

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2018年 · 第七輯



蔡惠民 康志傑

主編



天主教思想與文化

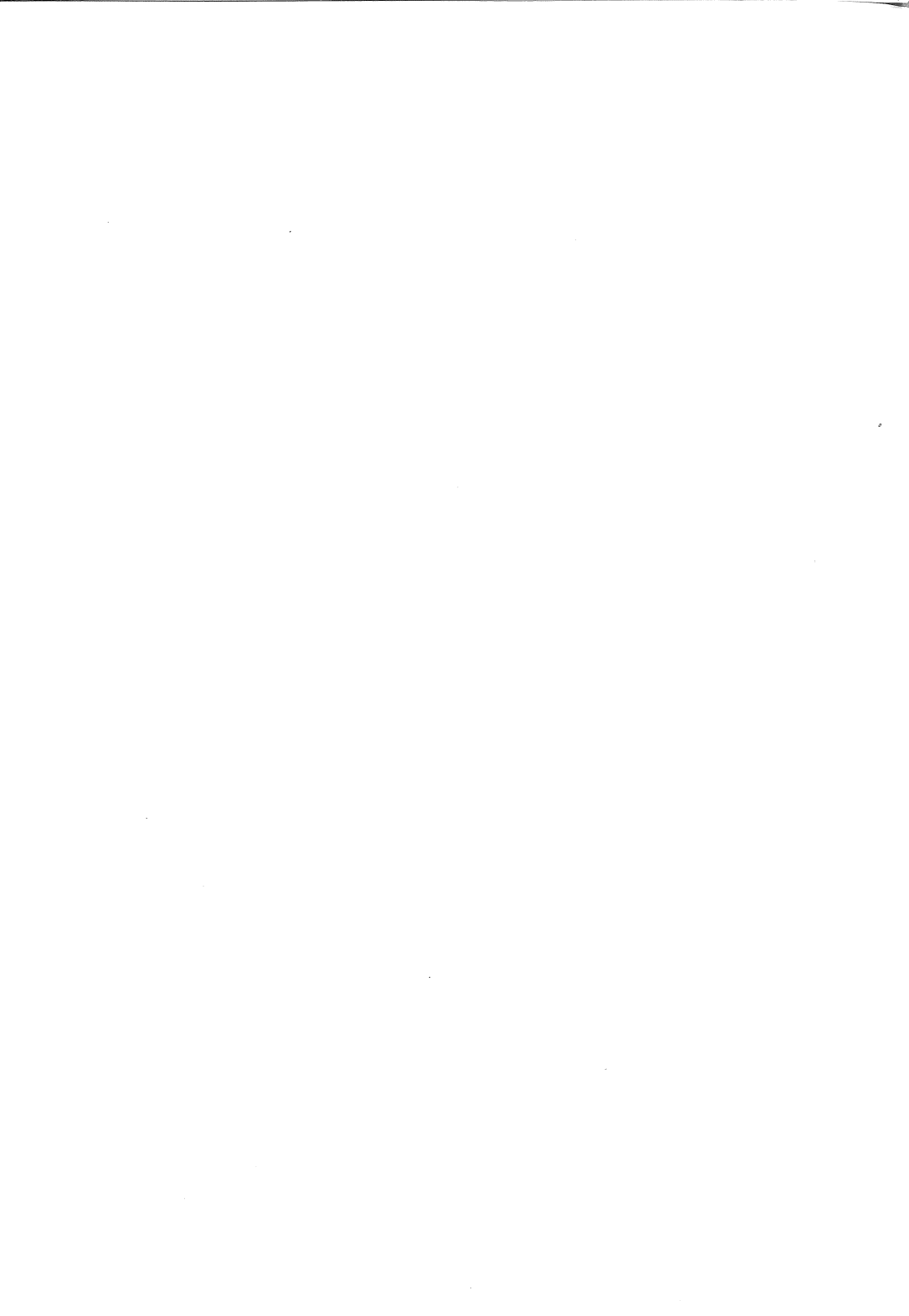
Journal of Catholic Thought and Culture

(2018年 第7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7輯 · 2018年

本輯主編：蔡惠民 康志傑

學術委員會（按姓氏中文拼音順序排列）

奧覓德 (Antonio Olmi)	意大利博洛尼亞大學
蔡惠民	香港聖神修院神哲學院
陳德光	台灣輔仁大學
段德智	中國武漢大學
顧 彬 (Wolfgang Kubin)	德國波恩大學
谷寒松 (Luis Gutheinz)	台灣輔仁大學
何光滬	中國人民大學
康志傑	中國湖北大學
穆 拉 (Gaspare Mura)	意大利羅馬社會人文科學院
任延黎	中國社會科學院基督教研究中心
史培雷 (Jörg Splett)	德國慕尼黑哲學院
瓦爾登菲爾斯 (Hans Waldenfels)	德國波恩大學
維爾德福爾 (Armin Wildfeuer)	德國北萊茵西法倫州天主教學院
魏思齊 (Zbigniew Wesolowski)	德國華裔學誌研究所

編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

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

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寶研究中心 ©2018

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

| 目 錄 |

《天主教思想與文化》序..... i

靖保路

編者序..... v

康志傑

漢語神學討論

巴爾塔薩神學美學初探

—— 一種信仰本地化思路的探索..... 1

高建軍

作為詮釋學的神學..... 35

克洛德·熱弗雷 著 任安道 譯

天主教神哲學

耶穌的自我意識與基督徒意識..... 65

黃克鏞

離婚再婚者的倫理問題與牧靈關懷..... 87

陳曉峰

聖經中的語言問題和現代西方哲學中的語言之思..... 121

李革新

對啟示的現象學分析..... 139

王亞娟

宗教與社會

梵二半世紀以來猶太——基督教對話回顧及思考..... 165

閃洪恩

中國天主教財務支出研究（之三）：

以「公益事業」為核心的考察..... 189

康志傑

抗戰時期中學愛國主義教育研究

——以武漢教會中學為例..... 217

江雲

從地方檔案看巴黎外方傳教會的辦學特點

——康定拉丁小學校和康化小學考..... 237

趙艾東

天主教在華史

巴黎外方傳教會在華傳教士著作資訊分析..... 263

陳開華

元代天主教考述..... 301

唐曉峰

明末耶穌會士

——高一志在山西絳州的傳教活動考..... 331

段春生

青石存史三塔流光

—— 記三塔寺與利公墳兩則遺事..... 369

錢爽

徵稿啟事..... 395

《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—我」之間心靈的壁壘像魔力般愈築愈高；人類生活之原初的多采多姿性也在一體性的軌道中變得愈來愈慘澹。在新的千年，人們在懷著新的希望，尋求「詩意的安居」，尋求精神的家園，於是高樓遍地，大廈林立，但心靈的深處卻積澱了愈來愈多的「無家可歸」（海德格語）的無奈！

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

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

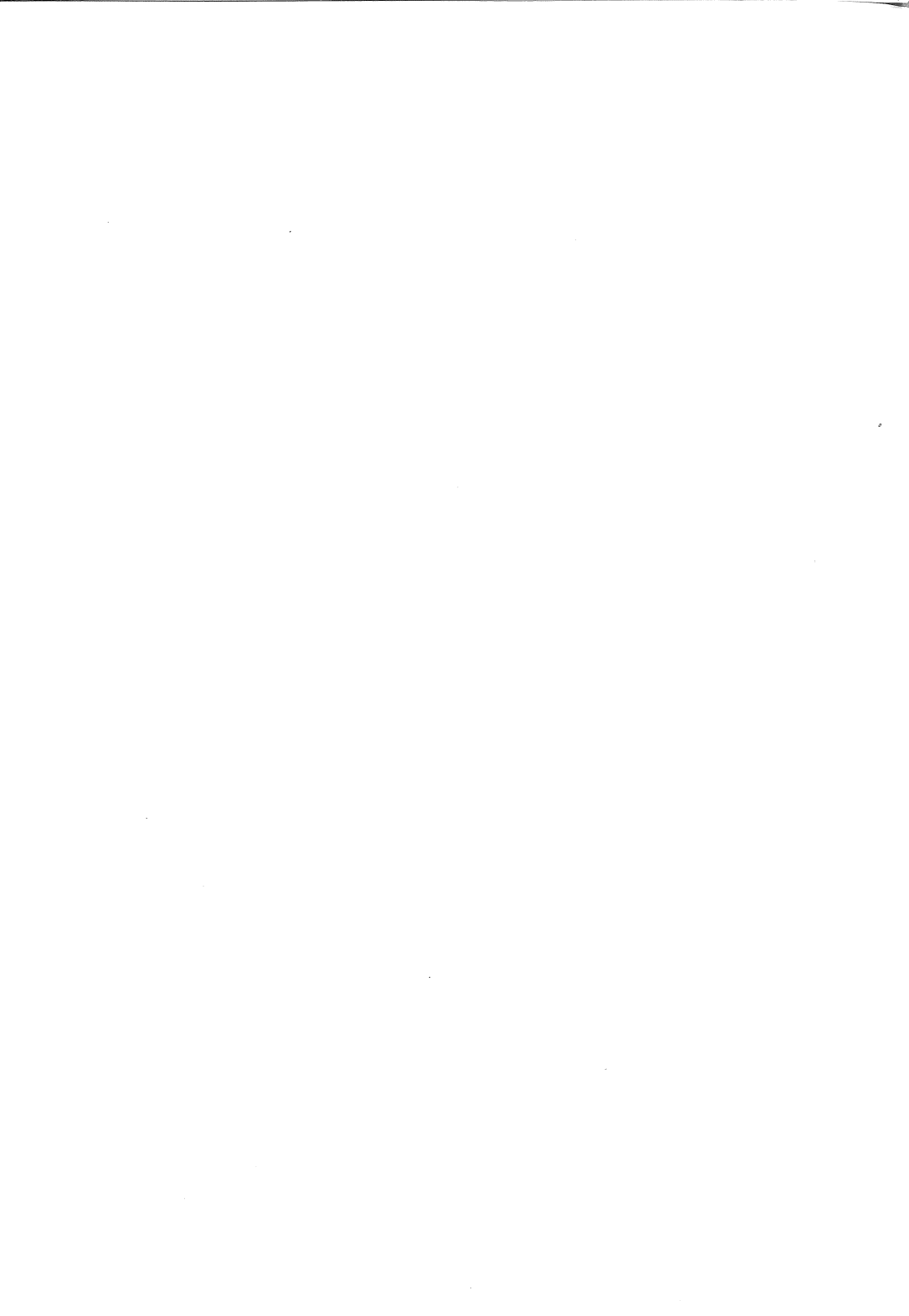
期刊的宗旨可分為以下兩點：1) 深化東西方文化與宗教之間的對話；2) 強化天主教在中國社會中的文化意識與社會責任感，以回應時代的需要，為中國的人文社會與精神建設做出應有的貢獻。當今的世界，對話與溝通已成共識。因為只有對話才能成為民族與民族之間、國家與國家之間、文化與文化之間克服分歧與成見，消除衝突與仇恨的和平之橋樑；只有對話才能在「你—我」的相互開放

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

這本期刊作為利瑪竇研究中心與原道交流學會的首輯期刊，得到了海內外許多老師及學界同仁的大力支援，尤其是原武漢大學宗教學系主任與宗教學研究所所長段德智老師，以及湖北大學康志傑老師自始至終的大力支援與鼓勵。在此謹向段德智老師、康老師及其他各位老師和朋友致以誠摯的謝意！同時，誠望各位老師及學界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



編者序

《天主教思想與文化》自2012年與讀者見面，得到了海內外學者的回應、支援與厚愛，時下已度過了「蹣跚學步」的階段，開始走向成熟。現在與讀者見面的是第七輯，內容分為四大版塊：

「漢學神學討論」欄目刊載的文章是〈巴爾塔薩神學美學初探——一種信仰本地化思路的探索〉（高建軍）和〈作為詮釋學的神學〉（克洛德·熱弗雷）。前者以信仰本地化為視角，對瑞士天主教神學思想家巴爾塔薩的神學美學進行了分析，並嘗試在巴爾塔薩美學與老子之道間進行對話；後者的意圖是「從事實的形而上學內涵與它的歷史性內涵之間的區別上來取得結論」，進而傳遞、輸送深刻而豐富的詮釋智慧。從標題上看，熱弗雷的文章似乎與漢語神學沒有太多的關係，但文章的內容對信仰本地化的發展具有指導性和啟發性的意義。

「天主教神哲學」欄目有四篇文章：

〈耶穌的自我意識與基督徒意識〉（黃克鏞）以拉內的神學為切入點，以多瑪斯的知識論為基本原則，深入分析了神學與靈修的密切聯繫。

從天主教信仰角度審視，婚姻是在天主面前締結的聖事，因而如何在不違背信仰的前提下處理離婚和再婚，是天主教界關注的一個熱點。〈離婚再婚者的倫理問題與牧靈關懷〉（陳曉峰）以天主教的婚姻倫理觀為基點，對中國大陸離婚率不斷攀升的原因進行了剖析，由此強調天主教婚姻觀的永久性與神聖性。

〈《聖經》中的語言問題和現代西方哲學中的語言之思〉（李革新），從世界、語言等多個側面，對聖經中的「語言」進行了分析和梳理，對於理解《聖經》語言及基督宗教信仰有一定的幫助。

〈對「啟示」的現象學分析——基於梵二《啟示憲章》的解讀〉（王亞娟），以梵二《啟示憲章》為研究對象，對「啟示」現象學進行了絲絲入扣的分析與詮釋。

「宗教與社會」欄目也收有四篇文章：

〈梵二以來猶太——基督教對話回顧及思考〉（閃洪恩）一文回顧了半個世紀以來，天主教和猶太教在對話領域的理論突破以及實踐成果。梵二精神指導下的宗教對話，有助於推動不同信仰、不同族群的和諧相處，有利於世界和平。

〈中國天主教財務支出研究（之三）：以「公益事業」為核心的考察〉（康志傑），是作者關於中國天主教財務經濟研究的一個組成部份，通過財務支出，可透視天主教在中國傳播的若干特點。

〈抗戰時期中學愛國主義教育研究——以武漢教會中學為例〉（江雲），以中國抗日戰爭為時代背景，以武漢教會中學為研究對象，其中的「愛國主義教育」內容，展現出中國基督徒的愛國意識、民族意識逐漸覺醒的心路歷程。

藏區的天主教研究長期以來被學界忽略，〈從地方檔案看巴黎外方傳教會的辦學特點——康定拉丁小學校和康化小學考〉（趙艾東）可視為對這塊學術園地的「拾遺補闕」。文章用翔實的中西文獻，對巴黎外方傳教會在藏區開辦學校、修道院、育嬰堂、診所等問題進行了述論與討論，凸顯出區域文化與西方文化交流與相容的豐富多彩。

「天主教在華史」欄目的主要內容如下：

〈巴黎外方傳教會在華傳教士著作資訊分析〉（陳開華）根據巴克街檔案館、巴黎外方傳教會亞洲圖書館收藏文獻，對繁雜的歷史資料進行梳理、分類，由此揭櫫文獻資料在中國天主教研究中的重要地位。

由於受文獻制約，元代天主教研究是一個相對薄弱的環節。〈元代天主教考述〉（唐曉峰）從元代天主教徒構成、分佈、與教廷間往來、與其他宗教間關係、遺蹟及

漢語神學討論



巴爾塔薩神學美學初探

——一種信仰本地化思路的探索

高建軍

Abstract: In this article, I will do preliminary research into Hans Urs von Balthasar's (1905-1988) theological aesthetics. As a theological aesthetician, he focuses on the glory of God. He devotes himself to making "beauty" be realized as an important field of God's revelation, and to letting it be reborn in theology. God's glory is the incarnation of beauty. The value and meaning in exploring Balthasar's theological aesthetics nowadays is: under the background of pluralism and globalization that are the results of the influence of postmodernism, we are reminded to use a complete view to see the world, life, the universe and history. Pluralism and heterogeneity have become contemporary basic trends. However, from the standpoint of truth, fragmentation and relativism have become the mainstream. In this context, how should we understand the truth of revelation? It is an urgent topic for us. Moreover, this topic is always an important concern in Balthasar's theology. However, for the Catholic Church in China, the inculturation of Christian Faith is the most urgent topic. Therefore, in this article, I will also try to explore a dialogue between Balthasar's aesthetics and the Taoism of Laozi, the Chinese philosopher.

本文將對巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）的神學美學做一初步的探究。作為神學美學家，他專注於神的榮耀，致力於讓「美」作為神之啟示的一個重要範疇在神學的領域展現。神的榮耀就是美的化身。探討巴爾塔薩的神學美學，對我們所處的時代的價值和意義在於：在後現代思潮影響的多元化、全球化的背景下¹，其神學美學思想提醒我們在一個整全的視野中去看世界，看人生，看歷史。多元化和異質化已經成了現時代的基本趨勢²，但在真理的立場上碎片化、相對化似乎已經成了主流³，在這樣的背景下我們應該如何理解啟示的真理，這是擺在我們面前的一個迫切的課題。這在巴爾塔薩的神學中也一直是一重要的關切。但是對於中國基督教會而言，擺在自己面前的最為迫切的課題是本地化，所以本文也尋求一種在巴爾塔薩的美學與老子之道之間進行對話的嘗試。

1 Cf. Richard Hoppe-Sailer, "Postmoderne", in Walter Kasper, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2006), pp. 455-457.

2 現在，各種不同的基要主義興起，反全球化的聲音不斷湧現，這可以看作是對多元化的反抗，對後現代所標識的相對主義的逆向反轉。各種文化在多元相對的語境下都面對傳統與自我身份認同的重新調適的課題：接受多元相對的價值體系，那麼就得拷問自我宗教文化傳統在普世座標中的地位和意義，這是自由主義的思想進路。排斥多元，固守自我的傳統與價值，藐視與其他文明對話的意義，這是基要主義的思考進路。

3 Peter Hünemann, "Gestern und Heute", in Peter Hünemann, ed., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit Heute* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2006), pp. 29-60. P. Hünemann 在文中從 GS 4-10 對「時代標記的意義」從不同層次進行了深入的探討。他指出：「時代的標記指向一個具體的時間段，只有在具體的歷史框架內才具有時代標記性的特質，而這特質塑造一個時代，並代表一個時代的特徵。」

一、巴爾塔薩的神學概覽

毋庸置疑，巴爾塔薩屬於二十世紀成果最豐碩的神學家之一。他的作品包括85卷本的創作，500篇發表於各種雜誌的論文，還有100多部翻譯作品⁴。

巴爾塔薩的神學研究是基於對人存在狀況的深入思考。人作為一個有限的本質和實體存在於有限的世界，但是他的理性是向無限敞開的。本質（*Wesen*）是有限的，但存在（*Sein*）卻不是。按照多瑪斯的理解，這一本質與存在的分離是所有哲學與神學思考的前提⁵。基於這一論點，巴爾塔薩認為哲學的探索本質上也應該是神學的，因為他們都聚焦於生命的意義與絕對的存在。首先應該注意到的是二元化的事實，也就是有限不是無限。由此而引發出的基本問題是，這樣的分離從何而來？為什麼我們不是神？另外，如何理解人類墮落的事實？⁶

巴爾塔薩認為所有哲學性的詮釋與洞見都不會對此問題有令人滿意的答覆。只有在基督信仰光照下，這些深層的人生謎團才會解開。事實是，哲學探索的問題只能是由存在本身（非形上意義的）給予回答，存在自己顯示自己的真實（下文會有詳細的闡述）。問題是，是否人有能力

4 Cf. Peter Henrici, "Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar", in Karl Lehmann, ed., *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk* (Köln: Communio, 1989), p. 47.

5 Cf. Von Balthasar, "Eine Letzte Rechenschaft", in Karl Lehmann, ed., *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk* (Köln: Communio, 1989), p. 12.

6 Cf. *Ibid.*, p. 14. 參閱 Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1976), pp. 20-25，拉內也主張哲學和神學的一體性，在此有詳盡的論述。

接受和洞察存在的自我顯示。按照巴爾塔薩的理解，只有聖經啟示的神才會對此給出一個積極的肯定。另一方面，關於宗教哲學與聖經神學的關係，他認為如果沒有宗教哲學也就沒有聖經神學⁷，聖經神學是基於基本的人類存在之經驗與現狀而展開的。一如形上學是對具體事物的超越，是對整個世界基本關聯的認識，所以巴爾塔薩特別強調：「我們的哲學在本質上是形上的人類學，它應該成為宇宙論與人類學的前提。」⁸

在巴爾塔薩的視野中，因為人存在於和別人的交流中⁹，所以其另一個哲學與神學思考的起點是：人的最原初經驗。當孩子第一次感受到媽媽的微笑的剎那，他的精神視野就展開了。在這一刻他成為位格的「我」。在這相遇中無限存在的視野在其心中被喚醒，這視野可以分為四個基本的層面：1) 雖然他與母親為分離的存在，但他和母親在愛中合二為一，一切都是一；2) 這愛是善，一切都是善的；3) 這愛是真實的，一切都是真的；4) 這愛內蘊藏著喜悅，所以一切都是美的。對於巴爾塔薩來講，在這個與「你」的相遇中，被喚醒的人類之精神必然是一個宗教意義上的品質，並直接與神相連。

「一、真、善、美」是存在的超越屬性，他們可以衝破任何本質的限度與存在一起共在。存在只有作為「愛」

7 Cf. *Ibid.*, p. 14.

8 *Ibid.*, p. 14.

9 因為人在與別人的交流中確定了自己的位格和身份，並在此基礎上成為社會學意義上的存在。

才會被理解。存在的哲學就是愛的哲學。人類整個存在的奧秘只有在天主聖三的愛中才會被照亮。既非神話的眾神之道又非哲學的神秘之路可以滿足這本初的愛。人類存在的謎團只有在基督內找到答案，因為只有在基督內這整個神的真實——愛的奧秘——才能得以展開。由此巴爾塔薩強調：「在基督信仰中最深的奧秘就是神對世界的愛。其他的宗教也知道，神在天上一應俱全。但是神願意和他的創造物一樣成為貧乏的，願意承受世界的疾苦，並且通過降生成人而完全真實地承受苦難，祂以此而向受造物展示了祂的愛：這樣的事情是聞所未聞的。」¹⁰事實上，愈是背離常規便愈能體現出神啟示的真實性，因為這樣所彰顯的是神的智慧。

在以上思路的基礎上，巴爾塔薩進入到了其神學思想的核心：基督的形象 (*die Gestalt Christi*)。巴爾塔薩最重要的神學貢獻之一就是在美學的範疇內對基督論的發揮。巴爾塔薩的神學三部曲 (*Trilogie*)：「神學美學」 (*Ästhetik*)、「神學戲劇學」 (*Dramatik*)、「神學邏輯學」 (*Theologik*)¹¹是其代表作；是通過與哲學、文學和現代心理學的對話，基於對傳統形上超越思想的思考，並運用現象學的方法，展示了神在基督身上的啟示之形象¹²。具體而言：1) 神學美學，探討神在基督之形象上的顯

10 von Balthasar, *Das Christentum und die Weltreligionen - Ein Durchblick* (Freiburg: Informationszentrum Berufe d. Kirche, 1979), p. 17.

11 Cf. *Ibid.*, p. 12.

12 Cf. Peter Henrich, "Balthasar, Hans Urs von"; in Walter Kasper, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2 (Freiburg: Herder, 2000), pp. 1375-1377.

現；2) 神學戲劇學，探討神的絕對自由如何與相對的但真實的人的自由相遇，這主要是以聖經為基礎來著手並展開討論的；3) 神學邏輯學，主要探討了神如何讓人理解自己，以及在沒有損害受造物的前提下，無限的聖言如何在有限的時空中展示自我¹³。

對於巴爾塔薩而言，在基督信仰的框架內，所有神學與哲學的問題都是基於聖三的奧蹟與降生的奧蹟而加以闡述的。「在天主聖三的奧蹟中，神是一、真、善和美。因為祂本質上就是愛，這愛是一，是所有其他存在與其合一的前提。」¹⁴

二、巴爾塔薩神學美學初探

1. 起點與關切

如前所言，巴爾塔薩的啟示觀主要體現在其美學思想中。對於巴爾塔薩而言，「美」在神學領域不只是一個可有可無的觀念，而是應該被置於神學研究的中心¹⁵。因此，為了理解巴爾塔薩我們必須擁有一個整全的視野，這一視野不是基於知識性的綜合，而是內在深刻的洞見，也就是巴氏所說的「在整體中立於真理之前」¹⁶。

13 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 16.

14 Cf. *Ibid.*, p. 16.

15 Cf. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963), p. 6.

16 von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 15.

巴氏強調，神學的真理如果不以永恆之愛的突破與貫穿為要，就一無是處¹⁷。這是神學的基本要旨。信仰奧秘的合一應該在在愛中去認識，而不是孤立地在信仰的話語及事實中去呈現。神學必須致力於在信理的表達中，在不同的個別言說中尋求整合。而只有在「愛」中「一」才能找到其恰當的表達。愛是歷久彌新的合一的場所與道路，只有在愛中，基督信仰才能以整全的方式被呈現與被解讀。因此，在整全之「一」的視野中去思考，就成了理解巴爾塔薩神學的必要條件。

巴爾塔薩認為，美「在哲學的領域剛開始探索，就戛然而止。在精確的學科的舞臺上從來沒有過恆久的座席和聲音。」¹⁸這種對美的疏忽，也體現在神學的領域中。因為所謂精確的科學所注重的，只是碎片化的事實，而沒有為美留下足夠的餘地。因此為了讓美重獲新生，我們就必須把在個別領域中所體現的所謂的精準的限制打破，以給美留下充足的空間。在此意義上，「美」是整合的力量；在美的力量的作用下，就會有一個活生生的連接神與世界的紐帶出現。

在此思路下，美就成了首要的話語，「也應該是最終的話語，藉此思辨理性才可以向前邁進，因為在真與善的藍圖中，美作為不可見的光輝生生不息的照耀。」¹⁹美、

17 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, Neuer Bund (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969), p. 80.

18 von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 15.

19 *Ibid.*, p. 16.

真、善彼此相連共存。誰如果對美嗤之以鼻，那麼他就會喪失真正祈禱與愛的力量²⁰。如果這個世界缺乏美，那麼善或許就會失去其魅力，真理也可能會失去其公信力。進而就會出現三段論式的機械性的純粹義務性的行為模式——機械主義，就如康德的倫理學²¹。

當多瑪斯把存在本身（*Sein*）視為具體存在者（*Seiende*）的「確定的光」時，就意味著，即使有關這光的話語消失，這光也一定會堅定的存留，因為具體的存在者是基於存在本身而存在。具體的存在者如果離了這存在之光，那麼無論它將自己理解為精神抑或自由，它都會陷入黑暗與不可理解的境地。另一方面，如果「美」不再被理解與肯定，那麼存在的確證就會變的模糊不清²²。在此意義上，巴爾塔薩把美和存在之光同等看待。

美之話語的呈現，首先是對「形象」奧秘（*Geheimnis der Gestalt*）的把握。「形象」一詞是理解巴爾塔薩美學的關鍵點。因為美不只是通過形象透射出來，她更被理解為美本身。從「形象」透射出來的光，使存在具有意義，並成為可愛的對象。另一方面，這「美之光」具有整合的力量，它將把離散的、冷漠的事實都整合在統一的形象中。對於「形象」巴爾塔薩是這樣描述的：「她是從存在的自我出發，以其卓絕性、自由與權威的姿態而臨現，她從一

20 對巴爾塔薩的「美」，我們不能只從直觀的主體經驗出發，而要進入「美」之本體的意義中。在巴爾塔薩的視野中，「美」、「一」、「真」和「善」在超性的序列中是並列的。只有在此意義上，其「美」的思想才具有堅實的基礎。

21 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 17.

22 *Ibid.*, p. 17.

個內在的存在空間，從其獨特性與本質而來。」²³他在這裡所強調的是形象的客觀屬性。

當然，以上論述也涉及到生命的事實。如何理解人存在的事實？這裡首先要釐清的就是靈魂與肉身的關係。巴爾塔薩強調，人類原初存在的事實既非有靈魂無身體，也非有身體無靈魂。原初存在的事實是靈魂與身體為一個整體²⁴。在柏拉圖哲學框架下，精神是墮入物質界的、需要被拯救的存在；亞里士多德認為人類和世界是在其「形象」中展現自己的。這樣的存在的限度在於：人類之整體性的這種不可詮釋性與不可構建性越過了世界的生命²⁵。人類存在的這一限度及其對超越的渴求只能由降生成人的天主子才可超越和滿足。因此哲學的探索不會帶給人最終的答案和救贖。在此意義上巴氏主張，只有在天主啟示之光的照耀下，人的奧秘及其最終的圓滿才能得以理解。

按照巴爾塔薩的理解，如果「美」是一種形象（*Form oder Gestalt*），那麼它只有和存在、精神與自由聯繫在一起，才會獲得其應有的意義。在這裡我們說的形象，是鮮活的有效力的形象，是由精神而寓居的軀幹，它的意義及合一的法則是由精神決定的。只有在這精神的框架中，它才是真實的形象。所以很明顯，巴爾塔薩的「美」不是從主體的感受經驗出發，而是在本體論的角度上來講的。

23 *Ibid.*, p. 18.

24 Cf. Stefan Bauberger, *Was ist die Welt?—Zur philosophischen Interpretation der Physik* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), pp. 141-159.

25 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 18.

由神的肖像而拓展出來的人之本初的形象，是人之尊嚴的前提。這一形象塑造人，擁抱人，使人從一切不確定性和恐懼中得以解脫。這一形象是生命的形象。誰如果不珍視這一形象，反而破壞它，那就是不尊重自己的內在法則。為了能夠在本初的形象中生活，首先這形象應該被看到，所以在這裡需要心靈的洞見，為使這形象在敬畏中被感受。這裡談的不是一個玄妙、深不可及、脫離實際生活的形象，而是一個活生生的形象，是一個給予日常生活尊嚴的形象²⁶。

人只有從其整體的存在中才可以被解釋，而不只是從其成長的歷程，也不是從其進化論式的演進，更不是單單從歷史的角度。只有在整體的存在視野中，在其形象之美中，他才能整體性地被理解。在這一意義上，基督信仰的神學為人提供了一條發現生命意義——無價之寶——的道路；這一寶藏值得人去變賣所有的一切（瑪13:14-17）。為了獲得這一物價的寶藏，人需要有足夠的慧眼去辨識，去尋找，並在其美中陶醉。基督徒很快就會發現，基督啟示的福音就是這無價的珍寶。

基督徒所具有的形象，要求其在教會內對世界的擔當與服侍。如果基督徒真是由基督所願、所形成的形象，那麼他就必須為此形象做出可信的見證。「內在的生命通過

26 為了深刻地理解巴爾塔薩的神學，我們可以讀陀思妥耶夫斯基的作品《卡拉馬佐夫兄弟》及《白癡》。《卡拉馬佐夫兄弟》中的伊凡和《白癡》中的梅詩金公爵形成了截然不同的形象，伊凡離經叛道，宣稱「只要上帝死了，我們才能獲得完全的自由」，而梅詩金則懷著基督之悲憫的情懷而生活。

其在真理中的呈現而得到證實，它在閃耀著的美中變得可愛。」²⁷ 所以成功的基督徒的形象是最美的，因為它將神性的美表達了出來，因此卓越的基督徒形象就是神性的真、善、美在世間的表達²⁸。

然後巴爾塔薩逐漸地引導我們去注目那最高的形象：基督的形象。「神在救恩史中所啟示的形象，是指向基督並源於基督的」。聖言本身就是神性本體的表達，天主的啟示就是天主在向人類、向世界、向宇宙通傳他自己。天主降生成人的奧蹟以其獨特的深度表達了神性的存在與生命，是整個此世本體論與美學的圓滿。天主在基督內的啟示，是耶穌基督對唯一神的言說、形象與詮釋。在他身上不可見的天主的奧秘成了可見的。另一方面，從橫向的角度來看，基督的形象必須與整個人類歷史的經驗聯合起來進行理解，尤其是救恩史，不只是人類歷史，還有整個宇宙的歷史²⁹。因為基督的形象所投射的美和真理內在於歷史，超越歷史，並塑造歷史。巴爾塔薩強調，如果基督的存在沒有與整個救恩史關聯，那麼就不會有可感受的基督形象的出現³⁰。這在耶穌的自我意識中很清楚地體現了出來。

27 *Ibid.*, p. 26.

28 Cf. *Ibid.*, p. 26.

29 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959), pp. 12-18. 在巴爾塔薩的歷史觀中，基督是歷史的中心，因為基督既是肇始又是圓滿，天主在祂內創造了世界，也只有祂內才能得以繼續存立；所有時空中的存在都必定源於祂，在祂內，並歸於祂。

30 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 30.

「祂就是祂所表達的那位，即神，祂不是祂所表達的那位，即父」³¹。巴爾塔薩認為，這一無可比擬的吊詭，就是整個基督信仰美學的源泉，它在遮蔽與顯現中投射出了神性之「美」。這就是天主聖三的奧秘。基督徒藉著天主所賜予的恩典之光看到並相信了這一奧秘。天主之內在生命的真、善、美在基督的形象中呈現了出來。另一方面，基督的福音並不局限於當下，「你將看見比這更大的」（參閱若1:45-51）。當耶穌尚未死亡、復活、升天時，雖然門徒與祂同在，但是他們與耶穌之間尚有距離，這距離給聖神留下了空間³²。因為「看見更大的」不是用屬肉的眼睛，而是屬神的靈目。基督徒在基督的形象中對真理、對神之內在生命的這一窺探，超越了時空。「當真理之神來臨時，祂會把你們引入一切真理」（若16:13）。

「只有被形象所照耀，人才會進入神秘的陶醉境界，只有通過形象之永恆的美，人才能得以被照耀。」³³無論在哲學還是在神學的層面上，無論在感性還是在精神上，沒有「形象」人就不可能被感動，也不可能有陶醉。而且這種陶醉經驗是基督信仰的基礎。正由於宗徒們被其所見、所聞、所觸摸的啟示之道所吸引，並且沉醉於它的美之中，他們才會心懷敬畏，獻身真道。如果掃祿沒有在大馬士革被至高的美所征服和吸引，那麼如何解釋他的皈依呢？

31 *Ibid.*, p. 27.

32 Cf. *Ibid.*, p. 27.

33 *Ibid.*, p. 30.

2. 美學之標準

「因為你所體會的不是天主的事情，而是人的事情」（瑪8:34），「因為我的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑，上主的斷語。就如天離地有多高，我的行徑離你們的行徑，我的思念離你們的思念也有多高」（依55:8-9）。第一句來自福音，第二句來自先知的話，但它們都顯示出在人與神的交流與存在方面所存在的鴻溝。所以在神學的意義上去理解美，不能以人內在的尺度作為界定的標準。在恩典和本性，哲學與神學之間一直存在著一種很深的張力和一個界限。但在美學的意義上，一直有一種跨越這種界限的企圖：美之形象從世界內進行超越，就是以人內在的認識尺度為基準，從世界的領域直接進入超自然的領域。然後巴爾塔薩反問，如果真是這樣，也即世界內在的美可以超越並解答人內在所有的渴求，並給與其倫理與生命意義的確定性，那為何人還要對有關神與超越性這終極的問題著迷³⁴？所以巴爾塔薩直言，這種僭越讓神之主權淪喪。

鑒於此，我們必須在神之啟示的基礎上，揭露這種內在的趨勢。神學應該始終對神之啟示保持忠誠。也就是神之啟示是神學美學的決定性標準。但是這裡並不意味著，自然和超自然之美的斷裂。從基督信仰的經驗來看，在歷史中湧現了很多基督徒聖者，他們被神所揀選，以神所賜的自由為神而奉獻，把自己置於神的旨意之下；但他們並

34 *Ibid.*, p. 31.

沒有失去自主性，而是在神性之美中獲得了更高的生命的可靠性，贏得了生命的尊嚴和其存在的意義。基督徒生命的這個吊詭模式揭示出，人與世界在啟示之美中會找到新的整合力量：自然與超然，神和人的關係會進入由神主導的全新境界³⁵。所以巴氏在這裡強調的不是自然與超然本質性的斷裂，而是神之啟示的主導權。

我們還需要進一步在巴氏的類比的神學詮釋 (*Analogie*) 中，看他對自然本性與超性關係的理解。他認為「如果神性塑造活動之目的真的指向人類，……那麼如果拒絕在神的工程與自然和人的形象之力之間進行類比性，顯然是不合理的。」³⁶但是哪一種類比性³⁷？巴爾塔薩強調在有關方面出現的問題和對這一概念的濫用不勝枚舉。這種濫用表現在如下的方面：神之啟示的權威性沒有得到充份的尊重，而把祂置於形上學與倫理學的法則或者世界內在的美學範疇去理解。所以巴氏明言，如果美學不植根於啟示之內，而只是在人與自然藝術中去理解，那麼美學就不可能得到真正有關美的堅實的觀念。因為這樣自然會使美陷入主觀的判斷，進而落入相對主義的漩渦。所以巴氏一方面拒絕在啟示與自然之間的適應論，另一方面也拒絕一種歷史性的皈依理論。前一種理論用世界範疇的美來理解神的啟示，其危險之處在於，當神之啟示不能符合人內在美之要求，或不被理解時，就會被輕易的拒絕。

35 *Ibid.*, p. 31.

36 *Ibid.*, p. 33.

37 Cf. Joachim Track, "Analogie", in Gerhard Kraus, and Gerhard Müller, eds, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 2 (Berlin: Walter de Gruyter, 1978), pp. 625-648.

第二種理論的代表人物是內貝爾（Gerhard Nebel），其主張在人類歷史中存在著一種在神之啟示與人類歷史之間的歷史性的皈依與相遇的時刻。在此意義上，基督信仰之藝術性的歷史表達如聖像、不同的畫作和教堂，都是這兩種美相遇的成果。這理論聚焦於基督信仰的品質與人類傳統之相似性多於兩者的非相似性這一點³⁸。

所以巴氏強調：「我們出於對天主聖言之嚴肅性與不可比擬的高度之敬畏，禁止那些容易引起誤會並對此有損害的美學範疇的應用。」³⁹但是他在另一個層次上又反對新教對自然本性與神之啟示的絕對割裂的看法。

但是，為了將美當做存在的一個超越屬性去言說，巴氏認為有必要借助教父與經院神學的貢獻。因為教父神學與經院神學都擁有這樣的視野：「在創造論與救恩論神學的雙重藍圖中詮釋：在創造論方面，其把創造物之美之價值毫無異議的納入到創世的基本原則中；在救恩論方面，神的最高工程也是世界一切價值的基礎；這在末世論中更是如此。」⁴⁰比如依肋內對創世故事和伊甸園的敘述做之詮釋，比如奧力振和奧思定的默觀論。他們的教導都從內在到外在，從地上到高處，存在之圓滿的光芒始終伴隨並穿透世界所有的形象。這默觀之光對於他們來說是末世榮觀的預見，是對超性榮耀的注視。⁴¹

38 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 35.

39 *Ibid.*, p. 34.

40 *Ibid.*, p. 37.

41 *Ibid.*, p. 36.

以上所提及的教父的神學思想，常常會被指責為受希臘哲學影響太多，被稱之為神學的希臘化。因此在歷史中很明顯有針對於此的反向潮流，比如基督教的反藝術的思潮和行動。狄奧尼修斯（Dionysius Areopagita）強調，宗教的標記對感性存在之是非常重要的：誰如果鄙視對表像的應用，那麼他的鄙視也指向於被表像者。因為基督取了肉身寓居在我們中間，以可見的有形之體通傳道之奧妙，在這形體之中顯示的是本源之形象。面對傳統希臘教父思想，巴爾塔薩的思考常常和現代潮流之間有一種不可調和的張力。因為他的思想是據於傳統，特別是奧利振與普洛丁（Plotin）的思想，而對現代性，包括啟蒙思想進行批判。基於對人性墮落事實的考量，在他的視野中，現代性與啟蒙在很大程度上都被理解為一種叛逆與背離⁴²。

3. 神學美學的基本架構

現在我們著手去勾畫巴爾塔薩神學美學的基本架構。巴爾塔薩從一個基本的洞見開始詢問，美究竟是什麼？有兩個要素和美緊緊相連，其一是形象（*Gestalt*），其二是光輝（*Glanz*），每一種美學都由這兩者決定。美作為形象可以被感受捕捉，甚至可以被計量。巴氏認為，新教式的美學把形象納入光之要素，其偏頗不言而喻，因為形象不只是要素，而更是美之顯現。所以巴氏強調，如果形象不

42 Cf. Magnus Striet, "Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt – Annäherungen an die Ästhetik Hans Urs von Balthasars", in Magnus Striet, and Jan-Heiner Tück, eds., *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg: Herder, 2005), pp. 54-57.

美，不能展示和顯示存在的深度和圓滿，那麼它就成了不可見、不可捉摸的。

所以精神寓居在身體中，顯示在歷史中，而成為可見可觸摸的形象；由於精神無限自由的屬性，它超越於世界，也顯現在更深的隱秘中；顯現在受造界，在神的救恩史中。另一方面如果我們不進入邏輯倫理與真理的領域，即不在一個全方位的存在論中著手，雖然我們可以對美之影響從很多方面加以描述，但是我們終究還是不會對她有透徹的瞭解。為了能夠明白美之形象，我們必須從存在的整體性出發來把握⁴³。

巴爾塔薩強調：「顯示的形象之所以是美的，因為他激發了快樂，紮根於最深之真理的自我彰顯與自我給予中，紮根於最深的善之真實中，其顯示給我們的是無與倫比的無限價值與魅力。」⁴⁴ 當我們注視這形象時，她不是可以隨便替代的形象；在這形象上彰顯著存在的深度，這深度就是存在的光輝與榮耀，我們會在對其注視中陶醉⁴⁵。

在和哲學的對話中，巴爾塔薩指出，天主既不像哲學意義上具體的存在者，又不像哲學意義上的存在本身。所以在類比神學 (*Analogie*)⁴⁶ 中一定要避免同質化的應用，

43 Cf. *Ibid.*, p. 111.

44 *Ibid.*, p. 111.

45 Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, vol. 1, *Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985), p. 247.

46 為了進一步理解巴爾塔薩的類比思想，請參閱 Johannes Schmid, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1982), pp. 189-192.

不能簡單的把神的啟示和哲學意義上存在的顯示等同起來。神的啟示不是單純哲學意義上的存在之開放。《聖經》中的啟示模式已經在世界的領域有其類比的階梯。啟示中的天主聖三的創造和救贖奧蹟，不是不可認識的，而是天主在自然、人類與歷史交織的存在中的自我呈現與自我詮釋⁴⁷。

在這樣的視野中巴爾塔薩的美學自然和康德與黑格爾的美學劃清了界限。對於康德來說哲學的客體是不可以通傳的，在主體與客體之間是冷酷的界限⁴⁸。這意味著，存在的顯現從來不會符合客觀事實本身，所以美成了一個完全與主觀情感相對應的存在。黑格爾雖然反對康德對主—客體的理解，但是其自我意識的絕對精神在辯證中向同一性（*Identität*）的演進，其中蘊含著歷史總體性的精神發展；這同樣缺乏一個客觀的對立⁴⁹。雖然黑格爾體系的完善顯而易見，但是其缺陷也很清楚，因為這種世界精神的同一性演進，很容易就轉化為虔誠的泛神論和不信的無神論⁵⁰，就如在黑格爾之後在卡爾馬克思的哲學中所體現的⁵¹。

47 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 112.

48 Cf. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, *Neuzeit und Gegenwart* (Freiburg: Herder, 1969), pp. 275-283.

49 von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 29.

50 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 3, *Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1965), pp. 904-921.

51 Johannes Schmid, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1982), p. 29.

所以巴氏認為，基督教神學反對把基督信仰——特別是希臘哲學——對存在及存在顯現之理解的模式運用於聖經的啟示是完全正當的⁵²。這一拒絕使神的絕對自由有了更大的神學空間。對於巴氏而言，神學是唯一的以超性之美為前提的科學，正是在這一意義上，我們才可以把美當做神學研究的對象。那反對啟示神學的哲學只會把絕對者當做世界的起源和終末；為了人精神的自主，它會拒絕神對世界的干預，因此其有關神的一切說辭都只是形式化的⁵³。

受哲學影響的神學在美學神學⁵⁴的主體性中落腳，這樣，超性之美的不可支配性被哲學的存在論所超越。如此在表達和內涵之間發生了反轉，被注視之美被對美之注視所取代，對美之期待被其在主體中強調的預嘗所取代⁵⁵。黑格爾嘗試，以基督信仰啟示的模式去表達美學的理論，但最終卻成了一種唯心論。他的體系只是從人類學的立場出發來奠基，而不會給聖經的啟示留有足夠的餘地；他將啟示當做了精神辯證法中的一環⁵⁶。

還有另一種對啟蒙運動的美學進行回應的可能，就是讓神學在美學的維度上去發展，並且被納入其範圍內。由此產生了一種注視之哲學，這種哲學視人類主觀的想像力

52 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 112.

53 *Ibid.*, p. 66.

54 在這裡巴爾塔薩把美學的神學和神學的美學區分開來，美學的神學是以美之範疇為起點來研究神之榮耀。其中就是巴爾塔薩一直提及的同質性的類比的範疇。

55 Johannes Schmid, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes*, p. 29.

56 Cf. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, *Neuzeit und Gegenwart* (Freiburg: Herder, 1969), pp. 415f.

為確證（*Evidenz*）之來源，就如赫爾德（G.J. Herder）的神學所呈現的⁵⁷。巴爾塔薩認為這種美學神學的努力，是把在此世的、有限的、帶有偏見的美學理論套用在聖經的啟示之上，把世界之美當做神之話語去聆聽。巴爾塔薩認為這種神學趨向是一種基督信仰的斯賓諾莎主義，是對自然抱有凱旋式的樂觀主義的情緒，其格言是：「親近自然就是親近神」⁵⁸。在這種氣氛中定會有泛神論的影子。

巴氏認為，有兩位神學美學家在努力擺脫這種神學的風險：基督新教的哈曼（Johann Georg Hamann），和天主教的舍本（Matthias Joseph Scheeben）。他們的神學都是以批判人性主體的膨脹為起點。巴氏認為，哈曼是第一個看到這種美學神學趨勢之弊端的人。後者認為他所處的時代是被主觀的詩意淹沒的時代，「在大大小小的所謂智慧之書中充滿了本性與罪惡的河流。」⁵⁹在他的視野中，本性已經遠離了本原，它的言說已不再符合天主聖言。對美學的理解就如理性般被由原罪而來的浮華與虛妄所浸染。只有基督自己能夠重新啟示神的真正榮耀；在世界之美與超性的啟示之美之間有一條鴻溝；由於罪惡，世界之美為虛無與暴力所浸染。所以，巴氏認為哈曼的神學通過對自然與超自然之區別的強調，從一個泛神的世界而重新回到了基督宗教的原處，並反對那世俗性的自戀傾向⁶⁰。

57 Cf. Johannes Schmid, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes*, p. 30.

58 von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1 79.

59 Johann Georg Hamann, "Aethetica in nuce", in Josef Nadler, ed., *Sämtliche Werke*, vol. 2 (Wien: Herder, 1949), p. 207.

60 von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 77.

對於巴氏而言，舍本的思想也具有劃時代的意義。按照他的思想，神性恩典的榮耀是超自然的，因此它是整個世界之美的綜合。神之榮耀無限地超越自然之美和尊嚴。本性和超性在研究的起點上被徹底分開，只有在恩典內這一鴻溝才會被逾越，恩典不只給予我們外在的尊嚴，更賦予我們新的存在之本體。這裡涉及的不只是一個向上超越的運動，而是一種宏大的秩序之重構，一個天國的世界。在舍本的眼裡，美就是神性之美本身，這美就是至高之善⁶¹。理性與信仰這一新郎與新娘般的關係奠定了其整個神學的思路，天和地之婚宴的理解成了其思想的主線。按照巴爾塔薩的評價，舍本的神學唯獨缺少了歷史的幅度。但無論如何，巴爾塔薩的神學受舍本思想的影響很大。

在此意義上，巴爾塔薩根據耶誕節的一個感恩經頌謝詞⁶²，釐清了自己神學美學的基本思路：

*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae
oculis lux tuae claritatis: ut, dum visibiliter Deum
congnosimus, per hunc invisibilium amorem rapiamur.*

天主聖言降生成為血肉，在這奧蹟中你榮耀的新光照亮我們精神的眼目。在這救主可見的形象中你讓我們認識了不可見的天主，為了讓我們內燃起炙熱的愛火，趨向那不可見的奧秘。

61 *Ibid.*, p. 101.

62 Cf. *Der große Sonntagsschott* (Freiburger: Herder, 1975), pp. 700f.

這段古老的經文首先不是在談信德，一方面它在講我們那可以看到由神所賜之新光的精神眼目——這新光就是降生成人的那位，是客觀的存在，是神。另一方面是講注視，在對那不可見的感性之愛的氛圍，及其所導致的狂喜與陶醉中，我們注目這榮耀，這榮耀就是天主的自我顯現——可見的形象。

第一方面的重點是「看」和「注目」，既非「聽」也非「信」。如果強調「聽」讓人聯想到的首要是降生成人的「言」，而「信」指向的是奧蹟與不可見的傳達。「但是在『聽』和『信』之中有一種感受（*wahrnehmen*）的行動，在一個狹義的語境中是對一個顯示出來的『真』的接納。」⁶³在這一感受中需要一種新光，這光在這形象中照耀並由他而發。因此「一方面使這一『注目』（*erblicken*）成為可能，同時讓自我成為注目的對象。」⁶⁴這光絕對不能同世界上其他的美之光輝相提並論。「注目」意味著：奧秘的可見性，因此其內容不是奧秘的言說，而是神使人看見並直觀地理解這奧秘，並與之同化。因此，這奧秘能在人性的生活中活現出來。這一吊詭的模式顯示出了巴爾塔薩美學的辯證性特點。

這裡談論的不是 *caritas*（精神之愛）而是 *amor*（感性之愛），因為這裡涉及的是一個由神之榮耀而激發的「注目」之相遇。在這個相遇中整個的人從自我抽離，通過

63 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 113.

64 *Ibid.*, p. 113.

對神之榮耀的仰視而被引入到神那不可見的奧秘中。雖然「信」在其中一直有其固定的位置，但是它不能在這神聖的相遇中擁有絕對的主權。在這裡巴氏強調，「陶醉」（*Hingerissenwerden*）這一境界必須再一次嚴肅地為神學研究所重視：不是作為一種和世界之美相遇的心理經驗，而是整個人通過基督而進到人神之相遇中的震撼。⁶⁵

為了進一步闡明這一經驗，巴氏特別借助於狄奧尼修斯的感性之愛的神學思想。對於狄奧尼修斯來說，陶醉不只是在美學方面，在救恩論方面也是很重要的。人之陶醉或出神是基於一種神性下降過程而引發的激情和喜悅，「在其中神通過愛從自我走出而進入創造物，自我啟示，降生成人。」⁶⁶「因為真理之緣故我們必須勇敢地這樣聲明，這創始者自身也是通過美和善之愛（*Eros*）而走向一切，並在這善的豐盈中因自身而喜悅，所有與之相遇的具體存在者同樣都被這善和愛所征服。」⁶⁷巴爾塔薩在此特別申明：基督信仰的愛（*Eros*）和基督信仰之美不能在柏拉圖哲學的框架下去詮釋，因為基督信仰中的注目之美和愛，及與之伴隨的熱情不是純粹唯心主義的，而是來自於真實的存在。因此降生成人的聖言在呼喚唯心主義的美學熱情回歸清醒和真理⁶⁸。

65 *Ibid.*, p. 114.

66 *Ibid.*, p. 114.

67 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 115.

68 Cf. *Ibid.*, p. 116.

巴爾塔薩的神學美學主要以以下兩個要點為主軸：
1) 陶醉理論 *Entrückungslehre* (*objektive Evidenz* 客觀的證據) —— 基礎神學。在美學的意義上這一理論原則被認為是對天主自我啟示的形象之感受的理論。2) 注目理論 *Erblickungslehre* (*subjektive Evidenz* 主觀的證據) —— 信理神學。在美學的意義上被認為是降生成人的神之榮耀，及人參與這一榮耀的理論。

在巴氏的視野中，以上的兩個部份必須在天主啟示的整體性中來理解。「在榮耀之光外不存在神學的感受 (*Wahrnehmung*)；神讓人注視，這就是恩典的表達，在注視中已經進入了客觀性的陶醉，並已經在主觀上將陶醉之人引入神。」另外，「在神學中不存在沒有任何主觀參與的純淨的事實。」⁶⁹ 所以無論客觀的證據，還是主觀的證據都要在天主的「一」中紮根，並在此得到表達⁷⁰。所以，客觀而言是有關神之榮耀的顯現，主觀而言則是人分享這神性的生命。這種雙重的相互的事實，在天主那裡是「啟示」，在人那裡是「信德」。所以基礎神學和信理神學，陶醉理論和注目理論是不可分割的整體。

巴爾塔薩也承認在別的宗教和文化中的智慧中，也隱藏著神之啟示形象，藉此人也可以找到基督信仰的真理。但是任何真理之路必然從一開始就會有神之光的照耀，這

69 *Ibid.*, p. 118.

70 Cf. von Balthasar, *Theologik*, vol. 1, *Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985), pp. 69-78. 在此巴爾塔薩通過探討真理主體與客體的相互關係，來闡釋這種主客相互交融辯證的關係。

光使真理之客體成為可見的存在，並光照那尋覓的精神主體，因此這也是二而一，一而二的美學視野⁷¹。另外，通過注視這榮耀而擁有的信德必須在信理中通過陶醉而繼續成長，這在神之永恆與無限中是一個動態的過程。

三、一個可能的路徑——巴爾塔薩美學與老子之道的對話

「試圖把握整體會壓抑思想中活生生的部份，……錯綜複雜地交織起來，不加整理地相互關聯，進入糾纏不清的交錯關係中——這些都不是思考的障礙，而是思考的前提。」⁷²我們將北川東子對齊美爾思想的概述放在這裡，是為了能夠使我們的對話更具有時代氣息，並在時代的大背景下去看我們對信仰之真、善、美的認識。

現在我們從「一」與「多」的關係入手來加以討論。對於巴爾塔薩來講「一」是超性的存在形式，對於老子來講，「道」統攝一切。一與多究竟如何，應該如何呈現。對於後現代思想的忠實信徒而言⁷³，統攝一切的「一」已經消亡，世界置於紛繁複雜多元的對立中，沒有統一的形式，沒有「真理」，有的只是一個個單一的個體，並由之而來的生命的體驗。在尼采的激情批判中⁷⁴，在後現代解構

71 Cf. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 3, pp. 219-225.

72 北川東子著，趙玉婷譯，《齊美爾——生存形式》（河北：河北教育出版社，2002），頁32。

73 Cf. Stephan Meier, "Postmoderne", in Joachim Ritter, and Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7 (Basel: Schwabe, 1989), pp. 1141-1144.

74 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist*, translated by Jörg Salaquarda (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), pp. 112-137. 作者在題為 "Der

的手術刀下，確定的理性、信仰的上帝和倫理的價值，統統都失去了其有效性。所有以前建立起來的權威性的話語權，都只不過是語言的遊戲而已，在其視野中形而上學已經崩潰死亡。

後現代之前大部份的體系都著迷於整合的力量，希求找到真正一以貫之的法則，尋求真理的普遍性。即便在後現代的語境中，如果把「多元」絕對化，那麼多元和異質性就成了後現代思想的「統一」法則。這樣「多元性」就異化為後現代的「形上學」，它要麼反對「權威」，要麼自己必須成為「權威」。在這樣的背景下，我們來看巴爾塔薩的神學美學和老子之「道」進行對話的可能性。

對於巴爾塔薩來講，「一」的視野很重要。我們應該在基督啟示的光照下去解讀所有的文化歷史哲學，並在基督這一形象中找到歸宿。因為一切都是藉基督而創造，在他內而存在，並歸於他（哥1:15-20），這是啟示真理的基礎。在和其他哲學思潮對話的過程中，巴爾塔薩強調基督真理的獨一性。基督是道，是聖言，是可見之神之榮耀，祂也是一、真、善、美的化身。所以，在巴爾塔薩的神學中，整體的「一」源於天主聖三的「一」，所以這「一」是一種超性的存在形式；這「一」在神的愛裡找到了最為恰當的表達形式。巴爾塔薩在這裡所建立的形上學的思考，不

Tod Gottes und die Umwertung⁷（神之死與價值之逆轉）論文中，對尼采的哲學批判做了詳細的論述。尼采的無神論不只是由於對於基督宗教倫理的失望，如他宣稱的，虛無主義起源於基督教倫理，更確切地說是他的一個基本抉擇；是他對所有前提所進行的質問，直到找到理由顯示這前提不能存立的矛盾為止。

是純粹思辨的，而是基於信仰經驗的印證。雖然其神學的研究著眼於和哲學的對話，並以哲學性的思考為出發點——這被批評為具有空想性傾向的思想——但他的立足點始終是信仰的經驗，特別是以聖經中的信仰經驗與表述為前提。當然，他也承認在各種不同的精神文明傳統中都有啟示的真、善、美的種子，因此人們也應該在其他的人類精神史中去尋找真理的足跡。但是，耶穌作為歷史的形象超越了人之獨特性，祂是無可比擬的獨一的神之子⁷⁵。這一啟示是獨一無二的。耶穌是整個人類歷史的綜合（*Inbegriff*），是肇始也是終末。

而老子所言之道的思想為：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，充氣以為和」（《道德經》·四十二章）。我們既可以將這幾句話視為老子的宇宙生成論，也可以從形上學的視野中對其加以闡釋。王弼解釋道：「萬物萬形，其歸一也，何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無，已謂之一，豈得無言乎。有言有一，非二如何，有一有二，遂生乎三，從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流，故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。」⁷⁶萬物要回歸道之「一」，而這樣的「一」是由無的形式決定的。既有了一，那麼已經名分出，即有「言」，那麼一和言相對，就為二，有一有二，那麼就是三了。南懷瑾稱其為數字的哲學⁷⁷。一提到

75 Cf. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963), p. 127.

76 王弼著，嚴復點評，《老子道德經注》（北京：商務印書館，1933），頁5。

77 南懷瑾，《老子他說續集》（上海：東方出版社，2010），頁104-105。

一就是正反兩個，即陰和陽。陰陽本身在變，陰中有陽，陽中有陰，所以變成三個。嚴復的點評是「道太極也，降而生一言，一則二形焉，二者形而對待之理出，故曰生三。」嚴復稱此為無往而不信的公例，這與西方基督教創世理論有異曲同工之妙。在其對王弼的注釋中，他特別提到了「言」之重要：「今之言事理也，視中西二俗所不期然而合者。」⁷⁸很明顯，嚴復在這裡是在和基督宗教的創造理論做比較。對《道德經》的另一處：「反者道之動，弱者道之用，天下萬物生於有，有生於無」，王弼解釋說：「天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有必反於無也」，這裡的無不是什麼都沒有，而是由道而來的奧秘，是那不可言說的言說，是「無名天地之始」之無。

具體到萬事萬物的存立與道的關係，老子在《道德經》三十九章中提到：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清將恐裂，地無以寧將恐廢，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶」。王弼對此的解釋是：「昔始也，一數之始，而物之極也，各是一物之生，所以為主也，皆各得此一以成，既成而舍以居成，居成則失其母，故皆裂發」；嚴復點評說：「是各得之一，即道之散見也，即德也。」⁷⁹這裡老子把由道而來的基本範疇統攝到了

78 王弼著，嚴復點評，《老子道德經注》（北京：商務印書館，1933），頁5。

79 同上，頁3。

「一」中，強調了「道」的統攝力量，置於整體的視野中去思考。

論到道的屬性，老子寫道：「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。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以禦今之有」（《道德經》·十四章）。王弼的注釋是：「無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往，不得而知，更以我耳目體，不知為名，故不可致詰，混而為一也。欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形，故曰，無狀之狀，無物之象也。是謂惚恍。不可得而定也。」⁸⁰在另一處，老子又言：「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信」（《道德經》·二十一章）。這一「道」之本體性的描述，用的是否定的方法，因為形而上之道超越了感官的體驗，雖然具體的存在基於道，即「得一」；雖然道之本體不可捉摸，不可視，不可聞，但在萬物的顯現中卻是可感受的，在恍惚中生成萬物，在窈冥中，萬物其可得見。而道在無為與無不為中，在「法自然」的內在活力中，在其統攝的「一」中依然具有了美學的意義。牟宗三先生以沖虛玄德而將「道」理解為主體觀照的心境，以沖虛玄德之止起觀，不塞其源，不禁其性，而通暢萬物自生，自長，自理之源。所以在牟宗三的視野中「道」不是

80 同上，頁8。

一獨立之實物，而是一沖虛之玄德⁸¹。賴錫三認為，牟宗三這種思考路徑太過片面地凸顯了主體心境的自然、無為，而遺忘了海德格意義上的「存在之開顯」的原初意義。在這裡沖虛玄德與存有開顯應該同時呈現，並且彼此不分。所以，賴錫三強調「這種展現為吹萬不同的動態生生之存有開顯，才是道家的藝術境界。若用海德格與高達美（Hans-George Gadamer）的話說，這裡顯然包含著一個美學的存有論，藝術的真理觀之深度。」⁸²老子的「道」不止是境界上的形上之道，更是存有和本體上的形上之道。主客的交融在道之「一」的整體中得以呈現。

巴爾塔薩對老子思想的尊重毋庸置疑，在其代表作《榮耀》卷一《形象之視界》中他就四次引用了老子的思想。如闡述其道之無為思想⁸³，並以其道之追求為例闡述信仰者對神之啟示的進路⁸⁴。「一」的範疇在巴爾塔薩的神學美學中具有先鋒的意義，因為在他看來這是超性美之內在彰顯之必然。在超性的屬性中的序列是這樣的：「一、真、善、美」。和老子的「一」相似，在巴爾塔薩的美學中「一」所揭示的是形上統一的法則。在萬物紛紜的呈現中，都有「一」之呈現。而這形上的「一」是萬物之「多」之基礎。如老子闡述「道之為物」：「昔之得一者，天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以

81 賴錫三，《當代新道家》（台北：國立台灣大學出版社，2011），頁161。

82 同上，頁165。

83 von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 1, p. 152.

84 *Ibid.*, pp.175 f.

盈，萬物得一以生」（《道德經》·三十九章）。得就是得於道，也就是德。

此外，老子主張「無為」。人應該無為、清淨、自然，因為這樣的生命態度是取於道之「無為、自然」「無為而無不為」。在這一點上，巴爾塔薩的美學神學與老子的思想有所不同。神之啟示彰顯了神之「為」；這「為」是神積極的行動，所以更強調神之「為」，而人應該放棄自己的「為」進入神之「為」，為了在神之「為」中真正地有「為」，以保存自己的生命。因為只有在這啟示之中，人之存在的根基與價值才能彰顯出來。如耶穌所言：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架跟隨我」（路9:23）。在這點上沒有必要把兩者對立起來理解，因為「為」與「不為」是「道」之兩面。老子之「無為」是針對儒家「仁義禮智」的範疇講的。「天下萬物生於有，有生於無」（《道德經》·四十章），在這裡生即是有，即是「為」；無是「道」之不可名狀的名狀，不可言說的言說。在「道法自然」的理解中，不妨把《路加福音》中「浪子的比喻」拿來比照：當小兒子要分家離開去遠方，父親沒有阻擋（道之無為），但是父親在這無為中卻一直等待準備兒子的歸來（道之有為）（參閱路15:11-32）。這裡涉及到了人之自由的精神，是巴爾塔薩的美學思想中所特別珍視的精神現象。所以，在「道」和「人」與「萬物」變奏交錯的和諧之「一」中，美學的視野可以呈現出對一切的關懷。

嚴復稱這種對真理的把握為「公例」，因為這超越了東西的淺顯的文化差異，可以在存在之最根本點上達致和諧。這樣的形上思考遠超越了後現代思想所給予的規範。但是這並不意味著後現代所給予的警示就沒有價值：注重多元的思考維度，跨領域跨文化的研究之重要性，基於活生生的事實出發去思考，等等，這些仍然應該成為一種共識。如德國神學家默茨（Johann Baptist Metz）基於對人類的苦難與神義論（*Theodizee*）的思考，而主張一個次元化的唯名論⁸⁵，因為存在之豐富性和生命的複雜性大於任何的言說。這也是老子「知者不言，言者不知」（《道德經》·五十六章）與莊子「大道不稱，大辯不言」（《莊子》·齊物論）給出的啟迪。

我們可以在一種形上的意義上進行以下的總結：因為真理之互通性的「一」輻射到了每個存在之角落，所以任何的存在形式與模型都可以在我們認識「真、善、美」的道路上，給予我們以閃光的指引和啟示。無論的巴爾塔薩的美學神學的論述，還是道家關於「道」及關於「美」的思考，都可以在這一形上的基本思路上達成共識。我相信，這在中國未來的基督信仰本地化進程中，一定可以給我們帶來很多啟發。當然，關於這一點，我們需要作進一步的更為深入的思考與探索。限於篇幅，我們只能在下一篇文章中來探討了。

85 Cf. Johann Baptist Metz, "Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne", in Klaus Dethloff, ed., *Religion, Moderne, Postmoderne* (Berlin: Parerga, 2002), pp. 63-78.

作為詮釋學的神學¹

克洛德·熱弗雷 著

任安道 譯²

我們可以在較為普遍和描述性的意義上來談論詮釋學神學 (*théologie herméneutique*)。但有的人可能會說，在今天的教會裡，有些神學更多地屬於詮釋學神學，而其他神學則與此不同，它們更多地屬於政治或者解放神學。這是對詮釋學這個詞和概念的狹義理解，因為在此意義上，我們把詮釋學神學當成了神學派系裡的一支。

當我把神學當作詮釋學來談論時，我是從廣義和批判性的角度來理解詮釋學的，即試圖指出它是神學之「理」 (*raison théologique*) 的一個內在層面，或者是一個新的神學範式和類型，一種新的做神學的方法。這才是我的立

1 Claude Geffré, "La théologie comme herméneutique", in *Croire et interpréter* (Paris: Cerf, 2001), pp. 11-35.

雖然從標題上看，熱弗雷的文章似乎與漢語神學沒有太多的關係，但文章的內容對信仰本地化的發展具有指導性和啟發性的意義，因此我們將其置於「漢語神學討論」一欄中。

2 本文譯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》（河北：河北信德社，2015）等。

足點，也是我何以敢於談論一個神學的詮釋性轉捩點的理由。

當然，我們不能荒誕地認為，我們一直等到現代才把詮釋學引入基督信仰的思想之中。作為對文本的解讀，詮釋學顯然從起初就與基督教神學共存。在今天談論神學的詮釋性轉捩點是完全適合的，但這只在針對我們的文化，或者確切地說，針對某種哲學之「理」（*raison philosophique*）的走向時才有意義——為在語言的事實裡思考存在——，此種哲學之「理」不但與傳統的本體論，而且也與那些主體哲學或者唯心哲學保持距離。詮釋學的轉捩點顯然與我們可稱之為語言學的轉捩點是分不開的。那麼，用格雷絲（Jean Greisch）的書名來問，在「理性的詮釋性時代」，神學又當如何呢？

當神學不僅與古老的形而上學，尤其與實體論的形而上學相斷裂，而且在現代哲學更多地傾向於成為一種語言哲學的時候，它也與主體哲學斷裂了。這時，神學之「理」該有什麼變化？這就是我首先提出的問題，正是這個問題使神學的詮釋性轉向具有意義。不能不提的是，這只是我個人的觀點，不見得會得到所有神學家的認同。對此，我們需要做出很多解釋，但我不想深入到太過專業的思考裡，因為這些思考更多地屬於現代哲學史的範疇。

在這篇文章裡，我將試著澄清為什麼可以把神學當作詮釋學。為此，我首先將思考作為詮釋之「理」的神學之「理」，並會嘗試闡明被理解為詮釋學之神學的獨到之處。其次，我會確切地指出神學的詮釋學類型的某些後

果，即相對於我們解釋聖經、重讀傳統，並超出理論知識與實踐知識的對立來理解神學的後果；我還會指出建基在利科（Paul Ricoeur）的文本詮釋學上的詮釋學神學所可能的後果。我們將特別看到如何協調所謂的敘述性神學（*théologie narrative*）和詮釋性神學。

一、作為詮釋之理的神學之理

數世紀以來，神學之「理」被等同於思辨之「理」。「理」（*ratio*）被理解為亞里士多德之哲學意義上的理論認知。與形而上學的疏遠，促使我們在今天讓神學之「理」更加向歷史性理解（*comprendre historique*）靠攏，即海德格和伽達默爾意義上的歷史性理解——後者和利科都是當代哲學詮釋學的泰斗。對於神學來說，這意味著從事實的形而上學內涵與它的歷史性內涵之間的區別上來取得結論。

我們知道多瑪斯所說的「神之科學」的意味。這是神學長久以來的傳統類型，此種神學的出發點是亞里士多德所理解的科學，即那種從必然性原則或者公理出發而進行研究的科學。所謂公理是指理性所能立即領會的事理。多瑪斯的創舉在於把基督信仰之訊息的基本真理，即信條，等同於亞里士多德之哲學意義上的所謂「第一原則」。由此，他成功地指出神學如何能夠核實亞里士多德的科學標準。

這種把信仰納入科學範圍中的意願，是神學——用奧思定的話說，是被理解為對信仰之領悟的神學（*intellectus*

fidei) —— 的傳統和典型的類型。由於信仰的學問不外乎對宇宙之秩序的最終解釋，神學便意欲成為科學之王。但當秩序的觀念在當代遭到質疑時，科學的自明性內涵便必然會過渡為由實驗所決定的經驗和歷史性內涵：事實上，科學的對象不是永恆的真理，而是全部現象和歷史。既然從根本上講，天主超越理性的限度，那麼神學的對象本身便要轉變。

神學不應單純地被理解為有關天主的論說，而更當被理解為思考有關天主的言論的論說，即對那從人的角度出發來講論天主的言論的論說。我們知道，在宗教研究中，人文科學，特別是從語言學角度對宗教語言進行研究已倍受矚目。那種在語言之外的對事實的直接認識是不存在的，而語言則總是一種解釋。

但恰恰是當代這種在一切知識領域裡的對詮釋學的普遍訴求，使得我們能夠為神學獲取科學地位。事實上，如果神學不再核實亞里士多德意義上的科學標準，我們便可說，就它作為通過假設和對假設的核實來進行研究的事實而言，它能夠核實現代意義上的詮釋學標準。我覺得，不僅僅在人文科學裡，而且在「硬科學」，即所謂的自然科學裡，一切知識在今天都是解釋性的知識。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。為此，我們認定，一切科學都是解釋性科學。其實，我們已經與實證主義和某種科學主義拉開了距離；正是通過與這些主義在認識論上的割裂，我們能夠理解神學的詮釋學模式的適宜性。

神學必定是一種論說，是針對有關天主之論說的論說。但它顯然不應該完全懸置天主的問題，而今天許多宗教哲學，尤其是盎格魯—撒克遜哲學卻是如此。神學要提出的問題正是作為詮釋者的神學家與他所詮釋的文本之間的關係，但它是依據天主之問題的視域提出的，而這個視域來自啟示。因此，對基督信仰之原始文本的詮釋，一方面要訴諸啟示的實證性，另一方面要訴諸信仰主體之信仰的意向性。

關於這點，我們可引述美國神學家特雷西（David Tracy）——一個在神學上秉持詮釋態度的代表——在思考經典文本裡的「經典」（*classique*）這個概念時所經常發揮的思想。什麼是經典文本？經典文本就是總呈現出多元意義的，拒斥某種絕對的、最終的、終止此種多元性的解讀。經典文本的優越性還在於，不管其特有的來源是什麼——它必定出自某種文化——對於人類團體來說，它都具有普世性的意義。因此，正如在普世文學裡有一些「經典」，在每個宗教傳統裡也有些成為經典的宗教文本。

神學常常會面對基督宗教的經典，即那些奠基性文本。但還有一些經典文本是基督宗教的傳統詮釋——奧思定就是一個經典作家，多瑪斯也是一個經典作家，我們還可說馬丁路德、拉內亦是經典作家。所有這些作家對基督信仰之訊息的詮釋都不同；並且每一次，基督信仰的訊息都會抵制對它的決定性詮釋。基督信仰某個文本的優越性並不單單在於它是經典文本，那些被認為擁有真理的文學或哲學文本也是如此。與後者所不同的是，基督信仰的奠基性文本是以啟示的名義被接受的，就是說，它們不單純是

作為人的宗教天才們的創作。再者，我們知道，在詮釋者與文本的對話中，詮釋主體有個先決條件，即一種信仰態度；這種信仰態度有益於詮釋者對該文本的信仰傾向，因為該文本是詮釋者從教會裡接受的。關於我對神學作為詮釋學的理解，我還想做出以下三個重要說明。

1. 基督徒的經驗與解釋

我曾在其他的著作中試圖指出，依據一種「信理模式」（*modèle dogmatique*）和依據一種「詮釋學模式」（*modèle herméneutique*）做神學之方法的區別。這不意味著詮釋學類型應該與信理完全隔離，為此我們更該當區分的是「信理主義模式」（*modèle dogmatiste*）和「詮釋學模式」。

從特利騰大公會議開始，天主教神學的主導類型確實是我所謂的「信理」或「信理主義」模式。這種神學の出發點總是教會訓導和隨之發展起來的傳統。聖經和對文本的詮釋傳統，僅僅是用來證明教會所直接給出的官方訓導的證據。從這個角度上看，神學論說根本上就是建制教會的反映，並且傾向於成為波普爾（Sir Karl Raimund Popper）意義上的「不可證偽」的系統。其危險是可能蛻化為意識形態，即那種不論與聖經本文和對此文本的傳統解釋如何背馳，都力圖為教會訓導之決定辯護的官方教導。

因此，把詮釋學類型引入神學領域，並不意味著不再信理，而意味著以文本為出發點。我們所談論的詮釋不是指普遍意義上的理解，而是指在閱讀文本的過程中所

形成的理解方式，不管該文本是聖經或是對聖經的傳統解讀。就像伽達默爾所說的，正因為我所處的傳統與產生某個文本的傳統是同一的，我才能嘗試理解該文本。我們總是處在某種先於我們的語言傳統之中。這裡我們需要對語言的概念加以澄清：語言不是某種全能的思想工具；它不是中立的、可隨意塑形的。在語言和語言傳統之外，不存在思想，因為在我所處的語言傳統裡，某些資源已經界定，即那些我由以領悟事實的和促使我可能會形成新概念的解釋性模式。

當我談及語言時，我顯然也會想到文化。我們「居住」在某種語言裡。作為對過去之文本的解釋性視域，傳統的重要性就在於此。我們從來不會從語言的零狀態起步。神學家的任務，是從基督宗教悠久的文本傳統出發，去重新尋找初期基督宗教的文本所見證的對救恩——天主教在耶穌基督內賜予的救恩——的基本經驗，並把這種經驗與對它的描繪和解釋——這些描繪和解釋屬於如今已成過去的經驗世界——區分來開，從而恢復和重建這種基本經驗。具體說來，詮釋學神學的任務之一，是理清基督徒經驗的基本因素，並把這個經驗和它被翻譯成的語言區別開來。只有以我們的歷史環境和我們所生存的當前經驗為出發點，這種冒風險的解釋工作才有可能完成。

當我們談論對基督信仰之訊息的解釋時，總應該區分基督信仰之訊息的「永久性所指」 (*signifié permanent*) 及其「能指」 (*signifiant*)³ 或者它曾經所深入的文化模式。

3 譯者注：熱弗雷在此用了兩個語言學術語：簡單地說，「能指」，就是用以表示者；「所指」，就是被表示者。

這些能指在新約裡就已經呈現出其多樣性：閃米特主義、古希臘文化以及斐洛主義⁴都屬於新約素材的文化載體。所以要把那些已經無法與基督信仰之訊息的內容相分離的能指，和那些單單與初期教會作家的偶然性歷史文化背景相關聯的能指區分開來。這些作家用文字記載了宗徒傳統的見證。

2. 詮釋學與本體論

儘管被理解為詮釋學的神學與作為對表像之思考的形而上思考相隔絕，卻並不否定神學論說的本體論幅度。當我說被理解為詮釋學之神學的對象本身是文本時，是指神學工作的直接對象不是我要試圖理解的一系列信理陳述，而是由啟示所展開的詮釋範圍內的所有文本。

對神學的這種理解可以使我們避開形而上思考所特有的概念性表達的陷阱，並選擇一條更簡單，卻更具冒險性的道路：通過「逐次逼近法」⁵來進行研究的解釋之路。這也意味著，詮釋學神學所秉持的真理，將更少地屬於在理智判斷和事實之間的形式上的統一，而更多地屬於對真理之圓滿性——與天主的奧蹟相一致的真理——的證明，或者

4 譯者注：指斐洛·尤迪厄斯（Philo Judeaus），或亞歷山大的斐洛（約公元前15-40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。

5 譯者注：「逐次逼近法」是一種科研方法，在數學裡的應用尤為廣泛。普遍來講，它是指為了達到某種目的，採取逐步縮小範圍，逐步逼近以至最後達到目的的研究方法。

是對真理之圓滿性的初探性解釋和呈現。然而，我們卻並不像今天某些對接納詮釋學神學者持批評態度的神學家所認為的那樣，撇開了本體論；相反，我們試圖依據後期海德格和後期利科來嚴肅地看待語言的本體論。

如前所述，對海德格來說，語言在成為思想和人與人之間的交流工具，即約定俗成的語言之前，首先是對世界的某種「言說」和「顯示」。為此，不僅在世界的語言裡，而且在聖經文本這個「偉大的代碼」⁶（弗萊語 [Norton Frye]）裡，神學工作都與注意聆聽那說給我們的東西保持一致。

為了闡釋我個人的思想，我更願意說，聖言神學的先決條件是語言那讓本體顯現（*ontophanique*）的功能。正因為語言具有讓世界之存在得以顯現的能力，神學家才能夠運用它，好使它成為天主之存在的顯現，而不單單成為世界之存在的顯現。通過在此嘗試提出在神學上應有的學術態度，我想強調的是以下兩種思考方式的區別：一種是以概念來表示的思考方式，這種方式總有把天主概念化，把祂定型為一種概念性偶像的危險；另一種則是通過「逐次逼近法」，通過愈來愈正確和合適的解釋來研究的比較簡單的思考方式；它認定，在神學上真理的顯現是「逐漸成為真理」的顯現（*manifestation en devenir*），而此種顯現是由基督之真理的末世圓滿性和天主本身的真理所決定的。

6 譯者注：參閱諾思洛普弗萊著，郝振益等譯，《偉大的代碼：聖經與文學》（北京：北京大學出版社，1998）。

正如我們所看到的，任何一個經典文本都會以不同的方式被接受，基督信仰的訊息在歷史中亦如是；而這些接受方式從未成為決定性的解釋；它們總有可能再次被認可。事實上，談論文本就是談論評論，談論評論則是談論解釋的過程，而這個過程幾乎是無限延長的。但這並不意味著我們否定一切真理，就像那些針對詮釋學家的批評所認為的那樣。簡單地說，我們只是意識到了人對真理之掌握的恆久相對性和該真理所指向的不可接近的真理之間的距離；後者與天主之奧蹟的事實相符。

3. 詮釋的優良條件

有利於正確地按照其獨特性來解釋基督信仰之訊息的優詮釋條件是什麼？可以說，這個條件依賴於初期基督徒團體的信仰經驗和我們今日的歷史經驗之間的關係，即它們之間的批判性聯繫。我特別注重「歷史經驗」這個概念。

正如歷史學家柯塞勒克（Reinhart Koselleck）和之後的利科所說的那樣，「歷史經驗」總處在一個先於我的「經驗的空間」（*espace d'expérience*）和一個我所投向的「期待的視域」（*horizon d'attente*）的銜接點上。在我當前的歷史時刻裡，我的理解總受制於我對過去在接受，而我對當前的解釋卻與某項計畫、某種觀點、某個視野分不開。因此，對當前的正確解釋，永遠都不能繞開對那先於我的過去的看法以及對未來的展望。

當我談及重新發掘基督信仰的基本經驗時，我是指，以釋經學的所有源泉——歷史批評、文本批判和文學批判的源泉——去恢復和重建初期基督徒團體的基本經驗。這同時也涉及到要更好地審度作為歷史環境的我們當前處境。啟示既是訊息，也是經驗，這兩者不可分離。我們可用神學家謝列貝克斯（Edward Schillebeeckx）的話說，基督宗教「首先不是一個應該相信的訊息，而是一個成為訊息的信仰經驗。」在此，我們想說的是，耶穌事件在起初是一個信仰經驗，這個難以言表的信仰經驗促成了不同的見證，而這些見證本身又在新約的不同語境中被轉譯了出來。當然，這種在多種語境中的轉譯會使上述獨特經驗之內容的豐富性有所流失。所以我們不能把經驗和語言分開。首批見證者的不同見證，尤其當見證成為文字得以流傳時，就已經是對作為基督信仰之源頭的經驗的某種解釋。但初期基督徒團體的解釋是由一種信仰所支撐的，即那通過參照逾越事件而得以深化的信仰。

問題是：哪些文本可以使我在今天，以我的語言和思維模式來經驗耶穌基督，即那來自天主的救恩事件，好使該事件總具有現實性呢？因此，無論經驗——不管是宗教經驗、愛的經驗，還是美學經驗——是多麼難以言表，它都是由某些預先的、理論的，以及語言的模式所構成的；而這些模式則出自那些先於這個新經驗的一系列經驗。這就是那作為來自天主之救恩的耶穌基督的經驗，何以只能建基在某種經驗上才可被接受的理由。而此種經驗是對默西亞、救恩、期待救主，以及人與天主所建立的宗教性關係的真理的體認。

最後，為理解作為對文本之解釋的詮釋學所需的關鍵字，也許是「對話」，即讀者與文本之間的對話：後者有話對前者說，並向他提出問題；而讀者本身並不純粹處於被動狀態，他也對文本提出問題。假如讀者所提出問題處在文本的範圍與讀者自身的理解範圍之間的銜接點上，讀者便有機會提出它們。正是此種文本與讀者之間的辯證關係，會漸漸地使讀者具有某種視野，而通過這種視野，讀者能夠獲得文本所傳遞的真理。

因此，在這個複雜的詮釋過程中，我們不可以把對基督徒經驗之內容的深化——在其各種各樣的表述中的深化——和對我們歷史經驗之內容的最嚴肅的研究分開。只有從啟示而來的基督徒的基本經驗被現實化——儘管此種現實化所依據的是不同的解釋——傳統才會活起來。為能夠把此種經驗現實化，我們將嘗試區分基督徒之基本經驗的恆常結構和思想的種種模式，即那些解釋的偶然性因素。這些因素反映出基督宗教之傳統的某些歷史時刻。因此，沒有對耶穌基督之事件的再解釋，就沒有信仰的傳遞；而傳遞信仰意味著使那被理解為天主聖言的啟示永遠處在現實性之中。

正是在此種意義上，布特曼（Bultmann）的思想才是有益的，儘管它不無極端之處。除非啟示與主體對自己的內在啟示，或者說與「覺照」（illumination）相符合，是不存在狹義上的啟示的，即以訊息的方式對某種新事物的傳遞。換言之，在今天對我來說什麼是天主聖言，什麼是用來忠實地講述作為事件的天主聖言的語言，其判斷的標準就是：此種語言能夠為我而解釋；也就是說，它促使我

