

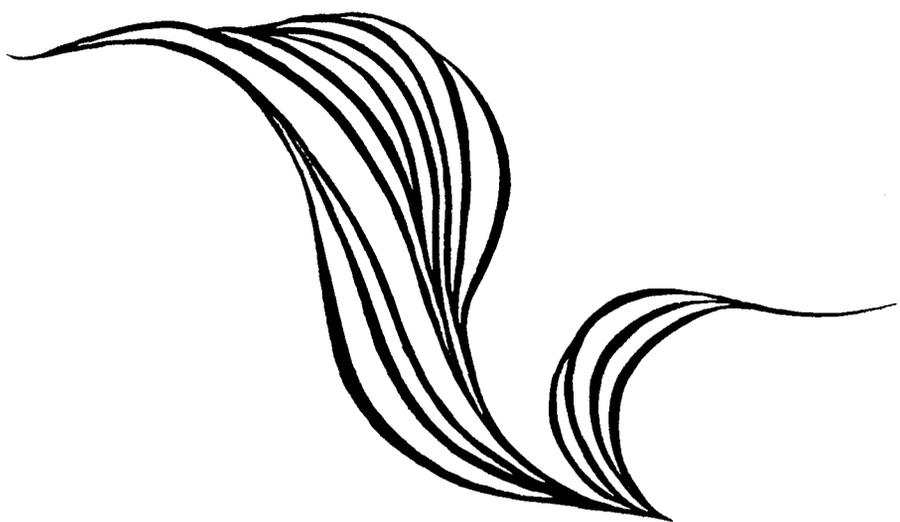


神思

主題：

教會本地化

47



神思

主題：

教會本地化

47

S P I R I T

A Review for Theology and Spirituality

Issue No.47——NOV 2000.

神思 第四十七期

二零零零年十一月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，
蔡惠民神父，黃鳳儀修女，蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：梁仙靈女士

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：「社會倫理」

目 錄

前言	編者	
神學本土化的原則	吳智勳	1
福音在中國本地化的神學反思	柯毅霖著 黎明輝譯	22
馬相伯與近代中國天主教會本地化的關係	林雪碧	43
撒種在臺灣近代文化中	雷敦蘇	65
十九世紀香港天主教的華人傳教士	夏其龍	73
神學本地化的困難與前瞻	丘建峰 馮一雷 楊孝明	83

作者簡介

- 吳智勳：耶穌會會士，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。
- 柯毅霖：宗座外方傳教會會士，於香港聖神修院神哲學院教授傳教學，聖神研究中心研究員。
- 林雪碧：香港女教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，圖書館助理主任。
- 雷敦穌：耶穌會會士，台灣輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心主任。
- 夏其龍：香港教區司鐸，香港聖神修院神哲學院哲學部教授，公教報總編輯，香港天主教社會傳播處主任。
- 丘建峰：香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部學員。
- 馮一雷：香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部學員。
- 楊孝明：香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部學員。

前言

利瑪竇等傳教士在明末把福音再傳入中國時已作了若干程度的適應，開始了福音本地化的過程。爲了使福音在中國的土地生根，很多人作了不同的嘗試，有成功的地方，亦有明顯的挫折。二十世紀七十年代，本地化這問題又熾熱起來；中國文化基督徒的出現，更使討論帶來生氣。本期《神思》就以「教會本地化」爲主題，希望對本地化的問題，提供一點意見。

吳智勳神父的文章集中討論神學本土化的原則。他先澄清本土化及與其相關詞彙的意義，繼而提出多項建立本土神學的原則。本土化必須由中國神學家來做，而且需要以有文采的漢語來表達；神學須成爲神學家宗教經驗的見證；本土神學並不排斥神學的普世性，而且互相調和，讓普世性寓居於本土性中；本土神學必須解答今天中國人的切身問題，而且重視中國人倫道德的傳統。原則的提出只是初步的工夫，實際地創建本土神學才是最重要的事。

柯毅霖神父一文認爲福音在中國本土化的問題早已存在，但過去四十年又引起了激烈的辯論；不但文化一詞有多種意義，連本地化一詞也有同樣的複雜性。文化基督徒的崛起和基督宗教熱的現象使作者認定本地化最重要的，不是改變信仰本身去迎合中國文化，而是如何教人活在基督的奧跡中，體驗到耶穌是真正的主。這是目前找尋耶穌的中國人之基本渴求。

林雪碧小姐的文章指出馬相伯(1840-1939)在中國教會本地化過程中扮演過重要的角色。在寫作上，他曾翻譯聖經，整理古代教會文獻與歷史。在教育上，他培育本地人才，捐資辦大學，使教會能立足於學術界。在教會自立上，他爭取成立本地教區，擺脫法國保教權，爲傑出教友

爭取封聖，使中國教友對教會有歸屬感。他的努力，對教會本地化起帶動的作用。

雷敦穌神父一文以福音撒種的比喻，反省福音本地化的問題。台灣現時的時髦文化，有荊棘、有垃圾、但也有好土地。撒種的比喻重點在種子本身，而不在土地。我們的任務是為基督撒種，不管落在那裡，因為總有些會落在好地裡的。我們不用害怕「浪費」自己的生命，在荊棘叢生的文化內撒種。

夏其龍神父的文章從香港教區檔案處保存的文件中，發掘出十多位曾在香港工作過的華人司鐸的生平事跡，從中了解十九世紀香港教會本地化的情形。他發現這些神父在傳教區的生活與工作都不太理想，處於被動與輔助的位置，在教會和社會的地位也低微。香港天主教的本地化要到二十世紀七十年代才正式展開。

丘建峰、馮一雷、楊孝明三位平信徒合作寫成的文章，主要透過平信徒的經驗，探討神學本地化的問題。本地化的困難分三方面：方法論的困難、社會型態的障礙和神學教育的不普及。為此，他們提出一個可能的出路，就是從敘述切身的經驗開始，讓更多教友參與信仰的反省，從而建構屬於地方團體的神學。

本期得到黎明輝先生幫忙翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

Principles for the Inculturation of Theology 1

Robert Ng S.J.

Theological Reflections on the Inculturation of the
Gospel in China 22

Gianni Criveller P.I.M.E.

Translated by Wilfred Lai

Ma Xiangbo and the Inculturation of the Modern
Chinese Church 43

Lam Suet-pik

Sowing the Seed in Contemporary Taiwanese Culture 65

Edmund Ryden S.J.

Chinese Missionaries in the Nineteenth-Century Hong
Kong Church 73

Louis Ha

Difficulties and Prospects for the Inculturation of
Theology 83

Yau Kin-fung, Fung Yat-lui, Yeung Hau-ming

FOREWORD

When Mateo Ricci and the other missionaries introduced the Gospel into China during the Ming Dynasty, they already to a certain extent made an adaptation and started the process of the inculturation of the Gospel. Many people have made different attempts to inculturate the Gospel in China. Some attempts have been notably successful whereas others have clearly been failures.

In the seventies of the twentieth century, the question of inculturation flared up again. The emergence of Chinese culture Christians infuses new life into the topic. The current issue of *SHENSI/SPIRIT* treats this theme of inculturation, in the hope of making a contribution to the discussion.

Fr. Robert Ng S.J. discusses the principles of theological inculturation. He first of all clarifies the meaning of “inculturation” and related terms, and then proposes several principles for establishing an inculturated theology. A Chinese inculturated theology must come from Chinese theologians and must be expressed in elegant Chinese. Theology must be a witness to the religious experience of the theologian. An inculturated theology does not destroy the universality of theology but rather integrates with it to allow a universal theology to reside within the inculturated theology. An inculturated theology must respond the question of the identity of modern Chinese, respecting the tradition of Chinese ethical morality. The realistic creation of an inculturated theology is a major priority.

Fr. Gianni Criveller P.I.M.E. recognizes that the Gospel has always played a role in the question of an inculturated Chinese theology, but suggests that this role has undergone a renewed discussion in the last forty years. It is not only that the term “culture” has become polyvalent; the term

“inculturation” has become equally complex. The rise of Chinese culture Christians along with the phenomenon of religious fervour brings the author to recognize that the most important fact in inculturation is not to change the faith to suit Chinese culture, but to teach people how to live within the mystery of Christ, and to experience Jesus as the true Lord. This is actually the basic desire of Chinese who seek Jesus.

Ms. Lam Suet-pik discusses the important role played by Ma Xiangbo (1840-1939) in the process of the inculturation of the Chinese Church. On the literary side, he translated the Bible and edited early Christian documents and material on Church history. In the field of education, he fostered indigenous talent, providing the financial resources for the establishment of universities, thus giving the Church an established place in the world of learning. In the matter of the autonomy of the local Church, he struggled for the establishment of a local hierarchy, counteracting the French retention of authority, promoting the canonization of outstanding local Christians, thus allowing the Chinese faithful to attain a sense of belonging in the Church. His efforts were significant in moving the Church along the path of inculturation.

Using the Gospel Parable of the Sower, Fr. Edmund Ryden S.J. reflects on the inculturation of the Gospel. In the trendy culture of contemporary Taiwan, there are thorns, there is rubbish, but there is also good ground. The focus of the Parable of the Sower is on the seed itself and not on the type of ground. Our responsibility is to sow seed for Christ, not to supervise the ground on which it falls, for some will certainly fall on good ground. We need not be afraid of “lasting” our lives, sowing seeds in a culture which produces thorns.

From the archives of the Hong Kong Diocese, Fr. Louis Ha

has unearthed the life stories of some ten Chinese priests who have worked in Hong Kong. In this way he presents a picture of the inculturation of the Church in Hong Kong in the nineteenth century. He finds that the lives and work of these priests in the missionary territory were far from ideal, cast as they were in a passive and subordinate role, with an inferior position both within the Church and within society. The inculturation of the Church in Hong Kong has had to wait until the seventies of the twentieth century for a real beginning.

Yau Kin-fung, Fung Yat-lui and Yeung Hau-ming have cooperated in writing the final article in this issue. They discuss the question of inculturation from the perspective of the experience of Catholic laity. Difficulties in inculturation can be viewed from three aspects: difficulties in methodology; obstacles arising from social attitudes; the lack of widespread theological education. Against this background, they suggest a viable way forward, namely to begin from narratives of the experience of self-identity, allowing more of the faithful to participate in reflection on faith, thus establishing and spreading a theology which belongs to the local community.

We are very grateful to Mr. Wilfred Lai for his generous help in translating for this issue.

神學本土化的原則

吳智勳

自福音開始傳播，就產生文化適應的問題。由適應猶太文化到適應希臘羅馬文化，基督徒無不想盡種種方法，使福音在本地文化中生根。在歐洲，經過多番努力，基督徒成功地把信仰根植在當地的文化裏。在中國，據現有文獻記載，最早到中國傳福音的基督徒，是唐朝貞觀九年（公元 635 年）入華的景教徒。他們留下的文獻，早已曉得採用儒、釋、道的用語¹，為的是比較容易為中國人接納。這是本土化最早的嘗試，不過基督信仰的獨特性卻因過多的儒釋用語而不甚明顯。按史家記載，景教斷斷續續經歷了宋、遼、夏、金，至元順帝時便式微，前後共七百年的歷史²。在這七百年裏，中國的基督徒很多都不是漢人，景教並沒有建立起中國的教會，故不久便從中國消失。

第二批基督徒把福音帶進中國的，是天主教以若望孟高維諾為首的方濟會士。孟高維諾於 1294 年，以教宗欽使的身份，到達北京，受到皇帝元成宗接待，開始在中國建堂傳福音，最後還被祝聖為北京總主教。方濟會士也在泉州、揚州、杭州等地建堂傳教。據方濟會士估計，元朝來中國傳教的方濟會士，能有二百人之多³。後來因為種種原因，元代的滅亡，明代的閉關，東西交通因回教徒的興起遭封閉，使一度興盛的傳教事業因傳教士的去世而沒

¹ 參楊森富《中國風土與基督教信仰》，台灣天啓出版社，1984，24-27 頁。

² 參張奉箴《福音流傳中國史略》卷一，台灣輔仁大學出版社，1970，223 頁。

³ 參韓承良《中國天主教傳教歷史》，台北思高聖經學會出版社，1994，15 頁。

落，連北京教區也於 1410 年被教會除名⁴。當時入教的人數曾有數萬人之多，可惜多是蒙古人及阿蘭人，而漢人並不多⁵，對於本土化的問題，談不上有甚麼貢獻。

第三批到中國傳福音的基督徒，是明末天主教的耶穌會士。利瑪竇於 1582 年到達澳門，於 1583 年和羅明堅到肇慶，並輾轉到南京、南昌，最後於 1601 年定居於北京，直到他於 1610 年去世為止。以利瑪竇為首的耶穌會士，除了介紹西學，促進中西文化交流外，還作了不少文化適應的工夫，為教會的本土化及神學的本土化帶來一定的貢獻，使福音在中國這塊土地上奠基，不再消失於無形。

基督新教自馬禮遜於 1807 年入華後，展開一連串的本土化工作。馬禮遜於 1819 年出版的中文新舊約全書，是福音本土化的一個里程碑。這本整部中文聖經比天主教翻譯的思高聖經早了一百多年，奠定外界普遍採用基督教聖經詞彙的原因。基督教各教派行政上的獨立自主，也方便了本土化的進行。

基督宗教以一全新的文化進入中國時，雖然刺激中西文化交流，也使固有文化感到威脅而起來排斥。明末就有僧俗文人打著衛道的旗號，視新進口的宗教及學說為「邪說」，發起「闢邪」運動。徐昌治、黃貞等人所編的《聖朝破邪集》就是那個時代的產品（崇禎十二年，公元 1639 年出版）⁶。這個「破邪」的大運動，不光是文字上的辯論，也製造了教案，監禁教徒，驅逐傳教士，開教難的先聲。十七世紀的禮儀之爭，導致康熙皇帝震怒，不能容忍國外的權威干涉中國的內務，除了宣佈禁教，使傳福音事

⁴ 參同上，25 頁。

⁵ 參德禮賢《中國天主教傳教史》，台灣商務印書館，1968，41 頁。

⁶ 該書長期難得一見，現在可以看到。夏瑰琦編《聖朝破邪集》，香港建道神學院，1996。收在《基督教與中國文化史料叢刊》之一中。

業受阻外，也使本土化的發展，上了既慘痛又寶貴的一課。1842年的南京條約和1858年的天津條約使中國被迫開放門戶，傳教士雖可重返中國傳教，但無可避免地與帝國主義掛了鉤，使基督的福音，蒙上政治的色彩。蔣夢麟在四十年代就曾傳神的說：「中國人也實在無法不把基督教和武力脅迫相提並論。慢慢地人們產生了一種印象，認為如來佛是騎著白象來到中國的，耶穌基督卻是騎在砲彈上飛過來的⁷。」二十世紀初期，中國知識份子普遍對基督宗教沒有好感，他們基於愛國主義、自由主義、科學至上等理由從事反宗教，特別是反基督宗教的運動。由早期理性的、冷靜的討論，慢慢發展為激動的、政治性的、有組織的運動，例如1924年成立的「非基督教大同盟」，其出版的《反基督教週刊》，聲明宗旨為「秉愛國的熱忱，具科學的精神，以積極的手段，反對基督教及其所辦一切事業⁸。」雖然這些批判是受時代環境影響，而且很少就信仰內容本身作評論，基督徒仍自我檢討，為何基督信仰過了那麼長的時期，在中國還是個異鄉人？到了今天，仇教的環境往往不存在，或最少不敢明目張膽地攻擊宗教，因為信仰自由已被公認為基本人權，但福音的傳播並不因此突飛猛進，基督徒不禁自問：「我們該做甚麼好使福音在中國文化裏生根？」本土化的問題，就成為基督徒在二十世紀最喜歡反省的題目。

本土化的意義

與本土化相關的詞彙甚多，英文便有 adaptation、accommodation、transplantation、indigenization、

⁷ 蔣夢麟《西潮》，台北，世界書局，1966，四版，3頁。

⁸ 參葉仁昌《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》，台北，雅歌出版社，1993，三版，47頁。

acculturation、enculturation、inculturation、contextualization 等。這些詞彙的中文稱呼頗不一致，意義也不完全相同，我嘗試把它們作如下的整理：

（一）**adaptation、accommodation**：適應。這是指外國傳教士使自己適應所在地的文化，方便福音順利傳入。例如：利瑪竇學習中文，穿儒服，行儒禮。

（二）**transplantation**：移入。這是指基督宗教以優越不變的形式，把福音移入另一文化中。例如：梵二前天主教把拉丁彌撒原封不動的移入所有其他地區。

（三）**acculturation**：文化接觸、文化傳入、或稱涵化⁹。廣義來說，這是指兩文化的互相接觸；狹義來說，是指外來文化佔了優勢，改變了本土文化，甚至形成文化疏離。

（四）**enculturation**：文化濡染、文化學習。本來指任何學習以獲得新文化的過程，但有學者提議把這詞彙侷限於個人學習新文化的過程¹⁰，好能與 **inculturation** 產生分別。

（五）**inculturation**：本土化、本地化、本位化。本來指兩種文化相遇，其中一種將另一種文化內的東西吸納為己有。用在教會身上，則指教會與另一文化接觸而產生融入，教會與本土文化發生活潑的交往，互相影響，帶來新的創造，互相受惠。用在神學上，本地的基督徒用他們本土的文字、概念、思維方式、表達方法去解釋神學，形成一種本土神學，甚至反過來豐富了普世教會的神學。

⁹ 參鐘鳴旦著，陳寬薇譯《本地化：談福音與文化》，台北，光啓出版社，1993，90 頁。

¹⁰ 參 CROLLIUS, Ary Rost, S.J. "What Is So New about Inculturation", in CROLLIUS, A.R., S.J. & NKERAMIHIGO, T., S.J. ed. *Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures, V. What Is So New about Inculturation*, Pontifical Gregorian University, Rome, 1991, 5-6.

(六) **indigenization**：本色化。這是指使用當地的語言、觀念、藝術形式、社群活動及心理特徵等去傳遞福音訊息。這個意思與上述 **inculturation** 的分別不大，有人索性看成同義詞，只不過基督教學者多喜歡用本色化，天主教學者傾向用本位化或本地化，而大陸學者卻提議用本土化¹¹。但也有些學者認為 **inculturation** 及 **indigenization** 是有分別的，後者的範圍比前者闊，可包括外國傳教士和本地人之間的權力問題¹²，即本色化要求本地人作主人。有些學者認為 **indigenization** 的方法是靜態的、過去取向的，只取用本地文化素材作工具，有喪失與時代對話能力的危險¹³。大體來說，很多學者都把兩者當同義詞使用。

(七) **contextualization**：處境化、實況化、情境化、場合化、脈絡化、關連化。在一現實處境中去了解基督的信仰，強調文化的實存性、時代性，即從活的、當代的文化環境去思考神學問題。本土基督徒找到自己的身份，以自己獨特的文化背景去建立神學，回應基督的召叫。

¹¹ 二十世紀上半葉，先有趙紫宸、王治心、劉庭芳、徐寶謙等，後有謝扶雅、周聯華、封尚禮等基督教學者發起的本色神學運動，到1988年由台灣基督教團體主辦的「基督教與中國本色化國際學術研討會」，仍採用「本色化」一詞。天主教方面，輔仁大學神學院的《神學論集》多用「本位化」一詞。該院所編的《神學論集：第一至五十期文章內容分類索引》就有「地方教會本位化」一項（台灣，光啓出版社，1984，30頁）。大陸學者如王曉朝、何光滬、孫小平等則喜用「本土化」一詞。何光滬甚至評「本色化」是不妥當的（參何光滬「本土神學管窺」《道風漢語神學學刊》第二期，1995年春，160-161頁）。

¹² 參 COSTA, Ruy O. ed. *One Faith, Many Cultures: Inculturation, Indigenization and Contextualization*, The Boston Theological Institute, Annual Vol.2, Orbis Books & Boston Theological Institute, 1988, xiii-xiv.

