

“一体范畴”与“位际范畴”融适的本土化之路

谭泽民

(中央社会主义学院·100081·北京)

提 要：自利玛窦进入中国传教以来，基督宗教与中国文化系统性的交流和对话便已开始，并一直延续到今天。其间，天主教神哲学家张春申是一位典型的代表人物，他继承并发展了利玛窦“以儒释耶”的天主教本土化路线，提出以“一体范畴”补充“位际范畴”的文化诠释方法，并在此基础上，探索出静坐祈祷的宗教灵修实践。本文尝试从天主教本土化的角度探析张春申“一体范畴”与“位际范畴”融适的神哲学之路，介绍静坐祈祷的宗教灵修实践，分析并考察当代中国天主教杰出思想家对基督宗教本土化的贡献。

关键词：天主教本土化·“一体范畴”·“位际范畴”·静坐祈祷

作 者：谭泽民·中央社会主义学院统战理论教研部·电子邮箱：tan_zemin@163.com，电话：18872780107

“以中文写神学，以中文教神学”¹是中国台湾天主教辅仁大学在1969年始发的期刊《辅仁大学神学论集》的创刊词，代表着中国当时天主教本土化运动的特点，继承了利玛窦(1552-1610)以来为适应中国社会文化而采取的“以儒释耶”的文化诠释方法。今天看来，“以儒释耶”仍然具有一定的实用性，蕴涵着深刻理解经典、重新诠释教义和更新神学思想的基本思路。在具体的实践过程中，著名的代表人物之一是天主教神哲学家张春申(1929-2015)²，他长期任教于辅仁大学，终身致力于“以中文写神学，以中文教神学”的努力，毕其一生探索基督宗教时代化、本土化的义理和方法。在具体的诠释过程中，他对比分析东西方文化中天人关系的核心概念，通过“一体范畴”与“位际范畴”的融合，提出了中国基督宗教本土化的“一体神学”思想，并在此基础上探索出了“静坐祈祷”的宗教灵修实践。因此，从天主教本土化的角度探析张春申“一体范畴”与“位际范畴”融适的神哲学之路正是本文的核心。

本文主要包括以下几个方面的内容。首先，简单介绍“一体范畴”与“位际范畴”的含义，明晰其中的区分；其次，分析张春申神学思想中“一体范畴”与“位际范畴”的含义及用法；再次，考察张春申“一体范畴”与“位际范畴”融适的本土化之路，并介绍在此基础上建立的一体神学思想；最后，介绍中国信徒的静坐灵修，揭示一体神学思想指导下的本土化宗教实践。

1 辅仁大学圣博敏神学院：《发刊词》，载《神学论集》，第1期，1969年，第3页。[Fu Jen Faculty of Theology of St. Robert Bellarmin, Fa kan ci, *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.1 (1969) :3.]

2 张春申(1929-2015年)；额我略大学(Pontifical Gregorian University)神学博士，1947年加入耶稣会，1965-2006年，任教于中国台湾天主教辅仁大学。[ZHANG Chunshen (1929-2015), Doctor of Theology from Pontifical Gregorian University, joined the Society of Jesus in 1947, and taught at Fu Jen Catholic University in Taiwan, China.]

一、“一体范畴”与“位际范畴”的含义

“一体范畴”和“位际范畴”都是用于阐述天人关系的概念。当个体心灵体验到超越性存在或神秘经验而试图用已知的方式和概念将其表达出来时，在表达方式上便有了“一体”与“位际”之分。

