

智慧丛书之二十三

# 为了人灵的得救

教会本地化神学研讨会论文集

2011年11月22-23日 北京



中国天主教“一会一团”研究室 编

智慧丛书之二十三

# 为了人灵的得救

教会本地化神学研讨会论文集

2011年11月22—23日 北京

中国天主教“一会一团”研究室 编

2012年6月

# 目 录

前言 .....	(1)
本地化神学思想建设是发展和振兴地方教会的基础和保障 .....	房兴耀 (1)
<b>一、教会本地化的问题与历史</b>	
教会本地化浅见 .....	谭燕全 (6)
从教会历史看中国天主教的本地化 .....	李景玺 (14)
种子与土壤 .....	邱文廷 (33)
试述刚恒毅枢机的“中国心” .....	孙民强 (43)
中国教会本土化初探 .....	马百龄 (65)
<b>二、本地化与中国天主教</b>	
浅谈神学思想本地化的必要性 .....	周永智 (74)
自选自圣主教是实现中国天主教本地化的正确选择 .....	池惠中 (81)
处境中的探索与思考 .....	周太良 (87)
呼唤本地化的牧灵神学 .....	沈士伟 (98)
教友切愿中国教会走“本地化” .....	夏慧敏 (111)
<b>三、教会本地化的实践</b>	
以中华“孝道”精髓建设本地神学思想 .....	张 良 (117)
关于神学本地化的一点思考与展望 .....	周小雄 (128)
从成都平安桥教堂看中西文化的交流与近代教会本地化的努力 .....	洪克林 (139)

## 从天主教圣乐在历史中的变迁看现代

- 礼仪对圣乐的要求 ..... 贾文亮 (143)
- 修院培育与教会本地化 ..... 肖恩惠 (156)

## 四、教会本地化与神学

- 西方马克思主义宗教论说的六个问题领域 ..... 杨慧林 (163)
- 改革与开放、持守与更新 ..... 何光沪 (177)
- 从当代中国天主教神学研究看神学发展之路 ..... 杨晓亭 (184)
- 神学：十字架的真理与中国 ..... 谭立铸 (202)
- 中国教会神学本地化出路何在 ..... 陈宾山 (212)
- 启示及其可信性 ..... 陈开华 (233)

## 五、本地化的关键

- 中国神学本地化建设刍议 ..... 肖常平 (253)
- 浅谈基督信仰与伦理道德 ..... 王和平 (262)
- 从梵二精神论“同心圆”模式下的教会服务 ..... 李树兴 (288)
- 浅谈教会福传使命的根源 ..... 陈功鳌 (298)
- 宗教文化与中原经济区的发展 ..... 王利民 (303)

## 前 言

2011年11月22日至23日，八届一次神学研究委员会会议暨教会本地化神学研讨会在京举行。会议由中国天主教“一会一团”神学研究委员会和研究室主办，旨在贯彻落实中国天主教第八届代表会议关于大力推进神学研究的精神，建立符合中国教会实际的本地化神学思想体系，发挥天主教信仰在中国当今文化建设中的积极作用。

本次研讨会与会人士42名，既有教会的神长教友，也有研究宗教的专家学者及相关部门的负责人，开启了天主教神学研究与人文学界、基督教神学界之间的交流，拓展了神学研究的空间和视野。与会学者从教会本地化的思考与展望，结合梵二会议精神和中西文化的差异，进行了研讨和分享。大家一致认为，此次本地化神学研讨会对今后的中国教会本地化建设提出了新的思路和思考，也为中国天主教会的思想建设指明了方向。

研讨会开幕式由中国天主教主教团主席、爱国会副主席马英林主教主持，中国天主教爱国会主席、主教团副主席房兴耀主教致开幕辞。

房兴耀主教从圣经的角度对本地化神学的概念、特性及其重要性等作了介绍。他指出，在进行本地化神学思想建设的过程中，必须在神学的普遍特征中寻求它的特殊表达，在表达特殊性的同时，又不失其普世性。一种好的本地化神学必须是特殊性和普世性的有机统一。他强调，推进在中国当今文化、政治、经济和社会背景下的神学思想建设，必须有长远的计划和具体的措施；要努力挖掘天主教教义、教会的伦理道德观、教会的文化中有利于我国社会发展和文明进步的内容，对教会教义做出正确的

阐释，成为建设和谐社会的积极因素。

交流会上，中国人民大学副校长杨慧林教授、中国人民大学哲学系何光沪教授，北京大学历史系彭小瑜教授，从东西方哲学、宗教学、历史学等学术角度提出了天主教神学本地化发展的一些问题和想法。中国社科院世界宗教研究所所长卓新平研究员对教会内的神学研究提出了一些建议，原中央人民政府驻港联络办公室协调部李平晔研究员对研讨会的主题和方式做了评述。山东省基督教“两会”副会长、山东省神学院常务副院长李洪玉牧师介绍了基督教神学思想建设成就与经验，使与会者对基督教神学研究的现状有了初步了解。

教内人士结合神学实践，也分别从不同角度表达了对本地化神学建设的理解。在神学本地化建设的历史方面，陕西省天主教神哲学院教务长李景玺神父、辽宁教区秘书长邱文廷神父、上海教友神学小组孙民强教友，分别从为中国教会本地化作出过特殊贡献的历史人物入手，分享了他们对建设中国本地化神学的思考。神学研究委员会副主任、北京天主教文化研究所所长赵建敏神父、中国天主教神哲学院副教务长肖常平神父、中国天主教爱国会副秘书长周小雄教友，分别围绕“神学本地化的概念”这一议题，深入讨论了本地化神学应有的内涵。宣传出版委员会副主任池惠中教友、中国天主教爱国会副秘书长周永智教友、“一会一团”研究室副主任周太良教友则结合今天中国天主教存在的实际问题，提出了本地化神学建设应该注意的一些重大问题。上海教友神学小组夏慧敏教友、沈士伟教友、四川省天主教神哲学院教师肖恩惠教友、中国天主教神哲学院常务副院长李树兴神父、圣召培育委员会副主任、四川省天主教神哲学院院长陈功鳌神父等，总结了地方教会本地化的一些具体实践经验，并指出实践中国天主教本地化神学的可能性。礼仪与圣乐艺术委员会副主任贾文亮神父、四川省天主教神哲学院教师洪克林教友分别从教会音乐、建筑艺术的角度讨论了神学本地化的问题。中国天主教主教

团副主席、神学研究委员会主任杨晓亭主教、中国天主教主教团副秘书长杨宇神父、中国天主教神哲学院教师陈宾山神父、神学研究委员会副主任、“一会一团”研究室副主任谭立铸教友，分别从宏观方面介绍和探讨了中国天主教神学研究的道路，应该关注的主要问题，并就一些研究方向提出各自的见解。

中国天主教爱国会副主席、中国天主教主教团秘书长郭金才主教对本次研讨会做了总结。他用“前瞻性、可行性”来评价这次研讨成果。他说，通过这次研讨会，大家一致认为，中国教会的本地化神学研究必须扎根在信仰的基础上，尊重中国文化，为神学研究创造有力条件；应加强宣传力度，让广大神长教友认识到教会本地化神学的重要性，积极探讨和研究中国教会所处的国情以及文化制度，从圣经、圣传、教会的神学传统以及当今普世教会的神学思想出发，建设具有中国特色的神学思想体系。

为进一步抓紧落实教会本地化神学研究，郭金才主教就今后神学研究的工作任务提出五项具体要求：1. 注重开展读经、研经活动；2. 研读教会神学发展的历史；3. 拓展研究今日神学本地化的新思路；4. 翻译更多并出版适合中国国情的神学思想和著作；5. 在全国修院和地方修院成立神学研究机构或神学研究中心、小组。

会议结束后，中央统战部常务副部长朱维群邀请全体与会代表到中央统战部座谈。国家宗教事务局副局长蒋坚永主持座谈会。

朱维群副部长肯定这次会议取得的研究成果，称赞是一次富有成果的、具有开拓性的会议。他指出，教会本地化问题是中国天主教一个非常重要的课题，具有根本性，关系到天主教能否在中国土地上扎根、长期存在并获得发展，能否与中国特色的社会主义社会相适应。

朱维群副部长从“以史为鉴，认真思考中国教会发展健康之路”、“明确目标任务，继续做好强基固本的各项工

署落实，共同推进中国天主教神学本地化研究”等三个方面表达了自己的看法。他简要回顾了天主教在中国的发展历史，并以伊斯兰教的传播为鉴，深入分析了“本地化”神学思想对天主教在中国传播与发展的重要性。他说，“教会本地化神学研讨”是中国天主教在“和社会主义社会相适应”道路上做出的有益的尝试，是值得中国天主教人士为之努力的，也体现了中国天主教人士对于自己信仰的坚持，是对自己宗教的真正热爱。目前中国天主教存在的一些问题与中国天主教理论根基薄弱，部分神职人员神学思想保守落后，与教会的本地化不够深入有密切联系。为了让天主教赢得更多人的尊重，获得更好的发展，教会本地化神学思想的深化是必不可少的。

朱维群副部长建议，下一步神学思想的探讨更多关注社会现实的问题，并认为建立起一种适合中国国情和社会主义社会的神学思想体系，不仅要加大力度培养教会自己的带头人，还要使更多有学识的、有研究能力的青年才俊投入到这项工作中。要加强对神哲学院修生的培养，用先进的神学思想引导和培养新的青年研究人才。要用神学建设方面的最新成果充实神哲学院的教学内容，引导青年神职人员积极投入到这项研究中，吸纳和邀请国内外学术界一起研讨，共同努力把中国天主教的神学研究提升到新的水平。



# 本地化神学思想建设是发展和振兴 地方教会的基础和保障

房兴耀 主教

尊敬的各位领导、各位教内外的专家学者、各位朋友：

本地化神学思想建设是发展和振兴地方教会的基础和保障，是每个本地教会工作的重中之重。没有了本地化神学，就不能在本地的文化、政治、经济和社会的环境背景下，洞察到天主的旨意，从而也就无法充分而恰当地活出对天主的信仰。天主总是以“人”所能理解和接纳的方式和途径走进人类，使得人类能够认识祂、走进祂、信赖祂、爱慕祂，最终与祂完满地结合。正如基督对纳搭讷耳所说：“斐理伯叫你以前，当你还在无果树下时，我就看见了你”（若 1：48）。是天主主动地走进了我们，让我们充分地认识祂、信赖祂。本地化神学就是斐理伯的角色，她把把我们这些带有着具体文化、政治、经济和社会背景，甚至对于耶稣有着偏差或不正确认识的“纳搭讷耳”引见给基督。本地化神学就是如此的一种学问，她在寻求能够使生活在某一特定环境背景下，带有固定特性的人们，以他们自己独有的方式找到耶稣基督的途径和方法。地方神学深信，甚至在人类开始寻找天主的时候，天主就已经借着他们所生活的文化、政治、经济和社会背景，把自己彰显在了他们的生活和生命中，供他们来认识、走进、信赖和爱慕祂。

在神学上，人们一般认为，天主通过二种方式来走向人类：一种是至上而下的来自天主的直接启示——圣经，特别通过带着

“脸面”的天主——耶稣基督走进了人类。“太初有道；道成肉身”（若1：1-14）。天主借着耶稣基督把祂自己以及祂对于人类的旨意晓示了出来。从耶稣基督的身上，我们不但知道了天主是怎样地爱了世人，而且，也看到了世人能够怎样地回应天主的爱。我们可以通过圣经特别是借着耶稣基督来认识天主是谁、天人之间的关系是什么、天主对于人类的计划和旨意是什么、人类对于天主的回应又应该是什么等。为此，圣经是神学的灵魂。我们可以通过对圣经的研究，为普世性的神学做出建树性的贡献。圣经不但可以为人类提供出共同的人生终极的道路和方向，也为我们阐明人类共同的原罪、七罪宗、救赎以及圣神七恩等。圣经可以给予我们超越于人性理由的有关人性真理的启示和信仰。比如：耶稣基督的人而天主性、天主的三位一体性、圣母的无玷怀孕、人生的终极目的等。

另一种天主走进人类的方式，就是从下而上的方式，是通过人性的理由来使人类走进天主。天主按照祂的肖像创造了人类，赋予了人类认识天主的本能。人类可以借着人性的理由：自然的物理、化学、生化的规律，动物的自然习性，人类内心深处的最渴望等来走进天主。本地化神学就是在圣经的光照下，在天主圣神的启迪和指引下，运用人性的理由（也就是一总能够在具体的文化、政治、经济和社会环境下，去为生活在此背景下的具体人群，提供出有关天主和人生真理以及伦理智慧的所有理由），好使人们知道天主的旨意是什么，我们怎么样做才能回应此时、此地天主对于此处人们爱的召叫。

任何的神学都应该具有二重性：本地性和普世性。一个神学没有了本地性的特点，就没有了自我的特殊性特点，也就无法活出自我。就如同一个人一样，如果没有了自我的独特性格和做人做事的具有某一特征的固定方式方法，就无法活出自我，也就失去了自我。反过来，如果一个神学没有了普世性的特点，也就无法称其为神学。因为，天主是所有人共同的天主，人类都分享着

同样的人性和终极的命运，为此，没有那个文化下的人，对于神学享有专利权。没有普世性特点的本地神学，就是地地道道的“白马非马”论。

为此，我在这里特别提醒各位专家、学者，当我们进行本地化神学思想建设的时候，我们必须要在神学的普遍性当中，寻求特殊性；在表达特殊性的同时，又不失其普世性的特点。一个好的本地化神学必须是特殊性和普世性的有机统一，是普遍当中的特殊，特殊当中的普遍。比如：天主的三位一体性；耶稣基督的救赎工程；爱天主、爱人；人性的尊严、孝敬父母；不可直接杀死无辜者等是神学的普遍性特点，但是，这些普遍性的特点在不同的文化、政治、经济和社会背景下，都会以不同的方式做出解释，或产生出不同方式的表达。这个不同方式的解释和表达就是本地化神学的特殊性所在。为此，为整个人类共同应该分享的有关天主和人性的真理和智慧，都是人类所共有的神学的普世性特点。本地化神学就是要为生活在某一具体背景下的人群，提供出能够恰当而充分地活出这些为人类共同应该拥有的真理和智慧的方式方法。

圣经里蕴含着所有神学的资源，初期的教会，并没有像今天这样把神学分门别类，所有的神学全部都可以从圣经中找到，或者说，圣经就是所有神学的《神学大集》。但是，今天的神学五花八门。我们要着手进行本地化神学的思想建设，就是要在各门不同种类的神学中，做出为中国教会最具有实际指导意义，最能够服务于中国教会的有用之神学。比如：在系统神学方面，通过圣经、圣传、教会的训导文献等研究民主办教的神学主题；在伦理神学方面，在当今中国社会环境下，如何就离婚的问题，人工节育、堕胎的问题、外出打工人员的基本权利待遇问题、留守儿童的教育等问题，做出教会的恰当好处之回应和教导的研究；在礼仪神学方面，对如何进行既能表达出天主教信仰的精神实质，又能符合中国传统文化的殡葬亡者仪式进行的研究；在法典神学

方面，在中梵还没有正式建立外交关系的情况下，就如何能够既活出普世教会法典所追求的精神实质，又能满足中国教会的具体牧灵需要，来祝圣主教等问题进行的探讨和研究。

神学就是有关天主的学问，但是，作为教会，我们研究神学的目的不在于获得神学的学问，而重在于为了信仰的服务；研究神学的目的也最终不是在研究天主，而是在于洞察天主在我们人类身上的计划和旨意，使我们借着对于天主旨意的承行，能够更好地认识天主、走进天主、信赖天主、爱慕天主，最终和天主完满地结合。神学不但来自于天主的启示，也来源于信仰和生活，信仰和生活反过来需要得到神学的滋养、指导和服务。研究神学并不是为了天主，而是为了我们人类自己。天主不需要神学，但是，天主一直帮助我们去认识祂，走进祂。为此，当我们研究神学的时候，我们一定要清楚，我们的研究工作不是我们自己在工作，而是天主借着我们的手，在做天主的工作，或者说，是天主在我们内工作。正如耶稣说：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”（若 15：16）。让我们在祈祷中，进行神学的研究和探讨；让我们在圣神的启迪和指引下展开神学的研究；让我们努力学习，解放思想，集思广益，不仅要悉心研究和弄通圣教会的普世性神学，而且也要学习和研究各种科学文化知识，特别是学习研究中国的传统文化、风俗、习惯；关注社会；关心政治；关注经济；与时俱进，始终以服务人民大众的利益和福祉为目的。

各位专家、学者、各位朋友：显而易见，推进在文化、政治、经济和社会背景下的神学思想建设，不是几篇论文，几个课题，几个人，几天研究所能成就的事，我们任重而道远。让我们努力挖掘出天主教教义、教会的伦理道德观、教会的文化中有利于社会发展和健康文明的内容，对教会教义做出符合和谐社会要求的阐释。

愿天主圣神特别地启迪和指引每位专家、学者！愿天主降福各位的研究工作和生活！祝此次神学研讨会取得圆满成功！

谢谢！

# 一、教会本地化的问题与历史

# 教会本地化浅见

谭燕全 主教

人类的文明史就是一部不同地域文明之间不断交流、接触、对抗、互相学习、彼此融合的历史。不同国家的文化，通过与异质文化的对话和交流，从中取长补短，从而获得不断的发展并壮大。天主教会也不例外。教会自从主耶稣创立始，已历 2000 年，为了在不同的地方生存和发展，教会不断地进行探索，形成了许多实践。

21 世纪的今天，教会重申教会本地化，因为本地化的问题是一个需不断地探讨，是一种无止境的过程。今天的问题不是不应本地化的问题，而是如何本地化的问题。

## 一、何谓本地化

第一个把“本地化”这个词应用在传教学上的是耶稣会会士马森。1962 年当他写《向世界开放的教会》一书时，采用了“本地化的天主教思想”这一表达。在实际牧灵及福传中，教会的发展过程本来就是不断本地化的过程。“梵二”指出：“深入教会适应本地区化”。1974 年，亚洲主教会议重申了地方教会应该降生在人民中间，应当是一个本位化的教会，积极地与当地的整个生活实体亦即与当地人民的生活传统、文化、宗教进行谦下和友爱的对话。本位文化的意义首先是指地方教会与当地文化之间的动态关系。教宗保禄六世在《在新世界中传福音》（1975 年）中说：“地方教会有责任把福音的精髓吸收（也转移）到它的人民所能理解的语言当中，再用这种语言来宣讲福音。”

## 二、本地化是教会牧灵和福传的需要

从基督的降生奥迹我们得到启示，主耶稣从天国进入人间，“圣言成了血肉，寄居在我们中间”（若 1：14），他由神成为人，进入人类历史与人类同居共处。降生的奥迹是教会本地化的理由和动力。“愿你的国来临，愿你的旨意承行在地如同在天上”（玛 6：10）。耶稣要求教会在这大地上承行天父的旨意，人世就是承行主旨的地方。主耶稣升天前，郑重地赋予宗徒们一个时代的使命：“所以你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名给他们授洗”（玛 28：19）。万民生活于不同的国家、不同的民族，而每一个民族又拥有不同的语言、风俗、习惯、传统，因此，传播基督爱 and 得救的福音，就不得不考虑当地的文化传统。

教会要完成这历史性的使命，就得从学习和掌握各地的文化开始，尊重不同的风俗习惯及文化传统。教会无本位文化，她用天下的各种文化为载体。宗徒们是如何履行主耶稣赋予他们的使命呢？初期教会也经历一番辩论和探索，我们知道，自从圣神降临后，耶路撒冷教会遭受迫害，教徒四散地离开了耶路撒冷，这样一来，他们却将福音广泛地传播开来。不断地有外邦人接受福音，一些经师及法利赛人也加入了教会，教会不断发展，但同时教会在发展中也遇到很多的挑战和困难。例如，怎样对待那些接受福音的外邦人呢？要他们按照犹太人的风俗习惯，遵守他们的一切规定吗？还是尊重和适应他们的风俗、文化及习惯呢？当时教会就有不同的意见，出现了纷争、对立。最大的问题是饮食的洁与不洁，以及割损礼问题。面对这些问题，宗徒们随从了圣神的指引：“天主称为洁净的，你不可称为污秽”（宗 10：15）。伯多禄最终认为：“我真正明白了，天主是不看情面的，凡在各民族中，敬畏他而又履行正义的人，都是他所中悦的”（宗 10：34-35）。“这些人既领受了圣神和我们一样，谁能阻挡他们不受水洗呢？”不同的文化、传统、风俗、习惯并不能阻止他们信仰

基督。接受新生事物总有一个过程，任何新措施的实施不可能是一帆风顺的，总有各种各样的阻力。那些受割损的人非难他说：“你竟进了未受割损人的家，且同他们分吃了饭”（宗 11：2-3）。更有甚者，有犹太下来的几个人教训弟兄们说：“若是你们不按梅瑟的习惯行割损，不能得救。”保禄和巴尔纳伯同他们起了不少的争执和辩论。面对不同的意见，宗徒们召开会议进行讨论，宗徒会议决定“不要再加给由外邦人皈依天主的人的烦难，因圣神及我们决定，不再加给你们什么重担”。这次会议影响深远，作用重大。这是初期教会的转折点，为教会走向普世铺平了道路。如果没有宗徒会议的决定，天主教会绝没有今天，大不了是一个地区性的民族宗教。

### 三、福音进入中国的境遇

天主的福音进入中国的境遇可以说是跌宕起伏，峰回路转，但最终艰难地生根了。如果从唐朝贞观年间算起，已有 1300 多年，但福音的本地化远远没有完成，其中的原因相当复杂。

景教能自由而顺利地传入中国，这与当时统治者的自信及宽广的胸怀、对异质文化持开放的心态分不开，唐代初年奉行：“中国既安，四夷自服”的国策，致力于内政的改善，与各国及西域各民族睦邻友好。那时，丝路贸易十分繁盛，长安成为东方最繁华的国际都市。唐太宗对宗教采取兼容并蓄的方针，除道教与久行中国的佛教外，异域的宗教也得到优待。如此，景教在中国的土地上得以立足，并且有很大的发展。唐高宗李治继位后，于诸洲各置景寺，尊崇阿罗本为镇国大法主。唐代分全国为十道，景教则有“法流十道，寺满百城”之说。

当时教会也极力进行经文翻译和慈善工作，景教在唐朝的传播有两个特点：首先，它紧紧依附于朝廷，带有浓厚“奉敕传教”的特点，并且利用其天文、医学等方面的先进技艺为朝廷服务，同时，进奉奇器巧物取悦皇室，并希望能够与其他各教和谐



相处。景教在翻译经典时大量引用了佛、道教术语，这样译出的经文成了艰涩难懂的“四不像”，没有明确传达福音精神和基督的信仰。这种想借助佛教打开福传之道的做法，到头来被人误以为是佛教中的一支，当唐武宗下令灭佛时，景教也受株连，由此一蹶不振。景教在中国的土地上断断续续留存了200年后终于消失了。虽然其中的原因很复杂，但追根究底说来，它没有真正的本地化（包括神学思想和神职人员等），没有与当地的文化、思维方式、风俗习惯融合在一起，没有真正融入中国的传统文化中，不能说不是重要原因。景教的教义、礼仪与中国传统文化距离较远，此外，在翻译经典时利用佛教徒进行经典的翻译工作，致使基督教义由佛教用语来诠释，使自己宣讲的信息与佛教相似，没显出基督宗教的特色。还有，经济上没能独立，当统治者停止供给而教徒又无奉献时，赖以生存的物质基础崩溃了，这些之外，景教没有培养中国人担任神职人员，过多地将精力放到统治者身上，走上层路线，没有深入扎根民间，融入本地文化，这样，景教就不能从中国大地上汲取营养，无法在中国的文化中壮大起来。景教失败了，这为后来的传教士提供了经验及教训。

现在让我们看看，利玛窦神父做了些什么，最终使天主教在中国扎下根并且有较大的发展呢？

### （一）天主教进入中国的历史背景

明代末期，社会动荡，官场腐败，社会上有知识，有思想的社会精英，即士大夫们不满当时理学明心见性的空谈之风。社会流行的理学，再没有对社会发挥应有的作用。对社会及人群关心的问题无任何对策。民心思变，精英们要提倡“实学”。

### （二）寻找切入点

利玛窦神父通过深入地观察，了解社情民意，反省前人经验教训，经深思熟虑后找出对策。他认为文化应是福传的切入点及

突破口，并修改利用佛教来传福传的做法，不再走景教的老路。他从士大夫们身上开始，因为士大夫阶层对社会文化和政治影响力非常大。素来以“天下苍生”为己任的中国传统士大夫们不折不扣地扮演着维持中国封建政治秩序的管理者角色。成为中国传统政治的基础和主要管理群体。儒家学者在中国社会既受普通民众尊重，又受朝廷垂青。再者他们在宗教上“敬鬼神而远之”，没有深厚的宗教感情及虔诚的宗教信仰，但他们一般对宗教持包容开放的态度。利神父能顺利地进行本地化的工作，这与他交结知识精英，与他们密切合作是分不开的。在利神父的教会本地化建设中，号称“中国天主教三大柱石”的徐光启、杨廷筠、李之藻功不可没。

### （三）融入社会文化

利玛窦神父改变策略，放下与别的宗教之间的争论，集中精力与士大夫交流。在穿着上改僧服为儒服，育须留发。他深入了解中国的传统文化，系统地钻研了《四书》、《五经》。还将中国的《四书》、《五经》译为拉丁文。在与朋友交中，他向他们传授了当时西方先进的科学知识，使求变务实的士大夫们大开眼界，都被吸引到他的周围。利玛窦将西洋的自鸣钟，三棱镜和自绘的《山海舆地全图》公开展出，吸引不少人前来参观。1584年《山海舆地全图》印发，以后多次被人翻刻。这幅画使中国士大夫们第一次接触到真实世界的观念。利玛窦因此声名远播。

### （四）尊重执政者

利玛窦很了解中国的国情。中国是一个等级森严，权力高度集中的国家，皇权高于一切。在当时，若不获得皇帝的准许和同意，天主教就无法获得生存和发展。所以利玛窦想方设法觐见皇帝。

当讲到天主教与中国文化冲突时，人们总是拿礼仪之争说

事，其实这件事并不简单。这一争论本来是教会内部的事，是教会发展中的问题，中国幅员辽阔，民族众多，文化多元，各地经济发展又极不平衡，文化及文明的发展程度有很大的差异，各地风俗习惯差别很大。耶稣会活动的地区是经济较发达、文化程度较高的地方。所以在祭祖、敬孔的风俗上较开明，没有迷信的成份。而活动于经济文化落后、风俗较守旧、迷信成份严重的地区，如多明我会、方济各会、巴黎外方传教会，他们发现当地人在祭祖、敬孔上有很多迷信成份，与天主教信仰相冲突，所以要求信徒不要参与这些事情。这种现象很正常，教会内部区别对待即可，就如初期教会对待外邦人一样。但争论告到了罗马教庭，最后皇帝也加入了，于是，问题发生了本质的变化，宗教问题掺合了政治问题。国学大师梁漱溟曾指出：“历史上的中国文化有两大怪异之处，一是历久不变的社会，停滞不前的文化；二是那几乎没有宗教的人生”。时隔多年，这个问题或许困扰着今天的很多中国人。当前社会稀缺的是什么？答案不是外汇、石油、钢铁，而是文化和正确的信仰。梁漱溟大师还在《中国文化要义》中提出著名的论断：“宗教问题实为中西文化的分水岭”。一语道出了东西在宗教和文化之间的差异。所以，要认识宗教问题，首先要研究社会以及文化的问题，为宗教与文化间的有效沟通、理解、尊重和接纳创造条件。正如前面提到的，本地化是教会信仰与社会文化双方共同交流的过程和结果。不应过度强调文化中的独特性，以民族的价值来排斥所有的人类价值，否则，我们的文化交流是不可能的。世上一切的文明都是人类共同遗产，是人类共有的财富。文化的交流、扩散、转移、相互接纳、互补融合，这是人类文明发展不可抑制的历史主流，不同的地域、环境和人群孕育出不同的文化，决定了文化的多样性；而文化的差异，特别是自然资源的不平衡又决定了文化交流的必然性。

有学者认为，基督信仰所推崇的契约精神与博爱精神，即是基督宗教文明的亮点，也是现代文明的核心，有信仰的地方就有

诚信，神圣的契约精神成为现代商业文明与宪政文明的基石。无论是企业自治结构还是三权分立的政治制度结构，都基于基督宗教的原罪教义。相信人性本善的文化完全无法寻出博爱精神及背后的神本主义，圣爱思想则是现代社会保持和谐，避免暴力的主要精神来源。

中国第一次崛起的汉朝以儒、道互为文明基石；第二次崛起是唐朝，以儒、道、佛互为基石；现在是第三次崛起，以传统中华优秀文明与基督宗教信仰融合为新基石，神本原则、契约精神以及博爱精神将在中国的工商文明、宪政文明以及社会和谐中承担起普世价值的角色。这是中国社会的祈望，也是天主教会的目标。基督宗教愿为中国再次崛起贡献力量。

#### 四、本地化的建议

使教会信仰真正进入中国，扎根文化、融入社会，首先要使教义及信仰成为民间社会的信仰习惯；其次，以其信仰实践方式作为一种社会文化的表达方式；再有，使教会信仰成为社会信仰与社会认同的资源，成为中国人的一种社会交往方式，或者能够直接构成人们进行交往的社会资源。构建具有地方特征的信仰社群或者基督社会组织格局，成为中国人进行地方社会建设的社会资源。

我们说教会发展的过程就是本地化的过程，能真正而又正确地本地化，就会大大地推动教会的健康发展。在中国要推进教会的本地化，更缺少不了教会有识之士及社会的“士大夫们”的积极响应参与。因为在中国，对于文化相遇的诠释还侧重于书面语言，而在中国能熟练掌握书面语言的人被称为知识分子（即士大夫）。这些社会知识精英受到民众极大的尊重，因而对社会的塑造有巨大的影响，中国社会对外来传统理解和吸纳的程度与方式，受到知识分子的影响更大，因为对外来传统的翻译和解释，多半也是以书面语言进行。有学者正确观察到，“知识分子在中

国社会中历来享有较高的社会地位”。因此，本地化的研究应重视这一社会群体及其对中国思想的影响。中国的很多事情把握在士大夫手中，教会必须获得士大夫的注意。从《佛教征服中国》一书中得知，外来的佛教之所以能扎根中国，顺利地本地化，究其原因，当初的社会精英，教会中的高僧，在社会上有威望的居士们功不可没。

中国天主教会要彻底而又正确地本地化，首先在思想上有统一的认识，明白本地化的重要性。广大神长、教友积极做本地化的实践者，为此，每个人都不可避免要面临几种关系，并且时刻处在下面的四种关系之中：

（一）他降生并且生活于某一传统之中，在这种存在境况中开始解释理解传统；

（二）他接受某一文化传统的语言，并且用语言来解释传统；

（三）他在接受并理解语言的同时，传统已通过语言进入了他的生活与存在；

（四）他的理解和解释之所以可能，是他已拥有负载文化传统的语言，并且怀着对过去的疑问，带着现实的困惑来面对未来。

期望教会本地化能在中国顺利地进行，并结出丰硕的成果。要使中国基督化，首先基督中国本地化。

# 从教会历史看中国天主教的本地化

李景玺 神父

## 引言

虽然我们大多数人对“本地化”(Inkulturation)的含义了解得并不是很清楚,但是在神学中却经常用到它。其实本地化的思想早在利玛窦时代(16—17世纪)已经开始在华夏文化中萌芽。后来经过耶稣会士们的不懈努力,并采用“文化适应”(Anpassung der Kultur)的传教策略——把福音与中国传统文化有机的结合,这样使很多华夏儿女得沾了基督救赎的恩泽。毋庸置疑,本地化的思想与方法对地方教会的建立与发展都起到了十分重要的作用。

由于在梵二大公会议之前,根本没有“本地化”这样的名词,因此在神学建设方面对此也就压根未曾提及。在梵二大公会议结束十年以后(1975年),在神学上出现了一个新名词“本地化”(或本土化、本色化)。随之,在教会的正式文件中也沿用这个名词。<sup>①</sup>同时教会也鼓励神学家用本地化的思想来研究神学,以便建立起本地化神学与本地化教会,从而使基督的福音能够在不同的文化中生根,发芽,开花,结果。

由于“本地化”的思想对于神学建设与教会的发展有着如此重要的启发性,因此在这篇文章中笔者想对中国天主教本地化的

---

<sup>①</sup> 钟鸣旦著,陈宽微译,《本地化—谈福音与文化》,上海:光启出版社,2000年(见序)。

历史作一个简单的回顾,<sup>①</sup>即以教宗本笃十五世的《夫至大》牧函为主线,并以与之相关的两个重要人物(雷鸣远神父和刚恒毅枢机)作为陪衬,来展开研究,以便我们能从中国教会本地化的经验中去反思今后中国神学本地化的发展方向与基本原则。

## 一、《夫至大》牧函对中国天主教本地化思想的启发

1919年11月30日教宗本笃十五世(Benedikt XV.)颁布了《夫至大》牧函(Maximum illud)。此牧函被认为是20世纪有关传教事务的大宪章,它的重要性不仅体现在传教方面,而且也是对整个天主教会而言的。由于该牧函也与20世纪初中国传教区的状况有着特殊的关联,因此有人认为它受到了天主教在华传教状况的启发。<sup>②</sup>此牧函的主要内容有以下几点:<sup>③</sup>首先,传教区的主教,宗座代牧或宗座监牧,以传播信仰最为紧要。(1)当竭力促进传教区的壮大与发展;(2)好的传教区长不画地为牢,而应与临近的传教同道相互砥砺;(3)当极力培养本地神职。其次,传教士当以传播信仰和拯救灵魂最为紧要。(1)不得将人间王国凌驾于天国之上,不得宣传世上的祖国胜于天国;(2)传教士不当寻求物质利益胜于拯救灵魂;(3)传教士当于文化知识进行必要的训练,以利传教;(4)传教士当熟练掌握本地语言。

当然教宗的视野不仅仅局限在中国的传教状况,而是针对普世教会的传教事业而言的。在牧函中教宗提到了两名优秀的传教士,即拉斯·卡萨斯(Las Casas)和方济各·撒勿略(Francis Xavier)。前者为道明会派往美洲的会士,专以捍卫困苦贫穷的印第安土著为己任;后者是耶稣会派往亚洲的开教鼻祖,他创立

---

① 本文只限定在民国时期这段历史。

② 参阅:刘国鹏,《刚恒毅与中国天主教的本地化》,北京:社会科学文献出版社,2010年,第89页。

③ 参阅:同上,第90页。

了印度、日本和中国的传教基业。<sup>①</sup>教宗在牧函中号召全世界的传教士都应该追随他们二位的仿踪，把天主教扎根于本地社会之中，教宗这样强调说：

“适宜地培养教育本地的神职人员实属刻不容缓，倘欲产生预期效果，给他们的栽培不可只求其能作为外籍传教士的助手，欲当使他们在自己的民族中有接受管理教会的能力。”<sup>②</sup>

从这段话可以看出，教宗最担忧的是当地方教会初建起来之后，没有本地的神职人员独当一面的管理地方教会，而是外籍传教士来主持教务，本国入只是作为助手。如果是这样，地方教会就不能真正的在本地成长和发展。作为传教士，应该有宽阔的胸襟，以传播福音为己任，不应该有民族主义，或民族歧视，认为其它民族都是劣等的，这种思想是不对的，这种局面应当改变。

可是我们知道，自 19 世纪以来，中国天主教会是由法国代管的，教会与罗马教廷之间没有直接联系，虽然中国政府与罗马教廷之间有过直接通使的愿望和行动，但总是被法国人中途阻梗，可望而不可及。<sup>③</sup> 20 世纪初的中国教会被外界认为是一个充满殖民主义、帝国主义色彩的教会。其后遗症是来自当初的“保教权”政策。<sup>④</sup>自《夫至大》牧函颁布之后，教廷已下定决心要打破这种不成章法的局面。

---

① Rundsreiben unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. , Ueber die Ausbreitung des katholischen Glaubens auf dem Erdkreis (30. 11. 1919. “Maximum illud”) . Autorisierte Ausgabe: Lateinischer und deutscher Text, Freiburg i. Br. 1920, S. 7.

② 《教宗本笃十五世通谕》，引自《马相伯文集》，台湾文经出版社影印，第 231 - 235 页；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000 年，第 142 页。

③ 顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000 年，第 143 页。

④ 黄进龙汇编，《相遇在神州——刚恒毅和他的门生》，台北：恒毅月刊社出版，2010 年，第 2 页。



## 二、雷鸣远对中国教会本地化的蓝图与贡献

### 1. 雷鸣远生平简介

雷鸣远 (Vincent Lebbe) 神父于 1877 年 8 月 19 日出生在比利时特根, 1895 年 11 月 5 日加入巴黎遣使会 (Congregation of Mission) 初学院, 然后在遣使会总修院学习神哲学。他天资聪颖, 敏于思考言谈, 而且容易接受新思想。<sup>①</sup> 1901 年 10 月 27 日晋铎后被派往北京修院任教, 1903 年被林懋德主教任命为涿州总本堂。1906 年林主教又委任他为天津总本堂, 当时人把他称为“天津的宗徒”<sup>②</sup>。雷鸣远 25 岁开始学习中国文化, 学经史百家, 读国文, 是一位知识渊博, 具有正义感的传教士。由于雷神父喜欢与中国神父和教友来往, 因此被同会传教士视为“比中国人还要中国化。”<sup>③</sup> 他爱中国人, 也喜爱中国文化, 以文化适应的方法给中国人传播福音。1915 年他在天津创办《益世报》, 目的是为了改良中国社会。1928 年他创立“耀汉小兄弟会”, 1929 年他又创立了“德来小妹妹会”, 这两个修会都是为中国服务, 同时发展中国的传教事业, 以便建立本地教会。由于他看到日本对中国发起非正义的战争, 因此他极力反对日本侵略中国。他积极地参加抗战, 组织医疗救护队, 转战华北各地。1940 年因与晋察区边区发生磨擦, 被八路军所俘, 一个多月后获释, 同年病故。

### 2. 本地化思想的蓝图

在文化适应方面雷鸣远神父常引用圣保禄宗徒的一句话: “对犹太人, 我就成为犹太人, 为赢得犹太人……。我所行的一切, 都是为了福音, 为能与人共沾福音的恩许。” (格前 9, 20 -

---

① 刘国鹏, 《刚恒毅与中国天主教的本地化》, 北京: 社会科学文献出版社, 2010 年, 第 34 页。

② Hubert Gundolf, *China zwischen Kreuz und Drachen*, Moedling 1969, 202.

③ 刘国鹏, 《刚恒毅与中国天主教的本地化》, 北京: 社会科学文献出版社, 2010 年, 第 35 页。

23) 为了帮助中国人，他自己首先要变成中国人。雷鸣远神父曾多次大声疾呼：“如果我们不把中国神父看成自己的弟兄，这简直是一个错误！”<sup>①</sup>有关中国人与基督的关系他这样强调说：“中国归中国人，中国人归基督。”<sup>②</sup>由于当时法国在中国拥有保教权，因此激起国人的不满，雷神父对此也十分愤慨，并希望取消法国的保教权。他这样写道：“什么是我所不能原谅的呢？这是我的见证：如果我们为了基督想赢得中国人，那么我们今天不能只爱中国人，而且必须爱中国，就像我们爱我们的国家一样，就像法国人爱法国一样。什么是我很少原谅的呢？这是我的见证，我敢公开地说，法国的保教权对中国教会是一个遗憾。什么是我很难原谅的呢？这是我的见证，把一个稳固的地方政权的建立，作为我们的首要责任。”<sup>③</sup>

雷鸣远很有正义感，为了维护中国人的利益，他公开与法国人较量。1915年他给法国驻中国公使孔蒂（Alexandre Maurice Robert Conty）写了一封信：“在天津公使先生希望扩展法国租界，……中国在无力抵抗下，只有接受这更坏的处境。为了了解中国的反抗和痛苦，只需回忆刚果事件就够了。……公使先生，您知道吗，为掠取老西开的这小小一块土地，给法国引来多大的仇恨？……”<sup>④</sup>法国公使看完信后，勃然大怒，雷神父也因此被迫离开了天津，被巴黎遣使会总会从华北调往人地生疏的嘉兴，在教会当局眼中，这是对雷神父的一种惩罚。<sup>⑤</sup>从这件事我们可以看出，雷神父为人直爽，不畏权势，为了中国与中国人的利

---

① Hubert Gundolf, *China zwischen Kreuz und Drachen*, Moedling 1969, 202.

② 同上，第 202 页。

③ 同上，第 203 页。

④ 陈方中，《民国初年中国天主教会的本地化运动》，第 63 - 64 页；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000 年，第 138 - 139 页。

⑤ 顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000 年，第 139 页。

益，敢讲公道话。他并不是狭隘的民族主义，他放眼世界，把中国人也当作天主的儿女，因此爱中国人，并维护中国人的利益，他的这一做法也印证了他的名言：“全牺牲，真爱人，常喜乐。”

1917年雷鸣远被调到江南绍兴担任本堂。这年9月，他给当地主教写了一封长信，详细地阐明了他的几点看法：（1）关于教徒爱国：“爱国对于欧洲教友是一种德行，对中国教友也是一种德行；为什么在欧洲神职界是光荣的事，而在中国神职界就成为一个缺点呢？”（2）关于提升中国籍神职人员：“雷鸣远认为天主教的普遍原则是建立本地教会，外籍传教士不应等待罗马的命令，相反应带头推进本地化运动。”（3）关于保教权：雷鸣远认为，无论为了法国的利益，或是教会的利益，都应该废止保教权。最后，雷鸣远请求主教“不要用法官的眼睛，而要用慈父的心肠”来省察他的立场。<sup>①</sup>

1920年雷鸣远神父返回欧洲，通过比利时枢机默西埃（Kardinal Mercier）的手把他的一封信转交给教宗本笃十五世。信的内容有两个意思：废除法国保教权，提升中国籍神职为主教。教宗看到雷神父的信以后，要求立即接见雷神父。1920年12月28日雷神父在梵蒂冈与教宗会面。他自己这样写道：“那时我带着怕惧与希望在教宗接待室门外等待着。我不知道教会最高牧者将对我说什么，我的想法将被采纳或者被拒绝。此时门开了，有人带我进去。……我和教宗谈了半个小时，他紧紧地握住我的手，并给我很大的安慰，我不可能在短时间内把我所有的思想都表达出来。不过，一切圣善的与正确的（事）都是为了中国传教事业的益处。”<sup>②</sup>教宗也透露了他自己的想法，他愿意给中国派一位宗座代表，在中国本地物色一些德才兼备的神父，并把他

---

<sup>①</sup> 雷鸣远，《雷鸣远神父书信集》，第210-219页；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第140页。

<sup>②</sup> Alfons Joachum, Donner im Fernen Osten, Moedling 1984, 113.

们祝圣为主教，让他们管理教会，这样才能真正的使中国本地化教会建立起来。同时教宗也否定了所谓中国人与欧洲人相比之下素质低下的看法，并为中国的灾民捐款十万里拉。1921年1月27日雷神父满心喜悦地离开了罗马，在他看来，中国教会本地化的梦想即将实现，而且是指日可待。

### 三、刚恒毅对中国教会本地化的推动与影响

#### 1. 刚恒毅生平简介

刚恒毅（Celso Canstantini）枢机于1876年出生在意大利伍地纳省，16岁进修院，后来在罗马大学学习神学，1899年晋铎，1920年任阜姆（Fiume）代理主教，1921年被擢升为总主教。1922年奉派为宗座驻华代表。1927年在宣化创立中国神职修会“主徒会”。1932年返回罗马，1935年任传信部秘书长，1952年被擢升为枢机，1958年安息主怀。<sup>①</sup>

#### 2. 本地化的推动与影响

1922年教宗本笃十五世宣任刚恒毅为教廷驻华代表。当他接受此重任的时候，心里有些紧张，因为他对中国一无所知。在来华前，他花了相当长的时间在传信部档案室查看并研究有关中国问题。不管问题有多么复杂，但教宗的若干指示，他却牢记在心。其中有5条很重要：（1）宗座代表的性质为纯宗教性质，不带政治色彩；（2）尊重中国政府，绝不任何外国利益服务，宗座代表只代表教宗；（3）教廷不干涉政治，有时政治走入了宗教范围，这不过是偶然的，短暂的；<sup>②</sup>（4）教廷对中国没有帝国主义的野心，中国应该属于中国人；（5）天主教是普世的宗教，主教的人选，应从本地人中去选拔。外国传教士在结束开辟教区，

---

<sup>①</sup> 顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第143页。

<sup>②</sup> 黄进龙汇编，《相遇在神州—刚恒毅和他的门生》，台北：恒毅月刊社出版，2010年，第3页。

培训神职以后，要退到别的地方，再去预备建立新的教会。<sup>①</sup>刚恒毅深知，自己来华的使命是神圣的，同时也具有挑战性，但无论如何自己不能辜负教宗对他的期望，于是他在接受委任后，先启程前往法国，逗留一月，以提高他的法文水平。9月22日夜晚，从威尼斯启程前往中国。为了保密，在临行前，他没有向任何人透露自己被任命为宗座代表，以免引起法国人的阻挠和干预。很显然，刚恒毅就是在当时这样一个充满挑战的中国教会里，回应了一个不平凡的使命，在驻华宗座代表的职务中，为福传中华播种耕耘。

## 2.1 召开第一届中国主教会议

1922年11月8日刚恒毅抵达香港，在那里逗留了一个月之久，然后巡视澳门，广东与上海的教务，12月28日到达北京。1923年1月1日在北京教区辅理主教文贵宾的陪同下，他会见了中国总统黎元洪。黎元洪对刚恒毅来华及担任宗座代表表示热烈欢迎和大力支持。<sup>②</sup>刚恒毅心里明白，他来中国的目的不是为了配合外国政府的政策，而是传扬被钉的耶稣基督，是为了天主教的远播，但对中国天主教会来说，这意味着对法国保教权的否定。刚恒毅认为：北京的位置太重要了，相当于第四个罗马。因为它所处的位置邻于拜占庭帝国与莫斯科，北京不仅是中国文明的中心，而且也是亚洲文明的中心，如果中国文化通过基督文化被改良，那么基督的喜讯就会从北京开始，向其它地区传播。<sup>③</sup>

1924年5月15日，刚恒毅在上海召集42名主教，5位监

---

① 刚恒毅，《在中国耕耘—刚恒毅枢机回忆录》（上），56-57，84；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第143-144页。

② 刘国鹏，《刚恒毅与中国天主教的本地化》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第105-110页。

③ 参阅：乔万里，《当代世界中的教会与国家》，引自刘小枫、梁作禄主编《现代国家与大公主义政治思想》，香港：汉语基督教文化研究所出版，2001年，第48页。

牧，13位传教区代表，各修会代表24名以及中国神职人员举行了中国天主教史上第一次主教会议。大会的主题是建立一个自由的、正常的、中国化的天主教会。大会明确强调，本地神职人员只要有资格，绝不拒绝他们担任任何职务，并希望本国神父担任主教职务。<sup>①</sup>会议最后决定将中国的传教区域重新划分为17个大教区，刚恒毅从中选拔了6位品学兼优的神父作为主教候选人，他们是宣化教区赵怀义，海门教区朱开敏，台州教区胡若山，蠡县教区孙德桢，汾阳教区陈国砥和蒲圻教区成和德。这六位不管在才学方面，还是在德行方面皆堪当为中国教会的楷模，其中赵怀义一直担任刚恒毅的秘书，两人在工作上配合得十分默契。

## 2.2 六位中国主教的祝圣

1926年9月3日刚恒毅带领六位中国神父去罗马参加由教宗比约十一世亲自主持的主教祝圣大典。祝圣的前一日，教宗热情地接待了来自远东的六位中国神父。与教宗会面之后，他们都十分激动与喜悦。1926年10月28日祝圣大典在梵蒂冈圣伯多禄大殿举行。礼仪十分隆重，历时5个小时，每一步骤皆深具意义，不仅让娴熟礼仪的人士感动，外行人也获得深刻而生动的印象。<sup>②</sup>不过，祝圣典礼中最为激动人心的时刻还是在弥撒礼成后，六位新主教静听教宗的训勉。“头戴金冠的几位亚洲代表平日在任何环境中少有表情，现在却大为动容。上主从亚洲选拔的人，在此灿烂辉煌中和其地位尊高的神职平起平坐，虽然仍不胜惶恐，但他们似乎不再感觉是外人，与在场的人皆是信仰上的弟兄。”<sup>③</sup>祝圣大典结束后，六位新祝圣的中国主教从祭台走向大殿外的广场，向聚集在那里的人群祝福。那天，有六位来自比利时

---

① 顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第146页。

② 刘国鹏，《刚恒毅与中国天主教的本地化》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第227页。

③ 同上，第277页。

鲁汶大学公教青年会的学生和天主教在华本地化先驱——雷鸣远神父一同前来参加祝圣大典，他们被安排在圣伯多禄大殿祭台前左手第一行。按惯例，这一位置是保留给各国驻教廷外交使节的，今日特意让出，充分显示出教宗对天主教在华传教事业的重视和殷切的期待。<sup>①</sup>当新主教经过时，迫不及待的雷鸣远神父便跪在宣化主教赵怀义面前祈求降福，两人都感动得泪洒满襟。雷神父后来回忆说：“这是一次享受最大的幸福，不会说话，也听不见人说话，七窍不通，完全白痴，想不到享福到最深处，竟什么也不觉了。”<sup>②</sup>祝圣典礼结束后，六位主教在答复教宗的演讲中，表示他们不怕死，并对向中国人传播真理的传教士表示衷心地感谢。

无论如何，这六位中国主教的祝圣，是一场推进中的真正的传教改革，同时也使本地圣统制迈上了正常化的道路。这意味着中国教会本地化的开始，并开启了中国天主教历史的新篇章。

这里还值得一提的是：刚恒毅深知，有了中国主教对中国教会而言仍然显得不足，他认为在中国人当中产生德学兼备的神父，对于中国的福传事业必有更佳的功效，同时也可以破除天主教是洋教的观念，以扭转天主教一切“西化”的印象。因此刚恒毅积极地为成立国籍修会而奔走，1927年第一个中国神职团体“主徒会”终于在宣化诞生了。主徒会的特点是所有会士均为华人，修会的神恩与使命在于福传中华。<sup>③</sup>不用说，刚恒毅创立主徒会的目的在于推动中国教会本地化的发展。

### 2.3 兴办北平天主教辅仁大学

早在1912年，马相伯与英敛之曾上书教宗本笃十五世，希

---

① 参阅：同上，第276页。

② 陈方中，《民国初年中国天主教会的本地化运动》，第188页；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第149页。

③ 黄进龙汇编，《相遇在神州——刚恒毅和他的门生》，台北：恒毅月刊社出版，2010年，第73页。

望能够派遣博学，良善，心谦的会士（神父）来中国兴办大学，以填补天主教在华创办高等教育机构的空缺。1919年教廷巡视员光若翰来华考察教务时就已经看到了天主教在华教育事业的匮乏，因而建议教廷应对此引起重视。

刚恒毅来华后，对创办学校一事十分赞成并极力推动。他认为在北平设立天主教大学已刻不容缓。在刚恒毅看来，办学的目的除了提高教友的文化素质以外，还有其它方面的益处：一方面，不但可以改教徒“洋人走狗”之骂名，更重要的是，为国民有所贡献，从而身体力行为教外人作表率，这对于教会的传教事业有所助益；另一方面，对于吸引教外人就学，进教或化解对教会的误解，也是利大于弊。<sup>①</sup>

1922年，在传信部部长王老松枢机与美国本笃联席会主席斯泰来（Don Aurelio Stehle）的磋商下，北平天主教大学由斯泰来全权负责，人力物力由本笃会给予协助，并将北平天主教大学命名为“辅仁大学”。1924年1月开学，首先开办文学院系。1929年6月增设理学，教育学与文科一起，共设三院；分为11个系，并附设医学预科和美术专科。

虽然刚恒毅是西方人，但是他也象中国人对在辅大开学的期望一样热切，他在辅仁大学新校舍奠基礼上发言说：“一个民族复兴的所有危机，是思想方面的。外在社会组织的革新，首先应是内在的革新，是精神上的革新。这座大学愿意作高深的文化工具，愿对中国的复兴有所贡献。……中国目前正由根基而起革新，我们希望这个伟大的民族能够突破目前混乱骚动的局面，能快速完成复兴大业。”<sup>②</sup>

---

① 刘国鹏，《刚恒毅与中国天主教的本地化》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第493-494页。

② 刚恒毅，《在中国耕耘—刚恒毅枢机回忆录》（下），139；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第150页。



刚恒毅的讲话令人兴奋，而且鼓舞人心，他深知中华民族的处境十分艰难，可是他也希望中国能够觉醒，能够再站起来，立于世界之林。这也正如圣保禄宗徒所说的：“与哭泣的一同哭泣，与喜乐的一同喜乐。”（罗 12：15）他热情洋溢地讲话表现出对中华民族前途的关怀，这种祝愿已经超出了宗教的范围。因此，以宗教为源头的中国天主教本地化，在其发展的过程中演绎出了更广泛的意义。<sup>①</sup>

1933年，由于美国经济不景气，本笃会被迫将北平辅仁大学交给德国圣言会承办。圣言会在接管辅仁大学之后，对校务实行了大幅度的改革：充实校内设备，增添图书，调整课程设置，聘请国内外著名学者。除此之外，还有两项重大改革措施：1) 为校内研究机构的设置：由于大学生在校所学的东西与社会的需求有所脱节，因此特别开办研究院‘以资补救’，并于1933年初成立中国语言文学，史学，社会人种学等研究所；2) 改善学生住宿条件：因为辅仁大学以往的学生宿舍，不敷使用，学生大多散居于公寓民房中，这样有碍校纪校风，因此从整顿学校秩序，维护校风的角度出发，修建一所大规模的学生宿舍，势在必行。<sup>②</sup>改革之后，辅仁大学学生人数逐年增多，1939年学校共有学生1262名。<sup>③</sup>同时辅仁大学的教育水平也大有提高，它为中国教会培养了一大批高素质的人才，从而也推动了中国本地教会的发展。

从本地化的角度来看，辅仁大学的设立有三个特征：1) 由于办学的目的是提高中国天主教徒的中文素养，因此，教学语言以中文为主，重视国文教育和国学研究；2) 遵循《夫至大》牧函的精

---

① 参阅：顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第150页。

② 刘国鹏，《刚恒毅与中国天主教的本地化》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第495页。

③ 赫尔曼·费希尔著，雷立柏译，《奥古斯定·韩宁镛主教传》，台北：圣家献女传教修会出版，2006年，第301页。

神，学习本地文化，培养本地传教人才，很多修士在辅仁大学毕业后成为中国天主教会的重要人才；3) 根据中国的需要，办学团体继承了创始人融合中西文化，复兴并更新中国文化以拯救中国社会的理念，因此课程设置上尤其以人文科学和自然科学为主。<sup>①</sup>

为了使中国修士受到良好的神学培育，从 1923 到 1931 年，刚恒毅亲自把 47 位中国修士送往罗马传信大学进修，后来他们中有很多成为中国天主教的精英，比如，于斌和罗光等。

#### 四、对中国天主教本地化的反思

从历史的角度来看，雷鸣远和刚恒毅在中国天主教本地化的建立方面，功不可没。雷鸣远为了表示他热爱中国，所以他加入中国国籍。为了广传福音并使之本地化，他把自己的一生都奉献给中国教会。虽然刚恒毅只在中国生活了十年，但是他却持续不断地了解中国，并热爱中国人民和这块土地，后来做出了惊人的大事，使中国教会受益无穷。特别是他极力地推崇教会本地化，从而实现了由中国神职界主持中国教会圣统的目标。在这方面，他堪称梵二大公会议的先驱。身为宗座驻华代表，刚恒毅忠于自己所肩负的外交职责。身为神职，他忠于自己的教会使命。在华十年中，他既扮演了负责成功的外交家的角色，同时他又是一位睿智慈祥的牧者。他坚定于教会的观点与立场，也尊重并了解中国社会的核心思想与价值。正是这种不偏不倚的态度与行动，才使他成为改写中国教会和传教区历史的人物。<sup>②</sup>

虽然刚恒毅不遗余力的推动天主教在华的本地化，但是天主教在华本地化的进程还是比较缓慢的，远远没有达到真正本地教

---

① 参阅：刘国鹏，《刚恒毅与中国天主教的本地化》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第495-496页。

② 参阅：黄进龙汇编，《相遇在神州—刚恒毅和他的门生》，台北：恒毅月刊社出版，2010年，第75页。

会的标准。其中一个重要的原因，是日本向中国挑起的侵华战争，打断了本地化在中国的进展，以至于使有志之士的本地化理想无法实现。不过，刚恒毅还留下一段话，让我们回味无穷并且发人深思：“传教士是耶稣基督的使徒。他并没有这样的职务，要把欧洲的文化，移植到传教地区去；他却应该使那些民族，有时也许有数千年光荣文化的，准备并且合适于接受基督生活的习惯和因素，并加以吸收。凡是善良的文化，都很容易自然地与基督化的生活相吻合，且从它那里获得充足的能力，以确保人格的尊严和人类的福祉。当地的天主教徒，应该是天主家庭里的成员，是它神国里的人民；可是，他并不因此放弃自己的祖国，却仍是那个国家的人民。”<sup>①</sup>

很明显，在这段话中刚恒毅特别强调“本地文化”。由于本地化主要的是与文化有关，所以让我们先来了解一下，什么是文化？钟鸣旦教授对文化这样描述：文化是包罗丰富的，涵盖了生活习惯，饮食、衣着；人际沟通的方式、文艺；还有家庭结构、生产制度、教育、法律以及决策的制定等都属文化范畴。<sup>②</sup>虽然我们深深沉浸在文化中，可是我们往往却忽略了它在我们生活中的地位。一个人在所属的文化中成长的过程是很漫长的，它始于出生，而结束于死亡。可是文化还有另外一个特征就是变易，变易的原因表现在，人口的发展，科技的发展，经济的发展，以及气候的变化等，这些因素往往会影响文化的变易。而且文化的内在或外在的改变，可以由其内部产生，或者由与另一种文化的接触后产生。

刚恒毅并不希望传教士把欧洲的文化移植到本地的文化中去，而是希望基督文化首先与本地文化相遇，然后让基督文化渗

---

<sup>①</sup> 刚恒毅，《零落孤叶——刚恒毅枢机回忆录》，第331页；另参，顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年，第154-155页。

<sup>②</sup> 钟鸣旦著，陈宽微译，《本地化——谈福音与文化》，上海：光启出版社，2000年，第1-2页。

透并影响本地文化，最后，本地文化一定会吸收（接纳）基督文化，或者说，本地文化最终被基督化了。我们可能会问，两种不同的文化在相遇的过程中能否顺利进行？从天主教在华的传教历史来看，当基督宗教与中国文化相遇时，饱经挫折（礼仪之争），文化融合十分艰难。可是，如果我们仔细研究，便会发现，当时所争议的问题只是一些表面的适应，其实并没有牵涉到福音的核心和中国文化的真正相遇与对话。<sup>①</sup>本地化不只是地方教会在表面上的适应与技巧而已，而是从教会团体自身开始，以悔改的过程彻底净化整个族群与人生。本地化，一方面肯定某个文化的价值并认同它；另一方面，同时以福音的光明来净化文化中负面的价值，提升文化。总之，本地化，是使基督信仰和某个文化的终极理想能够相遇。<sup>②</sup>

如何让中国文化与基督文化真正的相遇？笔者认为，促成这两种文化相遇的媒介非本地教会莫熟，因为本地化的主体是地方教会，同时也只有地方教会才彻底认识自己的文化。<sup>③</sup>也就是说，地方教会清楚地知道，在自己的文化中，用哪些因素来表达基督信仰比较合适，同时也让基督徒容易以本地的文化来体悟基督信仰的真正内涵。正如柯博识教授所说的：“本地化的目的是以基督信仰为中心的前提下，在原有的文化中寻找较适合的概念，仪式等因素，予以重新组织后，用来表达基督信仰。”<sup>④</sup>笔者认为，当中国文化与基督信仰相遇时，一定会发生摩擦，这是很正常的，但问题是如何来减少或消除这种摩擦。如果这种摩擦消除了，那么我们也在此文化的融合中得到了创新。这正如德国圣奥古斯丁大学皮普科（Joachim Piepke）教授所说的，假如我们

---

① 参阅：柯博识著述，吕慈涵编写，《福传神学》，上海：光启出版社，2005年，第157页。

② 同上，第159页。

③ 同上，第159页。

④ 同上，第157页。

把文化相遇的现象与文化和宗教的混合作为一个普通的历史进程看待并学习，并不是说它们之间没有冲突，而是它们也具有创造性。<sup>①</sup>这也启示我们，应该接触并研究不同的文化，因为“经常接触不同的文化，能够帮助我们避开文化探讨中的两种危机，‘文化中心论’和‘文化相对论’。中心论指的是视自己所归属的文化为世界的中心，是其它文化的规范，自己的文化成为评断的标准和依归。另一极端便是文化相对论，视所有的文化是相对的，没有什么区别差异，结果对自己和其他文化，都体认得不真实，当然也无法找出基本的差异所在。为了躲开这两个极端，我们的选择是，重视自己所继承的文化，也尊重别人所有的文化。只有这样，在文化交流中才愈显充实。”<sup>②</sup>

刚恒毅也十分肯定地告诉我们，善良的文化一定能够与基督文化相融，而且它会从基督文化中汲取营养，使自己得到改良，并使信仰基督的人，获益无穷。他虽然是神国里的人，可是他仍然还属于自己本有的国度。这里也暗示我们，刚恒毅对“多一个基督徒，少一个中国人”这一说法的否定，因为做基督徒与做中国人并不矛盾。从刚恒毅的这段话中我们会发现，在本地化的过程中有两个原则（成分）始终保持不变：1、保持信仰本身原有的性质；2、信教的人要继续保持个人及在文化中的自我认同。<sup>③</sup>

## 结束语

众所周知，“哪里有主教，哪里就有教会。”中国天主教在久经磨炼之后已建立起自己的本地教会，这个教会是一个与普世教

---

<sup>①</sup> Vgl. Joachim Piepke, Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, Nettetal 2007, S. 8.

<sup>②</sup> 钟鸣旦著、陈宽微译，《本地化—谈福音与文化》，上海：光启出版社，2000年，第5页。

<sup>③</sup> 柯博识著述，吕慈涵编写，《福传神学》，上海：光启出版社，2005年，第166页。

会共融的大公教会。可是如果没有本地化神学，就显得此教会缺乏活力与生机。于斌枢机曾说过：“中国必须基督化，基督必须中国化。”<sup>①</sup>他的话意味着基督的福音必须浸润华夏大地，以便使中华儿女得沾基督救赎之恩泽。同时他也向福传者提出邀请，要以本地文化—中国文化作为基础，给国人传播福音，如果这样，福传才会更有效果。由于福传的本质是文化的更新，且从根源处革新，因此福传并不取代原有的文化或使之变质。<sup>②</sup>笔者认为基督徒发展本地化，在于自己所行之道是否与福音相符合。如果背离福音，那么这样的本地化尝试是毫无意义的。至于本地化所结的果实，并不在于福音是否已本地化了，而是本地化是否充分地带有基督的风貌。<sup>③</sup>由于福传与文化有着如此紧密的关系，因此福传必须与文化有所接触，而且福音必须根植于民族文化的生命中。如果我们将福音的价值纳入文化的底层，使文化受到福音的熏陶，同时福音的文化也影响到个人的内在生命与经验，那么人很自然地会把信仰活出来。<sup>④</sup>

朱谦之说：“印度的文化是一种宗教的文化，中国的文化是一种哲学的文化，西方的文化是一种科学的文化。”<sup>⑤</sup>虽然这句话对西方文化的概括有点片面，但对中国文化特征的描述却较为准确。因此在中国文化背景下，借着中国哲学思想我们可以发展出

---

① Zhang Chunshen (= A. B. Chang Ch' un - shen), *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesische Theologie*, Freiburg-Bassel-Wien 1984, S. 35.

② 柯博识著述，吕慈涵编写，《福传神学》，上海：光启出版社，2005年，第135页。

③ 钟鸣旦著，陈宽微译，《本地化—谈福音与文化》，上海：光启出版社，2000年，第35页。

④ 柯博识著述，吕慈涵编写，《福传神学》，上海：光启出版社，2005年，第137页。

⑤ 卓新平主编，《宗教比较与对话》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2000年，第214页。

一套中国神学，因为中国哲学常常被视为中国文化的特征。究竟中国神学的发展方向是什么？德国波恩大学瓦尔登·费斯（Hans Waldenfels）教授如是说：“在此处境中，中国神学的任务被重新确定。一方面它必须在基督喜讯的翻译工作上以中国语言，中国思想和行为模式共同合作，以便使它成为基督徒的种子；另一方面它必须对存在问题和急需的敏感性有相称地筹措，或者说，发展今日中国人本有的非救恩经验的智慧和救恩需求。在此我愿意为中国处境中的基督宗教神学，也就是说为中国构建一个处境神学而发出号召。”<sup>①</sup>希望瓦尔登·费斯教授的号召能作为中国神学发展的方向，笔者也希望中国基督徒能够在对西方神学著作的翻译方面，和在以中国哲学思想为基础来发展中国本地化神学方面，皆有新的突破与丰硕的成果。

## 参考资料

### 1. 中文资料

- 顾卫民，《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000年。
- 黄进龙汇编，《相遇在神州——刚恒毅和他的门生》，台北：恒毅月刊社出版，2010年。
- 赫尔曼·费希尔著，雷立柏译，《奥古斯定·韩宁鎬主教传》，台北：圣家献女传教修会出版，2006年。
- 柯博识著述，吕慈涵编写，《福传神学》，上海：光启出版社，2005年。
- 刘国鹏，《刚恒毅与中国天主教的本地化》，北京：社会科学文献出版社，2010年。
- 乔万里，《当代世界中的教会与国家》，引自刘小枫，梁作禄主编，《现代国家与大公主义政治思想》，香港：汉语基督教文化研究所出版，

---

<sup>①</sup> Hans Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn 1997, 493.

2001年。

• 钟鸣旦著，陈宽微译，《本地化—谈福音与文化》，上海：光启出版社，2000年。

• 卓新平主编，《宗教比较与对话》(2)，北京：社会科学文献出版社，2000年。

## 2. 德文资料

• Alfons Joachum, Donner im Fernen Osten, Moedling 1984.

• Hans Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn 1997.

• Hubert Gundolf, China zwischen Kreuz und Drachen, Moedling 1969.

• Joachim Piepke, Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, Nettal 2007.

• Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. , Ueber die Ausbreitung des katholischen Glaubens auf dem Erdkreis (30.11.1919. "Maximum illud") . Autorisierte Ausgabe: Lateinischer und deutscher Text, Freiburg i. Br. 1920.

• Zhang Chunshen (= A. B. Chang Ch' un-shen), Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesische Theologie, Freiburg-Bassel-Wien 1984.