領悟天主的話，而這種領悟與我的靈性革命——我們稱之為「皈依」——相一致。再換句話說，該語言仍然是一個外在於我的訊息；它屬於知識，而不屬於存在意義上的救贖性的真理。

我們可以在所有解釋領域裡獲得類似的經驗。「解釋」這個詞是藝術領域所特有的。有趣且值得注意的是，當藝術家在解釋一個音樂作品時，我們不會簡單地把他說成藝術家，而是把他說成「解釋者」。為什麼？因為音樂家總在追求更好的解釋。什麼是好的解釋標準呢？它不是嚴格地忠實於作品的初版，或者創作者親自指導完成的作品，雖然要盡可能地這樣忠於原創。好的解釋是那種在美的範圍內，在康德所謂的「崇高」（sublime）的範圍內，把作品所潛藏的意蘊最好地表達出來的解釋。總之，好的解釋肯定不是對那在表面上顯得最忠實於作者的意向或作者本人之原創的東西的機械性重複。這正好與我所談到的「經典」的特性相對應，不管它是文本、音樂作品，或任何哲學與宗教作品。在這個解釋者與作品的對話中，或者在解釋者對作品的解釋中，必要的是那蘊含著意義之豐富性的東西，以及那就其獨特性而言具有普世幅度的東西，即那經久不衰和能為不同文化所接納的東西。

二、神學的詮釋學模式之後果

被理解為詮釋學的神學會導致某些後果。我特別想在聖經研究、重讀傳統，以及理論和實踐的論說之間的聯繫上，來證實我們把神學當作詮釋學的做法與傳統神學模式的差別。

1. 新的解經方法

關於我們的解經方法，我願意如同利科那樣，強調文本詮釋對於聖經的全新認識的益處。而聖經是一切基督宗教之神學的源泉。須要注意的是，利科想讓他的詮釋哲學超越主體所自認為的自身的透明性，而尋求一種通過記號、象徵和敘事文本的仲介來達至的自我理解。此種文本詮釋的詮釋學，能讓神學家產生興趣的地方在於，它既與尋求文本之客觀性的實證主義者的偏見和幻想保持距離，也與那認為今天的讀者可以和過去某個文本的作者「同心合意」（*congénialité*）的浪漫空想保持距離。按照施萊馬赫（Schleiermacher）所提出的理想，後一種情況是指比作者更好地理解連他本人都沒有理解的文本。從某種角度上說，這是通過「移情」（*empathie*）與過去的作者的意向相融合。

但這是天方夜譚：儘管真正的詮釋者多少具有某種「第六感」，就是說，他對作者原來的想法有著某種直覺，但這種「同心合意」仍是完全不可能的。不過，我總認為，在文本脫離作者並包含著作者本人所沒想到的潛在意義的情況下，應該通過文本的客觀性，或者也可說通過深入文本來解讀本文。用利科的話說，「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之我的自我的條件。」一切重要的閱讀都會改變讀者自身。

有關我們對啟示本身的認識和新基要主義式的閱讀聖經的危險，我們至少可以得出兩個結論。

1) 著重於文本世界的詮釋學，而非著重於通過結合作者本意來破解已經擺在那裡的意義的詮釋學，可以幫助我們超越想像的啟示觀。此種觀念把啟示等同於默感——某個作為人的作者由於受到天主聖神的啟發而寫下天主想說的話。依據這種啟示觀，我們實際上是把作者想說的話上溯到天主想說的話了。這是典型的可以稱之為「天才理論」(*théorie de la génialité*) 和某種先知主義觀的看法。

然而，聖經事實上不只包括先知書。那講給我們聽的天主的話是整部聖經，聖經裡的非先知文體也是天主的話。所以也要把聖經看作包括著敘述、智慧、訓導、法律、讚歌和詩歌文體的天主的話來恭敬。再者，還需要指出的是，以色列的信仰內容本身總是密切地與特定文本的文體或形式相聯。「文本世界」就在論說的形式與讀者的自我理解之間展開。

因此，與其求助於一個比較想像化的啟示觀，即把啟示等同於「默感」——作者或者書記員僅僅是神聖作者的工具，他的感官由神聖作者調動——不如重視作為聖經世界的文本世界本身，並向此文本世界的啟示幅度提出問題。我們可以從宗教的意義上說聖經是啟示的，因為假如我們從整體上來看待聖經，那麼它已經在其自身內，在其文本的因素裡，啟示出某個世界，即聖經世界。就是說，聖經展示、重新創造並重新描繪我們日常和即時經驗的世界。正因為聖經展示一個新的、與日常事實相割裂的存在，因此它也有能力使新的存在產生，即存在的新可能性——信仰。隨著信仰、隨著存在的這一新的可能性，也會產生使一個新世界存在的意願。

如此，我們便從作為新世界之展示的聖經過渡到新的存在所可能成為的樣子，即當我呈現在文本前，當我被某種類型的世界的展示所推動時而成為的樣子。這才是啟示的傳遞，它不單純是對某個至今未知的訊息的傳報，而同時也是對一種在個體生命裡的新的存在之可能性的啟示。

2) 可以說，利科的文本詮釋學的教導之一，是要我們更好地尊重話語和文字之間的平衡。確實，尤其在聖經神學中，我們常常傾向於抬高關於天主聖言的神學，而忘記一切神學的首要的詮釋學處境。那麼，最初、原始的情況是怎樣的？耶穌沒有留下文字，他參照的是在他之前的聖經——他所解釋的梅瑟五書和先知書。而在耶穌成為初期基督徒團體特定的解釋對象之前，他本人是對整部舊約的解釋。我們傾向於把最初見證天主聖言的生活的話語視作天主聖言的直接回音。但天主沒說出的話，總能透過文本和本身是解釋的文字而被傳達出來；後兩者是前者的媒介。我們相信，啟示在成為訊息之前，首先是經驗；而訊息只有針對此種原初的經驗才有意義。聖經是什麼？不就是對天主之救贖事件——不論它是出谷事件，還是復活事件——的見證的文字記載嗎？是從口述到書寫，從生活的話語到文本的過渡，為我們顯示出未經修飾的偶然存在的事件（*l'événement brut dans sa facticité*⁷）與促成此事件的見證之間的距離。

7 譯者注：“*Facticité*”在存在主義哲學和詮釋學裡指沒有理由存在的，非自明的偶然的東西或事件。

須要清楚的是，見證是相對於偶然存在之事件的新事件，而偶然存在的事件從本質而言是不可理解的。只有在見證的基礎上，我們才可理解這個事件，而見證已經是一種解釋。為此，解釋者的工作，就是對解釋的解釋。這種解釋與本身已經是為事件所促成的解釋性經驗相關聯。當這個事件所涉及的是耶穌基督的救贖事件時，它是依據信仰而被經驗和解釋的。

我們可以問，倘若基督宗教在過去僅僅是像某些傳統宗教那樣建基在口述傳統上，那麼它是否還能成為現在的樣子。事實上，它並不如同伊斯蘭教那樣是一種「書本」的宗教。但幾乎不可避免的是，所有口述傳統都會在某個時刻變成文字；正是在這一時刻，見證會恆久地屬於解釋性的團體。這才是「傳統」進程的起點。正因為聖言變成了文本，該文本才蘊含著豐富的意義，以及還未被定義和發掘出的潛在性。基督宗教既在意義層面，又在實踐層面——使訊息變為現實——蘊含著未知的潛在性，因此我們才可以正當地談論基督宗教的未來。

話語與文字所形成的持續不停的迴圈，就是我們稱之為「傳統」的可能性條件。耶穌的福音在舊約和日後的新約之間扮演著仲介的角色。當福音成為文字之後，它就成為兩種話語之間的仲介：初期教會的宣道和今天的宣道。就是說，福音是舊約和新約之間的仲介，而成為文字的福音是基督徒最初的宣道和今日教會的宣道之間的仲介。所以，與所有基要主義者相反——他們堅信某些話是出自那缺席的創始人之口的純粹的和原始的話——我們常常要面對為

耶穌的生命、姿勢和話語所做出的不同和多樣的見證；而初期教會在逾越事件的光照下所重讀的，正是這些見證。釋經學家的任務，恰恰在於重視聖經正典裡的這種歷史的相對性。神學家的任務也是如此。

所以，我們能夠得出這樣的結論：在基督宗教的初始，並沒有創始人的聲音，而只有一個文本。當然，需要補充說明的是，這個文本所涉及到的事實源於一個未被說出的經驗；並且只有在信仰內，並在聖神的推動下，我們才能接觸到這個事實。我們之所以有機會能夠正確地解釋這些表述基督徒經驗的文本，是因為那曾推動人將此經驗書寫下來的聖神，也是在今天推動我們把表述此經驗的文本解釋明白的聖神。

2. 重讀傳統

現代神學家與教會訓導之間的衝突，往往被歸結於兩種閱讀聖經角度的對立：歷史角度和信理角度。事實上，我們可以嚴肅地問，這種衝突在很多時候所涉及到的是否僅僅是兩種不同的從歷史出發來閱讀聖經的角度。當然，那些在教會裡握有權力的人，會努力以信仰本身的名義來證實他們的閱讀方式。

在我看來，從信徒的角度閱讀歷史文獻，卻不陷入我所謂的「信理主義」式的閱讀，是可能的。「信理主義」式的閱讀是指那種非批判性的閱讀：只在聖經和傳統裡尋找文本的支撐和權威，好證實已經堅持的觀點。我認為，神學詮釋學的任務是分辨出某些神學陳述所暗含的歷史經

驗，即後來被信理定義所確立的歷史經驗。這個歷史性分辨的工作有賴於我們稱之為「批評性」的詮釋學。此種詮釋學探討的是過去的文本得以產生的條件。

某些盎格魯撒克遜作者把批判性的詮釋學與「復原的詮釋學」(hermeneutics of retrieval) 對立了起來。在法語裡我們找不到合適的詞來說明後者，它不止是恢復的詮釋學(*récupération*)，而更是「再次領會」(*réappropriation*) 的，或者「現實化」的詮釋學。事實上，它是為了能夠在今天再次領會一個屬於傳統的真理的詮釋學。因此，它完全有其合法性。但這種意義的詮釋學誠然被估價太高，甚至有點被理想化，因為堅持此種詮釋學的人過早地以為，對過去之真理的再次領會是由同一的意義所保證的，但鑒於歷史的距離，「能指」在不同的時代可能具有不同的意義。這些不同的意義因而需要由批判性的，甚或懷疑性的詮釋學來檢驗。因此，最好能夠把「再領會」的詮釋學與批判性詮釋學結合起來，後者尤其探討過去之本文由以產生的機會和條件。這意味著要揭示歷史上那些佔據主導地位的解釋所包含的有意或無意的先決條件，並且要揭示出那些曾經決定了教會裡某些論調之產生的取向。

不過，針對人們今天自發擁有的那些價值觀的等級，也必須進行同樣的批判工作。我們可以控訴中央權力的意識化形態的運作，也同樣可以批評那些反對派或少數派團體的理想化傾向。特別在特倫多大公會議之後，天主教神學獨尊這樣一種方法：依據歷史中發展出的信理表述來重讀聖經。這種方法是合理的，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預先理解。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，尤其當傳統促成某些神學體系和信理表述時更應該如此。批判性地重讀傳統，特別意味著根據科學釋經所得出的最不受懷疑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。

在此，我只想確切地指出，我們的詮釋過程並不必然是無限延伸的，就是說它不是解釋的「不良無限性」——此種解釋最終會懷疑一切尋獲真理的奢望。儘管我們的歷史傳統有些斷層，我們仍然擁有某些解釋的標準。天主教傳統所依據的是「信仰的類比」（*analogie de la foi*），就是不同權威的規則；而不是像新教那樣依據唯一的標準，即「正典中的正典」，一個在聖經本身內的解釋標準，比如不因行為，而只因信稱義的原則。按照這種不同權威的規則，由基督信仰之啟示所打開的詮釋視野並不是不確定的，我們至少擁有三個標準，借此我們可以評估對基督信仰之訊息的當前解釋是否準確。

首先，當然是聖經文本——信仰的奠基性文本，即把對基督徒之基本經驗的見證訴諸文字的文本。其次，是神學和信理傳統，它們是對聖經之後的歷史經驗的見證；與此相隨的是文本在歷代所引發的評論注解。最後是我們在今天的歷史經驗的內容。這個標準與「可傳遞性」（*la communicabilité*）是一致的。正如我們在前面曾談過的，詮釋的整個問題就在於，我是否能夠在我們歷史經驗的新

處境中再現基督信仰的根本經驗。因此，我稱之為「可傳遞性」的這第三個標準，與「接受」的標準是一致的。在教會歷史上，這接受的標準是十分基本的，對大公會議的接受來說尤其如此。

接受的標準與我所謂的「信仰意識」(*sensus fidei*)是相符的。但它仍然是個太過抽象的觀念。其實更好的說法是「信仰的共識」(*consensus fidelium*)：「共識」這個詞的含義，不僅包括對信仰之同一內容的贊同，也包含著一種在信仰內的分享、在信仰內的意見一致。但我並非在支持這種觀點：檢驗教會教導之真理性的唯一標準，就是它被接受與否。我們知道，有些正統教導並沒有被接受，儘管我們並不因此而說它們是錯誤的。不過，我們卻有理由考查這些教導的表述方法和我們對它們的辯護是否適宜。

總之，若斷言聖神是作為教導者之教會的獨有特權，這是不對的；在教會裡同樣有著一種「信仰本能」(*instinct de la foi*)，它分佈在作為信仰之見證者的信徒群體之中。這種本能可以使信徒辨別出一種教導是否與信仰本身的核心——也就是耶穌基督的事件——保持著有機的聯繫。這與我們所謂的「真理的等級」相符，這個觀念曾在梵二有關大公合一的法令中得到發揮。「真理的等級」指這樣一個事實：信仰的整體構成了一個有機體，其中每個部分都與核心部分保持著生機勃勃的關係。這對於各基督教派間的合一對話是非常重要的；當然也要明白它還包括著很多陷阱，我們應該避免去輕易地劃分所謂的「本質的真理」(*vérités substantielles*)和「偶性的真理」(*vérités accidentelles*)。不過，可以肯定的是，信仰內容是

以不同的方式架構起來的，我們不能把所有信仰內容都等量齊觀。

3. 意義的詮釋學與教會性的實踐

我還想強調的是，在一種「意義」的詮釋學與一種「行動」的詮釋學之間，存在著區別。我已嘗試把神學理性等同於「歷史理性」（*raison historique*）。我認為，隱含在被理解為詮釋學的神學裡的神學理性也是一種「實踐理性」（*raison pratique*）。如同哲學詮釋學一樣，神學詮釋學也不單單是意義的詮釋學，即只試圖解釋文本，而不關心如何把在文本裡顯示出來的真理付諸實踐，以改變人的行為。

我所說的「實踐理性」首先並不是指康德意義上的倫理義務，而是指亞里士多德意義上的「實踐智慧」（或「明智」：*phronesis*）或利科意義上的「實踐判斷」（*jugement pratique*），它處在個人自由與各種制度之間的交叉點上。

什麼是正當行為呢？正當行為就是有意義的、正確的行為，它有助於人與人之間的團結，並促使人成為尋求某種真實性的人。利科的詮釋學不僅僅是對某種類型的世界的詩意般的歌頌。他的確經常參考詩、虛構的敘事，或者聖經，但這不單純是對某種類型的 world 美學意義上的歌頌。我曾上面講過，文本世界，由文本所展示出的世界，能夠引導讀者把那些最屬於他自己的潛能實現出來，以改變世界。正如奧思定所說的：「說，就是做。」

因此，意義的詮釋學，或文本的詮釋學，可以推動某種社會實踐，甚或某種政治實踐。這就是為什麼我們常常誤以為，需要更多地在作為詮釋神學或基本神學的那些神學與作為政治神學或解放神學的實踐神學之間，作出非此即彼的選擇。解放神學是一個很好的「實踐詮釋學」的例子。認識論學者和哲學家拉德里埃（Jean Ladrière）在範式或者類型的觀念裡，非常適切地看出一個存在於解釋系統和行為系統之間的互應性現象（*phénomène de coadaptation*）。所以，一個負責的基督宗教神學，不會滿足於僅僅提出對基督信仰之訊息的新的解釋。它重視歷史中具體的主體，並且導向「行動」，即為實現天主的國而使人的行事方式產生的某種改變。

因此，在被理解為詮釋學的神學與在理論和實踐之間的永恆辯證密不可分。今天，不單單在馬克思哲學之後，而且也在我們思考對話、解釋、經驗等之間的關係時，我們也會更加明白，實踐不僅僅是對某種理論的運用或者證實：實踐本身就是對意義的孕育。從根本上講，實踐是神學的溫床（*lieu théologique*）⁸，因而它不單單是某個已經完美構建起來的，或者已經為人們所識透的教義的運用場所。非常重要是要明白：為活出基督徒的身份，基督信仰的實踐不僅僅是真實性的要求，而且也說明我們重新認識我們所引以為傲的訊息。

8 譯者注：“*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：聖經、傳統、教父、教會訓導、禮儀等等。」Gyrille Michon, and Gilbert Narcisse, “*Lieu théologique*”, in Jean-Yves Lacoste, ed., *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: PUF, 2007), p. 790.

我在上面用了解放神學的例子，其不同的形式都是詮釋學神學：它以受壓迫者、無話語權者的歷史作為神學的溫床，以此出發來重新根本性地解釋基督的救贖。這些不同形式的解放神學指出，天主的國，作為正義與和平之國，已經在人類之解放的歷史過程中開始建立，並被人經驗到。我們也可在今天所謂的「處境化」神學裡——不管它是女性主義神學，還是第三世界神學——談論實踐與理論的這層關係。

對神學的實踐層面的這種強調，不會導致神學的實用主義，因為作為詮釋學的神學必定要保留其思辨或論證的層面。應該知道，我指的是，即使詮釋學可以作為神學，它也只是一種第二階的論說，不同於第一階段的，也就是宣道和見證的論說。第二階段的論說意欲成為一種融貫的、有結構的論說。神學總是保留著思辨的價值。我相信，在神學的持久工作之中，我們可以談論思想的無償性。我還想補充說，儘管神學被用以證實這樣或那樣的行為的正當性，但它仍然在其自身內具有一種頌讚的層面。

總之，神學保留著頌讚真理的層面，不論是信仰的奧秘、基督的奧秘，還是天主本身之奧秘的真理，因為神學不同於意識形態。它顯示出，基督信仰之真理本身的意義，而不會將其縮減為這個世界中的功效和用途。一個宣信的神學，和一個純粹的意識形態或一種政治或人道計畫，它們之間的區別就在於此。

4. 虛構敘事與真實歷史

在探討作為詮釋學之神學的結尾部份，我們來談一下利科的「文本詮釋學」對於讀經的益處。在關於啟示的問題上，我已經談過話語與文字的辯證關係。在這裡，我還想思考一下作為真實歷史的歷史敘事和作為虛構敘事的歷史敘事之間的關係問題。我們知道這對解釋聖經，尤其是對解釋舊約有多麼重要。

我認為，利科在其著作《時間與敘事》裡向我們指出，下列二者之間的交錯是很重要的：作為真實歷史之歷史的參照目標和作為虛構敘事的歷史敘事的參照目標。

耶路撒冷聖經學院的創始人，拉格朗（Lagrange）神父的貢獻之一，是樹立了今天我們所說的文學類型的重要性。他特別指出，歷史本身就是一種文學類型。在他看來，我們可以承認某些聖經敘事的表面的歷史性，卻不會因此而抵消它們的啟示幅度或摧毀信仰。然而，正是為此，他一生都受到羅馬教會的懷疑。在為他平反的《聖神默感》（*Divino Afflante Spiritu*）通諭於一九四三年頒佈之前，他就去世了。

在我看來，我們可以在今天重新重視他的直覺，特別可以通過運用利科在《時間與敘事》裡所發展出的思想，來思考歷史文獻和虛構敘事這兩大敘述類型之間的辯證關係和互補性。虛構的故事是一種「準歷史」（*quasi-histoire*）；所有虛構的敘事都力圖把一件事講得像發生過似的。當歷史學家為了填補已經完全逝去的過去的空缺，而

重新建構，或更好說，讓過去的事件重現在讀者眼前時，我們也可反過來把歷史本身，把作為歷史文獻的歷史看作「準虛構的故事」（quasi-fiction）。

虛構的故事並非不訴諸現實，因為透過隱喻和象徵的源泉，虛構的故事可以改變日常的事實，並可以喚醒人所具有的、在其平常的經驗中還未發展出來的潛能。所以，我們不能說虛構敘事與現實經驗沒有關係。從某種角度上說，虛構敘事比關係到個體的庸俗的趣聞軼事更加真實，因為它會讓我們更深入地領悟人類存在的奧秘。

因此，虛構的故事並不是不參照現實，而歷史也不是對那些真實發生過的事件的純粹的寫實和描繪。歷史論說總會以某種方式被重新編寫。虛構敘事與歷史敘事之間的共同點，是它們讓人們看到的東西，是它們所指向的某種世界。而這個文本世界本身又指向領悟文本的事件：對自我的重新理解。因此，我們可以這樣說，一切敘事，無論是真實歷史，還是虛構歷史，既然它們可以開發人的潛能，便都是真的。

我之所以在結尾部份插入上述思考，是因為這會把我們導向神學詮釋學與聖經詮釋學所面臨的最大困難，即真理與歷史之關係的問題。在後面談論基要主義時，我們會重新遇到這個問題。

在此，我只想指出，利科的詮釋學，即我所謂的文本詮釋學，由於太過注重文本世界能讓人類的普遍經驗發揮出創造性潛能的事實，以至於只推崇文本的解釋、典範性

和詩意價值，從而有抹煞歷史的危險。事實上，隱喻的事物恰恰在於：它不受限於歷史的現實化，也指向另外一種事實，即可能的事實。我們發現，曾經是巴特的虔誠弟子的利科，在這點上卻更接近布特曼後期的思想。

那什麼是最真實的敘事呢？就是有利於使人新的潛能得以湧現和實現的敘事。這種觀念並不是沒有危險，利科也遭遇過反對，尤其遭到了美國釋經學家弗萊（Hans Frei）的反對。事實上，與那些具有足夠的詩性能力、能夠召喚所有世人的文本相比，歷史見證的獨特性在哪裡，我們尚未十分明瞭。而在談到從信仰的角度所進行的詮釋時，我們應該堅持，那對納匝肋之耶穌的獨特事件所做的歷史見證具有不可替代的獨特性；並且應該斷言，耶穌的歷史與人的潛能不是一回事。納匝肋的耶穌所帶來的是一個嶄新的歷史事件，是一個來自天主恩寵的革新的事件。這裡的問題在於，我是否要獨尊那更能召喚普遍意義上的人的敘事——就是人從敘事出發對其自身的解釋而言——或者是否要重視某一種敘事的歷史性。

不過，我認為調和上述兩者是不可能的事。並且，值得注意的是，作為歷史批判的釋經學，需要更多地發掘詩性語言的寶藏。換言之，假如聖經詮釋學不想變得目光短淺，甚或盲目的話，就應該和哲學詮釋學保持良好的關係。我們可以在此想到康德的話：「沒有詩的歷史是盲目的，而沒有歷史的詩是空洞的。」我們既該當重視敘事的歷史幅度，也該當重視它的詩性幅度，因為詩性幅度使敘事成為典範，就是說使敘事因其獨特性而具有適於一切人的普世幅度。

結論

作為結論，我們可重提利科辯證法裡的三個重要的動詞：描繪（*décrire*）、講述（*raconter*）和規劃（*prescrire*）。描繪，是從某些事件出發來確定耶穌的歷史。規劃，是歷史應該使我行動，並嘗試把它的典範特性運用、落實在我身上。但只有當描繪不單單是平常語言的描繪，而是借助於講述在我們的想像裡所促成的事時，描繪才會有利於規劃的實踐應用行為。

因此，聖經文本不單純是對事件的描述，而是講述著的歷史；正因為它是講述著的歷史，這個歷史才具有典範性的幅度；並且，所有的人都能夠超越此歷史的獨特性，而在納匝肋的耶穌身上認出自己。但是，我們需要維護敘事的歷史性，不能把耶穌其人簡單地當作人的一種可能性，或人之境況的代碼。從特別注重語言之源泉、尤其是象徵性語言之源泉的詮釋學的角度上來講，獨尊文學文本而拋棄更為平常的文本，即歷史文本，是一個恆久的誘惑。

天主教神哲學



耶穌的自我意識與基督徒意識

黃克鏞¹

Abstract: Traditional theology explains Jesus' human self-consciousness through the idea of "beatific vision", enjoyed by Jesus as an extraordinary gift while still living on earth. Criticizing this view as an extrinsicist theory, Karl Rahner proposes the idea of "immediate vision" as an intrinsicist interpretation. Following the Thomistic axiom of "unity of being and knowing", Rahner considers immediate vision as the epistemological aspect of the ontological fact of the incarnation, with both aspects forming two sides of one and the same reality.

By virtue of the hypostatic union, Jesus experiences a "direct presence" or "unique closeness" of God which Rahner designates Jesus' immediate vision. This experience, originating as an implicit, unthematic consciousness, was developing into an explicit consciousness through Jesus' interpretation of a filial relationship with God the Father. Throughout his life, Jesus lived out his Sonship through filial trust, obedience and total surrender

¹ 本文作者為本篤會會士，倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。

to the Father and became the supreme model for Christians who are called to be “sons in the Son”, in their filial relationship with God.

前言

在前往斐理伯凱撒勒雅途中，耶穌問門徒說：「人們說我是誰……你們說我是誰」（谷8:27, 29）；基督論便是這個問題的回答。但在回答這個問題時，自然會引致另一個更基本的問題：耶穌願意知道別人對祂的看法，那麼，祂本人對自己的瞭解又如何？祂是否意識到自己的身份和使命？這是一個關鍵性的問題，耶穌願意把自己啟示給人，這啟示必須首先在祂身上產生，這樣，祂才可以把自己啟示給人。

加采東大公會議（451年）欽定基督「一個位格、兩個性體」的信理，宣認基督只有天主子的位格，但具有「完整的天主教性」及「完整的人性」。拉內認為這信理往往受到誤解，不少信徒忽視基督完整的人性，視這人性有如聖言降生時穿上的外衣，為了讓人看見；或如被動的工具，讓聖言使用，以完成救贖工程。但基督既然具有真正的人性，便該具有人性的理智、知識、自我意識和自由意志²。

2 Karl Rahner, “Current Problems in Christology”, in Idem, *Theological Investigations*, vol. 1 (London: DLT, 1974), pp. 156-160; *Theological Investigations* (下文簡稱 *TI*).

源自中世紀的傳統神學，以「榮福直觀」（beatific vision）的特恩解釋基督的知識及自我意識，主張耶穌在世生活時已享有天上神聖直觀天主的特恩，透過這特恩，耶穌不但面對面享見天主，也在天主內認識一切真理。拉內對「榮福直觀」的解釋提出疑問，認為更適當代以「直接神視」的解釋，這「直接神視」不是附加的恩典，卻是降生奧蹟的必然因素，耶穌人性的自我意識便是來自這「直接神視」。

拉內認為人的自我意識有不同的層次，主要可分為隱含的與明顯的意識。耶穌的自我意識也須經過從隱含層次而達致明顯意識的過程，這樣，耶穌的生平也是一個真正人的歷史。拉內表示，耶穌經驗到與天主的「絕對及獨一無二的親近」，這便是耶穌自我意識的核心要素。祂也意識到由天主賦予的特殊使命，但對於完成使命的具體方式和途徑，耶穌也需要探索與學習，在探索的過程中，便需要對天父的信賴與託付。因此，耶穌的自我意識樹立了信德的楷模，是基督徒意識的典型，對基督徒靈修有深刻的意義。本文將按照這些內容介紹拉內有關耶穌自我意識的詮釋。

一、拉內對於耶穌自我意識的解釋

1. 耶穌人性的知識和自我意識

拉內表示，不少基督徒口頭上宣認加采東有關基督「一個位格、兩個性體」的信理，但對於基督完整的人性

只有含糊的觀念。拉內以基督「中保」（Mediator）的名號作討論題材，顯示教會宣稱基督為天主與人類之間的中保，承認基督與雙方有密切聯繫。保祿宗徒更強調基督中保的人性：「因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」（弟前2:5）³。拉內也強調基督的人性積極參與了作中保的任務，這任務不僅藉著降生時聖言與人性結合而完成，也透過自由的行動，藉著對父的服從，主動地參與了救贖的工程⁴。拉內指稱：「如同其他人的意識，耶穌的自我意識是按照受造的身份，以自由、服從及崇拜的態度面對著天主」⁵。

拉內根據聖經，說明耶穌具有人性的知識。《路加福音》所記載的耶穌童年事蹟，有以下結語：「耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（路2:52）。這表示耶穌人性的智慧與年齡日漸增長，如同其他小孩一般，智慧便是一種特殊的知識⁶。

拉內又引述福音，表明耶穌人性的知識也是有限的，祂自稱不知末日來臨的時刻：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」

3 *New American Bible* 英譯本與思高聖經略有不同：“There is also one mediator between God and the human race, Christ Jesus, himself human”。

4 Rahner, “Current Problems”, *TI*, vol. 1, p. 161.

5 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, tr. William Dych (New York: Crossroad, 1978), p. 249: “Like every other human consciousness, the human self-consciousness of Jesus stood at a created distance from God in freedom, in obedience and in worship”.（本書下文簡稱 *FCF*）。

6 Karl Rahner, “Jesus Christ”, *Sacramentum Mundi*, vol. 3 (London: Burns & Oates, 1969), p. 207.（本書下文簡稱 *SM*）。

(谷13:32)⁷。這話表明耶穌具有人性的知識，但這人性的知識也有不知道的事情。按天主性而論，耶穌是全知的，這裡指的是祂人性的知識。

耶穌不但有不知道的事情，也有某些知識是與事實不符合的。耶穌一再聲明自己不知道末日來臨的時刻，但也顯示自己對末日即將來臨的預知：「我實在告訴你們：站在這裡的人中，就有些人在未嘗到死味以前，必要看見人子來到自己的國內」（瑪16:28）⁸。有關耶穌對天國即將來臨的期待，下文將會再加以討論。

從這些拉內引述的經文，可以看到耶穌具有人性的知識，這知識包括以下特點：這知識可以漸漸增長、有不知道的事情、也有些知識與事實不符合。

在談論耶穌的知識時，拉內也特別關注耶穌人性的自我意識，即祂對自己身份的瞭解。拉內表示耶穌具有天主子的意識，這意識的核心要素是耶穌體驗到與天主絕對和獨特的親近，表現於祂與父獨一無二的密切關係⁹。耶穌以「子的關係」詮釋祂與天父獨特的關係，並視這關係為其他人與天主關係之典範：

耶穌經驗到一種與天主的關係，與別人相比，這關係是新而獨特的……祂經驗到對「父」新而獨

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *FCF*, p. 249.

一無二的「子的關係」，並認為這關係對別人是有意義的，因為藉著祂與父的關係，天主與眾人的關係達致一個新而不再折回的境界。¹⁰

下文接著討論拉內如何詮釋耶穌與父獨特關係的意識。

二、「榮福直觀」與「直接神視」

來自中世紀的傳統神學，以「榮福直觀」的觀念解答有關耶穌的知識及自我意識的問題。耶穌是救主，祂本人應常享有圓滿的救恩。因此，耶穌在世生活時已提前享有天上神聖直觀天主的特恩，稱為「榮福直觀」。透過「榮福直觀」，耶穌不但看見天主本身，也在天主內認識全部真理，清晰瞭解自己的身份、使命及一切真理。

拉內首先對「榮福」一詞置疑，他表示天主是神聖及深奧莫測的，可比作淨化人靈的火焰，與天主接近不一定帶來「榮福」的感覺。假如說耶穌在世時常享有「榮福直觀」，那麼，當祂在山園祈禱及被釘十字架時，祂的痛苦是否被榮福掩蓋了？傳統神學有以下的解答：耶穌受難時，這榮福直觀的特恩被收回了。拉內認為這是一種牽強的解釋。此外，降生奧蹟表示耶穌在世時，是人生旅途中

10 *FCF*, p. 254: "Jesus experienced a relationship to God which he experienced as new and unique in comparison with other men, but which he nevertheless considered to be exemplary for other men in their relationship to God. He experienced his new and unique 'relationship of sonship' to the 'Father' as significant for all men by the fact that in this relationship God's closeness to all men has now come to be in a new and irrevocable way".

真正的「路人」 (*viator*)，這與「榮福」的觀念是不符合的。因此，拉內建議以「直接神視」代替「榮福直觀」¹¹。

耶穌在世時享有「榮福直觀」，不是教會欽定的信理，但屬於教會一般「訓導」 (*magisterium*) 的內容。拉內表示，神學界對這訓導有不同的解釋，主要可分為以下兩種：「外在解釋」 (*extrinsicist interpretation*) 與「內在解釋」 (*intrinsicist interpretation*)。

1. 「外在解釋」：附加的恩典

「外在解釋」的理論基礎是希臘思想的「完美原則」，因著耶穌的人性與天主子位格的結合，祂的人性是最完美的，該擁有一切的美善和特恩；「榮福直觀」便是人能夠領受的最高完美，因此，耶穌在世生活時已享有這特恩。這是由於他卓越的身份，天主賞賜給祂的附加恩典。

按照「外在解釋」，「榮福直觀」被視作主體與客體對立的觀看，耶穌靈性的眼目如同在鏡子中觀看天主本身，又在天主內看到一切真理¹²。因此，耶穌按人性而論也是無所不知的。拉內指出，這種解釋與新約描述的耶穌是有抵觸的：

這種意識是否符合我們從福音中認識的歷史中耶穌的意識：一位提出問題、懷有疑慮、需要學

11 Karl Rahner, "Dogmatic reflections on the knowledge and Self-Consciousness of Christ", *TI*, vol. 5, p. 203.

12 *Ibid.*, p. 207.

習、感到驚訝、深受感動，以至感受到被天主遺棄的沉重壓力者的意識？¹³

拉內不贊成希臘思想所指的完美標準，他認為知識不一定是完美。假如通過「榮福直觀」，耶穌清楚看到自己的身份和使命，也看到完成使命的全部過程，那麼，祂對天主的信賴與託付將會受到極大的限制。拉內認為一個人對未來持有某些不知的因素，是作自由抉擇的先決條件。從人的自由抉擇看，人生遇到的各種考驗、經歷的探索，以及對不可預測的處境的委託，這些都是有限的人需要通過自由抉擇，達致自我實現的不可或缺的條件¹⁴。

2. 「內在解釋」：人靈性的「基本狀況」

拉內提出有關「直接神視」的內在解釋，認為這神視不是因著耶穌卓越的地位，天主賞賜給祂的特恩；拉內以「直接神視」為降生奧蹟的必然因素。他指稱降生奧蹟包括兩個不同層面的意義：從「存有」（being）或本體層面看，降生表示聖言取了人性，與人性結合（hypostatic union）；從認知的層面看，降生包含耶穌對這事實的意識，稱為「直接神視」。這雙重意義是不可劃分的，因此，聖言降生與「直接神視」是同一事實的一體兩面¹⁵。

13 *Ibid.*, "Can such a consciousness have been that of the historical Jesus as we know him from the Gospels – the consciousness of the one who questions, doubts, learns, is surprised, is deeply moved, the consciousness of the one who is overwhelmed by a deadly feeling of being forsaken by God?"

14 *Ibid.*, p. 202.

15 *Ibid.*, pp. 204-205.

拉內的理論是依據多瑪斯知識論的基本原則。多瑪斯主張「存有與認知的一致性」(unity of being and knowing)，表示一物的存有程度與其認知能力成正比，存有愈豐富，認知能力也愈強。「存有」不但是使事物存在的能力，也使事物「自我臨在」(self-presence)，有自反的能力¹⁶。「存有」也包括內在的「自我照明」(luminosity for oneself)，這照明使事物能被人認識，以及具有認識的能力¹⁷。多瑪斯便是按照這原則闡釋「存有」是類比的觀念。不同的事物擁有不同程度的存有，物質的存有是低微的，它的內在照明度也是薄弱的，因此，物質只能被認識，沒有認知的能力；動物的存有高於物質和植物，能知道存在的事物；人擁有更高的存有，不但知道存在的事物，也能知道事物的存有。多瑪斯表示，有形可見的世界在人身上才達到完全自反的能力，具有自我的意識¹⁸。

拉內指稱降生奧蹟帶來人性最高的實現，按照多瑪斯知識論的原理，耶穌本人對這奧蹟便該有最深的意識。降生是人性最高實現，可以從兩方面探討：從天主方面看，聖言取了人性，與祂天主性的位格結合，這是天主藉著恩寵把自己通傳給人，達致無以復加的最高境界¹⁹。從人性方

16 *Ibid.*, p. 205.

17 多瑪斯的知識論原則見 *SCG* IV, 11; 參閱: Karl Rahner, *Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, tr. of the first edition by Joseph Donceel (New York: Continuum, 1994), pp. 37-38. *Hearer of the Word* (下文簡稱 *HW*)。

18 *HW*, pp. 38-39; 參閱: 鄭昆如, 高凌霞, 《士林哲學》(台北: 五南, 1996), 頁 82。

19 Rahner, "Knowledge and Self-Consciousness of Christ", *71*, vol. 5, p. 205: "The Hypostatic Union implies the self-communication of the absolute Being of God... The Hypostatic Union is the highest conceivable – the ontologically highest – actualization of the reality of a creature, in the sense that a higher actualization would be absolutely impossible".

面看，耶穌的人性毫無保留地向聖言開放，自我交付，甚至沒有自己的位格，而存在於聖言的位格中。拉內視「自我交付」為人性最主要特點，因此在降生時，耶穌人性向聖言無條件的交付，帶來人性圓滿的實現²⁰。

按照多瑪斯「存有與認知一致性」的原則，降生奧蹟既是人性在存有層面的最高實現，是受造物可以達致的最高境界，拉內宣稱這降生的事實絕對不可能是耶穌意識不到的；相反地，耶穌對這事實該有最深的意識²¹。

拉內提出的「直接神視」是指耶穌的自我意識，是降生奧蹟的必然結果。這「神視」並不表示主體與客體對立的觀看，卻是耶穌的自我意識或「自我臨在」。拉內分析人的意識的不同層次，認為主要可分為兩種：隱含的意識，即未經反省、非顯題的意識；及明顯的意識，即經過反省、用言語表達的意識。拉內也稱隱含、非顯題的意識為人靈性的「基本狀況」（basic condition）²²。

在認識個別事物時，人的理智已超越這個別事物，達致一個「更大視域」（greater horizon），意識到這個別事物只是他可以認識的無數對象之一，這「更大視域」包括人可能認識的一切對象的總和²³。拉內也從「存有」的角度

20 Rahner, "On the Theology of the Incarnation", *TI*, vol. 4, pp. 109-110: "The Incarnation of God is therefore the unique, supreme, case of the total actualization of human reality, which consists of the fact that man is in so far as he gives up himself" (p. 110). 也參閱：Rahner, "Current Problems", *TI*, vol. 1, pp. 170-171, note 3.

21 Rahner, "Knowledge and Self-Consciousness of Christ", *TI*, vol. 5, p. 206.

22 *Ibid.*, pp. 199-201.

23 *Ibid.*, p. 201；參閱：*HW*, pp. 47-48.

解釋這「更大視域」，在認識個別事物時，人意識到他本身與這對象是有真正的分別，而且兩者都是實在的，都擁有實在的存有。換言之，人的理智把自己及認識對象置於「存有領域」（domain of being），如同多瑪斯指稱：人的理智是從存有的觀點（*sub ratione entis*）認識一切事物²⁴。

人的理智趨向的「更大視域」或「存有領域」是可以無限伸展的；終極來說，拉內認為這便是無限的存有或天主本身。拉內稱這理智的超越能力為「先驗領會」（pre-apprehension, *Vorgriff*），是人向著無限存有超越的能力，也是認識個別事物的先決條件。在認識任何事物時，人的理智已接觸到無限的存有，在無限存有的光照下認識一切事物²⁵。拉內認為這種關於天主存在的論證，便是把傳統論證從本體論引伸到知識論的表達。基於本體論的傳統論證表示，必需有一位無限存有者，才能給予有限的存在事物一個合理的解釋；拉內卻從知識論的角度，表示為了肯定某事物是有限的，人的理智必須已經接觸到絕對或無限的存有²⁶。

為此，多瑪斯指稱：「人的理智在認識任何事物時，已隱含地認識天主」²⁷。人便是恆常地生活在天主的氛圍

24 參閱：HW, p. 52: "The spirit is spirit because it grasps everything sub ratione entis (from the point of view of being)".

25 HW, pp. 47-49.

26 HW, pp. 50-51: "The affirmation of the real finiteness of a being demands as condition of its possibility that we affirm the existence of an absolute being" (p. 51). 拉內邀請讀者參閱他在 *Spirit in the World* (pp. 117-236) 給予的更詳細解釋。

27 *De Veritate*, 22, 1 ad 1: "All knowing beings implicitly know God in everything they know" : 參閱：HW, p. 52。

裡，在天主內完成一切認知和自由選擇的精神活動，因為在認識或選擇個別物件時，人的精神已超越到「更大的視域」²⁸。這是人隱含的意識，拉內稱之人靈性的「基本狀況」。

拉內表示，耶穌的「直接神視」應按照人靈性基本狀況的模式作解釋，由於降生時耶穌的人性與聖言在本體上的結合，耶穌意識到自己在天主內的「直接臨在」（direct presence），這意識是植根於祂靈魂深處的「基本狀況」²⁹。拉內認為耶穌在天主內的「直接臨在」或與天主「獨一無二的親近」，便是祂作天主子意識的核心內容³⁰。依據存有與認知的一致性，耶穌天主子的意識便是祂的人性與聖言位格結合，這客觀事實的必然結果。因此，拉內有關耶穌的「直接神視」的解釋可作以下的總結：

耶穌在天主內的直接臨在（direct presence），便是祂與聖言的位格在本體上結合產生的自我意識——必然的自我體會……這表示這實在的對天主的直接神視便是耶穌原始、非顯題的天主子的意識，而這意識是來自耶穌與聖言結合的事實。³¹

28 拉內表示不但在認識任何事物時，也在一切自由選擇的行動中，人的精神趨向一切可以選擇的物件的整體，隱含地接觸到絕對的存有或天主本身：HW, p. 53。

29 Rahner, "Knowledge and Self-Consciousness of Christ", *TI*, vol. 5, pp. 207-208.

30 *FCF*, p. 249：拉內認為耶穌與父的獨一無二的親近表現於祂與父獨特的聯繫。

31 Rahner, "Knowledge and Self-Consciousness of Christ", *TI*, vol. 5, p. 208: "For this direct presence to God is the plain, simple self-awareness – the necessary self-realization – of this substantial union with the person of the Logos himself ... This means, however, that

拉內的反思也可以綜合於以下的結語：耶穌作為天主子的意識便是祂身為天主子這事實，在意識層面的內在照明³²。

三、耶穌自我詮釋的歷史幅度

1. 從隱含意識達致明顯意識

如上文提示，耶穌靈性的「基本狀況」及其在天主內的「直接臨在」，屬於祂的隱含、非顯題的原始意識。拉內表示隱含的意識具有內在的動力，趨向以言語表達的顯題意識。因此，拉內指稱耶穌的自我意識有發展的過程：「可以正確地說，耶穌與天主直接臨在的基本狀況不僅能配合，而且也要求耶穌在人性方面有靈性發展的歷史過程」³³。這歷史過程便是耶穌對祂本人的身份和使命的自我詮釋，從隱含的意識達到顯題意識。

耶穌也需要透過祂生活的環境及接觸的人物，並在聖經的光照下，學習瞭解祂的身份和使命。但這發展的過程並不表示耶穌的意識本來是一片空白，後來才漸漸認識自己。耶穌自我意識的增長表示祂更深入瞭解祂本來就是、而且也基本上意識到的事實³⁴。

this really existing direct vision of God is nothing other than the original unobjectified consciousness of divine sonship, which is present by the mere fact that there is a Hypostatic Union”.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p. 210.

34 *Ibid.*, p. 212.

假如有人要問：耶穌什麼時候開始知道祂是天主子，這問題是不適當的。基於存有與認知的一致性，可以說，當童年耶穌開始有「我」的意識時，那便是一個正確的「我」的意識，但這意識是未經反省及未能以言語表達的，需要經過發展的過程，才能成為顯題的意識³⁵。為此，拉內有關耶穌自我意識的理論可說兩全其美：一面承認耶穌從開始便擁有正確的自我意識；一面也肯定耶穌在靈性上有成長的過程，祂的生平是一個真正人的歷史。

2. 耶穌對祂的使命及身份的詮釋

在反思耶穌自我意識的論文，拉內表明其目的是從信理神學的角度討論這課題。至於從新約聖經探討耶穌自我詮釋的內容，他認為那該是聖經學者的任務。但拉內也扼要地提出一些新約的資料，討論耶穌對自己的使命和身份的詮釋。拉內認為，耶穌以「天國」的觀念詮釋祂作默西亞的使命，並以「子的關係」表明祂的身份。

耶穌宣講的主題不是祂本人，卻是有關「天國」的喜訊：在開始宣講時，祂宣告天國臨近了（谷1:15）；在傳道期間，宣告天國已在人們當中（瑪12:28；路11:20）。天國表示天主的救恩，耶穌意識到天國是在祂身上實現，與祂合而為一的。天國是藉著祂的宣講、透過祂所言所行的一切，真實地來臨了³⁶。

35 *Ibid.*

36 *FCF*, p. 254.

拉內格外討論耶穌對末世即將來臨的期待。耶穌宣告那些與祂同時代的人將會看見人子在末世出現，以及天國的來臨。他認為這些言論與事實不符合，但認為它包括一項重要的啟示：耶穌意識到天國與祂本人是不可劃分的，通過祂的來臨及宣講，尤其通過祂死而復活的逾越奧蹟，天國基本上「已經」來臨人間，但「尚未」圓滿實現（*already but not yet*）。就是在這種「現在與未來」的張力下，耶穌宣示了祂對天國即將來臨的期待³⁷。

拉內也討論耶穌對自己的身份的詮釋。耶穌經驗到與天主的「直接臨在」，或絕對及獨一無二的親近，耶穌以「子的關係」詮釋這絕對的親近。在福音中，尤其《若望福音》，可以找到豐富的資料，描述耶穌與父的密切關係。例如在最後晚餐開始時，若望指稱耶穌「知道自己是從天主來的，又要往天主那裡去」（若13:3）。在席間，耶穌回答斐理伯說：「誰看見了我，就是看見了父……你們要相信我：我在父內，父也在我內」（若14:9-11）。在對觀福音，耶穌以「父、子」的絕對稱呼，啟示父子間專有的、彼此認識的關係：「除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父」（瑪11:27）。

拉內認為，按照福音有關耶穌與父密切關係的描述，可以有以下的言論：「只有耶穌一人認識天父，耶穌宣講父的信息，祂時常履行父的旨意，並時常蒙父的俯允……等」³⁸。

37 *FCF*, pp. 249-253.

38 Rahner, "Current Problems", *TI*, vol. 1, p. 168.

以上這些言論是從意識層面描述耶穌與父的關係，基於「存有與認知一致性」的原則，拉內認為這些言論可以演繹為形上學或本體論的言論，相當於古典基督論的內容³⁹。著名聖經學者布朗（Raymond E. Brown）亦認為新約聖經論及耶穌天主子的身份時，主要表示祂與父的獨一無二的密切關係，日後教父們依據這些意識層面的言論，建構以本體論哲學術語表達的古典基督論⁴⁰。

三、基督徒意識的典型

拉內對耶穌自我意識的探討有以下重要結果：耶穌經驗到一種與天主的新而獨特的關係，與其他人比較，是獨一無二的，被詮釋為「子的關係」。祂視這子的關係對眾人是有意義的，可作為一總人與天主的關係之典範⁴¹。《若望福音》序言宣示聖言降生成人的目標，是為了使人參與耶穌作子的身份：「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女」（若1:12）。

拉內認為耶穌與父的密切關係，主要表現於祂對父的信賴與服從，信徒若願意參與耶穌作子的關係，便須效法祂對父的絕對的信賴與服從。

39 *Ibid.*, pp. 168-169.

40 參閱：Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994), pp. 80-89.

41 *FCF*, p. 254.

1. 信德的創始者和完成者——耶穌

近日神學家討論耶穌是否需要實踐信德的問題，拉內引述《希伯來書》：「雙日常注視著信德的創始者和完成者耶穌」（希12:2），認為耶穌被稱為信德的「創始者」（Originator），表明耶穌以祂本人的信德開啟及引導信徒的信仰歷程⁴²。

奧柯連斯（Gerald O'Collins）在討論耶穌的信德時，首先簡略解釋信德的三項基本內容：其一、宣信：相信天主的存在及祂啟示的真理；其二、服從：實踐天主的旨意；其三、信賴：對將來的依靠。奧氏認為宣信的內容，像天主的存在及祂啟示的真理，屬於耶穌的知識，而不是信仰的事。但福音告訴我們，耶穌對父絕對的服從和信賴是祂給世人留下最顯著的榜樣⁴³。

《希伯來書》列舉舊約一連串信德的模範，從聖祖亞巴郎開始，主要是稱譽他對天主絕對的服從（希11:8-19）。拉內表示，按照聖經傳統，「信德」（*pistis*）與「服從」（*hypachoe*）的意義是這麼接近，它們可視作同義詞⁴⁴。拉內指稱新約聖經主要以耶穌的服從描述祂的贖世使命。對觀福音以山園祈禱綜合耶穌一生對父的服從與交付：「但

42 Karl Rahner, *Servants of the Lord* (London: Burns & Oates, 1968), pp. 136-137: 該書是拉內給司鐸們帶領避靜的講道詞，(下文簡稱SL)。

43 Gerald O'Collins著，黃懷秋譯《基督論再詮》（台北：光啟文化事業，1989），頁268-270。

44 Rahner, *SL*, p. 136: "In themselves and generally in Scripture 'faith' (*pistis*) and 'obedience' (*hypachoe*) are so closely akin as to be all but identical (see Rom 1:5; 16:26, for example)".

是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷14:36）；在《若望福音》耶穌宣稱：「因為我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意」（若6:38）；「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」（若4:34）。保祿宗徒直接以「聽命」一詞描述基督之死：「祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐2:8）。《希伯來書》作者引用《聖詠》顯示基督一進入世界便說：「天主！我來為承行你的旨意」（希10:5-7）⁴⁵。

按照拉內的見解，耶穌知道自己的身份和使命，但關於完成使命的具體方式和途徑，耶穌也有不清楚的地方，需要探索和學習。關於祂的未來，耶穌對父表現絕對的信賴。在面對死亡時，耶穌一面感到被父遺棄的痛苦（谷15:34），但同時仍然懷有信心，相信死亡不是最後的結局，天主將會在祂身上完成自己的救恩計劃。因此，按照《路加福音》的記載，耶穌垂死時向父作了最後的託付：「父啊！我把我的靈魂交託在你手中」（路23:46）。拉內指稱耶穌復活表示天主接納耶穌的奉獻，認可祂的贖世使命，並完成自己的救恩計劃⁴⁶。耶穌便是懷著這樣的信心把靈魂交託給父。

耶穌對父的信賴與服從，最後的根基來自祂的自我意識，祂體驗到與天主的「直接臨在」或「絕對及獨一無二的親近」，在心靈的深處經驗到「子的意識」，知道自己

45 *Ibid.*, pp.133-135.

46 *FCF*, pp. 266-268.

是由父而來，又要回到父那裡去。就是在這種深刻的「子的意識」下，耶穌一生不斷表現了對父絕對的信賴與服從，被稱為「信德的創始者和完成者」。

2. 與祂兒子的肖像相同：「在子內作子女」

保祿宗徒在《羅馬書》宣稱：「因為祂所預選的人，也預定他們與自己兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子」（羅8:29）。天主的旨意是使眾人與祂兒子的肖像相同，參與祂作兒子的身份，「在子內作子女」（*fili in Filio*; GS 22）。拉內指稱耶穌具有獨特的天主子的關係，但祂認為這關係是對眾人有意義的，祂作天主子的意識該是信徒意識的典型。拉內表示，耶穌作兒子的肖像特別以服從表現出來，因此，信徒該效法耶穌的服從，好能與祂的肖像相同⁴⁷。

拉內認為基督徒生活的最高準則不在於抽象的規條，卻是耶穌基督這位具體的人物⁴⁸。他稱耶穌的信賴與服從是一種「內在的楷模」或「潛移默化的楷模」（*eductive model*），這楷模不僅要求信徒外在的模仿，它本身是充滿活力的，藉著聖神的德能，以內在的方式使信徒的心靈潛移默化，好能與基督作子的肖像相同⁴⁹。

47 *SL*, p. 143.

48 *Ibid.*, p. 146.

49 *Ibid.*, p. 143。拉內解釋基督是司鐸服從的「潛移默化的榜樣」：“Christ is not set before us as a purely external pattern of obedience; he is an *eductive model*, one, that is, which tends to conform the priest to it from within through Christ's Spirit, so that he shall become the image of Christ obedient unto death” (p. 143).

拉內提出的「內在楷模」使人聯想到依納爵《神操》的「內在認識」（interior knowledge）⁵⁰。通過神操辨認天主的旨意，主要不是藉思考、推理的過程，而是讓聖神帶領，直接體會天主的旨意。因此，神操一開始依納爵便提示作神操者，「以內在的方式玩味和體驗一切事理（*el sentir y gustar de las cosas internamente*）」（《神操》2）。《神操》是以基督為中心的，這在《神操》第二週格外顯著。第二週主旨是透過默想耶穌的生平事蹟，作神操者期望與耶穌內心的情愫認同，準備好作重要的抉擇。

《神操》第二週也提出一些專題默想，如「基督君王」、「二旗默想」、「三級謙遜」等題目，協助作神操者達致內心的神聖中立（*holy indifference*），更在心中仰慕謙遜第三級，願意跟隨那位貧窮、受苦、受屈辱的耶穌。拉內表示這種跟隨基督的願望不能來自對基督理論上的認識；反之，「他們選擇十字架是由於對基督之愛，並由於對基督的生平和死亡有具體的經驗」。事實上，那些實踐謙遜第三級的人表明願意無條件地跟隨基督⁵¹。

在《神操》第二週開始時，作神操者求賜「對那為我降生成人的救主內在的認識，好能更深切地愛慕祂，更接近地跟隨祂」（《神操》104）。這種「內在認識」當然不是指抽象、理論的認識，而是指滲透肺腑、深入五內的

50 「內在認識」的原文為 *conocimiento interno*，在《神操》三次出現：《神操》63、104、233。

51 Karl Rahner, *Spiritual Exercises* (London: Sheed and Ward, 1966), p. 199: "This degree of humility consists simply in the will... to choose the cross from a love for Christ and from the concrete experience of His life and death".

認識。這「內在認識」有以下特點：從經驗得來、與愛融合，並能使人與認識的對象同化。

對主耶穌「內在的認識」格外指參與耶穌作子的意識，參與祂與天主的「直接臨在」及獨一無二的親近，好能「在子內作子女」。基督徒若能以耶穌作子的意識作為自我的意識，便能如同保祿宗徒一般地說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦2:20）。

結語

拉內有關耶穌自我意識的反思，充份表現他的超驗神學方法。他批評傳統神學「榮福直觀」的觀念屬外在解釋，建議代以「直接神視」的內在解釋。這解釋是依據多瑪斯知識論的基本原則：「存有與認知的一致性」，存有與認知，或自我意識，是同一事實的一體兩面。透過降生奧蹟，耶穌的人性達到至高的實現，因此，耶穌對這事實也該有最深刻的意識。

按照多瑪斯知識論另一原理，在認識個別的事物時，人的理智已接觸到絕對的存有，隱含地認識天主，這是人靈性的「基本狀況」，人便是恆常地生活在天主的氛圍內。因著與聖言位格的結合，耶穌經驗到與天主絕對及獨一無二的親近，這是祂靈性的基本狀況，拉內稱之為「直接神視」。拉內認為，這基本狀況屬隱含的意識，需要經過反省與自我詮釋，達致顯題的意識。因此，耶穌的自我意識也有成長的過程，祂的生平是真正人的歷史。聖經學者布朗表示：拉內從信理神學角度對耶穌自我意識和知識

的探討，與聖經學者研究的結果基本上彼此符合⁵²。這表示拉內從事信理神學的反思時，注重哲學、神學與聖經的配合，這是拉內神學方法的特點。

拉內表示，按照福音的記載，耶穌以「子的關係」詮釋祂與天主獨一無二的親近，並視這關係是眾人與天主的關係之典型。耶穌以對父絕對的信賴與服從，表現祂作兒子的關係。作基督徒的核心意義便是效法耶穌對天父的信賴與服從，參與祂作子的關係，「在子內作子女」。因此，耶穌的自我意識對基督徒靈修有重大的意義。這也顯示拉內神學方法的另一特質，即神學與靈修的密切聯繫，引導人體驗神學的奧秘本身。拉內的神學方法可稱為「奧秘之門」(*mystagogy*)。

52 Raymond E. Brown, "How Much Did Jesus Know -A Survey of the Biblical Evidence", *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967), p. 343f.

離婚再婚者的倫理問題與牧靈關懷

陳曉峰¹

Abstract: Divorce and remarriage are becoming more and more common nowadays. This phenomenon also happens in Catholic society. The Catholic Church has always claimed that marriage is sacred and arranged by God. The monogamy and indissolubility of marriage are held as dogmas by the Church. How should the Church face the issues of divorce and remarriage? The purpose of this paper is to explore related ethical issues about divorce and remarriage from the point of view of Catholic theology, including the Church's understanding of marriage, the possibility of the legalization of a second marriage, the limitations of participating in sacraments for the divorced and the remarried. Other theological views related to divorce and remarriage will also be discussed. This paper will also discuss the pastoral care for the divorced, the remarried and their children.

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）。

婚姻是男女二人相互交付自己並接受對方，是一種特殊的盟約——婚約，是由自由的男女雙方所締結的。婚姻不僅是盟約，也是在天主面前所締結的婚姻聖事。婚姻的目的是夫妻的福祉與生養教育子女。天主教會婚姻的特點是單獨性與永久性。這種特性使天主教在對待離婚和再婚的問題上與社會上的一般觀點有所不同，並且使教會內離婚和再婚事件所產生的後果更棘手、更嚴重。本文試圖探討如何面對由於離婚再婚所產生的倫理問題，尤其是有關可否領受聖事的問題。

一、天主教會的婚姻特點

1. 單獨性

在古代，一夫多妻制作為一種文化現象在制度的層面上是相當普遍的，儘管在實際生活中大部份人仍然度著一夫一妻的生活。後來隨著社會的慢慢發展，愈來愈多人接受一夫一妻制，認為這一制度合乎人性，且體現出男女平等的觀念²。

在《舊約》裡，聖祖們的婚姻方式也是一夫多妻的。在民長時期及列王的時代，擁有眾多妻妾是財富與權力的象徵。但是在遷移至迦南地之後的以色列人中，多妻的現象就已經很少見了。當然，以色列人的一夫一妻制的婚姻觀也是慢慢成熟起來的。雖然先知們將一夫多妻制作為一

2 參閱卡爾·白舍克 (Karl H. Peschke) 著，靜也、黃宏等譯，《基督宗教倫理學》，卷二（上海：上海三聯，2000），頁528。

種當時存在的生活方式而接受下來，但是他們的婚姻理想仍然是一夫一妻制³。

有關伊甸園中第一對夫妻的記述與眾先知書和智慧書的觀念很類似：終身的一夫一妻制。在這段記述中，「一個相稱的助手」及描述兩人關係的「骨中骨肉中肉」這兩種表達方式說明：只是兩個人的團體，而且是持久的團體。無論是《創世紀》中的雅威典還是司祭典傳統，一夫一妻制都被視為婚姻的正常模式⁴。耶穌在講到一夫一妻制的問題時說：「從創造之初，天主造了他們一男一女。為此，人要離開他的父母，依附自己的妻子，二人成為一體」（谷10:6-8），這裡暗示了一夫一妻制的合理性。因為一夫多妻制和一妻多夫制都違反了婚姻的目的，它們都會影響男人與女人之間的愛的結合。它們還會使教育孩子的合作變得困難，甚至不可能。另外，一夫多妻制還會貶低婦女的尊嚴。如果說過去某些時代沒有絕對地排除多妻制和多夫制，那麼現在的社會則強烈地反對多夫制或多妻制⁵。

過去的兩千年裡，天主教會一直都信守著主所規定的一夫一妻制婚姻。教會並在特倫多大公會（Council of Trent）上特別宣稱「誰若說，基督信徒，可娶兩個妻子，

3 羅蘭德富（Roland de Vaux）著，楊世雄譯，《古經之風俗及典章制度》（*Les Institutions de l'Ancien Testament*）（台北：光啟文化事業，2013），頁44-46。

4 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁528-531。

5 今日明顯的一夫一妻制社會也有例外，譬如伊斯蘭教允許一夫多妻制，非洲許多的部落仍把多妻視為社會地位的標誌。中國大陸個別少數民族中也有多配偶現象的存在。另參閱教宗方濟各，《愛的喜樂》宗座勸諭（台北：台灣地區主教團，2016），53號。

並無神律予以禁止，則應予以絕罰」(特倫多大公會議第廿四期會議1563年11月11日)⁶。梵二也提及一夫一妻制是來自上主：「男女二人在充份相愛中，擁有人格的平等，使為基督所加強的一夫一妻制，顯得更為輝煌」⁷。

2. 永久性

大多數的社會都為那些不和諧的婚姻提供離婚的可能性。在過去的十幾年裡，離婚率在迅速增加，以中國大陸為例即可見一斑。

中國大陸最近離婚率增長圖表⁸

除了那些早就已經存在的理由外(通姦、不育等)，

年代	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
離婚率 (‰)	1.28	1.37	1.46	1.59	1.71	1.85	2.00	2.13	2.29

現在的所謂理由更是五花八門。很多情況下，離婚似乎是解決問題或減輕痛苦的最簡便的方法，但事實卻並不是這麼簡單⁹。

6 參閱輔仁神學著作編譯會編譯，〈論婚姻聖事的法典〉，《公教會之信仰與倫理教義選集》(台北：光啟文化，2013)，1082號。

7 梵蒂岡第二屆大公會議，《論教會在現代世界牧職憲章》(台北：中國主教團秘書處，1992) 49號。

8 參閱百度百科，〈離婚率〉，2015年12月10日取自：<http://baike.baidu.com/view/1567662.htm>。計算方法：在一定時期內或按所給的年份，每一千人中離婚的數位。分母是總人口，分子是離婚次數，表示方法是千分率。其計算公式為：某年離婚率= (某年離婚次數 / 某年平均總人口數) × 1000‰。

9 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁531-532。

2.1 聖經的啟示

《舊約》：在古聖祖時代，只有一個離婚的例子：亞巴郎在撒辣的請求下，趕走了哈加爾（參閱創21:9-14）。當時如果與一位婦女離婚就等於放棄自己的一部份財產。從原則上講，當時是允許離婚的。後來的猶太法律將其視為社會現象而予以合法化。「如果一人娶了妻，佔有她之後，在她身上發現了什麼難堪的事，因而不喜悅她，便給她寫了休書，交在她手中，叫她離開他的家」（申24:1）。這封休書的目的是，使這個被休的婦女可以自由地再次結婚而不犯通姦之罪。

先知們一方面對這一現象採取接受的態度，另一方面，他們又把婚姻的不可分性當作一種理想。如一夫一妻制那樣，先知們將婚姻關係建基於雅威與以色列人的關係上，將雅威與以色列人的關係比作婚姻關係。《舊約》中婚姻理念的最高體現在於《馬拉基亞》2章14-16節：「對你青年結髮的妻子不要背信。上主以色列的天主說：我憎恨休妻，休妻使人在自己的衣服上沾滿了不義」。

《新約》：耶穌對此問題的教導見於《瑪竇福音》5章31節、《路加福音》16章18節、《格林多前書》7章10節，另外還見於《馬爾谷福音》10章2-12節和《瑪竇福音》19章3-9節等兩處的討論中。耶穌認為，離婚的規定只是因為猶太人的「心硬」而建立起來的。耶穌引用了兩處聖經章節來駁斥梅瑟允許離婚的作法。根據《創世紀》的記載，女人被賦予了與男人同樣的尊嚴，「天主造了一男一女」（創1:27），並且還要「二人成為一體」（創2:24）。

2.2 教會的教導

教會的至高訓導權威堅定地認為，婚姻關係是不可拆散的。羅馬教宗們與大公會議的教導都是一貫的：離婚之後不能再次結婚。大公教會一直都在維護著婚姻的不可拆散性，甚至為了這個緣故曾付出了很大的代價。這方面最典型的例子就是教會處理英王亨利八世時的堅定態度。當時，因為教宗不同意解除亨利八世的第一段婚姻，亨利八世就強迫英國的天主教從普世教會中獨立出去，而出現了今日的安立甘教會（Anglican 英國聖公會）。

天主教會關於婚姻不可拆散性的信條被特倫多大公會明確提出：當教會不允許離婚後再婚時，教會的決定是沒有錯誤的。教宗庇護十一世所頒佈的《聖潔婚姻》（*Casti Connubii*）文件中亦提到：

「天主所結合的，人不得拆散」這是由天主制定又由基督充份支持的絕對性的律令；這律令不為任何人為的條文和民族的典章以及立法者的意志所削弱。如果人們將天主所結合的婚姻橫加拆散，這拆散絕對無效¹⁰。

梵二再次強調了婚姻的不可拆散性：

因當事人互相授受自身的自由行為而實現的婚姻，不唯在天主面前成為一個不可動搖的堅強制

¹⁰ 教宗庇護十一世，《聖潔婚姻》通諭（1930）（台北：台灣地區主教團，2014），87號。

度，在社會面前亦然。這神聖的鎖鏈是為夫妻、子女及社會的好處，而不繫乎人的意志。……這一密切的結合，亦即二人的互相贈予，一如子女的幸福，都要求夫妻必須彼此忠實，並需要一個不可拆散的團結¹¹。

教會也考慮到一些特殊情況，並為當事人著想而提出在困難的情形中允許分居，但分居並不意味著可以另行結婚。

在某些情況下，為了種種原因，婚姻的同居生活實際上成為不可能。在這樣的情況下，教會准許夫妻分居，即終止同居生活。但夫妻在天主前仍是丈夫和妻子；他們不可與另一人結婚¹²。

教宗若望保祿二世於1981年頒佈的《家庭團體》勸諭不但重申了婚姻的不可拆散性，並且責斥了今日社會中與婚姻的不可拆散性相反的思想。

夫婦的結合不但是唯一的，也是不可拆散的：「此密切的結合，亦即二人的互相贈予，一如子女的幸福，都要求夫婦完全忠實，並需要一個不可拆散的團結」。

11 梵蒂岡第二屆大公會議，《論教會在現代世界牧職憲章》，48號。

12 《天主教教理》（台北：天主教教務協進會，1996），1649號。另參閱《愛的喜樂》，241號。

教會的基本責任是堅決地重申婚姻不可拆散的道理，一如主教會議諸教長所做。對我們這一時代，那些認為一生與一個人一輩子結合在一起是太難或不可能者，以及那些受到某種文化的影響，反對婚姻的不可拆散性，並且公開譏卑忠於婚約的夫婦者，必須向他們重申夫婦之愛本質的福音，此愛建基於基督，並在基督內得到堅定¹³。

教會法進一步加以解釋，圓房後的基督徒婚姻是不能被人間權力所解散的，任何原因（除了死亡）也不足以拆散這個婚姻¹⁴。然而，未經圓房的有效婚姻（未遂的聖事婚姻）為了某個正當的理由可以被解除¹⁵。除此之外，未領洗者之間的合法婚姻，即使已經圓房，雖後來有一方領洗，也可以為了信仰的緣故，因著保祿特權而予以解除¹⁶。這個保祿特權是以《格林多前書》7章12-16節為基礎的。《天主教教理》關於此問題也再次重申：

夫婦雙方形成「生活及恩愛的密切結合，此結合由造物主所建立，並由他賦予固有的法則。這結合藉婚姻盟約，就是由當事人無可撤回的合意所成立」。二人決定性地、全部地彼此互相交托。他們不再是兩個人，而是形成一個身體。由夫妻

13 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭（台北：台灣地區主教團，1982），20號。

14 參閱《天主教法典》（台北：中國主教團秘書外，1992），1141條。

15 參閱《天主教法典》，1142條。

16 參閱《天主教法典》，1143條。

自由締結的盟約，要求他們維持婚姻的專一性及不可拆散性。「天主所結合的，人不可拆散」（谷10:9）¹⁷。

婚姻的不可拆散性不應被理解為施加於人的枷鎖，而是藉婚姻結合所享有的恩賜¹⁸。另外主耶穌曾強調造物主的原有意願，他要求婚姻是不可拆散的。他廢除了《舊約》中對這一現象加以容忍的做法¹⁹。

二、離婚再婚的現象及解決的方法

1. 離婚再婚的現實狀況

教會反對離婚再婚，婚姻有其永久性與不可拆散性。有效的已遂聖事性婚姻，除非一方死去，不得再結婚。今天的社會，離婚率愈來愈高，教會面對這樣的問題，首先要考慮的是怎麼解決他們的婚姻問題，怎麼使他們盡力度教友的生活，而不致離教會愈來愈遠。如果一個教友再婚，那首先可以調查他們的第一次婚姻是否有效，如果有效，是不是有解除的可能（如未遂婚姻、與教外人的婚姻等）；當然，如果無效，則自然不需要解除。下面幾種情況是可以解決的。

17 《天主教教理》，2364號。

18 《愛的喜樂》，62號。

19 參閱《天主教教理》，2382號。

2. 可能的解決方法

2.1 婚姻無效的可能性

如果能提出證據證明此婚姻有教會法所列的無效限制而沒有免除，或缺少教會的結婚儀式（譬如證婚司鐸沒有證婚權）、缺少婚姻合意等，則該婚姻自開始就無效，可通過相關程序宣佈前婚無效，而使「第二次」婚姻合法化²⁰。

現在離婚個案愈來愈多，近代教會法對婚姻的有效與無效解釋的更為清晰，其精神是：當然要盡力使「破鏡重圓」；實在無法挽回時，要看看有沒有使婚姻無效的理由，如果有，便可依程序讓離婚當事人良心平安地再行結婚，免得這樣的教友「不必要地」禁領聖事²¹。

2.2 保祿特權

外教人的婚姻，為了信仰的利益，可藉保祿特權予以解除。保祿特權是宗徒保祿因神權所公佈的權利（參閱格前7:12-15）。按照此項權利，教外夫妻之一方領洗後，若被對方遺棄，可解除前婚關係而得與他人結婚。使用保祿特權需要有三個條件：1) 兩個未領洗者的婚姻；2) 一方領洗皈依天主教；3) 被未領洗一方遺棄或侮辱天主而不和

20 參閱泉妃莎等著，吳國楨譯，《結婚：婚姻的意義與秘訣》（台北：上智出版社，1991），頁127。

21 參閱金象達，〈教會法中的婚姻〉，《神學論集》52期（1982年夏），頁264。

平相處；4) 詢問外教一方是否願意領洗或是否願意和平相處而不侮辱造物主²²。

2.3 伯多祿特權

教宗作為教會最高元首與基督在世的代表，可解除下面兩種婚姻：1) 兩個外教人的婚姻：根據民法已離婚，其中一方想與天主教教友結婚，如果兩個外教人的婚姻之破裂不是該教友所導致的，那教宗可解除外教人的婚姻，而與教友結婚。2) 一方是教友一方是外教人的婚姻：由於外教一方的不貞行為、妨礙信仰生活及對子女的教育，因而造成婚姻破裂，教宗衡量之後，可以解除²³。

2.4 解除未遂的婚姻

雙方已領洗的未遂婚姻，有正當的理由時，教宗可以解除，惟必須雙方或一方申請，雖然對方不同意，亦可解除²⁴。如果前婚是未遂婚姻，可以請求教宗解除，然後經過教會的婚姻儀式，使第二次的婚姻合法化，這樣就成為正常的婚姻，可以度正常的基督徒生活了。

2.5 前婚配偶死亡

如果前婚配偶已經死亡，意味著此一婚姻限制的消除，那麼現在按民法所結的第二次婚姻就可以通過教會的

22 參閱陳介夫，《聖事論新編》（台南：聞道出版社，1992），頁463-471。亦參閱《天主教法典》（台北：中國主教團秘書處，1992），1143條。

23 參閱泉妃莎等著，《結婚：婚姻的意義與秘訣》，頁128-129。

24 參閱《天主教法典》，1142條。

儀式使婚姻成為合法的，這樣就解決了問題，便可如同其他人一樣領聖事了。

三、離婚再婚者領聖事的問題

如果再婚者的第一次婚姻在法律上沒有辦法解除，他們第二次的婚姻在教會前是無效的。這就是說，這類婚姻中的天主教徒與教會及教會關於婚姻的教導不一致。這就是為什麼他們不能領受聖事的原因。然而，這類婚姻中的教徒常常表示出好的意願，他們依照信仰的要求教育孩子，他們參與彌撒，也非常願意領受聖事。但他們又覺得，他們不能拆散與分裂目前的「婚姻」與「家庭」。那麼，是否有一些措施來解決他們的問題呢？

1. 教會的基本精神

教會重申她根據聖經而訂的規則，不能許可離婚而又再婚的人領受聖體。他們之不能允許，是因為他們的生活地位和情形，客觀地與基督和教會的愛的結合相背，而此愛的結合正是在聖體聖事中表達並實現。而且還有另一個特別的牧靈的理由：假如讓這些人領受聖體，必然使信友們對教會的婚姻不可拆散的道理，產生錯誤和混亂²⁵。

根據以上教會勸諭的內容可以看出，因為再婚者觸犯了天主的誠命與教會的規矩，因此無法領受愛德的聖事，

25 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，84號。

除非真心痛悔才可領受修和與聖體聖事，如果再婚者無法脫離他們的生活方式，也就不合乎領受修和聖事的條件。另一個禁止領聖體的原因是不好的影響，其實這是隸屬性的，因為當事人有問題，教會才禁止，在被禁止的情況下領聖體，就可能引起惡表。教會主張如下：

離婚是對自然道德律的嚴重侵害，是企圖摧毀夫婦自由同意、一起生活至死的合約。離婚違反救恩的盟約，婚姻聖事就是這盟約的標記。離婚而重新結婚，雖為民法所承認，但使婚姻關係的破裂更加嚴重：重婚的配偶因此而處於公開及連續通姦的狀態下：

假如丈夫與其妻分離後，接近另一女人，他本人是姦夫，因為他對這女人犯下通姦罪；而與他同居的女人亦是通姦，因為她引誘了另一女人的丈夫，傾心於她²⁶。

教會信理部於1975年在回覆地方教會的問題時也有類似的講法，意思是再婚者如果被允許領聖體需滿足兩個條件：1) 努力按著教會所要求的倫理原則去生活；2) 在不認識他們的聖堂領聖體以避免惡表²⁷。

26 《天主教教理》，2384號。

27 參閱金象達，《婚姻新法問答》（台北：光啟文化事業，2003），頁89。英文：These couples may be allowed to receive the sacrament on two conditions, that they try to live according to the demands of Christian moral principles and that they receive the sacraments in churches in which they are not known so that they will not create any scandal.

信理部的回答應該屬於教會傳統。關於第一個條件，按教會要求的倫理原則去生活，也就是領聖體者需要在恩寵的狀態下，而不是在大罪的狀態下。其實這使得離婚再婚者領聖體的機率就變得很小。拉辛格在任信理部部長時曾經陳述過自己的觀點：依教會法，當離婚的天主教徒沒有取得前一段婚姻的無效證明前，而締結另一段婚姻，該段婚姻將被視為無效。同時，不可參與聖事及教會某些禮儀、教理講授及行政職務。拉辛格重申教會的立場稱：離婚而再婚的天主教徒仍是教會成員，但被拒於聖事外，除非他們同意和新配偶居如兄妹，禁絕一切性生活²⁸。

以上所講的基本上是教會的觀點，也算是教會的傳統，下面就將一些具體牧靈中的個案作些討論。

2. 具體的個案分析

2.1 居如兄妹

所謂居如兄妹，就是由於前婚有效，而再婚無效，但不便分開，在不得已的情況下，許可他們住在一起，外表看起來像夫妻，其實生活如同兄妹，沒有性生活。採用這種方式，一是為避免犯罪，二是為避免惡表。其實，除非年高或有病，這種方法不易做到。雖然不易，但並非不能，這提供了一種解決問題的可能性。如果雙方答應以兄

28 參閱天主教滄州（獻縣）教區網站（2009），〈離婚後再婚者禁領聖體，信理部長回答五大疑問〉，2015年11月11日取自：<http://www.xianxiancc.org/showcourse.asp?id=906>

妹的關係一起生活（即沒有夫妻行為），他們就可以被允許領受聖事²⁹。在《家庭團體》勸諭也提到：

只有那些懊悔自己破壞了對基督的盟約和忠誠的標記，誠心準備度一個不再與婚姻不可拆散性相背的生活的人，可以得到修和聖事中與天主的和好，而有領受聖體的可能。這是說，為了嚴重的理由，例如為了兒女的教養，男女雙方無法分開，他們假如「完全禁慾，即沒有夫妻行為而生活在一起時」，可以給予罪赦³⁰。

2.2 臨終聖事

在修和聖事中，「悔改」是最重要的；這種悔改要求人應當有真正的懺悔，其中包含堅決的「定改」。假使一個人處在離婚再婚的狀態下，對於目前不合法的性生活不易有真誠的懺悔與定改³¹。臨終時，這個問題相對來講比較容易解決，因為人在臨終時，比較容易放棄一切不合法的問題，而努力讓自己歸心向主。也就是說這時當事人能夠痛悔自己的罪並有不再犯罪的決心，這為領受修和聖事是絕對需要的，可以為之施行臨終聖事。如果後來恢復健康，則要看後來情況的而定，如當事人又回到從前的生活狀態而做不到自己所承諾的，則應停止給予施行聖事。

29 參閱陳介夫，《聖事論新編》，頁487-488。

30 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，84號。

31 參閱 R.A. McCormick 著，王金良、向欣譯，〈離婚——牧靈工作的一個難題〉，《神學論集》54期（1982年冬），頁638。

2.3 尊重個人良心

具體的個案可能跟個人的良心有關。有些教友認為前一次婚姻在良心上並不產生約束力，因而他可以合理地進入第二次婚姻。這樣做的可能性是因為法律（包括教會法）永遠不會是十全十美的。在此塵世中，法律與良心、教會法與信德不會是完全等同的。依這種「內在法庭」，即良心的情況可以有如下幾種情況：

第一，從「內在法庭」（即良心）來看，某次婚姻是無效的，但沒有足夠的證據提供給「外在法庭」（external forum）。這就是所謂的「不能證明的案情」（unprovable case），此類婚姻的夫婦會從良心上覺得他們可以進入第二次婚姻。

第二，某次婚姻從「內在法庭」（即良心）來看是無效的，因為它有一個婚姻阻礙，但法律並沒有認出或承認這個阻礙。雖然如此，該阻礙仍然使婚姻無效。這就是所謂的「未承認的案情」（unrecognized case）。教會法的歷史顯示，人們對婚姻阻礙的理解有其發展過程。以前一些不曾瞭解的缺憾現在被承認是使婚姻無效的充足理由；可能還有其他一些能使婚姻無效的阻礙，只是教會法律尚未認出與承認那些因素。

第三，有些婚姻因著教會所承認的理由而確實無效，但是教會法庭的最後判決卻可能需要幾年的時間。這就是所謂的「懸掛的案情」。

如果在這種情形中的教徒已經進入了第二次婚姻，那麼他們可否被允許領受聖事呢？有人認為，特別是在前兩個情形中，他們可以被允許領受聖事。有權利服從於自己的明智良心，雖然良心的聲音與外在的法律規定不相符合。當然在領受聖事的時候，夫婦應該避免為教會引起惡表，夫妻應該在沒人認識他們的地方領受聖體聖事³²。

上面所論是不同學者的觀點，但《宗座信理部致天主教全體主教關於離婚而再婚信友領受聖體聖事牧函》³³中就此問題提出教會的觀點：

雖然類似的舉措也曾為教會某些先賢所提倡，並且在某種程度上在教會內幾乎形成了習慣做法，但是這些策略始終沒有得到教會牧者們的完全贊同，更沒有被教義所採納，也沒有形成任何的法律法规³⁴。

離婚而再婚者相信能夠領受聖體聖事的這種錯誤信念往往根植於他們相信個人的良心，基於對個人的過於自信和對前婚的存在與否以及對新婚的分析上，能夠做出最後抉擇。但是這種過於自信是不可取的³⁵。

32 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁543-544。

33 此牧函雖曾是拉辛格任信理部部长時所簽發，但卻是教宗若望保祿二世於接見本部長時，批准此函，特令頒佈，而此函乃於此聖部常會中所定。

34 信德網路版，〈宗座信理部致天主教全體主教關於離婚而再婚信友領受聖體聖事牧函〉，4號，2015年12月10日取自：<http://www.chinacatholic.org/News/index/id/23867.html>

35 同上，7號。

最近教宗方濟各在《愛的喜樂》勸諭中，對此問題有一簡單提示。提到「他們有時在良心上主觀地認為，先前已無法挽救的婚姻從來不曾有效」³⁶。勸諭提示這樣的情況，牧者應仔細區分，根據情況處理之。從勸諭中可窺見這樣的情況有解決的可能性，但需仔細分辯，沒有簡單的處方³⁷。在教宗的勸諭中，不僅提到有些離婚再婚姻者主觀良心上認為無罪的個案，同時也提到一些其他情況，例如：

新的結合關係可能經過一段時間後，已經穩定下來。兩人可能已育有新的子女，對伴侶表現了忠誠、無私的奉獻，亦活出基督信仰要求的委身，並意識到他們的異常狀況，而且覺得回頭非常困難，因為他們的良心認為這是又再犯錯。教會亦瞭解這樣的狀況：「為了嚴重的理由，例如為了兒女的教養，男女雙方無法分開。」此外，有些人雖已竭盡全力挽救婚姻，但遭配偶無理地背棄³⁸。

《愛的喜樂》勸諭中並沒有直接說明，在分辯之後哪些情況可以領聖事，但根據前後文，在這方面好像有討論的餘地³⁹。如果認為第一次婚姻是無效的，只是沒被外在的法律所認可，對這樣的個案相對容易達成解決問題的共識，但勸諭中提出的其他情況就沒那麼容易了。這也是為

36 《愛的喜樂》，298號。

37 參閱《愛的喜樂》，298號。

38 《愛的喜樂》，298號。

39 參閱《愛的喜樂》，296-312號。

什麼此勸諭一頒佈，馬上有很強的質疑聲音出來，因為從理論層面來講，的確要面臨一些不易解決的問題。

2.4 其他神學意見

A. 教會文件的探討：教廷在回答離婚再婚領聖事的問題時回答「依照教會贊同的慣例」。信理部進一步指出，再婚者如果被允許領聖體需滿足兩個條件：1) 努力按著教會所要求的倫理原則去生活；2) 在不認識他們的聖堂領聖體以避免惡表⁴⁰。有人認為說允許這樣的領聖體是按傳統的解釋，在「居如兄妹」又沒有惡表的情況下，可以領聖事。但有人也認為此文件所提出的，不只是在「居如兄妹」的情況下，而只要當事人不處於犯罪的近機會，沒有主觀的惡，那麼就允許領聖事⁴¹。

此文件可以這樣理解，除了沒有惡表外，至少沒有大罪（條件1：努力按著教會所要求的倫理原則去生活）。其實，不僅是離婚再婚者不可以帶著大罪領聖體，任何人都不可，當然離婚再婚者不能例外，問題是什麼樣的情況下當事人才沒有主觀的大罪呢。首先應該承認的是「居如兄妹」者，但也有學者提出如下的可能性：

有的離婚再婚者認為，自己離婚再婚是犯姦淫，而且也認為犯姦淫是大罪，但大罪與領聖體不衝突。也有的認為是犯姦淫，但不認為是大事，不是大罪，所以可領聖

40 參閱金象遠，《婚姻新法問答》，頁53。

41 參閱金象遠，《婚姻新法問答》，頁54。

體⁴²。還有人認為，如果說再婚者有罪，那誰又沒有罪呢？這才是為什麼當我們領聖體的時候說「主，我當不起你到我心裡來」⁴³。

理論上可以說，如果離婚再婚者只要覺得沒有大罪就可以領聖體，但實際上，很少教友認為自己處在離婚再婚的狀態下是正常的或是沒有大罪的。

B.有學者認為教會有自己的法律與主張，這都是好的；也認為離婚再婚者不可以領聖體有其理由；但是不能說沒有例外，也就是牧靈上的措施允許這些人領聖體。這就是所謂的「公平解釋原則」（權宜之計）（*epikeia*），就是不按法律的字面要求去做，在特殊情況下有一些例外而允許離婚再婚者領聖體⁴⁴。海霖認為，東方教會牧靈神學及牧靈工作所採用的「通融原則」，可以跟西方教會主張的「公平解釋原則」（權宜之計）（*epikeia*）放在一起比較說明。亞里士多德、多瑪斯等人的著作中，都強調「公平解釋原則」是立法者及執法者都不可缺少的一種基本精神。這種精神就是要執法者在面對極端困難的情況時，能發揮真正的公平精神及仁慈心懷，設法避免使法律文字僵化，而違背了立法者的原意及立法的目的。在顧及公眾的利益、個人的基本權利和需要時，就可考慮「公平解釋原

42 參閱Henneth R. Himes, "Current Theology: Notes on Moral Theology 1995", *Theological Studies* 57(1996): 107.