“一体范畴”指天人合一、天人一体的阐述方式，构成了东方文化的特征。以朱熹为例，在《晦庵集》中他记载到：“伊川曰：气则只是气，更说甚充塞。如化育，则只是化育，更说甚赞。赞与充塞又早，却别是一件事也。此言天人一体，凡人之所爲，皆天也。”朱熹用“凡人之所爲，皆天也”充分表达了天人合一、天人一体、处处和谐的整体观。而用一些新儒家的观念来说，中国传统文化中这种天人合一、天人一体的表达就是“一体范畴”。从概念上，“一体范畴”强调天人关系的基本阐述是“合”、“无间”、“一体”，即在天生生之德流冲的宇宙万物中，人作为一个主体之一，与天地和谐，与万物均调，与他人同体合流。³如果用罗光主教（1911-2004）的话来说，“一体范畴”就是“万物的生存，彼此相连，合成一个整体的宇宙。宇宙中所有的只是生命，宇宙变动的目的是为生命，宇宙整体的联系也是生命……”⁴罗光的不同之处在于他更加突出生生之德的力量，他认为人、物都有生生之理，万物藉着生命而相互感通。

“位际范畴”直接源于基督宗教神学中的“位格”（*πρόσωπον*, *prosopon*）概念，指天人之间的关系主要采用“位际”的方式表达出来。在辞源上，“位格”的希腊文原意是“face”的意思，在古希腊哲学中表示“面容”、“面具、舞台、角色、人格、身份”等，从一般对话、戏剧的层面而言，用来描写一个演员的特殊角色、身份、地位和性格。在戏剧中，如果对方是朋友，此方也是朋友；如果对方是父亲，此方就是儿子。⁵在圣经《七十士译本》中，“位格”被用来称“天主的面容”；在《新约》中，“位格”也多次出现，主要用于表示具有理性的个别体，在其整个存在及活动与关系中的最后主体。因而，在表达天人关系时，“位际范畴”就是指天人之间这种位格的关系、主客体的关系，它们可以具体是朋与友、父与子、你与我……等等，这种关系的特点是双方在角色上相互分离、相互独立，双方的联系主要依靠语言上的交流。

二、张春申思想中的“一体范畴”与“位际范畴”

“一体范畴”在表达天人关系时，主要见于东方文化，但值得注意的是它并不是东方文化所独有的，在基督宗教中同样有类似“一体范畴”的表达。例如，“因为是天主在你们内工作，使你们愿意，并使你们力行，为成就的善意”（斐2:13）；“其实，他离我们每

3 方东美：《中国人生哲学概要》，台北：先知出版社，1974年，第43-45页。[FANG Dongmei, *Zhongguo ren sheng zhe xue gai yao* (Taipei: Prophet Press, 1974), 43-45.]

4 罗光：《中国哲学的特性和精神》，载《哲学与文化》，现代学苑第11卷第3期，第21-22页。[LUO Guang, “Characteristics and Spirits of Chinese Philosophy,” *Philosophy and Culture* 11, no.3 (1973), 21-22.]

5 张春申：《中国灵修刍议》，台北：光启文化出版社，1984年，第14页。[ZHANG Chunsheng, *Zhongguo ling xiu chu yi* (Taipei: Kuangchi Cultural Group, 1984), 14.]

人并不远，因为我们生活、行动、存在，都在他内”（宗17:27-28）。作为受过良好儒家教育熏陶的天主教神哲学家，张春申充分融合了中国传统儒家文化与天主教教理教义，给“一体范畴”赋予了更丰富的内涵。

在儒家哲学中，天人合一、天人一体内蕴含着强大的动力，即超越性的力量贯注一切。这种力量表现在传统哲学中是“仁即理”的“仁”、“生生之为仁”的“仁”，是“天的生生之德”；而表现在新儒家思想中，就是“生生”、“生命”、“隐藏的神”。但在张春申看来，这种内在的、超越性力量还可以诠释为三位一体的天主。其中，天主父是整个宇宙的创造者；“道成肉身”的圣子处在社会相对顶端的位置，相当于儒家哲学中的圣人、仁者，道家哲学中的至人、真人；而圣神是“仁”、“生生”、“生命”的流溢，⁶在张春申看来，这种流溢还与中国文化背景中的“气论”极为接近。⁷因而，整个宇宙在三位一体的共同作用中达到和谐一体的状态，基督与人类的一切活动都在“气”的临在之中，人类通过分享基督的生命达到与天主同一体的境界，张春申将这种状态称为“一切都在神内”（pan-en-theism）⁸。可以看到，对张春申而言，“一体范畴”是立体层面的一切都在神内的表达。