¹³ 參黃伯和「『再告白』模式的本土神學方法論」，《南神神學》二卷一期，1994，73頁。

在衆多詞彙中，我比較喜歡用本土化或本地化（inculturation）一詞。本色化、本位化、處境化等皆有所偏差。何光滬已詳述本色化的不當，其中最重要的是「本色」有「本來面貌」的意思¹⁴，如書生本色、英雄本色。用在神學上，本色神學應指具原始面貌的神學，例如：聖經中的若望神學或保祿神學，後期拉丁或希臘教父的神學能否稱為本色神學都成疑問，因為這是經過包裝的神學，已非神學本來原始面貌。連拉丁希臘神學稱本色神學都有問題，更何況是中國神學或漢語神學？把有中國文化特色的神學稱為本色神學似乎與詞彙原意剛好相反，中國神學似不應稱為神學本來的面貌。天主教學者喜用的「本位化」也不是好的選擇。「本位」有「原來位置」的意思，「本位神學」除了詞語不甚通順外，意義也有問題。在原來位置的神學指的是甚麼呢？似不應指中國或漢語神學，因為基督宗教的神學在傳統中國文化裏似乎沒有原來的的位置。此外，「本位化」這詞語，很少有非天主教學者採用，而詞語最忌不流通，不通用是詞語被淘汰最大的理由。「處境化」一詞突出了實際生活環境對神學的重要，離開現實情況去建構神學便是空中樓閣。解放神學就是特別重視人民生活處境的神學。不過，「處境化」強調現實情況有餘，應用文化資源不足，既能產生群體中不同階級的對立，又未能顯示文化的獨特性。「本土化」或「本地化」似乎是較好的選擇。詞語上二者都通順，不會意義不明，二者普遍地被接納，不論大陸或台港的學者都曾應用過這兩個詞彙。它們不但突顯本土文化的特質，也可兼顧環境對神學產生的積極作用。本土神學的意義是：基督的信仰來到一特定的文化環境裏，本土教會的成員，以其文化特質、本土語言及生活體驗，表達對基督信仰的經驗；福音訊息與

¹⁴ 何光滬「漢語神學的根據與意義」，見劉小楓、謝品然、曾慶豹編《現代性、傳統變遷與神學反思》，香港，道風山基督教叢林，1999，7-8 頁。

本土文化的接觸，產生互相激勵的作用，福音能寓居在本土文化裏，而文化也能得到靈感、轉變甚至新的創造。本土神學一方面具備基督信仰的獨特性，同時富有本土文化的氣質；既充實了本土的文化，也豐富了普世教會的神學。

建立本土神學的原則

討論及界定了本土神學的意義後，讓我們看看一些建立本土神學的原則。

一、誰來建立本土神學：原則上，本地人或外國人都能參與本土神學的建構；但事實上，只有本地人才能真正做到神學本地化，外國人只能推動、鼓勵、刺激本土化的過程，除非該外國人在某地區如此之久，那地方的文化已融入他的血液裏，成爲他的文化。不過，這種情況是很罕有的。學者幾乎公認，本土神學必須由本土人來做。房志榮神父曾有一段很精闢的說話：「傳教士不必、也許不能本地化，但他能幫助教會本地化。只有本地人才能使他的教會本地化，只有藉一個頭腦將啓示與本地文化有創造性地融合爲一，才是一個有機的、生活的本地化。傳教士應做的是集中力量，製造各種條件，讓本地人去從事這種有創造性的綜合。傳教士應與本地人一同工作，而不是爲本地人，或代替本地人工作¹⁵。」外籍傳教士有催化及先知性的角色扮演，他能冷靜地、客觀地看到本地文化中的積極及消極的因素，向本地人分享他自己文化對基督信仰的表達，同時也虛心地向本地人學習他們對信仰的表達方式。這種相互分享，促進兩個不同的文化在信仰表達上的

¹⁵ 房志榮「從申命紀的寫作過程談到教會的本地化」，《神學論集》，台灣輔仁大學神學院，第21期，1974，431頁。

共融。

參與神學創作的人，要避免兩個極端。第一是凱撒大帝式的「來到、看見、征服」(veni, vidi, vici)，即外籍傳教士，以文化優越感，強行把自己文化中的神學，移植到另一文化中。這種「為我好就是為你好」的施惠心態，只會製造衝突、對抗，不會帶來共融，更沒有本土的神學出現。在神學統一地要用拉丁文講授的時代，中國產生不出像樣的神學家，語言的把握與表達已耗盡本地神學家的精力，那有餘力從事本土神學的創作？另一極端是上一極端的反動，以排外的心態，抗拒非本土人士的貢獻，認定他們的臨在，是本土化過程的障礙，他們最好是「到來、生產、走開」(to be, to beget, to be gone)。這忘記了神學需要互相激勵、參詳，才有突破及新的創作，否則神學只會陳陳相因，了無生氣。

二、神學語言：這是工具的原則。當然，神學語言不是神學本身，也不是神學最終目的。它是材料，是表達真理的工具，但它是非常重要的工具。語言處理得不好，直接影響人對神學的兴趣。傳播界有「媒介就是訊息」的說法，就是了解到媒介與訊息之間密切的關係。國學大師潘重規先生曾說：他很尊重基督宗教，亦相信聖經內有好東西，不過他對閱讀聖經提不起興趣，因為這本翻譯的書缺乏文采。的確，翻譯的神學不論如何好，總不及地道神學家所寫的吸引。例如：在倫理神學方面，理論上應該用梵二後的神學書，但大陸的神學家及神學生看由意文翻譯過來的三冊《呼召與回應》¹⁶看得很辛苦，很多最後返回梵二前的張希賢《倫理神學綱要》，因為文字思想都流暢易

¹⁶ 龔多爾《呼召與回應》，生命意義出版社，第一冊是基本倫理，由劉志明譯，1993 出版。第二冊是特殊倫理：信友對天主的關係，由劉志明譯，1998 出版。第三冊是特殊倫理：對近人的關係，由李子忠譯，1998 出版。

懂。就內容方面，前者比後者豐富得多，但翻譯文字使內容打了折扣。本來文字只是載體，神學內容才是重要；可是「文」缺乏了采，所載的「道」也就不顯了。

本土神學必須用本地語言寫成，而且須是原著，不是翻譯。著者須對中國語文有一定程度的把握，寫出的神學才有中國的味道，看得舒服。有些人文學的素養很好，但神學的底子卻差；也有些人神學的造詣很好，但長期的西化，降低了中國語文的水準。兩者都好真不容易，難怪本土神學的建構進展緩慢。中國人寫文章極重視文采，文學批評大師劉勰說：「虎豹無文，則鞞同犬羊；犀兕有皮，而色資丹漆，質待文也。……文采所以飾言，而辯麗本於情性。故情者，文之經，辭者，理之緯；經正而後緯成，理定而後辭暢，此立文之本源也¹⁷。」這說明了內容與文采同樣重要，本土神學是要文質兼重的。

本土神學的文字，必須是現代人易看易明的。首先，在詞彙上必須採用通用的。聖經合譯委員會在翻譯地名及人名時就採用這個原則，例如地名是「採用一般地理教科書及報紙和專業性雜誌所譯的地名」，人名是除了上述原則外，還「採用社會人士已接受的譯名¹⁸。例如：「白冷」改稱「伯利恆」，「加里勒亞」改稱「加利利」，「達味」改稱「大衛」，「梅瑟」改稱「摩西」，「撒羅滿」改稱「所羅門」，「伊撒伯爾」改為「伊利莎白」等，都是明智的選擇¹⁹。雖然天主教用思高聖經已有三十多年，有些名稱也慣用了，但因為不通行，鮮為非天主教人士應用，勉強沿用下去，對神學本地化沒有幫助，還是順應民意的好。其他非專有名詞，也以通俗為原則，盡量避免難懂的術語，例如：「永生」改稱「永恆的生命」（路 10:25），「復和」稱

¹⁷ 劉勰《文心雕龍》情采篇，台灣，世界書局，1956，117頁。

¹⁸ 聖經合譯委員會《路加福音》聯合版試用本序言，1986。

¹⁹ 見聯合聖經公會出版的《路加福音》公同譯本試用版。

為「修好」，「絕罰」稱為「逐出教會」，「初傳」稱為「福音宣講」，「道成肉身」稱為「天主降生成人」，「愛筵」稱為「愛的歡宴」或「友愛聚餐」等。

神學不斷發展，出現了很多新思想，也需要創造新的詞彙去配合。新詞彙的創造很講究功夫，這不是一個人一刻的創作，而是集合許多人的努力，汰弱留強的得到共識，這是本土化必然的過程。例如：倫理神學上的新詞彙「基本抉擇」，最初有不同的稱呼，如：「基本動向」、「基本意向」、「基本生命方向」、「最終選擇」等。但最後神學家有了共識，認為「基本抉擇」最能表達這個新意念。有些詞彙至今還沒有共識，例如：羅斯 (W.D.Ross) 的 *prima facie duties* 一詞，就有不同的叫法，如：「眼前責任」²⁰、「初象責任」²¹；福斯 (Josef Fuchs) 的 *premoral evil* 就有「道德前惡」²²及「準道德惡」²³的稱呼。我們仍等待共識的發展。

不但神學家創新詞彙，連教會訓導當局也不斷創造新詞彙。梵二期間，教宗若望廿三世就有 *aggiornamento* 之說，要教會追上時代，這便成為梵二以來的新名詞，中文有「新精神」、「復新」、「合時」等說法。教宗若望保祿二世在第三十二屆世界傳播節的牧函中，提出了 *New Areopagus* 的概念²⁴。聖經記載聖保祿到了雅典，在阿勒約帕哥地區，以那裡的人能了解的話，借用了「未識之神」來宣講福音（宗 17:19-31）。這是一種文化適應的做法，

²⁰ 哲學大辭書編審委員會《哲學字典》，輔仁大學出版社，1990，830 頁。

²¹ 詹德隆《基本倫理神學》，台灣，光啓出版社，1986，307 頁。

²² 同上，154 頁。

²³ 吳智勳《基本倫理神學》，香港，思維出版社，2000，179 頁。

²⁴ Pope John Paul II, *Sustained by the Holy Spirit, Communicate Hope, Message for the 32nd World Communication Day, May 24, 1998, para.5.* 這個思想，教宗在 1990 年《救主的使命》通諭 37 節中已提及過。

是本地化的濫觴。那時候，阿勒約帕哥代表雅典知識份子聚集的文化中心，教宗借用它來象徵宣揚福音的新領域：

「現代的第一個阿勒約帕哥是傳播界，它連結人類，使人類成爲所謂的地球村²⁵。」這個新思想怎樣表達好？直接採用「新阿勒約帕哥」或「現代阿勒約帕哥」是一種做法，但有人用「新人民廣場」²⁶去表達，是甚有本土味道的嘗試，有待時間爲人接納。的確，恰當的使用地道的詞彙和語法，加上優美的文字，實是本土神學不能缺少的工具。

三、神學的目的：神學本身只是工具，目的是使福音與本土人接觸，使人皈依耶穌基督，從而產生心態上、價值觀上、行爲生活上的改變。可見本土神學並非爲了本身的價值而存在，它的存在理由是爲了人的皈依。無限美善的天主，不須勞煩神學家去爲祂寫神學，神學不能爲祂增添甚麼，神學都是爲了人。「聖言成了血肉，寄居在我們中間」(若 1:14)。天主降生成人，是爲了人的好處，因此祂住在我們中間。倘若祂住在月球上，不與人接觸，那祂降生成甚麼，也與人無關，人也沒有興趣。人間世既然是天人的交匯點，神學應是爲了人的好處。李商隱有名的七絕「賈生」，諷刺漢文帝「可憐夜半虛前席，不問蒼生問鬼神」，指出只「問鬼神」而「不問蒼生」的不妥，亦讓我們看出中國重蒼生的文化。不過，這句詩沒有理會，如果「問鬼神」是爲了「問蒼生」又如何？假使「問鬼神」是爲了蒼生帶來生命終極的意義，鬼神是非問不可了。

耶穌的來臨，是爲宣講福音，使人與福音接觸：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」(谷 1:15) 這個簡單的福音，是在一獨特的猶太文化環境而講的。猶太人早已經驗過天主與他們間盟約的關係，這份愛

²⁵ 若望保祿二世《救主的使命》通諭，37。

²⁶ 參容若愚「互聯網一邁向廿一世紀的福傳空間」，《神思》第42期，1999，10頁。

的關係現今在耶穌身上活現出來，使他們感受到天主並沒有捨棄他們，還派遣祂的子耶穌來，帶他們離開法律、離開自我、離開罪惡的束縛。這個福音是一份邀請，要求回應，要求整個人改變。福音中，宗徒接受耶穌的邀請，捨棄一切跟隨祂；匝凱也接受了耶穌的邀請，喜悅地款待耶穌，並一改貪婪常態說：「我把我財物的一半施捨給窮人；我如果欺騙過誰，我就以四倍償還。」（路 19:8）這種因接觸耶穌而來的喜樂經驗，就是皈依。難怪耶穌說：「今天救恩臨到了這一家」。神學是幫助人去獲得這份皈依經驗。這份經驗是獨特的，因為這是對基督恩寵的回應。當日耶穌以一特殊的時代背景召叫猶太人，今日祂也以另一特殊環境召叫中國人，神學就把這經驗具體化、文字化。

基督宗教的神學，須出自一位皈依基督徒的手。換句話說，人必須與復活的主接觸，相信祂、回應祂、把自己交付給祂、為祂而生活；有了這份經驗，人才有東西與別人分享，成為信仰的見證。神學基本上是信仰的見證，神學家對基督的存在經驗活現於文字上，難怪傳統說：神學要跪著來唸，因為神學透露出一份活生生的信仰，人藉別人的見證，接觸復活的基督。所謂本土神學就是以地道的文化、環境、語言去表達這份對基督的經驗。黃伯和稱本土神學為信仰的「再告白」²⁷，意思是說，在別人所作過的信仰告白後，我們仍然需要在自己的本土歷史、文化情境中「再告白」我們的信仰。不過，我們要注意的是，表達信仰經驗的「神學」，才是最重要的事，「本土化」在比較下是次要的。過去中國沒有本土化的神學時，神學亦曾幫助過很多中國人皈依基督。在本土神學中，「神學」是質，「本土」是文；文質兼備，自是相得益彰，但切忌捨本逐末，強調「本土」而疏忽「神學」。要知道沒有基督

²⁷ 參黃伯和《本土神學講話》，台灣，教會公報出版社，1999，41-53頁。

經驗的神學是無意義的，因為它缺乏了一份來自聖神的靈氣與生命。劉勰曾對古代的文人作了如下的批評：「昔詩人什篇，為情而造文；辭人賦頌，為文而造情²⁸」。意思是說，《詩經》風雅的作者，都是面對環境有感而發，詩文只是書寫自己胸中的情感，是「為情而造文」；但漢賦的作者，長篇大論多是無病呻吟，文辭雖美麗，但難起共鳴，是「為文而造情」而已。同樣，本土神學若不是出自神學家對基督活生生的信仰經驗，那不論本土味道多濃，文章寫得多專業，總缺乏神學的獨特性，也難使讀者產生「再告白」的效果。

四、神學的普世性與本土性應保持和諧，普世性能寓居於本土性中：有些神學家反對建構本土神學，認為本土神學是向文化投降，本末倒置，體用不分，分化了放諸四海皆準的普世神學。「誠如其言，勢將有中國神學、美國神學、俄國神學、英國神學、法國神學、德國神學、印度神學、澳洲神學、非洲各邦以及南美各國……的神學、豈非五花八門，莫衷一是²⁹。」這些憂慮不是全無根據，每個地方都用自己特殊的文化表達對天主的經驗，神學的普世性還有可能嗎？我們相信是可能的。

神學的基礎並不在於文化上，而在於三位一體的天主身上。同一的天主在不同的文化中與人接觸。聖保祿便明認，同一的聖神在不同人的身上產生的多元結果：「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。」（格前 12:4-6）如果我們相信對基督的信仰基本上是聖神的恩賜，則聖神是普世性的基礎，是祂使我們信同一的基督，有同一的信仰，即使表達的方式並不一致，彼此的共融是可能的。早期教會的信徒時常團

²⁸ 劉勰《文心雕龍》情采篇，op.cit., 117 頁。

²⁹ 章力生《本土神學批判》，香港，基道書樓，1984，156-157 頁。

聚、擘餅、祈禱，有些選擇了分享所有的生活方式，去表達彼此一心一德的共融。但這個選擇是沒有一致性的，伯多祿在指責阿納尼雅貪婪，加入了一個分享所有的團體，卻又把自己一部份財產收起來；其實，加入與否是自由的，聖神並沒有規定一致的回應：「阿納尼雅！爲什麼撒殫充滿了你的心，使你欺騙聖神，扣留了田地的價錢呢？田地留下不賣，不是還是你的嗎？既賣了，價錢不是還屬於你權下嗎？」（宗 5:3-4）共融並不要求在所有事上都具一致性，信仰既是人對天主召叫的回應，回應能是多樣的，這才顯示出聖神的能力。共融不祇是容忍多元，還應接受多元爲一積極的價值；既是聖神的恩賜，亦是人在文化中的創造力。接受多元是對別人個體性的尊重，承認聖神更新一切的能力。

如果一主、一信、一洗的信仰容納多元的表達，神學更應容納多元。其實，從最早期的宣講福音，神學就寓居在本土文化中；由早期的猶太文化，到後期的希臘、羅馬文化，神學就不斷融入這些文化中。現在被普世教會接納的神學，其實也是某類本土神學的表現；祇不過被普世教會接納了，「本土性」便提昇到「普世性」。尼西亞信經是個好例子，內容採納了不少希臘思想去表達。信經已被欽定爲普世教會的信條，成爲神學不能缺少的部份，但我們不要忘記它原來「本土的」面貌。正如耶穌降生在猶太文化環境中，同樣神學必然地降生在某特殊文化中。這樣說來，所謂中國神學、美國神學、印度神學、南美神學、德國神學等的出現，不但不會做成大混亂，只是繼續神學降生在某文化中的必然過程。有時，有些文化是跨國的，所形成的神學也是跨國的，例如：解放神學、黑人神學、婦女神學等，它們使教會的神學更加多姿多采。基督教的神學家宋泉盛說：「就在特殊的神學彼此之間的相磨相蕩中，普世神學才能逐漸形成。如果普世神學是一個『社會』，那麼特殊的神學就是『家』。家是社會的基本單位。

唯當每個家的完整性受到尊重，整個社會的秩序才得以維持。神學亦是如此。只有不同神學之『家』的完整性受到尊重時，真正的神學互動才得以發生³⁰。」

梵二對於神學本地化的問題所言不多，對神學的普世性及本土性的問題，談論更少，只簡單地說：「必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的討論，就是在整個教會的傳統前導之下，把天主所啓示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族的哲學與智慧，經過甚麼途徑，信仰可以尋找智慧；又可以看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啓示的道德相協調。……基督生活將會符合每一個文化的天賦特性，個別的傳統和各國的優點，在福音光照之下，將會被納入大公的統一中³¹。」

張春申神父指出，教會有她的超越性及內在性³²。所謂教會的超越性，是指教會的使命，即來自耶穌基督向世界宣傳福音的使命。這個使命，使教會超越時間和空間，她不屬於某一時代或某一環境，她成爲天主與人，以及人與人之間親密結合的標記。教會雖然超越時間和空間，但她有如聖言的種子，具體地落在不同的文化田地裏，把不同文化的因素，吸收在自己教會的生命中，這就是教會的內在性。在過去，她吸收了希臘文化，成爲希臘教會；吸收羅馬文化，成爲羅馬教會。今天，她同樣能吸收中國文化，而成爲中國教會。這個理論，也能用在神學身上。神學也有它的超越性及內在性。它有超越的使命，向世界宣

³⁰ 宋泉盛著、莊雅堂譯《故事神學》，台灣，信福出版社，1994 再版修訂，36 頁。

³¹ 《教會傳教工作法令》22。

³² 參張春申「梵蒂岡第二屆大公會議與教會本地化」，見中國主教團秘書處《建設地方教會》，1978，82-85 頁。

講基督的福音，為福音作見證，帶領人經驗基督，經驗祂的聖神。這是普遍的、普世性的，並不屬於任何特殊的文化。但神學有其特質，它通常要靠語言文字為載體去表達，那就要在具體的時空中，落實於某一文化裏。這就是神學的內在性，也是它本土性的基礎。因此，理論上，普世性寓居於本土性，本土性不會破壞普世性，除非本土神學忘卻自己普世性的使命，不再宣講耶穌的福音。

五、天主教的本土神學是不離開大公教會的，也需要與普世教會的傳統調協：這是天主教神學獨特的方法論。天主教尊重其他基督宗教的傳統與神學方法，也願意以虛己及合一的精神去交談，但同時珍惜自己的傳統，愛護自己獲得真理的方法。在神學本土化的過程中，本土神學家不應只著眼於自己的文化，完全忽略教會二千年來的傳統，特別發展到今天的教會訓導，因為本土神學的建立，不能沒有任何標準。我們不能不加辨別的採納自己文化中的標記，融入自己的信仰裏。例如：關雲長的義氣深入民心，很多中國人的家裏，供奉關帝像，作為「義」的化身，「義」的標記。我們應否在神學中，提議用關帝像與殉道聖人並列，當作「義」而受迫害和「捨生取義」的見證？梵二提醒人在本土化的過程中，「避免一切混合主義及虛偽的立異主義的蹤影³³。」所謂混合主義（syncretism），是指把文化中的標記或不同宗教的習慣，不加批判的納入自己的信仰裡，形成一個大混合，使自己信仰的意義模糊了，甚至改變了。所謂立異主義（particularism）是指標奇立異，有意建立與眾不同的山頭主義的神學，使神學只退到自己文化的小天地，與普世教會的神學脫節，甚至毫無關係。

另一方面，教會訓導當局雖能批判本土神學的真確性，但應抱著開放、信任的態度，真誠的鼓勵本土神學的嘗試，並且給與時間讓本土神學的思想醞釀、自我調整、

³³ 《教會傳教工作法令》22。

發展，不要太快的禁止或打壓，使本土化的思想胎死腹中。清初的禮儀之爭，教會訓導當局的禁止，除了不幸地帶來禁教的結果，嚴重地影響福音的傳播外，也使本土化的發展停滯不前。普世教會的訓導，本有累積的智慧，足以作為評估本地化正確性的標準，但訓導當局的人，能因缺乏容忍和開放的態度，拖慢了本土化的發展。歷史為鑑，不可不慎。現代中國哲人傅佩榮認為原罪說是中國人最大的絆腳石，提議多強調「人是神的肖像」，好能與中國的性善論相互發明，並能調和自力宗教及他力宗教間的對立³⁴。這種說法，我們不應太快批判為儒家自力的主張，完全相反傳統人須依賴天主恩寵的訓導，必須加以否定。為何不讓這種思想繼續討論？真理需要時間澄清的。

其實，我們辨別本土化的正確性時，最終都要返回福音本身。普世教會的訓導也以聖經為基礎，它只是把蘊藏在聖經內的信仰寶庫，忠實地闡釋出來而已。福音啓示了多種價值，如自由、公義、愛主愛人、喜樂、平安及來自聖神的效果等。本土神學若能尊重這些價值，我們怎能不歡迎呢？

六、本土神學必須解答現實環境中人的切身問題：文化可以有一百個以上的定義，中國文化如此悠久博大，我們幾乎可以把任何好的東西放進去。但本土神學要關注的，並非一個過去遠古的文化，也非古籍上表現的文化，而是此時此地中國人活著的文化，有真情實感的文化。韋政通曾列出中國文化的十大特徵³⁵，其中第七點是「鄉土情誼」。他認為「由於中國人鄉土情誼太深，所以絕大多數的農民，都安土重遷，老死不出鄉。……這使中國人對

³⁴ 參傅佩榮「中國思想與基督宗教」，《神學論集》第32期，1977，215頁。

³⁵ 參韋政通《中國文化概論》第二章，台灣，水牛出版社，1969再版，23-65頁。

離鄉背井，感到是人生一大苦事³⁶。」這種講法，用於幾十年前尚可以，但完全不符合現今中國人的社會。今天大陸的農民，雖受各種限制，仍禁不絕湧入城市改善生活；在都市的，想盡辦法要移民到歐美，大陸的中國人如此，台港的中國人也如此。這才是活生生的實況，王粲「登樓賦」中「人情同於懷土兮，豈窮達而異心」的哀歎，在現代中國年輕人中，幾乎已成絕響了。現代資訊發達，人生活在「地球村」裡，互相影響，文化的差距也縮短了。本土神學關注的，就是現代中國人的實際生活；更實際的說，中台港三處的中國人，他們的處境都不一樣，本土神學必須帶領他們回答生活上的具體問題。