43 參閱Henneth R. Himes, "Current Theology: Notes on Moral Theology 1995", p. 108.

44 參閱吳智勳，〈離婚再婚的牧民問題〉，《神恩》101期（2014年5月），頁51-52；McCormick, R.A.著，向欣譯，〈離婚與再婚〉，《神學論集》54期（1982年冬），頁678-679。

則」的使用。應用這一原則時，須配合分辨的智慧，相信法律及正義必定超過固定的文字規條，從而找到適當的處理辦法，雖然這辦法可能與文字字面的規條相衝突⁴⁵。

3. 相關問題的探討

3.1 「除非因為姘居」(*epi porneia*) 之論述

耶穌的教導表明，他否認了任何形式的真正離婚。但是《瑪竇福音》記載：「我卻給你們說：除了姘居外，凡休自己的妻子的，便是叫她受姦污；並且誰若娶被休的婦人，就是犯姦淫」（5:32）；「如今我對你們說：無論誰休妻，除非因為姘居，而另娶一個，他就是犯姦淫；凡娶被休的，也是犯姦淫」（19:9）。這樣的「通姦條款」，即「除了姘居外……」是否說明聖經允許例外情況呢？

人們怎樣解釋這個「通姦條款」呢？學者們已經嘗試作了很多的解釋：

1) 條款中的「通姦」這個詞是指《舊約》所禁止的近親結婚（肋18:6；宗15:20, 29），因而被猶太人及早期教會視為非法，但是外教人則常常認為那種婚姻（如與自己侄女的婚姻）是合法的。這種婚姻必須要解散——這種作法給外教人一種離婚的印象，而《瑪竇福音》的記述是為了應付這個問題。

45 參閱Bernard Haring著，胡國楨編譯，〈一九八〇年世界主教會議後的牧靈反省——有關離婚與再婚的問題〉，《神學論集》54期（1982年冬），頁668。

2) 根據另外一種理論的說法，這個條款指出了離婚禁令的一個真正例外。這裡，*porneia*⁴⁶ 這個詞被他們理解成通姦的意思。新教與東正教的解經學者們常常持有這種理解⁴⁷。

3) 有人認為，姘居者不是婚姻，應該離開，其他的正式婚姻則不能離婚。從詞源的角度來看，希臘文 *porneia* 指未婚男女之性行為，而通姦 *moicheia* 是指發生關係的一方或雙方與他人有婚姻關係。聖經中「除了姘居外」如果解釋為一方配偶通姦，則應用 *moicheia* 而不應用 *porneia*，可見耶穌的意思並不是說一方通姦則可以離婚⁴⁸。海霖也認為這話的意思並不是准許在配偶犯了姦淫時，可以離婚和再婚，而是說姘居可以拆散⁴⁹。

4) 再者，也有人認為，我們承認耶穌對於離婚的徹底否定，但認為這種徹底的否定表達出一種理想，而不是一種絕對的法律條文。好像耶穌在「山中聖訓」的言辭，號召人們努力走向完善，是一種完美的境界⁵⁰。也就是說耶穌所宣稱的不可解散是婚姻的理想，但不一定是不可通融的⁵¹。

46 此詞的解釋參閱高超鵬，《基督徒的婚姻、家庭和性愛》（上海：天主教上海光啟出版社，2008），頁257；*porneia* 是一個希臘字，它的意義比較含糊，通指一切性方面的不道德。根據詞源學，*porneia* 指邪淫或賣淫，但它通常用來泛指一切性方面的不道德行為。正因為 *porneia* 的意義不明確，所以對《瑪竇福音》的這一句話出現不同的解釋。

47 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁535-536；另參閱穆宏志，〈新約中婚姻的不可分解〉，《神學論集》52期（1982年夏），頁327。

48 參閱高超鵬，《基督徒的婚姻、家庭和性愛》，頁258。

49 參閱海霖（Bernard Haring）著，孫振青譯，《基督之律》（*The Law of Christ*），卷三2（台中：光啟出版社，1978），頁279。

50 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁536。

51 參閱金象遠，《性愛、婚姻、獨身》（台北：光啟出版社，1987）頁118。

實際上，對於此條款的闡釋是一件很困難的事，但是上述條款不可能使耶穌對於離婚的全然否定變得無效⁵²。特倫多大公會第24場會議（1563年11月11日）強調「婚姻的鎖鏈不能由於某一方配偶的通姦而被解除」⁵³。

3.2 教會的婚姻觀之探討

「在已受洗者之間，完成而既遂的婚姻，除死亡之外，任何人間權力，或因任何原因，皆不得拆散」⁵⁴。教宗庇護十一世與庇護十二世特別強調了此端教會道理。那麼為什麼其他的婚姻都有可能解除，而教友之間有效既遂的婚姻則沒有任何餘地呢？這是一個不易回答的問題。此婚姻的不能解散不是因為當事人之間的「婚姻合意」，因為有的婚姻被教會所解除也具有同樣的合意；也不是因為婚姻的「既遂」，因為與外教人所締結的婚姻雖然已遂，但有時也可解除；也不是因為此婚姻的「聖事性」，因為未遂的聖事性婚姻也有解除的可能性。教會認為當「聖事」與「既遂」這兩個因素同時存在時就不能解除了。為什麼呢？這是一個需要思考的問題⁵⁵。

有些神學家認為耶穌所教導的婚姻不可拆散是好的，是一種偉大的理想，但保祿宗徒也講出了一種例外（稱之為保祿特權）。按教會的道理，只有教友已遂的聖事性婚

52 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁534。

53 輔仁神學著作編譯會編譯，〈論婚姻聖事的法典〉，《公教會之信仰與倫理教義選集》（台北：光啟文化，2013），1087號。

54 《天主教教理》，2382條。

55 參閱金象遠，《性愛、婚姻、獨身》，頁116-117。

姻才是不可解散的，那麼其他的婚姻（未遂婚姻、與未領洗者的婚姻）都有解除的可能性，按一些學者的意見，這些婚姻雖有時可以解除，但這也是真正的婚姻，可見婚姻的不可拆散性不是絕對的，那麼為什麼不可以把解除婚姻的權利放大，延伸到聖事性的已遂婚姻上呢？⁵⁶

1961年，布萊德（A. Bride）主張，雖然教會不能直接解散聖事性的既遂婚姻，但藉著對「聖事性」與「既遂性」的深度研究及解釋，教會可以間接地解除這樣的婚姻⁵⁷。這個問題不容易解決，因為跟教會的婚姻觀有關係。按教會的道理，婚姻是聖事，並依耶穌的教導，是不可以拆散的，如果有人離婚再婚，在教會內便是罪人，沒有辦法繼續領聖事。從一方面可以說，是教會的婚姻觀使這些問題變得棘手。如果可以將婚姻的「聖事性」與「既遂性」作解釋的話，問題就會變得相對容易一些，比方說「既遂」，如果是非人性的性行為（沒有愛、強暴等），即便完成，也不算「既遂」，這樣就使婚姻有了被解除的可能性。解釋「聖事」也是一樣，如果一個人領了洗，而結婚時沒有信德，那是不是聖事呢，如果不是聖事，那他們的婚姻也有解除的可能性⁵⁸。再譬如，現在教會法也要分析是否一個人有度婚姻生活的能力（不僅指身體方面，也包括心裡方面的成熟度）等諸如此類的問題，這就使婚姻的解除有了可能。

56 參閱吳智勳，〈離婚再婚的牧民問題〉，《神恩》101期（2014年5月），頁50。

57 參閱金象達，《性愛、婚姻、獨身》，頁117。

58 領洗者但現在已放棄信仰者的婚姻是不是聖事，現在有不同的意見。參閱陳介夫，《聖事論新編》，頁317-318；另參閱谷寒松，〈婚姻的聖事性〉，《神學論集》52期（1982年夏），頁240-241。

3.3 東方教會的作法

1965年，在梵蒂岡第二屆大公會議的議廳中，埃及東方禮主教佐格比（E. Zoghby）發表演說，呼籲西方教會仿效東正教對待無辜被遺棄的配偶而許之再婚⁵⁹。在初期教會時代，有一段相當長的時期，離婚和再婚是被容許的。但後來逐漸演變成「婚姻不可拆散」的道理⁶⁰。也就是整個教會在十一世紀之前都是容忍一個被遺棄的配偶教友再婚，給予第二次婚姻非聖事性的祝福。東正教分開後依然保護著這種傳統，而天主教會則有所改變。所以有人主張可以允許這樣的人領聖事⁶¹。

東正教的做法是這樣的，他們給離異的夫婦第二次婚姻的可能性，但需要很重大的理由，如被拋棄、一方失蹤、精神病、一方有殺另一方的陰謀、第一次婚姻被確認為無可救治等等。根據東正教的神學，聖事性婚姻是不可拆散的，但有時第一次婚姻作為一種外在事實已不存在。在這種情況下，允許離婚者再婚。但是第二次婚姻不能與第一次婚姻相比，它們不在同一水準上。第二次婚姻禮儀就體現了這一點，其中包含了一些悔過的成份，也缺乏第一次婚禮中的加冕禮。另外，還需要一段悔過時期：第二次婚姻之前要悔過兩年，而第三次婚姻之前則要悔過五年。在這段時期裡，只能領修和聖事。那麼天主教會能否也在肯定聖

59 參閱金象達，《性愛、婚姻、獨身》，頁118。

60 參閱輔仁神學著作編譯會，〈離婚 *Divorce*〉，《神學辭典》，增修版（台北：光啟文化事業，2012），頁1382-1384。

61 參閱金象達，《性愛、婚姻、獨身》，頁119-120。

事婚姻的同時，也不排除另一種可能性，即非聖事性的婚姻呢？這需要整個教會更深的反省以及更廣的共識⁶²。

四、其他的牧靈關懷

如果第一次婚姻確定無疑是有效的，但已經不可挽回地破裂了，且按民法已經再婚，無法分離，那麼人們該如何處理這樣的案例呢？

1. 分辨不同的離婚再婚情況

教友受時代的影響，離婚率愈來愈高，並且很多離婚者會再婚。教會也要救這些人的靈魂。離婚再婚的情況也不盡相同。正如《家庭團體》勸諭所講：

在那些曾真誠地設法挽救他們第一次婚姻而不合理地遭到遺棄者，和那些由於他們自己嚴重的錯誤而毀滅了教會合法婚姻者之間，有很大的區別。最後，那些為了兒女的養育而再婚的，而他們主觀地相信他們先前無法挽救的婚姻，從來就沒有效⁶³。

的確，我們解決離婚再婚問題時，要分別「有辜」及「無辜」的配偶。但是該記住，有時是不易分別的。而且

62 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁546-547。

63 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，84號。

為使二人和好，最重要的問題不是過去有了什麼過錯，而是現在他（她）是不是誠懇地願意盡力達成與對方和好⁶⁴。都是離婚者，可能責任不一樣，有的需負責任，有的是受害者。牧靈工作者須分辨這些不同的情況。根據情況而進行適當的牧靈照顧。天主教教理也提到：

在一對配偶中，一方可能是民法宣告離婚的無辜受害者，因此沒有違反道德誡命。他們中的一方已誠實地努力忠於婚姻聖事，卻感到不義地被遺棄，另一方則為了自己的嚴重過失，而破壞一個按教會法有效的婚姻，兩者之間存在著巨大的差別⁶⁵。

這就意味著，在只有離婚而沒有再婚的情況下，沒有過失的一方可以平安的領聖事，而有過失的一方需要悔改並盡力修補因已之過所造成的後果。

2. 適當的牧靈方法

雖然教會不允許離婚再婚者領受聖體聖事，但是聖事不是唯一接受上主恩寵的管道。對他們來說，還有其他一些接受恩寵的方式⁶⁶。教宗若望保祿二世也在《家庭團體》勸諭中提出：

64 參閱金象遠，〈離婚與再婚〉，《神學論集》13期（1972年秋），頁423-442。

65 《天主教教理》，2386號。

66 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁544-545。

我與世界主教會議一齊，誠懇地要求牧人和整個的信友團體幫助離婚的人，並且密切注意叫他們不要自視為脫離了教會，因為他們既然是領過洗的人，他們能夠而且應該分享教會的生命。要鼓勵他們聆聽聖言、參與彌撒聖祭、恆心祈禱、行使愛德的工作、並與團體一起致力謀求正義的工作、培養子女基督徒的信仰、養成補贖的精神和習慣，日復一日祈求天主的恩寵。教會要為他們祈禱，鼓勵他們，顯示教會是慈祥的母親，在信德和望德中支持他們⁶⁷。

意大利主教團的文件提到，離婚和再婚都是「違反福音的」。第二次的結合並不能解除第一次婚姻的聯繫。不過，由於他們的聖洗聖事和未完全放棄對天主的信德，離婚再婚者還算是天主子民的一份子。雖不能完全與教會相通，但也並非處於教會之外。此外，雖然信徒們把離婚、再婚者視為不守教規，但不能判斷他們的良心，或是他們靈修生活的情形，因為只有天主才能知道、才能判斷。人們應該幫助離婚再婚者分享信仰生活。例如，他們可以參加要理講習及非聖事的悔罪祈禱，請他們參與彌撒⁶⁸。

要讓那些離婚後再婚的男女知道，教會愛他們，並因他們的處境而痛苦。他們仍是教會的一份子，因為他們已經領洗，也持守了基督信仰。當然離婚後再婚是倫理上的

67 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，84號。

68 參閱 McCormick, R.A. 著，王金良、向欣譯，〈離婚—牧靈工作的一個難題〉，《神學論集》54期（1982年冬），頁637-638。

失序，也違反了信仰的嚴格要求，但這絕不阻止他們繼續祈禱和積極地去見證愛德⁶⁹。

3. 對子女的照顧

無疑地，在不正常的婚姻中兒童是受害者。他們都是天主的子女，有權利接受人性及宗教的教育；父母有責任培育他們，教會也有權利與義務關心這些子女，使其接受天主教教育並度基督徒生活⁷⁰。

關於不正常家庭的子女可分兩個方面，第一次婚姻家庭中的子女與第二次婚姻中的子女，都應該受到應有的牧靈照顧。第一次婚姻中的子女可能因著父母的離異而受到心靈的傷害，他們需要陪伴，需要團體的支援，甚至需要精神方面的調整及治療。教會也要關心他們，引導他們在信德的道路上穩妥的發展。教會的牧者應該知道，尤其是他們的童年時期，對他們的成長及信仰培育是非常重要的階段。教會應當按其年齡而給予適當的牧靈照顧，比方：應該何時領受聖事，應該參加什麼活動等。

再就是第二次婚姻的家庭，父母的婚姻有問題，但其子女並無過錯，應該把這些子女看成正常家庭的孩子來對待。應盡力避免其他因素對他們造成不必要的傷害。關於

69 參閱信德報網路版（2005），〈論離婚後再婚人士的牧民工作〉，2015年11月20日取自：<http://www.chinacatholic.org/news/3358.html>

70 參閱王愈榮，〈對破碎的婚姻、離婚再婚者具體的牧靈態度〉《神學論集》52期（1982年夏），頁336-338。

為離婚後再婚者的子女付洗問題，父母或代父母應保證給予子女真正的宗教教育。如果沒有人保證他們的信仰教育與信仰生活，那麼就不適合為他們施行洗禮聖事。⁷¹

以上所提到的不正常家庭的子女，一旦領洗成為天主教教友，教會的牧者、教會團體或教友就應盡力按部就班地引領照顧他們的信仰。這些子女有可能需要更多的關心與照顧，為能夠度健康的基督徒生活並避免重蹈其父母的覆轍。另外，子女的信仰生活也會影響到其父母，使他們可以早日歸向基督⁷²。

五、總結

1. 概述本文內容

現總結本文中的主要內容，前後順序安排遵從的原則是：首先是教會的指示，然後是比較多學者的意見，之後是少數學者的看法。

1) 婚姻由天主而定，一夫一妻制乃出自自然道德律（natural law），聖事性的已遂婚姻任何人間權利都不可解散。

2) 婚姻與家庭需要雙方當事人互相維護、共同建設；努力培育正確良心，藉領受修和與聖體聖事而加深信仰，

71 參閱《天主教法典》，868條；另參閱陳介夫，《聖事論新編》，頁70。

72 參閱王愈榮，〈對破碎的婚姻、離婚再婚者具體的牧靈態度〉，頁338。

實踐天主的計劃⁷³。同時，倚仗天主助佑，抵達全德的極峰。這有許多聖人的表樣作證⁷⁴。

3) 如果第一次照教律有效的婚姻並沒有完全無望地破裂，還有可能「破鏡重圓」，則應盡力幫助他們彼此寬恕、恢復正常的婚姻關係。如不能恢復，沒有再次結婚，則不禁止他們領聖事⁷⁵。

4) 如果已經再婚，努力之後也不能使他們回到以前的婚姻，則看他們的前婚是否有無效的可能、或限制取消（前婚配偶死亡）、或者不是聖事性的已遂婚姻，如有，則盡力解除前婚而使第二次婚姻合法化，以便度正常的基督徒生活。

5) 如前婚有效無法解散，並且再婚，不能恢復原來的婚姻，則「居如兄妹」是一個解決的方法。如果在過程中，雖有失敗，但只要決定這樣做並作出努力，仍可領受聖事。

6) 一個人在臨終時，在勸導之後，當事人有意願改正，可為之施行聖事。

7) 如果按照當事人的良心，認為前婚無效，但在外庭又無法證明，按不少學者的意見，第二次婚姻應該有效，也就是內庭（按良心）允許他們領聖事。

73 參閱宗座家庭委員會，《聽告解指南：有關婚姻生活上某此倫理問題》（台北：天主教教務協進會，1998），頁4-5。

74 參閱教宗庇護十一世，《聖潔婚姻》通諭（台北：台灣地區主教團，2014），23號。

75 參閱若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，83號。

8) 按照有些學者的意見，即便不符合教會的法律，前婚有效而再婚，但如果當事人良心認為沒有大罪（主觀善意，可能是錯誤良心所致），也可領聖事：譬如無辜一方無法生活而再婚⁷⁶。

前六點是可靠的作法，而後兩點則是神學需要繼續討論的議題。另外，無論如何，對離婚再婚者的家庭及子女，教會應給予真切的關懷⁷⁷。讓他們感覺到被教會所關心，而不是被教會所拋棄；給予他們信仰的培育並讓他們以不同的方式參與教會的活動及共融。

2. 需要繼續探討

「基督徒的婚姻，不僅象徵，而且還分享基督和教會相愛的盟約，它的尊嚴要求教會懷著深切關愛推動那建立在夫妻結合之上的婚姻和家庭，並採取各種可能的措施保護它，護衛它」⁷⁸。但婚姻一旦發生問題，離婚再婚的現象可能會出現。教會訓導有自己的原則與觀點，神學家們也提出了不同的解決方式；有些解決方式從神學上能夠接受，有些觀點則與教會的訓導不同。但面對離婚再婚的現象愈來愈多的情形，教會不能忽視這一問題的嚴重性，不應該使他們因為教會的不接納而離開教會團體。因為他們也是天主的子女，教會有責任照顧這些家庭，鼓勵他們多行善功，彼此服務，讓他們意識到天主永遠不會離棄他們。

76 參閱金象達，〈離婚與再婚〉，頁435-436。

77 參閱《愛的喜樂》，245-246號。

78 宗座法律委員會（Pontificium Consilium de Legum Textibus），《婚姻的尊嚴》訓令（*Dignitas Connubii*）（香港，聖神研究中心，2014），頁9。

教會作為慈母與導師，應致力尋求家庭的福利和快樂。無論如何，當一個家庭破裂時，教會都會受到傷害。因此教會應該找出補救的方法，在完全忠於基督教誨的情況下給當事人提供牧民指引⁷⁹。在神學信仰的研究中，教會屢次對某項真理有一種直觀的認識，卻不一定立即就能說清這些真理的理論基礎，只有在經過神學家不斷努力探索，正反雙方辯證後，才慢慢確立系統的理論解釋⁸⁰。在有關離婚再婚問題的處理上，神學家們已提供了一些可以探討的方向，但是有些是教會訓導還沒有接受，也是不容易接受的。世界主教會議中（*Synod 14*），教長們也提出了不同的觀點⁸¹。希望教會透過聖神的引導，找到一些辦法去牧放這些需要照顧的群羊，正如教宗若望保祿二世1997年1月24日，以《離婚再婚人士的牧民工作》為題，向宗座家庭委員會發表演說時所講：

教會目前的當務之急，是先制訂一套足以準備和能夠及時地支援夫婦，應付婚姻危機的牧民計畫。擺在眼前的重要課題，是宣報基督的恩寵和婚姻的誠命。是以，牧民工作者，尤其是堂區神父必須以開放的心，引導和支持那些離婚後再婚

79 參閱信德報網路版（2005），〈論離婚後再婚人士的牧民工作〉，2015年11月20日取自：<http://www.chinacatholic.org/news/3358.html>

80 關俊榮，〈天主教傳統對離婚的看法〉，陳若愚主編，《離婚與再——基督徒的觀點》（香港：宣道出版社，1991），頁147。

81 Cf. *Zenit*, *Synod 14: Official English Translation of Synod's Final Document*, Retrieved Dec.1, 2015, from <http://www.zenit.org/en/articles/synod14-official-english-translation-of-synod-s-final-document#52-54>：有些教長堅持傳統的教會作法，有些教長則認為可以考慮讓離婚再婚者領受懺悔與聖體聖事的可能性。

的男女，使他們明白，即使他們違背了婚姻盟約，也絕不會喪失天主的恩寵，天主仍會保守他們。教會會不停地「鼓勵她的子民，在這痛苦的情況下，以其他方式設法親近仁慈的天主……直到他們培養出所需的氣質」（《論和好與懺悔》宗座勸諭，第34節）。牧民工作者「被召喚去協助他們體驗基督的仁愛，教會慈母般的關懷，並以愛相待，勸告他們信賴仁慈的天主，又以明智和尊重，提出皈依上主、度教會團體生活的實際辦法」⁸²。

最後再一次重申，教會被稱為慈母教會，「人靈之得救，在教會中常應視為最高無上的法律」⁸³。雖離婚再婚者所處的倫理境遇不適合領受聖事，但是教會的牧者亦常應將他們視為教會大家庭的一部份，以適當的方式關心照顧他們⁸⁴。因為他們並沒有被開除教籍，他們的特殊情況正是需要特別照顧的原因，因為病人才需要醫生。因此，教會團體絕不應將這些家庭及其子女視為邊緣人士，反而應當設法引導他們，盡力使他們與教會達致更加密切的共融。

82 信德報網路版（2005），〈論離婚後再婚人士的牧民工作〉，2015年11月20日取自：<http://www.chinacatholic.org/news/3358.html>；參閱《羅馬觀察報》（*L'osservatore Romano*），1997年2月5日第四頁刊登此文英文本：To Pontifical Council for the Family. Pastoral care of the divorce and remarried.

83 《天主教法典》，1752條。

84 參閱《愛的喜樂》，245號。

《聖經》中的語言問題和現代西方 哲學中的語言之思

李革新¹

Abstract: This article will analyze the language problems in the Bible from four aspects: language and the world, language and the human, language and God, and the Incarnation (Word became flesh). This article will also analyze the view of linguistic philosophy in modern western philosophy. The language thoughts of the Bible influence deeply modern philosophy and contemporary Christian theology. We hope to deepen our understanding of the language and the beliefs in the Bible.

1 本文是國家社科基金項目「古希臘哲學中的淨化觀念研究（專案編號：17BZX073）」階段性成果之一。

本文作者為山東淄博人，哲學博士，碩士生導師，同濟大學哲學系副教授，主要研究西方哲學和宗教。

我們知道，《聖經》中包含了非常深刻和豐富的語言問題，對《聖經》中的語言問題的研究有助於我們深刻地理解語言問題和《聖經》教義。正如麥奎利在《談論上帝》中指出的：「當代神學最大的難題之一是語言問題。神學論述的意義是什麼？其所指是什麼？其邏輯是什麼？這種語言能否同當代人交流？」²所以當代神學對於語言問題是非常重視的。

同樣，我們看到，語言問題也是現代哲學中重要的問題，其中主要分為兩大流派。一個是歐洲大陸的現象學中的語言學問題，一個是英美世界中的分析哲學、語言哲學。可以說，現代哲學在語言問題上提出了很多深刻而豐富的觀點，不但深化了我們對語言問題的思考，而且也對基督新教和天主教的思想發展產生了重要影響。

本文將從語言和世界、語言和人類、語言和天主、言成肉身四個方面對《聖經》中的語言問題進行簡單的分析和梳理，同時也結合現代西方哲學中的有關語言哲學的觀點，揭示《聖經》中對語言問題的啟示和現代哲學所受到的《聖經》思想的影響，以及其對當代基督教神學思想的影響，希望有助於深化我們對《聖經》中的語言問題和信仰問題的理解。

2 約翰麥奎利著，安慶國譯，《談論上帝》（四川：人民出版社，1997），頁1。

一、語言與創世

《聖經》中的語言問題首先表現在《創世紀》中。在《創世紀》的一開篇記載：「在起初天主創造了天地。大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，天主的神在水面上運行。天主說：『有光！』就有了光。天主見光好，就將光與黑暗分開。天主稱光為『晝，』稱黑暗為『夜。』過了晚上，過了早晨，這是第一天。」天主繼續使用語言創造了天地：「天主說：『在水與水之間要有穹蒼，將水分開！』事就這樣成了。天主造了穹蒼，分開了穹蒼以下的水和穹蒼以上的水。天主稱穹蒼為『天，』天主看了認為好。過了晚上，過了早晨，這是第二天。」（創1:2-8）接下來，天主使用語言創造了整個世界的萬事萬物，包括陸地、海洋、植物、日月星辰、水生動物、陸地動物，最後是人類。

可以看到，在《創世紀》中，天主不是憑藉物質性的原材料創造了世界，而是憑藉語言創造了世界，而且是僅僅憑藉語言創造了世界。這種創造過程顯示了天主的大能。天主並不需要像人一樣借助於物質材料創造世界，而是僅僅憑藉祂的語言就可以創造世界。這裡似乎體現了天主和語言本身的同一性。正如在後面的言成肉身將要表明的一樣。這是非常神秘的一個事件和過程，對於我們人類的理智是難以理解的。但是，無論如何，《聖經》揭示了語言和世界萬物的本質性的關係。《聖經》表明萬物的創造是和語詞相關的，這可以說是語言的創世功能。語言和世界的關係是緊密相關的。

《創世紀》中的這種語言思想深刻影響到了當代哲學。現代西方哲學家海德格從哲學角度揭示了語言的創造功能。他認為真正的語言並不是我們一般所謂的語言，而是本質的語言，這種本質的語言就體現為原始的詩。詩的本質性的意義就是命名和創造。「詩乃是對存在和萬物之本質的創建性命名——讓萬物進入敞開的道說」。³他認為真正的詩是對諸神和萬物的最原初的命名，詩讓萬物各自擁有名稱，並從此作為存在者、可說者而進入在場之澄明。在他看來，作詩還建造著人類詩意的棲居的本質。「作詩乃是原初性的築造。作詩首先讓人的本質進入其棲居之中。作詩乃是原始地讓棲居（*das ursprüngliche Wohnen*）。」⁴他認為，正是通過作詩，詩人對萬物和諸神進行命名，並且把萬物和世界召喚入在場之澄明中，因此人類正是通過作詩而詩意地棲居於大地上。所謂「詩意地棲居」就是對世界天地人神的整體的保護，在此保護中，世界整體各自進入其本質之中，這就是他的「詩意地棲居」的意義。

現代西方另一個偉大哲學家維特根斯坦也對語言和世界的關係進行了思考和揭示。他從數理邏輯的角度出發，認為世界是由事實、事態和簡單物體三個方面組成的，世界是事實的總和。同樣，語言包含了命題、基本命題和簡單名稱三個層次，語言是命題的總和。他認為世界結構與

3 海德格爾著，孫周興編譯，《海德格爾選集》，上冊（上海：三聯書店，1996），頁319。

4 同上，頁478。

語言結構之間存在先天的對應關係，簡單名稱與簡單命題對應，事態與基本命題對應，命題與事實對應，語言與世界對應。對於這種先天對應關係我們是無法認識、無法言說的。「在語言中不能表現任何『違反邏輯』的東西，就像在幾何學中不能用座標來表現違反空間規律的圖形，或者給出一個並不存在的點的座標一樣。」⁵所以語言—邏輯只能表達世界範圍之內的事實，而不能表達世界之外的東西。而對於不能用語言理解表達的事物我們只能保持沉默。

海德格和維特根斯坦的哲學思想對於當代神學產生了巨大影響，例如對拉內、奧特、布特曼等的影響。奧特試圖在現象學解釋學的框架下重建神學的論題。他對海德格和維特根斯坦的語言哲學思想進行了神學的轉化。他的中心問題就是人的位格之在和天主的位格之在的對話中的相遇。他認為神學的話語必須重返祈禱，祈禱本質上就是個人和天主在生存論上的相遇。他認為人談論天主的方式只能是象徵性的，對象徵的體驗、與象徵的交往是一種臨界經驗。我們無法越過界限，我們首先生活在自己的經驗界限之中，但是我們在這種界限中，憑藉對象徵的臨界經驗，我們開始突破日常經驗的局限性。「對象徵的體驗使我們獲得對不可說的真實的體驗。因為正是在象徵之中並且通過象徵，在我們之間實際產生了對語言界限彼岸的理解。當象徵和通過象徵的理解成為我們以我們的在獲得的體驗時，我們就日益堅信作為真實的不可說者。」⁶可以說，

5 維特根斯坦著，郭英譯，《邏輯哲學論》（台北：唐山出版社，1985），頁28。

6 奧特著，林克等譯，《不可言說的言說》（北京：三聯書店，1996），頁36。

正是通過對語言和象徵的研究，奧特建立了新的現象學神學，對當代神學發展產生了重要影響。

二、語言與人類

在《聖經》中，巴貝耳塔的故事則表明了語言和人類的關係。在《創世紀》中記載，在天主創造了人類的最初時期，當時全世界只有一種語言和一樣的話。當人們由東方遷移的時候，在史納爾地方找到了一塊平原，就在那裡住下了。當時人類都彼此說：「來，我們做磚，用火燒透。」他們就拿磚當石，拿瀝青代灰泥。然後他們彼此又說：「來，讓我們建造一城一塔，塔頂摩天，好給我們作紀念，免得我們在全地面上分散了！」後來，上主從天上下來，要看看世人所造的城和塔。上主說：「看，他們都是一個民族，都說一樣的語言。他們如今就開始做這事；以後他們所想做的，就沒有不成功的了。來，我們下去，混亂他們的語言，使他們彼此語言不通。」於是上主將他們分散到全地面，他們遂停止建造那城。為此人稱那地為「巴貝耳，」因為上主在那裡混亂了全地的語言，且從那裡將他們分散到全地面。（創11:1-9）

在這個情節中，《聖經》似乎表明，正如天主使用語言創造了世界萬物一樣，人類憑藉語言也可以達到和天主一樣的能力。這裡同樣暗示了語言的通神或者通天的性質。進一步，天主看到，人類如果使用同樣的語言，那麼，他們就能夠更好地相互合作，就可以做出不可思議的各種事情。但是天主並不希望人類達到這種狀態。因為天主看到，人類使用一種語言時，人類可能憑藉同樣的語言

為所欲為、無法無天。最後，他們就可能不再遵守天主的戒律和法律，而做出違反和對抗天主的事情。所以相同的語言和互相合作，導致人類的傲慢心增強，敬畏心消失，他們建造巴貝爾塔通往天國的行為，就體現了他們的這種心態的轉變。這種傲慢和狂妄就會給人類自身帶來巨大的罪惡和混亂，所以天主為了保護人類，通過變亂語言的方法，使人類的相互合作的力量得到削弱，這樣就可以使他們更好地遵循天主的戒律，從而真正實現自己的塵世的幸福。因此，天主使語言變亂，不是出於嫉妒或者恐懼，而是出於對人類的愛和保護。

我們看到，在古希臘的神話中也有類似的故事。在柏拉圖的《會飲》中，阿里斯托芬就講述了一個早期人類的故事。那個時期人類是圓球形狀的，有兩張臉、四條腿和四條胳膊，他們奔跑迅速，力大無比，於是他們試圖聯合起來反抗諸神。宙斯不希望發生這種事情，於是為了削弱人類，他就把人類從上到下一分為二，把後面的皮拉到前面來，在肚臍處繫起來。而且，宙斯還把他們的頭顱扭到前面，這樣他們就可以看到自己的肚臍，始終不忘記自己的狂妄的罪惡和由此導致的痛苦。

在現代文化中，語言和民族文化幾乎是同一的。人類分為不同的族群或者民族，而民族或者族群的差別主要就體現在語言上。希臘人就把說不同語言的人稱為野蠻人。人類語言的多樣性既創造了不同的文化成果，但是也造成了彼此交流的困難。人類無法彼此輕易地交流，因此也不能完全通力協作。所以，現代人試圖創立一種全人類通用的「世界語」。他們希望這種世界語可以使人類的交流合

作重新變得容易。這其實是在對抗天主曾經的懲罰。但是這種嘗試並未獲得成功，不同的族群仍然習慣於自己的語言，因為語言是一種傳統的，需要不斷練習和傳承的文化載體，在語言和人類不同民族中間存在一種本質性的關係，這種關係並不是可以隨意改變的。

西方哲學家海德格也表明了語言和人類的這種關係。他認為：「人之為人，只是由於人接受語言之允諾（*Zuspruch*），只是由於人為語言所用而去說語言。」⁷在他看來，人並不是語言的主人，相反，語言本身比人更強大。不是人類創造了語言，而是語言創造了人類。人之所以能說話是因為語言已經先行向人允諾其本質，人只是由於傾聽語言才有所說。人也正是在對語言之道說有所傾聽與應合之時，才成為人。所以，與其說人是語言的主人，不如說語言是人的主人。與其說語言為人所用，還不如說人為語言所用。人的存在根本上歸屬於道說，人作為語言之道說的傾聽者、傳信者才有其本質。

海德格的這種觀點也被當代天主教思想家所繼承。拉內試圖從語言的角度重建宗教哲學和神學的基礎，提出了「人是聖言的傾聽者」的觀點。他認為：「諦聽著上帝言說或者沉默的聆聽者之本質，完全在其自身之內蘊含著宗教，這種宗教依循因上帝言說而實際上已經發生的啟示去求索此在和應在。」⁸也就是說，他認為人本質上就是一種

7 海德格爾著，孫周興編譯，《海德格爾選集》，下冊（上海：三聯書店，1996），頁1099。

8 卡爾·拉納著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》（北京：三聯書店，1996），頁197。

傾聽者，在對天主之言說的傾聽中，人才成為人。因此，他的宗教哲學的基礎就建立在人作為聆聽者的本質中。他試圖建立的宗教哲學是一種人類學，這種人類學以對天主的言說的傾聽為依據和根本。而宗教哲學則構成了基督教神學的基礎。這樣他就把基督教神學的基礎建立在人性的本質之中了。

三、語言與天主

《聖經》中還涉及到天主和語言的關係問題。其中最著名的就是梅瑟和天主的最初的對話。梅瑟的母親為了避免他被殺死，把他放到籃子裡，後來被埃及國王的女兒收養。梅瑟長大後因為失手殺死了一名毆打希伯來人的士兵，為了躲避法郎的追殺，梅瑟來到了米德揚，並娶祭司的女兒漆頗辣為妻，生有一子。有一天，梅瑟受到了天主的感召，天主要求他回到埃及，並帶領希伯來人，離開埃及返回故鄉。

在西乃山上，梅瑟直接和天主進行了交談。當時，上主的使者從荊棘叢的火焰中顯現給他，他看見那荊棘焚燒，而荊棘卻沒有燒毀。梅瑟就走過去看看這個奇異的現象。

上主見他走來觀看，天主便由荊棘叢中叫他說：
「梅瑟！梅瑟！」他答說：「我在這裡。」天主說：「不可到這邊來！將你腳上的鞋脫下，因為你所站的地方是聖地。」又說：「我是你父親

的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主。」梅瑟因為怕看見天主，就把臉遮起來。上主說：「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們因工頭的壓迫而發出的哀號；我已注意到他們的痛苦。所以我要下去拯救百姓脫離埃及人的手，領他們離開那地方，到一個美麗寬闊的地方，流奶流蜜的地方，就是客納罕人、赫特人、阿摩黎人、培黎齊人、希威人和耶步斯人的地方。現在以色列子民的哀號已達於我前，我也親自看見埃及人加於他們的壓迫。所以你來，我要派你到法郎那裡，率領我的百姓以色列出離埃及。」梅瑟對天主說：「我是誰，竟敢去見法郎，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。」梅瑟對天主說：「當我到以色列子民那裡，向他們說：你們祖先的天主打發我到你們這裡來時，他們必要問我：他叫什麼名字？我要回答他們什麼呢？」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。（出 3:3-14）

這一段情節告訴我們，天主在此表明自己是自有者。所謂的自有者是永恆的存在，和哲學中的實體概念相似。而天主是超越語言的，是不可以語言表達的。我們知道，天主憑藉語言創造世界萬物，萬物都是有名稱的。但是天主的存

在是超越語言，我們使用語言只可以稱呼那些被造物，而不能用來稱呼造物主天主。天主的名是不可妄稱的，是不可樹立形象的。我們使用任何語言都不能表達天主的本質和真理。這裡體現了人類的思維和語言的局限性。

根據天主和語言的這種基本觀點，天主教中產生了否定神學的派別。否定神學的基本精神就是與其說天主是什麼，不如說天主不是什麼。在否定神學看來，天主是絕對的奧秘，是絕對的異在者，超越了人類的感官、語言、理性以及任何認識，人類對天主的任何認識都是象徵性的。除了天主的啟示，人只有在不知和否定之中，在內省和直觀的神秘經驗中，才能真正認知天主。在託名狄奧尼修斯的《神秘神學》中，他認為：「對於他，沒有任何名字或表述。我們無法追隨他進入他遠遠高於我們之上的、無法接近的居所，我們甚至不能用『善』這個名字來稱呼他。」⁹他認為世界是天主的創造，萬物因為天主而存在，萬物的秩序具有天主的範型，我們可以從萬物的安排中去認識天主，所以我們可以用萬物之名來稱謂天主，如天主是生命、光、真理、眾神之神，是善、智、美、愛；是太陽、星辰；是火、水、風、石等等。但是天主又遠遠超出世界和萬物，不是憑藉萬物可以達到的。天主是萬物中的萬物，但是又不是任何一個事物。所以天主有萬物之名，但是又無名可謂。「它是超出心靈的心靈，超出言說的言說，它不能由任何言談、直覺、名字所理解。它存在，但

9 (托名) 狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（北京：三聯書店，1998），頁85。

其存在方式與任何其他存在的存在方式皆不相同。作為一切存在的原因，它本身超出存在」。¹⁰一切語詞都是人類理智的產物，是人用來指稱可感可知之物的，因此我們不可能憑藉語詞認識天主，否則就是偶像崇拜。

《聖經》中的這種思想也深刻影響到了現代西方哲學。現代西方哲學家維特根斯坦在《邏輯哲學論》中指出，哲學與宗教的區分表現為：對可說的事實與不可說的神秘的事實之間的劃分。在前言中，他明確指出：「這本書的整個意義可概括如下：凡是能夠說的事情都能夠說清楚，而凡是不能說的事情，就應該沉默。」¹¹他還明確指出，世界是可知的，可說的，而天主是不可說的，是不在世界之中的。「世界是怎樣的，這對於更高者來說完全是漠不相關的。上帝是不在世界上顯現的。」¹²這個觀點同樣表明他受到《聖經》的影響。在他看來，我們可以認識和言說的只是這個世界中的事物，而超出這個世界的天主是不可認識、不可言說的。

海德格從現象學角度表明了存在本體的不可言說性。他的一個著名觀點就是認為「語言是存在的家」。語言是指原初的語言或者本質的語言，也就是「道說」（*Sage*）。存在也不是指傳統形而上學意義上的本體，而是自行遮蔽的大道（*Ereignis*）。他認為大道或本有是語言的淵源，但是大道作為語言的淵源卻超出了一切語言表達的範圍。如

10 同上，頁3。

11 維特根斯坦，《邏輯哲學論》，頁20。

12 維特根斯坦，《邏輯哲學論》，頁96。

果說，我們還能把語言之本質揭示為顯示著的道說，那麼對大道我們根本上則無所可說。他認為：「對這個在道說中運作的大道，我們只能這樣來命名：它——大道——成其本身（*Es-Ereignis-eignet*）。」¹³大道除了成其自身，別無他求。大道根本上是不可顯示者、不可言說者，它是絕對的隱匿自身者。但大道之隱匿是通過將自身隱匿於道說之顯示中得以實現的。所以，他把道說看成大道的成道方式，大道唯通過道說才成其自身。所以他說：「語言是存在本身的又澄明著又隱蔽著的到來。」¹⁴

當代天主教神學家拉內根據海德格的這種哲學思想，特別強調語言和天主的關係。在《聖言的傾聽者》中，他指出：「一切超世界的東西原則上不僅能夠以其最一般的在之規定性，而且也可以根據其某種確定的特性以否定方式通過我們稱之為言詞的歷史性顯現展示給人，言辭本身則是世界之內的、歷史的具體性和超驗的否定這兩者的結合。所以此言詞被認為是與自由的上帝在可能的啟示中相遇的地點，而人始終通過其超驗性佇立於這位上帝之前。」¹⁵在他看來，語言具有經驗和超驗的雙重屬性。天主本身是不可言說的，但是天主通過言辭而顯示自己。奧特也指出：「不可說的是人在其真實、在其深層裡所遭遇的那種真實。」¹⁶也就是說，天主作為不可說者並不是可有可無的，而是居於人的存在的本質核心，是最為真實的創造。

13 海德格爾，《海德格爾選集》，下冊，頁1139。

14 海德格爾，《海德格爾選集》，上冊，頁371。

15 拉內，《聖言的傾聽者》，頁176-177。

16 奧特，《不可言說的言說》，頁44。

而祈禱就是人和天主的相遇的方式。「人向上帝祈禱是人的一種獨白，但同時也像是一種對話。它可以說是一種『開放的』獨白：在這種獨白的時候有一個第二者在傾聽——是的，在傾聽，即使他沉默。」¹⁷從以上介紹可以看到，當代天主教神學在積極吸收當代哲學中關於語言的思想，並且發展出了新的神學思想。

四、言（Word）成肉身

我們看到，在《新約》中又表達了一種新的語言思想。如果說在《舊約》中，天主本身是不可言說的，天主主要是通過語言和人類溝通與立約的。那麼，在《新約》中，天主的語言直接變為活生生的人，即耶穌基督。這就是道成肉身的神秘真理。

在《若望福音》中，《聖經》表達了「言成肉身」的真理。

在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。萬有是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。在他內有生命，這生命是人的光。光在黑暗中照耀，黑暗決不能勝過他。曾有一人，是由天主派遣來的，名叫若翰。這人來，是為作證，為給光作證，為使眾人藉他而信。他不是那光，只

¹⁷ 同上，頁55。

是為給那光作證。那普照每人的真光，正在進入這世界；他已在世界上；世界原是藉他造成的；但世界卻不認識他。他來到了自己的領域，自己的人卻沒有接受他。但是，凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女。他們不是由血氣，也不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的。於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。（若1:1-14）

我們知道，道成肉身（incarnation）是天主教和基督教的基本教義和信條之一。天主教和基督教認為耶穌基督是三位一體中的第二位，即聖子，他是與天主同一本體，與聖父同在，是天主的聖道（言）的人格化顯現。因為天主是無形無像的靈，而且又住在罪人不能接近的光中，所以世人不能看見，也不能看見天父的本體。世人因為犯罪而無法自救，天主差遣祂的獨生愛子來到世間，通過童貞女瑪利亞由聖神受孕，取得肉身而降世為人，作為救世主拯救世人，因此稱為「道成肉身」。道成肉身的聖子耶穌基督顯現成為了天主所發的光輝和本體的真像。所以保祿宗徒宣稱：「他是不可見的天主的肖像」（哥1:15）。若望宗徒也宣稱：「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。」（若1:18）。道（言）成了肉身，天主的生命之道才能被世人和門徒所聽見，所看見，所感知。耶穌基督道成肉身，是天主賜給人類最高的啟示。

天主之所以道成肉身，是因為祂所要拯救的不是天使，而是具有血肉之軀的人。所以天主的道成肉身是為了拯救世人而採取的方法。憑藉道成肉身，耶穌基督才能在世間與凡人相同，成為神與人之間的中保。憑藉道成肉身，耶穌基督在人事上經受試探，從而理解和體諒那愚蒙和失迷的人，憐恤和拯救那被試探的人。通過道成肉身，耶穌基督才能藉著自己的死亡破壞那掌死權的魔鬼，釋放那因怕死而為奴僕的人。通過道成肉身，耶穌基督才能得以獻上一次永遠的贖罪祭，在神與人之間另立新約。天主借助於耶穌基督的道成肉身，才能最終實現對人性的救贖。耶穌基督傳播的福音就是愛的福音，就是天主的聖言，在這種愛和聖言中實現人和神的溝通和和解。

耶穌基督的道成肉身是藉人性顯示了神性。《若望福音》側重描繪耶穌基督的神性，但同時，這卷福音書也描述出基督耶穌完美的人性。例如基督耶穌對撒瑪利亞婦人進行誘導；對行淫時被拿的婦人進行體諒與赦免；他和孤兒般的門徒離別前對他們進行囑咐與叮嚀；耶穌基督對拉匝祿之死充滿哀傷與淚水；他在比拉多庭前進行凜然大義的陳詞；他在十字架上將母親託付給若望；他在復活後為門徒親手預備早飯。在海邊漫步時，他同三次不認主的伯多祿的語重心長的深談等等。這些事蹟都體現出他神性中的慈愛、憐憫、公義與信實的人性一面。正如希克指出的：「道成肉身的聖子和上帝聖父的溝通，是通過他的屬人的心靈進行的。所以耶穌向上帝祈禱，並意識到在執行天父的旨意。」¹⁸ 因此，在道成肉身的耶穌基督身上，我

18 約翰希克著，王志成、思竹譯，《上帝道成肉身的隱喻》（江蘇：人民出版社，2000），頁78。

們所看到是無形的道與具體肉身的統一，今生與永世的統一，靈性與物質的統一，屬天與世界的統一。基督耶穌言成肉身，是人實現神聖生活的正當途徑，是通往天國的正確道路。這也是基督耶穌言成肉身的意義所在。

五、結束語

從以上介紹可以看到，《聖經》中包含了非常豐富和深刻的語言思想，對西方哲學也產生了深刻的影響。同時，現代西方哲學對於語言問題的思考也深刻影響到當代神學的發展。從語言的角度，我們可以更好地理解《聖經》中的啟示真理，也可以更好地理解很多哲學問題的討論。

基督宗教自傳入中國以來，已經歷了許多世紀的滄桑。隨著基督宗教在中國的發展，漢語基督宗教的發展問題也顯得愈來愈重要。讓基督宗教說漢語，這是當代基督新教和天主教所面臨的重要歷史使命。我們要發展漢語基督宗教，就應該對《聖經》中的語言問題有所研究，也應對漢語的特點進行深刻的研究和認識，並且把這種研究和認識運用到基督宗教思想的發展中。



對「啟示」的現象學分析 ——基於梵二《啟示憲章》的解讀¹

王亞娟²

Abstract: Since the Enlightenment, contemporary thought branded with rationality has increasingly influenced the theological doctrines originating from revelation and pastoral life under its guidance, and which continually shape the new face of secular life. With this background, based on *The Dogmatic Constitution on Divine Revelation: "Dei Verbum"* (abbr. *DV*) of Vatican II, this article will analyze the issues of the revelation of God. The analysis shows that the use of the phenomenological method in analyzing the issues of revelation would avoid the problems caused by historicism. First, "the preliminary statements" will introduce the issues and the method used in this research. Second, revelation is regarded as the historical self-manifestation of God, as well as

-
- 1 本文是2015年度國家社科基金青年項目，「梅洛·龐蒂晚期思想研究」（15CZX041）的階段性成果。文章寫作過程中受到輔仁大學天主教研究院第十三屆士林哲學講習會的資助，在此僅對陳德光院長、江孟蓉小姐表示衷心的感謝。另外，陳文團教授、黎建球教授的啟發，與段春生神父、刑國利神父的幫助，對本文的形成多有助益，一併致以謝忱。
 - 2 本文作者為南開大學哲學博士，現任職於華中科技大學人文學院哲學系，華中科技大學人文學院法語文化研究中心；主要研究方向：現代外國哲學，基督宗教文化與當代思潮等。

the dynamic encounter between God and human beings within human beings' inner experiences, which therefore also possesses the characteristics of historicity and universality. Finally, this article will conclude that the Ideation of essence (*Wesensschau*) of the revelation exposes its nature of transcendence beyond the traditional dualism of the subject and the object, but also leads to mysticism because of the invisibility of the triune God.

一、本研究的預先說明

1. 現代社會中的啟示問題

眾所周知，以脫離宗教權柄、宣稱主體獨立為口號的啟蒙運動，從根本上打擊了基督宗教源自「啟示」的教義與實踐對理性的主張，因此在現代社會中嚴重影響了基督宗教的信仰。現代神學家嘗試在與啟蒙思想的對話中，重建基督宗教的啟示論。這一嘗試因啟蒙運動而興，並在啟蒙的旗幟康德那裡，在其關於實踐理性與宗教的思想³中，引伸出重建基督宗教的進路與方向：在康德關於事實與價值的區分之後，神學家主張從道德行為的內在前提來理解，並將基督設想為「歷史的耶穌」⁴。這種歷史主義的基調便成為縈繞在現代神學啟示論之中的幽靈。

3 康德僅僅在道德行為的前提上，持一種理性的宗教觀。參閱康德，〈證明上帝存在唯一可能的證據〉，〈實踐理性批判〉，〈純然理性界限內的宗教〉，李秋靈主編，《康德著作全集》，第2，4，6卷（北京：中國人民大學出版社，2007）。

4 「倫理經驗才是人類信仰天主的主要範圍」。參閱亨德瑞，〈超驗方法——由康德到賴雷〉，《神學論集》63期，頁12。另參閱福特編，董江陽、陳佐人譯，《現代神學家，二十世紀基督教神學導論》（香港：道風書社，2005），頁31-34。

在二十世紀的神學領域內，面對與現代性相關的現實問題，圍繞啟示的爭論異常激烈，以巴特（K. Barth）、布魯納（Brunner）、布特曼（Bultmann）、庫爾曼（Cullmann）和拉內（K. Rahner）等為代表的基督新教神學家與天主教神學家之間，表現出迥然不同的傾向⁵。弗雷將他們所提出的主張分為五種神學類型⁶：第一種是一種傳統主義的意圖，嘗試用傳統神學的方式來看待所有現實；第二種是以基督宗教的身份認同為基礎，在信仰的基礎上理解與應對當前的問題，以巴特等為代表；第三種是在現代性的對話中，將基督宗教的信仰與現代社會關聯起來，以蒂利希為代表；第四種則是用特定的現代哲學、概念或問題，將基督宗教與現代社會聯繫在一起，以布特曼對《新約》的存在主義詮釋為代表，而拉內則被看做是一個多元主義者；第五種則依據現代社會外在的標準對基督宗教的核心問題予以評判。

讀者或許並不完全贊同上述區分，但在這一區分的背後隱藏的線索，恰恰凸顯了當代社會中啟示問題的核心。如果將第一種類型看作啟示的完全「封閉性」的話，那麼最後一種類型則因完全的「開放性」，而脫離了基督宗教的領域。於是，以完全的「封閉性」與「開放性」為兩個極點，我們便獲得了一條由虛線構成的現代神學圖譜，其餘諸類型則定位於兩點之間的虛線上。啟示爭論的核心也

5 福特編，《現代神學家，二十世紀基督教神學導論》，頁15；參閱黃鳳梧，〈梵二大公會議的啟示論〉，《神學論集》39期（1979年），頁24-39。

6 福特編，《現代神學家，二十世紀基督教神學導論》，頁13。參閱 Hans Frei, *Types of Christian Theology* (New Haven: Yale University Press, 1992).

在這一圖譜上浮現出來：即如何看待「啟示與歷史」的關係，究竟是應該主張啟示在歷史上的「封閉性」，就像各種教條主義者所支持的，還是應當持一種「開放性」的立場，主張用新的理論、新的方法，在歷史與社會中詮釋啟示的多重面向？

梵二在這些爭論基礎上所形成的《啟示憲章》⁷，作為二十世紀基督宗教在啟示問題上的指導性綱領，充份展示了啟示論的開放性特徵：一方面啟示作為基督宗教的核心事實，具有一貫的整體性特徵，無論是在猶太人的歷史中，在耶穌的死亡與復活中，還是在教會的宣道與傳遞中；另一方面，啟示的牧靈需求使教徒在信理的理解上與日更新，而不是一味地因循守舊。⁸然而，這種開放性並不意味著完全走向實踐，基督宗教仍然主張啟示是天主的恩寵，並非人只靠自身即可實現的，但各種密契主義對此顯

7 梵二是1962-1965年召開的「梵蒂岡第二屆大公會議」的簡稱，它是天主教會在新的時代背景下，面對所有基督徒和非基督徒對基督宗教所做的新的詮釋和宣告，被視為「教會在本世紀最大的事件」（《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁3）。「會議發佈了四個憲章（教會憲章、啟示憲章、禮儀憲章、教會在現代世界牧職憲章）和九個法令（職務、生活、司鐸培養、修會生活革新、教友傳教、教會傳教工作、大公主義、東方教會、大眾傳播媒介）。」 Cf. Francis Schüssler Fiorenza, "Vatican II", in *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, edited by Chad Meister, and James Beilby (New York: Routledge, 2013), p. 366. 本研究主要關注的是梵二的《啟示憲章》，因其拉丁文原文為 *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione: Dei Verbum*，所以簡寫為DV，以下在腳註中一律使用簡寫。本文引用的梵二文獻版本為：《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，第12版（台北：台灣地區主教團秘書處出版，2013）。英文版參閱 *Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Dei Verbum*, solemnly promulgated by his Holiness, Pope Paul VI (November 18, 1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/.

8 參閱黃鳳梧，〈梵二大公會議的啟示論〉，《神學論集》39期，頁45。黃先生表示「人生活在有限的時空和生命中，常擁有一種完美主義的渴望，這本是天主的原始啟示……」從現代神學領域觀之，他的研究支持一種導向拉內的多元主義立場的觀點，儘管他並未明確指出這一點。

然有不同的看法。⁹面對梵二後對啟示論的種種爭論，或許問題並不在於對象的對錯問題，而在於方法上的不同。

梵二文獻作為基督宗教內部文獻，在繼承士林哲學的教義傳統基礎上，經歷長期的爭執與論辯之後所形成的公告，在「啟示」這個「引發了梵二的整個宗教神學」的概念上，其宗旨「都應按照大會的本意」¹⁰而被接受。故而，問題在於如何揭示梵二有關啟示問題的本意。究竟是在梵二文獻的文字表面，或以梵二之後的文獻、解釋為依據，還是回到梵二文獻的形成過程¹¹，回到啟示爭論的緣起來展開描述和分析？這是澄清「啟示」概念的前提性問題。這一問題所關涉的是研究方法，以及因方法的原則而形成的對象。在方法上，本文將從後一種路徑進入，依據現象學獨特的「觀看方式」，在「一種內在幅度上達到與他人相容的內涵」，從而「使啟示的真正內涵完滿地顯示出來」¹²。而

9 在啟示的開放性問題上，有關多元主義、相對主義與歷史主義的理論爭論並未在梵二之後結束。而在牧靈實踐中，梵二所表達的開放的、積極的態度並沒有被完全予以貫徹，甚至被引向某些倒退。「教會能由梵二的衝動裡漸漸退卻，而再度踏起老的步伐、甚至跌入從前的小圈子裡」。參閱房志榮，〈卡爾·拉內對梵二大公會議的貢獻〉，《神學論集》63期（1985年），頁115；例如，DV對耶穌作為全部啟示的「滿全性」（DV2，4）的肯定，被研究者看作是啟示之線性發展的證據，啟示被看作是「一條有開始、有進展、有高峰、有盡頭的直線」，參閱李奉蓁，〈神學論集〉37期（2005年），頁123。這種線性發展的啟示論，看似並不違背DV的開放性立場，但在歷史與文化的複雜性之中，這種線性發展觀與馬丁布伯的導向神秘的「互動說」，和拉內的開放的多元主義顯然不盡相同。

10 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁137。

11 「梵二大公會議應當僅僅被理解為，對此次會議之前數十年來的神學潮流與資源的背景的反對。」Francis Schüssler Fiorenza, "Vatican II", in *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, p. 365.

12 黃風梧，〈梵二大公會議的啟示論〉，《神學論集》39期，頁45。這種觀點事實上已經邁進了現象學分析的大門，然而，由於缺乏對現象學方法性的覺識，黃風梧最終的結論也只能是「如人飲水，冷暖自知」- 這種詩化的表達，而非嚴格的澄清。

在對象上，本研究吸納了梵二前後啟示論的研究成果，並以對《啟示憲章》的解讀為核心展開啟示問題。因方法的不同，研究對象將呈現出與既有方法（歷史主義、教條主義、自由主義、唯理主義等）相區別的顯現方式，從而揭示出既有研究成果中新的面向。嚴格地說，這些面向原本都已經包含在已有的研究成果之中，細緻的讀者會在本文中找到許多熟悉的內容與見解。如果說本文仍有些許研究價值的話，其價值僅在於方法的轉換，及其促成的原本隱藏的側面之顯現。

2. 現象學作為神學研究的方法

現象學的方法在神學研究中的應用，此前多體現在齊克果、沙特與海德格等代表的存在主義對神學的影響，例如布特曼的神學對存在主義的運用，以及拉內作為海德格曾經的學生在多元主義視角下對超驗的研究¹³等，這些都可被看作是基督世界在當代社會中溝通神學與現代文化的一種努力。然而，在非基督世界—它事實上與基督世界不可分離—內部，用現象學的方法對啟示的研究似乎並不非常熱烈，本文所做的正是這樣一種嘗試。這種努力在付諸實施之前需要被充份的論證，無論是對方法本身還是在對其應用的對象上。

13 1934-1936年，拉內在弗萊堡大學學習哲學，成為海德格的學生。拉內繼承了海德格有關康德的觀點，認為「超驗範疇」在知識領域中作為使經驗可能的條件而被應用；但拉內並不是一名海德格式的存在主義者，而是發展了「超驗人學的方法」，認為超驗的方法可以解釋「可變經驗的恆常不變的因素」。參閱輔大神學院編，〈卡爾·賴雷（Karl Rahner, S. J. 1904-1984）年譜〉，《神學論集》63期（1985年），頁144；亨德瑞，〈超驗方法 - 由康德到賴雷〉，《神學論集》63期，頁14。

首先，現象學遵照「回到事實本身」的方法，這一方法符合梵二在《聖經》研究方面的基本導向。梵二的價值，不在於爭論其與天主教的傳統是否連續，而在於其在歷史背景中，在保持基本教義的基礎上，允許對《聖經》的批評性解釋，允許在現代境遇下在某些方面作出調整（例如：在禮儀中使用本地的文字等），從而更好地指導信眾參與到世俗生活中，更好地實現天主對世界的救恩。¹⁴《啟示憲章》最後的公告指出，「全體基督徒每人都應按照大會的本義接受而服從之，大會的本義則可由事體的本身及其敘述的方法，遵循著神學解釋的規律，看得出來」。

從根本上來講，固然可以借助《聖經》中的文字，聖傳中的講授，乃至以教會的訓導作為權威，但是，面對各種爭論不休的意見及各種教條主義在啟示活動與啟示內容的歷史性、多樣性、差異性與統一性之間相持不下的爭論，找尋一種判定的方法或許比設定某種權威，更能合理地論證自身。其次，在研究對象上，現象學與神學在超驗性（transcendence）問題上可以交匯在一起。「我們在這一嘗試的整個過程中再次發現了它們，但依據的是一種指導性的、完善的形而上學原則；超驗性問題在現象性的核心之中以吊詭的方式呈現出來。」¹⁵因而，在總體上，現象學為神學研究提供了一種值得借鑒的方法。

14 參閱Francis Schüssler Fiorenza, "Vatican II", in *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, p. 365.

15 Janicaud Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris: Éditions de l'éclat, 1991), p. 13.

然而，現象學作為一種方法，在胡塞爾與其繼承者之間發生了很大的變化。參照胡塞爾本人在弗萊堡就職演講中的說明，這種研究方法在根本上屬於一種還原的方法。「我們能夠根據現象學的還原方法將任何一種理論的、評判的、實踐的意識，連同所有構造於這種意識之中的客觀性作為我們的課題。」¹⁶ 依據這種方法，本文將指出有關啟示論疑難的解決方法。我們需要把所有先在之物都放入括號之中，不僅將啟示論的各種主義放入括號之中，而且還要把《聖經》與聖傳作為啟示源頭的兩個源流亦放入括號之中，而依據現象學的還原來呈現啟示在源頭上的本來意義。正是藉由還原所致的「本質直觀」，「每一種原初給予的直觀都是認識的合法源泉，在直觀中原初地給予我們的東西，只應按如其被給予的那樣，而且也只在它在此被給予的限度之內被理解」¹⁷。在每一個經驗的直觀之中，在每一個不同的啟示對象之中，在歷史的多樣性與差異性之中，獲得「對普遍之物的感知」¹⁸，即獲得對啟示的一種普遍性的把握。

二、啟示作為歷史的自我顯現

梵二的啟示論與巴特和拉內以來的的神學思想有著極大的關聯，在大會中有關「聖經與傳統在質的完整性」上的

16 胡塞爾著，倪梁康譯，〈純粹現象學及其研究領域和方法（弗萊堡就職演講，1917）〉，《文章與講演》（上海：譯文出版社，2007），頁82。

17 胡塞爾著，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》（香港：商務印書館，2002），頁84。參閱莫蘭著，蔡錚雲譯，《現象學導論》（台北：國立編譯館與桂冠圖書公司翻譯發行，2003），頁171。

18 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》（北京：三聯書店，2007），頁252。

爭論中可見一斑¹⁹。事實上，拉內參與了梵二大公會議，作為《教會憲章》及《啟示憲章》起草的神學家²⁰，其最有代表性的恩寵論影響了啟示的討論。啟示是天主的恩寵，而恩寵是天主的自我給予，是自我啟示的天主本身²¹。天主分別藉由耶穌及其宗徒與後來的教會之口，以不同的方式揭示了自己對人類的救援計劃。這計劃最終以天國的來臨為完成。因而，啟示是「天主因愛而向人類所做的自我顯示，目的是拯救人類」²²。在此需要指出，在天主恩寵之下的伊甸園中，天主與人同在，那時候不需要啟示，因為天主並沒有隱藏自身。但是後來，因為人被蒙蔽而背棄了天主，因此而不得不離開伊甸園。同樣也由於天主對人的無限慈愛，願意藉著信仰而與人重新結盟，以使人獲得救贖。天主為了救贖人類而「屈尊就卑」（《啟示憲章》，13），以人類的工具和方法來顯示自身。《啟示憲章》乃至梵二關於啟示的整個精神，或明確地或潛在地，在《啟示憲章》第一章第2號公告之中，在文字之外、本意之中已經完全表明。在這一表述中，包含了啟示的多重含義。

1. 三一天主的自我顯現

首先，啟示是天主的自我顯現。「天主因他的慈善和智慧，樂意把自己啟示給人，並使人認識他旨意的奧秘

19 房志榮，〈卡爾·拉內對梵二大公會議的貢獻〉，《神學論集》63期（1985年），頁110。

20 同上，頁107。

21 同上，頁113。

22 朱修德，《基督啟示的傳遞》（台北，光啟出版社，2000），頁120。

（參閱弗1:9）」（《啟示憲章》，2）。如巴特所言，「上帝啟示他自己，他透過自己啟示自己，他啟示自己」²³。聖經在啟示上的結論是「上帝啟示自己」。薩爾達尼亞（Saldanha）指出，「《啟示憲章》是有關天主自我啟示的第一個會議文獻」²⁴。他進一步用魯巴克（Henri de Lubac）的話指出，「神聖啟示的對象，人們可稱之為上主的話（*Dei Verbum*）或永恆生命，因此是天主自己。天主把自己揭示給人」²⁵。因而，啟示既包含了啟示的行動，亦包含行動的內容。天主既是行動的發出者，亦是行動的對象。天主透過人呈現啟示的內容，在人內成就這一行動，而行動的結果就是顯示自身。

其次，啟示以三一的天主（the triune God）為源頭，「因此，人類藉著成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人（參閱弗2:18；伯後1:4）」（《啟示憲章》，2）。這符合巴特的三一教義，它回答了「啟示背後的天主是誰」這一根本問題。儘管人們在歷史中，在聖體等奧蹟中能夠體驗到天主，但在三一的「根源」中，天主的存在與屬性才能獲得分析與論證²⁶。三一的天主作為啟示的源頭，在歷史的自我顯示中將自己啟示給

23 參閱福特編，《現代神學家，二十世紀基督教神學導論》，頁32。另參閱Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions* (Oxford: Clarendon Press, 1994), p. 193.

24 Peter Paul Saldanha, *Revelation as "self-communication of God" in Vatican II: with regard to the theological influence of Karl Barth and Karl Rahner* (Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2005), p. 22.

25 同上，頁25-26。原文參閱該書頁26，注釋26。

26 福特編，《現代神學家，二十世紀基督教神學導論》，頁40。

人類。啟示的對象、啟示的內容被統一於啟示的「自我顯現」活動之中。²⁷因此，啟示作為天主的自我顯現，是三一的歷史顯現（the triune historical self-revelation）。

第三，啟示是天主與人的交流。「所以不可見的天主（參閱哥1:15；弟前1:17）為了他無窮的愛情，藉著啟示與人交談，宛如朋友（參閱出33:11；若15:14-15；巴3:38），為邀請人同他結盟，且收納人入盟」（《啟示憲章》，2）。啟示的疑難在於啟示本身的奧蹟，其所關涉的是天主如何向人類顯現。顯現作為隱藏之對照面，二者總是一同出現，因為如果沒有隱藏就不需要顯示。因此顯示恰恰說明了隱藏的事實：是由於人的原罪而使天主對人類隱藏的事實，亦是天主出於主動的善和仁慈，而對人類的自我顯現與救贖的事實。因此，啟示是天主與人之間的一種最重要的關聯。

第四，天主對人的啟示在耶穌內得以完全實現，「關於天主以及人類得救的深奧真理，在基督內照射出來，基督是全部啟示的中介與滿全」（《啟示憲章》，2）。在耶穌的出生、成長、生活、死亡與復活中，天主的啟示是有歷史、有情節的。耶穌作為天主子，因其神性而獲得了聖父滿全的啟示，同時又因其道成肉身而兼具人性，因此而成了天主與人之間溝通的中介、範例與保證。正是因為天主的啟示，耶穌的出生、工作與死而復活的事實才獲得了其歷史的一致性²⁸。因而，耶穌作為啟示的實現，並非意味

27 Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions*, p. 193.

28 參閱福特編，《現代神學家，二十世紀基督教神學導論》，頁41。

著啟示在時間與歷史中的關閉，而是因啟示的實現而超越時間與歷史，超越人的有限性而回歸天國。耶穌的滿全性所陳述的，正是啟示在歷史中的一致性與可實現性。

綜上，啟示首先是一種宗教的啟示，其所闡明的是信仰的最終解釋者——天主；其次，啟示是一種歷史的啟示，關乎於每一個具體的人，且在歷史中表現出信仰一貫的特徵。「這是一個人類性的啟示，因為耶穌宣告的天主是人類在天大父，沒有人不是他的子女。這是一個歷史性的啟示，因為創世之初天主早已臨在人間與大地上；他繼續不斷與人同在，且在人類有時接受、有時背叛的歷史過程中，向人許下要決定性地與人同在」²⁹。在將啟示視為三一的天主之自我顯現時，人們見證了啟示的歷史性，以及啟示在團體的顯現中可以傳遞的普遍性特徵。

2. 基於內在經驗的動態相遇

如果說前一節對啟示的分析，著眼於三一的天主，本節將立足於人——作為啟示的接受者——來闡明啟示的獨特性。正如《啟示憲章》所言，「這啟示的計劃藉內在彼此的動作和言語形成」（《啟示憲章》，2），「天主願意藉啟示，把自己以及其願人類得救的計劃，顯示並通傳於人」（《啟示憲章》，6）。「內在於彼此」和「通傳於人」這樣的表達方式，表明了啟示是在天主與人的交往之中，在

29 張春申，《基督的啟示：啟示論簡介》（台北：光啟出版社，1996），頁5。

布伯的「我—你的相遇」(I-thou encounter)³⁰中實現的。如布伯所言，「我實現『我』因相繫著『你』；在實現『我』的過程中我講出了『你』。凡真實的人生皆是相遇。」³¹這種相遇是一種動態的「相互的」關係；³²它不僅因天主之慈愛，而且因人之內在經驗而可能。正如布伯所舉的三個例子：樹、人、藝術，「我—你的相遇」是一種原初的共融³³。在伊甸園中亞當與厄娃和天主之間擁有這種共融，但當人遠離天主時，便失去了這種共融。於是，人需要在自身的內在經驗中，藉由天主的內在恩典，獲得天主願人類得救的永遠計劃。

因此，對人而言，啟示作為一種內在的經驗，天主「藉人類理智的本性之光，從受造物中確實能夠被認識」（《啟示憲章》，6）。天主與人的相遇，是在其自我顯現中實現的。不可見的聖神只有降臨到人的理智本性之中，才真實地被遇到。因而，相遇本身已經是意識的塑造，是人的自我意識對天主啟示的稟受。在人與天主的關係中，意識或許並不是最原初的，但是人只有在意識中才能認出這種相遇，並因認信而將自身的生活與天主關聯起來。「塑造即是昭示」³⁴，是「人的思維與感覺對天主的塑形

30 馬丁布伯，《我與你》，頁4。參閱唐佑之，《啟示論：默示與聖經》（香港：真理基金會，2007），頁7；Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions*, p. 227.

31 同上，頁10。

32 同上，頁7。

33 同上，頁12，20。

34 同上，頁9。

（shaping）」³⁵，這種塑形屬於人的意識範圍。天主與人在人的意識之中確認了這種相互的關聯，並在意識流的動態顯現中，使天主的啟示在人內不斷地開顯出來。

「正如音樂的作曲、演出和接受（文學和美術亦然）構成一個複雜的相互滲透的過程」³⁶，啟示活動在天主與人之間所進行的亦是這樣一種交互主體的「相互滲透」。華特（Keith Ward）援引亞伯拉罕的例子³⁷指出，天主對祂的子民所使用的並不是一種神性的、無法言說的語言，而是以一種積極的、可交流的方式說給亞伯拉罕聽。人在感知、想像、記憶、表像、思維等行為中與天主交流，「客觀的神聖行動與人的解放，有關相遇與統一體的體驗，反思以及想像的解釋，所有這些方面都被包含在啟示的過程之中。」³⁸當我們追問體驗本身如何時，所涉及的便是在行為的內在性之中檢視行為的本質，即檢視諸行為在意識的內在性中被給予的意義³⁹。於是，天主的內在性下降到了人意識的內在性之中。天主自身的顯現便是在人意識的活動中，開顯出天主的至善、圓滿與超越時空性。

35 Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions*, p. 215.

36 卡爾巴特、漢斯昆著，朱雁冰、李承言譯，《莫札特：音樂的身形與超驗的蹤跡》（上海：三聯書店，1996），頁64。

37 Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions*, p. 213.

38 *Ibid.*, pp. 231-232. 華特在旁徵博引之後，對基督宗教在啟示問題的批判性反思，實際上已經通向了明顯的現象學的觀點，本節相關觀點可說是對華特之基督宗教反思的現象學表達。

39 胡塞爾，〈純粹現象學及其研究領域和方法（弗萊堡就職演講，1917）〉，《文章與講演1911-1921》，頁77。

從人的角度來看，啟示作為一種基於內在經驗的動態相遇，不僅以天主的慈愛，而且也以人的信仰為條件，人需要對天主盡「信德的服從」（《啟示憲章》，5）。信仰便意味著結盟，意味著天主與人之間的雙向互動。一方面，天主因愛而在自我的顯現中，使神聖的內在性下降到人；另一方面，人因為愛主而在主體的內在性中兼具了神的性體，從而不斷地超越主體自身狹隘的內在性，從而真正地與神同在。因而，我們可以接著布伯的話來講，相遇已是塑造，塑造即昭示，昭示即遮蔽，超越而同在⁴⁰。真實的相遇都是內在的給予，是在一種躍出自身的努力中，超越自身而與神同在。

3. 啟示的歷史性與普遍性

《啟示憲章》肯定了啟示的歷史性，這體現在：1）「聖傳」（《啟示憲章》，7,8）；2）「如何解釋聖經」（《啟示憲章》，12）；3）「舊約的救援史」（《啟示憲章》，14）；4）「福音的歷史性」（《啟示憲章》，19）中。1是聖傳的歷史性；2、3、4皆為聖經的歷史性。因此具體而言，啟示的歷史性就是聖經與聖傳的歷史性。本文將逐一予以說明。

40 布伯主張「我—你關係」的直接性與密契性，他並不完全贊同啟示需要語言來表達所有道理，而是主張回到「我—你」原初的、直接的關係之中，在一種全無而又是一切關係的存有中，獲取啟示的奧秘。因此，本文沿著布伯的步履，卻偏離了布伯的原意。這種分析恰恰是一種現象學的分析，當在我們無法回到原始社會的初民體驗，回到意識之前的狀態時，在意識中為認識可能性的起源給出說明。這種方法亦是符合梵二精神的研究方法，畢竟梵二在啟示問題上並未向主張天主與人直接契合的神秘主義退卻，而且更進一步強化了聖經的優越性與教會的權威性。

聖經的歷史性體現在三個方面：其一是啟示來源的歷史性，這體現在舊約之中。《啟示憲章》第14號對舊約救援史的公啟，表明「舊約直接是記錄天主在以色列民族中的啟示」⁴¹。

其二是教會傳報耶穌啟示的歷史性，這體現在新約之中。新約的啟示集中在耶穌基督身上。在耶穌死而復活的事件中，天主完全講出了他的計劃。聖史作為耶穌的追隨者與初期教會的成員，通過他們所領受的耶穌的話語，由他們親眼所見的情節構成的耶穌經驗，通過回憶、想像與默感，在《四福音》中，向人們宣講了耶穌。「慈母聖教會毫不猶豫地肯定上述四福音的歷史性」（《啟示憲章》，19）。除了福音之外，宗徒的書信及其他著作，也是對耶穌啟示的傳報。「新約的啟示集中在耶穌基督身上，新約諸書按照不同的性質和目的宣講耶穌」⁴²。朱修德神父所繪製的「福音與歷史性」的圖表⁴³，很好地顯示了舊約與新約的歷史性。

《啟示憲章》關於聖經歷史性的說明，除了聖經本身之外，還包含對聖經的解釋。「為探討聖經作者的本意，在各種方法中，也當注意到『文學類型』，因為藉各式各樣的歷史、預言、詩歌，或其他類型，陳述的及表達的真理彼此各有不同」（《啟示憲章》，12）。因此，《啟示憲章》主張，釋經者應當在歷史環境中，在聖經各組成

41 張春申，《基督的啟示：啟示論簡介》，頁17。

42 張春申，《基督的啟示：啟示論簡介》，頁22。

43 朱修德，《基督啟示的傳遞》，頁58。

部份的成書時代和文化背景中，用當時的文學類型來進行解釋。正確的理解不僅需要「注意到聖經寫作者的時代所流行的，以及當代習用的感受、說話和敘述的方式」，而且要注意到歷史中的人們在現實而非文字敘述中「慣用的那些方式」（《啟示憲章》，12）。與新舊約的歷史性相比，這顯然是一種建基於歷史事實與文化交往的詮釋的歷史性。

最後是聖傳的歷史性，《啟示憲章》將此視為啟示在世代之中永遠保持完整與生氣的保證（《啟示憲章》，7, 8）。在聖傳中，宗徒作為福音的傳授人，在教會中把耶穌的啟示發揚光大。他們同時把傳承的工作與「自己的訓導職權」傳遞給了主教們。因此，訓導是聖傳中的訓導，而教會擁有訓導的權威。這一權威在根本上是為了啟示的傳遞，為了將天主的救恩計劃在世代之中圓滿地傳報給信徒。因著信徒所處的歷史環境的不同，對啟示真理的闡釋方式也應該應時代的要求而變通，教會的訓導權正是在歷史中解釋與傳遞啟示所具有的權威的。

上文的分析凸顯了歷史中的啟示與啟示在歷史中的真理之間的關係。其核心在於如何在歷史中確定天主啟示的真理。無疑，啟示的真理歸功於天主，但問題在於如何對待天主在歷史中的自我顯現，如何看待聖經、聖傳、教會訓導權在歷史中的關係。《啟示憲章》對這一問題的回答，以前後一貫的形式確立了聖經的重要性：《啟示憲章》第2號首先宣告了天主啟示需要用語言來表達，普遍的言語所表達的是啟示的奧蹟。「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」（若1:1）。在此基礎上《啟示

憲章》第21號明確指出，聖經作為用文字書寫的聖言，對教會的一切宣講與基督宗教本身，具有恆久不變的滋養與統轄。⁴⁴

由上可知，啟示作為三一天主在歷史中的自我顯示，在不同時代、不同人群中以不同的面向而彰顯出來，卻又在這些不同性中保持著內在的一致性。如果說前者是一種表面的現象（而非表像），那麼後者則是一種與之融為一體的本質現象，它與經驗有著密切的關聯。本質並不是由經驗分析或歸納得出的，而是完全自由地被給予的。在本節基礎上，啟示的本質將被討論，從而揭示啟示作為現象之顯現背後的「本質統一性」。

三、啟示的本質與奧秘

1. 超越主客的超驗性⁴⁵

《啟示憲章》通過將聖經、聖傳與教會訓導權合一的教義，最終確認的是啟示的不二源泉；其根源在三一的天主

44 「天主教在救授史裡所興辦的工程，彰顯並堅強了用言語所表明的道理與事物；而言語則宣講工程，並闡明其中含有的奧蹟（DV2）。」「因為聖經是天主默感的，並且一勞永逸用文字書寫下來，恆久不變地通傳天主的言語，而使聖神的聲音，藉先知及宗徒們的言語發聲。所以教會的一切宣道，同基督的宗教本身，應當受到聖經的養育與統轄」（DV21）。

45 超驗性問題在士林哲學中擁有悠久的歷史，或可追溯至新柏拉圖主義乃至更早的源頭。應當說，哲學與神學傳統中對超驗性的討論，共同構成了康德的先驗主義（transcendentalism）的基礎。然而，康德由於宣稱「物自體」不可知，造成了人類無法認識天主這一疑難，這有悖於基督宗教的基本教義，因而被教會所排斥和拒絕。在康德之後，奧托穆克（Otto Muck）、郎尼根（Bernard Lonergan）、拉內等人修正了康德的先驗方法（transcendental method），肯定了天主啟示作為人類認識天主的可能條件，從而發展出了神學的先驗方法。為了與康德的方法

那裡。「因此人類藉著成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人」（《啟示憲章》，2）。作為啟示恆久不變的源泉，「天主教在歷史中藉著聖祖實現了偉大的事件；藉著先知講出了救援的言語；事件與言語都隨著歷史過去，但是啟示的天主永遠常在」⁴⁶。因而，天主作為啟示的根源是一種超驗的根源。天主的永恆性與明見性，作為一種「本質的統一體」，在歷史中人們所獲得的啟示的不同面向中，預先地成為差異性的、多樣的、具體的啟示的統一的根源（參閱文末圖表）。

依據現象學的方法，在啟示與歷史的關係問題上，通過使用本質直觀中的「自由變更」⁴⁷，啟示的歷史性與內在一致性在一種超驗維度上相合在一起。現象學方法的運用，使靜態的神學分析轉變為動態的、交互主體性的研究。正是在這一結論上，本研究對啟示的分析，已經悄然經歷了現象學在胡塞爾及其後繼者那裡的轉變，即從現象學的本質直觀到超驗現象學的連續變化⁴⁸。然而，這並不是

相區別，所以在譯名上變更為超驗的方法。參閱：亨德瑞，〈超驗方法——由康德到賴雷〉，《神學論集》63期，頁12-14；Wouter Goris, and Jan Aertsen, "Medieval Theories of Transcendentals", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 1997). 新士林哲學對康德的超驗方法的修正，參閱 Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1971); Otto Muck, *The Transcendental Method* (New York: Herder & Herder, 1968). 需要指出，本文關於超驗性問題的討論，直接受到陳文團老師的課程——「士林哲學與認識論」的啟發。

46 張春申，《基督的啟示：啟示論簡介》，頁20。

47 胡塞爾著，鄧曉芒、張廷國譯，《經驗與判斷》（北京：三聯書店，1999），頁396-397；參閱錢捷，《超絕發生學原理》，第一卷（北京：中國社會科學出版社，2012），頁239。

48 在題為《現象學的觀念》的講座稿中，胡塞爾在講座的第一部份就涉及到了超越性認識的分析問題。參閱胡塞爾著，倪梁康譯《現象學的觀念》（北京：人民出版社，2007），頁4-8。

問題的全部，現象學的超驗性並不完全等同於天主啟示的超驗性。因為天主作為啟示的源泉是不可見的，是超越的奧蹟。「啟示最終通向的是，在主客關係之外的，在界限與明晰之外的，最終不可言說的奧秘」⁴⁹。從這一意義上來看，真正的基督徒都是神秘家。於是，在超驗的神秘性問題上，對啟示的現象學分析，正如在現象學的神學轉向中那樣，似乎走在胡塞爾現象學的界限上。

正如很多研究者所指出的，胡塞爾與其後繼者的現象學之間存在著明顯的差異。他的現象學仍然是屬於近代認識論意義上的現象學⁵⁰，在研究對象上，將現象學明確地限定在「意識王國」及純粹現象上⁵¹，而其後繼者則將意識自身的給予性在廣義的認知活動中的奠基性作用，拉回到意識與存在之間的辯證關係上。並進一步，使我思所具有的構成性離散為存在自身的能動性。當胡塞爾把現象嚴格地限定為純粹意識時，其後繼者對現象是什麼已經有了不同的看法。於是，原本懸而不論的存在問題被重新請了回來。晚期的龐蒂與海德格顯然都屬於這種類型⁵²。他們在某種原始存在 (*être brut*) 或本真存在 (*Eigentlichkeit*) 的追問

49 卡爾巴特·漢斯昆，《莫札特：音樂的身形與超驗的蹤跡》，頁66。

50 胡塞爾著，倪梁康譯，《文章與講演1911-1921》，（北京：人民出版社，2009），頁130。「我們曾談到促使我們論證一門純粹現象學的各種認識論動機。這指明了在認識，或者更好說在理性理論與純粹現象學之間的一個緊密聯繫。」這是1917年的文本，這說明胡塞爾在發表《邏輯研究》17年之後，仍然將自己的現象學定位於認識論這一主題。在其他前期文本中也有很多鮮明的此類觀點。

51 胡塞爾，《文章與講演1911-1921》，頁104。

52 梅洛·龐蒂認為意識不能作為研究的起點，而是要從知覺開始展開研究。「知覺是一切行為得以展開的基礎，是行為的前提。而世界是我的一切思考和我的一切鮮明知覺的場」。參閱 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Édition

之中，發現了「理想性與歷史性的同源」⁵³關係；而本源的不可說性——「道說乃是大道說話的方式」⁵⁴——「大道無聲」，則導向了某種復魅的或神秘的思想。

2. 超越的神秘主義

最終，我們觸及到了最困難的問題，即啟示的超驗性（一致性）與歷史性（具體性）相關聯的神秘性問題。正如本文第一部份所指出的，「顯現作為隱藏之對照面」，正是因為人性的墮落而使天主對人不可見，而啟示正是天主對人的恩典，以信仰的結盟為條件，以天國來臨為許諾，使人在啟示中實現了對人性之惡的超越，從而引領人重新回到天主。「我們就在他之中生活著、行動著、存在著。」⁵⁵換言之，人接受啟示意味著天主對人不再隱藏，意味著天主在基督中完全的顯現；基督作為啟示的完成與滿全，意味著啟示的最終封閉（closure）。⁵⁶可以說，爭議中

Gallimard, 1945), p. v. 中文版見：梅洛·龐蒂著，薑志輝譯，《知覺現象學》（北京：商務印書館，2005），頁5。而海德格在談到對現象學的理解時，直接質疑了胡塞爾的實事概念。「我們僅僅只是去看：一種研究領域的開掘是如何借助現象學的突破及其發現而在同時代哲學的內部實現的……我們現在要詢問的是：在這裡到底是哪一種實事得到了把握……？」參閱海德格著，歐東明譯，《時間概念史導論》（北京：商務印書館，2009），頁101。這些區別，在根本上源自於他們立場的不同。

53 Maurice Merleau-Ponty, "Husserl Aux Limites de la Phénoménologie", in *Resumés des Cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 161. 參閱梅洛·龐蒂著，張堯均譯，〈現象學界限上的胡塞爾〉，《法蘭西思想評論》第五輯（2010年），頁224。

54 海德格著，孫周興譯，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004），頁268。

55 參閱《新約使徒行傳》，第17章27節。參閱卡爾巴特·漢斯昆，《莫札特：音樂的身形與超驗的蹤跡》，頁65。

56 K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 1 (London: Darton, Longman & Todd, 1965), p. 49. 轉引自：G. D'Costa, "Revelation and Revelations: Discerning God in other Religions: Beyond a Static Valuation", *Modern Theology*, 10, no.2 (1994): 168.

