

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

(2019年 第8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8輯 · 2019年

本輯主編：蔡惠民 靖保路

學術委員會（按姓氏中文拼音順序排列）

奧覓德 (Antonio Olmi)	意大利博洛尼亞大學
蔡惠民	香港聖神修院神哲學院
陳德光	台灣輔仁大學
段德智	中國武漢大學
顧 彬 (Wolfgang Kubin)	德國波恩大學
谷寒松 (Luis Gutheinz)	台灣輔仁大學
何光滬	中國人民大學
康志傑	中國湖北大學
穆 拉 (Gaspere Mura)	意大利羅馬社會人文科學院
任延黎	中國社會科學院基督宗教研究中心
史培雷 (Jörg 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

排版：鍾鳳如

出版：原道出版有限公司

地址：香港新界屯門青楊街8號得利工業中心A座3樓12室

版權所有：意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心 ©2019

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

| 目錄 |

《天主教思想與文化》序..... i

靖保路

漢語神學討論

基督降生的奧蹟與信仰的本地化

—— 再論漢語神學的「生成」..... 3

靖保路

新美英神學派系「分析神學」

—— 一個當地語系化神學的反例..... 27

任安道

天主教神哲學

教會、眾教會與眾宗教..... 57

Karl Rahner 著 耿占河 譯

「他來找我是出於錯誤」：薇依

—— 其充滿戲劇性而又迷人的故事..... 81

柯毅霖 著 黃慧瑤 譯

阿奎那論上帝的創造與惡..... 107

別祖雲、陳文安

人性行為之道德性的來源..... 127

陳曉峰

宗教與社會

學術·創新·問題

- 基於《世界宗教研究》基督宗教欄目
40年刊文的研究..... 151
袁朝輝

基督宗教獨身女性比較研究：

- 以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、
女牧師為例證..... 167
康志傑

締造和平

- 《和平於世》的基礎與迴響..... 189
楊子春

天主教在華史

- 巴黎外方傳教會在雲貴川傳教史研究述評..... 223
陳建明
- 再論偽滿洲天主教會與日偽政權的關係..... 255
徐炳三
- 明末耶穌會士高一志的教育背景及學術活動研究..... 275
段春生

「形同質異」：乾嘉道時期的貴州民間教門與天主教	
—— 基於聖盧廷美改宗信仰的區域社會史研究.....	305
曾志輝	
徵稿啟事	339

《天主教思想與文化》

序

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

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

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

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

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

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

靖保路

意大利利瑪竇研究中心



漢語神學討論



基督降生的奧蹟與信仰的本地化

——再論漢語神學的「生成」

靖保路¹

天主拯救人類的偉大歷史，就是天主以漸進的方式在人類歷史與文化中「道成肉身」的偉大敘事。「我看見了我的百姓在埃及所受的痛苦……我要下去拯救百姓脫離埃及人的手」（出3:7-8）。天主對人類的愛與關懷從未間斷。在人類的歷史中，天主一直以不同的方式，在不同的民族與文化中不斷地「降生」，與人類接觸並施以救援。所以，人類的歷史就是天主的救恩史，是天主圍繞著自己決定性的「道成肉身」事件而鋪展的歷史。當「時期已滿」時，天主藉著若望聖史告訴我們說：「聖言成了血肉，居住在我們中間。」從此，聖言不僅只是被高舉到高天的「言」，而更是「降生於大地上的言」。

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

基督信仰本地化（inculturation）的整個進程，都是以耶穌基督的「降生」奧蹟，即「道成肉身」（incarnation）奧蹟及其所帶來的「福音」為出發點的。耶穌基督——天主子——誕生在白冷，在父母的百般愛護下，在一個傳統的猶太教家庭中日漸成長；祂使用阿拉美語和通俗的希伯來語或者希臘語²與人溝通，並宣講天國的福音。祂採用本地傳統文化資源中的比喻來詮釋那來自高天的喜訊，以奇蹟異能向窮苦可憐的大眾彰顯天父的大愛。一言以概之，「人而天主」的耶穌基督是一位地地道道的加里肋亞的猶太人。這居住在人間，生活在人間家庭中的天主子——人子，其本身對於所有「善良的人」，就是一個偉大的喜訊。³祂就是活生生地，以有血有肉的方式，在猶太的歷史與文化中「道成肉身」的天主的話語，是以具體的常人方式，生活在當時人文社會環境中的超越性神聖奧蹟。祂就是在「個人」和社會中具體化、「本地化」的神。在這種意義上，信仰的本地化就意味著「道成肉身」的奧蹟，在個人與社會文化中的具體實現與表達。正如鐘鳴旦所言：「若說本地化是福音的『降生』，那就意謂著福音要在某一文化中，從禮儀、社會活動或該文化特有的架構上，做具體的表現。」⁴在此意義上，我們可以說整個基督福音與基督信仰本地化的歷程，即始於「道成肉身」這一歷史性的偉大敘事。

2 G. Ernest Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia: Westminster Press; London: Gerald Duckworth, 1962), p. 243.

3 Cf. Juan José Pérez-Soba, *La Pastorale Familiar, Tra Programmazioni Pastorali E Generazione Di Una Vita* (Siena: Cantagalli, 2013), p. 146.

4 鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化——談福音與文化》（台北：光啟出版社，1993），頁51。

一、「道成肉身」的奧蹟：福音本地化的始源

1. 「道成肉身」：猶太人耶穌

「聖言成人」中的「人」，不是一個抽象的人，而是一個真正的、具體的、完整的人。祂生於女人，生於人和人性的法律之下（迦4:4），是一個成長在猶太的具體歷史—文化—社會背景中的活生生的人；祂接受了屬於人的一切（除了罪惡）：祂「取了奴僕的形體，降生成人，與人相似。形態上完全與人一樣」（斐2:6-8），也即祂真實實地取了血肉之人的形體，而非只是外在的形式；祂也真真實實地屈居於法律之下。在納匝肋的家庭中成長，在以色列長老與經師的學堂中學習。祂有一個屬於常人的學習與成長過程。當《聖經》中說：「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）時，我們已經清楚地看到了耶穌的人性幅度：祂需要學習，祂需要成長；祂太過平凡了，因此，沒有幾個人注意到祂的誕生與成長；因此，聖若望告訴我們說：「世界卻不認識祂」；在祂稍長之後，有人質疑祂：「這不是若瑟的兒子嗎？」。但是，這個普普通通的、需要成長的「人」，實際上不僅僅是一個純粹的人，同時祂也是天主；是「成了人的天主」（God incarnate）；是真真實實地進入到猶太人的歷史、文化與社會中的「本地化了的天主」（God inculturated）。正是在這一塑造了自己的價值規範與行為模式的具體人文社會處境中，祂領悟到自己的神聖使命。

天主是如何將祂的聖言「本地化」在人類的歷史中的呢？或者說，天主是如何準備這「天人合一」的本地化進程的呢？根據《聖經》的啟示，天主和人首先是在「聖言」中相遇的：祂以自己的言語創造了人（創1:26；詠33:9；智9:1-2），並以自己的話語與人類的元祖及世世代代的人相遇；《希伯來書》的作者寫道：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話」（希1:1-2）。所以，天人相遇的媒介首先是祂的「話語」，天主自上而下地向人類說了話——發出了祂的「聖言」；祂藉著言語所傳遞的實際上就是祂自己。在不同的歷史階段，天主以不同的方式向人類說了話；最後「他藉著自己的兒子對我們說了話」，也即祂在自己的兒子內說話；實際上，祂自己的兒子本身——在世間的存在本身——就是祂的話，就在傳遞祂自己。

在《舊約》的記載中，我們可以看到，整個以色列的歷史就是天主「下降」之歷史的記述，是天主聖言在人類的歷史中逐漸地「道成肉身」的過程。這一進程是在以色列人的不斷反抗與背叛和天主的不斷寬恕與拯救中交錯進行的；是天主不斷地「下降」，不斷地在這個民族中內在化——本地化——的歷史。這種在以色列子民中的內在化——本地化的進程，在耶穌基督身上得以完成。「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若1:14）。從此，聖言進入了世界；從此，這一內在化——本地化的進程開始轉向整個世界，進入到另一個更加偉大的、嶄新的階段——基督福音和基督信仰在全世界範圍內的「本地化」的階段。因為，

從此「我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤」（格前12:13）。因著基督這一偉大的「道成肉身」的「本地化」事件，我們都成了「一個身體」——基督的奧體；同時，我們也都加入到了其「道成肉身」的進程中，而成為其「道成肉身」的「道路」。這是基督的奧蹟，也是基督徒的奧蹟，是每一個基督徒的使命。

如此，聖言進入了世界與人類的歷史。具體而言，那超越人類歷史與文化的「聖言」，進入了猶太人的歷史與文化，以及猶太人的時代環境中，祂接受但並不限於猶太人的宗教傳統與人文精神：祂使用了猶太人的宗教、哲學語言和思維方式來傳遞自己所帶給人類的超越性喜訊。一言以蔽之，祂是一位地地道道的猶太人！「聖言成了血肉，居住在我們中間」：祂就是那自天而降的、在猶太人的人文社會背景中「本地化了的聖言」——天主第二位聖子，並且「在各方面相似弟兄」（希2:17）。正如意大利神學家朱薩尼所言：

神成了人；成了一個也吃，也喝，也睡的人；成了一個人們在路上可以遇到的人；成了一位當人們從家裡出來的時候，可以在人群中遇到的人；成了一位當他講話的時候，他的話語能夠深深地觸動人的人。他的話從外面進去，但卻能改變人的內心。也即：基督的宣佈成了一種「完全」人性——從人性的方方面面而言，無論是內在的，

還是外在的，無論是就主觀，還是客觀方面而言——的事實。⁵

這就是「道成肉身」的事實，是藉著基督徒的生活與見證，仍然在人類的歷史與文化中不斷進行的偉大敘事。

2. 「道成肉身」中的天人「差異性」與「相通性」

從歷史的角度來看，天人的相遇和交往的過程並不是一帆風順的。在以色列人的歷史中可以清楚地看到這一點：天主的選民以色列的歷史就是天主和以色列人交往的歷史，是一種在背叛——對抗——悔改中不斷反覆的歷史。在整個交往的過程中，天主都是「以人的方式」與人交往：首先祂賦予了其所創造的人理性的恩賜，使他擁有理解其「話語」的能力；祂曾經以聖祖、先知、聖人為媒介——我們稱其為「道藉肉身」——向人們講話；最後祂又取了人的形體，以「道成肉身」的方式，以更為具體的、活生生的「人的方式」與人交往，向人宣告天國的福音。

在這裡，我們可以清楚地看到，在人類歷史的不同階段，天主在自己的救贖工程中所採取的措施與所做的準備。那麼，為什麼天主不以更直接的方式與人交往？也即為什麼祂不以「天主的方式」，而以人的方式與人交往？這不是因為天主的能力或意願的問題，而是因為人自身的局限性問題，也即在受造的人與創造者天主之間，有一種「絕對的質的差異性」，有一種無限的、不可逾越的鴻

5 Luigi Giussani, *Perchè la Chiesa?* (Milano: Rizzoli, 2003), p. 24.

溝。這種差異性就是「道成肉身」奧蹟中的「道」與「肉」之間的張力，或者人理性視野中的「悖論」（Paradox）。在這裡，「肉」即指人和屬於人的一切，包括來自人性之創造，並不斷地在陶冶著人的「文化」。

這種悖論在耶穌三年的傳教生涯中表露無遺，比如：耶穌與猶太人及猶太文化之間的衝突——這一表達的極端表現就是耶穌在十字架上的死亡。但這並不意味著耶穌基督與猶太人及猶太文化的根源「雅威」之間的「質的差異性」，也不意味著猶太文化中那種超越人性的「天賦開放性」（這種開放性來自於人的受造性和對神的從屬性事實）的缺失，而是人性之局限性對這種開放性的遮蔽。這就是耶穌所責怪的猶太人的「偽善」與「昏瞎」（瑪23:13-36），「無知」與「遲鈍」（路24:25），並以極大的耐心，以自己的教導、奇蹟及復活後的顯現而渴望他們「醒悟」與「悔改」。耶穌以「人的方式」所做的一切都是有救恩實效的。耶穌這種「人的方式」使悖論意義下的「道」與「肉」得以相通，使悖論中的奧蹟在某種程度上進入了理性範圍內（儘管其並不受理性的限制），使奧蹟在某種範圍內成了可理解的信仰；儘管悖論依然超越性地存在著，但它不再是「不合理的謬理」，而是「超越性的謬理」。

從文化角度來看，這種「道」與「肉」的悖論，只是「道之亮光與開顯」與文化之「遮蔽性」之間的衝突與悖論，而非「道」與「肉」所具有的超越開放性之間的悖論，也即「道」在「肉」內所留下的超越性指向與「道本身」是不會有衝突或悖論的。在這種意義上，「遮蔽性」

並非人性及其文化精神的全部，也非文化的根源性本質；就像人需要不斷地悔改與皈依，同樣文化也需要不斷地更新與再創造，以使其不斷地得以淨化，並保持其面向超越者的開放。「道成肉身」的基督向猶太人要求悔改，也向猶太文化提出了更新的訴求：祂來是為了成全法律和先知，而非全盤否定（參閱瑪5:17-19）。祂生於「猶太法律」之下，並在猶太文化中接受陶成而漸漸成長；祂死於猶太教文化，也在同一的文化中復活，並建立了祂的教會；最終，這教會又超越了猶太文化的範圍而走向全世界。因此，「原初的道」與「成肉身的道」是同一的「道」；人與神之間的絕對差異性與不可逾越性由「肉」的奧蹟連接而相通。

因此，在耶穌基督身上所展現的「道」與「肉」之間的悖論與相通性，在宗徒團體與後世的教會中，會持續不斷地存在。在這一邏輯中，歷代基督徒所遭受的十字架的死亡不可避免，但是對於基督徒而言，死亡與生命之間沒有悖論與對立，因為十字架就是勝利的標記，是在暫時的「失敗圖像」中所展示的永恆勝利。

此外，「道」與「肉」之間這種悖論或不可逾越性是對人來說的，而非就天主而言，天主能夠且一直以其無限智慧在人與神之間搭建橋樑——起初是聖祖和先知們，最後是「天主而人」的耶穌基督——而使天人的交往成為可能，儘管這種可能性並未消除天——人之間的「差異性」。正是在這種意義上，我們稱耶穌基督為「天人中保」。

在世界上無論哪一種民族與文化中，這種「中介」的角色都是存在的，除非我們相信，天主真的徹底地放棄

了由祂所創造、所關愛的人所組成的某個民族。這就意味著在每一個民族與文化中的人，都會有一些有意識或無意識的、個體或團體的與神相遇的經驗。這或許就是拉內所提出的「匿名基督徒」的意義。無論在何種意義上，人永遠都脫離不了與天主之間的從屬關係，人永遠都是「天主的」。這一受造的性質，使人在其存在性本質上，就有一種「天然或天賦的」向創造者的開放性，而這就使人與天主的交往成了可能，儘管對人而言這種交往是「被動性的」。這些個體或團體的經驗又會表現在個人或團體的生活中（儘管有時是無意識的），而成了所謂廣義上的「文化」的塑造成份。

因此，任何一種「文化」在其本質上或根源上都有一種「天賦的」開放性，就像人性中的那種開放性一樣。但這並不意味著每一種文化的發展、演變或分支，都始終使這種開放性保持暢通；就像人性中的這種「先天或天賦的」開放性會被遮蔽一樣，文化中的那種開放性也會為人所遮蔽。因此，「道成肉身」所賦予基督徒的使命，就是不斷地以人之「微言」傳遞基督之「大義」，好使個體人性與團體性文化中的「天賦開放性」保持暢通，使天人之交往成為可能。

總之，在歷史上，天人的相遇是以人性與文化為空間而展開的，是原本隱含在人性與文化中的開放性的實現。所以，基督徒有責任讓自己與自己生活其中的文化保持這種開放性的暢通，像若翰一樣為「道成肉身」的偉大奧蹟在自己生命中的實現鋪平道路。

這就是「道成肉身」的當下生存性意義，也即「我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪28:20）的真實意義。我們可以將其稱為「道在肉身」，也即「道成肉身」事件在每一位基督徒生命與基督徒團體生活中的歷史性與生存性的實現。無論是舊約時代的「道藉肉身」——「道成肉身」的預像——還是歷史之當下的「道在肉身」——「道成肉身」的生存性實現——都是以「道成肉身」事件為依歸，為實現的。

二、「道成肉身」在福傳使命中的延續：宗徒時期的本地化使命

1. 兩種不可或缺的教會傳統：言傳身教與書寫

耶穌基督以當時當地的希伯來語和阿拉美語傳遞了天主的聖言，如此，聖言在某種程度上成了「人言人語」。後來的宗徒和門徒們也繼續了耶穌的傳教方式，以言傳身教的特殊語言模式來宣講傳遞基督的福音。但因著時代和環境的需要，門徒們最終將耶穌所帶來的天國喜訊，以及耶穌所行之事蹟的一部份記錄成書，以文字的形式流傳下來。於是，聖言又在某種程度上成了「書」或「文字」。這是聖言在人類歷史上不斷本地化進程的一部份。

同時，聖言仍然以言傳身教的方式繼續不斷地傳遞著，其內容包括宗徒們及其繼承人對福音的宣講與見證、對《聖經》與前輩之宣講與見證的解釋等等。這就是所謂的「傳承」。在這種傳承模式中，天主的聖言依然在連

續不斷地藉著歷代見證者的語言和文字而通傳給萬世萬代的人。最終，這「傳承」和「書」又超越了猶太人的歷史與文化界限，而以千年的步伐，在不斷的碰撞與互補的艱難進程中（比如歷代教父們在使用希臘和羅馬文化來詮釋福音時所經歷的困擾，所付出的辛苦等等），進入到了全世界各民族的生活，並進而影響到他們的文化與社會精神。天主的聖言藉著基督門徒們的言傳身教，以及他們所留下的寶貴的精神財富——文字與傳統——而走向萬民的過程，就是福傳的過程，也就是福音和基督信仰繼續不斷地本地化的過程。

當耶穌在離開門徒而回到父那裡去的時候，祂將自己的使命留給了萬世萬代的基督徒：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷16:15）；「你們要去使萬民成為門徒」（瑪28:19）。初期的基督徒對耶穌所託付的使命，記憶猶新，並因此而具有強烈的福傳意識和使命感：「他們出去，到處宣講」（谷16:20）。對於基督徒而言，這一使命不是一種外在於基督教會的，或附加給基督徒的諸多使命之一，而是基督教會與基督徒的本質性使命，也即因著福傳的使命，教會成了基督的教會，基督徒成了基督的門徒。

2. 福音與文化的相遇

實際上，「道成肉身」事件本身就含有聖言與文化兩個層面。那「成了肉身的道」生於猶太人的家庭和文化中，接受瑪利亞和若瑟的培育和教導。祂不僅僅是「天主

子」，也是「人子」，是猶太人及猶太文化之子。鐘鳴旦以耶穌用作裹體的「襁褓」和「殮布」這具有象徵性意義的行為，清楚地解釋了聖言和文化之間的關係：

瑪利亞「生了頭胎男兒，用襁褓裹起，放在馬槽裡」（路2:7）。「裹身」便是基督進入世間，最先依循的一個文化行動；但也是最後的一個，阿黎瑪特雅的若瑟，「把遺體卸下，用殮布裹好，安葬在岩石鑿成而尚未葬過人的墓穴裡」（路23:53）。……瑪利亞和若瑟用襁褓包裹嬰孩耶穌，……使耶穌熟悉他們的文化；同樣，其他文化中的人，也會讓經由福音而來的基督，熟悉他們的文化。……世世代代，多種文化以多種方式將基督「裹以襁褓」。……基督在決定成為人時，便也接受了文化濡染的過程。⁶

但是，我們也必須說明，這裡的「裹體」所具有的象徵性意義，並不意味著基督或基督的福音，會因著文化自身的局限性或時代性的缺陷，或結構性的「文化之惡」或「文化之罪」⁷，而遮蔽了自身的無限超越性與普世性意義。對於基督或福音而言，文化是其與人相遇的空間，是其能夠為人所領悟所接納，並進一步走向另一種文化的「道路」。

6 鐘鳴旦，《本地化——談福音與文化》，頁53-54。

7 參閱同上，頁73-75。在這裡，「文化之惡」是指一種文化對其所屬的成員或對另一種文化所行的惡；也指文化結構中所具有的對抗天主的傾向。

所謂本地化並不是說，我們能以自己的觀念和文化表達，把基督包裹住；復活的主已將裏身的殮布棄置而走出墳墓，說道：「不要拉住我」（若 20:17）。藉此基督表示本地化必須是一種動態的過程，而祂本人則是動力的核心。⁸

基督絕對地超越於文化之外，但祂卻生於文化之中，為將普世性的救恩傳遞給生活在文化之中的人。這是「道成肉身」的基督的使命，也是歷代的基督徒和基督教會的使命。對於初期教會的基督徒而言，當他們懷著基督所給與他們的崇高而偉大的福傳使命，毅然地、責無旁貸地走出猶太世界，而以更寬廣更深入的方式與希臘——羅馬世界接觸時，他們首先所遇到的問題，就是異質文化——希臘文化與羅馬文化——的問題，及其帶來的挑戰。就在那一刻，基督的福音和信仰如何在非猶太教的文化中「道成肉身」——落地生根的問題，就成了天主教會始終面臨與思考的最根本問題。實際上，這問題就是基督信仰本地化的問題。

因此，從教會誕生之初，基督信仰的問題從來都不是一個孤立的、抽象的問題，它總是以活生生的方式，與浸透在人們血液中的各民族的文化緊密地結合在一起。換句話說，無論從信仰的傳播者來說，還是就所傳播的內容而言，信仰總是藉著文化而被理解，被言述，被記錄，被傳承，被生活出來，並進一步的被再理解，再詮釋，再言述等等。福音與文化的這一不斷地相互交織，迴圈詮釋的過

8 鐘鳴旦，《本地化——談福音與文化》，頁53-54。

程在教會歷代的神學發展，以及個人或團體的靈性生活的變遷歷史中，都有著非常清晰的記述。若望保祿二世曾強調說：「一種沒有進入文化中的信仰，就是一種還沒有被圓滿地接納，沒有被完全地思考，沒有被忠實地生活過的信仰。」⁹因此，從梵蒂岡第二次大公會議對「本地化」問題的再思考，到教宗若望保祿二世在宗座官方文獻中首次使用「本地化」（*inculturation*）概念，¹⁰從繼後教會官方文獻的多次論述與探討，再到普世教會對這一概念的不斷深入思考與實踐，都是當代天主教會對福傳與新福傳思路，也即信仰本地化的探索，是對自身福傳使命之鏗而不捨的執著。

對於中國教會而言，初期教會的教父們對這一問題的思考與分辨，具有很大的啟發性和重要的指導性意義，能夠幫助我們以更準確的方式來把握基督信仰和本地文化之間的關係。古代教會作家亞歷山大的克萊孟（*Clemente Alessandrino*）很清楚地指出，希臘文化也屬於天主啟示的一部份，是天主親自為祂所揀選的人準備的一條走向福音的道路。

基督的啟示就像一條大河，有兩條支流匯入其中。這兩條支流是由天主所親自預備的，為引導那些接受天主子的人獲得益處，並在智慧上得

9 這是前教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立之際信函》（*Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della cultura*）（1982年5月20日）中的講話，以強調信仰本地化的重要性，4。

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

到培育：一條是《舊約》中對希伯來人的啟示；另一條是基督降生之前的希臘哲學。基督的「標記」以不完全相符，且不完整的方式臨在於《舊約》中；在希臘世界的思想中也是如此，儘管方式有所不同。天主就藉著這樣的方式來為自己的啟示做準備。當天主的啟示出現時，恰恰是這些標記證明了啟示的普世性意義和價值：其關乎所有的人，不僅僅是猶太人，也包括希臘人和外邦人。希臘哲學和基督宗教啟示之間關係的首要意義就是：彰顯啟示資訊的普遍性。¹¹

初期教會的這一理解在很大程度上影響了後世教會的神學思路。從對今日教會影響最為深遠的奧思定和多瑪斯的神學思路和教義的詮釋中，我們可以清楚地看到基督教會從古到今，在神學思路與教義詮釋上的根本一致性。今天的中國基督徒所面對的是同樣的問題，即如何看待中國傳統文化與基督信仰的關係？或如何定位中國傳統文化中的人文社會精神與資源，在教義詮釋中可能扮演的角色？這一問題涉及到如何以更適合中國人的方式，或中國人更易於理解和接納的方式，展開福傳工作的問題，也即如何以更具體、更系統、更適於中國人理解和實踐的方式，來思考中國的福傳神學的問題，以及如何更進一步地深化基督信仰本地化之進程的問題。

11 噶斯帕·穆拉 (Gaspere Mura)，〈中古世紀哲學中的基督——邏各斯〉，《天主教思想與文化》2輯 (2013年)，頁93。

那麼，首先應該問的是：我們所提及的「中國文化」究竟是指哪一種文化？或更具體地說，在信仰本地化的過程中，我們究竟要使用哪一種中國文化，或哪一個學派的思想？其實，我們並非要利用哪一種文化流派或主義，我們應該將「中國文化」視為一個整體，而在其根源處找到人與神交往或神對人（不論是什麼人，不論是什麼文化學派中的人）之大愛的痕跡。這是神為我們每一個人，與每一種文化留下的可尋軌跡。只要人性不滅，那屬於神的人性之「屬於」就是真實的，就是有跡可循的，就是向人的理性敞開的。那麼，我們溯人性之本源，就可以找到人對神之「先天開放性」（儘管大都是在無意識中進行的），以及神在人內之「道成肉身」事實的標記（預像性意義或生存性意義）。所以，我們不要害怕在複雜的文化體系中所具有的「邪惡性因素」，也不要擔心那創造或改造文化者所具有的「太人性的」用心，基督徒的使命恰恰就在於以福音的精神去塑造個人與文化，並改造文化中的「歧途性意志」，而最終為福音在文化中的紮根生長鋪平道路，像洗者若翰那樣，在基督正式入世宣講之前「讓邪惡性或歧途性意志」悔改。

在這種意義上，基督徒和非基督徒都在文化的領域中辛勤耕耘，都是為了創造一種「更好的」文化，但他們的出發點是不同的。基督徒應該以「福音」之「大理」，以信仰之「大義」，以基於神性與人性之愛相通的邏輯，來力證何謂民族之真正的「振興」或「強大」，何謂人民之真正的「幸福」。這即是信仰本地化中所「附帶的」文化建設的意義。因為本地化就是使「道成肉身」的信仰成為本地人的

信仰，並以這種本地化了的信仰，來塑造人的思想與生活方式，也即塑造本地人的文化精神。基督徒的最終目的是通過「文化的福傳」而塑造一種「福傳的文化」，一種能夠使人以更健康、更幸福、更合乎人性的方式而生活的文化，也即「基督文化」或「基督文明」。在這種意義上，拉辛格（Ratzinger）樞機希望能夠有「一個具有基督文明的宗教產生；這種宗教可以重新陶成我們歐洲人的良知，超越世俗與天主教之間的分裂，使人們可以再次看到，那構建了歐洲文明的偉大根源的價值與合理性。今天，它們應該而且也能夠重新構建它」¹²。這一深刻的問題意識和期待，對我們當下中國的人文語境也有同樣的意義。我們也應該以基督信仰的視野，重新思考中國傳統文化根源處的精神內涵，並以福音的精神與價值，修正在各種民族主義思想中，所生發出的自我疏離或異化的現象，以彌合現代精神與其本源之間的裂痕。

如果說這是面對「不可能」的一種「自不量力或過度的自信」，那麼這是出自對基督信仰和對基督所託付之使命的執著。在這一「文化福傳」的過程中，基督徒應該警惕的是，不要讓基督宗教的本質在某種文化體系的傳統中窒息，反而應該使其成為整體文化精神之新生命與活力的泉源，是使文化得以向本源敞開並保持其開放性的動力。總之，面對來自不同文化系統的挑戰，基督徒不必膽怯，反而應該勇敢地以福音的自信，參與中國傳統文化精神的建設，為「基督文明」與「福傳文化」的構建而思考與奉

12 Marcello Pera e Josef Ratzinger, *Senza radici, Europa, relativismo, cristianesimo, Islam* (Milano: Mondadori, 2004), p. 122.

獻。我們相信，只有進入文化中的信仰，才是可理解，可生活，可經驗的信仰；只有進入文化的信仰，才可能成為個體性、主體性的信仰，才能成為「土生土長」的、「我」的信仰；才可能進入到大眾的生活中，並引導個人與團體的倫理生活，使其超越現世而向末世性的幅度敞開；而更多的人對福音之生活的經驗，又會成為新的文化資源，塑造出新的文化精神與風格。在這裡，福傳的使命與新文化塑造的使命是同一的使命！這是「道成肉身」所賦予基督徒的使命，是每一個民族與文化中的基督徒，在歷史的進程中所應當有的擔當精神。由每一個民族與文化中的基督徒的具體生活所引起的「質變」的新文化塑造進程，就是世界走向大同的進程，就是世界各民族走向「新天新地」的進程。

三、「道成肉身」在教會使命中的持續

1. 個體生存性與團體生存性中的「道成肉身」

雖然「道成肉身」這一救贖事件是一種歷史性的事件，但它也是，且必須是在歷史中不斷發生的事件。只有這樣，這一事件的救恩性意義，才能在歷史的每一時刻具有現實性意義。這種「發生」是在人的生存與生存經驗（個體性的和團體性的），以及與人的生存相關的一切領域中發生的。曾慶豹稱其為「信仰個體的主體的生存性」：「『聖言的漢語生成』是指『言成肉身』。『肉身』或『身位』就是生存性」。¹³在本地化神學的生成過程中，個體的經驗

13 曾慶豹，〈什麼是漢語神學？〉，《漢語基督教學術論評》1期（2006年），頁143。

是最根本的條件，但是團體性的經驗也同樣不可或缺，因為沒有團體就沒有「教會」；沒有團體的經驗，我們就無法理解耶穌為信徒的「合一」所做的祈禱的重要性（參閱若17:20-23）；沒有對耶穌所渴望的在愛中的「合一」的實踐，我們的信仰見證將是不完整的。

無論是成了文本的《福音》，還是在文本出現之前，就一直在不斷宣講和傳遞著的未成為文本的「福音」，都是在初期基督徒個體和團體的生活經驗與見證中不斷傳遞，而成為「教會信仰傳統」的內容。無論是初期基督徒對聖言的領悟與記述（涉及到文字和文化的幅度），還是他們對初期教會傳統的理解與詮釋，都是教會團體傳統中的寶貴遺產。這些傳統的純正性和正統性，也離不開教會團體的分辨與守護，因為基督的「我同你們天天在一起」的許諾和五旬節的事件，不僅僅是指向個體的，而更是指向團體的。離開了個體的經驗，「福音」會變得抽象，對「福音」的宣講也會變得不切實際；而離開了團體的經驗，個體的經驗以及對個體經驗的分辨（如何保證「我」的經驗確是聖神的引導或感動，而非隨時隨地都在覬覦闖進我經驗中的自我或惡的力量？）隨時都會受到人自身之有限性的挑戰，而產生誤入歧途的危險，甚至最終違背基督「合一」的意願。

實際上，從神學的角度而言，個體生存性經驗是基督神學或本地化神學的結構性內容與基礎。在本地化的神學中，如果失去了個體性的維度，神學將變為毫無根基的、抽象的、無意義的空談。同樣，無論是在「道成肉身」這

一歷史性事件之前的以色列人的「天人交往」經驗中，還是在其後的基督徒的「天人交往」經驗中，團體的幅度都是至關重要的，忽略了神學中的團體性生存維度，「基督神學」就會失去其普遍性，而陷入到個體與個體，教派與教派的無休止的爭論中。

在這種意義上，「道成肉身」中的「肉身」不僅具有個體生存性的幅度，同樣也具有團體生存性的幅度。這兩種幅度在未來的漢語神學中都是缺一不可的。

2. 基督信仰本地化中的跨文化性（Interculturality）問題

由以上論述可以看到，基督信仰的本地化，就是「道成肉身」事件在人類世界中的不斷延伸，是天主的救恩在具體人文社會處境中，個人與團體中的不斷實現。這就是「道成肉身」事件在人類救恩史中的「過程性」意義。在這一過程中，無論是就基督徒個體而言，還是就教會團體而言，「道成肉身」事件都是一種已經開始而尚未完成的事件。

那麼，在這一意義上，從教會信仰本地化的角度來講，當帶有西方文化色彩的所謂「西方神學」思想與信仰傳統，遇到中國文化與思想傳統時，彼此應該以怎樣的文化心態和問題意識來相互認識與深入交流？其實，這裡所涉及的，就是信仰本地化的問題，以及在福傳過程中的「跨文化性」問題。這其中既涉及信仰與兩種文化載體之間關係的問題，也涉及兩種文化傳統之間相互碰撞、轉換與融合的問題。就第一個問題而言，雖然就理論與本質而言，信仰都有

其超越文化的特質，但是「道成肉身」事件在基督徒個體和團體中不斷深入與實現的過程中，信仰與文化從來都是密不可分的。因為沒有「文化」的視野，「道成肉身」的奧蹟就會被隔絕在基督徒個體和團體的整個生活和經驗的視野之外。所以，首先要從文化的角度入手，福音精神的理解、接納、生活與再傳遞才會成為可能。因此，在信仰本地化的過程中，作為信仰載體與受體的文化問題必須得到重視，就像宗座聖經委員會在有關《教會內的聖經詮釋》文獻中所言：

在基督宗教的東方與西方，聖經的本地化工作從初世紀就已經開始，且產生了相當豐富的成果。但是從來就不能將其視為完成；相反，由於文化的不斷發展與變化，本地化的工作也應當不斷的繼續進行。在近代的福傳過程中，在不同的國家，人們使用不同的語言詞彙來表達福音訊息。實際上，傳教士們也不可避免的以自己本國的概念形式來表達天主的聖言。在這種情況下，新地方教會就必須以極大的努力將這種外國的形式轉換成符合本國文化的形式。¹⁴

在這裡我們可以清楚地看到，在基督信仰傳播過程中的跨文化性問題，以及中國基督徒對中國文化精神的理解與把握，以及對中國文化的塑造與再塑造之參與的重要性問題。總之，忽視本地文化與承載著福音的外來文化之間

14 Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica* (Città Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1993), p. 110.

的對話，而想要以所謂「直接的」方式去宣講「純粹的、直接來自上天的」福音，就像在「道成肉身」的事件中忽略了「肉身」的層面一樣，損害並否定「道成肉身」奧蹟的完整性與真實性。這樣的「神學」與基督徒的生活與經驗無關，而只能是一種停留在「抽象」層面的空洞理論而已，比「將種子撒在荊棘叢中」更加糟糕。

通過對「福音與文化」之間關係，以及福傳過程中的跨文化性問題的思考，我們可以簡單地得出以下結論：實際上，福傳的過程就是信仰本地化與處境化的過程；而信仰本地化的過程，其實就是藉著當地人的文化、針對當地文化中的人，使福音在文化內紮根生長的「文化福傳」過程。換言之，就是「道成肉身」事件在基督徒個體與團體中不斷實現的過程。因此，如果我們在福傳的過程中，忽略了福傳事業的文化幅度，那麼無論是從「道成肉身」事件的深度與廣度上來看，還是從其個人與社會的層面來看，都將有礙於基督聖言以活生生的、有血有肉的方式，在本地的人文社會處境中的「降生」與「成長」。¹⁵

概而言之，「道成肉身」事件就是在「福音與文化」和「文化與文化」的雙重碰撞與融合中，在人的個體生存性與社會性幅度中，得以不斷深入與擴展的。從信仰的角度來看，這一融合的過程，能夠使超越於一切文化之上的基督福音，在本地文化中「道成肉身」，以有血有肉的方式深深地滲透在當地人的血脈之中。從文化的角度來看，這一融

15 參閱靖保路，〈天主教與中國文化：再思天主教本地化神學〉，《天主教思想與文化》1輯（2012年），頁21-60。

合的直接結果就是對文化的提升、淨化與昇華，並最終能夠塑造出一種新的文化，一種能夠「福傳的文化」，即一種自身即具有「福傳能量」的文化。在這種意義上，「道成肉身」就是「道成文化」。在這種使「道成肉身」得以實現的文化中，福音精神就像流淌在個人與社會內的血液，能夠自發地散發出仁愛的感染力，而使社會精神得以「仁愛化」。就此而言，基督信仰的本地化有助於中國新文化的塑造或重塑，為其提供新的精神血液，並最終為整個中華民族提供一種更合乎人性的生活方式。因此，這種「福傳的文化」就是一種向人們展示「希望與未來的文化」。

結論

最後，我們可以說，「道成肉身」的事件涵蓋了人類的整個救恩史，是天主對整個人類之大愛的展現。「道成肉身」作為人類的救恩性事件，是在天主與整個人類交往的歷史中逐漸實現的。在這一意義上，「道成肉身」奧蹟的具體實現，是一個天人交往的「有機動程」，而非一條一成不變的「既成通道」；是「成了肉身的道」在一種具體的文化中，在活生生的個人和團體生活中的真實臨現，是在基督與基督徒個人和團體相遇的經驗中來完成的。從文化的角度而言，「成了肉身的道」藉著個人與團體的基督經驗與生活，逐漸地進入到本地的文化中，成為提升和淨化本地文化，使其向「本源」敞開或保持開放的新的生命力與革新性的力量。這一進程的最終結果就是促成一種具有福傳能量的新文化或新文明，即「基督文化」或「基督文明」的生成。從福傳的角度來看，「道成肉身」事件

的最為具體的表達，就是信仰本地化的最終實現，即一種適合於中國人的理解與生活模式的、能夠引導中國人走向基督的漢語神學的生成。在這一意義上，我們可以說「本地化」是「道成肉身」事件的內在要求，也是這一事件的本質性構成。對於中國教會而言，此一偉大事件的最終結果就是「道」進入到中國人的具體生活中，進入到中國的傳統文化精神中，並最終以本地化神學的出現與持續發展，或漢語神學的不斷生成與更新為具體表達。

新美英神學派系「分析神學」 ——一個本地化神學的反例

任安道¹

Abstract: Analytic theology is a new theological school that emerged recently in the English-speaking world. It can be considered as an attempt to inculturate theology. Its purpose is to interpret and clarify Christian traditional doctrines by using the methods of analytic philosophy. But its attempt to substitute “continental theology” in the English-speaking world, its affinity with metaphysics and ontology, and its quasi-apologetic position vis-à-vis Church tradition and traditional doctrines, make it an idealistic theology which ignores the existential context of God’s people and limits itself in academic circles. This does not contribute to the inculturation of faith. Thus analytic theology is not good enough to be considered an inculturated theology, but just a localist tendency. The purpose of this paper is to introduce analytic theology and, by analyzing its problems, to offer it as a counterexample of an inculturated theology, so that theologians in the Chinese-speaking world can draw a lesson from it.

¹ 作者（Antoine Ren）為比利時天主教魯汶大學（UC Louvain）神學博士生和瑪納文化工作室《瑪納書系》主編，曾任教於輔仁聖博敏神學院。其近期著作包括《新福傳的理念與實踐——革新教會的整合性力量》、《福音與文化的姻緣——本地化的實質與進程》；主編有《走向成熟門徒之路》、《厄法達——當代天主教漢語詩選》。

導言

「分析神學」（Analytic Theology）是一個相當新的神學派系，它於本世紀初在美國興起，並逐漸發展到世界各地。該派系甚至引起了國際神學委員會的注意，以致後者在2012年頒佈的《今日神學：展望、原則和準則》文件裡特別提到它，通過將之與新經院（或新士林）和形而上神學相提並論，而把它視為多元化神學裡的一支²。國際神學委員會之所以把分析神學與新經院及形而上神學歸為一類，可能是因為分析神學對形而上學、教會傳統以及分析哲學的注重與依附，而分析哲學特別強調理性、邏輯，以及論證的明晰與精確性。

但國際神學委員會的提及，不具有任何價值論斷，因而不表示對分析神學的「認證」，正如它提及其他神學，也不表示它贊成或推崇這些神學；提及，只是一種現象描述而已，只說明國際神學委員會注意到了它的存在。某些神學家因他們傾向的分析神學被《今日神學：展望、原則和準則》官方文件列入神學之多元化的隊伍而歡呼雀躍，實在與分析神學本身以理性自居的形象相去甚遠。事實

2 該文件是在第76段提及「分析神學」的。值得注意的是，通過參考多個語言版本，筆者發現，中譯本對此段落的翻譯與原文相比落差很大。中譯本的翻譯為：「今天在天主教神學的核心領域，同時兼有不同的思維模式，例如：在神學上兼有先驗思維和救恩史思維、新士林的辨析及形上學的綜合、政治神學和解放神學等。」按照原文，應該譯為：「今天在天主教神學的核心領域，同時兼有不同的思想模式，例如：超驗神學與救恩史神學，分析神學、新士林（或新經院）與形而上神學，政治神學與解放神學等。」（僅列出英譯本作比較：“In central fields of Catholic theology today very different forms of thinking co-exist: e.g. transcendental theology and salvation historical theology, analytic theology, renewed scholastic and metaphysical theology, political and liberation theology.”）這些被列出的神學，都是當代重要的神學派系，而國際神學委員會又按照大方向把它們歸為三類，其中分析神學、新士林與形而上神學有相似的脈絡或傾向。

上，當一種神學其以獨特的方法論公諸於世時，便是它開始對話與接受批評之日。

在筆者看來，不論是分析神學的成因、發展史，還是方法論，在某種程度上都很成問題，有許多值得商榷的地方³。由於它只是新近才興起的派系，據筆者所知，到目前為止，在華語區似乎還沒有介紹和探討此神學的文章⁴。筆者之所以想批判式地介紹它，一方面是為讓華語神學界瞭解它，另一方面是因為筆者發現，某些華語本地化神學的傾向與分析神學的有些類似，所以想把分析神學作為一個本地化神學的反例，讓華語神學工作者們能引以為戒。當然，如此的介紹也有可能激起某些人對分析神學的興趣和研究，甚或促使某些人為它進行辯護和反駁。神學的多元，就表現在神學的討論和對話上，這是筆者十分樂見的。

一、何謂分析神學？

1. 分析神學的起因

「分析神學」一詞是隨著奧利弗·克利斯普（Oliver Crisp）和邁克爾·雷亞（Michael Rea）於2009年共同主編

3 該神學派系引起不少批評，如 Martin Westerholm, "Analytic theology and contemporary inquiry", *International Journal of Philosophy and Theology* (2018), pp. 1-25, DOI: <https://doi.org/10.1080/21692327.2018.1486223>; Simon Oliver, "Analytic Theology", *International Journal for Systematic Theology*, 12 (2010), pp. 464-475; Kate Kirkpatrick, "Analytic Theology and the Phenomenology of Faith", *Journal of Analytic Theology*, 4 (2016), pp. 222-233.

4 值得一提的是，香港浸會大學宗教及哲學系助理教授駱德恩（Andrew Loke）博士，因其書寫神學的方法論，也被視為分析神學派系成員，儘管他似乎還未寫過與分析神學本身相關的文章。由於他的專著與文章大多以英文出版和發表，華語學界對他瞭解不多。

的一本名為《分析神學：神學之哲學的新論述》⁵的著作聞世的。他們之所以想出版這樣一本書，正如雷亞在該書的導論中所解釋的那樣，是因為他們意識到「一種跨學科之對話的需要，即分析哲學的方法對研究神學主題所能夠帶來的價值」⁶。筆者覺得，在雷亞感受到這種「需要」的背後，潛藏著兩個隱含的原因。首先，作為講英語的人，他們很難接受這樣一個事實：在他們國家裡，主流哲學卻是本土的分析哲學，而主流神學卻是「歐洲大陸」的神學。其次，他們發現，在源於分析哲學傳統的宗教哲學裡，已經出現了神學的轉折。

雷亞如此明確地表白上述兩個原因：「近幾十年來，所謂『分析哲學傳統』中的宗教哲學家們，逐漸將注意力轉向對基督信仰之神學中的核心教義的闡釋……當英語世界的哲學主要是以分析哲學的方法來解決其問題和實現其計劃時，神學卻一直被另外的方法所主導……作為一門學科的神學，常期被『歐洲大陸』的神學方法所蒙蔽和俘虜，這在很大程度上對神學造成了不良影響。」⁷

因此，對雷亞所代表的某些美英哲學與神學家，或更好說美英文化的秉持者而言，現在是時候開創他們自己本地的神學派系了，好同歐洲大陸神學分庭抗禮。其方法就是將分析哲學的方法應運於神學。然而，我們必須問，以

5 Oliver Crisp & Michael Rea, eds., *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* (New York: Oxford University Press, 2009).

6 *Ibid.*, p. 2.

7 *Ibid.*, p. 1.

雷亞為代表的美英神學家們開創分析神學的動機是否正當？我們是否能夠只為「有」本地神學而開創「本地」神學？分析哲學的方法是否適合於做神學？在介紹完分析神學後，我們將認真回答這些問題，並提出對此神學的批評。

2. 分析神學的發展

我們提到，雷亞等人認為現在是建立分析神學的時機，其中一個原因，是有些以分析哲學的方法從事宗教哲學研究的學者，已經開始以同樣的哲學方法探討神學問題。而這些以分析哲學為基礎的宗教哲學家，之所以會轉向神學，是因為分析哲學本身發生了變化，即不再局限於邏輯實證主義和「古典基礎主義」（classical foundationalism）⁸，後者認為唯有自明和確證的論據才是合理的。保羅·麥克唐納（Paul A. Macdonald Jr.）認為，分析神學的源頭，就是分析哲學的這種朝向認識論之多元化的轉型⁹。

另外一個促進分析神學之形成的因素，是「基督教哲學」在英語世界的影響。此哲學運動主要由阿爾文·普蘭丁格（Alvin Plantinga）、瑪麗蓮·麥科德·亞當斯（Marilyn

8 陳嘉明這樣定義基礎主義：「基礎主義的基本要義，一是在於對基礎信念與非基礎信念做出劃分，認定基礎信念的存在以及它能夠對上位概念提供支持；二是斷言基礎信念本身必須是確定的、可靠的，其確證性無需訴諸其他的信念，也就是說，它們本身必須是自我確證的、獨立於其他信念的。」陳嘉明，〈論作為西方知識論主流性觀念的基礎主義〉，《文史哲》4期（總第283期）（2004年），頁95。

9 參閱 Paul A. Macdonald Jr., "Analytic Theology: A Summary, Evaluation and Defense", *Modern Theology* 30 (2014), p. 36. 另參閱 Nicholas Wolterstorff, "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology, op. cit.*, pp. 155-168.

McCord Adams）、羅伯特·梅里休·亞當斯（Robert Merrihew Adams），以及由普蘭丁格於1978年創立的「基督徒哲學家協會」（The Society of Christian Philosophers）所倡導和推動。這些「基督徒哲學家」們被認為是分析哲學的先驅¹⁰。不過，他們的作品還不算是嚴格意義上的「分析神學」，只能被視為宗教哲學或「神學性哲學」¹¹。

除克利斯普和雷亞共同主編的《分析神學》一書外，由著名的美國「鄧普頓基金會」（The John Templeton Foundation¹²）所資助的所謂「分析神學計劃」（Analytic Theology Project），是催生嚴格意義上的分析神學的另一重要因素。此項計劃的目標，是促進神學家與分析哲學家的學術對話¹³。隨著該計劃的展開，眾多相關的研討會得以舉辦，著作得以出版，其中包括2013年創刊的《分析神學》

10 參閱 Paul A. Macdonald Jr., “Analytic Theology: A Summary, Evaluation and Defense”, *op. cit.*, p. 38.

11 亞歷亨德羅·佩雷斯（Alejandro Pérez）將分析神學與宗教哲學及「神學性哲學」做了嚴格的區分。參閱 Alejandro Pérez, “Méta-théologie analytique”, *Scientia et Fides* 6 (1) (2018), pp. 202-213.

12 鄧普頓曾是全球首富，被譽為「投資之父」，以其名成立的基金會特別資助基督宗教及科學之關係的研究。其資助情況甚至引起中國學者的調查研究。參閱黃豔紅，〈鄧普頓基金會的宗教傾向及其資助情況調查〉，《科學與無神論》2期（2013年），頁22-25。

13 鄧普頓基金會撥款二百五十萬美金用以支持「分析神學」四年的研究計劃（2010-2014）。此計劃由美國聖母大學宗教哲學中心實施，而該中心主任正是邁克爾·雷亞。同一基金會所資助的另外兩個類似的計劃，也分別在奧地利的因斯布魯克大學和以色列的「撒冷研究中心」（Shalem Center）展開。除此之外，「該基金會還在世界各地（如英國、西班牙、波蘭、希臘、意大利和法國）資助成立了眾多研究和推廣分析神學的團隊與中心。在法國，分析神學主要由里爾的道明會士在推動。最近「分析神學群」（Analytic Theology Cluster）也在巴黎得以成立。」Alejandro Pérez, “Méta-théologie analytique”, *op. cit.*, p. 209, note 2。在我們為能夠有雄厚資金資助學術研究而高興和讚嘆的同時，也對這種不惜重金極力促成一種神學派系之建立的行為感到懷疑。除了隱約的某種強推本地文化的動機外，筆者覺得，這種做法也有違做神學的目的。後面我們將會澄清此種懷疑。

學術期刊 (*The Journal of Analytic Theology*)，以及「牛津分析神學研究叢書」 (*Book Series of Oxford Studies in Analytic Theology*)。此期刊與叢書的主編依然是克利斯普和雷亞。正是這些轟轟烈烈、緊鑼密鼓的大動作，使得「分析神學」名聲鵲起，在短時期內引起國際神學界的關注。

筆者認為，嚴格意義上的「分析神學」的定義與學派，是經過三個階段形成的。第一階段就是我們上面提到的，以分析哲學為基礎的宗教哲學和神學性哲學。第二和第三階段比較複雜，儘管在順序上第三階段在第二階段之後，但事實上，第二階段並沒有被第三階段完全取代，二者是共存的關係。為此，有些學者不用「階段」來區別它們，而用兩個不同的「類型」來區分。不過，由於第三階段作為分析神學的最終面貌，是歷史演進的結果，筆者仍舊用「階段」來描述此學派的形成。作為分析神學的倡導人之一，雷亞對「分析神學」之定義的改變本身，就是此學派階段性演進的例子。

在他和克利斯普共同主編的《分析神學》一書的導論裡，雷亞把分析神學定義為「一種單純以分析哲學家之野心，以及與分析哲學之論述規則相符的風格，來探討神學課題的方法」¹⁴。照此定義，分析神學就是以分析哲學的方法與風格來做神學。換言之，分析哲學被運用為做神學的概念性及方法論的工具。而如此做神學的人，不必有信仰的宣認或教會性的神學主張。威廉·伍德 (William Wood) 將此定

14 *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, op. cit., p. 7.

義稱為分析神學的「形式化類型」（formal model）¹⁵。其他學者，如佩雷斯（Alejandro Pérez），則稱之為「由下而上」的分析神學¹⁶。之所以「由下而上」，是因為它的起點是哲學方法或理性工具。我們可依據其特徵，把這種被定義為「形式化」或「由下而上」的「分析神學」，看作「哲學性神學」，它是分析神學之形成的第二個階段。之所以是第二個階段，是因為它不被某些分析神學家承認為嚴格意義上的「分析神學」，佩雷斯甚至不把它視為一種神學¹⁷。

在談分析神學之形成的第三個階段之前，我們需要先簡單的概括一下分析哲學的方法與風格，因為該哲學也在第三階段的分析神學裡——作為有明確界定的正式學派——扮演著重要的角色。我們曾提到，分析哲學也經歷了認識論之多元化的轉折，這就意味著在此美英哲學體系裡有諸多方法。不過，我們仍可從整體上指出這些圍繞語言之邏輯分析，和以「清思」為準則的方法所共有的普遍特徵：推理或分析的嚴密與合理、論證的嚴謹與合乎邏輯、表達的清晰與精準、對初始或基礎概念（primitive concept）的使用，以及對比喻、隱喻等修辭和文風的擯棄¹⁸。

15 William Wood, "Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology", *Journal of Analytic Theology*, 4 (2016), p. 255.

16 參閱 Alejandro Pérez, "Méta-théologie analytique", *op. cit.*, pp. 213-215. 佩雷斯是筆者的同學與朋友，儘管我們的思想傾向很不同。他所謂的「上」與「下」，源自傳統的「哲學乃神學之婢女」（*philosophia theologiae ancillans*）的觀念：作為「婢女」，哲學在「下」；而作為「主母」，神學在「上」。

17 參閱 *Ibid.*, p. 215.

18 參閱 *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, *op. cit.*, pp. 3-7; Thomas H. McCall, *Invitation to Analytic Theology* (Downer's Grove: InterVarsity, 2015), pp. 16-19; Alejandro Pérez, "Méta-théologie analytique", *op. cit.*, p. 216.

第三階段的分析神學同樣運用上述方法。與第二階段「形式化」的分析神學所不同的是，此時的分析神學要求表明基督信仰和神學的立場；如果說前者為「哲學性神學」，那麼後者便是「神學性神學」（theological theology）。比如對佩雷斯來說，神學之為神學，就應該是基督信仰的神學，因為它的目標，是通過這些哲學工具「達致啟示的真理」¹⁹。如果神學以基督信仰之宣信為基礎，那麼，它就該當參照聖經和教會傳統，「而在由下而上的分析神學裡，聖經不過是與分析性論證（邏輯、形而上學與科學的分析）並駕齊驅的論述方法，它在任何情況下都不能成為建立神學論證的基礎。」²⁰為此，佩雷斯認為，真正作為基督信仰之神學的分析神學，是「由上而下」的神學，其起點不是分析哲學，而是啟示²¹。

在此情形下，神學家與分析哲學的方法，都不再是中立的：神學家應該從基督信仰的立場出發去做神學，並且其研究當與教會的教義與傳統相符；至於分析哲學的方法，應被用來詮釋和捍衛基督信仰的正統和傳統教義。既然如此定義的分析神學已經涉及到神學內容的問題，威廉·伍德便稱之為「實在化」的分析神學（substantive model）²²。此即第三階段的分析神學，是有明確界定、作為正式神學學派，和被大部份分析神學家所接受的分析神學。儘管如此，仍然有人繼續「由下而上」地從事「形式

19 Alejandro Pérez, "Méta-théologie analytique", *op. cit.*, p. 215.

20 *Ibid.*, p. 218.

21 參閱 *Ibid.*, pp. 219-221.

22 William Wood, "Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology", *op. cit.*, p. 255.

化」的分析神學的研究。我們在本文中所探討和針對的，是第三階段的分析神學。

3. 分析神學的方法

托瑪斯·麥考爾（Thomas McCall）的定義，很能代表第三階段的分析神學：「作為神學的分析神學，應該是一種『神學性的神學』。它應該建基在聖經上，由基督徒傳統所光照，並該關注天主子民在世界所面對的急迫和潛在的挑戰。此外，分析神學還當朝向它本身的目標，且要注意做神學適宜的方法和應有的態度。」²³這個定義包括了分析神學的三個主要構成因素：神學家的信仰及神學態度、適宜的方法（即適用於神學的分析哲學的方法），以及對聖經和教會傳統的參照。值得注意的是，我們在後面將看到，由於對上述三個因素的強調，麥考爾所提到的對天主子民生存境遇的關注，最終淪為無法落實的「理想」。

有關分析神學與分析哲學之間的關係，威廉·亞伯拉罕（William J. Abraham）的說明更清楚：「分析神學是一種系統神學，它是透過運用分析哲學的技巧、資源與效能來發展自身的。換言之，它是藉由分析哲學最好之直覺的啟發，來清楚表達基督信仰之核心教導的神學。」²⁴

我們曾提到，雷亞作為分析神學的主要倡導人，改變了他早期對分析神學的定義，而他改變後的定義，與托瑪

²³ Thomas H. McCall, *Invitation to Analytic Theology*, *op. cit.*, pp. 161-162.

²⁴ William J. Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver Crisp & Michael Rea, *op. cit.*, p. 54.

斯·麥考爾及威廉·亞伯拉罕的保持一致。在他同克利斯普一起主編的「牛津分析神學研究叢書」的介紹裡，分析神學的目的被重新定義為：「在注重基督徒傳統與教義之發展的前提下，通過運用當代分析哲學的方法，促成有建設性的基督信仰的神學」²⁵。克利斯普在他於2017年發表的一篇文章中也承認：「他同意托瑪斯·麥考爾與威廉·亞伯拉罕對分析神學的定義，並對麥考爾把分析神學看作神學性神學表示讚賞。」²⁶

佩雷斯用三個標準概括了這種作為神學性的、實在化的和由上而下的分析神學：身份標準、方法標準和「神學場域」（*loci theologici*²⁷）標準。這三個標準其實與麥考爾定義中所包含的三個構成因素相符。身份標準，是指神學家的信仰態度，在佩雷斯看來，「分析神學是一個宣信的行為」²⁸；方法標準，是「分析神學運用分析哲學的不同方法與風格的標準」²⁹；第三個標準要求分析神學參照教會所確立的神學場域，如聖經、傳統、教會訓導，以及眾信友的信仰意識（*sensus fidelium*）等³⁰。

25 <https://global.oup.com/academic/content/series/o/oxford-studies-in-analytic-theology-osat/?cc=be&lang=en&>

26 Oliver D. Crisp "Analytic Theology as Systematic Theology", *Open Theology* 3 (2017), p. 157.

27 "*Loci theologici*"指神學由以產生的不同領域，或神學由以發展的不同源泉，如聖經、傳統、教父、教會訓導、禮儀等等。參閱 Gyrille Michon et Gilbert Narcisse, "Lieu théologique", Jean-Yves Lacoste, (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Troisième édition revue et augmentée (Paris: Puf, 2007), p. 790. 在佩雷斯的語境中，「神學場域」主要指神學由以發展的不同源泉。

28 Alejandro Pérez, "Méta-théologie analytique", *op. cit.*, p. 211.

29 *Ibid.*, p. 216.

30 參閱 *Ibid.*, pp. 219-221.

分析神學對於神學場域的堅持，使它的神學立場常與教會的傳統立場高度保持一致，以致頗有護教學的風範，正如克利斯普所說的：「分析神學的特徵之一，是通過推崇和注意基督徒傳統以及做神學的傳統方式，來嘗試澄清神學問題。當然，這與分析神學家在重要課題上批判地反思傳統，並不相背。」³¹

因其由上而下的神學態度，及其強調理性、邏輯、分析與論證之嚴密、表述之明晰與精準的方法，分析神學非常接近新士林與形而上神學。正是為此，國際神學委員會將此三者歸為一類。也是為此，我們可理解，為何分析神學派系的神學家們特別強調形而上學、本體論以及本體論神學（*ontotheology*）。比如，克利斯普就說：「分析神學首先是一個嘗試理解信仰的計劃。在此計劃中，形而上分析是分析神學家們藉以使其信仰變得有意義的方法。因此，分析神學的主要使命，在本質上是形而上學的使命。」³²而在佩雷斯看來，「天主教的信理，都以本體論為前提」³³。至於雷亞，則堅持認為分析神學與本體論神學「一家親」³⁴，完全不在乎當前眾多重量級哲學和神學家，在海德格的啟發

31 Oliver D. Crisp, "On Analytic Theology", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, *op. cit.*, p. 43.

32 *Ibid.*, p. 51. 關於分析神學與形而上學的關係，尤其可參考分析神學家們與凱文·赫克托（Kevin W. Hector）圍繞後者的一本書所展開的激烈爭論，該書名為《沒有形而上學的神學》[*Theology without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition* (New York: Cambridge University Press, 2011)]。二者的爭論發表在《分析神學》期刊第一輯的專題討論部份裡。參閱 *The Journal of Analytic Theology*, 1 (2013), pp. 95-147.

33 Alejandro Pérez, "Méta-théologie analytique", *op. cit.*, p. 233.

34 Michael Rea, "Introduction", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, *op. cit.*, p. 9.

下，對本體論神學所進行的嚴厲和令人信服的批評，如法國著名哲學與神學家讓·呂克·馬里翁（Jean-Luc Marion）和美國著名的後現代宗教哲學家默羅爾德·韋斯特法爾（Merold Westphal）所寫的兩本相關著作³⁵。

總的來說，儘管佩雷斯把分析神學說成是「由上而下」的神學，實際上更好說是一種「居高不下」的神學，因為佩雷斯所謂的「下」，不是指人經驗性的生存境遇，而是指分析哲學。可分析哲學也是一種「居高」的哲學，因為它的原則是理性與邏輯。並且分析神學與完全脫離實際生存境遇的形而上學、本體論和本體論神學的結盟，及其以護教式的姿態對教會傳統等神學場域的依附，更讓它居高不下。

二、分析神學的問題

需要說明的是，儘管分析神學還算個新生兒，卻已經有相當可觀的相關著作、期刊與論文出版。因此，本文限於篇幅的緣故，既不可能從廣度上覆蓋分析神學的全貌，也不可能從深度上探究其重要思想³⁶，而只能做一個簡短粗略的介紹。不過，這已足夠我們就其做神學的方式和形態加以評論。筆者在此所願意針對的，主要是在促進本地化神學方面，我們能夠從作為美英本地化神學的分析神學那

35 參閱 Jean-Luc Marion, *God without Being: Hors-Texte*, 2nd edition, trans. Thomas A. Carlson (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012); Merold Westphal, *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith. Perspectives in Continental Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2001).

36 比如在聖三論、道成肉身、神正論與復活等重要和棘手的神學課題上，已經有不少以分析神學的角度和方法來研究的著作，其中大部份在「牛津分析神學研究叢書」裡出版。

裡所取得的借鑒。「借鑒」，意味著「見賢思齊，見不賢而內自省」。「見不賢而內自省」，是筆者認為分析神學可提供給我們的主要借鑒。在筆者看來，分析神學的「不賢」有四：它的起因、它對形而上學、本體論及本體論神學的親近、它護教式的保守姿態，及其對分析哲學之方法的運用。

1. 本地主義的企圖

說到分析神學的起因，作為分析神學的主要發起人，雷亞在前面給出的兩個理由應該具有代表性。我們可明顯感到，在此所謂的「理由」裡，情要大於理。這兩個「理由」實際上所代表的，更多地是美英分析神學家們的心理：美英世界雖然有屬於自己的主流哲學，其神學卻一直被歐洲大陸的神學所主導，這讓他們情何以堪？

我們可再次體味雷亞的話：「作為一門學科的神學，長期被『歐洲大陸』的神學方法所蒙蔽和俘虜，這在很大程度上對神學造成了不良影響。」³⁷令我們感到驚訝的是，作為以理性、客觀、嚴密、明確等品德自居的分析神學家，雷亞在如此不友善和泛泛地批評歐洲大陸神學後，卻沒有給出任何解釋。歐洲大陸神學怎麼就「蒙蔽和俘虜」了美英神學？又造成了什麼樣的「不良影響」？理性告訴我們，不是把別人壓下去，就能抬高自己，更何況是沒有充足理由的打壓。

37 “Theology as a discipline has been beguiled and taken captive by ‘continental’ approaches, and that the effects on the discipline have been largely deleterious.” Michael Rea, “Introduction”, *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, *op. cit.*, p. 1.

