

天主教思想與文化

Journal of Catholic Thought and Culture

2020年 · 第九輯



蔡惠民 康志傑

主編

天主教思想與文化

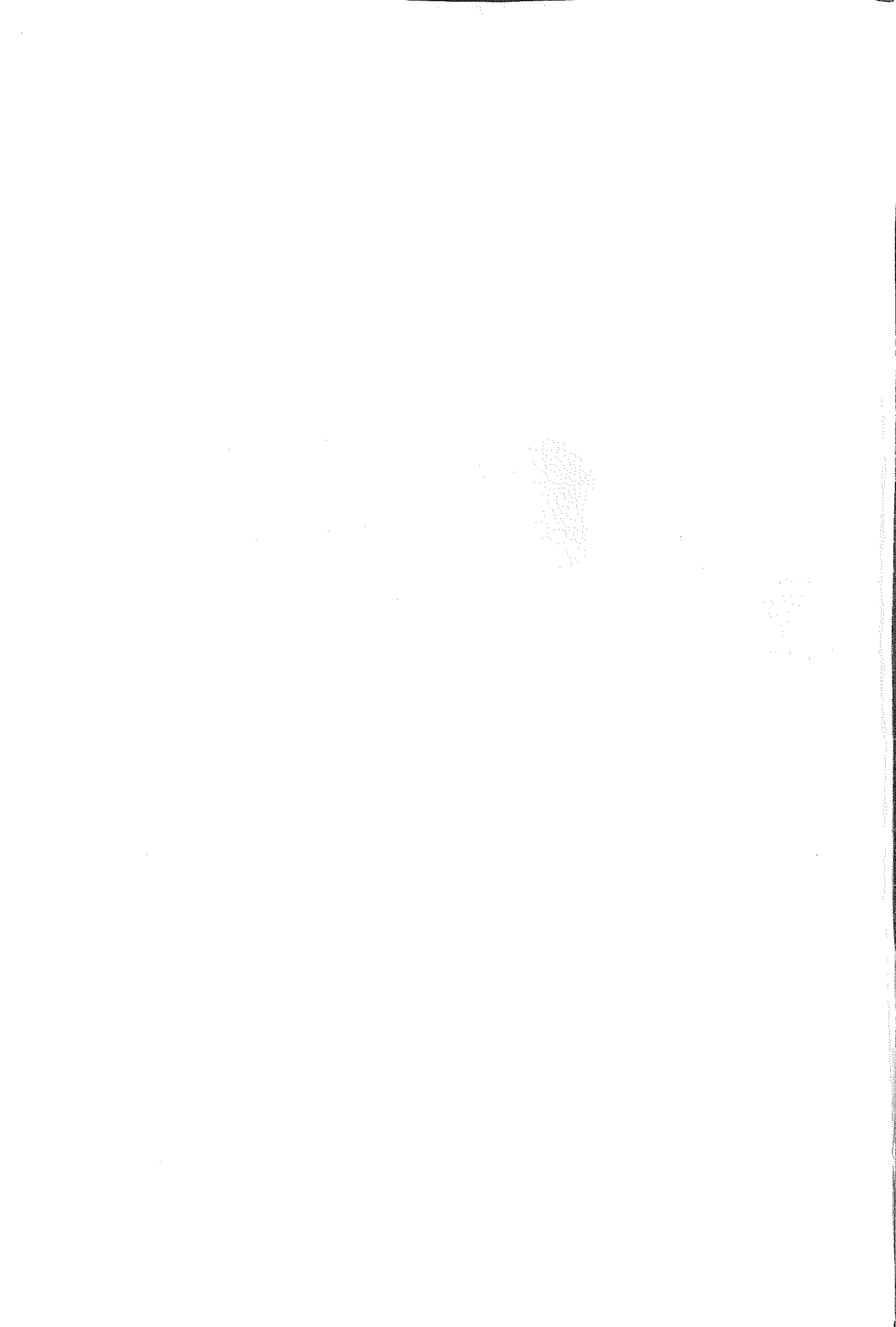
Journal of Catholic Thought and Culture

(2020年 第9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9輯 · 2020年

本輯主編：蔡惠民 康志傑

學術委員會（按姓氏中文拼音順序排列）

奧覓德（Antonio Olmi）

蔡惠民

陳德光

段德智

顧彬（Wolfgang Kubin）

谷寒松（Luis Gutheinz）

何光滬

康志傑

穆拉（Gaspare Mura）

任延黎

史培雷（Jörg Splett）

瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels）

維爾德福爾（Armin Wildfeuer）

魏思齊（Zbigniew Wesołowski）

意大利博洛尼亞大學

香港聖神修院神哲學院

臺灣輔仁大學

中國武漢大學

德國波恩大學

臺灣輔仁大學

中國人民大學

中國湖北大學

意大利羅馬社會人文科學院

中國社會科學院基督宗教研究中心

德國慕尼黑哲學院

德國波恩大學

德國北萊茵西法倫州天主教學院

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 ©2020

售價：每冊HK\$150

ISSN 2311-1054

目 錄

《天主教思想與文化》序..... i

靖保路

本期導讀..... v

康志傑

漢語神學討論

《聖經》的漢譯與基督信仰本地化..... 3

靖保路

釋經學、神學，及二者的本地化

（文化互化）使命..... 29

任安道

在新福傳使命下實踐教理本地化..... 49

林康政

景教繪畫聖藝及其對當代福傳的啟發..... 75

黨雅妮

聖道禮的本地化思考..... 105

裴冬

天主教神哲學

淺談尼撒的額我略與外邦文化..... 133

張亮

《新約聖經》女性人名

Θαμάρ、Ραχάβ和Ρούθ (瑪1:1-17)

漢譯之信、達、雅..... 149

謝嘉文 劉麗

天主教在華史

湖北宜都天主堂租地案及納稅分析：

基於檔案文獻的學術考察..... 185

康志傑

明末清初基督教在福建傳播過程中與

地方信仰間的相遇和滲透：

基於《口鐸日抄》的研究..... 199

胡寶柱

宗教與社會

清明節的緣起及其宗教意義..... 235

閔興業

20世紀上半葉天主教巴黎外方傳教會

在川邊巴塘活動考述..... 253

趙艾東

清末康藏社會謠言中

巴黎外方傳教士的形象..... 279

高琳

新書評介

中國天主教研究領域的一部力作——

評康志傑教授的新作：《中國天主教財務

經濟研究（1582-1949）》..... 295

于麗

編輯部更正.....305

徵稿啟事.....307

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

在如此的時代中，人的出路何在？如何突破現代性的困境，為社會人群尋找更為人性化的生存之道？如何為中國社會的真正而深入人心的和諧做出更多的貢獻？在這一處境中，宗教又能承

擔什麼樣的角色？對這一系列問題的反思，也許就是很多生活在此時此刻的有識之士或沉思者的最大使命。

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

期刊的宗旨可分為以下兩點：1) 深化東西方文化與宗教之間的對話；2) 強化天主教在中國社會中的文化意識與社會責任感，以回應時代的需要，為中國的人文社會與精神建設做出應有的貢獻。當今的世界，對話與溝通已成共識。因為只有對話才能成為民族與民族之間、國家與國家之間、文化與文化之間克服分歧與成見，消除衝突與仇恨的和平之橋樑；只有對話才能在「你—我」的相互開放與接納中，締結心與心之間友誼的紐帶；只有對話才能在「你—我」間不可避免的不對稱性中，尋求相互尊重，共同開創那更為人性化的精神家園。無論如何，「東亞世界與歐洲世界的相遇已然不可避免」（海德格語）。那麼，我們是讓此相遇成為爆發衝突的危機，還是成為締結友誼，共創未來的機遇？同時，我們也願此期刊能促使作為中國五大宗教之一的天主教，在新的千年中能以新的面貌、新的精神為中國的社會與人文建設做出更多的貢獻與承擔！

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



本期導讀

擺在讀者面前的是《天主教思想與文化》第9輯，本期收錄13篇文章（含書評），內容涵蓋聖經學、神學、哲學、禮儀、歷史、藝術、性別等多個學科門類。

經典是制度型宗教的核心與靈魂，在宗教傳播中，經典的翻譯與詮釋又是一個不斷深化，不斷「翻新」的漫長歷史進程。靖保路博士的新作《〈聖經〉的漢譯與基督信仰本地化》，在翔實的文獻基礎上，對《聖經》東傳中國的歷史脈絡、各類譯本及特色進行了梳理、評析，深入分析了如何用中國思維、中國語言表達《聖經》之精髓等問題。研究中作者認識到：「《聖經》的漢譯，一方面關係到了基督宗教在中國各宗教派別中存在的合法性問題，以及西方文化在中國文化系統中的適應與融合的問題；另一方面，也涉及到了傳教士選擇以哪一種文化傳統來詮釋基督信仰的問題……」，因此，《聖經》的漢譯與基督信仰本地化息息相關，且是一種永無終止、不斷持續的過程。

任安道博士撰寫的《釋經學、神學及二者的本地化（文化互化）使命》一文，重點闡釋為何要把教會的使命理解為「文化的互化」，從而作者對釋經的標準、釋經學與神學的關係、兩個

學科如何通過相互參照、密切合作以及在宗教傳播中的所承擔的使命，進行了深入細緻的探討。

天主教東傳之後，注重信徒的信仰培訓，突出教理的本地化，這是天主教發展的動力。林康政博士以《在新福傳使命下實踐教理本地化》為題，分為三個版塊，即「福音新傳」的背景及本意；以近代教理訓導檔為藍本，剔出教理本地化之特點；基於2012年第十三屆世界主教會議討論「福音新傳」所結集而成《福音的喜樂》宗座勸諭——對當今教理本地化的趨向提出合理化的建議。作者希望其研究能夠推動華語教會繼續效法利瑪竇將中國文化與信仰融合的精神，以期天主教在新時代持續健康、有序的發展。

受文獻制約，基督宗教研究中，景教是一個相對薄弱的版塊，而景教藝術相關的研究更是鮮有學人涉獵。黨雅妮撰寫的《景教繪畫聖藝及其對當代福傳的啟發》無疑豐富了這一研究領域。聖像藝術是宗教傳播的媒介，文章以大秦景教流行中國碑額、敦煌藏經洞中景教彩繪絹畫中的「基督肖像」等藝術元素為研究對象，從聖藝史和神學的視角，悉心探究景教繪畫聖藝如何以其獨特風格的歷史進路，進而提示基督宗教信仰中的內涵豐富。文章對於豐富基督宗教藝術史的研究具有一定的學術價值。

禮儀是神學的外在表現形式，用完整、規範的禮儀表達理念，是天主教信仰的一大特色，梵二會議之後，天主教更加注重禮儀的本地化，更加強調《聖經》在基督徒生活中所扮演的重要角色，因此從學理上探討禮儀的本地化顯得尤為必要。裴冬博士的《聖道禮的本地化思考》對這個領域的研究做了有益的補充，文章圍繞新形勢下教會對禮儀本地化提出的新要求進行分析、論證，並根據時代的要求，對當前聖道禮經編排中出現的不足，提出若干改進方案，文章頗有新意。

將聖經學、神學、女性學以及翻譯理論融為一體，對《新約聖經》中的女性人名翻譯進行研究，進而挖掘其深層的神學意義，劉麗博士和謝嘉文博士合作的《〈新約聖經〉女性人名漢譯及其神學意涵——以《瑪竇福音》1章1-17節 Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ為例》，論文堪稱完美。文章分為五個版塊，即：以《瑪竇福音》第1章1至17節耶穌族譜的三位女性希臘文人名（Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ）的漢譯為例進行闡釋；從17至21世紀 Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ 在各種譯本的漢譯名中發現一些可循的譯名規律及特點；總結中國女性人名的特點；以信、達、雅為基礎，將此應用於《聖經》的譯名翻譯；針對不同譯文，提出適切的譯名建議，且透過譯名掌握她們所扮演的角色、性格特徵及其隱含的特殊意義，等等。條分縷析，言之有理。

關於教父哲學家研究一直是天主教神學、哲學中無法迴避的內容，張亮博士的論文《淺談尼撒的額我略與外邦文化》，以著名的教父神學家尼撒的額我略（Gregory of Nyssa）的代表作《梅瑟的生平》為切入點，對這位教父神學家的思想進行了分析，其意義在於：教會的發展需要不斷吸收外來文化因數（外邦文化），但是永遠不能離開真正的「母乳」——教會的訓導，只有這樣，才能「去除或改變其不合理的部份，才能真正融合外邦文化與信仰，才能走向兩者的最終歸向——真理」。

中國地域遼闊，各區域文化之間存在一定的很大的差異。天主教作為一種異質文化傳入中國之後，區域差異和區域特色逐漸呈現。福建瀕臨大海，媽祖崇拜等民間信仰十分流行。天主教進入福建之後，皈依天主教的民眾信仰生活，或多或少地打上了民間信仰的印記，關於這種文化現象，胡寶柱博士在《明末清初基督教在福建傳播過程中與地方信仰間的相遇和滲透：基於〈口鐸日抄〉的研究》一文中作了詳細的解讀。該文重點分析了在福建

活動的傳教士如何理解、認識、對待民間信仰，進而從繽紛複雜的民間信仰中理出一條內在的脈絡，向讀者展示信仰本土化的多樣性及複雜性。

中國傳統的節氣、節日——清明節，蘊含「祭祖」之文化意義，這種傳統文化習俗與天主教信仰相衝突，由此成為禮儀之爭討論的內容。閔興業神父撰寫的《清明節的緣起及其宗教意義》一文，在闡釋清明節氣宗教意義的基礎之上，對禮儀之爭中「耶穌會傳教士判斷祭祖」的性質進行了分析。由此看來，天主教本土化研究將是一個不斷擴充、不斷深化、不斷更新的學術問題，與禮儀之爭相關的學術研究還將持續下去。

從經濟史的角度分析天主教在中國的生存環境與發展特色，是較為棘手的學術研究，康志傑教授根據新近發現的檔案文獻，撰寫了《湖北宜都天主堂租地案及納稅分析：基於檔案文獻的學術考察》一文，文章以檔案文獻為藍本，對湖北宜都天主堂租地及主動納稅一案進行了分析。因教務發展，宜都天主堂需要「永租」土地，其要求被財政部湖北省田賦管理處駁回。通過此案，可透視區域天主教發展、天主堂積極投稅、政府對天主教的管制，以及傳教士與地方社會的關係等諸多資訊。

天主教進入中國藏區的研究一直是學術領域的薄弱環節，本期年刊有兩篇文章涉及：

一是趙艾東教授撰寫的《20世紀上半葉天主教巴黎外方傳教會在川邊巴塘活動考述》，文章以20世紀初期天主教在川邊漢藏結合部的巴塘活動為背景，對1905年「鳳全事件」進行了剖析。由於藏區本土宗教勢力強大，天主教作為外來宗教終難紮根，文化衝突與碰撞，在這裡能夠找到鮮活的例證。此項研究對於透視

百年前美英法三國傳教士在巴塘的活動以及巴塘社會的歷史變遷，具有一定的學術價值。

同樣，高琳博士撰寫的《清末康藏社會謠言中巴黎外方傳教士的形象》，也向讀者展現了近代藏區的文化衝突的一個側面。因為文化隔膜，「謠言」常常引發教案，這種現象在偏遠的藏區也出了。該文以翔實的漢文、藏文、西文等文獻為藍本，分析清末康藏社會謠言的複雜的社會原因，進而探尋天主教在藏區傳播的若干特色。

時光荏苒，21世紀的第二個十年即將過去，《天主教思想與文化》也在學界、教界眾多朋友的支持下逐漸成長、成熟。隨著時代的進步，天主教研究將出現更多的熱點問題，因而希望得多的學者及讀者的支持。

康志傑



漢語神學討論



《聖經》的漢譯與基督信仰本地化

靖保路¹

Abstract: In the history of Chinese culture, there were two major translation movements: one for the translation of Buddhist scriptures and one for the translation of the Christian Bible. These two translation movements constituted a major religious, cultural and social event in the history of Chinese and foreign cultural exchange (it was not just a religious event). At the same time, as for the Christianity, the Chinese translation of the Bible was also a major event in the history of the evangelization of Christianity in China. It is an indispensable part of the inculturation of Christian faith in China. Since the *Tang* Dynasty (635 BC), this process has lasted for more than 1300 years and is still in progress. Both Western missionaries who introduced Christianity to China and Christians in China have made great efforts to this end, and this is still the case today. Because of the continuous discovery of archaeology and the deepening of the humanities theory, the biblical scholars have more and deeper understanding of the original text and its historical background, and then it becomes natural that for them to re-understand, reinterpret, re-translate or revise the translation of the original text of the Bible.

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

在中國文化的歷史中，有兩次大的翻譯運動，一次是佛經的翻譯，一次是基督宗教《聖經》的翻譯。這兩次翻譯運動構成了中外文化交流史上重大的宗教性、文化性與社會性的事件（而不僅僅是宗教的事件）。同時就基督宗教而言，《聖經》的漢譯也是基督信仰在中國傳播史中的重大事件，是基督信仰在中國本地化過程中不可缺少的一環。自唐朝貞觀年間（公元635年）以來，這一過程已經持續了一千三百多年，至今依然在持續地進行中。無論是將基督信仰引介到中國的西方傳教士，還是中國本地的基督徒，都為此而付出了極大的努力，直至今日依然如此。因為隨著考古學的不斷發現，以及人文科學理論的不斷深化，聖經學者對原文及其歷史背景的認識愈來愈多，愈來愈深，那麼對聖經原文的再理解、再詮釋、再翻譯或修訂譯本也就成了自然的事情。

《聖經》的漢譯所影響的不僅僅是基督宗教，同時也會以「文化資本」（cultural capital）² 的形式影響到中國文化與社會。它直接關係到基督信仰本地化的進程，影響到基督信仰在中國的命運，以及中國基督徒的身份認定問題。

下面我們從有關《聖經》漢譯的概述開始，來看《聖經》漢譯與基督信仰本地化的直接關聯。

一、基督宗教在中國傳播過程中的聖經翻譯

在中國，我們可以將基督宗教《聖經》的漢譯稱為一種運動。這一運動自唐朝景教碑一直延續至今，雖然中間時有停頓，

2 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J. G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), pp. 241-258.

但總體來說，它是僅次於佛經翻譯的一大歷史事件，在中國翻譯歷史上具有重大意義的翻譯活動。這綿延一千多年的翻譯歷史以及數以百計的《聖經》漢譯譯本，構成了中國文化、社會與宗教發展歷史中的一個特殊的事件，也是中國近代文化史上的一個不可忽略的事件。

1. 《聖經》翻譯歷史概述

《聖經》漢譯的歷史與基督宗教傳入中國的歷史幾乎是同時的，最早可追溯至唐朝。公元635年，基督教派中的聶斯多略派的宣教士阿羅本從波斯抵達中國的長安宣教。景教傳教士在公元781年（即唐德宗建中二年）建立了「大秦景教流行中國碑」，碑文記載了基督宗教最早傳入中國的情況：中國皇帝對基督宗教的認同³、景教在中國的傳播與興盛等，尤其也講述了基督宗教中關於人類的墮落、天使報喜、貞女懷孕、默西亞降生、救主在世的事蹟等；另外也留下了一些與基督宗教《聖經》及其翻譯相關的記載：「真經」、「尊經」、「舊法」、「經留二十七部」和「翻經建寺」。景教的經典翻譯或許包括了《舊、新約聖經》的部份，可惜這些經書的譯本全部失傳，有待考古學的新發現，方能有更進一步的研究。當時是否翻譯了全本《聖經》，已無從考查，但我們仍能從敦煌發現的景教文獻可以知道一些當年的漢譯經文，比如：「若左手佈施，勿令右覺。」（瑪6:3）「樑柱著

3 太宗下詔說：「詳其教旨，玄妙自然，觀其元宗，源於真理。言辭清晰，道理雋永。濟物利人，宜行天下。」（In the seventh month of the year A.D. 638 the following imperial proclamation was issued: "Having examined the principles of this religion, we find them to be purely excellent and natural; investigating its originating source, we find it has taken its rise from the establishment of important truths; its ritual is free from perplexing expressions, its principles will survive when the framework is forgot; it is beneficial to all creatures; it is advantageous to mankind. Let it be published throughout the Empire"）。

自己眼裡，倒向餘人說言汝眼裡有物」（瑪7:4）等；尤其是在《序聽迷詩所經》中，有更多的《聖經》漢譯片段。⁴

這一翻譯活動最終也隨著景教在中國中原地區的消失而終止⁵，直到元代，天主教方濟各會傳教士到中國傳教，《聖經》的漢譯才有了新的發展。公元1294年，方濟會的孟高維諾神父（Giovanni da Montecorvino, 1246-1328）作為教宗尼各老四世（Nicholas IV）的特使到達汗八里（現北京）。當時元世祖忽必烈准許孟神父在華傳教。1307年，教宗克萊孟五世任命孟高維諾為北京總主教，並管理東方全境。在1305年1月8日從北京寄給教宗的信中，孟主教提到：「現在我已將全部新約和詩篇譯成蒙古文，並請人用最優美書法抄寫完畢。」⁶元朝的《聖經》漢譯活動是天主教在華《聖經》翻譯史的開端。這一活動最終也隨著元朝帝國的滅亡而終止，其原因也與景教的處境有相似之處。

如果我們將唐朝和元朝時期的《聖經》漢譯活動稱為「星星之火」，那麼明末清初開始的譯經活動就已經有了「燎原之勢」。明末清初，隨著天主教傳教士再次相繼進入中國，形成了中國歷史上中西文化交流的一個高峰時期。從文化的角度來看，《聖經》漢譯是這一時期的文化交流活動中極為重要的部份。在16-17世紀，由於歷史原因（在起初並未能獲得教宗的翻譯許可）

4 中華電子佛典協會（CBETA），《序聽迷詩所經》電子版，載於《大正新脩大正藏經》，vol. 54, no. 2142，見網頁：http://tripitaka.cbeta.org/T54n2142_001

5 我們可以將景教在中國消失的最終原因歸為：1）在當時，基督教尚未有足夠的時間得以更廣泛地傳播，因此當時的基督徒只是一個非常微小的宗教團體；2）第二點與第一點相關，當時的傳教士與基督徒未能以鮮明的、與眾不同的方式彰顯，並生活出自己完全不同於佛教徒的基督徒身份；所以往往被認為是佛教的一個流派而已；3）第三點可以視為以上兩點的結論，即當時的基督徒團體未能成功地實現基督宗教信仰的本地化，因此當佛教受到迫害（845年武宗滅佛）而被連累的時候，基督徒團體未能像在某種程度上已經實現本地化的佛教一樣，倖存下來。

6 他和高唐王閻里吉斯合作，將《新約》及《舊約·聖詠》譯為當地方言，又將拉丁文日課全部譯出。

天主教的傳教士在《聖經》翻譯方面的成果並不是非常顯著。最初有耶穌會傳教士利瑪竇與羅明堅合作翻譯的「祖傳天主十誡」（《琦人十規》）⁷；後有陽瑪諾（Emmanuel Diaz）在1636年完成翻譯的《聖經直解》（是對《四福音》的註解）；其他大部份都是在教理或祈禱書中的《聖經》章節的翻譯，如：利類思（Ludovico Buglio, 1606-1682）的《彌撒經典》（1670年印共五卷）、《司鐸日課》（1674年刻於北京）與《亡者日課》等等。到17世紀末，中國已經有了多種方言的中文《聖經》譯本。

在18世紀，天主教傳教士留下了兩個非常重要的翻譯版本：1）約在1700年，法國天主教巴黎外方傳教會傳教士白日升（Jean Basset）用白話文翻譯四福音書、《宗徒大事錄》，保祿書信及《希伯來書》經文；2）18世紀末，法國耶穌會傳教士賀清泰（Louisde Poirot, 1735-1814）陸續將《聖經》從拉丁文譯為《古新聖經》中文官話（在抄本中缺少《雅歌》和大部份先知書）；同時他又以滿文翻譯了幾乎整部《舊約》以及《瑪竇福音》和《宗徒大事錄》。但由於未能得到教廷許可而未能刊行。⁸無論如何，這個被稱為「賀清泰譯本」的天主教聖經中文譯本後來成了馬殊曼和馬禮遜等新教譯經，以及雷永明等思高聖經學會思高本譯經時的經典中文藍本。

從19至20世紀，由於基督新教各教派的傳教士陸續來到中國，參與到福傳的行列中，因此《聖經》翻譯的隊伍變得更為強

7 一、要誠心奉敬一位天主不可祭拜別等神像。二、勿呼請天主名字而虛發誓願。三、當禮拜之日禁止工夫謁寺誦經禮拜天主。四、當孝親敬長。五、莫亂法殺人。六、莫行淫邪穢等事。七、戒偷盜諸情。八、戒讒謗是非。九、戒戀慕他人妻子。十、莫冒貪非義財物。

8 蔡錦圖，〈天主教中文聖經翻譯的歷史和版本〉，《天主教研究學報》2期（2011年），頁21。

大。⁹另外，在這一時期，開始有中國本地的傳教士和學者也加入到了譯經的行列，¹⁰因此，《聖經》翻譯的質和量都有了很大的提高。

在這一時期，天主教的《聖經》翻譯除了首部完整的中文聖經《思高聖經》¹¹之外，尚有《牧靈聖經》，此外就是大量的《新約》部份的譯本。而基督新教的譯本則來自於不同教派的翻譯，因此無論是整部《聖經》的譯本，還是《新約》部份的譯本都更為豐富。自明末清初以來，天主教與基督新教學者的譯經熱度歷久不衰，直到今日仍然不斷地有新的譯本出現。

除了以漢語翻譯的《聖經》之外，尤其是新教傳教士和學者還致力於用中國的方言以及少數民族的語言來翻譯《聖經》，以滿足更多人的需要。19世紀中葉以來基督宗教的學者和傳教士們共翻譯了大約25種中國方言譯本，另加盲文譯本；還有大約30餘種少數民族語言的《聖經》譯本。¹²

9 其實在《聖經》的翻譯方面，基督新教的投入比天主教的投入更多更大。這與傳教士所接受的培育，以及他們的成長環境是密切相關的。在當時的天主教傳教士的本地的福傳生活中，除了《聖經》還有強大的教會傳統，以及理性對《聖經》的詮釋，而基督新教的傳教士所接受的培育更強調《聖經》的獨一無二地位。因此，他們在譯經方面的力度也自然不同。

10 例如王多默（Thomas Wang，生卒不詳）先後於1875年和1883年翻譯了官話的四福音和《宗徒大事錄》。另外，辛方濟（Francis Xin，生卒不詳）也翻譯了文言的四福音譯本，可是這些譯本也沒有問世。耶穌會會士李問漁（Laurent Li Wen-yu, 1840-1911，即李秋）和沈則寬（Matthias Sen, 1838-1913），還有馬相伯（1840-1939）、耶穌會會士蕭靜山（Joseph Hsiao Ching-Shan, 1855-1924）的譯本。民國時期較有特色的天主教聖經譯本是吳經熊（John Wu Ching-hsiung, 1899-1986）的譯本（參閱思高聖經學會著，《聖經簡介》，頁123-124）。

11 《思高聖經》是由香港思高聖經學會（Studium Biblicum O.F.M.）以希伯來文的《舊約》和希臘文的《新約》為基礎而翻譯的，這在《聖經》的翻譯史上具有重大的意義，因為之前的譯本大都是由《拉丁通行本》翻譯的。

12 從19世紀60年代開始，到20世紀初年，已經出版了滿文、蒙古文、朝鮮文、俄文、藏緬文、藏漢文、傣文、花苗文、苗華文、黑苗文、僮族文、粟僂文、拉家文等30餘種少數民族語言聖經譯本，大部份是用傳教士們創造設計的拉丁字母拼音文字出版的。在原來沒有文字的中國少數民族中，至今仍沿用傳教士創造的文字從事文化學習和出版工作。

從《聖經》漢譯的歷史來看，自景教開始直至19世紀末，所有的《聖經》譯本基本上都是由外國傳教士來完成的。經過幾個世紀的福傳經驗與譯經經驗的積累，自19世紀末開始有國籍傳教士或天主教學者著手翻譯《聖經》。¹³這為基督宗教在中國的傳播或基督信仰在中國的本地化開創了新紀元。而且，從上個世紀初開始，中國的非基督徒學者也開始了《聖經》漢譯的嘗試。從1908年嚴復翻譯的《馬爾谷福音》前四章開始，到後來的馮象所翻譯的《新舊約》中的部份經文等等。¹⁴這些非基督徒翻譯《聖經》的目的並非是為了宗教及其傳播，他們是將《聖經》作為一本偉大的西方文學作品來看待的。

概而言之，自明清到今日，基督宗教在《聖經》翻譯方面投入了大量的人力物力資源，¹⁵所取得的成果也極為可觀。這一事件不僅影響了基督宗教在中國的傳播，同時也影響了中國文化的歷史發展與走向。

二、聖經的翻譯與信仰本地化

實際上，明末清初天主教《聖經》的漢譯，是基督信仰在中國本地化努力的成果，也是進一步促進本地化進程的基礎。因為《聖經》的漢譯不僅僅是簡單的「單純的」基督信仰——實際上，在信仰的傳遞過程中，我們從來就沒有接觸過單純的不具文

13 參閱思高聖經學會編著，《聖經辭典》（香港：思高聖經學會，1975），頁75。

14 馮象譯注的《聖經》首先由牛津大學出版社出版繁體字版，目前已有《摩西五經》（2006年出版）、《智慧書》（2008年出版）、《新約》（2010年出版）三冊。大陸簡體字版《摩西五經》、《智慧書》經譯者修訂後分別於2013、2016年由三聯書店出版，2017年又以《以賽亞之歌》的書名在大陸同一出版社出版《以賽亞書》的譯文。

15 粗略統計，「明末清初的外來譯者中，知名的約有70來位」；明末清初的外來譯者共譯書400餘種，其中科學譯述186種左右（含人文科學55種，自然科學131種），內容涉及數學、天文、物理、位址、生物、醫學、軍事、哲學、心理學、倫理、教育、語言等學科領域。參閱餘燁，《中國翻譯史上外來譯者的作用與貢獻》，4期（上海科技翻譯，2001），頁58。

化載體的信仰——用本地化的語言進行表達的問題，其中更涉及到承載著聖言的語言和文化與即將承載聖言的本地的語言和文化之間相互交流、對話、碰撞與融合的問題，也即是跨文化性的問題（interculturazione）；不僅僅是兩種文字的相遇或直接替換的問題，而是兩種文化的相遇；不僅僅只是一些宗教概念的轉換問題，而是利用本土文化資源對聖言的原載體進行闡釋的問題。

下面我們可以從翻譯的目的、方法及影響等幾個方面來看《聖經》的翻譯與信仰本地化間的關係：

1. 翻譯的動機：兩種不同的本地化（西方傳教士和中國的知識份子）需求

如果我們把翻譯比作築橋的工程，那麼這座橋的兩端所連接的是兩個世界、兩種文化、兩種極為不同的生活傳統與信仰傳統，甚至也連接著跨越幾千年的不同時代。一邊是《新舊約》的世界，另一邊是近現代的中國世界。一邊是古希伯來文、古希臘文和拉丁文等語言的世界，另一邊是古今中文的世界。那麼為什麼在這兩個如此不同的世界之間，產生了相互溝通與認識的願望？是誰在不畏艱辛地付出了難以想像的努力來完成這一過程呢？這項工程所要求的知識量、信息量、意志力與推動力是難以想像的！

首先可以肯定的是，信仰。只有信仰的精神與使命感才能使人克服如此大的困難，給人如此大的勇氣與毅力。其次，我們可以確定，從起初，傳教士們的翻譯工作就有中國人的參與和協助。這些參與翻譯工作的中國文人的動機，不僅是像傳教士們一樣為了傳遞基督信仰，而且也有社會與文化變革的追求。但總的來說，雙方的目的都是為了讓基督的福音進入到中國本地的文化中，讓基督信仰為中國的社會與文化帶來新的血液，即都是為了

基督信仰本地化的實現；所不同的是，傳教士所追求的更多的是「人靈的得救」這一超越性的目標，而本地文人所關注的不僅有超性的目標，也有現世的動機，即社會的和文化的，甚至政治的動機（當然不同的譯者會有不同的側重點）。第一種信仰本地化的目標是單純信仰的，而第二種信仰本地化的目標可能會有不同的意向性指標。就此而言，從整體上看，佛教徒翻譯《佛經》的動機與基督徒翻譯《聖經》的動機有著某種相似性，因為大量印度佛教經典的翻譯，除了宗教發展的動力之外，也有中國社會與文化變革的內在需求。

2. 從翻譯方法與策略來看本地化的進程

從景教碑的碑文以及在敦煌及其他地方所發現的景教文獻中，可以知道，唐朝時的景教傳教士所翻譯的經文帶著濃厚的佛、道教色彩。在景教文獻中經常可以看到這樣的翻譯術語：天尊（天主／上帝）、世尊（耶穌基督）、佛（上主、雅威）、諸佛（諸神或天使）、淨風／淨風王（聖神）、尊經（聖經）、阿羅訶（雅威 *Aloah* 或 *Aloho*）、彌施訶（默西亞）、移鼠、序數、翳數（耶穌）、牟世（梅瑟）、多惠（大衛）、盧伽（路加）；關於三位一體父—子—聖神的表達有：「父、子、淨風」，「慈父、明子、淨風王」，「妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧具沙」，「三一妙身」，「三一分身」，「三一淨風」等等。

從這些術語來看，我們很難看出這些經典與佛道的經典文本有何本質的區別。此外，佛教在中國原本就有不同的宗派，而且三教合流的現象在中國文化與宗教歷史上也已經是習以為常的事。因此，很自然地，中國人就會將景教視為佛教的一個宗派。這從佛教遭受迫害時，景教也未能倖免這一事實，即可證明。景

教傳教士在經典漢譯的過程中過份的佛、道化或中國化的方法，雖然可以借著佛教之利很快為中國的皇帝和百姓所接受，但是由於其尚處於初級發展階段，尚未像佛教一樣紮根於中國文化的土壤中，因此，當佛教遭受迫害而被連累時，它就很難像佛教一樣得以倖存。

對剛剛來到中國的景教來說，能夠在中國持續四五百年的存在，已經算是一種成功，我們也不應該以現代的眼光來評判其傳教策略的成敗，但至少可以為我們今天的福傳方法提供一些反思。

對於元朝時天主教在中國的《聖經》翻譯情況及其影響，我們能夠獲得的材料不多。我們只能根據孟德高維諾寄回歐洲的信札，了解到他將《新約》及部份《舊約》譯成了蒙古文。很遺憾的是，這種費盡心力而翻譯出來的《聖經》只能供當時少數的統治階層的蒙古人閱讀，對於佔絕對多數的漢人並未產生任何明顯的影響。因此，這種過於依附於政治階層的翻譯與傳教策略最終也只能以失敗告終。這雖然與景教的情況不同，但同樣是基督信仰在中國本地化嘗試的一種失敗。

基督宗教《聖經》漢譯的成功，以及在此基礎上而開始的基督宗教信仰本地化的不斷深入，始於明末清初，直到現在，這一過程仍然在不斷地進行中。我們可以從下面幾個方面來看明清之際至今的翻譯方法與策略對基督信仰本地化的影響。

1) 譯名的問題 (*La questione terminologica*)

在翻譯《聖經》之前，傳教士們首先需要在中國人的文化或宗教傳統中找到一些可以表達自己所信仰的「神」及與其相關的概念。因此對於剛剛來到中國的傳教士來說，在這個具有豐厚底

蘊的異域文化中，找到一些能夠譯介自己信仰的「神」的概念，就成了他們的首要任務。利瑪竇是首位對這一問題提出深入思考的傳教士，他的思路成了後來傳教士對這一問題進行不斷探討的典範。利瑪竇以「天主」和「上帝」來翻譯和解釋基督宗教的 *Deus* 概念。這兩個詞雖不是利瑪竇的發明，但它們的定義與內涵卻是利瑪竇的獨創。¹⁶雖然利瑪竇並不認為這兩個中文詞能夠完全地表達作為創造主與救世主的天主，但是相對而言，已經算是接近這一意義了。但是，當利瑪竇於1610年去世之後，教會內部就出現了反對以「天主」或「上帝」譯解 *Deus* 的聲音，並進而導致了「禮儀之爭」。他死前指定的繼承人龍華民成為引發「禮儀之爭」的第一人，他主張廢除「天」、「上帝」、「天主」等詞，而一律採用譯音，即「陡斯」或「斗斯」來翻譯 *Deus*。經過百年的爭論，最終羅馬教廷頒佈南京教令（1707），規定只准使用「天主」這一譯法，來翻譯 *Deus*，以官方的形式強制性地結束了這場持續了上百年的爭論。¹⁷

後來耶穌會傳教士白日昇神父也用「神」來翻譯 *Deus*，這一譯法為部份新教傳教士（比如馬希曼和馬禮遜 [Robert Morrison]）所接受。但是相關的爭論直到現在也未能結束。從19到20世紀期間，新教的傳教士經過多次的討論（無數的刊登在報章雜誌上面的文章與專著，以及大大小小的有關翻譯問題的討論會），甚至在1843年成立了專門的「《聖經》翻譯委員會」，以解決有關「神」與「上帝」之翻譯的問題。但最終也未能解決這一「譯名之爭」的問題。時至今日，在基督宗教的不同教派中依

16 參閱 Gianni Criveller, *Parlare di dio in cinese la lezione di matteo ricci per i nostri giorni*, Hong Kong, 11 Marzo 2007, 載於：<https://www.consolata.org/new/index.php/mission/missioneoggiarchi/13424-parlare-di-dio-in-cinese-la-lezione-di-matteo-ricci-per-i-nostri-giorni> (23/04/2019)。

17 徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》（上海：上海書店，1990），頁231-232。

然有不同的翻譯版本，甚至在同一教派中也有不同版本的存在。當然，除了 *Deus* 的翻譯，也有其他詞語的翻譯問題，比如關於「洗禮」、「基督」、「聖神」等等。

實際上，從縱向的層面來看，這種在譯名方面的爭論對於福傳的進展是不利的，也就是不利於福音本地化的深入展開，但是從橫向的層面來看，以不同的詞語概念來翻譯同一個神學術語，大大地豐富了中國文化的宗教幅度與神學視野，這對於神學的本地化來說也是有利的因素。

2) 翻譯的策略與「自我身份的確立」

利瑪竇和一些天主教的傳教士為了讓中國人更容易接受天主教信仰，曾經在他們的著作中引經據典，將天主教教義與儒家思想進行比較與融合，試圖以理性的方式證明二者所信仰的神是同一的神，也即東西方人的信仰與文化的根源是同一而相通的。但同時，這些傳教士也意識到了這些終極性概念仍然是有差異的。在東方這一相對世俗性的文化中，對神聖概念的表達仍然是不夠清晰，不夠充足的。這在1604年利瑪竇致耶穌會總會長的信中可以得到證實：「我認為在這本書（《天主實義》）中，最好不要抨擊他們所說的東西，而是把它說成同上帝的概念相一致，這樣我們在解釋原作時就不必完全按照中國人的概念，而是使原作順從我們的概念。」從利瑪竇的這番話可以看出，傳教士們在選擇與運用中國文化概念的時候，內心仍有某種「不得已」與「妥協」的意味，但同時也試圖慢慢地豐富漢語概念的意願，也就是在下一步需要對這些概念進行詮釋的時候，再按照基督宗教的意義對這些概念進行創造性的詮釋。但可以確定的是，他非常清楚「上帝」一詞在中國人的理解中可能產生的歧義。所以，他才強調按「我們的概念」來「解釋原作」。也正因為如此，利瑪竇始終沒有放棄尋找新譯的努力。

但是，利瑪竇等傳教士所執行的這種「合儒」與「補儒」策略的最終目的是為了在「超儒」中確立自我身份，而絕非像有些人所批評的那樣，認為這些傳教士「淡化」、「忽略」或「遺忘」了基督宗教的教義與本質。雖然他們承認中國文化中的一些概念與基督宗教的概念相合，但同時，他們也策略性地認為，中國文化中的某些概念「原本」是來自於基督宗教的，或是受到了基督信仰的啟發而來，比如：關於「天主」、「天堂」、「地獄」等等，利氏這樣解釋道：「天主教，古教也；釋氏西民，必竊聞其說矣。……釋氏借天主、天堂、地獄之義，以傳己私意邪道；吾傳正道，豈反置弗講乎？」¹⁸。當然還有「善」、「惡」、「聖」、「聖人」、「君子」、「正義」、「魔鬼」等等概念，傳教士也都是在運用與詮釋的過程中，對其世俗的意義加以轉換或補充，使其具有宗教性的內涵，為能表達基督宗教的信仰之理。

總之，傳教士們通過對這些詞語的翻譯、詮釋與轉換，而把儒家與佛教之思想的終極根源都劃歸到了基督宗教的範疇中，從而確立了基督宗教是惟一的「真教」與「公教」的地位，而基督宗教的《聖經》也就自然而然地成了凌駕一切「經典」之上的「正經」。¹⁹換言之，傳教士們在對古代儒家思想與概念的接納與吸收的同時，並沒有忽略自己教義的純正性，正如羅明堅神父在信中所說的：「在很短的時期內，我們變成了中國人，為的是使中國皈依耶穌基督。」²⁰他們最終的目的是為了讓基督宗教更容易被中國人所接納，也就是為了更好地讓基督信仰進入到中國人的文化中。因為他們很清楚地知道，只有進入到中國文化中的

18 Matteo Ricci (利瑪竇), *Catechismo* (《天主實義》) (Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2013), pp. 184-185.

19 同上, 頁108-109。

20 Pasquale D'Elia, *Opere*, vol. I, p. 167, nota 3.

基督信仰，才能成為中國人的信仰，才能在中國人的心中和中國文化的深處紮根成長。

此外，來到中國的西方傳教士和中國譯者在翻譯《聖經》的時候，他們都使用了許多種語言，其中既包括文言文、淺文言文，也使用了現代的白話文；他們不僅僅使用了更為普遍的官話，也使用了約25種的方言，而且還使用了大約30種少數民族語言。從這一事實可以看出，譯者們既照顧到了普通的民眾，也照顧到了知識份子群體；既照顧到了佔中國90%以上的漢人，也照顧到了其他民族，甚至也考慮到了盲人用語。在這一方面，我們應該意識到，基督新教團體做得更多更好。

我們知道，基督信仰在中國本地化的過程就是基督信仰在中國文化中的降生與成長的過程；是一種活生生的生活與實踐的過程。它所涉及的不僅是具有普遍性的文化層面，而且也與個人的信仰經驗戚戚相關。從這一角度來看，多種語言的翻譯和對不同群體的照顧，是基督信仰本地化過程中不可或缺的一環。因為，個體信仰經驗與團體信仰經驗的積累，是基督信仰本地化的基礎。

三、《聖經》漢譯與信仰的跨文化性：聖經文化與本地文化的雙重豐富與提升

如前所言，在中國翻譯史上有兩次大的翻譯運動：第一次是自東漢（25-220）至北宋時期（960-1127）的佛經翻譯，持續了一千多年的時間，譯成漢語的佛經有兩萬多卷，形成了中國翻譯史上的第一次翻譯高潮；幾百年之後，明末清初傳教士的《聖經》翻譯運動則是中國歷史上的第二次翻譯高潮。「這兩次翻譯

高潮如兩條文化河流，為中華文明這條大河注入了新鮮血液。」²¹當然，第一次翻譯運動的規模與成就要比第二次更為輝煌。

佛經的翻譯與傳抄帶來的最大最明顯的成就，就是佛教在中國本地化的實現。實際上，作為外來宗教與文化的佛教已經完全地植根於中國文化土壤中。在今天，佛教文化與儒家文化和道家文化在共同塑造著中國的主流文化。忽略了佛教文化，今天的中國文化將是不完整的。今天的中國人已不再認為佛教是一種外來的「洋教」。中國的語言、文學、哲學、藝術、美學等方面都已經烙上了佛教文化的印記。而自中國唐朝開始的對基督宗教《聖經》的翻譯，儘管也持續了一千三百多年的歷史，但由於多種因素的影響而未能保持其連續性，也未能在中國文化史上產生像佛經翻譯那樣的影響。儘管如此，它仍然在很大程度上影響了中國文化與宗教的歷史和發展，在漢語世界中留下了不可忽略的影響。下面我們從三個方面來探討《聖經》漢譯對中國文化所產生的影響。

1. 《聖經》作為一種文化資源

在19世紀末之前，《聖經》的漢譯工作基本上都是由西方傳教士來承擔的。這些來自西方的譯者，其視野無疑都受到西方文化精神、神哲學思想與翻譯原則的影響，特別是西方的解經學，更是深刻地影響著他們的《聖經》漢譯工作。這樣看來，通過《聖經》漢譯，我們可以了解的不僅僅是基督信仰與福音精神，而且還可以洞悉譯經者自身所攜帶、所固有的西方文化精神和西方的翻譯理論，以及這些西方的文化資源如何通過《聖經》

21 劉超，〈古代佛經翻譯與明末清初傳教士翻譯之比較〉，《吉林廣播電視大學學報》1期（總第109期）（2011年），頁49-52。

漢譯而逐漸滲透到漢語世界中，並通過積累、傳承而形成了特定的、本地化的《聖經》漢語文化資源。

明末清初的傳教士在翻譯《聖經》的同時，也翻譯了一些傳播科學知識的書籍。雖然這兩種翻譯都是由傳教士所主導，但是無論是在翻譯的方法上，還是在語言的表達上，它們之間卻存在實質的差異。科學知識的書籍不具有《聖經》那樣的宗教性與神聖性，因此在翻譯它們的時候，直接以世俗的語言傳遞資訊即可。但是對《聖經》翻譯卻遠非如此簡單。因為《聖經》是由原本具有宗教性的希伯來文，或是已經經過基督化、或宗教化處理和改變，而已經具備了宗教性的希臘文、拉丁文或英文等語言來承載天主啟示的。這些承載著天主啟示的語言本身就是神聖啟示的一種顯示場。因此，對《聖經》的翻譯不可能像對科學書籍的翻譯那樣簡單。因為當時中國的語言是一種「尚未宗教化」的世俗語言。如何以這種世俗的語言來表達神聖的啟示，就成了傳教士們所面臨的第一個問題。我們從天主／上帝／神這一「譯名之爭」的事件中就可以看出，傳教士們在翻譯的過程中所面臨的重重困難。在這一問題上，可以說西方的傳教士們已經有了足夠的經驗，即他們在一千多年以前已經開始思考從希伯來語的 *Jahweh* 到希臘語的 *Zeus*，再到拉丁語的 *Deus*，再到基督徒的 *Dio* 或 *God* 之間的翻譯與轉換的問題。儘管如此，關於這一詞語的翻譯問題仍然在他們之間掀起了激烈的爭論，甚至持續了幾百年之久，直到現在也尚未在不同的基督教派之間實現完全的統一。

傳教士們所帶到中國的信仰是由不同的語言與文化資源所承載著的信仰。因此，當基督的福音從一種文化進入到另一種文化範圍中時，與其說首先發生的是福音與本地文化之間的碰撞，倒不如說是流淌在傳教士血液中的、承載著福音的外來文化與本地文化之間的「相互審視」與「寒暄」。因此，拉辛格樞機在1993

年香港的一次會議上又提出了福傳中的「跨文化性」問題，以對信仰「本地化」概念做出補充。他認為：基督信仰與福音並不是一種抽象與孤立的東西，她可以從一種文化傳遞給另一種文化；福音的信息其實早已存在於傳福音者的文化中。在福傳的過程中，福音所接觸的是兩種文化：宣講者的文化與聆聽者的文化。因此，基督的福音總是存在於宣講者的文化（第一種文化）中，並藉著聆聽者的文化（第二種文化）而為聆聽者所理解，所接受。很明顯，在這一過程中，兩種文化之間的接觸、碰撞與融合的過程在所難免，且必須被重視，否則必然會阻礙福傳的進程，而使福音始終徘徊在社會與文化的邊緣。

另外，《聖經》的漢譯還涉及到在同一種文化系統中的主流文化之支配地位的接納與否的問題，比如在中國有儒、釋、道不同的思想學派，而且它們分別在不同的歷史時期佔有支配性地位。所以，《聖經》的漢譯，一方面關係到了基督宗教在中國各宗教派別中存在的合法性問題，以及西方文化在中國文化系統中的適應與融合的問題；另一方面，也涉及到了傳教士選擇以哪一種文化傳統來詮釋基督信仰的問題，比如：傳教士們為何沒有接納宋明新儒家的學說，反而要回到古代儒家思想體系中？又比如：究竟使用「言」來翻譯《若望福音》序言中的 *Logos*，還是用更傾向於道家思想的「道」來翻譯它。這既是傳教士們對中國文化的理解與接納的問題，也是中國文化對來自西方的信仰的適應問題。這一複雜的跨文化性的問題，都是通過一種看似簡單的翻譯和再翻譯的活動來完成的。

2.《聖經》的翻譯豐富了中國文化

明末清初時期可以被稱為中國歷史上第一次中西文化交流的高峰時期。以傳教為目的的天主教傳教士為中國帶來「福音」的

同時，也帶來了西方的異質文明，為中國士大夫打開了一扇認識世界，了解西學，認識西方文化的視窗。同時，也促使他們去嘗試解決中學與西學的關係問題。明末李之藻、徐光啟等學者以開放的心態接受西學，並與傳教士合作翻譯《聖經》與西方的天文數學、農學水利等書籍。他們看到西學與中學之間，尤其是在宗教與道德方面體現出來的某些相近、相合或相通之處，由此得出了「東海西海，心同理同」的看法，並進而提出「會通」、「超勝」的主張。這種中西方文化在宗教與科學知識等不同層面的深入交流，極大地促進了中國文化之現代化的進程。²²

我們知道，佛經的漢譯，從文字與文化精神方面，大大地豐富了中國的傳統文化。據統計，在中國的第一部字典《說文解字》（100-121）中所收入的漢字共有9,353個，而北宋時的字典《集韻》（1039年成書）收字53,525個；而成書於康熙55年的《康熙字典》（1716）共收字47,035個。整體來看，中國古代的漢字在不斷增加，但是從《集韻》到《康熙字典》，漢字沒有增加，反而減少了6,490個字。²³這表明，古代漢字數量的增加主要集中在東漢末年至宋代。我們知道，這一時期正是佛經的翻譯與傳抄的時期。所以，基本上可以確定，佛經的翻譯與傳抄，極大地增加了中古時期的中國漢字的數量。實際上，我們知道，其所

22 黃建剛，〈晚清西方傳教士對中國現代化進程的貢獻〉，《社科縱橫》30卷，8期（2015年）。

23 《說文解字》中所收入的漢字共有9,353個；《字林》收字12,824個；《原本玉篇》收字16,917個；《龍龕手鏡》收字26,430個；《宋本玉篇》收字22,726個；《廣韻》收字26,194個；《類篇》收字31,319個；《集韻》收字53,525個；《改並五音類聚四聲篇海》收字35,189個；《字彙》收字33,179個；《字彙補》收字12,371個；《正字通》收字33,549個；《康熙字典》收字47,035個。隨著時代的推移，字典中所收的字數愈來愈多。1990年徐仲舒主編的《漢語大字典》，收字數為54,678個。1994年冷玉龍等的《中華字海》，收字數更是驚人，多達85,000字。如「傘」、「咒」、「薩」、「塔」、「魔」、「楞」、「僧」、「唵」、「吽」、「伽」、「梵」等字都是在翻譯或傳抄佛經時創造的，後收錄在字典中。當然，漢字的減少除了與佛經的翻譯有關之外，也與印刷術的發明有直接的關係。

改變的不僅僅是漢字的數量，而且也豐富了漢字的類型與構造，並最終影響了中國的語言表達、文化結構與發展走向。

從這一角度來看，由於諸多的原因，基督宗教《聖經》的漢譯所產生的影響與佛經的漢譯所產生的影響是無法相比的。儘管如此，《聖經》的漢譯仍然為中國的近代歷史與文化內涵帶來了不可忽略的影響。從宗教、政治、語言、文學、社會習俗和道德風尚等各個方面來看，《聖經》文化在中國所產生的影響雖不能說深刻，但卻顯而易見。在宗教方面，隨著漢語《聖經》的傳播，基督信仰在中國本地化進程正在不斷地推進，基督宗教在中國不同領域中的影響也在日益增加。這就使基督宗教逐漸擺脫了「洋教」色彩，而逐漸為國人所熟悉，並得以迅速發展。在政治上，《聖經》漢譯對中國社會的政治生活也產生了較大的影響。中國近現代史上從洪秀全到孫中山、蔣介石，以及許多曾與基督教接觸過的革命家、教育家，都不同程度地汲取了《聖經》中有關民主、平等和入道主義的思想，並或多或少地影響到了他們的政治主張、教育與生活理念。在文學方面，漢譯《聖經》的影響更是十分明顯。此外，教會各個修會團體為了印刷漢譯《聖經》和各種教會讀物，而開設印刷廠，引進新式印刷機器，這在客觀上促進了中國印刷業的發展。

針對《聖經》漢譯對中國文化的影響，我們可以簡單地分為以下幾個方面來加以討論：

1) 對中國新文體——白話文——的影響

直到19世紀末，在中國的語言體系中，言文分離的現象是比較明顯的。這對於那些要為中國帶來思想改革與啟蒙的知識份子與政治家而言，是極為不利的。於是，19世紀末至20世紀初，在中國興起了一場轟轟烈烈的「白話文運動」。但是，在主流寫作

與言說模式尚未改變的情況下，如何才能讓這種語言與文體的運動在更大的範圍內得以普及呢？在這一時期，《聖經》的漢譯及大量印刷就起到了很關鍵的作用。最具代表性的就是基督新教以白話文翻譯與出版的《和合本聖經》（1919）。當時白話文還沒有成形，因此我們可以說，這本白話文《聖經》譯本與當時其他宣傳白話文的《報紙》共同奠定了白話文——也即中國的官話——的基礎，界定了現代中文的書寫與言說模式。

《聖經》譯本上千萬冊的發行情，²⁴使這一新的文體得以迅速傳播，不僅影響了當時的普通民眾，也深刻地影響到了知識份子階層。郭沫若針對這一近代翻譯所具有的意義，曾經指出：「翻譯的文體對於一國國語或文學的鑄造也絕不是無足輕重的因素。讓我們想到佛經的翻譯對於隋唐以來的我們中國的語言文學上的影響吧，更讓我們想到《新舊約全書》和近代西方文學作品的翻譯對於現行中國的語言文學上的影響吧。」²⁵周作人在其《聖經與中國文學》一文中指出：「我記得從前有人反對新文學，說這些文章並不能算新，因為都是從《馬太福音》出來的。當時覺得他的話很是可笑，現在想起來反要佩服他的先覺。《馬太福音》的確是中國最早的歐化的文學的國語，我又預計他與中國新文學的前途有極深的關係。」我們知道，這部《聖經》的譯文所使用的是一種清晰、流暢、大眾化而又規範的白話，而非土白話。正是因著這一語言的魅力，使《聖經》在當時得以迅速傳播。在這裡我們可以看到，語言的本地化、大眾化、現代化，是使基督信仰得以本地化的重要工具，直到今天依然如此。

24 參閱丁曉原，《行進中的現代性：晚清「五四」散文論》（北京：中國社會科學出版社，2016），第十二章一節。

25 郭沫若，《沫若文集》，第十卷（北京：人民文學出版社，1959），頁56。

2) 對中國現代文學的影響

在西方的文學世界中，沒有一本書比《聖經》更具影響力。因此，它被稱為書中之書。可以肯定地說，大多世界文學名著都受到了《聖經》的影響。事實上人們很難在談論西方偉大的古典文學時不觸及《聖經》。但是《聖經》在中國文化中的影響遠未達到如此深廣的程度。雖然如此，我們仍然不能忽略《聖經》對中國文化的影響，而且這一影響正在不斷地加深。近現代的許多思想家常常從《聖經》中汲取靈感，在他們的創作中也常常以《聖經》中的故事為題材，或引用《聖經》典故、經句；《聖經》中的詞彙，尤其是有關耶穌形象的詞彙大量地進入到了現當代文學作品之中，比如：三位一體、基督、救世主、福音、十字架、荊棘冠、苦杯、洗禮、贖罪、羔羊、曠野的呼聲、最後的審判、世界末日、靈魂、魔鬼、懺悔、伊甸園等等。

在上個世紀中，從五四時期到四九年，再從改革開放直到現在，《聖經》文化與思想愈來愈多地在中國的文學作品中得以引用並發揮；甚至出現了許多中國的知識份子從信仰、文學、歷史等不同角度對《聖經》展開了更為深入的研究。中國共產黨創始人陳獨秀曾經說：「我們不用請教什麼神學，也不用依賴什麼教義，也不用藉重什麼宗派，我們直接去敲耶穌自己的門，要求他崇高的、偉大的人格和熱烈的深厚的情感與我合而為一。」²⁶1920年，周作人（1885-1967）發表了題為《聖經與中國文學》的論文，在其中他指出：「現代文學上的人道主義思想，差不多都從基督精神出來，是很值得注意的事。」因此，他認為《聖經》堪稱當代中國文學的典範，致使當時的聽眾感到不可思議。之後還有周作人的《〈舊約〉與戀愛詩》、馮三昧的

26 陳獨秀，〈基督教與中國人〉，《新青年》3期（1921年）。

《論雅歌》、薛冰的《雅歌之文學研究》、朱維之的《聖經文學十二講》、韓麗麗和袁潔的《冰心作品中的〈聖經〉意象》、王本朝的《20世紀中國文學與基督教文化》等等許多與《聖經》相關的小說、詩歌、戲劇和散文等作品的出現。²⁷

總之，《聖經》文化對於近現代中國文學之影響已經由許多學者的研究所證明。這一趨勢在上世紀八十年代在中國的大學領域所出現的「基督熱」這一現象中，得以進一步深化。這一事實，在今日大學課程中已經出現的關於《聖經》，以及《聖經》選讀與解讀的課程中，可見一斑。

3) 對中國現代童幼教育的影響

與聖經的漢譯緊相關聯的是傳教士書寫或翻譯的「福音小說」。大約從1850年代開始，西方來華傳教士開始著手譯介了大量面向兒童教育的小說，以期培養信仰基督宗教的一代中國兒童。他們的著作與方法成了中國兒童文學和教育學的拓荒者。

27 L. S. 羅濱遜（美國漢學家）的《兩刃之劍——基督教與20世紀中國小說》出版於1986年。之後，在中國大陸，學者們受到羅濱遜啟發，紛紛在20世紀90年代撰寫出了不少相關文章：朱維之，《聖經文學十二講》（北京：人民文學出版社，1989）；韓麗麗、袁潔，《冰心作品中的〈聖經〉意象》，《湖北經濟學院學報（人文社會科學版）》6期（2008年）；黃勇軍，《沈從文早期創作與〈聖經〉》，《重慶師範大學學報》3期（2005年），頁11-15；茅盾，《耶穌之死》和《參孫的復仇》；王蒙，《十字架》；冰心，《他是誰》、《使者》、《孩子》等；劉青漢，《有緣故的愛與無條件的愛——關於魯迅與基督教文化資源關聯的思考》，《中國比較文學》4期（2007年）。另外，以《聖經》中的《雅歌》為主要靈感來源的著作，還有向培良1927年撰寫的《暗嫩》和蘇雪林（1899-1999）1937年創作的《鳩羅那的眼睛》；郭沫若，《王昭君》，沈從文的抒情散文《西山的月》和小說《龍朱》；王列耀，《基督教文化現代戲劇的悲劇意識》（上海：上海三聯書店，2002）；梁工等，《聖經視域中的東西方文學》（北京：中華書局，2007）；劉麗霞，《中國基督教文學的歷史存在》（北京：社會科學文獻出版社，2006）等書籍。受《聖經》影響的現當代文學家有很多，其中：魯迅、林語堂、老舍、郭沫若、晏陽初、陶行知、聞一多、冰心、蘇雪林、向培良、馬相伯、張伯苓、許地山、馬祖常、蕭乾、張秀亞、朱西寧等等。在這裡我們沒有列出那些依然活躍在課堂上的數以百計的學者。

1852年德國禮賢會牧師葉納清（Ferdinand Genähr）翻譯的《金屋型儀》是第一面向兒童翻譯的福音小說。²⁸該書以中國傳統的敘事手法，講述了一個猶太女孩改宗信奉基督教的故事。1856年德國禮賢會牧師羅存德（Wilhelm Lobscheid）譯介的《妙齡雙美》（*The Captive Maid*），同屬於這一類故事。繼之還有起士夫人（Caroline P. Keith）用上海本地的白話翻譯並出版的《亨利實錄》（1852）、高第丕夫人（Martha Crawford）用上海土白話所著《三個閩女》（1856）、1878年由美國美以美會佩森（Miss Adelia M. Payson）譯為福州方言的《貧女勒詩嘉》。此外，當時還出版了許多其他有關童幼教育的翻譯與著作。這些作品除了對兒童的宗教信仰進行培育之外，也透過對現代兒童形象的塑造和表達，對其進行倫理道德及愛的啟蒙教育，以幫助他們成為擁有健全人格的現代人。這些「福音小說」，完全突破了中國傳統的童蒙讀物的範疇，在中國未來的童幼教育領域中注入了新的精神與特質，並為其提供了新的教育模式。

3. 本地文化豐富了基督宗教對《聖經》的理解

來到中國的西方傳教士以及中國的基督徒，用30餘種少數民族語言和20多種方言翻譯了《聖經》。一方面，這為中國基督徒敞開了一扇進入神聖奧秘的基督信仰之門，另一方面也極大地豐富了那表達天主啟示的語言世界。每一種語言都有一套屬於自己的理解與詮釋《聖經》的認知系統；每一種認知系統都指示著一種生活與經驗神聖啟示的模式。而這些對《聖經》的理解與詮釋，以及對福音精神的生活與經驗，都是基督信仰在中國文化和中國人的心中紮根和生長的基礎。也就是說，基督信仰在中國人

28 譯自赫曼·保（Hermann Ball）所著《十字架的魅力》（*Thirza, oder die Anziehungskraft des Kreuzes*）或羅德（Elizabeth Maria Lloyd）的英譯本：*Thirza, or the Attractive Power of the Cross*（1842）。

的靈修學與禮儀生活中的本地化進程，以及適合於中國人的理解與生活的本地化神學的產生，都是在中國人對福音的生活與經驗的基礎上才是可能的。從這一角度而言，中國基督徒的信仰生活與經驗豐富並擴展了基督宗教的普世性視野。

另外，早在17、18世紀時，西方的一些思想家藉著傳教士們介紹和翻譯的《四書》、《五經》等，而對中國文化與精神產生了興趣。由於他們對歐洲當時的社會現狀與思想文化的不滿，而迫切需要在一種作為「他者」的新思想資源來支持他們改造歐洲的設想。比如德國的哲學家萊布尼茨、法蘭西斯·魁奈、法國啟蒙運動的領袖伏爾泰、英國的尤斯塔斯·巴傑爾等，都對中國的儒家文化推崇備至，並希望藉著中國文化的精華，來為當時歐洲的社會與文化補充新鮮的血液。

實際上不僅在17、18世紀，即便是在20世紀，也依然有一些西方的哲學家與漢學家希望能夠站在西方的文化系統之外，來重新審視西方的文化，並為西方文化找到新的突破，比如：德國哲學家海德格、法國漢學家于連（François Jullien）等。在這裡，我們對他們所了解的中國文化與精神的可靠性不做評論，而只是反思他們的動機是否能夠為我們帶來一些啟發。如果這些思想家欣賞中國文化的目的是為了革新西方文化，那麼今日的基督宗教是否也可以藉著中國基督徒對信仰的生活與經驗，來豐富我們對基督信仰的詮釋與解讀？這是基督信仰在中國本地化的問題，同時也是中國文化的精華在基督宗教的世界中被接納與認同的問題。這兩個問題是相互密切關聯的，在中國教會福傳的過程中二者缺一不可。

意大利神學家皮柯達（Pier Coda）也曾經希望在其他文化的資源中來尋找更多的對三位一體等教義的詮釋與理解的突破的

可能性，因此才有了他的學生林之鼎神父的論文——《「終極實在」之自我攬鏡與對話——由基督徒的角度觀「三位一體之神」與「有無相生之道」》——的出現。我在2006年完成的博士論文——《海德格與老子思想中的「有」與「無」的思想：一種跨文化的比較》中，也曾經嘗試用道家的道——有——無的概念來理解基督徒的「天主」。但是這些都是在基督信仰本地化方面的一些嘗試。如何在不同的文化視野中理解與詮釋同一的信仰？這既涉及到本地文化與本地基督徒的信仰生活與經驗，以及對這些經驗的理性反思與系統化的問題，也與整個基督宗教是否能以開放的心態來鼓勵、支持並指導他們在信仰本地化方面所做的努力有關。

結論

如前所言，《聖經》的漢譯不是一種一勞永逸的工程。它永遠應該處在一種走向完善的過程中。因為基督事件並非只是一種歷史事件。它必須要進入當下具體處境中的人生經驗中，才能成為個人的信仰事件。正是在這一意義上，我們才應該強調說，《聖經》的翻譯必須是一個在世世代代中不斷進行的運動。因為《聖經》的翻譯和詮釋，不但與考古學與歷史的新發現，以及現代人文與科學知識的積累相關，而且也與信仰本地化所必須關注的當下的人文社會語境相關。隨著信仰本地化的不斷深入，一些本地文化中的詞語會不斷地被賦予豐富的含義，人們對當地文化的再理解，與對信仰的再詮釋都會有新的發展，那麼充份利用發展的成果，讓本地的語言以更好，更恰當，更自然、更適合現代人的方式來表達來自上天的神聖啟示或聖言，就成了本地基督宗教和基督徒的一種責無旁貸的責任。《聖經》的再翻譯與再詮釋與信仰本地化的不斷深入之間的關係，是息息相關，相互轉化的。《聖經》的再翻譯也將會成為進一步本地化的其他文學、藝

術、音樂等作品的基礎。因此，從信仰本地化的層面上來看，《聖經》的修訂或再翻譯是一種永無終止、不斷持續的過程，而非一次而永遠完成的事工。

釋經學、神學，及二者的本地化 (文化互化) 使命

任安道¹

Abstract: In a pluralistic world where experts rule, exegesis and theology, as different scientific disciplines, have become more and more distant from each other. But is it normal that these two disciplines develop independently of each other? In fact, by their very nature, neither exegesis nor theology exists simply for being a self-sufficient academic “discipline”; they are bound by the same mission, which is to make the Revelation understandable and receivable, because this is the purpose of God’s self-communication. To understand and receive the Revelation accomplished by Jesus Christ as the Good News of salvation, is to inculcate the Gospel on the one hand, and to evangelize the culture on the other. We may call this double missionary movement “inter-culturation”. In this article, we will show how exegesis and theology, whose correlation is determined by the Bible (considered

1 作者為比利時天主教魯汶大學 (Catholic University of Louvain) 神學博士生、瑪納文化工作室「瑪納書系」主編。著有《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《厄法達——當代天主教漢語詩選》等。

as Holy Scripture) and whose prototype is the Bible, should work together by referring to each other in their common mission of “interculturalization”.

導論

在這個各種領域都精細地專業化和差不多已經是「專家治世」的時代，釋經學與神學作為兩門不同的學科，不但早已分道揚鑣，而且彼此漸行漸遠，頗有井水不犯河水之勢。主要原因正是由於如此做釋經學和神學的「專家」們認為，兩門學科各自都有明確界定和互不干涉的研究領域。可是我們知道，二者在教父時期，並不分離。而如今釋經學家和神學家各行其是，難以將其工作相互關聯起來的情形，其實並不是件值得慶幸和應該長此以往的事；相反，這卻顯示出一個不容小覷的問題：真的應該和可以互不干涉地研究釋經學和神學嗎？

如果作為使《聖經》所見證的基督信仰變得可被理解的神學，不再參考釋經學的研究成果，因而撇開「一切準則的準則」（*norma normans*）和「神學的靈魂」（DV24）——《聖經》，那麼，如此的神學還是基礎堅實的神學嗎？倘若我們把《聖經》視作天主的話，而不是把它看成一部普通的，與任何神話、歷史或文學著作別無二致的書，那麼，我們是不是可以在詮釋《聖經》時「正當地」略過神學研究的結論呢？

筆者認為，不論是釋經學，還是神學，就其本質而言，都不能夠，也不應該單純地成為一門自我滿足和封閉的「學科」。事實上，它們有共同的使人們理解和接受啟示的任務，因為這正是

天主自我啟示的目的和教會的使命。從根本上講，釋經學和神學是教會性的智力活動，且分享著作為普世救恩之聖事的教會的存在性使命。就此使命而言，釋經學和神學不可能互不相干地各自發展，反應密切合作，好完成那決定其存在本質的共同使命。

而使基督圓滿完成的啟示作為得救的福音被理解和接受，一方面意味著使福音文化化，另一方面意味著使文化福音化。此雙向度的使命性運動，即是所謂的本地化或更好說「文化的互化」，因為以福音為核心的基督信仰傳統，也是一種文化。本文將說明為何要把教會的使命理解為「文化的互化」，以及釋經學和神學為何及如何參與此使命，即如何通過相互參照而密切地合作。事實上，正是對此使命的分享，決定著詮釋聖經和做神學的方法。

一、釋經學與神學之關聯的可能性

釋經學與神學的關係取決於我們對《聖經》之性質的理解；對《聖經》的不同定義，會導致釋經學與神學產生不同的關係。如果我們只把《聖經》視作一本普通的經典書籍，可以用各種技術性的方法來詮釋其純粹「人言」的文本意義，那麼如此的「釋經學」既不需要與神學建立關係，也不需要參照信仰。然而，今天眾多釋經學家和神學家卻持有這種觀念。我們在此只舉兩個頗具代表性的例子：一位釋經學家塞爾萬（Jean-Marie Sevrin）²，及一位神學家特奧巴德（Christoph Theobald）³。

2 塞爾萬為方濟各會會士，曾任比利時天主教魯汶大學（法語）神學院院長，是《新約》研究領域的知名專家，特別是對若望著作的研究；此外，也精於《多默福音》和初期基督徒諾斯底主義的研究。

3 特奧巴德為耶穌會會士，巴黎塞維爾（Centre sèvres）耶穌會神學院信理神學教授，是當前享有國際盛譽的神學家，目前獲有兩個榮譽博士，其出版於2007年的代表作《作為風格的基督宗教：一種在後現代做神學的方法》（*Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité*）在神學界引起巨大轟動。

1. 釋經之標準的問題

塞爾萬把釋經學定義為使《聖經》文本的真實意義呈現出來的研究。《聖經》文本的真實意義隱藏在兩個地方，一個是文本本身的複雜性，另一個是由歷史、文化和語言所造成的文本與讀者間的距離⁴。他明確提出，「除了人的理性可在文本和文本所產生的時代的足跡中所能發現的意義外，釋經學沒有任何其他的詮釋標準」⁵。假如只有人的理性是釋經的唯一標準，那麼，信仰和神學便不是釋經的必要因素。

不過，塞爾萬承認在釋經的過程中，釋經學家會無可避免地面對《聖經》作者的信仰，而《聖經》作者的信仰，是《聖經》文本的教義性理論的內容⁶。他不無道理地指出，為能夠更好地理解 and 詮釋《聖經》文本的教義性理論，釋經學家就需要瞭解《聖經》作者的信仰，正如若不瞭解文學類型和方法，我們就不可能總結出《聖經》文本的文學理論一樣。然而塞爾萬緊接著說，釋經學家雖然需要了解《聖經》作者的信仰，卻不需要宣信。這意味著，即使是無神論者，也可以使《聖經》文本的真實意義呈現出來。

釋經是否需要宣信是很有爭議的，我們在此只提一個問題：信仰是存在性的經驗，而不是單憑理性分析就可掌握的事實；信仰的宣信建立在共同之信仰的經驗或共同的信仰意識（*consensus fidelium*）上，那麼，一個人有沒有可能在沒有共同信仰意識的情況下，真實地「瞭解」一種信仰呢？如果不能的話，他又怎能

4 參閱 J.-M. Sevrin, "L'exégèse critique comme discipline théologique", *Revue théologique de Louvain* no.2, 21 (1990): 151.

5 參閱同上，頁147。

6 塞爾萬區分了三種《聖經》本文所包含的理論：文學的、歷史的和教義的。參閱同上，頁154-155。

正確地理解《聖經》作者的信仰？關於釋經學與神學的關係，至少有一點是肯定的，既然釋經學家需要瞭解聖經作者的信仰，那麼，不論他有沒有信仰，都需要瞭解和參照神學研究的結論，因為神學是對信仰的理解。

塞爾萬也恰當地指出：「聖經文本只有一種真正的意義，儘管這種意義可以在多重的和聲裡迴響」⁷。既然如此，釋經學和神學對《聖經》的詮釋就不能夠有衝突。那麼，什麼樣的標準可保障兩門學科的詮釋的一致性呢？塞爾萬沒有回答，或更好說無法回答。這不令我們感到詫異，因為他只把理性分析當作釋經的唯一標準。試問，理性如何能夠單獨地保證以信仰為基礎的詮釋所發掘出的《聖經》文本的神學意義呢？

2. 聖經之文化層面的問題

特奧巴德雖然不像塞爾萬那樣把理性分析絕對化為釋經的唯一標準，但他卻認為，流行於西方社會的脫離教會和信仰的讀經與釋經文化，是值得稱讚和推崇的。在他看來，《聖經》不只是默感或受啟發之書（inspired book），也是具有啟發性之書（inspiring book）。他覺得梵蒂岡第二屆大公會議太過強調《聖經》的默感或神聖性，「而沒有真正地從神學的角度思考《聖經》的『文化身份』」⁸，即其具有啟發性的層面。

把《聖經》看作具有啟發性之書，實際上就是將之視為一部普通的書，因為任何書都可能有啟發性。作為一本「普

7 參閱同上，頁160。

8 參閱 C. Theobald, “De la Bible en théologie”, in J.-M. Auwer, Y.-M. Blanchard, F. Marty, J.-P. Sonnet, and C. Theobald, *Bible et théologie. L'intelligence de la foi* (Namur: Presses universitaires de Namur & Editions Lessius, 2006), p. 69.

