



中國天主教與儒家思想交談簡歷

湯漢

這段相會已經歷四百載的歲月，期間斷斷續續；曾有過短暫欣喜的春、夏，也有過漫長沉寂的秋、冬，但如今又再逢上充滿生機的春天，等待着……

對中國天主教與儒家思想四百年來的接觸對話，不少中外學者已作評介；最近，秦家懿及孔漢思教授更在《中國宗教與基督教》一書中，對儒學及天主教信仰的定義作了扼要的描述，亦對雙方的交談作了視野寬闊的評論和探討，這裡無須重覆。（註一）本文嘗試以社會背景為經，以天主教的自我瞭解為緯，勾劃出中國天主教與儒家思想交談特具意義的三個階段，作為補充，俾有助鑑往知來。

明末清初耶穌會士來華傳教的時期

中國遠自漢朝（公元前二百年至公元後二百年），一直延至清朝（公元一六四四年至一九一一年），歷代皇帝都對宗教實施管制，期間只出現過不同程度的容忍而已。這種國家對宗教的管制在清朝時候，還變成法律，載於「大清律例」中，并使宗教隸屬於清朝中央政府六部之一的禮部所管轄。明清兩朝皇帝大致上把宗教列為三大類：第一類是正統的合法宗教，如儒家，受政府呵護；第二類是非正統的合法宗教，如佛教、道教、回教，受政府容忍；第三類是異端的非法宗教，如白蓮教、秘密會社，遭

政府追剿。(註二)

就在這種宗教政策下，隨著耶穌會傳教士羅明堅於一五八零年抵達廣州，天主教在華的傳教工作展開了新的一頁。雖然在他以前亦有過天主教傳教士來華傳教，但傳教士之能成功而長久地生活在中國文化及社會政制中的，還是以利瑪竇為第一人。利氏深明，若要使天主教在中國立足，從現行政制所劃分的第三類宗教躋身到第一或起碼第二類宗教，受政府的呵護或容忍，便不能不設法取得皇帝及儒家學者的接納。在全心研讀儒家經典後，利氏開始北上經南昌（一五九五年）、南京（一五九九年）而至首都北京（一六零一年），藉進貢自鳴鐘而取得皇帝青睞，獲准留京；再以其個人高尚品德修養及對儒家思想的熟識，廣結不少文人學士，包括改奉天主教的士大夫徐光啓。徐氏寫道：「間邂逅留都，略偕之語，竊以為此海內博物通達君子矣。……自是四方人士，無不知有利先生者；諸博雅名流，亦無不延頸願望見焉。……間嘗反覆送難，

以至雜語燕譚，百千萬言中，求一語不合乎忠孝大指，求一語無益於人心世道者，竟不可得。」（註三）所以，在道德修養層次上，儒家學者與利氏有心連心的交匯。至於在更高的宗教信仰層次上又如何？

利瑪竇堅信，天主教信仰不但不會使文化受損，且會使它更豐盛完美。他在一六零一年印行了他的第一本重要中文著作《天主實義》。（註四）該書採用了一問一答的對話方式，把自己視作西士，而中士則是中國儒者的化身。正如該書的名字所明言，它所談論的「天主」就是天地主宰，而有關天主的道理是真實無誤的。利氏在該書採用三個推理步驟：首先，他引用了很多儒家經典章節，藉以闡明作者所服膺的真理，亦同時駁斥錯謬的理論，尤其是佛道兩教的思想，故此利氏運用先儒反對後儒（宋明理學）；最後，由於儒家著重人倫，強調現世，但對痛苦、死亡及來生等人生問題抱存而不論的態度，故利氏便以天主教信仰去填補儒家宗教思想的空白。