同样，在张春申的思想体系中，“位际范畴”的内涵也十分丰富。首先，在《旧约》中有诸多“位际范畴”的表达。张春申经常列举《创世纪》中的一段话，即“上主对亚巴郎说：‘离开你的故乡、你的家族和父家，往我指给你的地方去。我要使你成为一个大民族，我必祝福你，使你成名，成为一个福源。我要祝福那祝福你的人，咒骂那咒骂你的人，地上万民都要因你获得祝福。’”（创12:1-3）在这里，张春申发现天主运用说话的方式，通过言语上的直接沟通实现神与人之间的交流。张春申认为，《旧约》中这种常见的通过话语交流的方式就是典型的“位际范畴”。其次，在《新约》中也有诸多“位际范畴”的表达。在《新约》中，天主的启示发展成天主父、圣子和圣神的“三位一体”，张春申认为，这使得“位际范畴”的表达更加凸显。在《新约》中，人类通过“道成肉身”的基督，藉着圣神的灵感，获得天主的救恩，这就如同基督所说：“我父将一切交给了我；除了父外，没有人认识子；除了子和子所愿意启示的人外，也没有人认识父。”（玛11:27）张春申认为，在《新约》中，天主与人的关系跨过了创作与被创造的层面，直接成为了父与子的“位际关系”。最后，在教会的圣事中也充满了“位际范畴”的表达。在圣事的神学解释上，耶稣基督是天主父的圣事，教会则是耶稣基督的圣事，而圣事中的施行人代表着整个教会，因而，圣事礼仪实际上就是天

6 张春申：《位际范畴的补充：中国神学的基本商榷》，载《神学论集》第32期，1977年夏，第323-324页。[ZHANG Chunshen, “Wei ji fan chou de bu chong: Zhongguo shen xue de ji ben shang que,” *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.32 (summer 1977):323-324.]

7 张春申：《中国人的气论与神学上的几个课题》，载《神学论集》，第53期，1982年秋，第341-355页。[ZHANG Chunshen, “Zhongguo ren de qi lun yu shen xue shang de ji ge ke ti,” *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.53 (autumn 1982):341-355.]

8 张春申：《一个生命的基督论》，载《神学论集》，第112期，1997年夏，第176页。[ZHANG Chunshen, “A Christology of Life,” *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.112 (summer 1997):176.]

主父在耶稣基督内，通过教会在象征性的行动中，向领受人给予天主的救恩。⁹而在具体的圣事中，施行人、领受人和象征性的行动是圣事的核心，施行人按照教会的要求将象征性的标记实现出来，领受人主动参与并积极答复天主。张春申认为，由于这种教会圣事多将重心放到领受人身上，因而在某种意义上存在“对立性”，例如，天主与人的对立、领受人与施行人的对立、当事者与旁观者的对立。而这种对立性的关系就是圣事中“位际范畴”的显现。¹⁰

在张春申看来，东西方文化在表达天人关系或神人关系时，既有一定的相似性，又有差异性，他认为，东方儒家文化讲究的是天的生生之德与人合体同流，而基督宗教呈现出来的是“天主成为万物之中的万有”（格前15:28），两者不同之处在于儒家文化更加注重从“人”的立场来表达，注重心性论层面，而基督宗教侧重从“天主”或“神”的立场来表达，更加强调宇宙论、存有论。因而，张春申认为，对中国信徒来说，“位际范畴”的概念难以准确清楚地表述贯注宇宙万物中的神，于是他产生了用“一体范畴”补充“位际范畴”的想法。

