出固定的地區，其中包括在該區內居住的所有信徒。</p> <p>372條-2項 不過當教會最高權力，聆聽有關主教團意見後，如認為某地區有利益，可在該地區因信徒禮儀或其他類似理由，成立不同的個別教會。</p>	<p>第五條 教區應在省、自治區、直轄市政府民政事務部門登記。</p>
<p>373條 只有教會最高權力能成立個別教會；當其合法成立後，即依法享有法人之身份。</p>	
<p>374條-1項 任何一個教區或其他個別教會，應劃分為不同部份或堂區</p> <p>374條-2項 為藉共同的行動推行牧靈工作，可聯合幾個臨近的堂區成為特別的組合，如總鐸區即是。</p>	

從上表不難看出，二者的內在關聯和差異點主要表現在如下幾個方面：

其一、《天主教法典》中有關教區的規定內涵和範圍遠為廣泛，其內容不但涉及正式成立的教區，還包括自治監督區、自治會院區、宗座代牧區及宗座監牧區，以及固定建立的宗座署理區。

其二、《中國天主教教區管理制度》的第一至第三條，分別來自《天主教法典》中的第369條、第372條-1項、374條-1項和374條-2項。可見，其制定教會內部規章制度的立法依據源自《天主教法典》。

其三、二者所不同的是，《天主教法典》認為，劃分、成立教區的權限來自普世教會的最高權力即教宗，（參見第372條-2項、第373條），而《中國天主教教區管理制度》則認為，成立新教區或重新劃分教區的審批權來自中國天主教主教團，³¹並應報中國天主教愛國會、中國天主教主教團主席聯席會議審議（第四條），而且，教區一經成立或重新劃分，還應在省、自治區、直轄市政府民政事務部門登記（第五條）。這兩條規定是《天主教法典》所沒有的，這一點與1958年以後，中國天主教會割斷了與羅馬教廷之間的聯繫，走「獨立自主、自辦教會」的道路有關，也是中國天主教會作為一地方教會相對於普世天主教會的特色和二者的分歧所在。

31 根據1989年3月中國天主教主教團在北京開會學習「三號文件」的結果，主教團被認為是管理教區的主要責任者。參見任延黎、王美秀，《中梵關係研究》，內部報告（中國社會科學院世界宗教研究所，1998），頁82。

不過，由於中國天主教會與普世天主教會之間長達半個世紀的非正常關係，因此，從1958年起，中國天主教會便為日後「公開教會」和「地下教會」的分裂埋下了隱患，到了1980年代末期，「地下教會」的活動和分裂便基本公開化了。³² 後者尊奉羅馬普世教會，其對教區的劃分和理解始終依照1946年教宗庇護十二世在華建立聖統制時期的劃分標準，因此，舊的教區劃分並未成為歷史。而「公開教會」則接受中國共產黨的領導，按照上述《關於教區調整的規定》和《中國天主教教區管理制度》重新劃分教區。

但是，這樣一來，就導致了一種不可避免的混亂狀況，即一個地區往往並存有幾個教區：「公開（官方）教會」堅持1986年之後重新劃分的教區管轄範圍，而「地下教會」則依然遵循1946年教區劃分的管轄範圍。一個地區幾個教區的並存或重疊必然會出現一個地區數個主教這樣荒誕的狀況，也勢必給中國天主教會內部的合一共融造成了直接障礙。而這一問題的最終解決，或許只有期待中梵關係正常化之後，因為，教區劃分問題，顯然是從屬於主教祝聖合法化這一更為關鍵的問題。

3. 牧靈福傳發展及神職人員的培養

根據1949年出版的《中國天主教年鑒》的統計，當時，全國天主教共分為139個教區，由139位主教（14位國籍或同等地位，110多位外籍）加以管理；其中，總主教

32 何光瀾編，《宗教與當代中國社會》，頁393-394。

為20位（3位國籍，17位外籍）。普通神職人員的情況如下：5,788位神父（2,698位國籍，3,090位外籍）；1,107位修士（632位國籍，475位外籍）；7,463位修女（5,112位國籍，2,351位外籍）。信徒約3,274,740。³³與同時期在華基督新教的信徒人數——75萬相比，中國天主教會的成功不言而喻。

隨著改革開放30年來中國天主教會的平穩發展，截至2009年底，根據河北信德文化研究所的最新統計資料顯示，中國天主教內地教會共有神職人員（主教、神父、執事）3,397位，其中，3,268位神父分佈在百餘個教區。全國10所大修院共有628位大修生。106個女修會有5451位發願修女。30所備修院有小修生630位。男修會會士約有350多位。全國有5,967座教堂或祈禱所。據不完全統計，全國有天主教信徒共計約5,714,853人。³⁴

如果我們將1949年和2009年前後半個世紀有關中國天主教會福傳事業的統計數字進行對比的話，不難看出，今天，中國天主教會在神職人員和信徒的數量上，除男修會會士略遜於1949年的數字之外，其他如中國司鐸、修女、信徒數量方面，均大大超過以前。

不過，對於中國天主教神職人員和信徒的數量統計，海內外和教會內外均有不同的說法，比如長期關注大陸天

33 參見教宗庇護十二世，《成立中國教會聖統制詔書》，轉引自羅漁、吳雁編著，《大陸中國天主教四十年大事記（1945-1986）》（台北：輔仁大學出版社，1986），頁2。

34 參見〈2010年春節特刊〉，《信德報》5期（2010年），第3版。

主教會發展的香港聖神研究中心就在2005年10月按照「官方教會」和「地下教會」的區別發表中國天主教會的神職人員與信徒數量進行了「更為全面」的統計，其詳細情況見表3：³⁵

**表3：香港聖神研究中心對中國天主教會教務的統計
(截止2005年10月)**

教會職務	人數	官方教會人數	地下教會人數
主教	103	64	39
神父	2,900	1,800	1,100
修女	4,800	3,600	1,200
修生	1,440	640	800
見習修女	1,200	600	600
教友	1,200,000		

從上表可以看出，除信徒總人數與河北信德社截止2009年底的統計數字有較大出入外，其餘有關神父、修女、修生、見習修女的人數統計與後者的統計比較吻合。

4. 教會社會服務及慈善機構的發展

1949年之前，天主教會開辦的各類社會服務與慈善公益事業已取得了長足的進展，根據1947年中國天主教會所做的統計，其中創辦大學3所，中學156所，小學2,009所，醫院216間，診所847間，育嬰院272所，³⁶產生了良好的社會影響。

35 統計數字截至2005年10月，資料來源：《鼎》25卷（2005年），總第139號。

36 參見羅漁、吳雁編著，《大陸中國天主教四十年大事記（1945-1986）》（台北：輔仁大學出版社，1986），頁6。

改革開放之後，隨著各宗教活動場所的恢復和重建，某些地方教區的社會服務和實踐也隨之同步展開。³⁷ 各基層教會開展社會服務工作的途徑主要是通過陸續恢復和開辦診所、養老院、殘嬰院、愛滋病關愛機構和基金會等慈善公益性服務機構來實施。

據不完全統計，截止到2007年5月，中國天主教各基層教會在全國各地開辦了345個公益實體組織（不包括麻風病院），其中包括212個診所或醫院、68家養老院、35所幼兒園、4所學校、13家殘嬰院、8家慧靈智障人士康復機構和5個防治愛滋病的關愛機構。³⁸

而截止到2009年底，根據河北信德社的統計資料，中國天主教各基層教會開辦的慈善公益文化組織增加至422個。其中包括1所中學、2所培訓學校、3家出版社、3個研究機構、220個診所、11座醫院、81家養老院、44所幼兒園、22家殘嬰院或康復中心、35個區域性或教區性的社會服務機構。與此同時，80多位修女服務於20多個由政府開辦的麻風病康復機構。³⁹

雖說宗教通過社會公益事業切入社會有各種各樣的可能性，也存在著各種各樣的問題，但是，公益事業往往是

37 石衡潭、王濤楠、趙建敏、鄧紹曦，〈改革開放以來天主教北京教區社會服務與實踐〉，載於卓新平、薩耶爾主編，《基督宗教與當代社會國際學術研討會文集》（北京：宗教文化出版社，2003），頁285。

38 張士江，〈從進德公益展望有信仰背景的公益事業的發展〉，載於《信德學刊4——中國宗教公益事業的回顧與展望》，（石家莊：信德文化研究所，2008年），頁3。

39 參見〈2010年春節特刊〉，《信德報》5期（2010年），第3版。

宗教切入社會的最好的途徑之一。⁴⁰ 也有學者認為，宗教公益事業是構建和諧社會的有益方式。⁴¹ 事實上，隨著社會需求的日益突出和慈善事業方面的落後狀況，宗教社會服務無疑有著相當廣闊的前景，在此意義上，宗教類NGO作為近年來宗教在提供社會服務方面的嶄新模式，其發揮的作用和影響愈來愈引起人們的重視。

中國天主教各基層教會目前已成立了18個教區性的社會服務組織機構，它們分別是：西安教區、北京教區、遼寧教區、衡水教區、邯鄲教區、重慶教區、萬州教區、南寧教區、昆明教區、上海教區、汕頭教區、蘭州教區、吉林教區、臨沂教區、太原教區、忻州教區和長治教區。

可喜的是，全國天主教會已有三家社會服務機構以NGO的形式在所在省民政廳成功登記註冊，它們分別是2011年在河北省民政廳註冊的「河北進德公益基金會」，2012年在遼寧省民政廳正式註冊的「遼寧省盛京仁愛社會服務中心」（簡稱「盛京仁愛」），以及2014年在汕頭市民政局登記註冊的汕頭市「天愛公益慈善基金會」。

從上述幾個方面對1949年和當下的中國天主教的發展變化進行對比來看，中國天主教會改革開放之後，似乎處於一個千載難逢的「黃金時期」⁴²。

40 李向平，《公益事業是宗教切入社會的最好途徑之一》，載《中國宗教》8期（2007年）。

41 陳紅星，《宗教公益事業是構建和諧社會的有益方式》，載《中國宗教》8期（2007年）。

42 參見卓新平，《基督教與中國文化的相遇、求同與存異》（香港：中文大學崇基學院，2007），頁168。

據報導，截至目前，中國天主教共有97個教區，全國有信徒近600萬，教堂6,300餘座；每年約有10萬人領洗入教；⁴³改革開放以來共出版有聖經300多萬冊，其他教會書籍1,200多萬冊。⁴⁴教務和牧靈福傳事業取得了較大發展。

儘管如此，從天主教會的內部建設來看和與普世教會的關係來看，依然存在著種種的問題、挑戰和障礙，比如其在福傳事業上的推進相比基督新教的顛預和遲鈍，神學建設上的乏善可陳，對社會的參與還相對被動和消極，教會管理方面所存在的「官方教會」與「地下教會」之間權力鬥爭和合一困境。⁴⁵但是，瑕不掩瑜，以上種種問題，相信會隨著中國改革開放政策的持續推進、政治環境的日益寬鬆、現代化進程的日益深化而逐步得到解決或出現某種程度的轉機。

三、中國天主教會面臨的發展危機及時代挑戰

中國社會的特點1949年之前為農業社會，1978年之後則逐漸向工業社會和後工業社會轉變，與此相應，在1949年之前，中國天主教會的傳教重點主要針對農村地區，在日後的「文革」發動之前，中國的農村地區一直呈現出強烈而鮮明的宗法制傳統社會特徵，個人生活於由家族血親和姻

43 參見馬英林主教，〈同心同德譜寫中國天主教愛國愛叫事業新篇章——在中國天主教第八屆代表會議上的工作報告〉，載《中國天主教》1期（2011年），頁6。

44 參見《中國天主教》編輯部，《中國天主教圖集》。該《圖集》為內部發行，因此無刊號，但亦無出版日期和頁碼。

45 <http://www.chinacatholic.org/XindeNews.asp?Id=13715>

親所組成的社會網絡當中，從社會學上來講，即一個名副其實的「熟人社會」。而採取了「適應化」策略的中國天主教會也在一定程度上適應了中國農村社會的傳統宗法制特點，通過歸化某些教友，從而達到確保其家族成員或後輩成員接納天主教信仰，進而在某種程度上達到整個村落或聚落的整體皈依，如各地屢見不鮮的「教友村」即是一例。

借助「本地化」運動的成功，中國天主教會在民國時期獲得了長足的進展，如上所述，截至1949年，全國天主教信徒共約3,274,740。⁴⁶與同時期在華基督新教的信徒人數——75萬相比，其福傳成績不言而喻。

然而，改革開放之後，中國社會發生了巨變，隨著經濟發展的加速和城市化、工業化的規模和進程日益龐大，中國社會正在從一個農村人口佔絕對多數的社會向一個城鎮人口佔多數的社會發展，根據2014年的人口統計資料：

城鎮常住人口為74,916萬人，比上年末增加1,805萬人，鄉村常住人口為61,866萬人，減少1,095萬人，城鎮人口佔總人口比重為54.77%。全國城鎮人口首次超過了農村人口⁴⁷。

與此同時，中國社會的戶籍管理制度正在鬆動，伴隨著社會轉型，大規模的人口流動不可避免，而原有的鄉村

46 參見教宗庇護十二世，《成立中國教會聖統制詔書》，轉引自羅漁、吳雁編著，《大陸中國天主教四十年大事記（1945-1986）》，頁2。

47 <http://www.mnw.cn/news/china/8444094.html>

秩序亦同步發生了翻天覆地的變化。據統計，截至2014年，全國居住地和戶口登記地不在同一個鄉鎮街道且離開戶口登記地半年以上的人口（即人戶分離人口）2.98億人，比上年末增加944萬人，其中流動人口為2.53億人，比上年末增加800萬人⁴⁸。

其結果，作為一度在農村獲得較好發展勢頭的中國天主教會，卻在這一席卷全國的千年未有之變局中顯得應對乏術、積重難返，其消極和不適，恰恰說明，1949年之前天主教會將傳教重點放在中國農村地區，並制訂出適應化的傳教策略和方法，而隨著中國社會的發展，尤其是改革開放之後所帶來的巨大社會變遷，這一曾經的傳教優勢正逆轉為今天的傳教劣勢。下面，筆者將從如下幾點來分析當今中國天主教會所面臨的巨大困境和挑戰。

1. 固化為「種族」身份意義上的信仰認同

生活在農村地區的天主教徒，當信徒佔某一村落的多數或絕對多數時，他們往往會表現出高度的團結精神，但是，這樣一種內部團結往往有其兩面性，在遭受政治迫害或社會挑釁時，如義和團運動、抗日戰爭和1949年之後與天主教會有關的政治、社會運動，這種團結精神能夠確保他們團結一心、成功地抵禦外部壓力；與此同時，這種團結也容易導向狹隘的、熱衷挑釁的情感和行為，使他們對教會之外的人士或多或少抱有敵意。眾所周知，自近代鴉片

48 <http://www.mnw.cn/news/china/844094.html>

戰爭以來，中國天主教會所承載的歷史「原罪」在文化大革命時期遭受了其所能想像的最可怕和最荒謬的迫害，也是其無法抹除的將伴隨久遠的歷史「原罪」感，而團結則是這種有關迫害的記憶和迫害程度得到極大削弱但未完全消除的現實緊張感籠罩下的產物。趙文詞在其《中國天主教徒》（*China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*）將這種內囿性的、受限於自身封閉信仰系統、保持著強烈身份認同的共同體特徵稱之為「種族」（ethnicity），即它並非訴諸於自身富有活力的宗教信仰或良心選擇，而是以某些類似葬禮這樣的外在性標記來被賦予歸屬感。

學者劉昭瑞針在對廣東汕頭揭西縣上山子這一「教友」村所進行的人類學調研中，將該村天主教徒的皈依模式稱之為「傳代教」，意思是作為一個家庭的傳統信仰而世代信教者。在當今中國社會，「傳代教」卻遇到了非常大的危機：後代信徒因自動繼承了信仰身份，因此信仰往往不夠堅定，對教會禮儀等持以游離態度；在今天的上山子村，年輕人的信仰熱情明顯比老年人要弱。可以說，隨著現代社會的來臨，現代社會中往往伴隨的宗教危機現象，也出現在上山子村當中。⁴⁹

2. 福傳狀況遲滯不前，教友素質有待提升

長期以來，中國天主教會始終沒有從根本上改變其農村人口多、婦女多、文盲多的「三大特點」。⁵⁰

49 相關研究細節和結論，參見劉昭瑞，〈上帝的山葡萄園〉，載《基督教文化評論》，第十輯。

50 漢道，〈中國教會神職博士的學與用〉，《信德報》，2011年11月24日，3版。

與1949年之前天主教相對於基督新教的傳教優勢相比，今天的天主教會在傳教的力量對比和福傳成果上，完全無法和新教相提並論。按照最保守的估計，截至2012年，中國基督新教的信仰人數已達2,300萬，更有甚者，人為這一數字應該被提升至1億2千萬。無論如何，基督新教的迅猛增長和日漸強化的社會影響立是顯而易見的。

與基督新教相比，中國天主教會的福傳狀況卻處於一種相對停滯的狀態，海外天主教觀察家將此現象稱作中國天主教會信徒增長的「高原現象」，即經歷上世紀80-90年代的高速增長之後，截至1998年，或最多2000年，教會福傳的動力開始呈現後繼乏力的狀況，新皈依的教會成員勉強能夠抵消原有成員的流失（如因自然生理原因離世等），從而呈現出一種相對平衡狀態。⁵¹

吳梓明等學者針對山東泰安滿莊天主教會所做的個案田野調查的結果，也可大體印證上述有關中國天主教會的福傳基本面。在文章中，吳梓明指出，在1984年時，整個泰安市的天主教信徒數量尚僅次於伊斯蘭教，居於第二位；而到了1990年，基督新教信徒人數則趕超天主教，從而取代了之前天主教的問題；到了1996年，基督新教的信徒人數已是天主教信徒人數的3倍；而到了2000年，整個泰安天主教徒人數比1990年時少了1,000多人。⁵²

51 參見林瑞琪，〈二十一世紀中國聖召前景引人關注〉，取自<http://www.chinacath.org/article/other/wenzh/qt/2010-05-29/6763.html>

52 吳梓明等，〈泰安滿莊天主教會的個案研究〉，載吳梓明等著，《聖山腳下的十字架——宗教與社會互動個案研究》（香港：漢語基督教文化研究所，2005），頁202。

出於對福傳遲滯狀況的擔憂，2000年以後中國天主教會也開始加大了福傳的力度，但是，其效果並不盡人意。通過對比2008-2011年間大多數地方教會的復活節領洗人數，可以看出，儘管很多地方教會開始日益強調教友福傳，並且持續加大福傳投入，採取多種方法，廣開福傳途徑，但是，中國天主教會的福傳事業仍然面臨著很多困境。

這首先表現在，整體福傳進度緩慢。以2008年為例，根據國家統計局2009年2月26日公佈的統計數字，中國人口的出生率為12.14%，死亡率為7.06%，自然增長率為5.08%，全國2008年新增人口673萬人，與此相較，中國天主教會2008年復活節領洗人數約為13,608人，2009年復活節領洗人數約為22,308人。如果將全年非集中領洗人數估算在內，則中國天主教領洗人數總數約為3萬人。就此而言，中國天主教領洗人數的增長仍然不過中國全年新增人口的零頭。⁵³

其次，各地方教會福傳差距較大，有些教區福傳活躍，領洗人數增長較快，如遼寧省，全區僅2011年復活節就有902人領洗入教，而2010年復活節至2011年復活節則多達2,429人領洗；再如河北邢台教區，2011年復活節則有1,472人領受洗禮，其他如天津西開總堂、江蘇徐州教區、河北滄州教區等受洗人數也較為可觀，與此相較，有些地方教會的福傳則相當疲軟，不僅「原地踏步」，甚至還呈現

53 參見取自<http://www.douban.com/group/topic/7720147>

「倒退」之勢，如湖南、安徽、寧夏、吉林、安康、荊州等教區。再次，即便與中國香港特區相比，中國大陸教會的福傳進度也同樣令人堪憂，香港教區共有本地信徒35萬餘人，僅2011年復活節成人領洗就多達3,500人，而大陸教會雖有近600萬信徒，2011年復活節領洗人數卻不過區區2萬人，二者在福傳速度上的差距不可謂不巨大。

此外，改革開放之後，隨著市場經濟的大力發展，工業化、城市化進程的加劇，導致農村閒散中青年人口遷徙到城市當中，使得農村逐漸出現空巢化、老齡化現象。這一情況在以農村人口佔壓倒多數的天主教徒那裡也同樣存在，徙居到城市的天主教徒，如果不能得到城市教會很好的接納和滋養，則容易出現信仰冷淡或流失現象。

3. 年老主教去世呈現集中態勢，新主教的祝聖難以滿足需要， 神職人員匱乏，聖召難以為繼，修生培育嚴重萎縮

從主教選聖、出缺的情況來看，表-4可以說為我們提供了一條清晰的線索，從2000到2011年，中國天主教會先後祝聖了45位年輕主教（含助理主教和輔理主教），其中，從2004年中國天主教第七屆代表會議到2010年中國天主教第八屆代表會議，中國天主教「一會一團」更是先後審批並選舉和祝聖了25位主教，其中助理主教10位，輔理主教1位。⁵⁴

54 馬英林，〈同心同德譜寫中國天主教愛國愛教事業新篇章——在中國天主教第八屆代表會議上的工作報告〉，載《中國天主教》1期（2011年），頁6。

2000年以後中國天主教大批量地自選自聖主教，恰恰反映出目前中國天主教界主教普遍年屆老邁，青黃不接的現實狀況。據有關方面的資料統計，截至2007年，主教當中70人年逾80歲，10人年逾90歲，有46個教區沒有主教。⁵⁵截至2009年，則有49個教區主教出缺；全國僅有50多位主教，其中55歲以下的主教僅有24位，一些八、九十歲的老主教依然堅守崗位。⁵⁶主教的缺乏，無疑給教會的牧靈和福傳工作帶來了巨大的壓力和不利影響，並使得中國天主教會的福傳事業受到嚴峻的考驗。筆者根據自己的觀察和統計，對2000年以後去世主教（含「公開教會」和「地下教會」）的名單進行了歸納和整理，以期從一個層面幫助人們理解近十年來中國天主教因主教選聖青黃不接而導致的嚴重困境（參加表4、5、6）：

表4：2000-2012年部份已故主教名單

編號	主教	生卒年	晉牧日期	主教職位	祝聖方式	所屬教區
1	段蔭明	1909-2001年	1949年	主教	羅馬教廷祝聖	萬縣教區
2	徐之玄	1916-2008年	1989年	助理主教	自選自聖	萬州教區
3	蒙子文	1903-2007年	1984年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	南寧教區
4	姜明遠	1931-2008年	2008年	主教	自選自聖	趙縣教區
5	陳錫祿	1928-2008年	1999年	主教	自選自聖	衡水教區
6	範文興	1921-2006年	1981年	主教	自選自聖	衡水教區
7	林秉良	1913-2001年	1990年	主教	自選自聖	廣州教區
8	張鳴謙	1917-2005年	1959年	主教	自選自聖	宜昌教區
9	韓鼎祥	1937-2007年	1989年	主教	自選自聖	永年教區
10	梁希聖	1923-2007年	1989年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	開封教區

55 參見〈教廷中國會議二十專家協助聖座制定長遠方向〉，載《公教報》，2007年2月18日，19版。

56 參見王美秀，《中國天主教觀察》，載金澤、邱永輝主編，《宗教藍皮書——中國宗教報告2010》（北京：社會科學文獻出版社，2010）。

11	韓道一	- 2000年		主教	自選自聖	開封教區
12	趙振東	1920-2007年	1999年	主教	自選自聖	宣化教區
13	蔡秀峰	1917-2007年	1993年	主教	自選自聖	梧州教區
14	董光清	1917-2007年	1958年	主教	自選自聖	武漢教區
15	傅鐵山	1931-2007年	1979年	主教	自選自聖	北京教區
16	劉元仁	1923-2005年	1958年	主教	自選自聖	南京教區
17	李磐石	1911-2007年	1981年	主教	自選自聖	江門教區
18	李宏業	1920-2011年	1987年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	洛陽教區
19	呂守旺	1966-2011年	2007年	主教	自選自聖	宜昌教區
20	趙鳳梧	1920-2005年	1984年	主教	自選自聖	兗州教區
21	林錫黎	1917-2009年	1992年	主教	自選自聖	溫州教區
22	楊樹道	1919-2011年	1987年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	福州教區
23	石鴻臣	1928-2005年	1992年	主教	自選自聖	天津教區
24	王寵林	1921-2010年	1983年	主教	自選自聖	邢台教區
25	金沛獻	1924-2008年	1989年	主教	自選自聖	遼寧教區
26	蔣陶然	1926-2010年	1989年	主教	自選自聖	石家莊教區
27	余成悌	1919-2009年	1981年	主教	自選自聖	漢中教區
28	郝進禮	1916-2011年	1984年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	西灣子 - 崇禮教區
29	陳柏廬	1913-2009年	1986年	主教	自選自聖	永年 / 邯鄲教區
30	李篤安	1927-2006年	1987年	主教	自選自聖	西安教區
31	趙子平	1912-2008年	1988年	主教	自選自聖	濟南教區
32	朱問漁	- 2006年	1990年	主教	自選自聖	赤峰教區
33	羅篤熹	1919-2009年	1993年	主教	自選自聖	樂山教區
34	袁文宰	- 2007年	1985年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	海門教區
35	張增普	1917-2005年	1986年	主教	自選自聖	閩東教區
36	郭文治	1918-2006年	1989年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	齊齊哈爾教區
37	史景賢	1921-2009年	1991年	主教	自選自聖	商丘教區
38	張文彬	- 2002年	1981年	主教	自選自聖	渭南教區
39	裴尚德	1918-2001年	1989年	主教	羅馬教廷秘密祝聖	北京教區
40	劉和德	1910-2001年	1950年	輔理主教	羅馬教廷任命	漢口教區
41	龔品梅	1901- 2000年	1949年	主教	羅馬教廷任命	上海教區

表5：2013年全國各教區去世主教一覽表

所在省(直轄市)	教區	主教姓名	去世日期	在牧或榮休主教
寧夏自治區	寧夏教區	劉靜山	2月4日	榮休
山東省	周村教區	馬學聖	2月8日	在牧
江蘇省	徐州教區	錢余榮	3月22日	榮休
上海市	上海教區	金魯賢	4月27日	在牧
河北省	唐山教區	劉景和	12月11日	榮休
	易縣教區	劉冠東 ⁵⁷	10月28日	地下主教

表6：2014年全國教區去世主教(教區負責人)一覽表

所在省(直轄市)	教區	主教姓名	去世日期	在牧或榮休主教
山西省	榆次(晉中)教區	王 璽	9月23日	榮休
陝西省	三原教區	蘭 石	9月21日	榮休
江西省	南昌教區	吳仕珍	8月25日	榮休
上海市	上海教區	范忠良	3月16日	地下主教
河南省	駐馬店教區	劉雅敬	10月7日	原教區署理

同新老主教的青黃不接相比，天主教會內的聖召及修生培養情況同樣形勢嚴峻。

針對21世紀以來中國天主教會的聖召及培育情況，曾有海外學者撰文指出，1999年至2008年的10年間，中國天主教會晉鐸人數總計約560人，平均每年晉鐸人數為50多人，其相對中國教會人數的增長情況而言，呈現出一定的同步現象，但令人擔憂的是，上述晉鐸人數多集中於2000年之後

57 保定、易縣、安國教區合併為保定教區。易縣教區不被中國天主教「一會一團」承認。

的最初幾年，具體而言，1999-2004年間，平均每年晉鐸人數約為70-80人，而2004年之後，晉鐸人數則顯著下滑，到2007年甚至不足10名。⁵⁸

從2010年11月底河北信德文化研究所就全國十大修院1982-2010年間在讀修生人數的統計分析來看，上述判斷和結論是較為客觀的。全國十大修院在讀修生總數於1997年達到931人的峰值人數，其中1982年最少，為42人，2010年為605人。1982-1997年間，呈現出不斷上升的趨勢，而1997-2010年間，則呈波動性的不斷下降趨勢。⁵⁹

為了應對日益嚴重的聖召危機，在受影響的全國天主教十大修道院當中，作為遭受危機最嚴重的修院之一的四川天主教神哲學院開始率先尋求突破，開始轉換聖召模式。

2014年3月26日，圍繞四川神哲學院成立三十週年紀念之際舉行的鞏固西南地區聖召工作會議上，貴州教區肖澤江主教、萬州教區何澤清主教、宜賓教區羅雪剛主教、南充教區主教兼四川天主教修道院院長陳功鰲，以及各教區負責聖召培養的神職人員共同決定，在四川天主教神哲學院舉辦年輕教友神學培訓班，轉換招生模式。

58 參見林瑞琪，〈二十一世紀中國聖召前景引人關注〉，取自<http://www.chinacath.org/article/other/wenzh/qf/2010-05-29/6763.html>

59 參見河北信德文化研究所舉辦的「當代聖召培育論壇：陶成與教育」中有關全國十大修院及部份女修會資料，取自<http://www.xinde.org/Feature/AFOV/2010121716034.html>

2013年6月15日，繼2007級畢業班的15名修士派遣禮暨畢業典禮舉行之後，目前修院僅剩下兩名修士，不僅造成了聖召的難以為繼，而且造成了教學資源的巨大浪費。為此，四川天主教神哲學院開始積極轉變思路，因勢利導，為西南三省一市的年輕男性平信徒開辦了為期兩年的免費神學課程，讓他們在接受神學知識培養的同時，為可能的聖召儲蓄力量。

4. 中國天主教社會服務與慈善公益事業存在的問題

不可否認，自改革開放以來，中國天主教各基層教會在努力恢復宗教建設、落實教產、培養神職人員、出版印製教會聖典書刊的同時，力所能及地、逐步開展了大量具有社會公益和慈善性質的服務工作，既為社會提供了積極的援助，為促進社會和諧貢獻了力量，也為踐行天主教榮主益人的信仰理念提供了具體的途徑，並樹立了良好的社會形象。但是，也應當看到，相比普世天主教會在社會服務和慈善公益領域的成熟理念和先進服務模式，中國天主教無疑從理論到實踐皆存在著巨大的差距，下面筆者將從如下幾個方面逐一加以分析：

第一、中國天主教會的社會理論探索嚴重滯後。社會理論研究處於不應有的邊緣化狀態，社會理論研究無法為天主教社會服務實踐提供基礎性的、超前和具有先導性的理論指導，與積極引導宗教與社會主義社會相適應的宏觀社會環境極不協調，也不利於建構和諧社會的長期目標。⁶⁰

60 劉繼同，〈天主教社會理論體系特徵與社會服務實踐模式理論研究〉，載《天主教研究論輯》第3輯（北京：宗教文化出版社，2006），頁361。

第二、發展不平衡，社會服務機構處於初級發展階段。截至2009年，雖說天主教各類社會、文化服務組織已達422個，但是，這一數字與近600萬信徒總數相比卻極不協調；此外，18個公益事業機構也與全國上百個教區的數量相差懸殊。根據調查統計，全國大多數教區迄今為止尚未成立社會服務中心或辦公機構，有些教區甚至沒有成立公益實體機構，其對社會和弱勢群體提供的服務和支持就不能不受到巨大限制。

第三、政策環境影響具有信仰背景的公益事業的發展。這一影響體現在如下三個方面：（1）政教關係的影響：由於中國目前的宗教事務管理還處在由行政法規型向依法管理型轉變的過程中，因此，各地政府對政教關係的處理某種程度上還存在較強的人為因素。在那些政教關係正常或良好的地區，基層教會開展社會公益事業的空間較為寬裕，相反則比較狹窄。

（2）天主教服務公益實體機構註冊、營業難問題：在基層教會開辦的各類社會服務和慈善公益機構中，一般而言，診所和養老院等機構比較容易註冊，而殘嬰院則比較困難，截至2005年，全國13家教會開辦的殘嬰院只有3家獲得了註冊。全國七十多家天主教社會服務機構中，目前也只有河北「進德公益」（2006年）、「遼寧省天主教社會服務中心」（2012年）和汕頭市「汕頭市天愛公益慈善基金會」（2013年）的獲得了正式註冊。

（3）國家相關法規不完善，導致很多優惠政策難以享受和落實：在「進德公益」註冊基金會成功之前，全國

所有的天主教背景的社會服務機構皆無法為社會團體和個人的慈善捐款開具免稅發票，導致社會上很多企業、團體和個人無法與天主教背景的社會服務機構開展合作。據統計，截至2006年6月，全國只有22家基金會或公益組織有權享受社會捐款全額免稅的優惠，這一政策的限制，勢必嚴重制約和影響包括天主教在內的有信仰背景的非政府組織的正常發展。

不過，值得注意的是，2012年2月，國家宗教局聯合中央五個部門發佈了《關於鼓勵和規範宗教界從事公益慈善活動的意見》文件，為宗教界開展公益慈善活動提供了具體的政策指導。這顯示中國宗教界在積極參與社會公益慈善事業方面，取得了良好的效果，贏得了社會的接納和認同，尤其是政府的讚賞和認可；此外，《意見》的出台，將促使中國宗教界的慈善公益事業被納入更加規範、有序的發展渠道，從而將自發發展轉變為自覺發展，無疑將進一步激發宗教界投身公益慈善事業的熱情，這對於一直「摸著石頭過河」的中國宗教界的社會服務團體、機構來說不啻是一縷難得的曙光。

第四、社會認同度不高、接納有限。由於文革之前長期「左」的錯誤路線的影響，國內大多數人士無疑對宗教還存在著較強的偏見，有的甚至將其與「封建迷信」、「鴉片」等而視之，這就嚴重地阻礙了人們正確理解、接納和最終認同有信仰背景的公益組織。⁶¹

61 上述對天主教社會公益事業存在問題的分析得益於張士江神父的相關文章。參見張士江，〈從進德公益展望有信仰背景的公益事業的發展〉，載張士江、魏德東主編，《中國宗教公益事業的回顧與展望》（北京：宗教文化出版社，2008），頁9-11。

四、結論和思考：中國天主教會能否成為

一個邁向公民社會的現代中國的積極參與者？

當下中國天主教會自身所表現出的諸多非公民社會的特點，是其成功適應了前現代的中國農村社會結構的結果，而在城市當中，一種迥異於過往的天主教會正在出現，後者對於文明的發展具有更為重要的潛在意義。除此之外，在對天主教會進行闡釋的同時，作者也注意到，和中國天主教會相比，其他許多社會團體也同樣具有非公民社會的特徵。由於中國政府無力對整個社會進行控制，這些社會團體的力量正在向政府勢力無力覆蓋的地方伸展。那麼，這是否意味著中國不能發展成為一個公民社會呢？或者，即便中國能夠成為一個公民社會，天主教會在這一新發展進程中也難以扮演一個積極的角色？

中國天主教會和許多其他社會團體之所以缺乏公民性特點，乃是由其所處的特殊社會環境造成的。這一特殊的社會環境由如下三方面構成：一、中國是以農業為主體的社會，在該社會當中，各個地方的政治、經濟和社會關係錯綜複雜地交織在一起；二、上述社會具有粗暴鎮壓人民的歷史傳統；三、該社會還有強調權威和等級秩序的文化傳統。如果我們明白這些社會結構、歷史和文化資源是怎樣在一起交互作用從而產生了中國天主教會的一系列非公民性特徵，我們就能瞭解這些非公民性特徵將會如何發展變化。事實上，在世界其他一些地方，包括香港和台灣，天主教會是公民社會的一個至關重要的參與者。而在處於過渡時期的中國社會，如果天主教會想在中國社會扮演一

個具有建設性的角色，就需要在和解、寬恕、療救、社會正義以及所有在其他宗教團體那裡可見的「天主之國」特點的方面發揮作用，而非囿於傳統的威權制特徵和自閉於「天主的世界」。

總而言之，當代的中國的天主教會作為一個從前現代宗教向現代宗教過渡的社會信仰團體，一方面受制於20世紀50年代以降與普世天主教會的割裂所造成的歷史困境，另一方面受制於具體的社會發展環境和宗教治理現狀，而對上述兩大困境和挑戰的突破，已推動中國天主教會在其內部有意識地進行梵二大公會議那種「與時俱進」(*aggiornamento*)的革新嘗試(雖然其在教會自身的發展和自我調適方面遠遠無法與同時期的新教相比)，如類似「河北進德」之類的天主教NGO組織的成立及其所發揮的日益重要的影響，北京教區的上智編譯館的恢復及其所推動的青年學者論壇，河北信德、上海教區等在經典編譯、書刊出版方面的重視和密集投入，以及拜互聯網之所賜而帶來的對地域限制、政治規制和地方教會狹隘視野的突破和超越等。都是中國天主教會尋求積極轉變、自我更新和社會參與的不懈努力。若此種動力和熱情有朝一日能夠成為中國天主教的普遍面貌，則其成為一個不斷向現代性深化的當代中國社會會建設的積極參與者似乎不是什麼不可想像的事情。

基督信仰之本地化的詮釋基礎

任安道¹

Abstract: The inculturation of Christian faith presupposes the understanding of the Christian message, thus it necessitates interpretation. The way we interpret depends on our way of understanding and of accepting. Based on the philosophical hermeneutic of Heidegger, Gadamer and Ricœur and the theological hermeneutic of David Tracy and Claude Geffré, this article tries to explore what would be the appropriate ways of interpreting the Christian message through analyzing how we understand and accept. Our investigation shows that on the one hand, the fundamental Christian experience and the original Christian message cannot be presented without first being clarified from the hermeneutic tradition of the Church; on the other hand, they would not be understood and accepted if they are not contextualized or do not answer to the existential questions of listeners. Therefore, studying the contemporary cultural, religious and social situation as well as dialoguing with them are fundamental for the inculturation of Christian faith.

1 本文作者為巴黎天主教大學神學碩士，目前執教於輔仁大學聖博敏神學院。譯有：拉辛格，《耶穌基督的天主》（香港：原道交流學會 / 利瑪竇研究中心，2013）；拉辛格，《真理的合作者》（石家莊：河北信德社，2015）等。

基督信仰之本地化的目的，總的說來，就是讓在特定文化和時代背景下的人，以其特有的方式來理解、接受和活出基督信仰。理解是接受的前提；沒有基本的理解而接受，叫盲信或迷信。而理解的前提是詮釋；沒有詮釋，就不可能理解。詮釋、理解與接受（或相信）的這種關係在保祿的表述中再清晰不過：「人若不信祂（天主），又怎能呼號祂呢？從未聽到祂，又怎能信祂呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？」（羅10:14）「呼號」天主是祈禱的表現，而祈禱屬於信仰生活的層面，意味著人對天主的相信和接受。相信和接受天主的前提，是對天主之道的聆聽、理解和贊同。因此，對天主之道的宣講，或者如我們常說的福傳，是基督信仰之本地化的奠基性工作。而「宣講就是詮釋」²。因此，詮釋是基督信仰本地化之基礎的基礎。

正如我們將要看到的，詮釋不是一種一勞永逸的工作。今天的我們，不應該、也不可能坐享先人的詮釋，因為每種詮釋都是處境化的結果；都是在特定時期、特定文化背景下，針對特定的生存問題，對基督徒的基本經驗和原始訊息所做出的特別詮釋。在這種意義上，沒有任何的詮釋可以放諸四海而皆準。如此我們可斷言：不存在恆定不變的本地化信仰詮釋，也不存在萬古常青的本地化神學。因此，一方面，我們不能打著捍衛傳統的旗號，把某種個別的看似成功的本地化神學（如拉丁禮的西方教會或希臘禮的東方教會），生搬硬套在自己獨特的文化境遇裡；另一方面，我

2 Joseph Ratzinger, "Revelation and Tradition", in Karl Rahner, and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (New York: Herder and herder, 1966), p. 47.

們也不能把本地化強行嫁接在本地已故去的歷史文化上。可是，這兩種類型的詮釋，恰恰是許多「傳統型」信徒和神學工作者所情願犯的錯誤。他們之所以「情願」，不單單是由於他們對古典的懷戀或對「正統」的忠誠，而更是由於他們沒有認清人理解和接受的條件與方式。反過來講，是人理解和接受的條件與方式，決定著人詮釋的方式。為此，在我們在探討本地化的詮釋問題之前，我們首先需要澄清人理解和接受的問題。

一、如何理解？

如何理解的問題，屬於認識論範圍。依據西方傳統認識論，認識是主體從內在出發，通過把外物對象化而獲取有關該物之知識的過程；知識是屬於內在範圍的東西。因此，主體與客體是相對獨立和可被分離開來的；只有當主體藉著意識行為出離其內在範圍時，他才能與客觀世界建立關係。這種把主客對立起來的主觀、主體或唯心主義的認識論，已經為海德格的存在哲學所傾覆。透過海德格及其弟子伽達默爾有關理解、解釋及語言的新的本體論思想，我們會看清基督信仰之本地化應當依循的詮釋方向。

海德格發現，認識活動本身與人的實際生活密不可分；「此在總是從它的生存來領會自身」，因為「此在在本質上就是存在於世界之中」³。換言之，我們無法把自己從世界中分離出來，從而也無法把自己作為一個獨立於生存世

3 海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯，熊偉校，《存在與時間》（北京：三聯書店，1987），頁16-17。

界的「主體」去「客觀地」認識世界，因為世界只是我們生活在其中的世界；當我們認識世界時，我們是作為活於它內的人來認識它的：「在指向某某東西之際，在把捉之際，此在並非要從它早先被囚閉於其中的內在範圍出去，相反倒是：按照它本來的存在方式，此在一向已經「在外」……此在本身就是作為認識著的「在世界之中」。反過來說，對被認識的東西的知覺，不是那種先有把握地出征，然後帶著贏獲的獵物回到意識之「密室」的情況；而是，即使在知覺的收藏和保存中，認識著的此在依然是作為此在而在外。」⁴

事實上，由於我們是在生存世界之中，帶著生存世界的影響而進行認識的，那麼「認識就是在世的一種存在方式」⁵，反映著我們存在的狀態。這也是何以海德格更願意用「理解」（understanding），而不願意用「知識」（knowledge）來談我們對世界之認識的理由。「理解」更能強調出對存在之方式的領悟，而「知識」所表示的，更多的是對某外物的靜態掌握，正如利科（Paul Ricoeur）所說的：「理解的首要作用是把我們導向一種境遇。因此，理解並不關係到對某物的知識性掌握，而關係到對存在之可能性的領悟。」⁶既然理解為我們指出存在的可能性，或者把我們導向應當的存在狀態，那麼理解便也是我們的存在方式；或者說，我們總是理解地存在著的。

4 同上，頁77。

5 同上，頁75。

6 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and translated by J.B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 56.

而理解離不開解釋，只有通過解釋，理解才變得明確，才實現為真正的理解本身。但解釋本身卻又不可避免地基於某種「前理解」（*vorverständnis*）或「前結構」（*vorstruktur*）⁷，因為在解釋之前，我們必然已經具有某種基本和預先的對我們將要解釋之東西的理解。莫爾哈（Stephen Mulhall）對海德格此種思想的闡述十分清晰：「解釋總是基於我們對我們所解釋之對象所有的某種特別觀念。我們是以某種特別的方式（「先念」或「先把握」：*vorgriff* / fore-conception）來思考該對象的。而這種特別的方式本身又基於我們對某種特別範圍——我們在其中獲得上述特別方式的範圍——的更為廣泛的洞察（「先見」：*vorsicht* / fore-sight）。至於這個特別範圍，則又處在一種相互關聯的整體性之中（「先有」：*vorhaben* / fore-having）。」⁸「先念」、「先見」和「先有」就是我們解釋的「前結構」，它們使我們具備「前理解」。換言之，我們在世界中思考、計劃、生存的特別方式，總決定於我們已有的歷史文化（先有）、看事眼光（先見）和思維模式（先念）。伽達默爾用「傳統」和積極意義上之「成見」的概念繼承和發揮了海德格有關「前理解」的思想⁹。在他看來，我們是在傳統中存立和生活的；傳統影響和決定著我們理解事物的方式，且是我們解釋事物的依據。

7 參海德格爾，《存在與時間》，頁183-186。

8 Stephen Mulhall, *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time* (London, New York: Taylor & Francis Group, 2005), p. 85.

9 參伽達默爾著，漢洪鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，上卷（上海：上海譯文出版社，1999），頁341-393。

當代許多神學家在理解啟示、對啟示的解釋、教會傳統等神學課題時（它們是我們理解信仰本地化的關鍵），在很大程度上都受到上述兩位哲學家的啟發。比如拉內在談到啟示之可能性時就說：「既然作為歷史和口傳的啟示是被某些人所聽到的啟示，而這些人除啟示外已經知道其他事，那麼啟示就不發生在任何時間和任何地點，而只發生在「此時此地」。由於聽到啟示之訊息的人已經有某些其他的知識，又由於啟示只能被一個完整的主體所聽到，它便只能在面對聽者的知識時發生，儘管這種面對可能不是決定性的。啟示是在某些其他已經確定的範圍裡被聽到的，其真理也是在某些先於它的領域裡被接受的，儘管這些範疇和領域可能會因著對啟示的聆聽而被改變。換言之，啟示在被接受時已經是人積極思考的結果。」¹⁰

拉內所提到的這種人所具備的先於其理解的「知識」，在某種意義上，就是「前理解」。簡單地說，人在「已確定的範圍」——他生活在其中的文化與社會傳統——內所獲得的「知識」，不僅指人學到的科學知識，更是指他在成長過程中，由於其整個文化、傳統、社會、教育等因素的影響而形成的由價值觀、審美觀、思維模式、判斷標準、理解能力、表達方式等所構成的認知系統。這種「知識」是人認識、理解和表達的依據與方法。任何新的知識都必須先轉譯成該系統可識別的語言，然後才能被只擁有此種系統的人所理解。這就是為什麼作為一種新的知識，啟示的訊息「只能在面對聽者的知識時發生」。

10 Karl Rahner, "Philosophie et théologie", traduit par Robert Givord, in *Ecrits théologiques*, vol. 7 (Paris : Desclée De Brouwer, 1967), p. 41.

在另一篇文章中，拉內進一步指出啟示與伽達默爾意義上的傳統的關係：「啟示事件的歷史發生在文化、宗教與俗世的境域裡，後者推動前者自身的成長，並是前者的前提；如若離開後者，啟示事件的歷史便無法想像。因為啟示並非概念的啟示，也並非新基本公理的創造。它不是被某種超歷史的超然原因以最終和固定的形式從外面灌輸到人良心裡的概念和公理，而是藉由人類文明史（儘管人類文明總處在天主自我啟示之恩寵的光照之下）中的概念所達成的啟示。」¹¹

「人類文明史中的概念」就是語言。在海氏與伽氏的哲學中，理解、解釋、傳統與語言是密切相關的。在這種關聯中，語言不再只是個溝通工具，而是具有本體論意義的「存在之家」。我們可以這樣來簡述傳統與語言的關係：「語言是傳統得以保存和通傳的仲介；傳統本身就隱藏在語言內。對海德格和伽達默爾來說，語言、歷史和存在不僅是相互關聯的，而且是相互混合的，以至於存在的語言性，同時也是它的本體論——它「存在的發生」（coming into

11 Karl Rahner, "L'historicité de la théologie", traduit par Hélène Bourdoulon, in *Écrits théologiques*, vol. 11 (Paris: Desclée De Brouwer, 1967), p. 85. 蒂利希在其《文化神學》一書中論及宗教語言時，也提出類似的觀點，他說：「宗教的形式是文化。這尤其表現在宗教所運用的語言上。一切語言，包括聖經語言，都是無數文化之創造性行為的結果……並不存在那種從天上降下來，然後被抄寫到書本裡的神聖語言；只存在人的話語。而人的話語建基在人與事實的相遇上，它隨時代的變遷而變化，並為日常生活的需要，為表達和溝通，為文學與詩的創作而被運用。在每種情況下，語言都不同。宗教語言是平常語言，它因它所表達的事實——終極存在與意義——的力量而改變。這種表達可能是敘事體（神話、傳說或歷史），也可能是先知體、詩歌體或禮儀用語。它對那些它表達出其終極關懷的人來說是聖的。但正如翻譯、再譯和修定所顯示出的，並不存在本身是聖的語言。」Paul Tillich, *Theology of Culture*, edited by Robert C. Kimball (London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1959), pp. 47-48.

being) —— 及其歷史性的仲介。「存在的發生」就發生在歷史之中，並由歷史性的動力所主導；它是個語言事件。」¹²

至於語言與理解和解釋的關係，筆者覺得，作為把海氏與伽氏之思想引入自己神學體系內的神學家，特雷西 (D. Tracy)¹³ 對語言的解釋很有概括性。他指出，語言總先於我們而存在，它把我們導入某一特定的歷史和社會裡，決定著我們的思考和表達，並「侵入到我們所有的經驗、理解、判斷、決定和行動之中」¹⁴，因而語言是「存在之家」。語言尤其決定著我們的理解，包括我們對已有知識的理解。特雷西說：「我們發現，我們是在經由一些特殊的和公共的語言去理解，並且就在這些語言中理解。沒有一種歷史語言是嚴格必需的，但同樣也沒有任何一種語言是私人的。我就在我能夠使用的語言中，並且經由這些語言去思考我最好和最壞的想法，去理解我最大的快樂和痛苦，去做出我最深思熟慮和最草率馬虎的判斷，去做出我最負責任和最不負責任的決定。這些語言是社會和歷史的，是與歡樂和痛苦、深思和辯論、恥辱和榮譽、責任和內疚有關的特定語言。我經由語言理解我的經驗，並通過這種理解來解釋我的經驗。」¹⁵

12 Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 177.

13 值得一提的是，特雷西是當代天主教詮釋學神學的重要代表之一。與這位美國神學家並肩系統地發展詮釋學神學的另外兩位重要的神學家，分別是法國的熱弗雷 (Claude Geffré) 和德國的畢塞爾 (Eugen Biser)。卓新平曾在《當代西方天主教神學》一書中介紹過後者 (上海：上海三聯書店，1998，頁389-411)。

14 特雷西著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望》(上海：上海三聯書店，1998)，頁81。

15 同上，頁80。

任何語言都因其特定的文化和哲學淵源而有特定的語義。當我們用此種具有特定語義的語言來理解新的知識時，我們是在用它來「積極地思考」該知識，而思考是一種解釋活動。因此，理解和語言本身就都是解釋。伽達默爾說：「語言是理解本身得以進行的普遍媒介。理解的進行方式就是解釋……一切理解都是解釋，而一切解釋都是通過語言的媒介而進行的，這種語言媒介既要把對象表述出來，同時又是解釋者自己的語言。」¹⁶換言之，正如熱弗雷（Claude Geffré）所概括的：「在語言之外，不存在對事實的直接領悟和考察，而語言必然是某種解釋。」¹⁷

所以，拉內的斷言「啟示在被接受時已經是人積極思考的結果」，意味著啟示不可能是天主從外在上，以「最終和固定的形式」灌輸到人頭腦或者心靈裡的「純然」的東西。事實上，人所理解的啟示，已經是他以自己的語言所解釋過的知識，因而已經是文化化了的啟示。啟示的這種文化化再次證實了本地化的必然性——對信仰的特別理解本身已經是本地化的一種形式。儘管如此，我們稍後會看到，基督信仰的本地化不僅取決於本地人接受基督信仰的方式，更取決於基督徒詮釋其信仰的方式；或者更確切地說，人接受信仰的方式，取決於福傳者詮釋信仰的方式。正是在這種意義上，詮釋是本地化之基礎的基礎。

16 伽達默爾，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，下卷，頁496。

17 Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie* (Paris: Cerf, 2001), p. 14.