通的」經典著作，《聖經》自然可從文化的角度被任何人解讀，不管是信徒，還是非信徒。依據利科（Paul Ricoeur）「文本世界」的思想⁹，特奧巴德認為，之所以應該強化《聖經》具有啟發性的文化層面，以及與此相關的「接受《聖經》的創造性或對《聖經》的創造性接受（receptive creativity or creative reception）」，是因為《聖經》的「文本世界」可使讀者更新其人生¹⁰。

在利科看來，「《聖經》所講的新生（*l'être nouveau*, new being）只能在《聖經》的文本世界裡尋找，而《聖經》文本不過是夾雜在其他文本裡的一種」¹¹；並且只有一條達至此新生或「在文本前自我理解」的途徑，即透過哲學詮釋學或科學的批判性釋經學的方法，使《聖經》文本的意義客觀地呈現出來。很明顯，利科的這種觀點是另一種把人的理性作為詮釋《聖經》的唯一標準的說詞。

當然，把《聖經》作為有啟發性的經典書籍來閱讀和以科學詮釋法來解讀，一定也會多少帶來靈性上的益處，所謂開卷有益。但問題是，怎麼知道這樣的閱讀和解讀法所得出的《聖經》文本的意義，是客觀的意義，即天主所啟示出的唯一真實的意義，或者天主願意人所理解到的意義呢？在筆者看來，特奧巴德和利科的釋經觀點，既不能保證《聖經》文本之世界的客觀性，也不能使正當的多元化詮釋避免陷入個人主義，甚至相對主義的詮釋，或者說不能在多元化的詮釋中維護文本的唯一真義——詮釋的多元，主要取決於詮釋法的多元，而不同的詮釋法，如文本

9 參閱 P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), pp. 112-117.

10 參閱 C. Theobald, "De la Bible en théologie", pp. 70-71.

11 參閱 P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 129.

批判、歷史批判、敘事法等，往往會得出不同的，有時甚至是相反的結論。

3. 梵二的雙重釋經標準

正是為此，梵蒂岡第二屆大公會議所指出的釋經原則，總是詮釋《聖經》的重要標準：《啟示憲章》在肯定科學詮釋法的同時，另指出其他三個詮釋《聖經》的神學性原則，即注意《聖經》的一致性、教會活的傳統和信仰的類比（DV 12）。只有同時及平行地運用源自理性的科學詮釋法和源自信仰的神學詮釋法，才能保障釋經學和神學在《聖經》文本之唯一真義上的一致。

這種科學釋經法與神學詮釋的聯合，實際上與如下幾組合一性是一脈相承的：《聖經》作為神言與人言的合一、本地化或文化互化作為福音與文化的合一、信仰與理性的合一等等，所有這些合一的基礎與典型，都是作為神人之合一的耶穌基督。釋經學與神學的關係也應該從合一的角度來看待：儘管發展到今天，二者已幾乎不可能再像教父時代那樣合一，但卻應該在它們研究的共同基礎——啟示——上，及其幫助人們理解和接受啟示的共同使命中，攜手並進、相輔相成。

總而言之，在解釋釋經學與神學兩門學科該當如何合作之前，我們首先要再次指出，只有當我們不僅把《聖經》當作人之書，也把它當作神之書時，釋經學與神學才有可能關聯起來；否則，把受聖神默感的《聖經》當作其「靈魂」的神學，是不可能介入到釋經學的領域的，反之亦然。

二、釋經學與神學之關係的基礎

1. 《聖經》乃神之書

《聖經》為何既是神之書，又是人之書？《聖經》之所以是神之書，是因為《聖經》作者所寫的，是他們所理解和接受的天主的話。正是為此，我們說《聖經》是受聖神默感而寫成的。《聖經》的所有文本都是作者們從其宗教經驗出發，並為其團體的信仰所編寫的；這些文本是對天主自我啟示的救恩史的見證，所以被信友團體接受為「《聖經》」（*sacred scripture*）——啟示和天主的話¹²。比如《新約》的作者就明確地說：「凡受天主默感所寫的聖經都是有益的」（弟後3:16）；「經上的一切預言，決不應隨私人的解釋，因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下說出來的」（伯後1:20）。

作為天主的話，《聖經》不是死的文字，而是為讓人們不斷地以新的方式閱讀、默想、宣講、慶祝和生活。《聖經》的正典性正在於它的這種宗教、教會和神學的根源或性質。既然如此，「在解釋《聖經》時，我們就不能不與它所講的內容關聯起來，即天主和信友團體的生活」¹³。而神學的任務就是思考以色列民族和初期教會這兩個信友團體所見證的對天主的信仰，並使每個時代的人能夠理解和活出此信仰。所以，我們再次指出，為能

12 值得注意的是，中文沒有區分 Bible 和 Sacred scripture，統統將之譯為「聖經」；其實，「聖經」只有對後者的翻譯。特奧巴德在啟示和天主的話之間作了區分，指出前者具有歷史層面，曾一次而永遠地在耶穌基督身上完成；後者是啟示向未來和一切世代的人的開放，因而是常新和永恆的。啟示與天主的話之間的中介，就是「聖經和透過聖經聆聽與宣講福音的人」。參閱 C. Theobald, "De la Bible en théologie", p. 67.

13 參閱 B. Bourguin, "Pour une théologie biblique", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* no. 2, 99 (2019): 210.

客觀和準確地描述根植於《聖經》裡的以色列和基督徒團體的信仰，釋經學必須得參照神學的論述。

2. 《聖經》亦人之書

釋經學與神學的這種關聯性，也可從《聖經》是人之書，以及其作為神之書和人之書不可分離的事實來看。《聖經》之所以及也是人之書，是因為啟示是由人所理解和接受的神言，而人只能從他自身的社會、文化、歷史、語言等背景和生存境遇出發來理解。由於理解本身是個詮釋行為¹⁴，《聖經》便是作者們以人的語言理解、詮釋和書寫的結果，因而也是人之書，正如拉內（Karl Rahner）與蒂利希（Paul Tillich）所一致指出的¹⁵：文化和語言是啟示的可能性條件；啟示不是從天上掉下來的語言，也不是像刻在人思想之蠟版上的公理，而是以人的概念，經過人的理解和解釋被傳達的訊息。

梵二在其有關啟示的教義憲章中，一方面肯定天主教是《聖經》的作者，因為《聖經》是在聖神的默感之下所寫成的書，另一方面也承認人亦是《聖經》真正的作者（DV 11）。該文獻用道成肉身的奧蹟來類比《聖經》中神言與人言的合一：「天主的言語，用人的言語表達出來，相似人的言語，恰像往昔天父的聖言，在取了人性孱弱身軀之後，酷似我人一般」（DV 13）。

14 筆者曾在拙作《福音與文化的姻緣——本地化的實質與進程》（臺北：光啟文化事業，2018）一書中，依據海德格（Heidegger）的「前結構」和「前理解」概念，以及伽達默（Gadamer）積極意義上的「成見」與「傳統」觀，闡述了人如何理解的問題。參閱本書頁43-51；另參閱海德格著，陳嘉映、王慶節合譯，熊偉校，《存在與時間》（北京：三聯書店，1987），頁183-186；伽達默著，漢洪鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，上卷（上海：上海譯文，1999），頁341-393。

15 參閱 K. Rahner, "L'historicité de la théologie", in *Écrits théologiques*, vol.11 (Paris: Desclée De Brouwer, 1967) p. 85; P. Tillich, *Theology of Culture*, edited by R. C. Kimball (London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1959), pp. 47-48.

說人也是《聖經》真正的作者，意味著人不是天主的機械性工具，不是用來被天主刻字的蠟版，而是具有主動和獨立能力的主體。如此，就不能說《聖經》中的某些部份來自天主，另一些則來自人——許多人習慣把難以理解、看似有問題和不正確的文字，都歸咎於人。事實上，《聖經》文字全部都以天主為作者，也全部都以人為作者；天主和人一起對所有的文字負責。人是有限的，其文字也必然不完美。然而，天主承受了人言的限度，就像在道成肉身的奧蹟裡，聖言的天主性承受了人性的限度；正如十字架的「愚妄」成就了天主救贖的德能，《聖經》中人言的限度，也不會削弱或損壞啟示的真理¹⁶。

如果說《聖經》也是人之書，神言與人言不分離，並且啟示的真理只是降生為人言的真理，那麼，我們便需要透過考查《聖經》文本的歷史背景、文學類型、結構、文字意義及敘事方式等來發掘啟示的真理。為此，神學只有在認真地參考釋經學的研究成果後，才能實際地把《聖經》當作其「靈魂」。總之，承認《聖經》既是神言，又是人言，是釋經學與神學之關係的基礎。

三、釋經學與神學的雛形

1. 《聖經》內的釋經與神學

上面提到，《聖經》是其作者們理解、接受和書寫啟示的結果。事實上，《聖經》的成書本身，就是對「釋經」與神學思考

16 關於《聖經》之神言與人言的合一，著名聖經學家布尚（Paul Beauchamp）曾在一本名為《談論聖經》的小書裡作了經典的論述。參閱 P. Beauchamp, *Parler d'Écritures saintes* (Paris: Seuil, 1987), pp. 24-25. 拉內在探討啟示的歷史性時，也強調《聖經》作者並沒有刻意選擇最好的用語來書寫，但這並不影響無誤地傳遞神聖的真理，他說：「《聖經》之所以具有獨一無二的價值，是因為它沒有歪曲以人的方式『降生』的神聖真理，而將之客觀地呈現了出來。」參閱 K. Rahner, "Écriture sainte et théologie", in *Écrits théologiques*, vol. 7 (Paris: Desclée De Brouwer, 1967), p. 73.

之合作的見證，因而可被看作今日釋經學與神學的雛形。為什麼說《聖經》的寫作是神學思考呢？按照一般的理解，《聖經》是釋經學由以產生的「因」，而不是從釋經學產生的「果」，那《聖經》怎麼可能是對「釋經」的見證？

說《聖經》是神學思考的結果，並不難理解。拉內在海德格思想的基礎上指出，人在接受啟示時已經有其他知識，人只能由此知識來理解作為新知識的啟示，這個理解過程就是思考，而神學無非是對啟示的思考¹⁷。正是為此，拉辛格能夠區分出四種《聖經》神學：《舊約》的舊約神學、《舊約》的新約神學、《新約》的新約神學和《新約》的教會神學¹⁸。

第一和第三種神學相似，它們常常反映出《聖經》的「互文性」（intertextuality，也被譯為「文本互涉」）的文本現象，即較晚期的文本，是依據當下的處境，對較早期文本的解讀和發揮，我們有時稱之為「以經解經」。《聖經》的互文性現象，就是《聖經》內的「釋經」。第二和第四種神學相似，前者是從《新約》基督事件的角度對《舊約》的詮釋，後者從初期教會經驗的角度對《新約》的詮釋。

這四種聖經神學有個共同特點，那就是它們都是處境化的結果：其中每一種神學，都是從當前處境的角度對過去的文本、事件或口頭傳統所做的詮釋；如此的詮釋使啟示的訊息在當前的處境中再次得以現實化，從而把啟示接受為天主生活的話語。換言之，啟示之所以能成為天主生活的話語，是因為它在信仰中被接

17 參閱 K. Rahner, "Philosophie et théologie", *Écrits théologiques*, vol. 7 (Paris: Desclée De Brouwer, 1967), p. 42.

18 參閱 J. Ratzinger, "Essai sur le problème du concept de Tradition", in K. Rahner, and J. Ratzinger, *Révélation et tradition*, translated into French by H. Rochais, and J. Evrard (Paris: Desclée de Brouwer, 1972), pp. 65-67.

受了，且對接受者來說是有意義的——它回答了接受者當前生存處境的問題，或為他們指出了方向¹⁹。

總之，接受啟示，就是對啟示的神學性解釋；而神學性地解釋啟示，就是在新的處境中，將之實現為回答生存之問題的天主的話。如此，接受的啟示被書寫為文字的過程，便是釋經與神學之合作的過程：「釋經」在此是指對過去之文本、事件與口頭傳統的解釋（我們賦予「經」較廣泛的意義）；「神學」是指將這種解釋作為天主的話，應運在當前的處境裡。一個可說明此事實的具體例子，是《馬爾谷福音》所談到的離婚問題（10:2-12）。

2. 一個具體的例子

法利塞人問耶穌可不可以休妻。針對這個問題，耶穌首先以類似釋經學的方法解釋了申24:1-4。他反問法利塞人：「梅瑟為你們規定了什麼？」²⁰藉著「規定」一詞，耶穌旨在澄清，「梅瑟在申命紀第廿四章裡其實並沒有規定是否可以休妻，而是對男人在休妻後應該完成的法律義務做出了規定，即在讓妻子離開前要寫休書。」²¹

可以說，耶穌的這句反問，就是某種形式的文本批判；藉此，他矯正了法利塞人對《申命紀》有關休妻之規定的誤解：梅瑟並沒有規定是否可以休妻，而是由於以色列男人心硬，有休妻的惡習，不得不出台保障被休之婦女的法律權益和當時道德理念的規定。由此，耶穌進一步對《創世紀》做了神學反思，指出按

19 關於理解、詮釋與生存問題的關係，可參閱 E. Schillebeeckx, "Towards a Catholic Use of Hermeneutics", in *God the Future of Man* (New York: Sheed and Ward, 1968), p. 9.

20 思高版譯為：「梅瑟吩咐了你們什麼？」原文 *eneteilato* 的本義是「命令」、「規定」，是指梅瑟法的規定。

21 參閱 S. Legasse, *L'évangile de Marc*, vol. 2 (Paris: Cerf, 1997), p. 593.

照天主創造的本意，婚姻是不可拆散的。耶穌如此的婚姻神學，是針對當時猶太人休妻的習俗、傾向及其對此習俗的疑問所做的反省，因而已經是一種處境化或本地化的神學。

值得注意的是，根據其他兩部對觀福音（瑪5:32; 19:9; 路16:18），耶穌只針對猶太人說丈夫不可休妻，因為在猶太文化裡，沒有妻子主動休丈夫的習俗。但在羅馬社會裡，妻子主動與丈夫離婚，卻很普遍。而馬爾谷的寫作對象，正是羅馬信友。為此，他在吸取耶穌有關婚姻之不可拆散性的釋經教導後，為將之應運在他的團體所處的社會背景中，又加上了妻子也不何休夫的規定（谷10:12）。顯然，馬爾谷對離婚問題的詮釋，已經是某種形式的釋經學與神學。

儘管這是原始的「釋經學」與「神學」，卻為日後所逐漸形成的兩門專業學科奠定了基礎和指出了方向，因而可被稱為今日釋經學與神學的雛形。比利時魯汶大學神學教授布爾吉納（Benoît Bourguine）在其新近有關釋經學與神學之關係的研究中²²，用「聖經神學」來說明二者應有的關係，而他所謂的「聖經神學」，正是對上述《聖經》內的釋經學與神學之雛形的發展。

布爾吉納同樣認為，離開神學，就不可能有純正的釋經學；反之亦然，因為「一種合理的對《聖經》的詮釋，應該符合《聖經》的神學性質」²³；而神學應該參照它的泉源及規範它的標準，即《聖經》。布爾吉納所定義的「聖經神學」，並非我們通常所理解的從《聖經》文本發展出的神學，諸如「保祿的十字架神學」、「舊約的罪觀」等，而是指釋經學與神學彼此交流

22 參閱 B. Bourguine, *Bible oblige. Essai sur la théologie biblique* (Paris: Cerf, 2019).

23 參閱 B. Bourguine, *Pour une théologie biblique*, p. 219.

和相互參照的領域及過程。此過程顯示，釋經學與神學都是詮釋《聖經》的工作，只是前者主要任務是解釋《聖經》文本的神學意義，而後者的主要任務是將此意義應運在當前的生存處境裡²⁴。

四、釋經學與神學的本地化使命

如果用一句話總結布爾吉納所指出的釋經學與神學的工作，那就是使啟示變為生活的天主的話。事實上，釋經學與神學這種工作，就紮根在天主的啟示上，而「天主願意藉著啟示，把祂自己及其願意人類得救的永遠計劃，顯示並通傳給人，為使人分享祂的美善，這美善完全超過人類智能的領悟」（DV6）。既然天主自我啟示，是為賜予救恩，而救恩向一切世代的一切人開放，那麼就需要不斷地在新的處境中，把啟示實現為天主針對當代人所講的生活的話語。這就是教會所領受的使命，她的整個存在都以此為中心和方向²⁵。作為教會的一部分，釋經學與神學也分擔著同樣的使命。

教宗若望保祿二世說：「教會在萬國中執行使命活動時，因著接觸不同的文化而置身於本地化的進程」（《救主的使命》，52）。所以，教會的使命，就是促進本地化。同一位教宗用道成肉身的奧蹟來類比本地化²⁶：如果說，道成肉身作為神人結合的奧蹟，是救贖的標記——人參與了天主的生命，那麼，本地化作為福音與文化的結合，便是人得救的具體表現，因為人是通過使

24 參閱 B. Bourguine, *Pour une théologie biblique*, pp. 222-226.

25 關於教會的福傳使命，可參閱筆者拙作《新福傳的理念與實踐——革新教會的整合性力量》（臺北：光啟文化，2017），頁16-59。

26 教宗若望保祿二世，《論現時代的教理講授》，53。

其生命福音化而參與天主生命的，而人生命的福音化與文化的福音化密切相聯²⁷。

作為《福音》與文化的結合，本地化有兩個層面：福音的文化化與文化的福音化²⁸，二者是一體兩面，不可分離。為此，教宗方濟各說：「為使福音文化化，得使文化福音化」²⁹。可惜的是，今天有許多所謂的「本地化」神學，只強調前者，而忽略，甚至拋棄後者。為此，拉辛格樞機提出，為避免陷入這種誤解，應把在字面上更多地表示福音之文化化的「本地化」（inculturation）改為「文化的互動」（interculturality）³⁰。

不過，筆者認為，「互動」仍不足以說明福音與文化相互融合和轉化的事實，因而覺得用「文化互化」（inter-culturation）更為妥當³¹。不過，為避免造成混淆，筆者還是覺得繼續延用人們已經習慣的「本地化」一詞較好，只是要將之理解為「文化互化」。這個新詞意味著要把基督信仰也視為一種文化，因為正如拉辛格樞機所指出的，基督信仰並非「沒有外衣的裸體」，各種

27 教宗方濟各在《福音的喜樂》裡指出：「文化涵蓋一個民族生活所有的事與物」（115）。教宗方濟各似乎較強調文化的集體層面，梵二在《論教會在現代世界牧職》憲章裡則主要是從個人與文化之關係的角度來定義文化的：「人只有通過文化，始能成為完美而真正的人；而文化則是用以培育人性優點及價值者。不論何時何地，一談到人生，則人性及文化二者便緊相連繫。文化二字的意義，概括言之，不外人類用以玉成並發揮身靈諸多特長的種種，以期靠知識及勞作得以征服大地，並通過風尚及制度的改進，促使社會生活，即家庭及國家生活更為適合人性。最後，文化是歷代人類以某事業來表達、傳播並保存其偉大精神閱歷及志願者。目的在有益於多人，甚至整個人類。」（53）二者應該綜合看待，因為文化固然是個集體現象，卻與此集體中的每個個體息息相關。

28 我們在此所理解的「福音」，代表整個啟示和基督信仰。

29 教宗方濟各，《福音的喜樂》，69。在筆者看來，教宗這句話的順序應該顛倒一下，因為福音的文化化在邏輯上先於文化的福音化；只有先以文化形式來表達福音，人們才會理解和接受福音，從而才能使他們自己及其文化福音化。確切地說，福音的文化化是本地化的條件，文化的福音化是本地化的目的。不過，這只是邏輯上的順序，不是時間上的順序，因為事實上二者會同時發生。

30 參閱 J. Ratzinger, "Christ, Faith and the Challenge of Cultures", in *Origins* 24 (1995): 681.

31 關於筆者用「文化互化」來取代或理解「本地化」的詳細論述，請參閱筆者拙作《福音與文化的姻緣——本地化的實質與進程》，頁6-12。

文化也不是可隨意在基督信仰身上換來換去的衣服³²，而是發展出天主子民的一種具有可識別性的文化傳統³³。

1. 釋經學與神學的使命

那麼，釋經學與神學在本地化進程中的使命及二者的關係是什麼？筆者認為，釋經學的主要而非唯一使命，是促進福音的文化化；神學的主要而非唯一使命，是促進文化的福音化。之所以說這是二者的「主要而非唯一使命」，是因為神學也會參與福音之文化化的工作，正如釋經學亦會參與文化之福音化的工作。

福音的文化化，是指福音是以適宜於某人民的方式被理解、接受、表達和生活出來的事實。由於人總是在「前結構」或者文化背景中來理解，福音便需要文化化，好使啟示變為可被理解和接受的天主生活的話語。這就需要釋經學的解釋工作，因為沒有對啟示的解釋，就沒有對啟示的理解。釋經學的工作，主要在於不斷地更新和深入對《聖經》的理解。之所以要更新，是因為過去的語言與概念，不見得能被新時代的人理解；之所以要深入，是因為一切對《聖經》的解釋，都是暫時和不完美的——沒有任何解釋是絕對的，也不可能窮盡《聖經》所包含的無限深遠的啟示奧義³⁴。

32 比如鐘鳴且就用耶穌誕生時和死亡時裹他身體的襁褓和殮布來比喻福音與文化的關係。儘管他也說耶穌在復活後不再受殮布的束縛，以表示福音不被哪一種文化所限制，但這仍然只是為強調福音的大公性，而沒有指出福音相對於文化的新意，及基督信仰作為一種不同的文化形態對各種文化——尤其是文化中所包含的不符合福音的因素——所構成的挑戰。參閱鐘鳴且著，陳寬薇譯，《本地化——談福音與文化》（臺北：光啟文化，1993），頁51-54。事實上，把耶穌基督本人從其猶太文化中剝離出來是不可想像的，而一個脫離文化傳統的基督信仰亦不可想像，因為基督信仰是在這些生活的傳統中不斷深入和漸趨成熟的。換言之，根本不存在「裸體」的信仰，基督信仰與文化的相遇，必然是文化與文化的相遇。

33 參閱 J. Ratzinger, "Christ, Faith and the Challenge of Cultures", p. 681.

34 參閱 J.-M. Sevrin, "L'exégèse critique comme discipline théologique", p. 156.

在釋經學促進福音之文化化的工作中，神學也有其必要的角色。一方面，為能夠使《聖經》文本的啟示真義呈現出來，釋經學需要與神學所闡述的信仰真理保持一致；另一方面，既然啟示只有在回答人的生存問題時，才能被人接受為有意義的生活的聖言，而人的生存問題與他的社會文化背景密切相關，那麼，釋經學就需要注意神學所關注和嘗試回答的生存問題，這些問題往往會積極或消極地影響人看待及生活信仰的態度與方式。

我們曾說，福音文化化，是為使文化福音化，正如教父傳統經常強調的，聖言降生成人，是為使人「神化」³⁵。一個福音化的文化，是被福音所改變的文化；如此的改變，是「整個社會的生活風格，及其成員在特定的方式下的各種關連，即人與人、人與受造物、人與天主之關連」³⁶的改變。只有當一個社會中的人接受和活出福音或啟示真理時，如此的改變才會發生。這就需要神學把釋經學所研究出的啟示真理，應運在人們當前的社會與文化處境中。由於文化總在變化之中，神學便需要不斷地更新這種應運工作，好使每個時代的人都能夠把啟示真理接受為天主針對他們而言的有意義的話語。

「天主是活人的天主，不是死人的天主」（路20:38），祂在此時此刻對我們有話說。所以，我們不應該只滿足或局限於某個時代的某些人對啟示的詮釋。問題在於，作為智力活動的神學詮釋，如何能夠促成人的行為和文化的實際轉變呢？在筆者看來，克洛德·熱弗雷（Claude Geffré）從利科的哲學詮釋學出發所做出的解釋，非常貼切。熱弗雷認為，神學所展開的「文本世界」，是讀者可在其中自我理解和轉化的世界，「用奧斯丁

35 參閱 M.-A. Vannier, "L'apport de la réflexion patristique sur la divinisation", *Connaissance des Pères de l'Eglise* 150 (2018) : 3-8.

36 教宗方濟各，《福音的喜樂》，115。

（John Langshaw Austin）的話講：「『說，即是做』……一個負責的基督宗教神學，不會滿足於僅僅提出對基督信仰之訊息的新的解釋；它重視歷史中具體的主體，並且導向『行動』，即為實現天主的國而使人的行事方式產生某種改變。」³⁷

換言之，神學工作不僅僅在於把《聖經》文本的啟示真義應運在新的處境中，以使天主的話變成有意義的訊息，更在於把天主的話應運在人們具體的生活中，為其指出實際的生活原則和方向，好使天主的話在人們的實踐中成為改變其生命與文化的力量。

結論

釋經學與神學在促進本地化的使命上，無疑是基礎和重要的，但不是唯一的，因為本地化涵蓋福音與文化之相遇的各個層面。這種要求兩門學科合作的共同使命，紮根在天主的自我啟示裡。而天主自我啟示，是為被接受，從而讓人分享祂生命的美善，並使決定人生存模式的文化得以福音化。

整部《聖經》所見證的，就是天主的自我啟示及其被人接受或拒絕的歷史。《聖經》作者對啟示的理解和接受，在某種形式上已經是「釋經學」與「神學」的結果：他們是從其社會文化背景、生存問題和信仰疑問出發，以神學的角度反省、解釋和書寫過去的文本、事件或口頭傳統的，如此的書寫是為使他們所接受的啟示成為天主針對其同時代的人所說的生活的話語。儘管這樣的「釋經學」與「神學」還不夠成熟，卻可說是後來系統地發展起來的兩門學科的雛形。

37 克洛德·熱弗雷著，任安道譯，〈作為詮釋學的神學〉，《天主教思想與文化》，第七輯（2018年），頁57。

在此雛形中，我們已經看到釋經學與神學應有的合作模式。如此的合作不是可有可無的，而是由《聖經》的性質所決定的——《聖經》既是神之書，也是人之書。假如不把《聖經》視作神之書，釋經學和神學就沒必要關聯起來；而假如我們承認神言與人言在《聖經》內的合一，正如神性和人性在耶穌基督內的合一，那麼，在解釋《聖經》和做神學時，就應該相互參考。這不僅僅是為在《聖經》的啟示真義上保持一致，也是為完成作為文化之互化的本地化使命，即幫助当代人把啟示理解和接受為天主生活的話語，或能夠改變其生命與文化的有意義的話語。



在新福傳使命下實踐教理本地化

林康政¹

Abstract: In response to the theme “Catholicism and Chinese culture” of the academic seminar organized by the Study Centre of Matteo Ricci in 2019, this article is entitled “the inculturation of catechesis as the task of new evangelization”. This article is divided into three parts. The first part is the analysis of the background and meaning of “new evangelization”, the term initiated from the John Paul II, developed from the spirit of ecclesial renewal or conversion of Second Vatican Council. The second part illustrates the characteristics of the inculturation of catechesis by means of the renewed edition of the local catechism under the light of the *Catechism of the Catholic Church and the General Directory of Catechesis* (1997). The last part proposes the possible ways of doing the inculturation of catechesis based on kerymatic and mystagogical catechesis suggested by Pope Francis in *Evangelii Gaudium* (2013). These two approaches contribute to the renewal of the pre-baptismal catechesis and post-baptismal catechesis in response to the needs of new evangelization today. The former focuses internal

¹ 作者為美國華盛頓天主教大學文學碩士，主修教理講授；日本東京上智大學，教義神學碩士。現於輔仁聖博敏神學院教授有關教理牧職、福傳等學科，並在港、臺出版教理著作、文章和教材，現為羅馬拉特朗大學的牧民神學博士研究生。

inculturation of catechesis through the renewal of local catechism, while the latter can be fulfilled by the basic ecclesial communities rooted in the word of God as well as the sacramental and prayer life, which brings about the source and energy for missions of the Church which goes forth for new evangelization.

回應是次2019年由利瑪竇研究中心所召開有關「天主教與中國文化」的學術會議，本文以「在新福傳使命下實踐教理本地化」為題，進行發表。這題目一方面取材自教宗方濟各於2013年頒佈《福音的喜樂》宗座勸諭中論及福音新傳與牧民皈依。另一方面，本文與筆者現時身在羅馬拉特朗大學的牧民神學博士論文之研究領域，也有一定關連，就是針對香港教區的教理本地化作牧民判斷。本文共分三部份，首先是探討「福音新傳」的背景和本意。接著，從近代教理訓導文件，指出教理本地化之特點。最後，基於2012年第十三屆世界主教會議討論「福音新傳」所結集而成《福音的喜樂》宗座勸諭，建議在當今教理講授趨勢下可行的教理本地化。本文的發表希望能帶動起各地華語教會，效法利瑪竇承融合信仰與中國文化的福傳精神，於今天新福傳使命下，實踐各地教會的教理牧民工作。

一、「福音新傳」概念的源起與教理講授的使命

「福音新傳」或稱「新福傳」一詞的使用，源於教宗若望保祿二世。他把「福音新傳」視為教會福傳的方向，尤其可見於1990年頒佈的《救主的使命》通諭。至今，福音新傳更發展成為教理講授的使命。

1) 「福音新傳」概念的來由和意義

若望保祿二世於南美主教團會議講話中，首次以「福音新傳」一詞，指出各地教會都在面對著社會變遷的新時代，必須在生活的條件和新環境中，展開福音新傳的新事業。教宗於1983年回應拉丁美洲傳教五百週年的機會上，強調新福傳不是對各地教會「重新福傳」，而是以「新的熱情、新的方法和新的表達」來完成面對新時代的使命²。對教會的「福音新傳」使命，他在以後召開的洲際會議中，都在鼓勵各地教會，要按照其社會文化背景實踐福傳，而這詞彙在他書寫和講道中，出現約三百次之多。³

雖然「福音新傳」一詞是來自若望保祿二世本人，經他應用和發展，但他卻把「福音新傳」的源起，歸功於保祿六世談論福傳的宗座勸諭，更視之為梵蒂岡第二屆大公會議（梵二）實踐教會更新之精神所在。他於《第三個千年將臨之際》文告（1995）如此引証：「勸諭在世界主教會議第三次全體大會後於1975年頒佈……大會本身已經是新福傳的一部份；他們是梵二教會觀的結果……」。

如上述所言，若望保祿二世指出梵二後「福傳」一詞的「新」定義，是經由教宗保祿六世於1975年頒佈的《在新世界中傳福音》（新世界）宗座勸諭所賦予。保祿六世對「宣講福音」，即「福傳」一字給予整合而多元，複雜而互補的意義，把

2 若望保祿二世自1979年起，就在歐洲、南美和拉丁美洲主教團（CELAM）會議等場合，開始應用「福音新傳」一詞，尤以「新的熱情、新的方法和新的表達」（*nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, e nelle sue espressioni*）來描述福音新傳的特質。這樣的描述後來於1992年《我要給你們牧者》（*Pastores dabo vobis*）宗座勸諭18號中，再三認定。見促進新福傳委員會，*Enchiridion della Nuova Evangelizzazione* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012), no.182-197.

3 參閱任安道著，《新福傳的理念與實踐》（臺北：光啟，2017），頁87-88；另參閱《福音與文化的姻緣》（臺北：光啟，2018），頁3-4。

教會一切使徒工作囊括在其中。勸諭24號如此說：「宣傳福音是由各種不同因素所組成的複雜進程，諸如革新人類、見證、清楚宣講、內心的皈依、加入團體、接受標記及使徒工作。這些因素……是互助互補、相得益彰的。每個因素要與其他因素相呼應……以便徹底了解教會宣傳福音活動的真諦。」保祿六世對教會的福傳工作，予以廣泛而嶄新的定義，皆是若望保祿二世以樞機身份出席該世界主教會議時所建議⁴。為若望保祿二世而言，「福傳」的新意念奠定了教會的新福傳使命。

此外，教宗若望保祿二世更視「福音新傳」為梵二大公會議的成果，這同樣於保祿六世《新世界》勸諭2號中有跡可尋：「在這梵蒂岡第二屆大公會議閉幕十周年紀念日，我們也願如此作，因為大公會議的目標可以用一句話決定性地表達出來：使二十世紀的教會，更適宜於向二十世紀的人宣傳福音。」保祿六世以「福傳」一詞，更新教會內一切的使徒工作，旨於實現梵二大公會議於新世紀所提出的「與時並進」、「信仰更新」（意大利詞彙：*Aggiornamento*）之宣講福音方向。當若望二十三世上任後三個月，於1959年1月25日聖保祿皈依慶日演說中，首次應用此意大利詞彙，宣佈召開梵二大公會議。他在1962年10月11日大公會議開幕詞⁵中，指明會議的信仰革新與牧民方向，不是「討論基本教義」，又非「貶斥異端邪說」，卻旨在「護衛信仰與真理的寶庫……使之更有效地傳遞信仰……回應世界的轉變環境及今日社會的人類問題……教會永遠都不能背離自古以來所領受的神聖寶庫，但同時需要配合現時代生活新環境，引入新的表達方

4 《新世界》勸諭第4號也曾提及，「福傳」一詞定義之困難是在於議會主教們對這字的宣信與初傳（*kerygma*）意義的意見不一，又與先前《教會傳教工作法令》、《教理教授指南》，及《成人入門聖事禮典》所指的，傳揚福音是為準備教理講授的一貫概念，截然不同。另參閱任安道，《新福傳》，頁8-10。

5 AAS 54 (1962): 786-795

式，為天主教徒開闢新的道路。」⁶這就是教會自梵二大公會議後的信仰更新與皈依之要義所在。以後，保祿六世於1964年《祂的教會》通諭第6-7、11、14、29-34號⁷，甚至是若望保祿一世於1978年9月13日給會眾的公開講話中，也在重申這詞彙的「更新」意義。

教宗若望二十三世和保祿六世就梵二大公會議的信仰「更新」精神，孕育了若望保祿二世對教會的新福傳方向，於今天教宗方濟各《福音的喜樂》勸諭（福音）中，一再被認定，視之為教會不斷皈依的使命。《福音》勸諭45號直接引用了若望二十三世於大公會議的開幕講話，指出在堅守不可變的信仰真理原則下，須應用配合現時代需要的多元表達方式，傳授完整而純正的道理。同時，勸諭26及51號也重申了保祿六世《祂的教會》勸諭中對梵二「信仰更新」之態度，就是教會要自我醒覺，在辨別時代徵兆下不斷自我革新，在旅途中作「教會的皈依」（ecclesial conversion），在基督內走向成全之路⁸。這樣，教會的新福傳使命在於其自身信仰的更新、生活的革新、由此引來牧民的皈依，更是今天傳教工作的皈依（勸諭25、27、32）

2. 「福音新傳」中教理講授的角色

正如先前所言，自1975年《新世界》宗座勸諭頒佈後，教宗保祿六世對「福傳」一詞賦予的嶄新意義，在於把梵二大公會議

6 參閱宗座促進新福傳委員會，*Nuova Evangelizzazione*, no.33-34, 181.

7 保祿六世著，天主教教務協進委員會編譯，《祂的教會》通諭（臺中：光啟，1964）。

8 《福音的喜樂》勸諭以信仰的喜樂、皈依的成全、真理的見證之福音喜訊作為核心的思路，後伸延至以後三份宗座文件，參閱《愛的喜樂》（2016）1、《你們要歡喜躍躍》（2018）1及《真理的喜樂》宗座憲令（2018）1。這意味著教會在婚姻和家庭、生活使命與聖召、學術與社會文化等領域上，也在承擔著新福傳的使命。

後所列舉的一切「使徒工作」⁹，都一併列入福傳工作的範圍中。這樣，「福傳」一詞涵蓋所有牧民工作，當中教理講授被視為「傳揚福音的一部份……一項方法或途徑」（17、22、44）。教會的福傳工作已經不只限於向外教人初步宣講和傳揚福音¹⁰，卻有廣度的意義，全包含1971年的《教理講授指南》17號中所列出四類不同層次的聖道職務——宣講福音、教理講授、禮儀講道和神學教育，更清楚包括1972年《成人入門聖事禮典》針對成人入教皈依中四時期三階段的教理培育。

為此，若望保祿二世於1979年《論現時代的教理講授》（現時代）宗座勸諭18號指出，教理講授是「福傳過程中的一個階段或某段時刻」。教宗於1990年《救主的使命》（救主）通諭33號更說明教理講授所擔負的福傳使命，必須面對當中三種情況：一是著重「向外傳教」的動態行動，這是教會首要承擔的福傳工作。通諭把「向外傳教」界定為對外的福音宣講，這被視為真正的「傳教活動」。二是對內關懷教友的牧民工作。三就是「福音新傳」，即關懷那些「具有古老基督教根源的國家，偶然也出現在新興教會中，整個受洗者團體失落信德的生動意識，或者甚至不再認為自己是教會的成員，並度著遠離基督及其福音的生活。處此情景下，需要的是新的福傳或再福傳。」值得注意的是，教宗若望保祿二世在這裡談及的「福音新傳」，就要針對那些被俗化蠶食教友的信仰更新，教理講授對此擔當著刻不容緩的培育角色。

9 就「使徒工作」的內容，參閱《教友傳教工作法令》2、19、29和《司鐸之培養法令》5。

10 把宣講福音或福傳等同於初步宣講，參閱《教會憲章》17和《教會傳教工作法令》6，另參閱任安道，《新福傳的理念與實踐》，頁9。

「福音新傳」面對著各地教會於俗化處境下的信仰挑戰，其意義經教宗本篤十六世及方濟各加以演繹和發展，現今已成為所有地方教會於第三個千年的共同使命。教理講授所擔負的新福傳使命，顯明於2010年9月21日由本篤十六世成立推動新福傳委員會，由最初專責推動《天主教教理》的應用，以致於2013年全面接掌一直由聖職部所擔負普世教會的教理講授職務。這職務承擔的轉移，正標誌著普世教會的新福傳使命有賴教理講授工作在這新時代的文化光景中於各地方教會的落實，此乃「教理本地化」。

二、《天主教教理》與《教理講授指南》啟導教理

本地化，擔負新福傳的使命

就教理本地化的議題，教會自梵二文獻《教會傳教工作法令》10、22號及1971年《教理教授指南》97號，已討論過配合社會和文化處境所作的傳教和宣講福音。直至《在新世界中傳福音》勸諭20、62-63號及《救主的使命》52-54號通諭，教理本地化的討論才進入白熱化。故此，《論現時代的教理講授》勸諭在專論教理工作時，就是旨於把福音落實於各地文化，當中37-28、55號視教理講授工作是以本地化、生活化和社會化作為目標。教理講授於新福傳使命下的培育角色及本地化工作，於教宗若望保祿二世於1992年頒佈的《天主教教理》以及由聖職部經教宗批核於1997年出版的《教理講授指南》得以明確闡釋。

1. 若望保祿二世頒佈《天主教教理》，回應教會新福傳使命下的本地化培育

《天主教教理》的頒佈本身，就是源於各地教會面對本地化問題時所作出的要求。這正是1985年於特別召開的世界主教會議

當中，各地主教有一半以上談到教理本地化之困難¹¹，繼而有主教陸續提出，需要教廷按照梵二大公會議的精神，編寫教理書。不過，他們卻要求在教宗審核下，召集數位樞機代表，進行該書的草議工作。主教們更希望，該本教理書須清晰地就每項信仰內容作出闡釋，好能據之成為各地區教會編寫地方教理書時作為參考¹²。一如教宗若望保祿二世於《信仰的寶庫》宗座憲令所言：「在是次會議中，與會的主教們發出共同的願望，要編一本教理（Catechism）或一套綜合全部天主教信理和倫理訓導的摘要，使之成為各地教理或綜合摘要的參照版本。這教義的陳述須依據聖經和禮儀，表明確鑿的教理，同時又要適應現代基督信徒的生活」。可見，《天主教教理》（大教理）之出版目的，並非為了統一各地方教會的信仰與教理內容之演繹，卻在於能提供教理內容的參考綜合，利於地方教理書（小教理）的編成，以實現教理本地化¹³。

《天主教教理》成了教理本地化於福音新傳下的工具，提供教理脈絡、要點和闡釋，擔負福音新傳的使命，幫助天主子女能更新信仰，並重新發現信仰寶庫，得以獲取福傳新動力。這

11 就教理本地化的問題，一方面教會由70年代起，已關注到教理講授要配合各地區福傳的情況和需要，以實踐地方教會的牧民工作。參閱 Joseph Ratzinger, *Gospel, Catechesis, Catechism: Sidelights on the Catechism of the Catholic Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1984), p. 36；另一方面，地方教會也在正視在後現代主義影響下，如「延續啟示」（continuing revelation）及「經驗教理講授」（experiential catechesis）等思潮，如何對應美國與法國等地方教理書造成信仰偏差的問題。參閱 Berard L. Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today: the Evolution of Genre* (Minnesota: The Liturgical Press), pp. 137-142。

12 參閱 Jane E. Regan, et al., *Exploring the Catechism* (Minnesota: Liturgical Press, 1995), pp. 44-54。

13 會議中有波士頓樞機主教 Bernard Law 提出普世教會要出版統一教理書（universal catechism），然而，若望保祿二世卻重申只要編寫一部為普世教會的教理書（catechism for the universal church），而非統一教理書。這意謂教宗不欲普世教會以唯一的教理（only catechism），取替地方教會按各自情況和需要而制定的教理書。這立場取得不少與會主教的共識。參閱 Anne Maria Mongonven, *The Prophetic Spirit of Catechesis: How we Share the Fire in our Hearts* (New Jersey: Paulist Press, 2000), pp. 78-81。

可見於教宗若望保祿二世為頒佈這部教理書之兩份文件。第一份是1992年10月11日《信仰的寶庫》宗座憲令，藉此宣告《天主教教理》法文版¹⁴的頒佈：「願這普世教理書能促進更新的工作。這更新是聖神不斷呼召天主教會所從事的更新……在當今的世代，天主召喚教會作福音新傳的努力……」另一份是1997年8月15日《極大喜樂》宗座牧函¹⁵，以頒佈《天主教教理》拉丁標準版，當中就法文版修訂了共79項¹⁶：「如果能夠正確使用並欣賞這部梵二大公會議後的教理書，所有教理講授的活動將能讓天主子民體驗到一份更新而有感染的動力……為了這本教理書的拉丁文版本的頒佈……得以善用……廣泛傳播……被各地方教會所接納……從中能重新發現信仰的無盡豐富。」此外，《天主教教理》第4-10、426-429號已指明教理講授是教會自始傳揚信仰的職務，不單只為了信仰的培育，更是為使人宣信基督而傳播福音。第1247號更描述現今教理講授於慕道培育方面的新福傳使命：「教會在福音新傳的地方，成人受洗是最正常的情况。準備成人受洗的慕道期，佔有重要的位置。基督徒的信仰與生活的入門過程，應當準備慕道者（學道者）接受天主在聖洗、堅振及感恩（聖體）聖事中賦予的恩賜。」

14 在編寫過程中，編訂小組卻在語言方面，遇上難以預料的困難，就是教理草案於1987年完成，以拉丁文發給各地四十位諮詢人士，求取意見。可是，各人語言能力不一，對文件理解常有誤會，因而小組改以法文供稿，以便交流意見。故此，1992年《天主教教理》初版，先以法文頒佈，直至1997年才以拉丁文修訂本作為教理書的標準版，並成為其他譯文的官方參照本。參閱 Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today*, pp. 145, 150。

15 為了《天主教教理》拉丁標準版所頒佈的《極大喜樂》宗座牧函，沒有華語中譯本。本人試譯本，見輔神禮儀研究中心的網上「教理講授專欄」<http://theology.catholic.org.tw/public/liyi/topics/sacrament/lecture>

16 就1997年《天主教教理》拉丁標準版所作的條號修訂，臺港澳教會即時沒有把繁體字中譯本全部更新，只按拉丁版要求，出版了《天主教教理》的修訂小冊。河北信德室於2000年4月在中國國內出版《天主教教理》四卷合訂本時，則在內文全加入了共79項的修訂，唯獨卷三2425號的譯文，由始至終，都刪除了當中第一句：「教會在現代已揚棄那與共產主義或社會主義聯合的極權主義及無神主義」，未能按原文全部譯文放入全書中。

本篤十六世承接若望保祿二世的觀點，再次肯定《天主教教理》是梵二大公會議對信仰更新的果實，也是現今福音新傳的適切工具。他於2012年10月11日頒佈「信德之門」手諭，藉此宣報信德年的開幕，隨即也召開了討論「福音新傳」第十三屆世界主教會議。手諭第4號開宗明義說明該年的慶祝目的：「梵二大公會議開幕五十週年……也是《天主教教理》出版二十週年紀念日，它是由我的前任教宗真福若望保祿二世所公佈，為了向所有的信友彰顯信仰的力量和美好。這一文獻是梵二大公會議名副其實的果實……作為教理講授的工具……我所召開的2012年10月世界主教會議的主題正是為『傳承基督信仰的新福傳』。這將是一個好機會，在反省和重新發現信仰的時刻，將教會的整體凝聚起來……信仰的宣認是多麼急需要被肯定、瞭解和深入探討，為能在這與不同以往的歷史環境中，作出始終如一的信仰見證。」¹⁷

為此，慶祝信德年之目標就是要求天主子民，重新正確解讀梵蒂岡第二屆大公會議的教導¹⁸，並善用《天主教教理》來強化天主子女的生命與使命，得在世界中體現福音新傳的精神——與主的相遇和信仰的更新，迎接基督再次來臨¹⁹。本篤十六世視《天主教教理》為福音新傳的重要工具，早顯明於2010年9月21日他藉著手諭（*Motu Proprio Ubicumque et semper*）所成立的

17 本篤十六世的《信德之門》手諭重申《天主教教理》作為梵二大公會議的信仰果實及福音新傳的工具之講述，主要是來自教宗若望保祿二世於1992-1995年間給各地區主教會議、公開接見、司鐸信函及三鐘經的講話，共有十多次，當中以1993年的教理國際大會，重申兩者之意義尤為重要，參閱宗座促進新福傳委員會，*Nuova Evangelizzazione*, no.509, 550, 556, 559, 569-570, 611, 628-632, 722, 747, 819, 856, 1021, 1253, 1311。

18 教宗本篤十六世上任半年，於2005年12月已向教廷部門的總主教及主管指明梵二大公會議的信仰更新至今的延續性。他常引用若望二十三世的開幕講話，以及保祿六世的閉幕教導，說明：「梵二大公會議旨於傳遞純正而完整的道理，使這些該當忠從的確切而不可改的信仰寶庫，得以按我們時代的需要作適切的陳述。」見宗座促進新福傳委員會，*Nuova Evangelizzazione*, no.1218。

19 參閱拙作〈信德年的精神與教友生活〉，美國洛杉磯總教區《傳信與關懷》（2013年2月），頁11-13。

宗座促進新福傳委員會。該委員會探討新福傳的神學與牧靈意義，並關懷教會團體使用新科技媒體，致力推廣《天主教教理》的應用，以配合新時代，傳遞信仰和宣講福音。直至2013年以「新福傳」為題的世界主教會議結束後，他更把教理講授職務，全面交由該委員會接管。

在新福傳的使命下，《天主教教理》的價值在於推動教理本地化，因為它能提供地方教會在忠於天主啟示、又忠於人的生活原則下，應用新語言，並面對新問題和配合現時代，把教會整全而系統的信仰，體現於各地社會文化中，以更新人的信仰認知和生活為目標。為體現教理本地化，本篤十六世當年以信理部部长身份，統領教理編輯委員會完成普世教理書的出版，於半年後再度演繹福音與文化相遇的「本地化」(inculturation)之意義，指出它該用「文化的互動」(interculturality)這新詞彙來表達。這是因為天主子民從基督福音啟示所承傳的信仰傳統，本身也是屬於天主子民的特有文化。為此，談信仰本地化或福音本地化時，不該只說「福音要融入於人類文化」，也要「文化福音化」，這才是文化對等尊重與互動。²⁰無可否認，教理書卷一就是「信仰與生活」的整合，以信經指引基督徒的生活；卷二是「禮儀與文化」的結合，關注禮儀於多元文化中的表達；卷三是「社會與信仰」的滲透，強調倫理生活的團體幅度，尤其重視關懷弱小與社會正義；卷四是「祈禱與心靈」的融合，即演繹歷代教會不同的靈修傳統，引發每位基督徒對天主聖三獨有的信仰經驗。

在1992年《天主教教理》面世10週年紀念的2002年，各地方主教在舉行教理講授國際會議。當時，會議都在重申教會在進

20 就拉辛格樞機有關「文化的互動」文章，參閱Joseph Ratzinger, "Christ, Faith and the Challenge of Cultures," *Origins* 24 (30 March 1993), 引自任安道, 《福音與文化》, 頁1-2, 6-12的演繹。

入第三個千年應持守教理講授之福傳方向，並認定《天主教教理》對各地方教會編寫教理書、福傳工作與培育信仰之重要性。議會的各地主教均認同《天主教教理》的貢獻與價值，視之為基督徒信仰的可靠參照本，並希望教廷能提供綜合的教理要點，協助地方教會加速教理本地化的工作。為此，教宗本篤十六世於2005年頒佈《天主教教理簡編》，視之為一部富權威性的工具書，忠於《天主教教理》四大支柱——信理、禮儀、倫理和祈禱，以問答形式編成共598題的綜合要理，又配合書中十四幅畫像，附加教會經文及教義條文，闡釋出一套簡單、完整和核心的教理內容。它不單有利於地方主教和信仰培育工作者的參考，用於宣講福音與培育信仰，甚至可讓所有天主子民閱讀²¹。更重要是，它要成為編撰地方教理書的可靠依據，有助促使各地方教會以教理書的編寫，實現教理本地化，以回應教會的新福傳使命。《天主教教理》及《天主教教理簡編》作為新福傳的牧民工具，目的在於使地方文化得以肯定、轉化和提升，為了活現信仰文化。這兩部普世教會的大小教理，作為落實信仰本地化的有效牧民工具，對今天各地華語教會更新過往《要理問答》而編寫梵二後的地方教理書，以致推動教理牧民工作，具有相當參考價值。

為能善用《天主教教理》用作編寫地方小教理書，如同《天主教教理簡編》的模式，以實現教理本地化，這裡有需要指出地方教理書的編寫內容和形式。《教理講授指南》（指南）的闡釋，對教理本地化於編寫教理書方面的落實，給予更具體的指導。單就形式而論，指南164號已指出：「教會在她二千年的歷史中，不斷受聖神所驅使，藉著豐富多元的宣講經驗或教理講授，將福音傳播……使信仰教育法的特質得以彰顯，並切實地化育一切培育對象……」這樣，教理編寫的形式該是多元的，正

21 參閱拙作，〈《天主教教理簡編》與教友年〉《公教報》，特稿（2011年1月18日）。

如指南154號也提醒，問答式教理並非單一教學法，只是「信仰教育法的一種形態。為避免機械式背誦的危險，背誦法應該融入許多不同學習的方式，比如思考與反省，交談和靜默，書寫與記憶工作之間的平衡。」這樣，地方教理書該以不同教學元素，彼此豐富。比方，*YOUCAT*《天主教青年教理》（2010）及*DOCAT*《天主教社會訓導》（2016）就是注意到這教理原則及教學法元素，並按梵二後《天主教教理》內容更新而編成的現代版《要理問答》本。這兩書體現了普世教會頒佈《天主教教理》之目的：針對不同處境和文化，編寫自己地方教會的教理書。正如本篤十六世所言：「這就是多元而合一的見證，因著各地教會不同思想和文化作品，以同一的樂譜，眾聲同唱，奏出一首信德的交響曲」²²。這兩部教理書主要是針對歐洲地域的文化，及青年們的信仰生活所需而編成。雖然它只屬於奧地利主教團批核的地方教理書，或亦可說它是德、瑞、奧三地主教團之跨區地方《要理問答》本²³，但由於青年教理書之不足，本篤十六世及教宗方濟各分別呼籲，把這兩本書翻譯，如今譯本普及全球各地。²⁴除了*YOUCAT*及*DOCAT*外，綜觀全套青年教理系列中各

-
- 22 參閱本篤十六世著，陳芝音譯，〈給青年們的信〉《天主教青年教理 *YOUCAT*》（臺北：光啟，2013），頁8；「信德的交響曲」（*symphony of faith*）的寓意，可參閱〈信仰的寶庫〉《天主教教理》（香港：公教真理學會，1996）及1997年聖職部《教理講授指南》136號。依照普世教理書而編成的地方教理書，猶如「信德的交響曲」（*symphony of faith*），顯示出教會的至公性，經由各地教會的信仰表達所迴響的和諧與一致。
- 23 有關這兩部地方青年教理書的背景和出版、內容取材及培育應用等，參閱拙作，〈*YOUCAT*及*DOCAT*於教理牧民上的應用〉，《神思》118期（2018年），頁74-94。
- 24 普世教會把地方教理書翻譯並推廣至各地教會之做法，可見於過去十六世紀《羅馬教理書》出版後，由聖博敏（St. Robert Bellarmine）編成的長短教理書，經教宗烏爾班八世（Pope Urban VIII）推動下，其六十多個譯本於羅馬傳信部大量印刷，供各地教會之用。按教理傳統，教理書分大小長短，分普世及地方教理書，供傳道員或老師，及慕道者或學生之用。參閱Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today*. pp. 50-52。按教學經驗，*YOUCAT*及*DOCAT*已不單只是為青年慕道者或教友的短教理，更是適合信仰培育者參考的長教理了。

書²⁵，都是因應不同對象年齡、信仰狀況和學習場合而編寫，卻非全都以要理問答形式闡現教理。

從內容而言，編寫格式和方法旨於傳遞基督福音的訊息與教會宣信的教理，方法與內容不能二分。《天主教教理簡編》的模式固然值得各地方小教理作為參照，但主要不是為推舉問答式教理本，而是如何應用《天主教教理》內容作信仰演繹和內容取材，配合現代人生活的需要和方式，講授、培育、傳遞和見證信仰，以呈現天主教不可變的福音與真理內涵，「體現教會掌握了由宗徒自始至今傳留下來的使徒信仰之嶄新權威闡述」²⁶。

2. 聖職部頒佈《教理講授指南》，落實教理本地化的 新福傳方向

《教理講授指南》（*General Directory for Catechesis*）於1997年8月15日由羅馬聖職部頒佈，當天也是《天主教教理》拉丁版標準本（*Editio Typica*）的出版日。這部新指南主要是依據1971年《教理教授指南》（*General Catechetical Directory*）作出修訂，當中第7號已列明修訂兩大目的：一是為使教理講授的工作，能因應現時代教會「福傳」使命的實際轉變和需要；二是為指出《天主教教理》的使用，使其訊息更能切合各地方教會的教理本地化工作，用於地方教理書的編寫，或至少能有助地方教理指南之訂定。就教理本地化的探討，這裡先從歷史、方法和實踐三方面論述，之後以《教理講授指南》作為回應。

25 按 *YOUCAT* 網站所示 <https://www.youcat.org/products>，現時全套青年教理系列書共有8本。

26 參閱《極大喜樂》宗座牧函，另參閱《信仰的寶庫》宗座憲令第4號。

1) 歷史方面

綜觀整個教理講授的歷史，根本教理講授的職務就是教會信仰本地化的工作。教理講授為履行基督託付的傳揚福音，以及培育信仰的使命，它由新約時代面對猶太人的信仰世界，轉入宗徒時代對希臘文化的適應。以後，教父時代的教理講授工作，就把教會信仰紮根於羅馬帝國，發展成完備的信仰，融合教義、禮儀和牧民於一身。踏入中世紀，隨著入教制度的破壞，蠻人入侵，再而是日爾曼民族，以至法蘭克帝國的建立，教理講授就以不同的培育方式，於各地方文化環境，作信仰培育的工作。培育方法，先是藉著社會宗教化的培育，再而應用主日講道，以及民間教理的編寫，以培育人的信仰，傳授基本的道理。對象方面也是教理本地化所關注的，包括教友、兒童、父母、家庭、傳道員，甚至司鐸。由於基督新教的興起，教會就以大教理的《羅馬教理》鞏固教會信仰，並要求各地方教會，翻譯並編寫各種小教理的《要理問答》本，以配合當時各地傳教工作之需要。各類《要理問答》本也因應文化、對象和環境而編輯而成，包括各種長短的教理、啟蒙教理、都平根式教理、士林神學教理、帝王教理、歷史教理和合一教理等。梵一大公會議面對著19世紀的政治趨勢、社會制度、科技文明和哲學思潮等帶來的信仰挑戰，就提出編訂統一教理書的方案，也是為了給地方教會提供教理本地化的規範²⁷。回顧中國教會所採用的地方教理書，除了是1924年上海會議為中國編成並為全國通用的統一《要理問答》本於1934年面世外，其實也有來自各地修會所引入的多元版本²⁸。綜觀20世

27 這裡反思教理本地化所基於的教理歷史脈絡，參閱 Gerard F. Baumbach, *the Way of Catechesis: Exploring our History, Renewing our Ministry* (Notre Dame: Ave Maria Press, 2017), pp. 35-181.

28 就討論中國統一要理問答版本及發展，參閱燕蕪思著，田永正譯，《中國天主教教理講授史》（臺中：華明書局，1967），頁212-217，並參閱該書就中國教理史每段時期的「教義講授」及「教義作品」資料內容。

紀的中國各地教理書，以問答方式闡現教理只是其中一種，而且各書內容也會因應不同主題獨立編寫，如教義、倫理、禮儀、祈禱，更有屬信仰護教類、教友生活紀律、附加圖解及教學法等，也有專為傳教老師為對象的培育和指南。可見，這些以統一教理為本，同時具有多元演繹之地方教理書，往往是因應於不同文化環境下對象的需要，並為求達致不同層次的培育目標²⁹。簡單而言，教理講授就是信仰本地化的工作，使福音喜訊能活生生地傳遞給各文化、地域、民族和社會現況下的信徒，尤其顯明於配合不同年代及對象所需的地方教理書之編寫。

2) 方法方面

在方法論上，禮儀學者本篤會會士安鵬浩（Anscar J. Chupungco）教授曾提出多個本地化詞彙的不同意義。³⁰如果把這些詞彙落實於教理講授的工作，有關做法就往往難以應用和調協。以下把這些詞彙逐一列舉，並綜合其意：「本國化」（indigenization）是指改變教理內容，針對當下的環境作訊息的傳遞。「入世化」（incarnation）則如同「聖言成為血肉」的降生奧蹟一樣，意指道理的講授完全融合當地人的文化。「處境化」（contextualization）意指所宣講的信仰內容，旨在配合現代生活的處境。「革新化」（revision）就是指整理和修訂講授的內容，以求「適應」（adaptation）實際需要。另外，有兩個

29 從羅明堅（Michele Ruggieri, 1545-1607）《天主實錄》到利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）《天主實義》於1603年的編成，可謂是第一部結合信仰和文化的中國地方教理書，同時17-18世紀因應傳教所需，已有多元的教理譯本及著作，直至20世紀已因應不同對象和地區文化，出現各類要理問答本及教理書，參閱“Introduzione”，and “Indice dei Generi Letterari e Delle Forme Testuali”，in *Repertorio Dei Catechismi Cinesi nella Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana*, ed. Giovanni Rizzi, Zhao Hongtao, and Emanuele Raini (Roma: Urbaniana University Press, 2019), pp. 8-15, 251-258。

30 Anscar J. Chupungco, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis* (Minnesota: Liturgical Press, 1992), pp. 13-29; 另參閱柯毅霖著，靜也譯，《福音在中國本地化的隱喻：天主教的一個觀點》，《神學年刊》26期（2005年），頁1-20。

相關的本地化概念，一是「融和化」(acculturation)，以求同存異的觀點，互讓互諒，以共存的方式，闡釋教理內容。另一是「受同化」(enculturation)，意指教理進入一個文化環境而被同化，類似「宗教社會化」。這意思剛好與中世紀另一種本地化的做法，即「社會宗教化」或「團體薰陶」(socialization)的培育過程相反。事實上，單從禮儀本地化的角度，安教授已指出以上各詞意都沒法表達本地化的真精神，因為真正的「本地化」(inculturation)該容許基督徒的訊息在融合各文化時，產生互動作用。在這爭論點上，他提出本地化要經過一個融合過程，並必須擔當信仰文化的「演繹」(translation)角色。從這一角度談教理講授的本地化，一方面意味著要配合和應用各地文化與環境的元素，來傳遞和闡釋天主啟示的真理，另一方面各地文化又要在保存信仰完整的情況下，使身處各地文化生活的人都能在其信仰生活中體現和回應基督的福音與教會的信仰。³¹這一點也相似先前提及本篤十六世倡導的「文化互動」之原理。事實上，天主教作為啟示的宗教，就信仰的闡釋、禮儀的規範、倫理的訓導和靈修的表達，「教理本地化」更該在文化互動上具有主導性和優先性。為此，《論現時代的教理講授》勸諭第53號就指明，教理本地化具有提升文化的作用，並非只是地方文化的平等對談與互動融合而已。

3) 實踐方面

在實行教理本地化，本人會考慮四項困難：1) 人才方面：教會欠缺真正實行本地化工作的牧民人士，即使是身在該地方文

31 事實上，對本地化一詞的界定，可從不同角度去瞭解，而每一詞彙都多少反映實際本地化工作的一些面貌。比方今日以「入世化」(incarnation)與「處境化」(contextualization)的角度去闡釋福音、信仰及教理本地化，在理念和實踐上仍是可行和有價值的。參閱柯毅霖，〈福音在中國本地化的隱喻〉，頁10-12；Mongonven, *The Prophetic Spirit of Catechesis*, pp. 159-163。

化中生活的學者或司鐸，也難於就當地文化和牧民情況，判別信仰和文化應有的融合；2) 議題方面：福音價值與現代社會的矛盾實在太多，莫說落實本地化，就算是一些基本信仰精神，也無法與人的文化表現、生活做法和處境情況完全吻合，當中涉及的一般性爭議包括科技傳媒、環境保護、核武戰爭、社經政治、女性權利等。關乎信仰與文化的融合問題，更有婚姻制度、節育方法、民間敬禮與社會公義等教理觀點，這問題尤顯明於以中國文化為本的台灣地區於2019年5月剛通過的同婚平權專法。這些現代文化的種種挑戰，帶動了21世紀「處境神學」(contextual theology)的發展，以探討於各種社經、政治、環境文化下對基督徒信仰的詮釋³²；3) 應用方面：在現今後現代思維及網絡泛濫資訊下，社會各樣好壞要素十分含糊，難於在各文化表達中判斷，又與信仰理念截然不同；4) 定義方面：教理本地化是關注當地的根源文化，是地區獨有的文化？或者也可以是指某種生活與社會處境，如貧窮文化，甚至是因人、事、地有異的潮流、主流及次文化？這需要進行界定和辨識。³³

4) 教理回應

《教理講授指南》109號提出「福音訊息的本地化」，關注如何選用合適的文化體裁和元素，使信仰內容更易向人宣講，讓人接受。但更重要的是，教理的講解要符合福音的精神，以除淨和轉化一些與此背道而馳的現代文化生活，使一切落實於各樣文化的教理內容，得以促成教會的共融。這正與《天主教教理》第856號談論宗教交談的精神互相呼應：「傳教任務要求跟那些尚未

32 參閱 Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology* (London: Routledge, 2017).

33 Peter Schineller, "Ten Summary Statements on the Meaning, Challenge and Significance of Inculturation," in *Sourcebook for Modern Catechetics* vol. 2, ed. Michael Warren (Minnesota: St. Mary's Press, 1997), pp. 87-117.

接受福音的人，展開互相尊重的對話。信徒們可從這些對話中使自己受益，學習更清楚地去認識在各民族中所發現的任何真理與恩寵，就像是天主親臨的跡象。因為，他們向那些未認識福音的人宣講福音，就能鞏固、補足、提升天主在個人和民族間所散佈的真與善，並能洗淨他們的罪過與邪惡……」。

的確，2010年《上主的話》宗座勸諭第106-120號也引用以上同一的教理條號，視之為信仰本地化和宗教交談的原則，以實現至公教會的傳教使命。對於實行教理本地化的方法，指南第110號提出它有賴四個要素：1) 地方教會的牧民政策和傳道員的演繹；2) 本地教理書的編寫；3) 慕道和教理團體在文化生活上的參與；4) 在外教文化中宣信與護教。

就教理牧民的反省，地方教理書的編寫該成一切教理本地化工作之始點，藉此去融合教區牧民政策，並有助教會向外的傳教使命，以及對內的信仰生活培育。至於地方教理書的編寫取材和準則，1997年新編《教理教授指南》第二部份「福音訊息」第二章131-135號已清楚說明，其在於遵照《天主教教理》的內容。這正是《信仰的寶庫》第4號所指明普世教理出版之目的：幫助各地教會按照梵二大公會議之「信仰更新」的教導和精神，編寫本地教理書。

批核出版地方教會的教理書，乃屬地方主教職務的直接責任，以保證教理書能忠於天主啟示的真理，又能深入其地方文化，並應用現代教學元素，體現天主是愛的信仰教育法，以傳授基督救恩的「喜訊」³⁴。當中，指南132號更指出本地教理書的編

34 新指南的284-285號，重視本地教理書的審批，完全在於地區主教或主教團所制定，卻非由教廷直接干預，這有別於1971年舊指南於117-134號，特別是119、134號由教廷審核的規定。

寫須符合三個主要特徵：1) 教會官方認可；2) 內容宜按真理的系統編排，有組織地整合信仰，使之得以傳承和陳述真理；3) 《聖經》要作為教理講授的基本依據。這樣，地方教理書的規格不一定是問答式，重要在於教理闡述有否紮根於《聖經》，是否引自教會真理系統的信仰表述，並有官方認可 (*imprimatur*)。這需要地方主教以其職權去批核，以辨別其地方教理書如何忠於啟示真理的福音內容，又能演繹、通傳並落實到其地區文化，適用於現代人的教會生活、民生科學、家庭社會和政經環境中。

指南167-170號以「適應」(adaptation) 去闡釋教理本地化的內容。這如同聖言降生的屈尊就卑，務使福音訊息能因應不同年齡層、不同狀況及文化背景需要，得以藉著教理書，明確、完整和配合時代去傳授福音喜訊。應用於華語教會的地方教理書編寫，我嘗試就這三項原則提出範例。一是教義陳述的「明確」，比方：要反省今天是否適合以善人復活的四大奇恩——神光、神速、神透、神健，以表達肉身光榮復活的狀態呢？二是有關「完整」的例子，可見於過往「要理問答」只重彌撒聖祭的「祭獻」意義，今天按《天主教教理》及《天主教教理簡編》的訓導，是否也要顯明感恩祭的另一「愛宴」意義？三是「配合現代」，比方適用於中國不同地方的教理書，該為其地方教會制定可行和該作的教規數目及內函，尤其對今日守齋的規定，更甚是針對地方社會的「同志婚姻」問題，於教理書中要指明教會訓導的婚姻立場及牧民政策。這樣，地方教理書才能使《天主教教理》與本地教理書構成信仰的交響協奏，以擔負起教會於社會新時代的新福傳使命。

三、2013年《福音的喜樂》宗座勸諭提出教理本地化的兩大趨勢

隨著本篤十六世以健康、年邁為由請辭，教宗方濟各在任後即整理該會議的提案，來得及於信德年結束的基督君王節，頒佈《福音的喜樂》（福音）宗座勸諭。按照教宗的訓導，教理講授由承擔福傳工作，至現今負起的任務，就是為了福音生活和傳遞信仰而服務之新福傳使命。一目了然，勸諭所提出的宣信教理及釋奧教理，實在有助於今天落實教理本地化，尤其該成為編寫地方教理書的兩大方向，實踐教會新福傳使命。如同教宗方濟各《福音的喜樂》所指，福音本地化必須面對文化的挑戰（61-67），包括信仰本土化（68-70）和城市文化（71-75），為使地方教會「以新的方式傳遞信仰」（122），「而福音為結合地方文化共創新的綜合」，而非以「背誦的公式或特定的用語去傳達」福音訊息（129）。這正是教會在新福傳使命下的教理本地化。

《福音》勸諭於第1號就指出「源於與主相遇的福音喜樂」，才能福音新傳，這也成了入門聖事培育過程中教理講授要達致皈依之目的。本來《成人入門聖事禮典》的分期立段培育，就是承接向外傳教，當中以教理講授為主，但教宗在《福音的喜樂》宗座勸諭沒有重申成人入教培育之特點與作用，反而提出宣信（*kerygma*）與釋奧（*mystagogy*）並行的教理講授（163-166）³⁵。這正是一切福傳工作的互相調協，以肯定成人入教培

35 這裡就新福傳使命下宣信教理和釋奧教理的種種牧民方案，主要依據拙作，〈從福音的喜樂勸諭看華語教會的新福傳〉《見證網誌》，一期（2017年），從中再反思華語教會面對新福傳的挑戰與革新。見 <http://www.verbiestfoundation.org/edcontent.php?lang=tw&tb=6&id=43&cid=10>。

育的承先啟後，使慕道培育（catechumenate）更有根基、具有意義、達致深化，三者不能分割。

就入教前的教理講授方面，宣信（*kerygma*）的意義包含兩方面。這不單只是指教會要強化和補足現時欠缺的福音初傳方式，更是連最基本的入門聖事培育也要強化，以宣報喜訊為核心的方向。對於入教培育的系統，教宗已指出以聖言為本（174），並按《教理講授指南》所提倡的「真理的系統」的可行性（36-37），但《福音的喜樂》34-35號指明了一個大前題，就是要求福音新傳需以新態度、新熱忱、新方法、新方向，務要教理內容與方法的革新，為使基督的救恩喜訊「非執迷於灌輸一大堆教義，而是乎合聽眾的了解和語境，使福音宣講富有意義、具有美感和吸引力。」（35）教理講授不是只留於說教義、背要理，卻要使救恩喜訊更有效地通傳，配合勸諭166-167號提出「美麗之道」的教理方向。為此，教宗提出教理講授要平衡真、善、美三方面，當中要重新恢復對美的重視，將培育推上「美麗之道」，把圖像和藝術應用到福傳工作上，以觸動人心，並以新標記、新象徵、新血肉將聖言具體化，並將之傳達（167）。比方配合漫畫、圖象、網絡視像³⁶。教理講授更好能結合植根於地方文化的民間敬禮，並須回應到日常生活中人的言行舉止、學術與科技發展等多元文明表達（122-134）。只要是表達於人類生命和經驗，能引發人與天主相遇，與基督同行，就是教理本地化可取的元素，也理當成為編寫地方教理書應具備的教學法。

36 青年漫畫有《馬爾谷福音（漫畫版）》（香港：良友之聲，2004）；另有國內的《新約聖經故事王》（湖北）；以圖卡畫像配合信經、聖事、倫理和祈禱等教理主題編輯而成的3712 CATCARDS，更是結合多種紙牌玩法，變化出各項教學活動。參閱拙作，編輯《三七十二 CATCARDS》（信仰培育圖卡）活動集（香港：羊棧製作，2019）。

就福音初傳的方式，不少華語教會仍可善用現時學校的宗教教育和社會服務機構，還有佈道大會、宗教交談小組、基督徒合一運動、社會對弱勢社群及男女婚姻與家庭關懷服務等途徑，以及中國人的黑白二事來播下福音種子。這些當然是開發宣信教理的良好場所，也在《福音的勸諭》第五章裡肯定的福傳方向。可是，發展宣信教理，以吸引教外人對福音與信仰的興趣，讓他們接觸信仰，甚至願意接受初步的福音宣講，在各地華語教會卻十分缺乏。只邀請外教人士參與一次彌撒，或者參加一年以上慕道團培育，並非理想，也不可能。我建議堂區藉「主日茶座」，讓教友與非教友在早午餐中接觸和交流，並配合播放人生與信仰影片、利用展版或視像媒體介紹堂區，甚至在彌撒前後有聖堂導賞，派發教會單章和小冊³⁷，以配合地方現代文化和科技資訊之需。堂區內可設有相關應用之場地，舉行對身心文化與心靈有益的玩意與活動，甚至善用天主教版本「啟發課程」（Alpha Course），達致福音初傳。³⁸這也是教理本地化的取向。

對入教後的「釋奧教理講授」，一是檢示和更新現時堂區的新教友釋奧期課程是否紮根於聖言和聖事，涵蓋教友生活於人際、信仰、禮儀、倫理、靈修、使命各方面，並能結合於個人、家庭和社團生活。二是考慮讓教友選擇延續信仰與皈依生活的方式，並使堂區變革，更新現時的夫婦懇談會、公教青年會、以及各善會和工作小組。其存在不是為忙於開會、服務和籌劃活動，卻是需要建立起以聖言為本，有助信仰成長的靈修團體（169-

37 比如：教友總會編印《認識天主教信仰》（香港：教友總會，2013）；徐錦堯，《正視人生的信仰》（香港：公教教研中心，1994），附有視像DVD/MP4（2018）等，都利於福音初傳，藉此簡介天主教，以信仰結合人生及倫理價值。

38 「啟發課程」（Alpha）是由聖公會引入的10至15週的初傳式聚會，應用視聽媒體，促成每個人（A=Anyone），在歡樂的氣氛下（L=Laughter），相聚分享（P=Pasta），促進彼此互勉（H=Helping），互動交流（A=Ask anything）。參閱拙作，《在後現代文化下的教理講授》，頁69-70。詳參閱 <https://alpha.org.hk/watch> 的短片介紹和聚會運作。另參閱任安道，《新福傳》頁165-184有關課程實行。

173)，予以平衡。三是以團體聖言誦讀³⁹建立起信仰團體，來支援天主子女於在俗社團中活化福音，見證信仰，此乃梵二後教友釋奧教理之優先牧民取向⁴⁰。堂區的信仰小團體或細胞小組，二者分別為香港及台灣教會的不同用語，其成立正是強調信仰和靈修同路人之互助關顧與陪伴同行⁴¹，如同《福音》勸諭67號所言「活出那能治癒、促進和加強人與人之間關係的共融」，甚為重要。簡單而言，釋奧的教理在於讓天主子女在聖言和聖事中，體味與主相遇和逾越的經驗，並以日常生活去闡釋和見證其一生不斷在主內死於罪惡，活於新生。信仰小團體正是適宜場所，讓天主子女結合信仰、禮儀、生活和祈禱，使基督徒的釋奧經驗連接社區文化、家庭和社交生活，成為新福傳使命的動力，也是入教後的教理本地化所應具備的要素。

結語

編寫梵二後的地方教理書可謂教理本地化的優先工作，而《天主教教理》與《教理講授指南》卻有指導作用，為使入教前後的教理講授工作能配合時代作福音新傳。「福音新傳」

39 把傳統的聖言誦讀四步驟：「誦讀、默想、祈禱和默觀」，配合本篤十六世於2012年頒佈的《上主的話》宗座勸諭，加入「行動」，整合主日禮儀、聖言和生活，並把主日讀經和教理對照的做法，參閱拙作《主日聖言誦讀》三冊甲、乙、丙年（臺北：上智出版社，2015-2016）。

40 聖言誦讀又稱作「聖言誦禱」或「靈閱誦禱」。自梵二大公會議以來，教會致力復興這種與主交心的讀經法（《啟示憲章》25）。近廿多年來，聖言誦讀之必要性可見於不同教會文獻，其意義尤見於1992年《天主教教理》1177、2654、2708號，而1997年《教理講授指南》71、127更視之為教理講授的必要元素，為教友延續培育優先的聖經牧民。

41 就信仰小團體的特質，《教理講授指南》第263號應用《在新世界中傳福音》第58號及《救主的使命》第51號，指出這就是教會基層的團體，其價值在於「建立友情、自我肯定、共負責任的精神、創意活動、回應聖召、對世界以及教會問題的關注……成為基督活力的標記」，實現教會的共融，成為對外宣講福音和福音初傳的工具，更對內強化教友信仰和共融，以回應教會的新福傳使命。

的「新」需要教理講授工作來承擔和更新⁴²。這不單只在於新方法、新科技上尋求新意，卻要以傳遞基督的永恆福音為目標。這「新」不在內容上，而是要紮根於萬古常新的信仰，及辨別真理的寶庫和系統之福音喜訊，好能以合乎這時代人所接受和明白的新表達方式，傳遞基督之愛、福音的美。這樣，入教前的教理培育要以宣信教理作為啟發，這更是喜訊的核心。同時也需要入教後的釋奧教理，使個人靈修經驗能活現於信仰小團體作為銜接，信仰生命才能生生不息地得到滋潤、發展，為達致成全。教理講授的新福傳使命，由對內的信仰本地化來孕育對外的福傳使命，二者不能缺一。《福音》勸諭261號重申，這有賴聖神使福傳新篇章燃起熱情和愛火，給充滿聖神的福傳者帶來熱忱、喜樂、無邊的愛與吸引力量，使他們得以更新的精神去激發教會勇敢出去外展（*Uscita*），使天主子民作傳教的使徒，向萬民福傳。⁴³

42 這是本篤十六世於2010年6月28日的講話，決定成立宗座促進新福傳委員會的初衷，指出「福音新傳」的「新」，不是信仰內容的創新，而是與基督擦新愛的關係，懷著向聖神恩寵開放的熱情，找到與新環境和新時代相應的新方式和風格，讓接受福音宣講者，更新信仰生活。見宗座促進新福傳委員會，*Nuova Evangelizzazione* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012), no.1273.