的「封閉」問題正是《啟示憲章》形成的基礎。梵二文獻直面了啟示論中對「封閉」問題的爭論。它肯定了耶穌是啟示的中介與滿全，同時也指出了天主屈尊就卑，向人敞開自我的事實。啟示不僅意味著三一的天主向人的下降，而且也包含著啟示的真理對人的提升。

那麼，問題在於如何使用現象學的方法，基於《啟示憲章》來理解這種封閉。當拉內指出「啟示已經封閉是一種積極的和否定的陳述」時，它是否意味著薩特式的某種本體論的否定，抑或柏格森式的實證主義的虛無呢？⁵⁷ 拉內自己對此做出了解釋：「這個結論，包含了神聖滿全（plentitude）的萬有，而未有任何排除，是一種無所不包的滿全的顯現的完成」⁵⁸。因而，這種封閉是一種根本的超越，即在天主的內在性與人的內在性之間不再有認識的鴻溝。

西方哲學起源時，在希臘的自然哲學傳統中，「努斯」作為能動性的根基，是一種素樸的自然理性。許多希

57 Jean-Paul Satre, *L'Être et le Néant* (Paris: Edition Gallimard, 1981), p. 45. 柏格森否定了薩特的「否定與肯定相對稱（*symétrique*）」的本體論的觀點，但最終囿於一種主義的立場，而將否定轉換為否定判斷加以論證。參閱 Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice, Œuvres* (Paris, PUF, 1959), p. 743. 梅洛·龐蒂則將二者放在一起進行批判，並由此導向一種原始的交錯性維度。參閱 Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France* (Paris: Seuil, 1995), p. 94。需要指出，這種「交錯」作為胡塞爾之後現象學的特徵，對理解啟示的封閉有一定的啟發意義，但需要被審慎地論證和對待。參閱 Janicaud Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris, éditions de l'éclat, 1991), pp. 12-13.

58 K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 1, p.49. 轉引自 G. D'Costa, "Revelation and Revelations: Discerning God in other Religions: Beyond a Static Valuation", *Modern Theology* 10, no.2 (1994): 168.

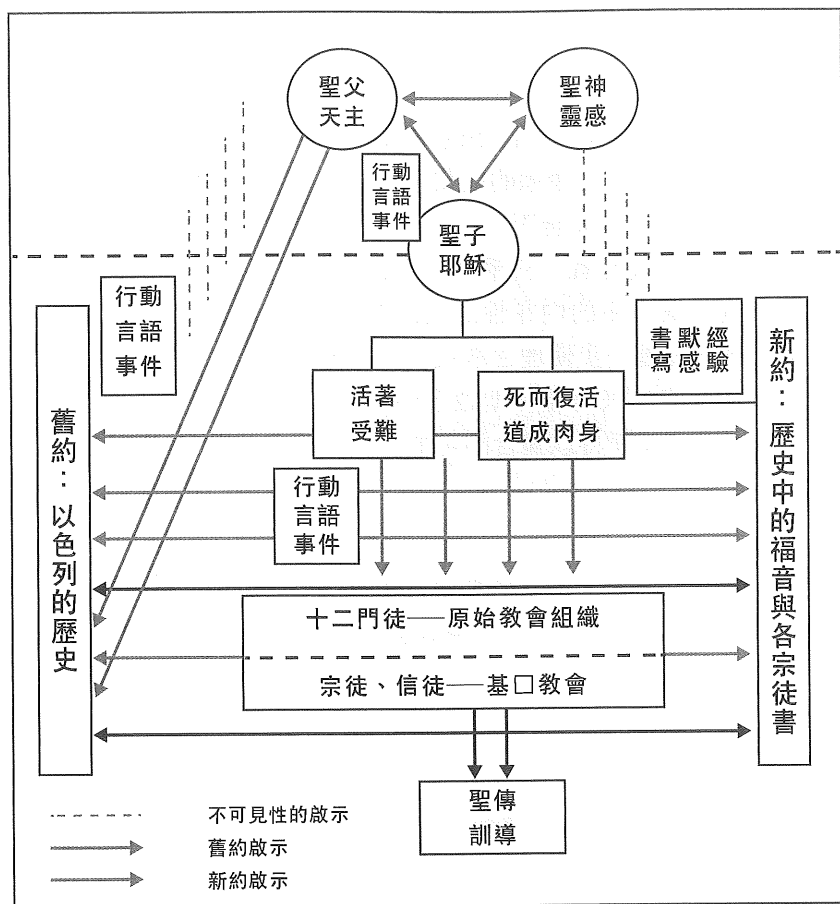
臘思想家以「論自然」為題著書立說時，他們所謂的「自然」是一種在神的庇護之下的內在統一體。人與萬物都「分受」（participation）了這種內在性。然而，笛卡兒以來的近代哲學，以「研究物質形成植物體、動物體和人體方式」的構造學（mechanics），「經由物理學和形而上學發生關係」⁵⁹而成為新科學的方法，從根本上革新了士林哲學的論辯方法。在康德的啟蒙思想中⁶⁰，聖三的內在根基性在認識領域中被完全否定，從而將純粹理性確定為一切現象性知識的裁判者。科學在一種構造學中發揚光大，而人的內在性與天主的內在性之間的鴻溝則在啟蒙思想中被重新打開，並進一步使理性取代天主而走向萬能。⁶¹這神與人之間的鴻溝，只有在神聖啟示的光照下，在理性的正確定位中，才有重新得以彌合的可能。

59 參閱索雷爾著，李永毅譯，《牛津通識讀本：笛卡爾》，頁23，97-98。

60 康德，〈什麼是啟蒙〉，《康德著作全集》，第8卷，頁39-46。

61 胡塞爾把歐洲科學的危機首先界定為近代科學文化的危機，並最終將其歸結為人性的危機，他說：「最大的危機是厭倦。」胡塞爾著，王炳文譯，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》（北京：商務印書館，2009），頁421。

附圖：啟示與歷史



啟示與歷史：聖經、聖傳與訓導的合一性

宗教與社會



梵二半世紀以來猶太—基督教 對話回顧及思考

閃鴻恩¹

Abstract: This article reviews the theoretical breakthroughs and practical achievements of the Catholic Church and Judaism in the field of dialogue during the last half century from Vatican Council II. It also introduces the similarities and differences between the two religions, and does research into the underlying theological, social and religious psychological causes. From the analysis, the author points out that the core tension arises from different concepts of messianism in the two religious traditions.

1 本文作者為加拿大蒙特利爾大學神學與宗教學院釋經學博士，加拿大天主教聖經學會（Association catholique des études bibliques au Canada）會員，主要從事《舊約聖經》、《死海古卷》及兩約間文學研究，不幸的是，王博士於2017年9月2日因病去世。現將王博士學術生涯的最後一項研究成果刊載於本期刊，是我們對他最好的祭奠。

1962年10月，在時任教宗若望二十三世（John XXIII, 1958-1963）的傾力推動下，梵二會議正式召開，會議的後三個會期（1963年9月-1965年12月）在教宗若望二十三世的繼任者保祿六世（Paul VI）主持。長達三年的四個會期參與的教長有2,400多位，其中更有許多來自非歐洲地區的主教參加了此次會議，使得本次大公會議本身凸顯出強烈的普世性。

關於梵二的目標，按照保祿六世在第二期會議開幕詞中所指出的，可以總結為雙重性的：1）教會進一步回歸基督且更深入地認識並革新自己的生活、崇拜及教導；2）更新和其他基督宗教團體、猶太教徒、穆斯林及世界不同宗教信仰者之間的關係。會議涉及到教會、禮儀、釋經、教育、福傳、社會等諸多議題，成果集中體現在大公會議的四個憲章、九個法令和三個宣言文件中²。大公教會關於第二個目標第一個層次展開對話的願望，主要通過《大公主義法令》（*Unitatis Redintegratio* 或 *UR*）所表達，文件呼籲作為教會元素的所有的基督宗教團體在自我反省的基礎上，彼此之間展開持續和真誠的對話。關於第二個層次的問題，大公會議宣告通過跨宗教對話甚至合作的方式，在

2 關於梵二文件可以參閱：孫靜潛，宋稚青編輯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：台灣主教團，1975）；王愈榮譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻摘要》（台北：華明出版社，1966）；傅安樂，《當代天主教》（北京：東方出版社，1996），頁1-93；房志榮，〈福傳與宗教交談：詮釋教會對非基督宗教態度宣言〉，《神學論集》149-150期（2006年冬），頁501-521；〈改變天主教面貌的三篇梵二短小文件：*Dei Verbum* (DV)、*Unitatis Redintegratio* (UR)、*Nostra Aetate* (NAE)〉，《天主教研究學報創刊號》，第一期（2010年），頁12-24；朱曉紅，〈梵二會議之後的羅馬天主教神學〉，《基督教思想評論》第一冊，總第六輯（2007年），頁153-194；傅有德，〈基督教與猶太教：對話、問題與前景〉，《猶太哲學與宗教研究》（北京：中國社會科學出版社，2007）。

不同的宗教信仰之間建立起新型的關係，這主要體現在會議的《關於教會與非基督宗教態度宣言》（或稱《我們的時代》即 *Nostra Aetate* 或 *NAE*）中。

《關於教會與非基督宗教態度宣言》是梵二會議十六項文獻中最短的一項文件，只有五個號碼，其中的第四號專門闡明了教會在一些重大問題上對猶太教和猶太人的態度。由於 *NAE* 中的「非基督宗教」最初是指猶太教，以後在大會及會外的交談和討論中，才慢慢延伸到伊斯蘭教和其他宗教，所以和猶太教的關係實際上是本宣言的出發點，因此第四號最長，佔了宣言的五份之二篇幅。就是這個簡明的文件起到了「撥亂反正」的重大作用，因而成為天主教和猶太教關係發展史上的里程碑。我們至少可以從三個方面來解讀教會對於猶太人及其信仰的新態度

一、教會對猶太人及其信仰的態度——猶太人在救恩歷史上的特殊性

盟約（covenant）是猶太教中極其重要的概念。根據舊約《創世記》，天主與聖祖亞巴郎、依撒格、雅各伯立約，令其生養眾多，子孫繁茂，成為大國，並允諾賜給以色列人客納罕為立國之地；反過來，猶太人必須尊上主天主為唯一的神，並且事奉祂，服從祂，立約的標誌是奉行割禮。後來，梅瑟率領以色列人出離埃及，在西奈山接受天主親授的以「十誡」為主體的《妥拉》，使以色列人和天主的盟約關係以成文律法的形式確立下來。從此，以色列子民成為天主特選的「司祭的國家，聖潔的子民」（出

19:6），即成為天主從萬民中挑選出來並賜以律法，因而與之保持特殊關係的神聖民族。

隨著基督宗教的誕生，猶太人與天主訂立的盟約以及「特選子民」的地位受到了挑戰。基督宗教的盟約論與救贖論之間有著密切的關係，其基礎有三項：1) 耶穌基督是天主愛的具體彰顯；2) 天主藉著救贖，在世代與永恆間顯明祂的恩典；3) 天主要「被揀選之人」以善行回應祂的揀選。

針對猶太傳統，西方社會尤其從十二世紀開始，在歷史上曾長期採取的是簡單的「取代論」：取代論者引用聖經（迦3:28-29）來支持他們的觀點，說基督徒已取代猶太人成為天主的選民和亞巴郎的後裔：「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個。如果你們屬於基督，那麼，你們就是亞巴郎的後裔，就是按照恩許作承繼的人」。因此，希伯來聖經是上主與梅瑟和以民訂立的《舊約》，已經被耶穌基督立的《新約》所取代；猶太人曾經是上主的選民，但是，基督教會的產生則意味著他們已經被遺棄，其選民地位已由基督徒所取代。

這種取代論從教會的建立到二戰以後的1948年（現代以色列建國前後）一直處於主導地位。在取代神學之下，各種錯繆的解釋因此演生出來。直到二十世紀，歷史所遺留下來的不信任和相互仇視依然束縛著人們，其中之一是「懲罰性替代論」（punitive supersessionism），簡單地說，按照字面意思，就是猶太人被咒詛而承受永遠的

喪亡，因為他們殺害基督。另一個錯繆的闡釋是「功能性替代論」（economic supersessionism），這與經濟並不相關，而是指教會實際取代了以色列，而發揮天主施行籌劃管理的功能。此外，還有「結構性替代論」（structural supersessionism），忽視《舊約聖經》，認為舊約不再是基督徒思維的規範，可以稱為近現代復興的「馬吉安主義」³。

在這個問題上，梵二會議旗幟鮮明地表明了和以前完全不同的立場，清楚地提醒基督信徒與猶太教徒的特別關係，從傳統的態度和理論上重新修正對猶太人和猶太教的認識。宣言《我們的時代》（第4號）強調，在全世界的非基督宗教中，猶太教在救恩歷史上佔有獨一無二的特殊性：《舊約》向人們講述了猶太人的歷史以及天主如何通過特殊啟示，揀選並且向猶太民族通傳祂的旨意，並且通過如此的一系列預備，為向整個人類的救恩提供了預表——這種準備是以與以色列民族盟約的形式實現的一首先是亞巴郎（創15:16），而後是梅瑟（出 24:8）。故此，「基督的教會承認其信德與蒙召，依照天主的救援奧蹟，從聖祖們、梅瑟及先知們，早已開始。教會承認所有基督信徒，即依照信德為亞巴郎子孫者，都已包括在這位聖祖的召選之內，而教會的救援在選民逃出奴役之地時，已是神秘的預象。為此，教會不能忘記，它是通過天主曾以無限仁慈與之締結舊約的選民，而接受了舊約的啟示，同時外邦人的野橄欖樹枝被接在優良的橄欖樹根上，接受營養」。

3 參閱雷厲著，楊長慧譯，《基礎神學》（香港：角石出版有限公司，1996），頁305。Marcionism，馬吉安是第二世紀時的異端者，主張基督徒不應該在意希伯來聖經（舊約），而只需專注在新約聖經。其中心論據是基督的福音完全是愛的福音，絕對排斥律法。

天主既決意形成這個民族，為的是他們認識到自己是唯一生活和真實的神，先見的天父和公義的審判者。《我們的時代》（第4號）指出，教會也常記得保祿宗徒有關他同族人的話：「義子的名份、光榮、盟約、法律、禮儀，以及恩許，都是他們的；聖祖也是他們的，並且基督按血統說，也是從他們而來的」（羅9:4-5）。基督是童貞瑪利亞的兒子，稱為教會基礎與柱石的宗徒們，以及那許多向世界傳播基督福音的首批門徒，亦都是出生於猶太民族。雖然耶路撒冷沒有認識眷顧它的時期，大多數猶太人亦未接受福音，甚至有不少猶太人阻止了福音的傳佈，然而按照聖保祿宗徒，「天主賜給猶太人的恩寵與召叫並無反悔，由於祖先的緣故，他們對天主仍是極可愛的。教會偕同先知們和聖保祿宗徒，仍期待著惟獨天主知道的時日，那時所有民族將同聲呼求上主並肩事奉祂」（索3:9）。

教會信仰在基督內眾人都可以找到宗教生活的極致，基督是我們的和平，祂藉十字架使猶太人與外邦人得以和好，使雙方在祂內成為一體。在強調基督信徒對猶太教徒、伊斯蘭教徒和其他宗教信徒的敬重、肯定普世博愛的精神的同時，大公會議倡導不擯棄其他宗教所含的真與聖的因素，並向所有的人宣講身為道路、真理和生命的基督，禁止歧視與迫害任何宗教。《我們的時代》（第4號）指出：基督徒與猶太人既然共有如此偉大的精神遺產，所以「痛斥一切仇恨、迫害，以及在任何時代和由任何人所發動的反猶太人民的措施」。教會不但對於過去對猶太人的憎恨、迫害以及在任何時候任何來源的反猶主義行經痛悔不已，同時號召和猶太教展開「兄弟般的對話」，借助

於「研究聖經、神學及友誼的交談」，謀求基督徒和猶太人的相互理解和尊重。

從實踐的角度，一方面梵二會議使得天主教以一種更積極的入世態度對待現世社會，大公會議之後的保祿二世和若望保祿二世兩位教宗在改善天主教與猶太民族之間的關係上，也有重大的貢獻。這種態度的轉變促使天主教更加關注時代問題，為此，天主教背景的國際宗教非政府組織的國際事務參與也進入一個發展高峰期。1971年響應梵二會議精神而成立的國際天主教—猶太教聯絡委員會（International Catholic-Jewish Liaison Committee）成立，1993年聖座和以色列之間建立正式外交關係。梵二結束後已經有三份文件針對該宣言而先後發佈，一則是1974年時由宗座與猶太教關係委員會所發表的《為實施大公會議宣言〈在我們的時代〉的方針與指導》，同組織於1985年所發佈的《為羅馬天主教於講道及教理講授時論及猶太人與猶太教之正確做法的備忘錄》，以及2015年委員會發佈的《天主的恩典以及召叫是不可取消的——反思天主教—猶太教之間關係的神學問題》。在最近發佈的文件中指出：「基督徒相信耶穌基督普世性的拯救，天主對以色列的約永不後悔，這兩者能夠以連貫的方式結合起來」。「天主教會既不展開也不鼓勵專門對猶太教徒的宣教工作，基督徒基於原則，堅決拒絕針對性地向猶太教徒傳教，但也蒙召在猶太教徒面前見證他們對耶穌基督的信仰。不過，基督徒應以謙卑和敏覺的態度作見證，承認猶太教徒是天主聖言的傳遞者，而且不忘猶太人遭受的大屠殺悲劇」。該文最後說道，猶太人和基督徒透過「世界正義與和平的人

道主義援助」走到一起，他們「見證天主的親切關懷」，「不再對抗性地反對，而是肩並肩地合作，猶太人和基督徒應為努力建設更美好的世界」。

另外一方面，如上所述，教會倡導通過繼續反省歷史、道德和神學的問題，建立一種基於對話基礎上的猶基修和神學。教會強調，在許多重要問題上，天主教徒和猶太教徒面臨同樣的神學問題。儘管耶路撒冷的猶太人不承認天國的降臨，甚至曾反對福音的傳播，然而，由於猶太人祖先的緣故，他們仍然和天主最親近，上主沒有收回祂的恩典和選召（參閱羅11:28-29）；儘管教會是天主的新選民，但不應把猶太人說成是被天主遺棄或詛咒的。

二、猶太教和基督宗教的同源性及對話的現實性困難

基督教與猶太教的分離是各方面因素綜合影響的結果，既有猶太教與基督宗教的內在衝突的影響，也有羅馬帝國宗教政策的影響。世俗利益錯綜複雜的交織碰撞，在歷史上人口佔多數、意識形態佔主導地位的基督徒對猶太人的歧視、侮辱、迫害，為二十世紀納粹及其擁護者屠殺猶太人鋪路。猶太人遭到大屠殺的歷史事件，對教會是道德上的重大震驚，使教會界對猶太人的想法有了重大改變。誠然，幾世紀以來，教會在複雜紛繁的政治和社會環境中，曾為猶太人的生存和發展提供了保護，比如在第二次世界大戰期間，有許多猶太人或被納粹與法西斯懷疑為猶太人，以及因種種因素而有遭納粹和法西斯黨人搜捕的人士，都在聖座的機關或修會的會院內找到避難所和受到庇護。

教宗庇護十二世（Pius XII）在兩次公開講話中，曾暗示和間接譴責消滅種族的行為：一次是在一九四二年聖誕節所發表的文告中，庇護十二世這樣說：「人類必須還給數十萬人期待和平的願望，這些人不因自己的罪行，只因為他們的國籍或種族來源，竟被判死刑，或逐漸被消滅」。一九四三年六月二日，庇護十二世在梵蒂岡向樞機主教團發表講話，第二次提到猶太人遭屠殺的悲劇，他說：「我們以激動的關懷之心回答向我們焦慮呼求的人的祈求，他們因為國籍或種族而遭到極大不幸的折磨，甚至無辜陷入種族遭滅絕的境地……我們為此事而向有關當局所說的每一句話，以及任何公開的暗示，都必須經過慎重的衡量與審度，為顧及那些受苦者的益處，也不使他們處境變得更險惡，更難以忍受」。

後來，教宗若望保祿二世（John Paul II）試圖進一步修復猶太人與天主教徒之間的裂痕，所以拜訪猶太會堂，並赴以色列朝聖，包括前往西牆及大屠殺紀念館參觀。在若望保祿二世的帶領之下，天主教教義定義反猶（反閃）主義是罪行，甚至更進一步地指出，反錫安主義就是反猶（反閃）主義，也就是說，反錫安主義也是罪。教宗曾經指出，如果一位天主教徒說：「我不是反猶主義份子，只是反錫安主義者」，聽到的人就可以這樣回答：「根據天主教會的定義，你因此是個罪人」。

1974年公佈的《為實施大公會議宣言〈我們的時代〉的方針與指導》坦誠地指出：「儘管基督宗教源於猶太教，從它那裡吸收了某些信仰和崇拜的根本性要素，但

是，使之分離的鴻溝還是日益加深了，甚至到了基督徒和猶太人互不知曉的地步」⁴。猶太教的「一神」觀念一經提出就徹底否認了其他神祇的神聖性，排斥偶像崇拜，從而承認上主的唯一性和絕對性。猶太教「始終致力於用一神信仰來團結民眾，為民族的發展指明方向，用神學的觀點來解釋現實，指導成員適應現實，最終達到改變現實的目的」。「一神論」始終貫穿猶太人的宗教體系，為猶太人所堅持、所固有、所信仰。

作為現代猶太教的前身，辣比猶太教亦是從第二聖殿時期開始成型。當然，聖經猶太教向辣比猶太教的轉變是一個過程，是聖經猶太教的特徵一步步消失，辣比猶太教的特徵逐步顯現的過程。具體地說，是從「妥拉」向「雙妥拉」（聖經傳統與口授傳統）轉變的過程，是以聖殿為中心的崇拜向以會堂為中心的聖書崇拜發展的過程；也是辣比取代祭司、會堂代替聖殿的過程，是「歸隱的天主」取代「積極行動的天主」的過程。正如聖經猶太教的形成經歷了亞巴郎、雅各伯、梅瑟，直到厄斯德拉才最終定型一樣，辣比猶太教發展也經歷了法利塞派、希勒爾、撒該，直到西蒙·本·迦馬列二世才基本成型，即大約從公元前5世紀到公元2世紀中期，最終完成聖經猶太教向辣比猶太教的轉變。

現代猶太教重建派思想家開普蘭則把猶太教分為第一聯邦時期、第二聯邦時期和公元一至十九世紀時期，並把

4 《方針與指導》序言，載於 *In Our Time: The Flowering of Jewish-Catholic Dialogue*, ed. by Eugene J. Fisher, and Leon Klenicki (New York: Paulist Press, 1990), p. 31.

每個階段的特徵概括為：單一神教階段、神權政治階段和轉世思想階段⁵；學者塞爾策對猶太教沒有明確的分期劃分，他認為，二世紀到七世紀是辣比猶太教的全盛時期，在一世紀末，辣比已經獲得普遍支持，被當成猶太民族的正式領導人⁶。隨著公元六世紀《塔木德》編纂完成，正如徐新在《猶太文化史》中提到：「總體上說，從公元六世紀到十八世紀的一千多年的時間內，辣比猶太教一直在猶太教中佔據主導地位，甚至完全可以說，辣比猶太教就是這一時期事實存在的猶太教⁷。

我們現在亦不難看到，從公元前二世紀開始猶太社會的分化和猶太教內部不同派別的出現，為基督宗教的產生奠定了歷史基礎，並加速了它的進程。基督宗教信仰事實上發端於晚期聖經猶太教的背景下，因此猶太教和基督宗教必然有許多相似之處，如猶太教和基督宗教同以《舊約全書》為聖經經典，都信仰天主為唯一神靈，基督宗教的原罪說、也可在猶太教中找到其原型或根據。以「十誡」為核心的愛主愛人、平等、自由、博愛等倫理原則也成了基督宗教的倫理原則，在生活中提倡友好、公平和施捨，禁止收取利息、嚴懲巫術與邪術等的規定，都被基督宗教吸收為倫理規範。從禮儀角度，新興的基督宗教信仰自公元一世紀開始即將教會的禱告成為猶太傳統的直接繼續，並且將其更新成為一個新的宗教傳統。聖體禮——對耶穌基督

5 開普蘭著，黃福武等譯，《猶太教：一種文明》（濟南：山東大學出版社，2002），頁242-247。

6 賽爾策，趙立行等譯，《猶太思想》（上海：三聯書店，1994），頁247。

7 徐新，《猶太文化史》（北京：北京大學出版社，2006），頁156。

所立新約的紀念——說明和猶太祈禱傳統的相關性⁸。從這個意義上，我們不難理解教宗若望保祿二世稱猶太人為「我們的長兄」。猶太裔哲學家法根海姆則認為，在經歷二戰大屠殺和建國後以色列人的重生，與採用自我批判態度的基督宗教建立新的對話關係，是猶太神哲學重構的關鍵⁹。

基督宗教雖然與猶太教一脈相承，但由於文化、教義上的差異，導致了基督宗教和猶太教之間的長期爭論不休，這也是一個顯然的歷史事實。

1) 聖保祿宗徒把耶穌基督的死與復活作為基督宗教的基礎，他明確地說自己所傳的福音是「基督死在十字架上的信息」（格前1:18）。這一福音是基督宗教所特有的，是其與猶太教和希臘神學的主要區別。他認為沒有耶穌基督的死與復活，就沒有猶太人與外邦人的得救，全人類也無從得到拯救。這一思想構成別具特色的基督論，保祿宗徒不遺餘力地證明：人們不但得靠耶穌基督得救，而且除此之外別無得救之道。在保祿之後，對耶穌的信仰進一步普遍化，祂不再僅是猶太人的默西亞，祂被理解為猶太人和非猶太人乃至整個世界的救世主。這個教義是新的，是對猶太教的重大改革。保祿宗徒關於耶穌的救贖理論成為基督神學的基礎，並為基督宗教脫離猶太教，發展成為世界性宗教產生了決定性的影響，

8 "Le judaïsme, de l'Exile à Jésus", in *Cahier évangile* (Paris: Édition du Cerf, 1986); S. Schechter, *La pensée religieuse d'Israël* (Paris: édi. Universitaire, 1966), p. 13; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud* (New York: De Gruyter, 1977), p. 30.

9 諾曼所羅門著，趙曉燕譯，《當代學術入門——猶太教》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），頁132。

2) 提出與猶太教「因守律法稱義」針鋒相對的「因信稱義」的主張，是保祿神學體系的核心。保祿意識到，律法之所以存在，不是表示人只要遵守它就可以稱義，它只是為了使人意識到自己有罪。律法猶如師父，在它的嚴格教訓下，猶太人才為自己走向基督宗教創造了條件；保祿並不把猶太人的律法強加在外邦人頭上，因此保祿認為：人稱義是因著信，不在乎遵行律法。天主在「律法之外」為人預備了拯救，而「因信稱義」的福音是為普天之下一切相信的人預備的。「因信稱義」的理論，不僅在實踐上而且在理論原則上把基督宗教從律法中解放出來，使基督宗教在非猶太人中廣泛傳播，在羅馬帝國得以發展而成為世界性的宗教。

3) 猶太教強調嚴格的戒律和繁縟禮儀，而基督教則廢除嚴格的戒律和繁瑣的禮儀，實行較為簡便的宗教儀式。猶太教實行嚴格的割禮制度，認為割禮是猶太人作為天主選民的一種明證，任何皈依猶太教的人都必須行割禮。與猶太教相反，基督宗教則廢除了割禮制度，認為潔與不潔的區別在於內心的虔信，而不在於肉體上的標記。「外面肉身的割禮，也不是真的割禮。真割禮也是心裡的，在乎靈不在乎儀文。」基督宗教之所以能突破猶太教狹義的民族性而成為一種世界性的宗教，與它廢除割禮制度有很大關係。另外，基督宗教完取消了祭祀制度，取而代之以信徒發自內心的信仰。

從中世紀發生過的三次大的論爭，即巴黎論爭（1240）、巴塞羅那論爭（1263）和托托薩論爭（1413-141）來看，兩教在教義上的分歧集中在對默西亞概念的不同理解上，而

這一分歧的要害在於是否承認耶穌為默西亞或救世主。事實上，基於對耶穌不同看法的默西亞觀分歧構成了劃分猶太教和基督宗教的分水嶺。

三、猶太教默西亞觀的特徵以及與基督信仰的主要分歧

希伯來語中的 משיח (*mashia'h*，默西亞) 一詞的詞源來自動詞「傅抹」，希臘語的 Χριστός (*christós*，基督) 則是該詞的轉譯。《舊約聖經》中的默西亞大多是作為普通名詞，比如被傅油的大司祭（出29:7），以色列的國王（撒下24:5-8），以及充軍時期的波斯王居魯士（依45:1）。在傳統的猶太教信仰中，對於舊約默西亞預言的解讀主要涉及到兩個方面：其一是未來的默西亞將會在以色列土地上重新復興達味的政治主權，其二是他將把以色列的遺民從世界各處流離狀態中重新匯聚到一起，並且建立公義的統治（參閱依11:1, 3-5, 12）。總體上辣比猶太教傳統對於默西亞預言的解讀往往是零星和缺乏系統性的，關於默西亞時代以及將要到來的末後的日子，猶太教的觀點也呈現出兩個極端性的認識。一個方面，根據《舊約聖經》的預言，默西亞時代將是一個獅子與綿羊和平相處的普遍太平的盛世（參閱依2:10-11; 3:1-5），另外一方面在一些帶有啟示性色彩的先知預言中，世界末日也將充滿著血腥的戰爭和暴力（匝13-14）。

《死海古卷》的發現，為學者們瞭解公元前二世紀到一世紀期間聖經猶太教的特徵提供了一個直接見證，當時

猶太人渴望的默西亞是多元化的——或者是類似於亞郎的理想的大司祭，或者是達味式的武士君王，或者是帶有末世特徵的先知如厄里亞。公元132-135年巴赫拔領導的第二次猶太人反抗羅馬人起義被血腥鎮壓後，猶太人被迫再次離開巴勒斯坦向世界各地移居，默西亞思想一度處於被邊緣化的狀態，這也說明緣何在此期間被編輯的《塔木德》中，較少觀察到反映默西亞信仰的內容。

中世紀猶太默西亞觀是當時思想和經驗的產物，它們基於一些古老的來源，在中世紀希伯來文學和神思中發展。在巴勒斯坦被東羅馬的拜占庭帝國統治的最後幾十年，也就是六世紀末到七世紀初，中東的政治動亂——特別是拜占庭和波斯人之間的連續戰爭——對於中世紀猶太人眼中默西亞時代的形象中發揮了重要作用。當時的一部主要作品是關於則魯巴貝爾的書（*Sefer Zerubbabel*），他是來自達味家族的猶太人的最後一位統治者，這部書集成了中世紀早期關於兩個默西亞——若瑟的兒子（Ben Ephraim ben Joseph）及達味的兒子（Ben David）——將在末世出現的猶太傳說。若瑟的兒子將在末世把所有的猶太人聚集在巴勒斯坦和耶路撒冷，但是外邦君王阿爾米祿斯（Armilus）會擊敗他，但是最終達味的兒子將會興起並且征服阿爾米祿斯，開始默西亞黃金時代的統治。這部書中的故事可能映射了當時猶太人反對拜占庭皇帝赫拉克利烏斯（Heraclius）的起義，但是它代表了這樣一種思想，即渴望出現在精神和力量上足夠強大，並且能夠團結整個猶太民族的默西亞，也只有這樣強大的默西亞才能夠克服敵人的統治。

在猶太教歷史上，中世紀中期的邁蒙尼德（Moses Maimonides, 1138-1204）可謂是猶太教思想的主要代表人物，他出生於西班牙東南部，後來為了躲避穆斯林的排斥移民至埃及開羅。邁蒙尼德的偉大成就之一是組織並系統化了《密西拿》（*Mishneh Torah*），《密西拿》是幾個世紀以來，辣比對希伯來聖經討論的匯集。像他那個時代大多數阿拉伯和波斯哲學家一樣，邁蒙尼德以亞里士多德的行學為基礎。亞里士多德的影響在其最著名的著作《迷途指導》（1190, *Guide to the Perplexed*）中顯而易見：在這部書裡邁蒙尼德試圖調和宗教與理性，他認為哲學應該服從於啟示，但是理性可以被用於保衛一定的因啟示而得知的真理。特別是，邁蒙尼德認為科學知識不應該導致放棄宗教。按照這一起點，邁蒙尼德的默西亞觀是理性主義的，強調律法和自然律的權威，主張不是給默西亞一個特定到來的時間，也不應該用聖經來推斷他什麼時候來；但是作為一種宗教義務，猶太人須相信默西亞將超過所有曾經在他以前的光榮偉大的君王，人應該按照從梅瑟到瑪拉基亞的所有先知預言的，高舉、愛和向他祈禱¹⁰。

直到中世紀中晚期，猶太教的默西亞思潮再次有所回潮，直到二十世紀，並且出現了一些頗具爭議性自稱為民族默西亞的代表性人物（比如 Tzvi, Schneersohn 等等）。

10 M. Maimonides, *13 Principles of Faith*. Cf. "Maimonides' Principles: The Fundamentals of Jewish Faith", in *The Aven Kaplan Anthology*, vol. I (Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, 1994).

德國猶太裔學者肖蘭姆 (G. Scholem) 在其代表性著作《理解猶太人的默西亞觀》(1959)¹¹中將其觀點加以系統化的闡釋。肖蘭姆認為，在猶太人的傳統中，默西亞觀主要有兩種相互聯繫卻又彼此對立的趨勢，他講起分別稱為復興式的默西亞觀和烏托邦式的默西亞觀。復興式的默西亞觀總體上期待著一個理想過去狀態的重建，而烏托邦式的默西亞觀則面向一種完全不同的將來，一種前所未有的新形態。儘管這兩種趨勢所佔的比例會有所變化，總體上猶太人的默西亞觀是這兩種期待的複合體，只是側重點會依據不同的思想潮流和時代背景有所差別。

和二十世紀上半葉出現的一系列猶太裔日耳曼思想家 (M. Buber, W. Benjamin, J. Taubes, E. Bloch 等等) 相同，肖蘭姆試圖通過在聖經傳統和猶太思想的發掘中，重新定位中歐猶太裔知識分子的文化之根¹²。筆者認為，雖然他的默西亞觀分析主要立基在中世紀猶太教研究之上，但是對於整體的猶太教默西亞思想也具有普遍意義。作為二十世紀上半葉的猶太裔德國思想家，肖蘭姆的思想深受德國社會學學者曼海姆的影響——曼海姆認為，社會思潮或者理想從根本上是兩種形式的表達——一種是意識形態化的，即建構恢復性功能 (*konstruierten Restauration Funktion*) 和革命顛覆性功能 (*umwälzende Funktion*) 兩個方面加以認知¹³。在肖

11 G. Scholem, "Pour comprendre le messianisme juif", in *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (Paris: Calmann-Lévy, 1974), pp. 23-66.

12 M. Lövy, "Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale", *Arch. Sc. soc. des Rel.* 51, 1 (1981): 5-47.

13 K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, translated by l'allemand par Jean-Luc Évard (Paris: Maison des Sciences de l'homme, 2006), p. 170.

蘭姆的分析中，復興式默西亞觀與烏托邦式的默西亞觀一直處於辯證統一的關係中，他認為一方面「這兩種範式的完全和諧在猶太傳統中並不存在，總是隨著具體的歷史和社會環境呈現出動態性平衡」，另外一方面，「在猶太默西亞觀中，兩種範式缺一不可，並不單一存在，所以對於未來的救贖，總是既帶有復興式的渴望，又帶有烏托邦式的默示，綜合了對於逝去黃金時代的追憶以及新世界的夢想」¹⁴。

肖蘭姆認為，在烏托邦式的默西亞觀中，有如下三個主要特徵：1) 烏托邦默西亞觀總是和猶太教辣比傳統中的默示思潮相關，歷史的進程並非是漸進式的，而是一種激進變化並從中迸發出全新的普遍歷史形態。在《塔木德》論及默西亞的文獻中，可以觀察到他將在某個完全敗壞和罪惡的世代出現，在救贖和現實的墮落之間沒有自然漸進的過渡，而是將以突進的方式完成¹⁵；2) 烏托邦式的默西亞觀強調聖經中災變性的因素，這些因素大多屬於啟示性文學特徵。基於聖經的引用，烏托邦式默西亞觀擅長將其中的啟示性因素和歷史的災變性終結結合起來，作為默西亞將要來臨的先兆活著的先決條件；3) 烏托邦式的默西亞觀往往和無政府思潮密切相關，正如猶太思想家陶貝斯 (J. Taubes) 所言，猶太傳統中世界權力向天主統治的讓渡理想建立在某種對現實政治統治秩序否認的基礎上，在神權統

14 "Pour comprendre le messianisme juif", (1974), pp. 26-27.

15 "Pour comprendre le messianisme juif", (1974), p. 30.

治的理想狀態下，人類將解脫一切來自屬世生活的羈絆，並且和上主建立起和諧的關係¹⁶。

相對的在復興式默西亞觀看來，理性主義則佔有優先的位置——傳統的猶太理性主義強調在未來重建往昔以色列王國的榮耀，復興民族的獨立，思辨的重心並非基於超自然的干預。在肖蘭姆看來，邁蒙尼德是猶太理性主義典型的代表。1) 和烏托邦式默西亞觀不同，復興式默西亞觀以理性和自然法則作為出發的前提，默西亞無需一定是某個帶有神恩特質的奇蹟行使者，而是有賴於他的行為能夠事後 (*post factum*) 被證實；2) 出於這一前提，理性主義者將聖經中的先知異像或者預言大多作為隱喻來加以解讀——大多數的所映射的是同時代的事件，帶有默示啟示性質的預言則對應著以色列民族的整體命運而非某些個性化事蹟；3) 相對於烏托邦思想所帶有的無政府和反律法特徵，律法主義者強調妥拉律法以及自然律的有效性¹⁷。和烏托邦思想的狂飆風格相異，復興式默西亞觀建立在政治化思辨的基礎上，即默西亞世代的來臨必然寄託了猶太民族在此世的政治獨立——其代表性的特徵是達味王朝榮耀的再現以及耶路撒冷聖殿的重建。

16 J. Taubes, *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie* (Berne: Buchdruckerei Rösch, 1947), p. 24.

17 如邁蒙尼德所言，默西亞所帶來的復興同時意味著妥拉最終被全人類所接受——「默西亞作王並且被召喚承襲達味的王權，正如同達味王集合了流亡的以色列人並且為興建聖殿而準備，默西亞將恢復曾有的體制，比如祭祀禮儀、禧年和安息律令，如同妥拉中所言明的那般」(MT Hil. melakhim 11:1)。這種理想被中世紀許多辣比所接受，並且由此激發出對耶路撒冷第三聖殿重建的嚮往。

當然，在政治層面的這個理想本身往往就帶有對現實社會和政治秩序的顛覆，復興式的默西亞觀在這一點上無疑也顯示出一定的烏托邦色彩。正如肖蘭姆所指出的，烏托邦式和復興式的默西亞觀兩者的共性是猶太思想認為，救恩必須是歷史舞台上將上演的一幕，而非是一種純粹的內在精神寄託轉化的產物——這恰是猶太默西亞理想與基督教默西亞神學思想的關鍵相異之處——無論是狂飆突進的變革還是以理性思維先導的實證思維，猶太默西亞觀都更加強調對既有秩序的顛覆且以此作為默西亞救恩臨在的顯性證實。正是通過這種既有秩序的轉化，人才能恢復和天主的最初本質性聯繫（*Olam ha-Tikkoun*）。

產生這一分歧的深層原因，來自於對罪和救贖的不同理解——猶太默西亞觀更多傾向於對整體民族命運的思辨，它教導每個猶太人盡其所能遵守613條律法的規定（*mitzvot* 即「律令」），因為每個猶太人個人均需照著命定接受上主的考驗和祝福。對於外邦的非猶太人，猶太教主張他們當遵守傳於諾厄的七項法律。聖經猶太教時期，猶太人在帳幕和耶路撒冷的聖殿舉祭（*korbanot* 即「犧牲」），聖殿被毀壞後，辣比猶太教傳統上以懺悔（*vidui* 即「回歸」或者「供述」）、祈禱（*korban* 即「嘴唇的犧牲」——準備你們的話，好在回來歸向上主時，對祂說：求你寬恕我們一切的罪過，使我們重獲幸福，叫我們好給你獻上我們嘴唇的佳果（參閱歐14:3）。正規猶太禮拜儀式每天祈禱三次——晚禱（*Maariv*），早禱（*Shacharit*）及午禱（*Mincha*）、倫理教化、實踐公義（*tzedakah* 即「慈善」）以及贖罪日（*Yom kippur*）的祭禮作為個人救贖的主要途徑。

而基督宗教的默西亞觀則來自於對勝過罪和死亡轄制的超越性體驗。《新約福音》的核心信息源於人最需要獲得的救贖，是使自己能夠從罪和死亡的束縛中被解放出來。對人的最深層的轄制並非異族的欺壓和凌辱——雖然這也是一個罪惡顯現的層面——而是撒殫的權勢。耶穌清楚地知道世人所處的這一光景，罪對個體和群體在結構上的影響是致命性的，耶穌通過祂的死亡和復活引進一個新的創造，公義的新人性和公正的新社會在新的創造中才能夠產生。

基督教神學堅守的一個立場是，只有通過在歷史上已經出現和死亡復活的耶穌基督，人類才能獲得救贖，獨一無二的默西亞與普遍的人類如此被連接起來，這是創世者創造拯救計劃的核心。換言之，基督教神學救贖觀的核心之處，不但在於如何被救贖，而且在於誰在實行救贖以及誰被救贖。聖經中關於救贖的圖像表述的並不是一個抽象思想，而是關於道成肉身的耶穌基督的生平事蹟，以及祂如何在十字架上拯救世上的每個人，這正是基督教救贖觀獨特的地方。

保祿宗徒深知耶穌基督作為神人之間的中保，擔當著一個贖價的角色——「因為只有一位天主，在天主和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌。祂捨自己做萬人的贖價」（弟前2:6）。基督的死亡和復活促成了人類和天主關係的復合這一客觀事實，復合產生的效應，首先是人得與天主親近進到他面前：「但是現今在基督耶穌內，你們從前遠離天主的人，藉著基督的血，成為親近的

了（弗2:13）；其次人與人之間的關係因著與天主的復和而成為和諧：「因為基督是我們的和平，祂使雙方合而為一；祂以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨，並廢除了由規條命令所組成的法律，為把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平（弗2:14-15）。雖然宗徒在這裡首先討論的是猶太人和外邦人之間的仇恨，但我們也可以將之視為人與人之間仇恨的典型例子。人類是無能力從人與人的割裂中超越出來，從根本上還是有賴於是否願意仰望並接受天主賜下的救贖和復合的恩典。

四、小結與展望

本文回顧了過去半個世紀以來，天主教會和猶太教在對話領域的理論突破以及實踐成果，介紹了兩種同源的宗教信仰之間的異同，以及分歧產生的深層神學、社會和宗教心理原因，而默西亞觀的差異則是分歧產生的核心問題所在。

在天主把他的救恩彰顯到地極的同時，並沒有忘記對他初選之民的承諾。可以說從猶太教產生以後，宗教信仰一直是維繫猶太民族的一個金鍊，在猶太民族的滄桑經歷中，他們無論在巴勒斯坦本土還是在異國他鄉，總是通過這一信仰將散居的猶太人建立在上主這一堅固的磐石上。一神信仰激發了猶太民族的堅韌性格和不屈精神，也實時地調整他們失去平衡的宗教心態，驅使他們遙思並渴望回歸自己的家鄉。在民族內部，他們通過宗教倫理來約束每個人的言行，這是猶太人在沒有君王和政府的年代，維持本族社會不斷發展的關鍵。

在猶太傳統中，默西亞的出現始終是鑲嵌在歷史線性發展的終局，是一個被期待實現的事件；而基督教傳統我們可以用「既濟—未濟」的模型來理解，所謂既濟意味著在耶穌基督的獻祭中，人類的救恩已經被成就，並且超越了時空的局限。當然，在基督教神學中，也不乏關於末日審判、肉體復活以及基督再臨（*Parousia*）的思辨，並將之視為現實世界的完全終局（未濟）——但是，對於一代又一代的基督徒來說，當下的存在與耶穌復活生命的合一，始終位於信仰的核心位置，正是這種合一的體驗和當下即為末世的時空觀（*Kairos*），給予了基督徒生命更新的信心與動力。

猶基對話半個世紀以來，一些歷史沉積的成見已經被超越，但是繼續突破的空間依然存在。與五十年前相比，我們所面臨的世界，一方面因著現代科技的發展而在時空上變得如此接近，同時也因為心物的分離和利益的追逐，使得個體與世界和他人之間的距離變得遙遠而難以捉摸——這也許是所有古老宗教傳統所必須面對的共同挑戰——如何防非止惡並享有保護他人免受傷害的自由，超越各種邪惡，建設一個可以和諧融洽共處的文明人類社會，需要拿出更多的智慧和勇氣。基督徒在這一過程中，更能經歷和理解守誡命不是信仰生活的目的，只是用來幫助我們修德的一個方法。遵循耶穌的教導——把猶太傳統中「愛近人」（參閱肋19:18）的要求提升到「愛仇人」的層次（瑪5:21-24, 46-47；路10:29-37）——以憐憫慷慨之心處理一切人和事務，使舊約的法律更為成全並臻此達至全人的成長。通過超越性的愛德，我們被收納在基督生活的奧蹟內，和祂相

似，和祂一同死亡一同復活，從而使自我及他人的生命都得到圓滿的發展，成為名符其實的天主子女。

中國天主教財務支出研究（之三）： 以「公益事業」為核心的考察¹

康志傑²

Abstract: After the modern age, Chinese Catholics started public welfare services, including low-cost elementary and secondary school education, medical institutions for grassroots people, local social services (water conservancy projects and afforestation), the establishment of cultural undertakings, training courses for technical workers and so on. The ideas and practices of these public welfare services express the faith of “evangelization”. The core value of the faith of “evangelization” is caring for others, for nature and for society. However, there are no specific records of the expenditures on those fruitful public welfare services. Nevertheless, the public welfare services are an effective way for the Catholics to demonstrate their religious faith so that it can be recognized and understood by others.

1 中國天主教財務支出研究分為三大版塊：「靈性支出」、「慈善支出」分別刊載於《天主教思想與文化》第五、六期，至本期刊載「公益事業」的支出，中國天主教財務支出的主體內容已全部呈現在讀者面前。「支出」映射出信仰之主旨，是瞭解中國天主教歷史的一個獨特視角，因此，筆者對《天主教思想與文化》提供的平台表示誠摯的謝意和衷心的感謝。

2 本文作者為湖北大學教授，主要研究天主教歷史、中西文化交流史。

公益事業從字面上理解是為了「公眾的利益」，引伸為「有益於社會與人群的事業」，內容包括環境保護、知識傳播、公共福利、幫助他人、社會援助、社會治安、緊急援助、專業服務等等。

公益與慈善本為一體，甚至兩個概念可以互換，但在具體內容上：「慈善」偏重殘嬰院（孤兒院）、養老院、麻風病院等事業，「公益」的內涵主要體現在教育、醫療、環保以及公益工程；在形式上，慈善事業更加關注弱小、邊緣群體，為那些最需要幫助的人提供幫助，而公益事業主要突出為公眾服務之特徵。近代以後，中國天主教注重「公益」與福傳掛鉤，公益支出由此構成天主教支出的一個組成部份。

一、社會服務類支出

1. 基礎教育經費的分配與使用

興辦教育是天主教的傳統，由於中國文盲率可能高達90%以上，³因而開辦教育事業，加大經費投入，成為天主教在華事業的一項重要內容。

天主教的教育分為普通教育與宗教教育。普通教育以初、中級教育為主，經費主要由教區、堂區（口）承擔；高等教育單獨核算，經費有來自海外援助，亦有來自社

3 參閱黃仁宇，《近代中國的出路》（台北：聯經，1995），頁28。此資料為民國初年統計資料。

會的捐獻，且財務經濟由董事會負責，有較多的世俗化因素，一些內容超出本課題的研究範圍，故略去不論。

19世紀中葉，隨著天主教傳播的公開化，羅馬傳信部對中國天主教興辦教育提出了建設性的意見：

創辦學校，這是每個主教日夜操心的事，不少教區已在積極籌備，只以江南一省來說，現在已經辦有男女學校一百四十所。看來開展這樣一項如此重要的設施，最有效的辦法，還是請我們的一些傑出的帳房神父，在可能的條件下，對主教們再慷慨一些吧。⁴

天主教創辦初、中級教育的經費，主要來自教區、堂區或傳教修會，因而傳信部提醒各「帳房」在資金調撥方面，注意向教育傾斜。傳信部關於「加強教育經費投入」之建議，得到各地教會的回應，其具體表現如下：

1.1 經費向「教育」傾斜：以聖言會為例

1900年，山東南部的聖言會獲得一筆經費，共31,638.88馬克。經過討論，最後採納主教的意見，將這筆經費全部用於學校的建設，⁵此決策對於聖言會的發展具有重要的戰略意義。

4 1851年地區性宗座代牧會議第34個議題答案，轉引自史式微著，天主教上海教區史料譯寫組譯，《江南傳教史》，第一卷（上海：譯文出版社，1983），頁203。

5 Val. Freinademetz, 1,10,1905; in *Herausgegeben von Richard Hartwich, P. Arnold Janssen und P. Josef Freinademetz Briefwechsel 1904-1907 Korrespondenz zwischen zwei Seligen* (Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1978), p. 100. 因為經費管理許可權與經費使用存在分歧，經過反覆討論，直到1904年，才決定把這筆錢全部投入教育。

20世紀20年代初，山東諸城教會計劃興建學校，預算經費為1,400美元。⁶ 經費預算向教育傾斜，不斷加大教育經費的投入力度，是聖言會在華傳教事業的一個鮮明特色。

1.2 經費支出的類別

教育經費的支出分為建築費、基礎設施費以及教師的工資等多項，各類教育經費的預算，內容細緻而詳盡，如濟寧天主教學校的建設費用，計有「建學校的材料費6,000馬克，現在通過各條管道，募集到3,000吊，相當於2,400馬克，還差3,600馬克。此外，還要建避靜院，房子北部要建迴廊，以避免學生淋雨，這些需要700馬克，校長室的上面要建一房間，存放圖書和樂器，需要300馬克。經費已獲得總會長同意。」⁷ 由於經費按時到位，工程進展順利。

發展教育，修建校舍是前提，且這類工程常常與教區的基礎建設同步：在深圳葵湧鎮土洋村，1926年興建教堂，隨後建「崇德學校」⁸；在蒙古綏遠，1931年「興工先建築二十丈長，二十五尺寬之大寢室、經堂、食堂，次年復將舊寢室改作自習室，餘有房屋皆改做教室。總而言之，較前展大三倍，費款一萬四千餘元。」⁹

6 Cf. Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China V. Aus Kriegsruinen zu neuen Grenzen 1920-1923, Beiträge zu einer Geschichte* (Nettetal: Steyler Verlag, 1989), p. 44. 原文為“1,400 \$”。

7 Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China III. Republik China und Erster Weltkrieg 1911-1919, Beiträge zu einer Geschichte* (Nettetal: Steyler Verlag, 1989), p. 124.

8 日戰爭期間，土洋村的麥玫瑰堂被東江縱隊徵用，成為「東縱」司令部所在地，1984年為市重點文物保護單位，重修後為「東縱紀念館」，對外開放。

9 常非，〈薩縣小巴拉蓋傳教簡史〉部份（手抄本），《天主教綏遠教區傳教簡史》（包頭天主堂藏本），頁82。

在學校竣工投入使用之後，其後重要的支出就是教師工資了。瑪利諾會在廣東羅定開辦中學，一個月的支出大約500美元，¹⁰其中教師工資佔主要成份，但比例多少，沒有明確的記錄。

廣西平南是瑪利諾會活動的區域，一位神父的信函記錄了本地天主教學校教師工資的情況：

在中國，一位教師的年薪是100美元，這樣的收入能夠保證他們生活無虞。在平南的學校，教師年薪是160美元，付給較高的薪水是因為平南城內的食品比較貴。遺憾的是，我們不可能在所有的學校都聘請信仰天主教的老師，希望這種狀況幾年內有所改變。現在有兩名男生正在接受高中教育，他們已經作出書面承諾，完成學業後到教會學校工作……¹¹

由於各地辦學條件不同、生活消費水準不一，教師的工資沒有統一的標準。同是瑪利諾會管轄的傳教區，廣西平南明顯高於廣東羅定，其原因是平南消費較高；相比較廣西平南和廣東羅定，陝西渭南學校的教師收入就比較低了，這裡的「良田坡天主教小學，教友及非教友孩子都來這裡就讀。支付教師工資來源分為三部份：一部份從傳教

10 See "Daniel L. McShane's Letter, May, 13, 1922" in *Maryknoll Mission Letters, China*, vol. 2 (New York: The Macmillan Company, 1927), p. 109.

11 "George F. Wiseman's Letter, September, 1924", in *Maryknoll Mission Letters, China*, vol. 2 (New York: The Macmillan Company, 1927), p. 314.

經費中提取，另一部份來自學生的學費，再就是當地教會15畝土地的租金。」¹²雖然渭南天主教學校教師工資沒有具體數目，但需要通過三條管道來籌措教師的工資，可見教區經濟運作不太理想。

2. 天主教辦學的經濟特徵

2.1 學費低廉

採用免費和低價收費方式開辦教育，展現出天主教教育的公益性。免費類學校的經費由教會提供：如河北寶昌縣，「私立小學校二，校舍十四間，學生二班，五十人。全年經費一千三百餘元，由教堂支給」；¹³蒙古薩縣小巴拉蓋村是著名的教友村，人口兩千餘，「教堂學校等每年經費約需二萬元，一份由比國捐來，其大部份則由土地出產之收入。」¹⁴

隨著開辦初中級學校增多，天主教的財務支出也逐年增大，為了緩解經費壓力，一些學校收取低廉學費，以維持學校的運作。

瑪利諾會在廣西平南開辦了六所天主教小學，傳教士的信函記錄了學校經費支出的情況：

12 Pietro Moretti, *Paepetto Apostolico di Tungchow-Shensi. Cina Su le Rive del Fiume Giallo* (Falconara M.: Edizioni Biblioteca Francescana, 1956), p. 350.

13 張先清、趙蕊娟編，《中國地方誌基督教史料輯要》（上海：東方出版中心，2010），頁58。原文載於《平山縣誌料集》（民國二十一年鉛印本）。

14 雷潔瓊，〈平綏沿線天主教會概況〉，載於《文化月刊》15期（1935年），頁55。

我們希望學校能夠建立在自養的基礎上，為達到這個目的，我們象徵性地收取學費。非基督徒家的孩子一年付三美元，基督徒家的孩子付一半。我們期待基督徒家的孩子能夠學會語言閱讀、書寫。他們是那樣的貧窮，付這點學費恐怕也很困難。¹⁵

嘉布遣會士在偏僻的平涼開辦曉明女校，如學生實習，「一半的費用由女孩子們自己支付，另一半則由監牧區支付。」¹⁶

為了解決經費不足的難題，同時不增加學生的經濟負擔，有的鄉村學校只能象徵性地收取費用，在集寧的教友村小學，學校僅收取飯費，每年5元；¹⁷相比較集寧的小學生，雲南彝族小朋友或許更為「幸運」，他們不僅免去了學費，還可享受學校的免費午餐。巴黎外方傳教會的鄧明德神父在雲南彝族地區傳教，其回憶錄生活地記述了鄉村小學生的快樂時光：

各校的孩子們來到教堂前的廣場了。他們知道今天各村要免費供應中午飯，所以高高興興地玩耍

15 "George F. Wiseman's Letter, September, 1924", in *Maryknoll Mission Letters, China*, vol. 2 (New York: The Macmillan Company, 1927), p. 314.

16 嘉布遣會傳教士呂秉直 (Jenaro of Artabia, 1908-1990) 1947年12月21日給總會長信，載於 Fr. Mateo Goldaraz 著，古偉瀛、潘玉玲譯，《平涼歲月——27位嘉布遣的27年》（台北：光啟文化事業，2010），頁300。

17 參閱王守禮 (Mgr. C. Van Melckebeke) 著，傅明淵譯，《邊疆公教社會事業》（台北：華明書局，1965），頁44。南懷仁在視察途中病故。

著，有的在樓梯上跑上跑下的爬在我腿上，有的蹲在我腳邊，有的四處捉迷藏。女孩子們圍繞著鮑琳娜（修女）和她的實習生，鮑琳娜正在給她們分配一些零星小活兒，或教她們用保潔服飾打扮自己。¹⁸

免費午餐和豐富多采的課外活動給孩子們帶來快樂，同時給天主教的初級教育注入了活力。

2.2 以義田學田補充辦學經費

中國封建時代設有義學，清人諸聯著《明齋小識》對「義學」做了如下解釋：

塔院旁為義塾，台名正誼，所以招致貧不能讀者。合邑公舉深造兼優士司其教，內有田二十六畝，復有蒲塘，所入胥吏收租完稅外，以贏餘歸教讀者，先是蔡遠泉、潘銀懷兩先生皆掌之。嗣因創建書院，田與塘一併歸入，並正誼堂亦改作講院，人乃漸忘為義塾矣。¹⁹

此文獻所記為青浦縣事。官府創立書院，收舊義塾財產，遺憾的是，前輩開創的公益事業，後人漸淡忘之。

18 黃建明、燕漢生編譯，《保祿維亞爾文集——百年前的雲南彝族》（昆明：雲南教育出版社，2003），頁199。

19 諸聯《明齋小識》卷八〈義學條〉，載於《筆記小說大觀》，第二十八冊（江蘇：廣陵古籍刻印社，1983），頁62。

除「義學」，富庶大族有義莊義田，向政府登記，不用納稅。義田出租，租糧有多種用途，如供奉祖宗祠堂、資助族內孤寡、支付族內子弟教育經費等等。台灣學者許倬雲在調查本族義田時發現：民國時，許家人義田五六十畝，用以維持子弟讀書和孤兒寡婦的基本生活。²⁰

天主教在中國開辦的初級教育，具有義學之功能，學校的田產，扮演著義莊義田的角色。四川榮昌縣真原小學，全部校產為街房5間，以及教會撥給的230挑田產（按：約57.5市畝），支出不足部份由教會補貼。²¹

為了彌補辦學經費之不足，鄉村學校常以田產作為經濟基礎。1901年，四川南充教區的岳池教會購買城關鎮北街柳姓祠堂後改建為教堂，1908年，「購田產120挑（按：約30市畝），每年收租穀供教育和慈善事業開支。」²²

天主教的初等教育多在鄉村，在經費不充裕的形勢下，以田產補充。這些「田產」與世俗社會富庶大族的義莊義田相似，其功能在於輔助辦學。因而出租田產，以租填補辦學經費，成為天主教常見的一種辦學模式。

20 參閱李宗陶，〈鶴髮童顏許倬雲李澤厚〉，載於《思想者》（南昌：二十一世紀出版社），頁210。許家義田情況來自許倬雲回憶。

21 參閱劉傑熙編著，《四川天主教》（成都：四川人民出版社，2009），頁449。真原小學於1929年創辦。挑，量詞，方言，計算耕地面積的單位，一般四挑等於一市畝，也有些地方五挑等於一市畝。20世紀50年代關於四川宜賓的調查報告記曰：「全社共有土地兩千五百多挑」（參閱〈宜賓縣天池鄉集體農業生產合作社是怎樣計劃繁殖耕牛的〉，載於中共中央辦公廳編，《中國農村的社會主義高潮》，中冊（1956））。

22 劉傑熙編著，《四川天主教》（成都：四川人民出版社，2009），頁244。

為了讓更多的孩子接受教育，天主教初中級教育佈局逐漸形成其合理的邏輯結構，一般來說，主教座堂所在地設有中等學校，堂區設初級學校，均面向社會招生。其中初級教育是天主教教育的「鋼性指標」，同治七年（1868年），聖母聖心會傳教士南懷仁赴熱河視察教務，行前曾發表一封公函：「各個信教的家長，必須設法使子女上學，我希望在每個信教的村莊，有一座小學校；我將盡我力的所能，助其成功。」²³

近代中國的積貧積弱導致教育水準低下，文盲率高。而天主教的義務教育網路——雖然教學目標包涵著打造合格天主教信徒的成份，雖然教學內容保留了一些宗教的特色，但充滿人性化的初、中級教育，實開義務教育之先河，且彌補了中國教育資源的不足，為國家分擔了部份義務教育的責任。

二、為草根服務的醫療機構

中國天主教的醫療衛生事業有收費類，也有免費（減費）類，作為公益的一個組成部份，本節以免費或低廉收費類的醫療救助為討論物對象。

杭州的仁愛醫院是著名的天主教醫療機構，由仁愛會修女負責，醫院設免費病室，注明專收貧苦者；²⁴ 武漢天主

23 王守禮，《邊疆公教社會事業》（台北：華明書局，1965），頁48。

24 參閱〈仁愛醫院診例（廣告）〉，載於《我存雜誌》第4冊（原第三卷第八九期，1935年）（全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年），頁1942。

堂醫院在華中地區頗有聲名，這家綜合型醫院設立了「貧民門診」，遇貧困病患，修女開一便條卻可接受治療。²⁵

上海天主教聖心醫院主要服務於工人群體，近代工業發展，促成上海楊樹浦一帶工廠林立，工人眾多。1916年，教會在「楊樹浦租屋數間，請方濟各修女擔任看護，每日施診給藥達數百人，均不收費。凡遇患病重者無法收容，遂於民國十三年籌借鉅款，在寧國路購地六十畝餘建造男女病房五座。分設內外科……」²⁶據醫院1931年工作報告統計：「醫治急症，如汽車撞傷，刀傷、工廠工作受傷者，約九百餘人；男女住院醫治者，有三千餘人；門診免費施醫者有十八萬餘人。故新醫院落成，可容四百五十餘人，而對產婦及上等病家，均可來院醫治。」²⁷

由於接收貧窮病患數量過大，一些醫療機構的經費捉襟見肘，瑪利諾會開辦的東鎮診所就遇到這類問題，一位傳教士在信函中說：「在過去的六個月，我不得不為購買藥品支付380美元，我手頭的錢已經微乎其微，一個月有三千名病患用藥，我非常繁忙……」²⁸

天主教醫療衛生事業的內涵十分豐富，「生命拯救」是其核心內容。20世紀30年代，比利時聖母聖心會呂登岸

25 參閱武漢市第二醫院編，《武漢市第二醫院誌》（2000），頁14至15。

26 《上海聖心醫院添設病房行落成禮》，載於《聖教雜誌》23卷5期（1934年），頁318。

27 同上。

28 "Brother John Dorsey's Letter, May, 1924", in *Maryknoll Mission Letters, China*, vol. 2 (New York: The Macmillan Company, 1927), p. 290.

神父針對蒙古教區死於斑疹傷寒較多的情況，向波蘭發現斑疹傷寒疫苗的韋格醫師（Dr. Rudolf Weigl）預訂了200劑疫苗，經費由比利時國立科學研究基金（NFWO）、中比教育慈善委員會（Commission Sino-Belgepour l'Instruction et al Philanthropie）與教宗庇護十一世支付。²⁹

天主教的醫療事業涉及信仰理念及終極關懷，因而表現出療身與療靈同步的特色，一些傳教醫生以此為終生使命：

1921年，一些熱心於慈善事業的美國人捐助了一筆資金，在舟山建造了一家小型醫院——聖約瑟夫醫院，因為傳教醫生約瑟夫（St. Joseph）曾在這裡工作。負責這家醫院的是聖潔的愛爾蘭修女。1921年，格特魯德·漢利（Gertrude Hanley）在舟山去世……。醫院的條件不錯，病房很大，有為康復期病人提供的寬敞的走廊。島上所有居民生病或者瀕臨死亡都得到修女的照顧，病人在住院接受治療或病癒出院期間，他們的信仰知識得到了豐富，大多數病人都接受洗禮，許多人帶著喜悅，帶著天主的慈愛離開這個世界。也有一些人病情好轉後暫時離開，但以後又返回醫院，他們堅持要求受洗入教，儘管醫院的死亡記

29 參閱費尼思（Dries Vanysacker）著，姜其蘭編譯，〈聖母聖心會對華北保健的貢獻〉，載於《見證》27期（1997年），頁51。

錄因此而增長，但修女們仍然很高興地接受了他們。³⁰

療身與療靈相結合的模式曾說明過許多貧困病患，但由於經費缺口過大，許多救助工作仍然無法全面展開。

關愛生命，讓弱勢群體真正感到人間的真情和溫暖，是天主教醫療事業之宗旨，而非營利，即使醫院收取費用，也十分低廉。但是，人道主義救助與經費不足之間的矛盾，醫療傳教與社會認同的矛盾，始終無法解決，糾結中的傳教士開始思考通過平衡醫療救助支出的辦法，來化解矛盾衝突，一位在平涼傳教的嘉布遣會士的信函反映出這種觀念：

基本上我們一致反對大規模的免費義診，因為在歷史上天主教「發放救濟物」的傳教已多次受到譴責，我們也瞭解中國的特殊環境，醫療站的名望和我們的使徒工作達到絕佳效果。一般說來，我們以普通價格出售藥品，不過我們的做法是很彈性的，這樣，那些付不起費用的人才不會被拒於千里之外。假設我們因為這樣而有盈餘，應該將之用在傳教站的其他計劃上。³¹

30 "Hospitals Without Doctors", in *Catholic Missions* 4 (1927): 119.

31 Fr. Felix of Gomecha 寫給Pamplona神學家的信，轉引自Mateo Goldaraz, 《平涼歲月——27位嘉布遣的27年》，頁460。

低價出售藥品，將微薄的收入轉入其他傳教計劃，既保證了天主教醫療救助的效率，同時又避免中國社會對天主教醫療傳教的誤解引發的不滿和矛盾，這種調整或許是一種較為安全穩妥的方法。

三、其他社會服務類

1. 水利工程：北方開渠，南方修壩

「水利」是控制和調配自然界的地表水和地下水，進而達到除害興利之目的工程。中國天主教多在鄉村發展，為了幫助鄉村百姓合理地利用水資源，提高農作物的產量和品質，天主教開始參與農村的水利建設。

聖母聖心會在塞外傳教，為了保證農業有更好的收成，傳教士們主持興建了一系列造福地方的「開渠引水」工程。

光緒三十一年（1905年），杭錦旗王以一大塊草原租給教堂，這一塊土地地勢低窪，適於灌溉，是於教堂墾荒事業，又獲得了一次推廣的機會。由鄧德超神父領導教士們苦心經營，擇地築渠，以便灌溉地土，從而開墾，總計二十年內，教會獨立自備經費掘成了大約三七八公里長的管道；其間有寬十公尺，深二公尺的，還可以容納黃河帆船，運輸食糧貨物自由航行，在交通上也給了當地人民不少的便利。

挖掘管道的工程浩大，所費往往是不貲的，他們的錢當然有一部是仰賴著秋收的盈餘，不足時，就常常向本國的家中親友求助，庚子教難賠款，也是一項大補助……按現狀估計，由教堂開掘的水渠，約可灌地三千頃，每年能夠播種小麥、谷米、蕎麥、豆類及蔬菜。³²

聖母聖心會的傳教重心在河套地區，此處土地分為生地、熟地兩種。生地（指初開地）為上等，若是有充足的水量，每畝可收糧一大石；熟地（指已開地）收成稍遜，需要視灌溉的情形而定。塞外土地澆灌以伏暑為佳，這是因為伏水中含有較多的肥料。因此，開鑿河渠，引黃河水灌溉十分必要，並由此成為天主教公益事業的一部份。關於聖母聖心會從事水利事業，王守禮主教（Mgr. C. Van Melckebeke）有詳細評說：

當時在河套掘築管道，是完全由教士們親自計劃，親自指揮的，譬如插木標，定路線，測量渠身的深淺以及規定渠沿的斜度，全部由他們經手，甚至挖渠所用的工具、工資、飲食，也統統由教堂供給。每隊工人，普通為五十人，渠工單位，則以深度一尺，面積一方計算。幾十年內教堂所挖成幹渠，計有黃特勞河，可灌地三千餘頃；準噶爾渠、沈家河、渡口渠、三盛公渠。

32 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁24-25。

以上幹渠的水量都很飽滿，居民稱它們為「運地血」。渠水的肥富，就可想而知了。³³

開渠引水使每年有數十百頃荒地得到開墾，吸引更多的關內移民成群結隊而來。50年後，除三盛公外，大約在河套組建了十六個大村莊。

聖母聖心會在塞外開渠，為移民提供服務，涉及多個區域。阿拉善特別旗的三道河（今屬磴口縣），達拉特旗（Dalad）的大法公（今屬臨河縣），土默特平原黃河沿岸的二十四頃地、銀匠窯子等均是教友集中居住的村落，黃河水患曾對這些村莊造成破壞，教會出資，組織教友參與興修水利工程，³⁴其中著名的水渠有：

Chiu-ti 渠，開鑿於1878年，一直用到1914年，與三盛公的水渠相銜接。長12公里，寬5.3公尺，深1.5公尺，水容量二萬 K'eng，花費3200兩。

Sheng-mu-t'ang 渠，開於1880年，一直用到1914年，9公里長，3.3公尺寬，1.35公尺深，花了1,440兩。

Liang-t'ai 渠，開於1892年，一直使用到1903或1904年，後又重新開墾，使用到1946年阿拉善王公不再出租農地為止。

33 同上，頁25。

34 譚永亮（Patrick Taveirne）著，古偉瀛、蔡耀偉譯，《漢蒙相遇與福傳事業：聖母聖心會在鄂爾多斯的歷史，1874-1911》（台北：光啟文化事業，2012），頁31-32。

Chin-sha渠，6公里長，1903年為大水所沖毀。

三盛公渠，鑿於1880年，1914年重開，花費美金8,160元。就全部三盛公而論，全長58公里，容量127,000 K'eng，耗費11,992元美金。

東堂渠，開始叫做 Kung-chung-chü，1895年之後與 Shen-chia- chü 相銜接。

天興泉渠，傳教士們在1893年開，與 Shen-chia-chü 相銜接。本渠長12公里，寬2.8公尺，深1.2公尺。1904及1914年分別重開，並在1942年再與 Shen-chia-chü 相聯結，1947年為蒙古當局沒收。

Shen-chia-chü，1905成為傳教士所有，並加以重開。全長26公里，寬6公尺，深度則由2公尺到2.4公尺不等，花費25,682美金，1947年被沒收。

渡口渠，1904年開鑿，並挖支渠，一支長10公里，另一支長9公里。1925年加以延長，1929年加開一新的入口，1947年為蒙古當局沒收。教會花費了25,060美金。³⁵

聖母聖心會開渠的費用，有晚清的銀兩，有民國初年的銀元，還有無法折算的美金，雖然這項公益支出的具體

35 1975年8月13日賀歌南神父 (Van Hecken) 至萬廣禮神父 (Andries Van Coillie) 之信，載於台灣南懷義研究中心譯，《聖母聖心會在中國傳教士對戴學棧所寫天主教傳教士在綏蒙地區活動之答辯文章》（內部資料），頁44-45。

數目無法量化，但多多少少映射出天主教經費支出的一個重要方面。

聖母聖心會傳教士興修水利不僅成績斐然，且為其他傳教團隊開展了這項惠民工程樹立了樣板：

希賢（Eugenio Massi），意大利籍方濟各會士，1903年末到山西北圪，曾在朔州堂區傳教八年，牧靈之外，「還建了嬰兒院，老人院及輸水管道。」³⁶其中投資開一大小渠，可澆灌荒灘田地數百頃。³⁷

艾嘉道，嘉布遣會會士，主要在甘肅天水傳教，秦安縣堂區主任司鐸，1929年，天水大旱，艾嘉道大力賑災濟貧，從家庭及海外爭取賑災基金，協助政府修「皇渠」，發展水利事業。³⁸

巴黎外方傳教會在廣東海豐傳教，其中聖若瑟村的水利工程頗為教會樹立了聖善形象：

36 Alfredo Berta, Mons. Eugenio Massi O.F.M. Vescovo e Vicario Apostolico di Tai-Yuanfu, *Stanfu e Hankow (Cina) (1875-1944)* (Falconara Marittima: Edizioni Biblioteca francescana, 1955), p. 26. 希賢（Eugenio Massi O.F.M.），意大利方濟會會士，1875年8月13日，生於意大利阿斯科利皮切諾省的蒙特普蘭多內（Monte prandone），洗名歐仁；1890年12月入方濟會。來華後曾任天主教山西北圪代牧區主教（1910-1916）；天主教陝西中部代牧區主教（1916-1927）；天主教漢口代牧區主教（1927-1944）。

37 參閱林茂才（Giovann Ricci）著，李毓文譯，〈北圪教區第四位代牧主教希賢（1910-1916）部份〉，《太原教區史》（1917）。希賢的修渠工程曾引起非教勢力的反對。

38 參閱胡世斌編，《天主教天水教區傳教史》（非正式出版物），頁63。艾嘉道，美國嘉布遣會士，出生於大資本家庭，1923年到天水、渭南傳教，工作期間開辦學校，發展教育，創辦診所。1930年因傷寒病逝於秦安。

沙神父在他的日記裡這樣寫道：海豐的稻米一年兩造，每逢七月和十一月收割。瘦田在缺雨的年頭收成就少了。如果雨水來得遲，第二年雨水也會減少，結果當然是欠收。這裡唯一的水源是從山上流下來的一條小河，在一年的某段時期，甚至這條小河的水也會乾枯。白神父從村中的高崗俯覽，發現離村不遠有一大片低窪地區。如果在此築一座堤壩把雨水堵住，可以造成一個小小的水塘。在乾旱的時候和雨水遲來的季節，村民就會有足夠的水灌溉稻田了。白神父立刻向地主購得這塊低地，他又從義大利和香港找到一些人資助，並獲村民的信心和全村的鄉公所通過建塘築壩的計劃。數月之後，他便開始用土、沙和水泥施工。在那個時候既沒有機器，又要把水泥老遠從香港運來，這的確是一件艱巨的工程。村子供應人力和工具，在數月之內，堤壩已經可以啟用，而水塘也積滿那季第一次落下的雨水了。這是在那些偏遠的山區從來未見聞的奇事。從此之後，聖若瑟村的稻田便再也不缺水了。³⁹

聖若瑟村建塘築壩的「民生工程」持續了十年，對於提高鄉村教友的生活品質，擴大天主教的影響具有非同尋常的意義。

39 吉德多（Piero Gheddo）著，公教真理學會譯，《白英奇主教傳》（香港：公教真理學會，1992），頁43-44。

天主教興修水利多在北方，南方的工程相對來說規模較小，就水利工程的類別而論，北方重在開挖管道，南方重在修建堤壩，許多工程沒有留下帳目明細，因而支出的具體數目難以估算。

2. 鑿井取水

中國是水資源比較貧乏的國度，特別是北方地區，缺水直接影響人們的生活品質，因此，除了開渠引水，鑿井取水也是教會關注的事業。與大型的開渠工程不同，鑿井取水是小範圍的公益專案，其目的是合理地開發地下水資源，解決百姓的生活用水問題。

張北灶火口村的土地由教會購買，然後分配給無地的農民耕種，傳教士曾為最貧窮的農民蓋房、打井，引來更多的移民入住。⁴⁰

沂水西部是嚴重缺水地區，只有打井才能解決老百姓的生活用水難題，著名聖言會士福若瑟神父⁴¹準備鑿井取水，但是這項惠民工程引起一些非信徒的疑惑，工程即將竣工時，一風水先生聲稱井道撞了大龍的筋脈，將要驅走村子裡的吉祥，由此引發民教衝突。鬧事的人拿走了所有工具，軍隊甚至包圍了教會的房宅，不讓工人進入。⁴²面對

40 參閱王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁37。

41 福若瑟1852年生於奧地利提羅爾省的巴地亞谷一個名叫沃斯的小村莊（今屬意大利），1875年晉鐸，1878年入會，1879年到香港，1881年到山東。1882年至1908年在山東南部傳教，1908年在濟寧戴家莊因傷寒病世。

42 參閱周華德（Walter A. Joyce）著，薛保綸譯，《天國的拓荒者》（台北：台灣天主教聖言會，1996），頁85。打井工程在沂水王莊天主教堂院內，工程完成後百姓（包括周邊非信徒）均獲益。

這種情況，福神父同傳道員一同找到縣長，解釋打井有益於百姓，請縣長出面支援。縣長把支持打井的告示張貼在公共場所，工程順利竣工。⁴³

另一位聖言會神父武佩理（Joseph Ulbrich）是甘肅古浪鹽土谷的本堂神父，他在回憶錄中說：「我在當地擁有一些朋友，我又用探測棒，協助農民找水源，掘到了好幾口井。此外我也懂得探勘煤礦，我的口碑因此不錯。」⁴⁴ 在中國傳教的歐洲傳教士，如果把傳教與經濟生活相聯繫，如果把傳教經費投入公益，自然贏得民心和百姓的尊重。

3. 植樹造林

保護生態、植樹造林是鄉村傳教士的另一項任務，在鄂北磨盤山傳教的歐洲傳教士，多年來在山區植樹，留下的參天大樹至今天仍有極高的經濟價值（多為銀杏）；⁴⁵ 在山東，「費縣（Feih sien）附近的『傳教山』在戰亂中被摧毀，在這座山上，華德勝（Kaschel）神父造林綠化40多年。」⁴⁶ 這位波蘭籍神父1906年到費縣，次年到青島購買

43 參閱普路茲米格著，薛保綸譯，《真福福若瑟神父傳》（台北：台灣天主教聖言會，1997），頁61。原書沒有說明打井的具體時間，從傳記的時間排列，應是1884-1886年。

44 武佩理（Joseph Ulbrich），〈甘肅傳教瑣識〉，原文載於《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊：1882-1982》（台北：台灣天主教聖言會，1982）；轉引自吳伯，《華夏遺蹤 聖言會甘肅、河南福傳史（1922-1953）》（台北：光啟文化事業，2006），頁215。

45 參閱拙著《上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》（台北：輔仁大學，2006），扉頁圖片。

46 Zu P. August Hättigs *Leben, Wirken und Tod*, ed. by Steyl Missionwissenschaftliches Institut, (Steyl Missionschronik 1990-91). *Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (svd) berichtet über ihre Arbeitsgebiete in aller Welt* (Nettetal, 1990), pp. 43-45.

