



第01期
2011年12月01日

公教文譯

CATHOLIC TRANSLATION JOURNAL

信仰的天主与哲学家的天主

圣经的正典

隐修传统与本笃会的灵修精神

天主教圣言会传教士对汉学研究的贡献

伽利略和他的时代：几件轶事

1738年前的山西天主教史（上）

北京四教堂史（上）

真福皮耶·乔治·弗拉萨蒂

福氏中心

《公教文译》由天主教福氏中心于2011年12月创刊，暂定每年六月和十二月出版。本刊旨在提供一个学术研究资料平台，翻译英、法、德、意、西、拉丁等语言的文献，一则助天主教会内青年教友加深对教会的了解，二则为国内天主教神哲学教育机构学生提供学习资料，再则为教外学者提供学习研究素材，以供他们在学术研究中引用。所以我们发行的对象是以华人为主，发行范围是中国大陆基督宗教学术研究机构、大学、天主教各修道院，天主教修女院，天主教堂区等。同时也在港澳台地区公开发行，以及少量发行在欧美汉学研究机构，大学等。欢迎引用和转载本刊登载的文章，但转载时请注明期刊及页次。

来稿或意见，请电邮至：

《公教文译》编辑委员会收

电子信箱：info@centrofu.com

网址：www.centrofu.com

出版者：福氏中心

版权所有，福氏中心，2011年12月

ISSN 2240-449X

Catholic Translation Journal is the production of the Freinademetz Center, founded in 2011 and published in June and December. This Journal aims to provide a platform for translating foreign language scholarly materials (e.g. in English, French, German, Italian, Latin, Spanish) into Chinese for the benefit of the following target groups: 1) the Chinese Catholic youth – to help them deepen their understanding of the Church; 2) seminary students – to provide them useful aids in their theological and philosophical studies; 3) Chinese scholars of Christianity, particularly non-Christians – to make accessible to them results of foreign scholarship in their field. Distribution, therefore, is geared primarily to the Chinese market – i.e., to research institutes, universities, seminaries, local Church communities, and individuals in Mainland China. The publication will also be distributed in Taiwan, Hong Kong, and Macau, and also to certain sinological institutes in Europe and America. All part of this journal may be reprinted or reproduced or utilized is welcomed, but it has to be acknowledged.

All correspondence please address to:

Catholic Translation Journal Editorial Committee

E-mail Address: info@centrofu.com

Web Page: www.centrofu.com.

Published by the Freinademetz Center

All Rights Reserved.

ISSN 2240-449X

公教文译

Catholic Translation Journal

Publisher Freinademetz Center
Editor-in-Chief Augustine Lee
Executive Editor Zhang Jianguo
Chinese Script Editor Niu Zhixiong

Editorial Board

Du Hailong *Munich Archdiocese, Germany*
Li Shengfei *Roma University of Fine Arts, Italy*
Liang Zijun *Central China Normal University, China*
Liang Zhipeng *Centro Freinademetz, Italy*
Niu Zhixiong *Pontifical Gregorian University, Italy*
Xiao Teresa *Italy*
Zhang Jianguo *University of Toronto, Canada*
Zhang Rongfang *Bonn University, Germany*

Academic Board

Roman Malek *Monumenta Serica Institute, Germany*
Arnold Sprenger *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Wilhelm K. Müller *Pontifical Urbaniana University, Italy*
Francis Budenholzer *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Jac Kuepers *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Leo Leeb *Renmin University of China, China*
Zbigniew Wesolowski *Fu Jen Catholic University, Taiwan*
Jean-Paul Wiest *The Beijing Center, Beijing*
Henrietta Harrison *Harvard University, USA*
Paulino Belamide *Centro Freinademetz, Italy*

发行人：福氏中心
主编：奥斯丁
执行主编：张建国
中文文稿编辑：牛稚雄

编辑委员：

杜海龙 德国慕尼黑总主教区
李圣飞 罗马美术大学
梁子珺 华中师范大学
梁志鹏 福氏中心
牛稚雄 意大利额我略大学
夕拾 意大利
张建国 加拿大多伦多大学
张荣芳 德国波恩大学

学术委员：

马雷凯 德国华裔学志研究所
孙志文 台湾辅仁大学
弥维礼 意大利传信大学
柏殿宏 台湾辅仁大学
柯博识 台湾辅仁大学
雷立柏 北京中国人民大学
魏思齐 台湾辅仁大学
魏杨波 北京中国学中心
沈艾娣 美国哈佛大学
毕连德 福氏中心

目 录

PREFACE (序言)

Antonio M. Pernia.....3

编辑导言

奥斯丁.....5

神学 (哲学)

信仰的天主与哲学家的天主

若瑟·拉辛格/教宗本笃十六世著, 张荣芳译.....7

圣经

圣经的正典

Marc Z. Brettler and Pheme Perkins 著, 静也译.....25

灵修

隐修传统与本笃会的灵修精神

本笃会著, 杜海龙译.....41

教会史

天主教圣言会传教士对汉学研究的贡献

弥维礼著, 李圣飞译.....78

伽利略和他的时代: 几件轶事

George Coyne 著, 夕拾译.....91

1738年前的山西天主教史(1)

Fortunato Margiotti 著, 牛稚雄译.....103

北京四教堂史(1)

William Devine 著, 子珺译.....118

圣人

真福皮耶·乔治·弗拉萨蒂

Resch Andreas 著, 梵蒂冈电台中文节目部译.....140

Contents

PREFACEAntonio M. Pernia 3

EDITORIAL.....Augustine Lee 5

THEOLOGY

Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen - Ein Beitrag zum
Problem der theologia naturalis

.....Joseph Ratzinger / Benedikt XVI, Tr. Grace Zhang 7

SCRIPTURE

The Canons of the Bible

.....Marc Z. Brettler and PHEME PERKINS, Tr. Paul Zhang 25

SPIRITUALITY

Monastische Tradition und Benediktinische Spiritualität

.....Benediktiner, Tr. Anthony Du 41

CHURCH HISTORY

Contributi alla Sinologia dei Missionari Verbiti

.....Wilhelm Müller, Tr. Francis Lee 78

Galileo e il suo tempo: alcuni episodi

.....George Coyne, Tr. Teresa Xiao 91

Il Cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738 (1)

.....Fortunato Margiotti, Tr. Dominic Niu 103

The Four Churches of Peking (1)

.....William Devine, Tr. Mary Liang 118

SAINT

Beato Pier Giorgio Trassai

.....Andreas Resch, Tr. Vatican Radio 140

PREFACE (序言)

It is my great joy and unique privilege to present this maiden issue of the *Catholic Translation Journal*. I wish to congratulate and thank the Director and collaborators of the “Freinademetz Center” in Rome for undertaking this project and providing this important service not only to the Catholic Church in China but to the universal Catholic Church as well.

The aim of the *Catholic Translation Journal* is to provide access for scholars in China, both Christian and non-Christian, to non-Chinese Christian, and specifically Catholic, scholarship in the areas of philosophy and theology, spirituality and scripture, Church history and Christian art. The journal will therefore focus on the translation of short, article-size works of Christian and Catholic scholarship in any of the major languages of research, such as English, French, German, Italian, Spanish, etc. Its target readership includes: the Chinese Catholic youth (to help them deepen their understanding of the Church); seminary students and religious (to provide them with useful resources for their theological, philosophical, and spiritual formation); and Chinese scholars of Christianity, particularly non-Christians (to make accessible to them results of foreign scholarship in their fields). Its distribution, therefore, is primarily to the Chinese market, i.e., to research institutes, universities, seminaries, religious communities, dioceses, and individuals in Mainland China, Taiwan, Hong Kong, Macau, and certain sinological institutes in Europe and America.

The journal, therefore, aims to act as a bridge between the Catholic Church in China and the Universal Catholic Church. As such, the journal is obviously only a limited bridge as it makes possible only one way of what should be a two-way exchange of information. Limited though it may be, it nevertheless allows for an important flow of information. It is hoped, moreover, that in the not-too-distant future the other direction in the flow of information will be taken up as a challenge by other institutes, centers or groups, if not by the “Freinademetz Center” itself.

The “Freinademetz Center” in Rome is an initiative of the Society of the Divine Word (SVD) established on 29 January 2007 “to serve the China concerns of the Church in Rome and thus help it to enter more deeply and more competently into dialogue with China.” As such, the Center seeks to undertake projects or activities that would realize this goal such as: (1) setting up a library of sinological materials, especially Chinese-language books and journals, for use by researchers, particularly Chinese ecclesiastical students in Rome; (2) providing academic and non-academic assistance to Chinese ecclesiastical personnel training in Rome; (3) gathering and sharing information and/or documentation

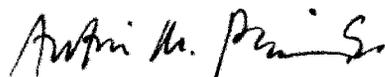
on China and Christianity in China; (4) finding opportunities to present China, particularly Christianity in China, to the ecclesiastical and other public in Rome and Europe; (5) networking with other entities concerned with Christianity in China; (6) facilitating exchanges on China among Church entities in Rome; (7) keeping contact with and hosting Chinese scholars and other scholars on China.

The Center is located at the entrance to the compound of the SVD Curia Generalitia at Via dei Verbiti 1, 00154 Roma. It is named after St. Joseph Freinademetz, one of the first two SVD missionaries sent to China by the Founder, St. Arnold Janssen. Along with the Founder, Joseph Freinademetz was canonized by Pope John Paul II on 05 October 2003 on St. Peter's Square.

Joseph Freinademetz was born on 15 April 1852 in the tiny hamlet of Oies in Abtei, Badia, in the Dolomites of South Tyrol. Ordained in 1875 originally as a diocesan priest of the diocese of Brixen (Bressanone), he applied three years afterwards to the newly-founded Society of the Divine Word in Steyl, Holland. In 1879 he was sent with Johannes Anzer to the Society's first mission in South Shantung, China. There he lived and worked as "a tireless preacher of the Gospel, outstanding in words and deeds" until his death on 28 January 1908. He evangelized the Chinese by allowing himself to be evangelized by them – transforming himself into a Chinese among the Chinese, acquiring the heart and mentality of a Chinese, and becoming one with them in their hopes and fears, joys and anguish. His own words, written at different times to his family in Val Badia, testify to the depth of his self-transformation: "I love China and the Chinese, and I would die a thousand deaths for them" (1886); "I am now more Chinese than Tyrolese, and I would like to remain a Chinese also in heaven" (1891); "As for myself, I really love my dear Chinese and I have no other desire than to live and die among them" (1892).

It is in the spirit of St. Joseph Freinademetz that this *Catholic Translation Journal* seeks to be an instrument of dialogue between China and the Catholic Church, China and the Western World, Christians and non-Christians in China, and among the Catholic faithful in China. May this journal be a modest contribution to the effort of promoting, sustaining and deepening this dialogue of life and faith in China.

Fraternally in the Divine Word,
Antonio M. Pernia, SVD
Superior General



编辑导言

由于政治原因，中国天主教会被封闭近半个世纪。当她重新面对世界时，她发现自己在普世教会中不论是神哲学、灵修还是教会建设诸方面均已落伍许多。与此同时，随着中国社会的飞速发展，她也面临着政治、经济、文化等方面的多重挑战。在此环境中，天主教中国教会的当务之急除了全面培养高质量人才之外，还应着重解决学习研究方面学术资源短缺的问题。目前，中国受过良好教育的年轻教友以及社会上对天主教会表现出了解及研究兴趣的非信徒知识分子因为语言障碍无法得到足够的神、哲、灵修资料。国内教会似乎也已形成一种共识，即解决此学术资源短缺、全面提高教会质量的有效方法是翻译国外的杰出研究成果。

鉴于中国地方教会的现状，她最急需的并非那些最前卫的高深理论，而是一些诸如神哲学教科书、经典学术文章之类的基本学术材料。另外，由于本翻译项目服务对象的学术性质，我们无意引进那些护教目的极强、辩论倾向很深的文献，更无意翻译那些教会花边新闻、奇闻轶事等豆腐块儿文章。本期刊旨在提供的是一个学术研究资料平台，着重翻译英、法、德、意、西、拉丁等语言的文献。这样做一则是为了帮助教友加深对教会的了解，二则为国内修院修生提供学习资料，再则为教外学者提供学术研究所需的研究素材。因此，本期刊发行的对象以华人为主，主要面向中国大陆基督宗教学术研究机构、大学、天主教各修道院，天主教堂区等。本刊在港澳台地区公开发行，也会面向欧美汉学研究机构，大学等。

本刊物定名为《公教文译》(*Catholic Translation Journal*)，由福氏中心(Centro Freinademetz)出版发行。2011年和2012年为本刊试刊期，初步定为半年刊，预设栏目为：神学、哲学、灵修、圣经、法律及教会建设、教会史、史料汇集、天主教堂建筑艺术、天主教艺术、艺术欣赏、人物介绍、海内外学术研究动态。一些篇幅较长的文献将先以连载方式在刊物上发表，后以单行本结集出版。

本期首篇所选录的是教宗本笃十六的“信仰的天主与哲学家的天主”。这乃是在他在1959年6月24日于波恩大学首次授课时所讲的内容，于2004年由时任波恩大学基本神学教授 Heino Sonnemans——拉辛格的第三任接班人——编辑出版。拉辛格亲自撰写前言，阐明该书的意义。文中提到，他于1959年开始神学教学工作时所研究的这个问题一直贯穿着他整个的神学反省。此问题涉及到神学思考的核心使命，即对信仰与理性之间关系的反省，一个在今日神学反思中也举足轻重的题目。

第二篇是“圣经的正典”。众所周知，天主教以及其它不同基督教派的圣经目各有不同，对此问题的看法也是观点不一，争论颇多。本文作者从学术的角度客观、详细地阐述了圣经成典的复杂和漫长过程，有助于消除一些对天主教圣经正典性的误解。

第三篇“隐修传统与本笃会的灵修精神”译自 1992 年本笃修会院长联席会于萨尔茨堡会议审定出版的《本笃会规》（拉丁德文对照版）之序言部分。读者能够藉此序言深入了解被称为“西欧隐修生活的始祖”——圣本笃的灵修以及西方天主教会隐修生活的起源。

后几篇都是有关东西方天主教会史的内容。“天主教圣言会传教士对汉学研究的贡献”一文是弥维礼博士在 2007 年 1 月 29 日举行的福氏中心落成仪式上的演讲。它简洁概述了十九世纪末到二十世纪上半叶在中国传教的圣言会汉学家和他们的主要著作。“伽利略和他的时代：几件轶事”则记载了有关这位科学家的几件史实。在某些思潮的影响下，所谓的“伽利略事件”往往成为诟病天主教会的借口与例证。本文有助于读者更深入接触历史的真相，从而能对此事有一更客观的了解与评价。“1738 年前的山西天主教史（1）”是一部中国地方教会断代史，是意大利方济会士 Fortunato Margiotti 神父于上世纪五十年代初在宗座额我略大学的博士毕业论文。鉴于它在西方学术界所享有的非凡评价，本刊将连载此专著。读者不仅会借此获得更多天主教山西教会史的知识，也会在教会史研究方法方面受益匪浅。“北京四教堂史（1）”也属教会史的范畴。此文可助我们厘清北京地方天主教会的起源和初期发展的脉络，同时也是一部早期天主教传教士在中华帝国中心北京传扬福音的艰辛历程史。

最后一篇“真福皮耶·乔治·弗拉萨蒂”是介绍平信徒真福圣人的文章。一般来说，在天主教会中教宗、主教、神职人员以及修会会士，修女圣人们更为大众熟知，而对平信徒真福及圣人们的认识则寥寥无几。本刊旨在弥补这一不足之处，而本篇即是系列圣人介绍的第一篇。本刊将介绍三十多位平信徒真福及圣人，会在以后的期刊中陆续刊载。

最后，谨祈天主降福本刊所有的读者！

奥斯丁

二零一一年秋



信仰的天主与哲学家的天主¹

有关自然神学的讨论

作者：若瑟·拉辛格/教宗本笃十六世

译者：张荣芳

前言

从我 1959 年 6 月在波恩大学做教授后首次讲课到现在，已经过去了将近半个世纪——这是一段历史的进程比以往任何时期更加快速的年代。社会、政治、经济和文化领域中发生了戏剧性的变革，与其对应，哲学与神学中也发生了深刻的转变。那个时候的一篇文章对今天还具有意义吗？当我再次阅读这篇文章（我的学生已于 1997 年将它与其它我四十年来所写的文章合订成册出版）时，我才完全意识到，那时提出的问题，直到今天可以说一直是我思想的主线。这些问题在我的《基督教导论》（1968）一书中，特别是 1999 年我在巴黎索邦大学以“基督宗教——真正的宗教？”为题所作的演讲[在我的《信仰—真理—宽容》一书中发表（2003，131-147 页）]中，再次出现，当然因着不同的环境而有所变化。

无论如何，神学思考的核心使命始终是一个双重课题，在波恩的这堂课就是围绕这一课题的。首先是关于信仰与理性关系的一般问题：基督信仰具有哪种类型的理性？它在人的整体存在中位于何处？它同现代人用理性获得的基本知识是否相容？它答复了理性的问题吗？它的“理性”是可传达的吗？这些基本问题具体到信仰与神学内部产生的问题是：教会形成时期将希腊思想与圣经信仰结合是否合法？这一结合属于“基督信仰的本质”吗？或者这个结合是“灾难性的误解”，我们最终应当从中解脱？当今基督宗教已确定要走出西方世界，去适应其它文化，

¹本文译自 Joseph Ratzinger: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen – ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Paulinus, Trier 2006, pp.7-35. 作者：若瑟·拉辛格为天主教现任教宗。译者：德国波恩大学哲学院博士研究生。

这个问题就已成为极为迫切应当面对的问题；而且在罗马天主教与东正教及宗教改革派神学思想的对话中，这个问题也是一个基本问题，这些对话从开始就包含对形上学与信仰融合及希腊思想与圣经传统融合的批判。所以在我看来，当年我在开始神学工作初期敢于将基本神学的根本问题改写的这个尝试，可以推动今日的神学反省，为能符合我们在现今语境中的义务，就是给那些在询问逻各斯（logos）——理性——我们的希望的人们提供答案（伯前 3: 15）。

罗马，圣伯多禄圣保禄瞻礼 2004 年

若瑟·拉辛格枢机主教

引言：问题的由来

从思考对象来说，我们要思考的题目——信仰的天主与哲学家的天主——是如此古老，从信仰与哲学开始同时存在的那一天，这个问题就产生了。但是这个问题的历史，是从布莱兹·帕斯卡（Blaise Pascal）去世后不久，别人从缝在他上衣衬里所发现的一张羊皮纸开始的。这张被命名为“纪念”（Mémorial）的羊皮纸，提供了一个令人震惊的讯息，就是关于布莱兹·帕斯卡在 1654 年 11 月 23 日夜间所经验到的一个转变。羊皮纸上首先非常详尽地记载了时间，之后写道：“火。‘亚巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主’不是哲学家和学者的天主。”² 身为数学家和哲学家的帕斯卡经验到了生活的天主与信仰的天主；在这样一个与天主的直接相遇中，在惊愕与喜悦中，他明白了真实的天主与笛卡尔的数学哲学所讲述的天主是多么的不同。想要理解帕斯卡的《思想录》（*Les Pensées*）应该从他的这一根本经验出发：与那个时代形而上的、纯理论的天主论不同，帕斯卡的《思想录》尝试从具体个人身上兼具伟大与渺小这一事实出发，直接引人进入与天主的相遇之中，而这位天主是解答人类尚未解决问题之活生生的答案——这正是耶稣基督身上所彰显的慈爱的天主，亚巴郎的天主、依撒格的天主和雅各伯的天主。

²参阅 Romano Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, München 1950² 46ff.[= Guardini, *Bewusstsein*]. Mémorial 的德文版本见 47 页；法文本校正本的缩小复制版见 23 页。

如果说那个时代的哲学，特别是笛卡尔哲学是一种几何学精神 (*esprit de géométrie*) 的哲学，那么帕斯卡的《思想录》则是寻求一种直观精神 (*esprit de finesse*) 的哲学，就是从对整体实有的真实领悟出发而产生的哲学，这种真实领悟比抽象数学更深入地进入整体实有内部。³ 然而，虽然帕斯卡已看清那个时代唯理主义哲学的不足，但是当时理性主义哲学仍旧非常自信，因此这位哲学自修者的“古怪”又零星的评论还不足以动摇理性主义哲学的地位。直到康德 (Kant) 摧毁了抽象的形而上学，以及施莱尔马赫 (Schleiermacher) 将宗教放逐到超理性和超形而上的感觉领域之后，帕斯卡的思想才最终凸显出来，并将问题彻底尖锐化：于是形而上学与宗教之间的鸿沟变得不可跨越，形而上学，即理论性理智不能走到天主那里去；宗教在理性的势力范围内没有一席之地：宗教是一种体验，是不可用科学来计量的；如果人们仍然要尝试采用科学的方法来对宗教进行计量，那么就意味着会从中得出一个不正确的模式，即“哲学家的天主”。⁴ 此外还有一个后果：如果教义应当归为一种关于宗教内涵的理性陈述，那么不能用理性合理化的宗教从根本上来说也就不可能总结出教义。这样，信仰的天主与哲学家的天主之间具体而又可经验到的对立，最终成为更为普遍化的、宗教的天主与哲学家的天主之间的对立。宗教是体验，哲学是理论；与之相对应，宗教的天主是生活的和独特的，哲学家的天主是空洞的和僵化的。⁵

³ 特别是 Matthias Laros 在其 1913 年出版的《思想录》德文翻译 (München-Kempten 1913, 第 1 页, 参阅注解 2) 中, 指出了帕斯卡与笛卡尔这场深入的辩论, 此辩论奠定了区分几何学精神和直观精神 (*esprit de finesse*) 的基础。关于帕斯卡对宗教认知道路的理解, 请参阅 Guardini, *Bewusstsein* 165-246; 以及 Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Paderborn 1950, 132-142 第四卷中的综合介绍, 这里也提供更多的相关文献。

⁴ 关于这一发展请参阅 Gottlieb Söhngen, *Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis*. In: *Probleme der Gotteserkenntnis*, Veröff. der Albertus-Magnus-Akademie II 3, Münster 1928, 1-55; Wolfhart Pannenberg, *Art. Gott V (theologiegeschichtlich)*. In: *RGG II/3* 1729f. [= Pannenberg, *Gott*]. 关于 A. Ritschl 和 H. Cremer 在这一问题上产生的巨大影响请参阅, Wolfhart Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*. In: *ZKG* 70 (1959) 1-45, [= Pannenberg, *Aufnahme*].

⁵ 舍勒 (Scheler) 如此确定这种对立关系, 参阅 Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921,

如今这一区分几乎成了一种流行语，至少也算是一种普遍接受的公式套语，但是这种区分的背后可能隐藏着非常不同的理解，甚至很多时候是对问题的缺乏了解。所以把这个问题研究清楚是非常重要的，尤其是因为如同上面已经谈到的，一些基础神学方面的根本问题是与此区分紧密相连的，如关于宗教与哲学的关系，信仰与知识的关系，普遍有效的理性与宗教经验的关系，以及宗教是否能够总结出教义的问题。从“信仰的天主和哲学家的天主”这种较小又容易理解的对立关系出发来探讨这个问题被证明是合适的，在探讨这个问题的过程中，那个较大的对立关系，即“宗教的天主和哲学家的天主”必然也会一起谈到。我会首先尝试介绍两个都很好却完全对立的答案，对这两个答案的批判性分析应该有助于获得一个最终的解决方案。

一、具体问题

1、托马斯·阿奎纳（Thomas von Aquin）的命题

首先介绍圣托马斯·阿奎纳的答案，这可以用几句话来表达。当然托马斯并不了解当今对此问题的提法，但是他知道这个问题，并且也进行过深入研究。他的思想可以这样来表达：为托马斯而言，宗教的天主与哲学家的天主是完全等同的，而信仰的天主与哲学的天主则有部分性区别；信仰的天主超越哲学的天主，并弥补其不足。自然宗教（*religio naturalis*）——就是基督宗教以外的宗教——不具备比哲学的天主论更高深的内容，也无法提供比其更高深的内容。恰恰相反，自然宗教中凡是超出哲学天主论或者与哲学天主论矛盾的内容都是垃圾与谬论。托马斯认为，除了基督信仰之外，人类精神的最高成就是哲学。⁶ 马克斯·舍勒

339 [= Scheler, Vom Ewigen]; 参阅 Heinrich Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*. Heidelberg 1949, 72 [= Fries, *Religionsphilosophie*].

⁶圣托马斯关于这一点的立场言简意赅地概括在《神学大全》第一题的第一条(S theol q 1 a 1)，在此他比较了通过自然理性之光认知所得出的哲学性神学和通过启示得到的信理；前者是少数人的神学，会掺杂错误，而后者是向所有人开放的，并且可排除错误，并添加了新的知

(Max Scheler) 对此的评价不无道理，他认为托马斯采用的乃是“部分性识别系统” (partielles Identitätssystem)，他将基督宗教之外的宗教按照其所具有的真理性内容与哲学完全等同，但是并没有将基督宗教放进这个识别系统之内；⁷ 基督信仰所传递的天主图像，比哲学理性所能想到的更高深。但是信仰与哲学的天主论并不矛盾，它们之间的关系可以用这个公式来表达，“恩宠不会破坏自然，而是提升自然，并且使它更完美”(gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam)。⁸ 基督宗教的天主信仰吸收了哲学的天主论并使其更完美。可以毫不含糊地说：亚里士多德的天主与耶稣基督的天主是同一个，亚里士多德认识了那位真天主，但在信仰中我们能够更深刻更无瑕疵地了解他，正如同我们将来在彼岸与神对视时，将更接近、更亲密地看到天主的本质。大概这样表达也并没有歪曲事实：基督宗教信仰与哲学天主论之间的关系，就如同到末日时看到的天主与信仰中的天主之间的关系。这是同一条道路上的三个阶段。

2、艾米尔·布鲁内尔 (Emil Brunner) 的反命题

与这个力求和谐的解决方案完全对立的是新教神学家艾米尔·布鲁内尔的天主论，他用非常尖锐的形式表达了新教神学内一个极重要的关注点。⁹ 布鲁内尔的天主论从一个明显的事实出发，即圣经中的天主是有名字的。毫无疑问，这是一个与哲学天主论的基本趋势完全对立的事实。哲学正是要超越具有名字的个体及

识。尽管如此，哲学性神学根本的权利并未受影响。参阅下面第七条注解所引用的原文。

⁷ 见 Max Scheler, Vom Ewigen 323ff; Fries, Religions philosophie 61f.

⁸ 《神学大全》第二题的第二条(S theol q 2 a 2 ad 1)中，托马斯针对认为天主的存在是信仰内容因而无法证明的意见这样解释：天主的存在和所有其它我们可以认识的关于天主的真理，不是信仰条文的内容，而是其前提。因为信仰以自然理性认知为前提，如同恩宠以自然为前提以及完美以能够成为完美的本质为前提一样。然而，没有任何事物可以阻挡那些不能理解科学证明的人，去接受那些实际上本身可以被证明和认识的事物作为信仰的内容。参阅 Scg 1c 7。
⁹ Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott (Dogmatik I), Zürich 1953², 特别参阅第 121-140 页 [= Brunner, Lehre]。相关文献参阅 Pannenberg, Aufnahme 1f; 另外可参阅 Johann Peter Steffens, Glaubensbegründung 1, L. Deimel 编, Mainz 1958, 32。——以下的阐述有意识地局限于布鲁内尔个人独到的见解，他的立场会通过作者的思想进一步加以说明。

多数，并推进到普遍的概念。有名字的事物是个体的，是具有同类者；但哲学是在寻找概念，而概念作为普遍的名称是与名字严格对立的。所以哲学的天主论是尝试离开天主的名字而寻求天主的概念。在从名字到达纯粹概念的道路上走得越远，哲学的天主论就越纯净。但是圣经中的天主有名字，是个体的，是被确定的某一位，而非那“绝对存有”（das Absolute）。天主具有名字，这并非只是因为旧约早期可能还存在的、半多神论（halb polytheistisch）阶段的某种不完美，而这个不完美可以通过对天主概念的不断提炼来净化。绝非如此：在圣经中可以观察到一个双重的发展趋势，一方面某些天主的名字越来越隐退，另一方面认为天主有名字的意识却越来越强。是的，新约中最富有神学气息的若望福音直接将耶稣的作用概括为，他向人类启示了天主的名字：我将你的名，已显示给那些你由世界中所赐给我的人（17, 6；参阅 17, 26：我已经将你的名宣示给他们了，我还要宣示；12, 28：父啊！光荣你的名吧！——这是耶稣的生活目标；参阅玛窦福音中的天主经：愿你的名被尊为圣：6, 9），基督仿佛是新的梅瑟，以更高的形式完成了梅瑟的事业，即宣告天主的名字，并借此建立人与天主的关系。

那么天主具有名字的这个事实意味着什么呢？名称并不是表达对事物本质的认识，而是对一个事物进行称呼，通过给予事物这个称呼，名称为被称呼的事物安排一种社会秩序；通过事物的可称呼性，称呼者与称呼者之间建立一种共在关系（die Relation der Mitexistenz）。天主让人知道自己的名字，并不是要借此表达自己的本质：而是使自己成为可称呼的，成为人类可接近的，允许人与自己建立共在关系。在这里，作为绝对超越人的存在实有，天主不是由人来命名的，天主的可称呼性不是被人强制的；只有天主允许自己被称呼，他才是可被称呼的，只有他自己宣告自己，他的名字才可能被认知：所以这里的共在关系不可能通过人，而是只有通过天主方可建立。因此天主的名字表达了这样一个事实，就是天主是自我命名与自我启示者，而不是通过因果推论想象出来的。在这里同时也可以清晰地看到一个与希腊哲学对天主理解的重要区别：在哲学中，是人由自身出

发寻求天主，而在圣经信仰中，是天主自己，并且只是天主自己，以其创造性的自由建立人与天主的关系。现在天主名字与天主概念之间，信仰的天主与哲学家的天主之间的对立就已经较清晰与确定了。“‘哲学家的天主’不是让人祈祷敬拜的天主，而是可以与其拥有一种合一的天主——即那种将思考视为‘最基本的真理’本身的合一——但是不可以有团契关系——即由天主自身建立的团契。有一种主张认为，有关天主启示自己名字的思想，是一种原始的‘人神同形同性论’（Anthropomorphismus）。这种理由其实正是那种想萎缩在自我之内陷于绝望中的自卫，这个自我不愿开放，不愿从自己的中心地位被排挤，而是愿意宣示自我来对抗创造了它的天主……这个为圣经见证来说具有决定性意义、然而为哲学天主论而言令人反感的‘天主之名’概念正是要指出：那位真正的、具有位格的天主通过自我启示而彰显了自己的本质奥秘，这奥秘只有在这样的启示下才能被认知。启示的天主只有在启示中才能被认识。在启示之外思考出的天主是另外一个天主；是思考出来的，不是那个有位格的天主；不是其本质就是要自我通传的那一位。”¹⁰

信仰的天主与哲学家的天主之间的对立，在天主名字这一事实上彰显出来，而在圣经中天主的主要名字“雅威”上表现地最为尖锐化。希伯来文圣经用“*aeħjaeh ašaer aeħjae*”——我是“我是”的那一位（*Ich bin der Ich-bin*）来表达并阐释这个名字；七十贤士译本用现在分词 *Εγώ εἶμι ὁ ὢν*（谷 3, 14）替代了两个主动式中的第二个；因此“我是”（*Ich-bin*）成了“存有者”（*Seiende*）。这是一个影响深远的决定，因为这个翻译为希腊哲学天主论同圣经天主论的合一提供了决定性的起点。这个翻译对于教父神学和士林神学的影响是众所周知的。天主在这里称自己是存有者（*Seiende*），从而启示了祂形而上的本质，这形而上的本质在于祂是从自己而产生的存有者（*ens a se*），在祂那里本质与存在合而为一。这意味着：本体论的最高概念与哲学天主论的核心概念所要表达的似乎与圣经中天主

¹⁰ 见 Brunner, *Lehre* 132f.