# 种子与土壤

## ——刚恒毅枢机对神学本地化的努力

邱文廷 神父

### 序言

提到刚恒毅枢机，学界对他印象最深的是他对教会本地化的努力。在担任圣座驻华代表近十一年的时间里，刚公不遗余力地推进中国教会的本地化进程。在他的推动下，成立六个国籍教区，并由教宗比约十一世亲自祝圣这六个教区的主教；在他的推动下，一个中国人自己的修会——主徒会成立；在他的推动下，第一次全国教务会议召开；在他的推动下，一批地区性总修院建立起来，培养了大量的本地圣召。总之，在刚公的努力下，中国天主教会从法国“保教权”的桎梏下挣脱出来，逐渐走上了他殷切期望中国教会能“自立、自传、自养，在本乡本地根深蒂固，繁荣起来”<sup>①</sup>，最终实现中国人在本土结合自己的文化国情办好基督教会的目标。

除了重视教会本地化建设，刚公还极为重视神学本地化。他说：“天主教会用古代的文化和文明挽救了危机，产生了新而生动的文化。中华民族有伟大的伦理文化只要注入基督教会生命

---

<sup>①</sup> 《刚恒毅枢机回忆录》，主徒会编印，1992年，第132页。

种子，填补心灵的空虚，必会使中国发扬光大。”<sup>①</sup>也就是说，基督降生、救世、复活的奥迹的种子，可以在不同种族文化的土壤中扎根并茁壮成长，中国的传统文化也是适合福音生根、发芽的沃土。

刚公认为，虽然天主教自圣伯多禄、圣保禄二位宗徒肇始，在欧洲传播近二千年经久不衰，但欧洲只是福音的土壤。他说：公教信条是种子，是原因。西欧文化是土壤，是条件。种子本身孕育生殖力，而土壤则无。<sup>②</sup>中华民族历史悠久，文化源远流长，也极易成为福音传布的沃土。刚公表示：孔、老哲学中的敬天思想与公教教义不谋而合。公教教义可使中国优良的思想、习俗予以超性化。<sup>③</sup>

刚公在其宗座代表任内为神学本地化做了很多尝试，试图将中国变成传播福音的沃土。本文就当时历史背景、刚公的尝试及对我们当代中国教会的启示做一简单阐释。

## 一、二十世纪中国天主教会的大发展为福音本地化提供了基础

刚恒毅总主教推进教会本地化及神学本地化有其历史背景，那便是二十世纪初中国教会的发展及两任教宗的关注。

进入二十世纪后，天主教在中国得到了迅猛发展：一九〇〇年教友数量为七十万，一九一一年教友数量为一百四十三万，一九二〇年教友数量为二百万，天主圣教在中国已茁壮成长起来。

然而，下一步发展的最大“瓶颈”就是教会本土化及神学本土化的程度远远不够。在传教区的管理上，法国在中国享有“保

---

① 《关于刚恒毅与中国天主教的本地化》，<http://www.douban.com/group/topic/7985184/>

② 《刚恒毅枢机回忆录》，主徒会编印，第161页。

③ 《刚恒毅枢机回忆录》，主徒会编印，第161页。

教权”，阻挠中梵两国建交；各修会也多听母国的指派，刚公出使中国后发现福建教会几乎成了菲律宾道明会的私产；在福音本地化方面，偌大的中国没有统一的礼仪手册，各教区采用各传教修会的；本地圣召不足，整个中国竟没有一个国籍主教，国籍修女也鲜有担任修会会长、院长的。一言蔽之，天主教仍是“洋教”。

一九一九年十一月三十日，教宗本笃十五世发布《夫至大》通谕，以传扬福音为要旨，要求各传教区的各修会摒弃门户之见，并尽力陶成本地的神职人员。

该通谕先知性地指出：“凡管领一区传教者，其重要任务，当就所在民族，族人之充圣职神司者而陶养之，建设之。”

“因本地司铎与本地人民，世籍、天资、感觉与心思，皆自相投合，则其能以信德渐摩本在人心，当何等惊奇耶？且较其他一切人等稔知何法可令输诚服教，加以地方上又可随便进出，往往为外国司铎，欲置足而不能者矣。”<sup>①</sup>

一九一九年教宗本笃第十五世去世，继任的庇护十一世视《夫至大》之通谕如己出，并决心加以实现。于是派刚恒毅总主教为宗座驻华代表。

刚公恒毅（Celso Costantini），字高伟，一八七六年出生于意大利的加斯提勇（Costions）。十四岁时即矢志献身于主，十五岁时入包土革老教区修院。一八九七年，二十一岁时只身独闯罗马求学，获圣额我略大学的神学、哲学博士学位。一八九九年十二月晋铎。历任教区医院驻院司铎、罗来代理本堂神父，本堂神父，自一九〇一年起任一个古老堂区公高底亚的本堂神父达十四年之久。一九二〇年四月卅日，教宗本笃十五世擢升他为斐乌梅教区宗座代理主教。翌年，升任该教区主教。

一九二二年六月，教宗比约十一世派刚恒毅任宗座驻华代

---

<sup>①</sup> 《中国与罗马教廷关系史略》，第 141 页。

表，刚总主教上任后最大的手笔召开中国主教全体会议，讨论教会有关的重大事情。经过一番筹备后，“中国天主教第一届代表会议”于一九二四年上海召开了。

一九二六年，刚公率六位中国神父到罗马接受主教的祝圣礼。成为他将中国教会本地化的代表事件。刚公驻任期间，在中国教会中的创举有：设立本籍教区、本籍修会、建造中式圣堂、推进中式圣艺及神学等。

## 二、刚恒毅对神学本地化所做的努力

刚恒毅总主教曾表示：正如早期教会利用希腊哲人的思想，把信仰介绍给西方学者一样；同样，孔子和中国贤哲也能成为真理的跳板，把中国人导向基督。<sup>①</sup>在他的任内，积极推进用中国文化来诠释圣言，他援引哥罗森书中保禄宗徒的话：没有希腊人或犹太人，受割损的或未受割损的，野蛮人、叔提雅人、奴隶、自由人的分别，而只有是一切并在一切内的基督（哥：三：11）。他说：公教是普世万民共有的教会，不拘限于某一民族、某一文化。<sup>②</sup>在他的任内，为推进福音及神学本地化，做了大量而卓有成效的工作：

### 1. 中国神职人员本地化为神学本地化提供原动力

刚公恒毅对中国教会最大的贡献莫过于对本地神职人员的栽培，他期望通过神职人员本地化，为神学本地化提供载体。为了培育优秀的本土神职人员，他鼓励各教区成立修院，使教会中国化。

在修院培育方面，涌现出前所未有的新局面。根据三十年代初的教务统计，中国一百一十二个传教区有大修生一千，小修生四千，修院一百一十二所，内中包含有大小的总修院十二处：既

---

① 《刚恒毅枢机回忆录》，主徒会编印，第146页。

② 《刚恒毅枢机回忆录》，主徒会编印，第161页。

河北北平，山西大同，山东济南、兖州，上海徐家汇，湖北汉口等。

到一九三三年，已有中国籍神父一千六百余人，中国籍修女三千六百余人。从一九二三年值一九三一年，刚公共派遣四十七位中国籍修生到罗马传信大学进修，包括后来成为高级神职人员的于斌枢机和罗光总主教。<sup>①</sup>一九三三年，中国的教友总数已达二百五十六万两千七百四十二人。<sup>②</sup>

在刚公的推动下，一九二七年在中国成立了第一个本籍男修会——主徒会。取意于复活的耶稣与厄玛乌的两位使徒相遇，鼓励他们之后，派遣他们传递耶稣复活的讯息，为福音铺路。创办这个修会的缘由是刚公发现中国神父在整个青年时期都集中精力在学习拉丁文，晋铎后便立刻投入传教工作，以至没有时间去研究人文科学，即便有通文学的，也不过是凤毛麟角而已。有鉴于此，他创立了这个国籍修会，期盼这个修会能以文化传教，并在整个中华民族的皈依上有所建树。<sup>③</sup>

创会四年即有“小修生七十余名，大修生十余名，弟兄六名，新升司铎四名，司铎入会者一名。”学生大都到北平辅仁大学或罗马求学。刚恒毅希望借助总部设于宣化的主徒会士们“在这个善良而生来就是基督徒的中国民族间，成为福传的有效工具”。“他们都应是饱学之士，出版护教书籍、管理学校，并配合时代需要，为炎黄子孙传播福音”。“使中国圣教广扬，使公教文化中国化，使天国临格于中国。”<sup>④</sup>

---

① 《中国与罗马教廷关系史略》，顾为民著，东方出版社，2000年9月，第151页。

② 《中国天主教传教史》，德礼贤著，第94页。

③ 《刚恒毅枢主教机与中国教会》，张少麟神父著，《鼎》2008年春季号第28期总第148期。

④ 《刚恒毅与中国天主教的本土化》昆明教区 陈开华神父，[http://www.shangzhi.org/?url=offer\\_study,2933](http://www.shangzhi.org/?url=offer_study,2933)。

教会是由人组成的，神职人员本地化为神学本地化提供了原动力。刚公在中国期间派往罗马学习的于斌、罗光、杜宝缙等神长们既饱读中国传统经书，又对天主圣言有着深刻的见解，他们成了神学本地化的宗师，著作颇丰、影响深远。一九三四年，刚总主教因腿部疾病离开中国。二十年后，在华的外国传教士全部离开中国，而刚公在华期间培育的中国籍神职人员成为中国教会的中坚力量，为保存基督信仰及神学本地化运动起到不可估量的作用。

## 2. 福音本地化为神学本地化奠定坚实的基础

圣经记载着天主的圣言，是天主的自我通传。然而，自元代孟高维诺总主教将天主圣教传入中国以来，一直没有中文的全译本圣经。基督新教几乎是在鸦片战争之后才传入中国，但中国的基督新教却是在传入之初就有了中译本圣经。缺乏本民族语言的圣经，就很难做到福音本地化，遑论神学本地化。

刚恒毅总主教一直主张翻译中文圣经，并在一九二四年的上海教务会议上，确定为三大目标之一。会议之后，便着手培训这方面人才。但囿于缺乏精通希伯来文、神学和中国现代语文的人才，且后来战乱频仍，到一九四五年，意大利籍的雷永明神父才将旧约译成中文，直至一九六八年，思高圣经学会终于翻译出第一部中文圣经。

上海教务会议的另一大目标是编撰统一的“要理问答”，要理问答用简明、直白的白话汉语，阐释了至一、至圣、至公，从宗徒传下来的教会的信仰真谛，这部要理问答一直沿用至今。一代又一代的圣教慕道者通过这部小册子了解最基本的信仰常识，而领洗奉教。

在文字福传方面，刚公进行大量努力，使得中国教会进入了“百家争鸣、百花齐放”的良好局面。

刚公到任前，国内天主教界已有上海土山湾印书馆和北平慈母堂印书馆，出版、印刷公教书籍。后来，又在献县、北平、香

港、泉州、青岛、烟台、汉口、重庆等地相继成立了公教印刷机构，印行公教学者们的著作。此外，一些影响极大的刊物也发挥了举足轻重的作用，如：《圣教杂志》、《圣心报》、《益世报》等。这样一来，中国教会中扬起了一股学术思潮，许多有才有艺的神父、教友纷纷著书立说，宣扬公教信仰，更深入的去探讨传教方法，研究中国文化，发掘传统文化中的优良伦理传统，宗教传统及其与基督信仰的融合冲撞，形成了一场颇为壮观的文化盛局。也影响了许多文化人、社会贤达到公教信仰中来寻找人生的真谛。<sup>①</sup>

### 3. 圣教艺术本土化，促进了神学本地化的进程

中国有着四千余年无间断的文明历史，有着独特的文字、服饰、饮食、建筑、绘画、医疗文明。中华文明与古巴比伦、古埃及、古印度、古希腊文化一样，是世界文明的一极，并且对周边国家有着深远的影响，东及韩国、日本，南及中南半岛的泰国、越南等，形成另一种文化的共同体，称为儒教文化圈或中华文化圈。中华文明对世界文明也贡献颇多。对于这样一个有着厚重文化基础的民族，采用“全盘西化”的传教方式显然是行不通的。

刚恒毅总主教本身是位艺术家，在欧洲的时候就非常关注公教艺术。一九〇六年编有《艺术史》，一九一三年在米兰创办《圣教艺术》杂志。<sup>②</sup> 在任期间看到博大精深的中国文化，他就认为有必要用中国的艺术形式展现救恩的伟大奥迹。他决定一个激进的政策，采纳艺术传教活动。

比如刚公在中国经常看外教人对神祇的敬礼，深有感触的说：“我注意到外教人的供桌具有和我们祭礼相同的特征：一具雕像，一张桌子，一对烛台和一个香炉。只要把神像更换一下，

---

① 《刚恒毅与中国天主教的本土化》昆明教区 陈开华神父，[http://www.shangzhi.org/?url=offer\\_study,2933](http://www.shangzhi.org/?url=offer_study,2933)。

② 《中国天主教编年史》，顾为民著，上海书店出版社 2003 年，第 457 页。

其它部分仍可保留。宗徒们接受了罗马富有文化气氛的陈设与方式，为何在中国不能如法炮制？”<sup>①</sup>

怎么样才能把教会的救恩事件推广到更广阔的空间是刚恒毅本人在中国服务十数年一直萦绕脑际的问题。他深深的为利玛窦的适应本土的传教方法所折服，也为礼仪之争对中国教会造成的危害而惋惜。作为圣教艺术家，在圣教艺术本地化方面，刚恒毅总主教进行了很多努力。

比如在宗教绘画方面，刚公认为“绘画笔法和精致则可以用中国绘画的精彩去表现，用此类表现又不反圣教遗传，又不变其实质，仅在形式上流露出中国美术的特色，为启发中国教友的热心，适应中国教友的心理，自然极其合理，这也是中国美术特有的精巧，能中国化现其形式，而又留其实质。”<sup>②</sup>在刚公的鼓励下，中国画家陈煦领洗奉教，并应邀在辅仁天主教大学艺术系讲学。他的学生包括陆鸿年、王肃达、徐济华、刘河北，以及其它艺术家。形成一个天主教艺术团体，这个团体用中国传统的绘画手法表达天主圣教的信仰，取得非常好的效果。比如目前中文版牧灵圣经的插图、二〇〇八年圣周五教宗公拜苦路时用的十四处苦路像，都是出自这个团体之手。

再比如在在圣堂设计建筑方面，刚恒毅总主教敏锐的看到：在中国传教最大的困难，是许多中国人误以为天主教为外来品。他认为不要使中国人在教堂里感到是在洋房里，就当使他们感到是在自己的家里一样。他提出：“吾人当钻研中国建筑的精髓，使之天主教化而产生新面目，绝不是抄袭庙宇的形式或拚凑些不伦不类的中国因素而已，乃是要学习中国建筑与艺术的精华，用以表现出天主教的思想，也就是说按举行礼节性的需要，本着美

---

① 《刚恒毅与中国天主教的本土化》昆明教区 陈开华神父，[http://www.shangzhi.org/?url=offer\\_study,2933](http://www.shangzhi.org/?url=offer_study,2933)。

② 同上。



术的原则，用来建筑圣堂。”<sup>①</sup>在他的努力下，贵阳耶稣圣心堂、云南大理圣母堂、云南茨中教堂等中式教堂拔地而起。一些中国式的教会建筑如北平辅仁大学、香港华南总修院、开封总修院、安国及宣化主徒会总会院等也陆续建立。

教会艺术的本地化，在教内、外形成了良好的社会效应，树立了教会新的形象与风格，也促进中西文化多元的交流。

#### 4. 礼仪及语言的本地化，为神学本地化提供了载体

刚恒毅总主教在华期间，在中国传教士来自世界各国。为了使中国信众更能接受他们，明确传教方针和落实上海会议的精神，在一九三〇年八月一日，他向全国各教区发了一封公函，主张各国来华传教士学好国（汉）语：“每一传教士都应学习好国语，会说会写，并用语体文出版福传书籍。如有一两位喜欢古典文学的神父，让他们去潜心研究，这对教会传统也相吻合。”<sup>②</sup>

当时“新文化”运动方兴未艾，刚公鼓励传教士们用新式白话文宣讲福音。

在敬天之礼中，他持入乡随俗的宗徒路线，主张用中国语言和中国儒、道、释的崇拜仪式来让中国人表达其虔敬心声，让国籍化、地方化的礼仪作为载体，来促进中国人的皈依。

对清初利类思神父翻译成的中文礼仪不能实践于中国，他深感痛惜，这种思想一直保持在他心中，直到后来他任传信部秘书长时，才促成一九三九年十二月七日由教宗比约十二解冻了礼仪之争后留下来的历史包袱。

总之，刚恒毅总主教作为圣座驻华代表的十一年内，以其先知性的慧识，积极地推动中国天主教的本土化进程，使中国天主教在战乱频仍的时代中仍能稳步发展。也为我们今天来考虑神学本地化提供了一个颇具历史参考。

---

① 同上。

② 《刚恒毅枢机回忆录》，主徒会编印，1992年，第181页。

### 三、刚恒毅总主教的尝试对我们当代中国教会的启示

刚恒毅总主教持节来华已近八十年，刚公当年的愿望是中国成为福音生根发芽的沃土，这无疑需要用中国人能接受的语言范式、艺术形式、教牧人员来阐释福音的精神。

在福音本地化方面，吾主耶稣给我们开了先河。他身为天主圣子却降生为人，取得肉身，成为可触及的具体的“福音”。就如在历史中，降生成人的天主圣子在纳匝肋成长，学习本地的阿拉美方言，适应犹太当时的社会风俗、经济、政治环境，用渔夫农妇、贩夫走卒能听懂的语言向大家讲天国的大道理。

中国是一个文明古国，四千年来，中华民族始终有“敬天”的传统，正如徐锦尧神父指出：远在公元前二千年的时代，我们已有“至上神”的观念，虽然名字有许多，例如干、帝、上帝、天等等。“上帝临汝，无贰尔心”，“天生烝民，有物有则”，“天视自我民视，天听自我民听”，“获罪于天，无所祷也”等等，都是指的对一个有位格的神的信仰。

中华民族的传统道德、伦理价值要求人们忠孝仁爱、礼义廉耻，这与耶稣要求我们的真善美圣有太多的共同点。正如一九七八年亚洲主教协会第二届全体代表大会声明第 11 号所指出：“那些在福音尚未传给我们人民之前，天主亲手种植在我们古老文化之中”。

天主启示的是最完美的真理，中国的传统文化也展现出了部分真理。福音传播者的任务就是用中国的语言，向我们的同胞讲述他们所没有听到的那部分真理。

笔者衷心希望经我们大家的努力，赖天主圣神的推动，能在梵二大公会议后的今天，完成刚公当年未竟的事业，使中国成为福音种子生长的土壤。

# 试述刚恒毅枢机的“中国心”

孙民强

刚恒毅枢机作为一名宗座首任驻华代表，居住、工作在中国的时间仅 11 年。但是，离开中国的时间已将近 80 年了。在中国教会内犹意未尽，歌颂他的文章越发旺起…。是否是他为中国教会做了不少大事！对的。回答不够全面，不够确切。应该说：“刚恒毅枢机是一位具有‘中国心’的意大利籍传教士”。在华期间的职务是“宗座首任驻华代表、总主教”，他敬业、他执著，甚至，在因病返回后，担任传信部次长期间，仍为中国教会努力，如：允许中国教友敬祖敬孔，建立中国圣统制，策封田耕萃为枢机主教。难怪他的弟弟若望总主教在刚公 80 寿辰的宴会上，当著中国神父的面指著哥哥说：“他是中国人”，而刚公顾左右而言地说：“活的太久了，责任也加重了”。（《零落孤叶》）

## 一、执行圣保禄宗徒的福传准则

刚恒毅枢机在他的著作里经常提到圣保禄宗徒的传教思想，他认为圣保禄能够成功地归化雅典人，完全是因着他对希腊文化的掌握与了解。因此他更坚信中国教会的本地化不该只停留在圣统制的建立，而更该仿效圣保禄宗徒的传教方法。

熟读教会初期，特别是宗徒传教史者，有一个醒目的信息，当宗徒们领受圣神，遵照耶稣基督的训导“往普天下去，向一切受造物宣传福音”（谷 16：15）时，初期教会就遇到了向外邦人传教的棘手问题：要成为耶稣的门徒，是否先得进犹太教，守梅瑟法律行割损礼，才能领洗。外邦人没有行割损礼的风俗习惯，

要求他们领洗前遵照旧约时代的法律行事，无异于对信仰耶稣基督的人设置了一道门槛。保禄宗徒清楚指明不应该把任何救恩功效加于这项习俗（罗 2：25 - 29；迦 5：1 - 12；斐 3：2 - 9）。有些法利塞派的信徒反对说：“外邦人必须接受割礼，也必须叫他们遵守梅瑟的律法。”两种不同的处事方式，成为初期天主教会内部第一次大辩论的焦点。争论从安提约基雅扩展到耶路撒冷。（宗 15：1 - 29）。天主让伯多禄宗徒在祈祷时见到异象，使他认识到：“天主认为洁净的，你不可当作污秽的！”（宗 10：15）在天主的特别指引下，他到了罗马军官百夫长科尔乃略的家，向他的家人和朋友宣讲福音，并给他们授了洗礼。这是首批外邦人未受割礼就领受洗礼。当伯多禄回到耶路撒冷时，受过割礼的人就批评他说：“你竟去没有受割礼的外邦人家里，甚至和他们一起吃饭！”（宗 11：1 - 18）宗徒们因此在耶路撒冷召开了第一次的大公会议，即耶路撒冷会议。大辩论发生于雅各伯的保守派和开放派的保禄之间，保守派认为，犹太教是沿袭犹太的文化，皈依基督成为天主的子民，就应该按梅瑟所定的律法行事。保禄则反时，他认为基督属于普世万民，是万民之光，外邦人信仰基督毋需犹太化。伯多禄讲了自己所见到的异象，并说：“你们现在为什么要试探天主，把我们的祖先和我们自己所挑不起的轭，放在门徒的肩膀上呢？我们得救是藉着主耶稣的恩宠，正和他们一样。”雅各伯最后表态说：“我意见是我们不应该为难那些归向天主的外邦人。我们应该写信，吩咐他们戒避偶像所污秽之物与奸淫，不可吃勒死的牲畜和血。”会议同意犹太人仍按梅瑟的规定行事，外邦人信仰基督就不必行割礼，以妥协的方式结束了这次争辩，保禄取得了胜利。“毋需犹太化”为“往训万民”的福传工作取消了不必要的门槛（参宗 15：5 - 21）。

保禄宗徒归化后，不遗余力地宣传福音，打破了许多旧约条框的束缚，他的目标是：“我被基督抓住，我也要努力抓住基督，

我要为基督赢得众人”（斐 3：12）与基督紧密在一起，是我们信仰的关键，信仰的本质。要使天主教信仰普及各国各民族，在不同国家和民族内生存和发展，就必须认真细读保禄的书信，学习“外邦宗徒”贯彻耶稣的命令，研究和适应他们的文化和生活习尚，以利于向外邦人宣传福音，使福音传遍世界各地。保禄认为基督属于万民，是万民之光，外邦人基督徒毋需犹太化。

保禄宗徒的一句名言“我甘心成为一切人的一切，为的是拯救一切人。”（格前 9：22）。此处，为了节省篇幅，不写全文，但是，我们必须详尽地将保禄书信《格林多前书》第九章这一段，反复认真的阅读，我们才能真正领会保禄的精神：“要宣讲者变换方向”（不是策略或应付性的一种改变），“变得像其它人”。不是改变福音去适应世俗，而是宣讲者改变宣讲福音的方式，采用能使对象接受的宣讲形式宣扬基督的福音。这要求宣讲者具有适应性、灵活性和以身作则的榜样。不仅是宣讲者自身的生活应基督化，还包括采用的语言、文化、艺术、服装等等的本地化。

圣教初期犹太化的基督徒曾因强迫外教人举行割礼而犯下错误。现在，西欧的传教士也在强迫远东人予以西化也犯下双重错误。……公教是普世万民共有的教会，不拘限于某一种族、某一文化，“没有希腊人或犹太人、受割与未受割、野蛮人与秀提亚人、奴隶与自由人之别”（哥 3：11）。新中国虽由西欧学习科学文明和政治、经济、社会等，但仍愿保留固有的民族特性、特质。……为今之计，首应把福传之神圣工作与列强的政治行动绝对分开。孔、老哲学中敬天思想与公教教义不谋而合。公教教义可使中国优良的思想、习俗予以超性化。他认为圣保禄能够成功地归化雅典人，完全是因着他对于希腊文化的掌握与了解。因此，他更坚信中国教会的本地化不该只停留在圣统制的建立，而更该仿效圣保禄宗徒的传教方法。当然在向人传福音时，我们绝不该有贫富之分，也不问学识的高低；但若要说服和感化中国的知识

分子和整个中华民族时，教会就需要有一批富有学识而又精通中国文学的神职。即是以丰富的学识和使徒的精神去传扬基督的福音和建立本地教会（《传教呼声》）。

## 二、实践“中国宗教观”的先驱

对刚恒毅总主教来说，中国教会的本地化和本位化的议题（尽管他并不熟悉这些词汇）在他心中是清楚的和相关的。这些词汇在现今已是十分普遍，对不少人来说已成为两个不同的议题。本地化说明使一个教会成为真正本地教会的过程，其基本结构和制度，主要由本地人员以自主的方式管理，能够主动地满足本地团体，包括天主教和非天主教团体的需要。本位化则是一个双向过程，一方面使基督徒信仰植根于本土文化并以本土的形式来表达；另一方面，这本土文化的价值成为天主教信仰的一部份，从而充实这信仰。按照若望保禄二世的话，这是「福音降生在遗传的文化，同时，这些文化被引进教会的生活。」简言之，这是基督徒信仰植根在一个特定的文化并与之整合。这两方面，刚恒毅总主教的确是一位先锋。

刚恒毅总主教在中国教会本地化的过程所担当的角色，必须放到当时的历史背景来看。当他在意大利生活的时候，他已深深关注本土圣职人员和教会本地化的议题，这首先是由于教宗本笃十五世于一九一九年颁布的《夫至大》（Maximum Illud）通谕。这文献标志着传教区新纪元的开始：在各层面，包括教会、社会和本地的本地化。教会强调有需要特别关注培育本地圣职人员，“因为这是年轻教会希望的基础”。教宗的述说大概是反映中国教会而言。

尽管历代圣座一再敦促，但仍发生令人震惊的事，就是有些传教区域，天主教已传入数世纪，而本地圣职人员，至今只居次等的地位；也有某些国家，已很久蒙受信仰的光照，并已经由落后发展到一定程度的文明，以致拥有不少擅长各种民间艺术的

人；然而，经过多个世纪受益于福音和教会的影响力，还没有主教来治理，也没有神父来教导自己的同胞。因此，直至目前为止，在教育本土圣职人员这方面所采用的方法仍有不令人满意和不适合之处。（通谕第 38 条）

刚恒毅总主教完全同意这看法。在那些年代里，中国教会情况存在着的炽热气氛，以遣使会传教士雷鸣远（Vincent Lebbe）神父和汤作霖（Anthony Cotta）神父领导的“天津运动”作为先锋。自一九一四年，雷神父已开始对中国传教区的情况和传教方式提出质疑，例如：为什么中国圣职人员没有享有外籍传教士的相同待遇，而主教不是由中国神父当中选拔出来照顾传教区；为什么中国教友不可以表现他们的爱国精神，争取国家完全独立；为什么天主教传教区应接受外国政府（尤其是法国）的赞助；为什么传教会建立自己修会的“殖民地”，而不是建立教会等等。

这些问题同时在中国和欧洲引起强烈的反应，罗马完全意识到有关的问题。一九一九年，圣座任命广州宗座代牧光若翰（John Baptist De Guebriant）主教为宗座视察员，巡视中国所有传教区，好能收集有关它们地位的客观资料。光主教走访各地，接见多位人士。一九二零年六月，他把调查的结果呈交圣座。主教接纳雷鸣远神父所提出最有意义的看法：传教修会之间存在分裂的危险，他们各自使用自己的福传方法和教理书，因此有需要为中国籍圣职人员提供更充足的培育，逐渐任命本地主教。尽管如此，光若翰仍建议在处理法国保教权和西方文化等问题上保持弹性。

刚恒毅获任命宗座代表总主教，也正是为了要促进中国教会的本地化。他完全意识到中国教会整体情况的缺点。他在前赴中国途中反省，“我可以想象到，在我的眼前约有五十位主教分布在中国各地。他们全都是外国人，全都是修会会士。难道这就是基督所愿见的教会吗？假如中国人视天主教为外国进口货色，与

外国政治利益联系，难道这是中国人的错吗？”

他后来描述昔日在中国的福传工作：“宗徒的方法不见了；传教区建立了，但不是教会。传教区与教会混淆。缺少的不是本土圣职人员，而是由本土圣职人员组成的本地圣统制。”

一九二三年七月十八日，刚恒毅总主教刚到达北京之际，“即感到光若翰主教巡视教务所得印象依然历历在目；他特别提出必须迫切实行圣座最近给予的指示。”按这个方向，他在中国全国五个区域鼓励召开主教会议（对上一一次的这些会议是很久以前的事了），好作为一九二四年五月十四日至六月十二日在上海召开的第一届全国天主教教务会议的准备。上海会议是一次既重要又隆重的盛事。在会议的闭幕礼上，约五十位主教和数以百计的神父列队游行，吸引了数千人围观。这是教会一个难忘的日子。会议在其法案中引入一些准则，是强调中华民族一些积极的方面，他们的爱国精神和文化。多个委员会开始履行新策略，以更新传教方法。这些新态度受到大多数中国教友欢迎；但很可惜，外籍圣职人员当中，一些十分保守的当权人士强烈反对，而大多数传教士则对新态度不瞅不睬，继续按照原有方式工作。然而，刚恒毅总主教没有失望。一九二六年七月二十五日，他在领受两个重要文件——比约十一世的《教会事务》（*Rerum Ecclesiae*）通谕和《自登极之初》宗座牧函（*Ab Ipsis Pontificatus Primordis*）——时写道：

因此，必须怀着勇气来检讨传教的方法，尤其尽一切努力实现教宗的计划，就是‘建立教会’。要达致宗徒们在西方达致的一切，‘不谋求自己的事，而是谋求基督耶稣的事’（斐 2：21）。除非能让外教人看到教会交由中国圣职人员治理，否则空谈在广大外教群众面前展示天主教的普世性，变得是毫无意义的；而且，为达到这个目标，我们适宜由一些大代牧区开始，交由他们管理。



其中一个重要的成果，就是刚恒毅总主教终于在一九二六年率领首批六位中国籍神父到罗马，由教宗比约十一世于十月二十八日亲自主礼祝圣为主教，作为迈向本地天主教圣统制的第一步。据刚恒毅总主教自己说：“在中国传教区历史中开辟新纪元”。他继续关注祝圣新的中国籍主教：一九三零年二月二十四日，他前往重庆，为四川省祝圣两位中国籍，即万县代牧的王泽溥及顺庆代牧的王文成。同年十月十二日，他又祝圣了刘锦文为山西汾阳代牧。一九三三年，另外三位中国籍主教在罗马由教宗比约十一世祝圣。

刚恒毅总主教在改善本地圣职人员的培育这方面也付出了很多努力。遵照上海会议的决议，他推动成立总修院，为中国各地的中国籍神父提供更好的培训。

一九二五年三月二十六日，这位宗座代表前往开封，会见河南省的全体主教，商讨总修院的问题。五月二十九日，他致函他们，指出有需要向教廷传信部正式提交要求，强调“在面对宗座代牧要负责培育本土圣职人员这至关重要的议题，有关时间、方法和个人意见的分歧，是不应有什么关系的。”

至于修院的教授，他认为只掌握拉丁文是不足够的，尤其对教授哲学而言，也非常需要掌握中文，好能更清楚解释艰深的词语和概念。

一九二七年一月，刚恒毅总主教创立本地修会——“主徒会”，其宗旨是为中国籍神父提供更好的培育，装备他们在知识分子中间履行使徒工作。

正如我已经暗示，有两个原则说服我创立这修会：在中国天主教已被广泛视为洋教自，而且必须有一批熟悉和精通中国文学的圣职人员。就传扬天主教来说，至少该有一些中国神父具有高层社会所具备的文化素养。

刚恒毅总主教在中国（一九二二年至一九三二年）和在罗马所付出的一切努力，以及他对传信部（今万民福音传播部）的承

诺所达致的最终成果，就是一九四六年四月十一日建立中国天主教圣统制。当时在一百零六个教区中，约有二十位中国籍的主教。此外，刚恒毅枢机在说服教宗比约十一世废除各国政府在天主教传教区施行保教权（一九二六年六月十五日），以及最终解决礼仪之争（一九三九年十二月八日）等方面均有所贡献。

刚恒毅总主教非常关注的另一个问题，就是现时所称的“本位化”问题。刚恒毅总主教在雕刻和建筑等领域具有艺术才华和专门知识，他个人对文化和艺术很有敏锐的感觉，这有助他致力基督徒信仰的本位化。他本身是一位受过训练的艺术师。他在康科迪亚（Concordia）出任代理主教的十四年间（一九零一年至一九一五年），学习和从事雕刻和文物修复。一九一一年，他创办教区艺术工作者联谊会，并于一九一三年出版《圣艺》（Arte Sacra）期刊。一九一五年至一九一八年，他被派到阿奎来亚（Aquileia）负责堂区和大殿的修复工程。因此，他具有相当好的理论和实际的艺术经验。

刚恒毅总主教一旦到了中国，便深深意识到艺术在决定人对基督徒信仰的态度的重要性；他决定一个激进的政策，采纳艺术传教活动。一九二三年，即他被派往中国一年后，他鼓励发展独特的中国基督徒艺术。时机终于来到，两位宗座代牧，即湖北省汉阳代牧区高尔文（E. J. Galvin）主教和广东省江门代牧区华理柱（J. E. Walsh）主教致函他，谈及有关的问题。他没有给予官方评语，反而是一篇颇长的文章，讲述文化适应的历史和原则，以及在中国的迫切需要。他忆述：

一九二三年我曾致函两位教长，详细讨论过这个传教区的宗教艺术问题。我指出：

一、西方艺术用在中国是一个错误；

二、保留外来艺术的性格，无异使人们视天主教为舶来品的误会一直存在；

三、实际上教会的传统告诉我们：应采用当时当地的艺术；  
四、采用中国艺术不但可能，且是多彩多姿。

因此，他非常清楚地指出他对艺术的原则和信念：西方风格并不适合中国；在中国采用西方基督徒艺术，这给人的印象是，基督宗教是一个西方宗教，而不是普世的宗教；教会在其历史中曾采用和适应本地艺术形式；中国艺术和文化提供很多采用和适应的机会。为了推动教会朝着这方向走，刚恒毅总主教鼓励上海会议声称它是其中一项建议：

在建筑和装饰圣堂及传教士宿舍时，不但可采用外国的艺术风格，也应该尽量并且按时机使用中华民族的本土艺术风格。  
(议决第四五三项)

因此，当刚恒毅总主教要处理上海会议另一个有关建立总修院的实际决定，他的艺术鉴赏力和认识便发挥影响。他特意邀请早前在蒙地卡斯洛 (Montecassino) 遇见的建筑家、荷兰籍本笃会士葛斯尼 (Adelbert Gresnigt, OSB) 神父，到中国认识中国的建筑风格，好能以本地风格设计建筑物。

一九二五年——宗座代表亲自写道——本笃会建筑家葛斯尼神父抵华。他很快掌握到中国艺术的精神，为美轮美奂的北京天主教大学提供图则并监督建筑工程。他亦为香港及开封的总修院，以及宣化主徒会总会提供图则，还监管其它小工程。他把中华传统艺术的元素用在他的建筑物，而且给这些元素灌输新的基督徒内涵。

至于上述的主徒会总院，他告知：“葛斯尼神父为新修院拟订计划和图则，这好像建筑界的美丽花朵，在通风和宁静的山谷

盛开，在四周的景致带来新鲜而和谐的音符，借着古老的艺术遗风而显出高贵的气质。”

第一间为华南地区而设的总修院，选址在香港。刚恒毅总主教得到香港宗座代牧恩理觉（Henry Valtorta）主教参与，物色并购买香港仔的一幅土地，经常与他书信往来。一九二七年十月十一日，他从北京致函恩主教：

今天我用挂号邮寄了总修院的图则。它将是一座坚固而令人印象难忘的建筑物，成本不比任何外国风格的工程高……，在未来，当工程进行时，我会派本笃会建筑家葛斯尼神父给予适当的指示。这是首个把中国艺术应用到天主教机构的出色例子：其结果必定是完美的，好能以具体的展示来结束所有讨论。基督教徒已先于我们，在北京的大学毕业建设起这类伟大建筑物，真是令人印象深刻，但我们的建筑物看来更加优雅。

耶稣会骆显慈（Michael McLoughlin）神父详尽描述有关的建筑问题、原稿的改编和最后结果：

设计院厦的人选，落在以善掌中国传统建筑特色而驰名的本笃会会士葛尼斯神父身上。原本的计划是一个宏大的四合院建筑，有台阶一直下伸向海边。后来决定改变计划，而整个雄伟的结构面向繁忙的大路较优于面对孤清的海水。三十年代经济动荡，使鸿图大计萎缩不少。格宁神父计划中四合院的一边经已完成；但左右两翼，正面的高楼，连同小圣堂本身，都在叹息中告吹了。虽然，修院未能完全完成，但仍可以见证建筑师的选任，是明智之举。凭着精心细选的颜色及装设，今日的修院仍是庄严和谐而出类拔萃的建筑物。

在辅仁大学新楼的开幕礼上（一九二九年十一月十四日），

刚恒毅枢机称：

这座新建筑物的图则是由本笃会玛迪苏修院（Maredesous Abbey）葛斯尼神父完成：这座宏伟的建筑物是以现代中国风格构思，并且十分配合北京城一丝不苟和高贵的环境。中国人感到天主教大学不想让人认为是陌生或敌对的东西，而是借着它的出现、成长和移植，成为中国文化中的美丽花朵。

刚恒毅总主教也希望一些圣堂以中国风格建筑，却往往未取得成功。其中一个例子，就是九龙的圣德肋撒堂。他要求葛斯尼神父草拟图纸，而对方也呈交了两幅图纸，都是恩主教喜欢的。可惜由葡国人领导的建筑委员会并不赏识有关建议，并要求本地的建筑师更改图纸。

然而，刚恒毅总主教并不完全满意外国艺术家从本地风格取得灵感的制作，因为他的理想和计划，是创造真正的本土基督徒艺术。

一九五七年，他发表一篇题为“我们不要和稀泥的传教艺术”的文章。他区分四种传教艺术，即输入的艺术、欧洲式的模仿艺术、外国人士从本地风格取得灵感的艺术，以及由本地艺术家创作的真正本土艺术，这正是他一直坚持的信念和选择。至于外籍艺术家从本地风格取得灵感的艺术，他写道：

我们欣赏这些把基督徒艺术本土化的尝试。它们主要作为解释基督徒信仰的要理内容的方法，以一种让本地人们更容易明白的语言说话。但是，这种艺术形式仍是边缘的尝试，并没有解决本土艺术的问题。我们的计划是把真正的本土艺术，即不同民族的天才的自然作品基督化……本地艺术家显然应该认识天主教会的伟大艺术传统。但是，他/她不应盲目地复制人物、背景、形式等。他/她必须明白基督徒圣像画的精神，必须吸收教会的触

觉，并以自己比喻性的语言来表达。我们渴望本土民族的天才的原创性、真诚、真实的表达。无论如何，伟大基督徒传统的宗教及艺术文化不会阻止本地艺术家的真实而原创的表达。

本土艺术家必须是自己民族的艺术的合法子女，尽管在基督徒触觉的影响下更新他们的艺术形式。基督徒信仰并不去掉各民族的特性，而是以新的恩赐加以充实。的确，在中国、日本、韩国、印支半岛、印度尼西亚和印度等地的新基督徒绘画流派，已成功以画笔来演绎他们的艺术诗意，是如此属灵的，来庆祝基督的奥迹。他们的艺术是完全基督徒的艺术和深刻的本土艺术！

最初，刚恒毅总主教对于未能找到天主教艺术家和他们的作品而感到失望。他要等待数载才能开始实践自己的理想和计划。

在一九二九年，有一天，我在北平（今北京）参观了画家陈缘督先生的个人画展。我注意到这位年轻的艺术家的着色非常精巧，构图非常坚定，尤可欣赏的：是他的画充份表现了精神与诗意的天才。可说他用的线条成了音韵，他用的色彩成了乐章。我邀请他来到宗座代表公署，向他谈及圣母，给他诵读圣经，把意大利的几幅初期画图或一些宗教艺术作品供他参考。几天以后，他画了一幅圣母朝拜圣婴的绢画，拿给我看。这幅美丽的中国像刊载在各传教杂志上，竟成了中国天主教新画的里程碑。一九三二年圣神降临节，陈先生受洗入教，取名路加。

其后，陈缘督（陈煦，一九零二年三月至一九六七年）应邀在北京辅仁天主教大学艺术系讲学。他成立了一个天主教艺术家团体。他们的作品在北京和西方享有相当的成就。他的学生包括陆鸿年、王肃达、徐济华、刘河北，以及其它艺术家。辅仁大学艺术系制作了超过一百八十件基督徒艺术作品。从一九三五年至一九三八年，连续三年艺术系都举办画展。由于刚恒毅枢机的关

注，它亦于一九三八年在布达佩斯、维也纳和梵蒂冈举办巡回展览。

另外，根据林瑞琪的研究，陈路加的作品除了自一九二八年起在香港《公教报》刊登外，更自一九二九年起得以在美国玛利诺会杂志《远方》（The Field Afar）。（注二十一）一九三零年代，美国的《生活周报》（Life Weekly）为他开设专栏，介绍他的作品。随着中华人民共和国成立，辅仁大学的基督徒绘画班自此结束，而艺术家亦分散到各地。然而，一九五六年十月十七日，刚恒毅枢机在罗马主持刘河北的宗教画展。刘氏经历了文化大革命，后来赴加拿大。现时一些年轻的天主教艺术家正重新开始他们的事业。

刚恒毅总主教关注的另一个本位化问题，就是中国语文。随着中国当局大力推动语体文，他于一九三零年八月一日致函所有教区领袖，提出有关使用语体文（白话）的指引：

——在每个代牧区或传教区，如果有中国籍神父喜欢学习古典文学，应该让他们潜心研究。

——其它所有中国籍神父应好好地掌握“白话”，好能在讲话和书写方面准确使用。

——外籍传教士应尽力学好新语言，“延续老传教士的优良传统，因为在外国人当中，这些传教士首先出版美丽的作品，把外文书籍翻译成中文。我在此想起，在中国的圣职人员，包括本地和外籍的圣职人员，在学习文学这方面，都克尽己职，至今亦如是，透过他们对新语文的深入认识，能够撰写善工和圣人传记。”

正如我们看到，刚恒毅总主教的努力，在教会的本地化这方面享有很好的成就，但在涉及本位化这方面，却遇到很强烈的反对。这位宗座代表完全知道，要把基督徒信仰植根于中国文化的

事业是多么艰巨，因为外籍传教士仍普遍存有保守的思想，以及用西化的方式来培育本地的圣职人员和平信徒。除了这些因素外，其它导致失败的外在因素，主要是持续了数十年的政治动荡，接着是政府的改变。然而，有些成果也达成。学者顾卫民教授指出：

基于某些原因，好像刚恒毅这样具有才智的人物，在二十世纪初推行的本位化的效果有限，但与前一个世纪相比，他们已把教会的“殖民地”特质减至最少。与此同时，他们喜欢宝贵的经验。我列出一些方面：教会脱离殖民地政治；信仰摆脱外在的表达形式，好使每个国家能以自己的方式来表达信仰；所有民族的文化都享有同一的尊严；好信友应该是爱国的好公民；建立本地教会之后，传教士应退位，让本地圣职人员肩负管理的责任，好使教会能够植根本地社会。

现时，不论在中国大陆或在散居各地的中国人当中，仍有很强烈的保守态度。当一位华人艺术家应邀替圣堂绘画，他的作品总会遇到这样的批评：“这幅画……太过中国化。信众更喜欢好像达文西的‘最后晚餐’的作品”。虽然在中国，基督宗教已是正式认可的宗教，但外国模式仍是优先的。因此，中国基督徒艺术陷于本位化与模仿古典欧洲基督徒艺术之间的冲突中。

一方面，有关方面愿意借着采用本土的艺术形式来推动基督宗教的本土化，从而使广大群众更容易接触；但另一方面，很多中国基督徒正从基督宗教寻找“不同的”、“外国的”层面。因此，把基督徒主题融入传统国画，变成一个漫长的过程，至今仍需要时间。今天，对中国天主教徒来说，本位化继续是一项巨大的挑战。

### 三、“敬业、执著”是他的座右铭

当他平安到达香港后才正式公开宣布了自己的驻华代表身



份，并发表了“我的五项原则”内容如下：

1. “我的宗座代表职务，只有传教的职务，不带任何政治色彩”；

2. “我尊重各国的权力，但我有我的自由，绝对不为任何外国政治的利益服务，我个人属于教宗，我不代表任何政府，我只代表教宗”；

3. “圣座不干涉政治，有时政治走进了宗教的范围，圣座也偶尔办一点政治”；

4. “圣座对于中国，没有任何帝国主义的野心，西方列强的政治与圣座不相干，教宗热爱中国，诚心寻求中国的福利，中国该是属于中国人的”；

5. “传教事业是为圣教会服务，圣教会在主教的人选上通常是选自各地教会的本国人中，外国传教士为传播福音不可缺少的，但几时传教士区内若有地方可以选择本籍神长来建立圣教会，外籍传教士既收获了自己工作的美果，便要退到别的地方，再去预备建立本地教会”。

“我的五项原则”是他明确任务至出发之前，他认真学习了中国教会的有关资料；尤其是《夫至大通谕》后决定的。

教宗 1926 年 2 月 26 日所颁布的《教会事件》通谕，在四月里才寄到中国，这文件又加强了《夫至大》通谕的力量，我研读后感到非常鼓舞。

教宗 6 月 15 日又颁布了《由登极初时》通谕，针对在中国的代牧而写，旨在确定、阐明并维护传教使命的纯正性。

刚恒毅立即把这两件文献译成中文分送全国。他的读后感如下：

(1) 传教区只是过渡状态，是建立本籍教会的工具。教宗责怪，为何要阻止本地神职人员的培植和成长，不让他们将来治理

自己的同胞呢？

(2) 服从教宗的代价就是牺牲，让出教区就是自我牺牲以及修会的牺牲。我无意把传教士们的功绩化为乌有，但因为他们是基石，所以必须掩埋在地下。这样，建筑物才能建立起来。

(3) 绝大多数传教士都有殉教精神，令钦佩。但是，个人殉教是一回事，为了团体利益，屈服在困难不定的生活中又是另外一回事。让修会放弃巨大财产、特权及成果，实在不容易。因此，应“谋求基督的事，而非自己的事（斐 2：21）。”

(4) 只空口说教会至公无用，实际让出教区才能让外教人心服。

(5) 母亲帮助幼儿开始走路，渐渐让他独自行走。即使偶尔摔跤也算正常，不可因噎废食。教区也应趁早就注意训练会士，等本籍人数足够时就让其建立圣统。不能永久霸占传教区。

(6) 很多中国神父欢迎这两封通谕，也请求迅速成立本地教会。这也是传教士多年来辛勤工作之代价和成果。

接下来，我们来看看他的行动：

• 保教权问题（1924年）

保教权在中国行之有年，皇帝被迫承认主教及传教士享有亲王及巡抚同等地位的礼遇。他们也都可自由晋见官员，若有困难，法国更以老大哥姿态向政府施压，因而导致义各团之乱。但传教士却未因此而得到教训。有些教区更发了‘义和团财’。因此教会在中国知识界心目中成了不可解之结。但有不少教外贫苦阶级，为了寻求保护和救助才加入教会；而罪犯也视教会为藏身地。纵使因此而教友数字增加也无可跨耀之处。

中国是个古老国家，有其自尊，像是一个落魄、穷困和软弱的贵族。虽然国家战败了，受到了耻辱，但仍保持着闭关自守的习惯，对外来侵略虽难以招架，但内心却不屈服。对强权下订立之保教权更深恶痛绝；若有知识分子接受基督教会，就等于否认中国过去光荣的历史，也就等于出卖祖国。尤其再加上中国的革

命运动，都促使我当机立断，改弦更张，用十字架代替外国旗；用中国法律的保障来代替外力的政治庇护；赶快成立本籍圣统。不再顾忌少数西方人的忧虑——认为中国人较迟缓、温和而不稳定。但他们却很勤劳、节俭，有崇高之文学及艺术素养；何况，并不是让中国主教去管理欧洲教区，而是让中国主教照顾自己的同胞，有何不可？

• 修会殖民地（1925年）

……我觉得，传教区不是外籍会士的专有物，应视为建立本地教会过渡时期的产物。传教区不是为传教士而设的，而传教士应该认同教区。

• 伪装的传教士（1926年）

有一署名 D. C. 的意大利神父，到各大学散发意大利刊物，显然是在宣传法西斯主义，他还有意国官员的推荐信。意国公使是位公正的人，问我意见，可否给他传教士护照。我向他表示，传教士护照只能给实际传教的神父；若在某一地区传教，权在该区代牧。若在全国传教，权在宗座代表 1 至于 D. C.，不可给传教护照，最多是观光护照。

二月十八日我写信给 D. C.，对他未经宗座代表许可，迳自活动，严重违反圣教法典表示遗憾，请他马上停止活动并离境，否则加以议处；面对目前中国传教区危险环境，我以职责所在，情非得已。他后来到北京当面向我解释，也服从了命令。我绝不容许一位意国神父，以传教士的名义，来中国宣传法西斯主义！

• 叩头礼（1923年）

教友有事见传教士，普通都要叩头，偶尔也有例外，教外人则免。叩头是不平等条约的产物，传教士比照知县礼遇而增加自己的声望，更希望藉此有助于传教。叩头是东方极其隆重的礼节，一位老传教士告诉我：“中国人的子女每年一两次向父母叩头，表示孝心。我们是精神之父，所以才叩头，表示尊敬。”理由的确不错，但不能让我心服口服。耶稣曾亲自给宗徒洗脚。而

伯多禄也曾辞谢说：“起来，我也是人。”（宗 10：26）。所以，我们应以基督之爱改良这习俗。后来总算在全国主教会议中取消了叩头礼。

• 与法国领事一席谈（1923年）

法国领事赖功德是位出色的汉学家和虔诚的教友。帮了我不少忙，却强调外国保教权的重要性。我毫不保留地告诉他：“传教纯粹是超性工作。耶稣建立了一个至公的教会。在法国是法国人的，在美国是美国人的，在中国是中国人的。为解决传教问题，先尽人力后听天命。终有一天会变成中国教会——其间可能需要考验和牺牲。圣伯多禄到罗马没有法律保障，虽被钉死，但教会却建立了”。

外籍传教士、外籍传教士所属的政府、中国教友、教廷以及在各种因素影响下的中国教会。不能说外籍传教士心中没有天主，他们仍是传福音的人；但在十九世纪到二十世纪初期，这个充满民族主义热情的年代，不少外籍传教士和其祖国之间有太过密切的关系。中国教会部分先知先觉者，也同样受民族主义影响，认为中国教友应该同自己的国家，接受自己的文化，主导自己的教会。教廷接收到中国教会的信息，多次派遣调查人员了解中国教会的实况。而且再一次遭到法国政府的阻挠。所以第一次世界大战结束不久，教宗本笃十五世就发表了《夫至大通谕》；此通谕中虽未明言，但主要就是针对中国教会现况，要传教士好好反省，是否把其祖国放在天国之前？是否忽略了培育本地神职人员的重要性？是否视其传教区为地盘，紧抓着不放？是否传教士不重视本地文化，不深入学习当地语言？

刚恒毅总主教是教廷的代表，是教廷政策的执行者。不是他个人同情中国教会的处境，而是教廷要藉著他改变中国教会的处境。所以他不是外国传教士的敌人，他是要改变某些外国传教士，习以为常和其母国政府过于接近的态度。他是中国教会的朋友，但如果某些国籍神父或教友，将其世间之祖国，视之超过天

国，他也不会赞成。教宗的通諭为外国人适用，为中国人也适用。

所以刚恒毅总主教在“爱国”这一点上的立场如何？应该这么说，他认为任何人都有爱国的权利，但这毕竟是属于世界的范围，一个基督徒的终极目标是寻求天国。外国传教士不准中国神职及教友爱其祖国是错的，但中国神职或教友，特别是神职人员，也应谨记他的第一优先是天国。因此他对他的主徒会士说：“假若有一个主徒会士，把自己修会的利益，或把那些属于其本国的利益，放在教会的至高利益之上的，他就出卖了自己的圣召”。适用于主徒会的，当然也适用于整个中国教会。

原则虽然清楚，但在实际运用上，有很多地方仍需刚恒毅总主教自行判断。首先在艺术方面，这是刚恒毅总主教的强项，他很清楚在建筑式样及绘画等，采用中国元素是理所当然的，这一点，欧洲传教士没有什么意见，毕竟基督信仰来自西亚，而我们所习见的艺术品都是欧洲化的，因此创造一些中国式圣像及教堂，也是无可厚非的。但在敏感的政治问题上，欧洲传教士，特别是法国传教士，则可以在刚恒毅枢机具有政治意涵的行动中，找到可批评之处。他们的批评主要就是：刚恒毅总主教不中立，偏离了他应有的位置。

首先，担任宗座驻华代表的刚恒毅总主教，他的身份就足以成为支持法国保教权部份外籍传教士反对的理由。其后，他抵华后一步步剥除法国在华保教权的作为，当然更会引起这部份外籍传教士的反感；法国政府对此自然也抱反感，于是各种抨击、抵制或对抗的作为遂因应而生。

这些对抗的作为开始时只是耳语，但随著刚恒毅总主教日益增加的行动，在筹备辅仁大学的时候，北京的助理主教富成功寻求法国政府的支持，邀请法籍道明会士，在北京筹备一所属于法国政府管理的学校，这是一个和北京公教大学对抗的行动。这所“道明学校”在一九二八年九月开学，但不久后就在盛行的学潮

中，被学生们嗅出了帝国主义的味道，被迫关门大吉。辅仁大学当时亦受波及，被称为帝国主义侵略中国的工具，但靠著教宗的八一通电，辅大的学生澄清了外界的抨击，也肯定了自己。

一九二九年一月，刚恒毅总主教微服拜访南京国民政府的举动，按照刚恒毅总主教的评断，引发了法国驻华使馆、法文报纸以及部分法籍传教士的不安。二月六日法文的《上海日报》用讽刺的语调说刚恒毅枢机“对越不值得信赖之人而越去信任他们”，说刚恒毅总主教的行动错误百出，而“这正是义大利人所有的技巧与天真”。而若这样的政策继续下去，“最近这几年的事件已经清楚显示，他们（按：指传教士）幕后没有强有力的支持（按：指保教权），传教事业已变成了什么样子。”

二月二十六日法国公使德马尔德耳（de Martel）访问宁波代牧区，宁波主教戴安德（Andrew Defebvre）在致词时说，由于公使的来临，“又一次证明祖国关心我们的利益，因为在中国，法国有许多天主教的事业，不断而慷慨地给予我们协助与福利，也对我们保证为人与财产，提供为传教工作不可或缺的安定”。法国公使的答词说戴安德代表了法国传教士的典范，“您知道如何把传教士和爱国者结合在一起，因为曾对天主教传教事业有过卓越贡献的保教权，最近成为争执的对象”。“是的，保教权仍安然无恙，我郑重地向你们保证，当我担任法兰西共和国驻华的代表一天，我将尽全力维护这保教权所有的效力，……”刚恒毅枢机将此视为法国公使对他的示威。

一九三零年三月，对刚恒毅总主教最严重的攻击，由法文的《北京日报》（Journal de Pékin）发动，从三月二十日至六月十二日，不断发出各种批评刚恒毅总主教的言论：“宗座驻华代表已经达成了他摧毁传教事业的目的”；“教廷受一位义大利籍总主教的影响，用尽办法，要从我们的传教士手中夺走教区而转给中国主教”；“他所致力政策，甚至不是要中国教友去研读三民主义，在讲授要理问答时，不是要加上孙文思想的条文吗？”；“未

来中国神职的领袖已经有了（按：指陆征祥），根据教宗的希望，他已注定将成为天主教的领袖”；“梵蒂冈与其代表所玩的把戏为中国天主教是不吉利的，本地神职的观念根本就是谬论”；“有关教廷的最近通电，全是出自习于幻想的刚总主教之手。”

教廷机关报《罗马观察报》在六月二十九日公布了一个官方声明，声言刚恒毅总主教的行动是受传信部准许的，教宗的通电出自教宗之手。但刚恒毅总主教却隐然感受到似乎有一种不利的气氛。刚恒毅总主教在回忆录中并未透露那些征象使他感受到这种气氛，但可以推测刚恒毅总主教会问：为什么这个素来被视为与法国使馆关系密切的《北京日报》，会持续的以驻华宗座代表为目标？在他的背后是否已经有所布置？然后当刚恒毅总主教向教廷报告时，教廷可能答复较含糊不清，或是延迟答复，刚恒毅总主教会再问，这些外籍传教士报告了什么？

从《北京日报》透露出的讯息，可以推测外籍传教士当时对刚恒毅总主教的批评，大概集中在三个方面：首先，对中国政府不够强硬，以致传教士被抢、被掳甚至被杀的案件层出不穷；其次，在讲授三民主义的问题上对国民政府让步，破坏了教会学校教育内容的独立自主；最后，刚恒毅总主教协助本地神职抢了传教士数百年辛苦经营的传教区。在这些问题上，教廷对他的支持不如以往。而教廷对他支持减少或趋于审慎，可能的原因是教廷国务卿换人，原来最支持刚恒毅总主教的加斯巴力枢机年老退休，由柏徹里（Eugenio Pacelli）枢机继任。柏徹里是教廷的专业外交官，原担任教廷驻德大使，在一九三〇年接任国务卿时，教廷与意国刚签订拉特朗条约，意境内法西斯势力日渐增长，欧洲各国普遍受经济大萧条影响，因此柏徹里在外交上的优先是欧洲，一个在中国饱受攻击的宗座代表，是可能破坏教廷与法国关系的原因。或许因为如此，在中国问题的处理上，教廷的反应就显得较为慎重了。

刚恒毅总主教写道：“由于不少人反对我，使我不得不要求

传信部長准我返回意大利。”一九三零年十月二十六日，刚恒毅枢机离开北京，经香港转回义大利。他当时的心情是：“目前由于很多动机使我不知是否我的任务就此结束？抑将还要回来继续这工作？”十二月二十日的深夜刚恒毅总主教搭乘的轮船抵達了义大利布林地西（Brindisi）港，隨即接到国务卿電报，要他立即赶到罗马。刚恒毅认为柏徹里枢机必定有重要的事告诉他。

十二月二十二日早上，柏徹里枢机接见了刚恒毅，刚恒毅问及在中国散布的謠言，“他回答说法国大使并未在圣座前表示我在中国是位不受欢迎的人。他給我打电报要我到他那里，所要谈的事，是有关中国大力消除烟毒的问题”。这个答案间接表示了新任国务卿，如前任加斯巴力枢机一样，是支持刚恒毅枢机中国政策的，所以不用特别谈什么。接著在同一天，刚恒毅总主教見了传信部長王老松枢机，刚恒毅总主教說：“他明确告訴我，在中国应当继续已敞开的途径”。然后十二月二十三日，刚恒毅总主教會見教宗庇护十一世，“当我叙述某些謠言教廷有意在中国改变传教方針时，教宗立刻直起胸膛，清晰且斩钉截铁地对我說：‘要知道开倒车不是我的作风。’”

刚恒毅总主教在中国的工作不是“顺风顺水”的，他反对殖民化，他反对特权…。他坚持保禄宗徒传教方法。他贯彻《夫至大通諭》、《教会事务》、《自登极之初》等原则；他到中国是为了实现“中国的地方教会”、“国籍教区”、“国籍修会”…。总之，是大手笔的改革、创新。因此，他的勤业、执著是取得成功的关键。有人说“刚恒毅”不仅是他的姓名，更是充分描述了他的性格、作风乃至处世之道。“人如其名”，以恒心和教身都能一一克服，更多的事实告诉我们，刚恒毅枢机在华 11 年取得的成果是丰硕的。今天反思，是希望对中国教会走本地化注入一针‘强心剂’。期使中国教会能更上一层楼，以告慰他的在天之灵。



# 中国教会本土化初探

马百龄

基督宗教起源于世纪之初，始于罗马帝国统治下的巴勒斯坦地区。她在开初时就受到希腊文化的影响。随着保禄将福音传到叙利亚、小亚细亚及罗马，使她成为一个区别于犹太教的世界性宗教。然而，无论是将福音带出巴勒斯坦地区的保禄，还是四百年前的意大利传教士利玛窦将福音传到中国，他们所建立的教会都经历了地方化的过程。

中国天主教自利玛窦在肇庆开始传教已有四百多年的历史。如果算上景教及在江西出土的十字架，那么她的历史可以向前推移更多；但是至今，中国天主教徒占全国人口的比例非常小，与其他宗教相比，就是与基督新教相比也显出她的弱小。为此，继续讨论“天主教会的本土化”仍是有必要的。

本文仅从天主教及中国天主教的历史两方面出发，试作探讨。

## 一、天主教会的开始与发展

### 1. 耶稣亲自建立了教会

按梵二大公会议的精神“教会即基督之国”，圣子是受圣父的派遣来到世上，为揭示天国的奥秘，并引导世界归向他。《教会宪章》明确指出十字架的救赎使“教会有其创始者的恩施”。因此，我们可以说：是耶稣基督创立了教会。四部福音记载了耶稣的言和行，也是他为教会的诞生所作的准备，好让后人像他一样传播福音并建立教会。

## 2. 旅途中的教会

初期教会经历了耶稣的宣讲、死亡和复活。随着时间的推移，教会逐渐认识到等待耶稣基督的再来临，将是一个漫长的过程。教会从现世到达天国将经历长远的旅途，但他却充满了天上的光荣和欢乐，也满载着世间的苦难与罪恶。路途不仅仅遥远而且是一个饱受磨练的过程。梵二大公会议指出了教会下的本质是圣的，从世上通往天上的旅途中一直保持着与天上教会的共融。因此，她的方向永远是朝向天国的。教会借着天主的恩施，更有信心将教会在世界各地、各文化及各民族中做到在当地的扎根、生存和发展壮大。

### (1) 自犹太人到外邦人

教会的创始人纳匝肋人耶稣，以及他的十二位宗徒、七十二位门徒都是犹太人。因此，初期教会的犹太基督徒与传统的犹太人一起在圣殿内敬拜天主。然而，基督徒信奉的耶稣基督虽是犹太人所盼望的默西亚，但却不能为犹太人所接受。保禄意识到了基督宗教是有别于犹太教的。因此，他提出了基督徒不受犹太法律的束缚。这方使天主教走出了犹太文化而向全世界迈进。

### (2) 从罗马主教到罗马教宗

天主教发展到罗马帝国也经历了二百多年的艰难。有政治因素，也有对教会规定、礼仪和圣事的不理解。直至君士坦丁称帝（公元311—337年），并将天主教尊为国教，这才使天主教在罗马帝国内得到了顺利的发展。同时，罗马主教也成了当时政治与宗教混合成一体的，帝国内最瞩目的人物。

随着罗马主教政治地位的确定，加上罗马又处帝国首都的特殊地理位置，使罗马教会相比帝国其他地区教会的主教享有更高和更有实权的优势。教宗英诺森一世（公元402—417年）提出了第一位罗马主教伯多禄是宗徒之长。他与他的继承者都承担了维护教会的使徒传统，他们都应该是天主教会的奠基者。由此根

据，他提出了“罗马主教拥有普遍管辖权”。

教宗利奥一世（公元 440—461 年），打破了希腊传统哲学，提出了“二性一位”的基督论；并在加采东大公会议上被定为信理。这使罗马主教的威信在信仰上得到肯定。加上在抵制外族入侵罗马时，利奥一世所起的作用，使罗马主教在政治上的地位更加得到了肯定，罗马主教在当时帝国内各地区教会中的“首席地位”是实际存在的。

### （3）教会由罗马帝国走向全世界

十世纪后，教会由希腊文化地区扩展至拉丁文化区域。当时传教方式都从皇室开始，如丹麦和挪威的国王首先领洗。瑞典和匈牙利也是如此。而美洲的传教工作是欧洲列强们对该地区进行殖民化的成果之一。西班牙征服了中美和南美，同时也确定了罗马天主教为官方教会。法国则通过修会在墨西哥传教取得显著成果。神父如家长管理着当地的印地安人村落。这为当时以文盲为主的当地居民是乐意接受的。

十三世纪，东方蒙古人的掘起，尽管征服了欧洲，但天主教却随之进入元朝时期的中国。天主教由东方开始经过了一千多年后又回到了东方。耶稣亲自建立的教会，由于无数传教士们的辛勤劳动，已将她扩展到了全球。通过教会，将使全球的人归向耶稣基督。

## 二、中国天主教会的开始与发展

### 1. 利玛窦之前的传教工作

公元 1625 年长安发现的景教碑，说明了基督宗教（聂斯多略派），在公元 631 年已经传入中国。传教者是波斯人。他们由波斯出发，经过沙漠并翻越山岭最终到达长安。他们在中国的主要工作是在宫内翻译经典书籍。他们也在长安城建造教堂“大秦寺”并开始传教。景教对当时中国的佛和儒家并不了解，加上他们活动范围是以皇宫为主，与朝廷关系密切。因此，景教受到佛

儒两家的排挤，而且该教并没有真正与大众接触，更谈不上扎根于社会。公元1000年绝迹，大秦寺也遭毁灭。

十三世纪初，蒙古人进入中原。分布在中亚的聂斯多略派也随之入关，并得到发展。但随着元朝的灭亡，景教在中原再次绝迹了。与此同时，天主教方济各会士于公元1246年也到达中国，并将教宗国书递交给元帝。之后，教宗曾三次派道明会及方济各会会士前往中国。公元1289年教宗尼古拉四世派了孟高维诺到中国，并见到了元世祖。虽然聂斯多略派一再阻挠，但孟高维诺到中国五年后获得了自由传教权。他建造了一座教堂，领洗者有六千人；更可喜的是朝中原原来信奉景教的信徒，有许多归顺天主教，就连皇帝也信了天主教。孟高维诺通过五年的努力，他精通蒙古人的语言和文字，并将新约和圣咏译成地方语。孟高维诺也在公元1307年被祝圣为北京总主教兼管远东教务。他在中国传教三十八年，授洗者三万多。

元朝进驻中原不到一百年，但是，天主教却很兴盛，北京有总主教，还有三位主教同在北京住了五年。除北京外，泉州也建造了教堂。泉州的近郊还建立了圣堂和修道院。然后，西方传教士到中国来的机会也多了。元帝与罗马教宗之间的书信来往也很频繁。随着元朝的灭亡，天主教在中原竟无踪迹。主要原因是元朝信奉天主教的是蒙古少数民族，福音没有传递到汉人之中。随着蒙古及少数民族退出中原，天主教也随之而去。

## 2. 利玛窦在中国开教

明朝闭关自守二百年，与欧洲断绝了交往。直至公元1540年教宗派了六名传教士到远东传教。方济各·沙勿略到了日本，圣人在日本结识了中国的侨民，从他们那里了解到中国的风土人情。他对中国很有好感，决意到中国去传教。可惜，圣人于公元1552年12月2日在离广州不远的上川岛去世。他的心愿却有同一修会的利玛窦完成了。

公元1581年春，罗明坚随葡萄牙商船抵广州。当时的中国

政府只允许每年春秋两季，外国商船可以在广州进行货物交易，交易完毕，外国商船必须离开港口。由于当地官员贪心，他们在货物交易中可获得贵重礼物。在重利诱惑下，他们允许罗明坚在肇庆传教。利玛窦于公元 1582 年抵达澳门，他在那儿先学中文，然后到了广州，他用珍奇物品换取了在肇庆的居住权，并在当地建造了教堂，开始了传教事业。

利玛窦首先结交的是当地的文人学士！这些人好奇也好学，喜欢与西方来的传教士交谈。利玛窦正是以他渊博的科学知识吸引了许多有求知欲望的文人和官僚。他所绘制的世界地图标有中文说明，他所著的《天主实义》是以万物之始引导出信仰的对象，是唯一的神——天主。由于他了解中国的伦理道德，因此从人性的善与恶来论述天堂与地狱。他避开了中国儒家文化难以接受的“天主圣三”和“被钉十字架上的是真神”，使许多有识之士受到了感悟而领洗入教。利玛窦所著的《交友论》，让人感觉到这是出于一个中国本土君子之手。他的交友观点如下：朋友要同心，交友是交心，患难见真情，朋友之间要互相学习、取长补短。同时，还加入了教会的道理，天主创造的人是有限的。因此，交友可以互相补足等等。他就是用熟练的本土语言，以本土的风俗习惯和伦理道德与人交往，并将他们带到天主的家里。当时有一位学者这样评价《交友论》，认为有味，且熟悉中国的语言文字。梁启超也称赞利玛窦和徐光启的博学。他们还吸引了佛教的莲池法师，并得到佛和儒中一些文人的赞赏。利玛窦在与别人交往中，也学到了朋友之间的情和义。这也是为什么他与许多文人和官员结下了深厚的情义的缘故吧！

自公元 1583 年，利玛窦初到肇庆仅给一位垂死的老人领了洗。一年后有三人进了教。1585 年领洗人数近二十人，而 1610 年仅一年中就有二千五百名领洗的新教友。这都是他努力将天主教扎根在中国文化中的成果。他在世上生活了五十七年，在中国传教二十七年（自公元 1582 年至公元 1610 年）；但从他开始天

主教才真正在中国土地上扎下了根。

### 3. 长达一百五十年的礼仪之争

利玛窦去世后，天主教教难也接着开始了。虽然有徐光启保教，但没有能使教难真正平息。主要原因有：一是某些地方官员仇视天主教；二是天主教不准祭祖宗，违背了中国人的传统；三是传教士内部对“天主”一词的翻译有争议。当时，教宗克莱孟十一世认为祭祖是宗教性质的问题，而康坚皇帝不能接受一个中国人是不尊敬自己的祖先的。公元1709年3月教宗宣布了禁止祭祖的命令，导致清朝自康熙至嘉庆四个朝代的禁止天主教在中国传播。雍正说出了他的担心：“我知道你们的宗旨是使所有中国人入你们的教。果真如此，我们将成为一种什么人？教徒只听你们的话，他们唯你们的命是听……但当千舟万船来我海岸时，必将产生扰乱”。这也是清朝其他三位皇帝的心声。

中国天主教虽然经历了最艰难和最长时期的教难，但是已经扎根在中国本土的地方教会在天主圣神的引领下，在传教士们辛勤努力下，加上本地教友的坚强信德，使天主教在最艰难的日子里遍及了十一个省。教友人数超过十一万。世界性修会也在中国建立了修会，并开始培育本地修士。

### 4. 中国本土化教会的开始

自利玛窦1583年开始在肇庆传教至1919年教宗本笃十五世意识到中国教会应由中国人自己来管理，这是一个福音在中国落户，并逐步本土化的漫长的过程。公元1922年刚恒毅到达中国。由于他下功夫了解到中国教会的真实状况，并重视中国教会本土化建设，才促使罗马教廷于公元1926年10月28日在罗马祝圣了第一批六位中国主教。如果说教会在中国出现就是中国地方教会，更应该说当中国教会由中国的神长和教友自己管理自己的教会时，这才是有生命力的真正的中国天主教会。

### 三、中国教会本土化的发展趋势

#### 1. “向外传教是教会团体成熟的明显标记”（上主的话 95）

圣言是天主之言，是天主对人说话。这话也是对普世万民开放的，同时也告诉基督徒们有责任向周围的人宣扬福音。只要是人都都是向天主开放的。人本来就是天主的说。他们生来都在等待着天主圣言的来临。然而，人是生活在现实生活之中的，他和她都处在一个特定的文化、社会、政治和经济环境中。教宗本笃十六世在 2011 年 5 月教宗若望保禄二世被封为真福的弥撒讲道中也指出了这一点。为此，中国的天主教会及其信徒们都应了解自己所处的社会、文化、政治和经济的特点，使自己在所处的环境中，以适应的生活为天主圣言作见证。只有当中国教会真正融入自己所在地的文化和社会，并能了解当时中国的政治体制和经济特点。那么，她才是一个成熟的宗教团体。她也必定是一个有能力在当地宣讲天主圣言的团体。尽管中国天主教徒在总人口中只占少数，但我们所依靠的并非是人性的力量，而是天主圣神，他让我们明白了天主的话，更是给了我们勇气去为天主之言作见证。

#### 2. 一个健康而成熟的地方教会应该是独立的，而又是在罗马教会而与普世教会共融的教会

教会法典 368 条指出：“地区教会系由之并在其内存在的统一而唯一的天主教会。其中首数教区……”。法典 369 及 370 条，又明确了教区主教的管辖权。因此，每一个地方教会的法人是地区主教。他们有责任按本地区的特殊情况去管理自己的教会，按本地区的文化传统去牧自己的羊群。因为每一个地区有该地区的特点。每个地方教会都有其生存和发展的特殊性。各地方教会应互相尊重，在平等的基础上求同存异。要坚持信理，但也要允许在信理之外的事务的因地制宜的不同的处理方法。

#### 3. 爱是地方教会与普世教会达到共融的开始与终结

天主因爱创造，也因爱救赎了世界，基督是教会之首，各地

方教会是他的肢体，也是爱的具体执行者和表现者。基督将“爱”交给了伯多禄，让他作为宗徒之长，也要求他以爱去团结所有的宗徒们。普世教会也是因爱而共融在基督的奥体内。凡是发扬爱的教会才是真正的基督的教会。因此，每一个地方教会也应该由爱出发与各地方教会相处。因爱让世界看到基督在我们之中。