我們必須要問，假如歐洲大陸神學一直是美英信友理解、表達和生活信仰的參照，為什麼非要開創一種美英本地神學？筆者覺得，美英分析神學家們似乎該捫心自問，他們倡導和推廣分析神學的意圖，是不是有點類似於「讓美國再次偉大」的文化訴求？也許他們不應該忘記，連分析哲學最重要的代表人物維特根斯坦，也是講德語的奧地利人。在當今這個全球化、多元化的世界，尤其在政治、經濟與文化如此相近相聯的歐洲與英美國家裡，為何要為神學設立國家、文化和語言的界線？

本地化神學不是，也不應是本地主義神學。神學的任務，是引人達到對信仰的領悟（*intellectus fidei*）；而因著對信仰的領悟，人的信德會得到滋養和成長³⁸。因此，神學之所以要本地化，是為讓本地人以更適合自己的方式，更深地理解信仰，從而能夠以獨特的風格更好地表達和生活信仰。值得注意的是，重點不是「本地」和「獨特」本身，而是更適合的理解、表達和生活信仰的方式。如果一味強調「本地」和「獨特」，就變成本地主義；而本地主義直接相反教會的大公性。不僅如此，倘若所強調的本地文化，在實際上並不有助於本地人更好地理解、表達和生活信仰，那麼，與此文化強行嫁接出的所謂「本地神學」，就是沒有意義，且會造成損害的本地主義神學。

因此，神學之本地化的「本地」，應該是本地人的實際生存境遇（*existential context*）和「現實的文化」（*actual culture*）。筆者覺得十分有必要區別「現實的文化」與「理

38 參閱國際神學委員會，《今日神學：展望、原則和準則》，16-17段。

想的」（idealist）和「過去的」文化。現實的文化，是指與人們當前的生存經驗相聯的，符合當前社會實際狀況的文化。理想的文化，是指某些人（主要是某些知識分子與政客）所設想出的某種「理想的」文化形態，它不見得與人們的實際生存境遇完全沒有關聯，但一定不完全關聯。南美某些極端的解放神學，就是與「理想文化」（烏托邦式的政治和社會體系）所嫁接出的本地主義神學。理想的文化有時會與「過去的文化」重疊，因為在某些復古主義、國粹主義、愛國主義、傳統和保守主義者們的心中，過去傳統的文化才是「理想的」。西方某些極端保守的基督徒，如庇護十世兄弟會，所秉持的，就是此類與過去的文化綁在一起的本地主義神學。

分析神學也算一種「理想的」（或更好說理想主義的）本地主義神學，因為作為某些知識分子所設計的「本地」產品，它實際上與美英信友的實際信友處境沒有太大聯繫，而只是一個限制在學院和學術範圍內的學派。分析神學家們不切實際的「理想」主要表現在兩方面。首先，他們把一種學術圈子裡的主流哲學，當成了美英本地文化的標誌。然而，文化遠遠大於學術思想；把與人們生活密切相關的文化，減縮在某種所謂代表性的學術思想裡，是坐井觀天的笑話。分析神學家們必須問：分析哲學在多大程度上影響著英語世界的大部份普通人？與他們的信仰生活到底有什麼關係？

其次，分析神學家們，一如許多神學家所做的那樣，把做神學限制在努力讓神學與哲學的結合上，仿佛神學必

須要與某種哲學方法和學說結合，才算成功的神學。然而，儘管神學也是學術，做神學，卻不是純粹為做學術，即不是為形成像哲學那樣的思辨和學院式的學說，乃是為讓人們達致對信仰的領悟，而能夠幫助人們理解信仰的，不只有哲學（艱深的哲學往往讓普通人望而卻步），還有文化的許多其他層面。為此，亨利·布雅（Henri Bouillard）呼籲其神學家同伴們說：「我們應該傾聽的，不僅是職業哲學家們的聲音，而是整個當代文化：科學的視野、世界的技術、諸人文學科的新近貢獻。脫離了我們的文化、科學和時代加諸於我們身上的問題，我們就不可能理解天主聖言對我們意味著什麼。」³⁹

總之，分析神學是一種理想主義的本地主義神學。從雷亞等分析神學之代表人物倡導該學派的意圖上講，分析神學是本地主義傾向的產物，即一種讓美國或英語世界在國際神學上也站有一席之地，有一定話語權的企圖。這種企圖更多地源自這些美英知識分子的心理不平衡，而與美英信友實際的信仰本地化的需要無關。說分析神學是理想主義的產物，是因為它只是美英知識分子異想天開的「設計」，既不能代表美英本地的信仰形式，也無助於實現真正的信仰本地化，而只是一種封閉在學術圈內自娛自樂的所謂「學派」。

39 Henri Bouillard, "Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode", in *Exégèse et herméneutique*, edited by Xavier Leon-Dufour (Paris: Editions du Seuil, 1971), p. 276.

2. 理性主義的傲慢

理想主義，是一種居高不下的姿態。我們在上面，只是從分析神學的起因上看，它是如此。而它對形而上學、本體論及本體論神學的推崇，其傳統和護教式的神學態度，及其對分析哲學方法的運用，更能體現出這點。事實上，分析神學強調這三個因素，並非出於偶然，而是由於此三者有著內在的聯繫：三者的出發點分別是存在本體、信仰真理和語言邏輯，全部都居於「高」處，且相互支持，儼然是建立「貴族式」學術體系的鐵三角。

有關形而上學與本體論神學，因著馬里翁（Jean-Luc Marion）的批評——他稱之為「概念的偶像」（conceptual idol）⁴⁰——在全球哲學與神學界引起了激烈的討論，已經遠遠超出了分析神學和本文的範圍。不過，我們仍覺得有必要在此簡要地介紹下馬里翁批評的理由，以便更好地瞭解分析神學的問題所在。

馬里翁是通過區別偶像（idol）與聖像（icon）來提出其對形而上學與本體論神學的批判的。他認為，「偶像與聖像的區別，主要在於『關注的目光』（gaze）。假如我們只把目光投注、限定或停留在『像』（『像』也可能是知識或概念）本身上，而不能超越『像』去看那不可見者天主，那麼此『像』便是偶像。那是一種純粹從人的角度去關注、理解和把握神聖者的努力，它實際上是一面折射出人之自我的鏡子，而不是反映出天主之面孔的『肖像』——

40 參閱 Jean-Luc Marion, *God without Being: Hors-Texte*, op. cit., p. 16.

人其實最終看到的，是他自己。相反，聖像之為聖像，就在於我們不把目光停留在作為可見物的『像』本身上，而是超越可見物，讓不可見者天主顯現。把『像』注視為『聖像』的目光，其實是一種讓不可見者天主注視我們的目光；換言之，那是一種讓天主顯現自身的目光。」⁴¹

本體論神學的問題就在於，它把天主與「存在」相提並論，即把人的理性所設想出的概念套在了神聖者天主身上，或者說用人僵死、固化的目光來打量神聖者天主。如此一來，天主便被理解為與人自己所定義之概念相符的東西。那實際上不過是人之理性的投射，是反映人之自我的鏡子。換言之，如此被理解或掌握的「神」，其實是人自己的發明，即「概念的偶像」。馬里翁認為，這才是「上帝之死」。他說：「『上帝之死』意味著通過把上帝表述在精確的概念裡，來限定上帝。也就是說，它首先是對有限之『神聖』的掌握；這樣的『神聖』當然是可被理解的。」⁴²

然而，在此情形下，人只不過理解了他自己所願意理解的，和以他自己的方式所理解的偶像。在偶像存在的地方，沒有天主的位置。本體論神學所見證的，正是人以其理性的傲慢「殺死上帝」的事實。因此，如果說本地化神學的目的，是為讓本地人更好地理解神聖者天主，那麼，分析神學與形而上學、本體論及本體論神學的結盟，就是與神學的本地化背道而馳，因為本體論神學並沒有讓人理

41 本段引用自筆者所撰文章〈聖經訊息的本地化〉，該文收錄於即將出版的由谷寒松神父所主編的《公教會聖經百科全書》。

42 Jean-Luc Marion, *God without Being: Hors-Texte*, op. cit., p. 29.

解自我啟示或顯現的天主，而只會讓人掌握人自己發明的概念化偶像。

3. 保守主義的清高

分析神學這種以理性自居的高姿態，也自然會讓它擺出捍衛「信仰真理」的高姿態。其手段便是對教會傳統、傳統道理和做神學的傳統方法的強調。在這看似無可厚非（或讓人不敢厚非）的貼近「官方」與「正統」的姿態背後，我們有理由懷疑，這種把做神學變成護教的做法，是不是有違「走出護教，走向世界」的梵二精神。事實上，在筆者看來，這種以傳統來「捍衛真理」的姿態所違背的，不僅是梵二精神，更是「真」本身以及道成肉身的奧蹟。而本地化的原型就是道成肉身。

法國著名哲學家讓·伊夫·拉考斯特（Jean-Yves Lacoste⁴³）在其最近出版的「論真」（*Thèses sur le vrai*）一書裡指出，「真」（*le vrai*）是事物在其現象性中的顯現，以及我們對它們所顯現的樣子的接受⁴⁴。所謂「現象性」，是指呈現和顯露出的事實（*réalité présente et dévoilée*⁴⁵）。拉考斯特的這個定義擺脫了傳統上有關「真」之客觀 / 主觀的二元之爭：「真」既不是純粹客觀的，也不是純粹主觀的；既不完全獨立於主體，也不完全是主觀的體驗，而是

43 拉考斯特（1953-）是天主教神父，法國當代著名哲學家與作家，美國芝加哥與弗吉尼亞大學客座教授。他同讓·呂克·馬里翁（Jean-Luc Marion）等人共同掀起了引人矚目的「法國現象學的神學轉折」運動。

44 Jean-Yves Lacoste, *Thèses sur le vrai* (Paris: Presses universitaires de France-Puf, 2018), p. 23.

45 *Ibid.*, p. 68.

事物（或神聖者）在其客觀性的顯現中與主體的相遇。啟示的真理尤其是如此。

比如拉辛格樞機就說，啟示並不是獨立存在於接受者之外的「客觀真理」，而是信者在其信仰中所接受的真理；沒有信者的接受，就無所謂啟示：「只有當啟示深度的現實，在信仰內變為實際經驗時，啟示才存在。因此，從某種意義上說，那接受啟示的主體，也是啟示之存在的必要因素；沒有接受啟示的主體，就沒有啟示。我們不可能像書本一樣把啟示裝在口袋裡。啟示是一個活的事實，它要求活人作為它的臨在之所。」⁴⁶

天主自我啟示，是為被理解和接受。因此在其自我啟示的過程中，就需要注意接受者的生存境遇（其社會、文化、語言等背景）。事實上，啟示的歷史性所見證的，正是天主對人生存境遇的關注。而道成肉身，就是天主屈尊就卑的高峰和典範——天主為了與人同在，深入人的處境，而屈尊就卑，降生為人。所以，作為對啟示的思考，神學⁴⁷也必須要處境化或本地化。既然如此，做神學的目的，就不單純是為證明或捍衛傳統教義，而是為讓啟示的真理被理解、接受和生活出來；換言之，是為讓在「高處」的啟示真理與在「低處」的食人間煙火的人們相遇。我們在此所批評的，不是對真理的捍衛行為本身，而是不顧接受真理的人們的實際處境，只以某些自以為明確的傳統概念來「證實」真理的「護教」態度。

46 Karl Rahner, Joseph Ratzinger, *Révélation et Tradition*, traduit de l'allemand par Henri Rochais et Jean Evrard (Paris: Desclée de Brouwer, 1972), p. 55.

47 拉內把神學定義為「對啟示的思考」。Karl Rahner, "Philosophie et théologie", *Écrits théologiques*, T. 7 (Paris, Desclée de Brouwer, 1967), p. 39.

事實上，我們必需要區別教會傳統和啟示真理。二者並不相等。教會傳統，包括一切信理，都是在特定時代、文化和語言背景下，對啟示真理的理解和詮釋，即本地化或處境化了的神學。所以，教會傳統總處在變化之中，而啟示真理是永恆不變的。作為處境化或本地化的對啟示的理解與詮釋，某個時代和文化下的傳統，不見得會被另一個時代和另一種文化的人所理解。為此，傳統總需要被重讀。神學的工作恰恰在於，不斷地針對當代人的問題，按照當代人的語言，對啟示的真理進行再詮釋，好使之被當代人理解、接受和生活出來。可以說，神學的工作就是詮釋工作⁴⁸，正如教宗方濟各所指出的：

教會本身就是一位傳教的門徒；她須在解讀天主啟示的聖言和理解真理這兩方面成長。釋經學家和神學家的任務就是幫助「教會的判斷臻於成熟」……今日的文化正在劇變，既多且快，但真理恆常不變，這催促著我們不懈地尋找表達真理的方式，使語言能帶出真理及其持久的新意。「信仰寶庫的實質是一回事……其表達的方式又是另一回事」。（《福音的喜樂》，40-41號）

為什麼釋經學家和神學家應該隨時代的變化，而不斷地尋找新的表達真理的方式呢？教宗方濟各給出兩個理由。首先，因為教會需要在理解啟示的真理方面不斷地成

48 筆者曾在拙作《福音與文化的姻緣——本地化的實質與進程》（台北：光啟文化出版社，2018）中更為深入地探討了「本地化的詮釋基礎」，請參閱該書第41-68頁。克洛德·熱弗雷（Claude Geffré）不無道理地認為，神學就是詮釋學。參閱熱弗雷著，任安道譯，〈作為詮釋學的神學〉，《天主教思想與文化》7輯（2018年），頁35-62。

長。啟示的真理是不可能被人一勞永逸地掌握的，因為天主本身的奧秘具有無限的超越性，我們只能不斷地、更深入地，和以不同及新的方式去理解。而每一種新的理解方式，都要求一種新的表達方式。事實上，正是如此不斷更新的對啟示真理的理解和表達，構成了教會傳統。這也是為何，教會的傳統是生活的。分析神學家們的問題就在於，他們有僵化教會傳統，且將之混同為不變之真理的傾向。

教宗方濟各給出的另外一個需要更新表達啟示真理之方式的理由是：過去傳統的表述啟示真理的方式，不管它們看起來有多麼「正統」，都有可能會讓當代人產生對啟示真理的誤解，甚至會使當代人把天主理解為某種偶像，包括「概念的偶像」，因為當代人的語言與理解方式已經發生了變化。教宗說：

有時候，信徒所聽的是完全正統的語言，所拿走的卻相異於耶穌基督的真福音，因為那正統語言相異於他們談話和彼此瞭解的方式。我們有時自以為向人們傳達關乎天主和人類的真理，此舉固然用心良苦，卻傳給他們一個假天主或人性理想，並非真正的基督徒信仰。如此，我們牢牢地持守著一個公式，卻傳不了真理的實質。這是最大的危險。我們要切記：真理的表達能有不同的形式，福音信息既有恆久不變的意義，為將之通傳給今天的人們，我們務須更新表達的形式。
(《福音的喜樂》，41號)

4. 學院主義的封閉

既然應該更新表達啟示之真理的方式，好讓當代人更好地理解它，那麼，我們便可問，分析神學所秉持的分析哲學的方法，是否能夠達到這個目的？當然，對於分析神學家們來說，這是無可質疑的；並且，他們正是因為覺得這是更好的方式，才會選用。然而，事實果真如此嗎？

拉考斯特關於「真」之表述方式的思想，還可幫我們看清這點。他指出，表述「真」的方式是多樣的⁴⁹，且要針對不同的聆聽或閱讀對象而變化。理由很簡單。人的語言是有限的，沒有任何一種表達方式能夠窮盡「真」的內涵。我們需要多種表達方式，來盡可能多地讓「真」顯現自身。這個道理誰都懂。然而，分析神學家們，及許多學院派知識分子，卻只認定明晰、精準、邏輯的論述性語言，且明確摒棄其他風格的語言。為此，拉考斯特特別提醒這些人，不要把邏各斯（*logos*）減縮為理性（*ratio*），也不要把思想減縮為推理，因為邏各斯雖包含著理性，卻遠大於理性⁵⁰。

一個典型的例子，是詩性語言。拉考斯特指出，詩性語言看似不邏輯、不理性，甚至許多時候是對語言邏輯的扭曲，但並不因此就有反邏各斯。「詩歌所開啟的空間，是超越理性原則的空間」⁵¹，它不「為什麼」而存在。但它

49 參閱 Jean-Yves Lacoste, *Thèses sur le vrai, op. cit.*, p. 43.

50 參閱 *Ibid.*, pp. 188, 191-192.

51 *Ibid.*, p. 45.

同樣能夠使「真」，使「邏各斯」顯現，正如許多偉大的詩人，如海德格特別推崇的荷爾德林（Hölderlin）所見證的那樣。不僅如此，詩歌往往能夠顯示出敘事、論述等語言所不能顯示出的「真」。用拉考斯特的話說，它能夠讓我們「看到」真⁵²。在神學領域裡，否定神學與神秘神學，往往用的都是類似詩性語言的風格，譬如兩位女聖師大德蘭與小德蘭的著作。誰敢說她們的著作比學院派的更不「神學」呢？此外，眾多基督徒作家以文學形式所表述的基督信仰，同樣包含著深刻的神學。我們不能只把「神學」限制在以論述性語言書寫的專著中。

關於「真」之表述方式當因不同對象而異的事實，拉考斯特給出的理由是，「真」從來不是個人和私自擁有的東西，它屬於一切人，聯繫著一切人⁵³。我們總是在已經被他人接受和講述過的「真之網絡」裡接受和講述「真」⁵⁴。而我們說話，總是針對某些人說某些話。所以，若要負責地使「真」顯現，就應該在關切和好意中向他人講述「真」。而人們對「真」的體驗不盡相同。這就需要以適合別人理解的方式來講述之。如此，表述「真」的方式就要有彈性。可是，分析神學的表述方式卻沒有任何彈性，只以分析哲學的方法為準。

筆者覺得，馬丁·韋斯特霍姆（Martin Westerholm）對分析神學之方法的批評，一針見血。他指出，對於「明晰

52 參閱 *Ibid.*, pp. 121-123.

53 參閱 *Ibid.*, p. 15.

54 參閱 *Ibid.*, p. 96.

性」（clarity）的訴求本身就不夠清楚，因為「明晰有不同的意義，且需要依據不同的背景和標準來衡量。一個數學證明的明晰性與一首詩的明晰性，是不同的……比如那對於分析神學家們而言的明晰，就不同於與對閱讀奧力振或大德蘭之著作的讀者而言的明晰。」⁵⁵

此外，正如我們在前面提到的，明晰不應該只從客體上，也要從主體上來定義，因為人們是根據其習慣的思維模式，來評定一個事物在他們看來是否明晰。並且，對啟示之真理的負責，也要求神學家們不能只從個人的傾向和興趣出發來決定其神學方法，而也要考慮天主子民的生存境遇和理解方式，正如凱特·柯克帕特里克（Kate Kirkpatrick）所說的：「我們需要依據要完成的使命，來確定一種哲學工具是否適用於神學：我們是針對誰在做神學？為達到什麼目的？如果說神學的目的，是為幫助我們認識天主的真理，而某些天主的真理並非命題，那麼，分析哲學的方法便是不足的。」⁵⁶

做神學，顯然不能自言自語、自得其樂，因為神學肩負著使人領悟啟示之真理的，因而使信仰本地化的重任。如果我們對聽者與讀者的生存處境與理解方式不管不顧，只一味按照自己的學術傾向和自認為明確的方式來「做神學」，那麼，如此的「神學」就封閉在了居高不下的學院主義裡，或者用韋斯特霍姆的話說，就變成「以自我為參照的理想主義」⁵⁷的產物。

55 Martin Westerholm, "Analytic theology and contemporary inquiry", *op. cit.*, pp. 5-6.

56 Kate Kirkpatrick, "Analytic Theology and the Phenomenology of Faith", *op. cit.*, p. 230.

57 Martin Westerholm, "Analytic theology and contemporary inquiry", *op. cit.*, p. 6.

結論

神學誠然應該本地化，因為天主的啟示，只有被本地人以其本有的、適合於他們的方式理解、表達和生活出來時，啟示才成為啟示，才成為「活的事實」。神學也誠然應該多元化，因為這是啟示真理之豐富性及教會傳統之生活性的見證，還因為這是「教會之大公性的反映」。而教會的大公性，要求教會「在不同的環境中，向各民各族宣告同樣的福音」⁵⁸。正是為此，國際神學委員會提醒，「神學的多元化，不意味著天馬行空」⁵⁹。

天馬行空，一方面，是脫離國際神學委員會所提到的「公認的標準」和「基本的共識」（在這點上，分析神學自然沒問題）；另一方面，是脫離各民各族的生存環境和理解方式。而分析神學不論就其內容（把啟示真理混同於教會傳統和教義的傳統表述方式），還是就其方法而言（與分析哲學、形而上學、本體論和本體論神學的結盟），都是居高不下的——我們在分析神學中，看不到任何對英美普通信友的實際理解、表達和生活信仰之方式的觀察和關心。

神學的本地化，是以本地信友的生存境遇為起點的，而不應該是學者們想像出來的東西。分析神學家們的「本地」，其實就是與美英大眾生活所脫節的學術圈，是他們的職業「地盤」；其「本地化」的神學，也不過是意圖通過宣揚一種自以為具有代表性的文化標誌（分析哲學），

58 國際神學委員會，《今日神學：展望、原則和準則》，第77段。

59 同上，第78段。

來「使美英文化再次偉大」的本地主義學派。然而，神學的本地化，不可能以單一的表述方式來達成，只能因對象而異。如果作為語言哲學或表述方式的分析哲學，不夠有助於做神學，那麼，只建立在分析哲學上的分析神學，便難以達成做神學的目的，正如柯克帕特里克所質疑的那樣⁶⁰。分析神學是如此，華語區的本地化神學運動又如何呢？至少，我們希望不會重蹈分析神學的覆轍。

60 參閱 Kate Kirkpatrick, "Analytic Theology and the Phenomenology of Faith", *op. cit.*, p. 222.

天主教神哲學



教會、眾教會與諸宗教¹

拉內（Karl Rahner）著

耿占河 譯

對於當今宗教信徒以及基督徒來說，探討天主教會、眾基督教會以及非基督宗教之間的關係，是一個令人激動的題目。今天，天主教信徒生活在一個多元化的社會中。天主教信徒的鄰居、朋友或親戚，可能是一個非天主教基督徒。無論從社會層面、文化層面，還是國家政治層面來看，天主教徒的生存空間，已經不再是一個同質性的「天主教」國家。今天，世界上所有民族的歷史相互交織在一起，成為一部名副其實的「世界史」。非基督宗教的世界觀，諸如伊斯蘭教、印度教與佛教，不再是陌生的民族與文化。這些過去陌生的宗教與文化，不再是與天主教徒的生活毫無關係的事物，也不再是受質疑的對象，而是自己鄰人的世界觀。如果基督徒保持客觀與公正的話，他必須

¹ 本文原文見 Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. VIII (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1967), pp. 355-373.

承認，持有這些世界觀的人，與他具有同等的智商水平。基督徒也必須相信，這些人對於基督宗教其實具有一定程度的瞭解，而且也真誠地追求真理。在這種情況下，今天的基督徒比從前世代的天主教徒更加深刻地發現，其他教會的基督徒與那些非基督宗教中的信徒，基本上並沒有因為天主教信仰而覺得內心不安，而是繼續心安理得地追隨自己的基督教派或者自己的宗教信仰。

如果天主教徒現在能夠決斷說：所有非天主教的基督教派和非基督宗教，均屬同一「信仰行為」的不同表現形式，且權利與地位完全平等；這些不同形式的信仰行為都能引領人進入與天主的關係之中，且都具有救恩效果；這些不同形式的信仰行為只是在一些旁枝末節的地方，或多或少具有某些不同；某些日常生活中的事物與文化習俗等，可以根據自己的喜好自由選擇……，那麼，對於今天的天主教徒來說，這種宗教多元主義思想自然就沒有什麼令人不安的地方。然而，天主教徒並不能作出上述的決斷。「基督宗教是（至少現在是如此）天主通過基督親自設立的宗教，是絕對的宗教，是為所有人而定的宗教，是天主的神聖意志為所有人而創建的救恩之路，因此從原則上說，所有人都有義務信從」，上述理念乃基督信仰與天主教的信仰核心內容。從總體上來說，宗教相對主義視所有宗教地位完全平等，認為各個宗教的核心部份與非核心部份基本上都差不多，當然各個宗教中的非核心的部份，在不同宗教中都出現一些不同的表現形式與混合形式。雖然也許有為數不少的天主教徒，基本上將基督信仰與天主教特別凸顯出來，認為天主教的行動，其實與上述宗教相

對主義間接地相互衝突。因此，真正虔誠的天主教信徒面臨著一個問題：如果不認同宗教相對主義，那麼如何將自己所堅持的天主教信仰，即天主教會的絕對性及普遍約束性理念，與一個基本事實協調呢？即基督宗教及教會歷經2000年發展之後，世界上大多數人仍然既不屬於基督信仰，也非天主教信徒。我們不能認為世界上大多數人沒有大腦，或者不忠於他們的良心。此外還有一個基本事實，即天主教徒從其信仰出發，必須堅信天主擁有一個真實且具有效力的拯救意願，願意所有人得救。我們不能認為天主拒絕世界上大多數人擁有獲得救恩與恩寵的機會。當然，我們依然堅持只有在耶穌基督內才能獲得救恩，而且救恩乃通過基督宗教與唯一的教會才得以傳遞給所有人。

上述問題必須在上述狹窄框架的約束下來作出回答。這個答案應該從天主教教義中推演出來。因此，天主教徒從其自身基督信仰出發，按照自己的信仰原則，必須給自己一個答案。現在我們就是要尋求這個答案。當然，這個答案並不能詳細地推演出其教義學上的諸多前提，只能以非常概括性的方式將這些前提條件羅列出來。此外，這樣一個具有綜合性質的答案，必須使用的一些神學思考，並不能成為教義，只是與教義一致而已。

對於天主教神學家來說，與過去相比，對這一問題的回答顯然已經非常容易了，因為梵蒂岡第二屆大公會議在《教會憲章》、《大公主義法令》、《教會傳教工作法令》和《教會對非基督宗教態度宣言》中——即使與從前的天主教官方教導傳統並沒有真正的銜接——對於這個問題，

已經以簡短卻相當清晰的方式，說出了自己的基本立場。² 引人注目的事實是，教會在這個問題上的進步，無論是在討論，還是在表決時，都好像是理所當然一樣而達成，毫無爭論與異議。在此，既無必要也無可能將討論的過程羅列出來，也無必要與可能從神學上對之進行闡釋。在這裡，我們只是開門見山地強調，下面所列出的神學思考，都由大公會議明確宣認為合法的。

一

首先介紹我們的基本立場。我們正是從本基本立場出發來回答我們的問題。

1. 我們首先要說：天主真真實實——雖然人們有原罪與本罪——希望所有人得救；在天主的普遍性救恩意願中，不論人處於何種境況中，天主都提供給每一個人真正的機會，使其救恩產生效力。上述信念屬於天主教信仰的基本內涵。天主所提供的這種普遍性救恩（至於未經受洗而死亡之孩童的最終結局，我們姑且存而不論），乃是在基督的恩寵內實現的。基督恩寵的最終形式，就是參與天主的生命。參與天主的生命，則是通過直接面見天主、與由此而產生的對天主之愛，以及通過我們所相信的「肉身復活」而達到的。從前在神學中有一個難題：那些至少在表

2 Vgl. Dazu die genauere Analyse bei K. Rahner, "Atheismus und implizieten Christentum", in *Stb* 8, pp. 187-212, bes. 189ff.

面上，似乎沒有獲得以超自然且充滿恩寵的方式而相信福音的人，如何能夠達至超自然的救恩呢？為了避免這個神學難題，在從前天主教神學中常常嘗試找出一條出路，即對於那些已經能夠使用理性與自由意志的人來說，或許可以設定一種純粹「自然的」真福狀態，即這些人將不會在直觀天主中，參與或分享神的性體，不享有天主的生命。在今天，按照梵蒂岡第二次大公會議的意見，對於天主教神學家來說，這個出路已經不再有效。我們必須堅持相信，天主給每一個人都提供了一個獲得真實救恩的機會。這個救恩就是超自然的基督救恩，充滿恩寵。這個救恩就是參與天主的生命。只有個人嚴重的罪行，才不能使這救恩的機會變成現實。

天主要在基督內分施自己普遍性與充滿恩寵的救恩。一言以蔽之，就是向靈性的受造物通傳自己。這就是說：天主在其普遍的救恩意願中，希望提供給每個人救恩，並真正給予每個人救恩，只有人的自由能夠在罪惡中拒絕天主的救恩；現在以開端與萌芽（稱為「成義與聖化的恩寵」）的形式出現，之後在永生中才使之完美實現（稱為「直觀天主」）。救恩並非天主所創造的某個禮物，也不是一種純粹受造性的聖化與真福狀態。天主給予人的救恩存在於天主的最內在深處，天主在其最內在與充滿奧秘的生命中，即在其神性的榮耀中將自己給予人，使自己成為人所擁有的。天主所提供的自我通傳，不但是天主提供與分施給人的救恩禮物，以使人得以實現自我，完成自我，而且救恩也是天主賜予靈性受造物的一個機會與可能性，使人能夠藉著在超自然恩寵中，獲得提升與解放的自由，

而且是以如此方式接受天主的恩賜：人類對於恩寵的接受，能夠保證這一神性救恩仍然是神性的，而不是在某種程度上，將這個神性禮物降低到只是在純有限的、自然的層面與維度上，來幫助人完成自我與實現自我；天主自己就是這個救恩，而且也是促使人接受救恩的力量，天主不只是救恩的原因，而且也是救恩的真正內涵。「天主自我通傳」就是人的救恩，也使人有能力在自由中接受救恩，使人在其存在的最深處得以「神性化」。天主的自我通傳是面向整個的人，涵蓋人的全部層面與維度；人內的這些維度既有合一性關係，也有相互依賴關係。

2. 因此，天主向靈性受造物的自我通傳意味著兩點：

A. 神性的自我通傳（這至少是擺在受造的自由意志面前，使人獲得救恩的一種可能性）從人的最初根源與靈性的最深處出發來理解人，使人的存在直接面向天主；它賦予人的存在一種超自然的內在動力與動機，使人以天主為依歸；它無限地提升精神性位格的超越性，以至這超越性不只是靈性的、位格的、自由的人性之前提條件，也使此超越性直接指向天主自身。靈性位格內的這種神性動力與動機，絕對是來自於恩賜，因為人的「自然本性」並不一定擁有這一神性動力與動機。職是之故，不能將人內裡的神性動力與動機，理解為某種只是偶然在人內裡存在，或者只是在某些個體身上存在的事物。這種「超自然生存狀態或結構」（我們能夠如此稱謂這種人內裡的存在特性，因為這種動機與動力是直接指向天主）是一種恩寵性的事物，不過被天主的拯救意願持續不斷地分施進入人的存在內；人內裡的「超自然生存狀態或結構」，是其精神性存

在中的一項被賦予的要素，且時時處處在人內裡發生作用——既能被人的自由所接受，也能被拒絕——，並影響著人之精神性存在，使之得以實現與完成。³然而，這並不意味著（也不需要理解為），人對於自己身上這種超自然存在特性，必然已經擁有經過深思熟慮的認知，也不意味著人可以通過簡單的心理內省，必然就能獲得這種認知。

人從來不能通過反思，使自己精確地掌握自身處於超越以及自由狀態中的靈性存在之基礎和邊界，也不能將之客體化，同樣，天主的救恩意願持續不斷地賜予所有人，成為其靈性存在之組成要素，並因此進入到人的內在結構之中的超自然存在特性中，雖然人已經意識到其存在，然而同樣不能將之客體化，並精確地認知它。儘管人只是在其生命的日常生活中，非刻意地實踐著內在的超自然存在特性，只是非刻意地經驗到這種恩寵，⁴但是人內在的超自然存在特性，乃是人之存在中最終極的、最具生命力，以及最內在的真實與力量。在這種恩寵的經驗中，在自己的認知與自由活動中，人經驗到自己是一個超越世界上全部可言說之事物，而面向「天主的奧秘」者；不過，天主的奧秘在我們面前沉默不語。為了能夠有一個言簡意賅的名詞，我們可以稱天主在每個人身上的自我通傳為「天主的超越性自我通傳」。

3 Zum Begriff “übernatürliches Existential” vgl. F. K. Mayr, and K. Rahner, “Existential”, in *SM* 1, pp. 1295-1300 (dort auch weitere Literatur). (Karl Rahner, “Theologische Anwendung”, in *SW* 17/2, pp. 1038-1039).

4 Vgl. dazu K. Rahner, “Über die Erfahrung der Gnade”, in *Stb* 3, pp. 105-109; K. Rahner, *Alltägliche Dinge*, Theologische Meditationen, 5 (Einsiedeln: Benziger, 1966); (*SW* 23, pp. 475-487).

B. 人處於時空中，處於一種歷史性以及互動性之中，當具有身體並且處身於社會中的人，轉向周圍的具體事物時，人與生俱來的超越性就得以實現。這並非只是人實踐其歷史性存在時的一個部份而已，而是人實踐其歷史性存在的全部內容。同樣，人身上超自然的超越性之實現，即超自然存在特性的實現，也並不是與人的歷史性存在毫無關聯，而是也會在其具體的歷史存在中得以實現。

人的超越性在人的時空性生命中已經開始運作。在人的時空性生命中，人的「超越性存在」擺在人的自由之前，以此方式顯露於外。人的「超自然性生存狀態或結構」顯露於外的時候，並不一定總是明確無誤地以宗教面目出現。當超越性的精神與倫理性的自由都得以完成的時候，人的「超越性自由」的顯露，就已經在人的無意識中，以某種程度的「匿名」方式完成了。因為人這種精神性存在，同樣受天主超越性的自我通傳，通過「超自然的生存狀態或結構」而被引領與影響。

因此，從個人的「超自然生存狀態或結構」角度出發來看，個人的救恩史——即使在很多情況下並沒有被意識到，也不能將之客體化，以進行觀察與反思——與整個人類的思想史是並列存在的。⁵由此我們可以甚或必須說：當人在自由中接受其存在，或者與此相反，反抗其存在時，救恩史或者不幸史就發生了，因為從根本上說，人身上的「超自然生存狀態或結構」，其實自始至終就是天主的自我通

5 Vgl. dazu ausführlicher K. Rahner, "Weltgeschichte und Heilsgeschichte", in *STb* 5, pp. 115-135; (*SW* 10, pp. 590-604).

傳賜予人的存在。是的，我們甚至可以說：啟示史時時處處都會出現，因為天主的超自然自我通傳，雖然並非必然在個人的反思與意識中進行，但不可避免地屬於人的超越性意識中的重要組成部份。然而，「啟示史」之所以並非總是時時處處都出現，並非因為人的精神性本質，以及其自身所具有各種內在因素與潛在可能性，從本身來說就已經算是真正的啟示，而是因為天主通過其充滿恩寵的自我通傳，將自己作為愛的神性真理之框架與領域已經賜給了人，而且天主的超越性自我通傳在個人的精神發展史中（雖然人並沒有特別意識到這一點，並對之進行反思）已經在進行。如果當人的「超自然生存狀態或結構」之救恩史和啟示史，在宗教層面上清晰明確地被視為一個客觀對象進行專門討論，並且這種客體化與專門討論，由天主拯救人類的預定計劃所積極引領與支持，以至人能夠從相對有把握的標準作出判斷，認為將「超自然存在」的救恩史與啟示史作為專題討論、進行反思與闡釋，是正確與合法的，並沒有由於人類的錯謬與罪惡而作出錯誤的闡釋或將之扭曲，那麼我們就能夠在普遍的、時時處處都會出現的救恩史和不幸史，以及普遍的啟示史和信仰史中，獲得我們能稱之為「清晰的、官方的救恩史與啟示史」的東西，獲得我們平時習慣稱之為「救恩史」的東西，獲得對於我們基督徒來說，新、舊約中「救恩史與啟示史」的具體內容。

對於我們來說，一目了然的官方救恩史（譯者注：即新、舊約中的救恩史），自始至終就是由普遍的、處處發揮其作用的「超自然的生存結構」所承載，官方救恩史的

純正無誤性，乃由天主所認證。清晰與官方的救恩史之高峰與目標，就是耶穌基督。天主向人類及人類史所發出之最高的、絕對的，與不可撤銷的自我通傳，以及人類對天主自我通傳的完美接納和接納的完成，在耶穌基督內以「神一人」之位格的形式發生了。因此，在這個具體的「神一人」中，天主向世界作出的自我通傳，與世界對此之接納——即「超自然存在」與人類對「超自然存在」的接納——確定地、不可逆轉地、在歷史上以有形可見的具體方式出現了。只要人類的「超自然生存狀態或結構」從其自身本質出發，並且由於人之超越性的歷史性，指向在耶穌基督內所發生的不可逆轉的高峰，只要每一個面向目標的運動，總是被該運動的目標所引導、推動與承載，那麼就可以說，整個普遍的、清晰—官方（由天主親自認證）的救恩史與啟示史是由耶穌基督所引導、推動與承載的；就可以說，普遍的官方救恩史與啟示史就是「神一人」的歷史。而且，當普遍的官方救恩史與啟示史尚未在其清晰明確的反思與客體化中認識耶穌基督時，它就已經是由耶穌基督所推動與承載的「神一人」歷史了。

從上述基本立場出發，現在可以至少獲得一個回答我們在本文之初所提出之問題的答案，一個簡單明快的答案。

二

首先，這是一個嘗試回答涉及天主教信仰基本原則的意義和基礎的答案，即基督宗教乃由天主親自創立的、面

向整個人類的絕對宗教；而且天主教會（對於基督宗教來說，乃是典型的的存在形式。基督宗教的絕對性與獨一無二性，並不是要宣稱「天主的救恩史與啟示史和人類宗教史中，舊約與新約以及耶穌基督的部份完全重疊」。基督宗教的絕對性首先要表達的是，與人類思想一位格史和倫理上「善」的歷史並列存在、並共同發展的「整體救恩史與啟示史」，其實是由天主充滿恩寵的超越性自我通傳所推動與承載的；而這種自我通傳是在「神一人」耶穌基督內以至高、不可逆轉、歷史性的方式表露出來，並在耶穌基督內由人類自由地予以接納，因此「神一人」是天主面向人類所做自我通傳的高峰。天主的自我通傳，就是指天主的道成人身。人類的天主化（*Vergöttlichung*）被「神一人」所引導、推動與承載，也以「神一人」為前進的目標；人類的天主化，自始至終就是天主在其普遍性的救恩意願中所計劃的，也是在天主的普遍救恩意願中，得以執行與完成的。因此，整個救恩史與啟示史自始至終就是基督性的，即使整個救恩史與啟示史自身也許還尚未認清這一點，即使整個救恩史與啟示史尚未在歷史中清晰明確地——即在信仰宣示、宗教崇拜中，並且以教會（人類社團）的名義——以基督信仰的形式具體化。

反過來也是一樣，如此理解的救恩史與啟示史並不否認基督的絕對性，不否認基督宗教的絕對性，不否認教會的絕對性（教會是基督清晰明確地臨在於世界之場所），因為這樣的救恩史與啟示史——即使並不是很明顯地意識到，是由各個時代所分施的種種恩寵所推動的運動與歷史——正是在恩寵的推動下，朝向基督而前進的。在人類歷史中各

個時代，並且在世界上各個地方，都發揮影響力的神性恩寵，在耶穌基督以及教會內，獲得了其在人類歷史中，可見形式的極致與高峰。在耶穌基督與教會內，人的超越不只是在良心深處，通過「超自然生存狀態或結構」，面向天主的到來開放自己，而且也通過歷史與清晰的聖言開放自己。基督宗教與教會可以將自己理解為天主救恩在歷史中成為了絕對的實體，是歷史上成了有形可見之實體的天主的恩寵。通過這樣的自我理解與定位，基督宗教與教會並沒有排除那些在世界各地都可出現的團體與個體的救恩史，而是將這些救恩史理解為基督宗教與教會的「前史」（*Vorgeschichte*），將其理解為天主恩寵的作用與效力。這種理解方式，認為天主恩寵及其效力，在基督宗教與教會內獲得了有形可見的形式，而且是人類歷史上最有效的、不可超越的具體可見形式；這種理解方式將基督宗教與教會視為人類整體歷史中，最內在的聖化性動力，因此並沒有將基督宗教與教會從整體人類歷史中分離出來。

神性與聖化的動力將人類歷史變成了救恩史與啟示史。一方面來說，人類歷史中的神性與聖化的動力，推動人類的思想史與宗教史向著一個時間點前進；在這個時間點上，人類的思想史與宗教史，成為了基督及其教會的歷史，穿上了基督與教會的外衣。當然，這一時間點對於我們來說，尚在遙不可及的前方；是的，這一時間點其實與另一時間點重合，即歷史的末日，也就是基督在光榮中再來的時刻。從另一方面來說，只有當救恩史與啟示史明顯地轉化為基督宗教史與教會史的時候，只有當救恩史與啟示史成為有形可見的基督宗教與教會的組成部份與要素

時，基督宗教與教會自身才能達至其終極的圓滿形式，才能達至其在人類歷史上的圓滿階段。從上述兩個原因出發，自然就可以明白，基督宗教與教會一直都在尋求其本質的完成與圓滿，而且能夠在人類思想史與宗教史內的（尚未公開成為基督宗教的）宗教身上，認識到那些自己必須納為己有的事物，以使自己完全成為自身當下所是者：天主恩寵在歷史中顯現的末世階段，並為天主所認證而成為正確無誤的宗教。

三

從上述基本立場出發，我們可以獲得一個關於如何從天主教信仰的角度來闡釋非天主教基督徒，以及不同基督宗派的理論原則。天主教會不可以將自己理解為，使唯一「神一人」耶穌基督在歷史中得以彰顯與臨現的眾多可能性之一，好似這些使「神一人」耶穌基督在歷史中得以彰顯與臨現的眾多方式，都是天主向人類所提供，從而使人可以從中隨意進行挑選。從原則上來說，充滿真理與恩寵的唯一「神一人」，是針對所有人的，而天主教會必須將自己理解為，是唯一「神一人」在歷史中唯一的充份與完全的臨現。基督將信仰自己的人召集在自己周圍，組成一個團體，成為「教會」，天主教會必須將自己理解為就是這個教會；此「教會」忠於自己作為聖事的本質，忠於神職制度，忠於從耶穌基督合法傳遞下來的權威。天主教會經驗到，自己是唯一「神一人」耶穌基督在歷史中的彰

顯與臨在。這一「臨在」是從「教會」獲得其在歷史中「完全代表」耶穌基督的合法性與權威性的。基督賦予教會擁有「聖事的本質」及其權威。然而，教會是在一種特殊的方式中，保存與維護這些要素的，即這些要素都在歷史的發展中存在，而且會繼續不斷地向前發展。這些要素在歷史中不斷發展，完全是合法的。因此，天主教會不能簡單地將自己視為與其他基督教會或團體完全平等的一個教會，並不是眾多完全平等的教會之一。因此，基督之教會的合一——毫無疑問，基督願意他的教會完全合而為一，並且在各個有形可見的社會層面上清楚表現出這種合一——並非只有在未來，通過所有基督宗派的團結合一才能實現，好像在這個時刻之前，基督之教會的合一根本不存在一樣。雖然如此，天主教信徒也不應該直接將其他基督宗派和教會團體，視為不應該存在的事物，不應該將他們視為與基督的教會相矛盾的存在。

首先，在所有基督徒與基督教會團體中，存在著一種「願意合一」與「願意成為一個合一與真正的基督的教會」的真實意願。我們可以嚴肅地將這一點設定為真理。基督徒的愛要求基督徒必須堅持這一設定。所以基督徒與基督教會團體都希望合一的意願，乃是由天主的恩寵所賜予的基本救恩行動。毫無疑問，這種意願與非天主教基督徒及其教會「希望維持其與天主教會，及其教導和權威繼續保持分離，並且認為必須保持分離」的意願相比，更加根本，更為根深蒂固；這種願望要求變成現實的呼聲，也更具不可抗拒性。非天主教基督徒與教會，之所以願意與天主教會繼續保持分離關係，乃因為雖然他們合一的願望

是更為基本的意願，然而在他們的良心中，仍然沒有認識到天主教會乃基督的「教會」，沒有認識到非天主教基督徒也都有服從的義務。當然，在此不可能對下列問題進行反思：即使天主願意所有人都得救，即使所有基督徒都在內心深處，懷有共屬基督真正教會並合而為一的願望，為什麼在天主的救恩安排中，仍然允許人們至今沒有認識到基督的唯一教會呢？此外，在此我們也不可能去思考另外一個問題：毫無疑問，即使對於非天主教基督徒與其教會來說，甚至也間接地承認唯一真教會是值得追求的價值與目標，那麼如何為教會不該發生的分裂現象，找到其本身所包含的更深層的積極意義與價值呢？

無論如何，由於在所有基督徒內心最深處都存在一種深切意願：屬於基督的真教會，並渴望此教會團結合一（即使這個存在於意願中的「理想教會」，還沒有完全實現），因此實際上在所有基督徒身上已經存在一種合一。這是一種由聖神的運作而達成的合一。因為這種合一是由聖神所支撐與影響而實現的，因此它大於那種教會在社會學層面上的合一。教會在社會學層面上的合一，即作為一個社團而呈現出的合一，存在於天主教信徒之中，或者認為已經在天主教信徒之中存在。天主教信徒可以通過外在的時空性關係與社會性關係屬於天主教會；然而如果信徒因為自己的過失而未擁有分施恩寵與使人成義的聖神，那麼該信徒就只能在教會外在的社會性聯繫中保持團結與合一。此外，對於天主教信仰來說，下列思想是理所當然的：那些沒有相反自己宗教與倫理上的良心之呼籲，因而沒有使自己負罪，而且並非由於個人嚴重過失而仍然身處

天主教會之外的基督徒，仍然在自己內擁有使人成義以及賦予恩寵的聖神，即能夠參與分享天主的神性本質，能夠擁有在自由中所接受的「超自然的生存狀態或結構」，即在自己的內心深處擁有一種渴慕天主的動力。此動力使自己得以天主化，在自己內擁有永恆生命的萌芽與開端。因此，這些基督徒都能擁有純教會性事務、聖事、教會制度與教會權威所為之服務的事物，即使人成義的恩寵。純教會性事務、聖事、教會制度與教會權威，只不過是使人成義之恩寵的工具或傳遞，是成義恩寵的外在表達，好使恩寵在歷史中具有可觸摸性；然而使人成義之恩寵是完全異於純教會性事務的。所有基督徒，無論是處於天主教會之內，還是之外，只要他們對於自己所屬教會的選擇是忠於自己的良心，那麼他們都是在教會的聖神內彼此團結合一，都是處於天主的神性生命中。所有教會性的事務，就其本質來說，只不過是此神性生命的外在表現而已；在某種程度上，它們只是一種聖事性與歷史性的標記，決不可與天主的神性生命本身相混淆。

人類在天主聖神內合而為一，這是完全可能的。當這種神性的合一在人類歷史的現象層面與表達層面上尚未實現，或者尚未完全實現時；當這種神性的合一在社會學層面、宗教禮儀敬拜層面、宗教信仰層面上尚未完全實現的時候，人類在天主聖神內的合一也可以實現。根據天主教聖事論的意見，有一種情況存在著，即聖事的恩寵先於聖事的禮儀行動，在聖事禮儀舉行之前就已經開始行動；雖然聖神的恩寵指向此聖事的外在表達——標記，然而聖事的外在表達——標記——在現世時期會視乎情況而不再存在。

人類在天主聖神內的合一，完全可以出現類似的情況。在天主聖神內的終極合一，乃是永恆生命的開端，也是最高追求的目標。然而，在天主聖神內的合一，在分離的基督徒那裡，並非是一個純精神上的合一，而毫無外在標記。因為當成為文字的天主聖言被承認與相信時；當生活的天主、救主基督的恩寵與罪惡的赦免真正被宣佈時；當這種宣佈發生救恩的功效（因為是以基督之名而宣佈的）時；當以三位一體天主之名有效施行洗禮時；當耶穌基督的其他聖事也同樣被分施時，使人成義與使基督徒合一的聖神就會創造一種合一，即使這種合一在教會層面、社會層面、宣信層面，以及宗教敬拜層面上尚未達到完全的合一。令基督徒合一的聖神使教會得以形成，即使聖神還沒有建立那種在外表上已經達成的完全合一，還沒有建立有形可見的完全合一。即使在宗派歸屬上尚處於分離的基督徒，無論是從恩寵層面上來看，還是從教會學層面上來看，他們與真教會的合一之程度，遠遠超過他們與真教會的分離程度。使基督徒和教會合一的因素，要遠遠多於使他們分離的因素。

天主教信徒必須要思考下列問題：非天主教基督徒會經驗到聖神的恩寵，聖神在他內工作，使他與天主和好，聖化他，而且是通過該基督徒在其所屬教會中，所擁有的基督宗教要素而傳遞了聖神的恩寵。對於非天主教基督徒來說，其所屬教會中包含的基督宗教要素，真正確實且積極地傳遞著救恩。對於天主教信仰來說，並非與天主教會分離的因素在傳遞救恩。非天主教的基督宗教團體也能傳遞救恩的原因在於，在非天主教的基督宗教團體中，

存在著基督宗教的積極因素，且天主的救恩意願，在非天主教的基督信仰團體內，使那些基督信仰的積極因素發生效力。事實上，藉著通過其教會而獲得天主恩寵的經驗，使非天主教基督徒得出一種判斷（即使不是用這種表達方式）：到目前為止，他可以甚至必須堅持在其教會團體內，以獲得恩寵與成義；在他的良心尚未清晰而明確地知道，自己所獲得的成義與恩寵經驗在天主教會內也存在，而且在天主教內也可獲得完全的恩寵；該恩寵完全是明顯真實的，該恩寵的傳遞正是基督所願意的。在自己教會內，並且通過自己教會與天主的恩寵相遇的非天主教基督徒，直到某天發生一個改變自己良心的發現，即自己經驗到的基督宗教在天主教會內真的同樣純正，而且天主教會更明顯與清晰地屬於真的基督教會，他才會皈依真正的基督教會，否則他會——按照天主教的基本原則——一直認為自己有義務堅持自己目前所屬於的基督宗教。儘管天主教基督徒必須堅信自己的教會，對於獲得救恩來說是必需的，然而天主教基督徒也必須相信，一個無辜的非天主教基督徒，在其一生中，不一定必然有機會來消除自己與生俱來的認知，即必須通過天主教會才能得救。

從這裡出發也可以清晰認識到，非天主教的基督教會團體，對於自己成員所擁有的一項積極功能，而且對於天主教會來說，這也是一項積極的功能。因為同一天主聖神在其他基督教會與團體中工作，在歷史中具體落實自己的工作，是完全可能的。天主聖神既在天主教會內發揮影響力、進行聖化工作與建立合一，也在天主教會之外如此工作。當然，天主聖神在其他基督教會中的具體作為與在

天主教會內的具體作為相比，不一定必然有相同的發展情況；不一定具有相同的力量或影響力；不一定具有相同的明顯確實性，但祂仍然可以使人的內心得以改變，即使天主教基督徒從其教會觀出發，不承認——天主教會從原則上來說——曾經一直在限制，現在仍然常常限制天主聖神的外在具體工作。其實，天主聖神在非天主教的基督徒團體中，一直都通過具體工作傳遞恩寵。在此意義上，天主教會可以從聖神在非天主教的基督教會的具體工作中學習。這些教會自身也是天主聖神向天主教會發出呼籲，並使其得以成長的激勵，因為天主教會由於其成員的有限性與罪惡，尚未能完全實現和發展到與其本質相符合的地步。

四

最後，從我們的基本立場出發，我們嘗試從神學上對非基督宗教發展出一個符合其身份與尊嚴的判斷。因為這些宗教——即使彼此之間——在宗教的高度、純淨度等方面存在著巨大的差異，所以我們在此所討論的，當然只是在不同情況與不同程度上，適用於每個具體的宗教。⁶

在這一前提條件下，我們可以說：如果我們首先考察基督來臨之前的非基督宗教，那麼這些宗教基本上完全可以被視為屬於天主意願中的合法救恩途徑。之所以這

⁶ Zu den folgenden Ausführungen vgl. die genaueren Begründungen bei K. Rahner, "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen", in *StB* 5, pp. 136-158; (*SW* 10, pp. 557-573).

樣說，有兩個原因。第一，因為舊約的清晰與官方的救恩史和救恩機制自始至終就根本不是為所有人而預備的。第二，由於天主的普遍救恩意願，每個人都應該擁有獲得真正超自然救恩的真正機會。由於人具有歷史性與社會性的維度，天主為所有人所準備的具體救恩道路，不可能與人的歷史性與社會性生命毫無交集。人不可能只是通過其內在的宗教性而獲得救恩，而是必須通過社會與制度中具體化的宗教獲得救恩。

如果我們思考一下前面討論過的，每個人自始至終都擁有的「超自然生存狀態或結構」與人的思想史和超自然救恩史，以及啟示史之並列存在的事實，那麼就可以理解下面這個道理：基督宗教以及舊約之外真實存在的宗教，並非只是人的推理、人的墮落與人的自由意志的共同結果，或只是人為自己創造了一個宗教，而非從天主那裡接受的一個宗教；而且，那所謂的「超自然存在」，即人在恩寵內走向三位一體天主的內在動力，臨在並影響著這些宗教，並且在這些宗教的具體形成中發揮著自己的作用。

當然，「超自然生存狀態或結構」或者「走向天主的內在動力」的臨在與影響力，並不會使這些宗教成為天主超自然自我通傳的具體化、外在化的表達。從根本上來說，這些宗教仍然是一個經不起推敲與分析的大熔爐，裡面既存在著天主的恩寵、人內裡的宗教機制，也存在著使宗教性事物發生扭曲與錯誤的人之罪惡。雖然如此，天主的恩寵一直都臨在並影響著這些宗教，並以各種極原始、甚至腐化和古怪的形式出現，提供人一個重要的機會與可

能性，以某種——即使是未明顯表達出來或者甚至扭曲的——形式來幫助人，在恩寵的引領下走向不可理解的天主。不過，不應忽視的是，具體的宗教能夠以某種不明顯的方式、在某種情況下與人相遇，給人一種充份的可能性或機會與必然性，使人在良心的自由抉擇中，開始一種向上的運動。在這一向上的運動中，人可以在某種程度上，以一種正式的預嘗方式，提前看到天主那不可理解的圓滿。

五

我們能夠並且必須說，非基督宗教將會隨著基督的來臨、死亡與復活而變得過時並被消除，因為所有這些宗教即使從其所擁有的真與善等方面來說，也只是天主自我通傳之暫時性的外在表達而已。天主的自我通傳在背後推動與承載著人類歷史與宗教歷史，使之向前邁進。天主的自我通傳塑造著人類歷史與宗教史，使其在耶穌基督內達至終極圓滿。原則上來說，所有非基督宗教都將會消失，然而這個基本原則並沒有明確地說明，這些宗教在什麼時候會停止存在，不再做特別針對某些人的救恩之途。⁷如果當我們觀察救恩史與啟示史時，將其視為一個整體，而非許多個別的、鬆散的、彼此毫無關係的救恩事件與啟示事件，那麼就完全可以說：當以教會的形式明確呈現出來的基督宗教，在某個民族或宗教的文化圈內真正成為一個

⁷ Vgl. zu diesen Fragen auch Josef Heislbeitz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, *Quaestiones disputatae*, 33 (Freiburg: Herder, 1967), pp. 200-218. Zur näheren Klärung sei auch auf andere Abschnitte dieses Buches verwiesen (vgl. dort auch ausführliche Literatur).

能夠影響歷史，塑造歷史，並能夠向一切作出挑戰的事物時，那麼就達到了非基督宗教失去其作為某些人之救恩工具，停止其存在的「時間點」（這個「時間點」從時間角度來看，當然可以是一段相當長的時間段）。因此，基督宗教在歷史中的傳播與擴張（至今仍尚未結束）與非基督宗教存在之合法性的逐漸終結，是一個硬幣的兩面，二者完全是二而一的事情。⁸

只要這些宗教對於某些個體的救恩，仍然起著決定性的作用，那麼對於這些人來說，從整體救恩史的角度來看，上述答案就還沒有解決全部問題。從個體的角度來看，對於這些依然靠非基督宗教獲得救恩的人來說，這些在歷史中已經開始其存在，並在其生活的地區流傳下來的非基督宗教，只有在下述情況下才會不再是合法的救恩途徑，即基督的訊息已經進入在該地區生活的個人的良心。在這種情況下，如果他拒絕接納基督訊息乃天主的救恩之路，如果他拒絕接納基督訊息乃超過自己現有宗教所能提供之救恩，將是一個很嚴重的罪行。

就具體的個人而言，這一時刻何時才會真正來臨？沒有人能夠有絕對的把握對這個問題進行回答。因為在具體的個人與事件中，當人拒絕那藉著教會的宣講而走向自己的基督宗教時，我們根本不能判斷這項拒絕到底是一個嚴重的罪惡，還是一個忠於自己良心的行動。當基督宗教

8 Zum richtigen Begriff der Mission vgl. K. Rahner, "Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche", in *Handbuch der Pastoraltheologie*, vol. 2&2 (Freiburg: Herder, 1966), pp. 46-80, bes. 52ff., 56ff., 71ff., 76ff. (ohne die Literaturverzeichnisse in SW 19, pp. 342-373, bes. 345ff., 349ff., 362ff., 364ff., 369ff.).

藉著教會的宣講被接納時，我們可以充滿感恩地希望這一接納的行動，不只是人的作為所影響的結果，也是天主恩寵的效力與表現，是天主的恩寵真實地將人與天主連接在一起。然而，對此我們並沒有絕對的把握。因此，針對基督來臨之後的非基督徒，縱然與基督宗教有一定程度的相遇，然而之後仍舊保留其非基督徒的身份，我們從來就不能斬釘截鐵地斷言，這些非基督徒是否仍舊走在此前天主為其準備的救恩道路，或者他們是否從此已經踏上了毀滅的道路。無論如何，即使在基督來臨之後的今天，我們仍然完全可以設想，那些非基督宗教的宗教，對於一些人來說，仍然在發揮其積極的救恩功能。梵二大公會議甚至清楚地宣稱，一個無辜的人，雖然還沒有明確地表達其對天主的信仰，也就是說，根據其意識，他仍然必須被稱為「無神論者」；即使這樣的人，天主也不會拒絕向其分施救恩。⁹

當今人類以及其個體成員走向天主的道路，既漫長又複雜多樣。只要這些道路並沒有因為個人的嚴重罪惡（是否人真的有罪，我們沒有人能夠作出最終的判斷）而真的成為走向滅亡的歧途，那麼，所有這些道路都有一個秘密的、同一的方向，雖然這些道路看起來是如此不同。只要人是真正按照自己的良心而行，每條道路都是一條走進天主無限奧秘的道路。這些道路並非具有同樣的長度。如果相互比較，我們那麼就會發現，不是每個人、每段歷史與每個民族，在同一時刻都處於這些道路的同一點上。不過，只要他真的在自己的道路上前行，那麼每個人都會達到目的地。所

9 Zur Analyse dieses Satzes vgl. die bereits genannte Abhandlung des Verfassers: "Atheismus und implizites Christentum", a.a. O., pp. 189f.

有這些道路不但可以引人進入天主的永恆生命之中，而且其自身也都有交叉點與終點，基督以及他在教會中的真實臨在，就站在這些交叉點與終點上。基督連同其肢體「教會」是所有這些道路的開端與終點；所有這些道路都屬於天主。一個仍然處於歷史之中的人，究竟是已經達到了通向天主之道路的終點，還是只有當其在人生旅程上，走到終點時才達到了通往天主之道路的終點，這是天主的自由決定，也是只有天主才知道的奧秘。

如果有人在其人生中就已經找到了基督及其教會，那麼他不應該由於許多人還沒有認識基督與教會——對此他們並沒有自己的過失——而成為他與基督分離的理由，因為基督是所有人的唯一救恩。許多善心人士還在尋求他，他們尚未能呼喚其在世間的名字——耶穌。

「他來找我是出於錯誤」薇依 ——其充滿戲劇性而又迷人的故事

柯毅霖（Gianni Criveller）著¹

黃慧瑤 譯

導言

2016年，我到了英國肯特郡阿什福德（Ashford, Kent in England）的一個墓地。這是一個非常期待的個人性質的朝聖之旅。陪同我經歷這一簡單而又激動人心的旅程的，是我的兩位來自可愛的城鎮皇家唐橋井（Royal Tunbridge Wells）的好朋友珍娜（Gina）和路易吉（Luigi）。

我們走過薇依大道之後，便到了墓地。在那裡尋找薇依的墳墓。我知道她的墳墓是在為天主教信徒而保留的地

¹ 本文為任教於香港聖神修院神哲學院與米蘭宗座外方傳教會的國際神學院，香港中文大學天主教研究中心副研究員，其主要研究範圍為中國的基督宗教歷史和西方神學；其著作中包括《明晚基督論》（1999），《從米蘭到香港》（2008），《利瑪竇：一位耶穌會士肖像》（2010），以及與其他作者合著的《意大利人在港澳的五百年》（2013）。

段。所以，我向一些旁邊的人詢問，她的墳墓在哪裡，但是他們對於薇依或是她的墳墓都一無所知。幾分鐘後，我們找到了那個簡單的墓碑，上面刻著：薇依1943年8月30日埋葬於此。

有8個或9個人在互聯網上同步參與，包括舒曼（Maurice Schumann）和戴茨（Simone Deitz）。舒曼是薇依的朋友和合作夥伴，他是倫敦「自由法國」（Free France）的著名代言人，及後成為了第二次世界大戰後法國和歐洲的一位非常重要的領袖。

因為原本應當主持葬禮的神父錯過了火車，舒曼便負責帶領祈禱，並分享了幾句話。在薇依生命最後的一年，戴茨也與她非常親近。她們首先在紐約，然後在倫敦，參與了法國抵抗運動（the Free French resistance）。

我們將在下文中更多地談論戴茨和薇依的交往，因為戴茨是在薇依臨終前為她授洗的人。在下面，我會再次針對此事加以論述。

現在，讓我們先回到我們探訪薇依墳墓的時刻。我邀請了珍娜來朗讀一篇薇依臨終前幾個月所寫的短詩。現在大部份的文章都是關於這首詩的，這是薇依對於她生命中的基本問題的情感遺囑，是她與耶穌和教會的關係。這是一個我們會一併帶走，並將會一直珍惜的珍貴而又動人的時刻。

一、薇依

薇依是猶太裔人，1909年2月9日在巴黎出生，是一位法國社會運動家、心靈作家、哲學家和神秘主義者。

薇依是20世紀中，甚或是任何一個世紀中的一位非常出色的女性……她是一位充滿激情的、革命性的、完美典型的知性女性……她在自己的生命中編織出了自己的革命……她可以把世界上所有的疾病融合到自己的心中。²

諾貝爾文學獎得主卡繆（Albert Camus）是薇依家庭的朋友，他深受薇依思想的影響。1951年，他寫信給薇依的母親：

我現在仍堅持，薇依是我們時代的唯一的偉大精神；並且我希望那些意識到此的人，能有足夠的謙遜，不要試圖去竊取其強大的見證。對我來說，如果有人可以站在我的位置，以我的謙遜的方式說，我是為了介紹和傳播她的著作而服務，我會很滿足。她的著作的全面性影響是我們仍無法測量的。³

2 參閱 Kenneth Rexroth, "Simone Weil", in *The Nation* (12 January 1957).

3 參閱 In a 1951 letter to Madame Weil, reported in *L'Express* of February 11, 1961. This quote is included in various studies, including Roy Pierce, *Contemporary French Political Thought* (London: Oxford University Press, 1966), p. 121.

