慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	中国天主教能否成为公共宗教? : 以弃婴收养工作为例
Sub Title	Has Catholicism in China become a public religion? : a case study of its asylums for abandoned children
Author	田島, 英一(Tajima, Eiichi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2013
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.105, No.1 (2013. 12) ,p.76 (191)- 94 (173)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	山下輝彦教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01050001-0076

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

中国天主教能否成为公共宗教？
——以弃婴收养工作为例

田岛　英一

什么叫“公共宗教”？

所谓的“民主”绝非是单纯的制度问题，它需要能支持制度的公民社会和与其相应的公民精神。成熟的公民社会都有共同特点：和而不同。在全球化的语境中，任何社会都无法保持均质社会。由官方来提供某种核心价值垄断公共领域这种手段已经过时了。既然无法回避多元化，我们就应该考虑怎样才能让多元价值（以及随之分化的社会群体）之间维持和睦共处的状态。

二十世纪六十年代，美国宗教社会学家 R.N.Bellah 提出过公民宗教（civil religion）的概念。他认为美国的民主主义不仅仅是制度，而且形成美国社会的基督宗教文化并为民主主义提供社会性、精神性的基础。但他也认为这个基础正被极端的个人主义和消费主义侵蚀着，已经是“被废弃的契约”。[i]
到了九十年代，J.Casanova 提出了新的看法。在全球化的大环境下，任何社会都无法保持均质的文化语境。Casanova 认为当今世界各国的宗教信仰情况基本上是多元性的，所以我们不能期望像 Bellah 所说的公民宗教那样垄断型的价值体系支持一个社会或一个国家的政治文化。只能由多数的宗教来参与公共事务，影响舆论。这样的宗教就是公共宗教（public religions）。Casanova 认为宗教虽不应该直接参政（比如不应该建立自己的政党，参加竞选），但也可以在第三空间（= 公民社会）中发表自己的意见，也可以组织社会团体参与公共事务，影响舆论。他分析天主教在西班牙、波兰等国家民主化过程中起的作用，给予了高度评价。有意思的是他却批评过度干预美国政治的美国

基督教（尤其是福音主义教会），而美国基督教正是 Bellah 肯定的美国公民宗教的核心。[ii]

R.Madsen 是 Bellah 的学生，也是著名的中国基督宗教专家。他对中国天主教的看法并不是很肯定的。他分析中国天主教，指出各种封建文化的影响，认为中国天主教成为公民宗教的可能性不大，甚至说：中国天主教与其说是信仰还不如说是某种种族性（ethnicity）。[iii]

我认为中国天主教成为公民宗教的可能性本来就不大，因为中国不是欧美国家，其社会没有基督宗教文化的群众基础。但中国天主教还有可能成为公共宗教。它毕竟是中国五大宗教之一，也具有高度的组织性。更重要的是二十世纪九十年代之后它开始积极地参与中国社会的各种公共事务。下面我要将中国天主教参与的公共事务之一：收养弃婴工作为案例，讨论一下中国天主教作为公共宗教的可能性。

宗教的公共性和天主教

J.J.Rousseau 将宗教分为三种：人的宗教、公民的宗教以及牧师的宗教。简单地说，人的宗教是脱离教会组织的、私人化的宗教信仰。公民的宗教是民族的宗教或国民的宗教。而牧师的宗教指的是传统型组织宗教。[iv]

三种宗教对制度世界（行政、立法、司法、市场等高度制度化的领域）起的作用自然也不同。若人的宗教能影响制度社会，那只能通过个人内面的道德和外在的行为。我将这种影响叫“宗教的韦伯效果”。公民的宗教会加强一个民族的凝聚力。我把这种效果叫“宗教的杜克海姆效果”。牧师的宗教会组织个人，形成能与国家进行对话的势力。我把这种效果叫“宗教的托克维尔效果”。这三种效果之间有一定的相关性，绝不是互相排斥的。

Rousseau 敌视中介组织，甚至将它贬为“朋党”，他当然也敌视牧师的宗教。可是他没注意托克维尔效果的递归性。牧师的宗教本身就是制度世界，其大本营就是教会（church）。所以教会也是托克维尔效果的对象，自然会产生能与教会进行对话的新势力：教派（denomination）和宗派（sect）。杜克海姆效果是历史的惯性，但托克维尔效果是自发性的组织契机，当然会引起旧团体的分裂和重构。若公民社会的良好治理需要具有道德意识的个人、有

责任感的国民以及愿意参与公共事务的公民，那么上述三种效果平衡地起作用时，宗教才能恢复公共性，对公民社会做出贡献。

自由主义重视人类的普遍理性和个人的自由，自然会批评宗教的杜克海姆效果。二十世纪七十年代自由主义的重构开始后，无论是 J.Rawls 的“同意”还是 J.Habermas 的“对话”，其基础都是理性而不是宗教信仰。[v]