我們可用法國神學家布雅（Henri Bouillard）的話來總結我們上面的論述：「聖言只有在接受它的信仰中，才成為活生生的現實……由於對聖言的接受包含著對此聖言的某種理解，那麼「接受」就已經是一個解釋的行動。因此，正是在解釋的行動之中，神聖啟示才成為活生生的現實……沒有解釋，就沒有被接受的啟示。」¹⁸ 值得注意的是，布雅區分了「理解」與「接受」，儘管他沒有對此多做解釋。不過，筆者覺得，這個區分十分重要，而且值得深入探討。

二、如何接受？

理解不等於接受。許多無神論者是研究基督教的學者；他們在某種程度上「理解」基督信仰，但並沒有接受它。拉辛格指出，只有當聖經訊息或啟示以信仰的形式被接受時，啟示才真正成為啟示，因為「啟示是一個活的事實，並召叫活人，好使之成為它的臨在之所。」¹⁹ 基督信仰本地化所關係到的是基督信仰在特定文化中被接受為信仰的問題，而不僅僅是被理解的問題，儘管理解是接受的前提。可以說，接受是從心理上的理解，是真正和深入的理解。

只有當一種信仰或宗教對人來說具有意義時，它才會被接受；而只有當一種信仰和宗教能夠回答人當前的問題，尤其是人生疑問時，它才對人來說具有意義。謝列

18 Henri Bouillard, "Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode", in R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard et al., *Exégèse et herméneutique* (Paris: Editions du Seuil, 1971), p. 278.

19 Joseph Ratzinger, "Revelation and Tradition", p. 36.

貝克斯 (E. Schillebeeckx) 依據伽達默爾的「詮釋迴圈」(Hermeneutical circle)²⁰ 及其問答邏輯的概念指出：「我們正是依據我們自身新而不同的處境來問聖經問題，並期望聖經能夠回答這些問題……但對當代問題的回答決不可能是從文字意義上對聖經文本或者大公會議文獻的重複……只有在我們自身問題的範圍內——即那源自我們與在聖經中直接或間接表達出來的相同事實（即人的存在以及人對自身的理解）的經驗性關係的範圍——聖經才可能提供可被我們理解的答案，因為只有如此，聖經才會回答我們真正的問題。所以聖經文本的意義與我們所問的問題相關：只有相對於我們的問題，聖經文本才能被我們理解為有意義的東西。」²¹

事實上，無論哪個時代，哪種文化下的人，都是從他們當時的處境與問題出發來接受基督信仰的，甚至包括《新約》所見證的初期教會團體的信仰亦然。比如猶太教徒與基督徒對聖經舊約的解釋就不同。儘管舊約文本本身不變，但與作為舊約子民的猶太教徒不同的是，作為基督徒的新約子民是在他們新的詮釋環境（對死而復活的救主基督的信仰）中來解讀舊約的：類型學 (typology) 便是此種解讀方式的代表之一。甚至在新約本身內，不同作者也依據其各自團體的不同背景和問題來思考和解讀同一的基督事件，因而各自

20 謝列貝克斯這樣概述理解過程中的問答迴圈的現實：「一切理解都發生在這樣的迴圈運動裡：從某種程度上講，答案決定於問題，而問題又在某種程度上被答案所肯定、延伸和更正。新的問題隨後產生於這種理解，以至詮釋圈螺旋式地不斷發展下去。人永遠逃不出這個圈，因為他不可能一勞永逸地建立真理或天主聖言的內容。」E. Schillebeeckx, "Towards a Catholic Use of Hermeneutics", in *God the Future of Man*, translated by N. D. Smith (New York: Sheed and Ward, 1968), pp. 7-8.

21 同上，頁 8-9。

都有不同的神學，比如「保祿、《宗徒大事錄》、《對觀福音》和若望的基督論，就不能完全相互重疊。」²²另外一個例子是瑪竇和馬爾谷在記述耶穌有關離婚之言論時的出入。瑪竇寫作的對象是猶太人，而在猶太傳統中，妻子從來不被允許主動與丈夫離婚，因此他只記載了耶穌有關不准休妻的話（瑪19:1-19）。這應該是耶穌的原話，因為耶穌當時也是針對猶太人提出的問題而回答的。但在羅馬人中傳教的馬爾谷卻對耶穌的意旨有更廣的解讀：面對羅馬文化中男女婚姻平等的法律和妻子也可主動「休夫」的局面，馬爾谷理解到，耶穌對猶太人說的不可休妻，也適用於羅馬人，即休妻正如休夫，都違反天主的意願（谷10:11-12）。

拉辛格通過區分四種不同的聖經神學很好地總結了聖經內的這種詮釋現象。第一種是「舊約的舊約神學」，即歷史學家從舊約本身出發所發展出的神學。這種神學表明，舊約內的後期經書，是按照其成書時代的背景和問題對舊約早期經書的重新解讀。第二種是「舊約的新約神學」，即新約時代的作者按照基督事件對舊約的再詮釋。第三種是「新約的新約神學」，即歷史學家就新約本身所做的研究，類似於「舊約的舊約神學」。第四種是「新約的教會神學」或「信理神學」，即教會按照自身的時代情況和問題對新約的再詮釋。這種隨著時代和文化的不同而不斷更新的「教會神學」構成了教會傳統的重要部份²³。關於信理神學，布雅也敏銳地看到，「事實上，一條信理的欽定，總是教會對某個特殊

22 Henri Bouillard, "Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode", p. 275.

23 Cf. Joseph Ratzinger, "Revelation and Tradition", pp. 43-44.

問題的回應，而該問題則應時而生，並由當時的教會及文化的狀況所限定。信條的意義與範圍就在於此。即便它是不可錯誤的，它也只能在其問題的視域內變得真確；它並不能窮盡聖經在今天就同一問題能夠告訴我們的一切。拉內舉例表明，對我們來說，加采東大公會議的基督論定義並不是直接明顯的，它回答不了我們對基督其人及其角色的所有疑問，也窮盡不了新約所教給我們的最重要的東西……神學並非故去之信徒的簡單的信仰史，而是對我們信仰的反思和表達。沒有對信仰的理解（*intellectus fidei*），就沒有對信仰的聽取（*auditus fidei*）；古人對信仰的理解，並不能免去我們理解自己信仰的努力。我們有必要去重新反思聖經和傳統所給予我們的東西。」²⁴

布雅在此通過對神學史的反思，再次清楚地為我們指明理解與接受信仰的關係：任何時代和文化背景下的人對信仰的「聽取」或接受，即任何成功的本地化，都建基在本地人依據自身的問題對基督信仰的訊息及其對基督信仰所給予的答案的理解。那麼，古人——無論是外國古人，還是本國古人——按照他們自身問題對信仰的理解，能不能夠回答我們今天的問題呢？我們知道，教會傳統就是由歷代古人對信仰的理解和表達所構成的。因此，我們可更加具體地問，作為處在新而不同的處境中的，有著不同問題的我們，應不應該和能不能夠滿足於傳統的答案？或者，既然詮釋是理解的前提，那麼，我們需不需要對自己的信仰繼續做出適時的新

24 Henri Bouillard, "Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode", p. 275.

的詮釋？答案無疑是肯定的。布雅回答說：「這僅僅是因為，由他人實現的理解並不能使我們免去尋求自己的理解。精神並不是消極承受既成觀念之印記的蠟版；它只能理解那些被它納入自己思想與行動之中的東西。歷代以來一直進行著的、依據相繼而來的文化，對聖經作出的再解釋，正是那構成我們的傳統的東西。我們的神學（所謂的信理神學）也接下了這個接力棒：它不可替代的任務就是通過一種積極的詮釋去發掘出天主聖言在今天對我們的意義。」²⁵ 那麼，該如何「積極地詮釋」呢？

三、如何詮釋？

我們無意在此探討具體的詮釋方法，因為那屬於非常廣泛的哲學詮釋學的範疇。一切被證實為有益於聖經詮釋學和詮釋學神學的哲學詮釋學方法，尤其是保羅·利科的詮釋學，當然都值得被「積極地」運用。我們要指出的，更多的是「積極詮釋」的原則和步驟。但在談論這些原則和步驟之前，我們首先需要區分熱弗雷所提出的兩個概念，即：「基督信仰之訊息的「恆久性所指」（*signifié permanent*）及其「能指」（*signifiant*）或者它曾經所深入的文化模式。這些能指在新約裡就已經呈多樣化了：閃米特主義、古希臘文化以及斐洛主義²⁶ 都屬於新約素材的文化載體。」²⁷ 「能指」

25 同上，頁279。

26 指斐洛·尤迪厄斯（Philo Judeus），或亞歷山大里亞的斐洛（約公元前15年-40年或45年），猶太教哲學家。他致力於希臘哲學和猶太信仰的融合，在釋經和神學上對初期教父產生了深刻的影響。

27 Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, pp. 16-17.

與「所指」是語言學術語，前者是用以表示者，後者是被表示者。我們在前面已經看到，任何文化和時代裡的人對基督信仰的接受，都建基在他們各自的「文化模式」，即他們獨特的社會和文化背景及其獨有生存的問題之上。這種接受所構成的就是多樣的本地化：由於不同時代和文化的獨特性，每種本地化都不相同，但每種本地化所表達出的信仰實質，即「基督信仰的恆久性所指」，卻是相同的。「基督信仰的恆久性所指」是「基督徒的基本經驗」，即對作為天主之救贖事件的耶穌基督的經驗²⁸。

在此，我們需要注意謝列貝克斯所指出的一個事實：「基督信仰首先不是一條應該相信的訊息，而是一個變成訊息的經驗。」²⁹ 宗徒們在起初對基督的相信，是由於他們與死而復活的基督的相遇經驗；而作為訊息的新約是他們對此經驗的見證和記述。我們說過，這種記述本身已經是他們從自身處境和問題出發所做過的解釋。後來的教會團體則又根據他們不同的處境和問題對作為訊息的新約進行了再解釋，好去經驗那「基督徒的基本經驗」。「本地化就在於使該經驗在新的歷史和文化背景裡重新現實化，即在宣信和實踐信仰的層面上使基督信仰具有新的歷史面貌。而此種複雜的詮釋過程，「在熱弗雷看來」，首先要求分析新約所見證的基督徒經驗的基本因素或主要思想，其次要求分析向之宣講基督信仰之訊息的人們的歷史、文化、社會和宗教經驗，最後要求批判地將上述兩種經驗關聯起來。」³⁰

28 參同上，頁20-21。

29 E. Schillebeeckx, *Christ, The experience of Jesus as Lord* (New York: Crossroad, 1983), p. 62.

30 Claude Geffré, "Mission et inculturation", *Spiritus* 109 (1987), p. 420.

1. 詮釋的第一步

新約所見證的是最早的基督徒經驗，此經驗是以啟示的名義被接受和傳遞的，從而構成基督信仰的根基。所有後來的教會傳統所見證的基督徒經驗，都是在回溯前者的基礎上確立起來的。從某種意義上說，傳統是由歷代不同的本地化所組成的。所謂「活的傳統」是指基督徒的基本經驗不斷地由新的本地化所實現的事實。那麼，該如何回溯新約所見證的基督徒的基本經驗呢？或者更簡單地問，該如何詮釋新約呢？這是個非常廣泛而極有爭議的問題。我們無意在此進行深入討論，只想指出筆者認為重要的詮釋原則。我們知道，在天主教會內，爭議經常發生在兩種詮釋方法之間，一種是「信理式」詮釋，另一種是「歷史式」詮釋；前者是那些只認傳統和教會訓導的保守派所秉持的，後者是那些只認科學方法的「現代派」或「自由主義者」所秉持的。信理式詮釋是指「那種非批判性的閱讀：只在聖經和傳統裡尋找文本支撐和權威，好證實已經堅持的觀點」³¹；歷史式詮釋是指只依據文學歷史批判法等現代詮釋學所進行的文本詮釋。事實上，兩種方法都是正確的，不但不相互對立，反而相輔相成；孤立任何一種方法都不能達到對聖經的正確詮釋。熱弗雷認為：「依據後來發展出的信理陳述來重讀聖經是合理的，因為在重讀聖經或者傳統的見證時，總應該注意到閱讀的先決條件或對閱讀物的「前理解」。可是，如果我們真的可以並且應該根據教會後來發展出的傳統來讀聖經的話，我們也需要懂得反向閱讀，就是批判性地重讀傳統，尤其當傳

31 Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 27.

統促成某些神學體系和信理表述時應該如此。批判性地重讀傳統，特別意味著根據科學釋經學所得出的最無疑問的結論來重讀那些信理定義，並重新解釋它們，即按照他們的歷史背景，並通過把它們放在問題與回答的框架裡來為它們重新定位。」³²

熱弗雷的這個關於詮釋聖經和傳統的觀點在筆者看來十分重要。為能對之加以更好地說明，我們首先需要對教會「傳統」這個概念做更多的解釋。我們已經提到，教會傳統是不同時代和文化中的人經驗基督徒基本經驗的歷史。這個歷史不是死的過去，而是向未來開放的「活的」事實。傳統之所以是活的，乃是因為基督是活的；他「今天、昨天，直到永遠，常是一樣」（希13:8），並且「天天同我們在一起，直到今世的終結」（瑪28:20）。拉辛格認為，基督持續臨在的方式有兩個：一個是在個體的信仰，即個體與基督相遇的事實中的臨在，透過此種臨在，個體能夠體會到基督的救贖力量；另一個是在作為信眾之團體的教會，即「基督奧體」中的臨在³³。個體的信仰必須與教會所宣講、生活和在禮儀中表達出的信仰保持一致；並且個體只能在教會中與基督有真實的相遇。傳統所見證的，就是基督奧體以豐富多樣的形式在不同時代和文化中的持續臨在。基督在傳統中持續臨在的此種豐富多樣性，意味著基督奧跡不斷地被更為深入而廣泛地理解和接受的事實。該事實涵蓋著，從而保障著共同的基督信仰，即我們通常所謂的「信仰意識」（*sensus*

32 同上，頁27-28。

33 Cf. Joseph Ratzinger, "Revelation and Tradition", pp. 40-41.

fidei)³⁴。這點尤其體現在信理傳統上。因此，我們不可能越過傳統而與臨在於教會中的永生的基督相遇。這就是我們在解讀新約時也需要參照傳統的理由。儘管傳統是活的，儘管它向未來的新經驗開放（每種本地化的「基督徒的基本經驗」都是新而不同的），儘管新的經驗也許與過去的傳統相比是對基督信仰更深入的理解，但新的經驗卻總不可異於傳統所見證的和教會訓導所肯定的共同的基本信仰。事實上，傳統本身也是依據聖經對基督事件所做出的詮釋：「傳統必須承認它從屬於聖經，並與之相聯。當然，傳統並非純釋經學意義上的對聖經的解釋；它對聖經的解釋是依據主基督在整個教會的存在裡（她的信仰、生活與敬禮）所實行的靈性權威而完成的。」³⁵

但傳統中那些用以理解、詮釋和表達共同的基本信仰的文化因素，卻是偶然和相對的，有些因素甚至是對基督信仰的歪曲。所以在我們參照傳統重新從新約中發掘「基督徒之基本經驗」的同時，亦需對傳統進行批判式的詮釋，即通過歷史、文本和文學批判等科學詮釋學方法，把共屬教會所宣信的基本信仰從其偶然而相對的「能指」中抽離出來，然後再將之重新定位在與當前歷史環境與生存經驗相關的問答框架裡。只有如此，傳統才會「活」起來。而我們之所以要把傳統所展示出的共同的基本信仰從其文化載體中從區分出

34 熱弗雷不無道理地指出，其實「信仰意識」這個概念比較抽象。更好的說法應該是「信仰的共識」（*consensus fidelium*），「『共識』這個詞不僅包含著贊同同一信仰之內容的意思，也包含著在信仰裡分享和保持一致思想的意思。」Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 29.

35 Joseph Ratzinger, "Revelation and Tradition", p. 47.

來，是因為這些文化載體不同於作為在此時此地理解和接受信仰的人的文化處境和生存問題，或者說是因為它們不再能夠讓信仰對此時此地的人產生意義。這同時也是我們需要把傳統的「所指」「重新定位在與當前歷史環境與生存經驗相關的問答框架裡」的理由。在這個意義上，詮釋工作是不斷向前發展和更新的，因為沒有任何對信仰的詮釋——無論該詮釋有多麼深邃，或是多麼權威，甚至「官方」（如曾經的士林或經院神學）——能夠窮盡基督信仰的奧秘，沒有任何詮釋能夠阻止生活的基督繼續在今天與不同的人相遇，也沒有任何詮釋能夠為之後一切世代的人提供與基督相遇的「規範」和「標準」場所。

在此，我們有必要注意傳統與傳教史的關係。儘管許多傳教士採取了「文化適應」的傳教策略，但在其宣講信仰的過程中，仍舊很難，而且事實上也很少主動避免把影響他們自身的文化及其詮釋和表達信仰的傳統（即作為信仰之「能指」的傳統）強加給他們福傳的對象。天主教會內迄今為止只有西方／拉丁禮和東方／希臘禮的事實，就是很好的說明。更加吊詭的是，在某些拉丁禮傳教士到希臘文化區傳教後，其傳教結果是把他們的傳教區變成了拉丁禮教會。這是某種程度上的文化侵略。所以，即使是在看似基督信仰已經在其中生根的地區裡，我們仍然需要隨著時代的變遷不斷地重新詮釋已有的傳統。

當我們用上述類似的過程詮釋新約之後，「基督徒的基本經驗」就會透過活的傳統，在新的歷史、文化和社會境遇中得以現實化或本地化。上述熱弗雷提出的這種詮釋原則

很符合宗座聖經委員會的指導。在該委員會頒佈的《教會內的聖經詮釋》文件裡，我們能讀到與熱弗雷之提法類似的觀點：「天主教釋經學的獨特之處，在於刻意投入教會那活生生的傳統之中。而教會首要的本份是忠於聖經所印證的啟示……現代的詮釋學已闡明在沒有一種「前理解」的情況下，是不可能闡釋一篇經文的。天主教的釋經學者研究聖經經文時所有的「前理解」，是揉合了現代科學的文化和源自以色列及初期基督徒團體的宗教傳統。因此，他們的闡釋，銜接一個存留在聖經本身之內，又在教會的生活中得以延續的動態闡釋模式。這動態的形式，就是要求闡釋者與其對象之間，保持一份透過生活產生出來的聯繫，而該聯繫是促成整個釋經工作的一個主要條件。」³⁶總之，透過批判式地重讀傳統來批判式地重讀新約，是作為本地化之奠基工作的詮釋任務的第一步。

2. 詮釋的第二步

既然信仰在於基督徒基本經驗的被理解和被接受，那麼詮釋工作的第二步自然該當是對理解信仰者的當前文化和社會環境的分析，因為只有如此，詮釋者才知道如何讓基督信仰來回答其福傳對象的問題，從而使基督信仰有被接受的可能。梵二大公會議曾提到：「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時局，一面在福音神光的光照下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即

36 宗座聖經委員會，洗嘉儀譯，《教會內的聖經詮釋》（香港：思高聖經學會，1995），頁71-72。

現世與來生的意義以及今生與來世間的關係。因此，必須認明並瞭解我們生活於其內的世界，以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質。」（《論教會在現代世界》牧職憲章，4）這段話從某種程度上總結了整個梵二的努力，即教會「適應時代」（*aggiornamento*）的需要，或者她應該讓信仰在當代具有意義並在當代人中得以現實化的使命。而只有當人能夠理解和接受信仰時，信仰才會實現在他們身上。我們說過，人的理解能力和方式決定於他的文化、社會、宗教、教育等背景。這些背景不是固定的，乃是隨著時代的變遷而變遷的。只有當我們透過檢討時局而明白了當代人的實際處境之後，我們才有可能找到適合的語言，以可理解的方式為他們詮釋信仰，並能夠讓信仰來回答他們的生存問題，正如布雅所指出的：「我們應該傾聽的，不僅是職業哲學家們的聲音，而是整個當代文化：科學的視野、世界的技術、諸人文學科的新近貢獻。脫離了我們的文化、科學和時代加諸於我們身上的問題，我們就不可能理解天主聖言對我們意味著什麼。因此，這個文化，以及此文化在其中意識到自身的諸哲學，就是我們神學工作的一個場所（*un lieu théologique*³⁷）。正是從這些哲學出發，我們才能夠以一種今天的人們可懂的語言，重新表述聖經與教會的訊息。」³⁸從這個角度看，本地化與「處境化」是同義的。

37 *Lieu théologique* 指神學由以產生的不同領域，或神學由以發展的不同源泉，如聖經、傳統、教父、教會訓導、禮儀等等。參 Gyrille Michon et Gilbert Narcisse, "Lieu théologique", in Jean-Yves Lacoste, ed., *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: Puf), p. 790.

38 Henri Bouillard, "Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode", p. 276.

可是我們發現，許多在積極思考信仰本地化問題的學者們，尤其是華語區的天主教神學工作者，他們似乎都把精力投入到中國古代文化和哲學與基督信仰的比較研究上；他們努力從中發掘二者的共性，然後生硬地嫁接在一起，並以為那就是基督信仰本地化的「實現」。但問題是，就算它真的實現了，但它又實現在哪裡呢？或先秦，或宋明，或那早已一去不復返的「舊中國」。它唯一可能有的「現實」意義，也許是在圖書館裡封存和變成亞文化的學術圈裡的無聊探討。這些學者的意圖和努力當然是值得稱讚的，但似乎鋼沒使在刀刃上。

當然，我們也許會說，中華文化傳統一直延續著，並影響著華人。影響肯定是影響著，但它到底在多大程度上影響著？無論是伽達默爾，還是教會所強調的傳統，都不是僵死故去的東西，而是不斷延續、演變著的活歷史。所以，我們必須得誠懇地問，之乎者也之類的「國粹」，對於八零後、九零後和二十一世紀的中國年輕人，還有多少實際意義？它們在年輕人的生活中到底起著怎樣的作用？今天是什麼主導著他們的思維和理想，是什麼在今天推動著他們的追求和奮鬥，今天是什麼製造著他們的問題和困擾？為能夠讓活的基督在當代人的現實中活起來，我們必須要認真地回答這些問題。這才是我們該當投入更多精力去研究的重點。吳智勳神父也這樣說：「本地神學必須解答現實環境中的人的切身問題。文化可以有一百個以上的定義，中國文化如此悠久博大，我們幾乎可以把任何好的東西放進去。但本地神學要關注的，並非一個過去的遠古文化，也非古籍上表現的文化，而是此時此地中國人活著的文化，有真情實感

的文化。」³⁹但可悲的是，文化比較研究倒是碩果累累，可到目前為止，針對關於當代中國文化所做出的神學思考和研究，卻幾近闕如⁴⁰。

3. 詮釋的第三步

當然，我們還需要承認，信仰固然應該能夠，卻實際上不見得能夠給出人所預期的答案。這是我們在詮釋工作的第三個步驟裡會遇到的問題。正如我們在上面引述過的，熱弗雷提出的詮釋工作的第三步，是把此工作第一步的成果與第二步的成果關聯起來。這種關聯意味著使基督徒的基本經驗變成可被理解和接受的事實，而此種關聯是通過問答式的對話來實現的。宗座聖經委員會在我們前面引述的文件中說：「全面與聖經對話，更好說，與以前的時代對信仰的理解對話，必須得與今日世代的對話相配合。從這去樣的交流中不僅可建立起彼此的聯合，還可看出彼此的不同。」⁴¹

「聯合」一方面意味著福音的文化化，即信仰訊息能夠以今日語言被表達，從而能夠被當代人理解和接受；另一方面意味著文化的福音化，即當代人因著從自身的處境和生存問題

39 吳智勳，〈神學本土化的原則〉，載於《神思》47期（2000年），頁14。

40 值得一提的是，不僅在神學界是如此，而且在人文科學界裡，對當代中國文化的整體研究也少得可憐。在僅有的幾個相關研究成果裡，比較突出的是孟繁華教授的《眾神狂歡：世紀之交的中國文化現象》，修訂版（北京：中央編譯出版社，2003）。在該書修訂版的後記中，孟教授說，當他在1997年「寫作《眾神狂歡》這本書時……國內對具體文化現象的研究還沒有專著出版。」可見中國學者對此重要課題的忽略程度。另外，作為對個別群體的社會學研究，辛自強和池麗萍所著的《社會變遷中的青少年》（北京：北京師範大學出版社，2008），也是很有參考價值的。

41 宗座聖經委員會，《教會內的聖經詮釋》，頁80。

出發而對信仰的接受。如果說雙方的聯合是上述本地化兩個向度的成功發展，雙方所顯示出的「不同」卻並不見得是本地化的障礙。

我們說過，人接受信仰的條件，是信仰能夠回答他的問題。可是，我們不應該把這種問答關係理解成數學題式的問答關係。信仰給出的答案有時也許符合提問的人的期待，但有時也許不僅不符合人的期待，反而會對他構成挑戰。這種挑戰可能會阻礙人接受信仰，但也可能會刺激人深入反思，進而對他自己的觀念提出質疑，並最終使他面對信仰的新意作出信仰的抉擇，開啟其新的存在方式。用利科的思想來解釋，這種新的存在方式就是「文本世界」（無論是書寫的還是宣講的福音都是某種「文本」）向讀者（或聽者）所展開的「可能世界」，即讓讀者得以更好地理解自我或改變自我的可能性：「自我理解，就是在文本前理解自我，並從文本中接受那不同於讀文本的我的自我的條件。」⁴²不過，福音的新意可能造成的這種效應，並不免去詮釋者或福傳者認識其福傳對象之處境與問題的義務，因為他應該儘量使其詮釋的信仰訊息變得可被理解和接受。

42 轉引自Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 23.

結論

上面的論述為我們顯示出詮釋工作的兩個層面，一方面是被詮釋的內容，或基督信仰的基本經驗，另一方面是接受詮釋者的語言、處境及生存問題。基督信仰的基本經驗只能在教會活的傳統內，以科學詮釋法對傳統和聖經進行重讀而被澄清出來。而只有當這種澄清針對福傳對象的生存問題，以他們的語言來被傳遞時，基督信仰的基本經驗才能夠被他們理解和接受。關於這種傳遞方式，梵二明確地指出：「自教會歷史肇建之初，教會便嘗試以各民族的觀念及語言宣傳福音，並設法以各民族的哲學智慧詮釋福音，目的是在可能的範圍內，就合眾人的理解力，並適應哲人們的需求。這種就合人們文化而宣講啟示真正的作法，應該繼續奉為福傳的定律。這樣便會鼓勵各國的人以本地的方式表達基督福音，同時又可促進教會同各民族所有不同文化之間的生命交流。」（《論教會在現代世界》牧職憲章，44）

需要注意的是，儘管詮釋需要用接受詮釋者的語言來轉譯基督信仰的訊息，但這卻並不意味著接受詮釋者所接受到的基督信仰的訊息，就只是其在自身固有的文化傳統內已經理解到的東西。我們必須清楚，儘管詮釋或理解「只能在面對他者的知識時發生」，但詮釋卻並不因此只是「求同」的工作，即把基督信仰生硬地嫁接在看似與之有共性的文化體系之上。恰恰相反，詮釋的重點正在於表明福音的新意，因為詮釋的任務是讓人們理解和接受福音，而不是理解和接受與其自身文化類似的東西；若不然，他們最終所接受到的仍舊是其自身的文化。如何用已具有某特定語義的語言來

表明另外一種具有不同意義的訊息，這是詮釋工作的難點。而這個難點只能靠對話——與那決定和制約著當代的當地人之生存模式的宗教、文化、社會、教育等傳統對話——來克服。對話，是實現信仰本地化的必要環節。

聖三關係與中國文化

甄健湘¹

Abstract: Father Matteo Ricci and Paolo Xu Guangqi are very important figures in the history of Sino-Western cultural exchange. The western world came to a turning point at the time of Father Matteo Ricci. People showed more interest in the secular world at the time of the Renaissance as research into natural science advanced. Against this background, the overseas evangelization of the Jesuit missionaries was inevitably effected. In this article the author uses the concept of nature as an example to examine the interactions between the missionaries and the literati of the Ming Dynasty from the perspectives of each of the two sides. The differences in the Sino-Western cultural exchanges reflect different ways of thinking between East and West. They were manifested in their different understandings of nature, different academic preferences and different attitudes towards the spreading of ideas in their own particular historical period.

¹ 本文作者為羅馬額我略大學博士，意大利上智（Sophia）大學研究員，澳門聖若瑟大學客席教授。面對天主聖三的無限奧秘及中國文化的博大精深，本著互相尊重的宗教對話精神，本文試圖探討一項深具意義的課題：聖三關係與中國文化。

中國自改革開放以來發生了翻天覆地的改變，三十多年前鄧小平提出了「建設有中國特色的社會主義」的理論，中國在經濟領域上取得了突飛猛進的發展。最近，習近平闡述中國特色宗教理論和推進宗教中國化²，在宗教文化領域方面，這將會帶來什麼影響？

《環球時報》最近一篇評論文章³提到，中國的發展有一種簡單的說法：依靠馬克思主義建立了新中國，依靠某種程度上的自由主義實施了改革開放。近代來自西方諸多的主義之所以被接受，大多是為了保民救國以及復興中華文化。但僅以意識形態為目標來改造社會，並將傳統徹底否定，就像文革中所經驗到的，這種做法已經被證明是不能持久的。目前我國提出「中國夢」復興中華民族承接近代歷史主題。文章建議在發展的過程中，在接納諸多西方現代價值的同時，也要重構儒家的回歸。而我認為，這些現代價值傳承著深厚的基督宗教文化淵源，我們正處於與中國文化融合的現代實踐過程中。

2000年全世界慶祝千禧年之際，北京的世紀壇也是為了這個慶祝而建成，在世紀壇內設有歌頌中華民族五千年文化史的巨幅浮雕，壁畫中也記載了對中西文化交流有獨特貢獻的利瑪竇篇章。

2 習近平出席全國宗教工作會議並發表重要講話，會議於2016年4月22日至23日在北京召開。

3 參閱陳明，〈儒家回歸還需在現代實踐中重構〉評論文章，《環球時報》，2016年3月21日。

今年紀念金魯賢主教百年誕辰，上海教區舉辦研討會。金主教他一生崇拜徐光啟，自詡為他的粉絲。大家都知道他在去世前的幾年，就開始了推動這位中國歷史上著名的科學家、朝廷重臣、上海第一位天主教徒的列品進程。徐光啟與利瑪竇在歷史上結下了不解之緣，金主教的遺願是他倆能夠一同列品，這對在中國的天主教將是可喜可賀的。

利瑪竇有器量、專重中國文化、重視友誼，結交了徐光啟、李之藻和楊廷筠等當時的士大夫，他對中西文化互動的貢獻，深受中國人欣賞而在中國史上佔一席位。雖然他的路線一度沒有為教會所重視，直到最近幾十年才得到回歸：教宗方濟各與近代幾位教宗都肯定了利瑪竇作為傳教士在中國的貢獻；若望保祿二世更指出，他懂得與中國的知識份子謀求一致，去推行那「將基督信仰植根於中國」的高瞻遠矚的計劃。也像天主教初期的教父們在基督福音與希臘羅馬文化相碰撞而擦出的火花那樣。⁴

在肯定利瑪竇專重中國文化的正確態度的同時，我們必須指出他貢獻的局限性。當時，作為西方文化的佼佼者，他的對話與儒家思想展開；而在今天，這種對話應該更全方位的考慮到儒釋道和中國文化近代的發展，這也是這篇論文試圖要展開的。

4 若望保祿二世，《紀念利瑪竇來北京四百周年之際國際學術研討會致詞》，第3節。

一、中國傳統文化儒釋道的互補與包容和諧的理念

中國文化的一個顯著特徵就是渴望整體的和諧及宇宙的合一，這種和諧是陰陽相交的結果，而陰陽則是宇宙的兩股生化力量。人立於天地之間，天地的和諧也是中國文化的一個基本主題，同時也是許多宗教活動的基礎，如儒家強調的人與人之間的和諧關係，道家強調的人與自然之間的和諧關係；為達到人與人之間的和諧，儒家強調人在家庭和社會上角色的重要性，而道家則強調人與道之間的關係，強調人與宇宙之間的關係。宋代新儒學的代表人物張載強調古代先賢所談的天人合一的思想。⁵

在中國文化傳統中，儒、釋、道三者不斷彼此豐富。對大多數中國人而言，這三者是互相補充的，構成了日常生活的幸福與和諧。自古以來，中國的主流思想是儒家思想，它強調入世的人文道德和治國理念，道家的出世思想則對儒家的入世思想進行了補充。此外，儒家思想對超驗事物缺乏足夠的關注，後來，佛教從印度傳入中國，它以其特定的宗教觀點和靈修補充了儒和道的不足。道家的形而上觀念很容易地與佛學產生交流。在後來的發展中，佛在某些宗派中很快被奉為神明，大乘佛教在中國開始流傳，並在日後弘揚到韓國、日本和越南。

5 張載（1020-1077）在其著作《西銘》中強調天、地、萬物的合一。天性和人性本為一體。萬民皆為弟兄姊妹，因為眾人皆由天而生。

1. 終極議題的奧秘和不可言喻

《道德經》以「道可道非常道，名可名非常名」作開端，表明了「道」不可言喻的本性，接著老子用「玄」和「妙」來形容它的奧秘⁶。《道德經》的另一章以「視之不見、聽之不聞、搏之不得」，即無聲、無色和無形三者來描述「道」的不可捉摸性，卻是一體的，「此三者不可致詰，故混而為一」⁷。

相比之下，西方哲學側重本體論（Ontology），強調客觀事物存在的本質。本體論的研究主要是探究世界的「本原」，「是」以外便無「非是」，存在之為存在者必一，這就不會有不存在者存在。巴門尼德提出了唯一不變的本原「存在，是」（being）。亞里士多德認為研究的主要對象是探討實體的本質與現象。笛卡兒認為本體的第一哲學叫做「形而上學的本體論」。康德提出認識論先驗哲學。黑格爾在唯心主義基礎上提出了本體論、認識論和邏輯學統一原則，並從純存在的概念出發構造了存在自身辯證發展的邏輯體系。這是西方哲學發展的脈絡，受古希臘哲學影響，哲學史上強調本體論，研究客觀事物存在的本質，最普遍的哲學概念為「是」或「存在」（being），而對其研究所表述的是絕對理念自身。

6 參《道德經》，第1章：「故常無欲以觀其妙……同謂玄之又玄」。

7 參《道德經》，第14章：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」

簡言之，西方思維側重於從本體論的角度來探討而獲致真理，予以命名。為東方中國的思維來說，儘管先秦時期對宇宙論、形而上學議題進行過探討，但最終的著眼點還是從現象的（phenomenological）角度來看人和社會。就如道家所說的「非常道、非常名」，靜觀其變，先不要予以特定的命名，以免將現象和規律固化地描述和局限起來。

我們從哪裡來、我們是誰、往哪裡去？這些問題等待著我們去探索。對中國人而言，神的概念是什麼呢？我們用「來世」來指死後的世界和超自然界的境界，終極的問題和「神」（God）首先就是一個奧秘，超越人類理性的認知，因此，在這種思維模式下，神學作為一門研究神的學科，在中國很難被一般人接受。在過去甚至今天，就儒家和道家是否真正的宗教存在許多爭議，但為許多中國人來說，宗教、哲學和文化都被看作是一體的。

既然神的概念是不可言喻和未知的，所以中國文化更注重人文精神及人周圍的世界，而由此形成一種世故的倫理和社會體系。人們可能會說儒家和道家都是道德和倫理體系，但是它們的本質也是宗教的，雖然對於這點並不明顯。它們教導的是現世和今生的一種生活方式，也教人順應天道處世。更進一步說，這種生活方式是以實現人類在宇宙中的角色為目標，而彼岸則被認為是人生旅途的終點。

2. 中國文化謙虛直覺的基本態度

我們可以舉許多例子說明，中國人對領悟萬物本原的基本態度是謙虛的。孔子在被問及如何看待死後的生命時，

他更加直接地回答：「不知生，焉知死？」⁸另一個例子，在《道德經》中老子曾經說過：「知者不言，言者不知」⁹，此處的「知」尤其指對不可描述和不可言喻事物的認知，意思是心靈深處的感悟真正明白的人是不妄言的，妄言的人不是真正明白的人。

當一個人用英語說"I see"，意思是我明白了，是以「我看見」來表述。相比下漢語用「明」這個字來表述，這意味著有了光我才明白。一名西方學者¹⁰曾說過古希臘文化強調的是「看」(vision)，相對於猶太基督宗教傳統的「聽」(聆聽天主的話)。而漢語的「明」有領悟和被光照的意思，先有了從上而來的光我才能看見，才能明白。所以，我認為這是中國文化對掌握事實所表現的謙遜的基本態度。

古語有云：「知常曰明」，意思是以一種謙虛的態度去明白。這句話在《道德經》中出現了兩次¹¹，意思指要瞭解變化規律才算通曉明白和知道永恆的道理。除了體現一種謙虛態度以外，更顯出對「道」的一種直覺領悟。老子在《道德經》第六章中運用比喻和借代的方法繼續說明「道」的特徵「是謂天地之根」，及其無窮無盡的作用。原文這樣寫道「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之

8 參閱《論語》季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死。」

9 《道德經》，第56章。

10 Carmine di Sante, *Responsabilità, L'io-per-l'altro* (Roma: Edizioni Lavoro, 1996).

11 《道德經》，第16、55章。

根。綿綿呵！其若存！用之不堇。」¹²從時間而言，它歷久不衰，天長地久。從空間而言，它無處不在、無窮無盡。它孕育著宇宙萬物而生生不息，是天地的根本。這正體現中國文化的另一特徵，對天地萬物憑著的一種直覺（intuitive）的領悟。

3. 樸素的辯證帶來和諧而非衝突

讓我們再來分析一下《道德經》中的幾句話：第十六章的「致虛極，守靜篤」是相對的，「致」是把虛「展開」到極點，「守」是把靜「收縮」到底。再看第二章中的「故有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨」。第一章中的「無名天地之始，有名萬物之母」和第四十章中的「天下萬物生於有，有生於無」有無也是相對的。在《道德經》中不難看到——有無、虛靜、致守、陽陰、你我——都是相對的辯證概念。

老子說明宇宙間的事物都處在變化運動之中，他非常重視矛盾的對立和轉化。「無為」的觀點不是無所作為，隨心所欲；而是要幫助人們尋找順應自然、遵循事物客觀發展的規律，他以聖人為例，教導人們要有所作為，但不是強作妄為。他甚至以辯證的原則指導人們的社會生活¹³。但這是有別於黑格爾（Hegel）的辯證法（dialectics）。黑格爾這位辯證法大師作過這樣的比喻：花朵開放的時候花蕾便消逝，

12 《道德經》，第6章。

13 任繼愈，〈老子的樸素辯證法思想〉，《教學與研究》1962年2期，頁17-18。

人們會說花蕾是被花朵否定掉，花蕾孕育了花朵，花朵又孕育了果實；但花朵的怒放，正是否定了花蕾，果實的結出也正是否定了花朵¹⁴。黑格爾認為哲學在否定中實現自身的發展，統一的邏輯來自辯證法，由正反的對立衝突而產生合的三段式結果。而老子所說的是「有無相生」，由陰陽互補結合產生和諧的辯證，我們可以稱之為「樸素的辯證」或「和諧的辯證」。

4. 萬物附有『一』和『三』的印記

從理性的角度，我們怎樣去理解「天下萬物生於有，有生於無」¹⁵以及「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」¹⁶這幾句話呢？

近代學者有以下的解釋¹⁷：首先，天下的萬物產生於看得見的有形質，有形質又產生於不可見的無形質。「有」這裡指「道」的有形質，與第一章中的「有名萬物之母」的「有」相同；「無」也與第一章中的「無名天地之始」的「無」相同。但不同於「有無相生」的「有」和「無」。「有無相生」的涵義在於陰陽互相轉化的關係，所以，此處的「有」和「無」指超現實世界的形而上之「道」。

14 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes* (Hamburg: Goebhardt, 1807).

15 《道德經》，第40章。

16 《道德經》，第42章。

17 馮友蘭，《老子哲學討論集》（香港：崇文書局，1972），頁41。

道生一，道是獨一無二的，道的顯現即為一；道本身包含陰和陽，所以有二；陰陽相沖之氣可稱為三。以上三種因素相交成合適均勻的狀態，而萬物在這種狀態中產生。「一」是老子用以代替「道」這一概念的數字表示，即「道」是絕對無偶的；「二」指陰氣、陽氣，「道」的本身包含著對立的兩方面，陰陽二氣所含育的統一體即是「道」，因此，對立著的雙方都包含在「一」中；「三」即是由兩個對立關係所生化的第三者。因為後面說「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，所以這第三者是和諧之氣，它帶來的是相互的關係，會產生新生命，進而生化成萬物，萬物具有「一」和「三」的印記。

二、聖經上對天主聖三的表述

我們能否在中國的文化語境下表達出天主聖三的關係呢？讓我們首先看看福音以希臘原文是怎樣表述的。思高版聖經《若望福音》序言以這樣作開端和有以下幾句：

- 1:1 在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。
- 1:3 萬有是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。
- 1:14 於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。

1:18 從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。

這裡中文翻譯成「聖言」的原文是希臘文的λόγος (Logos)，意思是話語和表達；「聖言與天主同在」的「與」原文是προς (pros)，偕同和同在的意思；萬有「藉著」δια (dia) 他而「造成」γίγνομαι (gignomai)，表達出「他」（聖言）在萬有中處於核心的位置和創造萬物的意味；「起初與天主同在」就是說時間上在永恆中已經與天主同在，「於是，聖言成了血肉」中的「於是」καί (kai) 也是指那一個時刻的特定點，帶有時間和空間的概念；而且「成了」εγένετο (egeneto) 血肉，聖言從不是血肉，變成是血肉，卻仍然是聖言¹⁸；「寄居在我們中間」等於進入了人類的時空，就是人類的歷史中。

第一章短短的幾節，強而有力地描述了天主和聖言間的「你在我內我在你內」的永恆關係，以及聖言在萬有中的核心位置。後面兩節指出聖言給我們顯現了天主，聖言光榮了天主，天主也光榮了他。獨生者（聖言）把天主以及他與天主的關係開放給我們。

這與舊約中天主給梅瑟說的「我是自有者 (I Am that I Am)，我必與你同在」（出3:14）相呼應¹⁹。I Am that I Am

18 Schnackenburg, 1:267; Cf. Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 142.

19 參閱《出谷紀》3:11-14。梅瑟對天主說：「我是誰，竟敢去見法朗，率領以色列子民出離埃及？」上主回答說：「我必與你同在；幾時你將我的百姓由埃及領出來，你們要在這座山上崇拜天主，你要以此作為我派你的憑據。」天主向梅瑟說：「我是自有者。」又說：「你要這樣對以色列子民說：那『自有者』打發我到你們這裡來。」

是一句很難翻譯的話，天主以這自稱讓梅瑟告訴以色列人，意思是我就是我，我是自有者，我是為了你，我必與你同在。²⁰ 天主穿進人類的時空創造了一份關係。

教會初期教父聖奧思定在他的自傳《懺悔錄》中，這樣描述他與天主的相遇：「在我認識你的當兒，你就提拔我向你 (*et vestrum sollevasti*) ……你遙遙向我喊著：我就是那個自有的 (*Ego sum qui sum*)。我聽了，我心領神會；我再沒有理由去猶豫了。」²¹ 因此，不是人的智慧可以去掌握瞭解天主是誰，而是天主降低自己去提升人。當奧思定提及那位「自有者 (I Am that I Am)」時，是引用《出谷紀》天主表述自己的名稱，意義最顯著的並不是名稱本身的含義，而是天主應許讓人參與於他和認識他（天主道出他的本體）。這裡有個逆轉：描述本體的第一步不是從下往上（這嘗試將永遠達不到），而是從上往下，天主顯示自己。就好像電梯要先下來然後把人帶上去。再者，有了西方文化與聖經相遇的經驗，我們可望聖經也能得到亞洲以及非洲文化的解釋。

1. 天主聖三的關係

如以上所說的：聖言在萬有中處核心地位，他的生命是人的光，而聖經裡所講述的聖言就是耶穌。聖經上記載，耶穌的時辰快到，要離開人世前，向天父所說的禱文：「我將你賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我

²⁰ Piero Coda, *La trinita quando il racconto di Dio diventa il racconto dell'uomo* (Venezia: Marcianum, 2015), pp. 16-21.

²¹ 奧古斯丁，《懺悔錄》，卷七10:16。

們原為一體一樣。」（若17:22）我們怎樣去理解耶穌與天父間的關係，以及他在世上的經驗和使命呢？

在這篇大司祭的禱文中，我們可以看到三個層面：首先是他與父之間「愛」的關係，「我的一切都是你的，你的一切都是我的」（若17:10），他與父之間有一種「你中有我，我中有你」的關係（子承行父的旨意而成為子，父成全子而成為父）；接著，耶穌向天父祈求，「使他們合而為一，正如我們一樣」（若17:11），這裡他指的是基督徒之間或基督徒團體中的合一關係，要互相關愛、互相成全；最後，他說「願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信」（若17:21），意思是只要基督徒之間見證合一共融的關係，才能使其他人相信耶穌帶來的愛的訊息。

在之前的最後晚餐時，耶穌給了門徒們一條新的誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」（若15:12-13）聖經這樣的描述：耶穌的受難而被釘在十字架上，他大聲呼喊說：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」就斷了氣。聖所裡的帳幔從上到下一分裂為二（這情景讓人聯想到耶穌受洗的一幕，看見天裂開而聖神有如鴿子降在耶穌上面²²），聖經更借用站在對面百夫長的話說：「這人真是天主子！」（參谷15:34-39）在《若望福音》描述的這個情景中，「聖三」的三位，就是聖父、聖子和聖神同時臨在。

22 馬爾谷福音 1:10

一位備受尊敬的天主教領袖盧嘉肋女士，憑藉著在1944年發生的強烈靈修經驗，她直覺到在十字架上孤單被捨棄死亡的耶穌是聖父與聖子之間深度愛的故事；而在這故事裡被捨棄的呼喊恰恰是耶穌與天主之間合一的最高峰，他為了愛而被捨棄。盧嘉肋發現被捨棄的耶穌是天主聖三之間合一的秘訣，是天主愛內在和外在的奧秘²³。故而在教會內外帶動了普世博愛的一股團體動力。

盧嘉肋曾經這樣說：「三，形成聖三，但也是至一的，因為愛同時是『是』與『不是』。即使當它『不是』時，因為愛，它『是』。事實上，如果出於愛我給出我的東西（我就沒有了——就等於『不是』），但我有愛，所以是『是』。」²⁴

2. 從人的經驗來理解聖三關係

「愛」本身是一種關係上的活動，起碼必須兩位個體，或不單只兩位，甚至三位。因為愛的關係是開放而不是封閉的，會帶來生命，生化出第三位。為人父母就是很好的例子。其實我們每一個人都有一個共同的經驗，我今天的存在是因為我有父母，他們間曾經發生了愛的關係才有了我。

意大利著名神學家 *Piero Coda* 對聖三關係有這樣一句意義深長的定義：「（I am if you are; I am so that you would

23 Gerard Rosse, *il grido del crocifisso, approccio biblico* (Roma: Istituto Universitario Sophia, 2010), p. 45.

24 Cf. J. Povilus, *Gesù in mezzo nel pensiero di Chiara Lubich* (Roma: Città Nuova, 1981), p. 75.

be) 如果你是你的話，我才是我；而我是我，好讓你成為你」，意思是：在他者中找到我存在的理由，而在我們中找到他者存在的理由。因為父有子，所以父是父；因為子有父，所以子是子。兩者的關係相輔相成，你中有我，我中有你。兩者之間並不是互相否定的辯證關係，而是互相成全的關係。

耶穌與天主之間的關係就是這樣：聖子死在十字架上，感到被聖父所捨棄，完全承行了聖父的旨意而成為聖子；而聖父光榮了聖子，聖父成全了聖子而成為真正的大父。父與子之間的關係就是「愛」，是聖神。從聖經的記載中我們不難看到聖父、聖子、聖神在那一刻天主聖三的臨在，被捨棄的耶穌完全地自我掏空 (*kenosis*)，而最終成為了真正的自己，當他棄絕自己時，才完全體現出他天主子的身份。

我們應該以什麼的眼光來解讀世界的事物呢？聖保祿宗徒說：「誰知道上主的心意，去指教他呢？可是我們有基督的心意」（格前2:16）。基督棄絕自己而成為了真正的自己，他身上附有尖銳鮮明的對比。通過他的虛無，就好像通過眼睛中間的瞳孔也是空的，來看世界的事物。因為耶穌最終也復活了，雖然在我們周遭可能看到許多負面的東西，但以愛的眼光，這些只是過渡，和諧合一才是應有結果，這樣才能給世界帶來正能量。

這一點是基督信仰的核心，我覺得可以給天主教在中國所遇到的一些困境有很好的啟發。這可以幫助教會不同團體的修和，那怕有人覺得理想幻滅了，以往的犧牲失去價

值，掙扎奮鬥沒有用，甚至感到背叛，基督何嘗沒有過同樣的經歷呢？但他甘願回應天主的計劃，面對挑戰交托一切給天父，而終於成為真正的自己，體現出光明正確的道路。

三、第二軸心時代的神學本地化

思想家卡斯培（Karl Jaspers）在他的《歷史的起源與目標》一書中認為，人類經歷了四個時代：史前時代、古代文明時代、軸心時代、科學技術時代。所謂軸心時代就是指公元前800年到公元前200年間，全球出現的一種意識覺醒，在同一時期出現偉大的思想家聖人賢士，不同的思想流派和宗教著作：古希臘有蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德；中國有孔子、老子；古印度有釋迦牟尼；古猶太有先知們。在這一時期，人們開始更多地意識到自我，探討根本問題，對現實有強烈的批判精神，渴望生命的超越和拯救。²⁵今天，我們可以說是處於第二軸心時代，也被稱為全球化時代。在今天，人們強調全球意識、女性意識、生態意識、跨文化意識和對話意識等。²⁶

其實，基督宗教也經歷了融入人類文化的過程，其作為普世宗教的本質使它不斷地走出自我，去接觸不同的地方文化，並加以融合。《若望福音》中的邏各斯（*logos*）就是一個很好的例子。基督宗教中聖言降生成人的奧蹟，豐富了古希臘「邏各斯」這個字的哲學概念。

25 Karl Jaspers, *Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), pp. 1-27.

26 Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century* (New York: Continuum Press, 1998), pp. 7-10.