了3萬株冷杉樹苗運到山裡，在北埠（離費縣25公里）處種植，逐漸綠化了整個山。⁴⁷神父植樹造林的偉大工程，惠及百姓，為中國鄉村留下了一筆寶貴財富。

推廣植樹運動，以塞外的傳教士最為努力，光緒十四年（1888年），察哈爾南壕塹的教士僱用災民種植樹木，修築堤壩，開鑿管道，築造圍堡、改良土地。⁴⁸兩年後（1890年），傳教士們在南壕塹（張北）植樹運動初見成效，已形成佔地三百餘頃的森林；在興和縣的23號村，同治末年，以斐爾林敦為代表的第一批到塞外的傳教士開始植樹運動，由此形成傳統，經過半個多世紀的努力，至1937年，這一代形成了佔地四百多頃的森林，⁴⁹十分壯觀。

蒙古地廣人稀，同樣需要以植樹造林來改造生存環境，以教友村二十四頃地為例：1919年秋，「省會長司鐸石揚休率領教友在公會地內，植樹約數十頃，今已成茂林一片。惜此間土質惡劣，未見棟樑之材之長成，然對於阻遏春日風沙已奏奇效矣。」⁵⁰石楊休所率領的植樹運動，「既綠化了地方，也阻止了風沙，實本地之幸福也。」⁵¹

47 參閱雷立柏（Leopold Leed）編，鄭廣揚整理，《在華SVD傳教士列傳（1879-1955年）》（*Biographies of SVD in China*），非正式出版物，頁74。

48 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁92。

49 參閱王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁80。

50 常非，〈薩縣廿四頃地傳教簡史〉部份（手抄本），《天主教綏遠教區傳教簡史》（包頭天主堂藏本），頁58。

51 王學明，《天主教在內蒙古地區傳教簡史》，載於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》二十二輯（內刊）（1987年），頁185。

長城以北氣候寒冷，完成植樹造林極度困難，為了栽種更多的樹種，傳教士先在長城附近一帶試驗，先種植楊、柳、榆，以後逐漸擴大品種。河北崇禮縣西灣子栽種的樹種有：松柏科、赤楊科、堅柳科、薔薇科、鈴鐺樹科等。河套的傳教士試種百餘種樹木，但因為氣候嚴寒，僅有楓樹、桃樹和葡萄存活。

土默特西北有大山環繞，適宜各種樹木生長，栽種有柃科、檜科、刺槐、山榆及垂柳，其中以意國的楊柳長的特別茂盛。清朝有一規定：植樹一萬株，官方賞羊一頭，因此有很多傳教士得到這樣的獎賞。⁵²

晚清天主教的植樹運動多在教會內進行，經過傳教士們的努力，大凡教友村，綠化環境大為改善，有歷史文獻為證：

只要有相當整齊的堡子及繁茂的林木所在，就必有天主教堂。⁵³

在西北原野中，若見到綠樹成林的村莊，無疑那是一個教堂所在地，鐘樓上的十字架，便是它的標誌。⁵⁴

52 參閱王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁82。

53 原文載於《寧夏記要》（原文沒有頁碼），轉引自朱永豐，〈磴口縣天主教堂的農林水牧〉，載於《磴口縣文史資料輯》第六輯，頁87。

54 〈一個旅行家的日記〉，轉引自王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁33。

民國以後，天主教將植樹活動擴大到教外，塞外的聖母聖心會傳教士逐漸形成親手種植樹木的習慣，無論走到哪裡，都要植樹造林，因而獲得「栽樹教士」的美稱。傳教士不僅在教堂周邊栽植楊柳、榆樹，在村外也同樣設法培植森林。1920年在熱河松樹嘴子（朝陽）栽樹了四十多頃的樹苗，以防溝水沖淹；1915年在深井（建平）也曾經植樹七千畝，以防村邊山坡的傾塌，同時在金家店（圍場）也種植樹苗六十餘畝。⁵⁵ 1920年政府飭令各地種樹，傳教士積極配合，並給農民講解植樹的意義，由此將植樹造林運動推向更廣闊的農村。⁵⁶

4. 文化事業及技能培訓

博物館的公益性和非營利性體現出一個國家的文明程度，在華傳教士在開展公益活動中還注意文化事業的投入。1942年前後，德國聖言會傳教士在青島建成了一所動物博物館。創辦者是 Heming 神父和 Bartels 神父，其後博物館的發展獲得更多傳教士的支持。⁵⁷ 遺憾的是，這項頗有創意的公益經費支出沒有記錄。

近代以後，天主教在中國開辦了各類工廠，其中把工人送往海外進行技術培訓是公益事業中的一項開支。1912年，聖言會開辦的工廠把四位工人送到德國學習，費用由

55 參閱王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁79-80。

56 參閱同上，頁83。

57 Cf. Gerh. Heming, "Das Museum der katholischen Mission in Tsingtau", in *KRK* 6 (1942): 402-403.

德方支出，需要5,000馬克，而赴歐學習的工人並非教友。⁵⁸ 文化類的公益專案以及技術人員的培訓，著眼於中國社會的發展，宗教色彩淡薄了許多。

四、公益事業的宗旨及特色

造福社會是天主教開辦公益事業之宗旨，雖然種種公益與傳播信仰無法剝離，但不可否認天主教的公益事業給中國社會帶來福祉的現實：比如「19世紀中葉，比利時人民致力於農耕技術的改良工作，他們把該工作也傳授到內蒙，使當地農民有所益，從而皈依基督。」⁵⁹

天主教的公益事業在邊疆地區的效能最為明顯，其中融入信仰的理念，因為「天主教在邊疆服務，絕對不是要霸佔土地，或選購良田。他們乃是本著耶穌基督的博愛精神，為人類服務，改善所在地人民的社會生活。他們鑒於當地人民的貧困疾苦，而另一方面則大塊土地卻任其荒蕪，地不能盡其利，是很為可惜的，故此才不惜克苦奮鬥，開荒原，辦水利，以造福於社會人群。」⁶⁰

近代以後天主教發展，特殊的時代背景曾經引起一系列的衝突，在不平等條約的保護之下，有少數傳教士以「先

58 Cf. Richard Hartwich, *Steyler Missionare in China III. Republik China und Erster Weltkrieg 1911-1919. Beiträge zu einer Geschichte* (Nettetal: Steyler Verlag, 1987), p.149. 教會辦的這家工廠的具體情況文獻沒有交待。

59 金魯賢，〈舊地重遊話滄桑，記西歐三國之行——比利時〉，載於天主教上海光啟社編，《天主教研究資料彙編》（內部發行）第12輯（1988年），頁95。

60 王守禮，《邊疆公教社會事業》，頁31-32。

知」而不是「僕人」的面貌出現在國人面前，以至影響了教會形象，致使「多數非基督徒的中國人認為，傳教士是外國軍隊的前鋒。」⁶¹甚至「皇帝的兄弟及慈禧太后的同盟恭親王曾對英國大臣盧瑟福·阿爾科克說：拿走你們的鴉片，讓傳教士離去，你們將受到歡迎。」⁶²學術界也有觀點認為：外國教會是中國第二政府，因為傳教士享有「治外法權」和「領事裁判權」的保護。⁶³19世紀末至20世紀初發生的義和團運動，天主教受到的衝擊也遠遠高於基督新教。

來華傳教士在傳教實踐中認識到，慈善公益能夠改變中國社會對天主教的誤解，民國時期天主教重要媒體《教務叢刊》登錄的文章表明了這種立場和觀點：

最近歐美正高呼著「神父們走出聖堂」、「走出更衣所」等口號，我們中國司鐸亦當及時覺醒，萬不可以神工架裡、祭臺上的工作為滿足。當引長我們的視線，擴展工作的範圍，毅然肩起改良

61 John Ross, "The Riots and Their Lesson", in *Samuel Hugh Moffett, A History of Christianity in Asia, vol. 2: 1500-1900* (New York: Maryknoll, 1998), p. 483.

62 W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay* (New York: F.H. Revell Co., 1900), p. 449; Records of the Missionary Conference, Shanghai, 1890, p. 573. On the trade in opium, effects of addiction, missionary condemnation of it, and Chinese attitudes toward it, see pp. 85-90; Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, essay by A. E. Moule, pp. 352-367; and Thompson, Griffith John, pp. 35, 38, 95, 405-408. In *Samuel Hugh Moffett, A History of Christianity in Asia, vol. 2: 1500-1900* (New York: Maryknoll, 1998), p. 483.

63 參閱唐德剛，《晚清七十年——義和團與八國聯軍》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1993），頁6。

風化，復興社會的偉大使命。如是非特中國教會本身前途幸甚，中國教眾亦將蒙福於無疆。⁶⁴

通過投身慈善公益，傳教士們發現，公益事業對傳教士的綜合素質提出了更高的要求，一名傳教士不僅僅是信仰的傳遞者，而且還是科學技術的傳授者、經濟事務的管理者。聖母聖心會的郎安國神父在經濟自養中積累了經驗，並對「天主教公益」有了深刻的體識：

傳教士不應該只從事宜揚正道（講道聽告解），也必須要十項全能，不專精於任何一件事。他得試著設身處地瞭解所在的情境和人群，並且順應而行。他不應該只專注於心靈，也要為人們的物質和知識成長而努力。⁶⁵

在公益行動的實踐中，中國天主教出現了「十項全能」式的傳教士，如著名的福若瑟在沂西地區說明農民打井，武佩理（Joseph Ulbrich）在甘肅古浪鹽土穀傳教，用探測棒協助農民尋找水源，等等。

中國天主教公益事業包括內容很多，除了教育、衛生事業，還包括修造河渠、植樹造林等改良環境的惠民工程，其宗旨是全方位地表現出信仰的「福音主義」，這就

64 周連墀，〈基督教納獻運動摭拾〉，載於《教務叢刊》（*Collectanea Commissionis Synodalis*）4-5（1942）：127-128。

65 A-CICM: F. III. a 7. Box 25. Letter of Lauwers to Mortier, [Poronoor], Jul 28, 轉引自譚永亮，〈漢蒙相遇與福傳事業，聖母聖心會在那爾多斯的歷史，1874-1911〉，頁286。

是關愛他人、關愛大自然、關愛社會，並且分擔國家和社會的部份責任。但是，如此豐富的公益內容，經費支出的具體情況卻不甚清楚，即便有關於公益行動的報導，卻多沒有經費支出的資料。這種特殊情況，恐怕只能用聖經精神來詮釋了：

你們應當心，不要在人前行你們的仁義，為叫他們看見；若是這樣，你們在天父之前，就沒有賞報了。所以，當你施捨時，不可在你們前面吹號，如同假善人在會堂及街市上所行的一樣，為受人們的稱讚；我實在告訴你們，他們已獲得了他們的賞報。當你施捨時，不要叫你左手知道你右手所行的，好使你的施捨隱而不露，你父在暗中看見，必要報答你。⁶⁶

66 《瑪竇福音》6:1-4。

抗戰時期中學愛國主義教育研究

——以武漢教會中學為例¹

江雲²

Abstract: The Anti-Japanese war is an important page in the Chinese democratic revolution of the 20th century. The Anti-Japanese war and national reconstruction become the primary tasks of educational development in modern China. During the national crisis, Wuhan Christian middle schools actively carried out patriotic education, which expressed a strong nationalistic color. They implemented the wartime educational policy by integrating the national spirit and the Christian spirit into the personality education of young students fully. They improved the military training curriculum of the wartime schools, especially with strict implementation of the boy scout training and female military nursing training. They participated in a wide range of democratic revolutionary practices: encouraging outstanding students to join the army, rewarding the front-line soldiers and propagandizing

-
- 1 本文為江漢大學武漢研究院2016年開放性課題「抗戰時期的武漢基督教研究」階段性成果，批准號為：1WHS2016344。論文撰寫中康志傑教授曾提出寶貴意見，在此表示謝意。
 - 2 本文作者為湖北大學歷史文化學院博士研究生，研究方向中國近現代思想文化研究。

against the enemy in various forms. Through combing the history of patriotic education in the Wuhan Christian middle schools, not only deepened the understanding of the localization development of the Christian middle schools, but also provides new ideas for patriotic education in the current middle schools.

教育是一個國家發展的重要動力，近代中國教育承載著民族解放，國家富強之重任。然而抗日戰爭的硝煙使中國新生的新式教育面臨巨大挑戰，民族精神與愛國主義成為20世紀的時代主旋律，國難教育也成為教育界為之奮鬥的時代主題。教會學校作為基督教傳教事業的一種重要方式，在中國近代國家民族主義浪潮中，經歷了從培養「新教民」到培養「新國民」身份的轉變，深刻影響了中國近代教育的發展。

教會中學³是基督教教會教育的中堅。在抗日戰爭期間，由於其較為複雜的西方差會及殖民主義背景，教會中學面臨十分窘迫的境地，即不僅面臨校園基礎設施的炸毀，經費的拮据，生源的流失，艱難的辦學與復校，還要在時局維艱中積極尋求民族國家身份認同的路徑。愛國主義教育則成為實現這一認同的必要途徑。

3 本文所指教會中學主要是基督教新教開辦的普通中學，不包括師範和職業學校，也不涉及天主教開辦的普通中學。

武漢是華中重鎮，有多所基督宗教的中等教育機構在此開辦，抗戰爆發後，這些教會機構的師生義無反顧地參與民族解放運動，學校的愛國主義教育成為教育的重中之重，如天主教開辦的上智中學，暗中傳閱魯迅等人的著作，組織「文壇」、「報社」，出版各種形式的壁報或刊物，如取名為《拓荒》《萌芽》《火炬》《白石》和《駱駝》等，傳播愛國主義思想，嘲諷與抨擊時局。⁴ 同學們愛國熱情得到教會的肯定和支持，希賢主教在對畢業班的致辭中說：「用犧牲和善良意志去熱愛和服務你的國家。」⁵

漢口聖若瑟女子中學的校歌唱道：「列強彈雨槍煙，百方侵略年復年，執戈衛社稷，其則在男子，破碎河山，女子亦深恥，往者不可追，來者尤為已，愆後懲前，今生而昨死，民族復興兮主義在三民，天下大同萬物盡逢春，禮義廉恥兮實行自吾人，改良生活社會煥然新，校舍為舟車，學術為機輪，前程萬里從此渡開津，團結我女子奮發我精神，一心一德合力負千鈞。」⁶

抗戰時期教會學校的愛國主義教育是被學界忽略的一個領域，受篇幅限本文主要以武漢基督新教中學為研究對象，從教育目標、軍事課程設置和革命實踐三個方面，分析抗日戰爭期間武漢教會中學愛國主義教育實施的具體情況，以期對當前中學愛國主義教育提供新的思路。

4 〈武漢市第六中學校誌〉，《世紀之旅：武漢六中100年》（武漢：武漢出版社，2003），頁9-10。

5 《上智中學高中第三屆畢業同學錄》（1944），無頁碼，檔案號bG321-129，（武漢市檔案館藏）（後文檔案均出自武漢市檔案館，故略）。

6 〈校歌〉，《私立漢口聖若瑟女子中學同學錄》（1937），頁14，檔案號：110-1-55。

一、抗戰建國的教育目標

教會中學作為整個教會教育事業的中堅部份，是承接教會初等教育與高等教育的重要紐帶，是基督教傳教人才培養的重點階段。自漢口開埠通商以來，基督教傳教事業在武漢便快速發展起來，教會學校的設立與發展逐漸成為傳播福音的一種重要途徑。武漢教會中學開辦較早⁷，大多數是從開辦較好的教會小學發展而來。但由非基督教運動而產生的收回教育權運動，迫使教會教育事業的發展陷入停滯狀態，教會學校被逐步納入國家私立教育體系。至20世紀30年代中期，武漢大部份教會中學完成立案，⁸重新開啟了其發展的新時期。然而隨著中日戰爭局勢日益緊張，武漢教會中學也面臨著生死存亡的考驗。1938年6月12日日軍在安慶登陸，武漢會戰正式打響，這場戰役是「抗日戰爭爆發後，中日雙方出動兵力最多，戰線拉得最長、戰爭規模最大、時間持續最久的一次戰役。」⁹面臨緊張的戰爭局勢，1938年五六月間湖北省教育廳頒佈湖北省立各級學校疏散辦法及湖北省公私立學校聯合設立辦法。為了保存教育實力，延續基督福音傳播事業的根基，武漢教會中學陸續西遷至大後方聯合辦學，至1945年抗戰勝利後才回武漢復校開學。

7 近代武漢最早的教會中學可以追溯到1871年創辦的文華書院，1890年增設中學部，1924年中學單獨建制。

8 參閱附表：武漢教會中學開辦情況介紹。

9 彭南木子，〈淪陷前夕的武漢〉，《武漢文史資料》6期（2010年），頁48。

在曠日持久的中日戰爭中，抗戰建國成為全社會高舉的時代旗幟，也成為教育界關注的核心。「目前對日抗戰已到最嚴重關頭，華北淪陷，江浙大部被佔，華中已朝夕不保。要挽回此幹鈞一發之危局，惟有急速發動民眾，支持抗戰，發展廣泛的遊擊戰鬥，以爭取最後勝利。但要做到這點，全國教育界就非總動員起來，訓練民眾，培養幹部，提高全民族的戰鬥力不可」。¹⁰在此時局之下，國民政府也向各級學校教育提出實行抗戰建國綱領的改革建議，即「改訂教育制度及教材，推行戰時教程。注重於國民道德之修養，提高科學的研究與擴充其設備。訓練各種專門技術人員，與以適當之分配，以應抗戰需要。訓練青年，俾能服務於戰區及農村。訓練婦女，俾能服務於社會事業，以增加抗戰力量。」¹¹由此，教會中學不僅要體現教育政治化的要求，以「三民主義」教育為中心，圍繞學生德智體美群的全面發展，突出抗戰建國的時代要求，也要繼續保持教會學校的宗教性質，以培養學生高尚的基督教人格精神為重點，為基督教高等教育輸送合格人才。「教育是負了領導民眾和培植國力的使命，在這生死關頭的抗戰期間，更需要徹底地迅速地加以改革，來配合抗戰的過程」。¹²中學是人生發展的重要階段，中學生肩負著民族獨立，國家富強的重要歷史使命。在此國難期間，武漢教會

10 〈全國蒞漢教育文化界要求實施抗戰教育快郵代電〉，《戰時教育》9期（1937年），無頁碼。

11 〈中國國民黨抗戰建國綱領〉，《新華日報》（1938年4月3日）。

12 不名，（按：原文如此），〈劃時代的學校教育問題〉，《聖保羅初級中學校刊創刊號》（1938年6月），無頁碼，檔案號 bG321:126。

中學並沒有置身事外，而是在艱苦卓絕的環境中將基督博愛、犧牲、服務之精神與救亡圖存的民族危機相結合，實行抗戰建國的教育宗旨，對學生進行愛國主義教育。以聖保羅中學的教育目標¹³為例：

- 甲 陶融高尚品格，務求效法基督之博愛犧牲服務之精神，及具備本校校訓「仁勇勤朴」諸美德。
- 乙 養成「忠孝仁愛信義和平」之國民道德，並提高合作互助自治之精神。
- 丙 使之深知國難嚴重，對於救國之三民主義及領袖之偉大人格，應有深刻認識，及絕對信仰。
- 丁 注重科學，極須迎頭趕上，始足以抗戰建國，故應以算學及理化為科學基本學科，使之潛心研究。
- 戊 與以充份之國文英文及職業知識，俾能有開學及就業之能力。
- 己 注意衛生之攝養，養成衛生習慣，積極從事運動，以培養健全之體魄，俾將來能擔負艱巨之工作。

13 〈概況之「教導目標」〉，《聖保羅初級中學校刊創刊號》，無頁碼。

庚 實踐新生活規律，律己謹嚴，方能樹立偉大人格之基礎，而立大志做大事。

辛 提倡高尚之娛樂及修養，俾能善用閒暇。

從以上八條教育目標可知，第一條集中反映了教會中學的基本育人宗旨，將基督教基本要義與中國傳統美德相結合，以學生人格教育為中心，確立教會中學的育人方式。第二、三、四、七條明確提出了抗戰建國教育方針的具體要求，圍繞國民道德教育及三民主義信仰教育中心，以科學救國為重點，踐行新生活運動。第五、六、八條著重強調中學生升學及職業技術能力、強健的身體素質、良好的衛生習慣以及高尚審美情趣的培養。由此可知，抗戰建國已經成為這一時期武漢教會中學實行國難教育的具體體現，也是培養中學生高尚人格的首要目標。

值得注意的是，此時期教會中學一方面在傳播西學過程中仍具有不可比擬的優勢，其英語、職業教育、衛生、體育也是其他公私立中學難以企及的。但另一方面中學教育突顯國家主義原則，教育政治化傾向比較明顯，黨化教育色彩較為濃厚，基督教中學同樣需要順應這一時代特性，將國家民族利益與基督教教育事業發展緊密結合，開創自身本土化的道路。

二、軍事訓練課程的設置

愛國主義精神的培育是一項長期的工作。抗日戰爭時期，武漢教會中學將這種精神的培育滲透在學生日常的學

習之中，下文僅以教會中學的軍事訓練課程的開展情況為例來加以說明。

軍訓或童軍訓在武漢教會中學課程設置上出現得較早。1912年文華中學的嚴家麟在武漢創立了中國童子軍團，¹⁴在日常教育中增加對學生的軍事訓練，不僅是為提高教會學校的吸引力，而且有助於青年學生樹立「立志自重，誠實不欺，扶人患難，拯人水火，見義勇為，不事怯退，為社會求幸福，為人民除痛苦」¹⁵之責。童子軍創設初期只是作為一種新式的兒童教育方式實行，隨著教育界人士對童子軍建設的重視以及戰爭時局的影響，南京國民政府逐漸將學校童子軍團逐漸納入統一管理。1929年南京國民政府公佈了《修正高中以上學校軍事訓練方案》，明確規定在高中第一學年和第二學年開設「軍訓」一科，為必修，每週三學時，並在暑假進行連續三周的訓練，女子中學學習看護一科，訓練成績不合格者不能畢業。初級中學增設童子軍，為必修課。

1. 童子軍課程教育

在抗日戰爭期間，中學軍事訓練課程的特點迎合了戰時教育的需要，戰地服務活動較為頻繁。以武漢教會中

14 學界對文華中學童子軍產生的時間亦有不同看法，具體參閱王晉麗，〈童子軍在中國——中國近代童子軍興衰史的初步考察〉，華中師範大學碩士論文（2006），頁8-11。

15 嚴家麟，〈教會應舉辦童子軍事業意見書〉，轉引康志傑，〈桃李不言，下自成蹊——武昌文華中學研究〉；尹文涓，〈基督教與近代中國中等教育〉（上海：人民出版社，2007），頁229-231。

學童子軍教育為例。童子軍「雖然年齡幼稚，不能荷槍實彈，站在最前線和忠勇的將士們共同殺敵。但他們平素是有組織有訓練的，總能在全面抗戰中，擔任一部份工作，以盡他們盡忠國家，服務社會職責」。¹⁶因此教會中學「必須按照學生生理年齡，充份地施以軍事訓練，來應付這民族的最後決鬥」。¹⁷

首先，在童子軍課程中重點進行駕駛、傳訊、製圖、工程、救護、偵查、炊事以及防控、防毒、公安、各地言語、交通常識等加以專門訓練，以便利於戰時服務。其次，這一時期中學童子軍教育時間也比之前有所增加。例如1937年漢口各中學童軍訓練時間「一律規定為自一年級上學期起，至三年級下學期止，每週正課兩小時（一年級授初級課程並可酌量選授專科，二年級授中級課程，並選授專科，三年級授高級課程，選授專科）。此課外訓練須在兩小時以上」，¹⁸這樣統一劃定學習訓練時間，較好地做到學練同步，增強了童軍訓練效果。再次，在訓練方式上教會中學也通過各種辦法來促進童子軍訓練水準，例如聖保羅中學為提高童子軍訓練水準，舉行了童子軍射擊、傳訊比賽，報名者甚為踴躍，比賽結果圓滿。¹⁹博文中學訓練方法是「學科與術科並重，如在教室則著重瞭解，在操場則著重紀律。」²⁰

16 徐志農，〈戰時的童子軍工作〉，《聖保羅初級中學校刊創刊號》，無頁碼。

17 不名，〈劃時代的學校教育問題〉，《聖保羅初級中學校刊創刊號》，無頁碼。

18 《漢口市童子軍訓練改進辦法》（1937）（手稿），無頁碼。檔案號：9-31-211。

19 〈童子軍射擊傳訊比賽〉，《保羅初級中學校刊創刊號》，頁108。

20 〈本校遷萬縣後一切設施之概況〉，《私立武昌博文中學創立六十周年紀念特刊》（1944），頁7。

2. 軍事看護

為應對戰爭所帶來的傷亡，團結抗日力量，社會各組織紛紛成立救護隊，訓練和培養婦女及青年學生積極參與前線傷患的救助與看護。在學校教育中，針對中學女生特點，開設軍事看護一科，以「使女生具有看護之常識，養成女生護病之技能，使能於平日或戰時應用之」。²¹若看護得當，能夠使病人轉危為安，取得較好治療效果，這在戰時救護中發揮著非常重要的作用。

軍事看護的教學內容包括軍事常識和一般戰時救濟方法及基本護理知識，如在湖北省公私立高中女生軍事看護課程暫行標準中明確規定學習時間支配為「修習期限為一年，於第一學年內修習之，每週三小時（內講解二小時，實驗一小時）。一年級軍事看護之女生並須於每年四月十一日起至七月十日止，隨同男生集中訓練時，得調派服務」；教材大綱的內容為：第一學期開設「繃帶術、戰時救濟法、軍隊內科病、軍隊衛生勤務機關之組織、入伍時保健上三手續」；第二學期開設「護病職務上道德、病室之佈置及傢俱之保管、鋪床法、病人之安適、清潔、更衣、理髮、沐浴、大小便及其他排泄物、簡易治療技術、簡易藥物、施藥之手續、外科敷藥、手術室之概況、施行手術前後病人之護理、按摩、危險病之認識及應付法、軍隊衛生機關之環境衛生」²²等。

21 〈修正高級中學軍事看護（女生）課程標準〉，《湖北省政府公報》198期（1934年），頁24。

22 〈令發高中以上學校女生軍事看護課程暫行標準〉，《湖北省政府公報》59期（1934年），頁61-62。

針對高中女生軍事看護訓練的實際水準，湖北省教育廳提出改進辦法：一是可由醫院派遣醫生「擔任看護學，講授實際應用方法」；二是派學生到醫院實習軍事看護知識；「學生中患病者，醫師決定治療方法後，可指導其他有興趣之學生，輪司看護」；三是「實習學生應彼此互相傳習」；四是在學校「種牛痘及夏令防疫注射身體檢查等，醫師先訓練少數學生，指導其實行，不必全靠醫院派遣醫師」等²³，以求最大限度收到實際成效。教會中學嚴格按照上述改進辦法，著力提升女生看護訓練水準，例如懿訓女中在遷川辦學中「依照部章規定女子中學設有軍事看護一科，為必修，本校為求學生獲得軍事看護實際技術起見，每學期設法聘請專門護士教授」，²⁴以提高學生看護常識與能力。

不論是高中軍事訓練（男生），女生的軍事看護，還是初中的童子軍訓練，這些課程根據中學生不同的生理特點和心理特點，分別實行嚴格的訓練，鍛煉了青年學生保家衛國的實際能力，為他們積極從事救國救亡運動提供了堅實的基礎。

23 〈湖北全省中等學校校長會議報告書〉，《湖北教育月刊》2卷，1期（1934年），頁69。

24 〈本校遷徙之經過〉，《私立漢口懿訓女子中學遷川辦理概況》（1940），無頁碼，檔案號101-1-080。

三、積極開展廣泛的愛國救亡運動

1. 熱血從軍

青年是民族的青年，是國家社會的柱石，是過去文化的繼承者，是未來文化的創導者。在抗日戰爭最嚴重的階段，青年所負的使命更加重大。熱血從軍是青年學生一種最直接的愛國方式。從積極的視角來看，近代中國「徵兵制度實行伊始，一般社會尤視兵役為畏途，故士兵知識水準大多低下，軍隊素質自難期與列強相抗衡」，而知識青年踴躍從軍，「不但直接增強了抗戰的力量，更可以推動我國軍隊組織，迅速向現代化的道路前進」，²⁵這是實現戰爭勝利的重要前提。在全國推行服兵役的浪潮中，基督教中學的學生們毅然承擔起這份社會責任。「1935年文華高中的同學們用3個月時間完成了學期功課，4月份參加了湖北省的軍事訓練。4月15日軍訓正式開始，全省共有兩千名多名高中生參加，文華高一、高二兩個年級與受訓學生混合編入軍營」²⁶，積極踐行著「怎能夠坐把國事蹉跎，準備指日揮戈，好收拾舊山河」²⁷的誓言。1938年武漢淪陷後，文華中學與美國聖公會主辦的其他四所基督教中學成立鄂湘教區聯中，遷至貴州艱難辦學。但儘管如此，師生們仍不忘救國之志「1944年冬，政府號召從軍，鄂湘教區聯中

25 彬然，〈關於學生從軍〉，《中學生雜誌》72期（1944年），頁2。

26 康志傑，〈桃李不言，下自成蹊——武昌文華中學研究〉，頁229-231。

27 出自文華中學學生軍軍歌，具體參閱武昌文華中學編，〈前言〉，《文化學子風採錄》（內部印刷），頁32。

同學積極回應」，「與全國熱血青年一起，用實際行動捍衛了民族尊嚴與國家領土的完整。」²⁸

2. 募捐慰勞救濟等活動

自全面抗戰爆發以來，全國青年學生莫不熱血沸騰，積極從事於救國工作。基督教中學提倡中學生積極參與愛國救亡運動。聖保羅中學明確提出「國難期間，在中學生中實行教訓事項，而不以抗敵救國之活動為準則，可謂亡國教育」。鑒於此，抗敵救國之活動作為聖保羅中學「學生課業活動之一」，²⁹以實現「抗戰建國」之目的。

實現抗日戰爭的勝利需要強大的物質經濟基礎作為後盾。「現在戰爭的勝負，不是僅取決於兩敵對國，軍事上一時的得失，而是兩國國力總決算的結果。所以單靠軍備而不從其他方面如財故經濟上努力者，終必自趨沒落，反之，軍備不及敵國，而人力物力能樹立雄厚的基礎者，必能再接再厲獲得最後勝」，因此「有力的出力，以服兵役為最高的表現，有錢的出錢，以承買現在發行的公債為最大的貢獻。」³⁰基督教中學的師生們積極回應購買救國公債運動，為救國貢獻一份自己的力量。如1938年國民政府為加強抗戰力量發行救國公債，聖保羅中學「諭奉到廳令即勸學生踴躍購銷，初中成績二百九十一元，小學二百六十三元，幼稚園六十元，總數六百零四元，送呈教廳頗蒙嘉

28 康志傑，〈桃李不言，下自成蹊——武昌文華中學研究〉，頁233-234。

29 〈概況之「教導沿革」〉，《聖保羅初級中學校刊創刊號》，無頁碼。

30 〈政治部對全國民眾宣傳大綱〉，《新華日報》（1938年6月23日至25日）。

許。」³¹同時還積極推行一日一分運動，自1938年「上學期開始推行數旬之間，即得初中五十五元貳角九分」，³²積少成多。遷至四川萬縣的博文中學曾為滑翔機捐款，購買一萬元救國儲蓄債券，鼓勵學生在七七獻金，³³對國家做一點兒報效。

募捐慰勞前方抗敵將士也是基督教中學開展救亡愛國運動的重要內容。「前線將士壯烈犧牲，後方民眾應該盡他們一切的力量，來慰勞並幫助他們和他們的家屬。」慰勞不僅要注重物質上的幫助，而且也要注重精神的慰問，所應徵募之物品，則除金錢外，還要根據抗戰所需隨時徵募，如前線夏季所需之藥物，冬季所需之棉背心以及防毒器具布鞋等。基督教中學本著基督服務犧牲之精神，盡一己之力，廣泛開展慰勞前方抗敵將士的活動，如聖保羅中學開展的具體記載情況如下：「本校交計已捐慰勞金一百七十四元五角八分，棉背心四百七十一件，鞋子四百十一雙，毛巾多幅（以上除慰勞金係交二十六路軍），慰勞四川壯丁二十二元。本季又徵集草鞋五百雙，罐頭食品，慰問信各四十件送達前方」。³⁴除此之外，對前方將士以及傷病員的精神慰問還體現在各種形式的歌詠、劇團等演出上，下文具體論述。

31 〈募捐救國公債〉，《保羅初級中學校刊創刊號》，頁108。

32 同上，頁108。

33 〈本校遷萬縣後一切設施之概況〉，《私立武昌博文中學創立六十周年紀念特刊》，頁7。

34 〈慰勞抗敵將士〉，《保羅初級中學校刊創刊號》，頁108。

3. 抗敵救國之宣傳活動

抗敵救國之宣傳在於使廣大民眾能夠明白國家民族的危難，能夠激發他們愛國的精神，團結一切可以團結的力量，為抗日戰爭的勝利貢獻自己的力量。這項工作對於中學生而言是事宜而有成效的。基督教中學的學生們利用自己的聰明才智，不畏艱險，深入廣大人民群眾中宣傳抗日救國思想，具體方式有：一是通過辦各種刊物，用詩歌、論說等文學形式深刻揭示日寇侵華的罪行以及給中華民族帶來的巨大災難，抒發強烈的抗戰愛國情感。如聖保羅中學校刊出版了「論說」、「抗戰專輯」、「詩歌」等專欄，同學們用不同的文學方式抨擊日軍暴行，慰問前線戰場將士，喚起群眾救國的民族意識，鼓勵同學用實際行動保家衛國。其中初中一年級傅豐康同學的一首《雪恥復仇》³⁵強烈表達了這種民族愛國情感：

雪恥復仇

倭奴倭奴，與我何仇，殺我同胞，佔我土地。

房屋財產，盡被沒收，奸搶燒殺，都是拿手。

願我同胞，共報國難，不怕炮火，不作日奴。

堅持到底，共雪恥辱，打倒日本，殺盡倭奴。

不達目的，誓不回頭。

35 傅豐康，〈雪恥復仇〉，《保羅初級中學校刊創刊號》，頁44。

二是基督教中學的學生們利用閒暇時間，以歌詠、話劇、演講等形式向社會民眾宣傳抗戰愛國的思想。如懿訓女中的學生們開展演講比賽，主要圍繞兵役及各種有關救亡活動進行；組織公演抗日街頭劇，如《家》和《金玉滿堂》，為一般人所讚賞；並且學校邀請民主進步人士李公朴、史良等到校作報告，積極支持學生的愛國進步活動。³⁶文華中學的管銅樂隊是武漢教會中學樂隊之首。1938年7月份，在漢口維多利亞紀念堂舉行的為前線戰士募捐的義演中，文華管銅樂隊與「武漢合唱團」³⁷共同演出，全場聽眾高呼「抗戰到底」的口號，「中國不會亡」的歌聲與口號響成一片，抗日激情達到高峰。

4. 抵抗日軍奴化教育

武漢淪陷後，沒有來得及即時疏散和撤離的部份教會中學³⁸師生們仍留在武漢。武漢淪陷初期，武漢公立學校受損嚴重，基督教中學雖然具有西方教會背景，但多數也難以倖免。面對日軍的暴行和奴化教育，基督教中學的

36 具體可參閱〈私立漢口懿訓女中中學沿革〉，《私立漢口懿訓女子中學遷川辦理概況》，無頁碼。

37 「武漢合唱團」原為文華中學教師黃淑衍、劉雪庵、江定仙等十餘人組成，由於有幾個成員相繼離開，合唱團名存實亡。1938年初，畢業於文華中學的著名音樂家夏之秋與歌唱家周小燕一起，組織文華中學、華中大學、聖希理達女中等教會學校愛好音樂的學生組織「武漢合唱團」，經常公開出演抗戰歌曲。具體參閱武昌文華中學編，《文化學子風採錄》（內部印刷），頁72-75。

38 需要說明的是，日偽統治時期留在武漢的教會中學大部份都是天主教開辦的中學，並且以德意教會背景為主，如私立法漢中學、私立上智中學、聖若瑟女中等。基督教中學主要是三育研究社，1942年更名為三育女中。1944年校舍被日軍炸毀後遷至漢陽蔡甸，易名蔡甸三育中學。漢陽訓女中學，1942年日軍封校後才遷至四川萬縣。本文指的僅是武漢淪陷初期還沒即時撤離的基督教中學，主要是漢陽訓女中學。

師生們並沒有屈服於日軍的統治，在時局維艱中始終將國家民族意識放在首位，通過各種形式與日軍打奴化教育作鬥爭。如漢陽訓女中學遷校經歷³⁹（摘自部份）深刻地說明這一點：

抗戰的第二年，武漢被敵人轟炸，九月，敵人已經踐踏內地了，那時訓女校長劉國芳及幾位熱心的老師們，堅持的與學校共存亡，守著這已淪陷的空宅，等到時局略轉為安定一點，他們又攜著儀器，渡過漢水，繼續將訓女遷於漢口法租界協和禮拜堂內，目的在救濟一般戰時失學的男女青年，因為校址的狹窄，又分為上午、下午授課，只半天，然而功課非常緊嚴，為了救濟遠路的學生，又在昭明里租為宿舍。民國三十年，日人開始統治武漢，封閉銀行，搶收醫院、學校，曾經有幾位日本軍官，凶凶的進到我們正在上課的教室裡，察看我們的一切。幾天後，我們的教科書被他們沒收去，更換一些日人所做的課本，又逼迫學校立案。校方為敬愛祖國，不願受他的凌辱，本著耶穌基督的精神，堅持到底，結果日人以最後的逼迫，將學校封閉起來。

39 吳復德，〈訓女歸來記〉，《私立漢陽訓女中學五十周年紀念特刊》（1947），頁21，檔案號 bG321:170。

在直面日軍侵略的暴行時，基督教中學的師生們誓死不做亡國奴，誓死不受凌辱，選擇了與日軍鬥爭到底，這既體現了基督教中學師生們高尚的人格，也深深包含著強烈的民族氣節與愛國之情。

結論

在20世紀的國家民族主義浪潮中，教會學校在面對西方基督教與中國國民身份的矛盾時，通過愛國主義這一路徑不斷尋求著自身身份的合法化。20世紀20年代中期興起的非基督教運動和收回教育權運動，雖然使教會學校發展遭受重創，但同時也促使教會學校加快其本土化的步伐。至30年代，在西方差會權衡利弊以及廣大中國基督徒的努力下，大多數教會學校向中國政府立案註冊，接受其管理，教會學校被納入到國家私立學校教育體系，校長開始由中國人擔任，中國籍教師成為主體，來自中國方面的資金逐漸增多，宗教課程也開始建立在自願的基礎上，三民主義成為必修課，教會辦學目的也從為西方基督教服務轉變為為中華民族服務。

抗日戰爭爆發後，具有英國和美國差會背景的教會中學同樣成為日軍侵襲的對象。面臨日軍殘酷的侵略，教會中學的傳教士們和中國師生們以上帝博愛、犧牲、服務之精神為信念，滿腔熱血地積極參與抗戰建國的各項活動，共同堅守的中國國家民族利益。在抗戰期間，武漢基督教中學克服種種困難，將抗戰建國的教育宗旨融入到學生基督化的人格教育之中，突出戰時教育軍事化的緊迫性，組織師生廣泛參與民主革命實踐，鼓勵優秀學生投筆從戎，

為前方將士募捐慰勞，並積極深入民眾進行各種形式的抗敵宣傳工作，將愛國放在愛校、愛人愛己之上，是基督教精神在中國本土化中最为集中的體現，在抗戰教育史上書寫了濃墨重彩的一筆。可以說武漢教會中學緊跟時代的步伐，高舉民族精神的旗幟，彰顯青年學子的愛國之情。愛國不僅是學生成長的重要精神動力，也是教會中學自身不斷中國化的必然產物。回顧這段歷史，對於當前中學愛國主義教育也不乏積極的教育意義。

附表：近代武漢教會中學一覽表⁴⁰

學校名稱	文華中學	聖保羅中學	心勉女子中學	聖希理達女子中學	聖羅以女子中學
所屬教會	聖公會	聖公會	聖公會	聖公會	聖公會
立案時間(年月)	1931.5	1938.5	1934.3	1930.5	1930.5

學校名稱	博學中學	懿訓女中	博文中學	訓女中學
所屬教會	倫敦會	倫敦會	循道會	循道會
立案時間(年月)	1930.5	初1932.8, 高1935.4	1931.12	1934.6

40 此表根據湖北省教育志編，具體參閱《湖北省志·教育》（武漢：湖北人民出版社，1993），頁118-120。

參考文獻

李珠，皮明麻主編，《武漢教育史》。武漢：武漢出版社，1999。

熊明安，《中華民國教育史》。重慶：重慶出版社，1997。

《漢口租界志史》。武漢：武漢出版社，2003。

《湖北省誌·教育》。武漢：湖北人民出版社，1993。

武漢市檔案館、八路軍武漢辦事處舊址紀念館、武漢圖書館合編，《武漢抗戰史料選編》。

尹文涓，《基督教與近代中等教育》。上海：人民出版社，2007。

何曉夏、史靜寰著，《教會學校與中國教育近代化》。廣州：廣東省教育出版社，1996。

從地方檔案看巴黎外方傳教會的 辦學特點

——康定拉丁小學校和康化小學考¹

趙艾東

Abstract: Based on archival records found in 2010 in Sichuan's Ganzi Tibetan Autonomous Prefecture Archive Center, this paper explores the history of the Collège of Saint-Joseph and Kanghua Elementary School in Kangding, both founded by the missionaries of the Missions Etrangères de Paris (M. E. P.). In this paper, the records mentioned above and some other local historical literature will be used as primary sources. They reveal some little-known historical facts about the two schools, such as the purchases of houses and lots for the schools, and the location and running of them, through which I attempt to present a general historical picture of the two schools. The M. E. P. Missionaries' educational endeavor, to a certain degree, has provided a positive impact on the development of modern education in Kangding between the second half of the 19th century and the 1940s.

1 本文是國家社科基金專案「20世紀上半葉中西文化互動下的川藏地區巴塘社會變遷研究」（14BZS091）階段成果。本文作者為歷史學博士，四川大學外國語學院教授，國際中國文化研究學會、東亞文化交涉學會、中國歐洲研究學會英國研究分會、全國高校海外漢學研究學會會員；曾於耶魯大學、香港中文大學等校訪學，主要研究領域為近代中國基督教史和康藏史、中西文化交流史、聖經文學，主持國家社科基金專案2項，發表論文30餘篇，合著有關近代美國基督會在康藏活動的英文專著2014年在美國出版。

以往學界對近代巴黎外方傳教會（M.E.P.）在康定（1908年前稱打箭爐，簡稱爐城）活動的研究利用地方檔案甚少，主要利用民國期刊、全國教會情況統計資料、天主教會及其修會人士的著述與史料以及後人撰寫的康定地方文史資料等。² 相關研究成果雖較豐富，但因缺乏對當地點原始史料的充份利用，研究中仍有不少缺環，如尚無對拉丁學校和康化小學的專題研究。在此背景下，2010年筆者在四川甘孜州檔案館調研期間，據該館提供的目錄，有幸查閱到有關康定外僑、教會等部份檔案。該部份檔案幾乎全為漢文，散存於不同案卷且不齊全；內容主要集中於三方面：一是出入境和遊歷記錄；二是不同年份和時期康定縣對外僑的資訊、居住、活動等多次調查的記錄和公函；三是不同時期的教產調查和政策等。

-
- 2 詳見董志清，〈康定天主教概況〉，載於康定縣政協編，《康定縣文史資料選輯》，3輯（康定：康定縣政協出版，1989），頁116-117；藍文品，〈天主教進入康區的情況〉，載於康定縣政協編，《康定縣文史資料選輯》3輯（康定：康定縣政協出版，1989），頁129；冉光榮，〈天主教「西康教區」述論〉，載於《康定民族師專學報》2期（1987年），頁33-40；房建昌，〈西藏基督教史（下）〉，載於《西藏研究》2期（1990年），頁93-99；秦和平，〈近代藏區天主教傳播概述〉，載於《中國藏學》1期（1991年）；劉君，〈康區外國教會覽析〉，載於《西藏研究》1期（1991年），頁86-95；徐君，〈近代天主教在康區的傳播探析〉，載於《宗教學研究》3期（2004年），頁61-68；房建昌，〈天主教打箭爐教區歷任主教小傳〉，載於甘孜州政協編，《甘孜州文史資料選輯》19輯（2002年），頁385-400；胡曉，〈法國傳教士倪德隆在四川藏區活動考述〉，載於《宗教學研究》2期（2011年），頁165-170；趙艾東，〈1919年前傳教士在中國康藏地區的活動〉，載於第七屆近代中國基督教史（區域史研究）國際學術研討會論文集《區域景觀下的中國基督教史研究》（香港：建道神學院出版部，2013），頁573-592；趙艾東、石碩、姚樂野，〈法國傳教士古純仁〈川滇之藏邊〉之史料價值一兼論《康藏研究月刊》所載外國人對康區的記述〉，載於《西南民族大學學報（人文社科版）》10期（2011年），頁26-31；趙艾東，〈1846-1919年西方人在康區的活動研究〉（博士論文，四川大學，2010）；趙艾東、高琳，〈1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考〉，載於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》4輯（2016年），頁343-374。

上述檔案作為民國地方政府的原始記錄，總體上看，資訊來源可信度高，具有重要的史料價值。但因記錄過於分散，相關調查表繁雜，不同年份和時期對同一物件的調查資訊彼此間常有出入，這就對其梳理造成很大困難，尚需花大量時間繼續甄別和考辨。因論文篇幅有限，本文在前人研究基礎上，主要依據上述檔案，結合康定文史資料等史料，對巴黎外方傳教會和天主教康定教區所辦拉丁小學校（拉丁修院）和康化小學的購地、校址、辦學以及相關教士等做一梳理和考證，試圖呈現基本的歷史面貌。清末和民國時期，天主教士在康定置地辦學，對近代康定教育的發展有一定積極影響。

一、巴黎外方傳教會在康定所辦拉丁學校 （拉丁修院）

民國六年（1917年）5月10日，川邊鎮守使殷承瓚依據民國政府外交部所稱「本部辦理統計均與外交有密切之關係」、「外人在內地經商或傳教及其他事項尤應分別調查」等指令，對康定縣知事發出「川邊鎮守使署訓令（第22號）」並提供了11項表格，要求各縣「詳細調查」並迅填送報。這是民國建立後的一次全面調查。康定縣按要求填報了系列涉外調查表格；其中《外國人設立學堂表》對學堂設立地點、名稱、國籍、主教、教習漢洋文姓名、成立月日作了基本調查。該表顯示，當年僑居在康定的外國人中僅有天主教士辦有學校。巴黎外方傳教會的辦學資訊如下：

表1：《外國人設立學堂表》³

道縣別			川邊道康定縣	
設立地點	學堂名稱	國籍	教習漢洋文姓名	成立月日
陝西街	拉丁男學校	法國	李文貞嚴先生	自前清咸豐八年開辦
馬市街	善牧女學校		郭姑娘	無
南門外	女學校		李姑娘	無

同時，康定縣政府還對巴黎外方傳教會駐康定以來的置產情況做了調查，基本情況如下：

表2：民國六年有關康定天主教的置產調查表⁴

道縣別	教別	買主或租主姓名附譯洋文名字	賣主或出租人姓名	坐落地方	間/畝數	目的、價格、立契日期等資訊均無
川邊道康定縣	天主教	倪得龍	雷雲發 宋明山	陝西街 馬市街 南門外	約80間	該教堂自前咸豐起歷年購置，其立契隨買隨完，各紙約據存於主管教士手，該教士遊歷在外無法查填

3 參閱「外國人設立學堂表（民國六年）」，四川省甘孜州檔案館民國時期檔案（後文所引用檔案均屬該館，故省略此項）：〈偽西康省康定縣洪憲元年三月至民國六年十一月，檔案編號：2-33-20〉。

4 該表資訊來源：「外國人在內地設立教堂置產租房表」，〈偽西康省康定縣洪憲元年三月至民國六年十一月〉，檔案編號：20-33-2。倪得龍即時任主教倪得隆。

表1和表2顯示，民初天主堂已有三所學堂，其中一所是拉丁男校；三校地點位於天主堂在陝西街、馬市街、南門外所購三處房地，是該教區主教「自前咸豐起歷年購置，其立契隨買隨完」，總共約有80間房屋。⁵從該檔案資訊出發，結合其他史料，下文對拉丁修院作進一步考查：

1. 康定拉丁修院的設立日期與地點

據當地文史資料，康定拉丁修院開設於清同治三年（1864年），作為培養司鐸繼承人的學校，設在總堂內；當地人一般也稱「拉丁學堂」或「拉丁學修院」。⁶但據上文中的調查表，康定天主教區拉丁男學校（即拉丁修院、小修院）開辦於清咸豐八年（1858年）。⁷兩個時間相差六年，這其實涉及到巴黎外方傳教會進入康定的時間和早期活動。據筆者先前的撰文和考證，最早進入康定（時稱打箭爐）的巴黎外方傳教會教士是古特爾（康定檔案中記錄的漢名，Jean Baptiste Goutelle, 1821-1895）或稱顧德爾，1858年赴打箭爐，1860年在前往江卡（今屬西藏芒康）途中受阻，返回打箭爐後置地購房，居住下來；1863-1867年任副主教，1867年調往巴塘（Bathang, Batang）購地建房和開拓教務。⁸古特爾在打箭爐購地情況如下：

5 參閱同上，檔案編號：2-33-20。

6 董志清，〈康定天主教概況〉，載於政協康定縣委員會，《康定縣文史資料選輯》3輯（1989年），頁123。

7 「外國人設立學堂表」，〈偽西康省康定縣民國六年〉，檔案編號：2-33-20。

8 參閱M.E.P.檔案：<http://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/goutelle>, 2015-05-16取用。

表3：清咸豐十年（1860年）天主教士古特爾在打箭爐購買地畝表⁹

康定縣	地基四至	房屋間數	地基面積	何種建築	賣出人	所有人
第一區	東：街心 南：張姓 西和北： 孫姓	一大院	約三四畝	華式建築	任清 （本籍， 職業： 鍋莊）	中：陳學昌 法：Goutelle

（該房地買賣日期：咸豐十年六月十四日；
買賣時無糾葛；用於傳教。）

由上可知，康定拉丁修院最早開設的時間大致在古特爾在康定定居前後，即有可能設於咸豐十年（1860年）購房之後，也有可能在咸豐八年（1858年）設於臨時性場所。

然而，1937年康定天主教區所發佈的通訊中稱：「康定（打箭爐）小修院成立以來，已有二十五年，本年八月十二日舉行遷入現居校舍25周年銀慶紀念典禮」。¹⁰ 其中的表述令人不解，可能導致三種不同的理解：一種理解是康定拉丁學校成立於民國二年（1912年）；另一種理解是拉丁學校設立於1912年之前，但在1912年遷入位於陝西街

9 該表資訊來自康定縣填報的「西康省外國人買賣房地調查表」，檔案編號：2-42-12。該卷未標明時間，但可知填報時間當在1939年西康建省之後，該表中僅記錄了古特爾購房地一項買賣。

10 龍光社康定通訊，〈康定小修院二十五年銀慶〉，載於《公教學校》3卷，25期（1937年），頁522。

的校址，其後在該址開辦了25年，即一直持續到1937年；第三種理解可能是，1937年8月小修院的典禮不在陝西街校址而在南門外的新校址舉行，且同時慶賀兩事：一為遷入南門外總堂房舍內的新校舍，二為小修院25周年銀慶。總之，天主教會當事方的表述含混不清、地方檔案與口述史以及當事方的時間資訊差異使我們目前尚不能得出明確的答案，但據康定檔案中的一些相關資訊，可作以下進一步的瞭解：據民國二十九（1940年）和三十年（1941年）的分別調查，康定天主總堂曾從「出租人」宋占陽手裡租用一處地，地點在南門外，然後在上面自建了全部房屋，共計大小50餘間房屋，「拉丁修院、印書房、修道院、育嬰堂、診斷所、病院等皆在內」。¹¹這也可證明一種可能性，即1937年拉丁修院25周年銀慶之際，正逢遷入新址，由陝西街真元堂旁邊的舊址遷至南門外的總堂房舍內。另據1936-1938年間康定縣政府調查，拉丁學院當時位於南門外，這從《康定縣真原堂買地調查表》中的一處購地資訊中可見：「南關外一大院約30間（華式）房屋（內中包括育嬰所、女子師範、拉丁小學院（初中）、印書局），面積約八、九畝，東至大山半山，西街心，南水溝，北林姓。」該地購於清末光緒三十四年（1908年）四月。¹²

11 「康定縣第一區奉令造報區屬境內天主堂租用土地房屋調查表」，〈偽西康省康定縣：關於外國教會租用土地房屋等，民國三十年一月至十二月〉，檔案編號：2-9-93。

12 「康定縣真原堂買地調查表」，檔案編號：2-42-12，該卷未標明時間和年代；華主教於1936年正式任主教，1939年1月西康省正式成立，筆者對相關公函呈給西康建省委員會委員、當時康定縣長姓周（周楚三，1936年任縣長）、華朗廷任主教等史實推斷，該調查表填報時間在1936-1938年間。

總之，由上可推斷：1）據康定檔案，拉丁小學校開設於19世紀中期，即咸豐八年至十年（1858-1860年）間。2）民國初期，拉丁小學院（校）設於陝西街的新址；很有可能，1937年小修院的「銀慶」時間的計算便以民國二年（1912年）陝西街新址上拉丁學校的開辦為起點，而將政權更替之前（即晚清）的拉丁學校開辦歷史割裂開了。3）該校於1937年左右遷入南門（或稱南關）之外總堂的地址。

1947年拉丁修院又遷至瀘定縣磨西區新興鄉，1950年停辦；而康定的原址隨後曾作為民族幹部學校的校址。¹³此外，依據上文中民國六年的調查（表1），當時拉丁修院的校址位於陝西街，當地人也稱「老陝街」。這條老街至今仍然存在，是康定僅剩下的老街，此街的房屋後來幾乎都經過重建或修繕。

2. 拉丁修院的本土神職人員培養

康定拉丁修院作為初等神哲學院，招收對象須為教友子弟。據康定文史資料，該修院總共培養了9名華籍司鐸，即是：李某、熊德隆、甫載明、孫熏、李順慶、衡昆崗、劉一斌、王有權、楊華明（1950年後任康定教區代主教）；其中5人曾被送往馬來西亞檳榔嶼神哲學院深造，「畢業後經本教區審查認可，可晉升為神父」。¹⁴上述兩人的姓名出現在民國六年（1917年）康定縣所填報給上級的《外國教

13 董志清，〈康定天主教概況〉，頁123。

14 同上，頁123。

堂主教及教士調查表》的記錄中。此次調查專門針對天主教士，填報了「川邊道康定縣」天主教情況表，其中所列巴黎外方傳教會康定天主教區主教倪德隆（倪德龍，Pierre Philippe Giraudeau）¹⁵和教士的資訊如下：

表4：《外國教堂主教及教士調查表》¹⁶

道縣別		川邊道康定縣		
教會別	國別	主教漢洋文姓名	教士洋文姓名	居住地點
真原堂	法國	倪德隆，常保祿 （僅有漢名）	外國教士：古純仁 中國教士：熊得龍， 李文貞	陝西街 南門外

表4中所填「中國教士：熊得龍，李文貞」當為上述華籍司鐸中的兩人。上文表1也反映出拉丁學校的一位教習姓名為李文貞，而該校所培養的9名華籍司鐸中有位「李某」（沒有名字），因而李某很可能就是李文貞。據此，筆者在檔案民國六年案卷中查找到一張打箭爐（康定）本地（*indigène*）天主教士的名片，姓名為「李文增」（Vincent Ly）（參見圖1）。這進一步證明「李某」當為李文貞（增）。由於他是拉丁修院早期培養的司鐸，很可能因時間的推移，後來的康定本地人漸漸失去了對其瞭解，甚至其名也被遺忘。筆者發現，康區漢文檔案中將同一人的姓名記錄為同音異形字是較常見的現象，因而「貞」與「增」的差異可以理解。

15 1919年前進入康藏地區和康定的39位教士小傳，可參閱趙艾東、高琳，〈1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考〉，頁343-374。

16 「外國教堂主教及教士調查表（民國六年，1917年）」，〈偽西康省康定縣洪憲元年三月至民國六年十一月卷〉，檔案編號：2-33-20。

同時，筆者在檔案中對拉丁修院有一新發現：一位名為蕭洪齡（個人肖像照參見圖2）的學生可能被送往了檳榔嶼深造。1936年任教區主教的華朗廷曾給康定縣長周某（即周楚三）¹⁷呈送過一份公函（上面標明是「西康康定縣天主教區公函」），函內寫道：「茲有敝堂學生蕭洪齡，係本城北門外子耳坡居民，現年22歲，業已卒業。敝主教因升送伊至南洋檳榔嶼該處宗座設立大學校肄業，故特備公函，敬請貴縣長煩為查照，希即給發護照一紙，以利進行…」11月10日周縣長在該函上批語：「准予發給護照」。¹⁸該生究竟是否成行或在學成後返回康定，檔案中未見更多資訊，但這就印證了上述文史資料中所稱康定拉丁修院對本土人員的培養極為重視和用力、且將所培養的部份本土神職人員送往馬來西亞檳榔嶼神哲學院深造的史實。

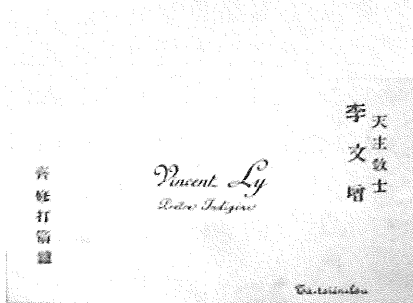


圖1：康定本土教士李文增（貞）名片¹⁹



圖2：華朗廷的公函上所附申領護照

17 佚名，〈周楚三新任康定縣長〉，載於《川邊季刊》2卷，2期（1936年），頁267-268。

18 華朗廷，「請發給護照公函（順序號：45；張號：61）」，〈偽西康省康定縣：關於外國教會租用土地房屋等，民國二十五年二月至十一月〉，檔案編號：2-14-33。

19 參閱「三月份外人遊歷過境的護送、保護令（順序號：59；張號：85）」所附名片，〈偽西康省康定縣：民國四年三月至十二月〉，檔案編號：2-35-14。

此外，從天主教在華資料看，1935年的一則通訊反映了康定拉丁修院在培養本土司鐸方面的成績，全文抄錄如下：

輯錄：打箭爐訊：7月14日，主日，本地祝聖三位華籍新鐸，即孫司鐸，李司鐸及楊司鐸。舉行祝聖禮時，主禮者為倪德隆主教（Mgr. Giraudeau），由余司鐸（R. P. Charrier）及熊司鐸襄禮；華朗廷主教（Mgr. Valentin）獻祭，由艾（P. Grton）賴（P. Leroux）二司鐸輔祭，巴司鐸（P. Passeur）司儀；寶司鐸（P. Doublet），萬司鐸（P. Valour），付司鐸，及高修士（Fr. Nazaire）領導小修生唱經。一切經過秩序極佳。禮成，曾攝影留作紀念，並照例舉行聚餐。第二主日，打箭爐教友會曾慶祝三位新鐸。

祝聖新司鐸，在打箭爐教區，可不是一件尋常之事，以前，此間僅三位年齡懸殊之本籍司鐸，日前已增至六人，此一數字或即有新的增加，姑拭目待之。（龍光社）²⁰

將以上通訊與康定地方檔案、文史資料等史料結合起來，可較為豐富地瞭解到康定拉丁修院培養本土神職人員的情況，也可確定上述幾位康定教士的確切姓名：余司鐸即是余廉靄，熊司鐸為本土司鐸熊德隆（龍）；艾司鐸為

20 佚名，〈教務：西康祝聖三位華籍新鐸〉，載於《天主教白話報》19卷，19期（1935年），頁407。

艾道東，竇司鐸為竇元楷。²¹又據1929-1930年藏學家任乃強在康定的調查：「拉丁學校1所，有學生數人，10年畢業，授以拉丁文及經典，畢業後為牧師（按：應為神父）者，已有數人。」²²故有關康定本地司鐸的史料與史實需進一步發掘和研究。

民國二十六年（1937年），拉丁修院何院長舉行了「遷入現居校舍25周年銀慶紀念典禮」的大禮彌撒，反映了修院走過的一段重要歷程。典禮上，「小修院生唱經，繼有華主教舉行謝主聖體降福，是日參加紀念禮者，皆為本教區國籍司鐸事業熱切祈禱云」。²³據同年10月康定縣政府統計，康定共有中國籍教徒106人，其中男教徒64人，女教徒42人；外國教徒共10人，其中男、女教徒各5人。從這一統計資料中可見巴黎外方傳教會在康定的長期經營十分艱難，拉丁修院走過的歷程也極為不易。²⁴

除為當地教會培養人才，康定天主教會也自認為該校為川滇藏區社會培養過一些人才；譬如，當時雲南次中（或茨中）的公立小學，「繫請公教培養之人才，由一位教友為教員」。²⁵故該校對師資匱乏的邊地教育發展曾有積極的作用。

21 余廉靄、艾道東、竇元楷的信息與名片，可參閱〈偽西康省康定縣：民國四年三月至十二月〉，檔案編號：2-35-14。

22 任乃強，《民國川邊遊蹤之「西康筭記」》（北京：中國藏學出版社，2010年），頁79。

23 龍光社康定通訊，〈康定小修院二十五年銀慶〉，載於《公教學校》3卷，25期（1937年），頁522。

24 「各地教會調查表（康定縣政府填報）」，〈偽西康省康定縣：民國二十六年一月至十一月〉，檔案編號：2-13-133；「康定縣各教堂教士調查表」（1943年），檔案編號：2-8-144。

25 龍光社康定通訊，〈康定小修院二十五年銀慶〉，頁522。

(三) 拉丁修院的幾任院長

法籍華朗廷、賴福如、何光輝、倪德隆等教士先後擔任過康定拉丁修院院長。²⁶從康定民國地方檔案可見，居於康定的外僑中，天主教士人數最多，當地政府對傳教士等外僑也常有基本情況的調查；二戰期間調查尤為頻繁，所獲資訊呈報給了西康省政府。從調查中可瞭解到曾任拉丁修院院長的主教倪德隆於光緒三年（1877年）12月來華，光緒十六年（1891年）來到康定，居所在康定祥雲街18號，1941年11月在康定亡故。²⁷曾任過拉丁修院院長的主教華朗廷、司鐸何光輝在康定活動和個人的資訊如下：

表5：《西康省康定縣一至五月份外僑調查表》中有關華、何資訊²⁸

姓名	原文姓名	職業及服務處所	家庭狀況	經濟狀況	社會關係：友好姓名	社會關係：社會活動	思想	嗜好	華語程度
華朗廷	Valentin	傳教— 康定天主教堂	來日、 現不	年久 況明	無	少出外	尚純	看報 喜花	很熟
何光輝	He Coue	同上	父母及 兄弟姊妹等共 9人	富裕	無	同上	同上	看書 看報	很熟

26 徐君，〈近代天主教在康區的傳播探析〉，頁66。

27 「康定縣各教堂教士調查表」、「各國僑民調查表（康定調查）」，〈偽西康省康定縣：民國三十一年一月至十二月〉（1943年），檔案編號：2-8-144；參閱胡曉，〈法國傳教士倪德隆在四川藏區活動考述〉，頁165-170。

28 「西康省康定縣一至五月份外僑調查表」（1943年），檔案編號：2-8-144。

主持25周年銀慶紀念典禮的拉丁修院何院長即是何光輝神父。他於民國二十三年（1934年）四月來華（護照號：4896；簽證機關：河北省會公安局），民國二十五年（1936年）八月來到康定，居所在駟馬橋。²⁹1951年，他與主教華朗廷一起被要求離境。據1929年康定縣對天主教會的購地調查，天主堂於民國十年（1921年）在駟馬橋一帶購置了原屬於明正土司土地的大片「數地與荒山」，並於1931年在駟馬橋附近修建了紀念聖女德拉撒的德拉撒堂（當地人也稱駟馬橋教堂），³⁰這便是何光輝居於駟馬橋的緣由。

總之，上表反映了曾任拉丁修院校長的教士在康定的基本生活情形。一方面，他們在個人生活中與當地社會接觸甚少，主要通過書報瞭解外界；另一方面，康定政府調查人員對其思想狀況給予了正面評價。這便反映了教士們為了生存和發展而對當地社會富有策略性的主動適應，而這是要在當地辦好學校的一個最基本條件。

二、1929-1942年巴黎外方傳教會在康定所辦康化小學

巴黎外方傳教會曾於民初便在康定城裡置地擬建學校，服務於當地社會，但直到1929年方在所購房地上辦起

29 參閱「各國僑民調查表（康定調查）」，〈偽西康省康定縣：民國三十一年一月至十二月（1943年3月填報）〉，檔案編號：2-8-144。

30 董志清，〈康定天主教概況〉，頁117。

初、高兩級完小，即康化小學。以下就該校房地、地點、辦學等做一梳理。

1. 康化小學的房地和坐落位置

巴黎外方傳教會在民國初年便籌備在康定城內購地開辦學校。據《康定縣真原堂買地調查表》（共7頁）中第二項購地資料記載：「（二）中正街（康化小學）：公糧石，華式建築，正房5間，講堂2間，灶房2間，運動場1所，面積約長十丈、寬6丈。界限南至福音堂，西至某姓鍋莊，東北至街面。賣主：明正司二土婦，價值xxxx兩，民國二年5月25日出賣。中證人：吳俊清、付某（字跡不清）、李煥卿。」³¹ 據該記載進一步考查檔案等史料，可發現以下更多相關資訊：關於該地產的買賣，檔案中有幾次於不同年代的調查統計表。對小學所在地產最早的一次調查是民國元年，調查顯示：該房地坐落於康定東城7保，種類為宅地，用途是學校，買價為xxxx兩，「租用人」為法國天主堂；「出租人」為甲包氏。³² 民國二十八年12月至二十九年的調查顯示，「康化小學」房地為天主堂購買，有房屋三間，地點在貢甲氏（檔案中其他年份中又寫為「工甲市」），出賣人為甲包氏，xxxx兩買，有契據，備註顯示「房屋三間用作康化小學校址之用」。³³ 民國三十年再次調查的情況

31 「康定縣真原堂買地調查表」，檔案編號：2-42-12。該調查表填報時間在1936-1938年間；地產價值為本文筆者所省略。

32 「外國人租用土地房屋調查表」，〈關於外國教會租用房地專卷 民國元年〉，檔案編號：2-38-5。

33 「縣外國教會租用土地房屋概況調查表（順序號：11；張號：13-50）」，〈偽西康省康定縣：關於外國教會租用土地房屋等 民國二十八年12月至二十九年12月〉，檔案編號：2-10-133。

與上述民國二十八的資訊基本相同，備註表明：「康化小學前後一鍋莊遭火燒後自築」。³⁴綜合上述幾次房地產調查的資訊，以下對康化小學的房地做一初步考證：

首先，該房地購於原康定城內的大土司家族。上述幾次調查表中顯示該房地的賣主有「明正司二土婦」和「甲包氏」兩種名稱。經筆者考證，這並不是兩家人，賣主係同一者，理由有二：

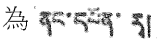
一是明正土司原為康區「四大土司」之首。「明正司二土婦」指的是清末康區改土歸流之前駐於康定的明正土司家族內部的成員。明正土司失勢之後，其家人屢屢賣地與天主教堂，這便是其家族位於城裡的一處房屋；「二土婦」即指其家族兩名藏族女性成員。民國時期著名藏學家任乃強在對康定的實地考察報告中寫道：「清末，趙爾豐迫令繳印歸流。土司甲宜齋於民國初年屢聚故部民作亂，並經大軍剿平，繫之康定獄中，旋越獄逃逸，走死康定河畔。其子甲聯芳去歲承襲穆坪土司，為其下所殺，明正絕嗣。唯存寡婦數輩，守其財產，全無號召能力。」³⁵由此可見，其家族內女性成員以賣房地為生，不足為怪。

二是「甲包氏」同樣指的是原明正土司家族的成員。藏人稱明正土司為「甲拉（嘉拉）甲波」（藏語漢譯名）。「甲拉」為其房名，「甲波」意即「王」。³⁶清末改土歸流

34 「康定縣第一區奉令造報區屬境內天主堂租用土地房屋調查表」，〈偽西康省康定縣：關於外國教會租用土地房屋等 民國三十年一月至十二月〉，檔案編號：2-9-93。

35 任乃強，〈民國川邊遊蹤之「西康筭記」〉，頁78。

36 同上，頁78。

前最後一任明正土司的漢語姓名為「甲宜齋」，「甲」即取自其房名。當時居住在康定的外國人也常稱明正土司為「甲拉王」(King of Chala)。而「包氏」即是包家鍋莊的主人；「包」為其姓。包家鍋莊原為明正土司的家產。上述「西至某姓鍋莊」、「康化小學前後一鍋莊遭火燒後自築」等資訊表明，某鍋莊即是指包家鍋莊。實際上，包氏出賣了前後緊鄰包家鍋莊（或包家鍋莊的一部份）的一處房地給天主堂建學校，這從被火燒的鍋莊位於康化小學校舍的「前後」可清楚地瞭解這一點。故「甲包氏」當為明正土司的親屬。通過對康定城裡所有鍋莊（含包家鍋莊）的考查，筆者發現，康化小學旁的包家鍋莊即是「水橋子包鳳英鍋莊」（當地人的通俗稱謂），鍋莊主人包鳳英或其親屬很可能就是「甲包氏」。據當地人從口述史中所獲資訊和撰文，該鍋莊藏文漢譯名為「郎白莎」，藏語原文為 ，意為「內臣院」，所司職責是管理土司的衙內事務；該鍋莊主人與明正土司有親屬關係；具體是什麼關係，有人說，包鳳英是明正土司的女兒，也有人稱她是明正土司之妾，後嫁與李海庭，故該鍋莊後來也稱「李海庭鍋莊」。³⁷ 據民國三十五年度（1946年）的康定鍋莊業調查表，表中所列所有鍋莊中僅有一個鍋莊的地點在「中正街」，其業主姓名便是李海庭；備註又顯示該鍋莊「已退出鍋莊商會」。³⁸ 無論如何，從該調查表中的資訊可知，「李海庭鍋莊」位於「中正街」，這便印證了它就是民國

37 高濟昌、來作中，〈康定鍋莊傳聞錄〉，載於政協四川省甘孜藏族自治州委員會編，《甘孜藏族自治州文史資料選輯》3輯（1985年），頁131-132。

38 佚名，〈康定市鍋莊業概況（三十五年度）：表格〉，載於《西康統計季刊》7期（1948年），頁19-21。

早期的「包鳳英鍋莊」；而「中正街」就是原先的「貢甲市」街。這一點可從上述康化小學房地檔案中直接可見：民初檔案中天主堂所購擬建康化小學的地產所在街道的原名為「貢甲氏」（不同檔案記錄中也寫為「工甲市」或「貢甲市」），記錄中同時也注明此街就是「中正街」。此名是民國後期西康省成立後的更名。1939年1月1日，西康省正式成立，劉文輝被任命為首屆西康省主席。劉上任後為表對蔣介石的忠誠和盡職，除在工作上竭力而為，還將康定和雅安（也劃歸西康省）兩城中最寬的街道均命名為「中正街」。康化小學正是位於康定城的中心區、地理位置優越的中正中街，同時也位於巴黎外方傳教會修建的真元堂的上側（參見文後地圖）。³⁹由於西康省省政府辦公機構位於此街，故也稱「省府路」。

其次，康化小學校舍「界限南至福音堂」。福音堂即為基督教內地會（CIM）的教堂。福音堂的房地由內地會駐康定傳教士顧福安（R. Cunningham）購置，其地基「北抵康化小學」，房地的賣出人同為「包家鍋莊」。⁴⁰因而，天主教康化小學緊鄰內地會福音堂（參見文後康定城區地圖），⁴¹兩個教會的教堂和學校相鄰，原均為明正土司的房產。由此可見，清末由於改土歸流，居於康定城內並管轄

39 藍文品，〈天主教進入康區的情況〉，載於康定縣政協編，《康定縣文史資料選輯》，3輯（康定：康定縣政協出版，1989年），頁129。真元堂位於城中心區著名的陝西街（或老陝街），民國三年（1914年）建成，參閱董志清，〈康定天主教概況〉，頁118。

40 1936年西康省，「外國人租賃房屋調查表（順序號：52）民國二十五年二月至十一月」，檔案編號：2-14-33。

41 佚名，〈調查資料：社會：教育：康定全縣學校概況〉，載於《川邊季刊》1卷，1期（1935年），頁191。

整個打箭爐地區的原康藏地區四大土司之首明正土司失去了統治勢力後，其家族逐漸衰落，土司在原康定城裡所佔據的空間位置也漸漸被外國教會取代。教會從其家族購地辦學校、設教堂等，引入西方教育、文化、宗教，成為民國時期康定城裡重要的社會力量。教會對原明正土司的空間位置的取代，實際上反映了隨著地方政治的變化和政權的更替，二者在地方社會中的地位和影響的變化。民國時期逐漸在城中心修建起來的教堂和教會學校不僅成為該時期外國教會在康定城內空間上的一個「地標」，更是在康定社會中地位上升並顯著的一個標誌。

2. 康化小學的辦學概況

民國十六年（1927年）夏，康化兩級小學的設立經康定縣報批教育部立案、省教育廳批准設立。⁴²民國十八年（1929年）該校成立，第一屆招了30餘名學生。⁴³同年至次年，任乃強在康定的實地調查中瞭解到該校時有生徒3班，70餘人。⁴⁴民國二十年至二十一年（1931-1932年）間，校長為張成直，在校學生人數多達150人，年辦學經費投入4千大洋。該校為當時康定城僅有的三所私立學校之一（其他兩校為英國內地會辦的華西小學和天主教所辦拉丁文學校）。⁴⁵民國二十四年（1935年）前的調查顯示，該校

42 佚名，〈二十四年度西康各縣學校教育調查〉，載於《川邊季刊》1卷，4期（1935年），頁279-280；董志清，〈康定天主教概況〉，頁124。

43 徐君，〈近代天主教在康區的傳播探析〉，頁66。

44 任乃強，「民國川邊遊蹤之〈西康劄記〉」，頁79。

45 唐柯三，〈赴康日記〉（新亞細亞學會，1934年），頁112、19。

主持人為康定教區副主教華朗廷，學生分5個班，共約60多名學生。⁴⁶民國二十四年（1935年）康定縣學校教育調查所獲資訊較為具體：私立康化小學校含初、高兩等級，校址在貢甲市，校長姓名為衡席珍，訓育主任、各級主任及專科員7人，高級2班共48人、初級2班共64人；經費情形：每月由天主教會撥支約大洋160元。⁴⁷

1941-1942年前後，因受二戰影響，康定教區的經費來源不濟，康化小學停辦。儘管該校僅辦12年多，但對當地有一定積極的影響。這種影響從康定本地的後人對該校的稱讚中可見一斑：「教學制度及課程均與政府公立小學相同，不帶宗教色彩。該校由於經費充足，對師資及教學品質較重視，歷年為上一級學校輸送了不少學生。」⁴⁸

三、結語

歷史上，康定是茶馬古道上由川入藏的咽喉、商貿重鎮和交通樞紐。清末改土歸流前，康定也是管轄著廣袤的打箭爐地區的藏族明正土司的駐地。1858-1950年近百年中，巴黎外方傳教會能夠在處於藏漢結合部的康定生存下來，建立教堂和學校，體現了當地文化對西方文化和宗教的相容。歸結起來，其辦學有幾個基本特點：一是宗教與世俗教育並重。所辦學校分兩種類型：一種是培養傳

46 佚名，〈調查資料：社會：教育：康定全縣學校概況〉，頁191。

47 佚名，〈二十四年度西康各縣學校教育調查〉，頁279-280；董志清，〈康定天主教概況〉，頁124。

48 董志清，〈康定天主教概況〉，頁124。

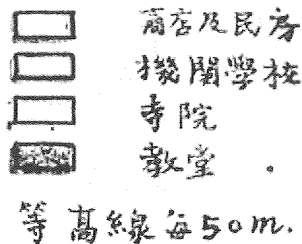
教所需本土神職人員的宗教性質的學校；另一種是培養地方世俗社會所需人才、為促進地方社會的發展服務的兩等完小。二是辦學規模較小，主要是受地處西南一隅的地理位置、人口少、漢藏等多民族聚居等因素的限制。三是因政治、經濟、地理等因素的特殊性，辦學的艱難性明顯可見。如民國初年教會便在康定城內購地，準備辦小學，但因地方政局不穩、戰亂等因素，直到民國十八年（1929年）康化小學才開辦起來；又因經濟和戰爭原因，辦學時間很短。而拉丁小修院開辦時間的幾種說法和記錄、地點的幾次遷移則是辦學中所經歷種種困難和不穩定性的體現。該時期康定漢藏人口大致各半，藏人有自己的宗教信仰。從發展教徒的人數看，或許天主教在當地的傳播並不成功；但從地方檔案的梳理可見，巴黎外方傳教會天主教士在康定投入經費置地興學，開辦拉丁學校、兩級完小康化小學以及善牧女校等數種教育機構，致力於本地人才培養。其辦學對康定乃至康藏地區近代教育的影響是不能否定的。1929年藏學先驅任乃強先生應川康邊防指揮部之邀請，以「邊務視察員」身份，對西康進行了為期一年的全面考察。他在康定考察報告中的評價和感歎包含了對天主教士興學的讚譽：

康定雖為康區首縣，漢戶甚多，番皆向化，而歷來司治者，除趙爾豐時代外，從未有人言及教育。全縣管理學校，僅有清末成立至男女兩等學校各一所，與民國學校一處，歷十七八年，未有增益。教育之費，委於喇嘛及教堂。初抵康時，察見天主堂所辦之拉丁學校、康化學校，學生既

多，成績亦美，反觀政府所辦之兩等學校，內容闕茸，生徒寥寥，不禁慨歎久之。當即商准杜知事，痛行改革刷新，已有頭緒……⁴⁹

任乃強先生的見聞及對拉丁學校和康化學校的高度評價真實地反映了兩校的辦學成績及對當時康定社會的影響。同時，任先生對邊地建設極富使命感，鮮明的對比使之產生的切膚之痛無法使他自己對康定公立教育落後的狀況袖手旁觀。他當即徑直找到康定縣長，與之商討如何改良康定教育，從而迫使康定縣長（知事）和縣政府積極反思並很快著手進行公立學校的改良，致力於康定國民學校、國民訓練所等公立教育的發展。⁵⁰由此可見，巴黎外方傳教會的天主教士對康定教育艱辛的付出在一定程度上推動了當地政府對教育的重視，且以多種方式推動了當地教育的發展，其辦學影響是深遠的。

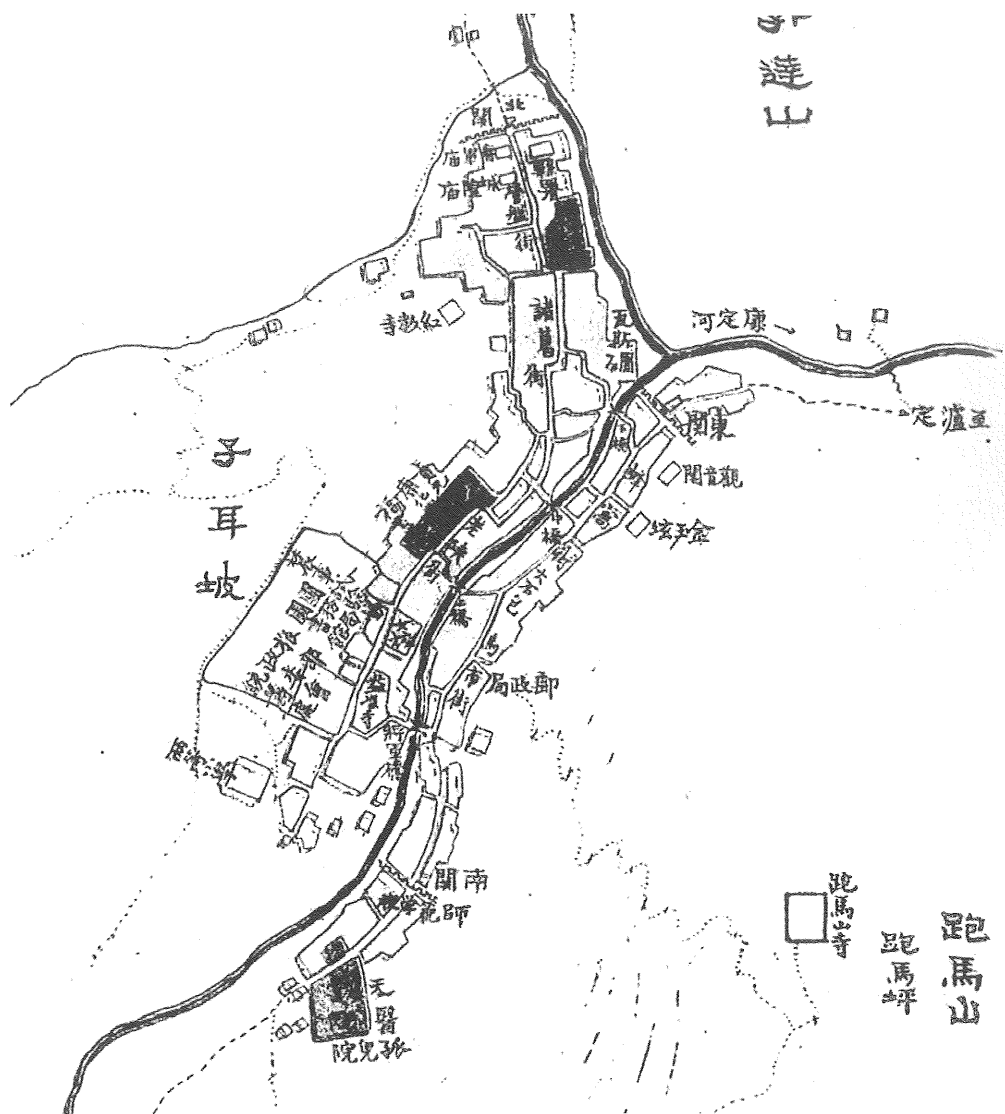
圖3：民國十八年（1929年）康定縣城圖⁵¹



49 任乃強，〈民國川邊遊蹤之「西康簡記」〉，頁61、75。

50 同上，頁61、75。

51 任乃強，〈康區視察報告第二號：康定縣（附圖表）〉，載於《邊政》2期（1929年），頁150-171。





天主教在華史



巴黎外方傳教會在華傳教士 著作資訊分析

陳開華¹

Abstract: The Chinese Scholars who do research into the missionaries of the Missions Etrangères de Paris (M.E.P.) in China are now basically focusing on the understanding of Adrien Launay's (1853-1826) writings. However, the sources of his four books: the missionary history in Sichuan, Guizhou, Guangdong and Guangxi, are all kept in the Archives of the Missions Etrangères de Paris (M.E.P.), which is located at Rue du Bac, Paris. These sources include the handwritten letters, memoirs and the relevant publications of the missionaries in China. Actually, according to the publications, handwritings and relevant documents that are kept in the Archive mentioned above, the categories of writings of the missionaries of the Missions Etrangères de Paris (M.E.P.) in China are much more than we know.