但批评自由主义的共同体主义持有不同的看法。比如 A.MacIntyre 重新认识古希腊传统和基督宗教传统对西方民主主义的形成做出的贡献，排斥了普遍性自我的“幻想”。[vi]（高度评价美国公民宗教的 Bellah 也可以算是共同主义者之一。）对共同体主义者来说，失去杜克海姆效果后的个人也会失去韦伯效果的灵活性，结果整个生活世界都失去对制度世界的批评能力。因为排斥杜克海姆效果的世俗主义实际上并不是“价值中立”而是经济人（homo-economics）的功利主义。也就是说，个人主义和世俗主义以“价值中立”为前提，但这种“价值中立”很容易导致价值虚无主义或“价值危机”“信仰危机”。早在二战快结束的时候，纳粹的噩梦让两位受尽折磨的学者看透了个人主义和世俗主义的负面：H.Arendt 说过在没有别人的世界里自己也不再是自己，而 V.Frankl 说过世俗主义没法超越自我，我们只能爱上包括神在内的有人格的存在。“人有良心。若不考虑这个超越性的事实，我们就无法阐明人类这个负责任的存在。”[vii]

对于我所说的托克维尔效果，J.Adams 在基督教神学的基础上提出过独特的看法。他认为 M.Weber（韦伯）提出的新教伦理只看新教的一面。清教徒原则中也有组织社会团体变革社会的动机。也就是说，清教徒原则本身有托克维尔效果，它能使宗教成为对抗官僚制度的堡垒。所以他认为 Weber 的预言（= 现代的合理性最终会导致官僚制度的独裁）过于悲观。[viii]

关于天主教的托克维尔效果，有 B.Stilner 和 J.Casanova 的著作。Stilner 的分析以代表二十世纪的天主教思想家 Maritain 的著作为基础，摸索自由主义和共同体主义的融和，也考虑天主教应该在自由社会中追求的公共性是什么。他认为天主教的辅助性原则（the principle of subsidiarity）也可以适用于社会治理，最好国家就管理为统合社会所需要的起码事务，别的都交给地方或基层。天主教可以在基层组织“准教会团体”参与公共事务，以间接地影响社

会舆论。[ix]

Casanova 认为宗教的头号敌人不是世俗化，而是国教化战略。美国宗教比欧洲宗教活跃，是因为美国从来没有国教制度。他也批评宗教的私人化。他认为宗教只要遵守个人权利和自由，就能参与公共讨论。换句话说，宗教不能采取踏进制度世界的战略（如国教化），而应该从生活世界出发，与公民一起开拓第三空间。他高度评价天主教各个教区的主教通过发表牧函的形式呼吁尊重生命这种做法，但不肯定直接影响制度社会促使制定法律禁止人流、同性恋等做法。

Stilner 所说的天主教的优势在其自然法本身中，而 Casanova 所说的天主教的优势在其参与模式中。Casanova 指出经过第二梵蒂冈会议，天主教放弃原有的国教化路线，跃进公民社会，获得了成为公共宗教的机会。有讽刺意义的是，十九世纪 A. Tocqueville（托克维尔）高度评价的以公民社会为根据地的美国基督教现在反而（如通过共和党推进保守政策的福音主义教会）靠近制度社会，游离公民社会，失去了公共宗教的本质。[x]

早在1949年，中国天主教被动地放弃国教化路线，体验了教派化。但他们只能注销各种社会团体，退出公共事务。而中国天主教和罗马教会失去了联络之后，罗马教会召开第二梵蒂冈会议主动放弃国教化路线，接受教派化，跃进公民社会，开始参与公共事务。按理说，只要中国天主教重新走进社会，恢复他们原有的公共事务，似乎也可以恢复昔日的影响力，成为在中国社会中占重要地位的公共宗教。

中国天主教的公益活动

虽然中国天主教自从元朝以来有悠久的历史，但现在我就谈改革开放之后的年代。

文化大革命结束后，国家宗教事务局重新开展工作的是1977年。1980年党中央批准《关于召开各宗教团体全国性会议的请示报告》，于是天主教爱国会恢复活动，开始筹备教务机构，也决定召开全国会议。同年5月召开爱国会第三届代表会议，成立了中国天主教教务委员会以及中国天主教主教团。7月国务院批准《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》，决定将曾经没

收的宗教团体房地产归还，许可宗教团体经营房地产出租业，也给予宗教团体税制上的优惠。同时也开始释放主要在五十年代的政治运动中被逮捕的神职人员。1982年党中央颁布《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（19号文件），重新确认了宗教信仰的私人性、宗教活动的独立自主、严防国外势力的浸透等原则。同年召开的第五届全国人民大会第五次会议修改《中国人民共和国宪法》时也采纳了这些原则。

解放前的中国基督宗教在公共领域中积极地展开各种活动。比如民国时期的基督教积极参与医药、赈灾、教育等事业，外国差会拥有不少医院和各类学校。重视高等教育是基督教的一个特点，解放前各个差会经营的大学有文会大学、燕京大学、齐鲁大学、金陵大学、沪江大学、圣约翰大学、之江大学、福建协和大学、岭南大学、华西协和大学等等。当时国家对社会的控制和福利远不如1949年之后，有广大空间包括差会在内的社会团体可以展开自己的公共事业。再加上差会的财源丰富，思想上也受当时在美国流行的“社会福音”“自由主义”神学的影响。基督教是现代才在沿海地区开始传教的，自然他们创立的学校主要分布在沿海地区的大城市。而天主教与此不同。从利玛窦开始，以耶稣会为先锋的各个修会陆续派来传教士，不少人受到明清时期朝廷中的重视，在北京城里工作。他们发现当时的中国的弃婴问题很严重，明清时期就开始着手弃婴收养事业。他们从北京走进华北各地的贫困地区，时代与工作地点都与基督教有所不同，他们所面临的挑战自然也是不一样的。民国时期他们依然重视弃婴收养工作，华北农村地区出现了很多天主教孤儿院。