43 以上發表主題有關教理本地化之脈絡和參考，取材自本人《教理講授十講》（香港：教理中心，2013），但全文就地方教理書的編寫，以及新福傳使命的最新闡釋，總結出探討的成果。大部份已再經整理，收納於本人最新拙作《教理講授學十二講》上下冊，分別為輔仁神學叢書138《教理歷史與傳承》上冊及139《教理訓導與實踐》下冊（臺北：光啟文化，2019）。



景教繪畫聖藝及其對當代福傳的啟發

黨雅妮¹

Abstract: This article takes “Nestorian Stele” (“*Dàqín jǐng jiào liúxíng zhōngguó bēi*”) as starting point, and studies and analyzes several paintings of Nestorianism in the *Tang* dynasty. Thus, we discover their artistic and style characteristics. At the same time, we examine the Christian faith delivered by them at the perspectives of art history and theology. Through this article, the full picture of Christian painting art at the early stage in China was revealed clearly and the window on understanding the Christian painting art is opened.

1 作者為先後就讀於西安美術學院國畫系、陝西師範大學藝術學院，從事繪畫聖藝工作多年，並師從法國資深畫家研習聖像畫；比利時耶穌會神學院本科畢業，巴黎天主教大學藝術神學碩士，比利時魯汶大學神學博士研究生。

導言

藝術是人類歷史文化、精神、情感需求和審美意識的最高表現形式之一，且在社會意識形態的各個層面都有它的踪影，尤其在宗教領域。舊約時期，無形無相、深不可測的天主為使以色列民免陷於偶像崇拜，禁止他們為其製作任何畫像或塑像²。然而與猶太教分離後，天主子基督所建立的教會，依據「道成肉身」的事實及耶穌教導的啟發，逐漸開始製作聖像（繪畫、浮雕和雕塑）。因那自永遠就在不可見的天父懷中的聖子，因其降生成人的偉大奧蹟，成為「我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命聖言。」（若一1:1）耶穌也說：「誰看見了我，就看見了父。」（若14:9）描繪無形天主聖潔和仁愛之形象的可能性即在於此³。

聖若望·達瑪森聖師（St. John of Damascus，約675-749）在駁斥「禁供聖像」派時說：「雖然天主是純靈，無形狀或不受限制的實體，雖然祂的本性是無限和不可衡量的，但當祂親自在本體和形狀上取了奴僕的形象和血肉之軀時，我們就能夠描繪祂的聖像了，給願意默觀祂模樣的人看祂的模樣。」⁴為此，早期的基督徒不僅描繪基督的肖像，而且為使羅馬人易於接受福音，還汲取了古羅馬人的繪畫風格，就如人們在羅馬的地下墓窟中所看到的那樣。不僅如此，他們還採用古羅馬經典的繪畫主題，

2 參閱申4:15-18：「你們應極其謹慎：因為上主你們的天主，在曷勒布由火中對你們說話的那天，你們既然沒有見到什麼形狀，那麼，你們切不要墮落，為自己製造任何形狀的神像，無論是男或者是女的形狀，或地上各種走獸的形狀，或空中各類飛鳥的形狀，或地上任何爬蟲的形狀，或地下水裡各種魚類的形狀。」

3 參閱若1:14：「聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」

4 參閱 Benoît XVI, *Audience Générale* (Rome, le mercredi 27 février 2013).

如「牧羊人」⁵、「葡萄樹和葡萄」⁶等，來表達基督徒信仰。

許多教父們認為，聖像是有助於福傳的媒介。如凱撒勒雅의 聖巴西略 (St. Basil the Great, 約329-379) 在論及繪畫時就說：「繪畫通過其所表達的圖像，靜默地將人們耳朵所聽到的展現於眼前。」⁷聖額我略一世教宗 (St. Gregory the Great, 約540-604) 在論及聖堂繪畫時也持類似觀點：「文字帶給讀者知識，繪畫能夠傳遞給目不識丁者；誰若不能讀懂文字，就該去看畫。」⁸根據俄羅斯東正教的孔思達 (Jean de Cronstadt, 1829-1908) 和聖巴西略的見解，既然「聖像是她所表達之對象的形式或標記，它便代表所表達的對象本身。」⁹因此，在實體與形式之間，原版與副本之間，有著屬靈的聯繫。這便是教會始終以虔敬之心恭敬聖像的原因之一。

為此，最早進入中國的景教傳教士們¹⁰，以及後來到中國的其他基督宗教（主要包括天主教、基督教和東正教）傳教士們，都視聖藝——尤其是色彩豐富及表現形式靈活多樣的繪畫聖藝，為表達信仰奧蹟的有力工具，如著名宮廷畫師耶穌會士郎世寧

5 墓窟壁畫「牧羊人」見於聖伯多祿和聖瑪策林墓窟中 (*Catacombe dei Santi Marcellino e Pietro*)；此墓窟為基督徒殉道者墓窟，位於羅馬的卡西利那大道 (*Via Casilina*)，因殉道者聖瑪策林和聖伯多祿埋藏於此而得名。2006年在此墓窟發現逾千骸骨。

6 墓窟壁畫「葡萄樹和葡萄」見於多彌蒂拉墓窟中 (*Catacombe di Domitilla*)；此墓窟沿著亞迪亞提納古道 (*Via Ardeatina*) 而建，靠近聖加里斯多墓窟 (*Catacombe di San Callisto*)，位於羅馬的 Ardeatino 區。

7 參閱 H. Skrobucha, *Le Message des Icônes* (Suisse : Edition St-Paul, 1966), p. 10.

8 參閱 H. Koch, *Die Altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1917), p. 77.

9 參閱 H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus* (Münster: Achendorffsche Verlags-buchhandlung, 1938), p. 35.

10 景教於第七世紀正式傳入中國，正值中國唐代，被視為最早進入中國的基督宗教教派，是今天漢學研究的一個活躍領域。景教曾一度在長安興盛，並在全國多地建有「十字寺」，但多由非漢族民眾所信奉。其後因唐武宗李炎在會昌期間 (840-846) 推行滅佛政策，景教也被禁止而轉向衰微。元朝時再度傳入中國，並與來自歐洲的天主教並稱為「也里可溫教」。元亡後，再次衰落。

（Giuseppe Castiglione, 1688-1766）、王致誠（Jean-Denis Attiret, 1702-1768）和馬國賢（Matteo Ripa, 1682-1746）等。

儘管因年湮世遠，諸境落散，基督宗教植根中國第一階段遺留至今的繪畫作品甚少，但就風格而言，可謂中國聖藝本地化之典型。因此，本文的主要目的即是，以聖藝史和神學的視角悉心探究景教繪畫聖藝如何以其獨特的風格，向人們展現出內涵豐富的基督徒信仰（儘管其信仰內容有所偏差），從而使當代福傳工作者能更深刻地意識到繪畫對福傳的重要性，而在聖藝本地化的進程中能夠廣泛運用。希望本文亦起拋磚引玉之效，俾使更多弟兄姊妹廣為推動中國繪畫聖藝的發展。

一、大秦景教流行中國碑碑額—不同文化和宗教藝術合璧風格之典型

如歐洲聖藝是歐洲文化藝術和基督徒信仰認同的結果一般，景教聖藝在其抵達中土的起始階段，便伴隨著中國傳統藝術、佛教和道教藝術迅速發展起來，並形成獨樹一幟的中國景教藝術風格¹¹。其展示出的本土文化元素，也超出基督宗教藝術在中國發展期間的任何階段。

11 透過英國考古探險家斯坦因（Marc Aurel Stein, 1862-1943）於1900年在敦煌藏經洞發現的一幅景教殘畫卷「基督肖像」，和德國考古探險家勒柯可（Albert von le Coq, 1860-1930）於1904年在新疆吐魯番的高昌古城郊外一所景教廢寺中發現的幾幅殘壁畫，以及1982年在內蒙古赤峰市郊出土的景教瓷碑，和2006年在洛陽市洛龍區出土的唐代景教經幢……易於了解到景教曾一度在中國較為盛行，並受當時中國佛教藝術風格影響頗深。

為能全面深入瞭解景教繪畫聖藝，還當從彌足珍貴的藝術石碑「大秦景教流行中國碑」講起¹²。此石碑不僅為基督宗教至少於第七世紀傳入中國之證明，就其本身便具有極高的宗教藝術和歷史研究價值，特別是篆刻在碑額上精美絕倫的紋樣圖案及神形兼備、栩栩如生的浮雕藝術。

1. 十字架圖案的歷史追蹤及其所表達的基督徒信仰內涵

建於718年（唐建中二年）的景教碑，其碑額圖案主要由蟠龍戲珠浮雕、植物、祥雲及蓮台烘托，並飾以珍珠的四臂等長希臘十字架構成（圖1）。

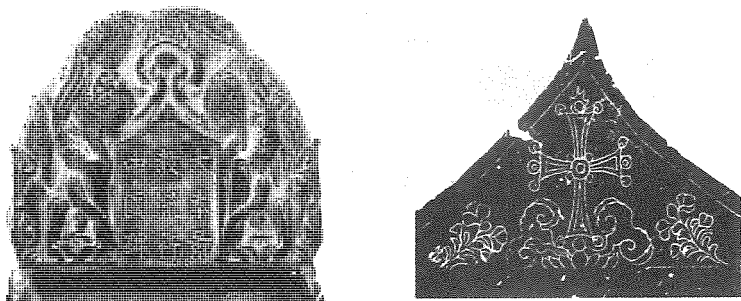


圖1 「大秦景教流行中國碑」碑額及圖案拓本

12 此石碑由波斯傳教士伊斯（Yazdhozid）於718年（唐建中二年）2月4日建立於陝西西安地區的一座景教寺院中，並於明天啓五年（1625）年被發現。首先保存在發現地附近的崇仁寺中，後於1907年移至西安市陝西碑林博物館珍藏至今。此碑可分三部分：碑額，碑身和龜座。碑身高197釐米，上寬92.5釐米，下寬102釐米，全高279釐米，重約2噸。碑額正中篆刻著「大秦景教流行中國碑」的字樣；碑身篆刻有碑文，包括楷書三十二行，每行六十二字，共1780個漢字和十多個敘利亞文字。碑文是由傳教士Adam（中文名：景淨）撰刻，朝議郎前行台州司參軍呂秀岩書並題額。碑文記載了唐代前中期來自敘利亞的聶斯多略（Nestorius）派傳教士阿羅本（Aluoben），將景教傳入中土，並於公元635年抵達堂都城長安；也清楚註明景教在中國一個半世紀的傳播情形，發展過程以及信條。碑腳處和左右碑側處有同時用敘利亞文和漢字篆刻的70多位景教傳教士的名字和職稱。此碑的發現無疑改寫了基督宗教傳入中國的歷史，因而其名聲在學術界如雷貫耳。丹麥學者何樂模（Frits Holm, 1881-1930）認為此碑是考古史上最珍貴的發現之一。參閱謝選駿，《我看第二期中國文明，五十四角的百科全書》（USA: Lulu Press, 2016），頁228。

此種以祥雲圍繞和蓮台烘托的十字架圖案，在洛陽景教經幢上（圖2），和泉州海上交通史博物館珍藏的眾多景教墓碑石上均有發現（圖3），可謂景教藝術的代表性圖案¹³。儘管在巍然聳立的景教碑映襯下，十字架圖案不甚醒目，但確是石碑的標誌性圖案；因此無容置疑，此石碑與基督宗教信仰相關。

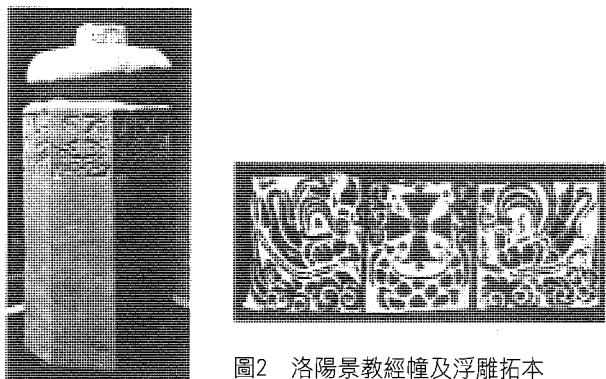


圖2 洛陽景教經幢及浮雕拓本

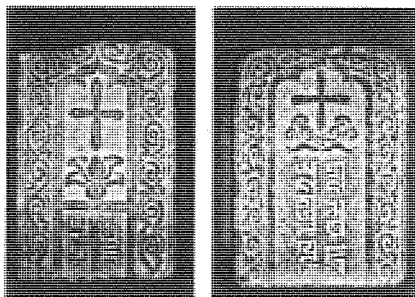


圖3 泉州景教徒墓碑

其實，十字型圖案或十字架符號非起源於基督宗教，其由來甚早。距今最久遠的十字架符號可追溯至新石器時代，並在世界

13 景教經幢於2006年5月在洛陽市洛龍區李樓鄉齊村東南一公里處被發現，此處原為唐代墓葬較為集中之地。景教墓碑石珍藏於泉州海上交通史博物館的伊斯蘭文化陳列館。此館珍藏有大量在泉州出土的元代宗教石刻：涵蓋了基督宗教、波斯祆教、伊斯蘭教和印度教等。

多地都有考古發現¹⁴。有學者認為，最早期的十字架符號大約與迦勒底的古巴比倫人和古埃及人的太陽崇拜相關（圖4），但其後並不一定常具有宗教意義；銅器時代的十字架常見於陶器、寶石和硬幣上，並曾一度作為多個古代邦國的刑具，有耶穌時代的羅馬帝國為例¹⁵。

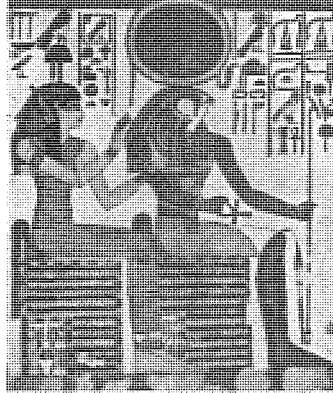


圖4：古埃及王后
Nefertari（約公元前
1290-1254年）墓壁畫

教會傳統為，早期的基督徒並不直接使用十字架標記或耶穌苦難像來顯示其基督徒身份。此標記在教會內的運用始於君士坦丁大帝（Constantine the Great, 272-337）在公元312年藉此標記所獲得的決定性軍事勝利，以及其母親聖婦海倫（Saint Helen 246-330）於326年在耶路撒冷尋獲釘死主耶穌的十字架，並修建聖墓大殿以光榮和保存十字聖木，十字架才逐漸成為基督徒信仰的標誌¹⁶。其後在431年的厄弗所大公會議之後，十字架才開始被安置

14 新石器時代大約始於一萬年前，結束時間在世界各地相異，大約距今7500年左右至2200年不等。這時期人類開始從事農業和畜牧業，磨製石器和製作陶器是這個時期的特徵。遠古的十字架或T形符號，除了在歐洲（如在法國石器時代的岩畫上）、非洲等地被發現以外，考古學家也在美索不達米亞、阿蘭、中國、以及美洲印地安人的文明中均有發現。

15 參閱 R. Woodrow, *Babylon Mystery Religion* (California: Ralph Woodrow, 1981), pp. 39-54.

16 參閱 P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus: Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert* (Trier: Paulinus-Verlag, 1966), pp. 212-217.

在聖堂塔頂和祭台前，以及基督徒家庭和其他基督宗教場所顯見的位置¹⁷。

就基督徒信仰而言，自宗徒時代起，十字架就被賦予豐富的神學意義，特別象徵基督自己及人類得救的根源¹⁸。此後因受十字架神學啟發而寫成的文章書籍更是汗牛充棟。就詞源講，「十字架」一詞源於拉丁文的 *crux*，具有「桿」、「柱」和「絞刑架」之意。十字架因其將橫豎四極點極筆直地聯合起來，因而首要象徵對立面的完美結合。此象徵意義恰好貼合了因基督救主藉其被釘死於十字架上的壯舉，拆毀了天人中間阻隔的仇恨的牆壁，而使四散的天主子女在祂內得以重聚並與天主和好如初（參閱弗2:14-16）。

雖然「天主是愛」（若一4:8），但祂對人類完美無償的愛，只有透過其聖子為贖人罪被懸在十字架上時才全然顯示出來¹⁹！這也是教父們，如安提約基亞的聖依納爵（St. Ignatius of Antioch，約35-110）²⁰、聖猶斯定（St. Justin，約100-165）²¹、以及亞歷山大的聖克萊孟（Clément of Alexandria，約150-215）²²等，把十字架比作地堂裡的「生命樹」之因由所在。在最後晚餐的「臨別贈言」裡，耶穌也自比為能使枝條結出永存之果的葡萄樹²³。因此在某種意義上，十字架概括了整個基督徒的信仰

17 參閱 R. Woodrow, *Babylon Mystery Religion* (California: Ralph Woodrow, 1981), pp. 55-59.

18 十字架的道理尤其是保祿宗徒宣講的主題。參閱格前2:2。

19 參閱若一4:9-10：「天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。」

20 參閱 J.-M. Prieur, *La croix chez les Pères du IIe au début du IVe siècle, Cahiers de Biblis Patristica*, no. 8, edited by CADP (Strasbourg: Brepols, 2006), p. 23.

21 參閱 Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 86,1.

22 參閱 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, II, 72, 2-3.

23 參閱若15:1-8：葡萄樹的比喻。

宣講！因而「十字架的道理」才成為聖保祿宗徒宣講的主題²⁴。可見人類最初被征服的地方（樹木），對天主而言有著極其豐富的榮耀！藉此標記，天主「摧毀智者的智慧，廢除賢者的聰明」（依29:14），並吸引萬民歸向祂！

2. 珍珠、蓮花、雲朵和植物圖案在宗教藝術中的象徵意義

珍珠：在景教碑的十字架上鑲嵌有一些珍珠，分別位於十字架四臂末端和中心。此種鑲嵌珍珠的十字架在高昌景教廢寺的殘壁畫上²⁵，及在洛陽景教經幢上均有發現；其次，大量的景教墓碑石上的十字架圖案和浮雕，亦顯示鑲嵌珍珠的十字架堪稱唐代景教十字架之風格特徵。

就如每一種藉聖藝呈現出的符號或標記都當以《聖經》、教會傳統、或神學理念為依據，鑲嵌珍珠的十字架也不欲破例。在《瑪竇福音》十三章44-46節，耶穌將天國喻為「一顆極其寶貴的珍珠」；在同一福音七章6節，耶穌明示其門徒：「不要把珠寶扔給豬」。故此在聖藝語言中，鑲嵌珍珠的十字架旨在闡明耶穌以其十字架上的死亡為人類開啟的天國，實為人類無與倫比的寶藏；為得此寶藏，須棄絕（變賣）一切，方可榮獲²⁶。

24 參閱格前1:17-18：「原來基督派遣我，不是為施洗，而是為宣傳福音，且不用巧妙的言辭，免得基督的十字架失去效力。原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能。」；格前2:1-2：「弟兄們，就是我從前到你們那裡時，也沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講天主的奧義，因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督。」

25 德國考察隊於20世紀初在新疆吐魯番的高昌古城郊外發現一座廢棄的唐代景教寺院，並出土三幅公元9世紀的壁畫殘片，現藏德國柏林亞洲藝術博物館。三幅壁畫殘片分別為：「聖枝主日祭」，「做懺悔的紅衣女子」，「基督榮進耶路撒冷」。「基督榮進耶路撒冷」壁畫，描繪了頭戴十字架王冠的基督騎著驢子，手持鑲嵌有珍珠的十字架權杖。這種風格的十字架和在洛陽發現的一件摩尼教繪幢上描繪的十字架極為相似。

26 相傳在古代近東的一些地方，珍珠甚至比黃金更為貴重。

蓮花：景教碑的十字架安置於祥雲繚繞的蓮座上。蓮花本非為基督宗教藝術元素，但顯然為景教藝術所汲取。

佛教自古有為聖物設座的傳統，尤以蓮座為主。因佛教視蓮花為「聖花」，格外象徵佛陀釋迦牟尼的拯救。佛教藝術中的佛陀和菩薩們常拱手垂裳於蓮台上，也喻示他們雖出自凡塵而能聖潔無染的高貴品行。佛教亦深信善人撒手歸天後，其魂靈將乘蓮花抵達西方淨土²⁷。根生土長的中國道教則視蓮花為「金花」或「仙花」，稱蓮藕為「靈根」；廣為人知的道家人物哪吒便是借蓮花托生²⁸。因此道教聖地多設置「蓮花山」或「蓮花峰」，如黃山、衡山、蘆山和武夷山等地。在明代吳元泰的神魔小說《八仙出處東遊記》裡，溫婉善良、得夢成仙的何仙姑借一朵清香淡雅的蓮花來施展其法力²⁹。

因蓮花極具象徵意義，中國歷代文人墨客也常對蓮花青睞有加，由此而創作出許多寓意高雅的詩詞歌賦及繪畫作品。在北宋理學鼻祖周敦頤的《愛蓮說》中，蓮花象徵正直清廉的君子之風，也論指高潔自守、獨立脫俗的人格品質。蓮花又稱荷花，因「荷」「和」諧音之故，中國民間便賦予此花：祥和、和平、和氣等寓意，並衍生出許多詞語：如「以和為貴」、「和氣生財」、「家和萬事興」等。另外「和」也是儒家文化的集中體現，是中國傳統文化的內在精神和顯著特徵。

由此可見，蓮花在佛教和中國文化裡的象徵意義，與百合花在基督宗教藝術中的象徵意義相差無幾。在《聖經》中，依撒意

27 參閱吳有能，〈蓮生敘事：比較宗教象徵研究〉，《臺大佛學研究》33期（2017年）。

28 參閱許仲琳，《封神演義》，第十四回：〈哪吒現蓮花化身〉（香港：中華書局，1990），頁130。

29 參閱吳元泰，《八仙出處東遊記》，卷下，第五十八回。

亞先知在論及獲救者將享的幸福時說：「荒野和不毛之地必要歡樂，沙漠必要欣喜，如花盛開，盛開得有如百合，高興得歡樂歌唱。」（依35:1-2）在寓意深奧的《雅歌》中³⁰，新娘自比為「谷中的百合」；而在新郎口中，堅貞不渝，美麗純潔的新娘被喻為「荊棘中的一朵百合」（歌2:1-2）。因此在聖藝中，百合花通常用來象徵聖母瑪利亞的卒世童貞和她無染原罪的殊恩。

筆者淺見，在亞洲宗教文化中寓意高雅的蓮花，就其「出淤泥而不染，濯清漣而不妖」的生長特徵看，象徵聖母瑪利亞更為相宜。因此佇立於蓮花中的十字架，不僅明示帶給全人類救恩的耶穌基督出自瑪利亞的至聖童身，也充份展示出聖母——「救恩工程的合作者」之身份地位。

祥雲及植物枝條：在景教碑的十字架下圍繞著祥雲及植物枝條，其意義頗為豐饒：

在藝術領域，雲朵是多個宗教藝術的共同元素，其象徵意義迥然有別。在《聖經》中，雲朵常象徵天主在其子民中的臨在和庇護，及向他們顯示其旨意。在《出谷紀》的許多章節中，深奧莫測的天主藉發光的雲彩顯示自己³¹。在新約中，透過對「大博爾山顯聖容」的記述，可以確知那並非普通的雲彩，而是《出谷紀》二十四章16節中所講述的「天主的榮耀」。因此，十字架下的雲彩意在闡明天主的榮耀是救恩工程卓絕千古之因。其緣由彰明較著：「所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。」（羅3:23-24）

30 有學者主張，《雅歌》是以象徵性的手法來描寫天主對選民，或耶穌對教會，天主對聖母或對善靈的愛。

31 參閱出 13:21-22; 16:9-10; 19:16-25; 24:12-18以及40:34-38等。

兩株肖似百合的植物枝條因呈傾斜狀分佈於十字架兩側，可象徵昔日於十字架下陪伴救主的婦女們和若望宗徒——人類歸向基督的前驅，同時默示耶穌的預言：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」（若12:32）

3. 龍在《聖經》中和中國文化傳統裡的象徵意義之分歧

景教碑額圖案中，位於頂端雕有兩條對稱交織的蟠龍戲珠浮雕，因其所佔面積和所處位置，成為碑額最顯著的部分。此種風格可追溯至東漢時期（公元25-220），是統治階層專用的石碑風格，通常意味著帝國和王權，代表着祥瑞、高貴、尊榮和威嚴。顯而易見，景教在唐代曾一度受到統治階層的禮遇和支持³²。

在《聖經》中，龍為邪惡勢力的象徵。最具此象徵意義的當屬《默示錄》第十二章那條具有神話特質的紅龍：它有七頭十角³³，但天主在古時就已將其制服³⁴，並在今世終結時被徹底摧毀³⁵。它即是《創世紀》中誘騙原祖違命的古蛇和號稱魔鬼或撒殫的那一位，被描述為反叛的惡魔和同天使彌額爾交戰的領袖（參閱默12:7-9）。彌額爾天使和龍之間的鬥爭，預示天主將徹底征服撒殫的惡勢力。在《達尼爾》書十四章23-27節，記述著達尼爾殺死大龍的故事。此故事中，龍是一隻被崇拜的怪物，代表著一種異教神靈。

32 參閱Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* (London: SPCK, 1982), pp. 12-14.

33 參閱默12:3-4：「隨著天上又出現了另一個異兆：有一條火紅的大龍，有七個頭，十隻角，頭上戴著七個王冠。它的尾巴將天上的星辰勾下了三分之一，投在地上。」

34 參閱依51:9：「上主的手臂！醒來，醒來！施展威能罷！醒來有如古時古代一樣。不是你斬了辣哈布，刺殺了巨龍嗎？」

35 參閱依27:1：「到那一天，上主要用祂那厲害、巨大、猛烈的劍，來懲罰『里外雅堂』飛龍，和『里外雅堂』蜿蜒；並要擊殺海中的蛟龍。」

儘管龍在聖經中是邪惡勢力之象徵，但在中國文化傳統中卻是飛黃騰達、雄偉吉祥的象徵。青龍、白虎、朱雀和玄武，被視為四大吉祥風水神獸；分別代表東、西、南、北四大天文方位。因此二龍戲珠圖案則是中國吉祥圖案之一。在中國傳統藝術中，龍首先象徵大自然的力量，被認為與氣候和水密切相關；可能生活在洶湧澎湃的河流、深海或濃密的雲層中。根據屬性，龍既有益又危險。在東漢文字學家許慎的大作《說文解字·龍部》裡，「龍為鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵。」意即龍能走能飛，能登天能入地。在文學名著《三國演義》中，「龍能大能小，能升能隱；大則興雲吐霧，小則隱介藏形；升則飛騰於宇宙之間，隱則潛伏於波濤之內。」³⁶龍在中國文化中既代表大自然的力量，自漢代起，便逐漸成為天子和皇權的專有象徵，明清時期達到鼎盛，這便是中國皇帝穿龍袍坐龍椅，還有龍體、龍顏的由來³⁷。

由此可見，中國文化中的龍與《聖經》中的龍，其象徵意義判若天淵。

二、「基督肖像」：敦煌藏經洞中的景教彩繪絹畫

在現存的景教文物中，有一幅名為「基督肖像」的景教彩繪絹畫，屬於公元8-9世紀的作品；由英國考古學家斯坦因先生（Marc Aurel Stein, 1862-1943）於1907年在敦煌莫高窟的藏經

36 羅貫中，《三國演義》，第二十一回。

37 司馬遷，《漢書·高祖本紀》記載漢高祖劉邦的誕生：「高祖，沛豐邑中陽里人，姓劉氏，字季。父曰太公，母曰劉媪。其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖」。從此凡皇帝所用之物皆應當加上「龍」字，如龍椅龍袍等。

洞裡所發現³⁸。這幅畫被發現時已殘缺不全，甚為遺憾。為此，一位名叫Furuyama的日本藝術家依據原畫繪製了一幅線描復原圖，才使得「基督肖像」的全貌清晰可見。此畫可視為中國景教繪畫藝術最古老的壓卷之作³⁹（圖5）。

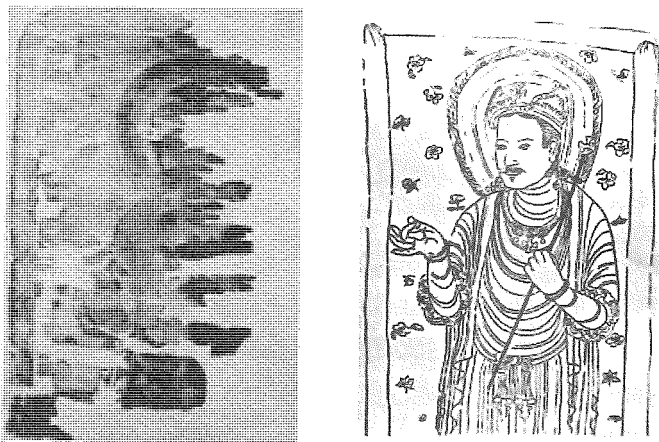


圖5 敦煌景教「基督肖像」及復原圖

1. 對「基督肖像」的藝術神學之探究

賞析「基督肖像」的線描圖，但見絢爛花朵繚繞著安詳自若、泰然肅立的基督，祂的頭髮蜷曲猶如唐代佛畫中的佛陀。從聖藝視角審視，花朵可象徵被基督救贖的人類，其不僅為被拯救和被寬恕的罪人，且是天主的子女及祂光榮的反映。基督頭戴一頂匠心獨運的王冠：正前方兩相對稱的雙翼間鑄造一尊蓮座烘托的希臘十字架。此種風格的王冠和高昌景教殘壁畫中的基督王冠

38 斯坦因先生 (Marc Aurel Stein) 於1907年在敦煌莫高窟考察時，因賄略了道士而順利劫取了莫高窟第17窟 (藏經洞) 的24箱古經卷和眾多藝術品，其中包括《大秦景教三威蒙度贊》等翻譯成漢文的景教經卷和殘破的「基督肖像」絹畫。

39 此畫尺寸為 88cm X 55cm，現藏於倫敦大英博物館。

若出一轍，只是壁畫中的十字架旁不見羽翼。但一言以蔽之，飾有十字架的基督王冠意在顯示耶穌基督的多重身份。

在舊約中，依撒意亞先知為天主子民呈獻出一幅天主「正義和受苦僕人」的形像⁴⁰，祂就是耶穌。在新約中，耶穌不僅為天主子，也被稱為「默西亞」（瑪16:16），意為「受傅油者」。古希臘文則把希伯來文的「默西亞」 מָשִׁיחַ 譯作 χριστός「基督」，但意思相同⁴¹。

在《聖經》中，受傅油者為「司祭」（肋4:3）、「君王」（達9:25）和「先知」（列上19:16）。但從整部《舊約》的啟示來看，上述各種名稱終將指向要來臨的那一位，即「默西亞基督」⁴²。祂就是因聖神的德能而誕生的耶穌——達味的後裔。祂來是為拯救並以領袖身份牧養天主的百姓以色列。但祂卻以非同凡響的方式達成其使命，而是經由謙遜服從和被視為「愚妄的十字架」⁴³來達成。為此，基督由天父立為永遠之王。正如聖保祿所言：「天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜」（斐2:9-10）。在回答比拉多時，耶穌肯定自己是君王：「你說的是，我是君王」（若18:37），但祂非地上的君王，祂的國不屬於此世。在離世升天前，基督再次聲明其君王身份：「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪28:18）。

40 參閱依52-53。

41 在《若望福音》第四章，當耶穌同撒瑪黎雅婦人談話時，那婦人就說：「我知道默西亞一意即基督——要來」。

42 參閱依61。

43 格前1:18：「原來十字架的道理為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能」。

此外，同天使翅膀在聖藝中的象徵意義相近，王冠上十字架兩旁的翅膀，預示基督如臣僕般迅速服從了天父旨意。為此，基督因著完美的服從而建立的王國雖不屬於此世，但祂卻是人類歷史的中心：「天國就在你們中間」（路17:21）。對誠意期盼天國之人，基督要求他們尋求真理，追隨基督受苦和愛的腳步……因祂以自己的寶血為其子民建立的王國是「愛、正義與和平的王國。」⁴⁴

觀摩聖像，也易於發現基督的右手作出耐人尋味的手勢：拇指和食指前端相抵呈環形。此手勢在佛教喻為「法輪手」，象徵佛陀釋迦摩尼所傳佛法或佛教教義。因其信徒確信佛法如法輪，把一切謬誤的見解都輾碎之故。因此佛教稱傳播佛法為「轉法輪」，可使人轉凡成聖成佛和消災免禍⁴⁵。畫家為基督像繪製「法輪手」，志在揭示只有真理之源的基督才可析疑匡謬。基督像的左手握著一根權杖，其頂端也設立一尊希臘十字架，其意思昭然：十字架如凱旋的旗幟，為基督及祂的追隨者們贏得勝利！

耐人尋味的是，帶皇冠和持權杖的「基督肖像」也見於高昌景教寺的「基督榮進耶路撒冷」殘壁畫上。因此推測，給基督像帶皇冠和持握權杖，應為中國景教藝術中基督肖像的特徵。但因「基督榮進耶路撒冷」原畫已佚失，現僅有殘缺不全的白描複製圖，故在此不做詳述。

2. 不同色彩在「基督肖像」畫中的涵義

透過「基督肖像」原畫，明顯見到基督的頭部有雙重圓環合

44 耶穌基督普世君王節彌撒中的頌謝詞：「你給你的唯一聖子、我們的主耶穌基督，傅了喜樂之油，立祂為永恆的司祭，和普世的君王……祂將永久與普世的王國，即真理與生命的王國、聖德與恩寵的王國、正義仁愛與和平的王國……」

45 參閱張渝寧，〈請轉法輪〉，《美佛慧訊》68期（2000年）。

成的光圈，其在中國聖藝中為絕無僅有之作：靠近頭部是一紅色或血色圓環，象徵基督的人性和其以流血的方式拯救人類；外圍是一金黃色光環，象徵基督的神性，及祂照世之光的無上身份。誠如黃色為太陽和金子之色，在聖藝中常用來描繪天主臨在的地方，即天國。基督像的雙重光環被深色線條劃分為二，默示只有天主才可完全了解的道成肉身之奧蹟。但藝術家以其精闢的聖藝語言向人們呈獻出頗為豐饒的神學思想，可謂匠心獨運且極富創意。其次，被隔離的雙重光環因出自於景教藝術，也可用來體現景教對基督「兩性兩位」的信念。

審視「基督肖像」，不難發現基督服裝的風格與唐代佛畫中的佛陀或菩薩的衣著風格同出一轍。但其深藍色外衣和深紅色內衣卻是傳統繪畫聖藝中常見的耶穌服裝之著色。原來，藍色在繪畫領域被歸類為「冷色系」，特別象徵廣闊、安詳和理智。鑒於藍色是大海和天空之色，在聖藝中常用來闡述天主深不可探的智慧和超人類理解的奧秘。《聖經》提到「藍寶石」的藍色之美說：「梅瑟、亞郎、納達布、阿彼胡和以色列長老中的七十人上了山（西乃山），看見了以色列的天主，看見在他腳下好像有一塊藍玉作的薄板，光亮似藍天。」（出24:9-10）先知厄則克耳在異像中看到「有一塊像藍玉的石頭，有寶座的形狀；在這狀如寶座之上，有一個外貌像人的坐在上頭。」（則1:26）這即是藝術家常用藍色來繪製耶穌和聖母瑪利亞裝束之依據，同時也暗示他們超越的身份地位和其所負的超然使命！

與藍色徑庭，紅色被歸結為「暖色系」，其蘊涵的象徵意義甚豐：活力、生命、力量、權力、歡樂、戰爭、暴力、犧牲和愛情等。在中國文化裡，紅色為吉祥繁榮之象徵，與喜慶密切相關，是中國文化的象徵性顏色。人們常以紅色為主色來裝飾喜慶的場景；同時紅色也表示身份地位之顯貴和發達，比如宋朝

皇帝著紅色龍袍。「朱門酒肉臭，路有凍死骨」，是唐代詩人杜甫《自京赴奉先詠懷五百字》中的名句。此處的「朱門」即漆成紅色的府第大門，借指貴族豪富之家。對希伯來人而言，紅色為鮮血的顏色，首先象徵生命。在古代東西方許多文化裡，紅色（*Pourpre*）⁴⁶曾是權力的象徵，只有具備顯赫的身份地位者其著裝才可為紅色。在「富翁和拉匝祿的比喻」中，富翁「身穿紅袍及細麻衣，天天奢華地宴樂。」（路16:19）《民長紀》記述的米德楊王，其著裝為紅色（民8:26）；在厄則克耳先知筆下，亞述的將領和公卿們也著紅色衣裝（則23:6）；當達尼爾先知向貝爾沙匝王解釋了經由神秘之手寫在王宮粉牆上的字時，王下令：「給達尼爾披上紅袍⁴⁷，帶上金項鍊，並宣布他位居全國第三。」（達5:29）耶穌受難時，羅馬士兵給耶穌戴上刺冠和披上紅袍，並戲弄他說：「猶太人的君王，萬歲！」（若19:2-3）

在聖藝中，當藝術家給耶穌繪製紅色或深紅色衣裝時，首先為闡明祂在十字架上的流血犧牲。先知依撒意亞這樣來敘述耶穌的犧牲：「『那由厄東而來，身穿染紅了的衣服，那由波責辣而來，衣著華麗，力量強大，闊步前進的是誰啊？』『是宣布正義，具有拯救大能的我。』『你的服裝怎麼成了紅色，你的衣服好似一個踏酒醉的呢？』『因為唯獨我一人踐踏了酒醉，我的人民中沒有一個與我在一起。』」（依63:1-3）這位「身穿染紅了的衣服」的人就是基督，祂常以其鮮血灌溉自己的葡萄園——新約的天主子民——直到今世的終結……

46 指深紅、大紅、朱紅和紫紅。思高版聖經把 *Pourpre* 多翻譯為紫紅色，可能與中國古代，只有地位顯赫的官員才著裝紫色和紅色有關。但從許多早期的聖像來看，*Pourpre* 多用來表示大紅色。

47 思高版聖經此處譯為「絳袍」。

3. 「基督肖像」對信仰生活的啟發

顯而易見，相對歐美人相貌特徵，敦煌絹畫中的基督尊容與亞裔相貌特徵更為接近。此種形像提供給觀者「基督肖像」對信仰生活的豐富啟發。

事實上耶穌基督不僅是基督宗教的創始人，祂的真實身份為「人—神」(*Homme-Dieu*)。祂是天主，因此是一切真善美聖之根源；祂也是人類中的一員，生活在具體的文化中。但因其救贖性的死亡和復活，祂存在於每個人的生命中和「透在不同文化裡，「聖言成了血肉，居住在我們中間」(若1:13)。當藝術家繪畫基督肖像時，他們不僅展示給人們人類歷史中的納匝肋的耶穌，更是把祂描述為永遠長存的人而天主的基督；祂常生活在人類世界的「今天」和祂的教會裡，直到今世的終結。正如《默示錄》一章17-18節所言：「我是元始，我是終末，我是生活的；我曾死過，可是，看，我如今卻活著，一直到萬世萬代；我持有死亡和陰府的鑰匙。」也因耶穌基督「是天主光榮的反映，是天主本體的真像」(希1:3)，聖保祿宗徒稱「祂是不可見的天主的肖像。」(哥1:15)可見，原本無形的天主不只藉著《聖經》向人們表達自己，也藉藝術家的作品向人們顯示其面容。基督徒通過可見的外在形象體會到天主的真實臨在而加深同祂的聯繫。

聖若望在其《福音》中教導說：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。」(若1:18)在同一《福音》中，耶穌說：「誰看見了我，就是看見了父。」(若14:9)透過基督肖像，我們同時看到聖子和聖父。因此，公元787年的尼西亞大公會議肯定敬禮聖像的合法性時說：「對耶穌基督我們的主，與萬有的救主的聖像和福音應該同樣予以尊敬和欽崇。」同一大公會議對敬禮天主之母聖母瑪利亞和天

使，以及其他聖人聖女們的聖像也持肯定的態度，並引用聖大巴西略的話說：「恭敬聖像就是恭敬聖像所代表的神聖。」⁴⁸

也因著基督在復活後曾多次以不同形象顯現出來：以園丁形象顯示給聖女瑪達肋納（參閱若15:15）、以旅者的形象同厄瑪烏二徒交談（參閱路24）、在提庇黎雅海邊以門徒不能立時認出的陌生人顯現（參閱若21:1-25）、聖斯德望在殉道時看見「耶穌站在天主的右邊」（宗7:55）……於是在藝術家筆下，基督可以以多種身份展現出來：祂可以是歐洲人、非洲人、印度人或中國人；祂也可以是癱瘓者、失明者、聾啞人、瘋癲者、孤兒或受壓迫者！為此，在今世的終結，祂將能夠說：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的！」（瑪25:40）

三、本地化的景教壁畫和對中國聖母像觀音化的反思

上世紀初，一組德國考察隊在新疆吐魯番的高昌古城郊外發現一座唐代末期的景教寺院廢址⁴⁹，同時發現的還有三幅九世紀的殘壁畫，分別為：「聖枝主日祭」（圖6），「做懺悔的紅衣女子」和「耶穌榮進耶路撒冷」⁵⁰（圖7）。除「耶穌榮進耶路撒冷」在發現時已經極其破損，且現已佚失外，另外兩幅保存較為完整⁵¹。但因「做懺悔的紅衣女子」藝術手法相對簡潔單一，這裡僅以聖藝和禮儀的視角來闡釋「聖枝主日祭」。

48 參閱 H. Bléré, *Lumière Joyeuse* (Bruxelles: Racine, 2013), p. 31.

49 高昌回鶻王國（856-1275），是九世紀中葉，回鶻汗國滅亡後，由部分回鶻人和一些天山東部的突厥部落聯合，在高昌地區建立起的新國家。《宋史·高昌傳》稱之為高昌回鶻：「甘州有可汗王，西州有克韓王（高昌回鶻），新復州有黑韓王」。

50 浩然，〈中境外有豐富景教遺物〉，《基督教週報》2381期（2010年4月11日）。儘管因唐武宗會昌五年（845）滅佛而使景教受到牽連，幾乎從中土絕跡，但在契丹、蒙古、克列、乃蠻、汪古等草原民族中繼續存在和發展。當前在內蒙的遼上京和遼中京也發現景教遺址，並且在敖倫蘇木古城發現大批景教徒墓碑和十字架；在包頭和赤峰市區都有發現景教遺物；北京房山的遼代景教寺至今仍存有石刻和景教遺物。

51 「耶穌榮進耶路撒冷」壁畫畫原作已佚失，現僅存殘缺的白描臨摹圖；高昌壁畫殘片現藏德國柏林亞洲藝術博物館。

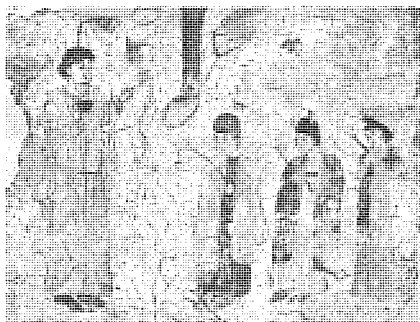


圖6 高昌景教壁畫「聖枝主日祭」



圖7 高昌景教壁畫「做懺悔的紅衣女子」和「基督榮進耶路撒冷」複製圖

1. 「聖枝主日祭」的禮儀沿革

壁畫「聖枝主日祭」高約0.63米，寬約0.7米。此畫中共繪有4個人像：一位偉岸高大、氣度非凡的聖職人員和代表信徒團體的三位神情莊重虔誠，且手持樹枝的信徒。壁畫所要表達的顯然為聖枝主日的場景；此畫題在拜占庭聖藝中頗為尋常⁵²。

原來，在基督宗教禮儀日曆中，聖枝主日安排在復活節前的星期日，標誌著聖週的開始。此主日紀念兩件事：一是耶穌以《匝加利亞》先知書九章9節所預言的勝利謙遜的君王身份，隆重莊嚴地進入耶路撒冷的史實：此事件中，耶穌騎著一頭驢駒自伯大尼附近出發前往耶路撒冷，一群揮舞樹枝並把衣服鋪在地上使其經過的人群向祂高呼：「賀三納！奉上主之名而來的，以色列的君王，應受讚頌。」（若12:12-13）此事件在四福

52 參閱張惠明，〈德國考察隊在高昌故城收集的摩尼教、景教繪畫殘片〉，《中國美術報》（2017年2月10日）。

音中均有記載⁵³。但《若望福音》十二章13節清楚記述出那些迎接耶穌的群眾手持的為棕櫚樹枝。因此有些地方，如英國、意大利、德國、荷蘭等地，人們也稱聖枝主日為「棕櫚主日」（Palm Sunday）。另一方面，此主日也紀念耶穌因着十字架上的死亡而獲得的決定性勝利。

根據猶太人傳統，「棕櫚枝」與《肋未紀》二十三章天主要求其子民慶祝的帳棚節相關聯。此節日為紀念天主曾以其大能將以民自埃及為奴之家救出的事蹟。《七十賢士譯本》註明此節日在豐收的季節舉行，並當在樹枝搭建的小屋裡慶祝，因此也叫「收穫節」。在節日的第一天，人們應採摘美果和棕櫚樹枝，並持續七天之久在上主面前喜慶歡樂。耶穌時代，人們慶祝帳棚節時會手持棕櫚枝遊行：眾人列隊前行時揮動樹枝並唱《聖詠》第一百一十八首25節；到第七日，司祭環繞全燔祭壇遊行七次。為此，第七天也稱為「賀三納日」⁵⁴。「賀三納」，是阿剌美文的音譯，意謂「拯救我們」。

根據約公元四百年的 Egeria 遊記第五章1-2節的記載，基督徒慶祝「聖枝主日」的習俗最早始於第四世紀末。那些前往耶路撒冷的朝聖者在復活節前，會在橄欖山集合，並手持樹枝和詠唱《聖詠》第一百一十八首25節進入聖城耶路撒冷。此遊行儀式很快在周邊地區傳開⁵⁵。在羅馬，大約始於第六世紀，人們開始在復活節前的主日紀念耶穌受難，但並未有聖枝遊行⁵⁶。歐洲其他地方，復活節前聖枝遊行的儀式在第八世紀開始流行；用過的樹

53 參閱瑪 21:1-9；谷 11:1-10；路 19:28-40；若 12:12-15。

54 參閱《賀三納》（2017年4月9日），思高聖經中心：<https://dsbiblecentre.org/tc/content/2017-04-09>。

55 參閱羅國輝，《踰越》（香港：公教真理學會，1988），頁23-24。

56 參閱“Les Rameaux”，dans le numéro 106 du mensuel, *Église de Fréjus-Toulon*, avril 2007.

枝會被保存起來，等來年四旬期到來時被焚燒成灰，作為聖灰禮儀用的灰燼。到了1750年，羅馬禮彌撒經書把原來的「苦難聖枝主日」改為「聖枝主日」(*Dominica in Palmis*)。1970年，羅馬禮儀恢復了「苦難聖枝主日」的稱呼(*Dominica in Palmis de Passione Domini*)。這稱呼表達了此主日的意義，因耶穌榮進聖城與祂的苦難和復活不可分離⁵⁷。按照禮儀要求，彌撒前，聖職人員當以聖水祝聖聖枝並帶領信友進行聖枝遊行。

2. 「聖枝主日祭」的聖藝淺析

在「聖枝主日祭」壁畫上，聖職人員留著捲曲的短黑髮，身著白色長衣和紅色圓領祭衣——聖枝主日的祭衣顏色，顯然象徵耶穌的流血犧牲。聖職人員一手持聖爵或聖水杯，一手持香煙裊裊的金色提爐；觀其神態，似乎正在講解聖道或降福眾人。聖職人員的形體與其他人相比明顯較為高大。原來在拜占庭聖藝中，畫中主要人物之形體普遍較為高大，以凸顯其身份地位之重。

棕櫚枝是以在基督宗教禮儀和聖藝中成為得勝的象徵，是因為與《默示錄》第七章有關：宗徒若望曾在神視中看到「有一大夥群眾，沒有人能夠數清，是來自各邦國、各支派、各民族、各異語的，他們都站在寶座和羔羊面前，身穿白衣，手持棕櫚枝，大聲呼喊說：『救恩來自那坐在寶座上的我們的天主，並來自羔羊！』」（默7:9-10）因此，聖枝主日的棕櫚枝正符合此主日所要表達的基督藉苦難榮獲勝利的真意。在殉道聖者的畫像上，人們也常看到其手持棕櫚枝，用以表達殉道者所獲之勝利。因此棕櫚枝亦稱「得勝枝」。

57 參閱羅國輝，《踰越》（香港：公教真理學會，1988），頁28-33。

在聖職人員面前的三位手執樹枝列隊而行的信徒，分別為兩男一女。兩名男子身著西域風格的翻領長袍和頭戴圓帽；後面的女子，其著裝特徵和高昌回鶻女子相似⁵⁸。此處，藝術家大膽採用其作品創作時期的人物著裝風格和當地人物造型的表現手法，值得當代中國繪畫聖藝工作者參照。

3. 對中國聖母像觀音化和始於唐代的觀音造型女性化的反思

在我國，人們常留意到國畫風格的聖母像和自唐代逐漸轉化為女性形象的觀音像之間有頗多相似之處，尤其是「聖母抱耶穌」和「送子觀音」像。此現象甚至引起一些國人對兩者的混淆，以至於視觀音和聖母瑪利亞為不同頭銜下的同一人。為澄清此謬誤，須先了解佛教對觀音的信仰和觀音形像在中國佛教中的發展。

據《妙華蓮花經·觀世音菩薩普門品》記載：「若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」又說：「若有眾生多於淫慾，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。若多嗔恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離嗔。若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離痴。」因此佛教對觀音菩薩較為普遍的信仰即是：一位大慈大悲，於人困厄之際救苦救難的菩薩。在大乘佛教的《悲華經》中，觀音菩薩同大勢至菩薩和阿彌陀佛一起被尊為「西方三聖」；他們在人離世後會接引善靈前往西方極樂淨土。中文把這位菩薩的名字翻譯為「觀音」（或觀世音，因與唐太宗李世民名字避諱，後世習慣上

58 參閱張惠明，〈德國考察隊在高昌故城收集的摩尼教、景教繪畫殘片〉，《中國美術報》（2017年2月10日）。

都稱觀音)，有察看和傾聽人間疾苦之意，確切表達了佛教徒對觀音的信仰。

關於觀音的身世，佛教典籍中有多種敘述，如《悲華經》的王子說、《觀世音菩薩授記經》的蓮花童子說、《十一面神咒心經》的大仙說等等，但其共同點不外乎觀音菩薩原為男相（古印度時女性處於社會最底層）。因此在印度佛教、藏傳佛教、以及唐代之前的漢化佛教中，觀音造像皆為英俊莊嚴的鬚眉男子形象。但是大乘佛法《金剛經》認為觀音無相，隨緣化現；凡所有相，皆是虛妄！樣貌只不過是表像而已。然而自唐代始，觀音造型經歷女相化的轉變過程；並最終在明代臻於成熟，完全轉化為漢化佛教和道教的，端莊慈祥，面帶母性微笑的女神⁵⁹。

關於觀音造型的轉化，學者們眾說紛紜，可以歸結為以下幾點：首先，對觀音菩薩大慈大悲救苦救難的信仰形象，就同國人所期待的賢德母親之形像不謀而合；其次，觀音在中國被視為掌管生育的神⁶⁰，女相觀音顯然更有親和感。唐代之後，佛教失去國教地位，傳教對象從貴族易為平民，因而女相觀音特別被當時社會地位下的女性信徒所喜愛，甚至遠超佛祖釋迦牟尼。再者，除了佛教典籍外，中國信徒對觀音的信仰更多來自眾人的口耳相傳。據說觀音時而會以女性形象，如以「魚籃觀音」或「白衣觀音」的形象顯現給其信徒⁶¹。總之在民間傳說中，觀音菩薩被嫁接了許多女性故事，其中最為凸出的則是捨身救父的楚莊王之女現身為「千手千眼」觀音的童貞處女「妙善公主」的傳說

59 參閱于君方，《觀音——菩薩中國畫的演變》（北京：商務印書館，2012），頁296。

60 在觀音信仰最重要的經典《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》中記載：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，眾人愛敬」。

61 參閱王俊昌，〈試探魚籃觀音文本的社會義涵〉，《中正歷史學刊》8期（2006年）。

和「馬郎婦」的故事⁶²；兩者都以其德行卓絕的犧牲精神渡化他人，正與觀音菩薩悲天憫人，濟世渡人的特質相吻合。同時兩者也都在打破其所處時代之倫理原則的同時，展示了佛法的超越性，因此被認為是促進觀音女相化造型的最主要原因。但也有學者認為，唐代觀音性別之顛覆，同女皇武則天廢唐立周，並大幅提高女性的社會地位和鞏固其女性統治不無關聯⁶³。

除此之外，在基督徒對聖母的信仰方面，雖然敘利亞的聶斯多略派對其天主之母的身份持否定態度，但也恭敬聖母的畫像⁶⁴。因此筆者認為，敘利亞的傳教士也把關於聖母的敬禮帶至中土，儘管當前尚未發現相關聖藝作品。但觸類而通，唐代景教聖母畫像和唐代女相化的觀音畫像之風格當相差無幾，就如景教「基督肖像」有著濃郁的唐代佛畫風格一般。再者，由於佛教徒對觀音菩薩慈悲濟世的信仰和基督徒對聖母仁慈之母的信仰軒輊難分，以及中國風格聖母抱耶穌像與女性化的送子觀音像大同小異之故，實難確定聖母像的景教藝術造型絲毫未波及始於唐代的觀音女相化之進程。況且西安景教碑的碑額圖案和敦煌的「基督肖像」都在表明佛教對景教藝術的影響至深，這也當是景教在唐代被視為佛教流派的原因之一吧。

因此，是否能夠確定，中國聖母像觀音化和唐代觀音造型女相化是其相互影響的結果呢？關於此方面的研究顯然有待更進一步深入展開，本人期待在學界有更為窮幽極微、析毫剖釐的研究成果嶄露。

62 參閱田伊婷，〈觀音女性特質的展現——以金禮羸《觀音圖》為例〉，《議藝份子》30期（2018年）。

63 參閱焦傑，〈唐高宗武則天時期的婦女崇佛與觀音造像的女性化〉，《平頂山學院學報》4期（2017年）。

64 參閱I. Jurasz, "La théologie de l'image entre les musulmans et les chrétiens syriaques - melkites, monophysites et nestoriens", *Verbinum* (2016) : 260-298.

結語

東正教孔思達曾結論：「圖像和符號對於人類感知是必要的，許多屬於精神世界的事物，如果沒有圖像或符號，人們便無法理解。為此神聖的導師、創造萬物的智慧——天主的兒子、我們的主耶穌基督，經常通過圖像或比喻來教導眾人。」⁶⁵

通過對景教聖藝的淺析，人們易於察覺表達出基督信仰的聖藝，的確有它獨特的和可被理解的語言；它透過所描繪的面孔和象徵性的姿態，靜默地宣揚福音。儘管本文通過對第一階段僅存的幾幅繪畫作品的觀察和對比，以及對其創作特點的分析，來發現激發作者創作靈感的不同藝術泉源，特別是奠基於《聖經》和教會傳統上的基督徒信仰泉源，但森羅萬象的聖藝語言並非幾幅聖藝作品可全然囊括！然而文中所介紹的作品，至少展現給讀者基督宗教藝術的基本特徵：

- 1) 就其本質而言，聖藝並不僅僅把載於《聖經》中的天主聖言用可感知的藝術形式表現出來，她也是其他藝術靈感和文化的果實，如從教會傳統和其他文化與宗教藝術中汲取的，有助於表達信仰的元素。
- 2) 徵象性的符號或標記堪比聖藝之靈魂，在聖藝作品中至關重要！其次，為使聖藝能更為有效地服務於福傳，聖藝工作者當對不同顏色和圖形，甚至數字等在聖藝語言中所表達的象徵意義有正確的了解並運用得當。

65 參閱 J. de Cronstadt, "Ma vie en Jésus-Christ", *Revue des études byzantine* 46 (1904) :191-192.

- 3) 聖藝工作者對信仰的了解及其自身靈性生命狀態，會很大程度激發其創作靈感和影響其作品的品質。因此作為聖藝工作者，當不斷加深對所信之事的正確及全面的認識，並不斷使其融入生命中。一言以蔽之，他（她）當是一位「天主的人」。只有真正屬神之人，才能通過其作品，更充份地把天主真善美聖之面容展示給觀者，並使其獲得神益。

透過所介紹的聖藝作品，我們亦發現進入中土的景教傳教士們，竭力效法初期教會之榜樣，努力實現「聖藝本地化」，並取得成果。然而「路漫漫其修遠兮」⁶⁶，就如任安道老師所言：「本地化是個不斷向前發展的進程，那種希求有一天『完成』本地化的想法，是不切實際的」⁶⁷。在文化藝術方面，沒有繼承，就沒有發展；沒有創新，就沒有未來。「明者因時而變，知者隨事而制」⁶⁸。故此聖藝工作者當不斷與時俱進的探索，何種聖藝風格能更為廣泛地幫助生活在「現時代的當地人」認識和接受福音？何種風格的聖藝作品更易於引導已接受福音的「當地信友」善度基督內的信仰生活？

然則在本地化的具體實踐中，所有人都當以主基督的榜樣為準則；祂雖身為猶太人，生活在具體的時代文化中，但祂卻和同時代之人，甚至人民的領袖和而不同，也正因此，祂才得以把天國卓絕的價值指示給人——這便是基督宗教藝術的最終目的，也是所有基督徒的天賦使命！努力實踐這使命之人，在現世就加入永恆的天使歌詠團，和聖者們一起無盡地榮耀讚美天主！這使命

66 春秋時期楚國三閭大夫屈原，《楚辭·離騷》，第九十七句。

67 任安道，《福音與文化的因緣：本地化的實質與進程》（台北：光啟文化，2018），頁22。

68 桓寬，《鹽鐵論》，卷二之憂邊第十二篇。

也與聖神和教會的使命若合符節——使所有人有份於天主聖三內的共融！這共融將在今世的終結完全實現。那一天，萬物在基督內將同天父和聖神永遠合一！那一天，「天主將成為萬物之中的萬有……」⁶⁹。

69 格前15:28。



聖道禮的本地化思考

裴冬¹

Abstract: “Inculturation” is theological term appeared after the Vatican II. It was first mentioned in the Asian Synod of Bishops in Taiwan on 27th April, 1974, and it was first used in the official documents of the Roman Catholic Church when the *Catechesi Tradendae* was issued by Pope John Paul II on 16th October, 1979. In the *Redemptoris missio*, which was also issued by Pope John Paul II on 7th December, 1990, the term of inculturation was clearly defined: inculturation means “the Gospel in-carnate in different cultures and at the same time introduces peoples, together with their cultures, into her own community. She transmits to them her own values, at the same time taking the good elements that already exist in them and renewing them from within” (no.52). The purpose of inculturation is preaching the good news. The ultimate effect should be the development of a Christian culture.

1 作者為2015年德國聖奧古斯丁大學讀碩士，現為同一大學在讀博士，主要研究方向：天主教禮儀神學與基督信仰本地化研究。

前言

本地化 (inculturation) 是一個梵二後才出現的神學詞彙，它於1974年4月27日在臺北舉行的亞洲主教會議上首次被提出。²

1979年10月16日，在教宗若望保祿二世頒佈的《論現時代的教理講授》勸諭中，本地化一詞首次被運用到教會官方文件中；1990年12月7日，在同樣是由教宗若望保祿二世頒佈的《救主使命》通諭中，明確給出了本地化的定義：本地化是指「福音在不同文化中降生，同時引導各民族，連同他們的文化，一起進入她自己的團體中。教會將自己的價值傳遞給他們，同時攝取於他們內已有的良好成份，並從內部加以更新。」³

本地化的目的是傳播《福音》，它所呈現出來的最終效果，應該是在不同的層面中發展出一個基督徒的文化，拉辛格樞機稱之為：「這是一個共融的文化，是一個有社會性參與的文化，是一個尊重弱小者、照顧受苦和垂死的人的文化；是一個以平衡的方式奉獻對理智和心靈的陶成的文化；是政治文化也是法律文化；是對話和尊重生命的文化。」⁴

本地化涉及的是《福音》與文化的適應問題。事實上，自《福音》開始傳播，就產生了文化適應的問題。耶穌基督降生在猶太民族中，因此他首先要適應猶太文化（講希伯來語，參與

2 參閱 G. B. Rosales, and C. G. Arevalo (eds.), *For all the peoples of Asia, Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991* (New York: Obris Books, 1992), p. 14. "The local church is a church incarnate in a people, a church indigenous and inculturated." (Statement of the General Assembly, no.12)

3 若望保祿二世，《救主的使命》通諭（*Redemptoris Missio*），52號。參閱 http://w2.vatican.va/content/dam/john-paul-ii/pdf/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_zh.pdf

4 拉辛格樞機，《禮儀的精神》，第四部份，第二章，第三節：站立與坐下，禮儀與文化。參閱 <http://www.ccccn.org/book/html/197/10653.html>

安息日的會堂禮儀，上耶路撒冷聖殿慶祝逾越節），並藉著猶太文化來宣講天國；宗徒們在五旬節領受了聖神，開始講萬國方言（宗2:4），具備了適應不同文化語言的能力，因而他們又將基督信仰帶到外邦人中。保祿宗徒「為一切人成為一切人」（格前9:22）的傳教策略，使基督信仰最終在希臘羅馬文化中紮根。但到了中世紀，教會禮儀宮廷化，變得繁瑣和僵硬，偏離了初期教會禮儀簡單而又活潑的特徵，不再重視本地化，整個禮儀被嚴格規定按拉丁語舉行，對於信友（大多不懂拉丁文）來說，彌撒禮儀形同虛設，漸漸成為他們做個人祈禱、唸玫瑰經的時間，彌撒也因此淪為神職人員的獨角戲。梵二後，教會以前所未有的開放和對話態度，面向世界多元文化，大力提倡福傳本地化。其推行本地化最豐碩的成果，無疑是教會禮儀允許使用地方性語言舉行，⁵

結束了拉丁禮在教會內長達一千五百多年的統治地位，使教會在本地化方向邁出了重大步伐。從此，信友參與彌撒由以前的聽不懂，因而是「望」彌撒，真正轉變成聽得懂，變為「參與」彌撒。

禮儀語言的本地化，使舉行聖道禮的目的——「把天主聖言豐富地供給信友享用，作他們的神糧」⁶——充份得以實現。藉著三篇讀經（指禮儀年中主日和節日的讀經編排），教會把救恩史的各階段密切連貫起來，並綜合地將之紀念、宣佈、實現。耶穌是救恩史的中心，舊約在他身上滿全，教會是他的延續，所以三篇讀經的中心及高峰是記載耶穌言行的《福音》。這個讀經程式，甚至整個感恩祭禮的結構，都可在耶穌復活後顯現給厄瑪烏

5 參閱《禮儀憲章》（*Sacrosanctum Concilium*），36, 54, 63, 101號。

6 同上，51號。

兩位門徒（路24:13-25）這段福音中，得到很清晰的啟發：兩位門徒首先對有關納匝肋人耶穌的事不完全瞭解，至少，他們不能從中領會到救恩的希望和喜樂。耶穌就從梅瑟及眾先知開始，把全部經書論及他的話，都給他們解釋了，灼熱了他們的心，最後在擘餅時使他們認出他來。他們回到耶路撒冷後，將路上發生的一切傳報給其他門徒，為復活的主作證。同樣，我們每次舉行彌撒聖祭，就是團聚在「聖言的餐桌」前，聆聽耶穌的事蹟，藉著《舊約》的預言（讀經一），初期教會的體驗及見證（《新約》書信和《福音》），更深入地了解這些事蹟的意義，並在擘餅時（聖祭禮）認出基督來，紀念他的死亡，宣揚他的復活，期待他的光榮再來。

儘管梵二禮儀改革為聖道禮的本地化指明了方向，但是聖道禮本地化的工作還遠沒有結束，仍有提升和改進的空間。因此本文嘗試從四個方面：能否改進舉行聖道禮的語言；信友能否積極的參與聖道禮；聖道禮與本地文化的互融；以及聖道禮讀經編排中的缺陷與改進方案，提出為繼續推進聖道禮本地化，特別是在中國教會中，所面臨的機遇和挑戰。

一、能否改進舉行聖道禮的語言？

聖道禮的重要組成部份包括讀經和聖詠，它們直接來自《聖經》；也包括禱詞、祈禱文和禮儀詩歌，它們也是由《聖經》啟發而來；⁷而聖道禮的本質就是聆聽天主聖言，使信友獲得聖言的滋養和力量，從而提升信仰，更好的活出基督徒的身份；因此，使用大眾聽得懂的禮儀語言至關重要。

7 參閱同上，24號。

初期教會非常重視使用本地語言舉行禮儀。彌撒中的聖道禮產生於猶太教的會堂禮儀。會堂禮的主要內容是祈禱和宣讀聖言。由於猶太《聖經》是用希伯來文寫成，所以在會堂裡讀經時自然會使用希伯來語，但釋經就用當地語言了，因為以色列人寄居異地已久，習慣使用僑居地的語文，所以在聚會時會以當地語言翻譯和解譯經文，為使聽眾能明白。這種解經稱為尋道（*derashah*），就是尋找法律書的教導。⁸會堂禮書是由梅瑟五書和先知書編訂而成，全書被分成167段，分配到三年155個安息日及其他節日中，以續讀的方式讀完。而先知書則沒有規定，每次可以任選一段（路4:17）。⁹初期教會繼承了猶太會堂禮，並漸漸與聖祭禮一起舉行，形成最早的彌撒禮儀，這個過程大概分為三個階段：1）繼承：耶穌和宗徒們遵從著會堂禮規，在安息日進入會堂讀經和講道（路4:16-22）；2）演變：宗徒們的講道內容由解釋古經（法律和先知書）變為宣講基督的救贖（參閱若9:22；宗13:14-17），聚會時間由安息日移到主日（宗20:7）；3）獨立：根據最早的禮儀文獻記載，聖道禮與聖祭禮的合併舉行是在第二世紀（即今天的彌撒形式）。¹⁰初期教會在傳播中遇到的主要是希臘羅馬文化，在當時的羅馬帝國內，大多數人講希臘語，因此宗徒書信、《福音》以及早期的禮儀文化都以希臘文寫成，舉行聖道禮自然也以希臘語為主。隨著帝國西部使用拉丁

8 參閱丘建峰、吳結明主編，《禮儀導論》（香港：公教真理學會，2014），頁40。

9 參閱Gerhard Kunze, "Die Lesungen", in *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*, vol. II (Kassel: Stauda, 1955), p. 91.