三、“一体神学”： “一体范畴”与“位际范畴”融适的哲学基础与方法

（一）“一体范畴”与“位际范畴”的融适

为了融适“一体范畴”与“位际范畴”，在逻辑上，张春申的第一步是对《创世纪》与《中庸》中的一段话进行了对比分析：

天主于是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。天主祝福他们说：“你们要生育繁殖，充满大地，治理大地，管理海中的鱼、天空的飞鸟、各种在地上爬行的生物！”天主又说：“看，全地面上结种子的各种蔬菜，在果内含有种子的各种果树，我都给你们做食物；至于地上的各种野兽，天空中的各种飞鸟，在地上爬行的有生魂的各种动物，我把一切青草给他们作食物。”事就这样成了。天主看了他造的一切，认为样样都很好。过了晚上，过了早晨，就是第六天。（《创世纪》1:27-31）

“能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，可以赞天地之化育，能赞天地之化育，则可以参与天地亦。”（《中庸》第22章）

张春申认为，虽然这两段话分别出自不同的文化背景，且在文字上存在一定的差异性，但两段话在宗教经验上却有一定的相似性。一方面天主按照自己的肖像造人，另一方面“能尽其性，则能尽人之性”；一方面所造之人要生育繁殖，充满大地，另一方

9 张春申：《另一个有关圣事神学的基本概念——一体性》，见《中国灵修刍议》附录，台北：光启文化出版社，1984年，第163-164页。[ZHANG Chunshen, “Ling yi ge you guan sheng shi shen xue de ji ben gai nian---yi ti xing,” in Appendices of *Zhongguo ling xiu chu yi*, 163-164.]

10 张春申：《位际范畴的补充：中国神学的基本商榷》，第327页。

面“能尽人之性，则能尽物之性”；一方面天主看了他造的一切，认为样样都很好，另一方面“能赞天地之化育，则可以参与天地”。¹¹在张春申看来，东西方文化的融适以人类共同的宗教经验为基础，而不同之处在于，《创世纪》用“位际范畴”的方式表达，《中庸》用“一体范畴”的方式表达；《创世纪》在文学上表现为通俗的语言，而《中庸》表现为哲理性的语言。基于这样的逻辑起点，对张春申而言，“一体范畴”与“位际范畴”的融适便成为可能。

在部分新儒家的思想家中，神隐藏在宇宙最高深奥妙的境界之内，有无穷的精神力量“向下”和“向上”发散，前者是神的力量向下贯注宇宙万物，后者是神的力量向上提升一切，因而，宇宙万物都具有神性元素。而就人类历史而言，贯注的力量使人类逐步得到提升，逐渐从自然人、行动人、创造人、象征人、道德人到宗教的人，而这个宗教的人站在塔型建筑的顶端，是儒家所谓的圣人、道家所谓的至人、佛教的觉者、西方宗教的圣人，这个人甚至可以是与神同为创造者（Co-creator with the divine）。¹²张春申认为这种儒家思想的论述，也十分符合中国的天主教信徒用以表达心中的信仰。具体来看，张春申认为，宗教的人就是耶稣基督，他处在塔型建筑的顶端，“向下”来看，他是“圣言成了血肉，寄居在我们中间”（若1:14），圣言是宇宙最高深奥妙境界之中神的表象——“在起初已有圣言，圣言与天主同在，圣言就是天主”（若1:1）。“向上”去看，基督“正是上升超乎诸天之上，以充满万有的那一位”（弗4:10）。¹³因而，基督“是不可见的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因为在天上和在地下的一切，可见的与不可见的……都是在他内受造的；一切都是靠着祂，并且是为了祂而受造的”（哥1:15-16）。因此，张春申认为，天主教的信仰在中国文化中可以表达为“神的力量，通过复活的基督，贯注一切。天人一体的基础是耶稣基督；宇宙整体的基础也是耶稣基督”¹⁴。而在这个宗教的人耶稣基督的上面还有最高的存在，他就是隐藏的神天主自己，他通过“向上”和“向下”的无穷力量的提升与流溢贯注世界。而提升与流溢的能量与动力是另一位被称为风、水、火……的天主圣神、真理或基督之神。如此一来，“位际范畴”特征的天人关系被成功在“一体范畴”中表达出来。