詩人艾略特（Thomas Stearns Eliot）在薇依的著作《扎根：人類責任宣言緒論》（*The Need for Roots*）的序言中寫道：

我們只消將自己呈現給這位天才女性，這位其才具近乎聖徒的個性的女性。也許「才具」不是個正確的詞……贊同和拒斥都是次要的，重要的是與一顆偉大的靈魂相接觸。薇依也許是個已成為聖徒的人。像一些已達到這一狀態的人一樣，她比我們眾人有更大的障礙要克服，同時也有更大的克服它們的能力。⁴

她的影響超越了歐洲。中國「文化基督徒」（Culture Christians）是一群學者，他們在九十年代為中國的基督宗教激起了新的文化時期的希望。他們以薇依作為自己的原型和引發靈感的人物。

他們特別重視薇依的基督徒信仰中的反社會體制的、不規則的和反制度的元素，以及其作為基督徒卻沒有領洗，反而留在教會之外這一點。我們將會看到，她雖是基督徒，但她拒絕進入天主教會，並反對教會在教義方面的宣稱與譴責，直至其生命即將終結的時刻。

然而，對於她死前沒有領洗的這個主張，儘管有強力的證據證明事實並非如此，但是在她死後這個主張仍然盛

4 西蒙娜·薇依著，徐衛翔譯，《扎根——人類責任宣言緒論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁2。

行了幾十年，且依然在某些範圍內持續存在。我們會再回到這個問題上。

其迷人的故事，引起了全世界很多人的注意和仰慕。她的話特別是針對那些在信仰內奮鬥的人、受苦的人，以及那些在教會的制度內爭扎的人。

她的爭扎和失敗，甚至是她的死亡，都觸動著很多當代人的心靈，且仍然在與他們的心靈講話，因為她是在經歷過工團主義（syndicalism）、無政府主義（anarchism）、共產主義（communism），並在對東方宗教（oriental religions）進行深入研究後，才發現基督宗教的。

二、奴隸的宗教

有三個事件說明了薇依在早期對共產主義理念的同情。1931年12月，她在父母的家中接待了正在逃亡的蘇聯領袖托洛茨基（Leon Trotsky）和他的妻子。1935年，薇依在雷諾（Renault）車廠工作了一段時間，以分擔工人們的困苦。但很快她在身體上和精神上都變得非常精疲力竭，因為這項工作對其虛弱的身體來說，已經太繁重了。1936年，她自願為西班牙內戰（Spanish Civil War）服務。其革命性的熱情因拒絕參與直接的戰鬥而減退，其結果就是一種慘痛的失敗，因為她意外地受了傷而需要退出。

之後，她的父母帶她到葡萄牙休養。在那段時間，薇依在一個漁民的村莊參與了一次宗教遊行。

這個葡萄牙村莊十分可憐，像我一樣。我獨自一人，一輪圓月在海面上。漁夫的妻子們以她們所有的漁船列隊作遊行，她們手持燭光並同時唱著肯定是十分古老的、令人心碎的聖詠。我對此完全沒有概念。我從沒有聽過如此悲慘的聖詠。我腦海中突然出現了一個堅定的信念，基督宗教很大程度上是奴隸的宗教，奴隸沒有辦法不屬於它，而我是他們中的一個。⁵

這陳述明顯地不同於馬克思主義學說所說的宗教是人民的鴉片。這是她生命中第一個像是神秘的事件，標誌著她遠離了馬克思主義而傾向基督宗教的開始。托洛茨基在1936年7月30日寫信給他的朋友塞爾日（Victor Serge）時承認：

我很了解她，我曾與她有過長時間的討論。曾有一段時間，她有點同情我們的事業，然而後來，她對無產階級和馬克斯主義失去了信心。⁶

儘管她在葡萄牙做了一段時間的療養，但她並沒有康復。1937年，她的父母把她送往意大利，希望她能康復。她在亞西西（Assisi）度過了兩個「不可思議的日子」，意想不到的事情發生了：她感到有股衝動要跪下來祈禱。

5 參閱 *The Simone Weil Reader*, edited by George A. Panichas (New York: David McKay Company, 1981), pp. 14-15.

6 參閱 Alfred Holl, *The Left Hand of God* (New York: Double Day, 1998).

我獨自一人在小小的十二世紀羅馬式建築風格的天神之后聖殿（Chapel of Santa Maria degli Angeli）內的博俊古辣堂（the Porziuncola）。這座聖殿無比神奇、聖潔，聖方濟各曾經慣常在此祈禱。我平生第一次感到有某種比我自己更強大的東西在迫使我跪下。⁷

一年後，當薇依在法國索列米斯（Solesmes in France）本篤會隱修院度聖週的時候，她經歷了一些「影響她一生」的事情。她的情緒非常糟糕，同時被一種特別劇烈的頭痛所折磨，這個疾病摧毀了她的一生。在漆黑的聖堂中，她嘗試透過極大的專注力把她所忍受的痛楚與基督的苦難連結起來。她用悲慘的文字描述了自己的經歷：

我集中全部注意力才逐漸擺脫這可悲的軀體，讓他獨自蜷縮在一邊受苦，我從無比優美的歌聲頌詞中得到了純潔而完美的歡樂。在祭禮活動中，基督受難的思想自然而然地永遠在我腦中扎根。⁸

就像我們已經看見的，薇依的一生都深受身體的疾病所折磨。在幾年後的1942年5月12日，她在寫給布蘇克（Joë Bousquet）的信中以戲劇性的文辭描述了她的病苦。

⁷ 參閱 *The Simone Weil Reader*, p. 15.

⁸ 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994），頁24。

12年來，我一直為圍繞中樞神經系統的痛楚所折磨，這是靈魂與肉身相遇的地方；這痛楚在睡覺時也持續著，從沒有停止。曾有十年的時間，它是如此的強烈，我已經精疲力竭了；我在注意力方面與理性工作方面的努力，都幾乎令人絕望得如同一個被判了死刑的人在其被處決前的一天那樣，且往往更加嚴重，因為我的努力好像完全沒有結果，即使是任何暫時性的成果也沒有……我在極度痛苦中度過了幾個星期的時間，我不確定死亡是否已經成了我必須的任務——這對我來說好像很可怕，因為我的生命就要在恐懼中結束。⁹

她在寫給布蘇克的同一封信中，也描述了自己是怎樣透過痛苦而經歷到了天主和基督的愛。

在我感到身體極度痛苦的時刻，當我盡全力去愛的時候——雖然我相信我沒有權力給這個愛一個名字——當我完全還沒有為愛作好準備時（我從沒有讀過神秘主義），我感到有一個比人類更人性的、更確定的和更真實的臨在；他是理智和想像所難以理解的，他就像是那照亮所愛的人的最溫柔的微笑般的愛。從那一刻開始，我的思想便愈來愈無法抗拒與天主的名字和基督的名字交織起來。¹⁰

9 參閱 *The Simone Weil Reader*, pp. 90-91.

10 參閱 *The Simone Weil Reader*, p. 91.

在1939年的聖週，一位年輕的英國人也在索列米斯，向她介紹了由一位十七世紀英國形上學家詩人赫伯特（George Herbert）所寫的一首詩，詩題是《愛》。薇依被這首詩所感動，並把它熟記於心：

當我頭痛症發作時，我經常背誦它，同時集中全部注意力，把整個身心同它所包含的柔情結合在一起。我本來只是把它當作一首優美的詩篇來背誦，但在不知不覺中這種背誦具有了祈禱的效力。正是在一次背誦詩歌時，基督本人降臨於我……我至少在苦痛中感受到了某種愛的降臨，這種愛就像是在一位親切的人的臉上所看到的微笑。¹¹

赫伯特的巴洛克風格的詩節包含了薇依自己所創造的圖像和主題，就像我們在下面所看到的。詩中有兩位主角：愛——顯而易見，是代表天主；對話者——薇依視其為自己。她認為自己不配得到那愛。

愛，前來歡迎我，我的靈魂卻畏縮不前，因髒污與罪惡而內疚。

但目光敏銳的愛，察覺到了我的頹然，

從我一邁進門檻，

祂便走近我，甜蜜地問我缺少什麼。

11 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁24-25。

「另有他人，」我回答，「更值得來這裡」；

愛說道，「那個人應該是你。」

「我？這樣冷酷薄情的我？啊，親愛的，我無法直視你。」

愛拉起我的手，微笑著回應，「難道不是我造了這雙眼睛？」

「沒錯，主人，可我卻蒙昧了它們；就讓我羞慚地去到該去的地方。」

「知道你會走，」愛說，「你可知道是誰承擔了這罪債？」

「親愛的，我會來服侍。」

「你要坐下來，」愛說，「品嚐我的肉。」

於是，我就坐下來吃。¹²

三、天主的缺席和沉默

薇依以她獨創性的方法反省了不幸和不幸者的主題。藉著思考《聖經》中的人物，特別是約伯和耶穌，她構思了一套獨特的關於不幸和十字架的神學。她將有關研究天主沉默的神學提前了幾十年。

¹² see <https://www.poetryfoundation.org/resources/learning/core-poems/detail/44367#poem> (accessed August 3, 2016).

人類生活的深奧之謎並不是受苦，而是不幸。無辜的人慘遭鞭笞、屠殺、流離失所、無家可歸，淪為貧困或受奴役的境地，被關在集中營或監牢裡，這一切並不讓人驚訝，因為有罪惡之徒幹這些事。疾病讓人長時間飽受苦難，生活癱瘓，造成一副死氣沉沉的景象，因為自然界受到機械的必然性的盲目機制的制約。但是，讓人驚訝的是上帝給予不幸以攫取無辜者靈魂本身並以主宰的身份佔據靈魂的力量。在最好的情況下，遭受不幸打擊的人只擁有自己的一半靈魂……

不幸曾迫使基督祈求免除（那苦杯），尋求他人的安慰，他自以為遭聖父的拋棄。他迫使一位義人大聲指責上帝，這位義人品格完美無缺，正如人的本性所能具備的那樣，也許還更好一些，如果說約伯更像是耶穌的一種形象而不是一位歷史人物的話。「他嘲笑無辜者的不幸。」這並不是褻瀆神明的話，這是從痛苦中發出的真正的吶喊。《約伯傳》從頭至尾充滿了真實，是一部絕妙無比的書。有關不幸這個問題，背離這個模式的一切言論都或多或少充滿謊話。¹³

正是在她所經歷的不幸中，薇依非常矛盾地和難以置信地經驗到了天主真實的慈悲和愛。

13 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁66-67。

上帝的仁慈正是在不幸中放射光芒，在無法慰藉的苦澀深處發出光彩。倘若人們執著地追求愛，直至靈魂在情不自禁地呼喊「上帝，你為何拋棄我！」時倒下，倘若人們在此時依然在愛，那麼最終會感受到某種東西，它既不再是不幸，也非快樂，它是精髓中的精華，純潔而不敏感，對於快樂和痛苦都一樣，這就是熱愛上帝。¹⁴

四、常與被拒絕者一起

薇依和那些深深地為不幸所折磨的人有著緊密的聯繫。其中一位是布蘇克（我們在上面已提及過他）。他是一位詩人，在第一次世界大戰時受了重傷，他的餘生都成了癱子，而被困在房間內。

1941年，薇依在馬賽（Marseilles）遇到了貝林（Joseph Marie Perrin），一位道明會會士，他差不多雙目失明，而備受折磨。他們討論了薇依可否接受洗禮的問題，但薇依想留在教會之外，跟那些因被教會定罪而被拒絕的人在一起。她希望無論如何要一直站在被教會拒絕者的一方，無論是出於什麼原因而被拒絕。

薇依不能忍受「使用這兩個字：絕罰」，這是拉丁文 *anathema sit* 的表達，藉此，教會的最高權力宣告絕罰那些違反了教義和教會法的罪人。

¹⁴ 同上，頁42-43。

若我離開自出生以來就佔有的位置，即介於基督宗教和所有非基督宗教的事物之間，我便會背叛真實，也就是我所看到的真實的那方面……我想提醒您注意下面這一點，即在基督宗教的道成肉身上存在著絕對無法逾越的障礙。這裡說的是兩個不起眼的詞的使用 *anathema sit*（逐出教門）。原因並非這兩個詞的存在，而是人們至今為止對這兩詞的使用。我無法跨進教會的門也因為這個原因。我站在所有因為這兩個詞而不能進入教會——這個普天下的匯合地——的事物那一邊。我站在那一邊，尤其因為我自己的才智也是這些事物之一。¹⁵

薇依就教會對那些違反了教會的教規的人所行使的宗教權力，或更確切地說是神職人員的權力有嚴厲的批評。按照薇依對教會的看法：

……當教會聲稱要迫使愛和智力將教會的言語作為準則時，它犯下了濫用權力的過錯，這種濫用職權並非上帝之過，而是任何一個團體毫無例外地都有的濫用權力的天然傾向。¹⁶

1942年，她從紐約寫信給道明會的藝術家太爾（Marie-Alain Couturier），她開首寫到：

當我閱讀脫利騰大公會議的教理問答時，我好像跟其中所陳述的信仰完全沒有共同之處。當我閱

15 同上，頁30-31。

16 同上，頁34。

讀《聖經·新約》、神秘主義、禮儀時，當我在參與彌撒聖祭時，我感到有某種信念，這是我的信仰，或者更確切地說，這會成為我的信仰，若我與它之間不會因我的不完美而存有距離。¹⁷

她的其中一個自相矛盾的表達，是她準備了為教會犧牲，但她不加入教會。她希望跟隨那些被拒絕的人即使要去地獄。因為薇依對那些被逐出教會的人有著極大的同情，所以，她被稱為「被拒絕者的聖人」（紀德）（André Gide）。

1942年，當她在馬賽因參與反對法國親納粹政府的活動而被捕時，法官恐嚇她，要把她關進囚禁妓女們的囚室。她不但沒有感到被羞辱，還一貫地以出乎意料的答案使法官倉皇失措。她認為能與妓女們聯繫在一起，是她的榮幸。她期待能跟妓女們共處囚室。

五、私人的全燔祭

1943年8月24日，薇依在阿什福德（英國肯特郡）的格洛維諾療養院（Grosvenor Sanatorium）去世，並被葬在了當地墳場中的天主教地段。完全跟她的理念一致，她拒絕接受治療和足夠的食物，為與在納粹黨佔領下而受苦的法國人團結一致。她當時34歲。

17 Simone Weil, *Letter to a priest* (New York: Penguin Books, 2003).

她的自我犧牲被描述為私人的全燔祭，也頗為貼切。這是一種可以把她與耶穌緊緊聯繫在一起的奉獻；是耶穌回到了索列米斯，「祂降下並降在於我身上」。薇依在居住於本篤會隱修院其間，開始每天背誦天主經。這一習慣帶領她經驗到了耶穌的愛和大能的臨在。

背誦經文的功效是異乎尋常的，每次都讓我驚訝不已，因為儘管我每天都體驗到這一點，可每次都出乎我的預料。有時，頭幾句經文就使我的思想脫離肉體飄逸而去，將它帶到空間以外的某個地方，從那裡望去，一片冥茫……有時，我背誦經文或幹什麼別的，基督親自顯身，他的顯身比他首次降臨到我身上更為實在，更加扣人心弦、更清晰、更充滿愛。¹⁸

可是，薇依從沒有完全從她的身體和心理狀況中得到解脫。知識上，她是一個出類拔萃的女人，但是，她被嚴重的不安所折磨。在醫學的文獻中，她被視為是一個受神經性厭食症（anorexic disorder）所折磨者的典型個案。這可能就是導致其死亡的原因。

在她寫給貝林的信中——這常被稱為是她的《精神自傳》（*Spiritual Autobiography*）——她將自己定義為天主的一個錯誤。

18 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁27。

我要走了，或多或少想到可能死亡，我覺得我無權不把這些說出來，因為說到底，這一切並不涉及到我。涉及到的只是上帝。我是不足道的。若人們能假定上帝會有錯誤，我便認為這一切是錯誤地降臨在我身上。但是，也許上帝喜歡使用廢料，報廢的零件，滯銷品。¹⁹

六、他來找我是出於錯誤

她認為「天主來找她是出於錯誤」的這個信念和她被拒絕的經驗，被戲劇性地敘述在一篇文章中，這篇文章本來是沒有標題的，是在其第二本筆記的最後部份被找到的。它偶而會被稱為《序言》（*Prologue*），因為很明顯，當薇依在計劃出版其《筆記》（*Notebooks*）時，她想把它放在書的開首；可是，當她去世時，這篇文章或詩仍未被出版。

在敘述中有兩個主角：他們沒有名字，他們的行為是神秘而不可預測的。薇依以神秘主義者的模糊語言，詳細地敘述了她與耶穌和教會的煩惱關係。這一首詩是在她去世前幾個月寫成的，是她生命的隱喻、她對耶穌的戲劇性和非傳統的經驗。很明顯，耶穌是一位神秘的客人，她跟祂在一間神秘的閣樓裡度過了一段難忘的日子。閣樓可能是代表教會，她對教會既感到吸引又感到厭惡。她以男性的身份講述自己，可能是反映了她不願意承認自己的女性特質。

¹⁹ 同上，頁27-28。

她明顯地是受到赫伯特的詩的影響，特別是在她表達在心愛的人面前感到羞辱的感覺時。一位與她共度了一段難忘的日子的很可愛的朋友，突然地而又斷然地拒絕了她。

場景很快變得讓人不安：在耶穌和薇依的生活中，出現了戲劇性的差異，吸引突然變成了極端的決裂。這就是薇依：她就像避開瘟疫一般避開了所有形式的浪漫和浪漫主義。她甚至寫到：

渴望友誼是一種大錯。友誼應是一種無用的快樂，就像藝術，或生活給人的快樂那樣。我們必須拒絕友誼才配得到它：友誼是神恩一類的東西。友誼是額外給予的那類東西。任何友誼的幻想都該粉碎……你從不曾被愛，這並非偶然……渴望躲避孤獨是一種膽怯行為。友誼是不能尋求、不能幻想、不能渴望的；友誼是體現出來的。²⁰

但有證據顯示，薇依是一個很深情和容易動情的人。她的第一位哲學教授塞內（René Le Senne）形容薇依是「容易動情和充滿激情的」。她的同學兼朋友高崇（Suzanne Gauchon）這樣描述她：「她對溫柔、共融、友誼有無限的渴望，但她不是時常找到秘訣去得到她所渴望的。」²¹事實上，當薇依寫到有關友誼的時候，她承認友誼「並不願脫

20 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁101-102。

21 參閱 Nadia Fusini, *Hannah e le altre* (Torino: Einaudi, 2015), pp. 20-21.

離現實，如同美一樣。它同美一樣是一種奇蹟。而奇蹟僅僅在於友誼存在著。」²²

我們現在回到薇依的詩。薇依被她所愛的朋友趕走後，她不知道怎樣可以找到他。之後，她明白到，她甚至不應該去尋找他，也不應該再回到那座房屋。她的位置是與被拒絕者一起，在被拋棄的人當中；或許是在之前馬賽的法官想把她關進的囚室中。但最後的一句話，卻像是對希望的極度痛苦的吶喊，希望最終仍然被愛。

在薇依的讀者和專家圈子以外，這戲劇性和迷人的敘述仍是鮮為人知的。每次我閱讀它時，都仍然會讓我感動。

他走進我的房間，說：「可憐的人，你什麼也不懂，什麼也不知。跟我來，我教給你一些你沒有猜想到的事情。」我跟隨他。

他帶我進入一座教堂。教堂新而醜陋。他領我到祭台前，對我說：「跪下。」我說：「我沒有領洗。」他說：「你懷著愛在祭台前下跪，就如在真理面前。」我服從了。

他帶我出去，並使我爬上一間閣樓。透過敞開的窗戶，整座城市展現在眼前，有些木腳手架，和有正在卸貨的船的河流。閣樓是空的，只有一張枱和兩張椅子。他叫我坐下。

22 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁102。

我們單獨在一起。他對我說話。時而有人進來，加入交談，然後離去。

冬天已過；春天還沒來到。在充滿陽光的冷空氣中，樹枝都是光禿禿的，沒有葉芽。日光會升起，燦爛壯麗，然後逐漸消失；繼而月亮和星光從窗戶進入。之後黎明又再來。

有時他會安靜下來，從櫥櫃中取出一些麵包，然後我們一起分享。這麵包有真正麵包的味道。以後我再沒有尋覓到這種味道。

他會給我倒些酒，又給自己倒一些——那葡萄酒有陽光和這座城市的泥土的味道。

有時我們又會直躺在閣樓的地板上，甜甜的睡眠把我擁抱。然後，我會在陽光中醒來和暢飲。

他曾承諾教導我，但他沒有教導我任何事情。我們隨意地談論各種事情，像是老朋友一樣。

一天，他對我說：「你現在走吧。」我摔倒在他面前，緊抱他的雙膝，我懇求他不要把我趕走，但他在樓梯上把我趕走。我茫然地下樓，心被撕成碎片。我在街上遊蕩。然後，我發現我並不知道那座房子在哪裡。

我也再沒有嘗試去尋找它。我明白到，他來找我是出於錯誤。我的住處並不在那個閣樓。我的住處可以是任何一個地方——囚室，滿是小擺設和紅色長毛絨的中產階級起居室，車站候車室——任何一個地方，除了那個閣樓。

有時，我不禁會嘗試在恐懼和悔恨中對自己重複訴說他對我所說過的零星話語。我怎麼知道我所記得的是正確的呢？他沒有在此告訴我。

我很清楚他不愛我。他怎麼會愛我？然而在我內心深處的某樣東西，一丁點的我，會不禁懷著恐懼和顫抖地想，也許，不管怎樣，他愛我。²³

七、關於薇依的領洗

在薇依生命中的最後一年，與她一起最親密的朋友是戴茨（Simone Deitz）。戴茨在紐約和倫敦一直緊隨薇依，陪伴她。根據戴茨的證詞，對薇依逝世前最後幾個月的生活，我們可以重新建構如下：1943年4月15日，當薇依與戴高樂（Charles De Gaulle）和舒曼在倫敦支持流亡的法國軍隊時，她患上了肺結核病，被送入密德薩斯醫院（Middlesex hospital）。

薇依要求見法國自由力量（the Free French Forces）的法國隨軍司鐸荷比德諾華（Abbé René de Naurois）。他們有三次困難的會談。根據戴茨所說，德諾華神父拒絕幫薇依授洗，因為她仍然不接受未領洗的小孩不能進天堂的概念。

事實上，教會的教義從沒有決定性地保留德諾華神父的立場；而且現在已經完全排除了這一理念。所以在這一觀點上，薇依是對的，而那嚴厲的神父是錯的。

23 參閱 *The Simone Weil Reader*, pp. 410-411.

戴茨還說，德諾華神父對薇依的領洗不予以考慮，是因為她「太猶太了」（too Jewish）。德諾華神父否認作了貶低的批評，但承認他在會談的過程中感到惱怒。德諾華神父也證實了，他和薇依在醫院中的談話是困難的。這是對戴茨所說的事實的有力而客觀的證明。

經過與德諾華神父的多次會談後，薇依告訴戴茨她是由猶太血統皈依為天主教徒，她已準備好領洗。1943年5月，戴茨給薇依授洗，以食水並以教會法的慣用語句宣告：「我因父、及子及聖神之名給你付洗。」就如在文章開首所說的，為薇依所舉行的葬禮是在1943年8月30日，在阿什福德的墳場的天主教地段。德諾華神父原本是應當主持葬禮的，但是據戴茨所說，他是故意錯過了那班火車的。舒曼已隨時準備誦讀慣常的禱文。

美國學者斯普林斯特（Eric O. Springsted）也證實了這一見證。根本而言，這證詞也肯定了戴茨所說的話：她說，她們不可以談論薇依的領洗，是因為薇依的母親很明確地禁止，至少在她有生之年談都不要談。

塞爾瑪·薇依女士（Madame Selma Weil）在1965年去世。有關薇依之領洗的詳述，分別出現在1967年，是來自卡博（Jacques Cabaud），根據法國作家露露（Michele Leleu）的見證而寫成；和1971年，來自拉比（Wladimir Rabi）的見證。

他們的資料的最終來源都是戴茨，但都沒有透露她的名字。1974年，薇依的傳記作者佩特蒙（Simone Pétrement）忽略了這件事，原因是這「不符合她自身的性格」。因此

實際上，戴茨的見證最終陷入了沉默，或是在歐洲從沒有人真正聽到過。

事實上，在某些方面，戴茨飽受冷落，因為人們發現她講的事改變了他們所建立的薇依的形象。結果是，戴茨從來都沒有特別渴望講述她的故事，因為她被羞辱，而且其見證的真實性也被懷疑。

但是幾十年後，在美國，在仍然活著的薇依的家人所居住的地方，戴茨的故事終於得到長老會的神學家和學者斯普林斯特的細心聆聽。

斯普林斯特是美國「薇依社」（the American Weil Society）的共同創辦人；33年之久，他都是薇依會的負責人；他主編了至少七冊有關薇依的書，也是一位非常重要的研究薇依的美國學者。

1981年，戴茨和斯普林斯特曾有兩次見面交談的機會。1984年，斯普林斯特在聖母大學公開地講述薇依領洗的故事。1988年，戴茨也在哈佛大學公開地講述了同樣的故事，她的演講也被製成了錄影帶。

還有兩個有關薇依的研討會，是由「美國薇依社」所舉辦的。但是，特別在歐洲，很多人仍然無視或反對重建這一事實，並重申薇依拒絕領洗這一眾所周知的立場。

但是，薇依的拒絕並不是絕對和無條件的。1942年，在她的《精神自傳》中，她拒絕了貝林讓她領洗的善意邀請，她說：

……至少，到目前為止，上帝不要我入教。但是，除非有誤，我覺得上帝的意志是要我在未來也不入教，除了在我垂亡之時也許有這種可能。然而，我時刻準備聽從一切命令。²⁴

留在教會之外是她特殊的聖召，這與她的普世性思想保持一致。薇依認為這是天主的意願。1942年，在她於卡薩布蘭卡（Casablanca）寫給貝林的信中——透過貝林的秘書博米耶（Solange Beaumier）——提到，這聖召並不是沒有例外的：

我的志向要求我必須置身教會之外，即使無需向教會和教督教義作出任何甚至不公開的諾言。總之，只要我還不是完全不能從事腦力勞動，這樣做正是在智力領域中為上帝、為基督宗教信仰效力。²⁵

在同一封信中，她第二次重申她將會終生保持不領洗：

也許——僅僅是也許——除了在這種情況下，即境遇使我最終完全失去從事腦力勞動的可能性。²⁶

同樣很明顯的是，從薇依的文章中，也不可能排除在她生命最後的幾個月裡，因重病被送進療養院後，她認為那時已經符合了那些讓她接受洗禮的極端情況。雖然這會

24 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁29。

25 同上，頁39。

26 同上，頁40。

支持戴茨所說的話，為她的真誠添加可信性，但是戴茨仍然說，在薇依領洗的時候，薇依認為自己還可以繼續從事知識的工作。

薇依的著作中還包含了幾個例子，說明了她時常在考慮領洗的可能性。她認為領洗是其中一個選擇，她時常都把這個選擇放在考慮的範圍內。在她去世前不久，當她在紐約的時候，她反覆而堅決地要求，要她的新生侄女詩薇·薇依（Sylvie Weil）接受洗禮，最後也成功了。但是，薇依唯一的哥哥安德烈（André）和他的妻子，即詩薇的父母並不是教徒。

現在，薇依有否領洗的最終評估，就如斯普林斯特所確切肯定的，全部是基於戴茨的可信性。斯普林斯特在沒有任何意識形態的偏見下，對此問題作了大量清晰的研究。他向戴茨提出了全部有可能的反對意見，而戴茨總是以有說服力的方式回答。

現在，我們來看斯普林斯特是如何評價此問題的：

戴茨多年來始終如一地講述這件事。還有，她沒有理由說謊，而且自從1981年組織討論會以來，我也從未發現，戴茨曾經表現出任何故意撒謊之處。她本人從沒有企圖要從這件事得到什麼——相反地——她始終避免因為這件事而使自己成為更為公眾性的人物的企圖。最後，她完全沒有興趣要

寫出一本將其美化的傳記。因此，我們沒有任何理由認為戴茨會說謊。²⁷

27 Eric O. Springsted, "The Baptism of Simone Weil" in *Spirit, Nature and community, Issues in the Thought of Simone Weil* (Albany: State University of New York University Press, 1994), p. 11. 也可以在網路上看到這篇文章：www.sunypress.edu/pdf/52976.pdf.



阿奎那論上帝的創造與惡

別祖雲¹

陳文安²

Abstract: Evil is a paradox that Christian philosophy of religion has to face inevitably. Saint Thomas Aquinas argues that God cannot be the creative cause of evil since evil always consists of absence or a failure to be, which is based on Augustine's traditional elaboration of evil by means of negative form. Furthermore, Aquinas points out that evil is the absence of goodness. Instead of concealing it, the existence of evil presents the order of justice created by God.

-
- 1 陸軍勤務學院基礎部教授，湖北省自然辯證法研究會常務理事。主要研究中國傳統文化和中西文化比較等。
 - 2 武漢理工大學馬克思主義學院副教授，主要研究範圍：中世紀基督宗教哲學和宗教學。

罪惡的問題是關涉基督宗教神學與教義的核心問題，也是基督宗教哲學必然面對的棘手難題，它直接導致對上帝正義與否的懷疑。既然世界是上帝的創造，那麼，它就並非雜亂隨意的，而是有序的、善的。然而人們所處的世界卻充滿了罪惡的現象。因此，面對這個充滿罪惡的世界，人們不可避免地會思考上帝所造的世界是否正義的問題。可以說，罪惡的問題是基督宗教神哲學必須面對的問題。如果對這問題解決不了或者解決得不好，必將導致人們對基督宗教信仰產生懷疑。在基督宗教思想史上，「罪」有特殊的含義，一般指人類的原罪，基督宗教教義中特指人無視上帝的旨意，順從個人私欲，違背上帝誠命的意志和行為；而「惡」沒有特殊的含義，常與「罪」混用或結合在一起使用，一般指由於每個人自身的過錯所造成的惡果。惡的現象主要包括「道德方面的惡」（人類本性所犯的錯）和「自然方面的惡」（自然因素所造成的惡）兩大類。「罪」的問題直接關係到上帝對人拯救的問題，而惡則是神正論主要探討的內容。世界為什麼有惡的存在呢？對於惡的問題，以及惡與上帝的關係問題的探討，就是基督宗教重要的神哲學理論神正論。非基督徒和反基督宗教的學者往往從世間存在諸惡出發，否定上帝的存在，認為正義與上帝無關，是與神聖無關的人類自身的事務。雖然這種觀點在基督宗教神學家和思想家眼裡，是膽大妄為和自不量力的，但是惡的存在與上帝的全知、全善、全能之間的關係問題，也是基督宗教神學家和思想家必須給出一個合理的論證和解釋的問題。神正論問題的核心在於如何從哲學的角度來解釋「惡的存在」與上帝之間的尖銳衝突。具體來講，該問題又可以分為三個小的子問題：1) 惡的本質；2) 惡的來源；3) 惡的存在是否會影響上帝的正義。

「神正論」(theodicy) 這個術語由 *theos* (神) 和 *dike* (正義) 這兩個希臘詞合成，最初出現在德國哲學家萊布尼茲 (1646-1716) 所著的《神正論》一書中³，是「萊布尼茲為了撰寫《神正論》這本書而創造或杜撰出來的」⁴。雖然「神正論」思想出現很早，如在猶太教《聖經》中，耶肋米亞埋怨神：「為什麼惡人的生活總是順利，一般詭詐極惡的人總享安寧？」(耶12:1)，約伯也追問：「惡人為何享受高壽而勢力強大？」(約21:7)；在古希臘神話中，詩人赫西俄德說：「任何人只要知道正義並且講正義，無所不見的宙斯會給他幸福。但是任何人如果考慮在作證時說假話、設偽誓傷害正義，或犯下不可饒恕的罪行，他這一代人此後會漸趨微賤。如果他設誓說真話，他這一代人此後便興旺昌盛。」⁵

但是，神正論作為一種理論形態，是在基督宗教在西方世界佔據統治地位之後才出現的，因為基督宗教神學必須合理地解釋全善、全能、正義的上帝與人世間存在的種種罪惡的關係，必須應對上帝既是至善和正義，而世界上卻顯然存在邪惡和災難這個悖論的挑戰。在基督宗教思想史中，第一個對神正論進行集中探討的人是「拉丁教父」奧思定，他將柏拉圖學說引入基督宗教，把基督宗教神學與柏拉圖主義結合，奠定其神正論的正統地位。阿奎那主

3 F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1957). 克洛斯，《牛津基督宗教辭典》英文版，頁1358。

4 萊布尼茲著，段德智譯，《神正論》(北京：商務印書館，2016)，「漢譯者序」頁ix。

5 赫西俄德著，張竹明、蔣平譯，《工作與時日》(北京：商務印書館，1991)，頁9。

要繼承了奧思定的神正論思想，也吸收了（偽）狄奧尼修斯⁶

《論神聖的名稱》（也有人譯為《聖名》，還有人譯為《神名論》）一書的思想，對上帝的創造與惡的難題給出了自己的回應，並對惡的存在與上帝的全知、全善、全能之間的關係做出了新的解釋。他融合理性和信仰的神正論思想是中世紀神正論的主流形態。

一、惡的本質

什麼是惡？惡的本質是什麼？阿奎那認為，這兩個問題其實是同一個問題，而其答案不同於類似「美是什麼？」這等問題的答案。換言之，阿奎那對惡的本質的探討路徑是否定式的，而不是肯定式，不能直接揭示或回答惡的本性。

阿奎那首先否定了四種從肯定的路徑探討惡的本性的可能性。其一，從種屬角度看，善和惡是不同的類，而一切類都是一種具有本性的存在，因此惡似乎也是具有本性的存在。針對這種看法，阿奎那解釋說，亞里士多德在論述畢達哥拉斯學派的觀點時，曾列舉了畢達哥拉斯學派認為惡是一種本性，因而將善惡列為類。阿奎那進一步分析說，亞里士多德在這裡將善惡並舉為兩種不同的類，不是絕對（普遍）意義上的類，而是相反（對立）意義上的類。

6 （偽）狄奧尼修斯（約480-520），早期基督宗教重要的希臘作者，生平不詳。他以 *Dionysios* 為名寫作，中世紀的人普遍認為他是雅典的第一位主教，是使徒時期權威神學家，著作主要有《天階體系》、《論神聖的名稱》。

相反（對立）第一個或最初的情形是，具有與缺乏，一切相反（對立）者中，其中一方（缺乏）與另一方（具有）相比，常常是不完美的。善，意指每種善的形式都有或者具備善的本性，善意味著完美，而惡，作為與善相對立的類，意指每種惡的形式都缺乏或不具備善的本性，惡意味著不完美。因此，惡不是一種具有本性的存在；其二，從倫理道德角度看，惡習與善習是不同的種類，而事物之區別為不同種類在於事物的種差，且種差是一種本性，因此惡似乎意指一種本性。針對這種觀點，阿奎那反駁說，善與惡在倫理道德方面構成（種類）的差別，與意志的對象（目的）相關聯。倫理道德行為依據意志的對象（目的）而劃分為不同的種類。善習具有目的的本質，是應然的，即善具有本然應該如此之特性，而惡區別於善恰在於取消或者排斥應該有的目的。就惡排斥應有（正當）的目的而依附於不正當的目的而言，惡構成倫理道德上的種類。換言之，惡即使作為構成道德種類的差別，它也是與另一種善的取消，或者說是剝奪某種相關聯的善。因此，惡作為惡，並不具備構成種類的種差，它只是依附於善而已，惡不是一種本性；其三，凡是不存在者，都沒有（存在者）行動，然而，惡卻有行動，惡的行動就是敗壞善，因此惡是存在者，是一種具有本性的存在。針對這種論調，阿奎那在剖析存在物的行動的三種情形後，提出自己的反駁結論。第一種情形是形式因含義上的，例如白色使（物）成為白色的，在此含義上，由於惡是一種缺乏或者剝奪，惡敗壞善意指對善的敗壞或者剝奪；第二種情形是動力因含義上的，例如油漆匠將牆壁漆成白色，第三種情形是目的因含義上的，例如目的推動製造者進行的製造活動。在第二種和

第三種情形中，惡自身不可能對某物有所行動，換言之，惡不是以其作為一種缺乏或者剝奪而有所行動，惡只是由於與其所依附的善而發生作用。阿奎那總結說，存在物的一切行動都是出自某種形式，以及被當做目的而被欲望推動，具有完美的特性。阿奎那引用（偽）狄奧尼修斯《論神聖的名稱》第四章的觀點指出，從惡自身看，惡在意志和意向之外，不會被指定為目的，除非是憑藉與它在一起的善的力量，惡不會被欲望，惡不會行動。因此，惡不是有行動的存在物；其四，上帝創造的宇宙萬物是一個和諧完美的整體，其中每一部份都是具有本性的存在，惡是宇宙萬物完美整體的一部份，因此，惡是具有本性的存在。針對這種主張，阿奎那分析說，上帝創造的宇宙萬物，彼此之間相互關聯而成為有秩序的整體，其中一部份影響另一部份，並成為另一部份的目的和模型，但是這種關係不適用於惡。惡既不屬於上帝創造的宇宙完美，也不包括在宇宙的完美秩序之內。阿奎那援引奧思定在《基本教理手冊》第十一章語句：「整體的奇異美麗，是由萬物組成的。即使那所謂的惡，也有其一席之地，並與秩序配合，以便昭然地彰顯善」解釋說，惡之所以有「一席之地」，是在於「與秩序配合，以便昭然地彰顯善」，宇宙中的惡，是偶然和間接地與善相關聯，而獲得在宇宙中「一席之地」的。⁷

阿奎那在否定四種從肯定的路徑探討惡的本性的可能性之後，闡發了他關於惡的本質的觀點。他承繼奧思定的探討路徑，認為惡與善是相互對立的，而相互對立之物可

7 參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.48, a.1.

以通過其中一方去認知另一方，例如藉著光明我們可以認知黑暗，因此，惡是什麼，惡的本性是什麼，應該由善的本質來加以探討。善的本質在於，它在一定程度上是值得欲求的。一個事物惟其是圓滿的才是值得欲求的，萬物所欲求的，正是它們自身的圓滿。而任何事物的圓滿正在於它的存在即現實性。在阿奎那看來，善和存在或存在物所指是一樣的，只是人們在理解或觀念中才是不同的，善所表達的是值得欲求之理或性質，而存在或存在物沒有此種意涵而已。⁸阿奎那進一步推斷說，既然一切本性都欲求自己的存在和完美，那麼，所有具有本性的存在與完美都具有善的本質。凡是具有現實存在的事物與其本質（本性）是一致的。而惡是善的對立物，惡不可能意指存在，不可能意指某種形式或者本性，惡只能意指「沒有善」或者「善的缺乏（*absentia*）」。⁹既然存在物作為有本性的存在物是善的，而惡既消解和取消了存在物之存在，也消解和取消了善，因此惡，既不是存在物，沒有存在本性，也不是善。阿奎那明確指出：

惡就其本身而言並無任何本質這一點是非常清楚的。事實上，惡不過是某種東西的缺乏，而這種東西卻是一個主體之為一個主體其本源上即有的，也是它應當具有的，這一點我們已經說過，這些也就是「惡」這個詞在我們所有人中間所享有的意義。不過，缺乏卻不是本質。毋寧說，它

8 參閱 *Ibid.*, q.5, a.1.

9 參閱 *Ibid.*, q.48, a.1.

是實體中的一個否定因素。所以，惡並非事物中的一種本質。¹⁰

二、惡的來源

惡的來源或者惡的原因是什麼的問題，也都是神正論要著力解釋的重要問題。阿奎那在詮釋惡的本質之後，又從三個方面探討了惡的來源（惡的原因）。首先，阿奎那援引奧思定的觀點，認為善是惡的來源和原因。奧思定用新柏拉圖主義的理論來解釋什麼是惡。他認為善是絕對的，只有善才是真正的存在和真實的實體，而惡是相對於善而言的，只是善的缺乏，是一種虛無。「虛無是不可捉摸的，它像寄生蟲一樣『寄生』在『是』身上，但你抓不到它，因為它沒有『實體』。」¹¹所謂惡，就是缺乏善，例如疾病和傷害，不過是缺乏健康而已。奧思定在《駁朱利安》（*Contra Iulianum*）卷一第九章中明確指出，除了源自善，惡絕不可能另有本源。阿奎那分析說，一切惡都會以某種方式具有原因。惡是應有善的缺乏。一物缺乏自身本應該有的配置或性質，必定是由於某種原因將物與其本應該有的配置或性質分離開來，例如，重物只有受到外力的強合作用才會上升，而一個主動者除非受到某種阻礙，否則不會失去自己的行動。只有存在物能夠成為原因，而一切存在物就其作為存在物而言，都是善的。阿奎那依據亞

10 多瑪斯·阿奎那著，段德智譯，《反異教大全》，卷三，上（北京：商務印書館，2017），頁51。

11 轉引自周偉馳，《奧古斯丁的基督教思想》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁193。

里士多德的四因劃分，指出形式因、動力因、目的因，都意指一種完善或完美，都具有善的性質，至於質料因，從質料趨向善的潛能看，也具有善的性質。因此，能成為原因的只有善。阿奎那仔細地辨析了惡的四因具體情形，惡缺乏應有的形式，沒有形式因，同樣地，惡也缺乏應有的目的，沒有目的因。善以質料因的方式成為惡的原因，也偶然或間接地以動力因的方式成為惡的原因。¹²阿奎那還從行動和效果的區分上說明，惡不管以什麼方式都不可能由原因，除了善之外。善惡相互對立，對立的一方如何成為另一方的原因呢？阿奎那解釋說，善並不產生相反於自身的惡，而是產生其他的惡，例如，隨著火的形式而來的，必然是水的形式的破壞，火的能力愈完美，也就是火愈完美地彰顯火的形式，它就愈完美或徹底地破壞了水的形式，於是火的善產生了水的惡。同樣的道理，邪惡的倫理行為不是由善良的意志產生的，善良的倫理行為是由善良的意志來判定的，可是邪惡的意志的行動本身卻是由原本善的理性受造物產生的。¹³

阿奎那還批判了善惡二元論的觀點，即認為一切善的根源是至善，一切惡的根源是至惡，至善與至惡二者相互獨立，互不依存。阿奎那和奧思定一樣，他批駁了摩尼教徒的錯誤主張，即認為存在一種至惡，它是構成所有惡的第一原則。阿奎那認為，至善是善的第一原則或根源，但是作為惡的第一原則或根源的至惡，卻是不存在的。因

12 參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.48, a.1.

13 參閱 *Ibid.*

為，至善之所以是善的第一原則或根源，在於至善的本質為善，一切存在物以其作為存在物而言是善的。而沒有什麼能因其本質成為惡，惡只能存在於善的事物當中，沒有任何事物從本質上來講就是完全惡的。因此，所謂的至惡不可能存在，「顯然不可能存在有任何至惡（*summum malum*），成為所有惡的第一源泉（*omnium malorum principium*）」¹⁴。其次，從善與惡的相互對立的情形看，至善是至上和完美的善，孕育和內含一切美善，即使惡常常減損善，但它絕不可能完全消滅善。這樣在善是常存的情況下，絕不可能有什麼完整的和完全的惡存在。阿奎那進一步推斷說，「如果惡是完整的，那麼它將毀滅自己」（亞里士多德《倫理學》卷四第五章）。如果惡是完整的，就意味著一切善已經被消滅，但善是惡的主體，那麼惡本身也被消除了。阿奎那還從認識發生學的角度駁斥了善惡二元論。惡的觀念與第一原理或者根源的觀念是相互矛盾的，一切惡都是由善產生的，惡只是偶然和間接地成為原因。偶然和間接的原因在本然和直接原因之後，不能成為第一原因。阿奎那從兩方面分析了主張善惡二元觀點的人的錯誤：其一是，他們只聚焦於事物的特殊性原因，而沒有更深入地去分析事物的普遍原因。他們往往著眼於事物與某一特殊事物的關係或者秩序，例如，有人看到窮人的房子被火燒了，就認為火的本性是惡的，而沒有根據事物本身的存在，以及事物與整個宇宙之間的關係和秩序來作判斷。造物主創造的宇宙是和諧完美的，每一受造物都有自己的位置，一切都井然有序；其二是，他們在發現相互對

14 多瑪斯·阿奎那著，段德智譯，《反異教大全》，卷三，上，頁82。

立的效果後面的相互對立的特殊原因之後，斷定相互對立的特殊原因有各自的第一原理和根源，卻沒有看到相互對立的特殊原因有歸於一個共同的普遍原因。¹⁵一個事物之被稱為惡，根本原因不是分有了存在，而是藉著虧損的分有（應有的善），不可能追溯到一個基於本質的惡，然而，惡的原因的推演不是永無止境的，而是必須將惡的原因歸於某一善的原因，正是由於此善的緣故，惡偶然地得以產生。既然世界受造於上帝，所以世界整體上是好的，存在本身就意味著善。所以說，惡是善的缺失。惡沒有本質，惡必須依賴善的存在而存在。所以說惡對於善來說是一種形而上學的依賴。沒有供惡來剝奪的主體，就沒有惡的存在，所以說善的主體成了惡的原因。阿奎那否定最高的邪惡之神存在的可能性，從而堅持了基督宗教的正統性。

如上所述，阿奎那對惡的問題作出了簡明而嚴密的闡述，闡明了惡不是實體，也指出惡沒有自己的原因，惡是因為善的缺乏而偶然發生的。他還說明在整個宇宙中，惡只佔據極小的一部份，因此，宇宙間並不存在一個與至善的上帝對抗的惡的源頭至惡。在此基礎上，阿奎那致力於解決惡與上帝的正義的衝突的問題，這也是神正論的核心挑戰所在。正如希克指出的那樣，在基督宗教的神哲學傳統中，惡的存在以「二難悖論」方式挑戰基督宗教的上帝：倘若上帝是至善至愛的，他必定願意消除一切罪惡；如果說上帝是全能的，他一定能消除一切罪惡，然而，罪惡依然存在；所以，上帝既不可能是全能的，更不可能是

¹⁵ 參閱 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.48, a.3.

至善至愛的。¹⁶我們必須看到，這個「二難推理」式的挑戰是有力的。接下來我們將從三個方面具體地分析阿奎那是如何應對這種挑戰，並捍衛基督宗教信仰的。

首先，阿奎那說明了上帝自身單純完美，至善無惡。阿奎那通過對形體物的界定，闡明上帝是單純的。形體物是指具有長、寬、高三個向度的存在物。上帝是無形的，不是形體物。「上帝不是形體物，其原因有三點：一是，所有形體物除非自己被推動，否則無法推動它物，而上帝是不變的第一推動者，不可能被推動；二是，第一存在者必然處於現實之中，而不是處於潛能之中。雖然就具體現實存在物而言，在時間上潛能先於現實，但是從絕對意義而言，現實先於潛能，因為潛能的存在只有借助現實的存在物才能進入到現實之中。上帝之內，沒有任何潛能部份；三是，上帝是最高存在，是最高貴的。而形態物不可能是一切存在物中最高貴的。」¹⁷上帝不是形體物，其內也沒有質料，上帝不可能由質料和形式組合而成的。這是因為，「質料是處於潛能中存在，而上帝是純粹的現實，同時，凡是由質料和形式組合而成的存在物，其完美和善來自於形式，是分有的善，是源於質料對形式的分有，而上帝是至善，不是分有至善，此外，任何行動主體都是藉由形式而行動，行動與行動主體的關係就是行動與形式的關係，那麼第一行動者必然是形式，而上帝就是第一行動

16 轉引自張志剛，《宗教哲學研究——當代觀念、關鍵環節及其方法論批判》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁107。

17 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.3, a.1.

者，是第一原因。上帝因自己的本質而為形式的。」¹⁸上帝是無質料的純形式，是完全單純的。上帝不是形體物，在上帝內，既無部份的組合，也沒有質料與形式的組合，也沒有潛在與現實的區分、整體與部份的區分。阿奎那討論完上帝的單純性之後，指出上帝的完美性。完美意指一件事物就其他應該具有的而言，它一無所缺。上帝作為第一根源，不是質料方面的第一根源，而是指上帝是原因系列中的第一原因。第一質料根源是最不完美的，因為第一質料根源處於最普遍的潛能狀態之中。¹⁹

上帝是單純完美的，也必然是至善無惡的。上帝是絕對單純的，上帝的本質不是某種外在於上帝存在的東西，他的本質就是他的存在。在單純的存在者中，存在與其所是是一回事，因為如果其中一個不是另一個，則單純性便蕩然無存了。因此，上帝之為善與上帝完全是一回事情，上帝身上不可能存在惡。阿奎那論證說：

因為存在和善，以及所有言說本質（*per essentiam*）的名詞，都沒有任何與它們混合在一起的無關的東西，儘管存在或者善的東西除存在和善之外還能夠具有別的東西。因為沒有任何別的東西能夠阻止具有一種圓滿性的東西同時成為另一種圓滿性的主體，就像是一個物體的東西同時也能夠是白色的和甜味的一樣。然而，每一種

¹⁸ *Ibid.*, q.3, a.2.

¹⁹ *Ibid.*, q.4, a.1

本性都密封在它的概念的界限之內，從而在其自身之內不可能包含任何與之無關的東西。但是，一如我們業已證明了的，上帝是善，而不止是善的。所以，在他身上，便不可能存在有任何非善的東西。因此，在上帝身上，根本不可能存在有惡。²⁰

其次，阿奎那闡明了上帝作為至善不是惡的原因。阿奎那承繼了亞里士多德的四因觀點，用以分析惡的原因；在此基礎上，他又從行動主體和存在物自身分析了惡產生的不同特點，闡述了上帝作為至善，而不是惡的原因。阿奎那從行動效果的角度，辨析了行動主體成為惡的原因的複雜情形。在行動上產生的惡，常常是由於行動主體的缺點而產生的，「在行動方面產生的惡，其原因是行動原理上的某些缺陷，或者是主要的主體以及工具性行動主體的某些缺陷，由此，動物在行動上可能出現的缺點，或者是因為行動能力衰弱而發生，例如，嬰幼兒，或者只是因為工具不合用而出現，例如，跛子。」²¹上帝是普遍圓滿的存在，「儘管存在並且具有生命的事物總是比那些僅僅存在著的事物更其完美，但上帝，由於其不是任何別的東西而只是他的存在，是一種普遍圓滿的存在（*universaliter ens perfectum*）。而我是將那任何種類的卓越都不缺乏的東西稱作普遍圓滿性（*universaliter perfectum*）的。」²²上帝處在最

20 多瑪斯·阿奎那著，段德智譯，《反異教大全》，卷一（北京：商務印書館，2017），頁205。

21 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.49, a.1.

22 多瑪斯·阿奎那著，段德智譯，《反異教大全》，卷一，頁135。

大的現實性之中，他一無所缺，是最圓滿的。既然上帝是至高無上的完美和完善，上帝沒有任何缺陷，因此，由行動本身或者行動主體方面的缺陷而產生的惡，其原因不能歸於上帝。至於那些可朽壞的存在物自身的惡，則可以歸因於上帝，無論是自然的存在物還是有意志的存在物都是如此。但是，即便可朽壞的存在物自身的惡可以歸因於上帝，那也是上帝為了宇宙秩序的善和完美，而隨機和偶然地成為可朽壞之物的惡的原因。阿奎那分析惡的本質時，說：「所以，宇宙萬物的完美不僅需要有不朽之物，而且也需要有可朽之物；同樣的理由，宇宙的完美，也需要有一些在美善方面有所欠缺的事物，實際上他（它）們的確有時有所欠缺。」²³為了說明這一觀點，阿奎那援引了奧思定在《雜題八十三》的語句，上帝「不是惡的創始者，因為上帝並不是趨向於非物或不存在的原因」。雖然「上主使人死，也使人活。」（撒上2:6），可是「天主並未造死亡，也不樂意生靈滅亡。」（智1:13），死亡本身並不是上帝所意願的。此外，阿奎那還經由區分懲罰之惡與罪之惡，駁斥了將上帝的懲罰與惡相混淆的觀點。這種觀點依據聖經的話語，如「是我造了光明，造了黑暗；造了幸福，降了災禍：是我上主造成了這一切」（依45:7）以及「如在城中吹起號角，人民豈不恐怖？如城裡發生災禍，豈不是上主所為？」（亞3:6），他們認為黑暗和災禍之惡乃上帝所為，因此上帝是惡的原因。然而，阿奎那認為，「正義的秩序也屬於宇宙的秩序，正義的秩序必然要求罪人受到懲罰。因此，上帝是懲罰之惡的創始者或者原因，

23 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.48, a.2.

卻不是罪之惡的創始者和原因。」²⁴懲罰之惡剝奪受造物的善，這種善或是意指受造物的一種受造的善，例如，目盲就是剝奪了視覺，或是意指受造物的非受造之善，例如，不能享見上帝就是喪失了受造物的非受造之善。罪之惡則不同，由於罪之惡違逆上帝的旨意，沒有對真善美之上帝的愛，其自身就是與受造之善相背離。

三、惡的存在與上帝的正義

最後，阿奎那論述了惡的存在彰顯上帝的正義而不是遮蔽上帝的正義。阿奎那認為，上帝的理智是神聖完美的，上帝所創造的宇宙秩序是和諧的，所有受造物依據各自的內部穩定結構共處於宇宙存在的大鏈之中。無論處於受造物頂級的天使，還是處於最低等級的受造物，所有的受造物都按照上帝內賦予它們的秩序活動，追求各自內在的善或完美的形式，並按照它完美的程度在追求上帝的過程中發現自己，確定自己。在阿奎那看來，上帝所創造的宇宙是一個秩序井然的整體，每一事物都扮演適當的角色，事物在整體中所具有的功能決定了事物在宇宙中的位置。這個秩序取決於宇宙萬物與上帝的關係，上帝是宇宙的根源和目的；這個秩序還取決於宇宙各部份之間的協調，以及部份對整體的服從。在宇宙中不完善的事物（表現為惡的事物）為了完善的事物而被註定，而所有的事物都被上帝控制。雖然有惡的事物存在，但是惡不可能完全消滅善。阿奎那仔細分析了三種情形，其一是有的善可能

²⁴ *Ibid.*, q.49, a.2.

被惡完全消除，這種善與惡相對，例如光明完全被黑暗吞噬，視覺完全被目盲所消除，即使如此，其他的善還依然存在，不可能被完全消除；其二是有的善可以被惡削弱或者減損，但惡不能完全消除這種善；其三是有的善完全不可能被惡削弱或者減損，例如空氣的實體不會因為黑暗而削弱或者減損。²⁵阿奎那舉例論證說，倘若在太陽和空氣之間，無限制地放置不透光的物體，那麼空氣接受陽光的合適性就無限地減損了，但不能被完全消除，只要空氣存在，因為空氣的本性是透明的。罪也同樣如此，罪如同是放置在我們和上帝之間的障礙物，罪儘管可能無限地增加，這些罪使靈魂獲得上帝恩寵的合適性也不斷地減損，但是無論如何，靈魂接受上帝恩寵的合適性不會完全消失，因為它是靈魂本性所具備的。在阿奎那看來，不圓滿的事物，惡的事物，不僅不可能完全消除善，相反，惡指向善，以善為目的，從而成全和諧的宇宙世界，也就是說，惡的事物的存在無損上帝創造和諧宇宙世界的正義秩序。萊布尼茲論證了完美的宇宙整體，而讓宇宙的某一部份存在缺陷是上帝所允許的。他讚賞阿奎那認識到了這一點，並引用阿奎那的話語予以闡釋說：「為增加整體之善而略過一個部份之善中的缺陷，這是明智的成事者之舉。」²⁶阿奎那還進一步區分了自然缺陷之惡與懲罰之惡。他認為懲罰之惡與自然缺陷之惡不同，懲罰之惡更彰顯了上帝的正義。上帝並不干預人意志的自由選擇，上帝只是對自由選擇所產生的善、惡後果進行獎懲。上帝的恩典主要表現為

25 參閱 *Ibid.*, q.48, a.2.

26 萊布尼茲著，段德智譯，《神正論》（北京：商務印書館，2016），頁398。

賞罰分明的公正，而不在於幫助人們擇善棄惡。²⁷惡既然是自由意志的錯誤選擇，那麼，上帝為什麼要賜給人自由意志呢？同奧思定一樣，阿奎那論證了自由意志的必要性，人無自由意志便不可能正當地生活，這是上帝賜予人自由意志的充份理由。上帝把選擇的自由完全交給人，讓人自己選擇，但人必須對自己選擇的後果負責。上帝決非對人的行為聽之任之，上帝的正義體現在對人的最後裁決：如果人選擇了善，最終將得到永福；如果人選擇了惡，將受到應有的懲罰。上帝給人類規定了嚴格的道德秩序：善的行為必然產生好的結果，惡的行為必然遭到懲罰。如果為善得不到賞賜，作惡不給予懲罰，那麼，上帝的正義何在呢？所以，上帝對人的懲罰是為了維護上帝所頒佈的道德原則，也彰顯了上帝的正義。

結論

阿奎那對「惡」的問題的探討的貢獻或特色是，採用了一種本質上的否定方式，他反覆強調上帝沒有造惡，上帝不是惡的原因，因為上帝沒有缺點，沒有過失，只有最高的完善。他沒有容許自己採用其他方式來探討惡。尤其值得關注的是，阿奎那沒有試圖將我們關注的惡，看成是上帝所允許的道德上的充份理由，同樣我們還必須看到，阿奎那也從沒有認為惡產生於上帝無法控制的原因。上帝不能被設定為惡發生的原因，因為惡通常指不在場或不存在，而上帝所創造的所有受造物都是善的，都是好的，都可以看做是

27 參閱趙敦華，《基督教哲學1500年》（北京：人民出版社，1994），頁166。

真實和實際活動著的。阿奎那認為，的確，除了善沒有其他的，因為上帝創造的事物就是如此，因為有些事物僅僅就其存在而言就是善的。至於道德上的惡，其發生乃是源於理智主體從應該追求的善轉向了其他目標，像其他的惡一樣，它的實體是缺失的，不是上帝所創造的。



人之行為道德性的來源

陳曉峰¹

Abstract: In history, because of the continuing studies and reflections made in moral theology, a number of relatively consistent views are found on many moral issues, and some moral principles have been established that are combined with theories and actual situations. These principles are very useful and some of them are basic universal principles which have gained the consensus of most of the people. In addition, some of the criteria proposed by the Church are also very valuable and effective which provide us with guidelines for our behaviors.

This paper will conduct an analysis on the topic of “the origin of the morality of human acts”. A person's behavior can be judged good or evil in three aspects: object, intention and circumstance, which are the three factors for judging someone's behavior. This article will explain and analyze these three factors in detail so that readers can recognize the views of the Church and thus be able to easily judge the morality of a behavior. However, it should be noted

¹ 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倫理神學教授。

that this is by no means the only criterion for facing all problems. The criterion that we discuss here seems also not to be able to provide reasonable answers to some particular problems easily. Therefore, some scholars put forward their own views. This article will also discuss them slightly. In short, the Catholic Church also provides other moral principles. Maybe, the more principles we gather, the easier it will be to make a right moral decision.

在歷史的長河中，隨著倫理神學不斷的研究與反省，在很多問題上都取得了比較一致的觀點，並結合理論與實際情況建立了一些倫理原則。其中有些原則是基本的普遍原則，得到大家的共識。除此之外，教會提出的一些標準也是很有價值、很有效的，為我們提供行為的準則與衡量的準繩。

本文將就「人之行為道德性的來源」這一課題進行分析。判斷一個人的行為是善是惡，可從三個方面來衡量：對象、目的與情況。這是判斷行為好壞的三個因素。本文將對這三個因素進行詳細的解釋與分析，使讀者認識到教會的觀點，從而使人能夠比較從容地審斷一個行為的道德性。但需要注意的是，這絕非唯一的標準，也不能以此解決所有問題。就本文所討論的標準而言，對於個別問題好像也不容易給出合理的答案，故有學者提出一些自己的觀點，本文也會略作討論。總之，天主教會也提供了其他的倫理原則，可能愈多原則放在一起，愈能夠幫我們作一個正確的倫理決定。

引言

天主教會的道理告訴我們，人在世界上有追求人生最高目的的義務，而要達到這個目的，除了天主的恩賜外，人也需要藉著信德及行為與天主的計劃合作。而一個一個的具體行為構成了我們的倫理生活。人要達到與天主結合的目的就需要聖善的倫理生活。

人的行為有善惡之別，如何來判斷行為的善惡呢？我們有必要提供一些標準來評估人之行為的道德性。對於具體的行為是善是惡，普通人皆有相當的常識，可以作出基本的判斷。但若要做理論上的分析，探究善惡的標準是什麼，那就不容易了。為解答這一問題，不同的學者提出不同的理論，譬如法律學說、功利學說、社會公益說等。這些學說都有其問題，不能正確全面地給出善惡的標準。天主教學者基本上把天主所給予的人性作為善惡的標準。所謂人性，不是單獨的人性，而是圓滿的人性，即包括對天主，對萬物，對己對人的種種關係之人性。凡人的行為符合這種人性的就是善，相反這種人性的就是惡。

天主的法律（自然律與神律）稱為客觀的善惡標準；人的良心，傳達天主的法律，稱為主觀的善惡標準。由於客觀與主觀的善惡標準，導致行為的道德性亦有客觀的與主觀的區別。客觀的道德性是對法律而言，稱為實質的道德性；主觀的道德性是對良心而言，稱為形式的道德性。²人無論從事什麼，都應該按照良心作事，從主觀的標

2 參閱張希賢，《倫理神學綱要》（台北：光啟出版社，1959），頁19-20。

準來說，按良心而行的事，就是善事，而違背良心的便是惡。良心，一方面有天生的本性知道善惡，但很多時候也需要外在的知識及各方面的引導來塑造，力求使主觀的良心與客觀的真理相符。也就是說，雖然有客觀的道德標準與主觀的道德標準之說，但我們需要將兩個標準儘量放在一起，使人的認識符合天主的真理，這就是一個正確的良心，是非常可信的行為標準。

一、傳統的倫理教導

善惡的標準既已確定，現在我們要討論的問題，就是具體的道德行為如何才算合乎標準或違背標準。所以傳統上，倫理神學列出了判斷善惡的三個因素：行為對象（object）、目的（intention）、情況（circumstance）。此三者皆當合乎標準，行為才是善的。對象、目的與情況，稱為倫理行為善惡的來源，因為是以三者之善惡，構成行為的善惡。對此，拉丁文這樣簡潔地表達：*Bonum ex integracausa, malum ex quovisdefectu*。³教會的訓導在這方面也有文件列出同樣的內容：《真理的光輝》（*Veritatis Splendor*）提到傳統上所稱的「倫理的來源」包括行為主體的意向，他行動的環境，尤其是結果，及行為的對象。⁴《天主教教理》同樣講到，「人的行為，就是在良心判斷之

3 參閱卡爾·白舍克（Karl H. Peschke）著，靜也、黃宏等譯，《基督宗教倫理學》，卷一（*Christian Ethics—Moral Theology in the Light of Vatican II*）（上海：上海三聯，2000），頁293。

4 參閱若望保祿二世，《真理的光輝》通諭（*Veritatis Splendor*）（台北：天主教教務協進會，1994），74號。

後自由選擇的行為，是可依道德觀來評定行為是好或是壞的。」⁵並認為：

人行為的道德性取決於：

1. 選擇的對象；
2. 追求的目的或意向；
3. 行為的環境。

對象、意向和環境構成人行為道德性的「泉源」，或組成要素。⁶

如果人之行為符合這些標準，那它就是倫理上善的行為；如果人之行為不符合這些標準，那它就是倫理上不善（惡）的行為。也就是說：道德行為，如其對象、目的、情況均合乎道德標準，就是善的。

二、道德性來源的三個要素的解釋

對象、目的與情況是判斷倫理行為的標準，我們可從教會的訓導與神學著作中看到這一觀點。但是我們需要正確瞭解這幾個概念的意思。⁷下面就這幾個概念進行較詳盡的解釋。

5 《天主教教理》（台北：天主教教務協進會，1994），1749號。

6 同上，1750號。教理中所提的「環境」就是本文中的「情況」（*circumstance*）。

7 Cf. Romanus Cessario, *Introduction to Moral Theology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001), p. 167.