10 最早記載彌撒禮儀的文獻是猶思定的《第一護教書》：「在那日曜日（即星期天）一天，大家從市鎮、鄉間趕來集會慶祝。依照時間的多少，讀宗徒和先知的記述。讀完後，主禮人講話，勉勵聽眾依照這些話生活。然後大家起立祈禱，就如上面寫的一樣。接著把餅和已加了水的酒帶上，主禮按自己的力量獻上祈禱和感謝，大家應答阿門。以後是把這些祝謝過的物品分給在場的人，一部份由執事帶給不在場的。同時那些生活充裕的，作自由捐獻，收集到的，交給主禮處置，以救助孤兒和那些需要救助的人，例如病患及其他事故，還有那些受捆綁在牢的人，和寄居在我們這裡的異鄉客。」（第67章）猶思定（Justin Martyr, 100-165）是教會初期著名的護教者。他的《第一護教書》是最早講論禮儀的文獻，包括兩式感恩經，一是在有人領洗之後舉行，另一種是普通主日的禮儀。

語的民眾增多，聖安博（St. Ambrose, 333-397）就主張使用信友聽得懂的語言舉行禮儀，這樣他們才能有意識應答「阿門」。於是在四世紀時，教宗達瑪蘇（Damasus, 366-384）正式宣佈，禮儀語言由希臘文改為拉丁文。自此，一直到梵二禮儀改革前，羅馬教會一直以拉丁語舉行禮儀。

禮書方面，在公元80年前很可能依然使用供會堂使用的經書（法律和先知書），之後開始讀宗徒書信，福音以口傳的方式傳達，直到第一世紀末《福音》書的出現，但直到四世紀前，教會從未有劃一的、以文字記載的官方禱文，所宣讀的經文和歌詠皆取自《聖經》，而祈禱則由主禮的主教或司鐸即興發揮。由於古代交通不便、印刷術尚未出現，從而導致不同地區的教會發展出不同的禮儀傳統。教會於五世紀開始制定經文並加以格式化。教宗良一世（Leo I, 440-461）收集各種經文，制定出最古老的禮書《聖事經本》（*The Leonine Sacramentary*）；在教宗大額我略（Gregory the Great, 590-604）時又固定其形式，稱為《額我略聖事禮典》（*Gregorian Sacramentary*）。到了七世紀便有《羅馬禮規》（*Ordines Romani*），詳細記載禮儀的進程序及方式。公元700年左右，這些禮儀書傳到法國，與法國原有的禮書混合而成為 *Sacramentarium*，學者們稱之為 *Sacramentarium Gelasianum Saeculi Octavi*。由此可見，在七世紀以前，地方教會有各自不同的禮書。所以羅馬禮儀並不是獨一無二的，只可說羅馬禮是其他禮儀的藍本。到七、八世紀時，教會才出版了完整的、有系統的禮書（*Sacramentary*），當中指明感恩經的程式，各個節日的集禱經、領聖體後經、頌謝詞等，都有詳細寫載。公元789年查理曼大帝（Charles the Great, 742-814）希望借助信仰的力量來穩定社會，頒發 *Admonito Generalis* 敕令，使羅馬禮儀通行帝國各地。然後，對於大多不懂拉丁文的日耳曼民族，教會的禮儀與牧靈漸漸完全脫節。到了十二世紀，為了傳教士的需

要，也是為了攜帶方便，教會編訂了《彌撒全集》（*Missal*），內容包括當時感恩經的禱文、讀經和禮規。這時期禮儀的發展是改編和綜合以往的禮儀書。1545至1563年，教會針對宗教改革、教會腐敗以及禮儀混亂的情況，召開了脫利騰大公會議，根據會議精神，教宗比約五世於1570年出版了教會歷史上第一本供各地教會通用的《羅馬彌撒全集》，並規定凡不夠二百年禮儀傳統的地方，都要採用這部全集，目的是整頓和統一當時混亂的彌撒禮儀。

儘管這本禮書統一了各地方教會的禮儀，但禮儀與信友生活脫節的問題並未得到解決。直到梵二禮儀改革，教會放棄了這本已使用了四百年的禮書，新編訂的禮書很快被譯成各地教會的當地語言，從此徹底解決了因語言阻礙而導致禮儀與牧靈脫節的問題。

今天，我們有了中文版的彌撒經書，可以使用中文舉行禮儀，這要歸功於梵二的禮儀改革。教會秉承著牧民的原則召開了梵蒂岡第二次大公會議（1962-1965），目的是為找尋教會在現代世界的角色，如何回應時代的需要，以現代人所懂的言語傳揚基督的福音，把天國的喜訊帶到世上。要達到以上目的，禮儀起著決定性的作用，因為在禮儀中，信友與主基督一起敬拜天父。在會議最先通過的《禮儀憲章》就是以牧民為出發點，把禮儀的重點放在參禮者上，而不再注重儀式和規範。憲章的指導思想可分為三點：禮儀的不可變部份與可變部份（禮儀語言可變，良好的禮儀傳統不變）；教會的管理趨向分權及多元化（以前教宗是治理禮儀的唯一權威，梵二後變為地方主教和主教團）；積極參與禮儀（從「望」彌撒轉變為「參與」）。¹¹根據這三點指導思想，

11 參閱丘建峰、吳結明主編，《禮儀導論》（香港：公教真理學會，2014），頁124-126。

教會禮儀進行了徹底革新。除禮儀語言本地化外，彌撒經文、禮節以及禮儀年度等都進行了大幅度調整。革新後的《羅馬彌撒經書》（*Missale Romanum*）可謂最重要的禮書。這本新訂的《羅馬彌撒經書》於1969年初版，1970年正式使用，被視為梵二會議給予普世教會的厚禮。原書包括四冊，第一冊稱 *Missale Romanum*，其他三冊稱 *Lectionarium*，即讀經集，包括所有彌撒的讀經，新、舊約、福音誦讀及答唱詠。第一冊僅包括所有彌撒的其他經文（比如新增約80篇頌謝詞和三式新的感恩經）。現今中文版的彌撒經書就是由這本《羅馬彌撒經書》翻譯而來。翻譯工作是在臺灣進行的，異常艱巨。首先通過精通拉丁文的鐸職弟兄譯出各類彌撒經文，而讀經部份則採用《思高聖經》，翻譯後的初稿，是將拉丁文版的四冊經過內容重組分為三冊，主要理由是出於牧靈方便，第一冊為全年主日及節日，第二、三冊為全年平日、慶節等其他經文。初稿完成後，將各類彌撒經文分期編排，每個月出版一小冊分送各堂區、各修會等團體試用，收集批評和指正的回饋訊息，經過數年試用期，再經編譯小組作最後的校訂，完成定稿。終於在1981年出版了《主日感恩祭典》，1983年初版《平日感恩祭典》第二冊，1984年初版《平日感恩祭典》第三冊。遺憾的是，禮儀語言的本地化在大陸教會，直到上世紀八十年代末九十年代初才陸續開始，此時距梵二已經過去近三十年了。第一台中文彌撒的舉行是1989年9月30日在上海佘山修院。北京教區同樣先以修院和西什庫教堂為試點舉行中文彌撒，全教區正式舉行中文彌撒是在1993年7月25日（主日）。

未來，推行聖道禮本地化，禮儀語言的革新依然是關鍵，因為聖道禮中所有經文都直接或間接來源於《聖經》。儘管迄今為止已有多種《聖經》的中文譯本，比如金魯賢主教翻譯的四福音、吳經熊博士翻譯的文言文版《聖詠》和《新約》、以及我們現在通用的雷永明神父翻譯的思高版《聖經》；但這些天主教

《聖經》譯本並不為外界所熟知。原因是基督新教早在1819年，就由英國傳教士馬禮遜出版了《新舊約全書》，這是福音本地化的一個里程碑，也由此奠定了外界普遍採用基督教的《聖經》詞彙。¹²因此，《聖經》合譯委員會倡議，在翻譯《聖經》地名及人名時應採用通用原則。例如地名一般是地理教科書及報紙和專業性雜誌所譯的地名，人名是除了上述原則外，還採用社會人士已接受的譯名。例如：「白冷」改稱為「伯利恆」，「加里肋亞」改稱為「加利利」，「達味」改稱為「大衛」，「梅瑟」改稱為「摩西」，「撒羅滿」改稱為「所羅門」，「依撒伯爾」改稱為「伊利莎白」等。¹³此外，也有不少教會人士建議，把一些聖人聖女的譯名予以改譯，簡易化、本地化，使國人更容易讀、更容易記。就像外籍傳教士來華傳教，均給予本地化的姓名。以前有些聖人聖女的譯名，多屬音譯，而多無意義。自思高版《聖經》1968年出版至今，天主教已有五十多年的使用經歷，有些名稱也用習慣了，但對非天主教徒來說並不通行，因此嘗試使用通用的《聖經》譯名，才有助於禮儀本地化的推廣。比如在德國，天主教與基督新教採用雙方合譯的《聖經》版本（*Die Bibel der Einheitsübersetzung*）。2016年又再次修訂了這本《合一聖經》，並根據新修訂的《聖經》，很快編訂了新的彌撒經書，於今年（2019丙年）禮儀年開始時正式在各教區使用。此外，兩個教會也經常合作舉辦《聖經》方面的學術交流，以及共同在教堂內舉行聖道禮，此舉不僅促進了天主教和基督新教的合一共融，也為《福音》及禮儀的本地化做出了貢獻。

12 參閱吳智勳，〈神學本土化的原則〉，《神思》47期（2000年），頁2。

13 同上，頁9。

二、信友能否積極的參與聖道禮？

初期教會的聖道禮受猶太文化影響，保持著自然、簡單的形式。隨著教會的拓展、外邦人的加入，為了遷就他們，教會取消了必須行割損禮的猶太習俗（參閱宗15章），各地教會也漸漸形成了自己的禮儀特色，聖道禮開始多元化，比如：羅馬禮選讀兩篇讀經，主要以《新約》為主，幾乎不讀《舊約》；在埃及的亞歷山大禮儀傳統中則有四篇讀經，且都是《新約》讀經；在高盧、米蘭、西班牙及埃塞俄比亞的禮儀傳統中，聖道禮有三篇讀經，一篇《舊約》和兩篇《新約》讀經；在敘利亞的安提約基亞的禮儀傳統中，至少讀四篇讀經，其中兩篇來自《舊約》（五書、先知書），兩篇選自《新約》（書信、《福音》）。¹⁴由於當時各地教會使用本地語言舉行禮儀，因此教友能主動而活潑地參與。

從八世紀開始，由於查理曼大帝在他統治區域（整個歐洲）強力推行拉丁禮，由於大多民眾不懂拉丁語，導致無法真正的參與禮儀。於是教會為使信友能積極參與到禮儀中來，加入了許多寓意式的禮節和解釋，比如：主教進堂時，就代表基督的降生；進堂後主禮把《福音》書放到祭臺上，表示耶穌進入了耶路撒冷；神父在祭台右邊讀完書信後，到左邊讀《福音》，意為基督受審判時，從一個衙門解送到另一個衙門；祭台代表著《舊約》時代的全燔祭祭台，因為每日都會在聖殿舉行祭獻；在奉獻禮中，水與酒在聖爵中混合，代表人與基督的結合；神父洗手，就如同比拉多洗手。香爐冒出的煙嫋嫋上升，代表著耶穌的奉獻

14 參閱Gerard Rouwhorst, "Christliche und jüdische Liturgie", in Martin Klöckener, Angelus A. Häußling, and Reinhard Meßner (eds.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, pt. 2, vol.2 of *Theologie des Gottesdienstes* (Regensburg: Pustet, 2008), pp. 550-551.

上升到天父面前。中世紀的禮節，幾乎都要與耶穌的一生拉上關係，並給予一種象徵意義的解釋，以此讓信友們能積極的參與禮儀。¹⁵事實上，這些禮節和寓意很多都不代表教會或禮儀本身所具有的含意，但遺憾的是，在今天的彌撒慶祝中，仍能看到這些產生於中世紀的寓意式禮節。

梵二後教會尤其強調信友主動參與禮儀的重要性，為達到這一目的，各地方教會應該推行群眾的歡呼、回答、詠頌、對經、歌唱，以及身體的動作、姿態等，在適當的時間，也要保持嚴肅的靜默。¹⁶時至今日，國內的教會已經做出不少調整，信友在禮儀中的參與感也越來越強。比如：重新設計更適合舉行禮儀的空間，創作更多適合禮儀中詠唱的本地歌曲，其中答唱詠以領唱和對答的方式舉行，就非常受大眾喜歡。在北京教區的各大教堂，主日答唱詠可謂一亮點，選用朱健仁¹⁷譜寫的答唱詠曲調，即有本地化特色，又能帶領大家投入禮儀。但是為了更進一步提高信眾的主動參與性，還應該加強對教友的禮儀培訓。

針對國內不少教友對禮儀缺乏了解，甚至存在誤區，舉辦禮儀培訓是必要的。彌撒是整個基督徒生活的泉源和高峯，¹⁸它包括聖道禮和聖祭禮兩個核心部份，且兩個部份擁有同樣重要的地位，代表了耶穌基督——聖言和血肉——的一體兩面（聖道禮是「聖言的神糧」，聖祭禮是「聖體的神糧」）。正如教宗本篤十六世在《上主的聖言》（*Verbum Domini*）勸諭中說：「耶穌是

15 參閱丘建峰、吳結明主編，《禮儀導論》（香港：公教真理學會，2014），頁95。

16 參閱《禮儀憲章》，30號。

17 朱健仁，美籍華人教會音樂家，1986年開始發表中文聖歌。2004年首先在臺灣出版了他的《主日彌撒答唱詠》，共三本，甲、乙、丙年各一本；2005年後在天津也陸續出版。此外他還創作了一套10曲的《光榮彌撒曲》，近60首其他的教會歌曲。他的創作融入了中國音樂、教會傳統音樂及西方近代教會音樂等元素，好聽易學。

18 參閱《天主教教理》，1324號。

降生成人的天主聖言，聖經是成為文字的天主聖言。」¹⁹但事實上，信友們在參與彌撒聖祭時，往往下意識的認為，聖祭禮，即紀念降生成人的天主聖言——耶穌基督——是整台彌撒的重點，而非聖道禮。這個現象的存在由來已久，早在公元四世紀時，教父奧力振就曾質問當時的信眾：「你們慣常來參與聖祭，也懂得很小心地接領聖體，把祝聖了的面餅視如寶物，不讓一小塊碎片跌落或失掉，但為什麼對聖言卻粗心大意？難道糟蹋聖言，不比對聖體的不小心更應受責備嗎？若將這個比對引申，可以說：在每一個聖體碎片中都有整個基督的臨在，同樣在每一個聖言片段中，我們都可與活生生的基督，他的整個救恩及那以他為中心的全部救恩史相貫通。」²⁰時至今日，國內信友在參與聖道禮時表現出的精力不集中，甚至有人還崇尚拉丁禮彌撒，追求那種聽不懂的神秘感，這些都是對聖言和聖體能否給予同等尊重和敬禮的挑戰；同時也無形的對聖道禮的本地化設定了障礙。禮儀聚會團體被召集的首要目的就是去聆聽天主的聖言；基督徒敬拜最基本的特色就是天主聖言的宣報。²¹教宗本篤十六世在《上主的話》宗座勸諭第二部份（聖言在教會中）第二章（禮儀是天主聖言的特選場所）52號中，開宗明義地說到：「以教會為「聖言的居所」，首先要注意神聖禮儀，因為它是天主在我們今天的生活中，對我們說話的特選之地；祂今天對祂的子民說話，他們則聆聽和回應。」因此，可以藉著舉辦禮儀培訓，使教友們更多了解禮儀的精神和意義，從而有助於他們有意的、主動的和有效的參與聖道禮，切實做到聽主言、入主心、承主旨、榮主名，活出聖道禮本地化所要達到的精神目的。

19 *Verbum Domini*, 19.

20 Origen, *In Exodum homiliae*, 13, 3.

21 參閱潘家駿，〈在禮儀中慶祝天主聖言〉，《神學論集》168期，頁215。

三、聖道禮與本地文化的互融

天主教的禮儀慶節是多源和豐富的。教會在每一個禮儀年度，展開基督唯一逾越奧蹟的不同層面，²²藉著慶祝基督的降生、救贖、苦難、死亡、復活、升天、派遣聖神降臨以及期待他光榮的再來，從不同角度來紀念他的唯一奧蹟，即他死亡與復活的逾越奧蹟。事實上，初期教會最先只紀念耶穌的死亡和復活，後來出於對基督信仰的反省，由此逾越奧蹟的前後延伸出來了完整的禮儀年度，²³在此年度內，基督的唯一奧蹟被放入他的生平事蹟中去紀念，其間還穿插了對聖人聖女的紀念，作為基督救恩的見證。藉著這些禮儀慶典舉行，聖神傾注其間，實現這唯一的基督奧蹟。²⁴這些節日從其演變歷史來看，有承接《舊約》傳統的，如逾越節、五旬節；有約定俗成或移風易俗，取材自某一社會文化節日，以表達並傳遞基督奧蹟的，如耶誕節、主顯節；還有表達對某些信仰概念的紀念的，如天主聖三節、聖體聖血節、基督普世君王節等。²⁵總之，每一個禮儀節日或多或少都是基督信仰和當地文化互融後結出的牧靈和福傳果實。在這些禮儀慶節中，教會根據其每個節日的主題，精心編排了聖道禮，為使天主的聖言更有效的在當地文化中傳播。可以說聖道禮與本地文化的互融，實為基督信仰與當地生活文化互融後在禮儀慶典上的表達。如此，禮儀節日與本地文化的互融不是偶然的，而是福傳的必然對話。²⁶在此互融的過程中，基督信仰提升了本地文化，也豐富了基督徒的信仰生活。天主聖言也藉著符合當地文化精神的

22 參閱《天主教教理》，1171號。

23 參閱同上，1168號。

24 參閱同上，1104號。

25 參閱羅國輝，〈基督徒禮儀節令與本地文化的互融〉，《神學論集》110期，頁543。

26 參閱教廷禮儀聖事部頒佈，《羅馬禮儀與文化互融》，9-26號；《天主教教理》，1204-1206號。

方式傳報出來。這些方法可作為借鏡，在今日不同的環境和社會生活文化中，繼續發揮基督信仰的福傳、文化互融和創新文化的使命。

在中國，聖道禮與本地文化互融的一個具體例子是新春彌撒。在上世紀70年代，香港教區編訂了農曆新年的禮儀，基本上是農曆除夕、元旦、新春首主日的彌撒，其中精神是綜合了基督徒信仰和農曆新春的優良意義。

除夕彌撒的重點是在團圓感恩之時，祈求天主保存他的恩賜，並使眾人在基督內與天父團圓，正如它的頌謝詞所說：「在此除夕良辰，大眾團聚的佳節，我們更當讚美你，因為你藉著你的愛子、主耶穌基督，創造了萬物，且在他內予以保存，並使之成長發展；同時又藉主基督向我們揭示了你的慈愛，召集我們成為你特選的子女，使我們與你歡樂團聚。為此，我們偕同天上所有聖人，歌頌你的光榮，不停地歡呼……」而彌撒的讀經也表達了同樣的安慰和教導。讀經一選自哥3:12-21，經文的內容教導人們要讓基督的平安在心中作主，要與人為善，要善盡家庭之責；《福音》選自路1:2-32，經文內容是預報若翰和基督誕生，象徵舊的時代即將過去，新的充滿救恩的時代即將來臨。

農曆新年彌撒是大年初一舉行的，它的主要訊息是在基督內除舊更新，正如它的頌謝詞中所說：「在這新春佳節，大眾歡騰的日子，我們更當欽崇你，感謝你！你創造了宇宙，且令寒來暑往，而有秋收冬藏。在此大地回春之際，你使萬象更新，也提示我們藉著基督，日新又新地在天國道上邁進。為此，我們偕同天上所有聖人，歌頌你的光榮，不停地歡呼……」而聖道禮中的集禱經和讀經也同樣表達了更新和再創造的主題：集禱經的內容是祈求聖神引領我們，日新又新，在聖德的路上邁進；讀經選自創

1:27-31，經文內容表達人是按天主肖像造成，開始全新的生活，即生育繁殖、充滿大地、管理大地；《福音》選自若1:1-12，經文內容表達了一個更新的世界，光明在黑暗中照耀，黑暗絕不能勝過他。

由於新春的慶祝往往是七到十五天，因此，新春首主日也有專用的彌撒，旨在慶祝主的復活奧蹟的同時，祈求在基督內的更新，並為人民祈求神形康泰，承行主旨，獲得真福。這是聯同百姓的新春祝願，從個人到社會，更提升到以在基督內獲得真福為目標。正如它的集禱經祈求說：「主、聖父，宇宙的創造者，因你上智的安排，萬物不斷在基督內更新向上，在這新春佳節，我們特別求你垂顧，恩賜風調雨順，國泰民安，讓我們在喜樂中，虔誠事奉你。」當日聖道禮經文也是默想相同的訊息：讀經一選自戶6:22-27，經文內容是上主對百姓的祝福；讀經二選自斐4:6-9，經文內容提醒我們什麼也不要掛慮，只在一切事上，懷有懇求、祈禱和感恩的心，天主的平安必與我們同在；《福音》選自瑪5:1-12，經文內容是真福八端，表達天主永遠賜福內心嚮往真理和美善的人。²⁷

從以上三台春節彌撒的經文和讀經中，信友體驗到上主藉著四季更替，在基督內給予我們團圓、祝福和更新，這一方面是基督信仰與中國傳統節日互融的典範，並為教會禮儀繼續與中國傳統文化（如中秋節、端午節、清明節）互融開了好頭；另一方面也藉此給予這些中國傳統節日基督救恩的意義，通過基督徒的禮儀慶典，使之成為聖事救恩史的一刻。

27 參閱羅國輝，〈基督徒禮儀節令與本地文化的互融〉，《神學論集》110期，頁550-551。

四、聖道禮讀經編排中的缺陷與改進方案

按照梵二《禮儀憲章》第51號的要求：「為給信友們準備更豐盛的天主聖言的餐桌，應敞開聖經的寶庫，以便信友們在規定的年限內，能夠讀到聖經的重要部份」，教會在1969年出版了新編訂的彌撒經書，並在1981年出版了修訂版，為一些禮儀慶節增加了可選讀經。這本彌撒經書極大地豐富天主聖言的餐桌，使教會的禮儀年由梵二前的一年循環變為甲乙丙三年的循環，每一年都以一部對觀《福音》為核心，以續讀或半續讀的方式將整部《福音》分配到完整的禮儀年中；彌撒經書還特別恢復了《舊約》在主日和節日中的地位，除復活期外，每個主日的讀經一都是根據當日《福音》的訊息從《舊約》中選取的，一改梵二前《舊約》讀經只能出現在平日彌撒中的現象；整部彌撒經書是按三種不同的循環模式編排讀經的。例如：主日及節日的讀經分甲乙丙三年，即每三年循環一次，甲年讀《瑪竇福音》，乙年讀《馬爾谷福音》，丙年讀《路加福音》；平日讀經分為單數年和雙數年，即每兩年循環一次，單數年讀經選自《舊約》，雙數年讀經選自《新約》書信；平日《福音》是一年的循環，即每年的平日《福音》都相同。總的來看，這本彌撒經書大大增強了天主聖言的宣報力度，保證了幾乎所有重要的救恩事件都能在聖道禮中出現，並充份考慮了牧靈上需要，豐富了聖道禮的內容。同時彌撒經書也繼承了教會古老的禮儀傳統，保存了聖誕週期和復活週期的模式。另外，梵二前彌撒經書中的讀經基本上保留在現今甲年的聖道禮中，可以說是甲年讀經的雛形。總之，這本彌撒經書自出版以來一直受到廣泛好評，甚至美國及英國的基督新教派別也都以天主教彌撒經書為依託，重新編訂了各自教會的聖道禮書。

儘管如此，近年來不少天主教的禮儀學家還是對現行的羅馬彌撒經書提出改革建議，因為這本彌撒經書雖然實現了梵二禮儀改革的要求，但仍存在一些經文編排上的問題。例如：

- 1) 《舊約》讀經不是以續讀或半續讀的方式編排在聖道禮中，而是為了配合《福音》主題，刻意摘選的《舊約》章節。這讓許多禮儀學家，尤其是《聖經》學家認為，這極大的破壞了《舊約》的整體性，沒有重視《舊約》的價值，《舊約》讀經呈現出來的已不是完整的救恩史，而是為《福音》主題服務的「備胎」。
- 2) 主日和節日當中的讀經二，除復活節守夜禮外，都選自《新約》的宗徒書信。在常年期主日中，這些經文的編排是按續讀或半續讀的方式，並沒有按照《福音》的主題選取，因此，讀經二就好比一道高牆矗立在讀經一和《福音》之間，隔斷了他們的聯繫，使聽眾在聖道禮中，開始時聽到一個主題（讀經一），然後又聽一個其他的主題（讀經二），最後又回到先前聽到的主題（《福音》）。這樣的編排首先破壞了聖道禮中新、舊約的同一主題；其次不容易讓聽眾的注意力集中，不同主題會使人產生禮儀混亂的感覺；最後，聖道禮呈現出的不同主題也不利於主禮神父在講道中整合三篇讀經。所以在德國大多數教區，常年期主日舉行的聖道禮唯讀兩篇讀經，即唯讀第一篇讀經和《福音》，讀經二要被略去，為保證聖道禮是一個主題。
- 3) 甲乙丙三年的主日《福音》，都是以一部對觀《福音》為核心，至於《若望福音》卻沒有安排單獨的禮儀年，而是將《若望福音》以「替補」的身份分配到甲乙丙三

年當中（主要在復活期），特別分配到乙年比較多，因為《馬爾谷福音》的篇幅很短，不足以提供整年的《福音》。《若望福音》是非常重要的—部《福音》，它是用優美的希臘文寫成，而且有很強的神學思想。因此，《若望福音》的這個「替補」身份，就顯得他沒有得到與對觀《福音》同等的尊重。所以，有不少禮儀學家建議，應該有單獨的若望年，如同瑪竇年、路加年、馬爾谷年—樣。²⁸

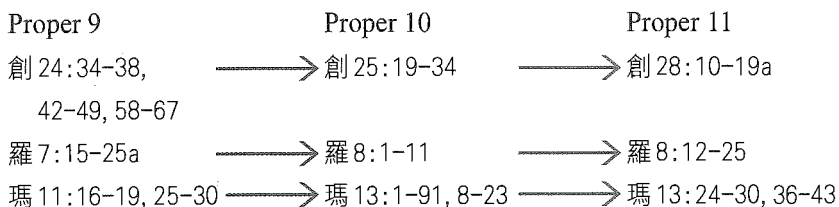
面對這些彌撒經書中存在的問題，一些禮儀學家做出了相應的回應。基督新教率先改革了自己的聖道禮，天主教方面只是提出了聖道禮讀經編排的前瞻方案。這些對聖道禮改革的嘗試主要表現在以下四個方面：

1) 在大多英語區的基督教會中，使用以天主教彌撒經書為藍本而改編的讀經集。這本讀經集名叫 *Common Lectionary* (CL)，1983年出版，並在1992年出版了修訂版 *Revised Common Lectionary* (RCL)。這個修訂版的讀經集適用於今天的澳大利亞、新西蘭、加拿大、美國、南非、英國長老會，此外德國、法國、荷蘭，以及韓國的一些基督新教教派也使用 *Revised Common Lectionary* (RCL) 的讀經系統。²⁹ 這本讀經集的特點大致與我們天主教現今使用的彌撒經書相同，主日還是採用甲乙丙三年的循環模式，每個主日有三篇讀經，第一篇選自《舊約》，第二篇選自《新約》書信，第三篇選自《福音》。唯一不同的是，這本讀經集尤其注重《舊約聖經》的價值，他們認

28 Norbert Lohfink, "Perikopenordnung 'Patmos' Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker", in Georg Braulik, and Norbert Lohfink (eds.), *Liturgie und Bibel* (Frankfurt: P. Lang, 2005), pp. 165-183.

29 Ansgar Franz, *Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament* (Tübingen-Basel: Francke, 2002), p. 99.

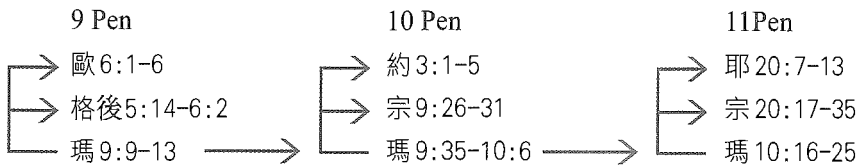
為，《舊約》記述的是完整的救恩史，是不可以斷章取義、挑選出來去服務於《福音》主題的，《舊約聖經》應以續讀或半續讀的方式編排在聖道禮中。因此，這本讀經集呈現出來全年的主日讀經，像是三條平行線，因為都是以續讀或半續讀的規則編排的。這樣編排的好處是，《舊約》的救恩史事件能完整的、連貫的呈現在聖道禮中；但弊端是每主日的三篇讀經間毫無關聯，當然也不可避免的出現三個主題。用圖例說明如下：



這個圖表是基督新教甲年的主日讀經，圖中 Proper 9 表示聖神降臨節後的常年期第9主日，Proper 10 和 Proper 11 如此類推。圖表清楚地呈現出，在任何一個主日，三篇讀經之間毫無關聯。每篇讀經都與上一個主日和下一個主日相對應的讀經有關。在整個禮儀年中，三篇讀經都在各自述說著自己的故事；這樣的編排，使得同在一主日內的三篇讀經，彼此間尤如「同床異夢」，並無縱向上的關聯，因此每主日的聖道禮，呈現出來的都是三個主題。

2) 英國的大不列顛基督新教聯盟，其成員國英格蘭、蘇格蘭、威爾士、愛爾蘭，依據天主教彌撒經書為藍本，針對《若望福音》沒有單獨的禮儀年，以及在常年期中讀經二與另外兩篇讀經（《舊約》讀經和《福音》）主題不一致的問題，於1990年制定一個四年一循環的讀經集 *Das britische Four Year Lectionary*

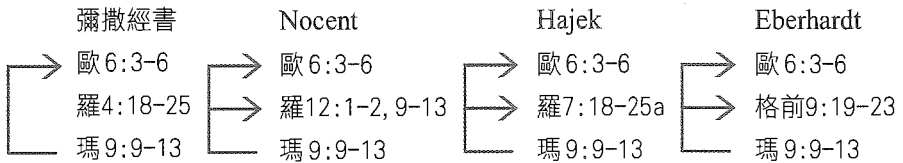
von 1990 (FYL)，這本讀經集以四部《福音》為核心，分為瑪竇年、馬爾谷年、路加年和若望年。每個主日的讀經仍然是三篇，但三篇讀經間是有關係的，即聖道禮是一個主題。³⁰以甲年（瑪竇年）聖神降臨後第9、10、11主日的讀經編排為例，如下圖所示：（圖中Pen=Pentecoste，意為五旬節，9 Pen 指五旬節後常年期第9主日，10 Pen，11 Pen 以此類推）



第9主日的讀經以愛為主題：《福音》中耶穌說：「我喜歡仁愛勝過祭獻的」（瑪9:13），這節經文直接出自讀經一（歐6:6），而讀經二的內容同樣以愛為主題，強調基督的愛催促宗徒們勸勉世人，與天主和好。（格後5:11,20）。第10主日的讀經以派遣為主題：讀經一的內容是天主派遣約納先知，向尼尼微人宣講悔改的勸諭（約3:1-5）；讀經二的內容是保祿宗徒被派遣，去塔爾索宣講基督的福音（宗9:30）；《福音》的內容是耶穌派遣十二門徒外出宣講（瑪9:35-10:16）。第11主日的讀經以作證為主題：讀經一的內容講耶肋米亞先知因上主的話而受侮辱和譏笑（耶20:8）；讀經二的內容講保祿宗徒在厄弗所的眾長老面前，為福音作證（宗20:24）；《福音》的內容是宗徒們將要為耶穌的緣故，被人帶到總督和君王前作證（瑪10:18）。由以上三個主日的讀經內容，可以清楚看到，每主日的三篇讀經都有共同的主題，《福音》是以半續讀的方式編排，而每主日的兩篇讀經則是根據《福音》內容來選定。

³⁰ *Ibid.*, p. 163.

3) 在天主教方面，德國的禮儀學家 Theresia Eberhardt、Peter Hajek 和 Adrien Nocent 分別就彌撒經書中的讀經二，在常年期主日中主題與另外兩篇讀經（《舊約》讀經和《福音》）不一致的問題，提出了各自對聖道禮的改革方案。三位禮儀學家的方案有兩個共同點，第一，聖道禮循環週期不變，依然是三年，每年以一部對觀《福音》為核心；第二，聖道禮都是只針對彌撒經書中的讀經二進行改革的，他們為甲乙丙三年的讀經二找到了主題與另外兩篇讀經（《舊約》讀經和《福音》）吻合的《新約》書信章節。³¹以甲年常年期第10主日為例，如下圖所示：



在我們現今使用的彌撒經書中，甲年常年期第10主日讀經內容如下：讀經一（歐6:3-6）描述的內容是以色列子民的祈禱以及天主的回答。以民的祈禱是要努力認識上主，天主回答他們：我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭。福音（瑪9:9-13）描述的內容是耶穌對眾人所說的話：「你們去研究一下：『我喜歡仁愛勝過祭獻』是什麼意思；我不是來召義人，而是來召罪人。」讀經二（羅4:18-25）的內容則講述：亞巴郎是我們的信仰之父。很顯然，羅馬彌撒經書的「特點」顯露出來了，即讀經一與《福音》的主題是一致的，讀經二則表達了完全不同的主題。

31 *Ibid.*, p. 163.

Adrien Nocent 對此的修改方案是，將原有的讀經二用羅 12:1-2, 9-13 代替。因為這段書信的內容非常配合讀經一和《福音》的主題，講述真正的仁愛應該是什麼樣子的：「愛情可是虛偽的。你們當厭惡惡事，附和善事。論兄弟之愛，要彼此相親相愛；論尊敬，要彼此爭先。論關懷，不可疏忽；論心神，要熱切；對於主，要衷心事奉。論望德，要喜樂；在困苦中，要忍耐；在祈禱上，要恒心；對聖者的急需，要分擔；對客人，要款待」（羅 12:9-13）。

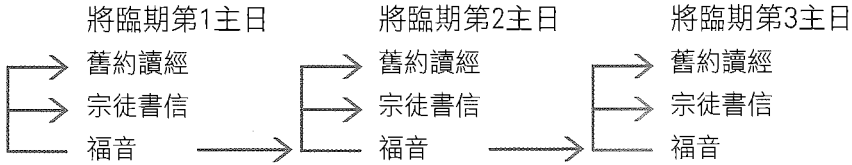
Peter Hajek 的修改方案是，將彌撒經書中的讀經二用羅 7:18-25 替換。這段經文的內容是從反面去描述，不能活出天主喜歡的仁愛是什麼樣子：「我也知道，善不在我內，即不在我的肉性內，因為我有心行善，但實際上卻不能行善。因此，我所願意的善，我不去行；而我所不願意的惡，我卻去作。但我不願意的，我若去作，那麼已不是我作那事，而是在我內的罪惡」（羅 7:18-20）。

Theresia Eberhardt 的修改方案是，用格前 9:19-23 來代替原有的讀經二。這段經文的內容是描寫保祿宗徒為一切人成為一切人，如同基督一樣，為了與罪人和窮人在一起，他來到罪人和窮人中間，與他們為伍，並救贖他們。這是天主仁愛的一種表達。因此，保祿宗徒是要效法耶穌，活出天主要求的「我喜歡仁愛勝過祭獻」，所以他才說：「對猶太人，我就成為猶太人，為贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成為在法律下的人，為贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成為法律以外的人，為贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人」（格前 9:20-22）。

4) 德國美因茨的禮儀學家 Hansjakob Becker 針對羅馬彌撒經書的問題提出非常具建設性的改革方案，並且這個改革方案在 1997 年被出版。Becker 教授首先特別重視《舊約聖經》在救恩史中的地位 and 價值，主張在聖道禮的編排中，《舊約聖經》應按繼續或半繼續的原則安排到全年的讀經一當中，保持其救恩事件的連續性和完整性；其次，讀經二要與另外兩篇讀經（《舊約》讀經和《福音》）主題一致；第三，《若望福音》應該有單獨的禮儀年，如同對觀《福音》一樣。綜合這三個方面問題的考量，Becker 教授制定了自己對聖道禮的改革方案，這個方案有兩個特點：第一，它是一本四年一循環的彌撒經書，每年分別以一部《福音》為核心；第二，每一個完整的禮儀年將被分為兩個時間段，第一個時間段是從將臨期的第一晚禱到復活期的最後一天——聖神降臨瞻禮，中間包括聖誕期和四旬期之間的幾個常年期主日，加起來時間大概是半年。在這半年中我們慶祝基督的誕生、救贖、苦難、死亡、復活、升天以及他派遣聖神降臨，因此，這段時間的聖道禮應以《福音》為核心，讀經一和讀經二應根據《福音》的主題選取，《福音》要以續讀或半續讀的原則編排。第二個時間段是從聖神降臨節後主日開始，直到常年期最後一個主日——基督普世君王節結束，時間長度也是半年。在這半年中，聖道禮要以《舊約》的救恩史為核心，讀經二和《福音》要根據《舊約》讀經的內容選取，而讀經一則要按照續讀或半續讀的原則編排。³²兩個時間段的聖道禮編排方案如圖表 1、2 所示：

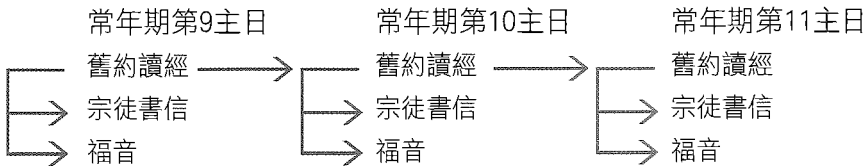
32 Hans Jakob Becker, "Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu. Ein konkreter Vorschlag zur Weiterführung der Reform des Wortgottesdienstes", *Bibel und Liturgie* 68 (1995): 181-194.

禮儀年第一階段（從將臨期至聖神降臨節）



(圖表1)

禮儀年第二階段（從聖神降臨後主日到基督君王節）



(圖表2)

Becker 教授制定的聖道禮改革方案，很好的解決了羅馬彌撒經書在聖道禮編排上存在的問題，既提升了《舊約》在聖道禮中的地位，又沒有忽視《福音》的核心地位；既注重了《舊約》和《新約》的一體性（新、舊約讀經的主題一致），又保存了禮儀年的整體性（以逾越奧蹟為核心，在整個禮儀中紀念耶穌的誕生、救贖、苦難、死亡、復活、升天、派遣聖神降臨及最終光榮的再來）。在禮儀年的第一階段，強調的是耶穌的生平事蹟，在禮儀年的第二階段，展現的則是耶穌家族的救恩史。

總的來說，按照梵二禮儀改革的精神，教會悉心安排了《聖經》選讀，所編訂的羅馬彌撒經書也成功的實現了對《聖經》的廣泛應用和宣報，極大的豐富了禮儀慶祝中的「聖言餐桌」。同時，羅馬彌撒經書也成為眾多基督新教派別編訂各自禮

書的藍本，可見它的價值的確非同一般。而針對這本彌撒經書中存在的問題，禮儀學家們也在積極努力，提出了寶貴的解決問題方案。希望在不久的將來，教會能編訂一本新的彌撒經書，它既不破壞《舊約》救恩史部份的整體性，又能在禮儀年循環中給予《若望福音》一個「主力」位置，使得天主聖言在一個更為合理和邏輯的框架內，藉著聖道禮將完整的救恩史及耶穌的各項奧蹟展現給信眾，使天主聖言的宣報和慶祝最大化，為聖道禮的本地化貢獻一份力量。

結語

梵二後，教會特別注重禮儀本地化的工作，因為「禮儀是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會一切力量的泉源」。³³對於聖道禮，梵二清楚地強調《聖經》對基督徒生活的重要，並明確要求在禮儀慶祝中「提供更豐富，更多變化、更適合的聖經經文」。³⁴由於聖道禮不僅僅只在彌撒中慶祝，在舉行其他聖事、聖儀，或是時辰祈禱時，甚至是熱心敬禮，都包含了天主聖言的宣報。更確切的說，聖道禮是禮儀慶祝不可缺少的部份，³⁵因為天主總是臨在於他的言語當中，³⁶為使聽者得益（弗 4:29）。因此，我們每位基督徒都有責任和義務，積極參與聖道禮的本地化工作，在改進禮儀語言、提高信友積極參與禮儀的主動性、推動聖道禮與本地文化的互融、以及改進讀經編排等方面貢獻自己力所能及的一份努力（至少能給予理解和支持），都是在推動這項工作繼續前進和深化。藉著教會每天舉行的聖道禮，天主按時給

33 《禮儀憲章》，10號。

34 同上，35號。

35 參閱《天主教教理》，1154號。

36 參閱潘家駿，〈在禮儀中慶祝天主聖言〉，《神學論集》168期，頁239。

我們分配飲食（詠104:28），讓我們在聖言的光照、滋養和領導下，日復一日、年復一年地循序漸進，划向基督奧蹟的深處，去領悟那無限的天主及基督的愛的廣寬高深（弗4:18）。

天主教神哲學



淺談尼撒的額我略與外邦文化

張亮¹

Abstract: Gregory of Nyssa, one of the three Cappadocian Fathers, may help us better understanding the relationship between faith and culture, and give us some ideas regarding the inculturation of the Chinese Church. His attitude towards pagan culture was both complex and clear. On the one hand, he encouraged people to understand, learn and master the pagan culture; on the other hand, he kept reminding people of its dangers. He recognized the positive aspects of the pagan culture, but at the same time underlined its defects. As Gregory described in *The Life of Moses*, although Moses was raised by the Pharaoh's infertile daughter – it means the infertile pagan culture, he still sucked the breast milk of his biological mother – it means the feeding of the Church. But how to combine the two? Moses' experiences showed that it was not easy, but feasible. In addition, Gregory's life can help us better understanding this issue. Although he was born in a Catholic family, he also mastered Greek culture and philosophy. How did he treat and use pagan culture?

1 作者為在讀博士生，於2011年在比利時布魯塞爾耶穌會神學院開始神哲學學習，目前在法國洛林大學和比利時魯汶天主教大學攻讀神學博士學位，主要研究：教父學（希臘教父）。

How did he integrate culture and faith? This paper tries to analyze and answer these questions.

在如何正確對待並處理信仰與文化這個問題上，作為卡帕多細亞三大教父之一的尼撒的額我略（Gregory of Nyssa）或許可以帶給我們有關中國教會本地化進程的一些啟發。他對外邦文化的態度既是複雜的，又是清晰的。一方面，他鼓勵人們去瞭解、學習並掌握外邦文化；另一方面，他又不時地提醒人們這些文化的危險性。他承認外邦文化及其帶來的積極效果，但同時也指出這些文化的不足。正如他在《梅瑟的生平》一書中所描述的，梅瑟雖是被不能生育的法郎之女——寓意不能結果的外邦文化——撫養長大，但他仍吮吸了他親生母親的母乳——寓意教會的哺育。但是，如何結合兩者呢？梅瑟的經驗指明，這並不容易，但是可行的。另外，額我略自己的生平也能幫助我們更好地理解這個問題。他雖是出生於信仰家庭，但亦精通希臘文化與哲學。他是如何對待並使用外邦文化的？他是如何將文化與信仰融合到一起的？本文的目的便是嘗試分析並回答這些問題。

尼撒的額我略（Gregory of Nyssa），和他的兄長凱撒勒雅的巴西略（Basil of Caesarea），也稱大巴西略，以及他們共同的朋友納齊安的額我略（Gregory of Nazianzus），也稱神學家額我略，並稱三大卡帕多細亞教父（Cappadocian Fathers）。此三位教父生活於被後世稱為「教父黃金時代」的公元四世紀，都精通希臘哲學並將之用於維護真理、保護正統信仰、對抗異端等。這其中，尼撒的額我略的著作是最具有哲學風格的，也正因其筆調

太過哲學化而曾在歷史上不被重視，甚至遭受過歧視。當然，並不是所有人都批判他的哲學化風格和思想，歷史上仍有許多人維護他並繼承他的傳統。實際上，其著作及思想，尤其是在駁斥異端、維護基督的兩性一體、靈修以及神秘神學等方面，對教會，特別是東方教會影響深遠。其反駁新亞略異端的著作《駁厄諾姆》（*Contra Eunomium*）中的前兩部曾在381年君士坦丁堡第二屆大公會議中被當眾宣讀。他於該大公會議之後被委以重任，被認為是教會正統信仰的基石，他也被後繼者稱為「教父們的教父」，「神秘主義之父」等。關於額我略與外邦文化的研究已經有很多²，例如其著作中所展示的外邦文化，特別是希臘文化和《聖經》的關係；柏拉圖、新柏拉圖、斯多葛等各種主義思想對他的影響；當時流行的詭辯術對他的影響等。本文的目的並

- 2 此處僅列舉其中一部份作為參考：Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyssé* (Paris: Beauchesne, 1988); Ibid., "La Philosophie religieuse de Grégoire de Nyssé", *Recherche de Science Religieuse* 29 (1939): 513-569; Thomas Böhm, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg, Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1996); Harold F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (Berkeley: University of California Press, 1930); Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyssé* (Leiden: Brill, 1970); Ibid., "Grégoire de Nyssé et le néo-platonisme de l'école d'Athènes", *Revue des Études Grecques* (1967): 395-401; Ibid., *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssé* (Paris: Aubier Montaigne), 1944; H. Dörrie, M. Altenburger, and U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst (18-23 septembre 1972)* (Brill: Leiden, 1976); Hubertus R. Drobner, "Gregory of Nyssa as Philosopher: De anima et resurrectione and De hominis officio", *Dionysius* 18 (2000): 69-102; Gerhart B. Lander, "The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa", in *Dumbarton Oaks Papers* 12 (Cambridge: Harvard University Press, 1958), pp. 59-94; Marguerite Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssé*, colloque de Chevetogne, 1969 (Leiden: Brill, 1971); Louis Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nyssé* (Paris: Librairie Hachette, 1906); Ilaria L. E. Ramelli, "Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and It's Legacy in Gregory of Nyssa", *Studia Philonica Annual* 20 (2008): 55-99; Ibid., "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", *Vigiliae Christianae* 61 (2007): 313-356; G. Watson, "Gregory of Nyssa's Use of Philosophy in the life of Moses", *Ir. Theol. Quart.* 53 (1987): 100-112; Johannes Zschhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance* (Leiden: Brill, 2000). 我的碩士論文也曾簡略分析過外邦文化的問題，參閱 Liang Zhang, *Le progrès spirituel selon Grégoire de Nyssé*, Mémoire de Master (Université de Lorraine, 2015), pp. 36-40.

不是對額我略與外邦文化的關係做全面的分析，一是受限於文章篇幅；二是額我略著作頗豐，而其與外邦文化的關係實在錯綜複雜；三是綜合分析此關係非本人能力所及。本文僅嘗試以其代表作《梅瑟的生平》³為基礎進行幾個方面的分析：1) 額我略對外邦文化的態度既是複雜的，又是清晰的。一方面，他鼓勵人們去瞭解、學習並掌握外邦文化；另一方面，他又不時地提醒人們這些文化的危險性。2) 他承認外邦文化及其帶來的積極效果，但同時也指出這些文化的不足。對其錯誤或不足之處應進行「割損」及／或「基督教化」。3) 但是，如何和諧地結合兩者呢？梅瑟的經驗指明這並不容易，但是可行的，額我略也提供了見證。最後一點便專注於他的一個核心思想，也是其最著名的思想之一——無止境的進步 (the perpetual progress)，經常用希臘詞 ἐπέκτασις / ἐπεκτείνω 表示——即歸向真正完美的至善的天主的永恆運動。

一、肯定外邦文化的同時要警惕其危險性

尼撒的額我略對待外邦文化 (ἡ ἕξωθε παιδεύσι⁴) 的態度是很複雜的，但同時又是非常清晰的⁵。一方面，他肯定外邦文化

3 額我略的這一著作已有中文翻譯：尼撒的格列高利著，石敏敏譯，《摩西的生平》，基督教經典譯叢（北京：三聯書店，2010）。翻譯西方古文獻實屬不易，除了語言要求以外，還有文化、歷史、宗教、信仰等多方面因素需要考慮。國內已有學者研究尼撒的額我略並翻譯其著作，這是一大幸事，不僅是因為額我略的哲學造詣、修辭技巧，也因為其思想（包括哲學、神學、靈修、神秘等）非常深邃。但考慮到語言使用習慣問題，我更傾向於以希臘語原文和法語翻譯版本為基礎進行個人翻譯：Gregorie de Nysse, *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction par Jean Daneilou, réimpression de la 3^e édition revue et corrigée, SC (Sources Chrétiennes) 1bis (Paris: Cerf, 2007)。在後面的引用中，我會注明引用章節，並注明該希臘語——法語版本的頁碼以方便查詢。

4 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 11, SC 1bis, p. 112, Παιδεύσις的基本含義是學習教育或教育體系，也經常指文化。法語版將其翻譯為「文化」。

5 參閱Jean Danielou, "La culture profane", in Gregoire de Nysse, *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction par Jean Danielou, réimpression de la 3^e édition revue et corrigée, SC 1bis (Paris: Cerf, 2007), pp. 31-38.

的積極部份，肯定其存在價值，並鼓勵人們去瞭解、學習並掌握外邦文化；但另一方面，他又不時地指出其缺陷、不足以及危險性，並提醒信眾要時刻保持警惕，不要受其錯誤思想的影響。

額我略鼓勵學習並掌握外邦文化。梅瑟便是很好的例子。雖然《出谷紀》裡沒有明確記載，但是根據猶太傳統和斯德望⁶在《宗徒大事錄》裡的見證，梅瑟是在埃及文明裡成長的：「梅瑟學習（ἐπαιδεύθη）了埃及人的各種智慧（πάση σοφία）：他講話辦事，都有才幹」（宗7:22）。其實從語言學角度看，「學習」一詞的原文 ἐπαιδεύθη 並不是主動式，而是動詞 παιδεύω 的不定過去時的被動語態⁷，如果依照原詞翻譯的話，應翻譯為「受培育」或「被教育」，這也是西方現代語言的翻譯。但是因為漢語的獨特性，尤其是漢語裡並不經常使用被動式，我們沒有辦法去體會這樣的細微差別⁸。如果依照希臘原文⁹，我們可以嘗試翻譯為「梅瑟受教於埃及的所有智慧（或梅瑟在埃及的所有智慧裡受教育）：他在言語和行為上都很有能力」。這一詞的使用更多地突出了梅瑟的「被動」學習，至少在初期的時候是這樣，也凸出了文化薰陶的重要性。在當時的背景條件下，這是完全可以理解的，因為梅瑟還很小的時候就被法郎的女兒帶進皇宮，接受埃及文化的薰陶和培育，他那時還沒有完整的分辨能力，所以我們可以說他是「被動」學習的。但是不可否認的是，隨著梅瑟的成長，他肯定也主動學習了被認為是當時最先進文化的埃及文化。

6 斯德望本人是從猶太教皈依的，所以他對以色列的歷史和傳統是非常瞭解的。

7 完整分析此詞為：不定過去時，被動陳述式，第三人稱單數。

8 當然，我不是批判《聖經》的漢語翻譯。一是雖然還有需要完善之處，但我們所擁有的漢語版《聖經》的翻譯其實是非常不錯的，另一原因則是任何翻譯都不是完美的。

9 “Καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων; ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ”。

額我略不僅鼓勵學習外邦文化，還鼓勵正確使用外邦文化。《出谷紀》記載，當梅瑟準備帶領以色列子民出離埃及時下令讓以色列人帶走埃及人的財物。如何理解梅瑟的這一命令和以色列人的這一行為呢？與耶穌同時代的希臘化的猶太人亞歷山大里亞的非洛（Philo of Alexandria）也曾撰寫過一部《梅瑟的生平》。這一書對額我略的影響極大，他也在很多地方繼承了菲洛的解釋，尤其是寓意解釋《聖經》這一層面。但是在對待以色列人拿走埃及人財物這一章節時，額我略沒有隨從菲洛的解釋。菲洛認為這是以色列人多年以來辛苦勞作應得的工錢和對埃及人壓迫的報復¹⁰。但是額我略卻有另外的理解，這一理解有可能受奧利振（Origen）的影響，就是要把外邦文化拿來裝備自己並服務於教會，就像以色列人用埃及的財物建造了聖殿一樣。額我略寫到：「聖經要求那些借助美德尋找自由的人也同樣要用外邦文化的資源和財富來裝備自己，比如倫理哲學、自然哲學、幾何學、天文學、辯證法以及所有由外邦人發展的其它科學。」¹¹ 這是梅瑟所經歷的。梅瑟掌握了當時最先進的文化，並將此文化正確服務於他的使命，帶領以色列子民離開奴役之地，給他們頒佈法令、建立制度等等。另外，額我略自己的生平也能幫助我們更好地理解這個問題。額我略精通希臘文化、哲學、醫學、天文學等，他尤其熱愛修辭學，並在成為尼撒的主教之前曾做過修辭學教師。等他真正成為牧者之後，他將以前所學、所掌握的外邦文化用來服務於教會，服務於天主子民。

但即使是像古埃及這樣的先進文化，依然有她的危險性和局限性。如果使用不當，便會像以色列人一樣造出「金牛犢」當作偶像來敬拜，遠離真神，並招致神的忿怒。額我略在《梅瑟的

10 亞歷山大里亞的非洛，《梅瑟的生平》，I, 25。

11 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 115, SC 1bis, p. 175。

生平》一書中多次提到外邦文化的局限性。在談到領養梅瑟的法郎女兒時，額我略說她是沒有生育能力的¹²。「其實，真正沒有生育能力的是外邦文化。她只懷孕卻從不產子。」¹³外邦文化，包括埃及文化和希臘哲學，都沒有結出與其相匹配的果實，她們所懷有的果實都是空的，是不成形的，是在還沒有到達認識天主的光之前就流產的。另外，額我略還指出了外邦文化的相互矛盾性¹⁴：「外邦哲學同樣教導靈魂的不死不滅……但她又教導靈魂的轉世，從一個身體轉到另一個身體，從理性存在變成非理性（動物）存在……她教導有神，但又認為這神是物質性的；她承認這神是造物主，但又說他需要物質才能創造；她承認這神的美善和全能，但卻說他在很多事上要服從於命運的安排（宿命論）。」¹⁵通過這幾句話，我們可以看出，額我略承認這些哲學思想中的積極部份，如靈魂不朽、神的真實存在、造物主的存在、神性的美善和全能¹⁶，但他同時也指出其不足或錯誤的地方，如柏拉圖主義裡的靈魂轉世論和質料永恆論，以及斯多葛學派主張的神的物質性和宿命論。對於這些錯誤的理論，額我略提出要對其進行「割損」。

12 《出谷紀》中並沒有相應的記載，額我略應該是從猶太傳統中得到的素材。亞歷山大里亞的菲洛在其著作《梅瑟的生平》中也提到了法郎的女兒沒有生育能力。參閱亞歷山大里亞的菲洛，《梅瑟的生平》，I, 13。從這點上看，額我略在其寫作中不僅受外邦文化，尤其是希臘哲學的影響，也受猶太文化及傳統的影響。

13 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 11, SC 1bis, p. 112。希臘文如下：“Άγονος γάρ ως ἀληθῶς ἡ ἔξωθεν παιδευσίς ἀει ὠδίνουσα καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ.”

14 教父們，尤其是護教教父，經常指出外邦文化，特別是希臘哲學的內在矛盾性。這是他們批判希臘哲學的常用手段之一，同時突出基督徒信仰的統一性。我曾經作過一個關於護教教父和希臘文化關係的報告（即將發表），“Les Pères apologistes face à la culture grecque”。

15 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 40-41, SC 1bis, pp. 129-131.

16 額我略在談到《出谷紀》中，以色列子民要在門楣和門框上塗羔羊血，以避免天使進入殺死他們的長子這一段時，採用了寓意解釋。他認為這一章節教育我們有關靈魂本質的事情，同時承認外邦文化也有類似的認識，即柏拉圖提出的靈魂三分說，也就是說靈魂有三部份，分別為理智的、激情的、慾望的。額我略認為此三部份的正常關係如下：處於高處的門楣代表靈魂的理智部份，具有帶領作用，兩個門框分別代表靈魂的激情和慾望部份，要屈從於其所支撐的門楣。參閱尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 96-99, SC 1bis, pp. 163-165。

二、外邦文化的「割損」及／或「基督教化」

通過以上的分析，額我略對待外邦文化的態度清晰地展現了出來：既承認外邦文化及其帶來的積極效果，但同時也要看到這些文化的不足及危險性，對其錯誤或不足之處應進行「割損」及／或「基督教化」。在解釋梅瑟兒子割損禮這一事件時，額我略使用寓意的方法指出應當去除外邦文化中「不乾淨」的部份，意即錯誤的、不合理的、污穢的部份¹⁷。事實上，梅瑟的婚姻，他和一位外邦女子的結合，在額我略看來就是和外邦文化的結合¹⁸。這一結合是有益且能結果的，因為「外邦文化裡有些東西是準備生育美德時不可忽視的」¹⁹。所以梅瑟和外邦女子的婚姻的果實就是他們的孩子。但是「哲學生育出的教導中存在一些屬於肉體的和未割損的東西」²⁰，這些東西必須要去掉，因為只有徹底清除這些，才能留下「潔淨的以色列子民」。所以，這也是為什麼天使會對梅瑟的兒子帶來死亡威嚇，因為他的兒子還沒有徹底清除一切有害和不潔之物。只有當他的兒子受過割損禮以後，意即徹底清除了外邦人的記號之後，他的兒子才是乾淨的，才能平息天使——天主的代表——的憤怒。對於外邦文化的「污穢」，外邦人的記號，必須要行「割損禮」，為的是能讓其變得乾淨純潔，好能相稱天主的心。

之前我們提到梅瑟被法郎之女領養，從嬰兒時起便接受埃及文化和教育，但是不要忘記《出谷紀》中的一個細節，額我略非常敏銳地觀察到了這個細節，並為之賦予了靈性意義，這個細節

17 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 37, SC 1bis, p. 127。

18 亞歷山大里亞的非洛和額我略之前的教父（比如奧力振和里昂的依勒內）已經提出了類似的觀點。以色列祖先們，包括亞巴郎、梅瑟等，和外邦女子的婚姻被認為是和外邦文化的結合，或者是對外邦文化的使用。

19 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 37, SC 1bis, p. 127。

20 同上，39, SC 1bis, p. 129。

就是梅瑟是喝母乳長大的，而餵養他母乳的就是他的親生母親。額我略認為這對我們有教育意義，就是在我們學習外邦文化的同時，一定不能遠離教會的教育，因為教會的教育才是真正的「母乳」，才是真正哺育我們靈魂，增加我們力量，推動我們不斷向上走的源泉²¹。因此，梅瑟雖然是被不能生育的法郎之女——寓意不能結果的外邦文化——撫養長大，但他仍吮吸了他親生母親的母乳——寓意教會的哺育。或許可以這樣理解，學習外邦文化是好的，而且是有必要的，但是不能與真正的真理分離，而要用信仰的眼光，用教會的教導去重新審視外邦文化，取其精華，去其糟粕，用一個由初期教父發明的詞來表示就是「基督教化」外邦文化。

梅瑟的整個生平可以帶給我們更多的啟發。依據《聖經》和猶太傳統，梅瑟一共活了一百二十歲（申34:7），他的一生可以分為三大階段，而且每個階段都是均等的四十年，這一點可以從上文已經提到的受猶太傳統影響的斯德望的宣講中得到證實（宗7:20-45，尤其是23，30，36節）。梅瑟在埃及宮中生活了四十年，直到他因保護一名以色列人而殺死一名埃及人，被迫逃離到米德揚一地；並在此曠野之地生活了四十年之久，直到他遇到神視——就是荊棘被火燒卻不被燒毀（出3:1-12）的來自天主的啟示，其實這是天主顯現給他，賦予他新的使命，就是帶領以色列子民出離埃及這奴役之地；然後梅瑟便在天主的指示和其兄長的幫助下，帶領以色列子民成功離開埃及並在曠野生活了四十年之久，直到他去世。因此，梅瑟的一生可分為三個均等的40年，法國著名教父學家 Marguerite Harl 就從中看到其特殊意義²²：梅

21 同上，11-12, SC 1bis, p. 113。

22 Marguerite Harl, "Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens", *Revue des Études Grecques* 80 (1967): 407-412.

瑟的生平是一個非常理想的框架結構，三個四十年代表三個不同的時期。第一個四十年，梅瑟專注於學習埃及文化；第二個四十年，梅瑟隱居於曠野，專注於默想，並得到了天主的啟示；而第三個時期，梅瑟被天主派遣，不僅帶領以色列子民出離埃及，還給他們制定相關律法，帶領他們走向天主。概括來說，這三個時期就是，首先是學習外邦文化，然後是度隱居生活，最後是帶領民眾。其實這也是三大卡帕多細亞教父的生平，雖不能完全均等的分為三個相同的年數，但他們都是先學習希臘文化，巴西略和納齊安的額我略就是在雅典求學期間認識的，而尼撒的額我略的教育通常被認為來自於他的兄長和他的姐姐；然後他們三人都選擇了隱修生活，巴西略在其長姐和納齊安的額我略的幫助下，建立了巴西略隱修會，並在其創建的修會中默想、反思、祈禱，納齊安的額我略非常傾向於這種隱修生活，尼撒的額我略一開始並沒有選擇隱修生活，但是在其長姐、兄長和朋友的影響和規勸下，後來也選擇了隱修生活²³；最後三人都被任命為主教²⁴，成為信眾的牧者，並在當時各種異端盛行的情況下，他們以身作則，堅決反對異端，維護正統信仰，在天主聖三論、基督論、聖神論、教會論等各方面做出了傑出的貢獻，並帶領他們的羊群走向真理。當然，嚴格意義上來說，此三位教父的生活不能完全按照這三個時期來劃分，因為他們是將學習、默想和使命融和到一起的²⁵。但是，我們依然可以看到學習外邦文化的重要性，或許第二個階段的默想不僅有靈性上的默想，也有重新審視所學外邦

23 關於額我略是否進入隱修會渡隱修生活，學者們仍然有分歧。一部份認為額我略並沒有加入隱修會，但大部份則認為額我略有渡隱修生活的經驗，但並不是在其生活初期和中期，而是在晚年。

24 雖然納齊安的額我略和尼撒的額我略本人並不願意接受主教一職，就如同梅瑟一開始也不願意接受天主賦予他的使命一樣，但他們最終接受主教一職，並以不同的方式完成其主教使命。

25 尼撒的額我略的情況尤其特殊。首先，不同於另兩位卡帕多細亞教父，他並沒有專門學習希臘哲學；其次，按照目前所掌握的資料來看，額我略應該是先被任命為主教，然後在晚年才真正開始渡隱修生活。

文化的默想，就是真正安靜下來去反思自己所學的知識是否完全正確，是否完全合乎真理，在不斷地反思與默想中，在真理之光中（如那燃燒的荊棘）「割損」其不合理部份或者將其「基督教化」，以便可以維護真理和信仰，為基督作見證，為天主、為信徒服務²⁶。

三、無止境的進步

額我略的《梅瑟的生平》一書有一個副標題——《關於美德的完美》，且該書分為兩卷：篇幅較短的卷一，著重歷史敘述；篇幅較長的卷二，著重靈修默想。此書其實是額我略對於如何達到美德上的完美這一問題的反思。美德、良善、完美等問題是任何一個文化都會思考和探究的，希臘文化也不例外，在古希臘文化和哲學中，便不乏對此問題的思考和探討。古希臘哲學承認美德的重要性，並鼓勵人們去踐行，並且認為所有的美德其實是一個整體，只要得到其中一個美德，比如說良善，便會同時擁有其他所有美德，比如說真誠、勇敢、美善、謙遜等。如果丟失其中一個美德，就等於丟失了全部美德。額我略完全承認希臘人的這種態度，因其與《聖經》的要求一致。但是額我略並不盲目接受希臘哲學的一切，在肯定其鼓勵人踐行美德、追求完美的同時，他也指出了希臘哲學在這一觀點上的不足之處，那就是希臘人認為完美是一種「完成或達到」的靜止狀態。對於可以測量或者可以限定的物質或者事情，完美就是達到它的最大值，比如說考試成績是100分滿分，如果學生拿到了100分，那這個成績就是完美的。額我略對此並無異議，但卻提出這樣的完美定義只適用於

26 額我略在《梅瑟的生平》一書中特意提到他的兄長巴西略，讚揚他把年輕時所學的外邦文化最後都用來服務教會。參閱尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 116, SC 1bis, pp. 175-177。這三個階段都很重要，缺一不可。我覺得也可以概括為：學、思、行。先學再思而後行。當然，在實際生活中，學、思、行是不能完全分開的。

那些被限定的有限的事物，而對於美德的完美，這樣的通用定義卻不再適用，因為美德本身沒有界限，她是無限的，是不可能被其它東西限制的。試想一個本身無限的東西又怎麼能被有限的東西定義呢？所以，額我略便提出了他最著名的思想之一，也是其最獨具創新的思想——無止境的進步²⁷，常用希臘詞 *πέκτασις / ἐπεκτείνω* 表示，意即歸向真正完美的至善的天主的永恆運動。再通俗一些來講，就是受造的人類永不停止地歸向真正完美——即天主（除了天主，誰還能稱得上完美呢？）——的積極運動。

因為天主的神性是無限的、永恆的、不可知的，所以道德上的完美，就在於追求真正完美的過程是一個無止境的進步過程。在這裡，額我略開始「割損」並「基督教化」希臘哲學裡的不合理部份。希臘人認為美德的完美和其他物質的完美是一樣的，也是一種「完成」的靜止狀態，因為古希臘哲學認為動態是不完美的，而靜態才是最理想狀態，因此希臘哲學裡的神是不動的，是靜態的，所以他們才會認為完美的最理想狀態就是靜止狀態，一個經過動態而達到的靜態，像神一樣。額我略繼承了古希臘哲學關於神不動性的觀點，但同時又大膽反駁他們否定人的動態價值，他認為動態，而不是靜態，對於人來說才是一種理想狀態。另外柏拉圖認為「無限」是一種缺陷，「完美」和「無限」是不能同時存在的，是不共融的，因此完美的神不可能同時是無限的，所以他是有限的。額我略也反駁了這一錯誤觀點。他認為神即是完美的，又是靜態的，同時也是無限的。而人不同於神，這一根本區別來自於創造——這是一個希臘哲學並不考慮的問題——來自於創造者和受造物的最本質區別：創造者是不動的、無限的、永恆的、真正的存在（being）；而受造物則是隸屬於運動之

27 這也是我的博士研究主題，論文題目暫定為“Le progrès spirituel perpétuel (*l'épectase*) selon Grégoire de Nysse”。額我略的這一思想非常豐富深邃，受限於主題和篇幅，本文僅簡略分析。

下的、是有限的，並且不是真正的存在，因為他是從無到有，且借助分享真正的存在而不斷地變得愈來愈「存在」。所以人作為受造物，他的本質就是運動的、變化的。而天主在創造的時候允許這樣，並且天主看了祂所創造的萬物都說好，所以人的動態變化也是好的。因為只有這樣，人才能愈來愈變得「存在」、愈來愈靠近天主、愈來愈相似天主、愈來愈與天主結合、愈來愈接近完美等。但是人卻不能達到最終的靜態完美，一是因為人是有限的，而神卻是無限的；二是假如人真的達到了靜態完美，那麼人便成了神，而正統信仰教導，人不可能成為神，否則神將不再是唯一的神。

當然，額我略能夠提出這一劃時代的思想，更多的是受啟發於《聖經》，特別是聖保祿宗徒。他多次引用聖保祿的書信，尤其是斐3:13-14：「弟兄們！我並不以為我已經奪得，我只顧一件事：即忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳（τοις δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος），為達到目標，為爭取天主在基督耶穌內召我向上爭奪的獎品。」這也是整部《新約》裡面唯一一次出現動詞 ἐπεκτείνω 的地方。額我略經常引用或影射的另一個相關章節來自《格林多人後書》，就是保祿描述自己被提到三層天，聽到了不可言傳的話，人不能說出的話的那一段（格後12:1-6）。額我略通過聖保祿的話，並通過他的親身經歷，得出天主神性是不可知的，是不能用人語描述的，這也是後來發展的「否定神學」，但是即使這樣，保祿依然毫無保留地向前衝，是因為保祿品嚐到了那不可言傳的天主的美好。天主的美好總是在吸引人，那些已經品嚐到祂美好的人得到了滿足，但是天主的美好卻又提升了他們的渴望，他們渴望更進一步品嚐祂的美好，因為神性的無限性，所以品嚐的人一邊滿足地品嚐著他已經得到的美好，一邊又更饑渴地想要更接近神。人的這種慾望是無限的，這是天主賜給人的禮物和恩賜，為的是使人可以永遠保持進步，永不停歇地奔向那

更美好的。所以，我們可以看到，額我略的這一思想融合了希臘哲學和基督教信仰。拋開信仰因素，額我略對希臘和猶太—基督教文化，及對其傳統的深刻認識和熟練掌握，是其能夠提出這一思想的基礎。

結語

學習教父，不是為了一成不變地照搬他們的所有東西（當然，有些東西是必須要嚴格保留的，有些東西則是受限於他們所處的時代和環境），而是通過他們的見證、經驗、生活、信仰等得到啟發，幫助我們更好地面對我們所處的時代和環境。很顯然地，額我略的思想也有其局限性，也是不完美的，但是人真正的完美不就在追求真正完美的過程中嗎？雖然有其時代及地域的局限性，但額我略對外邦文化的態度和使用是值得我們借鑒的。其實，額我略的寫作風格本身就已經表明外邦文化的影響是不可忽略的，就如同梅瑟成長於埃及文化中，額我略成長於希臘文化中，這些影響，無論是主動的或是被動的，都是不可消除的。他自己的寫作風格、論述方法、思維模式，在很大程度上都依賴於他之前所學的外邦文化，尤其是希臘哲學和修辭學。雖然他指出外邦文化的不足，但是其實他依然生活在這樣的文化裡，只是他具備了一顆慧眼，能正確對待其合理部份，並對其不合理的部份進行「割損」及/或「基督教化」。我覺得這一點或許可以帶給我們很多啟發。不管是「被動」接受還是「主動」學習，中國信徒都是在中國文化環境下長大的，就像梅瑟之於埃及文化，額我略之於希臘文化，我們的思維模式、認識方法都有中國文化的烙印，這是不可消除的，也是不可否認的。為接受福音和信仰，不需要完全拋棄自己的文化，其實這也是不可能的，我們需要做的是清除自己文化中的不合理部份，將其合理的部份融合到教會的訓導和信仰中，甚至如額我略所說，每人都應將其外邦文化中的

合理部份「作為禮物獻給教會」²⁸。其實，沒有任何一種文化是完美的，包括古埃及文化、古希臘文化、西方文化，每一種文化都有其局限性。當然，如果我們把「基督教文化」也稱為一種文化的話²⁹，那也只有這一種文化是完美的。然而她的完美並不在於她自身，因為她也有不足的地方，而在於建立並引領她的至聖三位一體的天主。就像額我略自己說的，也是梅瑟帶給我們的啟示，在學習、使用外邦文化，並吸取其精華的同時，永遠都不能離開真正的「母乳」——教會的訓導，更準確來說是基督的教導——福音。只有在唯一真理的帶領下，接納並吸收外邦文化的合理部份，去除或改變其不合理的部份，才能真正融合外邦文化與信仰，才能走向兩者的最終歸向——真理。

28 尼撒的額我略，《梅瑟的生平》，II, 116, SC 1bis, p. 175。

29 關於「基督教文化」一詞的含義及使用，需要更多的反思與分析。因為普通意義上的文化必然有時間和空間的限制，也就是說有自身的局限性。而我們所說的福音卻既是受限於時空的，是在特定的文化背景下發生的，又是超越時空的，是面向各民族各人類，存在於過去、現在和未來的。



《新約聖經》女性人名

Θαμάρα、Ραχάβ和Ρούθ (瑪1:1-17)

漢譯之信、達、雅

謝嘉文¹ 劉麗²

Abstract: Most of the women whose names mentioned in the New Testament play distinctive roles in the early Christian communities. For instance, Μαρία ή Μαγδαληνή announced the resurrection of Jesus to the disciples (cf. Jn 20:18); Ἄννα is a female prophet (Lk 2:36); Φοίβη is a female deacon (διάκονος, cf. Rom 16:1); Ἰουτία is one of the outstanding apostles (cf. Rom 16:4). However, owing to the Chinese translations of these female names are lacking of the characteristics of

-
- 1 臺灣國立清華大學中國文學博士。主要研究旨趣：中國古典文學、中西文化交流、中日近代史。目前就職於臺灣天主教輔仁大學與台灣師範大學，教授科目：中國文學史、大一國文、基礎中文寫作、思辨閱讀與表達、中國文學鑑賞與創作。近來著作：〈被遺忘的幕後助手文——明末清初「相公」在天主教史上的重要地位〉(2020)、〈基進經典教育中的大一國文——走進創新與批判的對話〉(2019)、〈明末清初「相公」釋疑〉(2018)等論文。
 - 2 香港中文大學宗教學碩士，比利時魯汶大學聖經學碩士、博士生。主要研究：紐曼(John Henry Newman)關於天主教平信徒角色的神學思想；聖經人名翻譯；若望福音。

the Chinese female names, most of the female names in the NT are difficult to be recognized by the Chinese readers. As a result, their dignities and roles in the religious communities are often neglected by the Chinese readers. Moreover, the intentions of the authors that present these women in the texts are also not understood by the Chinese readers.

One of the main reasons is that most translations of names merely consider the phonetic principle, which is so-called transcription. Moreover, the substantial phonetic differences among Hebrew, Greek and Chinese increase the difficulties. This study will focus on three female names: Μαρία, Παράβ and Ρούθ (Mt 1:17). They come from different versions of biblical translations, which are neglected deeply by the Chinese readers. Based on the translation theory of "Faithful, Expressive and Just" proposed by Yan Fu (Tian Yan Lun, 1901), this study will analyze the etymology and theological significances of these three female names and will propose new Chinese translations of them.