1 本文作者為巴黎耶穌會學院 (Centre Sèvres-Facultés Jesuites de Paris) 神學碩士，輔仁聖博敏神學院研究所博士，現服務於四川天主教神哲學院。主要研究方向：教父學、天主教神學和天主教在華傳教史。

本文根據「巴克街檔案館」已經公佈的館藏目錄資訊、巴黎外方傳教會「亞洲圖書館」相關的館藏資訊，以及學者們的綜合研究²，收集、整理巴黎外方傳教會在華傳教士的著作目錄³，隨後針對這些目錄作主題分類；再對各主題的子題作綜合分析，以便瞭解及反映出出版物或手稿資訊中的巴黎外方傳教會在華傳教士在傳播福音、語言學習、文化交流以及日常生活等方面的基本概況；最後，有一個綜合評估，揭示這些著作的學術意義，以期助益於中國學界。

-
- 2 巴黎外方傳教會在華傳教士著作資訊來源：1) Gérard Moussay, *Bibliographie des Missions Étrangères: Civilisations, religions et langues de d'Asie* (《巴黎外方傳教會書誌：亞洲文明、宗教以及語言》) (Paris: Les indes savantes-M.E.P., 2008), pp. 54-141; 2) 巴克街檔案館和巴黎外方傳教會亞洲圖書館; 3) 《中國傳教史：貴州傳教史》(*Histoire des Missions de Chine: Mission du Kouy-Tcheou*)。對於巴黎外方傳教會在華傳教士著作及出版資訊的研究著作，參閱林瑞琪，〈納匝肋印書館與天主教傳播事工的本地化〉，載於《近代天主教在華傳播史集》(香港：聖神研究中心，2010)，頁217-241；曾志輝，〈巴黎外方傳教會「科學傳教」與西南邊疆研究的近代轉型〉，載於《世界宗教研究》6期(總162期)(2017年)，頁120-139；〈土話傳教與詞典編著：近代巴黎外方傳教士對貴州布依族與黑苗語的實踐與研究〉，載於《世界宗教文化》1期，總103期(2017年)，頁58-65；《天主教會與黔桂滇邊布依族社會》(中山大學，博士學位論文)，頁290。
 - 3 本文只是處理了巴黎外方傳教會在華傳教士的(出版了或者只是手稿的)大部頭著作，其實他們還發表過大量的論文，涉及內容之廣泛，遠遠超過本文按照「中國圖書分類法」所擬定的11個類別。詳見曾志輝，《天主教會與黔桂滇邊布依族社會》，「研究詳情」，頁118-237，「目錄」，頁276-290之「附錄六：巴黎外方傳教士有關中國(西南)歷史、習俗、宗教信仰與語言研究著作目錄」。

一、基本資訊

自創會以來，4,000多位巴黎外方傳教會的傳教士中，包括巴黎外方傳教會創始人陸方濟（Mgr. François Pallu, 1626-1684）在內，直到1952年外籍傳教士離境，共有1,029位⁴入華傳教。其中，有62位留下著作（其中有兩位在越南傳教），此外，還有13部不知名的「語言辭典」，作為館藏被收藏在「巴克街檔案館」中。在資訊處理方面，本文擬以「一人一部」的歸名原則，假定另外還有13位作者，因此，實際上，計有75位作者。根據館藏資訊，這75位元作者，共有188部著作。188部作著作中，目前有13部稿本，其餘均為出版物。

根據《中國圖書分類法》分類，這188部著作可以劃分為：基督教41部，手冊1部，社會學13部，中國文化5部，辭典60部，語言、文字13部，人物傳記3部，歷史7部，地理4部，日記、回憶錄14部，教材24部，百科全書2部⁵。

4 統計數字及傳教士簡傳，參閱 Gérard Moussa, and Brigitte Appavou, *Répertoire des membres de la Société des Missions Étrangères 1659-2004*（《巴黎外方傳教會成員名錄：1659-2004年》）（Paris: Archives des Missions Étrangères, 2004），該書的部份中譯參閱耿升譯，《16-20世紀入華天主教傳教士列傳》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁779-1068，巴黎外方傳教會部份。

5 根據「中國圖書分類法」，巴黎外方傳教會在華傳教士的作品可以劃分作：基督教屬於B97，手冊屬於C62，社會學屬於C91，中國文化屬於G12，辭典屬於H061，語言、文字屬於K825.5，人物傳記屬於K835，歷史屬於2，地理屬於K90，日記、回憶錄屬於I266.5，教材屬於G634，百科全書屬於Z2。

這75位作者及其著作數量，以及劃分類型列表如下：

人 物	數 量	類 型
André, Georges (1891-1965, 安德肋), 雲南藏區	2	人物傳記, 辭典
Artif, Jules (1844-1929), 重慶	2	基督教
Aubazac, Louis (1871-1919, 何神父), 廣東	8	基督教, 社會學, 辭典
Aubry, Jean-Baptiste (1844-1882, 莫伯理)	14	基督教, 回憶錄
Barreau, Edmond (1903-1985), 遼寧	2	基督教, 辭典
Basset, Jean (1662-1707, 白日昇), 四川	5	基督教, 回憶錄
Béchet, Emile (1877-1929), 越南	2	辭典
Biet, Alexandre (1836-1891, 畢天祥), 藏區	2	辭典, 語法
Bourgeois, F. Xavier (1839-1893, 彭神父), 雲南	2	辭典
Buhot, Edmond (1898-1944, 卜神父), 宜賓	1	語言、文字
Callery, Joseph Marie (1810-1862), 澳門	5	社會學, 語言, 百科全書
Caysac, Georges (1886-1946, 陳嘉言), 南寧	2	教材
Chatagnon, Mgr. Marc (1839-1920, 沙德容), 宜賓	1	辭典
Chauveau, Joseph (1816-1877, 丁碩臥), 南藏區	1	社會學
Chouzy, Mgr. Jean Benoît (1837-1899, 司立修), 廣東	4	基督教, 語言、文字
Dejean, Joseph (1834-1901, 德神父), 廣東、廣西	5	基督教

人 物	數量	類 型
Delamarre, Louis Charles (1810-1863, 艾嘉略), 四川	3	歷史, 辭典
Desflèches, Mgr. Eugène (1814-1887, 範若瑟), 四川	2	語言學
Desgodins, Auguste (1826-1913, 戴高丹), 藏區	7	社會學, 辭典, 語言、文字
Deswazières, Mgr. Gustave (1882-1959, 祝神父), 廣東	1	語言、文字
Doutreligne, Denis (1881-1929, 杜公謀), 貴州	1	回憶錄
Esquirol, Joseph (1870-1934, 方義和), 貴州	3	辭典
Fabre, Alfred (1878-1967, 曾神父), 廣東	1	社會學
Faurie, Louis (1824-1871, 胡縛理), 貴州	1	教材
Flachère, Auguste (1885-1945, 魯神父), 重慶	3	社會學, 人物傳記
Gaztelu, Joseph de (1852-1910, 方神父), 宜賓	1	辭典
Gennevoise, Paul (1835-1901, 若神父), 廣東	4	回憶錄、歷史、社會學
Gibert, Lucien (1888-1968, 紀懷德), 吉林	1	辭典
Girardeau, Mgr. Pierre (1850-1941, 倪德隆), 康定	7	基督教, 社會學, 辭典
Gogé, Francis (1883-1954, 古純仁), 藏區	8	回憶錄, 語言、文字, 辭典
Gourdin, François (1838-1912, 林樹敏), 宜賓	1	教材
Gourdon, François (1842-1927, 古洛東), 重慶	2	基督教, 教材

人 物	數量	類 型
Gourdin, François (1838-1912, 林樹敏), 宜賓	1	教材
Gourdon, François (1842-1927, 古洛東), 重慶	2	基督教, 教材
Goutelle, Jean Batiste (1812-1895, 顧神父), 康定	1	辭典
Grimard, Eugène (1881-1967, 李嘉善), 貴州	3	教材, 辭典
Guébriant, Jean Baptiste Budes (1860-1935, 光若翰), 宜賓	4	社會學, 文字, 辭典, 回憶錄
Guillemin, Mgr. Philippe (1848-1886, 明稽章), 廣東	2	基督教
Hamel, Thomas (1745-1812, 劉翰墨), 四川、雲南	1	基督教
Lamasse, Henri (1869-1952, 梁神父), 遼寧	7	教材
Le Roux, Prosper (1877-1936, 董保善), 宜賓	1	地理
Le Taillandier, Isidore (1857-1931, 江神父), 廣東	1	語言、文字
Liétard, Alfred (1872-1912, 田德能), 雲南	2	語言、文字
Martiliat, Joachim Enjobert de (1706-1755, 馬青山), 四川	1	基督教
Montillon, Charles (1910-1991, 孟德勇), 宜賓	2	辭典
Palafre, François (1876-1951, 貝國珍), 宜賓	1	辭典
Pallu, Mgr. François (1626-1684, 陸方濟), 福建	1	書信

人物	數量	類型
Pécoraro, Ferdinand (1921-2002, 牧德全), 藏區	1	社會學
Perny, Paul (1818-1907, 童文獻), 貴州	6	社會學, 教材, 辭典
Pérocheau, Mgr. Jacques (1787-1861, 馬伯樂), 四川	1	教材
Ponsot, Joseph (1803-1880, 袁棚索), 雲南	9	基督教
Pourias, René (1843-1884, 布神父), 雲南	1	回憶錄
Robert, Léon (1866-1956), 上海	1	社會現狀
Rey, Charles (1866-1943, 賴神父), 廣東	4	辭典
Roux, François (1868-1941, 祿方濟), 成都	1	地理
Saint-Martin, Jean de (馮若望, 1743-1801), 成都	2	基督教
Savina, François (1876-1941), 越南、海南	3	地理, 辭典
Scherrier, Paul (1850-1922, 宋興明), 宜賓	1	教材
Segui, Mgr. François (1868-1942, 施恩), 貴州	1	教材
Simonnet, Christian (1912-2002, 陶神父), 廣東	1	地理 (電影)
Valtat, Charles (1883-1967, 代天恩), 西昌	1	辭典
Palafre, François (1876-1951, 貝國珍), 宜賓	1	辭典
Vial, Paul (1855-1917, 鄧明德), 雲南	9	社會學, 語言, 課本、教材
無名氏 (一人一部書)	12	辭典
無名氏	1	教材

二、基本資訊分析

根據以上的資訊劃分，巴黎外方傳教會在華傳教士到底寫作了一些什麼內容的著作呢？

1. 基督徒類

「基督教類」41部著作當中，計有教理書13部，聖人傳記3部，聖經8部，祈禱書5部、教律3部和神學研究9部。這40部著作，由中文、藏文和法文構成。1) 13部「教理書」分別是由在四川傳教的白日昇（Jean Basset）所著《天主聖教要理問答》、《經典紀略問答》，在四川傳教的梅慕雅（Moÿe Jean-Martin）所著《天堂直引》、《家學蒙引》⁶，在雲南龍溪修道院教書的劉翰墨（Thomas Hamel）著《虔誠參加彌撒的方法》，在雲南傳教的鄧明德（Paul Vial）用彝族文字著《要理問答》⁷，在四川傳教的馮若望（Jean de Saint-Martin）著《煉獄》、《效仿耶穌基督》⁸，在廣東傳教的司立修（Jean Benoît Chouzy）所著《聖教切要》、《要理講論》、《玫瑰經小問答》⁹和在廣東傳教的明稽章（Philippe Guillemin）所著《聖綱鑒

6 《天堂直引》（香港：納匝肋靜院，1904），共46頁；《家學蒙引》（香港：納匝肋靜院，1905），共56頁。

7 參閱http://www.hkdavc.com/historial/verbal_history13-04.html（最後瀏覽日期2017年5月21日）。

8 劉翰墨和馮若望這三部書名的來源見郭麗娜，《清代中葉巴黎外方傳教會在川活動研究》，頁172，轉引自Adrien Launay, *Histoire de Se-Tchouan*（《四川傳教史》），vol. 1 (Paris: Téqui, 1920), pp. 448, 535.

9 《聖教切要》（香港：納匝肋靜院，1890）；《要理講論》（香港：納匝肋靜院，1890）；《玫瑰經小問答》（香港：納匝肋靜院，1890）。

小略》、《援溺寶筏》¹⁰。2) 3部「聖人傳記」是在重慶傳教的 Jules Artif (1844-1929) 所著《露德聖母行實》、《聖人言行新編》¹¹，在雲南藏區傳教的倪德隆 (Mgr. Pierre Giraudeau) 用藏文編譯的《聖母瑪利亞傳》¹²。3) 8部「聖經」作品，分別是在四川傳教的白日昇 (Jean Basset) 所譯《新約》(稿本, CD-Rom)¹³，在廣東傳教的何神父 (Louis Aubazac) 所著《聖保祿書論》¹⁴，在廣東傳教的 Joseph Dejean (1834-1901) 所著《四史聖經譯注：聖史瑪竇》、《四史聖經譯注：聖史馬爾谷》、《四史聖經譯注：聖史路加》以及《四史聖經譯注：聖史若望》¹⁵。2部「藏文聖經」是倪德隆所譯《若望福音》、《智慧書》¹⁶。4) 5部「祈禱書」是梅慕雅所著《聖母六十三默

10 《聖綱鑿小略》(廣東, 1868)；《援溺寶筏》，3卷(香港：納匝肋靜院)，共260頁。

11 《露德聖母行實》(香港：納匝肋靜院)；《聖人言行新編》，12卷(香港：納匝肋靜院, 1896)。

12 Pierre Giraudeau, *Tshig dan skad rnams kyi gter mdzod chos blon sku kyisrtsams pa* (《聖母瑪利亞傳》)(Tatsien-lu：傳教團體印, 1934)，共106頁(BA.X20)。

13 《新約》(*Novum Testamentum sinice*)，1700年左右，全七冊，共364頁，每半頁9行，每行22字，25釐米，《希伯來書》、《伯多祿書信》、《雅各伯書》、《若望書信》及《默示錄》。原始手稿目前存世兩部，分藏於羅馬「卡薩納特圖書館」(Biblioteca Casanatense，編號為2024)和英國大不列顛圖書館(編號為3599)，巴黎外方傳教會圖書館有CD-Rom館藏。譯本包括《四福音》、《宗徒大事錄》、《保祿書信》和《致希伯來人書》第一章。新教方面，馬士曼和馬禮遜分別於1822年，1823年出版了他們的漢譯聖經，新約部份，均有參考大不列顛館藏白日昇新約漢譯稿本。白日昇新約譯本詳情見：<https://zh.scribd.com/document/234568089/白日昇-譯-Jean-Basset-譯於1704-1707-四福音-保羅書信>(最後瀏覽日期2017年5月22日)

14 《聖保祿書論》(香港：納匝肋靜院, 1918)，共280頁；(1927)，共280頁。

15 《四史聖經譯注：聖史瑪竇》(香港：納匝肋靜院, 1892)；《四史聖經譯注：聖史馬爾谷》(香港：納匝肋靜院, 1893)；《四史聖經譯注：聖史路加》(香港：納匝肋靜院, 1893)；《四史聖經譯注：聖史若望》(香港：納匝肋靜院, 1893, 1913)。

16 Pierre Giraudeau, *Biougs dwang pas btsams pai legs prin* (《若望福音》，藏語)(香港：納匝肋靜院, 1897)，共116頁；*Ses rab kyis bslab bya zes bya ba bzugs so* (《智慧書》，藏語)(香港：納匝肋靜院, 1898)，共48頁。

想》、《聖路善工》、《早晚課》、《聖教經課》¹⁷，以及白日昇所著《聖教經課》¹⁸。5) 3部「教律」分別是在四川傳教的馬青山 (Joachim Enjobert de Martiliat) 所著《童貞修規》、《傳教道守則》¹⁹，和梅慕雅所著《童貞修規》²⁰。6) 9部神學研究著作是在貴州傳教的莫伯理 (Jean-Baptiste Aubry) 所著《有關天主教神學及其在人類認知方面的幾點看法》、《天主教哲學論集 (笛卡爾主義、理性主義、士林哲學)》、《有關天主、教會和教宗與天國和聖事的研究》、《司鐸的默禱選擇：精神引導和虔誠記錄手冊》、《有關聖經中「創始記」、「聖詠」和「聖保祿書信」部份的研究》、《「主教會議」後神學院的神父教育方法》、《法國傳教神父教育方法論》、《莫伯理的著述成果及對其評價》、《法國神職人員的培養》²¹。

-
- 17 《聖母六十三默想》(香港：納匝肋靜院，1893)，共60頁；《聖路善工》(香港：納匝肋靜院，1904)，共40頁；《早晚課》(香港：納匝肋靜院，1905)，共64頁；《聖教經課》(香港：納匝肋靜院，1908)，共480頁。
- 18 出處見章羽，《18世紀天主教在四川的傳播》，頁150-153。
- 19 《童貞修規》，目前市面上可見到乾隆九年刻本，以及(香港：納匝肋靜院，1894)版本。
- 20 《童貞修規》(香港：納匝肋靜院，1905)，共74頁。至於《傳道會守則》目前尚未找到中文版本，羅奈 (Andrien Launay) 在《四川傳教史》中有所記述，郭麗娜曾將之譯為中文，見郭麗娜，《清代中葉巴黎外方傳教會在川活動研究》，附錄五。該書附錄六則為《童貞修規》，亦見秦和平、申曉虎編，《四川基督教資訊輯要》(成都：巴蜀書社，2008)，第二部份。
- 21 莫伯理，《有關天主教神學及其在人類認知方面的幾點看法》(1894)，共387頁；《天主教哲學論集 (笛卡爾主義、理性主義、經院哲學)》(1895)，共305頁；《有關天主、教會和教宗與天國和聖事的研究》(1897)，共516頁；《司鐸的默禱選擇：精神引導和虔誠記錄教材》(1897)，共435頁；《有關〈聖經〉中「創始記」、「聖詠」和「聖保祿書信」部份的研究》(1897)，共781頁；《「主教會議」後神學院的神父教育方法》(1900)，共397頁；《法國傳教神父教育方法論》(1900)，共401頁；《莫伯理的著述成果及對其評價》(1902)，共433頁；《法國神職人員的培養》(1904)，共497頁。資訊來源 A. Launay, *Histoire des Missions de Chine, Mission du Kouy-Tcheou, Tome iii* (Paris, 1907), pp. 78-79及<http://www.mepasie.org/rubriques/haut/archives-mep/notice/AUBRYJean-Baptiste>。中譯參閱曾志輝，《天主教會與黔桂滇邊布依族社會》，頁230。

針對以上資訊，分析如下：1) 比較而言，各傳教區的代牧更關心教理講授和教律方面的議題，不少的代牧親自參與並編撰了教理書，馬青山代牧還親自擬定了《童貞修規》和《傳道員守則》；2) 梅慕雅則從資深傳教士的立場體察牧者們的牧靈策略，他既編撰了教理書，還修訂、完善了馬青山的《童貞修規》，顯然這和他早年在法國從事教區牧靈工作及成立「主顧會」的經驗有著一定程度上的關聯²²；3) 略早進入四川、廣東和西藏的傳教士，比較著重於聖經的翻譯工作，既有漢語聖經的翻譯，也有藏文聖經的翻譯。無疑，這反映出他們的傳教策略，想透過當地的文字，直接介紹耶穌基督，同時，也在積極地回應教宗保祿五世（Paul V）的傳教指示。1615年，教宗批准在華傳教士用漢語翻譯聖經，不過，在華傳教士們隨後譯出的聖經稿本，並沒有取得教廷的出版允准²³；4) 莫伯理的9部著作，體現他精湛的神學洞察能力：既有神學方面的靜態研究，也有培養方面的動態關切。

22 梅慕雅（Moÿe Jean-Martin, 1730-1793），1754年3月9日晉鐸，1767年創建了主顧修女會（Congrégation des Sœurs de la Providence），1771年入了巴黎外方傳教會，同年年底赴四川傳教。巴黎外方傳教士的網站資訊稱，梅慕雅在四川創建了一個貞女學校，為並用雲南代牧馬青山（Joachim Enjobert de Mariliat）於1744年訂的《童貞修規》來管理她們，但他對之進行了潤飾和增補，這僅是他使徒生涯中眾多偉業之一。貞女們認真地履行她們那忠誠的輔助工作，即是外教嬰兒的洗禮。藉著她們的卓越服務，新領洗者的數量不再像從前一樣僅以百計，數量得以超前，有時一年之內竟是兩萬人。晚年返回法國，從事救治病人的工作。參閱陳開華譯：梅慕雅神父，見 http://blog.sina.com.cn/s/blog_b5a8c71a010194li.html（引徵日期2017年5月11日，譯文的原始法文出自巴黎外方傳教會官方網站<http://mepasias.org>）。

23 1615年，教宗保祿五世頒佈 *Romanae Sedis Antistes* 書函准許中國傳教士用適合於士大夫的學者式語言翻譯聖經，於是，1700年前後巴黎外方傳教士的白日昇翻譯是新約的大部份作品，耶穌會的賀清泰（Louis de Poitot, 1735-1813）於1750-1800年間幾乎翻譯了整部聖經。

2. 手冊類

「手冊類」1部是在雲南傳教的袁棚索（Joseph Ponsot）代牧編著的《雲南省傳教士手冊》²⁴。

針對以上資訊，分析如下：這部由雲南代牧所著的手冊，以詳實的資訊，反映出十九世紀下半雲南代牧區傳教士的分佈情況，以及他們的福傳成果。

3. 社會學類

「社會學類」13部著作中，計有人類學3部、動植物學1部、民俗6部、社會現狀3部。1) 3部「人類學」著作是在雲南傳教的田德能（Alfred Liétard）的《雲南羅羅：中國南方的原始民族之一》²⁵，同樣在雲南傳教的鄧明德（Paul Vial）的《羅羅人：歷史、宗教、風俗、語言及文字》²⁶，在四川傳教的光若翰（Jean Baptise Budes Guébriant）的《不同殖民地的原住民精神現狀》²⁷。2) 1部「動植物學類」著作是在藏區傳教的戴高丹（Auguste Desgodins）的《西藏動物學筆

24 Joseph Ponsot, *Missionariorum in provincia Yun-nan Enchiridion* (《雲南省傳教士手冊》) (Hong Kong: Imprimerie de Souza et Cie, 1873), 共21頁。

25 Alfred Liétard, *Au Yun-nan les Lo-lo P'o : une tribu des aborigènes de la Chine méridionale* (《雲南羅羅：中國南方的原始民族之一》) (Paris: Picard fils et Cie, 1913); (London: Luzac and Co, 1913), 共272頁; (Washington: Bellingham, 1978), 共272頁。

26 Paul Vial, *Les Lolos: Histoire, Religion, Mœurs, Langue, Écriture* (《羅羅人：歷史、宗教、風俗、語言及文字》) (上海：土山灣印書館，1898)，共71頁。中譯：維亞爾、李艾達著，郭麗娜、丘淑鳴、郭蘭芳譯，《保保：雲南保保潑，法國早期對雲南彝族的的研究》（北京：學苑出版社，2014）。

27 Jean Baptise Budes Guébriant, *L'Etat d'esprit actuel des indigènes dans les colonies des différents pays* (《不同殖民地的原住民精神現狀》) (巴黎：社會與政治研究國家委員會，1928)，共40頁。1928年12月19日的學術報告。

記》²⁸。3) 6部「民俗文化類」著作分別是雲南藏區傳教的丁碩馱 (Joseph Chauveau) 的《關於孩子的美德、罪及不幸的中國傳奇》²⁹，在重慶傳教的魯神父 (Auguste Flachère) 的《趨向偶像之路》³⁰，戴高丹的《傳教士書信裡的西藏》³¹，在廣東傳教的何神父 (Louis Aubazac) 的《粵語格言大全》³²，在廣東傳教的曾神父 (Alfred Fabre) 的《中國人生活系列：諺語及成語》³³，在貴州傳教的童文獻 (Paul Perny) 的《中國諺語》³⁴。4) 3部「社會現實」著作分別是光若翰的《社會與倫理視點中的中國現狀》³⁵，巴黎外方傳教會上海帳房主任 Léon Robert 的《致力於統一的今日中國》³⁶，廣東傳教的若神父 (Paul Gennevoise) 的《中文備忘錄，北京條約的違例：陳述拒絕》³⁷。

-
- 28 Auguste Desgodins, *Notes sur la Zoologie du Thibet* (《西藏動物學筆記》) (Paris: Société d'Acclimation, 1873), 共19頁。
- 29 Joseph Chauveau, *Légendes chinoises sur les vertus, les crimes et les malheurs de l'enfance* (《關於孩子的美德、罪及不幸的中國傳奇》) (1865年出版於呂宋島), 共49頁。
- 30 Auguste Flachère, *En route vers les idoles* (《趨向偶像之路》) (Paris: Plon, 1938), 共271頁, 配48幅照片, 1張地圖。
- 31 Auguste Desgodins, *Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires* (《傳教士書信裡的西藏》) (巴黎: 聖保祿書局, 1885), 共475頁。
- 32 Louis Aubazac, *Proverbes de la langue cantonnaise recueillis çà et là* (《粵語格言大全》) (香港: 納匠肋靜院, 1918), 共176頁。
- 33 Alfred Fabre, *Film de la vie chinoise: proverbes et locutions* (《中國人生活系列: 諺語及成語》) (香港: 納匠肋靜院, 1937), 共694頁。
- 34 Paul Perny, *Proverbes chinois* (《中國諺語》) (Paris: F. Didot Frères, Fils et Cie, 1869), 共135頁。
- 35 Jean Baptiste Budes Guébriant, *L'Etat actuel de la Chine du point de vue social et moral* (《社會與倫理視點中的中國現狀》) (巴黎: 社會與政治研究國家委員會, 1927), 共34頁。1927年2月21日的學術報告。
- 36 Léon Robert, *La Chine actuelle dans son effort d'unification* (《致力於統一的今日中國》) (巴黎: 社會與政治研究國家委員會, 1928), 共40頁。1931年2月9日的學術報告。
- 37 Paul Gennevoise, *Le Mémoire chinois ou violation du traité de Pékin: exposé et refutation* (《中文備忘錄，北京條約的違例：陳述拒絕》)，經由一位中國修士 (羅馬: 傳道總會, 1872), 共74頁。

針對以上資訊，分析如下：1) 在雲南、西藏和廣東的傳教士比較關注語言和當地文化的議題，顯然，這與他們自身學習當地語言和深入當地文化的現實需要有關。正是透過那麼早的文字記錄或深入研究，為我們今天的語言學、人類學提供了珍貴的素材。鄧明德對於雲南彝族歷史、文化、風俗、宗教以及語言方面的研究既為人類學開創了研究方法，同時，亦保存了已經絕跡的豐富的人文資訊³⁸。這比費孝通先生發表人類學方面的名著《江村十年》（1936），以及楚圖南、陶雲達等人類學巨擘在雲南作人種學調查，要早近半個世紀。其中，田德能的《雲南羅羅：中國南方的原始民族之一》在初版60年後，在美國得以再版（1978年），尤見其著作之精良。2) 關於西藏的研究，傳教士的著作中涉及語言（還有大量的辭典，見後文）、文化、宗教、動植物學等主題，足見其關注之深度和廣度。3) 諺語、格言、成語，涉及的是中國人最基本的日常生活，這是他們的生命哲學，無關乎學術議題或者博雅學問，然而，傳教士對於這些中國人生活經驗的結晶之關切，讓他們最大程度地觸及尋常百姓的日常生活。這種建基於生命實踐基礎上的文化意識，無論在傳教策略方面，還是文化認知方面，都是一個相當有成效，且富有創意的切入點。4) 光若翰和Léon Robert關於民國初年中國社會現實的演講，真實地反映了一個置身其中的法國人，對於變革中的中國的感同身受，以及他者關切，這種既在

38 為此，這個時代研究彝族的學者專門整理、翻譯並出版了鄧明德的相關資訊，並重點強調其學術意義。參閱燕漢生、黃建明編，《保祿維亞爾文集》（昆明：雲南教育出版社，2003），頁462。收入鄧明德神父的回憶錄、日記及1909年的字典。

場，又超脫的觀察視角，理所當然地成為我們今日更豐富地認識中國近代史的重要素材。

4. 中國文化

「中國文化類」著作5部，分別是在四川傳教的林茂德（Mgr. René Boisguérin）的《春花秋月：中國抒情詩選》³⁹，在澳門傳教的Joseph Marie Callery的《禮記》、《科學與文學的多樣性》⁴⁰，在藏區傳教的倪德隆的《奇聞錄》⁴¹，以及戴高丹的《佛教徒眼中的佛教》⁴²。

針對以上資訊，分析如下：這五部著作採取的方式是深入於中國語言內核，將中國詩歌、儒家經典、中國寓言，以及佛教等，從法國人的角度出發，以翻譯或者介紹的方式介紹給法語著者。

5. 辭典類

「辭典類」著作共有60部之多，可以劃分為：語言學習或多語對照詞典40部、專題詞典19部，以及歷史地理辭典1部。1) 40部語言學習或多語對照詞典部份有戴高丹的

39 René Boisguérin, *Fleurs de printemps, lune d'automne: florilège de poésie lyrique chinoise* (《春花秋月：中國抒情詩選》) (Paris: L'Asiathèque, 1985), 共260頁。

40 Joseph Marie Callery, *Li ki ou mémorial des rites* (《禮記》) (Turin: Impr. Royale; Paris: B. Duprat, 1853), 頁200-298; *Variété scientifiques et littéraires* (《科學與文學的多樣性》) (Macau, 1845), 共98頁。

41 Pierre Giraudeau, *Fables* (《奇聞錄》) (Tatsien-lu: 傳教團體印, 1933)。作者翻譯自原書，共有25則寓言。

42 Auguste Desgodins, *Le Bouddhisme d'après les bouddhistes* (《佛教徒眼中的佛教》) (Paris: Bureaux de la Revue des religions, 1890), 共96頁。

《藏、拉、法字典》⁴³，在雲南藏區傳教的古純仁（Francis Gogé）的《法、藏詞典》、《法、藏（藏東）詞典》⁴⁴，在雲南藏區傳教的安德肋（Georges André）的《法、藏、怒字典》⁴⁵，倪德隆的《拉、藏詞典》、《法、藏口語詞典》⁴⁶，在越南、海南傳教的 François Savina 的《傣法分析詞典》、《法、怒、漢詞源學詞典》⁴⁷，在四川傳教的艾嘉略（Louis Charles Delamarre）的《漢、法詞典》、《法、漢、拉詞典》⁴⁸，童文獻的《拉漢詞彙》、《普通話口語法、拉、漢詞典》、《現代口語法、拉、漢詞典補編：北平國家委員會概況》⁴⁹。專題詞典有：在四川宜賓傳教的方神父

43 Auguste Desgodins, Charles Renou, Jean-Charles Fage, and P. Giraudeau, *Dictionnaire tibétain-latin-français, par les missionnaires catholiques du Thibet* (《藏、拉、法字典》), 二冊 (香港: 納匝肋靜院, 1899), 共1087頁; 二冊 (佩里格: 藏學高等研究協會, 1986), 共1087頁 (BA.B387; BA.C1828)。

44 Francis Gogé, *Dictionnaire français-tibétain* (《法藏詞典》), 2卷 (打箭爐: 傳教團體印, 1936), 共513頁; 與Pierre Giraudeau合著, *Dictionnaire français-tibétain (Tibet oriental)* (《法藏詞典 (藏東)》) (Paris: A. Maisonneuve, 1956), 頁310-324。

45 Georges André, *Vocabulaire français-thibétain-loutze* (《法、藏、怒字典》)。版本資料不詳。

46 Pierre Giraudeau, *Dictionnaire latino-thiberanum ad usum alumnorum missionis Thibeti* (《拉、藏詞典》) (香港: 納匝肋靜院, 1916), 共696頁; *Dictionnaire français-tibétain de langue parlée* (《法藏口語字典》) 稿本, 共600頁。1936年由P. Goré 整理。

47 François Savina, *Dictionnaire Tay Annalite-Français* (《傣法分析詞典》); *Dictionnaire Etymologique Français-Nung-Chinois* (《法、怒、漢詞源學詞典》)。版本資料不詳。

48 Louis Charles Delamarre, *Dictionnaire chinois-français* (《漢法詞典》) (香港: 納匝肋靜院, 1860); *Dictionnaire français-latin-chinois, avec caractères chinois et caractères latins* (《法、拉、漢詞典, 附漢字及拉丁字》), 未結束稿本。

49 Paul Perny, *Vocabularium latino-sinicum ad usum studiosae juventutis sinicae* (《拉漢詞彙》) (貴陽, 1861), 共727頁 (BA.B308); *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* (《普通話口語法、拉、漢詞典》) (Paris: F. Didot Frères, Fils et Cie, 1869), 共459頁 (BA.A1); *Appendice du dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée contenant une notice sur l'Académie impériale de Pékin* (《現代口語法、拉、漢詞典補編: 北平國家委員會概況》) (Paris: Maisonneuve et Cie, E. Leroux, 1872), 共173頁 (BA.A2)。

(Joseph de Gatzelu) 的《法語小辭典》、《法語詞典》⁵⁰，在四川藏區傳教的顧神父 (Jean Batiste Goutell) 的《法語詞典》⁵¹，在四川宜賓傳教的孟德勇 (Charles Montillon) 的《漢語大辭典》、《漢、法詞典》⁵²，在四川宜賓傳教的 François Palafre 的《漢、法詞典》⁵³，鄧明德的《法、彝詞典》⁵⁴，在四川藏區傳教的畢天祥 (Alexandre Biet) 的《法、羅詞典評論》⁵⁵，四川西昌傳教的代天恩 (Charles Valtat) 的《法、漢、彝詞典》⁵⁶，在廣東傳教的何神父 (Louis Aubaza) 的《法、粵詞典》、《法、粵詞典：部首及筆順字表》、《法、粵詞典》⁵⁷，在越南傳教的 Emile Béchet 的《法、漢羅馬拼音字典》、《漢、法詞典：*hoklo*

-
- 50 Joseph de Gatzelu, *Petit dictionnaire français-chinois* (《法漢小詞典》) (香港：納匝肋靜院，1900)，共656頁；BA.D3。(1907)，共677頁；(BA.D2)。(1928)，共677頁；*Lexique chinois-français* (《漢法辭典》) (香港：納匝肋靜院，1906)，共117頁；(1934)，共119頁。
- 51 Jean Batiste Goutelle, *Dictionnaire français-chinois* (《法漢字典》) 稿本，(185?)，共1000頁。
- 52 Charles Montillon, *Grand dictionnaire chinois-français* (《漢法大詞典》)；*Lexique chinois-français* (《漢法辭典》) 稿本，164-213頁，21X27釐米 (藏巴黎外方傳教會亞洲圖書館，館藏編號3517.1)。
- 53 François Palafre, *Dictionnaire français-chinois* (《漢法詞典》) 稿本，三冊，30釐米，共1108頁(AMEP.1150)。
- 54 Paul Vial, *Dictionnaire français-lolo: dialecte gni, tribu située dans les sous-préfectures de Lou nan tcheou, Lou leang tcheu, Kouang-si, province du Yunan* (《法彝詞典》) (香港：納匝肋靜院，1909)，頁349。
- 55 Alexandre Biet, *Essai de dictionnaire français-lolo* (《法一羅詞典評論》)，2卷 (寧遠府：傳教會，1934)，共1136頁。
- 56 Charles Valtat, *Lexique français-chinois-lolo* (《法、漢、彝辭典》) 稿本，共60頁，28釐米。藏巴黎外方傳教會圖書館，編號AMEP.3064.1。
- 57 Louis Aubazac, *Dictionnaire français-cantonais* (《法粵詞典》) (香港：納匝肋靜院，1902)，共333頁；(1909)，共469頁；*Liste des caractères les plus usuels de la langue cantonnaise* (《粵語最常用字表》) (香港：納匝肋靜院，1909)，共46頁；(1949)，共46頁；(台北：陳文出版社，1971)；*Dictionnaire français-cantonais: Liste des caractères d'après l'ordre des clés et le nombre des traits* (《法粵詞典：部首及筆順字表》) (香港：納匝肋靜院，1912)，共139頁；*Dictionnaire français-cantonais* (《法粵詞典》) (香港：公教真理學會，19--)，共1116頁。

方言》⁵⁸，在貴州傳教的方義和（Joseph Esquirol）的《黑苗、法、法、黑苗詞典》⁵⁹、《新編西江上游傣族口語 *dioi* 法字典文集》⁶⁰，在廣東傳教的賴神父（Charles Rey）的《漢、法詞典》、《漢、法詞典》⁶¹，此外尚有「無名氏」所編稿本辭典9部，涉及漢語與拉丁、法文以及西班牙文等雙語詞典⁶²等40部。

2) 專題詞典有19部：古純仁的《本地人慣用語詞匯》、《1920至1930年間上鹽井藏語輯錄》⁶³，光若翰的《中國非漢族文字：彝、苗四種詞典》⁶⁴，在廣東傳教

58 Emile Béchet, *Essai de dictionnaire français-chinois en caractères romains* (《法漢羅馬拼音字典》) (Bangkok, 1912-1917), 頁1350-1355; *Dictionnaire chinois-français: dialecte hoklo* (《漢法詞典: hoklo方言》) 稿本, 共193頁, (AMEP.2746.2)。與J. Goddard 1847年的字典相似。

59 Joseph Esquirol, *Dictionnaire 'kanao-français et français-'kanao* (《黑苗一法, 法一黑苗詞典》) (香港: 納匝肋靜院, 1931), 共519頁。

60 Joseph Esquirol, *Essai de dictionnaire dioi-français reproduisant la langue parlée par les tribus thai de la haut rivière de l'Ouest* (《新編西江上游傣族口語dioi法字典文集》) (香港: 納匝肋靜院, 1908), 共669頁。

61 Charles Rey, *Dictionnaire chinois-français: Dialecte hac-ka; Précédé de quelques notions et exercices sur les tons* (《漢法詞典》) (香港: 納匝肋靜院, 1901), 頁360-379; (1926), 頁1444-1481; *Dictionnaire chinois-français: Dialecte hac-ka, précédé de quelques notions sur la syntaxe chinoise* (《漢法詞典》) (香港: 納匝肋靜院, 1926), 頁1444-1481; (台北: Southern Materials Center, 1988), 頁1441-1482。

62 無名氏, *Dictionnaire latino-sinicum* (《拉漢詞典》), (1863), 共127頁, 20x15釐米。藏巴黎外方傳教會圖書館, 編號 AMEP.1087; *Dictionnaire sinico latinum et alphabe* (《漢拉字母順序詞典》); *Dictionnaire chinois-français* (《漢法詞典》); *Dictionnaire chinois-latin* (《漢拉詞典》); *Dictionnaire latin-chinois* (《拉漢詞典》); *Dictionnaire latin-chinois* (《拉漢詞典》); *Lexique français-latin-chinois* (《法拉漢詞彙表》); *Lexique mandarin-espagnol* (《中文、西班牙文詞彙表》); *Vocabulaire mandarin-français* (《中法字典》)。

63 Francis Gogé, *Lexique tibétain à l'usage des élèves indigènes* (《本地人慣用語詞匯》) (Tatsien-lu: 傳教團體印, 1933), 共100頁; *Lexique tibétain compilé durant les années 1920-1930 à Yerkalo* (《1920至1930年間上鹽井藏語輯錄》) (Tatsien-lu: 傳教團體印, 1936), 共120頁 (AMEP.2940.2)。

64 Jean Baptiste Budes Guébrián, *Écritures des peuples non chinois de la Chine: Quatre dictionnaire lolo et miao tsen* (《中國非漢族文字: 彝、苗四種詞典》) (Paris: E. Leroux, 1912), 共301頁。

的何神父 (Louis Aubazac) 的《新傳教士常用粵法聽告舉要》、《宗教術語法粵詞典》⁶⁵，方義和的《布依詞典》⁶⁶，在遼寧傳教的 Edmond Barreau 的《漢語會話詞典》⁶⁷，在四川傳教的卜神父 (Edmond Buhot) 的《現代短語：四川方言》⁶⁸，在澳門傳教的 Joseph Marie Callery 的《漢語拼寫系統》⁶⁹，沙德容的《中國西部普通話口語漢法詞典，附法漢詞彙表》⁷⁰，在四川傳教的範若瑟 (Mgr. Eugène Desflèches) 的《西部諸省常用的中文拼音及聲調》、《五音集字：語音大詞典》⁷¹，李嘉善的《漢語詞源字典》⁷²，在遼寧傳教的 Henri Lamasse 的《最常用拼寫漢字辭典》⁷³，

-
- 65 Louis Aubazac, *Examen de conscience cantonnais-français à l'usage des nouveaux missionnaires* (《新傳教士常用粵法聽告舉要》) (香港：納匝肋靜院，1918)，共42頁；*Exique français-cantonais des termes de religion* (《宗教術語法粵詞典》) (香港：納匝肋靜院，1918)，共207頁。
- 66 Joseph Esquirol, *Dictionnaire y-jen, and Williatte* (《布依詞典》) (香港：納匝肋靜院，1907)。
- 67 Edmond Barreau, *Dictionnaire de parler chinois: souvenirs de San-tai-tse* (《漢語會話詞典》) 稿本，13本，共100頁，19釐米。藏巴黎外方傳教會圖書館，編號 AMEP.3420.1。
- 68 Edmond Buhot, *Locutions modernes: Dialecte setchounais* (《現代短語：四川方言》) (香港：納匝肋靜院，1940)，共906頁；(1950)，共931頁。
- 69 Joseph Marie Callery, *Systema phoneticum scripturae sinicae* (《漢語拼寫系統》) (Macau, 1841)，共500頁。
- 70 Marc Chatagnon, *Dictionnaire chinois-français de la langue mandarine parlée dans l'ouest de la Chine avec un vocabulaire français-chinois* (《中國西部普通話口語漢法詞典，附法漢詞彙表》) (香港：納匝肋靜院，1893)，共736頁。(BA.B367)
- 71 Eugène Desflèche, *Tableau des sons et tons de la langue chinoise avec la transcription orthographique vulgairement reçue dans les provinces de l'Ouest* (《西部諸省常用的中文拼音及聲調》) (重慶：沙平壩聖家書局)；與一位四川神父合著，*Wu yin ji zi, grand dictionnaire phonétique* (《五音集字：語音大詞典》)。
- 72 Eugène Grimard, *Dictionnaire étymologique matino-sinicum* (《漢語詞源字典》) (香港：納匝肋靜院，1926)，共432頁 (BA.C301)。
- 73 Henri Lamasse, *Lexique des caractères chinois les plus usuel orthographié en r. i.* (《最常用拼寫漢字辭典》)。

在雲南傳教的彭神父（F. Xavier Bourgeois）的《漢語字母順序字典》、《字母順序字典》⁷⁴，以及無名氏著3部《漢語詞典》⁷⁵等19部。

3) 至於歷史、地理詞典唯有1部：在吉林傳教的Lucien Gibert編著的《滿洲里的地理與歷史詞典》⁷⁶。

針對以上資訊，分析如下：1) 與巴黎外方傳教會在華傳教士所有的著作比較，涉及語言學方面的詞典編撰乃是傳教士們的優先選項。詞典編撰，一方面，既為傳教士學習中文提供了方便，另一方面，亦促成了不同文化、種族之間的語言因相遇而導致的豐富性。編撰漢語和外國語言詞典，乃是入華傳教士的一個優良傳統，這個歷史可以上溯到第一批耶穌會入華傳教士⁷⁷。比較而言，巴黎外方傳教會在華傳教士的詞典更具有地域性和民族性特徵。編撰拉丁語或者法語與漢語、粵語、藏語、怒語、彝語（羅羅支、阿細支）、苗語、傣語等語言，乃至於地方方言的對照詞典，這當然反映了作者們的工作環境，同時，亦顯見

74 F. Xavier Bourgeois, *Dictionnaire alphabétique chinois* (《漢語字母順序字典》) 稿本; *Dictionnaire alphabétique* (《字母順序字典》) 稿本。

75 無名氏, *Dictionnaire chinois* (《漢語詞典》) 稿本; *Dictionnaire chinois* (《漢語詞典》); *Lexique de caractères chinoise* (《漢語部首表》) 稿本。

76 Lucien Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie* (《滿洲里的地理與歷史詞典》) (香港: 納匝肋靜院, 1934), 共1040頁。配彩色地圖一張、照片及地圖若干。

77 羅明堅 (Michele Ruggieri)、利瑪竇 (Matteo Ricci)、郭居靜 (Lizaro Catfino) 等人合作編撰了《葡華字典》(1598), 並深入地研究了中國文字、語言及風俗。《葡華字典》以拉丁語為基礎, 將中文拼音化的原則, 成了二十世紀五十年代, 制定「中文拼音方案」的基礎原則。隨後, 1626年, 金尼閣 (Nicolas Trigault) 編撰了《西儒耳目茲》。後世的傳教士們持續不斷地拓展著他們的工作視野。詳參閱張西平, 《傳教士漢學研究》(鄭州: 大象出版社, 2005); 楊福綿, 〈羅明堅、利瑪竇《葡漢辭典》所記錄的明代官話〉, 《中國語言學報》(1995年)。

他們的睿智：從語言入手，直接成就中、西方在文化，語言，生活，習俗等方面的對話以及融通。2) 上述著作中，傳教士對於地方方言的研究尤為可貴。在語音、詞彙的演變過程中，這些工具書，給今天的研究者留下了可貴的文獻，人們可以根據這些詞典在音韻學、詞義學以及中文拼音化的研究中，找到一個特定歷史階段的基本資訊。3) 滿洲里史地辭典，系統地整理了當地文化和歷史、地理資訊，乃是不可多得的珍貴文獻。尤其是從域外人士的視野所成就的在著述上的取捨與表達，為今天的研究者，提供了獨特的視覺和觀測點。

6. 語言、文字類

語言、文字類13部著作，分別由如下傳教士予以完成：戴高丹的《拼音順序及發音的藏語口語語法》、《拼音順序及發音的藏語口語語法》⁷⁸，倪德隆的《拉藏語法》⁷⁹，古純仁的《藏語方法：寫作與會話》、《藏語語法筆記》、《西藏原住民語法概要（翻譯對照）》⁸⁰，田德

78 Auguste Desgodins, *Essai de grammaire tibétaine pour le langage parlé avec alphabet et prononciation* (《拼音順序及發音的藏語口語語法》) (香港：納匝肋靜院，1899)，共91頁(BA.C305)；*Essai de grammaire tibétaine pour le langage parlé avec alphabet et prononciation* (《拼音順序及發音的藏語口語語法》) (香港：納匝肋靜院，1899)，共91頁(BA.C305)。

79 Pierre Giraudeau, *Grammarius latino-thibetanum ad usum alumnorum missionis Thibeti* (《拉藏語法》) (香港：納匝肋靜院，1909)，共338頁(BA.C311)。

80 Francis Gogé, *Méthode de langue tibétaine: Style et conversation* (《藏語方法：寫作與會話》) 稿本，共322頁，17釐米 (AMEP.2940.3)；*Notes grammaticales sur la langue tibétaine* (《藏語語法筆記》) 稿本，共60頁，21釐米(AMEP.2940.4)；*Résumé de grammaire indigène tibétaine, traduction en regard* (《西藏原住民語法概要（翻譯對照）》) (Tatsien-lu：傳教團體印，1934)，共209 (AMEP.2940.1)。

能的《彝語（阿細）語法觀念》、《彝法阿細口語詞典附阿細詞彙》⁸¹，鄧明德的《雲南土著的語言及其文字》⁸²，畢神父的《羅羅語語法評論》⁸³，司立修的《以字母排序的漢字多種寫法的句子及短評文集》⁸⁴，在廣東傳教的賴神父（Charles Rey）的《從法語語法角度的中國人生活用語：客家族語》、《中國人會話補充：客家地區詞語》⁸⁵這13部。

針對以上資訊，分析如下：上述各位傳教士除了編撰大量的雙語或多語詞典之外，還在語法學方面作出了卓越貢獻：以拉丁文為基礎，總結出了藏語、彝語以及粵語的語法，既為傳教士學習當地語言提供了方便，也為這些原屬口語或者並無成文的語法規則的民族或地方語言提供了語法規範。要知道，無論是古漢語，還是中國民間方言，自古均無成文的「語法」規範。在馬相伯、馬建忠所編撰的第一部漢語語法學方面的專著《馬氏文通》（1898年）

-
- 81 Alfred Liétard, *Notions de grammaire lolo (Dialecte A-bi)* (《彝語（阿細）語法觀念》) (河內：遠東出版社，1909)，共24頁；*Essai de dictionnaire lolo-français reproduisant le dialecte parlé par le tribu des A-bi ; suivi d'un vocabulaire lo-lo (a-bi)* (《彝法阿細口語詞典附阿細詞彙》) (Leiden: E. J. Brill, 1912)，共194頁。
- 82 Paul Vial, *De la langue et de l'écriture indigènes au Yun-nan* (《雲南土著的語言及其文字》) (Angers: Imprimerie orientale de A. Burdin et Cie, 1890)，共26頁。
- 83 Alexandre Biet, *Essai de grammaire lolote* (《羅羅語語法評論》) (寧遠府：傳教會，1934)，共151頁。
- 84 Jean Benoît Chouzy, *Recueil d'expressions et phrases choisies du style chinois écrit tirée de divers auteurs et disposées par ordre alphabétique* (《以字母排序的漢字多種寫法的句子及短評文集》) (香港：納匝肋靜院，1894)，共152頁。
- 85 Charles Rey, *Conversations chinoises prises sur le vif avec notes grammaticales: langage hac-ka* (《從法語語法角度的中國人生活用語：客家族語》) (香港：納匝肋靜院，1937)，共734頁；(台北：The Chinese Association for Folklore, 1973年) 2卷，共734頁；*Supplément aux conversations chinoises: termes de religion: langage hac-ka* (《中國人會話補充：客家地區詞語》) (香港：納匝肋靜院，1937)，共174頁。

面世之前，法國傳教士已經貢獻了許多富有成效的語法學著作。

7. 人物傳記類

人物傳記3部著作，分別是在西藏傳教的蒲德元（Marie Pierre Bourdonnec）所著《未曾忘記的一段西藏歷史》⁸⁶，在重慶傳教的魯神父（Auguste Flachère）所著《光若翰主教生平》⁸⁷。

此外，還有一部介紹孔子的傳記：在廣東傳教的若神父（Paul Gennevoise）著有《孔子：歷史隨筆》⁸⁸。顯然，這是向法語讀者介紹中國聖人生平及其思想的著作。

針對以上資訊，分析如下：人物傳教的作品，為數不多，可能正是因為著作者與傳主同屬一個時代，所以，只留下了一位殉道者、一位卓有影響的代牧的傳記。至於孔子傳，那是為了向歐洲人介紹中國聖人的作品，其重要性在於傳教士承擔起「東學西漸」的文化使命，僅此一部，卻彌足珍貴。

86 Marie Pierre Bourdonnec, *Une histoire tibétaine à ne pas oublier* (《未曾忘記的一段西藏歷史》) (Paris, 1983), 共216頁。巴黎外方傳教會蒲德元神父為了藏人的信仰在1905年被殘殺。

87 Auguste Flachère, *Vie de Mgr. de Guébriant* (《光若翰主教生平》) (Paris, 1945)。

88 Paul Gennevoise, *Confucius: Essai historique* (《孔子：歷史隨筆》) (Rome: Impr. Polyglotte, 1874), 共124頁。

8. 歷史類

歷史類著作有7部。在重慶傳教的古洛東（François Gourdon）著有《聖教入川記》⁸⁹，戴高丹著有《1855-1870年間的西藏傳教事業：與一張西藏地圖來理解這個國度的一些資訊及宗教事務情形》⁹⁰，莫伯理用法文出版了《教會歷史的演變》、《天主教會歷史上的神學》、《基督宗教教義與遠東天主教傳教區史的研究》⁹¹，若神父（Paul Gennevoise）除了著有介紹孔子的著作之外，還用法語著有一部中國歷史方面的著作：《中國的歷史概述》⁹²。此外，艾嘉略用法文在巴黎出版《明史》⁹³。

針對以上資訊，分析如下：1）歷史著作，體現傳教士的歷史意識的豐富性。既有在華傳教士自己的傳教史，也有用法文寫成，給歐洲讀者介紹中國歷史的著作：艾嘉略的《明史》譯自乾隆年間版本的《明史》外，若神父的歷史及前述孔子傳相信亦譯自那個時代流行，並略具代表性的相關著作。2）在貴州傳教的莫伯理共有14部著作

89 古洛東，《聖教入川記》，原稿為抄本，1981年四川人民出版社根據光緒二年、三年的抄本整理，印行。

90 Auguste Desgodins, *La Mission du Thibet de 1855-1870, Comprenant l'exposé des affaires religieuses et divers documents sur ce pays, accompagnée d'une carte du Thibet*（《1855-1870年間的西藏傳教事業：與一張西藏地圖來理解這個國度的一些資訊及宗教事務情形》）（Verdun: Laurent, 1872），共419頁。地圖一張。

91 《教會歷史的演變》（1899），共556頁；《天主教會歷史上的神學》（1899），共466頁；《基督宗教教義與遠東天主教傳教區史的研究》（1896），共427頁。資訊來源說明同註腳19。

92 Paul Gennevoise, *Aperçu historique sur la Chine*（《中國的歷史概述》）（Rome: Imprimerie Polyglotte de la S.C. de la Propagande, 1873），共127頁。

93 Louis Charles Delamarre, *Histoire de la dynastie des Ming*（《明史》），譯自乾隆年間版本（Paris: Vve Duprat, 1865），共448頁（BA.B2887）。

傳世，歷史這一部份的著作，展示他的關注點是整個教會史的進程、神學發展史以及傳教區歷史的神學內涵，這深刻地反映出在華傳教士的神學修養、學術興趣及能力與歐洲同步。

9. 地理類

地理類4部著作中，在四川宜賓傳教的董保善（Prosper le Roux）所著《一個中國佛教的朝聖地：峨嵋山》⁹⁴，在四川成都傳教的祿方濟（François Roux）所著《1908-1910年川西地圖》⁹⁵，在越南傳教的François Savina所著（《海南》）⁹⁶，以及在廣東傳教的陶神父（Christian Simonnet）所拍攝的（《香港：不可思議的中國傳聲筒》）⁹⁷。

針對以上資訊，分析如下：風景名勝、偏僻省份亦成為傳教士的關注對象，更有意思的是他們會採用介紹地圖、拍攝電影的方式予以記錄，這些方法，亦為今天研究人類學的學者們作田野考察手段，無疑，這些早期「田野」成果，大大地豐富了人文研究的寶庫。

94 Prosper le Roux, *Un pèlerinage bouddhique en Chine: le mont Omi* (《一個中國佛教的朝聖地：峨嵋山》) (香港：肋匪納靜院，1925)，共56頁。配照片。

95 François Roux, *Carte du Se-tch'ouan occidentale levée en 1908-1910* (《1908-1910年川西地圖》) (上海：土山灣印書館，1915)，共35頁，2張地圖。

96 François Savina, *Monographie de Hainan* (《海南》) (河內：遠東出版社，1929)，共59頁。1928年11月10日的學術報告。彩色地圖1張，配照片。

97 Christian Simonnet, *Hongkong, incroyable micro-Chine* (《香港：不可思議的中國傳聲筒》) (巴黎：巴黎外方傳教會，196-)，電影45分鐘。

10. 日記、回憶錄類

日記、回憶錄類共有14部。巴黎外方傳教會會祖，在福建傳教的陸方濟（François Pallu）留有《陸方濟書信集》⁹⁸，在藏區傳教的安德肋留有《喬治安德肋神父：藏區邊境的弗朗什——孔泰傳教士，1920-1952》⁹⁹，白日昇留有《四川教會的先驅：中式教會的先驅者》¹⁰⁰，馬青山留有《馬青山日記》¹⁰¹，在雲南傳教的布神父（René Pourias）著有《中國，雲南八年，一傳教士的敘述》¹⁰²，古純仁著有《藏邊三十年》¹⁰³，戴高丹的*Ka kha'i dpe tschan ma*¹⁰⁴，若神父（Paul Gennevoise）著有《中國回憶錄》¹⁰⁵，在貴州傳教的杜公謀（Denis Doutreligne）所著《布依世界：在安龍的傳教工作：區域、福傳》¹⁰⁶，光若翰所著的《對巴黎外

-
- 98 François Pallu, *Lettres de Mgr. Pallu, Écrites de 1654 à 1684* (《陸方濟代牧書信集：1654-1684年》) (Paris: La Rochelle, 2008).
- 99 Georges André, *Le Père Georges André, missionnaire comtois du bout du monde Thibet, 1920-1952, Pontarlier* (《喬治安德肋神父：藏區邊境的弗朗什——孔泰傳教士，1920-1952》)，這本書由 Georges Taiclet 安德肋的日記及傳記整理出版，配關於雲南的老照片47幅。內容述及，安德肋神父在離開法國，經過上海至雲南的經過，及其在雲南府、雲南藏區的傳教士生涯與見聞。
- 100 Jean Basset, *Pionnier de l'Eglise au Sichuan, précurseur d'une Eglise d'expression chinoise* (《四川教會的先驅：中式教會的先驅者》) (Paris: Edition You Feng, 2012).
- 101 Joachim de Martiliat, Sichuan, *Journal de Joachim de Martiliat, 1732-1745* (《馬青山日記》) (Paris: Edition You Feng, 2015).
- 102 René Pourias, *La Chine, Huit ans au Yun-nan, récit d'un missionnaire* (《中國，雲南八年，一傳教士的敘述》) (Lille: Société de Saint-Augustin, 1892)，共118頁。
- 103 Francis Gogé, *Trente ans aux portes du Thibet interdit* (《藏邊三十年》) (香港：納匝肋靜院，1939)，共338頁，4張地圖，照片若干；(Paris: Kimé, 1992)，共397頁，彩照若干及彩色地圖2張，並非1939年香港版的再版，而重錄自手稿。
- 104 Auguste Desgodins, *Ka kha'i dpe tschan ma* (香港：納匝肋靜院，1904)，共24頁。本書共分四章，由 Desgodins 神父的信件組成 (BA.X15)。
- 105 Paul Gennevoise, *Souvenirs de Chine* (《中國回憶錄》) (Roma: Bartoli, 1872)，共100頁；(Rome: Imprimerie Polyglotte de la S.C. de la Propagande, 1873)，共94頁。
- 106 Denis Doutreligne, *En pays diou: la mission de Lanlong: le pays, l'évangélisation* (《布依世界：在安龍的傳教工作：區域、福傳》) (香港：納匝肋靜院，1927)，共30頁，配照片一幅。

方傳教的主教、神父的一次巡視》¹⁰⁷，在藏區傳教的牧德全（Ferdinand Pécoraro）著有《西藏門前》¹⁰⁸，在重慶傳教的魯神父所著《黃色人與藍色領子的人在海上旅行》¹⁰⁹，莫伯理則為我們留下了《在中國（貴州）：莫伯理書信集》、《莫伯理1861，1875，1875-1878，1979-1882年期間未發表通信集》¹¹⁰。

無論是日記，還是回憶錄，均是我們今天研究中國天主教傳教史、中國近代史的珍貴材料，上述傳教士的作品反映出他們所親身參與的中國社會生活的方方面面：入華開教、禮儀之爭、教區劃分、區域文化、民教衝突、官府仕紳，以及自己的文化感受等等。無疑，這十餘部作品，是我們解讀歷史的重要材料。

11. 教材類

教材類25部教材中，法語3部、拉丁語4部、粵語4部、漢語5部、新國文6部以及其他類3部。1) 3部「法語」方面，鄧明德著有《*Baboli*

107 Jean Baptiste Budes Guébriant, *Une visite aux Evêques et Prêtres de la Sociétés des Missions Etrangères de Paris* (《對巴黎外方傳教的主教、神父的一次巡視》) (Paris: Societé Nationale des Editions Artisitiques, 1933).

108 Ferdinand Pecoraro, *Aux portes du Tibet* (《西藏門前》) (1997), 共148頁。

109 Auguste Flachère, *Croisières jaunes avec les cols bleus* (《黃色人與藍色領子的人在海上旅行》) (Avignon: Aubanel, 1941), 共343頁; (Lyon: Missions Africaines, 1944), 共244頁。

110 Les chinois chez eux [Extrait des Lettres de J.-B. Aubry], *Imprimeurs des Fancultés Catholiques de Lille, 1889* (《在中國（貴州）：莫伯理書信集》、《莫伯理1861，1875，1875-1878，1979-1882年期間未發表通信集》(1902-1903年)，共645頁。資訊來源說明同註腳19。

法語：在中國的黃色法國的第一本書》、《東方法語語法：在中國的年輕法國的第二本書》、《法語進階：在中國的年輕法國的第二本書》¹¹¹。2）4部「拉丁語」方面，胡縛理著有《拉丁語法基礎》¹¹²，在四川（重慶）傳教的古洛東（François Gourdon）著有《拉丁語初階》¹¹³，李嘉善著有《中級拉丁語詞匯》、《拉丁文：拉丁語對話例句》¹¹⁴。3）4部「粵語」方面，陳嘉言著有《粵語言言入門》、《粵語言言入門（補充）》¹¹⁵，在廣東傳教的祝代牧（Gustave Deswazières）著有《現代短語：粵語方言》¹¹⁶，在廣東傳教的江神父（Isidore

-
- 111 Paul Vial, *Langue française Baboli: Le premier livre de la jeune France en Chine*（《Baboli 法語：在中國的年輕法國的第一本書》）（香港：納匝肋靜院，1913），共9頁；*Grammaire francorientale: le deuxième livre de la jeune France en Chine*（《東方法語語法：在中國的年輕法國的第二本書》）（香港：納匝肋靜院，1913），共110頁（BA.C3336）；*Exercices gradués de langue française: le troisième livre de la jeune France en Chine*（《法語進階：在中國的黃色法國的第二本書》）（香港：納匝肋靜院，1915），共109頁。
- 112 Louis Faure, *Elementa grammaticae liinae ad usum seminarii sancti pauli, missionis Kouy-tcheou*（《拉丁語法基礎》），第二版（貴陽府：貴州修院，1867），共12頁；（香港：納匝肋靜院，1910），共56頁（BA.C2240）。
- 113 François Gourdon, *Grammatica latina accommodata ad usum alumnorum missionis Setchouan orientalis*（《拉丁語語法》）（重慶：沙平壩聖家書局，1894），共259頁（BA.C405）。
- 114 李嘉善著（Eugène Grimard），*Vocabula latina secundum sensum*（《中級拉丁語詞匯》）（香港：納匝肋靜院，1922），共96頁（BA.C1649）；（1927），共104頁；*Latine loquamur: latinae conversationis exempla*（《拉丁文：拉丁語對話例句》）（香港：納匝肋靜院，1924），共220頁（BA.C481）；（1927），共220頁（BA.C1534）。
- 115 Georges Caysac, *Introduction à l'étude du dialecte cantonnais*（《粵語言言入門》）（香港：納匝肋靜院，1926），共229頁；（1952），共314頁；*Introduction à l'étude du dialecte cantonnais: supplement*（《粵語言言入門（補充）》），第二版（香港：納匝肋靜院，1952），共34頁。
- 116 Gustave Deswazières, *Locutions modernes: dialecte cantonnais*（《現代短語：粵語方言》）（香港：納匝肋靜院，1934），共826頁；（香港：公教真理學會，19--），共826頁。

le Taillandier) 著有《法漢對話教材：粵語方言》¹¹⁷。

4) 5部「漢語」方面，在四川宜賓傳教的林樹敏 (François Gourdin) 著有《普通話初階》¹¹⁸，童文獻著有《漢、拉對話》、《漢語口語、寫作語法》¹¹⁹，在四川宜賓傳教的宋興明 (Paul Scherrier) 著有《識字初階》¹²⁰，施恩著有《筆順拼音法：筆順特徵類別》¹²¹。

5) 6部「新國文」方面，在遼寧傳教的梁神父 (Henri Lamasse) 著有《新國文：漢語寫作新教材》、《拉丁化方案及學習教材》、《拉丁化方案：字母順序及漢語口語》、《新國文拉丁化方案》、《羅馬化方案新清單：4,300個羅馬化及拼音化的常用漢字》、《羅馬化方案：羅馬文本和漢字並舉》¹²²。

6) 其他類有3部，馬伯樂著有 *Illustrissimi ac*

117 Isidore le Taillandier, *Manuel de conversation franco-chinoise: dialecte cantonnais* (《法漢對話教材：粵語方言》) (香港：納匝肋靜院，1907)，共94頁；(1927)，共94頁。

118 François Gourdin, *Premières études de la langue mandarine parlée* (《普通話初階》) (香港：納匝肋靜院，1896)，共291頁 (BA.C303)；(1905)，共291頁 (BA.C303)。

119 Paul Perny, *Dialogues chinois-latins* (《漢拉對話》) (Paris: E. Leroux, 1972)，共232頁 (BA.B340)；*Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* (《漢語口語、寫作語法》)，2卷 (Paris: Maisonneuve, 1873-1876)，共547頁 (BA.B2871)。

120 Paul Scherrier, *Elementa algebrae* (《識字初階》) (沙平壩：聖家書局，1905)，共85頁。

121 François Seguin, *Phonétiques par ordre de traits: classification des caractères par ordre de traits* (《筆順拼音法：筆順特徵類別》) 稿本，共50頁，20釐米。

122 Henri Lamasse, *Sin kou wen ou nouveau manuel de langue chinoise écrite* (《新國文：漢語寫作新教材》)，譯自、解釋為法文及羅馬拼音 (香港：納匝肋靜院，1921)，共674頁；(1922)，共607-250頁 (BA.C992)；(1941)，共882頁 (BA.C988)；(台北：黎明文化公司，1984)，共882頁 (BA.B989)；*Manuale ad addiscendam et docendam romanisationem interdialecticam* (《拉丁化方案及學習教材》) (香港：納匝肋靜院，1932年)，共30頁 (BA.H/LAMA3)；(1932)，共25頁 (BA.H/LAMA4,5)；*La Romanisation interdialectique: écriture alphabétique naturelle et pratique de la langue chinoise* (《拉丁化方案：字母順序及漢語口語》) (Edition définitive. S.I.: Commissio synodalis in Sinis, 1934)，共76頁 (BA.H / LAMA2)；*Traduction du Sin kou wen en romanisation interdialectique* (《新國文拉丁化方案》) (香港：納

reverendissimi DD¹²³，鄧明德著有《計算法：為孩子們的四種解釋標準》¹²⁴，無名氏著有《中、英會話教材》¹²⁵。

針對以上資訊，分析如下：以上六類教材的資訊，基本上反映出了傳教士在自己的傳教區域所從事的基礎教育的情況。1) 傳教士通常會在教堂裡設立長期或短期的學習班，以利於提升教友的文化水準，這類學校，通常被稱作「學堂」；至於涉及外文學習的教材，則是用於「拉丁學校」的學生，他們是準備被祝聖為神父的拉丁生，常規將這類學校稱作「小修院」、「中修院」¹²⁶。出版資訊反映，傳教士既向自己的傳教區域內的中國兒童傳授法語、拉丁語等基礎知識，同時，亦有不少人進階到中級或中級以上水準者。2) 粵語、漢語方面的教材，反映出那些剛入華的傳教士，得益於那些在中國居住有年的資深傳教士的精心研究成果，透過這些教材，新人得以輕鬆、便捷地學習傳教區域的語言，再輔以上述詞典和語法書籍，於是，

匪肋靜院，1934），共37頁(BA.H/LAMA1)；*Nouveau répertoire de la romanisation interdialectique ou lexique alphabétique de 4300 caractères couramment usités en langue chinoise écrits en romanisation interdialectique et en 'phonétique nationale'*（《羅馬化方案新清單：4300個羅馬化及拼音化的常用漢字》）（香港：納匪肋靜院，1951），共126頁(BA.C947)；*Romanisation interdialectique. Parvus liber lectionis romanisatio et carat. Sinens*（《羅馬化方案：羅馬文本和漢字並舉》）。

123 Jacques Pérocheau, *Illustrissimi ac reverendissimi DD. Pérocheau episcopi maxulensis conciones sinicae latinis litteris expressae quibus accedunt concines de decalogo*（沙平壩：川東傳教團體，1890）（中文，BA.C1576）；（1894年）（法文），共257頁。

124 Paul Vial, *Calcul: Les quatre règles expliquées aux enfants*（《計算法：為孩子們的四種解釋標準》）（香港：納匪肋靜院，1913），共27頁。

125 無名氏，*Manuel de conversation mandarin-anglais*（《中、英會話教材》）。

126 相關的研究參閱秦和平，《基督宗教在西南民族地區的傳播史》（成都：四川民族出版社，2003）。

一個綜合、立體的學習系統，和語言環境就自然地呼之欲出。3) 致力於「新國文」教材的編撰，說明傳教士以拉丁語或意大利語語法及讀寫規則的基礎，促進了漢語言在語法、讀寫等方面的發展。梁神父 (Henri Lamasse) 的著作，1984年還有再版，充份地說明了這些著作精深的學術內涵。4) 不僅僅是語言學，鄧明德在算術方面的著作，亦同樣生動地反映出中國基督徒基礎教育的基本水準。

12. 百科全書類

百科全書類，有 Joseph Marie Callery 所著的《漢語百科全書詞典》、《漢語百科全書詞典》¹²⁷ 2部。

針對以上資訊，分析如下：這兩部用法文編撰的「漢語百科全書」的重要性，從第一本同步譯為英文出版（1942年），和第二本在第一本的基礎上，僅僅事隔兩年（1844年）即出版了超過第一本三份之二的厚度，並以同樣書名出版這個動態中，即可見一斑。而且，更重要的是，在第二本出版後的一百年之際（1945年），又得以在巴黎再版。

127 Joseph Marie Callery, *Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise* (《漢語百科全書詞典》) (Paris: Typographie de Firmin Didot Frères, 1842), 共40頁; *The Encyclopedia of the Chinese language* (《漢語百科全書詞典》) (London: F. Didot, 1842), 共40頁; *Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise* (《漢語百科全書詞典》) (Paris: Typographie de Firmin Didot Frères, 1844), 共212頁; (Paris: B. Duprat, 1945), 共212頁。

三、綜合評估

上述著作中，既有在中國出版的，也有在歐洲出版的。前述75位傳教士的著作，在中國出版的部份，通常均由巴黎外方傳教會「曾家岩聖家書局」（重慶）和「香港納匝肋靜院印書館」（香港）兩個書局的印製、發行。僅四川傳教區，1775年的書籍出版費即為120兩銀元，1777年，增加到200兩，隨後，六年內的印書費用高達5,000里弗以上。1782年，傅方濟（Mgr. François Pottier, 1726-1792）表示，在印書方面，花費再多，也不遺餘力。儘管如此，依然無法滿足現實所需¹²⁸。由此可見，傳教士在著述方面，所取得的卓越成果。香港納匝肋靜院印書館成立於1885年。1934年的資料顯示，納匝肋印書館印製了三百一十萬六千七百八十冊，包含：中文佔28%，越南文佔21.9%，拉丁文佔17.4%，法文佔11.9%，英文及其他文字佔20.8%¹²⁹。

本文所列出的這75位作者，188部著作中，按「中國圖書分類法」分類之後，各類比例如圖所示：

128 郭麗娜，《清代中葉巴黎外方傳教會在川活動研究》，共172頁，轉引自Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine: Histoire de Se-Tchouan*（《四川傳教史》），vol 1, p. 448；Léonide Guiot, *La mission du Su-tchuen au XVIII^{me} siècle: vie et apostolate de Mgr. Pottier* (Paris: Téqui, 1892), p. 310.

129 http://lourdes.catholic.org.hk/Parish_History04.html（最後瀏覽日期2017年5月21日）；http://www.hkdavc.com/historical/verbal_history13-04.html（最後瀏覽日期2017年5月21日）；林瑞琪，〈納匝肋印書館與天主教傳播事工的本地化〉，頁217-241；曾志輝、張麗，〈近代以來貴州天主教史料的分佈與整理——以筆者五次調查所獲資料為據〉，載於《貴州文史》，（2010年）。

類型	基督教	手冊	社會學	中國文化	辭典	語言文字	人物傳記	歷史	地理	日記回憶	教材	百科全書
百分比	21.5	0.54	6.98	2.69	32.3	6.98	1.61	3.76	2.15	7.0	12.9	1.07

這個百分比表格，按照「從多到少」的比值順序，可以清單為：辭典—基督教—教材—語言／文字—日記／回憶錄—社會學—中國文化—歷史—地理—人物傳記—百科全書—手冊。「辭典類」在數量上優於「基督教類」；「辭典類」、「教材類」和「語言／文字類」，

所佔比之和是52.18%，這說明傳教士所優先關注的對象乃是語言及教育。「基督教類」所反映的文本後面的實際投入使用及其效用，固然是身為傳教士的立身之本，然而，就語言學習和教育而言，略為次等。事實上，作為「基督教類」中的教理、祈禱書、聖經故事、聖人行傳等，比巴黎外方傳教會傳教士更早入華的耶穌會士和一些中國基督徒，已經寫作、出版了不少的此類著作。換言之，滋養基督徒的「基督教類」作品，巴黎外方傳教會在華傳教士既有自己的創作，也引進、出版了其他在華傳教團體或者基督徒的作品¹³⁰，但是，「辭典類」、「教材類」和「語言／文字類」作品若非親歷親為，他人則莫能為之者。「日記／回憶錄類」則生動而具體地反映了傳教士的生活，比較他們對於「中國文化類」、「歷史類」

130 相關資料可參閱北京圖書館編，《民國時期總書目：1911-1949，宗教》（北京：書目文獻出版富士康，1994），頁104-296。

和「地理類」的關注，更顯次等，但是，為今天的研究者而言，這才是真正重要的歷史學素材。「社會學類」和「日記／回憶錄類」幾乎並列，說明傳教士在認識中國文化、民俗與反省和回顧自身方面，同樣不遺餘力。不過，「中國文化類」、「歷史類」、「地理類」三個比值相對接近，這說明，對於這些類型的介紹或者理解，遠不及他們對於語言及傳教工作那樣地受到重視。至於「百科全書類」及「手冊類」，同樣反映出傳教士的切身關切，既有文化整理方面的系統工程，也有洞悉內部的手冊考量。

根據以上的分析處理，可以作出如下綜合評估：

1. 獨特的研究視野

巴黎外方傳教會1029位在華傳教士中，有75位留有著作，為總人數的7.3%。固然，巴黎外方傳教會在華傳教士的根本宗旨是傳播福音，但是，由於與傳播福音相關的語言交流、傳播手段、服務對象，以及所處區域的原因，自然地形成了一些傳教士在語言研究、詞典編撰、教義撰寫、推廣教化，以及地理、文化研究等方面作出著作。

這些著作，均是應時之需。然而，無論在當時，還是數十年後（間隔最長的有100年），其中的一些著作得以反復再版，這就充份地表明巴黎外方傳教會在華傳教士著作的重要價值。

2. 豐富的學科著作

最初的巴黎外方傳教會在華傳教士在學習語言方面，並沒有現成的法語與中文或者與地方方言、民族語言可茲對照的教材。因此，就得採用「對照理解」的方式，逐一對應不同語言之中，面對同一事物之不同表達方式，藉此逐漸編撰詞典，或者語法書。這為語言交流，以及更深一步的思想碰撞、傳播福音，尤其重要。正是這個原因，在所有巴黎外方傳教會在華傳教士著作中，語言類佔了6.98%，詞典類佔32.3%，教材類佔了12.9%。

田德能、鄧明德對於「雲南彝族語言」的研究著作，戴高丹、古純仁、倪德隆等人對於「藏區語言」的研究著作，司立修、陳嘉言、何神父等人對於「粵語」的研究著作等，無論從學術內涵，還是著作數量上，均令人歎為觀止。其他諸如沙德容對於「地方方言」的研究著作，François Savina 對於「傣語」的研究著作，方義和對於「貴州彝族語言」以及「苗族語言」的研究著作，均是絕無僅有的珍稀文獻。通過檢索我們這個時代的學者們的研究引證，以及立論依據，傳教士們的這些研究著作，依然為今天的中外學者所珍視。客觀來說，這些著作的學術內涵，尚有待開發。

3. 未知的中國歷史

巴黎外方傳教會在華傳教士由於生活時間長久，涉入社會層面具體，所以，除了本文提到的著作外，他們還有大量的未刊手稿、書信、回憶錄、每年的工作報告，以及

發表在期刊雜誌上的各種論文，均豐富地展示了他們自己的生活，以及他們眼中的中國人的方方面面¹³¹。

僅就本文所提及的著作中，白日昇、布神父（René Pourias）、古純仁、杜公謀、安德肋等人的「回憶錄」，馬青山的「日記」¹³²，蒲德元的「西藏傳教史」，魯神父（Auguste Flachère）的「光若翰傳記」等，都是相當珍貴的中國天主教傳教史。這些著作客觀上反映出，巴黎外方傳教會在華傳教士在中國開教、耕耘以及收穫的歷程。正是通過這些著作，以及保存在「巴克街檔案館」的傳教士書信、年報等資訊，羅奈才得以洋洋灑灑地寫作了「巴黎外方傳教會中國傳教區的傳教史」這麼經典的著作¹³³。

在藏區傳教的戴高丹研究了「西藏的動物」、「地圖」以及「佛教」；在廣東傳教的若神父著作中的「北京條約」，以及「回憶錄」；在吉林傳教的紀懷德所編撰的「滿洲里的地理、歷史詞典」，光若翰對於「中國倫理」、「原住民精神」的審視，以及對於巴黎外方傳教會傳教區的巡視報告，上海帳房 Léon Robert 對於「1928年前後中國

131 部份資料可參閱樊志輝，《天主教會與黔桂滇邊布依族社會》（中山大學，博士學位論文，附錄6：「巴黎外方傳教士有關中國（西南）歷史、習俗、宗教信仰與語言研究著述目錄：一、西南歷史、習俗與宗教信仰類著述目錄」），頁276-285。

132 《馬青山日記》（*Journal de Joachim de Martiliat, 1732-1745*）與《李安德日記》（*Journal D'André Ly: prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique, 1746-1763*）（Hongkong: Imprimerie de Nazareth, 1924; Paris: Youfeng, 2014）。一西、一中兩位作者，構成了中國天主教傳教史上十七、十八世紀的重要見證。《李安德日記》節譯見中國社會科學院歷史研究所網站：http://lishisuo.cssn.cn/ddyj/ddyj_qsyjs/201407120140708_1794116.shtml（最後瀏覽日期2017年5月20日）。

133 詳見註腳1。

現狀」的描述，曾神父（Alfred Fabre）、童文獻、倪德隆、林茂德等人對於「中國諺語」、「寓言」以及「詩歌」等方面的研究，Joseph Marie Callery 對《禮記》的研究，艾嘉略對於《明史》的譯介，均豐富地表明巴黎外方傳教會在華傳教士對於中國瞭解之深入，其獨特的視野，可以幫助研究中國歷史、中西文化交流史，以及研究中國天主教史的學者體認「未知的中國」。

4. 鮮活的信仰生活

按照傳統的「天主教教理」的劃分標準，教會生活涉及當信之道、倫理實踐、禮儀生活，以及祈禱融通四個方面，巴黎外方傳教會在華傳教士的著作亦生動地反映出他們生活在自己那充滿活力的地方教會中，並且在福音見證方面相當富有成效。佔188部著作中的21.5%的「基督教類」作品，充份說明了：傳教士們在教理編撰、聖經譯介、倫理規範，以及基層教育、神學培育等方面的作品表明，透過基督徒的見證與滿全他們的信仰渴求，教會在中國展示了它既融通於普世教會，同時，亦紮根於當地社會、文化中的鮮活品質。

白日昇、德神父（Joseph Dejean）以及何神父（Louis Aubazac）等人譯、介的「新約聖經」，倪德隆將新約的部份經卷譯成「藏文」，梅慕雅、司立修、明稽章、Jules Artif 等人的「教理」或「祈禱手冊」，袁棚索編撰的「雲南省傳教士手冊」，以及馬青山、梅慕雅擬定的「童貞修規」，均生動地展示了中國基督徒某種程度上的靈性水

準，以及體現出他們在信仰實踐、教理講授、禮儀生活以及文化調適等方面的基本狀況。這些靈性讀物或者行動指南鮮見於過往的研究著作之中，因此，在研究中國天主教思想史、傳教史方面，關注、研究巴黎外方傳教會在華傳教士的這些著作，將會是一個相當富有學術意義的工作。

總結

在人類歷史中，兩千年來，不間斷地深入於文化內核，及民眾生活形態的人，莫過於傳教士。透過傳教士的著作資訊，本文所關注的這些法藉在華傳教士真實地見證了，三百年間中國大地上最根本的民眾生態、文化特徵、語言形式、靈性品質以及社會變遷型態等方方面面。

通過對於這些傳教士著作資訊的綜合處理、分析，很清楚地呈現出了目前學界對於巴黎外方傳教會在華傳教士的研究尚有長足空間，可資拓展。這75位作者，近200部著作，類型豐富（基督教，手冊，社會學，中國文化，辭典，語言、文字，人物傳記，歷史，地理，日記、回憶錄，教材，百科全書）、跨度漫長（超過三個世紀），因此，解讀、研究這些著作中的任何一種類型，都會幫助學者們發現「未知的中國」。

元代天主教考述

唐曉峰¹

Abstract: In the book, *The Travels of Macro Polo*, the Nestorians, the Jacobites and the Roman Catholics in China are mentioned several times. The existence of Catholicism in the Yuan Dynasty has been proved by a large amount of documents, historical materials and relics. Catholicism is the major part in the composition of Christianity in the Yuan Dynasty, even though there were no Cathedrals in the Yuan capital (now Beijing) and at the important trading port, Zarton (now Fujian Quanzhou) at that time. In this article, I will do research into this topic from several aspects, including the composition and distribution of the Catholics, their communications with the Vatican, their relations with other religions, and their relics. The Catholics at last vanished in the Yuan Dynasty. Before that, I will first clarify the relation between Yelikewen and Catholicism during the Yuan Dynasty.