对自己的核心陈述完全相同。这个词因此就确保了圣经与哲学的一致性，成为连接二者最重要的纽带之一。雅威这个名字于是被解释成对于天主“本质”的阐述，在此陈述中天主揭示出其本质的形而上根源，因此实际上这里涉及的不是“名字”(Name)，而是“概念”(Begriff)。布鲁内尔的批判就是由此入手的，简短说来，他认为，这样的解释完全相反圣经阐述的意义。“当希腊教父突然想到要从雅威这个名字中……读出一个本体论的定义时，一个完全的误解发生了，并且也带来了灾难性的影响：‘我是我是的那一位 (Ich bin, der ich bin)’ 不应该用下定义和推测的方式翻译成为：我是存有者 (Ich bin der Seiende)。这样的翻译不只是对圣经表达的错误理解，而且完全相反圣经所要启示的思想：人们将名字这一不可定义的事物变成定义。天主把名字以婉转方式表达的意义正是在于：我是深奥莫测的，也将保持这种深奥莫测性；我是‘我是’的那一位 (ich bin, der ich bin)。我是无可比拟的，因而也是不可定义的，不可命名的……”。¹¹ 在书中另外一处布鲁内尔称，从其影响来说这完全是一个不幸的误解，¹² 并且谴责了由圣奥斯丁在新柏拉图主义本体论与圣经天主论之间所建立的联系。¹³ 为布鲁内尔而言，这里并非涉及到某个经常容易发生的、个别的、注释上的误解，而是涉及到对圣经信息的最重要的歪曲，因为正是在天主的名称上，彼此极端相反的意见产生冲突：一方面是借着说出自己的名字好让人认识自己的天主，祂向人类开放自己，愿意与人建立团体；另一方面是在“启示名字”中看到人神同形同性论的哲学思想，此哲学思想的结论却是完全拒绝启示的可能性。“自给自足的理性不愿意承认任何非从自己能力所得出的结论。”¹⁴ “它只接受自己思考出来的真理，不接受从外部而来的真理……”。¹⁵ 所以教父与士林神学家的错误在于，当他们将“信

¹¹ 见 Brunner, Lehre 125。

¹² 见 Brunner, Lehre 135。

¹³ 见 Brunner, Lehre 136。

¹⁴ 见 Brunner, Lehre 130。

¹⁵ 见 Brunner, Lehre 131。另参阅 Brunner, Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das

仰的天主”与“哲学家的天主”进行合一时，加入了与原义截然相反的内容，以至于彻底误解并歪曲了基督宗教中启示的本质。

这样，信仰的天主与哲学家的天主对立背后的问题，无疑被深深地掩埋起来。在这里它归根结底已经成为询问基督宗教本质的问题，成为询问希腊思想与圣经思想结合之合法性的问题，正是这一结合具体地塑造了基督宗教，因而也成为询问哲学与信仰并存是否合理的问题，询问理性认知与信仰认知之间、自然与恩宠之间的类比性关系（*analogia entis*）是否合法的问题，这样最终也成为天主教与基督新教如何理解基督信仰的关键问题。¹⁶ 换言之：信仰的天主与哲学家的天主这个疑难问题，将神学的根本问题集中在一个焦点上，在神学各个学科组成的领域中，它是基本神学中既困难又美好的研究课题。

二、解决问题的尝试

1、哲学中的“天主”概念与前基督宗教

这个问题很重大，也很严肃。只有对两种不同的天主概念进行精确与彻底地审查以期了解其实质时，才可以越来越看清问题所在。在此思路下，这里将尝试性地提出几点。

让我们从与信仰的天主相对立的哲学性天主概念出发，其最突出的代表呈现在希腊哲学的天主概念上。¹⁷ 为理解希腊哲学中的天主概念，只是知道或径直接受某个对此概念的习惯性定义是不够的。我们更应当将此概念放在关系网中去

christliche Wahrheitsverständnis, Zürich 1938。这部作品的根本出发点也决定了信理神学的天主论，其新论点很大程度上是依据 Ferdinand Ebner 的作品，参阅布鲁内尔关于这一点的注释，见：Für Ferdinand Ebner, Hildegard Jone 编，Regensburg 1935, 12-15。

¹⁶ 卡尔·巴特(Karl Barth)以及艾米尔·布鲁内尔(Emil Brunner)都曾深入研究过事物的类比性(*analogia entis*)的问题，特别应当关注的是 Gottlieb Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 235-264; Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Köln 1951; Erich Przywara, *Art. Analogia entis und Analogia fidei*. In: *LThK I*² 470-476。

¹⁷ 要具体理解希腊哲学中天主概念与基督教天主概念的不同，请参阅 Pannenberg, *Aufnahme*。这里除此以外主要强调希腊哲学的天主概念与希腊宗教世界的关系。

看，即该概念与其所处的社会科学与宗教领域的关系，看此概念是如何被定义及如何融入到整个体系之中的。毫无疑问，虽然天主的概念在宗教中与在哲学中的确有所不同，但是前基督宗教中的哲学性天主概念也与宗教具有某种关系。而且，只有天主概念与宗教的关系清晰呈现时，才能正确无误地观察到希腊哲学性天主概念的独特性与完整性。总体说来，这一点为理解任何一个哲学性天主概念都是适用的。天主概念与宗教的关系在斯多噶学派（Stoa）对神学的三分法中可见一斑，此神学三分法可带领我们回溯到“自然神学”这一背景性概念的根源上去。斯多噶派将神学分为神话神学、民事神学与自然神学（*θεολογια μυθικη – πολιτικη – φυσικη = theologia mythica – civilis – naturalis*）。¹⁸ 希腊人的哲学性自然神学属于这个精确的组织体系中，如果有人试图将其从此体系中剥离出来的话，就会产生错误的理解。瓦罗（M. Terentius Varro）（公元前 116-27 年）在其所编写的 41 卷本的《圣俗世物古迹》（*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*）中，特别详细阐述了神学三分法，这种分法实际上也准确地指出希腊哲学性一神论或其哲学性天主论的问题所在。¹⁹

这种分法究竟表达什么呢？首先应当注意，三种神学绝对不具有完全相同的地位。将民事神学与神话神学进行区别首先是具有护教和革新性意义：民事神学应当尽可能从已经声名狼藉的神话神学中被解救和分离出来，尽管如此，二者实际具有的紧密关联也不可否认。所以也许更加精确地区分应当是民事性的神话神学和自然神学之间的对立。不过，我们首先要追问这种区分意味着什么。瓦罗根据各神学体系的个别内涵要素，仔细加以阐释。神话性神学是诗人的关爱，民事神学涉及公众事物，自然神学则是哲学家或者自然科学家的志业。瓦罗也不忘指

¹⁸ 参阅 Jakob Bilz, Art. Theologie. In: LThK X 65 f.; 关于“神学”这一表达方式，参阅 Pierre Batiefol, Theologie, Theologi. In: Eph. Theol. Lov. 5 (1928) 205-220; Josef Stiglmayr, Mannigfache Bedeutung von “Theologie” und “Theologen”. In: ThGL 11 (1919) 296-309.

¹⁹ 对此戴尔都良(Tertullian)曾与瓦罗(Varro)深入探讨过，参阅 Tertullian, Ad nationes II 1-8; 以及 Augustinus, De civ. Die VI 5ff. 以下参阅 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche, München 1954, 265-276 [= Ratzinger, Volk].

出，民众其实已加入到诗人的团队中去了。第二项区分涉及到各神学体系在实际生活中分管的领域。按照这种划分法，戏剧与神话神学相对应，城邦与政治神学相对应，而宇宙则与自然神学相对应。将政治及神话神学二者与自然神学相互分离的极深刻的内在对立，在这里彻底地表现了出来。因为分管领域的界定同以对象为出发点的区分迥然不同：政治与神话神学的领域由民众的宗教祭礼来确定，而哲学性神学的领域则是由与人类对立的神圣界来确定的。²⁰ 这种对立在瓦罗采用的第三种区分上继续尖锐化，即从三种神学体系的内容出发来进行区分：神话神学以五彩缤纷的众神传说为研究内容，即“诸神传奇”，合称“神话”；政治神学以国家祭礼为研究内容；最后自然神学要回答的问题是，众神灵是“谁”或者“什么”，“众神灵的构成本原是——如同赫拉克利特所主张的——火，或者——如同毕达哥拉斯所主张的——数字，或者——如同伊壁鸠鲁所主张的——原子。此外还有其它各种在学院内部流通的理论，而这些理论听起来比街头巷语中流传的说法更容易令人接受”。²¹ 这里要尝试谈论的仍然是——信仰的天主与哲学家的天主；在这里，信仰与可真实相遇的位格有关，而哲学则与非位格的公式性陈述判断有关……。神学所研究神圣对象的不同导致了不同神学体系间最终的对立，也终于将问题的根本核心暴露出来：“自然神学研究众神的本质（*natura deorum*），而另外两种神学则研究人类内在的神圣结构（*divina instituta hominum*）。如此一来，神学体系间的根本区别最终化约为神学性形而上学与祭拜性宗教两方面的区别。结果民事神学变得没有天主，只有‘宗教’，而‘自然神学’则是没有宗教，只有神明。”²² 瓦罗所描述的古代文化与宗教生态中宗教与哲学家的天主之间的对立，在这儿就变得更为严肃：还未同自然科学分离的哲学负责揭示关于“真实”的真理，当然也包含关于神灵之本质的真理；而宗教所走的路线则与此无关，宗教并不是要去崇拜科学所发现的“真天主”，更确切地说，

²⁰ 见 *De civ. Die VI 5 CChr 47 171*; 另参阅 *IV 32 126*。

²¹ 见 *VI 5 171*。

²² *Ratzinger, Volk 270*。

宗教根本不关心所谓真理问题，而是只遵守其本有的宗教合法性。

通过区分哲学性真理和宗教实践，瓦罗，或者更确切地说，瓦罗所代表的斯多噶学派，敏锐地揭示了古代多神论所隐含的棘手问题，甚至可以说是每一个多神论宗教思想的最根本问题。因为到底什么是多神论的本质呢？将多神论简单地解释为崇拜众多神明，而一神论则只认识某单一神，这样的宣称是不确切的。这样的宣称只停留在表面现象上。因为虽然各个多神论自身的主张其实不尽相同，但是几乎全部的多神论也都清楚知道——纵然可能只是以某种隐晦的形式表达出来，终极本原归根结底其实只有一个。“只有一个终极本原”的认知可能会有非常不同的表现形式，它可能表现在原始宗教中“不活动天主”（*deus otiosus*）的概念中，可能表现在“渗透宇宙各个角落并统治一切神灵和人类的力量”的“命运”（*μοίρα*）之神这个概念上，也可能表现在柏拉图或亚里士多德所发展的、以高端形式出现的哲学性天主概念上（在此应当清楚意识到，从宗教历史学角度而言，亚里士多德的第一推动者其实就是“不活动天主”观念的一种古典性表达）。表现形式多种多样，但无论哪种表现形式都不会完全缺乏关于“绝对存有之一体性”的认知。使多神论之所以成为多神论的决定性因素不是一体性观念的缺乏，而是一种设想，就是认为“绝对存有”本身为人而言是不可与其“攀谈”的（*ansprechbar*）。²³ 因此人类不得不决定向各种神灵呼求，这些神灵只是“绝对存有”的影子，他们是有限的，他们并非“天主”，对人类来说也不是。²⁴ 因为

²³ 关于“一神论”和“多神论”的真正对立，特别是 Jaques Albert Cottat 做了非常到位的研究，见其所著 *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956, 20ff. Cottat 将“位格”和“非位格”的天主对立起来，这种做法较易引起误解，因此与他不同的是，我更愿意谈论天主的“可攀谈性”和这种特性的缺乏，因为从宗教哲学角度看，只有天主的“可攀谈性”才建立其位格性。亚里士多德的第一推动者虽然具有形而上的位格概念的根本特征（自我意识），但是从宗教哲学角度看不能称作“位格”，正是因为对于人来说，它不具备聆听能力和交谈能力。——关于在多神论中也遗留下来的深奥的“一体性”思想，参阅 August Brunner, *Die Religion*, Freiburg 1956, 177f. 86 u.ö. [= Brunner, *Religion*].

²⁴ 在原始佛教及印度教的各个重要宗派中，这一点特别清晰；参阅 Heinrich Von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, Fischer-Lexikon Bd. 1, 1957, 76ff. u. 156ff. 在新柏拉图主义中，

“天主”，即“绝对存有”自身——在此要再次强调——并非可“攀谈”者。²⁵ 一神论的本质在于——正如现在要表明的——敢于将“绝对存有”当作“绝对者”进行攀谈，也就是当作天主进行攀谈，这个天主既是“绝对存有”自身，又是世人的天主。换言之，一神论的大胆冒险在于与“绝对存有”——“哲学家的神”——进行攀谈，并且视其为世人的天主——“亚巴郎、依撒格与雅各伯的天主”。当然，一神论之所以敢于这样做，是因为他自己知道是天主首先与他攀谈。其实，使一神论之所以成为一神论的，正是那个连字符，就是那个将“绝对存有”——“哲学家的天主”——与世人的天主——亚巴郎、依撒格与雅各伯的天主——彼此联结在一起的连字符。奥斯丁也曾经用此连字符来将“新柏拉图主义的本体论与圣经中对于天主的认知”²⁶ 联结在一起。从一神论的立场来看，这样的联结是完全合法的；为奥斯丁而言，一神论是一个呈现哲学家的天主与信仰的天主或世人的天主之间联结的具体方式。确实，圣奥斯丁借着他的论断，即哲学家心目中沉默不语并且无法开口讲话的天主在耶稣基督身上成为既发言又倾听的天主，才恰好满全了圣经信仰内在的合法性诉求。

2、哲学性天主概念与圣经中天主的启示

毫无疑问，这个发现具有重大影响。因为，如果这个发现是正确的，那就意味着，为了表明圣经信仰的完整诉求与其可信性，教父们将圣经信仰与当时作为哲学精神代言人的希腊文化进行的合成工作不但是合法的，而且是必须的。圣经信仰的合法性诉求正是建立在一个前提上，就是要有一个通往前宗教与哲学性天主概念的联结。但是这也意味着，哲学性真理在某种意义上完全是属于基督宗教

在多神论晚期的哲学辩护学中，这一点也很清晰，请参阅 Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen* III 2, 1903⁴。

²⁵ 只有这样才能理解，虽然柏拉图和亚里士多德在哲学上是一神论、在宗教上却始终是多神论的特殊情况。对此参阅 Etienne Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 50ff.; Pannenberg, *Aufnahme* 7。

²⁶ 见 Brunner, *Religion* 136。

信仰的基本组成部分，而这一点又表明，类比性（*analogia entis*）是基督宗教一个必不可缺的层面，去除它也就是去除了基督宗教所本有的合法性诉求。

面对如此严肃与影响深远的后果，应该再次问说，教父们在信仰的天主与哲学家的天主之间所做的联结（从一神论的基本问题看来，这种连接的合理性与必要性是显而易见的），特别是在关于圣经中天主概念这个问题上，是否合理或者在多大程度上是合理的呢？对于这个问题可以先如此回答：只要圣经中的天主信仰还应该维持是一神论，教父们所做的联结就是合法的。因为一神论成立与否完全取决于“绝对存有”自身同走向世人的天主是否能合二为一。圣经中的天主信仰，不但从根本上来说无疑是要表达一神论，而且在充军后完成的圣经文本中，可以越来越明显地观察到有这样的一种尝试，就是要将上文中所描述的一神论信仰的本质让其周围环境理解。²⁷ 有关“创造”的主题在这里越来越突显出来，并且这个主题在第二依撒意亚书中占据主导地位。以色列民族以前所未有的方式被安置在一个新的环境中，为了将圣经中天主信仰的独特性向其周遭的民族与世界传播，再也没有比这一思想更适合的了：正是在这个“创造”的思想中，先知能够表述下列事实，即以色列既不崇拜某个一般意义上的民间神明，也不崇拜世间某个代表繁殖的力量，而是那绝对的世界本原自身。请看依撒意亚先知书第 40 章中的辉煌诗节：“谁曾用手心量过海水，用手掌测量过天，用升斗量过地上的尘土，用天秤称过高山，用戥子秤过丘陵呢？谁曾指挥过上主的心灵；或做过他的参谋，教导过他呢？他曾向谁请教过，请他教导自己，指导自己正路，教授自己知识，指示明智的行径呢？看哪！万民像桶中的一滴水，如天秤上的一粒沙；看，岛屿重如一粒灰尘。黎巴嫩不够当柴烧，其中的野兽不足作燔祭。万民在他面前好像乌有，在他看来只是空虚净无。你们要把天主同谁相比拟呢？你们把他与什么相对照呢？”（40，12-18）

²⁷ 参阅 Ernst Würthwein, Art. Gott II. In: RGG II³1705-1713; Alfons Deißler, Gott. In: Bibeltheol. Wörterbuch, J. B. Bauer 编, Graz 1959, 352-368 [= Deißler, Gott].

面对那些强大傲慢的帝国，这确实是大胆的语言，以令人印象深刻的方式表达了以色列天主的独特性：他的唯一性，因为他就是那“绝对存有”本身，这个“绝对存有”以“绝对存有”的身份向人类走来。²⁸

与“创造”这一概念相同，将天主描绘成“至高者”（Himmelsgott）也指向这一方向，这个称呼在厄斯德拉书与达尼尔先知书中占据主导地位。确信无疑的是，在这两部书中这个概念可以说是具有传教性意义，其作用仍然是让周围的民族理解以色列天主的特点。在宗教史上，“至高者”是普遍对至上神（Hochgott）的称呼，此至上神作为“不活动的天主”（*deus otiosus*），实际上具有哲学家的天主的功能。²⁹以色列在异教人面前称自己的天主为“至高者”，其实是想借此表明，以色列并非认识一个一般意义上的民间神明，其天主更是世界的主宰，是那“绝对存有”，这个天主向他们讲了话，而万民事事实上都隶属于这个天主。³⁰

最后，我们从圣经中能够提取出诸多有关天主特点的描述，这些讯息都具有与上述概念相同的功能。在这里，圣经中的天主观同哲学家的天主论也许最为接近，所以这些讯息最能帮忙双方建立关系。诸如“永恒”、“全能”、“一体”、“真理”、“仁慈”与“神圣”这些描述天主的概念，在圣经与哲学中绝非具有完全同样的内涵，但是两者之间显著的相似性是不难看出来的；圣经与哲学中这些描述天主的概念都具有一个共同目标，就是超越所有人间的权威，而指向那推动整个世界的原动力本身。³¹在这种思路之下，另外有一点就变得很清晰了：为了表达自己的独特与不同之处，圣经中的天主概念在与其它民族接触的过程中，不得不采用一种超越自身语境的、普遍的、周围世界可理解的语言，因此与圣经的天主概念比较而言，哲学性因素逐渐加强。从消极面看，当护教学的需求出现

²⁸ 参阅 Alfons Deißler, *Gott* 356f.

²⁹ 参阅 Brunner, *Religion* 67ff., 155; Henrie de Lubac, *Der Ursprung der Religion*. In: *Gott – Mensch – Universum*, J. de Bivort de la Saudee 编, Graz 1956, 330ff; Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ²1956, 182f.

³⁰ 参阅 Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I*², Leipzig 1939, 113.

³¹ 参阅 Pannenberg, *Aufnahme*, 该书有对二者相互区别和关联的认真评估。

时，从积极面看，当传教性的需求出现时，哲学因素的增强就成为必要的。哲学性因素指向的正是天主概念中的传教学维度，哲学性因素让“天主”这一概念对外界来说变得可以理解。这样也就可以明了，全面的吸收哲学因素是在基督宗教——一个极具传教性的宗教——取代扩张性稍弱的犹太教时发生的。护教学者们所完成的对哲学的吸收，其实就是一种自我补充，亦即针对向万民传播福音这一外在过程的内在自我补充，这种自我补充功能是完全必要的。如果基督宗教的喜讯从本质上来说并不是一个只针对有限小圈子内“特选者”的奥妙学说，而是来自天主并面向所有人的讯息，那么，对外“翻译”，采用当时代人理智能懂的普通语言，为基督教讯息而言是重要的。只有通过人类已经以某种形式理解的“绝对存有”进行联结，基督信仰的真正诉求和其严肃性才可以不断体现出来。

32

3、哲学与信仰的相互协调性

就这方面而言，托马斯·阿奎那的“部分性识别系统”无疑是合宜的：从根本上来说，信仰的天主与哲学家的天主之间的联结是合法的。³² 虽然如此，我们仍然应当给予艾米尔·布鲁内尔的合理关注一个空间。因为很明显：就算是信仰采用了哲学性的天主概念并且宣称：“你们以某种方式已经认识的‘绝对存有’，就是那个在耶稣基督内讲话（即‘圣言’）并且可与之攀谈的‘绝对者’”，即使这样，也不能简单地取消信仰与哲学的差别，也决不能将哲学转化成为信仰。哲学更好保持作为“他者”与“自己”的身份，成为信仰不断援引的对象，好使信仰能够向作为自己伙伴的哲学以“他者”身份不断表达自己，并且使自己变得

³² Pannenberg, *Aufnahme*, 45 页也谈到这个问题，他指出，放弃天主概念中形而上的成分，同时也意味着放弃基督宗教天主的普世性。另请参阅 Pannenberg, *Aufnahme*, 13。

³³ 舍勒(Scheler)对圣托马斯“部分性识别系统”的批判，在一定程度上无疑是合理的，因为信仰与哲学的基本关系不应当过分地视为自然宗教与自然神学的关系，二者之间只是在关系中能组成一个整体。因此应该赞同“相符体系”(Konformitätssystem)这个概念，这个概念比舍勒自己认为的更加接近托马斯的真正意图。参阅 Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, 88f。

更易理解。此外，如果“绝对存有”概念要从其哲学性的“自立”中（或者更确切地说，是从其过去与多神论的共在关系中）脱离出来，并与信仰建立关系，那么这个概念就不可避免地必须经历净化与转化的过程。

让我们再一次观察基督信仰吸收希腊哲学的决定性基本过程！我们发现，在希腊的精神世界中，提出哲学性天主概念的自然神学并非当时曾经存在过的唯一的神学体系，自然神学其实是与神话神学和政治神学同时存在的，而且，自然神学的天主从根本上来说保持一种非宗教性特征，自然神学的天主也通过这种特征能够为当时占据主导地位的宗教性多神论建立形而上的理论背景。很明显，“天主”概念在宗教问题上所具有的基本中立性立场也决定性地影响了“绝对存有”这个观念。另外“天主”概念从消极地与多神论共生过渡到积极地与一神论信仰共生，这一过程不可能在这个概念上没有留下任何痕迹。但是在这里可以并且必须指出，虽然护教学家与众教父吸纳哲学性的“天主”概念毫无疑问是具有合法性的，甚至可以说是必要的，但是也不能否认，这种吸纳工作在进行过程中并非总是具有足够的批判性。一些哲学性陈述被未加考虑地接受，没有经过必要的批判性澄清与转化。³⁴ 天主是一个与世界与人类息息相关的天主，祂进入人类的历史，或者更进一步说：天主具有位格，是与“你”相遇的“我”，此认知无疑要求对哲学上有关天主的陈述进行重新考虑和全面检验，而这方面的工作做得还不够。在这个对“天主”概念进行重新深入吸收的使命上，虽然天主教与新教神学从不同的出发点开始，但是二者也许能够在未来以崭新的方式相遇。无论如何，这件工作从显著意义上指出什么是“论神之学”（Theo-logie），也执行了圣维克多的理查德（Richard von St. Viktor）从奥古斯丁那里以及从圣咏的角度所认识到的神学的真正使命，就是“*Quaerite faciem eius semper* ——始终寻求他的面容”。

³⁴详细请参阅 Pannenberg, *Aufnahme*。这里也有批判地吸收哲学的天主概念的重要方式。我在载于《神学与教会辞典》(LThK)，第二版，第三卷，第 1268-1270 页的词条〈永恒〉(Ewigkeit)中也做过类似的尝试。

³⁵ 可是，无论在神学研究中获得哪些新的知识——奥古斯丁针对这段圣咏所做的说明依然有效。“毫无疑问（神学的使命）是‘始终寻求他的面容’，但是这种以爱为特色的发现并非预示着（神学的）结束，而是在不断成长的爱中对于所爱者（天主）的继续追问”。³⁶ 神学的使命在世界上注定是没有终结的。神学的使命正是不断重新追求天主的面容，“一直到祂来临”并亲自成为所有问题的答案为止。

³⁵ De trin III 1 Pl 196, 916: Quid si non detur pervenire, quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem domini mei semper pro viribus cucurisse, laborasse, desudasse... (即使我注定无法达到所追求的目标又如何? 即使我在赛跑时曾跌倒又怎样? 只要我在寻求上主圣容时, 曾尽自己最大的能力跑过, 努力过和辛苦过, 我就深感欣喜.....) 参阅 Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Graz 1956(新版), 313f.

³⁶ En in ps 104, 3 CChr 40 S.1537; 德语译文: Augustinus, Das Antlitz der Kirche, Hans Urs von Balthasar 编, Einsiedeln 1942, Text Nr. 292 S. 352。

圣经的正典¹

作者：Marc Z. Brettler and PHEME PERKINS

译者：静也

编者按——天主教、基督教、东正教和犹太教的圣经篇目各有不同，各方观点不一，此间争论颇多。本文作者从学术的角度，客观、详细地阐述了圣经成典的复杂和漫长过程，有助于消除普通基督徒读者对圣经的某些误解——天主教增加圣经书目和基督教删减圣经书目都是伪命题。

因为各个特定信仰团体的不同，他们所使用的圣经内容也有所区别。主要分歧之处在于基督徒的各个圣经版本包括新约，而犹太教徒的圣经则不包括新约。不仅如此，犹太教的希伯来圣经和基督宗教的旧约在内容和排序等方面也存在着差异。即使在基督徒之间，旧约的内容（见图表）也有所不同。本文将在现今学者最新知识范围之内解释这些分歧与差异的形成过程。

一、定义

正典（Canon）取自希腊语单词，意为“芦苇”，后来逐渐指代任何用来测量的直棍。这个基本字意后来得到延伸，进而指代事物得以比较与判断的任何规则或标准。亚历山大城的语法学家们、古典希腊作家们——他们不仅是单纯的语法学家，而且还是我们所谓的文学评论家——用“正典”这个词指代他们认为值得关注与效仿的标准或经典著者的榜单。这份榜单并非一个完全封闭限定的范畴，从而人们对哪些作品应该加入与删除也允许存在争议。另外，作品的上榜仅

¹本文译自 Marc Z. Brettler and PHEME PERKINS, “The Cannons of the Bible,” in *The New Oxford Annotated Bible, Augmented Third Edition (New Revised Standard Version)*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2007, pp.453-460。译者：加拿大多伦多大学圣经学博士研究生。

仅是对该作品质量的认可，并不赋予任何新的地位。因此，作品正典榜单后来指代那些对某个既定团体具有核心意义的文献。当正典这个词用于圣经时，它的特殊意义尤为强烈：它不仅意味着对某个既定系列文献的包含，也意味着对所有其它文献的排除，不管它们在其它情况下多么有价值。这层意义在犹太拉比对训道篇 12: 12 的评论中体现出来，圣经原文如此：“除此（希伯来原文 *mehemah*）之外，我儿，不必再找别的书籍，书不论多少，总没有止境”。拉比如此评论：“那些将超过二十四卷书（希伯来圣经的标准篇目，见下）带入其家者是将混淆（希伯来原文 *mehumah*）带入其家（*Qoh. Rab. 12.12*）”。其含义就是：，入典作品，包括其权威诠释，不仅是重要的，而且是唯一必需的。

二、希伯来文圣经

勾画圣经正典概念如何发展、以及它与其它概念（如圣经文献最终稳固成形）如何联系极其困难。直到二十世纪中叶，许多学者认为，希伯来语圣经成典地点是在靠近地中海岸、位于耶路撒冷西边的一个名为詹武内（*Jabneh*，另名“詹姆尼亚”，*Jamnia*）的城镇。在第二圣殿被毁之后（公元后七十年），该城成为犹太学术中心。根据这一说法，一群拉比于公元九十年聚到一起，就某些特定书目是否应该入典进行了投票表决。在此次会议结束时，希伯来语圣经的正式内容据说就此确定下来。现在人们公认，这个十分精致的重构是错误的，是在对拉比文献误解基础上建立的。很遗憾，支持希伯来语圣经如何形成之清晰图谱的证据尚不存在。来自早期犹太文献资源（例如死海古卷、拉比文献及公元一世纪历史学家约瑟夫 *Josephus*）和基督宗教文献资源的许多资料是含混模糊的。而且，许多文献资源是在正典明确建立之后数个世纪才写作完成的，且它们更着眼于建立某种特定立场而非客观呈现事实。因此，这些文献资源在使用的时候必须要格外谨慎。

至此为止，我们可以明确讲的是：希伯来语圣经正典并非在某个特定时间点

发展完成，而是经历了数个阶段。人们的普遍共识是，《梅瑟五书》（律法书，又译《摩西五书》）是进入希伯来语圣经正典的第一部分文献，意即被团体确认具有核心意义的文献。至于这个过程具体在何时发生则无从考据。许多学者曾将其与《厄斯德拉》的形成发展联系在一起，他们在其中读到“你天主的法律”（厄上 7: 14），该法律是以梅瑟五书的形式在公元前五世纪委托给厄斯德拉的。然而，我们现在意识到，这种假设超出了该处经文的证据之外。尽管犹太团体在此之前已经在波斯时代（公元前六至四世纪）确认《梅瑟五书》对他们身份定位具有核心意义——这个结论得自同一时期其它圣经书目将《梅瑟五书》作为权威引用之事实（如《列王纪》《厄斯德拉》—《尼赫米雅》等）——但这到底如何发生、或这种发展过程是否应该只与某个人如厄斯德拉联系在一起、或应该视为一个更大更复杂进程之一部分等问题都没有确切定论。

根据拉比传统，法律书是正典三部的第一部，其后是先知书和著作书。这三部书后来形成一个整体书群，按照三部书希伯来文首字母构成“塔纳赫”（Tanak[h]）。先知书由“前先知书”和“后先知书”组成。“前先知书”是史实性著作，包括《若苏厄》、《民长纪》、《撒慕尔纪》（上、下两部视为一个整体）、《列王纪》（上、下两部视为一个整体）；“后先知书”包括《依撒意亚》、《耶肋米亚》、《厄则克耳》以及十二小先知书（从《欧瑟亚》至《玛拉基亚》各书，被视为一个整体）。以上八卷书的顺序相对稳定。著作书部分由十一卷书组成，与先知书部分对比，这十一卷书在不同的书目正典清单和圣经古卷手稿中的顺序均有较大不同：《圣咏》、《箴言》、《约伯传》；“五卷书”，其顺序尤其迥异，包括《卢德传》、《雅歌》、《训道篇》、《哀歌》、《艾斯德尔传》；《达尼尔》、《厄斯德拉—乃赫米雅》（该两卷书视为一个整体）及《编年纪》（视为一个整体）。按照传统犹太文献来源，入典圣经篇目因而是二十四卷（法律书五卷、先知书八卷及著作书十一卷）。

关于此种三部正典格局的来源问题一直是人们争论的话题，有些学者建议，

原初形式是两部正典，即法律书及其它著作，只在后期被分为三部分。然而，更为可能的是，三部正典是最原初的形式，其证据出现在一些文献中，诸如路 24: 44 提到了“梅瑟法律、众先知书并圣咏”。死海古卷中也有类似表述方法。这种三部正典格局可能反映了成典过程的渐进本质，先知书要早于著作书入典。这就可以解释为何著作书部分包括了《达尼尔书》（成书于公元前二世纪）以及数卷后期成书的历史书，如《厄斯德拉—乃赫米雅》和《编年纪》，而这些书卷似乎更适合归入《若苏厄书》和《列王纪》一组。因此，这种三部正典格局理论最可能的结论就是，法律书于波斯时代入典，之后是先知书于波斯晚期或希腊早期入典，而著作书最后入典，大体时间是在第二圣殿被毁期间（公元后七十年）。

这种三部成典顺序并非古代唯一成书顺序，而二十四这个书卷书目也不是犹太文献来源中的唯一书目。公元后一世纪的犹太历史学家约瑟夫曾提到二十二部圣经书目的说法（驳阿比央 *Ag.Ap.1.42*）。是否他只是拥有一本小的正典或者他的正典书目顺序不同、归类方法不同，我们不得而知。有些传统将《卢德传》置于《民长纪》之后，将《哀歌》置于《耶肋米亚》之后，此举之意在将些短小书卷视为其所跟随书卷的补遗或附录，而非独立的书卷。这种措置方法将会产生二十二卷书，而这个书卷数目正好对应希伯来文字母表的字母数；有些早期基督宗教文献也提到这个数目是圣经的书卷数。刚才提到的《卢德传》和《哀歌》的安排方法来自《七十贤士本》（*Septuagint*），即公元前二世纪在埃及亚历山大城开始的圣经的希腊文译本（见下文“希腊文圣经”）。根据这个传统——有些早期教父曾提到过，也曾反映在最早的完整的七十贤士本手稿（公元后四世纪）的安排之中——希伯来文圣经分为四部分：法律书、历史书、诗歌与智慧书，以及先知书（参见 *The New Oxford Annotated Bible* [Augmented Third Edition] 希伯来文圣经部分第 721 页，“诗歌与智慧书引言”）。基督徒们在组织他们的希伯来文圣经（旧约）书目的时候，仍继续沿用这种顺序安排。先前的学者称这种四部共