前言

《新約聖經》中提及的多位女士性格鮮明，在初期教會發揮了舉足輕重的作用，如：Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ 向門徒宣告主復活的消息（參若20:18）；Ἄννα 被稱為是一位女先知（參路2:36）；Φοίβη 是一位執事（διάκονος，參羅16:1）；Ἰουσία 是一位傑出的門徒（參羅16:4）。適宜的女性漢譯人名可以幫助讀者關注到女性在初期教會的尊嚴及其扮演的重要角色。然而，就中文《聖經》譯本而言，《聖經》女性人名漢譯既未達成統一的標準，又很難從譯名得知該人物的性別。如：「革老底亞（Κλαυδία）」、「大比大（Ταβιθά）」、「土非拿（Τρύφαινα）」。究其原因，

筆者認為中文譯者缺乏一套讓人們能夠接受、遵循，並且能夠流傳久遠的翻譯姓名系統的原則。本研究主要以《瑪竇福音》一章1至17節，³

耶穌家譜的三位希伯來《聖經》中的女性的希臘文譯名 Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ的漢譯為例進行說明。首先，分析 Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ在思高本與和合本的譯名；第二，筆者藉著探究17至21世紀 Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ在各種譯本的漢譯名，試圖從中發現一些可循的女性譯名的規律及特點；第三，總結中國女性人名的特點；第四，以嚴復（1854-1921）提出的「信、達、雅」的翻譯理論為基礎，應用在《聖經》的人名翻譯，進且，筆者試圖提出一套系統性、不可或缺的翻譯原則：「音譯為先，意譯兼顧，力求雅正」⁴，既重視名字的原始讀音，同時又兼顧其隱含的意涵；最後，依據此譯名原則，本文提出適切的譯名建議，以協助以中文為母語的讀者較好地掌握《聖經》中女性所扮演的角色、性格特徵及其隱含的特殊意義等，依此更深入地理解《瑪竇福音》所要傳達的福音內涵。

一、Θαμάρ、Ραχάβ和 Ρούθ的《聖經》漢譯分析

希伯來《聖經》中瑪1:1-17主要提及三位女性人名，⁵其希臘譯名分別為 Θαμάρ（1:3）、Ραχάβ（1:5）和 Ρούθ（1:5）。⁶關於

3 為方便敘述，筆者簡化成瑪1:1-17。

4 劉麗，〈新約譯名之信、達、雅〉，包智光主編，《天主教研究學報》第二期（香港：香港中文大學天主教研究中心，2011），頁98-207，115-119。

5 在瑪1:1-17亦提及瑪利亞與「烏利亞之妻」（1:6），在此暫不作分析。

6 據希伯來《聖經》《創世紀》三十八章記載，Θαμάρ是一位外邦女子，是猶大的長媳，因其丈夫「厄爾行了上主所嚴惡的事，上主就叫他死了」（創38:7）。之後，又嫁與猶大的次子熬難。因熬難不願為其兄留後，也死了。按照猶太人的習俗，Θαμάρ應嫁於小兒子，但猶大不守承諾，欺騙了她。最終，Θαμάρ採取不正當的辦法與公公猶大亂倫而懷孕。Ραχάβ也是一位耶里哥外族妓女，根據《若蘇厄書》二至六章記載，在以色列進入應許之地時，她藏匿及幫助了若蘇厄派往耶里哥的兩名偵探，最終救了自

這三位女性之名的漢譯名，天主教和基督新教之間存在分歧，試分析如下：

1) Θαμάρ

LXX: Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς
Θαμάρ (1:3)

和合本⁷：猶大從她瑪氏生法勒斯和謝拉，

思高本⁸：猶大由塔瑪爾生培勒茲和則辣黑，

2) Ραχάβ, Ρούθ

LXX: Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ραχάβ, Βόες δὲ
ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ρούθ.

和合本：撒門從喇合氏生波阿斯，波阿斯從路得氏生俄備得，

思高本：撒耳孟由辣哈布生波阿次，波阿次由盧德生敖貝得，

己及全家。Ρούθ 同樣是一位摩阿布外邦女子，在其丈夫去世後，與婆婆納敖米返回故土猶大，誠心誠意，追隨納敖米歸附雅威的崇拜。在婆婆的蓄意精心安排下，盧德與親族中的波阿次成婚生子，成為達味的曾祖母。

7 和合本 (CUV) 於1919年首次出版，並於2010年進行修訂，主要讀者為基督新教。和合本與思高本是目前基督宗教主要的通用譯本，擁有最廣泛的中文讀者，參閱《和合本修訂版聖經》2010年9月版。

8 思高本 (SG) 於1968年出版，由思高聖經學會翻譯，是目前唯一由羅馬天主教會官方認可的譯本，也是中國天主教會通用的譯本，擁有廣泛的天主教讀者。聖經學者房志榮 (1926-) 認為《思高聖經》「給中國所作的貢獻是無法估計的，不但所有的禮儀書都以《思高聖經》為藍本，就是神學院或其他教學中心的聖經課，也以《思高聖經》為出發點而從事聖經詮釋。」參閱房志榮，〈信仰旅程的終點站——為《思高聖經》學會成立四十周年而作〉，《聖經雙月刊》9卷，4期 (1985年)，頁9。因此，筆者以此為主要引文，而後參閱和合本。

三位女性 Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ的漢譯名，總結如下表：

譯本	Θαμάρ	Ραχάβ	Ρούθ
和合本	她瑪	喇合	路得
思高本	塔瑪爾	辣哈布	盧德

由上可知，三位女性名字的漢譯名有幾個特點：

針對「和合本」而言：

- 1) 人名翻譯沒有多加考慮中文姓名的特點，而是在人名底下畫線以供辨識。
- 2) 女性名字後加「氏」⁹字，以突出其性別，如：她瑪氏、喇合氏、路得氏。
- 3) 依據語音原則翻譯，不太重視人名的含義。
- 4) 其中，漢譯名她瑪氏中「她」字原指第三人稱女性代名詞，用作姓名，並非適宜。

針對「思高本」而言：

- 1) 主要是通過語音原則，雖不乏優雅的女子之名，如：盧德。然而，若出現類似辣哈布的女子之名，不僅無法識別男女，以「辣」為名，意味著刺激之感，用來表示姓名，顯然十分怪異。
- 2) 僅有「盧德」此一女子名字的翻譯被認為是姓「盧」、有德性的人；而塔瑪爾和辣哈布皆無中文名字特徵，亦缺乏女性人名之美感。

9 此乃根據中國古代女子之名中，「女子以姓為氏」的特徵，後文詳敘。

一般而言，在和合本和思高本中，這三位女性的譯名，首先都考慮到讀音，此乃無可厚非，「從名字起源看，人名最初是用作對人的呼喊，響亮而具有韻律的人名自然就作為人們首選的好名字，可見，名字從起初就內含有音樂性特點，其發音尤為重要」¹⁰。所以試圖忠於源語言希伯來文人名發音而翻譯，是明智且正確的，然而，此三個希伯來文人名本身隱藏著深刻意涵，在翻譯成中文後，語意在很大程度上不為人所知，此為問題之一。

其二，漢譯人名在語意的傳達上，應與原希伯來文人名涵意不相衝突，如 *Πούθ*，原意為「友誼」，取「德」字表其道德品行之好。就中國傳統儒家而言，以道德倫常的美好意義來命名，透過取名表達對道德情操的嚮往和具體實踐的意願，非常普遍。例如：中國傳統重視女子品德節操，是以名字中鑲入「德」字，如：「淑德」、「儀德」、「靜德」、「德耀」¹¹等；又如：取名祈求女性美德之名，多以「淑、儀、嫻、惠、貞」¹²等。取名「盧德」，雖無法判別其性別，但相較於「路得」，更可以感受其良好品德，亦可包含「友誼」之意，以表明其人際關係。

從人名隱含的意義而言，「姓名學」成為中國習俗之一。中國人重視取名的觀念，此與希伯來人有類似之處。姓名代表著父母對兒女的期望。命名的方法多種，有時僅出自一種靈感，雖

10 劉麗，〈新約譯名之信、達、雅〉，頁118。

11 「淑德」見唐永徽五年（654）《祖張曠志》，毛漢光編撰，《唐代墓誌銘彙編附考》，冊3（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985），頁189。「儀德」如隋開皇八年（588）《崔昂妻鄭仲華志》：「女儀德，適範陽盧公順。」王其禕、周曉薇編著，《隋代墓誌銘匯考》，冊1（北京：線裝書局，2007），頁248。「靜德」見隋開皇十一年（591）《羊烈妻長孫敬顏志》：「女靜德，適敦煌李仲英。」同書，冊2，頁83。「德耀」見唐麟德二年（665）《董杜令姿志》：「夫人諱令姿，字德耀，京兆人也」，毛漢光編撰，《唐代墓誌銘彙編附考》，冊6，頁265。

12 張書岩，《姓名·漢字·規範》（北京：北京廣播學院，2004）。作者考察1949年後的50年間，看其人名的變遷，頁58-59。

無法十分明白確定其隱含之意，但名字卻是塑造兒女的一生。可見，取名不僅為了滿足社會生活、交往的實際需求，姓名符號更是代表整個人的一切特質，所謂「名下無虛」、「名實相符」、「名垂千史」、「名聞遐邇」、「名高望重」等，皆代表著中國人看重自己的名字。因此，打造一個專屬個人特點的姓名，進且突出、強化女性姓名的特點，並彰顯此一女子的特色、本質、屬性與審美色彩，則有著重要與深刻的意義。

然而，Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ 三位女性不適宜的漢譯名，容易導致中國讀者忽略她們的存在價值與歷史貢獻，因而無法準確領會《福音》作者在此處所要強調女性人名的用意，亦即隱藏在字裡行間的言外之意。

二、Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 漢譯名之歷史回顧及分析

縱觀《聖經》漢譯史，¹³大致分為兩個時期：前期（17至19世紀），《聖經》由通俗拉丁文本《聖經》（即 *Vulgate*，包含《舊約》46卷與《新約》27卷）譯為漢語，主要是由精通漢語的西方傳教士擔任主筆，在其中國助手的協助下，共同翻譯完成。例如，最早的《聖經》漢譯本，可追溯到由巴黎外方傳教會（M.E.P.）的白日昇（Jean Basset, 1662-1707）與其中國助手徐若翰（Johan Su, ?-1734）¹⁴，共同將大部份《新約聖經》拉丁文翻譯為淺文言，稱為白徐譯本、或音譯巴設譯本、亦稱大英博物館稿本，包括四部《福音》、《宗徒大事錄》、保祿書信以及《希

13 有關《聖經》中文譯本及其出版時間，詳見 Hubert W. Spilleit, *A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and Republic of China* (London: British and Foreign Bible Society, 1975)。並詳見趙維本，《譯經溯源——現代五大中文聖經翻譯史》（香港：中國神學研究院，1993）。

14 參閱 Francois Barriquand (包智光)，"First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese: Fr. Jean Basset (1662-1707) and the Scholar John Xu" *Verbum* 49 (2008): 106。

伯來書》第一章；後期（大約始於20世紀早期），《聖經》的漢譯工作逐漸由西方傳教士轉向以華人主導翻譯工作，或以個人名義、或以團體方式承擔。例如，李問漁（1840-1911, S.J.）譯本，蕭靜山（1855-1924, S.J.）譯本，馬相伯（1840-1939）譯本，吳經熊（1899-1986）譯本，¹⁵以及和合譯本與思高譯本。其中，有些譯本譯自希伯來文與希臘文，同時也參考了古譯本，以及多種現代語言譯本。從下面選取的 Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ 在各種譯本的漢譯名，我們或許可以從中發現某些女性人名漢譯規律：¹⁶

譯本 譯名	利類思 ¹⁷	白日昇 徐若翰	賀清泰 ¹⁸	李問漁	蕭靜山	馬相伯	吳經熊	思高 譯本	和合 譯本	新遺詔 聖經 ¹⁹
Θαμάρ	達瑪	答瑪	達瑪爾	達瑪	達瑪爾	達瑪	達瑪	塔瑪爾	她瑪氏	發瑪爾
Ραχάβ	臘亞	臘哈	拉哈伯	辣亞氏	辣哈	臘亞	辣亞	辣哈布	喇合氏	拉爾 哈瓦
Ρούθ	露德	呂德	祿德	路德氏	魯太	露德	路德	盧德	路得	魯爾肥

由以上圖表可見，Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ 此三位女性的漢譯名，從早期古譯本至現代譯本的翻譯有些變化。

15 有關個人譯本參閱劉麗，〈新約譯名之信、達、雅〉，頁102-114。

16 Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ 此三個女性人名的各種譯本的漢譯名分別見劉麗，〈新約譯名之信、達、雅〉，頁176、186、188。

17 參閱劉麗，〈新約譯名之信、達、雅〉，頁102；Lodovico Buglio (1606-1682, S.J.) 於1670年，將《彌撒經典》譯為中文並在北京出版。

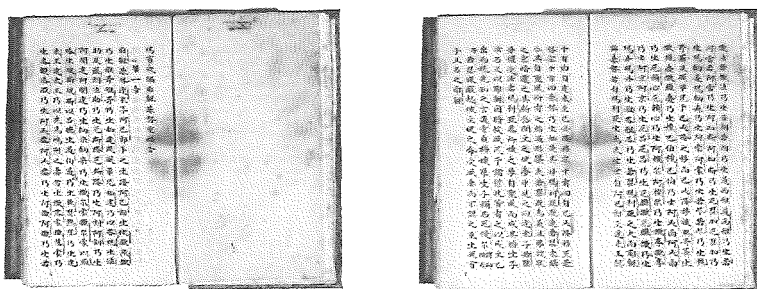
18 參閱同上，頁103；Louis Antoine de Poirot (1735-1813, S.J.) 翻譯《古新聖經》，包括除《雅歌》和大部份先知書之外的《舊約》，以及《新約》全部經卷，及註10；此抄本藏於上海徐家匯圖書館藏書樓。

19 參閱同上，頁111。曰：「1864，俄羅斯東正教傳教士固理卡爾波夫（Archimandrite Guri Karpov, 1858-1864），即郭遂主教，與其助手共同將新約由俄羅斯文翻譯為中文，名為《新遺詔聖經》，分兩部份出版，第一部份是《福音經》，第二部份稱為《宗徒經》」。

首先，譯名開始呈現中國姓氏的特徵。基本上，Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ的中文翻譯是遵循音譯的原則，亦即忠實於源語言的發音規律。然而，我們仔細觀察會發現，在遵循音譯原則的前提下，有些譯者已經開始考慮人名的姓氏特徵，以便讀者在閱讀過程中，瞬間從文本識別出人名姓氏的特徵。例如：Ρούθ譯為：呂德，魯太，盧德，這些譯名已經呈現出了中國姓氏的特點。

其次，譯名呈現女性身份。從一些譯本中，我們可以發現，譯者有意突顯人名女性身份的特點。例如：她瑪氏(Θαμάρ)，辣亞氏(Ραχάβ)，路德氏(Ρούθ)，採取中國女性「以姓為氏」的取名特徵。²⁰

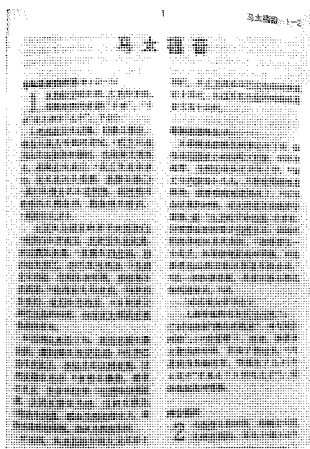
然而，從早期譯本中，我們可以發現，以中文為母語的讀者為識別人名，不得不在閱讀的過程中，直接以硃墨和標點符號中的專名號在姓名右邊做標記，藉依此書面符號，方便自己往後再次閱讀時能夠準確、清晰地將文本的故事再現。如下圖所示：



圖一、二：白徐譯本《瑪竇福音》有關耶穌家譜的章節翻譯（瑪 1:1-17）
(1701)，藏於Biblioteca Casanatense, Rome.

20 參閱下文（三）中國女性取名的特徵。

圖一與圖二皆表明，譯者是遵循音譯原則，加上漢字在語法方面無陰、陽性之差別的特點，因此，讀者為方便閱讀，除了以標點中的句號表明斷句之外，還借助各種符號來區別各種人名及專有名詞，而其中，主要是以「專名號」標示耶穌家譜（1:1-17）中的人名。可見人名對讀者而言是需要借助符號來標明，否則讀者容易在閱讀過程中，不小心把人名納入內容，這將造成閱讀故事的費解。圖一與圖二中，讀者以單豎線表示男性人名，例如：達未、若瑟等；以雙豎線表示地名，例如：巴必隆；以點點的虛線表明重要名詞，如：基督；豎折線則表示女性人名，例如，答瑪、臘哈、呂德。顯而易見，古代讀者有意區別女性人名的趨勢已露端倪。鴉片戰爭之後，隨著西洋書籍的翻譯出版，逐漸產生標點符號。1920年2月，北洋政府教育部通告全國採用新式標點，其中就包含了私名號。是故，為方便讀者一目了然，不易產生誤解，譯者或出版商就直接在人名之下標示專（私）名號，如下圖所示：



圖三：和合本《馬太福音》

事實上，中國人名有其特點，除了姓氏多選取百家姓之外，女性在取名時亦有其規律可循。

三、中國女性取名的特徵

中國人取名，多數人追求名與實相符，因此有些父母望男心切，而給女兒取了男名。然而，不論古今男女，皆要避免名字與他人重複，盡量不取單名，並擴大取名方法，以達到取名目的。再者，取名避免使用生僻字，要悅耳順口，易於傳播。最後，「寓意於名」，則是取名的關鍵。²¹女性取名亦然，首先表現在用字的不同，依循中國古代陰陽觀念系統：「男為陽，女為陰」，女子之名則多含陰柔之風。因此，在未見其人之前，大致可從名字辨明其性別。

中國古代女子之名，察其特徵，可歸納為：

1. 女子以姓為氏

古代女子的主要任務是生育、繁衍後代，為防止近親血緣的婚姻，故有意識地強調「男女同姓，其生不蕃」²²，乃為奉行「同姓不婚，惡不殖也」²³。是故，《左傳》中有周朝女子「武姜」、「敬嬴」、「驪姬」，他們分別姓「姜」、「嬴」、「姬」，稱為「姜氏」、「嬴氏」與「姬氏」。在西周銅器銘文中，亦可見女子以「姓+『氏』字」的姓名形式，如「媯氏」，這些姓氏的偏旁多從「女」。²⁴再者，古代女子大多有姓無名，極可能緣於傳統女子在家紡織、處理家務工作，顯少出席社交場合。相反地，男子則必須出仕當官，稱名道姓，以為辨識作用。

21 魯迅語。參閱許廣平，《欣慰的紀念》（北京：人民文學，1951），頁154。

22 參閱《左傳·僖二十三年》語，《斷句十三經經文》（臺北：開明書店，1965），頁45。

23 參閱《國語·晉語》語，《斷句十三經經文》，頁349。

24 參閱盛冬鈴，《西周銅器銘文中的人名及其對斷代的意義》，《文史》，第17輯（北京：中華書局，1983），頁27。

以《宋史·列女傳》為例，皆以「某氏」稱呼列女，如：朱氏、張氏、崔氏、趙氏等，皆無女子之名。出嫁之後，在夫姓與父姓後加一「氏」字，如馬姓女子嫁給王姓男子，女子婚後或亡後，稱「王馬氏」，可見女子身份通常依附男性而生存，顯示其從屬於夫家的象徵意義。²⁵

2. 凸顯女性身份與特質

其實，早在周武帝立國前，女子有名，且多用女部部首表明女性身份，例如：「女媧」即中國第一個以女字偏旁命名，再如黃帝妃嫫祖，帝馨女姁娥，后稷母姜嫫，唐堯女女英等。另外，「姬」本周姓，古婦人以姓為名，且多為貴族，故演變為古代婦女的美稱，類如「妃」、「媛」、「嬙」等。姓名中還有以「娘」、「女」、「姑」、「姨」、「姐」、「妹」等表明女性身份，或以「奴」、「妾」等自謙。此外，也有寓意於名，以突顯女性特質的字眼，如形容女性姿色的嫋、婷、娥、嬋、姣、好、妙、嫩等；或形容神態的，如：媚、嬌、婉、嫵、變、嫻、嫻、嫻等；又或包含自然柔和景物，如：春梅、夏蓮、秋菊、冬梅、彩雲、紅霞等；又或如感情用詞，如：喜、愁、痴、愛；又或是花草鳥字，如：英、荷、莉、燕、娟等；或閨物字，如：玲、釵、錦、黛等；或彩豔字，如：玉青、彤心、紫祺等；或柔情字，如：愛玲、婉君、惜春等。自唐代始，更有名妓取雙名，給人一種輕鬆親昵之感，如：鶯鶯、燕燕、真真、盼盼等。²⁶

25 女子地位依附於男性，女性只作為男性的眷屬而存在，妻、子、奴、婢等皆附屬於男性之下，家眷牌亦顯示女子的眷屬身份，而非個人身份。詳見「流轉年華：臺灣女性檔案百年特展——從眷屬到自主」，載中央研究院數位典藏資源網：http://digiarch.sinica.edu.tw/content/subject/resource_content.jsp?oid=16777647&queryType=qs&queryString=%E7%9C%8B%E8%AD%B7%E5%A9%A6。

26 參閱蕭遙天，《中國人名的研究》（臺北：臺菁出版社，1979），頁213-217。

3. 重視女性品德與操守

中國傳統文化重視女性的品德與操守，明朝徐皇后《內訓》對女子品德的定義曰：「貞靜幽閒，端莊誠一，女子之德性也。孝敬仁明，慈和柔順，德性備矣。夫德性原於所稟，而化成於習。匪由外至，實本於身」²⁷，是以女子內在本俱「貞固」、「沉靜」、「幽寂」、「爛雅」、「端正」、「莊重」、「誠實」、「純一」的內在德性，此由內外現，即表現「孝親」、「敬養」、「仁愛」、「明察」、「慈惠」、「和睦」等品德。因此，父母期望自己的女兒能夠遵循女德規範，成為名實相符的貞潔之女的意願，表現在取名上多用象徵女性性格與品德的字眼，如：貞、淑、賢、端、莊、嫺、靜、婉、潔、慧、雅、巧、恭、敬、慈、肅等。依此，如《南史》的「含貞」、「惠端」；²⁷「淑德」²⁹、「敬親」、「靜德」、「儀德」³⁰、「敬言」³¹、「女節」³²等。或如：淑貞、儀秀、巧紅、麗潔、玉端、靜嫺、貞秀、玉潔、惠巧等之名，皆反映女性品德與操守。

27 明仁孝文皇后《內訓·德性章第一》，清·李堪纂，《小學稽業》（北京：中華書局，1985），頁1。

28 分別是梁文獻益昌公主、齊明敬劉皇后，參閱唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975），頁341-332。

29 唐張隴夫人。參閱毛漢光，《唐代墓誌銘彙編附考》，冊3（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985），頁189。

30 王其禕、周曉薇編著，《隋代墓志銘彙考》（北京：線裝書局，2007），冊1「寇氏妻」，頁52；冊2「羊烈妻長孫」，頁83；冊1「崔昂妻鄭仲華女」，頁248。

31 〈柳敬言墓誌〉，《南史》，卷12〈宣柳皇后傳〉，頁346。

32 唐武德元年（618）〈陳叔達妻王女節墓誌〉，趙力光主編，《西安碑林博物館新藏墓誌續編》，上冊（西安：陝西師範大學，2014），頁50。

4. 期盼女子大富大貴

除了德性之外，父母生女，期待大富大貴，故漢代女性取名以「貴」、「顯」、「勛」、「榮」、「綬」、「增秩」等寓意於名，皆與富貴安榮有關的字詞。³³又或如直接取「貴」字，如：「貴女」³⁴、「貴兒」³⁵；或者乾脆以皇室之稱，以「妃」、「姬」為名，以顯示高貴的身份，而作「貴妃」、「淑妃」、「德妃」³⁶；以提高女性地位，則如漢蔡邕之女「文姬」、班固之妹「班姬」等。他如以上古「娥皇」、「女英」等女神之名，如：「娥英」、「娥妃」³⁷等；或以「寶」、「金」、「銀」等字，都隱含父母期盼女子擁有榮華富貴之意。

四、嚴復的翻譯理論

在總結聖經人名漢譯規律及中國女性人名特點前提下，筆者將具體探究 Θαμάρ、Ραχάβ、Ρούθ 三位女性人名漢譯問題。我們應採取何種譯名標準或原則呢？本文嘗試將嚴復（1854-1921）提出的「信」、「達」、「雅」翻譯標準，引申於人名翻譯。《天演論·譯例言》曰：

譯事三難：信、達、雅。求其信，已大難矣。顧信矣不達，雖譯猶不譯也，則達尚焉。海通以來，象奇之

33 參閱劉增貴，〈漢代婦女的名字〉，《婦女與社會》（北京：中國大百科全書，2005），頁62。

34 隋朝田世達之妻，參閱清·陸增祥撰，〈白佛山造像題名十二段〉，《八瓊室金石補正》，卷24（北京：文物，1985），頁153。

35 「苟君妻宋玉豔」，參閱王其禕、周曉薇編著，《隋代墓志銘彙考》，冊5，頁134。

36 唐·魏徵等，〈後妃傳〉，《隋書》（北京：中華書局，1973），頁1107。

37 王其禕、周曉薇編著，《隋代墓志銘彙考》，冊4，頁265、299。

才，隨地多有；而任取一書，責其能與於斯二者，則已寡矣。其故在淺嘗，一也；偏至，二也；辨之者少，三也。³⁸

嚴復從傳統儒家經典《周易》和孔子相關論述，悟出「信、達、雅」的翻譯理論，此三者有主次、先後之關係：首先，要先「求其信」，並強調這雖然是件「大難」之事，若不先顧及「信」，就不用提及「達」，可見「信」是最重要的。再者，誠然「象寄之才，隨地多有」，但一位好的譯者，卻十分難尋。因此，如何符合「信」？嚴氏強調不能「淺嘗」與「偏至」，反之，要譯者反覆詳細地「辨之」，亦即針對翻譯的原典材料有深入的理解與透徹的分析。筆者分述如下：

1. 「信」：忠於原文

按《說文》對「信」的解釋，曰：「信，誠也。从人从言。會意。」³⁹所謂「信」，就是忠實、誠實，強調忠於原文、語言真實，亦即譯者要在正確理解原作的基礎上，用另一種語言，準確地再現源語言之意。誠如朱光潛（1897-1986）對「信」的解釋云：

所謂「信」是對原文忠實，恰如其分地把它的意思用中文表達出來。……對原文忠實，不僅是對浮面的字義忠實，對情感、思想、風格、聲音節奏等必同時忠實。⁴⁰

38 嚴復《天演論》最早版本是光緒辛丑（1901）富文書局的木刻本，至1905年改由北京商務印書館出版，至1921年出至20版，可見嚴氏翻譯理論的重要性。參閱韓迪厚，《近代翻譯史話》（香港：辰衝，1969），頁11。本文引自赫胥黎著、嚴復譯，《天演論》（臺北：臺灣商務，1977），後文引言皆見此書。

39 漢·許慎，《說文解字》，卷3上，言部（北京：中華書局，1998），頁70。

40 朱光潛，《談翻譯》，《談文學》（臺北：漢藝色研，1989），頁214。

對原文忠實，即確切掌握源語言之意、追求翻譯的準確和清晰；反之，若浮於表面的逐字轉換，就是死譯、硬譯。其次，還要考慮一般接收的讀者對源語言的相關知識之缺乏，故無法判別譯出的中文是否忠實、是否符合「信」的標準。

循此，針對人名，如何忠於原文？首先，人名源於呼喚對方，聲音乃為分辨他人。《說文》曰：「名，自命也。從口從夕。夕者，冥也。冥不相見，故以口自名」⁴¹。可見人名起源於人際交往的實際需要。在古代，因黑夜之中，彼此看不見，須「以口自名」，以示自己的身份，供他人之辨識；而後，成為一種習慣，雖身處白天，人們亦透過外貌與聲音等特徵互相辨認。從夜晚的「以口自名」始，演變至別人呼喊對方之名，名字就成為固定的個人身份象徵與社會的交際作用。是故，譯名必須發音正確，才能忠於原文，才能符合「信」的原則。

再者，譯名應遵循孔子（公元前551-479）的主張：「名從主人」，疏曰：「鼎名從作者之主人，不問華戎，皆得繫之」⁴²，指涉鼎物之名要跟從主人，亦即譯名要「從作者之主人」的源語言讀音。就人名翻譯而言，從屬所在地的正確發音，把源語言的語詞，用另一種語言（即中文），跟源語言發音相同或近似的語音表示出來，此即「音譯」。筆者以為「音譯」為人名翻譯提供了重要的指導原則，孔子強調「不問華戎，皆得繫之」，不論是諸侯小國、少數民族，還是絕域異國，用現代語言來說，即包含了全世界，可見此一原則具有普遍性。其後，唐朝玄奘（600-664）

41 漢·許慎，《說文解字》，卷2上，口部，頁41。

42 《春秋穀梁傳注疏·桓公二年》，卷3，頁22。參閱中華書局編輯部編，《唐宋注疏十三經》（北京：中華書局，1998）。

亦遵循音譯原則，他曾在《大唐西域記》曰：「然則佛與西方，法流東國，通譯音訛，方言語謬，音訛則義失，語謬則理乖，故曰『必也正名乎』，貴無乖謬矣。」⁴³主張翻譯佛經之名必須「音不訛」，音譯有誤，就會導致意義缺失、道理乖謬，這在通譯與方言中時常出現，故引孔子「正名」思想，為給譯名「正名」。時至近代，魯迅（1881-1936）亦主張用「音譯」翻譯外國人的姓名，並認為這是「極正當、極平常之事」，他說：「凡有人名地名，什麼音便怎麼譯」⁴⁴。同時期筆名為矛盾的沈雁冰（1896-1981）亦提出，「音譯」應作為最初的標準譯名。⁴⁵

然而，《新約聖經》中的人名，若非譯者熟稔希伯來語或希臘文的正確發音，是不能以確切之音譯出。是故，首先要讀準這些人名的發音，不僅要掌握各個字母的音質，還包含各音節輕重音的音力，並且盡可能準確地寫出譯名，譯名盡可能地符合源語言的讀音。筆者必須強調「音譯為先」，並非僅指單純的「我手寫我口」，還必須符合目的語姓名的特定原則和風俗規範。多數譯者根據語音所譯出的姓名，常出現一些拗口、生僻罕見之詞，看不出是一個人的名字，若能更深入理解源語言名字的具體、真正含義，以及中國人的命名法則，就更能夠譯出使讀者容易閱讀的譯本。

43 唐·玄奘、辯機撰，范祥雍匯校，《大唐西域記匯校》，卷1（上海：上海古籍，2011），頁10-11。

44 魯迅在〈不懂的音譯〉一文中，雖強調姓名以音譯為標準，卻主張「什麼音便怎麼譯，不但用不著白費心思去嵌鑲，而且還須去改正」，反對當時譯界「於外國人的姓氏上定要加一個《百家姓》裡所有的字，卻幾乎成了現在譯界的常習」的現象，與筆者觀點不同，特此聲明。引文見魯迅，《熱風》（台北：風雲時代，1989），頁154。

45 參閱沈雁冰，《標準譯名問題》，《小說月報》14卷，2期（1923年），頁1-2。

總之，語言是人類社會最重要的交際工具，從名字的社會實用角度而論，是為了讓人產生辨識的作用，用呼喊的方式，首先是對語音的感知，因此，名字內含音樂特點，發音尤為重要，一個響亮、悅耳、富含韻律的人名，自然成為首選的好名字。緣此，「音譯為先」為筆者讚賞而首選的宗旨。

2. 「達」：意譯兼顧

「達」即通達、明白，是把原文要傳達的信息及精神，依照事物的特性，精確地表達出來，使讀者能夠充份理解原意，亦即在「音譯」的原則下，進且兼顧語意。⁴⁶換言之，讀者在閱讀譯本的同時，即能感受此為男人或女人之名。胡適（1891-1962）曾對嚴復的翻譯理論進一步地闡釋，他以為「信」不是一字一字照譯，他說：「我們要想一想，如果羅素不是英國人，而是中國人，是今天的中國人，他要寫那句話，該怎麼寫呢？」他強調：譯得乾淨俐落能讓人看得懂，就是所謂的「意譯」。⁴⁷胡氏雖非針對人名，但他反覆強調譯文是要「讓讀者能看懂」，亦即不僅要讓讀者看懂人名，還能進且辨識性別。試想羅素如果是中國人，可能絕不會單憑語音，用一個讓讀者困惑或者產生誤解的人名。再者，胡氏說譯文具有「伸縮性」，亦道出譯者翻譯能力的重要性。

46 若首重意譯，即「以義譯名」，可能造成許多的「歧義」，清末章士釗（1881-1973）以為「義譯」僅僅是譯者在目的語中，重新定義源語名詞，不免「首生歧義，次生矛盾」；而以「音譯」的方式創制譯名，能有效避免歧義現象產生。章士釗，〈論翻譯名義〉，《章士釗全集》，卷1（上海：文匯，2000），頁450-453。

47 參閱何欣，〈胡適先生論翻譯〉，梁實秋、余光中等著，《翻譯的藝術》（臺北：晨鐘，1977），頁37-38。

筆者以為「音譯」中的「音」是活的，不應死板地照著原字母發音而硬譯、死譯，尚且需要符合語意，亦即譯者有義務了解源語言所負載的文化意含，從而明確源語言所欲傳達的真正意義，並且符合現代人表達的姓名形式。當譯文呈現給讀者時，讀者能迅速辨識、認出男女之名，不會造成閱讀的障礙，這種譯名就合乎嚴復所言的「達」。此一觀點，有似荀子命名的方式，可供譯名作為參考。〈正名〉論及王者制名，曰：「然則何緣而以同異？曰：緣天官。」⁴⁸ 其後，天官根據自我對「實」的體驗與感知命名，絕非毫無憑藉地任意選取其名，亦即在命名時，即已賦予實物意義。是故，筆者試圖在譯名的同時，完成初步源語言意義的轉移，以便讀者見詞知義，亦即名實相符。

再者，姓名由姓與名組成，翻譯時應區別對待。姓氏通常是祖先傳下來，祖先或有得名的理據或特徵，要傳達某些特定意義，而重要的是，姓氏具備符號的區別作用，因此，「姓」的漢譯應當採用譯音，盡量選用中國人的姓氏，以便讀者能夠辨識；而「名」通常是父母或其長輩給予，有些名字是名字的主人長大後自己改換，或另有特殊辨識作用，不論何者，名字的選擇通常不是無目的、無理由或隨機的，而是傳達了特定意義。因此，名字的漢譯應該以語音為主，適當兼顧意義。

然而，在《新約聖經》中的譯名，常讓讀者無法辨識其語意，有些更無法得知男或女。其實，許多外語都有性別（gender）的語法概念，名詞區分陽性（masculine）、陰性（feminine）和中性（neuter），主要屬於閃含語系和印歐語系，人們一看某一名詞，自然容易分辨。在東方，父母給孩子起名

48 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，卷16（北京：中華書局，1988），頁415。

時，大多區別男女。漢語亦是如此，雖然在性別上並非有顯著的語法範疇，但在實際生活中，漢語人名大多是有分別男女。誠然，過去的外國人名漢譯，對於男女姓名之別，亦有混同的現象。但是，現今許多《譯名手冊》規定，「女子教名在漢譯時，儘量選用具有女名特徵的漢字」⁴⁹；同理，翻譯男子之名也應儘量避免選用具有女名特徵的漢字。

另一方面，鑒於人名具有立體多元層次特點，人名之涵義及所要傳達的信息，在不同語言之間應儘量加以斟酌、仔細思索，以求使讀者從譯名中，悉知源語言名字背後所蘊含豐富的意義，或如譯字有些褒揚、有些貶抑，筆者希冀譯名能讓讀者更容易閱讀。誠如嚴復所言：「一名之立，旬月踟躕」，一語道出其為求一字之穩而宵衣旰食、伏案苦思的艱辛。或如翻譯專家思果（1918-2004）所言，「翻譯有多難，由譯人名地名等固有名詞可以看出。沒有一處可以掉以輕心，沒有一處不需要學問」⁵⁰。可見，人名的涵義在兩種語言之間的轉譯，不能「掉以輕心」；反之，需要「踟躕」、需要「學問」，更需要翻譯者的權衡，亦即費心費力地推敲。循此，筆者盡量使名字在跨越不同語言的過程中，給予讀者傳達源語言姓名所隱含的信息內容的意義，以達成對不同文化的認知與理解。此外，嚴復還強調「達」需要成全「信」，否則「信矣不達，雖譯猶不譯也」。最後，最完美的譯文是要符合「雅」。

49 新華通訊社譯名室編，《英語姓名譯名手冊》，（香港：商務印書館，2004），頁III。

50 思果，《翻譯研究》（北京：中國對外翻譯，2001），頁54。

3. 「雅」：力求雅正

何謂「雅」？依據嚴復之《天演論》所言，「《易》曰：修辭立誠。子曰：辭達而已。又曰：言之無文，行之不遠。三曰乃文章正軌，亦即為譯事楷模。故信、達而外，求其爾雅。」⁵¹是故，「雅」不僅要得體、講究修辭文采，並且要符合雅正。因此，若應內容所需，需要賦予姓名「不雅」的色彩描繪，則翻譯時必須按照原樣，保持原有「不雅」的特色，這就得體，也就是另一種講究修辭的「雅」，是另一種「言之有文」、符合源語言，並與之相適應的「文章正軌」與「譯事楷模」。

其次，力求雅正的目的有二：

一則為了「行遠」，即盡可能獲得讀者的認可。語言的演變是一種社會現象，這種演變有時是違反語法規則與思維邏輯，但某些語言能夠固定，並流傳下來，則是歷經時代人民的檢驗所存留的語言現象，而非取決於個人意願或順應某時代潮流，此即筆者以為的文采，亦即嚴復所謂「非務淵雅也，務其是耳」，亦強調翻譯的實事求是，讀者對象的特殊性，唯有兼顧二者，才是好的譯文。林以亮（1919-1996）把嚴復的翻譯理論向前推進一步，他說：

譯者和原作者達到了一種心靈上的契合，這種契合超越了空間和時間上的限制，打破了種族上和 cultural 上的樊籬，在譯者而言，得到的是一種創造上的滿足；在讀者而言，得到的則是一種新奇的美感體驗。⁵²

51 前引赫胥黎著，嚴復譯，《天演論·譯例言》。

52 林以亮，〈翻譯的理論和實踐〉，《林以亮論翻譯》（臺北：志文，1974），頁38-39。

就人名翻譯而論，譯者必須將《聖經》原作者的心智特點及《聖經》的精神要旨，超越時空，打破種族與文化，適宜地傳達出來給讀者，讓譯者與讀者雙方皆能獲得創造的滿足與美感的體驗。

二則為了「求達」。因此，「雅」不僅從其表面字義理解為「典雅、文雅」，還意味著從文采及雅正方面，傳達原作者的精神。是故，選取翻譯《新約聖經》人名，就必須忠實於原文的「字神」。林語堂（1895-1976）解釋曰：「字神」是什麼？就是一字之邏輯意義以外所夾帶的情感上之色彩，即一字之暗示力。⁵³因此，譯者應當以判斷力和創造力來選擇適當之人名，甚至在忠實讀音和表達其義的基礎下，創造一種能夠傳達原作《新約聖經》人名的翻譯，能給讀者適切的暗示力。

總之，「信、達、雅」三個標準互相聯繫、互相依存，但三者之間又有相對的主次關係：「信」是主要的，但「信」而不「達」，等於不譯；「雅」又是為「達」服務。本文試圖將「信、達、雅」標準引申至人名的翻譯，即是，忠實於名字原來的讀音，同時傳達其涵義。因而，筆者考慮在音譯與意義的原則基礎上，如何能不因語文習慣的差異，使之顯露出生硬、牽強的痕跡，卻又能夠力求譯名的措辭趨於雅正，保存原有的風味。故此，「音譯為先，意譯兼顧，力求雅正」是本文譯名所依據的基本原則。

五、Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 的譯名提議

鑒於以上提出的《聖經》人名漢譯原則：「音譯為先，意譯兼顧，力求雅正」，筆者試圖分析 Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 此

53 參閱林語堂，〈論譯詩〉，林語堂等，《翻譯縱橫談》（香港：辰衝，1969），頁5。

三位女性人名，並且提出建議，以供讀者參考。根據希伯來《聖經》，此三位女性在「救恩史」⁵⁴中，產生舉足輕重的作用。試問：她們究竟是誰？為何在《瑪竇福音》中特別凸顯此三位女性之名，而非簡單地在耶穌的家譜中，如同第四位女性「烏利亞之妻」（1:6），以「某人之妻」如此稱呼出現呢？

1. 女性人名 Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 在耶穌家譜中的神學

意義⁵⁵

正如讀者所知，《瑪竇福音》打破了猶太人家譜常規，將女性人名亦插入了耶穌家譜中。⁵⁶那麼，《福音》作者如此做的用意何在？從神學角度看，目前主要持有以下三種觀點：

第一種觀點，這幾位女性的罪人身份，尤其是在性行為方面，目的是凸顯耶穌是罪人的救世主角色。⁵⁷然而，這種觀點受到有些學者的質疑，原因主要有兩點：一是根據猶太傳統，Ρούθ

54 救恩史 (history of salvation) 指天主聖三以多種方式與人類相遇和交往的過程，指涉天主憐憫人類，決意拯救，並揭示祂救援世人的計劃；進且在人類的歷史中，逐步實施，基督徒稱之為「救恩史」，包括普遍救恩史及特殊救恩史。在神學上，所謂普遍救恩史，是指在歷史中所發生的一切大小事件，只要它在人類的最終救贖上，包含着正面與負面的意義，或如懲罰，或如災禍，只要來自天主，都是人達致救恩的因素。另外，特殊救恩史是《聖經》視其記載的事件，為天主救贖世界的救恩性行動。詳 Karl Rahner, "History of the World and Salvation-History", *Theological Investigation*, vol. 5, pp. 97-114.

55 參閱 Moshe Garsiel, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns* (Ramat Gan: Bar-Ilan University, 1991), p. 14.

56 參閱 Samuel B. Hakh, "Women in the Genealogy of Matthew", *Exchange* 43 (2014):109-118; also see, Charles Thomas Davis, "The Fulfillment of Creation, A Study of Matthew's Genealogy", *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973): 522.

57 參閱 Edwin D. Freed, "The Women in Matthew's Genealogy", *Journal for the Study of the New Testament* 29 (1987): 3-18; Charles Thomas Davis "The Fulfillment of Creation, A Study of Matthew's Genealogy", *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973): 522.

被視為是一位虔敬的女人；二是，家譜中的男性，如，猶大（創38）、達味（撒下21:1-25）也都是罪人。⁵⁸

第二種觀點，她們與隨後提及的耶穌的母親瑪利亞有兩點很相似，第一，她們通過非正常途徑與其伴侶建立關係；⁵⁹第二，她們都懷有主動配合天主的計劃的渴望。依此而言，她們都是天主所使用的工具，從而在天主的救恩計劃中扮演了重要的角色。⁶⁰此一觀點也同樣被質疑，有些學者，如，賀風（Heffern）和鮑邇（Bauer），他們認為這種觀點並不適用於瑪利亞。⁶¹

第三種觀點，她們的外族背景見證了耶穌救恩的普世性，⁶²雖然，根據布朗（Brown）和傅瑞（Freed），猶太文學描述這些女性均為宗教信仰皈依者，已被視為猶太人。⁶³然而，從Θαμάρ、Ραχάβ和Ψούθ的背景可以得知，她們每個人都做了一些有益於猶太人的事情。依據猶太傳統，她們皆被視為女英雄，⁶⁴在猶太傳統中得到了相當的尊重⁶⁵。Θαμάρ是《新約聖經》中忠信的典範，憑著信心，她確保了猶大後裔的連續性；Ραχάβ被稱頌為虔誠者，因她表達了對雅威的信仰，正如米德拉什

58 參閱Samuel, "Women in the Genealogy of Matthew", pp. 109-118.

59 參閱T. P. Osborne, "The Women in the Genealogy of Jesus in the Gospel of Matthew and the Application of Torah", *Revue Théologique De Louvain* 41 (2010): 243-258.

60 參閱Raymond E. Brown, "Matthew's Genealogy of Christ: A Challenging Advent Homely", *Worship* 60/6 (1986): 73; Herman C. Waetjen, "The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976): 216.

61 參閱Andrew D. Heffern, "The Four Woman in St. Matthew's Genealogy of Christ", *Journal of Biblical Literature* 31 (1912): 69-81.

62 參閱Samuel, "Women in the Genealogy of Matthew", pp. 109-118.

63 參閱Brown, "Matthew's Genealogy of Christ", p.73; Freed, "The women in Matthew genealogy", p. 4.

64 Cf. H. L. Strack, and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I (München: C. H. Beck, 1922), p. 21.

65 參閱Freed, "The women in Matthew genealogy", p. 4.

(Midrashique) 所說，「聖神臨於她」(參蘇2:1-21; 6:17; 22; 23; 希11:31; 雅2:25)⁶⁶；Ρούθ由於對猶太父母的忠信，從而預備了達味的到來。⁶⁷可見，這幾位外邦女性在救恩史上扮演着不可替代的角色，正如陸茲(Luz)所言：

(福音作者) 特意確保此四位外邦女性，出現在耶穌的家族血統中，目的是為了傳達一個普世救恩的信息，即包括外邦世界，此一觀點對他來說非常重要。⁶⁸

可見，出現在家譜中的這些女性人名揭示了耶穌救恩的普遍性，因而不可忽視。故此，這幾位女性之名的適宜翻譯，有助於讀者關注她們的存在價值，及其在救恩史上的貢獻，從而更易領悟《福音》作者透過強調她們的人名所要傳達的福音信息。

(二) 譯名提議

從以上希伯來《聖經》背景記載得知，這三位女性皆為外邦人。希臘譯名 Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 皆為希伯來文人名之音譯，均屬非變格性 (Indeclinable) 譯名，人名詞尾均不具有希臘陰性名詞特徵，如：α, η, ις。讀者在閱讀文本時，根據上下文及希臘文語法知識推斷人名所隱含的性別身份。在耶穌家譜 (瑪1:3, 5)，讀者只有通過希臘文語法，介詞「ἐκ」與陰性冠詞 τῆς 連用，從而辨識她們的女性身份。例如：ἐκ τῆς Θαμάρ (1:3)、ἐκ

66 Cf. H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, p. 21.

67 Cf. Jean Radermakers, *Au Fil de L'évangile selon Saint Matthieu* (Bruxelles: IET, 1974), p. 32.

68 Ulrich Luz, "The Theology of the Gospel of Matthew", *The Journal of Religion* 77, no.2, p. 26.

τῆς Ραχάβ (1:5) 和 ἐκ τῆς Ρούθ (1:5)。另外，就人名的涵義方面，亦未加考慮。緣此，筆者建議此三位女性人名的翻譯，應首先考慮其希伯來人名；在音譯方面，可以參考希臘譯名讀音。根據以上建議之譯名原則，本文依次對 Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 此三位女性人名的漢譯名作出新提議，並作以下解釋：

1. Θαμάρ

首先，希臘人名 Θαμάρ 譯自希伯來人名 תָּמָר，其讀音拼寫為 *Ta-mar*。讀音 *Ta* 在漢譯中，往往近似於音節「*da*」，音節「*ma*」保留不變，詞尾輔音 ת 近似讀音「*l*」，借助漢語拼音韻母「*e*」，讀近似漢語發音 *le*，故而漢語讀音近似為 *da-ma-le*。

其次，Θαμάρ 的本意是「棕櫚樹」，引申有勝利的象徵。⁶⁹ *Tamar* 這個名字表明猶大支派繁榮與祝福之意。⁷⁰ 出於力求雅正的漢譯原則考慮，筆者提議 Θαμάρ 的新譯名為「達瑪樂」。其具體理由之一，是考慮到中國姓氏。「達」姓是中國非常古老的姓氏，源於姬姓高陽八才子叔達之後，或出自顯頊帝之後的有達氏、叔達氏，屬於以先祖名字為氏，著名者是春秋時齊大夫有達子；⁷¹ 此外，「達」有暢通、暢行無礙，隱含著代代繁盛之意；「瑪」乃「瑪瑙」飾物，讀者容易聯想至女性；而「瑪樂」較「瑪爾」更隱含著歡喜、愉悅之感，象徵繁榮與祝福，不亦樂乎！再者，「瑪樂」二字，亦屬女性之名。

69 參閱 Lester L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo* (Atlanta-Georgia: Scholars Press, 1988), p. 164: "she receives the divine impregnation, and, being filled with the seeds of virtue, bears them in her womb and is in travail with noble action. And when she has brought them to the birth, she... is enrolled as victor with the palm as the symbol of her victory" (Quod Deus 137).

70 參閱 Kazhuthadiyil Mathew, 《耶穌基督：大衛的兒子，亞伯拉罕的兒子：瑪竇福音 1:1-17 中系譜意義和功能》（羅馬：S.N 神學研究，2009）。

71 參閱鄧獻鯨編著，《中國姓氏集》（臺北：至大圖書，1971），頁362。

2. Ραχάβ

首先，希臘人名 Ραχάβ，譯自希伯來人名 רַחַבָּה，其讀音拼寫為 *hrakh-ab'*。就希臘譯名而言，由於希臘文無法表達希伯來字母 פ 發的喉音，因此在許多人名中，直譯 (transliterated) 為字母 χ，⁷² 近似漢語讀音「*khe*」，可取近似漢語拼音為「*he*」；就音節 *Ra* 而言，筆者在上文已對現有譯本中的音譯的「拉」、「辣」或「臘」進行分析，在此，僅依據翻譯原則的三個標準，及對姓氏的綜合考慮後，提議取 *Ra* 近似漢語讀音「*lan*」；對於人名詞尾輔音 ך，則近似漢語拼音聲母的「*b*」，再借助一個近似漢語拼音韻母「*o*」輔助漢語的讀音，即為「*bo*」。循此，Ραχάβ 的近似漢語讀音為 *lan-he-bo*。

其次，若顧及 רַחַבָּה 的本意為「寬闊的」，及力求雅正之考量，筆者提議 Ραχάβ 的新譯名為「藍荷泊」，其具體解釋如下：

其一，藍姓發源於藍地，即今陝西藍田縣，出自嬴姓，為伯益之後，⁷³ 歷秦、漢，繁衍於中山郡（今河北定州）、東莞郡（今山東莒縣）與汝南郡（今河南平輿），此三地為最早發祥地；漢、魏之後，搬遷至黃河中、下游諸省，並南徙安徽、湖北、江蘇、浙江等地。目前，藍姓人口雖不足全國人口的 0.02%，卻廣泛分佈在山東、浙江、湖南、福建、廣西，安徽、湖北、江蘇、廣東、四川等地，今漢、壯、畚、回、滿、瑤等民族均有此姓；台灣現存的藍氏則源於福建省泉州府。⁷⁴ 可見，此

72 Cf. Jože Krašovec, *The Transformation of Biblical Proper Names* (New York: T & T Clark, 2010), p. 98.

73 參閱史國強，《中國姓氏起源》（山東：山東大學，1990），頁90。參閱張學衡編著，《華夏百家姓探源》（南京：南京大學，1999），頁236。

74 參閱道光19年（1839）《藍氏家譜》，臺北：故宮博物院據藍義信藏民國間寫本縮製，微縮片編號 1307050。

姓分佈區域可謂廣大。其二，根據《爾雅·釋草》云：「荷，芙渠。別名芙蓉，江上呼荷」⁷⁵，並對不同部位，予以相異之名，如以荷花為菡萏，又名蓮花、紅蕖、水華等。《詩經》是最早以荷花比喻女子，⁷⁶在此荷花指涉野生蓮花，花色艷麗、花徑碩大，從此奠定荷花與女子的類比關係。唐詩中，以荷花比喻女子的詩例更多，李白著名詩句「美人出南國，灼灼芙蓉姿」、「復攜兩少女，艷色驚荷葩（一作花）」⁷⁷，取荷花外觀之「灼灼」、「艷色」；再者，唐朝又有以蓮花比喻妓女，如蓮花妓詩，或《答蓮花妓》詩，或妓女以「泥蓮」自喻，⁷⁸取名「小蓮」的妓女，更是屢見不鮮，「此喻入明，漸成妓女之佳稱，如梅鼎祚著錄妓之有才德者為《青泥蓮花記》」⁷⁹，特指有才德的妓女。因此，以「荷」取 Παχάβ 之名，不僅表明女性取名特點，又暗喻其雖為妓女的身份，卻有一種不甘卑微、自明心跡的意味。此外，「出淤泥而不染，濯清漣而不妖」⁸⁰的曠世名句，更能將 Παχάβ 與同時代悖逆的迦南人相比，她卻不同流合污，並用行動表明自己對天

75 東晉·郭璞注，《爾雅》（北京：中華書局，1985），卷下〈釋草〉，頁98。

76 共有兩處。其一，《陳風·澤陂》曰：「彼澤之陂，有蒲與荷。有美一人，傷如之何？……彼澤之陂，有蒲與蘭。有美一人，碩大且卷。……彼澤之陂，有蒲菡萏。有美一人，碩大且儼。」以蒲喻男，以荷喻女；又蘭，當作蓮，指蓮蓬；菡萏即泛指荷花。其二，《鄭風·山有扶蘇》云：「山有扶蘇，隰有荷華」，「華」即古「花」字，扶蘇比喻男子，荷花比喻女子。韓嘒嶸注譯，《詩經譯注》（長春：吉林文史，1995），頁171、101。

77 李白，《古風》、《早秋贈裴十七仲堪》，清·聖祖御定，《全唐詩》（臺北：文史哲，1978），卷161、卷168，頁1678、1732。

78 《全唐詩》（同上），卷802有蓮花妓詩一首《獻陳陶處士》曰：「蓮花為號玉為腮，珍重尚書遣送來」，頁9033；陳陶有《答蓮花妓》詩一首，見同書，卷746，頁8492。以「泥蓮」自喻，見卷802北里前曲妓王福娘《謝榮詩》曰：「泥蓮既沒移栽分，今日分離莫恨人」，頁9026-9027。

79 參閱錢鍾書語，《談藝錄》（補訂本）（北京：中華書局，1984），頁624。

80 語出宋朝周敦頤的《愛蓮說》，參閱周敦頤著，陳克明點校，《周敦頤集》（北京：中華書局，2011），卷3，頁53。自古以來，無論石雕、木雕或畫師，都將經典所形容的蓮花造型，以荷花取代，此一傳統觀感慣用至今。

主的信心，顯示了她不苟同於世俗的敗行，值得成為後人的楷模與表率。另外，關於「泊」字，則取其「恬靜無為」之意。⁸¹當以色列軍隊準備攻城時，她卻絲毫不感到恐懼，反之，誠如《老子》所言：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩」⁸²，她跳脫世俗的觀念，「未兆」即沒來由地、單純地像嬰孩般，相信天主能夠保護她、拯救她，因此她的行動，得以稱義。

3. Ρούθ

希臘人名 Ρούθ，譯自希伯來人名 רות，其讀音拼寫為 *roo-th*。音節 *roo* 近似於漢語讀音 *lu*，末尾輔音 *th* 近似漢語讀音為 *de*，故而，Ρούθ 的近似漢語讀音為 *lu-de*。其次，兼顧到 Ρούθ 意為「友誼」，以及力求雅正的目的，筆者提議使用思高本原有的譯名「盧德」，以取代和合本的「路得」，其具體解釋如下：

首先，盧姓亦為中國古老姓氏之一，源自姜姓，齊太公裔孫高，高之孫傒食采於盧，其後裔族人遂以盧為姓。⁸³再者，僅就單名「德」字，屬於中性，雖無法確切得知是女性，卻直接透露了此人的德行美好，孔子曾說：「德不孤，必有鄰」，朱熹注釋曰：「鄰，猶親也。德不孤立，必以類應。故有德者必有其類從之，如居之有鄰也」，師古注曰：「近也。言修德不獨空為之而已，必有近助也」⁸⁴，均說明了「至德不孤」的道理，亦即 Ρούθ

81 參閱張自烈著，廖文英編，《正字通》（北京：中國工人，1996），水部22，頁583。

82 李耳撰，王弼注，《老子》（臺北：臺灣中華書局，1967），二十章，頁11。

83 參閱鄧獻鯨編著，《中國姓氏集》（同上），頁431。

84 以上引文皆見程樹德撰，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），卷8〈里仁〉下，頁279-280。

身為賢德婦人，在丈夫過世後，她卻無微不至地照顧婆婆，並且謙卑地聽從、接納長輩的意見和指示，樂意接受對方的習俗和做事方式，終究為自己建立一個美好的名聲，並獲取認同與友誼，最後也因此得到安身之所，讓已死的人在產業上留名，所以她始終不會感到孤單。

最後，將 Θαμάρ、Ραχάβ 和 Ρούθ 的新譯名置於思高原文為：

猶大由達瑪樂生培勒茲和則辣黑（瑪1:3）。

撒耳孟由藍荷泊生波阿次，波阿次由盧德生敖貝得（瑪1:5）。

筆者必須說明，中文譯名或許是人們共同約定，依此解釋命名或名稱，亦即所謂「約定俗成」；然而，「約定」並非由人們任意創造，「約」字表明：必須由一統一機構（即王者）命名而後「定」下，最終變成人們易於遵守的規定。筆者有關「約定俗成」到「移風易俗」，將另文討論。

結論：新宗旨下的語言魅力

何謂一個貼切的人名翻譯？筆者找到一條新的途徑：從重視閱讀對象為首，使用他們日常生活中慣用的人名自然表達形式，同時又貼切源語言文本的意義，這種翻譯方法雖非成熟，或許還保留值得探究的空間，但卻已突破了音譯表層中，拘泥字面的限制。即是，以音譯為基礎，又顧及原文所欲傳達人名的意義，在翻譯時掌握語言中深層的語意特徵，精益求精，務求成為最貼切和最自然的人名表達形式。兼顧了語意與形式後，進且依照「力求雅正」的宗旨，就更可見中國傳統語言的魅力。或許這就是為

何在《聖經》的翻譯工作上，必須不斷地更新，在舊有的豐富傳統中，創造出更符合大眾與時代的貼切自然用語，正如《聖經》翻譯專家斯泰恩 (Philip C. Stine) 博士所云：

在很多語言地區，即使人們長久以來已經擁有其《聖經》譯本，他們仍然需要《聖經》翻譯工作。這些翻譯工作的主要目的，是要充分利用該語言在教會用語上已經具備的豐富傳統，創作出既有文學水準，又適合教會傳統禮儀用的譯本。……只有這樣的譯本才是達到最貼切和自然的相符表達的翻譯。⁸⁵

顯然，對譯名的要求亦是如此。

每種語言都具有地域文化特質，翻譯是把一種語言轉變成另一種新語言的過程，其關鍵即是克服文化隔閡，使翻譯達到最貼切和自然的表達方式。是故，筆者在專名翻譯中，依據中國人注重取名原則，提出「音譯為先，意譯兼顧，力求雅正」為譯名新宗旨，強調譯者必須不停地思索，並相互切磋琢磨。這個做法除了彌補現今譯者對於譯名的不經心，因而產生了同一書內，明明是同一個人，前後人名卻不一致等缺點外，⁸⁶更希冀藉此對未來翻譯《聖經》的工作，透過譯名新宗旨，能夠統一翻譯原則，並且有貫徹始終的譯名標準。

首先，筆者試圖將這三位女性的姓名，從源語文本到譯入語文本之間，以音譯為基礎，因為實現譯名的統一，必須讀準人

85 斯泰恩 (Philip C. Stine) 著，黃錫木譯，《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》，第四章〈動態相符的涵義〉。

86 此一缺點，早已有人提出。參閱思高聖經學會編譯，《梅瑟五書》（北京：方濟堂，1948），頁7。

名的發音，早已有學者提出「欲正外國專名之音，必先熟諳各字母確當之音質，及各音節適當之音力」⁸⁷，即是思考語音，讓譯名達到最貼切的相符表達方式。此一方式，是在筆者的共同思索與探究下的結果，譬如一面鏡子，鏡中之物與鏡外之物既為相同，就應反映原物之音與意，透過「信達雅之均衡運用」⁸⁸，並依「音譯為先，意譯兼顧，力求雅正」的落實方法，並由身為中國的本地人，思考傳統中國人取名的方式，進且提出適切的名字，誠如方豪（1910-1980）所言，《聖經》漢譯「最主要的便是中文」⁸⁹，中文譯名就要像中國人取的名字一樣，要拉近讀者的距離，使之更易了解《聖經》的內容。

再者，為翻譯《聖經》人名者提供翻譯實例，並一一提出解決方案。筆者以為《聖經》翻譯的目的，既是為了福音的傳播，是故要儘可能地讓譯入語的讀者在接觸訊息後，能夠像起初的受眾回應原來的信息一樣，去回應這些翻譯的訊息。如同《聖詠》讀起來像是中國人自己寫的詩，如此才能引發中國人對《聖經》的興趣。⁹⁰因此，僅以音譯為直譯的翻譯方式，以中文為母語的讀者，聽起來不自然，並容易產生誤解。然而，以意譯為主，即對文化的差異沒有清晰的洞見，讀者亦難以接受。因此，當譯者提出一新的譯名時，不可避免地會倚重自己的主觀視域，從而反映出自身的文化身份、知識結構、美學觀念及個人對《聖經》故事的體認等。然而，這種譯名的努力，使得文本中豐富的語言、

87 參閱何炳松、程瀛章，《外國專名漢譯問題之商榷》，張豈之、周祖達主編，《譯名論集》（西安：西北大學，1990），頁18-20。

88 呂振中（1898-1988）把翻譯比作一面鏡子，參閱呂氏，《呂譯新約初稿（3-5）》（北京：燕京大學宗教學院，1946），頁3。

89 方豪，《方豪六十自定稿》（臺北：臺灣學生書局，1969），頁1976。

90 參閱吳經熊，《超越東西方》（北京：社會科學文獻，2002），頁66。

文化和審美語境得到再現，從而引起讀者對原文語言和文化的興趣和關注，可達到更好的鑒賞和吸收效果。

本文僅是拋磚引玉，《聖經》人名翻譯可說是一大工程，需有足夠的人力與資源。在譯名的宗旨下，可為普通讀者，包括教友和學界，提供一種基於現代學術成果的忠實暢達，以便於讀者學習與研讀《聖經》，更可補償文本內缺失的意義，從而拉近了原作和讀者之間的距離。



天主教在華史



湖北宜都天主堂租地案及納稅分析： 基於檔案文獻的學術考察

康志傑¹

Abstract: This paper takes the archives as the chief source and analyzes the land lease and the case of active tax payment of the Catholic church in Yidu. Due to the development of the church, a “permanent land lease” was needed. However, its request was rejected by the Ministry of Finance of Tianfu Management Office in the Hubei Provincial. Through the analyzes of this case, we can examine the development of Catholicism in the region, the active tax payment of the Catholic church, the government’s control over the Catholic Church, and the relationship between the missionaries and the local society and so on.

1 作者為暨南大學澳門研究院研究員。多年來從事中國天主教歷史研究，已出版學術專著多部，發表論文百餘篇。

本文以檔案文獻為藍本，對宜都天主堂租地及主動納稅案例進行分析。因教務發展，宜都天主堂需要「永租」土地，其要求被財政部湖北省田賦管理處駁回。通過此案，可透視區域天主教發展、天主堂積極投稅、政府對天主教的管制，傳教士與地方社會的關係等諸多信息。

一、文獻闡釋

筆者近日在湖北省檔案館發現一份檔案，檔案整理與編纂者擬定的標題是：「財政部湖北省田賦管理處關於湖北省宜都縣田賦管理處檢送天主教承租地的代電」，²實際這份檔案由三部分組成：1) 宜都縣田賦管理處給湖北省田賦管理處的呈文；2) 呈文中附契紙及土地圖；3) 財政部湖北省田賦管理處對宜都的批文。通過對這組文獻的梳理，可明事情的緣起及經過：

民國28年（1939），宜都縣天主堂（按：此教堂由比利時方濟各會傳教士負責）因教務發展，希望「永租」該縣柑園鄉孝友村楊運理土地房屋，雙方立契，「請予投稅」，契紙為白契，或許是雙方交易中協商，先立白契，「投稅」之後交官方驗校後，再續紅契，並由此獲得永租土地的合法性。³因此「白契」，準確地說應為「紅契底本」。

按照不動產交易程式，天主堂將相關材料呈地方政府驗證，但因為是洋人與國人之間的「租賃合同」，宜都縣田賦管理處對

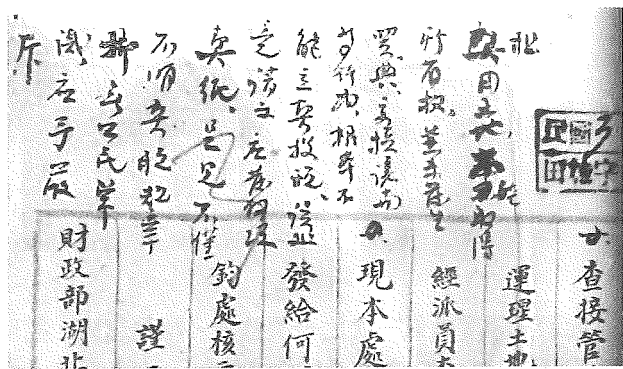
2 此份文獻原件藏湖北省檔案館，卷宗號：LS024-003-2584-0001。宜都縣位於鄂西南，此處天主教堂歸屬宜昌教會管轄，在此傳教的多為比利時方濟各會士。

3 不動產契證有以下幾種：1) 紅契：不動產轉移或變動時，當事人雙方訂立契約完稅後，到政府相關部門驗證，加蓋公章的契約；2) 白契（草契）：不動產轉移或變動時，由當事人雙方自行訂閱未經納稅、沒有政府印章的民間契約；3) 官契：指按契證要求的內容，由政府印製統一格式契約，產權承受人完稅後，由政府根據所立草契填寫正契，加蓋政府印章頒發給產權所有人，作為合法產權的憑證。

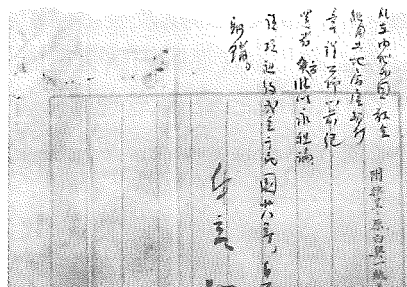
外國人永租土地「應否准其稅印以及發給何項契紙」拿捏不定（詳見附錄「財務部湖北省宜都縣田賦管理處呈文」），於是向上級部門——「財政部湖北省田賦管理處」請示，省田賦管理處通閱「呈文」之後，認為宜都縣田賦處完全不懂中央的相關政策，否定了租地案。

或許是對下級部門不滿，省田賦處在宜都縣的呈文上做出批示：

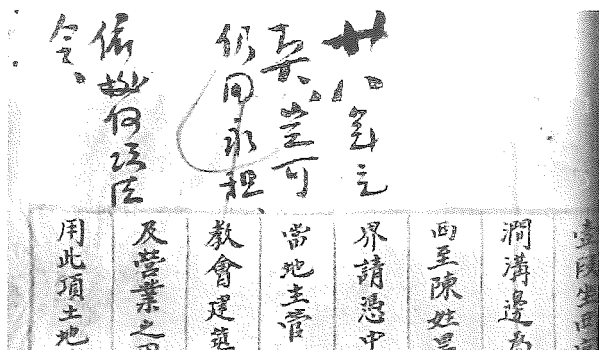
批示一：「租用土地不能取得所有權，並未產生買典交換，該與□□行為，根本不能立契投稅，該處竟請示應發何種契紙，足見不僅不明契稅規章，抑無公民常識，應與嚴斥。」（詳見附錄宜都縣呈文第1頁）



批示二：「凡在內地外國教會，租用土地房屋，暫行章程公佈以前，經買者，方准以永租論，該項租約成立於民國廿八年，即不得永租，原約應飭勒令毀銷。」（詳見附錄宜都縣呈文第2頁）



批示三：「廿八年立契，豈可仍用永租？依據何項法令？」
（詳見附錄白契第2頁）



三道批示，態度語氣一次比一次強硬，歸納起來，道理很簡單：如果是租用土地，不存在「買典交換」，也不需要「立契投稅」，宜都天主堂的契文上寫明「永租」，則違背了國民政府的政策法規。

政府為何對天主教「永租」土地房屋如此敏感？釐清問題，需要對民國時期政府對天主教置產的相關法令法規進行解析。

二、中國政府對天主教置產的相關法令法規梳理

第二次鴉片戰爭之後，天主教在中國內地快速發展最為顯著的標誌，就是不動產快速增容。教會置產主要用於修建教堂、修院、學校、醫院以及各類慈善機構，所需房地產數量極大。

辛亥革命以後，新政府一方面實行宗教信仰自由政策，同時加大對宗教團體的不動產管理。1914年，政府計劃對全國的宗教財產進行調查，其目的和意圖相關文件有所記錄：

直隸民政長訓令云：據內務司案呈准，外交部特派直隸交涉員呈稱，本月十八日，準法領事蘇馨函稱，現聞直隸地方官有向其該管境內之法國天主教分送調查表，調查該堂財產等事，核與前清外務部照會，本國駐京公署並無調查教堂財產之事，舊案不符，本署領事因此舉於教堂實多未便等語，理合呈報民政長查核辦理，並候示覆等因。該民政長以次調查表係奉內務部通令，專為祠廟、教堂二種，意在考究禮俗，便於保護，非為調查教產起見。凡屬本國人民，無不在調查統計之列，自應不分民教，一體辦理。核與舊案並無不符，除函覆並分行外，合行訓令各縣知事，遵照前令，自行調查列表呈報，毋得知會主教分送表冊，並隨時明白曉諭各教民，並無別項用意，以釋群疑，事關調查，地方辦理得宜，外人自無從藉口也……⁴

此為直隸地方政府調查宗教財務，其意圖是「考究禮俗」及「財產統計」。由於革命之後軍閥割據、政治混亂，政府無法啟動對宗教團體的有效管理。

4 《申報》，1914年4月5日第7版。

北伐勝利，南京中央政府推行一系列恢復國民經濟措施，為了對基督宗教在華不動產進行整頓、限制和管理，1928年7月，政府頒佈了《內地外國教會租用土地房屋暫行章程》（簡稱《暫行章程》），主要內容如下：

凡外國教會在內地設立教會醫院或學校，而為該國與中國條約所許可者，得以教會名義租用土地，建造或租買房屋。

外國教會在內地租用土地，建造或租買房屋，應服從中國現行及將來制定之法令及課稅；須由業主與教會會同呈報該官署核准，其契約方為有效；其面積越過必要之範圍者，該管官署不得核准；查出有作收益或營業之用者，該管官署得禁止之，或撤銷其租權；本暫行章程施行前，外國教會在內地已佔用之土地及房屋，應向該管官署補行呈報，倘其土地係屬絕賣者以永租權論。本暫行章程自公佈日施行。⁵

《暫行章程》的核心觀點非常清楚：外國教會在中國內地租用土地房屋合法，但須依法課稅，且土地不能用之於商業活動。在措詞上，章程強調「租用」，而非「永租」，政府阻止教會發展之意圖，由此可見一斑。⁶

5 「章程」為中文與拉丁文對照，載《公教教育叢刊》（*Dossiers de la Commission Synodale; Digest of the Synodal Commission*）（北京：公教教育聯合會，1928），頁365-366。為節省篇幅，引文略去序號及重複內容。

6 或許是為了彌補《暫行章程》的不足，1929年11月，國民政府又公佈了《外國教會租用土地房屋應強制於契約載明必要事項四項》（簡稱《四項》），強調「教會地產無論是定期還是永租，契約上都要加上『此項基地只限於傳教之用。』」顯然，《四項》的宗旨是強化對基督宗教不動產的管理力度，其內容詳見「關於教會在內地永租土地或房屋問題，由中華民國政府行政院給予中華公教進行會會長陸伯鴻之批示」，載《教務叢刊》（*Collectanea Commissionis Synodalis*），1933，頁744。

隨著國民政府對外國教會管理力度的加強，1937年之前，天主教基本完成了向政府立案，教育、醫療衛生事業也置於政府的管制之下，但「教產」仍由教會掌控。因此，「國民政府外交內政兩部，於1937年7月30日會同司法行政部，開會商討，將外國教會永租土地契式妥予修定，並呈政院核准施行。」⁷為了加強對民間不動產交易的管理，政府規範了契約格式，但需要承諾土地只用於「傳教」⁸，並寫於契書之中；⁹「永租」主要限定《暫行章程》頒佈之前的「置產」。

宜都天主教租賃立契的時間是民國28年（1939），此時民國政府的《內地外國教會租用土地房屋暫行章程》已頒佈11個年頭，雖然宜都天主堂在「呈報契書」（「白契」）中凸出了《暫行章程》精神，承諾租地僅用之於傳教，並服從中國的「法令及課稅」，但契書的「永租」二字，仍然觸動了政府面對天主教不斷置產，而難以管理的那根敏感的神經，將天主堂租地申請預以否決，也就在情理之中了。

三、租賃案分析

宜都天主堂「租賃案」看似簡單，實際上隱藏著諸多信息，這些信息涉及政府對宗教置產的法令法規、政府對天主教的管理，傳教士與地方社會的關係、區域天主教發展等等。

7 〈政府訂定教會永租土地契式（龍光社南京通訊）〉，《聖教雜誌》31冊，10期（1937年），頁493。

8 關於天主教永租土地，參閱同上，頁493。

9 1928、1929年政府對天主教置產的法令法規頒佈之後，1942年，全國地政會議召開，與會者認為，不平等條約即將取消，外國人依據之前取得的土地權利須查清，在這種形勢下，地政署制定了《外國人及外國教會租用土地房屋調查表式》，關於此表樣式，可參閱《雲南省政府公報》15卷，21期（1943年5月24日），頁12-13。但是，根據地政署的要求對當地天主教土地進行調查，或許正值抗戰時期，除陝西、廣西上報資料，大多數省市並未照章辦理。

對於天主教來說：生存與發展需要經濟支撐，其中不動產是最基本的需求。第二次鴉片戰爭之後，中國天主教不動產快速增容，以宜昌教區為例，龐大的土地房產構架，在清末民初完成，而且所有的契紙均為紅契。¹⁰

宜都天主堂位於主教府所在地宜昌市東南方向45公里左右，是宜昌教區管轄的堂區。有意思的是，宜都縣田賦處呈交的契紙，雖為「白契」，但細看契紙格式、內容，除沒有官府驗證，與紅契無異，與其說是「白契」，不如說是「紅契底本」更為合適。

不同於世俗社會的契約文書，這份「紅契底本」的文字表述具有以下特點：

第一：格式規整，四界清晰，承租人為「比國天主教」，符合政府對天主教置產管理的原則。¹¹

第二：「契書」擬定者對國民政府頒佈的《內地外國教會租用土地房屋暫行章程》（1928）非常熟稔，承諾租用土地用將之於「建築教堂或修學堂及埋葬教友之用」，而非營業性質。