无论是基督教的教育机构还是天主教的孤儿院，解放之后基本上都被国家接管了。二十世纪八十年代国家对宗教的“平反”也是基督宗教恢复公共事务的好机会。基督教的反应较快。八十年代初上海等地的基督教青年会恢复了活动。1985年爱德基金会在南京成立，广州仁爱社会服务中心在广州成立。天主教起初反应慢可能有种种原因。比如八十年代梵蒂冈和北京在教宗约翰保罗II世祝圣广东总主教等问题上有分歧，中梵关系一时缓解一时紧张。可是九十年代到二十一世纪初，天主教的公共事业有了本质上的飞跃。1997年，北方进德天主教社会服务中心（今后略称“进德公益”）在河北石家庄成

立。创立人张士江神父曾在菲律宾 Ateneo 大学留学，之后在上海教区光启社从事教会书籍出版事业。1991年回河北（张神父家乡）后他创刊《信德报》。《信德报》的一个特点是积极介绍普世教会的各种信息，这不仅吸引了所谓的“官方教会”教友，也颇受所谓的“忠贞教会”的欢迎，对教会的共融也起了积极作用。创立进德公益算是张神父的第二棋，他通过该团体在展开紧急援助、艾滋病事业、安老服务、助学、贫困农村开发、赈灾等事业的同时，也获得了“忠贞教会”和中国社会的认可，为了中国教会的发展和共融做出了重要贡献。进德公益2006年在河北省民政厅注册为 NPO，这是中国天主教首家 NPO，也是至今唯一的省级 NPO。现在中国各地也出现了不少类似的公益性机构。[xi]

中国天主教的公共事务看似顺利发展，但也面临着几个挑战。第一，他们的平台（公益性团体）大部分未能注册，没有合法地位。当然这不仅仅是天主教团体的问题，在中国没注册的团体数量远远超过正式注册的。注册需要获得两个主管部门的批准，也要符合“一级一领域一团体”原则。而且注册后未必能获得税制上的优惠，反而要负担会计报告等义务和其费用。这些条件严重打击中国社会团体对注册的积极性。没有合法地位，就无法开设法人名义的账户。这是一个令各个团体头疼的问题。部分团体只能用主教等负责人物的名义来开设账户，但支持他们的个人或团体（尤其是对其组员负有说明责任的国外天主教团体）不敢把善款汇给一个个人名义的账户。没有法人地位，天主教团体的资金来源就会受限制。于是部分团体只能绕过其他公认团体的账户收汇款，而一般该公认团体会从汇款中收几成的“买路钱”。

第二，团体治理不够规范。这个问题也不是天主教特有的，可以算是目前中国社会团体中比较普遍的现象。研究中国社会团体的专家刘培峰指出：“纵观中国非政府组织发展的历史，我们看到非政府组织的成长往往都是一段传奇的故事，非政府组织的成长都与一个或几个具有个人魅力型的领导人相联系：中国青年基金会的许永光、“自然之友”的梁从诫、“地球村”的廖晓义、“农家女百事通”的谢丽华、广州“慧灵”的孟维娜等等，正是这些人的献身精神和个人魅力推动了中国草根非政府组织的发展。非政府组织成立初期的个人魅力型模式也是国际上非政府组织发展的基本特征。毫无疑问，推动任

何公益事业，都需要一定的献身精神和巨大的热情，但是长期的事业发展却不能是靠献身精神和热情去推动。”[xii] 换句话说，社会团体也需要从“人治”到“法治”的发展过程。不过据我所知，并不是第一代领袖放不下自己的领导权，拒绝治理的制度化。问题是法治也需要能适应于法治的第二代领袖，而第一代领袖往往找不到适当的接班人。因为完成制度化，规范经营一个社会团体不是常人能做到的，第二代领袖绝不能是一个庸才，而这种人才正是市场所需要的。市场给这种人才的待遇一般高于社会团体能给的，所以对社会团体来说确保一个优秀的接班人不是一件容易做到的事情。甚至我采访某个社会团体时听说过第一代领袖辛辛苦苦培养出来的人才刚刚被一个企业挖走。

第三，有神职人员本位的倾向。在基督教，平信徒的发言权不小。尤其是在改革宗教会中，平信徒和平信徒投票选出的长老才是教会的主人，而牧师不过是被他们聘请来的。在这种治理模式中，平信徒的积极性自然很强，主动组织准教会团体在公民社会中展开活动。十九世纪 Tocqueville 描述的美国民主主义正是以这种公民社会为基础的。而天主教会是金字塔式组织，其下的社会团体也难免神职人员本位的倾向。天主教拥有大量修女，人力资源不一定要依赖平信徒。但能否动员修女还要看修会对公益活动的态度，也会被教区（主教、神父等人员）与修会之间的关系所左右。的确我们不能否认在某些教区中，修会对教区展开的公益活动并没积极态度。据我所知，目前中国天主教会就有一个平信徒本位的公益团体：太原的“爱心互动”。