1. 對象

A. 「對象」之解說

在學者的著作中，對於行為的對象給予的解釋略有不同，主要有以下兩種：

第一種，「此處所謂對象是廣義的，包括行為、不行為及其客體。這是善惡的主要來源。」⁸也就是說，作事情、不作事情、作或不作的事情本身，都稱為行為的對象。

第二種，有學者認為：行為的對象是某個行為、行動所產生的直接的、主要的目的或後果（*finis operis*）。後果是指某個行為必然的、恆定的後果，這種後果不受行為的情況與行為者意向的影響。行為對象就是由行為本質而來的後果，沒有這種後果，行為也就不成其為「這種行為」了。首先人的行為是物理、生理與心理方面的變化，然而這種變化對衡量行為的倫理性是不夠的。另外人之行為的後果還包括對人（本人與別人）的各樣權利所產生的影響及此方面的變化。⁹所以行為的對象並非純是一個物理性及生物性的行為。¹⁰

第一種的解釋主要是強調行為主體所面對的事情本身，沒有提及其他的目的及後果。第二種的解釋不僅是事

8 參閱張希賢，《倫理神學綱要》，頁20。

9 參閱卡爾·白舍克，《基督宗教倫理學》，卷一，頁293-294。

10 參閱吳智勳，《基本倫理神學》（香港：思維出版社，2000），頁170。

情本身，而也包括行為本身的內在目的（*finis operis*）。¹¹也就是說，對象本身就具有其客觀的倫理性。¹²

B. 相關的反省

通過上述的分析，兩種對於對象不同的理解在某些事情上可能出現兩種不同的判斷。下面舉例說明：關於通姦行為，什麼是此行為的對象、目的與情況呢？有兩種分析方式。

第一種：性交（intercourse）是此行為的對象；而把至少其中一方已經結婚的事實稱為情況，這當然是有罪的。但如果情況不同，性交可能就不是罪，譬如夫妻間的合法性行為，這就是沒有罪的，甚至還是善的。同樣是性交，因為當事人的情況不同，導致行為有不同的倫理性。這種分析會認為性交這一行為對象（object）是中性的，不同的道德性是因為情況不一樣。

第二種：性交是一個客觀的事件，但對象也應該包括此行為內在的客觀情況與後果，也就是說，應該把至少一

11 “*Finis Operis*”, *New Catholic Encyclopedia* (2003), Retrieved Oct. 9, 2015, from <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3407704104/finis-operis.html>

“*Finis operis* is a traditional Latin expression signifying the end, object, or good immanent in an act to which it tends by the interior dynamism of its very being (ontologically, essentially, and necessarily), prescind from the subjective motives of the agent of the act, or of any particular circumstances under which it is performed. The end specifies the very being and substance (inner construction) of the act. The *finis operis* of a human act serves as the invariable basis for the consideration of any other aspect of its morality. The act of justice is ordered to give to others that which is their due; the marital act is essentially constituted by the end to which the natural physiological act is directed”.

12 Cf. Thomas Slater, *A Manual of Moral Theology*, vol. 1 (New York/Cincinnati/Chicago: Benziger Brothers, 1908), p. 16.

方已結婚並且不是自己的配偶的情況包括在內。如果把一方結婚也不是自己的配偶的客觀事實包括在對象內，那無論在什麼情況下，他們的性行為都是不道德的，情況可能是為解決家庭貧窮等，這些情況充其量只能減輕罪責。也就是說，情況與目的都不能改變此行為乃惡行的性質。

這是由不同理解所產生的不同結果。從教會的訓導來看，所稱的對象是指第二種的解釋，也就是包括事情內在的情況與目的，就如上面所說的通姦的例子。教會認為，「選擇的對象確定一個意願行為的道德性，根據理性認可它和判斷它是好是壞」。¹³《真理的光輝》通諭更清楚的講到：

人類行為的倫理性，首先並基本上是看明知故意選擇的「對象」而定，如同聖多瑪斯深入的分析，而今仍一樣的有效。為能掌握一個行為的對象，而賦予其倫理性，就必須面對行為人。因為意志行為的對象，就是一個自由選擇的行為。這樣的對象，既然是合乎理智的秩序，就是意志的善的原由；它在倫理上使我們成全，使我們準備承認我們的最後目的是在於至善、在於大愛。所以，不可以認定特定倫理行為的對象，僅是一種物質層次的過程或事件，而在外在世界產生一種情況。相反，對象是故意選擇的近目的，是在行為人方面決定意志的行為的。如同天主教教理所教授的：「有一些特殊行為，選擇它們常是錯誤

13 《天主教教理》，1758號。

的，因為選擇它們就包含著意志的混亂，就是倫理的惡」。¹⁴

其實，按教會所認可的對象的第二種解釋，許多行為的倫理性已先天地被對象表現出來，這些對象令它們成為善或惡的行為。這樣，當人去做事，它們的倫理性已被確定了。假如將行為對象只限於行為與不行為及其客體。那麼很多行為「對象」本身常是中立的，不善不惡的，而只從動機來區別其道德性。¹⁵

海霖也認為，沒有一件物質的東西本質上是惡的，從物質本身來看，沒有一個行動本質上是實在惡的行動。然而，物質的東西，由於它們的本質，只可以是相對的，一切相對的價值，都必須按照一個正確的價值等級，予以適當的安置與調度，顛倒秩序就是惡。¹⁶譬如說，性交行為本身無所謂惡，但是如果違反性交本身的目的與秩序，就是惡的了。聖多瑪斯認為一個人的行為不能只靠物理性本身而衡量其道德性，必須考慮行為整體。¹⁷

14 若望保祿二世，《真理的光輝》通諭，78號。

15 安瑟爾·莫囊多爾著，李子忠譯，《呼召與回應》（*Chiamata e Risposta*），冊一（香港：生命意義，1998），頁421-422。

16 參閱海霖（Bernard Haring）著，胡安德、黃聖光合譯，《基督之律》（*The Law of Christ*），卷一，2（台中：光啟出版社，1974），頁339。Cf. Henry Davis, *Moral and Pastoral Theology*, vol.1 (London & New York: Sheed and Ward, 1958), p. 57. He says: "As we are speaking of the moral order, the object is to be conceived of as an object in the moral order, not one in the physical order."

17 參閱多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第一集，第二部，第20題，第三節正解。

所以，把行為對象固定在純物理性上面，是有違傳統的意思。稱某一類行為為姦淫，自然不是從純物理的性行為著眼，而是從行為整體，必須包括非夫婦的關係、忠信的破壞、關係的傷害等才能決定某種性行為是屬姦淫。一旦判定為姦淫，其他意向或環境最多能減輕罪惡，但並不改變道德惡這事實。也就是說，有些行為的對象本身已包含了一個價值判斷。¹⁸當然這並不排除目的與情況對人之行為道德性的影響。

C. 對象種類之分析

傳統認為行為的對象有三類：善的、惡的和中性的（本身不善不惡）。一種中性的行為對象，雖然原本是不分善惡的，但也可因著外在的情況或行為者的目的而成為或善或惡的。一個善的對象，也可能因著情況與目的而成為惡的。具體情況分析如下：

所謂善的行為對象如：祈禱、施捨等。這些行為本身是好的，但也會因著情況及目的的關係而改變它們的價值，使之成為價值不高的，甚至成為惡的倫理行為。如我祈禱或施捨是為了虛榮心，就會使行為價值降低，甚至如果我施捨是為了讓他加入我所組織的不良團體，那就完全變成惡的了。

所謂中性的行為對象如：睡覺、游泳、打球、彈琴等，本身不帶善惡。但這並不表示這些中性行為不可能有

¹⁸ 參閱吳智勳，《基本倫理神學》，頁170。

善惡，行為者的目的及情況能使這些行為帶有善惡，例如：我好好睡覺，使明天更好的為人服務；我運動是為慈善機構籌款；我在教會敬禮中司琴；這種中性的行為能變成善行。

所謂惡的行為對象如：殺人等。這些本是壞的行為，亦可能因著外在的情況與目的減少其惡性。如：除掉一個民間惡霸與殺死無辜在行為的道德性上會有程度上的不同。

D. 絕對的善惡「對象」

有學者提出一個這樣的問題，有沒有絕對惡的對象，在任何情況下，為任何目的都不可以做？譬如偷竊是一件壞事，但不一定是絕對的壞事或內在的惡，也就是說，為免於死而「偷東西」吃是被允許的，從這個例子可以看出，外在的情況與目的使得這一行為的道德性產生變化而不是惡的。因此有學者認為，絕對的惡行對象不是很多的，譬如背教、恨天主則是絕對的惡，這樣的行為對象，任何良好的意向或任何特殊的情況，都改變不了惡行的本質，不論何種情況與目的都是不可以的。但很多事情都不易證明是絕對的惡。也就是說，一些行動在大多情況下是惡的，但如果分開行動本身與行動者的意向，就不能作最後的道德評估。只有當人們同時看到行為的對象與行為者的目的時，才能作出正確的判斷。

傳統上對於行為對象的區分有其道理，就是分為善的、中性的、惡的。然而有些學者認為這種對對象的區分並不能指出行為的倫理性。雖然大多數情況下可以區分行為

的倫理性，但不是沒有例外。也就是說，只看對象還不能確定是一個什麼樣的道德行為。只有當同時考慮到目的及情況時，才能對行為的倫理性作最終的判斷。¹⁹同時教會也告訴我們有一些絕對惡的行為：「有些行為，因其本身，在其本身，不論處於何環境，不論有何意向，因其對象的關係，常是嚴重不道德的」（《天主教教理》1756條）。

E. 對象乃判斷之主要來源

對象是善惡的主要來源。²⁰行為的對象往往被認為是判斷行為倫理性的基本來源，也就是說，行為最重要的層面就是行為帶來的、直接的後果，這種後果獨立於行為者的意向及行為的情況。²¹所以我們看出，行為的對象是道德的主要來源。海霖也說：行動的客觀價值（*objectum materiale* 質料的對象），是在判斷行為的倫理性時，首先應該考慮的，²²並且也認為首先決定一個行為的倫理價值的是對象。²³也有個別作者認為目的是決定一個行為倫理價值最重要的因素，²⁴但基本上絕大多數學者都認為對象是主要因素。

教會的訓導《真理的光輝》通諭提到「人類行為的倫理性，首先並基本上是看明知故意選擇的『對象』而定。」並

19 參閱卡爾·白舍克，《基督宗教倫理學》，卷二，頁295。

20 參閱張希賢，《倫理神學綱要》，頁20。

21 參閱卡爾·白舍克，《基督宗教倫理學》，卷一，頁294。

22 參閱海霖，《基督之律》，卷一，2，頁337。

23 同上，頁363。

24 Cf. Henry Davis, *Moral and Pastoral Theology*, vol.1 (London & New York: Sheed and Ward, 1958), p. 57. He says: "The motive is the reason for action, and it is obviously the first element in a human act."

且也提到「基督徒的道德特別注意倫理對象。」²⁵無論是教會訓導，還是神學著作，講這個主題的時候，都是把行為的對象放在首位，可見其重要性。當然評估一個行為的道德性，對象不是唯一的標準。

2. 目的

A. 「目的」的含義

目的 (*finis operantis*) 就是行為者完成某個行為的原因。目的也可以定義為是行為者在行動時所主觀期望的結果。²⁶目的是行為所以發生的理由。稱為動因，因為是目的推動意志，使之有所行動。目的有內在的與外在的分別。內在的目的是事物本身自然的功用或結果，如鐘錶報時，它的道德性與對象的道德性是不能分離的。外在的目的是鐘錶以外的另一種利益，如為營利或為表揚自己的技能等。此處講的是外在的目的。²⁷

B. 「目的」對行為的影響

目的能使行為的道德性發生變化：

1) 從積極意義方面說：一個好的目的能使好的對象變得更好，如施捨這一好的行為是為願意讓接受者過的幸福

25 若望保祿二世，《真理的光輝》通諭，78號。另參閱艾立勤，〈建立「傳統天主教倫理觀」與「現代位格論」之關係〉《神學論集》100期（1994年夏），頁296。

26 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，卷一，頁297。

27 參閱張希賢，《倫理神學綱要》，頁21。

並認識教會；一個好的目的能使中性的對象變為善，如進行體育活動是為了將來更好的進行牧靈工作；一個好的目的能使惡的對象減輕其惡性，如行竊是為濟貧。

2) 從消極意義方面說：反過來說，一個壞的目的能使好的對象減少其善性或變壞，如施捨是為讓人聽他的話，或讓他放棄信仰；一個壞的目的能使中性的對象變為惡，如打扮的漂亮是為引人犯罪；一個壞的目的能使惡的對象變得更壞，如打人是為了讓其母親難過。

3) 中性目的與中性行為的可能性：關於是否有中性的意向與倫理上中性的行為（*morally indifferent actions*）的問題，人們有不同的看法。許多教會的聖師和方濟派學者都承認有中性的行為，但是大多數的神學家則反對這樣的觀點，他們認為沒有從整體來看是中性的具體行為，因為一個人之行為或者指向一個好的目的——那它就是好的，或者指向一個壞的目的——那它就是壞的。在這兩種可能性選擇之間，沒有一個中間派。甚至方濟學派也承認，大多數具體的人之行為（*the concrete human acts*）有倫理性。至於是否有中性的人之行為，那並不重要，因為即使有這樣的行為，它們也不會影響人的目的和永遠歸宿。²⁸

匠人造錶的目的是為發財，我們覺得這目的本身對自由行為不產生影響（就目的本身而論，相當於中性目的）。但在實際上，中性目的似乎是不可能的。因為人在選擇目的時，不能不意識到它的合法性或違法性。也就是說，如果對

28 參白舍克，《基督宗教倫理學》，頁300-301。

象是不好的，我就不做；我做此事，因為是被允許的，所以從某一方面來說，也是好的。如果真的有些目的本身沒有它的善惡性的話（所謂的中性目的），則對行為的道德性沒有影響。²⁹

在對一個行為進行倫理衡量與判斷時，「目的」起著相當大的作用。然而我們不能低估情況和對象。很明顯，只有一個好的意向是不夠的，這個意向不能使做事的手段與方式合法化。所以，行為者的目的的確很影響行為的道德性，也影響人的善惡。不過要小心避免兩個極端：第一是過份重視行為本身的對錯，完全不理行為者本人的意向；第二是以為只有行為者的目的或意向才是重要的，不理行為對象本身。其實，整個行為，包括行為對象及行為者的意向都需要符合道德規律。如建築教堂的目的是光榮天主，然而這並不是說，人們可以偽造文件來獲取建造教堂的土地，可以用搶劫銀行的方式來籌措建堂的款項。³⁰

3. 情況

A. 「情況」的含義

任何具體的行為，必須在特定的情況下，才能實現。例如殺人，若沒有兇手、被殺者、地點、時間、兇器等情況，在現實界是不可能的。情況固為善惡的來源，但是次要的。情況是行為的具體因素，有些情況不一定影響行為

29 參閱張希賢，《倫理神學綱要》，頁21-22。

30 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，頁299。

的倫理性。如賑濟施捨品，可以由窮人來分發，也可以由富人來分發，既可以私下分發，也可以公開分發，又如盜竊可在白日或黑夜等，是一樣的。這些不同的情況不對行為的對象產生影響。如果情況因素能增加或減少好（善）的或壞（惡）的結果，或能創造這種可能性，那它們就具有倫理性。

情況是行為道德性的次要因素，能加重或減輕人行為的善或惡。³¹聖多瑪斯列出與情況有關的七個元素：人物（*quis, who*）、事件（*quid, what*）、地點（*ubi, where*）、手段（*quibus auxiliis, with what means*）、原因（*cur, why*）、方式（*quomodo, how*）及時間（*quando, when*）。這些元素既可使行為的倫理性變好，也可使倫理性變壞。³²聖多瑪斯指出西塞祿（Cicero）在其《修辭學》中指出這七個元素，因為在行動上需看是誰做的，用的是什麼工具或幫助，在何處做的，為什麼做的，怎樣做的，何時做的。³³因此，一個行為除了對象與目的外，可從情況的幾個方面來評估所作行為的道德性。

B. 「情況」對行為的影響

情況可能使中性行為變成或善或惡的行為：可能改變道德行為的種類，如弑父母、偷聖物、與已結婚的人發生性行為、在教堂裡表演猥褻的舞蹈等；亦可能加重善惡

31 參閱吳智勳，《基本倫理神學》，頁172。

32 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，頁296-297。

33 參閱多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第一集，第二部，第七題，第三節正解。

的程度，如盜竊千元或萬元，輕重當然不同。較小的惡情況，不消滅行為原有之善，如參與彌撒時談笑等，仍能有與祭的功勞。具體分析如下：

1) 從積極的意義上看，首先，一個情況可使原本好的行為對象變得更好：如果一個窮人行施捨，那這個愛德的行為就更偉大；其次，一個情況可使原本中性的行為對象變成好的：彈琴是中性的行為，但在彌撒中彈奏就是善行；再者，一個情況還可使行為的惡性有所減輕：在死亡與折磨下的背教，比想升遷的背教的惡性要輕得多。

2) 從消極的意義上來看，首先，一個情況可以使原本惡的對象更惡：在眾人前誹謗人比在少數人面前誹謗人更有罪；其次，一個情況可使原本中性的行為對象變為惡：如果收音機的聲音大得能干擾別人，或一個本來正常的行為，可能為某些靈魂軟弱的人造成惡表，那這種原本中性的行為就會變得邪惡；再者，一個情況可使原本行為對象的善性減少甚至變為惡：施捨本是好的，但是沒有施捨給更需要的人，而是施捨給一個不太急需的人，或施捨給了一個不善用財產的人。³⁴

情況是道德行為的次要因素。情況的影響在於加重或減輕人行為道德的善或惡（例如偷竊的數量）。情況也能夠減少或增加行動者的責任（如因怕死而做）。情況本身不能改變行為原有的道德性質；情況不能使一個內在惡的行為，成為良好或正當的。³⁵

34 參閱白舍克，《基督宗教倫理學》，頁296-297。

35 《天主教教理》，1754號。

三、相關問題的澄清

1. *finis operis*與*finis operantis*的區別

*finis operis*是指行為客觀的對象本身的特有情況與內在目的，譬如：性行為本身是一個人的行為，它本身要求在一個正常的夫妻生活中發生，並且性行為本有的目的是指向生育。所以性行為作為對象來說不僅僅只是客觀的生理行為，而是包括了它本身的特有情況與內在目的。而*finis operantis*是指行為者的目的，也就是一個人要做某件事，他所具有的目的，他為什麼要做這件事，想要達到什麼效果。³⁶

所以兩個目的可以這樣區分，就是*finis operis*（the intrinsic end of an act）是指行為對象的客觀目的與後果，而*finis operantis*（the end or purpose of the actor）是對行為者而

36 Cf. A blog for the restoration of Traditional Catholic Thought (2009), *The Object and the End of a Human Act Finis Operis and Finis Operantis*, Retrieved Oct. 21, 2015, from <http://iteadthomam.blogspot.tw/2009/10/object-and-end-of-human-act-finis.html>

“The *finis operis* (end of the work) is the natural end of an act; for example, the *finis operis* of building is to make a building, and the *finis operis* of cooking is to cook food. The *finis operantis* (end of the agent), however, is that to which the agent orders the natural end of the act; for example, the *finis operantis* of building could be to profit from the sale of the building, and the *finis operantis* of cooking could be to entertain guests.

Traditionally, the object of a human act (cf. I-II.18) is understood as the *finis operis* of that act, and the end of a human act (cf. I-II.18) is understood as the *finis operantis* of the act. This interpretation is practically unanimous in most of the Thomistic manuals and commentaries on the *Summa* (some of the more recent examples are, Garrigou-Lagrange, *De beatitudine*; Noldin, *Summa Theologiae Moralis*; Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*). And in fact, there are many indications in *Summa Theologiae* I-II.18 and elsewhere (cf. text 3 below) that this is the correct interpretation”.

言，所以可稱之為主觀目的。³⁷如果一個行為的 *finis operis* 是好的，而 *finis operantis* 也是善的，這就意味著主觀目的與客觀目的相符，那麼這個行為就是善的。³⁸一般來說，很多時候客觀目的與主觀目的是相符的，並且 *finis operantis* 受 *finis operis* 的影響，同時 *finis operantis* 也受 *finis operis* 的限制。³⁹

2. 「對象」概念的不統一

教會訓導提出主要的倫理來源是人行為的對象。這也引起了一些學者的爭論。可見對於對象的理解存在不同的觀點。

對於對象有不同的解釋，不同的理解主要是在對象所包括的內容方面，對象包括哪些，僅是一些客觀的行為本身呢，還是也包括一些其他的相關情況的目的呢？例如，割切致癌的手臂，John Conner 會把割切視為行為對象，而救病人的生命為動機，但是 R. A. McCormick 認為救病人的生命作為相稱理由，正是行為的對象。對於對象不同的解釋會導致對倫理行為不同的判斷，比方說，相稱理由主張者認為：什麼行為對象 (*materia circa quam*, 指狹義的對象) 應被認為是偷竊、或殺人、或說謊？若不考慮其含倫

37 “*Finis Operis*”, *New Catholic Encyclopedia* (2003), Retrieved Oct. 21, 2015, from <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3407704104/finis-operis.html>

38 Cf. Romanus Cessario, *Introduction to Moral Theology*, p. 175. It says: “Relationship between the end of the agent (*finis operantis*) and the end of the deed (*finis operis*), to the extent that both of these ends are meant to harmonize in the production of a good action”.

39 *Ibid.*, p. 177. It says: “The *finis operantis* receives its matter from the *finis operis*, and is limited thereby”.

理意義的情況，則它不能被視為實質邪惡。⁴⁰如何界定對象這個概念，縱觀各方面的主張，除了比較極端的觀點外，有兩種意見：

1) 認為對象是指純物理的（physical）行為本身：譬如：通姦，什麼是此行為的對象，就是指的性交行為本身。性交行為是不是倫理上所允許的，那就要看目的與情況。也就是說性交是人性行為，而其中一方是已結婚的只能說是一種情況與狀態、一種事實。⁴¹

2) 主張對象是行為本身與其本身的情況及內在目的：通姦這個行為對象，不僅是性交行為，更是與非配偶間的性交行為以及違背性交內在的生育目的。而把這種情況與性交的目的放在一起看，通姦是惡的。這也是教會訓導所聲稱的對象概念。

再比如，我們講偷竊行為，偷竊這一行為的對象是什麼呢？如果按第一種對於對象的理解，那麼當一個人在窮途末路、別無他法時，為了維生而拿別人的東西吃是被允許的。這是將拿別人的東西當作對象，而現在的情況與目的使得拿別人的東西這一行為不再是惡。可是，如果將對象界定為第二種，那麼在同樣的情況下拿別人的東西，

40 參閱 R. A. McCormick 著，吳良國編譯，〈倫理神學中的方法論〉，《神學論集》62 期（1984年冬），頁518。

41 Cf. International Catholic University, *The Moral Magisterium of John Paul II - Study Materials*, Retrieved Oct. 22, 2015, from <http://icucourses.com/pages/013-02d-the-false-theory-of-proportionalism> "Sexual intercourse' describes a kind of human activity; the 'spouse of another' states an empirical fact (legal and sacramental)".

只是減輕惡的程度。在這一問題上，傳統倫理學明顯地傾向於對於對象的第一種解釋。「較混亂的因素是『對象』」的用法。傳統使用『對象』一詞，有不一致的毛病，就是說，有時它包括「有關倫理的情況」，有時它則不包括，而僅指狹義的對象。」⁴²關於前兩種對於對象不同的理解，有學者也提到：「假如我們描述它為『謀殺』、『偷竊』、『說謊』，藉著這樣的描述，它已是道德上的不正當。然而假如方法的敘述不含有關倫理的情況，則可能它本身沒有道德性。」⁴³

結論

根據所研讀的資料，我認為教會基本上接受了Petrus Lombardus（1095-1160）與多瑪斯（1225-1274）的一些論點，而形成今天的關於人之行為道德性的來源。Petrus Lombardus比較強調對象的重要性，不需要考慮其他。而多瑪斯關於人的行為也對情況與目的有一些論述，認為目的與情況也會對行為造成影響。把兩者結合分析如下：

如果是一個惡的對象，那麼人就不可以做，如果人做了，就是犯罪，罪惡的嚴重性要根據目的與情況而定。如果行為是善的，人如果做了這事，不能馬上斷定就是善的行為，也就是說有可能是善或是惡，要看目的與情況。如果行為對象本身是中性的（本身不善不惡），那麼就完全根據對於目的與情況的評估來定此行為的道德性了。

42 R. A. McCormick 著，吳良國編譯，〈倫理神學中的方法論〉，頁520。

43 參閱同上，頁519。

Petrus Lombardus 非常重視行為的對象，他認為應該在整個行為的大框架中去看行為的對象，並且認為就對象本身就可以看出行為的倫理性來。⁴⁴教會對於對象的理解，好像是受了 Petrus Lombardus 的理論的影響，也就是對象就其本身而言，也有其倫理性，不是僅評估事件的本身而置對象本身的情況與內在的目的於不顧。當然，教會並不認為行為者本身的目的與情況是不重要的。

在研究此課題時，仍發現有許多其他的爭論。譬如：相稱主義、目的論（結果論）等。教會的訓導不認可這些理論，但也鼓勵神學家找到理性的、更穩妥的論證，以證實倫理生活規則的需求並提供基礎。⁴⁵因為有些倫理問題按傳統的倫理原則真的不易解決。

44 Cf. Louis Janssens, "Ontic Evil and Moral Evil" in *Readings in Moral Theology*, no.1, ed. by Charles E. Curran & Richard A. McCormick (New York/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1979), p. 40. It says: "Influenced the following centuries by the prestige of Petrus Lombardus, accents the importance of the object (*finis operis*) within the framework of the action, and it assumes the position that the object can be morally evaluated by itself (*in se*) without reference to the agent".

45 參閱若望保祿二世，《真理的光輝》通諭，74號。

宗教與社會



學術·創新·問題

基於《世界宗教研究》基督宗教欄目40
年刊文的研究

袁朝暉¹

Abstract: Through a descriptive analysis of the "Christianity studies" area in the Studies in World Religion in these 40 years, especially in the recent 20 years, this article looks forward to discovering the characteristics of the religious academic media in the new era and thus having benefit for the researches of foreign and domestic scholars. After analyzing the articles in the "Christianity studies" area in the Studies in World Religion, I think that there are several characteristics in the Christianity studies in China, including collectivization, specialization and distinctiveness. However, these characteristics are accompanied by shortcomings, for example, the areas of studies become similar, the characteristics in studies are not distinctive enough, the research methods lack creativity. Of course, this is due to insufficiency in development. These circumstances are improving under the joint effort of scholars. Christianity studies in China still have a long way to go and progress can be anticipated.

¹ 作者為現供職於中國社會科學院世界宗教研究所《世界宗教研究》編輯部。

本文期待通過對《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊40年來，尤其是最近20年的描述性分析，從而發現在新的時代宗教學術傳媒的特點，期待對海內外學者的研究有所裨益。通過對《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊刊文的分析，我認為，國內基督宗教研究呈現出集團化、專業化和特色化的幾大特點；然而不足亦與此相伴相生，即：研究領域集中趨同；研究特色不夠鮮明；研究方法缺乏創新。當然，這是發展中的不足，這些情況正在學者們的共同努力下不斷得到改善，中國基督宗教研究既任重道遠，又頗可期待。

一、概述

《世界宗教研究》是中國社會科學院世界宗教研究所國內首創的宗教學專業學術刊物，迄今已有40年歷史，許多國內外有成就的學者都在此發表過品質精到的文章，影響了一代代學人。它被全國各大學列入中文「核心期刊」，國外學術界將其推選為中國社會科學界「十大刊物」之一。《世界宗教研究》從2010年起正式改為每年6期（雙月刊、大16開本），每逢雙月15日出刊，版面總頁碼從160頁增加到200頁。目前，《世界宗教研究》以「學術性、理論性」為宗旨，辟有「宗教學理論研究」、「佛教研究」、「道教研究」、「基督宗教研究」、「伊斯蘭教研究」、「民間宗教研究」、「少數民族宗教研究」、「儒教研究」、「當代宗教研究」、「海外論壇」、「學術動態」、「書刊評論」等各種特色欄目。其中，「基督宗教研究」在國內學術界可以說是唯一的持續對基督宗教研究關注、引領的欄目，在過去的40年間，哺育、培養、影響了一大批學者。

可以說，從宏觀背景來看，改革開放以來的40年，是「中國歷史上宗教政策的黃金時期」。隨著宗教信仰自由政策的逐步落實，各大傳統宗教，像佛教、道教、伊斯蘭教、天主教和基督教等都恢復了活動，信眾人數也都有明顯的增長。在這一過程中，宗教傳播領域，或者說宗教傳播媒介的發展方興未艾，特別是宗教學術刊物對信教群眾和群體的影響愈來愈受到重視，這是中國宗教學界十分關注的一個話題。近年來，作為學術媒介市場中不可缺少的一個組成部份，宗教學術期刊的生存和發展在新的競爭環境中呈現出新的狀態與趨勢，而《世界宗教研究》的「基督宗教研究」板塊就很好地體現了這一特點。

總體上說，隨著資訊爆炸，媒介更新，我們所面臨的是一個「資訊轟炸」的時代——學術界亦復如此。事實上，即便傳統領域如宗教等也愈來愈感受到來自資訊的渴求與壓力之間的雙重困境，人們每時每刻都被鋪天蓋地的資訊包圍，傳媒充斥在社會生活的每一個角落。宗教信徒之間、宗教組織之間、宗教與社區、宗教與國家以及宗教與政治、經濟、文化等諸多領域的接觸更多地表現為一種資訊的交流，我們的時代已經從最早的口耳相傳，到文字傳播、聲訊傳播，再到光電傳播，資訊傳播的廣度和深度隨著大眾傳媒時代的到來被推到了前所未有的高度。我們所處的社會已變得愈來愈複雜，所「需要」的資訊也愈來愈多，人們對外部世界的瞭解、對自我的認識，以及在改造主觀世界的同時改造外部客觀世界的實踐，愈來愈離不開資訊給予的支援；資訊已成為人們進行種種決策的重要前提。隨著傳媒的普及與發展，資訊獲得的便捷與廉價，

資訊傳播的及時與公開，以及與傳媒時代相適應的公民素養的提高，如何正確對待和做好宗教媒體，特別是宗教學術傳媒，已經影響到宗教形態的發展和宗教組織的運行模式，影響到信眾乃至普通人或是對宗教充滿好感與敵意的各色人等的參與度，也影響到了宗教組織和學術機構在構建社會主義和諧社會過程中參與的廣度和深度。如果我們承認宗教在社會發展中起著不可忽視的重要作用，那麼在21世紀初，中國社會發生深刻變革的社會轉型時期，受宗教文化熱和這一時期日益凸顯的一系列社會問題的深刻影響，加之宗教學術研究的縱深化發展，宗教學術傳播對受眾——已經不簡單是學術界——的影響愈益明顯。無可否認，我們每個人都生活在一定的人際關係網路中，這是獲取資訊、交換意見的重要環節。由於宗教信仰具有多樣性、複雜性等特徵，加之傳播、受眾等的信仰立場及其方法的差異性，因而宗教傳播之進路亦複雜多樣且各具特色。這也對宗教學術研究提出了新的挑戰和新的機遇。事實上，這一邏輯反過來也是成立的，即宗教學術也在影響著人們對待宗教問題的看法。作為文化戰略中重要一環的宗教學術傳播，就不可避免地要在內容上呈現出與時代相符合的特點。宗教具有文化引導的功能，當代中國宗教如何在構建和諧社會中發揮積極作用，是其最重要的社會歷史使命。通過文化引導推動社會和諧，正在逐漸成為中國宗教文化自覺的一個凸出表現。

本文期待通過對《世界宗教研究》中的「基督宗教研究」板塊40年來，尤其是最近20年的描述性分析，發現在新的時代宗教學術傳媒的特點，並期待對海內外學者的研究有所裨益。

需要強調的是，本文僅代表作者基於工作經驗的一種常識性描述，與所在機構和未來工作無涉，其觀點僅僅代表本人基於本階段的認識，不作為任何保障和承諾，且在行文中所涉及的文章、機構、人物，僅是作者本人得自工作中的資訊，若有不妥、不周、不當的地方，望讀者不吝賜教，以待完善和更正；讀者亦毋需張冠李戴、對號入座。學術天下之公器——媒介不過是公器之「器具」，事實幾何，是非如何，若有對之描述有誤，亦請寬容並指正。

二、學科

首先是學科特點。我這裡所言的學科是筆者從《世界宗教研究》基督宗教稿件刊發的角度來說的，不涉及任何關於學科分類的探討。

1. 在實際工作中，《世界宗教研究》基督宗教稿件一般是按照以下四個方面進行分類：A. 中國基督教；B. 西方基督教；C. 原典研究（經典文本研究）；D. 基督教同其他學科。

顯然，這對於作者而言至關重要。我需要在此澄清一下：我們並未按照傳統的天主教、基督新教、東正教和其他的模式來區分「基督宗教研究」的板塊，因為傳統的天主教、基督新教、東正教和其他的模式來區分「基督宗教研究」的板塊，固然從研究者的角度而言是便於理解和更學理化，但從刊物實踐的角度看，這種區分容易造成文章的分類不清，特別是在中西文化交流的領域，因此，對於作者的來稿，我一般採取的分類模式並非是天主教、基督新

教、東正教和其他的模式來區分，而首先看作者稿件的「空間地理材質」概念，即中國基督宗教還是國外的基督宗教研究，抑或是原典（經典文本研究），然後才會在此基礎上，具體細分為天主教、基督新教、東正教和其他。這點也意味著作者文本的指向性必須非常清晰，而不能「模糊」。

2. 這當中，中國基督宗教研究涵蓋「中國化」基督宗教研究、中西文化交流（傳教士為主體）、中國基督宗教文獻研究三大主體部份。

A. 所謂「中國化」基督宗教研究，是指完全中國的基督宗教研究，如徐光啟和中國基督宗教歷史、趙紫宸的基督教思想研究、丁光訓的基督教思想研究，再比如陳垣或馬相伯對基督宗教研究的歷史梳理和相關研究等等，在此不一一舉例。但是以中國學者、中國文本、中國基督宗教史作為研究物件的文章相對並不是很多，這恐怕和獲得資料的路徑有關，其在最近20年間的佔比應該為15%左右。

B. 中西文化交流（傳教士為主體），主要是指唐元開啟的景教進入中國到明朝以來西方傳教士進入中國後的歷史、文獻、哲學思想、政治思想等方面的研究。這方面的研究主體應該是以傳教士為主要研究物件，但在這方面，繁榮和問題是並存的²。繁榮是因為，近幾年來，由於歷史學科，特別是學者們掌握史料能力的不斷增強，比如對於各種語言資料的發掘，如西班牙語、法語、意大利語、葡萄牙語、日文、韓文等，傳教士進入中國和在中國的文

2 關於存在的問題，我將在下一節中談及。

本、私人信笥、官方文牒等不斷被挖掘；又比如基於各種文獻整理的課題和相關領域的探索，如海關資料、航運資料、貿易領域等等的新的佐證的出現，傳教士所代表的中西文化交流研究可以說是最近20年來的「顯學」，其在最近20年間的發文比例佔據30%的高比例。

C. 中國基督宗教文獻，是指從明代到民國的中國基督宗教文獻，特別是原始、一手文獻的挖掘、解析和解讀等。但這些研究應該說是近年來剛剛興起。實際上，在過去40年中，前20年的研究多是循著過去中國基督宗教研究理念進行，對於中國基督宗教文獻的整理和挖掘的力度不足，這種局面正在改變中，其在最近20年間的發文比例佔據5%。

3. 對於國外基督宗教研究，細分為：A. 早期基督宗教研究；B. 近現代基督宗教研究；C. 當代基督宗教研究。

這其中，早期基督宗教研究以教父哲學、中世紀神哲學為主體，大概佔據40年來刊發稿件量的10%左右，究其緣由，在下面的「學派」分析中，讀者可一窺端倪。近現代基督宗教研究則集中在馬克思主義哲學形成前後的歷史階段，比如在80年代，傾向於對於黑格爾、費爾巴哈、狄德羅等人對基督宗教批判的研究，以及宗教改革和啟蒙運動中的宗教批判與鬥爭的研究，最近10多年則呈現多元化的趨勢，但仍以人物研究和歷史研究為主體，所涉及的大都是在唯物史觀指導下對西方基督宗教的批判為主，儘管這種局面在很多青年學者的參與下，已經開始發生了更積極的變化，即從多元的角度看待發生在西方歷史、思想中的基督宗教的演進；當代基督宗教研究呈現出一種依託翻

譯作品的「熱潮」而湧現的研究「熱潮」，從某種意義上說，顯示了國內學術界的相對「閉塞」和研究「滯後」，當然，這種局面正在發生很大的變革中。整體而言，其在最近20年間的發文比例佔據25%。

4. 原典研究（經典文本研究）

對於原典研究（經典文本研究）——並非僅指聖經研究，而是涵蓋更大的面積，一直以來是《世界宗教研究》的重點領域。從40年的基督宗教發刊的文章的總量上來說，原典研究（經典文本研究）的比例大概佔據了20%。但需要注意的是，在這些原典研究（經典文本研究）中，在過去40年間有很大一部分應該屬於馬克思主義哲學和宗教教學研究的範疇。如果從基督宗教經典著作研究的角度看，聖經研究當然是最核心的，其在過去20年的實踐中，發文可以佔據15%的高比例。

5. 基督宗教與其他學科領域

宗教學術媒體不僅僅是學術研究的平臺，也是宗教傳播媒介的重要載體，更是宗教理念和利益的重要表達管道，它承載著宗教傳統和發展的歷史使命，也肩負著精神文明建設的社會責任。可以說，對於各大宗教刊物而言，自從1982年中共中央19號文件發佈以來，中國的宗教政策不斷完善，在宗教事務的管理和保障宗教健康發展方面，發揮了重要作用，宗教同社會各個領域的關係也日益複雜——宗教與經濟、宗教與政治、宗教與文化、宗教與法律等。比如宗教與法律，尤其是《宗教事務條例》的發佈，標誌

著在中國宗教法制化進程進入一個新的階段以來，宣傳宗教政策與宗教法規成為各大刊物的重中之重，即使是學術刊物對此也非常重視。由於宗教的特殊複雜性以及關於法律、法規和政策的變化，使得人們對宗教法規和政策的瞭解和理解，並非像其他社會生活領域的法規那樣容易獲得和容易理解。所以宗教政策的宣傳任務十分艱巨，這成為當代中國宗教學術媒體發文比例中重要的一塊。當然，學者更多的是從歷史、比較和學理角度探討。基督宗教與其他學科領域在最近20年間的發文比例佔據10%。

三、團隊

從刊文的數量統計中不難發現，「集團軍」——學派式作戰是優於個體的「單打獨鬥」的。

需要說明的是，我這裡所說的「學派」，自然不是嚴格意義上的學派，其更應該說是高校或者研究機構在某一特定的研究領域中形成了團隊性的研究力量後，在《世界宗教研究》中長期就某一特定的宗教研究話題進行持續文章刊發的現象。³

北京大學首當其衝，其中張志剛教授為基督宗教與宗教學原理教研室主任，其研究領域頗為廣泛，涵蓋宗教學、宗教哲學、基督教、宗教與文化、中西哲學與宗教比較研究、當代中國宗教與政策研究。其弟子眾多，且大都

³ 此處列舉的學術集團（共同體）並非嚴格意義上的，其實還是研究機構的研究側重點的不同造成的，但從某種意義上說，這種學術側重點造成的後果就是某一特定學術研究領域的「蔚為大觀」，故此名之為學術集團，不嚴謹，但客觀。

在學術和政府部門工作，因此，圍繞其研究領域的學者自成一派，也在《世界宗教研究》上撰文頗多，可謂是一支比較保持強勁學術研究能力的隊伍。同時，北京大學基督教與宗教學原理教研室還包括多位知名學者，如孫尚揚、徐鳳林、吳飛、吳玉萍和徐龍飛，研究領域涵蓋基督宗教史、西方宗教哲學、基督宗教與中國文化、宗教學交叉學科和東正教等。同時，哲學系趙敦華教授畢業自比利時魯汶大學，其《基督教哲學1500年》至今仍是基督宗教研究學者重要的參考研究書目。他在基督宗教研究領域中，也培養了大批的學者；特別是近幾年來，其傾力於聖經歷史哲學研究，也基於此，培養了很多從事聖經研究的青年學者⁴。這些學者也都在《世界宗教研究》刊發相關文章。此外，要特別提及的是北京大學對奧思定的研究。近20年來，奧思定研究領域儘管新人輩出，研究也是豐富多彩，內容不斷充實，但其中最為成團隊、成體系的，莫過於北京大學哲學系和歷史系培養出來的一批學者，這當中以現供職於中國社會科學院世界宗教研究所的周偉馳為代表，他是北京大學最早專門研究奧思定，並取得一定成績的代表性人物；此外，中生代包括現任職於南京大學的王濤，以及留學歸來的吳飛、吳天嶽；而新生代則包括現任職於華僑大學的花威、中國人民大學的孫帥，留學歸國的陳斯一等學者為代表。這些學者對於國內學術界研究奧思定可謂持續發力，貢獻了多維度的研究成果，在各自的學校和研究機構中也已經成為主力，或許國內新一波奧思定研究的浪潮，亦是可期、可盼。

4 出於尊重學者的考慮，我將不點出每位教授所培養出來的在學術界的學生的名字。

武漢大學的阿奎那研究團隊由段德智教授領銜，該團隊的人員比較集中，且都多年在宗教學術研究領域中貢獻良多。十年磨一劍，伴隨著阿奎那《神學大全》和《反異教大全》的陸續出版，武漢大學的基督宗教研究在翟志宏教授的帶領下也是大踏步的前進，並且為《世界宗教研究》貢獻了大量優質的稿源，特別是在阿奎那研究領域和相關範圍內。

復旦大學則是以徐以驊教授的研究團隊為主體。徐以驊教授可謂是碩果累累，桃李滿天下，其研究團隊的發文總量在最近20年中⁵佔據了《世界宗教研究》基督教刊文量的5%左右。徐以驊教授以「宗教與中國國家安全研究」和「宗教與國際關係研究」為主題，成立了相關的研究機構，並建立了強大的具備宗教學知識和國際關係研究背景組合的團隊，並在上海各大學術機構遍佈桃李，因而也是百花齊放；其研究領域包括中國基督宗教史、宗教國際問題、宗教與國際熱點地區衝突、宗教和社會結構功能、宗教與美國社會等相關議題。豐富而且深入是徐以驊教授的研究團隊的特色，也因此，他們的研究構成了《世界宗教研究》基督教刊文中的重要話題。

上海大學中國基督宗教史研究團隊可謂是近年來最不可忽視的力量，而且以筆者愚見，其團隊必將在今後的中國基督宗教研究中發揮中流砥柱的作用，如果站在史料派的觀點看，該團隊無疑佔據了「制高點」。該團隊由陶飛亞教授領銜，輔以肖清和教授，團隊成員分工明確，以「漢

5 本文中若非特別說明，均以20年內發文量作為基準資料。

語基督教文獻書目資料庫」的建設為依託，全面而細緻地就中國基督教歷史、中西文化交流史、明清以來中國歷史等方面展開研究，尤為難能可貴的是，該研究團隊的研究理念是依靠「歷史資料基礎」的充份「佔有」。「漢語基督教文獻書目資料庫」是在國家社科基金重大專案《漢語基督教文獻與書目的整理與研究》的支持下進行的。2012年初，上海大學宗教中心向全國社會科學規劃辦申報了選題「漢語基督教文獻書目的整理與研究」，認為自唐元到明末清初以來，基督宗教在中國的傳播對中國的宗教、文化、科學和社會等方面都產生了影響，這個過程是中國歷史的一個部份，並於同年12月15日開題。「漢語基督教文獻書目」資料庫於2013年開始建設，由上海大學宗教與中國社會研究中心和廣西師範大學出版社（上海）有限公司合作，運用現代資訊技術對1949年前出版的漢語基督教文獻書目進行處理，近期目標為書目資料庫，遠景為全文資料庫。據悉，通過該資料庫，可以全面瞭解漢語基督教文獻的數量、種類和分佈狀況，特別是自明末清初以來在各個時期漢語文獻的變化；它為讀者提供了一個科學、便捷的文獻搜索平臺，並有利於推進研究漢語歷史語境中的基督教中國化。漢語文獻也反映出，基督教在漢語語境中的傳播，是在不斷地與中國文化和社會的對話和互動中展開的。資料庫將提供世界各地所收藏的漢語基督教文獻書目，重點收集主要收藏機構的漢語基督教文獻書目。資料收集範圍包括純粹的神學著述，也包括基督徒或基督教機構的文化教育、醫療慈善等社會活動和事業的資料，基督徒和基督教機構的一些純世俗主題的文字資料、中國社會人士的評論，或者反對基督教的材料也收錄在內。該資料

庫將收集的資料按照年代或教派的不同，分為六大類，即1840年之前的天主教、晚清天主教以及晚清新教、民國天主教及民國新教、東正教等。該資料庫建成後，資料收集將達到2-3萬條，為研究宗教文獻的專家和學者提供了一個全面的資料查詢及研究平台。2018年1月19日上午，「漢語基督教文獻書目的整理與研究」課題成果展暨《漢語基督教珍稀文獻叢刊（第一輯）》，新書首發座談會在上海圖書館徐家匯藏書樓舉行。目前，課題組在文獻整理的基礎上，積極開展相關的學術研究工作，並且注重隊伍的建設與研究生的培養。課題在《世界宗教研究》已發表多篇高品質的文章⁶。同時，陶飛亞教授還注重培養多位博、碩士研究生。在漢語基督教文獻及中國基督教史、中國近代史、中西文化交流史等領域都做出了相應的研究成果。目前該團隊在《世界宗教研究》刊文數量中，就一特定高校刊文數量而言，在中國基督教史研究領域名列前茅，其團隊在近幾年當中在《世界宗教研究》刊文量的比例大約在5%左右。

號稱「華僑最高學府」的暨南大學的中國基督教史研究團隊，可謂是依託獨特的地理區位優勢和得天獨厚的學術研究氛圍——臨近香港和澳門。該校的研究團隊在湯開建教授的帶領下，形成了中國基督宗教史研究中的新特色，以港臺豐富的學術資源為基礎，充份展開中西文化交流領域和中國基督宗教文獻研究的整理與完善；其團隊中年齡結構亦是各大高校中最為合理的，因此，其研究的特色頗

6 該課題組的其他出版成果，如果計出版《宗教與歷史》輯刊多冊，專著1冊，在《中國社會科學》、《歷史研究》等刊文，因不屬於本文範圍，暫不贅述。

為「顯眼」。湯開建教授發掘與解析史料的功底，為其團隊中的核心成員所繼承和發揚，並有新生代學者，如陳才俊、葉農、吳青等人，充份將中國傳統歷史研究方法結合西方學術訓練和最新學術成果，不斷在中國基督宗教史，乃至基督宗教領域開拓出新的天地。該團隊及暨南大學其他學者目前在《世界宗教研究》累計發文已在10篇以上，約佔整個40年來發文總量的40%。

最後還是要指出，有一些大學的特色研究也在《世界宗教研究》的刊文中佔據一席之地。比如，河南大學的聖經研究、四川大學的地區性文獻研究、浙江大學的早期基督宗教研究和聖經研究、華中師範大學的民國基督宗教史研究、山東大學的猶太教和跨文化研究、湖北大學康志傑教授近來關於中國基督宗教組織財政問題的研究等等。這些特色研究很受《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊的青睞，但因為沒有形成一個團隊性的建設和長期地對某一特定領域的投入、研究，相對發文量不足以和上述團隊比較。

四、不足

個人認為，從《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊40年的刊文中可以發現，中國學者對於全球基督宗教研究的熱點並不是滯後和陌生的。從某種意義上說，甚至是相當敏銳的觀察到了，「緊跟學術前沿」並非空話。同時，在《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊中基本可以做到「學術至上」，即堅持學術的高標準，不畏敏感話

題。尤其是在最近20年中，就一些敏感的話題也組織了大型研討，如2012年底的梵二會議50周年紀念專題，就引發了很大的反響。

但我們也要清醒的認識到一些問題：

1. 覆蓋面窄。集中體現於研究領域趨同，可以說無論是中國基督宗教史還是西方基督宗教研究，目前核心研究資源大都比較集中，比如像中西文化交流中的利瑪竇研究；西方基督宗教研究則呈現出早期基督宗教神學研究比較熱門；聖經研究熱，而其他經典文本研究很冷；奧思定、阿奎那熱且多，但其他基督宗教教父哲學、神學研究很是稀少；路德研究多，加爾文的研究相對較少；當代研究偏弱，特別是如巴特、拉納等人的研究還是鳳毛麟角。

2. 深度淺。即研究特色不夠鮮明，很多研究浮於表面，多以譯介為主，或是國外二手資料的「再加工」；而中國基督宗教史研究中也存在著迷信權威，以前人學術成果為定論而不看原典或是原作，人云亦云，不加明辨；儘管從學術角度上，凡能刊在《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊的文章一般並無大礙，但對於更好地理解、深入研究學術而言，總歸是感覺「猶抱琵琶」。

3. 跨度小。這是當前學術文章中，讓筆者最為頭痛的一點，可以說，國內學者在駕馭一些宏大敘事或是某一特定歷史事件、某種特定哲學、神學思想或是某一團體性、運動性的事件時的把握能力偏弱。而且有很多空白點，比如宗教改革運動以後到啟蒙運動之前的300多年的歷史研

究、思想闡發、哲學分析、人物探求，都是國內學者的空白點；貌似更多的學者願意研究路德、盧梭，卻將這一過程中間的思想譜系一併「拋棄」；而研究當代基督宗教的學者又經常會「割裂」其研究對象思想的形成過程中的古典因素和資源，甚至忽略其基督宗教的信仰背景，就文本說文本，就思想說思想，缺乏足夠的學術融貫和歷史把控，以及選題的駕馭能力；中國基督宗教史方面則或是外語能力出眾，卻忽視傳統文化和古漢語閱讀能力，或是古漢語和史學研究的功力深厚，卻缺乏現代性的學術訓練，等等。

4. 研究方法缺乏創新。在這一方面，儘管取得了長足的進步，但總體來看，在學科研究方法和研究工具的運用上，學者群體還是比較「保守」和「傳統」的，比如在西方已經成為主流或是類主流的一些研究方法和手段，國內學者的研究和使力度還是很不足的。如基督宗教和現象學、基督宗教與精神分析，基督宗教的分析哲學、語用學、語言學研究，神話範式等等，再比如交叉學科的研究方法和工具的運用，如圖像學等元素，還基本上在國內學者研究群體中實屬少見。

總之，通過對《世界宗教研究》「基督宗教研究」板塊刊文的分析，我認為，國內基督宗教研究呈現出集團化、專業化和特色化的幾大特點；然而不足之處亦與此相伴相生，即：研究領域集中趨同；研究特色不夠鮮明；研究方法缺乏創新。當然，這是發展中的不足。這些情況正在學者們的共同努力下不斷得到改善，伴隨著國內學者研究隊伍的不斷擴大、研究視野的不斷拓展和研究手段的不斷豐富，中國基督宗教研究既任重道遠，又頗可期待。

基督宗教獨身女性比較研究： 以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身 女傳道、女牧師為例證

康志傑¹

Abstract: The support and participation of women were essential to the development of Christianity. Some of the female Christians were willing to stay single for life in their devotion to the faith, such as the Catholic sisters and virgins, single female Christian preachers and pastors and so on. In modern times, the Chaoshan area is a region where Christianity is relatively vigorous. In history, there were once various types of single female Christians who served the churches. In this article, based on the cultural background of the Chaoshan area, I will do an analysis to compare the Catholic virgins and the single female Christian preachers and pastors, and thus try to find out the similarities and differences between them. I hope that this research will have the benefit of more deeply understanding the history of Christianity in China.

¹ 作者為現供職於中國社會科學院世界宗教研究所《世界宗教研究》編輯部。

基督宗教在二千餘年的發展歷程中，離不開女性，特別是獨身女性的貢獻。潮汕地區是基督宗教傳播較為興盛的地區，歷史上曾有不同類型的信仰耶穌基督的獨身女性服務於教會的福傳事業。如信仰天主教的修女、貞女，信仰基督新教（簡稱「新教」）的獨身女傳道、女牧師。這些女性選擇獨身的緣由不是逃避婚姻，而是為了信仰。本文將這一地區的天主教貞女與基督新教的獨身女傳道、女牧師進行比較，進而尋覓西方宗教進入潮汕地區的種種表現與特色。

概說

貞女是信仰天主教的獨身女性。在中國天主教歷史上，曾有多位貞女活躍在基層教會，她們以獨身、清貧、服務、奉獻的生活理念來表達她們的虔誠信仰。遺憾的是，由於歷史文獻（包括教會資料）鮮有記錄，學術界對貞女極少關注和研究，她們是被遺忘、被忽略的一個女性群體。近年筆者搜集、挖掘、梳理中國天主教文獻發現了貞女的價值²，在查閱資料，尋訪健在貞女的基礎上，撰寫了相關論文³。通過實證研究，筆者發現，潮汕是天主教貞女較為集中的區域，曾有多個活躍的貞女團體為教會服務。

2 2006年，筆者完成了《上主的葡萄園——鄂西北北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》（台北：輔仁大學出版社）一書，其中涉及到貞女研究。

3 筆者撰寫的關於貞女的文章有：〈被模塑成功的女性角色——明末以後天主教貞女研究〉，陶飛亞主編，《性別與歷史：近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006）；〈守貞姑娘今何在〉，《鼎》（2007年夏）。

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證

汕頭天主教屬於廣東教區。⁴根據史料記載，天主教傳入汕頭已有三百餘年的歷史，曾有西班牙的多明我會和美國瑪利諾外方傳教會在此活動。1850年，教廷發出通諭，由法國巴黎外方傳教會接替汕頭一帶傳教事務。⁵隨著教務的發展，各堂口常有貞女服務，度守貞生活幾乎成為粵東一帶教會的傳統。潮汕地區較早的天主教的守貞姑有馮氏、周氏等。⁶隨著歐洲女修會陸續進入潮汕一帶，修女們對中國貞女提供幫助與訓練，潮汕天主教貞女逐漸形成多個群體，守貞服務成為一些女信徒的人生選擇，且延續不絕，即使是政治運動的衝擊，度守貞生活並服務教會，仍然是那些虔誠的獨身女教友的人生選擇。

經過歲月的積澱，大多數貞女已經作古，同時又有更多的守貞姑娘進入女修會，直到20世紀初，汕頭教區仍有貞女服務，下面用表格說明之⁷：

-
- 4 廣東分為五個教區，即：廣州、汕頭、梅州、江門、湛江。汕頭教區包括東線的澄海、饒平、南澳；南線的惠來、潮陽、潮安；北線的揭陽、揭西和普寧（教區的地理分佈與政府的行政區劃有一定的差別）。廣東歷史上曾經有多位貞女為教會服務。隨著社會的變遷，貞女制度、獨身女性守貞的觀念和守貞形式發生了很大的變化。及至今日，廣州、湛江、江門已經沒有貞女服務；梅州尚有老貞女健在，但年事已高。全省貞女人數最多，且活動十分活躍的是汕頭教區。
 - 5 參閱汕頭天主教志編寫組，《汕頭市天主教志》（油印本）（1990年），頁3。
 - 6 關於潮汕地區早期貞女，參閱蔡香玉，《堅忍與守望》（北京：三聯書店，2014），頁114-115。
 - 7 汕頭教區幾乎每個縣都有貞女，筆者從2006年開始調查，重點是貞女比較集中，較有特色，並不斷有年輕一代貞女延續服務的堂口。表格中的貞女多為結為團體的貞女，另有分散於家庭的貞女略去。截至2018年，除陳春輝等幾位較年輕的貞女尚在堂區服務，大部份貞女已經離世。

堂口名稱	在此服務的貞女	居住方式	使用語言	說明
潮南區兩英鎮古溪天主堂、徑口露德聖母堂等	陳瑞芳	住堂	潮汕語	一位貞女服務多個堂口，貞女長住古溪天主堂。
惠來縣百冷村	李意珍等多人	住堂	潮汕語	李意珍於2004年去世，是最後一位守貞姑，教友能夠回憶的貞女有幾十位。
惠來縣葵潭天主堂	黃雪珍等4人	住堂	潮汕語	這個堂口多為老一代貞女。
普寧市南徑鎮大埔寮村天主堂	張春桃等3人	住堂	潮汕語	這是訪問中唯一過團體生活的貞女群體，她們的住所稱之為「崇真樓」。
普寧縣占隴鎮新寮村天主堂	陳淑華等5人	住堂	潮汕語	新寮有兩座教堂，其中三位住新堂，兩位住舊堂。
汕頭市天主堂	陳素貞等	住堂	潮汕語	陳素貞原在西臚鎮教堂服務，因身體原因，遷往汕頭。
揭東縣白塔鎮古塘村聖家堂	劉素蓉	住堂	潮汕語	劉素蓉是新一代貞女，職業為小學教師，業餘時間在教會服務。
揭東縣龍尾鎮龍珠村大山湖天主堂	王美香	住堂	客家語	王美香在大山湖服務多年，是當地最後一位貞女，全職服務教會。

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證

堂口名稱	在此服務的貞女	居住方式	使用語言	說明
揭東縣霖磐鎮東風村上圍天主堂	林映蓮	住堂	潮汕語	管理教堂，負責要理班，全職服務教會
汕頭市潮南區陳店鎮湖西亞納堂	林淑清、林美珍等四人	住家	潮汕語	做祭餅，管理堂區雜務。
揭陽市天主堂	林春嬋	住堂	潮汕語	新一代貞女，全職服務教會。

基督新教於第二次鴉片戰爭後進入潮汕地區，在此活動的差會有浸信會、長老會等，其中不乏單身的女傳教士。

向中國婦女傳教是新教各差會女傳教士的共同特點，「早期到中國的美國傳教士發現女性工作在他們事業中的重要性，但國內戰爭之後才有獨身女性加入傳道工作，對中國女性工作有了一個持續的計劃。中國的性別隔絕阻礙傳教士對佔人口一半的婦女的傳道工作。」⁸

浸信會各傳教點中，以潮州的成績最為顯著，至1934年，潮州已經有30個女傳道會，會員九百多人。這些女傳道不僅在城市工作，還深入鄉村傳教。

近代以後進入中國的新教各差會在開拓婦女工作方面作出了重要的貢獻，其中有女傳道、女執事、女事務員，

⁸ 參閱 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility. American Women Missionary in Turn-of-the-Century China* (New Haven and London: Yale University Press, 1984), p. 11.