如同教會初期的教父們，在希臘—羅馬文化的背景下對猶太基督宗教的內容作的表述，我們也可以從中國文化的土壤和角度去理解聖經。著名的法學家吳經熊以及上海教區的人士在翻譯《聖經》的過程中，曾經嘗試把《若望福音》序言中的「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」翻譯成「太初有道，道在天主，道就是天主」，或是將「聖言成了血肉，寄居在我們中間」，翻譯成「道成人身，寓居我們中間」。他們嘗試把原文的邏各斯或聖言翻譯成「道」；基督新教也常用「道成肉身」這個詞，但天主教通用的《聖經》還是保持用「聖言」這一表述方式。

我認為在現今的時代，懂得換位思考是非常重要的。東西方思考範疇和側重點有所不同，但卻是互補的。東方學者應以什麼方法研究和接近基督宗教呢？首先，正如社會學家馬里坦（Jacques Maritain）所說的，應從「存在認識論」（*existential epistemology*）的方式開始，就是從經驗開始；第二，要經過現象學（*phenomenology*）的角度去吸納和領悟耶穌基督的經驗；第三，西方的本體論強調與他者（*otherness*）的關係，而東方則強調個體與整體（*totality*）或小我與大我的關係，雙方的重點不一樣；第四，西方強調給事物定義或命名（*ontology*），而東方強調體驗；因此結合東西方的長處，對經典可以使用新的闡釋（*hermeneutics*）²⁷。

27 神學家Piero Coda認為現象論、本體論和社會學（或倫理）組成迴圈的闡釋學。他喜歡這樣談論「理論（*teor-etica*）」這個詞由「理論」和「實踐」兩個字根組成。「本體論」在他看來正是因為認知和體驗的迴圈關係，絕不只是一個抽象的認知，而是結合理論和實踐的知識。

四、從中國文化的角度來理解聖三關係

中國文化中的「道」、「德」、「氣」、「和」等概念都附有非常豐富的文化內涵。在這裡我們可以嘗試以「和諧辯證」的思維去理解天主聖三的關係，我舉以下幾點：

1) 我們可以嘗試以「有無相生」和「相互相生」²⁸的關係和規律來看待天主和聖言的關係。在永恆中天主就存在，他是三位一體的，所以有他的一體性（道生一）。

2) 天主聖三的其中兩位就是天主父與聖言耶穌（一生二：二就是陰和陽、有和無），父完全給與子，子是父的彰顯（*epiphaneia*），子完全空虛自己（*kenosis*）來回應父。

3) 兩者之間相互給予，互相成全的關係就是「愛」（「二生三」的「三」，「沖氣以為和」的「氣」），也是聖三中的第三位，是愛的關係，是聖神（*pneuma*）。

4) 這種愛的關係印記在萬物中（三生萬物，負陰而抱陽，沖氣以為和）。中國的傳統文化中，都是以陰陽二氣代表事物運動的兩個主要因素，所以，第三個因素也是以「氣」做符號。沖氣以為「和」的結果就是新產生的事物了。

5) 總結起來，初期教父運用希臘詞來表達神學的概念，如以上所注，而用以表達「聖三」關係的是 *pericoreasi*

28 《道德經》，第二章。

這個詞，融匯契合的意思。因此我認為，我們可以嘗試用陰陽和相互相生的概念來理解聖三關係。從初期教父時代到近代「融匯契合」的關係應用在三方面：基督的天主性和人性的關係，「聖三」三位間的關係，以及人和事物的各種關係。中國的傳統文化中，都是以陰陽二氣代表事物運動的兩個主要因素，所以，第三個因素也是以「氣」做符號。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和，這個「和」的結果，就是新產生的事物了。

五、中國文化對聖三神學的貢獻

在中國文化的語境中「從事」²⁹神學研究，把「邏各斯」翻譯成「道」和引用「道成肉身」的表述是個好方向作為嘗試，但天主教聖經普遍翻譯成「聖言」還是比較嚴謹³⁰。為了更好的貫徹神學本土化的目標，我們針對聖三中「關係」的理解，可以作更進一步的思考。所以，單單把「*logos*」翻譯成「道」是不夠的，我認為可以嘗試進一步以「道」與「德」的關係來理解天主與聖言之間的關係。

《道德經》一方面是談「道」，另一方面是論「德」，文中提到有「上德」與「下德」之分，老子認為「上德」是完全合乎「道」的精神，並以「玄德」「常德」來加以表述

29 神學研究不只是知識層面的理解而必須是生活的實踐和心靈的體會。參閱戎利娜，〈紮根中國文化放眼全球——探索中國教會的神學教育〉，《社會變遷中的宗教研究與宗教教育研討會論文》，2014年11月18-19日，頁25。

30 嚴格地說「聖言」不同於中國文化的「道」和希臘文化的「邏各斯」，因為《若望福音》序言中的「聖言」是指有位格的天主，永恆就已存在，他創造了萬物，並向萬物顯示了自己。參閱呂守德神父，〈若望福音序言中的*Logos*〉，《方舟》，（2007年）。

這種大德³¹的永恆性。「上德」帶有形而上學的意味，老子強調回歸自然和無為的理念。相對來說，「下德」帶有形而下的意味，更加接近儒家思想所強調的倫理教化，甚至注重禮節方面。

我們應怎樣去理解「道」與「德」的關係，老子說：「孔德之容，惟道是從。」³²孔者，大也。孔德，即大德，它以「道」為自身行為的唯一歸依，也就是說，「德」乃「道」的精神的化身和具象。《道德經》思想中的「德」，以「道」所可能彰顯的意含，是一種始源之「物」的呈顯。老子以「德」表述「道」其「參與了人為的因素而仍然返回到自然的狀態」，為老子來說在這原始狀態中，「有物及無物」、「有與無」、「道和德」都是相關的³³。

道家文化學者陳鼓應解釋說，從形而上的「道」落實到人生層面時，稱之為「德」。老子以體和用的發展說明「道」和「德」的關係；「德」是「道」的作用，也是「道」的顯現，「道」本是幽隱而無形的，它的顯現就是「德」³⁴。

31 參《周易·條辭傳》曰：「天地之大德曰生」，這句話的字面意思是「天地之間最偉大的法則是生命」。可以這樣理解：整個宇宙的價值傾向就是「生」，而這種本然的價值乃是今天我們與萬物得以生成的根本依據。有些把「德」解釋為道德，有些膚淺了，它的解釋應靠近「道」，是指規則、法則、規律。至於「生」，有些解釋為珍惜生命，愛護生命之類，也失之膚淺，應該說，這個「生」包含了生命、生化、生成、生長等使生命蓬勃的方向。有一句現代解釋略為接近：「宇宙間最高的法則是生命規則」。可以和「蒼天有好生之德」一起理解，「大德曰生」是本質，「好生之德」為表現。

32 《道德經》，第21章。

33 參閱丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1999），頁144。

34 陳鼓應，《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2006）。

道與德在其屬性上首先是一種關係項，而不是單純作為與自身一致的「項」而存在，兩者就不得不在「形而上者謂之道，形而下者謂之器」³⁵的一種關聯式結構來論述。

回到《若望福音》序言中的表述，正如前面提到前人的一些嘗試，如果要單純把「邏各斯」翻譯成「道」來解釋聖言和天主的關係，我覺得倒不如以「德」放置於「邏各斯」的位置，意思是把「道」置於「天主」相對位置，以及把「德」置於「聖言」相對位置來作思考³⁶。我認為從聖三關係的角度，以「德」與「道」的關係來解釋聖言和天主的關係，這樣會來得更全面和貼切。

在這裡，我只是拋磚引玉，提出這樣的思考，希望能夠引起一些學者的共鳴。我覺得神學本土化必須經歷一段過程，其實需要更多身為中國人的基督徒身體力行地去生活福音的精神，來落實信仰的表達，才會逐漸被接受。

總而言之，聖三關係應該理解為一種愛與共融的關係，既有合一又有區分；而中國文化充斥著和諧辯證關係：道之中的有無相生關係、道與德之間的關係、「無為」和「有所作為」之間也是一種「沖氣以為和」的關係；「道」與「德」相生相成、密不可分，又相互區別。

35 出自《易經·繫辭》。

36 如果要把《若望福音》序言開端翻譯成「太初有道，道在天主」（參《新約全集》上海光啟社，1998），倒不如翻作「太初有德，德在道中」。

其實，在中國文化中，道家的「無為」是相對於儒家的「有所作為」，所謂：「己欲立而立人，己欲達而達人。」³⁷ 儒家和道家思想都是處於一種不斷互動、互補而達至和諧的和諧辯證關係。

甚至，東方文化與西方文化也是處於一種辯證關係，但我認為不應是一種矛盾衝突的辯證關係，而該是互動互補的和諧辯證關係。也就是世上所有的事物都印有的聖三關係。

六、舉例與結論

在上文中，我們已經談過，基督完全棄絕自己，承行聖父的旨意而成為了真正的自己。中國有許多受後人敬重的歷史人物如岳飛、文天祥，都是因為他們能夠捨生取義³⁸，活出犧牲小我，成全大我的精神。

印度經典史詩《博伽梵歌》（*Bhagavad gita*）據說伴隨甘地一生，該書記述在古代印度的一場大戰之前，克里希納（Krishna）神和阿周那（Arjuna）戰場上的一番對話，克里希納告知阿周那化解危機的教導，面對應戰還是不應戰的尖銳矛盾心態，解釋了人、自然與神之間的關係，主要宣揚正義的行為，人應克盡職責，而不重戰與不戰的結果。

37 出自《論語·雍也》篇。

38 出自《孟子·告子章上》；下章更有以下的句子：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能」。

習近平去年底在英國訪問期間，引用了莎士比亞文學中的名言，引起了當地人的驚喜與共鳴。他說：「生存還是毀滅，這是一個問題，哈姆雷特的這句話，給我留下了極為深刻的印象。」「生存還是毀滅（to be or not to be）這是一個問題」，這麼一句話之所以成為世界經典，只是因為它描述了哈姆雷特面對著父親猝然離世、母親改嫁及叔父篡位，內心充滿痛苦，猶豫要做出幹與不幹、行動還是放棄的兩難抉擇的矛盾心態嗎？不但這樣，我覺得最重要的，是因為這是有關生與死、「活與不活」、「存在與否」、「是與不是」的人生價值的問題。這都是東方和西方共通的人生價值議題，所以才給人帶來了共鳴。

在科學家愛因斯坦死後二十年才公開的書信中，他對女兒麗瑟爾（Lieserl）這樣說：「當我發表相對論的時候，幾乎沒有人能理解。而我現在揭露出來要傳達給人類的，更將會與現有人類對世界的誤解和偏見產生衝突。」他又說：「有一種無窮無盡的能量源，迄今為止科學都沒有對它找到一個合理的解釋。這是一種生命力，包含並統領所有其他的一切。而且在任何宇宙的運行現象之後，甚至還沒有被我們定義。這種生命力叫『愛』」³⁹。

39 1980年代末，著名的天才愛因斯坦（Albert Einstein）的女兒麗瑟爾出於對父親的命令而不是為了出版，將愛因斯坦寫的1400封信捐給了希伯來大學。一直到愛因斯坦死後二十年才公開其中的內容。這一封就是愛因斯坦寫給女兒麗瑟爾的信。



天主教神哲學



教宗本篤十六世 關於馬西摩的演講¹

(2008年6月25日)

陳開華 譯

內容提要：2008年6月25日，教宗本篤十六在他例行的週三教理講授中，專門介紹了聖馬西摩。教宗稱這位教父是晚期東方教父中的代表性人物，並稱許聖馬西摩的維護「二性一位」基督論方面的卓越學術成就。對於聖人始終如一的殉道精神，教宗認為，這為我們合一於天主、我們自己以及整個宇宙，聖人有力地為基督徒樹立了回應其聖召的絕佳榜樣。

1 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_fr.html

親愛的兄弟姊妹們：

今天我要為你們介紹的是東方教會諸多偉大教父中較晚期的一位代表性人物。這是一位隱修士，聖馬西摩（Saint Maximus），因其不屈不撓的堅毅精神，基督徒傳統賦予他「宣信者」（Confessor）的稱號，為此稱號。他以其自身作了信仰告白，同時，為了維護對於耶穌基督真天主亦真人、世界的救主這一信仰的完整性，他飽受摧殘。約於580年馬西摩出生於巴勒斯坦，上主的故土。自從孩提時代起，他就嚮往著隱修生活，並閱讀了聖經和奧利振（Origenes）的作品。這位第三世紀的偉大導師早已奠定好了亞歷山大里亞的釋經傳統。

從耶路撒冷，馬西摩遷到了君士坦丁堡，隨後，由於外教人的入侵，又避走非洲。在那裡，他因以極大的勇氣維護正統信仰而聲名遠播。馬西摩對於減損基督人性的作法絲毫不予苟同。那時已經流行開來的理論宣稱，在基督內只有一個意志，即天主性意志。為了維護其位格的唯一性，人們否定在基督內也有一個真實的人性意志。乍看之下，這似乎顯得是一件美好的事情：在基督內，只有一個意志。然而，馬西摩率直地指出，強調一個沒有意志的人性，這樣就減損了救恩奧蹟。一個沒有意志的人不是真正的人，而是一個殘缺不全者。耶穌基督其人因此而非一個真正的人，亦未曾活出人類存有的悲劇，他只是以其存有的實相適應我們人類意志的困難而已。馬西摩堅持一個定論：聖經並沒有告訴我們存在著一個殘損的人，一個沒有意志的人，相反，而是一個完整的人：在耶穌基督內的天主真實地接受了人類存有的全

部——當然，除了罪以外——因此，他擁有一個人類意志。事情很清楚，需要明確表達：基督是或者不是一個人！如果他是一個人，那他就同樣具有一個意志。然而，問題出來了：這不又導致一種二元論的論調了嗎？這不又是在理智、意志以及情感上肯定兩個完整人格嗎？如何超越二元論，保存人類存有的完備，並確保基督的位格統一，並不致於陷入精神分裂症？聖馬西摩論證人擁有其自身的統一性和自我整合的能力，但是，他的完備性並不在他內，卻超越其自身，走出自我。同樣，在基督內也是這樣，走出自我，天主子與人結合，存在於天主內。我們不應該將人肢解了來解釋「道成肉身」，僅僅需要明瞭人類存有的動力學乃是實現於走出自我之際。只有在天主內，我們才能找到自己的完備和圓滿。我們知道，一個自我封閉的人並非一個完善的人，相反，唯有自我開放的人，才能走出他自己，並得以完善，並在天主子內恰當地自我認識，他因此而找到自己的真實人性。為馬西摩而言，這個論點並非只是一個哲學思辨，他在耶穌的具體生活中發現這個論點，尤其是在革責瑪尼山園的悲劇性事件之中。在這個耶穌極度苦惱、恐懼死亡以及介於不想死去的人性意志和天主性意志的衝突的人性悲劇當中，他向著死亡交出了自己；在這個革責瑪尼山園的悲劇當中，上演了人類悲劇的全部。這是我們得救的悲劇。聖馬西摩說，我們知道這是確實的：亞當（即「人類」）將「不」視為自由的高峰。唯有說「不」的人，才擁有真正的自由，為了真實地體現他的自由，人應該對天主說「不」，他就認為自己即是最終的存有，已然抵達自由的高峰。這個傾向亦同樣盤踞在耶穌的人類性體之中，然而，他卻超越了它，因為耶穌認清了「不」其實並非自由的高峰。自由的高峰乃是「是」，乃是

與天主的意志保持一致。只有在「是」當中，人才能真正的成為他自己。在「是」的充份開放之中，在將其意志與天主的意志聯合起來之際，人才成為最大程度上的開放者，成為「天主」（*divin*）。存有宛如天主，原本是亞當的渴望，意即完整地擁有自由。然而，自我封閉的人並非天主，也並未完整地擁有自由。他走出自己的同時，正是在「是」中，他成為自由的。這正是革則馬尼山園中的悲劇所昭示的：不要照我的意願，而照你的。正是人的意志轉向天主的意志時，真正的人誕生了，我們也被贖回了。從某種程度上來說，這正是馬西摩所想說的要點，我們於此所看到的是整個人類存有的真實問題。這也是存在於我們的生命之中的所有問題。在非洲時，聖馬西摩已經遭遇到這些問題，並為這個「人和天主」的論點辯護。隨後，他受召到達了羅馬。649年，他活躍地出席了拉特朗教務會議，受到馬丁一世教宗的鼓勵，為基督的兩個意志作辯護，藉此反駁皇帝《為了維護和平》（*Pro Bono Pacis*）的詔書。該詔書禁止討論這個議題。為了自己的剛毅，馬丁教宗付出了昂貴的代價：儘管健康欠佳，他還是被帶到君士坦丁堡接受法庭的問詢。庭審的結果是判處死刑，隨後，改判為永久流放至克里米亞（Crimea）。655年9月16日，他於彼處去世。去世前，飽受凌辱和酷刑長達兩年之久。

數年後，即662年，輪到了馬西摩。為了反駁皇帝，他不斷地重複：「不可以宣稱在基督內只有一個意志！」（參閱 PG 91.268-269）就這樣，和他的兩個都叫作亞納斯達修斯的使徒，馬西摩受到了不堪忍受的訴訟，他就這樣度過了自已的80歲。帝國法庭以異端邪說罪對他作出了判決，割除了

他的舌頭，並剝去其右手，這是馬西摩在反駁基督唯一意志的錯誤理論時，用來說話、寫字的兩個器官。最終，聖潔的隱修士被流放至黑海附近的科爾吉斯（Colchis），在飽受艱辛痛苦的折磨之後，於662年8月13日，他在那裡去世。

論及馬西摩的生活之際，我們亦提及他那維護正統信仰的傑出作品。我特別地引用他和君士坦丁堡宗主教皮洛的辯論（*Disputatio cum Pyrrho*）：在辯論中，他成功地說服了他的對手承認自己所堅持的乃是錯誤思想。事實上，懷著一片至誠，皮洛在《辯論》中總結：「我請你原諒我先前所主張的那些：由於無知，以致我們陷入於這些荒謬的思想和推論之中；我祈願人們能夠找到除去這些謬理的方法，並從這些讓他們跌倒的記憶中得到拯救」（PG91.c.352）。十多部重要的作品流傳了下來。這些作品中的《密儀》（*Mystagogia*），乃是馬西摩的作品中內涵最豐富的一部，該作品在一個精心建構的系統中匯總了他的神學思想。

馬西摩的思想並非一個簡單的神學思想，而是思辨的、終結性的思想，因為他的思想乃是世界及其救恩之具體實相的結果。於此脈絡之中，應該承擔，而不能以一些理論性的哲學斷言自我逃避。應該尋求生活的意義，並自問：我是誰，世界是什麼？至於人，按其肖像和模樣而受造者，天主委之以與宇宙合一的使命。宛如基督合一於其人類存在自身一樣，在人內，造物主合一於宇宙。他向我們展示，在基督聖體之中，如何合一於宇宙，並真實地抵達一個被贖回的世界。廿世紀最偉大的神學家之一巴爾塔薩（很推崇馬西摩，關於這個強而有力的救恩性論點，他用「宇宙性的禮

儀」 (*Kosmische Liturgie*) 這個詞組來定義馬西摩的思想。耶穌基督，唯一的救主，永遠位於這個隆重禮儀的中心。他那救恩行動的效果——決定性地達致宇宙合一——經由天主充滿一切之中的事實，而得以實現。他亦是完完全全的人，既有德能，又有人的意志。

為了見證基督的完整實相，馬西摩的生活與思想均處於由一個大無畏的勇氣強而有力地光照著，他絲毫不予減損或讓步。藉此向我們顯示，基督是真實的人，我們應該如何活出我們回應聖召的方式。我們應該合一於天主，為了合一於我們自己和整個宇宙，宇宙亦同時以適宜的形式向人類敞開自己。基督那普遍性的「是」亦向我們清楚展示，如何從適切的角度將自己以符合他人價值的方式給予眾人。我們認為該當明智地維護今日的這些價值觀，比如寬容、自由以及對話。然而，一個不懂得明辨善、惡的寬容將會帶來混亂和無休無止的結構性的破壞。同樣，一個不尊重他人自由的自由亦不能為我們各行其是的自由帶來公共秩序，而將導致無政府狀態，並摧毀人的威信。不知所云的對話亦將成為一個徒然的饒舌集會。所有的這些價值都很重要和迫切，然而，它們成為真實的價值，那需要它們有一個彼此一致、具有真實客觀性的參照點。這個參照點是介於天主和宇宙之間的一個綜合，即基督的面容。於此面容上，我們懂得了與我們有關的真理，我們也因此懂得將所有的價值置諸何處。這正是這位偉大的宣信者所見證的目標。畢竟，基督向我們指明，宇宙應該成為慶祝天主的光榮的禮儀。讚頌乃是真實轉換和萬象更新的開端。

因此，我想以聖馬西摩作品中的一個核心段落來總結：「我們讚頌唯一聖子、聖父和聖神，以初如何，今日亦然，直到永遠，永永遠遠。啊們！」（PG 91.c.269）



死刑理論省思

——天主教神學觀點的分析

陳曉峰¹

Abstract: Whether to retain or abolish the death penalty is a hotly debated issue nowadays. The purpose of this article is to present the writer's opinion from a Catholic viewpoint. First of all, this paper presents and analyzes different rationales for the death penalty. Then, the writer analyzes those theories. Finally, a viewpoint in accordance with the teachings of the Catholic Church is presented. It is clear that Catholic Church is against the death penalty, especially in the last decades. From the writer's viewpoint, the death penalty should be abolished given today's situation. On the one hand, the situation is different from the past. On the other hand, killing a human person directly and intentionally is inconsistent with some other moral principles.

1 本文作者為輔仁聖博敏神學院神學研究所博士，河北天主教神哲學院專任教師（倫理神學）。

一、引言

刑罰的目的著重刑罰的治療性、教育性、重新投入社會的改造以及賠補之意義。刑罰旨在使罪犯重新做個好人，並把他從新投入社會中，這社會正是他曾冒犯了，而且在某種意義上是他曾脫離了的。刑罰的目的不是要罪犯承受痛苦，而是藉以強調被他破壞了的社會秩序²。眾所周知，國家擁有一般施行處罰的權利，但關於國家施行死刑的權利問題仍然有爭論³。死刑在道德上容許與否，這也是一個難以解答的問題，這點可從各有關的意見不斷擺動不定可以看到。在這個問題上，情緒與感情也有很大的作用，但這當然不表示它們是任意和不值得注意的。更多次是來自對痛苦經驗的反應。無論輿論怎樣擺動不定，今天我們總會注意到反對死刑的潮流。「這是因為我們愈來愈認識到人的權利和尊嚴」⁴。

教會在傳統上基本上是承認國家擁有處人死刑的權利，但也有人提出不同的主張，認為死刑這種致人於死地的行為是本質的惡，是不能接受的，國家無權處人死刑，國家應該無條件的廢除死刑⁵。既有不同的觀點，本文願從不同的角度去討論死刑的倫理性。

-
- 2 參閱龔多爾 (Anselm Gunthor) 著，李子忠譯，《呼召與回應》(Chiamata e Risposta)，第三冊 (香港：生命意義，1998)，頁457。
 - 3 參閱白舍克 (Karl H. Peschke) 著，靜也、黃宏等譯，《基督宗教倫理學》，卷二 (Christian Ethics-Moral Theology in the Light of Vatican II) (上海：上海三聯，2000)，頁638。
 - 4 參閱龔多爾，《呼召與回應》，第三冊，頁456-457。
 - 5 參閱金象遠，《生命倫理——天主第五誡的當代反思》(台北：華明出版社，1995)，頁281。需要注意的是，此處引用金神父的著作，但這並非他個人的主張，而是提及有此主張。

二、關於死刑的傳統與教會訓導

(一) 初期教會

初期的基督徒，他們自始幾乎全體一致地反對死刑，反對任何殺人的行為，因為他們認為殺人相反福音的價值，尤其是反對愛人及寬恕的價值。初期基督徒不願意跟殺人有任何瓜葛，包括死刑。因此，猶思定（Justinian, 482-565）皇帝不許基督徒從事某些工作，因為「他們的法律禁止他們使用刀劍，對付當受死刑的罪犯」⁶。

前三個世紀，很多基督徒像基督一樣被叛死刑，他們是受害者，是殉道者。之後呢，教會慢慢接受了死刑。教父、學者和早期的教宗，並沒有一致的反對死刑，雖然大多數都持反對態度，但有時模稜兩可⁷。

戴都良（Tertullian, 155-240）在《論偶像崇拜》（*De Idolatria*）一書中提到「關係到國家的權柄，天主的僕人不可判人死刑。」聖依玻里（Saint Hippolytus, 170-235）在《宗徒傳承》一書中請求基督徒不要作法官，以免判人死刑。拉格坦提烏斯（Lactantius, 250-325）也說「不可殺人的誠命是絕對的，絕不容許任何例外」。金口聖若望（Saint John Chrysostom, 349-407）解釋麥子的比喻時說，「你們會

6 參閱葛默（Fausto Gomez），〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，雷敦蘇（Edmund Ryden）主編，《臺灣反對死刑》（新北市：輔仁大學出版社，2002），頁98。

7 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁98。

將麥子也一起拔掉」，說明主禁止流血，屠殺。但聖奧思定（Saint Augustine, 354-430）在法律與倫理層面贊成死刑⁸。

（二）中古教會

教宗依諾森三世（Innocent III, 1198-1216）為回歸教會的華爾道派（Waldenses）人士指定的宣信中，有以下的話：「我們肯定俗世的權柄能無罪的執行死刑，只要這死刑之執行，不是出於仇恨，而是出於判斷，不是草率的判斷，而是謹慎的」（*De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat*）⁹。

在死刑的問題上，多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225-1274）受亞里士多德（Aristotle, 384-322）的影響，認為國家有施行死刑的權力。多瑪斯之後，還有其他有名的神學家贊成死刑，包括維多利亞（Francisco De Vitoria, 1483-1546），蘇亞雷斯（Francisco Suarez, 1548-1617），博敏（Robert Bellarmine, 1542-1621），雅風索（Alphonsus Liguori, 1696-1787）。另外《羅馬教理》（*Roman Catechism*）是教會在法律上、神學上接受死刑最主要的代表作¹⁰。

8 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁98-99。

9 輔仁神學著作編譯會，〈要求瓦耳德斯派（Waldenses）予以接受的信經〉，《公教會之信仰與倫理教義選集》（台北：光啟文化事業，2013年），795條。

10 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁98-99。

(三) 近現代教會

最近幾個世紀以來，教會認可死刑，認為國家有權執行死刑，當然這種權利不是隨意的。

庇護十二世 (Pius XII, 1939-1958) 也認為「在犯人失去生命權之後，公權利有權剝奪死刑犯的生命，以補償他的罪過」¹¹。若望二十三世 (John XXIII) 在任時在死刑的問題上，沒有發表官方的教導。保祿六世 (Paul VI) 在任時，教會官方同樣保持沉默，但他個人無法一方面反對墮胎而另一方面又接受死刑¹²。但他為罪犯求赦，也寬恕了1970年11月在馬尼拉暗殺他的人。若望保祿二世 (John Paul II) 比較傾向於尊重人的生命，在1983年12月19日，他給外交使節團演講時建議「為死刑犯減刑，甚至特赦」。1984年6月16日，在瑞士的 Einsiedeln，他要求世人尊重人的生命，從懷孕到自然死亡之時，這種尊重乃基於每一個人的尊嚴及生命權。1985年10月21日演講中也提到，只有天主是生命的主¹³。

在若望保祿二世時代，最具權威性的講死刑的道理是《天主教教理》¹⁴ 與《生命的福音》¹⁵ 通諭。是比較現代

11 葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁100。作者引自 Pius XII, "Alloc. Ad Conv. Histopathologiae", *AAS* (1952): 787.

12 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁100-101。作者引自 Vicente Enrique Tarazon, *Confesiones* (Madrid: PPC, 1996), p. 851.

13 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁101-102。

14 《天主教教理》是教宗若望保祿二世在1992年10月11日梵二召開30周年時頒發的，時值其在任第十四年。教理內容早於八五年已經開始討論。當時正值全球主教會議特別大會，慶祝梵蒂岡第二屆大公會議廿五周年紀念，有主教向教宗建議修訂教理，隨後教宗委派一個委員會展開研究。1992年，教宗首先頒佈法文版教理，內容經審核批准，但並非官方標準版本。

15 《生命的福音》通諭是若望保祿二世於1995年3月25日，時值其在任第十七年發於羅馬伯多祿大殿有關生命之問題的文件。

的，也比較有代表性的教會訓導，我們將此訓導的相關內容羅列於下：

1992年十月十一日教宗公佈了《天主教教理》，原文是法文寫成的。有關死刑的相關內容如下：

維護社會的公益要求使暴徒不再危害社會。對此，教會傳統的教導承認，合法政府有法理和義務的根據，依照罪行的嚴重性，得採用適當的刑罰，在極端嚴重的情況下，不排除死刑的運用。基於類似的理由，掌權者為自己負責保護的社會，有以武力擊退進攻者的權利。刑罰的效果，首先，在補償由罪行所引起的紛亂。當這刑罰為罪犯自願接受時，就有贖罪的價值。其次，這刑罰具有保障社會秩序和個人安全的效果。最後，這刑罰具有治療的價值，在可能的範圍內，有助於罪犯的改過遷善。（CCC 2266）

如果不流血的方法足夠對抗侵犯者而衛護人們的生命、保障公共的秩序和個人的安全，掌權者就應採用這些方法，因為這些方法更符合公益的具體條件，也更合乎人性的尊嚴。（CCC 2267）

次年一個宗座委員會成立，負責收受地方教會對《天主教教理》的修訂建議。1997年8月15日頒佈了拉丁文標準版的《天主教教理》，並要求依此版本修訂已出版的各國文

字的《天主教教理》¹⁶。標準版教理中關於死刑的條文略有改動。

相應於捍衛公益的責任，國家致力令那些危害人權和基本民法的活動，不得擴散。合法的掌權當局有權利和義務按罪行的嚴重性而施予懲罰。懲罰的首要目的是補償因罪行而引起的紛亂。當懲罰為罪犯自願接受時，就有贖罪的價值。其次，除了捍衛公共秩序和保障人身安全外，懲罰有治療的效果價值，在可能的範圍內，有助於罪犯的改過遷善。（CCC 2266）

假設有罪一方的身份和責任已完全被確定，教會的傳統訓導並不排除訴諸死刑，但只要這是唯一的可行之道，藉以有效地保護人命，免受不義侵犯者之害。（CCC 2267）

如果非殺傷性的方法足以衛護人們的安全，免受侵犯者之害，掌權者只應採用這些方法，因為這些方法更符合公益的具體條件，也更合乎人性的尊嚴。

16 參閱金象遠，〈教理標準版本中有「死刑」〉，載於陳文珊，《基督宗教死刑議題研究》（台北：永望文化事業有限公司，2001），頁81。

教宗早於1997年八月十五日已在其《欣喜萬分》（*Laetamur Magnopere*）宗座牧函中，核准和頒布官方拉丁版本教理。當時的梵蒂岡信理部部長拉辛格（Joseph Ratzinger）樞機向教宗呈遞文本後，在記者會上強調該文本「並非一套新教理」，而是按九二年頒布的「半官方」法語版修訂的文本，內容更為準確。拉丁文版本中，約有一百處內容修訂。至於原來的法文版，已被翻譯為幾種語文。拉辛格樞機說，他已向全球主教指示，所有刊印的法文版或譯本必須加插修訂部分。拉丁版修訂的內容，包括有關死刑的條文，但修改幅度甚少。修訂的內容重申死刑不歪離教會的傳統訓導，但指出導致要執行死刑的情況「十分罕見，即使並未完全絕跡」。從九三年起，一個新委員會開始草擬拉丁版，拉丁文為「教會的官方語文……保證教會根源得以承傳。」他說，自從法語版刊印後，信理部收到很多提問、建議、讚賞以至批評。他表示，標準版的最後定稿經過多個委員會、專責委員會、各神學家、聖經學家和牧民研究人員的悉心審批，方告完成。

事實上，今日由於國家具有各種有效地防止犯案的可能性，使犯罪者不得再逞，而不至於決定性地剝奪其改過自新的機會，因此，絕對必須處決罪犯的個案就「十分罕見，即使並未完全絕跡」。

1992年的法文版與1997年的拉丁標準版都提到死刑的問題，本質上沒有什麼變化，就是承認國家有施行死刑的權利，但1997年的標準版應該說更傾向於非流血的處罰方式來替代死刑。

《天主教教理》講到死刑問題時，遵循了士林哲學的思辨方法。首先講明此問題的基本原則，即教會承認國家施行死刑的權力；然後講如果不流血的刑罰也可實現死刑的功能時，就該用不流血的刑罰，因為這更合乎人性尊嚴¹⁷；最後提到其實在現實層面，非用死刑解決問題不可的情況十分罕見。由此也可看出教會在死刑問題上的傾向。

在另一部教會權威性文件《生命的福音》通諭中關於死刑的表述如下：

死刑的問題就是在這種情況下出現的。對於這問題，教會和民間都日益偏向於要求非常嚴格的限制，甚至完全廢除死刑。我們應該在刑罰制度逐漸更符合人性尊嚴，因而也更符合天主對人類及社會旨意的情況下來看這問題。社會施以刑罰

17 參閱金象達，《生命倫理——天主第五誡的當代反思》，頁282。

的最主要目的是「補償由罪行所引起的紛亂」。政府當局為了糾正犯罪者對個人或社會權利的冒犯，必須給犯罪者足夠的懲罰，做為重獲自由的條件。這樣政府當局也可實現維護公共秩序和保障人民安全的目的，同時給予犯罪者改過自新的動機和助力。

為了達到這些目的，顯然必須謹慎地評估和決定處罰的性質和程度，而且除非萬不得已，也就是若非如此不足以維護社會安全，不應對犯罪者處以極刑。不過由於今天刑罰制度的不斷改進，這類情形即使並未完全絕跡，也已十分罕見了。

不論如何，新編《天主教教理》中所指出的原則都是真實有效的：「如果用不流血的方法，已足以維護人類生命，使不受侵略者之害，也保障公共秩序和個人安全，政府當局就必須使用這些方法，因為這些方法更能促進公益的實現，也更符合人性尊嚴¹⁸。」

（四）總結

總體而論，前三個世紀，基督徒是抵制死刑的。十一世紀時容忍死刑，十二世紀以後就基本上接受了死刑直到二

18 若望保祿二世，《生命的福音》，第56號（台北：天主教教務協進會，1996），頁104-105。參閱《天主教教理》，2267條。

十世紀中葉¹⁹。之後呢，有一些不同的聲音起來討論死刑是否應該取消或是否合理。

我們不否認，平常的教會訓導，在批准及發行教會要理書時，一向聲稱死刑的合法性。例如所謂的《特倫多大公會議要理書》、《德國教區要理書》、《荷蘭要理書》²⁰，尤其是最近的教會文件《生命的福音》通諭與《天主教教理》也並不否認國家處死刑的權利。

教會為何認可死刑呢？主要原因是可能跟當時的環境有關，當時人們的普遍意識如此，人們的教育水準不高，另外沒有太多的辦法應付犯罪。如果有特殊的理由，我們可以說是由於生命的不穩定性、生命與死亡的相對價值、靈魂比肉體卓越、公民權的聖化並認為是天主權威的代表²¹。還有就是庇護十二世（Pius XII, 1939-1958）引用聖多瑪斯的理論所提到的「公權力有權剝奪死刑犯的生命，以補償他的罪過，在他失去自己的生命權之後」²²。也許還有其他的理由，譬如：在教會的傳統中，比較長時間的主張死刑的合法性，今天容忍死刑的存在，也有可能是要保持前後某種程度的一致性。

19 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁98。

20 參閱龔多爾，《呼召與回應》，第三冊，頁465。

21 有幾個概念在這裡一併解釋，生命的不穩定性：現世的生命常常有結束的可能，不僅是死刑能夠結束人的生命，其他的原因也會造成人的死亡，並且我們不知道何時何地。所以不把死亡看得那麼特殊。生命與死亡的相對價值：人現世的生命不具絕對的價值，死亡並非沒有其價值，不把死亡看成是絕對的惡。靈魂比肉身卓越：靈魂不死，肉身是現世的，靈魂比肉身尊貴，肉身的死亡不是重要的。

22 參閱葛默，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，頁100。

三、死刑的理論基礎

(一) 預防作用

死刑的目的之一就是預防有人觸犯社會及他人的權利。這一觀點我們可以從教會訓導中看出端倪。

《天主教教理》2266條提到：「相應於捍衛公益的責任，國家致力令那些危害人權和基本民法的活動，不得擴散」。另外在2267條提到：「假設有罪一方的身份和責任已完全被確定，教會的傳統訓導並不排除訴諸死刑，但只要這是唯一的可行之道，藉以有效地保護人命，免受不義侵犯者之害。」

《生命的福音》通諭：「有時為了使攻擊者無法傷害他人，不得不取走他的性命。在這種情形下，攻擊者可以說是自食惡果，即使他因為失去了理性，而不必負道德責任。死刑的問題就是在這種情況下出現的」²³。

我們很清楚的發現預防是死刑的目的之一，為什麼要處死此犯人，原因是他可能再次犯罪，我們也可以從《天主教教理》2267條另一部份可以看出死刑的這一目的：「事實上，今日由於國家具有各種有效地防止犯案的可能性，使犯罪者不得再逞，而不至於決定性地剝奪其改過自新的機會」²⁴。

23 若望保祿二世，《生命的福音》通諭，55-56號。

24 《天主教教理》，2267條。

(二) 賠償理論

「合法的掌權當局有權利和義務按罪行的嚴重性而施予懲罰。懲罰的首要目的是補償因罪行而引起的紛亂」²⁵。另外《生命的福音》通諭也清楚地說明：「社會施以刑罰的最主要目的是補償由罪行所引起的紛亂。政府當局為了糾正犯罪者對個人或社會權利的冒犯，必須給犯罪者足夠的懲罰……這樣政府當局也可實現維護公共秩序和保障人民安全的目的」²⁶。這裡講刑罰的目的，也應該包括死刑的目的，因為死刑也是刑罰。

以上教會的文件提到刑罰的「賠償」目的。那麼「賠償」是指什麼？白舍克 (Karl H. Peschke) 指出，「賠償理論 (Reparation theory) 告訴我們要對自己所造成的損失加以賠償。損失愈大，其要給予的賠償也就應該愈大。很多人認為，就那些非常嚴重的罪行而言，最為適合的『贖罪』就是犯人的死亡」²⁷。

可見賠償理論不是賠償被害人所受的損害。被害人所受的傷害可能不易或無法彌補。這裡所講的賠償理論的概念分從兩方面來理解。第一：罪犯破壞的不只是受害人的生命或重大財物，他還摧毀了客觀存在的秩序和諧；這秩序和諧來自萬物對上主的宰制的服從。秩序和諧受到擾亂，人們會直覺地感到公道與正義受了傷害，因而認為不公平。處罰侵

25 《天主教教理》，2266條。

26 若望保祿二世，《生命的福音》，56號。

27 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁639。

權者死刑是要求秩序的恢復與創傷的彌補及修復」²⁸。這樣也就符合了《生命的福音》通諭中所提到的「刑罰的最主要目的是補償由罪行所引起的紛亂」²⁹。第二：賠償也有贖罪的意義，就是犯人藉著此嚴重的死刑來賠償自己所犯的侵犯他人權利甚至生命的罪過，是賠補、補償自己的罪。

支持死刑者認為，當處以嚴重的犯人死刑時，是由於賠償、彌補、修復以及正義的要求。

（三）保護公益

《天主教教理》很清楚地提出來，刑罰的目的之一就是「捍衛公共秩序和保障人身安全」³⁰。死刑是為了「藉以有效的保護人命，免受不義侵犯者之害」³¹。《生命的福音》通諭也同時提到同樣的目的：「維護公共秩序和保障人民安全的目的……為了達到這些目的，顯然必須謹慎地評估和決定處罰的性質和程度，而且除非萬不得已，也就是若非如此不足以維護社會安全，不應對犯罪者處以極刑」³²。我們也可從《天主教教理》的另一部份發現這一目的的講論：「如果非殺傷性的方法足以衛護人們的安全，免受侵犯者之害，掌權者只應採用這些方法，因為這些方法更符合公益的具體條件，也更合乎人性的尊嚴」³³。所以刑罰，包括死刑

28 參閱金象達，《生命倫理——天主第五誡的當代反思》，頁285-286。

29 若望保祿二世，《生命的福音》，56號。

30 《天主教教理》，2266條。

31 《天主教教理》，2267條。

32 若望保祿二世，《生命的福音》，56號。

33 《天主教教理》，2267條；《生命的福音》，56號。

的目的也就是「相應於捍衛公益的責任，國家致力令那些危害人權和基本民法的活動，不得擴散」³⁴。

維護社會公益要求排除攻擊者的傷害（使攻擊者不得傷害公民）。因此，教會的傳統道理承認合法的公權力（國家）具有充份證實的權力和義務以嚴厲的方法，依照過犯的輕重給予的處罰，在極端嚴重的個案中，亦可施以死刑³⁵。

關於這點海霖神父在他的《基督之律》一書中說：「國家必須具備有效的方法，俾能保護人民，使其不受罪惡的侵害和不義的對待。國家必須擁有有效的處罰權利，俾能保障人民的權利、自由、生命。我們必須由聖經的教訓和整個基督徒的傳統，獲取結論，知道國家有權處人以死刑。在基本原則上，我們不可否認這種權利」³⁶。

死刑的問題，保護公益的論點特別重要。必須對那些嚴重威脅其他居民和團體福利的敗壞行動加以阻止。保護公益的需要是否意味著處死犯人，這個問題就取決於他的死亡是否是保護居民團體公益的唯一有效和道德上的可能方式。結論是：在不同時代中和在不同的條件下，為同樣的犯罪行為所施行的懲罰可能是不同的。死刑在某些條件下可能是合適的與必然的，而在另一些條件下則是不必要的。這在很大程度上取決於國家實際上能不能安全地監禁犯人。

34 《天主教教理》，2266條。

35 參閱金象達，《生命倫理——天主第五誡的當代反思》，頁283。

36 海霖（Bernard Haring）著，孫振青譯，《基督之律》（*The Law of Christ*），卷三，1（台中：光啟出版社，1978），頁63-64。

保護公益的論點為那些威脅他人性命的精神病患者同樣有效。如果一個社會沒有提供安全監禁的條件（譬如在原始社會中），那麼團體自我保衛的權利也意味著他們殺死一位危險的精神錯亂者是有理由的（justified）。雖然在這個情況中沒有主觀的犯法行為，但這樣的人仍然是攻擊他人性命的，儘管在被捕後他危害別人只是一種可能性。

如果一個國家能夠通過其他的方式保護公益免遭犯法者的威脅，在原則上應該用其他的懲罰取代死刑。這是因為國家應該無條件地利用施行死刑的權利這一點是不能證明的；同樣，國家有義務來取消死刑，這個說法也不是自然明白的。不過，當死刑被利用時，人們必須盡力避免法律上的錯誤和司法兇殺案（judicial murder）的發生。另外，國家中應該有一個能將死刑轉為其他懲罰的權威。在那些危險的精神錯亂者那裡，安全的監禁是必要的——如果這樣能保護團體³⁷。

（四）遏制作用

就死刑的「遏制作用」而言，支持死刑的人士主張，刑罰愈重，愈能夠起到嚇阻作用。很多人有一種相當普遍的看法，那就是將死刑視為一種阻嚇和遏制（deterrent）的工具，並認為犯人怕死比怕無期徒刑更深；但是在那些堅決施行死刑的國度中，犯罪率好像能受到有效的控制。這就是因為如果犯法行為遭受處罰的可能性很大，那麼制止的效果也

37 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁640-641。

就大³⁸。例如：紐約州州長 George E. Pataki 在1995年上任後不久恢復死刑，暴力犯罪率立即降低23%，謀殺率降低三分之一，主要原因就在於有意犯法者知道犯罪將遭受嚴厲的懲罰，包括死刑³⁹。但刑事學專家懷疑它的作用比其他的懲罰（如無期徒刑）更大⁴⁰。我們在後面還將討論死刑是不是真正的有阻嚇作用。

（五）嚴重的犯人喪失他的生存權

既然人的生命是屬於神的，人也無權自己處置，那麼當國家依法執行死刑時，是不是觸犯天主對人所擁有的生命主權？神學家通常是這樣回答的：既然天主賦予公權力（國家）維護人民的責任，自然要給予它為滿全責任所應有的權力，其中之一便是處置罪犯的生命⁴¹。

但有另一種說法似乎更能與其他倫理神學的原則協調，那就是「兇犯因著自己的罪過喪失對生命的權利⁴²。」其實否認他人生存權利的並非國家，而是那殺害他人的罪犯。罪犯因為自己的罪或者說因為他否認他人的生存權（將他人殺死），而喪失自己的生存權。庇護十二世在1952年9月13日的講話中說：「即使在國家處決一個被判死刑的人

38 參閱同上，頁640。

39 紀欣，《生死一線間——安樂死與死刑制度之探討》（台北：商周出版，2003），頁166-167。

40 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁640。

41 參閱金象達，《生命倫理——天主第五誡的當代省思》，頁286。

42 參閱同上。

時，它並非取消那人的生存權利。在這種事例中，國家當局只是遞奪了罪犯生存的福利，作為他過犯之補贖，因為在他犯罪之時，已自行喪失了生存的權利」⁴³。

罪犯既然已喪失享有生命權利了，那麼為了重大公益，拿去他不該有的、無權擁有的生存權（死刑），又有什麼不可以。聖多瑪斯說：「人犯罪即是由理性秩序退出，由人的尊嚴退出，多少成了獸類，並失去主權而供人支配」和教宗的話正可互相證明⁴⁴。聖多瑪斯認為國家有權力把某些罪犯處死，是因為這些罪犯為團體是危險的；因此，將他們除掉乃是為維護公共的利益，這樣做是可讚美的，也是對人有益的。甚至他還用比喻說：一頭野獸到處傷害人，當然可以把野獸打死。這是好事。而「惡人比野獸更壞，破壞性更強，如同亞里士多德說過的。所以殺死惡人能是好事」⁴⁵。

總結：上面講到的這些，綜括講來，主要有兩方面的目的：第一就是遏制作用；第二就是平衡作用、就是所謂的賠償。

43 參閱龔多爾，《呼召與回應》，卷三，頁460。作者取自AAS 44 (1952): 787。

44 參閱金象遠，《生命倫理——天主第五誡的當代省思》，頁286-287。作者取自AAA (1952):787。另見多瑪斯，《神學大全》，II, II, 64, 2。需要注意的是，今日的學者，有的可能會拿出這理論證明死刑的合理性，但現代的教會官方訓導及教宗本人，並沒再以此理由來支持死刑。

45 參閱金象遠，《生命倫理——天主第五誡的當代反思》，頁284。

四、死刑理論再反省

（一）時代狀況的變化

今日的社會不同於往日，由於環境的不同、文化的差異、時代的區別、條件的改變、另外隨著人們對問題的認識有所提高，意識有所改變，所以對死刑的看法也逐漸產生了變化。現在愈來愈多的人們認為死刑已經不再適合今天的社會，並且隨著時間的推移，愈來愈多的國家廢除了死刑，或者有些國家雖然死刑法律仍然存在，卻不再施行死刑。

1. 死刑的嚇阻作用之反省

以前認為死刑能夠起到威嚇作用，由於人畏懼死亡，故不敢以身試法。從這觀點看來，死刑能夠起到阻止人犯罪的作用。可是不少人認為，威嚇作用其實並沒有減少罪惡的發生。原因可能有⁴⁶：

（1）嚴重犯人以精神失常者為多，精神失常者因無責任能力，不能科以刑罰，當然不會產生威嚇作用。

（2）殺人犯以激情犯為多，激情往往超越生命力，因此對於不怕死的殺人犯，當然談不上死刑的威嚇力。另論者有謂，人類是有血有肉，既具理性又具感性的動物，任何人的「作為」與「不作為」，並不可能全部理智地像一部電腦

46 參閱鄭智謙，《死刑存廢的宗教省查》（天主教輔仁大學宗教學系研究所碩士論文，2011年11月），頁51-52。

一般。當一個人作出犯罪與否的決定時，有很多並非出自理智上的考量，而是瞬間的衝動或感性的決定所造成的結果。

(3) 殺人犯常於犯罪後自殺，其非但不尊重他人的生命，也不尊重自己的生命，何能談及死刑的威嚇力。

(4) 大部份的犯人皆深信自己的行為不會被發覺而去犯案，犯人會認為懲罰不會臨到自己身上，所以就是施以重刑也無威嚇力。

(5) 就政治犯而言，有「義重於泰山，而死輕於鴻毛」之思維，寧可為自己的理想、信仰而失去生命，並引以為榮，故死刑對其並無威嚇力。

就算死刑真有超越其他刑罰的威嚇力，但每個生命都應受尊重，生命本身就是目的，不能被當作為達成其他目的的手段，或威嚇示範的工具。換言之，若以剝奪一個生命的方式來威嚇其他人不去犯罪，就是把生命當成了「工具」，或者當成威嚇他人的「手段」，也就是生命被當作一個「客體」來對待，而非將其當作「主體」，這無異貶低了生命的價值⁴⁷。

2. 死刑的賠償作用之反思

前面我們討論過支援死刑者所提出的「賠償理論」，主要強調要恢復社會秩序的和諧、侵權者的贖罪意義、以及所謂的因果正義而認為死刑是合理的。

47 同上，頁52。

罪犯的確侵犯了他人的權利與利益、破壞了秩序的和諧，造成了不應該有的傷害。但死刑真得能夠彌補所造成的種種傷害嗎？看不出在這方面彌補的作用。反而如果讓罪犯在特定的環境中，做一些力所能及的事情，反而能彌補一些他給別人、社會造成的傷害。這樣也更符合公平正義。

至於死刑的贖罪意義，因為他犯了罪，要用死刑的方式來贖自己的罪。此贖罪意義有些宗教意味以及民間存在的意識，認為有罪就需要付出代價。我們不能說沒有這方面的意義，但並不是唯一的或者說不一定是最好的贖罪方式。還可以讓犯人努力工作、創造財富、不同方式的為他人服務、長時間的克苦補贖可能是更好的贖罪方式。卡爾·白舍克也提到：「如果社會在具體的歷史條件下認為其他形式能夠恢復正義，那麼國家也可以謹慎地決定以其他懲罰代替死刑」⁴⁸。況且可能會有冤假錯案發生，死刑讓改正沒有任何機會。

支持死刑者認為「欠債還錢，殺人償命」是天經地義的事，又由於「善有善報，惡有惡報」的文化背景，死刑也給權利被侵犯的家人帶來心靈的慰藉。從此角度來看，死刑好像符合正義的要求。因為做了嚴重的壞事，所以要受到如此的懲處⁴⁹。很可能這種所謂的正義要求是來自報復、報仇的心理。報復是一種情緒，是由於仇恨，希望他得到懲罰，

48 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁639。

49 柯志明，《胎兒與死刑犯——基督信仰的人觀與生命倫理》（新北市：華宣出版有限公司／聖經資源中心，2013），頁152-153。

覺得殺人不償命，公道正義在哪裡。要求判罪犯死刑應該是出於被侵權者或家人心裡的不平衡。只有讓罪犯死才能得到平衡或所謂的安慰，這是報仇的心理，你讓我死，我也讓你死，很可能這種報仇的心理借正義的名義來要求死刑。

其實處人死刑對權利受侵犯者並不能從中得到什麼好處，根本沒有⁵⁰。反而從整體來看，死刑造成一個人的死亡，是另一個災禍。多一個人的死亡於事無補，反而很可能增加另一個家庭的痛苦。倫理學者海霖提出了自己的看法：

若說公平的報償是必要的，這個論證不能絕對地令人心服。最後與絕對的公平報償，應留給天主的判斷。其他的處罰，也可以幫助人保持贖罪的意識和精神……所以我們更歡迎全世界的政權，甚至對犯人，也表示一種人道主義的態度⁵¹。

3. 保護公益作用之反思

死刑的另一目的就是保護公益，首先我們不能「假設敵人」，也就是說我們不能假想一個人可能要犯罪而將之放入監牢。這樣的預防於情於理都說不過去。當一個人犯罪後，有人認為判處死刑是最為簡單，並且是最絕對的方法預防犯人再次犯罪，侵犯他人或擾亂社會。

50 有人認為可能死刑是讓人反思生命的機會，可能會因此而歸向真理。死刑前悔過並走向真理的例子是有的，我想最根本的應該是人面對死亡而有的反應，也就是說，讓人真正反省的原因是面對死亡。其他的死亡的原因也會讓人更深的反省自己的生命價值。

51 海霖，《基督之律》，卷三，1，頁64-65。

也有人提出，刑罰的目的固在促使犯罪者改過向善，使能適應社會生活。然此應指具有矯治可能之犯人而言，若犯罪人是窮兇極惡之徒，毫無矯治之可能，就特別預防主義的觀點而言，有將之與社會永久隔離之必要。死刑是最佳的防止再犯的手段，如為憐憫罪犯而讓其出獄，將可能繼續危害社會，對於再次犯罪之被害人而言，就不合乎人道原則。

死刑固然是永久隔離、防止再犯的手段，但具有永久隔離效果的刑罰，除死刑外，尚有無期徒刑、有期徒刑等，實無必要非保留死刑不可。若終身監禁而不適用假釋制度，也能夠確實達到永久隔離、防止再犯的效果，死刑的功能在這點上並非無可取代⁵²。

海霖說：「如果能夠證明，在一個國家，取消了死刑，並不會使人民的正義感變得遲鈍，而且也不會導致犯罪增加，則支持死刑的主要理由和論證之一，就崩潰了。因為死刑的最後依據，是它能夠為公共利益服務」⁵³。

也有學者作過一些調查，證據長期以來指向同一結論，死刑與犯罪率並無直接關聯⁵⁴，也就是說沒有死刑未必會使犯罪率增加。例如：澳洲於1960年代中期執行了最後一個死刑，但殺人犯罪率保持未變。加拿大，1986年（廢除死刑十年）的殺人犯罪率較前十五年的任何一年都低。美國有

52 參閱鄭智謙，《死刑存廢的宗教省查》，頁56。

53 參閱海霖，《基督之律》，卷三，1，頁64-65。

54 許春金等著，《死刑存廢之探討》（台北：行政院研究發展考核委員會，1994），頁85。

些洲有死刑，有些沒有，但沒發現因為死刑的有無而影響犯罪率。還有其他一些國家，並沒有發現像人們預期的那樣，也就是說死刑並沒有強大的阻嚇作用⁵⁵。

就實際情況而言，死刑制度行之久遠，犯罪行為並未減少，反日見增加，足證死刑之存在對犯罪之鎮壓，並無明顯效果⁵⁶。

刑罰的目的本來包括糾正與教育的意義，使犯人藉著糾正與教育能夠改過遷善、除舊更新。以便後來能夠為社會、為他人貢獻自己的一點力量，服務他人。即便是終身監禁，也能夠在監獄中做一些力所能及的工作。可是死刑從根本上就使犯人失去了重新做人的機會。

（二）信仰方面的因素

塵世的生命，也具有偉大而無法估量的價值。事實上，在人類生存這具有一致性的整個過程中，現世的生命，是最基本的條件，是最初的階段，也是不可少的部份。這個生存的過程，受到天主諾言的光照，也因為天主所賜的天主性的生命而更新，並在永生中達到圓滿的實現⁵⁷。

55 同上，頁87-88。

56 同上，頁77-78。

57 若望保祿二世，《生命的福音》，2號。

「舊約存在的死刑，並不能證明死刑在今日是正當的。常常被引用的章節（出21:12；肋20:10）（參閱創9:6；肋22:17；申19:11-12；戶35:16-21等）沒有一項要求我們使用死刑。更遑論，新約並沒有死刑的規定」⁵⁸。因為死刑與山中聖訓看起來格格不入。「你們一向聽過給古人說：『不可殺人！』……我卻對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判」（瑪5:31-32）。「你們一向聽說過：『以眼還眼，以牙還牙。』我卻對你們說：不要抵抗惡人」（瑪5:38-39）。「你們一向聽說過：『你應愛你的近人，恨你的仇人！』我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱」（瑪5:43-44）。所以「我們必須承認，在舊約，生命價值的意識儘管已經很顯著，但還沒有達到在山中聖訓中的精純地步」。⁵⁹耶穌來是為了成全法律（參瑪5:17），說明舊約的法律是不成全的，我們也不能以舊約的死刑法律作為今日的倫理標準。因為天主絕不喜歡惡人喪亡，但卻喜歡惡人歸正，離開邪道，好能生存（則33:11）。

舊約時代死刑的確是一種處罰犯人的刑罰，可是新約時代超越了舊約的法律，耶穌基督的福音本質是寬恕與仁愛。縱觀聖經，對犯人的態度，死刑絕非天主的意願及聖經所要表達的最終思想，愛與寬恕才是中心。我給你們一條新命令，你們應彼此相愛，如同我愛了你們一樣。（若13:34）耶穌最後留給了我們學習的榜樣：「寬恕他們吧」（路23:34）。

58 參閱葛默著，〈廢除死刑：基督徒的觀點〉，載於雷教蘇主編，《臺灣反對死刑》，頁96。這一段是此書作者直接引自Pontifical Commission for Justice and Peace, "The Church and the Death Penalty," *Origins* 6, 25 (1976): 390-391.