值得注意的是，对于提升与流溢的动力，张春申将其诠释为具有中国文化特征的“气论”。他对比圣神与“气”的异同，认为二者在词源上极为接近，都是来自于自然界的灵气、风、风暴等现象，但又不只属于自然界和宇宙，二者同时也指人生和伦理领域。最重要的是，“气”和圣神同时都代表能力，即动态的生理或者精神的能力。而两者的不同之处在于，“气”始终不是独立的，需要凭借不同的事物或者出于不同的事物，且“气”的含义从始至终都没有发生太大的变化。而圣神在发展过程中，受到希腊

11 张春申：《位际范畴的补充：中国神学的基本商榷》，第319页。

12 方东美：《中国哲学对未来世界的影响》，载《哲学与文化》，现代学苑第11卷第3期，1973年，第11-19页。[FANG Dongmei, “Effect of Chinese Philosophy on Future World,” *Philosophy and Culture* 11, no.3 (1973), 11-19.] 傅佩荣：《一代大哲方东美老师》，载《哲学与文化》第4卷第8期，1979年，第92页。[FU Peirong, “Yi dai da zhi FANG Dongmei lao shi,” *Philosophy and Culture* 4, no.8 (1979), 92.]

13 张春申：《位际范畴的补充：中国神学的基本商榷》，第323页。

14 同上，第324页。

文化的影响，渐渐具有本质化的趋势，成为独立的实体。¹⁵因而，张春申认为，对于当代中国的天主教信徒而言，“气”由于保存了原有的活力，含义更加丰富且更容易被理解。“气”作为天主之神提升和流溢的动力，更符合中国社会文化的处境。

在张春申的思想体系中，“向上”是真理之神自创世到末世对宇宙和人生的提升，“当时期一满，就使天上和地上的万有，终归于基督元首”（弗1:10），“向下”是基督之神流溢于宇宙和人生，“他使所召叫的人成长，并使成为义的人，分享他的光荣”（罗8:30）于是宇宙万物“得享天主子女的光荣”（罗 8:21）。这个过程对于世界而言，是“创造性的创造力进入世界”与“它的回归原始”；对于人生而言，是“神性进入人性”与“密切的圣神瞻仰”，如圣经所说的“成为有分于天主性体的人”（伯后1:4）。¹⁶在张春申的整个思想体系中，隐藏的神是生生之德的根源，耶稣基督是生命的启示，天主圣神是生命流溢的动力。张春申将此诠释为“一个生命的基督论”，基督是生生之德的化身，如耶稣基督曾说：“我是生命”（若14:6），“我来却是为叫他们获得生命，且获得更丰富的生命”（若10:10）。¹⁷

（二）“一体神学”下的三一论、基督论、圣神论和圣事礼仪

在“一体范畴”融适或补充“位际范畴”的思路之下，张春申发展出了包括三一论、基督论、圣神论和圣事礼仪在内的“一体神学”。

1. “一体神学”中的三一论

在张春申的思想体系中，天主是生生之德的根源，耶稣基督是生命的启示，圣神是生命流溢的动力，因而，三位一体的天主具有生生之德、生命或生生的属性和能力。张春申认为这种生命的能力就是“爱”，即天主是爱。在一体神学中，这包含两个层次的含义。从内在性上看，天主的爱蕴含着根源之爱和流露之爱，根源之爱指的是天主父，具有不可言的一面，张春申认为这类似于道家哲学中的“道可道，非常道，名可名，非常名”（《道德经》）。而流露之爱就是耶稣基督，类似于“无名天地之始，有名万物之母”（《道德经》）。根源之爱需要流露出来才能发挥作用，而使根源之爱与流露之爱相结合的能力就是圣神，他可以被称为合一之爱。从外在性层面，在人类获得救恩的经验中，最后的根源就是爱和生命，如果不能经验到根源之爱人类就不能获得救恩。但根源的爱是不可言的，因而需要经过不是自身的言流露出来才能进入人类历史。而流露出来的爱需要合一的能力才能被人类经验到。¹⁸