第四，很多团体的项目都是重复的，有不少团体参与农村建设、助学、医疗援助等项目。

第五，财政来源依赖境外的程度依然高。

第六个挑战可能是最麻烦的，那就是来自政府方面的挑战。一个地方若有问题要解决，这自然不利于当地官员的政绩。如果成功地解决这些问题的不是政府而是非政府组织，除了政绩问题还产生面子问题。所以地方政府不一定欢迎社会团体以自己的名义展开活动与自己“抢功”。中国有些宗教性公益团体往往掩藏自己的宗教身份，这也是为了融洽自己与政府之间的关系。可是中国天主教的公益团体立场比较坚定，堂堂地活动，把光荣还给天主，对

地区社会一般不隐瞒自己的身份。如果教区和政府的关系良好，政府也会允许教区的公益团体这么做。但教区和政府的关系往往很微妙的。比如有些教区与天主教爱国会的关系并不良好，这自然会影响到教区和政府的关系。另外，有些教区和政府之间还存在着在教会房产归还问题上的分歧。

可以说，目前中国天主教渐渐地恢复公益活动，在追求公共善的公民社会中占了一定的地位，但也面临着各种挑战，需要不断调整发展战略。

弃婴收养工作 – 海外的案例

众所周知，天主教普世教会积极地参与弃婴收养工作。但对弃婴收养工作，来自各方面的压力也不少。下面介绍一下日本的案例。

日本和中国的弃婴情况有所不同。在日本，弃婴的主要动机往往不是经济性的，而且被抛弃的孩子很多都没有智障或残疾。日本既是小岛国，也是一个高度城镇化、在法治上经济上都高度均质化的国家。所谓的农村都很少出现“土霸王”“天高皇帝远”等现象，弃婴不是在农村才常见的问题。大部分弃婴者也不是养不起孩子的贫困农民，而是“紧急情况下的妇女”：例如未婚少女、已经有多数孩子的单身妈妈、通过婚外恋怀孕的妇女、被男友抛弃的女性、由于强奸或性侵怀孕的女性等等。日本迎接了一个市场经济高速发展，社会的传统规范渐渐地失效的时代后，这种紧急情况越来越多了。尤其是二十世纪七十年代，有人把婴儿丢弃在各地火车站的投币式自动存放柜这种丑恶现象陆续发生，震惊了日本社会。这种弃婴行为自然很容易导致婴儿的死亡。谴责那些弃婴者是容易，但我们不能忘记每个弃婴者背后都有一个不负责任的父亲，还有产生这种父亲的社会。我们不能说这种弃婴问题完全是弃婴者（往往是孩子的亲生妈妈）个人的问题。这也是社会世俗化、现代化的代价。如今消费文化代替社会道德，零碎化的个人代替原有的共同体，没有道德制止不正当的男女关系，没有关系网救护有困难的邻人。而我们所有人对这个过度世俗化、现代化的社会都负有逃脱不了的责任。我们都有责任要想尽办法救济沉在绝望中的女性和刚出生的生命。

过去的传统共同体不复返回。现在我们能做到的是道德和人际关系网的重构，也就是说，将过度世俗化、现代化的社会给组织为后现代性的公民社会。

在这方面，德国是先进国家。看日德两国社会对战争责任的态度时，不得不承认德国公民社会已经达到一定程度上的道德觉悟。而在德国公民社会中，天主教无疑是最活跃的成员之一。

1999年，德国安贝格（Amberg）的天主教妇女福祉协会设置了弃婴安置设施叫“婴儿盖子（Babyklappe）”。婴儿盖子一般都设置在医院等医疗机关，其形状像有盖子的小窗口。婴儿盖子没有工作人员，也没有旁人看见弃婴者（它一般都在医院后边，周边有树林、草丛等东西掩藏），弃婴者能在匿名的情况下来访。 她打开盖子，放下婴儿，再关上盖子。一旦盖子关上，里面机关启动，弃婴者就再也无法打开盖子了。同时警报声响，工作人员立刻过来保护婴儿。

之前德国各个天主教团体主要进行对孕妇的咨询活动。有些妇女在并不想要的情况下怀孕，她们当中自然也有人考虑人流手术。这些团体一般都说服那些妇女坚持生下孩子，除非她们面临什么特殊情况。可是无论有没有特殊情况，天主教普世教会的原则是：绝不允许人流。德国天主教团体的做法受到了包括教宗约翰保罗 II 世在内的普世教会的制止，最后只能放弃了这种做法。后来德国重新提出来的方法就是婴儿盖子。在安贝格诞生的婴儿盖子后来增至99个，分布在德国各地。据德国青少年研究所不完全统计，从1999年到2010年全国婴儿盖子收容的弃婴至少有278人。