59 若望保祿二世，《生命的福音》，40號。

生命永遠是一個「善」，這是出於本能的想法，也是所體驗到的事實。生命為什麼是一個「善」？天主賜給人類的生命與其他受造物的生命大不相同，是天主世上的顯現，是他臨在的記號⁶⁰。「凡是侵犯人類生命的人，從某方面來說，都是侵犯天主本身」⁶¹。

死刑剝奪了一個人前進的可能性，即使是一個罪人，生命在天主眼中仍然有其價值。死刑是讓一個生命無法回復的極刑。剝奪了罪犯的生命，也可能剝奪了他重新走向天主的可能性，斷絕了天主施恩拯救的餘地及他個人悔改的機會，造成一種非常可怕的後果。當然我們也不否認有的犯人因為死刑而反省並悔改的可能性。

（三）神學層次的推敲

本節不是討論死刑是不是應該廢除，而是討論死刑是不是合理。死刑是不是應該廢除與死刑是不是合理這是兩個不同的概念。死刑是否合理所涉及的是法理，是理論方面的問題，而廢除死刑所涉及的主要是實踐層次的。死刑若不合理，當然要廢除。但死刑即便在理論上是合理的，實際生活中也可以被廢除。合理的事不一定去做，但要做的事一定要合理。因此主張廢除死刑的人未必否認它的合理性，但主張死刑不可廢除的人則必須認定它是合理的。主張廢除死刑的理由未必可以用來反對死刑的合理性。也就是說，一個人可

60 參閱若望保祿二世，《生命的福音》，4號。

61 若望保祿二世，《生命的福音》，9號。

以同時主張死刑是合理的並且可以廢除。但主張死刑不可廢除者就必須肯定死刑的合理性，如果主張死刑不合理，當然就意味著死刑應該被廢除，但應該有其理由⁶²。下面不是討論是不是應該廢除死刑，而是通過反省教會的神學理論來看死刑是否合理。

1. 從行為的對象來看

「人行為的道德性取決於：選擇的對象；追求的目的或意向；行為的環境」⁶³。一個自由行為的道德性是怎麼樣的，應從三個方面來評估，一是「對象」（object），二是「目的」（intention），三是「情況」（circumstances）。這三個因素，每一個因素都有可能是好的、中性的、惡的。此三個方面都是善的，至少不是惡的，才是符合倫理的行為，才可以去作。如果其中一個是惡的，是有問題的，即便其他兩個因素是好的，也是不可以做的，如果執意去做，便是做了一件惡事。

就死刑這一行為來講，「對象」是人為的奪去一個人的生命；「目的」是為了保護社會及他人或為了平衡與賠償等等；「情況」是因為此人侵犯了他人的權利，破壞了社會秩序，做了重大的惡事。死刑，就一般情況來看，假定「目的」與「情況」都沒有問題，而這裡我想分析的是死刑的「對象」。

62 參閱柯志明，《胎兒與死刑犯—基督信仰的人觀與生命倫理》，頁164-165。

63 《天主教教理》，1750條。

行為的「對象」是決定一個行為的主要因素。「對象」分善的、中性的、惡的。要使一個行為在倫理上是可行的，「對象」應該是善的，至少不是惡的。就死刑來看，人為的結束一個人的生命，這個行為「對象」本身是怎麼樣的。是好的？是中性的？是不好的？排除其他因素，僅就對象而言，大概沒有人認為這一「對象」本身是好的。那麼還有兩種可能性，或是中性的，或是惡的。

如果「對象」是中性的話，那麼就要看其他兩個因素是怎麼樣的。如果人為的結束一個人的生命是一個中性的「對象」，那麼，如果「情況」與「目的」都是好的，死刑是符合倫理的善的行為。如果「對象」是不好的，即便情況與目的是善的，也是不可以做的。

從現在的訓導來看，死刑是被允許的，雖然情況非常罕見。按此而論，人為的結束一個人的生命這一「對象」是中性的嗎？但同時又說回來，如果人為的結束一個人的生命是中性的行為「對象」，那麼在墮胎這一課題中，是不是不可以直接墮胎也就變得相對了，也就是說，是不是可以直接墮胎要看「情況」與「目的」這兩個因素，因為人為的結束人的生命是一個中性的行為「對象」。可是，很顯然的，教會禁止墮胎是絕對的，而沒有討論餘地的，即便是「情況」與「目的」都是好的，也不可以直接墮胎。由此可見，直接結束一個人的生命本身在墮胎這一倫理課題中被認為是惡的「對象」。

如果人為的結束一個人的生命這一行為「對象」是惡的，那麼在任何情況下，即便是「情況」與「目的」這兩個

因素都是善的也是不許可的。由此推出的是，死刑的「對象」是人為的結束一個人的生命，這個對象是惡的話，那麼不論「情況」與「目的」是怎樣的，如同墮胎一樣，直接的剝奪一個人的生命也是絕對不容許的，沒有考慮的餘地。

本人認為在墮胎與死刑的教會訓導中，存在不一致的神學理論。人為的結束一個人的生命這行為的「對象」不是中性的，而是惡的。也就是說死刑是不被允許的。如果死刑被允許，那不可以直接墮胎的教會訓導也應該是相對的，意思是要看「情況」與「目的」。

假如人為的結束一個人的生命這行為「對象」是惡的，死刑就是不被允許的。再者，如果這個行為是不允許的，那麼也不可為了達到其他的目的，即便是善的目的也是不許可的。因為「人總不可為得到一個善而作惡」⁶⁴。如果是這樣的話，死刑的預防作用、賠償作用、遏制作用及保護公益的目的都是不成立的。因為我們不能藉著死刑這個本身不好的行為來達到善的目的⁶⁵。

2. 整體原則

整體性原則（The Principle of Totality），簡單地說，是指在某些情況下，為了整體緣故而犧牲部份是道德上被允許

64 《天主教教理》，1756條，另參閱1761條。

65 雙果原則的條件有四，其中包括，要做的事情本身至少不是惡的，並且不可以藉著惡果達到善果。如果人為的結束一個人的生命本身是惡的話，那麼死刑這一行為連雙果原則的條件都不能滿足。這裡我想提的是，可能有學者認為構成道德行為的三個要素（對象、情況與目的）作為判斷的標準不是絕對的，另外，同樣的，雙果原則也並非不受到挑戰。

的。例如，為了整個身體的健康而切除病肢。按多瑪斯的觀點，殺死罪人，不但是合法的，並且是必要的，如果他們是對公共團體有害或有危險。他認為：

殺死無靈動物是可以的，這是因為他們自然是為供人類使用的，如是不完善的是為完善的一樣。可是，每一個部份與全體的關係，如同不完善的與完善的關係一樣。所以，每一個部份自然是為全體的。為此，如果我們看見一個肢體已經腐爛，並有害於其他的肢體，割掉它因而對整個人體的健康有益；那麼，把它割去，是一件值得稱讚而有益的事。可是，每一個個別的人與整個團體，有如部份之於全體。所以，如果一個人由於某種罪過而危害及破壞團體時，那麼，殺死他為能維護大眾的公益，便是一件值得稱讚而有益的事⁶⁶。

這樣的主張事實上存在著幾個問題：首先，個別具體的人與團體大眾的關係，事實上並不同於個別身體器官與整個身體的關係，因為身體器官是為了整個身體而存在，並不具有獨立的目的；但每個人卻有其獨立價值，一個具體個人的，不僅僅是為了團體，為了他人而存在的，因為他本人也具有他人不可侵犯的權利與尊嚴，有具個體的價值。正如國家是為人民而存在的，並不是人民為國家而存在。

66 多瑪斯，《神學大全》，第九冊（台南：碧岳學社，2008），頁208，II. II. 64. 2。

其次，倫理領域與本體領域不應混淆：人不能做一倫理惡的行為，為達到本體善的結果。如果本身是不允許作的，那就不能以整體性原則，來合理化一個本質上不許作的行為⁶⁷。那麼為了團體大眾的利益，我們可否殺死一個無辜者的生命呢？如果用整體性原則來解釋死刑的合理性的話，好像不合理。

這裡想提一下就是，教會也講到，「如果器官捐贈者，在身體和心理上所冒的危險和傷害，與受贈者所企求的利益成正比例，則器官的移植不只合乎道德的法律，而且能是一個功績」⁶⁸。由此可見，不是為了個人的好處，而是為別人的好處對自己造成某種程度的傷害是可以的。但這裡的器官捐贈與死刑不同之處在於，器官捐贈對一個人造成身體的傷害，而死刑是終止了一個人的生命。應該說有很大的差別，並且不是「量」的差別，而是「質」的不同。

最後，教宗保祿六世在講論人工避孕時明確訓示：「不得援引下列理由來辯護人工節育：即……將故意剝奪其生育能力的性行為，與以往或未來保有生育能力的性行為，說成一個整體，使得前者在倫理上與後者同樣成為一件善事」⁶⁹。如果人工避孕的問題都不可以用整體原則合理化，那麼死刑呢？為了大眾的利益而懲罰一個人，把這一個與大眾看成是整體，為了大眾犧牲此人，好像與教宗講人工避孕的理論相似。

67 參閱艾立勤，《維護人性尊嚴——天主教生命倫理觀》，頁110。

68 《天主教教理》，2296條。

69 保祿六世，《人類生命》（台北：台灣地區主教團，1994），14號。

3. 生命權來自人權，天主是生與死的主宰

「人的生命是神聖的，因為，生命自一開始就含有天主的創造行動，並與造物主亦即與人生命的唯一終向，常保持著特殊的關係。唯獨天主是生命的主宰」⁷⁰。教宗若望保祿二世在《生命的福音》也提到：「人類生命存在的每一個時刻都是神聖而不可侵犯的……所有的人類生命，從在娘胎中就屬於天主」⁷¹。人不擁有對其肉體和生命的所有權。人只是負責管理和使用其生命的權利。他的生命的所有者和主人是天主⁷²。這「來自天主對人的生死獨有的控制權（exclusive right of disposition）」⁷³。

「人是按照天主的肖像而受造的，因而有尊嚴……人的生命是由天主而來，也要回歸天主，唯有天主——人類生命的創造者，有權結束生命」⁷⁴。「我們的生命是一種與天主建立關係的生命，這生命是天主的恩賜，是天主愛的果實和標記。由於是天主的恩賜，人類生命是神聖不可侵犯的，生命不但不可剝奪，更應小心的愛護與服務」⁷⁵。教義部（Congregation for the Doctrine of the Faith）聲明《有關墮胎的問題》（*Quaestio de abortu procurato*）⁷⁶ 清楚說明：

70 《天主教教理》，2258條。

71 若望保祿二世，《生命的福音》，61號。

72 參白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁336。

73 參同上，頁346。

74 艾立勤，《維護人性尊嚴——天主教生命倫理觀》，頁239。

75 同上，頁240。

76 本文件於1974年11月18日頒佈，見於AAS 66 (1974): 730-737。

人的第一權利就是生命權，人有別的更寶貴的權利，但這生命權利是最基礎的，是其他權利必要條件，應在一切之先加以保護……社會或公開權威，沒有權柄為了保留一些人的生命權，而奪取另一些人的生命權……這權利並非來自外在的恩惠，而是這恩惠在人之前就已存在，所以它需要被人承認，若不承認這，則侵犯嚴格的正義⁷⁷。

聖座教義部對墮胎的聲明中提到「人的第一權利，就是生命權利」。人權只是因為他是人，所以他自然擁有人的權利，生命權是人權的重要部份，自然是屬於人的。另一方面，人來源於天主，而天主是生命的主宰。

從以上所提到的教會訓導與學者的主張，天主是人生的唯一主宰，只有天主有權利讓人生，讓人死。那麼對死刑的合理性來講就提出一個挑戰。人有什麼權利掌握一個只有天主才有權利處置的生命呢？從何可以推出天主將此處置人生命的權利交給人間的權利機構？這是一個值得反省的問題。

有另一問題與之相關，就是在教會的文件中，我們發現教會訓導清楚地講，人不可殺害無辜，根據教宗說話的口氣，不可殺害無辜甚至是教會信仰的內容。

「因此藉著基本賦予伯多祿及其繼位人的權柄，並在與天主教主教的共融中，我肯定：直接且故意地殺害無辜的

77 〈墮胎〉，《公教會之信仰與倫理教義選集》（台北：光啟文化事業，2013），4552條。

人，常是嚴重的不道德」⁷⁸。「任何人都不得以任何方式殺害無辜」⁷⁹。有另外一處再一次的提出，「我重申，任何侵犯無辜個人生命權利的律法有失公正，也因此無效」⁸⁰。《天主教教理》有同樣的訓導，「在任何情況之下，沒有人能夠聲稱自己擁有直接毀滅一個無辜者生命的權利」⁸¹。

上面提到的兩份文件提到的是不可殺害無辜，那麼犯法的人不是無辜者，不是訓導中所指的對象。對於罪人，可不可以殺之？有兩種可能性。其中一種可能就是可以。那麼在這裡清楚的區分之點就是「無辜」與「有罪」的區分，這成為辨別一個行為為合法與否的關鍵所在。

墮胎與死刑的區別就是一個是無辜，一個是有罪。很多人拒絕墮胎，卻接受死刑。持這種觀點的人區別兩者的理由就是一個是無辜，一個是有罪。無辜者有權利生存，而有嚴重罪惡的人就喪失了生命權⁸²。有人調查，因為有罪所以要懲罰的觀點超過百分之五十⁸³。這理論就是說無辜者有權利被保護，而犯人則要接受懲罰。當然這種懲罰只是現世的，罪惡能夠被天主所寬恕並被接入天國。現世的法律不考慮身後的問題，也就是說只有無辜的生命應該受到絕對

78 若望保祿二世，《生命的福音》，57號。

79 同上，57號。

80 同上，90號。

81 《天主教教理》，2258條。

82 Cf. Edmund Ryden S.J., "Retention or Abolition of the Death Penalty: An Enquiry into the Fundamental Philosophy of Human Rights", 《哲學與文化》360期(2004年)，頁105-106。

83 參閱謝邦昌，〈死刑存廢調查分析〉，雷敦辭主編，《臺灣反對死刑》(新北市：輔仁大學出版社，2002)，頁74。

的保護，這就意味著關於人權的基本觀點就是指無辜者的人權⁸⁴。

下面的觀點是值得肯定的：「所有的生命都是有價值的，不論是獨立的還是不獨立的，有罪的還是無辜的，健康的還是有病的。因為生命權是首先與最基本的人權，這是其他權利的基礎。沒有區別的接受所有人的生命。也就是要從人的超越層面去看才能發現人性尊嚴的來源與神聖不可侵犯的權利」⁸⁵。因為有罪並不失去他的人性，而一個人應該擁有或不擁有人權，不在於他是不是有罪，而在於他是不是一個人。也就是說，只要他是一個人，他就擁有人權。如果不是人，是其他的植物或動物，那我們就肯定地說，因為不是人，所以沒有人權。人權應該與人的本質（nature of human being）聯繫在一起的。從另一方面說，人都是按照天主的肖像而被造的，人犯罪只是有損天主的肖像，而並沒有失去人的本質。因為人可以犯罪，也可以悔改，但人不能有時是人，而有時不是人。是人，那就擁有人權，而生命權則應該是基本的人權。「無辜」與「有罪」如果導致「生」與「死」的區別，那就需要證明「有罪」與「無罪」與人性尊嚴層面存在的差別。有罪與無辜的本質差別在哪裡？不容易看到人之所以為人的本質區別。因為有罪並不意味著改變人性（nature of human being）以及由人性而來的人權與尊嚴。

84 Cf. Edmund Ryden S.J., "Retention or Abolition of the Death Penalty: An Enquiry into the Fundamental Philosophy of Human Rights", 《哲學與文化》360期（2004年），頁105-106。

85 同上，105頁。

在教會中有學者認為人犯罪就喪失了生存權⁸⁶，這種理論的出現，可能是覺得一方面承認生命是來源於天主，人的生命是不可侵犯的，而另一方面，又想合理的解釋死刑的合法性，由此而產生所謂的罪人喪失生命權的理論。下面一節討論有關這方面的問題。

4. 嚴重的犯人喪失他的生存權

主張人犯嚴重的罪就會失去人性尊嚴與生存權的代表人物聖多瑪斯認為：人在犯罪時，離棄理性的秩序，因而喪失人性的尊嚴；就可以將其殺死⁸⁷。教會也曾有過同樣的理論（參閱AAS, 44, 1952年, 頁787）⁸⁸。

如果說犯人喪失了自己的尊嚴與生存權，這只是種說辭，不容易被認同。的確，罪犯罪惡滔天，但我們想一想，誰不是罪人呢，那麼區分人是不是失去人性尊嚴與生存權的分界本質是什麼？所以我們無法說罪犯就失去了人性的尊嚴與生命權。

另外須要注意的一點是，沒有人能夠認清一個罪犯的真正主觀上的罪過。甚至有人認為，真正的罪犯都應被視為精神病者。一個正常的人不會做出殺人或其他嚴重的罪行⁸⁹。

86 參閱金象遠，《生命倫理——天主第五誡的當代省思》，頁287

87 參閱多瑪斯，《神學大全》，第九冊（台南：碧岳學社，2008），頁209, II. II. 64. 2。這裡想提一點的是，現在很少有人以多瑪斯的這種理論來支持死刑了。

88 參閱安麗多爾，《呼召與回應》，卷三，頁460。教會官方文件自1952年以後就沒有再見過引用多瑪斯這一論點。

89 參閱安麗多爾，《呼召與回應》，卷三，頁460-461。

如果說殺人犯就失去了生命權，從何得來這結論。有可能是這樣的，就是為使死刑的傳統或法律得以繼續而想出的理由。而不是根據這理由推出死刑的合理性。也就是說先假定死刑是合理的，然後找出理由支持死刑。

五、結論

傳統上，教會雖然聲稱國家秉著正義有處人死刑的權利，但基督徒的傳統，也從未否認過，國家有權利——在明智的界限之內——赦免犯人，或者緩刑，或者減刑。顯然地，這兒蘊含的意思是說，國家不是必須處決每一個犯有重罪的犯人。事實上，無論是從聖經上或是從聖傳上，都無法證明，國家必須無條件的、而且在無論什麼時候，使用處人死刑的權利⁹⁰。

現在倫理神學家也認為死刑是難解決的問題之一，甚至，「借助聖經內的天主啟示，也未能使我們清楚的解決問題」⁹¹。海霖也認為，今日教會內關於死刑的觀點有兩種。他個人傾向於廢除死刑。他的根據是聖經的逐漸啟示，從舊約到新約以及耶穌的態度，另外的理由就是綜合考慮以前的經驗與可能產生的影響⁹²。

90 參閱海霖，《基督之律》，卷三，1，頁64。

91 參閱龔多爾，《呼召與回應》，卷三，頁465。

92 Cf. Bernard Haring, *Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Clergy and Laity*, vol. 3 (New York: The Crossroad Publishing Company, 1981), pp. 37-38.

本文中所反省的內容一方面是，原來那些支持死刑的理由愈來愈弱、甚至不存在了；另一方面是從根本上討論死刑是不是在神學上站得住腳，這跟死刑是不是應該被廢除不是同一層面的。主要從幾個方面作反省：

1. 人性尊嚴與生存權是來自哪裡？是來自人之所以為人的本性，還是來自他人？如果人的生存權是由於人的本質，那麼罪是不是真的就讓犯人失去這樣的本質？

2. 人為的、直接的奪去一個人的生命是否合理？如果合理的話，不可墮胎的法律是不是就意味著相對化了。

3. 如果「人為的故意奪去一個人的生命」這個行為「對象」是惡的話，我們不可藉著惡果產生善果。

4. 死刑可以說是為了更高的善，但我們無法認可為了更高的善就可以作一件本身是惡的事。

5. 天主對人的生命擁有的權利，那報復應該是上主的事，而不應該是用侵犯天主權利的方式來懲罰侵犯天主權利的人。

6. 天主把管理權給了國家的話，並不是說所有達到目的的方法都是合宜的，我們也要看是不是符合倫理。

7. 如果說人可以替天主施行這種權利，也就是說人是擁有讓人死、讓人活的權利，就必須提出理論根據，而我們看不到明顯的理由。

8. 刑罰的作用之一是治療和教育，對於被執行死刑的犯人來講，治療與教育的作用便無從達到。

在作此研究時，我也發現的確有些問題值得商榷與研究，譬如：墮胎、死刑、正當防衛與正義戰爭如何統一的解釋，這可能是另外一個主題，但不是不值得討論。

有人對教會的訓導提出質疑，認為教會的態度矛盾、不一致，因為教會斥責墮胎，卻允許死刑⁹³。同時也有人提出教會的生命倫理不一致，主要體現在兩個方面，一方面是橫向的，就是有關生命的倫理議題不一致（包括墮胎與死刑的訓導方面）；另一方面是縱向的，譬如教會認為死刑有其合理性的同時，又呼籲不要判人死刑⁹⁴。

有些聖人也支持死刑，這跟他們的聖德無關，因為他們這樣主張也是根據他們的良心，而良心是一個人行動的主觀標準，所以天主也會按每個人的良心來看他的行為的價值。一個人如果本著良心去行事，即便做了一件客觀上錯誤的事情，也沒有罪過。譬如說，聖多瑪斯主張連聖母包括在內，人都有原罪，可後來教會宣佈聖母無原罪為信德的道理，但這理論上的不一致並不否認多瑪斯的聖德。因為聖德是人與天主的關係面，而他的研究呢？是個人根據他的瞭解所推論出的結果。也就是說一個是良心層面的問題，一個則是理智推理層面上的問題。

93 Cf. Gillian Perice, "Letters-The Church and the Death Penalty", *The Tablet* 246, 7929 (11 July, 1992):868.

94 Cf. Joseph Cardinal Bernardin, "A Consistent Ethic of Life: American-Catholic Dialogue", Gannon Lecture, Fordham University, Dec. 6, 1983.

教會有關墮胎的訓導與死刑理論有些不一致，教會不可以墮胎的倫理是由於神學的理由而推論出來的，比方說，人是天主的肖像，人的生命權是來自天主。人權，人性的尊嚴等，人無權直接的取掉一個人的生命等。可是關於死刑的問題，有可能是假定死刑是存在的，至少是被容忍的，所以找一些理由出來支持死刑，使其看起來合情合理。死刑不像禁止墮胎那樣是由上而下推論出來的，這可能是兩者理論不一致的根由。



神秘神學的回歸

——對現代、後現代神秘主義研究的反思

徐曉燕¹

Abstract: The word “Mysticism” came into being in the last 200 years and has resulted in a lot of research. In the modern era, there has been a general interest in mysticism among scholars, which show the same modern characteristics, despite some subtle differences among different philosophers or theologians. After outlining the history of modern research on mysticism and exploring D.Cupitt’s theory of mysticism, this paper attempts to demonstrate that “mysticism” as a category is covered within the ideology of modern thought. This paper also discusses the founder of Christian “mystical theology”, Dionysius, and his work, to criticize the presuppositions and methods of modern and post-modern research into “mysticism”. By doing this, this article attempts to clarify the great distance between “mystical theology” and “mysticism”.

1 本文作者為浙江大學哲學系宗教學專業博士研究生。研究方向：宗教哲學、基督宗教神秘神學。

「神秘主義」²一詞是新近200多年才產生的觀念，它的出現意味著一股對神秘主義研究的熱潮。學者們對神秘主義的興趣是在現代思想的背景下產生的，其研究起點、研究方法和研究結果雖然在不同的哲學家或神學家的作品裡有著差異，卻在整體上依然是現代的。而隨著現代性思想被質疑，形而上學、客觀理性主義在我們的宗教理解中的動搖，在現代思想背景下進行的神秘主義研究進路暴露了自身的缺陷，庫比特 (Don Cupitt) 透過後現代的批判視角已經敏銳察覺到了這一點，他提出第二性的神秘主義，為已經在現代性中落得壞名聲的神秘主義恢復名譽。然而，庫比特將神秘主義還原為制度性宗教的對立面，從而認為神秘主義教導的是一種非實在論，這是有失公允的。本文以為，庫比特和現代研

-
- 2 對「神秘主義」一詞的發生學及其演變，見 Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word", in Richard Woods (ed.), *Understanding Mysticism* (New York: Garden City, 1980), pp. 42-55; Leigh Eric Schmidt, "The Making of Modern 'Mysticism'", *Journal of the American Academy of Religion* 71, no.2 (2003): 273-302. Andrew Louth. *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys. Afterward* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 200-214.

Mysticism 這個詞，從其產生之初就具有一定的含混性，後來它逐漸成為一個研究範疇。學者們在不同時期所關注的研究對象、研究問題和研究方法都大異其趣，其外延和內涵在西方學界更是莫衷一是。對於英文 mysticism 的中文翻譯，漢語學界通用的有「神秘主義」、「冥契主義」、「密契主義」。「神秘主義」一譯在大陸被廣泛使用，強調其在認識論上不同於理性的一面，很容易導向「神秘主義」的本質特徵是非理性性質的片面結論，如王六二，〈宗教神秘主義的性質〉，載於《世界宗教研究》1期（1996年）。在香港、台灣，大多使用「冥契主義」、「密契主義」。謝扶雅把 mysticism 譯為「冥契主義」考慮到是通過「冥」思而「契」合為一。見謝扶雅，〈導論〉，費多鐸編訂，沈鮮維楨等譯，《東方教父選集》（香港：基督教輔僑出版社，1964），頁22；引自賴品超，〈導言〉，梅延多夫著，譚立鐸譯，《拜占庭神學中的基督》（香港：道風書社，2011），頁xxx。這種譯法糾正了「神秘主義」一譯在認識論上的片面性，但似乎也只強調了人單方面的作用，通過主體「冥思」而至「契合」，忽略了基督教傳統中上帝的優位性，且不能突出基督教傳統中聖事和聖經的意義。其實，不論「神秘主義」、「冥契主義」，只要成為一種「主義」，就似乎不可避免地削減了具體宗教的歷史、地域因素而抽象為普遍原則。這種「主義」的理解正是本文著力批判的。既然「神秘主義」、「冥契主義」都有其問題，而本文批判的正是這種「主義」，那麼在此種且使用大陸流行的「神秘主義」一譯。

究者都將神秘主義簡化或抽象為某種單一現象，而忽視了神秘主義文本本身，以及神秘主義者所在的社會——歷史——神學背景。本文試通過對「神秘主義」研究的歷史梳理，來說明「神秘主義」這一範疇的含混性。最後通過對基督教「神秘神學」的集大成者狄奧尼修斯的討論，對現代的神秘主義研究以及庫比特的後現代神秘主義做出反思。

一、現代神秘主義研究的興起——一段思想史的梳理

「神秘主義」是一個新近才產生的觀念。它的研究主要圍繞以下一些問題：什麼是神秘主義？也即關於神秘主義的定義；建立判斷神秘主義者或什麼是神秘體驗的標準；神秘體驗和宗教解釋之間的關係；建構神秘主義傳統和神秘主義正典。對這些問題的激烈討論，一直從19世紀末延續至今。為何「神秘主義」一詞在近現代出現之後，很快成了一個熱門研究領域呢？其思想根源要追溯至現代性的開啟時期。

現代性起源於16-17世紀，甚至中世紀晚期，其特徵是開啟了從個體看待一切事物，一切事物都圍繞著主體被重新建構。在哲學上，當笛卡兒提出「我思故我在」，將人們的目光從客觀實在的上帝那裡轉移到人類自身時，他發動了一場「君主立憲」³式的革命。正如庫比特對現代性的敏銳診斷：「我們已經有一個完全的、現成的、由上帝為我們安排的世界，而我們被預先設計成去適應這個世界。但如果是這

3 見陶楊華著，〈亞伯拉罕的上帝與笛卡爾的上帝——關於「上帝之死」的思考〉，載於《世界宗教研究》3期（2013年），頁147。

樣的話，我們可以信賴我們的感官和我們的認知能力：我們可以利用世界的現成性，去構造我們自己關於它的客觀知識體系！」⁴ 上帝成了一個保證人類可以自由和正確思考的傀儡，而世界的真正構造者是人類自身，人憑藉著自身的理性之光就可以發現真理，無須再依靠宗教的權威來理解世界。

從人類主觀性出發，神學家和哲學家們就可以建造一個比舊秩序更可靠的客觀知識系統。在宗教領域，他們開始尋找一種普遍的「自然宗教」。他們相信宗教共有一個本質，而且這一本質可以通過主體的先驗能力（理性、道德或直接經驗）而達到。興起於16、17世紀的自然神論，它主張宗教的本質不在於聖經或聖傳中的上帝的啟示，而在於人人都具有的自然理性，而且這種理性在邏輯上是先於語言和文化而存在的。這之後，康得在某種意義上轉變了自然神論所佔據的理性基礎；他用二律背反論證了人類的理性無法證明至高上帝的存在，更不可能通過理性去認識宗教的本質；人類的理性需要受限於道德，因此康得將宗教本質從自然神論的理性轉移到了道德之上。接著，施賴爾馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）繼承了浪漫主義對個人情感的重視，提出了「絕對依賴感」，從康得的以道德作為宗教本質，又轉移到了主體的直接經驗。正是施賴爾馬赫的「絕對依賴感」作為宗教真正核心的觀點，奠基了後來的「神秘主義」的重要因素，而成為「神秘主義」研究的先驅。⁵

4 唐·庫比特（Don Cupitt）著，王志成、鄭斌譯，《後現代神秘主義》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁15。

5 有關這一段思想史的詳細論述，請參閱 G. M. Jantzen. "Could there be a Mystical Core of Religion?" in *Religious Studies*, 26, 1 (1990):59-71; G. M. Jantzen, "Mysticism and experience", in *Religious Studies*, 25, 3 (1989):295-315.

雖然早期自然神論、康德、施賴爾馬赫就「什麼是宗教的本質」這一問題有分歧，但是，他們都認為宗教有一本質，並且人自身也擁有一種先驗能力可以回應宗教的本質，他們都認為有一個客觀真理的存在，並且人可以通過主觀能力達到這一真理。如果說，宗教有一個本質，如果這對於早期現代的哲學家來說，不是一個需要論證的問題的話，那麼隨著現代性的進程，科學、自然主義的迅猛發展，早期哲學家們預設的先驗人類學的基礎不再有說服力，尋找普遍的「自然宗教」宣告失敗，取而代之的是「神秘主義」的逐漸流行。

在19、20世紀之交，面對宗教多樣性的不爭事實，面對組織、制度性宗教的權威性的削弱，如何恢復當代生活的意義，尋找一個普遍的靈性資源，就成了知識份子亟需解決的問題。沒有任何一個時候比當時更需要用經驗的確信來肯定宗教的真實性。以詹姆斯（William James）⁶為代表的宗教哲學家接手了施賴爾馬赫先驗的直接意識觀念，並轉變為經驗論題。詹姆斯及其學生們始終未曾放棄尋求不同宗教的普遍性，也即普遍真理的問題。那麼在沒有了先驗人類學保證的條件下，他們又該如何尋求普遍真理呢？詹姆斯等轉向了一個不同的問題，他們不再追問人類的本質是什麼，而是

6 本文直接從17、18世紀跳到了的20世紀初的詹姆斯，是因為對神秘主義作為一種超歷史的、超地域的普遍真理的理解，在詹姆斯這裡達到了高峰並持續影響著後來的學者。至於，中間這一段歷史的缺空，可參考Leigh Eric Schmidt, "The Making of Modern 'Mysticism'", in *Journal of the American Academy of Religion*, 71, 2 (2003):273-302, pp. 273-302。在這篇論文中，Schmidt論述了「神秘主義」如何漸漸脫胎於具體歷史、宗教文本的語境，而成為了一個宗教經驗的普遍種類。

追問：在不同的宗教經驗的背後是否有一個共同的原則？他們找到了先於語言的未經解釋的經驗，即神秘體驗，並認為不同宗教經驗的同一原則在於神秘體驗。詹姆士的《宗教經驗之種種》舉出了眾多經驗的證據，通過這些證據證明了人類的神秘體驗的極大相似性。這些經驗都有超言說性、知悟性、暫現性和被動性⁷的特點，通過論證相同的經驗來指向了一個客觀真理。正如詹姆士宣稱的：「這個永存的並勝利的神秘傳統，幾乎全不受地域或宗教的差別所改變。……神秘的言語表示有一種永久的全場一致性，使得神秘主義的名著沒有出生日的區別，也沒有出生地的區別。」⁸於此，詹姆士完全將神秘主義與個體的超歷史的、地域的、本質的、直覺的神秘體驗聯繫起來，並且認為不同宗教的神秘體驗都存在著一個共同的本質。

詹姆士之後的一些學者，例如斯泰斯（W. T. Stace）和扎納（R. C. Zaehner），並沒有劃一地把所有的神秘體驗都視為同一，而是分出不同類型的神秘體驗。例如，斯泰斯將神秘體驗分成「外向的神秘體驗」和「內向的神秘體驗」⁹；扎納將宗教經驗劃分為「一元論的」、「有神論的」、「萬有在一論」¹⁰。即使他們看到了神秘體驗上有不同的類型，但他們分類的前提還是認為不同宗教傳統的神秘體驗有一先

7 詹姆士歸納了神秘狀態的四大特性：超言說性、知悟性、暫現性和被動性。詳見威廉·詹姆士（William James）著，唐鉞譯，《宗教經驗之種種——人性之研究》（北京：商務印書館，2004），頁377-378。

8 威廉·詹姆士（William James），《宗教經驗之種種——人性之研究》，頁408。

9 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: J.B. Lippincott, 1960), p. 131.

10 R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane* (London: Oxford University Press, 1957).

驗的本質。然而，這個前提是未受檢驗的。正如卡茨（S. T. Katz）批評道：猶太教和基督教總體都是有神論的，但是猶太教神秘主義者的體驗很難說是與基督教相同的；薄伽梵歌的有神論體驗與大德蘭的有神論體驗完全不同。¹¹

綜上可看出：早期自然神論、康德、浪漫主義或施來馬赫，都是從主體建立一個客觀實在的真理，他們相信不同宗教背後都有一個本質，並且人可以通過或理性的、或道德的、或先驗的方式認識宗教本質。而晚期現代的宗教哲學家們，承接了上述哲學家的問題，從先驗的領域轉入了經驗的領域，將神秘體驗視為宗教傳統的核心，並且通過不同宗教的神秘體驗的同一性來證明客觀實在的真實性。因此，不論早期現代或晚期現代的哲學家們，都試圖在多樣性背後尋找一個普遍的客觀真理，且在方法上尋找能夠給宗教學提供可靠的、前語言的心理狀態。這些神秘主義研究，不論從目的還是方法進路上來看都是現代主義的。不得不說，神秘主義研究從一開始就是現代思想的產物。

二、庫比特的後現代神秘主義¹²

在現代時期——17世紀早期至20世紀早期，哲學在每一個領域都試圖克服懷疑主義並為實在論辯

11 Steven, T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978), p. 32.

12 庫比特《後現代神秘主義》一書，是以對現代神秘主義理論的批判為邏輯起點的，故名為「現代性之後」，英文書名是 *Mysticism After Modernity*。然而，對上述現代神秘主義的理論進行批判的不止有庫比特，還有前文提及的卡茨（S. T. Katz），詹珍（Grace Jantzen）等，但各自的進路不同。詹珍主要是從歷史主義的立場，通過考察「神秘主

護。從個人開始，人們希望從感覺經驗轉向「外在世界」的知識，從道德經驗轉向客觀道德秩序的知識，從經驗世界的最普遍特徵轉向上帝的存在等。而且只有就任何以及每種「經驗」支持實在論而言，它才被視為「真實的」。而且僅當你通過你的經驗獲得自立的、真實的、存在於外面的事物之知識時，你的經驗才是真實的、可靠的、不虛妄的。有關客觀實在的知識是至善，它先於其他一切事物，也比其他一切事物都要重要。¹³

這段話是庫比特在其著作《後現代神秘主義》中對現代主義的診斷。雖然現代性完成了神學上「君主立憲」的革命，但是現代人依然無法在「君主」缺場的世界中生活，因此他們通過各種努力，希望證明客觀實在的真實性和絕對性。而神秘體驗，就成了現代哲學家們證明客觀實在的證據。庫比特敏銳地觀察到，我們使用的「經驗」、「神秘體驗」都是在現代時期發展起來的，它們充斥著現代意識形態的內容。

義」研究的發展史，來質疑其問題本身和研究方法的合法性。卡茨的著重點主要在於神秘體驗與解釋（語言）的關係問題，其基本立場和斯泰斯（W. T. Stace）與扎納（R. C. Zaehner）相反，認為各種神秘體驗本身就已經具有了差異性，人的體驗必須是經過文化、社會、教義等因素塑造的，而沒有一個純粹的脫離這些語境的體驗。這似乎與庫比特的語言先於經驗的進路類似，但其實並不相同。因為庫比特通過語言的優先性，走向激進的非實在論。本文單獨將庫比特的《後現代神秘主義》提出作為後現代的代表，是因為庫比特的宗教思想自成一格，且在大陸已有大量著作譯介出版。他在此書中不僅批判了現代的神秘主義理論，更是直接提出了另一種不同的「後現代神秘主義」的非實在論生活方式，這是卡茨和詹珍等所沒有的。因此，有必要把庫比特單獨拿來做討論。

13 唐·庫比特（Don Cupitt）著，王志成，鄭斌譯，《後現代神秘主義》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁32。

如今，按照庫比特的診斷，現代性已經走到了盡頭，現代性從舊神學和哲學那裡借來的某些主題——即借用上帝來保證個體認識能力的確定性，又反過來對抗舊神學和哲學，這一策略的悖論和張力註定了現代性的垮台。現代性的垮台，就意味著在現代性背景下所做的神秘主義研究的深層假設——建立一個普遍的客觀實在——變得不再可信了。庫比特在《後現代神秘主義》中試圖為已經失去根基的神秘主義重新恢復聲譽，他認為真正的神秘主義者的作品並非如現代學者所認為的，證實了客觀實在的真實性，恰恰相反，它是要解構和拆毀這種客觀實在性。如果說舊的神秘主義者¹⁴在其時代背景下，拆毀的是教會統治者所規定和堅持的那種教義神學，也即神學實在論；那麼庫比特視自己的新的後現代神秘主義為舊神秘主義的繼續和激進化，解構的是一切形式的實在論，而走向非實在論。

為了給非實在論奠定理論基礎，庫比特用了大部份篇幅論述他的先驅——古典神秘主義者——來論述為何及如何解構神學實在論。庫比特的出發點是基於一個事實的觀察，即古典的神秘主義者遭受體制教會的殘忍迫害。因此庫比特將古典神秘主義理解為制度化了的宗教勢力的對立面。這是兩種力量之間的對立：一方是體制性的、僧侶型的和父權制的統治階級，他們將宗教快樂的實現拖延至遙遠的未來，放在歷史的終點或者死後。他們許諾信徒們只能通過這個體制的各種程式和等級秩序才能獲得來世的宗教快樂。另一方是

14 在此「舊的神秘主義」是相對於庫比特提出的「新的後現代神秘主義」而言的，「新」和「舊」的差異主要體現為時間次序上。庫比特在書中，也用「古典神秘主義」來指代他之前的「舊神秘主義」，其中包括奧思定、十字若望、艾克哈特等的思想。

反抗統治階級的，不規則的、神恩性的、非體制的神秘主義者；他們常常是世俗的而不是支持教權主義的，他們批判統治者許諾的來世的宗教快樂，並將宗教快樂拉回到當下，告知每個信徒現在就能獲得自己的拯救，現在就能擁有宗教快樂。通過將神秘主義者置於統治階級對立面，庫比特進而認為神秘主義中的強烈的否定性因素，是一種對制度化宗教的顛覆，它是對體制的一種解構，神秘主義者就自然成為解構者，傾向於解構官方教會本體論。而這樣的解構正是當代解構主義和激進神學的先驅。

既然古典神秘主義者是體制性宗教的反對力量，他們批判教會統治者剝奪了信徒們今生、當下就可獲得的宗教快樂，那麼神秘主義者又如何獲得自己的宗教快樂呢？庫比特認為他們是通過否定性的神秘書寫來獲得宗教快樂的。書寫而不是「直接經驗」。庫比特批判了晚期現代的神秘主義學者的進路，即他們都預設一個經驗本質，在邏輯上是優先於語言和文化的，堅持神秘主義者是先有了一種超越語言的經驗，然後再回到人間用語言試圖把這種經驗傳達和表述出來。庫比特認為這是現代時期發展起來的假設，現在已經沒有根基了。因此，他倒轉了經驗先於語言的邏輯，認為所有思想都依賴於符號，我們不能脫離語言，沒有指向語言之外的任何實在，只有語言才能把事件轉換為某物的經驗，是語言給予意義。正因為此，他不認為神秘主義者是出神經驗的報告者，而是詩人，是作家，是文學家，他們在字面上、在書寫中產生宗教快樂。他們沒有所謂的「直接的個人經驗」，它只是展示給我們一些被教會統治者禁止的東西，一些我們很想看卻又不能看的十分誘人的東西。庫比特認為，神秘主義者

取消了創造物和無所不在的創造者之間無限的本體論差異，上帝——人的鴻溝被克服了，使得人可以轉變成為神。而神秘主義者正是因為書寫、創造一切被教會統治者所禁止的事物而獲得宗教快樂，它暗示了宗教和性一樣，它的果實會因為被禁止而更加甜美。而這就是「拯救」，是當下就可獲得、無須拖延至來世的「拯救」。

按照庫比特的邏輯，他以神秘主義是體制性宗教的對立面為出發點，通過語言賦予意義，通過否定性的神秘書寫獲得宗教快樂，從而躍入了第二性的神秘主義，這就是庫比特提倡的後現代的神秘主義。在此，沒有現代主義背景下超越之實在的設定，沒有什麼是第一性的，神秘體驗也不成為任何客觀實在的證據，神秘主義的武器就是一種悖論的書寫，他要反抗實在論的語言遊戲，創建自己的遊戲，並在這一遊戲中獲得宗教快樂。換句話說，按照庫比特對於神秘主義的理解，一個人被稱為神秘主義者，並非因為他擁有出神的直覺經驗，而是說，只要他留下一種書寫：即反對一切絕對權力和權威的，教導非實在的書寫，那麼他就是神秘主義者。

不可否認，庫比特對現代神秘主義研究的批判是有洞見的：要尋找一種先於語言和文化的普遍經驗本質是不成立的，語言並不複製、不報告經驗，而是形成經驗本身。然而，庫比特並不止於此，他還將語言的意義推到極致，認為「語言之外無一物」¹⁵，語言給予我們的就是我們所能獲得

15 王志成、朱彩虹，〈論維特根斯坦與庫比特的生活宗教觀〉，載於《浙江學刊》1期（2009年），頁8。

的全部，神秘主義的悖論式語言就是教導非實在論。這種觀點是否符合那些古典神秘主義者的本意，是值得商榷的。庫比特對古典神秘主義者的解讀是基於一個事實，即神秘主義者遭受體制教會的殘酷迫害。但這並不是事實的全部。在基督教歷史上很多關鍵的神秘主義者恰是體制教會的支柱，如奧思定、狄奧尼修斯、尼撒的額我略、伯爾納多、文德、大德蘭等。單從這一點來說，簡單地將神秘主義者與體制教會相對立，是個常見但已受到廣泛質疑的假設。¹⁶既然如此，那麼在此基礎上將神秘主義者所使用的悖論式語言視為是對體制教會的顛覆和反抗，而走向非實在論，這種觀點也有待商榷。

綜上所述，不論是現代「神秘主義」研究為奠定所有宗教的普遍性原則，而尋求一種「神秘體驗」；亦或庫比特為解構制度化機構的絕對政治力量，而將「神秘主義者」視為非實在論戰士；不論是尋找前語言的體驗或心理狀態，還是後者堅持語言建構世界，他們都共有一個特點：即將神秘主義簡化或抽象為某種單一現象，而忽視神秘主義文本本身，以及神秘主義者所在的社會——歷史——神學背景。本文第三部份，將回到神秘主義者的文本，以被稱作「基督教神

16 這些質疑見 B. McGinn, "Evil-sounding, rash, and suspect of heresy: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church", in *The Catholic historical review*, (2004), 90(2), pp. 193-212; A. Hollywood, & P. Z. Beckman, (Eds.), *The Cambridge companion to Christian mysticism* (Cambridge University Press, 2012), pp. 305-314; S. T. Katz, *Mysticism and religious traditions* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 3-60. 神秘主義者（尤其在中世紀），為何會遭到體制教會的審判和迫害，其中包含了複雜的處境化因素，需要具體分析。但是有一點是清楚的，神秘主義和體制教會的關係是動態變化、相互作用的，並不像庫比特理解的那樣是靜態的兩種對抗力量。

秘主義之父」¹⁷的偽狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius，以下簡稱狄氏）的著作為例，簡要探討其思想並非現代意義上的個人超自然的經驗，也非庫比特所認為的對教會權威以及神學實在論的反抗，而是植根在以《聖經》和禮儀為背景的教父傳統，其著作是服務於基督徒的共融，並教導人在教會的共融中與上帝合一。

三、狄奧尼修斯之神秘神學

狄奧尼修斯的著作流傳至今的有五部：《天階體系》、《教階體系》、《論聖名》、《神秘神學》與《書信集》。¹⁸在中世紀晚期以及現代，學者們往往重視《論聖名》和《神秘神學》，而輕視其他三部著作。尤其在《神秘神學》中，因著狄氏將「與上帝合為一體」¹⁹的主題明確化，並以其為基督徒之最高目標的緣故，而使得這篇短小的論文成為現代神秘主義研究的重要資源。這也使得《神秘神學》漸漸脫離了其他文本，而被視為描述個體靈魂超越理智的出神體驗的文本。然而，這種理解並未將《神秘神學》放入整個文本有機體中，也錯誤地把現代的個人神秘體驗讀入了《神秘神

17 Jan Vanneste 語，轉引自Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto: PIMS, 1984), p. 7.

18 狄奧尼修斯五部著作的真正順序依然未有定論。按狄氏自己在文本中的資訊，《天階體系》應在《教階體系》之前，《論聖名》在《神秘神學》之前。然而《天階體系》與《教階體系》、《論聖名》與《神秘神學》，這兩組著作孰前孰後未有定論，因為他們是同時被發現的。然而根據歷史上大部份的手抄傳統，以及絕大部份評注者的觀點，應該是《天階體系》、《教階體系》先於《論聖名》、《神秘神學》。這可以看出《天階體系》、《教階體系》為狄氏的整個著作奠了解釋的框架和基礎，參閱 Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 29.

19 狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（北京：商務印書館，2012），頁99。

學》。既然如此，對《神秘神學》這部著作，以及「神秘神學」（mystical theology）這一詞進行適當的澄清就顯得很有必要。

「神秘神學」中「神秘的」（希臘語 *mystikos*，英文 *mystical*）一詞，來源於希臘語詞根 *mu-*，意指「閉上」，由這一詞根產生的另一詞 *mysterion*，常用來指代希臘密教儀式。基督宗教《聖經·新約》中就借用了 *mysterion* 一詞²⁰，並在中文語境（和合本《聖經》）中將此詞翻譯成「奧秘」。查考這個詞在新約中的意思，會發現它指的是：上帝藉著基督的啟示表達對人類之愛的奧秘。因此，這個詞確實有表示秘密、奧秘的含義，但更表示一種已經被啟示的，被宣告的資訊，即耶穌基督道成肉身、受死、埋葬並復活的事件。²¹「神秘的」作為形容詞正是在這個意義上被使用的。而「神學」（希臘語 *theologia*），在狄氏的著作中，指的是上帝的話語，也即《聖經》；相應地，他的「神學家」一詞一般只指代《聖經》書卷的作者。²²狄氏寫此書的起因就是因為對《聖經》經文的困惑，並試著解決這個困惑。²³而且他不單是自己解決《聖經》中的困惑，更是與基督徒團體分享自己的收穫。他的所有著作篇章都是寫給教會中的基督徒，無疑他將自己視為這個共同體中的一員。因此，如果脫離了《聖

20 *μυστηριον* 在《新約》中大約出現了25次；保祿書信中有18次，其他幾處在《瑪竇福音》、《路加福音》和《默示錄》。在此列出幾例：羅11:25；16:25；格前2:7；弗3:3-10等。

21 Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Continuum, 2001), p. 28.