## 参考资料

1. 中国天主教传教史概论 徐宗泽著
2. 中国天主教本地化的理论与实践 徐锦尧著
3. 基督教会史 [美] 威利斯顿·沃尔克著
4. 基督教与近代文化 朱维铮主编
5. 利玛窦中文著译集 朱维铮主编
6. 中国宗教与基督教 秦家懿 孔汉思著
7. 清代禁教期的天主教 张泽著
8. 基督教与近代中国社会 顾卫民著
9. 教会宪章
10. 《上主的话》宗座劝谕
11. 天主教法典



## 二、本地化与中国天主教

# 浅谈神学思想本地化的必要性

周永智

近年来，中国天主教会神学思想建设，方兴未艾，且有蓬勃上升趋势。笔者不才，亦想就神学本地化问题谈点自己的粗浅体会，不足之处，请方家斧正。

## 一、神学思想本地化的必要性

什么是神学思想本地化？对这个概念问题，国内外天主教不少专家学者都有许多论述，其内涵不难理解。但是，对为什么要提出神学思想本地化问题，即研讨这个问题的必要性及其意义是什么，却没有给予相应的重视。

梵二精神对于神学本地化的问题所言不多，对神学的普世性及本土性的问题，谈论更少。但如下这段话谈到神学思想建设及本地化，可以说是比较具体的：“必须在每一个所谓大的社会文化区域内，发起神学的讨论，就是在整个教会的传统前导之下，把天主所启示而记载于圣经内的史迹和语言，又经教父们及教会训导当局所阐述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族的哲学与智能，经过什么途径，信仰可以寻找智能；又可以看出各民族的习俗、生活的意义，以及社会秩序，如何能够 and 天主启示的道德相协调。……基督生活将会符合每一个文化的天赋特性，个别的传统和各国的优点，在福音光照之下，将会被纳入大公的统一中”

为了进一步理解这个问题，不妨再引述两段论述：《教会在现代世界牧职宪章》关于“现代人类处境”中指出：“教会历来

执行其使命的作风是一面检讨时代局势，一面在福音神光下替人类解释真理，并以适合各时代的方式解答人们永久的疑问，及现代与来生的意义，和今生与来世的关系。因此，必须认清并了解我们生活其内的世界，以及这世界所有的期望、理想及其戏剧性的特质。今天人类处在历史的新时代，这时代深刻而迅速的演变，逐渐延伸至全球；这种演变虽是人类职能及创造力的结果，又反射人类本身，反射到个人与团体所有的见解和志愿，以及人们对人对事所有的思想演变和行动方式。因而我们可以谈社会、文化的演变，而社会文化的演变又影响到宗教生活”。《教会生活革新法令》指出：修会的改革要“对时代环境变迁的适应”“修会的生活、工作、祈祷适合传教事业的需要，文化的要求及社会与经济的环境”

以上教会典籍的引述，可以使我们直接或间接的感受到，教廷在神学思想本地化问题上的基本观点及态度。如果再结合从天主教的历史的发展历程中去观察，以及从近年来，国内外天主教专家学者研究的成果分析，我们不难得出以下几点启示：

1、神学思想建设是教会的重要使命，也是教会建设的重要方面。神学是教会的责任，以上主的名及服务上主的子民而进行。教会的使命“一面检讨时代局势，一面在福音神光下替人类解释真理”神学不是教义教规。教义教规是在特定历史条件下，经由大公会议决定形成，而神学则是随着时代的变化产生并不断发展变化的，是天主子民对教会结合当地文化传统和实情所作出的系统思考。

2. 神学思想本地化，是本土文化及教会本地化的必然产物。圣子降生成人，有明确的历史背景和地理环境。在纳匝肋的耶稣身上，天主取得了人特有的本性，包括人必须属于一个特定的民族，特定的国家和具体的地方，特定的社会制度和文化背景，及身体的肤色和所处的地理位置。同样耶稣所创立的这个旅途中的教会，也是在特定的历史和特定的现实环境中生活，并完成其使

命的。从最早期的宣讲福音，神学就寓居在本土文化中；由早期的犹太文化，到后期的希腊、罗马文化，神学就不断融入这些文化中。

3. 中国神学思想本地化是普世神学重要组成部分，必将推动普世教会发展。现在被普世教会普遍接纳的神学，早先其实也是某类本土神学的表现，由本土性提升到普世性。尼西亚信经是个好例子，其内容采纳了不少希腊思想去表达。信经已被钦定为普世教会的信条，成为神学不能缺少的部份。但是，我们不要忘记它原来本土的面貌。从理论上讲，普世性寓居于本土性，本土性却不会破坏普世性，

4. 神学思想本地化必须阐释现实环境中，教会及信徒普遍关注的实际问题。神学，从信仰的实际生活出发，在一定程度上寻求并指导信仰实践。适应是神学思想本地化的基本要素，根据新的历史条件，在福音光照之下，努力挖掘和弘扬宗教教义、宗教道德和宗教文化中有利于社会发展、时代进步的内容，对宗教教义进行符合社会进步要求的阐释。特别是要注意阐释，教会在一定社会及民族文化背景下，如何适应传教事业的需要，如何适应本地文化的要求及社会与经济的环境问题。例如我国天主教实行独立自主自办教会，实行民主办教，要在神学上给予深刻的阐释。我国天主教走独立自主自办教会道路几十年了，到现在还有许多教职人员对这个问题不理解，摇摆不定，在神学思想上保守落后，还停留在过去传教士传进来时那套神学观念上，还停留在梵一会议的教条上，对“教皇永无谬误”，还有错误认识。对当今国际上的神学思潮知之甚少，对梵二会议以来的神学思想变化也了解的不多？原因之一就是有一些重要的观念上，神学思想阐释得不够得力，也就是说中国神学思想本地化要大力加强。

## 二、中国神学思想本地化的必要性

基督启示给教会的真理是永恒不变的，但神学思想作为结合

所处的历史、文化、民族等背景下，而阐发的能够指导教会工作的理论，确是不断发展和进步的。作为中国基督徒，我们有天赋的职责去研究、挖掘和探索基督思想和中国文化的交合点，寻找出适合中国文化、符合中国国情和教情的神学思想和行之有效的福传方法，为建立中国神学思想本地化系统工程不懈努力。

信仰无国界，但教徒有祖国。中国的天主教徒并不在真空中生活，所以，中国神学思想本地化必须与中国的实际情况相结合。

中国神学思想本地化的主题应当包含爱国主义、独立自主自办、民主办教和与社会主义社会相适应，与社会各界和谐相处等，中国教会所面临的一些重要的现实课题，结合对我国社会主义制度和思想建设，文化传统从神学上加以分析，从而为建立具有中国特色的神学思想体系奠定基础。

总的看，中国已经形成具有现代特色的神学思想，中国天主教神学思想建立在中国文化传统和国情之上，符合天主圣意。中国教会经验表明，处在一个急剧变化着世界中的教会，为了生存，神学本地化是教会的必然选择。本地化神学的特征，要求神学应体现具体文化处境和时代精神，其内涵应包括采用今日中国人的思想，发扬光大天主的启示。同时，以启示的内涵创造新的中国神学。

在爱国主义方面。对于中国天主教徒来说，爱国是公民应尽的职责，爱教是教友应尽的本份，两者是一致的。这一精神符合圣保禄宗徒的教导。圣保禄宗徒在致罗马人书信中清楚地写到：“每人要服从上级有权柄的人，因为没有权柄不是从天主来的，所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄，就是反抗天主的规定，而反抗的人就是自取处罚”（罗 13：1-2）。伯多禄前书第二章 13 节也说：“你们要为主的缘故，服从人立的一切制度；或是服从帝王为最高的元首，或是服从帝王派遣来惩罚作恶者，奖赏行善者的总督；因为这原是天主的旨意。”（伯前 2：13）。

圣保禄宗徒承认合法权力来自天主，身为基督徒并不意味着不尽公民的义务。在梵二会议的有关文献中，也特别强调信友作为“公民应慷慨而忠实地爱护祖国”。同时“信友应当感到自身对国家所负特殊而固有的使命”，“每位公民在政治生活中应负起自己份内的责任”，而且“公民应当意识到自己的任务而与政府合作”。（参阅《论教会在现代世界牧职宪章》第四章 74 节）。耶稣选择人性进入人类历史向我们明白的昭示：它不仅是真天主，他也是一个人性圆满的历史人物。是犹太民族中最优秀的达味后裔。他生活在犹太文化的氛围中，自觉接纳了这个民族。他在婴孩时期，随从父母和鞠养父若瑟去登记户口，履行自己的公民义务。可以看出，这是一位对社会极负责任感的天主子，是一位民族感情至为深厚的天主子。

在独立自主自办教会方面。有人指责中国教会的“独立”，就是脱离罗马天主教会。我们说这是对中国独立自主自办教会含义的曲解。独立自主自办是我国宪法对所有宗教的规定，是在中国的所有宗教都必须遵循的原则。我国宪法明确规定，宗教团体和宗教事务不受外国势力支配。这是基于我国曾经长期遭受帝国主义侵略和掠夺、有的宗教被帝国主义控制和利用的历史事实，是我国信教群众作出的自主选择。

中国是一个独立自主的国家，奉行独立自主的和平外交政策。中国各宗教坚持独立自主，是维护国家主权独立的具体体现，如果中国宗教团体受外国势力支配，国家的独立自主就是不完整的。

从神学上来说，中国天主教独立自主自办教会是指在政治、经济和教会事务方面而言，并不是在教义教规上另搞一套。这实际上就保证了中国天主教在信仰上的大公性和普世性。在 1957 年召开的中国天主教第一届全国代表大会的决议中代表们一致认为：“为了祖国的利益，为了教会的前途，中国天主教会必须彻底改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地半殖民地状

态，实行独立自主，由中国神长教友自己来办，在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教的关系，在当信当行的教义教规上服从教宗。”

由此可见，中国天主教独立自主自办教会并没有脱离圣而公教会。中国天主教坚持独立自主自办教会的原则，得到党和政府的坚决支持，受到社会各界的普遍欢迎，并得到世界许多国家宗教组织和人士的理解。五十多年来，独立自主自办教会原则已经溶入中国天主教的血脉之中，成为中国天主教安身立命之本。历史已经证明并将继续证明，不坚持独立自主自办教会原则，就没有中国天主教今天欣欣向荣的景象；不坚持独立自主自办教会的原则，就没有中国天主教未来的光明前景。

在民主办教方面。民主办教，主要指教会管理而言，由神长教友，依靠自己的力量，根据我国情、教情，通过民主协商决定教会内部重大事情。即集体领导、民主管理、相互协商、共同决策的良好机制，充分发挥神长教友积极性，要把握世界神学发展的现状和潮流。奠定适合中国国情教情的神学思想体系。

民主办教是指由中国天主教爱国组织及广大爱国神职人员和教徒群众，依靠自己的力量，按照中国的国情和教情，通过民主协商决定教会内部的重大事情，办好中国教会。民主办教不是要用爱国会来代替教务组织，不是要限制主教、神父行圣事的权力，而是通过各个方面的广泛参与，汇集大家的智慧把天主教的事业办好。我国天主教自 50 年代走上独立自主自办教会道路后，在实践中逐步创造出有中国特色、与中国社会相适应管理体制。如成立了各级爱国会，建立了全国代表会议制度、爱国会和教务组织的联席会议制度、教堂的民主管理制度。神父和教友代表共同选举教区主教等等，我们今天都把这些总结为民主办教的重要内容。因此，民主办教不是现在才提出来的。

民主办教的方向符合中国国情，符合中国天主教的实际，也符合当今世界天主教发展的潮流，而且与梵二会议以来天主教会

的改革精神相一致。梵二会议提出对天主教进行改革，使天主教适应社会现代化。《教会宪章》在教会学理论上作了一大突破，明确提出“天主子民”观点，确认教会不是一个等级社会，也不是一种世俗的统治，而是一种服务性的团体，为“天主子民”工作的组织。梵二会议还宣布要对教会实行“共同管理”，实行教会内各阶层的平等。给地方教会一定的自主权，实现教会本地化。按照梵二会议精神，地方教会应该适应本地情况，发挥地方教会的自主性。

教会内部，主教、神父和教友都是“天主的儿女”，应该相亲相爱。教友与神职人员是平等的兄弟关系，应该友爱互助。教会事务不单纯是神职人员的事，而是与每一位教友都有关系，大家对于教会事务应该共同决策，共同负责、实行集体领导。实践证明民主办教符合中国国情和教情、也完全符合广大神职人员和信徒群众的意愿，是对他们民主权利的尊重。当然，民主办教不是要用爱国会来代替教务组织，不是要限制主教、神父行圣事的权力，而是通过各个方面的广泛参与，汇集大家的智慧把天主教的事业办好。民主办教越是深入人心，中国天主教的福传事业就越能健康发展；民主办教越是向前推进，中国天主教独立自主自办教会事业的根基就越加牢固。



# 自选自圣主教是实现中国天主教 本地化的正确选择

池惠中

天主教有一句名言“没有主教就没有教会”。主教是宗徒的继承人，是地方教会权力的掌握者和福传领头人。早期教会就已经开始注重培育本地主教。天主教之所以提倡教会的本地化，就是为了使各地教会能够植根于自己所生存的土地，做到自主自立，从而让福音的传播适应不同的民族、不同的国家、不同的文化和不同的社会制度得以广扬。所以，地方教会是否由本地籍神职人员担任主教，可以视为地方教会是否自主自立、是否真正本地化的一个重要标志。

天主教传入中国的历史，从元朝算起已有 700 多年，从明朝算起也有 400 多年。可是，一直到中华人民共和国成立之前，真正本地化的中国教会始终未能建立。个中原因虽然是多方面的，但最主要的原因是旧中国积贫积弱，外国传教士凭借帝国主义、殖民主义的势力牢牢把持中国教会的大权不放，千方百计阻挠中国神职人员祝圣主教。利玛窦入华传教 103 年之后，罗马教廷迫于礼仪之争造成的康熙皇帝禁止外国传教士在华自由传教，才于 1674 年任命了第一位中国籍主教罗文藻。由于多明我会的阻挠反对，罗文藻主教延至 1685 年始得以祝圣。又过了 241 年，即 1926 年，在教宗本笃十五世要求“当极力培养本地神职”的“夫至大”通谕颁布 7 年之后，罗马教廷才又任命了 6 位中国籍主教。天主教在偌大的中国传了 344 年，一共才培养了 7 位中国主教，这符合圣而公教会的精神吗？1946 年，罗马教廷宣布中

国教会成立圣统制。但与其它国家圣统制教会最大的区别在于：当时中国 137 个教区，只有 29 位中国籍主教，还有近八成的教区主教仍然是外国传教士。所谓圣统制名不符实。

没有主教，就没有教会。没有中国本地的主教，就没有本地化的中国教会。真正本地化的中国教会何时才能建立？中国神长教友当家作主的愿望何时才能实现？“一唱雄鸡天下白”，新中国的诞生，给旧中国天主教会带来了新生。始于 1958 年的自选自圣主教，终于开始了中国教会真正本地化的进程，谱写了中国天主教福传事业的历史新篇章。

中国教会自选自圣主教可以分为两个历史阶段：第一个阶段，是解放初期的 1957 年至 1962 年；第二个阶段，是文革后的 1979 年到现在。这两个阶段都有一个共同的特点，即中国教会都面临着许多教区主教空缺、牧灵福传工作受到严重影响的困难局面。

当然，相比之下，解放初期的情况更为严峻。因为，那时的中国教会处于剧烈的社会转型期，帝国主义、殖民主义留给中国教会的思想余毒还没有完全肃清，天主教会一些落后的传统观念根深蒂固，梵蒂冈不许中国教会自行选圣主教的高压政策对于广大神长教友来说具有相当大的震慑力。但是，即便是这么严峻的局面，在天主圣神的指引下，在教内有识之士坚持不懈的努力下，最终，中国教会还是冲破了重重阻力走上了自选自圣主教的道路。

中华人民共和国成立之初，由于梵蒂冈执行敌视新中国的错误政策，外国籍主教于 1953 年前后全部撤离大陆，许多中国籍主教也出走境外，导致全国 137 个教区有将近 90% 的教区主教出缺。面对这一严峻局面，中国广大神长教友忧心如焚。为了教会的生存和广大教友的灵魂利益，1958 年 3 月，汉口和武昌两个教区按照《天主教法典》的规定选举了董光清、袁文华两位主教，并按教会惯例呈报罗马教廷审批。然而梵蒂冈完全置中国教

会的生存和中国教友的身灵利益于不顾，竟然对这两个教区依照教典规定选举出来的主教人选予以断然否决，并以“超级绝罚”相威胁。残酷的现实，终于使中国广大神长教友看清了梵蒂冈一些人利用神权来控制中国教会的真面目。1958年4月，23个省市的主教、神父和教友代表集中北京开会，大家对圣经、神学和教会选圣主教的历史进行了认真的研究，再经过热切的祈祷和慎重的思考讨论，终于在天主圣神的启示下认识到：（一）传福音是天主交给教会的至高无上的神圣使命，“不传福音是有祸的”；（二）“人灵的得救”高于教会制定的一切法律（天主教法典1752条），凡是有碍人灵得救的教律可以不守；（三）“没有主教就没有教会”。没有主教，谁来圣神父？没有主教、没有神父，谁来行圣事、传福音？因此，为了教会的生存，为了传扬福音，为了人灵的得救，我们必须选圣主教。梵蒂冈不让我们选主教、不准我们圣主教，就是不让我们传福音、就是置人灵得救于不顾。这是出自少数人的错误决定，我们不能盲从。我们要听天主的命令。为了传福音，人为的错误决定就应该抵制。为了救人灵，梵蒂冈不批，我们选出来的主教也得要圣。更何况，主教的神权直接来自天主，教会历史上产生主教的方式至少有8种，其中宗徒时代的许多主教都是由信徒群众选举、地方教会自行祝圣产生的。所以，自选自圣主教并非绝对不可行。就这样，这次会议在自选自圣主教问题上达成了一致意见。1958年4月13日，董光清、袁文华两位自选主教在汉口教区主教座堂，由蒲圻教区李道南主教祝圣为正权主教。从1958年自选自圣董光清、袁文华两位主教之后，截止1962年，全国共自选自圣了52位主教。这一阶段的自选自圣主教，在中国新旧社会交替的重要历史关头，从死亡线上拯救了中国教会，闯出了一条前人没有走过的在社会主义新中国传扬福音的全新道路。这也是中国教会在梵蒂冈反共反华势力的逼迫下，为了福传事业和教友的灵魂利益而不得不作出的历史性选择。这一时期自选自圣的52位主教，在当代

中国播下了福传的种子，为文革后中国教会的复兴奠定了基础。人算不如天算，坏事有时也可以变成好事。谁又能想到：梵蒂冈的“绝罚”威胁，反而促使中国教会作出了有利于实现本地化的自选自圣主教的历史性选择。这难道不是天主上智的奇妙安排吗？

文革后，劫后余生的中国教会只剩下 33 位主教，有将近 100 个教区没有主教。这时，解放初期自选自圣的主教自然就肩负起了复兴中国教会的历史使命。由于中梵关系仍然没有得到改善，中国教会和罗马教廷之间缺乏正常沟通的渠道，为了中国教会的继续生存和发展，我们理所当然要继续贯彻自选自圣主教的方针。1979 年 12 月，北京教区自选自圣了傅铁山主教。这也是文革后中国教会继续自选自圣的第一位主教。从那时起一直到现在的 31 年时间里，我们又陆续自选自圣了 130 多位主教。这些主教为文革后中国教会的恢复和发展呕心沥血，开创了中国大陆牧灵福传事业的新局面。

在天主圣神的指引下，在我们自选自圣主教的辛勤耕耘下，中国圣教会出现了历史上少有的兴旺发达的势头，各项圣善事业都呈现出欣欣向荣的景象。目前，全国中青年神父有 2700 多人。其中，有 200 多位青年神父出国留学，到世界知名的天主教大学和神学院深造，百余位取得博士或硕士学位的留学神父已回到国内教会服务。改革开放以来，中国大陆每年平均有 10 多万人领洗入教。全国教友人数已从解放初期的不到 200 万，发展到现在的近 600 万。新增加的教友人数，超过了截止 1949 年中国 300 多年传教所发展的教友总人数。据最新统计资料显示：中国教会现有 6300 多座天主教堂，12 所大修院、20 多所小修院，1300 多位在学修生，修女会（院）106 个，修女 5000 多人。仅近六年多来，全国 93 个教区祝圣新铎 300 多位，举办灵修培育 5300 多人次，对 5000 多位堂区会长进行了福传培训，2100 余人参加了传道员培训班，1 万多人参加了教会礼仪培训，数十万人参加

了各种福传培训和学习。累计出版各种版本的《圣经》200多万册，出版其他教会书籍500多万册。此外，全国各地教会还创办了9所孤儿院，7所智障儿童院，52所养老院，8所医院，136个诊所，43所幼稚园，2所文化学校和1所职业学校，援建希望小学170多所，为灾区及社会公益事业捐款1亿多元。以上福传成绩，在中国天主教传教史上是罕见的。

神学是基督宗教对其信仰内容作系统研究和理论阐述的综合性宗教学科。其中“实用神学”则是专门研究神学理论如何具体运用于信仰生活和传教实践的分支学科。“梵二会议”之后，“实用神学”受到普遍重视。各国神学家面对基督徒和基督教会不断变化的信仰生活和传教实践，在“实用神学”的启示下，开创了许多与时代、社会、民族及本地文化相适应的新的神学流派和思潮，诸如世俗神学、政治神学、女权神学、解放神学、黑人神学、革命神学、生态神学、梵二会议神学等等。而中国天主教自选自圣主教却一直没有上升到神学理论的高度来进行全面系统的阐述。其实，自选自圣主教也是在“实用神学”的启示下，由中国神长教友独创的一条无任何先例可借鉴的、在帝国主义列强封锁下的社会主义新中国继续传扬福音的正确的福传道路。“实用神学”作为指导教会社会实践的批判性理论，是由现状分析、耶稣事业和实际三种成分构成的。回顾上世纪五十年代中国天主教所处的社会政治背景（亦即当时的现状）、还有耶稣事业关于“人灵的得救”高于教会制定的一切法律的要求、以及梵蒂冈对我们自选自圣主教的“绝罚”将导致中国教会无法生存的实际，我们完全可以理直气壮地说：当年中国天主教选择自选自圣主教，不仅符合当时中国社会和教会的现状，也符合耶稣事业的要求，更符合中国教会生存发展和本地化的实际。所以，仅就“实用神学”的三要素而言，中国天主教自选自圣主教是可以找到神学理论依据的，不仅从福传实践来说是正确的，从神学理论上来说也是正确的。

没有主教就没有教会，没有自选自圣的主教就没有今天欣欣向荣的中国天主教会。中国天主教自选自圣主教是功还是过，不是境外教会说了算，不是对独立自主自办教会、自选自圣主教有成见的人说了算，而是中国教会的生存发展状况说了算。实践是检验真理的标准，发展才是硬道理。50年多来，特别是改革开放30多年来，中国教会自选自圣主教的实践和自身生存发展的良好状况，无可辩驳地证明了：自选自圣主教不仅是当代中国天主教生存发展的正确选择，同时也是按照“梵二会议”精神实现中国天主教本地化的正确选择。这一选择符合中国的国情和教情，也符合天主教的神学思想。这完全是天主对中国教会的特别眷顾，也是天主上智的奇妙安排。我们一定要坚持被实践证明是正确的办教方针，在中梵关系正常化就选圣主教问题达成共识之前，继续按既定的办法自选自圣主教不折腾，集中精力为在中华大地广扬福音而努力奋斗。

# 处境中的探索与思考

——浅议当前中国天主教的本地化建设

周太良

天主教关于“本地化”的讨论，今天已经不再是新鲜事物了。然而，对于中国天主教会来说，大约是在上世纪九十年代，才偶见有人讨论这一题目。这一方面反映了中国教会神学思想相对滞后，也说明中国教会迫切需要有跟上时代的神学家。本文旨在结合历史上中国天主教会的本地化努力，谈谈当前中国天主教会的本地化建设。

## 一、本地化是教会与生俱来的内在生命

“本地化”一词英文写法是“Inculturation”。该词原意指“文化植入”，“融入文化”等。“梵二”以来，各国教会关于本地化建设的讨论不绝于耳，旨在探讨培养本籍神职人员、用本国文化、语言、音乐等诸多形式，表达对天主的崇敬，更好地开展牧灵和福传。在此期间，出现了一些与“本地化”一词相关联或类似的词语，例如“Adaptation”、“Accommodation”（适应化）、“Indigenization”（本土化）、“Contextuation”（处境化）等等。上述几个与“本地化”一词相关联或类似于本地化一词概念的几个词语，所强调的共同点，都是指在福传过程中，教会与本地文化之融合，基于本地处境，建立本地教会、培育本地神职等内容。

虽然“本地化”一词具体使用较晚，然而我们可以发现，早

在宗徒时代就实践了本地化的方法。例如，宗徒时代，教会就很好地融入希腊文化、罗马文化，从而奠定了初期教会的基本模式，使基督福音得以在外邦人中很好传播。在我看来，本地化其实就是一种蜕变或更新，是信友理解基督福音的一种内在动力和升华。耶稣基督就是这种蜕变和更新的模范。例如，祂遵守犹太人的法律，按照犹太人习俗，出生第八天后即接受割损，并接受若望施行的洗礼（玛五 13 - 15）。但是，耶稣并没有墨守成规，固守犹太人法律。例如，以色列人严守安息日，规定在安息日除了祭献天主、敬拜天主外，要停止一切工作。而耶稣却经常打破这些规定，在安息日显奇迹，治愈病人。当法利塞人们利用这些来责怪耶稣时，耶稣告诉他们说：安息日是为人立的，并不是人为了安息日。（谷二 27）。圣保禄宗徒深刻领悟耶稣基督的做法、在传教中突破“凡受割损礼的犹太人才是上主的选民的律法”的旧俗，把基督福音从跨民族、跨文化视野中，从犹太人的教会中释放出来，使基督福音成为普世的真光，启示人们耶稣基督是全人类的救主。所以圣保禄宗徒说：“受割损算不得什么，不受割损也算不得什么，只该遵守天主的诫命。”（格前 7：19）。尤其是圣保禄“为一切人成为一切”（格前 9：22）的圣训，就是要让各国教会走本地化的道路，因为本地化是教会与生俱来的生命。

## 二、历史上中国天主教本地化建设的努力

### 1. 孟高维诺和利玛窦的本地化传教策略

天主教于明朝正式传入中国，当时统治中国的是北方蒙古民族，意大利方济各会士孟高维诺受教宗尼古拉四世派遣，经印度来到元大都，即今天的北京。孟高维诺获准在北京传教，并做出了一系列“本地化”的尝试。他首先是学习蒙古语文，并将部分新旧约圣经翻译成蒙古语；他还收留儿童，对他们进行要理讲授；还成立唱诗班，修建了教堂。孟高维诺的本地化努力带来了



成果，在北京曾有 6000 多人接受信仰。然而，由于孟高维诺只注重在蒙古统治者中传教，中原广大的汉民族地区没有传教，所以元朝覆灭，天主教几乎随之消逝。

明朝末年，意大利耶稣会士利玛窦再次把天主教传入中国，并取得相当成功。利玛窦与其他耶稣会士尝试将基督信仰融入晚明时期的儒家文化，主要就是他采取了一系列“适应”的策略，走教会“本地化”的道路。首先，利玛窦在未进入中国本土之前，停留在澳门的时候，就开始学习中国文化。利玛窦到广州肇庆后，在装束上扮成僧人，后经友人瞿太素点拨，才改穿儒服，并广泛结交贤士。在北上途中，利玛窦完成了著名的中文著作《天主实义》。该著作是利玛窦把福音融入中国文化最好的例证。可以说《天主实义》是一部用本地语言，即用汉语论述天主教信仰的神学著作，影响了徐光启、李之藻、杨廷筠等朝廷重臣接受天主教信仰，为中国教会打下了坚实基础。利玛窦尽量使天主教的礼仪生活适应中国社会的习俗。例如，根据中国人讲究男女“授受不亲”的习俗，利玛窦却除了洗礼中的涂油仪式；在坚振中必须要敷油时，他让传教士们用镊子夹着棉花，而不按习惯用拇指涂油；他还将弥撒本、礼仪书和每日读经译成中文。利玛窦的这些传教政策，都得到了当时来华的传教士的响应。1615 年，在金尼阁神父的请求下，罗马教宗保禄五世批准，由教廷信礼部颁令，允许以中文举行弥撒，诵念日课，晋升中国人作神父，并准译中文圣经。利玛窦走“本地化”的传教策略，取得了较好成果。

## 2. 礼仪之争导致利玛窦开创的本地化之路毁于一旦

利玛窦逝世后，后来的传教士抛弃了利玛窦以适应为主的本地化传教路线，修会之间彼此指责，否定利玛窦允许中国教徒尊孔祭祖的传统习俗，禁止用中国传统文化中的“天”“上帝”等词语来表达西方天主教的“神”，生硬地主张以拉丁文“Deus”之音译“徒司”来称呼“天主”。这一文化层面的争论，最后竟

上升为中国皇帝和罗马教宗出现出面干预。尤其是利玛窦之后的一些来华传教士，根本不了解中国文化，不识中国文字，康熙皇帝震怒之下，宣布禁止西洋人等在华传教，除非接受“利玛窦规矩”，否则一律驱逐出境。罗马教廷的错误决策，导致“百年禁教”，使中国天主教的本地化建设遭受了巨大损失。

### 3. “保教权”对本地化建设的阻碍

十五世纪以后，随着西方进行殖民扩张，不断发现新大陆，如美洲、亚洲等地。教会依附西方列强，开始往这些新发地传教。然而，依附西方强国传教是有条件的，那就是这些列强拥有传教的特权，如派遣传教士、委任主教等。这就是后来人们所说的“保教权”。十五世纪，当时海上最强的是西班牙，教廷向东方派遣传教士都必须获得西班牙国王的批准。后来，随着法国的兴起，教廷把西班牙的保教权交给了法国。法国和西班牙一样，垄断中国教务，连罗马教宗也无权管辖中国教会。例如，1674年教宗克莱孟十世委任了一位中国籍主教罗文藻。然而，由于这一任命触动了葡萄牙的保教权，于是受到多明我会菲律宾传教省会长嘉得朗（Antonius Calderon）的坚决反对，因为他认为，西班牙历来享有任命主教的特权，对未经他同意任命的主教，能提出异议。因此理由，嘉得朗拒绝为罗文藻祝圣，并威胁要开除罗文藻的会籍。直到十年后（1685年）罗文藻才在广州由意大利方济各会士伊大仁（Bernardinus della Chiesa）祝圣为主教。罗文藻被委任为主教十年之后才获得祝圣，非常清楚地说明殖民传教时期“保教权”对福传本地化是多么大的伤害！

穆启蒙编著《天主教史》在论及保教权时说：“寻求新地已使班、葡二国的权力达于极点，自寻获美洲之年，二国对占领寻获的新地便起了冲突。但该二国君主同意推教宗为仲裁人，听其处理。于是教宗亚历山六世（Alexander VI）乃划分二国势力范围：西方之新地即美洲，归西班牙，东方亚、非二洲归葡萄牙。二国应负责保护属地的教会，遣派传教士，并负责运送传教士，

筹划其用费，并为之建造圣堂和修院；宗座方面则正式赋予保荐主教之特权以为酬佣：是即班、葡二国对传教区拥有保教权（padroado）的由来。起初君主们在他们属地上传布信仰的慷慨热诚，还能符合宗座的期待。以后班葡两国从事争权夺利，便很少顾及他们所负的使命了；而保教权对传教，遂成了弊端丛生的根源。”<sup>①</sup>

2001年10月，教宗若望保禄二世在致在罗马召开的“利玛窦来北京四百周年”研讨会的致词中也谈到了“保教权”对中国人民的伤害。他说：“在近代历史上的某些阶段曾出现一种依仗欧洲列强势力的‘保教权’。虽然从一方面说来，这曾多少有助于教会的传教活动，但结果究竟限制了教会的行动自由，损害了教会在中国人民心目中的形像。因此，不期而然地阻碍了教会在中国的进展，使教会不能为中国人民的好处，一心一意执行其创立者耶稣基督所赋予的使命。”“因为这些过去的过错和缺陷，我深感惋惜。……因为这一切，我向所有自觉，多少地，被天主教徒的这类行为所伤害的人们，请求宽恕和原谅。”<sup>②</sup>

#### 4. 刚恒毅枢机对中国教会本地化的努力

提到中国天主教会的本地化进程，自然会提到1919年教宗本笃十五世颁布的《夫至大》（*Maxima Illud*）通谕。虽然该通谕并未专指中国，然而人们普遍认为，该通谕是中国教会实现本地化的一个重要转折。该通谕提倡培养本地神职，因为福传的目的并不是要建立一个由外籍传教士管理的教会，而是要建立一个由本地神职领导的本地教会。在此过程中，还必须提到两位传教士。一位是雷明远神父，另一位是刚恒毅枢机。20世纪初，受到《夫至大》通谕的启迪，加之中国人民的民族感情高涨，要求

---

① 穆启蒙编著《天主教史》（香港生命意义出版社印行）第85页。

② 教宗若望保禄二世在罗马额我略大学举行的《利玛窦来北京四百周年之际致词》。

教会本地化（中国化）的呼声越来越高。主要代表人物有英敛之、马相伯等具有较高民族气节的天主教徒。那时候，有的外国传教士也意识到了教会“中国化”的重要性。例如，比利时传教士雷鸣远神父，提出了“中国归中国人，中国人归基督”的主张，被人们当作“中国化”的典型例子。另一位积极主张中国教会“中国化”的外籍传教士教廷首位宗座驻华代表刚恒毅枢机（Celso Costantini）主教（1876—1958）。刚枢机于1876年生于意大利，1922年，教宗任命他为首位宗座驻华代表。刚枢机在驻华期间，在他的努力下，1926年10月28日，教宗庇护十一世亲自在圣伯多禄大堂举行祝圣典礼，将6名中国神父祝圣为主教，成为自罗文藻以来获祝圣的首批中国籍主教。刚枢机在力争摆脱保教权对中国教会的束缚方面，做出了不少努力。但总体来说，在新中国成立之前，中国天主教会仍未摆脱由外籍传教士主导的局面。

### 三、当前中国天主教本地化建设的几个特征

中国天主教在开教时期，上述几位历史人物对中国天主教的本地化进程做出了有益探索和贡献。自新中国成立以来，中国天主教发生了翻天覆地的变化，在党和政府的领导下，经过反帝爱国运动，教会中的有识之士倡导“自立革新”，使教会面貌焕然一新。尤其是改革开放三十多年以来，教会的本地化进程有了长足发展。在天主圣神的指引下，当前中国教会的本地化建设主要表现在以下几个方面：即神职本地化、制度本地化、礼仪本地化、圣艺本地化、神学本地化五个方面。

#### 1. 神职本地化

福音在一个地方融入文化，开花结果，这果实就是要使当地人民接受基督福音，并培养造就本地神职来管理当地教会。梵二文献说，教会融入文化，建树教会，其目标“就是要拥有一批本籍司铎、会士和教友，虽则其数量可能仍不敷用；并享有必需的

职务与机构，使在自己的主教领导下，足以维持并发展天主子民的生活。”<sup>①</sup>新中国成立后，教会中的有识之士倡导“自治、自养、自传”，建立新型的教会。那时候，许多外国传教士因违法或政治原因离开中国，从此管理教会的权力才真正交到中国神长教友手里。自1958年起，由于梵蒂冈拒不承认湖北武汉和汉口两教区选出的主教，迫使中国天主教开始自选自圣，至今已自选自圣了190余位主教。中国天主教在短短五十多年时间里，国籍主教的数量是历史上国籍主教的数十倍。如今中国天主教坚持独立自主自办教会原则，完全实现了神职的本地化，使中国教会不再是“洋教”。因为中国教会与世界各国天主教会一样，是至一、至圣、至公、传自宗徒的教会。因为中国教会施行同一个洗礼，读同一本圣经。正如圣保禄宗徒所教导的“只有一个主，一个信德，一个洗礼”（厄4：5）。中国教会本着平等和相互尊重的原则，与世界各国兄弟教会友好往来，在信仰上共融在主的圣爱之中。

## 2. 制度本地化

天主教是一个实行圣统制的宗教，但是由于每一个国家都有自己的国情，政教关系不同，教会管理方式也不同。新中国成立以来，中国教会根据国情和教情实际情况，在牧灵福传过程中形成了一些具有代表性的规章制度，如代表大会制度、教区管理制度和民主办教制度。代表大会制度形成于上世纪五十年代，其代表由主教、神父、修女和教友组成。其中神父、修女、教友代表由各地教会选举产生，具有一定代表性和民主性。主教团的所有主教为代表会议当然代表，这又体现了教会圣统制的特点。二十世纪九十年代，中国天主教制定了一些有利于开展牧灵福传的规章制度，如《教区管理制度》、《中国天主教爱国会与主教团联席会议制度》、《爱国会工作条例》等。这些制度是中国天主教本地

---

<sup>①</sup> 参阅：《教会传教工作法令》之第三章《论地方教会》

化建设的重要保证。其总的精神是教会实现“集体领导、民主管理、相互协商、共同决策”的办教机制。这些规章制度是其它国家教会所没有的，是中国教会牧灵福传的特点，也是教会制度本地化的主要表现，其目的是更好地推动中国教会的本地化进程，向全能的天主负责，使基督的福音更好地融入中国文化之中，更容易为国人所接纳，与社会和谐共处，目的是更好地传扬基督福音。

### 3. 礼仪本地化

天主教传入中国，至二十世纪八十年代几百年中，中国天主教在礼仪方面一直延用的是脱利腾公会议所制订的拉丁礼仪。梵二以后，各国教会不再以拉丁文举行弥撒，而用本国语言。中国教会直到二十世纪八十年代末期，才开始酝酿进行礼仪改革。1986年召开中国天主教爱国会第四次代表会议及中国天主教第二届代表会议上，中国天主教教务委员会在工作报告中提议对礼仪改革要着手进行研究。与此同时，主教团决定上海教区作为推行礼仪改革的试点，从1989年开始举行中文弥撒礼仪。1992年召开的第五届中国天主教代表会议上，在宗怀德主教所作的工作报告中，再次提出礼仪改革的问题，他说“为了使福音精神更好地接近人民，我们必须加快使用本国文字为主体的礼仪改革的进程，制定出一套符合教会传统和国情民俗的礼仪，以便使全国各教区有所遵循。”会议决定在中国教会内有序地开展礼仪更新工作，为此，主教团成立了礼仪委员会。1993年4月27日，中国天主教主教团和中国天主教爱国会在北京联合举行了中国天主教第五届代表会议礼仪委员会第一次会议，“一会一团”主席宗怀德主教对礼仪更新工作做了以下几项指示：1) 统筹推动全国各教区的礼仪更新工作；2) 编订全国统一的弥撒经书和七件圣事礼节本、圣歌本及教友用的祈祷手册等书籍；3) 协同教务委员会制定出礼仪改革的准则，使礼仪更新工作做到规范化、标准化；4) 探讨适合中国国情民俗的本地礼仪；5) 指导和督察各教

区礼仪改革的工作，加强同各教区的联系。会议还传达了主教团关于积极稳妥地推行中文弥撒的计划。在礼仪委员会会议之后，紧接着于5月9日在中国天主教神哲学院举行了首期礼仪更新培训班，来自全国除西藏、新疆、青海、海南以外的各个省、市、自治区的二位主教和三十六位神父参加了学习。主教团还邀请了香港教区负责礼仪更新工作的两位神父进行指导。随后，各省、市两会也相继举办了培训班。“一会一团”印制了《中文弥撒经书》、瞻礼单、《教会圣事简编》、《弥撒经书总论》、《礼仪导论》、《礼仪宪章》、《感恩礼沿革》、《讲道要则》等有关礼仪更新的宣传出版物。目前，全国各地教会都用中文举行弥撒礼仪，为了满足部分老教友的习惯和要求，只有个别教区还举行拉丁弥撒。

#### 4. 圣艺本地化

圣艺本地化是礼仪本地化的另一方面，因为礼仪本地化不仅是用中文举行弥撒，圣乐、教堂建筑、圣像绘制等方面也需要本地化，融入中国文化元素。当前中国教会随着礼仪更新的推进，涌现出了不少由本籍神长教友创作的中文圣歌，有些教区在重要教会节日或特别庆典中使用中国传统表演中的威风锣鼓、锁呐、二胡、马头琴等乐器，较好地体现了礼仪的中国特色，表达了对天主的崇敬！

传统天主教教堂，通常是哥特式或罗马式。以前传教士们在中国所建的教堂，大都属于这两种类型。但也有少数教堂建筑，体现了中西合璧的特点。例如，始建于1887年的北京北堂，其主体建筑为哥特式，教堂正门左右两侧的碑亭却是中式建筑。始建于1876年的贵州教区主教府的钟楼，完全是中式塔楼建筑；山西洞尔沟等地新建的教堂，完全采用我国宫廷式建筑；中国天主教神哲学院的小圣堂，外部结构为北京天坛式建筑，窗户彩色玻璃是由剪纸剪出的人物圣像，较好地体现了中西文化交融的特点。

天主教有崇敬圣像的特点，耶稣像、圣母像尤为教友们所钦

崇。但传统的圣像都是以欧洲文艺复兴时期教会艺术家所绘制的圣像为标准。例如，圣母的形象被定格为拉斐尔所作的《西斯廷圣母》的形象。上世纪二十世纪初，随着本地化高涨，拉美等不少国家在圣像绘制上都加入了本国文化元素。中国也有神长教友做出了新的尝试，例如，上世纪三十年代朱家驹所绘制的中式圣母像、同一时期还有佘山圣母像等，都融入了中国女性的元素，表达了国人对圣母的钦崇。当今更有不少神长教友修女在进行中式圣像创作。

### 5. 神学思想本地化

中国天主教本地化建设的上述特征，都是一些有形可见的形式。而无形的本地化，应为神学思想的本地化。只有神学本地化，才可能更好地把基督的福音融入我国有优秀文化传统，更好地适应社会，服务社会；更好地建立社会和谐的关系、政教和谐的关系。但勿容讳言，从整体上来说，中国天主教的神学思想建设还是十分滞后的。所以，中国天主教的本地化建设，在注重外在形式本地化的同时，更重要的是在神学思想上要本地化。唯有这样，基督的福音才有可能更好地融入我国的文化中，更容易为国人所接纳。中国天主教的神学思想建设，是一项长期而艰巨的任务，是不可能一蹴而就的，可谓任重而道远，需要集众人智慧，共同努力！

## 四、当前中国天主教本地化建设的阻力

探讨中国天主教的本地化建设，必须回答两个问题：一、当前中国天主教本地化建设的阻力是什么？二、本地化建设的目标是什么？十九世纪之前，中国神职无权管理教会，尤其是“保教权”严重阻碍了中国教会发展，这时期教会自然打上了“洋教”烙印。今天中国教会虽然在某些方面实现了本地化，但教会本地化建设仍然存在着阻力。一是中西文化的差异，例如，天主教倡导的独身奉献精神和中国人的多子多福观和孝道文化等的对立关



系，会影响到福传和圣召培育。另外，随着物质的极大丰富，人们对物质的追求大于对精神的追求；三是大部分教友在农村，文化层次较低；四是天主教的“洋教”模式在一些人中根深蒂固，对本地化心存反感。例如，有的教友难以接受耶稣、圣母的中国式形象，他们愿意以欧洲教会为定式。以上几个方面都会对教会本地化建设造成阻碍。

## 五、当前中国天主教本地化建设的目标

中国天主教本地化目标是什么？教会本地化似乎是一个不断向前推进的过程。当教会在某一阶段实现了本地化目标之后，它就会要求朝向另一个新的目标。就当前来说，中国教会本地化的目标，就是要教会更好地吸收我国丰富的文化资源，融入到我国文化大繁荣的浪潮中，以便建立更加和谐的社会关系和政教关系，并活出福音的精神，广扬圣教会！其实，中国教会的本地化问题，在很大程度上是人的问题，没有一批在神学思想上接受本地化的神长教友，教会的本地化建设就很难划向深处去年的。中国教会的本地化与普世性是相互关联的。本地化并非限定教会发展，与普世教会隔绝。相反，本地化是教会发展过程中自身的要求，教会越是本地化，越能够丰富教会的大公性和普世性。

最后，我想引用对中国教会本地化建设颇有研究的香港教区徐锦尧神父在《中国天主教本地化的理论与实践》一文中的一段话作为本文结束语：“作为一个中国人，我们无须对自己的文化有莫名其妙的自卑感，我们要设法认识自己的文化，乐意浸润在自己的文化中，要乐意以作中国人为荣。当我们研究中国文化时，我们要怀有一种温情和敬意，怀着感恩之心由上主手中接受这份祖先留给我们的遗产，并要相信：这个进入了人类历史的上主，也是我们国家、民族的主，他也在我们的历史和现实生活中自我显示，在我们先贤和现代人的智慧中启示其智慧。”

# 呼唤本地化的牧灵神学

沈士伟

## 一、教会本地化的争论

### 1. 一个不是问题的问题

以色列的天主，是一位生活的天主，他愿意进入人类历史中，亲密地与人来往，吸引万民归向他。天主选择了以色列民族为其子民，和他们订立盟约，引领这个民族预备迎接他所派遣的救世主，完成救恩计划。降生的奥迹是无限的天主第二位圣子取了人的形象，在历史的时间空间里诞生于犹太的白冷。他以犹太人的生活方式同人接触，宣讲天国的道。每一位犹太人都能听懂他的道。

他宣布：“天国临近了！你们悔改吧！”却没有用法律来判定人的罪。他对犯罪的妇人说：“没人定你的罪，我也不定你的罪。去吧！从今以后不要再犯罪了。”（若 8：3-11）向人们展示了天主的仁慈。

他也是全人类的救主。因此，对待被称为教外人的撒玛黎亚人，他以他们能懂的方式宣扬了天主的道，他不跟撒玛里亚人争论该在哪里朝拜天生，却指出了朝拜的实质是以心神和真诚。他坐在西加尔井边，谈论永生的活水，使全城的人民信服了天主的道。

圣神降临后，伯多禄勇敢地宣讲复活的耶稣基督，每一个听众都听到自己的语言，当天就有三千人悔改接受洗礼。讲万国语言是圣神赐给宗徒们的特恩，我们现在不具备这特恩，那末，为

了传布福音的讯息，我们也应该用人们能听懂的语言来讲道。教会的本地化，礼仪的本地化是天主的意思，因为天主愿意众人得救，并认识唯一的天主和他派遣来的耶稣基督。（参阅若 7：3；弟前 2：4）

## 2. 初期教会中的争论

圣保禄宗徒说：我在犹太人中成为犹太人，我甘心成为一切人的一切，为的是拯救一切人。为的是让天主在万有中成为万有。Deus omnia in omnibus.（弟前 9：20-23）

在初期教会中，伯多禄和雅各宗徒继承了犹太人的传统，要让信仰基督的外邦人遵守梅瑟的戒律。圣保禄宗徒虽然出身犹太民族，受到的是严格的犹太教育，但一旦他定位为外邦人的宗徒，他就打破犹太教的戒律，而且一再声称：法律不能使人得救，只有信仰才能使人成义。他指责伯多禄的不恰当行为，在耶路撒冷会议上力主非犹太化，为教会在非犹太地区的传播扫清了障碍。他的书信也是用希腊文写的，因为写信的对象并非是犹太人。

四部福音记述耶稣讲的天国之道，我们读到的都是生活中的例子，耶稣并没有像教科书那样地宣讲天国的福音。而是利用各种眼目所及的事物阐明天主的道。神学中的基督学、圣三学、圣事论都是后人在体验中总结出来的。中国的教会若要建立本地的神学思想，窃以为决不要走形而上学的老路，而是从教会的生活中去总结，去提炼。

## 3. 传教方式引发的争论

圣西彼廉说：“每位主教是其个别教会的有形的统一中心和基础。”他又说：“这些个别教会是整个教会的缩型，惟一的大公的教会就在它们中间，由它们集合而成”。因此，每一位主教代表他自己的教会，全体主教在和平、相爱及统一的联系下，与教宗一起代表整个教会。（参阅《教会宪章》23）

“这全球性的教会实际上却存在于个别教会内，而这些个别教会却由讲某种语言，继承一种文化遗产、一种世界观、一种历

史的过去及一种人类基层的一部份人类所组成。接受个别教会富源的能力符合于现代人的特别敏锐感。”（《在新世界中传福音》61）

明末清初的教会，由于意识到国内传教环境的艰难，教会拟培养中国本地的神职，以防一旦外国传教士不能立足时，教会仍有人牧养。可是受到一些外籍传教士的阻挠。中国第一位主教罗文藻被罗马任命为主教，可以经过十年的磨难才得到祝圣。罗文藻主教考虑到这些情况，他祝圣了吴渔山等三位中国神父，为清朝初期教会的延续起了很大的作用。

众所周知的礼仪之争，传教士不尊重中国的文化，受到了清廷的排斥和打压，教友人数锐减。鸦片战争后，教会依仗保教权，导致原本的中西文化冲突引发无数次的教案，不仅神父教友受到监禁和杀害，天主教在中国人心目中是洋教，受到群众的抵制，传教工作举步维艰，教友人数增长缓慢。尤其是外籍传教士来自各个不同的国家，各地教会的管理按各自的修会各搞一套，发现可造之材，吸纳进各自的修会，不热心培养本地教会的神职人员。以致教宗本笃十五世以《夫至大》通谕敦促加快建立中国本地的神职界。

“自教会历史肇建之初，教会便尝试以各民族的观念及语言，宣传福音，并设法以各民族的哲学智慧诠释福音目的是在可能范围内，就合众人的理解力，并适应哲人们的需求。这种就合人们文化而宣讲启示真理的做法，应当继续奉为传扬福音的定律。这样一来，便是鼓励各国的才能，以本地方式表达基督福音，同时，又促进教会同各民族所有不同文化之间的生命交流。（《现代牧职》44）

## 二、中国教会的现状

### 1. 念经的教会与读经的教会

自利玛窦把天主教传入中国以来，外国神父努力翻译经文通

过中国士大夫的帮助编写了许多文言文的经，甚至把弥撒经也译成了中文。由于复杂的历史原因，我们未曾见到中文的弥撒经，而在中国教会内，留下了由利类思神父等编写的《六样经》、《周年瞻礼经》、《四样经》、《圣教日课》、《圣母小日课》等等美丽的经文。当神父无法为教友举行圣事的时候，教友们聚在一起念经做瞻礼是传承信仰的一种方式。念经在清代的禁教历史时期中，对教友家庭信仰的传承发挥过巨大的作用。

梵二会议的春风吹中国教会，二十世纪九十年代，各地先后改用中文举行弥撒。神父教友共聚一堂，以中国人的语言向上主献上感恩之祭。从开始时的不习惯，到现在普遍欢迎，全堂用中文读经、讲道，信友祷词、与神父对答，这种让教友一起咏唱，人人参与的弥撒，使教友们能全心参与基督永恒司祭的祭献，在圣言和圣体的宴会中汲取心灵的食粮，成果是可喜的。也因此，现在国内许多神父不再提倡念经，认为光是背诵这些艰涩的文字，有口无心实在算不上祈祷。他们主张阅读圣经，推行出自内心的祈祷。

可是有多少教友接受了默祷的培养？各堂区的读经活动全面开展了吗？教友是否养成了个人在家里的阅读圣经的良好习惯？有多少堂区开展了集体的学习与分享？参加的人数占教友总数的多少？这就成为牧灵神学需要探讨的问题。

除了弥撒中的读经外，教理讲授仍是必要的。“回望过去，我们要遗憾地指出，许多成年人未能学习到足够的基督徒生活完整的道理，也不认识梵二大公会议带来的新宝藏。因此，迫切需要在他们领洗后，提供一个扎实而深入的基督徒生活的培训。”（牧函 16）

改革开放初期，进堂的教友以中老年人居多数。近年来不少青年和儿童进入了天主的怀抱，但大多数是参加暑期慕道班的学习后领洗的，也有是参加了半年左右的正常道班进教的。但是，半年的慕道期（实际上往往只有四个月），每周一次的教理讲授，

能学到多少教会的道理？无怪乎有一位神父在弥撒中问教友一些基本的教理常识，常常是一问三不知，参与弥撒的教友无人能回答。教友的教理水平如此，怎么能期望他们积极地传布福音？难怪天主教的发展不如基督新教。基督新教在十多年前就开始注重信徒的再慕道、再培育，全教会掀起了建设神学思想的学习运动，收获是明显的。

我们神学小组开展教友了十五年的自学活动，每月交流一次，虽然有不小的收获，但我们调查了一下，真正学过圣经旧约的仅几个人，大多对旧约浩瀚的篇幅望而生畏。为了弥补这个不足，从6月份起，发动全组成员在家里每天阅读一章旧约，每月增加一次小组活动讨论旧约，新吸收了一些教友参加到读圣经的队伍里来。几位热心教友还到处收集相关的学习资料，如旧约的背景，旧约的地理文化环境，旧约成书过程等等。这些参考资料加深了我们对圣经道理的理解，开阔了我们的视野，提高了学习圣经的兴趣。在讨论中各抒己见，形成了热烈而认真的学习风气。我们认为有组织地学习圣经，是牧灵工作的一个方向。

## 2. 教会管理模式

明末天主教传入中国后，由于禁教等历史因素，形成了修会管理教区的模式，而且各修会的管理方式也不一致，教区之间各自为政，缺乏沟通，极大地阻碍了福传事业的发展。教宗本笃十五世为改变这个局面，发表了《夫至大》通谕，指出必须加快培养本地神职人员，让更多的中国主教与神父管理自己的教会，派遣刚恒毅总主教为首任教宗代表，推动这项神圣的工作。刚总主教来华后，召开了第一次中国全国主教会议。由于当时的主教清一色是外国人，刚总主教短期内提拔了两位中国监牧参加会议。会后又划出了六个国籍主教区，由教宗庇护十一世在梵蒂冈亲自祝圣了六位中国主教。

刚恒毅主教的努力遭到了外籍传教士的抵制，步履维艰。时至1946年中国教会圣统制建立时，二十个教省中只有三位中国

籍的总主教，中国教会的管理大权操在外国传教士手中。有人称为这是中国教会的殖民时期。各教区里，真正成立教区机构，由中国籍神父自己管理教区的并不多。

至于基层的堂区管理仍沿用外国神父以本堂座堂为中心的管理模式。这种模式在教友聚居的农村中可能是比较适宜的，教友世代代居住在圣堂附近，神父在堂里一呼百应，管理着教友，指导他们的生活。一位神父可能看一个小生命降到人世，为他付洗，给他讲启蒙的教理，指导他初领圣体，办神功。长大后进教会的学校，结婚时找个教友降福婚配，然后一直在神父的眼皮底下工作、生活，直到最后送他到天国。台湾的教会在上个世纪七十年代经济起飞后，原来的堂区教友纷纷进入新的工业区打工，神父们为了照顾教友的灵魂也只能离开原来的堂区，追随进城的工人教友做牧灵工作。

### 3. 地方教会自主管理的模式

现在我国，随着经济的飞速发展，交通日益便利，出现了大量教友的流动。一些新兴的城市，包括像上海、北京、广州等大城市都涌进了不少教友。这些外来的打工者来到一个陌生的城市，一开始无暇顾及灵魂的需要。实际上，这段时期他们更迫切需要教会的关怀，特别是每当发生一些人力无法抵御的困难时，更需要神长照顾他们的灵魂。在平时，城市的高速运转迫使人们不再是‘日出而作日入而息’，甚至每周一天的休息也难以得到保证。弥撒的时间，圣事时间的安排以及其他辅助的教理培育活动，无不要求神长们以新的方式来为天主子民们服务。

有些教区已经开始注意到这个问题，关心外来民工，适时组织一些适合他们的活动，但力度上离实际的需要相关甚远。

## 三、呼唤中国本地的牧灵神学

中国的神学思想建设步履缓慢，其中有客观的原因：改革开放以后，大陆的教会尚处在恢复元气的阶段，许多神长把精力化

在落实教会房产上，化在圣堂修复等教会硬件建设上，化在筹措资金改善教职人员生活上。对国内教会的牧灵神学尚未作系统的思考。

### 1. 教会管理模式的转变：由主管到服务

主教是宗徒的继承人。“哪里有主教，哪里就有教会。”因此，一个教区长时期缺乏自己的牧者是不正常的。“圣依肋内说：宗徒的传统由宗徒们所设立的主教及他们的继承人传至我们，在全世界昭示出来，并保存着。”“神圣大公会议确认主教们由于天主的安排，继承了宗徒们的职位，作教会的牧人，听从他们的，就是听从基督，拒绝他们的，就是拒绝基督及那位派遣基督者。（《教会宪章》20）

教会传统上指牧灵和传教所说的“不可没有主教（Nihil Sine Episcopo）”的原则始终是有效的。（参阅《牧函10》）因此，推选主教，建立教区的领导机构是牧灵工作的重中之重。

接下来的问题是建立怎样的教会管理模式。是神长专断的模式还是民主化的模式。前几年，全国一会一团曾举办过‘民主办教’的专题研讨会。会上几位主教提到：虽然圣经中并没有民主两字，但在教区运作的层面上，教区实行在主教领导下的民主，还是应该的，并且是切实可行的。牢记圣西彼廉所说的：“Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo.” 在主教的领导下开展各项牧灵工作是教会的原则。

圣职善牧应该承认并促进教友在教会中的地位与责任；欣然征询教友们的明知意见，以信任的心情授给教友们职务，使为教会服务；让教友们有行动的自由与范围，甚至鼓励他们自动自发地创造事业。（《教会宪章》37）

“每位教区主教都应充分利用教区团体内必不可少的共融与合作的工具：主教公署、司铎咨议及参议会、牧灵委员会、经济委员会等。上述工具体现了共融，有助于分担共同的责任，是牧人的莫大帮助，使他们可以借此利用司铎、修会人士及教友们之



间的友爱合作。”（牧函 10）

堂口管理工作也是牧灵神学的重要内容。首先应该明确堂区的神父应该在教区主教领导下担负起一方的传教和管理教友的工作。但事实上，好多神父无视教区的领导，或根本就不理会主教的命令，甚至故意忽略主教的存在。

教宗本笃十六世致中国主教神父的牧函中指出：“此外，面对最近几年在一些教区内发生的问题，我认为有本份提及教会有关法律所规定的，就是每位圣职人员必须隶属一个地方教会或者一个修会团体，并须在与其教区主教共融中执行其职务。仅在有正当理由时，并须经所属和前往服务教区的两位主教事先协议下，一名圣职人员才能在另一教区执行其圣职。”（牧函 10）

教宗说：“我认为，目前教会及社会政治的情境，要求我们刻不容缓地该到司铎神修的泉源去汲取光和力量，即天主的爱、无条件的追随耶稣、宣讲福音的热忱、对教会的忠贞、为近人无私的服务”。“在中国目前如此复杂的环境中宣讲福音，他们常会面对牧灵的新挑战。”（牧函 13）另一方面，亦要在修院及修会里对人性、神修、神哲学、牧灵各方面施以更扎实的培育。这是对牧职人员的基本素质要求。（牧函 14）

本堂神父日常工作的模式。教会法典中对于堂区也作有相同的规定：堂区可设立有信徒参加的牧灵委员会及经济委员会，协助堂区主任推进牧灵工作和管理堂区财产。（参阅《天主教法典》536、537 条）现在的中国教会已经是年轻神父的天下，尽管从人数上还不足以面对十三亿中国人民，但年富力强年龄上的优势是明显的，不少神父还到国外深造过，一些教区已经由年轻的主教职掌教务，其水平已今非昔比。

但仍有许多不足之处：神父们虽然普遍重视弥撒中的讲道，也有许多教友反映个别神父讲道的声音低、口齿不清、说话含混，听了半天也不知所云。说明他们缺乏必要的准备和基本的训练。且不说个别神父关心的是电脑、手机、名牌衣服等物质享

受，神学知识的贫乏使他们畏缩不前。想在神学思想上有所建树，普遍地感到力不从心，甚至对于开展圣经学习都畏首畏尾。曾有媒体报导个别堂神父不仅不组织教友学习圣经，还阻挠教友自发学习。事实上，各地教会的出版机构出了不少圣书，有神修的也有理论的，加上互联网，应该说只要自己努力，神父们补充一些新的较深的神学思想是不成问题的。

神父们了解中国的老百姓想的是什么？希望的是什么？福音要成为中国人民的福音，应该怎样解决中国人心中那些困惑的问题？不深入实际生活，就不能有效地开展福传工作。了解教友的生活，了解教友的困难，是每一位善牧应做的工作。法典 529 条明确规定了堂区主任司铎的牧灵职责，可惜，有些神父认为只要为教友举行弥撒和圣事就是尽好了自己的职责，这不能不说牧灵神学培养上的缺失。

## 2. 对中国文化的认识与提升

牧灵神学的深层次问题是：如何把福音精神与中国文化密切结合，以使广大中国人民能欣然接受福音。梵二会议以后，港澳台教会对神学本地化确实做了不少探索，也提出了不少有益的见解。但笔者认为他们是以西方的学术思维方式来谈论中国文化，是穿新鞋走老路：他们是先找理论的落脚点，在以‘孝’为本还是以‘仁’为本上争论，实际上还是先从观念上抽象地探讨，而不是从实际工作和生活中来总结和发掘。这种先下定义，然后再配上例子的研究方法，并不符合东方人的思维方式。

是否该采用孔孟之道才是融入中国文化？国内经过六十年历史的变化，孔孟之道已不再被认为是主流思想，但中国历代积累的文化沉淀是十分深厚的，可以挖掘原有道德的优良传统，以现代的词汇和福音精神加以总结而推广，才是探索福音中国化的途径。

台湾的神长们在神学词汇的翻译上做了大量工作，还出版了厚厚的神学辞典。但我们要注意到：国内词汇的含义有时与台湾

地区有些不同，不能照搬台湾的神学用语。

例如：‘圣经的批判’。‘批判’两字在国内已是个贬义词，圣经该遭批判，就不要学圣经了。是否可用‘探讨’、‘考证’、‘论证’之类的中性词汇。

‘工作坊’国内叫学习班或研讨班。

神学上常用“幅度”，对一般人实在费解，抽象的事物或理论是无法以度量来计算的，似可用‘层面’、‘方面’、‘范围’来表达。

某些教内的提法，未能被外界所接受：‘一众人’、‘几时’…‘几时’…

某些提法或名称容易引起歧义或误解，特别是一些略带军事性的字。

教友学习神学著作已经历时十五年了，虽然课本是中文的，写得也极通俗，大家都认真努力，但限于本身的水平，总感到深奥艰涩，往往被一些神学上的概念弄得不知所云。这些神学术语，有很多是生造的，硬从外文翻译过来的，中国人无法理解。在教会的日常用语中，在讲道中，我们也在许多社会上并不通用的语汇，难道我们不能找到一些通俗易懂的词汇来表达同样的意思吗？

### 3. 生活的教会，生活的见证

传教工作的形式，当适合今日的需要，不仅要注意人类的精神及道德的环境，并且要注意福传、人口及经济方面的情形。为能确实达到这个目的，藉牧灵福传学的功能和福传及宗教的设计，是非常有益的，所以当极力推荐。（《主教在教会内牧灵职务》法令。17）

有的神父觉得现在教会没有了学校、医院，失去了传教手段，就束缚了自己的手脚，不想努力宣传福音。我们要问：传教是否一定要靠学校、医院、天文台、博物馆？宗徒时代也好，利玛窦时代也好，都没有这些条件，他们是怎么传教的？即使在台

湾，有天主教的辅仁大学，几十位神父、修女扑在里面，一年有几位新教友？同我们现在堂区每年领洗的人数不可同日而语。

关键还是我们的主导思想，是只想依靠个人的能力大权独揽？还是依靠教友，充分发挥教友的积极性，分担各项工作。充分培育教友，信任他们并委派他们协助传教工作才是正确的做法。

梵二文献说：“教友还可被邀参与圣统的传教工作，进行多方面的更直接的合作；也有资格，可以从教会圣统接受若干教会职务，按照精神目标去执行。”（《教会宪章》33）“教友有权利，有时候且有义务，针对教会的利益所在，发表自己的意见。”（《教会宪章》37）

神长们往往哀叹人手不足，疲于奔命。是的，庄稼多工人少这是个长期的困难，神父们往往感到孤掌难鸣。但我们不能不看到：有些神长喜欢把堂区的一切都抓在自己手里，认为教友到堂里来做事是要抢夺神父的权力；不信任教友，对教友总是看不入眼，只看到教友身上的毛病和缺点。这样就陷入了孤家寡人的境地。

教友的热心，教友的教理知识是需要培养的。以适当的方式把教友组织起来，学习圣经，学习礼仪，学习教友应修的德行，提高教友的素质。同时努力发挥善会的作用，在堂区建立歌咏团，辅祭班，爱心小组，临终关怀小组，发动教友访贫问苦等。尤其重要的是大力建立各层次的圣经小组，面向群众，提高教友的教理与神修水平。“教友有权利从圣职善牧手里充分领受教会的精神财富，尤其是天主圣道及圣事的资助。”（《教会宪章》37）这样，神父就能如虎添翼，得到很多的帮手。

## 结束语

牧灵神学不仅有关教区和堂区的管理、运作制度，涉及福传的方针、文字语言的本地化，更重要的是提出一些指引教友善度

天主子民生活的准则。六十年来，中国社会发生了翻天覆地的变化，出现了许多过去神长们没有碰到的新问题，教友们，特别是年轻的新教友们面对新的社会情况茫然无所适从，随大流的生活往往受到神长们的批评责难，甚至受到不准领圣体、断四规等处分。

“教会外在的世界局势与伦理急速而严重的改变，或是教会的内部进展都愈来愈要求教会法的改编，教宗若望二十三世看清了时代的信号，在一九五九年一月廿五日宣布了罗马教区会议及梵蒂冈第二届大公会议的召开，也表示这两件大事必然导致修改法典的准备工作。”（《天主教法典》序文）有些规矩是应随时代的信号而改变的。

在保存宗徒传下来的信仰完整和天主诫命不可改变的原则下，教会曾制定了许多法律条文，用以指导教会生活的法律逐步走向完善，在1917年颁布了《天主教法典》。到梵二会议后1983年，教宗若望保禄二世颁布了修改后的《法典》，“保障并确定每人的权利，得以协调；以使促进基督徒美满生活的公共措施，得到法律的支持、”保障与倡导。（神圣纪律法典宗座宪令）

新的工业区的发展，农村城市化，房屋的拆迁，大量的流动人口，打破了堂区原来的管理模式。劳动作息制度往往使一部分教友无法履行主日恭敬天主的义务，特别是那些在基层从事最艰苦打工的民工。

国家的人口控制政策又让“要顾及到时代及生活环境所有的物质和精神的条件，最后亦要为自己的家庭。社会及教会的利益着想，这一判断最后应由夫妻本人在天主面前做出”，决定子女的数目成为难题。（参阅《牧职宪章》50）

在我们的国家里，只占人口少数的教友与无数不信仰天主教的人混居在一起，教友与不信仰天主教的对象结婚已经相当普遍了。由此带来许多教会法规定的义务，如：证婚、请求豁免、子女的公教信仰教育等等。处理稍有不当，就会造成把教友推出教

会的后果。

教友生活中诸如此类的伦理问题实在不少，需要教会神长们深入群众生活中，了解教友的困难，同情他们的处境，细心耐心地给予及时的、必要的指引。可是，一些神父往往抱着古老的原则生硬地回应，难以合情合理地指导教友度过生活中的这条坎。有的神父还特别爱用“停止领圣体”、“绝罚”来镇住教友。

我们呼吁一会一团重视牧灵神学的建设，加强修院教学中的牧灵教育，组织人员深入探讨一些伦理神学的难题，及时为全国的牧者作出必要的指引。

# 教友切愿中国教会走“本地化”

夏慧敏

近廿年的弥撒礼仪改革，尝到了甜头。通过感受的延伸，我认为“本地化”的作用，不仅是中国教会的生存发展的必由之路，也是教友神修生活的保证。

## 一、弥撒礼仪带来的甜头

重温教会的训导。近代有关圣体圣事的官方教导主要可从以下四个文献中找到：梵二会议的《礼仪宪章》（1963）；教宗保禄六世的《信德的奥造》通谕（1965年）；圣仪部颁布的《有关圣体圣事的指导》（1967年）和教宗若望保禄二世在1980年圣周四“向全球司铎发的信：Dominicae Cenae”。两位教宗的观点更接近特利腾大公会议的教导，而非梵二会议的教导，因为他们强调的是圣体圣事的祭献性以及强调司铎在奉献弥撒圣祭中的角色。

按特利腾大公会议的教导，弥撒是一个真正的祭献；它不仅是赞颂、感恩和纪念的祭献，也是为生者和死者的赎罪祭。其价值与加尔瓦略山上的祭献无异。虽然两者奉献的形式不一样，但耶稣基督在弥撒圣祭中和在十字架上一样，同是祭品，而且为祭者。十字架祭献是流血的祭献，而弥撒圣祭是不流血的祭献，但不管怎样，两者的效果是完全相同的。特利腾还宣布说，弥撒圣祭“不仅为活着的信徒的罪与罪罚的赦免，及为他们其他需要和满足，是一全幡祭，同时，它为死于基督内但尚未得到灵魂净炼的人来说也是全幡祭”（《有关弥撒的法令》Decree on the Mass，

第二章)。

但是，教会的训导、教会的精神，为我们教友来讲，知道者甚少，即使有肤浅了解的人，在参与弥撒圣祭时能全身性投入者则很难、更难。因为拉丁文是一大障碍，“听不懂”是不可能与主祭者共同参与，全身性的投入。

大约在 1993 年左右，上海教区贯彻梵二会议礼仪改革的精神，弥撒圣祭实施“本地化”，有了中文弥撒经，主祭与教友面对面，用汉语对答沟通，通过几年的实践，不仅熟悉，而且能领会经文内容，在“不分心”的基础上，能主动参与，热忱地投入…，深深地感受到“与主同在”的甜头。

梵二会议在教会史上是空前的，因为它是第一次真正的大公会议，它标志着天主教会从受到各种文化限制，特别受到欧洲文化限制的教会迈向真正的普世教会。梵二公会议通过的《礼仪宪章》第 50—57 号具体列出了改革的项目：