1 本文作者為中國社會科學院世界宗教研究所研究員。基督教研究室主任，主要從事中國基督教史及現狀研究，代表作有《改革開放以來的中國基督教及研究》、《趙紫宸神學思想研究》、《元代基督教研究》、《中國基督教田野考察》、《謝扶雅的宗教思想》等。

元代的基督宗教包括也里可溫²、羅馬天主教、東正教、亞美尼亞教會、雅各派等；關於元代基督宗教的多樣性，很多文獻都有提及，在蒙古大將宴支吉帶致法國國王和羅馬教廷的信中，便曾提到「普天下之王在他的信中主張，在上蒼的法律中拉丁派、希臘派、阿美尼亞派、聶思脫里派、雅各派以及所有向十字架祈禱的人之間不存在差別。他們在我們這裡協和一致。我們希望大王不要把他們分開，而要對所有基督教徒普施慈悲。」³在《馬可波羅行紀》中也多次提及中國境內的聶思脫里派、雅各派以及羅馬天主教會信徒。元代天主教的存在已為大量文獻、史料及遺物所證實，天主教為元代基督宗教的重要組成部份，在元大都（今北京）和元時重要的通商口岸刺桐（今福建泉州）甚至還設有主教座堂。本文將從元代天主教徒構成、分佈、與教廷間往來、與其他宗教間關係、遺跡及消亡等方面對其進行考述。在此之前筆者將先釐清元代也里可溫與天主教間的關係。

一、天主教非也里可溫

學界通常認為，也里可溫是元代基督宗教各派的統稱。比如陳垣先生在《元也里可溫教考》一書中明確認為也里可溫之稱謂含有基督教各派人在內（如羅馬派、希臘

2 籠統來講，可視為蒙元統治者對於基督教聶思脫里派信徒稱謂的漢譯，也有學者（比如朱謙之）將元代也里可溫稱為景教。

3 載於伯希和，《蒙古與教廷》（北京：中華書局，1994），頁174。

派、聶思脫里派等），不能專指一派。⁴《中國大百科全書·宗教卷》將「也里可溫」定義為「中國元代對13-14世紀再度進入中原的景教徒和新來自歐洲的天主教教徒的蒙古語稱謂，意為福緣之人。」⁵但細心的讀者會發現這一界定似乎未得到充份的論證。本文認為，也里可溫一詞主要指基督教聶思脫里派及信徒，因未發現明確證據表明也里可溫還包括元代的羅馬天主教會及其他基督宗教派別，本文暫且將其置於元代基督宗教這一大範圍之內。反過來，其他基督宗教派別不隸屬於也里可溫確有大量間接例證。主要包括：（一）儒學教授梁相所作的《大興國寺記》中，開篇便講「薛迷思賢，在中原西北十萬餘里，乃也里可溫行教之地。」⁶薛迷思賢，是絲綢之路的一大樞紐，也是基督教聶思脫里派的一大主教區，其在該教東傳的歷史上地位十分重要。（二）來華的天主教傳教士們可以領受元朝政府派發的「阿拉發」，佩魯賈人刺桐（泉州）主教安德魯1326年1月發往歐洲的信中寫道：「在這個期間裡，我們從高貴的皇帝那裡領得阿拉發（alafa）一份，以供我們八人衣食之號。」而通常來講作為屬民和族群類別的也里可溫不會享受此待遇。（三）據《元史》記載，元順帝至正二年（1342年）陰曆七月十八日，佛郎國使者向順帝貢異馬，獻馬地點是慈仁殿。此次獻馬被看作盛事。史家公認此次獻馬的當為羅馬教宗委派教士馬黎諾

4 〈元也里可溫教考〉，載於《陳垣全集》，頁57。日本學者坪井九馬三（1858-1936）曾從語源學的角度指出，蒙古語 *Rekhabiu* 是阿拉伯語 *Arekhwun* 的轉寫，轉引自殷小平，《元代也里可溫考述》（蘭州：蘭州大學出版社，2012）。

5 《中國大百科全書·宗教》（上海：中國大百科全書出版社，1988），頁448。

6 參閱俞希魯編纂，《至順鎮江誌》，頁365-366。

里等，但在朱德潤《存復齋文集》所記載的來獻拂菻天馬的拂菻使節以及王恽《中堂紀事》記佛朗國貢天馬事蹟中均未提及獻馬者的也里可溫身份。⁷（四）所有墓碑石上出現也里可溫字樣的墓主人幾乎都被考證為蒙古化突厥人或蒙古人，幾乎未發現其他基督宗教信徒。出現也里可溫字樣的歷史文獻雖然不計其數，但多為規定各宗教群體在賦稅方面的特權所順勢提及，幾乎所有可考證的史料中具有也里可溫信仰的人物通常指蒙古化突厥人或蒙古人，無論是文學家馬祖常、趙世延，還是高唐王闊里吉斯、溫州的奧刺罕均如此。其他一些例外也不排除當事人的聶思脫里派身份，比如在《元史》中，曾提到過南印度地區有也里可溫教士與元朝政府往來。《元史·世祖本紀》卷十二載至元十九年九月，「招討使楊廷璧招撫海外，南番皆遣使來貢。俱藍國主遣使奉表，進寶貨，黑猿一。……寓俱藍國也里可溫主兀咱兒撒里馬亦遣使奉表，進七寶項牌一、藥物兩瓶。」在13世紀中葉，聶思脫里派各主教的駐節地統計表明，在二十五個教區中，第十二區明確為印度，而第二十五區的察賽姆格拉及腦克忒（Chasemgarah and Nuachet）似乎也與印度有關。⁸（五）元代聶思脫里派信徒與天主教之間關係緊張，多有矛盾衝突，幾乎到了水火不容的地步，這在文章後面部份將作出分析，元廷管理也里可溫的部門在崇福司，崇福史多由聶思脫里派信徒掌控，他們怎麼能允許自己的敵人用同樣的名稱，羅馬天主教會

7 有關論述還可參閱顏小平，《元代也里可溫考述》，頁29-30。

8 根據張星娘編注，《中西交通史料彙編》，第一冊，頁310-312整理。

的傳教士們又怎麼甘心與酗酒、腐敗的聶思脫里派們同流合污呢？

從上述分析可以看出，也里可溫多只是針對元代聶思脫里派信徒的稱謂，將羅馬天主教歸類到也里可溫名下少有理論和文獻依據。而且正相反，能證明天主教等其他基督教派別不屬於也里可溫的文獻卻不在少數。

二、元代天主教徒構成及分佈

元代生活在中國的天主教徒不下數萬人，主要由傳教士、經商從仕者、改宗者、本土信徒四類構成，下面分而述之：

1. 來華傳教士及經商定居、旅行的天主教徒

蒙元時期，大量歐洲傳教士、使者、宦官、經商者、旅行家生活於中國境內，他們有的在中國生活幾十年，並終老於此；有的各處遊歷達數年之久，回國後著書立說，拓展了歐洲人的東方視域。他們在中西文化交流史上均佔有一席之地，且均有共同的信仰——天主教。從某種意義上說，孟高維諾（Giovanni da Montecorvino）是中國第一位天主教教區的開拓人，也是以教廷正式使節（*Legatus Apostolicus*）名義來華的第一人。他1247年生於意大利南方薩萊諾（Salerno）附近。孟高維諾是方濟各會會士，學識淵博、為人和藹，曾被派往近東亞美尼亞和波斯各國覲見各國君王，呈遞教會信件。1289年，當他在波斯向伊兒汗阿魯渾呈交了教宗手簡並帶著阿魯渾的消息回到教廷之後，

教宗尼古拉四世（Nichola IV）命他任教廷使節奔赴東方各國，並致函亞美尼亞王、雅各派教會宗主教、喬其亞派教會宗主教、喬其亞王、波斯王，以及孟氏沿途必經的各國君王，請他們善待孟氏，並請孟高維諾處理各國教務。路上陪伴其到中國的有修士尼古拉·皮斯托里亞和義大利商人彼得·魯喀隆哥。孟高維諾經亞美尼亞、波斯的霍爾木茲（Hormuz）港，到達南印度的奎隆（Quilon），即今天的喀拉拉邦。之後在馬德拉斯（Madras）地區停留十三個月⁹，後輾轉在我國南方某口岸登錄，這個口岸極可能是泉州。後輾轉到達大都，並在那裡建堂傳教，孟高維諾在他寫回歐洲的信中，詳細介紹了他建造兩座教堂、購買40個男童，並為幾千異教徒施洗的情況。孟高維諾在元順帝天曆元年（1328年）去世，享年八十一歲。¹⁰孟高維諾的人緣很好，對此，柯拉曾予著重記述：「他是一個很正直的人，天主和黎民都喜歡他：他深受皇帝恩寵，他及其教民所要求的，皇帝總是予以滿足，不論基督教徒或異教徒，大家都愛他。柯拉還談到孟高維諾的葬禮：「參加葬禮的人極其多，既有基督教徒，也有異教徒，那些異教徒按他們的習俗，身著喪服。基督教徒和異教徒都虔誠地抓著大主教的衣物，十分景仰地把這些衣物當為遺物帶走……他

9 參閱克里木凱特，《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》（台北：淑馨出版社，1995）。

10 關於孟高維諾的死亡時間，有1328、1330和1333年三種說法，1328年的說法來自阿蘭人的信，信中說孟高維諾已經去世了8年，而這封信的寫作時間應該是在1336年。而在*Book of the Estate of the Great Caan, Set forth by the Archbishop of Soltania*提到他的葬禮大概是在1330年，而1333年這個說法很顯然是太靠後了，因為教宗不可能在當年就聽到消息，並派出他的繼任者。Kenneth Scott Larouette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), p. 71.

們還去瞻仰他的故居。如是，人們對於孟高維諾的懷念，勢必持續了幾十年。¹¹

孟高維諾在大都期間，曾寫信回歐洲，教宗何時接到信件我們無從得知，克萊孟（Clement）五世曾在1307年7月給孟氏回信，在其中一封信中，教宗任命他為汗八里的總主教，授予他及繼承人行使大主教的權利，並統轄契丹（指中國北部）及蠻子（指中國南部）各處主教及遠東地區教務，並授予他簡授主教和劃分教區權。同時，非重大事件，不需請示教宗，只須承認教宗為教會領袖，並從教宗領取總主教授帶，但授帶的傳襲，須有教宗的許可。在另一封信裡教宗提到，他指派方濟各會修士佩魯賈的安德魯（Andrew of Perugia）襄助大主教的工作，並授予他主教的職位。1307年7月22日，克萊孟五世祝聖方濟各會士主教五人，命來華協助孟氏，其中兩人半路去世，三人於元武宗至大元年，即1308年抵達中國，祝聖孟氏為總主教。這三位修士分別為傑拉德、裴萊格林、安德魯。

三人向皇帝鐵穆耳呈上教宗書信，勸說他皈依天主教，並希望他能關照孟高維諾的傳教事業。三人曾先後任泉州（刺桐）主教，裴萊格林在1318年寫給教廷的信中提到，在刺桐城已經建起一個主教區，一位富有的亞美尼亞女士贊助了一座附帶修道院的教堂¹²，信中稱有許多人聽他

11 參閱克里木凱特，《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》。

12 李靜蓉，〈試論元代泉州的亞美尼亞人及其對基督教的影響〉，載於《福建師大福清分校學報》第1期（2012年）。該文分析了亞美尼亞基督教對於泉州教堂建築及基督教藝術的影響。

佈道，他因此而感到欣慰。裴萊格林去世後，另一主教安德魯繼承了他的位置，他於1326年1月致信教廷，信中描繪了汗廷的壯觀和汗國的遼闊，並談到元朝皇帝對於他們的優待，他們的「俸金」足夠生活，還用其中的一部份在城郊建了一座教堂和一座修道院，共有二十個修士居住。¹³安德魯可能於1332年去世，在泉州出土的一塊基督教墓碑上鐫刻著：「這裡安葬著安德魯·佩魯賈，方濟各會士，（耶穌基督的）宗徒……在……月1332年。」

上述三位教士到達中國後不久，另一位方濟各會士大約於1314年左右啟程東來。他便是鄂多立克。鄂多立克是意大利人，14世紀初從君士坦丁堡出發，途徑帖必力思、印度，於1321年到達中國南部，之後遊歷了廣州（cerlscalan 辛克蘭，波斯人對廣州的稱呼）、泉州（Zarton、刺桐）、福州（Fuzo）、杭州（cansar 行在）、北京（大都）等地，穿過汪古部之地、到達甘肅，然後歷呼羅珊返回威尼斯。他的遊記中曾記載，「因為我們小級僧在皇宮內有指定的處所，我們常有責任去那兒為他們祝福」。皇帝的御醫有四百名偶像教徒，八名基督教徒和一名回教徒。他準確地提到在泉州，「這裡我們小級僧有兩所房子」。晚年從中國返歐的鄂多立克謁見教宗，獲准帶領五十位傳教士再度東來，但尚未啟程，便於1331年1月14日去世。

事實上，在中國的天主教傳教士還不止上述提到的數人，比如孟高維諾到中國傳教10年後，得到科隆省的一位

13 參閱克里木凱特，《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》；另請參閱多桑著，馮承鈞譯，《多桑蒙古史》，頁408。

日爾曼人教友阿諾德（Arnold）的協助。除了具有宗教使命的傳教士和修士外，還有為數不少的歐洲天主教徒生活在中國，有的經商，有的為官，也有旅行家。這其中以波羅家族最具代表性。馬可波羅出生於意大利威尼斯的一個商人家庭。他本人不是傳教士，但他的行紀中卻有眾多關於基督宗教的素材。馬可的父親尼古拉和叔父馬菲奧曾經居住在汗八里，因為他們熟悉蒙古語，經常被忽必烈召至宮廷詢問有關歐洲各國及教宗情形。後來，元世祖忽必烈派二人攜帶書信，出使教廷，要求教宗派遣一百位通曉七藝¹⁴的學者東來。兩人於1269年返抵歐洲，但因教宗克萊孟四世（Clement IV）於1268年逝世，兩人等不及新教宗上任，便攜帶15歲的馬可，打算再來中國。期間，經過亞美尼亞時，新教宗額我略十世（Gregorius X）當選，將波羅兄弟召回，並覆書世祖忽必烈。至元十二年（1275年），馬可波羅三人抵上都，覲見世祖。少年馬可精通漢文，同時也學習了蒙古、畏吾兒、西夏等多種語言，他走遍東蒙古帝國，對各地的政治、文化、風俗、宗教等情況頗為瞭解，而這些又恰恰是忽必烈喜聞樂見的。於是馬可頗受忽必烈重用，在元廷做官十七年。據馬可自述，他曾在揚州任職達三年之久，待遇優渥。¹⁵忽必烈捨不得其離去，雖多次請求回國，但均遭拒絕。終於在至元二十八年（1291年），馬可奉命護送公主闊闊真下嫁波斯王阿魯渾，全家三人得以西返。辭行前，忽必烈交給三人金牌兩面，並付

14 七藝乃指文法、論理學、修辭學、算學、幾何學、音樂、天文學。

15 馬可波羅，《馬可波羅行紀》，頁333。

以信筭，轉致教宗、法國、英國、西班牙及其他諸基督教國家國王。完成護送使命後，三人於1295年返回威尼斯。後來馬可波羅在威尼斯同熱那亞的一次戰役中被俘，在監獄中口述，由同室囚犯拉斯蒂切羅（Rustico）記錄下東方行紀，行紀基本上是按照他所行走的絲綢之路的順序撰寫的，為我們提供了諸多有關中亞和古代中國的寶貴資料，其中就包括各地基督信徒的資訊。

元朝宮廷和居民中有很多歐洲人。魯布魯乞便曾發現蒙古朝廷中有很多被俘的歐洲人。而且由於蒙古的西征，東西通道的開通，歐洲人來中國經商已不罕有。《元史》有載忽必烈即位的第二年，「發郎國遣人來獻卉服諸物」。「其國在回紇極西徼」，「男子例碧眼黃髮」，使者在道三年多。「發郎」（Frank），是當時波斯人對歐洲各國的統稱。1322年，鄂多立克到達杭州後，曾遇到四名方濟各會士及其他一些基督徒商人、旅客，還有一名奉教的官員，這位官員還邀請他到家中做客，尊稱他為「阿太」（神父），說他是一位 "Raban Franchi"¹⁶。可見，當時來自歐洲的天主教徒在蒙元時期很多城市已經存在並定居。

2. 其他基督宗教派別皈依，主要有聶思脫里派、亞美尼亞派、阿蘭人的皈依

如果要問元代中國境內第一個領受天主教低級神職的人是哪位？可能當屬高唐王闊里吉思，他來自汪古部，

16 德禮賢，《中國天主教傳教史》，頁45。另外參閱馬可波羅，《馬可波羅行紀》，頁362-363。

轄區在綏遠東南部河套五原縣包頭諸地。汪古部多為也里可溫，其祖先據學者們考證，為西方人所傳說的「長老約翰」。孟高維諾寫給歐洲的信中，便記載了使闞里吉思改宗天主教的經過，而且他還授予闞里吉思較低級的聖職，並和闞里吉思一起計劃翻譯全部拉丁文《日課經》。¹⁷雖然闞里吉思改宗天主教後，遭到其他聶思脫里派信徒的反對，但他還是勸導他的大部份人民皈依了羅馬天主教，並捐建了一座天主教教堂，在其中供奉天主和教宗，闞里吉思聽從孟高維諾的建議，將該教堂取名為「羅馬教堂」，而且，闞里吉思王給他的兒子起名為術安，即若望，以表示對若望·孟高維諾的認同。闞里吉思王去世後，他的兄弟們堅持聶思脫里派信仰，又使改信羅馬天主教的人回到原來的信仰中。

蒙元時期，另一信仰天主教的較大群體是亞美尼亞人，亞美尼亞人在元代擁有較大影響，很多商人居住在中國境內，他們多持亞美尼亞派信仰，但也有人持天主教信仰。¹⁸說亞美尼亞人在元廷皈依天主教的證據主要在孟高維諾、裴萊格林、安德魯寄回歐洲的信中提及。刺桐主教裴萊格林在他的信中提到「憎恨搞宗教分裂的聶思脫里派教

17 有西方研究者指出，在梵蒂岡現存一本1298年的福音書，按照一些學者的分析，他是為汪古部闞里吉思的妹妹 Sara-Araol 製作的。很明顯這位公主可以讀敘利亞文。Wilhelm Baum, and Dietmar W. Winkler, *The Church of the East* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), p. 86.

18 亞美尼亞的王利奧 (Leo) 曾致力於尋找與西方的合作，尋求政治上的獨立性，在神聖羅馬帝國皇帝亨利六世和教宗 Celestine III 的支持下，他在1198年1月6日獲得了皇位，建立了一個小的獨立王國，史稱小亞美尼亞，這個王國從12世紀末葉開始存續到1375年。在小亞美尼亞，國王和天主教徒們開始在西里西亞 (Cilician) 引導一種拉丁化的進程，遭到了大亞美尼亞大區的強烈反對。1307年，小亞美尼亞的統治階層正式進入了羅馬的主教管轄區。

徒的其他信仰基督教的民族也遵循了教友若望的榜樣，特別是阿美尼亞人，他們現在正在為他們自己建築一座非常壯麗的教堂，並且打算把它捐獻給教友若望。因此，教友若望經常同他們在一起，並且把拉丁教堂交給其他教友管理。」他同時提到：「在刺桐城裡，我們有一座很好的教堂，這是一位阿美尼亞貴婦捐贈給我們的，教堂裡有一座房屋。這位貴婦以生活必需品供應我們，如果有其他人來到這裡，她也可同樣供應。」這點得到了佩魯賈人安德魯的佐證，他提到：「在大洋之濱，有一座大城，波斯語稱之為刺桐。在城內，一位富有的阿美尼亞貴婦建築了一座相當華麗宏大的教堂。在總主教根據她的遺囑指定這座教堂為總教堂以後，她把這座教堂連同一筆合適的捐款遺贈給主教哲拉德和同他在一起的教友們。」

在元朝的天主教信徒中，不得不提到阿速人。阿速人，又稱阿思人、阿宿人、阿蘭人，原居於高加索北麓的伊朗，信奉東正教。後來遷徙到捷爾賓特伏爾加河口。1239年，被拔都所率的蒙古軍所滅，很多阿速人也被編入蒙古人的軍隊，阿速軍是元朝怯薛軍中的勁旅，元朝的阿速人多達3萬人。魯布魯乞曾記載阿速人「按希臘的禮拜式，算是基督徒，使用希臘文字，有希臘教士。不過他們不像希臘人那樣是宗教分裂論者，因為不管什麼人，他們尊敬一切基督徒」。¹⁹馬黎諾里在汗八里停留期間，也曾對這一群體的信仰做過介紹：「汗的國家有王公三萬餘，

19 柏朗嘉賓、魯布魯克著，耿升、何高濟譯，《柏朗嘉賓蒙古行紀魯布魯克東行記》（北京：中華書局，1985），頁224。

稱為阿速人，統轄整個東方帝國。他們在事實上或名義上皆為基督教徒，自稱教宗之奴僕，願為法蘭克人而死。他們稱我們為法蘭克人，而非法蘭西人。他們中間的第一位傳教士為修士若望，其外號蒙特科維諾，初充士兵、後任法官、腓特烈皇帝之教師，七十二年後，他成為一位最聰明最有學識的方濟各會修士。」泉州主教裴萊格林在他的信中也曾提及「同樣的，另外還有稱為阿蘭人（其中有三萬人為偉大國王所僱用）的好基督教徒，這些人帶著他們的家屬來到教友若望那裡。他向他們講道，並鼓勵他們。」據記載，孟高維諾曾在北京為6,000名教徒施洗，其中絕大多數是阿速人。羅馬天主教在中國的流行以及同羅馬教廷的聯繫，很多便是由阿速權貴所促成的。1336年7月，這些阿速軍的後裔寫信給羅馬教宗本篤十二世，表示歸順。在1338年赴阿維農教宗處的使團中，除了納昔奧的安德魯和威廉外，還有阿速人托蓋。

3. 少量的漢族信徒

孟高維諾寫回歐洲的信中曾說，大都（今北京）受洗禮的天主教徒不下6,000人，我們相信他們中可能有部份是漢人，但很可能這些入教的漢人也多數是「規避差役之人。」²⁰此外，泉州主教安德魯在寫給歐洲的信中亦曾提到：「吾等可以自由傳道，雖無特別允許，亦無障礙。猶太人及薩拉森人改信吾教者，至今無一人。然偶像教徒來

20 邱樹森，〈元代基督教消亡之謎〉，載於《中國宗教》3期（2003年），頁42。

受洗禮者，前後甚眾。既受洗而不守基督教正道者，亦復不鮮。」²¹ 其中的偶像教徒可能以漢族人和南人居多。但安德魯同時提到：「此帝國中，天下諸國諸教之人悉皆有之，允許各從其教，蓋彼等（蒙古人）誤以為諸教皆可使之獲佑也。」但對於這種宗教多元並存的局面，他認為是一種「冷漠的寬容」，沒有猶太人和穆斯林改宗，而大多數接受他們信仰的佛教徒（偶像崇拜者），也是很快就背離基督之路。

4. 元代天主教信徒的分佈

汗八里是元代天主教傳播的中心，1294年孟高維諾到大都，向元成宗呈交了教宗書信，並獲准在中國傳教，1307年，大都建立東方總主教區。孟高維諾曾在此地為6,000人施洗，同時在皇宮附近還建有兩座天主教堂。鄂多立克提到在大都，方濟各會士受到汗廷的尊重，被列入外交使節，經常和喇嘛、外國君主一道出席國家宴會，參拜大汗，為皇帝祝福。此外，他指出汗廷裡也有一些顯貴改宗了天主教。他還生動地記述了他曾遠道到城郊，與其他方濟各會士們一道恭迎大汗的場景。²² 此外，在江蘇的揚州，鄂多立克曾看到一座天主教方濟各會的房子，同時還指出該城還有三座景教教堂。揚州的基督教發展應該速度很快，因為在鄂多立克之前，馬可波羅來到揚州時，

21 轉引自張星烺編注，《中西交通史料彙編》，第一冊，頁334。

22 元代天主教的傳播路徑與也里可溫是明顯相異的，但其分佈城市卻有重疊處，多以汗八里及一路向南的大城市為中心。

只是談到該城崇拜偶像，沒有關於教堂和信徒的任何記載。1322年，鄂多立克到達杭州後，曾遇到四名方濟各會士及其他一些基督徒商人、旅客²³。福建泉州的信徒也遠遠不止幾位主教，還有大量亞美尼亞人和信奉天主教的西歐人。1322年，鄂多立克把在印度塔納殉教的四位同會教友的骨骸帶到中國，就安葬在泉州，²⁴這足以說明泉州在當時是方濟各會的一個重要駐地。據史料記載，泉州的最後一位主教詹姆斯（James of Florence）在1362年元末戰亂中被殺。從馬黎諾里的記載中，還可以看到在泉州有一所聖方濟各修道院，它擁有一座工廠，還有供基督教商人使用的倉棧。

三、蒙元與教廷間往來

元廷與教廷間的往來除上述生活於中國境內的各傳教團體外，據記載，雙方間還互派有多個使團。這裡首先提一下第一位出使羅馬教廷的中國人掃馬。掃馬出生在1220年左右的北京城（當時稱為汗八里），他的父親是也里可溫師班（Shibān），身份顯赫，曾任大都轟思脫里派的巡察使。青年時代的掃馬便開始了隱居修道生活，因其深厚的修行造詣，吸引了大量崇拜者，其中便有一位來自科尚城（Koshang，今東勝一代）名叫馬可的年輕人。兩人於1287年開始赴耶路撒冷朝聖。經過歸化城、山西、沙州（今敦

23 德禮賢，《中國天主教傳教史》，頁45。另外參閱馬可波羅，《馬可波羅行紀》，頁362-363。

24 鄂多立克著，何高濟譯《鄂多立克東遊錄》（北京：中華書局，1981）。

煌）、新疆和闐、喀什、亞塞拜然，到達馬拉家城，遇見聶思脫里派大總管馬登哈（Mar Denha），參觀了當地及報達城的聖地及聖物後，在繼續西行過程中，碰到戰爭只好暫住伊兒汗國。在此期間，馬登哈病世。馬可被推選為東方教會的大總管，改稱雅伯拉哈三世。掃馬也成為景教的巡察總監（Vicar General）。1284年，伊兒汗國阿魯渾戰勝了改宗伊斯蘭教的叔父貼古迭兒，繼承了汗位，他上台後，力圖與羅馬及歐洲各國建立聯繫，共同進攻耶路撒冷和敘利亞等穆斯林地區，於是便派精通基督教教理的掃馬出使歐洲。1287年，掃馬從報達（今巴格達）出發，渡過黑海，到達君士坦丁堡，受到安德羅尼古斯的接待，參觀了君士坦丁堡的聖地、聖跡、聖墓等，之後掃馬到達意大利的那不勒斯及羅馬。但教宗剛剛去世，新任教宗尚未選出，紅衣主教們接待了使團一行。主教們與掃馬就出使目的、教會來源、教義核心內容等進行了激烈討論。1288年，曾詢問掃馬教義的羅哲姆當選新教宗——尼古拉四世，掃馬向他遞交了阿魯渾汗和大總管雅伯拉哈三世的書信及禮物。新教宗讓掃馬用聶思脫里派的儀式舉行聖餐禮。禮畢後，觀禮者及參加者都很滿意，他們認為：言有別，但禮同也。之後，掃馬又在教宗處逗留一周時間，參加了各種宗教慶典活動。1288年4月，掃馬一行原路返回，臨行前，新任教宗贈予他耶穌的一小塊衣服，瑪利亞的頭巾等。同時還贈予雅伯拉哈三世鑲著寶石的金冠，金線縫製的法衣，以及鑲嵌珍珠的襪子、涼鞋、戒指等。他同時給予雅伯拉哈三世一個諭令，批准他作為東方教會的統領者，並同意掃馬作為所有基督徒的巡察使，掃馬於1293年去世。

教廷與蒙元朝廷之間互派使節還可追溯到柏朗嘉賓 (Giovanni da Piany di Carpine)。教宗味增爵四世 (Innocent IV) 為打探蒙古軍情，規勸蒙古大汗停止侵略和殺戮，元太宗十七年 (1245年)²⁵ 派遣柏朗嘉賓出訪蒙古朝廷，柏氏領命從法國里昂出發，於1246年7月到達和林。期間，窩闊台汗去世，等待新的大汗登基，柏氏趁機瞭解蒙古民情、軍情。過了月餘，貴由汗登基，被後人稱為元定宗。柏朗嘉賓受到貴由接見，呈上教宗禮物和書信，教宗在信中勸止殺戮，希望優待基督教徒，並勸可汗信教。定宗給予回信，言辭倨傲，認為蒙古軍隊所為亦奉天主之名，希望教宗速來稱臣。由於當時貴由母親及一些大臣都是聶思脫里派基督徒，柏朗嘉賓一行頗受禮遇，太后多次接見，臨行時還贈與貂皮大衣，柏氏1247年回到里昂，撰寫《蒙古史》，並被晉升為安提伐里 (Antivai) 總主教。²⁶

柏梁嘉賓尚未由蒙古回到歐洲，教宗味增爵四世的另外一個使團便出發了。如果說柏朗嘉賓是去勸止殺戮的，那麼這個使團則是尋求合作的。此時歐洲正在組織第七次十字軍東征，教宗聽說在蒙古軍營中有眾多聶思脫里派信徒，故想與蒙古將領協商共同收復聖地一事。使團由安塞勒木 (Anselme de Lombardie)、圖爾內人西孟 (Simon de Saint-Quentin)、艾爾伯特 (Albéric)、亞歷山大 (Alexandre) 等組成，他們由法國出發，渡海到普托利

25 當時雖未定國號，但按後人追算，柏朗嘉賓東來蒙古當屬元太宗窩闊台年間。

26 方豪，《中國天主教史人物傳》（北京：宗教文化出版社，2007），頁15。

邁斯（Ptolémaïs），後經亞美尼亞、谷兒只兩地，進至高加索的梯弗利斯（Tiflis），途中吉沙爾·克雷莫納（Guichard De Crémone）加入使團，使團經過長途跋涉，於1247年來到了近東蒙古大將拜住的駐紮地。但在蒙古人眼裡，外國所來使臣多是求降或獻貢的，怎麼可能是來教訓人的？此次出訪沒有任何收效，反而因為使臣不給蒙古大將下跪而險些帶來殺身之禍。

定宗貴由派宴支吉帶代替拜住駐紮土耳其和高加索一代後，事情似乎出現了轉機，1248年12月14日，宴支吉帶主動派使臣馬古斯和大衛去拜見正在賽普勒斯率領十字軍東征的法王路易九世。兩位使臣均為聶思脫里派信徒，他們呈上宴支吉帶給法王的信，出使過蒙古的龍汝默做翻譯，信中言辭謙虛、懇切，一改往日蒙古大汗或將領的口氣，有人甚至懷疑這個使團是假冒的²⁷，但也不排除是宴支吉帶身邊的聶思脫里派信徒或天主教信徒所起草，信中肯定法王的功勳，稱讚基督教十字軍戰勝穆斯林，並稱讚基督教的教義，提到在蒙古國內「崇拜十字者悉皆平等」。²⁸ 不論如何，法王未予懷疑，抄錄其文寄示王后不朗失（Blanche），並由教廷大使錄寄一份於教宗味增爵，並作了認真回復，派龍汝默及兩名道明會士作為報聘使臣跟隨兩位蒙古使臣出使蒙古宴支吉帶處。使團於1248年初攜帶法王禮物及書信，由安提阿出發，贈蒙古皇帝的禮物

27 多桑，《多桑蒙古史》，頁276-277。書信內容可參閱伯希和，《蒙古與教廷》，頁173-174。

28 該信內容可參閱伯希和，《蒙古與教廷》，頁163-164。

為紫布製成的帳幕式的禮拜堂，上繡耶穌基督事蹟及聖神降臨等事，同時還有聖爵、聖經、飾品，及其他一切舉行聖禮之物，這些禮物無疑是在相信蒙古統治者為基督徒的情況下贈送的。書信內容亦是激勵蒙古統治者履行奉教義務，以答天恩。使團到達宴支吉帶營地後，出乎這些使臣意料的是，宴支吉帶似乎對法王的使團沒有多大興趣，又遣他們拜見蒙古大汗，但在這期間定宗貴由已死，皇后幹兀立海迷失當政，於是使團拜謁了皇后，並呈上禮物，皇后以之前歷任大汗回復歐洲的口吻回函，敦促法王年年進貢。帶著希望而來的使團只能再次鎩羽而歸，龍汝默於1251年回到阿克爾覆命。

此外，大蒙古帝國時期，魯布魯乞在1252年，奉法王路易九世之命前往蒙古朝廷，他自稱為方濟各修士，而非使臣身份，出行的目的為勸說蒙古君王共同打擊伊斯蘭勢力。1253年，他與另一修士離開君士坦丁堡，經過黑海，到達蒙古撒里達軍營。撒里達遣魯布魯乞往見其父蒙古大將拔都，謁見拔都後，魯布魯乞於1253年底，到達和林。次年，受到蒙古大汗蒙哥（元憲宗）的兩次接見，並拿到蒙哥覆法王書信。1254年8月，魯布魯乞離開和林，9月經拔都營，1255年6月返抵賽普勒斯島，當時法王路易九世已經回到法國，於是魯布魯乞撰寫東方遊記寄奉法王。

孟高維諾去世之後，教宗若望二十二世（Jean XXII）派到北京接替其任總主教的是尼古拉（Nicholas），據說與其同行者有二十六名方濟各會士。尼古拉是否到中國，有待考證，但有一點，教宗在1334年10月10日撤銷了這項指

令，但此時尼古拉顯然已經前赴中國了。在此之後，教宗還派往元朝另一使團，這次遣使是應元朝阿蘭人的邀請而派的。如前所述，阿蘭人有些改宗了天主教，且多在元廷中任官職，他們認為教宗有必要再派一主教及傳教士來中國，給予他們精神上的安慰。元順帝應阿蘭人的請求派出了以安德魯·弗蘭克為正使的使團，使團帶著元順帝和阿蘭人給教宗的書信於1336年從北京出發，兩年後，使團抵達亞味農城，拜見教宗，呈上順帝和阿蘭人贈送教宗禮物和書信，書信請求教宗祝福，並請教宗「善答皇帝書，俾彼此使臣時常往來，可以有裨於宗教之傳佈」²⁹，使團在1338年啟程回國，路上拜謁了威尼斯國諸侯以及匈牙利和西西里王。使團離開之後，教宗本篤十二世組織了由四人組成的報聘使團出使中國，這四人均為方濟各會士，他們於1338年，攜帶禮物和教宗書信離開法國，赴意大利那波里，由此經君士坦丁堡，黑海，到中亞細亞，過沙漠，直到1342年才抵達汗八里，馬黎諾里便是團員中的一位。馬黎諾里在他的行紀中曾提到，他們途經阿力麻里時建了一座教堂，洗禮數人。他們可以公開而自由地在此地傳教，但在一年前有一位主教和六名小級僧，因在這裡傳佈基督而成了光榮的殉道者。³⁰ 這個主教，據張星烺猜測可能便是教宗派出接替孟高維諾位的尼古拉主教。馬黎諾里一行受到了元順帝的盛情迎接，馬黎諾里獻上馬匹，對此《元史》中有記載，馬黎諾里本人對此亦有描述：

29 多桑，《多桑蒙古史》，頁409。

30 參閱克里木凱特，《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》。

我隆重地穿著祭服，前面有人持一美麗十字為前導，十字側有燭火和香爐，一路我們歌唱「信經」，步入壯麗的皇宮，直到皇帝御座前。歌畢，皇帝恭敬地領受我的祝福，然後我們被引到宮內為我們預備的房間，有官員兩位派充我們的侍者。舉凡衣食，以及廁所紙張，都由宮廷供給。事事常豐足有餘，這樣約住了四年之久，受了無限的尊榮，穿著貴重的衣服，連我們的侍役，也是豐衣足食。總計為招待我們，所費約四千馬克。因我們當時，共三十二人。³¹

元末國力衰落，皇位不保，馬黎諾里藉口思念故鄉，請求順帝准許他回國。1346年，他離開北京，經杭州、寧波，從泉州乘船返歐。經過泉州時，他在行紀中提到看到三座大教堂和方濟各會修士的其他設施。

馬黎諾里之後，據羅馬教廷所藏文牘，教宗烏爾班（Urban）五世曾選派巴黎神學博士——普拉托（William Prato）（多桑認為是 Guiaume de Prat）為汗八里的大主教，但在他1370年帶了一大班方濟各會士出發時，元朝已經滅亡，他們是否到達目的地無人曉得。按照克里木凱特在《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》一書中的記載，還有諸多有名無實的大主教被選為北京總主教的接任者，但他們從未動身到中國。德禮賢在《中國天主

31 羅光，〈教廷與中國使節史〉，載於《羅光全書》，第27冊（台北：學生書局，1996），頁50。

教傳教史》一書中也曾記載這些人的名字：一位是多默（Tomasso，1362年6月17日）、一個叫普拉托（Guglielmo del Prato，1370年3月12日），另一位是加布阿（Giacomo da Capua，1426年10月2日）。他認為這三位主教，一位也不曾到任。³²

四、元代天主教與其他宗教間之關係

元代天主教與伊斯蘭教、猶太教和其他偶像教徒間似無太大矛盾，僅僅是教義上的分殊。佩魯賈人泉州主教安德魯曾說：「我們可以自由地和安全地講道，但是猶太人和薩拉森人中沒有一個人改信基督教。偶像教徒中，接受洗禮的極多，但是他們在接受洗禮以後，並不嚴格遵守基督教的習慣。」天主教在元代的「天敵」反而是其近親聶思脫里派，這似乎與聶思脫里派基督教與羅馬天主教之間存在著互相競爭關係有關。儘管在蒙古汗廷中，各種派別的基督徒都用各自的禮儀進行告解儀式，他們之間相互寬容、合作，但其矛盾也很明顯，魯布魯乞在他的行紀中便譴責了聶思脫里派信徒的行徑，他認為「聶思脫里派教師，實一醉徒也。曾命之行此禮，已而命吾人坐，自飲諸教師等所祝之盞畢，並賜諸師飲。」在他看來，這些教師並不懂得真正的基督教的禮儀，他們未受過任何神學的訓練，品德敗壞，和韃靼人一樣都娶好幾個妻子，都是酗酒者和高利貸者，「他們進入教堂時，也像薩拉森人那樣，洗潔下肢，他們星期五吃肉，在這一天，按薩拉森人的方

32 德禮賢，《中國天主教史》，頁41。

式過節。主教很少來到該地，也許五十年鮮見一次……他們也買賣聖職，不納錢就不給作聖事，他們關心的是自己的妻小，所以並不致力於傳播信仰，一心只想撈取利益。如是，便出現了這樣的情況，當他們之中任何人培養蒙古貴族的子弟時，雖然也教給子弟們以聖經和信仰，但他們邪惡的行為和貪婪，卻使孩子們更離開基督教的信仰；因為蒙古人本身的生活，甚至突厥人的生活，即偶像崇拜者的生活，要比他們的生活更為純潔。」³³ 孟高維諾來到大都後，受到的最大阻力便來自聶思脫里派信徒，他們的誣陷讓他被懷疑達五年之久。對此孟高維諾在去往歐洲的信件中說：

聶思脫里派教徒——他們自稱為基督教徒，但是他們的行為根本不像是基督教徒的樣子——在這些地區的勢力發展得如此強大，因此他們不允許奉行另一種宗教儀式的任何基督教徒擁有任何舉行禮拜的地方，即使是很小的禮拜堂；也不允許宣講任何與他們不同的教義。由於從來沒有任何使徒或使徒的門徒來過這些地方，因此上面提到的聶思脫里派教徒們既直接地又用行賄的辦法指使別人對我進行極為殘酷的迫害，宣佈說，我並不是被教宗陛下派來的，而是一個間諜、魔術師和騙子。後來，他們又偽造了更多的證據，說，教宗派的是另一位使者，攜帶著贈送給皇帝的很多財寶，是我在印度謀殺了他，竊取了他攜帶的

33 參閱柏朗嘉賓、魯布魯克，《柏朗嘉賓蒙古行紀魯布魯克東行記》，頁255-256。

禮物。這個陰謀持續了大約五年之久，因此我常常受到審訊，並且隨時有被處死刑而可恥地死去的危險。但是，最後，由於天主的安排，他們之中有些人供認所有這些都是陰謀，因此皇帝知道了我是無罪的，控告我的人是誣告，就把他們連同他們的妻子兒女一道流放出去。

約翰·克拉對此也曾描述道：「汗八里城內有叛教者甚眾，號曰聶思脫里派徒。其人皆守希臘教會禮節，不從羅馬教堂，崇奉異派。加特力派基督教徒之服從羅馬教堂者，皆深為所恨。當總主教約翰孟德高維奴在城內，為小級僧人建築教堂也，聶派教徒輒於夜間潛往毀之，或竭其能力加以各種妨礙。惟對總主教，或其所轄信人，或其所洗教徒，以皇帝陛下愛憫保護之故，才不敢公然加害……聶派教徒，居契丹國境內者，總數有三萬餘人。皆雄於資財，惟甚懼正派基督教徒，其派教堂皆整齊華麗，有十字架及像，以供奉天主及古先聖賢。其人代皇帝舉行各種祈禱，故常得享受特權。若其人能與在該國之小級僧人及良善基督教徒共同合作，則全國人民及皇帝陛下，皆已久奉基督矣。」³⁴

兩者之間的矛盾固然與兩個派系之間的歷史爭鬥有關，但天主教傳教士們熱衷於在聶思脫里派信徒等其他異教徒中傳播他們的宗教，這未免不是造成兩者之間衝突的原因。

34 張星娘編注，《中西交通史料彙編》，第二冊，頁106-107。

五、元代天主教的消亡及遺跡

如前所述，教宗曾試圖維持元亡之後的天主教傳教事務。但教宗所派出的諸位主教沒有一位被確認到過中國，汗八里主教可能僅僅是名譽性的稱號。元代天主教的消亡由多種原因造成，可能的因素主要有：（一）羅馬天主教徒多數是阿速人、亞美尼亞人及由西歐來到元朝的天主教修士、商旅人士，沒有本土的信眾基礎。隨著元亡及明代統治者的排外，也就失去根基了。（二）天主教在傳播過程中與實力強勁的聶思脫里派基督教矛盾重重，大大增加了傳教的阻力。（三）元朝天主教的滅亡還在於其傳教士後繼無人。孟高維諾及其所帶領的主教在大都及泉州等地發展了3萬多信徒，但在他去世之後，尤其是泉州的主教去世之後，在中國境內很難再得到關於天主教及後繼主教的消息，直到1333年，教宗才得到若望大主教去世的消息，但派來的主教始終沒有到任，一些傳教士也沒有在元代留居傳教之決心，天主教的傳教事業就此中斷。³⁵

目前，在中國能夠見到的元代天主教的遺物並不多，其中包括一些墓碑、教堂廢墟以及一部馬可波羅時代的《聖經》，比如在泉州發現近十塊方濟各會墓碑，其中包括泉州主教佩魯賈人安德魯的墓碑。在前面我們已經提到過，他出生於意大利，為方濟各會會士，後被教宗派往汗八里給孟高維諾加封主教，之後留在中國傳教，並曾

35 佟洵，〈也里可溫在蒙元帝國的傳入及滅亡原因初探〉，載於《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》3期（2000年），頁68-69。

擔任過泉州教會的主教。1946年在靠近通淮門城牆附件掘獲一方輝綠岩石碑，碑上自左至右陰刻有九行拉丁文，第一行前和末尾各刻一個小十字架。內容中出現安德魯佩魯賈字樣，該碑上半部份有殘缺，碑頂呈尖拱狀，尖拱下方浮雕兩個飛翔的天使，合扶「聖物」，十字架下浮雕一朵蓮花。儘管該碑磨損嚴重，但他與也里可溫碑刻的區別還是很明顯，比如「天使不帶僧帽，不著波斯式罩袍，沒有鬍鬚……」³⁶，通過與泉州發現其他八塊方濟各教徒墓石合併起來看，它們「一望而知，比景教墓石更少遠東形式，更少波斯的影響，更少與中國傳統圖案的揉合。在揚州發現的另外兩方意大利天主教傳教士墓碑的圖案與此類似。³⁷1951年，揚州南門龍頭關出土了卡特琳娜·伊利翁尼和安東尼·伊利翁尼墓碑兩通，分別為元代至正二年和至正四年的遺物，屬於意大利聖方濟各會教徒遺跡，其中一塊墓碑上刻拉丁語，內容為「以上帝的名，阿們！本處安眠已故維利奧納（Dominique De Viglione）先生的女兒卡特琳娜（Catherine），逝世於1342年6月。」此外，值得關注的是該碑上精美的圖案。碑上刻有懷抱聖嬰的瑪利亞聖母以及聖卡特琳娜殉教的場景，她是卡特琳娜的主保聖人。一名修道士跪在這些雕像下面的角落裡，他抱著代表女死者的嬰兒。據猜測維利奧納可能是定居在揚州的熱那亞商人。

36 楊欽章、何高濟，〈對泉州天主教方濟各會史跡的兩點淺考〉，載於《世界宗教研究》，3期（1983年）。

37 耿鑒庭，〈揚州城根裡的元代拉丁文墓碑〉，載於《考古》8期（1963年），頁450。

莫爾 (Arther Christopher Moule) 在《一五五〇年前的中國基督教史》中曾記載，將近17世紀末，耶穌會教士柏應理在江蘇常州得到一本13世紀的拉丁文《聖經》，現藏佛羅倫斯芬倫蒂圖書館。莫爾認為這本書很有可能馬可波羅或者其他歐洲人隨身帶去的。邱樹森則認為，這部《聖經》不大可能是馬可波羅留下的，一是因為他不是傳教士，二則他在《行紀》中已經明確講常州的居民都是偶像教徒，既然沒有基督教徒，也就不大可能留下《聖經》。所以這部《聖經》的來源有兩種可能：「一是在常州戍守的阿蘭等人改宗方濟各會基督教，因而遺下了這部聖經，二是擁有這部聖經的常州人的祖先已經入教，因而其後裔視此聖經為珍貴，珍藏長達四個世紀之久而不棄，如是，則為元代漢人入教提供了重要依據。」³⁸ 而最近，根據意大利學者 Patrizio Foresta 的研究，該《聖經》發現於江蘇的常熟，而不是常州，而最早保管這部著作的西方人有可能是常熟教區的負責人魯日滿，魯日滿和柏應理相互熟識，而且是柏應理在魯日滿去世後，將其遺骸帶回常熟。根據這一研究，《聖經》可能出自當地的官宦世家吳曆（吳漁山，1632-1718年）之手，吳曆在1672年皈依天主教。後經魯日滿引薦，見到柏應理，並受洗起名西蒙·沙勿略，1680年，吳曆離開常熟和魯日滿一起到澳門。³⁹

38 邱樹森，〈元代基督教在江蘇的傳播〉，載於《江海學刊》4期（2001年），頁124。

39 詳細資料，請參閱 Patrizio Foresta，〈柏應理和聖經回歸歐洲〉。感謝意大利若望二十三世宗教學基金會宗教研究所所長 Alberto Melloni 教授惠賜原稿及電子版。

此外，曾經由孟高維諾授予神職的汪古部首領闊里吉斯所建的天主教堂如今僅剩一片地基和瓦礫。在孟高維諾寫給其他教友的信中曾經提到，闊里吉斯回到他的封地後，建立一座雄偉的天主教堂，「奉獻給天主、三位一體和教宗」。如果此資料屬實的話，那麼它將是「整個東亞地區的第一個天主教堂」。⁴⁰鄂倫蘇木古城即為汪古部的都城之一，遺址中尚存一些殘破的建築遺跡，其中一處遺跡光基座便有3米，城中高大的建築物遺跡有50餘處，附近散落殘磚斷片及石柱礎，中有帶花紋的陶片，帶有波浪紋、溝紋的瓦頭及各類琉璃製品。據猜測，最大的基座便可能為闊里吉斯所建的教堂遺跡。

另據元代泉州多位主教書信的描述，泉州的兩座天主教教堂，一座在城內，另一座在城附近的樹林裡，後者為安德魯時建成。⁴¹而馬黎諾里經過泉州時提到，該處天主教堂有三座，想必在安德魯之後又新建教堂一所。泉州當地學者楊欽章認為城內的教堂遺址靠近東門城根的鄰近地段。因為在此地，已發現兩方方濟各墓碑。天主教在此建教堂的可能性較大。另外一處教堂，作者認為是在刺桐城牆的東北隅，此處曾掘獲多方十字架墓石，而當地是有名的色宅（色厝尾），外國人墓地也處於這一位置，而且這裡至東門城牆的距離也正好是「四分之一邁耳」的距離。

40 魏苞蕾著，楊星宇、鄭承燕譯，《敖倫蘇木古城——中世紀的內蒙古景教城市》，載於《內蒙古文物考古》2期（2001年），頁101。

41 轉引自何高濟、楊欽章，〈泉州新發現的元代也里可溫碑述考〉，載於《世界宗教研究》1期（1987年）。

更巧的是，本地尚有古時有大厝（大廈）的傳說，在這裡掘地，經常會挖到柱子殘段及磚石一類建築構件，這裡直到幾十年前還是泉州天主教堂的墓葬地。當然，楊欽章還提到一個有意思的佐證：「考古收穫表明，泉州基督教石刻大部份是在東至北門鄰近找到的，數量較多的穆斯林石刻主要來源於東門至東南方向的通淮門城牆及附近地段，印度教文物是在通淮門至南門的城牆中間。這也就是說，石刻遺物按教門不同相對地集中。近年來有關清真寺址和印度教寺遺址的研究可作說明。」⁴²對此，張星烺也曾推斷道：「仁風門外三里許，東湖畔，東禪寺旁百步許，十字架石所在之地，必即安德魯所建之教堂舊址。」⁴³關於元代北京的天主教徒，據中國社會科學院考古所徐蘋芳研究員的考證，孟高維諾所建的第二座教堂的位置應該在今地安門外帽兒胡同北面即明清時顯佑宮之地。

42 何高濟、楊欽章，〈泉州新發現的元代也里可溫碑述考〉，載於《世界宗教研究》1期（1987年）。

43 參閱張星烺，《中西交通史資料彙編》，第一冊，頁336。

高一志在絳州的傳教活動及 傳教策略研究

段春生¹

Abstract: The second stage of Alfonso Vagnone, S.J.'s (1566-1640) missionary work in Jiangzhou, Shanxi Province took place between 1624-1640. His works, including his preaching and translating of western books, were magnificent. However, there has been no academic publishing concerning Vagnone's missionary activities and his preaching methods until now. Only a few scholars mentioned Vagnone's missionary activities in Jiangzhou in their researches in the Jesuit's missionary history in Ming and Qing Dynasty. This article will use the research results of those scholars for reference and thus focus on discussing Vagnone's missionary activities in Jiangzhou. At the same time, it will also discuss the peculiarities of his preaching method in Jiangzhou and his influences on the Jesuit missionaries later in China.

1 香港聖神修院神哲學院教授，輔仁大學天主教學術研究院博士，意大利米蘭天主教聖心大學基督教歷史博士，羅馬宗座額我略大學教會歷史碩士，羅馬宗座額我略大學教會歷史文化遺產學士。

一、引言

高一志（Alfonso Vagnone, S.J., 1566-1640）於1624年底至1640年在山西絳州傳教，這是他在華傳教的第二個階段，在傳教與譯著西文書籍方面碩果累累。但是迄今為止，學界尚未有專文系統論述高一志在絳州的傳教活動及傳教方法的研究。只有少數學者在研究明清耶穌會傳教史時談到高一志在絳州的傳教活動。²拙文借鑒前人研究成果，集中論述高一志以絳州為中心展開的傳教行進圖。同時，也對高神父在絳州傳教的方法特點及其對後來在華耶穌會傳教活動的影響加以討論。

1. 絳州

頻頻出現在明清天主教史中的一個地名「絳州」，曾引起了許多史學家的注意。但查閱地圖，發現絳州地處晉南偏僻之一隅，在中國政治、經濟與文化方面的影響亦微不足道。那麼，為何絳州在山西天主教，乃至中國天主教歷史上能佔有一席之地，並產生一定的影響呢？懷著這樣的疑問，我們走進絳州這座歷史文化名城。

絳州為新絳縣之古稱，位於山西汾河河曲之地，始建於北魏太和十一年（487年），唐代為天下六大雄郡之一。³

2 巴托利的《中國耶穌會史》，高龍盤的《江南傳教史》，蕭若瑟的《天主教傳行中國考》，費賴之的《明清在華耶穌會士列傳及書目》，瑪喬蒂的《山西天主教自始至1738年》，方豪的《中國天主教史人物傳》，鄧恩的《晚明的耶穌會傳教士：從利瑪竇到湯若望》及黃一農的《兩頭蛇：明清第一代天主教徒》。

3 張成德纂修，《乾隆直隸絳州誌》，頁11-25；靳欣文、張俊佳等編纂，《新絳縣誌》（陝西：人民出版社，1997），頁5-14。

絳州曾與太原、臨汾齊名，稱「晉國三城」，曾是絲綢之路的源頭——洛陽與西域的重要連接點。又因有水旱碼頭，交通四通八達，擁有「鑄造業、手工業，七十二行，行行精」等豐富的資源，故有「南絳北代，忻州不賴」之說。絳州的歷史文化源遠流長，作為華夏文明的載體之一，它承載了以儒家思想文化作為主體的道德譜系，因其特殊的地理環境、風土人情，形成了獨特的地域文化，浸潤和培育了一代代的碩儒。⁴

絳州是儒家代表人物荀子（前313-前238）的故里，⁵其名著《勸學》至今仍膾炙人口。此外，被譽為河東聖人的王通（584-617），在清廉洞講學，促使儒、釋、道三教合一，為宋代理學的建立奠定了深厚的理論基礎。⁶而唐代的絳州人惟嚴闡釋是佛教本土化的實踐者，他與李翱（約773-約836）的學術對話衍生出宋明理學。⁷此後，以明代薛瑄（1389-1464）為代表的河東學派崛起，絳州王莊人太極拳宗師王宗岳為理學的發展也注入了新的活力。⁸

-
- 4 蔣彥民，〈明清絳州理學〉，《新絳文化：《弟子規》專輯》4期（2014年），頁24。
 - 5 張成德編纂，《乾隆直隸絳州誌》，卷2，頁9：「荀城晉公族荀氏邑，在州城西十五里。《水經注》曰：「古水西南逕魏正平君，又西逕荀城東，古荀國也。汲郡古文晉武公滅荀，以賜大夫原氏。」據此可知，荀子故里在絳州（今日新絳縣）城西北五公里的席村。參閱楊伯峻，《春秋左傳注·桓公九年》（北京：中華書局，1990），頁126；《山西省歷史地名通檢》中說：「古荀城，在新絳縣西北十五里席村」。
 - 6 王通（584-617年），字仲淹，諡號文中子，外號「王孔子」，河東郡龍門縣通化鎮人，隋朝大儒。參閱薛收撰，《隋故徵君文中子碣銘》，收錄於《全唐文》，卷一百三十三。
 - 7 參閱馮友蘭，《中國哲學史》（台北：台灣商務印書館，1993），頁811；羅聯添，〈李翱研究〉，《國立編譯館館刊》二卷，三期（1973年12月），頁55-89。
 - 8 劉保民，周琳，〈李毓秀考略〉，《新絳文化：《弟子規》專輯》4期（2014年），頁19。

至明末，絳州的理學研究之風盛行。繼河津薛暄為代表的「河東學派」之後，湧現出以辛全（1588-1636）與黨成（1615-1692）為代表的「絳陽學派」；以黨冰壑、王復初、王君棟等講學聞名的「嚴正齋」；⁹以及王復丸主持的正心社書院等。¹⁰明末絳州書院林立，學風日盛，其中較為知名的六座書院：崇理書院、啟光書院、河汾書院、正心社書院、嚴正齋書院以及文式書院。明清兩代600年，絳州出了30多位進士。¹¹高一志到絳州時面臨的就是這樣的一個擁有豐富而深厚的儒家文化學術的重鎮。

2. 高一志其人

明末意大利耶穌會士高一志，1566年1月，出生於意大利北部都靈城十公里外的特羅法雷（Tofarello）一個貴族家庭，自幼在耶穌會都靈中學接受了良好的人文主義培育。1584年10月24日，他進入米蘭佈雷拉耶穌會院（Berea College），研讀神學、哲學、聖經、靈修、修辭學、倫理學等人文主義學科。1599年，晉升為神父，後在該學院教授文學、修辭學、哲學五年。1603年4月9日，赴中國傳教，1605年2月底，抵達留都南京。¹²

9 「文式書院」為絳州段炳然所建。段炳然曾任泉州通判，後升為大理寺副團。參閱張成德纂修，《（乾隆）絳州誌》，卷11，頁18。

10 明末該書院由王復丸主持，曾邀請王子好在正心社書院主講「闡明理學，崇獎後進，士以次爭附之」。張成德纂修，《（乾隆）絳州誌》，卷11，頁18。

11 同上，頁23。

12 A. Chiotti, and L. Pfister, *Nella scia di un Grande. Sei illustri missionari Gesuiti Italiani nella Cina del XVI e XVII secolo* (Taiwan: Chungtai Press, 1991), pp. 26-35.

初到中國，他取名王豐肅，字一元，又字泰穩。¹³ 1604年至1609年間，他「深居，簡出入，寡交遊」，¹⁴ 努力學習中國語言與儒家經典。¹⁵ 1609年，鑒於中國傳教區的需要，利瑪竇任命王豐肅為南京會院負責人。¹⁶ 王神父不負利瑪竇的厚望，在短短幾年時間，他將南京教會打造成全國富有活力的教會之一。¹⁷ 1615年，王豐肅希望在全國範圍內展開轟轟烈烈的傳教活動，他甚至準備好呈給萬曆皇帝的奏摺。¹⁸ 因其傳教活動過份張揚外露，給那些文化極端保守份子提供了反教及「破邪」的口實，沈淮（?-1624）則充當「這一反對天主教的領袖」。¹⁹

1616年8月31日，南京教案爆發，王豐肅被捕入獄，1618年初被遣送至澳門，從此，他結束了在華傳教的第一個時期。1617至1624年，他在澳門聖保祿公學院教授五年神學與哲學。²⁰

13 方豪，《中國天主教史人物傳》（香港：香港公教出版社，1970），頁147。

14 《破邪集》，卷一，載周駟方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》（北京：北京圖書館出版社，2001），頁121。

15 P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, volume II, la nota 4, tra le pagine, p. 278; A. Chiotti, L. Pfister, *op. cit.*, pp. 86-87; *ibid.*, *I grandi missionari Alfonso Vagnone, op. cit.*, p. 45.

16 M. Ricci, *Lettera Annuale del 15 agosto 1606*, ASIA, Jia-Sin; P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, volume II, pp. 277-278.

17 A. Chiotti, L. Pfister, *Nella scia di un Grande. Sei illustri missionari Gesuiti Italiani nella Cina del XVI e XVII secolo* (Taiwan: Chungtai Press, 1991), p. 27; 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁83。

18 參閱高龍盤著，周士良譯，《江南傳教史》，第一冊（台北：輔仁大學出版社，2009），頁155。

19 同上，頁111。

20 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁113-128。

1624年3月，獲悉南京教案發起者沈淮歸天，王豐肅即潛至南京附近的建昌及丹徒縣一帶傳教。²¹為謹慎起見，他改名為高一志，字則聖，新名字的寓意：「一志」即一心一意「愈顯主榮」，²²字「則聖」，即希聖希賢，善盡傳教士的職務。高一志為自己改名字不僅是為了避免給傳教帶來不必要的麻煩，也是為了使自己的傳教工作有一個新的起點，以更好地貫徹和踐行利瑪竇的傳教路線。

出於對傳教士的安全考慮，徐光啟認為高一志在南京附近傳教有一定的危險，因為南京教難的餘波尚存。他就建議在華耶穌會負責人李瑪諾（Manuel Diaz Senior）派高一志到偏遠地區傳教，而那時山西絳州正急需一位傳教士。1624年9月底10月初，高一志領命於陽瑪諾，欣然出發奔赴絳州。²³

二、山西開教宗徒高一志

絳州是高一志到山西傳教的第一站，也是日後他傳教的大本營。他以絳州作為傳教的中心，向四周發展建立了許多地方教會團體。高一志於山西傳教十五年零四個月，在段袞與韓霖兩大家族的鼎力支持下親自「授洗8,000餘

21 「按丹徒天主教，在明萬曆己亥，有教士利瑪竇由上海來此，天啟四年，高一志司鐸來徒邑傳教」。見李丙榮續纂，《（光緒）丹徒縣誌》，卷一（民國七年刻本）；周恭壽修，趙愷纂，《（民國）續遵義府誌》，卷35（民國二十五年刊本）。

22 這個名字也正符合耶穌會的格言：「愈顯主榮」（*Ad Majorem Dei Gloriam*）。

23 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738* (Roma: Sinica Francescana, 1958), pp. 89, 106. Pasquale D'Elia *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, volume II (Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949), p. 277, nota 4（以下簡稱 *Fonti Ricciane*）。

人，內有功名中人二三百人」，「建教堂50餘座」，被譽為山西開教宗徒。

1. 絳州教會

1624年12月底，高一志這位「久經沙場，富有傳教熱忱和忘我工作的傳教士」，一到絳州便馬上投入到「勇敢的使徒工作中」。早在南京傳教時，高神父就顯示出「講道與勸化人的能力」，在到絳州十個月後，他的這些才能得到了更充份的發揮。²⁴

據1625年的年信記載，在他到絳州後的第一年（1625年），「有二百多新受洗者，有許多慕道者，也有許多人渴望成為慕道者。其中有文學士60多人，王室貴族數人。」²⁵蕭若瑟也認為段袞奉教後曾「勸其親族與其婿，明宗室王爺某同沾聖化」。²⁶據我考證，上述所說的「明宗室王爺」乃為「朱竊鐔」，其祖先是1461年由大同遷居於絳州的朱元璋的後代靈丘王朱遜焞。當靈丘王傳至朱竊鐔的祖父朱竊鏞時，「因其虐待並致死其叔祖父，被貶為庶人」。至天啟四年（1624年），朱竊鐔僅以靈丘王府管理的名義主掌靈丘王府。²⁷

24 F. Margiotti, *Il Cattolicesimo nello Shansi*, p. 106.

25 Dias, *Annua 1625* (ARSI, Iap. Sin. 115, I, p. 58), Dias, *Annua 1626*, p. 109; D. Bartoli, XVII, *Dell'istoria della compagnia di Gesù: La Cina* (Firenze: Leonardo Ciardetti, 1829), pp. 389-391.

26 蕭若瑟，〈天主教傳行中國考〉，載陳方中編，《中國天主教史籍彙編》（台北：輔仁大學出版社，2003），頁119。

27 據載，1461年「靈丘王朱遜焞在絳州建府，共歷十位靈丘王，嘉靖三十四年被封為朱竊鏞玄長孫。四十二年襲封。隆慶三年，因坐非刑致死曾叔祖，降為庶人。至第

當高一志到絳州時，靈丘王府仍住有1,000多人，財力雄厚。擁有皇室血統的朱鼐錚在絳州一帶雖然沒有兵權，仍實際上還擁有極大的權利。朱鼐錚因受到岳父段袞的感召，受洗奉教，且成為初期絳州教會的保護人之一。²⁸

據統計，高一志在段袞與韓霖鼎力協助下迅速打開傳教局面，僅在1626至1627年，他在絳州附近已建立了許多地方教會團體：1）至聖救世主會（*Crisitianità del SS.mo Salvatore*），有500居民，120位教友；2）聖母會（*Crisitianità della Madonna*），200居民，40位教友；3）天神會（*Crisitianità degli Angeli*），11,000或12,000居民，25位教友；4）聖伯多祿會（*Crisitianità di S. Pietro*），150位慕道者，40位教友；5）聖保祿會（*Crisitianità di S. Paolo*），約5,000居民，400位教友。這個團體發展到1633年，已逾上千教友。」²⁹

針對上述史料披露的數據，我仔細考辨《（乾隆）直隸絳州》及相關史料發現，在明清時期，距離絳州七公里的席村是一個擁有5,000人的大村莊，曾是儒家重要代表人荀子的故鄉。³⁰

十代朱鼐錚時，已非靈丘王，乃靈丘府宗理」。朱鼐錚著有《崇理帖》，卷一。參閱張成德編，《（乾隆）直隸絳州誌》，卷五，頁8；《山西通誌》：喬邦俊，《切音渠鉞》，二十四卷；梁繪稽，《古葉聲》，三卷；韓霖，《絳帖考》。

28 參閱高龍盤，《江南傳教史》，第一冊，頁265；蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，頁119。

29 F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi*, pp.106-107.

30 參閱頁332腳註3。

1. 中國天主教第一座由教友捐獻的教堂

隨著在絳州開教工作的發展，高一志很渴望擁有一座穩定的會院和教堂。因為，從傳教士來到絳州後，一直都是居住在韓雲府上，雖然韓府的人「非常慷慨大方，真誠好客」，但為長遠的發展計劃，應該建立會院與教堂，以作為傳教士固定的居所。但高一志那時沒有足夠的資金去實現這一夢想。當韓氏兄弟邀請高一志從江西建昌前來絳州時，也曾許諾給一處房屋及基地以準備建立教堂之用。1627年，韓霖參加舉人會試時，因擔心無法考中獲取功名，曾向天主許願，若金榜題名將建一座教堂，並為絳州的傳教士建立居住之所。待獲取舉人功名之後，他於1627年還願，「為傳教士購買下可供六人居住的房舍，包括一塊田園以及工作場所」。這是耶穌會在中國建立的第一個會院，也是中國第一個由信徒捐贈的會院。此時，高一志感慨地說，我們「可以在其中按照的常規開展我們的牧靈工作」。³¹

絳州有了新的教堂之後，高一志計劃在聖誕節之前，舉行奉獻聖堂儀式。絳州的教友熱情高漲，都希望藉此機會隆重地慶祝。但此時的高一志，由於南京教難的深刻教訓，以至於他「無論身在何處都特別小心謹慎，而且只選擇合適的時候去舉行教會的禮儀。」³² 為避免任何不測，他

31 Cf. F. Margiotti, *op. cit.*, p. 99.

32 Dias, *Annua 1625* (ARSI, Iap. Sin. 115, I, p. 58), Dias, *Annua 1626*, p. 109; D. Bartoli, *XVII, op. cit.*, pp. 389-391; Cf. F. Margiotti, *op. cit.*, pp. 98-99.

決定要在夜靜之時舉行奉獻教堂慶典。1627年12月8日，他們在新教堂舉行了首台彌撒，以慶祝「聖母無原罪節日」。³³鑑於韓霖兄弟對教會傳教事業的虔誠與慷慨，徐光啟於1632年（崇禎五年）欣然命筆，為山西絳州景教堂撰寫《景教堂碑記》，他寫道：

頃年，一二耆宿，周行秦、晉，所在名公，延留居之。於晉絳，則有兩韓孝廉，信向尤為篤摯，爰始爰謀，圖惟蔔築，將以崇嚴像設，奠安道侶。乃擇於城之東南，捐貲創建，為室若干楹，因馳書數千里，屬余記之……若孝廉之萬里將迎，捐資營造，可謂崇矣！肇立景門，獨有欽賜一區；至於郡邑，則晉京為始，可謂倡矣！³⁴

徐光啟與韓雲、韓霖有師承關係，韓氏兄弟因徐光啟的影響在北京受洗。³⁵他們在絳州慷慨奉獻大力支持高一志。徐光啟高度讚揚二韓為「信向尤為篤摯」，他認為在地方上幫助傳教士興建教堂，則以絳州為始。

1.2 段家莊教會

1626年耶穌會中國副省年報顯示：「高一志在絳州城外四里地建立新的基督徒團體，並為300人受洗，更有數目

33 *Ibid.*

34 徐光啟，〈景教堂碑記〉，韓琦、吳旻校注，《熙朝崇正集·熙朝定案》（北京：中華書局，2006），頁16。

35 高龍盤，《江南傳教史》，第一冊，頁163-165。

相當的慕道者」。³⁶這則資料顯示，高一志到絳州後所建立的第一個傳教點，距離絳州城西有兩公里地，根據絳州城的地理位置，無疑是段袞兄弟的故鄉段家莊。在該年的年鑑報告中詳細記載了段家莊隆重奉獻教堂的一幕：

段伯多祿（段袞）請神父（高一志）用一天時間，來他們村裡（段家莊），為所有教友做彌撒，在教堂裡，許多小朋友用中文唱著聖歌，神父畫十字聖號，並且做了許多的禱告，訓民對上鑄的蒙恩非常虔誠，並且對神父的到來，十分歡喜的度過了這一日。伯多祿同所有人一道來分派水果和食物，並對所有村民講，因為上主和神父的恩典，使他們每個人的罪過都得到赦免，還立即給了他們恩惠。在這個飢荒的時期，竟然還有人對窮人如此的慷慨，這使所有知道這件事的人都很驚訝。³⁷

這是段袞邀請高一志神父在家鄉段家莊舉行的開堂彌撒，在禮儀中有許多「兒童們唱著中文聖歌，神父畫聖號，做了很多的祈禱」。按照慣例，高神父為教友們舉行了告解聖事，使教友們藉由懺悔聖事獲得了罪過的赦免。段袞還給參與禮儀的教友們準備了豐盛的「水果和食物」，以慶祝教堂奉獻典禮。

36 Dias, Carta de 1627, ARSI, Iap. Sin. 115 I, f. 129; F. Margiotti, *op. cit.*, p. 106.

37 António de Gouvea, *Cartas ânuas da China: (1636, 1643 a 1649)* (Macau: Português do Oriente, 1998), pp. 88-90; 參閱湯開建，《明清天主教史論稿二編》，上冊，頁251。

時隔不久，段家莊教堂遭遇了嚴重的災禍：「1633年，在慶祝新年的時候，外教人選擇了在教堂前的廣場上演戲褻瀆了聖地，與他家失火一大半房子被燒毀了」。³⁸艾儒略對此有詳細地描述：

段君嘗立一聖堂，比鄰不戒於偶燼於火，段君仰而嘆曰：「是堂湫隘，吾主棄而去之矣。請更諸爽塏者」。復捐金庀材，另創一所，比前加麗焉。夫人當締創之後，忽遭焚毀，即有道力者，能自克於怨尤斯多矣。其不灰心而弛力者，幾人哉！段君不惟無怨尤，更加毅然之力，其不可及者也，此已！³⁹

據年信記載，1636年，在絳州建了兩座教堂，其中一座教堂就是段袞與段襲所建。因為之前的教堂，在春節期間，因鄰居不慎失火被焚。在1632-33年期間，段袞在自己的家鄉段家莊建立了一座教堂。年信中特別提到，段襲年僅十三歲的兒子（疑為段煜），把叔叔給的50枚壓歲銅錢奉獻為建教堂使用。⁴⁰

在1662年，年信中提到了段保祿，就是段袞的三弟段辰，他為絳州附近的一個教堂裝修了兩個祭台，無疑就是段家莊，是段氏兄弟的故鄉。⁴¹

38 Frères, *Carta de 633* (AHM, Jes. 160-11-10-3[21]); F. Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi*, p. 320.

39 艾儒略，〈口鐸日鈔〉，載鍾鳴旦，杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：台北利氏學社，2002），第二冊，頁583。

40 F. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi*, p. 577.

41 *Ibid.*, p. 325.

2. 以絳州為核心的教會發展行進圖

據《（乾隆）絳州志》記載，明代的絳州管轄五座縣城，依次是稷山縣、河津縣、曲沃縣、聞喜縣、絳縣。絳州「全境東西廣一百三十五里，南北袤一百一十里。所屬稷山縣在州西境，據州五十里；河津縣在州西境，據州一百里；垣曲縣在州東南境，距州二百里。」⁴²僅1634年，高神父就為絳州和蒲州兩地授洗1,530人。高一志每天都在不知疲倦地工作著，「在教內外人中間經常可以看到高神父傳教的身影」。⁴³

2.1 稷山教會

高一志在距絳州四十公里的稷山縣開教，應該歸功於段袞。據載，有一個無辜被判死刑的囚犯，向當時大名鼎鼎公好義的段袞求助幫他昭雪冤案。段公本著基督徒愛主愛人的精神，努力救該囚犯：

滿懷幫助鄰人熱火的段袞立即趕到了那裡，竭力為此無辜之人辯解，終於還那囚犯一個清白，使他無罪釋放。段公見義勇為愛人如己的博愛情懷贏得了稷山一帶民眾對天主教極大的興趣，經過他熱情宣講基督信仰，很多人都願意信奉天主教。段袞遂邀請高一志前來給他們授洗，僅一次就授洗70多人。後又有許多人皈依教會。⁴⁴

42 張成德編纂，《（乾隆）直隸絳州志》，卷一，頁16。

43 費賴之，《明清耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁93。

44 F. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi*, p. 111.

為了推動在稷山縣的傳教事業，贏得稷山民眾對天主教的好感，培養接受基督宗教的人心的基礎，段袞熱心於慈善事業，慷慨解囊投入一大筆資金，幫助稷山縣廉城一帶修了一條水渠，贏得了當地民眾的愛戴。⁴⁵對此，李縈觀在其《東雍耆舊傳》一書中，記載段袞「會於稷山廉城，開猛水一渠灌田。至今鄉人稱為段家渠」。⁴⁶

瑪喬蒂沒有指出稷山教會的具體位置，但我據《稷山縣誌》記載，推知位稷山縣林村應是受段袞影響，由高一志受洗的第一個教會團體。⁴⁷

2.2 曲沃教會

曲沃的第一個教友張家，曾在1616至1617年在北京由龐迪我接受洗禮，後被派到南京協助被收監的教友，在南京他遇到了李之藻的親戚夏玉（依納爵），夏正在物色一個印刷為傳教士辯護的書籍的印書坊，張家於是協助這些工作，就在此時與余成元神父及另外四位教友一起被捕入獄，為基督信仰作了英勇的見證。⁴⁸

曲沃教會的發展也和段袞有一定的關係。據李縈觀的《東雍耆舊傳》記載：段袞曾經「撫養曲沃門人張圖南，

45 稷山縣廉城曾為趙國大將廉頗為抵禦秦國入侵的練兵場。

46 李縈觀，《東雍耆舊傳》（中國國家圖書館古籍部，書名登錄號91626，索取號110902），頁47。

47 《稷山縣誌》，（太原：山西人民出版社，1994），頁556。

48 陳垣並未仔細考證，只認為「張家是走街串巷的買水人」，他受洗是「因同鄉稱說」。參閱陳垣，《從教外典籍見明末清初之天主教》（台灣：輔仁大學出版社，1985），頁22。對此，瑪喬蒂有詳盡的考證，且證據可信。見F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p.109.

幼孤自強，婚娶後，遣歸故里，以承張祧張氏子孫，借以繁衍。其功德及人類如此」。⁴⁹張圖南自幼跟隨段袞生活，猶如父子，受到段袞的信仰的影響，回家之後熱心傳教。

據年信記載，1630年，在曲沃已經有了天主教，直至1637年，高神父首次去曲沃看望教友。時任曲沃縣令耿章光⁵⁰是山西巡撫耿如杞之子，他曾向高一志索取有關基督宗教的書籍，⁵¹並為高神父校閱《修身西學》之卷三。⁵²

耿章光以特殊的禮遇接待了這位首次到訪的被大家視為奇人的西方傳教士。瑪喬蒂認為，耿章光還「為高一志神父建造了一座教堂，附設有很大的住房和院落」。⁵³為了避免將來敵對的親眷會有流言蜚語，在高一志離開前，他便想要把饋贈房屋和院落的公證文書交予高神父」。⁵⁴

在傳教士極為缺乏的情況下，高神父只好派一位傳教員負責曲沃的教務。據我推測，這位傳道員有可能是段袞的義子張圖南。在張的帶領下，曲沃的教務蒸蒸日上。高一志患病期間，曲沃的教友非常關注他的病情，「有一位女教友按照教會的禮規，在剛剛守完一個四旬嚴齋後，因為高一志患重病，接著又開始守齋，直至讓高一志完全康

49 李鏞觀，《東雍耆舊傳》，頁47。

50 光緒，《山西通誌》，卷180，〈名宦錄八〉記載：「崇禎間以進士知曲沃縣令」。

51 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p. 108.

52 高一志，《修身西學》，卷一，收錄鐘鳴旦，杜鼎克等編輯，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第一冊（台北：利氏學社，2009），頁43。

53 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p. 108.

54 *Ibid.*, p. 109.

復為止」。⁵⁵ 於此可見，曲沃的教友們對高一志的感情很深。直至今日，曲沃還有一個教友團體。

2.3 夏縣教會

歷史學家範文瀾認為夏啟龔位建立了夏朝，定都安邑，後改名為夏縣。⁵⁶ 這裡是北宋著名的文學家、史學家、政治家司馬光（1019-1086）的故里。夏縣距離絳州比較近約有75公里，正是由於地理近的緣故，夏縣的異教團體較早獲悉了在絳州的高一志傳教的事蹟。陽馬諾在1627年的年信中報導高一志曾在夏縣建立教會。⁵⁷ 瑪喬蒂對此敘述道：

最初動身前來澄清所傳流言者乃是一些齋戒食素教派的信徒。在夏縣，他們組成了一個約有一百多人的頗具影響力的團體，其中的一些人率先來到絳州拜訪洋人傳教士。此次會面在友好氛圍中進行，談論的話題極有興致；他們回去後盡述其積極之處。以至於他們萌生了要去聽取洋傳教士的好奇心。很快，有第二批人、第三批人持續前去，直到在1627年出現了一個由二十多人組成的基督信仰小團體。⁵⁸

55 *Ibid.*

56 范文瀾，《中國通史簡編》，修訂本第一編（北京：人民出版社，1965），頁102：「啟放棄陽翟，西遷到大夏，建安邑」。另有一說夏都在河南「二里頭」。參閱林天人，《先秦三晉：區域文化研究》（台北：古籍出版社，2003），頁39-46。

57 費賴之，《明清耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁92。

58 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p. 132.

之後，那裡的許多男女老少都渴望高一志到他們那裡傳教，給他們施洗。高一志應邀到夏縣探訪教友，並在那裡開教。迄今為止，那裡仍有教友團體。

2.4 蒲州教會

蒲州在山西南部，地位之所以重要，不僅因為其地處黃河三角洲，介於河南與陝西之間，自然風光迤邐；且因民風古樸、崇尚讀書，是眾多學者仰慕遊學的勝地。

蒲州（今天的永濟縣栲老）教會是高一志於1625年在榮休宰相韓爌（1564-1644）鼎力協助下建立，其重要性僅次於絳州。⁵⁹韓爌「在京居官年久，與徐光啟、湯若望等熟識，習聞聖教道理，深知真正，向慕已非一日」。在經過對天主教和其他宗教做了仔細考辨之後，他確認「宗教之正者莫若天主教，為祖國利益，願國人皆信奉之」。⁶⁰

高一志去蒲州開教，全有賴於韓閣老的鼎力支持，待高一志抵達後，他以極高禮遇款待這位傳教士，並在該城的學者中間為他營造接受基督信仰的良好氛圍。⁶¹韓爌「時方致仕歸里，遂遣人邀高司鐸來蒲州開教，為時不久，教化大行，宰相家亦多領洗者」。⁶²

59 *Ibid.*

60 費賴之，《明清耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁94。

61 E. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi*, p. 132；鄧恩著，余三樂，石蓉譯，《從利瑪竇到湯若望——晚明的耶穌會傳教士》（上海：古籍出版社，2003），頁287。（以下簡稱《從利瑪竇到湯若望》）。

62 蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，頁120。

瑪喬蒂認為「高一志在蒲州拷老一次授洗150人。⁶³其中，有韓閣老兒子受洗，洗名為韓伯多祿（Pietro Han）」；⁶⁴同時，受洗的還有韓爌的侄子韓奎（萬曆四十三年舉人，刑部主事）、韓泊（崇禎六年舉人，廣平知府）有科名365⁶⁵。韓爌的其他親屬，如「其從兄弟韓、其子韓埴、侄子韓奎與韓泊」，均曾與段袞、韓雲、韓霖以及王徵等教友協助高一志較刻《修身西學》。⁶⁶後來，韓泊與段袞、韓霖一同校閱高一志的《譬學》。⁶⁷故可以確認他們均曾受洗，且積極參與高一志以文字弘教的工作。

在韓爌的竭力協助下，高一志在蒲州拷老開教碩果累累，四個月後，當他離開蒲州時，該地已有一個信仰活潑的教會團體。幾年後，蒲州很快發展成可以與絳州相媲美的天主教中心。1634年，韓爌奉獻了一座住宅供高一志傳教使用。1637年，蒲州天主教徒人數已經相當多，高一志遂請中華會省長派遣一位新的傳教士常駐此地，於是郭納爵（Ignace da Costa, S.J.）被派來蒲州主持教務。⁶⁸

高一志在蒲州傳教期間，藉韓閣老的人脈關係與當地政府建立了良好關係。首先，借助韓閣老的名望，他接觸

63 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p. 132.

64 *Ibid.*, p. 134.

65 Chen, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, pp. 117-118.

66 高一志，《修身西學》，收錄鐘鳴旦，杜鼎克等編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第一冊（台北：利氏學社，2009），頁107，147，179，201。

67 高一志，《譬學》，收錄王美秀主編，《東傳福音》，第三冊（合肥：黃山書社，2005），頁265。

68 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p. 134.

到了與蒲州僅一河之隔的潼關執政官李燁然。⁶⁹李氏曾為高一志校閱並潤色《寰宇始末》一書。⁷⁰與此同時，高一志也認識了時任蒲州臨近的芮城縣令倪光薦。⁷¹倪氏曾為高一志校閱了《修身西學》。⁷²倪光薦在山西一帶，有可能是幫助高一志校稿後歷任最高職務的官員。⁷³據載，1637年，潘同春任明末倒數第二任蒲州知州，高一志應當借助韓閣老與潘同春有交往。⁷⁴高一志與韓燿一直保持良好的友誼，高一志曾數次拜訪該教會。高一志去世後，韓閣老親自寫了一篇椎心泣血的祭文派專人到絳州悼念這位故友。⁷⁵

由高一志一手建立的蒲州耆老天主教團體，至1717年，中國耶穌會神父何天章（1667-1736）曾勸化蒲州耆老「全村之人入教也」，⁷⁶成為山西南部一個教會的中心。歷經三百年風雨飄搖之後，以耆老為中心的蒲州教會，迄今仍有一個信仰活潑的教會團體。

69 《（光緒）蒲城縣新誌》記載道：「李燁然，字文若，山東汶上進士，四十一年（1616）任」。

70 參閱金文兵，〈明末地方教化引耶入儒〉，《世界宗教研究》，3期（2012年），頁95。

71 倪光薦，字達甫，號東洲，是來自天津平谷縣的進士，後來歷升為工部尚書。參閱〈名宦傳〉，《芮城縣誌》，第八卷（台北：成文出版社，1976），頁518。

72 高一志，《修身西學》，收錄鐘鳴旦，杜鼎克等編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第一冊（台北：利氏學社，2009），頁55。

73 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, p. 132.

74 周景柱纂修，《乾隆蒲州府志》，第六卷，頁22；黃一農，《兩頭蛇》，頁274。

75 *Ibidem*.

76 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁412-413。

2.5 平陽教會（臨汾）

高一志在山西建立的最後一個傳教基地是平陽府（今天的臨汾）。該城早在公元前2357年就已成爲堯帝的首都，且歷代以來，在政治、經濟、與軍事等方面的都極爲重要。

1639年，高一志神父來到平陽，拜訪了山西平陽府知府盧灰胤，⁷⁷他曾於1635年即協助高一志校閱《修身西學》。高一志與知府盧灰胤的交往可能是在1627年至1635年之間。高一志得到了老朋友盧灰胤及其他官員的熱情款待，他們希望高一志在平陽也建立教會團體，並「在城中購買一處宅院」。高一志馬上告知在絳州的韓霖與段袞，在韓、段的協助下購買了一座院落：

其中，至少可以居住20位傳教士，以及所需僕役。高一志馬上搬進去，將一處大廳改建爲小教堂，爲其裝飾祭台，並懸掛救世主與聖母像。前來參訪的客人，均向聖像行禮，並聆聽入門的基督信仰的教義。⁷⁸

因爲有很多教會團體都需要高一志去照顧，他無法長期居住在平陽，在平陽傳教一段時間，安排好管理教堂的

77 （雍正）《平陽府誌》，卷十九「同知：」盧灰胤，大順子，山西平陽府知府，萬曆四十六年戊午科舉人。

78 Frères, Carta de 633 (AHM, Jes. 160-11-10-3|21); F. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi*, pp.109-110, 577.