甚麼是今人的切身問題，必須由當地人自己提出，別人是無法代勞的。中國神學家以其生存的經驗，先為自己找尋生命的意義，再用地道的語言概念，書寫這份內心的感受，同時希望在讀者身上產生共鳴。因為彼此生存環境相同，文化背景一樣，產生共鳴的機會也越大。歐美的神學，不能在南美取得共鳴，因為彼此的切身問題不一樣。歐美的神學家，他們面對的是普遍不再相信的群眾，故此他們的神學是要使無信的一代，返回信仰的道路，不要再用其他的物質，取代天主的地位。南美是一個普遍信仰神的環境，神學家面對的，不是如何挽回日漸流失的信徒，而是如何解決社會的不公義及被外國勢力操縱的情況，使基督的拯救具有真實的意義。中國大陸的神學家，自宗教開放後，面對百廢待興的環境，他們的切身問題，是如何培育下一代教會的接班人，鞏固教會的基礎，及如何向社會主義底下無信的一代傳福音。台港的神學家，身處資本主義、消費主義的社會，他們的問題是如何向物質主義的心態挑戰，基督如何解答現代人的渴求，基督的福音還有甚麼拯救的意義。可見本土神學，不能離開神學家現實生

³⁶ 同上，47 頁。

存的環境，神學家必須由內向外伸展。

七、中國本土神學必須重視重人倫道德的傳統：中國文化不斷在改變，與西方文化接觸後，變化更大。但有一點是歷久常新的，不但有大量的文字、風俗、習慣支持，更有活生生的經驗對証，就是中國人重人倫道德的精神。一直支配著中國思想界的，不能否認是儒家，而儒家是重道德的。論者認為孔孟雖無創立宗教，其實已將宗教融於道德，天道即在人道中。儒家在今天中國人社會的影響力雖無從估計，但肯定仍在領導地位，特別在後現代重新檢討傳統價值的時候，儒家重德性的傳統，必須受到重視。基督信仰與中國文化的交匯點明顯地能夠是人倫道德。

中國近代知識份子在接觸基督信仰時，深受感動的往往不是耶穌所傳的福音，而是耶穌偉大的人格及祂所顯示的道德價值。在二十世紀上半葉，知識份子普遍反對基督宗教，有些連帶反對基督本人，例如：朱執信便曾在《民國日報》發表激烈的反基督的文章「耶穌是甚麼東西」³⁷。可能他受愛國主義、排外主義環境的影響，產生這種偏見，像福音中的納塔乃耳，還未真正接觸耶穌本人便批評：「從納匝肋還能出甚麼好事嗎？」（若 1:46）可是，另有一些知識份子卻深受耶穌人格的影響。陳獨秀便曾棄耶穌的信仰，但接納祂的道德人格：「基督教的創世說，三位一體說，和各種靈異，大半是古代的傳說附會，已經被歷史學和科學敗壞了，我們應該拋棄舊信仰，另尋新信仰。新信仰是甚麼？就是耶穌崇高的、偉大的人格和熱烈的、深厚的情感³⁸。」的確，有些知識份子不理會福音本身，卻接受基督的人格和祂代表的道德價值，作為中國人的出路，甚至帶領國家民族走出積弱腐敗的危機。

³⁷ 參葉仁昌《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》，op.cit., 42 頁。

³⁸ 陳獨秀「基督教與中國人」，《新青年》七卷三期，1920年2月。

到了今天，仇外的心理，帝國主義的環境不再存在，中國人能理性地、冷靜地檢討基督宗教對中國社會的影響。中國大陸曾對天主教及基督教的團契作過實地調查，研究報告中承認信仰基督，使信徒的社會行為方式發生積極的變化：「基督徒努力工作、不喝酒、不抽煙、在外不與鄰居爭吵、在家孝順父母及不再毆打妻子（信教後）等³⁹。」這些說法反映出中國人了解基督宗教時，是著重其倫理道德功能。因此，基督信仰與中國文化的理想交匯點，必然是倫理道德。當然，這個交匯點只是起點。我們總不要忘記，基督來臨主要不是講倫理道德；倫理道德本身並不帶來救恩，救恩來自相信基督的福音。

小結

我們可把中國神學本土化的原則做一個小結：中國神學的本土化必須由中國人來做，其他人士可從旁協助、激勵、挑戰本土神學家；本土神學必須以有文采的漢語為載體，而且要通用易明，免得傳達上出現困難，損害神學的流通性、可讀性及趣味性；神學的目的是助人了解信仰，最終達到皈依基督，因此神學家不應只是有學問而已，更應具備皈依的宗教經驗，好使他所寫的神學成為一種見證，從而助人「再告白」自己的信仰；神學有其普世性及本土性的幅度，二者不應處於對抗的地位，而是互相調和，普世性應寓居於本土性中；因此之故，本土神學並不脫離大公教會而獨立，它嘗試創新，但同時尊重基於啓示的傳統價值，訓導當局應給與本土神學家嘗試的空間；本土神學必須解答現實環境中人的切身問題，中國人普遍具

³⁹ 孫小平「基督文化融入中國的誤區與困惑」，見劉小楓、謝品然、曾慶豹主編《現代性、傳統變遷與神學反思》，op.cit.，257頁。該文引用了1987年半官方文獻的報告。

有憂患意識，本土神學應使他們產生共鳴；本土神學必須重視中國人倫道德的傳統，人倫道德明顯地是基督信仰與中國文化交匯的地方。

以上是一些神學本土化的大原則，這些原則並非已囊括所有，但可著手下工夫去建立。教授游泳的手冊提供很多游泳須知，看後並不表示懂得游泳，人必須跳下水裡，動手動腳去嘗試，才慢慢收到功效。神學本土化的過程困難甚多，進展也緩慢，因為願意騰出時間踏實地去嘗試的人不多，討論提意見的人多，下工夫創作的人少。前輩如羅光、成世光、房志榮、張春申、金象達等人曾帶領本土化開步走，有待其他神學家努力接棒。

福音在中國本地化的神學反思

柯毅霖著
黎明輝譯

1. 對本地化的兩極反應

在過去四十年左右，「本地化」一詞於教會團體及傳教的辯論與實踐行動中都變得愈來愈重要。有幾件教會大事帶來了對本地化的廣泛反思：先有梵蒂岡第二次大公會議，再有 1974 年的福傳會議，及在 1975 年頒布的《在新世界中傳福音》宗座勸諭(Evangeli Nuntiandi)。本地化一詞見載於多份宗座及教會文獻，在 1988 年國際神學委員會出了一份題為《信仰與本地化》的文件。由這些權威的文獻清晰可見，本地化是啓示和福傳的主要特質之一，在神學上與道成肉身奧蹟的變化甚有關連。事實上，本地化一詞首次在三十年代出現，在七十年代正式使用；其反映的現實與教會的歷史一般古老。

然而，在過去數十年間，本地化的概念與習俗引發了不同的意見，大致上可以為兩種對立的反應。

第一種反應是負面的，有相當數量的天主教徒應為，本地化的進程偏離了教會的正確道理及珍貴傳統。對這些批評者而言，本地化是對真正表達信德的出賣，是對現時代的相對性與多元性作災難性的讓步。這是很多天主教徒跟隨梵蒂岡第二次大公會議提出的改革後所有的反應。在今日中國的天主教徒中，不難見到類似的反應；特別是在成年教友和長者當中。他們難以接受彌撒以中文而非拉丁文舉行，對其他禮儀上的轉變亦一樣。

第二種對本地化的態度在近四十年形成；與上述提

及的第一種態度剛剛相反。有些神學家認為，教會所有的教條、聖事架構及禮儀傳統都是某段文化時期的表達形式，特別是指希臘與羅馬文化。有部分最「激進」的神學家甚至認為就算是耶穌的一舉一動，連採用餅與酒為聖體聖血的象徵，都是有文化限制的，並不是放諸普世皆準。由此推論，這些神學家認為本地化的意義在於採用不同的文化象徵於不同的文化當中。所以，若然耶穌採用麥麵餅與葡萄酒的原故是因為祂居於地中海，那麼在非洲撒哈拉沙漠以南的地區應採用當地的糧食「米里」(Mile)及當地的「米里」酒。在中國推行如此本地化的最佳選擇，最可能是飯與茶。這種極端的建議在梵二之後最混亂的七十年代曾一度引人注意，現在並不流行，不過，有關的辯論仍然持續，在亞洲這個推行本地化的衝激與挑戰特別大的地區，尤其引起激烈爭辯。

以上我所提及的兩種相反的觀點，都未能夠同時考慮到基督宗教獨特歷史角色，及文化本身複雜與動態的特色。

2. 甚麼是文化？

文化一詞代表一個概念或一種現實，本身是頗為複雜多樣化的。當我們說一個人「有文化」，意思是說這個人有教養，並且對一些專門的題目如藝術、文學、或詩詞都有深厚的認識。不過，文化不僅是個精英的概念。每一人都屬於某種文化，並透過對所處文化方式的適應¹而成為文化的一部分。最新的觀念認為，文化是一種基本的社會現象，可以形容為一個人學習生活與參與個人出生與成長的社群生活的過程。文化的主要特徵之一，

¹ See Nicolas Standaert, *Inculturation, the Gospel and Cultures*, Saint Paul Publications, Manila, 9-12.

是其活動性與轉變的模式，受到多種因素的影響：與其他文化接觸、人口與經濟發展、科技進步與新發明。有些文化象徵的意義經歷同樣的轉變，所以很多時某種特定的儀式雖被保留，但是其原本的含義已經逐漸失傳。文化的複雜性，可追溯到同一文化內出的多種不同的次文化，或同一國家或民族之內並存的多種不同文化。就如當我們提到中國文化的時候，也是比較籠統的說法。甚麼是中國文化？是儒家？新儒家？道家？是那一種？抑或是佛教？那一種宗教？抑或是民間宗教？風水？傳統信仰與習俗？毛澤東文化？有中國特色的社會主義？那麼香港、台灣與散居各處的中國人又如何？在中國之內也有幾個不同的次文化。「次」的意思並非指二等文化；只不過它們並非主流，卻又享有同等的尊嚴與重要性。在芸芸衆多的例子中可列舉幾個出來：少數民族的文化（藏族、彝族、幾個信奉伊斯蘭教的少數民族等），或特定的社群（學生、農民、漁民、商人、幹部等）。我們至少可以說有多種中國文化，而每一種與其他都大有不同。面對如此複雜、不斷改變及多元化的中國文化（其他文化亦然），實踐本地化的任務顯而易見地比想像中更為複雜與艱難。本地化不能單靠採用某些中國符號與習俗來代表基督宗教的奧蹟，有關的問題更為複雜、深遠。晚明的文化如此廣闊浩瀚，利瑪竇不得不在衆多可能中作選擇。經過十年穿著成佛教僧侶與學習佛教辭彙的生涯，他決定學習儒家的文化。這是不是正確的決定？在某種文化中，該用什麼準則去開始適應本地化的過程？隨之而來的問題，是適應文化與理解何謂神學正統的關係。就晚明當時的情形，鐘鳴旦(Nicolas Standaert)舉出的一個例子充分顯示忠於神學正統的矛盾。對改宗奉教的中國人來說，要接受上主為創造者並不困難，但他卻未必會接受：亞當與厄娃是人類的始祖；因為按中國人的說法，軒轅黃帝才有這個特權被視為真正的祖先。利瑪竇在這

件事情上並沒有妥協，因為在他那年代，「亞當與厄娃是原祖父母及當信的道理。當時每一個信徒都要接受，不過今日沒有人會強調這一點。然而，正統教理所出現的這項轉變亦出現於其他文化中，因為中國人也不再視軒轅黃帝為他們的真正始祖」。²

在後現代時期，加插了現代男人與女人，令到文化的描述更為複雜。多種社會現象，如全球一體化，大眾傳播及社會分裂等，會導致不同的文化可在同一社群內共存及互相重疊，在同一個人身上亦然。有很多，甚至是大部分的後現代男女在同一時間屬於多種不同的文化，並很多時持有不同的世界觀，造成前所未有的「混亂」、矛盾、多元化。面對如此前所未見及令人震驚的情況，本地化的任務應作出修訂。

3. 本地化、境際化或處境化？

沒有令人出奇意表的是，本地化一詞也像文化一樣，有著同樣的複雜性。這複雜性最好表現於在過去四十多年來，用以形容的真實現象的相關詞。部分用詞如下：適應化、順應化、受同化、本土化、本地化、跨文化、文化相關定律、入世化，或再近期的，境際化與處境化。每一個名詞本身都表達對這過程的特別理解，這過程一般稱為本地化。

適應化(accommodation)一詞始於利瑪竇用以描述他的傳教方法。過程中以改變生活方式及傳入中國儒家文化為主。利瑪竇為求更有效地完成傳教使命，採納了數個中國文化的特色（包括哲學概念、諺語及故事），而這些特色並沒有與教理產生矛盾。順應化(adaptation)與適應化的含義大致相同：傳福者本身與傳入文化的訊息一同

² *Ibid.*, 60.

作出調節。著名漢學家德禮賢(Pasquale D'Elia)用「順應化」形容利瑪竇的傳教方法。³時至今日，儘管這兩個名詞（適應化與順應化）對傳教活動的神學反省曾起著積極的作用，但現在已不為所用。這些名詞所代表的訊息與文化接觸顯得太過外在化。鐘鳴旦認為，適應化（或順應化）應該是邁向本地化的第一步。⁴

本土化或本色化(indigenization)所指的是教會適應地方的過程，由於梵二的緣故，這漫長的過程已獲普遍接納。包括索治(Bartolomeo Sorge, S.J.)在內的多位神學家，採用「文化中介」一詞形容利瑪竇的傳教方法和教宗保祿六世在這件事上的教導。⁵

受同化(acculturation)是人類學家的概念，並不普遍用於神學討論中。它所指的是文化接觸帶來的動力與轉變，這現象常見於福傳的過程中。跨文化所指的是存於不同文化的既定文化元素，或個人的某些文化元素由原本的文化帶入另一種文化。後者所指的，是無數的皈依者在世界福傳歷史所經歷的過程。魏若望(John Witek, S.J.)提出用「文化相關定律」，對利瑪竇的傳教方法作出神學反省。⁶

入世化(incarnation)一詞用於傳教範疇，與本地化非常接近。入世化所指的是，福音訊息進入某特定文化的過程應仿效人子道成肉身。

本地化(inculturation)是一個積極的過程，本身由一個接受福音的文化而生。該文化成員理解福音，然後按其

³ Pasquale D'Elia, *Il Metodo di Adattamento del P. Matteo Ricci*, 174-182.

⁴ Nicolas Standaert, *The Reception of Ricci Ideas*, 57.

⁵ Bartolomeo Sorge, "Il Padre Matteo Ricci in Cina Pioniere di 'Mediazione Culturale' ", in *La Civiltà Cattolica*, 3121, 1980, 64-65.

⁶ John Witek, *Understanding the Chinese*, 64-65

文化方式表現、行動及傳遞訊息。⁷鐘鳴旦指出，福音不但透過這文化表現出來，而且（福音本身）成爲了「靈感、方向與合一的泉源，將文化改變而且重塑，帶來『新創造』，所豐富的不僅是某特定文化，而是整個普世教會」。⁸

在 1992 年於香港舉行的一個會議上，賴辛格樞機提出境際化(inter-culturality)一詞更能描繪本地化的動力。按境際化表達的觀點，基督徒信仰是同一的福音，並非是抽象或隔離地由一個文化傳到另一個文化，福音的訊息經常存在，亦存於傳福音者的文化中。在傳福音的過程中，福音與兩種文化產生接觸：一種是宣講者的文化，一種是聆聽者的文化。⁹

處境化(contextualization)一詞¹⁰在神學反省方面引起了很大的迴響。處境化不但關注到文化的概念，一個難以下定義的概念，而且與宣講福音的特殊環境有關。這環境不但由多種文化因素形成，而且更受到社會、經濟、政治、種族及其他因素的影響。處境化的概念能獨特決定民族的實際情況，並且站在少數民族、邊緣人士、反潮流者與受壓迫者的角度，理解全球一體化。

雖然，有愈來愈多神學家認爲境際化與處境化用詞更爲恰當，爲求清晰及簡單起見，筆者決定沿用「本地化」。其中一個好處是因爲本地化是教會官方的用詞與任

⁷ See Marcello de C. Azevedo, *Inculturation, I. The Problem. Dictionary of Theology*, 501.

⁸ Standaert, op. cit., 99

⁹ J. Ratzinger, "Non Esiste Fede che non sia Cultura", in *Mondo e Missione*, 10, 1993, 657-662.

¹⁰ 有關境際化與中國的福傳歷史，可參閱 A. Camps, "Is There A Need for a History of the Reception of Christianity by the Chinese Catholic?", paper presented at the International Conference in Memory of the 400th Anniversary of the Birth of A. Schall Von Bell and the Historiography of the Catholic Church in China, 1992.

務。此外，神學家鐘鳴旦、Hervé Carrier¹¹與 Marcello de C. Azevedo 對本地化的描寫，基本上與境際化及處境化的概念亦沒有太大分別。

4. 福音在中國本地化的比喻

首先，中國主流的儒、釋、道與東方敘利亞教會（在公元 635 年傳入中國時被稱為「景教」）的互相影響雖然未有延續，不過仍可作為文化交流與本地化的參考例子。

羅馬天主教會於 1294 年傳入中國，當時元朝（1260-1368）的蒙古族統治者採取門戶開放政策，對所有外來的宗教甚為容忍。很多皈依者都是上流社會或宮廷中人。

利瑪竇與其他耶穌會士嘗試將基督信仰融入晚明時期的皇族儒家文化，成為了中西歷史關係中研究得最多的課題。利瑪竇、艾儒略與其他耶穌會士帶來少量的神學書籍，有幸得到中國皈依者的協助，差不多造就了有中國特色的基督信仰。¹²

遺憾的是，中國皈依者的重大貢獻並不廣為人知，在天主教會中亦然。在明朝末年至清朝初年的中國知識份子都能夠同時在生活中表達基督徒與儒者兩種角色。徐光啓、李之藻與楊廷筠更被稱為「中國教會的柱石」，但他們並非唯一能夠接受基督信仰而又能將儒家與基督信仰整合的知識分子，還有十多位學者也能做到這一點。

在這些知識分子中，楊廷筠被公認為第一位中國神學家。楊氏是文官，習儒學古籍多年，對當時的儒家與

¹¹ Hervé Carrier, "Inculturation of the Gospel", *Dictionary of Theology*, 510-514.

¹² 有關明朝末年耶穌會士所持用的「適應化」傳教方法，請參閱拙著 *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei 1997. 《晚明基督論》，四川人民出版社，1999。

佛教感興趣。他在 1592 年時擔任多項要職，其中一項官職相等於現今北京市副市長。在 1602 至 1608 年間，楊氏有機會接觸利瑪竇，不過他要等到 1613 年，在杭州與耶穌會士郭居靜及金尼閣討論（九天）以後，才決定加入教會。楊氏在晚年大部分時間參與信仰活動，過著極其虔敬的生活，直到 1627 年過世為止。在金陵迫害傳教士期間（1616-1617），楊氏曾照顧並保護多位傳教士在家中。他著有八本宗教書籍，並曾與多位耶穌會士合作出版（他寫了九篇序與跋）。他是艾儒略的朋友兼重要合作夥伴。由於他們的特殊關係，艾儒略更爲楊廷筠撰寫自傳《楊淇園先生超性事蹟》。

楊廷筠身兼前佛教徒，儒者及基督徒的複雜身份，加強了他個人經驗與性格的獨特之處。他對重要的教理理解清晰，在此筆者會提他對中國神學發展的貢獻的兩個例子。

楊氏對啓示的三種不同本質有精僻的見解：對所有人的啓示是「性教」；透過梅瑟的啓示是「書教」；透過耶穌基督的啓示是「恩教」。這套方案有助將福音傳入中國的問題有系統地表達出來。楊氏同樣地面對耶穌基督地位的問題。祂是從外國而來者，中國的先賢先哲對祂一無所知。楊氏對基督的獨特性有清晰的神學理解，接受這是「恩教」。此外，由於「性教」與「恩教」的延續性，基督道成肉身與上主在歷史的啓示亦有關連；這啓示由堯、舜、周天子與孔子開始。楊氏認爲中國的先聖先哲爲「性教」的一部分。後者「可視爲正統的傳遞者，與西方傳教士宣教的全然一樣」。¹³早期的基督徒作家與教會的教父，對希臘與拉丁哲學家亦有相近的觀點。

楊氏神學的另一項重要的原創特色，是把上主視爲「大父母」的觀念，這觀念獲多位耶穌會士採納，其中

¹³ Nicolas Standeart, *Yang Tingyun*, 200.