①礼节要简化，重复或无用的该除去，适宜或需要的传统礼节应恢复。

②圣经宣讲增长和更丰富多元化。

③讲道该沿自圣经及庆节，并针对信友生活之需要。

④恢复信友祷文，并指出其主要意向。

⑤更广泛地采用方言。

⑥为更完善参与弥撒，宜领同一弥撒祝圣的圣体，并兼领圣血。

⑦圣道礼仪为不可少之部分。

⑧增加共祭的机会等。

此外，《礼仪宪章》还提出了改革的几项大原则：

①经文与礼仪应清楚表示出所庆祝的奥迹，使信友能圆满地、积极地以团体形式举行庆典（第 21 号）。

②适应各地方的习俗（第 37 号）。

③礼仪的举行应该让团体中每一分子各按其身份和职位参



与。(第 28 号)。

④积极参与包括：对答、咏唱、体态、仪式和静默等（第 30 号）。

⑤仪式不可太繁复，要容易明了（第 34 号）。

大公会议要求全部改革于 70 年代完成。为具体实施改革，教会设立了“礼仪宪章执行委员会”，在七年间下发了五十多个文件：有推出新的经文和礼节，有普遍的指示，也有理论性的指导；到 1970 年，新版《弥撒经书》出版。

弥撒的结构主要有两部分：“圣道礼仪”和“圣祭礼仪”，这两部分密切结合，形成一个完整的礼仪行为。此外，它们的前后还有开始和结束仪式。

“基督的真实临在”成了教会在中世纪的主要信理，因为基督真实临在的解释被许多人改变了，尤其是被都尔的卑伦加所怀疑。拉特朗第四次大公会议、康士坦斯大公会议以及特利腾大公会议等都坚决肯定了这信理。为反对宗教改革，特利腾大公会议还肯定了圣体圣事的祭献性和其救赎价值的信理。“基督的真实临在”在圣祭礼仪部分中，我们已经掌握接受了这个信理，外形是饼酒的物质，已经在主祭大声诵读“成圣体经”及“成圣血经”后有了质的改变。也就是实现了基督在世时说的“这是我的身体”“这是我的血”（玛 26：26-28；谷 14：22-25；路 22：19-20）。“基督真实临在”不仅体现在圣祭礼仪部分，同时体现在圣道礼仪中。《礼仪宪章》教导我们“他临在于自己的言语内，因而在教会内恭读圣经，实为基督亲自发言”（第 7 号）。参与弥撒圣祭的教友肯定记得主祭者多次与我们对答“愿主与你们同在”“也与你的心灵同在”。的确，整个弥撒圣祭的礼仪，自始至终，均体现“基督的临在”。事实上的确如此，《礼仪宪章》第 7 号的标题明确告诉我们“基督临在于礼仪中”…。这是在礼仪本地化的改革后尝到的甜头。

## 二、中国教会必须走本地化之路

我们各个地方教会，在普世教会“同一主，同一信仰，同一洗礼”的原则下，应逐渐扎根于本地文化和生活，本地教会应积极使自己的教会本地化。在教会本地化的进程中，守旧和呆板的意识形态成为福传的巨大障碍。教会传入中国，如果从唐朝的景教算起已经超过一千三百年的历史，而如今还是中国宗教之林的弱小群体。难道我们不觉得惭愧吗？我们每每念“尔国临格于中国”，可是天主的国为什么就是无法临格于中国的大地？难道是天主不愿意让他的国临格于中国吗？断然不是！那一定是我们自身出了问题。那么，我们就应该加以反思，改正以往的错误，发掘新的方法，弘扬基督的教会。

“扎根本地，面向普世”作为反思的课题；我们是教友，周围大量是非教友，我们很容易了解“为什么他们尚未进来？”不了解福音？不了解天主教教会？…这两个是大问题，因为在国内长期的“洋教”、“无神”的影响下，信教群众太少太少…。我们的“榜样”没有发挥出来…。总之，为了福音能在中国的大地上得到广为传扬，除了祈求中华进教之佑圣母，还要端正自己的观点、行为；学习圣方济各沙勿略、圣女小德兰、真福德肋撒修女传教的榜样、热忱。“夫爱之诚唯在实行，不在虚言耳”，行动起来！

教友要切记自己是“天主的肖像”，要活出基督。因此，必须重视灵修的净化与圣化，不仅为了得永生的需要，而且为福传工作，为了在教外人的环境中树立天主教教徒一个好的形象需要，这是教友以生活榜样为基督作证的具体表现。当然中国教会的有关当局也务必着力出版一些质量较高较好的灵修书籍以及再慕道书籍，以提高教友的教理和灵修水平。

为了救世计划的内在理由，教友们要练习分辨，何者为教会成员所应有的权利和义务，何者为普通社会公民所应有的权利和

义务。教友们要设法把这两种身份所产生的权利和义务，和谐地调节起来；切记在任何世俗事务上，都要受基督化的意识领导，因为人类的任何活动，连世俗事务在内，都不能脱离天主的主宰。在我们现代教友的行动上，极需清楚地表达这种分别及这种和谐，好使教会的使命足以圆满地适应今日世界的特殊环境。（教会宪章 LG36 - 4）适应～协调～和谐是福传本地化的核心精髓。

### 三、教会本地化的实践

# 以中华“孝道”精髓建设本地神学思想

张良 神父

中国可以说有七千年的文化和文明，但这个文明古国对普世教会神学思想似乎一点贡献和影响都没有，这是令人惋惜的事。普世的教会应是一个多姿多采的教会，里面应有中华民族和这个民族文化的贡献和烙印。因此近年来，努力提倡教会本地化，成为了推动本地化神学思想建设的基础。

“普世教会”本来并不在时空中“具体地”存在，本来就是本地教会，在本地中成长、烙上本地的印记。无论是远自圣经时代的“罗马教会”、“格林多教会”，或者是近至今日的法国教会、美国教会、米兰教会，都无一不是“地方教会”。真正而具体存在的，不过是无数大大小小的、具体的地方教会，“普遍的”或“普世的”教会并不具体地存在于北京，也不存在于罗马。

## 一、本地人被本地文化吸引

我们爱自己，爱自己的父母、家庭、学校、邻居和朋友；我们珍惜我们曾拥有过的故居和物品，留恋我们曾踏足过的山山水水；我们庆幸自己拥有一个名字——中国人。我们喜欢用自己能畅所欲言的「母语」跟人交谈；我们愿意知道自己属于甚么国家和民族，愿意寻到自己家族的根……

对我们中国人来说，我们所拥有的更是值得珍惜的东西：我们有六、七千年的历史和文明，它还是一种由中国人独自创发、独自发展，而又是世上唯一能连绵不断地延续至今的文化；我们有世上最长的编年史，我们在诗歌和文学上的成就，无论就质和

量来说都是惊人的；我们的方块字、音乐和绘画，尽管不是世上最完美的艺术瑰宝，却是极具特色的人类遗产；中国人对天道或人道，对大自然或人间的组织和制度等等，在二、三千年前已有很深的认识和独到的见解。

难道这些文化遗产都与基督无缘？难道中国教会必须如仇教者所讽刺的：多一个基督徒，就少一个中国人？难道全能全智的上主，他的智慧仅能在希伯来人的传统和文学中才可以形诸文字？我们无意把圣经和其他文学作品放在同一的地位，我们只是问：为甚么我们「放弃了」上主显示在中国数千年文化遗产中的智慧？如果我们不放弃，这些遗产在中国教会的生活中，又占一个甚么位置？我们不能让基督的教会成为真正的中国教会吗？其实，民族感、文化感等，本身已是一种道德力量，也是提升心灵、导向宗教的一个途径，如果我们能在自己所喜爱和认同的道路中与基督相遇，那更是一种多么愉快的感受！

中国教会本地化的意义，并不是让一个洋教穿上唐装；中国文化也不是单指中国的古书、古董、古画和古音乐。本地化绝不是复古。因此，中国的传统和文化必须受到尊重，中国人的具体生活处境必须获得关注，中国基督徒也必须能以自己的方式去履行宗教责任，以自己熟悉的语言、思想和象征去表达自己的宗教情愫，甚至藉此而向自己的同胞传扬福音的喜讯，这喜讯其实早已潜藏在「那些在福音尚未传给我们人民之前，天主亲手种植在我们古老文化中的种子」之中。（一九七八年亚洲主教团协会第二届全体代表大会最后声明，第十一节）

## 二、利玛窦：教会神学本地化的先贤

利玛窦被誉为“最杰出、最聪颖的历史人物之一”、“中西方之间最杰出的文化中间人”、“不朽的人物”。利玛窦不仅精通多种语言、记忆力惊人，而且是迷人的健谈者及杰出的科学家，尤其擅长数学和天文学。利玛窦完成了对《四书》的拉丁文翻译，

创立了首个罗马化的文字系统，获得了西方汉学之父的称号。他的灵活性格使他能够吸收大量的中国文化及形成适应化政策，“该政策既是一种大胆的传教战略，也是中欧文化之间相遇的一种精深程式。”

1610年5月11日，利玛窦因为劳累过度而去世，年仅57岁。他壮严肃穆的葬礼及被允许埋在皇家之地都是一种史无前例的特殊待遇，这标志着利玛窦在中国社会和历史中被接受的程度是极高的。利玛窦为今天的我们来说仍是一个榜样，因为他尝试着为在非基督环境中形成的礼仪赋予基督的意义，或至少基督的定位。

在现代社会，儒家思想就是始自利玛窦的一条主张基督信仰和以儒家为主体的中国文化相互融合的神学路线，现代意义上的“儒家思想”已经近似于“儒家基督徒神学”。20世纪90年代以来，学界著述里频频出现“儒家式的基督徒”、“儒家基督徒”、“儒者基督徒”、“儒家天主教徒”等词汇来称呼这个文化流脉。这就是教会神学与中国传统文化成功结合的典范，更是教会神学植根于本地文化的结果，更是建立中国教会神学思想体系的良好契机。

利玛窦适应中国国情，分别将“敬孔”和“祭祖”解释为“敬其（孔子）为人师范”、“尽孝思之诚”的非宗教礼仪。在此解释基础上，尊重士大夫和平民的祭祀习俗。这样使得当时的中国教徒，特别是那些具有一定政治、社会地位的天主教徒，在需要参加“敬孔”和“祭祖”仪式时不致产生宗教上的阻滞和困难；同时，利氏还以儒家经典中的天、上帝称呼天主教的“唯一真神”天主（这个问题后面讨论），后来的康熙皇帝将此称之为“利玛窦规矩。”康熙皇帝接受利玛窦的解释，并以是否遵循“利玛窦规矩”作为决定传教士去留的标准，这一做法正好可以成为我们对利玛窦其人及其策略所作评价的注脚。

中国道德核心之一，是孝悌忠信，而表达方式之一，就是祭

祖。同样，中国士大夫亦会祀孔，以表尊敬。若传教士贸然以反对拜偶像为由，禁止祭祖祀孔，一方面会令信徒自绝于家庭和社会；另一方面会令未信者望天主教而却步。因此，在利玛窦面前，祭祖祀孔「似乎是无法克服的障碍」。

### 三、“孝道”凝聚中华文化数千年智慧

孝，《说文》解释其为：“善事父母曰孝”，也就是奉养父母的准则。孝，在中国传统文化中，不仅是一种“善事父母”的日常伦理仪式、规范和实践，更是儒家思想的核心，是整个中华文化的首要精神，影响深远。

孝的兴起很早，关于孝的文献在中国至少有 3000 多年的历史，现在有文字记载的最早在公元前 21 世纪的尧舜时期。舜的主要美德是孝和善，是二十四孝的首位典范。

春秋战国时期，儒家思想占统治地位，孝的涵义扩展到三纲五常，对孝文化提出了更高的要求。孔子著《孝经》，书中提出“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”。孔子认为，为人子女孝顺父母，是天经地义的法则，是人们应该身体力行的。《孝经》以孝为纲，历陈“五等之孝”，提出了天子、诸侯、卿大夫、士、庶人各个等级所应遵守的基本规范，成为两千多年来的文化经典之一。

需要指出的是，传统的孝道文化虽然带有时代的烙印和封建色彩，但其“敬养”、“立身”等有关内容，至今仍有很强的借鉴意义。

孝道文化的核心是敬老养老，这种精神无论过去、现在还是将来，都具有普遍的社会意义。古人把孝道即敬老、爱老、养老列为学校教育和社会教化的一项重要内容，我们一定要继承发扬这一优良传统。从我国的现实情况看，孝道也是形成现代人际关系和谐的价值渊源，还可以说是保持社会稳定的重要因素之一。

祭祖或敬祖，是中国最古老、最流行的“孝道”文化习俗，



也是基督宗教与中国文化最易产生礼仪冲突的关键所在。中文“拜”字不仅用于神灵，也表示对人的尊敬。中国远古先民时期，祖先崇拜就已经存在。祭祖活动在周代形成定制。春秋时期，遵周礼祭祖之风盛行。孔子在《论语·为政》篇说过，“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼。”这里所说的“事”、“葬”、“祭”就是儒家提倡的“孝”的核心。《礼记》云，“万物本乎天，人本乎祖；此所以配上帝也。郊之祭，大报本反始也。”由此可见，祭祖是孝的组成部分，具有强烈的理论价值、社会价值和宗教价值。不过，中国古代哲人荀子在理解祭礼时宣称：“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。”由此可见，孝是中国对先人的礼遇，同时更是对上天的敬拜。在中国人的传统意识中要以孝爱之情敬拜上天，方显为人之本分。

#### 四、“孝”乃中国教会神学本地化的基础

中国教会的神学本地化，不仅是应用中国词汇的翻译；而更是透过中国人的喜好、情操、直觉，以借中国文化的精神反省天主的启示。中国神学不必依随西方的分门别类，更须融合地自成系统。成就“基督中国化，中国基督化”。

古往今来，普世知识均可归纳在孝的范围内。在神学方面，在孝的基础上，天主圣三可视为孝的根基与来源；造世是对外的无限慈爱；降生是圣子身为典范教人以孝事天；七件圣事则为助人对天父善尽孝道之法。同时，孝道在教友生活方面，发扬为「信、望、爱」以及不越矩的「礼」；在神修方面，孝道是成德之本，在于相似耶稣孝爱天父。孝之神学，重点不只是在求知，认识天道；并且也是力行，实践于生活之中，可见孝道是仁与理统一的原则。

远在一九五九年，田良在「建立中国公教文化的根基刍议」中，构想以「孝」为本，编排中国神学。这是一个相当系统化的构想，使人知道在梵二大公会议之前，已有人如此讨论中国神学

了。作为贯通中西学术的根基；孝是推行本于天主，布于宇宙，印于人心的仁与理。孝道包括人道、物道、天道。人道为人可知，因来自理性的阐发，但知的程度有别，唯圣人则知其全。物道则来自宇宙万物，所谓格物致知。天道则来自启示，耶稣为其来源，默观基督，得知孝道的真谛。

（一）中华民族固有文化中，无可否认「孝」与「仁」是两个枢纽，统括一切的德行。后代儒家阐衍的孝道，甚至成了修身、治国、平天下的大道。所以在神学本位化思考中，发表了很多中国的孝道与基督信仰互相对照与融合的作品。

（二）天主教的孝敬父母，受罗马帝国重法精神的影响，欧洲孝道中义务与权利味道很浓厚，子女出生以后，父母养育；子女长大，父母予以教育。这是义务。至于权利：子女属于父母，谁也不能夺去；子女该服从父母，孝敬父母。这是父母的权利。至于中国儒家的孝道，乃是以生命为基础；子女是父母生命的延续，子女的一生，便为孝敬父母而生活，养儿防老。父母去世了，子女也要祭祀，表示祖宗先人的生命继续存在。那么中国的孝道基础，是否也该为天主教的信仰吸收呢？

（三）早在古人思想中发扬了「父母配天」的形上学。儒家的人生哲学以法天为宗旨，以天人合一为目的。天是万物的生命根源，而父母生子女，所以父母是子女的近因，天是远因。返本思源，人应该敬父母，祭父母，就像敬天事天一般。孝道使人经由父母上达于天，即藉孝顺父母而敬天。是以儒家在天人之间插进父母，孝道有了宗教意义。另一方面，耶稣自己的孝道是承行天父的旨意，同时也孝爱圣母，使中国基督徒自儒家的孝在耶稣内受到救恩的提升，换句话说，这是东方文化接受基督的洗礼。

（四）基督称天主为父，与中国的孝道极为接近。但是鉴于现代西方神学在位际范畴影响下，偏向以友谊来解释天人的关系，如果引入中国，则违背中国文化。以下六个理由，值得在这里重述。1、中国传统的五伦之中，父子、朋友不属同伦；2、孝

的对象是父母，友的对象是同辈；3、对父以友相待是缺少尊敬与礼貌；4、孝是中国社会的基础，个人修养，家庭教育，社会国家都以孝为本；5、社会习俗不许称父亲为朋友；6、最后，明末天主教传入中国，提倡孝道，受到欢迎，而「礼仪之争」导致禁止敬祖，教会因此被视为夷狄。因此即使西方社会容许以友谊来解释天主与人的关系，由于耶稣的教导以及上面种种理由，便不可引进中国教会，所以在写作讲道时，应力加避免，甚至翻译西方书籍时，每遇称天主为友时，应加注解，以免贻笑大方。

## 五、传统的“孝道”借福音而提升

「祭祖」礼俗本于「孝道」。中国人先孝祖进而敬天，基督徒先孝天而后敬祖，两者均具孝悌的传统美德。可是以人本伦理为出发点的「祭祖」行为往往沦为狭隘的血缘关系之强调，以致同宗兼容，异族相斥，自私自利洋溢其间。教会的神本伦理首重人人先做天父的孝子，全心、全灵、全力、全意爱上主，你的天主，并爱近人如你自己。（路十 27）。质言之，要做天父的「孝子」，就得先做父母的孝子。因为『天主是神』（若四 24），没有形像可见。假使有人说：我爱天主，但他却恼恨自己的弟兄，便是撒谎的；因为那不爱自己所看见的弟兄的，就不能爱自己所看不见的天主。（若一四 20）。这种把「爱心」先事奉于天父，而后推及父母兄弟的伦理精神，足可促进世界大同。天主既然是人类的天父，万族在天父的大家庭中自然成为兄弟手足，无所谓血缘亲疏之别。这样，不论为君为民，为子为父，都能遵行天父旨意，达到世界和平。这个理想，就是基督福音能够成全中国传统孝道不足的所在。

教会不主张盲目的来谈论孝道，传统上所谓的「孝行」不一定能适合今日的社会。像「廿四孝」所强调的「恣蚊饱血」、「为母埋儿」、「尝粪忧心」都不近情，与现代伦理脱节。故传统的孝道观念极需要基督福音的活力使其「返老还童」，以做现代伦理

的楷模。再者，中国传统孝道宜以「四海之内皆兄弟」之精神推及于人类社会，否则还是摆脱不了「家庭主义」的桎梏。其改造的推动力乃是基督福音光照下的「敬天孝祖」伦理：先爱神后爱人及以孝敬父母来证明孝敬天父。这一「逆证的」伦理，可由基督教的祭祖敬天的创意来开始。

## 六、在牧灵实践中，弘扬“孝道”收效甚佳

笔者身为晋铎二十年的一位神父，长时间的一线牧灵工作使我深知广大教友在信仰生活中对于先辈们追思纪念的迫切需求，也体谅“礼仪之争”后僵化地执行圣教礼规对中国教友传统理念的冲击；深知难以计数的慕道者因无法接受刻板的追思祭礼而将基督信仰拒之门外的普遍现实，更体谅一代代教会神长无奈于难以使教会信仰与中国传统的“孝道”理念完好的结合。

梵二大公会议之后，鼓励各个地方教会，按照当地的文化，加以适度的调整，以更落实基督信仰和本地文化互融的“本地化”理想。台湾和香港天主教会教会，作为中国教会的先行者，按照罗马《殡葬礼典》的三阶段祈祷：守灵、出殡（包括入殓和辞灵礼）、下葬（土葬或火葬），在殡葬礼的本地化上做出了巨大贡献。但由于港台与大陆区域差别较大，佛、道习俗并不能代表中华文化的传统，因此一些本地化的举措难以在大陆，尤其是中国北方推广。在此强调的是，我们弘扬的并不是某一种固定模式的礼规，而应该是符合基督信仰并结合于本地文化的理念，通过教会自身的礼仪满足广大教友的信仰生活需求，实现神学思想上的本地化。

在长期实践中，本人对教会信仰中弘扬“孝道”有所感悟：

### （一）鼓励教友在信仰生活中注重对先人的纪念

「祭祖」礼俗系中国固有的文化传统，教会现在已经将其视为一种基督成全文化的美德。这种开明的态度使教外人士对教会

有耳目一新的感觉，至少能教人知道天主教不是反文化的，而能够“属乎文化”并“改造文化”。

天主教有关中国礼仪禁令之解除，还是上世纪的事情。一九三九年十二月八日教宗庇护十二世（Pius XII，1939—1958）宣布收回一七四二年的禁令，视祭祖敬孔如同圣徒崇拜。根据传信部部令第四条明文规定：『在亡灵前，或在亡灵像前，或只写姓名的牌位前鞠躬或行及其它社会敬礼，乃属善举，理应准行。』这一条文可说是天主教恢复「祭祖」礼俗的依据。

因此，在牧灵实践中鼓励信友“祭祖”，尤其以敬神的礼仪追思先人，对于提升信仰，巩固灵修具有积极的意义。

## （二）在传统节日增设教会追思礼仪

在中华民族几千年的传统中，每逢佳节，不忘先祖，必要焚香举祭。尤其是春节和清明节，更是有非常隆重的纪念仪式。

千百年来，中华民族形成了在一年开元之际祭祖的传统，其本意就是以祭祀的形式，表达对先人的尊敬、怀念、感恩、继承、报答之意，就是要告诫今人：我们的一切来自祖上、来自逝去先人曾经的哺育、教养与恩惠，特别是要告诫年轻一代：感恩是为人的本分，报答是做人的责任。正是在祭祖这一时刻，人们面对先人做出内心宣示与共同勉励：感激所有施恩于己之人，怀念所有对家庭与社会做过贡献之人，立志做一个不负先人厚望、奋发有为、德行高尚之人。

清明节是中华民族纪念祖先的传统节日，其主要形式是祭祖扫墓。几千年来，人们在这个“气清景明”的节气中，进行“祭之以礼”的追远活动，为已逝的亲人、祖先，庄重地送上自己的思念与敬意。这神圣的生命交流仪式，一年年轮回、一代代传承，构成了人们顽强生存和追求幸福的重要动力，是中华文明生生不息、续展开新的有机构成。

为迎合民族传统，以中国教会特有的理念满全国人“逢佳

节，祭先祖”的传统，借神圣的弥撒圣祭实现敬神爱人更是意义深远。

天津西开总堂早在十年前已经开始固定在每年除夕、清明举行追思大礼弥撒，召集信友齐聚天主圣殿在感恩圣宴之中追忆、祈祷，既迎合了国人传统，又弘扬了福音精神，使传统的文化借圣教礼仪更显神圣。

十年前，当堂区首次安排传统节日举行追思礼仪的时候，我的心中充满疑虑。教友们能否接受这一改变，会不会教友们忙于举家团圆，而使教堂空空如也？但令我吃惊的是，弥撒上台前教堂内不仅是座无虚席，甚至是人满为患。直到今天十几年光景，不论天气状况多么差，参与追思礼仪的教友从未减少。可见教友们需要教会把民族传统文化与我们的信仰有机地结合；需要让教会接纳并弘扬民族文化中的优良传统；更需要基督信仰成为中华文化的新的亮点。

### （三）阐明“祭祖”的核心理念，为慕道者打消疑虑，体现教会的至公性

多年的牧灵经验告诉我，“礼仪之争”真的遗害无穷。是导致众多热心教友面对民族优良传统却步不前，以一味的西方化为“纯真的信仰”。这恰恰有悖于基督的训诲，有悖于至公教会多元化的特征，给福传工作造成了巨大的影响。很多新教友被冠以“背祖”的名号，很多慕道者因得知不能参与传统祭祖礼仪，产生了对基督信仰的排斥。

试问，教会诸多的传统习惯不都来自犹太民族的习俗吗？教会礼仪、服饰不都源自中世纪欧洲的传统吗？既然如此，中华文化的传统依旧可以被借鉴和吸收。再问，难道中华文化的精髓不可以被普世教会接纳并弘扬吗？“诸子百家”的理念竟无一与教会神学相容吗？如果可以，教会的至公性才得以彰显。当前举国上下都在以弘扬传统文化为荣，教会神学如果一味的与大众需求

背道而驰，势必造成新的“礼仪之争”使教会丧失又一大好的福传机遇。

因此，中国教会有义务向国人阐明“孝道”的核心理念，将这优良的民族传统融入中国教会，使教会因弘扬传统而自豪，使生活因信仰的指导更完整。如此，才能培养出“爱国爱教”的中国信友。让更多的信友在“爱教”中彰显“爱国”的情结；在弘扬民族优良传统抒发“爱国”情怀的同时为真理和福音作见证，做到真正的“爱教”。让数千年中华文化，为多姿多彩的普世教会增添魅力；让基督的福音在神州大地使灿烂的华夏文明再创辉煌。

# 关于神学本地化的一点思考与展望

周小雄

## 前言

本地化 (Inculturation) 一词源自拉丁文的 (in 向内) 及 (cultura 文化), 指一种文化将另一种文化内的东西吸纳为已有。<sup>①</sup> 在 1974 年的世界主教会议中, 左雅 (Jean Zoa) 主教认为, 从文化历史角度看, 一个地区的人接受福传的过程, 离不开这三个步骤: 一是传递 (适应), 二是表达, 三是重整或重新表达 (reformation or re-expression)。也就是收到福音讯息的团体, 尝试根据自己的理解, 再根据自己的智慧、性格及文化, 将福音讯息再表达出来。这一步称为“本土化”。<sup>②</sup> 也就是说, 本地化是以适合本地人需要的方法, 向本地人传扬基督的喜讯, 使人归依基督的一个积极的过程。在这个过程中包含有三个层面: 1、文化本身的层面, 如西方古典音乐、乐器成为中国音乐生活的一部; 西方哲学概念如位格 person 民主等, 成为中国思想不可缺少的范畴。2、教会层面: 指教会与另一文化接触而产生融入, 教会与本土文化发生活泼的交往, 互相影响, 带来新的创造, 互相受惠。3、神学层面: 指本地的基督徒用他们本土的文

---

① 辅仁神学著作编译会 天主教上海教区光启社出版 基督宗教-外语汉语《神学词语汇编》第 1048 页。

② 参阅:《神学词典》116 主教 118 主教团 第三届常会于 1974 年召开, 讨论在现代世界传福音。会后教宗保禄六世发表《在现代世界传福音》劝谕 (Evangelii nuntiandi)。



字、概念、思维方式、表达方法去解释神学，形成一种本土神学，甚至反过来丰富了普世教会的神学。<sup>①</sup>

从以上对本地化概念及实现本地化内容和过程的的阐释，我们可清晰地认识到福音传播与本地化之间的关系，及如何福音本地化。

翻开《新约》我们可以看到耶稣是如何借当时的犹太文化活出基督的信仰。他宣讲的对象是当时的老百姓，用的是当地的语言，说的比喻全是百姓们身边有的、能够明白的、甚有同感的东西，所以群众们虽无多少教育背景，却是一听就懂得耶稣在说什么。当时的听众很多，马尔谷甚至夸张地说：“合城的人”都来听耶稣讲道，“人们都惊奇他的教训，因为他教训他们正像有权威似的，不像经师们一样。”（谷 1：22，33）我们还可以从耶稣精神的忠实践行者保禄身上看到是如何将福音讯息本地化的，三次外出传播福音远超出了犹太地区教会所在地塞浦路斯、叙利亚，迦拉达、罗马等地，面对不同的文化环境、社会背景、风俗习惯。保禄理解和尊重接受福音的人所处的环境，适应他们所在。甚至在耶路撒冷会议，取消了外邦人皈依领受割损礼。从他身体力行的实践和书信中对“为什么人成为什么人”（格前 9：20）的论述，可以清晰看到使人们在自己的语言文化中看到和体验到真实的基督有多么重要。

在福音的传播进程中，西方文明的建立实质上就是基督信仰与西方各类文化融合的产物。因为“古希腊、古希伯来文明和古罗马法制传统，“最终在基督宗教中完成了这些古代文明发展中‘知、行、信’三阶段的过渡和融合，达到了理论与实践的并重、思辨与信仰的统一、文化与宗教的互渗，从而很大程度上导致了

---

<sup>①</sup> 辅仁神学著作编译会 天主教上海教区光启社出版 基督宗教-外语汉语《神学词语汇编》第 1048 页。

西方文化乃基督文化，西方文明乃基督文明的说法。”<sup>①</sup>

## 一、神学本地化

神学本地化有两种解释，一是指透过本地人的思想反省及宗教体验，使外来的基督福音，逐渐扎根于本地文化的脉络中。二是指以当地原生的原住民的思想、文化体系为主体的神学体系。<sup>②</sup>在基督福音本地化的同时，必然要经历的就是神学的本地化，但“神学本地化”必须紧扣社会的脉搏，响应人们的问题和需要；神学工作者则必须活在真真实实的人群中，了解人们的需要，和人们一起发掘提升生命之道。脱离了生活，就没有真正的神学；真正的神学也是本地的神学。

回顾神学本地化的历程，教会在第一个千年，经过漫长的福音化——本地化过程，从神学、灵修、礼仪、音乐、建筑等多方面都烙上了欧罗巴的印迹，以致人们的心目中把基督宗教等同于西方宗教；随着美洲新大陆的发现，西方传教士又把福音带到了那里，经过数百年的努力，基督的教会传遍了美洲，而福音传播成功的根由之一，是神学的本地化，至今在教会的礼仪中保留着大量当地文化的特点；近一二百年来，随着在非洲、亚洲福传力度的加大，领洗人数快速增长。在教会发展迅速的地区，神学本地化非常突出，引起冲突的地方，诱因多是与本地原有文化的不能很好的融合。由此可见神学本地化是教会福传进程中不可回避的课题。

## 二、中国神学本地化的尝试

有史可稽的关于基督宗教传入中国的记载是在唐朝初年，基

---

① 卓新平主编《基督教文化160问》前言。

② 辅仁神学著作编译会 天主教上海教区光启社出版 基督宗教-外语汉语《神学词语汇编》第1021页。

督宗教的一支，聂斯多略派传入中国，被称为景教。唐末会昌灭佛，波及景教，景教在中国内地灭绝。

1294年孟高唯诺抵达元大都。经过多年努力，孟高唯诺在大都发展了数千名信众，1307年被教宗任命为汗八里总主教，掌管远东地区教务。因为传教士的活动空间只局限于蒙古贵族和宫廷，神学本地化无法展开，对中国的社会与文化也没有产生太大影响，所以随着元朝的灭亡，天主教在中国内地几近绝迹。

中国神学本地化的真正摸索实践和发展始于利玛窦时期。明朝万历年间（公元1582年），天主教传教士利玛窦神父来华，最初，利玛窦和罗明坚神父毫不犹豫地接受了明朝地方官赐予的袈裟，以为这样就可以与中国的“本地教士”（僧侣）打成一片。可是后来通过对中国社会的敏锐观察，发现儒家思想才是中国社会生活的中流砥柱，于是又改换儒服。利玛窦神父经过刻苦勤读儒学经典，积极与士大夫结交，争取士大夫的同情，这便是他所确立的合儒斥佛、走上层路线的传教策略，又以西方科学作为传教手段，终于使天主教在中国深深地扎了根。1601年，利玛窦神父千方百计抵达北京，并因一座上贡给万历皇帝的常需修理的自鸣钟而获准在北京居留之后，很快就吸引了一批好学的名公巨卿，如徐光启、李之藻、杨廷筠等人，奠定了天主教在中国的基础。教内外学者普遍认为利玛窦神父被作为最早推动东西文化的交流和发展者，可谓“沟通中西文化交流的第一人”。作为中国教会的创始人，可谓“第一个倡导神学本地化的传教士”。

利玛窦神父在神学的本地化的贡献，一是他在《天主实义》中以中国先哲和古典思想为比附，准确地阐释了天主教神学中的基本概念。第一次系统地向中国人论证了上帝的存在、人的灵魂不朽和死后必有天堂地狱之赏罚的天主教教义。《天主实义》也是最早把星期制度引进中国的，被乾隆皇帝收录在四库全书中，

并有蒙、满、朝鲜、越南及日文译本<sup>①</sup>。二是他认为儒家理想的最终目标是国家的和平秩序，以及透过家庭秩序和个人的道德修养都指向这一目的，完全符合良心的光明和教会的真理。<sup>②</sup>三是他认为在以孔子为代表的原始儒学经典中没有任何违反天主教信仰的思想，并肯定其积极价值。

但在神学本地化的探索中却出现了分歧，特别是在“尊孔祭祖”中出现了神学上的严重分歧，最终导致了“礼仪之争”，阻止了教会在中国的进一步发展。直到二十世纪初，有些外籍传教士看到国外教会一直控制着中国的教务，不利于中国神学本地化和传教事业的发展，期间雷明远神父提出了“中国归中国人，中国人归基督”的口号。特别是“老西开事件”之后，罗马教廷才决定着手中国教会本地化的进程。1919年11月30日，教宗本笃十五世发布《夫至大》通谕，以传扬福音为要旨，要求各传教区的各修会摒弃门户之见，尽力陶成本地的神职人员。并派遣刚恒毅主教出任驻华大使，刚主教到任后开始着手本地化措施。1924年5月在上海召开了第一次中国主教会议，其主题是建立一个“正常的、自由的和中国化”的天主教会。1926年刚恒毅主教亲率六位中国候选主教赴罗马，由教宗予以亲自祝圣，开创了自罗文藻任国籍主教以来有中国神父担任主教的先例。以后天主教在华扩充六十余教区、推荐十余名国人为主教，并派修士到罗马深造。”<sup>③</sup>在主教的推动下，1939年教廷发表了谕令，肯定了利玛窦适应中国本地化的传教方式，解决了横亘在中国神学本地化方面因“教会体制”造成的难题。

刚恒毅主教在神学的本地化方面的贡献，一是在敬天之礼中，他持随方入俗、随方设教的宗徒路线，主张用中国语言和儒

---

① 《天主教实义》清光绪30年上海慈母堂刻本。

② 《利玛窦中国札记》上P99-104。

③ 方豪著《方豪六十自定稿补编》。

释道的崇拜仪式表达其虔敬心声，来促进中国人的皈依。二是在上海震旦大学、天津工商学院和北京辅仁大学等公教学校培养不同专业的学术人才，鼓励和培养出了如陈缘督、王萧达、陆鸿年等大画家，及马相伯、徐宗泽、方豪等大学者，以学术建设与文化事业推动神学本地化的发展。三是创办公教艺术工作者联谊会，成立天主教艺术家团体，出版《圣艺》(Arte Sacra) 期刊，借用本土的艺术形式举办基督徒艺术作品展，进行教堂设计，积极推动中国天主教的本土化及神学本地化的进程。

### 三、信德在神学本地化中的参与

河北信德社于 1991 年成立，是在前辈神长和领导们的支持下以河北省天主教教务委员会的名义由张士江神父创办。它的命名一如“信德丛书序”所言：“致力并拥有活泼信德的同胞，无论在平静的生活里，还是在过往艰难困苦的严峻考验中，或是在今日现代社会和教会内部各种思潮的强烈冲击之下，他们都是心中常有上主，时常充满喜乐。在信德内，明辩天主圣言，遵行主的诫命，以基督的炎炎爱火于变化莫测的风浪中，明智忠诚地为主作证。……取名‘信德’之意，即是愿通过向大家奉献各种圣书——教友们的精神食粮，从而增加巩固我们的信德，维护真理，办好教会，在主内彼此理解，合而为一；在荣主益人，爱国守法中，强国利民，弘扬基督福音。”具体到在神学本地化中的参与上，信德成立二十年来主要做了以下三个方面的工作：

1. 报刊网络宣传 信德报从首期印行 5000 份到今天的 60000 份，从不定期到今天的每月 4 期，从开始四开四版的单色印刷到今天的四开八版四色印刷，已发行 466 期。报纸自 1991 年创刊以来刊登了大量关注教会和社会问题的文章，如针对各地教会和青年司铎面对各种挑战以及海内外社会各界发生的大事件，连续推出了铎职反省、福传与交通工具、福传系列、教宗若望·保禄二世去世、本笃十六世当选、国内祝圣一批新主教等专

题或专页。尤其近年来，在福传的重点关注和系列报道中，为各地教会吹起了一股福传的强劲之风。同时对于香港澳门回归、奥运会申办、环境保护、妇女儿童问题、战胜非典、赈灾救灾（国内国际）、扶贫办学、关注弱势群体以及紧急救助等多方面内容的刊登，表达了当代天主教关注社会、关爱人生、推进人类文明进程的种种特征。（康志杰著《活出基督的博爱精神》——从“信德”报透视当代中国天主教会关注社会的特点和趋势》）。

在报刊网络宣传中，我们相信只有以神学来诠释与了解信仰生活，才能更好的促进信仰生活的发展。为此通过刊登中国古书中的天主教思想、中国古代的天主教信仰、中国古书中天主教信条的痕迹、福传意识与本地化、对中国天主教本地化的一点认识在利玛窦神父墓前的沉思、第一个倡导神学本地化的传教士——利玛窦神父、浅谈中国基督徒灵修本地化——基督信仰与中国文化相融的必要性、中国天主教的本地化运动——读《刚恒毅与中国天主教的本地化》等大量有关圣经、礼仪、神学、福传与本地化相关的文章。利用网络，建立教会资料库，网载教宗讲道、教宗文告、思高圣经、天主教法典、天主教教理、教会文献资料，为普及神学知识、促进广大神长教友对于神学本地化的认知和交流提供平台，为教会本地化神学铺路。

**2. 出版图书推广** 信德社在成立至今的 20 年中，已出版近 500 万册图书，分 23 个种类，320 种。信德丛书是从灵修和礼仪图书开始，再版了相当数量的传统圣书和港台教会现成的著作及具有梵二思想的书籍。率先出版了《天主教教理》、《感恩祭典》、《天主教法典注释》、《天主教法典》、《主日弥撒经文》、《教友家庭要理问答》、《教理函授课程》等修道人用书，并分送给部分全国各地的神父、修女们。为配合和帮助神父讲道理，出版了多种讲道集。在出版图书的回顾和反省中，我们也清醒的认识到信德从翻印传统圣书到现代图书，如今已经进入本土化时代。只有文字形式进行福传，满足广大神长教友的灵性需要是不够的。要建

设好天主的教会，就必需有一支既有神学根底，又有灵修内涵的牧者队伍，这样才能带领中国教会成长为一个以牧灵福传为己任的、相亲相爱的、真正的天主教会的信仰团体。因此，信德先后出版了如《中华先哲的神学思想》、《中国天主教艺术》、《利玛窦传》、《灵修神学》、《静观与禅定》、《神修纲领》、《神修学纲》21世纪信仰》、《信仰的思考》、《信仰大视野》等多套与神学本地化相关的小丛书。并一直鼓励和出版本土作者的作品。为中国教会神学本地化尽绵薄之力。

**3. 研讨交流阐释** “信德文化研究所”于2001年9月由张士江神父创办，其使命是从教会和社会两个层面对通过基督宗教及其思想文化的研究，探讨和推动宗教与社会相适应，为精神文明建设与社会和谐服务。十年来筹备和举行多次研讨交流活动，以此促进地方教会跟上时代步伐，更好地以当代人的思维方法来认知天主的真美善，解答现实环境中人的切身问题，在人伦道德的普世价值探索中，为中国教会、神学和礼仪的本地化探讨出路。

I. 1999年主办了做时代中国青年司铎—99青年神父研习会。来自全省的34名服务于基层堂区的青年神父参加了研习会。研习会的特邀分享人有老主教、留学归来的青年神父以及教友。大家从历史、圣经、法典和切身经验几个方面，就福传、善牧、堂区建设、礼仪等问题，进行了极具神学理论性指导和福传经验的分享和探讨。

II. 2002年由河北省天主教两会发起，与省五大宗教团体、自然之友、绿色知音共同协办了宗教与环保学术讨论会。来自省五大宗教界的代表及北京大学、清华大学、人民大学、中国社科院世界宗教研究所等单位的著名专家和自然之友以及中央电视台的学者近百人参加了研讨。共收到25篇论文，大家分别就“宗教与环保”、“宗教交谈”等主题做了深入的研究和讨论。五大宗教联合发表了“倡议书”，就日益严重的生态危机，提出

“更新观念”、“端正认识”、“推广普及绿色生产方式和绿色生活方式”、“从家庭和社会两方面对未成年人进行环保教育”的倡议。表达了宗教界人士率先倡导并投身于崇尚自然保护环境这一崇高事业的社会责任感。

Ⅲ. 2005 年与河北省五大宗教举办了宗教与伦理道德学术研讨会。来自宗教界的代表、及中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、上海社会科学院等单位的专家学者参加了学术研讨。与会专家学者和宗教界代表围绕“宗教对话”、“宗教伦理”、“宗教文化”、“社会服务”、“伦理与社会”等主题展开的对话和交流，发表论文 34 篇。体现了教界与学界在构建和谐社会中在伦理道德上给予的关注。

Ⅳ. 2006 年举办了基督信仰与现代媒体学术研讨会。来自中国人民大学、湖北大学、上海师大的各地专家学者、信德报通讯员、信德之友代表近 200 人参加。发表论文 29 篇对推动中国教会自身的文字福传活动，对增进与海外教会传媒机构的交流与合作都具有深远的意义。

V. 2007 年与中国人民大学宗教学系联合举办了首届“宗教与公益事业”论坛。来自中国社会科学院、上海社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学等研究机构，宗教文化出版社和《中国宗教》杂志社的专家学者以及来自中国五大宗教的慈善机构的代表共计 60 多人参加研讨，与会专家学者和宗教界代表围绕“当代中国宗教公益事业的经验”、“宗教与社会公益事业的理论研究”、“宗教公益事业的立法研究”、“世界各国的宗教公益事业”等议题展开了充分的讨论，共发表论文 24 篇。著名宗教学家、中国人民大学资深教授方立天说：“这个会议的模式是成功的，学界和宗教界是可以合作进行交流、进行学术探讨的。”当谈到论坛的主题时，他指出，宗教公益事业的开展，是宗教本质的属性和本质的要求，展现了五大宗教的理念、经验和成绩，很重要很有意义。



二十年来，信德作为天主手中小小的工具，通过报刊网络宣传、出版图书推广、研讨交流阐释，在为教友的信仰生活提供精神食粮；为修院和神长提供教材和教会参考资料；为牧灵福传和教会本地化提供交流做了一点工作。在这些工作和活动中，虽然没有太多的直接的参与神学本地化的工作，但从广义上来看，在书籍报刊、网络资讯、研讨交流中，通过用本民族的公共话语表达基督圣言，让社会特别是中国的知识分子开始了解我们的教会和信仰，让更多的神长教友更深入的理解福音精神，为推动神学本地化起到了抛砖引玉的作用。

#### 四、神学本地化的展望

神学本地化必然要经历本地化的过程，无论是利玛窦神父的“适应策略”，还是借用中国古典文化思想和艺术形式的表达，都体现了这一向往并获得了一定成果。改革开放以来，在开展牧灵福传的同时，中国天主教也在亲身感受数百年来中国本地化的成果，并深刻反思存在的不足，积极探索当代社会中国神学本地化的路径。虽然福传事业有所发展，但大多数人仍对基督宗教缺乏认识，不少人还存有偏见，可以说，中国教会本地化要走的路还很长。为早日实现中国神学真正意义上的本地化，需要先行从以下几方面入手：

1. 要深入挖掘中国古典思想的优秀传统，与天主教教义产生真正意义上的结合。寻求普世伦理价值，建构人们的思想道德。天主教神学本地化应成为中西文明共同繁荣的一座桥梁和纽带。

2. 应从神学教育入手，统一规范修院教材、出版弥撒礼仪、圣事礼仪、教理讲义等方面的标准教材，丰富神学书籍内容，开阔神学视野，为中国神学的本地化奠定基础。

3. 各教区和神学院应建立本地化神学研究小组，依据当地的福传团体和学院教学计划从理论和实践上共同推进地方教会参

与神学本地化的发展。

4. 应承续传统，重视学术领域的研究成果，加强神学、圣经、教会学、历史、文献等各种学术专著，及外文翻译上的力度，鼓励本土作者参与神学本地化的研究和创作。

5. 加强本地化的尝试。只要教会存在，本地化就不会停止。而且本地化是与时俱进面向未来的：在过去，也许尊孔祭祖能给老一辈带来亲切感；在今日，也许西式教堂和神圣的婚礼更能吸引年轻的一代。

中国神学本地化任重道远，神学本地化是中国教会发展的必由之路，教会的启示真理如何为更多的人所接纳，这将成为广大神长教友和神学家的共同职责。最后我引用教宗本笃十六世在讲道中的一句话结束全文：“服从真理乃是神学家的基本德行。这种服从真理的严厉规矩使我们成为真理的合作者，成为真理之口，因为在话语多如江河的今天，不是我们在讲话，而是真理在已经洁净过、并服从真理的我们身上讲话，于是我们才真正成为带来真理的人。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 梵蒂冈电台讯 2006 年 7 月 6 日。

## 从成都平安桥教堂看中西文化的 交流与近代教会本地化的努力

洪克林

在成都这座历史文化名城的中心地段——天府广场西北隅的西门外街座落着一座年逾百年、古朴典雅、中西合璧的天主堂——平安桥天主堂。平安桥天主堂由圣母无染原罪堂和成都教区主教公署组成，始建于清光绪 23 年（公元 1896 年），光绪 30（公元 1904 年）年完工。

这是我国现存不多，保存完整的天主教建筑群之一，整个建筑群中西合璧，形象简朴完整，比例优美，装饰适度，空间开合有致，是集宗教文化艺术，西欧建筑风格及川西宅院为一体的具有历史文化价值的建筑载体，是研究近代天主教在中国传播的实物见证，具有极高的建筑、文化、艺术价值，是西南地区乃至中国尚存不多的较完整的中西合璧建筑群。更重要的是，她体现了上世纪西方宗教文化进入成都，与本土文化交融的经典结合。虽然同时期在西南地区出现的一大批天主教堂都具有中西合璧甚至是纯中式建筑的特征，如云南大理天主教堂、贵州贵阳北天主堂，成都附近的绵阳王家湾天主堂、金堂县苏家湾天堂、崇州元通天主堂等；但平安桥天主堂有别于这些各具地方特色教堂的奇特之处在于：当从高空俯瞰这座奇特的中西合璧的建筑群，你会惊奇地发现，整个建筑群是一个巨大的汉字“悚”，她的建筑理念里既充满了西方宗教的神圣气氛与神秘感，又饱含着中国传统宅院、府邸的幽深与气派，而整个建筑群因着这个巨大的汉字“悚”，使她更加凸显了天主教特色。

众所周知，教堂建筑通常有罗马式、哥特式、巴洛克式、拜占庭式等。而平安桥天主教堂，在“悚”字型布局的中西合璧的院落之间，既能找到我们熟悉的中国传统建筑的飞檐、瓦当、滴水、廊柱；又有欧洲建筑的穹顶、弧形花窗、彩色玻璃；有中国的直线对称；又有西式的穹顶、教堂风格中的拜占庭式的经典符号在这里被结合的恰到好处，而所谓风格的差异在此竟没有丝毫的突显。

圣母无染原罪堂是一座能容纳近千人的大教堂，其建筑风格为拜占庭式，从空中俯瞰教堂为一个巨大的拉丁“十”字型。为“悚”字的右边偏旁“忄”；表达了在举行宗教礼仪及表达信仰生活的时候应收心敛神，对神有敬畏崇敬之意。主教公署为“束”字造型，是“悚”字的左边偏旁“束”，表达了在具体的日常生活中仍要收敛和约束自己的言语行为，提示人在生活中的操守与修养。如此一个别具风格，造型的别致的“悚”字，蕴含了天主教“魂悚悚其惊斯”的神学理念，及人应对上天大主的无上崇奉和敬畏之情。

主教公署为全楠木建造，四周由108根楠木廊柱支撑，形成了独具特色的宫廷官邸风格的走廊，宽敞幽深，通向主教公署的各个院落，即使在下雨时也不会遭受湿足之苦。

在主教公署即“束”字的顶端“十”字出，是一个小教堂——“耶稣圣心堂”。从高空俯瞰，它是一个十字造形，细看时却是一个“丰”字形，寓意为以虔诚完满之心、丰硕之果向十字圣教献祭。此堂在解放前为主教私用小堂，每天主教在此举行弥撒圣祭。主日和大型的瞻礼及活动，主教才在大教堂（圣母无染原罪堂）举行公共敬礼，主持大礼弥撒。

当我们今天观赏这座精美绝伦的建筑精品时，不得不佩服和赞美当初设计建造这座教堂的法国传教士们，居然通过建筑语言的表现形式把如此深邃的汉学文化，恰如其当地解读天主教的神学理念，视乎让我们看到利玛窦、汤若望等早期进入中国的传教

先驱们的福音本地化行动的再现。而且不仅仅是停留在当初利玛窦等人运用四书五经来宣讲教会的教义，以中国古代典籍中的语言范式来向中国人宣讲天主教的信理的层面；而是运用高超的建筑艺术把中西方典型建筑风格珠连璧合的结合在一起，将天主教的标志性符号与东方汉学神秘汉字相融为一体，用东方古国的思想观、思维观来表述天主教的信仰价值理念。

为什么当时的法国传教士们会有如此心胸、气派来建造这座倍受今天人们所赞赏的建筑群体？他们为什么会如此苦心并匠心独具地用中国人民所能接受的思想观和价值观来展现这座宗教建筑？让我们从平安桥教堂的建造历史去追寻解答。

平安桥天主堂的奠基建造的前一年，成都发生了一起影响全川，震惊中外的“教案”，即近代史上著名的“成都教案”。此次“教案”全省计毁基督新教教堂三十处，天主教堂四十处。事发后，英，法，美各国派兵舰七，八艘在长江各处示威，并向清政府提出“抗议”，结果四川总督刘秉璋，四川侯补道周振琼，署成都知府唐承烈以及华阳，乐山，灌县，大邑，冕宁，新津七县知县被革职，川民朱瑞亭等六人被处极刑，十七人充军，共赔银一百零一万两。其中成都各教堂七十万两，川南法国各教堂二十一万两，四川英，美各教堂十万两。由于当时的成都教区光大巷主教座堂在“教案”中被彻底打毁，时任法国主教杜昂也在这次“教案”冲突中受伤，于是法国主教杜昂指派当家神父骆书雅设计、督造新建平安桥主教座堂。平安桥教堂的建设所需资金 20 万两白银也来自于清政府的教案赔款。

在大规模、大面积的教案所引起民、教冲突剧烈镇痛之后，来自西方国家的传教士们逐渐明白不平等条约和洋枪洋炮可以保护他们进入中国内地任何地方广置产业，建造各式教堂。但要让信仰根植于中国人民心中，教会则必须像前辈利玛窦那样，放弃精神傲慢去争取中国社会的信任和认同，积极努力地在中国文化和天主教的神学思想理念之间寻找相容结合之处，用中国人民接

受和认同思想观、价值观来传播福音，才是天主教在中华发扬光大之道。

成都教案后，教会在四川的反思所引来的改观首先就是教堂建筑形象的改变，成都及其附近重建因教案打毁的教堂建筑一改过去西方建筑模式，一律启用中国元素展现教会形象，西方教堂的另一标志——钟楼，在川西新建的教堂基本弃用，这也成为以后川西天主堂的另一大特色。平安桥教堂以其规模、中西建筑理念的相融相合和匠心独具用中国文化体现天主教的信仰观，而成为这一大批中国化教堂的代表力作。

平安桥天主堂的建成，不单单是近代天主教为改善民、教对立关系、挽救危机的产物；而是西方传教士清醒的认识到的要面向一个拥有数千年优良伦理传统的文明古国传教，必须根植其文化深层。平安桥天主堂既是他们通过学习、运用中国建筑与中国文化之精华，并充分表现出了天主教的神学思想，又在在教内、外得到了良好的社会效应，树立了近代天主教会新的形象与风格。

平安桥天主堂生成的那个巨大“悚”字建筑群，代表了近代天主教福音本地化行动成功尝试，同时亦是近代中西文化多元交流得力范典。

# 从天主教圣乐在历史中的变迁 看现代礼仪对圣乐的要求

贾文亮 神父

## 一、天主教会传统圣乐的建立

在新约圣经里，玛窦福音里记载：“他们唱了圣咏，就往橄榄山去。”（玛 26 - 30）。和保禄的厄弗所书信里记载：“以圣咏、诗词及属神的歌曲，相互对谈，在你们心中歌颂赞美主。”（弗 5 - 19）这是犹太人习惯唱的歌。早期基督教会的歌曲在许多方面与犹太教的音乐圣歌相似。

公元 374—397 年圣安博罗肖任米兰大主教，在他的教会里建立起属于地方教会的礼仪，规定了每个节日上所唱的歌曲；还在西方教会中既有的答唱咏和圣咏的基础上，首先引进东方教会惯用的轮唱圣咏，开始了西方教会音乐发展的先河，因此安博罗肖被誉为“西方教会音乐之父”。他创作了许多赞歌，它们具有古典的韵律且通俗感人，应该说这是天主教初期代表性的礼仪音乐了。

## 二、中世纪天主教会的圣乐

公元 590—604 年额我略一世教宗，他广泛收集古老的圣歌和各地使用的礼仪音乐，对此不断的取舍和修订，再加进自己的创作，从而编辑了《圣歌集》。其中收入了用于日课和弥撒的经文歌曲，还明确规定了礼仪中圣歌咏唱的方法和时间。由他奠定的这套丰富而统一的罗马礼仪歌曲，其所有的经文歌曲都按教会

年历而排编的。它成为罗马天主教会音乐的永恒不变的经典，以后被称之为额我略圣咏。所有天主教的教会音乐都以额我略圣咏为依据，额我略圣咏也成为后世西方作曲家们创作灵感的不竭之源。

1. 额我略圣咏是基督教会的重要的、古老的礼仪祈祷音乐，它涉及到古代人们的音乐经历，这些古代文明被很浓厚的神秘色彩和神话笼罩着，用基督徒礼仪歌曲的篇章将揭开这一神秘面纱。这个阶段包括了人们的伟大创造性的经历，它走过了难以站立平衡的幼年时期，又经过了发展阶段，最终使自己走向成熟形成了自身独到的风格。基督徒的礼仪歌曲的丰硕成果是产生在自己的不同的团体内，它起源于教会传教士所到达的不同的地区。教会不时的重要派遣也有助于当地教会文化的形成，他们正是用这礼仪和歌曲来传教的。基督徒歌曲有很多不同的名称，如：罗马人的礼仪歌曲、高卢人的礼仪歌曲、摩匝拉比人的礼仪歌曲、米兰人的礼仪歌曲、阿圭拉人的礼仪歌曲等等，按着各自地域的归属而得名。

在公元 8 世纪，由于罗马人的歌曲很受欢迎，所有的高卢教堂采用了这种歌曲。把这些罗马人的传统的歌曲移植到高卢的区域于是产生了一种新的歌曲即：额我略歌曲。随着时间的推移，一些其它的礼仪歌曲吸收了这些新兴的额我略歌曲；相反，其它一些地区如：意大利的米兰和西班牙的一些地方直到今天，他们仍然履行当地礼仪风格，以及他们的礼仪歌曲。

从公元 9 世纪到公元 11 世纪在原有的基础上进一步巩固这种音乐，而且增加了新的旋律和形式，如此，也变成了其它音乐的发展支柱，比如，复调音乐。

2. 所以我们重新审视额我略歌曲，应该说：它不是简单的音乐，而是歌唱的先例，所以，额我略歌曲的存在和流传是系于它的歌词。额我略歌曲是伴随着教会礼仪祷文而诞生的，它铭记着礼仪的表达和祈祷的力量。为此额我略歌曲即是歌唱天主圣言



的用于礼仪当中为履行表达神圣的奥迹。它所使用的歌词绝大部分是取自圣经，特别是圣咏章节；所有额我略歌曲的确是歌唱天主圣言的歌曲。

额我略歌曲的性质是歌唱的祈祷，它的歌词表达着重要的祈祷的主题：

赞颂；赞颂天主的奇妙化工；

感谢；感谢天主为救赎罪恶中的人类，他派遣了他的独生子。

祈求；由于人类仍然经受着罪恶的试探，同样也需要天主的护佑。

总之额我略歌曲是表达的一种真正的宗教虔诚，因为它是在教会团体的礼仪上来阐述圣经的段落；因为它是透过灵修，体验人对天主歌唱的一种成熟的交流。

3. 额我略歌曲而且是一种单旋律的歌曲，它产生于拉丁语的唱、读形式，它起初没有任何乐器的伴奏。这样的一种单调的歌曲，它的节奏如何，又是怎样表现音乐的动机的？其实它并没有固定的节奏，它的歌唱方法也没有预先的规则，它的歌唱方法完全取决于它的歌词即：经文词汇的发音与意义；这些方面被以后发展起来的复调音乐所证实（起初的复调音乐的诞生是在额我略歌曲基础之上附加上其它的声部）。所以额我略歌曲之所以采用了单一旋律的形式这是出自于它本身歌词的词意和语音效果要求的，藉着这单一的旋律人们在咏唱时更有助于举心向上。

教会一贯地重声额我略歌曲是自己举行礼仪时的歌曲。1903年12月22日教宗比约十世颁布了法令并指出圣乐的性质，并发表声明《圣乐的效能在额我略歌曲里体现的近乎完美，所以它就是教会的歌曲，它是唯一的从教父时代继承下来的歌曲，它极其珍贵地保留在教会初期的礼仪手抄稿里。教会如何积极地把它推荐给信友？在一些地方虽然失去了它在礼仪当中的位置，然而，最近研究结果表明，应该归还额我略歌曲的完整与纯洁以及它的

价值作用》。同样遵照礼仪宪章的精神，如果额我略歌曲被编入其他音乐的汇集里，在举行任何礼仪时可以允许使用拉丁语。

4. 额我略歌曲展现出来的是一份极其珍奇宝贵的历史文化遗产，以下理由是证实它价值的依据：

——它几乎是专一地把起初 12 世纪的音乐历史记录在字里行间。

——中世纪的那些宗教音乐歌手和世俗的吟诗人，他们常常把额我略歌曲的旋律和节奏作为音乐的动机和灵感。

——复调音乐的诞生和发展是以额我略歌曲为基础的。

——它是从经文的本质提炼获得的专有的歌曲，并实现了在不同类型的词语上给予恰如其分的音调。

——在额我略歌曲一些装饰性的旋律是由专业的神学和音乐人士他们组织搜寻创作并重新排编了额我略歌曲。借着这有效的方法进程额我略歌曲烙上了深刻的艺术性，直到今天它的音乐魅力仍然不受时空的限制。

5. 额我略歌曲是由非常丰富不同的歌曲汇集所组成的。它的多样性取决于很多不同的因素主要即：音乐的种类和形式；创作的方法；作品的年代和地点。

额我略歌曲的音乐种类和形式：

额我略歌曲是由‘日课经文’和‘弥撒经文’两部分组成的。首先是‘日课经文’的音乐形式区别是：对经；长短不等的答唱咏和颂歌。其次是‘弥撒经文’的不同音乐形式它们有常规固定的垂怜经、光荣经、信经、欢呼经、除免世罪经等和专有的经文包括：进台经、进阶经、预唱经、奉献经、共融经、啊来路亚等。

无论是‘日课经文’和‘弥撒经文’的礼仪音乐，它们的音乐形式可划分为以下几种：

——首先是音节性的或朗诵性的，这种额我略歌曲的音乐形式它的每一个音节一般只配有一个音符。比如：对经在‘日课经

文’里是比较简单的，它的旋律明显要比‘弥撒经文’简单。

——其次是半装饰旋律性的，这种旋律形式是在一些音节上被一些较小的音符群装饰着，这些小音群通常由两到五个音构成。比如：‘弥撒经文’里的进台经和共融经。

——再有就是装饰性的或旋律性的，在这种音乐形式里一些音节充满了装饰音使旋律更加华丽。

额我略歌曲的创作的方法

在额我略歌曲里不难发现它的构成方法有以下三种：

——歌曲的结构是旋律相似性的

——歌曲的结构是旋律拼凑性的

——歌曲的结构是旋律原始性的

很多额我略歌曲的片段是一样的，因为它们是属于同一的音形模式，比如：‘日课经文’里的许多对经和‘弥撒经文’里的进阶经，他们都采用了第八和第二模式来咏唱，旋律线常常是A=La等等。然而，大部分的额我略歌曲是借助诸多不同的音乐模式拼凑连接在一起的，比如：‘弥撒经文’里的歌曲。最后是原始性的一类旋律，这些旋律被创作为了专一的经文，它们在额我略歌曲里是独有的部分。

在‘日课经文’里，人们发现它存在有两个阶段不同时期的作品：古老的诵唱句的模式只有一个要素即：它的诵唱线音符和结尾音符都在相同的一个音阶上。发展后的诵唱句的模式有两个要素即：它的诵唱线音符和结尾音符不在相同的一个音阶上。

在‘弥撒经文’里，这些歌曲是音乐模式发展后的作品，但其中有一些它们是为了咏唱书信或福音由原来古老的音乐形式重新制订的作品，这些作品与那些固定经文（如：进台经、进阶经、奉献经等）是同一个时期。

额我略歌曲旋律的多种多样化同样也表现出了它的创作时间和出自的地区。

创作的时间有助于区分辨认不同的歌曲。最古典时期（指一

部由六种手抄本组成的对照资料上的歌曲)的旋律它们带有一种结构模式,这与后来制订的那些旋律有所不同。所谓后来的那些歌曲是指伴随着新的礼仪节日的建立而产生的新的礼仪音乐形式,它们包括礼仪日历中排列的所有时代的节日专用经文歌曲。经过发展较多的有垂怜经、续唱经等,直到公元16—17世纪的伪额我略歌曲的出现,它们被收纳的现有的版本,这使得在音调和旋律动机上与那些古典的有明显的出入。额我略歌曲的风格特色也取决与来源的区域,比如:较古老的作品是从旋律线(也叫母线)Re=2发展出来的,由这条主要的旋律线组织、装饰、决定了旋律的特点。传统地使用这条旋律线的区域就是高卢(法国);相反在罗马的区域内他们传统使用的旋律线是Do=1和Mi=3。额我略歌曲它已经是一个专业的词汇了,它就是一种祈祷音乐,尤其是在天主教弥撒礼仪中更是突显其特有的性质和作用。

额我略一世在西欧广泛推行统一而标准化的罗马礼仪,他加强和扩大罗马的歌咏团体和圣乐学校,为教会圣历规定不同的敬礼仪式等。这些机构的设置为额我略圣咏的形成和确立起了不可磨灭的作用。

公元7、8世纪时的额我略圣咏在西方教会广泛流传,由于教宗额我略一世在整顿罗马教会礼仪和圣咏方面作出了突出贡献,中世纪后期以来,额我略一世的名字就与罗马教会正式的礼仪圣咏永远的结合在一起。

### 三、早期复调圣乐的成就

从复调音乐发展开始到14世纪最重要的的圣乐作品是纪尧姆·德·马肖的一部弥撒曲。他生于法国北部的香槟省。在音乐史上他是第一位音乐作品得到完整保存的音乐家。他的创作几乎涉及14世纪所有重要的音乐体裁,包括经文歌、弥撒及其它音乐作品。

## 1. 经文歌作品

共有经文歌 23 首，主要为三声部，常采用世俗曲调创作自己的经文歌，使音乐更有气息。在技巧方面，他非常重视等节奏音型，这体现了马肖的作品倾向具有典型的新音乐特点，即：追求更多世俗性、更长篇幅、更复杂节奏。马肖晚年最后三首拉丁文经文歌写于百年战争期间，为祈求和平的内容，在作品中附加了一个新的无歌词的“对应持续部分”，以四声部取代了通常用的三声部织体，并经常与持续声部形成声部的交错，共同支持上方两个带歌词的旋律声部。

## 2. 弥撒曲

他创作的四声部弥撒《圣母弥撒》，被认为是 14 世纪最著名的作品。它以庞大的规模和罕见的四声部写成，并且第一次将常规弥撒的格个段落视为一个整体来统一构思，这种做法在当时是不同寻常的，此外还把各种复杂节奏技巧运用于弥撒的写作当中。

## 四、从文艺复兴到浪漫时期天主教的圣乐

在文艺复兴时期，天主教会发生了重要的事件，在德国兴起了马丁·路德的宗教改革，致使欧洲北部一些地方教会脱离了罗马天主教会；在 1545 年至 1563 年约 20 年的时间里，教会在意大利的脱利腾小城举行了世界瞩目的脱利腾大公会议，在会议期间指出了教会礼仪音乐不应有世俗音乐的因素，如在弥撒里不要用俗乐曲调作定旋律；指出了复杂的复调技术使人听不清经文词以及在礼仪中使用声音过大的乐器等，还对咏唱者强调应有恭敬的态度和好的发声。脱利腾大公会议虽然没有就教会音乐发布什么法令，只写了一般性的精神，但是强调教堂只保留歌声和管风琴的声音，其它的音乐均视为不纯洁的音乐，要求礼仪圣乐井然有序，使参与礼仪者的耳朵和心灵伴随着圣乐在礼仪中与主相会。

在这段时期最著名的圣乐作曲家是巴莱斯特利纳 1525—1594 年，他一生没有离开过教会，脱利腾大公会议召开时他是一位年轻的管风琴师，大公会议在 1563 结束时，他已享誉教会圣乐作曲家的地位。晚年，他受命修订教会礼仪素歌，但后来他置于一旁没有完成。此项工作由其他人完成后，于 1614 年出版，成为天主教礼仪音乐的经典，巴莱斯特利纳的主要成就是天主教礼仪音乐，以弥撒曲最为突出，他创作了 104 首弥撒曲和 200 多首经文歌等。

巴莱斯特利纳的圣乐作品风格，深深地刻上了时代的烙印，由于教会在当时禁止弥撒曲的对位过于复杂，禁止出现与经文无关的歌词，巴莱斯特利纳晚期作品严格地遵守了这些规定。他的音乐最大的特点在于其节制性和适度性，他的节奏、旋律及不协和音的运用都注意平衡和匀称。与巴莱斯特利纳同时期的作曲家们已经发现变化音表现感情的作用，并开始在创作中使用。但他却相反，在使用不协和音程时极为克制。凡出现不协和音程时，都有所准备和解决，若有不协和音程出现时，就在和声上小心加以处理，以使其构成四到三度和七到六度的进行，不协和音往往作为经过音在弱拍上出现。他的这种谨慎处理使其礼仪音乐具有别人所没有的宁静和透明。在歌词经文处理方面，他注重强调歌词的重音及经文意义。巴莱斯特利纳的圣乐作品多为模仿性的复调，其织体空间较大，也构成了他的圣乐的独到之处。他在各个声部的组织结合上很注意合乎逻辑性，自然地在运动中用最简单的音程进行组合，结果使他的圣乐音响显得十分朴素自然，在无伴奏的情况下会有相当优美的效果。

在传统的天主教圣乐史上，不曾有任何一位圣乐作曲家的名声像巴莱斯特利纳那么显赫，也从来没有过任何圣乐作曲家的复调技术如此炉火纯青。在额我略圣乐之后，他一直被当做教会圣乐完美风格的代表。他死之后，又流行一种巴莱斯特利纳圣乐风格的说法，特指 17 世纪的教会音乐，它被 17、18 世纪许多作曲

家当做创作的范本。历史上一般将巴莱斯特利纳及其学生的音乐风格称作为罗马乐派。特指以巴莱斯特利纳为代表的专门创作用于天主教礼仪的弥撒及其他无伴奏的圣乐作品。在整个的文艺复兴时期，复调圣乐为此时期的主要特征。

巴洛克圣乐 1600—1750 年：这段时期的音乐与当地的绘画、建筑、文学、科学所表现的有相似之处。具有宏大的思想、辉煌的效果、对称的表现、华丽的装饰等特点，因此采用这个共同的名称是最恰当的。此时的音乐在发展演变中确立了时代特征，为后世留下了显著的作品，从它的性质和用途可分为两大部分：礼仪圣乐和非礼仪圣乐。礼仪圣乐是专门为教会礼仪庆典而作，也包括普通虔诚敬礼的一般圣乐。这个时期的礼仪一方面保持古有风格，另一方面容许新风格的发展，因此弥撒曲和经文歌的圣乐作品都遵循这两条路线创作；非礼仪圣乐是指一种抒发宗教感情的宗教音乐，但并不应运在教会礼仪当中。

巴洛克典型的圣乐代表是本尼沃里 Orazio Benevoli 1605—1672，他所作的弥撒曲共 48 声部，分 12 个歌咏团，于 1650 年 8 月 4 号在罗马一个圣母教堂演唱。此外还有 52 和 56 声部的作品。但是整个巴洛克时期圣乐最著名的是巴赫与亨德尔。

巴赫与亨德尔所呈现的是巴洛克时代音乐的顶峰，他们的音乐把以有的传统推向完美，他们把各学派音乐的精华集于一身，成为整个乐坛永垂不朽的伟大人物。

巴赫的圣乐作品颇丰，他曾创作过五部受难曲，但其中只有若望受难曲和马太受难曲存留下来，并以后者较著名。神剧有三部，即：圣诞神剧、巴斯卦神剧和升天神剧；圣母赞主曲和清唱剧三百多首。此外圣乐合唱作品中巴赫还曾创作了很多短小的经文歌，以及教会每主日用的礼仪经文歌。巴赫还留下了一百四十四首管风琴圣咏曲等等。巴赫的音乐作品是旋律与对位法混合的最高艺术，以复调音乐艺术为主，和声表现充实，变化丰富，半音使用巧妙，几乎在巴赫所有的作品里，音乐的节奏突出明显，

而且还常见短小乐节重复的现象。弥撒曲也大约有五部，以 B 小调弥撒较为著名“巴赫的这部作品确实是圣乐领域中崇高的作品。随着巴赫和亨德尔的相继离世，在音乐史上被称之为巴洛克时代画上圆满的句号。