教會的大部份義工也是女性，她們承擔了教會大部份工作，如講道、探訪、教導、清潔等，但婦女在教會事奉層面的地位卻不如男性。⁹

新教女傳道中有兩種類型：師母型——多為來華傳教士的太太；其丈夫多為牧師，信徒稱之為師母，如力約翰師母、慕憐師母等¹⁰；單身型——未婚的女傳教士，信徒多稱之為小姐或姑娘，這些決定把一生奉獻給傳教事業的獨身女性，往往受家庭影響和薰陶，進而選擇終身服務於傳教事業的人生之路。

在西方女傳教士的影響之下，潮汕地區出現了為教會服務的本土女傳道。天主教貞女和新教獨身女傳道、女牧師在信仰理念、工作生活等方面，既有相似處，也有不同點，本文就相關問題進行評說。

一、兩類獨身女性的相近點或相似點

1. 稱謂

天主教和基督新教的獨身女性因為信仰守貞，因而人們對她們的稱呼相同，多稱為姑娘，年長者稱為「姑婆」。如果一個堂口僅一位貞女服務，教友們在稱謂上略去名姓，

9 參閱林德皓、麥永安編，《中國教會中婦女的境況》（日內瓦：世界信義宗聯會，1997），頁83。

10 參閱吳立樂、Lila Watson 編，《浸會在華佈道百年史略（1836-1936）》（香港：浸信會出版部，1936），頁28。Lila Watson 是一位單身女傳道，因而其著作有較多的關於女傳道會的記錄。

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證

如林映蓮（揭東霖磐鎮東風村上圍天主堂，已去世）、林春嬋（揭陽市天主堂），教友稱其為「阿姑」；王美香（揭東龍尾鎮龍珠村大山湖天主堂，已去世），一生服務教會，教友尊稱「姑婆」；林淑清（潮南區陳店鎮湖西亞納堂，已去世），人稱「守貞老姑」。如果一個堂口有多位貞女，為了區別，需要在稱謂前加上姓或名，如西隴有一位貞女，人稱曾姑（已去世）；普寧南徑鎮大埔寮村天主堂的貞女全都姓張，人們分別稱為桃姑（春桃）、雲姑（雲華）、嬋姑（淑嬋）；如果一個家庭同時有幾位女性守貞，則以排行稱呼，西隴陳家有三個女兒守貞，她們是陳勇貞、陳瑞芳、陳素貞，根據排行分別稱之為四姑、五姑、六姑。

人們對貞女的稱呼（無論是年輕還是年長）折射出人們對貞女人生選擇的尊重，反映了教友們對其服務和奉獻生活的認同、肯定和讚美。

新教獨身女傳道也有一些相應的稱謂，相比於貞女，新教單身女傳道的稱呼較為簡單，稱謂最為常見的是「姑娘」。早期在中國傳教的單身女傳教士多為西人，大凡稱為小姐（Miss）者，均為未婚者。以傳教廣東的循道會女傳道為例：這些女傳教士來華的工作重心是開辦女子學校，「1863年布絲曉小姐（Miss Broxholme）抵達廣州，填補靳臣小姐早逝而留下的缺……三年後，常理芙（Jane Radcliffe）小姐加入教員行列。」¹¹這些傳教小姐為中國早期女子教育作出了重要的貢獻。

11 盧約翰著，楊林譯，《苦難重重的教會——循道公會華南教區開基一百年的歷史（一八五一至一九五一）》（香港：循道衛理聯合教會文字事工委員會，1984），頁46。

來自西方的新教單身女傳道的獨身生活具有相當大的彈性，她們常與牧師夫婦合作，如果遇上情投意合的人選，也會組成家庭。當然，如果結束獨身生活，「姑娘」的稱呼也就中止了。在英文的表述中，獨身的女傳道稱之為 Miss，如果步入婚姻的殿堂，則稱之為 Mrs；如果 Miss 嫁給了一位牧師，則稱之為「師母」，這種稱呼變化在基督新教的文獻中多有記載，茲不贅述。

信仰耶穌基督的中國女基督徒，情況就不同了，她們一旦決定終身侍奉上帝，就不再改變，一日為「姑娘」，終身為「姑娘」，如「婦女工作者官鐘遜姑娘」¹²曾從事幼稚教育的吳悅修¹³被教會譽為「上帝聖僕」的謝姑娘（謝雪璋）¹⁴等等。不論是天主教的貞女，還是基督新教的獨身女傳道、女牧師，她們服務社會，奉獻人生的經歷，贏得廣大基督徒的尊重，「姑娘」的稱謂充滿了敬意與愛戴。

但是，新教與天主教在獨身資格認定中，並非所有稱為「姑娘」者都是單身女傳道，其中包括他人的認同以及自身的認同。如汕頭有鄭育英姑娘，基督徒，因對其單身的

12 官鐘遜姑娘的照片載於《香港基督徒慶祝福音傳入潮汕一百二十五周年紀念特刊（1847-1972）》（此特刊原件藏香港浸會大學圖書館），非正式出版，沒有文字介紹，頁34。

13 關於吳悅修簡歷，檔案記載：「吳悅修，女，潮陽人。1913年生於潮陽金溝村，兩歲時父病故，賴母親做手工為生。孤苦無靠，母女受盡強房欺壓和鄉人輕視。1925年，因鄰人介紹，全家歸主，蒙教會關心家庭生活，遷居汕頭，與母親一起做抽紗手工，供弟念書。1932年到淑德女校讀書，1937年初中畢業。其後在香港、汕頭做縫衣工、店員多年。1946年起先後在伯特利堂托兒所、國際救濟會托兒所工作。1950年到南京金陵神學院讀書，1954年回汕頭錫安堂任佈道之職。」，詳見汕檔：S007-1-53汕頭市宗教局文件（1957年）。吳悅修曾任汕頭市基督教三自愛國運動委員會委員。

14 關於教會對謝雪璋的評價，可參閱洪光良，《福禾甘露——洪光良牧師講道集》（北京：宗教文化出版社，2007）。

原因不甚清楚，教會並不認為他是單身女傳道。也就是說，新教單身女傳道的身份認同有其固定的價值評價體系——即獨身的力量緣自信仰；終身服務教會，通過委身「主」，服侍「主」，來彰顯上帝的博愛與榮耀。¹⁵

2. 「守貞」生活得到家庭的理解和支持

天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師多來自老教友家庭，她們選擇守貞得到家庭的理解與支持，良好的信仰環境為她們度奉獻生活提供保障機制。以貞女為例，潮南的陳家三姐妹（陳瑞芳等），其母年輕時曾打算參加女修會，因種種原因理想未能實現，

繼而把守貞奉獻的人生理想「轉嫁」自己的三個女兒；揭東的劉素容，其姨母是貞女，受其影響，劉素容從小立志守貞。

天主教的「守貞」觀念大致分為兩類：血緣型與地緣型。血緣型表現為縱向的上下輩之間的關係，地域型是同一地域（同一村落或相鄰村落）之間的相互影響（橫向）。在潮汕天主教會，此類案例很多，茲不贅述。

新教獨身女傳道萌發守貞的理念與天主教貞女相似，謝雪璋獨身理念最初來自母親的支持，其母在懷孕時，決定把腹中的孩子獻給上帝。謝雪璋出生之後，母親的教導與決心，成為終其一生服侍上帝的第一動力；曾佩英牧師的姨

15 鄭育真獨身的原因不甚清楚，教會認為她不是，只是一普通信徒，該資訊由汕頭基督教三自辦公室主任李俊平提供，在此表示謝意。

婆王婉儀以及她的姐妹是基督教獨身女傳道，她從小立志把自己的一生奉獻給上帝，多多少少有其長輩的影響。從數量上看，天主教獨身女性的數量多於基督新教，很多貞女的家庭和家族中都有度守貞生活的前輩，於是形成了血緣關係中的姑母鏈、姨母（婆）鏈等多種表現形式。

在家庭信仰的薰陶之下，在區域濃郁的宗教氛圍的影響之下，潮汕地區出現了一批天主教貞女和基督教獨身女傳道、女牧師，她們為了信仰奉獻出了青春年華和畢生的心血。

3. 工作對象及工作內容

兩類獨身女性的工作對象主要都是婦女和兒童，其服務教會和服務社會的工作十分繁重。

天主教貞女的工作歸納起來有以下幾種：

家務類：打掃聖堂衛生、佈置祭台、整理聖堂院內以及聖母山附近的花草、負責神父的日常生活（做飯、洗衣等）。

教務類：辦要理班（講道理、教聖歌）、傳福音（在本地或周邊地區）、唸經（在婚禮、葬禮中）、在儀式中領經、製作祭衣等。做麵餅是貞女的重要工作，許多貞女是製作麵餅的高手，潮南亞納堂的林淑清，一生使用碳火烘烤麵餅，做出來的麵餅很薄，入口即化，直到今天，堂區的教友銘感不忘。¹⁶

¹⁶ 天主教禮儀的特點是重視聖事，其中聖體聖事需要製做麵餅，這項工作主要由各堂區服務的貞女及女信徒承擔。林淑清貞女烘烤祭餅的手藝極高，直到今天教友仍然津津樂道。

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證



圖為林淑清生前使用過的製做麵餅的工具，金屬夾子內側鑄刻著耶穌被釘十字架像。

人事類：探訪病人、調解家庭矛盾、幫助那些需要幫助的人（老人、病人、生活貧困者）、資助貧困家庭的孩子上學、幫助或收養無家可歸的老人（不分教內教外）。

輔助聖事類：送聖體等。

貞女的工作職責有幾個層次，一般來說，家務類是最為基礎的工作，所有的貞女都能承擔；教務類的核心內容是福音傳播，因此需要具備一定文化知識的貞女擔任。筆者曾在2007年訪問老貞女王美香（揭東龍尾鎮龍珠村大山湖天主堂）時，姑婆拿出了她的手抄聖歌本，其詞曲抄錄之工整，很難想像是出自一位耄耋老人之手，而正是這一首首聖歌，讓一批批的鄉村孩子認識了天主，懂得了做人做事的基本道理；人事類的工作十分繁瑣，這裡既有愛心的無私奉獻，也表現出參與者的組織才幹；貞女參加輔助聖事最常見的工作是送聖體，具備資格者稱之為「送聖體員」。教會對「送聖體員」的要求極高（主要在信德方面），如果貞女擔任了「送聖體員」，證明其信德和人品得到了神長及廣大教友的肯定。

在服務教會的工作中，如果一個堂口的貞女較多，所分擔的工作就不會太重；相反，守貞姑少，工作量就比較大。如在古溪服務的陳瑞芳（五姑），不僅獨自一個負責本堂的雜務，還要到鄰近的堂口服務，為了提高工作效率，60多歲的老人開始學會了騎自行車，現在已經80多歲了，仍然奔波在鄉村的各堂口，贏得了神父和教友們的敬重。

改革開放之後，潮汕天主教會開始有貞女出任教堂的法人代表，如普寧縣占隴鎮新寮村天主堂的陳淑華即是，由於教務發展，有些堂口的教堂需要維護，同時還需要修建新的教堂、神父樓以及要理班教室。在一系列的工程中，貞女既是監工也是策劃者，任務非常繁重。由貞女出任教堂的法人代表，主要是神父忙於教務，有家室的教友常被家務拖累，惟有獨身的貞女能夠全身心的投入教會工作，因此她們成為了教堂法人的最佳人選。

新教獨身女傳道的工作與貞女相似，「早期到中國的美國傳教士發現女性工作在他們事業中的重要性，但國內戰爭之後才有獨身女性加入傳道工作，對中國女性工作有了一個持續的計畫。中國的性別隔絕阻礙傳教士對佔人口一半的婦女的傳道工作，」¹⁷

對中國女信徒進行培訓，是歐美新教宣教士的工作目標，如浸信會的「吉慧麗女士曾在上海老北門浸會堂開設

17 參閱 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionary in Turn-of-the-Century China*, p. 11. 文中所說的「國內戰爭」指南北戰爭，又稱美國內戰（the American Civil War, 1861-1865），是美國歷史上唯一的一場內戰。

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證

婦女讀經室，造就若干女傳道人。」¹⁸她們還開辦聖經學校，學員一般為女性，多來自貧困家庭。在女傳道的帶領下，「基督教婦女也去拜訪病人和老人，在主日學校和要理學校講課，組織聖經學習班，佈置祭台，參加唱詩班的活動等。」¹⁹工作內容、思路、方法與歐美女修會對中國貞女的培訓，以及接受培訓後的貞女所開展的工作十分相似。

女傳道組織基督徒參加慈善事業是一項經常性的工作，在廣東梅縣，「浸信會的女傳道會，捐集了一大宗款子，救濟本地受災害的居民，以及他縣遭遇饑荒的群眾。」²⁰同樣，天主教的修女和貞女也承擔了十分繁重的慈善公益事業的任務。

在生活上，天主教貞女沒有工資、津貼，她們全身心投入工作，經濟上依靠教友的幫助。由於貞女多在鄉村教會服務，有少量土地，生活自給自足；基督教的獨身女傳道、女牧師或在鄉村或在城市服務，1949年前，女傳道的工資低於男性，現在男、女牧師，同工同酬，沒有差別，如果擔任具體「職務」，薪水略有提高。

對於女宣教士來說，「宗教獻身是婦女擺脫家庭與社會束縛的一條出路」，²¹因而近代來華的女宣教士面向世俗社會開展工作的內容十分豐富，如主張婦女解放、反對纏

18 吳立樂，Lila Watson 編，《浸會在華佈道百年史略（1836-1936）》，頁75。

19 參閱 Jessie G. Lutz, *Pioneer Chinese Christian Women: Gender Christian and Social Mobility* (Bethlehem: Lehigh University Press, 2010), p. 20.

20 吳立樂，Lila Watson 編，《浸會在華佈道百年史略（1836-1936）》，頁51-52。

21 梁家麟，《華人傳道與奮興佈道家》（香港：宣道出版社，1999），頁109。

足、反對溺嬰等，與新教女傳道比較，天主教住家型貞女生活空間相對狹小，工作重心主要在教會內部，組成團體後，貞女開始了跨地區的傳教與社會服務。

作為基督宗教兩大宗派，天主教的獨身女性（修女、貞女）和基督教的女傳道在工作理念、性質、方法等方面具有許多相近的地方，她們的工作對象主要為女性，所努力的方向是逐漸改變中國婦女的地位和現狀。所不同的是，新教獨身女傳道常常以辦學校，辦醫院為媒介開展傳教活動，並各司其責。因此，「女傳教士對華女信徒的一個重要影響，是為她們樹立一個鮮明的職業婦女形象。」²² 新教女傳道在致力於文化教育的工作中，除聖經學校，更注重開辦社會學校；而貞女實施兒童教育，則以教理培訓為主，缺乏社會性與廣泛性。天主教的獨身女性分有修女和貞女兩大群體，其職能和角色也有相應的分工。面向社會的各種教育、醫療工作，多由女修會承擔。

相比較天主教貞女，基督教獨身女傳道的受教育程度較高，以曾任培德婦女學校校長的官鐘遜²³為例：

官鐘遜，普寧人。1887年生，1896至1900年在揭陽新亨小學讀書，1900至1902年在新亨家塾讀書。在家中做女工7年後，1911年起在汕頭四育

22 同上，頁104。

23 蔡愷真，《主恩無限——八十年來蒙恩見證》，非正式出版，頁24。蔡愷真年幼求學時曾得到官鐘遜的幫助，他在書中寫道：「貝理學習期間，另有一位靈裡長者，對我關懷備至，堪稱為我屬靈的母親，即官鐘遜女士。她是培德婦女學校的校長，培德女校與貝理神學院毗鄰。我每次到她會客室時，她總是隨時指導我，對靈性的追求，對聖經的研究，給了我很大的鼓勵和幫助。」

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證

小學教書。餘慈渡來汕奮興佈道，官鐘遜被吸引，1916年乃往上海聖經學院學習，1919至1920年在南京金陵神學院讀書，1921至1946年在汕頭培德女校教書，兼任主任。曾任巡遊佈道，又任潮安貝理神學工作三年，回汕後任伯特利堂堂議會主席六年。任汕頭市基督教三自愛國運動委員會委員。²⁴

毫無疑問，官鐘遜是潮汕地區獨身女性中的優秀代表，她的人生是一個不斷的學習、不斷成長的歷程。隨著教會對女性的重視，一些獨身女性晉升為牧師，如謝雪璋、陳奕薇、曾佩英等。²⁵身份的轉變與工作職能的擴大，展現出她們不斷進取、不斷提升的心理路程。因而獨身女牧師一般都會對聖經和神學進行研究，以謝雪璋為例：擔任牧師工作後，把主要精力投入聖經的學習與研究，並結合社會現象進行分析。她在研讀《聖經》「希西家與約西亞」（18、23章）」之後，在讀書報告中寫道：「以賽亞來見希西家說：他們在你家裡看見了什麼？」王（主）說：「我財寶中沒有一樣不給他們看的。」（20章15節）（按：謝在此做注釋曰：「但他沒有將最大的寶貝，就是神的恩典榮耀向客人作見證」）接著，謝針對當今社會過度追求物欲的現象進行評論：

24 官鐘遜：本人詳細經歷（1957年7月30日），汕檔：S007-1-53 汕頭市宗教局文件；汕頭市基督教三自愛國運動委員會委員官鐘遜簡歷表（1964年。其生年係筆者根據其當時年齡推算），汕檔：S007-1-81 汕頭市宗教局文件。

25 謝雪璋、陳逸薇、曾佩英等都是改革開放之後按立的牧師。按立之前，以「傳道」、「義工」的身份服務教會。

今天人們在你家裡看見了什麼？麻雀牌麼？煙或酒麼？在你家裡看見淫書淫畫麼？英國著名牧師摩根博士結婚後，他父親來新家庭各處一看說：「人若到你家裡來，看不出你是屬靈的或屬鬼的，是基督徒或非基督徒。」這話感動了他，從此，他留心家裡的陳設，要叫你看出他是神的兒女屬神的，請問你家如何？²⁶

謝雪璋結合社會現實研讀《聖經》，並以聖經倫理道德為標杆，對現實的社會存在的種種道德問題進行分析、批判，表現出一位牧羊人的良知和責任感。

閱讀謝雪璋的讀書筆記，發現她常以女性特有的細膩和敏感，對相關神學問題做了深入的思考，她讀《約伯記》，發現福音傳播中需要克服種種障礙，並融入心理輔導：「約伯最大之傷痛即是神為何使他遭此患難……雖不明白為何遭此苦難，卻未言及神不公義。」「三友存心是來安慰約伯，卻更惹他傷痛。可見我們要安慰人，須先自己有經歷從聖靈中得安慰，才能安慰別人。保羅說：我們在一切患難中，他就安慰我們，叫我們能用神所賜的安慰，去安慰那遭各樣患難的人。」²⁷

研讀《約伯傳》，根據社會層出不窮的種種問題，加深對苦難的理解，是謝雪璋牧師學習、研究的特點。她說：

26 謝雪璋讀書筆記。2016年11月下旬，筆者到汕頭考察，獲得謝雪璋牧師的讀書筆記，此條筆記記於1995年10月3日。

27 謝雪璋讀書筆記，此條筆記記於1995年12月13日。《約伯傳》是一部戲劇化作品，裡面的「三友」不是實際上的三個人，而是三個不同的角色（類似中國的戲劇中黑臉、白臉），不同的角色根據書中的內容而定。

「約伯所受的苦難是一場屬靈之爭戰，他之勝利是歷代信徒的模範。多少在苦難中之人因他之忍耐得到安慰。約伯是我們經歷試煉之好榜樣。人也經過試煉之結果，蒙神加倍賜福他。可見，患難是化裝之祝福（羅8:28，雅1:12）。」²⁸謝雪璋關於《聖經》的研讀，闡發種種有見地的觀點，並將其觀點融入她的講道之中，對於提升基督徒信仰品質，有一定的積極意義和價值。

天主教有修女、貞女，修女的文化一般高於貞女，從事教育、醫療事業。貞女多在鄉村服務，主要工作是兒童要理培訓。基督新教的獨身女傳道文化程度一般高於貞女，如果晉升牧師行列，其文化程度需要達到大學程度，因而基督新教的女傳道、女牧師有條件、有能力投身教育、文化、醫療事業。

潮汕地區基督教女傳道較多，其中有已婚者。獨身女牧師或女傳道與已婚者的不同在於，獨身有更多的時間和精力投入奉獻生活，其工作理念與天主教修女、貞女一致。

天主教貞女和新教的獨身女傳道、女牧師因為有更多的時間和精力服務教會，她們成為女信徒的核心人物，成為教會聯繫廣大女基督徒的橋樑，並在獨身者的人生道路上建立起屬於她們自己的人際關係網路。如曾佩英牧師不僅自己投身福傳事業，且身體力行，培養一批女傳道、女義工，她所領導的恩典堂婦女團契，擁有幾百個人，逐漸成為汕頭教會中的核心力量。

28 謝雪璋讀書筆記，此條筆記記於1995年12月13日。

二、兩類獨身女性的不同點

近代以後，基督教新教各派進入中國，傳教士中包括許多單身女性，她們的職責是進入教育、醫療機構工作，並在女性中傳播信仰。同樣作為基督宗教中的獨身女性，天主教貞女與基督教獨身女性的信仰背景相似，但她們的守貞觀以及生活、工作卻表現出各種不同特點。

天主教貞女如果決定度守貞生活，教會需要對其考核，資格認定需要通過相應的儀式完成。

歷史文獻記載：民國時汕頭教區的守貞姑很多，「貞女們每年十二月八日聖母無染原罪瞻禮發願（河婆）。」²⁹現在粵東仍有數位貞女服務，但已經不再向神父發願，只要教會認同就可以了（現在中國北方的貞女仍要向神父發願，一般稱之為發私願，與修女發三願不同）。這種認同沒有文字依據，只是一種心理和情感的認同。

貞女的認定條件，在神學意義上是「淨配」，為了淨配而獨身，並終身為教會服務，與教會保持著密切的關係。反之，如果獨身的原因不清或沒有服務教會，就不能算是貞女。正因為如此，汕頭教區又出現了個別獨身女性沒有被認定為「貞女」的情況。這類獨身女性（主要在汕頭市區）受過較好的教育，有一份穩定的工作，且經常參加教會的活動，熱心於教會服務和奉獻。但是神父和教友認為不是「貞女」，在稱謂上稱之為「某某姐」，或以職

29 Irene Mahoney, *Swatow, Ursulines in China* (聖吳蘇樂會在華傳教史) (New York: Print Production, 1996).

以潮汕地區天主教貞女和基督新教獨身女傳道、女牧師為例證

業稱呼，如「某某老師」。汕頭的神父告訴筆者，這類獨身女性是否認定為貞女，還要進行考驗。他一再強調，貞女的認定是一件非常嚴肅、嚴格的事情。那些還沒有進入貞女行列的獨身女性，筆者暫時給予一個名稱：「準貞女」或「類貞女」。

天主教貞女一旦發願，即表示與天主締結了盟約，一生將按照貞女的規章生活。因而貞女需要用服裝、髮型以及配飾作為標記來說明自己的身份；新教女傳道沒有服飾的要求，一般來說，宗教的世俗化程度愈高，身份性「服飾」的提示意義愈小；反之，宗教的嚴格性、規範性愈高，身份性「服飾」的意義更加嚴格。

在身份認定方面，基督新教則顯得較有彈性，因為宗教改革的世俗意義是不再把獨身作為一種更為神聖的生活方式，由此解除了虔誠信仰者對獨身的渴慕與嚮往。晚清以後進入在潮汕地區傳教的新教女傳道的「獨身」理念基本沒有來自神學、教理教義上的約束，是否選擇婚姻具有較大的自由度，如浸信會的容懿美小姐（Miss Emma Young）於1883年來華，創辦培道女校，之後回國結婚，泊小姐（Miss Carrie Bostick）接替了她的工作，並擔任這所學校的校長。³⁰而中國本土的中國獨身女傳道、女牧師與西方單身女傳教士不同，一旦決定獨身就不會改變，決定守貞來自上帝的召喚，與個人獨特的人生經歷有著密切關係，但與天主教貞女又有所區別，她們守貞沒有嚴格的「發願儀式」，個人可通過祈禱完成。

30 參閱吳立樂，Lila Watson 編，《浸會在華佈道百年史略（1836-1936）》，頁16

中國天主教貞女從明朝末年就開始出現在中國歷史舞台，但她們的信仰理念和生活方式難以被中國傳統社會所接受，經歷清中期禁教的打擊，這個群體以其頑強的韌性重新發育，並形成一個有影響力的群體，近代中國各教區成立國籍女修會，其人力資源主要來自在家修道的貞女。近代基督新教女傳道進入中國時的環境相對寬鬆，她們培育本土女傳道的工程，促成一支以女性為生力軍的傳教隊伍，清末民國各地成立的女傳道會、婦女輔助會等組織機構，證明基督新教傳播之快，影響之迅速，其中推波助瀾者當為女傳道，特別是那些單身女傳道。

總結

兩支信仰相近的女性群體分別在中國社會留下了她們的印記，但由於教會體制、制度，神學教理上的不同，潮汕地區兩類獨身女性在中國社會扮演的角色也有所差異。遺憾的是，天主教貞女和新教女傳道幾乎沒有互通聲氣，也沒有聯手進行合作，如果她們能夠在服務社會等方面開展友好的相互協助，將開展的各項事工進行互補，或許中國基督宗教的歷史將會增添更為豐富的內容。

天主教信仰作為一種外來的、處於弱勢的價值體系，傳入中國之後通過調整自身機制，以適應儒家的社會秩序。貞女作為中國天主教會特殊的女性群體，生存於中國社會文化的背景之下，所扮演的角色與修女有一定的區別，與新教女傳教士亦有較大的差異，但貞女們在傳教、慈善、基礎教育、服務地方教會等方面所做出的成績，對

於今天發展中的天主教會仍有其借鑒意義；同樣，基督新教的獨身女傳道、女牧師，她們在醫療衛生、初中等教育以及傳教事業等方面做出的貢獻也不可小覷。



締造和平

——《和平於世》的基礎與迴響

楊子春¹

Abstract: The reformation brought about by Saint John XXIII to the Catholic Church not only transformed the Catholic Church, but also influenced the whole Christian world, which was obvious to all. People of different religions, economists and politicians gave unprecedented attention to, and led discussions on, the Pope's words and deeds. Pope John XXIII succeeded in numerous pioneering works, among which his Encyclical *Pacem in Terris* (1963). It let us know contemporary developments in the Catholic Church.

Pope John XXIII introduced the secular concept of “human rights” in *Pacem in Terris* and through his discourse on human rights and its rights and obligations, he reiterated the position of the Catholic Church on social, economical, and political issues. Henceforward, the Catholic doctrines of social teaching are not

¹ 作者為天主教輔仁大學宗教研究博士生。輔仁大學宗教學士（2012）、碩士（2015），碩士論文研究天主教社會思想，獲得天主教學術研究院的于斌樞機主教天主教人才培育基金計劃之補助。

only the theological discourse of “man is the image of God and thus man has human dignity,” but through *Pacem in Terris*, the secular concepts of human rights became a traditional theory of the Catholic Church. Despite the fact that this Encyclical was mocked as “the most secular Encyclical” at that time, it became the theoretical foundation for the Catholic Church to promote various peacemaking developments and established common language for the Catholic Church to dialogue with various secular circles about peace. Moreover, it helped to strengthen the role of the Catholic Church in the world: as a peace-maker and advocator of human rights.

今年正值聖若望廿三世獲選教宗五十週年，此文選定《和平於世》通諭，期盼以教宗最看重的「和平」為主題，以茲紀念此位當代天主教改革家。教宗的《和平於世》通諭是這半世紀，不論在天主教或人類歷史上，都具有時代意義的一篇通諭。通諭是教宗若望廿三世在他的和平廣播詞基礎上，以更為廣泛且易為世人所接受的方式，具體地陳述達致和平的原則性要素。從其發佈通諭的立場來看，教宗是以對自身伯鐸職位作為「和平之子」的使命感，向普天下人說話。其背景與1962年10月的古巴危機息息相關，當東、西陣營龍頭的美國和蘇聯幾乎快引起一場人類難以想像的世界性核戰爭，情勢緊張之際，教宗向世界領袖們發表了一場和平的演說，成功地促成古巴危機和平落幕。然而，教宗若望廿三世並不滿足於演講的現有成效，他認為一旦教宗開始談和平，多數人便會閉耳不聽。因此，教宗開始思考如何以更廣泛的幅度談論和平主題。²

2 See: Gianfranco Zizola, *The Utopia of Pope John XXIII*, 2nd edition (Maryknoll: Orbis, 1978), pp. 5-6.

但是，於當年11月教宗被診斷出罹患末期癌症，他所剩無幾的生命反倒變得愈發堅定，並立志為人類後世留下更為強烈的和平訊息。

《好教宗》（*The Good Pope*）一書指出了《和平於世》的構想基礎。通諭的前身其實是古巴危機期間，教宗若望廿三世致信蘇聯領袖赫魯雪夫進行調解的信件內容。³與《慈母與導師》通諭一樣，教宗邀請帕文（Pietro Pavan）草擬了該份通諭，並以人權為脈絡談論和平。繼而，選定於1963年4月11日聖週四當日，公開向公教徒與一切帶有善意人士頒佈該通諭，完成生前最末遺願。對後人而言，這是教宗留給世人在和平議題上的重要遺囑。《和平於世》甚而成為歷史上唯一被譜曲作樂的通諭，深得人心的言詞有著難以抹滅的影響力。

通諭原文開頭：*“Pacem in terris, quam homines universi cupidissime quovis tempore appetiverunt, condi confirmarique non posse constat, nisi ordine, quem Deus constituit, sancte servato.”*⁴通諭以 *pacem in terris* 取名「和平於世」、「世上和平」，是以談論「達成和平」作為主題的文獻。當中談論和平的幅度與面向既多又廣，在針對現實世界提出各種建議與論述前，首先從「達致和平」的形上基礎入手，以此言說實現和平的可能性。在通諭中所謂的和平即「秩序」，猶如自然萬物按天主所定的秩序而運行一般，人類生活於世亦須遵從源

3 See: Greg Tobin, *The Good Pope* (N.Y.: Haper One, 2014), p. 211.

4 “Peace on earth, which all men of every era have most eagerly yearned for, can be firmly established only if the order laid down by God be dutifully observed.” Papal Encyclicals Online. “PACEM IN TERRIS.” 2015.6.15. <http://www.papalencyclicals.net/John23/j23pacem.htm>

自天主所定的秩序所呈現的「自然法」和「理性」，唯有如此方能擁有可達致真和平的真秩序。其中自然法顯示人人具有天賦的「人性尊嚴」，而人性尊嚴又賦予人各項基本「權利」，權利會帶來相對的「義務」。為使權利與義務之間有正確的維護、調節與發展關係，具天賦性質的政府權威，於焉而生。具體而論，政府權威存在的目標當是為人民尋求「公共利益」。若倒過來言述彼此關係則為：公共利益成了政府施行權威的主要具體任務，每個政府權威在其統治區域內所訂定的權利與義務會決定它與人民，以及人民與人民之間的關係。至於權利與義務的賦予和訂定，必須考量到本身源於自然法的人性尊嚴。無論何時何地，人性尊嚴絕不該遭忽視。人性尊嚴是天賦的，這導因於它起源於自然法，而自然法及理性本身所呈現出來的，正是一種可以達致真和平的秩序。理性的角色在於當人將依自然法而有的各種原則，應用在現實的具體生活時，理性會成為指導生活與諸德性的調節者。在上述的一連串相互關聯的原理之上，教宗針對國際和平給予先驅性的意見。

通諭原文約2000字，共172小節。通諭前言闡明宇宙與人類秩序之基礎，正文共分五大部份：第一部份講人與人之間的秩序；第二部份談論政府與人民的秩序；第三部份講國與國之間的關係；第四部份談論國際組織與全體人類和各國之關係；第五部份是針對公教信友而寫的牧民指示。整篇通諭引用來源與次數如下：《聖經》與庇護十二世言詞引用同樣高達10次；良十三世言詞引用4次；《慈母與導師》通諭引用3次；多瑪斯著作引用2次；拉克旦、金口若望和奧思定皆引用1次。引用主要以通諭的前三部份出

現為多，這意味著第四、五部份更具有開創性，其對國際和平的具體問題的談論，成為了近半個世紀在國際和平議題上討論的基礎，及後繼教宗的引述來源。通諭大量引用《聖經》與經歷二戰的庇護十二世的言詞，以強化通諭的信仰基礎——《聖經》，亦讓庇護十二世親身經歷戰爭的感受得以重現，喚起不易得來的和平世代對於人性、生命的敬愛與尊重。

一、人性尊嚴即秩序基礎：人際與國家秩序

通諭開端表示：和平建立於「絕對遵守天主制定的秩序」。其首先從人類科學發展而發現的宇宙秩序中，驗證了「在一切生物界中、在宇宙的自然力量中，存有一種神妙井然的秩序，而人類則更為偉大高貴，可以發掘此秩序…」⁵，自然科學顯示出宇宙自然帶有的秩序，證明了天主以智性創造的事實。因此，根據同樣的道理，我們亦該發掘天主以人的「良知」揭示的人類秩序。銘刻於人本性中的法則，會以良知昭示人類各種倫理關係該有的秩序，這些倫理關係的種類包含有：個人與個人、人民與政府、國家與國家、個人與世界組織、國家與世界組織。

1. 人際秩序

教宗指出一切社會倫理的基礎在於：「人人都有人格本位，就是說人的本性具有理智和自由意志，人亦由此而

5 若望廿三世，天主教教務協進委員會譯，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》（台中：光啟出版社，1963），頁10。

有權利與義務。二者乃直接出自人的本性，與生俱來。為此，權利和義務，是人類普遍所有、神聖不可侵犯、不能以任何方式剝奪的。」⁶

A. 權利

通諭強調權利源於自然法，具體提出享有天賦人性尊嚴者，應該擁有的十一項基本權利：人應享有人性尊嚴、應得聲譽、自由探求真理、遵守倫理秩序、自由發表意見、傳佈意見（在謀求全體公共利益之下）及發表藝術創作，並獲得客觀報導的權利，還有基本教育、技術和職業教育，及應按個人智力施以高等教育。更進一步地，在宗教向度上鄭重申明「人人有權利按照個人良心的準則崇敬天主，並在私人或公共生活上實行宗教儀式。」⁷在生活方式上，人擁有選擇組織家庭或過修道生活之權利。家庭層面上，重申教會對於家庭認定和期許的原則：「雙方自由締結、一夫一妻、而不可解除的婚姻上，故它應視為人類社會的基本細胞。」⁸此一基本細胞——「家庭」，各方面措施和父母教養子女的權利歸屬問題也為基本人權。

若由較社會性的層面予以探討，有以下這些權利：集會結社自由；以及人身為世界性團體的公民，享有遷徙與出、入境的權利；身為一國國民，有參與公共事務的權利以共謀公共利益；再來，攸關經濟權利，有得到工作並展

6 同上，頁13。

7 同上，頁15。

8 同上，頁16。

其才能的最基本權利。隨後言及權利有關於身體健康、倫理道德、青年正常發展，以及女性勞動的合理條件與善盡母職考量之工作條件等等。再來，就是一再呼籲的：工資與勞力的付出必須符合正義原則，應當能維持其家庭生活的需要，並保有能達成社會任務的私產權。

B. 義務

教宗強調天賦權利出於人性，而權利與義務又有對等的連結關係，二者皆源於「自然法」，自然法賦予它們穩定且不可抗禦之力量。人際之間亦擁有絕對尊重彼此權利的義務所在。義務伴隨著權利而來，彼此相連不可忽略，所以教宗說：「人如追索自己的權利，而忘卻自己的義務，或祇聊以塞責，不善盡其義務，則不啻為一手造屋，一手拆屋。」⁹一個社會要井然有序，與其絕對息息相關，須仰賴相互承認彼此權利，並盡到自身義務。除了自身權利、義務的不可分，以及其在人際相處間的關係，這些皆是促成社會秩序穩定的基礎。更進一步，文獻要求以「增進他人利益」為目標，為達此目的：「須使全體人民通力合作、參與現代文化所企望所謀求發展的各項新興業。」¹⁰

義務也該與責任感相提並論，因人享有意志與自由，而不受到壓制與限制，「應使每人的行事，都出乎個人的信念、個人的判斷及個人的責任感，而非由於外界的威脅或壓迫。」¹¹信念、獨立判斷與責任感能促成人民進步與發展。

9 同上，頁21。

10 同上。

11 同上，頁22。

教宗將權利與義務視為貫穿健全社會的重要關鍵，其與真理、正義、友愛和自由各有連結關係。一個建立於「真理」的社會，必須人人真誠互認權利與義務；建基於「正義」之上的社會，能尊重他人權利並盡己之義務；「友愛」則是急人之急、分享財物，以謀求全球性的靈性精神價值；「自由」的社會，則促使理智國民能合乎尊嚴地承擔起該負的責任。在此，教宗已將整個社會視作為一種「精神性」的社會：

人類社會，首先應視為一宗屬於精神境界的事實；因賴此社會，人可經真理之光的照射，彼此交換知識，可行使權利、履行義務，可競相追求倫理的利益，可以在一切合理的心靈表達上，相互汲取正當高貴的享受，可以經常將己之所長通於他人，取他人精神之益化為己有。¹²

強調社會的精神性，是由於教宗堅信精神價值會領導一切社會生活的其餘層面。至於，社會生活之秩序則屬於倫理性質的向度，可以視為倫理秩序。倫理秩序本身建基於一種神學性的、信仰性的基礎：「這一倫理秩序，它的原則既是普遍的、絕對的、不變的、它乃完全以惟一的、真實的、有位格而超越萬物的天主為其客觀基礎。」¹³而此一倫理客觀基礎的天主帶有其性質：「天主既為一切真理的第一真理，一切美善的至高之善，祂亦為人類社會所能

12 同上，頁23。

13 同上，頁24。

獲得生命的最深泉源，使社會組織完善，效果豐盛而合乎人性的尊嚴。」¹⁴教宗以外在人類發展關係透過對其倫理性質的定位，將其拉進精神範疇之中，繼而帶出靈性根本者，賦予至高位置。

C. 時代徵象

通諭提出這時代在有關權利的發展上已呈現出的三種時代趨勢。其一，勞動階級在經濟、社會的處境已漸得改善，他們爭取社會、經濟、政治和教育文化上的權利。工人已要求不得忽視他們的理智和意志，在社會生活的各個場合中當該被視為「人」。其二，婦女對人性尊嚴的意識提高，在家庭和社會中爭取相稱人性的權利和義務，所以婦女參與政治的時代徵象已成事實。其三，民族爭取自由而擺脫殖民與被殖民的時代趨勢，致使所有民族建立或正建立起自己的獨立國家。特別第三點的種族問題，攸關人類團結。

2. 人民與政府間之秩序

A. 政府權威的合理性與任務

人類社會的秩序仰賴「合法權威」對於社會法制的維護，而一切的權力、權威則是源於天主。就如保祿所云：「每人要服從上級有權柄的人，因為沒有權柄不是從天主來的，所有的權柄都是由天主規定的。」（羅13:1）亦即

¹⁴ 同上，頁24。

「合法權威」本身出於天主。也因此，從權力而來的各種命令本該遵循倫理秩序，倫理秩序又源於天主，並該以天主為目的。總歸來看，權力、倫理秩序與天主三者關係不僅緊密相連，甚至不可獨立看待。權力既然分享自天主權威，就當受制於倫理秩序。在此，通諭直稱權威是一種「倫理力量」。言其為倫理力量，引導出權威與人心的關係性，然而外在權威並不能約束人心，僅有天主能察看人心，並觸及人心來予以約束，因此，「人類的一切權威，祇有在與天主的權威相結合並分享天主的權威時，才能約束他人的良心。」¹⁵

事實上，政府權威以法律規範的方式表現，那麼依照多瑪斯哲學來看，認為法律須合乎理性，才能顯示它出於永恆律，反之，若違背理性則喪失法律的本質。政府在訂定法令規則有其核心目的，在此政府權力應當導向「公共利益」及「善事」。其中，至關重要的莫過於「公共利益」的訴求，因它意味「任何個人，任何中間性的團體，都應在各自範疇內努力謀求公共的利益。因此他們應在不損及公共利益的條件下謀求自己的福利…」¹⁶而所謂「公共利益」與人的天賦本性結合，為人本性基本因素，本質上須為所有國民都能分享，縱使其分享方式隨著職業或各種條件而有所不同。更直接而論，即是政府不可僅為特定階級或少數人服務，當然，這不適用在正義與公平要求下須受個別關注的弱勢族群。上述公益為一般人所了解的廣泛

15 同上，頁31。

16 同上，頁32。

而普遍性的利益分配，然而在此強調公益也觸及「人的整體」——「肉體」和「心靈」。此一觀點為政府政策及法令制定的考量因素增加了豐富性，要求「謀使國民獲有肉體和心靈合度的利益。」¹⁷「使人得以更完善更順利地達到成全的境界。」¹⁸「求致公共利益的一切方法和措施，不惟不可有害於人的永生，且應對它有積極的幫助。」¹⁹

政府在公共利益的保障上，首先是對於人的權利和義務的保障，要承認、尊重、協調、保護並發展權利，也讓國民能履行義務，由此可知政府對於人民在權利與義務之「協調」上的責任。更根本地，政府須設法製造有利環境以利保障權利及履行義務。²⁰通諭提出相關意見，包含：公共事業、保險措施、勞資、中間性社團與教育之發展。

政府措施之原則於《慈母與導師》通諭中清楚闡明：「國家當局對於經濟事業的關照，雖然範圍較前廣泛並能涉及團體內部，但決不得縮小私人行事的自由，反而應予放寬，務使每个人的主要權利得以保全無損；這是一條恆久不變的原則。」²¹究竟何種體制是較利於上述這些既合乎正義又符合倫理原則的人性化制度呢？

17 同上，頁34。

18 同上。

19 同上。

20 詳見同上，頁36。

21 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，沈鼎臣、同文都編譯，《近代教宗文獻——論社會問題》（台北市：思高聖經學會，1968），頁263；及若望廿三世，《慈母與導師》通諭，55號。

B. 政府權威的理想制度：三權分立與中間組織

教宗若望廿三世大力推崇「三權分立」：「實行三權分立制，以適應政府的三種任務。在實行這種制度的國家內，上自政府首長的任務，下至國民與公務人員的關係，在法律上均有明確的規定。這對國民保衛自身權利及滿全自身義務有安全的保證。」²²若望廿三世是首位直接表明支持三權分立民主制度的教宗，對該制度的合理性予以詳細說明：立法委員不論在何種情況都需要看重倫理原則、國家憲法和公共利益；行政首長當依法行事；司法官則該給予公正賞罰。此外，給予個人及中間性團體法律保障，使其運用權利並滿全義務，而法律保障也與其和政府人員有所關聯。一國內各個層級和單位的組成彼此間和諧地在權利與義務間有著關聯性的搭配關係，政府與中間團體、個人的關係連成一體，這使得「正義」在其中顯得重要，亦即牽動一國上下的法制本身，須符合正義，並能達到公益目的：「國家的法制若與良心取得和諧，並配合當地政治意識的程度，乃是一個實現公共利益的基本因素。」²³事實上，我們可發現個人、中間性社團、政府、政府各級機關彼此交織出極其難解之關係，而由此而來的問題更加錯綜複雜，存在著太多僅憑法律條文無從解決之問題，政府應當正確認識自己職務之性質與界限。²⁴

22 同上，頁263。

23 若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁39。

24 詳見同上，頁39。

C. 時代徵兆

當代有幾種傾向：人權憲章制定了人的基本權利，並納入憲法；依照憲法而來之法律條文能清楚規定官員的選拔及其相互關係，還有職權界限和活動方式；憲法中具備國民與政府之間的有關權利、義務的條文。文獻明文指責主張權利與義務、憲法約束力及政府權威皆來自於個人或團體之意志的說法。²⁵

二、國際和平：真理、正義、仁愛、自由

1. 和平的國際關係

A. 關係的原則

談國際關係的基本原則很簡單，即「約束個人生活的道德律，亦宜用以調整國與國之間的關係。」²⁶此說根據「治理國家者，當他們以國家的名義並為國家的利益而行事，則他們絕對不能放棄自己人性的尊嚴，而摒棄出自他們本性的自然律，及道德律。」²⁷這就是說，首先，人性尊嚴是有國家權力者必須予以恪守的，甚至因其位高權重，反而該有更卓越的人性尊嚴。對一個公民社會來說，統治權威不可或缺，如前所述，統治權威源於倫理秩序本身。

25 因為「由上述現代特徵證明現代人是如何越來越意識到自身尊嚴，越來越熱衷於參政，並要求國家憲法對自身不可侵犯的權利加以捍衛。而且人們還要求，國家當局應依憲法選舉，並在憲法指定範圍內滿全其任務。」若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻—論社會問題》，頁265。

26 若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁42。

27 同上。

依此來看，統治權威不得違反倫理秩序，否則就是拆毀基礎，自趨瓦解。這是重述對於國家權威的基本概念，當一國權威與他國權威相遇時，其目的仍是「公共利益」。權威、公共利益、倫理秩序之三角關係互通有無，互相並存，因著倫理秩序而來的權威應當跟從倫理秩序追求公共利益之傾向，如此，公共利益成為權威實踐之目標，完成了倫理秩序之要求，成全倫理秩序所支持的權威存在的目的。

B. 和平支柱

1) 真理

依上述原則，教宗更進一步在真理、正義、仁愛和自由上更多闡述。首先在此，真理直指「人不能在天性上生而有優劣之分」²⁸、「所有國家在天賦尊嚴上一律平等」²⁹，因而以任何形式所表現的歧視，皆應不留痕跡地予以消除。即使個人彼此間有知識、物質等之差異，差異也不可成為優勢者剝削他人的理由，反之，優勢者具備的社會責任更大；如此一般，「每一個國家猶如人身，人民乃其肢體。」³⁰國際之間存在科學、經濟與文化等種種差別，具備優越條件者不得以此條件違反正義原則，統治他國，反倒該以其條件謀求各民族間的共同進步。民族間共同進步的基礎是彼此尊重，發揚民族自身的優點，彼此間非但不能傷害其他民族的聲譽，更不得行事違反真理與正義的原則。

28 同上，頁45。

29 同上，頁44。

30 同上，頁45。

2) 正義

正義的實踐具體表達為「承認權利，滿全義務」。理由在於每一個國家「有權利於生存、於本身的進步、於獲得必要的資源以求進展、於此等事上獲得優越的地位、於保護自己的榮譽和尊嚴...」³¹各國具有該項權利，表示各個國家也有義務去承認其他國家與自己同樣具有同等權利。國與國的利益相爭該以相互了解、權衡客觀事實以及折衷相反意見為方向，進行處理。

教宗特別指出當今國際間面臨的正義問題——少數民族的待遇。十九世紀後民族主義興起，各民族渴望自主立國的願望常未能如願，針對這一情景，通諭呼籲：「凡志在抑制這些民族的生命力和發展者，都構成違反正義原則的重大罪行。」³²另一方面，少數民族過於抬升自身價值而蔑視整體人類優點的問題，將己之利益看作高於一切，也非正義。教宗表示：「他們應當承認，他們的處境亦能提供不少利益。與不同文化的民族經常接觸，對進一步充實自己的天資及精神，是大有裨益的。這使他們逐漸吸收其他民族的優點，使之化為自身的營養素和血液。」³³

3) 仁愛

仁愛要求各國攜手合作，在不危害任何一國權益的條件下，共謀福利，亦即強調一國利益與全球各國利益無法

31 同上，頁46。

32 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻—論社會問題》，頁269。

33 同上，頁270。

分割：「國家的公共利益乃是和人類大家庭的利益不可分離的。」³⁴在仁愛要求下，團結合作能達到以孤軍奮戰無法成就的目標。基於此理，世界上存在著眾多種族，種族間的接觸亦不該受到限制，「他們有權利也有義務和其他民族互相交往共同生活。」³⁵具體事項上還包含物產、資本與人力的合作交流，因為各地區不論是耕地與人口的比例失衡，或是雖資源豐富卻無能力進行開發的問題，都凸顯了各種合作的重要性。

友愛要求人必須達致和平。從現實看來，二戰後軍備競賽的情勢卻是背道而馳。如今經濟發展蓬勃的國家消耗大量精力和資源進行武器裝備，這等於「剝奪他國為促進社會經濟發展所需要的資助。」³⁶各國以「嚇阻」為由進行各種可怕武器的裝備製造，反使世人處於恐怖威脅之中，並且實際上「無可否認的，是任何意外事件都可能煽起戰爭的野火。」³⁷就算軍備競賽真能達到嚇阻戰爭的效果，人們也不應該忽視，核子試爆本身帶給所有生物傷害的問題。正義、正確理智與承認人性尊嚴，盡皆要求必須終止軍備競賽，削減軍備，尤其禁絕核武。因此，應當要求各國簽署具相互保證性的裁軍協議，但此非解決問題的根本。倘若要真正使人類迎接和平的到來，就必須進行「內心的裁軍」：「假如各國不能真誠而和諧地合作，不能將恐懼心理以及對未來戰爭的焦急情緒，由人內心徹底清除，那麼

34 若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁48。

35 同上，頁49。

36 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻—論社會問題》，頁273。

37 同上。

上述的終止軍備競賽，削減雙方武器或產量，尤其重要者是實行普遍裁軍各點，都等於空話一句。」³⁸ 內心裁軍的可能性則在於建立信任的基石：「人人都應承認，真正而持久的國際和平，只應以互相信任為基石，決不應建立在軍備平衡上。」³⁹ 國際間依靠武力無法維繫該有的關係，僅有與正確理智的原則聯繫而來之真理、正義和積極友愛之準則，方能維持人際及國際關係，這是無庸置疑的原則，是以人的理性所應該理解的基本原則，能為人類帶來無盡益處。「因為將和平，建立在彼此信任之上，每個人、每個家庭、每個民族以及整個人類大家庭，都能得到好處。」⁴⁰

4) 自由

談論友愛精神在國際間的應用時，「自由」成為上述精神的一種思考原則，沒有自由，友愛可能變為一種侵犯他人自由的藉口。「這是說，任何國家不得無理取鬧，欺壓他國，或干預他國的內政。」⁴¹ 這種現象不論在五十年前或當今世界正不斷出現，如今該被導正為「各國必須彼此幫忙，始能更進一步意識到自己的義務，創辦有利的新企業，並在各種事務上自行發展。」⁴² 尤其經濟繁榮的國家要協助貧弱國家的發展，因為「人類因有共同的淵源、同等的救贖、同一的歸宿而互相聯合，並形成一個基於基督教

38 同上，頁274。

39 同上。

40 同上。

41 若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁56。

42 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻—論社會問題》，頁275。

義的大家庭……」⁴³人類既是同源而相通，又該聯合起來朝向一共同的目的，互相幫忙自然而然成為符合理智的相處之道。談論世界為基督信仰大家庭，雖對世界許多國家而言有失當之嫌，但實際上在經濟與自然科學蓬勃發展的國家，幾乎全為受基督信仰薰陶之地，因而在呼籲能助他國一力之臂的大國時，以基督信仰來喚醒基督精神是極為妥當且有效的。從基督精神出發來談論他國所施行的各種措施時，不得帶有任何政治意圖，不得忘記「給予是項協助時，不得附以任何有損他國自由獨立的條件，且應使受惠者感覺到自己是經社發展的主施者及主要的負責者。」⁴⁴

總歸來看，不論是五十年前通諭發佈時的時代，抑或是五十年後的今天，世界各國都普遍有以「談判」解決爭端之信念，這導因於對現代武器的恐懼，因為沒有人相信，在核子的時代，戰爭還能夠成為一種處理問題的合適方法。矛盾的是，人們一邊懼怕核武，另一面又因著這種恐懼而消耗大量資源積極發展軍武以達到對他國的嚇阻。那麼，如何使彼此關係從建立在「恐懼」之上，轉成奠基於「友愛」呢？人們必須藉由緊密的聯繫「而認明各民族間自有其出乎共同天性的團結鎖鏈」；共同天性要求人服從於友愛，使人類的情感和行為得以真誠融洽，為人類帶來更多福祉。

43 若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁56。

44 同上。

2. 和平維護者：世界性組織

科學技術的進步促使國與國之間彼此互通與交流。唇齒相依早已是全球各國關係的實況：「一國的經濟亦逐漸隸屬於他國的經濟；各國的經濟已逐漸彼此成為世界經濟的一部份。最後，每一國家的社會的進步、秩序、安全、和平亦與其他國家者唇齒相依。」⁴⁵教宗將各國關聯起來，視之為不可分割的一個整體：「一個國家如脫離其他國家而獨存，則已絕對不能滿足其本身的需要，而達成正常的發展。一國的進步、繁榮，已同時成為其他國家進步、繁榮的原因和效果。」⁴⁶每個國家皆為世界整體的一部份，一國之興衰也牽動著其他整體中各個部份的興衰，並互為原因和效果。不論在何種時代，人性尊嚴要求人類團結一致，因而普遍的公益與福利自然成了人類大家庭的追求。萬民之公益是急待追求與解決的，尤其是世界的和平與安全。但是，與此重要性和急迫性相對應的是，我們因為缺乏「適當權威」，導致權利相等的各國首長不論以何種正當合理之途徑，仍舊無法解決相關於和平、安全的種種問題。以下是通諭針對此項課題所進行的討論與建議。

如前所提，政府權威與公共利益的關係由倫理秩序所連結；倫理秩序需要權威，並憑藉權威施行公益；施行公益成了政府權威存在的目的與使命，且該有一套必要方法助其完成這一使命。擴大至世界各民族間的關係時，亦是如此。世界性問題與普世公共利益仰賴於有世界性廣度

45 同上，頁60。

46 同上。

之政治權威，所以教宗直言：「建立一個世界性的政府組織，實出於倫理秩序的要求。」⁴⁷世界性組織既是為公共利益而運作，就不宜為了成功而訴諸武力，反而應該在運作時獲得各民族的一致同意。因為利益追尋須以各民族的普遍利益為目標，因此，假使世界性政府為少數強國所掌控組成，則無法達到公平對待各民族、各國的目的。教宗強調各民族的「權利均等」與「固有倫理價值」，不應隨軍事或經濟發展的落差而有差異。接著，他否定了特定的不正當權威：「各國對服從強行加於他們的權力，或對服從他們未曾參與其成立的某種機構，或對隸屬於他們未曾自由接受的組織，加以拒絕，那是不無理由的。」⁴⁸由此可見，教宗對於殖民勢力與獨裁政權之反抗者的理解與認同，也有意勸導世界性組織的立場、態度與行動須正確而正當。總歸而論，這些勸導中的首要原則，仍是強調「人性尊嚴」的重要性。由人性尊嚴而來的與人有關的「權利」的保護和發展，首當為組織的根本目標。組織透過實際行動達成目標，又或者製造出有利於世界性權利的維護與發展的環境。在牽涉各國普遍公益的相關議題之際，不論是政治、經濟、文化或社會，世界性組織同樣需要採取輔助原則的原理，以對各國的權利、義務進行管制和調節。

一旦談及世界性組織，人們會聯想到1945年6月26日成立的聯合國組織，其宗旨恰恰在於促進世界民族間的和平。縱使1948年12月10日頒佈的《人權宣言》有其爭議之

47 同上，頁63。

48 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻——論社會問題》，頁280。

處，甚或是不夠完備，然而，教宗肯定宣言的幾項貢獻：「此一宣言鄭重承認一切人，都有他們的人性尊嚴，絕無例外，它宣佈每一人都有權利自由探求真理、遵循倫理法則、實行公道義務、要求合乎人道的生活條件，並其他一切與此相關聯的權利。」⁴⁹聯合國雖有不足、缺失，然而，它能採取有效行動來保護從人性尊嚴而來的一切人權。

3. 牧民指示

教宗鼓勵教友積極參與公共事務，並與他人攜手合作共為全體人類和自己國家之利益付出努力，能協助人們在本性、超性上變得日臻完善。教友既生活於世，能直接影響世界的方式就是「參與國家組織」，透過實際有效的活動發揮影響力。為達此效果，通諭肯定了教友自身的專長技術，但須有準則：「以真理為基石，以正義為尺度，以仁愛為活力，並以自由為規範。」⁵⁰。信徒遵守自身場域的規則律令，亦當遵循倫理法：「何況理智，亦要求人們服從拯救人們的天主的安排和命令，依循良心的指示，在實際生活內，將科學技術和職業價值，與更加崇高的精神價值連接起來。」⁵¹

針對那些深受基督教義薰陶的大國，教宗談到了教友信仰與生活脫節的狀況，並強調「倫理」和「教義」教育的重要性。如同大國僅注重科學教育而導致了各種喪失倫

49 若望廿三世，《和平通諭：論在真真正義仁愛自由上建立普世和平》，頁66。

50 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻——論社會問題》，頁283。

51 同上。

理與基督教義精神的狀況一樣，如今教友們多未將宗教教育與科學技術的修習視為同等重要。天主教倫理與教義之原則以本性、自然法為源，亦即符合人之為人所擁有的理智、人性，因此可取之與具良好品行的非公教基督徒及非基督信者合作。對於與違反天主教教義的思想及作為者之接觸一事，教宗強調人必定具有人性尊嚴，以及探求真理之路的能力：

錯誤與犯錯誤者應有所區分而不混淆，纔得稱為公允，縱然他們所犯的，是有關真理的錯誤，或有關對於宗教或倫理認識不清的錯誤。因為失於錯誤者仍不失其為人，亦未失去其人性的尊嚴，故亦應據此尊嚴而受看待。再者，失於錯誤者並未失去脫離錯誤、探求真理之路的能力……

通諭強調，人人具有人性尊嚴，我們不但不應排斥異己，反而應該在自身之有關教義與倫理的堅固基礎上，與非公教人士合作，並導之以人的理智所能接受的普遍真理，以改善世俗各種違反正義、真理、仁愛與自由的錯誤觀念與作為。

在教友積極參與一切世俗事務的活動時，可與一切非公教信友以符合理智與人性尊嚴的模式，來為人類的共同利益合作共事。⁵²至於應以何種方式，在多大程度上與他人共為經濟、文化、政治的利益而合作呢？通諭指出：「唯一可以裁決者，是指導私人及社會生活的、諸德之調節者：智

52 詳見若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁72-73。

德。」⁵³再者，就是必須接受教會權威對於信德及倫理原則的捍衛，並擁護其裁決這些原則的權力。通諭肯定了教友擁有實現為人類利益而服務的理想，並給予各種原則性的指導，然而，同時叮囑教友們不論面對的是部份或全然不符合正義原則之事務，都應當「逐步進行」改造，而非「顛覆」舊有秩序。由此，教會反對以暴力施行建設，反對將其視為維護和修復正義的方式。

最末，教宗肯定了善意人士所負有的責任：「即在真理、正義、仁愛、自由的基礎上，重新建立人類社會新關係的任務……此一任務乃是一切任務中最崇高的，因為它在於按照天主制定的秩序在世界上實現真正的和平。」⁵⁴不過，在世界上實現和平之先，我們要有心中的和平與平安，因為內心的和平才是人類和平的基礎，猶如教宗所說：「如每一人，本身不守天主制定的秩序，則在人群間，亦無和平可言。」⁵⁵

三、通諭的迴響

在《和平於世》通諭發佈一週後，《時代雜誌》在4月19日以〈我們所為何事〉（*What We Are For*）為題，對通諭進行了評論。根據雜誌的描述，這篇通諭獲得了其他教會領導人的一致讚賞，聯合國秘書長亦肯定了教宗的智慧、眼界和勇氣。有趣的是，美國國務院這次竟一撇過往忽視

53 若望廿三世，〈「和平於世」通諭〉，《近代教宗文獻——論社會問題》，頁286。

54 若望廿三世，《和平通諭：論在真理正義仁愛自由上建立普世和平》，頁75。

55 同上，頁76。

教宗通諭的習慣，對《和平於世》做出回應：「對於其深刻呼求與重申人格尊嚴以及和平、自由和追求幸福之權利，沒有一個國家能比美國對其更能有所反應。」⁵⁶美駐梵外交官亦云：「它體現所有美國一直在做之事，我們對其認同到無法再認同的地步。」⁵⁷此外，意大利、比利時、法國之共產黨，以及波蘭華沙公報，紛紛對通諭推崇和平的態度表致敬意。甚至，共產世界還因著《和平於世》而認為梵蒂岡正努力要與莫斯科達成某種協議。然而，雜誌認為教宗並非是在向共產黨領導們提出一種使教會訓導與馬克思思想妥協的提議，反倒是在果敢地提醒東、西陣營：「新時代需新政策」。

另從1965年〈教宗若望的永恆視野〉（*The Lasting Vision of Pope John*）的文章可知，經濟學家沃德認為：在面對當代任務與現實時，通諭讓人能一窺「究竟在愛的統管下，這世界可以看似如何」。同篇文章亦指出通諭在當時所受到之批判。社會哲學家赫伯格（Will Herberg）指出：教宗對於20世紀趨勢所描繪的圖像，難以理解地竟忽視極權主義。也有許多基督教思想家表示，通諭在處理裁軍及和平議題上，好像僅是講出「禁止炸彈」這樣的話罷了。美國一位耶穌會士更批判其對於和平共處的概論猶如「布丁中的一塊羊脂」。⁵⁸不論各界人士評價如何，通諭卻成功地引起各方討論、讚揚與反省，儼然就如長老會背景的

56 "What We Are For", *Time Magazine*, vol. 81, 16 (1963. 4. 19), pp. 74-76.

57 *Ibid.*

58 See: "The Lasting Vision of Pope John", *Time Magazine*, vol. 85, no. 9 (1965. 2. 26), p. 43.

教育哲學家哈欽斯（Robert Hutchins）所推崇的，《和平於世》是「我們時代中，最深刻而重要的一份文獻。」⁵⁹

《美國雜誌》於通諭40週年時，公開讚揚了若望廿三世對捍衛人權與和平之間關係的強調，言其為天主教社會訓導發展的一大轉變：「若望廿三世根據提升、保護及捍衛人權，定義出和平的本質，以此徹底改革天主教社會訓導。」⁶⁰在通諭發佈之後，在天主教發展興盛的智利、中美國家、菲律賓和南韓等國家，出現了許多與和平及社會正義相關之組織，在各國致力推動人權的發揚與落實。經濟學專家克羅寧司鐸認為：「這份通諭立即激起了人們主要以教宗若望的話為基礎，而召開談論和平問題的國際或各宗教間會議的建議。」⁶¹由此可知，在天主教內外，教宗對和平的論述，大大引起了各方的討論，甚至成為了探討的主題。人們普遍認為，通諭之所以能引起廣大迴響和各界的注意，是由於其論述語言的「世俗性」，猶如《紐約時報》在〈百年以來的通諭：教會與資本主義〉中，所評斷的：「教宗的通諭開始以人權的語言來解釋對政治與經濟的關注。這份通諭亦贊同與非教條主義的社會黨人士

59 *Ibid.*

60 “Pacem in Terris 40 Years Later”, *America Magazine*, vol. 188, 2, p. 18.

61 “The encyclical immediately sparked suggestions for a national or even interreligious congress on peace, to be based primarily on the words of Pope John.” John F. Cronin, “A Commentary on Pacem in Terris”, in *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, edited by The staff of the Pope Speaks Magazine (Washington, D.C.: TPS Press, 1964), p. 316.

合作。」⁶²《好教宗》（*The Good Pope*）對其評論道：「它亦是最為『世俗』且又具有影響力的通諭，由其而引起的討論與影響持續地在回應當今的世代。這兩萬字的文獻，既大膽、易於理解，又富有雄心壯志。」⁶³通諭以世俗的詞語——「人權」為論述核心，與一切善意人士進行對話。這是歷代教宗中的一大創舉，使後繼者在談論各種世界問題時，能擁有更廣泛的視野及更入世的語言，以展現宗座的大公精神。

四、教會的角色與任務

1. 和平締造者

教宗若望廿三世逝世前兩個月所頒佈的《和平於世》通諭，是繼《慈母與導師》通諭之後，再行深化了羅馬天主教會對於世界的開放態度。教宗與整個羅馬天主教會透過關注世界的和平，體現了教會走進世界，並聖化世界的角色——「和平締造者」。就像教宗保祿六世後來所宣稱的：「藉著在十字架上的犧牲，他帶來普世的和好，而我

62 “papal documents began to express its political and economic concerns in the language of human rights. The encyclical also approved cooperation with non-doctrinaire.” “100 Years of Encyclicals: Church and Capitalism. (1991.5.3)”, *The New York Times* (2014, 8.2).

<http://www.nytimes.com/1991/05/03/world/100-years-of-encyclicals-church-and-capitalism.html?module=Search&mabReward=relbias%3As%2C%7B%22%22%3A%22R1%3A15%22%7D>

63 “It is also the most ‘secular’ and influential, with debate and impacts from it continuing to echo today. The 20,000-word document is bold, comprehensive, and ambitious.” Greg Tobin, *The Good Pope* (N.Y.: Harper One, 2014), p. 210.