15 张春申：《中国人的气论与神学上的几个课题》，第354-355页。

16 张春申：《一个生命的基督论》，第176页。

17 同上，第177页。

18 张春申：《中国灵修论》，1984年，第30-32页。

2. “一体神学”中的基督论

在天主教的神学体系中，天主在历史的计划中用爱拯救世界和民族，《旧约》中他用言语的方式与以色列民交往，《新约》中他将自己向全人类启示，而天主的目的是将他们带到和平、喜乐、幸福的世界。传统的这种表达方式属于“位际范畴”。而在张春申的一体神学中，天主是具有生生之德的隐藏的神，一开始他的生生之德、他的能力就内在于个体生命、内在于团体生命，“向下”和“向上”的流溢与提升使个体和团体的生命进入到宗教世界。¹⁹而耶稣基督是天主生生之德的最后流露，是天主最后的启示，如同希伯来书信上所说的天主子（希1:2），因而张春申认为对中华民族而言，“天主在古代，在我们民族中，透过列祖列宗、许多圣贤来告诉我们天主是生命，最后在他儿子身上告诉我们，他是怎样使我们的生命丰富，提升我们进到理想中的大同世界、宗教世界”²⁰。耶稣不仅具有生命的普遍意义，而且是一个历史性的具体人物。因而，在他的受洗、受惑、宣讲、祈祷等过程中，充满了更符合中国文化的灵气，即圣神的感应，用张春申的话说，“他是灵气活动的元始和终结……是无限地得天地之灵气，是宇宙人生充满生气的根源”²¹。总之，张春申认为，对中国天主教而言，传统基督论更应该走向“一个生命的基督论”。

3. “一体神学”中的圣神论

在张春申的思想体系中，天主的生生之德向上提升、向下流溢的能量与动力便是圣神，是天主之神和基督之神。在圣经中，他最初的形态是风、火、水……等自然存在现象，随后逐渐趋向本质化，发展成为独立的位格神。在中国文化处境中，张春申用儒家文化中的“气论”来诠释圣神，“气”的本源是天主的生生之德充塞贯注在世界的各个层次中，使宇宙万物获得生生不息的生命，因而，“圣神是贯彻宇宙人生的灵气，无所不在，无所不贯注”²²，“向上”和“向下”都是“气”的动向。

张春申认为由于传统神学中圣神逐渐本质化，因而，像保禄所阐述的“你们是天主的宫殿，天主圣神住在你们内吗？”（格前 3:16）并不能很充分说出圣神的临在方式，而如果用中国思想中的“气”来说明“在圣神内”，能产生更加渗透的印象，使中国的天主教徒更容易捉摸得到与圣神结合的状态，“气”最能阐述圣神的临在。²³这表现在基督身上，他是一位充满灵气的人，受洗时有灵气、受诱惑时有养气、宣讲时有正义之气、死亡时他“交付了灵魂”（若 19:30）、复活时他“嘘了一口气”（若 20:22），耶稣基督是充满灵气的人，是灵气活动的起点和终点。²⁴在教会方面，圣神与教会是灵魂与身

19 张春申：《中国教会与基督论》，载《神学论集》，第37期，1978年秋，第442-443页。[ZHANG Chunshen, “Zhong guo jiao hui yu ji du lun,” *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.37 (autumn 1978):442-443.]

20 同上，第445页。

21 张春申：《中国人的气论与神学上的几个课题》，第359-360页。

22 同上，第359页。

23 同上，第356页。

24 同上，第359页。

体的关系，教会生活在天主灵气的氛围中，因而，“气”不只包括教会，而且渗透进教会，使得教会是具有耶稣气质的团体。

4. 一体神学中的圣事礼仪

如前所述，在教会的传统圣事中，常存在天主与人的对立，领受人与施行人的对立，当事者与旁观者的对立，因而，“位际范畴”十分明显。而在张春申的一体神学中，教会是具有耶稣气质的团体，教会的圣事是团体的融合。在圣事行动中，不再突出强调领受人与施行人之间的参与，而同等重视参加圣事的所有人作为一个团体，在此过程中由各自不同的角色共同完成圣事。²⁵在圣事的信仰解释上，耶稣基督仍然是天主父的圣事，教会仍然是耶稣基督的圣事。但由于不再突出领受人与施行人，圣事中的象征性行动由整个参加礼仪的团体来完成，因而，处在团体中的每个不同角色的个体都能在圣事中经验到耶稣基督的救恩。因此，一体神学中的礼仪圣事“是耶稣基督和与他在一起的教会团体，共同在象征行动中，纪念耶稣基督救恩的某一面”²⁶。