古典时期，从 1750 年到 1820 年教会音乐受世俗音乐的影响比巴洛克末期更深，弥撒曲的处理与歌剧相似：有独唱、合唱、乐队；大致说来，在风格方面弥撒曲含有强烈的世俗音乐素材，有时连交响曲的曲式也用于弥撒曲里。当然仍有些巴洛克的圣乐作曲家坚持在合唱曲中使用赋格式和持续低音，但只是少数而已。主要的代表圣乐作曲家有哈赛，培赛罗，后者约有 103 首教会圣乐作品。但是在这个时期最伟大的天主教圣乐作品家是海顿、莫扎特和贝多芬。

海顿的作品：十四首弥撒曲、五首神剧，以其（十字架的七言和创世纪）著名。此外还有其它宗教音乐作品。

莫扎特 1756—1791 年，1769 年首访意大利到米兰，受到教会的热忱招待，后又在罗马有一次惊人的表现，当时他参加了一次 Gregorio Allegri (1582—1652 年) 的一首 Miserere 经文歌的演出，回家后他将全曲默默写下来。他的宗教作品以加冕弥撒和安魂弥撒最为著名。

贝多芬 1770—1827 年，是一位代表古典结束与浪漫时期开始的伟人。他与巴莱斯特利纳，巴赫，海顿，莫扎特同为历史上永垂不朽的巨人，以庄严弥撒最为著名。

浪漫时期 1820—1900 年，这个时期伟大的音乐家众多，但他们的作品风格大都与俗乐相近或者是一些非礼仪的宗教音乐。随着 19 世纪罗马天主教关于礼仪音乐改革辩论的展开，效法 16 世纪无伴奏合唱和教会圣咏风格的合唱增多，纯朴圣洁的教会礼仪音乐额我略圣咏的复兴势在必得。其目的在于恢复教会圣乐的黄金时代即 16 世纪教会礼仪音乐。这一运动对教会音乐作出了卓绝的贡献，被称之为则济利亚运动。在一定程度上，则济利亚



是由过去的音乐发生兴趣的浪漫主义促成的，它以额我略圣咏和巴莱斯特利纳风格的教会音乐为理想，以复兴无伴奏合唱风格的教会音乐为，驱除教会中 18 世纪的非礼仪音乐为目的。那些 18 世纪时用于教堂内的合唱曲和器乐曲都被认为过于华美和俗气。通过则济利亚运动的的推动，唤醒人们对额我略圣咏和古典复调圣乐的理解，还要创作具有礼仪精神意义深刻的作品来驱除以往的众多多情善感的作品。在各地积极推广额我略圣咏和那些符合教会规定的复调音乐，选用有信友在一定信仰中咏唱而形成惯例的圣歌，严格遵守教会有关管风琴及其它乐器的使用规定，努力使礼仪音乐逐步恢复到较好的状态。

## 五、二十世纪以后的圣乐

20 世纪以后的音乐，很难像以前巴洛克时期、古典时期和浪漫时期那样，表现出特定时代的音乐环境和音乐现象，也不存在不同当中的共同因素。20 世纪的音乐呈现出千姿百态的景象，作曲家们不愿接受传统的束缚，他们的作品无论是创作手法还是音乐风格，都与以前的作曲家们的作品大相径庭。作为教会音乐中最古老的礼仪音乐之一的弥撒曲，20 世纪的创作大多不在只是为教会礼仪而用了，不仅如此，有时它们也难以归入宗教音乐的范畴中。鉴于此种境况，教会自身也采取种种手段来归纳研究为发展圣乐而努力。于 1903 年 12 月 22 日，教宗比约十世发布〈关于教会音乐的指示〉不仅明确了圣咏的重要性，而且还规定必须采用早期纯正的素材来源，为以后天主教会音乐的发展指明了方向，也为额我略圣咏在现代的繁荣奠定了基础。现代的教会音乐创作一般表现出一种鲜明的倾向性，那就是与额我略圣咏或早期复调圣乐的结合，可以说，这是真正符合礼仪的客观精神的。

1947 年教宗颁布通谕，提出为健全礼仪应采取的方法。通谕指出，教会音乐应遵实教会公布的有关礼仪的明确规定。圣教

会把额我略圣咏视为家珍，因为它来自遥远的古代，经过教会许多世纪精心的提炼和保护而传承下来的，又把它作为礼仪文化的精神财富的一部分而由教会给予信友的。在天主教礼仪发展史和天主教圣乐史上额我略圣咏具有极其重要的地位。

通谕指出，将现代音乐或歌曲完全排斥在天主教礼仪之外是不可能的。教会有必要广开门户，接纳现代音乐和歌曲中不庸俗的作品与教会场所及礼仪相符合的内容作品，因为现代音乐也可以加强礼仪的庄严性，坚定信友的信仰。从 20 世纪以来教会所颁布的法令及其各项方针来看，其主要目的在于重申额我略圣咏在天主教礼仪中的地位、修订、出版额我略圣咏的标准版本，复兴无伴奏合唱的圣乐作品以及鼓励现代教会音乐的创作。天主教因为有世界通用的教仪，保证了教会音乐不受时代的冲击。虽然教会在梵二大公会议后鼓励和提倡各民族风格的圣乐，但“教会以额我略曲为罗马礼仪的本有歌曲，所以在礼仪行为中，如果其他歌曲条件相等，则额我略曲占优先”。（礼仪宪章 116）

## 小结

其实，教会在历史发展中，教会礼仪早已不断地本地化，比如 1570 年脱利腾大公会议后的《罗马弥撒经书》，就是积累了当时的西方教会文化，特别是结合了德、法的教会传统。然而，经过了四百多年的岁月，世界、社会、文化、生活、科学等诸多方面都已发生了变化，故梵二大公会议《礼仪宪章》第 21 号有明确的解释：原来礼仪含有不能改变的成分，那就是有天主所建立的；但也含有可变的成分，那是可以随时代而改变的，而且如果有不甚符合礼仪本质的成分，混入其中，或者不能适应时代，则更必须加以修改。《礼仪宪章》在第 37—39 号既肯定了礼仪的多元化，又说明了以“罗马礼书”为基础蓝本来发展本地礼仪。作为教会传统的“罗马礼”为地方教会只是作为提供礼仪传统的基础，给各地方教会发展本地礼仪而不是一个局限。教会圣乐的发

展是建基在教会的信仰和礼仪之中的，圣乐的使命是完善礼仪去光荣天主、表达信仰。从传统礼仪圣乐的发展变化来看，正如《礼仪宪章》122号所说：“慈母教会过去常是艺术的爱好者，并曾经常要求艺术崇高的服务，特别为使有关敬礼的事物，真正表现高雅、和谐、美观成为天上事物的记号与象征，教会也不断造就艺术人材。教会时常作艺术的评审，分辨艺术家的作品是否适于信仰、虔诚、宗教的传统法则，以及是否合于神圣的用途。”这足以说明现代圣乐如何去发展了。

# 修院培育与教会本地化

肖恩惠

## 一、天人共写的历史

属于精神世界的宗教信仰与现实具体的生活之间一直存在着强烈的互动关系，而今天神学与其它学科，以及教会与世俗世界的互动比以往任何时候都更加广泛，也更加受到重视。教宗本笃十六世的社会伦理通谕《真理内的爱》中也再次强调理性与信仰对话的重要性：“理性总是需要被信仰所清洁，……不能自负自己是全能的。另一方面，宗教也总是需要被理性所清洁，以展示其真实的人性面貌。这个对话圈对于人类发展是非常重要的”。神学家耶夫·孔葛（Y. Congar）阐明：“不存在两个历史，一个世俗的，一个神圣的；存在的只有一个历史，那是人类的历史，是天主和人类共同的历史。……人的命运也不是分裂成肉体 and 灵魂，或者工作和信仰，或者世俗生活与天主之国，或者政治的、暂时的与精神的、永恒的。不，不存在这种分裂！救恩不是在历史之外，而就在历史的发展中，救恩陪伴人类历史走向完满实现”。在中国的天主教会与中国也不是各自独立的两个历史、两个社会，而是融合为一体不可分离的同一生命体。中国的社会理性与教会信仰也需要互相推动，互相清洁。尤其在目前文化转型期时代，处于文化多元化、文化共生与竞争、重组与更新的环境下，基督徒身为世界的光和地上的盐，如何在繁荣、净化、升华、丰富、加强中国文化的实践中发挥自己的作用，找到自己的位置呢？修院对当代中国教会应该承担什么样的角色？教会身为

“沟通天人关系，及人与人之间关系的工具和记号”（LG1），如何在造福人民、建设和谐社会的过程中做出自己的贡献？在中国的教会，如何与中国共同谱写共生的历史？

教会对于欧美文化的塑造，对于现代科学技术的推动，对于世界艺术、慈善、医护、教育、社会服务等等各方面的卓越贡献有口皆碑，有目共睹。但是教会与世界相遇时，在不同的地方状况是不一样的。她在罗马帝国是对于腐败伦理道德翻天覆地的改革；在拜占庭是从神学和礼仪上辅佐皇帝统治权；在东欧她创造文字、催生文化；在美洲她建设医院、大学和慈善，与移民一起拓荒；在非洲，很遗憾，在那片古老的大地上教会实行了 *tabula rasa*（白版）政策——扫除一切，直到上个世纪才觉醒到应该保留当地文化；在亚洲，古老，但是文化和社会仍然生机勃勃、亘古弥新的大地上，二者产生了剧烈碰撞。面对历史悠久、生生不息，古老而常新的亚洲文化，教会认识到应该敬重。今天的教会邀请中国加入到全球思想、世界和平及普世伦理建设之中。在经济全球化、科技一体化、互联网、地球村时代，中国不能缺席。

另一方面，中华文化悠久而弥新在于她向来容纳百川、取精弃粕，不断循环更新的能力，她自身就是多样统一的典范。“地球村”的时代，中华文化需要参与世界对话，互相吸纳、推动，这需要与国际接轨，但是不等于失去自己，而是就共同的话题拿出自己比较系统的观点，对人类思想、全球伦理做出自己的贡献。对于教会需要从信仰出发对一些重要题目，比如关于人、神、宇宙、历史、未来、环境、政治、经济、文化、科学和礼仪等等各方面拿出中国的、成系统的、从基督宗教神学方面出发的反省。教会的出发点是基督信仰，但是我们的文化背景是中华文化，只有结合了中华文化才是我们对人类的贡献；而一个健康、发达、成熟的在中国的教会和一个在基督信仰参与中更加辉煌、繁荣、美好的中华文化，更加幸福、开明的中国人民的生活，才是这种贡献的具体表现。所以我们希望探讨如何从天主教会信仰

出发，以中国文化为营养，以时代为土壤，加入到普世天主教会的神学建设中，一方面丰富、繁荣、加强、圣化和纯洁中华文化；另一方面为普世教会的发展，贡献承载着中华悠久文明和中国人民时代朝气的中国教区的力量、智慧和活力。

## 二、中国的神哲学院之特色

全国宗教院校工作会议就进一步加强宗教院校工作的问题，要求宗教院校切实增加创新能力，指出“三种关系”：与普通高校的关系、与外国宗教院校的关系、与其它宗教的关系。

在中国的具体环境下，天主教神哲学院如何办出自己的特色呢？如何桃李丰硕、人才辈出呢？是不是可以为和谐社会建设及人民素质的提高做出贡献呢？甚至，如何让自己生存呢？

司铎分享基督的司祭、君王和先知使命，这就要求他们以耶稣为楷模，有能力从事宣讲、举行礼仪、建立基督徒团体、福传、文化交流、学术研究，以及慈善和社会关怀等事务。这是修院培育的重要特色。修院就其性质，首先是为了培育司铎接班人，包括司铎再培训；另外还需要培养一定数量的专门人才，包括教育人才、研究人才、管理人才、服务人才和外事人才；而同时修女培训、教会服务人员培训、基层教友骨干和传道人培训也非常重要；还可以包括一般信徒，甚至是为感兴趣的非基督徒提供机会。

在目前中国的环境下教会神哲学院有什么特色呢？

### 1. 与普通高校比较

普通高校不同的专业、不同的学院，比如艺术学院、体育学院、电影学院、文学院、经济学院、计算机学院等等，都具有针对性。神哲学院是天主教会的人才基地。目标是以人格培育、灵修培育、知识培育和牧民培育，打造成成熟、优秀的教会工作人员。

在培养目标上神哲学院不应该有任何层次上的差距，而是平

等的，甚至有着更高的要求。在对于五大人才的要求上，神哲学院在许多方面都有很大的优势，首先是外事方面，由于教会的普世性，在语言掌握、思维方式、知识结构、人际关系各方面也都是国际性的，因为基督徒身受中西文化双重养育、兼具中国公民和基督徒双重身份。而在慈善服务方面，是教会的发明和传统，也至今完善地发展在教会内，其现成的方式可以方便地实行在中国。教育机构也是生发在教会，而且教会牧灵传统使我们一直强调全人培育，这被全世界最伟大的大学仍然持续证明着其有效性。心平气和而积极热情，又严谨、执著的科学研究是宗教热情和虔诚共同铸造的成果，历史证明只有宗教式的投入才会有真正的科学精神和科学发现。在管理方面，教会圣统制至今显示着其强大的生命力，虽然它有不少缺点。

骨干人员、传道士和平信徒培训在修院培育工作中的位置越来越重要，它可能会实质性地提高教友素质，在改变他们生命的同时也更新教会的生命，进而更新文化和社会。这个大众培育任务是任何高等院校都无法做到的，而却是国家和社会迫切需要的，因为它改变的直接是父母、是家庭，他们自己首先被更新，然后会去影响自己的孩子。这个工作各教区和堂区都可以做，不过更加系统、规范的地方肯定是修院。

所以，中国的神哲学院有足够的理由和潜力在高等教育领域出类拔萃，成为楷模。目前神哲学院与普通高校存在的差距在于生源的质量问题，和学生学习动力的问题，另外还有教师的水平问题。这是许多方面原因造成的。

## 2. 与国外神哲学院比较

在生源上国外基本上要求至少高中毕业或者同等学历，修士或者修女或者平信徒，基本上没有区分，有的甚至接受非基督徒和无宗教信仰者。在目标上首先是培养神职人员，其次是传道士或者在教会工作的人员。

与国外重要的区别：一是国内不重视自己的神哲学院，甚至

有些神职人员害怕神哲学院发展壮大，后来者形成竞争；第二点是师资力量弱，独立于普通大学之外，对于修生的教育方法不健全，封闭、呆板，存在神父、教师不爱护修生或者水平低，导致修生不尊重神父、教师，甚至敌对，严重缺乏人际礼仪；三是课程设置不够系统，研究力量羸弱；四是资金严重缺乏，管理不规范；第四是与社会脱节。这是我们的缺点。

那么怎么办成功，并且办出中国的特色呢？首先需要有人重视，乐于投资；接着便是尽力加强培育团，提高师资力量和素质，实行评聘和考核标准；第三，鼓励学术研究、促进教学用书的翻译和编写，纳入评聘和考核标准；第四，推动教友培训，在欧洲也强调新福传的形势下，我们的教友培训与他们处于同一起跑线上；第五，在国家社会转型和文化转型的时期，积极参与社会、伦理和文化建设；第六点是一定程度上重视中国文化传统，把教会信仰和实践与中国现实相结合，为普世教会的神学思想建设和礼仪、慈善等作出贡献。

### 3. 与其它宗教比较

天主教会知识结构的系统、严密为全世界所公认，不论是对神职人员的培训，还是学术研究都有着科学而完善的体系。在目标上也不同，天主教会的司铎、传道员和教会工作人员，分享基督的先知、君王和司祭使命，这就要求他们是入世的，虽然同时在精神上是出世的，如同教会的发展路线是从城市走向农村，她从圣城耶路撒冷走向罗马、君士坦丁堡、莫斯科、巴黎、伦敦、慕尼黑、柏林、华盛顿、北京、上海等等，她的主教府都是设立在国家和地区的文化、政治、经济中心；她积极参与和领导社会、文化的发展。所以教会对自己主要成员的要求是很高的，包括人格、知识、灵修和实践。另外，教会有着严格的组织，这有缺点，但也是她极大的优势，神哲学院的培育也需要与其吻合；教会还是普世性的，教会的普世性在其严格组织体系的构造下成为坚实而充满生命力的，这要求、也提供条件使教会成员视



野开放、胸怀天下、知识全面、人际关系丰富，这是教会的巨大财富，也是神哲学院的强烈特色。

### 三、结束语

“教会模式”在历史上随着时间和地区都有相对的变化。当代基督徒积极要求参与教会事务和礼仪，要求更加深入地认识自己的信仰。在国际上，神学已经向所有的基督徒和愿意认识基督信仰的人们开放。平信徒参与礼仪已经很普遍，甚至是主力。在教会机构担任职务的平信徒也在持续增多。即使是慕道人员也提出信仰和理性的双重要求。这对神职人员的自尊和自信都提出很大挑战，在心态和学识上都提出新要求。盲目的命令和服从已经不起作用，恐怖末世论也失去了威慑力，牧灵工作需要寓之于服务，以尊重和平等的态度为基础，以辅助各种人的健康成长和全面发展为目标。

当代神职人员需要建设跨文化、跨学科、超越纯宗教教育背景的知识架构，培养整合、和谐各种知识的智慧；拥有向天主敞开心胸的人文主义精神，做事以人为本，出发点以天主为本；懂得修身事国，以道为朋，而不是以利为友，守道义、行忠信、惜名节；融会于“天之道利而不害，圣人之道为而不争”的大智慧。

## 四、教会本地化与神学

## 西方马克思主义宗教论说的六个问题领域

杨慧林

天主教神学家谢列贝克斯 (Edward Schillebeeckx) 曾经提出两个问题: 第一, 在 20 世纪, “一个相信天国……信息的基督徒如何理解这些信息”, 如何断言“当代的、崭新的解释”一定会符合基督教的传统? 第二, 既然存在着种种“对世界和人生的……宗教和非宗教诠释”, 一个基督徒“如何运用现代思想……为基督教的解释作辩护”?<sup>①</sup> 在谢列贝克斯看来, 如果不能直面这样的问题, 一切新的论说都不过是“用某些批判社会的因素点缀已有的神学”, 或者“充其量不过是过去神学理论的‘虔诚的推论’而已”。<sup>②</sup> 由是而论, “本地化”所着眼的 context 既是我们各自的文化语境, 也是具体的时代语境; 神学家所强调的“相关互应” (correlation)<sup>③</sup> 既是宗教传统与当代生活的相关互应, 也是神学与人文学术的相关互应。因此所谓的 contextualization 不仅是教会的问题, 也是整个基督教世界、是任何信仰或传统都要面对的共同问题。

另一位天主教神学家马里坦 (Jacques Maritain) 也为我们今天的讨论留下过一种启发: “在整个现代社会中, 哲学一直背负着从神学那里接收而来的诸多问题和忧虑, ……离开了严肃的

---

① 谢列贝克斯著、朱晓红等译《信仰的理解: 诠释与批判》, 香港: 道风书社 2004, 1 页。

② 谢列贝克斯著、朱晓红等译《信仰的理解: 诠释与批判》, 5-6 页。

③ 蒂利希著、龚书森等译《系统神学》第一卷, 台湾: 东南亚神学院协会 1993, 84 页。

神学背景，不管是对但丁、塞万提斯、拉伯雷、莎士比亚……甚至对卡尔·马克思……，我们实际上都无法理解。”<sup>①</sup>

这两位神学家或许是从不同的侧面切近“相关互应”的话题，然而无论其入口何在，这种“相关互应”都使“神学建设”与“本地化”（或者“处境化”）互为前提，而且同样在西方自身的传统中显示出意义。从这样的角度考查“中国教会的神学建设与本地化”，则可能从西方马克思主义的宗教论说中得到特别的借鉴。

20世纪以来，涂尔干（Emile Durkheim）的“功能性分殊”（functional differentiation）日益成为经典性论题，用贝格尔（Peter Berger）的话说，这意味着“社会与文化的一些部分摆脱了宗教制度及其象征的支配”。<sup>②</sup>卡萨诺瓦（Jose Casanova）《现代世界的公共宗教》<sup>③</sup>一书，则将这种“功能性分殊”界定为“世俗化”，并用宗教的私人化（privatization of religion）加以描述。

与此相应，西方思想与基督教之间的关联方式似乎也有所改变，如同齐泽克（Slavoj Žižek）所说：“老式自由派是从基督教和马克思主义之中找到共同的‘弥赛亚式’的历史观念，并以此作为信仰的最终实现过程”，但是我们完全“无需采用防御性的姿态”，完全可以“确认以往被责难的东西。我们可以说：是的，基督教与马克思主义之间存在着直接的联系；……因为真正的基督教遗产太宝贵了，不能留给那些基要主义的谬论。”<sup>④</sup>

---

① 马里坦著、高旭平译《教育在十字路口》，北京：首都师范大学出版社2010，83页。

② 范丽珠、James D. Whitehead and Evelyn Eaton Whitehead 著《当代世界宗教学》，北京：时事出版社2006，77页，306-307页。

③ Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

④ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute, or why is the Christian legacy worth fighting for?* London: Verso, 2000, p. 1-2.

于是基督教不仅是作为一种信仰传统、而是更多作为一种文化叙事，以其典型的意义结构引起当代研究者的关注，进而在基督教与马克思主义的关系方面形成了新的论说。我们当然应该承认：即使是一些自称马克思主义的西方学者，其各自的立场和方法也可能大相径庭，甚至往往只是借助马克思主义的某些命题来展开自己的思考，很难被一并列入马克思主义的理论传承。

然而要真正理解马克思主义对西方社会的深刻影响，某些“异类”的文献未必没有独特的价值。需要思考的是：同样植根于西方文化的马克思主义，是否确实与基督教神学存在着可能交合的问题领域？马克思主义的理论和方法在哪些方面不断激发着西方思想，乃至当今最重要的宗教学说愈发凸显出这些问题？

追索西方学界的相关讨论，或可将这些可能交合的问题领域大体归纳为六个方面。尽管这还需更为详尽的辨析，但是简要梳理其间的思路或许也同样有所启发。

## 一、革命·解放·拯救

原始基督教的产生和发展可以为无产阶级革命提供合法性依据，始终是马克思主义与基督教研究中的传统论题。基督教战胜古代宗教的历史，则恰恰证明了“精神生产随着物质生产的改造而改造”；于是基督教自身的合法性，也通过马克思主义的观念得到解说。革命、解放和拯救的主题之所以在基督教信仰中保持了长久的活力，是同这一特定的历史过程关联在一起的，因为“信仰自由和宗教自由的思想，不过表明自由竞争在信仰的领域里占统治地位”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》（第1卷），北京：人民出版社1995，277页。

随着“物质生产的改造”，随着资本主义“从自己的肋间催生自己的掘墓人”，革命、解放和拯救如何才能避免自我的颠覆？按照艾柯（Ember to Eco）的分析：“凭我们的直觉，《共产党宣言》的回答应该是‘我们要取消宗教’，但是《共产党宣言》……在涉及这个微妙的话题时只是一带而过，只是让我们感觉到：一切改变都是有代价的，而为了善本身，我们还是不要立即开始这样一个微妙的话题。”艾柯将这种“对宗教问题的回答”称为“一段无声的杰作”，而“关于阶级斗争的历史鸟瞰”以及《共产党宣言》结尾处那两条“激动人心、易懂、易记、并且……注定会具有非凡前景的口号”，在他看来已经超越了基督教本身的历史命运。因此艾柯这样描述《共产党宣言》“对历史产生的根本性影响”：“即使是但丁的全部作品，也不足以让神圣罗马帝国回复到意大利城邦；然而 1848 年的《共产党宣言》……短短的几页纸居然颠覆了整个世界。”<sup>①</sup>

这样一个“微妙的话题”，其实在西方马克思主义的理论线索中从来没有间断过。罗兰·博尔（Roland Boer）《天国的批判》一书分别从天主教和新教传统，详细讨论了“曾经着迷、而且仍然着迷于神学”的八位思想者：阿尔都塞（Louis Althusser）、列斐伏尔（Henri Lefebvre）、葛兰西（Antonio Gramsci）、伊格尔顿（Terry Eagleton）、布洛赫（Ernst Bloch）、本雅明（Walter Benjamin）、齐泽克（Slavoj Zizek）、阿多诺（Theodor Adorno）。<sup>②</sup>另一方面，帕索里尼（Pier Paolo Pasolini）执导的影片《马太福音》相当形象地展示了“无产阶级革命化”的耶稣及其门徒，却得到

---

① 艾柯《论〈共产党宣言〉的风格》（On the Style of *The Communist Manifesto*）是作者为《共产党宣言》发表 150 周年而作，发表于 1998 年 1 月 8 日意大利著名的新闻周刊 *L'Espresso*，后收入 Emberto Eco, *On Literature*, translated by Martin McLaughlin, New York: Harcourt, Inc., 2002。

② 罗兰·博尔著、胡继华等译《天国的批判》（上下册），台北：台湾基督教文艺出版社 2009。

梵蒂冈的认可并获得了天主教影片大奖。

革命、解放、拯救的不断再现，可能已经无法简单归结为基督教主题对于马克思主义的启发。我们可以更多感受到的，却是基督教作为西方文化结构的原型，如何借助马克思主义获得了巨大的解释空间。

## 二、阶级·主体·身份

“选择穷人”（option for the poor）的观念始终存在于基督教信仰和社会教义中，并通过“解放神学”与马克思主义达成了某种契合。多尔（Donal Dorr）在《选择穷人》中进一步提出：“我们生活在一个分成阶层的社会，某些经济、政治、文化和宗教结构……通过主要由中产阶级任职的机构和部门来运作，……无论他们个人的品德和价值如何，……都会由于自己的工作而助长社会结构的不公正”；从而“选择穷人”正是“对社会结构之不公正的回答”<sup>①</sup>。

基督教历史上有许多涉及“穷人”的重要文献，特别是天主教教廷颁布的种种“通谕”。比如利奥十三世（Leo XIII）在1891年发表“论工人阶级处境”的《“新事”通谕》（*Rerum Novarum*），其中提出：“人类不能把劳动力简单地看成是一种商品，因为那是对人性尊严的否认；……工人阶级……便沦为压力和不公正的受害者”。如果联想到马克思的《资本论》恰好是在1867—1894年之间陆续出版，那么我们可能会同意：“尽管这篇通谕强烈地否定社会主义，……它还是……沾染了社会主义的原则”。<sup>②</sup>

---

① Donal Dorr, *Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching*, revised and expanded edition, New York: Orbis Books, 1992, p. 1.

② Donal Dorr, *Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching*, revised and expanded edition, p. 9.

40年后，庇护十一世（Pius XI）又在1931年发表“论恢复社会秩序”的《“四十年”通谕》（*Quadragesimo Anno*）。他虽然坚称天主教“与社会主义者是相对立的”（119），但是对教会自身也有所检点。比如：教会有时“在外表上显得仿佛是站在富有者方面，并且常常被人埋怨，说她专帮富有者说话，而对于无产者的需要与痛苦漠然无动于衷”；同时它也意识到：“有一些人为贪欲所驱使，竟去做着压迫工人的事，而不以为耻辱。……有一些人甚至可以利用宗教本身，拿宗教的名义来做他们自己的不公道行为的掩护”。（125）

1960年代的梵蒂冈第二次大公会议期间，“论教会在现代世界”的《牧职宪章》（Vatican II; *Gaudium et Spes*）再度重申了“选择穷人”的原则：“处于极端贫困的人，有权使用他人的财富来维持生活之需。”（69）此后又有1971年第二次全球主教会议（General Synod of Bishops）通过的《公义遍及全球》（*Justice in the World*）以及2004年梵蒂冈正式编订的《教会社会训导汇编》等等<sup>①</sup>。

但是“穷人”的涵义并非仅止于此。按照马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》的说法：“他们……不能以他们自己的名义、通过议会或通过惯例来维护他们的阶级利益”。最接近于此的显然不是教廷通谕的道德诉求，而是多尔《选择穷人》一书关于“阶层社会”的分析，即：无论社会运作者个人的品质如何，“都会由于自己的工作而助长社会结构的不公正”。

就此，斯皮瓦克（Gayatri Spivak）在1983年发表了论文《属下能说话吗？》（*Can the Subaltern Speak?*），其中“属下”（Subaltern）或者“属下性”（subalternity），正是指没有发言权、声音被“涂抹”、“不能代表自己”、甚至在“版图上的帝国

---

<sup>①</sup> Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican; Liberia Editrice Vaticanana, 2004.



主义”终结之后仍然不能真正说话的“穷人”。因此《路易·波拿巴的雾月十八日》被斯皮瓦克一再提及，她认为“用马克思的全部观念”才能充分描述“属下”或“穷人”。<sup>①</sup>

马克思的上述名句后来通过英译本广为流传：“他们不能代表自己，一定要别人来代表他们”，甚至被萨义德（Edward Said）的《东方学》引为卷首语<sup>②</sup>。进而，“阶级”的差异自然深于“主体”和“身份”，成为当代文化理论中的重要命题。

### 三、生产·消费·交换

用“文化生产”的概念分析人类社会中的宗教现象，被普遍视为马克思对宗教研究的最大贡献之一，也对西方学界产生了持久的影响。

基督教已经存在了两千多年，而“基督教”似乎从来都是一个难以界说的概念。教会历史学家马丁·马蒂（Martin Marty）曾经这样调侃自己的信仰传统：“我们所见到的基督教有多种形式，差不多包括 25000 个教派；而这些教派大多在中途便濒临分裂，于是我们就有了 50000 个实体。它们各自的特点未必与一定的教派相关，所以还是考虑‘多样的基督教’（multi-Christianity）比较容易。”<sup>③</sup>

按照基督教学者大卫·霍克马（David A. Hoekema）的梳理，基督教所面对的困难和尴尬还不仅在于其历史。比如当今的美国：有些基督徒要求公立学校里的祈祷合法化，另一些基督

---

① 佳亚特里·斯皮瓦克著、李秀立译《关于〈属下能说话吗？〉》（*Can the Subaltern Speak?*）的批评与回应》，见《外国文学》2006年第6期，72页，75页。

② 萨义德著、王宇根译《东方学》，北京：三联书店2007。

③ Martin Marty, “Cross-Multicultures in the Crossfire: the Humanities and Political Interests”, see David A. Hoekema and Bobby Fong edited, *Christianity and Culture in the Crossfire*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 15.

徒则认为这违反了宪法同时也降低了宗教；有些政治家主张以《圣经》的标准建立家庭责任、废除福利制度，另一些政治家却认为《圣经》的标准应该是保护穷人；有些教会人士引用摩西律法来谴责对罪犯的怜悯，另一些教会人士则认为死刑是不必要、不正当的公开暴力。这些自相矛盾的论说必然伴随着基督教价值的相对化，霍克马由此联想到“上世纪三位伟大的偶像破坏者”对宗教的分析：马克思视之为“消解政治意志的麻醉剂”，弗洛伊德视之为“未获满足的希望之投射”，尼采视之为“弱者对强者的不满之表达”；即使是当代的女性主义、后现代主义、文化多元主义以及种种当代的批判理论，在他看来同样是对宗教存疑的。<sup>①</sup> 因此“基督教是什么”的问题被不断提起，而在“文化生产”的意义上，基督教的文化链条上逐渐生长出一些完全不同的可能性。比如“偶像破坏者”所开启的文化批判，似乎也可以成为同构、而不是相悖的一环；比如欧洲本土的基督教，其实同样是植根于更古老文化的“寄生性文化生产”（a kind of parasitic cultural production）<sup>②</sup>；比如“神学的新宗派性理解”已经被视为“当今的危险”，“一向关联于个人信仰、关联于特定信仰群体的‘神学’，在其最深刻的层面上既不在于个人的虔信、也不在于认同那些仅仅面对信众的教会神学，而是与……社会学家、经济学家、政治理论家、人类学家涉及同样的问题。……那些话语模式的根本，可以被教会以外的人所理解、论说和尊重”。<sup>③</sup>

---

① David A. Hoekema, “Introduction”, see David A. Hoekema and Bobby Fong edited, *Christianity and Culture in the Crossfire*, p. 2-3.

② Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2004, p. 173.

③ 斯塔克豪斯（Max L. Stackhouse）著、杨慧林摘译《什么是“公共神学”》，《基督教文化学刊》第11辑，北京：中国人民大学出版社2004。

当然，生产、消费、交换的意义结构可能也会由于一种表面的理解，导出出所谓的“宗教市场论”。<sup>①</sup> 但是无论“宗教市场”（religious marketplace）、宗教经济（religious economies）还是“宗教竞争”（religious competition），似乎都在于激发“热情、高效的宗教供应商”（eager and efficient suppliers of religion），并通过市场手段降低“运营成本”和“信仰成本”<sup>②</sup>，这恐怕恰恰是被马克思本人、以及许多神学家所批判的。

#### 四、异化·虚无·拜物教

19 世纪的诸多哲人曾经预言，“虚无”将是现代文化的终极命运。而这种价值的虚无，正是源于人类精神的异化以及“商品拜物教”（commodity fetishism）的崇拜。在这一背景下，特别是当人类对消费主义时代有所体验的时候，马克思对资本主义的深刻分析愈发显示出难以替代的价值。

如果说消费主义时代的特征之一就是商品社会对精神领域“实施‘殖民化’统治”<sup>③</sup>，那么《共产党宣言》早已有过令人警醒的描述：“资产阶级抹去了一切向来受人尊崇和令人敬畏的职业的神圣光环。它把医生、律师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。”<sup>④</sup> 而当代西方学者的论说几乎与《共产党宣言》如出一辙。比如宗教社会学家罗伯特·贝拉（Robert

---

① Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000. 斯塔克等著、杨凤岗译《信仰的法则》，北京：中国人民大学出版社 2004。

② Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, p. 36, p. 201.

③ Nancy Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, see Francis Barker edited, *Postmodernism and the Re-reading of Modernity*, Manchester & New York: Manchester University Press, 1992, p. 223 - 224.

④ 马克思、恩格斯《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》（第 1 卷），第 275 页。

Bellah) 就曾批判“首席执行官 (CEO) —— 雇员 —— 顾客”的商业模式遍及各个领域: 医疗部门负责人、大学校长成了 CEO, 甚至有主教也自称 CEO, 从而医生、教授、神甫都成了雇员, 病人、学生和信众则成了消费者; 而“当市场侵入本应由法律、医学、教育以及政治、家庭和教会所辖制的领域时, 它自身便会遭到破坏”。<sup>①</sup>

另外值得注意的, 是齐泽克 (Slavoj Žižek) 对商品拜物教的引申, 及其对现代人信仰结构的剖析。<sup>②</sup> 简单地说, 市场神话对现代社会的宰制, 已经使其本身被信奉为一种真理模式。因此“共同的谎言, 远比真相更为有效地维系着追随者”<sup>③</sup>, 他甚至认为这可以用于分析宗教的功能结构。正如“金融危机的经验告诉我们: ……即使我们能让时间倒退, 人们仍然会‘随大流’ (follow the herd)、哪怕明明知道早晚会崩溃。这就是资本主义意识形态何以有效、资本主义何以运作的原因。”<sup>④</sup>

## 五、交往·实践·阐释

现代社会中“生活世界” (lifeworld) 与“社会系统” (system) 的区分, 以及“生活世界”由于“金钱化” (monetarization) 和“科层化” (bureaucratization) 所遭受的“殖民化” (colonization), 通过哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 的解析而引起西方宗教学者的极大关注。从而经典马克思主义的实践论、现代诠释学以及哈贝马斯的交往一行为理论, 在一些神学家的著述

---

<sup>①</sup> See Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5 (1998) 2, Catholic University of Leuven, 1998, p. 99.

<sup>②</sup> 请参阅杨慧林《齐泽克所说的“基督教遗产”究竟是什么: 马克思主义方法论与基督教的意义结构》, 《世界宗教文化》2010年第五期。

<sup>③</sup> Elizabeth Wright and Edmond Wright edited, *The Žižek Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1999, p. 99.

<sup>④</sup> 2010年5月17-18日齐泽克在人大—清华的演讲稿, 8-9页。

中得以延展，并进一步激活了基督教神学的自身资源。

比如特雷西 (David Tracy) 积极回应关于理性的交往性理解，认为神学本身也正是一种“向交谈与对话敞开的……交往活动”，却不能以任何独一的理性或者优先的文化为前提；这正是“神学的相关互应” (theological correlation)<sup>①</sup>，亦如他所述：“我们正迅速走向一个新的时代，在这个时代如果不认真地同其他伟大的传统对话，已经不可能建立什么基督教的系统神学。”<sup>②</sup>

特雷西对“神学之多元公共性”的解说，被视为他最重要的神学贡献之一<sup>③</sup>；就现代神学的线索而言，其“神学的相关互应”可能也正是蒂利希 (Paul Tillich) 神学与文化、“属人的概念与属神的概念”之间的“相关互应”<sup>④</sup>。在同一线索上，还有谢利贝克斯 (E. Schillebeeckx) “基督教传统与当下经验的互应”，汉斯昆 (Hans Küng) “活着的耶稣与现实处境的互应”，或者鲁塞尔 (Rosemary Radford Ruether) “多元群体与先知启示的互应”等等。<sup>⑤</sup> 总之，交往过程中的宗教诠释，已经不能不打通神圣与世俗、传统与现实、一种文化与他种文化之间的

---

① Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992, p. 5.

② David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*. Leuven: Peeters Press, 1990, Preface: “Dialogue and Solidarity”.

③ Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 5, footnote 11.

④ 蒂利希著、龚书森等译《系统神学》第一卷，台湾：东南亚神学院协会，1993，84页。

⑤ 关于“相关互应”的理论以及当代神学的超越，请参阅 Francis Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 55-61.

界限。

费奥伦查 (Francis Schüssler Fiorenza) 也将“理性与公共领域之间的关系”，看作“哈贝马斯交往性理性观念的根本”。最重要的是，通过“一种言语行为理论” (a speech-act theory) 和“一种伦理的话语理论” (a discourse theory of ethics)，他认为哈贝马斯已经“将康德那种独一的反思性道德主体 (monological reflecting moral subject)，置换为一个道德话语中的主体群 (a community of subjects engaging in moral discourse)”<sup>①</sup>。由此，任何政治诉求和伦理诉求的合法性都无法依托于宗教权威、神圣命令和神秘启示，而必然转向更加开放的话语；反过来说，这可能也必然导致对宗教传统的重述。

## 六、自由·正义·弥赛亚

自由、正义一向被视为西方价值观念的基石，但是“独一道德主体”的最大误区，可能就在于过份执著“主体”的文化身份，乃至“身份”已经预先设定了一切可能的价值立场，不同的出发点便意味着永远无法找到共同的确定性，也就意味着“善”本身的坍塌。因此现代社会往往更强调“正当”而不是“善”，以排解种种虚妄和纷争。

然而如果“善”的希冀被取消，结果同样是灾难性的。于是弥赛亚与终极自由、乌托邦与政治正义，便成为完美社会的想象性前提。尽管齐泽克认为“从基督教和马克思主义之中找到共同的‘弥赛亚式’的历史观念”属于“老式自由派”的说辞，但是他也相信：在现代社会，构想乌托邦、谈论弥赛亚绝不是多余的。

---

<sup>①</sup> Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 4-5.

基督教神学的“弱势”逻辑，在此特别得到了新的解释。比如费奥伦查就是在同哈贝马斯的讨论中提出了“公共之善的弱观念”（thin conception of the public good），力图通过这种“不能被清晰把握的‘善’”，来弥补现实政治的“贫瘠”，并将基督教“关于善的道德理想和乌托邦愿景”（moral and utopian visions of the good）与关于“正义”的公共话语关联起来<sup>①</sup>，从而“弱势”反而成为支撑“正义”的有效力量。

在与之相应的《圣经》文本中，“弱势”的“善”也同现实政治中“贫瘠”的“正义”构成了鲜明对比。比如《旧约·诗篇》既说“义人（the righteous）必承受地土，永居其上”（诗 37：29），又说“谦卑人（the meek）必承受地土”（诗 37：11）；到《新约》则只有“谦卑的人（the meek）有福了，因为他们必承受地土”（太 5：5）<sup>②</sup>。进而言之，《新约》中的凡人“义”只能是被动式的 to be accounted as righteousness（罗 4：5）或者 to be justified（罗 2：13，3：20-28，5：1-9），却不太可能“自以为义”（self-righteousness）。据此便可以理解，为什么尼布尔（Reinhold Niebuhr）会将人们对于“历史进程”和“某种历史奇迹”的希望批判为“两种自义”<sup>③</sup>，而又只有“弥赛亚式的历史观念”才能寄托自由和正义的理想。

中国的历史、文化、宗教状况都与西方迥异，但是这可能使我们更加需要有效的自我表达、积极的对话方式，借此理解世界

---

① Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 11.

② 《马太福音》中的这处“谦卑的人（the meek）”，在《圣经》和合本中被译为“温柔的人”。

③ 尼布尔著、关胜渝等译《基督教伦理学诠释》，台湾：桂冠图书股份有限公司 1995，6 页，11-12 页；尼布尔著、谢秉德译《人的本性与伦理》，香港：基督教文艺出版社 1989，186-187 页。

也被世界所理解。当今的真实处境恰好进一步回应了《共产党宣言》的论断：“世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。……民族的片面性和局限性日益成为不可能。”<sup>①</sup> 由此而论，无论我们赞同与否，西方学者对马克思主义的坚守、引申抑或误读，都应当引起我们的足够重视。

齐泽克曾经断言：“在我的无神论中，我比（基督教神学家）密尔班克（John Milbank）更基督教”<sup>②</sup>，因为“基督教之颠覆性的精髓……只能被唯物主义所理解”<sup>③</sup>，正如德勒兹（Gilles Deleuze）所说：“现代辩证法是真正的基督教意识形态”<sup>④</sup>。而当齐泽克与密尔班克的论争并编订为《基督的异类：悖论还是辩证》一书时，“悖论”或者“辩证”未必只能终结于“基督的异类”；在符号学的意义上，“词语的异类”（linguistic monstrosity）恰恰是作为一种“衍指”（super-sign），构造出新的意义链条。<sup>⑤</sup> 这可能也应该是我们对一切“异类”所怀有的期待。

---

① 马克思、恩格斯《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》（第1卷），276页。

② Creston Davis edited, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: The MIT Press, 2009, Front cover.

③ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge: The MIT Press, 2003, p. 5-6.

④ 吉尔·德勒兹著、周颖等译《尼采与哲学》，北京：社会科学文献出版社2001，27页。

⑤ 关于皮尔斯（Charles Sanders Peirce）符号学的相关论说，请参阅刘禾著、杨立华等译《帝国的话语政治》，北京：三联书店2009，44页，10-14页。



# 改革与开放、持守与更新

——关于当今中国天主教神学建设的思考

何光沪

在当今中国，要建设中国特色的天主教神学，必须有“改革与开放”的行动，更要有“持守与更新”的精神。

## 一、为什么要“改革与开放”、“持守与更新”？

这至少有两个重要的理由：

### 1. 中国历史的经验教训

在中国历史上，基督宗教传华的前两个阶段，即唐朝景教与元朝也里可温教传播时期，没有建立起任何堪称神学的东西；在第三个阶段，即明末清初天主教传播时期，第一次建立了堪称有中国特色的神学，产生了才华横溢的中外学者和文采斐然的中文著述，神学一度焕发出照亮历史的辉煌。

前两个阶段之所以没有建设起中国的神学，各有至少两个主要的原因：景教太过于依靠皇帝庇护<sup>①</sup>，太多地采用佛教名相<sup>②</sup>；

---

① 《大秦景教流行中国碑颂》一共 33 行诗，竟有 25 行是在为六位皇帝歌功颂德。由于以唐太宗为首的那些皇帝支持景教传播，这当然可以理解。但是对教义的解说却被忽略了。（参见何光沪、杨熙楠编：《汉语神学读本》，香港，道风书社，2009，上册，第 19-26 页。）

② 传教史大师赖德烈也说：“聂斯脱利信徒在翻译时利用佛教术语……所以就导致这种佛教与基督教的混淆。”（赖德烈：《基督教在华传教史》，雷立柏等译，香港，道风书社，2009，第 51 页。）

也里可温太过于局限在统治阶级中<sup>①</sup>，实际上脱离了广大人民<sup>②</sup>。换言之，前者对基督宗教持守不够，后者对中国社会开放不够。

第三个阶段建设起中国神学的经验在于：耶稣会士们既持守了天主教的基本信仰，又对中国的社会文化十分开放（表现为利玛窦等人对中国礼仪和儒家经典的态度）。此后从十八世纪开始的神学停滞，则由于教廷和清廷双方当时都没有“改革与开放”的精神（教廷方面保守和僵化地看待礼仪和教义纯洁，清廷方面保守和封闭地看待礼仪和风俗统一），都没有辩证地理解“持守与更新”的关系，当然更多地是由于历史条件造成的思想观念和政治社会的封闭，从而造成了天主教在中国的生存困境。至于十九世纪至二十世纪上半叶中国神学的复兴，基督新教的成果比天主教远为显著，在此不表。

在当代中国，政治、经济、社会各个方面或大或小的进步，全都来源于解放思想，来源于改革开放，这是一个众所周知的基本事实。中国必须改革开放，才有出路，才有进步，才有真正的建设。从上个世纪八十年代至今三十多年，甚至更长时期的经验教训来看，在政治、经济、社会各方面都是如此，那么，在文化建设、宗教建设和神学建设方面，又何尝不是如此呢？

## 2. 普世教会的大势所趋

在《信仰的宝库》宗座宪令中，教宗若望保禄二世引用教宗保禄六世在梵二大公会议的闭幕词说：“大公会议的教长们，以四年时间的辛劳工作，为整个教会制作一套综合训导，包括教理的阐述”，就是为了能够“更新思想、行为、习俗、道德力量、喜悦和希望，这正是大公会议的目标。”<sup>③</sup> 在谈到《天主教教理》

---

① 当时的统治阶级是蒙古族，也里可温教主要在蒙古人和西域色目人当中传播。

② 就元帝国而言，广大人民的主体是“汉人”和“南人”。

③ 《天主教教理》，河北天主教信德室，2000年4月，第2页。

的编写原则时，若望保禄二世又引用 1985 年非常规主教会议的最后报告说：“这教义的陈述须依据圣经和礼仪，表明明澈的教理，同时又要适应现时代基督信徒的生活。”<sup>①</sup> 教宗所说的教理的阐述，正是我们所说的神学，其中所需的原则，正是既要“持守”或“依据圣经”，又要“更新”以“适应现时代”。

若望保禄二世接着又说，编写这套新的《天主教教理》，其结果就是“使教理讲授按着信仰的活泉而更新，”<sup>②</sup> 而“整个教会生活的更新工程”，正是“梵二所要求并付诸实践的”。<sup>③</sup> 他还提到，教理的编写，不但是以“严谨”、“热忱”的“合作”，而且是以“慎重开放的精神”进行的。<sup>④</sup>

这位受到教会内外广泛尊重的教宗，也很重视新环境下的新问题，他说：天主教教理“要重视天主圣神在各时代提示给教会的解释，同样亦须赖信德的光照协助我们透视新的境况及一些从未发生过的问题”。<sup>⑤</sup> 所以，教理虽然在形式上是传统的，但是在内容上却要“以新的方式表达，以符合我们时代的要求。”<sup>⑥</sup>

最后，关于新编的《天主教教理》，若望保禄二世说：“但愿它能促进更新的工作，这更新是圣神不断呼召天主的教会所从事的更新”。<sup>⑦</sup> 至于世界各个地方的教理书，则“要顾及不同的处境和文化，也要小心维护信仰的统一和忠于天主教的教义”。<sup>⑧</sup> 在这里，教宗清楚地表达了“持守”与“更新”不可偏废的辩证

---

① 同上书，第 2 页。

② 同上书，第 2-3 页。

③ 同上书，第 3 页。

④ 同上。这项工作是在以拉辛格枢机（Joseph Ratzinger，即现任教宗本笃十六世）为首的十二位枢机和主教组成的委员会指导下完成的。

⑤ 同上书，第 3-4 页。

⑥ 同上书，第 4 页。

⑦ 同上。

⑧ 同上书，第 5 页。

关系，这必然并已经成为普世教会不可避免的趋势。中国天主教会势必不能例外。

## 二、改革、开放可以促进神学建设

从现实情况来看，改革开放的确可以大大促进教会的神学建设。下面我们从可以改革的方面以及应该对之开放的对象分别来说。

### 1. 可以改革的方面

(1) 教会结构方面的改革可以促进神学建设。例如，在教会内外或教会的边缘上，各种平信徒团体，如青年团体、妇女团体、职业团体或不同的兴趣小组的建立和活动，可以为神学引入各种新的论题或主题，引起神学工作的关注，从而使神学的论域得以扩大，论题得以更新，使神学更加切合教友的实际和社会生活的实际。又例如，“上智编译馆”之类机构的恢复和“天主教与文化研究所”之类机构的建立及其学术活动，肯定有助于神学建设。由此想到，注重发挥获得学位的“海归”人员的特长，亦当然有助于中国神学的发展。

(2) 宗教礼仪方面的改革可以促进神学建设。例如，增加一些圣经的解释和教理的讲解，可以使广大教友的信仰更加理性化、条理化，从而促进对神学的需要和思考。另外，教友里面潜在的神学兴趣可以因此得到培养，潜在的神学才能可以因此得到发挥。

(3) 社会观念方面的改革可以促进神学建设。例如，参考韦伯(M. Weber)关于新教伦理与市场经济关系的理论，鼓励教友经商致富，同时鼓励社会关怀与社会服务，必然会促进对于“教会社会训导”的关注和研究，也会促进这方面的神学研究结合实际，得到开拓，得到深化。

(4) 福传方针方面的改革可以促进神学建设。例如，增加平信徒在这方面的作用，可以促使更多的教友为了同教外人士

进行理性的对话，而加强研究圣经、研究哲学、研究神学，这必然会提高一般教友的神学水平，从根本上有利于教会神学的建设。

以上只列举了可以改革的几个方面及其对神学建设的推动作用，在座诸位应该还能列举出更多的可以改革和应该改革的方面。

## 2. 应该开放的对象

(1) 学术界。中国学术界有越来越多的学者对神学产生了越来越大的兴趣，不光是宗教学界的学者，还有文学、史学、哲学、伦理学、社会学、人类学、政治学等等各种不同专业的学者，都已经或开始在神学方面有思考、有著作、有翻译。同他们的交流，包括参与他们的学术活动和邀请他们参与天主教会的神学活动，必然有助于中国神学的发展。

(2) 基督教（新教）界。中国基督教（新教）界的神学教学和研究具有长久的历史和丰富的成果，现在正在积极恢复。由于信众基数庞大，“三自”教会内外关注神学的人才（包括“海归”人才）也不少，同他们在神学上进行交流，必有收益。香港已经有天主教与新教联合翻译出版双方可以共用的圣经中文本的计划，值得关注和仿效。

(3) 其他宗教（佛教、道教、伊斯兰教等）和文化界。同其他宗教以及儒家和文化界的交流，尤其是认真的对话，可以激发诸多思考，特别是宗教对话方面的思考。这是有助于全球化环境中的神学发展的。在宗教对话方面，国外的世界各大宗教中，天主教的神学家表现得最突出、最先进<sup>①</sup>。这在国内应该有所反映。

(4) 社会。当今中国的社会生活已经越来越复杂多变，社会

---

<sup>①</sup> 举其荦荦大者，孔汉思（Hans Kueng）、斯威德勒（Leonard Swidler）、潘尼卡（Raimon Panikkar）、尼特（Paul Knitter）等人皆为显例。

需求包括对宗教思想的需求也越来越急切深刻。宗教与社会的相互关系必将日益密切，二者的相互影响必将日益增大。以我一孔之见，如“北方进德”和“北京天主教与文化研究所”之类机构的活动，及其所显示的天主教对社会的开放，可以使天主教与社会增加互动，增进了解。教会对社会开放，教会与社会多有互动，必然会激发起适合时代要求、适应社会需要的神学议题，发展出新的神学思想。

### 三、神学建设既要有所持守，又要有所更新

前面提到，不论从中国历史上的经验教训，还是从普世教会的大势所趋来看，神学建设都需要既有所持守，又有所更新。

**1. 要持守圣经、圣传和教理的精神。**因为若不如此，则会丧失自身的特征和自己的身份，不复为天主教。所以，中国天主教的神学建设，至少要在四个方面注意持守：（1）重视圣经的读解；（2）恪守圣传的精神；（3）守护教理的宝库；（4）坚持教会的使命。

**2. 要根据当今的社会、伦理和文化等等问题，来思考和重新论述神学。**因为若不如此，则会脱离时代、脱离社会、脱离人群，成为博物馆中的古董。所以，中国天主教的神学建设，最好能力求关照以下这些方面，进行相应的更新：

（1）当代中国和世界的重大问题，包括经济、环保、政治等方面；

（2）当代中国和世界的伦理问题，包括个人、家庭、职业、公共生活与社会正义等方面；

（3）当代中国和世界的文化问题，包括影视、传媒、文学艺术以及多元文化（如儒、释、道、民间信仰和祭仪文化等等）之间的关系和互动等方面；

（4）当代中国和世界的教育问题，包括家庭教育、学校教育、社会教育、婚恋辅导、职业辅导、心理辅导等方面。

这些问题及其内容的多样性、丰富性、时代性，必然要求中国天主教神学的建设者在有所持守的同时，又不能固步自封、画地为牢，而必须直面现实、谋划未来，必须有所更新。

总之，没有持守，就不再是历史悠久的天主教；没有更新，就不能成为富有活力的天主教。

# 从当代中国天主教神学研究 看神学发展之路

杨晓亭 主教

随着改革开放，恢复宗教信仰自由，不断提高教会的神哲学思想水平，开展符合中国具体情况的神哲学思想研究，中国天主教神学研究所面临的基本任务和工作是，既维护正统的天主教神学理论的传统，又特别关注时代发展变迁给教会带来的种种问题和挑战，这种兼顾两面而求得神学创新的努力，在其理论研究中有着典型的表现。如何理解天主教神学理论的传统性与开放性之关系，已成为正确对待当代中国天主教神学发展的关键所在。在面对现代诸多问题及中国社会问题对神学的挑战时，人们似乎感到传统的天主教神学所持的启示基础，在今天神学发展中更加需要发挥解释出新的理念。特别是在现代多元思潮中，天主教神学在中国应以什么姿态来显现自身的价值？传统神学有无适应或与时之必要？这正是今天中国天主教神学研究在发展路途上所必须认识到的问题。通过对二十年来中国天主教神学研究的回顾与反思，不但可看出它的研究层面、方法、成果、研究机构与成员组成和社会网络，而且还可发现中国天主教神学本地化及适应社会的理念之必要性和必然性。本文以此为目标，分以下五点进行阐述。一、对改革开放后的神学研究的回顾，二、分析神学研究层面的成果、三、中国本地化神学面临的机遇与挑战，四、中国天主教神学本地化研究应有的态度和方法，五、本地化神学研究之路。



## 一、对改革开放后的神学研究的回顾

改革开放后，于1986年11月，中国天主教爱国会第四届代表会议和中国天主教第二届代表会议在北京召开<sup>①</sup>，在这次会议之后，中国天主教主教团增设了神学研究小组，专门负责神学研究工作，显示了中国天主教对神学研究工作已经十分重视。

1987年3月7日，在南京召开了改革开放后首次神学研讨会，来自全国各地的主教、神父、及神学工作者，就如何结合中国的优秀文化传统和社会主义制度，建立既忠于天主的启示，又符合时代精神的中国神学思想和神学体系。会议指出，每个时代应有自己时代的神学家，否则就不可能很好地理解和传播福音。那是已开始着重研究独立自主自办的神学依据，和中国教会所面临的一些现实问题，以及对中国社会主义制度和思想文化传统，从神学上加以分析，从而为建立具有中国特色的神学思想奠定基础。

1992年，在中国天主教第五届代表会议上，主教团将原来的神学研究小组更名为神学研究室，涂世华主教担任研究室主任。在此次会议上，中国天主教爱国会主席宗怀德主教在《总结经验，开拓前进，为开创中国天主教独立自主自办的新局面而奋斗》的工作报告中说：“主教团要根据我国的社会主义国情，研究、发展有中国特色的神学思想……为此，我们要认真进行神学研究，建立和发展现代中国教会的神学思想体系，并相应地培养

---

<sup>①</sup> 1987年3月30日出版的《中国天主教》第1期，第18页。当时的教会领导人在所作的工作报告中说：“为了不断提高我国教会的神哲学思想水平，我们要努力创造条件，提供资料，组织力量，不断研究、探讨近代神哲学思想发展，提高我国教会的神哲学思想水平，我们要努力创造条件，提供资料，组织力量，不断研究、探讨近代神哲学思想发展情况，经过整理编撰，逐步形成符合我国具体情况的神哲学思想。这项工作希望各位神长教友，只要有条件的都共同投入，作为我国教会建设的一件大事来对待。”

自己的、具有高深神学学识的专业人才。这是一项刻不容缓的光荣而又艰巨的任务”。

1995年，神学研究室在北京召开了神学研讨会。会议主题为：一、从神学角度看中国教会如何对待计划生育问题；二、在当今社会现实中教会自身建设的神学反思。那次研讨会涉及到了中国传统文化的研究、平信徒的地位和责任、教会本地化和适应社会等问题。在其研讨会中，论文广泛引用了圣经、圣传和神学家们的论述，体现了这一时期中国天主教的神学研究工作拓宽了视野。

1996年开始不定期编辑出版《神学研究》刊物，内容涉及到神学译文、神学探讨、福传与文化融合、民主办教和自选自圣主教等内容。对地区性神学研究起到了一定的推动作用。

2001年8月24日-26日，中国天主教主教团神学研究室在江西庐山召开研讨会议。此次会议既是中国天主教第六届代表会议之后，主教团神学研究委员会召开的一次工作会议，会议对天主教如何与社会主义社会相适应、民主办教和主教职务等问题进行了深入研讨。

2002年9月26日至28日，一会一团在南京召开了民主办教的专题研讨会，会议期间，与会人员一致认为，就中国天主教的实际情况来讲，民主办教，主要是指教会管理而言，由我国天主教爱国组织及广大爱国神长教友，依靠自己的力量，根据我国的国情和教情，通过民主协商决定教会内部的重大事情。在教会重大事宜上，中国天主教各级爱国组织要逐步形成“集体领导、民主管理、相互协商、共同决策”的良好机制，充分发挥广大神长教友的积极性。此次会议推动了中国天主教民主办教的进程。

2004年7月，傅铁山主教在中国天主教第七届代表会议上作的《爱国爱教，与时俱进，推进福传，服务社会》的工作报告中，对近年来中国天主教的神学研究工作所取得的成果做了肯

定，他说：“几年来，一会一团先后在北京、江西、江苏召开了三次神学研讨会，对独立自主自办、民主办教、自选自圣主教的神学基础等课题进行了深入的研讨，取得了可喜的成果。对中国天主教的神学思想研究起到了一定的推动作用，也为中国天主教进行民主办教提供了必要的思想基础和理论探索”。中国天主教第七次代表会议之后，在中国天主教的神学研究室的基础上，成立了“中国天主教神学研究委员会”，成为中国天主教一会一团下设的委员会之一。

2007年5月，一会一团为了庆祝中国天主教爱国会成立五十周年，组织召开了“继往开来，发挥优势，促进社会和谐”为主题的研讨会。与会人员围绕五十年来中国天主教爱国会的历史功绩，以及当今中国天主教如何继往开来，发挥优势，为构建社会主义社会做贡献为题，进行了深入的研究，会议取得了圆满成功。会后由一会一团研究室编辑出版了《爱国爱教，促进和谐》论文集。

2009年是中国天主教界国内教会和全球天主教会共同庆祝保禄年结束和司铎年开启的重要一年。首先，天主教会与学界共同举办的各种研讨会，结合中国国情，思考和讨论了如何在中国特色的社会主义社会传播福音的大问题，确立“服从国家，适应社会，融入文化”未来发展方向，显示出中国教会大有希望。其次，中国天主教将教区建设和教会成长，服务社会与促进社会稳定发展，列为今后长时期的中国天主教会发展的重要工作。第三，中国天主教主教团和爱国会加大了宣传力度和工作的透明度，及时巧妙、智慧地回应了海外呼吁，解答了基层教会提出的问题，以便基层教会了解政策走向和未来工作重点，努力做到了团结信友、弘扬信望爱三德，在社会经济与文化道德建设领域多做贡献。

2010年，中国天主教一会一团在北京举行纪念利玛窦逝世400周年的研讨会，高度评价了利玛窦在华的传教成功经验，即

他充分的认识并适应了当时的中国与社会，尊重了中国的文化和习俗，遵守了中国的法律和制度，并以西方科学和技术服务了中国社会，促进了中西文化的交流和互补，向中国人阐述了天主教要理，为中国天主教神学思想本地化发展创造了条件。利玛窦用中文撰写神学著作也成为今天用中国文理解释神学的楷模。总之，天主教自明末传入中国，利玛窦采取适应中国文化和国情的传教策略，尝试着让天主教适应中国文化的特征，并与社会各界建立和谐友好的关系，他的努力获得相当成功。

2010年12日，中国天主教八届代表会议后，开拓了天主教在中国的新局面，形成新气象，神学研究应当在中国的神学建设中有自身的担当，既要放眼于普世教会的思想潮流，又要吸取中国教会的历史经验，既要面对广大教友的灵性需要，又要关注教会在中国社会、文化中的积极作用，既要提倡扎实的神学基础研究，又要回应教会在牧灵福传中遇到的重大问题。因此，教会在本地化探索的基础上，强调加深人们对今天中国教会的认识，坚定教会的立场与传统，适应新的环境与时代需要，通过广泛的神学思考，使中国神学研究能充分的注意中国本有文化和当前的中国社会制度，将传福音与文化和社会制度的关系问题作为一个长远的研究课题。

2011年9日，中国天主教主教团福传与牧灵委员会在福建宁德召开，通过会议交流和讨论，中国天主教的福传与牧灵事业的发展离不开教会在本土文化中不断展示自身的特点和优势，顺应时代的发展，寻找自身的发展之路。

总之，随着中国天主教神学教育的恢复，天主教界为神学研究创造了有利条件，中国天主教的神学研究者认识到了神学思想研究的重要性，认识到了教会与社会主义社会相适应的理论、并为和谐社会建设做贡献等奠定了神学基础，并结合了中国国情和文化传统，建设了具有中国特色的神学思想体系，既持守原则，适应环境。

## 二、分析神学研究层面的成果

中国天主教神学思想研究在上述过程中，形成了一些具有现代特色的神学思想，即适应中国国情、中国文化、中国社会环境的神学思想。中国教会为了生存，不得不在这一新的社会环境中寻求一种新的角色和身份，体现她在中国所存在的价值和意义。

按照中国天主教第八届代表会议表决的主教团章程，描述出中国天主教选择了在政治、经济和教会事务方面走独立自主自办教会的道路，在当信和当行的教义、教规上服从教宗，坚持至一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会，并与伯多禄的继承人共融。这一选择既体现了中国天主教具有识别时代征兆和适应新的挑战和新环境的能力。同时在现代多元化的和谐层面将基督福音的理念也带给了中国，使其将中国天主教建立尊重我国本土文化，维护国家主权，与广大人民群众同呼吸共命运的和谐关系上。中国天主教今天正是在此基础上，建立了与中国文化、宗教、政治和社会环境和谐相处的神学观念。这种神学理念对于中国天主教来说，爱国是公民应尽的职责，爱教是教友应尽的本份，两者是一致的。这一精神既符合圣保禄宗徒的教导：“每人要服从上级有权柄的人，因为没有权柄不是从天主来的，所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄，就是反抗天主的规定，而反抗的人就是自取处罚”<sup>①</sup>。同时也遵从了伯多禄的教导：“你们要为主的缘故，服从人立的一切制度；或是服从帝王为最高的元首，或是服从帝王派遣来惩罚作恶者，奖赏行善者的总督：因为这原是天主的旨意”<sup>②</sup>。

圣保禄宗徒承认合法权力来自天主，身为基督徒并不意味着不尽公民的义务。在梵二会议的有关文献中，也特别强调信友作

---

①（罗 13：1-2）

②（伯前 2：13）

为“公民应慷慨而忠实地爱护祖国”，同时“信友应不感到自身对国家所负特殊而固有的使命”，“每位公民在政治生活中应负起自己份内的责任”，而且“公民应当意识到自己的任务而与政府合作”<sup>①</sup>。教宗若望保禄二世 1981 年 2 月访问马尼拉时，他向中华人民共和国的信友说：“……既然一个地道的忠实信徒必定同时是一个地道的优秀国民，因此我坚信贵国的每位天主教徒一定为中国的现代化贡献出他的一份力量。”

从政治上来说，独立自主自办的是中国宪法对所有宗教的规定，是在中国的所有宗教都必须遵循的原则。国家宗教事务局王作安局长在《中国的宗教问题和宗教政策》一书中明确指出：“中国是一个独立自主的国家，奉行独立自主的和平外交政策。中国各宗教坚持独立自主，是维护国家主权的具体表现，如果中国宗教团体受到外国势力支配，国家的独立自主就是不完整的”<sup>②</sup>。叶小文局长特别针对中国天主教的历史事实指出：“中国宪法明确规定，宗教团体和宗教事务不受外国势力支配。这是基于我国曾经长期遭受帝国主义侵略和掠夺，有的宗教被帝国主义控制和利用的历史事实，这是基于我国信教群众作出的自主选择。服从国家利益和人民的根本利益，与社会主义祖国同呼吸共命运；适应中国社会的基本国情，做光做盐，荣主益人；融入中国文化传统，使天主教成为中国文化所接纳，中国人民所欢迎的宗教。乃是中国天主教健康发展的康庄大道”<sup>③</sup>。

从神学上来说，中国天主教在信仰的大公性和普世性是坚持着至一，至圣，至公，从宗教传下来的教会并与伯多禄的继任人保持共融。这体现出中国教会的办教原则在政治上和神学上的含

---

① 参阅《论教会在现代世界牧职宪章》第四章，74 节。

② 参阅：王作安：《中国的宗教问题和宗教政策》，第 199—200，2002 年宗教文化出版社。

③ 参阅：叶小文《宗教问题：怎么看，怎么办》第 476 页。2007 年 6 月，宗教文化出版社出版。

意并不矛盾<sup>①</sup>，即“天主的归天主、凯撒的归凯撒”<sup>②</sup>。中国教会有了自己的神学思想，也说明了天主圣神在引领中国教会进行发展。教宗若望二十三世在宣布召开梵蒂冈第二次大会会议时，确立了会议主题为：“适应时代需要，开创教会改革”，会议强调了建设地方教会的重要性。在新的历史条件下，建设符合本土文化和国情的地方教会，是历史赋予中国教会的神圣使命。

1995年在香港举办的“社会变迁与教会会应”的研讨会上，刘柏年在总结中国天主教的历史经验教训时说：中国教会“应遵循基督的圣训和宗们的传承，‘为一切人成为一切’的精神，尊重并结合中国的国情、民俗和文化道德，使其中国化、本地化”<sup>③</sup>。

总之，从中国天主教历届代表大会所通过的爱国会与主教团章程，结合中国天主教会历史的发展与回顾，从独立自主办教会的精神看教会的神学理念几乎等同于自治、自养、自传的方针政策<sup>④</sup>。根据《教会传教工作》法令：“对于训练司泽的这些普通规律……应该和迎合本国的特殊思想与生活方式的努力协调起来。要能发现本国传统及本国宗教和基督宗教的关系。”……这一切都要求修院的教育，尽可能地要和本国人民保持来往和接触”（AG 16），这一论点给我们指出，中国天主教在神学研究与福传事业也应考虑到围绕以服务社会、适应社会，融入社会及本土文化为基础，天主教神学在中国才能得到发展和被认同。

---

① 在1957年召开的中国天主教第一届全国代表大会决议中代表们一致认为：“为了祖国的利益，为了教会的前途，中国天主教会必须改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地状态，实行独立自主，由中国神长教友自己来办，在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教保持纯宗教的关系，在当信当行教义教规上服从教宗。”

② 玛尔谷，十二章，17。

③ （参阅：《中国天主教文集》第一集，第52页。）

④ 见1999年8月香港出版的《鼎》112期。

### 三、对中国天主教神学研究的期望

中国天主教神学研究在过往的年代中，常有着浓厚的史学研究倾向，厚古薄今的现象较重，对建国以来的天主教尤其是当代天主教研究中的欠缺。这一点可能因着历史原因与社会转型的发展速度之快，在教会本身曾经就出现了青黄不接的一段现象，忙于牧灵与福传工作，教会几乎投入了满足广大信教群众的牧灵需要，对新的发展思路和神学理念顾及不暇，因而对于文化基督徒来讲，从历史学的空间研究教会、可算是宗教历史予以突破，因而有人从事天主教史的研究，认为天主教史的研究是中国天主教研究最成熟的方向，有着几十年的资料积累，而怎样切入 1949 年以后的当代天主教史的研究，仍是一项个艰巨的工作。那些以传统的模式对历史学、宗教哲学进行研究的队伍在宗教社会学研究方面处于薄弱状态，更不用说对神学本地化研究几乎没有实质性的开展。未来的天主教神学研究可能涉及到天主教与其他宗教的比较与对话，天主教在中国的牧灵与福传的研究、天主教会在 中国发展的图像与模型、神恩性的教会与结构组织性的教会的协调，天主教在中国的灵修思想、教会与政治及外交之间的关系、天主教在中国的历史与现状，天主教与区域的 社会的发展，天主教与当代中国的社会经济发展，基督徒的终极关怀与现实生存，中国天主教发展的分析、展望与预测等热点问题。这些诸多的课题可能会成为神学研究的内容。虽然国内已有中国天主教一会一团神学研究委员会神学研究室、上海光启社、北京教区天主教与文化研究所、河北信德文化研究所，及国内十大修院的神学教学与研究，诚然，各个研究机构的单打独斗显然已无法满足天主教神学研究的需求。这就需要大家共同努力、团结合作、转换视角，吸纳新理论与新方法，摆脱驾轻就熟的传统典范，走跨科学、多项发展的路才能提升研究的层次。也就是说如何把宗教学、历史学、社会学、人类学及社会心理学等相关学科与神学研