22 Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 184.

23 《天階體系》二章五節：「我自己如果不是由於《聖經》用於天使的那些不雅形象困擾了我，還不會從這一困難奮起搞現在這個研究。」狄奧尼修斯，《神秘神學》，頁110。

經》以及藉著禮儀而凝聚起來的教會共同體的語境，就無法理解當時的基督徒生活。

正是在這一背景中，我們才能理解狄氏著作的解釋框架，是在《天階體系》和《教階體系》中被給出的，其關鍵就在於「階層體系」（*hierarchy*）一詞。這詞是狄氏原創的，由「神聖」（*hieros*）與「源頭」（*arche*）組成，表明其神聖之起源與層級的秩序。²⁴ 狄氏在《天階體系》第三章開頭如此定義：階層體系「是神聖的秩序、一種理解狀態和一種與神聖者儘量近似的行動」²⁵。階層體系是啟示的樞紐，它本身就是上帝的神聖顯現和上帝的行動，它是上帝產生的神聖秩序。「階層體系」的目的就在於使「存在物能夠盡可能地與上帝相像，並與祂合一」²⁶。這裡的「相似」、「合一」之前都有一狀語「盡可能地」，即它指受造物在自己的階層位次中，完成自己的職份，這就是與神「相似」、「合一」。對於階層體系的每個成員來說，「完全化」的意義在於，「成為《聖經》所說的『上帝的同工』和上帝的工作的一個反映」。²⁷ 那麼狄氏的「階層體系」和他的《神秘神學》又有何關係呢？

在《神秘神學》中，狄氏認為言說上帝可以有兩個向度。一種是肯定的言說，「從最崇高的範疇向最底下的範疇進發，在這下降的道路上包容進愈來愈多的，隨著下降的每

24 狄奧尼修斯，《神秘神學》，中譯本導言，頁xxi。

25 同上，頁111。

26 同上，頁112。

27 同上。

個階段而增加的觀念」²⁸。在這一進路中，上帝亦此亦彼，從最高級的抽象概念形式美、善、存在等，到可感官的事物。因為上帝是一切事物的原因，一切事物也都指向上帝，因此上帝從某種意義上可以是一切的事物。但是如果言盡上帝，就必須把世上一切的事物都言盡，而在此過程中，我們將達到語言的窘境：語言無法窮盡一切事物。肯定的言說方式對應的是，上帝在創造物中的顯現（manifestation）和產生（procession）的過程。上帝的創造、產生，就是祂「愛」的行動，祂在「愛」中站出自身（ecstasy）²⁹，在階層體系中展示祂神聖的榮耀，呼召受造者回歸上帝。正是在上帝向下的產生與顯現過程中，受造物得以認識上帝的顯現。

然而，因為上帝的創造過程，並沒有傳遞祂的存在（being），傳遞、顯現的只是上帝的啟示之光³⁰，因此上帝本身超越了祂的顯現，而不為受造物所認識。受造物若想與上帝本身相遇，它就必須要放棄對上帝之顯現的認識，而不斷向上運動，這就要通過否定言說進行：「從在下者向超越者上升，它攀登得愈高，語言便愈力不從心」³¹。否定的言說自下而上攀登，先否定感官所能感受和認知的東西，因

28 狄奧尼修斯，《神秘神學》，頁98-100。

29 狄奧尼修斯將「渴求」（eros）與「聖愛」（agape）看成是同一的；而神聖的渴求產生了迷狂出神（ecstasy），即站出自己。狄奧尼修斯認為上帝的創造，就是祂的愛和渴求的行動。「在上帝仁愛地渴求萬物美好豐沛之中，上帝即宇宙的原因也在對萬物的厚愛關懷中被帶出自身（出神），祂就好像是由於善之愉快，由於愛和渴求而被從祂的超越居所引導開，降臨於外物之中，祂這麼做所借助的仍是祂超自然的、保留於自身之中的出神能力」。詳見《論聖名》，頁35-38。

30 Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Continuum, 2001), p. 106.

31 狄奧尼修斯，《神秘神學》，頁98-100。

為上帝與他們之間的相似程度小於上帝與概念的名字的相似程度，由此逐步上升，最後否定美、善、存在等最抽象的概念，因為連這些概念也無法描述上帝。因此，上帝甚至不是美、善、存在。靈魂通過否定而上升，「使靈魂站出一切與它自己的有限本質相關的東西之外」³²（ecstasy），以此來回應上帝之「愛」的行動。

然而，這否定之路並非最終階段，它還未抵達最終的奧秘。否定言說與肯定的言說其實是兩種可選擇的言說上帝的方式。³³就否定的言說而言，任何的不相似、差別，都是一種關係屬性，而關係屬性就必定已經預設了一種內在的相似性。因此，即使是否定的言說，其本質上還是一種肯定，因它必須是在肯定某物的基礎上才能否定某物。不論是肯定的言說還是否定的言說都還處於人類認識、理性領域的範疇。因此，受造物若要抵達最終的奧秘，即神秘神學，只有超越前面兩種言說方式。

如果說否定言說是在邏輯上對肯定言說的否定，那麼神秘神學的超越即是要顛覆語言的邏輯秩序。它既不肯定上帝，也不否定上帝，而是對肯定和否定的同時的否定。³⁴這個「否定」不再是否定一個命題（negative proposition），而是對命題的否定（negating the proposition）³⁵。因此當到

32 狄奧尼修斯，《神秘神學》，頁93。

33 參閱Turner D. *The darkness of God: Negativity in Christian mysticism* (New York: Cambridge University Press, 1998), ch. 2.

34 見《神秘的神學》，第五章。

35 Turner D. *The darkness of God: Negativity in Christian mysticism* (New York: Cambridge University Press, 1998), Ch. 2.

達這一階段時，我們不能再以邏輯和在世經驗的方式來理解語言。人類認識的階梯都斷裂了，正如狄氏所說：「當它攀頂之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者合為一體」³⁶。這最後的沉默，就是遭遇（suffer）上帝的愛，即進入神秘神學階段。然而，這神秘神學並非個體靈魂不斷地往階層體系攀爬之後，最後登頂飛躍入上帝；而是接連於禮儀，接連於與教會會眾的共融。我們必須把《神秘神學》放入階層體系的框架中，才不至於將狄氏的著作割裂開來。這裡的合一與遭遇上帝之愛，並非指個體可以離開自己的階層體系，上升到上帝的層面，與上帝直接接觸；³⁷而是在階層體系中對上帝之愛的回應，是「在能力所容許的最大範圍中，被帶入與上帝的合一之中」³⁸。上帝直接以適當的方式臨在於每一層品級中，而每一品級的受造物也以他自己的最大能力直接參與上帝。因此，這裡並不存在遭遇上帝時，否定之路的「直接性」與教階體系的「間接性」之間的矛盾。

「階層體系」作為理解狄氏著作的鑰匙，排除了上帝與個體的關係進入一種靈性唯我論的可能性。作為「神聖秩序」，「階層體系」是為了傳達上帝的知識並使階層體系的成員相互地合作行動，以使每個受造物都盡量與上帝相似。受造物的「完全化」不是越過階層體系、教會共融而直接與

36 狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），頁102。

37 Graham Oppy, N.N. Trakakis (ed.), *Ancient Philosophy of Religion* (Durham: Acumen, 2013), p. 287.

38 狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（北京：商務印書館，2012），頁93。

上帝合一，而是在階層體系中與上帝的意志同一，成為上帝「愛」的器皿，將上帝「愛」的行動傳遞給階層體系中其他受造者，在創造次序中完成上帝為自己建立的職份。

通過以上分析我們得出，狄奧尼修斯的「神秘主義」，並不同於現代主義所期待的那種超越共同體、超越宗教一切具體的聖禮、經典的個體的主觀超卓體驗，也異於庫比特所認為的是教會權威的對立力量，以解構教會的實在論。恰恰相反，狄氏的著作正是建立於禮儀和經典之上，在教會共融之中教導每個人「與上帝合一」。

四、總結

通過呈現狄氏「神秘神學」的文化處境，在進行文本分析之後，我們可以得出「神秘主義」研究與「神秘神學」的差別所在。不論是現代的還是庫比特的「神秘主義」研究，都有一種劃一的、普遍化的傾向。這似乎是「神秘主義」一詞在現代被發明出來時，就無法避免丟失其獨特的歷史、文化、地域根基而走向一種普遍性。當「神秘主義」這一詞被用於前現代的人或著作時，極容易將現代意識、現代問題讀入古代人的思想中，然而這些思想很可能是那些作者所沒有的。因此，這一充滿歧異的「神秘主義」一詞，需要被謹慎地使用。所謂的「神秘主義」研究，必須回到具體的人物、文本、文化、地域中，才可能不被現代的意識形態所遮蔽。



明末耶穌會自然觀和儒家天道觀的融合

——以利瑪竇和徐光啟為例

凌海青¹

Abstract: Matteo Ricci and Xu Guangqi are important figures in the history of Sino-Western cultural exchange. This paper talks about how the missionaries and scholar-officials in the late Ming Dynasty interacted with each other on the basis of the concept of nature. In the process, each side found that they shared similar perspectives with the other side, and yet their viewpoints were not without differences either.

1 本文作者為同濟大學人文學院博士研究生，研究興趣：德國哲學、基督宗教和宗教比較學。

利瑪竇和徐光啟是中西文化交流史中的重要人物。與在此之前的古代交流不同，利瑪竇時代的西方世界正處在向現代世界轉型的重要時期。文藝復興思潮和自然科學研究興起，使人們的興趣更多地轉向了世俗生活。在經歷了一系列的政治事件後，天主教極其至高的權威受到了挑戰。這一時期的天主教耶穌會海外傳教，不可避免的受到了這些因素的影響。本文以自然觀念為例，考察明末傳教士和士大夫相遇後雙方觀念的互相作用。雙方在相遇的過程中，既發現了相通之處，又發現了不同之處。在交通和資訊閉塞的年代，雙方共同的理念根植於人類共同的追求。由於雙方所處特殊的歷史時期，特別是西方已經開始現代化，對古典自然觀點構成了衝擊，在對自然觀念問題的具體理解和對觀念的學術態度和傳播態度上有著不同的傾向。人類對自然真理的熱愛和對真理的追求是永恆的，但是處於各自的歷史使命和時代背景的現實基礎的人們，會應對最關心最急迫的問題做出相應的具體選擇。在這場中西文化的相遇中，體現出的同與異，反應了中西方文化中思維和認知的異同和求同存異的基本立場。

一、明末耶穌會的自然觀在中國

中國是農耕文明傳統的國度，人和自然的關係密切。人和自然的關係，構成了中國哲學的重要部份，如著名的「天、地、人」三式、儒家也將天和道緊密結合，形成影響深遠的「天道」學說，天主教一詞的翻譯也受此影響。天是自然的最高形態，是賦予了理念化的自然，儒家對於自然觀點的重視可見一斑。

1. 傳統天主教的自然觀

天主教自然觀也是天主教教義中的重要組成部份。傳統的天主教自然觀以聖經為根據，經過教父神學和經院哲學的發展，形成了天主教的自然觀。根據經院哲學的權威多瑪斯的說法，天主透過自然給予人類啟示，也因此研究自然便是研究天主。自然成為研究天主學問的一個方法，也是近代科學發展的重要動力。從多瑪斯的觀點中，我們可以得到兩個主要方面的觀點：首先，天主透過自然啟示人，自然是神聖的。其次，天主既然透過自然啟示人，人對自然的研究在神聖性的框架下，既是對象性的，也是主體性的。

（一）自然的神聖性

天主教的自然觀，從聖經教義出發，經過中世紀經院哲學的闡發，規定了自然的存在及存在方式。聖經開篇的《創世紀》中寫道：「在起初天主創造了天地。」隨後天主依次創造了晝夜、穹蒼、陸地海洋、植物動物及人類。天地和地球。聖經在起初以神學的反省和文學的筆觸，描述了天主創造自然萬物，這一點不僅確立了自然的起初和本源，其更重要的意義在於賦予了自然萬物神聖性。天主教的這一觀點，並不是單單因基督信仰確立，賦予自然神聖性，有自西方古代哲學傳統而來的哲學根源。從希臘開始，哲學家認為物自身並不是自因，使物自身成為自身的原因才是事物的本質。形而上學和哲人的任務就是尋求到事物背後的本質。而事物的本質，是更為真實和本源的存在。我們觀察到的宇宙自然萬物的現象，其背後也有更為本質的推動原因。僅認識自然的現象是不足的，更應該「尋取最高原因的基本原理」²。

2 亞里士多德著，吳壽彭譯，《形而上學》（北京：商務印書館，1959），頁59。

早期基督宗教在向西方傳播的過程中，為了宣傳教義的本土化和理論化，借助了古代希臘大量的哲學觀念和邏輯體系來完善基督宗教的教義，建立起基督宗教的理論體系。

「基督教在一定的意義上可以說是時代的產兒、猶太教和希臘——羅馬文明的產兒。」³在這個過程中，希臘哲學家關於宇宙本體和第一因的觀念深入了基督宗教教義。中世紀經院哲學的大成者聖多瑪斯在亞里士多德哲學體系的基礎上建立了他的神學大全體系。多瑪斯明確寫到：「用亞里士多德的理由，證明了萬物都是效果，有某第一實體，是最高的第一因：我們稱之為天主。」⁴古代希臘哲學中的自然觀念，經過和猶太教創世觀的融合，成為了基督宗教觀點，即天主是宇宙的創造和根源。天主不僅僅是自然的創造者，也是自然意義的賦予者，這種觀念賦予了自然神聖性。自然是神聖的，天主安排的自然秩序也是神聖的。儘管自然看起來是天主的受造物，但是經由天主的創造，與永恆的實體——天主聯繫在一起，受造物既是受造物，又不僅僅是受造物。

（二）認識論——自然和人的關係

自然是天主的受造物，研究自然和人的關係就是必不可少的認識天主的途徑。中世紀對自然的態度將自然視作和人一樣是天主的受造物。對人和自然的關係的認識更具整體性，而非近代以來對自然的研究是純對象性的。因此，古代人更多地順從自然的法則，而不是像現代人一樣執著於改造

3 梯利著，葛力譯，《西方哲學史》（北京：商務印書館，2009），頁148。

4 湯瑪斯·阿奎那著，呂穆笛譯，《論萬物》（北京：譯林出版社，2015），頁15。

自然。從人類誕生之初，就開始了對自然的探索。古希臘的哲學和科學尚未分離，對宇宙本源和規則的思考也是哲學的起源。古希臘哲學家認為人對自然不僅是盲目的敬畏和恐懼，也可以運用理性去理解自然。亞里士多德的百科全書，以統一的邏輯體系對自然萬物做了分門別類的研究。聖經《創世紀》中記載天主造出了人之後，讓人在伊甸園耕種和看守，並可食用除了生命樹和分別善惡的樹以外的一切果實。聖經的記載為人取之於自然的生存方式提供了合法性。不僅如此，人同樣具有看守果園的義務。人和自然的關係既是神聖性的共生（都出於天主的神聖性造物，是神聖性和被造物的結合），也是自然現象的共生（人和自然互為保育）。「然而對於天主，萬物都是下級。萬物的生存行動，都歸仰天主，奉天主為第一原因。」⁵人和自然都應服從天主的理性秩序，相互之間保有敬意和守護的義務。

2. 耶穌會士自然觀的現代性特徵

天主教耶穌會由1534年創立於巴黎，1540年由教宗保祿三世批准，成為教宗許可的修會。耶穌修會仿造軍隊的管理結構，紀律嚴格，執行力強。耶穌會士對社會參與度很高，在很多領域居於要職。文藝復興後天主教在歐洲面對諸多挑戰，新教開始興起，耶穌會作為天主教的中堅力量對天主教所起到的作用令人印象深刻，其中海外傳教也是重要組成部份。耶穌會在華傳教必然留下特定歷史時期的特徵。

5 湯瑪斯·阿奎那著，呂穆笛譯，《論萬物》（北京：譯林出版社，2015），頁19。

（一）自然概念的現代化

近代創立的耶穌會，雖然維護傳統天主教，忠實於教宗，但並不排斥文藝復興後的近代科學技術。耶穌會士在自然科學領域積極探索，甚至佔據了各個學科的領先位置。耶穌會在科學技術領域取得的成就，繼承了中世紀學院的傳統。對自然和自然規律的探索是理解天主的重要內容。耶穌會的這種特徵也是極為明顯的，耶穌會的會憲是「在萬事萬物之中都可以尋找我們的神」⁶。這種時時處處見到天主的信仰方式，源自於耶穌會創始人的靈修方式。耶穌會強調以人的理性理解天主創造世界的目的和規則，目的是為了更好地按照天主的意願和自然相處。但是當其一旦作為一種原則確立下來，便有了向外物探尋的傾向。

耶穌會士的自然觀與傳統的天主教信仰有很大不同，明顯受到了科學思想的影響，體現出現代性特徵。傳統的天主教自然觀是自上而下確立自然的神聖性，從神的角度賦予了萬物意義，而不是從萬物中獲得和天主的聯繫。耶穌會更多強調對外部世界的直接理解和探索，這與近代以來的科學實證主義和科學理性主義的思路一致，並不衝突。雖然科學主義的立場是無神論的，而耶穌會自然觀的根本立場是《創世紀》的天主創造了萬物，但是耶穌會在探索自然的方式上實現了和科學的融合。

6 《耶穌會會憲》第636款。

(二) 自然觀念符合傳教需要

耶穌會傳教的時代背景是：天主教在歐洲文化的統治地位受到了挑戰；科學、經濟、政治、文化等各方面的社會變革都將天主教視為對立面；文藝復興、新教改革以及後來的啟蒙運動對天主教展開了接二連三的批判，天主教在歐洲出現了嚴重的危機。耶穌會士積極向海外傳教的任務有著時代的緊迫性。阿拉伯人和蒙古人的商貿和戰爭，使得中國和歐洲的聯繫密切起來。早期航海事業和航線的開闢，促進了中西方的交往。這樣的背景下，耶穌會對中國傳教的目的性十分明確，傳教熱忱極高。耶穌會的創始人依納爵·羅耀拉（Ignace de Loyola）神父認為學習科學知識和獲得世俗的成就，對信仰和與天主的合一都是有益的。在科學蓬勃發展的時代，像中世紀早期那般純粹的追求信仰的生活已經出現了危機。耶穌會的觀點受到了近代科學主義和功利主義的影響。近代科學主義和功利主義，強調經驗和事實，關心人間事物，使得耶穌會注重培養耶穌會士的實際操作能力。明末來華傳教的耶穌會士同時體現出良好的科學訓練和卓越的傳教才能。

3. 耶穌會自然觀的具體特徵

基於上述原因，耶穌會傳教強調傳教的實用性和目的性。明末在華傳教士面對的中國主流文化是延綿了兩千多年的儒家文化。儒學在中國深入各個階層，官員基本上也都是儒家子弟。耶穌會如果想成功傳教，儒學是其無法繞開的難題。如果耶穌會傳教士一味按照天主教教義進行傳教，會

遭到社會各個階層的反對。而當時的耶穌會士，做出了很好的變通。他們熟讀儒家經典，像儒生一般生活，然後將天主教教理與儒家文化結合。最終我們看到，在中國的耶穌會士的自然觀，不僅受到了近代歐洲科學主義的影響，也受到了中國文化的影響。

明末在華耶穌會傳教士論述天主教教理的著作中，利瑪竇的《天主實義》影響最大。「利瑪竇《天主實義》一書，不僅篇幅遠較同類著作龐大，其論點及論據宏富，牽涉諸多領域，為往後教士諸所未及。」⁷在《天主實義》中，利瑪竇系統的闡述了關於自然和天道的理論。

（一）引入儒家的概念和術語

《天主實義》的自然觀，運用了大量的儒家概念。利瑪竇選擇了最容易被大家理解和接受的表達方式將宇宙自然稱為「天地」，再論述天主造物的觀點。「天下無有一物不具有此四者。四之中，其模者、質者，此二者在物之內，為物之本分，或謂陰陽是也；作者、為者，此二者在物之外，超於物之先，不能為物之本分。」⁸我們知道，「四因說」解釋宇宙萬物始於亞里士多德，後經阿奎那神父改造成為經驗哲學論證天主存在和天主造物官方學說。利瑪竇對「四因說」又做了中國式的改造，引用了儒家「陰陽」概念以及理學「格物」的方法，並在後文又試圖以五行匹配四因。儘管

7 黃正謙，《西學東漸之序章》（香港：中華書局，2010），頁364。

8 利瑪竇著，梅謙立譯，《天主實義》（北京：商務印書館，2014），頁85。

這種改造導致了一些問題，造成了概念使用上的混亂——儒家和天主教雙方都對此有所批評——但是在促進天主教的傳播方面起到了積極作用。如前文提及，天主教的自然觀論證方式因循西方哲學傳統，認為宇宙自然萬物背後有一個不變的實體，這個實體就是天主。天主教造物的思想和儒家天道思想還是有所不同的。為了傳教的需要，利瑪竇的論述和觀點可能背離了經院哲學的傳統論證，但是我們應該看到利瑪竇為調和中西文化的不同因素，促進雙方對話而做出的努力。徐光啟等大儒受到利瑪竇的影響先後入教，證明了利瑪竇論證天主教義的有效性。

（二）論證方式的本土化

西方哲學在論證時側重邏輯和概念，天主是最高理念實體，也是邏輯和概念的頂點。而儒家文化並不強調抽象和現象的區分，更強調「道器不二」和「道在日用」，更側重於二者的融合。中西方不同的關注點導致了論證方式的不同。西方論證方式更理性化、邏輯化，中國論證方式有更多的現象描述。所以在來華傳教士的著作中，我們不僅可以看到如經院哲學一樣抽象的邏輯概念推演，也可以看到大量的描述、類比等中國式的論證方式。

在天主造物的問題上，在華傳教士沒有採用經院哲學的論證方法。論及自然萬物有一個超越於萬物之上的原因，《天主實義》中有大量對宇宙星辰、草木走獸的中國化描述，由於篇幅所限，這裡不一一列舉。我們細讀這些描述，可以看出這些描述側重於對自然本身描述，而不是把自然看作是創造者的對象物。《聖經·創世紀》中對自然的記載是

從天主角度，記載了天主如何創造了自然萬物，強調人和自然的關聯。《天主實義》中對自然萬物的描述更多的是現象的、生動的。

二、開明儒家士大夫的回應

前文提及，耶穌會士在華傳教士對天主教義做了更適合中國文化土壤的調整，部份開明的儒家士大夫對此樂於接受，甚至是熱情的接受。耶穌會士為試圖調和二者的差異性所作出的努力使得儒家士大夫更樂於接受天主教的自然觀固然是重要的原因，但是兩種不同的文明和信仰體系能夠迅速的融合是有更深刻的邏輯原因。利瑪竇甚至宣稱儒家思想發展到宋明理學已經偏離了早期儒家的「天道」觀，天主教教義更符合早期儒家的「天道」思想。

在對待自然的觀點上，天主教和儒家有著融合的基礎，雙方在對待自然的神聖態度和人與自然的關係上有著類似的基本理解。明末「三柱石」都認為天主教的天主就是儒家的「天」和「天道」。徐光啟認為：「儒家的道理沒有任何與天主教道理相衝突的地方。」⁹天主教自然觀對自然萬物的探索態度激起了他的興趣，向傳教士學習西方天文曆法知識，編譯《崇禎曆書》。徐光啟和利瑪竇共同翻譯了歐幾里得《幾何原本》，翻譯產生的數學概念沿用至今。李之藻與徐光啟、利瑪竇一起，翻譯介紹西方思想，編寫《天學初函》。他認為「東海西海，心同理同。」「即知即事，事

9 孫尚揚，《基督教與明末儒學》（北京：東方出版社，1994），頁51。

天事親同一事，而天其之大原也。」¹⁰對利瑪竇和西方科學讚譽有加。楊廷筠受到李之藻的影響，由佛教徒轉入天主教，認為天主教教義更符合儒家經典教義。「以萬物本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，與吾經典一一吻合。」¹¹

徐光啟為代表的儒家士大夫將天主教的自然觀視作「天學」，認為天主教的自然觀就是對儒家「天道」觀的詮釋，在此基礎之上，他們積極學習西方文明關於外部自然世界的最新成果。以前中國的自然科學注重內算，對科學主義的實驗和測算甚少關注。而明末士大夫受到傳教士的影響，翻譯西學著作，學習西方自然科學和技術，其對真理純粹的追求態度和開放的胸襟讓人敬佩。這種對待西來文化的胸襟，與士大夫長期學習儒家思想有關，儒家並不是刻板的、保守的，也不僅僅是經世致用的學說。儒家道統講究體用的一致，在兩千年的社會中並不是一成不變。天道是永恆的，但是天是時刻在變化的，歷朝歷代的儒生總是對具體的時代問題做出反應，這也是儒家學說的生命力。

三、儒家天道觀和天主教自然觀比較

明末儒家士大夫的天道觀和耶穌會的自然觀是各自傳統思想中的重要部份，各自仍然具有很多不同的特徵。我們對此可以進行簡單的比較和分析。

10 朱維鈺主編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2007），頁99。

11 朱維鈺主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁206。

(一) 相同之處

儒家的天道觀，最早的文字記載見於《尚書》、《周易》、《論語》等儒家經典著作，相傳都為孔子所修訂。到明朝末年，已經經歷了兩千多年的傳承。在儒家典籍中，「天地」有不同層次的含義，實際上既包含了自然作為現象的含義，也有自然背後支配力量的含義。曹聚仁先生將儒家的「天」劃分為三個階段：「在以前的儒家中，孔子所說的天，乃是主宰的天；孟子所說的天，乃是義理之天或命運之天；荀子所說的天，則是自然之天。」¹²馮友蘭先生在《中國哲學史》中將儒家的「天」概括為五層含義：「在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝。曰命運之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論篇》所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說『天命之為性』之天是也。《詩》、《書》、《左傳》、《國語》中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天。《論語》中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。」¹³

儒家的「天」到底有幾層含義難以有定論，但是可以確定的是，儒家的「天」既指自然萬物，也指「天道」的含義。「天道」在儒家學說中是一個最高概念，類似於西方哲

12 曹聚仁，《中國學術思想史隨筆》（北京：三聯書店出版社，1986），頁86。

13 馮友蘭，《中國哲學史》（上冊）（上海：華東師範大學出版社，2000），頁35。

學中永恆的實體。從最高實體的意義來說，儒家的「天道」觀念和天主教的自然觀是一致的。這也是儒家士大夫可以接受天主教的深層原因，二者在最高實體上是共通的。

(二) 相異之處

儘管在最高的本源層面，儒家的「天道」觀念和天主教的自然觀是一致的，但是二者的演化路徑不同。對自然形成的具體的闡釋中，二者的差異是較為明顯的。儒家認為自然萬物是天道生化的結果，自然是天地運作的產物。「天」和「地」對於人和自然來說，是兩種不同的生化力量。「天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物。」人和自然是陰陽相蕩、乾坤交泰的產物。「天地大德曰生，生生之謂易」，自然和人一樣，是天地生德運化的產物，自然也是天地之德對人示現的「象」。「天與至誠皆於無息而合德，故曰成天之道也。」¹⁴自然和人都是宇宙生德的體現和結果。人和自然遵循同樣的道，道通過自然啟示給人類，自然既是道的顯化，也是人和道聯繫的紐帶，而天主教的自然觀強調天主對自然的創造。自然和人都是天主意志的顯現，這使得天主教的自然觀中，現象界與實體的區分比較鮮明，這也是人和神的鮮明區分。而後，人被天主逐出了伊甸園，人和神的割裂感更強了。人和自然的割裂問題也在歐洲社會發展過程愈來愈嚴重。到了明朝末年，在歐洲由於近代科學的發展，自然成為科學研究的對象，對象性的自然觀念逐漸取代了田園牧歌式的自然家園。但是在當時的中國，人們對

14 王夫之，《四書訓儀》（長沙：嶽麓出版社，2011），頁205。

自然普遍持有神秘而親切的態度。所以來華的傳教士在解釋天主教的自然觀時，便會做出巨大的努力來處理不同的觀念解釋。隨著歐洲工業化的開展，歐洲逐漸領先於其他地區的文明程度，後世很多耶穌會士放棄了在歐洲的優渥生活，到世界不同的角落傳播天主教。他們虔誠的信仰態度和嚴謹的治學態度令後世學者感到敬佩。但是耶穌會士的治學受到傳教目的的影響，在對待自然觀點的態度上，在華傳教士並不純粹為了探索儒家「天道」觀點和天主教自然觀的異同。在華傳教士因其內心仍然是堅持天主教的信仰立場，他們對中國文化的接受更多是策略性的，服務於傳教的目的。而儒家士大夫的態度顯示出當時士大夫更多看到了二者本源的一致性，看到了二者在邏輯根源上的一致性，對天主教自然觀的接受更徹底。

四、結論

人與自然的關係有兩個不同的維度，一方面，人與自然的聯繫是永恆的，不可分割的。現代科學的發展將人和自然割裂，造成了人的身心問題。現代哲學的主要問題就是解決現代人與家園分離的問題。現代人靈魂與天主分離，肉身與自然分離，沉浸在現代科學製造的狂歡中，造成了現代社會的種種問題，對自然的破壞觸目驚心。另一方面，在不同的具體時期，人和自然共生的方式以及人對自然的探索方式是不斷變化的。明朝末年西學東漸時期，西學更注重變化發展中的自然科學，中國更關注人和自然永恆的和諧與寧靜。雙方相遇的意義不是普通的文化交流，從思想史的角度，這是古老的中國文明首次遭遇現代性的問題。此後的中國歷史

在這個問題上付出了巨大的代價。與中國近代後的戰爭和殖民不同，明朝末年的西學東漸，當時的中國和接納耶穌會的儒生是以獨立和平等的身份接受天主教和其他西學。這種情況下接受的西學，與後世西學相比，絲毫不遜色，某些方面甚至更加客觀和深刻。因為近代被迫向西方學習的時候，中國面臨著戰爭的壓力和救亡圖存的民族生存壓力，對西方和西學有著複雜的感情和目的。反觀明朝末年的西學東漸，以徐光啟為首的儒家士大夫敏銳的捕捉到了世界潮流，並積極參與學習，為後人做出了傑出的榜樣。他們身上體現出儒家學說的可貴之處：儒生在被教導堅持永恆的普遍原則的同時，也根據具體的歷史情境做出最有利於時代的選擇。



宗教與社會



世俗化精神衝擊下的教會奉獻生活

耿占河¹

Abstract: There is no doubt that secularism in Chinese society has a strong influence on the consecrated life (of priests, Brothers and Sisters) in the Catholic Church in China. On the one hand, it has caused an alarming decrease in the numbers of persons trying to lead a consecrated life. On the other hand, it has caused those already leading a consecrated life to become more secularized. This article analyzes the various effects of secularization on those leading a consecrated life in the Catholic Church in China, and attempts to point out some effective means to overcome this secularization.

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

「世俗化」(secularization)²源於拉丁文 *saeculum*，意思是「具有一定跨度的時間段」。世俗化最初指西方基督宗教的教會財產被政府充公以作社會之用，今天則指西方社會近現代的一種社會文化現象，即在文藝復興、啟蒙運動、理性主義、人本主義等思潮影響下，人類生活的各個領域逐漸脫離宗教的控制而獨立與自治，人類社會的運作不再以神律為依據，而是以人自己制定的法則為依歸。人類要自己規劃世界與社會的發展藍圖與遊戲規則，認為人有能力建設一個美好的人間烏托邦。人不但要根據自己的意願去改造世界，甚至將自己也變為加工與改造的對象，通過現代科技的複製、變性、改變基因等方式，來創造一個新的自己。人的自我實現不再以「彼岸」為首要目標，而是首先追求現世的自我實現。

在西方，世俗化已經成為一種普遍性的社會發展趨勢，為基督宗教帶來了嚴峻的挑戰。在當今中國的各個宗教中也出現了明顯的世俗化現象，此問題已經引起了學者們的關注，出現了不少相關研究。自上世紀八十年代改革開放以來，中國大陸的天主教會歷經短暫的恢復期之後，很快也被捲入了這場全球性的世俗化浪潮中。本文將集中討論世俗化對中國大陸天主教會奉獻生活的衝擊。中國大陸天主教會內的世俗化除了全球性世俗化的大背景之外，事實上更直接受到中國傳統文化與宗教以及中國近現代社會世俗化進程的影響。本文將首先闡釋中國傳統文化與宗

2 「世俗化」一詞的詳細解釋，參閱〈俗化〉與〈俗化主義〉，《神學辭典》(台北：光啟出版社，1996)，頁404-405。

教中的世俗化基因；其次論述中國近現代社會的發展如何強化了中國傳統文化與社會的世俗化；第三則從一系列有關中國大陸聖召危機的數據去觀察世俗化對於中國大陸天主教會奉獻生活的衝擊；最後將嘗試思考中國大陸天主教會如何具體回應世俗化的挑戰。

一、中國傳統文化與宗教中的世俗化基因

人是一個宗教性存在，只要人類（不管是集體還是個人）還有自己不能解決的需要，宗教就有充份的生存基礎。人的各種需要以生存為最基本層次，其次為精神與靈性層次，因此宗教自然關注人的此岸價值，在此意義上，宗教有其先天的「世俗化」基因。這一點在中國傳統文化與宗教中非常明顯。

原始宗教：遠古時期中國的宗教信仰表現在自然崇拜、生殖崇拜與祖先崇拜等宗教現象之中。這三種自然宗教模式都表達了對於現世價值的關懷。遠古時期的中國人意識到大自然既是人類生命的維護者，也能帶來威脅，因此用自然崇拜的方式祈求掌控自然力量之神明的護佑，如賜予風調雨順以及豐收，同時免除大自然的破壞諸如水災、乾旱以及瘟疫。由於遠古時期人的生命力異常脆弱，為了保障人類的生存，必須祈求生殖神的庇護，生殖崇拜於是應運而生。中國古人相信逝去的祖先依然有能力在彼岸保佑現世子孫，因此祖先崇拜所表達的依然是對現世價值的關懷。

上帝崇拜與占卜：在河南、山東等地出土的大量甲骨文資料反映了商朝時期中國人的宗教文化。彼時中國人崇拜「上帝」，其掌管人間一切領域的運行，他既可以賜人恩寵，也可以降下災禍。因此商人向其占卜詢問人間諸事如戰爭、狩獵、耕種、疾病、婚禮、建築，目的無非是趨吉避凶。

「以德配天」：中國歷史上的商周交替不只是一個純粹的政治事件，也是中國文化與宗教發展的里程碑。周朝的統治者在檢討商朝滅亡原因時，提出了「以德配天」的概念，即天子的「天命」來自於天子在世間施行德政，即由現世價值作為判斷彼岸價值的標準。這是中國傳統文化與宗教中典型的世俗化運動。³

儒家的世俗化基因：儒家是中國文化的代言人，西方學者之所以稱中國文化為世俗化文化，基本上是有感於儒家文化的特徵而發。儒家文化的世俗化特徵，與其產生之歷史背景是分不開的。東周是中國歷史上最混亂的時期之一。從政治層面來看，諸侯國之間連綿不止的征戰使人民長達數百年之久飽受戰爭之苦。⁴從民間層面來看，周朝統治者為維護社會秩序制定的傳統禮法由於社會階層的流動

3 Cf. Edward L. Shaughnessy, "Western Zhou History", in M. Loewe, and E. L. Shaughnessy, eds., *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.292.

4 Cf. Herbert Franke, and Rolf Trauzettel, *Das Chinesische Kaiserreich* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1968), pp.44-54; Jacques Gernet, *Die chinesische Welt. Von den Anfänge bis zur Jetztzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), p.62.

性而崩潰，⁵形形色色的犯罪事件層出不窮。⁶在此政治與社會背景之下，諸子百家紛紛獻計獻策，以重整國家與社會秩序。以孔子為代表的儒家提出以「禮」及「德」基礎，建立一個秩序井然的人間社會，使每個人按照社會賦予的本有義務生活，「君君、臣臣、父父、子子」。必須指出，儒家將倫理道德秩序的基礎並沒有建立在彼岸神明所頒布的律法之上，而是將其建立在此岸的宇宙論與形而上學基礎之上。因此儒家倫理具有典型的世俗化特徵。

原始道家的世俗化：以老子為代表的原始道家與儒家所面臨的情況及目的一樣，然而給出了診治社會疾病完全不同的藥方。在原始道家看來，拯救世界與社會的正確方法不是通過積極地重建社會倫理秩序，而是「無為」，因為在原始道家看來，人類的積極文化行為諸如禮法、政治制度等恰恰是引發社會混亂的根源。⁷為使社會重歸寧靜，惟一的出路是「清淨無為」。原始道家以宇宙運行之法則「自然」為人類行為的最高典範，人類社會必須「返璞歸真」與「順應自然」。因此，無論從目的還是方法論來看，原始道家也屬於典型的世俗化意識形態。

5 Cf. Ralf Moritz, *Die Philosophie im alten China* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990), pp.31-34; Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p.78.

6 Cf. Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, p.60.

7 Cf. Jacques Gernet, *Die chinesische Welt*, p.89.

生活與生存是每個時代中人的最基本追求。在「生活」中人們追求生命的品質，即滿足人的各種物理的、物質的、生物的、心理的、心靈的需要。而「生存」則指人們追求生活的「量」，即生命的長度。生命的長度首先是生命在現世的長度，所謂「長命百歲」。然而，如果生命的品質夠高，人們不會主動中斷生命的延續，而是盡可能延長生命的長度，如果可能，最好能長生不死。綜觀中國傳統文化與宗教，可說是都在努力滿足上述人的兩大基本需求。無論追求生命的品質還是生命的長度，除了中國文明發展初期階段的宗教與受教育程度低的個人外，中國主流的傳統文化與宗教基本上屬於一種自力的文化與宗教，即靠自我努力去實現自己的各種追求，而主體努力的理論根據是觀察此岸世界運行與發展之道，從而「順道」而行。無論是追求個人的健康無恙、平安多福，還是追求宇宙的風調雨順、五穀豐登，或者社會的政清人和，無不充滿著人的積極作為。縱然在「長生不死」這種似乎超越人力範圍的追求上，中國人也不祈求神的助力，而是自我拯救。因此，在方法論上，中國的傳統文化與宗教是典型世俗化的。

二、近現代中國社會發展的世俗化的深化

中國主流的傳統文化與宗教具有強大的世俗化基因，在中國形成了一個世俗化的社會，近現代中國社會的發展更是推波助瀾。這當然與中國近現代歷史的關係密不可分。

促成中國近現代歷史發生哥白尼式轉折的導火線是1840年的鴉片戰爭。在此之前，中國人生活在以「中國」為中心的世界中，享受著萬國來朝的榮耀。然而鴉片戰爭及之後中國與西方列強屢戰屢敗的一系列恥辱經驗，徹底改變了中國精英的思想。從此「救國」與「強國夢」成為歷代中國人的奮鬥目標。中國人的救國與強國之路大致可分為三個步驟，即科技救國、政治救國與文化救國。科技救國之路以洋務運動為代表，戊戌變法以及之後的歷次革命運動直至1949年的新中國成立等都屬於政治救國運動，而文化救國則以新文化運動以及當代中國文化基督徒運動為代表。

二十世紀是中國歷史的分水嶺，社會模式、政治模式、經濟模式與意識形態皆發生了翻天覆地的變化。中國由農業國家走向工業化國家，從閉關鎖國的社會走向信息化與全球化。在此過程中，中國社會經歷了西方文化的強力衝擊與洗禮，各種帶有世俗主義色彩的思想逐漸進入中國年輕人的精神世界。兩大因素促進了中國社會的世俗化：第一，中國知識份子長期在中國社會傳播西方的世俗化思想；第二，中國現代化的教育體系。經過一個多世紀的努力，大量西方名著翻譯成中文，琳瑯滿目，流派紛呈。各種西方現代思潮諸如理性主義、浪漫主義、實證主義、科學主義、唯物論、無神論、後現代主義等正在潛移默化地進入中國人的精神世界，並改變中國人的世界觀與人生觀。綜觀現代中國的教育體系與內容，除了中國文學與歷史等文科科目，其餘理科諸如數學、物理、化學、生物學等科目與西方社會學校中的教育內容幾乎完全一樣。

自然科學教育帶給中國年輕人的不只是涉及宇宙、人類產生與發展的具體知識，而且會塑造與之相應的宇宙觀與人生觀。必須注意的是，現代的自然科學宇宙觀基本是以無神論為底色的。

中國傳統文化與宗教的世俗化基因已經在某種程度上使中國社會成了一個世俗化社會。二十世紀西方的現代世俗化甚至世俗主義思想進入中國之後，進一步強化與加快了中國社會的世俗化過程，並將之推向極致。各種跡象顯示中國社會已經是一個高度世俗化的社會，而且這個進程還在加劇。上世紀八十年代以降所做的大量社會調查指出，今日的中國社會呈現出下列特點：無神論、個人主義、拜金主義等。

無神論：1988年與2000年所做的社會調查顯示，大部份受訪學生認為宗教對於自己毫無意義。而且與1988年的數據相比，2000年時這一趨勢依然在上升之中。⁸大部份受訪者認為神不存在，認為對神的信仰或者是由於人的無知，或者是由於人的無助。⁹

個人主義：多項社會研究顯示，工業化、後現代與個人主義之間具有明顯的關聯。雖然中國人強調人際關係的和諧，然而年輕人愈來愈走向個人主義。¹⁰他們傾心於自由

8 Vgl. Zhang Kechuang, *Wertorientierung bei Studierenden. Ein Vergleich zwischen China und Deutschland* (Hamburg: Kovač, 2002), pp.138, 228f, 256.

9 參閱同上，頁253。

10 參閱同上，頁249。

與具有個人特色的生活情調與方式。¹¹對他們而言，人生沒有標準的教科書。每個人必須自己去發現人生答案並做出決定，¹²因此事事以個人為中心，不服從權威，喜歡獨一無二。

拜金主義：中國社會在某種程度上已經經濟化與市場化，金錢似乎成為自我實現與個人幸福的基礎，甚至成為某些人的人生目標。社會調查顯示，金錢在中國人心目中的地位發生了顯著變化。在1988年中國人所關心的五項事物中，政治排第一位，金錢排第四位。在2000年的調查中，金錢已經排第一位，屬於中國人最關心的事項。¹³

三、當代中國天主教會的世俗化

中國天主教會屬於中國社會的組成部份，受到中國社會世俗化風潮的影響是可以想象的。研究顯示，中國社會的世俗化對於大陸天主教的奉獻生活造成了嚴重的衝擊。神父、修士及修女是中國大陸天主教的主要代表，其生活方式是天主教信仰的最直接與最極致的表達，因此世俗化對於此類人士的衝擊為中國大陸天主教來說具有一葉知秋的意義。

11 參閱同上，頁220。

12 參閱李步樓，《衝擊與思考——西方思潮在中國》（武漢：湖北人民出版社，1991），頁140。

13 Vgl. Zhang Kechuang, *Wertorientierung bei Studierenden*, p.228

1) 世俗化對於中國大陸天主教獨身奉獻生活者的衝擊

神父、修士及修女，是基督宗教中的一個特殊群體，是以最徹底的方式來生活基督信仰：神貧、貞潔與服從。神貧是指基督徒視天主為至高價值而主動放棄擁有世間財富，度一種簡樸的生活。其目的是以天主為典範，空虛自己，放棄自己應得的，以豐富他人的生命。神貧之德並不是鄙視人間財富，而是在彼岸價值的輝映下，此岸價值失去了其絕對化的色彩。貞潔之德指向愛的情感，是為了天國而男不娶、女不嫁，與天主訂立永恆的「婚姻盟約」。貞潔之德有其聖經基礎：「有些閹人，卻是為了天國，而自閹的。能領悟的，就領悟吧！」（瑪19:12）。服從之德是以天主的意志為自己的意志，因天主的意志常在教會中表達出來，因此以教會的意志為自己的意志，放棄自我，甘願使自己成為天主及教會的工具。¹⁴ 歸根結底，服從之德是建立在彼岸價值的絕對性之上。

「神貧、貞潔、服從」三德的內涵是人以天主為中心安排自己的現世生活，將天國拉到現世，度與天主完全合一的生活，是將彼岸此岸化，也是將此岸彼岸化，將彼岸價值絕對化，重視彼岸價值超過一切，以此為出發點安排與自己以及他人的秩序與關係，自願將世間價值相對化，將自己完全奉獻給天主、社會與周圍的人，至死不渝。因此，度獨身奉獻生活者必須有深度的信仰經驗，是由於信仰而選擇放棄人間的諸多價值，與世俗主義的價值取向

14 參閱李文華，〈試論當代世俗化對聖召危機的影響〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇—陶成與教育》（2011年），頁188。

格格不入。一個將世俗價值絕對化並以自己為中心的人、一個無法放棄自己的人，是沒有辦法度真正的「神貧、貞潔、服從」生活的。

神貧、貞潔、服從是以彼岸價值為中心，而將世間價值相對化，而世俗化卻是主張宗教與世俗完全分開，使世俗不受宗教的控制而完全獨立與自治，也就是說將世俗絕對化。因此，神貧、貞潔、服從與世俗化價值取向相反。職是之故，有兩個切入點可以觀察天主教會內精英是否受現代社會世俗化衝擊：第一，教會內度獨身奉獻生活者的人數是否有所減少，因為人數的減少表明這種生活模式的吸引力在降低；第二，現在度獨身奉獻生活者的生活本身是否有世俗化傾向。如果以上述兩個指標來觀察中國大陸天主教會的奉獻生活，那麼以我們目前收集到的資料來看，答案是肯定的。下面就以上述兩個指標來說明中國大陸天主教會內的世俗化走向。

隨著世俗時代的來臨，西方的天主教會早已經進入了「信仰的寒冬」（卡爾·拉內語），這表現在獨身的奉獻生活者在近幾十年來急劇下降及教友進堂率大幅降低的現象上。中國大陸由於受世俗化影響較遲，且歷經幾十年的不自由年代，因此在開放後的前二十年有一段短暫的中興時期，出現了聖召噴發式湧現的現象，然而究竟沒有抵擋住國際與國內世俗化的浪潮，近10年內聖召明顯急劇減少。「有的修院已經關閉，有的修院由每年招生改為隔年招生。」¹⁵雖然現在還不能斷言已經進入聖召危機，然而局

15 陳開華，〈是聖召危機嗎？——從教宗本篤十六世2010年10月18日「致修士們的信」的角度重新理解聖召觀念〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇－陶成與教育》（2011年），頁195。

勢的發展令人沒有樂觀的理由。¹⁶ 下面幾組數據體系了大陸教會神職人員候選人數近30年的變化。為了統計上的精確性，本文只以大陸公開教會的數據為參考。

沈陽天主教神哲學院新生數目概覽 (1983-2010)¹⁷

年份	人數	生源
1983	55	黑、吉、遼、冀
1985	36	黑、吉、遼
1990	30	遼、黑
1993	53	遼、黑
1996	65	遼、黑、冀、蒙
1998	35	
2001	34	
2003	19	
2007	12	
2010	14	遼、黑、冀、晉
2013	4	

16 參閱高超朋，〈擴充聖召管道，加強修院陶成〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇—陶成與教育》（2011年），頁125-128；秦誼，〈淺議聖召培育的成功實踐與當前所面臨的問題〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇—陶成與教育》（2011年），頁129-143。

17 〈二零一三年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》172期（2014年），頁43-54。

陝西神哲學院修生數目概覽¹⁸

年份	平均招生人數
1981-85	56
1986-90	88
1991-95	96
1996-2000	106
2001-05	112
2006-10	80
2014	17

大陸公開教會大小修生人數概覽¹⁹

年份	大修生	小修生
1994	1000	550
1995	1200	550
1997	1000	600
1999	950	700
2000	900	700
2002	870	800
2004	710	740
2006	650	530
2008	610	550
2012	560	550
2014	560	400

18 楊曉亭，〈陝西修院聖召培育的回顧與展望〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇 - 陶成與教育》（2011年），頁145-168；〈二零一三年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》172期（2014年），頁43-54。

19 參閱〈大陸公開教會的一些統計資料〉，載於《主愛中華》（1995年），290頁；〈一九九五年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》90期（1995年），頁42-46；〈一九九七年中

中國大陸天主教會修女聖召的數字在過去20年也呈現相似的變化與走向，甚至比修生數字下降更為嚴重。本文以《鼎》每年所提供的中國大陸天主教公開教會培育階段修女的數字說明中國大陸天主教修女聖召的走向。

中國大陸處於培育階段的修女數字一覽表²⁰

年份	人數
1995	2500
1998	1500
2004	600
2006	320
2008	200
2014	50

國天主教大事回顧》，載於《鼎》102期（1997年），頁49-53；〈一九九九年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》114期（1999年），頁42-47；〈二零零零年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》120期（2000年），頁34-39；〈二零零二年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》127期（2002年），頁45-52；〈二零零三至二零零四年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》135期（2004年），頁49-53；〈二零零五至二零零六年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》143期（2006年），頁47-53；〈二零零七至二零零八年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》151期（2008年），頁57-62；〈二零一零年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》164期（2012年），頁52-56（按照信德文化研究所的統計，2010年全國大修生605人，實習46人，小修生330人，有意加入修院中學生270人）；〈二零一三年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》172期（2014年），頁43-54；〈二零一四年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》176期（2015年），頁45-58。

20 〈二零一三年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》172期（2014年），頁43-54。

參閱〈大陸公開教會的一些統計資料〉，載於《主愛中華》（1995年），頁290；〈一九九五年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》90期（1995年），頁42-46；〈一九九八年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》108期（1998年），頁39-44；〈二零零三至二零零四年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》135期（2004年），頁49-53；〈二零零五至二零零六年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》143期（2006年），頁47-53；〈二零零七至二零零八年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》151期（2008年），頁57-62；〈二零一四年中國天主教大事回顧〉，載於《鼎》176期（2015年），頁45-58。

2) 解釋中國天主教會獨身聖召急劇減少的密碼：世俗化與「80後」和「90後」

以上四個圖表都毫無例外地指出中國大陸天主教會內獨身奉獻生活者人數明顯下降。從具體數字來分析，可發現2000年前後是個轉折點，之後2010年前後是另一個時間節點。中國大陸天主教會內立志於獨身奉獻生活者無論是大修生還是培育中的修女都在2000年前後達到頂峰，之後開始明顯下降，起初呈現平穩下降趨勢，到2010年前後則幾乎是斷崖式陡降。例如陝西神哲學院在2010年之前每年尚有近乎100位的新修生，而在2014年急劇下降為14位（從2011到2013年的招生數字出缺）；沈陽神哲學院在2010年有14位新修生入學，而在2013年這一數字下降為4位。2009年之前，四川神哲學院每次招生都能達到25位左右，然而在2009年這一數字為4位。²¹ 2000及2010年兩個轉折點的變化在中國大陸天主教會處於培育階段之修女的數字更明顯，在1998年這一數字為1,500人，到了2004年則為600人，到2014年已經變為可憐的50人。

隱藏在2000年以及2010年這兩個節點背後的原因是什麼？在這兩個時間點上發生了什麼事？在普世教會以及中國大陸天主教內，在這兩個節點上並沒有發生可足以解釋中國大陸天主教聖召由頂峰走向衰落並之後發生雪崩式下降的大事件，也許我們必須從中國教會所處的外在社會環

21 陳開華，〈是聖召危機嗎？——從教宗本篤十六世2010年10月18日「致修士們的信」的角度重新理解聖召觀念〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁195-212。