虽然成功地救护了这么多生命能算是成就，但德国社会也有不少争论。柏木恭典指出至少有四种争论。第一，无论如何，亲生母亲对孩子都有责任，而婴儿盖子看似免了母亲的责任。第二，我们无法知道弃婴是亲生母亲自己的主意还是有幕后教唆者。第三，孩子应该有权利知道自己的亲生父母是谁，而为弃婴者确保匿名性的做法实际上剥夺该权利。第四，我们无法证明这种做法对减少婴儿丧命案有明显的效果。[xiii]

日本的基督宗教人口只占总人口的1%，天主教自然没有像德国那样的群众基础。但由于历史因素，日本九州，尤其是长崎、熊本的沿海地区部分居民有500-600年的天主教传统，而且这个传统连十七到十九世纪武士政权的禁教下都没有断绝过，现在都有不少天主堂分布在该地区。熊本慈惠医院是1898年圣母方济各会（Franciscan Missionaries of Mary）创办，医疗法人圣

粒会经营的。该医院作为天主教单位，一向关心弃婴问题，也拒绝施加人流手术。2004年慈惠医院对德国的婴儿盖子进行考察后，决定在医院里设置全日本第一个婴儿盖子。2006年，慈惠医院向熊本市政府申请医院设施的改造和婴儿盖子的设置后，全国媒体都报道此事，也引起了不少争论。尤其是日本政府的反应非常冷淡，甚至当时的安倍晋三首相（当时属于安倍第一届政权时期）从家庭道德的角度来发表谈话，表示对这种做法的忧虑和反感。但厚生劳动省最后不得不承认没有根据将该事业视为违法行为，于是2007年熊本市的幸山政史市长不顾部分舆论的反对和来自中央的压力批准慈惠医院的申请，日本版婴儿盖子就开始运用了。日本版婴儿盖子的正式名称是“鹳之摇篮”，可媒体常用的俗称却是“婴儿邮箱”。[xiv] 这个俗称容易令人联想将孩子当包裹放入的冷冰冰的铁箱子，这似乎是对人格的侮辱，所以也引起了不少人的反感和对该事业的误会。

鹳之摇篮的设计基本上与德国相同，设置在慈惠医院玛丽亚馆南边，不起眼的角落。盖子旁边有提示，劝弃婴者先与熊本县、熊本市有关部门或慈惠医院“SOS 宝宝和妈妈的咨询窗口”(24 小时提供服务的咨询电话) 联系并商量。弃婴者若还是打开盖子放入孩子，盖子就会自动锁住，同时护士站的警报叫响，告诉工作人员有弃婴。如果能及时赶上，工作人员还会留住弃婴者做思想工作。工作人员也与小儿科医生和护士部长或护士长联系，由小儿科来对婴儿进行体检。护士部长对当地公安部门、熊本市儿童咨询部门、医院长、医院董事长以及医院事务部长通报情况。

若日后由于弃婴者留下的书信等找到孩子的亲生父母，慈惠医院就先把孩子交给他们居住地的儿童咨询部门。而在其他情况下，孩子则被移送到儿童福利机构养育，也有一部分孩子被其他家庭收养。儿童福利机构收养的孩子一年所需要的费用每人大约700万日元（40-50万人民币），由中央和熊本县政府来负担。慈惠医院自己也筹集社会的善款，建立了基金会。

此项目运用两年后，2009年11月，鹳之摇篮评估会议将中间报告提交给熊本县长，总结了经验。两年之间，鹳之摇篮一共收容了51个孩子。报告含有下面的数据：

发现时间

0-6点	8人
6-12点	7人
12-18点	17人
18-24点	19人

性别

男	28人
女	23人

健康情况

健康	47人
需医疗	4人

父母的居住地区

熊本县内	0人
九州地区	13人
关东地区	11人
中部地区	6人
近畿地区	4人
中国地区	4人
四国地区	1人
不明	12人

后来亲身父母收回的孩子

7人

弃婴者是孩子的

母亲	35人
父亲	11人
隔一代人	12人
其他	11人
不明	7人

母亲的年龄层

-19岁	5人
20-29岁	21人
30-39岁	10人
40岁 -	3人
不明	12人

母亲的婚姻情况

未婚	16人
已婚	10人
离异	13人
不明	12人

父亲的身份

母亲的丈夫	7人
母亲的同居者	4人
另有妻子	8人
其他	20人
不明	12人

生活情况

有困难	7人
没有困难	22人

不明　　22人

由此可见，日本的弃婴情况在很大的程度上与中国不同。中国的弃婴多数是女婴或残疾婴儿，而且以经济上的困难为主要动机。鹳之摇篮最常见的情况是：孩子不是诞生在幸福圆满的家庭中的，母亲往往不是孩子父亲的合法妻子，而这样既孤单又无奈的女人从外地偷偷地带着孩子来熊本，趁夜晚的漆黑扔孩子。这也可以说是一幅社会病理的缩图。

报告对鹳之摇篮比较肯定，尤其是对它在全国引起的关注，促使不幸的妈妈利用咨询服务的效果等给予高度评价。当然鹳之摇篮也逃脱不了德国婴儿盖子所面对的四个问题，日本社会中也有批判的声音。反对意见中，最多理由的还是担心这种设施反而会压低社会的道德底线，引发更多的弃婴，导致人伦的堕落以及家庭文化的颓废。