究不断的进行整合，坚持跨宗教的对话，将神恩性与结构性的教会在理论与实践上不断协调，将启示性宗教与民间宗教进行梳理，从而把中国天主教神学研究不断推向深入。因为中国天主教神学研究有着它非常重要的意义和价值，它能够为中国天主教提供发展的依据和指南，正如卓新平先生指出：中国基督宗教研究因其存在与发展存在一定的特殊性和惟一性，使中国的基督宗教研究具有独特的、不可替代的意义，在世界基督宗教研究的学术论坛中占有重要的一席之地<sup>①</sup>。何光沪先生也认为：基督宗教研究“有助于中国学术界观察与反思世俗社会制度，从中获取有益之思想和教训。也有助于国人破除传统的天人合一观恢复上下之分，认识到人本身及其它受造物的相互依存平等关系<sup>②</sup>。随着信息化、全球化、多元化的社会趋势日益形成，宗教文化交流与神学研究的日益频繁已成为学术界和宗教界的热门话题，中国社会将更为开放，显示多元，信仰包容度将进一步增大。中国天主教的发展已进入新时代，对天主教的神学研究提出了更大的要求，那就是搞好跨学科整合，探索新的研究模式，在关注历史研究的同时，不断增强现实关切性，在研究宗教史与宗教学的同时，启示神学与牧灵和福传的指导思想应更为确切的用中国文化与社会结合的模式中解释，才能为今日中国天主教神学研究发展的营造新的机遇。

#### 四、中国天主教神学研究面临的挑战

在现阶段社会转型时期，中国天主教也面临着空前未有挑战。在神学思想研究方面，城市教会与农村教会存在许多差别，

---

<sup>①</sup> 卓新平：当代中国基督宗教研究，刊登于《基督宗教研究》第1辑，北京，社会科学文献出版社，1999年。

<sup>②</sup> 何光沪：基督宗教研究对中国学术意义，刊登于《中华基督宗教研究中心通讯》，创刊号（2001年）。

各教区具体情况存在不少差异，如何针对各地具体情况提出一些建设性的、可供地方参考的、可操作性的福传建议，如何从国家与教会两者角度思考达成国家与天主教关系和谐的途径与手段，如何采取措施巩固和加强教会的团结等等尚需进一步思考。从神学研究机构和权威性的公开文件，是否能够尽快地在中国达成统一的思想尚需要很大的努力，一种新的神学思想在目前的中国教会内被完全的接纳与推广，在方法上和结构制度上还有待于各方面的认同。

在谈及中国神学本地化时，它不但面临社会环境的变迁问题，文化的统一性问题，同时还应面临社会制度问题，比如中国大陆的社会主义制度，香港和澳门的一国两制的特区制度，台湾的三民主义制度，在这些不同的社会背景和制度下所谈论的中国神学研究在本地化进程中的权威性受到消弱。

从传统的天主教神学看今天的中国教会时，由于突现教会模型的角度不同，过分强调单一性的法律层面或神恩性的无形层面时，都将会使得教会学在研究本地化时失调。天主教神学在中国应以本地文化姿态来显现自身的价值，即一种系统的西方神学理论在中国人的生活经验中需要认真的鉴定，看能否为人灵和社会带来益处，这种现世性的需要与满足将更进一步的被末世性与超越性带入新的境界层面上。这对传统的中国文化接受西方神学的概念将是一种新的启发和要求，即对中国神学本地化的产生和阐释。

传统神学在适应时代或与与时俱进时常会显示出积极与消极两种不同答案，即应该适应时代或应该与时俱进，因为天主愿意在历史中不断地让不同时期的人都能明了他的启示，不断地在寻找他的旨意，使人借着“道成人身”的基督，趋于完善自己，达到成全地步，这种救恩的普遍性和末世性进入了历史并与时代同行。若果说传统神学在适应或与与时俱进时没有必要时，那只能说天主本身的属性及他的内在生命向世人启示时的不变性，体现出

天主教恩计划的至圣性是不变的，神学的独特性就是使人认识忠实可信的、完满无缺的、不变的天主圣三对人分赐他的无限量的爱的事实常常一样。如果说传统神学在适应或与与时俱进时有必要时，那是从有限量的人的角度，谈及人对天主的召唤的不断回应与皈依，谈及旅途中教会的不断完善和改革。

这种理论对传统神学解释出现了是与非的对立层面。总之，在神学研究方面，神学思想不只是靠学科知识理论来支撑，更需要活勃的信、望、爱三德来激活神学阐述。这对无信仰者研究神学提出了不只是靠间接经验和田野调查，也应具有灵活性的生活方式的要求。

## 五、中国天主教神学研究应有的方法和态度

目前，中国天主教的神学思想研究已经有了良好开端。中国天主教在探索本地化神学依据上有了较大的发展，与政府和社会各界的关系比较融洽与和谐。可说是教会深深感到自身和人类及其历史具有密切的连结。为了更好的进行中国天主教的神学研究，应着重做好以下几个方面的工作：

1. 认真研读圣经和教会文献。因圣经是搞神学思想研究的源泉和基础。圣经是能够为人进行神学研究提供一切必须的启示依据。教会文献能提供对圣经的阐述和正确的解释。

2. 重视对中国传统文化的学习与研究。因为建设本地化的中国神学思想，若离开中国文化土壤的滋养，神学研究将是不可能结出丰硕的果实。中国天主教的出路在于：“服从国家，国家就会善待你；适应社会，社会就会宽容你；融入文化，文化就会接纳你。这就是一个良性循环模式。”<sup>①</sup> 这种良性循环的模式正是我们所要努力的方向！

---

<sup>①</sup> 参阅：叶小文《宗教七日谈》第170页。2007年11月宗教文化出版社、中央党校出版社出版。

3. 更多地翻译介绍国外新近的神学思想和著作。通过介绍国外新近的神学思想，能够开阔我们神学研究的视野。及时了解当今世界上最新的神学动态，有利于神学交流，对神学研究工作大有裨益。

4. 加强神学研讨队伍的组织建设和人才培养。神学研究需要具有热诚信仰与福音化生活经验的人们大家共同努力，在恩宠与生活见证的基础上，才能更加清楚的阐述天主在人间的历史体现和人类历史中临在的天主的启示。各地教会有条件的，都应进一步深入开展神学研究，完善研究机构，培养研究队伍，善用全国各地神学院的师资力量，图书馆、和教会内已经能够开展理论研究的机构和中心。加强各机构的相互合作与相互支持，从实际出发，努力使中国天主教在神学思想研究上有所建树。

5. 有计划地开展神学研究，通过对具有课题的研究或召开有关中国教会神学思想研究的各种研讨会，为早日奠定适合中国国情和教情的神学思想体系提供必要的理论基础。同时督促各大修院与教会内的研究机构努力的展示神学研究的成果、建立多元化交流平台，即以天主教神学相关刊物作为其载体。解决研究与出版经费，究其长远，使中国天主教与神学学术研究在开放的语境、心态以及解决问题的情况下充实研究内容，并为创造性成果奠定基础。由于历史研究的独特进路不受神学研究左右，将有关天主教史研究及资料整理与神学研究工作同步开展，使两方面可并驾齐驱，即能研究中国天主教的历史，也能切入研究它的神学思想。

6. 加强与社会上的专家、学者们在学术领域内的合作与交流，在今天的中国，有许多专家和学者研究中国天主教与天主教神学，虽然大多数大学体制内的学者并非科班出身，他们主要是从文学、哲学、艺术、社会学等领域进入宗教学与神学的研究范畴，从规范的神学研究层次和教会信仰的训导权威来看，有待于继续完善，但他们研究成果的优势在于跨学科广度和文化底蕴深

度（中国传统文化及历史积淀）具有很大的创造潜力，他们所获的间接经验与田野调查取得的研究成果为在中国研究宗教学和神学思想提供了宝贵的资料和丰硕的成果。

7. 对作为教会内的专业人士们来说，在研究天主教与神学的同时，应发挥自己的专业专长，在各神学院彼此之间、各地方的天主教神学研究机构也应统一的联系起来。研究神学是教会的一项重大责任，以上主的名及为服务上主的子民而进行。神学在教会内亦有先知性的角色。一个真正的神学家应存在于教会之内并生活于教会之中。因神学家本身依赖于神学所讨论的根源的启示，将神学的功能常用于服膺上主圣言，来经常提醒人们走向真正的源头圣经里面的天主圣言，使其临在于信众团体之中。这种理念要求研究神学者应有真实的态度，即客观态度和主观态度。从客观上说，真理乃是天主在耶稣基督身上所作的启示，这个真理要求我们以信德必须是与教会以及教会的训导相符。神学一旦找到自己的真面貌，他的方法也会得到光照。神学方法不能只建立在与其他学术相同的准则上，更应该遵守来自启示和信仰的规则，因为天主已经讲了话。从研究神学者的主观态度上讲：神学家的基本德行就是寻找服从信德。这种信德上的谦虚会使人大开眼界。谦虚使神学家成为真理的合作者，让身为真理本身的天主借着神学家和神学来讲话。并将真理带到世界，让世人服从真理。这种服从真理并不意味着让人放弃思想研究工作。因为思想的变化是信友生命中的常态，信友也在思想变化中寻求并进一步认识真理，使其在思想的变化中走向天主。因此在建立中国神学和研究神学本地化时，需要深厚的灵修与教会经验，在沉浸于基督奥迹内时，对新的神学研究者更应是属灵的人。神学本地化不能但透过学术与理性的工具达到，因为神学研究需要有深厚的信德。在神学上的创新方面，常常是需要由那些接受了恩宠与先知神恩的人透过文化途径表达自身的信德，同时也是由天主的恩宠和一个要达成使命的启示去完成。

在研究《神学的意义和方法》这个题目时，本着教宗本笃十六世向第七届神学委员们所说的：“社会舆论要求神学家们促进文化与宗教之间的对话，为伦理道德做出贡献，这样的贡献必须以和平、正义和维护自然生态环境为基础指标。”同时也更应突出神学的第一个要务，就如它的名称所指的，乃是谈论天主，思考天主，谈亲自向我们讲话的天主。神学的真正工作是进入天主的话里面，设法了解天主的话，并叫世界了解这些话，进而找到我们人生重大问题的答案。

## 总结

从当代中国神学研究的发展与回顾的反思和分析来看，天主教在中国所取得成就不只是因为它迎合了中国文化，适应了中国社会，服务了中国人，而且它向中国展示了它的优长，具有积极可取的一面。即在传福音的过程中宣认历史中纳匝肋人的耶稣是主，祂是引领人进入永生与平安喜乐中的救主。这一方面将基督信仰的原本形貌在工作文化中表达了出来，丰富了人类生活，圣化了人类社会，并被社会所认同与接纳。如果说中国化的神学在它的发展过程只是顺应化的一元论的思想、只会将神学沦为一个时代化的工具，使基督徒的精神与真正的基督教理变质。

事实上，在中国对神学本地化的推进及对对中国神学思想研究的实施，已经历着一个合理而又有可行的神学发展过程，那就是在使教会适应中国社会的同时，更能体现出天主子屈尊就卑，降生成人的伟大奥迹，即以一个结合位格出现，同时又具有二性（人性和天主性）。教会既是耶稣基督的身体，也有她属于人和属于天主的双重性，二者结合不可分开。因此，对教会学的研究可体现社会学和圣经解释学的二元论题。就是说，在中国解释教会学理论概念时，在谈到她的无形精神层面时，有形的层面需要和中国的社会现状、文化、与政治制度的融合联系起来。

从天主教神学的独特性来看，它与中国文化不同，但与中国

文化也没有冲突，同时给中国本土文化增添了新颖性。即耶稣本身的特别魅力，吸引了人们对祂的人性、祂生活的方式、祂的价值观、祂的所言、所行、祂与受压迫者的接近、祂受苦与被侮辱的命运、祂的善良等等，使得中国人对耶稣起了敬仰与信奉。从这个角度讲，中国神学本地化与神学思想研究是一项重要的神学任务、传教任务和牧民任务。对神学本地化的合理与必要性是基于传扬福音的工作和为人类谋求福祉、为社会的和谐与安宁提供积极的理论基础和依据。以这种神学本地化理念，阐述神学思想，能够为适应社会、适应文化、适应国情起到重要的积极作用。这三种适应意味着不断调整，以能从获得相应于变动的外在动力，谋求存在与其发展。这种适应是基于用天主教的真理来回答现实的社会问题，体现信仰在不同时代发展中的特有价值和必要性，但它不是无原则的以牺牲其本有真理为代价的适应当代社会的发展，在融入时代潮流时被消解、化掉，从而彻底失去本有的独特性。而这种适应可体现在教会精神层面，具体为教会机构的服务精神、教会内各兄弟间都能以一种博爱之心，彼此之间善尽其职，努力合作，以教会共同分享的圣体圣事与礼仪的恩效，使信友达到与基督，以及信友之间灵性和肉身的统一，形成一个神圣的共融体。这种适应使教会的精神层面融入现实生活，能够体现教会在现代社会中发挥其“光”和“盐”的作用。以体现教会的历史性、社会性、超越性和末世性。意即“圣言起初就有……圣言成了血肉，居住在人间。使之在真人耶稣基督身上能体现出那位真正的、历史的天主”。

总之，神学研究在中国遵循着一个基本的原则，那就是今天迫切需要在文化界、在民间社会、在政治界和学术界创造必要的条件，使人们完全意识到自然伦理道德、法律是不可放弃的价值。在传播福音与解释末世救恩的层面上，需要我们进一步的结合中国国情，思考和讨论在中国社会传播向我们讲话的天主，体现在我们生活中临在的天主。将神学研究的内容与服从国家，与

适应社会，与融入文化的概念结合起来，将中国天主教的教会建设，神学思想研究能够和服务人群、和社会的稳定发展紧密的联系起来，体味“道成人身”的伟大意义<sup>①</sup>，经验与人类同在、同行的天主，这可以说是天主教本地化与神学思想在中国的发展方向，也是天主教神学研究和教会长期发展应有的态度和必经之路。

## 参考资料

梵二文献，《论教会在现代世界牧职宪章》。

房志荣，《在华人中谈释经学》，刊登于神学论集，40期，1979年，245-258页。

胡国桢，《当代中国教友的灵修生活》刊登于神学论集，112期，1997，189-201页。

何光沪，《基督宗教研究对中国学术意义》刊登于《中华基督宗教研究中心通讯》，创刊号，2001年。

简惠美（译），Michael Amaladoss（着）。《为一切人，我就成为一切》，刊登于神学论集，133期，2002年，360-373页。

荆世杰，《50年来中国天主教研究的回顾与前瞻》，（南京大学历史系，江苏南京 210093），中图分类号：B976.1 文献标识码：A 文章编号：1009—7902（2007）01—0069—09。

柯毅霖，《福音在中国本地化的神学反思》，刊登于香港天主教《神思》期刊，第四十七期，2000年11月，22-42页。

王作安，《中国的宗教问题和宗教政策》，第199-200，2002年宗教文化出版社。

徐锦尧，《中国天主教本地化的理论与实践》刊登于神学论集，71期，1987年，95-109页。

于中原，《为什么需要中国神学》刊登于神学论集，第2期，1970年，246页，253-254页。

---

<sup>①</sup> 张春申，《中國教會與基督論》，刊登于神學論集。37期，1978年秋，435-451页。



叶小文,《宗教七日谈》第170页。2007年11月宗教文化出版社、中央党校出版社出版。

一,《宗教问题:怎么看,怎么办》,第476页。2007年6月,宗教文化出版社出版。

张春申,《中国神学》刊登于《神学辞典》,台北:光启,1998年(1996年),69号。

一,《教会『本位化』的症结》,刊登于神学论集,33期,1977年秋,347-361页。

一,《中国教会与基督论》,刊登于神学论集。37期,1978年秋,435-451页。

一,《近三十年来中国神学的得失》,刊登于神学论集,40期,1979年夏,231-244页。

一,《中国教会的本位化神学》刊登于神学论集,42期,1979年冬,405-456页。

一,《梵蒂冈第二届大公会议与教会本地化》刊登于天主教学术研究所学报。第二期,1970年,10月,63-72页。

一,《教会的使命与福传:梵二之后卅年间的思想发展》,台北:光启,1995年。

钟鸣旦,《中西文化交流的研究与本位化概念》,刊登于神学论集,88期,1991年夏,291-307页。

钟鸣旦,陈宽薇译。《本地化:谈福音与文化》,台北:光启,1993年。

卓新平,《当代中国基督宗教研究》,刊登于《基督宗教研究》第1辑,北京,社会科学文献出版社,1999年。

神学年刊,《神学本地化的回顾与前瞻》,香港:圣神修院神哲学学院,21期,2000年。

Dhavamony, Mariasusai, *Christian Theology on Inculturation*. Rome: Faculty of Missiology of the Pontifical Gregorian University, 1997.

Shorter, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*. New York: Orbis Book, 1988.

# 神学：十字架的真理与中国

谭立铸

## 一、基督神学的源流

### (一) 神学的理由

圣伯多禄在书信中说过一句话，常被我们认为与神学的事实有关，他说：

“你们但要在心内尊崇基督为主，若有人询问你们心中所怀希望的理由，你们要时常准备答复。”（伯前 3：15）

与教会神学有关的这句话，我们起码要注意两方面的因素：

#### 1. 神学的关联性

神学面向的是尚未福音化的领域和生活方式，是处于失望的、怀着不同希望的人。尚未听到福音、尚未生活于福音真理的世界才是基督神学的动力和存在的理由。这就是神学的为他性，教会的神学就像教会的存在一样，不是为自身而存在，而是为整个世界而存在的。

#### 2. 神学作为希望

神学关系到人的至善，关系到人的最终实现，关系到人的得救，因此不可能等同于一门专业的学问，或者某种技术性的知识，它向人讲述的是希望，对于这希望，我们只能投身和向往，却不能在某一时期将它彻底实现出来。这就决定了神学永远是一种在途中（in via）的现实。真正的神学是一种不尽的探索，因为神学的核心是希望，神学的希望也是一种希望的神学。明白了

这点，我们也就懂得，神学必定具有时代的特征，与时代共生，拥有时代的效力。

### 3. 神学作为教会的自我认识

然而，要向别人，向尚未接受福音真理的世人讲出希望的理由，必须先对自身怀有的希望有所认识，有所领会。只要是希望，它就是一种话语，这种话语首先讲给自己听，首先在自己那里是明白的，是可信服的，否则何以传给别人？福音的真理之所以能成为一种生活方式，她必是可理解的、可言传的、可思考的、可认知的，正是在这种意义上，神学可说是教会的自我认识。

## （二）保禄与神学

大体而言，新约中的福音书是对耶稣基督言语行为的记述，虽有“述”也有“作”（信仰性反思），但以“述”为主，“作”的不多。宗徒书信则不同，它们“述”得很少，“作”的很多，圣保禄的书信就是这方面的典范。在书信中，保禄很小涉及耶稣的言行，却对这些言行的意义及它与生活的关系，即人的再生进行细致的描述和思考。在书信中，保禄欲表明的，是一种福音生活的形态。正是福音与生活之间的这种关联性激发了保禄宗徒的思考，尽管这种具生存特征的思考不拥有严格的系统性，是非理论性的、非哲学性的，但后世的神学，大都回到保禄的信仰思考里。保禄对福音生活的思考是初始原创的，具源头的特征，是神学的源泉和范式。

大略看来，保禄的神学有两个显著的特征：

1. 这种神学以耶稣基督的死与复活为核心。保禄向外邦人讲福音时宣扬的，在书信中不断反思的，都在于此，就此而言，保禄的神学被称为十字架神学并无不合适之处。只有通过基督耶稣的十字架，天主、人、天人之间、道成肉身等等的真义才被启示出来，才进入我们的理解内；

2. 保禄的神学具有非常强烈的处境化特征，这种神学基本上是对一些出现在教会内部的现实问题的回应，目的在于一种真正被称为基督徒生活的形成。

### (三) 教父神学

福音进入生活，就激发了思考，引起了理解。而希腊的哲学，以及与哲学有关的诸种学问则提供了理解事物的能力和方法，提供表达思想的语言。福音进入希腊文化地区后，哲学的理性方法便很快接上了教会的福音宣讲，那是一个产生众多教父的时代。在那个时代，教父既是一个哲学家，也是宣教者和护教者。在这种情形下，教父神学形成了三个显著特征：

1. 教父神学扎根于圣经，这些神学的核心往往是一种经学；
2. 它向希腊以哲学为根本的文化开放；
3. 这种神学对外邦人中的宗教习俗采取批判与拒绝的态度。

奥斯定是教父中的佼佼者，他将希腊的哲学传统与福音中的信仰内容进行了富有成效的综合，在深度和广度上既推进了哲学研究，也推进了神学探讨。

### (四) 神秘神学

神秘神学，亦称否定神学的著名代表人物托名狄奥尼修斯将神学的定义限于神秘神学内，在他看来，除了神秘神学外，没有其它的神学。这样，神学的意义直接等同于神秘。否定神学认为，神学的对象是绝对超越的天主，是人的理智能力所不能及的。继承新柏拉图派的学说的托名狄奥尼修斯认为，认识天主须依靠神秘的直观，一切在人类认知中表象天主的行为都是错误的，由此得出的结论都要加以否定。

神秘神学后来在天主教的灵修，特别在隐修传统中树立起来，这种神学起码有两个明显的特点：

1. 它十分个人化，追求一种个体与天主的直接交往，以生

命的改观为目标，具有生存神学的向度；

2. 十分重视人的心理特征和经验，正因如此，教会神学中的神秘神学最能成为宗教对话的场域。

小结：对于当今中国教会的神学思路而言，教会初期以及教父时代的神学最具启发性，因为福音在今天中国面对的，与福音当初在希腊文化世界面对的，有众多可类比的地方，而在这方面，我们中国的教会甚为缺乏意识和知识。

## 二、中世纪的神学形式

### （一）神学的系统性

中世纪神学的系统化与该时期天主教会的社会形势相关，其时，教会在欧洲西方形成一统力量，神学成为欧洲文化的核心，一种贯穿信仰各领域，具有某种永恒样式的神学类型便应运而生。此外，中世纪对希腊哲学，特别是对亚里士多德的哲学，包括他的本体论和认识论的兴趣，为这种系统性神学的构建提供了方法上的可能条件。神学的系统性使它有资格成为一门公共探讨的学问，成为一门学科。

在中世纪，神学界出现了许多“大全”（Summa），按那时的标准，神学若不“大全”，就无法完美，无法存之久远。多玛斯·阿奎那的《神学大全》就是这方面的范例，实际上，教会直到近代都追奉多玛斯的“永恒哲学”。由于神学的这种系统性和百科全书式，中世纪的天主教神学便深深地陷入了各种人文学和自然科学当中。在中世纪，不是神学埋没了人文学或压制了人文学，而是，最深刻和最全面的人文学都渗透了神学的因素。

### （二）神学的建制性

神学在中世纪的系统化使之具有学科的特征，从而与其它世俗学科一样，成为知识的一种普遍制度，而限于教会内。中世

纪神学的建制特征表现在大学的教育中，神学不但是中世纪大学中的一门学科，而且是建立在诸“小学”（逻辑学、修辞学、辩证法等）上的“大学”。神学在中世纪的这种建制性使天主教的信仰学说走出教会，进入社会的广阔天地，成为塑造欧洲文化的基本力量和因素。若没有神学的这种建立在系统性上的建制特征，信仰就可能留于民间，无法形成构建精神文化的因素。

在现代欧洲的西方，随着政教的分离，神学的这种建制特征已大大减弱。这种状态也与世俗文化的大肆流行相应。

小结：对于当今中国教会的神学思路而言，居于现代社会以及观念上的巨大变迁，神学的系统性和建制性已难以实现，但仍要思考，教会神学如何通过与人文学界的交流与对话，从而有益于中国当今的神学和文化建设。

### 三、近代来华传教士的神学遗产

#### （一）护教著作

这类著作多写于教会信仰初入中国时期，主要针对非信教者，特别是深通人文学问的士大夫。

##### 1. 自然神学

自然神学相信人可通过理性的正确运用而达到天主的存在。表现在来华传教士著作中的自然神学多为移植中世纪的经院学，特别是多玛斯的自然神学，论题涉及论证天主的存在、天主的本质和属性、论述天堂地狱，赏善罚恶的事实，等等；自然神学可视为福音的准备，意在利用理性来使人接近或达至信仰，可以说，无论在内容和方法上，反映在来华传教士著作内的自然神学并无独到之处。

##### 2. 历史神学

按照教会的信仰，天主与以色列民族的盟约史乃圣史的一部分，尽管旧约的历史需在基督的十字架事件中才完全展示它的意

义，那么，这位曾在以色列历史中启示自己的天主，是否也在中国的历史内留下了可见的痕迹呢？为此，来华传教士便在历史神学上下功夫，他们努力寻找从中国历史通往圣史的线索，从中发现华夏先祖与旧约的隐秘联系，这就是来华传教士中索隐派的方法，这种方法真正把华夏文化作为独立的且与教会信仰有关联的另一方，并希望从中寻求某种具有信仰特征的因素，它的贡献是独特的，值得我们举两个例子来说明这种属于历史神学的方法。

其一，法国耶稣会会士马若瑟（Joseph Henry Marie de Prémare, 1666 - 1736）是位潜心中国易经和道德经研究的传教士，在他看来，老子《道德经》十四章中的“视之不见名曰夷（yi），听之不闻名曰希（hsi），捕之不得名曰微（wei）”，说的就是天主，因为《道德经》上的这夷希微（Yihsiwei）在他看来指示的正是旧约启示中的雅赫威（Yahweh）；<sup>①</sup>

其二，西班牙方济各会士利安当（Antonio de Santa Maria Cabakkero, 1602 - 1669），在他的《天儒印》中解《大学》中的“汤之盘铭曰：苟日新，日日新，又日新”时写道：“天学初入门者，有领圣洗之礼。以圣水洗额，用盘承之，外涤其形，内涤其神。盖令人洁己求进，去旧以归新也。独以铭沐浴之盘者，若于领圣洗之礼有默符焉。”<sup>②</sup> 这是以圣洗来解日新，而“又日新”呢？利安当说，那就是指天主教中的告解圣事了。

后来，这种索隐的方法一度在某些传教士中行得很盛，他们做的，无非是想让中国的古史与圣史产生关联，从而使华夏文化在某种程度上接通旧约的启示。就是在今日，也还有一些好事者，从中国的文字和神话叙事中索出一些隐秘的联系出来。

---

<sup>①</sup> 见荣振华，“入华耶稣会士中的道教思想家”，载《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社，1993，页150。

<sup>②</sup> 见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，郑安德编辑，第二卷，北京大学宗教研究所，2003，页120。

### 3. 经典比附

如果属于历史神学方法的索隐意在发现华夏文化与圣史之间曲折而隐秘的联系，那么体现在传教士著作中的经典比附就直接得多了，它的工作更多集中在两种经典，即圣经与中国典籍之间的字面接近上。经典比附有着它的神学理由，那就是，在传教士看来，中华民族的先贤，特别是最早的君王，他们也是一些受到天主默示的先知，是天主的使者，诚如马若瑟在《儒教实义》中说的：“儒教者，先圣后圣相授之心法也。古之圣王得之于天，代天笔之，以为大训，敷之四方，以为极言，使厥庶民，明知为善有道而学焉。”<sup>①</sup>于是，这些中国古代的圣王就成了中华民族的先知，他们的话，当然不会与圣经记述相悖了。

在传教士的著作中，这类比附甚多，它构成了基督信仰与中国文化接触后形成的独特贡献，值得重视。在此我们只想指出一点，在这些经典比附与相互诠释中，中国上古时期关于“天”的思想尤其受到传教士们的注意，因为那时期的“天”，在他们看来，更具形上和位格的特征，至于后儒理解的天，则越来越失去它的属灵性，而趋于理、器（气）的层面。为此，传教士多抱有贬斥宋明儒学，回归孔子及之前的想法。<sup>②</sup>

## （二）宣教著作

此类作品昌盛于教会的稳定时期，既针对信徒也针对非信徒，内容主要有：

1. 教义陈述；
2. 释经、讲道；
3. 基督徒的生活、伦理、灵修；

---

① 见同上，页 76。

② 这种态度始自利玛窦的《天主实义》，后为许多耶稣会会士所从，特别见白晋（Joachim Bouvet）的《古今敬天鉴》，载同上书，页 231 - 232。



对基督教的伦理观与中国人的伦理观进行综合的尝试，例如《铎书》。

### （三）明教著作

这类著作属于狭义上的神学研究，是教会在面临新问题和新形势时做出的自我反思，尤其见于教会的发展时期。例如，暴发于传教士之间的礼仪之争便属此类，他们各自从不同角度，对翻译以及中国的礼仪问题进行神学探讨。来华传教士在神学上的专门探讨多涉及文化与礼仪的问题，开拓了神学研究的新领域，形成了文化神学的纬度。

当然，与西方欧洲教会的神学研究相比，来华传教士中进行的神学研究少之又少，因为对他们来说，神学研究不是最紧迫的任务，若不是碰到诸如礼仪这样的重大现实问题，他们或许根本不会动手去进行狭义上的神学研究。说到底，神学研究属于教会的大学或研究机构的任务，而在明末清初，中国那里有这些条件？

小结：对当今中国教会的神学思路而言，如果说索隐派的做法与经典比附的工作已经在两个方面，即坚持中国传统价值的知识人方面和教会神学家方面均失去了吸引力和活力，那么，由礼仪之争触发的文化神学则是一个仍需认真对待和深入思考的领域。

## 四、中国教会神学的关键

教会的神学不等同于教会的信义，它的本质是探讨，因此，神学的使命在于它的建议性。神学既是信仰者居于自己信仰经验提出的个人建议，也是居于他在教会内部，以教会团体的名义提出的集体建议。作为建议性的神学探讨，它是否发生教会性或社会性的效用，端看它的关联性如何：

1. 它是否关联到研究者本人，成为自己生活的真实建议？
2. 它是否关联到教会，成为团体发展的健康建议？

3. 它是否关联到社会，成为大众福祉的积极建议？

就以上的三种关联性，我们分头做些简单提示：

### （一）研究者的关联性

神学如果是一门涉及救恩的学问，那它就不可能只是知识或者只停留于知识，从开始到结束，神学都是研究者在自身生活内的对话与改观，因此，神学在研究者方面要求，研究者本人必须有真诚而深入的教会灵修，信仰是否深入了他的生活，信仰是否改变过他的生活，是他一切神学思考的关键。没有灵修经验的人提不出什么真正的神学问题，他研究的神学至多是一种人云亦云的东西，不会起到什么效验。

就研究者而言，神学既起于信仰生活中的困惑，也是解决这些困惑的努力。

小结：对当今中国教会的神学思路而言，我们有必要推动通过圣经阅读的灵修活动，使福音信仰真正成为基督徒的生活方式，使每个人都达到信仰的自觉意识，从而培养神学研究的兴趣，积累神学研究的土壤。

### （二）教会的关联性

神学不是私人的学问，它是教会的共同思考。神学起于教会因自身或因社会而产生的种种问题与困惑，神学必须分析教会曾经的处境、所处时代的特征、并以团体的名义为教会的未来提出建设性的意见。离我们最近的“梵二会议”就是这样实现的。

没有神学研究的不断积累，没有神学的活跃行为，教会的先知作用就会缺失，这样，教会就既不能为自己，也不能为世人而发挥作用。

小结：对当今中国教会的神学思路而言，神学研究必须在教会内部形成建制，必须定下长远的计划。着眼于教会的未来，中国教会必须以团体的名义敢于思考、善于思考。

### (三) 社会的关联性

教会是世界的圣事，教会的存在与目标都不在自身内，而在整个世界内。社会不是教会的外邦或外方，而是教会的远方和目的。教会若不在自身的存在内指向社会，那它就不是耶稣基督的圣事，而真正成为一种人立的机构和组织了。与此对应，神学必须走出教会自身，面向社会，变成一种爱和服务的神学。神学必须与社会和时代一同呼吸，一同承担，一起叹息和欢庆。

中国教会的神学与中国社会文化—十字架的真理与中国—必须透过道成肉身的历史事件，以爱与服务的精神进入中国的社会与文化：融入才能承担，承担才能净化。中国教会的神学行动须关联着中国当今的社会行动：维护正义、促进和谐、建设幸福、追求完善。人与社会只能共同走向完善，以救恩的希望为内容的神学，也应是一门政治神学。关于教会神学与中国的文化，我在一篇文章里写过这样的话：

重新进入并承担本民族的礼法，是信仰本身的要求。在信仰中上升到耶稣基督的人，必然被要求与基督一起下降，在自己的文化中“道成肉身”。若想实现自身和周围世界的更新，信仰者必须像道成肉身的基督那样，先空虚自己，放弃先前的身份，以奴仆的态度进入到本民族的文化中（参斐 2：5-7）。<sup>①</sup>

小结：对当今中国教会的神学思路而言，应抓紧当前我国大力推进文化体制改革，建设文化强国的政治意愿，突出教会神学与文化的关联性，自觉地结合中国传统的、现代的、具有社会主义社会特征的文化成就，使中国的神学在思想和表达上密切教会与社会的关系。为此，必须强调教会神学的公众性、文化性以及它的学术特征，与社会知识界广泛交流，一同进取。

---

<sup>①</sup> “保禄的信仰：普世视野的形成及其与民族文化的关系”，见《神学研究》，中国天主教神学研究中心，2011年第二期，页11。

# 中国教会神学本地化出路何在？

——以刘小枫的“汉语神学”为例

陈宾山 神父

## 一、卡尔巴特 (Karl Barth) “辩证神学”

### 1. “辩证神学”的前身——“自由神学”<sup>①</sup>

在 1899/1900 学年冬季学期，著名的基督新教神学家哈奈克 (Adolf Harnack, 1852 - 1930) 在柏林大学给所有学系的学生做了每周一次的有关“基督教本质”系列讲座，有 600 名学生聆听了他的讲座。1900 年，该讲座的讲稿有其学生整理并付梓出版，到 1927 年先后出版了 14 次，印刷了 71000 册，被翻译成 14 种语言。在当时的西方知识界产生了巨大的影响。作为史学家的哈奈克是从历史的角度来回答“什么是基督教”这一尖锐的神学问题的：“对‘什么是基督教’这一问题，我们只能尝试从历史学的意义上来加以回答，也就是说，用历史学的方法和我们从历史中所获得的生命经验”。<sup>②</sup> 历史学家任务就是从变化多端的历史形式中找到不变的、永恒的东西。对哈奈克来说，在基督教历史发展的长河中永恒的东西就是天主和人灵的关系。耶稣本人只是福音的宣讲者，在教会历史中却蜕变成了“被宣讲的基督”，产

---

① 参阅：Rosino Gibellini, 1995, 11 - 18.

② 引用：A. V. Harnack, 1964, 18.

生了所谓的基督信理，这些都是应该被抛弃的垃圾。<sup>①</sup>

另外一位有名的基督新教哲学家、神学家特洛阿奇（Ernst Troeltsch, 1865 - 1923）步武哈奈克的后尘，从宗教史的教导进一步挖掘基督教本质这一问题。在其“什么是所谓的基督教本质”论文中，他一方面肯定了哈奈克的历史方法，另外也对其方法提出宗教史上的补充。特洛阿奇把基督教史和宗教史结合为一，1902年他出版了《绝对的基督教和宗教史》一书。在此书中，他从进化的角度证明：基督教是宗教本质的完全实现，基督教是绝对的宗教，因为它拥有最强的、最集中的位格性宗教的启示。“所有的其他宗教都没有通达‘位格主义’这一历史的发展阶段，是落后于基督教的”。<sup>②</sup>

1923年，在自由神学的杂志《基督教世界》上，70多岁的柏林历史教授哈奈克发表了一片檄文，文章的题目是“对神学家中轻视学术之人的15个诘问”。神学家哈奈克为神学的学术性辩护，并且指出历史知识和批判性的反思为神学思想是必须。在同一份杂志上，他的学生，年仅40的瑞士神学家卡尔巴特（Karl Barth, 1886 - 1968）针对哈奈克的15个诘问给予了回应，他的论文的题目是“给哈奈克教授的15个答复”：神学的主题不是人言，而是天主的启示之言。哈奈克的另外一位学生，布尔特曼（Rudolf Bultmann, 1933 - 1965）在1924年发表的“自由神学和近期的神学运动”一文中指出：“神学的客体是天主，对自由神学的指责就是：它不再讨论天主而只是讨论人”。<sup>③</sup>自由神学的一个基本特征就是对历史的喜爱，在历史研究方面自由神学有着自己突出的贡献，培养人具有批判、自由和真诚的态度。可是，自由神学的神恩也成了其最大的绊脚石，让其堕落成和自然

---

① 参阅：同上，139

② 引用：E. Troeltsch, 1969, 102.

③ 引用：R. Bultmann, 1993, 2.

泛神论相对应的“历史泛神论”(Geschichtspantheismus)<sup>①</sup>。

## 2. 巴特的《罗马书释义》<sup>②</sup>

1919年，巴特出版了《罗马书释义》一书，也因此书他获得了德国哥廷根(Goettingen)大学的教职职务。在此书的前言中，巴特指出：历史批判方法的是为理解圣经中的事实做准备的工作，通过历史的因素抵到圣经中的属灵的层面。1922年，在慕尼黑出版了《罗马书释义》第二版。在第二版中，巴特的神学中心已经从推动世界进程的“天国”“转移到“完全的它者”(das ganz Andere)。当时柏林大学的神学教授 Leonhardt Ferndt 把奥拓(Friedrich Otto)的《论神圣》和巴特的《罗马书释义》两本书作为神学生的必读作品。巴特的《罗马书释义》一书取得了巨大的成功，从1922年到1928年的短短六年內，前后出版了六次，每一次都有一个不同的前言。

《罗马书》中的天主是一个“完全的它者”。这一概念是巴特从宗教学家奥拓那里借用来的，把它放在一个神学语境中。从人出发没有通向“完全的它者”——之路：不是施莱马赫的“宗教经验”之路，不是特洛阿奇的“历史”之路，不是“形上学”之路。只有当天主在耶稣基督内走向人时，天人之路才开通了，天人之路就是耶稣基督。救恩史不是在世界史中发生的历史，救恩史是对人的历史的不断危机，因为人的历史就是罪恶和死亡的历史，处在天主的宣判之下。可是这天主性的否决是一种辩证性的，被扬弃在天主通过耶稣基督对人类所说出的“是”中。耶稣基督的复活就是一个新的世界楔入一个属血肉的、旧世界中，这种楔入是按照数学上的切线的形式发生的：“在耶稣的复活事件中，那属灵的、新的世界和那属血肉的、旧的世界接触了，就如同切线圆圈接触一样。在不相交接中的交接，切线作为边界，作

---

① 参阅：同上，5

② 参阅：Rosino Gibellini, 1995, 18 - 20.

为新的世界产生了”。<sup>①</sup> 人聆听和接受天主圣言的唯一途径是信仰。信仰不是人的宗经验的累积而是奇迹本身，投身于空无中，成为天主恩宠的“空”间（Hohlraum）。信仰的主体不是人而是忠信的天主，信者之信只是为许诺的天主的忠信所准备的“空”间。瑞士神学家布龙纳（Emil Brunner, 1889 - 1966）也加入了这一新的神学运动，他指责自施莱马赫以来的新教神学被“心理学主义”和“历史主义”所感染，把信仰看作为属于人的东西，发生在人的内心世界里。而真正的信仰是完全被天主和其圣言所规定的。另外一位神学家哥加尔藤（Friedrich Gogarten, 1887 - 1967）也提出相似的神学见解：天主就是人的绝对危机。他在1922年所发表的一篇题为“在时代之间”（Zwischen den Zeiten）的文章成了以后辩证神学杂志的刊名。

我们可以把“辩证神学”从两个方面来加以概括和总结：1) 启示的辩证的结构：天主和人、永恒和时间、启示和历史，本来相互对立的因素结合在一起了；2) 神学断语的辩证的结构：通过否定的成分来修正肯定的成分，反之亦然。也就是说，辩证神学不是和谐神学，企图在天人之间、信仰和文化之间达致沟通、和谐；相反，它是在相互对立的因素之间进行神学反省，它因此也被称之为“危机神学”（Theologie der Krise）。危机如同悖论一样，是一种表达方式，要表达出天人之间的无限距离。

### 3. 巴特的《教会信理》<sup>②</sup>

从《罗马书释义》的泉源中流淌出巴特的花了毕生的精力所完成的巨著《教会信理》，它堪称为20世纪的《神学大学》。巴特给它起名为《教会信理》原因是：信理神学不是一种完全自由的学术研究，而是在教会内产生的一种神学反省。教会的信理就是教会这个团体的表达而非一个学派的神学见解。“信仰的类比

---

<sup>①</sup> K. Barth, 1923, 6.

<sup>②</sup> 参阅：Rosino Gibellini, 1995, 24 - 30。

性”（*analogia fidei*）和“以基督为中心”是《教会信理》的两大特征。信仰的类比性和存在的类比性相对立，巴特把存在的类比性看成为反基督者的创造物，诱人走向自然神学；我们本身没有能力讨论天主，只有天主的启示本身才能使人有能力谈论天主。《教会信理》讨论五大主题：天主圣言、天主、创造、修和和救赎。《教会信理》的形成经历了一个很长的历程，从1932年开始到1967年巴特的死亡，也没有完全地竣工：第四部分有关修和没有完成，第五部分有关救赎和末世论还没来得及起笔。

在巴特的神学创造过程中总共发生了两次重大的思想转变：第一次是在20世纪的第二个十年，也就是在辩证神学的初始阶段，面对自由主义神学，巴特高举了天主的天主性；第二次转变发生在巴特写作《教会信理》的创造过程中，这次转变体现在对天主的人性认识上，当然对天主的人性认识是以对天主的天主性的认识为基础的。第二次的转变让巴特发现了新的神学领域，也就是对天主和人之间关系的神学反省。在第一个时期，巴特神学思想有以下各个特点：1) 天主是天主非世界，世界是世界非天主，从世界上找不到通天之路。2) 当天主走向世界时，对世界来说就是危机、审判，天主如同数学上的切线和世界相遇了，天主把新的世界同旧的世界划分开来。在第二个时期，他的神学思想的主要观点是：1) 天主是天主，可是天主是一个为世界的天主。和世界接触的天主取代了那“完全的它者”。2) 世界就是世界，可是世界是一个被天主所爱的世界。把“本质性的不同”的转换成了盟约、修和、救赎概念，这些概念成了其神学创造的核心概念。3) 在耶稣基督内天主和世界相遇了，神学的中心就是基督论。基督论取代了辩证时期的末世论。也就是说：在辩证的时期采用辩证法，在《教会信理》的创造时期用信仰类比法。

#### 4. 总结

1919年《罗马书释义》的初版。在这一时期“二元的世界观”主导着巴特的神学：天主性的世界和堕落的人的世界。这二



元的世界观相当于保禄《罗马人书》中的“新、旧时期”。在基督的复活中，天国——新的时期进入了人类世界中，末世在时间内开始了，天国成了新的历史发展的动力。从1922年开始，受到哲学家基克果尔和当时的教会史学家欧卧伯克（Franz Overbeck）的影响，巴特开始传向“辩证性”的神学思维，在《罗马书释义》第二版的前言中，巴特写道：“如果我有一个神学体系的话，那么我的神学体系就是基克果尔的‘时间和永恒之间的无限的、质的区别’”。<sup>①</sup> 天人之间有着一条死亡线。这条对人说“不”的死亡线，就是天主对人的“是”；所有事物的非存在就是它们的真正的存在，穿过对受造物的否定才能认识到造物主以及受造物的本真意义。<sup>②</sup> 在进一步的神学发展中，辩证神学暴露了自身的极大局限性：一是，对辩证神学来说，人的死亡局限就是人之救恩；而对新约圣经来说，耶稣的复活是对死亡的征服，天主通过耶稣在十字架上所显示的爱战胜了人间的罪恶和死亡。一是，耶稣被化约为一个人性的辩证符号。一是，不能保证天主的自主性问题。只能从天主和世界的关系上，而不是从天主本身来思考天主的天主性。为能从天主本身来思考天主，唯一的出路就是从人而天主的耶稣基督身上出发，这样引发了巴特的神学思想从“辩证”向“类比”的过渡。巴特把圣三论作为自己《教会信理》一书的神学反省的起点。天主的自主性不是在和世界的对应上，而是首先祂是耶稣基督的父；耶稣基督的自主性首先在于他是天父的儿子，圣神的自主性是在于他是父子永恒的共融性生命的神，在圣神内我们获得了天主性的知识。巴特的从天主出发的教会信理学，要面对三个无可回避的大问题：宣讲和处境的关系；对天主和人的前理解以及耶稣基督的历史性问题。这些问题最终导致了巴特辩证神学的瓦解。

---

① 引用：W. Pannenberg, 1997, 181.

② 参阅：同上，183。

## 二、刘小枫的“汉语神学”

### 1. 刘小枫眼中的“辩证神学”

刘小枫把神学定义为：“研讨上帝的自我陈述，深究上帝的话”<sup>①</sup>。可是从哪里能够聆听到上帝的话？刘小枫认为：只有从十字架上，在十字架上天主性的真理启示出来了。“此世的真理多矣：科学的真理、哲学的真理、历史的真理、‘放诸四海而皆准’的社会真理。这些真理我们以领略甚多，它们都是人构造的真理。十字架上的真不是人构造的真，而是上帝在爱的苦弱和受难中启示给我们的真……十字架上的真是活的真、关怀个人的存在与非存在的真，对于这种真，需要个体从自身的存在和境遇出发去聆听和践行”。<sup>②</sup>

在对俄罗斯著名哲人、基督思想家、文学批评家列夫舍斯托夫(Lev Shestov)的研究中，刘小枫提出人从自己的生存处境中去聆听那发自十字架上的上帝的爱之呼声，他写道：“哲学提供的真理——那些冷漠的绝对理念、逻辑普遍性、终极必然性、实体法则、自在之物能为人之生存提供最终的根基吗？能战胜死亡吗？舍斯托夫感到人在死中的无根性，……然而，这位发出绝望生存呼吁的俄罗斯青年从圣经中找到了对死的回答”。<sup>③</sup> 舍斯托夫如同基克果尔一样，在对实践希望的绝望中，诞生了对上帝的信仰，在对自己无根性的体验上，认识到人生存的根基决不是道德法则，而是圣经中所启示的活生生的天主。“基督信仰不是为那些有家园、财产、语言和祖国的人所理解的；一切孤独者跟随我，才是哭过、绝望过的基督的召唤。而且，基督信仰不是那些以为人之德性可使人于天同一、与明月同辉的人能理解的，把

---

① 引用：刘小枫，1995，前言，第三页。

② 引用：同上，前言，1-2页。

③ 引用：同上，10。

人之德性视为天下第一物，以为通过‘诚心’、‘正意’、人就高稳如泰山，必然会忽视人之本性论上的渺小和罪过，看不到上帝的赎情。基督信仰首先在于使人恍悟自己的渺小和罪过。正因为人太卑微，上帝才牺牲自己的独生子，以救赎人使之不再卑微”。<sup>①</sup> 面对中国文化，刘小枫断言说：“就汉文化的传统和语境而言，（要听到十字架上的天主爱的呼声）只有否弃道德本体——形而上学的‘良知’、‘德性’和‘至诚’，才会得到至爱的上帝赐予人的良知、德性和至诚”。<sup>②</sup>

对天主的认识不是来自人间，而是来自天上。对上帝的认识只有在上帝的自我传达中才有可能获得，而非可从人的自我认识中获得。“上帝绝非人的倒映或人之愿望的投身；上帝也不是人本身的秘密或密码，上帝的意志也绝非人的意志的延伸”。<sup>③</sup> “人寻找上帝的努力都是徒劳，即使是人的宗教感以及人类的宗教形态都不过表明人追寻上帝的徒劳。……基督教的独奇之处即非其伦理体系，亦非其神学形态，而是基督位格的本身。可以说，基督位格乃是宗教形态之一的基督教中的非基督教的因素。……唯基督论的立场应仍坚持，而不是退让。……这里的关键要点之一在于，宗教是人的产物，而基督是上帝的话，二者不可同一视之。基督降临此世也绝非是要创立宗教，而是给人带来新的生命。巴特的深刻之处在于，人成为宗教徒，建立了宗教形态，绝不等于人找到了上帝，得到了真正的新生命，实质性的问题仍在于，是否认信在十字架上死而复活的基督”。<sup>④</sup>

巴特的救赎观就是：神学突入并留驻于人性之上，但并非等于人性的。人的生存处境是辩证性的：“神圣的东西不是由世界

---

① 引用：同上，24。

② 引用：同上，39

③ 引用：同上，51

④ 引用：同上，53。

和历史及其文化来证明的，它只在另一个国度是肯定的，世界和历史中的东西在此世是肯定的，到彼岸却被否定。所以，对世界、历史及其文化价值应予神学的否定，这一否定联结着非此世的价值肯定。例如，对神圣的信仰、希望和爱……”。<sup>①</sup> “‘辩证’意味着一种之间状态，意味着两条边界的之间处境，是人而非上帝才处于这种处境。这是人与神圣的真理之关系的处境，在此处境中，人把握不到真理，而只是处于走向神圣的真理——十字架上的真理的途中”。<sup>②</sup>

“只有在耶稣基督的位格上，才能找到上帝与人的连接点：正因为耶稣基督活着，上帝与人才活在一种关联之中：没有一个自为的在彼的上帝，也没有自为的在此的人，上帝是为了人的上帝，人是属于上帝的人”。<sup>③</sup> “汉语思想有听信‘替天行道’的传统，但‘天’不是上帝，‘理’也非上帝，谁也见不到它的赎情和慈恩。把儒家的‘天’或‘理’等同于基督的上帝的上帝的主张所遭遇到的最大困难即在于：‘天何言哉’！‘天’与‘理’是无言的。对‘天’和‘理’的启示（如果有的话）的认信变得颇成问题。即很难区分真正的启示与任何人为敌宣称为启示的东西。在基督身上，上帝的话是明朗的，基督神学之合理性基础首先在于这一上帝亲自说出的话”。<sup>④</sup>

## 2. 刘小枫的中国文化诊断

首先刘小枫区别了文化研究进向的两个思路：一个考察文化的历史事实；一是对文化历史事实的生存意义的寻访，而对文化历史事实的生存意义的寻访，才是文化研究的根本。在对文化历史事实，如古代文本的意义探寻中，在探寻者的精神意识中历史

---

① 引用：同上，64。

② 引用：同上，65。

③ 引用：同上，70。

④ 引用：同上，72-73。

文化和探寻者的现时的精神意识形成了问与答的对话性生存论辩证法，在对话中意义呈现出来，并且是双向的显示过程：既显示出历史文本的意义，也显示出现时历史中生命意向的意义，生命意向的意义有着一个未来的向度。<sup>①</sup> 意义的探寻就是价值的探寻，“真实的价值意义应当对每一个人来说都富有价值，都有意义。通过个人的精神追问得到的价值意义必须传达给他人，与他人共享，让每一个孤独的灵魂都领受到恩典般的真实”。<sup>②</sup>

中国文化的核心就是王道和人道的统一，天和人的统一。而先王美政乃是王道的体现，王道在历史中，历史就是王道的实践。君子的人格使命就是“仰古以治今”，其人格的依据和典范都落脚在王道的化身——先王身上。因为中国文化中的天是对不幸陷入绝望深渊的人漠不关心：“天何言哉？四时行焉，百物生焉”。天是自然的母自在的法则、自为的运数，所以天的意志有待于人的意志的实施，人应当主动担当事天的使命，自居为天命的担当者，君子的人格是自足的，一切明德不符外求。超验的根据被掷回给经验的现世，历史社会的人才是主宰和运数的真实基础。<sup>③</sup>

中国文化的价值是从其本然状态衍生出来的，无异取消了价值尺度的超越性。中国文化的价值本然状态就是那种“原生命力”。这种原生命力的本体论定性就是“生生”、“大盈”，就是所谓的“德”。“天地人合其‘德’，意味着个体性命自然禀有浩浩然生德之气，个体性命本然地显发为无比生动的气象。……德感作为性体性论之根基乃是生命本源自盈无缺的精神意向，一种充盈的生命‘永恒复返’的无穷感。……德感不仅内在地规定了自足无待于外的精神意向，而且规定了生命体自盈自显的求乐意

---

① 参阅：刘小枫，2007，11-16。

② 引用：同上，19。

③ 参阅：同上，101-103。

向。健动不息的生命力无需要有外在的目的、对象和根据，自身的显发就可以获得恬然自得、盎然机趣的生命流行之乐，其最高的境界就是陶然忘机的生命沉醉，所谓酣畅饱满的生命活力的尽情尽兴。德感是乐感的根据，乐感是德感的显发”。<sup>①</sup>

这种乐感文化的极端发展就是：“上帝的超验世界消失以后，便剩下有限生命的绝对性，‘此’在被推到首位。既然唯有生命欠然本身值得肯定，在审美的关照下，生命欠然及其连带的邪恶、纵情、浑浊都得到肯定。再也没有神性的眼睛盯视着生命本身没有涤净的原始性，邪恶和无耻理直气壮徜徉于世”。<sup>②</sup>

### 3. 刘小枫的“汉语神学”

首先刘从语源学的角度对“神学”这一概念加以澄清：神学是源于希腊、罗马思想而非基督教的，是指有关神、上帝或神性的终极之在的言述，是人类文化第一个轴心时代的基本思想要素。和这种“语源学”角度的神学相相异的基督神学在于其谈论的上帝是耶稣基督内启示自己的上帝；另外一点，基督神学尽管和宗教哲学、文化神学有关，可是也和它们有着本质性的不同，那就是：基督神学是具有认信的对上帝和终极之在的经验的理性的反省。<sup>③</sup>可以说，认信基督事件为基础的信仰知识体系就是基督神学。

在对神学概念澄清的基础上，刘进一步勾勒出“汉语神学”的蓝图。他的神学构思是一种“金字塔式”的：首先是在耶稣基督内启示自己的天主这一事件的发生，也就是所谓的“基督事件”，“基督事件”是先验的，是神学反省的内容和前提条件；然后借鉴马克思韦伯的社会思想中的所谓的“理想类型”，提出了“基督神学”的理想形态这一概念。这一理想形态不是对历史中

---

① 引用：同上，153。

② 引用：同上，37。

③ 参阅：刘小枫，2010，22-23。

不同的神学形态的抽象综合而成的，而是对特定现象的本质属性加以集中的理性建构而成的。基督神学的理想形态并非现实的描述，而是一个神学反省的一个遥不可及的理想目标；最后是基督事件在不同的历史—地域思想之语文经验中的言述和表达，藉此不同的神学形态产生了，如希腊、拉丁教父神学，士林神学，以及近现代形成的不同语种的英、法、德、俄神学。而“汉语神学”就归位在这些不同的历史—地域思想中语言经验中所形成的神学形态。<sup>①</sup>

由此看来，历史中的不同的基督神学形态是提高信仰性的思想发生事件，闻道无先后，因此并不存在所谓的西方神学的“中国化”问题。“对汉语基督神学的发展而言，要考虑的问题首先是自身于理想型态的基督神学的垂直关系，即汉语思想之语文经验如何承纳、言述基督事件和反省基督认信。……从本色化或中国化的思维框架中走出来，直接面对基督事件”。<sup>②</sup>

基督事件和不同的历史—地域性的思想及其语文经验总是处在一种紧张的关系中，因为基督事件是从“外进入”的，不是从人类的思想中所推导出来的，它有着一个无限的超越性，对人类的思想不仅过去是、现在是、将来仍是一种奇闻、惊异和不可思议。被语文本身所言述的基督事件就经历了一种“成为血肉”的过程，被盖上了特定历史、文化的烙印。按照今天语言哲学的区分，人生活在语言中，可是通过人的言语，语言才成为一个活的系统。在人的生活经验中有着语言和言语的辩证区分。从这一角度出发，刘区分了构成民族—地域性思想的语文经验之共同织体的思想体系和在这思想体系、通过这思想体系所表达出的活的生存经验。<sup>③</sup> 于此相对应的是本体论的神学样式和生存性的神学样

---

① 参阅：同上，24。

② 应用：同上，25。

③ 参阅：同上，26。

式。本体论的神学样式是以中国儒家、道家或佛教的思想体系融揉西方的基督神学，就如同圣多玛斯以亚里斯多德的哲学体系来阐释教会的信仰，以此形成所谓的经院神学。而“基督事件的福音消息直接与人的原初性生存体验相遇，才可能建构出属于基督理解的生存叙说，这就是我想说的生存性基督论（ontic-christological）的生存体验和意义言说。基督事件的福音消息是对个体的原初性生存体验而诉说，而非是要对民族性的思想体系诉说：对基督事件的理解，当植深于个体的直接的原初生存经验，而非植根于民族性的世界观和人性观之中；当基督神学当是上帝之言与人之生存经验的相遇，而非与民族性思想体系相遇的结果。无论是西方的本体论式的基督神学还是中国的本体论式的基督神学之建构，我无一例外地深表怀疑。……生存性的基督论式的神学建构，按本文的主张，当是汉语基督神学的基本建构方向，它的建构基础不是基督事件于既有的诸民族性思想的本体论说或现代种种哲学思想的主义构造的融揉，而是与出身于民族—地域性的语文织体中的个体性的原初生存经验的相遇”。<sup>①</sup>

在刘小枫所编辑的另一本书《道与言——华夏文化与基督文化相遇》所写的序言中，刘提出了一个深刻的问题：“华夏文化的终极之词称‘道’，儒道两家皆然；基督文化的终极之词称‘言’，‘太初有言，言与上帝同在，言是上帝’（若 1：1）。然而，‘道’即是‘言’吗？两者可以等同，可以通约吗？若果非也，实质性的差异何在？”<sup>②</sup> 对于这个问题的回答，刘首先指出基督之言和民族性存在及其文化的对立，基督之言是外来的异音。因此，不能把基督之言和西方划等号。“所谓‘异音’乃是指，它本不是出自于此世的声音，而是从此世之外，从神圣的他在发出的声音。闻道不分先后，同样，闻言不分先后。希腊，罗

---

① 引用：同上，28。

② 引用：刘小枫，1995<sup>1</sup>，“编者序”，第一页。



马文化最先承纳基督之言，并跟随言——说，并非等于此源初之言是它们发出的”。<sup>①</sup>再者，任何民族性文化与基督文化之间都有一种张力关系。民族存在可以伸展基督之言而可以变相基督之言，就如同基督教和基督性之间的紧张一样。基督性是基督教的一个理想的存在状态。刘把基督文化分为三个不同的层面来加以阐释：1) 基督之言的历史性发生：是指耶稣基督的降生、宣讲、死亡和复活，这一切构成基督事件。这是一个个体性的发生史之事件。藉此个体事件，上帝之言进入世界中。2) 基督之言的信仰的发生：是指此在的肉身偶在相遇那闻所未闻而闻，见所未见的来自另一截然异样的处身维度的原初言词。3) 跟随基督之言——说：是指此世之肉身生成为显爱之位格。位格之在不是肉身之在的否弃，而是对处身所在，如历史性、民族性、自然性的否弃。<sup>②</sup>和基督文化相对立是历史——民族性文化。基督文化是人和上帝之言相遇之后形成的，其特点是个体性的、超民族的和自由决断的；而历史——民族性的文化是人和世界相遇后自然形成的，其特点是集体性的、民族性的和历史强制性的。<sup>③</sup>

刘把基督文化和华夏文化的相遇分为四个不同的方面来加以审视：1) 历史社会的：是从历史、社会的方面来研究基督宗教和华夏文化在历史上的相遇、冲突。2) 历史经典的：是从文化解释学的角度出发，来看每一个民族文化所拥有的历史经典。这些历史经典记载了初民摸索人神关系的话语。人摸索神的话语和上帝的自我言说之间既无类比性亦无连续性。民族性的历史经典在相遇中一定会产生一场释义学的冲突。3) 历史文化理念的：这涉及到历史——文化哲学问题。基督文化的理念和民族性文化的理念的关系亦是一场文化哲学的冲突。4) 个体的认信：个体

---

① 引用：同上，第二页。

② 参阅：同上，3-4页。

③ 参阅：同上，第五页。

和上帝之言的相遇并在个体身上所产生的转变。<sup>①</sup>在这四个不同的方面中，前面的三种是属于历史的范畴，而最后的一种是属于“发生”的范畴，发生的范畴是指“现时态中的信仰的个体言说”<sup>②</sup>。

最后，刘对这一问题的答复是：“道”与“言”是不等同的，是不能通约的，因为：“‘道’不是一个个体性的位格生成事件，‘圣言’之言是‘成肉身’之言。个体与‘道’不存在位格间的位格相遇关系。‘圣言成肉身’则是上帝作为恒在无限个体走向人之偶在有限个体，人与‘圣言’的关系是个体与个体之相遇关系。相遇事件之发生，仅当两者作为个体相互走来才有可能。……在儒家心学言路和道家无学言路中，‘生成’理念是决定性的（易之生生；方生方成）；同样，在基督神学中，‘生成’理念亦是决定性的（成肉身、成人）。然，何以成、成什么，则构成决定性差异。基督神学中的‘生成’理念隐含着—一个在体论上的二元差异，……恒在无限个体与偶在有限个体之间的在体论的断裂，并最终必然引出的‘成肉身’事件之发生。儒、道之‘道’理念不含有在体论的二元差异，故而‘体用不二’。”<sup>③</sup>“汉语神学”就是基督文化与汉语之肉身个体的言语生成的相遇，此谓圣言之汉语生成。<sup>④</sup>

### 三、神学本地化前瞻

刘小枫的“汉语神学”的构思为我们的神学本地化的工作提出了三点启示。第一，基督事件的超历史——地域性；第二，个体的认信；第三，挖掘民族文化中生存性经验的表达。下面，我

---

① 参阅：同上，5-6页。

② 引用：同上，第七页。

③ 引用：同上，7-8页。

④ 参阅：同上，第八页。

们就从这三个方面对今后的神学本地化的工作提出一点感想。

### 1. 基督事件的超历史—地域性

在各民族文化中，特别在其经典中保存着先人对终极的追寻，因为人本身就是一个向“无限”开放的存在，文化的深层——宗教就是人的对终极追求的体现和表达。在这里，我们面对的一个重要的问题就是：中国文化中的终极表达的“道”就是圣经中的“言”吗？刘小枫对此予以否认，原因有两点：第一，是“言”的位格性；第二，这位格性的“言”成了血肉，在血肉中启示了自己。

和中国文化哲学中的“道”的文化理念不同，圣经中的“言”不是文化的产物，而是一种外来的“异音”，对历史——地域性的民族文化带来挑战和批评。“言”的超越性是神学本地化的出发点。只有在接纳了“言”的超越性的基础之上，我们才能展开神学本地化的学术研究工作。如果只是停留在不同的文化理念的符号，如中国的“道”和圣经中的“言”加以比附和类比的层面，甚至宣认“道”就是“言”，而不顾及“言”对民族——地域性文化的无限超越性，神学本地化的工作就走上了歧路。我们不要忘记卡尔巴特的铮铮之言：人在地上，人就是人，人不是天主。

### 2. 个体的认信

只有当人聆听到了那外来的“异音”，并在信仰中加以接纳，才有能力言说，在言说中神学诞生了。因此，我们要区分“言说层面”和“言说的动力层面”，“言说的动力层面”是因，而“言说层面”是果。

“言说层面”是在不同的文化、语言体系中展开的，并形成了不同的神学类型：教父神父、经院神学、英、法、德神学等等。“汉语神学”尽管是一个后起之秀，可它和那些先有的神学种类处在同一个水平面上，只是有着闻道先后的不同，绝对没有神学品质上的优劣之分。神学本地化工作不是让神学脱去“西装

革履”穿上“中山装”，因为一个认信的主体只能在属于自己的文化语境中对所信的加以表达，不存在“换装”这一说。

“言说的动力层面”指的是存在论的表达。法国哲学家、神学家保罗利科认为，只有穿越语言学、心理学的解释模式才能达到存在论的把握。语言哲学提出了能指和所指、意向和意义的不同，这不同就在于人是一个能言说的动物：“对于言说的我们而言，语言不是一个对象，而是一种中介；语言是我们通过它、借助于它而表达我们自身、表达事物的东西。……言说是语言据以超越自身作为符号的角色、朝向它的指称和他所面对的事物行进的活动。语言要求消失；语言要求作为对象而死亡”。<sup>①</sup>可以说，语言有双重目标：观念意义的目标和指称的目标。“假如意义就其作为思想的纯粹对象而能被说成不存在的话，那么，正是指称——Bedeutung——才使我们的语词和句子植根于实在之中的。……这个（观念的）意义朝向（实在的）指称之推进，正是语言的灵魂核心”。<sup>②</sup>

弗洛伊德的心理学的解释法触及到了意识的谎言问题、作为谎言的意识问题。“笛卡尔通过意识的明证性来战胜对事物的怀疑；而马克思、尼采和弗洛伊德则通过意义的解释来战胜对意识的怀疑。从他们三人开始，理解就是一种解释学：从现在开始，寻找意义不再是拼读意义的意识，而是辩读出意义的表达”。<sup>③</sup>弗洛伊德的心理分析学区分出两种语言：一是，力量的语言：所有指称冲突的力学的词汇，如填充、解除填充、过度填充等。一是，意义的语言：这些词汇涉及到症状的荒谬和意义、梦的思想等。心理分析的任务就是澄清明显的意义与隐藏的意义之间，可理解的文本与一个不可理解的文本之间的关系。这些意义关系与

---

① 引用：保罗利科，2010，102。

② 引用：同上，105。

③ 引用：同上，183。

力量的关系相互交织在一起。力量关系在意义关系里被陈述、被伪装、而同时意义关系也体现和表象力量关系。“我们只有在冲动的心理派生物、冲动的意义效果，更确切地说在其意义的扭曲中，才能够接近冲动；因为冲动发生在其心理代表的语言中，所以我们才可以接受欲望，尽管欲望作为欲望仍然是不可表达的”。<sup>①</sup>

语言哲学中从概念的意指走向实在的指称，心理分析中从意识回溯到无意识，从表象寻根到生命的欲望，这些都是人存在论的欲求表达。心理分析通过对意识进行批判来指向存在论的，在对梦、幻想、神话和象征符号的解释中，质疑了意识自称为意义源头的企图，使我们发现：语言扎根于欲望之中、扎根于生命的冲动之中。通过理解我们自身，我们占有了我们欲求存在或努力生存之意义。也就是说，我思并非意义的起源，它显现为早已被安置在存在中了。我思正是通过解释的工作，在它自身背后发现了“主体之考古学”。生存在这考古学里隐约可见，却仍然包含在由它引发的辩读运动之中。另外一种于此相对的解释学是“精神现象解释学”，它提出来真正的意义不在主体背后而在其前，是一种降临的解释学，也就是说：只有通过占有这个起先存在于“外面”，存在于精神生命所藉以客观化的文化作品、制度和不朽巨著中的意义，生存才能成为自身。<sup>②</sup>

推动个人认信发生的动力来自那“神圣者”。神圣指派了所有考古学的起始和所有目的论的终点；这起始和这终点是主体无法自由支配的；神圣向人召唤，在这召唤中，神圣显现为自己能支配自己的生存，是一个完全的自由者。当人聆听到并接纳了那神圣的召唤，人获得了一个新的存在，这新存在的表现形态就是信、望和爱，而信仰就是对那未见之事的确信。那神圣者是一个

---

① 引用：同上，207。

② 参阅：同上，22 - 25。

给人希望，给人许诺，祂走在人的前面，在祂的许诺中人发现了自己存在的无限可能性。

### 3. 挖掘民族文化中生存性经验的表达

在每个民族文化中，生存性经验并非只积聚在民族性的思想体系中，更重要地是积聚在民族性的诗词、散文中，积聚在草根文学的语文经验中。<sup>①</sup>

每个人、每个民族都有着自己独特的遭遇、激情、欢乐、悲哀。尽管对生存性经验的体现内容各异，可是体验形式却有着普遍的一致性，因为体验形式具有超历史、超个人的普遍性。“历史生命的具体内涵不可能完全相同，但人都无法逃避爱与恨、善与恶、沉沦与得救、希望与绝望的生命意义的分裂，都承负这自我与他人、男人与女人、人类与自然、罪人与上帝的原始对抗。由这种分裂和对抗构成的生命形式是超历史、超个人的。这种普遍形式要求生活世界中的价值的普遍性，要求神恩般的意义惠临每一生命存在，要求神圣的阳光朗照世界的每一角落”。<sup>②</sup>

在所有的文学形式中，诗有着独特的地位，因为它是存在的歌唱，是生命本身的言说。诗的语言就是生存性精神的体验形式的直接、原初的表达。“中国大诗人歌唱道德——超脱精神：屈原、陶渊明、王维、李白、杜甫、苏东坡、曹雪芹、鲁迅……西方诗人歌唱神性拯救精神：希腊悲剧诗人、旧约中的雅歌、但丁、莎士比亚、荷尔德林、陀思妥耶夫斯基、艾略特、卡夫卡……精神的品质形态似乎规定了诗的言说，是的言说突显精神的品质”。<sup>③</sup> 中国诗人通过审美之路，将自己有限的生命领入一个在沉醉中歌唱的世界，有限的生存尽管悲戚，却是令人沉醉的。而西方的诗人走的是拯救之路，人、世界的存在的欠缺在上

---

① 参阅：刘小枫，2010，27。

② 引用：刘小枫，2007，24。

③ 同上，31-31。

帝的爱中得到了提升。审美的生命无法面对生命本身的欠然，以及历史中的恶；而拯救的生命在接纳了生命、世界本身的欠然后，把得救的希望寄托在上帝身上。

从不同的文学形式背后，特别在诗歌中所挖掘出的生存性经验的体现形式出发，东西方的精神对话有了可能，因为双方在接受一个超历史、超地域的价值真实的前提下展开对话的。“（中国文化）它将是西方犹太——基督教传统中的神性价值对我们来说不再是陌生、异己的，中国的道德——超脱意识对西方来说也不再是陌生、异己的。前提只有一个，它们都必须真实可靠——是否真实可靠，又有待精神的对话来确定”。<sup>①</sup> 在深度的精神对话中，发现了生存性经验根基的精神品质的不同。“最为根本性的精神品质差异就是拯救与逍遥。在中国精神中，恬然之乐的逍遥是最高精神境界。庄子不必说，孔子的‘吾与点也’同样如此；在西方精神中，受难的人类通过耶稣基督的上帝之爱得到拯救，人与亲临苦难深渊的上帝重新和好是最高境界。这两种精神品质的差异引导出‘乐感文化’与‘爱感文化’、超脱于拯救的精神冲突”。<sup>②</sup> 这也就是神学本地化的开始。

## 参考文献

1. Wolfhart Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Stuttgart, 1997.
2. Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Hamburg-Muenchen, 1969.
3. A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (1900) . Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Hamburg-Muenchen, 1964.
4. Rosino Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg, 1995.