境來解釋這種變化。如果我們將2000年與2010年這兩個時間點與近年來中國社會學中的兩個關鍵詞聯繫在一起，則不但非常有趣，而且似乎找到了問題的答案，這兩個關鍵詞是「80後」與「90」後。在社會學上，「80後」特指上個世紀80年代出生並長大的人，「90後」則指上個世紀90年代出生並長大的人。我們可以說，2000年是「80後」長大成人的時間點，而2010年則是「90後」長大成人的時間點。「80後」在2000年成為成人，開始決定並且對外宣示自己的人生選擇，可以幫助我們理解為什麼2000年前後中國大陸天主教男女聖召開始由盛及衰，「90後」則在2010年前後成為成人，開始自己做出自己的人生選擇，可以幫助我們理解為何2010年前後中國大陸天主教聖召呈現塌方式下降趨勢。

「80後」與「90後」作為中國社會的一種特殊社會現象，所表達的是當今中國社會的世俗化傾向，即物質主義、享樂主義與個人主義等。「80後」與「90後」的精神特質其實是共同的，「90後」與「80後」的區別只在於「90後」比「80後」在世俗化的道路上走得更加激進與徹底而已，可以說「90後」是「80後」的升級版。中國教會的「80後」與「90後」之所以不願意度獨身奉獻生活，正是因為其成長的文化環境造就了自己身上享樂主義與個人主義的世俗化精神特質，而這些特質與以彼岸價值為最高依歸的「神貧」、「貞潔」、「服從」精神完全相反，因而導致中國大陸天主教會內的「80後」與「90後」度獨身奉獻生活者的意願大幅降低。除了中國教會內「80後」與「90後」的世俗化精神特質之外，中國社會於2000年左右發生的巨大變化也給個人主義的實現提供了機會。中國社會科學院

世界宗教研究所王美秀研究員作為中國天主教會的專家，長期觀察中國天主教會的發展動態，她於2015年11月18日在香港舉辦的《第五屆「基督教在當地中國的社會作用及其影響」研討會》上指出，2000年及2001年，中國發生兩件大事：高考擴招及加入WTO和獲得2008年奧運會舉辦權。這兩件事情對於當時的中國年輕人來說，意味著在社會上實現自己人生價值的機會大幅提高，高校及大量工作機會吸引年輕人投身於經濟及社會建設之中，因而導致教會青年進入修院的可能性大為減弱。王美秀研究員指出，不只是「80後」與「90後」的成長環境影響了他們修道意願的降低，其父母的成長環境也是不可忽視的。「80後」與「90後」的父母大約出生在1950-1955年代。1955年以後出生的教友，雖然可能在出生後接受了天主教的洗禮，然而由於時代和歷史原因，他們並未接受太多的天主教信仰教育和熏陶，當1980年代教會重新開放的時候，這些人已經25歲或者30歲，因此「80後」與「90後」父母一輩的天主教信仰是貧乏的，父母的信仰狀態直接影響了「80後」與「90後」的信仰取向。最後，中國天主教會的觀察家們不約而同地認為中國天主教會聖召減少與中國的獨生子女政策以及中國農村經濟狀況的改善有關，1980年代中國的計劃生育政策趨嚴，這無疑大大減少了教友家庭的出生率，在重視傳承的中國社會中，獨生子女願意修道的意願從家庭與社會方面受到的阻力增強了。²²

22 翟林芳，〈劃向深處去——淺析當代聖召之現狀和培育的意義〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁311-320；李景熙，〈修院、教區與堂區在聖召培育過程中的相互影響與合作〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁169-177。

然而，不論是「80後」與「90後」由於高考擴招還是中國經濟發展而更願意在社會上實現自己的人生價值，或者是其父母一代缺少天主教信仰教育而直接影響其修道意願，或者是中國的獨生子女政策使「80後」與「90後」的修道意向受到更多來自家庭與社會的阻力，這些因素都呈現一個共同的特點，即世俗化。高考擴招和中國經濟發展提供的世俗誘因是世俗化赤裸裸地影響「80後」與「90後」的修道意向；其父母由於缺少天主教信仰教育而導致的自身世俗化，為「80後」與「90後」的世俗化傾向奠定了家庭因素的基礎；由於獨生子女身份受到家庭與社會的阻力，正是世俗價值戰勝了彼岸價值的表現。²³

3) 獨身奉獻生活者生活的世俗化表現

世俗化的表現形式有個人主義、享樂主義、拜金主義、功利主義等。今天的世界與中國比歷史上任何時代都更加世俗化，將現世價值絕對化已經成了今日社會的主流文化。世俗化甚至已經侵入了宗教的最核心領域——獨身的奉獻生活者——那裡。世俗化對於宗教的衝擊以及破壞力實際上超過任何外在暴力，因為這是一種釜底抽薪式的破壞。²⁴今天中國大陸天主教獨身奉獻生活者受世俗化影響表現在下面幾個方面：

23 參閱張士江，〈前言〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁1-4。

24 參閱李文華，〈試論當代世俗化對聖召危機的影響〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁187-193。

首先，獨身奉獻生活者的生活應該是神貧的，然而在當今中國教會神職人員（主教與神父）、修生中卻存在著嚴重的追求金錢、物質財富、享受的現象，²⁵不是想去如何傳播福音，而是個人生活奢侈揮霍，與人攀比，注重外表的華麗，追求名牌時尚，追求高檔汽車，對個人的身體健康很關注，追求個人的成功、名譽，重視人際關係，因為人際關係是個人可資利用的工具，因此看人分三六九等，嫌貧愛富。對於自己的本質工作卻敷衍了事。

其次，在當今追求個性張揚與反傳統、反權威的時代中，在教會中也同樣存在著嚴重的自我中心主義現象。教會內部人士都反映現在的修道人與從前不同，從前的培育工作比較容易盡性，但是現在對於富有個性，凡事都以個人為中心的年輕人來說，最難做到的就是服從。²⁶現在的年輕人對所有事情都要問「為什麼」，「如何」服從以及服從「誰」。因為人「常自以為是，自以為能，因此堅持執著。再加上今日強調自由，其實是自我放縱，要按自己私意而行，修道人也不知不覺跌入這陷阱中，不成熟的修道人，更會用很多理由來合理化自己……。深受個人主義的影響，對權威的抗拒，為修道人真是最大的挑戰」。²⁷縱

25 參閱張化安，〈關於修院靈修培育的反思與重構〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁231-251；秦誼，〈淺議聖召培育的成功實踐與當前所面臨的問題〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁129-143。

26 參閱秦誼，〈淺議聖召培育的成功實踐與當前所面臨的問題〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁129-143。

27 鄭瑞薇，〈奉獻生活使修道者更邁向成熟——修道生活與人格成熟的關係〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁75-89。

然不能公然抗拒，也會出現消極抵抗的現象。長期投身於國內教會修生與修女培育的神父發現，中國大陸教會內具有反傳統與反權威傾向的獨身奉獻生活者，尤其在較年輕的人身上明顯嚴重，他們敢於提出一些尖銳的問題使教會內的領導不知所措。這其實符合「80後」與「90後」的社會現象。今天在年輕一代走上神職道路的神父以及修院的修生正是「80後」與「90後」。甚至敢於向教會的傳統與核心價值挑戰，例如認為獨身的規定有違人性。²⁸

第三個世俗化的特點是對權力的追求。正本堂與副本堂不合作，爭權奪利，²⁹ 神父們熱衷於追求教區的高位如參議、理家、副主教甚至修道院院長之職，甚至不惜借用不合教會法律與制度的勢力，或者在教區內立黨分派，排斥異己。³⁰ 神職人員對於權位的追求特別表現在對於主教職位的貪戀上。中國大陸天主教有不少不顧教會法典的規定而擅自祝聖為主教，除了對於主教職位的貪戀外，很難找到其他的理由為其解脫責任。

就連教會內的弱勢群體女修會也有類似的現象。劉淑珍修女在《有關當代中國修女培育的幾點反思》中寫說：「在近年中國經濟起飛及在物質及唯物主義影響下，更為嚴重，成了獻身生活培育的阻礙：獻身的價值變得模糊

28 參閱陳曉峰，〈培養修生的自控能力〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁213-221。

29 參閱李景熙，〈修院、教區與堂區在聖召培育過程中的相互影響與合作〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁169-177。

30 參閱張化安，〈關於修院靈修培育的反思與重構〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁231-251。

了，享樂、競爭、學歷的追求、權位的追求，自我中心等亦正侵蝕著修會團體。」³¹

四、教會對抗世俗化的因應之道

世俗化已經是全球性社會常態，目前我們看不到其對教會的衝擊將自動減弱，除非出現全球性的重大人類悲劇，讓人從世俗化的美夢中醒來。因為是悲劇，我們並不希望這一悲劇會到來，反而是應努力避免這一悲劇發生的可能性。教會必須接受與世俗化共存的新常態，必須學會如何與世俗化共存，必須衝破世俗化鋪天蓋地的擠壓，能夠呼吸到新鮮空氣並且找到生命力的支撐。面對世俗化對於中國大陸天主教會的衝擊，教會自身有何救贖之道？只在祈禱中堅信並等待天主的拯救³²的聽天由命態度似乎有消極怠惰之嫌。我們必須在危機中主動去追尋轉機之道，幫助中國教會年輕人重新發現並維持「修道」的動機與動力，這樣才能使教會的修道聖召經久不衰，且使正在度獨身奉獻生活者能夠經受世俗化的衝擊與考驗，能夠「出污泥而不染」。「當代聖召培育論壇」的與會者提出了加強靈修培育的方法，甚至在專業陪伴與輔導下讓修道人主動去經驗外面的花花世界，以提高對抗世俗化的免疫力。問題是，何種類型的靈修培育可以有效對抗世俗化呢？主動接觸外面的精彩世界後的經驗如何可以提高對抗世俗化的免疫力呢？

31 劉淑珍，《有關當代中國修女培育的幾點反思》，載於《鼎》第159期（2010年），頁10-19。

32 參閱李文華，〈試論當代世俗化對聖召危機的影響〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁187-193。

危機本身就是一個轉機，³³ 世俗化理念是中國大陸教會世俗化的直接原因，因此拯救教會脫免世俗化危害的出發點必須是世俗化理念本身，如果不面對世俗化本身，如果不從根本上找到攻破世俗化理念的缺口，使世俗化理念自身遭受危機並破產，那麼世俗化理念就有自存自立的基礎與理由，世俗化理念就會持續存在下去，就不可能真正解除世俗化理念對於中國教會的衝擊與威脅。簡言之，教會對於世俗化的威脅不能只是被動地舉起盾牌來防護來自世俗化的攻擊，教會必須認真檢視世俗化理念，發現世俗化理念的弱點，並拿起自己的矛刺向世俗化理念的死穴，將之擊潰。

世俗化理念的死穴是什麼？在筆者看來，世俗化的死穴就在於其所引發的必然後果：虛無主義。世俗化將此岸價值絕對化，由於人先天的有限性，人必在虛無中結束此生。然而人本身是一個超越的事物，虛無主義並不能滿足人的追求，因此，俗世價值的不可支配性與人的虛無經驗，恰恰是宗教經驗的開始，是所謂「天主經驗」（*Erfahrung Gottes*）的開始，是人與天主碰觸的機會與可能性。卡爾·拉內在其《今日的「天主經驗」》一文內對此論題做了闡述。虛無經驗是重新發現宗教與彼岸價值的機會，使人可以重估現世價值，重新將此岸價值相對化，從而從世俗主義中走出來。虛無經驗是聖召的搖籃，是保護獨身奉獻生活者不受世俗化影響而生活腐化的盾牌。現實經驗也證明

33 參閱翁德光，〈現代心靈導師：在尋求與逃避生命意義之間求取平衡〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁9-25。

了此方法的有效性。教宗本篤十六世觀察西方教會的一個顯明現象，指出許多人在社會上已經具有相當的社會與職業經驗，然而最終決定重新選擇人生方向，決定成為神父，他們正是「在親身見聞人間的喜怒哀樂之中，聖召得以成熟。」（書信7）³⁴現在在中國大陸天主教也已經出現了這種成熟聖召。一些受過高等教育的天主教青年人，在社會上經歷到各種不公平現象，對現實充滿失望，覺得世俗中人生活沒有意義，只有拼命掙錢養家，或者只有吃喝玩樂，醉生夢死，這樣的生活方式不能滿足他們對於人生的前設，於是看破紅塵，立志修道。

天主教修院的大修生在社會中實習時也有類似的經驗，因此社會中光怪陸離的生活並沒有吸引他們，反而堅定了他們修道的信念。在這裡我們看到了虛無經驗具有保護聖召的盾牌作用。如何推廣聖召？在培育聖召時用何種靈修來訓練修道人使其具有對抗世俗化腐蝕的能力呢？答案已經很明顯，即在靈修訓練中，多使用虛無經驗，讓修道人在自己身上或者他人身上，不斷體驗虛無，從而將現世價值相對化，進而降低現世價值的誘惑指數。中國社會是一個快速發展的社會，遍地是自我實現的機會，然而人畢竟是一個靈性的存在，物質的滿足並不能讓人的追求停歇，因為人畢竟「不只靠餅生活」（瑪4:4）。狂歡之後的孤獨，正是一種虛無經驗，是人們開始省思人生意義的時

34 陳開華，〈是聖召危機嗎？——從教宗本篤十六世2010年10月18日「致修士們的信」的角度重新理解聖召觀念〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇——陶成與教育》（2011年），頁195-212。

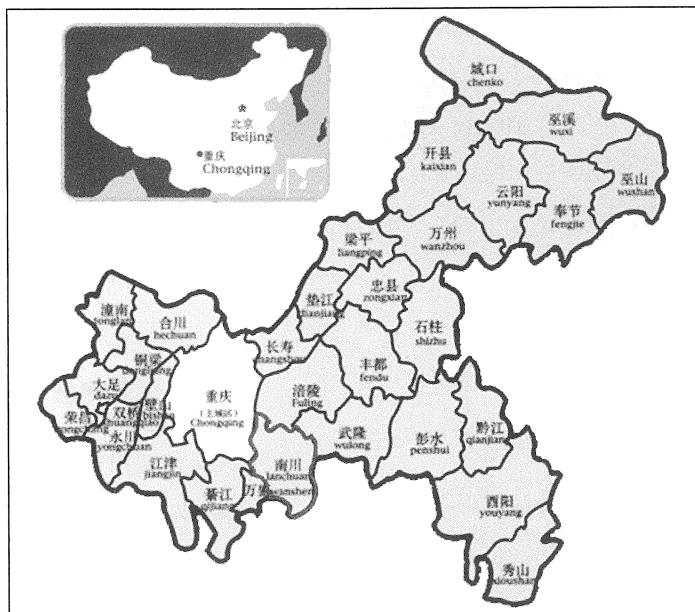
候。因此，虛無經驗俯拾皆是，端賴我們如何去發現與運用，幫助人們意識到名利、權勢、地位俗世價值，並不能滿足人們對於生命意義的追求，並引導人們從世俗中走出來，走向天主。³⁵

35 參閱翁德光，〈現代心靈導師：在尋求與逃避生命意義之間求取平衡〉，載於《信德學刊：當代聖召培育論壇—陶成與教育》（2011年），頁9-25。

重慶南川區天主堂及墓地調研報告

陳欣雨¹

一、實地考察



1 本文作者為人民大學哲學博士，北京行政學院講師；主要研究：中國古代哲學、宗教哲學、中西方宗教與文化的對話等。

(一) 南川地理位置

南川區位於重慶市南部，界於北緯 $28^{\circ}46'$ 至 $29^{\circ}30'$ 、東經 $106^{\circ}54'$ 至 $107^{\circ}27'$ 。東南與貴州省道真、正安、桐梓縣接壤，東北與武隆縣為鄰，北接涪陵區，西連巴南區、綦江縣。總面積2,602平方千米。總人口65萬人。

(二) 調研時間：2015年8月6日－8月14日。

(三) 調研意義：

1. 能夠對南川區天主堂及天主教墓地的歷史和現狀有一個基本把握。
2. 能夠為南川縣誌以及文史資料等做一個的文獻補充豐實工作。
3. 能夠推動鄉村天主堂及墓地成為縣級歷史文物的保護單位。
4. 能夠為天主堂以及墓地的學術研究提供第一手資料。

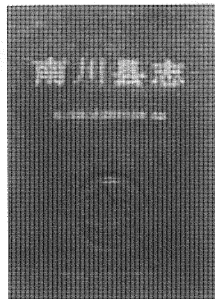
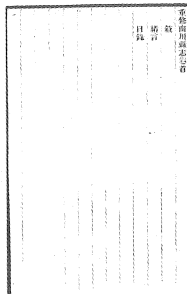
(四) 調研地點：

1. 南川區天主堂
2. 南川水江甘家壩天主堂
3. 南川水江汪氏墓地

(五) 調研訪談人物

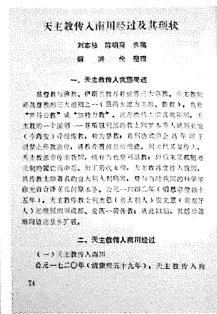
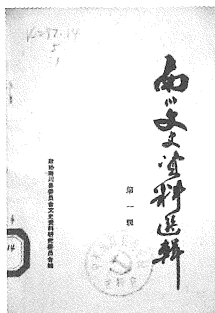
1. 南川區地方誌辦公室副主任盧華麗

提供民國版的《南川縣誌》(電子版)以及1991年出版的《南川縣誌》²等文獻資料。且告知聯繫民宗局、文化局等相關負責人。



2. 南川區委黨校黨委書記、副校長楊曉濤

提供了政協南川縣委員會文史資料研究委員會編：《南川文史資料選輯》第一輯(內部資料，1984年版)。其中《天主教傳入南川經過及現狀》(劉志柏、陳明南供稿；解洪倫整理)一文介紹了天主教傳入南川歷史以及現狀情況。



對所掌握的南川區天主教活動情況進行了介紹。

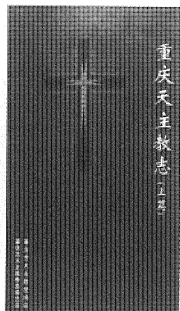
3. 南川區民宗局局長曾祥友

聯繫南川區天主堂本堂神父。詢問了甘家壩天主堂相關情況。

2 四川省南川縣誌編纂委員會編，《南川縣誌》(成都：四川人民出版社，1991)。

4. 南川天主堂本堂神父、重慶市天主教「兩會」副主席劉文明

贈送重慶市天主教教務委員會、重慶市天主教愛國會主編：《重慶天主教誌》（上篇）一本。且對南川區天主教的發展情況進行了較為詳細的介紹。



二、情況概述

（一）南川天主教傳入簡史

南川天主教隸屬於重慶教區（*Archidioecesis Ciomchimensis*），在歷史上曾屬於四川代牧區。明末崇禎年間，意大利籍耶穌會士利類思（Ludovic Bugli, 1606-1682）³先入川傳教，在東閣大學士劉宇亮（四川綿竹人）家中內設祭壇，懸掛聖母像，宣傳要理，開導信教。「聽者皆樂而忘倦，於是進教者實繁有徒」，選了30人為之付洗⁴。明崇禎十四年（1641年），邀請在浙傳教的葡萄牙耶穌會士安

3 利類思來自意大利西西里島的巴勒莫，在華傳教46年，1655年在北京創建了東堂住院以及1662年修建東堂，1664年教案期間被捕，1669年由康熙釋放。1682年10月7日逝世於北京，享年76歲，在會60年。葬於滕公柵欄墓地，他的葬禮由朝廷出資，康熙親自作墓誌銘，彰顯其功，萬世銘記。「上諭：『諭南懷仁等：今聞趙昌來奏，利類思年老久病，甚是危篤。朕念利類思自世祖章皇帝時至於如今，效力多年，老成質樸，素知文翰，沉爾等俱係海外之人。利類思臥病京邸，絕無親朋資助，深為可憫。故特賜銀二百兩、緞十匹，以示朕優念遠臣之意，特諭。』康熙二十一年九月初七日」。參見Beijing Administrative College, *Appendices, History recorded on Stone-The cemetery of Matteo Ricci and other Missionaries during four turbulent centuries* (Beijing: Beijing Publishing Group Ltd., 2013), pp. 13-14.

4 成都市地方誌編纂委員會，《成都市宗教誌》（四川：辭書出版社，1998），頁176。

文思 (Gabriel de Magalhães, 1609-1677)⁵ 來川傳教。「棄邪歸正者甚多，領聖洗者亦復不少」⁶。康熙四十一年 (1702年)，羅馬教廷傳信部派遣味增爵會士法國遣使會傳教士穆肋勒 (Mullener, 又名穆天池、穆天尺、穆勒尼)、畢天祥 (Ludovicus-Antonius Appiani) 到重慶傳教，在雞街口 (今民族路) 購買地產，建成華光樓聖堂。

1720年天主教傳入南川，「清雍正十年 (1732) 起，重慶教區法籍穆天池 (Mullener) 主教派楊斯德望到南川流動傳教，但奉教僅孫、楊二姓，人數很少。」⁷ 1827年在縣城後街設傳教點。「道光七年 (1827)，教徒集資在縣城後街 (今新建路) 買民房作教堂，後遷縣城西外以況家住宅作教堂」⁸。1864年在縣城楊泗橋設經堂。1904年在隆化鎮建耶穌聖心堂。民國《南川縣誌》 (第406-407頁) 記載到「天主堂真原堂在城內興隆街，清光緒末年新建，宣統三年統計課調查教民男三千零二十一丁，女二千零一十三口」。

5 安文思1610年生於葡萄牙的科英布拉，1625年入耶穌會。1640年來華傳教，備受折磨。最終傳教37年，享年69歲，1677年5月6日逝世於北京，葬於滕公欄墓地。康熙皇帝親自作祭文。「上諭：『諭今聞安文思病故，念彼當日在世祖章皇帝時營造器具，有孚上意。其後管理所造之物，無不竭力，況彼從海外而來，歷年甚久，其人質樸夙著，雖負病在身，本期療治痊可，不意長逝，朕心傷憫之，特賜銀二百兩，大緞十匹，以示朕不忘遠臣之意。特諭。』康熙十六年四月初六日」。參見Beijing Administrative College: *Appendices, History recorded on Stone-The cemetery of Matteo Ricci and other Missionaries during four turbulent centuries* (Beijing: Beijing Publishing Group Ltd., 2013), pp. 13-14.

6 古洛東，《聖教入川記》 (成都：四川人民出版社，1991)，頁5。

7 四川省南川縣誌編纂委員會編，《南川縣誌》 (成都：四川人民出版社，1991)，頁654。

8 同上。

1956年12月9日天主教愛國會成立。文革期間，天主教堂被搶佔，愛國會組織被取締，教會財產被沒收，教友也遭到殘害。直至1983年愛國會改選，恢復了宗教活動，教產得以歸還，共計教堂兩座及其附屬房屋共2,568平方米。其中南川天主堂（隆化天主堂）631平方米，水江鎮甘家壩教堂341平方米，其餘為附屬房屋⁹。現南川區教友大致5,000餘人。

（二）南川天主堂介紹

1. 南川天主堂¹⁰

教堂位於重慶市南川區東城街道辦事處後街。

1907年法籍神父甘品高在南川縣治所隆化鎮後街修建房屋。「他籌辦修建南川縣第一座天主教堂」¹¹。

1911年開始仿哥特式建築建磚木結構教堂，佔地4,500餘平方米，教堂建築面積540餘平方米，附屬房間20餘間，信徒發展到500餘人。

9 參見政協南川縣委員會文史資料研究委員會編，《南川文史資料選輯》，第一輯（內部資料，1984），頁79。

10 參見重慶市天主教教務委員會、重慶市天主教愛國會主編，《重慶天主教志》，上篇，頁44-45。

11 政協南川縣委員會文史資料研究委員會編，《南川文史資料選輯》，第一輯（內部資料，1984），頁75頁。

1913年教堂竣工，由川東代牧區主教舒福隆主持。奉耶穌聖心為主保。「民國2年（1913年）南川天主堂舉行落成典禮時，重慶教區主教舒福隆親到祝聖為『聖心堂』」¹²。

1939年10月日本飛機轟炸南川，教堂屋面、鐘樓受損，部份被炸毀。

1949年11月25、26日劉、鄧大軍解放大西南路過南川，劉伯承、鄧小平曾在教堂住過一宿，並與本堂神父劉志柏談話。

文革期間教堂被佔用，教堂設施遭損毀，停止宗教活動。

1981年教堂及附屬房屋財產發還。

1983年10月16日恢復宗教活動。

1985年10月12日被認定為南川縣級文物保護單位。

2009年12月15日被認定為重慶市級文物保護單位。

現教友2,000餘人。

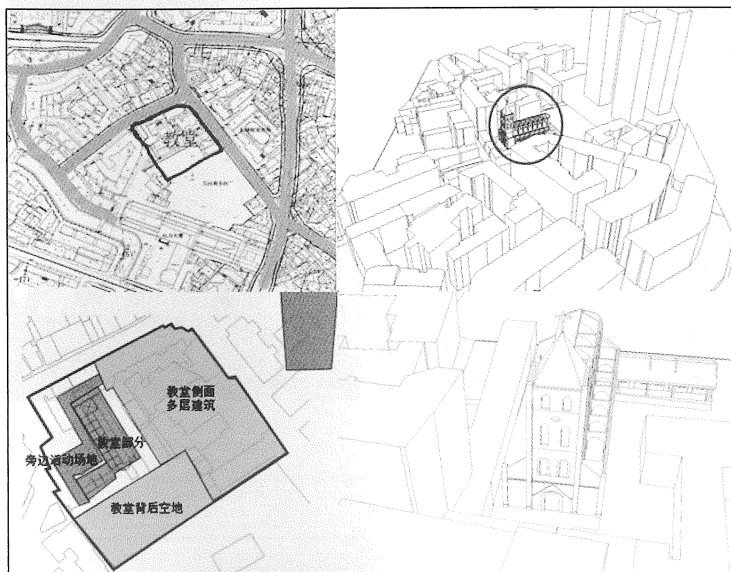
教堂建築特色：按照傳教士設計圖紙，前後為高低雙塔式的大小鐘樓各一座，主體為哥特式風格，鐘樓高聳，1913年建成時，為縣城最高層華麗建築。鐘樓間配有大小法國進口時鐘各一具，報時離縣城十餘里外均能聽到鐘聲。教堂內部特別是中廳高聳，拱門側立。

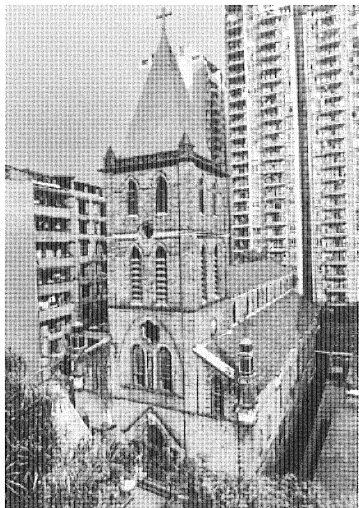
12 四川省南川縣誌編纂委員會，《南川縣誌》（成都：四川人民出版社，1991）。頁654。

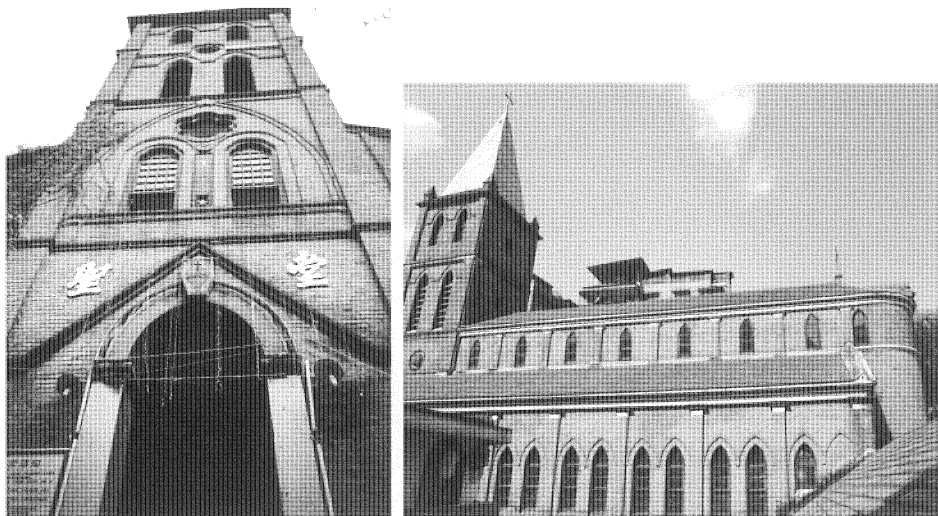
南川天主堂歷任神父：

序號	姓名	國籍	任職時間	備註
1	劉雅各白	中國	1864-1865	
2	廖若瑟	中國	1866-1868	
3	卜神父	法國	1869-1871	
4	榮瑪竇	中國	1871-1872	
5	夏依納爵	中國	1873-1878	
6	桑神父 (或尚神父)	法國	1879-1884	
7	戴方濟各	中國	1885-1896	
8	黃若瑟	中國	1897-1898	
9	唐若瑟	中國	1899-1904	
10	陳若瑟	中國	1904-1905	
11	皮神父	法國	1905-1907	
12	甘品高 (Cazaban)	法國	1907-1915	曾任公信堂、合川、 達縣、南川等本堂父， 1926年病故南川
13	張神父 (張穆)	法國	1915-1919	
14	貝神父 (貝國珍)	法國	1919-1921	
15	?	?	1921-1925	
16	米加德 (Millacet)	法國	1926-1944	曾任合川、南川本堂神 父，川東代牧區副主教
17	梁神父	法國	1926-1944	
18	德新民 (Prat)	法國	1926-1944	曾任龍崗、南川、大足 本堂神父，木洞臨時修院 巴沙沱大修院教師， 1951年回國

19	艾惠仁 (Aymard)	法國	1926-1944	曾任公信堂、河包、路德堂、南川本堂神父。修院教師、院長；巴黎外方傳教會重慶教區長上。1951年回國。
20	楊蓬州	中國	1945-1947	後為聖家書局負責人，1963年去世。
21	劉志柏	中國	1948-?	1958年被定為右派，1967年關押入獄，歷時九年。1979年恢復政治名譽。1998年去世。
22	張開林	中國		
23	向伯方	中國		
24	劉照江	中國		
22	劉文明	中國	2008至今	如今擔任南川、巴南、綦江、萬盛等堂區的教務工作







南川天主堂示意圖

2. 南川水江甘家壩教堂¹³

位於南川縣水江鄉甘家壩。甘家壩地方，清末由湖南幾家姓唐的天主教徒遷入定居，後來也加入了南川天主教¹⁴。

1911年天主教在南川縣甘家壩設祈禱所。

民國2年（1913）南川天主堂神甫甘品高到水江鄉傳教，入教者達500多人，開設臨時經堂，成立「宗教促進會」，興辦經書學校。

13 參見重慶市天主教教務委員會、重慶市天主教愛國會主編：《重慶天主教誌》，上篇，頁46頁。

14 政協南川縣委員會文史資料研究委員會編，《南川文史資料選輯》，第一輯（內部資料，1984），頁75。

民國25年（1936）經重慶教區真原堂批准，派法籍神父米加德至水江建立甘家壩天主堂。包括附屬房屋建築面積約340平方米。「教徒唐從儉捐田40石，宗教徒集資買田200餘石作教堂經費。」¹⁵米加德任第一任神父。

1958年停止宗教活動，教堂被佔用。

1983年恢復，並無本堂神父，由南川天主堂本堂神父兼管教務。

教堂建築特色：教堂建築主體為哥特式建築，黑白兩色為主色調。平面十字交叉處的屋頂上有一座尖塔，頂尖為十字架，在教堂尾部又放置三個十字架，左右兩翼建築為中式亭閣。十字架皆為碎瓷拼成，簡潔典雅。教堂內部如今由木板平擱封頂。

甘家壩天主堂歷任神父：

序號	姓名	國籍	任職時間	備註
1	米加德 (Millacet)	法國	1935-1936	
2	德新民 (Prat)	法國	1937-1939	
3	藍神父 (又稱蘭鬱)	法國	1939-1943	
4	王崇德	中國	1943-1948	1959年去世
5	胡邦衡	中國	1948-1959	1961年去世
6	王萬洪	中國		
7	劉文明	中國	2008至今	

15 四川省南川縣誌編纂委員會，《南川縣誌》（成都：四川人民出版社，1991），頁654。

附：南川區外國傳教士全部來自法國，屬於巴黎外方傳教會（*Societas Parisiensis missionum ad exterarum gentes*），1952年全部離境。



南川水江甘家壩教堂示意圖

3. 南川水江汪氏墓地介紹

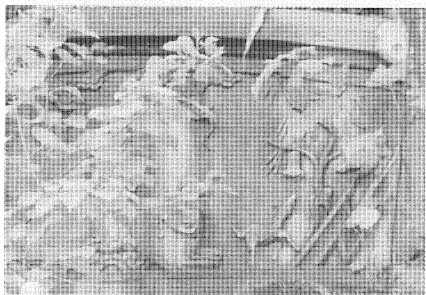
在重慶南川水江鎮中橋鄉有一處天主教汪氏墓地。在碑首頂端刻有八角星紋，中嵌一十字架。上方寫有「主賜永寂」。對聯為：「幻世浮雲不足滿人願，天鄉永福方能充善心」。中間為「恆光照之」四字，「信望」、「愛敬」分左右位之，並標明「立於光緒戊寅年臘月初四日戌時，即1878年農曆十二月四日晚上7點至9點。在碑面下方對聯裡外兩幅，內幅為「精神雖已歸天界，德澤猶然在世間」；外幅為「立志修身獲福地，勞心積德享佳城」。標明「光緒十一年（通乙）酉歲仲夏月中浣 吉旦」，即1884年農曆五月中旬。墓地左側可有「汪氏墓誌銘」，內容如下：

岡巒之聳峙，河水之滌洄，煙雲之權護，草木之崢嶸也。必待福人受之。南邑汪公，諱祖文，號郁周，祖籍湖廣，徙南邑福裡四甲汪家灣，至顯祖明交，始遷福五甲水江石。祖母李（氏），廿三夫故，曾割股療疾，享壽九十有六。顯考朋遠，母氏楊，生公焉，公行一，醇謹老成，言語不苟，處世則謙卑遜順，接人則寬厚溫和，且精於貨殖。權子母計，羨餘億則屢中。曆寒暑，經風霜，財亦恆足，故銖積寸累，不數年而家累萬金。咸豐元年辛亥，買業薛家壩。同治三年甲子，移居於此。丙寅報捐國學，享受（壽）六十有三。元配王孺人，克盡婦道，中饋稱能，賦性既見其幽閒，持身亦極其淑慎。固不特滄瀛潔

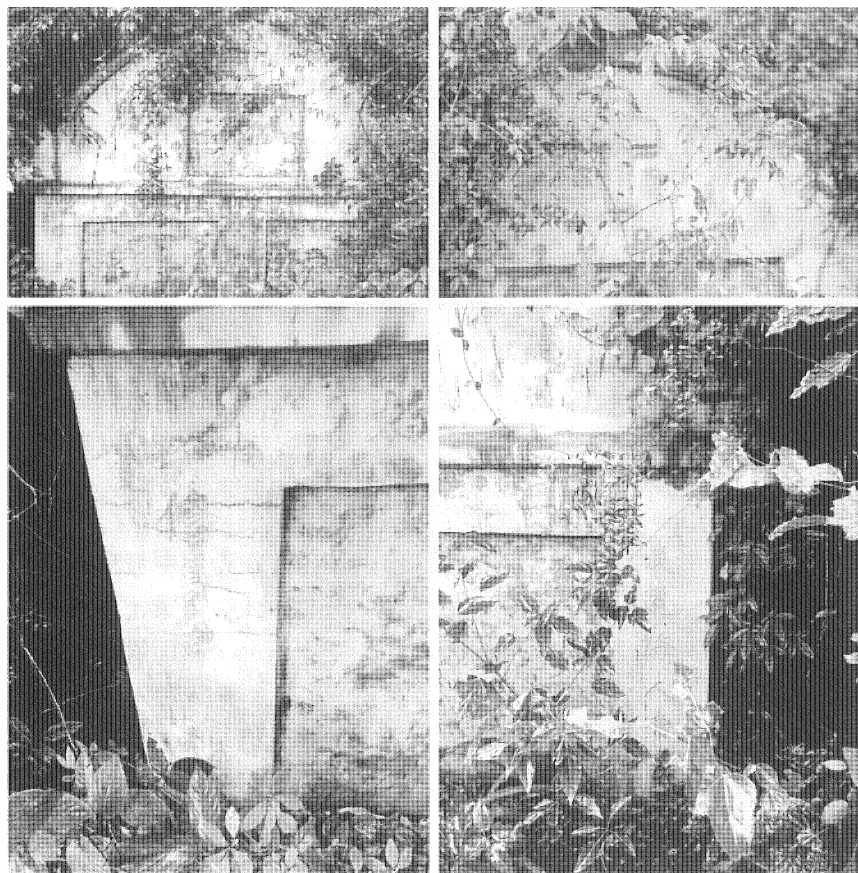
繁，事親以孝，鋤園紡績，持家以勤，無愧內助之賢也。嗣君敏齊弓（躬）治，相承堂構，是繼卓有父風，其孫亦濟濟成立，祖武克繩。嗟乎！世之為富者實繁有徒也，孰如公之白手興家乎？世之為商者不可勝數也，孰如公之以義為利乎？且世之為後裔為雲礽者，盡人皆然也，孰如公之子孝孫賢德，螽斯衍慶，麟趾呈祥乎？是誠德之厚福之遠，始獲報如是也！吾知卜奠於斯，則山水環繞，地脈效靈，其發祥福豈止於此哉？

南邑文生 灼堂 楊炳烈拜撰

根據墓誌銘，且結合當地汪氏家譜字輩所列：「現、在、孔、金、光、明、遠、祖、賢、良、文、仁、大、學、世、萬、代、發、增、祥」，可得知汪公為汪祖文，自祖父輩從湖廣邑福裡四甲汪家灣遷徙至重慶南川水江石。其祖父汪明交，生卒年不祥；其祖母李氏行醫，享年96歲。其父親為汪朋遠（按字輩墓碑疑似有誤，應為汪遠朋），其母楊氏。汪公從商數年，家庭富足，於1851年居於水江薛家壩，1864年遷至於此（南川中橋鄉）。1866年去世，享年63歲。元配妻子王氏賢良淑德，內助典範。墓碑由文生楊炳烈所撰寫，在全文並沒有提及到家族信仰。整個墓碑石刻精美，左右以祥雲護之，且雕有中國化的天使報喜（聖母受孕昭示）像、聖母聖子像；上有十字架的中西式涼亭；此外還有仙鶴、羊群、蛇、松樹、寶劍等。



南川水江汪氏墓地圖



其他天主教友墓地

三、問題思考

- (一) 關於南川天主教神父不足現象。根據劉文明神父介紹，由於神父緊缺，目前他一個人需要負責四個堂區（南川、巴南、綦江、萬盛等）的教務工作，長期在四個堂區中往返奔波；此外還需要管理重慶教區的教產事務。由於事務繁多，故無法滿足每個鄉鎮教堂的週日彌撒活動和日常管理工作。據水江甘家壩教堂管理員唐貴懷教友介紹，由於堂區神父無法保證每個周日的彌撒，故一般都是教友自發組織念誦《玫瑰經》，教友來教堂的次數也愈來愈少。
- (二) 關於天主教信仰斷層的問題。在考察中發現對於南川區這樣地級市的天主教傳教事業，由於很大一部份教友都生活在城鎮上，故面臨最大的挑戰其一：現在鄉村教友大多為老人，他們的信仰都是靠祖輩的傳承，但是他們自己很多人並不識字，自己的子孫又不在身邊，故隨著他們的去世，教友數量勢必銳減。其二：年輕人大多出去打工，一方面由於生活壓力，無法每週日前往教堂參加彌撒。另一方面宗教意識也愈漸薄弱，家庭傳教也沒有跟進，根據採訪，很多年輕人連自己的教名都不知。其三：教友家庭的小孩一讀書，到學校學習沒有一個穩定的信仰環境，故孩子很難信教。

- (三) 關於教堂設施陳舊問題。南川天主堂和甘家壩教堂都已近百年。南川天主堂經過本堂神父以及教友的努力，教堂得到了整修。然而水江甘家壩教堂由於地處鄉村，交通不便，加上沒有相關政策扶持，故整個教堂沒有得到修復，教堂設施簡陋，書籍陳舊。據教友反映，現最急需的是教堂內的「苦路像」已經破損、板凳破舊、沒有告解室、《聖經》等相關書籍缺乏、教堂外操場及道路的整修等問題。
- (四) 關於汪氏墓地的保護問題。據墓地墓誌銘記載，此墓地建於1878年，如今已一百餘年，然而由於年久失修、潮濕受凍、自然風化損陷以及鳥蟲排泄物的侵蝕，石刻墓碑很多已殘破不堪，甚至有些已經出現裂痕。碑文上的文字都已模糊不清，難以辨認。故對其石刻碑文進行學術研究和文物保護勢在必行。

四、解決方案

- (一) 針對教內神父不足問題。將調研報告傳至教內相關人士，希望能夠在教會內部對南川區天主教傳教事業進行宣傳，看教會內部是否能夠在國內教區提倡、鼓勵一些修士、神父前往教區工作。

- (二) 針對教堂設施問題。一方面看是否能夠得到相關宗教政策的扶持，比如積極申請重慶市實施的重點寺觀教堂保護修繕工程或者其他地區政策，及時推進保護修繕工作。另一方面努力爭取教會內部的扶持，比如通過將調研報告發送至重慶、四川、北京、陝西、山西、河北、南京等地的教區相關負責人，或者號召熱心教友的幫助，從而能夠獲得一定的財力、物力上的支持。
- (三) 針對墓地的保護問題。將調研報告發送至南川區文物局、民宗局及相關部門，邀請專家對墓地歷史價值進行評估，申請縣級文物保護單位等。

天主教在華史



中國天主教財務支出研究（之二）： 以「慈善支出」為核心的考察

康志傑¹

Abstract: One of traditions of Christianity is philanthropy, which can also be called “almsgiving”. In the modern age, when church activities have become more public, more churches started to introduce philanthropy into the system of church affairs. As a result, expenditure on philanthropy has become part of the whole financial expenditure. Charity works include adopting and assisting abandoned children and orphans, opening homes for the elderly and the lepers, relieving people in disasters, etc. Philanthropy has come to be a very important part of the Chinese Catholic financial expenditure. All kinds of charitable activities not only reflect the essence of religion but also represent the economic ethical idea, which is “First, gain all you can, and, secondly save all you can, then give all you can” (John Wesley). “Gain all you can” stands for building wealth. “Save all you can” is a call to saving every coin

1 本文作者為湖北大學歷史文化學院教授，博士生導師，主要從事中國天主教歷史研究，這篇文章是「中國天主教財務支出」系列之二。

you can, and devoting more capital to philanthropy. "Give all you can" calls for the establishing of a harmonious and stable society by donating "all you have" to "weak fellow citizens" when they suffer from big disasters and need help. This kind of economic cycle aptly shows the idea and mode of the operation of a Catholic financial economy.

開展慈善事業是天主教的傳統，公元313年，米蘭敕令 (Edict of Milan) 頒佈，基督宗教 (Christianity) 不僅迎來完全合法自由的身份，同時揭開了全方位「行哀矜」之序幕。為方便管理，教會建築附近設立慈善機構，經費來自教友們的慷慨解囊。²天主教傳入中國之後，也把「行哀矜」的慈善傳統引入。但是，晚明至清中葉，由於複雜的社會原因，慈善事業並不充份，晚清以後，隨著教會活動公開化，各教區開始把將慈善事業納入教務體系，慈善支出由此成為整個財務開支的一個組成部份。

2 參見穆啟蒙著，侯景文、陳百希譯，《天主教史》 (*History of the Catholic Church*)，第一冊 (台北：光啟出版社，1964)，頁187。

米蘭敕令 (Edict of Milan) 又譯作米蘭詔令或米蘭詔書，是羅馬帝國皇帝君士坦丁一世於313年在意大利米蘭頒發的一個寬容基督宗教 (Christianity) 的敕令。此詔書宣佈羅馬帝國境內有信仰天主教的自由，發還被沒收的教會財產，承認其合法地位。

一、棄嬰與孤兒救助

（一）收養、教育、祝福：育嬰機構開辦的理念及模式

1. 兩個概念：棄嬰與孤兒

天主教開辦的育嬰機構非常之多，其名稱亦多樣化，如育嬰堂（院）、殘嬰院、孤兒院等。收養的孩子有孤兒，也有育嬰，且包括很多有生理缺陷的孩子。但是，棄嬰與孤兒是兩個完全不同的概念：孤兒的雙親亡故，而棄嬰是被遺棄的孩子。中國傳統重男輕女的觀念，導致社會溺女嬰的陋習。此外，由於家庭貧困與醫療衛生事業落後，患不治之症的孩子遭到遺棄的情況也時有發生。針對中國的社會現實，天主教從清朝初年就開始收養無人照看的孩子，相應的慈善機構應運而生。由於天主教開辦的孤兒院、育嬰院種類繁多，為方便表述，行文中統一使用育嬰機構。

2. 天主教開辦育嬰機構概覽

康熙年間，廣州城內設有育嬰堂，經費由政府撥款，但運作狀況不佳。張貌理神父（Maurice du Baudory）出資，安置教友服務，教經先生經常去探望並對孩子進行培育。關於這家育嬰機構的情況，張貌理神父的信函有所記錄：

如果我有足夠的經費，我也想照北京已經在做的那樣，委託若干教經先生到城內一些經常出現棄嬰的地方去收集撫養：一年有20兩銀子也可以應付

了。一個奶媽每月只須25枚銅元（合250文錢）；此外再供應一些做衣服的布料，遇到生病則還須供應藥物。開始階段，找尋適當的奶媽確是個難題，現在已多得無須特意找尋了（《書信集》卷三，第328-329頁）。³

張貌理神父接管廣州棄嬰機構的時間大約在1712-1732年之間，其時天主教的發展開始跌入低谷（禮儀之爭發生及雍正禁教開始），但這項善工持續20年之久，其不求回報的救助，折射出天主教信仰的核心價值。隨著禁教愈嚴，外籍神職不宜公開露面，收養棄嬰多由傳道員承擔，其工作職責是照顧孩子，並給孩子實施聖洗聖事，教會給這些傳道員支付薪水。

鴉片戰爭以後，教會收養棄嬰的機構不斷增加。如1852年，淮安一帶饑荒，馬再新神父的「堂口收養了八、九十個被遺棄的嬰孩，這個新創的事業和其他日常的濟困扶危和搶救病人的工作，消耗了大量的來自上海的捐款。」⁴

江南教會的經濟運作狀況良好，因而有條件為棄嬰和孤兒創造更好的生存環境：1855年，橫塘本堂區蔡家灣「孤兒院收養著一百二十二個孩子，當時蓋造的新屋足足可以

3 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：上海教區光啟社，1997），頁759-760。

4 史式微著，天主教上海教區史料譯寫組譯，《江南傳教史》，第一卷（上海：上海譯文出版社，1983），頁258。

收養兩百個孩子。」⁵育嬰堂、孤兒院收養的多是女嬰，收養期教授文化知識，培養生活技能，成年後孩子可根據自己的意願選擇生活方式。

聖母聖心會收養棄嬰的程式是：「首先送到教徒婦女那裡乳養，然後到兩歲再送到孤兒院繼續撫養。孤兒院不僅向孩子們提供宗教方面的教育，而且還提供職業訓練，這樣孩子們將來可以自立。在條約之前（1856年前），這種孤兒院是不可能開辦的」。⁶

在聖言會管理的育嬰機構，「孤兒長大後有的獨身，選擇做傳道員，或在要理學校教書，但大多數要組成家庭。總有些基督徒希望找這樣廉價的兒媳婦。一些基督徒由於貧窮或其他原因，到了結婚的年齡沒有配偶，可迎娶孤兒院的女孩子。新人組成家庭，孤兒院贈送一點經費。」⁷發給新人的「經費」，相當於女孩子的「嫁妝費」，表示娘家（育嬰機構）對新人的祝福。

天主教育嬰機構關愛生命的理念以及人性化管理措施，需要一定的資金作為基礎，這就是下文接著討論的育嬰機構經費支出的問題。

5 同上，頁354。

6 Cothona，《在華兩年》，頁258；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（*A History of Christian Missions in China*）（香港：道風書社，2009），頁292。

7 Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912)* (Schweiz: Verlag des Missionshause Bethlehem Immensee, 1931), p. 120.

(二) 育嬰機構的支出項目

天主教的棄嬰機構需要承擔孩子們的生活費、教育費、生活技能培訓費等，大約1876年左右，一位在甘肅的傳教士對孤兒院經費支出進行評估：「一個孩子10年的生活費大約需要1,000金馬克 (Goldmark)，有些孩子在孤兒院十多年，生活費肯定超過這個數字。」⁸ 10年的生活費是1,000金馬克，平均一年100金馬克。

育嬰機構各項開銷中，最大的支出是奶媽的工資。

由於棄嬰數目較多，收養棄嬰的支出不菲，法文本《貴州天主教史》有同治元年（1862年）棄嬰支出記錄，茲列如下：

半歲以下嬰孩164名之乳娘費 796.25佛郎

男孩53名之教養費 3,750.00佛郎

女孩33名之教養費2,254.25佛郎

入學兒童6名之教育費 675.00佛郎

154名死嬰埋葬費 155.75佛郎⁹

8 Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912)* (Schweiz: Verlag des Missionshause Bethlehem Immensee, 1931), p. 120. 金馬克 (Goldmark) 是1873年至1914年德意志帝國流通的貨幣，與1914年後使用的馬克 (Mark) 比價是1:19，一個金馬克相當於今天的一歐元。換算匯率比價資料由德國華裔學志庫爾曼博士 (Dr. Dirk Kuhlmann) 幫助查找提供，在此表示謝意。

9 《貴州天主教史》(1908年巴黎刊印，三巨冊，非賣品)，第二冊第十三章第四節，述貴陽天主教育嬰堂所需之經費；轉引自方豪，〈西文清代經濟史料四則〉，載《方豪六十自定稿》，下冊（台北：學生書局，1969），頁1949。

收養棄嬰是持續性工作，數年後，貴州「育嬰堂逐漸發達，所收嬰孩多至五百名，月需二千佛郎，即每一嬰孩月需四佛郎，易言之，每日每名僅需佛郎一分三厘（同治九年，1870年）。安順天主教堂收嬰孩240名，月需銀一百兩，據當時估計，每日每名僅需佛郎一分一厘。又據咸豐七年（1857年）報告，22兩，約合165佛郎，即一兩約值七佛郎半。」¹⁰ 因為收養嬰兒太多，孩子的生活品質受到影響，以五百名嬰兒一月生活費二千法郎計算，一年就是兩萬四千法郎，對於教會來說，是一筆沉重的負擔。

綏遠教區凡有條件的堂口均開設育嬰機構，僱傭奶媽，奶媽的工錢每月一塊銀元，餵養嬰兒至3歲，大批嬰兒在災荒中得救。¹¹

收養棄嬰支出為天主教開銷之大宗，除了孩子的日常生活開銷，支出的最大缺口是奶媽的工資。二十四項地是蒙古著名的教友村，教會長年招募乳母，據統計，宣統年間有乳母1,457名。¹² 可見收養棄嬰很多。教會除了給乳母發放薪水，還要對那些發現棄嬰並送到教堂的人給予現金獎勵，以促使更多的人加入這項慈善事業。

棄嬰與奶媽數量成正比，棄嬰愈多，奶媽的需求量就愈大，因而奶媽的薪酬成為教會（特別是貧困地區）的一

10 方豪，〈西文清代經濟史料四則〉，載《方豪六十自定稿》，下冊（台北：學生書局，1969），頁1949。

11 參見雲豔，〈歸綏公教醫院的變遷〉，載《信德》，2013年1月24日，二版。

12 參見劉若瑟，〈山西外界聖教大興記〉，載《聖教雜誌》1卷2期（1912年），頁11。

項沉重負擔，在聖母聖心會管理的教區，傳教士們發現，如果減少奶媽的酬勞，奶媽會把孩子送回育嬰堂，有證據表明，「奶媽們確實為了爭取更高的薪資而罷工過。聖嬰會統計資料顯示，除了送交奶媽的嬰兒數，還有大量嬰兒在年歲豐稔時由教民家庭收養。」¹³

除了奶媽的工資，教會還需要為孩子的父母提供經濟援助，以實施對更多嬰孩的救助。「有時候，貧困的父母將自己的嬰兒託付給修女們，以此換取少量的金錢——有一個地方支付的是二百銅錢。」¹⁴

中國天主教棄嬰救助，得力於法國聖嬰會的經濟資助：山西「洞兒溝教會收到來自聖嬰會的捐助，杜約理（Grioglio）主教由此建立了孤兒院，專門收養被遺棄的孩子，這個機構成為教會發展的基礎。」¹⁵

蒙古教會位於邊陲，收養嬰孩數量龐大，支付奶媽的工資卻常常受到諸多因素的影響：「由於奶媽的薪資以銅錢支付，白銀價格的波動和貶值也會影響到聖嬰會的事工。到了1904年，白銀每兩的價值已從1,600文錢跌到1,000文錢。正如閔玉清主教的抱怨，天主教會經由上海、天

13 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》（*Han-Mongol Encounters And Missionary Endeavors A History of Scheut in Ordos (Hetao) 1874-1911*）（台北：光啟文化事業，2012），頁387-388。

14 Cothona，《在華兩年》，頁258；轉引自賴德烈著，雷立柏等譯，《基督教在華傳教史》（*A History of Christian Missions in China*），頁292。

15 Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Los Angeles, London: University of California Press, 2013), p. 68.