四、静坐祈祷：“一体神学”的宗教实践²⁷

天主教信徒的灵修生活，在理论层面建立在基督论、圣神论、恩宠论基础之上，在这方面，中国台湾的另一位学者胡国桢在之前已经有过研究和论述。²⁸而张春申主要是在一体神学的指导之下，将静坐灵修运用到宗教实践之中。在张春申看来，中国信徒的灵修是“大公教会的灵修出现在中国文化背景中，特别是出现在中国儒家及道家传统文化背景中的灵修”²⁹，具体来说，“是在静坐者一呼一吸的经验中，由天主圣神推动，反应基督的精神与面貌，回归‘根源之爱’……”³⁰。

静坐灵修或静坐祈祷，始于祈祷时身体姿态的调整。在西方教会传统的祈祷中，常见的形式是“主啊……”、“吾主……”、“天父……”等“位际范畴”的表达方式，祈祷者与天主相互分离。在身体上，常常形成跪拜、伏地的身体姿态。张春申认为这种祈祷方式和姿态注意力比较分散，缺少与天主的内在经验，因而难以达到心性上的变化，热情容易消失。而在更具东方文化特色的静坐祈祷中，天主不再是祈祷者面对面具体的那

25 张春申：《位际范畴的补充：中国神学的基本商榷》，第328页。

26 张春申：《另一个有关圣事神学的基本概念——一体性》，见《中国灵修刍议》附录，第167页。

27 对张春申“静坐祈祷”的介绍也见于《张春申“生命神学”对孔汉思议题的深化》一文，参谭泽民：《张春申“生命神学”对孔汉思议题的深化》，载《基督宗教研究》，第31期，2022年，第103-117页。[TAN Zemin, “ZHANG Chunshen's Life Theology deepens Hans Kung's issue,” *Study of Christianity*, no.31 (2022):103-117.]

28 胡国桢：《中国基督徒的“静坐”——神学基础及实践功夫》，载《神学论集》第37期，1978年秋，第333-370页。[HU Guozhen, “Zhongguo ji du tu de Jing Zuo----shen xue ji chu ji shi jian gong fu,” *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.37 (autumn 1978):333-370.]

29 张春申：《中国灵修七讲》，载《张春申神学论文选集》，张春申编，台北：光启文化出版社，2004年，第333页。[ZHANG Chunshen, “Zhongguo ling xiu qi jiang,” in *ZHANG Chunshen shen xue lun wen xuan ji*, ed. ZHANG Chunshen (Taipei: Kuangchi Cultural Group, 2004), 333.]

30 张春申：《中国人的气论与神学上的几个课题》，第364页。

位，而是内在于祈祷者、与祈祷者合而为一。在身体姿态上可以是盘腿、静坐，也可以是平躺。张春申认为在“一体范畴”下的祈祷会更加持久，心神更容易统一，尤其在心性上更容易与天主对话交流。³¹