二十二卷书的安排为亚历山大正典，有别于三部共二十四卷书的巴勒斯坦正典。但现今学者意识到，这样一种明晰的二分法并不存在，因而避免使用这些说法。

学者们现今还意识到，即使当正典实际形成时，圣经的内容也没有绝对冻结。首先，那些入典书卷的情形正是如此，它们的正典性后来曾不断受到争议。直到第四世纪时，圣经才开始广泛稳定下来，并在信徒团体中形成了明确的入典书卷清单（参见下文的讨论）。另外，其它团体关于入典书目也有自己的想法。例如，古木兰（Qumran）团体的大多数文献源自公元前后一世纪，因而不大可能将《艾斯德尔传》归入正典，因为在现已发现的数千件圣经残稿中没有此卷书的手稿残片。与此形成鲜明对比的是，《禧年书》（Jubilees）——一系列对《创世纪》和《申命纪》的评述——的许多手稿已经存留下来。鉴于该书与死海团体诸实践的相似，它很可能在他们眼里是一部入典书卷。在拉比文献中，《耶稣·本·息辣智慧书》（又称《息辣书》或《德训篇》）的引述模式与圣经文献的引述模式是相同的，因而从某种意义上说，有些拉比认为它是入典书卷。因此，即使我们说圣经成典于公元后一世纪，但在边缘外围仍具有一定程度的灵活性与变动性。

这种灵动性还表现在圣经文字的广泛分歧上，如古木兰手稿、七十贤士本对希伯来文圣经的翻译等等。另外在早期拉比的经文引用中也有差异，只是程度稍轻而已。这些差异并非轻微，不光是字词的不同拼写形式问题；它们往往是重大差异，会影响到经文的意义。有些情形下，出现在两个以上不同的校订本（即明显不同的版本、修改或批文，而不仅仅是同一原稿带有轻微变动的不同抄本）的经文的安排顺序就可能有所不同，也可能显示根本不同的文本类型（例如，短小文体与扩写文体，如《耶肋米亚》经文稿本中所体现出来的差异；参见 *The New Oxford Annotated Bible [Augmented Third Edition]* 的“《耶肋米亚》引言”部分）。然而，在第一世纪的时候，这些差异变体开始落定成典，某些格外留意单字确切拼写的拉比论解文献也发展起来。这一切最终带来了文字的稳定性的，不过这也是

一个循序渐进的过程，至于是通过何种方式完成，这一问题在很大程度上还未为人知。

最基本的问题就是为何某些特定文字文本被收入正典，而其它则没有。在犹太传统中，入典的文献被认为是“圣经经典”的一部分，或是“那些被用来颂读的”文献（使用拉比们的说法）。在有些情况下，某些被排除在外的文献已经被翻译纳入七十贤士译本，因而被一些基督徒团体收入正典（见下面的“希腊文圣经”）；有些已经遗失，或者以“托古文献”（pseudepigrapha，译为“伪经”或“次经”，译者在此按英文原文定义即“那些被错误地归为主要圣经人物之作品的文献”，译为“托古文献”），或者以残卷形式见于死海古卷中。其中有些被排除文献可以追溯到波斯时代（晚于公元前 332 年）之后时期，因而被认为年代太近而无资格入典。

在很多方面，一部书卷或一组书卷的正典身份与某个团体关于核心性、权威性、神圣性和启示性等概念所持观点有着密切关系。随着时间的推移，这些概念越发相互联系，在某些传统中尤其不可分开；然而它们不是完全等同的，而且虽然它们彼此重叠，但仍必须予以区别对待。例如，《雅歌》最初是一首情爱诗歌，至早期拉比时代时，它被从比喻的角度解释为一首天主与以色列之间的爱情诗歌。这首诗歌也被视为撒罗满（社会上译为“所罗门”）蒙受启示的作品。为什么这首诗歌被收入正典呢？它的入典是在它被视为神圣、比喻性文献之前么？如果真是如此，其入典也许反映了它在文化或礼仪中所承担的核心角色。或者说它的入典仅仅是在被视为比喻性及撒罗满的作品之后？如果真是那样，其重要意义——无论其作者身份或思想——也许扮演了一个更为重要的角色。我们根本无法对这两种入典之路径进行评判，而因此产生的困难也代表了我们的讨论入典问题时通常会遇到的困难。

然而，尽管在我们理解成典过程中遇到如此重大的不确定性，但有几点似乎相当肯定。首先，最后成典的数个阶段可能是对公元后七十年发生的第二圣殿毁

坏做出的反应。此次危机进一步推进与加强了于五百年前因第一圣殿毁坏（公元前 586 年）而产生的那个发展进程。通过此次发展进程，以色列逐渐成为圣经中那个民族（the people of the Book，或译“圣经民族”）。其次，圣经成典不太可能经历一个从上到下的过程，即一小批领袖（拉比）决定了入典书目；相反，书目入典更像是对于那些已经被团体大部分人视为核心、神圣或权威的书目所做的官方承认。最后，入典行为本身格外兼收并蓄，从而形成了一部由各种文学体裁、思想意识和神学理论所组成的丰富多彩的文献集。从根本上讲，这个进程是典型的古代近东进程：那些负责此进程的人们没有像我们现在这样，形成一个狭隘且高度一致的文献集合，而是着力涵盖了古代以色列的许多视角，将不同甚至矛盾的传统收入这部统一且独特的书籍中。

三、希伯来文圣经的成典

犹太成典	基督新教成典	罗马天主教/东正教成典
<u>律法书/托辣</u>	<u>摩西五书</u>	<u>梅瑟五书</u>
创世纪	创世纪	创世纪
出谷纪	出埃及记	出谷纪
肋未纪	利未记	肋未纪
民数纪	民数记	户籍纪
申命纪	申命记	申命纪
<u>先知书</u>	<u>历史书</u>	<u>历史书</u>
前先知书	约书亚记	若苏厄书
若苏厄书	民长记	民长纪
民长纪	路得记	卢德传
撒慕尔纪（上、下）	撒母耳记（上、下）	撒慕尔纪（上、下）
列王纪（上、下）	列王纪（上、下）	列王纪（上、下）
	历代志（上、下）	编年纪（上、下）
后先知书		
依撒意亚	以斯拉记	厄斯德拉
耶肋米亚	尼希米记	乃赫米亚
厄则克尔	<u>诗歌/智慧书</u>	友弟德传
十二小先知书	约伯记	艾斯德尔传

欧瑟亚	诗篇	玛加伯书（上、下）
岳厄尔	箴言	圣咏/智慧书
亚毛斯	传道书	约伯
亚北底亚	雅歌	圣咏
约纳	先知书	箴言
米该亚	以赛亚书	训道篇
纳鸿	耶利米书	雅歌（撒罗满雅歌）
哈巴谷	耶利米哀歌	智慧篇（撒罗满智慧篇）
索福尼亚	以西结书	息辣（德训篇）
哈盖	但以理书	先知书
匝加利亚	何西阿书	依撒意亚
玛拉基亚	约珥书	耶肋米亚
著作书	阿摩司书	哀歌
圣咏	俄巴底亚书	巴路克
箴言	约拿书	厄则克耳
约伯	弥迦书	达尼尔
（五卷书）：	那鸿书	欧瑟亚
雅歌	哈巴谷书	岳厄尔
卢德传	西番雅书	亚毛斯
哀歌	哈该书	亚北底亚
训道篇	撒迦利亚书	约纳
艾斯德尔传	玛拉基书	米该亚
达尼尔	伪经（Apocrypha）	纳鸿
厄斯德拉—乃赫米亚/编 年纪（上、下）	艾斯德拉（上、下）	哈巴谷
	多俾亚传	索福尼亚
希伯来文圣经无伪经	友弟德传	哈盖
	艾斯德尔传（含附录）	匝加利亚
	智慧篇（撒罗满智慧篇）	玛拉基亚
	训道篇（本息辣）	
	巴路克	东正教正典通常包括如下
	耶利米亚书信（巴路克第六章）	艾斯德拉（上、下）
	阿匝利亚祷文和三人颂歌	默纳协祈祷文
	达尼尔与苏撒娜	圣咏 151
	达尼尔、拜尔与蛇	玛加伯书（三）
	默那协祈祷文	玛加伯书（四）（作为补遗）
	玛加伯书（上、下）	

四、希腊文圣经

当基督徒文献开始在公元后第一世纪后半叶流行的时候，早期基督徒用来颂读和引用的圣经是七十贤士译本，这个译本是对希伯来文圣经的翻译和扩展，在亚历山大城及其它海外犹太人团体中间产生和形成，旨在为那些讲希腊语的犹太人所使用。也许因为当时犹太人团体中关于哪些书目入典尚未形成定论，七十贤士译本包括了其它的书目：历史书（《玛加伯书》[上、下]和《厄斯德拉书》[上]）、智慧书（《撒罗满智慧篇》和《本息辣智慧篇》）、小说（《多俾亚传》和《友弟德传》）、默示录作品（《艾斯德拉书》[下]）、历史传说（《玛加伯书》[三]）、哲学论战（《玛加伯书》[四]）、《耶肋米亚》补遗（《巴路克书》和《耶肋米亚书信》），还有《艾斯德尔传》和《达尼尔书》的扩写（《阿匝利亚的祷文》以及《三个犹太人颂歌》、《苏珊娜、贝尔和龙》）以及圣咏（《默纳协的祷文》和《圣咏》第 151 首）。（关于更多细节，参见 *The New Oxford Annotated Bible [Augmented Third Edition]* 的“伪经/次经（Apocryphal/Deuterocanonical Books）的总论序言”以及各书的单独序言。）

海外那些讲希腊语的犹太人为此部希腊文圣经所赋予的权威等同于希伯来文文献。天主直接启示给七十译者这一传说为亚历山大城的犹太人所熟知（斐洛，*Philo, Life of Moses*, 2.40）。古木兰发现的手卷既包括一些希腊文稿，又包括一篇希伯来文稿，而此希伯来文稿更接近七十贤士译本，而不是玛索拉文本（Masoretic text）（4QSam^a; 4Q121 Num 3.30-4.14; 另外关于玛索拉文本，请参考“希伯来文圣经：文献与版本”，参见 *The New Oxford Annotated Bible [Augmented Third Edition]*，东方圣经第 462-464 页）。公元前第一世纪末期，七十贤士译本的一些书卷在巴勒斯坦得到修订，已与当时熟知的希伯来文本接近。《新约》的一些引述措辞介于希腊文和希伯来文本之间，我们今天读到的这些引述措辞也反映出局部的修订。

显然，侨居各地的讲希腊语的各犹太人团体之间知晓不同版本的希腊文圣

经。公元后第二世纪时各犹太修订本试着将希腊文本向希伯来文本靠拢，有时会替换一些基督徒用来与犹太人争论的词语，如依撒意亚 7: 14 中的“贞女”一词。公元后二世纪西奥铎申（Theodotion）的版本是现存大多数抄本手卷的基础文本。第四世纪时基督徒作家的引述以及古拉丁文译本都向我们建议，在此时期内也存在着基督徒对希腊文圣经的修订现象。因此，七十贤士译本确实是一部辑录翻译与修订的文集。

虽然有些早期基督徒意识到，他们所使用的希腊文圣经比希伯来文圣经内容更为广泛，但其权威性仍然完好。奥利振（Origen, 185-254 年）曾推荐，初读圣经的人应在读各部福音书和宗徒书信之前阅读《友弟德书》、《多俾亚传》和《智慧篇》。亚大那削（Athanasius, 296-374 年）也许分享同样观点：他将《智慧篇》以及《十二宗徒遗训》（*Didache*, 又译《十二使徒遗训》）和《贺马牧者书》（*Shepherd of Hermas*）这两部未入典的早期基督教作品录入用于培训慕道者的书目清单中。热罗尼莫（Jerome, 345-420 年）仍继续引用希腊文圣经，尽管他赞成希伯来文献与正典的优越性。正是热罗尼莫首先将希腊文圣经中的额外文献与那些具有希伯来文原文的文献区分开来，将它们放在《旧约》的末尾。

这段历史的结果就是，基督教会形成了自己的一套《旧约》文献书目，有别于犹太人的希伯来文圣经书目。在没有明确说明的前提下，西方教会（拉丁文，后来的罗马教会）和东方教会（希腊文，后来的东正教会）使用的圣经文献不仅包括犹太团体认为正典的文献，而且还包括七十贤士译本所包含的那些额外附加文献，或者其中的一部分文献。当时的大多数基督徒自然没有意识到圣经书目的差异；大多数人并不识字，即使在识字的基督徒中，也很少有人能够阅读原初文献的语言——希伯来语。因此，各基督教会带着一本内容扩大、顺序不同于希伯来文圣经的《旧约》迈入了第二个世纪。

基督新教改革恰恰发生在人们对拉丁文之外的古代语言学习兴趣极大增加的时期。在各改革教会中，一些领袖在期望将圣经本身作为神学探讨之标准的同

时，还热切努力超越拉丁文本，接近圣经形成的原初语言，这是因为当时唯有圣经在改革思想中被赋予极大的意义，而非圣经加圣传性解释。此举重新开启了那些不被犹太人接受且没有希伯来原文的《旧约》文献书目的身份地位问题。最终结果就是，在希伯来文圣经文献和其余文献之间形成了鲜明的划界，而改革者们为希伯来文献赋予了明确的优先特权——不过保留了七十贤士译本的书目安排顺序。在马丁·路德的译本中，那些额外附加文献被独立为一组，置于希伯来文圣经（《旧约》）和《新约》之间，正如热罗尼莫当初所打算的那样。路德希望这些文献仅供阅读与默想，并不认为它们是神圣经文。加尔文派改革者的立场甚至更为坚决：所有这些额外文献均不可接受，因而它们从圣经中被完全剔除。圣公会在保留它们大多数（并在读经本中及祈祷与敬礼中使用其中一部分）的同时也坚持认为，尽管这些额外书目对研读很有价值，但它们不能用于建立信条。

在回应对这些书目文献的正典身份的批评时，罗马天主教复兴运动（亦译“反改革运动”）的立场就是宣布这些文献与书目确实是圣经的一部分。迄今为止，罗马天主教会仍坚持下列书目的正典性：《多俾亚传》、《友弟德传》、长版《艾斯德尔传》、《玛加伯》（上、下）、《智慧篇》、《德训篇》、《巴路克》（包括《耶肋米亚书信》）以及《达尼尔书》的扩写部分。各东正教会也保留了这些文献书目的正典性，除此之外还将下列全部或部分书目归入正典：《厄斯德拉》（上）、《默纳协祈祷文》、《圣咏 151》、《玛加伯》（三）、《厄斯德拉》（下）以及《玛加伯》（四）。NRSV 版圣经（标准新修订本圣经）将这些书目归入“伪经/次经”部分（Apocryphal/Deuterocanonical Books），意在提请人们注意这些书目的不同正典身份。

五、《新约》

如上所言，早期基督徒团体很快就开始产生了有关自身历史、信仰和传统的写作。至公元后第一世纪末期及第二世纪开端时，各种福音、叙事、书信、说教

及末世性著作四处流行，并被一个或多个本地信徒团体所使用。在基督徒敬礼中，颂读这些著作及从犹太经典的希腊文本中选取经文等实践迅速形成，而这一切在无形中开始了这些基督宗教著作编册成典的进程。当有关信仰与传统的争执不可避免地暴发时，各种基督宗教著作的入典与否的身份定位问题也就变得非常重要。

后世基督徒将“正典书卷”与“启示书卷”等同起来的趋势给对早期基督宗教的研究带来了混乱，因为各官方书卷清单只在公元后第四世纪时作为神学论战的结果而出现（见亚大那削 *Athanasius, Festal Letter 39*; 尤西比乌 *Eusebius, History of the Church 3.3.5; 3.25.3-4*）。基督宗教正典书目清单一直到六世纪时还是飘乎变动的，其中在保禄书信中甚至包括《贺马牧者书》或伪造托古的《致劳迪西亚人书》（*Epistle to the Laodiceans*）。成书日期与起源均有争议（公元后二至四世纪）的穆拉多利圣经（*Muratorian*）正典在《新约》中包括了《智慧篇》，其它正典书目则忽略了《致希伯来人书》（见本文所附《新约》正典书目的对比图表）。

有关启示的争论兴起于公元后第二世纪，其根源是当时基督徒将福音与一直以来被视为神经典的犹太著作相提并论这一举动。瓦兰提米斯（*Valentimis*）及其他诺斯底派（宣扬一种秘传形式的基督宗教）坚持，犹太神不知道最高的神圣领域层面（*the highest divine realms*），因而犹太圣经和接受它们的基督宗教著作都会误导不成熟的信徒。他及同伴们声称，只有在诺斯底人中发现的秘传讲授才能揭示真理。这些诺斯底派信徒写作了一些福音和启示，据他们说可以演示他们宣讲教授内容的宗徒起源。马西盎（*Marcion*）曾试图在一个圣经书目清单的基础上建立他自己的教会，他的这部圣经将《旧约》排除在外，并且其《新约》只包括某个版本的《路加福音》以及十封保禄书信（这十封保禄书信均去除了马西盎认为违背了耶稣关于圣父之启示教导的那些伪造经文）。一些学者认为这种正典不容增删与改动的概念应归功于马西盎。依肋内（*Irenaeus*）则反对这些发展观，

他认为圣神在教会内的倾注能够使他撰写圣经（《反异端》，*Against the Heresies* 3.21.3-4），并能确认《旧约》和《新约》之间的连贯一致性（同上，4.28.1-2）。戴尔都良（Tertullian）曾提到，在基督宗教的敬礼中颂读“天主的书卷”应不分犹太著作与基督宗教著作（《护教论》，*Apology* 39.3）。

在这些争议中，正典书目清单的不同内容明确反映出其背后的神学差异；除了这些争议之外，文献文本自身的物理特性也产生了影响。从一开始基督徒的著作就使用成册（Codex）的形式，即与现代书籍相似的装订成册之书页，而非更为传统的卷轴（scroll）形式。虽然成册形式比卷轴更容易使用，但它当时只是用来做早期草稿、笔记合集的保存介质，而最后完成的文献作品及神圣诞籍，如《梅瑟五书》，应当被抄写成到卷轴上。至于早期信徒使用成册形式是由大多数信徒的中下层社会经济地位决定的，还是一种更为自觉的选择，对此学者们没有达成共识。早期信徒会认为他们的著作不同于《梅瑟五经》及先知们的古代权威吗？如果成册形式被用来记载保禄早期书信集（视为相对非正式写作，不同于正式写作，比如历史）和福音集成（视为宗徒口头教导的代表），那么装订成册形式就是此类著作的合宜形式。然而，各福音与众先知书共同被用在基督徒敬礼的重要部分这一作法显示，二世纪中叶时，福音已经获得了与《梅瑟五书》和众先知书同等的权威地位（见 Justin Martyr, *1 Apology* 67.3-5）。

六、《新约》不同成典

穆拉多利正典（二至四世纪）	尤西比乌清单（四世纪初期）	亚大那削正典（公元后376年）
[玛窦福音] ¹	玛窦福音	玛窦福音
[马尔谷福音]	马尔谷福音	马尔谷福音
路加福音	路加福音	路加福音
若望福音	若望福音	若望福音
宗徒大事录	宗徒大事录	宗徒大事录
格林多前书和后书	罗马书	雅各伯书
厄弗所书	格林多前后书	伯多禄前书和后书

斐理伯书	厄弗所书	若望一、二、三书
哥罗森书	斐理伯书	犹达书
迦拉达书	哥罗森书	罗马书
得撒洛尼前书和后书	迦拉达书	格林多前书和后书
罗马书	得撒洛尼前书和后书	迦拉达书
费肋孟书	费肋孟书	厄弗所书
弟铎书	弟铎书	斐理伯书
弟茂德前书和后书	弟茂德前书和后书	哥罗森书
犹达书	希伯来书 ³	得撒洛尼前书和后书
若望一书和二书 ²	伯多禄前书	希伯来书 ⁵
撒罗满智慧书	若望一书	弟茂德前书和后书
	[若望启示录] ⁴	弟铎书
若望启示录	具有争议书目:	费肋孟书
	雅各伯书	若望启示录
	犹达书	
	伯多禄后书	
	若望二书和三书	

1. 手稿始自一行文字中间，但此清单包括玛窦福音与马尔谷福音几乎确定无疑。2. 有些学者推测，若望的三封书信尽含其中。3. 在其它地方，尤西比乌认为希伯来书由保禄所写。4. 也被列为“争议之书”。5. 亚大那削认为此书由保禄所写。

卷轴通常由粘结或缝合在一起的莎草纸或皮革制成，冗长的卷轴不易使用与处理：平均的长度大约为六至八米（20-26 英尺），但更长一些的卷轴也曾经发现过。然而，成册之书不受同样的限制，因而能够承载更长的文献。这意味着文献集成能够装订成一卷，先是《新约》，后是整部《圣经》，就这样形成了。但这并不意味着各文集内容统一，或与早期保禄书信集成具有一致的辑录顺序。某些基督徒团体也许并不拥有正典清单中所包括的全部文献与著作的抄本。因而，将这些文献与其它早期具有相同成书形式的基督徒文献区分开来是相当困难的。于是，在戴奥克里先（Diocletian）王朝迫害时期（公元 303 年），有些信徒交给朝

廷官员是一些伪经性文献。信徒敬礼中关于非官方和权威经典之间的混淆一直延续至公元后第四世纪中叶。劳迪西亚（Laodicea）主教会议（360年）的教会法第59条规定：“私人圣咏诗歌不得在教会内颂读，非正典书卷亦应如此，只有新旧约的正典书目才可以”。

从奥利振给那些愿意私下读经者的建议可看出，受过教育的基督徒精英应该已持有次经类著作（deuterocanonical writings）、福音、书信、圣咏和《梅瑟五书》等抄本。他提出了一种读经顺序，以克服研经过程中出现的困难。他建议先读《艾斯德尔传》、《友弟德传》、《多俾亚传》或《智慧篇》，然后读福音、书信和圣咏，最后读者们可以解决那些更难或似乎无益的书目、《肋未记》或《民数纪》（《民数纪讲道集》27.1）。第四和第五世纪那些著名的圣经成册版本包括了不同的犹太次经。在《西乃成册本》（Codex Sinaiticus）中，人们可以发现《多俾亚传》、《友弟德传》、《智慧篇》、《息辣》（《德训篇》）、《玛加伯书》（一、四）；在《梵蒂冈成册本》（Codex Vaticanus）中，读者们可以找到《巴路克》、《耶肋米亚书信》、《智慧篇》、《息辣》（《德训篇》）、《友弟德传》、《多俾亚传》；而在《亚历山大城成册本》（Codex Alexandrinus）中，人们则可以发现《撒罗满圣咏》、《玛加伯书》（三、四）。亚大那削的《节日书信第三十九封》（Athanasius, Festal Letter 39）中的《旧约》书目省略了次经书目，但他建议，这些书目可以用来私下阅读。虽然亚大那削在其《新约》书单中包括了所有二十七部书，但问题并没有最终得到解决。纳西昂的格里高利（Gregory of Nazianzus, 卒于389年）在他的经节目录中省略了《默示录》，正如东方教会的读经本（lectionaries）那样。亚历山大城的狄弟姆斯（Didymus of Alexandria）省略了《若望二书》和《若望三书》，但将宗徒时代教父当作权威引用。所有这些证据都证明，虽然一些犹太教和基督宗教著作被视为经典，用于公众敬礼、宣讲和训道，但各地区之间仍存在着差异。然而，至第四世纪末时，人们对哪些书目具有正典定位已普遍形成一种共识。在体裁各异（包括福音、书

信、行传、启示及训道论文)的众多早期基督徒著作中，只有少数最终得以被广泛接受。当时奉行的或明或暗的运作标准就是宗徒权威（一部作品必须由或被归为第一代基督徒领袖之一所创作，尤其是保禄及十二位宗徒）及与其教导的连贯一致性，尤其是由那些权威已经在各信徒中心成长起来的教会领袖们所决定的。其结果就是，一些被认为非正典的文献在中途遗失，直到十九、二十世纪时才又被重新发现。

隐修传统与本笃会的灵修精神¹

译者：杜海龙

第一部分 隐修生活概述

公元六世纪，当诺西亚的本笃（Benedikt, † 547）在距罗马以南 60 公里的蒙特卡西诺隐修院为他的隐修团体撰写会规时，隐修生活已经经历了一个相当长的历史阶段。在埃及、巴勒斯坦、叙利亚、小亚细亚、北非、意大利、法国南部、西班牙以及爱尔兰等地区的旷野沙漠和城市里，形式多样的隐修生活已经得到了蓬勃发展。色彩斑斓，内涵丰富的隐修传统为《本笃会规》提供了大量的精神滋养和可借鉴的实践经验。

一、隐修生活的兴起及其神学背景

1、隐修与圣经

基督宗教中的隐修理念之形成与发展源渊于《旧约》和《新约》的启迪。在隐修传统之中，无论是苦行的、独居的、或团居的隐修模式，就其动因而言，均是为了实践圣经的教诲。隐修生活从根本上来讲就是“遵循圣言的训导，追随耶稣基督”。

隐修生活之所以能够兴起，并成为“一个对教会的发展起决定性推动作用的

¹ 本文译自 1992 年本笃修会院长联席会于萨尔茨堡会议审定出版的《本笃会规》（拉丁德文对照版）（*Regula Benedicti Die Benediktusregel Lateinisch/Deutsch*, Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz Beuron Kunstverlag, Beuron 1992）。译者：德国慕尼黑黑大学法律学博士，现就职于德国慕尼黑黑总主教区。

运动”²，究其根本在于，隐修士们将旧约和新约中的“福音”³作为其信仰及生活实践之基本导向。关于这一点我们可以在隐修圣祖们对圣经的熟知度与亲密度上强烈地感受到。每当弟子们请教之时，隐修圣祖们就会以“圣经之言”来回答。安当（Antonius, † 356）曾教导弟子们：“你的言谈与行为，都要从圣经中寻求证明与根据”⁴。本笃（Benedikt, † 547）将隐修生活与圣经的关系概括为：“在福音的指导下生活（per ducatum Evangelii）”⁵。帕霍米乌斯（Pachomius, † 346）认为圣经对于隐修生活的重要性正如他在其神视中所见一样：一缕光线，引导着弟兄们，它正是福音。巴西略（Basilius, † 379）将圣经视为隐修生活的根基。对他而言，圣经的章句就是隐修的指导准则和规范。其中“山中圣训”更堪为隐修生活的金科玉律。不无巧合，奥古斯丁（Augustinus, † 430）同样将圣经作为构建隐修团体的坐标和基石。他在其修会团体宪章第一条开宗明义地写道：“首先，亲爱的弟兄们，要爱主爱人，因为这是我们所领受的最大的诫命”⁶。

圣经对于隐修的意义清晰地表现贯穿于“灵修阅读（lectio divina）”⁷——这一隐修士们的必修功课之中。正是“灵修阅读”陶冶着隐修士们的情操，陪伴着他们的成长，由古迄今被奉为隐修生活最基本、最重要、最简明的灵修之径。在此方面，奥利振（Origenes, † 253/254）与他的弟子和苦行同伴们堪称典范。奥利振的灵修思想经埃瓦格利乌斯（Evagrius, † 399）和卡西安（Cassian, † 430/435）的继承、发扬和传播，对后世的隐修生活产生了极大的影响。对圣经的推崇同样

² 参阅 Lorenz, R., Die Anfang des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 77 (1966) 1 – 61.

³ 在隐修传统中“福音”的概念不仅指通常狭义上的四部福音书，它涵盖了旧约和新约圣经的全部内容。

⁴ 参阅 Apophthegmata Patrum 3.

⁵ 参阅《本笃会规》序言 21。

⁶ 参阅 Augustinus, Ordo monasterii 1.

⁷ “lectio divina”狭义指圣经阅读，广义也包括神学著作和教会文献及教会文学作品等。详细参阅本译文第二部分。

体现在热罗尼莫（Hieronymus, †419/420）及其在罗马和伯利恒创立的苦修团体的生活实践中。那些不能够掌握圣经阅读技巧的修士们要被派往帕霍米乌斯所创立的隐修院进行专门的学习培训⁸。

从本质上讲，不同的隐修模式也是在“灵修阅读”的过程中产生的，它们是圣经的某个，或多个章句所启示的神修思想在生活中的具体表达和实践。在不同时代背景下，隐修士们往往以通过彰显某一圣言来作为隐修生活的宗旨。最突出的一点是，无论采取，选择什么样的隐修模式，都要努力争取使隐修生活与圣言的启迪和教导相吻合。也就是说，圣言自始至终是检验，确认隐修生活合法化的唯一标准。所以，隐修生活的兴起、发展、传承和革新都是在圣言的光照下进行的。

2、苦行与旷野

苦行是早期隐修生活中的一种实践模式，它集中体现了流行于初期教会关于“警醒”的神学思潮。“警醒”原为早期基督徒为等待基督再次来临而倡导的生活理念和态度。基督预许的福音起始就向早期基督徒提出了这样一个问题：面对日趋稳定发展的世界和基督再度来临（Parusie）迟延的经验，如何能够保持对基督行将到来之热诚期待与盼望？与此相适应，很快就在初期教会中产生了许多小型的苦行者团体，他们愿克苦善度“末世”，以等待基督的来临。

如果我们进一步探究这个流行于初期教会的苦行运动的内涵，就会明显发现，“节制和禁欲”是它的核心要素，其又可归溯至《新约》中有关“末世”之表述与描绘。对于苦行运动的先驱者而言，“自由”具有决定性的意义，——即面对行将到来的“末世”而做出的自由选择，如同保禄在其早期书信中所反复强调的一样。这个“自由”具体表现于放弃婚姻生活——守贞（Virginitätsaskese）。

遵循基督的教诲⁹和圣保禄宗徒的劝谕¹⁰自愿守贞成为早期基督徒生活的主要特征之一，并对隐修生活产生了恒久深远的影响。在后宗徒时代，苦行者们在教

⁸ 参阅 Praecepta 139.

⁹ 参阅玛 19, 12.

¹⁰ 参阅格前 7.

会团体中影响甚大，逐渐成为团体的核心，最终形成了一个阶层¹¹。

对守贞理念在初期教会的传播贡献最大者应为西彼廉（Cyprian, † 258），他从神学角度对守贞的意义进行了广泛深入的阐述和论证。米兰的盎博罗削（Ambrosius, † 397）也是一位守贞理念的热情推动者。通过其大量关于守贞的文章和讲道，使自愿守贞者人数剧增。当然盎博罗削的宣讲同时也遭到了许多家长们的激烈反对¹²。

公元三世纪末，首先在埃及出现在旷野独居的隐修者的身影，至此，流行于初期教会团体中的苦行主义已逐渐发展形成了一个新兴的运动。这一过渡的重要标志是，奉行守贞理念的苦行者们渐渐脱离了起初所属的教会团体和自己的家庭，进入旷野，以成为“隐修士（monachoi）”¹³，就如亚大那削（Athanasius, †373）在其所撰写的《安当生平传记》中所描述的一样¹⁴。

遁入旷野，独居隐修并不意味着与教会团体的隔裂和分离。远离尘世，善守贞洁，体现反映了早期基督徒的末世观，这一精神本质也自始至终贯穿于旷野独居生活，并成为后世隐修生活的主导思想。

而“超脱尘世”之内在的、根本的原动力则更是“要全心全灵热爱天主”。当特奥德瑞特（Theodoret, † 460）撰写《宗教历史》（*Historia religiosa*）一书时，他添加的副标题是：“热爱天主的历史”或“苦修生活”。正是在这里，我们可以真正发掘到全部隐修生活的基石和它的出发点。

或许导致隐修士们进入旷野的因素很多，但起决定性作用的只有一个，那就是：热爱天主，期盼基督再度来临。所以说，旷野隐修要实现的生活理念与初期教会团体中守贞者的理念是一脉相承，别无二致。但是，因为通过突出强调了地

¹¹ 参阅 Ignatius, Polycarp – Brief 5, 2.