10 宜昌教區在清同治年間開始大規模購置不動產，由此形成了主教府、大教堂，市中心醫院、學校、女修院等一批建築。當年的契紙大部份保留下來，均為紅契，關於宜昌天主教契紙，筆者將另文探討。

11 王鐵崖編，《中外舊約章彙編》，冊1（上海：三聯書店，1957），頁612。「法國教堂入內地買地來往照會」內容如下：「法國公使致總理衙門照會：為照會事：照得本大臣一向要求，現仍要求：一、天主教堂入內地買置田地房屋原定章程應釐定如下：嗣後法國傳教士如入內地置買田地，房屋，其契據內寫明『立契人某某（此係賣產人姓名）賣與本處天主教堂公產』字樣，不必專列傳教士及奉教人之名。立契之後，天主堂照納按中國律例所定各賣契、稅契之費，多寡無異。賣業者毋庸先報明地方官請示准辦。本大臣一向要求，現仍要求：二、貴王大臣煩將釐定章程飭下各省將軍、督撫，出示曉諭，不用地方印信而用上憲印信。本大臣一向要求，現仍要求：三、貴王大臣將致各將軍、督撫諮文全文通知本大臣。以上三端均為法國國家滿意以及保證向來疲玩之地方官員照章恪遵所不可少者，而法國國家此後亦決遵守不渝。此節實不應再存有所含混也。本大臣應請貴大臣盡速一律照覆，至以為要。須至照會者。西曆一八九五年四月十二日。」

第三：紅契底本強調「地租所有一切應繳之課稅由承租人照章完納」。天主堂原計劃是將紅契底本呈交政府，並按照程式獲得驗契憑證之後，作為租賃方還將依照法令法規交納契紙費（手續費）、各類雜費以及土地稅（稞稅），¹²由此獲得永租土地的合法化。

湖北省田賦處在宜都縣呈文中所做的三條批示，歸結起來有兩個基本點：一是針對其下級機關宜都縣田賦處，認為他們在《暫行章程》頒佈十多年以後居然不懂國家政策、「無公民常識」，由此強調國家公職人員深諳國家法令法規的重要性與必要性；其二：1928年頒佈的《暫行章程》是政府對外國教會租用土地房屋嚴格管理分水嶺，也就是說，此後天主教只能租用土地房屋，不可購買，也不可永租。

為透徹地理解政府對天主教置產及投稅的管理，下文將此案與甘肅渭源縣天主堂永租土地案（呈報時間為1929年）進行比較：

據渭源縣縣長唐綬呈據天主堂教士執永租地基約據一紙前來該縣政府投稅一案，令廳查照核議具複查奪並抄租約一紙等因，奉此遵查部頒內地外國教會租用土地房屋暫行章程第六條內，載本暫行章程施行前外國教會在內地已佔用之土地及房屋，應向該管官署補行呈報，倘其土地係屬絕賣者，以永租權論等語。此案據渭源縣長呈報，天主堂執永租城西瓦窯頭川地三畝，契據一張，前來投稅。核與前項章程尚不違背，

12 「稞稅」又稱「課稅」，是國家憑藉政治權力，按照法律規定對有納稅義務的單位和個人徵收貨幣或實物的行為。

自應准行，惟該教堂應令該縣長查明，如有違造其面積，越過必要之範圍及查出有作收益或營業之用者，即依據該章程第四第五兩條之規定不得照准及禁止或撤銷其租賃權，各節分別辦理，並隨時呈報準備，以昭慎重，所有據章程核議渭源縣教會永租。

文呈請

鈞府鑒核飭遵謹呈

省政府¹³

渭源天主堂申報永租與宜都天主堂如出一轍，只不過渭源比較幸運，早在《暫行章程》頒佈前就購置了土地，只需向政府「補行呈報」，政府以「永租權」處理即可（按：實際上仍然擁有土地所有權）；宜都縣天主堂呈報永租土地是1939年，即在《暫行章程》頒佈之後，因而永租土地不符合章程精神。通過兩個相同案例的比較可以發現，隨著時間的推移，國家對天主教的管理日趨嚴格。

結語

學術研究須立足於事實判斷而非價值判斷的基礎之上，以此為原則，結語將對此案例進行簡短的小結與評述。

發生在1939年（民國28年）宜都天主堂永租案，折射出天主教「照章完納裸稅」，經濟活動依法呈報等諸多信息。但是，

13 〈呈省政府呈復奉令核議渭源縣呈報據天主堂教士執永租地基約據一紙前來該縣政府投稅一案情形核示文第四四號十八年六月二十二日〉，載甘肅省政府民政廳編印《甘肅民政月刊》19期（1929年7月），頁23。

正常申請手續卻被財政部湖北省田賦處否定，紅契底本上的「永租」二字旁邊畫上顯赫的「X」，傳達出政府否定天主教置產的信息。

湖北省田賦處對天主教永租土地的強硬態度，可視為晚清以降政府遏制天主教發展的持續。鴉片戰爭之後，天主教快速發展，《中法北京條約》第六款「傳教士在各省租買田地、建造自便」¹⁴，開天主教置產方便之門，日人竹添進一郎的詩文「金碧耀日高煌煌，謂是西人天主堂」¹⁵則是天主教不動產快速發展的真實寫照。民國以後，政府出台一系列限制天主教置產的政策，其中1928年出台的《內地外國教會租用土地房屋暫行章程》，是政府嚴格規範天主教置產的標誌性文件。

為了貫徹《暫行章程》精神，湖北省田賦處將宜都縣的呈文以及天主堂永租地的請求駁回，且駁回的理由充份，因為《暫行章程》條文只針對「租用」，而非「永租」，租用不涉及不動產所有權，無須納稅。

土地房屋是制度型宗教生存、發展之根基，中國天主教的開拓者利瑪竇神父來華伊始就注重在中國法律法規的框架之下進行教產積累，置產「文契存證」，¹⁶主動納稅，力求教產合理合法；而對於政府來說，用行政手段對外國宗教進行管理，特別是從經濟上阻止宗教團體的膨脹，其宗旨是為了擁護國家之安全，扼制西方勢力插手宗教事務。兩者的出發點不同，發展目標不同，矛盾與抵牾無法避免。

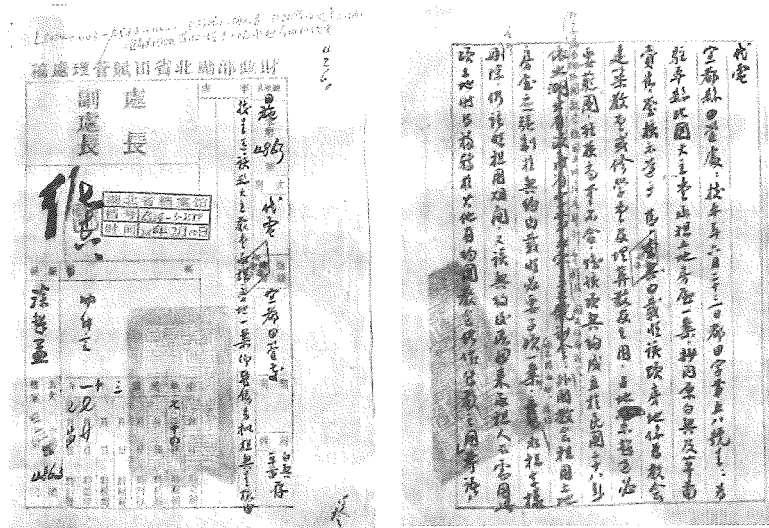
14 王鐵崖編，《中外舊約章彙編》，冊1（上海：三聯書店，1957），頁147。

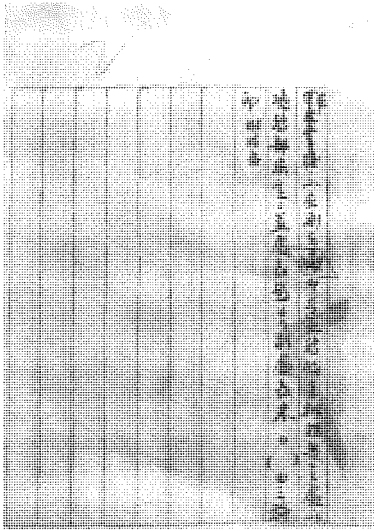
15 竹添進一郎著，張明傑整理，《棧雲峽雨日記》（北京：中華書局，2007），頁84-85。

16 龐迪我，《奏疏》，鍾鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，冊1（臺北：臺灣輔仁大學神學院，1996），頁100。遺憾的是，利瑪竇的「文契存證」已無法找到。

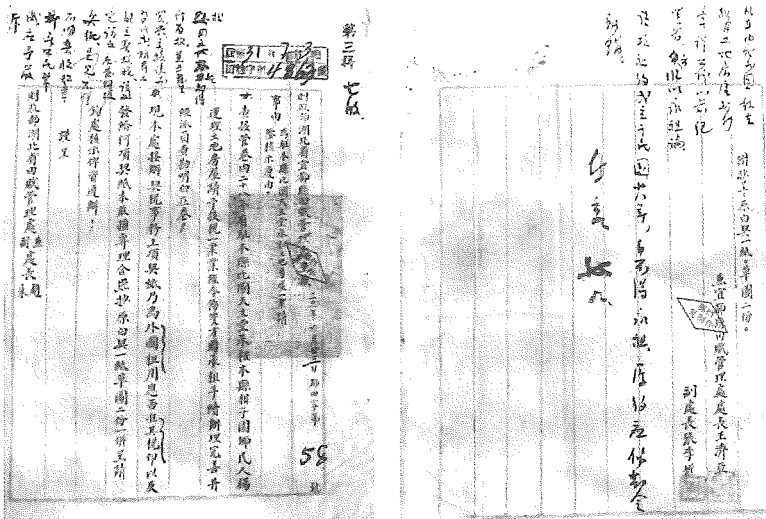
此案對於今天的中國教會以及政府的宗教管理亦有一定的參考價值：中國天主教拓展教務，不僅要遵紀守法，且需要在「政主教從」的模式下，主動與政府建立和諧、互動關係，讓政府充分了解天主教信仰的內涵，爭取更多更好的發展空間；而政府在對宗教團體實施有效管理的同時，需要客觀、理性地認識不同宗教之間的差異。天主教的「普世性」需要大量的土地資源，除了修建教堂以及配套設施，還需要從事文化、醫療以及慈善工作。政府管理部門應該在法律法規的框架之內，與天主教對話、溝通，進而調動天主教為社會大眾服務的積極性，此為政府責任，也是社會文明發展的重要標誌。

附錄（一）：財政部湖北省田賦管理處對宜都縣田賦處的批文





附錄（二）：財政部宜都縣田賦管理處給湖北省田賦管理處的呈文



附錄 (三)：「白契」及「天主堂承租土地圖」

人民其地之足界物處一併移轉亦出人不自其間之青寶方由出情願特立契為據

出租人 翁 (理一行)

承租合 翁人土教 (翁)

總管人 翁馬 (行)

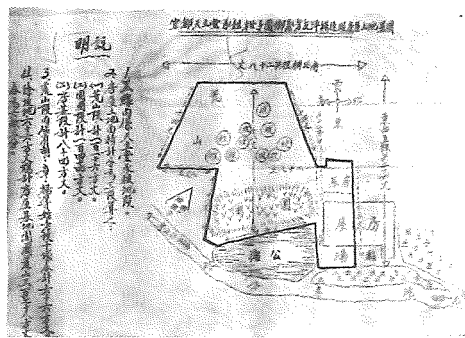
中華民國二十八年 月 日 楊子慶 (第一式)

抄原由契

立此契之人物係理明此存地租契字在什人翁以所有等及行土地法及向向宗房及除開計之九份之二其有願亦物則東主為理明本場又將清廷高界由大餘應認歸和出租字已與與字此項後發建為不向及除契字由是出地全完山中為亦此大餘理路山路心及元山和籍心為亦將總中八別為一各說文租價詳列圖畫由出地租人會則元各字亦亦若若依內地外國教會租地地房及暫行章程不租於比國全

天主堂之月此項租地願者切應職之據此由承租入並字充辦得承租人不負

用及項之可行移轉於承租者約圖教會仍作傳教之用及轉讓於中西人



明末清初基督教在福建傳播過程中與 地方信仰間的相遇和滲透： 基於《口鐸日抄》的研究¹

胡寶柱²

Abstract: This paper centers on the issue of how the early Catholic missionaries in China acknowledged and dealt with the popular gods and goddesses in Fujian at the end of the *Ming* and the beginning of the *Qing* dynasty. Applying the method of case study, Giulio Aleni's basic approach to Chinese folk beliefs will be examined as given in the *Kouduo richao*, the collected records of short sermons and conversations mainly conducted by Aleni and compiled by Li Jiubiao (1630–1640). Since there is no record mentioning the native popular

-
- 1 本文部份內容譯自於為7月19到20日由波恩大學漢學系主辦的國際會議準備的英文報告：Fujian's Maritime Connections and Local Popular Cults。
 - 2 作者於1998到2010年，在美國攻讀哲學與神學。2011到2018年，在德國攻讀漢學。現任華裔學志研究員。

deities such as *Mazu* (媽祖) in Fujian to be found in the book, the author proposes two reasons, external and internal. The former links to the sociopolitical situation Aleni was facing, the latter to his missionary goal of introducing the Christian concept of sainthood to the Chinese converts. The case of Aleni shows an attempt to establish a system of popular Christian beliefs.

本文以明末清初天主教中國傳教士對福建民間神靈的認識及討論為視角，以李九標為首的多人參與記錄及編纂的《口鐸日抄》為主要文本資料，探討耶穌會會士艾儒略，在面對流行於福建民間的信仰時，所採取的既小心謹慎又有的放矢地表達自己態度及信仰觀念的策略。鑒於書中沒有記錄他關於媽祖的言論，作者提出外在與內在兩方面的原因。前者與艾氏所處的社會政治局勢有關，後者與他傳教活動的終向有關，即向中國介紹基督教的聖人觀念，特別是對瑪利亞的敬禮。此則案例是將基督信仰民間化的一次嘗試。

十六世紀，東西新航路在東南亞的交匯拉開了人類歷史全球化的序幕，³不僅僅在經濟、科學、軍事、航海方面，而且在多元文化以及多元宗教與信仰領域內，人類的多次相遇、交流、接納，甚或拒絕和對抗上都影響了世界歷史的進程，也促使社會各民族、各團體以及個人重新評估人類文化與人類自身存在的意義。這既是

3 1492年，意大利探險家哥倫布（Christopher Columbus, 1451-1506）帶領船員穿越大西洋，發現了加勒比海和南美洲。1519年，葡萄牙探險家麥哲倫（Fernando de Magallanes, 1480-1521）帶著探險隊經過麥哲倫海峽，到達了馬來群島。同時，葡萄牙探險家伽馬（Vasco da Gama, 1460-1524）帶領他的船員繞過非洲的南端的開普敦，開通到達印度、東南亞的路線。前兩者受到西班牙的委託，後者受到葡萄牙的保護。沿著這兩條海上路線，歐洲勢力擴展到美洲、非洲、亞洲等國家和地區，而這殖民的時代大約一直延續到1900年前後。

個國際化的平台，也是個整合的過程，充滿了各種機遇，對教會也是如此。面對馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）引發的宗教改革運動，羅馬天主教會於1545年召開特倫多大公會（Council of Trent, 1545-1563），開始了教會內部一系列的改革，同時也掀起了一場方興未艾的傳教運動。

先是耶穌會，後有道明會與方濟各會進入中國展開傳教活動。這些傳教士幾乎都是通過東西海路而來。在印度、澳門、菲律賓、臺灣先後都建有葡萄牙、西班牙或荷蘭的貿易據點。⁴由於其沿海地理環境，福建在中外交通貿易史上佔有其重要地位。對傳教士們來說，它是傳教路上由南北上的中轉站。其時，明朝（1368-1644）沒落，推行全面的海禁政策。福建沿海人民違禁與葡萄牙、西班牙、荷蘭商人從事私人海上貿易活動⁵，這給傳教士們了解福建，甚或中國社會狀況提供了契機。

天主教傳入福建應歸功於意大利人艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）。⁶他於1625年抵達福州，既與士大夫文人階層交

4 參閱瑞德（A. Reid）著，吳小安、孫來臣等譯，《東南亞的貿易時代：1450-1680》，2卷（北京：商務印書館，2010）；樊樹志，《晚明破與變：絲綢、白銀、啟蒙與解放，16-17世紀的世界與中國》（新北市：聯經出版事業股份有限公司，2018）；John E. Wills, "Relations with maritime Europeans", in *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty 1368-1644*, part 2, edited by Denis Twitchett and John K. Fairbank, vol. 8 (New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 333-375.

5 參閱李金明，《明代海外貿易史》（北京：中國社會科學出版社，1990）；晁中辰，《明代海禁與海外貿易》（北京：人民出版社，2005）。

6 其傳參閱 L. Carrington Goodrich, and Chaoying Fang (eds.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644: The Ming Biographical History Project of the association for Asian Studies*, vol. 1 (New York / London: Columbia University Press, 1976), pp. 2-5; 方豪，《中國天主教史人物傳》，卷1（北京：中華書局，1993），頁185-197；費賴之（Le P. Louis Pfister），《明清間在華耶穌會士列傳1551-1773》（上海：天主教上海教區光啟社，1997），頁147-159；Erik Zürcher, "Giulio Aleni's Chinese Biography", in *"Scholar from the West" Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, edited by Tiziana Lippiello, and Roman Malek (Brescia / Sankt Augustin: Fondazione Civiltà Bresciana / Monumenta Serica Institute, 1997), pp. 85-127; Erik Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response", in *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, ed. E. B. Vermeer (Leiden: Brill, 1990),

往論道，又遍歷福建各地傳教授洗，直到離世，建立22座大教堂，無數的小聖堂，並給萬餘人付洗。⁷隨著更多傳教士的加入，例如，1633年在福安傳教的道明會的黎玉范（Juan Bautista Morales, 1597-1664）⁸和方濟各會的利安當（Antonio a Santa Maria Caballero, 1602-1669）⁹，1635年在泉州和延平傳教的耶穌會會士聶伯多（Pierre Canevari, 1594-1675）¹⁰，1638年來福州的耶穌會會士陽瑪諾（Emmanuel Diaz Junior, 1574-1659）¹¹，1647年來建寧、建陽活動的耶穌會會士穆尼各（Jean-Nicolas Smogolecki, 1611-1656）¹²，1634年後傳教於延平、邵武、建寧的耶穌會會士郭納爵（Ignace da Costa, 1599-1666）¹³，1654年來廈門傳教的道明會的利畸（Vittorio Ricci, 1621-1685）¹⁴，17世紀的福建教會可以說是蒸蒸日上。據鐘鳴旦（Nicolas Standaert）教授的統計，到1663年，全中國有110,100基督徒，其中福建就有3,700。¹⁵值得一提的另一成果是誕生了中

pp. 417-457；潘鳳娟，《西來孔子艾儒略：更新變化的宗教會遇》（天津：天津教育出版社，2013）。

7 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店，2003），頁154。

8 其傳參閱 Goodrich, and Fang, *Dictionary of Ming Biography*, vol. 2, pp. 1073-1076.

9 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷2，頁108-113；Goodrich, and Fang, *Dictionary of Ming Biography*, vol. 1, pp. 24-31.

10 其傳參閱費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳1551-1773》，頁226-228。

11 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷1，頁173-175；費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳1551-1773》，頁123-128；Goodrich, and Fang, *Dictionary of Ming Biography*, vol. 1, pp. 414-416.

12 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷2，頁126-130；費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳1551-1773》，頁298-302；Goodrich, and Fang, *Dictionary of Ming Biography*, vol. 2, pp. 1205-1206.

13 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷2，頁131-133；費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳1551-1773》，頁248-250。

14 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷1，頁317-320。

15 參閱 Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China: Volume one: 635-1800* (Leiden: Brill, 2001), pp. 380-386.

國教會歷史上第一位中國主教——羅文藻（1617-1691）¹⁶，他於1685年被祝聖為牧者。

儘管如此，福建教會發展的步伐也孕育著未來暴風雨的導火索。耶穌會適應當地文化傳教的策略受到來自不同托鉢修會（Mendicant orders）團體的質疑，尤其是在如何處理祭孔、祭祖等民間信仰方面的實際問題上。上文提到的道明會的黎玉范和方濟各會的利安當採取激進的傳教方法，嚴厲禁止教徒拜孔祭祖。與耶穌會沒達成一致的情況下，他們將問題匯報給修會長上，再尋求羅馬教廷的裁決。1645年9月12日，教廷傳信部譴責耶穌會的做法，並禁止祭孔、祭祖，由此引發一波又一波的爭論，史稱「禮儀之爭」。這也導致了康熙、乾隆皇帝的反感，進而出現了地區或者全國性的禁教。而禮儀之爭也要到1939年，當教宗庇護十二世（Pope Pius XII, 1939-1958年在位）頒佈《眾所皆知》（*Plane compertum est*）通諭後才算結束。祭祖祭孔被酌情允許，但須對帶有迷信色彩的公共儀式保持消極的態度。¹⁷

本文的重點不是要評論禮儀之爭中各方所表達的觀點和理由，又或者闡述早期福建天主教會的歷史傳播，而是將我們的目

16 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷2，頁144-162。

17 參閱張先清，《官府、宗族與天主教：17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》（北京：中華書局，2009），頁58-83；Eugenio Menegon, "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638", in "Scholar from the West" Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, pp. 219-262；Claudia von Collani, "Die frühneuzeitliche Chinamission der Dominikaner", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 103 (2019): 96-108. 關於禮儀之爭及禁教，也參閱顧衛民，《中國天主教編年史》，頁147-153，210-332，504-508；胡建華，《清王朝對天主教的優容與厲禁》（北京：中共中央黨校出版社，2014）；李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998）；Standaert, *Handbook of Christianity in China*, pp. 680-688；孫尚揚、鐘鳴旦，《1840年前的中國基督教》，頁343-369；黃一農，《中國禮儀之爭被忽略的聲音》，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（臺北：國立清華大學出版社，2005），頁387-435。

光放在初期傳教士怎樣認識並如何對待民間信仰的問題上來。¹⁸如此，傳教士所寫的和所說的是我們的第一手資料。鑒於民間信仰是一個很大的概念，涵蓋了地方民眾生活的方方面面，例如，祭祖、祭孔、鬼神、請神、除厲、求雨、占卜、算命、燒紙、招魂、擇日、星象、風水、廟會、秘密教派等等，本文主要考察的對象是福建民間神祇。通過分析傳教士對中國民間神祇所贊同的、附和的、甚或反對的部份，然後再觀察他們從西方所帶來的有關信仰的部份內容及本地信徒所接受的，本文試圖在天主教教義與民間信仰間理出一條內在的脈絡，向讀者展示信仰本土化的多樣性及其維度，希對當前天主教在華福傳方面有所助益。

福建簡稱閩，據《說文解字》，閩，「東南越，蛇種。」¹⁹又據《八閩通志》，「閩俗好巫尚鬼，祠廟寄閭閻山野，在在有之。」²⁰聖奧思定會士拉達（Martin de Rada, 1533-1578）在他1572出使福建後，於1575年寫的報告中這樣敘述：「我們沿途看到的偶像多到不可勝數，因為除了廟裡和供奉在特殊房屋裡的以外，家家都有自己的偶像。在福州的廟裡有一百多個各種不同的偶像，有的偶像有六隻、八隻或更多的手臂，另一些有三個腦袋（他們說是鬼王），再有的是黑色、紅色和白色，有男有女。家家多有小偶像，乃至山頭，沿大街小巷，幾乎沒有大石頭不雕成偶像的。」²¹他被中國偶像淹沒，大吃一驚的形象躍然紙上。

18 關於基督宗教與地方信仰的交流，參閱范正義，《眾神喧嘩中的十字架：基督教與福建民間信仰共處關係研究》（北京：社會科學文獻出版社，2015）；張振國，《神聖與凡俗：明末至鴉片戰爭前天主教與民間信仰的遭遇》（北京：社會科學文獻出版社，2018）。

19 許慎（約58-147），《說文解字：附檢字》，卷13上，24左（北京：中華書局，1963），頁282。

20 黃仲昭（1435-1508），《八閩通志》，下卷，修訂本（福州：福建人民出版社，2006），頁501。

21 C.R.博可舍編注，何高濟譯，《十六世紀中國南部行紀》（北京：中華書局，1990），頁217。

一般來說，福建的神靈系統可分為六類，這也體現在福建的地方誌中：1) 巫道崇拜。2) 禪師崇拜。前者與道教有關，而後者是佛教的延伸，但兩者都具有巫覡特點，其主要功能是求雨、除病、驅疫、避禍等。3) 鄉賢崇拜。這些都是對地方做過大貢獻的忠義之神。4) 清官崇拜。5) 醫神崇拜。6) 母性崇拜。²²不過，這樣的劃分，也只是個大方向，因每一神靈具有多種功能。

此外，田海（Barend J. ter Haar）教授基於對福建神祇的研究指出，有八位神靈到清中期已經發展的大為可觀，他們是媽祖（母性崇拜，海神）、臨水夫人（母性崇拜，救產、保胎、送子）、馬仙（母性崇拜，馬仙娘娘、馬真人，集孝道、醫術、公益於一身）、郭聖王（巫道崇拜，牧童、喝酒、古藤上坐化、廣澤尊王、將軍廟、抵禦賊寇）、歐陽祐（祐）（清官崇拜，為隋盡忠的泉州太守）、清水祖師（禪師崇拜，行善、施藥、求雨）、吳真人（醫神崇拜，保生大帝）、陳元光（清官崇拜，開漳聖王、屯墾、辦校）。²³總的來說，這些神靈都具有地方特色，在一個地方受人香火，在另一個地方可能卻正好相反，所以，多數時候個人選擇供奉多個神明，以求取來自各方的保護。當然，為了滿足一方大眾實用功利性的心理，每個神靈除了其特定的職能外，也逐漸衍生出其他方面的功用，這些都是源於大眾求福避禍的內在傾向。事實上，許許多多的神靈的存在多取決於眾人各種各樣的具體需求。愈靈驗的神明愈能廣為傳播，甚或突破地域的限制，媽祖即是最典型的例子之一，在中國沿海和東南亞的地方都有其宮宇及其堅實的信眾基礎。可見，福建民間信仰源遠流長，且興旺發達，不管是基督徒或非基督徒都不可能完全迴避這個現實的主題。

22 徐曉望，《福建民間信仰源流》（福州：福建教育出版社，1983），頁8-10。

23 Barend J. ter Haar, "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien", in *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, pp. 349-396.

不過，由於缺乏組織性、系統性，也由於其紮根本土的特性，這些民間信仰常被放在正統信仰的對立面，而將之會歸類為異端、淫祀或左道。據《禮記·曲禮》，「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」²⁴載，「夫聖王之制祭祀也：法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。」²⁵這是一條祭祀的黃金律，各個朝代都據此撰有其國家祀典，而所有在祀典上備案的神靈崇拜都是合法的。例如，《明會典》明確標示，「舊典，雜列各處山川土神、古今聖賢、忠臣烈士、能禦大災、能捍大患、以勞定國、以死勤事、或奉特敕建廟賜額、或沿前代降敕護持者皆著祀典。秩在有司，不可勝列。」²⁶又載，「洪武二十六年著令天下府州縣，合祭風雲雷雨、山川、社稷、城隍、孔子、及無祀鬼神等，有司務要每歲依期致祭。」²⁷此後的《大清會典》也根據情況給與相似的肯定，「京師至天下郡縣具有祀典。其間儀文度數詳略不同。兼綜並列，以昭一代之典。」²⁸又說，「百神效靈，祀典所載，歲有常期。」²⁹上文提到的八位福建神靈都受過國家的封號或地方政府的認可。以此看來，所有不合禮制，不合法度的祭祀，所有不能給王朝政權和民眾帶來福祉的崇拜都應禁止，而那些記錄在祀典上則會受到保護。明清時期的法律對此也有規定：「凡（各府、州、縣）社稷、山川、風雲、雷雨等神及（境內先代）聖帝、明王、忠臣、烈士載在祀典，應合致祭神祇，所在有司置立

24 阮元，《十三經注疏·禮記》，卷5，18左，嘉慶二十年版（中文出版社，1971），頁2743。

25 同上，卷46，14左，頁3448。

26 申時行等，《明會典》，冊19，卷93，萬曆重修版（上海：商務印書館，1936），頁2121。

27 同上，卷94，頁2129。

28 伊桑阿等，《大清會典（康熙朝）》，卷55，1右（臺北：文海出版社，1999），頁2654。

29 同上，卷66，1左，頁3403。

牌面、開寫神號，祭祀日期，於潔淨處常川懸掛，儀時致祭。至期失誤祭祀者，（所司官吏）杖一百。具不當奉祀之神（非祀典所載）而致祭者，杖八十。」³⁰

再進一步講，既然民間信仰是以現實的功能性，也就是，能不能給予國家政治利益或社會福祉來定義其合法存在性，王權政府有很大的自由去提倡或否決民間所崇拜的神明，儘管歷史上各王朝對於不在祀典而又與政權無害的神靈崇拜多持默認的態度，聽之任之。如果我們翻閱明清國家祀典或法律條文，王朝政權大都以打擊左道、邪教為己任。《禮記》載，「執左道以亂政，殺。」鄭玄注：「左道，若巫蠱及俗禁。」³¹明清法律也有明文規定：「凡師巫假邪神、書符咒水。扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆（名色）及妄稱彌勒佛、百蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道異端之術，或隱藏圖像、燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民，為首者絞（監候），為從者各杖一百、流三千里。」³²當一民間崇拜或一信仰團體被定性為左道時，是很危險的事。例如，1637和1638兩年中，反天主教官員和文人，例如，施邦曜（1585-1644）、徐世蔭、吳起龍、周之夔（1586-?），將天（主）教與白蓮、聞香、無為諸教相提並論，且在作品中多次稱之為「邪說」、「邪教」、「左道」、「逆黨」等。³³從這些法律性詞語，我們可以感受到傳教士當時面對的情況有多麼的嚴峻。如被坐實了左道、邪教的罪名，傳教士輕則驅

30 關於此條，明清法律相同。馬建石、楊育裳編，《大清律例通考校注》（北京：中國政法大學出版社，1992），頁541；黃彰健編，《明代律例彙編》，上下卷（臺北：學生書局，1979），頁587。

31 阮元，《十三經注疏·禮記》，卷13，9左，頁2906。

32 關於此條，明清法律相同。馬建石、楊育裳編，《大清律例通考校注》，頁543；黃彰健編，《明代律例彙編》，頁589。

33 他們的作品被徐昌治（1582-1672）編輯在《破邪集》中。這裡參閱，周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》，下冊（北京：國家圖書館出版社，2013），頁1750，1752，1752-1753，1754，1760-1761。

逐到澳門，重則投監、受苦，甚至死亡，而傳教士的確經受了這樣的考驗。³⁴這是他們所避免不了的，因為他們是傳教士，需要將基督的福音廣傳。再說，當他們面對中國形形色色的民間崇拜時，他們不僅僅須為基督的信仰辯護，也得對中國的民間信仰，如果不是全盤否定的話，提出異議，進行甄別。

從中國福傳的開始，傳教士們對中國民間神祇崇拜都有一個基本的態度，這些都是偶像崇拜，應當禁止、改變，但同時也將這種崇拜現象當作中國人接收福音的基礎。1585年，聖奧思定會士門多薩（Juan Gonzales de Mendoza, 1545-1618）寫道：「這些可憐的偶像教徒是那樣不尊敬他們的偶像，以致有很大的希望和信心：任何時候只要福音一進入該國，他們馬上就會拋棄他們的迷信，特別是算卦，那是盛行於全國的事。這也是對那裡的巨大幫助，因為一般說他們是有良知的人，傾聽和服從道理。」³⁵且接著說，「儘管皇帝連同他的官員大員，極力禁止不得該皇帝及其朝廷的允許引入新異的東西，也不接納外國人和新教義，違者死刑，嚴懲不貸。他們是十分容易受到教誨的百姓，也是易於背離他們的偶像崇拜、迷信和偽神的。」³⁶鑒於中國各地家家戶戶、公共場合供奉偶像的行為，初期傳教先鋒耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）認為只有少部份中國人對偶像崇拜是嚴肅認真的。大部份人禮拜偶像出於功利心，多多益善。³⁷「只要獲得中國皇帝的青睞，准許我們自由傳教……我敢說，很快能歸化幾十萬、幾百萬，因為當我和他們辯論宗教問題，駁斥他們

34 這類例子，參閱同上，頁1747-1752，1752-1754，1754-1755。

35 門多薩撰；何高濟譯，《中華大帝國》（北京：中華書局，1998），頁45。

36 同上，頁45-46。

37 王玉川、劉俊餘譯，《利瑪竇全集》，冊1（臺北：光啟、輔仁出版社，1986），頁94-95。

的迷信，介紹我們的信仰時，他們都感動的流淚。」³⁸事實上，早期傳教士們歷盡千辛萬苦才打開福傳局面。福建教會初期的發展是一個很好的事例，從中我們考察傳教士們對福建神祇信仰所持的態度及他們的應對策略，甚而試圖在教會內建立相似的系統，以滿足普通信眾現世性的心理需求。

研究早期福建教會史，難以避開艾儒略和他的傳教活動。他的部份傳教言行記錄在《口鐸日抄》中，這是一本日記體的對話錄，記錄的是四位傳教士：艾儒略、盧磐石（Andrius Rudamina, 1596-1631）、林存元（Bento de Matos, 1600-1651）、瞿弗諡（Simon da Cunha, 1589-1660），從1630年3月13日到1640年7月4日十年間平日的講道和與人對談的主題，共八卷，約496則。對話的人物包括了教友與非教友，他們是地方上的社會名流，一些還有功名前程。前兩卷由李九標³⁹記錄，後四卷則由李氏彙集不同地方教友的記錄而成。⁴⁰由於其內容涵蓋甚廣，談話的主題隨意性很強，是一個了解福建教會和地方社會生活的窗口。⁴¹

雖然《口鐸日抄》記錄了不少關於堪輿、星占、擇日、吉凶、輪迴、佛老等方面的大眾信仰，但我們今天的重點是那些

38 取自於1596年10月12日利氏致羅馬富利卡提神父的一份書信。王玉川、劉俊餘譯，《利瑪竇全集》，冊3，頁219-220。

39 其傳參閱方豪，《中國天主教史人物傳》，卷1，頁259-267。

40 參與編輯《口鐸日抄》的有26位，與傳教士對話的人士也有90位之多，但他們中多人的生平，我們所知甚少，期待學者們考據方面的成果，本文就不對他們的生平事蹟作進一步介紹了。

41 本文所用《口鐸日抄》版本是根據鐘鳴旦、杜鼎克編輯的《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2002）中的第7冊。關於《口鐸日抄》的研究成果著作，參閱例如，Erik Zürcher, *Kouduo richao: Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal*, 2 vols. (Sankt Augustin / Brescia: Institut Monumenta Serica / Fondazione Civiltà Bresciana, 2007)；羅群，《艾儒略與〈口鐸日抄〉研究》，浙江大學人文學院博士論文（2009年12月30日）；Song Gang, *Giulio Aleni, Kouduo richao, and Christian-Confucian Dialogism in Late Ming Fujian* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2019)。

相關地方神祇的記錄。儘管福建地方神明林林總總，具體地講，《口鐸日抄》主要提到的有六位：城隍、關公、呂純陽、梵天王、玉皇以及文昌。

首先，城隍。城隍信仰流傳極廣，明清時國家將之列入國家祀典，並普及到各個州府縣城。⁴²《口鐸日抄》中有三次的對話是與城隍有關，羅列如下：⁴³

【八月】初八日，鄭懋興問道於【艾】司鐸。石魯可林鳴見陪坐。	【四月】廿一日，黃貴宇複問【艾儒略】	十一年戊寅，八月既望，艾司鐸過莆，訪朱宗伯會相國於橫塘。
		相國曰：「教嚴而當是矣。天主為造物真主，崇之萬有之上，宜也。然有天主，必有百神奉之，如朝廷之有百官。今聞貴教獨奉一天主，一切神祇，概置不問，不已過乎？」
		司鐸曰：「唯，唯？否，否！神有二等：一為正神，聖教所稱為天神者是；一為偽神，乃已死之人類，而人所妄認為神者也。按經典，天神為無形

42 參閱徐曉望，《福建民間信仰源流》，頁394-403。

43 《口鐸日抄》，卷2，頁124-125；卷3，頁198-200；卷8，頁528-531。

		<p>之靈，凡有九品，為造物主所生，享天上福，而時供其使令。且多有遺在人間，以保國、護民、宰物。此種正神，實為聖教所尊，何嘗不敬？若已死之人類，雖其魂不滅，皆聽天主之嚴判，安能主持世界，而可過崇之、禱之耶？」</p>
<p>懋興曰：「諸邪神之不可祀也，則既聞命矣。敢問各省直府州縣諸城隍，似亦天主所令者，乃一概不祀之何也？」</p>	<p>曰：「天主之為萬物主也，必共尊事之無疑矣。佛祖魔仙，則必共棄毀之，亦無疑矣。然人家有火土之神、郡邑有城隍之神、天下國家有山川嶽瀆之神，此非主命以分衛萬國者乎？」</p>	<p>相國曰：「既如是，則城隍之神，敝邦從古所尊。聞貴教不禮拜之，何也？」</p>
	<p>故舜望於山川，遍於群神。⁴⁴武王所過名山大川曰：『惟爾有神，尚克相予，無作神羞。』⁴⁵此非無見也。乃亦誠人奉祀也何故？」</p>	
<p>司鐸曰：「天主教化成天地之初，即生九品天神，有司天日月之</p>	<p>司鐸曰：「天主之生天地人物也，各有神以護守之。故有護守人類之神，有護守物類之神，</p>	<p>司鐸曰：「聖教古規，朝拜之禮，未敢輕施。按經典、聖諭，造物主化生萬物，凡一人生，則令一天</p>

44 參閱安平湫主編，《史記》，卷28，封禪書（上海：漢語大詞典出版社，2004），頁467。

45 參閱阮元，《十三經注疏·尚書》，卷11，19左，頁390。

<p>運行者，有管轄城池而護守人類者。故古來之祀城隍，似亦祀護城之神意也。」</p>	<p>有護守天地山海之神，不可謂無。但人類則各有一神守之，非若他物，則僅有總守之神耳。</p>	<p>神護守之；一城、一國，複令一大天神總護之。貴邦初立城隍廟，能合此意，則吾輩自當敬禮，求其轉達天主，為人致福、免禍。</p>
	<p>乃謂之神，初不謂其有形也。舜、武或識此意，故望之、遍之，亦望其相予而護守之耳。未有所為像，而望之、遍之也，未有求吉、求凶，而即以為主而事之也。</p>	
<p>「今人不察，妄以人類當之，遂有雲某人死而為城隍者，某人官某地而為某城隍者，殆失厥初之真意矣。又其甚者，復有謬造玉皇之說，而謂城隍諸神，俱聽其命令。此尤虛誕之至者，是皆所宜深戒者也。」</p>	<p>今人不察，乃有以人為神而事，以魔為神而事。修其廟宇，塑其像貌。朝夕焚香頂禮，謂禍福其所攸司也。是耶？否耶？且勿論其為人、為魔，不應以神祀之。即真是神也，亦承主命而各受其職者耳，非其能自主張人物也。</p>	<p>今郡邑所奉，一則多有姓氏，本謂人類私塑其像而擅拜之；一則誤信其能操禍福而直求之。並不念及天地之主，以為主也。此則非奉大主命之正神，乃世人所錯奉私立者，何敢輕下拜耶？」</p>
		<p>相國曰：「敝邦城隍之設，殊非人類所為。以為有姓氏者，俗人之見耳。」</p>

	<p>餘不敏，嘗閱中邦史書。知前代舊弊，各處城隍嶽瀆，皆有封號。獨熙朝詔削之，止稱某府州縣城隍之神。造木主，毀塑像。其山川嶽瀆，亦去前代所崇美名，只以山水本名稱之。⁴⁶蓋以諸神受命上主，原非國家名號所可加。皇哉聖意，可正千古之謬矣，豈若今之衣冠而人鬼者哉？知此，則人家火土之神，可無問矣。」</p>	<p>司鐸曰：「果爾，則但當書一木牌，稱為『天主所命護守本城之神。』即以聖教之禮奉之，不用佛、老之偽經、偽禮，斯為得其正矣。」</p>
--	--	---

上表表明，三組對話的內在邏輯簡單明瞭，易於跟隨。前兩則是教徒間的對話，第三則是與教外人士的交流，所以解釋的比較詳細些。這裡提出問題的中國人認為祭祀城隍是傳統，也是王朝政權允許並推行的，因為城隍是「監察善惡、無私昭報」⁴⁷的化身，所以不是偽神，這是基於利國利人觀點。技巧性地，艾儒略沒有全盤否定，但提出一個基本命題：天主愛護人類，就派遣祂所造的天神做一城、一國、甚至個人的守護者。這樣，城隍的職能與天神等同起來，敬禮城隍也就是敬禮天神。看起來順理成章，可是，城隍是被中國人神化了的人，是偽神，而崇拜他所

46 1369年，明太祖朱元璋封城隍為「鑒察司民城隍威靈公」，但1370年，又「詔去封號，止稱某府州縣城隍之神。又令各廟屏去他神。定廟制，高廣視官署廳堂。造木為主，毀塑像昇置水中，取其泥塗壁，繪以雲山……嘉靖九年，罷山川壇從祀，歲以仲秋祭旗纛日，並祭都城隍之神。」張廷玉等撰，楊家駱主編，《新校本明史並附編六種》，冊3，卷49（臺北：鼎文書局，1975），頁1286。

47 申時行，《明會典》，冊19，卷94，頁2140，2143。

通行的佛、老禮儀當然也是偽禮。如果想城隍崇拜在教會內合法化，中國人需要把城隍信仰中人的因素剝離開來，又或者須明確指稱「天主所命護守本城之神。」不過，這僅僅是理論上的托詞而已。歸根到底，傳教士所持的是神本主義的觀點，人與造物主沒有可比性，就是在被受造的天神面前，人也是如此。這種造物主、天神以及人類間的等級劃分某種程度上契合了中國人當時的宗教觀念——神佛的世界像人的世界，也是以等級來衡量的。

第二，關公。關公信仰是從北方傳入福建的。清順治9年（1652），敕封關羽為「忠義神武關聖大帝，」至此，其信仰流行於大街小巷，婦孺皆知。⁴⁸《口鐸日抄》記載關聖崇拜的談話是在艾儒略和朱宗伯之間進行的，也是上文第三則談話的延續。其行文如下：⁴⁹

【十一年戊寅，八月既望，艾司鐸過莆，訪朱宗伯會相國於橫塘。】相國曰：「凡立教法，而非天下所能通行，或行而礙於正道，如佛老諸教，固不待辯矣。特有從來孝子忠臣，如關壯繆羽之類者，似亦有功於人心世道，何為並不奉之乎？」

司鐸曰：「儒書有雲：『敬而遠之』一語，⁵⁰盡之矣。如關羽而果忠孝，則敬其忠孝而效之，斯為實敬。至於設像立祠而諂媚之、祈禱之，以為禍福惟彼是求，則人類而操上主之權，理所不合也。」

相國曰：「設像立祠，不過尊其忠孝，而表彰之耳。」

48 伊桑阿等，《大清會典（康熙朝）》，卷66，8右，頁3417。也參閱徐曉望，《福建民間信仰源流》，頁404-413。

49 《口鐸日抄》，卷8，頁533-537。

50 阮元，《十三經注疏·論語》，卷6，8右，頁5382。

司鐸曰：「初意如此，今則不止此矣，竟以為能主持禍福，而佑天下也。天主教規，古有忠義廉節之士，或大學問，可為人師者，則敬其德學，而頌贊之、仿效之。或繪其像，懸之堂壁，以垂不忘。然未敢遽立祠，以神禮奉之也。獨古大聖，明造物主之真傳，篤奉聖教而闡揚之，生前備全德有徵，身後享全福有驗，為教宗考核始末，定入聖品者，始敢奉之、拜之，求其轉達天主。若世人一概所奉，非但無功於真主，未守其教誡。即於國家事，亦難言之矣。試即關羽論之可乎？餘讀中邦史書，羽當獻帝之朝，委身以事劉備。爾時漢室雖衰，共主尚在。有大忠者出，必將羽翼天子，振肅朝綱，而羽未之能也。徒區區為奪邑、攻城計，此可謂忠於備者耳，忠於漢則未也。至於兵敗身擒，而至於死，亦其不得不死者耳。若以此為大忠，古今之如此類者，豈少哉？何無設像、立台以事之者。若以羽有靈異故事之，則國家二百年來，海內艾安，不聞羽有異應。邇來漸加帝號，然旋而失遼左矣。今羽之號愈尊，而流寇所蹂躪之蹤，幾半中華。塵九重之隱慮者，十數載於茲，不聞冥冥之中有退寇、掃氛之應也。⁵¹且彼諸寇虜，又孰不祀羽於軍中乎？既不能為我禦災、捍患，反若助彼為難者，則羽亦何功於國，而受此過當之尊耶？此不過溺沿習之，非久而不覺耳。況羽在世之日，意氣英邁，非義之事，即予以千金，錫之侯爵，未肯一諾。今此微賤之人，且得以微賤之物享之，冀其轉禍為福。此不惟獲戾上主，抑且獲戾壯繆矣。」

51 關羽，「宋封忠惠公，後封義勇武安王；明封三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君；清封忠義神武靈佑關聖大帝，嘉慶十九年加封仁勇，道光八年加封威顯。」參閱馬翕鳴等，民國《龍岩縣誌》，卷23，2左，頁210。「失遼左」當指明失去對遼東的控制權。參閱李光壁，《明朝史略》（武漢：湖北人民出版社，1957），頁161-168；William Atwell, "The Tai-chang, Tien-chi, and Chung-chen reigns, 1620-1644", in *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty 1368-1644*, part 1, vol. 7, pp. 616-618; 627-631.

忠孝觀念在中國人心中根深蒂固，關羽作為其典型代表，有功於社會，當然是中國土人要關注的。艾儒略認同中國的忠孝思想，對這類的人應尊敬他們，效法他們。但他也著重指出歷史上的關羽不是大忠大義之人，他只對一人忠，一人義，與國家無益處。儘管人民為他造像立祠，禱告於他，國家免於大清蹂躪的命運還是未能制止。很可笑的是，敵對的軍隊也崇拜關羽。這裡，艾儒略的回答有三點值得我們商榷。1) 引介教會「聖人」的概念，他們是信教者效法的榜樣，但不應過度的禮敬他們，例如，為他們立祠修堂，因為這樣的規格禮儀只能用於唯一的真神天主。但如果是祭孔的案例呢？早期耶穌會會士立於儒家的觀點，傾向於將祭孔敬祖看作是中國人文化倫理方面的行為，所以是允許的。而禁止給關羽塑像立祠的行為是基於人們將他看作一位既能為社會禦災、捍患，又能為個人謀福利的神明，這也恰恰是一神信仰所反對的。2) 對聖人們的敬禮，信眾可以塑像作畫，懸掛於教堂中，那是因為我們記得信仰的終向是天主。第三，文本提到，列入聖品的聖人，信眾才敢「奉之、拜之，求其轉達天主。」這些用於聖人身上的詞彙和具體的敬禮行為，例如，塑像作畫或將某堂、某地以聖人的名字命名，總都讓我思考如何在敬禮方面把握尺度，而這尺度是取決於人的主觀目的性，或是行為的物理性，抑或其他因素，是不能一概而論的。3) 艾儒略提出了檢驗真神的標準——靈蹟。更多時候，事實上，是由於靈蹟本身才導致了聖人大眾化，進而把人神化了的崇拜現象。王朝的歷史上記錄了許多神明顯靈的事。雖然可能多出於政治社會的原因，但也有其靈異的根據。莊德仁教授關於清代靈異文化的研究的確能引人思考。有清一代的官員們記錄了許多顯靈事蹟，並將之歸功於神明的數目就有數十之多，其中就有關聖帝君的記錄。⁵²這些「超自然」的現象總是觸動人的多種情結，既帶人進

52 莊德仁，《顯靈：清代靈異文化之研究：以檔案資料為中心》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，2004），頁110-120。

入宗教的氛圍，也能孕育理性的反彈。艾氏反對關羽崇拜就是其理性的結論。

第三，呂純陽信仰。《口鐸日抄》記載：⁵³

漳有立修真會者，以呂純陽為宗。十六日，有彼會士來謁。

問司鐸曰：「敝會教規，分有功過格，⁵⁴每朔望向呂祖師焚之，亦教人為善意也，司鐸以為何如？」

司鐸曰：「省察功過，固屬善事。但思人之有過，果獲罪於誰，則有過而求赦，亦將求赦於誰也。孔子曰：『獲罪於天，無所禱也。』⁵⁵其意云何？必以吾人苟得罪於天地之大主，則自天地大主之外，更無處可求赦耳。今者省己之過，而告於純陽，何從得赦？反增不識主之罪矣，烏乎可？」

客曰：「敝會亦嘗拜上帝，是非不識主者。」

司鐸曰：「認主不真，敬畏不篤，祈望不殷，偶爾一拜，亦良知所動耳。且彼佛亦拜，仙亦拜，三教亦拜，何處不拜也。志向不定於一真主，功行到底無成。譬如泛海而無指南，隨風漂泊，茫無定向，何能到岸？坐見沉沒而已。」

53 《口鐸日抄》，卷4，頁277-278。

54 功過格是記錄自身善惡功過的小冊子，受程朱理學家們嚴格修行養性的影響，而流行於民間。每天將自己的行為與冊上的事項對照，以正、負給自己的善惡打分。

55 阮元，《十三經注疏·論語》，卷3，7左，頁5356。

每日省察功過是自我約束言行、積功行善的修養手段之一。這裡提到的功過格，天主教會內也有類似的輔佐方法。如圖：⁵⁶

式察省私公					時三察省私	
條五察省公					時三察省私	
條五	四	三	二	一	暮時	早時
念天主經一遍為銘	定心改過永不復犯	真心痛悔務為至要	省察惡言行缺諸惡	本主俯賜如過之光	春謝天主種種諸恩	每覺隨子真惡即將心內悔
					功計	功計
					日	日
					二	二
					三	三
					四	四
					五	五
					六	六
					七	七
					總	總

其餘皆照行前之則
午時惡災難能他靈際臨懺火敬即記下圖上格重定下事日加意謹慎
暮時隨將二半日或二全日或二全日彼此比較用知隨惡少若何

這段談話爭論的焦點在於誰能赦免罪的問題。艾儒略仍是立足於自己信仰的根本，並引用孔子的話論證，天主是唯一能赦免人罪的真神。呂純陽是由人神化了的八仙之一，當然對人的功過善惡沒有發言權。不過，這段有趣的對話開啟了一種基於倫理實踐的信仰間的對話。

第四，梵天王和玉皇。《口鐸日抄》記載：⁵⁷

冬十月，艾司鐸上建州。廿三日，賴士章自古潭來謁。

⁵⁶ 無名氏，《默想道規》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、王人芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊24（臺北：利氏學社，2013），頁218。

⁵⁷ 《口鐸日抄》，卷5，頁322-324。

問曰：「天主即天地萬物主是已。據釋教中，大梵天王，實統三千世界之權，不知與天主同否？」

司鐸曰：「否，否！夫天主者，乃至尊無上之真主，而主宰天地萬物者也。釋氏所謂大梵天王，立釋迦之旁受教，豈為天地真主？尚有不知不能，待受教於人類者哉？蓋大梵天王，本非實有，乃釋氏私立名相，以成其僭傲無上之意。故奉佛者，亦不以梵天王為尊，只以釋迦為尊，則以梵天王為天地之真主，謬斯大矣。矧釋氏三千大千之說，尤荒唐無據者乎？」

士章曰：「梵天王既不可言天主，若道家所云玉皇大帝，得無似乎？」

司鐸曰：「『玉皇』名號，乃宋徽宗所加，前此無有也。今以一人私立之名目，何可即妄認為天地真主。『據《玉皇經》⁵⁸所論：『玉皇修身幾百劫，乃登帝位。』夫天地真主，可以人修成者哉？藐諸人類，本天主所生，何敢僭稱上主？譬諸奸民，謀篡帝王之位，必為反賊，罪不容赦，況謀天地真主之位乎？即云待人修成，然後天地有主。試問玉皇未生之先，所謂主宰天地人物者誰乎？且《玉皇經》又云：『玉皇之上，更有三清。』玉皇既在三清之下，則尤非至尊之主明甚。今乃欲與至尊之真主同日語也，豈不謬哉？」

這是與佛、老間的一段對話，艾儒略表達了對此二教的批判。佛、老傳統下的神明，例如，梵天王和玉皇，都能被追根朔

58 《玉皇經》即《高上玉皇本行集經》，記錄玉皇得道成仙的故事。此書共3卷，收入《正統道藏》，冊23，24。

源，理清原委，沒有一位稱得上是天地之真主。梵天王，無中生有，玉皇確是由人成仙。有趣的是，立足於神本信仰的艾儒略破迷二神，遣詞口吻非常嚴厲，將他們比作「奸民」、「反賊。」令人唏噓之餘，兩天後，賴士章再來請教天主耶穌的來歷。艾氏講耶穌雖由瑪利亞所生，但具有人性及天主性。賴氏以釋迦也可能是降世的救世主反問艾氏。艾氏即以《聖經》傳統和耶穌所行神蹟來說明耶穌的天主性。⁵⁹文本沒有記載賴氏作何反應。鑒於佛教有許多關於釋迦顯靈的記載，艾氏所說不能令人信服，只能算是教義上的陳述而已。

最後，文昌神。文昌信仰起源於對自然星宿的崇拜。從唐到清，文昌神逐漸在全國範圍內流行，由於其掌管士祿的職能尤為突顯，文人學士敬之、拜之，同時也變成了重人論、重教化的神明。不過，文昌雖有「帝君」的封號，卻也幾次被詬病為淫祀。⁶⁰清末文人陳其元（1812-1881）敘述道：

今文昌之祀遍天下矣，隆重幾與文廟等。然或謂為星辰，或指為人神，究莫能明也。侯官鄭桐侯大令廷圭攝金華縣時，與餘同祭文昌，謂餘曰：「文昌在康熙、雍正時，曾奉部文以為淫祀禁止，蓋由漳浦蔡文恭公新之封翁部控所致也。初，閩人多祀文昌神，不過另設廟貌耳。時漳浦有紳士乃建閣於學宮而祀之，蔡封翁止之不得，遂控於官府，皆不勝，忿而控部，部議以文昌之神不見經傳，誠為淫祀，行文禁止。其案牘大令曾親見之。然文恭公乃登甲科，位宰相，為理學名臣。余考文昌之列入祀典，則自嘉慶六年

59 《口鐸日抄》，卷5，頁324-327。

60 參閱高梧，《文昌信仰習俗研究》（成都：巴蜀書社，2007），頁22-39。

始，當時，蓋禮臣偶未之考也。又按《明史》，宏治時，亦有折毀文昌廟之令。然宋人呈自牧《夢梁錄》載：『梓潼帝君廟在吳山承天觀，此蜀中神，專掌注祿藉，凡四方士子求名赴選者，悉禱之。封王爵曰惠文忠武孝德仁聖王。王之父母，及妃，及弟，若子，若孫，若婦，若女，俱褒賜顯爵美號，建嘉慶樓奉香燈。』」云云。是文昌之祀亦匪今斯今矣。⁶¹

關於文昌神，《口鐸日抄》記載：⁶²

有問，太學奉香於文昌君。

司鐸哂而問曰：「奉香將以求名乎？」

太學曰：「老矣，無是心也。」

司鐸曰：「然則何為？」

曰：「是神係上界之星，為文章司命者，吾儒共傳事之耳。」

司鐸曰：「夫文昌能為文章司命也，則善於文章者，宜多成名矣，何以不然？而曰：『有命存焉，不可幸而致也。』命者何？非主命而誰命乎？」

太學曰：「文昌不能司命固然，然是上界之星，亦當敬事。」

司鐸曰：「夫上界之星，亦猶人間之燈燭耳，初無靈覺也。既將事星，亦將燈燭而事之乎？」

太學曰：「自來名臣將相，俱言上應列宿。故見星墜落，則曰某方某將相死，此又何以說焉？」

61 陳其元，《庸閑齋筆記》，卷6（北京：中華書局，1989），頁149-150。

62 《口鐸日抄》，卷3，頁209-212。

司鐸曰：「信如斯言，從古名將大臣，凋謝者不知幾千萬人。將天上星，亦墜落殆盡矣。何以古今星數，並不少減也？」

眾友默然良久，曰：「師論誠是。但聖教書中，所云景宿告祥、三君睹耀又謂何？」

司鐸曰：「星猶火也，向既言之矣。所云景宿告祥者，蓋天主降生時，特以星光示人，有天神導之，非星自有靈也。譬如國君蒞朝，必先有燈燎前導，豈得以燈燎為有靈乎？」

太學曰：「如是，星辰亦一物耳，太史觀象占星也何為？」

司鐸曰：「占天象者，占歲之豐凶、時之寒暑，或風雨、或晴陰，亦理之所有耳。故《毛詩》有云：『月離於畢，俾滂沱矣。』⁶³即孔子亦觀星而備雨具也。」

太學曰：「敝邦前年，有金星見於南斗，識者謂刀兵之兆，厥後果遼東有變。則占星而知吉凶，寧盡誣耶？」

司鐸曰：「夫有刀兵之災，謂必金星見斗。余入中邦廿餘年矣，何年無兵？何處無變？不是滇南江右，便是山東薊北，豈俱占星而預知乎？」

艾儒略與太學的談話是圍繞文昌作為星宿之神展開的。天象浩瀚神秘，無數文人為之癡迷，而在傳教士的眼中，是科學，是可以用理性來解釋的。天象沒有奧秘可言，當然也不能決定人未來的命運。至於國家的前途吉凶，也是不靠星象能預測出來的。

63 阮元，《十三經注疏·詩經》，卷15之3，9右，頁1075。

有趣的是，談話中太學順艾氏之言，質疑《聖經》記載的神異現象，即如何講解耶穌誕生時異星的出現。艾氏說天神在前引導異星的緣故，也許學者對此說持有異議。我所關注的是，沒有了神秘感的星星於我們的信仰有何助益。

至此，我們流覽了五段關於中國民間六位神明的談話。大體上，中國人士基於自己的生活習慣和對社會文化的了解提出疑問，傳教士則立足於崇拜唯一神的至高準則，尋求可利用的教理依據，闡述問題，如可能的話，也尋求中國古文化方面的支持。這樣你問我答的對話粗略的勾勒出早期傳教士所處的多神環境，他們的態度以及可能採取的應對方法，這也給予我一些福傳方面的思考，共有三點。首先，傳教士們有個普遍的立場認知，反對任何一種中國民間信仰，只不過，在具體情況中，不同的傳教士所表露的言行態度和所採取的策略上會有些程度上的不同而已。最重要的是，他們對民間信仰批駁的態度激發了一批天主教文人用筆墨去誅伐民間神祇，例如，徐光啟的《辟釋氏諸妄》（1615?），無名氏（徐光啟譯）的《破迷》，無名氏的《醒迷篇》（1658年抄），陳薰的《性學醒迷》（1701），張星曜的《天教明辨》（1711），徐依納爵的《歸真集》（1755），方壘《息妄類言》（1766），無名氏的《詮真指妄》等。⁶⁴ 不像《口鐸日抄》受其文本對話體的限制，多是一段一段零散的記錄，這些破迷護教類的作品提供了更多的資訊，上面提到的神

64 更多破迷類的書籍，參閱鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，5冊（臺北：輔仁大學出版社，1996）；鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，12冊；鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，26冊（臺北：利氏學社，2009）；鐘鳴旦、杜鼎克、王人芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，34冊。

明，例如，城隍、⁶⁵關公、⁶⁶呂純陽、⁶⁷玉皇⁶⁸以及文昌⁶⁹，對他們的出身來源，由人入神過程，以及禁止崇拜的理由都有不同程度的敘述。

是的，基督徒要立足於神本信仰，但也要展開與民間信仰的對話。據2002年福建省政協組織的一份調研報告，「根據九市政協調研材料統計全省形成規模（建築面積在10平方以上至幾百上千平方不等）的民間信仰活動場所25102座。福州市有3000座（根據2001年統計的資料）；泉州有近萬座民間信仰活動場所，較成規模的有4002座；廈門市有1524座；漳州市有2363座；莆田市有3000座左右（其中「三一教」祠堂1285座）；南平市有750座；三明市有522座；龍岩市有600多座；寧德市有3343座。當然，還有數以萬計散佈在各村落的極小的土地廟和神龕等不在統計之列。」⁷⁰再有，民間信仰不是迷信，至少不能這麼簡單的劃分。⁷¹兩篇關於民間信仰的文章值得推薦。一篇是吳真寫的〈從

65 無名氏著，徐光啟譯，《破迷》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊11，頁616-619；陳薰，《性學醒迷》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊18，頁403-404，405-408；徐依納爵，《歸真集》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊21，頁191-192；張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊12，頁363-367。

66 無名氏著，徐光啟譯，《破迷》，頁556-560；無名氏，《醒迷篇》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊9，頁365-368；徐依納爵，《歸真集》，頁183-186；張星曜，《天教明辨》，頁321-325。

67 無名氏著，徐光啟譯，《破迷》，頁573-575；無名氏，《醒迷篇》，頁358-360；陳薰，《性學醒迷》，頁429-433；徐依納爵，《歸真集》，頁159-160；張星曜，《天教明辨》，頁347-348。

68 無名氏著，徐光啟譯，《破迷》，頁540-549；無名氏，《醒迷篇》，頁256-258；張星曜，《天教明辨》，頁279-292。

69 陳薰，《性學醒迷》，頁383-386，513-517；徐依納爵，《歸真集》，頁173-177；張星曜，《天教明辨》，頁317-319。

70 福建省政協民族宗教委員會課題組：《關於「加強我省民間信仰活動場所管理」的調研報告》。參閱福建省民族與宗教事務廳檔，閩民宗辦（2002）55號。本文轉載自習五一，〈簡論當代福建地區的民間信仰〉，《世界宗教研究》2期（2008年），頁117。

71 參閱祝賀平一，〈辟妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」之建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》84本，4分（2013），頁695-752。

封建迷信到非物質文化遺產：民間信仰的合法性歷程），⁷²另一篇是陳進國的〈傳統復興與信仰自覺：中國民間信仰的新世紀觀察〉，⁷³兩篇都提倡要正視民間信仰。作為基督徒，我們不應全盤否定民間信仰，而應走出去，了解周邊的有民間信仰的民眾，聽聽他們對所信的、所做的看法，也許對基督信仰本地化有所啟發。

第二，艾儒略引介教會「聖人」的概念，頗值得借鑒。聖奧思定會士門多薩明確寫道，除了「天」以及協助他治理天地的天皇、地皇和人皇外，中國人「把具有超人的智力、勇力、勤奮，或過孤身刻苦生活的人當作聖人，或者是那些不傷害他人的人。而在他們的語言中稱這些人為菩薩（*Pausaos*），相當於我們稱作的聖人。」⁷⁴傳教士們反對民間神祇，而這些神靈在多數情況下導人行善，是大眾的榜樣。當這些民間神靈被批駁的體無完膚時，信眾會失去對他們的熱忱，生活或進退失據。所以破而不立是應該避免的。這一點傳教士們做的確實好。艾儒略講道中不僅介紹《聖經》人物，例如，辣雜祿、浪子、聖若望、七十二譯經名士、宗徒們、原祖、負債的臣子、古聖厄里亞、梅瑟、樂德、聖伯多祿、聖意撒伯等，⁷⁵而且也有列品聖人行實片段，例如，聖本篤、聖若望、聖方濟博日亞、聖發斯定、聖若未、聖亞勒叔、聖意納爵、聖瑪而聽、聖方濟各、聖奧斯定等。⁷⁶雖然多

72 此文章收錄於金澤、丘永輝編，《中國宗教報告（2009）》（北京：社會科學文獻出版社，2009），頁161-180。

73 此文章收錄於金澤、丘永輝編，《中國宗教報告（2010）》（北京：社會科學文獻出版社，2010），頁152-189。

74 門多薩撰，何高濟譯，《中華大帝國》，頁40。

75 參閱《口鐸日抄》，卷1，頁72-73，82-83；卷2，頁103，107-108；卷3，頁188-189，229-231；卷4，頁304；卷5，頁341，357-358，369-371；卷7，頁518；卷8，頁584-587，588。

76 參閱同上，卷1，頁40；卷3，頁213；卷7，頁463-464；卷8，頁539-541，547-548，549，556-557，557-559，566-567，568-569，572-573。

是些人物生活片段，但其他傳教士們在這方面的著作彌補了這一缺憾，例如，高一志（Alfonso Vagnone, 1568-1640）的《聖人行實》（1629）、⁷⁷《聖方濟各沙勿略傳》⁷⁸、聶仲遷（Adrien Grelon, 1618-1696）的《古聖行實》、⁷⁹李九功的《勵修一鑒》（1639/1645）、⁸⁰無名氏的《聖人宗徒十四位行實》、⁸¹陽瑪諾（Manuel Dias Jr., 1574-1659）的《聖若瑟行實》、⁸²艾儒略的《大西西泰利先生行跡》、⁸³和李九功、沈從先、李嗣玄的《西海艾先生行略》。⁸⁴

當然艾氏也沒忘記對聖母瑪利亞重點介紹，她是善終之人的主保、⁸⁵得救之人的護衛⁸⁶、守貞之人的保障、⁸⁷病人的安慰、⁸⁸事奉天主的榜樣、⁸⁹受苦之人的喜樂、⁹⁰遇危之人的希望、⁹¹諸德的表率 and 世人的母親。⁹² 這裡，提到聖母，提到福建，我不得不引薦諸位福建的一位女性神祇——媽祖，她是福建的本土神明，而至今她的崇拜已經從福建傳到東南亞，乃至全世界。上面我們提

77 收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊24，25。

78 收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊12。

79 收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊16。

80 收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊7。

81 收入同上，冊8。

82 收入同上，冊15。

83 收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊12。

84 收入同上。

85 參閱《口鐸日抄》，卷6，頁417-418。

86 參閱同上，卷6，頁443-445。

87 參閱同上，卷6，頁445-446；卷8，頁580。

88 參閱同上，卷7，頁462-463。

89 參閱同上，卷7，頁464-465。

90 參閱同上，卷7，頁470-473。

91 參閱同上，卷8，頁560-562。

92 參閱同上，卷8，頁587-593。

到，明末時，媽祖信仰已相當流行。儘管可能有多種解釋，《口鐸日抄》隻字不提媽祖，我仍然感到驚奇。⁹³有趣的是，有一段敘述聖方濟各沙勿略第一次遇到媽祖的情形：

這是在海裡航行的商船上……在船的左側……這是上座……的神龕裡，供著一個媽祖破的像，因為她是水手及海賊的保護者。在她的兩旁，一邊有一個侍衛，全都給他跪著；一個叫「千里眼；」一個叫「順風耳。」第一個侍衛，是一副靛藍色的面孔，兩個眼睛都閃閃發光，有一個很寬大的嘴，從裡面長出一些很長的牙來，他的身量又非常高大；第二個侍衛，有一副冬瓜相似的面目，長得一個通紅的血盆嘴，從裡面探出一條條如同寶劍一樣的長牙，他的頭髮是紅色的，在頭頂上，還生了兩個抵角。媽祖婆也叫作天妃，船上的人對她的敬禮很勤，每天一早一晚的，總要高香長燭的，在她的像前燃著，遇著非常的事，還要用一種占卜的方法，請求她的指示。⁹⁴

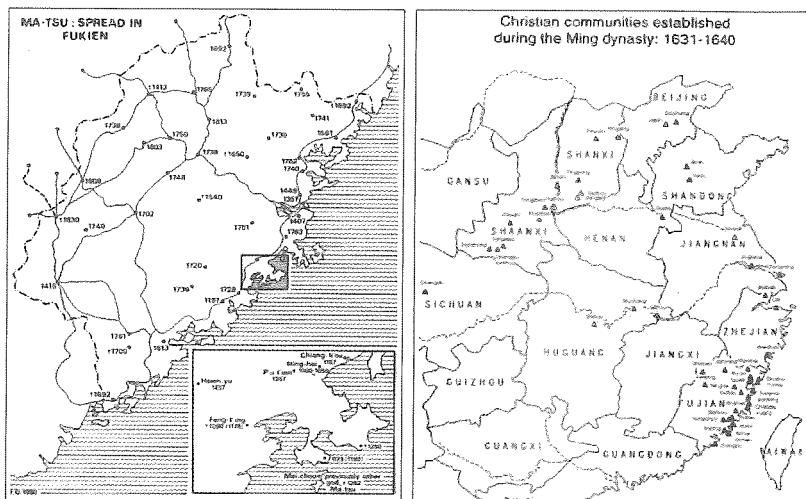
這裡讓我們先看兩張圖，一張取自田海教授的研究，⁹⁵另一張來自鐘鳴旦教授的研究。⁹⁶

93 在其他破迷的作品中，有媽祖的記錄，例如，徐依納爵，《歸真集》，冊21，頁193-194；無名氏，《銓真指妄》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊21，頁531-533。

94 裴化行著，蕭睿華譯，《天主教十六世紀在華傳教志》（臺北：商務印書館，1964），頁67。

95 Barend J. ter Haar, "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien", p. 389.

96 Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China: Volume one: 635-1800*, p. 553.