們是他的門徒，被稱作「締造和平的人」。⁶⁴「締造和平的人」成為此後羅馬天主教積極入世的一個重要身份。為能持續實現此一職責，保祿六世於1967年末宣佈自下一年起，每年1月1日為世界和平日。後繼歷任教宗將其視為傳統，皆於前一年末發佈下一年的世界和平日文告，重新審視世界局勢，並以和平為宗旨給予回應，以此迎接新的一年。對於每年的和平日都要再次談論和平的目的，教宗保祿六世說道：

人人必須討論和平。為了要愛慕和平，建立和平，保護和平，世界要受教育。我們反對戰爭再次復甦的前兆（包括國與國間的競賽、武器、革命、族群的怨恨、復仇精神等），反對有手段的和平主義的誘惑，因為它的目的是迷惑你所想要打敗的敵人，並在人的心中掩飾正義、責任、和犧牲的意義——我們必須對現代人和將來的世代，啟發以真理、正義、自由、和愛為基礎的和平感與和平之愛。⁶⁵

對現代人和將來的世代，教會、教宗都有引導世人建立和平的職責，如此方能呼應若望廿三世對教會的定位：教會是「慈母」與「導師」。再開始時，人們特別對「導師」身分提出質疑，而如今保祿六世延續若望廿三世的「和平傳統」，使教會對於「導師」一稱，顯得當之無愧。

64 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編，《尊重人權，促進和平》（台北：光啟出版社，1999），頁4。

65 同上。

若望保祿二世在《論人的工作》通諭中，敘述了當代教宗在有關社會問題的通諭的脈絡，指出「有關世界和平的問題，其主要立場是若望二十三世的『和平通諭』」。⁶⁶，「從第二次世界大戰以來，由於對核子戰爭及其所能帶來的可怕的自我毀滅的恐懼，更使人主張正義與和平的雙重投身。」⁶⁷若望廿三世的《慈母與導師》通諭使教會看待世界的視野更具全球性，而《和平於世》通諭則使「和平」首次成為了專門的議題，讓羅馬教會至高首領每年為其撰文。通諭對於和平的論述是教會探討和平問題時所必要援引的資源，是探討和平議題的基礎。

保祿六世在位期間共發佈了11篇和平日文告，其核心精神遵循了《和平於世》的精神；其所針對的對象是「一切善意人士」；其主題包括權利、義務、聯合國人權宣言及和平秩序四個基本要素等等。保祿六世在通諭中一再強調和平的可能性，以說服眾人致力於各種與和平相關的觀念建構。在兩位教宗的基礎上，最致力於延續並發揚《和平於世》精神者，首推若望保祿二世。他取名若望保祿是對於若望廿三世與保祿六世在世工作的肯定，並以延續兩位先輩的志業為己任，因此「和平」的提倡與推動自然就成了其任內的重要工作。與保祿六世有別，若望保祿二世開始針對《和平於世》中的某個部份，以此作為該年和平文告的主題，例如：《為致力和平而尊重自由》（1981），是在《和平於世》通諭的脈絡下探討達成和平的支柱之一——「自由」；在

66 若望保祿二世，《論人的工作通諭》，梵蒂岡廣播電台（2015年6月15日），<http://www.radiovaticana.va/proxy/cinesebig5/pontacta/enciclica/12labor/12labor01.html>

67 同上。

《建立和平、尊重少數團體》（1989）中，專談少數民族的問題；《信友聯合締造和平》（1992），論述宗教和平的議題；《若要享受和平，該向窮人伸出援手》（1993），是依據《慈母與導師》及《和平於世》所強調的「國際彼此關係會牽一髮動全身，一國興衰牽動世界各國」的觀念，呼籲富有國家要尊重並協助窮國經濟、生存權等層面的發展；關於家庭對於和平的社會責任可在《家庭締造人類大家庭的和平》（1994）文告中詳細了解；若望廿三世稍微談及了婦女人權意識抬頭的時代徵兆，並予以鼓勵，而若望保祿二世亦於《婦女：和平的導師》（1995）文告中，專文探討婦女在世界和平的角色上所被賦予之任務；《和平於世：永久的承諾》（2003）文告，紀念了《和平於世》通諭頒佈四十週年，並就其發佈背景談其貢獻；文中重申了教宗若望廿三世所談論之使永久和平存在的四大支柱和人性尊嚴與人權之關係，以及國際各民族間的道德新秩序等等。

若望保祿二世在位共發佈了多達27篇和平文告，其探討議題更加廣泛深入，且比保祿六世更具有若望廿三世陳述與解答各種問題的精神，致使《和平於世》通諭的精神透過和平文告的傳統愈來愈豐富，並愈來愈具有社會通諭實際關懷社會各層面、各角色和組織的特點。這也是保祿六世的文告略有不足之處。畢竟《和平於世》是社會通諭，就現實而論，和平與社會問題的關係緊密，因此若望保祿二世所帶動的方向更具若望廿三世的精神。在《和平文告》傳統的帶動下，整個天主教會成為了紛爭與動亂世界中的和平的締造者；教會不僅藉著言語來予以引導，更在和平

與正義委員會等組織中積極鼓勵，並動用各方資源以實現世界的和平與正義。

2. 人權宣揚者

教宗若望廿三世將和平與人權連結成具絕對關係的二種要素，就如《人類救主》通諭所強調：

本來，和平在於尊重人不可侵犯的權利……戰爭來自對這些權利的侵害，並且戰爭會為這些權利帶來更嚴重的破壞。假如在和平的時期人權遭受侵犯，那更是痛心；自進步的觀點來看，它是一項不可思議的反對人的現象，而此事實無法與自稱為人道的任何計畫相配合。⁶⁸

真正的和平在於保護與發展人權，而非只是沒有殺戮，而人權的論述其來已久。從良十三世開始，教宗們就一直在談論人性尊嚴和自然秩序，但都是在神學框架內以一種信仰的語言進行論述。若望廿三世在《和平於世》通諭中的一大創舉即是：使用極為俗世的語言來談論仍舊帶有信仰意味的和平秩序。此後，和平不再只是某種基督死亡奧蹟恩寵下的果實而已，和平是人必須盡心盡力去達成的一種可能的狀態。其中，權利與義務被視為源自人人皆有的人性尊嚴，是自然法的要求，無論何種信仰與意識形態都應該認同並尊重人性的尊嚴。權利和義務以及隨之而來的公共利益的

68 施羅伯、馬傑·傑邦編，天主教聖母聖心會編譯，《社會關懷：天主教社會訓導文獻選集》（台北：光啟出版社，2005），頁38。

問題，自本通諭開始成為了羅馬教會談論和平的基礎，也成了開啟與他人就和平與社會問題進行對話的平台。

如前所提，和平問題本身亦屬社會問題，縱使以和平文告而非通諭的形式發佈，但仍舊脫離不了其社會性的本質。而且，我們從《慈母與導師》中可見教宗若望廿三世已將教會的視野擴展到了普世的層面上，因此，教宗的兩份社會通諭使教會對社會與和平的關注與聯合國的主張彼此呼應，相互支持。我們知道，《人權宣言》深深地影響了教宗若望廿三世，並經由其通諭而對其後的整個天主教界影響深遠。至今，在教會談論人權時，除了不得不追憶若望廿三世及其《和平於世》之外，更習慣性地與聯合國的使命及《人權宣言》有所關聯。

綜上所述，就通諭發佈後各國政權與媒體的回應情形來看，可說和平秩序的建立源自於人權的宣揚。天主教會在處理與評斷各種社會問題時，亦從人權的角度著手，比如：宗教、婦女、教育等等問題。和平文告所稱的「一切善意人士」幾乎成了「一切有意宣揚人權之人士」。當然，就通諭發佈後在資本主義與共產世界，以及各宗教界所獲得的讚賞與迴響的情形來看，「天主教是人權宣揚者」的定位已無法抹滅，甚至也成為各界人士對其學習與研討的對象。

結語

「人權」與「和平」是《和平於世》最為核心的要旨，亦是教宗若望廿三世透過此份通諭為後世教會帶來的最大貢獻。從《慈母與導師》通諭認為，教會應當承擔世界

之慈母和導師的角色，到梵二對人類團結、對話與合一的倡導，教宗若望廿三世對世界的理念一脈相承。他對「教宗與世界」以及「教會與世界」的關係進行定位，並在言談和實際行為中體現了那份理念，即人性尊嚴不該只是公教會內部的一套神學，而應當成為能聖化世界的一把鑰匙，以協助世界打開和平、正義與團結友愛之門。

天主教在華史



巴黎外方傳教會在雲貴川 傳教史研究述評¹

陳建明²

Abstract: This article intends to review the previous studies on the missionary history of the M.E.P. in Yunnan, Guizhou and Sichuan, including areas inhabited by Tibetans in Sichuan and Yunnan. Both academic articles and books written by scholars in China and in other countries since the Republican Period will be reviewed. In each type of writings, comprehensive researches directed at all three provinces as a whole will be reviewed first and then followed by those regarding each province. Comments will also be offered in regard to the current research status, future research opportunities and the choice of materials in different languages. According to the studies, I found that a large proportion of the publications in China concern missionary cases and invasions and only a small proportion of those concern cultural communications; besides, those researches focus more on historical events by using

1 本文為拙著〈巴黎外方傳教會在中國西南地區傳教史文獻述評〉姊妹篇，後者刊登在《宗教學研究》3期（2017年）。

2 作者為四川大學教授，主要從事基督宗教來華史研究。

archives and relevant materials, than on current issues by using field studies; last but not the least, the researchers draw more on Chinese archives and materials than on foreign ones.

17世紀末至18世紀初，巴黎外方傳教會（*Missions Etrangères de Paris*，簡稱MEP，下文除需要用全稱外，簡稱「傳教會」）與遣使會、耶穌會圍繞西南各省的教域管轄權展開了激烈爭奪，並最終獲勝，獨享西南邊疆教務。截止1946年聖統制施行之際，傳教會管理中國6個教省14個教區，其中四川教省5個教區，貴州教省2個教區，雲南教省1個教區³。截止1951年，傳教會先後派往西南各地傳教士人數為：四川397人，雲南90人，貴州136人，西藏（主要是川、滇兩省藏區）39人⁴。

從上個世紀80年代開始，中國學術界對基督教的研究愈來愈深入，但與「汗牛充棟」的基督新教和耶穌會研究著作相比，國內學界對天主教其他修會，包括法國巴黎外方傳教會來華傳教活動研究尚處於起步階段。本文擬對巴黎外方傳教會在四川（含重慶）、雲南、貴州傳教歷史的研究狀況做一述評。文中雖然涉及在四川和雲南藏人居住地的傳教史，但不包括西藏（因有學者評述西藏的傳教史，本文不再涉及）。評述的作品包括民國迄今中國和外

3 劉志慶，〈中國天主教教區沿革史〉（北京：中國社會科學出版社，2017），頁379-387。

4 耿昇，〈試論巴黎外方傳教會的在華活動〉，載《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784。

國學者的學術著作和論文。在每類文獻中，先敘通論三省的，再敘單個省區的。

凡涉及18世紀中葉以後的中國天主教史著作，必然包含有雲貴川的資訊，也必然包含有巴黎外方傳教會的內容。為避免與已有的綜述性論文重複，本文不評述通論性的中國天主教史或巴黎外方傳教會在華史論著⁵。本文提及的許多論著標題雖然沒有出現巴黎外方傳教會名稱，但實際內容主要是或部份是該會的情況。

筆者視野筆力有限，遺漏錯訛難免，尚祈方家指正。

一、涉及西南數省的綜合性論著

以西南地區為題，或者以雲貴川做綜合研究的論著有兩本：

林建曾、王路平、王海濤、納光舜等著《世界三大宗教在雲貴川地區傳播史》（2002年）⁶。本書的特點是內容豐富，長達70萬言，涵蓋了佛教、伊斯蘭教和基督教在西南三省的傳播史，時間從各教初到中國到民國結束為止。按三大宗教的初傳、普傳、流變三個階段分為三編，每編按各個宗教、各個省份分章敘述。該書定位為「一部提供基本線索、彙集豐富史料、總結或利用了此前的有關研究

5 例如，沙百里著（Jean Charbonnier），耿昇、鄭德弟譯，《中國基督徒史》，（*Histoire des Chrétiens de Chine* (Paris: Desclée, 1992)）。書中有部份內容涉及四川、貴州的中國神父、傳道員和貞女。

6 林建曾、王路平等，《世界三大宗教在雲貴川地區傳播史》（北京：中國文史出版社，2002）。

成果的關於三大宗教在雲貴川傳播歷程的信史」⁷。本書的局限性在於資料來源都是中文，缺乏外文資料的輔助；就天主教的論述而言，引用資料常常不注明來源，或者偶爾注明，不利於後來學者繼續求證或深入探究問題。

秦和平著《基督宗教在西南民族地區的傳播史》（2003年）⁸，將其多年研究天主教與基督新教的心得納入其中。該書34萬言，將天主教和新教在四川、貴州、雲南少數民族地區的傳播分章論述。西南地區少數民族信仰基督教的人數眾多，故「本書旨在認識近代基督宗教得以在部份民族地區傳播的特殊歷史現象，解釋其得以紮根及發展的諸種原因，研究基督宗教在西南民族地區的表現、抵制或融合，以至變異等，分析清朝及民國政府對教會活動的認識及回應，以及透視基督宗教對部份民眾的某些影響。」⁹秦和平教授著述功底扎實，資料來自於他多年在檔案館、圖書館的搜羅爬梳和不辭辛勞到教堂、修院實地考察的收穫。該書專門探討基督教在少數民族地區的傳播，故對漢地僅偶爾提及；涉及新教的內容遠大於天主教；基本上採用中文文獻。

曾志輝撰《巴黎外方傳教會「科學傳教」與西南邊疆研究的近代轉型》¹⁰發表於2016年底，對傳教會在中國西南

7 同上，卷前語頁1。

8 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）。

9 同上，自序頁6。

10 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〉，《世界宗教研究》6期（2016年）。

的傳教活動和科學調查做了專題研究。該文根據巴黎外方傳教會檔案文獻、國內學者論著和作者搜集的地方資料，對傳教會在四川、貴州、廣西和雲南建立傳教區的過程作了敘述，認為傳教會是「推動天主教在西南邊疆傳播與發展的絕對主力軍」。傳教士在傳教過程中，進行了以土著居民為觀察群體的民族志調查與人類學研究，這種傳播福音與調查研究同時開展的活動，被稱為「科學傳教」。這些成果被收錄在《巴黎外方傳教士有關亞洲山地及其土著居民的文化習俗、宗教信仰與語言研究著述目錄》（2008年），其中有關中國西南邊疆的作品有174部。曾志輝根據這174部作品，結合其搜集的其他資料，整理出《巴黎外方傳教士有關中國西南邊疆及其土著居民的文化習俗、宗教信仰與語言研究著述目錄》（2011年），在本文中分省區，以傳教士為單位，按時間順序，對「科學傳教」的成果做了譯介。本文結論認為：傳教士這類研究，從知識借鑒與學派傳承兩方面，影響著近代西南邊疆研究的史料來源與學術脈絡，啟迪、引導乃至推動西南邊疆研究從傳統走向近代的學術轉型。本文的特點在於使傳教史研究跳出了傳統的範疇，引入了「科學傳教」概念，有利於國內學者開拓新的研究方向。

二、與四川相關論著

1. 國外教會史家、學者論著

巴黎外方傳教會傳教士古純仁（Francis Goré）於1907年進入藏地，在康區傳教15年，對歷史、地理、藏民生活

和風俗狀況有深入的考察和體會，著有《川滇之藏邊》（*Notes Sur les Marches Tibétaines du Sseu-T'chouan et du Yunnan*）。20世紀40年代末，四川大學教授李哲生（李思純）節譯該書中文6萬9千餘字，發表在《康藏研究月刊》，從1947年12月第15期至1949年8月第29期止。其價值超過同時代其他外國人的著述¹¹。

傳教會沙百里神父的學術論文〈從李多林（又名徐德新）主教自1789年至1805年的通信看18世紀末至19世紀初四川本地社會中的天主教〉¹²被收入顧衛民翻譯出版的《中國天主教歷史譯文集》。該文論述了巴黎外方傳教會李多林（Taurin Dufresse）主教1789-1805年間在四川的傳教活動。李多林負責管理四川、貴州和雲南的教務，但實際上發展的信徒以四川，尤其是成都附近為最多。該文談到的天主教信仰對當地社會習俗的挑戰，1803年在崇慶州召開的四川天主教會議，都是很有價值的四川傳教史資訊。

美國學者鄒華陽（Robert Entermann）對清代前中期天主教在四川的傳播史頗有研究，他的五篇論文〈清代早期四川中國天主教會的建立〉、〈十八世紀四川的中國籍天主教神職人員〉、〈十八世紀四川的中國基督徒貞女〉、〈1810-1820年四川的迫教者、殉道者和背教者〉、〈十八世紀四川教會中的「禮儀之爭」問題〉均由顧衛民翻譯，

11 趙艾東、石碩等，〈法國傳教士古純仁《川滇之藏邊》之史料價值——兼論《康藏研究月刊》所載外國人對康區的記述〉，《西南民族大學學報》10期（2011年）。

12 該文載鄒華陽等著，顧衛民譯，《中國天主教歷史譯文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2010）。

並收錄在《中國天主教歷史譯文集》¹³一書中。論文的內容正如標題所揭示。作者為何如此關注四川天主教的傳播和信徒情況，從他的言論中可以看到答案：「有兩種特殊的原因，使得四川成為此類研究中特別令人感興趣的題目：1) 作為傳教士在內地，即遠離與西方發生最密切關係的遠海地區活動的個案研究；2) 作為一個在傳道方面產生豐碩成果的，尤其在這個邊陲省份有著在中國正統思想之外豐富的民間宗教土壤地區的個案研究。」¹⁴鄒華陽的這幾篇均據法文資料用英文寫作，但不知什麼原因，鄒華陽的這幾篇譯文均沒有注明資料來源，或許是在翻譯時省略了，這顯然不利於學者們進一步探索問題。

2005年10月，鄒華陽教授出席在四川大學召開的「中國基督教區域史研究國際學術研討會」，發表題為〈四川清代早期天主教〉的論文。該文以18世紀的四川天主教作為個案，討論了中國天主教的性質以及歐洲傳教士和中國神父、信徒的複雜關係。作者認為在禁教時期，中國神父與歐洲傳教士仍能肩並肩的工作，對傳教成功具有決定性的作用，但兩者的關係並不是平等的，中國神父毫無例外要服從歐洲傳教士的權威，只有在他們缺席的情況下才享受一定的自主權。作者認為18世紀的四川天主教會從性質上來說既屬於「中國」，又屬於「西方」¹⁵。

13 同上。

14 鄒華陽，〈清代早期四川中國天主教會的建立〉，《中國天主教歷史譯文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁1。

15 Robert Entenmann, "Christianity as a Chinese Religion: Catholicism in Early Qing Sichuan", 陳建明、劉家峰主編，《中國基督教區域史研究》（成都：巴蜀書社，2007），頁303-333。

鄒華陽有一篇關於天主教中國傳道員的論文〈張鳳（1669?-1743）：清初四川的一位傳道員〉（Linus Zhang Feng (1669?-1743): *A Catholic Lay Evangelist in Early Qing Sichuan*）¹⁶。該文根據傳教會檔案資料，研究認為張鳳是18世紀在四川為福傳服務時間最長的傳道員，他的整個生涯與傳教會緊密聯繫，僅僅因為他的拉丁文不好而未能成為一位神父。禮儀之爭後法國神父回國，張鳳以非神父身份領導了四川的教會工作。宗座代牧、遣使會的穆天尺回到四川後對張鳳非常器重，指定其為全省傳道員總長。作者認為張鳳是當時所有中國傳道員中最為重要的一個，巴黎外方傳教會到川的重要傳教士白日昇、梁宏仁、馬青山均由張鳳護送到川。本文對一個有代表性的中國傳道員的論述是筆者所見最為詳實的一篇。

François de Sesmaisons 的博士論文〈光若翰在中國〉¹⁷，長達1300多頁，其中有較大篇幅對光若翰神父（Jean de Guébriant, 1860-1935）於1907-1910年在四川建昌（今西昌）傳教，及其1910-1916年、1917-1921年擔任建昌宗座代牧和廣州宗座代牧時期的活動狀況進行述評。光若翰曾致力於推廣教會當地語系化，並將中國的天主教教會打造成中國的教會，本論文對此做了較為詳實的評述。作者在寫作準備期尋訪了新教徒及天主教徒，傳教人士（主要訪談了西方修女及耶穌會、托鉢兄弟會、巴黎外方傳教會的神父

16 Robert Entenmann, "Linus Zhang Feng (1669?-1743): A Catholic Lay Evangelist in Early Qing Sichuan," *Berliner China-Hefte Chinese History and Society*, edited by Mechthild Leutner (Münster: Lit-Verlag, 2005), pp. 138-146

17 François de Sesmaisons, *Un missionnaire Breton en Chine: au siècle des missions: Jean de Guébriant (1860-1935)* (Paris: Université Paris-Sorbonne, 2005).

們)以及教外人士、無神論者和共濟會士,並與記者、遊客、外交家及歷史學家取得聯繫(參閱本文緒言)。作者還閱覽了法國布列塔尼(光若翰家鄉——筆者注)光若翰書信收藏、羅馬傳信部檔案、巴黎外方傳教會檔案、法國外交部檔案等數千頁外交及宗教檔案,以及法國、中國、英國及意大利的報紙、期刊。作者通過文獻和口述的相互印證,不同人群的相互補充,力圖消除對史實的曲解和偏見。從作者掌握的詳實史料和十分嚴謹的研究態度來看,本論文不愧是對光若翰生平與傳教業績進行整體評述的大部頭重要著作。但是,作者為光若翰歌功頌德的傾向較為明顯,對其工作的局限性和不足則鮮有描述。

日本學者瀧千春著《十八世紀四川天主教會的組織和管理》,主要利用中國神父李安德1747-1763年的日記所記載的收入與開支帳目,對中國教會史上一向關注不多的經濟與組織問題進行了細密、扎實的研究,從經濟角度分析教會經濟,以及信徒和非信徒之間的關係。作者發現,外籍天主教神父離開四川後,李安德神父獨自支撐四川天主教的活動長達近十年,但從澳門教區得到的經費不足以支付日常開支,不得不以其他管道募集,包括信徒奉獻,出售教會地產上所生產的農產品,甚至要向經商信徒借款。往來澳門的信使也利用從澳門教區得到的資金經商並獲取利潤。李安德還將部份經費用於地方事務(如修路,慰問非信徒家庭,賄賂地方官員等)¹⁸。該文主要資料來源為日

18 Chiharu Taki, "The organization and management of Catholic Church in Eighteenth Century Sichuan", 陳建明、劉家峰主編,《中國基督教區域史研究》(成都:巴蜀書社,2007),頁334-355。

記，但經作者獨特的視角和詳細的分析形成了一篇頗有新意的論文。

2. 中國學者論著

中國學者關於巴黎外方傳教會的研究大致可以分為四個類型，一是以教案和反洋教為中心，二是以天主教整體研究或其他專題為中心，三是以巴黎外方傳教會為中心，四是以川邊藏地，尤其是康區為中心。這四個類型的研究呈現交叉狀態，不是界限截然分明的。

A. 以教案和反洋教為中心的論著

上個世紀80年代，教案和義和團研究非常熱鬧，並延續到現在。這類論文非常多，這裡選錄一些標題：李正清、餘化一著〈淺析四川義和團運動與反教會侵略鬥爭的關係〉，《西南民族學院學報》1期（1981年）。宋玉鵬著〈「西陽教案」始末〉，《社會科學研究》2期（1983年）；冉光榮著〈清前期天主教在川活動與清政府的查禁〉，《社會科學研究》4期（1985年）；鄧常春著〈晚清四川教務教案視野中的官紳民教及其互動（1860-1911）〉（四川大學博士論文，2005）；鄧常春著〈清季四川教案中的官紳教關係諸談〉，《宗教學研究》1期（2006年）；李麗傑著〈清末災荒與四川義和團運動〉《蘭台世界》8期（2010年）；秦和平著〈試論民間戲曲對清季四川教案之影響〉，《清史研究》3期（2000年）、〈清季四川民眾敵視天主教的歷史考察〉，《近代中國》10輯（2000年）。張力著《四川義

和團運動》¹⁹，1982年出版，該書約10萬字。在「四川義和團運動興起的原因」中概述了天主教和新教在四川傳播的情況，主要篇幅是描述四川各地反洋教的情形。

台灣學者也非常關注四川教案和義和團問題。「中央研究院」近代史研究所呂實強先後撰寫〈義和團變亂前夕四川省一個反教運動——光緒二十四年餘棟臣事件〉、〈重慶教案〉²⁰及〈晚清時期基督教在四川省的傳教活動及川人的反應〉等論文。輔仁大學教授陳方中著有〈重慶教案再論〉、〈中國天主教教友類型——1840-1870年法國傳教區的教友〉、〈1860-1870年川省鄉間的民教衝突——以西陽民教衝突為例〉等有關四川天主教的論文。台灣國立政治大學外交研究所李晉榮的碩士論文〈清季四川教案之研究〉，則從文化差異的角度來分析四川教案的性質。

B. 以天主教整體研究或其他專題為中心的論著

90年代至20世紀初年，國內研究四川天主教的著述日漸增長。西南民族大學秦和平教授對清中前期天主教在四川地區的傳播歷史研究成果頗豐，其所撰寫的《清代四川天主教傳教史拾遺》²¹，1-4篇以筭記的形式記錄清代四川天主教活動歷史，涉及到天主教信徒王幅、袁在德、童鼇、胡世祿、羅宋氏，相關清政府官員常明、韓鼎晉、甘家斌等人，為研究巴黎外方會在四川的早期活動提供了許多頗

19 張力，《四川義和團運動》（成都：四川人民出版社，1982）。

20 呂實強，〈重慶教案〉，《教案與反西教》（台北：台灣商務印書館，1985）。

21 《西南民族學院學報》1、2期（1998年），3、4期（1999年）。

具學術價值的線索。其涉及清代四川天主教傳教方式、信徒情況的學術論文還有〈清代中葉四川官紳士民對天主教之認識〉，《世界宗教研究》1期（2002年）、〈清代中葉四川天主教傳播方式之認識〉，《世界宗教研究》1期（2002年）、〈關於清代川黔等地天主教童貞女的認識〉，《四川大學學報》6期（2004年）等。其著作有《基督宗教在四川傳播史稿》²²，係根據作者多年來在各地搜羅的珍貴資料撰寫而成，但以論述新教為主，對天主教的論述較少。書中關於四川天主教的傳教歷史與傳教方式等吸收了上述論文的內容。秦教授的論著以史料基礎扎實，考證分析深入見長；對外文文獻涉及較少，對國外研究現狀掌握不夠則為不足所在。

劉傑熙編著的《四川天主教》²³一書於2009年出版，是第一部全面論述四川天主教歷史的作品。該書內容長達50餘萬字，圖文並茂，時間涵蓋1640年-1997年，共350多年。先以八章的篇幅梳理各教區的演變歷史，再分別敘述神職人員、修會和傳教會、教會團體、學校、醫院及慈善事業、教案等。該書的優點是羅列事實、詳細全面，可以從中查到各種歷史事件。不足之處有兩點：一是幾乎全部採用中文文獻，缺乏外文資料和外國學者的視角；二是有的結構不合理，如將報紙雜誌、出版機構歸入「宗教教育」章，「神職人員」和「四川天主教人物」分別立章等等。

22 秦和平，《基督宗教在四川傳播史稿》（成都：四川人民出版社，2006）。

23 劉傑熙，《四川天主教》（成都：四川人民出版社，2009）。

C. 以巴黎外方傳教會為中心的論著

近年來，直接以巴黎外方傳教會為題的博士論文不斷問世。

郭麗娜著《清代中葉巴黎外方傳教會在川活動研究》²⁴以博士論文為基礎，於2012年出版，是國內首部對巴黎外方傳教會進行系統研究的論著，當然也是第一部專門論述巴黎外方傳教會四川傳教史的著作。該書20萬言，分專章論述了巴黎外方傳教會和四川宗座代牧區，傳教會否定中國禮儀的態度和走社會底層的傳教路線，傳教人員本土化的傳教策略，自我封閉式的管理，不斷惡化的民教關係。這些內容和觀點都是在過去很少見到的，特別是以傳教人員本土化為主的傳教策略給人耳目一新的感覺。該書未引用劉傑熙編著的《四川天主教》，參考文獻中亦未列出，恐係寫作時沒有見到劉著。郭麗娜還發表有論文〈巴黎外方傳教會與天主教的中國本土化歷程〉，《汕頭大學學報》1期（2006年）、〈論清代中葉巴黎外方傳教會對四川天主教徒的管理和改造〉，《宗教學研究》1期（2008年），以及與陳靜合寫的論文〈論巴黎外方傳教會對天主教中國本土化的影響〉，《宗教學研究》2期（2006年）等。這些文章的內容和觀點應該收入了著作中，這裡不再贅述。

韋羽則所著《18世紀天主教在四川的傳播》²⁵，以2009年完成的博士論文為基礎修改而成，出版於2014年。該書

24 郭麗娜，《清代中葉巴黎外方傳教會在川活動研究》（北京：學苑出版社，2012）。

25 韋羽，《18世紀天主教在四川的傳播》（廣州：廣東人民出版社，2014）。

時間斷限為1696年四川宗座代牧設立到1815年徐德新主教被官府處以極刑。使用的主體材料是洛內（陸南）編著的一系列傳教報告和部份傳教會檔案，以及大量相關中文資料，如中國第一歷史檔案館彙編的《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》。本書的特點是依據傳教士報告、書信、傳記以及教會論著等外文文獻，並以中文文獻相佐證進行研究。重點解決五個方面的問題：1）重點人物與事件的分析，如馬青山爭取教會管轄權；2）四川宗座代牧的更迭與傳教活動；3）乾嘉時期教案的梳理與產生原因；4）教會組織修道院和貞女制度、教會管理；5）傳教會的傳教策略和方式。這些具體問題都是前人論著未曾涉及或討論不足的。湯開建先生的序言肯定了本書的貢獻，認為其獨創之處有「四川教會發展的三個階段」、「乾嘉時期的四川教案」及「巴黎外方傳教會駐廣州和澳門的帳房」，在這些章節中，採用中西文獻互勘互證的方法，理出了很多未為人知的史實與線索；是「一部別開生面、不乏創意的著作」。但也指出其不足在於：「以18世紀為巴黎外方傳教會四川傳教史的一個斷面，以1815年徐德新主教被捕並處以極刑而作為該書的結束」，很難展現鴉片戰爭前和嘉慶道光以後四川天主教豐富的歷史，「是一部尚未寫完的書稿」，希望作者「挖山不止」完成續篇²⁶。

胡曉著《巴黎外方傳教會在川傳教活動研究（1895-1915）》，為四川大學博士學位論文，20餘萬字，完成於2014年。本書運用傳教會檔案和資料彙編，結合中文文獻進

26 參閱〈湯開建序〉，韋羽，《18世紀天主教在四川的傳播》（廣州：廣東人民出版社，2014）。

行研究，第一章概述了傳教會創立和向四川派出傳教士，以及傳教會在四川傳教的整個歷史過程。第二章論述了19世紀末傳教士與官紳衝突的情況，乃至發展到義和團運動高潮。第三、四章涉及四川各教區概況，第五章圍繞20世紀初巴黎外方傳教會在川醫療衛生和文教事業展開論述。第六章討論傳教士與法國外交官之間的矛盾共生關係。筆者認為第五章和第六章頗有新意，是與郭麗娜和韋羽著作內容有所不同之處。但胡曉論文沒有交代為何以1895年開始，以1915年結束，僅僅論述這20年的歷史。胡曉還發表有三篇相關學術論文：〈法國傳教士倪德隆在四川藏區活動考述〉，《宗教學研究》2期（2011年）、〈20世紀初法國在四川藏區的宗教與政治勢力〉，《貴州民族研究》4期（2014年）和〈清末法國傳教士在四川教案中的遭遇及與地方官員的關係——從成都教案到義和團運動〉，《宗教學研究》1期（2015年）。

除上述三篇博士論文外，李華川發表〈白日昇與十八世紀初天主教四川傳教史〉，《宗教學研究》3期（2014年），利用2012年巴黎出版的《白日昇書信集》法文本及洛內的《四川傳教史》法文本，論述了白日昇在四川的傳教活動。該文「總結白日昇在四川傳教史、乃至中國傳教史中的意義，那麼至少有三點不容忽視，首先，白日昇等四位神甫重建了清代初期已荒蕪破敗的四川教務，使天主教在四川得以恢復，並紮下牢固的根基；其次，白日昇和梁弘仁對李安德、黨懷仁這兩名中國修生的培育，對於維繫四川教務的生命力發揮了重要作用，二十多年後，當雍正、乾隆兩朝嚴厲禁教之時，正是這兩位中國本土教士成

為四川教務的支柱；第三，白日昇務實而富有遠見的傳教理念符合天主教的發展方向，如其主張以中文代替拉丁文舉行宗教儀式、將《聖經》譯成中文、對於中國禮俗保有更多尊重等。」²⁷該文論證有力，學術價值頗高。

D. 以川邊藏地為中心的論著

對天主教在川邊藏地，特別是康區的傳播研究是學術界長期關注的焦點。中國在20世紀30-40年代到20世紀50-60年代，針對天主教在康區的傳播，政府部門和一些學者做了一些調查及史料搜集整理，詳見徐君教授的《近代天主教在康區的傳播探析》²⁸。

上個世紀80年代開始，一些學者開始重視對四川藏地傳教史的研究，發表的論文有：徐銘著〈清末帝國主義在川邊藏區的侵略活動〉，《西南民族學院學報》2期（1980年）；饒斯丹的〈在愛國主義旗幟下——康區藏族人民反對外來侵略維護祖國統一鬥陣論略〉，《西南民族學院學報》1期（1995年）；1993年，劉傳英著《巴塘藏族反教衛國鬥爭史略》²⁹出版。此書引用了大量漢文資料，以1872-1905年間發生在巴塘的五次教案為例，對清末民初時期康區巴塘天主教傳播歷史做了詳實的考證和分析，是本階段針對法國天主教藏區傳播史的一大研究成果。但是該書依然

27 李華川，〈白日昇與十八世紀初天主教四川傳教史〉，《宗教學研究》3期（2014年），頁232。

28 徐君，〈近代天主教在康區的傳播探析〉，《史林》3期（2004年），頁61。

29 劉傳英，《巴塘藏族反教衛國鬥爭史略》（成都：四川人民出版社，1993）。

延續了對天主教傳華史的「侵略範式」研究基調，有極強的「學術政治化」特徵。

80年代以後，也有一些學者避開單純從政治上「侵略」與「反侵略」的研究範式，轉向一些專題性研究，如冉光榮教授著《天主教「西康教區」述論》（1987年），內容主要根據中文文獻，對西康教區（康定教區）的演變歷史、教堂分佈、教民人數、經費和田地產做了梳理。該文分析了天主教在藏區發展困難的原因有兩個方面：首先是宗教信仰上嚴重衝突，地方土司頭人和清政府官員均不支持傳教，其次是英、法政府間的厲害衝突，阻礙了法國天主教勢力的進展。

劉君的〈康區外國教會覽析〉，《西藏研究》1期（1991年），利用四川檔案館藏的天主教川南教區法文檔案和地方檔案對傳教會在康區的活動進行分析。文章介紹了康區教會組織系統、教堂分佈以及外國教會的經濟狀況的基本情況。作者指出，教會的基本收入是地產經營，即通過購買、典當、侵佔掠奪土地。該文寫作不夠嚴謹，「史實多有舛誤之處」³⁰。

2004年，徐君發表論文〈近代天主教在康區的傳播探析〉，《史林》3期（2004年），在總結前人成果的基礎上，利用在國外發現的新資料，對近代天主教傳教士進入康區傳教的歷史加以考證。文章先回顧了18世紀中期以前天主教傳教士藏區傳教史，繼而重點梳理了19世紀中後期

30 石碩、鄒立波，〈康藏史研究綜述〉，《西藏大學學報》4期（2011年），頁70。

至20世紀50年代初，法國巴黎外方傳教會在康區的傳教活動歷史，最後對康區民眾信教的特點加以全面的分析，認為天主教在康區發展緩慢，信仰天主教的多為流落藏地的漢人或其他民族，天主教對當地人民生產、生活影響有限。

2004年，楊健吾發表〈基督教在四川藏族地區的傳播〉，其中論及傳教會在四川設教堂、辦學校、租買土地房屋的情況。認為「基督教在四川藏區的傳播始終是在與各民族傳統文化習俗，特別是藏傳佛教信仰的衝突中進行的，與傳教士們長期付出的艱苦努力相比較，基督教在四川藏區的傳播是不成功的。」³¹所據資料主要是各級地方誌和當代學者的論著。

鄧前程著〈試論清末至民國康區外國教會〉，《民國檔案》3期（2006年）主要依據四川省檔案館藏「天主教川南教區全宗」法文和中文檔案、《教務教案檔》、民國期刊和今人著作，論述清朝中後期至民國外國教會在康區的傳播、發展及其特點。認為外國教會在本質上扮演著西方列強侵略康藏地區先鋒角色，但開辦文化教育、醫療等事業有積極作用。其中涉及巴黎外方傳教會的活動。

2007年，蒲娟完成論文〈近代四川地區天主教與基督教研究（1840-1919年）〉（西南交通大學碩士研究生學位論文）。本文的特點是除了關注教案，也討論了教育與醫療事業，對天主教與基督教在四川傳播的差異及原因做了分析。由於篇幅不大，未能深入討論各種問題。

31 楊健吾，〈基督教在四川藏族地區的傳播「提要」〉，《宗教學研究》3期（2004年）。

近年來有兩篇專門討論巴塘教案的論文值得注意，一是王曉著〈巴塘教案兩則述論〉，《西南邊疆民族研究》2期（2013年），選取光緒五年及十三年發生在四川巴塘的兩次教案進行考述，試圖復原教案發生的原因、經過及議結的過程，文章認為，在那個「民怕官，官怕洋」的年代，每一次案件的處理，只會徒增百姓心中怨氣，為更大衝突的爆發埋下引線。二是王曉著〈晚清巴塘梅玉林案考述〉，《青海民族大學學報》2期（2014年），內容主要依據《教務教案檔》和其他中文資料、翻譯的中文資料，對1881年發生在巴塘地區「梅玉林被殺」教案的經過、原因及具結過程進行了考述，認為教案起因於三個原因：政治權利失衡、宗教信仰的巨大差異和當地百姓生性剽悍。這次教案的審結沒有解決根本矛盾，新教案的發生在所難免。

三、與雲南相關論著

1. 外國學者論著

法國學者施帝恩（Stephane le Gros）著、尼瑪紮西、劉源譯《「商人型傳教士」的新型宗教：法國天主教傳教士在滇西北的早期活動（1846-1865）》³²，敘述了1854年法國傳教士羅勒拿以「漢商」名義，在滇北邊境的察瓦龍境內崩卡谷地建設教點、開展傳教活動的史實，討論了當地民眾對法國傳教士及新宗教的反應，在闡述天主教對當地社會產生的影響的同時，揭示了滇西北複雜的族群關係、地方政治、經濟與宗教。

32 譯文載《西南民族大學學報》1期（2011年）。施帝恩係法國國家科學研究中心喜馬拉雅研究中心研究員。

2. 中國學者論著

專門論述雲南天主教的著作有劉鼎寅、韓軍學著《雲南天主教》³³。該書32萬字，論述了天主教初傳雲南至2003年10月的歷史，包括漢族地區和少數民族地區的情況，其主要內容自然與巴黎外方傳教會有關。該書優點一是利用了大量《雲南宗教研究·雲南天主教專輯》的資料，二是論述了新中國成立後到21世紀初的雲南天主教歷史。不足的是全部採用中文資料，包括少量翻譯成中文的外文資料，缺乏對巴黎外方傳教會和其他修會檔案文獻的利用。

昆明市宗教事務局、昆明市天主教愛國會合編《昆明天主教史》³⁴，於2006年出版。全書25萬字，293頁。該書梳理了天主教初傳雲南漸至昆明的歷史，運用翔實的資料對清末民初直至今天的昆明天主教的歷史發展進程及現狀做了詳細的描述。內容包括：天主教初傳雲南、清末民初、抗日戰爭時期、解放戰爭昆明天主教發展狀況，天主教在少數民族地區的傳播、當代天主教、神學教育及社會事業、主要教堂及人物。資料主要來源於中文文獻和部份翻譯成中文的外文文獻。該書執筆者是《雲南天主教史》的原班人員，書的內容主體雖在《雲南天主教史》中已有呈現，但本書更為詳細。遺憾的是沒有直接參考法文檔案和史料彙編等。

33 劉鼎寅、韓軍學，《雲南天主教》（昆明：雲南大學出版社，2005）。

34 昆明市宗教事務局、昆明市天主教愛國會合編，《昆明天主教史》（昆明：雲南大學出版社，2006）。

2013年6月，張樂完成碩士學位論文《昆明地區近代天主教歷史探析》。昆明是雲南首府。該文主要引用郭麗娜的著作敘述巴黎外方傳教會在中國的傳播，以及中文資料和翻譯論著，敘述了遣使會和巴黎外方傳教會在雲南的早期活動，以及昆明教區的發展史。該文的參考資料基本沒有超越2006年版《昆明宗教史》，研究緣起也未說明本文的創新之處，因而其學術價值存疑。

2014年，劉志慶發表〈雲南天主教教區歷史沿革考〉，《中國天主教》4期（2014年）。該文依據雲南省內各種地方誌、有關中國天主教教區劃分著作、中國天主教編年史，雲南、昆明天主教史，以及一本法文著作（*Les Missions de Chine, Quinzieme Annee (1938-1939)*, Shanghai: Procure des Lazaristes, 1940）對雲南各教區的成立與發展、各種教區歷任負責人等做了詳細的梳理。

2015年，劉海飛發表〈天主教與雲南邊疆少數民族的社會互動——以20世紀天主教在德宏州傣族、景頗族中的傳播為例〉，《文山學院學報》1期（2015年）。該文增添了天主教在少數民族地區傳播的個案研究。

值得注意的是，2013年有三篇基於田野調查討論雲南天主教現狀的論文發表：蔡華、昂凌發表〈雲南石林彝族撒尼人的天主教信仰——以海邑中寨村為個案〉，《西南民族大學學報》1期（2013年）。本課題組成員於2009年8月、2010年8月、2012年7月三次赴石林進行田野調查，採用人物訪談、入戶調查、參與觀察等調查方法，收集整理形成本文。論述天主教傳入石林彝族自治縣的歷史，涉及傳

教會傳教士鄧明德、韓光濟。認為傳教士在傳播其信仰的同時，也傳播了西方的文化和現代科學技術，對彝族撒尼人的社會變遷產生了重要影響，甚至改變了撒尼人的文化傳統和行為方式。主要篇幅是對當前海邑中寨村信教現狀的考察分析，結論是：「由於彝族人在信仰上的原生態特徵和功利性，他們在對天主教的信仰中出現了不穩定的現象，且成為了當地彝族人的信仰容易受到外部環境的衝擊或人為因素的干擾而變型的緣由所在，從而出現了在信仰上的『回歸』。」這裡的「回歸」是指回到原來的鬼神信仰中。

孫琬塘發表〈雲南天主教的現狀與思考〉，《雲南社會主義學院學報》1期（2014年）。該文認為：總體而言，從思想觀念層面看，雲南天主教與全國基本同步，在神學思想方面按照天主教教會與梵二會議精神來解釋聖經與教義。從政教關係層面看，天主教與政府的關係是和諧的，但一些存在的客觀問題也必須正視。一是中梵關係的非正常化與國內外整體背景對雲南教會的影響與衝擊客觀存在；二是部份相關宗教管理部門人員的專業知識、素質不高，也是影響天主教的一個重要因素；三是多年來對包括天主教在內的洋教形成的「左」的思維慣性仍然存在，而不利於客觀全面理性地對待天主教。福傳方面，目前雲南天主教會神父比較缺少，全省約20萬教友，只有不到30位的神父在從事牧靈服務工作，無法滿足廣大教友的靈性渴求與生活所需，新信徒增長緩慢。利益與慶典、宗教教育方面也存在一些問題。作者針對這些問題提出了自己的一些應對思想，希望有關方面積極引導天主教健康發展，與雲南社會和諧相處。

楊林、孫琬瑋發表〈天主教與雲南社會相適應的本土化研究〉，《呂梁學院學報》4期（2013年）。本文以天主教大理教區為個案，論述作為外來宗教如何在雲南少數民族地區傳播，以及在發展過程中不斷吸收和融合各少數民族的風俗文化內容，使教會在本地區的發展呈現出民族化、本土化的特徵。文章首先介紹大理教區歷史源流及現狀，然後以主要篇幅論述天主教在大理本土化中在教產、經濟、信仰、教育、慈善和社會服務、禮儀與節日、政教關係等方面存在的問題，並提出了一些應對的思路。

對雲南藏區的研究有兩篇文章值得注意。第一篇是潘發生撰〈帝國主義在雲南藏區的侵略活動〉，《西藏研究》4期（1997年）。本文主要依據地方文獻，對天主教在位於滇川藏三省交界的滇西北迪慶高原的中甸、維西和德欽（清代和民國時期稱阿墩子，隸屬維西）的活動加以論述。論文的基本觀點是：帝國主義列強在迪慶高原以「傳教」為藉口進行精神征服，以「遊歷」為幌子竊取情報，以「考察」為名掠奪資源以及殘殺無辜藏族群眾，雲南藏區人民進行了反帝愛國的悲壯鬥爭。第二篇是胡夢茵、黃劍波發表〈滇西藏區地方社會中的天主教——作為分類體系的宗教與村落生活「秩序」的踐行〉，《華東師範大學學報》2期（2017年），距前一篇發表時間剛好20年。該文通過對雲南省迪慶藏族自治州德欽縣茨中村的天主教的人類學觀察，理解當地天主教在村落中的存在，以及其與藏傳佛教的關係。論述了茨中地區在天主教傳入之前藏傳佛教信仰非常強盛，而天主教傳入該地，歷經教案衝擊、政治主體更替，今天最終在村落內部形成與藏傳佛教並存的局

面。茨中村的天主教和藏傳佛教的博弈，背後乃是歷史記憶中的天主教「藏民」與藏傳佛教的「納西」兩者互相融合，共同重構村落的過程。這是一篇討論傳教會傳教士到藏地建立教會以及對當前社會還在產生影響的論文，學術價值頗高。從這兩篇文章的論述風格，可以看到對基督教傳教史研究學風的改變。

四、與貴州相關論著

正如曾志輝、張麗所言：「以往學界更多關注近代基督教在四川和雲南兩省的傳播與發展，對同屬西南的貴州基督教史的研究則較為不足。」³⁵事實的確如此，筆者在搜集傳教會與貴州相關的論著時所獲不多，並且高品質的論著亦少見。

周健鐘著《貴州三「教案」》³⁶於1980年出版。小32開本，正文178頁。該書對青岩、開州和遵義教案產生的原因、發展過程、處理結果做了簡要的論述。採用的資料以中文為主；法文資料採用了《巴黎外方傳教會志》和《貴州教案》，未注明原件作者、名稱等資訊。本書出版於「文革」結束不久，故在觀點上遵循傳統的政治導向。

2001年，林建曾發表〈試析近代貴州天主教的發展及其傳教特點〉，《貴州社會科學》1期（2001年）。作者主

35 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〉，《貴州文史叢刊》4期（2010年），頁49。

36 周健鐘，《貴州三「教案」》（貴陽：貴州人民出版社，1980）。

要依據中文資料（含2種翻譯的中文資料）進行寫作，認為巴黎外方傳教會傳教活動得到法國政府的支持，同時貴州社會也存在容納、接受天主教的文化心理因素。天主教在貴州盛傳有四個特點：第一，充份利用政治力量保護。如傳教會憑藉不平等條約的保護，讓大批傳教士深入貴州各地，同時與地方官吏改善關係，利用官府力量發展；第二，自上而下建立完善的組織系統；第三，注重有序地培養本地傳教人員；第四，有一批富有宗教熱忱，勇於獻身的中文神職人員。

2006年，程昭星發表〈法國天主教傳教士在黔西南〉，《貴州社會科學》2期（1986年）。該文主要依據天主教愛國會編的《帝國主義利用天主教在貴州的侵略活動》、《安龍教區帝國主義侵略活動概述》和《貴州文史資料選輯》等，對傳教會在龍安布依族中的傳教活動做了批判性的論述。

2007年，文永輝發表〈從宗教市場論視角看天主教的「處境化」——以貴州甕安縣草塘鎮為中心的人類學調查〉，《西南民族大學學報》5期（2007年）。該文通過對貴州省一個鄉村社區的天主教的田野調查，展示了天主教在日常生活和葬禮、敬祖等問題上的處境化問題。筆者認為，正是農村大量的天主教徒具有極深的民間宗教信仰背景，從而使天主教的高度處境化能自然地進行。站在宗教市場論的視角看，這恰好說明潛在的信徒在儘量多地保留原有宗教資本的情況下，更易接受天主教這一新的宗教產品，這為天主教佔領市場提供了極大的動力。雖然這篇

文章的分析比較客觀，但沒有利用歷史文獻說明甕安縣天主教傳播歷史，缺乏該地民眾信仰天主教歷史與現實的對比。

曾志輝、張麗撰寫的〈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〉，《貴州文史叢刊》4期（2010年），將多次實地考察獲得的資料情況和保存地資訊，提供給學界。文中介紹的貴州天主教史料保存地有省市級檔案館、各級圖書館、各級政協文史委員會、各級方志辦公室、各級統戰部、宗教局資料室，以及天主教教區檔案館和愛國會資料室等。對法國、中國、香港存有巴黎外方傳教會檔案或外文資料的機構也進行了頗為詳細的介紹。該文還對近代以來貴州天主教資料的整理情況作了介紹。對於打算研究貴州天主教或傳教會歷史的學者來說，閱讀該文，即可按圖索驥尋求需要的資料。因此，本文的學術價值頗高。

另外有三篇文章：陳麗豔著〈巴黎外方傳教會利用天主教對近代貴州的侵略〉，《貴州文史叢刊》3期（2002年）；明秀麗著〈天主教在貴州的早期傳播〉，《貴州社會科學》7期（2002年）；王文慧著〈明末清初天主教傳教士在貴州活動的述評〉《開封教育學院學報》12期（2015年）。這些文章均有作者的一得之見，但遺憾的是，或者無引文注釋，或者是以中文二手著作為來源，或者注釋不規範。

最近兩年，《中國天主教》刊載了幾篇有關貴州天主教的論文：劉志慶，〈貴州天主教教區歷史沿革考〉，4

期（2015年）；徐文靜、納光舜，〈貴州天主教修院考述〉，6期（2015年）；納光舜、習羽，〈民國時期貴州天主教興辦普通教育概述〉，《中國天主教》3期（2016年）；夏風豔、納光舜，〈清末至民國時期貴州天主教杜恩惠公益事業〉，5期（2016年）。除劉志慶論文合乎學術規範外，其他幾篇陳述了事實，豐富了傳教史研究成果，但沒有注明資料來源，不利於學者做進一步查考。

五、幾點看法

從上面所述可以看到，中國改革開放以來，特別是近20年來，國內外有一批學者利用中外檔案、史料，或者運用人類學、社會學的理論和方法，開展田野調查，從事西南數省乃至全國巴黎外方傳教會的傳教史研究，並取得了一批成果。筆者擬對研究現狀、拓展空間以及運用何種語言資料發表一些看法。

1. 研究現狀

就雲貴川三省區的傳教史研究成果看，對四川天主教的研究著作比較突出；有關貴州的傳教史中外文資料很豐富，但其研究成果卻比較少，而且整體學術水準不高；關於雲南傳教史的研究數量和品質居中。此外，對四川藏區和雲川藏區的研究論文也比較多。

關於巴黎外方傳教會在四川傳教史研究，採用傳教會檔案和史料，並以傳教會活動為主題的博士論文有三篇（郭麗娜、韋羽、胡曉），各自在視角上、材料上、論述範圍上

都有超越前輩學者之處，為深化四川天主教研究做出了獨特的貢獻。但三篇論文從教會史的縱向和教會事工的橫向上看，還稱不上全面厚重之作。

從中國已發表的論文看，討論教案和侵略的比例仍然較多，討論中西文化交流的較少；利用歷史文獻研究歷史事件的較多，進行田野調查研究當前狀況的較少；利用中文文獻的較多，利用外文文獻的較少。造成這個局面的原因，一是學者們過去大多數能看到的是清代檔案或者經整理的檔案彙編，而清代官方檔案基本上以防範傳教士傳教和處理教案為中心；二是中國學者懂法文的少，無法充份利用傳教會檔案；三是從反對帝國主義侵略的立場研究教案的成果容易發表；四是進行田野調查需要較多的經費支撐，並且非常辛苦。

筆者發現，現有的一些傳教會研究著作中，較少運用巴黎外方傳教會館藏傳教士信件手稿，大部份依靠報告資料彙編、傳教士傳記，以及巴黎外方傳教會檔案館亞洲網站上所整理提供的資訊等。甚至有的論著對傳教會法文檔案資料彙編及中文史料彙編使用也不多。筆者建議，對於一些重要的歷史事件和人物，有條件的情況下最好還是利用或者核對原始檔案。

2. 拓展空間

湯開建教授認為：「只有通過一個個地區、一個個修會、一次次教案的專門研究，才有可能把這些沉積湮沒在梵蒂岡、巴黎、馬德里、里斯本等地的各修會檔案館多語

種西文檔案發掘出來。基本的傳教事實都搞不清楚，基礎的文獻史料絕大部份還不為研究者知道，就不要奢談什麼「理論範式」「轉換範式」。³⁷就西南數省關於傳教會的研究而言，雖然有一些成果，但還很不夠。有關西南天主教的外文史料非常豐富，但翻譯成中文的很少，原文被學者直接利用的也很少。就西南幾省的研究現狀來看，藏區的研究成果最多，其次是四川、雲南、貴州。貴州在清代中期曾發生多起教案，中外史料均有記載，但描述和觀點差異很大。這些缺陷為學者們留下了很大的發展空間。隨著巴黎外方傳教會檔案的開放和整理出版，以及國內學者研究熱情的高漲，這些研究不平衡的狀況有望改善。

3. 資料語種

關於資料語種，即用中文資料還是外文資料做學術研究的問題。

15年前，秦和平教授對於使用中文資料的問題，提出過自己的看法，他說：「這些年來，一些人認識論著多看其引用的外文資料數量如何，以『蝌蚪文』作為評價學術水準的標準。外文資料固然十分寶貴，然而，查閱者知道，難以查詢的不是外文資料，卻是中文資料。洋文資料是公開的、聯網的、互惠的、複印方便的。查閱中文資料，因種種因素的限制，歷來就不稱心如意，近年更加困

37 湯開建，〈中國天主教史研究的新進展——從〈明清之際西班牙方濟各會在華傳教研究（1579-1732）〉說起〉，《中國史研究動態》10期（2006年），頁20。

難……」³⁸接著敘述了尋找資料的諸多障礙，真是憤懣之情，浮出紙面。秦教授這段話其實是想說明中文資料來之不易，以其可以寫出好作品。

湯開建教授則是反對在天主教史研究中僅僅使用中文資料的，提出「兩條腿走路」的方針。他於2006年指出「國內天主教研究的現狀」之一：都有一個共同的弱點，偏重中文史料的引用與研究，對外文史料的引用與研究很少涉及，甚至缺失，「雖然我們不斷地強調中國早期天主教史研究要將中、西文史料並舉，但不可否認的事實是，天主教在華傳播史中最為主要的構成是西文多種語種史料，而不是中文，……而要走到中國基督教史研究的前沿，兩條腿走路的方針必不可少。一條腿必須站在堅實的中文檔案文獻的基礎之上，另一條腿則必須邁進浩瀚無涯的各種西語檔案文獻的海洋之中，缺一不可。」³⁹

那時行成這一現象的原因在於：清末民初在華天主教傳播的主體為法國巴黎外方傳教會，大量法文檔案資料存放在法國巴黎的總部，而國內學界恰恰缺乏對這些重要資料的佔有；同時，國內掌握法語語言工具的研究人員數量也比較少。然而時間又過去了11年，大量中外文檔案經過整理對外開放，大量彙編資料被公開出版，一批掌握法語的青年學者成長起來。因此，筆者認為，目前研究資料不是重要問題，每個學者可以根據情況採用何種文字進行研

38 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），自序頁19-20。

39 湯開建，〈中國天主教史研究的新進展——從〈明清之際西班牙方濟各會在華傳教研究（1579-1732）〉說起〉，《中國史研究動態》10期（2006年），頁17-19。

究。例如中國學者可以開展以中國人為敘事主題的研究；對於沒有掌握中文的外國學者來說，同樣可以利用傳教會的法文資源展開研究。李天綱教授也認為基督宗教的研究憑藉中文資料還有很大的發揮空間，不過他並不反對使用外文資料做研究⁴⁰。筆者亦認為，對於同時掌握法文和中文（特別是古漢語）的學者來說，開展研究將如魚得水，更加瀟灑自如。

40 李天綱，〈中文文獻與中國基督宗教史研究〉，張先清，〈史料與視界：中文文獻與中國基督宗教史研究〉（上海：上海人民出版社，2007），頁1-27。



再論偽滿洲國天主教會與 日偽政權的關係¹

徐炳三²

Abstract: In the period of time that Northeast China was occupied by Japan, the Vatican maintained a good relationship with Manchukuo. Both parties not only established diplomatic relations, the Catholic Church even carried out goodwill orders that all the Catholics in Northeast China had to put into practice in everyday life. The puppet regime of Manchukuo gave corresponding returns to the Vatican, but its monitoring and strikes against Catholic Church's potential threats never stopped. Especially after the Pacific War, it eliminated its enemies in the Church. The Vatican actively ingratiated herself with Manchukuo not only because of Japan's strong political pressure and public propaganda. The Vatican's purpose was to protect her evangelization advantages, while Japan's purposes were to rebuild its international image, make

1 基金專案：教育部青年基金項目（15YJ770039），「日本對華宗教調查及其政治目的（1900-1945）」。

2 作者為歷史學博士，華中師範大學中國近代史研究所副教授，研究方向為中國基督教史。

the Catholics support the war and, at the same time, clear out any potential political forces in the Church. The interests and conflicts between the two parties was the origin of the special relationship between the Vatican and the Puppet Regime of Manchukuo.