¹² 参阅 Ambrosius, *De Virginibus* I 57 – 58; 62 – 64.

¹³ *Monachus* / *monachoi* 源出于希腊文，意为“独居者”，《托马斯福音》的作者曾以这个词来指那些未婚独身的人（*Thomasevangelium* 49, 75）。自公元四世纪起，泛指基督宗教中的独居隐修士以及团居隐修士。

¹⁴ Athanasius, *Vita Antonii* 3.

理概念上的空间性和固有性，使旷野隐修形成了一道独特而亮丽的风景线。

“旷野”这一概念在隐修传统中有着深刻的神学含义，它所表达的不仅仅只局限于地理概念的范畴之内，与此相联系的是：以色列子民逃离埃及返回福地时，四十年间流徙于旷野的经验；在先知的宣讲和圣咏的描绘中，旷野是以色列子民与天主相遇之处，也是他们产生纷争、抱怨、堕落、背弃盟约的地方。同时“旷野”又是以色列子民听从召叫，进入天主预许的福地的“唯一必经之路”和“成圣之道”；在隐修传统中隐修士们将梅瑟、厄里亚和洗者若翰这些生活在旷野的先驱者视为他们的榜样也决非偶然；耶稣当为隐修生活最伟大的典范。耶稣本人在旷野中度过了他一生中最关键的时刻¹⁵。福音作者关于耶稣多次退隐独处的记载¹⁶给予了旷野隐修士们深刻的启迪，极大地激发了他们对隐修生活的热情和执著。

所以，自始“旷野”就不仅仅只是一个地理概念，而是一个为等待基督再度来临的“灵修之所”。在旷野里，在等待中，为保持警醒，隐修士们必须与极其恶劣的生存环境及魔鬼的诱惑进行艰苦卓绝的战斗¹⁷。

效法基督、追随基督，踏着基督走过的路前进则正是隐修圣祖们的灵修之精华：“人们问一位隐修圣祖：隐修士所度的是什么生活？他回答说：遁世隐居，除了等待基督之外，脑子里什么事都不想”。

3、共同生活

独居苦修并不是实践圣经教海的唯一的生活方式。在耶路撒冷初期教会团体的共同生活方式和信仰经验的直接影响下也产生了共同生活的隐修模式，并由此演变发展形成了隐修会。

我们不能将共同生活的隐修模式简单地视为一个对独居的隐修模式的解散运动，或者认为它是对独居的隐修模式的消弱。事实上，共同生活的隐修模式很早就与独居的隐修模式一样在隐修传统中拥有一席之地。

¹⁵ 参阅谷 1, 12。

¹⁶ 参阅玛 14, 23; 路 9, 18; 若 6, 15。

¹⁷ 参阅《本笃会规》1, 4。

走出旷野，以一种共同生活的方式来实现隐修之目的，同样是在圣言指导下进行的。但其最突出的特点在于：使隐修生活与圣言教导相吻合的努力强烈地体现在调整共同生活的规范和章程之中，也就是我们通常所言的会规之中。

在《四圣祖会规汇编》中曾有这样的记述：“由于旷野的荒芜和各种怪兽的侵袭使弟兄们单独隐居困难重重，最好的选择是听从圣神的安排，共同生活在一起。只有圣言的力量才能巩固增强我们所制定的指导规则，从而使我们的训导言论真正具有持久的效力”¹⁸。

三处圣经章节对共同生活的隐修模式极具指导意义：

A、圣咏第 132 篇第 1 行 (Vg)

我们可以察觉到，在隐修传统中各种不同的修会团体都援引圣咏第 132 篇第 1 行，以表达对共同生活的殷殷深情。

帕霍米乌斯，这位在埃及首先创立有组织性的隐修团体的奠基人，虽然没有在他的会规中直接引用圣咏第 132 章第 1 行，但他的弟子和继承人欧赛西 (Horsiesi, † 380) 却见证了圣咏第 132 章第 1 行所表达的思想对帕霍米乌斯隐修团体的影响：“我们联合在一起，度共同的生活，是基于天主的召叫。宗徒曾教导我们……，圣咏作者的表达与这些教导是一致的，他说：‘看！兄弟们同居共处，多么快乐，多么幸福’”¹⁹。

巴西略在将共同生活与独居隐修相比之时，不仅援引了若望福音第 13 章 5 节，更主要地通过圣咏第 132 章第 1 行着重指出，在共同生活中能更好，更适宜地体现圣经所要表达的服务与共融的思想。他说：“如何能够在独居生活中使这样的话得以实现：兄弟们同居共处，多么快乐，多么幸福！”²⁰。

西方隐修团体的产生和发展更加强烈地受到了圣咏第 132 章第 1 行所表达的美好理想的感染。奥古斯丁，这位伟大的圣师和隐修运动的先驱者，对圣咏第 132

¹⁸ 参阅 *Regel der vier Väter* 1, 2-4.

¹⁹ 参阅咏 132, 1: *Horsiese, Liber*, 50.

²⁰ 参阅 *Regula Basilii*, 3, 36.

章第 1 行发出了这样的赞美：“正是这句圣咏，柔和甜美，悦耳动听，开启心智，如此美妙的旋律唤醒了那些希望同居共处的兄弟们创建了修会。正是这句圣咏，如同兄弟们吹奏的小号，响彻云霄，回荡大地，分离散居的，将应声齐聚”²¹。

这一思想首先在南高卢一带兴起的隐修团体中得到了发扬光大，他们制定会规，以调整规范共同生活，并藉此使其与圣经的训导相适应。他们在制定的会规中明确指出，独居的隐修生活并不能完全符合圣经的要求：“因为，经上说：看！兄弟们和睦相处多么美好，多么快乐”²²。

B、圣咏第 67 章第 7 行 (Vg)

同样圣咏第 67 章第 7 行 (Vg) 的描述也给西方隐修团体的发展打下了深深的烙印。奥古斯丁非常欣赏圣咏第 67 章第 7 行所表达的思想。认为它与圣咏第 132 章第 1 行有异曲同工之妙。他在自己团体的会规中写道：“这就是我们要求你们在修院中所遵守的最重要的规则：在同一屋檐下，你们要和睦相处，同心协力”²³。在南高卢的隐修团体也同样受到圣咏第 67 章 7 节所表达的思想的驱动，将他们的共同生活置于圣言之下：“再一次，他使他们齐心和意，同居一处”²⁴。

C、《宗徒大事录》第 2 章和第 4 章

真正使隐修团体得以确立并发展成为隐修生活主要模式的圣经依据是《宗徒大事录》第 2 章第 44 行和第 4 章第 32—35 行。

“众信徒都是一心一意，凡是个人所有的，没有人说是自己的，都归公用”。耶路撒冷初期教会团体绝对是历史上实践共同生活理念的经典。《宗徒大事录》的作者对他们生活的描述清晰地展示了对提升一个隐修团体的信仰品质而言至为重要的因素：齐心协力，财物共享，在信仰和祈祷内的共融。

对耶路撒冷初期教会团体的极力推崇在许多的有关隐修生活的文献中可以得

²¹ 参阅 Augustinus, Enarrationes in psalmos 132, 2.

²² 参阅咏 132, 1; Regel der vier Väter 1, 5.

²³ 参阅咏 67, 7; Augustinus, Praeceptum I 1—2.

²⁴ 参阅咏 67, 7; Regel der vier Väter 1, 6.

到证实。欧赛西在确定隐修团体生活的内涵之时就引用了这些早期基督徒的生活先例：“众信徒都是一心一意，凡是个人所有的，没有人说是自己的，都归公用。宗徒们以大能，作证主耶稣基督的复活”²⁵。巴西略认为，初期教会团体是创立隐修团体的样板。他援引《宗徒大事录》第2章第44行和第4章32行，突出强调了“同心协力”和“财产共有”对团体建设的重要性²⁶。耶路撒冷初期教会团体的示范性和指导性在奥古斯丁看来也是不言而喻的。他认为《宗徒大事录》第4章的记载有两点极为关键。首先是精诚合作的团队精神，即要“一心一意”²⁷；其次是按需分配的财产制度。他说：“你们可以在宗徒大事录中看到：大家按每个人的实际需求，分享共有的财物”²⁸。卡西安特别以《宗徒大事录》的记载为依据，发出了对当时的隐修生活进行改革的呼声。同时，他站在更高的视觉角度上，从更广泛深刻的意义上指出，团体隐修生活肇始于耶路撒冷初期教会团体，从本质上讲，他们已经开始了真正的修道生活。他说：“宗徒们的讲道词就是现在隐修会规的原始文本。因为那时在耶路撒冷已有许多人在过着同样的生活。《宗徒大事录》记载：众信友都是一心一意，凡是个人所有的，没有人说是自己的，都归公用”²⁹。

正是从圣经中汲取了大量丰富的精神营养，才使西方团体隐修制度得以正式确立并获得长足的发展。

4、多元化的隐修模式

经历了一个较长的萌发阶段后，隐修生活方式在公元一世纪已渐呈现出多元化的趋向：早期基督徒们以苦行的（asketische）、独居的（anachoretische）、或团居的（zönobitische）生活方式来实现其各自不同的隐修理念。当然，这一发展并不是在单向的，孤立的轨道上进行，它同时也是一个不同隐修理念及其生活方式

²⁵ 参阅宗 4, 32; Horsiese, Liber 50.

²⁶ 参阅 Regula Basilii 3, 39.

²⁷ 参阅 Augustinus, Praeceptum I 2.

²⁸ 参阅 Augustinus, Praeceptum I 3.

²⁹ Cassian, Collationes 18, 5.

相互影响，相互交融的整合过程，进而构成了色彩斑斓，内涵丰富的隐修传统。

基本上看，直至进入公元第五世纪，形式各异的隐修生活依然清晰可见：男性和女性的守贞者与其父母居住在一起，或者独立生活；苦行者们共同生活在一个教会的团体内；家庭成员和亲戚们一道组成一个苦修的小团体；隐遁定居的和漂泊浪迹的隐修者；作为隐修团体的成员生活在大小不一的会院中；全部由神职人员组成的隐修团体；以大教堂作为其活动场所和生活中心的隐士们。

然而，这种隐修生活的混杂现象也给自身的成长和发展带来了诸多问题，从公元第四世纪下半叶起，许多有识之士已开始对当时的隐修生活作出净化的努力。他们从评判“隐修士的类型”³⁰这一问题入手，提出确立了隐修生活所应具备的基本要素：祈祷，手工劳作，服从于会规和长上。

虽然隐修生活外在形式的差异伴生于不同的隐修理念，但这些理念的产生和出发点却都是基于听从耶稣基督的教诲：“你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样”³¹。“成全”的实现方法就是：追随基督，效法基督。除此基本意念之外，其他许多不同的思想源流也给我们提供了认识理解隐修生活的途径。

公元一世纪，在发生大规模对基督徒的迫害运动之后，苦行隐修生活首先被理解为是对殉道者们的一种效法。殉道者们在“红色”殉道中所遭受的一切，隐修者们将通过“白色”殉道—补赎和克苦一体实践。不久，苦行隐修也被视为是追随先知们和宗徒们的生活方式。初期教会中流行的生活理念，如“过天使般纯洁的生活（*bios angelikos*）”，作“基督的战士（*militia Christi*）”，“为基督作战”也对苦行隐修生活的兴起产生了巨大的影响。在与同时代的各种思潮，特别是与新柏拉图主义哲学进行的论战中，隐修士们将他们的生活诠释为“真正的哲学”和“为天主的自由存在（*vacare Deo*—专务事主）”。

³⁰ 参阅《本笃会规》1。

³¹ 参阅玛 5, 48。

二、隐修生活的传承

1、初期教会隐修生活的典范：隐修圣祖

言及隐修生活，则不能不提及许多初期教会时代的伟大的隐修先驱者们，他们的名字是与隐修理念的传播、隐修运动的兴起和隐修制度的确立紧密联系在一起。他们的生活实践为后世的人们树立了榜样。他们被初期教会誉为“生活着的福音”，他们的事迹就是活生生的福音教科书，其受重视的程度和影响力远远高于任何有关对圣经的注释和说明（*praedicamenta*）。教宗大额我略（Gregor d. Gr, † 604）曾写道：“……我们可以从圣祖们的生活中撷取、获知那些我们想在圣经这本书中了解的东西。圣祖们的生活历程会开启我们的心目，明白书页上的福音将要对我们说什么”³²。

在流传下来的隐修文献中有许多关于男女隐修先祖们的生平传记和格言汇编，它们或长或短，但都回答了这样的一个问题：隐修士应当如何生活。隐修圣祖传记对后世的影响极大，正是因为它们印证了什么是隐修生活。

安当（Antonius + 356）被誉为埃及旷野隐修之父。他的生平事迹由亚大那削于公元 357 年左右撰写成书，约公元 365 年已有拉丁文译本出现。根据奥古斯丁在其《忏悔录》（*Confessiones*）中的记述，《安当生平传记》在公元 370 或 380 年前后已流传远至特里尔（Trier）³³一带。《安当生平传记》是有关介绍早期隐修生活的经典作品，它对后世的隐修思想以及隐修文学的形成和发展有巨大的影响。《安当生平传记》在罗马帝国境内的广泛流传极大促进了隐修理念的传播，当时，许多人受其事迹的感召开始度隐修生活。

西蒙尼（Symeon Stylites, † 459）

作为东方隐修先驱者之一，叙利亚的西蒙尼对早期隐修生活的影响力远远跨越了他所生活的地界。为表达克苦补赎、耐心等待的信念，西蒙尼常年地站立于

³² Gregor d. Gr., *Ezechiel – Homilien* 10, 38.

³³ 今德国特里尔城，当时为罗马帝国西北部的边境重镇。

圆形石柱上，持久不断地祈祷，从而被人们视为“警醒”的象征和标志。他本人在其有生之年就已成为了一个在古典晚期重要的朝圣目标。西蒙尼坚持不懈的苦行生活对来自四面八方的朝圣者们具有广泛深远的牧灵效果。在古叙利亚语中，隐修士一词即为“站立者”的意思。西蒙尼的影响之大，由此可见一斑。

马丁 (Martin, † 397)

都尔 (Tuors) 的马丁可谓西方早期隐修生活的代表性人物之一。从苏尔皮奇乌斯 (Sulpicius Severus, 约 360—420) 于公元 400 前后撰写的《马丁生平传记》中，人们可以一窥这位伟大的先驱者的精神世界。《马丁生平传记》是晚期古典拉丁文学作品的杰作之一。马丁的隐修思想对拉丁西方隐修传统影响甚大。当本笃在蒙特卡西诺 (Monte Cassino) 建立隐修院时，就以马丁的名字来命名隐修院的教堂³⁴。

2、隐修生活的结晶点：著名的会规文献

与圣祖先贤的生平事迹一样，通过会规确立的会院生活制度对隐修运动的发展起了决定性的作用。《本笃会规》就是历代会规文献的集大成者，透过它我们可以触摸到隐修生活得以持久发展的精神脉络，

本笃特别提及“我们的圣父巴西略的会规”³⁵。巴西略将悠久丰富的苦行隐修传统提炼于其三部作品中，即：《道德规则》(Regulae Morales)，《简明论述规则》(Regulae fusius tractatae) 和《详细论述规则》(Regulae brevius tractatae)。它们的产生源于人们对巴西略的求教：如何善度隐修生活？在其著作中，巴西略突出强调了圣经在具体调整规范日常生活中的权威性。《巴西略会规》于公元 397 年由鲁菲诺 (Rufinus, † 410) 译为拉丁文并介绍到西方。

在《本笃会规》中也可发现许多与《帕霍米乌斯会规》的相似之处。《帕霍米乌斯会规》于公元 404 年由热罗尼莫译成拉丁文，对西方隐修生活的兴起和发展

³⁴ 参阅 Gregor d. Gr., Dialoge 2, 8.

³⁵ 《本笃会规》73, 5.

起了巨大的推动作用。

以奥古斯丁之名而流行的会规也对《本笃会规》也产生了极大影响。《奥古斯丁会规》对本笃的意义首先在于：以耶路撒冷初期教会团体共同生活的理念和模式为榜样来创建隐修会。奥古斯丁会规传统很有可能是通过南高卢一带的隐修团体间接地影响到了本笃。因为，《本笃会规》中的许多主导原则，如“祈祷高于一切”³⁶，不仅体现了奥古斯丁的隐修思想，而且也出现在南高卢的隐修团体的会规之中。

然而，对《本笃会规》影响最大的却首推由一位姓名不详的隐修士写就的作品，即所谓的《导师规则》(Magisterregel)。《本笃会规》的前七章基本上直接取材于这部会规。1933年学术界曾就二者之间的优先性和各自的依赖性问题展开过大讨论。目前，一致认为，《导师规则》是《本笃会规》的参照样本。其成书时间大约在公元500—535年期间，但源于何地，则尚有争论(罗马，南高卢，瑞士的汝拉?)。

将《本笃会规》与它的样本进行比较就会清楚地发现：《本笃会规》自身拥有独特的神修思想。本笃与《导师会规》的交往是理智性的，批判性的扬弃。许多的忽略、改变、添加、修正，这些表面上看只对原文有极微小的变动，却常常展现了更新更高的灵修境界，而这些也正是《本笃会规》的精华之所在。

3、隐修生活的东兴西渐

隐修生活肇始于东方。在东方已充分发展的隐修生活通过多种渠道传到了西方，在那里，隐修生活作为新兴运动正处于萌发状态。通过对旷野隐修圣祖们的生活方式、思想意识和自我肯定的进一步认识了解，东方的隐修理念和传统在西方受到了极大的敬仰和推崇。

对隐修生活由东方传入西方作出巨大贡献者当为卡西安。卡西安曾多年在埃及、巴勒斯坦、叙利亚等地直接体验了解那里的隐修生活，后返回西方。他于公

³⁶ 参阅 2. Regel der Väter31; 《本笃会规》43, 3。

元 415 年在马赛创立了男女隐修院各一所。在接下来的岁月里，他撰写了两部专门介绍东方隐修生活的著作，即：《与埃及旷野著名隐修圣祖的谈话》（*Collationes patrum*）和《埃及和巴勒斯坦的隐修团体及隐修会院的习俗惯例》（*De institutis coenobiorum*）。

在表达对东方隐修传统之敬意的同时，卡西安也明确指出：要以批判性的态度学习继承东方的优秀传统，其关键在于要认识自我的条件和环境，东方隐修传统的嫁接要因地制宜，不可一味模仿，生搬硬套。

三、隐修生活的基本准则：会规

本笃将隐修定义为：“生活在会规和院父之下”³⁷。可见，会规自始就对隐修生活起着决定性的作用。但这里重要的问题是，会规究竟是什么？关于这一问题，我们可以从不同的角度来回答：

1、圣经作为会规

这是“会规”一词在隐修传统中最首要、最基本的涵义。这里，再一次地表明了隐修生活与圣经的亲密关系。帕霍米乌斯在为其隐修会院所制定的规则中并没有直接引用圣经上的词语，但他却将整部圣经视为会规。圣经在塑造隐修生活的过程中超越一切事物。毫无疑问，在为隐修会院制定会规时，帕霍米乌斯和他的同伴们的基本取向与奥古斯丁及巴西略的思想同出一辙：在他们的眼中，自己的指示无非是圣经思想在实际生活中的具体表达。换言之，会规仅仅是使圣经训导在隐修院的具体日常生活中得以真正实现的媒介和工具。

2、基督徒的价值取向作为会规

不言而喻，当圣经首先被视为会规时，那么，源于“天主十诫”的基督徒的人生观和价值观同样对规范隐修生活有着重要的指导意义。作为“会规”，它们帮助隐修士们克服各种困难和诱惑，正确明辨善恶是非，在福音的光照下，使日常生

³⁷ 《本笃会规》1，2。

活充满灵性³⁸。

3、口传的惯例作为会规

在隐修生活中，“会规”一词并不一定以书面的表达方式为前提。埃及隐修传统中的习俗和惯例就作为旷野隐修生活的不成文规定而以口传的形式代代相承，约定俗成，它们被视为“习惯规则或普通规则（*communis regula*）”³⁹。

4、生活榜样作为会规

“会规”不仅仅只是说教，在隐修传统中，一个人生活的榜样同样可以被理解为会规，正所谓言传身教。隐修圣祖先贤的生活善表对其弟子们而言，就是他们心目中的“会规”，因为，圣祖们的言行已经表明：作为一个隐修士应当如何生活。恰是在此意义上，纳齐昂的额我略（*Gregor von Nazianz*, † 390）将《安当生平传记》称为隐修士们的会规。在赞美《安当生平传记》的作者亚大那削的文章中，额我略流露了自己的意图：将在自己的书中把亚大那削的生活传下去。因为亚大那削本人就是这样做了。亚大那削撰写了圣安当的生平事迹，以传记体裁的形式，用讲故事的语言给隐修士们留下了一部会规⁴⁰。由此可见，在隐修传统中编撰圣人传记的一个重要目的就是要表明：圣人的生活事迹无论如何都应成为一部会规，它告诉后人：怎样做一个基督徒，怎样做一个隐修士。

5、院父的教诲作为会规

在隐修传统中，会规的一个极其重要的涵义是指院父对会士们的教导和训诫。这里所言的是，院父根据不同的情况所作出的具有针对性、现实性的赞许，劝谕和警示，以使会院的生活健康、有序地运行。在这个意义上，院父本人仿佛就是隐修院的会规。服从长上，就是生活在他所定立的规矩之下⁴¹。本笃在表达此意

³⁸ 参阅 2. *Regel der Väter* 2, 21.

³⁹ *Cassian, De institutis* 4, 39, 2; 《本笃会规》7, 55.

⁴⁰ 参阅 *Oratio* 21, 5/X 5.

⁴¹ 参阅 *Ferrandus, Vita Fulgentii* 16; 29.

时使用了更加明确易懂的措辞：“在会规和院父之下（sub regula vel abbate）”⁴²。

6、隐修院的成文法律作为会规

一般意义而言，会规是指一个隐修团体或一所隐修会院的成文法律，以整顿、调整、规范其共同生活。

所谓《本笃会规》是指蒙特卡西诺隐修会院的具体法规。它是本笃在继承、借鉴、总结前人的思想和经验的基础上，并结合当时社会的政治、经济、文化状况加以修订而形成的。

会规对所有成员都具有约束力，无论其为普通修士或为长上，概无例外。会规是共同生活的根本保障，同时也是使其区别于独居隐修生活的基本标准。

会规就隐修士们应如何祈祷、工作、和睦相处等对共同的隐修生活至关重要的问题作了详细明确的规定。在这个意义上，帕霍米乌斯突出强调了会规的重要性：“那些无视长上指示和修院会规（regula monasterii）的……，应依照确定的规矩加以训诫，直至他们改过为止”⁴³。西方隐修传统最基本的特色就是通过会规来规范日常生活，确立共同生活原则。如果人们要确保会院的生活秩序和隐修品质就必须凭借成文法加以调整。将院父指导性的言辞以书面形式记录下来就产生了会规。所有的隐修会院莫不如此。每个隐修会院都有自己的会规。这也是导致在隐修传统中有大量会规产生和存在的根本原因。所以，在本笃之前数十年间或与本笃同时代，以及从不同地域产生的会规流传至今的就有三十多部。

然而，大量会规的涌现和存在并没有导致隐修生活基本宗旨的改变和隐修运动的分崩离析。究其根本在于，每部会规都是因时、因地、因人而制宜的产物。隐修士们制定会规时，并不是在废除传统，与过去决裂，恰恰相反，那些经受时代考验，被证明是适宜有效的，要继续承接流传下去。所有的会规都从丰厚的隐修传统中汲取了大量的滋养。每一部会规都努力保持自己与隐修传统，尤其是与

⁴² 《本笃会规》1，2。

⁴³ Pachomius, Praecepta atque iudicia 8.

圣经的吻合和联结。对会规的制定者而言，这不仅仅只是溯本求源，更关系着传扬光大。扎根传统，倡导新风，博采众长是制定修订会规的基本原则。有些会规本身就只是现有的许多会规的选集。院父们从现存的会规文献中选择很有价值的内容和篇章加以整理编辑，使之成为自己会院的会规。

本笃同样努力使自己的会规与优秀的隐修传统相适应，并将之发扬光大。因此，《本笃会规》中虽然也援引了大量的原始材料，但这丝毫不会影响《本笃会规》其本身自有的价值和地位。在这一点上，许多隐修传统中有关灵修的伟大作品与教父学界的流行名著是一致的。我们说，《本笃会规》受到了隐修传统文学的极大影响，这并不是单纯地指其素材的依赖性，或从文学创作的角度来看的。不难想象：本笃谙熟流行广泛的教父神学和传统的隐修理念，在其生活的时代，隐修运动方兴未艾，团体隐修生活已渐成熟，隐修理念已被社会普遍接受，同时形成了几乎统一使用的表达隐修生活的专门概念和术语。所以，在公元第四至第六世纪期间，隐修生活的发展呈现出了强劲的大同趋势。与时俱进，本笃将自己与时代紧密地联系在了一起，他制定的会规也集中体现了这个时代的隐修生活在语言表达、规则惯例、价值标准上的共同性。

第二部分 《本笃会规》展现的灵修精神

《本笃会规》是一部关于灵修指导的作品，其宗旨在于使隐修团体的全体成员能够遵循福音的教导生活。它是通过对隐修团体的共同生活进行规范化的调整来实现这一目标。会规具体表现为有关日常安排、会院秩序、惩戒处罚等内容的规定。这些具体的规定和守则都有灵修指导的涵义，由表及里，这一点要从它们的目标指向来理解。

一、关于共融的认知与理解

1、隐修团体为“上主的宫殿”

在《本笃会规》中我们可以发现一个极具象征意义的概念——“上主的宫殿（domo dei）”⁴⁴，它从多维的视觉度上清晰地表达了隐修团体的内涵和本质，它也是初期教会经常使用的象征性概念：一个由天主在他所确定的空间地域内建造的房屋殿宇，生活在内的人们被视为他所邀请的宾客。“domo dei”不仅是单纯地指建筑原理上的形体，而且也意喻了一个共融的团体，它同时也是基督的奥体，圣神的居所。最终，每个人也被召叫，来建造上主的宫殿，来成为上主的宫殿。

作为上主的宫殿，隐修会院、团体和个人必须从内在与外在两个方面来理解。同时，三者并不是各自独立，互不关联，而是始终处于一种相互交叉，相互影响的状态当中。

在这个宫殿里有一个显著的中心，即：复活的基督。他的临在充满了整个殿堂。“复活的基督”才是隐修会院、团体和每个隐修士的真正的主人。

《本笃会规》有关日常作息如：何时祈祷、参与弥撒、用餐、守斋、工作等条款的规定都是围绕着“复活”这一主题思想而安排的⁴⁵。“复活瞻礼”作为中心支配着隐修士们生活运行的节奏、幅度和范围。这一点与星期天作为主日在礼仪生活中的地位是一致的。按照《导师规则》的表述就是：“神圣的复活之主日”⁴⁶。星期天的意义也同样渗透到日常的每一天：在隐修院，每当星期天隐修士们便开始了一周的执勤。

在《本笃会规》的许多地方都体现了与复活的主在一起的追求和向往。复活的主临在于隐修院的一切礼仪和生活中。基督是导师，为兄弟们指明了永生之路。他更是心灵的导师，使兄弟们每天能够敞开心扉，聆听圣言的召唤。他鼓舞兄弟们奋发向上，赋予生命新的意义。他是善牧，寻觅失散的兄弟们。他是良医，治愈兄弟们的创伤。这个基督，可以在信仰中、在福音中、在圣事中、在团体中、

⁴⁴ 参阅《本笃会规》31, 19; 53, 22; 64, 5。

⁴⁵ 参阅《本笃会规》8; 10; 15; 41; 48; 49。

⁴⁶ 参阅导师规则 45, 13。

在院父身上、在病人身上、在客人身上、在每个兄弟身上、在每个姐妹身上与他相遇相知。对本笃而言，在上主的宫殿里，对基督的热爱使整个生活充满了内在的活力。

上主的宫殿，圣神的居所自然涵盖着一个共融的团体。他们听从基督的召叫而走到一起，相聚在一起，成为一个信仰团体（congregatio）。他们中的每一个人都从天主那里获得了各自不同的恩宠和才能⁴⁷。在《本笃会规》中，“稳定恒久（stabilitas）”是隐修团体的一个最基本的因素。稳定恒久的隐修生活要求隐修士必须定居于一个隐修会院之内，永远与一个隐修团体结合在一起。隐修士自愿选择了在一个隐修会院生活。因为他相信，在这里可以找到天主。隐修会院就是训练“走向基督”的操场。

隐修生活的稳定恒久首先意味着与团体的紧密结合（stabilitas in congregatione）⁴⁸。“在上主的宫殿里生活”就是要在一个用生命之石所建筑的家园内，在与兄弟姐妹的共融中找到自己的生活位置和成长的空间。稳定恒久是渐进的学习过程，这一过程可以通过对基本品行操守的训练加以促进。稳定恒久并不是死板僵化，停顿呆滞。稳定与发展，恒久与运动互为前提，相辅相成。在团体的共融中形成和保持一定的稳定度和持久性，可以创造一个祥和宁静的内心世界，深深地进入一个与基督相结合的生活当中去。

2、院父（abbas）的职责与服务

在一个因着耶稣基督之名集合组织而成的隐修团体中，院父肩负着特殊的任务和使命。在隐修会院中，他是耶稣基督的代理人，是福音财富的守护者。在这里，本笃继承了《导师规则》中“基督的代表（vicarius Christi）”之思想⁴⁹。上主的宫殿之主人原本是基督。因而，作为基督代理人的院父，其首要的任务就是：带领会院的全体成员归向基督。同时，他要专心留意，在追随基督的道路上，不

⁴⁷ 参阅《本笃会规》40, 1。

⁴⁸ 参阅《本笃会规》4, 78。

⁴⁹ 参阅《本笃会规》2, 2。

能有落伍掉队者。

在本笃的心目中，院父是威严可敬的管理者，他以睿智和法度掌管着上主的家园⁵⁰。同时，他也是上主的忠仆，仁慈良善，谦恭温和。院父所具备的素质和才干的展示首先在于：他对待兄弟们的缺点和错误要象一个治病救人的医生一样⁵¹。本笃在其会规中对院父这一形象的描述在《导师规则》中没有出现，但是巴西略在其会规作品中却对此有着详尽的描述⁵²。在《本笃会规》中，基督善牧这一形象强烈地覆盖了院父的服务本质⁵³。

《本笃会规》第3章对第2章和第64章中有关院父的论述作了关键的补充和进一步的强化。在这里，院父被描述为一位聆听者的形象：他善于征求听取兄弟们的建议和意见，经过深思熟虑，再采取具体行动措施。他清楚地知道自己本人也居于会规这个导师之下。他确信：兼听则明，集思广益才能有正确的抉择。翕和主旨，人人有责。院父作为团体的核心，在听取、咨询、评审、整理兄弟们的建议和意见的基础上，顺从圣神的引导而作出自己的决定。

3、团体内的其他服务

按照本笃的观点，院父担负的职责和任务同样适用于团体的全体成员。这一点在《本笃会规》第31章中有关理家（*cellerarius*）的论述中体现的尤为突出。作为主管会院经济财政事务的理家实属权高位重，通过对一系列优秀品德和不良行为的概述，会规提出了一个理家所应具备的素质和资格。与会规第64章的论述相似，这里也鲜明地勾勒出了一个上主之忠仆的形象。以理家为例，本笃提醒团体的全体成员要在会院中创造一个互敬互爱的和谐氛围，使每一个人在天主的圣家不会感到迷惘和忧郁。无论是理家，还是负责照料病人的修士和接待宾客的修士以及在门房工作的修士，他们都是听从召叫，以敬畏上主之情，在不同的工作

⁵⁰ 参阅《本笃会规》64，2。

⁵¹ 参阅《本笃会规》27，1；玛9，12。

⁵² 参阅 *Basilii, Regulae brevius tractatae* 158.