以艾儒略為甚。用詞的概念源於中國的宇宙觀，特別是「陰」與「陽」的關係。陰陽在中國亦用於表達皇帝與百姓的關係。

楊廷筠以儒家和基督信仰的關係解釋「大父母」的含義。據楊氏的說法，宇宙為一個人的「大父母」，引申到世界上所有人都是自己的弟兄姊妹。「大父母」尚有其他含義：父母與子女的關係代表上主與人類的關係，同一關係表達了上主與人類親近的概念。透過發揚這概念，楊廷筠能夠克服個人的障礙，接受天主之子道成肉身；改變了他原本視此為違反上主的超越性，貶低上主尊嚴的想法。

此外，「大父母」的觀念亦有基督學的啓示：耶穌是「大父母」與我們接近的最佳表達。在此情況下，耶穌自己，成了衆多弟兄中的首位。由於中國人對長子的地位和概念與西方人不同，這看法對中國人的生活和心態非常重要，這能夠有效地表達耶穌與中國人的緊密；幫助他們接受耶穌為生活的一部分。在聖經中多次提及耶穌是長子的身份，特別是保祿詮釋基督為所有創造的第一位，是所有弟兄之長（哥 1:15; 羅 8:30）。

「大父母」概念的另一個好處是它在性別上中立。衆所周知，當代神學最棘手的挑戰，是把上主認同為男性父權的象徵。在聖經中有多段章節把上主描繪為女性，耶穌自己稱上主為「阿爸，父啊」本身是有親密與溫柔的意思，並非指上主的極權。在基督徒靈修的發展史上，上主多次被表達為母親，然而這形像從沒有成為主流。在當代神學，女性主義頗為重要，亦頗為敏感。「大父母」的普及使用，將有助建立上主更中性的形象。

楊廷筠的皈依並非沒有阻力。比起其他中國基督徒，他受到更多佛教和儒家反對者的批評。這更彰顯他對基督信仰的忠誠素質。

筆者希望解釋楊廷筠與其他基督徒已作好知識與道德上的準備，將福音在中國本地化，把中國人的「智慧」與福音和諧地整合在一起。

後來，反教運動在 1922 年爆發，在知識份子圈中引起了激烈的爭辯，亦引發多位中國知識份子挺身而出捍衛信仰。重要的天主教思想家如吳經熊、馬相伯、英斂之、陸伯鴻等，他們像楊廷筠、徐光啓、李之藻一樣埋首於這個艱鉅的任務，竭力把基督信仰用中國知識份子明白的方式表達出來。

值得一提的，是吳經熊曾致力配合中西文化，將儒家與基督宗教的人文主義、道家與基督宗教徒的靈修整合一起。在他有名的著作，於 1943 年寫於香港的《愛的科學》一書中，吳氏以神來之筆分別用儒家人文主義與道家靈修，詮釋了聖女大德蘭的著作和經驗。吳氏具啓發性的思想，亦見載於《基督徒的人文主義與中國人的人文主義》。

此外，天主教傳教士如宗座代表 Celso Costantini 與比利時的 Vincent Lebbe 提倡，把基督宗教在中國文化中本地化列為緊急任務，以回應急劇的轉變。中國基督徒知識份子與傳教士大大促進了中國的進步，並啓發許多年輕人的思想。他們建立了為數甚多的大學與學校，為婦女提供教育，並傳授西方醫學、科學等多個範疇的先進知識。

5. 劉小楓與人文主義中國神學 (人文漢語神學)

在過去十年以來於中國內地興起了一種所謂「文化基督徒」的特殊現象。這種現象為中國的基督宗教帶來了新文化氣候的希望，也重新為本地化的基督宗教帶來了希望，特別是本地化的神學。南京主教丁光訓，內地

基督教的公認權威曾這樣說：「中國的知識份子對基督宗教的接受程度比起景教在公元 635 年來華之時高得多。¹⁴」

駐倫敦的中國觀察員鄧守誠亦有同樣的見解：

「我相信在中國近代史中，自利瑪竇來華以來，中國社會從未有如今日一樣對基督宗教如此開放。……在 1987 年，中國政府稱這種現象為『基督宗教熱』¹⁵。」

而「文化基督徒」就是這種被中國內地的學者與政府官員稱為「基督宗教熱」的普遍現象之下一種獨特元素。

來自中國社會科學院的學者如劉澎形容這是「中國前所未有的基督宗教熱潮。」¹⁶

1993 年，北京中國社會科學院研究員吳瑛承認有「基督徒文化現象」的存在。這一群學者並非基督徒，但卻認同基督宗教的價值，並相信這價值對建立現代化中國的多元文化有積極作用。¹⁷

這可能是中國內地官方研究員對「文化基督徒」的最早期描述。

劉小楓（1951-）被認為是「文化基督徒」的典型；「文化基督徒」的觀念亦由他而來。在 1988 至 89 年間，劉小楓在中國內地期刊《讀書》發表了有關二十世紀神學的十篇文章，在後期的文章提出了「文化基督徒」的觀念。

¹⁴ K. H. Ting, "Christianity and Chinese Intellectuals: History and the Present", *Chinese Theological Review*: 11:2, 1997, 71-75.

¹⁵ Edmond Tang, *The Second Chinese Enlightenment: Intellectuals and Christianity Today*.

¹⁶ 劉澎的文章見《鼎》，1995，5-18 頁。

¹⁷ Wu Ying, "The Faith and Life of Christians in Beijing – Interviews and reflections", *China Study Journal*, vol. 8. N. 3. (1993), 9.

自 1995 年以來，「文化基督徒」在中國內地以外引起了激烈的辯論。有些知識份子拒絕接受「文化基督徒」的概念，對這個基督徒團體以外的詞語組合不以為然。批評者認為基督徒的身份是非此即彼；那些研究基督教的學者可能是基督徒，也可能不是基督徒，但是「文化基督徒」卻是毀謗的說法，也有學者乾脆指出，有關「文化基督徒」的爭辯對研究基督宗教的學者不利，這樣做只會引來有關當局的猜疑。

無論如何，筆者認為「文化基督徒」的定義是可以接受的；因為它所描述的內地大學或學術中心的一種現象。我認為「文化基督徒」是這種複雜現象的模糊定義。

在一個還不斷擴大的內地研究基督宗教學者組織當中，有些學者對基督宗教產生了個人興趣，並選擇深入研究基督宗教題目。有些學者為基督宗教的訊息所吸引，而這訊息亦成爲了他們個人生活中的道德或靈修指引。廣義來說，他們可能就是人們所稱的「文化基督徒」。「文化基督徒」定義接下來的一步，就是一個人由感興趣到接受基督宗教的信仰，不過由於他們在學術機構受到監察的特殊環境或個人理由的緣故，未能夠加入教會或受浸。他們被稱爲「文化基督徒」是因爲他們透過文化與學術旅程接受基督宗教的信仰。

雖然劉小楓已公開承認自己是基督徒，並因爲他已在教會內受浸，劉小楓喜歡以魏爾（Simone Weil）的經驗說明一個人可以是基督徒而不屬於任何基督宗教團體。魏爾（1909-1943）是著名的英國哲學家、神學家與靈修作家，在二次大戰時期英年早逝，過世時只有三十四歲。魏爾是一個很複雜的人：她既是猶太人，也是神秘主義及耶穌基督的信徒。她在患病時拒絕治療，爲求與其他在納粹統治下的法國同胞保持團結，終於她死了，也沒有受洗，理由是要與猶太同胞保持團結並對天主教會的

極權元素作出反抗。把魏爾視為「文化基督徒」的典型是一個令人感到驚奇的想法，可是劉小楓真正的受了浸，並以「基督事件」作為生活的中心。

6. 中國神學與處境化

建立中國神學或漢語神學的計劃，是「文化基督徒」現象在神學世界中所產生的最實質影響，特別是在香港，中國神學的計劃與劉小楓的個人及其作品有關。我相信劉小楓對中國知識份子正起著深遠的影響；透過他個人的見證，為數眾多的著作及翻譯基督宗教經典在中國內地建立這份影響力。他這偉大的使命值得我們尊重。

據劉小楓的解釋，中國神學並不等於將神學中國化；後者的意念是將基督徒的神學看成西方神學，一定要改變切合中國。中國神學是中國語言與世界加上基督徒理想神學的表達方式。若這種方式成功，可以媲美用希臘語、拉丁語及法語寫成的神學。劉小楓提出中國神學的兩種分類：本體論的神學處理超越性的存在；實體論的神學處理個人在某段時間空間的存在。

發展中國神學的第一種方式，由現存的思想與表達形式而來。具體來說，儒、釋、道的思想是將基督徒的神學表達為中國神學的途徑。西方神學家亦採用類似的步驟，採納柏拉圖與亞里斯多德的思想。

第二種形式關乎到存在的經驗與語言表達方式，這種中國神學方式為目的是要理解和表達基督事件，不採用民族模式的思想，而採用存在一個人—實在—歷史與本地化的語言表達方式。

劉小楓個人比較喜歡第二種表達方式，因為基督事件相對於個人的存在經驗是開放的，並不限於民族的思想模式。基督徒的神學提到上主的聖言與個人的真實存

在相遇。據劉氏稱，中國神學是本體基督論神學：基督事件呼召個人的存在，並透過接受事件的恩寵，以本身獨特的語言經驗表達出來。

筆者認為這種描述方式甚具啓發性又有吸引力，然則劉氏的本體基督論神學並不侷限於中國神學，而是屬於所有圍繞基督事件呼召個人經驗的處境化神學。我認為這種神學不應稱為人文主義中國神學，而應稱之為基督論中國神學，這種神學最大的中國特色是採用中國語言。此外，劉小楓提出了母語神學的概念，並引起了另一位重要的中國學者的注意。這位學者是北京中國社會科學院有名的研究員，同樣被稱為文化基督徒的何光滬。

母語神學採用神學家本身的語言為表達工具。母語神學的材料，是語言本身表達的存在經驗與文化資源。母語神學的審核者大部份是操同一語言的人。¹⁸

語言在這裡的用途並不是外在的溝通工具，而是表達個人所有現實的獨特存在方式——這是海德格與維根斯坦的理論，語言是存在的形式與界限。語言不僅是思想的工具，它本身就是一種思想。

劉小楓經常提到個人對基督的經驗，即他所稱的「基督事件」。因此，他能夠提出中國神學，而他的建議也有可信性，並得到人們的尊重和接受。

可是，神學家所屬的教會團體的問題不容掉以輕心，究竟誰是神學家？什麼是神學？誰可以處理神學？由一些沒有明確教會關係的學者肩負起處理神學的責任是否合理？

筆者認為神學是一門專門的範疇，雖然學科的特質可媲美自然科學，卻不能當作簡單學科處理。神學是對

¹⁸ 何光滬「本土神學管窺」，《基督教文化評論》，卷7，94頁。

我們當中存在的希望作出解釋，所以神學假定了信德的恩寵。神學是教會的責任，以上主的名及為服務上主的子民而進行。神學在教會亦有先知性和批判性的角色。因此，一個真正的神學家不能夠獨立存在於教會之外，或反對教會。若然這樣，神學家本身將會與神學討論的根源與目的產生矛盾。神學一定要服膺在上主聖言之下，經常提醒人們走向真正的源頭；這源頭就是聖經裡面的天主聖言，臨在於信眾團體的天主聖言。

我希望有愈來愈多中國教會的神學家能夠參與建立中國神學。我相信神學本地化需要深厚的靈修與教會經驗。個人在基督奧蹟內的沉浸，對產生新的神學是必需的，偉大的神學家都是屬靈的人。相反地，神學本地化不能單透過學術與理性的工具達到。部份本地的實驗帶來的成效不大，是因為缺乏深厚的信德。我相信神學上的創新，可以由那些接受了恩寵與先知神恩的人帶來。真正透過文化途徑表達的信德，同時也是由上天而來的恩寵，和一個要達成的使命，這些事不能夠簡單地作出劃分。

7. 有關本地化的持續爭辯

剛才我所提及的本地化問題，是圍繞基督宗教在中國最難解決的辯題之一。重複的指控有來自中國官員、教會人士及內地研究基督宗教學者組織：他們提出基督宗教，特別是天主教，在中國不能夠蓬勃發展的原因是它未能本地化。通常用來說明這一點的例子有兩個：它因為禮儀之爭不能與儒家同化，另外與佛教相比，後者表現出更多適應的能力以融入中國主流社會。雖然個人認為這些論點並非完全錯誤，但有不同意見。

1. 就中國禮儀的問題，我認為天主教未有適應並不

是儒家，而是帝皇的意識形態，亦即是中國馬克思主義者稱之為封建的意識形態。基督宗教未有改變以迎合中國禮儀的後果不一定是失敗。不只一位學者對此事作出不同的評估，其中一位是耶穌會士甘易逢神父，他是台北利瑪竇研究所的創辦人。甘神父畢生鑽研中國文化與宗教和基督宗教的靈性接觸。筆者記得他在談話中曾說過，若中國禮儀之爭帶來不同後果，那麼基督宗教可能成了帝皇儒家思想的支流，失卻了原本的身份、自由與先知的角色。

2. 有關佛教在中國的擴張被過份簡化。佛教徒過去在中國往常也受到迫害與排斥。時至今日，西藏的佛教仍與中國政權不和。普遍來說，由於佛教缺乏了監管保存信理的中央權力，所以較容易改變適應不同環境。當利瑪竇穿著僧侶的裝束在1583年來華的時候，中國至少有十個不同的佛教支派，其中最盛行的禪宗與淨土宗，兩者的教導與習俗亦甚為不同。基督宗教，特別是天主教，雖然以本地化為目標，但不會改變基本的信理內容。
3. 筆者並不認同基督宗教在中國失敗的見解。這種講法對近四百年來數目不斷增加，並且以福音訊息為生活中心的信徒並不公平。儘管在充滿敵意的環境中受到反對和迫害，他們始終沒有放棄信仰。在政治動盪的五十、六十與七十年代，當基督徒的身份不少於犯罪，而沒有任何世俗的好處或任何人提供保障的時候，他們仍然能夠持守不渝。對這些中國人來說，信仰比自己的生命更可貴。他們的見證充份證明了基督宗教並不是外來的信仰，也並不失敗。此外，福音在世界的傳播並非是以教字和屬世成就來衡量的。在某些所謂「基督宗教的環境」下，大部份人被假定為基督

徒，然而他們的信德可能不及那些處於少數地位而沒有政治成就與尊榮的基督徒。這些信徒可能真正按照真福八端與天國的精神生活，就像天國的種子一樣，發揮的效用遠超過處於基督徒人口佔大多數而且與教宗有外交關係的國家。在福傳與神學的角度，就算是有限度的結果也有重大意義。當我們考慮到基督宗教在過去和現在於中國所面對的困難，便會驚嘆何以基督徒團體在過去四百年歷久不衰，並且戲劇性地增長。

8. 本地化與福音的新穎性

若我們觀察中國的基督熱現象，便會發覺基督宗教的成就並非因為它改變迎合中國文化，而是因為它與中國文化不同。在中國最成功的宗教團體，就是那些坦當地宣認福音的訊息，而沒有太多考慮複雜的文化調解的團體。這些福傳單位宣認「耶穌是主」，並且為熱心的信眾吸引數以千計的新成員。

個人在內地大學講學的經驗亦加強了這印象。筆者首次講學的題目是明朝末年利瑪竇、艾儒略與他們的同工的順應化福傳方法。這是個人喜歡的主題目，也是我的博士論文題目。我認為這個題目可以吸引到聽眾，豈料我在討論中被問到的尖銳問題處處針對順應化甚至本地化的概念。反對的意見可總結為數點：為甚麼傳教士要踏出順應化的第一步？他們應該將基督信仰以原本的形貌表達出來，然後由人決定是否接受。就算在北京的中國社會科學院，也提出了這些反對的意見。這些學生與學者都認為，順應化的過程只會淪為一個工具，令到基督徒的精神與真正的基督教理褪色。

還有其他因素可能引起中國學生與學者對適應化與

本地化產生懷疑。按照中國政府的官方政策，基督宗教像所有其他宗教一樣，一定要改造自己以適應社會主義社會。明顯地，本地化是一個合理而有需要的神學過程；但是由官方引發的順應化是對宗教自由的不合理干預。

要提倡本地化比起實踐與達致本地化肯定容易得多。由上文可見，為文化下定義會引來審慎反應，令到快速本地化的熱忱降溫。

根據個人接觸中國內地學者的經驗和理解，內地學者為基督宗教吸引的原因並非因為它相似中國文化，而是因為它有所不同，有新穎性。耶穌本身更加有特別的魅力。耶穌的人性、祂生活的方式、祂的價值觀、祂的所言所行、祂與受壓迫者的接近、祂受苦與被侮辱的命運、祂的善良……凡此總總，皆令到中國的知識份子對耶穌悠然神往。

本地化是一項重要的神學任務、傳教任務和牧民任務。然而經驗告訴我們，沒有人純粹因為本地化而皈依基督；皈依是個人存有與基督的接觸，一如「基督事件」是劉小楓的反省的中心。換而言之，我想表達的訊息，是對本地化的合理與必要關注不能超越傳揚福音的工作。

9. 後現代主義與新紀元運動的挑戰

後現代主義本身是一個模糊的現象，同時呈現正反兩方面。從正面來看，它克服了現代理性科學主義意識形態的自我膨脹藉口。從反面來看，它較傾向墮落、虛無主義與死亡。

後現代主義以其多元性與相對性的特質挑戰基督宗教；這種特質既是事實也是真理。神的存在與否被視為一個無關痛癢的選擇，在後現代的多元性與相對性的環

境中，享有同等似是而非的地位。

亞洲，特別是大中華地區，對後現代主義感到興趣。正面的地方是他們仍需要克服馬克思主義的意識形態；反面之處是香港與台灣部份地區正處於後現代主義的混亂狀態。

新紀元運動與幾個「新興宗教」一樣，利用後現代主義的心態，反對強硬的思想、意識形態與傳統的宗教。新紀元運動與後現代主義有一個相同的假設：信仰比經驗次要，信仰是個人喜好，而不是真理，只要信者覺得有用便是有用，本身無關重要。

全球一體化的現象，加深了後現代主義對世界各地的影響；新紀元運動的心態不僅見於本身已有如此思想的香港，也見於中國。後現代主義與新紀元運動以其激進的多元性、相對性、調和性、懷疑性與支離破碎的特性，對現代人的心態與行為構成深遠的影響，對香港與中國也產生同樣作用。有很多人雖然沒有真正奉行後現代主義與新紀元運動，但已有一些特質。

後現代主義者對真理的相對性態度，對宗教多元性的問題影響甚大。問題的關鍵是基督的獨特性。後現代主義與新紀元運動視所有宗教為一體的不同表達方式。追尋真理的途徑與方法有多種，但所有都是表面化和外在的。真理可以用迥異的方式透過不同的中介顯示出來。由此推論，耶穌只不過是眾先知之一。耶穌是一個好先知，卻沒有獨特性或絕對性。

在過去三十年以來，特別在天主教會中，本地化與宗教交談視為在亞洲傳教的挑戰。個人卻認為耶穌本身或基督學的問題，在最近已成為我們這個年代傳教工作的真正挑戰，特別在亞洲這個文化上對宗教多元化的敏感的地方。

福傳一定要保存耶穌基督的神學一元性，忠於福音的訊息與十字架事件，基督徒的信仰不能夠簡單化地表達為人類問題與需要的宗教答案，否則便與新紀元運動無異。

「經驗」在今日的宗教世界已成為唯一的「權威」。基督的門徒與傳教士應該教人如何活在基督的奧蹟中，基督既無代替品，也不容取代。信仰的經驗浸沉在奧蹟中，會比起理性地講論基督宗教的真理更有意義。耶穌基督是真正的救主，這是我個人生命中真正的體驗，我懷著喜悅見證、分享這份恩寵。

事實上，在中國取得最大成就的基督徒團體，就是那些以明確而又簡單的訊息宣講耶穌是救主的福傳者。雖然我們可以在他們的傳教方式中找出瑕疵，但卻不能否認他們能有效地滿足到很多找尋耶穌的人的渴求。

10. 更多天主教參與的需要

個人相信「基督熱」、文化基督徒的現象、和發展中國神學與基督宗教本地化等問題，都是香港神學與教會團體的重大挑戰。若果內地研究基督宗教的學者錯失接觸天主教神學傳統，與當代天主教的神學貢獻，那將會是一大遺憾。香港在這方面無疑有一個獨特的角色。我希望天主教高等教育機構能夠接受這挑戰。目前聖神研究中心正在工作，亦支持筆者在內地的講學。我也用客座教授的身份，在劉小楓創立和負責的道風山中國神學研究院講學。現在還有其他人參與的需要，特別是那些教授神學的中國導師。我相信這會是聖神修院神哲學院的挑戰，而目前學院與中國神學研究所正緊密合作。

我相信通過與內地研究基督宗教學者與文化基督徒加強合作和對話，有助基督宗教在內地得到更持平和更

公開的審定。若果對基督宗教和中國教會史的理解能夠拋開意識形態與偏見，便是一大躍進。若然成事，社會大眾與政府官員會更加樂意接受基督徒的信仰。最後，我希望基督宗教能夠在中國享有更多自由和更大的接受程度，這些大前題對本地化的工作是必要的。

馬相伯與近代中國天主教會本地化的關係

林雪碧

緒論

1. 前言

提到中國天主教本地化的問題，很多人都會想起明末來華的利瑪竇（Matteo Ricci, 1552—1610），卻忘記了近代的一批中國教徒，包括馬相伯。

馬相伯在中國天主教會本地化運動中，扮演了一個重要的角色。他藉著對教會的認識、本身的家財、學識和社會地位，一邊從政、辦教育，一邊撰寫和翻譯宗教著作，從不同的層面去推動天主教會本地化。他生前在教內教外均享有極高名望，是近代中國天主教會的一個重要代表。因應馬相伯從事的工作類型，本文除緒論與結語外，共分三部份：（一）文字工作，分析馬相伯翻譯《聖經》、整理古代教會文獻及歷史的工作；（二）培育本地人材，研究馬相伯捐資辦學的實際工作；（三）考證爭取教會獨立，馬相伯在教內推動成立中國教區，擺脫法國的保教權，在教外則致力爭取中國人的認同。緒論部份，則有「馬相伯傳略」，介紹他的生平事蹟，以便讀者對馬相伯的背景有所瞭解。

2. 馬相伯傳略

馬相伯，名良，教名若瑟（Joseph）。馬相伯生於 1840

年，卒於 1939 年，在他生活的一百年間，中國經歷了前所未有的衝擊與變化；而他的一生，也同樣的多姿多采。馬相伯爲元代大儒馬端臨二十世孫，馬家自明朝皈依天主教，故他出生一月即受洗入教¹；他一方面接受傳統的經學訓練，另一方面又因爲天主教信仰的關係，使他無論對人生或世界的觀念又能不囿於中國的傳統思想，他曾憶述：「我因爲受了家庭的影響，對於人生觀和世界觀都已能不爲那時中國社會傳統的見解和習染所拘束……我因宗教的啓淪，又知道天子也和我們一樣，同爲造物所造，同是有生有死，在上帝之前，同是平等，並沒有什麼神奇……²」事實上，這種平等的觀念一直伴隨著馬相伯的一生。

1851 年，年僅十二歲的馬相伯隻身去到上海，入讀耶穌會所辦的徐匯公學。馬相伯的學業成績很好，在 1870 年獲頒授神學博士學位，同年被祝聖正式成爲司鐸。作爲一個神父，必須矢發神貧、貞潔、服從三願；這意味著加入修會過團體生活的人需捨棄一切。要馬相伯捨棄財富和家庭，可能並不困難；但要捨棄自我、絕對服從長上命令，對他卻是一大考驗。馬相伯成爲神父後，便經常的與修會發生磨擦，結果六年後，他棄職而去。

放棄修道生活，馬相伯瞬即投入李鴻章幕下，從事經世事業。馬相伯熱衷於推動洋務，眼光闊大，曾有不少好提議，但是礙於守舊派的阻撓，以及自身不懂官場的生存技巧，他始終是勞而無功。在官場打滾二十多年後，馬相伯感到灰心喪氣，加上家庭的壓力，終於決心退隱。馬相伯五十四歲時，其妻攜子回山東老家探親，不幸死於海難。這對馬相伯造成了極大的打擊。幾年後，

¹ 馬相伯口述，「一日一談：我的孩童時代與宇宙觀與家教」。見朱維錚編，《馬相伯集》。上海：復旦大學，1996，1135 頁。

² 同上，1136 頁。

馬母沈氏病重，彌留之際，對馬相伯說：「我的兒子是神父，你既已不是神父，我亦不認你是我的兒子。³」對馬相伯而言，這席話比任何懲罰都要嚴重。1897年馬相伯離開了官場，接受教會的懲罰作補贖後，終獲教會赦免，重新通功。

馬相伯重歸教會至離開人世的四十年間，謀求多方面的發展，這個時期可說是他人生的高峰，足跡遍及政治、教育及宗教等領域，其中先後創辦了震旦、復旦及輔仁三所大學最為人稱道；而他不斷的譴責專制政權及呼籲抗日救國，也為他贏得了救國老人⁴、中興人瑞⁵的稱譽。