兩圖相比較，媽祖遇上傳教士的機率確實很高。為什麼《口鐸日抄》隻字不提媽祖？可能，艾儒略確實有過類似的談話或經驗，只是沒記錄而已。我的直覺是，媽祖信仰的興盛，確實給傳教士和本地基督徒們帶來了壓力，所以轉而大力推行聖母瑪利亞的敬禮和善會，既能抵消媽祖在教會內的影響，又能借大眾對女性崇拜的熱情，使教會能在家庭生活中廣傳。德國慕尼黑大學的普塔克（Roderich Ptak）教授曾做過明末清初海神媽祖與聖母瑪利亞的比較研究，二者之間的相似點很多，從國家、社會、宗教方面看，兩者都具有大能力，都是民眾的榜樣和保護者。⁹⁷總之，推行聖母和聖人們的敬禮，抑制媽祖的影響，是一種有立有破的有效的傳教策略。

最後，儘管傳教士們運用科學解釋各種自然現象，運用他們的理性反駁民間信仰當中的一些奇異的小概率事件，但事實上，

97 參閱普塔克著，趙殿紅、蔡潔華等譯，〈海神媽祖與聖母瑪利亞之比較（約1400-1700年）〉，《普塔克澳門史與海洋史論集》（*Selected Essays on Macau History and Maritime History*）（廣州：廣東人民出版社，2018），頁268-282。

《口鐸日抄》記載了相當多的靈異故事，用於闡述主題，達到宣教的目的，例如，耶穌聖容布的故事，⁹⁸ 十字聖架分而不少的奇蹟，⁹⁹ 聖多默教堂的葡萄樹的奇蹟，¹⁰⁰ 國王屈尊背十字聖架上山的故事，¹⁰¹ 因呼聖母之名而得救或免於災禍的敘述，¹⁰² 聖人退入侵者的故事，¹⁰³ 聖人死時生香的故事¹⁰⁴ 等等。現舉兩例，以饗讀者，一是發生在基督徒的身上，另一是發生在由於奇蹟皈依天主教的婦女身上。

第一，張子異蹟。《口鐸日抄》記載：¹⁰⁵

三月十一日，余復至堂，得一帙。

曰：「彌克兒遺斑。」讀之，知為溫陵張見伯作也。見伯名識，聖名彌克爾，乃張令公賡之子。自述其在杭時病困，吁祈大主。忽於床帷有光一道，透現二十一字：「曰憤勸、曰解虐、曰德鄰、曰白鄉、曰聽簡、曰健盟、曰百系亦脫、曰三年當受予。」且自釋其義，具載篇中。余讀而異之，因請其詳。

艾司鐸曰：「是張子十七歲時事也。張子雖妙齡乎，而修道之心忻勤真摯，皆高人一等。故其收功倍速，而靈蹟倍奇。」

98 參閱《口鐸日抄》，卷1，頁61。

99 參閱同上，卷2，頁101。

100 參閱同上，卷4，頁296-298。

101 參閱同上，卷6，頁435-436。

102 參閱同上，卷7，頁462-463；卷8，頁561-562。

103 參閱同上，卷8，頁539-541。

104 參閱同上，卷8，頁547-548。

105 參閱同上，卷1，頁43-45。

余曰：「張子在乎？」

司鐸曰：「去世矣，庶乎升天矣。」

曰：「升天何期乎？」

司鐸曰：「即現字之後三年也。昔張子現字時，吾方在杭。張子至堂，備述前事。其所云『三年將受予』者，意大主將增其慧力。吾已默定為去世升天之期矣。果於三年後是月是日是時，親見天主耶穌。覺初尚呵責，有聖瑪竇及利瑪竇者旁為轉祈，方許登化光天焉。斯蓋絕而暫蘇時，備告其父若舅者。且臨終作書，別教會諸友。道此行望得安息之所，不必以去人世為憂戚云。」

余聞而悚然者久之。夫張子以如許功行，尚微幹主怒，獲祈乃免，而況其下者乎？日監在茲，可畏哉？

第二，黃氏驅魔記。《口鐸日抄》記載：¹⁰⁶

邑人陳某者，其妻黃氏，為魔所據，已二十年矣。是月晦日，陳友躬詣聖堂，痛悔求佑。司鐸賜以聖號，而魔且遠徙也。陳友喜聖教之正，並以聖號經授其妻。次夜其妻復見一小魔，承大魔命來迎，其妻急作聖號，小魔遂遁，自後絕無影響矣。余聞以告。

司鐸曰：「吾嘗遍歷諸國，諸凡未聞道者，驟語以聖號經，而人未遽識也。顧人所未識者，而魔鬼儘先識之。可見聖架者，實天主降生救世之具，為鬼魔所極畏者乎？且又見鬼魔智識復超出人類之上，人若不向天主為依歸，其不得脫鬼魔之手也明矣。」

106 參閱同上，卷2，頁139-140。

Erik Zürcher 教授也提到了這兩個奇異事件，並給於適當的解釋。讓我感興趣的是，他提出了個疑問：像這樣的注重靈蹟的基督信仰也會受到當時反教人士的打擊嗎？答案是：去打擊這樣的信仰和實踐的機率應該是很小的。¹⁰⁷也就是說，這類事件的記錄是基督教民間化的表現。一方面，艾儒略用理性的眼光去對待民間信仰中的神蹟，另一面，又在生活中去談論這類的事，正反映了他在尋求一種平衡，或許他意識到中國的民間信仰很注重靈蹟，而神明的靈與不靈是決定他們繼續存在的理由之一。和艾氏交往密切的李九功著有《勵修一鑒》上下兩冊，記錄了許多靈異事件，尤其是下卷，分門別類的記載了各種神蹟，目的是避惡趨善，歸向真主，這從其目錄便可明瞭：

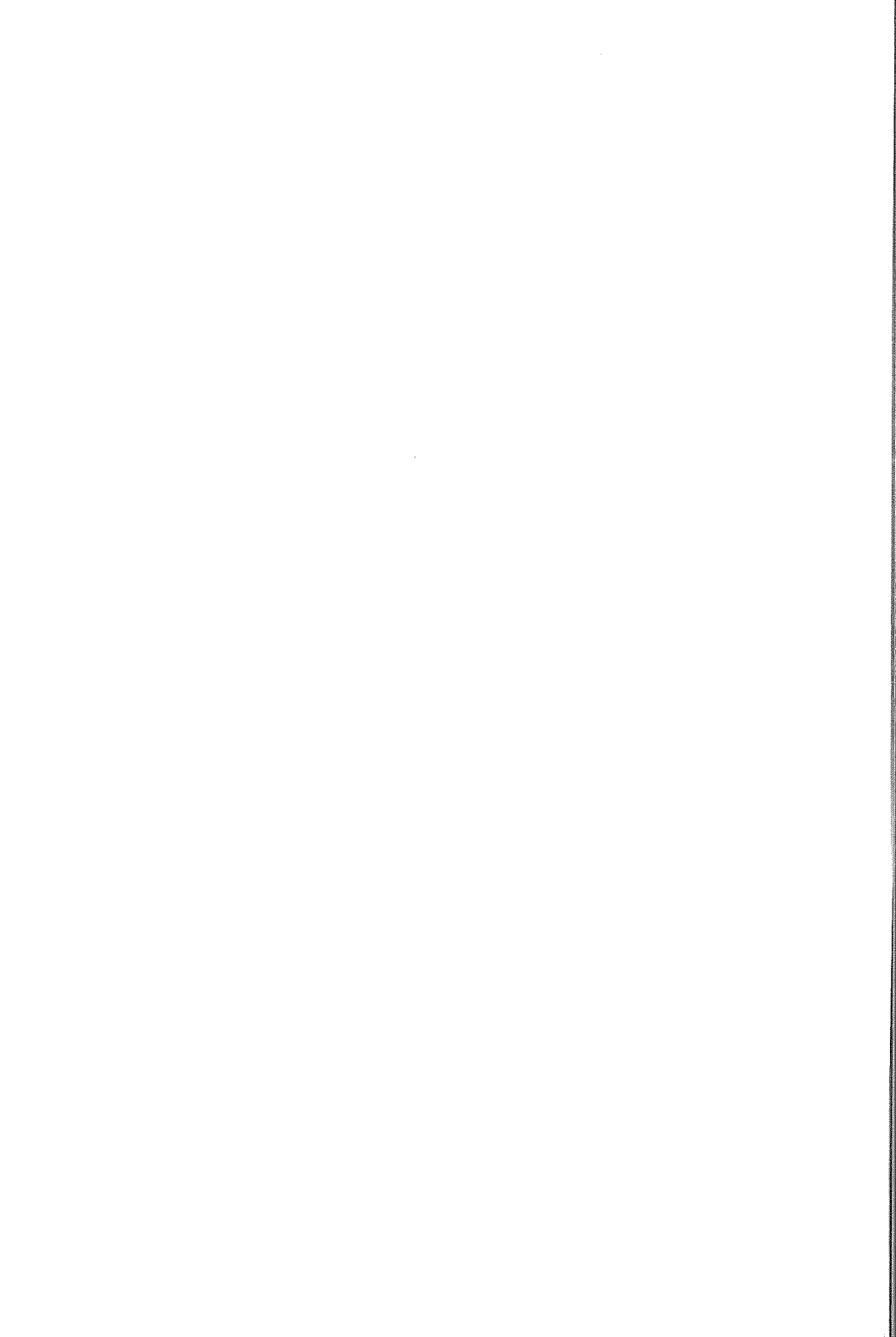
		類		勵修一鑒下卷分目	
物害	家警	聖水	聖像	聖名	聖體
惡疾	失位	後市	後市	聖尸	聖物
奇刑	朱子	喜終	喜終	聖物	聖物
煉告	天安	樂盜	樂盜	神訓	聖架
求告	火災	勝敵	存命	聖架	聖架
	魔害	還鄉	胎病	聖架	聖架

107 參閱 Erik Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response," pp. 443-449.

很可能，這是一種嘗試，受中國民間信仰的影響，試圖將教會民間化或本土化，減輕來自反教人士的壓力，進而尋求基督教會繼續生存的機會和發展。

總之，艾氏的宣教策略值得借鑒。明末清初的傳教士和中國信徒們一直在基督信仰與中國民間信仰間尋求平衡。基督信仰既受中國民間信仰的挑戰，也受其影響。在我看來，基督信仰民間化與其純正信仰不應對立起來，因這民間化的開始也是基督信仰紮根於本土文化的過程。民間信仰是中國文化，不應一概否定。基督宗教與民間信仰間的對話應予以肯定，積極展開。

宗教與社會



清明節的緣起及其宗教意義

閔興業¹

Abstract: In the period of the Chinese Rites Controversy in the *Qing* Dynasty, the Western missionaries only focused on whether ancestral veneration contained a religious nature or not, but paid no attention to the issue of the seasons for ancestral veneration. As one of the four ancient Chinese festivals for ghosts, *Qing Ming* Festival is the only one that is both a solar term and a festival. Until now, it is also an important day for the *Han* Chinese to commemorate their ancestors. From the origin of the *Qing Ming* Festival, this article intends to explain that *Qing Ming* Festival, as a solar term, had already integrated into the *Hanshi* Festival and the *Shangsi* Festival of the *Tang* Dynasty. Moreover, it will indicate that the rites of ancestral veneration of the *Qing Ming* Festival originated from the hero worship of *Hanshi* Festival and the spirits summoning of the *Shangsi* Festival. The hero worship and spirits summoning in folk society is the original form of ancestral veneration practiced in the *Qing Ming* Festival. Thus, it proves that the ancestral

1 作者為2012年獲宗座傳信大學信理神學碩士。主要研究方向為奧古斯丁神學、本篤十六世思想及中國教會史。

ventions practiced by the *Han* Chinese in the *Qing Ming* Festival are not simply a folk etiquette or a cultural custom. Rather it is a part of the chronicle folk custom as well as a part of folk belief, i.e., in short, it is an expression of folk religion.

一、前言

禮儀之爭的核心議題，是天主的譯名、祭祖以及祭孔禮儀。祭祖由於涉及民間的宗族生活，相對於其他兩項，影響範圍更廣。在耶穌會與巴黎外方傳教會、道明會爭論之際，清政府方面，以1700年11月30日（康熙三十九年十月二十日）康熙皇帝玄燁（1654-1722）應耶穌會會士請求所發表的有關祭祖性質的觀點為一重要事件。在這一天，康熙批奏：「祭祀祖先，出於愛親之義，依儒禮亦無求祐之義，惟盡忠孝之念而已。雖（設）立祖先之牌，非謂祖先之魂在木牌之上，不過抒（子孫）報本追遠，如在之意耳。」²耶穌會傳教士閔明我、徐日昇、張誠等啟奏這份摺子，想借清朝最高統治者的支持，在羅馬教廷應訴時增加說服力，最終為後世基督徒及禮儀之爭的論述者留下了祭祖非宗教性質、非迷信行為的深刻印象。

2 轉引自顧衛民，《中國與羅馬教廷關係史略》（上海：東方出版社，2000），頁64；另參閱李天綱，《中國禮儀之爭》（上海：上海古籍出版社，1998），頁56，註解18。

有現代學者，例如比利時學者鐘鳴旦（Nicolas Standaert）指出，在爭論期間有所謂「第三種聲音」（或曰中國聲音）的出現，並以引用本土基督徒的言論，作為對堅持祭祖帶有宗教性質一方的回應。在這第三種聲音中，福建基督徒嚴謨的《李師條問》非常著名，也較有代表性。³嚴謨在回答耶穌會會士李西滿（Simon Rodrigues, 1645-1704）的「祭祖宗求福不求福？」的調查問題時作了否定回答，並引用儒學經典，如《禮記》、《開元禮》、《朱子家禮》等書，進行說明論證。我們提出嚴謨，是因這種論證祭祖非宗教性質、非迷信行為、不求福佑的方式，與後世支援此一立場的論說者完全一樣，即鑽進了儒學典籍中，卻不去考查其他史料筆記、考古資料。

後世議論者在祭祖議題的探討過程中，經常暴露出一個通病，即通過引用「四書五經」將祭祖與孝道聯合，卻不解釋祭祖的具體事項和宗教／精神訴求，以致談孝道的文字多過對祭祖的說明，論祭祖變成了論孝道，造成兩個世紀以來並無新觀點出現。由於在禮儀之爭中，爭論雙方的分歧點之一，是祭祀者有否向祖先祈求保佑和祝福，即在宗教學上，是否向「人外力量」與「神化之人」祈禱。針對此一焦點問題，控訴雙方為堅守各自立場，都在搜集證據，由此才釀成了橫跨歐亞、延續二百年的爭執。

中國古代祭祀祖先的具體事項必然包括：1) 祭祀時節：元旦、清明（寒食）、七月半、十月初一等；2) 祭祀用具：三牲、神主、果品、香燭、紙錢等；3) 祭祀地點：家祭、祠祭、路祭、墓祭等；4) 祭亡類型：虞祭、卒哭祭、祔祭、祥祭等；5) 拜祭者、儀式、禱詞等。本文〈清明節的緣起及其宗教意義〉只是從

3 嚴謨的作品，還有《辯祭》、《祭祖考》、《木主考》等。

第一項中的「清明」祭日，論述傳統中國舉行祭祖禮儀所在的時節，並用以展現其作為「鬼節」的宗教色彩。

二、作為節氣的清明

清明節，在中國民俗節日中，是四大鬼節之一。四大鬼節，包括春節（元旦）、清明、七月半、十月初一，類似於西方天主教會中的四大瞻禮。也有學者認同中國的「三大鬼節」，春節並不位列其中。這是在民俗學中，不同學者研究的角度和採取的立場所致。

清明作為二十四節氣之一，早已出現在春秋時期的《逸周書》中，⁴漢代之前，僅是作為農業節氣，並未顯示有民俗上的活動，後經隋唐時期演變，現今成為一個既是節氣又是節日的日子。《曆書》云：「春分後十五日，斗指丁，為清明，時萬物皆潔齊而清明，蓋時當氣清景明，萬物皆顯，因此得名。」這裡的「清明」是作為一個節氣，而非節日，描述了星象變化和天氣回暖後植物色彩的漸變。東漢崔寔（103-170）《四民月令》曰：「清明節，命蠶妾治蠶室，塗隙穴，具槌、持、箔、籠。」說明在這個季節，農民開始從事的農業養殖活動。以上兩份文獻，都未提及民俗的活動。另據清朝富察敦崇（1855-1926）作品《燕京歲時記》所引《歲時百問》：「萬物生長此時，皆清潔而明淨。故謂之清明。」指的也是氣候變化，而非民俗的節日。

現今社會清明節所履行的民俗活動，包括掃墓祭祖、養蠶鬥雞、野遊踏青、拔河插柳、煮茶宴飲等，實際上與漢代之前作為節氣性質的清明無關，而是在融合了古代寒食節與上巳節的部份

4 參閱黃懷信，《逸周書校補注譯》（西安：西北大學出版社，1996），頁275-276。

內容後，形成這些活動的。資料顯示，遲至南宋末年，當今所見的各種民俗活動已經全部形成。⁵若是查考作為民俗節日的清明及其宗教意義，寒食上巳已是兩個不能排除的主題。以下我們將從清明與寒食上巳的關係，作出論述。

三、清明節與寒食節的融合

北宋呂原明《歲時雜記》、南宋孟元老《東京夢華錄》等書中都有清明節在寒食第三日的說法。只因二節時間相鄰，歷史資料顯示，清明與寒食的融合應該開始於唐代。⁶當時，在表達掃墓祭祀、野外郊遊的活動上，寒食與清明是被並列採用的，這從唐代的詩文與政令可知。

王維（701-761）《寒食城東即事》：「少年分日作遨遊，不用清明兼上巳。」本是寒食節紀事，詩文卻用了清明，在詩人的眼中，清明寒食本是一回事。韋應物（737-792）《寒食》：「清明寒食好，春園百卉開」。以清明寒食並用的方式，盛讚百花盛開的美景。白居易（772-846）《寒食野望吟》：「烏啼鵲噪昏喬木，清明寒食誰家哭。風吹曠野紙錢飛，古墓壘壘春草綠。」詩人把兩個詞語互換使用，形容寒食清明家家戶戶上墳的風俗，而「烏啼鵲噪昏喬木」，「風吹曠野紙錢飛」則形容了祭祖時節的淒涼感，也顯露出唐代流行上墳送紙的節俗。

寒食清明儘管融合在一起，但是在唐代人的觀念中，依舊認為寒食並非久已形成的祭祖時節。唐杜佑（735-812）《通典·禮十二·上陵》載：「開元二十年（732）四月，制曰：寒食上

5 參閱王雲五編，陳元靚著，《歲時廣記》（上海：商務印書館，民國28），頁181-193。

6 「大約到了唐代，寒食節與清明節合而為一，寒食節變成清明節的一部份。」宋兆麟、李露露，《中國古代節日文化》（北京：文物出版社，1991），頁66。

墓，禮經無文，近代相傳，浸以成俗。士庶有不合廟享，何以用展孝思？宜許上墓同拜掃。禮於塋南門外，奠祭饌訖，泣辭。食餘饌任於他處。不得作樂。仍編入五禮，永為恆式。」⁷唐玄宗開元年間，官府深知寒食上墳祭祖，並非久遠的傳統，只因近世家躬行此禮，且益於民風敦厚，才接納為禮俗，編入禮書傳於後代。

另據宋王溥《唐會要》載：「（開元）二十四年二月十一日敕：寒食清明，四日為假。至大曆十三年二月十五日敕：自今已後，寒食通清明休假五日。至貞元六年三月九日敕：寒食清明，宜准元日節，前後各給三日。」⁸這是封建皇朝，唐玄宗開元、唐代宗大曆以及唐德宗貞元年間，基於寒食清明二節相鄰的緣故，下達將假日合併一起的政令，准許官員返鄉祭掃。從以上詩文和政令可知，清明與寒食二節的融合，絕不晚於唐代。

1. 寒食禁火

對於寒食節的起源，歷代存有爭議，若從民俗學的角度考察，寒食節由紀念戰國時期的介子推而引起。介子推，晉國人，曾有恩於晉國公子重耳，助其稱帝而不求利祿，遂留名後世。最初，在寒食發源地山西並州一帶，民眾由於紀念介子推因拒受利祿，被焚死於綿山之中，從而形成了為其禁火、吃冷食的習慣。

西漢桓譚（公元前23—公元56）《新論·離事》載：「太原郡民，以隆冬不火食五日，雖有疾病緩急，猶不敢犯，為介子推故也。」⁹北魏賈思勰在《齊民要術·醴酪》中介紹完介子推

7 杜佑，《通典》，冊二（北京：中華書局，1988），頁1451。

8 王溥，《唐會要》（京都：株式會社中文出版社，1978），頁1518。

9 桓譚，《新論》（上海：上海人民出版社，1977），頁47。

的悲壯事蹟後，寫道：「百姓哀之，忌日為之斷火，煮醴酪而食之，名曰『寒食』。蓋清明前一日是也。中國流行，遂為常俗。」¹⁰二位學者都在說明寒食節禁火的起因，是為哀悼介子推的蒙難受死。

至隋唐時期，民間仍舊遵守此等風俗。隋代杜台卿（?-579）《玉燭寶典·仲春》引范曄《後漢書·周舉傳》事蹟時，註解道：「今世常於清明節前二日斷火。」即清明節前斷火二日，清明節當天則改用新火。唐代詩人王建在《寒食行》中，也曾發問：「三日無火燒紙錢，紙錢那得到黃泉？」若是嚴格禁火寒食，民間就無法燒紙祭祖，這與唐代正在盛行的，以焚化紙錢祭祖的方式構成抵觸。清明僅為農業節氣，在漢唐之後轉變為掃墓祭祖的民俗節日，後世學者推斷，是由於唐代盛行祭祖燒紙。民間在寒食上墳時受到禁火的約束，不得已才轉變到清明節上施行。¹¹這種判斷，是十分可靠的。

2. 清明改火

寒食節在漢代既已形成，儘管流行的區域較小，僅在山西並州一帶。而作為節日言，寒食又早於清明。因為清明在唐代以前只是二十四節氣之一，並無節日的民俗活動。清明寒食之所以能在唐朝融合一起，主要是二節的日期相鄰，另一方面，清明還有點燃新火的古老習俗，這為民間社會的上墳祭祖提供了便利條件。

梁宗懷在《荊楚歲時記》中解釋寒食禁火三天時，指出：「《周禮·司烜氏》：『仲春以木鐸修火禁於國中。』注云：

10 賈思勰著，廖啟愉校釋，《齊民要術》（北京：中國農業出版社，1998），頁644。

11 楊琳，〈清明節考源〉，《尋根》2期（1996年），頁44。

『為季春將出火也。』今寒食准節氣是仲春之末，清明是三月之初，然則禁火蓋周之舊制也。」¹²《周禮·司烜氏》的「仲春」，在陰曆的二月末三月初，「仲春禁火」相當於漢代的寒食節俗。《周禮》應是最早提及禁火的文獻。宗懷引用的「為季春將出火也」，則是漢代經學家鄭玄所注文字，「季春出火」相當於清明節氣點燃新火。至於周代禁火的原因，一是古人擔憂春季風乾物燥，容易引發火災，二是古代也有對火的信仰崇拜。前者屬於歲時民俗，後者屬於民間信仰。

唐代作品《輦下歲時記》云：「長安清明尚食內園，官小兒於殿前鑽火。先得火者進，上賜絹三匹、金碗一口。都人聚門外以觀。」這裡形容清明當日，皇宮內的孩童們以原始方式鑽木取火，最先取勝者會得到皇帝賞賜。¹³其實從周代既已「季春」啟用新火的習俗，至唐宋時期仍在仿效，清代徐松《宋會要》記載：「禁火乃周之舊制，唐及宋朝清明日賜新火，亦周人出火之事。」¹⁴便是這一傳統在後世仍舊盛行的佐證。

當然，周代的習俗是四時變火，惟不同季節選用不同木材為取火原料。秦漢之後，演變成只在一年的春季進行，唐李涪《刊誤》記載：「自秦漢已降，漸至簡易。唯以春是一歲之首，止一鑽燧。而適當改火之時，是為寒食節之後。既曰就新，即去其舊。今人持新火，曰：勿與舊火相見，即其事也。」這是古今習俗的流變，我們在此不必多述。

這種新火民間社會不得私自點燃，而是在宮廷升起，由皇上恩賜百官使用。唐宋兩代仍在沿襲這種慣例，宋代江少虞《宋朝

12 宗懷撰，宋金龍校註，《荆楚歲時記》（太原：山西人民出版社，1987），頁34。

13 另參閱吳自牧，《夢梁錄》（上海：古典文學出版社，1957），頁148。

14 徐松輯，《宋會要輯稿·運曆二》，冊53（臺北：世界書局，1964），頁2162。

事實類苑》載：「本朝（宋代）因之，唯賜輔臣、戚里、帥臣、節察三司使、知開封府、樞密直學士、中使，皆得厚賜，非常賜例也。」¹⁵古有的習俗，似乎是百官分得新火之後，層層下放以致遍及民間。

既然清明節前三日禁火寒食，百姓自然選擇在起用新火的清明節當日焚燒紙錢祭祀祖先。上已提及，這主要是與唐代流行的上墳習俗「燒紙錢」有關。因為從東漢發明紙錢以後，由於造價低廉，並可製作成各種冥器，遂受到民間普遍歡迎。至於使用紙錢的宗教意義，我們已有專文《喪葬祭祀中的紙錢》可作為參考，在此不做贅述。

唐代張籍《北邙行》曰：「寒食家家送紙錢，烏鳶作窠銜上樹。」說明寒食禁火上墳，百姓不能焚紙，任憑雀鳥銜來做巢。這種禁忌在宋代仍有記錄，北宋作品《雞肋篇》曰：「寒食日上塚，亦不設香火，紙錢掛於塋樹。其去鄉里者，皆登山望祭，裂冥帛於空中，謂之『翦錢』。」¹⁶寒食上墳，不得焚紙，是寒食禁忌所致，而這裡採取的掛錢方式，與民間所信奉的、通過焚燒送達陰鬼的方式，有本質區別，說明唐宋二朝正是使用紙錢祭祀祖先的盛行期。民間流行的燒紙祭祖，才是寒食清明融合的動力，僅憑掛錢、翦錢不能滿足民間的信仰需求。

清明點燃新火，為祭祖燒紙提供了轉變條件，慢慢寒食由清明取代，這是民間習俗發展的必由之路。至南宋時期，人們依舊延續了唐代傳統，認為寒食節即清明節，有所謂「寒食第三節，即清明日矣。凡新墳皆用此日拜掃」的說法。¹⁷而在紀念對象

15 江少虞撰，《宋朝事實類苑》（上海：上海古籍出版社，1981），頁410-411。

16 莊綽撰，蕭魯陽點校，《雞肋篇》（北京：中華書局，1983），頁23。

17 孟元老，《東京夢華錄》（北京：中國商業出版社，1982），頁43。

上，由於儒家血親倫理的影響，從紀念較為久遠的忠臣義士的介子推，轉變成有恩於子孫的歷代祖先，也是必然的發展結果。

四、清明節與上巳節的融合

除寒食節外，清明節還融合了上巳節的部份活動。這一融合過程，大致發生在唐代。上巳節早在春秋之時既已形成，日期在農曆三月上旬的巳日，到魏晉之時才固定為農曆三月初三日。¹⁸

最早的文字記錄，出自《周禮·春官·女巫》：「女巫掌歲時祓除鱗俗。」鄭玄註釋道：「歲時祓除，如今三月上巳如水上之類。」¹⁹司馬彪《後漢書·禮儀志》載：「是月上巳，官民皆絜於東流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢為大絜。」劉昭在註釋這句話時，引用《韓詩》道：「鄭國之俗，三月上巳，之溱、洧兩水之上，招魂續魄，秉蘭草，祓除不祥。」²⁰

由以上文獻得知，上巳節主要活動是「洗濯祓除」與「招魂續魄」，兩者都在水邊進行。因為藉此適宜氣候，大地回春，南風送暖，尤其在北方冰凍化解之際，人們方能到水中沐浴，禳除身上污垢及冬日晦氣。《周禮》中的「女巫」是周代天子加封的女性神職人員，類似西方基督宗教的司祭，負責掌管這一神聖的祛邪儀式。「招魂續魄」，據學者黃濤研究，在漢代普遍化的上巳節，人們會到野外或水邊呼召親人的亡魂。這是先人相信，寒冬盡去，萬物復蘇，通過祭祀儀式可使祖先亡魂蘇醒。²¹

18 吳自牧，《夢梁錄》，頁146。另參閱鄭傳真、張健主編，《中國民俗辭典》（武漢：湖北辭書出版社，1987），頁233。

19 引自宗懷撰，《荆楚歲時記》，頁38。

20 司馬彪撰，劉昭註，《後漢書》，冊11（北京：中華書局，1965），頁3110-3111。

21 黃濤，〈清明節的源流、內涵及其在現代社會的變遷與功能〉，《民間文化論壇》5期（2004年），頁18。

另有學者武晔卿推斷，寒食節本是紀念介子推，清明節本是一個農業節氣，寒食清明之所以能和上巳節融合一起，是受到上巳節「招魂續魄」的影響，才使得清明寒食具備了掃墓祭祀的特徵。²²這是一些學者從上巳節「招魂續魄」的特徵上引出的推斷，我們不做評論。然古代上巳節，確已存在上塚祭墓風俗，甚至在養蠶植桑的南方地區，還有祭祀蠶神、祈求蠶福的迷信活動，²³這才是我們所應留意的宗教特徵。

除了「洗濯祓除」和「招魂續魄」的信仰習俗外，還有兩個非宗教性質的活動。一種是周代青年男女的約會擇偶，有所謂「仲春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁。」（《周禮·媒氏》）這應是較為古遠的風俗；另一種是商賈官人、文人墨客的踏青賞春，唐代王維有「少年分日作遨遊，不用清明兼上巳」（《寒食城東即事》）。但在以儒教文化禁錮的封建禮教中，前者只能作為茶餘飯後的談資，不可能允許在生活中發生。後者有益於社會風情和體魄的強健，則流傳至今。

五、寒食節的宗教意義

今人在清明節掃墓祭祖時，已經忘記寒食節的存在。然而清明節作為民俗節日，起初融合了寒食節與上巳節的部份內容，已是學界公論。從我們研究的立場看，當今清明節的宗教祭祀特徵，實難與寒食節脫離關係，因為一是祭祖先，一是祭人神。若從二者起源的先後看，清明節的祭祖活動，必然是導源於寒食節的人神崇拜。我們在這一部份，從清明節的祭祀起源——寒食節的習俗上，探究古人的信仰特徵。

22 參閱武晔卿，〈寒食節、上巳節與清明節合流考〉，《時代文學》10期（2008年），頁132。

23 陳元靚，《歲時廣記》（北京：商務印書館，1939），頁206-207。

有關寒食節的緣起，學界持有兩種立場，一是「子推說」，二是「改火說」，前者涉及人神崇拜，後者與古人迷信星象有關，二者皆屬民間信仰。對於後者，因其甚為荒謬，我們略過不論。僅從「子推說」彰顯其獨特的信仰面貌。

有關介子推記述的原始資料，出自春秋末年成書的《左傳·僖公二十四年》。《左傳》之後，後世不斷對其文本進行演繹。戰國中期作品《莊子·盜蹠》載：「介子推至忠也，自割其股以食文公。文公後背之，子推怒而去，抱木而燔死。」「割股食文公」與「抱木而燔死」兩種說法是《左傳》不曾有的內容，應該是《莊子》一書作者的杜撰，曾引起古今史家的批評。在子推事蹟上，《莊子》對他的去世增加了捨命救主、英雄就義的色彩。除了《莊子》之外，屈原《九章·惜往日》、呂不韋《呂氏春秋》、蔡邕《琴操》等書也有類似演繹。

「割股食文公」「抱木而燔死」是《莊子》的首創，為後世築祠修廟、供奉人神提供了信仰依據，也造成了一種典型的歲時風俗與信仰風俗的完美結合。不過，由史書得知，這種民間信仰中的人神崇拜，雖使地方民眾獲益，但因恪守禁忌，禁火寒食，對生命也帶有一定程度的傷害。鑒於這種事實，在不同歷史時期，曾遭受到宮廷及地方官吏的干預和抵制。

依時間而論，先後有東漢並州刺史周舉、魏國曹操、後晉石勒、北魏孝文帝等干涉民間崇奉介子推。當權者不僅以懲罰式的政令進行威懾，還以迷信的說教方式試圖收服人心。

1) 《後漢書·周舉傳》載：舉稍遷並州刺史。太原一郡，舊俗以介子推焚骸，有龍忌之禁。至其亡月，咸言神靈不樂舉火，由是士民每冬中輒一月寒食，莫敢煙炊，老少不堪，歲多死

者。舉既到州，乃作吊書以置子推之廟，言盛冬去火，殘損民命，非賢者之意，以宣示愚民，使還溫食。於是眾惑稍解，風俗頗革。²⁴

南朝宋范曄（398-446）所撰《後漢書》大約成書於公元446年，記載了東漢時期周舉的事蹟。東漢時期，作為山西並州一帶地方官的周舉（105-149）被委派此地任職，發現當地百姓在禁火寒食上，已經把戰國時期的忠臣與英雄——介子推視為神靈。「咸言神靈不樂舉火」，說明為了保持這種堅定的信仰意識，即便受凍挨餓而死，也「莫敢煙炊」。為消除這種人神信仰帶來的傷害，周舉則是將計就計，通過在子推廟中請示神明的做法，消除由信仰禁忌帶來的負面效應，「作吊書以置子推之廟」，帶有一種裝神弄鬼的色彩。

范曄的撰述只是承襲了前代思想，然最早記錄為介子推斷火的文獻出自西漢。西漢桓譚（公元前23-50）在《新論》中說：「太原郡民，以隆冬不火食五日，雖有疾病緩急，猶不敢犯，為介子推故也。」²⁵至東漢末期蔡邕（133-192）《琴操·龍蛇歌》也有類似記錄。²⁶桓譚、蔡邕、范曄三人對於斷火寒食的日期，記錄互不相同，但都一致認為，此節是為紀念神靈介子推，並為之斷火寒食。儘管桓譚僅提到太原一帶居民「雖有疾病緩急，猶不敢犯」，未曾述及「神靈」，實際上這種高度的自覺與忌憚，已經昇華為明顯的宗教心理。

24 范曄，《後漢書》，冊七（北京：中華書局，1965），頁2024。

25 桓譚，《新論》（上海：上海人民出版社，1977），頁47。

26 「文公令燔山求之，火爨自出。子綏遂抱木而燒死。文公哀之，流涕歸，令民五月五日不得舉發火。」蔡邕，《琴操·龍蛇歌》。

2) 西晉孫楚(218-293)《祭介子推文》云：「太原咸奉介君之靈，至三月清明斷火寒食，甚若先後一月。」²⁷

孫楚描述了太原居民為「介君之靈」禁火一月。而稍早時間的曹操(155-220)《魏武明罰令》中，更有禁止民間寒食的政令，即嚴禁為紀念介子推吃冷食。雖然在曹操的政令中，力圖否定不火食必遭冰雹的信仰，依據的仍舊是，禁火寒食為了介子推。這種寧肯受凍挨餓「先後一月」的做法，便是一種信仰禁忌。孫楚的「介君之靈」，並不如同後世人在一般意義上理解的「魂靈」，而是具備了宗教神的成份，至少是太原一帶民眾崇奉的信仰對象。

3) 《晉書·石勒載記》(石勒末年)暴風大雨，震電建德殿端門、襄國市西門，殺五人。雹起西河介山，大如雞子，平地三尺，滂下丈餘，行人禽獸死者萬數，曆太原、樂平、武鄉、趙郡、廣平、鹿千餘里，樹木摧折，禾稼蕩然。勒正服於東堂，以問徐光曰：「歷代已來有斯災幾也？」光對曰：「周、漢、魏、晉皆有之，雖天地之常事，然明主未始不為變，所以敬天之怒也。去年禁寒食，介推，帝鄉之神也，歷代所尊，或者以為未宜替也。一人吁嗟，王道尚為之虧，況群神怨憾而不怒動上帝乎！縱不能令天下同爾，介山左右，晉文之所封也，宜任百姓奉之。」勒下書曰：「寒食既並州之舊風，朕生其俗，不能異也。前者外議以子推諸侯之臣，王者不應為忌，故從其議，儻或由之而致斯災乎！子推雖朕鄉之神，非法食者亦不得亂也。尚書其促檢舊典定議以聞。」有司奏以子推歷代攸尊，請普復寒食，更為植嘉樹，立祠堂，給戶奉祀。勒黃門郎韋謏駁曰：「案《春秋》，藏冰失道，陰氣發洩為雹。自子推已前，雹者

27 虞世南，《北堂書鈔》，卷143。

復何所致？此自陰陽乖錯所為耳。且子推賢者，曷為暴害如此！求之冥趣，必不然矣。今雖為冰室，懼所藏之冰不在固陰沍寒之地，多皆山川之側，氣泄為雹也。以子推忠賢，令綿、介之間奉之為允。於天下則不通矣。」勒從之。於是遷冰室於重陰凝寒之所，並州復寒食如初。²⁸

後趙皇帝石勒（274-333）禁止民間寒食習俗後，遭致冰雹降臨，世人皆相信是因為抵抗崇拜介子推，遷怒到神靈。這種信仰在曹魏時期即有，《明罰令》曰：「云有廢者，乃致雹雪之災」，神靈降罰的觀念到南朝時期（420-589）依舊流行。南朝梁宗懷《荊楚歲時記》載：「介子推三月五日為火所焚，國人哀之，每歲暮春為不舉火，謂之禁煙。犯之，則雨雹傷田。」雹災，是人神介子推懲罰世人的一種方式，如同民間篤信的觸怒龍王必招致旱災一樣。

為處理這一事務，官員徐光和韋謏所持意見各異。前者主張，冰雹是由禁止崇拜地方神所致。石勒也認同子推作為家鄉保護神的說法。雖然韋謏出來反駁，石勒最終還是調和了二位官員的意見，恢復了山西並州一帶的禁熱食風俗，為當地百姓崇拜介子推保留了信仰特權。作為歷史性著作《晉書》，對破壞信仰禁忌帶來的災難帶有一定的渲染色彩，如「大如雞子，平地三尺，滂下丈餘，行人禽獸死者萬數。」這種誇大的言辭也見於曹魏《明罰令》「漢武時京師雹如馬頭。」說明古人深信不敬神明，必會遭致嚴重後果。

4）北魏賈思勰《齊民要術·醴酪》：「昔介子推怨晉文公賞從亡之勞不及己，乃隱於介休縣綿上山中。其門人憐之，懸書

28 房玄齡撰，《晉書》（北京：中華書局，2000），頁1836-1837。

於公門。文公悟而求之，不獲，乃以火焚山。推遂抱樹而死。文公以綿上之地封之，以旌善人。於今介山林木，遙望盡黑，如火燒狀，又有抱樹之形。世世祠祀，頗有神驗。百姓哀之，忌日為之斷火，煮醴酪而食之，名曰『寒食』，蓋清明節前一日是也。中國流行，遂為常俗。」²⁹

《齊民要術》寫成於公元530年至540年間。賈思勰在解釋寒食節時，也加添了介子推在介山被焚的情節，並以「世世祠祀，頗有神驗」說明歷代有人藉供奉與祈禱介子推，曾得到過神明的恩賜，如此每逢節日，民間嚴守禁忌，不敢違犯。由以上資料顯示，這種信仰與禁忌，至少從東漢周舉時期到北魏時期的五百年間，民眾一直持守不渝。

通過以上四則史料，已經說明古人在寒食節崇拜與祈禱「人神」介子推的信仰。張勃教授在其專文《寒食節起源新論》中，提出了「介子推在祭祀過程中的神靈化」的論點，通過分析兩漢時期的原始信仰，包括陰陽五行說、災異說以及對各種神明的信奉，闡釋出導致崇拜介子推並為之嚴守禁忌的必然現象。³⁰這種「人神」崇拜，是中國民間宗教的特有現象，即存在著人死為鬼，鬼分善惡，善鬼成神的教義基礎，孔夫子、項羽、張飛、狄仁傑等都屬於這種神靈系統中的成員。時至今日，民間依舊認為清明節和七月半的祭祖禮儀在性質上存在著某種差異，前者對善靈貴在懷念與感恩，後者對惡死者重在避諱與安撫。

29 賈思勰著，廖啟愉校釋，《齊民要術》（北京：中國農業出版社，1998），頁644。

30 張勃，《寒食節起源新論》，《西北民族研究》3期（2004年），頁155-156。

六、結語

通過以上分析清明節習俗的宗教起源，在民間信仰上，至少要包含著三個特徵：寒食節從紀念忠臣義士到崇奉人物神的轉變；若不禁火寒食，必會招致神明降罰的宗教禁忌；從寒食禁火到清明改火，並在掃墓祭祖時焚化紙錢，目的是為送達鬼靈。

在節日重疊上，我們已經清楚，自唐代開始，古人已經將寒食清明視為一個節日，至清代仍有「清明即寒食，又曰禁煙節」的說法。³¹清明已經成為漢民族祭祖的重要時節。

此外，從宗教信念和宗教經驗上理解，古人紀念和崇奉介子推與現代民眾清明節掃墓祭祖的心理完全一樣，即掃墓祭祖，不僅表達對祖先恩德的懷念，也存在著不墓不祭，宗族後輩必遭報應的恐懼心理。金澤在《中國民間信仰》中指出，民間相信，祖先靈魂中也存在一類不友好的甚至「兇惡的」鬼靈。這種民間信仰中的「祭祖」與西方基督宗教對人類靈魂的理解不同，而是包含著賠補已罪、安慰祖先、消災解難的信仰要素。³²這是民間祭祖的一個消極因素，與儒家文化宣導的認祖歸宗、慎終追遠，形成了顯明對照。

最後，本文是依舊圍繞著清朝「禮儀之爭」時期，耶穌會傳教士判斷祭祖的性質展開的。為讓天主教信仰深入民間社會，一部份傳教士對漢民族祭祖禮儀作出了妥協對待或是誤判，即祭祖屬於習俗（民俗）而非宗教，沒有認識到民俗中的「信仰民

31 富察敦崇，《燕京歲時記》（北京：北京古籍出版社，1981），頁57。

32 參閱金澤，《中國民間信仰》（杭州：浙江教育出版社，1990），頁140、146-147；另參閱徐華龍，《中國鬼文化》（上海：上海文藝出版社，1991），頁197-211。

俗」，³³也未認清「民間宗教」或「民俗宗教」的強大勢力。其次，清季傳教士在爭論中國人的祭祖禮儀是否帶有宗教性質時，從沒有關注過禮儀所施行的時節，即歲時節日或歲時民俗的存在。這是二百年來討論的一大缺失。

不過，成書於清朝乾隆年間，由德川幕府的外交官近藤守重、林貞裕問等人在遊歷清朝國土後寫成的《清俗紀聞》一書，深刻記述了國人在清明時節的祖先崇拜，也解釋了焚燒冥衣冥幣的信仰意義。³⁴這些來自日本的訪客，並不像天主教各傳教團之間存在派系分歧，可以說，比康雍時期宮廷耶穌會士的見解更為真切。至今，全國各地在清明祭祖之時，無論祭拜理念還是所用器具，依舊延續了清代的信仰傳統，十分符合日本外交官的判斷。

33 參閱烏丙安，《中國民俗學》（瀋陽：遼寧大學出版社，2006），頁267-342；另參閱鐘敬文主編，《民俗學概論》（上海：上海文藝出版社，1998），頁187-207。

34 「三月清明節日，不論貴賤均往同姓一族祖先墓前掃墓。在桌上陳列三牲及盛於器皿中之點心果物等供品，焚香燃燭，澆灑奠酒，並焚燒冥衣、大金（冥衣為畫有衣服之紙張，大金為貼有金箔之紙張，皆是向鬼魂饋送衣服金銀之意）。」中川忠英編著，方克、孫玄齡譯，《清俗紀聞》（北京：中華書局，2006），頁20。

20世紀上半葉天主教巴黎外方傳教會 在川邊巴塘活動考述¹

趙艾東²

Abstract: From the second half of the 19th century to the early 20th century, the missionaries of the MEP who stationed in Batang became the victims of the five campaigns against the Catholic Church. Among those campaigns, the 1905 Feng Quan incident, in which the Catholic mission suffered a heavy blow. In 1906, Zhao Er-feng, starting from Batang, implemented the “*Gai Tu Gui Liu*” and a series of reforms in the western marches of Sichuan, which provided new survival opportunities for other foreign religions in Batang. Soon after that, three Protestant missionary societies entered and developed in Batang. However, because of various reasons, Catholicism, as the

1 本文係2018年國家社科基金重大招標項目「美英涉藏檔案文獻整理與研究」（18ZDA192）階段性成果。

2 作者為歷史學博士，四川大學外國語學院教授、博導，中國比較文學學會海外漢學研究會理事，中國歐洲研究學會英國研究分會、國際中國文化研究學會、東亞文化交涉學會會員，曾於耶魯大學、香港中文大學、香港浸會大學等校訪學和進修，主要研究領域為歐美文化、近代中國基督教史和康藏史，主持國家社科基金重大招標項目1項、一般專案2項，發表論文30餘篇，合著有關於近代美國基督會在康藏活動的英文專著2014年在美國出版。

first foreign religions entered into Batang at that time, could not thrive there. In 1929, the only MEP missionary stationed there was forced to leave and move to Yanjin (in present-day, it was the Yanjin township of Mangkang county, Tibet Autonomous Region). Deng Chaoliang (or Yangen Duojie), a native Tibetan Catholic, then had stayed there to take care of the church's duties and properties until December 1949, when the Catholic activities came to an end in Batang. This study contributes to a thorough understanding of the American, British and French missionary activities as well as the social changes in Batang at that time.

引言

19世紀下半葉至20世紀初，天主教傳教士在巴塘遭遇了5次教案。其中，1905年鳳全事件中天主教在巴塘遭到極其沉重的打擊。1906年趙爾豐從巴塘開始，在川邊推行改土歸流和系列改革措施，為外來宗教在巴塘地方社會的生存帶來新的機遇；隨後3個基督新教差會也趁機進入巴塘開拓。但由於多種原因，天主教作為近代進入巴塘的第一個外來宗教，始終未在巴塘興盛起來。1929年巴塘僅有的神父被迫離開，遷往鹽井（今西藏芒康縣鹽井鄉），本土藏族教徒鄧朝樑（仰恩吉村）留在巴塘負責教務和教產。1949年12月天主教在巴塘的全部活動終止。本文研究有助於全面認識該時期美英法三國傳教士在巴塘的活動與巴塘社會的變遷。

因四川巴塘地處川邊漢藏結合部，近代巴塘地方社會屢屢發生重大變故和武裝衝突，有關20世紀上半葉巴黎外方傳教會（Missions Etrangères de Paris, MEP）在巴塘活動的地方文獻難以尋覓，本地當事人也幾乎均已離世，故學界對20世紀上半葉巴塘天主教活動的了解和研究尚不深入和全面。³文章在前人的研究基礎上，利用巴黎外方傳教會和零散的巴塘地方檔案以及口述史料，結合同時期在巴塘的美國傳教士記述，對光緒三十一年（1905）鳳全事件至1949年天主教在巴塘的活動做一梳理，反映其活動的基本面貌及與地方社會的互動。這一研究有助於全面認識19世紀下半葉至20世紀上半葉美英法三國傳教士在巴塘的活動與巴塘社會的變遷。

一、19世紀下半葉至20世紀初天主教在巴塘活動概述

瞭解19世紀下半葉天主教傳教士在巴塘活動的來龍去脈是梳理20世紀上半葉巴塘天主教活動的必要基礎。巴塘歷來為「川滇藏三省區交通要道、康南邊陲重鎮」，昔日「兵家的必爭之地」，有「藏衛咽喉，西川屏障」之稱；光緒三十二年（1906）改土歸流之前，鹽井（今屬西藏昌都地區）也屬巴塘

3 參閱房建昌，〈西藏基督教史（下）〉，《西藏研究》2期（1990年），頁93-99；秦和平，〈近代藏區天主教傳播概述〉，《中國藏學》1期（1991年）；劉君，〈康區外國教會覽析〉，《西藏研究》1期（1991年）頁86-95；徐君，〈近代天主教在康區的傳播探析〉《宗教學研究》3期（2004年）頁61-68；劉鼎寅、韓軍學，〈雲南天主教史〉（昆明：雲南大學出版社，2005）；鄧前程，〈試論清末至民國康區外國教會〉，《民國檔案》3期（2006年），頁51-57；郭永虎，〈近代基督教在西藏的傳播研究狀況述評〉，《宗教學研究》4期（2006年），頁197-198；保羅、澤勇，〈鹽井天主教史略〉，《西藏研究》3期（2000年），頁51-62；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）；秦和平、張曉紅，〈近代天主教在川滇藏交界地區的傳播——以「藏彝走廊」為視角〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》2期（2009年），頁242-247。

土司轄地。⁴ 1846年羅馬教廷宣佈設拉薩代牧區，由法國巴黎外方傳教會負責，1868年更名為西藏代牧區，1924年以主教駐地四川康定的原名「打箭爐」為名，更名為打箭爐代牧區，1946年升格為康定教區。19世紀中葉至1949年間，由於地緣政治上的重要地位，巴塘及周邊地區的僧俗官民極力抵制西方人進入西藏。1858年「中英天津條約」雖准許英國人到內地遊歷、通商，⁵但藏區官僧設法抵制。1861、1863、1864年滿慶先後呈三摺，請求清廷出面阻止西方人入藏。⁶ 19世紀中期，受梵蒂岡委派到拉薩開拓教務的巴黎外方傳教會天主教傳教士多次企圖進入拉薩，均未成功；他們赴拉薩受阻後，便在出入西藏的「大門口」巴塘置地修建教堂和傳教，也為將來進入拉薩做準備。

1862年前後，巴黎外方傳教會傳教士進入巴塘。19世紀下半葉該會先後派遣了10餘名傳教士到巴塘。⁷ 1905年巴塘「鳳全事件」發生前，先後入巴塘的傳教士有古特爾（Goutelle）、呂項（Durand）、畢天榮（Félix Biet）、何昂（Carreau）、倪德隆（Giraudeau）、梅玉林（Brioux）、白義思（Couroux）、李雅德（Léard）、蒲德元（Bourdonnec）、魏雅豐（Vignal）、牧守仁（Mussot）、任乃棣（Genestier）、蘇仁烈（Soulié）等。⁸ 但極不尋常的是，迄光緒三十一年（1905），巴塘境內發生

4 巴塘縣人武部編寫組，《巴塘兵要志》（巴塘縣人武部印，1989），頁4、31；西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》（拉薩：西藏古籍出版社，2001），頁186。

5 徐君，《近代天主教在康區的傳播探析》，頁62-63。

6 參閱滿慶，《藏人不願洋人入藏遊歷傳教折》；許廣智、達瓦，《西藏地方近代史資料選編》（拉薩：西藏人民出版社，2007），頁75-77；臺灣中央研究院近代史所，《近代中國對西方及列強認識資料錄編》，第2輯，第2分冊（臺北：中央研究，1984），頁102-103。

7 西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》，頁210。

8 傳教士的基本資訊，參閱趙艾東、高琳，〈1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考〉，《天主教思想與文化》4輯（2015年），頁343-376。

了5次教案，抵制天主教。繼同治十二年（1873）、光緒五年（1879）、光緒七年（1881年）、光緒十三年（1887）巴塘境內針對天主教傳教士的教案發生之後，⁹光緒三十一年（1905）的鳳全事件引發了巴塘、鹽井、維西等地強烈的反洋教運動。光緒三十二年（1906）鹽井龍翁寺僧人也聲稱要打擊天主教。這一系列事件顯示了巴塘及其所處川邊或康藏地區官僧百姓對外來第一個西方宗教的極端抵制情形。¹⁰

該時期巴黎外方傳教會在巴塘境內城區、亞日貢、鹽井三處建了三座教堂並置有多處田地；其中在縣城附近獲「數十畝土地」，在東區亞日貢亦「佔地一百餘畝」。¹¹光緒十三年（1887）針對天主教的教案平息後，光緒十七年（1891）清廷准許教會在巴塘南部自巫和亞日貢開荒，故教會使用土地1280批（每批下種一斤多），並召藏民佃種，開始施行地租制。¹²1890年代中期，兩家藏族教徒跟隨蘇烈遷往亞日貢，置地蓋房，定居下來。¹³據宣統元年（1909）基督會傳教士史德文（Albert Shelton）經過亞日貢時所見，天主教在該村有「大量田地，且有7戶教民」。¹⁴民國時期某學者了解道：「光緒中葉，天主堂神父游六玉亞海工，見其第氣候溫和，土壤肥沃，請准上司及軍糧府，派人前往開荒，共可播種一千二百八十餘批，年產一季，初

9 參閱劉傳英，《巴塘藏族反教衛國鬥爭史略》，頁88-90，113-186。

10 李何春，《清末川邊改土歸流時期巴塘「鳳全事件」的起因及其影響》，頁38-39。

11 陳乃加初，〈外國傳教士在巴塘〉，《巴塘志苑》4期（1986年）（實際為1987年1-2合期），頁60。

12 四川民族調查組巴塘小組，《巴塘縣解放前歷史概況》，巴塘縣檔案館檔案案卷第13號（1959年），頁3；甘孜州文化館，《巴安概況及反帝資料》，巴塘縣檔案館檔案案卷第16號（1980年），頁3。

13 參閱H. R. Davies, Yunnan, *The Link between India and the Yangtze* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), p. 282.

14 參閱Flora B. Shelton, *Shelton of Tibet* (New York: George H. Doran Company, 1923), p. 145.

由教民馬繼林等五戶耕種，因迭遭天災，生活困難，棄業他徙，現由當地人民佃種，每年收入，與巴天主堂平分云。」¹⁵光緒三十二年（1906）巴塘改土歸流前，巴塘土司屬地鹽井地處巴塘西南一隅；鹽井天主堂常駐司鐸1人，其下執事和提供差役的教徒均為當地人。因鹽井位於巴塘南下雲南德欽（阿墩子）、維西、大理要道的必經之地，故鹽井傳教士與滇西白漢洛、次宗、小維西等處所設的天主堂及其傳教士多有往來；而每每往來，衙門「須派人照章護送，並將出入日期分別移報備案」。光緒三十三年（1907）受委為鹽井委員的段鵬瑞在當地感到頗為「不解」的現象是：「蠻民從前仇教之心甚於內地，今則鹽井附近不過七千餘戶，而奉教者已居其二（半）。」¹⁶這說明清末天主教在鹽井發展甚快。至於巴塘城區，二十世紀20年代僅有一名法國神父駐守天主堂，20年代末其離開巴塘意味著天主教傳教士在巴塘的傳教活動幾近結束，僅剩少量本土天主教教徒在當地，本地教徒鄧朝樑負責教務和教產。下文主要對清末民國時期巴塘城區天主教活動、教堂和置地等情況做一梳理和考察。

二、1905年巴塘鳳全事件與巴塘天主教傳教士

光緒三十一年（1905）2月發生了一起震驚中外的反洋教和殺害駐藏幫辦大臣鳳全交織在一起的「鳳全事件」（或稱「鳳全事變」、「巴塘事件」）。¹⁷這也是19世紀下半葉以降巴塘境內發生的第5次教案。傅嵩林《巴塘改流記》、查騫《鳳都統全被戕始末》、《吳錫珍稟巴變經過》等史料中均詳細記述了事件起

15 李中定，《巴安之天主堂與基督教》，頁73。六玉也稱陸玉，亞海工也稱亞日貢。

16 段鵬瑞，《鹽井鄉土志》摘錄，西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》，頁379-386。該書編者指出：段的原書為「已居其二」，應是「已居其半」之訛。

17 光緒三十年（1904）5月朝廷任命鳳全為駐藏幫辦大臣。其生平詳見西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》，頁184-186。

因和經過。¹⁸其中，對於案發原因，晚清以來有多種觀點。（光緒三十二年）1906年《中華報》認為，數月間在西藏、漳州、南海、滇南、南昌、巴塘等地發生了數起教案，這些教案一方面是「媚外之官吏袒教抑民」所引發，另一方面是國人未受教育而野蠻行事的後果：「吾同胞之野蠻，未受教育，動輒釀禍，自取其咎。」¹⁹民國時期巴塘土生土長的知識精英、藏人劉家駒（格桑群覺）也贊同此觀點，視教育為主因並以《西康巴塘清末之亂當歸咎於教育不發達》為題，撰文論述鳳全事件的詳細過程。²⁰當代學者中觀點主要有三：一為《近代康藏重大事件史料選編》。編者認為：鳳全在巴塘的種種做法和政令侵犯了巴塘及周邊各大地方社會勢力的切身利益，引起了針對藏官和西藏地方政府中部份人的仇視，致使各地方勢力聯合起來反對鳳全。²¹二是學者劉傳英和任新建二者的觀點合而觀之，可以認為該事件是「康藏近代史上影響深遠的一次重大事件」，「十分複雜的背景和原因」交織在一起導致了其發生：清朝駐藏幫辦大臣鳳全在巴塘實施系列籌邊之策，損害了當地及川邊藏族傳統社會中各方面的利益，故丁林寺和針對藏官成為該事變的幕後「推動者」；加之地方社會歷來「仇教恨洋」，視鳳全「重洋護異」，事變的主謀者和支持者們便利用了地方民眾仇視洋人的情緒和無知，造謠稱鳳全為西方人派來的假大臣，以此激起民眾的公然抵制，遂爆發了慘烈的鳳全事件。²²近年一種觀點進一步認為，巴塘寺院、土司與西

18 詳見西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》，頁208-217；朱詠明，〈清季巴塘變亂始末記〉，《康導月刊》5卷，10期（1944年），頁59-62。

19 〈時事要聞：四川巴塘教案議結〉，《中華報》499期（1906年），頁3-5。

20 格桑群覺，〈西康巴塘清末之亂當歸咎於教育不發達（未完）〉，《蒙藏週報》46期（1930年），頁25-26。

21 西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》，頁210。

22 參閱劉傳英，《巴塘藏族反教衛國鬥爭史略》，頁196-227；任新建，〈鳳全與巴塘事變〉，《中國藏學》2期（2009年），頁3-10。

藏上層聯繫密切並形成了「複雜的權利關係」，「中西文化的碰撞以及朝廷對巴塘地方社會管理的『內剛外柔』政策才是事件的根本原因」，而巴塘事變的結果是清廷決定治理川邊，推行改土歸流。²³

然而，以往研究忽略了一個重要視角，即鳳全在巴塘強行推行屯墾等措施過程中，天主教傳教士和本地教徒被捲入其中。在鳳全強行推行屯墾措施已激怒佛教寺院等地方勢力的情形下，他急需找到能英勇作戰的士兵以應對潛在的危險。鳳全本有一支作過戰的部隊，但據當時來自歐洲的某觀察者稱，「截止1904年底巴塘和理塘兩地土兵總數不足160」，兵力單薄。於是，鳳全組建了一支地方民兵，但他頗為疏忽的是民兵頭領卻由一個本地天主教徒來充當。此事雖微，但卻殃及天主教傳教士，即此舉加劇了天主教與地方勢力的敵對。同時，鳳全繼續無視當地逐漸發酵的強烈抵制情緒，移入漢族墾民，將當地藏民的牧場開墾為田。接著便出現了在西方學者看來是「壓垮駱駝的最後一根稻草」或是讓一直仇洋的地方勢力感到「屈辱之極」的導火線，即鳳全在對待本已對立的川邊佛教寺院與巴塘天主教會二者的態度和問題上，採取了截然相反的做法：1905年3月，鳳全下令削減川邊佛教寺院住院僧人數額，禁止寺院在未來20年內吸納新僧入院，強令僧人還俗；同時卻決定將巴塘的一塊土地撥劃給天主教會。自19世紀下半葉起，引發巴塘數次教案的主要幕後人便是寺院僧人，他們擔心西方宗教的進入使自身「飯碗難保」，部份寺院僧人與天主教傳教士之間形成了持久的「敵對關係」。因而，鳳全的做法在一定程度上是出於對地方社會及歷史的無知，上述導火

23 詳見李何春，〈清末川邊改土歸流時期巴塘「鳳全事件」的起因及其影響〉，《西藏研究》6期（2017年），頁34-40。

線直接引爆了1905年3月27日開始對其本人所發起的武力圍攻和反叛。²⁴

該事件中，巴塘僧俗三、四百人焚毀教堂，殺死蘇仁烈和牧守仁兩司鐸，挖毀教墳，毆打教民，殺死鳳全一行80餘人。在巴塘的數次教案中，此次教案「牽涉面最廣、震動最大、影響最深」。²⁵從天主教傳教士在此次事變中的遭遇看，事變爆發前，當地寺院和民眾「已聲言要打毀教堂，逐殺洋人」，故牧守仁於二月中旬逃到副土司郭宗札保的官寨匿藏。事變前夕，駐巴塘的牧、蘇、蒲（德元）神父暫住在二營官寨內（即巴塘副土司官寨內），得到巴塘副土司保護，但牧司鐸及隨侍兼天主教教民敖復興悄悄越牆而出，隨後牧守仁在逃到距離巴塘80里的河邊時遇害，蘇仁烈（蘇烈）在距離巴塘縣城3站路程的巴塘轄地亞日（海）貢被殺，蒲神父逃離巴塘。²⁶天主堂也遭到圍攻。巴塘糧員細呈3,500餘匪徒分三股武裝襲擊巴塘要處，其中一股圍攻天主堂的情形如下：「一股圍住教堂，槍彈如雨，守護軍功王得勝、兵丁余化龍同時殞命，其餘各帶有傷，越牆逃出。至二更時，遙望教堂火勢烈焰，料已燒毀。惟該堂四面懸空，牆壁堅固，不至延燒民房。」²⁷據天主教教會方面獲得的消息稱，不僅教堂被焚毀，與牧守仁和蘇仁烈在事變中遇害的天主教教徒約

24 Douglas Wissing, *Pioneer in Tibet: the Life and Perils of Dr. Albert Shelton* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 82; Alastair Lamb, *The McMahon Line: A Study in the Relations Between India, China and Tibet, 1904-1914* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), pp. 186-188.

25 劉傳英，《巴塘藏族反教衛國鬥爭史略》，頁196-227。

26 巴塘藏族副土司名為「郭宗札保」，參閱西藏自治區社會科學院等合編，《近代康藏重大事件史料選編（第一編：上）》，頁214、217；也有將其姓名漢譯為「郭宗隆保」；楊銘譯，〈光緒年間「巴塘事件」史料輯譯〉，《歷史檔案》3期（1998年），頁76。

27 「錫良致電外務部駐巴牧、蘇、蒲三牧士無恙」，「吳錫珍稟報錫良鳳全及法司鐸等遇害情形」，「錫良遵旨查明巴塘起釁緣由派兵剿辦折」，四川省民族研究所《清末川滇邊務檔案史料》編輯組，《清末川滇邊務檔案史料》（北京：中華書局，1989），頁48-49、50、54。

有200名。緊接著3月，時駐巴塘所轄鹽井的蒲德元和魏雅豐也被追殺。他倆逃往雲南阿墩子（今德欽），巴塘事件遂誘使「維西教案」全面爆發。²⁸植物學家傅禮士（又譯福里斯特，George Forrest）當年正在維西附近考察。1905年8月英國駐騰越代理領事烈敦在致印度政府外交大臣公函（提要）中寫道，傅禮士在寫給他的信中談及巴塘事變和軍隊等況。²⁹

光緒三十二年（1906）正月，錫良、綽哈布上奏巴塘教案議結片，具體議結情況如下：在鳳全事件中，牧、蘇二位傳教士被殺，巴塘境內三處教堂均被毀，多個天主教徒受傷，貝、美（按：姓名不詳）兩個傳教士的墳墓被挖毀。事變平息後，中方在派員對天主教所受損失的實地調研基礎上，令趙爾豐³⁰與駐打箭爐的天主教西藏代牧區主教倪德隆開議，雙方先將教堂、教民、房產、物品各項賠款商定，總共賠給銀44,500兩，其中用糧食做抵賠，相當於銀1,500兩，其餘賠償現銀43,000兩。至於對遇害的兩名傳教士的命價賠償，隨後與洋務局司道、法國領事官及倪德隆單議，兩人命價及修建墓碑、設立養濟院等，總共賠償12.15萬兩銀。³¹其中對於被焚毀的天主堂，當地政府後來將巴塘二營官寨（原副土司官寨）賠償給教會作為新址。³²從全國對此次教案議結的反應看，晚清國內報紙有不少報導，如《北

28 〈英國駐雲南府總領事務謹順致E·薩道義爵士公函（1905年4月28日發，1905年6月14日倫敦收）〉，〈英國駐成都代理總領事高凡致E·薩道義爵士公函（1905年9月6日發，8月28日倫敦收）〉，〈英國駐雲南府總領事務謹順致藍斯頓侯爵公文（1905年6月30日發，8月21日收）〉，楊銘譯，《光緒年間「巴塘事件」史料輯譯》，頁72-73、75-76。

29 〈英國駐騰越代理領事烈敦致印度政府外交大臣公函（提要）〉（1905年8月3日），楊銘譯，《光緒年間「巴塘事件」史料輯譯》，頁78。

30 趙爾豐（1845-1911），字季和，祖籍襄平（今遼寧省遼陽市），清漢軍正藍旗人。以山西知縣累保道員，權永寧道，調建昌，後任川滇邊務大臣、駐藏大臣。

31 四川省民族研究所編，《清末川滇邊務檔案史料》（上），頁75-76。

32 四川民族調查組巴塘小組編，《巴塘縣解放前歷史概況》，巴塘縣檔案館檔案案卷第13號，頁3。

洋官報》和《外交報》均刊載了奏摺全文；³³《中華報》在「時事要聞」欄目刊載了此案議結和錫良奏請朝廷賞給倪主教三品頂戴事宜且評述道：清末「每年意外之賠款，恒數十百萬兩，絕無底止」，就近數月所定之賠款而言，西藏、漳州、南海、滇南、南昌、巴塘等地數起教案統計起來所定賠款金額「已不下三百數十萬兩」。³⁴《北洋官報》以巴塘教案「和平」議結為題作了報導。³⁵雖然清廷與地方衙門層面對巴塘天主教教會做出了賠償並和平議結了教案，但從地方社會看，此案對天主教在當地的發展卻造成了致命打擊。正如1927年巴塘基督會傳教士貝爾義認為：「1905年針對巴塘和整個漢藏結合部所有天主教傳教士」的那場教案使天主教在巴塘的事工「付之一炬」。³⁶

三、1906年之後天主教傳教士在巴塘的活動

以下就1905年鳳全事件後派駐巴塘的神父、天主堂先後在城區購買與賠償所得的地皮及與巴塘社會的變遷兩方面對天主教在巴塘的活動做一考察。

1. 1905年鳳全事件後派駐巴塘的神父

據巴黎外方傳教會檔案與巴塘地方史料，1905年事件平息後，被先後派往巴塘的神父大約有以下5位：

33 〈奏議錄要：川督錫奏議結巴塘教案賠款情形片〉，《北洋官報》954期（1906年），頁2-3；〈四川總督錫奏陳巴塘教案賠款片〉，《外交報》6卷，7期（1906年），頁5。

34 〈時事要聞：四川巴塘教案議結〉，《中華報》499期（1906年），頁3-5。

35 〈各省新聞：巴塘教案和平議結〉，《北洋官報》922期（1906年），頁6。

36 參閱 Norton H. Bare, "Medical Problems and Aspirations," 1927, TCM Administration Box 3, The Disciples of Christ, USA.

1) 常保祿 (Paul Cléstin Grandjean, 1862-1943) ,³⁷1887年啟程赴藏, 1889年起先後負責瀘定沙壩、磨西面教堂, 駐巴塘3年後返回瀘定; 1905年幾名神父遇害後, 先後被派往鹽井、亞日貢、巴塘, 後返回康定管理教區財務, 任教區副主教, 1921年返法。³⁸

2) 丁神父 (Gustave Behr, 漢名不詳, 1882-1908) ,³⁹1906年從法國啟程赴藏, 最初在鹽井, 1907年被派往巴塘, 1908年在巴塘身亡,⁴⁰其死亡成為一個未解之謎。據民國文章載, 光緒三十四年 (1908) 「一法國神父在城西巴楚河淹死」。⁴¹又據《巴塘縣誌》: 「鳳全事件平息後, 丁、呂司鐸來巴塘發展教務; 丁司鐸於1908年在四里龍過巴曲河落水淹死。」⁴²上述三者所述事件發生的時間吻合, 綜合起來可推斷丁司鐸即為Gustave Behr, 但史料中未見其漢文全名。關於丁司鐸溺水身亡之處的兩個地名, 一是「四里龍」, 藏名的音譯, 意為「得到種子的村」, 位於巴塘縣城北部2-3公里處, 歷史上含6個自然村;⁴³據當地文史資料, 清同治年間法國傳教士到巴塘傳教, 「將貴重禮物獻給

37 四川省甘孜州檔案館現存檔案: 〈偽西康省康定縣民國四年三月至十二月〉, 案卷號: 2-35-14。

38 M.E.P.: <https://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/grandjean-1>, 2013-05-11 取用。

39 筆者先前論文中推斷漢名為呂伯恩, 有誤。參閱趙艾東、高琳, 《1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考》, 頁370。

40 參閱 M.E.P.: <https://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/behrl>, <http://archives.mepasie.org/bulletin-des-missions-etrangeres/la-mission-du-thibet-aperassu-historique>, 2015-06-14 取用。筆者在先前的研究中指出: 「無法在地方檔案中查閱到呂、丁司鐸的中文全名與法文原名, 淹死的究竟是呂或丁氏、或是呂伯恩, 尚未發現其他史料可以證實」, 本文可以確認溺水身亡者是 Gustave Behr。參閱趙艾東、高琳, 《1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考》, 頁370。

41 李中定, 〈巴安之天主堂與基督教〉, 《康導月刊》2卷, 8期, 頁73。

42 四川省巴塘縣誌編纂委員會編, 《巴塘縣誌》(成都: 四川民族出版社, 1993), 頁449。

43 巴塘縣地名領導小組編, 《四川省甘孜藏族自治州巴塘縣地名錄》(巴塘: 巴塘縣地名領導小組編印, 1986), 頁30。

當政的清朝官員，隨後便得到在縣城附近四里龍修建住房和教堂的權利，因而丁司鐸身亡之處即在天主教神父在巴塘的駐地附近。⁴⁴二是巴曲河，它與小巴河（巴久河）均為金沙江支流，巴塘城即坐落在兩河形成的三角河谷中。

3) 呂思伯 (Michel Nussbaum, 1884-1940)。清廷對巴塘天主教會 在鳳全事件中的損失做了賠償後，「即由呂司鐸來巴塘發展天主教，但活動範圍還不及基督教」。⁴⁵教會檔案表明呂司鐸即為Nussbaum。⁴⁶據民國十九年（1930）西康政委會報告表，法國神父「呂恩伯」41歲，時任職務為「教士」，宣統元年2月到巴塘。但經對相關文字史料的核查，又據巴塘基督會傳教士所保存的該神父名片顯示，該神父漢名當為呂思伯，而非呂恩伯（當為形近字誤寫）。⁴⁷據地方史料，1929年呂神父「因酗酒滋事」，被24軍駐巴塘團長馬成龍之子馬新民迫遷鹽井，教務和教產概交由鄧朝樑掌管；時有教徒50人、土地50畝。⁴⁸

44 陳乃加初，《外國傳教士在巴塘》，頁60。此文所述相關史實的時間與內容為19世紀下半葉，似張冠李戴。

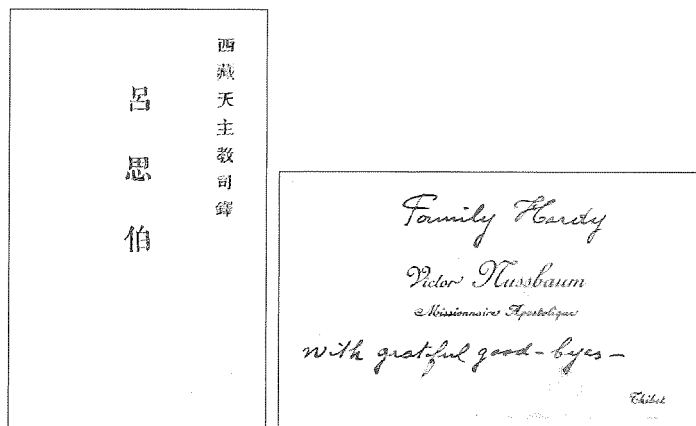
45 四川省巴塘縣誌編纂委員會編，《巴塘縣誌宗教志》（巴塘：四川省巴塘縣誌辦公室印，無印刷時間（推斷為2000年前），頁27。

46 參閱 M.E.P.: <https://archives.mepasie.org/fr/fiches-individuelles/nussbaum>

47 參閱甘孜州文化館編，《巴安概況及反帝資料》，巴塘縣檔案館（1980年），案卷順序號：16，頁16記載其41歲，表明調查時間當在1925年左右。參閱陳乃加初，《外國傳教士在巴塘》，頁61；國慶，〈近代外國傳教士入侵巴塘面面觀〉，《巴塘志苑》2期（1991年），頁38。

48 四川省巴塘縣誌編纂委員會編，《巴塘縣誌宗教志》，頁27。

圖片1-2：巴塘天主教神父呂思伯名片的正反面⁴⁹



4) 彭茂美 (Jean Théodore Monbeig, 1875-1914)，1900年抵打箭爐 (康定)，後到茨菇，1905年在巴塘和維西教案中逃出，事件平息後返回茨菇，1914年在理塘附近遇害。⁵⁰

5) 丁德 (或丁成莫, Léon Tintet, 1860-1920)，1887年啟程赴藏，1889年駐瀘定沙壩，隨後駐維西、小維西、沙壩；1914年到巴塘接替遇害的彭茂美的工作，1915年初巴塘天主堂著火，1917年從巴塘正土司之子那裡購地，1918年教堂、住所、學校重建完工，招收25個學生，約30人受洗，1920年在巴塘病逝。⁵¹1917年從巴塘正土司之子那裡購地的正是該神父和呂思伯。

49 名片來源：William Hardy Papers, TCM Administration Box 3, The Disciples of Christ, USA.

50 趙艾東、高琳，〈1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考〉，頁368；<http://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/monbeig>, 2018-07-08 取用。

51 M.E.P.: <http://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/tintet>, 2015-05-16取用；趙艾東、高琳，〈1846-1919年康藏地區巴黎外方傳教會傳教士新考〉，頁367。

2. 天主堂先後在城區購買與賠償所得的地皮及巴塘社會變遷

天主堂先後在巴塘城區購買的地皮與賠償所得的地皮皆與巴塘社會的重大變遷有直接關係。

1) 清末民初天主堂在巴塘城區所購土地

天主堂先後在巴塘城區買有共二十九畝地皮，去價共計藏洋2,800元，一處於宣統元年向前巴塘正土司（大營官）後人買得，一處則係民國六年（1917）向邊軍駐巴塘分統劉贊廷購得。⁵²前者所提及的原巴塘正土司後人即是當時正土司僅存之子翁堆。民國二十四年（1935）前後，翁堆住在原有大營官官寨內，即當時的國民黨駐軍團部地點，其家族男女共有「二丁二口」。大營官後人變賣家族產業的主要原因有二：一是1905年鳳全事件發生後，馬維騏赴巴塘平亂，正副土司原有產業「充沒入公」；二是改土歸流後翁堆一直未任公務，無固定收入。然而民國六、七年間，即康藏糾紛發生期間，「邊軍缺餉，經劉分統飭，原主買回」。⁵³劉分統即是1917年同時任巴安縣知事兼任邊軍駐巴塘分統的劉贊廷。關於1917年向劉贊廷購地之事，因當年劉贊廷任巴安縣知事（任期僅當年內），故實際上是向巴塘政府購買的地產。⁵⁴該地皮的買賣時間在大營官後人買回官寨的同年，故該案也為民國六、七年康藏糾紛發生後邊軍缺餉、急需經費的體現。兩地買賣與巴塘時局、社會的大變遷與動盪直接相關，1917年購地可以解決一段時間內邊軍的燃眉之急。但隨著武裝衝突的加劇和持續，邊軍缺餉、急需經費的狀況更甚。據美國基督會史

52 李中定，〈巴安之天主堂與基督教〉，《康導月刊》2卷，8期，頁73。

53 羊磊，〈巴安小志〉，《川邊季刊》1卷，4期（1935年），頁44-45。

54 羊磊，〈巴安小志〉，頁44-45。另有文獻稱劉贊廷於（民國七年）1918年任知事，因其刊載於1984年，民國時期的表格資訊可信度當更高。參閱縣誌辦公室，〈巴塘縣解放前首席官長一覽表〉，《巴塘志苑》3期（1984年），頁37。

料，1918年6月美國基督會傳教士曾不得不為駐巴塘邊軍籌集錢糧，避免了某些走投無路的士兵在城裡搶劫。⁵⁵

2) 賠償給天主教會作為新址的巴塘二營官寨（原副土司官寨）

巴塘副土司亦稱二營官，巴塘副土司共九代，共計170年。巴塘末代副土司郭宗紮保因1905年鳳全事件而獲死刑。⁵⁶當年，「因鳳案焚毀天主堂並殺其司鐸等事平後，當局奉命，除打箭爐撥賠該會鉅款外，以此間充沒二營官地予之作重修教堂之用，即現存之城中禮拜堂也」。⁵⁷民國四年（1915）1月（舊曆1914年最後一天）晚上，位於原巴塘二營官寨的天主教堂曾著火；關於火災原因，當地衙門漢官認為「僅由學童不小心引發」，史德文夫人記述道：「似乎只有那些孩童常去天主堂，那位老神父在這樣的地方有些孤寂。」駐巴塘邊軍士兵擔心駐該堂可憐的老神父（即丁神父）投火自焚，到現場將其按住。⁵⁸火災後，丁神父在該地址上重建並修繕了教堂、住所、學校等建築，還先後為15人受洗。⁵⁹呂思伯神父在此駐守到民國十八年（1929）遷往鹽井為止。

民國二十六年（1937）巴塘增設「省立巴安小學」（1937-1942，原縣小併入其中），校址即設於天主教堂之地（即二營官寨內）。民國三十一年（1942），國民政府教育部在巴安開辦

55 Marian L. Duncan, *A Flame of the Fire: The Batang Tibetan Mission of the Disciples of Christ Missions* (Spring Hill: Marian L. Duncan, 1999), p. 45.