⁵³ 参阅《本笃会规》27，5—9。

岗位上，通过发挥各自的聪明才智，兢兢业业地从事服务他人的事业。敬畏上主意味着：谦虚谨慎，认真负责地面对天主。所谓聪明才智就是根据不同情况和条件，恰如其分地处理事务。天主之家该当由明智者用明智的方法来管理⁵⁴。

在《本笃会规》第 36 章和第 53 章我们可以发现这样的指示，它首先直接指向了一个特定的群体，即：病人和客人。然而，在这个指示中所蕴含的精神却涵盖着所有的服务和工作范围。关爱病弱者和善待访客是实践基督的教诲：“我患病，你们照顾了我；我作客，你们收留了我。……凡你们对我这些最小兄弟所做的，就是对我所做的”⁵⁵。显然，本笃致力于引导他的修士们，在每一个兄弟的身上能够看到基督，对待他如同侍奉基督。在会规有关共同生活的规定和指示中体现了对每个人的需求的敏感度以及相互关怀和相互敬重。充分考虑到每个隐修士人性中的软弱以及他们在生活上的困难和忧虑才能真正使隐修团体的生活实现于爱的喜乐与共融中⁵⁶。

团体内的服务归根结底是效法基督所立的服务善表，学习基督高尚的思想作风。在隐修会院，这所“事奉上主的学校”⁵⁷里的服务具体实现于祈祷，听命和关爱病患者，照顾客人和服务其他的兄弟姐妹之中，一句话，实现于我们的整个生活当中。

二、关于灵修的“工具”

在本笃看来，灵修的生活是一门艺术，一门充满神性的艺术。诸多的借喻之词如：艺术（ars）、技巧（artificium）、工具设备（instrumenta）、作坊学校（officina）等都形容描绘了灵性生活和苦修之路的核心要素和基本特质。苦修（ascesis）一词的原意为对一件物品进行艺术性的加工处理，也含有身体之锻炼和精神之修养

⁵⁴ 参阅《本笃会规》53，22。

⁵⁵ 玛 25，30—40；参阅《本笃会规》36，2—3；53，1。

⁵⁶ 参阅《本笃会规》35，3。

⁵⁷ 参阅《本笃会规》序言 45。

的意思。在斯托阿（Stoa）的哲学中，苦修意味着道德品质的训练和培养。苦修者是练习者，也就是说，一个人通过训练使他的生活方式形成某一特定的风格。巴西略和卡西安都指出，所有的科学和艺术都有其各自的目标以及与其相应的规律。因此，如果一个人要想学习某一门技艺（*techne — ars*），就必须了解它的目标指向及其运行规律。他必须使所有的行为与这一目标相适应。每一目标的实现都要求与之相应的训练和努力⁵⁸。

本笃并没有从理论上对“目标（*telos*）”与“规律（*skopos*）”的关系及其如何应用进行深入地探讨和研究，而只想使会规第 4 章的规定成为这门艺术的“加工设备”和“训练场所”。他在会规第 4 章中发出了一系列的指示，它们在很大程度上都援引自圣经，并针对隐修生活的实际加以具体化而形成。会规的第 5 章至第 7 章则更加详细阐明了本笃在灵修培育上所持的基本原则和立场。

1、聆听

“听（*obscura*）”是整部《本笃会规》开篇之首语。通常一部作品的第一句话或第一篇章在很大程度上都可以被视为整部作品的中心思想之表达。在“善于聆听”中谈及到的是人的本质，人的伟大和尊严。在《本笃会规》中，“聆听”是有关灵修生活的一个基本概念。隐修士是聆听者，他能够“听”到那位自我启示的天主。“聆听”是人们彼此间进行交往的前提和条件。“聆听”就是爱的表达方式。

“聆听”，本笃将之作为会规序言的开场白体现了圣经传统。在旧约圣经的理解中，“聆听智慧”就是永生之路⁵⁹。“聆听”这一要求，使人追忆起天主对他的子民的基本教诲：“以色列！现在你要听我教训你们的法令和规律，尽力遵行：这样才能生活……”⁶⁰。“不听”是罪，而“听”就是与永生的预许相依相连。

“聆听”需要开放襟怀，聚精会神，而这一意境的实现是可以通过学习训练来达到的。本笃在会规序言的开端就突出强调了灵修的起始姿态：诚心诚意地听，

⁵⁸ 参阅 *Basilus, Regulae fusius tractate* 5, 1; *Cassian, Collationes partum* 1, 2.

⁵⁹ 参阅箴 4, 10.

⁶⁰ 申 4, 1.

全神贯注地听，从酣睡中唤醒你的灵魂，在激情中充满智慧，来领悟我的教诲。《本笃会规》认识到，圣言就是激人昏聩的召唤和呐喊。接纳圣言需要具有敏锐的“听觉”。“聆听”也不并是所谓一朝学得，终生毕用的本领，它意味着“心灵之功课”和“警醒之过程”。

本笃在圣经传统隐喻用语的基础上使用了“侧耳倾心”来形容描绘“聆听”。“侧耳倾心”不仅极具感情色彩，而且包含着丰富的神学思想。“心”是人与天主相遇的地方，是接纳、默存天主圣言的地方。“侧耳倾心”深刻而亲切地表达了对天主和他的圣言的热爱之情。聆听者就是爱慕者。

2、服从

“聆听”与“践行”；由心灵的深处倾听并遵从；由违命的懒惰和愚钝中返回而在听命的道路上奔向天主。《本笃会规》序言中所表达的这些圣经思想概括了本笃对服从听命的理解⁶¹。

本笃是从救赎史的角度来看待理解人的本质的。人，他是按照天主的肖像而被创造的，由于违命不从而使天人之间、人与人之间、人与自我的关系处于一种割裂的状态，他被召叫，以使自己从这种割裂的状态中解放出来，从而获得自由圆满的生命。服从听命就是永生之路。因为，这条路基督本人亲自走过。基督为人立了服从听命的榜样。爱基督于万有之上的态度和具体表现就是毫不犹豫地服从听命⁶²。

在会规中本笃也明确地指出：一个人若要追随基督，走基督所走过的路，需要精神的陪伴，需要一位经验丰富的人来加以指导，以免自己欺骗自己。

最终，服从听命也意味着去发现自己的圣召和使命。也就是说，清醒地、有意识地使自己与天主建立一种明确而独特的关系。

本笃自己也有同样的历程：在内心深处发现自己所要走的这条路，始终明确

⁶¹ 参阅《本笃会规》序言 1-4。

⁶² 参阅《本笃会规》5, 1-2。

地认识到自己的任务就是要帮助其他的人来走这条路。所以弟子们也一同应邀，在导师和慈父的带领和陪伴下走同样的路。然而这是一个艰辛和困苦的过程。本笃从自己的经验中体会到，虽然这条路的入口处很狭窄，但当人在信德上迈进时，心地则变得宽广无限，充满不可名状的爱的喜悦，奔跑在天主的诫命之路上⁶³。听命的艰辛将会为爱情创造空间。本笃在会规第 5 章谈到了爱情这个生命的原动力：爱情催动着人们迈向永生⁶⁴。在服从听命的道路上弟子们不应被失望与困惑所笼罩，他们应当在别人的指导带领下坚定信念，不断前进⁶⁵。

根据多年的经验，本笃在会规的第 71 章对弟子与导师的关系问题又作了进一步的补充：众人不仅面对院父应具有服从听命的美德，兄弟们彼此之间也要相互服从听命。兄弟们应当意识到，服从听命是走向天主的道路⁶⁶。服从听命，就像本笃在此所理解的一样，是以彼此间相互聆听为先决条件的。团体就是训练聆听和践行基督教训的场所。相互服务、相互服从、相互聆听是本笃一贯努力坚持的基本信念。在彼此间的听从中，兄弟们当互相激励，互相竞赛⁶⁷。最终，服从听命是炽热的爱情之体现。它不是短暂的热忱与兴奋，是经过考验，磨砺而变得如此炽热的爱情。本笃在会规第 72 章刻划描绘了一种人的形象：在服从听命中，他可以寻找到通向自己内心世界的道路，他能够使自己的心从顽冥和冷酷的桎梏中解放出来，全方位地开放自我，在任何情形之下都能够使自己去聆听、去践行。这是一个经过长期的精炼和提纯后产生的结果。他将完全生活在当下，完全生活于天主的临在中，彻底而完美地奉献了自己。

3、缄默

本笃将缄口寡言（*taciturnitas*）作为缄默的基本形态，并将之与肃穆寂静

⁶³ 参阅《本笃会规》序言 49。

⁶⁴ 参阅《本笃会规》5，10。

⁶⁵ 参阅《本笃会规》5，11。

⁶⁶ 参阅《本笃会规》71，1-2。

⁶⁷ 参阅《本笃会规》72，6。

(*silentium*) 的训练加以区别。在会规第 6 章他谈到了保持内在的凝神会气的必要性。本笃希望在隐修会院创造一个宁静祥和的氛围，当置身其间时，人们能够真正地开放自我，在读经中、在礼仪中、在多姿多样的日常交往中更好地体验天主的临在。“缄默”与“聆听”是基督徒生活的基本形态⁶⁸。

在会规的第 7 章我们则可以进一步地体会到缄默的深层含义。缄默是通往内在的宁静的必经之路。内在的宁静首先要求自我的放弃与远离。如此，缄默则导致谦逊，它不再是由外部强加的纪律，而是一种内在的自律，这样就使自己的言谈恰当，正确无误。那些能够为自己的言谈和缄默寻找到一个适当的尺度的人，在本笃的心目中，已经达到了谦逊之第 11 级的程度⁶⁹。

这一进程中也存在着训练的方法和步骤：在一定的时间和地点守静默。也就是说，在不同的情形下做到彼此顾及，相互体谅。同时要避免错误的，形式化的缄默，比如：态度冷淡、毫无热情之冷漠寡言；在他人有不当言行之时，保持沉默；或对事物的正确发展不发表意见；放弃不提合理的权利和要求；停留在表面上的缄默；源于恼怒怨恨的缄默；出自傲慢的缄默等等。在培训练习缄默的步骤中经验显得尤为重要，这一点在《圣祖格言录》(*apophthegmata patrum*) 中表露无遗：“回到你的单人小室，坐下来，现在你的小室将会教你一切”⁷⁰。《圣祖格言录》中的另一句话所讲到：“呆在小室”能够使人清醒地认识自我的本来面目。它将使隐修士在一切事情上都能找到自己的正确位置⁷¹。

4、谦逊

谦逊 (*humilitate*) 在《本笃会规》中被视为“成熟之路”，它将使天主在人们的生活中占据越来越多的空间。本笃在会规的第 7 章中向人们描绘了这条路。这一篇章的重要性仅从其篇幅的长度及其在会规中的顺序就可以看得出来，人们称

⁶⁸ 参阅《本笃会规》6, 6。

⁶⁹ 参阅《本笃会规》7, 60—61。

⁷⁰ 参阅 *Apophthegmata patrum* 500.

⁷¹ 参阅 *Apophthegmata patrum* 49.

它是《本笃会规》中最核心最精彩的篇章。

本笃以催人心动的呐喊揭开了会规的第7篇章：弟兄们！圣经向我们大声地疾呼：“凡高举自己的，必被贬抑；凡贬抑自己的，必被高举”⁷²。主的这句训言放在篇首就如整个篇章的标题。从这个指示出发，本笃详细阐述了具体的练习步骤以体现耶稣的思想。本笃通过援引大量的圣经警言和思想将这些具体的练习步骤描述为一条“谦逊之路”，以作为基督的追随者的必行之路。

本笃以一个“梯子”的图像来形容描绘这条谦逊之路，这个梯子就是雅各伯在其梦中所见的天梯⁷³。这里本笃运用了在隐修传统和教父神学中起着重要意义的象形性的比拟手法。雅各伯神视中象征天主临在的天梯对本笃来讲又有了一个深刻的、转化性的经验。天梯，这个象征性的图像，对雅各伯而言，代表着天主的临在。而在本笃的心目中，它则转化为一条通往天主的路。

本笃称这个“梯子”共有12级。谦逊之第1级就是“敬畏天主”。它意味着天主深奥莫测的临在充满渗透了人的内心世界。在敬畏天主中生活就是将天主视为一切事物的标准。反之，若以世俗的标准来确定自己作为与不作为，那就是背弃天主。本笃很清楚地意识到，他关于敬畏天主的教导将为进一步构造谦逊打下坚实的基础。同时，敬畏天主也将是整部会规的立足点。本笃明确地要求那些担任会院重要职务的修士们，如院父⁷⁴、长上（prior）⁷⁵、理家⁷⁶、负责照顾病人的修士⁷⁷、负责接待客人的修士⁷⁸、以及在会院门房工作的修士⁷⁹，将敬畏天主放在首位。

⁷² 路 14, 11; 参阅《本笃会规》7, 1。

⁷³ 参阅创 28。

⁷⁴ 参阅《本笃会规》3, 11。

⁷⁵ 参阅《本笃会规》65, 15。

⁷⁶ 参阅《本笃会规》31, 2。

⁷⁷ 参阅《本笃会规》46, 7。

⁷⁸ 参阅《本笃会规》53, 21。

⁷⁹ 参阅《本笃会规》66, 4。

在描述具体的每一级时，本笃再一次重复强调了有关服从和缄默的论述。谦逊意味着面对主的召叫，完全彻底地开放自我。服从来自于倾听，成长于倾听。谦逊就是沿着基督的足迹前进。本笃在一篇章中大量援引了导师会规的内容，但他也作了许多重要补充，从中我们能够清晰地了解到本笃自己的思想意识。比如他在谦逊的第3级添加了“出于对主的爱（*pro Dei amore*）”⁸⁰。谦逊不是克苦的一种表现，而是为了爱天主。正是对天主的挚爱激荡吹动着人的心田。服从听命作为谦逊的表达形式具体地践行于日常生活当中。隐修士们在艰辛和困苦逆境中依然默默地拥抱忍耐⁸¹，这句话听起来不是让人感到忧愤痛苦，而是柔情无限。谦逊的第7级应是前面几级所达到的最高点，它进入了与被遗弃在十字架上的基督相结合的境界。谦逊的这一意境不仅只是言语表露，它应深深地扎根于人的心田⁸²。

谦逊之路的这一梯级状的发展一直通向那个“爱（*caritas Dei*）”，这个“爱”是将一切恐惧驱散的爱。将成熟的过程与谦逊相连体现了本笃灵修思想所固有的基本特色。本笃愿谦逊之路使他的隐修士们能够在爱主爱人上成熟起来。

5、明辨

按照教宗大额我略的评价，《本笃会规》是通过其有关“明辨（*discretio*）”的思想而独树一帜，受人推崇的⁸³。在隐修传统中，所谓明辨是指正确区别什么来自天主，什么源于魔鬼；如何判断好与更好；在走向天主的路上，哪些是有益的，哪些是有害的。此外，明辨也意味着一个翕合天主圣意的正确决定；凡事要把握好分寸，避免使之极端化，力行“中庸之道”。明辨也常常被人们形容为“为王之术”或“成功之路”。由此不难理解，卡西安将明辨誉为一切美德的源泉和根本，它是

⁸⁰ 参阅《本笃会规》7, 3。

⁸¹ 参阅《本笃会规》7, 35。

⁸² 参阅《本笃会规》7, 51。

⁸³ 参阅 Gregor d. Gr., *Dialoge* 2, 36.

一切美德的母亲和守护女神⁸⁴。

本笃承接了的这一观点，称明辨为“善德之母”⁸⁵。他首先将明辨的意义与院父的职责紧密地联系在一起。明辨这一名词以其原本的含义在《本笃会规》的第 64 章中表现为明察善断的能力。在会规第 64 章中，本笃所描绘的院父形象是一位与掌管天主之家的任务和地位所相称的一位管理者：明智而富有远见，深思熟虑，行为谨慎。他的一切言谈举止都透露出了明辨的天赋和恩宠⁸⁶。

同样，明辨也是团体在做出正确抉择时的前提条件。最好的例子是在会规第 3 章 3 节中所述的针对重大议题而召集的全体人员大会。在这一背景中，我们可以认识到隐修传统对明辨的理解：正确的决定是在圣神的引导下实现的。

不言而喻，明辨需要内在的专心留意，需要聚精会神。它意味着对客观事实、时间地点、以及兄弟们的优缺点等具体情况的聆听和观察。但它并不仅仅停留在对客观的感知层面上，而是要在了解掌握客观的基础上做出决定。所谓明察善断的基本标准就是：一切要恰当考虑到兄弟们都有软弱的一面⁸⁷，要使弟兄们毫无怨言地善尽其责⁸⁸；一切事务的安排调度都是为弟兄们的灵魂益处着想，使他们在工作服务时不寻找抱怨的理由和藉口⁸⁹，不以斐然的经济效益和工作成绩为优先，而是以人灵得救做为根本。

明辨是为了实现公平公义，不是和稀泥，搞庸俗化。与明辨不可分离的是：审慎周到、高瞻远瞩、灵活理智、评判公正、顾全大局。这一基本立场和态度将明辨与敬畏天主紧密连接在一起。也就是说，面对天主来承担责任和义务，使团体和个人的一切所作所为都翕和天主的旨意。本笃是从一个广泛的、相互联系的层面上来探讨明辨对隐修生活的意义的。对本笃而言，明辨不仅只涉及个人的灵

⁸⁴ 参阅 Cassian, *Collationes patrum* 2, 4, 4.

⁸⁵ 参阅《本笃会规》64, 19.

⁸⁶ 参阅《本笃会规》64, 17-19.

⁸⁷ 参阅《本笃会规》48, 9.

⁸⁸ 参阅《本笃会规》53, 18.

⁸⁹ 参阅《本笃会规》41, 5.

魂益处，也不只局限于对所谓的重大事务的决定。他要求将明辨贯穿于整个团体的普通日常生活当中去⁹⁰。

6、喜乐

对本笃来讲，“喜乐”是善度团体共同生活的一个重要的基本原则和态度。他希望在会院中创造良好的条件和氛围，使修士们能够在喜乐中生活。喜乐是圣经传统中的生活态度：坚强的信德，活泼的希望，对天主的大能之赞叹。喜乐就是感谢！

因此，本笃努力地使一切得以妥当安排，合理处置，不让兄弟们无缘无故地感到苦恼和抑郁⁹¹。他特别提醒那些在团体中担当重要职务的兄弟们要注意，不能使其他的兄弟们悲伤难过。即使当一个兄弟提出不合理的要求时，理家也不应伤害他的感情，让他感到委屈受辱。对不合情理的请求，应该以谦逊的态度和明智的方法来加以拒绝⁹²。按照圣经的教诲，兄弟们应当获得所有必需的东西：“照每人所需要的分配”⁹³。需要少的弟兄，不必感到难过，反而应为此感谢天主⁹⁴。

本笃看到了每个人的坚强和伟大，同时也顾及到了每个人都有软弱的一面。这一点在整部会规中都得到了充分的体现。“应当帮助软弱的兄弟，以免他们在工作服务时抑郁寡欢”⁹⁵。帮助（solacium）可以使他们得到安慰，变得坚强，使他们获得生命，获得喜乐。这样的喜乐不是人努力的结果和成绩，而是圣神在我们中所施的工程。圣神给人带来心灵的自由，让它不再冥顽，使它充满了热切的渴望和甘甜的喜乐，以等待复活的到来⁹⁶。

面对困难和错误依然要满怀坚定的信念，这是本笃一贯所坚持的立场。他写

⁹⁰ 参阅《本笃会规》2, 33; 64, 14、17、19; 48, 8; 31, 12; 41, 5。

⁹¹ 参阅《本笃会规》31, 6。

⁹² 参阅《本笃会规》31, 7。

⁹³ 宗 4, 35 = 《本笃会规》34, 1。

⁹⁴ 参阅《本笃会规》34, 3。

⁹⁵ 参阅《本笃会规》35, 3。

⁹⁶ 参阅《本笃会规》49, 7。

道：从各方面来看，院父都要如同一位充满智慧的医生那样行事。他应派遣年长明智的弟兄们，让他们以谈心的方式去抚慰动摇不定的弟兄，引导这位弟兄要心态谦逊，克苦补赎。他们要安慰他，以免他陷入巨大的痛苦而不能自拔⁹⁷。

7、爱情

《本笃会规》一个极其显著的特点是并没有开辟专门的一章来论述有关“爱情”这一在灵修之路上至为关键的主题。但如果我们进一步来仔细观察就会发现，“爱主爱人”这个最大的诫命却是整条灵修之路的出发点，同时也是它的终极目标⁹⁸。这条路最终将注入预许的赏报中：凡目所未见，耳所未闻，心未想到的，天主早已为那些爱他的人预备好了⁹⁹。

在灵修之路上所强调的不同的环节如，聆听、服从、缄默、谦逊、明辨和喜乐都是为了进入爱情——这唯一的、必不可缺的基本形态——所进行的训练。为描述这一基本形态，本笃在会规中分别使用了三个概念：“*diligere*”，“*amor*”和“*caritas*”。

“*diligere*”所形容的爱情是基于内在意愿的决定，它出自高度的敬仰和尊重。在《本笃会规》中，“*diligere*”表达了对天主¹⁰⁰、对院父¹⁰¹、对兄弟们¹⁰²、甚至进而扩展延伸至对仇敌的爱情¹⁰³。

与“*diligere*”相比，“*amor*”所形容的爱情充满了人的整个生命，它所展现的是炽热的激情与渴慕。本笃希望引发隐修士们以不可抑制的热火来爱慕基督，爱他在万有之上。可以说，整部会规几乎就是这一主导思想的诠释。会规旨在通

⁹⁷ 参阅《本笃会规》27，2-3。

⁹⁸ 参阅《本笃会规》4，1-2。

⁹⁹ 参阅《本笃会规》4，77。

¹⁰⁰ 参阅《本笃会规》4，1；4，77。

¹⁰¹ 参阅《本笃会规》72，10

¹⁰² 参阅《本笃会规》4，71；64，11。

¹⁰³ 参阅《本笃会规》4，31。

过创造内在的与外在的条件来实现：爱基督在万有之上¹⁰⁴。

而耶稣对我们的爱则是基督徒生活的基础和根本。西彼廉曾这样说：“你们要爱基督在万有之上，因为，基督首先也爱了我们在万有之上”¹⁰⁵。本笃也同样是从这一点出发的。在隐修圣召中，隐修士努力使他的生活以一种特殊的方式来回应基督的爱。所以本笃指出，隐修士用他全身心的力量所伸向的目标就是基督。

“amor”在《本笃会规》中也表达了一种对共同生活所体现出的热情与努力。本笃希望能够将修士们身上所有的精神能量激活，并在共同的生活中心得以实现。本笃仅在会规的第72章第3行节中以“amor”来形容弟兄们间彼此的相互服务。而在更多时候，本笃对在弟兄们之间的互助与服务中所体现出的爱情用“caritas”一词加以形容。

“caritas”在初期教会文献中是作为圣经中“agape”的译词来使用的。本笃在会规中以“caritas”表达了人们在共同生活中所产生、发展起来的兄弟手足之情（fraternitas），这样的兄弟情谊首先体现在彼此间的相互服务之中¹⁰⁶。在本笃看来，在互助中表现出的友爱对于团体的共同生活是绝对必要的先决条件和基础。友爱也描绘了对客人友好热情的接待¹⁰⁷，会院门房热心周到的服务¹⁰⁸。它也体现在院父的服务中¹⁰⁹，以及弟兄们与院父的相互关系中¹¹⁰。当一个兄弟身受重托时，友爱就催动大家来共同分担他所负的重责，它是承受一切的原动力（ex caritate）¹¹¹。最终，它是那“实现了的‘天主之爱（caritas Dei）’”，“天主之爱”将驱散一切忧虑。因为这是：圣神在我们内的工程¹¹²。

¹⁰⁴ 参阅《本笃会规》4, 21; 72, 11。

¹⁰⁵ Cyprian, De dominica oratione 15.

¹⁰⁶ 参阅《本笃会规》35, 6。

¹⁰⁷ 参阅《本笃会规》53, 3。

¹⁰⁸ 参阅《本笃会规》66, 4。

¹⁰⁹ 参阅《本笃会规》2, 22; 64, 14; 27, 4。

¹¹⁰ 参阅《本笃会规》72, 10。

¹¹¹ 参阅《本笃会规》68, 5。

¹¹² 参阅《本笃会规》7, 67、70。

三、本笃会生活的基本特征

1、祈祷

初期教会时代的号召：“不断祈祷”¹¹³是隐修运动得以蓬勃发展的根本动力。初期教会团体发现在固定的时间内专务祈祷，对于实现“不断祈祷”的目标有极大的作用。在特定的时辰祈祷就是不断祈祷的表达方式。本笃继承了这一传统，在会规中确定了祈祷规则。按照共同祈祷的时间规定，隐修士们开始、度过、结束一天的生活。与任何其它的事务相比，本笃将祈祷放在了首要的地位：事主神业应放在诸事之上¹¹⁴。本笃在其会规中将“团体的共同祈祷”称为“天主的工程 (opus Dei)”和“神圣的工程 (opus Divinum)”¹¹⁵。这是因为：一方面，祈祷意味着对天主的认知，朝拜和赞美；另一方面，祈祷也是天主藉着圣神在我们的心灵深处工作的成果。

《本笃会规》的目标就是要引导人们始终于天主的临在之中生活。所以本笃教导隐修士们¹¹⁶，在祈祷中开始迈出这第一步：将自己的全部带到天主的面前。相信天主临在于我们中间的信仰是在天主面前服务的根本前提条件。事奉天主需要我们全身心的投入。它意味着绝对地、正确地来面对天主。它不只取决于外在的行为表现，而要做到内外合一，是“整个人的存在 (mens concordet voci)”¹¹⁷。这一目标取向正是使本笃会的生活内容不仅仅只是局限于礼仪生活的原因所在。

祈祷的又一要点在本笃看来是“敬畏 (reverentia)”¹¹⁸。“敬畏”是一个充满全身心的内在的基本态度，它通过一个人的神情、行走、站立、鞠躬等行为举止体现出来。它表达了对看不见的，却现实存在的天主的敬爱敬畏之情。祈祷中的

¹¹³ 得前 5, 17。

¹¹⁴ 参阅《本笃会规》43, 3。

¹¹⁵ 参阅《本笃会规》22, 8; 43, 10; 56, 7; 19, 2。

¹¹⁶ 参阅《本笃会规》19, 2。

¹¹⁷ 参阅《本笃会规》19, 7。

¹¹⁸ 参阅《本笃会规》20。

敬畏意味着对创造天地的天主的认知和崇拜。

对本笃而言，为祈祷最重要的是“心灵的纯洁 (*puritas cordis*)”。卡西安和埃瓦格利乌斯曾经对“*puritas cordis*”这个概念进行过十分详细而深入的论述。“心灵的纯洁”是指不受消极有害的思想、意识、观念的干扰和影响。它是指襟怀坦荡，心中充满天主的慈爱与美善。

我们可以发现，本笃并没有从方法论的角度来阐述静观冥思的祈祷，他只是作出了几个重要的提示：“当一个人自己想静静地祈祷时，他可直接开始祈祷，不必大声，只需眼泪和专心”¹¹⁹。祈祷要专心致志。专心致志就是从内心深处归向基督。它所表达的意思是不同于情绪或热情的，即使在黑暗和痛苦中也能够做到仰赖天主，归向天主。在这里，专心致志指出了完全的身心投入和求助于天主的强烈程度。本笃这些有关个人祈祷的指点也表明，个人的祈祷与共同的祈祷不是截然分开的，二者之间存在着相互影响、相互作用的关系，这种共融与通功应当充满着整个生活。

2、阅读

“灵修阅读 (*lectio divina*)”是本笃会灵修传统中又一重要的组成部分。“*lectio divina*”的原始涵义所指向的就是“研读圣经”。它不仅只是一个学习过程，更是一种静观默想的方式。如同初期教会时代的教父们曾践行的那样，它由三个步骤构成：第一步首先是简单地、大声地朗读经文；第二步是默想。默想就是指对所读经文进行反复的咀嚼，从而发掘、体会、领悟其思想内涵。斯玛拉戈度斯 (*Smaragdus*, †825) 有一句名言：阅读使人知晓以前所不知的东西，默想使人保存所获得的果实¹²⁰；第三步是祈祷。这才是阅读的原本目标。祈祷就是对天主圣言的回答，它发自人们的内心深处。

本笃在每天的作息安排中为阅读圣书留出了大量的时间。本笃说：弟兄们应

¹¹⁹ 参阅《本笃会规》52, 4。

¹²⁰ 参阅 *Diadema monachorum* III 102, 593.

当把一定的时间空出来用以阅读，为此他使用了“空出时间（vacare）”这个词语，仅在会规第 48 章本笃就六次强调了要空出时间来看圣书。因为这也是对付“精神疲软（acedia）”的最好办法。“精神疲软”是隐修生活中常见的痼疾。本笃考虑到在他的隐修士中也会存在“精神疲软”的危险。他设法使那些患上“精神疲软”的弟兄们能够获得相应的帮助。

当然这里还存在着一个问题，那就是，除了圣经之外，灵修阅读还包括哪些内容呢？关于这一点，我们可以在本笃身上看到他那伟大的开放性。当一个修士学习完会规，在会院的生活有了一个良好的开端之后，本笃便会指示他要进一步来阅读：教父们和隐修圣祖们的论文集（*collationes patrum*）、格言录（*instituta*）、生平传记（*vitae*）、以及巴西略的会规等¹²¹。按照《本笃会规》的规定和要求，隐修士们可以从圣经、隐修生活和神学理论这三个方面来选择所要阅读的书目。

本笃在其会规的结束篇章中指出，“天主默启的旧约和新约圣经，其中哪一页，哪一句，不是可信赖的人生真理和准则呢”¹²²？本笃的这句经验之谈道出了与天主圣言的交往对人生的重要意义。这样，《本笃会规》的结束篇与序言在思想表达上形成前后呼应：“在福音的带领下，我们将走主给我们指明的路”¹²³。

3、劳动

“在一切事上光荣天主（*ut in omnibus glorificetur Deus*）”¹²⁴是《本笃会规》的基本原则之一，它深深地影响了本笃会的生活方式，直至本笃隐修会院的建筑风格。这句话就象一条红线一样贯穿着整部会规。“光荣天主”不仅仅只涉及到祈祷的时间，也渗透到日常生活的方方面面，尤其是体现于劳动中。

与古典时代的正统思想观念相反，劳动在本笃的心目中呈现了它具有的积极价值和苦行理念。隐修士应当在一定的时间内祈祷，从事手工劳动，阅读圣书。

¹²¹ 参阅《本笃会规》73，4—5。

¹²² 参阅《本笃会规》73，3。

¹²³ 参阅《本笃会规》序言 21。

¹²⁴ 参阅伯前 4，11。《本笃会规》57，9。

在本笃看来，祈祷、阅读和劳动这三者应当处于一个健康的平衡状态之中。“懒散是灵魂的仇敌”¹²⁵，它会使隐修士丧失其精神活力，因此也谈不上真正意义上的祈祷。而在这一方面，劳动恰恰是医治“懒散”这个危险疾病的良药。在这里本笃继承发扬了隐修传统中优良作风，以克服懒散给隐修生活带来的危害。将隐修生活与劳动紧密地结合在一起并不违背与天主结合的精神；相反，这更加促进了与天主的结合。“你必须从事艰辛的劳作，这样才能使你的祈祷具有意义。如果你漫不经心，游手好闲，那么你不可能去做真正的祈祷。只有与劳动结合，你的祈祷才是完整的”¹²⁶。在隐修传统中作为引导一天生活的祈祷和劳动不是两条互不联结轨道，它们相互融合、相互渗透，不可截然分离。在这一点上，奥古斯丁与巴西略的观点是一致的：在劳动中咏唱圣咏：“什么能够阻止隐修士一边用手劳动，一边默思上主的诫命，并赞美上主的圣名？理所当然他需要自由的时间来温习以前所学到的东西”¹²⁷。

在继承隐修传统的基础上，本笃就如何对待劳动提出了重要的标准。本笃所关切的问题是：一方面，弟兄们应当在没有怨言、没有忧虑、在没有超出自我能力的情况下从事劳动工作。但另一方面，对弟兄们的要求也不可过低。他们应当充分施展发挥自己的天赋和才能，通过体力的和脑力的劳动来赞美颂扬造物主，以实现：“在一切事上光荣天主”。

4、好客

本笃在会规中用了极大的篇幅，详细认真地论述了如何在会院接待宾客¹²⁸。热情好客属于神性的事情，它把那些有关礼仪的和灵修的词汇在生活中加以注解说明。这一点可以从热情待客在会规中的地位推导出来。

与同时代的观念相比，本笃的好客精神充分展现了其思想的开放性。按照本

¹²⁵ 参阅《本笃会规》48, 1。

¹²⁶ 参阅泰泽团体生活规则。

¹²⁷ Augustinus, De opere monachorum XVII 20.