從《天主實義》可見，利瑪竇確已進入與儒家思想展開宗教信仰層面上的交談的地步，他所採用的方法是適應與護教。所謂適應，就是指他不但捨僧服穿儒服，投身社會，且設法承認和接受中國的優良傳統，視儒家的敬孔祭祖是孝德的表現，予以容許。所謂護教，就是指利氏最終仍是爲了維護天主教信仰，希望在擺脫西方哲學及禮儀的「外衣」後，能以循循善誘的方式把基督信仰的訊息、啓示及神學「內容」介紹給中國儒者。無可否認，利氏歸化了不少中國人，其中不乏朝廷士大夫，而他們也深信，接納基督信仰絕非就是背棄自己的文化或削減對國家傳統的忠誠，反而會推進其對祖國的貢獻。可是，中國儒家學者與傳教士在宗教信仰層次的交匯卻仍存在著鴻溝，以致有人稱之爲「誤解的交談」，因爲當日的中國儒家學者並沒有放棄自己的儒家觀點，同樣，耶穌會傳教士也只是按照自己的有限瞭解，運用中文詞語去表達基督信仰。（註五）難怪很多著名中國學者，如唐君毅、牟宗三等，

多指責利瑪竇傳教士忽略宋明理學體系中蘊含的豐富精神層次，而秦家懿教授也指出，將新儒學與古典儒學分開既不可能，也是違反具體情況的事。（註六）

縱觀利氏及其同伴的傳教工作及著作，我們不難發現當時天主教與儒家思想已展開密不可分的交談；在這些交談中，利氏及其同伴都表現出自己的立場，亦同時開放自己去了解儒家思想和中國文化，設法對中國禮俗作最寬闊的適應。這在當日說來，已是一項很難得的突破。但我們不能以要求本地人的尺度去衡量傳教士的努力，因爲傳教士與本地基督徒的任務不同：傳教士的任務除了傳揚福音、爲福音作証外，就是栽培當地基督徒，使他們當家作主；只有本地基督徒才能夠透過思想生活的融會貫通而使自己的宗教信仰本地化。

本世紀五、六十年代海外天主教華人學者從事神學的時期

須知，中國儒家及歷代皇帝慣於視神形兩領域互相涵攝，且偏重現世。而傳統天主教思想則傾向把神形兩領域區分，視超越及精神領域為更高層次。因此，天主教與儒家思想在宗教信仰方面的距離，始終使當日整個社會政治體系感到威脅。正如著名學者 Jacques Gernet 所寫道：「基督宗教從外而來，性質不同，對當日不重視把神形兩領域區分的中國社會及國家而言，大有推翻其實際基礎之勢。」（註七）

事實上，利瑪竇去世不久，便先有士大夫楊光先上奏皇帝，向天主教發難；後又因羅馬禁止儒家敬孔祭祖禮俗而招致康熙、雍正、乾隆等皇帝的禁教，使天主教會走入地下，無暇與儒家思想繼續交談。即使一八四零年及一八五六年鴉片戰爭後，有大量傳教士返回中國，而一九三九年羅馬傳信部亦頒佈收回以往的敬孔祭祖禁令，但從第二次世界大戰結束，至中共政權統治大陸，中國天主教的神學及教會生活並不着重本地化，與儒家思想的較深入

交談亦只在本世紀五十及六十年代的海外從事神學的天主教華人學者中重現。

台灣輔仁大學神學院教授張春申神父在一九七九年於香港舉行的華人神學研討會中曾指出，一份名為《新鐸聲》的天主教雜誌載有一些從事這類工作的文章。這份雜誌由當時的羅光蒙席（後為台北總主教及輔仁大學校長）在羅馬編輯，發行於新加坡；一九五五年創刊，一九六二年結束。結束後，以《鐸聲》新名字在台灣復刊。張神父稱此為「新鐸聲時代」，當時在此雜誌上，一班海外天主教學者曾在中國神學方面作了一番努力，而王昌祉神父（一八九九年至一九六零年）是其中佼佼者。（註八）

王神父在法國巴黎天主教大學獲得神學博士學位，論文是「王陽明的道德哲學」。一九三七年學成返國後，寫了不少著作。王神父後來追隨中世紀多瑪斯的思維方法寫了三本代表作：《現代問題解答》、《天主教教義檢討》、《天主教教友生活》，

它們可與多瑪斯所寫的兩部巨著 *Summa Contra Gentiles*（反外教大全）及 *Summa Theologica*（神學大全）相比。與此同時，當日在羅馬教學的羅光蒙席也寫了《公教教義》及《中國哲學大綱》等著作。（註九）羅蒙席及王神父雖未刻意寫一套中國神學或哲學，但由於他們的天主教神哲學造詣深厚，對國學特別是對儒家思想的瞭解根基好，因此他們的作品自然而然地流露出天主教與儒家思想的頗有深度的交談。