56 吳文淵，《〈民國〉巴安縣縣誌》（1940年），巴塘縣檔案館案卷順序號：1，頁26-27。

57 同上，頁38。

58 Flora B. Shelton, *Shelton of Tibet* (New York: George H. Doran Company, 1923), p. 93; Flora B. Shelton, "Dr. Shelton: 1915", typed by Mrs. Shelton, TCM Administration Box 2, The DOC.

59 Giraudeau, IV. Thibet, MEP 檔案編號：Rapport n° 542。

「國立巴安師範學校」，將省小作為其附屬小學，故天主教堂之地又成為國立巴安師範學校附屬小學的校址；巴塘「解放」後，天主教堂之地（二營官寨）成為巴塘「東藏民青盟立小學」（1950年4月1日至同年8月）校址。此後，在該校址上設立巴塘縣「（城區）完全小學」。1952年，巴塘縣完全小學（後為縣人民小學、一完小）在法國天主教堂之地（二營官寨）修建新的校舍，當年建成的藏式樓房有6間教室，「加上原天主教堂作辦公室和宿舍的房地，面積有四畝」。⁶⁰天主教堂和小學校舍等建築（二營官寨）在1956年叛亂中被叛匪燒毀⁶¹。

可見，第二次世界大戰開始後，法國無力東顧，巴塘天主堂及其佔地雖改作巴塘的小學教學用地和校舍，天主堂本身的宗教場所功能喪失了，但這一天主教教產卻無償地為1937-1956年近二十年中巴塘初等教育的發展提供了部份物質基礎和場所，對當地可謂一件善事和幸事。

3) 1930年後看管巴塘天主堂教產的本土藏族教徒仰恩吉村

在巴塘天主教歷史上尚有一位重要的本土教民，即藏族教徒和當地天主教財產的管家仰恩吉村（漢名鄧朝樑，或鄧朝良）。據巴塘地方史料，民國時期屬於天主教康定教區的巴塘教堂曾辦有修道院、教會傳習所、醫院、托兒所、育嬰堂等；但因天主教會任在巴塘藏民中「始終不得人心」，「教務未至擴展，兼以地方多故，動與該教會為難，致該教司鐸等不能安居，先後離巴，教務亦停」，最後神父於1929年遷往鹽井。呂思伯離開巴塘

60 肖雅敏、張玉林，〈記建校八十年的巴塘縣人民小學〉（連載二），《巴塘志苑》4期（1984年），頁6；肖雅敏、張玉林，〈高原江南桃李園〉（鄭州：中華詩詞出版社，2009），頁9。

61 張玉林，〈巴塘歷史沿革漫述〉，《巴塘志苑》4期（1986年）（實際為1987年1-2合期），頁10。

後，將教堂財產交由「忠實」的教徒鄧朝樑看管。1934年《西康各縣外僑興辦事業調查表》顯示，先所調查的巴塘天主教的 basic 情況如下：辦理事項種類及名稱為主堂；「設立地點及產業約計：城內正街，每年約收正糧二十餘石外，教堂一所；國別：法；內部組織進行狀況：司鐸一人，教士一人，該教不如基督教盛行」。⁶²這當為呂神父離開巴塘前的情形。1940年代，鄧朝樑加入了當地孔打村信用合作社。該合作社的登記日期為民國三十一年（1942）7月12日，社址在該社理事主席曾鶴麟宅內，合作社的目的是向社員貸放必要資金，以供各社員作購籽種、耕牛及開墾、還債之用。次年11月合作社已發展到61名社員。同年，該社向鄧朝樑貸放兩次，第一次於秋季8月，金額為200元；第二次申請經理事會評定並准予貸放的金額為400元，用途為耕牛。⁶³由此例可見鄧朝樑受命維持教產過程中與當地社會的相互依存關係。1949年12月9日，「巴塘和平解放，教堂財產歸公所有」，其後天主教在巴塘再無活動。⁶⁴

四、近現代天主教傳教士與地方社會的互動及 當地人對天主教的認知

傳教士與當地社會關係的轉折及民國時期以後，川邊社會對天主教的有限認識，均有助於理解近代天主教與巴塘地方社會的關係。

62 〈西康各縣外僑興辦事業調查表〉，《康藏前鋒》9期（1934年），頁49-51。

63 民國三十二年（1943）11月24日理事會通過並造表，《巴安縣孔打村信用合作社社員借款細數表》，巴塘縣檔案館，《民國巴安縣政府：12偽政2號財政卷12號》第2號全宗。

64 四川省巴塘縣誌編纂委員會編，《巴塘縣誌宗教志》，頁27。

1. 傳教士與川邊社會關係的轉折點

巴塘事件平息後，1906年趙爾豐推行的川邊改土歸流和系列改革措施，以及巴塘事件中天主教會損失賠償的議結，標誌著傳教士與巴塘地方關係出現了一個新的轉折點。首先，巴塘事件的發生和平息促使清廷「利用處理該事件的契機，積極推動川邊改土歸流」，在很大程度上削弱了過去屢次引發教案的土司、寺院等地方社會勢力，使天主教傳播所引發的中西文化碰撞的一方面根基被動搖。與此同時，錫良等清廷官員對倪主教在議結過程中的表現甚為滿意，「雖開議之際，頗有磋磨，然該主教尚知顧念邦交，不膠成見，隨所駁正，就我範圍，實教士中之能識大體者」，故請求朝廷獎給倪德隆三品頂戴，「以昭激動而示懷柔之處」。此舉在一定程度上自上而下地減少了川邊中西文化互動之間的阻力。⁶⁵其次，川邊天主教和新教傳教士，從趙爾豐的改土歸流和經營川邊的系列措施中受到很大鼓舞。由於趙爾豐終於讓地方本土勢力臣服，並允許傳教士傳播西方和基督上帝的「道」，川邊西方傳教士視其為了不起的「英雄」，甚至夢想將來一天能跟隨邊軍進入「禁城」拉薩傳教。在這一形勢鼓舞下，天主教會又在川邊購置了房產，準備擴展教務，內地會傳教士葉長青（James Edgar）對趙爾豐推行的措施做了熱情洋溢的報導，基督會史德文（雖其並不贊成趙的某些強制性和魯莽的做法）等傳教士也都是趙爾豐經營川邊的「熱忱支撐者」。⁶⁶然而，1911年辛亥革命發生，地方社會再次發生重大變化，巴塘傳教士因戰亂而被迫離開巴塘3年左右。儘管隨後巴塘境內幾乎未

65 李何春，《清末川邊改土歸流時期巴塘「鳳全事件」的起因及其影響》，頁39；四川省民族研究所，《清末川滇邊務檔案史料》編輯組，《清末川滇邊務檔案史料》，頁76。

66 Douglas Wissing, *Pioneer in Tibet: The Life and Perils of Dr. Albert Shelton* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), pp. 90-91.

再發生晚清那樣的教案，但巴黎外方傳教會在巴塘難以繼續開拓教務，勉強維持到民國十八年（1929）。從更大範圍看，該時期川邊社會也不穩定，駐巴塘神父彭茂美於民國三年（1914）在巴塘至理塘途中不幸遇害。

2. 民國時期以來川邊社會及巴塘人對天主教的有限認識

總的來講，由於19世紀中期已降，巴塘地方社會對天主教的普遍仇視和幾次教案的影響，民國時期巴塘及整個川邊的國人對天主教仍了解甚少。1943年《康導月刊》所載〈西康宗教概述〉介紹道：「天主教即舊派之基督教，又稱羅馬加特利教，天主教者，羅馬教傳入我國之稱謂也，該教之權統於羅馬教皇，以崇拜耶穌、事上帝、奉行十誡、修省悔罪為旨。然教皇、主教、司鐸，均有代民赦罪之權，均不娶妻，其耶穌之聖母聖徒，亦均設像瞻禮之。」⁶⁷由此可見在反教的時代背景下，川邊社會並未對19世紀中期進入當地的天主教會和傳教士有多少了解，對何為天主教缺乏基本認知。民國漢文期刊上另有一文載：「1908年（光緒三十四年），一法國神父在城西巴楚河淹死，民國三年，又一神父被匪劫殺，此二神父屍骨，均葬城東啞巴廟側，建有土廟，現已殘頹不堪，西人此種為國犧牲精神，真令我懦弱的中華民族，心驚膽怕。」⁶⁸國人對在巴塘遇害的兩位天主教神父的評價是「西人此種為國犧牲精神，真令我懦弱的中華民族，心驚膽怕」，這便從近代西方列強侵華背景下國人的視角和擔憂，說明了宗教信仰所賦予傳教士超越世俗生死觀念的奉獻精神所引起的部份國人的強烈不安。與此同時，上述巴塘城東格魯派（黃教）

67 郭沅卿、楊仲華，〈西康宗教概述〉，《康導月刊》5卷，6期（1943年），頁24。
「加特利教」是英語 Catholic Church（天主教會）的音譯。

68 李中定，《巴安之天主堂與基督教》，頁73。

寺院啞巴廟建於1820年，為康寧寺所轄支寺。1905年鳳全事件的主要參與者即為康寧寺僧人，趙爾豐平息該事件中，康寧寺被燒毀，故此後啞巴廟被擴建後替代康寧寺從事宗教活動長達18年。該寺在文革中遭毀壞，後來更名為日登寺，文革後經修復重新開放。⁶⁹巴塘佛教寺院的上述歷史變故，與外來西方宗教天主教的進入及其教堂的興亡，形成了鮮明的對照：本土宗教（實際上也是古代歷史上的外來宗教）在歷史的洗禮中被保存了下來；而在當地缺乏歷史根基和社會基礎的西方宗教天主教，僅在近代存在了百年，在本土宗教與外來宗教、本土社會勢力和外來勢力的「較量」中敗下陣來，成為近代巴塘地方社會變遷中的「一段插曲」。巴塘境內曾有的三處天主堂與兩位天主教神父的埋葬之處——啞巴廟旁的土廟，今已蕩然無存。

由於上述緣故，長期以來部份巴塘人對天主教會和天主教神父的評價也呈負面，1949年後當地人對天主教在巴塘的活動史也知之甚少，在其有限的認知中且存在不少問題。筆者對其了解有三：

一是缺乏基本常識，將新教派別基督會與天主教巴黎外方傳教會混為一談。如將天主教教會的神職人員鄧朝樑（良）誤認為「法國基督教」管家；而將新教差會基督會的本土教徒和神職人員誤認為天主教人員和教徒，如將格旺（漢名何多才）、土丹加錯（韓文升）兩名基督會人員均記錄為天主教執事。⁷⁰

69 陳乃甲錯，〈巴塘縣解放前喇嘛教寺廟概況（連載）〉，《巴塘志苑》4期（1984年），頁14。

70 〈昌都外調幹部〉，《巴塘縣公安局、州文化館檔案1961-1966卷》，4卷，巴塘縣檔案館（1965年）。

二是天主教神父的形象被扭曲。此特點在1976年前地方檔案與文史資料的記述中尤其凸出，同時語言上體現了強烈的反帝色彩，如稱天主教會在巴塘先後「霸佔了」數十畝土地和「佔地」百餘畝。⁷¹再如，在對呂思伯撤離巴塘前夕的情形敘述道：「每年法、美在12月X日耶穌生日集會，群眾去看熱鬧，法帝呂神父不准群眾進大門，洋人死抵大門，群眾擠推門，呂神父酒氣衝衝用烏槍空鳴威脅觀眾，群眾大怒，蜂擁地將大門推開湧進，抓了呂神父到拉街上，老鼠過街人人打，迫使呂洋人從水溝裡鑽進去。呂洋人從此逃往鹽井，再不敢回巴塘。反帝不僅是巴塘勞動人民具有，而且整個藏區都反黃頭髮綠眼睛。」⁷²這段敘述在內容和語言上都明顯帶有強烈的時代色彩。

三是隨著時間的推移和其他種種原因，同一事件在不同的地方檔案和文史資料中往往有不同版本和細節描述。以署名為「土丹」的作者所撰《巴塘有關反帝資料》一文為例。文後附有作者手寫的4點說明：

說明：1、法帝國主義在巴塘強佔的房屋、土地佃戶（包括中咱與亞日工的）資料我不詳，當時法帝呂洋人去後，由仰恩吉村代管，他是清楚的（若要具體數字和法帝來巴的情況，請問仰恩吉村）。2、帝國主義勾結封建主、地主、國民黨官府的情況寫在「巴塘勞動人民反對帝國主義分子」的實例內。3、上述材料，部份是我知道、見過的，部份聽見的，請作參考之用。4、因為寫作能力差，字句上措詞不力，若需要請加修正。⁷³

71 陳乃加初，《外國傳教士在巴塘》，頁60。

72 甘孜州文化館編，《巴安概況及反帝資料》，巴塘縣檔案館案卷順序號：16（1980年），頁9。

73 土丹撰，甘孜藏族自治州文化館編，《巴塘有關反帝資料》，《巴塘縣公安局、州文化館檔案1961-1966卷》，第4卷，巴塘縣檔案館（1972年撰）。

上述撰文者土丹當為了解巴塘基督新教情況的巴塘基督會執事土丹加錯（韓文升）。⁷⁴從措詞看，寫於1972年的這份說明反映了文革後期，土丹作為基督會的藏族基督徒，對巴塘天主教歷史活動的評價持極為審慎的態度，對部份所寫內容也並不確信。但可以肯定的是，說明中提及的「呂洋人」即為呂思伯，「仰恩吉村」即為鄧朝樑。其說明同時也反映了1972年鄧朝樑仍然在世，而仰恩吉村之藏名的使用則顯示了對天主教教徒鄧朝樑的藏族身份的認同。這就進一步表明，天主教會的組織形式雖在當地早已不存在，但1970年代巴塘人的心目中仍有藏族天主教教徒的形象和記憶。

從民國時期生活在巴塘的西方人看，天主教傳教士與美國基督會傳教士有不少友好互動，體現了宗教之間的彼此寬容與本地化特色。譬如，民國十一年（1922）呂思伯神父參加了遇難的基督會醫生史德文的葬禮。⁷⁵1920年代，巴塘基督會傳教士莫爾斯（Morse）、浩格登（Ogden）等人的信件中均顯示呂神父與基督會傳教士們有經常性的往來。他們還在一份請求雲南阿墩子（今德欽）郵局局長代收郵件和包裹的信函上，留下了聯合署名的親筆簽名，同時委託鹽井天主教神父古純仁（Francis Goré），將在阿墩子收到的郵件和包裹轉運到巴塘。⁷⁶

五、結語

綜上所述，在對1905-1949年天主教在巴塘活動梳理的基礎上可以認為，天主教始終未能在當地興盛發展及1929年其傳教士被迫撤離巴塘的主要原因可以歸結為三點：1）在近代西方列強

74 參閱〈昌都外調幹部〉，《巴塘縣公安局、州文化館檔案1961-1966卷》，第4卷。

75 參閱 Flora B. Shelton, *Shelton of Tibet*, pp. 291-292.

76 參閱 Morse Personal Paper and “Tibetan Christian Mission: Ogden”, the DCHS, USA, 2013.

侵華的時代背景下，巴塘特有的政治地緣位置必然影響到傳教士在當地的長期活動；2）複雜的地方政治和動盪的川邊局勢使天主教傳教士和教徒被捲入地方政治和軍事團練中，使一直處於不利地位的當地天主教會「雪上加霜」，強大的本土寺院和土司等地方勢力對其敵視態度演化到「勢不兩立」的頂點；因而1905年鳳全事件的爆發使巴黎外方傳教會在巴塘數十年苦苦的經營也同時再次遭到「毀滅一擊」，從此難以再振；3）更深層次上的文化調適問題。早期中西文化接觸和互動中往往產生激烈的碰撞現象。由於天主教是近代第一個進入巴塘的西方宗教，時代背景因素、地方社會結構本身的問題以及地方社會中複雜的權利鬥爭，使天主教傳教士在複雜的地方處境中，作為「新來乍到」者，在沒有充份的地方知識、民族學知識和心理準備的情形下，難以做出及時有效的應對，並形成因地制宜的文化調適策略。

從近代傳教士的視角看，巴塘基督會傳教士浩格登評價道，天主教傳教士在巴塘付出的全部努力具有「悲劇性」，但同時也是「值得的」。⁷⁷而清廷授予巴塘天主堂所屬西藏代牧區倪德隆主教的三品頂戴，則在扭轉西方宗教和傳教士在當地社會中的形象和提升其社會地位方面，具有「符號性」的意義。巴黎外方傳教會在巴塘「悲劇性」的開拓所產生的一個間接影響是，內地會和基督會兩個基督新教差會，利用趙爾豐平息巴塘事件後經營川邊的契機，前往巴塘開拓宣教事工。因而，可以認為，天主教在巴塘的活動在一定意義上促進了巴塘地方文化對西方文化的相容性。

由於20世紀初至1950年代後期，巴塘發生了數次重大地方武裝衝突與政治事件，巴塘縣城部份建築也曾遭毀壞，故清代與民

77 參閱 Ogden, *Tibet* (Cincinnati: The Foreign Christian Missionary Society, 1914), p. 5.

國時期巴塘地方檔案未能保存下來，缺失甚多，對於研究天主教在當地的活動造成很大困難。又因巴塘處於群山包圍中，與內地相距甚遠，甚至到了1920年代末，基督會傳教士與呂思伯神父仍然感到巴塘與外界的「隔絕」，未通公路的狀況給通訊和交通造成的艱難。因而，天主教在巴塘活動的地方史料一直難以發掘，其發掘仍需下功夫；而本文的研究，對於進一步研究近代天主教在巴塘的活動和全面認識西方傳教士對近代巴塘地方社會的影響具有學術意義。



清末康藏社會謠言中 巴黎外方傳教士的形象¹

高琳²

Abstract: During the period of the late 19th and early 20th centuries, the reintroduction of the Catholicism to Khams (or Eastern Tibet) by M.E.P became one of the important causes of accelerating the transformation of the Khams society. This paper argues that the Buddhism culture, the early missionary strategies of M.E.P, the British policy on Tibet, and the international situation faced by the late *Qing* government are the causes of the formation of the rumored images of the missionaries in Khams in the late *Qing*. The cognitive model of disasters in the Tibetan culture and the development crisis of the *Gelug* are also believed to be the dominant factors for the formation of rumors, and its dissemination and great impact. Therefore, Catholicism, as a foreign culture, which image of being an “unwelcomed one” was extremely magnified during its propagation process under the conditions of great cultural differences and profound changes of society. Catholics even became targets of common hatred and venting dissatisfactions among

1 本文為國家社科基金重大項目「美英涉藏檔案文獻整理與研究」18ZDA192階段性成果；青藏高原經濟社會與文化發展研究中心2019年一般項目「康雍乾三朝治邊政策在川西藏區的實踐研究」QZY1908階段性成果。

2 作者為歷史學博士，西南民族大學講師，主要從事藏族史研究。

all stratum of such kind of society. Catholicism, as a foreign culture, also became a negative factor in the propagation of Catholicism and the cultural exchanges between the East and the West.

19世紀末至20世紀初的巴黎外方傳教會將天主教再次傳入藏區，成為加速康藏社會變革的重要誘因之一。本文認為佛教文化、早期巴黎外方傳教會的傳教策略、英國的涉藏政策，以及晚清中央政府面臨的國際局勢，是清末康藏社會傳教士謠言形象形成的誘因，而藏文化中災異的認知模式和格魯派的發展危機，是謠言形成、傳播並產生巨大影響的主導因素。因此，天主教在文化差異巨大和正在發生深刻變革社會的傳播過程中，作為外來文化，被視為「不受歡迎者」的形象會被極度放大，甚至成為此類社會中，各階層共同仇視和發洩不滿的對象，並成為影響天主教傳播和中、西文化交流的負面因素。

清末康藏社會中流傳的謠言，成為引發社會動盪的不安定因素，同時也成為影響巴黎外方傳教會（M.E.P.）在該地區傳播、發展天主教的重要因素。清末康藏社會中流傳的與天主教教士相關的謠言看似荒誕不經，卻又引發了藏族社會各階層的恐慌，並成為驅逐傳教士和教案頻發的「藉口」。與此同時，此時期巴黎外方傳教會在藏區的會口，多位於西藏與雲南、四川交界的康藏地區，一旦某一會口發生驅逐事件就會在空間上、時間上，呈現出連續性和相繼性的特徵。這無疑極大地阻礙了天主教在上述地區的發展。

有關謠言的社會功能研究在學界多有探討，而謠言與基督教關係的研究，多集中於對中國內地社會中謠言與教案事件的研究，而對謠言與邊疆民族地區天主教的研究卻鮮少涉及。⁴

因此，本文以漢文、藏文、西文文獻中記述的與傳教士相關的謠言為切入點，分析清末康藏社會謠言中傳教士形象建構的方式、方法，進而探討謠言引發恐慌的原因和製造謠言的內在動機。藉由藏族視角發現和探尋天主教在近代藏區社會的形象，可反觀天主教在邊疆民族地區的演變發展脈絡。目的是反思現有研究中的二元對立框架⁵，並推進對天主教傳播、發展的後續研究。

一、謠言中巴黎外方傳教士形象的演變

咸豐十一年（1861），駐藏大臣滿慶在諮詢衛藏三大寺格魯派僧人後奏稱「此地只以佛教為尊向無傳習別教之人」⁶，似乎

3 此處基督教指廣義的基督教，即包括天主教、東正教、新教的基督教。本文使用的基督教概念均指廣義基督教。

4 有關謠言的社會功能研究比較有代表性的著述有：讓·諾埃爾·卡普費雷著，鄭若麟譯，《謠言：世界最古老的傳媒》（上海：上海人民出版社，2008）；弗朗索瓦絲·勒莫著，唐家龍譯，《黑寡婦——謠言的示意及傳播》（北京：商務印書館，1999）；桑斯坦著，張楠迪譯，李連江校譯，《謠言》（北京：中信出版社，2010）。謠言與教案研究較有代表性的有：蘇萍，《謠言與近代教案》（上海：上海遠東出版社，2001）；王宏超，《巫術、技術與污名晚清教案中「挖眼用於照相」謠言的形成與傳播》，《學術月刊》12期（2017年）；呂寶強，《晚清中國知識份子反教言論的分析之一：反教方法的倡議（1860-1898）》，《中央研究院近代史研究集刊（上）》4期（1973年）。

5 一般學界多認為不同宗教間的利益衝突，或是「反邪教」的民族主義與西方外來文化的不可調和性，或天主教自身的局限與民族地區外在的文化環境的矛盾，均是影響天主教在藏區傳播的原因，而上述研究均囿於二元對立衝突的模式中。比較有代表性的有：王曉，高薇著，《滇藏瀾滄江谷地的教派衝突》（廣州：中山大學出版社，2013）；劉傳英，《巴塘反洋教鬥爭論綱》，《康定民族師專學報》1期（1987年）；何溯源，湯芸，《巴塘事變：康區及其在近代漢藏史上的重要性》，《西南民族大學學報》3期（2014年）；伍昆明，《早期傳教士進藏活動史》（北京：中國藏學出版社，1992）；馮憲華，《近代基督教與藏傳佛教的相遇——以The Chinese Recorder（1867-1941）為中心的考察》（上海：上海大學碩士畢業論文，2007）。

6 〈總署收駐藏大臣滿慶文，英法官民欲來遊歷傳教藏地僧俗疑懼難相安（咸豐十一年九月十七日，1861年10月20日）〉，張貴永主編，《清季教務教案檔》，第一輯，第三冊（臺北：中央研究院近代史研究所出版，1974），頁1652。

耶穌會和卡普清修會18世紀在阿里 (*mnga'-ris*) 和衛藏 (*dbus-gtsang*) 地區的傳教並未給三大寺的僧人留下深刻的印象。但由19世紀末康藏社會謠言中法國巴黎外方傳教士的形象與18世紀衛藏地區謠言中意大利卡普清修會教士形象比較來看，這不僅不是事實，而且前者與後者有一脈相承的聯繫。

意大利卡普清修會奧拉季奧 (Francesca Orazio) 在雍正十三年 (1735) 的一份報告中指出，衛藏僧人熱強巴雲丹巴桑 (*rab-'byams-pa-yong-tang-dpal-bzan*) 在一本典籍中發現了一個涉及外國喇嘛的預言。預言中外國喇嘛在拉薩建立修道院會破壞佛教，而作為懲罰，天將會降下洪水，淹沒拉薩。隨後，藏楚河和拉薩河沖破河堤事件應驗了該預言。此後，乃瓊護法神 (*gnas-chung*) 的神諭 (*chos-skyong*) 也指出拉薩修道院的地基是引發了此次災害的真兇。⁷不難發現，格魯派僧人們提出佛教典籍早就對外國喇嘛破壞佛教及其後果有所預示，而印證了佛法法力的強大，強化了水災與外國喇嘛的關係。另一方面，乃瓊護法是格魯派世間護法白哈爾神 (*pe-har-gyal-po*) 的代言者，更重要的是，它又是西藏地方政府的護法。⁸由此，具有宗教和政治象徵意義的護法的神諭，再次印證了預示的可信性，進而夯實了水災與外國喇嘛的內在聯繫。

1861年巴黎外方傳教士羅勒拿 (Charles Renou) 在崩卡傳教的暴露使上述製造謠言的方法再次有了用武之地，而且傳教士是災害元兇的謠言也完善成形。羅勒拿秘密傳教事發的同年，格

7 Raggiaglio e Risposte a Questionari del P. Francesca Orazio della Penna, 轉引自伍昆明, 《早期傳教士進藏活動史》, 頁425。

8 白哈爾神如何由一個外道轉變為藏傳佛教格魯派的世間護法的過程, 參閱沃傑科維茨著, 謝繼勝譯, 《西藏的神靈和鬼怪》(拉薩: 西藏人民出版社, 1993), 頁112-126; 馬林, 〈白哈爾王考略——兼論薩霍爾、巴達霍爾〉, 《西藏研究》4期 (1994年)。

魯派三大寺僧人請駐藏大臣滿慶向清廷表達了他們對此事件的看法，指出天主教士傳教「遂致西藏護法諸神不悅，遭（連）年人民多病，牛馬害瘟。複遭蝗蟲，秋稼歉收，屢與地方不利。」⁹護法再次發出神諭，而疾病、牲畜瘟疫、蟲災與水災一樣，也成為僧人們製造天主教士形象謠言的素材。但與天主教士相關的災害種類和危險程度有了提升，擴大了天主教士與各類災異的聯繫範圍。同治十二年（1873）巴塘爆發教案時，丁碩臥（Joseph Marie Chauveau）在信中指出：「（一位喇嘛向他告密）昨天晚上，我獲悉有七、八個村鎮的居民都前去向漢族和藏族官吏們控告你們，因為他們把你們視為其所有災難的原因，希望能獲准驅逐你們。」¹⁰糧員趙光燮在調查此案時，也指出：「自丁主教派司鐸赴巴傳教後，適值天災流行，地震亢旱。夷類生計凋殘，求神祈禱，而喇嘛與教士道不相同，意即不合。遂謂年來災異疊見，由於洋人來巴傳教之故，以至互相播弄。人心惶惶，不約而同。」¹¹可見，天主教士的形象在佛教的文化邏輯中，伴隨疾病、地震、旱災在謠言中逐漸固化。最終，他們成為引發康藏社會各種災異的元兇。

與謠言中的第一個形象不同的是，巴黎外方傳教士間諜形象的確立與19世紀末巴黎外方傳教士早期秘密傳教、天主教在康藏要道會口的確立和外國人的大量湧入密切相關。咸豐十一年（1861）清廷在審理羅勒拿在西藏秘密傳教事件時，其曾遭遣返

9 〈總署收軍機處交出駐藏大臣滿慶等奏，外國人來藏遊歷傳教僧俗疑懼請飭高阻尼其行教士羅助擊被劫一案已札令刻期辦結（咸豐十一年九月十二日，1861年10月15日）〉，張貴永主編，《清季教務教案檔》，第一輯，第三冊，頁1649。

10 〈西藏宗座代牧丁碩臥主教致教廷傳信部樞機們的書簡（1873年11月10日）〉，中國第一歷史檔案館，福建師範大學歷史系合編，《清末教案》，第四冊（北京：中華書局，1998），頁327。

11 〈總署收成都將軍魁玉等函，黔江案被告各生員已起解江北廳案即可結束巴塘教案已札委員趙光燮督飭土司會辦（同治十三年八月初四日，1874年9月14日）〉，張貴永主編，《清季教務教案檔》，第三輯，第二冊，頁1054。

後假扮商人隱藏身份和藉由信教漢人傳教的事情被相繼揭發。同時，羅氏憑藉《中法天津條約》、《中法北京條約》致函法國使館，並多次向清政府和西藏地方政府施壓。上述行徑被僧人們認為羅勒拿暗中傳教的目的是待條約簽訂後公開傳教事實，以此迫使藏方和清政府接受。這令僧人們反問：「觀如此舉動、行為，似此之人，應否准來佛地之所？」¹²可見，格魯派僧人們對羅氏秘密傳教和以條約施壓清廷和格魯派的方式極為不滿，認為即不符合佛教的價值標準，又干預西藏的內部事務，所以傳教士在藏區的行為是極為可疑的。

此後，巴黎外方傳教會在康藏地區由地下傳教轉為公開傳教，而條約成為傳教士維護自身權益的重要保障。因而，傳教士們相繼沿著金沙江、瀾滄江、怒江逐個建立會口，如巴塘、亞海貢、鹽井、茨菇、德欽等。¹³上述會口與川藏南路、北路上的會口就從橫向和縱向拉通了康藏地區。要道的打通使此地區的每個會口都不是孤立的小島，而是密切聯繫的有機整體的組成部份。比如白義思（Marie Bénigne Couroux）在光緒十二年（1887）在巴塘、鹽井、亞海貢、阿墩子、茨中爆發焚毀教堂和驅逐天主教事件後，退至打箭爐。此次教案事件歷時十餘載，一直懸而未決。他在四年後（1890）不顧各方勸阻利用川藏南路和金沙江、瀾滄江的會口，歷時三個多月經四川、雲南輾轉回到鹽井。¹⁴

12 〈總署收四川總督文，藏地僧俗盟誓禁阻法人前往傳教（同治元年六月二十七日，1862年7月23日）〉、〈總署收軍機處交出駐藏大臣滿慶等代遞汪曲結布奏，法教士羅勒拿收買人心謀取西藏請飭嚴禁赴藏傳教（同治二年十月十二日，1863年11月22日）〉，張貴永主編，《清季教務教案檔》，第一輯，第三冊，頁1657，1671。

13 秦和平，張曉紅，〈近代天主教在川滇藏交界地區的傳播——以「藏彝走廊」為視角〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》2期（2009年）。

14 M.E.P.: <http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/couroux>, 2017-10-25 取用。

值得注意的是，縱橫交錯的會口不僅是傳教士們的傳教點，而且也成為清末大量湧入的西方人的駐足點。據趙艾東統計，從1846-1911年共有28位身份、國別各異的西方人（不包含巴黎外方傳教會教士）經由青海、雲南、四川深入到藏區腹地，幾近進入西藏。¹⁵他們在康藏地區行進時，大多與當地巴黎外方傳教會教士有所接觸。如英國人戴維斯（Henry Rodolph Davies）在考察雲南修建鐵路專案時，曾路經川藏南線和金沙江一帶。其在德昌、鹽井、巴塘、亞海貢、打箭爐與巴黎外方傳教士們相遇，甚至與當地的法國神父建立了良好關係，並獲得了解當地社會狀況和路況等重要資訊。¹⁶另一方面，遠離故土的法國傳教士懷著對上帝的堅定信念，在文化差異巨大的環境中進行傳教事業，因而孤獨是他們必定要克服的困難。西方人的到來使「他們認為是同胞的人交談感到非常高興，尤其是相遇在如中國這樣遙遠的國家更是如此」。¹⁷因此，傳教士們樂於與進入藏區的西方人接觸，並提供幫助。這導致僧人們認為傳教士與入藏西方人是同類，而他們赴藏是「法國引誘而來」，而教堂是他們的「托足」之處。¹⁸

更為重要的是，當時的英國為了與俄國爭奪遠東的利益，多次以各種方式企圖打開藏區的大門。英國人庫柏（T. T. Cooper）和英國駐尼泊爾的外交代表巴姆賽（Bamsay）就希望藏人將英國人與法國傳教士們「混淆起來」。儘管遭到了傳教士們的堅決反

15 趙艾東，《1846-1919年西方人在康區的活動研究》（成都：四川大學博士畢業論文，2011），頁228-232。

16 戴維斯著，李安泰等譯，《雲南：連結印度和揚子江的連鎖》（昆明：雲南教育出版社，2000），頁235，238，288，300，313。

17 同上，頁237。

18 〈總署收四川總督丁寶楨函，打箭爐番教相安涪州臨水內江營山南充江北廳各教案即可陸續辦結（光緒三年六月二十三日，1877年8月2日）〉，〈總署收四川成都將軍恒訓等函，瀘州知州斷令教民完納肉厘免出底錢琪縣教堂憑買共產一節已具結完案至巴塘土司西番喇嘛滋擾教堂一事系藏番調兵阻攔入藏洋員而起興土司無涉仍飭糧員妥為辦理（光緒六年四月初八日，1880年5月16日）〉，張貴永主編，《清季教務教案檔》，第三輯，第二冊，頁1219；第四輯，第二冊，頁801。

對，但是僧人們對早期傳教者們「可疑的行為」和傳教士與進入藏區西方人的密切關係，使他們深信英國人屢次由藏南試圖進入西藏的原因是，「法國傳教士們正在為印度的英國人打開西藏的大門而秘密工作」。¹⁹這種謠言刺激三大寺的僧人，向康藏各大寺廟發出了驅逐傳教士的命令，同時也出現了驅逐「間諜」們來達到報復英國的行為。上文所說的發生在光緒十二年（1885），耗時十年都難以解決的教案事件就是一例。在教案爆發後，駐藏大臣向總理各國事務衙門匯報了調查結果，指出「近因英人屢謀通商等事，益成冰炭。藏番以英人每藉中國之威為抑勒要脅之計，深銜入骨。番愚但知洋人一種。……現在藏番與英人齟齬，此案或可疑為藏番唆弄始然。」²⁰此次齟齬是由英國在光緒十一年（1886）對原隸屬西藏地方的哲孟雄（錫金）的吞併和與藏方在隆吐山一系列衝突而引發。這導致格魯派上層對提供過英國人住處和信息的「間諜們」極為不滿，成為次年多地焚燒教堂事件的主要原因。因而，傳教士的可疑行為及與西方人士的交往親密，為天主教士的間諜形象增添了素材，而英國的涉藏策略則加速了此謠言形象的確立。

二、謠言引發共鳴的深層原因

上文列舉的同治十二年的巴塘教案和光緒十二年的巴塘、阿墩子和茨中的教案表明，關於傳教士的謠言成為煽動普通民眾參與驅逐傳教士的工具。其中，謠言產生的社會效應，表明普通的藏民對謠言不僅認同，而且自覺加入到傳播謠言和驅逐傳教士的

19 〈西藏宗座代牧丁碩臥主教致教廷傳信部樞機們的書簡（1873年11月10日）〉，中國第一歷史檔案館，福建師範大學歷史系合編，《清末教案》，第四冊，頁335。

20 〈總署收駐藏大臣文，諮覆巴塘教案情形及不便議商約束喇嘛（光緒十三年十二月十九日，1888年1月31日）〉，張貴永主編，《清季教務教案檔》，第五輯，第三冊，頁1421。

行列中。這不禁讓人思考普通民眾為什麼會認同謠言？天主教士的謠言激起了民眾何種集體意識呢？²¹趙光燮的調查以及奧拉季奧的匯報表明造謠傳教士是災害元兇的主要原因是傳教士在藏區的傳教行為，而第二個謠言中，傳教士給英國人提供住處和信息才導致間諜形象的確立。可見，傳教士的行為是令藏人產生反感的關鍵因素，因而它們應該被制止。如果縱容這些行為會帶來什麼呢？

實際上，巴黎外方傳教會在清末康藏社會傳教時，正是康藏地區爆發自然災害、疾病最為集中的時期。同治九年（1870）巴塘地震造成了重大人員傷亡，

據統計寺院與僧房共倒塌572間，民房1,849間，而平民、士兵和喇嘛的死亡人數達2,298人，後續死亡人數上升到3,000人。山崩地裂導致火災和陸地塌陷，而倖存的災民大部份淪為乞丐。²²同治十二年（1873），震後又引發「田鼠大量繁殖、水旱災害頻繁以及其他多種自然災害」。²³此外，光緒三十年（1904）與巴塘毗連的麻書、孔撒兩土寨，在農曆七月二十日、三十日、八月初二接連發生三次強震，導致民屋、寺廟及衙寨道場等均被震塌，漢、藏及喇嘛400餘人死亡。²⁴

21 李若建採用的是哈布瓦赫的集體記憶來說明謠言背後的堅實基礎，但筆者以為借用福柯所說的意識，即集體意識更能說明本研究的問題。李若建，《虛實之間：20世紀50年代中國大陸謠言研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁7-8。

22 《四川巴塘發生強烈地震，3,000人喪生（1871年6月5日）》，鄭曦原編，李方惠等譯，《帝國會議：紐約時報晚清觀察記》（北京：北京三聯書店，2001），頁35-36；同治九年五月丁卯條，九月庚辰條，十一月乙未條，載於顧祖成等編，《清實錄藏族史料》，第9冊（拉薩：西藏人民出版社，1982），頁4384-4385。

23 〈西藏宗座代牧丁碩臥主教致教廷傳信部樞機們的書簡（1873年11月10日）〉，中國第一歷史檔案館，福建師範大學歷史系合編，《清末教案》，第四冊，頁337。

24 〈奏報打箭爐角洛地震片（光緒三十年九月二十八日）〉，中國科學院歷史研究所編，《錫良遺稿》（北京：中華書局，1959），頁437-438。

除了自然災害外，19世紀末至20世紀初還有一種一直困擾藏區的疾病，即天花，也在康藏地區肆虐。它是一種急性病毒性的疾病，以空氣為媒介，依靠飛沫傳播。有關這個古老的疾病在藏族醫學名著《四部醫典》中就有提及，而主要是採取服用、敷用草藥和針刺的療法。但藏人對此病仍舊十分忌憚，如「1735年章嘉活佛護送七世達賴喇嘛入藏時為了避免染上天花，一路沒有會見任何文武官員」。²⁵可見，藏族傳統治療天花的方式，並不能降低疾病的致死率，而且也說明天花病在當時是肆虐藏區的重要傳染病，如巴黎外方傳教會的丁碩臥在康藏地區任職期間就曾患天花。光緒六年（1880）鹽井和巴塘同時爆發了天花瘟疫，而該教會的畢天榮（Félix Biet）為了救治天花病人，在巴塘所屬的鹽井設立了醫療站，而倪德隆在救治許多天花病人的同時也幫兒童進行接種。²⁶

那麼災害又如何與縱容天主教士的行為相掛鉤呢？圖齊認為在藏族文化底層中有一不同於藏傳佛教和苯教的民間宗教。在它的解釋框架裡，邪惡神靈及它所形成的仇恨情緒，會形成一種給人類帶來各種不幸的「鬼魂」。幸運的是，神咒師能通過相應的宗教儀式使人們遠離各類災異，但佛教傳入藏地後，僧人們將苯教、民間宗教中的災異等納入到佛教體系中，從而也取代了神咒師幫助人們預防災異的工作。²⁷實際上，藏傳佛教有相應的護法與災異相對應，而不斷地修持，它們能夠達到抵禦、防範的目的，如修持獅吼觀音（*spyan-ras-gzigs-seng-ge-sgra*）可以救治

25 宇妥·丹貢布等著，李永年譯，《四部醫典》（北京：人民衛生出版社，1983），頁188-190；洛桑卻吉尼瑪著，陳慶英、馬連龍譯，《章嘉國師若必多吉傳》（北京：中國藏學出版社，2007），頁65。

26 M.E.P: <http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/chauveau>, 2017年10月10日取用；趙艾東，〈19世紀下半葉康藏天主教士的天花接種與藏文編纂〉，《四川民族學院學報》1期（2016年），頁3。

27 圖齊、耿升譯，《西藏宗教之旅》（北京：中國藏學出版社，1999），頁262-264。

龍 (*klu*) 導致的各種疾病, 比如痲瘋病。²⁸但如果發生災異, 藏傳佛教僧侶們也可通過各類儀式來化解, 如丁碩臥觀察到同治十二年發生災異時, 「他們求告所有神靈, 或者更應該說是所有魔鬼。大家施用所有魔法、擊鼓和呼喊祈禱, 直至跳神起舞。」²⁹因此, 敬佛與災害發生就形成了因、果的聯繫, 而僧人就是連接兩者之間的中間人。值得注意的是, 傳教士入藏後傳教、修建寺院等行為侵犯了佛教和僧人的利益, 導致破壞了敬佛的因, 而地震等自然災害和天花等疾病就成為了藏民必須要承受的惡果。特別是, 災異還導致「暮春酷暑難耐, 麥苗枯槁。七月山菽未刈, 即遇嚴霜」, 而康藏民眾「無顆粒之收」。³⁰可見, 這種因果的報應循環是令普通藏民恐懼的根源, 因為報應最終威脅的是藏民的人身安全和生計。

三、謠言製造者的內在動機

上文對謠言形成的分析發現, 其製造者和傳播者的幕後推手是衛藏為中心的格魯派 (*Gelug*) 僧人。為什麼他們會製造和散佈謠言呢? 現有研究解釋框架內多認為天主教和藏傳佛教間的不可調和性, 或是兩者利益衝突的結果。實際上, 由駐藏大臣轉呈三大寺意見的奏摺中有一個反覆出現的詞, 即「黃教」。該詞與不同的字進行組合, 如「與我黃教不祥」、「以黃教為正宗」。³¹

28 阿羅·仁青傑博、馬吉祥編著, 《藏傳佛教聖像解說》(西寧: 青海民族出版社, 2013), 頁85。

29 〈西藏宗座代牧丁碩臥主教致教廷傳信部樞機們的書簡(1873年11月10日)〉, 中國第一歷史檔案館, 福建師範大學歷史系合編, 《清末教案》, 第四冊, 頁326-327。

30 〈總署收成都將軍恭壽文, 謄呈巴塘教案辦結情形(光緒二十三年五月十四日, 1897年6月12日)〉, 張貴永主編, 《清季教務教案檔》, 第六輯, 第二冊, 頁1248。

31 〈總署收駐藏大臣景文, 附教士字據, 謄覆西藏僧番籌禁傳教情形查無槍斃教士劫奪財帛之事(同治五年九月十九日, 1866年10月27日)〉, 張貴永主編, 《清季教務教案檔》, 第一輯, 第三冊, 頁1074。

為什麼格魯派上層有這樣的危機意識呢？要解決這個問題應從格魯派的形成與發展角度來分析。

格魯派是藏傳佛教最晚發展起來的教派，在當時已經教派林立的衛藏地區創建並非易事。15世紀創建伊始，宗喀巴（*tsong-kha-pa*）在帕木竹巴地方政權的支持下得以創建。伴隨帕木竹巴地方政權的衰落，格魯派在噶瑪噶舉（*karma bka'-brgyud*）和仁蚌巴、藏巴汗地方政權的擠壓下，一方面藉由發展屬寺、確立活佛轉世制度等措施獲得生存空間³²，另一方面積極向外部尋求蒙古的政治和軍事支撐以尋求發展空間。特別是，格魯派在與和碩特蒙古建立了蒙藏結合的甘丹頗章地方政權後，成為藏傳佛教中一枝獨大的派別。該派在15至17世紀的發展並非一帆風順，而其他教派的打壓曾一度限制了該派的發展。因此，該派為了擴大教派的勢力範圍和延續發展，就探尋出獲取世俗政治勢力支持的捷徑。

17世紀末，格魯派在眾蒙古中的崇高聲望，為清政府以藏傳佛教鉗制蒙古的策略提供了契機，從而使該派在清代時獲得了中央政府的鼎力扶持。格魯派儘管獲得了清政府的支持，但是清廷為降低以衛藏為中心的達賴喇嘛在宗教和政治上的影響力，採用了分而化之的措施。其中，提升安多（*Amdo*）³³地區僧人地位就是措施之一，並且卓有成效。比如乾隆皇帝封來自安多的三世章嘉活佛若必為國師，使其成為處理西藏地方與中央關係的協調員。他在協助乾隆處理蒙古和西藏事務的過程中，加強了安多僧人在政治上的影響力。³⁴此外，一般衛藏地區的教法史等著述

32 王森，《西藏佛教發展史略》（北京：中國藏學出版社，2001），頁182-183。

33 安多為藏族傳統三大區劃之一，大致範圍包括今天青海（除去玉樹）、甘肅、阿壩藏族羌族自治州（部份）的藏區。

34 洛桑卻吉尼瑪著，陳慶英、馬連龍譯，《章嘉國師若必多吉傳》（北京：中國藏學出版社，2007），頁12。

中，認為朗達瑪滅佛後佛教在藏地傳承已斷，但安多高僧松巴堪布·益西班覺（*Sümba KambuSibaljur*）認為：「在多喀木地區，三律儀傳承及顯密講授傳承從弘傳之時起，至今未曾中斷。」³⁵他的論斷改變了以衛藏為中心撰寫教法史的敘事方式，從宗教角度提升了安多地區在教法史上的地位。

此外，19至20世紀初，格魯派的寺院數量、規模不斷擴大，但因嚴格遵守不娶妻、不從事生產的戒律，結果導致藏區人口銳減。³⁶特別是從事社會經濟生產的人數下降，使社會發展呈現出衰退的趨勢。同時，號稱嚴守戒律的格魯派卻出現了「教律的廢弛……僧眾喝酒、吸煙、下棋、化妝為俗人夜遊」的現象。³⁷而寺院管理和學經制度落後、僧人過份迷戀政治與權術、等級森嚴且階級固化等問題，使格魯派逐漸走向了的衰落之路。³⁸與此同時，19世紀末以德格為中心，由寧瑪派、薩迦派、噶舉派等非主流派別掀起的「利美運動」（*Ris-med*）成為格魯派在宗教上有力競爭者，並導致當代藏傳佛教形成了兩個派別：格魯派和融合派。融合派不僅對格魯派教學方式、內容等提出了異議，而且為了吸引公眾注意，充份挖掘民間資源，如該派挖掘、整理了民間格薩爾王史詩等。³⁹融合派向底層的延伸運動和宗教改革給格魯派在藏地的地位和聲譽帶來前所未有的危機。「據傳拉薩三大寺甚至曾集合僧眾，修大威德金剛『六十鐵城』等威猛誅法及

35 多喀木（Mdo-khams）：多統指安多（Amdo）和康區（Khams）地區。松巴·堪布益西班覺著，蒲文成、才讓等譯，《如意寶樹史》（蘭州：甘肅民族出版社，1994），頁300。

36 王森，《西藏佛教發展史略》，頁207。

37 黃奮生編著，吳均校訂，《藏族史略》（北京：民族出版社，1985），頁347。

38 許得存，〈近代以來格魯派衰微的原因〉，《西藏研究》1期（2000年）。

39 淡錫永主編，《幻化網秘密藏續釋——光明藏》（北京：華夏出版社，2010），頁268。

『心經回遮』等顯密降伏法，大有必欲置其於死地之勢。」⁴⁰由此，利美運動對格魯派的影響可見一斑。

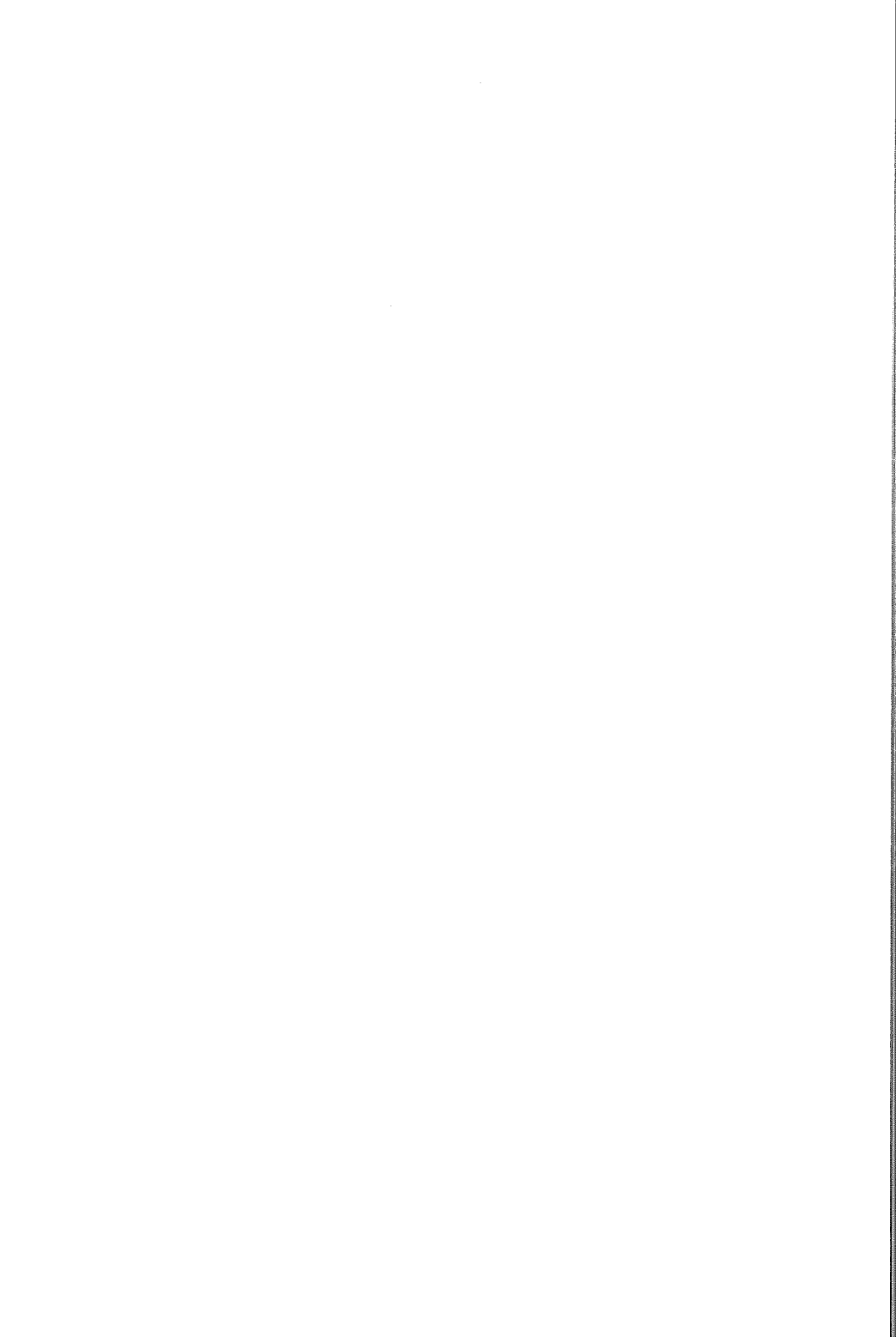
19世紀末至20世紀初，巴黎外方傳教士在藏地的傳教則進一步加劇了格魯派上層的危機意識。天主教在藏地的紮根使格魯派失去了寺院持續發展的群眾基礎。更為重要的是，清政府對西方傳教士的寬容態度，更加刺激了該派領導者的神經，如清廷對羅勒拿在西藏崩卡傳教的默許等。貝爾（Charles Bell）經過調查發現藏人似乎認為「傳教士們依靠朝廷軍隊的保護，並在其槍枝的掩護下傳教。」⁴¹這導致格魯派認為天主教的到來會使其失去清政府的支持，而清政府在英國入侵西藏時的無所作為，更加使格魯派對清廷疑慮重重，因而在呈遞給中央政府的奏稟中反覆強調要「以黃教為正宗」、「保護黃教」。不難發現，教派內部的腐化、教派外部的挑戰、外部政治勢力的分化，以及對失去外部政治勢力支持的擔憂，使清末的格魯派在宗教權威性和政治影響力上危機重重，為了教派自身的生存與發展，製造和散佈謠言就成為自我保護的有效措施。

綜上所述，清末天主教在康藏社會傳播受阻與當時生態環境問題、國際及國內局勢問題息息相關，而藏民對災異的認知模式和格魯派的教派生存、發展的危機，成為影響其傳播的根本性原因。實際上，這兩個原因就是格爾茨提出的地方性知識。遺憾的是，當時的天主教傳教者們並未對該問題給予足夠的重視，反而一再刺激引發地方性知識發揮效用的機制，如利用條約打壓清政府和格魯派來解決教案事件等。最後，謠言中的天主教士形象一旦確立，勢必會在普通民眾的思想中留下痕跡，並在後續的外來文化傳入時再次發揮作用。

40 同上，頁291。

41 Charles Bell, *Tibet: Past and Present* (London: Oxford University Press, 1968), p. 264.

新書評介



中國天主教研究領域的一部力作—— 評康志傑教授的新作： 《中國天主教財務經濟研究（1582-1949）》

于麗¹

在今日的天主教研究領域中，學者對「無形」的哲學、神學關注的較多；對「有形」的宗教組織（機構），特別是財務經濟，關注極少。宗教並非生存在真空，而是根植於現實，一切宗教組織都是有形的社會團體，涵蓋著豐富的財務經濟內容，遺憾的是，宗教與財務經濟的相關研究，至今仍是「空白地帶」，並由此成為學術園地的一塊「短板」，而近期出版的《中國天主教財務經濟研究（1582-1949）》（人民出版社2019年5月出版），則是一部填補學術空白的力作。

中國天主教財務經濟研究長期以來被學術界忽略的最為直接的原因是文獻資料散而難見，即使尋覓到相關文獻，因涉及多種

¹ 作者為歷史學碩士，湖北大學馬克思主義學院副教授，主要從事中國近現代歷史研究。

語言，造成研究的「窒礙難通」，此其一；其二，參與世俗社會經濟活動的主角是傳教士，如果過多披露這類文獻，有礙教會形象，與傳教士「神貧」形象不符，容易引起世俗的誤解與詬病，因此，教會自身對其經濟活動「諱莫如深」，甚至屏蔽了許多關鍵資訊（如房地產投資、股票投資等）。

但是，生存在現實社會的天主教，必須用世俗的方式表達其信仰理念，才能不斷發展。而宗教的「神聖」與經濟的「世俗」之間的內在張力，一直融匯在天主教的經濟活動之中，如何在神聖的、超驗的、超世俗的宗教活動中，尋覓宗教的經濟活動軌跡，尋覓出世與入世之間的「契合點」，是作者關注的重心。

財務經濟與宗教組織之間千絲萬縷的關係，曾引起西方學者關注，如法國學者榮振華曾深入歐洲多家檔案館，發現了天主教財務經濟的相關文獻：

在撤銷耶穌會之後，法國耶穌會士們的賬冊都保存在巴黎國立檔案館，已由羅什蒙泰克斯研究過；我本人也研究過，見《1776-1778年北京法國傳教區的財產》，載297/XX（1961）/246-265。有關財會賬目問題，我幾乎到處都可以發現司庫們的賬冊，例如在果阿國家檔案館第1890號手稿中。日本（和中國）省住院的賬目（1576-1772年）。對於西班牙來說，所有這些問題都已經被相當詳細地研究過了（《塞維利亞的契約訴訟》提供了豐富的資料）；但對於葡萄牙的情況則相差甚遠（《果阿的天主教賬冊》等）……²

2 榮振華、方立中、熱拉爾·穆賽、布里吉特·阿帕烏主編，耿昇譯，《16-20世紀入華天主教傳教士列傳》（廣西：廣西師範大學出版社，2010），頁393。

評康志傑教授的新作：《中國天主教財務經濟研究（1582-1949）》

遺憾的是，榮振華披露的天主教財務經濟文獻只是冰山一角，且研究領域始終鎖定在「明清之際的天主教」，並以法籍傳教士為中心目標，無法展現中國天主教財務經濟的整體面貌。

隨著學術研究領域的拓展，近年有學者涉獵中國天主教財務經濟研究，如比利時學者高華士（Noël Golvers）撰寫的《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，³以新發現的賬本為切入點，對清初江南天主教發展、傳播做了深入細緻的探論；再如 Frederik Vermote 撰寫的 *The Role Urban Estate in Jesuit Finances and Networks Between Europe and China*，⁴則對耶穌會的財務經濟進行了分析，這些西方學者的研究成果主要建基於西文文獻之上，研究對象以及研究視域仍然有一定的局限。

將中國天主教財務經濟作為一個整體進行探討，是這部新著《中國天主教財務經濟研究（1582-1949）》一大亮點：因為自晚明天主教東傳中國，歷經三百餘年的發展，逐漸形成多個傳教區，進入中國的傳教修會，「雖然各自求取資金，也偶爾強調各自傳教使命的不同方面，但是都信仰和宣講同樣的教義，承認和實行同樣的聖禮，遵守同樣的戒律，服從同一個權威。因此，即使各修會之間沒有多少合作，但是整個天主教徒的努力無形中有某種一體化的特點。」（費正清語）

天主教的教理教義、禮儀程序及傳教模式，均受命於羅馬教廷，區域教會具有極大同質性和相似性，如果切割成「教區」或

3 高華士著，趙殿紅譯，劉益民審校，《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》（河南：河南大象出版社，2007）。

4 Frederik Vermote, *The Role Urban Estate in Jesuit Finances and Networks Between Europe and China*, a Thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Graduate Studies (History), The University of British Columbia (Vancouver), January, 2013.

「傳教修會」分類研究，不僅資料匱乏，難以整合，且極易陷入「歷史碎片化」的泥淖。反之，如果將整個中國天主教視為一個「文化單元」，從「問題」入手進行討論，中國天主教財務經濟的豐富內容以及鮮明的特色會更加清晰生動，所涉獵的領域也更為寬廣。

這部書的研究時間定位在1582至1949年，是因為1582年著名耶穌會士利瑪竇來華傳教，由此開啟中國天主教歷史的一段新的旅程，截止1949年中華人民共和國成立，使中國歷史進程進入了一個全新的階段，天主教接受「外援」的情形逐漸中止，財務經濟的運作以另一種格局出現。

在研究的路徑上，筆者始終將研究對象置入中國歷史及15世紀大航海時代之後，西方天主教向遠東拓展的歷史背景之下，按照「史料的梳理與甄別→對歷史的思考→深層的思維→理論及整體研究」的邏輯順序來搭建合理的架構，除「導論」為純粹的「縱向」梳理與分析，主體框架以「問題」推展，並將不同類型的「問題」編織進四個版塊——「歷史篇」、「收支篇」、「教產篇」及「管理篇」。

「歷史篇」著力於對天主教傳入中國之後涉及財務經濟的「節點」問題進行探討：明末至清中前期涉及經濟問題有兩個：一是供職朝廷的傳教士接受俸祿；二是北京耶穌會士開辦錢莊。從財務經濟的角度看，前者屬於「被動型」，後者屬於「主動型」。進入宮廷，從事世俗性工作，本非傳教士本意，但進入宮廷的傳教士發現，「可借這一切工作為傳教謀便利（湯若望語）。」事實證明，洋教士服務朝廷不僅為天主教的傳播尋找到有利時機，而且「歪打正著」，為北京教會留下了寶貴的教產，這種「結局」，當初進入宮禁的傳教士恐怕始料未及。至於

北京耶穌會士開辦錢莊，因為傳教士的特殊身份，天主教屏蔽了關鍵資訊，但一系列旁證文獻證明了這是一樁與中國天主教財務經濟關係密切的案例。

1840年之後，中國天主教財務的內容更為精彩：「給還舊址」與「教案賠償」表面上風馬牛不相及，但將他們置於歷史的座標，就會發現後者是前者的邏輯必然：「給還舊址」是天主教通過不平等條約的保護，重新獲得禁教時期丟失的教產；而接踵而來的教案系列賠償，雖然曾經被教會的開明人士批評為「發拳匪財」（剛恒毅語），但終歸讓天主教迎來了「金碧耀日高煌煌，謂是西人天主堂」⁵的興盛。

教產的積澱給近代中國天主教帶來良好的發展空間，鄉村教會建構的「租佃關係」，成為擴充信徒隊伍的有效載體，而各類經濟自養的嘗試，不僅讓中國教會在探索經濟自立的道路積累了經驗，同時也為中國天主教的成熟與發展奠定了經濟基礎。

「收支篇」主要從「收」與「支」兩個方面對中國天主教財務經濟進行研究：為了維持財務經濟的正常運作，天主教必須保證在一定時期內，達到收入與支出在總量上的平衡。因此，收入與支出之間合理的等量對比關係，是測量財務經濟運作是否正常的標杆。

經過大量歷史文獻的梳理與分析，作者發現：收入與支出始終是中國天主教財務經濟的矛盾統一體：如果收入大於支出，節餘過多，意味著資金沒有得到有效利用，不利於教務發展；如果收入小於支出，則意味著需要依靠借債來維持。因此，最理想的

5 此詩為日人竹添進一郎所作，張明傑整理，《棧雲峽雨日記》（北京：中華書局，2007），頁84-85。

模式是收支相等。在中國天主教財務經濟中，由於種種複雜的原因，收入的來源、數量；支出的項目、需求量都是變數，並沒有絕對的數據「指標」。

中國天主教的收入，初期以外來經費為主，隨著經費來源渠道的多元化，信仰理念主宰下的資金援助成份增多（如法國「聖嬰會」對華資助），同時來自國內的資助比重也逐漸擴大。而相對於「收入」，「支出」部份似乎更為繁雜，即使分為靈性支出（含次靈性支出）、慈善支出與公益支出，但仍有諸多遺漏。眾多項目的支出必須實現資源的理性調配，因而資金首先投向與教務密切相關的「靈性支出」，表現出天主教支出的「優先選擇原則」。因而進進出出、不斷流動的各類經費，不僅反映出天主教生存之狀況，且折射出信仰之內涵。宏觀上看，發展中的教會，「支」永遠大於「收」，赤字成為天主教會生存中的常態。

「教產篇」對於教會的自用型教產與投資型教產進行分析討論。自用型教產以房地產為主，由於天主教的建築群落以教堂為中心，同時兼顧教育、醫療、慈善等系列公共設施，房地產需求量極大。此外，教務發展中還出現了特殊的不動產——公墓，這類地產分佈於全國各地，從中可尋覓天主教在華傳播的歷史軌跡以及傳教資源的分佈格局。當教產積累到一定程度，經濟自養基本達標之後，天主教還需要通過投資理財來擴大資金儲備，投資理財為天主教福傳事業贏得「紅利」的現象，可在民國天主教發展歷程中找到例證。

「管理篇」是對教會財務管理方面的研究。天主教是制度型宗教，財務制度嚴格而規範，該篇通過三個層面的內容，揭示出天主教財務管理的基本內涵，並對其特點進行分析：綜合性管理涉及財務報告、經費預算、巡視檢查與評估等多項內容，且不同

類型、不同層次的教會團體亦有不同的管理模式，而透明的財務管理體制，將所有人都置於「制度」的監督之下；「賬房」是天主教財務管理的中樞部門，可以說，哪裡有天主教，哪裡就有賬房，賬房由此成為伴隨天主教發展的一個不可或缺的機構。而分散於各地的不同類型的賬房，不僅將林林總總的傳教資金編織進一個縝密的財務經濟網路，同時折射出中國天主教這架機器運轉的速度與頻率；「天主教神職人員津貼制度」是了解天主教神職的一個獨特的視角，其中的複雜性、多樣性及不平衡性，恰好印證出中國天主教歷史的豐富與多彩。

四個版塊的內容涉獵之豐富，增加了這部學術著作的可讀性。

中國天主教財務經濟的複雜性與文獻資料的來源、文獻撰寫者「話語權」所表現的政治立場、文化背景相關，不同的「文獻源」夾雜著不同的態度與立場，如果把握不當，將影響對研究主體的價值評判。因而作者在研究中注意整合不同類型的文獻，秉持「從歷史的本身把歷史弄清楚」的學術原則，在宏觀與微觀交織，個案分析與整體把握的縱橫交錯之中，客觀、理性地對中國天主教財務經濟的豐富內涵條分縷析，進而揭示其中的發展變化規律。

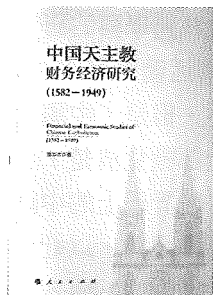
在研究方法上，是書綜合了歷史學、宗教學、經濟學、社會學等多學科方法，在跨學科的研究中，以經濟現象為視角，通過天主教在華的經濟活動，尋求異質文化進入中國社會的普遍性、規律性和特殊性。但是，中國貨幣制度複雜導致不同歷史時期的中外錢幣難以全部匯兌清楚，各類經費無法進行準確的數據統計，純粹經濟學、統計學上的中國天主教財務經濟研究難以成立，研究中不得不調整視角，以社會經濟史為切入點，在翔實的

中外文獻基礎上進行闡釋、分析，同樣挖掘出中國天主教財務經濟的規律與特點。

關於中國天主教歷史的研究，過往的討論或演繹為聖人史，或簡化為文化交流史，而這本著作，不僅對中國天主教財務經濟的核心內容進行探討，而且關注天主教與國家的關係，透過不同時期中國政府對宗教「教產」的管理，剖析作為經濟實體的「天主教」在國家、社會中的世俗角色；通過隱含在「經濟生活史」中的政教關係，認識、理解外來宗教與中國社會和諧共存的可能性與可行性。

中國天主教財務經濟研究是一個具有現實意義的話題，對於客觀、理性地認識和解讀晚明以降的中國歷史、天主教歷史，透視天主教會與中國社會的互動，解密世俗權力與宗教勢力的此消彼長，具有十分重要的價值。因此，呈現在讀者面前的這部力作，既是中國社會經濟史與中國天主教歷史的結合體，也是一部中國天主教的社會經濟生活發展史。其文獻之翔實，邏輯之清晰，論證之精當，文字之流暢，故事之精彩，映證了偉大詩人海涅的詩句：

世界是一片大海，有著許多船隻在航行。每當一艘船撞上另一艘，便產生了「美妙的音樂」，人們稱它為——歷史。



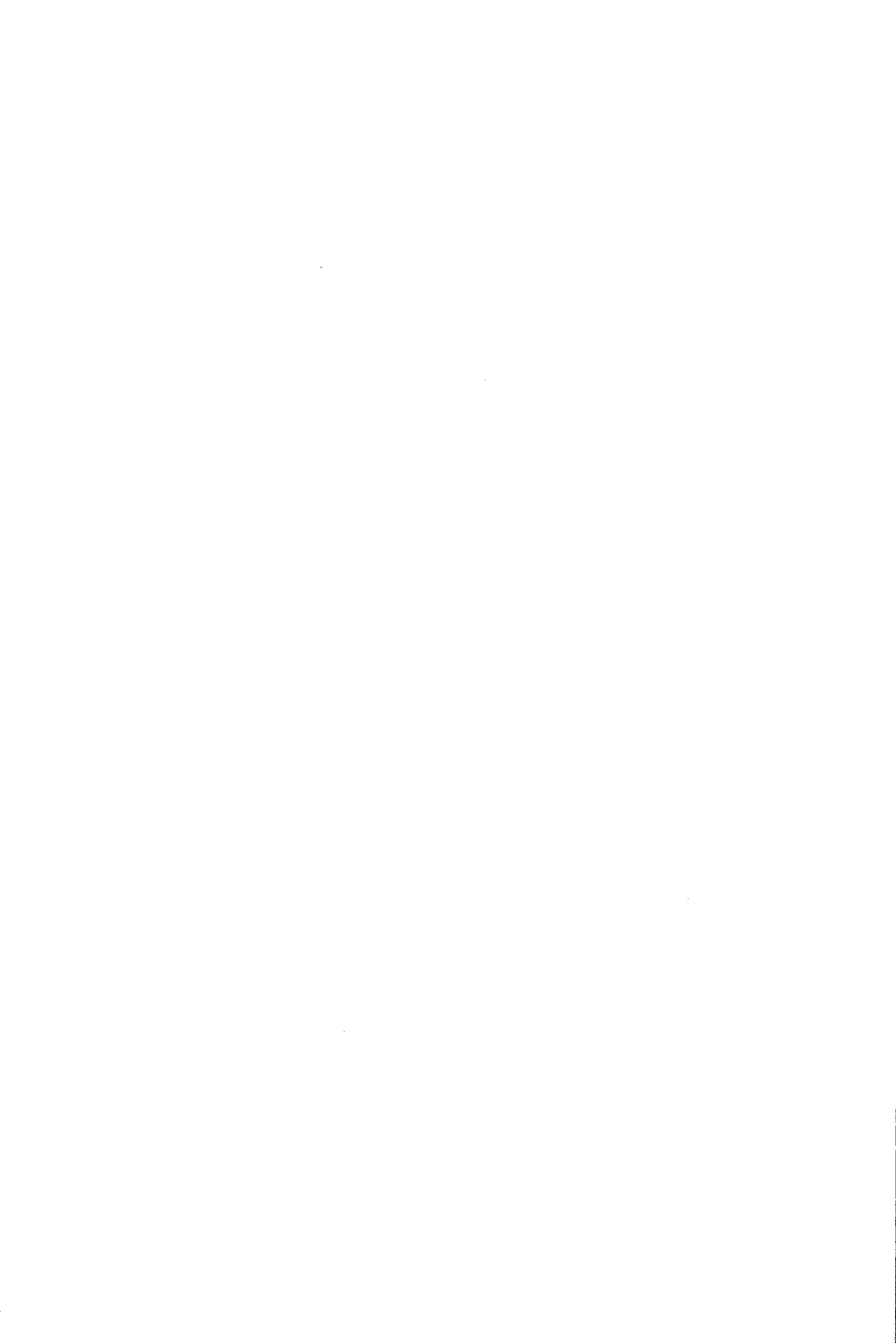
編輯部更正

《天主教思想與文化》第八輯（2019年出版）第167頁注釋1有誤：康志傑工作單位是湖北大學，誤為「中國社會科學院世界宗教研究所《世界宗教研究》編輯部」。原註腳下的「*本論文之研究工作，獲汕頭大學文學院基督教研究中心資助，資助編號STUCCS2015-B。」因操作不當，被刪去，特補充之。

《天主教思想與文化》第三輯（2014年出版）和第八輯（2019年出版）目錄中所出現的「當地語系化」皆為繁簡字體轉化過程中所出現的錯誤，正確的詞為「本地化」。

編輯部對以上工作的失誤，表示深深的歉意！

《天主教思想與文化》編輯部



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 type="checkbox"/>	第4輯	2015年	<input type="checkbox"/>	第7輯	2018年	<input 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"/>	第9輯	2020年	<input type="checkbox"/>

本港（中、港、澳） 每冊HK\$180.00	亞洲（空郵） 每冊US\$40.00	其他地區（空郵） 每冊US\$45.00
---------------------------	-----------------------	-------------------------

* 以上價目包括郵費

姓名：（中文） _____

（英文） _____

地址：（中文） _____

（英文） _____

電郵： _____

現付上支票乙張：HK/ US\$ _____

請填妥表格，並連同劃線支票寄回：

原道交流學會

香港新界大埔郵政信箱679號

《天主教思想與文化》

支票抬頭請寫「原道交流學會」或 “Yuan Dao Study Society”

Journal of Catholic Thought and Culture

Subscription Form

Please send me a copy of *Journal of Catholic Thought and Culture*

Vol. 1 Year 2012 "✓" Vol. 4 Year 2015 "✓" Vol. 7 Year 2018 "✓"
Vol. 2 Year 2013 Vol. 5 Year 2016 Vol. 8 Year 2019
Vol. 3 Year 2014 Vol. 6 Year 2017 Vol. 9 Year 2020

Local (China, HK, Macau) HK\$180/ Copy	Asia (Air Mail) US\$40/ Copy	Other Areas (Air Mail) US\$45/ Copy
--	--------------------------------------	---

* Including Postage

Name: _____

Address: _____

E-mail: _____

Enclosed is a Cheque: HK/ US\$ _____

Please return this form together with a crossed cheque to:

Yuan Dao Study Society

(*Journal of Catholic Thought and Culture*)

P. O. Box 679, Tai Po Post Office, N. T., Hong Kong.

Please make your cheque payable to the "Yuan Dao Study Society".



原道交流學會
YUAN DAO STUDY SOCIETY



利瑪竇研究中心
CENTRO STUDI LI MADOU

售價：每冊HK\$150
ISSN 2311-1054