中國東北淪陷時期，天主教會與政權的關係因涉及到戰時梵蒂岡與中日兩國的政治互動而久為學界所關注。目前學界討論的焦點是梵蒂岡是否承認偽滿洲國的問題，且學者關注的重點大多為梵蒂岡，對偽滿天主教本身的資料利用有限。³有鑑於此，本文在前人研究的基礎上，試利用偽滿天主教會的相關文獻，就天主教會與偽滿政權的關係發表一點淺見。

本文所用文獻主要來自偽滿時期的天主教刊物《滿洲公教月刊》。該刊是偽滿天主教期刊中涵蓋面最廣、輻射面最大、代表性最強、保存最完整的刊物。該刊創刊於1935年6月，是法國巴黎外方傳教會創辦的中文刊物，發行機構為奉天市小南關天主堂公教印書館。該刊作者主要為天主

3 參閱顧長聲，《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，2004）；顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民出版社，1996）；顧衛民，《中國與羅馬教廷關係史略》（北京：東方出版社，2000）；顧裕祿，〈梵蒂岡承認偽滿洲國實錄〉，《中國宗教》2期（2005年）；顧裕祿，《中國天主教的過去和現在》（上海：上海社會科學院出版社，1989）；顧裕祿，《中國天主教述評》（上海：上海社會科學院出版社，2005）；陳方中、江國雄，《中梵外交關係史》（台北：台灣商務印書館，2003）；Giovanni Coco, *Santa sede e Manciukuo, 1932-1945* (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2006)。目前以偽滿文獻研究天主教與偽滿關係的文章十分稀少，僅見吳佩軍，〈20世紀上半葉東北天主教史的考察——以黑龍江省海倫縣海北鎮為例〉，《外國問題研究》3期（2010年）；吳佩軍，〈羅馬教廷、東北天主教會與偽滿洲國〉，《外國問題研究》3期（2011年）；吳佩軍，〈太平洋戰爭時期的四平集中營——偽滿當局對東北境內同盟國天主教神職人員的政策〉，《外國問題研究》4期（2011年）；吳佩軍，〈偽滿時期的政教關係——以天主教廷吉教區為中心〉，《外國問題研究》1期（2013年），等等。

教神父、信徒、學生等，讀者群也基本為教內人士，最大發行情約1,700份。現可查閱到1935-1941年共7卷77期，總量不少於3,000頁。《月刊》主要內容為天主教教義、歷史與現狀，欄目包括論壇、論著、聖教道理、歷史、公教教育、國內教務新聞、國外公教新聞、譯著、文藝、雜俎、雜記等等，是研究淪陷區天主教及其政教關係不可多得的重要文獻。

一、教廷與偽滿親善有事實為據

以陳方中、江國雄、科科（Giovanni Coco）等為代表的一些學者認為，教廷承認偽滿以及與偽滿親善均出自日本的宣傳，以期望藉此把不利的國際輿論變為有利，而教廷出於傳教利益，對這種宣傳採取模稜兩可的沉默態度。這種觀點很值得商榷。教廷是否承認偽滿及其所派的主教高德惠（Bishop A. Gaspais）為外交官姑且不論，僅就教廷主動與偽滿親善的史實而言，天主教會本身就有足夠的證據可資證明。偽滿天主教期刊《滿洲公教月刊》上刊載的幾篇文章為最有力的證據：

一）教皇贈送溥儀紀念品。1935年11月，高德惠遵羅馬教皇囑託，將一件紀念品通過偽滿高官贈給溥儀。這是一尊教皇的純金聖像，高三寸五分，寬二寸，據說價值一萬五千意幣。新聞作者評論說：「此等紀念品，教皇只以獻於各國元首，今以恭獻於我滿洲國大皇帝陛下，可使教皇廷於我國之親善，益趨深厚雲。」⁴

4 〈羅馬聖父恭獻皇帝陛下紀念品〉，《滿洲公教月刊》卷2·1期（1936年），頁18。

二) 高德惠與偽滿高官互訪。1935年11月18日，高德惠從梵蒂岡返回長春，受到偽滿外交部官員的歡迎。21日高德惠訪問偽滿宮內府、國務院、外交部，次日張外交部大臣回訪。23日偽滿外交部大臣張景惠在中銀俱樂部宴請高德惠，陪伴者還有偽滿民政部大臣、文教部大臣、外交部次長等政要。⁵

三) 高德惠覲見溥儀。1935年12月2日，高德惠以教皇代表身份，偕沙司鐸在偽皇宮勤民樓東便殿覲見溥儀。覲見過程行嚴格的宮廷禮節，其後入客廳，談論梵蒂岡教廷及教務諸事。⁶

四) 偽滿使團覲見教皇。1938年9月13日，偽滿以韓雲階為團長的特別使節團覲見教皇，贈送溥儀書翰和玉香爐一座。教皇致詞表示感謝，並祝福滿洲國，表示要發展友好關係，同時回贈金質紀念牌一枚。⁷

五) 教皇致溥儀書函。該書函撰寫於1938年10月12日，目的是答謝韓雲階使團訪問情誼，向溥儀表示問候。⁸

六) 德國納粹使團拜訪高德惠。1938年德國納粹18人訪問偽滿，專程拜訪高德惠。教廷代表部懸掛教皇國國旗、偽滿洲國國旗和意大利國旗，學生持國旗列隊歡迎，放意

5 參閱〈高大主教歸滿應酬忙，張外交部大臣為設洗塵宴〉，《滿洲公教月刊》卷2，1期（1936年2月），頁17。

6 參閱〈高大主教覲見皇帝陛下〉，《滿洲公教月刊》卷2，1期（1936年2月），頁19。

7 參閱〈滿洲帝國特使團訪問教皇廷之一瞥〉，《滿洲公教月刊》卷5，2期（1939年），頁66-67。

8 參閱〈教宗致滿洲皇帝書翰〉，《滿洲公教月刊》卷5，3期（1939年5月），頁98。

大利國歌，學生行法西斯黨舉手禮。接著偽滿國務大臣、駐滿使領館、協和會分別宴請德國使團，高德惠均偕若干神父參加。⁹

七) 偽滿政要悼念逝世教皇。1939年2月10日，教皇庇護十一世逝世，14日偽滿政要前往高德惠處弔唁，並向教廷發電報慰問。¹⁰17日偽滿安排在長春舉行追悼大祭，偽滿洲國各部長、關東軍、偽滿團體、駐偽滿的外交使團均有參加。¹¹

上述7則史料刊載於教會刊物，並非日本方面的輿論宣傳。除此又有其他史料佐證，史實很難推翻。這些事件的核心人物高德惠，其行為帶有很強的主觀性和主動性，很難用偽滿政治脅迫來解釋。比如1936年2月，高德惠在巴彥分教區慶祝耶穌聖誕大會上發表的演講，就將自己向偽滿附庸示好的低姿態暴露無遺：

敝主教自客歲九月間恭承教廷訓令特任駐滿全權大使，由羅馬聖京回滿新京後，即詣宮內府覲見康得，呈捧紀念品，赴約外交部張大臣與日本南大使歡宴中談及建國精神以道德仁愛為本，那麼與天主教教義是相符合的。所以今天回想起來，天主教十誡中第四誡是命我們孝敬父母，

9 參閱〈意親善使節團抵京拜見教皇代表〉，《滿洲公教月刊》卷4，6期（1938年6月），頁178-179。

10 參閱〈教皇駕崩新京的經過〉，《滿洲公教月刊》卷5，4期（1939年5月），頁111。

11 參閱〈在京舉行羅馬教皇追悼典禮哀榮〉，《滿洲公教月刊》卷5，4期（1939年5月），頁112。

廣義來說，造天地的天主也是父母，治撫民眾的皇帝長官，也是父母，生育自己的也是父母，所以信教的本分，須絕對遵守第四誡，為造我者祈求，為治我者祈求。孝敬他們，聽命他們，這樣才配稱新教友呢。際此盛會，敝主教得與地方軍政長官、法團首領，作天緣之晤會，對巴地政教前途，誠報極誠摯極歡樂之希望。蓋由是兩方接觸，彼此諒解協助，不特民教兩安，即於國策前途亦有裨益，謹請諸位從此繼續聯絡感情，永矢勿懈，這才是本主教的希望！¹²

高德惠的這篇講稿，通篇都在宣揚天主教會臣服和服務於偽滿政權的合理性和必要性，所用詞彙極其符合偽滿官方宣傳用語。最為意味深長的是，高德惠第一句話就自稱「駐滿全權大使」，這無異於公然承認梵蒂岡與偽滿洲國的正式外交關係。或有人認為，這一講稿可能是他人代庖，但是即便稿件並非出自高德惠之手，但卻由他宣讀，他不可能不瞭解其中的意涵，基本可以認定他首肯了講稿中的表述。這一演講完全是發表在教會內部，並非與偽政權打交道，完全沒有必要通篇談政治，這足以證明他對偽滿示好的主動性。如此一來，試圖為高德惠的行為尋求辯護就變得蒼白無力。那麼，高德惠的行為能代表教皇麼？教皇的觀點是否與高德惠一致？不妨看看1938年教皇庇護十一世給溥儀的信函：

12 夏書麟，〈巴彥分教區慶祝耶穌聖誕一九三五周年紀念大會盛況〉，《滿洲公教月刊》卷2，5期（1936年5月），頁142。

皇帝陛下：

謹祝健康與福祉！

前九月，貴特使韓雲階閣下，曾銜鈞諭，來廷拜訪，捧呈陛下禦翰。承禦祝宗座昌盛與進展，衷心著實銘感！朕甚願貴國亦如祝我者之昌盛與進展！所贈名貴香爐，亦無任感荷。由此物推知：皇帝陛下御用意誠極微妙深遠，蓋以爐中香雲，象徵朕之祈禱天主之馨香，上升九天。誠然，朕早夕不輟為貴國及全人類祝禱和平及真正福祉。近數年來，在滿天主教信徒，及其一切事業，莫不享受合法之自由。故朕不能不藉此翰使便，向皇帝陛下屢申謝忱。可知，陛下已確信天主教信徒，對於尊君，愛國，奉公守法，絕不肯後於任何人也，朕仍繼續為皇帝陛下及貴國臣民祈禱全能天主，保佑一切昌大及福祉！

一九三八年十月二十日

書於羅馬近郊加斯得爾別宮¹³

這封信函充滿了教皇對溥儀的溢美稱頌之辭，可見教皇與高德惠對偽滿的態度並無二致。信函中反映出教皇急切希望日偽能夠保障天主教教徒安全，並保證天主教順利發展的願望。教皇對日本的侵略性並非不察，而是為了宗教利益做出了妥協，只是這種妥協以犧牲正義和教廷的名

13 〈教宗致滿洲皇帝書翰〉，《滿洲公教月刊》卷5，3期（1939年5月），頁98。

聲為代價。種種事實表明，羅馬教皇在日偽統治者眼中已經等同於一位世俗的國家元首，而東北天主教會的上層機構已然成為教廷駐偽滿的政治代表機構，高德惠則成為教廷駐偽滿的全權大使。

二、高德惠將教廷親善令廣泛推行

中國大陸學者顧長聲、顧衛民、顧裕祿等人認為，教廷承認了偽滿並與之友好往來，並從不同管道徵引了上述部份史料，但他們很少論及偽滿親善政策的推行情況。這些細節更能證明，天主教方面對於雙方關係的表述絕非模稜兩可，而是有十分明確的指向。

教皇命令的忠實執行者仍是主教高德惠，他將上述政策推行於整個東北教區。1935年6月，一份冠名「滿洲國全體主教佈告」的文件刊載於《滿洲公教月刊》創刊號上。佈告引用保羅的話：「汝當通知，雖為教民，亦屬於皇帝官長權下」，要求東北信徒「凡無礙教規者，均宜惟命是從。一切言行，凡有礙滿洲國者，一律遠避，除竭力愛國以作表率外，尚宜虔祈天主，恩賜皇帝福壽無疆，國泰民安。」¹⁴這一佈告無疑秉承了教皇的原則。1936年10月，天主教會號召信徒為統治者祈禱，希望統治者不為物質主義、權術主義、過激的愛國主義等言論所迷惑。¹⁵每逢偽

14 〈錄康得元年滿洲國全體主教佈告〉，《滿洲公教月刊》卷1·特刊（1935年6月），頁1。

15 〈十月祈禱會總意：為在上位者〉，《滿洲公教月刊》卷2·10期（1936年10月），頁297。

滿建國紀念日，天主教會都會要求東北信徒懸掛偽滿國旗慶祝，「並於各教堂內，皆行公同祈禱，恭誦經文，虔求天主，賞賜皇帝，福祚綿長，國泰民安，以貫徹精神之慶祝。」《月刊》還專門編制東北天主教統一的禱文《求為皇帝誦》及《求為官府誦》，分別如下¹⁶：

吾主天主，神人萬物之主，無始無終，無極尊榮，主生我育我，知我兆眾，不能和睦，以至爭鬥傷殘，誕生皇帝，治我撫我，一切恩德，皆主潛伏默佑，以致國泰民安，但我受國恩，願報未能，惟懇切求主，佑我皇帝，身泰神清，聰明睿智，子孫福壽，國祚綿長，恆享太平，阿門。

吾主天主，統禦天上萬神，暨世間百職，至義至公，無善不賞，無惡不罰，神導我善，拒我惡，佑我於陷溺，又命官府蒞我，以善諭我，以刑儆我，使我循規蹈矩，不至獲罪於主，種種美範，我今懇切求主，加佑本國官府，助其義智慈斷，上敷於善政，下化良民，敬主愛人，共沐永福，阿門。

天主教會在對外宣傳方面，也毫不避諱對偽滿政權的逢迎態度。1938年1月10日，奉天天主堂神父閻書青通過廣播，公開向社會演講天主教對於偽滿繁榮、「聯日反共」、「忠君愛國」的貢獻，他如是說：

16 〈建國紀念日謹話〉，《滿洲公教月刊》卷2，3期（1936年3月），頁65。

自從中國事變以來，滿洲國於盟邦大日本國，為了不可分離的關係，已在同一陣線上防共，而天主教，按教理之根本原則，亦不得不防共，不肯不防共，況且，數十年來，羅馬教皇，屢頒通諭，命主教，司鐸，教友等，對於共產主義的行為與思想，盡力避免之，根絕之。我滿洲國皇帝陛下回鑾詔書上有云：「政本所立在乎仁愛，教本所重在乎忠孝」，這兩句話正與天主教教義吻合，天主教最重要的誡命，就是「仁愛」、「忠孝」，耶穌說：「你們愛人，才是我的徒弟」，天主教的大偉人聖保祿說：「為教徒者，當忠君愛國，完納錢糧」，可見要當好教友，必須忠君孝親，友愛諸人，所以說天主教對於滿洲國有利益，這是證諸事實的。¹⁷

此為偽滿某些普通神父關於政教關係言論的代表，同樣秉承了教皇的意志。而且，上述言論並非針對教會內部，而是面向整個社會的表達，其負面影響也超出了教會以及宗教的層面。類似情況比較普遍，比如1936年2月刊載於《滿洲公教月刊》上的文章，是洮昌道主教在四平街私立中學的一次學生典禮上的演講，他宣稱：「應該怎樣幫助滿洲國的進展上，文化上，道德上，及其他等等的事情，凡屬我聖教會，力量所能達到的，都當盡力為之。」

「現在我們學校裡，所定的規程，完全按照我皇帝回鑾的訓民詔書，不外乎教忠教孝，怎樣和友邦親善，以謀共存共榮的幸福，並且要力矯學生的一切惡習，和不良嗜好，

17 《天主教之於滿洲國》，《滿洲公教月刊》卷4，7期（1938年7月），頁217-219。

完全要使之歸於道德的路途上，做一個忠君親上的國民，這就是我們聖教會，設立學校的本意。」¹⁸同年5月載於《滿洲公教月刊》的一篇長文，強調天主教與政治並不矛盾，從天主教教義、慈善事業和與各國交換使節等方面論證教會對偽滿政治的價值。¹⁹

此時的《滿洲公教月刊》出現相當數量的溢美日偽政權的文章。此類論述多為教會學校學生的文論，大都放在每期最後「學生文壇」一欄中，從文章題目即可窺其一斑，比如〈我滿洲國前途之希望〉、〈滿洲樂土〉、〈日滿提攜為東亞和平之基礎說〉、〈日本友邦對我滿洲國援助之感想〉、〈友邦承認我國第四周年紀念感想〉、〈詔書奉戴式志感〉、〈慰問軍警書〉、〈滿洲國民無苦無憂〉、〈王道樂園裡的兒童使命〉、〈吾滿洲國民應注意事項〉、〈宜如何作滿洲國民〉等等。年輕的學生缺乏辨別能力，顯然這些論題或者為教會的指定，或受教會政治態度的影響。與此類意識相左的稿件未必沒有，但估計難以刊載。《月刊》有自己的審查制度：「惠賜之稿，必須為曾經本區主教府，或由本區主教特派與本刊編輯部通訊之負責司鐸裁可而有相當證明者，寄『新京天主堂滿洲公教月刊編輯支部』，否則拒絕揭載。」²⁰這一審稿制度實則代表了天主教會領導層的政治態度。

18 〈四平街天主堂私立英文初級中學第一級學生畢業典禮之盛況〉，《滿洲公教月刊》卷2，2期（1936年2月），頁48。

19 參閱〈公教是否為國家政治進展途徑上之阻力〉，《滿洲公教月刊》卷2，5期（1936年5月），頁129-130。

20 〈徵稿簡章〉，《滿洲公教月刊》卷1，4期（1935年12月），尾頁。

教廷對日偽政權的另一個重大讓步，是在東北率先鬆動了禮儀之爭的禁令，並由高德惠推行於偽滿教區。康熙時期，教廷因堅決禁止中國天主教徒尊孔祭祖，導致天主教在華傳教事業的終結。1934年，偽滿強制所有臣民必須祭孔，再次在教會學校內部引發禮儀衝突。次年2月27日，高德惠致信偽滿外交部文化司，詢問祭孔的意義。官方的答覆是，孔子只是一位聖人，祭孔只是為了培養民眾愛國主義的需要，並無宗教含義。得到官方的申明後，高德惠於3月12日召集各教區長在長春開會，就祭孔的具體情況制定應對方案。該方案規定，除了禁止直接為孔子設立祭壇、分享貢品等少數專案外，大部份內容是被允許的，比如教會學校懸掛孔子像，向孔子像和孔子排位鞠躬，為建孔廟捐資，唱讚美孔子的歌曲，參加私人葬禮等等。如果確實涉及偶像崇拜卻迫於政治高壓而無法迴避時，天主教徒可以選擇勉強應允、消極參加，以避免遭遇麻煩。會後，高德惠記錄下討論結果發往教廷。5月28日，教廷傳信部部長回信給高德惠，稱傳信部和教皇對此事已作過討論，完全同意長春會議做出的決議。就在此前兩天的5月26日，傳信部致函日本宗座代牧，對祭祀神道教的禮儀也予以解禁。至此教廷在禮儀之爭問題上徹底向日偽屈服。²¹

三、日偽政權給予教會充份的回報

羅馬教廷對偽滿的親善態度得到相應的回報，這些細節同樣被學界所忽視。日偽政權出於政治上的考量，對

21 參閱蘇爾、諾爾編，沈保義、顧衛民、朱靜譯，《中國禮儀之爭：西文文獻一百篇（1645-1941）》（上海：上海古籍出版社，2001），頁166-174。

東北天主教會給予一些優惠政策。東北天主教會的各項事業在淪陷時期並沒有遭到毀滅性的打擊，教徒數量增長較快，教會事業有所發展。僅以文字事業為例，日偽政府不允許東北新教傳教士和信徒隨便發表論述，只有日本教會在東北創辦的幾種日文刊物尚能存活。²²而同時期天主教各種文字的刊物達13種之多，其中8種是東北淪陷後創刊的。²³為表示對天主教刊物的重視，一批偽滿要人在《滿洲公教月刊》創刊扉頁上題詞，如偽國務總理胥題詞「以善養人」；偽參議府參議沈瑞麟題詞「為善最樂」；偽立法院秘書長劉恩格題詞「諸惡莫作，眾善奉行」；偽滿參議增韞題詞「道德是輔」；偽新京市長金壁東題詞「敬天護國」，等等。²⁴

日偽經常對教會事業進行獎勵以示優渥。比如長春天主教仁慈堂受到日偽的重視。仁慈堂是聖方濟各會創建於1910年代的慈善機構，除辦教育外，還開設了養老院、孤兒院、施診所等慈善部門，因有利於社會秩序穩定而頗得偽滿政府的青睞。1935年11月，滿鐵總裁松岡洋右偕同滿鐵要員，訪問了仁慈堂。²⁵1936年3月，偽政府授予仁慈堂獎狀一張，銀盾一座。²⁶再如位於長春西北75公里處的天主教村

22 參閱《宗教調查資料第7輯：基督教調查報告書》（偽滿民生部厚生司，1940），頁783。

23 參閱Rudolf Lowenthal, *The Religious Periodical Press in China* (Peking: The Synodal Commission in China, 1940)，附表。

24 參閱《滿洲公教月刊》，卷1，特刊（1935年6月），扉頁。

25 參閱〈松岡滿鐵總裁參觀仁慈堂〉，《滿洲公教月刊》卷2，1期（1936年）。

26 參閱〈新京市政府表彰動績授予仁慈堂獎狀及銀盾〉，《滿洲公教月刊》卷2，4期（1936年）。

小八家，同樣被偽政府樹為模範。小八家村與近代東北天主教淵源甚深，早在1840年，法國神父就在此建堂開教。經近百年的經營，1937年，該村已經有修女八十餘人，幾乎全民信教，村中教堂、郵局、學校等一應俱全，並設有自衛團，治安與秩序良好。偽滿時期，協和會控制了該村的基層組織，1934年，在長春協和會總會會員松川平八的策劃下，小八家兩級小學學生赴長春參加本高等女校舉行的日滿交歡大會，「自此日滿要人，往此村遊覽者日益增多。」鑒於小八家村在社會慈善事業方面的貢獻，偽滿中央社會事業聯合會獎勵該村教會獎章一枚、證書一件、補助金若干，該社總裁臧式毅專門發文對法國神父廉德清進行表彰。²⁷類似天主教神父個人因辦教育、慈善等而受偽政府獎勵者還有很多，並非小八家的特例。²⁸

偽滿政府常常派遣各級官員參加各類天主教慶典，以示對教會的關懷，實則具有控制和利用目的。比如1935年12月，四平街天主堂英文初級中學舉行畢業典禮，梨樹縣視學、教育會會長與會訓詞。²⁹同月，哈爾濱聖方濟修女會建立新女學校舍，教會界、各國領事和偽滿代表出席

27 參閱〈吉林教區長春縣小八家村小史並開教記略〉，《滿洲公教月刊》卷3，6期（1937年），頁172。

28 參閱徐慶璋，〈畢司鐸在大賚傳教的剖面〉，《滿洲公教月刊》卷2，8期（1936年8月），頁242；〈祝大賚畢大司鐸受褒獎詞〉，《滿洲公教月刊》卷2，8期（1936年8月），頁242；孔祥兆，〈齊齊哈爾教區林甸天主堂王神父之德績可欽〉，《滿洲公教月刊》卷2，8期（1936年8月），頁243。

29 參閱〈四平街天主堂私立英文初級中學第一級學生畢業典禮之盛況〉，《滿洲公教月刊》卷2，2期（1936年2月），頁48。

慶祝典禮。³⁰1936年2月，巴彥分教區慶祝耶誕節的場面更為宏大，參加者包括縣長、參事官、指導官、總務科、內務局、警務局、財務局、教育局、員警署、廿四團、保所長、團總部、農務會、郵政局、協和會辦事處、救濟院、慈善會、協和會、金融合作社、道德會、中央銀行、商務會、稅捐局、教育會、男師中校、女師中校、司法科、監獄署、基督教會、教育館、火藥販賣社、習藝所、滿洲電信電話株式會社、屠宰場、孔教會、試驗場、農民校等單位。之所以如此多的偽滿機構前來捧場，一個重要原因是此次典禮由高德惠親自主持，具有教皇代言人的象徵意義。³¹會議程式中包括向國旗及皇帝禦影敬禮、合唱「國歌」、捧讀回鑾訓民詔書、遙拜梵蒂岡城和康得皇城、為教皇和皇帝誦經等項目，可見其政治色彩已經相當濃厚，或者說天主教會至少在禮儀形式上已經屈從於偽滿政權。

為了籠絡天主教教徒，日偽政權還不時組織信徒到日本留學，灌輸「日滿一體」、「大東亞新秩序」等理論，以期天主教會能夠成為日本軍國主義勢力的忠實追隨者。比如1936年，郝建德神父和孫良佐、任明清兩位修士到日本東京學習日語，取得東亞學校日語專修文憑後回國任教。³²1939年，奉天聖母聖心會派遣祁志英和母志國兩位修

30 參閱〈哈里市聖方濟格修女會新建女校舍〉，《滿洲公教月刊》卷2，2期（1936年2月），頁47。

31 參閱夏書麟，〈巴彥分教區慶祝耶穌聖誕一九三五周年紀念大會盛況〉，《滿洲公教月刊》卷2，5期（1936年5月），頁142。

32 常司鐸，〈郝建德歸回滿〉，《滿洲公教月刊》卷2，3期（1936年3月），頁86。

女赴日學醫，正在東京神田三崎町的大成學館女子部學習日語。³³

四、天主教與偽政權關係的另一種面向

雖然日偽政權對東北天主教會表現出一種貌似友好的態度，但鮮有學者注意到，偽滿警憲體系從未對其放鬆警惕和控制，種種監控和迫害昭然存在，尤其是對天主教下層神父和信徒表現得尤為明顯。

與其他宗教一樣，日偽政權首先對天主教進行細緻調查。在各類公開和秘密的宗教調查書中，天主教都是重要的調查對象。日人大谷湖峰在調查報告中這樣表達：「天主教教義當然是宣揚人類的幸福，世界的和平。但由於宣揚者都有不同的國籍，因而從國家的角度來看時，往往會發生問題。正如歷史上所啟示的那樣（例如日本的天草之亂），特別是在白種人向東洋擴張之際，是在宗教的美名之下，擴充自己的勢力範圍，這是必須充分注意的。」³⁴顯然，日本人擔心的是天主教背後可能潛在的政治勢力，尤其是英美的政治勢力，這一點與他們對基督新教的擔憂如出一轍。而且，日本人相信許多東北天主教徒內心仍支持中國政府，對偽滿政權缺乏足夠的忠誠。他們似乎可以尋到一些蛛絲馬跡，比如九台天主教堂門口在偽滿建國後仍

33 參閱〈滿洲留學的修道女〉，《滿洲公教月刊》卷5，8期（1939年8月），頁254-255。

34 參閱《長春文史資料1988年第4輯：滿洲宗教》（長春：長春市政協文史委員會，1988），頁169。

掛著國民政府的青天白日徽章。³⁵ 雖然這可能只是教徒的疏忽，也僅只是個案，但仍會引起日人的警惕。

基於上述考慮，日偽特務對天主教會的監視十分嚴密。據王維民神父回憶說，每天特務都會公開出現在教會的活動現場，監視中外人士的言行，拉攏天主教徒向他們彙報情況。他們經常到外國神父的廢紙簍中搜集廢紙，以期從中得到情報。神父外出佈道，常會有特務跟蹤，監視其一舉一動。³⁶ 丁鹿樵神父也指出，1940年以後，他每次外出前都要到警署備案，彙報外出時間、地點和事由，每到一地都會有特務前來盤查。³⁷ 因加拿大是日本潛在的敵對國家，偽滿加拿大天主教會受到日本的格外重視。據說，加拿大外方傳教會的沙神父在鄭家屯天主教小學積極推廣軍訓，因學生都穿著英國陸軍式樣的軍服，引起了日本人的猜忌，於1933年冬慘遭毒手。通遼的卜神父的人身安全也受到嚴重威脅，為了避禍而及時逃脫。³⁸ 上述資料雖然都是來自當事人的事後回憶，可能存在一些虛構成份，但與當時基督新教的遭遇相比照，可以發現並非空穴來風，兩者的相似之處非常明顯。

1941年太平洋戰爭爆發後，一些不願或還沒來得及撤離的西方傳教士陸續被拘捕，其中英美新教傳教士達269

35 參閱同上，頁19。

36 參閱侯鐵、金名編著，《長春文史資料1990年第3輯：宗教人士談往錄》（長春：中國人民政治協商會議吉林省長春市委員文史資料研究委員會，1990），頁25-26。

37 參閱同上，頁47。

38 參閱《吉林文史資料第19輯》（長春：政協吉林省委員會文史資料研究委員會，1987），頁105-107。

人，加拿大、比利時等地的天主教神父共27人。³⁹他們一部份人被關押在瀋陽匯豐銀行大樓集中營裡，其他人被關押在四平、撫順等地的集中營，後被轉到不同的集中營，最後被遣返回國。有些被捕者的處境尚勉強過得去，有些人的境遇則相當惡劣。如在某天主教神父的一份檔案中留下了這樣斷續的描述：「當被捕的時候（1941年11月11日）我正受著風濕病的折磨（非常嚴重），他們許諾會送我去醫院……他們沒有醫治……我像其他人一樣被拘留睡在地板上……很糟糕地治療……缺乏食物……營養不良……沒有醫療關照……拒絕牙醫說明……掌權者部份的瀆職（從官員到最下層的士兵）。」這些神父中至少有兩人被迫害致死。⁴⁰

不久，德國和法國籍神父取代了被捕神父的位置，教區長以下的傳道人全部由中國人充任，東北天主教會內部發生政治性重組。日本敵國的天主教學校等社會事業一部份關閉，一部份改為公立。⁴¹此後，天主教會與其他宗教團體一樣，被日本裹挾利用，成為服務日本侵華的工具。比如1944年5月8日，偽滿協和會就在長春召集天主教神父二十餘人舉行懇談會。協和會就傳教士的精神和思想方面有所指導，希望偽滿方策能夠成為傳教士的指標。⁴²總體上看，偽滿後期控制天主教與新教的方式略同。

39 參閱《各国ニ於ケル宗教及布教關係雜件第五卷10. 滿州国》，JACAR，Ref. B04012548200，《外務省記録》（東京：外務省外交史料館，1943）。

40 參閱 Alwyn J. Austin, *Saving China: Canadian Missionaries in the Middle Kingdom 1888-1959* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), pp. 284-285.

41 參閱《各国ニ於ケル宗教及布教關係雜件第五卷10. 滿州国》，JACAR，Ref. B04012548200，《外務省記録》（東京：外務省外交史料館，1943）。

42 參閱〈天主教神父懇談會圓滿閉幕〉，《教化通信》70號（1944年5月15日），頁318。

結論

以上史實表明，無論教廷是否承認了偽滿洲國，天主教會對日偽政權的臣服、合作以及雙方的親密關係都是無可否認的。這種關係不僅表現在教廷與偽滿之間的幾次往來，也不僅表現在教廷派遣了一個身份具有爭議的外交代表，更重要的是天主教領袖將偽滿的政治意識貫徹到東北教徒生活的方方面面。這種貫徹雖然不乏日偽政權強勢介入和政治高壓的因素，但是西方教會領袖出於傳教利益主動接受和迎合日偽的政治需求，也是偽滿天主教會政治表現的重要原因。考慮到梵蒂岡對戰時日本和德國的曖昧態度，大體可認定偽滿天主教會秉承了教廷的意志。⁴³日偽政權對於天主教會則同時採用懷柔與高壓兩種手段，既利用又限制，既施惠又打擊。優待的背後不乏政治控制和滲透的目的，打擊的背後針對的則是可能潛藏在教會中的敵國的政治勢力，而非天主教本身。一邊是梵蒂岡保障傳教利益的需要，另一邊是日本重建國際形象的需求；一邊是梵蒂岡保護淪陷區天主教徒的用心，另一邊是日本利用天主教徒為戰爭服務的企圖。矛盾的交織與碰撞，衍生出偽滿天主教特殊的政教關係。最終在太平洋戰爭爆發後，東北天主教會與其他宗教團體一樣，徹底被改造和裹挾成為服務對外戰爭的工具。

或有學者認為，《滿洲公教月刊》在偽滿高壓體制下創辦，難免會出現不實情況，採擇其中史料作為主要論據並不可靠。對此筆者認為，關鍵問題在於史料如何採擇和

43 參閱段琦，《梵蒂岡的亂世抉擇（1922-1945）》（北京：金城出版社，2009）。

解讀。本文採用的主要是該刊中史實層面上的記載，而非觀點性的引用，相關史實爭議不大。比如其中涉及教廷與偽滿政府的往來，完全可以與梵蒂岡以及其他天主教文獻相互印證。涉及教會人士的發言稿、主教出巡情況、日偽要人參加教會典禮、支持天主教徒留學等等，均為基本史實，有據可查。再者，淪陷區宗教刊物，可以選擇純粹談宗教而不涉政治，或極少量地刊載政治內容，也可以選擇停刊。事實上，多數既有教會刊物均在辦刊地淪陷後選擇停刊。《滿洲公教月刊》則不然，該刊創刊於偽滿時期，其中溢美日偽政權的論調比比皆是，因而很難撇清主動迎合政權的嫌疑。考慮到二戰時期梵蒂岡與日本的關係，我們有理由認為，《滿洲公教月刊》基本可以反映東北天主教的真實情況。

明末耶穌會士高一志 (Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的 教育背景及學術活動研究

段春生¹

Abstract: Scholars have already obtained fruitful research results on the works of several Jesuit missionaries in China in the late Ming Dynasty, such as Matteo Ricci, S.J. (1552-1610), Giuglio Aleni, S.J. (1582-1649) and Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1591-1666). However, there is a lack of in-depth studies on their educational backgrounds in Europe. In this article, I will first investigate the educational concepts, contents, methods and curriculums of the Jesuits' Ratio Studiorum (1599) in order to examine the academic backgrounds and the knowledge structures of those missionaries. Second, I will concentrate on studying the educational background of Alfonso Vagnone, including

¹ 作者為教會歷史學博士，香港聖神修院神哲學院教授。

his education in Turin College and Brera College of Milan, his teaching experiences in Milan, and his study of Chinese and the Confucian classics in Nanjing. Moreover, I will try to link up his educational background with his translated works and academic activities, and then analyze the educational concepts and the historical values presented in it. Finally, I will examine Alfonso Vagnone's interactions with the Confucian scholars who studied western knowledge in Jiangzhou and the practice and impact of his educational concepts. I hope that this article will help academic circles to have a more in-depth understanding of the educational background of those Jesuit missionaries in China in the late Ming Dynasty and have a more in-depth study of their thoughts in all areas.

學界對明末清初利瑪竇、艾儒略、湯若望等在華耶穌會士已取得了許多可喜的研究成果，但對他們在歐洲所接受的教育背景缺乏相關深入的研究。本文，首先考察1599年耶穌會《教育計劃》（*Ratio Studiorum*）的教育理念、內容、方法及課程設置，以研究來華會士的學術背景和知識結構。其次，研究高一志的教育背景，考察他在意大利都靈學院（Turin College）與米蘭佈雷拉學院（Brera College）接受教育的整個流程，在米蘭的教學活動，在南京學習漢語及儒家經典；並將他的教育背景與其譯著作品及學術活動進行互動性連接，分析其中的教育思想與所呈現的歷史意義。最後，研究高一志與絳州一帶親近西學與西教的儒家士人的互動，考辨其教育思想在本地的實踐及影響。希望拙文有助於學界對在華耶穌會士於歐洲接受教育的背景有較深入的瞭解，並對他們在各領域的思想進行更深入的研究。

一、耶穌會教育傳統

1. 耶穌會教育掠影

十六世紀中葉，為回應基督新教的風起雲湧的改革，推進天主教會內部的復興運動，依納爵於1534年8月15日建立了耶穌會，並於1540年9月27日獲教宗保祿三世承認。²

在建會最初的十年中，隨著修會的知名度的提升及培育大批新會士的需要，首批耶穌會會院於墨西納（Mesina）、甘迪亞（Gandia）、巴勒莫（Palermo）與科隆（Colonge）相繼成立。³1551年2月23日，耶穌會最重要的學術機構羅馬學院（Roman College）成立，在學院大門牌子上明顯刻著幾個大字：「文法、人文、教義、義學」，凸顯出以人文主義為主要的教育理念。⁴1873年，該學院改為額我略大學（Pontifical Gregorian University），成為培育全球神職人員的高等學府。⁵

1556年依納爵去世時，耶穌會已發展有十二個會省，其中有100多個會院與40多所學校。1599年，僅在歐洲就有

2 侯景文譯，《耶穌會會憲》（台中：光啟出版社，1976），頁9；彼得·克勞斯·哈特曼著，谷裕譯，《耶穌會簡史》（北京：宗教文化出版社，2003），頁23、55。（以下簡稱：《耶穌會簡史》）。

3 夏伯嘉、余芳珍譯，《天主教世界的復興運動（1540-1770）》（*The Word of Catholic Renewal 1540-1770*）（上海：人民出版社，2015），頁26。（以下簡稱：《天主教復興運動》）。

4 參閱《天主教復興運動》，頁26-27。

5 參閱《耶穌會簡史》，頁56-57。

200多所耶穌會學院。⁶1629年，有440所學院與100所修道院，1749年，有669個學院、179間修道院與學校。至1773年耶穌會被解散，已擁有會士23,000人，學院845所。⁷耶穌會學院從秘魯的利馬到中國的澳門，遍佈全球，絕大多數會士投入教育工作。⁸因此，耶穌會教育被譽為「現代世界第一個真正的教育體系，且開闢了天主教世界正規教育的新紀元」。⁹

二、《教育計劃》

耶穌會教育之所以取得如此巨大的成功，是與其完善的教育制度——《教育計劃》是分不開的。耶穌會教育整合了兩種傳統：第一是古典學教育模式：強調文學、修辭學、語法、詩學等；第二是大學教育傳統：教授希臘文、拉丁文及古典文學。兩個傳統的結合促成學生的道德與理智的全面發展。¹⁰

為了在教育領域擁有很高的權威，吸引更多貴族青年接受培育，耶穌會逐步發展出富有規範性的教育計劃。¹¹1541年出版的《學院基準》（*Fundacion de Collegio*），被認為是

6 參閱《耶穌會簡史》，頁29、55、71、120。

7 John W. Padlberg 著，陳婷君譯，〈《教育法》發展史〉，周守仁編，《耶穌會教育論文集》（香港：思維出版社，2012），頁69。

8 參閱《天主教復興運動》，頁27。

9 歐馬禮，〈耶穌會教育的開端〉，周守仁編，《耶穌會教育論文集》（香港：思維出版社，2012），頁23。

10 漢斯·柯文柏著，于士錚譯，〈總會長致高級上司書〉，《耶穌會教育的特徵》（內部使用），頁87。

11 姜有國，《耶穌會在華高等教育史——使命與傳承（1594-1952）》（台灣：輔仁大學出版社，2016），頁61。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

耶穌會《教育法》最早的雛形。1545年，根據巴黎大學課程計劃改編而成的《帕道瓦學院憲章》（*Constiturions Collegii Patavini*），備受依納爵推崇。¹²1547年，耶穌會幹事鮑良高（Juan Alfonso de Polanco, S.J., 1517-1576）制定了《學院篤學會憲》（*Industriae et Constitutiones Collegiorum*）。1565年至1572年間，耶穌會相繼出版了四部《教育計劃》：依次是博日亞（Francesco Borgia, S.J., 1510-1572）的《博日亞準則》（*Ratio Borgiona*），1586年的《教育計劃》，1591年校訂版的《教育計劃》，以及1599年總會長阿奎維瓦（Claudio Acquaviva, S.J., 1543-1615）頒佈的《教育計劃》（*Ratio studiorum*）最終版。¹³

《教育計劃》的最終版，是集眾人經驗與智慧，涵蓋了當時最有效的教育方法及歷屆耶穌會會議之大成，它帶來的力量和制度凝聚為耶穌會教育理念的共同精神，即致力於「教授年輕學子各項知識，……教育的目標是將人們引向我們造物主和救主的知識」。¹⁴

依納爵在編纂耶穌會《會憲》（*Constitutiones*）時，特別將「教育兒童及失學的人」作為建會的主要目的之一，明確規定每位會士都要重視對兒童的教育。西班牙耶穌會士玻尼法爵（Juan Bonifacio）在澳門一生都致力於兒童教育。¹⁵

12 參閱《耶穌會簡史》，頁123-124。

13 John W. Padlberg 著，陳婷君譯，〈《教育法》發展史〉，周守仁編，《耶穌會教育論文集》，頁69-71。

14 《耶穌會簡史》，頁83-84。

15 參閱 P. J. Delbrel, *Les Jésuites et la Pédagogie au XVIe siècle: Juan Bonifacio* (Paris: Alphonse Picard, 1894)。

二、高一志在意大利接受教育的背景

1. 都靈學院（Turin College）

1566年1月，高一志生於意大利都靈特洛伐雷（Trofarello）一個瓦尼奧耐（Vagnone）的貴族家庭。¹⁶這一年教宗庇護五世頒發了為培育司鐸們用的《羅馬要理》（*Catechismus Romanus*）。¹⁷天主教復興運動也在歐洲各國以強勁的勢頭轟轟烈烈地展開，新型修道院紛紛建立，以加強對神職人員在神學、哲學、靈修與紀律方面的培育。¹⁸

1559年，耶穌會在都靈市中心建立了為培養貴族青年成為教會與社會的精英的學院（*Collegio dei Nobili*）。¹⁹都靈學院備有「學前預備班，就讀者為6-8歲的學生；初級班，就讀者為9-13歲的學生，歷時5-6年；最後是高級班，學生畢業時年齡一般在20歲左右。」²⁰

學院安排的主要學習內容為拉丁語和希臘語的語法，「採用五部耶穌會士彙編的經典教材」：拉丁語教材用西塞羅的文本，希臘語教材採用格雷策爾（Jakob Gretser）編

16 參閱 ARSI, Jap-Sin, p. 290 /47 /108 / V, 132 V.

17 畢爾麥爾（Bihlmeyer）等著，雷立伯譯，《近現代教會歷史》（北京：宗教文化出版社，2012），頁84。

18 參閱 Antonino Lopes, *I papi, La vita dei pontefici attraverso 2000 anni di storia* (Roma: Futura edizioni, 2009), p. 84.

19 參閱 *Ibid.*, p. 35.

20 《耶穌會簡史》，頁124。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

寫的《希臘語文法》(*Institutiones Linguae Graecae*)；²¹教理書用1566年教宗庇護五世頒佈的《羅馬要理》(*Catechismus Romanus*)，荷蘭耶穌會士卡尼修斯(Petrus Canisius)編寫的《小教理問答》(*Catechismus minor*)，以及白拉明樞機(Roberto Bellarmino)於1598年出版的專為成人與兒童撰寫的《基督信仰解釋》教理書。²²

1560年8月10日，曾擔任都靈學院院長後成為總會長的鮑良高(P. Juan Polanco)神父，在致信耶穌會各學校校長時，寫道：「耶穌會有兩個塑造人的方式：一是在文學方面教育青年，另一個是在信仰和基督徒生活方面陶成青年」。他強調說：「依納爵的理想是對青年在精神和文學方面進行持續性培育，以達成全人培育」。²³

神學家及教會法專家巴爾戴沙璠(Guglielmo Baldessano)在擔任都靈學院院長期間，曾致力於對青年人和家庭的培育，其作品廣泛而深入地討論了「守貞潔和青年人精神完善的主題」。²⁴巴氏對青年在教育及靈修方面的教導，給予1573年至1584年就讀於都靈學院的高一志以巨大的影響，他也因此萌發了要成為一名傳教士到海外傳教的強烈願望。

21 參閱同上，頁124-125。

22 參閱房志榮，〈三部要理的比較〉，《神學論集》100期（1994年），頁240。

23 參閱歐馬禮，〈耶穌會教育的開端〉，周守仁編，《耶穌會教育論文集》（香港：思維出版社，2012），頁221-222。

24 P. G. Long, "Città e diocesi di Torino nella controriforma", in *Storia di Torino*, vol. III (Torino: Einaudi, 1997), p. 501.

2. 米蘭布雷拉學院

1572年6月22日，耶穌會在米蘭成立了布雷拉學院（Brera College）。一如羅馬學院（Collegio Romano）的辦學理念，布雷拉學院尤為注重人文學、自由藝術、神學、哲學等學科。米蘭及周邊地區的貴族與平民青年紛紛前來該學院就讀。²⁵

據意大利學者盧拉萊（Flavio Rurale）研究，1582年「布雷拉學院有25位會士，68位學生，共93位。在高一志入會六年後的1590年，有40會士住會院，70學生住宿學院，共111位」。1603年，高一志離開米蘭去中國時，有34位會士住會院，94位學生住在學院，共有128位。²⁶史學家匝爾定（Daniello Zardin）也提供了精確的信息，「從1580到1590年，僅十年時間，學生就已超過800人，此後，人數很快就增長到1,000人左右。」²⁷

上述研究顯示，布雷拉學院的學生人數逐年遞增，呈現出不斷發展的趨勢。1584年高一志進入米蘭耶穌會時，正是該學院發展的黃金時期。

《教育計劃》對學生的培育是全方位的。首先，要學習古典語言和文學；其次，研習數學、修辭學、辯論，哲

25 參閱 F. Rurale, *I Gesuiti a Milano, Religione e politica nel secondo cinquecento* (Rome: Bulzoni, 1992), p. 142.

26 參閱 *Ibid.*, p. 297.

27 Cfr. D. Zardin, "Il Collegio gesuitico di Brera in Milano: Socialità religiosa e vita culturale", in *Accademie e istituzioni ecclesiastiche di cultura in Italia tra concilio di Trento e illuminismo*, atti del convegno di Grado, 1-3 (ottobre 1985), p. 6.

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

學或藝術，邏輯、物理、形而上學，以及音樂和天文學；最後，研究神學、經院哲學、靈修學、聖經及教會法等。²⁸

A. 學習修辭學

耶穌會《教育計劃》特別注重對學生古典語言的培育，要求必須學習「拉丁語、希臘語、希伯來語」；同時「鼓勵學生在學院用拉丁語交流和溝通」，即便在假日也堅持拉丁語口語訓練，並用拉丁語寫作，提高書面語言表達能力。²⁹

修辭學在耶穌會教育中佔有相當重要的位置。為此，《教育計劃》要求學生每天至少有兩個小時學習修辭學。³⁰為使有才華的學生能接受更好的培育，《教育計劃》把學生分為「優秀的」(*proveciores*)和「中等的」(*rudiores*)；具體分為五個班級，其中，三個班級為文法班，其他兩個班級為文學班與修辭班。在完成文法班之後，才可以修習古典文學和修辭學，在人文學的基礎上再學習哲學和神學。³¹

以下是《教育計劃》關於修辭學一天的課程安排，以及學習內容及方法的描述：³²

28 參閱 M. Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro, fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.* (Pisa: ETS, 2007), p. 35.

29 參閱 P. Claude, *The Ratio Studiorum: the official plan for Jesuit Education*, translation and commentary by Claude Pavor (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 2005), pp. 32-33, 167-169. (以下簡稱：*The Ratio Studiorum*)。

30 參閱 *The Ratio Studiorum*, p. 141.

31 參閱 M. Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro*, p. 35：《耶穌會的教育法》，頁 77-78。

32 參閱 *The Ratio Studiorum*, pp. 166-167.

學習時間	學習內容	教授任務	學習任務	方法/ 練習
早晨第一小時	學習圖利烏斯 (Marcus Tullius) 的韻律學, <i>Pro Lege Manilia</i> , <i>Pro Archia</i> , <i>Pro Marcello</i> .	教授批改學生作業, 同時讓學生做練習。之後, 老師應核查助教給的分數。	下課前部份學生要面對全班學生背誦所學內容。	
早晨第二小時	第一學期: 學習歷史學和韻律學著作; 韻律學結束後, 每天學習歷史學著作。第二學期: 每天學習西彼連的修辭學。		學生應當場口述所學內容。如果還有剩餘時間, 學生應該相互比賽, 查看對所學知識的掌握程度。	要快速複習上一堂課內容, 用半個小時或更多一點時間教一堂新課。有時教學, 有時複習, 有時辯論。
下午第一小時	背誦一位詩人和希臘作家的作品。	教授核查助教給予的分數, 並批改早晨佈置的作業。	學生在下課時, 要朗誦所學的一個主題。	
下午一個半小時			用一半時間複習和解釋一位詩人的作品; 用另一半時間教希臘文或練習希臘文寫作。	

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

鑑於修辭學是耶穌會《教育計劃》中較為重要的學習內容，因此，給學生安排很多時間學習和實踐，為在生活中能達到優美得體的表達。

B. 哲學

《教育計劃》對會士學習哲學有嚴格的要求，規定要研習三年哲學，每一年應至少完成一門課程。³³《教育計劃》安排三年學習哲學，對教授與學生在教和學方面做了相應的指導。

第一年：首先，教授要講授陶來道（Francesco de Toledo）或方賽克（Pedro da Fonseca）兩位哲學家的思想。在學習邏輯學時，教授應講論邏輯學的主題和第二概念（second intentions），也應解釋共相原理與形上學。此外，教師應闡述亞里士多德的《範疇論》（*Categories*）的一些主題，詳細解釋邏輯學中關於類比與關係的概念。³⁴

第二年：學習亞里士多德的《論靈魂》（*On the Soul*）的第二卷，以及所有關於概念的討論。在講授邏輯學時，老師應概括地介紹《論題篇》（*Topics*）和《辯謬篇》（*Refutations*）中的核心論題，並把這些問題縮編為簡易讀本，供學生參閱。此外，還應學習亞里士多德的基礎理論：《天體論》（*On the Heavens*）、《形上學》（*Metaphysics*）、《氣象學》（*Meteorologica*）與《歐幾里得幾何》（*On the Elements*）等。³⁵

33 參閱 *The Ratio Studiorum*, pp. 13-14.

34 參閱 *Ibid.*, pp. 101-102.

35 參閱 *Ibid.*, pp. 102-103.

第三年：學習亞氏的《論生滅》（*On Generation*）、《論靈魂》及《形上學》。在《論靈魂》的第一卷介紹古代哲學家的思想；第二卷解釋知覺的基礎，但不應討論《形上學》中需要依賴信德才能達到對天主認知的問題。³⁶

C. 神學

《耶穌會會憲》規定會士應完成四年的神學課程，³⁷《教育計劃》具體規定會士應學習聖多瑪斯（Thomas Aquinas）的《神學大全》，並將之作為唯一權威。³⁸《教育計劃》規定教授四年神學的基本內容：

第一年：學習《神學大全》的四十三個問題；教授正義和權力，以及宗教的重要知識。

第二年：學習天使的內容及《神學大全》第二部份的二十一個問題；學習 *Tertia* 關於天主聖言降生為人的奧蹟（Incarnation）與聖事總論（Sacraments in general），並仔細探討聖事論的一些重要知識。³⁹

第三年：學習《神學大全》第二部份的五十五或七十問題，直至結束；並學習倫理神學聖事論：洗禮（Baptism）、聖體（Eucharist）、聖秩（Ordination）、堅振（Confirmation）及傅油（Anointing）五件聖事。⁴⁰

36 參閱 *Ibid.*, p. 104.

37 參閱 *Ibid.*, p. 64.

38 參閱 *Ibid.*, p. 62.

39 參閱 *Ibid.*, p. 64.

40 參閱 *Ibid.*

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

第四年：學習《神學大全》第二部份關於信、望、愛三超德，與倫理神學聖事論：懺悔（Penance）與婚姻（Matrimony）兩件聖事。⁴¹

關於學習聖經，《教育計劃》指出不應過份重視釋經學家所關心的經文的細節問題，而應專注學習經院神學。在學習聖多瑪斯神學時，應盡量少使用歷史研究法，而用經院神學的方法來探討。⁴²

由上述的課程安排可知耶穌會神哲學的培育計劃：哲學三年，神學四年，共七年時間；後二年進一步深入研究哲學與神學觀念，並準備一篇神學論文，待論文通過答辯後，即可獲得神學博士學位。⁴³

3. 高一志在布雷拉學院學習及教學

1584年10月24日，十八歲的高一志（Alfonso Vagnone）進入米蘭布雷拉耶穌會院，院長是路道維考（Ludovico Mansoni），⁴⁴總會長是阿奎瓦（Claudio Acquaviva），米蘭主教是頗負盛名的聖鮑勞邁奧（Carlo Borromeo）。

41 參閱 *Ibid.*

42 參閱 *Ibid.*

43 參閱胡玲，〈羅耀拉與耶穌會教育〉，《江蘇淮陰學報》24期（2002年），頁680。

44 參閱 Archivum Romanum Societatis Iesu（以下簡稱：ARSI），Jap-Sin “Catalogo del 1592”，informazione su *Alfonso Vagnone*, p. 24.

據羅馬耶穌會歷史檔案館的文獻記載，高一志學習修辭學兩年，第三年開始學習哲學。⁴⁵1600年，高一志學習形上學和自然哲學（物理學），路丘斯（Bernardino Lucius）任布雷拉會院院長，朗伯爾藤高（Pampilio Lambertengo Minore）任顧問，福尼（Martino Funi）任聖經監督和教師。⁴⁶教授哲學與神學的是神哲學家瓦尼瑙（P. G. B. Vannino），他不僅在神哲學領域造詣極深，且通曉當時的自然科學。⁴⁷

1597年1月，高一志在米蘭布雷拉學院完成了學業，並於1599年初領受了司鐸聖職。他從1584年10月24日進入耶穌會開始直到1597年，接受了完整的耶穌會的培育，期間經歷了十二年的時間，這正好是耶穌會《教育計劃》的一個歷史的見證。由於高一志學習成績很優秀，被任命為布雷拉學院教授，從1597年至1603年，主要教授人文學、修辭學和哲學。⁴⁸直至1603年4月9日，從葡萄牙里斯本出發去中國。

三、高一志在南京的學業與學術活動

1. 潛心學習語言和文學

A. 刻苦學習中文

1603年4月9日，高一志從里斯本出發，經過了漫長的

45 參閱 ARSI, Mediol, 47, f. 24v.

46 參閱 ARSI, Jap-Sin, p. 151, 158.

47 參閱 ARSI, Rom. 170, p. 54, 78B, 42, f. 87; Rurale, *I Gesuiti a Milano*, p. 143.

48 參閱《列傳及書目》，頁88。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

海上旅行，於1604年7月到澳門，翌年2月底抵達南京。⁴⁹ 羅如望（Giovan de Rocha）時任南京會院院長，被任命教高一志、黎寧石（Piero Ribero）與林斐理（Feliciano di Silva）三位新來的神父學習中文。⁵⁰

1605年3月16日，高一志在致信總會長阿奎瓦時，詳細描述了在南京學習中文的情形，「我們跟羅若望神父學習中文和文學」，為的是「早日在這個幅員遼闊的帝國開始傳播福音」。⁵¹利瑪竇也談到，「三位神父剛來到了中國，他們在這裡除了學習語言和文字還不能做別的事情」，因此，「這裡羅神父和他的弟兄們在為傳播福音做準備……每天學習中文書，並做一些練習」。⁵²

1607年8月15日，高一志到南京兩年後，利瑪竇致信總會長阿奎瓦，描述了高一志學習中文的情形，「王豐肅（高一志）神父在南京已經兩年了，努力學習中文與文學，很有成績」。⁵³作為利瑪竇接班人的龍華民，在「譯名之爭」中與高一志是死敵，但他在1610年11月23日致信總會長阿奎瓦時，對高一志的漢語水平卻予以充份肯定，「目前我們

49 參閱 M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (Macerata: Quodlibet, 2010), p. 479; P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. II (Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949), pp. 277-278.

50 參閱 P.T. Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, vol. II (Macerata: F. Giorgetti, 1911), p. 451; P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. II, pp. 277-278; 利瑪竇著，文錚譯，《耶穌會與天主教進入中國史》（北京：商務印書館，2014），頁282。（以下簡稱：《耶穌會與天主教進入中國史》）。

51 ARSI, Jap- Sin, p. 207.

52 P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. II, pp. 277-278; 《耶穌會與天主教進入中國史》，頁352。

53 M. Ricci, *Lettera Annuale del 15 agosto 1607*, ASIA, Jap-Sin; P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. II, pp. 277-278.

中有幾位的中文造詣不錯，尤其王豐肅（高一志）便是其中一位佼佼者」。⁵⁴耶穌會史學家巴托利（Daniello Batoli）進一步認為：「初入中國之四年，一志精研中國語言文字，歐羅巴之人鮮有能及之者。因是撰作甚多，頗為中國文士所嘆賞」。⁵⁵高一志高超的語言能力使得他譯註了許多作品，深為中國文人所喜愛。⁵⁶

B. 中文教材

1616年8月15日，南京教案爆發，高一志被捕，會院被查封並沒收所有物件。杜鼎克認為，1639年，徐昌治在編輯《聖朝破邪集》時遺漏了一個題為《清查夷物又一案》的文獻，其中記載高一志在南京會院「用過的224件聖物，另有127件物品屬於違禁品被沒收，其中包括，中文書、西文書以及天文儀器地圖，此外，也有一部份是西方傳教士用中文所寫的天主教書籍、聖像等」。⁵⁷其中，中文書籍包括：《四書》、胡廣《四書大全》、張居正《四書直解》、朱熹《四書集注》、《四書發軔》、《易經大全》、《易經本義》、來知德《易經集注》、楊簡《楊氏易傳》、《詩經》、胡廣《詩經大全》、朱熹《詩經集注》、蔡沈《書經集注》、《春秋左傳》、《春秋胡傳》、《禮記》、《禮記集注》、《禮記註解》等，六十三種中國古代典籍。⁵⁸

54 《利瑪竇全集》，卷4，頁544。

55 參閱 D. Bartoli, *Opere della Cina*, vol. XVIII (Torino: G. Marietti, 1825), p. 1144.

56 參閱 *Ibid.*; A. Chiotti, and L. Pfister, *I grandi missionari Alfonso Vagnone*, p. 45.

57 參閱 A. Dudink, *Christianity in late Ming China Five Studies* (Ph. D. Thesis, Rijksuniversiteit te Leiden, 1995), p. 210.

58 參閱 *Ibid.*

由這個中文書目可以看出高一志在南京期間學習儒家經典，包括儒家《四書》、《五經》及歷代名家注疏、地方縣志、通俗閱讀、詩韻音韻，民間宗教等，涉獵面極為廣泛。由此可見高一志在南京潛心研究儒家經典的主要內容，為他以後的文化適應及學術傳教活動，奠定了堅實的基礎。

2. 高一志在南京的學術活動

1609年，因傳教區的需要，利瑪竇任命高一志為會院院長，全面負責南京教務。他除了致力於傳教之外，努力著書立說以文字傳福音。

1609至1615年期間，高一志在南京出版了《推演正道論》、《性靈說》、《諮週偶編》各一卷，《教要解略》二卷。在《推演正道論》的首頁，寫有「雲間景教後學徐光啟玄扈父校」字樣⁵⁹，可知高一志與天主教三大柱石的徐光啟（1562-1633）有交往，且在徐光啟輔導下，仿效利瑪竇的《天主實義》旁徵博引《詩》、《書》、《易》、《禮》、《孔》、《孟》等儒家經典，以證明中國古籍中所談的「天」和「上帝」與《聖經》中啟示的「*Deus / God*」具有同一性，是同一個天主。⁶⁰

1615年，高一志於南京出版的《教要解略》一書，是仿照中國文人對經典注解的方式，對利瑪竇的《天主教

59 方家，《中國天主教人物傳》，卷一（香港：公教真理學會，1967），頁147。

60 參閱謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》（北京：商務出版社，2013），頁247。

要》所做的注疏，充份反映了高一志在儒家學術傳統的影響下，以注疏的方法詮釋天主教信仰，此舉可謂開啟了傳教士在天主教本地化的先河。⁶¹

1618年1月，高一志被遣送至澳門，⁶²在「遠東傳教士的搖籃」——澳門聖保祿學院（Colégio de S. Paulo de Goa）教授神學。⁶³1620年7月20日，金尼閣攜帶七千冊書籍及五位耶穌會士抵達澳門。⁶⁴澳門學院的圖書館本就豐富，⁶⁵而剛到的七千餘部書籍對高一志更是如獲至寶，他充份利用這「皆天人之書及曆法度數之書」，⁶⁶翻譯了日後在山西絳州出版的《修身西學》、《西學齊家》、《西學治平》、《童幼教育》、《聖母行實》等書。

四、高一志在山西的學術活動

1. 信仰的保護傘

1627年初，經絳州儒家基督徒韓霖（1598-1649）推薦，高一志應山西知府之邀去太原主講「西教」和「西

61 利瑪竇著，文靜譯，《耶穌會與天主教進入中國史》，頁356。

62 參閱鄧恩著，余三樂，石蓉譯，《從利瑪竇到湯若望》（上海：古籍出版社，2003），頁127。

63 參閱李向玉，《澳門聖保祿學院研究》（澳門：澳門日報出版社，2001），頁1、177-178。

64 參閱方豪，〈明季西書七千冊流入中國考〉，《方豪六十自定稿》，上冊（台灣：學生書局，1987），頁39。（以下簡稱《方豪六十自定稿》）。

65 1583年澳門聖保祿學院為保證教學和科研的需要，建立了一所藏書4000冊的圖書館，在當時算是遠東藏西方書籍最多的圖書館。參閱李向玉，《澳門聖保祿學院研究》，頁164。

66 參閱《方豪六十自定稿》，頁40、44。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

學」的大會。高一志在太原受到了知府隆重的款待，但知府因突然接到了山西境內韃靼侵擾的急報，不得已取消了講習會。事後，知府獲悉高一志因太原之行而患重病，遂致信道歉，並寄去一些禮物，其中包括「知府親自書寫的一塊有四個燙金大字的牌匾」，內容是「在這個教堂所宣講的是真實而正確的法律：教導民眾孝敬父母，忠於國家，敬愛天主。」⁶⁷

當這塊牌匾懸掛出後，山西各級地方官員紛紛前來拜訪高一志，絳州及附近的地方官員也更爭相與他建立友好關係。⁶⁸據《絳州志》記載，1624至1640年間，高一志與絳州歷任知府何言、雷翀、黨琬、賈我年、蔣汝賢、白瑩玉、孫中順均有交往。⁶⁹其中，比較重要的人物是陝西合陽舉人雷翀，他於萬曆三十七年（1633）任絳州知州。⁷⁰1634年，絳州一帶遭遇空前旱災，死人無數。高一志興辦孤兒院和收容所照顧貧民，此舉得到了知州雷翀的特別嘉獎。⁷¹

通過對高一志的譯著的校稿者、寫序言者的考證發現，絳州或周圍十幾個州縣的地方高級官員都參與了高一志的譯著活動。

67 參閱 Fortunato Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738* (Roma: Sinica Franciscana, 1958), p. 97.

68 參閱 *Ibid.*, p. 98.

69 參閱劉顯第修，陶用曙纂，《（康熙）絳州志》，卷二。

70 參閱劉榮修，孔尚任纂，《（康熙）平陽府志》，卷二十（清康熙四十七年刻本）。

71 參閱〈絳州正堂雷翀為尊天闢邪事告示〉，載鄭安德編，《明末清初耶穌會文獻彙編》，卷三，冊二十四（北京：北京大學宗教所，2003），頁25。

2. 參與高一志譯著活動的絳州一帶的地方官員

姓名	籍貫	出身	歷官情形	校閱書籍
曹爾禎	山東南直長洲人	1598年獲進士	1625-1627年任山西巡撫	邀請高一志在太原講學，因寇作亂未果。
畢拱辰	字星伯，號胡目，山東萊陽人	1573年獲進士	1575 任山西官巡寧道僉事	《斐祿匯答》並作序
楊天精	河南虞城人		山西洪洞縣知縣	《西學齊家》
黨琬	陝西城固人			《修身西學》
王徵 ⁷²	陝西涇陽人，進士，字良甫，號奎心，又號了一道人			《修身西學》
耿章光	字徂徠，山東館陶人	1577年進士	山西曲沃縣令	《修身西學》
雷翀	陝西合陽人	舉人	絳州知府	1636年頒佈雷正堂告示
梁雲構	字眉居，謚號康僖，河南蘭陽人	1627年進士	負責海運	《斐祿匯答》
李燁然 ⁷³	字文若，山東汶上人	1610年進士		《寰宇始末》

72 參閱王徵，〈《畏天愛人極論》「祈請解罪啟稿」〉，湯若望，《崇一堂日記隨筆》，頁35-37；黃一農，《兩頭蛇，中國第一代天主教徒》（台灣：國立清華大學出版社，2005），頁152-154。

73 參閱王學禮，《蒲城縣新志》，卷八（清光緒三十一年印本）。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

姓名	籍貫	出身	歷官情形	校閱書籍
證灰胤 ⁷⁴	字元兌、大順，永年人	1618年舉人	任聊城縣教諭，山西平陽府同知攝知府	《修身西學》
倪光薦 ⁷⁵	字達甫、相如，號東洲，燕都平谷人	1559年進士	崇禎十年任芮城縣令，後累至工部尚書。 ⁷⁶	《修身西學》
潘同春 ⁷⁷	浙江余桃人	1637年進士	明末倒數第二任蒲州知州	
仝修潤				《寰宇始末》
衛斗樞	字子建			《修身西學》、 《齊家西學》
楊文章				《斐祿匯答》
楊天精	河南虞城人	甲戌科進士	崇禎七年洪洞縣知縣	《齊家西學》

74 參閱夏詒鈺纂修，《（光緒）永年縣志》，卷二十八（清光緒三年刊本）；金文兵，〈明末地方教化引耶入儒的現實考量——耶穌會士高一志晚年譯著（1630-1640）背景初探〉，《世界宗教研究》3期（2012年），頁97。

75 參閱張承德，《乾隆絳州志》（傅斯年圖書館藏乾隆三十年刊本），頁354。

76 參閱牛照藻修、蕭光漢纂，《（民國）芮城縣志》，卷六（民國十二年鉛印本）。

77 參閱黃一農，《兩頭蛇，中國第一代天主教徒》，頁274。

高一志在蒲州傳教期間，因蒲州與潼關僅一河之隔，由韓獪介紹與鎮守陝西潼關的李燁然相識，李燁然也因此幫助高一志校閱和潤色了《寰宇始末》。⁷⁸同樣，韓閣老也介紹高一志認識了時任芮城的官員倪光薦，他也參與校閱了高一志的《修身西學》一書。在山西一帶，倪光薦有可能是幫助高一志校稿，後歷任最高職務的官員。⁷⁹

3. 參與高一志譯著的儒家基督徒

在17世紀30年代裡，高一志在以韓霖、韓雲與段袞（1596-1641）為首的學者群體的幫助下，將山西省經營成為明末天主教活動的一個主要中心。韓、段兩家在絳州是財力雄厚的名門望族，他們積極參與了高一志的著作的校閱和出版工作，其中不僅有學術的熱心參與，也有經濟的鼎力支持。⁸⁰韓、段兩大家族可謂初期山西天主教協助高一志弘教的兩大柱石。

韓家兄弟三人中，韓雲和韓霖在幫助高一志於文字福傳方面貢獻很大。韓雲，字景伯，聖名斯德旺，1612年獲舉人。⁸¹1632年，「韓雲與陳所性同校」，並協助出版了高一志的《空際格致》。⁸²該書是高一志唯一一部介紹西方科

78 金文兵，〈明末地方教化「引耶入儒」的現實考量——耶穌會士高一志晚年譯著（1630-1640）背景初探〉，頁95。

79 參閱黃一農，《兩頭蛇，中國第一代天主教徒》，頁103-104。

80 參閱鄭恩著，余三樂、石蓉譯，《從利瑪竇到湯若望》，頁287。

81 參閱劉榮修，孔尚任纂，《（康熙）平陽府志36卷》（平陽府志卷之二十三清康熙四十七年刻本）。

82 劉昭民，〈最早傳入中國的西方氣象學知識〉，載台灣《中國科技史料》卷4，2期（1993年）。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

學的書籍，被列入《四庫全書·子部「雜家類」》。清代學者永瑤編輯的《四庫全書總目》卷一百二十五，子部三十五，記載了「明西洋人高一志撰西法，以火氣水土為四大元行，而以中國五行兼用金木為非，一志因作此書以暢其說」。⁸³1636年，在絳州出版的《達道紀言》，是由高一志口述、韓雲筆錄並纂述的「一部西方政治人倫的語錄集」。⁸⁴韓雲在序言中寫道：「此書則聖高先生時以語余，余手紀之者」，由「子欲急行，則以子行之」的話來看，可知韓雲在此書的編纂和出版方面起到了重要的推動作用。⁸⁵

作為明末山西絳州重要的天主教徒韓雲之弟韓霖，字雨公，聖名多瑪斯，才氣縱橫，交游廣泛；他曾「學兵法於徐光啟，習銃法於高一志」，幫助高一志校閱了《童幼教育》、《神鬼正紀》，《四末論》、《修身西學》、《齊家西學》、《譬學》、《聖母行實》。1641年，韓霖應絳州知府孫順所寫的《鐸書》，被譽為「是一本融合天、儒……以天主教義理出發寫成的鄉約」。⁸⁶該書深受高一志的影響，可謂基督宗教神學在中國文化處境下的偉大嘗試。

另外，協助高一志以文字傳教的還有段氏兄弟。艾儒略在《口鐸日鈔》中高度讚揚段氏兄弟：「長名袞、次名襲，

83 趙學敏，《本草綱目拾遺》，卷二（清同治十年吉心堂刻本）。

84 梅謙立，〈西方政治觀的東漸：《達道紀言》中表達的政治觀〉，《中山大學學報》6期，卷49（2009年）。

85 參閱吳相湘，《天主教東傳文獻三編》，卷二（台北：台灣學生書局，1984），頁657。

86 黃一農，《兩頭蛇，中國第一代天主教徒》，頁256。

皆則聖先生之高弟也。凡所著書較刻之功，多出其手」。⁸⁷段袞，字九章，聖名伯多祿，秀才，以極大熱情參與了高一志的著作的校訂：《聖母行實》、《童幼教育》、《神鬼正紀》，《四末論》、《寰宇始末》、《修身西學》、《齊家西學》、《譬學》。⁸⁸

在「答友人（韓霖）論初更雞啼」一文中，段袞特別提到「天主堂有所謂高先生者，吾師也，其於格物之學極精，當世之所謂畸人也」。⁸⁹在段袞的影響下，其弟段襲在絳州刻印艾儒略的《三山論學》，並撰「重刻三山論學序」，曰：「西先生學澈天人，不務榮顯，鏟名滅跡；向狼煙毒霧中，行九萬里，為天主鐸教中華，其至德精修，自爾感人」。⁹⁰此處的「高先生」與「西先生」無疑是指高一志。

韓、段兩家受高一志影響，在絳州一帶所做的種種義舉善行感染了蒲州的榮休宰相韓爌，賴韓閣老的名望，高一志在蒲州很快大開了傳教的局面。因地緣之故，其《修身西學》一書也得益於韓氏家族：韓埴、韓奎、韓垺、韓挺等的潤色和校閱。另外值得一提的是，儒家基督徒陳所性，字鼎卿，亦曾幫助高一志校閱《空際格致》、《勵學

87 艾儒略，《口鐸日抄》，鐘鳴旦等編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，卷二（台北：利氏學社，2002），頁583-584。

88 參閱黃一農，《兩頭蛇，中國第一代天主教徒》，頁242。

89 參閱韓霖，〈守圉全書〉，《四庫禁毀書叢刊》（北京：北京出版社，2005），頁401-408, 645-646, 666-668。

90 周駟方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》，《破邪集》，卷二（北京：北京圖書館出版社，2001），頁75-76。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

古言》、《寰宇始末》、《齊家西學》四本書。程廷瑞，山西星源（絳縣），聖名，路加，他也幫助高一志校閱了《斐祿匯答》。⁹¹

此外，受徐光啟的影響，徐光啟外甥陳於階，字瞻一，聖名路加，上杭進士，崇禎三年任，欽天監博士，曾協助高一志校閱《斐祿匯答》與《十慰》二書。⁹²徐光啟的學生孫元化，字初陽，聖名依納爵，江蘇嘉定人，崇禎年間舉人，登萊巡撫僉都御史，亦曾校閱高一志的《則聖十篇》。⁹³

於此可以看出，徐光啟的外甥和門生，山西絳州一帶官員與儒家基督徒，不僅在學術方面熱情參與，也在資金方面慷慨相助，使得高一志作為「西儒高先生」與「西先生」之名，享譽華夏。

結語

美國耶穌會學者 John Donohue 認為耶穌會教育之所以成功，除了得益於《教育計劃》，也更是「優良的教學」實踐。面對當時新教與天主教在教育領域的競爭，依納爵透過對教育的「專注、尊敬和虔誠，把互相競爭的價值觀，轉化為慷慨、共同的關懷」，創造出一種新的教育理念。⁹⁴

91 黃一農，〈兩頭蛇，中國第一代天主教徒〉，頁103-104。

92 參閱方豪，〈中國天主教人物傳〉，上冊，頁247-252。

93 參閱黃一農，〈兩頭蛇，中國第一代天主教徒〉，頁65, 71, 77, 81, 92, 93, 116-118；徐振保，〈孫元化研究〉，《上海教育學院學報》1期（1988年），頁40-47。

94 Howard Gray 著、黃美基譯，〈耶穌會的教育背景〉，《神學論集》128期（2001年），頁205。

耶穌會的教育理念影響並貫穿於高一志一生的教育與學術活動中。從都靈學院到米蘭的布雷拉學院；從南京學習漢語到避難澳門教授神學；從山西絳州的譯著活動到他的學術作品相繼問世，這一系列從接受教育到從事教育，到致力於譯著西方經典的活動，足可以看出他所接受教育的背景，對他後來的教育與學術活動具有深刻的影響。

高一志勤勉著書，在神學、哲學、修辭學、政治學、文學、教育學、自然科學等領域均有開拓性的貢獻，其中，《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；《空際格致》是第一部將西方氣象學介紹到中國；《聖母行實》是第一部將聖母神學介紹到了中國；《譬學》亦是首部傳入中國的修辭學著作；《天主聖教聖人行實》是第一部系統性介紹天主教聖人生活的著作；而《教要解略》不僅是對利瑪竇作品之完善，更開啟傳教士註疏文學的傳統。高一志的作品除了《空際格致》被收錄在《四庫全書·子部「雜家類」》，其《童幼教育》也被收錄在《四庫全書總目提要》中。

高一志以儒家《大學》的修、齊、治、平的理念，譯著了《童幼教育》、《修身西學》、《齊家西學》與《治平西學》一系列教育與倫理經典，為不同階段的人生提供了可供借鑒的西方教育的典範。⁹⁵1633年，高一志在絳州出版的「《譬學》可謂晚明耶穌會譬喻性格言的大成之集

95 參閱梅謙立，〈晚明中西倫理學的相遇：從尼格瑪可倫理學到高一志的修身西學〉，《中國文哲研究集刊》39期（2011年）。

96 參閱李爽學，《明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學，2012），頁262-263。

(Alfonso Vagnone, 1566-1640) 的教育背景及學術活動研究

者」。此外，他的《達道紀言》和《勵學古言》皆為「世說珠璣的中譯」。⁹⁶

西班牙一位早期耶穌會士佩德羅黎巴代（Pedro de Ribadeniera）致信西班牙皇帝菲利普二世時，曾特別強調對青少年的教育，「教育兒童，改變世界」（*Institutio puerorum, reformation mundi*）。⁹⁷這句話無疑是耶穌會許多會士心中的夢想，集中表達了他們試圖通過教育青少年以改變世界的雄心壯志。

佩德羅黎巴代的教育理想，在明末絳州天主教徒韓霖給高一志《童幼教育》的序言中再一次得到了充份的表達與肯定。韓霖認為：「此（《童幼教育》）非獨童幼書也，修齊治平盡在是矣。」⁹⁸韓霖認為該書不僅是一本談論青少年教育的書籍，也是為所有年齡段的人寫的，因為其中包含了儒家「修身、齊家、治國、平天下」的政治理想。他肯定了這本書的社會與倫理價值，「先生此書，欲自朝廷儲訓，以至閭巷蒙求，莫不以為著蔡，為師保，三十年後，可致太平。遂謂此書為厄第家之全書可也」。⁹⁹

1641年，高一志去世後一年，韓霖出版了轟動一時的《鐸書》。該書為一本「融合天、儒的鄉約」，是依據天主教義理寫成的鄉約。¹⁰⁰在該書的《教訓子孫》這一章，他幾

97 歐馬禮，〈耶穌會教育的開端〉，頁32-33。

98 黃韓霖，《鐸書》，收錄於鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，冊二（台北：台灣輔仁大學神學院），頁199。

99 《童幼教育》，頁2。

100 參閱黃一農，《兩頭蛇，中國第一代天主教徒》，頁253。

乎整篇引用了高一志的《童幼教育》。在對《童幼教育》和《鐸書》的「教訓子孫」進行比較之後，發現二者之間存在極其密切的關係。許理和（Erik Zürcher）也確認「《鐸書》中的教育子孫，基本上就是高一志《童幼教育》的摘要：這是為教育兒童而設的十六條原則，全部都以信仰和敬畏創世主為其基本動機」。¹⁰¹

在《鐸書》中，韓霖除了大量引用《童幼教育》之外，還廣泛地引用了高一志其他的著作，如《齊家西學》、《修身西學》、《達道紀言》、《神鬼正紀》等。¹⁰²1639年，在福州的艾儒略的門生李九功出版了《勵修一鑑》一書。在序言中，他列出引用的十八種書目，其中有四部是高一志的書：《聖母行實》、《聖人行實》、《童幼教育》、《勵學古言》、《則聖十篇》。¹⁰³於此可見，高一志的著作對當時的基督徒產生了一定的影響。

1919年，馬相伯在上海徐家匯土山灣圖書館發現了被塵封了近300年之久的高一志的《童幼教育》。在《童幼教育》的跋中，馬相伯敘述了「古絳韓子鐸書，蓋借明祖訓言，發揮天國實義；引用西儒處，發揮尤透關」。他也確認《鐸書》受到《童幼教育》的影響，「及聞有童幼教育抄本，以其引用最多」。¹⁰⁴

101 許理和，〈文化傳播中的形變，明末基督教與儒學正統的關係〉，《二十一世紀》（香港：香港中文大學中國文化研究所，1981），頁107-115。

102 參閱黃一農，〈兩頭蛇，中國第一代天主教徒〉，頁280。

103 李九功，〈勵修一鑑〉，鐘鳴旦等編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊七（台灣：台北利氏學社，2009），頁93。

104 馬相伯，〈童幼教育跋〉，《馬相伯文集》（北京：上智編譯館，1948），頁247。

他從政治與倫理的角度肯定了《童幼教育》對中國教育事業的影響和意義，「夫幼童教育者，即家庭教育也；家庭者，人身人類之生存……普天萬惡之生，實由無家庭教育始，此古人所以言治國，必先言保赤，次言宜家，而後始言教國人歟？益信國人之教，自家庭始，家庭之教自一夫一婦始，不然，子異母，母異寵，操戈不遑，教育何有」？¹⁰⁵

馬相伯認為，家庭教育是整個國民教育的基礎，而家庭的教育，又應從夫婦二人開始。馬相伯對於《童幼教育》的評價，直至今日仍有其現實的意義。

105 同上。



「形同質異」：乾嘉道時期的
貴州民間教門與天主教¹
——基於聖盧廷美改宗信仰的
區域社會史研究

曾志輝²

Abstract: Since the Jesuits entering China in the Late Ming Dynasty, the process of Catholicism entering into people's ordinary lives had begun. Until the period of "religion prohibited for one hundred years" in the middle of Qing Dynasty, Catholicism could not avoid going underground and penetrated deeply among the people, which became an obvious feature of Catholicism. Because of this feature, the line between the Catholicism and the

1 國家社科基金青年項目「天主教與近代黔桂滇邊布依族社會變遷研究（1844-1952）」（編號14CZS031）階段性成果。

2 作者為廣東財經大學馬克思主義學院副教授、華南商業史研究中心研究人員，香港中文大學訪問學者，歷史學博士，利用歷史人類學研究方法，長期關注近代天主教在華傳播、西南邊疆社會與山地族群文化變遷研究。

folk religion blurred and thus made the people and the regional government had difficulty in distinguishing “God” and “gods”. As a result, they thought that Catholicism was only one of the folk religions. Moreover, because of Catholicism’s practices, including fasting, exorcism, gathering at night with male and female believers together, involving money in preaching and so on, the regional officials even confused Catholicism with secret folk religions and thought that Catholicism was a “heretical cult”. Thus, Catholicism was prohibited and a series of religious cases happened.