此外，還有一批在羅馬傳信大學深造的神父修士，他們在羅光蒙席的引導下，亦進行這方面的努力，其代表是田良。他雄心勃勃，以「中國多瑪斯」自居，在一九五九年第五卷廿六期的《新鐸聲》發表了「建立中國公教文化芻議」。田良嘗試把中國神學建基於「孝」的思想上。全文分三大部份：第一部份闡釋中國傳統思想中「孝」的意義；第二部份是作者給予孝的新定義，企圖藉此貫通中西學術思想，以孝道闡釋救恩史，把創造、救贖、甚至七

件聖事納入中國思想中；第三部份強調把神學體系建立在孝道上，說明以孝道為中心的神學更具吸引力。（註十）

上述天主教學者生逢國家政治體制巨變時代，身處海外，自然對身份危機更為敏感，對自己身為中國人的身份具有更深意識。因此，他們借《新鐸聲》園地，負起把傳統中國文化配合基督信仰的時代任務。大體上，他們雖然較明清時代的外籍傳教士更通曉儒家思想，卻缺乏批判方法，加上遠離祖國，沒有具體情況作為反省的對象，更囿限於學術圈子內，沒有與現代世界多接觸。除了設法使天主教信仰與儒家「思想」調合外，他們并未與儒家人士進行「實際」交談。無怪乎張春申神父指出，他們只把二十世紀的新儒家視同封閉的人文主義，加以駁斥。（註十一）所以本世紀五、六十年代的交談只是早期傳教士中斷了的交談的恢復，未有突破。

梵二大公會議後台港兩地天主教會推進宗教交談的時期

七十年代至今，在梵二大公會議的開放精神推動下，尤其是在「大公主義法令」及「教會對非基督宗教態度宣言」兩個文獻的感染下，全球天主教徒與所有宗教信仰人士均展開交談。所謂交談，除了消極上要戒避唇舌劍，不抱有大吃小的心態外，還要求積極地發掘和欣賞對方的優點，並透過推進社會公益而與各宗教人士合作。當然，任何真正的宗教交談並不要求放棄自己的信仰，也應承認自己的宗教並不獨霸一切真理。

論及中國天主教會內的學術性交談成就，目前首推台灣一些天主教神學家，他們仍在進行著很有意義的工作。從輔仁大學神哲學院的課程和出版的書刊，可見他們所認定的交談目標，固然偏向儒家思想，但亦不排除採納佛、道、墨子等各派思想的優點。從傳統天主教神哲學角度看，他們較接近

亞里士多德、奧斯定及多瑪斯的思想，以士林神哲學為主導，但對於現象學、存在哲學、詮釋學及分析哲學等學派亦保持濃厚興趣。在校長羅光總主教、教務長李震蒙席及神學院長房志榮神父的領導下，輔仁大學的教授們面對社會的物質主義，強調生命的動力，把人的生命解釋成多層次領域：從「工作人」(homo faber)到「理性人」(homo sapiens)，再到「道德人」(homo honestatis)，又到「宗教人」(homo religiosus)，最後成爲「聖人」(homo sanctus)，層層上昇，以創造宇宙的天主爲人性完美化的起點和終點，全面發揮人性的光輝，達到儒家所說「天人合一」的生命圓滿境界。這樣，他們把中國儒家思想與天主教信仰和神學揉合在一起。

在台灣，除輔仁大學以外，亦有數位出色的天主教學者。比如：台灣國立大學的鄔昆如教授嘗試把天主教哲學更進一步連結社會與人生。他其中一個論點是，哲學無分中外，它們都源於一個共同點，

即從改善社會到發展人際關係。由於人類需要面對現實問題，故此他視哲學生於憂患時代，以挽救衆生爲使命。（註十二）台灣國立政治大學的項退結教授的言論又推進一步；他考慮到資本主義中的個人主義及社會主義中的集體主義所產生的問題後，強調今天的哲學家應診斷現時代的問題，加以反省。按項氏的意見，現在的世界問題是如何解決個人與社會之間的微妙關係。他認爲，我們不應過度強調個人而忽視社會，也不應誇大社會而否定個人的獨立生存權利。他從胸懷祖國、放眼世界的角度出發，強調要把宇宙的大一統調合個人尊嚴，藉此把中國哲學（包括儒家思想在內）與天主教神哲學思想綜合起來。（註十三）