最近这种反对声似乎越来越多。我们可以指出有两个背景。一个是2011年熊本市有关部门发表的报告。该报告中指出，到当时为止鹳之摇篮收容81个孩子，其中40个是男孩，41个是女孩，包括8个残疾婴儿。有关部门成功地找到了67个孩子的亲身父母，而13个孩子被弃婴者领回了。弃婴理由有各种各样的，其中几个是“不想自己的户口簿上有不光彩的记录”“监护人（亲戚）为了抢夺孩子所得的遗产扔了孩子”“想去留学，但不能带孩子”等极为自私甚至没人性的。而这些比较特殊的案例报道出去，自然就轰动了全日本社会。另一个是日本社会思潮的保守化。日本经济萧条已达20年之长，人们在经济生活上感到的压力不少，这种情况也产生了对弱势群体的反感。部分人认为那些弱势群体是一种免费乘坐的（free rider），不好好劳动还吃皇粮（各种福利制度）过日子，好像占自己的便宜似的。

当然也有很多理性的声音。鹳之摇篮是个刚刚开始的实验，我们公民应该用摸着石头过河的心态来看待。再说，制度有问题不意味着不需要该制度。众所周知，日本社会有部分人把救护车当作免费出租车用，稍有不舒服就打119。可尽管有这种特殊情况，我们也不能说救护车是浪费税金，要废除119。还有，最不应该忘记的是鹳之摇篮象征的不是高度福利的光荣，而是整个社会的屈辱，令人反思的十字架。一个道德底线很高的公民社会中不会出现这种设施。如果不考虑这点而只会谩骂弃婴者，我们就跟那些用石头砸通奸女

的犹太人没有任何不同。

中国天主教的弃婴收养工作

在新自由主义推动经济全球化的情况下，“小政府”已经是不分国界的主流了。很多国家只能对富人和企业的税率减低，而缩小对弱势群体的福利事业，市场对国家和社会的优势日益明显。这种情况中国也不例外，早在二十世纪九十年代出现“小政府，大社会”的口号，之后政府逐渐推行福利的社会化。在宗教方面，2001年在党中央和国务院召开的宗教工作会议上，国家主席江泽民提出了积极引导宗教与社会主义社会相适应的新方针。之后宗教界在公共领域中更加活跃，中国天主教的公益事业也有了新的发展。据张士江神父的不完全统计，到2005年10月为止，中国天主教拥有57个敬老院、178个诊所或医院、21个幼儿园、11个孤儿院、10多个麻风症医院。[xv]

对于弃婴收养工作，我就介绍几个亲自采访过的案例。

第一个案例是A教区。二十世纪九十年代，前任主教（已故）开始着手公益活动，进入二十一世纪后创立了公益活动的平台。目前展开农村项目（灌溉、修路等）、对HIV病毒感染者的关怀、青少年项目（助学等）和经营孤儿院等活动。孤儿院在平台负责人W神父的家乡G县，最多时共收容200多名，很多都是前任主教他们捡来的和被扔在孤儿院门口的。教友们已经给大部分孩子提供了温馨的家庭，孤儿院里就剩下二十几个孩子。他们都有智障、残疾等情况，需要特殊照顾。在这方面，有爱心的修女们起的作用很大。因为该地区农村的生育生育工作越做越好，弃婴自然也少了。

第二个案例是B教区。前任主教（已故）对公益活动一向尽力，刚入二十一世纪就创立了公益活动平台。由于种种原因，中国国内目前没有像普世教会那样的明爱组织（Caritas）。而自从前任主教创办该平台以来，该平台的理想目标一直都是香港明爱。现在的负责人是C神父。孤儿院在F县，早在二十世纪九十年代修女们开始收养弃婴，其数到现在多达几百个人。现在就二十几个孩子在该孤儿院，部分孩子在小学或幼儿园读书，有智障或残疾情况的孩子留在孤儿院里24小时受修女们的照顾。

第三个案例是C教区。1985年，他们还处在只能在家庭里举行弥撒的状态

下。在弥撒结束后，往往在家门口发现有弃婴。当初捡来的孩子由修女们照顾，后来前任主教（已故）认为如此下去修女们的负担太大，于是1988年建立了孤儿院。1995年收容的弃婴竟多达80人，之后教区也增设了康复机构，帮助残疾儿童的康复，以预防父母扔掉孩子。收容的对象主要是有智障或残疾等情况的孩子，服务对象大约有150名，由28位修女和20位工作人员来服务。修女们对孩子们提供职业培训，让他们学会生产手工品，并在自己的店里贩卖。

每一个国家都有自己独特的国情，我一个外国人对中国的情况当然不敢也不应该无端指责。但同时作为一个学者，我也不得不实话实说。看这三个案例，就不难发现它们有相似之处：有需求，有爱心，有能力，但客观环境方面有问题。