抗日戰爭爆發，北京、上海、南京等相繼淪陷，馬相伯被家人及弟子安排遷往昆明暫避，半途至安南諒山患病不能前進。一日，聞得湘北大捷，以興奮過度不能入睡，病情加劇；幾天後，即告不治。據聞馬相伯彌留之際，猶關心局勢，臥病在床，招家人催前，尚問「消息……消息……」⁶。馬相伯逝世時為1939年11月3日，享年一百。

文字工作

3. 翻譯聖經

天主教會相信宇宙間的造物主藉著《聖經》向人類

³ 方豪著，「馬相伯先生的生平及其思想（一）」，見《民主評論》，6卷8期，12頁。

⁴ 邵力子撰，「救國老人馬相伯先生」，（重慶）《掃蕩報》，1939年11月25日。

⁵ 王培堯著，「中興人瑞馬相伯」。見《中外雜誌》，12卷5期。

⁶ 盛世撰，「馬相伯先生百年大事紀」，（桂林）《掃蕩報》，1939年12月19日。

說話，一切教義都由《聖經》引申而來；作為一個天主教徒，必然的很重視《聖經》，馬相伯也是一樣，在他的文章、講演中都經常引用《聖經》章節。

馬相伯既重視《聖經》，也希望能讓《聖經》在中國廣泛傳揚。可是，即使從明末利瑪竇算起，天主教在華傳行三百年，還是沒有把整本《聖經》翻譯出來。十九世紀，天主教會內雖然出現幾個中文《聖經》譯本⁷，但是都只翻譯了部份《聖經》，而且其中有些譯本根本沒有出版。馬相伯一直希望翻譯全本《聖經》，但因工程浩大，他只好從新約《聖經》的四部福音書開始。1919 年，馬相伯出版《新史合編直講》，該書譯自費來弟（Mastai Ferretti）的 *Les Evangiles unistraduits et commentes*。所謂「合編」是把新約四福音的內容重新整理，刪去重複的，按著年月的先後排列事件，讓讀者看後能容易掌握有關耶穌的記載，這部份用文言譯成。「直講」即是註解，用白話寫成。

後來，馬相伯又再翻譯四福音，題為「救世福音」或「對譯羅瑪監本四聖史」，1937 年已經當時的南京主教于斌審核，准予刊印；但是一直到 1949 年才以《福音經》之名出版，當時馬相伯已病逝十年了。此書每部福音前有一短文，簡介該部福音的架構主旨。譯文以《新史合編直解》為藍本；註解則用《聖史合編》⁸，但馬相伯只在各篇章後寫上該書何章何節，讀者須兼閱兩書方為完整。

無論是《新史合編直講》或是《福音經》都沒有引起很大的迴響。《新史合編直講》把四部福音內容重整，

⁷ 賀清泰於 1800 翻譯大部份舊約及全本新約。王多默於 1875 至 1883 年譯出新約四福音及宗徒大事錄；同時辛方濟譯成四福音。事見思高聖經學會著，《聖經簡介》。香港：思高，1981。123-4 頁。

⁸ 見該書序言，《聖史合編》疑即《新史合編直解》。

閱讀一遍差不多等於閱讀了四福音，非常便捷；但是當日的聖經學不發達，著者費來弟在選取材料時也許會有偏差，正如方豪說：「費來弟認為（四福音部份經文）是重複的，不一定是重複，而他認為不重複的，也許真是重複的。」⁹而且，天主教會對《聖經》的態度一向嚴謹，四福音雖有重複之處，但都是天主聖神的啓示，任何人不能添減甚麼。所以《新史合編直講》只是一部有關四福音的著作，而不是《聖經》，不能在教會禮儀上誦讀使用。

《福音經》則是按四福音逐字翻譯。馬相伯在序言¹⁰中表示，翻譯是為大眾的，因此用辭應儘量平易淺白；但是，他也認為新約《聖經》成書在魏晉以前，翻譯時也不宜用魏晉以後「新」出的字；而「聖經字句，義蘊無窮，不敢貪易偏重一解，只求貼切原文，不避生硬。」結果，《福音經》中有頗多冷僻字辭，如「牂」、「洮有」、「囊囊之衆」¹¹。事實上，比《福音經》出版較早或同期出版的幾個譯本都用了白話文，《福音經》的文辭典雅有餘，但是在教育程度普遍不高的環境中，就不利於普及流通了。何況其他譯本都會在章節之後作有詳細註解；《福音經》在註解方面卻有一大缺陷，如上所述它以《聖史合編》為註解，在使用上相對不便。再加上《福音經》譯成之日（1937年）和出版之時（1949年）正遇上中國政局有著重大的變化，窒礙了書刊的流通，也使得《福音經》不受注意。

學者在翻譯《聖經》時多從新約入手，馬相伯在生

⁹ 方豪著，「馬相伯先生與聖經」。見《東方雜誌》，復刊9卷7期，36頁。

¹⁰ 馬相伯著，救世福音對譯序。見《福音經》，1-5頁。

¹¹ 分別見於《福音經》瑪竇福音，123頁，《福音經》馬爾谷福音，34、57頁。

時尤其缺乏舊約譯文。假如，當日馬相伯不譯新約，而把精力投入翻譯舊約，可能更有助於翻譯《聖經》的整體工作。總之，馬相伯在推廣《聖經》方面，雖做了一定的工作，可惜效果不彰，只能在中文《聖經》翻譯史中添上一筆而已。

4. 重整教會文獻史料

馬相伯在文字工作上的重大成就，應該是重刊明清時期教會文獻，鼓勵研究教會史。

以利瑪竇為代表的明清天主教教士在中國的傳教事業中，非常尊重中國文化與傳統習俗，允許教徒參與拜祭祖先和祭祀孔子的禮儀。今日，很多人都會讚揚利瑪竇等人的傳教方式，但是，當時並非每個教士都認同利氏本地化的行徑，清末民初的教會中人就有不少不但反對利瑪竇傳教策略，甚至詆毀利氏、湯若望等人；認為他們只懂「阿悅華人，而將順其禮俗。究之教士數十，歷年數十，而被化者不過千許，尚不及若輩一月之功。¹²」更認為利氏等人在學術方面的成就也不過是徒具虛名¹³。

馬相伯當然不會認同這些批評，再加上當時教會文風不振，因此發願整理教會在華的傳教史及重刊明清時期的教會文獻，企圖以此為明清教士作平反，也是把本地化的訊息再一次的帶給當時的傳教士。其後經馬相伯刊校或作序的明清文獻，繼有《大西利先生行蹟》、《辯學遺牘》、《主制群徵》、《真主靈性理證》等多部著作。

馬相伯重新刊校舊籍的工作，意外地吸引了陳垣的

¹² 馬相伯引述教務月誌之言。馬相伯撰，「書利先生行蹟後」，見《馬相伯集》，224 頁。

¹³ 馬相伯著，「致英華」（1922）。見《馬相伯集》，431 頁。

參與。陳垣先習醫學¹⁴，後來得到馬相伯及英歛之的幫助，在 1917 年寫成了第一本教會史著作《元也里可溫考》，即引起了學界的注意。元代天主教盛行，然而七八百年來竟無人深入研究，陳垣旁徵博引，對元代天主教的情況進行了細密的考證，對元史及宗教史的研究不啻是一大貢獻。馬相伯為《元也里可溫考》點定¹⁵及撰寫序文。在序文中對陳垣其人其著都作出高度評價，甚至說：「……君真余師也¹⁶！」當時馬相伯已年近八十，在社會上享有盛名，這對初習教會史的陳垣無疑是極大的鼓勵。其後，陳垣棄醫而專注於研究宗教史，陸續發表了「雍乾間奉天主教之宗室」、「從教外典籍見明末清初之天主教」等多篇文章，及參與馬相伯刊校教會舊籍的工作，在宗教史研究上取得重大的成就，奠定其宗師的地位。

刊校明清教會文獻及陳垣的崛起，帶動了一股研究明清天主教史的熱潮。截至 1949 年止，有關此一領域的專著即有一百多篇¹⁷。那些撰文者，未必都認識馬相伯或陳垣本人，但從論文的發表年份而言，他們受了馬氏等人的研究工作的影響，應無疑問。不過，學者們，包括陳垣，研究天主教史是要藉此找出中國歷史上宗教和政治、宗教和文化的關係，而不是要研究天主教的教義，更不是要為天主教會服務。陳垣曾經說過：「近為輔仁大學校長，人又疑我為天主教徒。不知我實一宗教史研究

¹⁴ 1911 年，陳垣畢業於光華醫學院，曾發表「說診脈」、「說腎」等醫學文章。

¹⁵ 陳垣於《元也里可溫考》文首有一「緣起」：「余乃重理其稿，並經馬相伯先生為之點定，乃付刊。」引自王明澤編，「陳垣事跡著作編年」。見《紀念陳垣校長誕生 110 週年學術論文集》。北京：師範大學，1990，462-3 頁。

¹⁶ 馬相伯著，「元也里可溫考文序」。見《馬相伯集》，299 頁。

¹⁷ 數字據張先清著，「回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主教傳華史研究」。見《宗教與文化 3》。北京：東方，1998，112-3 頁。

者而已，不配稱為某某教徒也。¹⁸」但是，馬相伯對陳垣仍然愛護有加，帶他出入徐家匯藏書樓¹⁹，讓他翻閱教會藏書，又為他的論著作序。陳垣雖然沒有以天主教教徒的立場看待教會史，但是陳垣以及其他學者對天主教史的研究正補充了過往對這方面研究的不足，讓教內教外人士對天主教有所認識，為天主教會在中國歷史的長河中找出其根源，這正是馬相伯當日所期望的。

培育本地人材

5. 毀家興學

教育是富國強兵的一種重要手段，對教會言，教育也是維持其生命力的一種方法。基督教重視高等教育機構的設置，早在十九世紀後期已在中國開辦了多所大學，在中國近代教育史上佔有重要一環，與之相比，天主教會在這方面就遜色得多了。馬相伯曾抱怨過傳教士辦學不力，致使天主教教徒多文盲，即有讀書者，其文章辭藻亦不通達雅正：「何君理中非學中人也，亦嫌中鐸之信多白字，多費解。²⁰」天主教教徒在社會上遂漸失去影響力，早在民國以前，光緒帝召入宮中作「帝師」的是基督教的李提摩太，而非傳統上清室聘用的天主教神父；馬相伯不禁慨嘆：「由是該教（基督教）生徒，自舊清已躋政府，於今更盛，而我教獨見摒焉。非見摒也，蓋來華傳教士喜用學問誘掖者有幾？只觀在會與不在會之修道生，其肯遣往羅馬攻書者有幾？」²¹

¹⁸ 陳垣著，「致方豪」（1927）。見《陳垣來往書信集》，上海：古籍，1990，288 頁。

¹⁹ 陳垣著，「致英華」（1917）。見《陳垣來往書信集》，3 頁。

²⁰ 馬相伯著，「致英華」（1926）。見《馬相伯集》，480 頁。

²¹ 馬相伯著，「上教宗求為中國興學書」。見《馬相伯集》，116 頁。

馬相伯爲了辦學，把家財都捐了出去。在他寫給英欽之英貞淑兄妹的書信中常有請託捐助靜宜女校的事例；而早在他重返教會的同時，他就把名下家財捐給耶穌會，要求耶穌會用作辦教育²²。但是耶穌會接受了馬相伯的捐獻，卻遲遲未有依據馬相伯的意願而辦學，至捐款後兩年，即 1902 年，因蔡元培的引薦，馬相伯爲廿四名年青學子教授拉丁文。未幾，聲名遠播，吸引更多人來學。馬相伯於是向耶穌會商借徐家匯老天文台，設立學院，並邀請耶穌會會士執教，昔日所捐款項亦得以撥作學院基金。1903 年²³正式開學，學院取名震旦，此名出自梵語，有中國之光的意思。

震旦學院重視學術，以培養譯材爲宗旨。課程分爲兩大類別：文學及質學（科學）²⁴，著重語文、數學和哲學。馬相伯又定出崇尚科學、注重文藝、不談教理的規條²⁵，目的是希望震旦學生能不受教會思想的約束，從事學術的研討。馬相伯不想教會約束學生的思想，也非常反對中國經學中爲了一個字，大肆引經據典，只研注疏的讀書方法，他認爲這不但沒有實際作用，還會窒礙學生的思考能力²⁶。因此，震旦的教學，只授予學生基本的原理和方法，重在開示門徑，養成獨立的、自由的研究風氣；而每逢星期日學生都要接受演講的訓練，培養說話技巧和辯論能力，講題由馬相伯揀定，或論學術或論

²² 馬相伯撰，「捐獻家產興學字據」。見《馬相伯集》，36 頁。

²³ 據《蘇報》「震旦學院開學記」所記，震旦學院於光緒廿九年二月初二日（即 1903 年 2 月 28 日）正式開學，事實上，1902 年秋已有學生在震旦上課。

²⁴ 「震旦學院章程」（一九零二年訂）。見《馬相伯集》，42 頁。

²⁵ 馬相伯口述，「一日一談：從震旦到復旦」。見《馬相伯集》，1107 頁。

²⁶ 馬相伯口述，「一日一談：經學與月亮」。見《馬相伯集》，1124 頁。

時事。震旦的制度，多出自馬相伯之手。除馬相伯自任監院（校長）之外，其餘事務，悉數由學生互相推舉分別擔任，其職務至學期終結，所執掌的權限，則依照學生自治規程而定²⁷。

1905 年，耶穌會調派傳教士南從周任震旦教務長，主張校政由學校當局管理，廢除學生自治章程，引來學生譁然。學生對南從周之舉非常不滿，集體退學，馬相伯所創的震旦學院無形中解散了，其後耶穌會雖以震旦之名繼續辦學，但已非馬相伯創辦時的模樣了。

馬相伯與學生離開震旦後，決定籌組另一學校，取名「復旦」，意即光復震旦，復興中華。當時，他們得到社會各界的支持，嚴復、汪詒年發起募捐²⁸；兩江總督周馥撥地作為校址；端方亦上書清廷求請撥款作為經費等等，這些都是復旦在草創時期得以生存以致日漸壯大的一個原因。學生公推馬相伯為復旦第一任校長，在校政管理方面，仍沿用震旦舊制由學生自治；但在校董名單上，延攬了一批官商名流。他們既已介入復旦的事業，也必然影響復旦的辦學方針和價值取向。1905 年訂定的「復旦公學章程」第一章開宗明義的寫著：「本公學由各省官紳倡捐……」而課程體制是依據清廷有關高等學堂的規定，分備齋及正齋，都是大學的先修班。初創的復旦幾乎就成為了官辦的高等學府²⁹，除了一如震旦重視外語及演講訓練之外，其他的都與馬相伯創辦震旦時那學院式的課程相去甚遠。

馬相伯以一人之力創辦震旦，尚且淪於外人之手，

²⁷ 陳傳德著，「馬師相伯先生創辦震旦學院之特種精神」。見《馬相伯與復旦大學》。山西：教育出版社，1996，233 頁。

²⁸ 「復旦公學募捐公啓」。見《馬相伯與復旦大學》，280-2 頁。

²⁹ 陸永玲著，「站在兩個世界之間：馬相伯的教育思想和實踐」。見《馬相伯集》，1297-8 頁。

如今復旦由官紳合辦，馬相伯對復旦的將來更顯得力不從心。復旦創立未幾，馬相伯乘著東渡日本之際，辭去復旦公學校長之職；他雖於 1910 年再任校長，為時不過兩年多。

6. 籌建輔仁

復旦不是光復震旦之作，它是一所全新的學校。震旦雖名為教會大學，馬相伯卻訂下了不談教理的教學規條，但是從震旦到復旦的過程中，他體會到一所學校不可能不受其辦學團體、董事會所影響。官紳可以影響學校的路向，教會也可如此，馬相伯既為虔誠的天主教徒，他選擇了由教會辦學。就在他擔任復旦校長的後期，他與好友英欽之等人聯名上書羅馬教廷，請求教會在中國開辦大學，1912 年「上教宗求為中國興學書」中有言：「……創一大學，廣收天主教內外學生，以樹通國中之模範，庶使教中可因學問輔持社會，教外可因學問迎受真光。³⁰」1922 年，有「中國教宗」之稱的庇護十一世（Pius XI）繼任，諭令美國本篤會來華籌辦大學，並捐十萬里拉以示倡導。至 1929 年，經國民政府教育部核准立案，輔仁大學正式成立，由陳垣擔任第一任校長，馬相伯、胡適等擔任董事。

馬相伯沒有參與輔仁的具體工作，但是從他日常的書信中，可見他在籌備輔仁至其成立的過程中，都非常關心。馬相伯又代本篤會擬定了一份辦學宣言，宣言中一再強調本篤會並沒有帝國主義侵略的野心：「今此大學初創之人，雖皆美產，但來華之意，非仿殖民，吸取人才，造成附屬品也。本會在一國，便為一國之會士，極願同志之人，同力合作，數十年後，會士為中國之會士，公教為中國之公教，大學為中國之大學，懿歟休哉！而

³⁰ 同註 21，116 頁。

本會之志願方告成。³¹」而學校的任務是溝通中外文化，「凡歐美新科，最精最確者，則以介紹於中華，中華舊有之文學、道學、美術等，莫不善善從長，無敢偏棄，持此物此志以周旋而已矣。³²」這是教會開辦輔仁的精神，也是馬相伯從事教育之所望。

融匯中西的精神一直影響著輔仁，甚至從輔仁校舍的建築也能體現這一點。當時的宗座駐華代表剛恒毅（Card. Celso Costantini）表示過：「當我看見北平古城牆被拆毀和多少著名的藝術品，任其荒廢時，我們的心真感到萬分痛苦。當看見開始整修重建這些古老建築時，心中方感到舒服一些。³³」輔仁的校舍建築，就是以中國故有的建築風格揉合當時的需要，目的是要使新建築物與嚴肅而富藝術化的北京相調和，而非哥德式或羅馬式的尖頂洋化建築，有別於當時中國境內一般的教會建築物。

震旦是中國第一所天主教大學；復旦是第一所因反抗洋教士而成立的大學，別具象徵意義；輔仁是中國第一所由天主教會最高當局諭令籌辦的大學，可說是天主教在中國的官方大學，三者都因馬相伯而連結起來。這三所大學不但為天主教中子弟提供學習的場所，也為教外人士提供了學習西方文化的場所。教會學校不應成為專講教理的場所，但是學生可以隨意接觸教會的人與事，比其他人士能對教會有更正確的認識；他們不會全部成為教徒，不過，也不會對教會產生惡感，日後不會貿然的參加反教行動。

³¹ 馬相伯撰，「美國本篤會士創設北京公教大學宣言書稿」。見《馬相伯集》，458 頁。

³² 同上。

³³ 剛恒毅著，《在中國耕耘》，下冊。台北：主徒會，1980，140 頁。

爭取教會獨立

7. 反對立孔教爲國教

馬相伯在秉承明末利瑪竇等人的學術傳教路線之餘，他也試圖在建制上爲中國天主教會爭取有利的位置。這種爭取是從兩方面著手的：教外、教內。

辛亥革命結束了君主專政體制，並宣揚了民主思想，當時民間集會結社議論時政的氣氛很濃；這對於正在致力於專制獨裁統治的大總統袁世凱極爲不利。其時，一批保守份子正在推動尊孔復古運動。1912年，陳煥章在上海成立孔教會。康有爲也大肆抨擊新思潮之不足法，傷風敗俗，認爲只有恢復孔子之道，再行舊禮制方能治國，並倡議立孔教爲國教³⁴。

袁世凱與其繼承者瞬即利用這股復古風潮，先後頒佈「通令國民尊崇倫常文」、「天壇憲草」等，批評民主思想是「誤人子弟，幾欲化全國人民爲不孝不弟不忠不信無禮無義無廉無恥而後快。³⁵」又明訂「國民教育，以孔子之道爲修身之本。」意圖用中國傳統的三綱五常去遏制民主思潮。

如果孔教從法律上確立其爲中國國教的地位，那意味著其他宗教、其他道德哲學思想都要成爲次等；一心冀望天主教融入中國文化，一心冀望得到中國人接納的天主教教徒，對這些建議，不能不有所回應。1913年，天主教教友以「中華天主教」名義，公推英欽之等五人

³⁴ 康有爲著，「以孔教爲國教配天議」。見《中國近代史資料選編》下冊。北京：北京師範大學歷史系中國近代史組，1997，274頁。

³⁵ 《袁大總統書牘匯編》卷二，第17、18頁。

爲代表，赴京請願，表示反對³⁶；馬相伯亦於 1916 年與雍劍秋等發起天津信教自由會，聯合回、道、佛及基督教，擁護完全之信教自由³⁷。

1914 至 1916 年間，馬相伯發表了一系列的反駁文章，如：「一國元首應兼主祭主事否」、「信教自由」、「憲法草案大二毛子問答錄」、「書天壇草案第十九條問答錄後」、「約法上信教自由解」等等；從政教分離原則、信仰自由原則、經濟原則等各方面去否定尊孔復古，其中不乏精警論據。譬如馬相伯從經濟利益出發，指設定國教後，則國教僧官的俸祿，拓展國教的經費，寺廟維修費用等，此等龐大費用，勢必由國庫供應³⁸。而孔教徒一面要求政府支付日常經費，另一方面又向民間百姓收取費用。陳煥章等孔教徒擬規定人民舉行婚配者，必須到孔廟行禮，每對新人收費四圓，以當時每年結婚者三千萬對計，歲收即有一億二千萬圓；此外尚有納妾者另計等。馬相伯直指他們「好貪心！好貪心！原來請定國教，止爲金錢計耳！」³⁹馬相伯這一指控，正中其要，誠如論者所言：「中國俗諺說：薑是老的辣。從清末到民初，抨擊康有爲的孔教論的論著不勝枚舉，但沒有人把這種理論與主張者的經濟利益掛鉤的。我們祇發現馬相伯作過如此揭露。⁴⁰」

馬相伯反對天主教依恃不平等條約，但也反對用政治力量抬高一種宗教，打壓其他宗教。在他的理念中，

³⁶ 方豪著，「馬相伯年譜新編」（下）。轉引自陳方中著，《民國初年中國天主教的本地化運動》（台灣）政治大學歷史研究所碩士論文，1991，139 頁。

³⁷ 張若谷著，《丹徒馬相伯先生年譜》。長沙：商務，1939，222 頁。

³⁸ 馬相伯著，「憲法草案大二毛子問答錄」。見《馬相伯集》，236 頁。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 朱維錚著，「近代中國的歷史見證：百歲政治家馬相伯」。見《馬相伯集》，1201 頁。