---

① 引用：同上，29。

② 引用：同上，30。

5. Rudolf Bultmann, “Die liberale Theologie und die juengste theologische Bewegung, in: Glauben und Verstehen, Rudolf Bultmann (hrsg.) Bd. 1, 1-26, Tuebingen, 1993.

6. K. Barth, Der Roemerbrief, Muenchen, 1923

7. 刘小枫：“编者序”，在：刘小枫（主编），《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海，1995。

8. 同上，《走向十字架上的真》，上海，1995<sup>1</sup>。

9. 同上，《拯救与逍遥》，上海，2007。

10. 同上，“现代语境中的汉语基督神学”，在：李秋零、杨熙楠（主编），《现代性、传统变迁与汉语神学》（上编），3-29页，上海，2010。

11. 保罗利科：《解释的冲突》，莫伟民（译），北京，2008。



# 启示及其可信性

——“基本神学”研究的汉语言幅度

陈开华 神父

历代传教士和中国基督徒知识分子透过对中国古籍和对人们的生活姿态的研究认为，天主的启示：（1）既在西方，也属东方；（2）不但有其特殊性，而且还具有普遍性。换言之，从基督徒的神学经验来看，一方面，透过降生成人的圣言，我们发现了中华文明中的神圣元素；另一方面，这样一种发现过程的神学经验及其内涵可以互为因果地补益以西方文明为主的基督徒神学。所以，本文提出依循中国天主教四百年间的神学文献已经确立的研究方向，我们还可以更丰富地发现天主的“新容颜”。

## 一、基本神学的发展向度

“基本神学的特殊任务是，以理证向有信仰以及无信仰的人说明，基督存在于教会的

奥秘中，不只解释人生，而且也实现及完成人生，并针对完成及援救他的天主而提高他。”（《未来司铎的神学培育》110<sup>①</sup>）不过，在神学发展史上，“基本神学”被作为一个学术概念提出来，那不过了百五十年的事。

---

<sup>①</sup> 天主教教育部：《未來司鐸的神學培育》（*Congrégation pour l' éducation catholique, La formation théologique des futures prêtres, n°107, 22 février 1976.*），第110條。下文中，有若干引文出自這一檔，我們僅以括弧裡的數字注明條款。

## （一）基本神学简史

奥地利神学家埃尔利希（J. N. Ehrlich）于1859 - 1862年间出版了他的两卷本着作：

《*Fundamental-Theologie*》。在书中，埃氏认为：在耶稣内的救赎启示是人类历史的枢纽。去世前夕，作者又出版了两卷本的《*Complements apologetiques*》，作者的肯定：基本神学和护教学是一回事。德国杜宾根学派和瑞士弗理堡大学的教授们深受他这一观念影响。

杜宾根学派的德赖（J. S. Drey）于1838 - 1847出版了三卷本的《*Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*，以护教学作为历史上基督宗教之神性的学术证据》。德赖认为：基督宗教处于一个宗教的普世性历史之中，其成果就在他自身之内，教会致力于建树它那整体性的结构，这个协调一致的结构处于神性启示的历史之中。为德氏而言，所有的宗教都与人类之源的天主有一个接触点，一个内在的启示及一个在创世行动中即被赋予的灵感。然而，人类需要一个“外在启示”，因为人在精神与本性这两个层面上是分隔的，所以，外在启示透过默感及奇迹使人得以整合，不然，现实只能停留在现实的层面上。在这个意义上，德赖以“*fundamental-theologie*，基本神学”一词来取代人们命名为“护教学”这一早期教会发展出来的神学。

尽管那个时代的新士林神学家及“梵一”会议一再反对杜宾根学派的主张，然而，基本神学以其对传统的尊重、可观的持续发展及无相反信仰的主张，为后世的神学家们欣然接受，且被冠以各种名称：神学百科全书、神学总论及教义导论等等。

“梵二”会议之后，教会对于“基本神学”作为一个神学学科充分地予以肯定。“基本神学的性质就是研讨说明基督信仰与神学的基础，它的作用是作合理的媒介、桥梁之工作，以沟通俗

世的学问、哲学、文化、非基督宗教世界与基督徒的神学界。”<sup>①</sup>事实上，二十世纪的几位神学巨擘：吕巴克（Henri de Lubac，1896 - 1991）、拉内（Karl Rahner，1904 - 1984）、拉辛格（Joseph Ratzinger，1927 -）、汉斯昆（Hans Küng，1928 -）等都曾长期从事“基本神学”的教授及研究工作。拉内的及门弟子默茨（Johann Baptist Metz，1928 -）终其一生都是“基本神学教授”。他从现世关怀的角度来发展其基本神学理论：政治神学。默茨的神学主张对拉美的“解放神学”思潮产生了直接的影响。

职是之故，教廷教育部的文件指示：“基本神学应视为在神学及牧灵训练上所不可或缺的题材，而且在课程表上应占有重要的地位。”（法令 113）

## （二）结构：本体层面与理解层面

神学家们对“基本神学结构”的分法略有出入，但内容却相差无几。“基本神学的对象则是基督启示的事实及在教会内的传承，这些问题是理智与信仰之间的首要问题。”（法令 107）唯一的天主、启示、救恩、耶稣基督、降生、教会、通传及信仰与理性等概念是基本神学作为一门学科研究需要解决的几个基本问题，进而，理证这些概念如何被理解，如何对今天的教会生活、人类社会构成意义。事实上，人们又回到了伯多禄时代需要面对的问题中去了。

《神学批评辞典》（*Dictionnaire critique de théologie*）这一当代法语神学界集体创作的经典作品为我们提供了一个“基本神学”<sup>②</sup>的简单结构：

### 1. 基本神学的基础（从质料的角度）

---

① 同上。

② Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige, 1998, 《Fondamentale, Théologie》.

- 唯一神的宗教
- 借着、经由耶稣的启示
- 教会的结构

## 2. 基本神学的原理（从反省的角度）

- 神学性的认识论
- 关于基本神学的反省
- 基督信仰的理论

显然，第一部分，触及基本神学的本体层面：启示（*Revelatio*）。第二部分，解释其本体可接受、可理解的层面：可信性或者领悟方面的可能性（*Credibilitas*）。

这一结构清楚地表达了：“基本神学研究的目标是基督徒启示的事实及这一启示在教会内的传承，就信仰与理性的关系而言，这是所有深层问题的主旨。”（法令 109）

我们身处日益多元、复杂的社会。这样，让神学上的响应更富有挑战性。当代神学家深刻地意识到这一点。一方面他们没有回避社会生活的多姿多彩，另一方面又邀请人们回归传统，看看天主如何透过圣经、透过基督奥体在人类社会中表达自己。

## 3. 基本神学的今日发展向度

通常，学者们将今天的基本神学发展方向总结为如下四个方面：

（1）“基督信仰应该为自己的良知所面对的真理辩护。”拉内这句话是从护教神学发展至基本神学“一以贯之”的主轴。

（2）“启示”这一概念在现代语域中，日趋艰难，如何更清楚地理解之，戴奥芟（Christoph Theobald）神父提醒我们，基本神学应当持守的一个基本信念是：“对他者不可剥夺的奥秘之尊重。”

（3）天主的启示端赖人的响应，这构成今日神学无法以之分离的“基本人类学”的基本特征。

（4）在救恩的对话中，人们可以这样说：天主的诚恳是这一

对话的源泉。这样，可能会让人发现天主的“新容颜”（un 《nouveau visage》 de Dieu），穆恩（Joseph Moingt）神父继续说：“天主的临在内在当代的科学思考及整个的人类历史之中。”<sup>①</sup>

显然，这些发展向度依然立足于人的存在及其根源问题。这促使现代人思考如何将这已经彰显了的）宇宙间的奥秘体现在活生生的人类活动之中。天主的启示与现代人类的生活是否休戚相关？在多大程度上可以领悟天主的奥秘？基督的教会团体如何在生活、传递启示这一根本使命上表达好其角色？

立足于东方，我们进一步提问：汉语言语境，或者说中国基督徒的信仰经验是否也可以为人们理解启示提供一些支持呢？

## 二、基本神学的汉语言语境<sup>②</sup>

透过圣言降生成人，天主的启示得以圆满实现。那是天主以血肉之躯进入历史，直接地向人表达自己，让人认识他，并重建关系，恢复那创世之初即确立的关系：我们从他而来，他是父亲，我们是“天主的子女”。事实上，作为“万有真原”的创造主，天主从来没有停止过向人讲话，自我通传：由天主而来的宇宙秩序、人的逻辑意识及人内在地对真、善、美、圣的追求都与造物主息息相关。若望书信的作者深知这一点：“天主比我们的心宽广，他明了一切”（若一 1：20），他没有停止在我们心灵深处发言。

### 1. 西方的还是东方的启示？

利玛竇（Matteo Ricci）对最初的向道者讲论，“道在人心”，人如果念念不忘于天地原理，那么必然会知道“万物原父……其必至智以营此，至能以成此，至善以备此，以致各物万类所需，

---

<sup>①</sup> François Euvé, 《Théologie fondamentale et dogmatique》。亦参见谷寒松：〈基本神学〉，《神学辞典》。

<sup>②</sup> 为陈述有据，本文所述“基本神学的汉语言语境”，谨以作者熟悉的中国天主教思想史为背景，本文作者无意忽视新教的“本色化运动”成果。

都无缺欠，始为知大伦者云”，所以，“凡为善者，必信有上尊者理夫世界”（“天主实义<sup>①</sup>引”）。“中士”表白，“愚生未习闻”这个贵国惟崇的始制乾坤人物而主宰贍养之的“天主”。利玛窦答复：天主之道最具普遍性，并非“一人一家一国之道”，而为“自西徂东，诸大邦咸心守之。”（上卷，首篇）“天主之才最灵，其心至仁，亭育人群以迨天地万物”（下卷，八篇），所以，认识天主，是人依循“灵才”而别于禽兽之要义（上卷，首篇、三篇）。进而，利氏说他勤习中国古书，“闻古先君子敬恭天地之上帝”，中土上古经卷的作者们无不识得天主，因此，“天主之理，从古实传至今，全备无遗。”（上卷，二篇）1595年5月在南昌易僧服着儒装之后，利玛窦索性崇先儒、黜佛理，从儒家原典言天之论中直接讲论中、西古人皆称扬的至尊无对的造物主。显然，为利玛窦而言，天主的启示有着其普遍性，这形成了利氏传教学的基础。

然而，就在罗明坚（Michele Ruggleri）、利玛窦在明末南中国的交通要塞上，思虑如何向儒生宣讲东海西海崇奉的是同一“天主—上帝”并策划将“天学”向北京推进之时，对于“天主启示的普遍性”理解却于同期在印度、南美开辟福音疆域的耶稣会神父间激起了强烈争论，这当然影响到了最初进入中国的这批耶稣会神父。幸亏当时的耶稣会远东巡阅使范礼安（Alexandre Valignani）神父的神学立场倾向于罗、利诸人，所以，至少在当时没有在不同国籍的入华耶稣会神父间再掀起更大的波澜。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 利玛窦《天主实义》，见朱维铮主编《利玛窦中文译着集》（上海：复旦大学，2001）。相关研究见孙尚扬：《基督教与明末儒学》（北京：东方，1994）；孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流与冲态》（北京：北京大学，1991，台北：文津，1992）；林中泽：《晚明中西性伦理的相遇：以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》（广州：广东教育，2003）；张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》（北京：学林，2005）。

<sup>②</sup> 参阅裴化行着，肖浚华译：《天主教十六世纪在华传教志》第一章（北京：商务，1936）。

利玛窦所施行的适应策略稍后亦被在印度传教的耶稣会士 Robert de Nobili (1577 - 1658) 所采纳。<sup>①</sup> 然而, 利玛窦对于“启示之普遍性”及“启示之特殊性”之间的技术性处理却为后世留下了经久不息的神学话题。

利氏过世后, 在龙华民 (Nicholas Longobardi) 神父与其他耶稣会士之间, 在华耶稣会神父与十七世纪三十年代入华传教的道明会、方济会及稍晚进入的巴黎外方传教会诸传教士之间又激起了不同程度及相应侧重点的争持: “Deus”一词的译名问题、如何表达受难钉死的基督学问题、如何对待中国礼仪问题、城乡间的传教方法及能否让中国神父出任宗座代牧问题等等。

尽管如此, 中国最初的皈依福音者却相当乐意地接受了罗明坚、利玛窦的启示之普遍性的观念。

较之利玛窦、艾儒略 (Giulio Aleni) 等人圣经启示下的“天主—上帝观”, 杨廷筠 (1557 - 1627) 的天主观就更自觉了, 他称之为“大父母” (3a), 这是西方神学中至今尚付诸阙如的概念。在《代疑篇》<sup>②</sup> 中, 他解说天地间必有一造物主, 紧接着, 他证诸西书:

“洪荒之初, 未有天地, 焉有万物, 其造无为有, 非天主之功, 而谁之功。远西古经云: 天主造成天地, 七日而完成。” (2a)

稍后数十年, 福建基督徒严谟 (17 世纪末, 18 世纪初人)

---

① John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Gujarat, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1997, p. 133-159.

② 杨廷筠:《代疑篇》, 天启辛酉年刻本。相关研究见钟鸣旦:《杨廷筠: 明末天主教儒者》(Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden / New York / Kobenhavn / Köln, E. J. Brill, 1988, 香港: 圣神研究中心, 1988; 北京: 社科文献, 2002)。

在《帝天考》<sup>①</sup>中，便直接地引用大量的原典论述西士所称之“天主”与中国古人所敬礼之“上帝”实为同一对象。他说：

“以今考之，古中之称‘上帝’，即太西之称‘天主’也”。曰‘惟皇’，曰‘皇矣’，其尊无对也；曰‘荡’，曰‘浩’，无体无穷也；曰‘上天之载，无声无臭’，纯神无形也；曰‘维天之命，于穆不已’，无终也……。”（2a）

于此，严氏用得自传教士的神学语言来诠释《尚书》、《诗经》里关于祭“天”、颂扬“上帝”的古老传统。事实上，1628年“嘉定会议”之前的传教士及中国基督徒的译着及原著中，“上帝”、“天主”是彼此置换的词汇。

甘易逢（Yves Raguin）神父在深入研究佛学、道学之后，对利玛窦“黜佛尊儒”的神学进路进行了客观的批评，与佛学展开有建设性的对话；<sup>②</sup>这成了今日“神学本位化”（incultura-

---

① 严谟《帝天考》（稿本），见吴湘相主编《天主教东传文献续编》（台北：学生书局，1968年）。相关研究见钟鸣旦着、何丽霞译：《可亲的天主：清初基督徒论“帝”谈“天”》（Nicolas Standaert, *The Fascinating God: A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 1995, 154 p., 台北：光启出版社，1998）。

② 参阅柯毅霖：〈忆耶稣会士甘易逢神父〉，《鼎》第109期（1999年2月）。这方面甘神父有多本文法著作，有的已经被译为中文：《浅谈佛学：天主教徒的观点》（台北：光启出版社，1983）；《静观与默坐》（四册），（台北：光启出版社，1986-7）。就明末清初耶稣会神父们与佛教法师、学者们的这场“耶佛公案”，目前研究最透彻的是加籍韩裔郑安德的：《明末清初天主教和佛教的护教辩论》（获北京大学博士论文1997年度最佳论文奖），台北：佛光山文教基金会（中国佛教学术论典，100册第10册，2001）；“明末清初基督宗教和佛教对话的精神”，《哲学门》第2册第3卷（2002）。此外，郑氏还编有《明末清初天主教和佛教辩论资料选》（《明末清初耶稣会思想文献汇编》附录，北京大学宗教研究所，2000，2003，标点本）。同一类型的研究还有金秉洙：《冲突与融合：佛教与天主教的中国本地化》（台北：光启社，2001）。



tion) 的研究进路之一。对此, 今天的中国天主教神学家们的贡献远不止于此。<sup>①</sup> 成世光主教和赵宾实神父从“天道一人道”及“孝道”的角度来研究天人关系;<sup>②</sup> 罗光总主教以“仁”与“孝”来发挥其本土神学思想;<sup>③</sup> 房志荣神父从周易卦象中启发基督徒“法天”,<sup>④</sup> 并得到成主教的高度赞赏。<sup>⑤</sup>

如同拉内试图在“耶稣事件”上平衡普世性历史与特殊性历史之间的张力一样, 有明以来, 一如前述, 中国神学家们同样致力于此。十多年前, 欧洲的汉学家突然发现, 利玛窦及艾儒略的“基督论”竟然悄悄地让“受难的基督”缺席了。<sup>⑥</sup> 是技术性处理, 还是中国人无需借助“十字架”来理解启示, 接受“救恩”? 就文化相遇的层面而言, 当代中国神学家们的著述中亦反映出, 如何解释“圣言成为血肉”及其“受难至死”依然是一个棘手的问题。

## 2. 普遍性与特殊性相遇?

拉内基本神学的立足点在于, 首先肯定了在人的本质中, 包括了对天主的经验和意识, 在这里, “天主透过人的存在确立了他的肖像和一份关系,” 所以, “人的自我经验是天主自我通传的

---

① 具体的台湾天主教神学家们在神学本位化方面的贡献, 张春申神父已经有多篇专文讲述: 〈近三十年来中国神学的得失〉, 《神学论集》第 40 期 (1979 年冬); 〈中国教会的本位化神学〉, 第 42 期 (1980 年夏); 〈神学 (灵修) 本位化的回顾与前瞻〉, 《神学年刊》第 21 期 (2000 年)。

② 成世光: 《天人之际》, 台南: 闻道, 1974; 赵宾实: 《儒道思想与天主教》(台中: 光启, 1960); 《天人一家》(台北: 恒毅月刊社, 1977) 等。

③ 罗光: 〈圣经的爱与儒家的仁〉, 《神学论集》, 第 27 期 (1976 年春); 〈中国对帝一天的信仰〉, 第 31 期 (1977 年春); 〈天地万物 (一体之仁)〉, 第 82 期 (1989 年冬) 等。

④ 房志荣: 〈试以周易干卦释马太福音的法天〉, 《神学论集》第 29 期 (1966 年秋)。

⑤ 《神学论集》第 149-150 期 (2007 年 1 月), 第 339 页。

⑥ 参阅柯毅霖着, 王志成、思竹、汪建达译: 《晚明基督论》, 第一章第六节 (成都: 四川人民, 1999)。

起点”。<sup>①</sup> 论及“启示”，拉内主张，天主的启示通过人对天主的先验肯定，在每一个人所存在的特别的历史情况中召叫他。因为，没有人能脱离他所处的历史而存在，人往往是被历史所塑造。在这个过程中，“个人在历史中形成和处于历史之内，可以任何时刻，成为天主进入人类世界的港口。”<sup>②</sup> 所以，启示之言通过一个人传播和渗透于各处。这样，个人与整体，阶段历史与演进中的人类史，地方与世界，甚至于整个宇宙就被接受成为一个整体了。于是，由天主奥秘所塑造的个人或团体的“新意识”，即成了产生历史影响力及塑造世界的动力因素。

这推动人类社会的新动力被中国的神学家们理解成了天主启示的普遍性。那么，他们是如何平衡普遍性与特殊性的启示之间的关系的呢？

最近，吴智勋神父刚结束其本人九年间做的博士论文。他从“伦理本地化”的角度来研究耶稣基督的普遍救恩与中国文化的关系。“耶稣基督的普遍救恩”是二十世纪的神学大题，吕巴克、拉内等人都就此做过精辟的论述。吴神父的研究已经从明清数代中国基督徒力图阐明的“天主教”<sup>③</sup> 转变为对救恩的普遍性与特殊个体性进行实质性的个案研究，最后落实在作者称述的“基督徒伦理神学本地化”上。吴氏立论的基础在于“神学有其普世性及本地性的幅度，二者不应处于对抗的地位，而是互相调和，普世性应寓居于本地性中；职是之故，本地神学并不脱离大公教会而独立，它尝试创新，但同时尊重基于启示的传统价值。”进一步，作者认为：

---

① 薛迈思着，宋兰友译：《信理神学》卷一（香港：生命意义，1996年，页27）。

② 同上，第40页。

③ 许理和的批评意见，详见钟鸣旦，1998年，第135页。

“本地神学必须解答现实环境中人的切身问题，中国人普遍具有忧患意识，本地神学应使他们产生共鸣；本地神学必须重视中国人伦道德的传统，人伦道德明显地是基督信仰与中国文化交汇的地方。”<sup>①</sup>

在这一方法论的支持下，作者进而从东、西方对“罪”的不同认知的角度来研究耶稣基督的“普遍救恩”对于中国文化的意义，“中国文化中并不缺乏罪过意识，但只能停在伦理的境界，未能从罪过、罪感，走向一位格的神”。<sup>②</sup>那么，“普遍救恩”的概念不但让“中国文化中的罪过意识”有了超越的意义，而且，在与佛教、道教的交谈中，这一概念能得到更具普遍性的诠释。“佛教的‘地狱未空，誓不成佛’与道教的‘破开狱门，拔渡罪过’，比基督徒传统永罚的地狱，更能赢中国人的心。”与令人生畏的“罪意识”相比，作者认为，“本地化应从福音喜讯着入”。“基督事件”在吴神父的“普遍救恩观”中的意义在于：耶稣基督“不需往地狱去拯救人，他以十字架上的慈爱，终极地吸引‘所有人’自由地归向他。”<sup>③</sup>直观地，“十字架上的慈爱”表现为精心制作的封面“微笑耶稣”<sup>④</sup>：在十字架上断了气的基督，怡然自得，酣然入梦。这象征着耶稣基督“战胜了罪恶和死亡，‘完成了’普遍救恩。”<sup>⑤</sup>

从“如何认识天主”的角度而言，利玛窦还有一句话：“天主以父慈恤之，自古以来代使圣神继起，为之立极”（《天主实义》下卷，八篇）。但是这“圣神”如何立极，他没有发挥下去。受罗

---

① 吴智勋：《耶稣基督普遍救恩：基督徒伦理本地化探索》，（台北：光启出版社，2008），页26-27。

② 同上，第202页。

③ 同上，第296页。

④ 画面来自西班牙圣方济沙勿略家乡城堡圣堂中的十字架。

⑤ 同上，封三，“‘微笑耶稣’封面说明”。

光总主教及现代新儒家方东美启发，四百年后，利氏同会弟兄张春申神父于十多年前从“气”的角度，对圣神在人的生命中“叹息”，作了精辟的论述。<sup>①</sup> 今天的多位中国天主教神学家，从容地从普遍启示与东方灵修的角度来研究圣神学（pneumatology）。这种以传统文化中丰富的“气论”来模拟对于圣神临在的意识，不但让基督徒的“中华灵修”受益，而且更对儒、释、道传统中的道论、气论、阴阳论及感应论赋予基督宗教神学意义。<sup>②</sup>

谷寒松神父认为今日西方神学并不太具体地将天父、子及圣神归纳到父亲、母亲及子女的角色上，而东方古老的智慧“较注意阳中有阴、阴中有阳互动的关系”，可以以此来“表达爱的奥迹中的张力，有给予之爱、有接受之爱、有合一之爱。”这样，“我们也可从中国文化中的太极图，来看天主父的面貌。”<sup>③</sup> 在《天主论、上帝观》中，谷神父说：

“太极的整体就是无始无终、永远现在的唯一天主。……阳，象征父爱的给予；……阴，象征子爱的接受。……阴阳是相生相成的，父子的关系也是相生相成的。……阴阳相交合一的动力，就是天主第三位圣神的象征，是爱的奥迹合一的面目。在阴阳互动过程中化生万物，……表示阴阳为一切生生的本源，是万有生命的两个原理。”<sup>④</sup>

---

① 张春申：《中国灵修刍议》，台北：光启，1978年；〈中国人的气论与神学上的几个课题〉，《神学论集》第53期（1982年秋）；〈圣神论刍议〉，《神学论集》第111期（1997年秋）；《圣神的宽广高深》，台北：光启，2000年。

② 邝丽娟：《中国的气与基督徒人学》（Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, L' Harmattan, Paris, 2001, 430p），巴黎，2001年；2008年，大陆年轻的神学家肖恩慧也在罗马额我略大学通过其此类主题的博士论文，中文版在宗教文化出版社出版了：《人的精神与神圣精神》（2010年）。

③ 谷寒松：《谷寒松神学论文选辑》第114及112页，台北：光启，2007年。

④ 谷寒松、赵松乔着：《天主论、上帝观》（台北：光启，1992年再版），页数58。

邝丽娟修女则看到“气”持续支持着宇宙间的阴、阳二元之间的互动，在这不绝如缕的涌动中，二者之间彼此渗透，并产生生生不已的“感”、“应”关系。这个关系被证之于圣经启示的“圣神学”及教会的“可信性”信理发展，那即造就了“气论圣神学”（pneumatology of Qi）的崭新意境。在十年前出版的法文博士论文的结尾部分，她说：

“圣神是爱，他同时是涌动不已、不可言喻的‘感’，‘应’总是如影随形，‘感’、‘应’那样的无与伦比。由于没有什么比‘感’（刺激、震动及感受的去势，对于馈赠、迎接）那样地像‘爱’，也没有什么比‘应’（回应、共鸣、使兴奋地，迎接和馈赠）那样地与‘爱’相似，因此，耶稣的整个一生是爱的两面，绝对的‘应’向父，同时，涌动不止地‘感’向世界。这令人活跃的爱让一切充满生机，爱实现并充满一切，爱引导万有归向圣父。”<sup>①</sup>

这个结论由两条基本线索结成：一方面是先秦以来的“气论”，另一方面是圣经中以“天主的神”、“气息”、“风”、“火”或者“护慰者”、“要来的那一位”所表达的“第三位”的象征性启示、教会的经验教导和历代教父、神学家的神学主张。

“圣神学”是在梵二会议光照下发展出来的新学科。然而，并非是说这是一个独立成篇的“第三位”的学科，而是换个角度来看，在基督学指涉的天主圣三透过降生成人的圣言表达的“自我共融”的特殊启示。这一启示透过圣神庇荫下的基督的身体得以传承，并延展至整个的“存在”，并让普遍启示的超越意义明晰无碍：天主圣三之间生生不已的“生发”渗入于“存在”的方

---

<sup>①</sup> Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, L' Harmattan, Paris, 2001, p. 387.

方面面。在这个意义上，贡嘎构建他的“圣神学的基督学”(*christologie pneumatologique*)。<sup>①</sup>换言之，对“圣神学”的研究是现代神学背景下的一个发现之旅，发现“第三位”如何推动我们认识“启示的圣三奥秘”，并参予天主圣三的生活，“响应”父内的圆满之邀。于此，透过多位中国神学家发展出来的“气论圣神学”较之于“本地化神学探索”中难度较大的基督学，已经基本上发展成形，并对启示的圣三奥秘解读，提出了东方式的適切意见。有论者云：“‘气’的范畴打开了神学反省之门，使我们可尝试以感应来说明三位一体天主的内在奥秘、道成肉身的奥秘、神学中的人学以及万有在末世回归到父的怀抱。”<sup>②</sup>

事实上，无论是利玛窦，还是其他明清入华传教士、中国基督徒此前都对新儒家周敦颐、邵雍和张载的“气的宇宙发生论”持相当严肃的批评态度。从批评意见发展到今天的“气论圣神学”，显见中华基督徒在汉语言语境中不断发现“通传”启示之“可信性”的对话幅度。换言之，“用中文讲神学，用中文写神学”<sup>③</sup>可以藉此进入实质性的文本对比，思想互证阶段。

### 3. 接着讲还是照着讲？

无独有偶，上述严谟，在列陈了关于“天、上帝及敬天”的文献之后，进行了深入、严肃的分析。然而，他并非“单纯地给予中国古籍赋予基督宗教的意义”，而且，“与西方的天主之会晤带给他一个机会，让他开始与他自己的传统展开有创意的对话。这个对话，同时是传统的，也是崭新的，导致了其对中国观念之

---

① 贡嘎的 *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1979-1980, 被誉为“圣神学大全”。此外还有两本专著：*Esprit de l'homme et Esprit de Dieu*, Cerf, Paris, 1983 和 *La Parole et le souffle*, Desclée, Paris. 其中最后一本已有中译：公教真理学会译：《圣言与圣神》，香港：公教真理，1994。

② 谷寒松：《谷寒松神学论文选辑》（台北：光启，2007），页 29。

③ 〈发刊词〉，《神学论集》，第 1 期（1969 年秋）。

天的新诠释。”<sup>①</sup> 我们认为，钟鸣旦（Nicolas Standaert）神父的这一研究发现，一方面，应当有助于当前中国大陆人文学者对于“神学研究”有增无减的兴趣。在人的宗教维度下，如果“启示”是被肯定的，那么，今天如何理解和接受，旋即成为新的神学话语。大多数的人文学者、公共知识分子对于神学资源降生入今天疲惫、异化了的汉语言思想有着极度焦渴的期待并敏锐地笔耕于此。<sup>②</sup> 显然，这无悖于今日基本神学发展向度中的“良知—尊重个人奥秘—人类学幅度—天主容颜的新发现”诸模式之开放态度及其“开展对话”的方法论，反而，人文学者们既有的学术成果丰富着我们的神学研究诸领域及相应的研究进路。这样，“基督宗教的天主除了与中国传统天的观念相似之外”，在今日中国语境中，尤为迫切的拉内式的基本神学反省也许会：“基督宗教的天主常常都是一位可亲的天主，与人亲近，他与每一个人建立个人的关系。”<sup>③</sup> 我们寄望于这一关系的建立，将在文化参予及社会正义的某些方面发挥其作用。

另一方面，应当有助于从中国天主教史的神学资源中发现对于“启示之可信性”的设问和解答方案。如果，未来的中国史学研究能向全球化这一观念开放的话，那么，“基督信仰在中国”则将成为了一个伴随中华帝国四百余年风雨历程的神学新题材。这一点，不仅有益于对传教史的重新评估，而且，在思想史上也

---

① 钟鸣旦，1998年，页132。

② 参阅如下学术随笔：刘小枫：《这一代人的怕和爱》（北京：三联出版社，1996）；何光沪：《何光沪自选集》，（南宁：广西师范出版社，1999）；《月映万川》（北京：社会科学出版社，2003）；《言有尽》（济南：山东友谊出版社，2005）；及两部相当出色的中国基督徒影评作品：王书亚（王怡）：《天堂沉默了半小时》，（南昌：江西人民，2008）；《我有平安如江河》（南昌：江西人民，2009）。此外，还有刘小枫、何光沪、杨慧林及李天纲等多位学者为我们提供了他们相当优秀的基督教神学或者宗教学的学术成果，均可在网络上搜索到这些作品的名录，数量过多，不列占篇幅。

③ 钟鸣旦，1998年，页141。

有着极其深刻的意义。<sup>①</sup> 我们这样立论的基础在于：

首先，我们面对的是一个没有连续性的中国天主教思想历程。或许天主教的“神学本位化”或者“中国神学”概念是一个在梵二会议精神及台湾“中华文化复新运动”中成长出来的新名词的缘故，读了张春申神父的几篇“神学本位化沿革”（参阅脚注 28）之后，总让人认为这一意识是二十世纪中叶以来的中国天主教徒对于历史的新贡献。这其中，最明显的是当代中国神学家们津津乐道的“孝道本位化神学”，其实，三百年前李九功（？—1681）和王征（1571—1644）已经就这一问题充分地予以表述了。<sup>②</sup> 多方面显示，今天的中国天主教神学家们的作品与明末清初时期的士林基督徒之间缺省了一个历史上的、思想上的关联。实则，利玛窦以降，每一个明显的历史阶段中，都有传教士和中国基督徒为我们留下大量的汉语言神学著作。本文最后一个脚注中列出了一个尚未完备，但已是相当丰富的汉语神学文献宝库。按下不表民国时期教会在新文化运动、教会大学及史学研究方面的学术贡献，单就明清间第一、二代的中国基督徒与传教士之合作译书一项，梁启超百年前即作过如下论断：

“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大书特书者，曰：欧洲历算学之输入。……中外学者合译或分撰的书籍，不下百数十种，最著名者，如利、徐、合译之《几何原本》，字字精金美玉，为千古不朽之作，无用我再为之赞叹了。其余《天学初函》、《崇禎历书》中几十部书，都是我国历算学界很丰厚的遗产。又《辨学》一编，为西洋论理学输入之鼻祖。……要而言之，中国知识线和外国知识

---

<sup>①</sup> 参阅侯外庐：《中国思想通史》第四卷下，（北京：人民，1960）。

<sup>②</sup> 李九功：《励修一鉴》，j, 1, f, 8b；王征：《畏人爱人极论》，ff. 16b - 17a. 参阅 Nicolas Standaert（钟鸣旦），*Handbook of Christianity in China: Volume One* (635 - 1800), Leiden: Brill, 2000, p. 643. note. 21.



线相接触，晋唐间的佛学为第一次，明末的历算学便是第二次。”<sup>①</sup>

事实上，李之藻 1629 年辑刻《天学初函》时，只是选择了利玛窦、艾儒略及熊三拔（Sabatino de Ursis）等入华耶稣会神父的十九部著作加上自己的《浑盖通宪图说》按“理、器”二篇分占一半付梓；梁氏盛赞的是“鸦片战争”以后，清末诸生再再倡扬的“中体西用”这一观念中的“器篇”。今天，若依大多数教内、外学者的眼光来看，“理篇”讲性理之学的神学著作较之“器篇”更形优胜，也更为今日中国所殷殷期许。徐宗泽（1886—1947）神父于民国三、四十年代开始从目录学体例入手对中华公教文献做了相当出色的研究（参阅脚注 58（3））之后，再泛人问津，并勾陈“思想史”。厘清“中国天主教思想史”，无疑，无论于中国历史中的“中国天主教史”，还是中国历史本身都具有相当重要的意义。

其次，我们需要在教会的普世性与地方性的张力间寻找平衡点。这个张力既是教义学上的，也是教会生活内的。因此，尽管教人安身立命的信仰总是挑起异质文化间发生冲撞，让人既寝食难安又梦寐思服，然而，究诸史实，无论是古罗马时代的初信文人，还是明末清初、清末民初的中国基督徒仕子，在接受信仰之后，都会自觉地拿起手中的笔为教会作辩护或者陈述信仰。<sup>②</sup> 乃

---

① 梁启超：《中国近三百年学术史》（北京：东方，1996），页 10-11。

② 杨廷筠被学者们视作“中国天主教第一位神学家”，见钟鸣旦，1998 年。这一方面沙百里神父从思想史及传教史之中国基督徒角度作了相当深入的研究，参阅沙百里着，耿升、郑德弟译：《中国基督徒史》（Jean Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Les Indes Savantes, Paris, 1992, 2002, 北京：社会科学，1998；台北：光启，2005，增订译本，古伟赢、潘玉玲）。此外，还有柯毅霖神父对明末中国天主教在基督学论争、建构方面做的深刻研究，参阅柯毅霖着，王志成、思竹、汪建达译：《晚明基督论》（Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China, Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute, Taipei, 1997，成都：四川人民，1999）。

至于，往往是舍身取义，“两全其美”。<sup>①</sup> 证诸教会史，启示真理那生生不已的力量（圣神）总是与基督奥体相伴而生，“福音在中国的艰难历程”及其“寻求教会生活的正常化与帝国文化之间的冲撞”不过是漫长的教会史中新增加的一个章回而已。这一论题的出路，似乎可寄望于从神学史上情性激烈的“护教神学”演绎出个性平和的“基本神学”中寻找灵感。

让我们从“基本神学”的眼光综上所述：无论历史处境中的教会形态如何发生，“复活基督的证人们”总是致力于透过历史记忆发现天主容颜的今日临现，并让那与“可亲的天主”建立了个人关系而“心中怀有希望”的每一个人在基督奥体的团体生活的幅度中看到人群深处的共相。事实上，今天的学者，梳理中国天主教文献之后，赫然发现：“《尚书》和《诗经》中个人性的‘神人同形’之神的观念，比传教士所表达的，更适当地呈现出基督宗教中的天主。”<sup>②</sup>

## 结论

“启示及其可信性”，一方面是“基本神学”的研究主题，另一方面这一研究又为我们开启了整个神学的研究之门，任何一门神学学科将从各自不同的角度深究之；其重要性还在于这涉及教

---

① 黄一农用“两头蛇”形象而深刻地表达了福音东传以来中国基督徒的两难文化处境，尽管“文化认同与多元论述的风潮逐渐取代了早期罗马教会所采取的文化一元论”及今日的天主教教徒，很少再像先辈一样“必须身处两文化板块挤压下所形成的‘地震带’”，然而，“天、儒之间恐怕仍需更多的对话。”“‘两头蛇族’所曾遭逢之异文化间的冲突与揉合，应仍可提供我们许多深刻的省思，并替中西文明交流史开启一些新研究路向。”黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第479、482页，台北：国立清华大学，2005；上海：上海人民，2006。“两全其美”，是董世祉神父于1951年6月23日圣心节在重庆发表的一篇公开演讲，因着政府的印发，被教友们竞相抄阅，流传颇广，“在上海几乎家喻户晓”（参阅金鲁贤：《绝处逢生：回忆录》上册，第98页，2008）。

② 钟鸣旦，1998年，第130页。

会生活的基础，神学家们只是在陈述他们自己的生命实践而已。在本文的第一部分第二节的“基本神学结构”中，我们看到教会生活经验与神学研究之间互为因果的平衡关系。因此，在神学教育中，教会对“基本神学”予以高度重视，教育部的《未来司铎的神学培育》档认为：“基本神学”应视为在神学及牧灵训练上所“不可或缺的题材”，而且“在课程表上应占有重要的地位”。职是之故，构建“基本神学文本”<sup>①</sup> 并从中国天主教思想文本中汲取神学资源，这也许是今天的神学培育需要重点考虑的。毕竟，四百年了，“基督徒在中国”怀着希望持守其“信的理由”。

此外，我们还有需要考虑另外一个问题：对于基本神学进行学术研究时的方法论问题。其实，“上帝”、“天”的观念，根本就是中国历史、文化中最古老的传统之一，上古之人早已将之镂于甲骨、唱入诗经，这一点，无论是当初的杨廷筠、严谟，还是今天的罗光、邝丽娟，他们都已经做出了相当出色的研究。我们不该忘记，“上帝”之尊位，尚深镶于天坛“祈年殿”之至尊贵处。这种深厚无比的文化认知该当是华夏文明与圣经宗教之“启示”观念可以“相互发生”之微言大义。

---

<sup>①</sup> 中文的“基本神学”文本有：（1）张春申：《基督的启示：启示论简介》（台北：光启，1988）。（2）谷寒松：《神学中的人学：天地人合一》（台北：光启，1990）；《基督信仰中的生态神学：天地人合一》（与廖涌祥合着，台北：光启，1992）；《天主论，上帝观》（与赵松乔合着）（台北：光启，1992）。（3）畚山修院神学丛书编写组：《基本神学》（上海：光启，1992）。（4）刘顺德：《基本神学》，（台北：真福，1993）。（5）汤汉：《创世论》（香港：公教真理，1993）。（6）温保禄：《信神的理由：基本神学之宗教论证》（台北：光启，2000）。

## 五、本地化的关键

# 中国神学本地化建设刍议

肖常平 神父

## 一、引言

当天主教传入我国时，随之而来的是夹杂着西方文化的天主教神学及经院哲学。这些思想与文化固然有它们的价值，但是很难被中国民众所接纳。在探讨教会本地化的过程中，应该从神学本地化来探索、研讨、产生为中国大众所能接受的中国天主教神学；正如具有时代性、地域性和民族性的解放神学和妇女神学。

事实上在教会初期对地方教会相当重视，同时在神学方面上对文化和宗教相当积极。至少东方亚历山大里亚的教父对希腊文化十分看重；若以神学言语来说明，他们提倡所谓“圣言的种籽”理论。太初的圣言不断在人类历史中行动着，不仅在以民中，也在其它文化中撒种。因此，这些教父们认为希腊哲学含有天主圣言的种籽。所以教会在这个文化区域很自然地配合当地文化，汲取其精华来表达自己的信仰生活。可见地方教会的本地化是在神学上积极肯定教外文化的意义与价值。

提倡教会本地化的梵蒂冈第二次大公会议已结束了四十多年了，但现在中国修生所学所用的大部分是翻译成中文的士林哲学及欧洲文化为载体的教会神学。

中国人的文化和思想，是重事实，而西方人的文化和思想是重概念。其实中国的文化和思想与基督的文化和思想是相吻合的。我们可以看看孔子的《论语》，再看看四《福音》之间有许多相一致之处。拉丁教会的哲学及神学思想，受希腊哲学影响，

在欧洲甚至全世界起到了积极的作用。但对于中华民族，必须三行扬、弃性的研究，使之成为中国天主教会自己的东西

中国文化经历了几千年的考验，它在人生智慧的追寻上，一定会有其独特的贡献，本地化要追寻的，就是这些能经历时间考验的“智慧”。

## 二、神学本地化建设的阻力

许多中国人，包括基督徒在内，都对自己的文化没有信心。使中国文化在中国教会内，长期都是处于“有价无市”的状态。我们都说中国文化好、中国文化渊博，但有什么“市场”呢？教会在她的日常生活中，真的重视中国文化吗？有以中国文化去阐述教会道理的书吗？

神学本地化其实还有教会内部因素的障碍，那就是教会内对“正统”、“大一统”和“神职中心”的执着。这三点本来都是好东西，也是天主教的特点，但一不小心，它们都会产生十分严重的负面影响。例如，“正统”很可能会与“多元”对立；“大一统”会与“本地”产生矛盾。在这“双统齐下”的局面中，要“创新”十分的困难了。“神职中心”更是和“发挥教友活力”的理想几乎水火不容。其实，没有真正教友的参与，神学便很难与生活挂勾。因此，教友学习神学势在必行。

## 三、神学本地化建设方法

我们可以把世界讲得天花乱坠，但其实怎样才能改变它呢？我们“讲”本地化，但怎才能“做”出本地化呢？希望，我们开完了这次研讨会以后，真的能去做、去付诸实践。那么，我们的神学本地化的路该怎么走呢？笔者觉得有两大前题我们先要注意。

1. 我们一定要对中国，和对中国的一切有一份“温情和敬意”。

“对中国有一分温情和敬意”的意思，不是自以为是、自我

中心，更不是自大自满、不思进取和目中无人。“对中国有一分温情和敬意”的意思，是肯定自己中国人的身份，以作中国人而感到自豪，摆脱那种莫明其妙的文化自卑感，认真地面对自己的一切优点和缺点，发扬民族文化的长处，矫正自己的不善，以能对世界多元文化的发展作出应有的贡献。我们有自己的文化，我们中国的文化主要也应由我们自己去发扬，这是我们应有的最基本心态。

## 2. 所谓信仰与文化的“交流”

这“交流”主要是指一个中国人要同时爱上中国文化，亦同时爱上圣经，让两者在自己的真实生命中，自然地用互相启发的方式，去彼此丰富。我所讲的“启发”方式，不是向对方教训或训话，也不是互相的“对照”，例如“天”是否等于“上帝”，“道”是否等于“圣言”等等。这种方式很需要极专业的训练，那不是一般人能做得到的。

如果要对那位无限的“天主”多一点认识，或作多一番的思考，可以进一步“启发”孔子所说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”的造物主。祂管理世界，化育万物，但却“无声无臭”，这就是我们的天主，或至少是我们在传统中所认识的天主之外的另一面。这也是启发。保禄说：“谁能使我们与基督的爱隔绝？”（罗 8：35）我便想起孔子有句话：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”孔子的意思是，如果老天爷要“丧斯文”，即要让中国的文化毁灭，“后死者”即指还未死的人，也即是指孔子自己，这个“后死者”就不会“与于斯文”，就不会接触到这个“文”、这个文化了。反过来说，既然我（孔子）已接触到这个文化，那就证明老天爷不想这个文化平白的丧失。既然是“天之未丧斯文”，是老天爷自己不愿这文化消灭，那么“匡人”即使要难为孔子，又怎么能成功呢？那些有心迫害孔子的人，又怎可奈何孔子呢？孔子这话，不是也可以“启发”我们去明白保禄宗徒的心境吗？

其实在中华民族的固有文化里，也有“启示”。基督降生前，人又怎能认识天主和生命中的一切真善美圣？感谢天主，他给我们中华民族赏赐了像孔子、老子等这样的圣贤，他们都能用自己的眼睛、自己的耳朵，去接触到生命和在那真实生命中的救恩，然后再传给后人。所以有一位无名氏才这样说：“天不生仲尼，万古长如夜”，就是说，如果没有孔子（仲尼），我们便不会了解世界、了解生命，我们好像是活在万古的漫漫长夜之中。于是，孔子老子等古圣先贤就成了天主送给我们中华民族的一个大恩典。

中国文化对中国人明白天主教信仰是非常重要的，我们可以尝试找一首中国诗歌或故事，去和福音的精神相呼应，尝试把教友们带进一种境界，即福音和文化同时要带我们进入的那种人生的境界，那里有真、善、美、圣，和天主无限的大爱、慈悲、安排和创造。在这世界上，无论从历史整个的纵面来说，或从全世界地域的横面来讲，都有很多事物值得我们欣赏和学习的。教会要学习如何“降生”在历史和空间之中，并要用武侠小说中的“吸星大法”，去吸尽不同文化、不同宗教中所有的真善美和一切的能量，去成就我们的今日和未来。这为我而言，就叫做本地化。

#### 四、神学本地化建设的重要性

本地化是一个“新创造”。但这“新创造”是双向的，可以充实文化，亦可以充实普世教会。真正的本地化，其实就是对普世教会的最大贡献。我们常说中国有四、五千年的文化和文明，但这个文明古国，对普世教会似乎一点贡献和影响都没有，那是十分可惜的事。我们有本地神学家，却没有系统本地神学。其实我们只能说有本地神学工作者，因为我们也有一些关心本地神学的人，“没有本地神学”，听起来却是令人黯然神伤的。

发展本地神学是当今中国教会的主要任务之一，就是建立一



个能够打动中国人心的“中国教会”。我们今天刻意发展的事物，无论是礼仪或圣教艺术，一百年、三百年之后，一定可以和西方的名家如米开兰基罗、达文西等争一日之长。本来，以前在来华的著名传教士中，不乏有很重视中国化的，一位意大利来华的画家朗世宁修士，他的画就是中、西结合的，画得很美，可惜到现在似乎是失了传，因为许多人不喜欢、不重视，所以这种中、西结的东西也成不了主流。

基督信仰要想使中国接受和认同，本地化的进程是不可回避的课题。早在明朝万历年间（公元1582年），天主教传教士利玛窦神父来华，开始了基督信仰本地化的进程。最初，利玛窦和罗明坚神父毫不犹豫地接受了明朝地方官赐予的袈裟，以为这样就可以与中国的“本地教士”（僧侣）打成一片。可是后来通过对中国社会的敏锐观察，发现儒家思想才是中国社会生活的中流砥柱，于是又改换儒服。利玛窦神父经过刻苦勤读儒学经典，积极与士大夫结交，争取士大夫的同情，这便是他所确立的合儒、走上层路线的传教策略，又以西方科学作为传教手段，终于使天主教在中国深深地扎了根。利玛窦神父成功的关键就在于他使中国人能以自己的方式，活出基督徒的生活。在探索天主教本地化的进程中，也应设法从神学本地化来深入研究、发掘，使之成为中国大众能够接受的中国天主教神学。

本地化可使人们在自己的语言文化中看到和经验到真实的基督。就连圣保禄向外邦人传扬福音时，也曾试图寻找切入点，告诉他们那位不知名的神就是耶稣。神学本地化是建设地方教会的一项工作，它假定降生奥迹的原则，即基本上肯定福音与文化应当是结合的关系。在此，我们认为不必为“文化”定义，至于福音与它的结合，至少有三个名词值得先把它们提出来，即是“适应”、“本地化”与“福音化”。三者之间的差别，自神学而言，“传道人员，根据适应之道，将他的神学翻译成另一文化所用的语言或文字，可是神学本身却仍旧是西方人的神学。基于本地化

的做法，是用地方文化将自己的思想模式，给予神学新的说明。真正的后果并不只是将多玛斯或拉内的神学，翻译成中文，更是中国神学家在自己的文化基础上，以另一种形式诠释信仰；就像多玛斯和拉内，为西方社会所做的。至于“福音化”诚是“本地化”的后果，因为信仰不能不同时为文化开启新的出口或视野。我们可以视本地化为福音生活和它的信息，在某一特定文化中的具体呈现，而该文化的成员不仅只以该文化表达基督经验……且能使之变成灵感、方向和统一的源头，以转变、再造该文化；带来一新的创造，不仅可以充实此特定文化，同时也充实普世教会。也许梵二大公会议之后拉丁美洲的解放神学比较符合“本地化”与“福音化”之间的关系。无论如何，这也是讨论本地神学时必须注意到的事。

## 五、有关中国教会与神学本地化的几个重要里程碑

神学本地化包括在教会本地化之内，因此必须回忆一下中国教会与神学本地化的几个重要日子，虽然最初“本地化”这个名词实在尚未出现，不过无论如何在我们回忆时不免能够立刻想到这次研习会正在处理的问题。

一九二六年十月二十六日六位中国籍主教在罗马伯铎大殿为教宗比约十一世祝圣；一九四六年二月十八日田耕莘荣升枢机，同年四月十一日，教宗比约十二世建立中国教会圣统制，这些都是中国教会本地化的重要里程碑，而且也是后人继续不断重说的故事。

此后具有决定性的重要事件该是一九六二至一九六五召开的梵二大公会议了，尤其它在教会学上的贡献。具体而论，地方教会的观念补充了梵一大公会议的罗马宗教神学。至于“教会传教工作”法令第三章详述建设地方教会之余，同时也为神学本地化有所指示。我们的回顾实际而论，多属梵二之后的事，虽然之前偶有蠕动的迹象。

梵二大公会议之后，神学本地化开始普遍受到注意；东亚方面，一九七零年春，中、日、韩、越四国，以及港、澳的主教代表第一次在香港为此集会，决定各国主教分别鼓励本地神学工作者对此研究，北京中国主教团这些年也在一直推动本地化建设的工作。

在救恩史上，天主特选以色列民准备基督的来临，同时也公布给他们得救之道；所以这是一个“民族”与天主的关系。天主因着梅瑟启示以色列民族应信的真理，应守的诫命和应行的礼仪；民族中的个人接受梅瑟的启示而得救。这是最普遍的社会性方法；因此我们相信天主在基督福音传入之前，对于教外民族的得救，也采取相仿的社会性途径。具体而论，对于中华民族，他启示孔子超自然的得救之道；而由他传播整个民族。中国人在福音传入之前，“耳朵”因着听到孔子传播的“启示真理”，心中因着天主赋予的圣宠，便能致义得救。所谓孔子传播的“启示真理”不该导致我们呆板地去搜寻信理式的条件，它更该具一种精神与实践，也便是孔子藉之而生的信仰……。

## 六、神学本地化的范畴

### 1. 本地化神学思想该是现代化的

中国各地的神学工作者势必采用本地的现代思维、现代想像、现代处境的言语来解释天主的启示。同时，本地化神学思想也应当是现代化的、时代性的，也就是符合时代的需求、符合现代中国人的需求。现代不必一定与传统冲突，其实文化具有连绵性，不少传统的言语继续出现于当代，虽然内涵方面也能有演变。这个方向下的工作空间很大，而且今日正在接受神学培育的人来自中国各地各个层面，未来的本地化神学定将丰富多彩。同时福音化的效果也该大有可观，如同过去对“仁”与“孝”所做的讨论。“孝”、“仁”都是中国文化重视的德性，经过深入，不知不觉会导向爱的两条最大诫命——爱主和爱人（玛 22：34 -

40)，于是本地化的“孝道”不只超越欧洲文化的权利与义务，同时也不限于“父母、配偶、天主”的超性动机，而是植根于内心的爱德流露。有了这样的孝，才能超过生理的限制，突破自私，扩大人类的爱。本地化的“孝道”结合两条最大诫命，那么耶稣对跟随他的人之要求（路9：26），也将不难解释了。

## 2. 本地化神学与启示奥迹

启示奥迹之间的连系，需由本地特质的模式来建构。西方的位格主义以及象征主义为奥迹之间的连系继续发挥功能。我们又有什么样的模式呢？我们宗教分为：先知、神秘、与智慧三类模式，即使基督宗教传统之中，先知与神秘二类确有不同的神学代表，至于智慧模式，却又待中国神学来发展。的确孔孟与宋明理学更属智慧模式，而当代中国人素以东方智慧引人注目。其实圣经中的智慧传统，尤其在旧约中非常显明，而新约基督论也有智慧一面，仅是尚未发扬。也许未来中国神学可以自此陆续发挥。

在救恩计划的光照下，诠释中华民族的故事，这大概是梵一大公会议所指的第三种理性与信仰的汇通之道。现代中国人民的历史经验不论在何处都是可歌可泣的，只是天主教神学工作者尚未写来自信仰的反省与诠释。如果我们相信天主是历史的主宰，这里所指的神学资料，应当可以开垦和挖掘的。比如：现代的中国人是否能够自以色列民族的故事中产生灵感呢？

今天梵二大公会议后的神学，一般而论，对所有的文化与宗教持有非常积极的态度。在《教会对非基督宗教态度宣言》这一著名文件中，承认其它宗教也在天主的照顾下，也有寻求人类“得救”的真理。其次，《论教会在现代世界牧职宪章》中，对所谓文化有更广的看法，包括政治、社会、经济……，人类在天主的领导下，能在各种领域中谋求人性的完成。这种新思想有利于地方教会的意识化，也引起建设本地化神学思想的需要。

再进一步，所谓建设神学本地化，实在是建基于基督宗教面对其它文化与宗教的超越和内在两面。一、神学本身不是文化；

它是藉着人、社会和文化来自于天主的启示。二、它也是超越文化的；正因为它是超越文化的，它便能内在于任何文化，只要那些文化与宗教的因素、与天主启示的真理不相违背。超越与内在是本地化神学的两面，这也是构建本地化神学的关键。

初期教会，在圣神的启示引导下，基于当地的文化背景，根据当代的文化思想去反省整个教会的信仰与生活，奠定了教会神学的基础。如今，我们也当在同一圣神的启示和引导之下，发展中国本地化神学。

# 浅谈基督信仰与伦理道德

王和平 神父

## 引言

“宗教”在中国人的心目中，有着多种不同的看法。有的人把宗教信仰作为一种“求神拜佛”的迷信，是一种无知、落后、愚昧的表现。有的人把宗教信仰作为一种“从家庭传下来的家俗或习惯”来看，认为，人们有这样或那样的宗教信仰，只是沿用了家庭生活中的习俗，其实，对于本人来说，这个信仰不是他执意寻求的，这个信仰其实对于他的生活可有可无。他只是按照那样的宗教礼规去生活而已。有的人把宗教作为一种时尚来看，特别把“西方”宗教，看做是一种和西方接轨的表达，是“文明”、“高雅”“品味”的象征。也有的人，把宗教看做是一种“精神的寄托”，是那些生活上出现了较大问题的（亲人的离开、婚姻的破裂、生活的拮据、生意上的挑战、人际的危机、肉身或心理上的病变等等），走投无路人的一种需求。不管人们怎么样看待宗教信仰，但是，对于大部分的人来说，都能把具有宗教信仰的人叫做是“善男信女”，都认为宗教教徒是“行好事的人”。一旦遇到了好心人，或慈善的事儿，人们总会有意无意地想到，这个好心人，或者做出这慈善好事的人，大概总会“信点儿什么吧！”

是的，宗教信仰确实和“做好人、做好事”密切相关。或者说，一个正确的信仰必须要让人做好人、做好事，而且，一个真正的信仰也一定能让人做好人、做好事。如果不是这样的话，那

么，这个宗教信仰为人来说，是没有实质性意义的。一个真正的宗教必须能够改变了人的做人状况（人生观、价值观、情感、想法、态度等）和做事的方式方法。或者更好说，如果一个人不能因着他的宗教信仰，从他的做人和做事上得以改变，那么，这个人就其实还不能算作是一个真正有了宗教信仰的人，至少这个宗教信仰，还没有在他的身上起到实质性的效果。

说到这里，我们也不能不提醒大家：当我们说，宗教应该具有改变做人和做事的功效，或者说，具有宗教信仰的人们都应该有好人和做好事的人的时候，我们这里并不意味着说，没有宗教信仰的人就不能做好人，或者就不能做出好事。其实，“做好人、做好事”，是人性深处的一种本能的最渴望（潜力或倾向性），我们人人都有成为好人，做出好事的能力、条件和愿望。这些能力、条件和愿望是人性中本有的潜能和特性。基于这篇短文的主题目的，我在这里就不对人性中固有的做好人、做好事的倾向性给予探讨，而只就对“基督信仰和伦理道德的关系”的主题给予浅谈。

为了讨论的需要，在这篇短文中，我首先要从伦理的角度来解释基督信仰的内容是什么？然后再就什么是伦理道德，做一个简短的交代，最后，来分析基督信仰到底如何来影响人的伦理道德生活，或者，基督信仰是怎么样来使一个人成为好人，做出好事的。为此，这篇短文分三个方面：第一方面：基督信仰的伦理内容是什么？第二方面：伦理道德是什么？第三方面：基督信仰是怎么样影响人的伦理道德的？

## 一、基督信仰的伦理内容

信仰不简单的只是一种意识形态，也不像是参加一个高尔夫球的俱乐部，也不是简单的心里相信什么，也不是只具有什么样的思想信念。信仰不是一个人有什么的问题（我有宗教信仰），而是一个人要成为什么样的人的问题（我是谁）。信仰是我们所追

求的一种能够赋予人生意义的终极价值，是人一生中最看重、最介意、最认为有价值的东西，是人生的唯一和万有。人立心定志地，要用自己毕生的精力去不断的努力追求这终极的价值。

基督信仰就是把基督作为那能够赋予人生意义的终极价值，是人一生中最看重、最介意、最认为有价值的宝藏，是人生的唯一和万有。人立心定志地，要用自己毕生的精力去不断地追求这终极的价值。作为基督徒就是要跟随和效仿耶稣基督，按照基督的做人素质和品德、按照基督的人生价值观去建树自我；按照基督爱的诫命去生活；以基督作为是生命的中心、生活的全部内容；把基督作为是人生的起点和人生的终极归宿。

基督徒之所以把基督作为是人生的终极价值、人生的最渴望和归宿，是因为，基督借着祂的做人、借着他的宣讲和行为，特别是祂十字架上的圣死和复活，为人类开启了能够活出真正喜乐、平安和幸福的道路。祂用一生对于天父的忠信、对于世人无条件的爱，为人类揭示出了人怎么样才能度一个有价值、有意义人性生命的途径（道路）；满足了人内心深处的最渴望（真理）；赐予了人类永远不会再干渴的生命之活水（生命）。

人类借着天主的启示，特别透过耶稣基督的做人、教导和行实，洞见并接受了这人生的宝藏。基督之所以给人类带来了道路、真理和生命；之所以成为人类的万有和唯一、人生的终极价值，是因为，基督是一个：以天主父为自我价值保障的人（自信）；奉行“我来是为了服侍别人并不是被别人服侍”的人（奉献）；只求理解别人不求别人理解的人（慈悲和宽容的爱）。

### **1. 天主是耶稣基督自我价值的保障**

耶稣对自我价值非常的明确。祂清楚地知道，祂是天父所喜悦的。当祂从约旦河受洗礼出来的时候，天主亲口告诉祂，祂天主的钟爱之子（玛 3：13-17；路 3：21-22；谷 1：9-11）。耶稣基督一生中，时时处处以作为天主的爱子而生活和行事。在祂的内心里，没有任何的东西比天主更有价值，没有任何的东西比



作为天主的爱子更为尊贵。除了天主祂别无他求。也正是因为耶稣明确地知道自己的价值，祂从来不表现自我，从来不以自我的能力、聪明等来证明自我的价值。也正是因为耶稣知道天主是祂唯一的追求和价值的源泉，祂从来不在人世间追求任何的人造之爱，来得到别人对于祂价值和可爱的认同和接纳。是的，正是因为祂是大能者，所以祂不需要任何的自我防卫；正是因为祂是有价值者，祂从来不人为地去表现或证明自我的实力和价值。

但是，我们人类缺少的就是这种自信，为了能证明自我的价值、尊贵和可爱，我们总是凭靠着自己的能力、财富、权贵、聪明、来为自己创造出价值，创造出可爱来。这样一来，我们的人生价值观就走向了错误之路。这错误之路告诉我们：当我们有权、有势、有地位、有财富、有功名的时候，我们就是最为可爱、最贵重、最有价值的。这样我们就会为了权势、地位、财富、安全感和功名永无止境的追逐，不辞劳累地打拼。

但是，耶稣基督借着祂的自信为我们明证：我们并不需要这些人造的假爱，这些人造的假爱也并不能为我们带来真正的安全感、喜乐、平安和幸福，反而给我们带来的只有无休止的劳苦、不安、恐惧和烦恼，这些人间世界的东西，不能为我们带来真正的平安、喜乐和幸福，不能满足了我们人心深处的最渴望。耶稣基督用祂的自信告诉我们：天主才是人生的最终极的追求，才是价值、生命和幸福的源头。只有在天主内，人才能找到真正的安全、喜乐、平安和幸福。

借着耶稣基督的身传言教，我们清楚的体会和认识到：原来凡是要证明自己价值的人，恰恰是不知道自我的价值；用证明自我价值来获得幸福的人，正是不知道什么是真正的幸福。耶稣之所以能谦卑自下，就是因为祂不需要人造的假可爱、假价值、假幸福。耶稣基督之所以选择了神贫、软弱和卑微，就是因为祂是最富有者，也是最大能者。我们追求强大、追求富有，却正说明了我们的贫穷、弱小和卑微。我们的贫穷、弱小和卑微说明了我

们没有把天主对我们的爱作为是我们生活和生命的价值。我们还没有真正得到或经验到，使我们得以强大和富有的天主之爱。只有天主才是我们生活和生命价值的保障。

## 2. 我来是为了服侍别人并不是被别人服侍

耶稣被召来到世界上，以祂的思、言、行为为我们彰显出天主的意愿，那就是：人生活在这个世界上的目的是为了服务他人而不是为了被他人服侍。在基督的眼里，人人都是平等的，为他人服务是爱的奉献，是自我成全、完善人格素质的机会。借着服务，我们正是活出了应该活出的价值和意义，正是天主造我们来到世界的初衷或者目的所在。同样地，能受到别人的服务也是天主的一种恩赐。服务与被服务的事实表明：每个人的能力都是有限的，人是社会的存在，相互之间是需要关爱、呵护和帮助的，人不能单独离开他人而生活。

但是，这个相互的服务必须要首先建立在一个人人平等的基础上。如果在人间有不平等的人际社会关系，那么这个服务的意义就会被践踏。服务本身是一种恩宠，是关爱他人，相互扶持，感情交流的场合和机会。为此，耶稣基督不再管祂的宗徒们叫奴仆而是朋友（参阅若 15：14 - 15）。这个朋友的关系确立了人与人之间平等的事实。也正是有这个平等的人际关系作为基础，服务与被服务才实现了它本身应有的价值和意义。

耶稣基督以给宗徒们洗脚的事实，为我们阐明人生的意义就在于为他人做出服务的真谛。（若 13：1 - 15）。是的，接受服务是一种恩赐。没有勇气接受他人服务的人，或者没有愿望为他人服务的人，是出于对于人生价值和人与人之间关系的错误认识所致。在他们看来，服务和被服务是个地位高低和尊卑的标记。他们不理解服务的意义和价值，不懂得人生就是为了服务的真理。在他们看来，人与人之间的地位是不平等的，有的人就应该高人一头、超人一等，就应该得到他人的服侍；有的人本来就是卑贱低下，就应该为他人服务。但是，耶稣基督的这个谦卑的洗脚事

实彻底打破了这错误的人生态度，为人类阐明了原来人生的意义就是在于为他人服务的真理。

是的，一旦当我们承认人人都是平等的事实的话，我们就应该相互的服务。弟兄姊妹之间的关爱集中反应在服务上。一个和谐的团体和社会也理当如此。耶稣基督也是这样地给予了祂的宗徒们新命令：“你们要彼此相爱，如同我爱了你们一样（若 15：1）。”这个爱就是谦卑的服务，这个服务的意义只有在弟兄或者朋友般的平等关系中才能被实现。而这个服务的意识就是基督一生中所教导的，也是祂用自己具体的行动阐明了的基本人生价值观。

### 3. 只求理解别人不求别人的理解

耶稣在世的生活，充满了被人的误解，但祂从来没有为自己辩护过。比如，祂在本乡讲道的时候，不仅没有受到本乡人的欢迎，反而受到了他们的拒绝，因为大家误解了祂的身份。但是，祂默默地从他们当中隐退，没有为自己辩护过什么（路 4：14 - 30；玛 13：54 - 58）。当耶稣为病人驱除了魔鬼后，有人误解祂，说祂是因着魔鬼的能力驱魔（路 11：14 - 23），祂没有为自己正身。当祂被士兵逮捕后，被官方误认为是违反社会治安者和说了亵渎的话（若 18：19 - 23；33 - 38），祂逆来顺受、委曲求全，默默地忍受、静静地沉默了。无论什么时候，无论受到多大的误解，耶稣都从没有为自己辩护过。为什么呢？因为祂不需要被别人理解。在基督看来，被人理解并不是不好，而是是否被人理解与自己做什么之间没有直接的关系。也就是说，因为基督自己很清楚祂在做什么，所以别人怎么说不能使祂所做事情的性质发生了根本的改变。

被人理解是一种祝福，不被人理解是一种痛苦。但是更大的痛苦不在于不被人理解，而在于是否自己理解自己在做什么，在于是否自己理解别人为什么不能理解自我的原因。为此，耶稣不在乎或者不求别人的理解原因有二：一是，祂清楚地知道自己在

做什么。二是，祂也理解为什么别人不能理解祂。也就是说，不求他人的理解，不但是自己对自己所做什么的“心中有数”的结果，而且也是自己努力理解别人的结果。是的，不求别人的理解正是努力去理解别人的结果。耶稣一生中非常的理解别人。祂总是与乐者同乐，与忧者同忧。祂理解玛利亚马达肋纳失去弟弟的痛苦（若 11：35 - 37）；祂理解妓女内心的不安和生活的伤悲与艰辛（路 7：36 - 50）；祂理解税吏内心的不平和罪恶感（路 5：27 - 32）；祂理解有病人急求医的渴望心情（比如，路 5：12 - 16；玛 20：29 - 34 等）；祂甚至也能完全理解和宽恕那些把祂钉死在十字架上士兵们的无知和幼稚（路 23：34）。

耶稣基督在祂整个人世旅途中，有过人生的风采和辉煌，也遭受过人生的低谷和沮丧。凡是表现祂风采和辉煌的地方，都是祂理解别人、怜悯别人、为别人服务的时候；凡是祂低谷和沮丧的时候，也都是祂受到委屈、受到误解、受到迫害后，逆来顺受、委曲求全的时候。耶稣做到了“有所为、有所不为。” 只要是为了祂人的利益，祂就毫无保留地使用自己的大能，给予别人比希望更多的满足。凡是为了自己，祂就谦卑自下，把自己的大能完全的隐藏起来。祂为别人做得甚多，为自己做得甚小。这就是祂理解别人，不求别人理解的结果。耶稣以自己的有所为、有所不为，为我们彰显出了怎么样活出一个完整人性尊严的基本条件，表达出了作为一个爱好和平、正义和真理之人应该具备的做人的基本道德修养和品质。

耶稣基督在天父内的自信、自我的奉献服务精神、慈悲而宽容的爱，构成了基督宗教信仰的主要伦理内容。祂的在天父内的自信、祂的良善心谦、祂的为了朋友的最大利益，甘于舍弃自己性命的奉献之爱，满足或回应了人心深处的最渴望，是充实、丰富人生，找到自我价值和人生意义的真正源头。祂的“凡劳苦负重担的人，到我这里来吧，我要使你们得到安息”（玛 11：28 - 29）的邀请，是所有找寻生命意义和人生价值人们的喜讯。耶稣

基督是人生意义的终极价值，是人一生中最应该看重、最介意、最认为有价值的宝藏。作为基督徒就是要跟随和效仿耶稣基督，按照基督的做人素质和品德、按照基督的人生价值观去建树自我；按照基督爱的诫命去生活；以基督作为是生命的中心、生活的全部内容；把基督作为是人生的起点和人生的终极归宿。

## 二、什么是伦理？

当提起“伦理道德”的时候，也许人们往往容易想到的就是那些限定或约束人的条条框框、三纲五常、伤风败俗等。但是，这些不是伦理道德的本质内容。其实，伦理并非是约束人的条条框框，也对惩罚人不感兴趣。伦理的唯一目的，或毕生奉献的事业就是如何能够帮助每一个人，以及所有的人去度充满意义的圆满的人性生活，使得每个人，以及所有的人都能达到其应有的福祉和齐全。风俗习惯等有关的伦理原则或规范，都是人们借着自己、先人和别人的人生经历，总结出来了的，为了帮助人们更好地度人性生活的宝贵伦理智慧和真理。与其说它们是约束或者限定人的条条框框，或精神枷锁，更好说，它们是我们人类的珍贵礼品，是确保我们不至于走弯路，碰壁的伦理导师和指路明灯。它们存在的目的，不是要和人过意不去，而是要给予人帮助。

“伦理”的范围很广，也许有人说，那不就是有关“应该做什么，不应该做什么的那些事儿吗？”是的，有谁能否认伦理不是那些有关外在行为的事儿呢？的确，事实上，外在的行为理当是伦理所包含的内容，而且也是伦理甚为关注的一个方面。但是，一句俗语说得好，“不怕没好事，就怕没好人。”原来，事在人为，任何的事都是因着人所产生出来的。这样一来，如果说伦理确实对人的外在行为很看重、很关注、很介意的话，那么，伦理也不得不对行为的发出者，事情的主体——“人”给予关注。事实上，伦理确实要在做什么样人的问题上，给予格外的关注，甚至给予超过对人的外在行为本身的关注。因为伦理清楚地认识

到：好树结好果子，坏树结坏果子（参阅玛 12：33 - 37）。事情的好坏是从人而来的。如果对外在所发生什么样的事感兴趣的话，最好还是首先需要做事“人”的内在个性和德性感兴趣。否则，就会舍本求末，知其然，而不知其所以然。这样说来，伦理道德的范畴大概包含有二个方面的内容：做什么样的人；做什么样的事，或者是：做人的伦理和做事的伦理。

### 1. 做人的伦理

做人的伦理也叫德性伦理，是伦理的重要组成部分。一个人要想在伦理中成长，就必须首先要加强自我的道德素质的修养；就要培养各种做人的基本德性：宽恕、爱心、正义、信赖、诚实、谦卑、自信、欲望节制等；就要有做好人的态度；有正确的人生价值观和好的伦理生活习性。

做人的伦理要比做事的伦理更为的重要。伦理不怕做错事，而是怕做坏人。一件错事，不能使一个好人成为坏人。一件好事儿，也不能使一个坏人成为好人。如果一个好人，以为一件事儿是对的，去做了，结果客观上那件事是错的，那么，这个错的行为能说明这个做事的人是坏人吗？同样的，一个坏人以为一件事是错事儿，他做了，但是事实上客观来说，他所做的那件事是对的，那么，这件对事能说明这个做事的人是好人吗？答案是显而易见的，那就是，好人能做错事儿，坏人也能做好事儿。但是一件事儿客观上的对错，不是判断一个人性行为伦理的标准。好人还是好人，坏人还是坏人。

好人有好的做人态度，生活的正确人生价值观，有着做好人具备的基本的德性素质和好的伦理习性。人的伦理德性的培养是伦理中的重中之重。伦理知道，一个外在行为是内在德性素质的外在自然流露。“内行一出手，就知有没有。”一个坏人之所以坏，是因为没有做人的正确人生价值观，没有正确的看待人、地、事物的心态，不能理顺与他人、家庭、团体和社会的关系。一个错误的人常常得出的对事情的结论和采取的行为是错误的。

原因是，因为错误的人视野、态度是偏差的，所关注和介意的价值是错误的，所以，看出来事物就不能正确，从而在这个错误看法和理解下所做出的进一步行为就是错误的。相反地，一个正确的人，自然本能地就能看准确事物，从而做出正确的行为。就如一位神枪手，枪一出套，对象就会倒地一样。神枪手之所以神，是因为他具有了正确瞄准的能力。因着这种能力和素质，在具体突发事件中，在不允许瞄准的情况下，也能倚仗着本能的瞄准能力，做到百发百中，万无一失。伦理也是这样，一个具有正确人生价值观的人，具有正确做人态度的人，具有良好的道德品质和习性的人，在任何事情面前，就常情来说，都能本能地做出正确的理解和回应。

为此，做人是做事的基础和保证。好事为好人来说，是自然而然，顺理成章的事儿，错事为坏人也是自然而然，顺理成章的事儿。为好人做一件错事不难，为坏人做一件好事也容易。但是为一个坏人做一辈子好事的话，就太难了，除非他能变成了好人。同样地，为一个好人做一辈子错事也不容易，除非他变成了一个坏人。德性是逐步形成的，但是，一旦形成了一个德性，这德性就会变成为一个人内在的一种自然的能力，不再是一个人拥有的什么东西，而成为了一个人是谁的一个组成成分。

## 2. 做事的伦理

做事的伦理，简单地说，就是有关如何在具体面对的个案中，努力做出一个好的伦理行为。去判断和决定怎么样做，才能使一个行为成为是好的伦理的行为，不常是一件简单而容易的事。一般人常常把伦理的法律（原则）作为是判断是否应该做事的标准，如果行为本身是直接违反了伦理法律（原则）要求或规定的，那就是不可以做的行为，如果不违反伦理法律（原则），那就是可以做的行为。一般的教友，大概也就是这样根据天主十诫命和圣教四规（伦理原则）的法律要求或规定，来判断是否犯了罪。但是，判断一个行为是否是好的伦理行为，还远没有这样

的简单：只要把伦理的法律或原则，和外在的行为本身做比较，或者用伦理法律或原则往行为上套，如果套上去了，那就是违反了伦理，如果行为本身不符合法律所讲的内容和范畴，没有套上去，那就是没有违反了这条伦理原则。其实，要判断一个行为是否是一个好的伦理行为，是一件很复杂的事情。我们这里稍微做一解释。为了能够更好地阐明这一点，首要我们有必要认识一下伦理原则到底是什么？它们的功用和目的是什么？

伦理原则根据功用可被分为二种：（1）形式的原则（我们常常看到好多的伦理原则都是绝对的，甚至是永久不变的。比如，要爱人如己，孝敬父母，永远不能杀死无辜者，尊重人性的尊严等等），（2）本质的伦理原则（本质原则试图把形式准则付诸于具体行为中——被嘱咐的秘密应该被保守，不能说假话，不许杀人，不能使用人工节育等等）。形式的伦理原则，不为我们提供具体做什么的准则，只是为我们提供了要成为什么样类型人的培育目标。为此，形式的伦理原则在我们的个性教育或者是良心培育中非常重要。本质的伦理原则是具体的行为准则，但是因为是在人的世界里，万事有利就有弊。我们常常遇到的伦理问题并不是完全是白，或者完全是黑的，而是利弊混合在一起的。这样一来，在怎么样在实践中运用这些实质的伦理原则上，出现了分歧的看法。在伦理学界，有三种处理或判断一个行为是否是好的伦理的主张。

严格的效果主义认为，在判断一个行为是否是好的伦理行为的过程中，伦理原则不是需要关注的问题。一个行为的伦理性如何，最终取决于行为的效果。效果可以说明一切。正如赵本山的一则广告中所说得“不看广告，看疗效。”如果行为的效果是能为最多的人带来最大的益处，那么这个行为就是伦理的，这行为的伦理性与是否运用了伦理的原则无关。

混合效果论认为，在判断一个行为是否伦理的过程中，伦理原则很重要；外在的行为本身也很关键；行为所带来的效果（后



果)也不逊色。但是就每一个因素单个来说,都不是确定一个行为是否伦理的唯一决定性因素。一个行为是否伦理,要根据行为的这三个因素来给予综合考虑。如果在特定的情形下,在获得行为的意向与所采取的行为之间存在着均衡的关系,那么这个行为就是伦理的,否则就不能是伦理的行为。(均衡理由有三方面的要求:失去的价值不能大于试图获得的价值;在给定的具体时间,地方和情形之下,这行为是把价值的损失降低到最低的方法;这行为的使用就长远来看不会破坏要保护的价值)。

义务论认为,行为的伦理与否不以效果确定,而是由是否按照伦理原则行事来确定。有的行为,不管意向如何,效果怎么样,是永远不能做的。因为这些行为本身就是本质的邪恶。(比如:直接杀死无辜者,不孝敬父母)。

这样一来,我们可以看到,伦理原则不能成为是我们做伦理决定或判断一个行为是否伦理的唯一标准。伦理所包涵的内容要比简单地把伦理原则套用在行为本身上的做法复杂的多。

在简单的介绍了基督信仰的主要伦理内容以及什么是伦理道德之后,我们就来对有关基督信仰是怎样影响人的伦理道德的主题,给予探讨。下面就让我们进入第三个内容:基督信仰如何影响人的伦理道德?