静坐祈祷是整个祈祷的人“在圣神内”，他生命的各个层面以及彼此之间的结合都“在圣神内”，祈祷者在灵气的运行过程中回归天父，回归到根源之爱和生生之德。³²在静坐祈祷的具体方法和步骤上，张春申将其分为向内和向外的两个过程，前者包括调身、调息、调心三个步骤，后者包括内圣、外王、参与天地、度礼乐生活等。调身指对身体姿态的调整，具体来说，无论是盘腿、静坐或平躺，都要保持身体的各个部分处在自由自在的状态，在身体自由的状态下应该体验到来自耶稣基督的神圣感。身体安顿好后，就进入调息的阶段，“息”指祈祷者呼出和吸入的“气”，这种“气”就是圣神之气，具有整合与综合的意义，代表生命力的整体。因而，调息一方面是使人安静下来的方法，另一方面是人在静坐中的流溢。当身体和呼吸进入最佳状态之后，就要进入调心阶段。“心”在这里指的是“所有在我们的意识中来来去去的意识流 (stream of consciousness)”³³，调心指的是对来来去去的意识流不加任何限制，顺其自然流动。同时，要消除自我意识和任何情绪，使心灵呈现一种洁净空虚的状态。这时耶稣基督就会显现，如《圣经》中所讲“心灵洁净人是有福的，因为他们要看见天主”（玛5:8），人就能达到浑然忘我与天主合一的境界。在整个祈祷过程中，虽然有前后的次序，但“身”、“息”、“心”三者是不可分割的。“调身”是基督的身体，“调息”是去感悟“圣神之气”，“调心”是在忘我的神人合一经验中体悟耶稣的临在。在向内的过程完成之后，祈祷随即进入静和空的状态，达到忘我的悟境，从而亲临天主教父、圣子和圣神的经验。当到达了最深奥境界之后，便要开始内圣、外王、参与天地、度礼乐生活等向外的过程。内圣指祈祷者在内心体验到的“天父”、“天命”或“生生之德”，然后根据这种体验对待一切，并融入到伦理生活中。外王主要指将天主的“生生之德”外推的过程，具体来说，是传福音的工作。参与天地、度礼乐生活，就是指用已经得救的态度面对世间万物，并参与教会的礼乐生活。向外的过程，简单来说就是用祈祷过程中体验到的主体经验对待一切，面对一切，传播耶稣基督的救恩经验，并将其运用到伦理生活之中。³⁴

五、结语

作为中国天主教的神哲学家，张春申将中国天主教的本土化、本地化作为学术使命，努力探索天主教本土化、时代化的义理和方法。在深刻洞悉东西方文化中天人关系的基础之上，张春申创造性地提出了“一体范畴”和“位际范畴”的神学概念，采用“一体范

31 张春申：《中国灵修刍议》，第21-26页。

32 张春申：《中国人的气论与神学上的几个课题》，第364页。

33 李纯娟：《天主经：基督徒祈祷的模式》，载《神学论集》第115期，1998年春，第105页。[LI Chunjuan, "Tian zhu jing: ji du tu qi dao de mo shi," *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, no.115 (spring 1998):105.]

34 张春申：《中国灵修七讲》，第367-374页。

畴”补充“位际范畴”的融适方式构建出了本土化的中国天主教思想体系，并以此指导信徒的灵修，发展出符合东方文化特质的静坐祈祷的宗教实践。张春申中国天主教本土化思想体系和宗教实践背后蕴涵着基督宗教与异质文化交流互鉴的基本义理和方法，即通过经文互读、跨文化神学诠释、礼仪本土化建构等文明互鉴的方式，实现基督宗教与东方文明的双重发展。然而，张春申中国天主教本土化路径之所以有效，深层次的原因在于基督宗教与中国传统文化都蕴涵着的开放性精神。正是缘于这种开放精神，综合创新才成为可能，不仅丰富了基督宗教自身的内涵，也为中国文化增添了更多的色彩。

English Title:

The Localization of Integration of *Harmony Category* and *Person Category*

TAN Zemin

The Central Institute of Socialism

Email: tan_zemin@163.com; Tel:8618872780107

Abstract: Since Matteo Ricci has entered China for missionary, systematic exchange and dialogue began and continued today, ZHANG Chunshen is a representative theologian in the meanwhile, he inherited and developed Ricci's approach of localization. He established his own way that is to supplement *Person Category* with *Harmony Category*, and explored Chinese Catholic meditation spirituality. So this article tries to analysis the ZHANG's syncretic approach between *Person category* and *Harmony category* under localization perspective, and introduces the Chinese Catholic meditation spirituality, and explores ZHANG's contribution to localization.

Key words: Catholic Localization, *Harmony Category*, *Person Category*, Chinese Meditation