¹²⁸ 参阅《本笃会规》53。

笃的理解，正是在对陌生者的坦诚与开放中，基督朝着团体走来。本笃的好客思想深深受到了圣经传统的影响：亚巴郎在玛默勒的橡树林里热情款待三位陌生人的例子¹²⁹一直受到隐修圣祖和教父们的高度欣赏，本笃同样也从中受到了极大的启迪。亚巴郎的好客行为博得了天主对他的儿子依撒格的预许，因此，亚巴郎的好客被视为得救的象征。这一点也体现在初期教会团体的生活规则中：“不可忘记款待旅客，曾有人因此于不知不觉中款待了天使”¹³⁰。“对圣者的急需，要分担，对客人要款待”¹³¹。

本笃将《玛窦福音》中的一句话放在了会规第 53 章的篇首作为其主题导语：“我作客，你们收留了我”¹³²。耶稣这句以第一人称方式表达的教诲深深地触动了本笃，激励着他以极大的热情和努力去关怀，接纳陌生人，并鼓励他的隐修士们履行这个神圣的任务。基督的教导就是行动的指南，也就是说，这句话应当决定着对待客人内在的态度。整个团体应被一个积极的思想观念来主导：接待客人，如同接待基督。在团体内与客人分享所有的一切。在本笃看来，所谓好客与友谊是分不开的，友谊就意味着：分享、给予、接纳。陌生人带来的是珍贵无比的东西：他自己，还有随之而来的机会——“与基督相遇”。

5、和平

在本笃的心目中，他的隐修会院应当成为动荡不安的世界中的一片和平净土。我们可以发现，会规的许多内容都是为了实现这个目标而制定的。院父和其他所有负责人员都应努力为团体所有成员的和睦相处来创造条件¹³³。和睦融洽的一个重要前提是公平公正的实现。本笃通过援引《宗徒大事录》的记载表达了他的正

¹²⁹ 参阅创 18，1—8。

¹³⁰ 希 13，2。

¹³¹ 罗 12，13。

¹³² 玛 25，13。

¹³³ 参阅《本笃会规》34，5。

义观：“照每人所需要的分配”¹³⁴。公正的标准不是要顾及某个兄弟的威望或面子，而是应当为软弱的弟兄们的益处着想。这样做才能使大家获得必需的东西，从而和睦共处。这里，本笃在一定的程度上提出了自己的和平计划：要让和平的种子在团体的每个成员心中发芽成长。当每个隐修士都努力实现和平的想法时，和平就能够在整个团体中出现，这样每一位来到隐修会院的人也将会收到和平这一礼物。

本笃一直在努力创造一片和平的土地，并引导他的弟兄们从自我开始来缔造和平。他意识到，冲突就象生长在路边的荆棘和芒刺，当人经过它时会经常被刺破受伤。因此，他要求隐修士们每天都应当提醒自己，时刻准备着与他人修和。“每日的晨祷和晚祷的结束礼应以长上在众人前诵念主祷文为准。因为时常有不愉快的事发生，就如同被芒刺所伤。当弟兄们祈求并承诺：‘尔免我债，如我亦免负我债者时’，他们已因着这句祷文而负有需要履行的义务，即：洗涤自己所曾犯的罪愆”¹³⁵。

在耶稣基督内我们被彻底救赎，从而获得了丰裕的和平。和平是天主的恩赐。这个恩赐对我们同时也意味着持久的使命和任务：消除世间的的天不公，为彼此间的和好作出自己应有的贡献。在实现和平的努力中整个团体也参与了与邪恶的较量。所以，本笃看到了与和平紧密相连的一个积极要素：“寻求和平，追随相伴”，这句话原出于圣咏第34章，在会规的序言中，本笃将它与真正的，永恒的人生联系在一起。消除不公，缔造和平能够给真正的人生带来空间。避恶行善在圣经思想中是与公义和友爱相连的¹³⁶。

和平是一个进程，它需要从小的方面一步步做起，进而形成一个爱的文化。所以本笃说：“发生争执后，应在日落之前，重归于好”¹³⁷。要从纷争（discordia）

¹³⁴ 宗 4, 35 = 《本笃会规》34, 1。

¹³⁵ 参阅《本笃会规》13, 12-13。

¹³⁶ 参阅米 6, 8。

¹³⁷ 参阅《本笃会规》4, 73。

中，诞生和谐（concordia），使众心相连。当一个团体充满了和平的恩宠，并履行它的和平使命时，那么，教会将在人民心目中成为和平的象征。千百年来，“Pax Benedicina——本笃的和平（本笃的和平理念/本笃会的和平实践）”给西方文明打下了深深的烙印，直至今日，它仍然在激励着人们努力寻求通往和平的道路，使“和平”成为“正义的事业”¹³⁸。

¹³⁸ 参阅依 32, 7。

天主教圣言会传教士对汉学研究的贡献

Dr. Wilhelm Müller

李圣飞译¹

在圣福若瑟神父逝世 99 年纪念日之际，我们正式成立了“福若瑟华裔学苑”（Centro Freinademetz）。

中心的意大利文名称为“Centro Freinademetz”，它为我们从教会及传教的角度指明了一个精神遗产，我们有责任使这个新机构在今后的活动中变得更有生命力。福若瑟（Freinademetz）神父明白天主的召叫，即把福音带到中国，并以自己虔诚的信仰，不懈的热情和令人信服的亲和力来回应天主的召叫，由此他成为了山东省南部地区天主教信仰的精神导师。他不仅能讲一口流利的普通话和客家话，而更重要的是他会讲一种可以让每一个人都能听懂的语言，那就是“爱”。出生在奥地利南蒂罗尔（Südtirol）的他因着天主神圣的拣选成为了一个中国人，他愿在自己死后埋葬在中国教友之中，并希望在天上也是中国人，与中国人永远在一起。他以热忱的服务把自己完全奉献给了中国人民，于 2003 年由教宗若望保禄二世册封为圣人，是第一位在中国的非殉道圣人。

中心的中文名称是在圣人的名字后面加上了四个汉字“华裔学苑”，它点明了我们在这个新中心里所希望实现的一个计划，那就是成为着重于研究有关“华裔”文化的学术中心。“华”是指生活在中国广袤地区的人群，而那些生活在亚洲中部与东南部华人文化圈（Kulturkreis）中的人群在古代则被称为“裔”。这个中文名字的意义也指明：中心的活动要成为我们圣言会传统学术研究的一部份，这就是汉学——对中国进行学术研究的传统。1935 年，在北京的天主教辅仁大学，

¹ 2007 年 1 月 29 日，在“福若瑟华裔学苑”落成仪式上的演讲。作者：Dr. Wilhelm Müller 中文名为弥维礼，现为意大利罗马宗座乌尔班大学教授。译者现就读于罗马美术大学油画系。

鲍润生 (Franz Xaver Biallas) 神父创立了一份汉学的学术杂志, 他用拉丁文和中文为这个杂志取了两个名称“MONUMENTA SERICA”(中华文献)和“华裔学志”(研究华裔的杂志)。在拉丁文部份他没有用更为普遍的民族学名称“Sinica”, 而是用形容词来描述这个民族的一个典型活动, 即古代丝绸的生产: 形容词“Serica”让我们想起西方(罗马人)和神秘的东方之间的最早接触, 这些人就是“Seres”——制作倍受古罗马人推崇的珍贵丝织品的人。这个选择反映了对汉学的理解: 在 30 年代及其后的时期, 它的研究对象仅限于中国的古典文化, 不包括最后一个王朝灭亡以及现代中国建立之后的时期。

我们在“福若瑟中心”的意大利文名称后加“华裔学苑”作为副名, 即“华裔学志研究”(Studio Monumenta Serica), 就是想强调我们修会的传承, 着意让我们也加入到圣言会传教士重视的汉学研究传统中来。

我这篇题为“圣言会传教士对汉学研究的贡献”的演讲将分为三部分: 一、传教文献, 二、民族学——民俗学, 三、严格意义上的汉学研究。

一、传教文献

从严格意义上讲, “汉学”, 如同过去所理解的那样, 是一种通过分析相关的古典中文文献, 如语言、历史、哲学、宗教、艺术以及其它相关的古代文化, 去理解中国传统文化的科学的研究。对于传统汉学而言, 古典中文文献是必不可少的。它致力于向华夏以外的世界提供有关华夏的知识。显然, 对于中国的认识不能单纯依靠经典研究这一唯一渠道, 更不能局限于此。汉学应当并且必须拓宽其概念, 以包括对最纯粹的民间文学作品的了解, 比如游记、日记, 或是对这个国家, 它的人民、习俗、社会制度和宗教等的描述和印象。就如马可波罗的游记那样, 这种文学作品能成为欧洲人了解中国的首要途径, 创造一幅中国和中国人画

像，从而激起人们对这个国家的兴趣。属于不同团体、于不同时期在中国进行福传的传教士们曾创作出了大量这样的作品。

圣言会传教士从其最初在山东中东部地区进行的工作起就创作了大量此类知识性作品。就算不是自发的，那也是由于圣言会会祖阿诺德·杨森（Arnold Janssen）神父常常坚持要求他的传教士们撰写记录及报告，为了能激发德语国家的天主教信友对中国传教的兴趣。早在传教修会建立之前，阿诺德·杨森神父就已经意识到了印刷出版事业对传教工作的重要性。在终身修士们辛勤的努力和帮助下，他建立了几间规模很大的印刷厂，主要出版印刷具有知识性和宗教教育性的杂志和书籍。通过教友们的帮助，终身修士们负责管理这些出版物的分发。这样，印刷业成为了圣言会会士的一项独具特色的工作，以至于有人将修会简称 S.V.D.戏称为“Sie vertreiben Drucksachen”，德文之意即为“他们做印刷品买卖”。

1、圣言会杂志中有关传教的文献

在中国的传教士们所做的报告和记录不但出现在圣言会的杂志上，在教区及世俗的报纸上也频频发表。圣言会的德文杂志《天主之城》（Die Stadt Gottes）从 1878 年一直出版至今，是第一份也是最老的基督教家庭杂志，它曾经出现在所有德语地区无数的家庭中（以不同的版本在德国，奥地利和瑞士发行）。另一种杂志名为《圣心使者》（Herz Jesu Bote），后来改名为《圣言会士传教通讯》（Steyler Missionsbote），出版于 1874—1940/1941 年间。另外为儿童和青年出版的《耶稣男孩》（Der Jesus Knabe）杂志也曾以丰富的咨询鼓舞了很多青少年去寻找属于他们自己的传教圣召。最后还要提到的是《圣弥厄尔日历》（Michaelskalender），它包含了很多包括中国在内的故事和资料，为提升人们对中国以及其它地区传教事业的关注做了很大的贡献。

所有的这些杂志和出版物都提供了包括中国在内的资讯，介绍中国文化的各个方面，激发起读者对中国的兴趣。这些杂志存在于环球旅行、电视广播出现之前，当时的新闻业也还处在落后状态，其资料性和教育性为“中国形象”的形成

起到了不可低估的作用。圣言会的传教文献对德语世界中人们对中国印象的形成所发挥的作用应得到更细致的研究。显然，当时的民众对于那些学术研究性出版物并没有太大的兴趣，可对那些日常现实生活的报告和描写则情有独钟。我希望，对这些中国传教文献的整理和分析能尽早发展成为即将诞生的“福若瑟中心”的工作项目之一。

2、圣言会会士传教文献专著

除了这些出版的杂志以外，还有必要提到一些对中国进行深度研究的专著。1900年，圣言会士卢国祥（Rudolph Pieper）神父以德文出版了一部名为《中华苗蔓花》的著作（*Unkraut, Knospen und Blüten aus dem "blumigen Reiche der Mitte"*），共725页。1908年，作者推出了第二卷，名为《新花束：中华苗蔓花》（*Neue Bündel: Unkraut, Knospen und Blütnn aus dem blumigen Reiche der Mitte*）共419页。卢国祥神父（1860-1909）是最早到中国的圣言会会士之一，他于1886年抵达山东，1909年长眠于中国。他在山东和农民一起生活了23年，对这个朴实的群体拥有深入的了解。同时，他也与知识分子以及清朝政府官员展开接触，其中就有后来在满清王朝灭亡后，试图复辟称帝的袁世凯将军。卢国祥神父以传教士的身份进行写作，常常会流露出希望基督信仰可以在中国得到广泛传播的意向：他写作的年代在梵二大公会议和《教会对非基督宗教态度宣言》发表之前，在天主教会与非基督宗教展开对话之前，在提倡我们要看到并采集其它宗教中“圣言的种子”之前——在这一点上，让我们来与利玛窦神父的观点作个比较：利氏在其《中国基督宗教导论》第一章中，对当时的佛教与道教进行了无情的批判。考虑到那时传教神学的限制，卢国祥神父的“花束”如同一眼珍贵的泉源，通过它可以了解到那个时代朴素劳苦大众人民的生活习性、风俗习惯、宗教信仰、宗教活动以及种种其它不同方面。在研究现实生活，分析日常活动的学术著作中，像卢国祥神父这两部记述详尽，总计二百二十一章的专著实在是凤毛麟角。

非常值得一提的另外一部专著是夏德威(Richard Hartwich)神父的6卷本(仅第一卷就有582页!)巨著《圣言会士在中国》(*Stelyer Missionare in China*), 尽管它只是我们修会内部发行的著作(*ad usum privatum nostrorum tantum*)。它收集了传教士与会祖及总会来往的大量信件, 涵盖了从1880的下半年至二十世纪二十年代期间圣言会传教士在山东南部传教工作的发展状况。传教士们不仅仅只报告教会的传教业绩、年轻修会在中国的发展、传教中存在的问题等, 同时也提供了有关地方民众生活各个方面的丰富资料, 并由此反映出满清帝国晚期的很多重要事件, 以及为重建一个新中国而所做的种种努力。这些个人的经验和第一手的资料对了解认识中国将提供很大的帮助, 而为撰写教会史、地方史和传教学的博士、硕士论文也是颇有裨益。可惜的是, 正如之前提到的, 这部著作只是修会内部使用的文献档案; 此外, 它是用德文写成的, 这即便对于我们自己的会友而言也日益成为一种深奥的语言(现在年轻一代的非德籍会士懂德文的越来越少——译者注)。

二、民族学文献

1、《人类学》杂志(*ANTHROPOS*)

在圣阿诺德·杨森神父鼓励下, 为了拓宽视野, 了解并认识民族的多样性, 处在培育阶段的传教士已开始学习民族学/人类学。从某种意义上讲, 在梵二大公会议的《教会对非基督宗教态度宣言》发表之前六十多年, 圣言会传教士们早已在这个文件的精神下接受培育了。而正是闻名遐迩的圣言会士威廉·史密斯神父(Wilhelm Schmidt, 1868-1954)在二十世纪肇始之际, 本着对不同民族文化与宗教的敬重, 将人类学与语言学导论加入了我们圣言会修道院的必修课程中。他本人是“人类学维也纳学派”的创始人, 《天主概念的起源》(*Der Ursprung der Gottesidee*) (12卷)这部里程碑巨著以及无数其它专著和论文的作者。1906年, 史密斯推出了《人类学—国际人类学评论》(*International Review of Anthropology*)

杂志创刊号；2006年这部杂志以第100期庆祝了它的一百周年。在这期间，它共发表了大约3850篇论文，11000篇评论、各种新闻及简报，总数达到了84000页。早在第一期中，史密斯便请求传教士们要重视对中国民族学的科学研究：“对印度和中国人民生活的深入及系统的研究是非常有价值的，我们很乐意在《人类学》杂志上出版这些作品”。（*Anthropos* 1 [1906] 126-133）

2、《民俗学志》（*FOLKLORE STUDIES*）

1940年，在圣言会人类学家雷冕神父（Rudolph Rahmann, 1902-1985）任院长时间，北京天主教辅仁大学在恭王府内建立了一个“东方民俗学博物馆”，而恭王府过去则是恭亲王奕欣的官邸。1942年，叶德礼神父（Matthias Eder, 1902-1980）出版了《民俗学志》创刊号，它成为了博物馆的官方出版物。与威廉·史密斯神父在《人类学》杂志创刊号上所做的一样，叶德礼也讲到了传教士在科学研究方面扮演的角色，邀请他们和新杂志合作，并强调民族学研究对传教士的主要任务——向世界传福音不仅是有益的，更是必要的（“编者按”，*FOLKLORE STUDIES* 1 [1942] IX）。1949年，该杂志随同叶神父从北京迁到日本，并继续出版至今。1963年，该杂志由《民俗学志》更名为《亚洲民俗学志》（*ASIA FOLKLORE STUDIES*），并成为圣言会位于日本名古屋南山大学人类学院的官方杂志。

在中国、日本及世界各地工作的圣言会传教士们积极回应了这些令人鼓舞的邀请，于是，大量有关中国（及整个亚洲）民俗学研究成果呈现在《人类学》及《民俗学志》的各期中。要知道，并不是所有在这两种杂志上发表的文章都出自圣言会传教士之手。事实上，大多数的文章出自世界各地与教会无特殊关系的专家学者。圣言会的作用是组织并支持这类学术研究，提供一定数量的专业研究人员及资金投入来支持出版这类国际性杂志，并冀望为促成天主教会与人类文化之间的先知性对话贡献一己之力。

在此前提下，我们必须提及一些在汉学研究方面有突出贡献的传教士以及他们的代表作品。

薛田资神父 (Georg M. Stenza, 1869-1928, 1895-1925 在山东传教)

“*Der Bauer in Shantung*” (山东的农民), *Anthropos* 1 (1906), 435-452; 839-857; 863 页。

In der Heimat des Konfuzius (在孔子的家乡), 288 页, 另有 130 幅图片, Steyl 1902。

Berträge zur Volkskunde Süd-Schantung (山东南界民族学研究), 116 页, Leipzig 1907。

佛尔白神父 (佛安多 Anton Volpert, 1863-1949; 1889-1949 共 60 在华)

“*Gräber und Steinskulpturen der alten Chinesen*”(中国古代的墓穴和石雕), *Anthropos* 3 (1908) 14-18。

“*Das chinesische Schauspielwesen in Südschantung*”(山东南部戏剧), *Anthropos* 5 (1910) 367-380。

“*Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China*”(城隍——中国城市的守护神), *Anthropos* 5 (1910) 991-1026。

“*Chinesische Volksgebräuche beim T'chi jü, Regenbitten*”(中国人的求雨习俗), *Anthropos* 12/13 (1917) 144-151。

“*Volksgebräuche bei der Neujahrsfeier in Ost-Schantung*”(山东东部民间庆祝新年的习俗), 同上, 1118-1119。

“*Hochzeitsgebräuche in Ost-Schantung*”(山东东部的婚礼习俗), *Anthropos* 28 (1932) 777-781。

葛来福神父 (Lambert Kalf, 1880-1962, 1910-1919 在山东)

其主要著作是 *Der Totenkult in Südschantung* (山东南部的丧葬礼仪, 1932 兖州圣言会出版, 109 页)。其中的资料是在一位做过“礼相”, 也就是“司仪”的中国老师的帮助下, 由郝德明神父 (Josef Hesser, 1867-1920, 1894-1920 在山东) 收集整理的。全书共五十章, 涵盖了亡者辞世前后的所有仪式。葛来福在序言中写道:“丧葬仪式及对亡者的祭拜占据了中国人非常大的信仰空间。普通中国老百姓的生活仿佛是围绕两件大事展开的, 那就是婚礼和葬礼, 俗称“红白大事”。要研究中国人的灵魂世界, 最重要的自然是白事, 因为它帮助我们了解中国人的思想及宗教情感; 所有的宗教与慈悲情感都会积聚到亡者的墓中。因而我们的记录并不只是要描绘对亡者的祭拜, 而是要掀开那遮住心灵的面纱, 探明这个民族的灵魂。对亡者的祭拜并非止步于丧葬仪式, 而是拓展渗透到了中国人生活的每一个细节中”。

山道明神父 (山尚德 Dominik Schröder, 1910-1974)

“Die Fandse. Ein Beitrag Zur Volkskunde von Kham. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert” (任乃强《西康图经·民俗篇》的德语译本,附注释), *FOLKLORE STUDIES* 5/I-IV (1946), 1-190。

“Einige Hochzeitslieder der Tujen” (土族人婚礼歌曲采编), *FOLKLORE STUDIES* Suppl.No1: (中国)青海省民俗学文集: 306-354, 北京 1952。

“Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)” (青海西宁地区的土族宗教), *Anthropos* 47 (1952) 1-79; 620-658; 822-870; 48 (1953) 202-249。

“Zur Struktur des Schamanismus (Mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum)” (关于萨满教的结构[特别关注甲霍尔喇嘛]), *Anthropos* 50 (1955) 848-881。

“Über die Chia-Fandse von Bengbar (Tsinghai) und ihre Hochzeitssitten” (青海的羌蕃及其婚礼习俗), *Anthropos* 52 (1957) 459-496。

Aus der Volksdichtung der Monguor. 1. Teil: weiße Glücksschaf (Sagen, Märchen, Lieder) (蒙古尔/土族民间诗歌, I: 幸运白羊[谚语、童话、歌曲]); 2 Teil: In den Tagen der Urzeit (Ein Mythos vom Licht und vom Leben) (2: 肇始之初[光与生命的神话]), *Asiatische Forschungen* 6, 31; Wiesbaden。

“Die Puyuma von Katipol (Taiwan) und ihre Religion” (卑南族的主神殿[台湾]及他们的宗教), *Anthropos* 61 (1966) 267-293。

“Zum Hochgottglauben der Puyuma von Katipol (Taiwan)” (卑南族的主神殿对至高神信仰), *Antropica* (1968) 323-361 (Studia Instituti Anthropos, 21)。

费惠民神父 (Johann Frick, 1903-2003, 1931-1952 在华) 在中国的甘肃省和青海省(西藏北方)生活了 21 年。他发表了 30 多部作品介绍当地人民的社会生活、宗教活动、婚礼习俗、庆祝农历新年的习俗、丧葬礼仪、农民地方谚语、农民的疾病及医治方法、迷信、神话、解梦等等。

“Hochzeitsitten von Hei-tsui-tzu in der Provinz Ch’ing-hai (China)” (青海省黑嘴子地区的婚礼习俗), *FOLKLORE STUDIES* Suppl.1: Ethnographische Beiträge aus der Chinghai Provinz (China), 1952, 1-102。

Die sozial-religiöse Stellung der Frau in Tsinghai (China) (青海省女性的社会宗教地位), 1955; 这是他在维也纳大学的博士毕业论文。

“Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai” (在青海的汉族母子), *Anthropos* 50 (1955/56) 337-374; 659-701; 51: 513-550, 1055-1063。

“Märchen aus Qinghai” (青海神话传说), *Anthropos* 49 (1954) 511-552。

“Totenriten der Chinesen im Westtal von Sining (Provinz Tsinghai)” (青海省西宁市西山地区的葬礼仪式), in: Hermann Köster (hrsg.), *China erlebt und erforscht*; 1974, 43-190。

Zwischen Himmel und Erde: Riten und Brauchtum in Nordwestchina. Gesammelte Aufsätze, Eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von Anton Quack (天地之间: 中国西北地区的礼仪与习俗) (论文集, 安东·夸克作序、编辑、出版), Sankt Augustin, Accademia Verlag, 1995。

叶德礼神父 (Matthias Eder, 1902-1980)

Das Jahr im chinesischen Volkslied (中国民歌中的年), 160 页 (*Folklore Studies* 第四期再版, 1946)。

“Spielgeräte und Spiele im chinesischen Neujahrsbrauchtum mit Aufzeichnung magischer Bedeutungen” (中国农历新年的传统游戏和玩具及其神秘意义图解), *Folklore Studies* 6 (1946) 1-207。

“Hausfrontdekorationen in Peking. Mit Parallele aus Shantung und Nord-Honan” (北京房屋门面装饰: 附山东和河南北部相近装饰), *Folklore Studies* 2 (1943), 51-78。

海贵春神父 (Matthias Hermanns, 1899-1972, 1929-1947 在华), 发表民俗学专著 24 本, 论文 24 篇。

“Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter” (藏族的创世及起源神话), *Anthropos* 41/44 (1946-49) 275-298; 817-47。

“Überlieferungen der Tibeter nach einem Manuskript aus dem Anfang des 13. Jh. n. Chr.” (根据 13 世纪初的手稿所记录的西藏传统), *Monumenta Serica* 13 (1948), 161-208。

Die Nomaden von Tibet (西藏的牧民), 325 页, Vienna, Herold Verlag, 1949。

“Tibetan Lamaism up to the Time of the Reform by Tsong Kha Pa”, (西藏喇嘛到宗喀巴大师的改革时期) *The Journal of the Anthropological Society* (1951), 7-36。

马神父 (Johannes Maringer, 1902-1981), 他是古生物学, 史前宗教, 亚洲史前史专家

De Godsdienst der Praehistorie (史前的神崇拜), 1952 (翻译成了德文, 法文, 西班牙文, 英文, 意大利文, 日文)。

“Gräber und Steindenkmäler in der Mongolei. Zu den Funden der letzten Sven

Hedin-Expedition in der Inneren Mongolei” (蒙古的墓穴及石碑: 斯文·赫定最后一次内蒙古探险的发现), *Monumenta Serica* 14 (1955) 303-339。.

葛神父 (Fritz Kornfeld, 1904-1961)

Die tonale Struktur chinesischer Musik (中国音乐的音调结构), 113 页, Vienna, St. Gabriel Verlag, 1955。

三、严格意义上的汉学研究

要对“圣言会传教士对汉学的贡献”进行介绍, 我认为应该也必须包括传教士们为认识了解中国所做的广泛工作, 即容括他们的个人汇报, 以及对华人生活包罗万象的专业民俗学分析。要这样做, 就必须将汉学只通过对经典文献与语言来

研究中华文化这一经典定义进行扩展。即便是一个不完整的书单也足以令人对圣言会传教士在这一领域所做的工作感到吃惊了。若是考虑到在两部国际性专业期刊《人类学》和《(亚洲)民俗学研究》这些年来(分别为100年与60年)发表的所有文章,包括非圣言会士传教士以及非神职人员,那他们为中国文化的传播所做的汉学工作实在让人震惊。

现在,让我们只从最严格的意义上检视一下我们在汉学研究上所做的贡献。起初,会士们将精力集中在最基本,也是最困难的工作上,这便是中文。当时学习中文的条件比现在要困难得多,可以说几乎没有任何辅助工具。直到后来在要理老师和有文化教友的帮助下成立了一所中文学校,并且由一位已经掌握了这门艰深语言的传教士专门指导,这种艰辛的状况才有所改观。

1、汉语语言学

彭加德神父(Ernst Böhm, 1912-1992, 1938-1949 在华)与**苗德秀神父**合著,
Magnum Lexicon Sinico-Latinum (中文拉丁文大词典), 1830 页, 香港, 1957。

边德乐神父(Theodor Broering, 1883-1960, 1909-1919 在华), 汉学及实验语音学博士。
Laut und Ton in Süd-Schantung (山东南部语音与声调), 63 页, Hamburg, 1927 (前言是由瑞典著名语言学家 B.Karlgren 撰写, 向中国传教士的研究工作表达敬意)。

齐德芳神父(Franz Giet, 1902-1993, 1930-1993 在华), 语音学及汉学博士, 是圣言会最著名的语言学家。

Beiträge zur Einführung in das Chinesische Studium (汉语入门), 兖州, 1937。

与**苗德秀**合著, *Die Töne des Südshantung-Dialekts in Wortverbindungen an Hand von Übersichten, Regeln und Beispielsammlungen* (山东南部方言词组发音: 包括总览、规则、例句说明), 108 页, 山东济宁戴家庄, 1939。

“*Phonetics of North China Dialects. A Study of their Diffusion*” (中国北方方言的发音和地理分布), *Monumenta Serica* 11 (1946) 233-267。

Zur Tonität Nordchinesischer Mundarten (中国北方方言的发音), 184 页, Mödling, 1950, (齐神父的博士论文)。

韩宁镐主教(韩万和, Augustinus Henninghaus 1862-1939, 1886 年来华)

Deutsch Chinesisches Hand-Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Schantung Sprache (德华大辞典, 特别参照山东方言), 第二版, 边德乐编辑, 1091 页, 兖州, 1917。

郝德明神父

Chinesische Grammatik (中文语法), 246 页, 兖州, 1905。

Chinesische Sprichwörter, Phrasen und Redensarten (汉语成语、俗语和俚语), 755 页, 青岛, 1909。

葛来福神父

Einführung in die chinesischen Schriftzeichen (汉字入门), 80 页, Steyl, 1954。

苗德秀神父 (Theodor Mittler, 1887-1956, 1913-1949 在华)

Chinesische Grammatik (汉语语法), 515 页, 兖州, 1927。

商格理神父 (Josef Stangier, 1872-1953, 1899-1949 在华)。

Chinesisch-Deutsches Wörterbuch (汉德辞典), (新版本由圣言会丘立初神父 [Jörgens] 校对), 857 页, 青岛。

薛田资神父

Chinesisch-Deutsches Wörterbuch (汉德词典); **Deutsch-Chinesisches Wörterbuch** (德汉词典), 兖州, 1928, 侧重中学及修道院中用到的自然科学术语。

佛尔白神父

Grosses Deutsch-Chinesisches Wörterbuch (德华大辞典), (只出版了一卷, A-G), 768 页, 兖州。

2、地形学

董师冕神父 (Ferdinand Dransmann, 1882-1942, 1909-1942 在华)

T'aishan-Küfu Guide/Täshan-Tchüfu-Führer (泰山-曲阜导览), 216 张照片讲解圣山泰山及曲阜——孔子出生及去世之地, 儒学的地理中心; 从 218 到 368 页用德英双语解释照片。

鲍润生神父 **Konfuzius und sein Kult. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Chinas und ein Führer zur Heimatstadt des Konfuzius** (孔子及孔教: 中国文化史研究, 孔子家乡导览), 130 页, 北京/Leipzig, 1928。

3、艺术

司德本神父 (Harrie Vanderstappen, 1921-2007, 1947-1948 在华)

白立翥修士 (Berchmanns Brückner, 1891-1985; 1923-1949 在华)

“Die Sammlung Chinesisch-Christlicher Bilder in 12 Holzmappen” (中国基督宗教画像十二辑), (收集 479 张图片) *Verbum SVD* 7 (1965) 247-254。

4、哲学、法律

顾盛德神父 (顾若愚 Hermann Köster, 1904-1978; 1931-1953 在华)

Über eine Grundidee der chinesischen Kultur. (中华文化—基本思想探讨) 28 页,

Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg (圣奥斯丁修院系列) 1, Kaldenkirchen 1957。

Symbolik des chinesischen Universismus (华人大统一思想的象征), 104 页, 斯图加特, Hiersemann, 1958。

HSÜN-TZU ins Deutsche übertragen (《荀子》德译本), 403 页, Steyl, 1967。

“Zur Philosophie des Hsün Ch’ing. Ein Parallele chinesischen und westlichen Denkens” (荀子哲学: 中西思想比较), in *Kleine China-Beiträge von Jos. Huppertz und Herm. Köster*, München 1979。

“Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte” (中国历史中的宗教), *Monumenta Serica* 14 (1949-55) 188-214。

“Zur Brauchtum in Tzeyang and Küfu” (滋阳²与曲阜民俗), *Sinica-Festschrift* (张维笃主教七十寿辰纪念文集), München 1972, 97-116 页。

“On the particle Chi (论“只”的用法)”, *Monumenta Serica* 12 (1947) 247-251。

柯神父 (Eduard Josef Kroker, 1913-)。

Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu. Betrachtungen eines alten chinesischen Philosophen (《商君书》中的权力观: 一位中国古代哲学家的反思), 280 页, Mödling, St. Gabriel Verlag, 1951。

“Rechtsgewohnheiten in der Provinz Schantung nach Min shang shih his kuan tiao ch’a pao kao lu” (从《民商事习惯调查报告录》看山东的法律习俗), *Monumenta Serica* 14 (1949-1955) 215-302。

Rechtsgewohnheiten in Heilongjiang, China (中国黑龙江地区的法律习俗), Stuttgart, 1964。

Sammlung Chinesischer Rechtsgewohnheiten (法律习俗调查报告录), 3 卷, Frankfurt, Kaffke, 1965。

² 磁阳为山东省兖州的别名——译者注。

Die Strafe im Chinesischen Recht (中国法律中的处罚), Opladen, 1970。

5、文学, 历史

丰浮露神父 (Eugen Feifel, 1902-1999; 1927 在日本传教, 1934-1948 期间在中国, 1952 再次赴日, 1964 到美国, 于 1999 年在美国去世。)