三个教区大部分都处在中国华北或西北的农村地区。其中至少A教区和B教区都在德国米索尔等境外天主教机构的支持下从事农村援助项目，维修公路，挖井确保饮料水。无论是公路还是水源，都属于比较原始的基础设施，而这种基础设施建设应该是行政部门的工作。此类工作至少有部分依靠教会以及境外资金，这说明该地区非常贫困，税收不多，当地政府没有足够的能力建设基础设施。

贫苦农村的农业机械化的程度不高，依然依靠人力。这种农业家里有健康的男孩才能确保可持续性。所以万一家里生下一个有智障或残疾情况的孩子，父母就要面对巨大的压力。首先没有经济能力。这样的孩子除了吃穿之外，医疗教育等方面还需要特殊照顾。要再生孩子，也要面对来自计划生育政策的压力。弃婴是在这种背景下才频发的。

而中国天主教的不少修会分布在农村地区，有许多修女在贫困农村地区为天主为邻人奉献。她们有爱心，也有时间在必要时接受培训提高自己的服务能力。而且她们自己几乎都是农村出身的，不但勤奋耐劳，而且非常了解农村的情况。这无疑是中国天主教公益事业独一无二的优势，其他宗教没有常驻农村提供专业服务的团队。目前中国也有不少从事农村项目的NGO，但他们平时的办公地点往往在城市里，采取常驻模式的团体还不多，而且他们派来的志愿者很多都是城里人。三个教区的孤儿收养事业都始于她们的手中。

无论是过去，现在还是将来，如果没有这支可贵的团队，我们就难以想象中国天主教孤儿收养工作的发展。

还有一个很重要的条件：三个教区的前任主教对解放前中国天主教的公益活动有亲身的体验或深深的了解，对未来也拥有美好的理想和使命感，都是杰出的宗教领袖。他们都愿意支持修女们开始的弃婴收养工作。在这些教区，主教堂和各个修会保持着良好的关系，公益事业上也有良好的互动。

而最大的挑战不是来自他们自己的主观条件，而是来自客观环境中。在我对中国各地的天主教公益团体做完初步性调查的2008年，据我所知，全中国就只有两个注册团体，一个团体的负责人是中国天主教爱国会的省级干部，另一个团体也是通过爱国会创办的。可是中国各个教区和爱国会的关系是比较复杂的：有些教区与爱国会的关系（至少表面上）是良好的，但也有些神职人员疏远或甚至抵制爱国会的教区。而在后者，教区和当地政府的关系也不是很顺畅的。

上述三个教区的团体（平台）都没获得合法地位，政府也不提供任何支持。A 教区的现任主教没有获得爱国会方面的认可。他最怕的是出风头，教区的公益活动也只能低调运作，更何况不敢奢望正式注册。政府方面要求过他们把孤儿送到政府经营的福利院，这种工作不要他们插手。B 教区和当地政府之间一直以来也围绕着主教祝圣问题有矛盾。而且对一些教会房产的归还问题有不同的看法，甚至有一次发生过一批无赖汉用棍子打伤修女们这种丑恶事件。C 教区的前任主教和政府之间也发生过严重的矛盾，现在政府宗教部门对孤儿院方面不断地施加压力。（如以违背计划生育政策为由要求停止收养孤儿，拘留境外天主教团体派来的专家等。）

立志于公益活动的主教往往在教区治理方面也是有严格原则的人物，而这种原则有时与爱国会或地方政府之间发生摩擦。在双方互不让步的情况下，无助的修女们今天也单独面对中国农村的弃婴问题。这是中国天主教的不幸，也是整个中国的不幸。

结语

日本的案例说明弃婴问题在舆论中容易产生有关生命伦理以及人权观的分

歧。不过有分歧不是坏事。德兰修女说过：爱的反义词不是恨，而是不在乎。无论赞成鹳之摇篮还是反对，至少争论的人们都关心弃婴问题，这总比没人关心好多了。这就是宗教的重要公共作用之一：通过自己的言论或行动（行动的背影）来给社会一个根源伦理性问题，创造一个公民一起反思的机会。这反思和讨论的过程本身就是 Habermas 所说的民主治理不可缺少的环节。至少从这个角度来看，熊本天主教能算是一种公共宗教。

当然这不仅仅是熊本天主教的功劳，客观条件，尤其是地方政府所提供的政治环境也功不可没。熊本的天主教机构肝胆开始这种实验时，虽有来自中央政府和部分舆论的压力，但熊本县、熊本市等下级政府跟慈惠医院一起扛住了压力，也给鹳之摇篮提供了各种支持。比如鹳之摇篮刚开始运作的时候，任熊本县长的是潮谷义子。她个人是基督徒，也是日本社会事业大学福祉学部毕业的。她曾经担任过乳儿院长[xvi]，对儿童福利方面非常有理解。离基层越近的政府，越知道基层的需求。而且当时熊本县和熊本市的领导人物都明白儿童福利的复杂性和重要性，携手保护刚发芽的事业。再加上熊本县有着悠久的天主教历史，对天主教算有群众基础。据《熊本日日新闻》在熊本县进行的民意调查，近一半的县民支持鹳之摇篮，而表明反对的人不到15%。[xvii]