基督思想是為至理，是人類共通的倫理標準，只要不受政治干預，在公平傳教的原則下，中國人終會接受天主教。

8. 抵抗非基督教同盟

設定國教之事沒有成功，卻惹起了知識份子對宗教問題的廣泛討論，到新文化運動期間，批判孔教，蔚然成為運動的主流。馬相伯反對復古尊孔的訴求，與許多具有新思想的知識份子結成同盟。但是，二十年代以後的非基督教運動，卻把馬相伯推到他們的對立面。

1922年，世界基督教學生同盟在北京清華大學舉行第十一屆大會。這本是一個普通的宗教會議，但是，中國經歷了數十年的列強侵略，五四運動時又把反帝國主義運動帶上高峰，深深的影響著中國知識份子；另一方面，無論基督教或天主教，都仍然由外國教士管理及控制著。因此，這次會議被中國學生視為帝國主義的先鋒隊。三月九日，學界發表「非基督教學生同盟宣言」，反對基督教教義約束人民思想，譴責外國勢力利用基督教作為侵華手段，其後這個同盟更擴大而為「非宗教大同盟」，許多文化界的領袖人物都支持這次大同盟，如胡適、陳獨秀等，連馬相伯的老朋友蔡元培也是其中一員。江、浙、川、粵、晉等省大學生紛紛響應。一次宗教聚會竟演變成政治事件。

雖然這次運動是因為基督教的會議而引起的；但是，在教外人士看來，天主教與基督教均是一丘之貉，所以天主教也遭到反對。馬相伯知道非基督教同盟不是義和團式的盲目反教，反而具有深刻的學理基礎。是時，馬相伯雖年事已高，而且又忙著籌辦教會大學，但是，他仍執筆撰寫「五十年來之世界宗教」、「尤其反對基督教理由書後」等文章駁斥反宗教人士對教會不科學、文化

侵略的指控。馬相伯列舉了算學、天文、物理等各科中有宗教信仰的著名科學家，以證明宗教與科學可以並存而不相違背⁴¹。他又以長者的口吻去勸誡非宗教人士：「現在你一面恨基督教，一面讀他的科學書。恨則不贊成，不贊成，一定讀不好，問你該擔憂不該擔憂？」⁴²此外，他指出基督宗教並非帝國主義的幫凶，從未挑起戰爭：「今先問你：基督教在歐洲，挑撥起戰爭，是那幾起……五十年中戰事三十二起，辛寅（應為壬寅）鴉片煙戰爭亦在焉，均未言其為基督教挑撥也。」⁴³基督教不但不會挑起戰事，反而是戰爭的受害者，多次宗教迫害，導致教友被害者眾⁴⁴。

反宗教人士針對基督教的言論，雖非全屬事實，但是，它畢竟指出了基督教和天主教的弱點，傳教士當中也確實沾染不少帝國主義的惡習。這樣一來，使得在民初以來已發動的本地化運動更加迅猛地展開，加速了教會的改革。其後蔣介石受宋美齡的影響而成為基督徒，雖沒有明令扶助基督教，但形勢總比以前大為緩和；此外，日本侵華日益劇烈，轉移了國人的視線，反教運動得以舒緩而告終；此後中國境內再未發生大規模的反教運動。

雖然我們很難去斷定馬相伯的文章對反宗教人士產生多大的影響，但他在天主教內教外都受到尊重卻是事實，成為兩者重要的溝通渠道。當非宗教運動走到尾聲時，正值馬相伯九十大壽，蔡元培發起為他賀壽，地點

⁴¹ 馬相伯著，「五十年來之世界宗教」。見《馬相伯集》，424 頁。

⁴² 馬相伯著，「尤其反對基督教理由書後」。見《馬相伯集》，451 頁。

⁴³ 同上，453 頁。

⁴⁴ 同上，454 頁。

選在上海徐匯公學⁴⁵。蔡元培雖因事未能出席慶祝會，但他的太太周峻代其前往道賀，並托楊杏佛代表致頌詞。詞中有「先生無子孫，中國之青年皆其子孫；先生無財產，中國科學之發達皆其財產」等語⁴⁶，對馬相伯可謂推崇備致，這也可以說是反宗教人士與基督徒和解的一個信號。

9. 爭取成立本地教會

非基督教同盟對基督教的指控之一為教會是帝國主義的幫凶。對此，無論天主教或基督教的教友均極力指稱此為種種誤會所致；不過，在中國的實際情形是法國政府確實以擁有保教權為由，經常藉教務問題向中國苛索土地金錢，而教會在外籍傳教士控制下，也確實出現偏袒外國的情形，天津老西開事件即為最典型的事例⁴⁷。很多傳教士又輕視中國，以致出現中國神父著作中文書，其中用語卻要依據外國教士所訂者為標準的奇怪現象⁴⁸。

馬相伯不是消極的人，而他深信這些不公平現象並非教廷的原意，而是傳教士的自私行為所造成的。因此，他積極尋求改變現狀的方法：要求教會內部進行改革，由本國神父治理本國教會。其實，當時天主教在歐洲受

⁴⁵ 張若谷著，《丹徒馬相伯先生年譜》，226頁；又見「祝賀馬相伯先生九十壽特號」。天津：《益世報》，1929年4月15日。

⁴⁶ 「祝賀馬相伯先生九十壽特號」。

⁴⁷ 法國駐天津領使強佔老西開，雷鳴遠組織民衆前往阻撓，但天津教會當局卻聲言支持法國領使，並禁止雷鳴遠的抵抗行動。最後，法國未能佔領老西開，但雷鳴遠卻也受到處分，被迫離開天津。

⁴⁸ 《聖心報》副主筆張漁珊神父著一「土話書」，經審批後，其中土話須照法國殷神父所著《土話字彙》，一一更正。事見馬相伯著，「致英華」（1917）。見《馬相伯集》，301頁。

到帝國主義列強的逼迫⁴⁹，教會當局也明白到以政治力量作為後盾的傳教方式，並不足以皈化人心。因此，教會當局早有意取消法國在華的保教權，直接與中國建交並正式建立中國教會。1919 年以後，教廷安排了一連串的行動，可說是回應了民族主義者、反宗教人士的指責，也安慰了長久以來渴望教會改革的教友。

1919 年，教宗本篤十五世頒佈通諭 *Maximum illud*，訓令傳教士須緊記其職務為拓展在上的天國，而非為在世的本國，不得為本國政府謀取政治或金錢等利益；通諭中又要求傳教士培育本地神職人員，好讓本地神職人員能管理本地教會：「蓋籌本地鐸曹，非令其以較卑之服務，輔佐外來之傳教人也，乃令其負荷天主之任命，於管理本籍人民，終有一日確能承受之也。⁵⁰」這肯定了馬相伯一貫的主張。許多外國傳教士都不歡迎教宗這份通諭，教會刊物如《聖教雜誌》等亦不刊載。馬相伯取得通諭的拉丁文本後，即將之譯成中文，並與英欽之自費刊出⁵¹。由於譯文的第一句為「夫至大至聖之任務」，此一通諭即命名為《夫至大》，譯名、譯文沿用至今。

同年，教宗委任廣東宗座代牧光若翰（Bishop J. B. de Guebriant）為中國教務巡閱使，檢察中國教務狀況。馬相伯對此感到非常高興，希望可以透過光若翰把中國教會的不公平現狀，如實地報告教宗。馬相伯代表中國教友回答教宗二十多條提問，其中內容實含他在教會建制內，半生以來的體會與辛酸，也是他對那些傳教士只求

⁴⁹ 1870，意大利揮軍羅馬，把一直作為天主教總部的羅馬佔領了，只保留梵蒂岡聖伯多祿大殿及其花園給教宗使用。1904，法國與教廷絕交，沒收教會財產。

⁵⁰ 馬相伯譯，「教宗本篤十五世通牒譯文」。見《馬相伯集》，389 頁。

⁵¹ 方豪著，「馬相伯先生的生平及其思想」（七）。《民主評論》，1955，6 卷 15 期，21 頁。

母國母會而不顧整個教會及教友利益的控訴。他建議外國傳教士都改爲中國籍、興辦教會高等學堂、培育中國教友、擢升中國神父擔任重要職務，這些建議顯然是爲了推行教會本地化，藉此消除中國人對教會的敵視，免被稱爲西來客教⁵²。

1922 年教宗庇護十一世委任剛恒毅擔任第一任駐華宗座代表，真正落實《夫至大》通諭。宗座代表位份極高，其職權遍及全中國各教區，以教宗的名義統領一切在華的天主教教務，也就是說法國不能再就中國教務問題與中國政府洽商什麼，保教權就此不廢而廢。宗座代表的出現再次燃起馬相伯的希望，縱使年事已老身體不適，但他還是熱心地發起教友捐款集資籌建宗座代表公署⁵³，並爲公署撰有《教廷使署誌》。

剛恒毅來華後，立即召開第一屆中國教務會議，爲中國教會日後的發展訂出方向，會中議決設立國籍主教。1926 年，剛恒毅率領六位中國候任主教繞地球半週，到梵蒂岡由教宗親自祝聖。儘管，教廷與中國仍未建立正式的外交關係，中國境內仍未有自己的聖統制，嚴格來說中國教會尚未成立；但是本地化的工作已經邁出重要的一步，馬相伯對此應該感到慰藉。

一般論者，甚至天主教會內學者在論及本地化時，都忽略了一個重要項目：聖人列品。中國雖有很多虔誠教友，其中也有不少爲護教而遭禍，但從來沒有被列爲聖人的，頂多也只是眞福而已。1933 年，藉著紀念明末徐光啓逝世三百週年，徐景賢等人聯同馬相伯發動爲徐光啓列品。其實早在 1919 年馬相伯已呼籲各人向傑出的已亡教友祈禱，好讓他們能顯奇跡，被教廷列品封聖。

⁵² 馬相伯著，「代擬北京教友上教宗書」。見《馬相伯集》，360-3 頁。

⁵³ 馬相伯著，「致英華」（1922）。見《馬相伯集》，435 頁。及羅光著，《教廷與中國使節史》。台中：光啓，1961，229 頁。

他認為假如教廷能立中國傑出教友為聖人，是對其他中國教友的一種鼓勵，增加他們對教會的歸屬感，同時也顯示教廷對中國教友的肯定和重視。

馬相伯死後，陸徵祥也為他求請列品；雖然列品不成，但也得到教廷的官方報章《羅馬觀察報》為文頌揚，而教宗則回覆說：「……其人之高功，一生長壽於本國；以證基督及其教化之美。⁵⁴」

結語

本地化一向是天主教會所採取的傳教策略，天主教發展史實質上是一部教會本地化史。在近代歷史上傳教士沾染了殖民主義、帝國主義的習氣，歧視有色人種，以為不平等條約可以保障傳教活動，以為用槍炮可以改變中國人的信仰。可是，宗教講究的是人心的轉向，武力只有短暫的效果，並不足以皈化人心，反會給教會帶來傷害。對於中國人而言，信教意味著成為二等、甚至三等教友，永遠受制於外國傳教士；另一方面，又要面對中國同胞對自己作假洋鬼子的指責。因此，本地化成了天主教會和中國教友的共同要求。

馬相伯深切體會到教會本地化的需要，他雖然曾經背離教會投身官場；但是自從他取得教會的諒解，重過教友生活後，直至他離開人世的四十年中，不斷追求本地教會獨立自主，既捐家財、撰文護教、又四出奔走呼籲。在他所從事眾多的工作中，以教育工作最為人稱道。當時正值中國舊有教育制度面臨崩潰，新的制度尚未完全確立，新式大學幾乎都受到基督教會的控制，馬相伯

⁵⁴ 信件由教廷國務卿馬里阿樞機代覆。見羅光著，《陸徵祥傳》，香港：公教真理學會，1949，203-4 頁。

在這種情況下，投身教育事業，先後參與三所大學的創建工作。他嘗試使教育獨立於教會以外，學校不是專門用作培養神職人員的地方，它有自己的使命。雖然馬相伯最後屈服於現實，請求天主教會合作籌建輔仁大學，但他還是堅持大學課程要切合中國的需要，培訓目的是為建設中國的人材。在教學及管理方面，馬相伯則採取啓導門徑的方式與學生自治的體制，使學生能有獨立自主的思考和領導能力，開闊學生的眼光，為建設中國作準備。這些舉動在當時而言，可說是創舉。

馬相伯精通外語，所譯《聖經》用辭古雅，切合原文的意義。只可惜這項工作並沒有產生很大的迴響，對推動教會本地化的幫助也不太大。反而在整理明清教士著作上所取得的成果要比翻譯《聖經》為高。馬相伯為此付出了自己的精力與金錢，目的是要喚起教士們對利瑪竇、湯若望、南懷仁等先賢的記憶：傳教不靠武力，中西文化間也能有天造地設的契合。而陳垣研究古代中國教會史，也使人認識到教會與中國學術界也曾有過友好共處的蜜月期。

馬相伯走的是「學術傳教」的路線，偏重於文化工作，目的是要深化天主教會在中國的傳教事業，擺脫天主教洋教的色彩；以及讓中國人更能認識天主教會，為中國教會營造合適的生長環境。在推動教會本地化的過程中，馬相伯要應付教內既得利益者的反對，還要面對教外孔教徒和反宗教人士的挑戰。法國保教權、孔教運動與非宗教大同盟都帶有政治性，處理得不小心就會弄得人仰馬翻。相對於教育工作與整理教會故舊，馬相伯面對這些反對與挑戰時都顯得很被動，他能做的只是撰寫文章、發表演講、或發動教友捐獻建造教廷使署；接受不接受，改革不改革，權在他人。可幸的是，在他有生之年，終於見到中國神父被擢升為主教，孔教沒有成為中國國教，而反宗教人士與基督徒也能和洽共處。此

外，當時歐洲政局不穩，列強無暇東顧；就歷史的進程而言，歐洲帝國主義在中國亦走向衰落，為中國教會擺脫法國的控制，提供了良機。

如果從今天的眼光來看，當日本地化的程度還不深入，但是從無到有，其中變化不可謂不大。功勞不能完全歸於馬相伯一人，事實上，他在推動天主教會改革進行本地化的衆多工作，不是每一項都取得驚世的功效，假如用工作的直接影響和結果作衡量，馬相伯在推動教會本地化的各人中，算不上是皎皎者；可是，在其他人士還沒提出本地化的理論時，他就從事相關的工作，他確實是教會本地化的一個先驅人物。此外，必須強調的是：衡量一個歷史人物，除了他的在世功業外，還應該有其他的標準。馬相伯做事不求自己的益處，不向強權屈服，堅持信仰、鍥而不捨的精神，正是作為一個國家公民和基督徒的典範；而他的努力，也確實為中國天主教會本地化運動提供了肥沃的土壤。

***本文為著者同名論文的縮簡本

撒種在臺灣近代文化中

雷敦蘇

前言

今天的傳教士來華時，知道必須適應中國文化，把自己變成中國人，用中國人的角度來看世界，甚至來瞭解他自己的信仰。我們一定要本地化，不要再犯十九世紀的殖民主義犯的錯誤等。當然第一步是要努力學華語，研究漢字，成爲中國通。再加一步要深入文化的某一面，無論是甲骨文、中國哲學、現代文學或原住民的傳統故事。這樣有不少傳教士變成中國文化的專家，甚至完全超過周圍漢人對他們自己古代的瞭解。

到了今天我們不能否認此種本地化的重要性和意義，又對於長期研究中西文化交流有其特殊的價值，而且爲基督信仰的本地化建立了非常好的基礎。不過，我也發現：現代人不是那麼的重視古代或本地而已。在今日的臺灣社會，我們很難說明到底一般人的文化背景是甚麼。世界已經全球化了，人不再是純粹的某種人或某種文化的人。也許混血的不多，但在文化和意識方面沒有任何純粹的人種。

在這裏，我並不想以嚴格的學術方式研究現代文化和我們如何傳基督信仰，因爲我沒有資格談這樣的題目。我就把一些自己所看到的現象，報告給大家反省。

有的落在荊棘中

馬爾谷福音中有耶穌的有名撒種的比喻，其中有一端

談到荆棘中的種子：「有的落在荆棘中，荆棘長起來，把它窒息了，就沒有結實。」（谷 4:7）荆棘很雜，看不到土地，分不清楚這棵和那棵。這個比喻就說明我們今日文化的一面。譬如，看今天學生的報告，雖然都是用中文寫的，但很可能會碰到一些英文字，更普遍是日文的「の」代替漢字「的」。寫簡化字時，學生常用日文漢字來代替正統漢字如「芸」代替「藝」字。從這小小的顯現我們可以進一步進入臺灣中日荆棘文化。

日本文化對現代臺灣文化的影響很大。實際上，原來日本政府治理臺灣五十年左右，留下來非常好的紀念：老人家仍喜歡用日語溝通，寫信等。很可能老太太們的日語比她們的國語即華語更流利。雖然社會有很大的變化，但是仍有那些古老的角落，可以聽老人家用高級的日語談話。有一次，我帶日本朋友去吃飯，旁邊有幾位臺灣老太太猜出來我朋友是日本人，就跟她用日語溝通，非常高興，因為仍懷念她們小時候的日據時代。當時政府是日本政府而現在臺灣換了中國人政府，不過日本的影響可能比過去更大的了。當時是由上而來的官方日本文化；今天是由下面一般老百姓，特別是年輕人和小孩子就迷愛日本。日本愛電子雞，臺灣就喜歡；日本愛 Kitty（凱蒂）貓，臺灣的青年和兒童就必須有它，或皮卡丘等。父母開的是豐田汽車，到了辦公室或自己的家就用日本的煮水壺，小孩子看日本的卡通片，大孩子唱日文歌。

當然沒有完全日本化，是一種臺日雜化，缺少一些日本固有的美好文化特色。譬如，日本是很乾淨的國家，垃圾分類很嚴格，而臺灣不然，好像願意學，但就作不到。其實若我們聰明一點，我們該學對方文化的長處，愛惜他的美花，不被荆棘迷惑。但是人人常只靠自己的愛好仿外，可以看這種文化交流不靠理性施行。

剛寫完了上面一段話，我就回家與老神父們吃飯。有

一位提到 B2B。一聽就聽不懂，是用英文字母的非英文字。後來他解釋：意思是「公司與公司的關係」。「B」就是「Business」即英文的公司，兩個之間加一個 2 字。「2」英文讀「two」與「to」同音，所以原來的英文為「Business to business」。甚至這樣的英文我也不太懂，只是知道英國有公司提供「door to door」服務，也就是公司從我家的門戶送東西到另外一個人的門戶，不必去郵局或海港拿貨，有其方便之處。所以近代的臺灣企業界用「B2B」意思可以懂，但是純粹中國人聽不懂，普通的英國人更聽不懂。「B2B」非中文，非英文，是兩個文化碰在一起的荊棘產品。

今日的社會有不少這樣的產品。問題是，這些偽造品給人一個假的影響：說「B2B」的人覺得英國人能更容易懂他的意思。爲他來說「B2B」是一個橋樑，使兩個文化更接近，彼此滲透。但是，爲聽者，這個橋樑仍達不到他所站的位置。說「B2B」的人覺得他在橋上，但是他沒有注意到這個「橋」的另外一端懸在天空中，未達對岸。這種橋非常危險。中西間有不少這種橋，而且雙方都有了，英國的奶茶和廣東的雜碎是兩個古老的例子。英國人喝的奶茶是任何傳統中國人無法喝的飲料，當然中國北方的蒙古族和西方的藏族喝奶茶，加鹽和黃油，但是漢族少喝這種茶。傳統漢文化非常講究茶的品味和種類，加牛奶在茶內是大錯誤，相當於在法國美酒加果汁，是不可思議的大罪。廣東雜碎也一樣，是在外國的中國餐廳自己提供給西方人，讓他們覺得他們吃中國菜而其實只是西方人能接受的中國菜。可以說這兩橋都是由西方往東開的，但仍搖動在中間，無法來到頭。

大概西方人早意識到他們的奶茶與雜碎不是真的中國飲食，但是今天的中國人是否意識到他們的 B2B 等橋樑缺少最後一端？更有意思的是麥當老，本人在國內不可能去麥當老，除非是華人帶我去。但是恐怕臺北的青年都

去麥當老，甚至媽媽帶小孩子作為最高級的餐廳，孩子去麥當老像入天堂一樣。若是要用免費又乾淨的廁所可以理解，甚至找到足夠的空間與朋友一起坐談話，也行，但是吃那種普通的白面包，缺乏青菜的牛肉片，特別加上這種可惡的番茄醬，迫害身體健康的這種毒品如何與傳統中國菜比？糟糕，有的人不僅喜歡吃，他們也覺得所有西方菜果然是那樣的。若所有西方人真吃這種菜，他們活不了多久。很明顯，兩個文化就表面上有些溝通，但是要經過荊棘才能達到對岸。

教會不屬於任何文化，應該適應所有文化，她如何進入這種荊棘文化：一部分日本文化，一部分英美文化，一部分中國文化的環境呢？一個辦法就是墾地，把荊棘燒掉，把無用的橋樑焚燒，回到原來的土地建立新而有用的橋樑，種漂亮的花朵和穩定的樹木。下一段我們就去觀察此土地。

無土文化

我們常聽到「本土文化」此說法，我們有沒有挖了此本土文化看它多麼深。恐怕，我們會發現耶穌所說的「無土」文化，即今日的時髦文化。

臺灣文化是一個時髦流行文化。前幾年所有人必須買葡式蛋塔，有人在街上排隊，蛋塔變成那麼熱門，甚至有新的商店開門，特別邀請澳門的師傅過來造此種甜點。過了一陣子，人人都不吃蛋塔。今年流行的是有兩個輪子的滑板車，小孩子在城內外都要，學生帶到教室，大人陪孩子一起滑。滑板車比較危險，捷運公司怕孩子會碰到等車的民衆，或者亂開然後掉在馬路上。看起來這次時髦不會活很久。

也許在教會內我們會很高興如果我們可以那麼成功

地傳布福音，使耶穌變為大家心目中的偶像，使得領洗入教變成大家理所當然的行為。不過，若如此，我們也會很擔心將來信仰就是時髦的活動，過了一會兒，人就不再去教堂了。實際上，我發現有時入教會真有這種面貌，曾經有一位朋友告訴我，學生時代她領洗，因為好像是應該走的路。記得當時她考慮了，且非常高興，大家肯定是一位好教友。但是今天她雖然不排斥教會，不否認天主，但對參加教會活動，對祈禱，讀聖經沒有任何興趣。時髦的信仰沒有深的根，如同耶穌在撒種子的比喻所講的一樣：「有的落在石頭地裏，那沒有多少土壤，即刻發了芽，因為所有土壤不深，太陽一出來，被曬焦了；又因為沒有根，就乾枯了。」一個時髦的文化缺乏根和深度，從外面看起來很穩定，但實際上不穩定。現在沒有人特別排隊買那些蛋塔，生意就沒了，商店要關門了。很可能明年滑板車就留在垃圾堆上。時髦信仰也會面臨同樣的危機。