香港天主教會與儒家思想的交談，較突出的是透過「香港教區宗教聯絡委員會」推行，但交談範圍卻超越儒家或孔教，而擴及其他宗教。該委員會於一九七二年成立，目的是與非基督宗教團體及人士交友，每年舉行一至二次宗教思想座談會，邀請

各不同宗教人士就指定主題從各自宗教信仰角度加以發揮，參加者多來自六宗教，即孔教、道教、佛教、回教、基督教及天主教。曾探討過的主題有：教育、道、生與死、祈禱、心靈環保等，包括了社會、倫理而至形而上的宗教問題，琳琳總總，皆爲促進互相欣賞。與此同時，還有一九七八年成立的六宗教領袖座談會，俾最高層次宗教人士亦每年有兩次機會交誼聚會；它曾回應不同國際年呼籲，舉辦過關懷老人、兒童、無家可歸者等愛心活動，促使政府在學校推行德育及宗教倫理科，甚至就九七問題各教會選派香港特別行政區基本法諮詢委員各一名。

無論台灣天主教神學家偏重理論上的交流也好，或香港天主教領袖及代表人士的偏重實踐上的接觸也好，兩方面都已跳越天主教與儒家思想交談的小圈子，而邁向共同攜手改善社會、造福人類的大胸襟及大範圍中。

總括上述三個時期，天主教徒透過與儒家思想

的交談，逐步更深領悟到自己的多重身份：耶穌會士在明末清初來華傳教的時期，他們着意的是建樹「基督徒」這單一身份；本世紀五、六十年代，從事神學的海外天主教華人學者，便進一步要設法使華人教友達到既是「基督徒」又同時是「中國人」雙重身份的地步；梵二後的台港兩地教會則更上一層樓，希望使中國天主教友能達到同時是「基督徒」、「中國人」及「人類大家庭成員」三重身份的地步。原來，梵二的神學告訴我們，降世的基督就是宇宙的開始、中心和終結，祂也臨在物質世界中，指導世界進步和提昇，因此，基督徒應對世事滿懷熱誠，並通過對世事的熱誠而走向基督。

當然，本文只涉及目前海外及台港兩地，至於中國大陸又如何？我個人深信，中國大陸地大人廣，蘊藏着深厚的潛力；如果國家現行宗教現行政策能給予宗教信仰人士更大方便，可以與外界接觸，則中國天主教與儒家思想的交談便可能會再上一層樓，大放異彩。就讓我們拭目以待吧！

註釋

註一、秦家懿、孔漢思著，《中國宗教與基督教》，三聯書店出版，香港，一九八九年，頁五一至一一一。

註二、趙天恩編，《中共對基督教的政策》，中國教會研究中心出版，香港，一九八三年，頁五至十三。

註三、徐宗澤編著，《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局出版，上海，一九四九年，頁三二八；徐光啓著《跋二十五言》。

註四、利瑪竇著，《天主實義》，土山灣印書館第五版，上海，一九二零年。

註五、鍾鳴旦著，《楊廷筠：明末天主教儒者》，聖神研究中心出版，香港，一九八七年，頁二七零。

註六、秦家懿、孔漢思著，《中國宗教與基督教》，頁六九。

註七、Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris, 1982, p.144。

註八、張春申著，「天主教神學思想的得失」，見《景風》雜誌，一九七九年四月，第五十八期，頁五。

註九、羅光著，《公教教義》，公教真理學會出版，香港，一九五五年。羅光著，《中國哲學大綱》，商務印書館出版，台北，一九六七年。

註十、張春申著，「天主教神學思想的得失」，見《景風》第五十八期，頁六至七。

註十一、全上，頁七。

註十二、鄔昆如著，《人生哲學》，五南圖書出版公司出版，台北，一九八九年，頁六。

註十三、項退結著，《中國人的路》，東大圖書公司出版，台北，一九八八年，頁四二九至四三五。



廣東省陽江市天主教仁愛殘疾院於三月十九日開幕，圖為部分住院盲人。