津、歸化城兌換及運送法郎，再將銀元從歸化城運往鄂爾多斯各地的過程中，業已損失了每年所得補助的一成。」¹⁶ 因此，偏遠貧困之地的傳教士在支付棄嬰及孤兒經費方面的負擔更重，由於距離中心城市遙遠，邊疆教會還要承受由於通貨膨脹及外幣兌換中的損失。

並非所有的教區都能得到聖嬰會的幫助，在經費不足的情況下，只能自籌資金，如「上海南市新普育堂每月所需經費，除少數收入，其餘都要陸伯鴻捐募，經過陸先生幫助，每月都能通過。」¹⁷

在拯救生命的行動中，收養棄嬰逐漸成為中國天主教慈善事業的重中之重，因而各教區對於這項支出均有相應的報告。1865年，江南教區帳房隆蓋神父向聖嬰善會總部呈報統計表記載：各教區共撫養了1,322名孤兒，每名孤兒平均花去103.86法郎。¹⁸ 遺憾的是，各教區的「年度統計表」無法搜羅齊全，因而這項慈善支出的具體情況也無從統計。

近代天主教育嬰機構不斷增加，但仍然無法滿足眾多需要救助的棄嬰和孤兒，1936年，公教進行會總會長陸伯鴻計劃在上海創立一規模宏大之育嬰堂，並籌得十萬元作為

16 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》，頁387。（關於銀價下跌的西文資料未錄）

17 參見〈隨筆〉（續），載《聖教雜誌》23卷12期（1934年），頁751。

18 參見史式微著，天主教上海教區史料譯寫組譯，《江南傳教史》，第二卷（上海：上海譯文出版社，1983），頁293。這份統計表呈報的數字為：1865年，各教區共撫養了1,322名孤兒，每名孤兒平均花去103.86法郎。

開辦費，擇定龍華為院址，新育嬰機構「成立後，可收容嬰孩四千名，為我國最大之育嬰堂。該堂內部設備，將依照世界最新托兒所辦法，力求其科學化。此外，該嬰育堂將附設保姆訓練所，養成育兒專門人才。」¹⁹遺憾的是，由於抗日戰爭爆發以及陸伯鴻遇刺，這項宏偉的慈善工程最終擱淺。²⁰

二、老人院

中國天主教的養老工程分為堂區管理型和修會管理型。堂區作為教會的基層組織，開辦養老事業需要具備一定的條件及財力。19世紀60年代初，「上海敬一堂辦老人堂，同治七年（1868年）收養老人69人。」²¹1896年，法國神父陳安德先在四川新津鐵溪橋建孤老院，後遷太平鄉天主堂區，有孤老50人，田地277畝，水碾一座。²²這類由堂區（口）籌辦的養老機構，一般規模不大，通過教會自養即可解決經費問題。

修會管理型的養老機構多由女修會承擔，光緒三十二年（1906年），法國安老會派修女在上海董家渡創辦「老人堂」，後改名「安老院」，常年收容老人300人，至1929年，共收3,128人。²³

19 〈收容四千嬰兒之育嬰堂現正由陸伯鴻進行建築中〉，載《聖教雜誌》30卷9期（1936年），頁68。

20 陸伯鴻於1937年12月30日在上海被刺身亡，兇手逃逸。

21 張化，《上海宗教通覽》（上海：上海古籍出版社，2004），頁441。

22 參見劉傑熙編著，《四川天主教》（四川：人民出版社，2009），頁74。

23 參見張化，《上海宗教通覽》，頁441。

天主教開辦養老機構，城鄉有一定的差異，鄉村教會一般通過自養解決資金難題，而城市教會的生活成本相對較高，如投入經費過大，需要聯合社會力量加盟。「安納堂」是重慶教會開辦的老人院，僅收女性，由於經費不足，教會開始尋求社會幫助，1918年獲得商界支持。經協商，教會出人力物力（房舍）和管理人員，商會籌資三萬兩白銀，存入「恆泰錢莊」生息，老人院每年支取日常費用，收養老人最多時達120人。1925年，「恆泰錢莊」倒閉，折本還金一萬五千兩白銀，存入「永升錢莊」。抗戰勝利後，法幣貶值，一萬五千兩白銀化為烏有，此後老人院的一切開支均由教會負擔。²⁴

老人的臨終關懷是天主教慈善事業的一項重要工作，由於中國傳統養兒防老的觀念，天主教開辦的養老機構多收容孤寡老人，數量及影響不及育嬰機構。雖然養老機構在中國天主教慈善事業中所佔比重不大，但服務宗旨明確，為家庭分憂，為社會擔責，展現的是無私奉獻之精神。

三、開辦癲瘋病院

天主教開辦癲瘋病院肇始於清朝初期，²⁵ 隨著教務的推進行，各地教會在條件允許的情況下，為癲瘋病人提供無償

24 參見劉傑熙編著，《四川天主教》，頁481。

25 參見李少峰，〈方濟各會在華傳教史〉，載羅光主編，《天主教在華傳教史集》（台灣：徵祥出版社，1967），頁79。原文記曰：「康熙18年（1679年），方濟各會卜芳世神父在廣州城外創建一座癲瘋病院。」；「康熙22年（1683年）利安定神父升任省會長，由山東來廣東……派伏魯鶯神父（Joannes a S. Frutos）在廣州城外為癲瘋病人修一專用聖堂。」

服務，但遠遠不能解決患者收治的難題。廣東是痲瘋患者最多的地區，據統計，1934年之前，大約有「6萬痲瘋病人需要天主教的神父、修士、修女提供幫助，但僅僅只有1.5萬名患者得到教會的安置。」²⁶

近代以後，天主教救助痲瘋病人的慈善機構開始增多，大致有四種類型。

其一，教區承辦：德國聖言會管轄的魯南代牧區開辦痲瘋病院，經費來自德國熱心教友的資助²⁷。由於教區財力有限，痲瘋病院的規模不大。

其二，傳教修會承辦：這類機構的典型代表首推四川磨西痲瘋病院。1926年，康定宗座代牧，巴黎外方傳會士倪德隆主教（Pierre-Philippe Giraudeau）計劃在西藏與四川交界的一個小鎮開辦痲瘋病院，1929年底，協助工作的方濟各會士抵達磨西，兩年後男病院落成啟用。²⁸磨西痲瘋病院佔地70畝，另有耕地60畝，初建院時，依靠國外募捐50萬美元，抗戰勝利後，瀘定縣磨西天主堂每年資助玉米150石，冷磧天主堂每年資助大米200石，國民政府也撥款資助，至1940年前後，收治病入300多人。²⁹

26 “A Mite, Please, For The Leper...”, *Catholic Missions* no.9 (1934): 260.

27 詳見《斯泰爾傳教通訊》（1936年），頁143；轉引自赫爾曼·費爾希著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓甯稿主教傳。一位德國人在華工作53年》（台北：聖家獻女傳教修會，2006），頁270-271。

28 參見金普斯、麥克羅斯基著，李子忠譯，《方濟會來華史（1294-1955）》（*The Firars Minor in China 1294-1955*）（香港：天主教方濟會，2000），頁213。

29 參見劉傑熙編著，《四川天主教》，頁473。

其三，傳教士聯合社會力量合辦：民國初年的廣東陽江，至少有七百名癲瘋病人，他們被趕到城外，以乞討為生，當地政府提供了一小塊土地，修建一個帶有圍牆的建築，並承諾在沒有特殊事件發生的情況下，每月提供兩美元的生活費。但是，簡陋的收容所以及低廉的生活費完全不能應對患者的最低生活要求。面對這種形勢下，時在廣東傳教的瑪利諾會開始參與病患的救治，而以經濟短缺，Ford神父對經費支出進行的核算：

病人第一年需要13,400美元，以後每年需要3,400美元。

以一百位病人量計算：兩棟宿舍和食堂，需10,000美元；

建幾英畝面積的蔬菜農場，需1,000美元；

每月膳食費（按一人兩美元計算），全年需要2,400美元；

第一年的開銷是13,400美元。³⁰

病人的支出包括治療費和生活費，開支龐大，急需社會力量加盟。通過傳教士活動，「陽江的商人和官員何許能提供一點資助，如提供藥品和棺木，但所佔份量

30 “Francis X. Ford’ Letter, March, 1920”, in *Maryknoll Mission Letters: China*, vol. One, Extracts from the Letters and Diaries of the Pioneer Missioners of the Catholic Foreign Mission Society of America (New York: The Macmillan Company, 1923), p. 256.

太少。」³¹ 由於經費缺口太大，仍有部份癩瘋病患沒有得到應有的安置與救助。

其四，傳教士聯合政府力量合辦：天主教與政府合作開辦此類慈善機構的典型是位於廣東東莞石龍的癩瘋病院，醫院的基礎建設費來自美國，買地、修建房舍共花費75,000美金。³² 其後經費由主要由廣東政府資助，醫院的日常工作由傳教士負責。

石龍癩瘋病院的建立為病患帶來福音，曾在病院服務的Gustave神父在信函中寫道：

在中國，癩瘋病令人恐懼、害怕，但在天主教博愛的歷史上，關愛這些病人，已經在中華民國福音傳播史上形成動人的篇章。這些人是那樣的悲慘，他們被人從他們的住處和村子裡趕出來，所有人的都迴避他們，如果不依靠乞討、搶劫，他們就無法生活。他們唯一的出路，就是進入這個癩瘋病聚居地！³³

石龍癩瘋院為分為男女兩院，建築設施有病房、宿舍、教堂，最多可收治一千餘人，由此成為中國規模最大的癩瘋病院。由於政府承擔的經費常常不能到位，「一位

31 *Ibid.*, p. 257.

32 See "Children of Darkness", *Catholic Mission* (1925): 219; Rev. Patrick Joy, S.J., "Them Also Must I Bring", *Catholic Mission* 9 (1928): 272.

33 Gustave Deswazié, "Even as a Leper...", *Catholic Mission* May (1925):110.

痲瘋病人一年的生活費是20美元」³⁴，這個生活標準難以維持病人的基本生活，負責醫院的「孔好古（Conrardy）神父曾到歐洲、美國，為痲瘋病人尋找資金，甚至還曾向教宗尋求援助。」³⁵

痲瘋病救治是一項龐大的支出，教區和傳教修會開辦的醫院一般規模較小，如果集合社會或政府力量共同開辦，將有更多的病人受益，但是，政府承諾的資金投入常常不能兌現（特別是遭遇戰爭），資金缺口最終由教會承擔。

四、賑災

（一）天主教賑災概略

中國是農業大國，農耕社會遭遇的自然災害有旱災、水災、蟲災等，災害直接導致農民生活無著，甚至離鄉背井。在突如其來的自然災害來臨時，天主教常常投入大量人力物力進行救助，「賑災」由此成為天主教慈善事業中的一項重要工作，投入的經費不計其數，下文試用事實來加以說明。

同治九年（1878年），「董家渡一地教區就為救濟北方饑民捐獻了一萬多法郎」³⁶（此資訊來自文成章神父的信函）。

34 “Children of Darkness”, *Catholic Mission* August (1925): 218.

35 Rev. Patrick Joy, S.J., “Them Also Must I Bring”, *Catholic Mission* 9 (1928): 281.

36 文成章1878年9月6日信，轉引自史式微，《江南傳教史》，第二卷，頁279。

「光緒末年，淮北洪水為患，澮河氾濫，兩岸村莊房屋被沖倒塌，莊稼被淹，村民衣食住處都成問題。當時法籍傳教士蘇神父向他國募捐，折合中國白銀一萬五千兩，買糧食救濟貧民，教友每人每月100斤，望教者50斤，教外者30斤。這部份救濟糧大都分發在澮河兩岸三華里內，所有災民安然渡過春荒。」³⁷

民國元年（1912），河北一帶饑饉成災，武清縣鳳河堤防崩潰（白河中游），雷鳴遠得知後立即撥給他僅有的三百元錢，他在信函中說：「這是我們所有的一切，幾天後您還有更多的援助。」雷神父果然幾天後送來大筆款項，並動員天津教區給予援助，孫仲英一人就捐助了七萬銀元。³⁸

1927年至1930年，中國發生三百年以來最大的旱災，其中1929年最為嚴重，這場連續性的災情波及的地域有山西、陝西、甘肅東部、內蒙中部、江蘇北部、安徽北部等地區。以陝西為例，1929年遭遇大旱，「夏秋收成及十之一二，災荒年饑嚴重，斗麥現金價洋十元之巨，赤地千里，餓殍載道，精壯逃亡四方，老弱奮息待斃，全縣餓死和逃亡者，共六萬人。」³⁹陝西中境代牧主教戴夏德聯繫「華洋義賑會」救災，並成立陝西分會，向國內外籌款。老百姓

37 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242。

38 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156。

39 周至縣誌編纂委員會編，《周至縣誌大事記》（陝西：三秦出版社，1993），頁79。

稱華洋義賑會陝西分會為「舍飯場」，教會發放糧食歷時一百天，約折合錢幣，有三萬元之多。⁴⁰

由於1929年受災區域過大，導致「一些省發生饑荒，是年大批難民逃往東北，這些可憐的人因為饑餓，衣衫襤褸而精疲力竭。難民抵達齊齊哈爾後，政府以及相關部門因無力處置難民，由教會承擔救助那些最貧窮、最需要幫助的人，給他們安排臨時住所，提供食物。」⁴¹為難民提供幫助的是來自瑞士的白冷會傳教士（Swiss Bethlehem Mission Immensee），這個傳教修會1924年進入中國東北，接替巴黎外方傳教會管轄的部份傳教區，並很快在賑災中發揮了重要作用。

20世紀20年代末到30年代，整個中國幾乎在災難中求生存——1929年旱災陰霾尚沒有完全褪去，波及大半個中國的可怕水災接踵而來。

1931年長江沿線發生特大水災，方濟各會神父的信函記錄了教會參加漢口賑災的實情：

1931年，漢口大水，整座城市被淹。我們教會的很多地方也被淹。醫院、修院、方濟會院、嬰兒院、聖約瑟院，均遭受很大損失。本地的方濟會第三會成員，瑪利亞方濟會修女，嘉諾撒修女分別乘船給病人治病、送藥，給臨終的人領洗，僅

40 詳見胡世斌，《陝西天主教》（635-1949），下冊（內部印刷，2010），頁643-644。

41 Louis Anders, "S.M.B. Bethlehem in Northern Manchuria", *Catholic Missions* 2 (1932): 78.

僅昨天一天（8月3日），城裡有五百人被淹死。我乘自己的船救了一些人，災害對我們的傳教事業是一次非常嚴峻的考驗。天主在考驗我們，我們要盡一切可能去說明中國人，但是需要相應的人力及救援物質，救援物質必須儘快運來（1931年8月4日）。⁴²

這封信不久發表在意大利雜誌 *Missioni Francescane, vedi*，時間為1931年11月，向西方媒體傳送中國自然災害的資訊，是希望引起西方慈善家的關注，由此獲得更多的捐款。

長江水災險情之後兩年，黃河氾濫，1933年夏，黃河決口於長垣，30萬人受災，教會參與賑災，三年間「用去款項約達四萬餘元，獲益災民數以萬計。」⁴³

黃河肆虐的險情同時在蒙古西部出現：「黃河猛漲，河水由民生渠倒灌而上。二十四頃地東、西、南三面，盡成澤國。田禾都被水淹。金家圪堵、五把樹兩村人民，素稱貧寒，復經此次水災，生活更加困難。由是之故，兩村投奔二十四頃地天主堂。天主堂慨解義囊，放糧賑濟，救活兩村。」⁴⁴

42 P. Alfredo Berta, *Mons. Eugenio Massi O.F.M. Vescovo e Vicario Apostolico di Tai-Yuanfu, Sianfue Hankow (Cina) (1875-1944)* (Falconara Marittima: Edizioni Biblioteca francescana, 1955), p. 75.

43 齊連順，〈河南滑縣天主堂艾司鐸救災施賑〉，載《聖教雜誌》25卷5期（1936年），頁314。

44 王學明，〈天主教在內蒙古地區傳教簡史〉，載中國人民政治協商會議內蒙古自治區委員會文史資料研究委員會編，《內蒙古文史資料》22輯（1987年），頁183。

20世紀30年代的水患似乎沒有停歇，1935年，魯西遭遇水災，天主教會創立臨時求助醫院多處，所有擔任治療救助者，皆係中外修女，完全義務，不領薪金。救災的「全部經費，多由上海籌募之各省水災義賑會捐助，又華洋義賑會、南京衛生部、南京德國顧問會，亦有相當捐助。」⁴⁵

山東水災牽動著南方教友，中國天主教著名慈善家陸伯鴻積極行動，在上海華洋義賑會董事會上，陸氏以董事的身份報告災區出現嚴重「春荒」，「議定撥魯省六萬元，交濟寧分省，以三萬元進行急賑，三萬元助給支屋棲身及種籽農具等用，俾以恢復春耕。」⁴⁶

為了救助山東災民，1935年底，浙江紹興天主教積極配合上海的營救行動，號召教友捐助：

親愛的教友們，你們也聽到黃河和長江的水災嗎？一天厲害一天；災區也一天擴大一天；災民要達到幾百萬之多。現在這幾百萬災民，流離失所，無家可歸，露宿野外，仰天哀號，情狀至為淒慘。但是，秋已深了，寒風瑟瑟地吹著，天氣一天一天冷起來，這幾百萬災民，既沒有飯吃，又沒有衣穿，叫他們怎樣過活呢？……假如我們有天良存在，斷不能忍心看他們活活地餓死凍死的。所以我們要發出慈悲心，自己克苦一點，節

45 〈魯西災民醫院成績驚人〉，載《聖教雜誌》25卷5期（1936年），頁314。

46 〈中華公進陸總會長熱心救災〉，載《聖教雜誌》25卷5期（1936年），頁316。

省那些耗費，拿來作賑災，交把本公所的司事，他便會送到本堂來。本堂彙集了各處的捐款，再匯到賑災會裡去救這幾百萬受災的同胞，這種好事，是我們教友願意做的。⁴⁷

水災之後常有瘟疫，為了挽救更多的生命，修女們建立不少臨時醫院，收容因水災而患病的難民。

由於自然災害頻發，鄉村教會在與自然災害的鬥爭中積累了經驗，許多鄉村教堂常年存有糧食，以作災時應急。1948年，磴口老百姓因青黃不接鬧糧荒，渡口教堂拿出小麥、糜子、黑豆、扁豆等50餘石，借予災民，⁴⁸幫助災民度過難關。

（二）賑災為天主教發展帶來更多機遇

天主教的慈善支出面向中國社會，不分信仰，不分地域，賑災由此成為天主教發展的重要契機。1904年12月27日，方濟各會傳教士 Alfredo Berta 在給 Candido Mariotti 神父的信函中說：「因為缺水，收成不好。但很多活動可以舉行，如慈善事業，行哀矜，幫助外教人洗盡冤屈，因為這個原因，很多人皈依了天主教。」⁴⁹

47 〈紹興天主堂為災民請命敬告紹興教友書〉，載《我存雜誌》3卷10期（1935年），全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，頁2009-2010。

48 參見朱永豐，〈磴口縣天主教堂的農林水牧〉，載《磴口縣文史資料輯》，第六輯，頁85。

49 P. Alfredo Berta, Mons. *Eugenio Massi O.F.M. Vescovo e Vicario Apostolico di Tai-Yuanfu, Sianfue Hankow (Cina) (1875-1944)*, pp. 26-27.

1910年夏，蒙古西部大旱，「民食缺乏，閔玉清主教即指令小韓營子本堂司鐸狄文華、康清泰二公一邊宣教，一邊救賑，頓有二十餘村之餓民趨赴小韓營子堂中，記名乞賑，每戶所得約一石二斗，此外每月每人尚領糧一斗或二斗不等。雙泡子之居民亦得與分，因與公教接近，聆受福音，領洗奉教，實繁有徒。五月，即雙泡子居民曹威買地基四十畝，位於村之西北，立時蓋房屋多間，冬季遂開設要理書房，男女各一處……」⁵⁰；1916年，河北文安縣安祖辛莊教徒只是少數，次年鬧水災，教會賑濟災民，全村都皈依了天主教。⁵¹

自然災害讓成千上萬的生靈掙扎在死亡線上，而天主教的賑災產生了「一般宗教慈善家之犧牲精神，洵非常人之所能逆料也」⁵²之效果，賑災由此演繹為「從撒旦手中搶救靈魂」的偉大工程，因而賑災之後的「靈性收穫」比比皆是，中國天主教歷史由此出現一種特殊的「現象」——在自然災害來臨之時，天主教投入愈多，賑災面積愈大，靈性收穫也就越多。

近代中國天主教的發展以「血緣＋地緣」的模式拓展，具體表現是一個又一個教友村的組建。嚴重的自然災

50 常非，《天主教綏遠教區傳教簡史》，〈薩縣雙泡子傳教簡史〉部份（手抄本），包頭天主堂藏本，頁127-128。

51 參見河北省地方誌編纂委員會編，《河北省誌》，第68卷，《宗教誌》（北京：中國書籍出版社，1995），頁302。

52 齊連順，〈河南滑縣天主教堂司鐸救災施賑〉，載《聖教雜誌》25卷5期（1936年），頁314。

害導致人口流動，許多身陷窮困的民眾在接受教會幫助的同時皈依天主，由此催生出更多的教友村，而教友村的增多，促使教會建立新的堂區和教區，以山東為例：

1936至37年間，山東遭受自然災害，黃河氾濫，瘟疫肆虐接踵而來，百姓逃難東北，或遷往山西、陝西。楊恩賚（Cyrillus Rudolfus Jarre）主教⁵³率領傳教士們積極賑災，接受教會幫助者多加入教會，教友增多導致教會結構發生改變，德州成為獨立的總鐸區，其周邊新組建的教友村有劉王莊、陳寶亮家、卜莊、五裡長屯、趙家寨、劉家寨、滿家營子等。⁵⁴

針對自然災害頻發以及緊急救助的需要，有的教區設立了常規性的救濟機構，如北平「趙主教創辦北平城郊貧民救濟會，歷年二十有餘，出入各款，不下三十萬之巨，在社會上頗有良好之名譽。」⁵⁵

五、慈善事業特點

（一）觀點的轉變：慈善就是教務

來華傳教士和在華西人通過觀察發現，近代天主教信徒增多，教友村壯大，不是緣於神學與教理的宣傳，而是

53 楊恩賚（Cyrillus Rudolfus Jarre）1929-1952年任濟南教區代牧。

54 參見韓承良，《楊恩賚總主教的生平》（台北：至潔有限公司，2000），頁103-104。

55 《北平設立公教救濟院》，載《公教週刊》116期（1931年），頁8。

「行哀矜」的結果。聖母聖心會傳教士燕鼐思（J. Jenness）認為：在落後貧困的舊中國，人們皈依「不是由於最初聽到直接講道，而是由慈善機關，如孤兒院、養老院、診療所等接觸所致，或由於某種物質利益。不論何處，窮人在急難中得到幫助，感到宗教慈善動機，比不急需或援助的人，更易奉教……」⁵⁶；晚清在華德國軍人瓦德西也發現：「天主教復恃金錢及組織之力，建設病院，孤兒院、育嬰堂之類，更能特表示其偉大力量。因為天主教徒在此工作，業已250年」。⁵⁷

作為宗教團體，推動教務是第一要務，晚清以後，天主教的「教務」內涵放大，其普世性不僅表現在堅持不懈地傳播信仰理念，而且用實際行動展現對弱小兄弟的關愛。伴隨著慈善事業帶來的豐碩成果，天主教對教務的闡釋也逐漸精當與豐滿：「所謂教務者，即建堂傳教、養老濟貧、收養棄兒、振興教育以及各等善舉是也。」⁵⁸可見，用神學理念詮釋天主教慈善事業就是「行哀矜」，所說的「教務」也必定包括了慈善的內涵與實踐。

（二）慈善支出與教會的財力相關

明末至清中前期，因為傳教士數量稀少，海外經費進入內地困難，天主教難以承擔面向中國社會大規模的慈善

56 燕鼐思著，栗鵬舉、田永正譯，《天主教中國教理講授史》（*Four Centuries of Catechetics in China*）（台北：天主教華明書局，1976），頁145。

57 瓦德西著，王光祈譯，《瓦德西拳亂筆記》（1900年12月26日之日記）（上海：上海書店，1999），頁87。

58 張雅各，《分辨教會教產教士，南京主教惠重准》（上海：土山灣印書印，1933），頁7。

事業，即使「行哀矜」，也多在教會內部運作，如李安德在日記中記曰：「有三個特別困難的基督徒家庭，資助他們花掉1,500 denaria，這些錢由D. LUCÆ帶來」（1757年3月28日）。⁵⁹ 這種囿於教會內部的救助，難以在社會上形成廣泛影響。

民國以後，天主教以慈善事業的方式融入中國社會，「慈善支出」展現出天主教走向理性、走向成熟的艱難歷程。20世紀30年代，教會的有識之士對慈善事業進行了總結：

慈善事業，原為我公教的傳統事業，近年國內公教機關，醫藥事業、慈幼事業以及其他殘廢院、養老院等，種種救濟，頗有長足之發展，此皆我公教仁愛精神之表現。今後所應努力者，厥為是項事業之合理分配與平衡發展而已。⁶⁰

教務發展與慈善事業同步進行，不可剝離，這種特徵在中國天主教歷史中得到了映證。

（三）大型賑災活動和大型慈善機構需要與政府合作

由於慈善事業經費投入過大，特別大型賑災，僅僅依靠教會的力量難以勝任，因而許多大規模的救助常常需要攜手政府或社會完成。

59 André Ly, *Journal D' André Ly Prêtre Chinois, Missionnaire et Notaire Apostolique 1746-1763*, texte Latin, introduction by Adrien Launay, de la Société des Missions-Étrangères, 2 Édition (Hong Kong: Imprimerie de Nazareth, 1924), p.408. denaria是古羅馬時期的錢幣，在歐洲很多國家使用。在17世紀，一個denaria約等於0.53克銀。

60 徐景賢，〈中華公教進行會第一次全國代表大會誌盛（中）〉，載《我存雜誌》3卷8期（1935年），全國圖書館文獻縮微複製中心（2006年），頁1809。

教會作為民間力量與政府聯手實行緊急救援的模式，早在康熙年間就已經開啟：

1704年，在山東發生了大面積水災，造成了大片饑荒，以致哀鴻遍野；災民成群結隊，流離到北京。皇上把2,000兩紋銀給傳教士辦理施賑（因為對官方施賑，反而不放心——費賴之語），神父們自己也資助500兩，以購辦糧食，賑濟難民，由蘇霖和巴多明兩位神父具體負責。他們辦了若干爐灶和大鍋，積儲了充足糧食，準備了大量大瓷碗，採購了當地的鹹蘿蔔和鹹菜作為佐餐之用。當施賑開始時，以升旗為號，難民們依次集合在指定地點，男的在一邊，女的在另一邊。爾後，導入一條狹弄，魚貫而進，每人領得一份飯菜後，到另一指定的地方用餐。一批用畢，把碗收集洗淨，再輪到第二批；如此輪流進行，有條不紊。城內一些有聲望的教友，輪番前來為難民熱誠服務：如收集和洗淨空碗和筷子，維持秩序，同時對難民們說幾句親切安慰的話……如此連續有4個月之久，每天接待的災民總有1,000餘人（《書信集》，卷三，第148頁）。⁶¹

老耶穌會士蘇霖和巴多明開啟了天主教與政府「合作慈善」的先例，朝廷出資為大型賑災提供了制度性保障；

61 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳1552-1773》，頁460-461。關於康熙撥款數目，高龍聲，《江南傳教史》與費賴之所記有差異：「蘇霖致力於賑濟，使他們免於死亡。皇帝看到他的熱心，撥銀五千銀，另有其他捐款供其使用。」《江南傳教史》，第二冊（台北：輔大書坊，2013），頁326。

而教會投入人力並補充經費，為災民順利渡過難關奠定了基礎。

晚清以後，通商口岸的教會率先投入慈善事業，但支出過大，教會感到力不從心，法國領事敏體尼1851年給耶穌會總會長的信函證明了這一點：

我最近發現，這次饑荒中散發了大量義賑之後，修會經濟枯竭了。不幸的是，進行傳教工作正像作戰一樣也需要金錢。這個糟糕的金錢，確還是現世一切事業的中樞神經呀。⁶²

因此，慈善事業的支出費用（特別是賑災）非常之大，需要與政府通力合作才能取得良好的效果。民國以後，天主教有了自由發展的空間，與政府的慈善合作案例開始增多。上海是中西文化交匯的重鎮，天主教慈善機構眾多，其中不乏與政府以及社會團體合作的成功例證。普育堂是上海殘疾人福利機構，1912年，市議會公推陸伯鴻接辦，教會接手後改名為「新普育堂」，委託仁愛會修女管理，1937年，陸伯鴻在接受教廷嘉獎時有一段答謝，其中涉及新普育堂的發展及經費支出：

上海新普育堂，原在城內半段涇，創自清同治四年，收容男女殘疾孤兒女等約四五百人，後因房

62 〈敏體尼信函〉，1851年1月28日寫於上海，載《中總》2卷6章，頁17；轉引自史式微，《江南傳教史》，第一卷，頁264。敏體尼為法國駐上海第一任領事，1848年抵達上海後，向趙方濟主教租借了洋涇和縣城之間一處房屋（今四川南路）作為領事館。

屋簡陋，人數日多，不敷應用，民國元年，由地方當局及慈善團，公推……（按：下面的字跡不清）當時經費無著，由本人借墊鉅款，開始建造新屋，至民國二年三年，新屋落成。乃請天主教仁愛會修女義務擔任內部一切事務，嗣後陸續添造，現在共有院舍二十餘座，留養嬰男女老幼貧病及殘疾孤兒及嬰孩等共三千二百餘人，衣食住一概免費，二十五年中在堂留養者，總計十一萬人，病癒出堂者約六萬餘人，門診施醫給藥過二百三十萬人。收入市政機關及教會團體暨中外慈善家捐助經費，約三百四十萬元，支出三百七十餘萬元，收支相抵，約虧三十餘萬元。是項欠款，現由本人設法借墊。⁶³

新普育堂作為國內最大的綜合性殘疾人福利機構，「分男女貧病、老人、育嬰、傳染病、殘疾、貧兒、瘋人等院，施診、習藝等所，附設男病犯室和小學。」⁶⁴龐大的經費分為三部份：天主教會、政府以及私人樂捐，是教會與政府合作成功的典型。

上海普慈療養院也是天主教與社會力量合作的又一例證，發起者為天主教慈善家陸伯鴻，公教進行會籌辦，1935年開業。「該院處地幽靜，空氣新鮮，實為精神病療養最

63 〈蔡總主教蒞滬代表教皇授陸總會長伯鴻勳爵〉，載《聖教雜誌》26卷2期（1937年），頁116-117。陸伯鴻在致詞中強調上海新普育堂「為國內最大之慈善機關」。

64 張化，《上海宗教通覽》（上海：上海古籍出版社，2004），頁442。

適宜所在。全院佔地一百五十畝，建築費及儀器設備共五十萬元，由上海市政府及公共租界局各捐十萬元，法租界公董局捐助五萬元，其餘二十五萬元由陸伯鴻負責向教會及慈善家募助。目下除陸氏自籌五萬元，尚有二十萬元未有著落，亟盼社會慈善人士加以撥助。」⁶⁵

集合社會力量共同推展慈善事業是造福中國的有效途徑，但由於大型慈善機構投入資金過大，經費常常無法按時到位，負責具體事務的教會人士常常面臨經費不足的嚴峻挑戰。

天主教慈善的宗旨是彰顯信仰的內涵，以關注生命、拯救生命為出發點，救助的對象不分種族，不分信仰。儘管投入的經費無法量化統計，但或多或少能夠展現出天主教的支出理念。天主教參與世俗經濟活動，其擴大經費管道與支出的原則可以概括為：

盡可能地賺錢，盡可能地省錢，盡可能地捐錢。⁶⁶

65 〈上海普慈療養院開幕〉，載《聖教雜誌》24卷8期（1935年），頁507-508。普慈療養院開幕之時有記者採訪：「上海普慈療養院係由天主教慈善家陸伯鴻發起，得公教進行會之籌辦，及上海市政府公共租界工部局及法租界工董局之贊助。經二年之經營，始於上月二十九日下午三時舉行開幕典禮。中央記者特誌內部各情如下……病院設備：該院房屋共四十座，其中病院部分計八座……六月二十九日午後三下行政禮，到者有惠主教及上海市長代表。」

66 “The Use of Money” in *The Works of the Reverend John Wesley*, edited by John Emory, vol. I, p. 446. 英文原文為：Having, firstly, gained all you can, and, secondly, saved all you can, then give all you can. Popularly paraphrased as: Make all you can, Save all you can, Give all you can. 這段話是英國18世紀著名牧師，基督教神學家約翰·衛斯理（John Wesley）的一段名言，經濟倫理源自聖經精神。

「盡可能地賺錢」表現在「投資理財」；「盡可能地省錢」表現在節約每一個銅板，將更多的資金投入傳教事業；「盡可能地捐錢」，是指在重大賑災的活動中，在弱小兄弟需要幫助時，捐其所有，進而營造一個和諧、安定的社會。這種經濟迴圈，恰到好處地表現出天主教財務經濟的理念與運作方式。



貞女與修女： 中國教會女性奉獻者聖召的時代性

黃秋英¹

Abstract: The consecrated life for women in the Catholic Church in China began in the middle of the 17th century. Its history was a social model of spiritual life. With a historical perspective, this article describes how virgins at first lived a life of sacrifice within the confines of their own homes. Then they left their homes and began to help missionaries with their pastoral work and works of social service. Then the virgins took on the life of religious Sisters. Though later their role changed again, along with the historical process of change in society, they serve the Church with devotion till today. During this more than 300 years of history, Chinese virgins and Sisters have consistently been witnesses to the merciful face of God and have become a living symbol of the presence of God's merciful love for the world. In the 2,000 year history of the universal Church, this has been one of the most faithful and beautiful witnesses the Church has seen.

1 本文作者為羅馬奉獻生活神學院 (Claretianum-Istituto di Teologia della Vita Consacrata) 博士研究生，主要研究天主教女性奉獻生活的歷史與神學。

耶穌基督是天父慈悲的面容……有時，我們被召叫去更用心注視慈悲，好使我們更能成為天主教在我們生命中行動的有效標記……教會受委託傳報天主的慈悲；這慈悲是福音跳動的心，必以自己的方式，貫穿每人的心思。基督的淨配必須調整自己的行為模式，以仿效天主子，主動去接觸每一個人，無一例外。今日，教會既肩負新福傳之責，必須以新的熱忱，及更新的牧民行動，一次又一次提出慈悲這主題。為了教會，又為了她所傳揚之訊息的可信性，教會絕對需要活出慈悲，見證慈悲。²

每一位基督徒都為仁慈的主所召叫，而為其慈悲的聖心及慈悲的面容做生活的見證。在紀念梵蒂岡第二屆大公會議閉幕50周年之際，教宗方濟各將2015年推行為「獻身生活年」，鼓勵現時代的獻身人員以感恩的心面對過去，以熱情活在當下，更以希望擁抱將來³；緊接著，教宗又將2016定為「慈悲特殊禧年」，邀請普世教會的信徒一起活出天主慈悲的面容，見證祂永恆仁慈的愛情。現在，我想和大家一起來看在中華大地上的天主教修女和貞女們，是如何在近現代300多年的歷史中，為中國教會和中國社會默默地奉獻，在不同的時代、不同的歷史境遇中以生命和愛為福音、為天主的慈悲做著生活的見證。

2 方濟各著，台灣地區主教團及香港教區合譯，《慈悲面容》，第1, 3, 12號。

3 參閱方濟各，《獻身生活年》（台北：天主教修會會士協會出版），第1, 2, 3號。

一、以感恩的心面對過去——中國女性奉獻者的滄桑史

從初期教會開始，在每個不同的時代，總有一些人在聖神的感召下，為在世上建立天主的國，放下世俗的一切掛慮，終身追隨基督，度著「多采多姿的獻身生活」⁴；更為教會與社會的益處而奉獻自己，為最弱小、最需要的人服務，甚至付出生命。正如聖教宗若望保祿二世在他的勸諭中提到：「獻身生活深深根植於主基督的表率與訓誨，是天父經由聖神賞賜教會的一份禮物」⁵，而這份禮物，為中國教會來說，要遠比歐洲教會來的晚了將近1,600多年。

1. 耶穌會士與女信徒

自基督宗教中的景教於唐貞觀九年（635年）進入中國，歷經元朝時天主教的方濟會士孟高維諾的辛勤耕耘，終於在1583年，當天主教的耶穌會士再次踏上中國大地的時候⁶，基督的福音逐漸地開始結出豐碩的果實。許多的文人士大夫和達官貴族皈依了天主教，其中也湧現了諸多的女信徒。根據方濟各會士馬覺狄（Fortunato Margiotti）的研究，為發展教會的福傳事業，幫助信徒虔誠的信仰生活，並致力於慈善工作，自利瑪竇於1609年在北京創立第一個「天主之母」善會開始，他的同伴們亦逐漸在中國各地建立了許

4 若望保祿二世，《奉獻生活》（台北：天主教教務協進會出版社，1997），第5號。

5 同上，第1號。

6 參閱德禮賢，《中國天主教傳教史》（上海：商務印書館，1933），頁55；參閱曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998），頁213；參閱M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, M. Del Gatto, ed. (Macerata: Quodlibet, 2000), pp. XXIII-XXVIII.

多平信徒的善會組織（Congregazione mariane laicale）⁷。其中有一些專為已婚婦女及未婚女子而單獨設立的，如王豐肅（Alphonso Vagnoni）神父曾在1611成立的一個女性善會等⁸。費賴之如此描述王神父在南京設立「諸天神之後」善會：「會員甚眾，以實行默禱補贖，與終身守貞為宗旨」⁹。

從時間上看，很有可能這是第一個有記載的專為中國女信徒成立的天主教善會組織。康志傑在《基督的新娘》一書中對貞女的現象做了大量的研究。她認為從這時候「南京就有了貞女群體，其特點是以善會為依託」¹⁰；周萍萍卻發覺那時的中國還沒有出現立志守貞的貞女，直到1627年，費樂德（Rodrigue de Figueredo）在南京及杭州各建立一個貞女院¹¹。此後，在不同的時間段，其他作者也曾在他們的著作裡稍微提到貞女現象：有耶穌會士培育貞女並組織貞女善會，如畢方濟（François Sambiasi）曾親自教導數名童貞女¹²；有的借助一些虔誠女信徒的幫助，如楊廷筠之女依搦斯，徐光啟孫女甘第達等，她們在寡居後將餘生奉獻給教

7 參閱F. Margiotti, "Congregazioni mariane della antica missione cinese", in: J. Specker, and W. Bühlmann, eds., *Das Laienapostolat in den Missionen. Festschrift Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB zum 60. Geburtstag, dargeboten von Freunden und Schülern* (Schöneck-Beckenried, 1961), pp. 131-152; 參閱N. Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China: 635-1800*, vol. one (Leiden: Brill, 2001), pp. 456-461; 參閱顧衛民, 《中國天主教編年史》(上海: 上海書店出版社, 2003), 頁106, 173。

8 參閱同上, 頁134。

9 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: 上海教區光啟社, 1997), 頁100。

10 參閱康志傑, 《基督的新娘——中國天主教貞女研究》(北京: 中國社會科學出版社, 2013), 頁33。

11 參閱周萍萍, 《十七十八世紀天主教在江南的傳播》(北京: 社會科學文獻出版社, 2007), 頁238-239; 參閱費賴之, 《明清間在華耶穌會士列傳 1552-1773》, 頁184。

12 費賴之著, 馮承均譯, 《在華耶穌會士列傳及書目》, 上冊(北京: 中華書局, 1995), 頁145。

會，資助外國傳教士，並且協助他們興辦善會¹³，在這些婦女善會組織中出現了一些貞女及貞女院；甚至，通過湯若望神父的宣講，在明朝末期的宮廷中也有守貞的宮女¹⁴。

關於耶穌會士傳教初期階段中的貞女的材料很少，僅從此隻言片語，我們很難瞭解所謂「貞女」團體的性質、「貞女院」，以及她們的具體生活等等資訊。筆者認為，當時中國教會還未出現真正意義上的守貞女子，如同初期教會的貞女那樣，自願放棄婚姻生活，一心為基督的教會奉獻自己。因為：1) 鑑於「男女之別，男尊女卑，故人以男為貴」¹⁵的封建思想，特別強調「男女性別之間嚴格的隔離和『內、外』空間之隔」¹⁶，如此，而導致其諸多女性參加的活動只限制於家庭之內；傳教過程中傳教士們很難直接接觸女性，他們「必須先皈依其丈夫，再通過丈夫向妻子傳教」¹⁷；2) 人們對「男大當婚，女大當嫁」¹⁸的格言信

13 關於楊依搦斯及貞女，參閱肖若瑟（靜山），《天主教傳行中國考》（河北：河北省獻縣天主堂，1931），頁262：「南京又有貞女院一所。係從前楊廷筠之女依搦斯所建。依搦斯初嫁某宦家。熱心敬主。有乃父之遺風。及夫去世。專志修己淑人。在南京杭州各立貞女院一所。仿西洋修女院之制」；參閱費賴之著，馮承均譯，《入華耶穌會士列傳》（商務印書館，1938），頁172，261-262；參閱方豪，《中國天主教人物史》，上冊（北京：中華書局，1988），頁138；參閱顧衛民，《中國天主教編年史》，頁136。關於許太夫人甘第達，參閱高龍聲，《江南傳教史》，第一冊（台北：輔仁大學出版社，2009），頁251：「太夫人自1637年寡居之後……對教務發展，極多貢獻。她把家務委託於一個名叫羅撒理的女僕。羅撒理守貞不字，年事已長，遇事謹慎」；參閱費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁231-232。

14 魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》（台北：商務印書館，民國四十九年），頁185，191：「……奉教之宮女都為教會爭光榮，多半都是以童貞終身」。

15 王肅，《孔子家語·六本》（長春：時代文藝出版社，2008），頁70。

16 季家珍著，楊可譯，《歷史寶筏：過去、西方與中國婦女問題》（南京：江蘇人民出版社，2011），頁4。

17 杜赫德著，鄭德弟、呂一民、沈堅譯，《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》，第1卷（鄭州：大象出版社，2001），頁244。

18 釋普濟，《五燈會元》（重慶：重慶出版社，2008），頁449。

守不渝，當時社會上還沒有女子守貞之說。據道明會士金聲的分析，若女子守貞不嫁定會遭到社會及家庭的反對和譴責，況且，女子經濟不獨立，既不能出門賺錢也不能獲得父母及丈夫的遺產作為生活的依託；因此，傳教士若要在當時的中國教會內開創守貞的事業，那麼攻擊、誣枉、控告必將接踵而來¹⁹；3）對聖依納爵的靈修精神研究頗多的蘇圭阿（Sugua Goicoechea）樞機指出，由於依納爵對女性的牧靈經驗，他始終很排斥耶穌會創立第二會或第三會女性分支²⁰。代國慶也持此觀點：「由於耶穌會本身的組織結構，它乃是一軍事性濃厚的男性修會，並沒有如同托鉢修會那樣設有第二會修女會」²¹。很有可能在尊重當時文化和習俗的情況下，耶穌會士在對女性宣教時所採取的是比較謹慎的方式，並沒有大力宣傳棄俗守貞修道的理念。

綜上所述，也恰如馬覺狄肯定的，這些女性善會組織的首要任務是對女性信徒給予相應的靈性指導。會友們通過實行各種愛德的善工、肉身的克己和對貞潔的持守，來達致聖德的境界；同時她們也與當時的女教友一起向其他婦女親戚或鄰人宣傳福音²²。當時對貞潔的宣講，很可能是一種普遍性的，旨在針對持守夫婦之間一夫一妻的貞潔，

19 參閱金聲，《中華首先致命真福方濟各嘉彼來傳略》（福州：福建聖若瑟神哲學院，1947），頁40。

20 參閱A. Suquia Goicoechea, “San Ignacio y el apostolado femenino”, in *Diario ABC*, (20-10-1988) Madrid, p. 72。

21 代國慶，《中西女神的相遇——閩東女神崇拜與天主教通俗信仰研究》，福建師範大學博士後研究工作報告（福州：福建師範大學，2012），頁113。

22 參閱F. Margiotti, *Congregazioni mariane della antica missione cinese*, p. 133。

及鰥寡之人的貞潔，還有未婚男女所要操守的基督徒的潔德而論。所以，對未婚女子提倡貞潔，宣教守貞不嫁的任務還要留給接下來進入中國的道明會士來完成了。

2. 中國第一朵童貞花——初期教會貞女的復甦

從史料顯示，中國的「第一朵童貞花」——陳子東（Petronila）²³——的出現，可以追溯至17世紀中葉，是道明會玫瑰會省的會士於1632年初²⁴到達福建福安後，所培育起來的。道明會士來華後，在傳教方面，推廣玫瑰經及玫瑰善會，並成立道明第三會²⁵，這一組織是面向所有男女

-
- 23 參閱黃小塵，《羅文藻，陳子東及真福嘉彼來先賢史詩集。獻給天主教閩東教區成立七十周年》，內部資料（福安，1996），頁55-56：「中華第一朵童貞花陳子東簡略年譜：一六二七年（明嘉宗天啟七年）丁卯生於福建省福安縣下邳村。乳名玫瑰，家譜名子東，洗名伯蒂納。父名羅宗，字孕炎，行書九……一六三八年（明思宗崇禎十一年）十一歲領洗。一六三九年被父母許配福安溪填村為媳。一六四五年十八歲發願守貞。約於同年間在劉神父面前發願。同年復活節約於四月間出嫁；同年經艱苦奮鬥七個月，約於十一月末回家……童女貞花遍地香，身經百折尚流芳。蒙恩主愛能超拔，白璧無瑕放曙光」。關於陳子東的事蹟，外文書籍：參閱 T. M. Gentili, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, vol. I (Roma: Tipografia Poliglotta della S. Congregazione di Prop. Fide, 1887), pp. 137-146；參閱 A. M. Bianconi, *Vita del B. Francesco de Capillas dell'Ordine dei Predicatori: Protomartire della Cina (1607-1648)* (Roma: Tipografia dell'Istituto Pio IX, 1909), pp. 109-115；參閱 J. M. González, *Historia de las misiones dominicanas de China 1632-1700*, vol. I (Madrid, 1964), pp. 181-186；參閱 E. Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local religion in Late Imperial China* (Cambridge-London: Harvard University Press, 2009), pp. 318-324；中文書籍：參閱金聲，《中華首先致命真福方濟各嘉彼來傳略》，頁37-63；參閱沙白里，《中國基督徒史》（台北：光啟文化事業，2005），頁227-230；參閱周萍萍，《十七十八世紀天主教在江南的傳播》，頁241；參閱張先清，《官府、宗族與天主教17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》（北京：中華書局，2009），頁276-277；參閱湯琳，《中國明清時期的天主教貞女》，碩士論文（上海師範大學，2013），頁13；參閱康志傑，《基督的新娘》，頁31-35，296-298；參閱山樂曼著，李伯鐸譯，《遇到而相信：第十七世紀中國閩東道明會傳教區之平信徒》（台南：閩道出版社，2015），頁264-272。
- 24 參閱山樂曼，《遇到而相信》，頁48；參閱 J. M. González, *Historia de las misiones dominicanas de China 1632-1700*, vol. I, pp. 49, 71-79.
- 25 參閱同上，頁102-104，160-163。

平信徒的：「祈禱，守貞，克苦，彼此幫助，代禱及愛德工夫。這一切本身簡單，但因忠貞而崇高，乃福建第三會會友生活的中心」²⁶。道明會與耶穌會士創立諸多平信徒善會的做法不同，他們除了引進在西班牙教會盛行的女性守貞修道的新模式——*Beatas*²⁷（道明會士山樂曼稱之為「守貞女」²⁸）——之外，還在福安年輕女子中大力宣講至潔聖母的貞潔美德，及一些道明第三會聖女貞潔修道的生活楷模，如：聖女加大利納·瑟納，聖女若灑等等；他們提倡為主守貞不嫁的價值，以及度守貞生活的優越性。劉方濟各·嘉彼來（Francisco de Capillas）神父自1642年來華後，在這方面的貢獻最為突出，「他的事業中，最值得提及的，是他對中國女子守貞的首倡」²⁹。黃小塵主教用他的詩篇作證說：

26 同上，頁163。

27 “*Beatas*”為西班牙語，意為「有福之女」，道明會到中國後稱之為「守貞女」，是中世紀在西班牙比較盛行的一種自由的女性修道生活現象。由於戰爭，男人多在戰場上身亡，很多已婚婦人成為寡婦，年輕的女子也難找到丈夫。女子若不結婚就修道，也是當時歐洲教會奉行的思想。但很多貧窮女子支付不起入會的金費，也不想進入高牆深院內，教會唯一的女性修道之處，隱修會，就出現了一種新穎且自由的獻身生活模式：一些女子在某些神父或主教面前，將自己奉獻給耶穌基督，宣發貞潔的承諾，成為基督的淨配，或在家獨修，或幾個居住在一起，度祈禱，克己和貞潔的生活，遵守共同的規矩，穿著修道的服裝，可出外或在家工作，多從事縫紉、刺繡手工之活，以雙手的勞動賺取生活所需，積極投身於社會愛德的服務，照顧病人，教育年輕女孩，也服務於福傳牧靈工作等等。這些*Beatas*生活居住的地方稱為*Beaterio*，如同於修道院之類。這種自由的修道生活很快吸引了相當一部份的女性，寡婦和貞女，但也遭到當時教會的反對，認為女子修道生活只能存在於隱修院內。隨著時間的推移，很多*Beatas*接納方濟各會或道明會的第三會會規，或者成為隱修會的修女，*Beaterio*變成修道院。關於*Beatas*可參閱：H. Crundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo* (Bologna: Società editrice il Mulino, 1974); E. Sastre Santos, *La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos. 1139-1917* (Roma: Instituto español de Historia eclesiástica, 1996).