### 三、基督信仰如何影响人的伦理道德?

基督信仰可以从多方面决定或影响到人的伦理道德,以本文前二个部分就有关基督信仰的伦理内容和伦理涉足的范畴的讨论为基础或铺垫,我们将从以下几个方面,就这一主题进行一下初浅的讨论:

#### 1. 基督信仰可以帮助人借着内在的人生价值追求,来规范外在的具体行为

对基督的信仰表现在要在生活中以基督为中心,以基督爱的诫命作为整个生活的全部内容。这样一来,对于一个基督徒来

说，他的做事与其说是要为他的上司负责，要为他的职务负责，要为他服务的人们负责的话，更好说，他最终是要向天主负责的。因为，基督徒所有的一切，都是以光荣天主为开始，以荣耀天主，承行天主在他身上的旨意为终结。正是因为这样，基督徒做事应该是发自自己的内心，借着外在的行为真正表达出自己是誰来。基督徒的行为不应该有虚伪，不应该有假象，而应该有的是诚实或表里如一。我之所以这样做，并不是想要获得他人的赞赏，或者得到奖赏；我之所以不这样做，也并不是为了避免受到惩罚，或有其他的顾忌。我之所以这样说，是因为我“想”做，不是因为我“不得不”做或我“应该”去做。“不得不”和“应该”是属于他人的，是他人对我的希望、期待或愿望，是我身外的外在压力或权威性的记号。在“不得不”或“应该”情形下，做出的行为，不真正是属于我自己的行为，分明是外在的“权威”（压力）借着我的手，做出了“权威”（压力）所想要做出的属于“权威”（压力）的行为。只有我“想”做的行为，才是能真正表达出我是誰的，属于我自己的，我要为之负起责任的行为。

为此，基督信仰可以培养一个人的道德修养，能够使得一个人正直、诚实、负责任。在基督徒看来，任何的奖罚都不是他们的关注，他们所关注的只有天主。基督徒之所以可以不为名利，不畏迫害或牺牲自我，来维护正义、实践仁爱，是因为基督徒看重并追求着基督真理、正义和仁爱的精神价值。这对“聪明人”来说，无疑地，是种“愚蠢”。但是，伦理既不是功利主义，也不是无为冒险的白痴，伦理的真正目的就是要使得每个人都能活出真正的自我，活出自我所追求的人生价值。基督徒知道他们在做什么，那怕他们的“左手做事，不让他们的右手知道（玛 6：4）”，他们也心里充满着喜乐、平安和幸福，因为他们已经实现了他们内心所追求的价值。他们知道他们已经拥有了唯一而万有的天主——喜乐、平安和幸福的源头。

## 2. 实践运用（个案）

一个外在行为的伦理，不能简单的拿外在的现象来看，而要据行为的意向、具体行为的本身，以及行为的环境背景，来给予综合的考虑。不一定所有没有触犯国家法律、法规的行为，就都是伦理的行为。如果说国家法律、法规是约束人的“外在行为”的话，那么，伦理就是约束人的“内心世界。”原来，外在行为和内心世界之间有着很大的差别。一个人也许在法律或世人的眼里是个“好人”，因为他没有做“坏事”，但是，在伦理或在天主的眼里，他未必是“好人”，因为他没有做出“诚实、正直和负责任”的事。

比如：在交通红灯下，所有的司机都停下了车子。但是，这同样的一个在交通红灯下，停下车子的外在行为，并不能代表每个停下车子的司机，都具有同样的伦理道德品质。在交通法律的眼里，无疑地，他们都是遵纪守法的好司机，但是，在伦理的眼里，就另当别论了。因为，不同的司机，在不同的心情和意向下停下的车子。有的司机，之所以停下了车子，是因为看到了交通摄像头，怕闯红灯后，被摄像头抓到。也有的司机，之所以停下了车子，是因为看到了路对面有位正在盯着他的交警。也有的司机，之所以停下了车子，只是简单的因为交通法有这样的规定。而还有那么一类司机，他们之所以停下了车子，并不是因为他们看到了摄像头，或发现有交警，或只是因为有这样的交通法规，而是因为他们认清了此时此刻，之所以停下车子的意义和价值所在。他们停下了车子，不是怕受到惩罚，而是为了追求价值。

这样看来，他们的内在人生价值追求，规范了他们的外在行为。他们的良心或内心的自我约束就是和他们寸步不离，终生相伴的，甚至比交警更有权威性和有效性的“交警”。

对于基督徒来说，他们的做事也就如同那些认清了，因着停下车子而去获得他们内在深处所追求的价值的司机们一样，不为奖赏，也不畏惩罚，只为自己所追求的基督真理、正义和仁爱去做出真正

表达我是谁的，一个基督徒应该做的真诚、正直和负责人的行为。

### 3. 基督信仰可以培养人具有肖似基督的良好伦理个性<sup>①</sup>

在伦理领域里，人们往往最为关注的是“我们如何能够做出一个正确的伦理抉择？”而一旦当“怎么样做正确伦理的判断”被放在了优先考虑的位置上时，所有能为作出正确伦理判断提供出的要素和能力就被给予极大的关注，比如，理性的推理，具体的个案，行为的意向，行为本身，所遵循的价值和伦理原则，为作出决定所需要的足够理由等等。这也就是我们在此文章的第二部分中所提及到的“做事的伦理”之部分。但是，我们的伦理经验告诉我们，我们最后的伦理抉择常常不是按照我们的理性、推理、伦理原则或对具体个案的分析而来的。理性的思维和推理在伦理判断中虽然具有很重要的地位，但是，理性不是判断伦理，作出伦理决定的唯一或者是起决定性作用的因素。其实，在如何对一个情形作出伦理回答的判断做决中，我们的感情、直觉、视野，态度等等做出了很大的决定。感情、直觉、视野，态度的作用是非常巨大的，它们能够直接地在人的内心深处工作，能够直接触及到人的内在心灵，它们比理性对人心来说来得更直接、更具有说服力，煽动性和征服性。或者说，人的情感、态度和直觉就是人对于正在发生情形所做出的第一而直接的伦理判断。这个反应出来的姿态表明了人内心的趋向、价值的侧重和一个人的个性。这人的趋向，价值侧重和个性都在最后的伦理判断和抉择中表现出来。这样一来，我们很清楚地看到，原来，在整个人性的伦理行为中，我们的伦理个性是做出最后伦理决定的首要原因，是第一重要的（做人的伦理），其次才是我们对于个案的伦

---

<sup>①</sup> 这个主题只是简单地涉足到基督信仰从宗教情感方面；从建树人的观察视野方面；从看待人、事的态度方面，对于人之伦理个性的影响或作用给予一非常初浅的描述。其实，基督宗教从这些方面对于人的伦理道德素质培养有着更直接、更有效的，不可估量的作用。

理资料的收集、理性的推理和对意向的分析（做事的伦理）。为此，做人的伦理—培养人的伦理个性要比做事的伦理更为的重要。我们的伦理个性之形成是这样的：

在我们的人生中充满了很多的故事。当我们呱呱落地的时候，就在我们的周围充满了故事，这些故事来自于我们的家庭，我们的亲人、老师、朋友、同事、社会、报纸、杂志、新闻媒体、电视、广播、广告、网络、体育、娱乐、电影等等。几乎任何事，任何人，都想要告诉我们做人到底意味着什么，人生价值到底是什么的故事。在所有的故事中，有的故事对我们的影响力、煽动力是小的，但有的故事的影响力、煽动力和说服力是极大的。越具有权威性的人士，给予我们的故事，对我们的影响力就会越大，久而久之就会使我们成为具有某种价值取向和侧重的伦理个性。比如：当社会的热潮文化或气氛强有力地向我们灌注：人的价值就在于高人一头，超人一等的时候，我们就会在这种大气候的“熏陶”、“诱劝”、“鼓动”、“渗透”和“征服”下，崇拜权势，高看有地位者，而不再把乞丐，社会的边缘人士看重。甚至我们自己也会想方设法地要力争高人一头，超人一等。由此可见，故事在我们的生活中是多么的重要，对我们内心里对于什么是有价值的东西，什么是生活和生命中最应该看重的东西是多么的具有影响力。是的，我们成为是谁，首先从我们听到的故事开始，这些故事为我们将来要形成什么样的个性起着举足轻重的作用。为此，作为基督徒，他的个性就一定是在基督的文化和基督的故事中逐步形成的。

基督信仰可以培养人具有肖似基督的良好伦理个性，因为作为真正的基督徒，一个人就必须形成作为基督徒所应该具有的个性。正如我们上面所阐述的那样，生活中许许多多的故事都在争先恐后地告诉我们什么是做人的真理，什么是人生的意义。我们的个性就是在这些具有不同价值观、人生观的故事中，经过被吸引、感化和强有力的影响后而形成的。为此，显而易见地，基督徒的个性是由福音中耶稣的故事，以及有关耶稣的故事所吸

引、感化和影响后，而逐步形成的。作为基督徒，人人必须要开放自我，打开心灵去聆听耶稣的故事，用耶稣的故事来感化和影响，使自己真正看重所有耶稣所看重的，介意所有耶稣所介意的东西。除非，耶稣的故事能触及到一个人的内心世界，能强有力的吸引住人心，一个人就没有可能被耶稣的故事感化和影响，也就没有可能从耶稣的故事中，得出一个有关人生价值和生命意义的基督徒应该具有的画像。从而，也就从来不可能形成作为基督徒应该具有的个性。这也正是为什么耶稣基督召叫祂的跟随者的第一条条件就是“悔改”一内心的真正皈依或改变。然而，这个内心的改变必须要有能够打动或触及到内心的东西存在，除非一个人的内心受到了感化或触及，一个人是无法改变的。

也许是由于人的本性之善良、也许是因为人生的经历，验证了基督的教导、也许是基督的教导正中了一个人的下怀等等……不管是善良的本性还是天主的恩宠，一旦当一个人能接受了基督宗教的信仰，他就应该是已经被基督的精神——人生观、价值观所“捕获”了的人。那么，他是怎么样被基督的精神所“捕获”的呢？光是熟悉或知晓基督的故事，聆听了教会的信仰道理，还不足以使一个人能从内心深处得以真正的改变，因为对于这些有关耶稣基督的故事，教会信仰的知识，只是停留在“理性认知”的层面上。而理性认知层面上的知识，只是我们头脑中的知识而已，是不足以感动、触及、吸引人们内心的，从而也就不能引起人们的同感，使人被这些故事所征服。只有当“理性的认知”上升到“心灵认知”的时候，这个内心的改变才可能变为现实。<sup>①</sup>

---

① 理性的认知，是指我们通过教育，学习，聆听，阅读等方式得到的有关伦理的理论上的知识。所谓心灵的认知，是指我们自己亲自经验到的，从心灵深处感觉到了的伦理知识。这个知识不以别人说什么而改变，它就是我自己对事情所发出的一种真实的感受，是我自己的肺腑之言。因为它触及到了我的心旋，牵涉到了我的心灵。我被它激起了同感、我被它吸引、被它感动、被它征服。我们在这里只是点出问题的所在。

那么，怎么能把对耶稣的故事以及有关耶稣之故事的理性认知上升到心灵的认知呢？也就是说，在认识了耶稣故事以及有关耶稣故事的基础上，我们怎么样才能够被这些故事感动呢？

首先也最为关键的就是，要和耶稣的故事产生同感。感同身受是打开心灵的起点。生活常识告诉我们，当我们要收听广播电台的时候，我们一定要调节收音机的接收频率，只有当这个接收的频率和要发出此信息的无线电波的频率一致或者非常相近时，我们才能顺利而清楚地听到广播。同样地，心灵的同感大概也是如此，只有当耶稣故事发出的频率和我们接收的频率一致或者非常相近时，我们的心灵才能引起共鸣、被触及、被感动。一个故事也许能说明这个问题。

在琼瑶的剧本《还珠格格》里，当还珠和紫薇二位格格密谋偷偷放走了含香妃子之后，她们的皇阿玛乾隆大怒，下令把二位格格斩首示众。在五阿哥永琪，尔康等生死之交朋友们的相助下，在去法场的途中，二位格格被救了下来，于是作为大清国的在逃要犯，到处求生，躲避追兵。当还珠格格遇到了“丫头”的时候，她就给她起了名字叫“小鸽子”，并且认她为自己的妹妹。当大家因为逃跑不便的缘故，决定不带小鸽子和他们一起走时，还珠格格非常的生气，她决定，那怕只有她一个人，也要带着小鸽子一起走。为什么小鸽子对还珠格格具有如此大的吸引力，为什么小鸽子能如此牵动还珠格格的心呢？柳红说明了这个道理，她说，因为还珠格格的人生经历和小鸽子是那样的一致。小鸽子的从小失去父母，没有姓，没有名，甚至不知道自己几岁的特点，也正是还珠格格自己的身份。也正是因为从小鸽子的身上看到了自己，所以，还珠格格对于小鸽子是那样的珍惜，那样的怜悯，那样的吸引和感动。

是的，这就是同感的产生。当把自己的经历、身份、感情之频率调节到和故事中主人公情况所发出的频率相一致或非常相近的时候，我们就不再是一个故事的阅读者，或者是旁观者，而是

和故事中的主人公合而为一，就会和主人公一起共鸣、与其同喜、同忧、同悲、同乐。

没有什么东西比自身更能接近自我，触动自我和说服自我了。要去真正地理解别人，和别人感同身受，首先要把自己想成是别人。只有设身处地地去站在别人的角度和地位上去想别人，才有可能理解、同情别人，甚至被别人感化和触动。基督徒要借着想象力把自己的情感、人生经验、态度和直觉，向福音中耶稣的故事以及有关耶稣的故事敞开心扉，让自己的人生和基督的经历感同身受，让耶稣的教导和精神来感动和触及。只有这样，人们才能逐渐地去从内心里改变自我的人生观和价值观的画像。才能够脱去旧人换上新人。基督徒也在祈祷中时时地恳求天主“给我们再造一颗纯洁的心，在我们的五内注入新的精神”（参阅咏51：12）。

这就是基督信仰怎么样培养人具有肖似基督的良好伦理个性的过程。

#### **4. 基督信仰可以培育人感恩和谦卑的德性**

“谦卑和感恩”是做人的基本伦理德性。基督信仰可以帮助人培养感恩和谦卑的德性。基督信仰告诉人们：人的一切（包括生命）都是天主所赐予的珍贵礼品。每个人都是赤手空空的来到了这个世界，白手起家般的得到了现在所拥有的一切。人不是自己生命的创造者，也不是自己命运的主宰者，我们可以拥有今天所有的一切，也可以完全没有了今天的这一切。也许我们在生活中经受过许许多多的伤害；也许我们在生活中有过许许多多不必要的损失；也许我们在生活中遇到过许许多多的不公事；也许我们还有许许多多的不如意，但是，我们至少还拥有今天所拥有的一切，包括我们的生命。只要活一天，就是天主的恩赐，就是白白得来的。我们不应该有抱怨，不应该有遗憾，有的只是感恩。因为，按照公义，我们可以有这些，也完全可以没有这些。其实我们想象的我们所“应该”有的，都是



未知的，也完全可以是没有的，因为，没有任何人有能力有权利和我们应许下，我们非有不可。这个知足和感恩，是来自于我们对于天主是造物主，人是受造物的认识。这种基督的信仰，无疑地，可以帮助我们修感恩的德性。而感恩从根本上来说，来自于一个人的谦卑。

谦卑是一个人能够客观而正确认识自我的结果。如果一个人能真正的认识到自己是天主的受造物，他就会谦卑自下。因为谦卑本是来自于人的本性。一个能够正确客观认识自我的人，就会清楚的认识到：作为一个人，没有任何的资格和理由去高傲自大。每一个人所有的优点或特长都是天主白白赐予的礼品。天主赐予我们优点、擅长、聪明、智慧等并非是让人拿来作为骄傲，甚至看不起他人的资本，而是赐予我们彼此服务的能力。而且，人是那么的软弱、憔悴、无可奈何以至于人都不能免去病变、痛苦、失意、挫折，衰老和死亡的命运。人是不能左右自己一切的。谦卑明了了一个道理：我的一切的优点或优越性都是白白得到的，天主给与的多，要的也就多。有多大的能力，负有多大的责任。为此，我要本着对天主负责的态度，充分发挥出我的潜力，真正活出我的礼品，履行我被召来到人类大家庭所应该承担的责任和义务。几时我充分的善用了我的塔冷通为他人的最大利益给与了服务，几时我就活出了生命的价值，能够给予天主一份满意的答卷。

谦卑的人把自己的一切都能看做是天主的恩赐，是一个人的圣召，是天主的计划。天主恩赐的一切礼品，唯一的目的，就是为了让有能力去相互的关爱，彼此的服务。谦卑的人不会对生活、对命运、对天主有抱怨、有不满足，因为他知道，他得到的比他“应该”得到的已经多的多了。在谦卑的人来看，自己所拥有的一切都是可有可不“应该”有的，都纯属于天主白白的恩赐。为此，他能时时处处地心怀感恩。

谦卑和感恩是良好的伦理德性。如果一个人有了感恩之心，

他就会有情有义、有血有肉，充满人性。就会怀着感恩的心，在日常生活中去积极地，按照自己的能力，给予有需要者最大程度的爱之回应。谦卑的人是有自信的人。一个谦卑而自信的人，不会嫉妒人，也不会小看人。谦卑和自信的人，以发挥出自我的礼品，活出自己的价值为最大的快乐和幸福。谦卑和自信的人，从来不打压任何人，也不抬举任何人。为此，谦卑和感恩是非常好的做人德性。

### 5. 基督信仰可以帮助人树立正确的伦理正义感

耶稣基督用十字架为我们诠释了伦理“正义”的真正涵义。正义有不同层面的含义。最为我们熟悉，我们经常所说的正义，是绝对层面意义上的正义。绝对的正义，也叫交换正义。这种正义常常以“杀人偿命，借债还钱”的形式来表现。就如同是做生意：一文价钱，一文货。这种正义“他人性”很强。也就是说，在这个交易当中，双方互不相识，没有任何的人情在内：一是一，二是二。这种层面上的正义，在人际生活中起着非常重要的作用，是建立稳定，和谐的人际，团体和社会的基础。这种层面上的正义为人际健康的关系开启了可能性。如果没有了这种意义上的正义，整个人间社会就会没有了正义没有了对错。这个绝对意义上的正义，在人世间是必要的，但是是不够的。因为人与人的先天条件不同，所处的环境和生活条件不同，需要和能力也就不一样。绝对的正义，在这个客观存在着差异的人之需要中，也会产生一种不正义，为此，人性生活中会需要有另外一种正义，叫做法律正义和分配正义。

法律正义和分配正义是这样的一种正义，比如说：父母要为自己的二个孩子做新衣服，大孩子18岁，小孩子只有2岁。如果按照绝对的正义，父母应该给予二个孩子绝对公平的待遇，也就是说，要给二个孩子买同样质量，同样尺寸的布料。但是，结果，父母的做法一定是，按照大小孩子的需要，分别给予适合他们的布料和尺寸。这样，我们会发现，原来真正的平等和正义

意味着：需要的多，应该给予的也多；需要的少，应该少得到。这样，人人最终都可以平等地满足己之所需。父母这样做也一定不会感到对二个孩子有任何待遇上的不平等或不公正。但是，这种情况只有在一个“他人性”不是很明显的情形下，才可能实现。也就是说，二个孩子之间的关系，以及孩子和父母之间的关系，不是素不相识，你是你，我是我的关系，而是一种无法从我中分清楚的骨肉手足之情。这类意义上的正义就是在这种“他人性”不明显的情形下实现的。这种意义上的正义就是法律正义和分配正义。

基督信仰告诉我们：所有的人都是天主的肖像，都被天主邀请来赴生命的盛宴，大家其实是生活在一个人类大家庭中的弟兄姊妹。大地万物实属为了所有人的存在而为上天所赐。一切的财物供一总的人所有。要彼此相爱，亲如手足。所以，就从这个人类大家庭的意义上讲，人类需要的不但是绝对的正义，同时还必须要有法律正义和分配正义。更有的是，基督信仰明证：耶稣基督十字架的圣死，为我们诠释了正义的真正涵义。出于有罪必罚的正义要求，基督替人类借着自己的圣死偿还了血债，也是为了天主对人类的爱，基督甘愿为人类舍身受死，且死在十字架上。为此，基督的十字架为我们人类表明：其实，最大的正义就是仁爱。仁爱是终极的正义。在天主内，正义就是仁爱。没有正义就没有爱；没有爱，正义也将不复存在。

基督信仰为人类明示：正义的真正意义就在于为了保障每一个人都能度一个享有人性尊严的和平，友爱的生活。为此，一个不能促进所有人以及每一个人之福祉，不能倡导人性尊严，不能带来和平和仁爱的正义，不是真正的正义。正义的目的和意义其实就是仁爱。显而易见地，这基督的信仰，为人类的“正义观”加上了仁爱的色彩。如果说，人类的伦理归根到底就在于一个“爱”字的话，那么，无疑地，基督信仰的确可以帮助人树立正确的伦理正义感，能以“仁爱”的正义来指导人的生活。

## 6. 基督信仰可以帮助人培育信赖的伦理美德

信赖是另一个伦理的德性，是人与人之间关系的基础。我们知道，人是具有社会性的存在，离开了人的团体，一个人无法生活、无法成长，甚至无法成为今天的自我。事实上，团体中的每一个成员，都与他人之间有着不同程度上的信赖。我们把健康甚至生命托付给医生；把孩子托付给老师；把秘密托付给朋友；把命运托付给律师；把灵修生命托付给宗教；把我们的诚实、善心、善意交付给陌生人等等。简言之，只要是我和他人有所关系的话，一定会对他人有所托付。人人在生活中都离不开他人，都必须要和他人之间进行互动。这个相互的信赖、依存、帮助和互动都要求有托付于他人的东西。

然而，一但当我们对他人有所托付的时候，我们就要承担一种冒险。因为，凡是我们对他人有所托付的东西，对我们来说都是有价值的。自从我们从来无法知道每一个人的内心世界，我们不能保证对方会忠实于我们的信赖或者托付。为此，我们要担负被出卖的风险。而且，当一个人对他人给予信赖或有所托付的时候，一个人就会变得非常的脆弱，就如同赤裸裸地把自己展示在他人面前一样。这就是一个权柄的使用问题。信赖他人，对他人有所托付之人，把自己对托付信赖之事的权利给予了他人，使他人有所信赖和托付的事项上拥有比我们更大的权利。我们害怕他人对这托付的权利给予背叛、出卖和滥用。

但是，这个有理由的害怕、恐惧和担心不能成为我们不要信赖和托付他人的理由。如果我们承认我们必须要和他人关系中生存在生活的事实，那么，这个信赖和托付别人的冒险是顾患而有所不避的。因为这个信赖与托付的态度和做法为人类之间的互动和交流打开了大门。不能因为怕冒险、怕失败、所以就缠足不前，瞻前顾后。

为基督徒来说，天主就是信赖他人的榜样。天主是如此地信赖人类甚至把自己的钟爱之子耶稣基督托付给世人。那怕是被托

付的对方给予了背叛和出卖，天主依然忠信于祂起初对于人类的那种信赖和托付。祂的忠信不因为对方的不忠而改变。基督在十字架上的时候，更是本着对于天主的无限信赖，完全地把自己的一切都托付在了天父的手里。基督徒从中得到的启示，受到的教育就是：我们都要以信赖天主的意向，来对我们的弟兄姊妹充满信心 and 信赖。要有信心地去相信他人的善良、他人的好处，要本着他人能负我，我不负他人的态度，来诚实、善意而大度地把自己展示给他人。要本着对于天主的信心和信赖，对于他人善良的信心和信赖，来积极地为人类社会，为我们的自身团体营造一个人与人之间充满信任的和谐气氛和环境。

为此，基督信仰可以培养人的信赖之美德。借着基督十字架所做出的彻底交付，基督徒能树立起正确的做人态度，能大胆地接受人生的挑战、大无畏地去面对人生任何惊奇的发生。基督徒能大胆地，甚至是如同下赌注一般地给予他人信赖与托付，不是因为，信赖和托付可能会给人带来冒险，甚至失败，而是因为这样做是一个做人的正确态度。要想得到他人的信任和托付，首先自己要大胆地以大无畏的冒险精神去信赖和托付他人。基督没有担心被出卖、没有考虑被欺骗、没有向痛苦低头、没有拒绝“愚笨”、没有介意损失、没有害怕失败。这就是基督徒能从基督身上学习到的做人态度，应该培养和修炼的为“信赖”他人所需要的能力和品质。

一个充满猜忌、诡计、奸诈、怀疑，彼此之间不能相互信任、托付，依赖和真诚的团体不是一个和谐、幸运和幸福的团体，或者说到底，不是一个人所应该生活的具有人性的团体。

为此，信赖是一种美德。它是一个人类团体必不可少的个人和团体之德性。它需要团体中每一个人付出积极的努力来营造。基督徒应该在这个方面有能力和有条件做出自己应该做出的贡献，努力为人与人之间建立起信赖的氛围，打下信赖的坚实基础。

基督徒应该生活在基督内，应该时时处处地以基督的教导来生活。耶稣基督劝告和安慰祂的门徒们：“你们这小小的群羊，不要害怕”（路：12：32）。信赖和托付能为我们带来伤害，但是，我们之所以要有所不避，正是因为信赖和托付要求有牺牲和冒险，表达着做人的人性品质，彰显着人类团体生活的客观真理，它是一种人性的德性，是基督徒能够借着基督的榜样所有的，应该拥有的美德。

## 结论

伦理的唯一目的就是帮助人实现自我在现世的价值、活出自我，尽其可能地使每一个人以及所有的人获得人世间最大的幸福。由此，进入伦理的条件就应该是真诚、明智、信赖、正义、自信、忠信、宽恕、节制、尊重、仁爱等，因为这些人性的品德修养素质，是确保人度赋有人性之幸福生活的基础。一个人如果愿意度伦理生活，进入到伦理的世界，他必须要具备这些做人的基本道德素质。基督信仰的伦理内容以基督为伦理的中心。而耶稣基督以祂个人的神贫、哀憫、温良、慕义、怜悯、心洁、和平、为义而受迫害的圣德修养，为我们一针见血地，淋漓尽致地诠释了什么是真正的真诚、明智、信赖、正义、自信、宽恕、节制、尊重和仁爱。甚至祂不但为我们诠释了这些做人的伦理的德性，而且也为我们阐明了怎么样培养获得这些德性的能力。基督以祂的谦卑自下、空虚自我、奴仆服务、忠信诚实、慈悲怜悯、自信明智和仁爱的正义，为我们人类揭示出了人怎么样才能度一个有价值、有意义人性生命的途径（道路）；满足了人内心深处的最渴望（真理）；也赋予了人类永远不会再干渴的生命之活水（生命或真正的幸福）。

基督信仰是人走向伦理之路的途径之一，或者说，基督信仰能够帮助人培养出怎么样做人，怎么样做事的伦理德性。鉴于这篇文章篇幅的有限性，我这里不能够就“基督信仰怎么样在人身

上进行伦理工作”的主题，展开更进一步的谈论。其实，基督信仰能从更多的方面来建树人的伦理道德。我们这篇文章只就从基督信仰可以从内在的价值追求，来规范人的外在行为上、在建树良好的伦理个性上、在培养人的信赖德性上、在树立正确的伦理正义观上、在培育人的感恩和谦卑的德性上，给出一很初浅的介绍，起到抛砖引玉的作用。我们没能就以上所提出的做人所应该具有的其他基本伦理德性，比如：真诚的德性、忠信的德性、节制的德性、尊重的德性、明智的德性等，一一地给予讨论，就基督信仰在人身上针对这些德性如何进行工作和影响，或基督信仰和这些德性之间到底有着怎么样的关系进行说明。其实，基督信仰能够更直接、更容易、更有效地从人的宗教情感上、从培养人的观察视野上、从做人做事的态度上来影响和改变人的做人和做事的伦理道德习性，关于这些方面，在这篇文章中，我们只在基督信仰可以帮助人建树良好的伦理个性的主题上，非常初浅而笼统的有所涉足，但没有专门的讨论。

伦理不是宗教的专利，人可以有宗教信仰也可以不有宗教信仰。但是，伦理是人人都需要的。人可以没有宗教信仰，但不可以没有伦理道德。基督宗教是帮助人度有价值、有意义生活，满足人内心深处最渴望、获得永久平安、喜乐和幸福的途径之一。基督为人类带来的福音就在于此；基督邀请我们传播福音的目的也在于此；基督教会之所以存在于现世的唯一理由也在于此。如果基督宗教不能为人的现世生活带来“光”和“盐”的作用的话，那她就失去了她之所以存在的本质价值和必要性，就是有祸的。

# 从梵二精神论“同心圆”模式下的 教会服务

李树兴 神父

## 前言

对于中国教会神学建设的探讨，结合梵二会议文献精神，我将自己研究的重点，放在了如何根据当今中国教会实际情况，分析其在梵二会议前后的不同变化，特别是在教会架构与管理模式方面的变化。这其实也是全球教会神学的一个课题。虽然自梵二会议以来，全球各地区、各民族的教会发展情况各不相同，但其变化的确是明显的，而这种变化也是梵二会议所期待的。虽然在一段时间内，中国教会没有开放。但是，时代的变化大体是同步的，更何况，中国目前正处在这样一个科学、技术和经济飞速发展的过程中，社会各方面都发生着急剧的变化，而我们的教会必然深受影响。其中最主要的便是为适应时代的变化，为适应福传工作的需要，教会在管理模式上的更趋合理性。

我认为，对这方面的研究，当属实践神学的范畴。其研究和探索的结果，对指导我们整个教会的福传工作方法很有帮助，它至少能在牧灵学、讲道学等神学领域里给予我们实质性的内容，以及提供一些具体的方法和策略，使我们的传教工作，在管理上、在方法上、形式上与具体内容上更适应当今社会的发展变化与需求，能使我们的福传工作做得更好。

**关键词** 同心圆 模式 教友时代 传教 适应



作先知、作君王、作司祭，是每一名受过洗礼的基督徒无可推卸的“三重”使命。

教友时代的来临，进一步地促进了过往千年，天主教会逐层分级的“金字塔”型管理模式，逐渐被“同心圆”型的教会服务模式所替代。为适应时代发展的需要，“金字塔”顶尖的逐渐扁平，“金字塔”棱角的逐渐圆润，使处在一层又一层圆周的教友，及其靠近内圈的修女、修士、神父，或者圆心之处的主教和教宗的关系，逐渐趋于同一个平面。如此，形成了一个以圆心为辐射点，由内而外，向整个世界传达天主福音的信息，并彼此一起承担先知、君王、司祭的职务。

相较于“金字塔”型模式，“同心圆”模式更适应梵蒂冈第二届大公会议以来所强调的教友必须承担起传教的使命，以适应新时代的需要。正如梵二会议文献所说的：“教友从事传教事业，源出教友使命的本身，在教会里无时可缺。”<sup>①</sup> “我们的时代……，不仅扩大了教友从事传教的事业的领域——大部分工作只有教友可以做——而且也激起了新的问题，要求他们有重大的责任感和热忱。”<sup>②</sup> 同时，梵二文献在“教友传教的目的”中也指出：“现世的秩序应当如此去革新：即在保全它本有法则的完整无损条件下，使它合乎基督化生活的最高原则，并使它适应各地区、各时代、各民族不同的情况。”<sup>③</sup> 显而易见，这对地方教会和教友的传教，提出了更高的要求。没有一个现成的模式可提供参考，因为各地区、各时代、各民族的情况各不相同，所以需要各地方教会与教友团体不断的组织学习与研究，并逐步认清自身所生存的环境，逐步适应环境、提出更适合自己的传教方法。在这种情况下，“同心圆”模式的出现，实在是回应了时代

---

① 《梵二文献》：“教友传教法令”，第1号。

② 《梵二文献》：“教友传教法令”，第1号。

③ 《梵二文献》：“教友传教法令”，第7号。

的需要，因为其模式更适合这种对高层决策的依赖相对减少，而自身对外部环境适应要求不断提高的情况下开展工作。

“同心圆”模式更具有柔软性，更能体现在我们教会团体中，不同身份平等相处和不同职务彼此间的服务，并以此为基点，共同服务于众人。所以，我们有必要研究，教友时代下的“同心圆”模式的教会服务工作。

## 一、自求革新，适应时代

自求革新，适应时代，是我们天主教会福传工作的需要。梵蒂冈第二届大公会议就是一个自求革新的会议，而适应时代，则是梵二会议的基本方向之一。无可否认，“同心圆”模式的出现与形成，是时代发展的需要，是教会福传工作需要的。

### 1. 时代发展，更需要教友参与传教

关于我们这个时代究竟有什么特征，不同的人有不同的回答。有人说是信息时代；有人说是竞争时代；有人说是物质与享乐之上时代；也有人说这是一个个人创业的时代，速度、危机、多变是这个时代的特征。那么，教会是怎样评价这个问题的呢？梵二会议文献并没有一个直接的描述，但是，它却明确告知，我们的时代，扩大了教友从事传教的事业的领域。并指出：“人类生活许多部门的独立发展，这种情形本来合理，不过因为往往发生与伦理、宗教规范脱节现象，给基督徒生活造成严重危机，传教事业遂愈显迫切。”<sup>①</sup> 这段文字是否从侧面点出了这个时代的主要症结呢。可以说“人类生活许多部门的独立发展，”造就了许多新领域，新职业，新思想，新的生活方式，以及新的社会意识形态，并且往往与宗教规范脱节，这就是我们这个时代产生的新问题。诸多的“新”，大部分工作只有教友可以做。所以，在这些“新”的里面，教友必须担当起对这些“现世秩序的革新”，

---

<sup>①</sup> 《梵二文献》：“教友传教法令”，第1号。

在保全它本有法则的完整无损条件下，使它合乎基督化生活的最高原则。这也是催生教友时代来临的外在的，客观的因素。

在进一步辨析这种存在于外部的客观因素时我们不难发现，因为各地区、各民族、各国家、各时代，其社会发展水平与现代化程度各不相同。因此，梵二会议文献更强调的是地方教会工作的适应性，具体表现为对教会高层各种各样决策的依懒性相对减少，而更多的是按照教会高层给予基督信仰的核心原则，灵活的开展传教工作。这也是“同心圆”模式所以能应时代而产生的主要原因之一。

## 2. 教会意识觉醒，使教友更投入传教

催生教友时代来临的教会内在原因，毫无疑问，首先是教友教会意识的觉醒。作为一名基督徒，领洗入教并不是最终目的，而仅仅是基督生命的刚刚开始，他需要在自己整个生命过程中，借助不同的生活事件、经历种种的生活磨难，不断地跨越，不断地自我皈依，通过这种个人内心的更新和圣化以获得真正的、全部意义上的救赎。而作为基督徒，在这一系列过程中，必要贯穿着自己应担当起的使命与职务，就是作先知、作司祭、作君王。传教，固然是教会的需要，但更是教友作为基督徒生命的需要。从教友的角度来说，对教会意识的觉醒，是促进他们积极投入教会传教工作的主要原因之一。

另一方面，整个教会的圣召急剧减少，这一因素也大大促进了教友参与教会事务与工作的力度。换言之，它也是促进教友参与教会事务的另一个原因之一。当然，教会自身发展的需要，也积极鼓励教友参与教会的传教工作。

从特利腾大公会议的“纯圣职主义”教会职务的神学观，即不主张“信徒皆祭司”，到梵蒂冈第二届大公会议提出的教友角色的分担，这一变化是根本的。正是在外界的客观因素与教会内在因素的共同催发下，教会提出了教友角色的分担。当然，就教会体制而言，有其适应时代的合理性，或许，有时在具体执行过

程中会发现一些缺失与不足，但是，这些是可以在小范围内进行调整与弥补的，以适应各地区、各时代、各民族不同的情况。总之，是为了整个教会的福传事业能够更好的发展。

所以，“同心圆”模式能最大限度的发挥教友传教作用，使教会内不同身份的人彼此相互服务，并为了福传事业共同服务于整个人类社会。

## 二、以俗世身份，分担教会使命

保禄说：“在他（基督）内受造一切都是藉著他，并且是为了他而受造的。”（哥 1：16）籍着保禄的话，我们可以知道，创造世界和救援人类的天主，是临在于整个世界中的。既存在于宗教的领域，也存在于世俗的领域，我们无论生活在那个领域都能与天主相遇，进而，体验到天主的救恩。虽然在教会内，教友的俗世身份有别于神职人员的身份，但是，他们同样承担着教会的救恩使命。当然，教友分担教会的救恩使命，在某种层面与范围内与神职人员有着一定的区别。

### 1. 承担各学科与宗教、伦理的整合工作

当今社会，人类生活许多部门的独立发展，诸如文史的、自然科学的等学科的发展，似乎与伦理、宗教规范彼此间或不能互通，或发生脱节，甚或有相反的倾向。而这些领域，教友往往更容易涉足其中，甚至唯有教友才能涉足其中。这时候，教会就需要教友在这些领域中担当起教会的使命，“即在保全它本有法则的完整无损条件下，使它合乎基督化生活的最高原则……”<sup>①</sup>。利用教友“在俗”身份的特点，循序渐进地，开展符合本土、本国、本民族实际情况的人文、自然等科学，与宗教、伦理的对话，或者进行密切整合，这是我们的教友，以“俗世身份”，分担“教会使命”的第一种情况。

---

<sup>①</sup> 《梵二文献》：“教友传教法令”，第7号。

## 2. 教友以在俗生活为基督作见证

教会的使命是做地上的盐，世上的光。梵二文献在“论教友”绪言中是这样论述教友作用的：“固然，论天主的子民所说的一切，同样是对教友、会士、教士而发。可是，按照地位与使命的关系，有若干事情是特属男女教友的，为了现代化特殊环境，应该详细探讨其根据。”<sup>①</sup>由此可见，在教会的救恩使命中，有些工作是特属教友所有，因为在这些工作中，教友可以起到更大的作用，或许也是神职人员无法替代的。为此，我们也很有必要对这些问题进行探究，以便更好的开展这项工作。

首先，是教友生活的广度。来自社会各阶层的教友，遍布于社会的方方面面，并以其特有的在俗的、教友的身份，与社会保持着最广泛、最密切的接触。他们的一言一行，对周围人所能产生的潜移默化的影响不可低估。细微之处，有时在社会的某个角落，以一个基督徒友善的行为，基督徒的慈爱，以及亲切的微笑与言词，瞬间就能打动别人的心，抑或产生一种引人向善、向上的作用。就好似酵母进入了面团，必要发酵改变面团一样。教友这种时时处处，深入在社会方方面面广泛性，其在中所能起到的福传作用是不容忽视。所以，有人说，教友在教会中，更在教会外，即在他的世俗领域中表达自己的信仰。

其次是教友传教辐射面的深远。教友“在俗”生活所能涉及的领域，以其所从事的不同职业，这些职业覆盖面广达社会各个阶层，如：机关、企事业单位、公司白领、服务行业等等，其职业技能又各不相同，如：政治的、经济的、医疗教育的、科技社会的等等。特别是教友的生活与他们的职业，往往是交织在社会的方方面面，具有相当深的根底。但是，若仅以教友个人作用而言，其影响的辐射面或许有限。然而，如果是以所有教友在教会整个团体中所能产生的合力而论，那么，其传教辐射面的深度与

---

<sup>①</sup> 《梵二文献》：“教会宪章”，第 30 号。

广度则是无法想象的。假设我们每个教友都能够在各自生活领域中真正做到践行基督的福音精神，并以此为基督作见证，那么，这个福传作用将远胜于我们某些只重于形，不重于质，只留于言，不见于行的泛泛讲道。可见，教友分担教会传教使命是何等的重要。

当然，对于教友而言，要对自己教会使命有足够的认识，就如梵二会议文献所说：“本着福音精神，忠实成全此世任务，因为信友不独是天国子民，亦是此世国民。固然，在此世，我们并没有永久的国土，而应寻求来生的国土，但如果信友认为可以因此而忽略此世任务，不明白信德更要他们各依其使命成全此世任务，则是远离真理。”<sup>①</sup> 由此段文字可以知道，教友时代的来临，教友传教的重要性。

### 三、牧者的引领、指导与教友的协作作用

我们常说，教友时代的来临，教友的作用是无可替代的。但是，在教友时代中，牧人的作用同样也是教友所替代不了的。因此，教友时代并不意味着神职人员的作用在减弱，相反，其引领、指导和与教友协作推进工作的作用显得更为重要。

#### 1. 对教友团体的引领作用

因着洗礼，司铎同所有因圣洗而重生的人虽然都属同一基督身体的肢体，但是，司铎置身于教友中间，仍有一个引领作用，特别是在基督团体中领导大家团结友爱，成为一个爱的团体。基督教会的团体，若没有彼此之间的团结友爱，那么福传工作也就无从奢谈。这里强调的是使教友团体成为一个爱的团体，此为牧人引导作用之一。

“司铎有责任协调不同的思想态度，致使在信友团体中，任

---

<sup>①</sup> 《梵二文献》：“论教会在现代世界牧职宪章”，第 43 号。

何人不感觉自己是外人。”<sup>①</sup> 中国地域广大，我们的信友团体也由各种不同地区的人所组成。不同地区不同人，难免会带来一些不同的思想与态度，这些思想态度在信友团体中会产生不同的作用，所以，司铎对此要抱一定的敏感度，作引导、作协调，使大家终能处在一个和睦相处的环境中，总是“以兄弟之爱彼此相爱，以礼遇彼此争先”（罗 12：10）。这里强调的是通过协调不同，使教友团体彼此礼遇与相爱，此为司铎引领作用之二。

另外，在我们这个物欲横流，世风不古的年代，司铎不但要带领教友明辨形形色色的世俗不良之风，“同时也是真理的英勇维护人，以免信友为各种教义之风所激荡。”<sup>②</sup> 使教友始终能生活在教会的真理之中。这里强调的是带领教友，抵制不良世风的侵蚀与影响，此为司铎引领作用之三。

此三点，是司铎在教会内服务教友的具体表现，它足以说明，在教友时代中，司铎作用的服务性，以及这种服务作用的重要性，因为他直接影响到教友团体如何在福传工作中，始终融入在基督的爱的团体，并体现出基督对世人的爱。

## 2. 对教友支持与培植作用

梵二会议文件“教友传教法令”有这样一段论述“非有多方面和完备的培养，传教工作不能够达到圆满成交；不仅是教友本人神修生活和知识方面的恒常进行需要这种培养，连教友所应当适应的人、事和职务等各种环境也需要这种培养。”<sup>③</sup> “这种培养应视为任何有效的传教事业的基础和条件。”<sup>④</sup> 由此，我们从以上法令可知，对教友的培育是基础和条件，且十分重要。既然如此，那么，这项工作由谁负责？谁对教友进行传教训练呢？

---

① 《梵二文献》：“司铎职务与生活法令”，第 9 号。

② 《梵二文献》：“司铎职务与生活法令”，第 9 号。

③ 《梵二文献》：“教友传教法令”，第 28 号。

④ 《梵二文献》：“教友传教法令”，第 29 号。

梵二文献这样论述道：“在公教学校、学院和别的教育机构，有责任在青年人心中训练公教意识和传教行动，如这种培训工作缺乏，或年青人不在公教学校就读，或有其他原因，则父母、牧人以及教友传教组织便应特别注意这一点。”<sup>①</sup> 在中国，目前尚不存在公教学校，即教会所办的各种学校，也没有相关的公教教育机构。仅有的公教学院，亦即各省市的神哲学院及全国修院，其也仅仅是针对修生、修女和神父们的培训。如果出生在天主教家庭，其父母自然有责任承担起公教教育。但是，在我国，出生于天主教家庭的教友毕竟不多，大多数教友都是新领洗者，所以，这样的培训与教育任务显然该当由牧人，以及那些经由牧人培育后的教友传教团体担当起来。牧人不仅要对教友进行培训，而且，“教友团体和组织，无论是从事传教事业，或者追求其他超性目的，都要按照各自的宗旨和可能性，勤奋不断地推进教友传教的训练工作。”<sup>②</sup> 这里强调的是牧人对教友的培训作用，同时，也充分显示了牧人服务于教会、教友的重要性。

### 3. 在教友团体形成过程中的组织作用

10多年前，北京教区曾提出建设新世纪、新时代天主教会的五大特色，即：圣事型教会、道德型教会、文化型教会、社会服务型教会、民间外交型教会的“五型教会”。时任北京南堂本堂神父的张天路神父，配合傅铁山主教的“五型教会”，在南堂堂区打造了五十五个团队，把北京南堂的传教工作搞得非常活跃。3年前，张神父被派往深圳天主教圣安多尼教堂，他在“五型教会”的基础上，根据深圳教会的实际情况提出了“七化理念”，即：年轻化、知识化、专业化、国际化、使命化、信仰本土化，以及与社会全方位、广领域的适应和谐化。3年中，在深

---

① 《梵二文献》：“教友传教法令”，第30号。

② 参阅，教宗若望若二十三世：《慈母与导师》通谕；另见，《宗座公报》，第53卷（1961）第455页。



圳圣安多尼教堂打造了 47 个团队，共有 1000 余人领洗。现在张神父又被派往天主教北京教区永宁耶稣圣心堂，从他向我们介绍，以及他的博客中我们知道，他又开始了新一轮的计划，打造农村教会的“八新理念”，即新天、新地、新永宁、新挑战、新机遇、新使命、新农村、新耶路撒冷。我相信，围绕着“八新理念”的实际运作，张神父又要开始新一轮的打造教友服务团队，以此推动教会的各项工作。

从张神父传教经历中我们可以看到，一个堂口工作做得好坏与否，教友团体参与教会传教工作活跃与否，与这个堂口神父的组织、开发教友工作是否做得好，是密切相关的。组织与开发搞得得当、引导与协调做得贴切、支持与培训做得得力，堂口工作和传教就能红红火火。反之，堂口工作和传教工作必是差强人意的。

## 结束语

总之，教友时代是最大限度的发挥教友服务教会，开展传教工作的作用，同时，也是牧人尽其所能，做好服务教友、服务好教会，并彼此同心合力，共同服务于整个社会。这就是当今中国天主教会正在开展着的，“同心圆”模式下的教会服务。其特点是强调服务，即，为了天主的福传事业彼此服务，进而共同服务于所有的人，即传播福音，直到地极。

# 浅谈教会福传使命的根源

陈功鳌 神父

梵二《教会传教工作法令》说：“教会受天主派遣给万民，作为‘拯救普世的圣事’，为了其本身所有大公性的基本要求，并为了遵从其创立者的命令，努力向全人类宣布福音。”（传教 1）这说明教会具有福传的使命，此福传使命来自天主的旨意与其“创立者”——基督的命令，当然也少了圣神的工作。本文谨从此三点来论述教会福传使命的根源。

## 一、天父的旨意

教会福传使命的首要根源是来自于天父的旨意。梵二如此训导说：“传教工作的动机出自天主的意愿。”（传教 7）《天主教教理》也说“主的传教命令的最后根源，在于至圣三位一体的永恒之爱，天父派遣子到世界上来，为启示天主的爱，将人由罪恶中拯救出来。”（ccc 850）“因为祂愿意所有的人得救，并得以认识真理。”（弟前 2：4）天主的旨意是人类的得救，祂为了使整个救恩计划得以在人类历史中实现出来，便派遣了天主圣子降生成人，以言以行亲自教导世人，并以死亡复活拯救了人类。

主耶稣在宣讲时清楚地说明他来自父，且是为执行父的旨意。“因为我从天降下不是为执行我的旨意，而是为执行派遣我来者的旨意。”（若 6：38）耶稣的这句话给我们清楚地讲明，他降来尘世的使命是为执行天主的旨意，为让人通过他的言行而认识到天父对人类的爱，这个爱使天主为人牺牲了他的独生子。他在福音的另一处又说：“你们认识我，也知道我是那里的；但我

不是由我自己而来，而是那真实者派遣我来的，你们却不认识他；我认识他，因为我是出于他，是他派遣了我。”（若 7：28 - 29）。基督的一生，就是为承行天父的旨意（参若 4：34；希 10：7），这是祂的食物、祂的喜乐、祂的安息、祂的生命。耶稣将自己天主性的威严完全隐藏，而显示给人的是慈父的面貌，是父亲对荡子的怜爱之情。而且，“他给予那些信他名字的人权能，使他们能成为天主的儿女。（若、一、12）。”在圣经的另一处也告诉我们，耶稣所做的一切都是父所做的，“我实实在在告诉你们：子不能由自己做什么，凡父所做的，子也照样做，因为父爱子，凡自己所做的都指示给他，并且还要把比这些更大的都指示给他（若、五、19 - 20）。”“听我的话相信派遣我来者的，便有永生，不受审判，而出死入生（若、五、24）。”为此，他曾向斐理伯说：谁看到了我就是看到了父。所以说，我们听耶稣的就是在听父，信耶稣就是信那派遣他来的父，相信他所做的工程，也就是相信父所做的工程。因为天主父藉着他的子将自己的爱完全倾注在了人的身上。

保禄宗徒也是如此，在他的书信中，有五封就直接以“因天主的旨意”作为他的书信及他所做工作的开头和起因（参格前 1：1；格后 1：1；弗 1：1；哥 1：1；弟后 1：1）。

所以，我们传扬福音，不是为了人的光荣，不是因了人的吩咐，不是为了某个团体的利益，也不是为了得到赏报，而是出于天父的旨意。在传福音的过程中，我们不应该看有没有效果，而应该看天父的旨意是否得到遵行。所以，不论是成功或是失败，我们都必须无条件地去传，没有反悔的余地，没有后退之路，因为父的旨意必须遵行。就如天主向厄则克尔先知说：“人子，我派遣你到以色列子民那里去……无论他们听或不听，你应向他们宣讲我的话”（则 2：3 - 7）。我们既是奉父的旨意，所以我们去传福音时，便带着祂的权柄，行祂要我们行的事，这是我们信心的来源，是我们福传永固的后盾，因为主说：“不要怕！从今以

后，你要做捕人的渔夫！”（路 5：10）。

## 二、圣子的派遣

按照福音的记载，耶稣基督不单自己宣讲福音，还呼叫了宗徒，并且派遣他们去到世界各地传扬天国福音，目的是为使世世代代的人都能分享其救恩。我们所有基督徒在接受洗礼时，因着分享基督的司祭、先知、君王职务，各按其身份在教会里、在世界上也执行着天主子民的职务，这一天主子民的职务就是传教的使命。所以教会福传使命的第二个根源是来自耶稣基督的派遣。

耶稣基督在离世升天之前吩咐宗徒们说：“你们往普天下去，向一切受造物宣传福音，信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪。信的人必有这些奇迹随着他们……”（谷 16：15 - 17）所以传福音，不是因为我们自己要去传，也不是因为我们喜欢这项工作，而是因为主派遣了我们、命令了我们。没有派遣，就没有使命；没有明白自己是蒙派遣的，我们的使命就没有根，就如圣保禄宗徒所说：“若没有奉派遣，人又怎能去宣讲呢？……所以，信仰是出于报道，报道是出于基督的命令”（罗 10：15 - 17）。圣保禄原来是严酷迫害基督徒的人，但在皈依天主后，却因着基督爱的催迫（参阅格后 5：14），成了一位伟大的外方宗徒。他说：“我若传福音，原没有什么可夸耀的，因为这是我不得已的事；我若不传福音我就有祸了……我所行的一切，都是为了福音，为能与人共沾福音的恩许”（格前 9：16 - 23）。在各种“软弱、凌辱、艰难、迫害、困苦、拷打、监禁、暴乱之中”，在各种“死亡的危险中”，保禄都能安然接受这一切，而且常常充满喜乐，因为他深知派遣他的是一位伟大的救主，是祂派遣了他，是祂的爱激励着他。所以只要我们能够认识到我们的使命，知道派遣我们的是基督，那么我们就也会像保禄宗徒一样，不畏任何困难，在喜乐中传扬天国的福音。

### 三、圣神的工作

耶稣在完成他的救赎工程从死者中复活后，宗徒们对他的默西亚身份仍然不能理解，甚至还有宗徒问他，主，在这个时候要建立天主的国吗？当耶稣委托他们向万民去宣讲福音时，他们更是疑惑不解，而又胆战心惊，凭我们能够使天下万民都信天主吗？耶稣深知他们的软弱，为了使宗徒们能够完成向万民宣传福音的任务，在升天前许下了打发护卫者圣神来坚固他们的心，并指引他们。梵二《教会传教工作法令》训导说：“为完成这项事业，基督从圣父那里遣来了圣神，使在人心内履行救赎工程，并发动扩展教会的工作。无疑地在基督升天前，圣神已在世间工作，但是五旬节的那天，圣神降临于弟子们，好同他们永远在一起。”（传教 4）由此可知，教会福传使命的第三个根源是来自圣神。

耶稣基督不单交给了我们使命，同时也给了我们应许。这最大的应许就是圣神。祂将圣神派遣到我们身上，并藉着圣神，祂自己也永远与我们同在。主说：“经上曾这样记载：默西亚必须受苦，第三天要从死者中复活；并且必须从耶路撒冷开始，因他的名向万邦宣讲悔改，以得罪之赦。你们就是这些事的见证人。看，我要把我父所恩许的，遣发到你们身上；至于你们，你们应当留在这城中，直到佩带上自高天而来的能力。”（路 24：46 - 49）“你们领受圣神吧！”“看！我同你们天天在一起直到今世的终结。”“你们小小的羊群，不要害怕！因为你们的父喜欢把天国赐给你们。”（路 12：32）由此可知，宗徒们传教不是靠他们的力量，而是靠来自天上的力量，来自天主圣神的能力。同样，我们今天向万民传扬天国的福音也是靠来自圣神的能力，而非靠我们自己的力量。福传首先是圣神的工作，是圣神与我们一同作证（若 15：26 - 27；宗 5：32）。人会失败，但圣神从来不会失败，若天主的神住在我们心中，我们就无所畏惧，因为那在我们内的

比这个世界更大（参若一 4：4）。

教宗保禄六世《在新世界中传福音》中如此说：“没有圣神的行动，宣传福音是不可的……宣传福音者最完备的准备，如果没有圣神也不能发生效用。没有圣神，即便最动人的辩论术对于人心灵也是无能为力。没有他，以社会学及心理学为基础最发展的计划也很快地无用武之地……应当说，圣神是宣传福音的主要主使者，是他促使每个人宣传福音，也是他在人心灵深处使人接受及明了得救之言。但是同样也可以说，他是宣传福音的目标，他自己振起新受造物、新人类，而宣传福音正是他的后果，而且在复杂的人群中产生一致，这也正是宣传福音工作企图在基督团体中所完成的。经过圣神，福音深入世界中心，因为他使人们分辨出时代的征兆——天主所愿意的征兆——这种征兆是宣传福音所揭示的并应用在历史中。”（《在新世界中传福音》75）可见，福传是在圣神的带领下所做的工作，离开了圣神我们就没有能力、也没有勇气去宣讲福音。

## 总结

综上所述，教会的福传使命来自于天主圣三。因着天主圣父愿意所有人得救的意愿，圣子被派遣来到世界上；圣子为了各个世代的人都能分享其救恩，将传扬福音的使命交给了宗徒们及其继任者；因为我们人性软弱，圣父圣子又派遣圣神来到我们中间，引领护佑我们。所以我们在福传中首先应按照天主的旨意去宣讲，而不是光荣自己或者为其它的意愿；我们也应该明白福传是奉基督的派遣，他许诺天天与我们在一起；最后我们要顺应圣神的指引，在圣神内怀着坚定的信心去传扬福音。

# 宗教文化与中原经济区的发展

王利民 神父

2011年9月28日温家宝总理签署并于第二天下发了《国务院关于支持河南省加快建设中原经济区的指导意见》，此时如天空一声巨响带着闪电、点燃并加速了河南的工业化、城镇化和农业现代化经济发展机器。卢展工书记带领河南人民一道学习国务院的指导意见并具体部署河南经济发展的措施。河南人们沸腾了，献策献力、决心把这块炎黄子孙的摇篮再造成中华魂的殿堂、华夏儿女的美丽故乡。

中原经济区发展这句话重点当属“经济”二字。“经济”二字有着宽广和深厚的内涵。“经”字有“治理、经营、测量、计度、筹划、常道、规范”<sup>①</sup>等意。“济”则有“救济、帮助、有益、渡”<sup>②</sup>之意。“经”与“济”合起来有“经世济民”<sup>③</sup>之意。看来大搞经济发展离不开“治理、济人、帮助人们过上幸福生活”的目标。要想通过治理来帮助人们过上幸福生活，离开“文化思想”的愠色是不行的，不、应该说离开“文化思想”这一“精魂”是不行的。2011年10月25日，中共十七届六中全会提出“文化强国”的奋斗目标。所以文化发展当与中原经济崛起齐步并进，缺一不可。“经济”是“硬件”、是“载体”，“文化”是“软件”、是“生命”。二者结合起来才能使中原人民、乃至全国

---

① 辞海编辑委员会（第六版）：《辞海》。上海辞海出版社。948-949页

② 同上。857页

③ 同上。949页

人民富强、幸福。

洛阳的龙门石窟始于494年至今，凝聚世界眼球。这不单体现中国人的艺术造诣，更体现了佛教文化对国人的奉献，更是丝绸之路上欧亚人们的纽带<sup>①</sup>。在丝绸之路上由基督宗教的波斯传教士伊斯（Yazdhozid）于781年刻制于大秦寺的“大秦景教流行中国碑”至今如一颗闪闪发光的宝石<sup>②</sup>，吸引着中外游人、骚客、共谈中西文化的互补和交融。追至安阳商代的甲骨文，汤阴羑里城的周易八卦及焦作的神农山等等、都是孕育国人的神圣地方。河南宗教文化深厚久远，并且直到现在，其精神还在我们血液里流淌。河南的发展离不开文化的辅助、带领和鞭策。世界在发展、文化在进步，宗教文化涉及到我们人类的每一个角落，如：工作、吃饭、休息、幸福感，都与宗教文化息息相关。

提到宗教文化，该当稍微了解一下“宗教”一词的定义。“宗教”一词的定义很多，这说明“宗教”本身的内涵及功能非常丰富。日本的岸本英夫从人的本身为对象给“宗教”一词定义为：“宗教是一种使人们生活的最终目的明朗化，相信人的问题最终能得到解决，并以这种运动为中心的文化现象。”我们更进一步从宗教文化涉及的内容来看，宗教与艺术、与音乐、与科学、与社会、与心理、与法律、与环境、与人生态度和人生意义等各个领域都有千丝万缕的联系。宗教文化使人活着有意义、死了有意义、死人对活人有意义、活人对死人也有意义，因为在宗教文化里、“有限之手”与“无限之手”紧握在了一起，宗教文化能使人们产生诸多灵感。博大精深的宗教文化让人类放眼世界并领悟自然和超自然的奥妙，开阔胸襟、“心灵”与“无限”对接、教导人携带着具有价值的人生迈向无限的永恒，使人们不再局限于个人的狭隘空间。让人以崇敬的姿态拥抱生活，以敬畏之

---

① <http://baike.baidu.com/view/1759.htm>（2011年11月3日）

② <http://baike.baidu.com/view/298962.htm>（2011年11月3日）



心膜拜宇宙的“智慧根源”，活着不敢狂妄自大、不敢肆虐、腐化，以“博爱”之心面对一切，以“仁”“德”之礼统一思想，力求修得“真、善、美、圣”之境界。力求对死者“慎终追远”，对存者“情同手足”。让人们精神充沛、让人们盎然阔步。不要只为物质的满足而疲惫，也当以精神生活为终向。把忍辱、受苦不再被视为结束生命的召唤，而是被视为拥抱幸福的条件。受苦的过程虽不快乐，但为达到永恒的信仰幸福它已成为被赞美的承运“客船”。

以基督文化为例：且不说中原的基督文化建设能与欧美以基督文化为主的国家建立起亲远关系以增加互信、便于沟通、增加民间交流、互补互学，就基督文化本身来说也能在中原经济崛起时提供巨大的人文和精神文明血液。每年一度的圣诞节使耶稣的生日给世界带来无数商机，河南也应乘此列车以谋发展。耶稣舍生取义的十字架精神是为拯救世人于恶言、恶行，带领人们从“善”、从“德”、以达思想解放、人身自由、和创建人间和天国幸福家园，并推动着人们遵纪守法、玉壶冰心、和谐友善、携手共生。其精神力量之一是能造就很多善良的人们去分享自己的卓越和伟大成果于他人、以求造福世人。明末的利玛窦神父曾给中国带来《几何》、《数学》和《地理》等科学知识，接着钦天监汤若望和南怀仁神父又给中国带来《天文学》和《农历历法》等一直沿用至今，这都是宗教界附加给我们的无法替代的卓越贡献，为祖国的发展增加了推进剂。

在我们中原经济区的发展过程中，一定会出现各种各样意想不到的矛盾，如：思想问题、腐败问题、就业问题、培养农民技术和素质问题等等都需要大家的共同努力。单靠法律是不能解决所有问题的。面对心里不满、心里空虚、对社会变迁不适应和人生没有意义的问题等等，宗教文化都可帮助具有这些问题的人们平静下来，对有形和无形的综合症能进行治疗和解救。

住的楼高了、房子大了、未必幸福指数就直线上升，因人类

的欲望和心灵的追求是无限的。这也常使那些不能清楚认识自己的人们和达不到欲望的人们常感沮丧，甚或终结生命。宗教文化可以在人们既得的一小点儿美满物质生活基础上，再添加那一大部分无限的幸福，去填补人们追求无限美满幸福的本能欲望。

团结合作才有力量，综合发展才会永远，河南一定要集结和融合华夏儿女的人才大军、文化多元<sup>①</sup>、道德领先、以人为本、言必信、行必果，“不要为等待找任何接口”<sup>②</sup>，因为接口只会使机会延后或消失，让我们一起行动吧。

具体措施：宗教文化是社会主义精神文明不可或缺的一部分。河南的祖先、华夏的鼻祖，我们定当让炎黄子孙目视河南，为家园祝福为家园流汗。所以宗教文化当在河南的学校、医院、军队、监狱等公共场所服务，让这里的人们讲出心里压力、人间疾苦、并得到授业解惑。帮助他们为痛苦找到意义，为人生找到意义。不为疾苦所困，要为幸福拼搏。身心的痛苦有时像一枚定时炸弹，在意想不到的时候会造成个人不幸、家庭不幸、社会不幸、国家不幸。所以处处都需要宗教文化的协助。

另一点是大力兴办宗教慈善事业，如：养老院、收容所、支援灾区、提高农民文化、素质的讲习班，甚至在很多区、乡、镇办免费图书馆等，都会对中原经济区的崛起起到良好效果。这不仅是农民的需要，高贵的阶层也需要如是的关怀。他们的压力，他们的恐惧，他们的空虚，他们的浪费，他们的自由，他们的痛苦，他们的无限欲望无一不需要宗教文化的指点和教诲。

要想让河南人既有健康的体魄又有快乐的心情、幸福的美感，只靠佳肴美味的餐馆食品和时尚的服饰还远远不够，也要让他们能看到耸立的教堂和寺观来充实其精神食粮。在家里、在单位、没有人敢批评你指正你，到了教堂、寺观、在神圣的至高者

---

① 克里斯托夫·金《反思中国：我们做错了什么？》凤凰出版传媒集团。221页。

② 穆达《哈佛：精英实战课——哈佛精英是怎样炼成的》重庆出版社。54页。

面前，在导师一样的教职人员面前他们会被再教育，真心忏悔，再造人生，重新开始。从此学会关爱他人，不再横眉冷对，不再冷淡待人，荒度人生。这不是人的力量，是至高无上的“神”的力量。让人们对爱的追求、爱的使命、爱的力量、爱的许诺、爱的意义、在我们心中生根、开花。

让河南人的宗教文化与世界文化交流，相互补充。让河南不仅在铁路、公路、航天上成为东西南北的交织点，在文化上更是世界的交织点。进一步解放思想，让河南人用我们的智慧、祖先留下的土地、在造辉煌。把河南推向全国、推向世界，让河南走在“文化强国”的前面。