我相信中国天主教也具备这种公共性作用，有潜力成为在公共领域中很活跃的分子。但他们若要进一步发展，还是要有像熊本县那样的良好的政治环境。他们在弃婴收养工作方面的表现符合于江泽民主席所说的宗教和社会主义社会的相适应。但在地方治理和政策运用方面还需要小小的调整。关键是中央政府会否允许地方政府基本政策的通融运用。计划生育和爱国宗教团体是中国的基本政策，这应该受到尊重，尤其是我们外国人不应该干涉的。但我相信中国之大不允许任何一条政策一概而论方式的硬性运用。在中央集权的统治模式中，地方政府的政绩至上主义是难免的。所以中央方面需要将地方政府对基本政策的软性运用视为一种政绩的态度。比如计划生育方面的政绩不应该单纯地看该地区的人口增长。允许生育残疾婴儿的农村家庭重新生育还提供对残疾婴儿的特殊照顾这样的做法，也能算一种政绩。当地的官员最了解当地群众的需求，政策运用总需要“将在外君命有所不受”的余地。当然这余地不能用来破坏法治，同时也需要整备监督机制。

在沿海地区，尤其是在上海深圳等城市，政府购买社会团体的服务这种模式已经并不罕见了。提供服务的社会团体中，也有像基督教青年会那样有宗教背景的团体。至少在这些地区已经有了一个共识：能选择适当的社会团体，能跟社会团体建立良好的合作关系也能算是地方政府的政绩。在这方面，今后华北西北地区的地方政府也应该解放思想了。修会那么好的资源不用也白不用。

只有通过这种调整，地方政府能跟那些无私的修女们站在一起，中国天主教升华为公共宗教的梦想才会有望的。

注

i　ベラー,R『破られた契約　—　アメリカ宗教思想の伝統と試練（*The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*）』（松本滋、中川徹子訳、未來社、1983年）。他的“公民宗教”概念重视韦伯效果，与重视杜克海姆效果的卢梭所说的“公民的宗教”有所不同。他后来指出公民宗教会促使人们参加中介组织，参与公共事务。也就是说，他强调的是韦伯效果和托克维尔效果的互动关系。请看『心の習慣（*Habits of the Heart*）』（島薗進、中村圭志訳、みすず書房、1991年）。

ii　Casanova,J *Public Religions in the Modern World*.(Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994)。

iii　Madsen, Richard *China's Catholics:Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. (Berkeley, University of California Press, 1998)。当然也有学者肯定中国天主教的潜能。比如 Xie 却说中国伊斯兰教和基督宗教都有可能成为公共宗教。请看 Xie,Zhibin *Religious Diversity and Public Religion in China*.(Aldershot, Ashgate Publishing, 2006)。

iv　ルソー,J.J『社会契約論（*Du Contrat Social*）』（桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波書店、1954年）、第四編第八章。

v　后来 Rawls 和 Habermas 对自己的理论框架都进行修改，承认了宗教参与公共领域的可能性。最近也有属于自由主义阵营的学者讨论宗教参与公共领域的可能性和限制。比如 Audi 认为信教群体通过个人行为影响公共领域是完全妥当的，但教会组织和宗教工作者不应该直接参与政治活动。他也说国家的带有强制性的任何制度都不能光依靠宗教性根据。请看 Audi,R *Religious Commitment and Secular Reason*. (Cambridge, Cambridge

University Press, 2000)。

vi　Salvatore 在 MacIntyre 的影响下分析伊斯兰教和天主教的历史，批评 Habermas 的“没有超越者的公民社会”。请看 Salvatore,A. T*he Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*.(New York, Palgrave Macmillan, 2007)。

vii　フランクル ,V.E『苦悩する人間（*Homo Patiens: Versuch einer Pathodizee*）』(山田邦男、松田美佳訳、春秋社、2004 年)。

viii　アダムズ ,J『自由と結社の思想　ヴォランタリー・アソシエーション論をめぐって（*On Being Human Religiously*）』（柴田史子訳、聖学院出版会、1997 年），第六章。

ix　Stilner,B R*eligion and the Common Good: Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society*.(Boston, Rowman and Littlefield Publishers, 1999)。

x　Casanova，既出书。

xi　对于各个中国天主教公益团体的活动，请看田岛英一「中国カトリックのの公益事業に見る、公共宗教の可能性」（田島英一、山本純一編著『協働体主義　中間組織が開くオルタナティブ』所収、慶應義塾大学出版会、2009 年）。

xii　刘培峰《改革开放后中国慈善事业的发展》（即将出版，庆应义塾大学出版会）。

xiii　柏木恭典『赤ちゃんポストと緊急下の女性』（北大路書房、2013 年）。

xiv　慈惠医院“鹳之摇篮”的官方网站是 http://jikei-hp.or.jp/cradle-of-the-stork1/。

xv　张士江《反省当前中国天主教的使命》（南怀仁文化协会编《中国教会的今天与明天》所收，光启文化事业，2006 年），第 219 页。

xvi　乳儿院是日本的福利机构之一，专门收容有特殊病情无法跟父母生活在一起的孩子。

xii　熊本日日新闻“鹳之摇篮”调查组编『揺れるいのち　赤ちゃんポストからのメッセージ』（旬报社，2010 年）。