飛走的垃圾文化

我們有沒有思考那些 Kitty 貓，滑板車等無用之東西就會使我們的垃圾更多嗎？這個問題就幫助我進入這次文化反省的第三部分：往垃圾堆文化。

人去餐廳吃東西，他先關心菜的好壞，吃完他才想到廁所和排尿問題。不過造房子的建築師要先考慮廁所的水管才準備餐廳。我們住在一個消費文化；我們就想那些食客要買的，又好又便宜且又新鮮。我們缺乏建築師的智慧，很少先從垃圾堆來考慮。最近幾年臺灣有核能場垃圾的處理問題。長期以來臺電就把垃圾送到蘭嶼島上，完全不在乎當地的達悟族原住民。垃圾保護地不好，達悟族的人受傷，最後臺電答應不再送垃圾。公司反而就送垃圾到北朝鮮，留在海灘使老百姓受傷，就必須再搬回臺灣，而今天的蘭嶼仍有臺電的核能垃圾。臺灣島上的人有他們的

電，但是蘭嶼島上的原住民有我們臺灣島人的危險垃圾，難道蘭嶼是臺灣的廁所嗎？

同樣時期在桃園縣有一般家庭垃圾的問題，縣內的街上充滿垃圾，有老鼠、蚊子和各種病菌。垃圾堆已經滿了而沒有任何地方要接受此垃圾。雖然後來縣政府解決了此問題，但是我們應該多考慮垃圾堆的問題。我曾經覺得很奇怪，研究古文化的學者，就是考古學者，都要挖地找到過去的文化。現在我明白，就是因為現代人住在過去人的垃圾堆上才必須挖到下面。澳洲原住民有世界上最常不變的文化，他們的山洞仍然存在，外面有好幾萬年的貝殼垃圾堆成小丘一樣。但是我們現在的文化所產生的塑料垃圾堆快要成泰山那樣大的山嶽。原住民只吃一些自然的貝殼，不破壞環境，而我們現代所謂高級文化的人留下來的有汽車、塑膠、電池、水泥等物品，將來的考古專家必須挖很深的礦才能研究我們現代的世界。目前有煤礦和金礦等，將來會有考古礦，所研究的東西就是我們這個飛過去的文化。

我第一次買電腦是七年前，仍然可以用。這幾年中，在大學我們有網路系統，因此我就請網路專家將我的電腦與網路結合。他們笑著我，認為這是非常簡單的事，自己可以作，不需要請專家，但是為了配合笨笨的我，他們還是來了。一看我的電腦好像看了恐龍一樣，我怎麼能用那麼老的電腦呢？應該丟掉，不可能與網路結合。我自己就放棄網路，保留我的小恐龍。這個故事就說明我們臺灣高科技電腦文化的一個事實：若沒有新的電腦、新的軟體就過了幾年變成恐龍。五年前人必須買 Win95，然後有 Win97、Win98，到了今年的 Win2000。明年大概有 Win2001 上半年和下半年，過了五年會有 Win2005 春天期、夏天期等。電腦系統越進步，垃圾堆越高，恐龍園的小恐龍越多。

網路使得我們住在全球化的世界村，文化變化的速度

如飛鳥閃著而過去。有一種蟲子只能活一天就死了，因為它不能吃東西；它生出來，飛、找到配偶，結合，就死。我們現代文化也像這種蟲子一樣，在這樣的文化中我們如何傳永恒生命，如何談永久的價值觀呢？

耶穌自己說：「有的落在路旁，飛鳥來把它吃了。」不過耶穌也告訴祂的門徒不要掛慮明天，因為天父會照顧他們，所以甚至在一個飛走了的消費文化中，應該有傳教的可能。在愛爾蘭有的神父造了一個祈禱網站。每天到了辦公室你可以開此網站祈禱，想不到此網站非常受歡迎，全世界有人先看此網站才開始進入當天的工作。大概看網站的人當中有的從來沒有祈禱，有的不知如何祈禱，有的可能不清楚愛爾蘭在甚麼地方，一定沒去過也不能去，但是藉著這幾分鐘的網路諮詢，他們有機會與永恆的天主溝通。在我們飛走的文化中有小小的光線，福音可以進入此文化中。

好的土地

耶穌說也有好的地，所以有的種子能夠結果實，三十倍、六十倍、一百倍。我們現在的文化不僅是混雜、時髦、快飛的文化。去年臺灣有大地震，當時有不少人積極地幫忙，捐錢或東西送給住災難地區的人。學校和家庭開放門框歡迎孤兒和無家的人，老百姓慈善的心態非常明顯。孟子曾經主張人性是善的，同樣可以說我們的文化基本上是善的。

除了人們對九二一地震的反應之外，這個善的文化的另外一個例子是我們對人權的重視。雖然我們仍不夠理解人權的基本特徵，用「人權」作口號但事實不施行。不施行的原因是因為不夠明白其涵義，而不是因為不願意尊重人。人權的保障不在於社會對待一般的人，即耶穌所說的

九十九隻羊。人權是面對那迷失的小羊才提出來的。這只羊可能犯了死罪，可能腦子不正常，可能太窮，沒有洗澡，臭臭地躺在街上或在家裏受到丈夫的毆打。人權涉及的範圍非常大，永遠是以人爲基本原則，無論犯了多麼惡性的罪或落在社會的多麼黑的角落，他永遠該受到適合人的待遇。

人權的精神未完全投入我們的文化，教育界、政府單位等機構都在反省此問題，希望快傳人權的知識。爲跟隨一位被判死刑的鄉下貧窮木匠家庭中的年輕耶穌，人權是福音的一部分：每一個人都有無限高級的價值。雖然麥子未熟，仍未充分結果實，不過土地是好的，種子已進入，發芽。

結論

在耶穌的比喻裏，重點不是土地的好壞而是種子本身。耶穌沒有告訴門徒，應該先看土地才撒種子，這樣不會浪費，祂只說要廣播，大量地播種子，無論土地有石頭、有荊棘、有飛鳥等。我自己反省我們周圍文化時，也這樣想：我的任務是撒耶穌的種子、福音的消息在周圍的時髦又垃圾又荊棘的文化中，因爲可能有一部分會落在好地裏，結果實。我如何稱呼這塊土地？我不一定能說得很清楚：是臺灣式的全球文化，是傳統中國與現代世界混雜的文化，是中臺或中日文化，我不太清楚。唯一能確定的是，在這塊地上有人願意接受耶穌的福音，以耶穌的精神活下去，甚至「浪費」自己的生命，廣播在我們可愛的文化內。

十九世紀香港天主教 的華人傳教士

夏其龍

十九世紀四十年代在中國發生的事情，改變了西方傳教士對中國傳教活動的大方向。當時的清廷未能充份了解西方船堅砲利背後的政治野心，更未能及時找到應付西方工業革命所帶來經濟上的衝擊，所以，當中央政府作出全面禁止鴉片煙的決定時，並沒有其他方面應有的配合，結果使中國淪為準殖民地的處境，受制於西方國家的不平等條約和武力威嚇。西方傳教士舉著傳福音、救人靈的正義大旗，也不避嫌疑，曾借助外國人身份所享有的特權和外國的經濟力量，在中國從事扶貧、教育及傳教工作。由於中國受到政治壓力而非常迅速地開放了傳教地區，傳教士沒有像以往一般有充份的時間在語言、文化、風俗上作好預備，便投入傳教工作。慢慢地，這便成了一種傳教態度，一反過往的做法，不再著重文化薰陶及建立與朝廷和士大夫之間的良好關係。

在香港，各方面的情況都有些特殊。首先，十九世紀的英國對中國的策略是以香港作為軍事基地，保護它在廣州、上海及中國各地的商業利益，並以香港作為對中國貿易的第一站倉庫。在這大原則下，香港基本上是一個所謂「歐洲在中國的伸延」，盡量成為一個符合西方人逗留的城市，遵守英國的法律，在衛生設備及居住環境上亦盡量維持歐洲的水平和風格。在香港的中國人，除了少部份原居的漁夫及農民外，則由於大部份從事勞動及服務的工作，備受剝削和受嚴峻惡法所管治。他們大部份為單身男士，只是來港短期營商或付出勞力，開山闢路，建造房屋。這部份對香港有貢獻的人，聚居一方，現在留下來的以石級為街的地區大多是當時華人聚居的地方。當時有知識及

稍為富有的華人，便裹足不前，不願來港或以香港為長期居所。

為那些來港的中國人，荷李活道文武廟是他們的宗教節日聚集和解決民事糾紛的地方，廣華醫院和義祠、義莊是他們在病苦中求助的地方。他們對西方傳來的宗教沒有多大興趣。政府初期也寬容他們的蓄婢、納妾，及根據大清律例去迎娶及處理遺產等法律上的問題，用意是安撫他們，讓他們安心為西方人士提供服務，使後者在港逗留期間舒適地生活，平日有轎子抬他們出入位於半山區的住宅，假日則接送他們去跑馬，打高爾夫球、木球等。但是，這種寬容便成為了傳教士向這些華人傳教的障礙，因為那些風俗是教會所不能容許的。

在這處境中的香港西方傳教士，沒有懷著發財享樂的心態，卻努力在香港建立一個方便其他傳教士進入中國的轉口站，在交通上、通訊上、財務周轉上給予方便。至於本地教會，主要是為澳門來港工作的葡籍教徒提供一些牧民服務。一些南洋來港的華僑間中有些也是教徒，另外一些內地來港尋找工作，或轉往南洋或金山的華人，經由內地傳教士介紹亦會來接觸香港的傳教士。在香港市區工作的華人商家、建築工人、貨倉搬運工人、家庭傭工、轎伕等，都不是香港傳教士的傳教對象，因為在十九世紀香港傳教士的心目中，他們傳教的華人對象是住在仍屬於清廷統治下的鄉村中國人。所以，在市區只需一至兩位華人神父，稍應故事，並沒有大事展開對本地人傳教的活動。

雖然如此，當時西方傳教士也並非完全沒有關心本地教會的發展和向本地人傳福音。他們曾經嘗試一些方法使本地教會在香港生根。例如傳教區一成立後便開始籌建育嬰院。當時傳教士的用意是，除了幫助孤兒外，在孤兒中培育男孩，將來其中有些人可以作司鐸或傳道員，女孩可以作修女或嫁到農村中建立熱心的公教家庭。事實上，一

位在越南工作的華人司鐸及一位馬尼拉道明會士便是在香港的育嬰院培育出來的。此外，教育工作亦是建設本地教會的方法，所以傳教士開設了華人學校及工藝院。傳教士鼓勵本地青年女子加入修道行列的熱誠是很大的，事實上，開教不足二十年，便有本地修女院的出現。最初以嘉諾撒第三會的形式存在，後來演變成爲本地修會「耶穌寶血會」。這也是建立本地教會的好方法。但是最直接培養本地教會的方法是建立修院培育本地神職。這項工作是從開教第一天便開始了。事實上，十九世紀裡香港共培育了十一位華人本地司鐸。另外也有數位由大陸來港協助傳教的。

本文嘗試從香港教區檔案處保存的文件中發掘這十多位曾在香港工作過的華人司鐸的事跡生平，去實際了解十九世紀香港教會本地化的情況。

最初，由於香港還未有自己訓練出來的傳教士，有四位華人傳教士先後由大陸來港工作，但是當時香港的要求不大及由於其他人事關係，他們稍事停留後便離港他去。

彭神父 (Lucas Pan, 1722-1843)

1842年當他由澳門轉來香港時，已是一位七十歲高齡的司鐸，年輕時他曾在意大利那不勒斯 (Naples) 求學，於1817年返回湖北工作。有關他在香港工作的資料非常缺乏，只知道他曾在灣仔天主教墳場側（萬茂里一帶）居住，並患有精神病，來港一年後便逝世。

鍾神父 (Josephus Chung, 1783-1851)

1783年在廣東潮州出生，1802至1816年間在意大利那不勒斯讀書，1817年在意大利晉鐸，其後在湖廣傳教。五十九歲那年（1842），與傳信部的駐華總務長一起由澳門來港，不久返回大陸。1848年再被派來香港。於1851

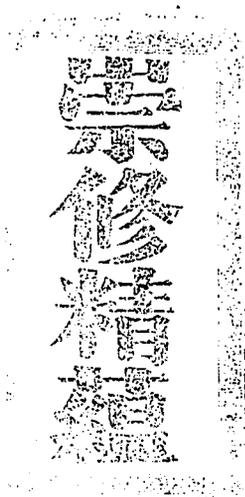
年九月三日逝世。在港期間都是從事華人傳教工作。

連神父 (Mattheus Lien, 1822-1854)

1843 年在羅馬讀書，七年後被派往印度加爾各答照顧當地的華人。1851 年，被派來港在石排灣及荃灣工作，也曾在那裡興建房屋和小聖堂。可惜他在 1854 年十月廿九日逝世，享年只有卅二歲。

梁神父 (Franciscus Leang, 1818-1884)

他原籍廣州，十八歲時赴羅馬傳信學院求學，1844 年來港時，香港傳教區剛好興建完第一座教堂，當時香港已有連神父在石排灣及荃灣工作。他便被派到赤柱工作，數個月後他回到廣州，後來再轉往山西工作。到 1853 年連神父病重時，他才回港工作，可惜工作了七年後便因紀律問題而被停職。他曾替一位方濟會士編的《漢洋字典》(Dictionarium Sinico-Latinum) 作序，以拉丁文介紹漢文的特色，應是一位多才多藝的華人司鐸。



漢洋字典
HIN LIN CI TSEN

DICTIONARIUM
SINICO-LATINUM

AUCTORE M. DE GUIGNES

DESIGNAT IN OMNI DISCIPLINA, CHARACTERIBUS, NOMINA ET VERBA IN PRAESERTIM APPLICATA, ET AD FRUENDUM
FUNDAMENTALIUM REPERTORIUM SIVE, AD PRIMUM, FAMILIARIUM ET SCRIPTIS, USUM AD FIDEM VERBUM
DIGNIUS IN OMNI SERVE POTISSIMUM FRANCISIS

LABORE, CURA, AC DILIGENTIA

Paris Bénédicti Manducii & C. 1853

1853. 2. FRANCISCI REFORMATIUM, AC ACCURATISSIME SPECY, IN CIPAC



HONG-KONG

TYPIS MISSIONIS DE PROPAGANDA FIDE.

1853.

以下十一位是香港訓練出來的傳教士：

楊神父 (Joannes Yang, 1829-?)

原籍上海，於 1858 年在香港晉鐸，同年，米蘭外方傳教會來港工作。他的處境十分尷尬，因為他在盎神父 (L. Ambrosi) 主持香港傳教區事務時晉鐸，並已獲盎神父的重用，在梁神父被停職後，他全權負責本地華人的傳教工作。但是不久，盎神父便病重，由 1863 年起傳教事務由他的副手高神父 (Raimondi 後來升為主教) 主持，後者並不信任楊神父，免任他一向管理的七百個華人教徒的職務。由於高神父認為與他水火不容，結果楊神父黯然於 1868 年離開香港，不知所蹤。

梁神父 (Marcus Leang, 1904 年卒)

原籍廣東，出身於一個已奉教幾代的教友家庭，1850 年加入香港傳教修院，1861 年十月三十日晉鐸，並協助和神父 (P. Volonteri 後升為河南主教) 開始在香港仔工作。其後，他出任西環養正院 (為聖類斯工藝院前身) 院長，並服務主教座堂的華籍教友。後來，他出任灣仔聖方濟沙勿略小堂 (聖母聖衣堂前身) 主任司鐸。可是，由於他一直患上呼吸系統的疾病，也許是哮喘，所以夜間未能入睡。疾病使他變得虛弱，不能繼續工作，直至他於 1904 年十月廿九日逝世。

梁子馨神父 (Andreas Leang, 1837-1920)

1837 年在廣東南海出生，1850 年二月進入香港傳教修院，1862 年十月十三日晉鐸。梁神父精通拉丁語、國語，以及其他中國方言，例如：廣東話、客家話，和鶴佬話。曾經伴同和神父一起進行地方考察，繪製新安縣地

圖。1868 至 1870 年間在赤徑和新安工作，並於 1874 年在歸善城（惠陽）工作。1875 年，他陪同高主教往中國北方週遊訪問，處理香港傳教區的債務問題。1877 年，在惠州工作，1882 年，又到白沙澳，直至 1890 年，並於 1898 年重返主教座堂。1912 年，適逢晉鐸金慶，獲高主教舉薦，前往羅馬，領受「宗座傳教士」(Missionarius Apostolicus)的榮銜。於 1920 年五月十五日逝世。

朱神父 (Stephanus Chu, 1882 年卒)

原籍上海，1856 年，由宗座視察員徐類思主教 (L. Spelta) 帶同來港，進入香港傳教修院，十年後晉鐸。從他於 1868 年呈交羅馬的一份報告，可知道在晉鐸後他的一些生活瑣事。「在過去兩年，我在香港島履行職務，宣講、教授教理，以及管理一所書院。去年，在朱神父的批准下，我籌集了三千圓，興建了一間小醫院，名叫聖若瑟醫院，而且在醫院旁搭建了兩座房屋。將房屋出租每月有十六元的收入來維持一些窮困的華籍病人。」這間實際上是善終宿舍的醫院，不久便被高神父收回，作為課室，把朱神父的計劃腰斬了。1868 年九月，他因病而返回家鄉休養。其後奉命回港，並被派往大埔汀角工作。1876 年，在新安縣的南頭、白石龍等地工作。從領洗登記簿顯示，他當時在赤徑也十分活躍。於 1882 年九月十二日逝世。

梁神父 (Jacobus Leang, 1883 年卒)

原籍廣東，1852 年進入香港傳教修院接受教育，十四年後晉鐸，隨後在大陸的村莊工作。一年後回港，監導西環養正院，和探訪犯人，直至 1868 年，被調往西貢工作，及在大埔汀角成立傳教站。後來由於主教座堂的華籍教友人數不斷增加，於是在 1870 年他又被召回港島服務。1876 年，為了處理家中的事務，而休假了一段日子。其後，在港島的歐籍人士區工作。他一向身體健康，而且勤奮工

作，直至 1883 年七月廿八日逝世。據記錄所載，他在去世的前一晚，還在主教座堂舉行唱經彌撒。他的死訊令人感到意外。由於當時的晉鐸年齡普遍為廿六歲，所以估計他約在五十歲的時候去世。

譚神父 (Antonius Tam, 1875 年卒)

於十八歲那年從澳門來港，加入傳教區修院，1875 年六月由高主教祝聖為司鐸。然而，在晉鐸六個月後，便發生了悲劇。當時，副代牧兼傳信部代表處總務長穆神父 (J. Burghignoli) 寫道：「譚神父於十一月三日遇溺。當日，他與一名華人教徒，和一名非教徒木匠乘坐小船離開汀角，在經過汀角灣的時候，船隻傾覆。該名教友善於游泳，所以能夠游回岸上求救。譚神父為那位非基督徒施洗，兩人抱著一塊浮板掙扎了差不多半小時後，便一起溺斃。」

符神父 (Mattheus Fu, 1825-1909)

1825 年在廣東佛山出生，其後加入香港傳教修院，1875 年十二月十八日晉鐸。隨後協助和神父及師神父 (D. Pozzoni 後升為香港主教) 在大陸傳教。1885 年到海豐傳教，1896 年調回香港休養，於 1909 年十一月三十日逝世。

梁敬之神父 (Joachim Leang, 1862-1914)

1862 年出生，1886 年四月十日晉鐸，隨後在灣仔聖方濟各小堂服務。多年來，在修院教授英文和葡文，亦精通多種中國方言。在香港發生瘟疫期間，於 1914 年十月廿九日染病逝世。

張仰雲神父 (Francisus Cheong, 1922 年卒)

原籍廣東佛山，來自廣州，1878 年加入香港傳教修院，1886 年四月十日晉鐸。曾在聖若瑟書院小堂、總堂等服務，翻譯《崇修精蘊》一書，供教友作五天退省之用。

於 1922 年十二月三十日逝世。

廖藻雲神父 (Antonius Liu, 1866-1923)

1866 年在廣東順德出生，1876 年加入香港傳教修院，1894 年十一月一日晉鐸。隨後在海豐傳教。1910 年，奉命調回香港，先後在尖沙咀玫瑰堂、聖類斯工藝院服務。1919 年十一月獲宗座頒授「宗座傳教士」榮銜。由於他學識淵博，因而獲得所有華人敬重。他是著名的中國學者，也是傳教區的翻譯員。他精通英語和葡語。人們也接納他作為中國風俗習慣的權威，經常徵詢他的意見，甚至當家中發生爭執，也找他排難解紛。他於 1923 年三月三日逝世。

盧鏡如神父 (Paulus Lu, 1864-1938)

1864 年在廣東順德出生，1879 年十一月加入香港傳教修院。盧神父還在修院時，已偕同高主教前往澳洲及南美，為興建堅道主教座堂進行籌款募捐。他於 1894 年十一月一日晉鐸，隨後曾在尖沙咀玫瑰堂任副本堂司鐸，後來更成為筲箕灣聖十字架堂首位主任司鐸。1919 年，獲頒「宗座傳教士」的榮銜。於 1938 年十一月廿二日逝世。

結論

香港傳教區從 1840 年代開始便設立了傳教修院，訓練本地人成為司鐸。一般青年是十至十五歲便進入修院接受教育，為期十二年至十八年，在年過廿四歲後才晉鐸。他們所接受的修院教育有很多先天不足的地方。首先，修院的教授都是未曾接受師資培育的普通西方傳教士，而且大部份只是兼職教授，其次他們透過拉丁文來傳授哲學和神學，華人修士能吸收的非常有限。可幸，在華人司鐸中也不乏有語言天才的人，亦可算學有所成，掌握得到應有

的神學、禮儀、教律方面的知識，受教徒尊敬。

事實上，這些華人司鐸曾出色地協助西方傳教士在香港仔、荃灣、大埔、西貢、寶安、惠陽、海豐等地開拓傳教活動，並主要在華人聚居的地方如灣仔及西灣河服務。他們也協助西方傳教士在外地籌款，繪製新安地圖，翻譯等。