Geschichte der Chinesischen Literatur (中国文学史), 长泽辉 (Nagasawa Kikuya) 著, 丰浮露译。444 页, Monumenta Serica Monograph Series 7, 北京, 1945。

“**Wu Yu Shan**” (吴渔山), 陈垣著, 丰浮露译, *Monumenta Serica* 3 (1938), 130-170。

Pao-p'u tzu, Nei-p'eiin (抱朴子内篇), *Monumenta Serica* 6 (1941), 113-221。

“**Biography of Po Chü-I**” (白居易传), (译自《新唐书》166 卷, 加注释), *Monumenta Serica* 17 (1958) 255-311。

卜恩礼神父 (Heinrich Busch, 1912-2002, 1939-1948 在华)

“**The Tung-lin Shu-yuan and its Political and Philosophical Significance**” (东林书院及其政治和哲学意义), *Monumenta Serica* 14 (1949-55) 1-163。

“**Hsün Yüeh, ein Denker am Hofe des letzten Han-Kaisers**” (荀悦——汉代末期的朝廷学者), *Monumenta Serica* 10 (1945), 58-90。

时雷鸣神父 (Gerhard Schreiber, 1911-1972, 1939-1947 在华)

“**Das Volk der Hsien-pi zur Han-Zeit**” (汉代的鲜卑族), 12 (1947), 145-203 页;

“**The History of the Former Yen Dynasty (前燕史)**”, *Monumenta Serica* 14 (1949-1955), 374-480。

铁爱东神父 (Joseph Thiel, 1908-1972, 1937-1954 在华)

“**Der Streit der Buddhisten und Taoisten zur Mongolenzeit**” (论元朝佛、道之争), *Monumenta Serica* 20 (1961), 1-81。

伽利略和他的时代：几件轶事¹

作者：George Coyne

译者：夕拾

人们通常以为伽利略案件是信仰与科学对立的典型例证，而伽利略受的苦也是教会造成的。其实不然，伽利略与他所生活时代的教会关系密切，那时的教会也极力赞成科学的新发现。若望保禄二世将这一案件概括为一场“彼此不了解的悲剧”，是无人能掌控的那段历史环境造成的。其实，这个案件为伽利略本人，为科学，为教会皆为一场悲剧。可幸的是，经过痛苦，教会逐渐走上“信仰与理性”对话之路。

一、伽利略的时代

伽利略经历了无论他本人还是教会乃至全人类都对各种事物兴致勃勃的时期。他对宇宙的看法因时代局限，很快便成了众所周知的争议对象。他的宇宙观从某种意义上继承了过去的遗产，这个遗产是古希腊人阿里斯塔克斯（Aristarco）遗留下的。过去和现在在伽利略身上紧密交汇。

哪些是伽利略时代所流行的思想呢？是地球还是太阳才是我们今天所认识的太阳系的中心呢？直到那个时代，这个课题尚可心平气和地讨论，不会有强烈争议，原因是两者中任何一个答案都是宇宙的实际情况，不构成辩论的理由。两个

¹作者：George Coyne 美国人，梵蒂冈天文台荣休台长，从事星周尘埃研究。在若望保禄二世任教宗期间是圣座科学院伽利略案件委员会的成员。这篇文章专为庆祝 2009 年国际天文年梵蒂冈书局出版社出版的“无限伟大——天文与梵蒂冈”（Guy Consolmagno, ed., *L'infinitamente grande : l'astronomia e il Vaticano: un libro preparato dai membri della Specola vaticana in occasione dell'anno internazionale dell'astronomia*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2009.）一书撰写。译者：意大利自由作家。

论点都由推断而来，用数学上的计算方法为所观察到的空中事物安排位置。

利用推断来认识事物已有漫长历史，早在基督降生前 5 个世纪毕达哥拉斯的时代就已提出。那个时代尚未有数学方法可计算在星空中运转的天体位置，了解星空的运作仍是天方夜谭。

那时若继续用推断方法来思考问题无疑是背叛科学家们正在实际进行的工作。于是伽利略挺身而出，使这样的事不致发生。伽利略有可能彻底地威胁到上述思想，他将提供即使尚未作出结论却令人信服的证据，用以支持日心说。这一来，将会使数千年占主导地位的古希腊自然哲学陷入混乱。

二、伽利略——教书匠兼科学家

伽利略的个人生活是怎样的呢？他在波洛涅（Bologna）、帕多瓦（Padova）和佛罗伦萨（Firenze）为谋得教书匠一职几经努力之后，于 1589 年 7 月受聘在比萨（Pisa）教书。他所教授的是数学和天文学课程。

哪些是伽利略教学所依据的教材呢？近几十年来的历史学家们都一致同意这一看法，即伽利略所依据的是罗马公学的耶稣会士们所召开的几次演讲会的笔记，正是在那里他同亚里士多德的自然哲学有了接触，我们称这种哲学为物理学。

亚里士多德认为，宇宙中只有四种物质存在：土、空气、火和水。土由于最重，该当下沉到中心。此外，他还认为，所有星体都是完美的，因此该当是没有瑕疵的球体，进行完美的环形运转。伽利略所继承的是这种概念学说，他成年后对此提出了质疑。最终，他也会彻底推翻这一思想。

无疑，罗马公学的耶稣会士们在哲学上追随的是亚里士多德的思想，在天文学上教授的是地球为太阳系的中心，至少在教学上是这样。不过，无论耶稣会士们还是伽利略都察觉到在亚里士多德的自然哲学和科学新发现之间有一种越来越紧张的关系，伽利略的新发现也越来越被了解并开始立足。耶稣会士们意识到，

这种局面甚至会影响到神学和教义方面，因为后两项的内容都是紧紧地以经过“基督信仰化”的亚里士多德的哲学思想作为依据。

当时在比萨任教书匠的伽利略与罗马公学有一种私人交往。1587年伽利略去了一趟罗马，首次拜会著名的耶稣会士数学家克里斯托弗罗·克拉维奥（Cristoforo Clavio），请他写一封推荐信，为在博罗涅大学有个教授数学的正式职位（推荐信得到了，但工作却未如愿以偿）。这趟旅行使伽利略有机会亲自观摩哲学教授们在罗马公学的讲学。从那时起，凭着他同克拉维奥定期的信件往来，获取了罗马公学各项学科的笔记，以后又将这些笔记用于他在比萨的教学上。

伽利略首次拜访克拉维奥的时候，这位耶稣会士已经出名。克拉维奥那时50岁，独自在罗马公学里创立了闻名全球的数学学院。他也发表了一些数学和天文学方面的论文，且广为流传。他在教宗额我略十三世（Gregorio XIII）修改历法的工作中也担任过重要角色。当时仅27岁的伽利略在科学事业上刚刚起步，不过他在理论和实际问题上的才华却令克拉维奥刮目相看。两人在那段时期建立了一种彼此敬佩的私人关系，并维系很久。尽管困难重重，这种关系一直持续到克拉维奥于1612年去世为止。

继比萨之后，伽利略开始在帕多瓦教书，正如他自己所说，在这里生活的18年是他一生中最幸福的时期。帕多瓦那时属威尼斯共和国管辖，这个共和国在诸多问题上与罗马分庭抗礼。耶稣会士们是教宗权力的维护者，伽利略的不少朋友们又是拥护威尼斯共和国独立的人，因此他们与耶稣会士们是对立的。毫无疑问，这种局面在一定程度上影响了伽利略对待耶稣会士们的态度，但是也相当清楚，伽利略继续保持同克拉维奥和他罗马公学的学生之间的密切关系，而且结出硕果。

三、伽利略借助天文望远镜的发现

伽利略在帕多瓦居住期间，因使用天文望远镜而有了一个划时代的发现。1609年他终于制造了能放大20倍的天文望远镜。正是用这支望远镜他观测到月亮上有斑点、山脉和环形山；金星有周相；有4颗卫星围绕木星旋转；在穿越天空的光束中有无数的星星，这束光就是我们所认识的银河。

在谈伽利略和他观看星空的望远镜之前，我想尝试去了解他在那一时刻的心情。那时，他的教书生涯和相对长久的研究活动几乎达到理想境界并且也相当平静。在这个过程中他对人们所认识的物理宇宙的正统观点提出了质疑。可惜，还没有掌握建立一个不同理论的坚固物理基础。但是他察觉到，他在实验室观察到的同他在空中所实际看到的两者之间有一种联系。尽管他能藉着望远镜从威尼斯看到比肉眼所见至少远10倍距离的船只，并期待在观望星空时也能够略微越过那一界限，不过在这方面他却有一定的限度。

他对有关星空的许多事都没有把握。举个例子，他看到一个天体突然出现，光亮如木星，然后缓慢消失（这个现象是我们今天所认识的一颗爆炸星，也称超新星）。由此他得出结论说这个天体属恒星范围，却不敢对它的属性发表意见

他是否期待用望远镜的观察就能肯定地球围绕太阳旋转？答案是否定的，他的期待并不十分明确。我们只知道，他用了很大心力制造了这个小仪器，使它尽善尽美。这个仪器不仅用于军事，其科学价值也很高，这是他能够说服赞助者的理由。发明如望远镜这样的仪器以便更好地认识自然，这在今天是件理所当然的事；而在那个时代，它所涉及的却是一项重大发现。

简而言之，伽利略是个非常好奇的人，急于为一些重大疑问找出答案，并且他相当理智地要知道，手中拥有的这些仪器能否使他安下心来。

仅在头几个小时或头几个夜晚的观察自然无法认识宇宙的全部。天空的面目浩瀚广阔，千变万化。我们很难知道伽利略在观测星空时的每个细节，但从1609年11月至1610年1月他留下的痕迹令我们足有理由认为，这段时间他完全

沉浸在用天文望远镜观测星空这件事中。从他的信件中我们得知“大部分冬夜他都是在户外宁静的星空下度过的，没有留在温暖的睡房里。”可见，他在这段时间非常繁忙，不仅用望远镜观测，也试着去了解这些观察的重要性。平时的书信往来在这几个月中也大幅减少，不过从这些少量的信件中我们却也知道他正在继续尽力改善他的望远镜。

伽利略在信件中时而流露出他的激动心情。在1610年1月，也就是他发现了木星卫星几周后所写的一封信上说：“我对天主的感激无穷无尽，他拣选了我，让我能够最先看到隐藏了许久的美妙事物。”对伽利略来说，这是他一生中最兴奋的时刻。他的观察在“恒星使者”（*Sidereus Nuncius*）一文中有详细记载，但他自然没有必要提及令他兴奋的内容。这些内容包括，如首次看到银河系的光辉：它无数的星体清楚地呈现，组成一片光亮和黑暗交替的斑点，有如一幅施展魔术的镶嵌画。看到这些，伽利略的心情如何呢？事实上，他在“恒星使者”中很少谈到他的发现在科学上的重要性，这正是因为观察到的事物超出了他所能理解的范围。但是对这些还是能够引起他惊奇的。他对月亮、金星的周相，尤其对木星卫星的观察有敏锐的直觉。亚里士多德学派的偏见在他眼前彻底崩溃。

他沉默的时间太久了。连续三个月凝视天空，现在到了理出头绪，说出他所看到的和他的想法的时候了。总之，是公诸于世的时候了！

事情进展很快。“恒星使者”出版的日期可能是1610年3月1日，距他发现最明亮的木星卫星不到两个月，和他首次用望远镜观天不到5个月的时间。这本书一出版，无论是科学还是宇宙的科学观，都永远地被改变了。两千多年来，这项观察提供的重要新数据，终于让那些不再依循抽象的先入之见而主张让宇宙来述说自己的人首次享用。

再说，伽利略用望远镜的发现证实了地球围绕太阳运转吗？他本人也坚信这一发现能说明这一论点吗？由于没有一个明确和有实际意义的定义来作出有关的说明，回答上述两个问题便不那么容易。平心而论，要是伽利略同时代的人掌握

了所有这些资讯，是不是不再理所当然地认为地球是当时所公认的宇宙中心，而会想到有一些其它的中心呢？观察到至少有另一个运转中心（围绕木星而非围绕地球运转的卫星），显然证实（月亮上的山峦和太阳斑点）至少一些天体“坠落”了。尤其是还有数量无穷的繁密星星布满银河，这一切都毫无疑问地指出不能再理所当然地把地球视为万有的中心。

伽利略的信念很明确，正如他在“关于世界两大体系的对话”（*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, 1632年）一书中所称：“……只要我们思考一下在渺小的地球面前，星球的体积是那么巨大，可能是它的几百万倍；要是我们再想想天体的旋转在一夜一日中所需要的飞快速度，我便无法相信，竟有人以为只有天体运转而地球却静止不动是更逻辑和更加令人信服的。”

但是，伽利略也相当明智，知道众人不容易被说服。他在给朋友的一封信中写道：“……说服固执的人和只爱虚荣、在意愚蠢无味的民众掌声的人，星体本身的见证是不足够的，即使星体愿意降到地球上来说自己的故事。”他虽未能将星体带到地球上，却借助望远镜把地球伸向了群星。他可能用尽余生为他的发现寻找意义。

四、伽利略与罗马公学的耶稣会士们

伽利略很快筹划了一次罗马旅行。在罗马的白拉明（Roberto Bellarmino）枢机听到了他用望远镜观天的消息，打算了解这些观测的科学依据以及这些理论可能牵连到的问题。白拉明于是找到罗马公学的耶稣会士们，请他们验证伽利略的观察。

1611年3月29日，伽利略抵达罗马的第二天，他就用很长的时间礼貌拜访了耶稣会的天文学家和数学家们。他受到了礼遇，并荣幸地参加了在罗马公学召开的学术会议，许多枢机主教和罗马社会上的名人都出席了。这次正式演讲会的主题是“罗马公学的恒星使者”，这无疑指的是伽利略关于天体发现的著作。会

议称赞了伽利略的观察工作，同时也宣布他的观察得到了罗马公学的天文学家和数学家们的一致肯定。

另一方面，这些耶稣会士们在讨论伽利略的观察时对日心论或地心论字眼的使用却格外小心。从克拉维奥和他在罗马公学耶稣会士同事们的肯定中可显然看出，在那段时期他们是抱着犹豫的心态向哥白尼的太阳中心论靠拢的。这种犹豫不决的态度得到了罗马公学的神哲学家耶稣会士们的赞同。这些人不满意伽利略的发现得到过于积极的赞赏，他们对那些发现牵连到违背亚里士多德理论的范畴更加在意。据说，耶稣会士天文家们由于对伽利略的观察予以肯定而招致他们哲学家同事们的批评。

哲学家们的困惑是因为他们必须保证“教义的一致性”，那种对亚里士多德主义的愚忠同太阳中心理论并无直接关系。那时的人普遍认为亚里士多德为哲学提供了牢固基础，然后几经改造，成为所谓的“信仰绪论”。现在有了新发现，亚里士多德的自然哲学便顺理成章地面临瓦解的命运。这种命运势必也损害到与它有关的中世纪神学的整套系统。

亚里士多德的系统是一个整体，要是他的自然哲学瓦解，整体结构势必也要散架呢？那么如何能保存教义的一致性呢？罗马公学的哲学家、数学家和天文学家在这个问题面前自然不会有明显或公开的分裂。忠于传统一直是主导因素，而修会长上也一再刻意巩固这些传统。可是，身为天文学家的耶稣会士们也准备拥抱哥白尼学说，这对亚里士多德的思想造成了威胁。

耶稣会士罗伯托·白拉明枢机的经历确实有趣。在鲁汶教书的最初几年，他对亚里士多德的观点很有自己的主见。例如，他并不赞成天体一成不变和不毁不灭的说法。后来作为一个成熟的耶稣会士，显然他对亚里士多德的自然哲学既不崇拜，却也不反对，而是对亚里士多德的思想采取折中主义：即亚氏的自然哲学中凡是对天主教教义有利的东西都是好的；与天主教教义无关的东西都要摒弃。在白拉明看来，先是由哥白尼提出，后来又得到伽利略支持的太阳为宇宙中心的

问题在神学上是站不住脚的，因为它同圣经有矛盾。

五、伽利略同教会的问题

伽利略为什么同教会有了麻烦？要是我们不进入当时的宗教和政治背景中，便很难理解伽利略的研究和他的作品引发的冲突。举出几个重要年份能帮助我们了解这个事件：哥白尼（1473-1543，《天体运行论》，*De Revolutionibus*, 1543年）；马丁·路德（Martin Lutero, 1483-1546）；特利滕大公会议（1545-1563）；伽利略（1564-1642）；三十年战争（1618-1648）；艾萨克·牛顿（Isacco Newton, 1642-1727）。就在伽利略和他的同行们看到现代科学的曙光时，宗教和政治冲突已相当成熟，两者纠缠不休，这种情况在时代舞台上时隐时现。

为了反击马丁·路德和改革派分子，特利滕大公会议声明不能擅自解释圣经：圣经是教会的书籍，只有教会的诠释才靠得住。伽利略提出了他的解释，实际上他的解释比天主教会后来的有关思想至少提前了3个世纪。不过，他是以私人的方式提出的。他说（引用一位枢机的话）圣经告诉我们如何上天（堂），但不告诉我们天空如何运作。在他看来，圣经中没有任何科学教训。

不料，信理部的神学家们在1616年宣布，视太阳为宇宙中心和太阳静止的论点“在哲学观点上是荒谬的，违反了亚里士多德；在神学上它是异端，因为违反了圣经和教父们的训导。此外，说地球不是中心而是运转的，在哲学上是荒谬的，在天主教教义上是谬论。”

伽利略没有受到审判，却显然成了信理部容易打击的靶子。在信理部的神学家们作了上述声明的第二天，这种局面就更加明朗了。据说教宗庇护五世在同信理部的枢机们每周一次的会晤中曾要求白拉明枢机与伽利略进行一次私下会晤，警告他，要他放弃哥白尼的理论。白拉明服从教宗作了这事，伽利略也同意了。事情过后，禁书部下达一项法令，禁止一些赞成太阳是宇宙中心的书籍，或加以修正。哥白尼的作品自然包括在内，但没有明显提到伽利略的名字。所谓“首次

审判”就这样了结。

以后，庇护五世驾崩，哲学家马费奥·巴贝里尼（Maffeo Barberini）当选，伽利略似乎可以自在地继续坚持自己的思想主张了，因新教宗巴贝里尼是伽利略的朋友，取名号乌尔班八世（Urbano VIII）。伽利略在 1620 年左右得到教会当局批准，出版了许多作品，最著名的《检验者》（Il Saggiatore, 1622 年）一书提出了现代科学思想。教会官方审查员尼科洛·里卡尔迪（Nicolo Riccardi）神父写道：“凭着这位作者深刻而健康的反思……，我深信我们的时代在以后的岁月会得到颂扬，我本人也为生在这个时代感到幸运……”。

既然有这样的支持，伽利略为何又因他的作品《关于世界两大体系的对话》先是接受审判，而后又被判罪呢？

与三十年战争相关的事件显然影响了伽利略与乌尔班八世教宗之间不稳定的关系。教宗乌尔班八世在上任最初几年与伽利略交往甚密，这种关系维持了很久。到了 1630 年，确切地说是在伽利略为他著名的《对话》一书设法取得出版许可的那段时期，百年战争交战各方的冲突开始让乌尔班八世感到压力。法国枢机黎塞留（Richelieu）与罗马分庭抗礼，他的势力越来越大。1632 年，加斯帕雷·博尔贾（Gaspare Borgia）枢机在枢密会议上公开向教宗猛烈进攻，指责教宗站在异教徒一边，因为他同意法国国王、巴伐利亚的公爵和信奉新教的瑞典国王之间达成的协议，出卖了西班牙同日耳曼帝国签署的奥斯堡协议。简言之，教宗被指控出卖了在欧洲的天主教事业。伽利略在这个时候为他的《对话》设法取得教宗的许可，当然不是好时机。

他的《对话》于 1632 年出版，随后 1633 年的审判将他推上与教会作对的顶点。他被指控违背 1616 年的命令，被要求再次否定哥白尼的理论。最后，他被判坐监（后改为在他佛罗伦萨郊外的家里软禁）。伽利略的个案见证了这样的历史事件，即他对哥白尼学说的进一步研究先后受到 1616 年和 1633 年法令的禁止。在教宗的许可下，教会官方机构对他的研究作了判决。那时伽利略已是世界上有

名望的科学家了，他的《恒星使者》的问世宣告了他现代科学先锋的角色，并再度激发了有关宇宙的辩论。明显的观察结果使构成地心论基础的亚里士多德的自然哲学越来越无法立足。即使最后通过决议，称主张太阳是宇宙中心的理论是错误的，也阻拦不住力求达到无可争议结果的科学进展。像伽利略这样著名的科学家当时本应受到鼓励，继续他的研究，却不幸遭到教会官方禁令的阻挠。这件事为伽利略本人，为科学，为教会实在是个悲剧。

六、现代教会与伽利略事件

从那时起为面对那场悲剧教会都做了些什么呢？

自从教会作出对伽利略的判决后，虽把哥白尼的理论不再被作为自然哲学的基础来应用，但尚能作为“假设”有用的工具来使用，如用九九表计算星球的位置。因此在全欧洲的耶稣会公学内用日心体系学说从事的天文研究就静悄悄地抛弃了哲学课堂，而转移到了数学领域。

耶稣会士神学家罗伯特·白拉明枢机在 1616 年的事件中扮演了决定性的角色。我们已经知道，白拉明不是个步步紧跟亚里士多德学说的顽固分子，但他深信圣经在一些情况中也教导我们一种自然哲学。他的信念与巴罗尼奥（Baronio）枢机的主张刚好相反。是这位枢机说过：“圣经告诉我们如何上天（堂），但不告诉我们天空如何运作。”伽利略重复的正是巴罗尼奥枢机的思想。即便白拉明在教会内是个举足轻重的人物，但也不足以代表耶稣会的立场，理由是，立场只有一个。

作为天文学家的耶稣会士们并非是象牙宝塔里的“纯科学家”。他们同从事哲学和神学研究的同会会士们朝夕相处，呼吸着知识上多样化的浓厚气息。他们对教会的传统和训导有着同样虔诚的忠心，但同时也积极参与了现代科学的诞生。

现代科学的初步发现对天主教教义的基础和圣经的真意甚至发出了挑战。在

没有任何论述大自然哲学的情况下，亚里士多德的自然哲学当然是唯我独尊。而现在亚氏的自然哲学在天文观察结果的进攻下正在瓦解。一般而论，面对这样的情况，耶稣会天文学家们的态度是等待。这种态度并非出于胆怯或害怕：实际上，他们从德国到中国到处教授着哥白尼系统的数学，给月球上的山峦起了继哥白尼之后最重要的名字。进入公元 18 世纪，即伽利略被判罪的一百年后，哥白尼的学说得到天主教领域的欣然承认和接纳。艾萨克·牛顿以他的作品《自然哲学的数学原理》（Principia, 1687 年）终于提供了与亚里士多德的宇宙观不同、却与天文观察吻合的思想。虽然如此，教会在 1633 年的官方宣判直至 1757 年尚未取消。伽利略的思想尽管已被教会接受，但他的书籍直到 1835 年仍在禁书的目录上。伽利略个人遭受的不公正待遇在整段时期从未有人过问。

1979 年 11 月 10 日，若望保禄二世教宗在其任职的第一年便提起伽利略事件，他说“伽利略受了很大痛苦……他的痛苦是教会内的个别人和部门造成的”。1982 年，这位教宗设立了伽利略案件委员会，“要神学家们、科学家们的和历史学家们本着真诚合作的精神，深入审查伽利略的案件”。到了 1992 年 10 月 31 日，伽利略案件委员会结束工作的那一天，教宗把这个问题概括为一场“彼此不了解的悲剧”。从这个悲剧中也诞生一个“神话”，即有关伽利略的争论成了一些人所认为的在科学与信仰间的对立是不可避免的典型。伽利略和他那个时代的教会彼此之间都缺乏了解。

教宗的第一篇讲话似乎有意承认伽利略本来可以避免这样的遭遇，官方教会对他受的痛苦负有责任。在结束这个案件的讲话中则表示，若考虑时代背景及“彼此间的误解”，伽利略受的苦是难免的（“悲剧性的”，意取希腊古典戏剧之悲剧）。……没有人该当承担伽利略受苦的责任；事情该当如此；他受的苦是悲剧性的，是无人能掌控的那段历史环境造成的。

因此，伽利略的神话继续延续。

伽利略藉天文望远镜的发现无疑为我们提供了面目一新和料想不到的讯息，

并彻底推翻了当时人们所认识的宇宙观。他的观点是面向未来的：那么，如所观察到的木星及其卫星的情形那样，是否也有其它“运动的中心”呢？其它星体是否也会像金星那样在它们所属的范围内显示周相和变化呢？对穿越天空形成一组繁星光束与时亮时暗的密云交织在一起的现象，又能说什么呢？当时这些问题都是为后人提出的。

虽然伽利略和他同时代的人都尚未掌握一套完善的宇宙理论，但他却清楚地直觉到借助他的望远镜所看到的东西是有深远意义的。他的发现不仅限于观看，也牵动了人们的心智与思想。为此，没有人再会按照主宰了两千多年的亚里士多德的传统来思考有关宇宙的事物了。人们不断地要求对宇宙进行新的探索。

伽利略时代的科学冒险活动仅是开始，现代科学即将诞生，且已能感觉到产痛。我们大家都很清楚，伽利略在科学诞生的那段过程中的确承受了苦难。

1738年前的山西天主教史¹

作者：Fortunato Margiotti OFM

译者：牛稚雄

序言

十六世纪的中国曾见证了不同的修道人 (religiosi) 为传播天主教所做的程度不同的努力与尝试。耶稣会士可以说是最卓有成效的。他们通过不懈与大胆的尝试，终于成功地在中华帝国站稳了脚跟。其后的岁月中，一代接一代的无畏传教士们不但在繁华的城市，而且也在鄙陋的村乡建起了基督徒小团体。然而这段传教史却没有被充分地研究过。对耶稣会传教工作进行过总体探讨的只有一本 Joseph de la Serviére. S.J.的《早期耶稣会在华传教史》*Les anciennes missions de la Compagnie de Jésus en Chine* (Chang-hai: T'ou-sè-wè 上海土山湾 1923)。不过它实在太过简略，无法令人满意。其它一些有价值的研究都集中在了几个于北京宫廷中任职的重要人物上，而对在中国其它地方工作的传教士们的研究却甚为匮乏。当然，这些显耀人物称得上是坚实的后盾；是他们使其他人传播天主教的工作得以实现。不过真正的传教工作却是出自后者之手。耶稣会的史学家们可能还没来得及将其公之于众。然而一旦对其有所了解就会发现这其中有很多被忽略的无名英雄们；是他们在中华帝国境内为教会奠定了基础。

对耶稣会最早的传教区之一——山西省的研究情况也是如此。竟找不到一部著作，甚或一篇文章记述其早期的历史！这部书的目的就是要对这一时期进行更深入的研究。在耶稣会与方济会之前，古代与中世纪的福传工作收效甚微。鉴于无数必须面对的内在与外在的障碍，他们这一个多世纪的辛劳可能与所期盼的成

¹ 本文译自 Fortunato Margiotti, O.F.M., *Il Cattolismo nello Shansi delle origini al 1738*, Roma, 1958, pp.2-31. 译者：意大利罗马额我略大学圣经神学博士研究生。

果相去甚远。尽管如此，他们所遵循的深入广博的路径也可说是收获颇丰：他们在一些城市与众多的乡镇建立了天主教的传教站；不仅仅使一般的百姓得以认识教会，更有一些官员也会不时地对天主教会的传播表示支持。

尽管本书以山西作为研究对象，但其第二及第三部分将对整个中国的情况进行必要的描述，这将使我们的结论更具效力。虽最终旨在纪录全省的天主教史，但我们这里只能暂时将范围界定于耶稣会的时代及其后的短暂时期。这一时代的终结与第一位进入山西的方济会士高乐道（Francesco M. Garretto）蒙席离世之时大致相合，所以我们就将其卒年 1738 年作为终结点。当然，在此之后耶稣会士们也曾尝试重新接手这片福传区域，不过他们没能改变由方济会士的进入而带来的新状况。

这部著作几乎全部建立在对手稿文献研究的基础上，即耶稣会士的年度汇报（*lettere annue*）、方济会士的记录以及私人信件。我们对这些文献的历史价值不能一视同仁。针对耶稣会的年度汇报，身为视察员（*Visitatore*）的 André Palmeiro 在 1628 年 5 月 8 日从澳门发出的一封信中曾向总会长 Muzio Vitelleschi 提到，这些文献在撰写历史时是不足以完全仰赖的。事实上，这些年度报告以鼓舞与宣传为宗旨，不仅不完整且几乎都是二手资料。尽管是发给总会长的，但它们更看重的是激发信众们对传教工作的更大关注，并希望由此觅得经济上的援助。出于这个目的，其编写的模式便也有据可循。某一特定地区的报告（有关山西的完全缺失）在被编入年度总结汇报前先要通过副省长或一位专职会士的精心检阅。在这种情况下，第一稿，有时甚至是第二稿都要经过副省长的检查；而他会提出修改建议甚或亲手增删。例如，Miguel Jorge 做的 1664-65 的短篇报告就曾被副省长成际理（Feliciano Pacheco）修改两次。但令人扼腕的是，在此过程中，一些地名及人名，还有一些原作者认为有趣，而别人却以为不符年报特征且无聊多余的事件都通通被抹去了。不过，虽然这些修改使年报的历史价值失色不少但却绝不能说已将其破坏殆尽，若审慎度之从中还是能得出不少可靠的结

论，特别是若考虑到它们乃是有关中国及东方诸国天主教传教史在很长一段时间内的唯一史料，那仅此一点就足以令人欣慰了。

方济会士给会长们的汇报是不定期的，只是随时宜所需而作。在山西与陕西传教的方济各小兄弟会改革派会士（*Riformati*）发给居住于 *S. Pietro in Montorio* 会院的总代理们（*procuratori generali* 方济会在圣座的代表——译注）；而方济各小兄弟会守规派会士（*Osservanti*）则发给他们居住在罗马的 *S. Maria in Aracoeli* 会院的总代理们。可惜的是，只有那些经由方济会总代理们转给传信部（*S. C. di Propaganda*）的报告存留了下来，而在 *S. Pietro in Montorio* 档案馆保存的绝大部分的信件都遗失了。保存下来数量较多且较为详细的反而是修会长上们以及上文提及的传教士们寄给罗马传信部和给他们在中国的修会负责人的报告。除了这些年度报告外还有很多信件记录了当时的一些事件，它们允许我们管窥某个传教工作或是某个传教士的发展全貌。这些史料是最具历史价值的报告，因为它们记载了分散于地方文化与实境中不同个人之间的交流，从而也最准确、最富有特性。传信部中国官员的档案先是由香港的宗座代牧主教（*vicario apostolico*）交与当时第一任宗座代表（*Delegato Apostolico*）刚恒毅枢机（*E.mo Card. Celso Costantini*），后又由公使（*internunzio*）黎培理主教（*Mgr. Antonio Riberi*）带回了香港，现存于公使馆内。不过这其中的很多文件都融入了传信部官员给部里发回的年度纪录中。传教士之间的私人信件也极具历史意义，因为它们真确地记录了生活在同一环境下的传教士们对其经验与深刻认识所做的分享。最后，那些由传教士发给中国之外不明就里的熟人好友的私人信件多属公事、信息或是鼓舞激励之性质，通常都叙述模糊、意不周详，盖因它们本身要顾及收信人地处偏远，不谙中国事务之事实，所以从总体上讲鲜具历史价值。

本研究能得以完成实当衷心感谢对我热忱关怀且耐心指点的导师 *Johann Rommerskirchen*, O.M.I. 神父，还有传信部宗座乌尔班大学（*Pontificio Ateneo Urbano*）传教学系尊敬的教授们。耶稣会罗马档案馆的管理员 *Joseph Teschitel*,

S.J.神父提供了所需文档，对他温良宽厚的无私帮助我特别表示感谢。当然我也不能忘记所有那些以他们渊博的知识与经验协助过我的人，这里谨提及宗座安多尼（Ateneo Antoniano）大学的教授 Lucien Ceysens, O.F.M.神父以及 *Sinica Franciscana* 的两位编辑 George Mensaert, O.F.M.神父和 Antonio Sisto Rosso, O.F.M.神父。

第一部分 传教区历史

第一章 环境

一、地理概述

这项研究旨在追述记录地处中国北部山西省的基督宗教从起始到 18 世纪上半叶的历史。山西的意思是“山的西面”，山就是将山西黄土高原与河北平原分隔开来的太行山脉。尽管该名称可追溯至蒙古人建立的元朝（1260-1368），但它的另一古称“晋”则早已确立。不过在上千年的漫长历史中，统治者及诗人也将之称作冀州、并州、晋国、河北道、河东道、河东路、东河、晋阳、山路以及山右。