In this article, based on the historical background of the immigrant society of Guizhou and the trade along the Guizhou and Yunnan Post-Road in the early and middle Qing Dynasty, discussion will be taken place on the process and reasons of how St. Ting Mei Lu became a Catholic. In addition, through the discussion, it will also prove the complex relation of “same form but different essence” between the rise of Guizhou folk religions in the period of the reigns of Qian Long and Jiaqing and Catholicism in Guizhou during the prohibition of religion period.

自明末耶穌會士入華伊始，天主教的民間化歷程就已開始，時至清中前期的「百年禁教」時期，天主教不得不轉入地下、深入民間，天主教民間化特徵更加明顯。³這個特徵，極大地模糊了天主教與民間教門之間的界線，使得基層民眾和地方官府難以區分「天主」與「諸神」，故而認為天主教就是民間教門一種派別而已。⁴地方官府更因

3 參閱肖清河，〈靈異故事與明末清初天主教的民間化〉，《東嶽論叢》1期（2011年），頁29-45。

4 張振國，《拒斥與吸納：天主教對中國民間信仰的應對》（山東：山東大學歷史學未刊博士學位論文，2008）。

天主教具備吃齋事魔、夜聚曉散、男女混雜、金錢傳教等特徵，常常將其與民間秘密教門混為一談，同列「異端邪教」而遭查禁，⁵並出現一系列教案。

與此相反，天主教傳教士卻十分清楚兩教之間的巨大差異，馳教後更著書立說來極力撇清兩教之別，貶低民間教門而頌揚天主教，但因慣性使然，無力瞬間改變官府與民眾看其為「異端邪說」的固有認識。

比較而言，作為民間教門的領導階層和群眾主體，流動的遊民也是貴州最早一批天主教徒的重要組成。⁶他們比貴州基層民眾和地方官府，更加熟悉各自信仰的教義，也更加明白兩教之間的區別。其中，部份有機會同時接觸到這兩種宗教的信徒，因主客觀原因，實現了由「諸神」到「天主」的信仰改變，並深刻影響到當地天主教教務發展狀況。他們之中，黔桂滇邊「夷人歸化運動」的開創者、布依族天主教徒第一人、後被羅馬教會封為「聖人」的盧廷美，即為典型個案。

本文將結合清中前期貴州移民社會與黔滇驛道貿易之歷史背景，論述聖盧廷美改宗信仰的過程及其原因，佐證

5 道咸年間貴州候補道繆煥章，號召「屏黜異端」，極力打擊貴州天主教，編成《救劫寶訓》一書。書中把天主教和民間教門同時列為「異端邪說」。感謝揚州「邊城之書」書店老闆王軍提供《救劫寶訓》（光緒21年木刻本）。

6 歐陽恩良認為，遊民是民間教門和秘密會黨相同的領導階層，農民為教門群眾主體，遊民為會黨的群眾主體。他認為：流民強調無確定方向的流亡，與靜止相對；遊民強調遊蕩、脫序，與正統、主流相對，與從事的職業和謀生手段有關係；移民強調遷移、遷徙，有著比較明確的方向性。參閱歐陽恩良，《形異神同——中國秘密社會兩大系統比較研究》（北京：中國人民大學未刊博士學位論文，2003），頁61-63。

乾嘉道時期貴州民間教門的興起與禁教時期，貴州天主教之間的「形同質異」的複雜關係。

一、乾嘉道時期貴州民間教門的興起

民間教門與秘密會黨，屬於中國秘密社會內部兩大「形異神同」的組織系統。⁷中國秘密社會史學專家秦寶琦把清中前期的秘密社會劃分為五個時期：順治年間的沉寂、康熙年間的復甦、雍正到乾隆中期（1723-1765）初步發展、乾隆後期到嘉慶初年（1796-1805）公開反抗、嘉道年間（1806-1820）充份發展。⁸

乾嘉道時期，是貴州民間教門發展歷程中一個重要發展階段。在此之前，民間教門在貴州並不突出，但自此之後，由於當地社會、政治環境因素的影響，開始興起並獲得初步發展，為之後蔓延開來奠定了基礎，值得我們探討。

1. 興起原因：清前期貴州移民社會

明末清初，貴州歷經明末大西軍農民起義、「三藩之亂」等多次戰事，清初朝廷為減少戰爭阻力，對西南三省採取「綏靖撫慰」的政策。戰事結束之後，為恢復受連年戰爭創傷的當地經濟，清廷政府仍在「綏撫」思想指導

7 有關「民間教門」與「秘密會黨」的基本概念及其在學術界的其他稱謂，參閱曹新宇，《明清秘密教門信仰研究》（北京：中國人民大學未刊博士學位論文，2001），頁5-13；歐陽恩良，《形異神同——中國秘密社會兩大系統比較研究》，頁7-9。

8 參閱秦寶琦，《中國地下社會·清前期秘密社會卷》（北京：學苑出版社，1993），頁1-20；馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

下，實行「與民休息」的寬鬆政策，大力發展生產，鼓勵外省移民入黔參與開發，形成貴州歷史上人數最多的一次漢人移民浪潮。

清朝前期的貴州是一個移民社會。清初朝廷，通過設置各級流官機構、安屯設衛、募民墾荒、罪遷流放及經濟發展促成的經商流寓、礦業開採等方式，形成數量龐大的入黔移民，貴州人口迅猛增長。⁹據《清朝通考·戶口考》記載，順治十八年（1661），貴州全省丁數為13839人，僅佔全國人丁的0.08%，康熙二十四年（1685），貴州全省丁數為13697人，佔全國人丁的0.06%。但自康熙中期以後，貴州人口迅猛增長，至乾隆五十一年（1786），貴州人口達到了515萬，佔全國總人口的1.72%。¹⁰

正是因為康熙中期以後本省人口的快速增長，與省際移民的頻繁流動，為乾嘉道時期貴州民間教門的興起創造了社會基礎。

一方面，外省入黔的流民或罪民，不少本身即為民間教門成員，來到貴州後繼續聚眾結黨，發展組織。如嘉慶十二年（1807），廣東流民羅半仙「以星命遊荔波，說人吉凶奇中，人多附之。嗣後有林疤頸、陳茗薩十餘人以賭博拳棒由粵至，與半仙同寓會館，附和蓋眾，設天地會，推

9 有關清代貴州移民研究，參閱古永繼，〈元明清時期貴州地區的外來移民〉，《貴州民族研究》（2003年3月），頁138-139；康雍乾嘉道四朝貴州人口數量變化情況，參閱楊斌，〈清代前期貴州人口的分佈變遷〉，《貴州社會科學》1期（1999年），頁94-100。

10 趙文林、謝淑君，《中國人口史》（北京：人民出版社，1988），頁212。

半仙為首。」¹¹再如，乾隆五十年（1789）江西臨川五盤教教首何若，因「左道惑眾」之罪，被清政府抓捕並發配到貴州龍里，成為五盤教傳播貴州的起源。

另一方面，貴州外出人口為生存需要加入到當地民間教門組織之中，後把這種組織帶回家鄉。如在乾隆四十六年（1785），巴縣抓獲的嘸嚕成員黃俸供出的同夥名單中，即供出已返回貴州老家的胡老滿、楊開統、王天德、張于寬、嚴老滿、常保二等6名貴州籍民間教門信徒。¹²

2. 興起表現：兩大教案

乾嘉道時期，發源於雲南雞足山的大乘教在貴州得到了快速發展，終釀大案以致受到沉重的打擊。另外，發源於江西的五盤教亦傳入貴州，發展迅速，並為一貫道的前身青蓮教的形成奠定了基礎，但亦因一場教案打擊而沉淪下去。

A. 雞足山大乘傳入貴州與乾隆十一年貴州大乘教教案

早在康熙末年，發源於雲南雞足山的大乘教就已傳入貴州，第一批信徒就有住在南籠府（興義府）安南縣的呂齋婆等人。不久，她的住處成為大乘教迎來送往的一個接待站和大乘教在貴州的傳播中心。雍正初年，大乘教首張

11 鄭珍，《荔波縣誌稿》，卷三·大定府，轉引自歐陽恩良，〈論乾嘉道時期貴州秘密社會的興起〉，《貴州社會科學》8期（2007年），頁146。

12 民國《巴縣誌》，卷九，轉引自歐陽恩良，〈論乾嘉道時期貴州秘密社會的興起〉，《貴州社會科學》8期（2007年），頁147。

保太為了將教勢向北方發展，委令其在貴州的教首呂齋婆到北京開道。呂齋婆之後，大乘教貴州傳播中心，轉移到以魏明璉為首的貴築縣魏氏家族。「至遲在雍正年間，貴築縣的魏明璉已成為貴州省的教首。」¹³

乾隆十一年（1746），貴州大乘教遭到致命打擊，貴州巡撫張廣泗接乾隆旨意，「凌遲處死」並「挫骨揚灰」其核心教徒，並下令揭開已去世5年的教首張保太的棺材，下令戮屍。¹⁴

B. 五盤教傳入貴州與嘉慶二十五年貴州大乘教案

乾隆四十八年（1783），五盤教由江西貴溪人吳子祥創立，後改稱大乘教。吳子祥死後，由其弟子何若繼承並發揚。乾隆五十五年（1790），何若事發，被當局拿獲，「審照左道惑眾為從例」而發配貴州龍里。

之後，何若繼續傳教，並收了兩個嫡傳弟子：一個是都勻府八寨廳的王道林，一個是貴陽府龍里縣的袁志禮。王道林入教後在都勻大力發展教勢，收丹江廳龍燕海為徒。嘉慶二十五年（1820），龍燕海隻身赴京，「懇請換給《護道榜文》」，被禁衛軍查獲並送京城步軍統領衙門審訊，從而引發了貴州龍里、八寨廳教案。嘉慶二十五年六月，貴州當局判袁志禮、龍燕海、王道林等核心教徒「先枷號一個月，滿日重責四十板，遷徙雲南為民，分別安插，交

13 馬西沙、韓秉方，〈《中國民間宗教史》〉（上海：上海人民出版社，1992），頁1195。

14 參閱，歐陽恩良，〈論乾嘉道時期貴州秘密社會的興起〉，《貴州社會科學》8期（2007年），頁147-148。

地方官隨時管束。」至此，大乘教在貴州的傳播受到較大打擊，但並沒有完全消亡。¹⁵

據統計，清代在貴州傳播的民間教門，有「白蓮教、圓頓教、先天道、大乘教、五盤教、青蓮教、一貫道」等7大派別，都是來源於外省，貴州本省沒有產生過民間教門。¹⁶

二、移民社會、黔滇驛道與大乘教徒 盧廷美改宗天主教

1. 毛口：黔滇驛站與布依族聚集地

毛口（今六盤水市六枝特區毛口布依族苗族自治鄉政府駐地），布依語稱為「濮洛地」（*pu²² lo²² tei³⁵*），意為「濮洛人住地」，而「濮洛」是布依族內部的不同稱謂。因此，「毛口」實為布依族人居住的地方。¹⁷自明洪武實行軍屯衛所制度以來，漢人陸續遷移至此，「這裡有漢人和布依族兩種人，布依族在明朝洪武年間就已居住在這裡。」¹⁸

漢夷雜居的毛口，地處黔滇要道上三縣交界的位置，明清時期是由京經黔入滇的必經之路，清雍正六年（1728），

15 參閱同上，頁149。

16 歐陽恩良，《形異神同：中國兩大秘密社會組織》，頁22。

17 參閱伍文義，〈「濮越人」與牂牁、夜郎關係考〉，《貴州民族研究》7期（1989年），頁142；布依語的「毛口」之意，亦得毛口當地人證實。田野時間：2010年7月15日，訪談地點：盧書奎家。

18 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 52, p. 215.

雲貴桂總督鄂爾泰在此始設驛站，實為貴州乃至整個西南地區的一個戰略要地，得到貴州地方官府特別關注。¹⁹清代毛口，位於安順府郎岱廳（今六盤水市六枝特區郎岱鎮）、永寧州（今安順市關嶺布依族苗族自治縣）與興義府安南縣（今黔西南布依族苗族自治州晴隆縣）三地交界處，行政法律事務隸屬郎岱廳管轄，軍事武備歸永寧州節制，卻與安南縣城距離最近。如此重要的戰略要地，引來法國傳教士的關注並實地調查記載到：「毛口，是黔滇要道上一個重要集鎮，盤江的一個支流從這經過，距離郎岱廳以西五法里（計70餘公里），屬其管轄。毛口設有海關（筆者注：驛站），有7-8個布依族村寨（*tchong-kia-tsi*），散佈在方圓幾公里以內。甘蔗是這裡主要的經濟作物。」²⁰

地處雲貴高原邊緣地帶的毛口，四周地形複雜多樣：其南部為北盤江河谷衝擊而成的壩田和丘土，西部是與盆地相連的緩坡溶丘地帶，其餘多為石灰山地；四周海拔高度差異很大，其海拔最低處是與晴隆縣隔北盤江相望的虎跳岩處，海拔高度僅為581米，海拔最高處是其西北面的老王山，海拔高度2126.9米，而這一南一北兩地相隔才18.9公里，但海拔高度差卻高達1546米。因此，毛口盆地呈現處山巒疊起，山外有山，山上有山，形成一種典型的低熱河谷區。²¹

19 毛口驛站詳情參閱，劉文鵬，〈清代雲貴地區的驛傳體系述論〉，《清史研究》2期（2002年），頁23。

20 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 52, p. 215.

21 參閱六枝特區方志編委會，〈六枝特區志〉（貴陽：貴州人民出版社，2003），頁34。

上述特殊的自然與人文地理因素，造就了古代以毛口為中心區位的輝煌燦爛的「夜郎文化」；²²毛口自雍正年間鄂爾泰設置驛站以來，因其重要的戰略交通區位優勢，又使其成為清代黔滇驛道上「夷文化」與「漢文化」頻繁交流的前沿陣地，當屬黔西南布依族區域中漢文化程度最高的地區之一。

2. 毛口布依族盧廷美

嘉慶十五年（1810），盧廷美出身於毛口一戶漢文化程度較高的布依族家庭。這位黔西南最早的布依族天主教徒，此後積極面向「夷人」傳教，對黔桂滇邊少數民族教務的發展奠定基礎。

對於這位重要的教徒，巴黎外方傳教會會史專家勞內（Adrien Launay），在其《貴州天主教史（第一冊）》中，用兩章篇幅講述了盧廷美1853年受洗，1854-1855年間協助馬賴開展廣西西林教務，1855-1856年間傳教貴州永寧州，1858年被捕、審訊、處刑及其身後事宜等基本史實。²³之外，1898年8月，羅馬教廷為盧廷美申請「真福品」，派遣勞內親身來到毛口，進行調查取證。調查期間，他得到

22 當地學者根據毛口所處區位、所講方言、所存古遺蹟及近期出土文物，結合有關夜郎古國的歷史文獻對比考證，認為毛口即為夜郎古國的都城。參閱盧相宇，〈誘人的夜郎古都——毛口〉，政協六枝特區文史委，《夜郎文化研究之二》（2004），頁68-74；葉華，〈夜郎國都邑就在毛口〉，政協六枝特區文史委，《夜郎文化研究之二》（2004），頁39-45。

23 參閱 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I (Paris: Société des Missions-Étrangères, 1907), pp. 378-387; pp. 485-517. 譯文見貴陽市檔案卷號：41-1-114和41-1-94。

了毛口人的熱情接待，採訪了盧廷美胞弟盧廷祿（當地人稱其盧六爺，1816-1909），收集到大量文獻與口述資料，並確認了多處殉教遺跡。²⁴歸國後，他利用傳教會所藏檔案史料，在1906年《巴黎外方傳教會年鑒》上，三次連載題為《毛口悲劇》的長篇專論。²⁵依據此文，結合筆者多次實地田野，如下介紹之：

嘉慶十五年（1810），盧廷美出生在一個叫舊寨（*Kieou-Tchai*）的布依族村寨，此村離毛口集鎮兩百步。據《盧氏族譜》記載，盧廷美的祖父名叫盧元相（?-1815），育有三子：盧文富、盧文秀和盧文才；長子盧文富有盧廷美、盧廷彪、盧廷寺、盧廷祿四子。²⁶盧家為當地望族世家，其祖父盧元相負責過毛口驛站，父親盧文富（*Luouen-fou*, 1791-1863）是一位備受尊敬的私塾先生，母親白氏（*pe-che*）亦出生當地望族世家。

盧廷美在父親的培養下「自幼讀書識字，四書五經過目成誦，苦讀十餘年，做得一手好文章，可是考了兩次不得秀才，因見科場黑暗，不願再去應試。」²⁷其後接替父親私塾之職，並在28-30歲之間結婚成家，生有盧永和、盧永

24 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 52, p. 217.

25 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 51, pp. 174-184; no. 52, pp. 215-234; no. 53, pp. 257-293. 以下如沒特別注釋的地方，有關盧廷美的事蹟多引於此文。

26 毛口《盧氏族譜》輩份字譜，「元文廷永紹書香」，我們認定，盧永隆為盧廷美子輩，盧紹明為其孫輩。感謝盧廷美曾孫輩盧書奎（87歲，布依族，毛口小學退休教師）提供的《盧氏宗譜》（1984年手寫本）。

27 台灣主教團編，《中華殉道聖人傳·聖盧廷美傳道員》（台北：天主教教務協進會出版社，2000），頁155-156。

清兩子。私塾與田地等收入，與其較高文化知識及其「為人正直，深通世故，判斷準確」，常被請去調節紛爭，以致他在當地擁有一定影響力，被尊稱為「盧大先生」（*Luta-sen-sen*）。與此同時，以「五公信仰」為基礎的大乘教系統的民間教門，傳入毛口，經過簡單學習教義經書，大約在1848年，他（38歲）決定加入該教門，成為一名民間教門信徒。

3. 盧廷美所屬民間教門考

盧廷美加入的民間教門的名稱、儀式和特點是怎麼樣的？圍繞這個話題，勞內結合實地調查資料和教會檔案資料，在《毛口悲劇》饒有興趣地進行了詳細的記載。²⁸

A. 所屬三類教門：志公教、五公教還是大乘教？

勞內1898年的實地調查顯示，當地人對盧廷美所屬教門類別眾說不一，但都有以下相同點：推翻滿清政府，分工明確且收取費用（盧廷美每年上繳80法郎），執行禁欲、齋戒（初一、十五不吃肉食、蔥蒜之類食物），定期誦讀經書，物質動機明確，等級森嚴的教階制度（分一般信徒和得道信徒）等等。²⁹據此，勞內推測出三大教派：一說全真教（*Tsiuen Tchen Kiao*），二說志公教（*Tche Kong Kiao*）或清水教（*Tsin Chouy Kiao*），三說寶公教（*Pao Kong Kiao*），分類闡述：

28 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 51, pp. 174-184.

29 參閱 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I, p. 376. 譯稿見·貴檔：41-1-94·頁62-64。

首先是全真教。勞內轉引李萬美（Lions François-Eugène, 1820-1893）的信件記載，認定是全真教，教門名字意為「完全正確的宗教」（*Religion tout à fait véritable*），主要由知識份子組成。盧廷美忠誠此教，嚴格按照教規執行和修行，不久即被提升為更高級別的得道信徒，得以抄寫教內最深奧的教理書。而這本手抄教理書，從不印刷，普通會員都不知此書的存在，只能單獨去看。教門小頭目定期探訪教徒，以保證教徒的忠誠度和聚力；教會大頭目則很少出現，行蹤不定。1853年當盧廷美首次看到《聖教理證》（*chen kiao ly chen*）時，他已是全真教小頭目。³⁰

其次是志公教或叫清水教。這個教派的高級教徒有特殊的聚點，一般人不能進去，教派頭領被稱為「老四句」（*LaoSe-tchou*）。他一般選擇在夜幕降臨之時前來視察信徒，來前有一張放入傘把內的通知紙條。信奉女神「無生老母」（*ou sen lao mou*）。有五條教規：不能殺生、不能偷盜、不能驕奢淫逸、不能吃肉喝酒、不能背後說他人壞話。同時還有三條準則：服從佛、遵守法律、尊從和尚。

此教教徒可達三等級：人仙（*Jen sien*，人間楷模）、地仙（*Ty sien*，土地楷模）、天仙（*Tien sien*，天上楷模）。人仙可以永保青春；地仙靈魂脫離身體，肉身不死；天仙是靈魂和肉身永不死去，並有一種圓滿生活，即通常所說的「神仙」（*Chen sien*）。為早達上述三個仙境，教徒們會在關羽（*Kouan Yn*）和其他神的生日時，加倍祈禱。祈禱儀式如下：

30 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 51, p. 178.

點兩根蠟燭，中間擺放兩個茶杯，一杯清水，一杯茶水，清水代表純潔，茶水代表污濁，把茶水倒進清水裡，象徵著變質的生活。在聖壇前面，教徒跪著，閉著眼睛，握著手，摒著呼吸，內心想著不可見的東西。信教虔誠的盧廷美嚴格按照儀式進行，已超過五年，這使得教首「老四句」對他大加讚譽。信徒去問「老四句」各自所達登記。「老四句」就放人、地、天三個字牌，叫他們分別去抽，盧廷美抽到「天」字牌。「老四句」當著大家宣佈其升為教徒領袖。自此，盧廷美擔心該教有可能造反，因為「老四句」經常向他說自己想做皇帝。³¹

最後是寶公教。盧廷美科舉考試失意之後加入寶公教，以尋求精神支持。寶公教主要目的是為尋找廣西寶藏。教首在廣西一些洞穴中，發現一些品質好而外面發黑的礦石，如被一種神奇的藥水洗滌之後，就會變成優質的銀塊。這些神奇的藥水，只有寶公教高級信徒才可擁有，並適時轉賣給其巡視的信徒。信徒首付約80法郎，另需額外送禮。盧廷美為此，曾慷慨將一匹價值240法郎的白馬捐贈給巡教毛口的高級信徒。

寶公教徒可免「十劫」：1. 刀劍刺死。2. 挨餓死亡。3. 骨肉相殘。4. 虎狼傷害。5. 瘟疫和痢疾。6. 洪澇災害。7. 五雷轟頂（*cing tonnerres*）。8. 山石坍塌。9. 天地顛倒。10. 十八層地獄。

31 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), no. 51, pp. 178-180.

得道的寶公教徒可以彌勒真佛 (*my-le-tchen-fou*) 之名活4800年。這4800年分別被「三佛」統治：首為過去佛，叫燃燈光佛 (*Jon-ten-kou-fou*)；次為現在佛，叫釋迦摩尼佛 (*che-kiā-mou-gny-fou*)；三為未來佛，即為彌勒真佛。此「三佛」和「十劫」即為「三期末劫」觀念的典型體現。

寶公教信徒需誦讀經文和祈禱。為此，盧廷美每日禁閉屋內，祈禱一小時。他雙腿盤坐，時而雙手交叉，時而雙手向天。其後，他手捧盛了水的碗，以世人無法理解的方法擺動身軀，口中唸出神秘之辭。最後，他將削尖了頭的竹片切成細條，投入水中，並將其一飲而盡。他說，實踐這一精妙的舉動並非困難之事。他說這個水和竹的混合物是頗具效果的強心劑。盧廷美用刀砍於胸前，負傷流血，用浸了竹片的水清洗後馬上就痊癒了。³²

B. 所屬教門考

綜合當地人上述三種教派的說法，勞內最後總結道：

盧廷美在改信天主教的五年前，曾投身於志公教。在此，我們應該注意以下的一些問題：中國異教徒的傳統三種宗教，我們應該瞭解。它們分別是儒教（文教之師，即孔子宗教）、道教（向老子即太上老君的修養而獻身的宗教）及崇拜佛

³² 參閱 *Ibid.*, pp. 180-182.

陀的佛教。其中，佛教在思辨上有所分類，還在實踐主張不同的學習方法。三教統一，可分為五個教派：（一）唐公教，指導著所有佛教宗派的和尚（這個宗派可能是在唐朝的時候將佛陀之骨從印度運來中國而因此得名的）；（二）朗公教，道人，即李老君、老子的徒弟所開之教；（三）寶公教，前已有述；（四）志公教，盧廷美曾信之宗教，有斷食齋戒習慣的宗派，亦被稱做清水教（清淨之水的宗教）；（五）化公教，這個宗派將細棒或筆置於中央，而巫師便可召喚惡魔（也許是指扶鸞——武內房司引注），正因如此而被禁止了。³³

勞內認為，盧廷美在加入天主教前的五年（1848）左右，加入以「五公」信仰為基礎的教派，並確認為「志公教」。

日本學者武內房司根據勞內所述，認為並不能僅局限在「志公教」，而應綜合考慮上述三個教派特點，最後指出盧廷美所屬民間教門為「五公教」。這是一個難以簡單界定的綜合性教派，具備以下幾個特點：第一，吃齋禁欲；第二，等級制度；第三，以「五公信仰」和「十劫觀念」為核心信仰，以《五公經》為文本經典，嵌入「三期末劫」，以求「明王」即彌勒佛降世拯救人間，追求理想美好世界的出現。³⁴

33 參閱 Adrien Launay, *Mission du Kouy-Tcheou: proces des martyrs*, pp. 1193-1194.

34 武內房司著，劉慶霖、土肥步譯，〈清代貴州天主教與民間宗教結社〉，池菊秀明編，《清朝史研究新地平》（株式會社山川出版社，2008），頁228-229。

基於勞內和武內房司的研究結果，筆者認為，既不能簡單概括為「志公教」，也不能籠統的說是雜有三個特點的「五公教」，盧廷美所屬民間教門很有可能是起源雲南雞足山西傳入黔的大乘教或其衍生教門，理由如下：

從教義方面來說，著名中國民間宗教史專家馬西沙教授對雞足山大乘教教義總結出來的四大特點與勞內所描述的教門特點吻合：1) 三教合一，而又統之於佛。這與上述勞內總結陳詞中「中國異教徒的傳統三種宗教……分別是儒教、道教及崇拜佛陀的佛教。其中，佛教在思辨上有所分類，還在實踐主張不同的學習方法。三教統一，可分為五個教派」³⁵所表達的意思基本雷同；2) 以《五公經》為文本經典，極為重視「三期末劫」觀念，強調彌勒救世。這與勞內對志公教和寶公教特點論述基本吻合，也符合武內房司第三特點；3) 封授銜階果位，建立教階制度。這與勞內所述盧廷美為求得「高級教徒」而賄賂教首價值240法郎的馬匹，以及武內房司研究的第二個特點相似；4) 凸出特點是比較明顯的政治色彩，呈現出造反起事跡象。這與勞內所述盧廷美因教首「老四句」經常向他說自己想做皇帝，擔心志公教可能造反的資訊一致；與寶公教彌勒真佛降世拯救世人也相似。³⁶

從大乘教的傳播範圍來看，清初起源於雲南省大理府佛教聖地——雞足山的大乘教，經過幾十年的傳播，逐漸發

35 參閱 Adrien Launay, *Mission du Kouy-Tcheou: proces des martyrs*, pp. 1193-1196.

36 雞足山大乘教教義特點的具體論述，參閱馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁880-884。

展成以滇黔川西南三省為基地的龐大民間教門組織。³⁷ 盧廷美所處的黔滇邊的毛口，正是大乘教中心活動範圍。

從大乘教傳播方式而言，乾隆中期貴州雞足山教案供詞中我們發現，被抓主犯是安籠府安南縣大乘教傳教人呂齋婆，她是整個貴州大乘教核心人物之一，住在黔滇必經的通道上；其住處是湖廣各省前往雲南雞足山「朝聖」的必經之地。呂齋婆之家成為大乘教迎往送來的接應站。其後，呂齋婆前往北京設壇傳教時，走的就是進京的滇黔古驛道。³⁸因此，同處黔滇要道，並於安南縣隔江相望的毛口，自然而然成為大乘教重點傳播地點。

從傳播時間上來看，儘管雞足山大乘教在遭受乾隆中後期的打擊之後，逐漸沒落，但其大量殘存勢力依舊存在，仍在滇黔邊地秘密傳播。直至嘉慶後期，地處黔滇驛道上的盧廷美接觸到此教或其衍生教派，是可信的。

綜上所述，我們可以基本認定，1848年盧廷美加入的民間教門，應屬雞足山大乘教或其衍生教派。歷史後移至咸同年間，我們可以發現，「咸同貴州號軍起義」，實際上就是「一次綜合了民族矛盾、階級矛盾等多種因素在內的民間教門起事」。這次起義在黔西南布依族和黔東南苗族的起義者中，隨處可見「五公」信仰的影響。這次起義是以大乘教、青蓮教等帶有濃厚政治色彩的民間教門的信徒為領導階層和主力軍，以「無生老母」崇拜和「三期末

37 同上，頁872。

38 同上，頁892。

劫」觀念作為思想武器和輿論工具，其最終目的是建立政教合一的神權王國。³⁹

4. 天主教徒盧廷美（1853.10-1858.1）

A. 盧廷美領洗與傳教

1852年，盧廷美通過其弟盧廷祿，在毛口附近的納梭首次接觸到天主教。之後，通過閱讀《聖教理證》，1853年夏天前往貴陽主教府參加聖母聖誕節，「懷著最感人的虔誠之心聆聽教授要理」，並「日以繼夜地埋頭學習祈禱文和教理知識」，⁴⁰盧廷美認為天主教教義更為完善和系統，最終決定放棄大乘教而改信天主教。經過觀察，1853年10月，本地神父駱文燦決定給其授洗。

領洗後的盧廷美，坦然面對旁人的非議和譴責，公開表明其天主教徒的身份，極力撇清他與之前所屬民間教門之間的聯繫，並強調「如果遇到之前介紹他加入民間教門的人，將向其索回他捐獻出的銀兩和禮物。」⁴¹

由於盧廷美虔誠侍教，不久被本堂神父李萬美任命為傳道員，重點向黔桂邊「夷人」傳教。首先，他利用其血緣親屬關係網向其本族親戚傳教。其次，他利用其布依族

39 參閱歐陽恩良，〈民間教門與鹹同貴州號軍起義〉，《貴州師範大學學報》6期（2005年），頁74-79。

40 〈貴州代理宗座監牧童文獻在巴黎和里昂給教廷傳信部樞機主教的書簡（1858年9月14日）〉，《傳信年鑒》，卷31（1859年）；譯稿見《清末教案》，冊四，頁66-67。

41 參閱Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I, p. 378. 譯稿見貴檔，41-1-94，頁67。

族群身份，向毛口周邊20餘個布依族、苗族村寨傳教，共勸奉200多名布依族。最後，盧廷美還充份利用其民間教門關係網去向他之前的「同志」傳教。這三種人脈廣西網路的利益，集中體現在皈依廣西西林最早一批天主教徒：盧永隆（*Lou-yuin-long*）和盧紹明（*Lou-tchao-min*）。他們既是盧家族親，又屬布依族（仲家子，*Tchong-kia-tse*），改宗前他們還是民間教門信徒（又稱齋教，*La secte des Jeuneurs*）。⁴² 盧廷美充份利用這三層關係網，擴展了天主教在黔桂邊布依族地區的傳播與發展，開啟天主教由黔入桂的傳播路線，奠定了黔桂滇邊教務發展的基礎。而這種新局面的獲得，是以盧廷美與馬賴的被捕坐監作為代價的。

B. 兩次入獄：傳播「異端邪教」

自咸豐三年九月（1853年10月）領洗到咸豐七年十二月二十四日致命（1858年1月28日），盧廷美作為天主教徒身份為期僅4年零3個月。在這短暫的四年期間，盧廷美離開毛口外出傳教不過四次，當中就有兩次被地方官府以「傳播邪教」、「蓄謀造反」、「妖言惑眾」、「破壞風俗」等原因，抓拿歸案，並判處坐監入獄，長達近半年之久。

第一次西林被捕事件。眾所周知，1856年「西林教案」中馬賴的殉教，是法國派兵發動第二次鴉片戰爭的導火線。但是，馬賴入桂傳教離不開盧廷美的幫助。1853年8月，被盧廷美勸奉不久的族親晚輩盧永隆、盧紹明兩人特

42 參閱 *Ibid.*, pp. 50-53. 台灣主教團編，《中華殉道聖人傳·聖盧廷美傳道員》，頁157-158。

來毛口邀請其前往廣西西林傳教，勸奉當地7個村寨的200餘名布依族信徒。1854年底，盧廷美首次帶領剛到貴陽不久的廣西傳教士馬賴重來西林巡視教務。1854年12月18日，馬賴以「密謀造反者」名義，被當地人白三（*Pei San*）告發，遭到西林陶知縣的抓拿審問。審問期間，陶知縣與盧廷美以「天主教經」頂冠對聯：

天天唆化祖宗牌，主師忘親理不該，教爾回思身
所志，經娘親有是誰胎。

天天棄絕異端牌，主師尊親理應該，教典回思身
淑正，經娘身有成聖胎。⁴³

經審訊，陶知縣並無發現馬賴與盧廷美有造反異樣，且佩服盧廷美之學識，下令開釋，但差役黃財和陳才有意勒索，私押馬、盧兩人至譚姓道士住處16天後，由盧廷美強攔陶知縣官轎申訴後才被釋放返黔。⁴⁴

第二次永寧被捕事件。由桂返黔後的盧廷美，於1857年7月，來到離毛口60公里的永寧州康五新場傳教。正值當地觀音（*Kouan-yn*）廟會之日，他在集鎮上面向大眾公開傳教，並極力批判偶像崇拜，被當地官府以暴動密謀者抓監入獄。坐監5個月後，因知州改任，經傳教士及胞弟盧廷祿努力而得以獲救。⁴⁵

43 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), p. 226.

44 參閱 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I, pp. 52-55. 台灣主教團編，《中華殉道聖人傳·聖盧廷美傳道員》，頁157-158。

45 參閱 Adrien Launay, *Le drame de Mao-keou, dans Annales M.E.P.* (1906), pp. 215-229. 譯稿見貴檔，41-1-94，頁10-16。

結合時代背景，我們可以更好地理解當地官員為什麼屢次以「密謀造反」的民間教門信徒之罪名來捉捕實為天主教徒的盧廷美。19世紀50年代的晚清政局要務在於剿滅拜上帝教引發的太平天國起義，地方官府聞「教」色變，視「會」如仇；與此同時，貴州正處在各路民間教門「號軍大起義」起始時期，對於「夷漢雜居」、「極易藏奸」的黔桂邊山區而言，當地官府更是極度敏感、提心吊膽，對任何有聚眾謀反跡象的民間秘密宗教都嚴厲懲處。因此，在貴州仍屬非法傳教的天主教，被當地官府誤認為「異端邪教」而遭受打擊，也就可以理解了。

C. 毛口教案：家族內訌引起的審判與處刑

盧廷美的傳教活動屢招官方拘押，被捕下獄多次。但他被處決的直接原因，卻是圍繞在毛口盧氏祠堂旁籌建天主教堂而發生的家族內訌。籌建教堂的規模與品質均超過盧氏祠堂，因此，以盧氏三叔盧文財（*Lou Ouen-tsai*，又稱盧三公，*Lou San-kong*）為代表的盧家族親，對此頗為反感，認為這是對先祖之褻瀆。隨後盧文財等通過駐紮毛口的驛兵，向郎岱廳衙門投訴盧廷美自信仰「天主邪教」之後，不僅不管族內事情，還破壞祖先祠堂。兩人向郎岱廳同知戴鹿芝賄賂100兩白銀，並邀請其親赴毛口阻擾建堂。

1858年1月，戴鹿芝率20餘名衙役前往毛口，傳拿盧廷美。此時，貴陽傳道員王炳和女傳道員林昭，一起被抓拿審問。對盧廷美三人的審問及處刑情況，勞內之《貴州天主教史》第十三章《毛口致命者》進行了詳細的記載：戴鹿芝在審問盧廷美個人及其家庭成員、天主教經書與教

義、天主教教會組織等情況之後，認定盧廷美「一定有背後指使者」，並答應「如果供出其名，可無罪釋放」。盧廷美堅決否認有指使者，並強調是其閱讀完天主教要理書之後，才決定加入。⁴⁶經過一個晚上的思考後，戴鹿芝再次審訊盧廷美，只要求其聲明悔教並脫離天主教，就可無罪釋放，但盧廷美依舊拒絕，並表示「自加入天主教會以來，我沒做過類似造反的事，我不會承認我做過壞事的，我只是專注於研習經文……我不會悔教，我希望這個教派以後好好發展，且定會成功。」⁴⁷見其如此頑固，戴鹿芝終以預謀造反、大逆不道之名判其死刑，於1858年1月28日執行死刑。

兩次被捕之後，盧廷美最終還是以「逆謀造反」之罪予以處刑。郎岱廳同知戴鹿芝沒有以貶低祠堂、破壞地方風俗或挑戰宗族秩序等罪名，而以處刑民間教門信徒所慣用的造反罪名，表明他更多地把盧廷美看成民間秘密宗教造反派而判刑的。令其吃驚的是，低勢能文化身份的布依族天主教徒，竟然引來高勢能的漢族男女傳道員來此教育與傳教。天主教作為一個紐帶，竟超越了「野蠻與文明之間」和「夷漢之間」的界限，在毛口創造了一個新的統一體，這才是令戴鹿芝所擔心恐慌的。

46 參閱 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I, pp. 487-489.

47 參閱 *Ibid.*, pp. 491-492.

三、從「五公」到「天主」：聖盧廷美改宗信仰之原因分析

1852年底至1853年10月，盧廷美通過對比大乘教與天主教教義要理書，認為天主教教義更為系統、更為完善，從而決定放棄大乘教而皈依天主教，完成從「五公」到「天主」的信仰轉變。其中，《聖教理證》這本天主教要理書，對其改宗信仰至關重要，值得研究。

1. 貴州天主教護教書籍——《聖教理證》⁴⁸

咸豐二年（1852）首次出版的中文教義書《聖教理證》，由時任貴州代牧主教任斯德範編著，並作《聖教理證小引（一）》。筆者所獲複印本的底本為巴黎尚帝宜耶穌會圖書館（Bibliothèque des Fontaincs）所藏。

《聖教理證》是一本較全面的近代天主教護教資料彙編。其序言《小引一》中，任斯德範從寫作動機和目的、寫作原則及方法、寫作意義三個方面闡述。其目的是「見多有教友，書理淺薄，不能回答外教之駁問，卒至辭窮理極，致沾聖教之英名，惹外教人之恥笑。」故「博采諸書中最淺近之詞，輯成《聖教理證》，以為對答外教素常之問，以服其心，解其疑，免其譏謗，而或引其奉教也。」；其寫作遵循「義理是判斷是非的原則，先問後答、有的放矢」兩大原則和方法；其寫作目的為「萬民得今世安生，神靈

48 任斯德範，《聖教理證》，鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，冊五十（北京：北京大學宗教所，2003），共88頁。感謝上海大學肖清河副教授提供該書。

獲後世永福」。最後，編者落款時間為「救世一千八百五十二年監牧任斯德範校訂」⁴⁹

正文部份63節，大致圍繞天主（1至8節）、天主教與儒教區別（9、10兩節）、天主教與儒教禮俗（11到14節）、天堂地獄（15到17節）、魔鬼（18、19兩節）、天主教義（20至23節）、天主教誡命（24、25節）、天主教與風俗迷信區別（28至34節）、天主教與偶像崇拜區別（35至56節）、天主教的禮儀制度（57至60節）、勸人信教（61至64節）等方面展開討論。討論以理為準，採取先問後答之形式，使其心悅誠服，而歸信天主教。

正文澄清天主教與風俗迷信、偶像崇拜之間的區別所佔篇幅最多，其分節依次批判了風水、算命、擇日、相面、占卦等風俗迷信，及佛祖、老子、玉皇大帝、真武大帝、天后、城隍、蕭公、關羽、財神、閻王、張天師等民間信仰中諸位神祇。⁵⁰編者任斯德範深感這些民間諸神對天主教的傳播極為不利，分別給於批駁的基礎上，提升天主教的威信。

而對於常年齋戒的大乘教徒盧廷美來說，其最關心的，也最有可能使其轉變信仰的章節當屬第五十五節《有關長齋與秘密教》。該節圍繞「今人多有終身不食葷並禽獸之肉，為圖來生之報。你奉教人亦守齋戒，不知意思相

49 同上，頁16-17。

50 同上，頁61-74。

同否？」這個問題展開，從四個方面論證天主教「瞻禮節齋戒」與大乘教齋戒「大不相同」：

A. 天主教守齋為事奉上帝

曰：「我等奉教人守齋之意，與吃長齋者之意不大相同，我等守齋，原為刻苦肉身，清心寡欲，以為誠心奉事天主，如孟子曰：『雖有惡人，齋戒沐浴，亦可以事上帝。』此乃守齋之正意」

B. 密密教守齋望來世富貴

「今日吃長齋者，不是別的，就是好事者另立一門戶，稱為密密教，後改謂無為教，有改謂大乘教、念佛經戒殺性，講輪迴，望來生富貴功名。教中善題詩句者，就謂他的道能傳教教授徒。」

C. 密密教的來歷

「查其來歷，乃廣東樂昌縣宏忍大師起首。後有琢州范陽盧慧寧親到樂昌從宏忍為師。一日忍令眾題詩，一徒曰：『身是菩提樹，心是明鏡台，時時勤打掃，莫待惹塵埃。』回能籍口占成，略改數字曰：菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，和待惹塵埃？如是，宏忍謂慧寧得道矣，令其各方傳教。傳授衣鉢為憑據，令其逃亡別處，以免他徒知之，必有爭奪。傳教者稱之曰『老官』。

大乘教在福建即被稱為「老官」齋教。⁵¹這些資訊很有可能是任斯德範來貴州之前在泰國曼谷時，1841至1846年面向當地福建移民華僑傳教時而獲知的。

D. 密密教的規矩

1) 密傳密語

「教中規矩，凡要進教者，必先獻禮物，以為入門拜師之贄。有幾句密語，父不得傳子，夫不得傳妻，必須老官親口傳之：一身心向念彌陀，不要流落下界多。專心念佛歸家路，番身跳出生死窩。凡在教者，皆知此語。」

2) 入門獻禮

「又分十一部職，禮物多者，居高職；禮物少者，居卑職。若子獻禮更多，則居父上；若妻獻禮多者，則在夫前。如此奸貪，難以枚舉。」

3) 戒殺念佛

「論其意思，不過兩條；第一，不敢殺性。就是怕今生吃肉四兩，來世要還肉半斤。第二，常念佛經。望死後往西方樂土，又為來生富貴功名。老官用此避害圖利之妄誕，不獨欺哄愚夫愚婦，且多有讀書之人，亦入其羅網矣。哀哉！哀哉！」⁵²

51 有關福建老官齋教，參閱馬西沙、韓秉方，〈江南齋教的傳播與演變〉，《中國民間宗教史》，七章（北京：中國社會科學出版社，1993）。

52 道任斯德範，《聖教理證》，鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，冊五十，頁75-77。

任斯德範批判這些民間宗教追求物質利益的階層制度。其中，第二個教規「入門獻禮」中，對以募款數額多少來決定教團地位高低的「十二部職」予以強烈批判，乾隆年間，擴展到江西的大乘教擁有十二個階層，已被學人所知。⁵³

《有關長齋與秘密教》全文，表明了任斯德範在關注貴州大乘教的發展狀況之時，亦掌握了清中期中國其他民間教門的相關資訊情報。

為更清楚地區分天主教與需要「齋戒」的民間教門，第五十六節接著以《論齋肉不齋蛋，又不禁水族等物》為題，闡明天主教「奉教之人守齋獨不食禽獸之肉……禁肉不禁油」，而不像民間教門信徒還「禁食水族、豬膏、雞蛋等物……禁肉禁油、吃齋把素」，並分四步闡述其獨禁禽獸之肉的理由：一、齋以清心寡欲為要，而不在食肉與不食肉；二、禽獸之肉助人氣血壯旺，致私欲重，故戒禽獸肉以克私欲；三、水族因助血氣有限而可食；四、齋日不大宴嘉殺即可。⁵⁴

貴州主教任斯德範所編《聖教理證》，以「齋戒問題」為討論中心，把天主教和民間秘密教門明確地區別開來；從主觀動機來說，他希望習漢書識漢字的官紳仕塾等地方文人群體，通過閱讀這本護教要理書，正確認識天

53 有關江西大乘教，參閱馬西沙、韓秉方，〈江南齋教的傳播與演變〉，《中國民間宗教史》，七章。

54 任斯德範，《聖教理證》，鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，冊五十，頁77-78。

主教，並把其從白蓮教、天地會等相似的「邪教」名單中去除；但從客觀效果來說，這本護教資料卻使得部份民間教門信徒（尤其是那些略有精神追求且識漢字的基層知識份子）得以比較兩教教義，看到天主教教義更為務實和完善，從而改宗天主教。其中，毛口布依族盧廷美即為一例。他在1852年底讀完《聖教理證》最後一節「論奉教不可遲緩」之後，「他頓足捶胸地公開向他的親友們說，我們搞錯了，天主教才是真教。我們應當信天主教的教理，守它的規戒。」⁵⁵

由此可見，認真研讀《聖教理證》等天主教要理書籍並找到其精神信仰的共鳴處，是盧廷美放棄大乘教而皈依天主教的一個重要因素。直至1858年1月致命前，盧廷美在回答戴鹿芝的審問時，一再說明其改宗的原因：「是我自己購買並認真研讀這些書籍，領悟到書中教義的真理。因此，我歸信天主教是聽從自己內心決定。我再次強調我沒有任何教導者強迫我歸信。」⁵⁶領洗後的盧廷美，陸續閱覽《三山論學》、《默想指掌》、《聖教自證》、《聖年廣益》等天主教中文要理書籍，對比大乘教經書之後，認為前者教義更為完備，堅定篤信其皈依不久的天主教，並被傳教士選為傳道員。

55 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I, p. 375. 譯稿見貴檔，41-1-94，頁63。

56 參閱 Adrien Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou*, vol. I, p. 488.

2. 教義比較

從民間教門信徒轉變過來的布依族天主教徒，不僅存在於漢化程度較高、地處黔滇驛道上的毛口，之後在非交通要道上的布依族地區亦有出現。識漢字的布依族盧廷美可以通過閱讀要理書改信天主教，而那些不識漢字的布依族民間教門信徒又是為何改信天主教？

對此，「傳教安龍布依族第一人」的傳教士莫伯理有過記錄和評論。莫伯理1880年3月13日，在興義府所轄名叫 *Hong-tou* 的布依族教友村寨，寫信給其法國朋友，詳細記載了該村一個由清水教徒轉變為天主教徒的案例：16年前（1854），此人前往興義縣一個不信教的富農家打長工，巧遇雲南神父來此傳教，聽其佈道覺得甚好，成為一名慕道者（或「拜主者」）。不久，富農家主人發起反教行動，被迫棄教而返回 *Hong-tou*。回家不久，清水派信徒來到 *Hong-tou* 傳播清水教（*L'Eau-claire*），被勸奉。三、四年前（1876-1877），天主教傳道員來此地傳教，再被勸奉重新皈依天主教。⁵⁷

對於歸信清水教的理由，此人向莫伯理述說是：「因為我以為它可以消除罪孽」。成為清水教徒後的他，覺得「這個教派跟普通大眾一樣膜拜同樣的偶像，其教義雖然不錯，但不完整。」教義不完整表現在兩個方面：1.「大家

57 參閱“*Letters de Aubry à Un Ami, 13 Mars 1880*”, in Jean-Baptiste Aubry, *Les Chinois chez eux* (Lille : Facultés Catholique de Lille), pp. 238-239.

相信未來和贖罪的觀念，但是比較模糊。」2.「這個教派並沒有解釋人類的起源和人生的目的。」⁵⁸

反觀天主教，他覺得天主教教義更完整，很好地解決了這兩個問題，例如「誰創造了我們？誰是統治我們最高力量？我們原罪的來源以及我們死後的命運等等。」之外，他認為天主教公開傳教且不需交納「教費」，清水教為秘密傳教且需高額費用，「每年秘密傳教一次，每次還向每家收取一部份錢財，以資籌建一座清水教廟宇……以此來消除罪孽。」⁵⁹對比精神與物質兩方面，天主教的教義神學和傳播狀況都比清水教好，促成此人選擇天主教。

信件結尾部份，莫伯理總結出天主教相對清水教的三點優勢：第一，教義要理更為科學，「人類的智力更容易和天主教真理產生共鳴，傳教士會傳遞出的資訊更為可靠和可信」；第二，傳教士更為努力，「在我們不斷的努力之外，聖人們也會施與恩典，促使教徒增多」；第三，《聖經》更為完善和系統，「聖經本身即是一種固有和有效的美德」。⁶⁰

四、「形同質異」的貴州民間教門與天主教

清前期貴州是一個移民社會，本省人口的迅猛增長及省際間人員的頻繁流動，為社會功能相同的民間教門和天

58 參閱 *Ibid.*, pp. 239-240.

59 參閱 *Ibid.*, pp. 240-241.

60 參閱 *Ibid.*, p. 241.

天主教的興起創造了社會基礎。其中，從事川黔貿易的流動移民中，存在一批清水教徒改信天主教的商民。川黔貿易職業的重合，為兩類信徒實現改宗信仰提供了前提條件，是乾嘉道年間貴州民間教門信徒改宗天主教一個值得關注的現象，貴陽「核心傳道員」張大鵬即為典型案例。

嘉道年間，貴陽天主教會連續發生幾起因與白蓮教、清水教等民間教門混為「異端邪教」而被查禁引來的教案，相繼處刑胡世祿、顧占鼇、張大鵬、郝開枝、劉文元等核心教徒，使得貴陽教務大受重創。

為避免類似錯誤再次出現，道光二十七年（1847）從泰國華人區來到貴州擔任首任代牧的任斯德範認為，把天主教和民間秘密教門明確地區分開來，是急需完成的事。為此，他在咸豐二年（1852）寫出著作《聖教理證》。

不久，身處黔滇驛道要隘的毛口布依族大乘教徒盧廷美得以閱讀《聖教理證》，在對比兩教教義，與傳教士、本地神父交流，並參加天主教活動之後，他決定皈依天主教，成為黔西南乃至貴州最早一批布依族天主教徒。

然而，任斯德範的主觀願望並沒有實現。因盧廷美領洗和傳教而開始的「夷人歸化運動」，卻因西林教案和毛口教案而宣告失敗。這兩大教案的審訊陳詞，充份體現出地方官員把天主教混同為意圖謀反的「異端邪教」，而判處盧廷美、馬賴、林昭等「夷人歸化運動」主角以死刑。⁶¹

61 陳方中，〈傳教士與帝國主義——以西林教案為例〉，《台灣輔仁大學宗教系2000年宗教交談研討會論文集》（台北：輔仁大學出版社，2000），頁225-251。感謝作者贈送大作及其學術指導。

雖然失敗，但畢竟產生了貴州第一批布依族天主教徒，開啟了布依族「夷人」轉變為教區「羊群」的序幕。

通過盧廷美、張大鵬等早期貴州天主教徒改宗信仰的歷程顯示，儘管存在天主教教義更為完善系統，天主教組織更為健全等客觀優勢，但更應看到，他們在面對移民社會所產生的諸多新問題，渴望滿足其新的精神寄託的主觀意願。

他們在頻繁流動的貴州移民社會中，不可避免地遇到諸如土客之爭、貿易競爭等各種新問題，出現一些新的人際關係網路和物質生產方式，需要一些新的精神追求來滿足。新興的、同為「異端邪教」的天主教與民間教門，即為兩個備選項。面對地位和處境相等的兩教，他們更多去考慮教義要理、救贖觀念等精神層面的因素，而不像弛禁天主教之後，皈依「天主」的教徒更多考慮經濟、教育、醫療方面帶來的物質利益。



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交流學會合辦，並得到瑪柴拉塔大學教育系的支持。本期刊為國內外公開發行之定期學刊，暫定每年一輯。

本刊將從基督宗教歷史、哲學、神學、宗教學及社會學等不同角度對21世紀社會及人生的各種問題作出回應。內容側重於東西方文化與宗教的對話、中國文化及基督宗教文化的反思、基督宗教經典的解讀、跨文化及跨學科領域的深入探討、漢語基督宗教傳統與理論的研究，尤其是關於天主教傳統與理論的梳理與探討等等。

本研究中心對與本刊相關的尚未發表之學術論文予以全年公開徵稿。熱誠歡迎國內外專家、學者及學界同仁不吝賜稿。

來稿要求及審校規則說明

一、一般規則

1. 本刊刊登與本刊宗旨相關、且未曾發表之學術論文。
2. 稿件以八千至一萬五千字篇幅為宜。
3. 稿件請以 A4 紙規格，以 Word 文本格式發送至編輯部電子信箱（見下）。
4. 稿件註釋請採用腳註格式，全文統一編排腳註號碼。
5. 所引文獻請用原文註明出處（詳見以下二註釋格式說明）。
6. 稿件請務必附中英文標題、三百至五百字的中英文內容提要及一百字左右的中英文作者簡介。
7. 編輯部在收到格式規範的稿件後，將匿去作者姓名，根據相關內容送交兩位以上專家（大陸及海外專家）進行評審，《學刊》主編將參照專家意見處理稿件。編輯部審查通過後，會儘速致函通知，請勿再一稿二投。
8. 本刊自收到稿件之日起，即視為獲得版權轉讓；如有任何變化，請作者立即通知本編輯部。未經本刊所採用之稿件，將由本編輯部儘速通知作者，作者即可自行處理。
9. 稿件中所引用文獻、圖版、表格等凡涉及著作版權部份，由作者自行負責，本刊不負涉及智慧產權等法律責任。

10. 如有必要，編輯部在不改變作者原有思想的基礎上，會對稿件做出個別字句調整。重大改動將事先徵得作者同意。
11. 稿件一經採用即付稿酬，並贈送本期刊兩冊。

二、註釋格式說明

1. 引用專著請按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。
2. 引用期刊文章請按：作者、〈文章大標題〉、載於《XXX期刊》X期、X年、X頁 順序排列。
3. 引用字典請按：辭條〈XXX〉、XXX主編、《XXX辭典》、出版地、出版社、出版年、頁碼、順序排列。
4. 引用中譯外文著作請按：作者、譯者及編者、書名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。另附加：〔原著語言的作者、書名、出版地、出版社、出版時間〕順序排列。
5. 外文資料的註釋格式請保留原文的信息，順序同上。按：作者、書名、篇名、出版地、出版社、出版年及頁碼順序排列。

如：Kohn Livia, *Early Chinese mysticism, philosophy and soteriology in the Daoist tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1920), p. 45.

或 Lutz Geldsetzer, “Dao als metaphysisches Prinzip Bei Lao Zi, einige Gedanken zur Logik der metaphysischen Begriffsbildung”, in *Monumenta Serica* 47: 237.

6. 多次引用的處理：

- 6.1 同一論著或文章多次被引用時，如果是連續引用且兩註腳在文章同一頁時，註腳可用：同上，頁碼。
- 6.2 如果連續引用，但註腳不在同一頁，或是非連續引用時，註腳請用：作者、書名、頁數。

如：陸達誠，《存有的光環》，頁100。

三、聯繫方式：

利瑪竇研究中心 Centro Studi Li Madou

Piazza S.V.M. Strambi, 7-62100 Macerata Italy

電子郵箱：centrostudilmd@hotmail.com

《天主教思想與文化》

訂購表格

茲訂閱《天主教思想與文化》：

第1輯	2012年	<input checked="" type="checkbox"/>	第4輯	2015年	<input checked="" type="checkbox"/>	第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8輯	2019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	<input type="checkbox"/>	“✓”	Vol. 4	Year 2015	<input type="checkbox"/>	“✓”	Vol. 7	Year 2018	<input type="checkbox"/>	“✓”
Vol. 2	Year 2013	<input type="checkbox"/>		Vol. 5	Year 2016	<input type="checkbox"/>		Vol. 8	Year 2019	<input type="checkbox"/>	
Vol. 3	Year 2014	<input type="checkbox"/>		Vol. 6	Year 2017	<input type="checkbox"/>					

Local (China, HK, Macau) HK\$180/ Copy	Asia (Air Mail) US\$40/ Copy	Other Areas (Air Mail) US\$45/ Copy
--	--------------------------------------	---

* Including Postage

Name: _____

Address: _____

E-mail: _____

Enclosed is a Cheque: HK/ US\$ _____

Please return this form together with a crossed cheque to:

Yuan Dao Study Society

(Journal of Catholic Thought and Culture)

P. O. Box 679, Tai Po Post Office, N. T., Hong Kong.

Please make your cheque payable to the “Yuan Dao Study Society”.