28 參閱山樂曼，《遇到而相信》，頁164-171。

29 金聲，《中華首先致命真福方濟各嘉彼來傳略》，頁36。

宣傳貞修培植下，福寧一帶得宣揚。發願守貞諸女子，道明有史專刊行。劉司勇敢不停談，鼓勵守貞語正長。矢志貞修斥謗語，獻身上主內修忙。真能幹到名符實，忍受艱辛齒德香。外教異端恨入骨，誣枉辱罵控官堂³⁰。

由於宣道會士們的努力，獻身守貞的理念吸引了許多年輕女性放棄婚姻生活，選擇終身侍主，度祈禱、克己及隱退的生活。在這些童貞女中，陳子東是第一位為天主所揀選者。她將自己奉獻於基督和教會，開了中國貞女修道的先河，而成為後世諸多貞女修道者的模範和導師。1645年，因著劉嘉彼來神父的引導和鼓勵，18歲的陳子東³¹，在劉神父面前「發了終身守貞的誓願，從此獻身上主，事事神生，為天主及聖教會而工作，同時還進了聖多明我第三會」³²。發願後的她「就如一朵鮮豔的玉簪花，在真福（劉嘉彼來）的榮冠上，放著醉人的芳香」³³。

福安的陳子東，為中國女性獻身者打開了一條守貞修道之路。在之後的歲月裡，她為了忠於自己所發的誓願而歷盡艱辛，曾為此而遭受了7個月的非人折磨，但其意志堅強，終身不渝，「她的德行，經過了長期艱苦的鍛煉，早已達到超凡的境界。她那玉潔冰清的靈魂，也充滿了愛主

30 黃小塵，《羅文藻、陳子東及真福嘉彼來先賢史詩集》，頁32-33。

31 參閱同上，頁55；另參閱山樂曼，《遇到而相信》，頁168。

32 參閱金聲，《中華首先致命真福方濟各嘉彼來傳略》，頁46-47；參閱J.M.González, *Historia de las misiones dominicanas de China 1632-1700*, vol. I, p. 183.

33 同上，頁36。

的熱情，射出聖德的光芒，就如酷日中天，照耀人前」³⁴。由此可見，跟隨基督的獻身者，在軟弱中更會經驗到天主的慈愛³⁵，並且「在整個人類歷史，天主經常都是親臨，接近，照顧，神聖和慈悲的那一位」³⁶。從子東開始，中國教會的貞女們延續了當時歐洲教會不再重視的古老的奉獻生活方式，並在亞洲教會中重新綻放出初期教會貞女的光輝。從此開始，不論在中國教會內還是社會上，在女性地位卑微的時代中，維護了女性基督徒的尊嚴和在群體中的地位。山樂曼對此評論說：「她在解放婦女的歷史上，樹立榜樣。在那樣的一個時代，全世界的婦女地位都屈服於男人世界及社會壓制的法律之下；子東能仗其信仰，爭取到她對自己生命的主導權」³⁷。

3. 貞女：奉獻生活者，基督的淨配

對於陳子東是否是中國教會歷史上第一位貞女，康志傑有不同的理解：因為從時間上看，早在陳子東之前就已經出現了貞女團體，因此她只能算是福安或福建的第一位貞女³⁸。在此，我認為很有必要首先闡述一下教會貞女的性質，再做論定。

34 同上，頁58-59。

35 參閱方濟各，《獻身生活年》，一，1。

36 方濟各，《慈悲面容》，第6號。

37 山樂曼，《遇到而相信》，頁271。

38 參閱康志傑，《基督的新娘》，頁33-35。

在教會的歷史上，貞女團體（*Ordo Virginum*）自宗徒時代就已存在，是天主教會最古老的一種女性修道模式³⁹。一些「基督徒的貞女和寡婦，受了主的召叫，以身心的更大自由，把自己奉獻給祂，她們決定為了天國……依照教區主教批准的禮儀慶典，奉獻於天主，奧秘的許配於天主子基督，並委身為教會服務」⁴⁰。最初貞女們在自己家中獨修，實行補贖及克己的生活，以不斷的祈禱讚美天主的仁慈，以貞潔的生活為福音做見證，並在教會內服務於兄弟姊妹及宗徒工作⁴¹。教會從第二世紀就已經接納並推廣貞女獻身守貞的生活，到第四世紀教父時代，開始發展貞女的奉獻禮（祝聖禮 *Ordo Consecrationis Virginum*）。在主教和信友的見證下，貞女們隆重且公開的宣發貞潔的誓願或類似的貞潔承諾，將自己奉獻給天主，藉由主教舉行的奉獻禮儀，由教會所承認，成為基督的淨配（*sponsa Christi*）⁴²。不久，由於隱修院修道生活的興起，女子修道的唯一途徑是進入隱修院，貞女數目逐漸減少，貞女的貞潔誓願也只限於隱修院內的隱修女宣發。中世紀的歐洲教會再次出現了類似貞女的守貞生活團體，如：北真團（*Beguines*）、福女（*Beatas*）、烏蘇拉會（*Ursulinas*）等等，但因其簡樸自由的修道生活模式，及只在某主教或其神師前做私下的貞潔及守貞的承諾，也沒有宣發如貞女或者隱修女的貞潔誓願，並且可以自由離開團體結婚，故很長時間內不被教會

39 參閱若望保祿二世，《奉獻生活》，第7號。

40 天主教台灣地區主教團，《天主教教理》，第922-923條。

41 參閱同上，第924條。

42 參閱 Pío XII, *Sponsa Christi*, Costituzione apostolica, 21 novembre 1950, Roma, in: *Enchiridion della Vita Consacrata dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)* (EDB-Ancora, Bologna 2001), p. 1223。

承認，甚至遭到反對及猜疑⁴³。直到梵二大公會議之後，教會開始重視貞女的生活及祝聖禮⁴⁴；禮儀聖部於1971年1月6日頒佈了新的貞女祝聖禮儀，並在1983的《教會法典》第604號中生效。自此古老的貞女團體才得以復甦，而重新展現在教會面前，「成為受祝聖的人，有如教會愛基督的超越標記」⁴⁵。由此可見，聖願，無論是修會所宣發的貞潔、貧窮及服從三聖願，還是貞女宣誓的貞潔誓願，都是奉獻者與基督締結愛的盟約的標誌。貞女，藉著童貞的貞潔奉獻禮，不論是隆重的貞潔誓願或類似貞潔的承諾，公開或私下的，都為教會的代表主教或司鐸所接納，同時也被教會所承認。

在16世紀末17世紀初傳教士們進入中國時，正值歐洲教會貞女生活現象式微的時刻。如上所述，由於找不到耶穌會士培育貞女團體及發願禮的任何材料，因此我們只能說在耶穌會傳教初期，在中國教會中還沒有正式的貞女出現，直到道明會士進入中國。從聖願的角度，我們可以認為陳子東是中國教會的第一位守貞發願的貞女，亦如黃主教所讚揚的：「乃上天特選之珍器為華夏修道之先驅」⁴⁶。

4. 從隱修到傳教，在苦難中的成長

陳子東之後，守貞的修道生活吸引了許許多多的年輕女性。道明會士仿效歐洲修會的生活，為福安的貞女們制

43 這些材料可參閱註腳27。

44 參閱梵蒂岡第二屆大公會議，《禮儀》憲章，第80號。

45 《天主教教理》，第923條。

46 黃小塵，《羅文藻、陳子東及真福嘉彼來先賢史詩集》，頁56。

定了一套生活規則⁴⁷，但並沒有將她們鎖在高牆深院的隱修院內；她們住在自己父親或兄弟家裡獨修，與外界沒有直接接觸，在家庭範圍內專心致力於祈禱、克己、補贖及遁世的生活。山樂曼認為，最早的守貞女雖沒有狹義的傳教使命，卻「藉由她們的懿範與祈禱，已參與了福傳」⁴⁸。很快，歐洲傳教士發現貞女們可以成為傳教工作的中堅力量，是向婦女們宣教的最佳人選。後來，道明會士讓宣發誓願的貞女們參與宗徒事業，充任傳道員的角色，協助傳教士向外教婦女講道，並且照顧女信友及兒童的信仰生活⁴⁹。她們對窮人和弱小者的關懷最為讓外教人感動。山樂曼引述岡薩雷斯聖伯多祿（F. González San Pedro）的話稱讚她們說：「我們的守貞女受到人們如此的敬重。即使家庭很窮，也會分讓自己吃的分施她們；就是外教人，也十分敬重她們」⁵⁰。

從某個角度而言，她們成了天主在人世間的慈悲的面容。教宗在《慈悲面容》詔書一再強調：「慈悲是教會的基礎。教會的一切牧靈活動都應專注於對信友那份體貼，讓信友體驗得到：教會在世界中的宣講和見證絕不能缺少慈悲」⁵¹，而這批早期中華貞女就是中國教會活出天主慈悲面容的卓越見證者。

47 最早的這些貞女規則很有可能是根據道明會第三會的生活守則來定的；只是到如今沒有任何文字材料可查詢，無從得知其內容。

48 山樂曼，《遇到而相信》，頁271。

49 林淑理，《傳道員的故事：中國大陸及台灣》（台北：光啟文化事業，2007），頁65。

50 山樂曼，《遇到而相信》，頁169。

51 參閱方濟各，《慈悲面容》，第10號。

到十八世紀，當巴黎外方傳教會進入四川時，守貞女的現象在當地已很普遍。對四川貞女深有研究的學者鄒華陽 (Robert Entenmann) 發現，在18世紀中上葉，四川就有18到20位在家修道守貞的貞女，但沒有組成團體⁵²。為使這些貞女有一個固定的修道方式，四川宗座代牧馬青山主教 (Joachim-Enjolbert de Martilliat) 於1744年11月1日用中文擬定一份《童貞修規》規章，並翻譯成拉丁文《*Regulae Virginum*》呈送到傳信部請求批准⁵³。《童貞修規》總共25條規章，其內容大致仿效西方修會生活的規則，同時結合中國守貞女所處的特殊環境而制定，「要點是：遁世，祈禱，服從，勞作，簡樸。但在年齡未達25歲前，她們不准宣發這種宗教誓願」⁵⁴。這些規則從積極方面來講，對貞女們的生活起到了指導的作用：「支撐她們，鼓勵她們在通向完美的道路上前進」⁵⁵；但從中我們也看到了其消極的一面：守貞女的生活再次被局限在了狹窄的空間中，各自在家隱修，不能出外擔任傳教工作，並失去自主的權利；她們需要服從於歐洲傳教士的管轄。鄒華陽略帶諷刺性地說道：「馬青山聲稱須將貞女們『委託給我們』，建議她們由教會中的男性權威加以保護」⁵⁶。也許傳教士認為這樣是為

52 參閱鄒華陽，〈18世紀四川的基督徒貞女〉，載於鄒華陽等著，《中國天主教歷史譯文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁27。

53 參閱 *Regulae Virginum*, in: *Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Scritture Riferite nei Congressi* (簡寫 *APP*) , S. C., Indie Orientali e Cina, anno 1744-1745, vol. 24, ffs. 163-168v. 這份《童貞修規》的拉丁文材料在傳信部歷史檔案館可以找到，但找不到原文的中文版本。很有可能在巴黎外方傳教會的總部檔案館可以查詢到。

54 燕鼎思著，田永正譯，《中國教理講授史：自十六世紀至一九四〇年天主教在中國傳佈福音及講授教理的歷史演變》（台北：華明書局出版，1976），頁110。

55 鄒華陽，〈18世紀四川的基督徒貞女〉，頁31。

56 同上，頁30。

了更好的保護貞女們，但卻讓教會在宗徒事業中失去一份最有利的福傳力量。

這種現象持續到法國傳教士梅茂益（Jean-Martin Moyè）——主顧修女會的創始人⁵⁷，來華後才被打破。從十八世紀中國教會開始遭受迫害，逃難中的傳教士很難再照顧信友的靈性生命，傳教工作也難以展開。梅神父認為唯有貞女們可在教難中協助傳教士的使徒工作，因此應該鼓勵她們走出隱修的家門。1779年底，根據他所創立的主顧女修會模式，組織貞女度團體生活，並開設學校給她們相應的宗教培育，培育出了中國教會第一批貞女教育工作者——貞女教員⁵⁸。這些貞女教員們專門從事教育婦女、年輕女子和小孩的宗教培育，教理講授，也為瀕臨死亡的嬰兒付洗，照顧窮苦病患者，開辦孤兒院收養棄嬰等慈善愛德的服務。

但不是所有的傳教士都贊同這一做法。在傳教士之間關於貞女發願年齡、公開教授教義、過多與異性接觸等問題爭論不休，直到羅馬傳信部下達「1784年4月29日指令」⁵⁹後才得以平息。指令中除了批准馬青山主教的《童貞修規》外，另加了6條規定⁶⁰。這些規章使貞女團體得以規範

57 參閱M. Eugenia Pietromarchi, *Il Beato Giovanni Martino Moyè. Fondatore delle Suore della Provvidenza in Lorena e delle Vergini Insegnanti in Cina* (Roma: Ars Nova, 1954), pp. 55-70。

58 *ibid.*, pp. 51-55；參閱燕蘇思，《中國教理講授史》，頁103。

59 參閱Instr. S. C. de Prop. F., 29 Apr. 1784. (Ad Vic. Ap. Sutchuen), in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, vol. I, anno 1622-1866 (Romae, 1907), pp. 350-356.

60 *ibid.*, p. 351.

化，並維護了貞女在教會中的合法地位。1784年的指令一致為各教區的貞女團體所採用。傳教士們努力督促所有的貞女度團體的生活，但也有一部份貞女保留了在家獨修的方式。

由於學校的興起，守貞女的知識水準不斷提升，無形中在教會內深受人們的尊重，知識豐富的天主教守貞女在社會中的地位不斷提高，貞女數目急劇增加。鄒華陽稱，在1892年僅在四川就有近1,060位貞女⁶¹；依照道明會士若瑟岡薩雷斯（José M. González）的統計，福安一帶在1890年貞女數目也達到了1,000人左右⁶²。貞女們一直是當時中國教會傳教的主力軍，她們習慣服務於邊緣人群，救靈熱火洋溢。在教難時期，她們是信仰的捍衛者，鼓勵並保護教友的信德，爬山涉水代替避難中的傳教士照顧他們的羊群。有些傳教士對貞女的貢獻感慨萬千：「凡是沒有貞女的地區，那些拜偶像的人就沒有人去促醒，所以談不上什麼歸化了，一些被教外父母拋棄的嬰兒，同樣沒有人去拯救……事實上，對一個業務繁忙，走投無路的傳教士來講，她們真是天主特派來的助手，她們關心一切，料理一切，她們的虔誠鼓舞了熱心的人，敦促了冷淡的人，增加了天主兒女的數字」⁶³。

61 鄒華陽，〈18世紀四川的基督徒貞女〉，頁37。

62 參閱J. M. González, *Historia de las misiones dominicanas de China 1800-1900*, t. III (Madrid: Bravo, 1960), p. 33。

63 史式徽，《江南傳教史》，第1冊（上海：上海譯文出版社，1983），頁249。

5. 從貞女到修女的演變：回應天主在時代中的召叫

自1848年6月21日，法國聖文生保祿仁愛女修會進入中國之後⁶⁴，其他國際女修會也紛紛東來。她們除了致力於聖嬰孩院（*La Santa Infancia*）的服務外，也協助傳教士負責貞女們的靈修培育，幫助度更完善的團體生活，為未來國籍修會的成立做了準備工作⁶⁵。數年之後，於1855年在貞女團體的基礎上，在上海成立了第一個國籍女修會——聖母獻堂貞女會⁶⁶。之後，本地女修會也在其他傳教區如雨後春筍般湧現，其聖召的成員絕大部份來自守貞女⁶⁷，其中也有一部份貞女選擇進入了國際女修會。

64 參閱Lettre de la Sour Thérèse, Fille de la Charité à Macao, à M. Etienne, Supérieur Général à Paris, 20 juillet 1848, Macao, in *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 13, 1848, pp. 503-513, <http://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=annales>。

65 從時間先後順序來看，進入中國的第二個國際女修會是法國沙爾德聖保祿會，於1848年9月12日到香港；參閱申頌詩，〈沙爾德聖保祿女修會在香港〉，載於夏其龍、譚永亮編，《香港天主教修會及傳教會歷史》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2011），頁7-77；參閱羅漁，《中國天主教河南省天主教史》（台北：輔仁大學出版社，2003），頁282。馬尼拉加大利納道明女修會（音譯自*La Congregación de las Religiosas Dominicanas del Beaterio de Santa Catalina de Manila*）於1859年6月12日隨後進入福州，排名第三；參閱J. M. González, *Historia de las misiones dominicanas de China 1800-1900*, t. III, pp. 144-146；參閱G. R. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China: 1800-present*, vol. t. (Leiden: Brill, 2010), p. 527；參閱M. Reyes Rascón, *Historia de nuestras misiones en China. Provincia de San Vicente Ferrer*, t. I, *Congregación de Religiosas Misioneras de Santo Domingo* (Taipei, 2011), p. 99。

66 參閱Celso Costantini, *Con i missioni in Cina, 1922-1933. Memoria di fatti e di idee*, vol. I, (Roma: Tipografia Editrice M. Pisani, 1946, pp. 358-359；參閱G. R. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China 1800-present*, vol. t., pp. 587-588；參閱周輝，〈天主教女修會對中國社會的意義〉，載於趙建敏編，《天主教研究論輯第三輯》（北京：宗教文化出版社，2006），頁417。

67 按時間先後順序，滿洲傳教區「小八家子聖母聖心貞女會」成立於1858年，為第二個本土女修會；參閱P. Tchao Yunkoen - G. Rocco, "Vergini del Sacro Cuore di Maria", in G. Pelliccia - G. Rocco (dir.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. IX (Roma: Edizioni Paoline, 1997), fl. 1866；參閱劉新天，《偽滿時期的東北地區天主教研究：以小八家子

中國貞女轉型為修女，不僅是中國教會中的一種宗教現象，也是中國社會中的一種社會現象。就女性的心理方面來講，她們在很大程度上需要一份歸屬感和安定生活的保障，修會團體統一、規律的生活模式正好給予女性修道者一份安全感，而且「在團體生活裡，聖神在一個人身上的運作，同時傳給了全體……相親相愛的友愛生活，是教會共融的有力標記」⁶⁸，這友愛共融就成了「履行使命的工具」⁶⁹。修會生活可以讓修女們全心投入於為教會服務，而免除了後顧之憂。這樣，在中華大地上生存了200多年的貞女修道生活，逐漸地被外國修女有秩序、規範和保障的修會團體生活所吸引，並在地方教會的努力下開始創立了本地的女修會。根據倪華東對外籍修會及本土修會人數做了統計，到1940年，「外籍女修會記58個單位，人數已有2,568位之多……華籍女修會散佈於各教區已達60所左右，中國女修會也有數目，修女亦有2,880多位」⁷⁰。

但也有許多貞女保留了其原有的修道方式，既沒進入國際修會，也沒參加本地修會。據傳信部歷史檔案館的資

何海北鎮為列》，碩士研究生論文（黑龍江大學，2013），頁8；參閱李記，「信仰、性別、表達：杜氏書信與19世紀東北天主教研究」，載於《清華大學學報》，29卷（2014年），頁7；參閱天主教線上，《吉林教區朝聖地——小八家》，2012年06月26日取自<http://www.chinacath.com/article/guia/church/rede/2012-06-26/16656.html>；參閱哈爾濱市人民地方誌辦公室，《政府哈爾濱市志——宗教》，取自<http://218.10.232.41:8080/was40/detail?record=68&channelid=44878&presearchword>。北京若瑟修女會創立於1872年為第三個本地修女會；參閱楊靖筠，《北京天主教史》（北京：宗教文化出版社，2009），頁41-42；參閱W. Henkel, "Figlie di San Giuseppe di Pechino (Cina)", in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. III (Roma: Paolino 1976), ff. 1710；參閱G. R. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China 1800-present*, vol. t., pp. 589-590。

68 若望保祿二世，《奉獻生活》，第42號。

69 同上。

70 倪華東，《天主教修會概況》（香港：香港真理學會，1950），頁106-107，145-155。

料顯示，1927年福寧教區貞女的數目總共達668位：其中道明第三會的貞女218位，在家修道貞女450位，還有62位講授教理的貞女和30位貞女教員⁷¹；而據馬覺狄的講述，在1929年中國教會約有9,000位的守貞女⁷²。1948年《中華全國教務統計》的資料顯示，到1947年總共有4,432位貞女，其中專門從事傳道、教授要理的貞女968人，致力於學校教育的貞女1,980人，在家修道貞女1,484人⁷³。這份資料無形中已將大陸解放前的貞女分成了三大類型：在家守貞女，傳道貞女及貞女教師。

在解放前，中國大陸的女性修道生活呈現了一片繽紛燦爛的景象。外國修女由於語言的障礙，她們的傳教及牧靈活動被局限於照顧收養棄嬰，創辦醫院，幫助培育當地聖召，建立規範的女修會團體和領導教會學校的工作上，但教學師資大都是當地的修女或貞女。國籍修女們也因為修會團體系統化的生活模式而日趨完善；這樣，修女們可以有更大的自由投身於福傳的事業，並在教育及醫療等社會服務方面做出巨大的貢獻。但因受到團體生活的限制，而不能深入到教友及群眾當中。在這一方面，貞女們的情況有所不同，獻身於教會和社會的空間和機會更大更多：教育事業、醫療服務、堂區使徒工作、照顧弱小群體等等都可以參與；就連在家獨修的貞女也因聖德的馨香彌漫街坊鄰里，而使很多外教人皈依天主。因為她們沒有團體和

71 參閱Prospectus status missionis, diem 30 mensis junii 1927, in *APF. N. S.*, Anno 1926-27-28, vol. 912, Vicariatus Apostolicus de Funing, fl. 694.

72 參閱F. Margiotti, "Vergini cinesi", in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. IX, fl. 1854.

73 參閱《中華全國教務統計 1948》（上海：徐家匯光啟社，1948），頁21B。

諸多規矩的約束，因此而能以更大的自由去到外國及本地修女無法達到的角落，上山下鄉與教友打成一片，成為他們中的一員，如母親，如姐妹般的照顧陪伴教友。

回顧歷史，可以清楚地看到中國女性奉獻者在教會和社會的歷史中，猶如一道亮麗的風景，在艱難困苦的境遇中，以行動和生命見證了天主的慈愛。教宗方濟各在《慈悲詔書》中談到的這段話可以恰如其份地用在這些可敬的中國貞女和修女身上：

天主在救恩歷史中的許多行動都明確展示天主是慈悲為懷的……簡而言之，天主的慈悲不是抽象的概念，而是具體的真相，從中，天主如同父親，如同母親，由於從心底牽動著他們對兒女的愛，而揭示了自己的慈愛。如果說這愛是「牽腸掛肚的」，並不誇張。這愛從內心深處自然湧流出來，滿懷慈愛與憐憫、寬仁和慈悲⁷⁴。

二、以服務的熱情活在當下：女性獻身生活者—— 基督的新娘

時代在變化，教會在革新。在每一個時代，天主都會召叫不同的人以不同的方式為他的教會服務。在初期教會中，貞女的生活模式非常普遍，隨著隱修會及其後的使徒性修會的興起，貞女的光芒逐漸隱退；今天貞女團體再度

74 方濟各，《慈悲面容》，第6號。

為教會重視，而綻放異彩。由此可見，獻身生活的旅程如教宗方濟各所說的：「儘管有其光明和黑暗，曾是恩寵的時刻，顯示聖神的臨在」⁷⁵，教會中的修道生活模式及其神恩不但沒有消失，而且在不斷地更新中。中國教會中的女性獻身生活模式也是如此。

1. 再次復甦的奉獻生活模式：修女與貞女

從20世紀50年代開始，中國教會跨入了近30年的苦難歲月，外籍傳教士和修女被逐，本地神職人員被捕，修女與貞女們或勞改，或遣送回原籍，或被迫結婚，修會被迫解散。獻身生活者偕同整個中國教會都在體驗著基督在十字架上所經歷的聖父的沉默，似乎看不到任何的光明⁷⁶。直到80年代初，教會才開始看到復活的曙光。但經過幾十年的煎熬，教會傳教人員已出現青黃不接的現象。隨後地方主教和神父們為了各個教區牧靈工作的需求，決心重開修女院。於是在老貞女們和老修女們的基礎上，中國女修會開始復甦。那些在苦難與沉寂中持守不變，忠於自己聖召的老貞女和老修女們重新回到了自己的教區；在她們的帶領、引導和陪伴下，自80年代初開始新興的女性奉獻生活團體再次出現在了中華大地上。

我以福州為例，來說明上述的事實：福州總主教區的司鐸陳學煊（1919-1980）在勞改15年期滿後，於1965年回到教區。當時在整個教區只剩下一位神父，但他仍不顧艱

75 方濟各，《奉獻生活年》，一，1。

76 參閱梁作祿，《中國教會何去何從？》（香港：聖神研究中心，2013），頁8。

辛四處奔波，隻身照顧信友的靈性生活。由於陳鐸富有培育初學青年的經驗，因此在他的陪伴和教誨下，許多男女青年為其所感染，而走上了獨身修道的道路。教區於1979年初培育出了第一批男女獻身青年，其中有近20位守貞女。天主就是藉著這位長樂籍神父，在特殊的環境中，為福州教區今天大量的貞女聖召的培育工作奠定了基礎；也形成了福州教區獨特的修道生活風格；這些守貞女團體如今依然是福州教會福傳的中堅份子⁷⁷。

「耶穌基督是天父慈悲的面容」，那麼大陸修道者中的貞女和修女們就是基督在中國教會中的慈悲面容。在苦難的歲月裡，她們以自身的臨在，堅固信友的信念，向世人展現出了受苦教會的聖德；在教會處在萬象更新的時期，她們更以全然奉獻的愛德，使教會在信友中成為活生生的慈母教會。

2. 女性修道生活的新模式

在中國教會特殊的政治和宗教環境中，這些在80、90年代初恢復和開創的女修會正在逐漸發展，開始逐步形成走上「正軌」的修道生活模式。她們的形成大致可分成三種模式⁷⁸：

77 林若瑟，《近代福州教區發展簡史：紀念陳學煊神父逝世廿周年（1980-2000）》，內部資料（福州，2002），頁15-16。

78 由於中國教會處在眾多複雜的環境，很難對女性修道生活做全面的調查，也無法統計修會團體的數目及修女總人數。當然，除了筆者歸納的這三種形成模式外，也可能存在其他的方式。

第一，沿用原來修會的名稱；以倖存的幾位老修女為核心成員，重新召集年老的修女或守貞女或者年輕女子聖召；繼續發展曾經在教區存在過的本土修會的神恩，開展原有的修會使徒工作。如：閩東教區福寧道明修女會，由西班牙籍道明會士趙炳文（Theodore Labrador Fraile）主教於1932年所創立；並於1981年開始走上恢復修會團體生活的道路。修女們除了幫助教區發展牧靈工作，還開辦了幼稚園及醫療診所⁷⁹；西灣子教區的耶穌聖心婢女會，在1932由比利時聖母聖心會士石德懋主教創立，後於1990年由幾位老修女重新恢復修會生活，並在4年後正式招收新會員；目前有40多位修女，多投身於堂區牧靈工作⁸⁰；又如：衡水景縣教區善導聖母女修會，在1943年由奧地利籍耶穌會士凌安蘭（Leopold Brellinger）主教成立，後於1985至86年間在範文興主教和唯一倖存的蘇玉贊修女合作下，而重新開始恢復修會團體，並積極地參與到教區牧靈工作，開辦診所為村民們服務⁸¹等等。

第二，保留原來曾在教區存在的國際女修會的精神和名稱，但在行政、經濟方面享有較大的自由空間。如：於1926年來到獻縣的匈牙利加羅薩主母會在1953之後被驅逐出

79 參閱J. M. González, *Historia de las misiones dominicanas de China 1900-1954*, t. IV (Madrid-Buenos Aires: Ediciones Studium, 1995), pp. 293-294；參閱阮錦珊，《福寧中華道明女修會--歷史發展及今日的挑戰：紀念道明會來閩傳教380年研討會》，內部資料（福州，2011），頁5-6。

80 參閱《相遇就是恩寵》，內部資料（2005）；參閱W. Henkel, "Serve del Sacro Cuore", in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. VIII (Roma: Paoline, 1988), fls. 1383-1384.

81 參閱《善導聖母女修會會規》（景縣教區，2003），頁1-2；參閱範文興、耿永順，《景縣（衡水）教區史資料彙集1939-2002》（台北：輔仁大學出版社，2005），頁13-15。

境，直到1984年由幾位老修女開始復會，即現在的大名主母會⁸²；老河口教區聖母無玷聖心方濟各傳教女修會，最早於1910年來華，1952年修會被解散，到1986年復會並沿用了原有的名稱，繼續發揚修會的精神⁸³；又如：瑪利亞方濟各傳教女修會於1886年到達山東濟南傳教，到1966年最後一批8位外籍修女被驅逐出國後，修會被迫解散；到20世紀80年代初，由一些老修女重整修會，如今已經發展到200多位的修女，分佈於陝西省八個不同的教區；大多數修女從事堂區牧靈工作、診所服務、教育工作等等⁸⁴。此類修會一般在90年代之後，開始與外籍母會院取得聯繫。但外籍修會一般只在靈性方面給予幫助，必要時也會有少量的經濟援助；雖然有時也邀請年輕修女出國到母會院體驗原有神恩和接受培育等，卻並不干涉國內修會行政管理方面的工作。

第三，在90年代後，地方主教或神父為了牧靈和傳教的需要而創立的全新的女修會。如：昆明教區基督仁愛傳教女修會，1993年由李彌格神父申請，梁希勝若翰主教批准而成立⁸⁵；又如：天津教區耶穌聖心與聖母聖心會由李思德主教於1994年10月創立⁸⁶；保定教區聖母無玷聖心孝女會，

82 參閱房驊，《邯鄲教區史略》（台南：聞道出版社，2000），頁312-322；參閱Huang Yongxia, *Il carisma delle Suore Insegnanti di Nostra Signora di Kalocsa*, Tesina di Licenza (Roma: Claretianum, 2012), pp. 102-106。

83 參閱德禮賢，《中國天主教傳教史》，頁152。

84 參閱梁潔芬，〈中國修女的貢獻和面對的困難〉，載於《神學論集》137期（2003年），頁355-356；參閱倪華東，《天主教修會概況》，頁136。

85 參閱《基督仁愛傳教會第二會會規》，頁2-3。

86 參閱《相遇就是恩寵》，內部資料（2005）。在此修會創立伊始，主教即被捕，留下10位初學生獨自抵擋一切困難。感謝天主，到目前修會有了一定的發展。

在施純潔主教繼承曲景楓主教的遺志，於1988年1月1日正式成立；以祈禱、補贖及傳教的精神參與教區的福傳事業等等⁸⁷。

這是解放後中國修女們的大致情形。至於貞女們，則大江南北的情況有所不同。在北方，因為教區修會的復甦，倖存的少量老貞女有的加入復興的修會團體；有的保持在家修道，以度晚年；一般由教區負責照顧其靈修及生活的需要。而年輕的女性聖召也大都進入教區剛剛成立的修會團體。除了在遼寧地區仍然有少量的貞女以團體的模式繼續存在之外，貞女的生活模式在北方逐漸消失了。但在南方情形有所不同，據筆者的調查，在福建閩東教區目前至少有380位左右的守貞女；其中有的是道明第三會的成員，但大部份為在家修道貞女。她們有的幫助堂區牧靈工作，探訪病人，照顧教堂等等。就目前來看，這些貞女們傳教的力量遠勝過教區幾個女修會的修女們⁸⁸。至於福州教區，從20世紀80年代初就一直生活著這個古老而又傳統的貞女群體。目前有近400位的守貞女，她們大部份過著由教區制定的章程和規範的使徒團體生活，類似修會的生活，也有極少數留在家中獨修。貞女們的使徒工作由教區長上統一調配，以堂區為單位，配合堂區主任；除了神父們所舉行的聖事之外，她們包攬堂區所有能夠涉及到的牧靈工

87 參閱《相遇就是恩寵》，內部資料（2005）；參閱崔新剛編，《保定教區歷史資料簡編》（香港：原道出版有限公司，2014），頁130，145。

88 在神州大地上，閩東教區是上主用童貞雨露滋潤最早的地方，更是童貞花綻放最多的花園。目前教區至少存在「福寧道明女修會」及「仁愛聖心小姐妹們會」這兩個眾所周知的教區性修會團體，分別創立於1932年及1994年。

作：開設不同的要理班、教授要理、老人院、幼稚園、探訪病人、家庭牧靈、照顧堂口、組織各種善會、開辦避靜班培育信友的靈性生活等等。在與教區神父合作方面，她們是最好的協助者。可以毫不誇張的說，福州教區如果沒有貞女團體，教區傳教事業就會陷入癱瘓狀態；教友們也將如失去母親的孩子，無處投奔。教友們親切的稱呼貞女們為「姐姐」，視她們為自己家庭中的成員。

3. 在夾縫中求生——與整個教會共命運

在中國特殊的政教環境中，有些地方教會的神職階層自身難保，就更無法顧及到這些修女們的靈修及生活的苦難。因此，許多修會不但缺少精神層面的援助，在經濟方面也不能獨立。於是在度過了30多年的修道生活之後，到今天中國的修女和貞女們仍然在艱難地為自己的奉獻模式而摸索。

國家宗教事務局的的管理條例——《中國天主教教區管理制度的規定》第72條規定：「根據中國教會的現狀，只有直屬教區主教管理的女修會，原屬國際性女修會的修女，均由教區主教統一領導，不另立會院」⁸⁹。從中可以看出，本著所謂「宗教團體和宗教事務不受外國勢力支配」⁹⁰的原則，政府拒絕大陸教會繼續接受國際性女修會，唯獨

89 國家宗教事務局，《中國天主教教區管理制度》，2010年12月2日取自<http://www.sara.gov.cn/xxgk/zcfg/qgxzttxgjjzd/6407.htm>。

90 中央政府門戶網站，《中華人民共和國憲法》，第36條，2014年3月21日取自http://www.gov.cn/zhengce/2014-03/21/content_2643049.htm。

許可教區性的女修會存在；而且宗教事務局可以和教區主教商量並插手教區女修會的內部事物，修女本身卻被置身事外。就如梁潔芬所談到的：「沒有在海外而來的協助培訓，新成立的國籍修女會內的成員，對修女的基本權益和義務、責任與角色、地位和身份都沒有清楚的瞭解，還以為自己是教區架構的一部份，事事都向神父主教交代，把修會的領導人架空，這個情況在川、桂、黔、鄂諸省時有所聞」⁹¹。

再者，幾十年與世隔絕的牢獄生活，使中國教會的領導層對修會生活缺乏深刻的認識；大陸教會也沒有正規的奉獻生活及神學的培育機構。因此而導致了修會生活中所存在的一系列的問題：其一，大陸修女會基本上都屬於教區性修會；其團體的創建或團體生活的恢復基本上都是為了應付教區牧靈的需要；而大陸的教區牧靈模式基本上是一樣的，這就導致了中國的修女生活模式也基本上相同：堂區的牧靈、開設診所、創辦幼稚園、老人院，還有一些服務於社會上的智障人士，麻風病人等等。因此，這四個「基本上」所產生的問題就是：對自己修會的神恩不明確、奉獻生活的使命不具體、體制不健全；其二，由於國內針對女性奉獻生活者的獻身生活、靈修、神學等等知識的系統培育不夠，造成了修道者對自身奉獻的意義和價值缺乏深刻的認識；此外，80年代開始度奉獻生活的修女和貞女們已經步入中年時期，由於她們缺少足夠的文化教育，因此也影響到了她們對再培育的接受程度；其三，有

91 梁潔芬，〈中國修女的貢獻和面對的困難〉，頁349。

些教區神長過度干預修會團體的行政管理事務，甚至有的教區司鐸成了修女或貞女們的直接領導者。這造成了中國教會中一些悲劇性的事件，甚至導致修會團體被解散的事件發生⁹²。

教宗方濟各深刻認識獻身生活對教會及社會的重要性，也呼籲教會的牧者們對獻身人員投以大量的關心：「我要求你們支持和鼓勵，幫助辨別，在某些獻身生活者可能遭受到的受苦和軟弱的環境上，表達你們慈心和愛的陪伴」⁹³。在諸多的困難面前，就整體而言，中國教會中的女性獻身者們仍在以積極的心態，以十字架上的犧牲精神，在聖神帶領下活出在現時代獻身生活的價值，在默默無聞中為中國的教會與社會在奉獻著自我的生命。

4. 從教會到社會——天主的慈悲不是抽象的概念，而是具體的事實⁹⁴

教宗方濟各在禧年中邀請教會向社會邊緣人士開放心懷：「邊緣人士是現代社會所造成的。今日社會有多少

92 參閱〈江西教區解散女修會，修女不服決定感冤枉〉，2014年11月4日取自<http://www.zzjq.org/showinfo.asp?id=511>：「《關於撤銷天主教江西教區善導聖母修女會的決定及通知》由李蘇光主教簽署，於十月二十日印發給修會的廿三位修女，並抄報給中共江西省委統戰部，以及江西省民族宗教事務局……文件指出，教區自九十年代起陸續招收初學生並恢復女修會，但修會出現諸多問題，導致無法正常運行，經過多次會議討論，以及徵詢多方意見，主教依據修會的最高權力，『慎重決定』將之撤銷，而修女『聖願自修會撤銷後自動解除』，自十月二十日開始生效。它指稱，教區自二零一二年三月開始對修女進行培育，投入大量人力物力，聘請海內外諸多老師專家授課，目的是提高修女們的素質，幫助她們更好地度獻身生活，為福傳事業服務，但培育結束後發現『未能達到預期的效果』」。

93 方濟各，《奉獻生活年》，三，5。

94 參閱方濟各，《慈悲面容》，第6號。

生計不穩和痛苦度日的情形！多少人無聲地飽受遍體鱗傷的煎熬，因他們的呼喊被掩蓋、被富人的冷漠遮蔽。在這禧年中，教會奉召要去治療這些創傷，以慰藉之油舒緩，以慈悲包紮，以精誠團結和不懈的關懷醫治……我們要走到他們當中，支持他們，使他們因我們的臨在、我們的友誼、我們的手足之情而感受到溫暖！願他們的呼喊成為我們的呼喊」⁹⁵。這份邀請並沒有被中國的修女和貞女們所忽略。她們早已在走出教會，融入社會的行動中，在不斷地推動中國的真正慈善事業的發展：照顧貧窮弱小者，參與慈善救濟、社會醫療服務，充當不同形式的義工活動等等。這些仁愛的行動在獲得了社會人群的肯定的同時，也見證了基督的信仰。她們的愛心並不僅僅是指向教會，而更是指向自己的整個中華民族。愛，不是口頭的空談，而是真實的信仰生活的見證。

現在我們從2014年《宗教藍皮書》中所顯示的官方資訊來看這一事實：「據目前全國各地教會共創辦孤兒院9所，養老院52所，診所136家，醫院8家，幼稚園433所，文化學校2所，職業學校1所，援建希望小學137所。共有11教區參與關愛愛滋病患者的服務，21個教區參與為癲瘋病人服務的工作，說明旱情嚴重的災區建設飲水工程，40餘處，打井50多眼……在2013年，山東濟寧開設了福愛助老服務中心，由李霞修女負責。中心奉行『愛和尊重，照顧

95 同上，第15號。

弱勢群體，關注心靈慰藉，維護生命尊嚴』的使命，開設安老、助學、助殘、愛滋病患者關懷、志願者服務五大項」⁹⁶。

我們再來看教會內的報導：西安教區耶穌聖心傳教會自創會以來，就以無私的愛心和奉獻精神為貧窮弱小的邊緣人群服務。她們在1994年創辦孤兒院，形成治療、康復、訓練以及培養孤兒生活自理能力等融為一體的服務模式，前後收養了200多位棄嬰，目前仍有20名孤殘兒童在孤兒院生活。2002年，她們又成立了「紅楓林之家」，宣傳宣導預防愛滋病知識，及為愛滋病感染者提供健康援助等服務，並開設「漢川皮膚病療養院」為被社會所遺棄的癩瘋病患者服務。從2005年開始，修女們到貧困地區為村民義診，參與「流動兒童服務站」工作，關愛流動兒童，幫助來自山區農村的孩子們融入城市社會；在陝西扶風又設立了一個特殊機構「心悅啟智中心」，專為貧困家庭中的智障兒童提供康復訓練、教育與服務，至今已接受了50多名不同原因的中輕度智力障礙兒童。近年來修女們還參加了汶川、玉樹、雅安等災區援救重建工作⁹⁷。

2003年，在中國非典橫行時刻，《信德網》報導了一份關於〈河北省天主教女修會聯合會請戰書〉和修女們的簽名，她們願意為了社會人群的需要而奉獻自己的力

96 邱永輝主編，《宗教藍皮書——中國宗教報告（2014）》（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁119，124。

97 參閱耶穌聖心方濟傳教女修會，〈耶穌聖心方濟傳教修女的牧民及社會參與〉，載於《鼎》33卷（2013年），頁31-32。

量⁹⁸。2008年，汶川大地震時，有26名來自河北省的修女們義不容辭的奔赴前線，成為第一批投身災區服務，救死扶傷的天主教修女⁹⁹。從2009年開始，由河北進德公益社發起修女馬拉松活動；投身於慈善服務的不同修會的修女們，為了救助貧困兒童及老人，為了激發社會的愛心而參與奔跑，藉此呼籲大家對弱小群體的關注與關愛，使修女馬拉松成為維繫愛心的平台¹⁰⁰。

在這些社會服務工作中，投身最前線的大都是女性獻身者。她們以愛德的服務，向社會展現了一份女性修道者敏感的愛心與母親般的情懷，使那些生活在痛苦絕望中的人體驗到了天主的慈悲和大愛，也印證教宗所說的：「耶穌所行的神蹟，尤其在罪人、窮人、邊緣者、病人、受苦者面前，都是慈悲的教導。在耶穌內，一切都述說慈悲。在耶穌內，無處不是憐憫」¹⁰¹。

康志傑在《基督的新娘》一書中也為我們展現了一位充滿慈悲及憐憫心的現代貞女的形象：山西太原小店區劉家堡鄉西柳林村的楊雲仙貞女，從1997年開始收養棄嬰，成立「伯達尼之家——慈善愛嬰院」，先後收養了70多名病殘孤兒棄嬰。為給孩子們穿衣吃飯治病，她曾到太原、西

98 參閱信德網，〈河北省天主教女修會聯合會請戰書〉，2003年5月6日取自<http://www.chinacatholic.org/news/803.html>。

99 參閱信德網，〈四川德陽：來自抗震救災第一線的報導（三）〉，2008年5月19日取自<http://xinde.org/News/index/id/9473.html>。

100 參閱〈進德公益2015「修女馬拉松」〉，《北京現代馬拉松》，2015年9月20日取自<http://www.beijing-marathon.com/html/page-5492.html>。

101 方濟各，《慈悲面容》，第8號。

安、北京、上海、天津、石家莊等地沿街乞討。如此高尚的愛心善舉與今天以自我為中心、自私狹隘的社會現象形成了鮮明的對比。她的愛心受到了社會大眾的認同，在一定範圍內影響了社會風氣的轉化。有人將她與印度的德肋撒姆姆相比較，稱之為「中國的德肋撒」¹⁰²。

教宗方濟各強調，度獻身生活者首要及唯一的任務就是成為基督的淨配，讓基督的愛成為生命的中心，並活出祂的愛¹⁰³。當修女和貞女們用生命和愛去詮釋天主的慈悲時，這愛就在社會人群中成了具體可見、可觸碰的見證。

三、以希望擁抱未來——面對新時代的挑戰

社會問題的新挑戰：

隨著中國社會的急速變遷，物慾的極度膨脹和拜金主義的盛行已經成了社會的一種難以轉化的病態現象。在如此的人文社會背景中，教會奉獻生活者不僅積極地投身於教會福傳事業，而且也在政府所容許的狹小的愛心空間中，積極地參與社會慈善事業，以純正的慈悲心關愛社會中的弱勢群體，為人們帶來嶄新的生活的希望。但是面對社會風氣之強烈，其對個人與社會影響之深遠，只有這些模式的參與，似乎遠遠不能應付社會的需要。誠如趙健敏

102 參閱康志傑，《基督的新娘》，頁370；參閱信德網，〈讓人感動的犧牲，讓人欽佩的愛〉，2009年12月10日取自<http://www.chinacatholic.org/html/2009/1222/13366.html>。

103 參閱方濟各，《奉獻生活年》，一，2。

所觀察到的：「中國教會的社會服務起步不久，與國外教會社會服務機構……不論在服務形式上、途徑上和品質上都有著相當的差距，需要進一步提高……現代社會有許多新問題出現，教會的社會服務必須跟上時代」¹⁰⁴。

在新的時代中出現了許多新的問題。奉獻服務者應該以更大的愛心、更敏感的心靈、以姐妹與母親般的情懷，去體察社會中所出現的新的精神與心靈的需求，比如：移民工人的問題、留巢老人、留守婦女與兒童的問題、環保問題、維護人格尊嚴、社會正義問題、貧窮、墮胎、自殺、暴力及離婚等等問題；這些都不僅僅是社會的問題，同樣也是教會的問題，是教會中每一位真正的基督徒的問題；因此它們也是女性奉獻者要面對的問題。但這些對於修女與貞女們來說，仍然是極大的挑戰：其一，大部份女性修道者的社會專業知識著重於醫療及護理方面，開辦醫院診所之類的服務，是一個最便捷的為社會服務的方式，同時也可以維持修會團體的生活及經濟運轉；其二，這些女性修道者由於文化知識水平有限，社會經驗欠缺，無法深入地認識社會深層次的問題，這些新興的社會問題，都有待現時代的年輕修道者進一步學習認識，培育出社會意識，再發掘出具體實踐方法與途徑；其三，面對道德敗壞的社會，修道者自身除了在文化知識，更在心理素質培育方面需要充份的準備，讓身、心、靈更趨向成熟，才能有勇氣面對挑戰，及在道德危機下活出信德的生活，讓天

104 趙健敏，〈當代中國天主教的社會服務〉，載中國民族宗教網，2013年10月1日取自 <http://www.mzb.com.cn/html/report/444675-1.htm>。

主的慈悲與死亡相碰撞。因為很多時候，只有愛心是不夠的，還要求人必需擁有更高的專業知識與素質。

社會轉型時期的危機意識：

今日轉型中的中國社會隱含著許多的問題和挑戰：個體良知的麻木、人生終極意義的淡化、社會道德及價值體系的崩潰、物慾的極度膨脹、消費主義與享樂主義的橫行，這就都要求我們要有一種敏感的危機意識。這些問題的根本就在於個人、社會與文化的問題。面對這一切，女性獻身者也應該義不容辭地參與到社會與文化的拯救工作中¹⁰⁵。如果沒有一種真正愛心的灌注與文化的拯救，中國社會所出現的問題，很可能會進入病入膏肓的程度，這不得不引起人們的高度關注。

印度德肋撒姆姆說過，愛的對立面不是恨，而是冷漠。面對這個遠離傳統的仁愛，遠離宗教的信仰的冷漠社會，女性獻身者應該更加專注地活出天主慈悲的面容。教宗方濟各提醒我們要再次關注教宗若望保祿二世在《富於慈悲的天主》通諭所提到的天主的慈悲：「在今日的文化環境中，我們已忘記了慈悲這個主題：現代人的心態，似乎較過去更加與仁慈的天主相對立。事實上，現代人傾向於從生活和心靈中剔掉仁慈的概念。因為這一概念似乎在人心中引起了不安……因此，在當前的教會和世界的情形

105 參閱靖保路，〈虛無主義時代的危機與拯救——從德國宗教哲學家韋爾特的思想看中國人文社會的轉型〉，載於《天主教思想與文化》，第二輯（2014年），頁46-47；參閱梁作祿，〈中國教會何去何從？〉，頁118-119。

中，許多為活潑的信仰意識所引導的個人與團體，正在自然地轉向天主的仁慈」¹⁰⁶。因為「慈悲是喚醒我們重新新生的力量，並為我們注入勇氣，懷著希望迎接將來」¹⁰⁷。

總結

「細說我們的歷史，就是讚美天主，感謝祂的一切恩惠」¹⁰⁸。中國女性奉獻生活從開創之初，以守貞女的方式在教會內出現，並在家庭的庇佑下，度著祈禱、克己及默觀的生活。直到18世紀後期，為了說明傳教事業及社會服務，貞女們開始走出家門，擴大了傳教活動的範圍。她們在中國教會的歷史上始終都扮演著非常重要的角色。在國際和本地女修會出現後，中國教會的女性奉獻生活者更以不同的生活模式，向世人揭示了教會慈母的心懷，成為傳教士們在傳教事業中的不可或缺的助手。作為女性，她們以天主慈悲的胸懷，如姐妹，母親般地關懷著信友的靈性生活；成為他們中的一份子，分擔他們的疾苦，藉著自己具體的信仰實踐，活出了教會大家庭的共融。

歷史可以過去，但天主的慈悲不會成為過去。「慈悲，是天主與我們相偕的終極和至高行動。慈悲……能使我們誠摯地對待生命中遇到的每位兄弟姐妹。慈悲，是連結天——人的橋樑；它敞開了我們的心胸，走向那永恆的希

106 方濟各，《慈悲面容》，第11號。

107 同上，第10號。

108 方濟各，《奉獻生活年》，一，1。

望」¹⁰⁹。中國的貞女和修女們以自己無私的奉獻，在教會與社會中傳遞著仁愛與慈悲的情懷；如濛濛細雨般，在默默無聞地揮灑著自我，滋潤著大地，為社會的仁愛化與慈悲化的革新凝聚希望。她們在對中國教會與社會的擔當中，以積極的心態使天主慈悲的容顏活現在人間，「成為天父慈愛親臨世界的活標記」¹¹⁰。

109 方濟各，《慈悲面容》，第2號。

110 同上，第4號。

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：centrostudilmd@hotmail.com

《天主教思想與文化》

訂購表格

茲訂閱《天主教思想與文化》：

第1輯	2012年	<input checked="" type="checkbox"/>	第4輯	2015年	<input checked="" type="checkbox"/>
第2輯	2013年	<input type="checkbox"/>	第5輯	2016年	<input type="checkbox"/>
第3輯	2014年	<input type="checkbox"/>	第6輯	2017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	<input type="checkbox"/>	^{“✓”}	Volume 4 Year 2015	<input type="checkbox"/>	^{“✓”}
Volume 2 Year 2013	<input type="checkbox"/>		Volume 5 Year 2016	<input type="checkbox"/>	
Volume 3 Year 2014	<input type="checkbox"/>		Volume 6 Year 2017	<input type="checkbox"/>	

Local (China, HK, Macau) HK\$180/ Copy	Asia (Air Mail) US\$40/ Copy	Other Areas (Air Mail) US\$45/ Copy
--	--------------------------------------	---

* Including Postage

Name: _____

Address: _____

E-mail: _____

Enclosed is a Cheque: HK/ US\$ _____

Please return this form together with a crossed cheque to:

Yuan Dao Study Society

(Journal of Catholic Thought and Culture)

P. O. Box 679, Tai Po Post Office, N. T., Hong Kong.

Please make your cheque payable to the “Yuan Dao Study Society”.









原道交流學會
YUAN DAO STUDY SOCIETY



利瑪竇研究中心
CENTRO STUDI LI MADOU

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054