人後，他就返回絳州，同時希望耶穌會在華負責人能為那裡派遣新的傳教士。⁷⁹

2.6 絳縣

據高龍盤記載，高一志去世前不久，應在1639年左右在距離曲沃縣不遠的絳縣開教，並建有教堂，約有150人受洗。這個數字還沒有計算垂死的嬰孩和頻危的成人受洗者。第一個邀請高一志去絳縣開教的為利奧（Léon），⁸⁰他在絳縣城中「又雄於財，在城中極有勢力。當時教務報告稱利奧曾復活一個死孩，為之付洗」。⁸¹

在眾多為高一志校閱書稿的人名中發現，有來自「南絳」的陳所性，曾幫高一志校閱了三本書：依次是「南絳居士陳所性閱」《天主聖教四末論》，「南絳後學陳所性閱」《空際格致》，「南絳後學陳所性全校」《勵學古言》。⁸²據《（順治）絳縣志》記載，陳所性，字鼎卿，絳縣人，「崇禎元年恩選貢，順治間曾負責編纂《絳縣志》」。⁸³他出身世宦之家，父親陳讓官至「大寧都司教授」，弟弟陳所抱「順治十六年進士，官至淮安同治，卒於官」。⁸⁴黃一農認為「鼎卿陳子」是「金尼閣的門生」，⁸⁵

79 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi*, pp. 109-110.

80 從「利奧」的名字可知是教友受洗時取的洗名。一般傳教士在寫年鑑報告時，多採用基督徒的洗名。譬如，段袞（Pietro Duan）與韓霖（Tommas Han）。

81 高龍盤，《絳州傳教史》，第一冊，頁268，271。

82 黃一農，《兩頭蛇》，頁102。

83 趙士弘等修纂，《（順治）絳縣誌》，卷下，頁36。

84 黃一農，《兩頭蛇》，頁103。

85 同上。

金尼閣是1624年在絳州傳教，據此可知，陳所性應於1624年受洗於金尼閣，是絳縣的第一位天主教徒。他邀請高一志到絳縣開教。於此可以推知，上述高龍盤所提到的利奧就應該是陳所性的洗名。

此外，與韓雲和韓霖為高一志一起校閱《修身西學》與《寰宇始末》二書的衛斗樞，字子建，也可能是絳縣人，且與陳所性一起由金尼閣受洗。黃一農認為：「協助刊刻《西儒耳目資》的韓雲、衛子建以及陳鼎卿」均一起奉教。⁸⁶

3. 中國教會歷史上第一所孤兒院

在1634年，山西發生蝗蟲大災難，鋪天蓋地的蝗蟲自東而西席捲大地，莊稼顆粒不收。蝗蟲災難過後，山西省又遭受了可怕的飢荒。⁸⁷ 1634年的年信記載山西有八個月「沒有下過一滴雨，連雲彩的影子都沒見過[……]全省哀鴻遍地，餓殍遍野。在絳州街道上躺滿了屍體，城外四周的護城河被死屍填滿」。⁸⁸ 對此，費賴之也寫道：「絳州大飢，人民死者千計，饑民為求生，至殺生人掘死屍以為食；母殺其子，致令人憶及耶路撒冷城被圍時之慘象」。⁸⁹

86 同上，頁104。

87 徐昭儉編纂，《〈民國〉新絳縣誌》（南京：鳳凰出版社，2005），頁641；鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288。

88 Manuel Gomes a Manuel Dias senior, Chiang- Chou, La relazione inviata ai superiore dal p. Nicolas Trigual, il 2 luglio 1634；鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288。

89 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁93。

面對如此嚴重的災情，高神父於1635年，在絳州創建了在中國傳教史上第一所孤兒院。他委託方德望（Stefano Fabro, S.J.）和陸有基修士（Manuel Gomes, S.J.）負責照管，不久他們就收留了三百多棄嬰。方、陸二位修士為被遺棄和有死亡危險的孩子施行洗禮。⁹⁰

高一志所創辦的這項慈善事業一開始就得到了官方的允許和支持。⁹¹因而，從絳州開始發展到全省，他每到一地傳教，只要有可能就建立孤兒院，並交由信徒管理。如此「官民見其慈善濟眾，甚德之。婦女爭施首飾以助」。孤兒院成為教會在仁愛工作方面一個喜樂的標記。⁹²高一志為幫助苦難中的絳州民眾付出了不知疲倦的努力，贏得了當地信徒的大力支持。⁹³1634年，金彌格在年信記載：

在絳州首先開倉賑災的是韓霖和韓雲。韓霖除了自己捐出五百兩銀子之外，還籌措募集了一筆相同數額的捐款。⁹⁴段袞在他的門口分發食物，還把他的家改造成一所孤兒院和簡陋的醫院。有多達一百名孤兒住在他家。段袞兩隻手各抱著一個被遺棄的孩子走回家，這成了當時在絳州的一個常見的景觀。當時他的夫人還沒有受洗，她對段

90 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288；高龍鑑，《江南傳教史》，頁167。

91 D. Bartoli, *Opere della Cina*, volume XVIII, *op. cit.*, pp. 395-396；費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁93。

92 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁93。

93 參閱鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288。

94 張成德纂修，《乾隆直隸絳州誌》，卷17，頁16。

衰如此執著的基督徒生活表示反對。段衰笑著對她說，不僅僅是名義上，而是要在實質上做一個天主教徒。⁹⁵

據巴托利對此也記載：「當地有一信教官員段衰，洗名伯多祿[……]他不時去城鄉收集乞兒，還給以關懷照顧。一次，有人告訴他，有一棄兒被活埋，他立即趕去，將其救出。」⁹⁶

段衰通過自己基督徒的榜樣皈化了他的兩個弟弟和妹妹。他的妻子在患重病後，也最終受洗奉教。⁹⁷

4. 高一志終老絳州

1639年耶穌會年鑑報告，給我們記錄了高一志的身體狀況和其他相關信息：「73歲，健康正常，在會51年，在華36年」。⁹⁸鄧恩記載，「高一志在古稀之年仍如同年輕人一般，不知疲倦地在上主的葡萄園裡工作。」⁹⁹

高一志直到去世前兩個月，仍一如既往的忘我地傳教。1639年末，正在平陽府傳教的高一志因積勞成疾突然

95 Manuel Gomes a Manuel Dias senior, Chiang-Chou, La relazione inviata ai superiore dal p. Nicolas Trigual, il 2 luglio 1634; D. Bartoli, *Opere della Cina*, volume XVIII, pp. 395-396; 參閱鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288-289。

96 費賴之著，梅乘駟、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士傳1552-1773》（上海：光啟出版社，1994），頁104。

97 同上。

98 1639 Catalogo Shansi, p. 315.

99 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁288。

病倒，不得已返回絳州休養。但當他的健康稍有好轉，便一刻也不停的又去工作。1640年2月，他在視察絳州附近正建設的教堂時突然暈倒。返回絳州後，他又支撐了兩個月。得悉高神父病倒的消息，教友們無論遠近紛紛趕來看望他，為他祈禱，希望他能夠早日康復，然而他病情沉重，醫生無回天之力。1640年4月9日，「他的屋裡擠滿了他的信徒。在他們的環繞下，高一志溘然而逝，享年74歲」。¹⁰⁰自此，中國教會痛失了一位優秀的傳教士，一位深受基督徒與非基督徒們熱愛與尊重的慈父。¹⁰¹

高一志的靈柩在教堂放了八天，每天都有很多信徒輪流為他守靈、祈禱唱聖歌。年信記錄下在黃昏時極為感人的一幕：「他們沒有採用外教人為死者燒紙的習俗，而是聚在棺柩的祭台前，誦唸兩三分玫瑰經；祈禱結束後，眾信徒泣不成聲，淚流滿面，就如子女失去父母般痛哭哀傷」。¹⁰²

據年信記載，高神父的去世給段袞帶來的痛苦，要比他的妻子去世給他帶來的痛苦還要大。¹⁰³金彌格神父（Michel Trigault, S.J.）感慨道：「事實上，他（段袞）妻子的去世，只是孩子們痛失了媽媽，而傳教士的去世，則是要痛失對新生教會極為有效的助佑。」¹⁰⁴

100 同上，頁289。

101 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 103.

102 *Ibid.*

103 *Ibid.*, p. 320.

104 *Ibid.*

驚聞噩耗，本城靈丘王府宗理朱鼎錕佩戴朝服在第一時間前來弔唁。稍後，城中在職官員、士紳，以及其他許多城鎮的有名望之人士紛紛而至，「以行他們長輩去世後所行之禮」，對高一志表達了他們的深深的哀思和敬意。¹⁰⁵

除了有官員、文學士，也有商店店主、農民和貧民，也都紛紛前來表達他們的悼念和敬意。¹⁰⁶ 噩耗傳至蒲州，榮休宰相韓嶺亦甚感悲痛，他在「長一丈二寬五尺的白綾上」，親自撰寫了感人淚下的悼詞，並派了兩名家族成員專程前來祭奠。與此文相配的還有絳州城文人善會送來的一篇祭文。之後，還有大批官員和學者，其中很多都是非天主教徒也寫了類似的祭文，由衷讚揚高一志的高尚品德及其為絳州一帶所作的貢獻。¹⁰⁷

段袞與段辰兄弟在家鄉段家高堰墳莊捐地五畝，在周圍建有圍牆。金彌格只接受了墓地，根據高一志的遺囑，本著耶穌會士神貧的精神購置了一個簡陋的棺柩。¹⁰⁸ 1641年的年信詳細的記載了絳州教會為高一志舉行的隆重的葬禮：

第八天，由金彌格神父主持隆重的殯葬彌撒，有兩千多人的送葬隊伍蔚為壯觀，其中有四百

105 *Ibid.*

106 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁289。

107 ARSI, *Jap-Sin.*, pp. 266/ 47 / 2; Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 103; 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁289。

108 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 103.

人舉著火把，另有四百人帶著準備發給窮人的救濟品。在他們之後行進的是那些比較傑出的天主教徒，每人一手持念珠誦念玫瑰經，另一手托著香爐。跟在天主教徒送葬隊伍後面的是全城的官員，王室的王爺，最後是身著白色祭衣的金彌格神父。高一志的遺體被自然流露的悲哀所籠罩。¹⁰⁹

段袞為高一志立了石碑，正面書有「泰西耶穌會士高一志之墓」幾個大字，旁邊有用中文與拉丁文刻寫的高一志生平簡歷的銘文。在墓門上鑲嵌有一塊用小篆題寫的長方形石碑：「泰西耶穌會士高則聖先生之墓，段袞立。」¹¹⁰高一志的遺體被葬在段家莊高崖墳，位於絳州城西五華里，後來絳州的傳教士去世後亦葬於此。

三、高一志在絳州的傳教策略

1. 高一志與官府的交往

高一志在絳州所「面對的環境和晚明的標準格局相一致，和北京及其他外省的傳教中心亦無不同。」¹¹¹尤其是，在經歷南京教難（1616-1617）之後，高一志痛定思痛，他深知教難對剛傳入中國的天主教具有毀滅性的打

109 ARSI, Jap-Sin., pp. 266/ 47；鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁289。

110 2012年8月，高一志墓碑被盜，發現於其墓門上的石碑。

111 Hbert Delahaye, and Chatherine Jami, eds., *Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, 34 (Paris: College de France, 1993), pp. 3-22.

擊。因此，他格外珍惜再一次進入內地傳教的機會。他初到絳州就開始考慮如何儘早與當地官員取得聯繫，建立穩固的友誼，以獲得傳教的自由和官方的庇護。而身為舉人的天主教徒韓雲借助其豐沛的社際網絡與當地得天獨厚的人脈資源，協助高一志與山西省知府曹爾禎¹¹²取得了聯繫。¹¹³

在韓雲幫助下，1626年底，高一志給山西知府曹爾禎寫了一封措辭極為典雅得體的信，闡明他與羅雅谷神父（Giacomo Rho, S.J.）¹¹⁴來絳州的目的，以及表示隨時願意為曹知府效勞。這封充滿敬意的信函頗得知府的歡心，知府贈送他們每人一件禮物，而兩位傳教士也迅速給知府回贈了從歐洲帶來的精美的禮物作為酬謝，知府頗為珍愛這些來自異國風情的禮物。¹¹⁵

1627年初，知府曹爾禎邀請高一志與羅雅谷前去太原拜訪知府，兩位神父來太原府，要舉辦一次關於「西教」與「西學」的大會。對此馬喬蒂敘述道：

當兩位傳教士到太原後，受到了非常隆重的款待。他們住在省府官邸（知府衙門），知府以自己生活的規格招待二位神父。很遺憾，神父們在剛到了太原不久，知府忽然接到了皇帝的聖旨，

112 曹爾禎於1624到1628年在山西太原任知府。吳廷燮，《明督撫年表》（北京：中華書局，1982），頁195。

113 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 96.

114 1626年冬，羅雅谷奉命來到絳州協助高一志傳教。參閱 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 96.

115 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 96.

山西境內有韃靼侵擾，知府必須去巡查所轄的邊界。知府不得已取消了即將舉行的宗教和科學大會的計劃，給兩位神父一封信及一些禮物，讓他們返回絳州。¹¹⁶

在結束了長達三百五十多公里的長途旅行之後，已是花甲之年的高一志因過度疲勞而病倒。絳州的教友們為他舉行了長久的「祈禱、施捨、守齋」等善功，並在生活方面給予精心照料。經過一段時間的療養，高一志終於挺過了死門關，逐漸獲得康復。¹¹⁷當曹知府獲悉高一志因太原之行患重病的消息後，馬上寄了一封道歉的信：

他解釋不應該在那個艱難的時期邀請他去太原。與信件一起的還有贈送給兩位神父的禮物，以及知府親自書寫的一塊有四個燙金大字的牌匾，內容是傳教士們在這個教堂所宣講的是真實而正確的法律。他們教導民眾孝敬父母，忠於國家，敬愛天主。¹¹⁸

這塊燙金「牌匾」不僅是知府曹爾禎對高一志所傳天主教義的肯定，且給傳教士們帶來了極大的榮譽。當地教友熱情高漲，不顧高一志的反對，在靈丘王朱鼎鐸的帶領下舉行了隆重的「牌匾」遊行。¹¹⁹

116 謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》（上海：古籍出版社，2003），頁96-97。

117 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 96-97.

118 *Ibid.*, p. 97.

119 *Ibid.*, p. 99.

之後，他們把牌匾懸掛在教堂院門的大門上，教堂處於絳州城的主要街道，如此吸引了許多來往行人駐足觀看，並懷著極大的興趣討論此事。這塊燙金牌匾起到的效果遠遠超乎高一志的想像。山西各級官員，尤其是絳州及臨近的地方官員紛紛爭相與高一志交往並建立友好的關係。¹²⁰

知府贈送牌匾這個行動擴大了教會在絳州的影響力。此前，人們對教會的一些流言蜚語，說高一志被知府帶到了太原是為了接受懲罰的謠言也不攻自破了，許多教外人士由此改變了對教會的看法。¹²¹

1636年，一位北京的高官路過絳州，拜訪了傳教士，表示如果他們有需要，他可以在各方面提供幫助。這樣的好運也讓一些對傳教士保持中立態度的官員對高一志另眼看待，因此教會在那個時期獲得了和平與發展。¹²²

2. 宮廷傳教士與絳州傳教士的互動

高一志之所以能借助與地方官員的交往迅速打開在絳州傳教的局面，在一定程度上要得力於宮廷傳教士的積極協助，在地方傳教士與宮廷傳教士之間有一種深深的默契與合作。¹²³

120 *Ibid.*, p. 98.

121 *Ibid.*

122 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, pp. 98-99.

123 康志傑，《16至18世紀湖北天主教的發展特點分析——基督教與區域文化的相遇和對話》，頁168。

1630年5月11日，鄧玉函（Johann Schreck, S.J.）在北京去世後，在絳州傳教的羅雅谷（Giacomo Rho, S.J.）被徐光啟調到了宮廷和湯若望一起編修《崇禎曆書》。¹²⁴ 高一志與羅雅谷借助地方與宮廷兩條線的互動，為絳州釀造了一個寬鬆和諧的政治環境。

1632至1636年，高一志與在曆局工作的會士們有學術方面的良好互動。如在1632年與龍華民及湯若望一起訂閱羅雅谷的《聖記百言》；1633年，與高一志、龍華民、湯若望一起訂閱羅雅谷的《齋克》；1634年，與陽瑪諾、湯若望訂閱羅雅谷的《周歲警言》，1636年與龍華民、羅雅谷訂閱湯若望的《主制群徵》。期間，程廷瑞給高一志校閱《斐祿匯答》；陳於階校閱《斐祿匯答》、《十慰》；身為欽天監博士的楊之華為高一志校閱《費祿答匯》。從高一志與宮廷教士之間的學術互動，可知他們有相當頻繁的交往，且宮廷教士常為借助與皇帝的特殊關係，使得一些地方反教勢力消匿於萌芽狀態。

然而，並非好運連綿，1638年4月26日，羅雅谷因病去世於北京，高一志失去了曾經與之親密合作的夥伴。在湯若望請求下，崇禎帝親寫謚文讚譽天主教，也表彰了服務於欽天監的耶穌會士。¹²⁵ 湯若望把皇帝寫的謚文謄抄了數份，加蓋玉璽金印分發到全國的十幾個耶穌會院。皇帝御

124 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁194。

125 Vagnone a Giovanni Ferrari, Shanxi 25-4-1639, ARSI, Iap. Sin. 161 II, f. 219; F. Margiotti, *Il cattolismo nello Shanxi*, p. 98.

筆的「欽褒天學」被製作成牌匾，由皇親親自送給高一志負責的絳州教會，這個為當地教會帶來了極大的榮耀。¹²⁶

3. 第一個來自官府嘉獎傳教士的文告

高一志以不知疲倦的精神興辦各種慈善事業，對災難中的絳州民眾表達了教會的關懷。韓霖與段袞受高一志的影響，在絳州慷慨捐錢捐糧，照顧棄嬰、收容難民。與此同時，高一志藉著書立說施行教化，其《童幼教育》、《達道紀言》、《齊家西學》、《修身西學》、《十慰》等系列西學叢書，對晚明山西社會，乃至整個大明帝國都有極大的影響。高一志的這些善舉得到了絳州知州雷翀的特別認同和嘉獎。1635年，雷翀在給絳州民眾的佈告中寫道：

幸有西儒高先生，修身事天，愛人如己，以教忠教孝為第一事。上自聖天子，賢宰相，莫不敬禮之；以至晉紳、學校諸君子，尊之如師傅，愛之如兄弟。百姓從其教者，皆化為良民。其有功朝廷大矣。爾鄉民有心向善，何不歸於正道？乃甘從邪教，欲為善反得惡耶？夫聖天子，固天縱之聰明；而賢宰相以下，皆孔聖之弟子也，豈識見不如鄉民？爾等又何疑焉，而不棄邪歸正哉！¹²⁷

126 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, pp. 98-99.

127 《絳州正堂雷翀為尊天闢邪事告示》，收錄在鄭安德編，《明末清初耶穌會文獻彙編》，卷三，第二十四冊（北京：北京大學宗教所，2003），頁25。

雷翀明確肯定了高一志所宣揚的天主教的社會及倫理價值，「修身事天，愛人如己，以教忠教孝為第一事」與「以至晉紳、學校諸君子，尊之如師傅，愛之如兄弟」。雷翀勸勉絳州居民，「爾鄉民有心向善，何不歸於正道？乃甘從邪教，欲為善反得惡耶？」他間接勸勉治下人民，藉由信奉天主教，修身事天，愛人如己，學忠學孝，改邪歸正，進而實現社會長治久安，人民安居樂業的政治理想。這反映了明末許多士大夫在晚明帝國大廈將傾之際，欲通過學習「西學」與「西教」以實現挽救大明之良藥的深切願望。¹²⁸

4. 文化適應與學術傳教

在17世紀30年代裡，中國教會沒有「因為福建受到了挫折」而受影響，相反高一志在山西絳州的發展給整個中國教會帶來了鼓舞和士氣。¹²⁹ 1634年中華耶穌會副區長傅汎際致信總會長稱讚高神父「有教徒數千人，散佈於五六城市及五十餘存中，每年不憚勞苦，周巡兩次，而安居時則編撰漢文書籍，無時或息也」。¹³⁰

絳州作為高一志傳教的大本營，透過西學吸引了許多當地儒家知識份子，在這一學術群體的幫助下，將絳州發展成為一個天主教傳教與學術的活動中心。在這個學術團

128 林金水，《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學院，1996），頁82。

129 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁287。

130 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁93。

隊中，韓、段兩大家族是這個群體的核心力量，且自始至終參與了高一志在絳州的著作的校閱和出版工作。

在絳州的十五年的歲月裡，是高一志人生最輝煌的階段：親自授洗八千多人，出版了十三本書籍。通過對高一志在絳州出版書籍的校稿者、寫序言者的考證發現，他們都是絳州，或者絳州周圍十多個縣的地方官員，同時也有一些奉教的士人參與。

除了段袞、韓霖和韓雲等熟悉的基督徒，我查閱地方誌文獻還發現為高一志校閱書籍的地方官員：盧灰胤，崇禎八年（1635）任山西平陽府同知攝知府，校閱《修身西學》；楊天精，崇禎七年洪同知縣，校閱《西學齊家》；倪光薦，崇禎十年（1637）任芮城縣令，在任五年，後累至工部尚書，校閱《修身西學》；李燁然，陝西潼關知府，校閱《寰宇始末》。

受洗的基督徒文人：畢拱臣，任山西官巡寧道檢事，據載「畢供臣是一位虔誠並較有聲望的教徒，聖斐理伯，平生喜愛讀書，與高一志、金彌閣等神父交厚」。畢為高一志的《斐祿匯答》「刪潤並作序」；¹³¹程廷瑞，山西星源（絳縣），聖名路加，校閱《斐祿匯答》；陳所性校閱三本書：《空際格致》、《勵學古言》；黨琬，陝西城固舉人，校閱《修身西學》。

131 郭崇禧，〈太原天主教史略〉，《太原文史資料》（太原市政協文史資料委員會，1992），頁162。

方豪認為，「在明末傳教士高一志亦以著作宏富及文筆暢達見稱」。¹³²而高一志的確在學術方面取得了不凡的成就。他的《空際格致》是第一個將西方氣象學介紹到中國；¹³³《童幼教育》是第一部將西方的兒童教育理論和思想介紹到中國；《聖母行實》是第一部將聖母神學介紹到了中國。他的《修身西學》和《西學齊家》則是將亞里士多德倫理學按照中國儒家五倫的結構進行了譯著。1633年於絳州出版的「《譬學》亦首部傳入中國的修辭學著作」，堪為「晚明耶穌會譬喻性格言的大成之集者」。此外，還有《達道紀言》與《勵學古言》等「世說珠璣的中譯」。¹³⁴

四、結語

高一志在山西絳州的十五年裡，不僅傳教成績斐然，且學術方面亦碩果累累。他在韓與段兩大家族的鼎力支持下，得以使教會在山西成功地生根發展，且使得「當地的奉教人口比例，甚至有可能是中國各傳教區中最高者之一」。¹³⁵

明清鼎革之際，雖因闖王給絳州教會帶來災難性的打擊，但信教的人口比例應還不算低，至1664年，絳州教徒

132 方豪，《中國天主教史人物傳》，第一冊，頁152。

133 劉昭民，〈最早傳入中國的西方氣象學知識〉，載《中華科解釋學會會刊》11期（2007年）；許光宜，〈明清西方地震知識入華初探〉，《中國科技史雜誌》4期（2012年）。

134 李爽學，《明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學，2012），頁262-263。

135 同上，頁228。

的總數有3,300人，甚至有可能是中國各地方教會最高者之一。¹³⁶

至清初，絳州擁有一座全國佔地最廣的天主堂。至十八世紀初葉，山西天主教主要分佈為太原與絳州兩大堂區。¹³⁷

雖然，高一志的「新宗教哲理以及所夾帶的優越物質文明，吸引了不少官紳的興趣，但由於中西文化許多根本的差異，在絳州也曾引發辛全的部份門人和其朋儕的反彈」。¹³⁸其中尤以李生光、閻廷玠作為代表人物，他們「以儒家正統，以衛道為」己任，著述立說攻斥天主教。¹³⁹絳州一代「反教的心態即隨著學術的傳承而延續未絕」。¹⁴⁰

尤其是，由於絳州教區還堂事件激起與加深了的教會與民眾之間的對立，使人看出這種的反教情緒，或與絳州自開教兩百多年來地方士紳反教有某種傳承關係。¹⁴¹

136 參閱黃一農，《兩頭蛇》，頁288。

137 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 98.

138 黃一農，《兩頭蛇》，頁297。

139 張成德修纂，《（乾隆）直隸絳州誌》，卷十九，頁25；參閱黃一農，《兩頭蛇》，頁291-292。

140 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 99.

141 在雍正二年禁教之後，絳州天主教堂被改為東雍書院；至咸豐十一年六月，有法國傳教士梁多明與山西撫院多方交涉索取將東雍書院舊址歸還天主教會。經過兩年多的交涉，於同治二年九月二十九日，「延宕兩年多的還堂事件終於結案」，但是，加深和激化了許多儒家知識份子與教會之間的對立。參閱黃一農，《兩頭蛇》，頁299-306。

高一志在絳州一帶開闢的教會團體，歷經禮儀之爭，自雍正與乾隆以降近兩百年的教難跌宕，直至第二次鴉片戰爭又經歷了還堂事件的衝擊，教會沒有太大的起色。1935年5月25日，絳州由潞安代牧區劃分出來成為監牧區，在荷蘭籍孔昭明主教領導下，教會曾一度活躍，辦有男女修道院，傳道員學校，有4,000多信徒。¹⁴²

改革開放三十年來，絳州天主教獲得了一定程度的發展。但基本上仍囿於高一志在明末所開創的基本格局，沒有太多的突破。而今絳州教區所轄有12,000多教友。

142 Aenufu Campas著，李志忠譯，《方濟各會來華史》（香港：天主教方濟各會出版，2006），頁134。



青石存史 三塔流光

——記三塔寺與利公墳兩則遺事

錢爽¹

遺事甲：正名

——由「利公墓」轉「利公墳」

北京行政學院內的全國重點文物，名曰「利瑪竇及外國傳教士墓地」，可見是以「墓」指稱之，學院人也多以「利瑪竇墓」為其中之指稱代表。然而，翻閱京城歷史資料，便會發現在明清以降北京地方歷史記錄中，吾中華先人向來都是以「墳」指稱這片淨土。如明代劉侗、于奕正撰《帝京景物略》中就明確列有「利瑪竇墳」（卷之五·西城外）這一詞條，清代於敏中等人撰《日下舊聞考》中介紹「嘉興觀」時最後亦有「西即利瑪竇墳」（卷九十

1 作者為比利時根特大學藝術與哲學學院南亞與東亞語言文化系博士候選人，主要研究方向為中西哲學比較研究。

六·郊垆)的字樣，民國餘燊昌編《故都變遷記略》中也有「歐羅巴修士利瑪竇墳在白石橋西」（卷十·郊垆)的字樣。現如今吾人所津津樂道的「利瑪竇墓」，還原到明清史上的真正名號應當是「利瑪竇墳」。多數人乍一聽「墳」與「墓」，或是覺得二者沒有什麼區別，可以互用，畢竟現代漢語中早已將「墳」與「墓」合為「墳墓」一詞到處通用了；或者從感情上而言，「墳」似乎給人一種淒慘荒涼之感，而「墓」似乎聽著更氣派、上檔次得多。但這些都是現代漢語給吾人帶來的錯覺。實際上在中華文明語境下，「墳」與「墓」有著嚴格的界分，在擇用「名」的恰當性的背後，藏有的是豐富而深刻的文化用意與文化內涵，這遠非現代漢語的通用詞或者主觀情感傾向所理解起來的這麼簡單。因此，有必要對「墳」與「墓」進行梳理，對「利瑪竇及外國傳教士墓地」的真正名號進行「正名」。

「墳」與「墓」實際上都同為埋葬故者或逝者之處所，不過二者之區別十分微妙。具體說來，所謂「墳」，即埋葬故者或逝者之土堆，棺槨置於地面之上，並用土在其外部堆砌、封固而成，且掩棺槨之土堆須與棺槨之立向一致。故鄭玄注《禮記·檀弓上》云「土之高者曰墳」、顏師古注《漢書·劉向傳》云「墳，謂積土也」即是如此。

而所謂「墓」，即埋葬故者或逝者的「與平地齊」（崔寔：《政論》）的地下葬域，先掘地為穴，棺槨置於地面以下，但外表看上去與地面相平齊，又曰「平葬」。

故鄭玄注《禮記·檀弓上》云「葬而無墳謂之墓」、顏師古注《漢書·劉向傳》云「墓，謂壙穴也」即是如此。可見，掘地為穴且與地齊平的「墓」同不葬於穴且壘土成丘的「墳」在形式上是有不同的。

不僅如此，「墳」與「墓」還有一個顯著的不同，那就是「墳」的周圍要培土植樹，漢代仲長統在《昌言》中便有言「古之葬者，松柏梧桐以識墳也」。一開始在「墳」的周圍培土植樹，目的是為了辨識「墳」的具體位置，以方便祭祀，但久而久之就變成了顯示「墳」主身份地位的象徵和標誌。最後，「墳」的高低大小和「墳」地樹木多少，便取決於「墳」主的身份地位。《周禮·塚人》即有所謂「以爵等為丘封之度與其樹數」「尊者丘高而樹多，卑者封下而樹少」之說，《白虎通·崩薨》更是詳細說明了「天子墳高三仞，樹以松；諸侯半之，樹以柏；大夫八尺，樹以欒；士四尺，樹以槐；庶人無墳，樹以楊柳」這樣一套嚴格的禮法等第規制。

但是「墓」卻實行「不封不樹」（《易·繫辭下》）的規制，即「墓」不起「墳」，且不以培土植樹為標誌。《禮記·檀弓上》云「古者墓而不墳」，雖言「古者」，但言外之意即在表示「墓」與「墳」在規制上是有區別的。若「墓」是「不樹不封」，那麼「墳」可謂是「又封又樹」了。總之，用《揚子方言》中的話，可以一言以蔽「墓」與「墳」的區別：「平曰墓」、「高曰墳」。

釐清了在中華傳統文化中何為「墓」與「墳」，再回過頭來看看「利瑪竇墓」與「利瑪竇墳」的「正名」問

題。在查閱《日下舊聞考》時，意外發現了如下文字表述：

利瑪竇塋在馬家溝，其坎封之制及塋後堂六角，塋前堂二重，一如劉侗帝京景物略所雲。至嘉興觀，土人雲在利瑪竇塋東北，今遺址莫辨矣。（卷九十六·郊垞）

這其中又出現了另外一個指稱——「利瑪竇塋」。那麼，「塋」與「墓」、「墳」究竟有什麼關係和區別呢？《博雅》雲「塋域，葬地也」，可知「塋」是有關埋葬處所一類的通稱。鄭玄注《禮記·檀弓上》有「墓，謂兆域，今之封塋也」一說，表明「墓」可用「塋」稱謂；《揚子方言》中還有「凡葬無墳謂之墓，有墳謂之塋」一說，又表明「墳」也可用「塋」稱謂。這就進一步表明「塋」實際上就是有關埋葬處所的籠統而抽象的說法，具體而言就可以用「墓」或「墳」（甚至還有「塚」、「陵」等）來加以區分了。

但是，光從記載有「利瑪竇塋」的這段文字中，是不能區別出其究竟屬「墓」還是屬「墳」的，還需另尋證據。果然，有兩樣證據是值得引起注意的。證據一是《帝京景物略》中有關「坎封」的記載：

其坎封也，異中國，封下方而上圓，方若台圮，圓若斷木。後虛堂六角，所供縱橫十字文。（卷之五·西城外）

雷翀明確肯定了高一志所宣揚的天主教的社會及倫理價值，「修身事天，愛人如己，以教忠教孝為第一事」與「以至晉紳、學校諸君子，尊之如師傅，愛之如兄弟」。雷翀勸勉絳州居民，「爾鄉民有心向善，何不歸於正道？乃甘從邪教，欲為善反得惡耶？」他間接勸勉治下人民，藉由信奉天主教，修身事天，愛人如己，學忠學孝，改邪歸正，進而實現社會長治久安，人民安居樂業的政治理想。這反映了明末許多士大夫在晚明帝國大廈將傾之際，欲通過學習「西學」與「西教」以實現挽救大明之良藥的深切願望。¹²⁸

4. 文化適應與學術傳教

在17世紀30年代裡，中國教會沒有「因為福建受到了挫折」而受影響，相反高一志在山西絳州的發展給整個中國教會帶來了鼓舞和士氣。¹²⁹ 1634年中華耶穌會副區長傅汎際致信總會長稱讚高神父「有教徒數千人，散佈於五六城市及五十餘存中，每年不憚勞苦，周巡兩次，而安居時則編撰漢文書籍，無時或息也」。¹³⁰

絳州作為高一志傳教的大本營，透過西學吸引了許多當地儒家知識份子，在這一學術群體的幫助下，將絳州發展成為一個天主教傳教與學術的活動中心。在這個學術團

128 林金水，《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學院，1996），頁82。

129 鄧恩，《從利瑪竇到湯若望》，頁287。

130 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁93。

隊中，韓、段兩大家族是這個群體的核心力量，且自始至終參與了高一志在絳州的著作的校閱和出版工作。

在絳州的十五年的歲月裡，是高一志人生最輝煌的階段：親自授洗八千多人，出版了十三本書籍。通過對高一志在絳州出版書籍的校稿者、寫序言者的考證發現，他們都是絳州，或者絳州周圍十多個縣的地方官員，同時也有一些奉教的士人參與。

除了段袞、韓霖和韓雲等熟悉的基督徒，我查閱地方誌文獻還發現為高一志校閱書籍的地方官員：盧灰胤，崇禎八年（1635）任山西平陽府同知攝知府，校閱《修身西學》；楊天精，崇禎七年洪同知縣，校閱《西學齊家》；倪光薦，崇禎十年（1637）任芮城縣令，在任五年，後累至工部尚書，校閱《修身西學》；李燁然，陝西潼關知府，校閱《寰宇始末》。

受洗的基督徒文人：畢拱臣，任山西官巡寧道檢事，據載「畢供臣是一位虔誠並較有聲望的教徒，聖斐理伯，平生喜愛讀書，與高一志、金彌閣等神父交厚」。畢為高一志的《斐祿匯答》「刪潤並作序」；¹³¹程廷瑞，山西星源（絳縣），聖名路加，校閱《斐祿匯答》；陳所性校閱三本書：《空際格致》、《勵學古言》；黨琬，陝西城固舉人，校閱《修身西學》。

131 郭崇禧，〈太原天主教史略〉，《太原文史資料》（太原市政協文史資料委員會，1992），頁162。

方豪認為，「在明末傳教士高一志亦以著作宏富及文筆暢達見稱」。¹³²而高一志的確在學術方面取得了不凡的成就。他的《空際格致》是第一個將西方氣象學介紹到中國；¹³³《童幼教育》是第一部將西方的兒童教育理論和思想介紹到中國；《聖母行實》是第一部將聖母神學介紹到了中國。他的《修身西學》和《西學齊家》則是將亞里士多德倫理學按照中國儒家五倫的結構進行了譯著。1633年於絳州出版的「《譬學》亦首部傳入中國的修辭學著作」，堪為「晚明耶穌會譬喻性格言的大成之集者」。此外，還有《達道紀言》與《勵學古言》等「世說珠璣的中譯」。¹³⁴

四、結語

高一志在山西絳州的十五年裡，不僅傳教成績斐然，且學術方面亦碩果累累。他在韓與段兩大家族的鼎力支持下，得以使教會在山西成功地生根發展，且使得「當地的奉教人口比例，甚至有可能是中國各傳教區中最高者之一」。¹³⁵

明清鼎革之際，雖因闖王給絳州教會帶來災難性的打擊，但信教的人口比例應還不算低，至1664年，絳州教徒

132 方豪，《中國天主教史人物傳》，第一冊，頁152。

133 劉昭民，〈最早傳入中國的西方氣象學知識〉，載《中華科解釋學會會刊》11期（2007年）；許光宜，〈明清西方地震知識入華初探〉，《中國科技史雜誌》4期（2012年）。

134 李爽學，《明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學，2012），頁262-263。

135 同上，頁228。

的總數有3,300人，甚至有可能是中國各地方教會最高者之一。¹³⁶

至清初，絳州擁有一座全國佔地最廣的天主堂。至十八世紀初葉，山西天主教主要分佈為太原與絳州兩大堂區。¹³⁷

雖然，高一志的「新宗教哲理以及所夾帶的優越物質文明，吸引了不少官紳的興趣，但由於中西文化許多根本的差異，在絳州也曾引發辛全的部份門人和其朋儕的反彈」。¹³⁸其中尤以李生光、閻廷玠作為代表人物，他們「以儒家正統，以衛道為」己任，著述立說攻斥天主教。¹³⁹絳州一代「反教的心態即隨著學術的傳承而延續未絕」。¹⁴⁰

尤其是，由於絳州教區還堂事件激起與加深了的教會與民眾之間的對立，使人看出這種的反教情緒，或與絳州自開教兩百多年來地方士紳反教有某種傳承關係。¹⁴¹

136 參閱黃一農，《兩頭蛇》，頁288。

137 F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 98.

138 黃一農，《兩頭蛇》，頁297。

139 張成德修纂，《（乾隆）直隸絳州誌》，卷十九，頁25；參閱黃一農，《兩頭蛇》，頁291-292。

140 Cf. F. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shanxi*, p. 99.

141 在雍正二年禁教之後，絳州天主教堂被改為東雍書院；至咸豐十一年六月，有法國傳教士梁多明與山西撫院多方交涉索取將東雍書院舊址歸還天主教會。經過兩年多的交涉，於同治二年九月二十九日，「延宕兩年多的還堂事件終於結案」，但是，加深和激化了許多儒家知識份子與教會之間的對立。參閱黃一農，《兩頭蛇》，頁299-306。

高一志在絳州一帶開闢的教會團體，歷經禮儀之爭，自雍正與乾隆以降近兩百年的教難跌宕，直至第二次鴉片戰爭又經歷了還堂事件的衝擊，教會沒有太大的起色。1935年5月25日，絳州由潞安代牧區劃分出來成為監牧區，在荷蘭籍孔昭明主教領導下，教會曾一度活躍，辦有男女修道院，傳道員學校，有4,000多信徒。¹⁴²

改革開放三十年來，絳州天主教獲得了一定程度的發展。但基本上仍囿於高一志在明末所開創的基本格局，沒有太多的突破。而今絳州教區所轄有12,000多教友。

142 Aenufu Campas著，李志忠譯，《方濟各會來華史》（香港：天主教方濟各會出版，2006），頁134。



青石存史 三塔流光

——記三塔寺與利公墳兩則遺事

錢爽¹

遺事甲：正名

——由「利公墓」轉「利公墳」

北京行政學院內的全國重點文物，名曰「利瑪竇及外國傳教士墓地」，可見是以「墓」指稱之，學院人也多以「利瑪竇墓」為其中之指稱代表。然而，翻閱京城歷史資料，便會發現在明清以降北京地方歷史記錄中，吾中華先人向來都是以「墳」指稱這片淨土。如明代劉侗、于奕正撰《帝京景物略》中就明確列有「利瑪竇墳」（卷之五·西城外）這一詞條，清代於敏中等人撰《日下舊聞考》中介紹「嘉興觀」時最後亦有「西即利瑪竇墳」（卷九十

1 作者為比利時根特大學藝術與哲學學院南亞與東亞語言文化系博士候選人，主要研究方向為中西哲學比較研究。

六·郊垆)的字樣，民國餘燊昌編《故都變遷記略》中也有「歐羅巴修士利瑪竇墳在白石橋西」（卷十·郊垆)的字樣。現如今吾人所津津樂道的「利瑪竇墓」，還原到明清史上的真正名號應當是「利瑪竇墳」。多數人乍一聽「墳」與「墓」，或是覺得二者沒有什麼區別，可以互用，畢竟現代漢語中早已將「墳」與「墓」合為「墳墓」一詞到處通用了；或者從感情上而言，「墳」似乎給人一種淒慘荒涼之感，而「墓」似乎聽著更氣派、上檔次得多。但這些都是現代漢語給吾人帶來的錯覺。實際上在中華文明語境下，「墳」與「墓」有著嚴格的界分，在擇用「名」的恰當性的背後，藏有的是豐富而深刻的文化用意與文化內涵，這遠非現代漢語的通用詞或者主觀情感傾向所理解起來的這麼簡單。因此，有必要對「墳」與「墓」進行梳理，對「利瑪竇及外國傳教士墓地」的真正名號進行「正名」。

「墳」與「墓」實際上都同為埋葬故者或逝者之處所，不過二者之區別十分微妙。具體說來，所謂「墳」，即埋葬故者或逝者之土堆，棺槨置於地面之上，並用土在其外部堆砌、封固而成，且掩棺槨之土堆須與棺槨之立向一致。故鄭玄注《禮記·檀弓上》云「土之高者曰墳」、顏師古注《漢書·劉向傳》云「墳，謂積土也」即是如此。

而所謂「墓」，即埋葬故者或逝者的「與平地齊」（崔寔：《政論》）的地下葬域，先掘地為穴，棺槨置於地面以下，但外表看上去與地面相平齊，又曰「平葬」。

故鄭玄注《禮記·檀弓上》云「葬而無墳謂之墓」、顏師古注《漢書·劉向傳》云「墓，謂壙穴也」即是如此。可見，掘地為穴且與地齊平的「墓」同不葬於穴且壘土成丘的「墳」在形式上是有不同的。

不僅如此，「墳」與「墓」還有一個顯著的不同，那就是「墳」的周圍要培土植樹，漢代仲長統在《昌言》中便有言「古之葬者，松柏梧桐以識墳也」。一開始在「墳」的周圍培土植樹，目的是為了辨識「墳」的具體位置，以方便祭祀，但久而久之就變成了顯示「墳」主身份地位的象徵和標誌。最後，「墳」的高低大小和「墳」地樹木多少，便取決於「墳」主的身份地位。《周禮·塚人》即有所謂「以爵等為丘封之度與其樹數」「尊者丘高而樹多，卑者封下而樹少」之說，《白虎通·崩薨》更是詳細說明了「天子墳高三仞，樹以松；諸侯半之，樹以柏；大夫八尺，樹以欒；士四尺，樹以槐；庶人無墳，樹以楊柳」這樣一套嚴格的禮法等第規制。

但是「墓」卻實行「不封不樹」（《易·繫辭下》）的規制，即「墓」不起「墳」，且不以培土植樹為標誌。《禮記·檀弓上》云「古者墓而不墳」，雖言「古者」，但言外之意即在表示「墓」與「墳」在規制上是有區別的。若「墓」是「不樹不封」，那麼「墳」可謂是「又封又樹」了。總之，用《揚子方言》中的話，可以一言以蔽「墓」與「墳」的區別：「平曰墓」、「高曰墳」。

釐清了在中華傳統文化中何為「墓」與「墳」，再回過頭來看看「利瑪竇墓」與「利瑪竇墳」的「正名」問

題。在查閱《日下舊聞考》時，意外發現了如下文字表述：

利瑪竇塋在馬家溝，其坎封之制及塋後堂六角，塋前堂二重，一如劉侗帝京景物略所雲。至嘉興觀，土人雲在利瑪竇塋東北，今遺址莫辨矣。（卷九十六·郊垆）

這其中又出現了另外一個指稱——「利瑪竇塋」。那麼，「塋」與「墓」、「墳」究竟有什麼關係和區別呢？《博雅》雲「塋域，葬地也」，可知「塋」是有關埋葬處所一類的通稱。鄭玄注《禮記·檀弓上》有「墓，謂兆域，今之封塋也」一說，表明「墓」可用「塋」稱謂；《揚子方言》中還有「凡葬無墳謂之墓，有墳謂之塋」一說，又表明「墳」也可用「塋」稱謂。這就進一步表明「塋」實際上就是有關埋葬處所的籠統而抽象的說法，具體而言就可以用「墓」或「墳」（甚至還有「塚」、「陵」等）來加以區分了。

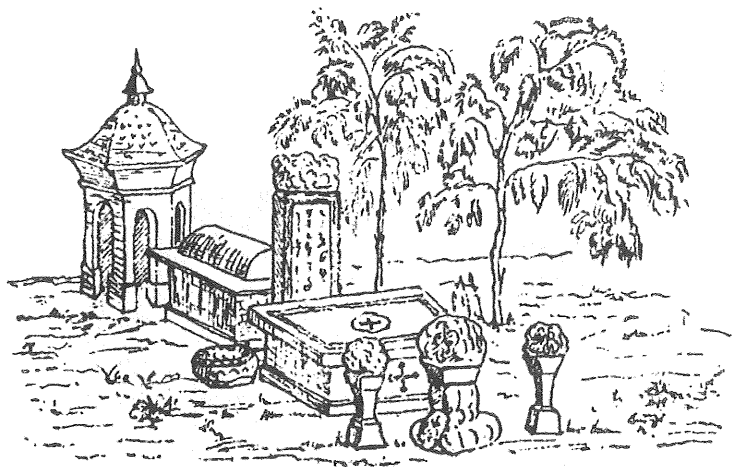
但是，光從記載有「利瑪竇塋」的這段文字中，是不能區別出其究竟屬「墓」還是屬「墳」的，還需另尋證據。果然，有兩樣證據是值得引起注意的。證據一是《帝京景物略》中有關「坎封」的記載：

其坎封也，異中國，封下方而上圓，方若台圮，圓若斷木。後虛堂六角，所供縱橫十字文。（卷之五·西城外）

這段有關「坎封」的記載其實在《日下舊聞考》中也有體現：「其坎封之制及塋後堂六角，塋前堂二重。」

證據二是一幅繪製於西元1874年的利瑪竇墓地寫生圖（見圖一）。在這幅寫生圖中，可以明確看到墓地中有培土植樹。這在《耶穌會與天主教進入中國史》（*Della entrata della Compagnia di Gesù e della Christianità nella Cina*）一書中也有確切之相關記載以為佐證：

在這片區域的正中，種著四株柏樹，在中國，柏樹也是哀悼逝者的象徵，它們被栽在這裡，是為了圈出將來利神父墳墓的位置。²



圖一：公元1874年的利瑪竇墓寫生圖

2 利瑪竇（Matteo Ricci S.J.）著，文暉譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》（北京：商務印書館，2014），頁505-506。

此外，在這幅寫生圖中，左上方者即所謂「後虛堂六角」，由此可以推斷，介於「後虛堂六角」與利公碑之間的、隆起於地面之上、「下方而上圓」者就是所謂利公之「坎封」。再將其與《耶穌會與天主教進入中國史》一書中龐迪我（Diego de Pantoja）與熊三拔（Sabbatini de Ursis）繪製的「利瑪竇柵欄墓地平面圖」（中譯本，頁504，北京：商務印書館，2014）相比照，可以確定所謂「坎封」正是埋葬利公遺體處。

有隆起於地面之上、內葬有利公遺體之「坎封」，加之四周手植柏樹，以「墳」謂之是毫無疑問的了。事實上，不僅利公安葬之處所當名曰「墳」，其後安葬於北京行政學院校園內的其他明清西儒之安葬處所亦皆應名曰「墳」，因為他們的安葬規制，同利公墳毫無二致，都是按照中華傳統之「墳」制下葬的。茲有公元1900年前後柵欄墓地之舊照片為證（見圖二）。



圖二：公元1900年前後柵欄墓地景

由此觀之，明清以降北京地方歷史記錄中所記載的「利瑪竇墳」，其說法是恰當、準確而有依據的。將「墓」正名為「墳」，看起來不過是一個名號稱謂的轉換，實際上是中華傳統「正名」觀和禮治文化的集中體現。將這其中所蘊藏的豐富而深刻的文化用意及文化內涵揭示出來，於今人而言是極有必要的。

遺事乙：先有三塔寺 後有利公墳 ——對西域寺歷史、遺址及文化意義之考察

坐落於北京行政學院校園內的一處全國重點文物，便是中外馳名的利瑪竇及外國傳教士墓地，它吸引了不少中外遊人駐足瞻仰，也令筆者心生敬意。筆者曾在北京行政學院學習、生活三年，不過，三年前初來乍到，筆者卻首先對學院北門附近公車站牌上的站名「三塔寺」產生了興趣。「三塔寺」，這該是一個「有名無實」的標誌吧？遍尋車公莊地區的每個角落，都已無法覓得她的絲毫印跡，就連長期工作和生活於此的學院人和附近居民，雖然對「三塔寺」這個名字並不陌生，但卻鮮有能道出其歷史者。在一番仔細探查與考證下，筆者漸漸瞭解了「三塔寺」的來龍去脈。令人驚訝並振奮的是，三塔寺原址就在行政學院校園內，作為中華佛教文明的一個縮影，她或許會因為與利瑪竇墳比鄰相居、咫尺共存，而承載著更為不凡的歷史價值與文化意義。下面讓我們來一探三塔寺的究竟吧！

「三塔寺」確切的名稱應為「西域寺」，「三塔寺」只是俗稱。早在清乾隆年間，于敏中等人修撰《日下舊聞考》一書就曾對西域寺有明確記載：

西域寺在阜成關外馬家溝，俗呼三塔寺，明宣德年間建。今已頽圮，僅存數楹。……至三塔止存二，其一已廢。西南隅榛壤中別有一塔，相距較遠，制亦不同，僧雲是為普同塔，不在三塔之列也。³

從以上記載中，我們可以確定三塔寺的本名叫「西域寺」，它所在的位置在清乾隆年間的阜成門外馬家溝。行政學院的位置恰好就是位於阜成門外，並且在學院附近有名叫「馬尾溝」的地名存在，而學院校園內還有一處晚清1906年由清政府出資增建的文物「馬尾溝教堂」遺址，這或許與清乾隆年間的「馬家溝」指的是同一個地方。據此筆者便大膽推斷，西域寺遺址極有可能就在行政學院周遭。同時，根據這則史料的記載，還可以從中得知，西域寺修建於明宣德年間的公元1426-1435年，因為有三座塔而得名「三塔寺」，不過到了清乾隆年間，三塔中有一塔已經傾頽，只剩下兩座塔。筆者收集到一張僅存的民國珍貴老照片，清楚地記錄下西域寺僅存的兩座塔一直保留到近代仍完好無損（見圖一）。

3 于敏中等編纂，《日下舊聞考》，卷九十六（北京：北京古籍出版社，1981），頁1608-1609。



圖三：公元1933年的西域寺景觀

解讀：這是中國文物研究所文物資料資訊中心保留的拍攝於公元1933年的西域寺中兩座覆鉢式喇嘛塔照片（三塔中的另一座塔在清乾隆年間已經廢毀）。照片中的鐵路位於今北京行政學院西牆外，公元20世紀60年代後被拆除。

此外，《日下舊聞考》還記載了另一個毗鄰三塔但卻不屬於三塔之列的「普同塔」，此又為何物呢？所謂普同塔，就是佛門為本沒有資格造塔安葬的普通僧侶安葬其荼毗（或荼毘）後骨灰的建築。既然這個普同塔就在西域寺區域附近，筆者認為它應當就是原來西域寺歷代普通僧眾集體安葬之處。不過遺憾的是，這座普同塔並未能在那張珍貴的民國老照片中保存下來，看來它也早已荒廢了。

由此看來，西域寺中的那三座塔並非一般之塔，它們不僅是佛門之物，而且還是佛門聖物，它們是佛門極具高超智慧的高僧大德圓寂坐化或火化後的安葬之處。那麼，這三座神奇而又神秘之塔又是安葬何方高僧大德之士呢？

民國時期由餘燊昌所編《故都變遷記略》對西域寺的記載又給我們提供了另外一條新的資訊：

西域寺在阜成門外，俗呼三塔寺，明宣德年建，為灌頂廣善西天佛子大國師茶毘之所。今其地即名西域廟。⁴

原來，西域寺中的聖物三塔中有一座塔是「灌頂廣善西天佛子大國師」的茶毗所貯，由於先有了這一座塔，便因塔起寺，建成了後來的西域寺。那麼，這位「灌頂廣善西天佛子大國師」究竟是何方神聖呢？他就是明代初年終身致力於漢藏兩族人民和睦相處、友好交往的功臣，並在明初歷史及佛教史上佔有極為重要地位的智光法師。

智光，俗姓王，號無隱，山東武定州慶雲（今山東省慶雲縣）人，生於元至正八年（1348年），十五歲出家為僧拜元大都藏傳佛教吉祥法雲寺國師班迪達桑噶實哩為師，傳授梵文佛典《聲明記論》，授以「心印」（口傳心受的佛學內容），並取梵語法名為「雅納羅釋彌」（後清人改譯為「雅爾肅羅密克」，漢譯即「智光」）。智光在國師的教誨下，學識大進，語通華梵，還在國師的引薦下廣交駐元大都的西藏高僧。

至明朝初年，智光已經儼然成為學識精深的著名高僧，其才學與名望很快被明中央政府所重視。他曾數次奉

4 餘燊昌編，《故都變遷記略》，卷十（台北：廣文書局，1977），頁10。

明中央政府之命前往西藏地區並出使西南番國，為明初多民族國家的統一和睦鄰友好作出了巨大貢獻。智光在明洪武與永樂兩朝曾多次奉命前往西藏（明稱「烏思藏」）地區，與其政教首領交往，並陪同他們晉京覲見入朝，從而進一步加強了明中央政府與西藏地區之間的聯繫。他先後擔任僧錄司右闡教與僧錄司右善世，成為當時中央管理佛教事務最高機構的長官；此外，智光還數次「奉使西域，至天竺國」⁵等處，為發展中國與尼泊爾、印度等西南番國的友好關係作出了傑出貢獻。就這樣，智光以其友善的態度、淵博的學識和傑出的才能，不辭辛勞，不辱使命，每次都能出色地完成中央政府委派的任務。

智光精通華梵雙語，對佛學有極高造詣，在佛教經典的翻譯與傳播上也作出了無量貢獻。他曾奉明太祖朱元璋之命翻譯其師所著《四眾弟子菩薩戒》，一生於佛學「經藏之蘊旁達深探，所譯顯密經義及所傳《心經》、《八支了義真實名經》、《仁王護國經》、《太白傘蓋經》並行於世」⁶，時人言其功不在鳩摩羅什之下。智光還多次與明朝皇帝臨對、論教，深得明太祖、惠帝、太宗、仁宗、宣宗以及英宗諸帝的褒重與眷待，「曆事六朝，寵錫冠群僧」⁷（《明史·方伎》），足見其名重一時，在當時的宗教界影響之大。然而，智光本人卻「淡泊自甘，不失戒

5 曹義撰，《敕賜西域寺記》。參閱於敏中等編纂，《日下舊聞考》，卷九十六（北京：古籍出版社，1981），頁1609；另參閱曹義撰、李淳書、周濂篆額，《敕賜西域寺記》（國家圖書館館藏拓片）。

6 釋明河，〈西天國師〉《補續高僧傳》，卷一。轉引自杜常順，〈明代「西天僧」考略〉，載於《世界宗教研究》1期（2006年），頁25。

7 張廷玉等撰，《明史》，第二十五冊（北京：中華書局，1974），頁7657。

行」⁸（《明史·方伎》），不為功名利祿所動，依然恪守佛門的清規戒律。他的品德及對佛教虔誠的信仰，千古流芳。

在明代，佛教僧侶地位分為數等，名號也各不相同，等級由高至低分別為法王、西天佛子、大國師、國師、都綱、喇嘛。智光以其政治上的功績、傳譯佛典方面的卓越成就以及極高的人格魅力與威望，倍受明代初期幾代皇帝恩寵：他在明成祖時被授予「國師」號；明仁宗時又被封為「圓融妙慧淨覺宏濟輔國光範衍教灌頂廣善大國師」。圓寂之後，智光仍被追授更高的封號：明英宗正統年間在其原封號上加賜「西天佛子」之號，其位僅在法王之下；此後，明英宗又在天順年間追封其為「大通法王」。而在此之前，只有藏族僧人才可受封「法王」，漢僧有資格獲得「法王」等此類封號，實自智光始。至此，智光名至實歸，其所榮獲封號的全稱應為「圓融妙慧淨覺宏濟輔國光範衍教灌頂廣善大國師西天佛子大通法王」。

在今北京行政學院校園內，還保有第一位來華的西洋耶教傳教士利瑪竇先生墓，因有關記述較多，本文不擬多談，但倘若我們將明天順皇帝賜予智光法師的封號，與後來明萬曆皇帝賜予利公瑪竇的墓誌銘相比較，便會發現，在當時智光法師所享有的國家名譽與官方地位，實際為尊貴的西儒利公所望塵莫及。明萬曆皇帝給予利瑪竇的墓誌銘為：「利先生瑪竇，號西泰，大西洋義大利亞國人。

8 同上。

自幼入會真修。明萬曆壬午年，航海首入中華衍教，萬曆庚子年來都，萬曆庚戌年卒，在世五十九年，在會四十二年。」

明宣德十年（1435年）六月十三日，智光圓寂於大覺寺，享壽八十有八，戒臘七十有三。佛教同人為他舉行了隆重葬禮，其弟子及京城漢藏僧俗聚集阜成門外馬家溝，按佛教習俗舉行遺體焚化儀式。西藏佛教三大法王之一、常駐北京的「妙覺圓通慈慧普應輔國顯教灌頂弘善西天佛子大慈法王」、宗喀巴弟子釋迎也失，親秉「法炬」點燃薪龕⁹。為了懷念智光，眾弟子分其舍利，在各地建塔供奉。嗣法大弟子、大國師烏巴迪呢雅實哩等於智光茶毗處起建灰塔和幾間殿堂，此事得到明英宗的支持，灰塔告成之日特賜名「西域」，並令智光的另一弟子布達實哩為住持。約十年後，曾經奉明英宗旨意辦理智光後事的宦官又出資捐助而修成一座全新的寺院，明正統十年（1445年）正式賜名「西域寺」。繼智光之後，第二代嗣法傳人、智光弟子桑渴巴辣及第三代嗣法傳人釋迦啞而塔圓寂後都在西域寺一一茶毗建塔。於是西域寺便由一塔變為三塔，便有了「三塔寺」這一別稱。

9 楊榮，〈西天佛子大國師塔銘序〉，《獻徵錄》，卷一百一十八：謂智光於宣德十年六月十三日示寂，享年八十八，三日入龕，又三日掩龕，「舉龕之旦，朝貴僧俗送者填溢道路，至茶毗所，至善大慈法王說偈，舉法炬甫置薪下，其龕頂智火迸出，煙焰五色，光明昭灼。」又李增新，〈三塔寺與大通法王智光——漢藏民族交往的歷史見證〉，載於《黨校教學》1（1988年），頁25：一文記載親秉「法炬」點燃薪龕的「至善大慈法王」，中文名為「釋迦也夫」，而鄧銳齡，〈明西天佛子大國師智光事蹟考〉，載於《中國藏學》第3期（1994年），頁34：一文則表示受封「大慈法王」的西藏高僧中文名為「釋迦也失」。鄧文在中文名後附有藏文原文，其中文名可信度大，故筆者認為李增新一文中誤將「釋迦也失」作「釋迦也夫」，當更正。筆者亦在此從鄧文說。

西域寺正式建成之時，立曹義撰、李淳書、周濂篆額的《敕賜西域寺記》，碑文以楷書書寫，清楚地記載了西域寺尚有第一座塔時的前身來歷：

京都阜成之西三里許，有古刹三塔寺，乃灌頂廣善西天佛子大國師茶毘之所也。¹⁰

明正統十一年（1446年）桑渴巴辣圓寂茶毗後起塔於此¹¹，明弘治十四年（1501年）釋迦啞而塔圓寂茶毗後亦起塔於此¹²。至此，三塔規模初次定型。明弘治十七年（1504年），西域寺重修：佔地面積約八畝，耕地六畝；內有殿房共卅三間，其中土瓦房廿七間，土房六間；寺內有泥佛像十二尊，泥神像十四尊。此次重修，又立了由李綸撰並書的《敕賜西域寺重修碑》，碑文也是以楷書書寫，清楚記載了智光圓寂茶毗建塔後的其餘塔寺來歷：

都城之西三里許，有梵刹曰西域……追封淨修悟妙灌頂大國師西天佛子大智法王，建塔於陽台山西竺寺師祖兆域，門人復以茶毘所灰骨礬石為塔茲寺。¹³

10 曹義撰，《敕賜西域寺記》。見於敏中等編纂，《日下舊聞考》，卷九十六（北京：古籍出版社，1981），頁1609；另參閱曹義撰、李淳書、周濂篆額，《敕賜西域寺記》（國家圖書館館藏拓片）。

11 道深，《崇恩寺記》。見鄧銳齡，〈明西天佛子大國師智光事蹟考〉，載於《中國藏學》3期（1994年），頁42，注25。

12 俞秋秋，〈高僧智光與北京的幾所寺廟〉，載於《紀念北京市社會科學院建立十周年歷史研究所研究成果論文集》（1988年），頁121-122。

13 李綸撰，《敕賜西域寺重修碑》。見於敏中等編纂，《日下舊聞考》，卷九十六（北京：古籍出版社，1981），頁1609；另參閱李綸撰並書，《敕賜西域寺重修碑》（國家圖書館館藏拓片）。

從現存西域寺文物拓片和史書記載來看，自清代以後，西域寺其中一座塔傾頽，剩餘兩塔形制相同，屬磚制覆鉢式喇嘛塔，寶瓶狀，高約五米。此後西域寺便逐漸衰落，寺中尚存有明正德年間和清康熙年間鐵磬各一塊，清嘉慶年間鐵鐘一座及同治年間鐵爐一尊，但制式都不是很大。國家圖書館《敕建西域寺重修碑》拓片目錄卡片記載：「1948年寺毀，1954年修展覽路碑失」¹⁴，據說被拆時發現兩座塔里各有一口缸，估計是高僧坐化之法器。可以說，在新中國建立以後西域寺已經蕩然無存，無跡可尋，我們也只能通過推斷來猜測西域寺的大致位置。據居住在馬尾溝周遭數十餘年的老者回憶，西域寺址南端在展覽路派出所以北，東接行政學院西側，這與今三塔寺地名位置基本相符。從這裡，似乎可以推斷西域寺原址應緊貼著學院西牆。

不過，值得注意的是，《日下舊聞考》一書中還記載了清乾隆時期西域寺的一些當時狀況：

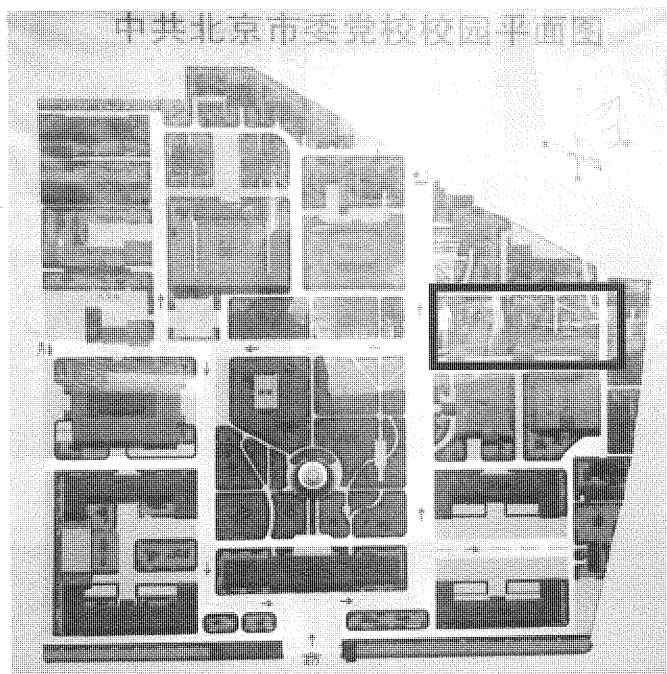
階下二碑猶屹立：一正統十門僧烏巴迪呢雅實哩等為其師雅爾鼐羅密克立，吏部郎中金陵曹義撰文；一弘治十七年太僕寺卿金陵李綸撰文。門外僕碑二：一沒土中；一碑面反貼鼐鳳間，尚可見者，成化十四年六月李哲立石等字。¹⁵

14 俞秋秋，〈高僧智光與北京的幾所寺廟〉，載於《紀念北京市社會科學院建立十周年歷史研究所研究成果論文集》（1988年），頁122。

15 于敏中等編纂，《日下舊聞考》，卷九十六（北京：古籍出版社，1981），頁1608。

這段史料記載提供了一條在筆者看來極為重要的線索，從而使我們能更加精確地定位西域寺原址所在位置——它不是緊鄰學院西牆，而是就在行政學院院內！證據就是《日下舊聞考》這段史料中的「鼯屬」（讀若「必西」）二字。筆者曾在學院院內散步，偶然發現在學院院內確有一個「鼯屬」的實物存在，因而當筆者讀到這段史料中的「鼯屬」二字時，筆者更加相信這個「鼯屬」實物就應是史料文字中所記載的跌僕碑的「鼯屬」！萬幸的是，它至今並沒有被完全毀廢，而是留在了行政學院院內！之前不少研究資料都表示西域寺至今已杳無蹤跡，而筆者不經意間卻發現這一「鼯屬」及其記載，如果筆者的判斷沒有錯的話，它應該是西域寺至今唯一尚存於世的遺跡！

那麼，這一「鼯屬」究竟在學院院內何處？它就在行政學院山字樓（見圖四）西南角，如今它隻身在那兒，獸首早已截斷不在，所跌之碑也不知去向，空留一個獸身，靜臥在山字樓的牆根下，但仍然能看出鼯屬的大致模樣。可是，幾乎沒有一名行人經過它時會留意它是何物，遑論想到它與西域寺碑竟有著密切的淵源關係！筆者認為，這只鼯屬背上原來跌著的，一定就是西域寺兩個僕碑中的一個！（見圖五）

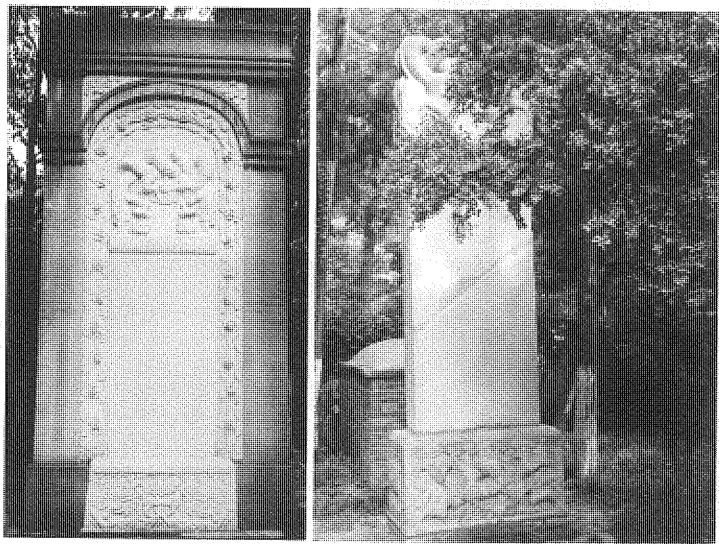


圖四：北京行政學院校園平面圖
(全圖下側朝北，方框處即山字樓)



圖五：現存於行政學院院內的鼉屨景觀
(左：鼉屨北側圖；右：鼉屨南側圖)

解讀：這只殘缺的鼉屬孤獨地靜臥在行政學院院內山字樓西南角，無人問津，但其所處位置十分突兀，細心者便可發現這一違和現象。它居然還能在與其教義相異的耶教教堂於晚清建成後而靜臥在其牆根下一百餘年，實屬奇蹟。鼉屬乃上古神獸，龍之九子之一，又名霸下、龜趺、填下，貌似龜而好負重，多為石碑、石柱之底台及牆頭裝飾。這只鼉屬應該與校內的西洋教堂和西洋傳教士無關，因為這是中華傳統文明中的神獸，在西洋文明中闕如。還有一處說明二者無關的證據，就是行政學院院內外國傳教士墓碑雖有中西結合之風格，但沒有一座墓碑底座是以鼉屬加以裝飾的（見圖六），可見鼉屬之碑與洋士之碑當有不同出處，非同時而立。



圖六：北京行政學院院內外國傳教士墓碑及其墓碑底座掠影



這真是彌足珍貴的文物遺跡！西域寺址還存在，而且可以更為確定的是，它就在行政院內，而不僅僅是緊鄰著！果真如此，學院人應當採取行動，像保護現存於學院院內的利瑪竇和外國傳教士墓地以及馬尾溝教堂（山字樓、口子樓）那樣保護好這座鼻廬，因為它是當年推動華梵相融、漢藏相和的西域寺高僧的唯一現存見證！由於它所承載的歷史作用與文化價值並不亞於（甚或高於）利瑪竇墓及其他外國傳教士墓，學院人就更應該將這兩處留存於世的遺跡等量齊觀而倍加珍惜！

筆者在行政學院學習、生活的三年時光裡，經常看到中外友人絡繹不絕光臨校園，迎來送往已成為學院的一道景觀。然而，筆者也漸漸觀察到這樣一個細節或問題，那就是學院人每每在向中外友人介紹學院校址的人文歷史時，無一例外總是從利瑪竇先生於明萬曆三十八年（1610

年）病逝後安葬於此並存塚、建墓、修碑開始講起，完全忽略甚至無視利公墓修成之前這片土地上的人文歷史。或許是絕大多數人還根本沒有注意到，在利公墓於明萬曆三十八年建成之前約三個甲子（明宣德年間，即1426-1435年間），西域寺便早已落成於幾乎同一位址之上。先有西域寺，後有利公墓，行政學院校址的人文歷史又可以往前追溯一百八十年了！所以，竊以為，學院人今後在向中外友人介紹學院校址的人文歷史時，應按照歷史變遷的發展脈絡，先講西域寺，後講利公墓，進而再介紹其他外國傳教士墓地和馬尾溝教堂等。

在筆者看來，先介紹西域寺，後介紹利公墓，再介紹其他外國傳教士墓地和馬尾溝教堂，其中所能傳達出的中西會通與中西文化交流的歷史價值與文化意義，要遠遠勝出單純介紹利公墓等所能傳達出的中西會通與中西文化交流的價值與意義。何出此言？僅僅憑一個西域寺，能量就有如此之大？是的！試想，西域寺早就於三個甲子之前就將馬家溝附近的這片區域歸其轄域，為何還能在三個甲子之後容納下來自西洋異域文明的甚至是與己截然不同的宗教信仰的利公墓呢？現在的西域寺和利公墓，都在學院院內，我們可以據此推測，當時屬於藏傳佛教的西域寺，與屬於西洋耶教的利公墓，彼此之間的位置竟如此接近，以致可以說就是一牆之隔！那麼，為何雙方還能夠如此和平共處？甚至在利公墓之後，居然還有陸陸續續數十位西洋傳教士安葬於此，與西域寺比鄰而居？直至晚清，耶教信徒又在此建立了馬尾溝教堂及其附屬建築山字樓、口子樓，而西域寺也在民國四年（1915年）加以重修。這種種

建築，一共歷經了三百餘年，歷史記錄中竟然沒有發生過一次異質宗教之間的衝突！佛門塔寺與耶門堂墓，彼此和諧共處，共同在這片土地上得到滋養近三百餘年，這在今天簡直不可思議！緊挨著轟轟的是西式教堂，實在令人拍案叫絕！試想，要是換在其他時段或地區，一座回教清真寺能與一座耶教教堂如此比鄰而居並能保持三百餘年的和諧嗎？¹⁶ 據由費查利（Charles Phillips）與艾愛蘭（Alan Axelrod）所撰的《戰爭百科全書》（Charles Phillips and Alan Axelrod, *Encyclopedia of Wars*, New York: Facts On File, Inc, 2004）統計，世界上經歷的1763次戰爭中，直接由於宗教原因爆發的戰爭就有123次（佔7%），間接原因的戰爭為420次（佔25%），這其中的宗教戰爭有一多半是因耶教與回教衝突而起。其中，由耶教與回教直接捲入的衝突而引發的戰爭就佔其中的85%。從有耶教以來的2000多年間，世界上只有440年沒有戰爭，距今為止離我們最近的沒有宗教戰爭的一年要追溯至1080年。¹⁷ 至今，中東地

16 如聖索菲亞大教堂（希臘語：Ἁγία Σοφία，俄語：Собор Святой Софии；英語：Holy Wisdom, *Sancta Sophia*；拉丁語：*Sancta Sapientia*；土耳其語：*Ayasofya*）是由君士坦丁大帝首建於公元335年，公元532年拜占庭皇帝查士丁尼一世下令續建，公元537年竣工。當時的聖索菲亞大教堂是正教會牧首巴西利卡形制的大教堂，教堂內供奉在正教基督教學裡的耶穌。聖索菲亞大教堂作為基督教的宮廷教堂，持續了9個世紀。但公元1204年，十字軍洗劫君士坦丁堡，他們肆意破壞城內重要拜占庭建築的貴重物品，聖索菲亞大教堂的黃金鑲嵌畫也難逃劫運；而公元1453年6月，奧斯曼土耳其蘇丹穆罕默德攻入了君士坦丁堡，由於伊斯蘭教禁忌象的影像，他下令將教堂內所有拜占庭鑲嵌的壁畫全部都被石膏、灰漿遮蓋住，所有基督教雕像被搬出，將大教堂改為清真寺，還在周圍修建了4個高大的尖塔。把索菲亞大教堂改成阿雅索菲亞清真寺。

17 該資料整理源自 Wikipedia, Religious War [EB/OL]. (2015-5-17) [2015-06-16] https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_war. 原文為“In their *Encyclopedia of Wars*, authors Charles Phillips and Alan Axelrod attempt a comprehensive listing of wars in history. They document 1763 wars overall. Of which, some have identified and listed that only 123 (7%) were primarily religiously motivated. *The Encyclopedia of Wars* identifies 420 as being

區因宗教與意識形態紛爭而引發的戰事與動盪不但未曾平息，反而愈演愈烈！而在中華大地，人們才真正體會到什麼叫做包容性。正是由於中華文明具有海納百川、有容乃大、和而不同的文化氣魄，才有可能先有西域寺，後有利公墓，二者比鄰而居、和睦相處，而從未發生中西宗教的紛爭與衝突。

我們也不得不佩服明神宗萬曆皇帝的高瞻遠矚，他之所以欽定阜成門外毗鄰西域寺的這塊土地作為利公安葬之地，這恰恰體現出萬曆皇帝對中華文明的包容性的絕對自信。他相信，這塊相對於耶教而言是「異教」的釋教淨土，一定能夠默默庇護耶教墓地數百年的安寧！

智光法師與利公瑪竇二位也具有同樣重要的歷史價值與文化意義，他們都為自己的宗教信仰而虔誠奮鬥而嘔心瀝血，一位事佛，一位崇耶；他們也運用自己的學識與智慧促進不同民族的文化交流與傳播，一位堅持化梵講經，一位堅持西化傳教；他們還促成了兩種異質文明體系的交融，一位促成了華梵文明的會通與漢藏民族的融通，一位促成了中西文明的相遇與華洋民族的溝通。這樣兩位人格頗為相似的歷史文化名人，竟然先後在行政學院這片土地上安息並留下痕跡，我們難道不應該同時給予紀念嗎？

religious in nature (a quarter), and of those religious wars, Christianity and Islam both feature in well over half. Between them, Christianity and Islam have been involved in over 85% of the religious wars. Analysis of the wars documented in the encyclopedia, reveals that since the Christian era, there have only been 440 years without a religious war; and the last year without a religious war was 1080”.

青石存西史，三塔顯佛光。北京行政學院的這片土地，承載的歷史價值與文化意義太多太多，筆者在此呼籲，學院應該在《青石存史——「利瑪竇與外國傳教士墓地」的四百年滄桑》一書的基礎上，進一步創制出另外一部紀念智光法師與西域寺的文獻，其書名可為：《三塔佛光——「智光法師與其法嗣傳人茶毗三塔」的六百年沉浮》。誠然，智光法師與西域寺的歷史遺跡已近無存，留下的遺物也實在是太少，但畢竟「三塔寺」的歷史依稀可尋，這也許就是先哲所言「循名責實」或「以名舉實」吧！用「沉浮」二字來形容三塔寺的歷史，也最為貼切！

今國家圖書館，還藏有三塔寺碑拓兩片，一片是明正統年間所立《敕賜西域寺記》碑文，另一片是明弘治年間重修碑上所刻《敕賜西域寺重修碑銘》，學院人何不行動起來，保存並發掘這兩片僅存的歷史資料，讓這兩片碑拓在行政學院校園中復活！正因為有關遺蹟或痕跡留存已少，我們更不能放任其流逝，而應該根據現存的稀有線索，努力保護其不朽與永恆，將三塔佛光重現於天地！

總之，西域寺與利公墓都是我們的「瑰寶」，它們共同見證了佛耶兩教和睦共處的四百餘年歷史，也一致體現出中西文明和合共生的文化精神。我們千萬要珍惜這兩大「瑰寶」，讓它們成為北京行政學院中交相輝映的雙子景觀！

清初文人尤侗有一首《外國竹枝詞·歐羅巴》：

天主堂開天籟齊，鐘鳴琴響自高低。

阜成門外玫瑰發，杯酒還澆利泰西。¹⁸

這首詩對西洋來華的利瑪竇及其他傳教士給予很美好的描畫和褒揚。作為流淌著中華民族血脈的炎黃子孫，筆者也願意為智光法師和西域古寺吟唱，在此也斗膽獻上一首《三塔竹枝詞》作為結語：

三塔寺夢何處覓，利墓神龜兩相依。

阜城門外懷古處，只見晚霞映東西。

（撰畢於公元2015年6月3日夜，西域寺三塔址東、
利瑪竇墓東一號樓二〇七室；
再改於公元2015年6月16日夜，西域寺三塔址東、
利瑪竇墓東一號樓二〇七室；
三改於公元2017年5月1日午，京華東郊公坊）

18 雷夢水、潘超、孫忠銓、鐘山編，《中華竹枝詞（六）》（北京：古籍出版社，1997），頁4051。

參考文獻：

- 于敏中等編纂，《日下舊聞考》。北京：古籍出版社，1981。
- 張廷玉等撰，《明史》。北京：中華書局，1974。
- 餘榮昌編，《故都變遷記略》。台北：廣文書局，1977。
- 雷夢水、潘超、孫忠銓、鐘山編，《中華竹枝詞》。北京：古籍出版社，1997。
- 利瑪竇（Matteo Ricci S. J.）著，文崢譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》。北京：商務印書館，2014。
- 鄧銳齡，〈明西天佛子大國師智光事蹟考〉，載於《中國藏學》3期（1994年），頁34-43。
- 杜常順，〈明代「西天僧」考略〉，載於《世界宗教研究》1期（2006年），頁23-33。
- 李增新，〈三塔寺與大通法王智光——漢藏民族交往的歷史見證〉，載於《黨校教學》1期（1988年），頁25-26。
- 俞秋秋，〈高僧智光與北京的幾所寺廟〉，載於《紀念北京市社會科學院建立十周年歷史研究所研究成果論文集》，1988，頁113-124。



徵稿啟事

《天主教思想與文化》學術期刊由意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心與香港原道文化交流學會合辦，並得到瑪柴拉塔大學教育系的支持。本期刊為國內外公開發行之定期學刊，暫定每年一輯。

本刊將從基督宗教歷史、哲學、神學、宗教學及社會學等不同角度對21世紀社會及人生的各種問題作出回應。內容側重於東西方文化與宗教的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。

本研究中心對與本刊相關的尚未發表之學術論文予以全年公開徵稿。熱誠歡迎國內外專家、學者及學界同仁不吝賜稿。

來稿要求及審校規則說明

一、一般規則

1. 本刊刊登與本刊宗旨相關、且未曾發表之學術論文。
2. 稿件以八千至一萬五千字篇幅為宜。
3. 稿件請以A4紙規格，以Word文本格式發送至編輯部電子信箱（見下）。
4. 稿件註釋請採用腳註格式，全文統一編排腳註號碼。
5. 所引文獻請用原文註明出處（詳見以下二註釋格式說明）。
6. 稿件請務必附中英文標題、三百至五百字的中英文內容提要及一百字左右的中英文作者簡介。
7. 編輯部在收到格式規範的稿件後，將匿去作者姓名，根據相關內容送交兩位以上專家（大陸及海外專家）進行評審，《學刊》主編將參照專家意見處理稿件。編輯部審查通過後，會儘速致函通知，請勿再一稿二投。
8. 本刊自收到稿件之日起，即視為獲得版權轉讓；如有任何變化，請作者立即通知本編輯部。未經本刊所採用之稿件，將由本編輯部儘速通知作者，作者即可自行處理。
9. 稿件中所引用文獻、圖版、表格等凡涉及著作版權部份，由作者自行負責，本刊不負涉及智慧產權等法律責任。

10. 如有必要，編輯部在不改變作者原有思想的基礎上，會對稿件做出個別字句調整。重大改動將事先徵得作者同意。
11. 稿件一經採用即付稿酬，並贈送本期刊兩冊。

二、註釋格式說明

1. 引用專著請按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。
2. 引用期刊文章請按：作者、〈文章大標題〉、載於《XXX期刊》X期、X年、X頁 順序排列。
3. 引用字典請按：辭條〈XXX〉、XXX主編、《XXX辭典》、出版地、出版社、出版年、頁碼、順序排列。
4. 引用中譯外文著作請按：作者、譯者及編者、書名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。另附加：〔原著語言的作者、書名、出版地、出版社、出版時間〕順序排列。
5. 外文資料的註釋格式請保留原文的信息，順序同上。按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。

如：Kohn Livia, *Early Chinese mysticism, philosophy and soteriology in the Daoist tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1920), p. 45.

或 Lutz Geldsetzer, “Dao als metaphysisches Prinzip Bei Lao Zi, einige Gedanken zur Logik der metaphysischen Begriffsbildung”, in *Monumenta Serica* 47: 237.

6. 多次引用的處理：

- 6.1 同一論著或文章多次被引用時，如果是連續引用且兩註腳在文章同一頁時，註腳可用：同上，頁碼。
- 6.2 如果連續引用，但註腳不在同一頁，或是非連續引用時，註腳請用：作者、書名、頁數。

如：陸達誠，《存有的光環》，頁100。

三、聯繫方式：

利瑪竇研究中心 Centro Studi Li Madou

Piazza S.V.M. Strambi, 7-62100 Macerata Italy

電子郵箱：centrostudilm@hotmai.com

《天主教思想與文化》

訂購表格

茲訂閱《天主教思想與文化》：

第1輯	2012年	<input checked="" type="checkbox"/>	第4輯	2015年	<input checked="" type="checkbox"/>	第7輯	2018年	<input checked="" type="checkbox"/>
第2輯	2013年	<input type="checkbox"/>	第5輯	2016年	<input type="checkbox"/>			
第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*

Vol. 1 Year 2012 ^{“✓”} Vol. 4 Year 2015 ^{“✓”} Vol. 7 Year 2018 ^{“✓”}
 Vol. 2 Year 2013 Vol. 5 Year 2016
 Vol. 3 Year 2014 Vol. 6 Year 2017

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