從十一位本地受訓司鐸的生平來分析，十九世紀五十年代只有一位本地司鐸，六十年代有四位，其後的七十、八十和九十年代便各只有兩位。我們沒有可靠的資料去解釋這現象，但從六十年代梁神父被停職，及六十年代末期，楊神父被排斥和朱神父的善終服務被腰斬等事件中，可推測，本地司鐸在傳教區的生活和工作並不太理想。

全部十五位司鐸當中有五位留下了姓及名，其他十位我們只知道他們的姓不知其本名。這件事情表示傳教區的紀錄沒有重視本地文化給他們留下中文名字，另一方面可能表示他們在教會或社會的地位也很低微。米蘭會來港前，華人司鐸也曾擔任傳教單位的主管，但後來設立了新的傳教規則，每一傳教單位都要由一位西方傳教士統領，華人傳教士，不論年資也要由他分配工作，做成華人司鐸在傳教方面流於被動。亦要到盧鏡如神父於十九世紀末期才再出現擔任主管的華人傳教士。

最後一點要提的是，年輕的外國傳教士在離開自己祖國時已獲得的「宗座傳教士」榮銜，為一位本地傳教士卻是一項獎品，他要終其一生服務，在獲得長上推薦後才可慶幸地獲得。

明顯地，十九世紀的香港天主教華人傳教士，只擁有一個協助的位置。這是有它的社會因素和受制於傳教區的政策。香港的殖民地政府使一般華人在社會上處於劣勢，而華人傳教士在華人圈子內也因為並非紳商，又非傳統的

文人而不能獲得崇高的地位。要靠十數位華人傳教士使教會本地化也是夢想天開的事。從歷史的角度看，香港天主教的本地化是二十世紀七十年代才正式開始。那時，天主教徒大部份是華人，政府對華人的政策也改善了很多。最重要的是梵二的精神已推動了香港教會內的改革，使本地華人司鐸有機會負起傳教及領導本地教會走向深一步的本地化工作。



梁子馨 (1837-1920)



梁神父 (1904 年卒)



符神父 (1825-1909)



譚神父 (1875 年卒)

神學本地化的困難與前瞻

丘建峰
馮一雷
楊孝明

引言

聖神修院於去年新春舉辦神學本地化研討會，可算是近年來關於天主教香港神學本地化的重要討論。另外，手上的一部鉅著：《現代性、傳統變遷與神學反思》一書¹，收集了基督教派兩屆環球會議的文章，主要亦是討論到本地化(該書著者多用本色化一詞)的問題。由此可見，神學本地化，無論是基督教派還是天主教，都同樣感到其迫切性，亦同樣地感到其困難。

談到本地化，鐘鳴旦解說：「本土化(Inculturation)又稱本地化、本位化或本色化。廣義而言，指某一文化將另一文化的某些元素，吸收為己有。」²據耶穌會前任總會長雅魯培(Fr. Arrupe)所言：「福音生活和它的信息，在某一特定文化中的具體呈現，而該文化的成員，不僅只以該文化表達基督經驗(如此做只是單純的適就)，且能使之變成靈感、方向和統一的源頭，以轉變，再造該文化，帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。」³由此可見，神學本地化不僅是神學思想的問題，更是基督徒團體的整個思想和經驗，在本地生活中的融入、呈現和轉化。又如凱利爾：「從傳教者的立場看，本

¹ 劉小楓、謝品然、曾慶豹主編《現代性、傳統變遷與神學反思》香港：道風山基督教叢林，1999。

² Nicolas Standaert, S.J. 著，陳寬薇譯：《本地化：談福音和文化》(Inculturation Evangelie en Cultuur) 台北：光啓出版社，1993，91 頁。

³ 轉引自注 2 一書，91 頁。

土化是一種把基督信息注入給特定的社會——文化環境，由此召喚那個環境中與它自身一致的價值的成長，直到它們能與福音信息和解。本土化在各個國家、地區、社會部門中尋求歸化(to naturalize)教會，而又充分尊重當地的精英和每個群體的特點。因此，本土化這個術語包括與福音信息和社會環境的接觸有關的個人和群體成長和互相充實的含義。」⁴

換言之，神學本地化，是希望把福音的精神，在本地文化中「具體呈現」。惟有這樣，才是本地化的完成。然而，這種涉及文化重塑的工作，似乎在香港遇上重重的困難，究竟原因何在呢？本文嘗試從平信徒的角度，透過自身的經驗與體會，來探討神學本地化的問題。本文從方法論、社會型態及教會現況三方面，剖析神學本地化所面對的困難，並提出一些實現本地化的建議。然而，面對如此巨大而複雜的課題，本文只是嘗試提出一些粗淺的意見，思慮欠周，實屬難免，惟望有拋磚之效。

方法論：靜態的文化交流與動態多元轉化

神學本地化在研究上面對一個方法論上的困難：一般的學術研究，首先要把研究對象在紛芸的現象中界定出來，成為自己的研究對象。在過去，一般神學本地化的研究上，我們同樣地採用這個方法：先找出信仰中的某一課題，然後與本地的某一課題加以對應，看看是否有相通之處，又或彼此不同之處。由於在方法上要把本來不斷發展的文化現象加以規範，以便進行研究，於是研究對象不再是處於動態的發展過程上，而是靜態、獨立、抽離的個別存在了。例如是基督提出愛人如己的概念，我們往往會與中國儒家「己所不欲，勿施于人」的概念加以對比研究。

⁴ H.Carrier, S.J., *Evangelizing the Culture of Modernity*, New York: Orbis Books, 1993, 67.

又如潘貝雅「『靜觀』本土化一得」一文中⁵，就是沿用這種研究方法，先討論天主教教會默觀的傳統，然後再拿來對照中國傳統的靜觀傳統，從中看看二者相通之處。⁶這種研究方法，對於我們認識抽象的神學觀念與傳統文化間的關係，有很大的幫助，但是所針對的研究對象往往不能完全代表現在的社會文化，特別當現在的社會文化與傳統文化已經不盡相同時，這種研究對本地化的貢獻，就可能有所減弱了。就以孝道為例，傳統中國「小杖則受，大杖則走」的孝觀，核心是關懷父母，不顧自身；但是在香港，父母的權威身份已經失去（至少沒落），這樣表達孝道的行爲，幾乎不復存在，更遑論今天強調人權以至對虐兒的重視，已經把「打仔」的行爲近乎完全否定。雖然二者同樣強調孝順，但是無論是孝的涵意與表達方式，已經有截然不同的看法和行動了。可以說，我們香港人的孝道，其根源確實是來自中國傳統文化，但是，它再也不是傳統的孝道了。故此，這種研究方法，並非針對當下社會文化如何融合信仰，而是注重傳統神學觀念與本地根源文化的對照，但是其危險即在於與社會現存文化的疏離了。這樣的研究，有助我們理解傳統神學和傳統文化的關係，而這種工作是十分重要的，因為不溯源則不知所處之位置，沒有深層文化的認識和神學根基，難以進行進一步的融合；然而，面對今天香港社會變化極其急速的文化潮流，我們又如何可以抓緊其神髓，然後與信仰融合呢？這既是我們要關心的課題，又是我們很難處理的課題。

再者，以上所提及的神學本地化研究，注重縱向的關

⁵ 潘貝雅「『靜觀』本土化一得」，見《神學論集》111期。

⁶ 相類似的研究在台灣甚多，可參劉錦昌「台灣天主教『本位化』概況——以《神學論集》來觀察」，[台北：《神學論集》111期，15-29頁]一文。本文並非否定這些研究的成果，正好相反，本文相信這些研究為神學本地方打下堅實的基礎；只是每一種研究方法均有其局限，需要其他方法補充而已。

係：強調今天社會的文化型態，與傳統文化有極其密切的關係；而忽略了橫向的關係：即今天社會的文化型態，受到其他不同文化因素影響的交織。以聖堂建築為例，我們可以想想，究竟什麼樣子的聖堂，才是本地化的聖堂呢？是否加入中國元素（例如借景的窗櫺，飛簷），就是本地化呢？可是，我們本地人也不會住這樣的屋子啊！但是，是否繼續歌德式教堂，又是本地化呢？如果我們同意，聖堂是信友的家，我們就要問，信友理想的家，應當是什麼模樣的呢，這個問題，到今天都似是未有答案。我們只知道，信友既未居住過傳統中國的四合院，更沒有經歷過歌德式的建築時期。香港的建築，是現代都市的建築，信友親眼見過，親手觸摸過的，都是用水泥鋼根建成的高樓大廈。可是，我們所建的聖堂，如果只符合這個因素，又會變成沒有靈氣的泥水屋。以上用建築這麼具體的問題作事例，實在是想指出：當我們仍然有各種不同的思想在衝擊自身的時候，如果把這些思想與信仰水乳交融，是十分困難的一個過程。

單元社會遇上基督信仰，與多元社會遇上基督教文化

基督信仰與羅馬文化、希臘文化融合時，是一個比較單元社會文化與基督信仰的結合。信仰的寶庫只有一個，而她恰好遇上了一個比較單元的文化，所以能簡單地結合。今天的學者，往往採用相同的理路，來看現今社會文化與基督信仰的融合，而忽略了今天社會已經是多元取向的文化型態。在今天，我們十分困難找到主流了，各式各樣的思考模式、取向、價值觀，在我們的社會中共存而互相尊重。這樣的情況，可以用對話來作一個清楚的譬喻。在羅馬時代，福音與文化的對話，就好像一對情人一樣，雖然互相是不同的個體，但是你一言，我一語，很快就可以心心相印，從此「二人成爲一體」；今天的對話，卻是衆聲喧嘩，福音彷彿由異邦而來的訪客，希望找到適合的

路徑，進入這條村莊，於是與鄉民交談；可是，各個鄉民對於自己的村莊的地圖，卻人人殊言。更要命的是，每一個鄉民所指出的路徑，都能走到他自己心目中的村莊。

這就是今天神學本地化要面對的第二個難題。我們的本地思想，就已經呈現了多元的傾向，在不同的問題上，都並存著不同的看法，各自有自己的表達；它們不追求一致，而是讓不同的看法並存。一旦沒有主流，融合就十分困難的了。

由上而下的神學教育與由下而上的神學反省

神學本地化與本地信仰團體的深刻反省有極其密切的關係，正如引言中學者所述，本地化本來就是當地的信友對自己信仰的深刻反映，然後能把信仰作為靈感來表達在本地文化當中。正如一般對文化一詞的理解，文化與生活是有極其密切的關係，沒有本地的生活，就沒有本地的文化領受；沒有本地文化的領受，就難以產生本地化的神學。同樣地，沒有足夠的神學知識，我們又未必能深切地、系統地反省自己的信仰，並且和自己的文化相結合。我們的信仰有其超越文化的真理，同時，我們的文化要與這個真理融為一體，才是屬於香港教會、香港教友的神學。前一陣子，往荃灣聖母領報堂參與朋友婚配聖事的禮儀，看到講壇前的浮雕，是人、鷹、牛和獅。這片浮雕正好象徵香港現今的神學情況：一般教友並不明白四個物象的象徵，正如一般教友對神學的認識不多。只有通過學習，我們才會明白這個四個物象的意義，也正如我們透過學習，才會對教會的神學多加認識。不過，今天的現狀往往是：我們認識了這些知識後，就覺得足夠了；只要認識教會一貫所宣講的神學，就是我們的終點了。我們沒有做到把這個用物象象徵聖史的方法，應用到自己的信仰生活當中。因此，我們不會反省四位聖史對自己有什麼意思，而我們可以是什麼的圖象來表達呢？因為這些象徵不是經這三

己生活而來的，它只是一種外來、新鮮而奇妙的知識；而沒有進行自身的信仰反省，神學永遠是不屬於自己的，與自己沒有什麼活生生的關係。沒有學習，我們難以掌握神學；沒有用自己的生活精神來表達自己的信仰，神學本地化只是鏡花水月。從教育的角度來看，神學本地化的困難，即在於如何建立一個互動的關係，如果在承接教會的神學的同時，可以用自己的信仰生活來迎接傳統的神學。

出路

因應以上提出的三個困難，本文嘗試提出一些可能的出路。如果我們同意現今神學本地化面對的困難，是靜態的思路不能緊扣動態的思路；單元的思路不能緊扣多元的思路；神學家的思路不能緊扣教友的思路，那麼，正如有人說：「若然要本地化，在亞洲教會需要有亞洲的面貌。」⁷我們可以這樣說：本地教會需要有本地的面貌，而本地的面貌，實質就是指教友本身的發言、改變、參與，也許這就是神學本地化的新轉機。我們認為可以從三個層面來看出路：神職、教友和神學生。

神職：神職可以由教會生活開始改變，讓我們在教會生活中，多一些生活與信仰對話的機會，從而互相衝擊，融合，建立新的本地基督信仰。這可以從幾方面入手：

講道：在講道當中，神職如何把信仰與自己的日常生活結合呢？他如何提昇自己的日常經驗，從而回應信仰呢？如果能從這個角度出發，首先是神職本身進行本地化的工作，而教友亦可以從神職的反省中，獲得自我反省的養分。

祈禱：信友禱文中，我們是否只是很公式化地祈禱，而沒有留意到福音的成分呢？我們可否在祈求大家保護

⁷ 鄭生來「教會本地化」，《神思》40 期，47 頁。

環境的時候，帶出天主是創造天地者，人是託管者呢？雖然這些只是點滴的神學思想，但是日復一日，是否有潛移默化的作用呢？

分享：神職與教友是否有機會分享自己的信仰生活，自己的得著與困難呢？要知道，今天的神職生活，基本上與本地人日常的生活脫節，這也是不能本地化的一個原因，如果神職與教友能以平等的地位分享自己的信仰經驗，對神職、對教友而言，都有重新調整自己的信仰的機會，而這樣做，其實就是本地化的其中一個路徑。

慕道班講授：入門的培訓非常重要，如果能在慕道班的講授中，多一點信仰生活神學反省的培養，將有助未來的神學本地化發展。

禮儀的重新反省：禮儀是信仰生活的高峰，也是今天教會中，教友參與最多最重要的一環，然而在這個環節上，我們沒有讓教友有意識地表達自己的信仰，如何在這個重要的環節上，讓教友表達自己的信仰生活，從而結合這種生活的反省在禮儀中，有助我們進一步本地化。

以上所提議的，可以稱為神學本地化的準備。因為，以上各種方式，在在提醒教友與神職，要把自己的信仰與生活結合，但是這些只能是零碎、個別的經驗。如果要形成一種本地的神學，本文特別想討論敘事神學。

所謂「敘事神學」，是一種從事和表達神學的形式，以敘述為主的一種表達信仰經驗、啓示內容的媒介。這種方式有別於使用抽象理念的表達方式，強調的是表達者本身的回憶與反省。這種表達形式，是一種神學語言與表達上的革新，當中強調的不僅是理念，更是心靈的直覺、體驗和感情。

敘述本來就是神學反省的重要方式；四部福音的形成，本來就是不同人對復活基督經驗的敘述。敘述本身有

幾個特點，首先是它的反思性。如果我們要說一個故事，我們必須先想清楚自己說故事的原因。究竟自己是想別人發笑？想人落淚？想人沉思？不同的原因，令自己在敘述故事時的重點有所不同。更重要的是，在敘述過程中，敘述者也是重新聽這個故事一次。透過自己的言語聲音，敘述者經歷了再一次的體會和反思。於是，故事就會變成敘述者獨特的故事，這也是福音所以有四部的原因了。神學要本地化，首先要本地團體對自己的信仰進行反省，而敘述，正好是回憶及體會的一個機會。

敘述亦是回憶，我們回憶與主相遇的一剎那，這份刻骨銘心的感受。更重要的是，我們在回憶過程中敘述，而敘述後，更會帶來行動。如果曾經與耶穌基督的感受是如此深刻的話，我們必不能忘記祂叫我們「向萬民宣講」的命令了。再次，這些行為又會帶來另一段與主相遇的經驗，讓我們再一次、重新地回憶，以致引起另一個新的行動。回憶、敘述、行動，這就是敘述的活的節奏，也是敘事神學的特點之一。

如果從系統神學來建構屬於本地的神學，概念的衝突、誤解，肯定層出不窮，例如關於「原罪」、「位際」等概念，仍至於「神」、「天主」等觀念，爭論不休，卻不見得會有一個確實的答案。敘述是多元性、較具彈性，我們可以用自己熟悉的語言，描述自己的信仰；也許這些字眼有不清楚的地方，可是，這是我的故事啊！鐘鳴旦提及非洲人進行的神學反省，就相當有趣了。⁸當時一位學者先把聖經故事講給一位非洲教友聽，然後請他反省思考；十天後，學者請他用自己的方法敘述這個聖經故事，結果這個故事變得很難明白——除非你是當地人。從系統神學來看，這種敘述沒有意義，可是，這正正是當地人的神學！這就是神學本地化！

⁸ 同注 2，60-61 頁。

以上提出的敘事神學，是一種更屬於信仰團體的神學，希望令信仰團體中的每一分子，都可以表達自己的信仰，透過某一種的敘述方法，來表達自己的信仰生活經驗，亦希望透過每一次的敘述，來深化自己的信仰。

不過，這樣的敘述，可以是純粹的個人感想，自我的狂想，以至是獨自的妄想。於是，每一個人都可以宣稱自己有一種神學了。這樣的形態，並不符合我們的團體的需要。我們要明白，信仰從來就不是屬於一個人的。我們的信仰是由團體而來，亦是屬於團體的，故此，神學的宣講從來都不是爲了講者，而是爲了聽衆！所謂敘述，不是一個人的獨白，而是一種聲音和衆多耳朵的關係。如果沒有了耳朵，敘述的聲音只是一組沒有意義的聲波了。如果我們真的有教友開始敘述自己的故事時，有很多教友敘述自己的神學時，在衆聲喧嘩中，不同的故事總會碰面，相遇，彼此交談，最後融合爲一個新的故事。不斷的相遇，不斷的融合，也就是本地神學不斷的更新。

這種不斷交融更新的過程，我們相信神學生可以作出很大的貢獻。這裡所說的神學生，是泛指修讀天主教神學的平信徒。這些神學生，一方面接受系統神學的訓練，承接教會的傳統；一方面又面對信仰生活的各種困難與感受。如果把自己所知的和所感的融匯，並且化爲敘述，可以說是敘述神學的第一步；如果能夠以宏觀的神學視野，把不同的聲音重新交織，成爲本地神學的交響曲，就可以視爲神學本地化的真正成果了。舉例而言，我們可以由神學生爲編輯，以教友爲作者，撰寫一本故事書，是關於平信徒認信的心路歷程。每一個平信徒的認信過程，其實就是與主相遇的一段經歷，而這段經歷，透過回憶與敘述，就成爲當事人本身的神學反省了。當然，把不同的認信經歷搜集而出版，本身已經很有意義，但是卻可能缺乏了團體的幅度，變成純粹的個人看法。如何把個人的經驗融入信仰團體當中，讓個人的信仰經驗，交織成團體的信仰精

神，既有個人的特點，卻又是屬於團體的一部份，可以說是編者——神學生——的工作了。我們認為神學生較適合在這方面工作，原因是神學生有系統神學的基礎訓練的同時，也有和一般教友相同的、此時此地的信仰經驗。他們既能體貼平信徒為何有這樣的信仰經驗，又能用自己所學的神學理論去解釋、深化、粹練這些信仰的敘述。可以說，由於神學生同時有兩重的身分，令他們正好擔任神學本地化的橋樑。

總結

這篇文章本身，可以說是我們一次本地化的經驗。經過了幾年的神學訓練，我們一方面掌握了若干系統神學的知識，初步掌握了神學脈絡；另一方面，我們又強烈的意願，希望能用自己的方法來表達屬於自己的信仰。二者的張力，令我們用系統的方法，來寫這篇追求不系統的神學。由這篇文章開始，我們就已經陷入二者的張力中。能夠有這份渴求自己的神學、本地化的神學的意願，其源頭是來自系統地學習得來的的神學知識；我們今天又想擺脫它。更弔詭的是，當我們寫這篇文章，意圖宣稱擺脫它的時候，我們又發現，系統神學的力量極其強大，而自己的神學基礎又極其薄弱。在一與多之間，在強與弱之間，我們相信屬於本地的神學終歸會出現的，只是還需要不斷地紮根於本地，紮根於信仰中。只有更深的神學認識，才能看清楚本地化是什麼；只有讓自己更加本地化，才可以看清楚什麼是神學。

《神思》 十一年來的主題

- | | | | |
|-------|-------------|--------|-----------|
| 第一期： | 基督徒的培育 | 第廿五期： | 四福音 |
| 第二期： | 基督徒團體 | 第廿六期： | 青年牧民 |
| 第三期： | 中國化靈修 | 第廿七期： | 宗教交談 |
| 第四期： | 跟隨基督 | 第廿八期： | 福傳 |
| 第五期： | 基督徒婚姻 | 第廿九期： | 宗教與文化 |
| 第六期： | 聖依納爵神操 | 第三十期： | 教會內的聖召 |
| 第七期： | 道成肉身 | 第卅一期： | 認識耶穌基督 |
| 第八期： | 痛苦與希望 | 第卅二期： | 人的性愛 |
| 第九期： | 基督徒與社會參與 | 第卅三期： | 再談《天主教教理》 |
| 第十期： | 祈禱 | 第卅四期： | 邁向三千年 |
| 第十一期： | 天國 | 第卅五期： | 退省 |
| 第十二期： | 聖體聖事 | 第卅六期： | 聖神 |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞 | 第卅七期： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第十四期： | 戰爭與和平 | 第卅八期： | 生命倫理 |
| 第十五期： | 神恩 | 第卅九期： | 聖父 |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事 | 第四十期： | 亞洲主教會議 |
| 第十七期： | 創造與治理大地 | 第四十一期： | 現代天主教神學動向 |
| 第十八期： | 教會職務 | 第四十二期： | 多媒體福傳 |
| 第十九期： | 末世 | 第四十三期： | 科學與信仰 |
| 第二十期： | 神修指導 | 第四十四期： | 大禧年 |
| 第廿一期： | 《天主教教理》簡介 | 第四十五期： | 教會傳統 |
| 第廿二期： | 基督徒家庭 | 第四十六期： | 十 誡 |
| 第廿三期： | 《真理的光輝》 | 第四十七期： | 教會本地化 |
| 第廿四期： | 婦女在教會及社會的地位 | | |

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價港幣：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲	全年美金	25 元 (平郵)
(日本除外)	全年美金	32 元 (空郵)
其他地區	全年美金	28 元 (平郵)
	全年美金	36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲	全年港幣	160 元 (平郵)
(日本除外)	全年港幣	200 元 (空郵)
其他地區	全年港幣	170 元 (平郵)
	全年港幣	240 元 (空郵)

印刷者：天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