山西位于东经 110-115 度、北纬 34-42 度之间，其形状是个很明显地探向东北方的平行四边形。²在将长城北部 41000 平方公里的土地于 1929 年划给了绥远与察哈尔两个新建省份之后，如今面积大约为 171332 平方公里，³拥有五千三百

² 耶稣会士卫匡国（Martino Martini）第一个以科学方法勘测中华帝国版图，并因 1655 年出版的 *Novus Atlas Sinensis* 而闻名天下。其后的耶稣会士们——这其中大部分是法国会士——循康熙皇帝的御诏于 1708-1716 年间做了更精确的勘测。他们的成果即是于 1718 年出版并于 1721 年增订再版的《皇舆全览图》。1733 年 Jean-Baptiste Bourguignon D’Anville 据此为 du Halde 的著作 *Description géographique* 绘制了巴黎版。耶稣会士的中国地图于 1943 年 Walter Fuchs 编撰出版的 *Der Jesuiten-Atlas der Kangsi-Zeit. Seine Entstehungsgeschichte nebst Namensindices für die Karten der Mandschurei, Mongolei, Ostturkestan und Tibet* (北平辅仁大学, 1943) 一书中得以重见光明。

³ Rene Joüon, S. J., *Géographie de la Chine* (3^e éd.; Chang-hai: T’ou-sè-wè 上海土山湾, 1932)

万亩的可耕地。⁴究其邻省，在东边沿太行山脉上有察哈尔、中有河北、下有河南；在西边沿着黄河与陕西毗邻；在北边以蜿蜒的长城为界与绥远及察哈尔接壤；在南边由黄河划出了与河南的交界。这些分界线基本上常年不变，只是在北方边缘地区可能会随着江山的易主而不时变换。

山西黄土高原周边高耸，中间则是七处由史前湖泊形成的盆地，其中较明显的是海拔 1200 米的大同、950 米的太原、450 米的平阳以及 360 米的解县。这个多山之地的平均海拔高度达到了 800 米，最高海拔 3600 米。几乎整个的地形都以北方繁复的管涔山脉为基础，而东部的太行山以及西部吕梁山则南北贯穿全省，这样造就了其整体的山地地形。太行山脉，俗称“西山”，先由河南省进入山西，短暂地折回河南后便又毅然回头纵贯山西并最终进入了河北。从太原到黄河的山西省中段被不同的山脉横穿，如节山、绵山、霍山以及中条山，而其主峰太岳达到了 2400 米。在太原的北部，太行山脉的分支融入了勾注山脉（雁门山），山中的雁门关赫赫有名；山脉中更有著名的五台山，其 3600 米的中台是全省最高峰。另有古老的北岳恒山——只有皇帝或其代理才可登临祭拜的圣山。五台山与恒山位列全中国最有名、最神圣的名山中。

黄河沿山西西境与南境蜿蜒而过，至于省内的水系则可按南北两分。北部河流流入河北省而南部河流则汇入黄河。汾河是其最重要的河流，它发源于管涔山麓，泽被全省四分之三的土地，给所经之处带来生机与活力。它在蜿蜒 850 公里后于河津高地汇入黄河。其它的重要河流包括南部的沁河与漳河，北部的滹沱河与桑干河。马可波罗曾不无艳羡地描述过桑干河上的普利桑干桥⁵

11. 需要注意的是，这个数字只是一个约略而已。许多私人出版物都没有提供这些数据，而官方数据也常有出入。

⁴ 面积单位，相当于 6144 公亩。（这里定有误算——译注）

⁵ 不过，《马可波罗游记》中的桑干河离元大都（今北京）只 16 公里，应为今日的永定河。Pulisangan 当是指卢沟桥，西方人称之为“马可波罗桥”。——译注

(Pulisangan)。⁶

山西的气候可归入大陆干燥性气候。由于本地平均海拔较高再加上源于太平洋的寒流，冬天十分寒冷。每年都会有摄氏零下 30 度的严寒，而降雪也十分稀少。11 月末河流就会冻结，深厚的冰层要到 3、4 月份才会解冻。夏季温度会升至摄氏 30 度，而此时也是降雨季节。不过，高原四周耸起的山脉阻挡了海风带来的水汽，从而雨水也变得十分稀薄。尽管如此，倘若好雨能知时节而至，倒也可满足农业的需求。冬夏之间是短暂多风的春秋两季，尤其是春季，肆虐的狂风仿佛要吹折一切。卷着细沙的风暴可在一瞬间遮天蔽日，笼罩万物，令人窒息。此时所有生产生活皆须中断静待风暴的结束。

1650 年时全省人口为 5,084,015，组成了 589,959 户，分作太原、潞安、大同、平阳四府，下辖十六州六十六县以及无数村庄，⁷经济主要以农商为主。如今全省已有 12,230,000 人口，耕耘 5300 万亩可耕地。平均每人四亩地的比率肯定不足以维持生计，因此很多的山西人被迫远走他乡寻求谋生之道，蒙古从而成为了许多人务工或经商的首选。山西尽管坐拥煤、铁、金、铜、硫、铝、硝、岩盐等丰富矿藏，但由于缺乏合理的开采手段所以还是较为贫困。山西的气候尽管多样，但植被情况却算不上丰富。

二、山西人的社会状况

1、权利平等

正如中国其它省份那样，17、18 世纪的山西政治及社会结构也建立在被西

⁶ Guillaume Pauthier & Marcel Bazin, *Chine moderne ou description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois* (Paris: F. Didot, 1853) 93. 但是在 Luigi Foscolo Benedetto 编辑的 *Il Milione* 版中却拼写为 Pulisanghinz (101 页)。

⁷ 卫匡国 Martino Martini, S. J., *Novus atlas Sinensis* (Amsterdam, 1655) 37. 1644 年由于汾州府的加入变为五府；1724 年随朔州与宁武的建立成为七府；1728 年又建立了蒲州与泽州而成为九府。

方称作“孔夫子”（Confucio）的孔丘所提出的理论上。个人位于该理论系统的中心，独立于其它原因之外，本身即具有特定价值。对一个儒者来说，出身贵族或富户都不算是高贵的封号。同为百姓出身的孔子与孟轲不承认任何基于功名富贵的称号。在其重建的价值体系中，只有完美的道德与学识才是唯一的高贵头衔。但学识本身不是目的，而是为能引人进入完美的道德。个人的完美操守可以引领家庭以至整个社会国家达至道德的完美。当所有的成员都德性完备得话那么社会即可臻于完美。由此，儒家教化人的目的不言而喻：作为社会第一（primario）元素的个人不能成为社会的牺牲；相反，社会必须协助其达至道德化境。任何人勿论出身都是自由个体，国家政府的最高权力职位都应向其开放。

儒家按智力将人分为三类：上智、中智与下智；⁸若按道德水准则分为如下四类：智者或圣人——一种几乎无法企及的尊荣，只有孔子前的极少数人达到这一水准；完美正义之人（君子）——修德不坠之人，儒生的榜样；有仁心的文人（士）——不懈追求真理并可德化同侪之人；还有就是粗鄙之人（小人）——不具任何美德，当为儒者所憎之人。然而在社会层面，儒家并无任何分类。

虽然上智与下智两级泾渭分明，但这完全不能与等级制度相提并论。儒家从来都不提倡划分等级与种姓的制度。这样在印度和其它一些东方国家的弊端从未困扰过中国。儒家崇尚的是国与家的双层组织。其它形式的组织只被看做是不同职业或手艺的分工而并非阶级划分。

现实生活中可区分以下几类：首先是占据领导层的文人或学士；其次是数量最大、最重要、其地位仅次于前者的农民阶层；再次是手工业者；占据末位的是商贾，其地位最低。⁹此外还有一些职业的从业者甚至没有公民的权利。演员和奴隶皆属此类。前者基本上都是戏子，从来没有什么发言权，因为她们的生活方式与公认的妇女应深居简出之道相去太远。最后一类就是奴隶们。尽管儒家从

⁸ 《论语》中的用语为“上智”、“中人”、“下愚”，“中人”似乎又分为“学而知之”与“困而学之”两类。——译注

⁹ 被社会厌弃的士兵地位还要更低。俗话说：“好铁不打钉；好人不当兵。”

未公开赞成或指责奴隶制，但在现实中这一制度可说是被默许的。奴隶们可以从属于国家也可从属于个人。权力机构可以将一些犯重罪的自由公民贬为奴隶或公役（*servi publici*）。这种贬斥可为短期的或是永久的苦役，一般来说都要流放他乡。在流放期间犯人要受地方政府的管制。除了国家的奴隶外还有属于私人的奴隶。若属国家的奴隶来自于受重罚的囚犯的话那么属私人的则是卖身为奴，通常都是受生活所迫，并非由强取豪夺而来。

男性奴隶无权参加政府的科考，也不准与自由人成婚。不过女奴或女仆则需出嫁，而其婚姻就意味着其悲惨命运的完结。另外，这两种奴隶，特别是私家奴隶都可由家人赎身，这样即可终止奴隶身份并重获选择职业的自由。最终，我们或可简化为如下三种类型：

文人（统治阶层）；非文人（下层）；阶层外（演员与奴隶）。

除却世袭的封号与财富外，贵族群体并不是一个建立在血缘关系上可继承的阶层，而是一个常新不息的文人阶层，旧有的封号常常被新的封号替代。除了阶层外的人士，任何自由人都可以通过学习与天份进入到上层的文人阶层。不过，通过万般努力得来的尊荣或地位只属于本人，不会在其身后荫及子孙，而是转给后来的继任者。仅有极少数的皇亲国戚才拥有世袭的权力。少数大地主以及富豪之所以可掌御社会皆因其属于文人阶层。中国社会所循的阶级理论是优先考虑个体，（与我们的理论）恰恰相反，可说极具启发性。

2、组织结构

国家的领导阶层是通过向所有人开放的考试选拔出来的，当然阶层外的成员无权参加。不过这种限制只适用于他们本人，不会牵连到其子孙。考生要探讨的除了适时题目外主要还是涉及经典著作中的篇章。这种官员的选拔制度在汉朝时（前 208-220 年）就已初步建立，唐代（618-907）已经正式确立并一直实施到 1905 年 9 月 2 日。正是这种制度使得儒家得以凌驾诸家之上，并在中国人的生活中占据了主导地位。实际上不论是地方的乡试还是京城的殿试，考生们都要准备

以儒家的观点阐释各种政军题目。

整个帝国分为不同省份，一般各省都由巡抚直接管辖，个别情况下可将两个省归于一个总督麾下。山西巡抚一任三年，其治权遍及全省。全省的行政归五部掌管，其中两个部门享有绝对治权。不过所有五个部门均直属于皇帝，之间并无从属关系。

察院乃仅次于巡抚的官员，在其任期内对省内的罪案拥有绝对治权。其职责包括向朝廷详报一省之状况，每一官员的行径，因此包括巡抚在内的所有官员都对其畏惧三分。死刑的实施也在其管辖之内。除了察院外，鉴于皇后的请求，有时也会有钦差奉旨降恩，诸如赦免轻罪之囚，扶济弱小贫穷。总的来说，就是给贫弱之人官派的代理和中保。

位居第三的是布政司，他在左右助理以及 26 名下属的辅佐下监察省内财政。第四位按察司，在助手及同僚的扶持下总管省内军与民的司法事宜。第五位的学政则主管省内科考及功名的授予。在适当之时他会亲临治下的城镇监考。而每个城镇一般都设有两位校官，总管一处一地的文人。

除以上官员外还应当提到盐运司。虽统辖山西、陕西及河南三省的盐政，但驻地却在山西南部的运城（今安邑县），因此处乃全省的产盐中心。以上提及的省级官员以下还有数目庞大的各级地方政府首脑官员。

一省之下又循级划分为府、州、县，分别由知府、知州与知县掌管。这些官员也有判决死刑之权力，不过需要上级官员的首肯。而规模更小的乡村则通过设立里长来治理。他们并无任何实质的行政与司法权力，其下每十户更立一长上辅佐其治理。¹⁰

领导者与被领导者之间的关系建立在以道德纲常为基准的风俗之上，带有很明显的家族印记。基本的社会关系被归结为君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友等五类。不过最根本的原则则是下级对上级的尊敬、服从与忠诚和上级对下级的仁

¹⁰ 明清两代十户为一甲，其长上明代称为“甲首”，清代称为“牌头”。——译注

爱。

孩童从小就不断地被灌输尊长的概念，即便是比自己年幼的长辈也要如此。家庭即是最早的社会学校。一个初入社会的年轻人在这方面已不必再学什么，只需遵照家训而行即可。在皇帝面前，甚至只是在其钦差前，每个都是子民；勿论赏罚，即便是死刑，都要叩头谢受。相应的，皇帝也将所有人当作子民，要如父辈那样按时宜通过圣谕（*editti*），抑或是通过钦差于每一城镇所作的月诏（*istruzione mensile*）教化万民。一个如此教化的社会应说是完美社会。然而可惜得是这种关系常常完全走型，民众时常被当做奴隶看待。¹¹

三、山西人的宗教状况

1、本土宗教

当最早的天主教传教士到达山西时，当地的宗教状况与全国其它省份是一样的：唯一国教由佛、道、儒三教结合而成。不过这三者在民众心目中并不是地位同等。道教旨在引人进入原始单一的秘境，并因此而过于贬低人的本性；佛教认为若要进入极乐必须摒弃自身的欲念、财物甚至生命本身，于是也将人本性归入消极负面。这些理念对一般人来讲实在太过艰巨，只有少数勇者才敢尝试攀登。当然，能够谨守佛、道这些教化的得道高人确实也很多，不过一般百姓还是对其敬而远之，而其他少数的赞同者尽管也愿遵循但却不能完全做到。

能够完全理解这个民族且满偿他们的宗教渴望的只有孔夫子。他参透了本民族的精髓，并博取道德与宗教众家之长，将其成功地授予其弟子；而这些弟子

¹¹ 1647年，郭纳爵 Inácio da Costa 曾提到，尽管民众更像是奴隶般被对待，还是要顺从地缴税。这种顺从就像塔希坨（Tacito）所言：“无论怎样的饥荒、洪涝还是其他的自然灾害，我们必须承受统治者们的奢华与贪婪。”（*Annua da vice provincia da China do anno de 1646*, ARSI, Iap. Sin. 122, f. 301）详情请参阅罗光 Stanislao Lokuang, *La Sapienza dei Cinesi (Il confucianesimo)* (Roma: Off. libri catholici, 1945); Luigi Vannicelli, O.F.M., *La religione e la morale dei Cinesi* (Napoli: Ist. Santa Chiara, 1955)。

们最终都成为了一代宗师。孔夫子所提出的并不是新的教化或是一个新的“儒教”理论，而是传统的宗教教义，人们可在其教化中觅出祖先们的信仰并欣然接受；但对其它两个后来的宗教，则只接受其中更符合其口味的因素。因此，大众的宗教并非完全出自儒家，也不是完全的佛教，更不是纯粹的道教。由此观之，几乎被所有中国人所信奉的国教更像是一个由远古的废墟上回收的砖瓦重建的阁楼。除了这个明显带有佛、道、儒痕迹的国教以外，其它一些次要的、迷信式的宗教教派也同时并存。

在探讨过存在于中国所有省份的这些中国宗教后，让我们也看看山西人的宗教情况中较为特殊的方面。在文化方面，统治阶层总体上都受过教育，并深受儒家精神的熏陶。而在宗教方面，无论是他们还是平民，最多也就是止步于从父辈继承来的些许仪式，从不着意其合理与否。

在山西的北部有大量的佛教信徒（僧侣）。由于汉人文士不屑于辅佐蛮夷，于大同起家的拓跋氏，¹²或曰魏朝的皇帝们便热情地接纳了海外的印度僧人与行者。王朝的创建人石勒（319-333）曾以龟兹僧侣佛图澄为其高参与密友；他的继任石虎（335-349）首次允许汉人进佛寺修行。他们的继任者不仅大力推动佛教的传播，并且也兴建了众多宏大的佛教艺术碑像，这集中体现在令人叹为观止的云岗石窟（山西北部）¹³与龙门石窟（河南）的雕塑上。在他们的荫蔽下，佛教得以在王朝早期的中心山西迅速发展。

稍微向南就到了被无数庙宇覆盖的五台山。由于相信这些山峦，或更确切地说是其顶峰清凉山，乃是印度智慧化身文殊菩萨的住所，每年都有无数香客从中国、蒙古、甚至是西藏蜂拥而至。可以说对蒙古人而言，在最尊贵、受敬拜最

¹² 拓跋是土耳其语 Tabga™“国王”的中文音译。在中国一般被称为“魏”。

¹³ 由石壁上开凿的十个宽敞石窟组成，洞壁覆以巨大佛雕。僧昙曜任 460 到 465 年工程的总体规划。当时及其后的艺人们虽为汉人，但所有作品皆据印度风格雕作。希腊佛教(greco-buddista)与笈多马图拉(Gupta di Mathura)艺术的影响是显而易见的(René Grousset, *La Chine et son art* [Paris: Plon, 1951] 105-08)。霍州附近的“圣佛岩”可看做是这种石窟艺术的一个微缩版本。

频繁的喇嘛教寺庙中，五台山占据第一位，甚至超越了库伦（Urga 即乌兰巴托）、塔尔寺（Kumbun）和拉萨。¹⁴

2、其它宗教教派

在传教士的文献中所提到的宗教教派中当数白莲教最为流行。这个佛道混合的教派遍布全国各地。据研究白莲教的历史学家称，它起源于5世纪的早期。其始祖慧远本姓贾（卒于416年），本也浸淫于儒道两家经典之中，后综合华夏众宗教之长而合为一体，成为此教的前身。¹⁵此后该秘教便以宗教之名传遍神州大地。据《明史》（1368-1644）记载，16世纪末叶它已在四川、河南、山西、陕西及山东诸省形成有规模的社团。其头领王森来自现在的河北，也算是有勇有谋之人。他以佛道之言广纳弟子，将他们派入上述各省，甚至深入北京紫禁城（或是“皇宫”）传播其教化。他于1595年首次入狱获极刑，但后来成功脱困。不过再次被抓后（1614）于狱中被处决。¹⁶他被认作是脱胎于白莲教的闻香教创始人。后来其弟子李国用另创新教，并与王森的教派为敌。《明史》有关山西的记载也被一些传教士们证实。

这些教派坚持不懈地秘密鼓动反抗朝廷以及专横的政府官员，并由此不断壮大。他们的政治与经济主张就是除掉皇帝并将皇家的财富在落入鞑靼人手中之前夺回。他们的宗教主张就是冀望新王的来临能将他们从剥削与迫害下解放出来；能重建佛教大行的社会；能使他们各各升官发财、富贵荣华。为达到这些目的，他们在夜间酒足饭饱之后相聚，施行诸种具魔教色彩的迷信仪式。但他们获得的唯一赏报不是于狱中度过余生就是被直接推上断头台。

“五荤道”主张不进五种食物，实属从白莲教地区出现的最主要教派之一。

¹⁴ Karl L. Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism. A Study of Chinese Mahayana Buddhism* (Shanghai: Commercial Press, 1927) 277; P. Le Roux, M.E.P., *Un pèlerinage bouddhique en Chine: le Mont Omei, Szechwan* (Hongkong: Nazareth, 1930) 1.

¹⁵ 慧远所建为佛教净土宗的团体，称“白莲社”。——译注

¹⁶ Jan Jakob Maria de Groot, *Sectarianism and religious persecution in China A page in the history of religions* (reprinted; Peking, 1940) 166-167.

一份于 1836 年农历六月十六（7 月 29 日）发出的圣谕称，只是在近期它的信徒才由直隶遍布阳曲、孟县、代州、崞县、五台、忻州、定襄等地。¹⁷而 17 世纪时的传教士们提到，在他们那个时候就有些村庄甚至是整个地区都是教众；他们同时也对教众结社的情况（*confraternita*）做了描述。¹⁸由于经常会碰到这些被传教士们称作“白莲教”的信徒——因为它确实是白莲教的分支，在广州的一次会议上，他们认为应该针对那些从五荤道皈依的信徒特立一个条款。¹⁹

他们所持守的斋戒可说是形形色色。有些人持守“观音斋”以求观音菩萨在危难时救助。此斋戒一共有三月，分别在农历二月、六月及九月持守。“准提斋”是为敬礼观音以及佛母，也有同样的功效。一般来讲要在每月的第一、八、十四、十五、十八、廿三、廿四、廿九、三十日持守。“三官斋”则在农历一月、七月与十月持守。而敬供地狱之首阎王的“阎王斋”在农历一月、五月与九月持守。敬父母亡灵的斋戒一共要延续四十九天，是为了使父母的遗体免遭腐烂与虫豸噬咬。²⁰这被称作“孝斋”或是“净土斋”。

还有一种斋戒是对母亲表示感恩于顺从，因为人人都是从母胎受孕，从母亲获得血肉与乳汁，这就是所谓的“报母斋”。而与此类似，有些少男少女持所谓“显孝心斋”。斋期并不确定，有人只守三年，也有人一守就是十年。“十缘斋”需在每月的头十天持守，其目的是为了求得迁居顺利。“神斋”更为官员与文人所青睐。

¹⁷ 同上，II，520

¹⁸ Manuel senior Diaz S.J., Carta annua da vice provinca da China do anno de 1672, Shang-hai 9-5-1628 (ARSI, Iap. Sin. 115 I, f. 132v)。另一封信也写到：“几乎整个村庄（静乐），还有整个山区都持守这种迷信斋戒”。(Mathias da Maya, S.J., Relação do Estado da christandade e missão dos padres da Companhia de Jesus no grande imperio da China pellos annos de 1659-62, *ibid.*, 112, f. 72v)。

¹⁹ Domingo Fernandez Navarrete, O.P., *Controversias antigvas y modernas de la Missión de la Gran China* (Madrid: Impr. Real, 1679) 199-202。

²⁰ 原文如下：“ut liberentur cadavera parentum a putredine, et esu vermium”。(Prospero Intorcetta, S.J., *Quid agendum cum ieiunantibus in Sinis si ante baptismum difficulter inducantur ad violandum suum ieiunium*, Canton 10-1-1668, ARSI, FG 722, int. 3-5)。

一般来讲就是要在前半日禁食某些特定食物。其它一些次要的斋戒可以忽略，不过一定要提到“长斋”，就是一生持斋，这也是最重要的一种斋戒。²¹

在所有这些斋戒中，酒、肉、鱼、蛋、葱、蒜以及所有辛辣饮食都被严令禁止。有些人效法中国人，将他们的斋戒只限于禁酒与肉；而有些人则又加入了一大串其它食物。²²综上所述，这个教派不应被称作“禁食者”（*digiunatori*）的教派；更恰当地说应当是“斋戒者”（*astinenti*）的教派，因为尽管上述食物被禁，但对其它食物没有任何数量上的禁止。²³有一篇文献曾提到：在他们的斋戒中，对其它食物的数量、时段都没有任何限制。²⁴

“无为教”虽拥有十足的道家招牌，实际却融合了多种中外因素。孔子、老子、²⁵及佛祖均置身其中，其思想多是从这三家借鉴而来。它的口号鲜明地印证了这种融合：“三教（佛、道、儒）共成一理”。²⁶尽管其思想出自中华及亚洲的古圣先贤，其真正的大规模发展还是在 16、17 世纪时，即万历年间（1575-1620）²⁷。其初祖罗怀（法号“悟空”，卒于 1647 年）²⁸被尊为佛祖再世，于彼时起宣讲众生得救之道。为能最大限度地引人皈依，他将其体系建立在“三教共成一理”之主张上。在与小阴喇嘛的叙谈中他宣称，极乐化境只能经由“天地宣称”的“真理之言”到达，无需参仙拜圣，无需献贡烧香、无需声钹举烛。一言以蔽之，登升极乐只需一味

²¹ 同上。

²² 同上。

²³ 意大利文区分 *digiuno* 与 *astinenza*：前者指某一时段禁食，或限量饮食，比如天主教的“大斋”；而后者则指禁止食用某种食物，但对其它食物并不限量，比如天主教的“小斋”。这里是一个意大利文的翻译问题，中文的“斋戒”可说兼有二意。但这里的区分似乎有对中国斋戒了解不周之嫌。佛教中很多斋戒都讲究“过午不食”，不止属于 *astinenza* 的范畴。——译注

²⁴ 原文如下：“de arros, bolos, frutas e cousas semelhantes comem no dia de seu jejum quanto, e quantas veses querem”（*Maya, Relação do Estado aa. 1659-62, ARSI, Iap. Sin. 112, f. 72v*）。

²⁵ 原文作 *Maestro Li*，当指老子。——译注

²⁶ *Groot, Sectarianism, I, 176-96.*

²⁷ 一般认为万历年号始于 1573 年。——译注

²⁸ 更常见的名字是罗清、罗梦鸿，而且卒年一般认为是明嘉靖六年，即 1527 年。这里的卒年已然是清代，值得商榷。——译注

随性就好，千万不可逆之。其主要目的就是涅槃——诸愿寂灭，就是无为清境。²⁹

既然没有礼仪也没有教长，一处的团会就由最有学识或最年长者掌管，被称作“先生”或是“姊妹”。鉴于该教派的原则，再加上等级制度的缺乏，其宣传活动定不会大张旗鼓。不过其初祖罗怀除了撰写、传播宣教材料外一定也曾云游传道，因其曾到过浙江及北京，而后者更是他于 1647 年农历二月廿九（4 月 3 日）涅槃升天之地。³⁰尽管山西的传教士们并未提及该教，但看来其在山西的存在应是毫无疑问的，因为绛州知州曾在 1635 年反邪教的告示中提及他们。³¹不过，我们无法从中得知该教的规模以及所波及的地区。

“天地道”或“天地会”是省内传播极广的教派，因其教名与“天主教”相近从而给基督徒们带来了一定的麻烦。尽管建立在佛教思想上，该教其实是具造反目的的政党组织，与当时涌现的许多其它教派一样，以推翻无能的明朝政权为己任。它于 16 世纪末在其兴起之地台湾（Formosa）遭到了毁灭性的重创，其后灾祸就不断地降临，从未止歇。在山西境内他们的势力也应颇具规模，因为一位传教士在 1643 年的年报中谈及对基督徒的迫害时曾向基督徒们指出：钦差的公告一定是针对这一教派的。³²

绛州知州反邪教的公告中也提到了“金蝉教”。不过除了名字以外我们对之一无所知。当地一定还有其它教派，但传教士们并未提及。由此可见，省内的宗教情况实在是不太乐观。不论是三大宗教还是形形色色的其它宗教教派都毫无疑问地在民间播散了迷信与偶像崇拜。这的确与纯净的古教相去太远了！（未完待续）

²⁹ 同上。

³⁰ 同上，184。

³¹ 见附录 Documento I, 595 页。

³² 它是“seita que naquelle tempo se levantava com titulo de ley do ceo e terra, cuia cabeça se fazia Rei, e pouco antes fora preso e iustçado”（大意是：“一个当时自称天地之道的教派，其教首自立为帝，并在不久前被俘获罪。”）（Franciso Furtado, S.J., Anua das provincias do norte da China do anno de 1642, Pei-ching 10-8-1643, ARSI, Iap. Sin. 122, f. 161）。

北京四教堂史¹

作者：William Devine

译者：子珺

第一章 北京四教堂伊始

1、利玛窦之前的北京

公元七世纪，聂斯托利派的神父从波斯来到中国，开始了基督宗教与中国之间的首次接触。但是，第一位受罗马教廷派遣前往中国的传教士是方济各会士若望·孟高维诺（John of Montecorvino）神父。1293年，若望·孟高维诺神父到达中国“汗八里”（元大都，今北京），发现当地的聂斯托利（又称景教）基督徒风头正劲，不过神职人员则对他们则充满敌意。当时，中国正处于蒙古人的统治之下。如同后来的外族统治者——满族人一样，无论在官场上还是在社会生活中，蒙古人对汉族人的歧视无所不在。统治中国的蒙古皇帝本是一个外来者，因此他也偏爱其他外来者。于是，作为外国人的若望·孟高维诺在中国的传教活动日益活跃，皈依天主教的信徒人数众多。其他传教士也及时加入了若望·孟高维诺神父的传教队伍。若望·孟高维诺神父被祝圣为北京总主教，统管其他几位隶属主教。孟高维诺身后留下的明显是一个基础牢固的天主教会。

那时，中国只是庞大蒙古帝国的一部分。蒙古帝国的皇帝也称可汗，他不仅仅统治着中国的领土，他的疆域甚至延伸到了亚洲以外，中国的大都是他庞大蒙古帝国霸权的轴心。但是他对边远属国的统治很快变得有名无实。各属国为了私利相互争战，而国力衰弱更使他偏安一隅。对海外统治权的丧失也大大降低了他在国内的威信，迅速跟进的汉人起义则又进一步打击了蒙古人的统治。蒙古政权

¹ 本文译自 W. Devine, *The Four Churches of Peking*, Tientsin, 1930, pp.1-39. 译者：华中师范大学英文硕士研究生。

在中国历史上犹如昙花一现，他们快速征服又快速失去。只有铭记蒙古政权的这一特点，我们才能理解为什么他们在中国的统治会突然崩溃。蒙古人在中国的统治持续了大约 70 年，而后就飞快地退回到当年成吉思汗领兵争战时的起点——杳无人知的大草原。

随之消失的，是一切外来的东西，一切西方的、不属于中国的东西。不论是那些有影响的景教基督徒，还是若望·孟高维诺主教建立的总主教区，统统都消失殆尽，以至于令读到这段历史的后人难以置信。当然，这总是有原因的。击败蒙古人的起义军首领²曾是一位佛教和尚，后来却成了一个残暴的民族主义政权的皇帝。他当然乐意听到大众排斥一切外来事物的叫嚣。基督宗教正是来自外邦，而当时的中国环境则使之不得不延续其外邦的身份。它之所以受到蒙古统治者的青睐是出于他们同为外来者的身份。反过来，它自然地倾向于给予它保护和支持的蒙古人。尽管孟高维诺的研究者对其完成的伟业敬意有加，但他们还是认为孟高维诺和他的后继者们过分依赖于蒙古人。他们常常提及蒙古王子们的皈依，赞扬蒙古皇帝的保护，传颂圣经典籍被翻译成蒙古语，而对汉族人民却很少提及。这是自然的，也是可以理解的，于是很自然地，他们的宗教也成为它的保护者们的一份子，而后与他们一同销声匿迹了。

它的确在中国消失了，很快，土耳其人便阻断了横贯欧亚的交通，从而也阻断了那些意欲挽救它者的通途。基督宗教在中国消失得如此彻底，当三个世纪以后，几艘葡萄牙商船发现了通往中国的航道，将一位意大利神父带到中国，并最终到达北京时，他发现，在这个孟高维诺主教曾经负责的大都市里，不管是景教还是罗马天主教，都没有留下如何蛛丝马迹。这个意大利神父就是耶稣会士利玛窦。

2、利玛窦神父

利玛窦神父生于 1552 年，在罗马加入耶稣会。1577 年，他离开罗马，前往

² 即朱元璋——译注

印度传教。1578年，他从葡萄牙首都里斯本出发，抵达果阿（Goa）。在果阿停留四年后，被派往中国。1582年，他开始了在中国南部的传教工作。13年后，他与另一位神父共同前往北京。此行得到了一位官员的举荐，他也随身携带了几件礼物欲觐献皇帝，以获取皇帝的青睐³。然而在京诸人无一敢将洋人带入朝中，他只好回转南京。

五年后，他从南京出发，再次赴京，途经天津时结识了一位官吏。他向这位官吏展示了觐献皇帝的礼物，但这位官吏反陷他于不利之境，将其投监，而后呈上这些奇异礼品的清单，并恳请获准亲自面圣觐献。皇帝当时并未把此事记在心上。六个月后，他偶然想起有关奇怪时钟“可以自动鸣响”的描述，便气汹汹地追问，为何洋人还未到达。如是，利玛窦神父才于1601年1月被急召进京。他所进献的自鸣钟及乐器深得皇帝喜爱。此后，利玛窦被允以朝廷钟表匠的身份驻留京城，并得到一份微薄薪金，以确保那些时钟能始终保持“自鸣”。

四年后，利玛窦身边又有了两位神父，而在京教友大约有200人，其中不乏达官显要及文人雅士。那时没有教堂，他们被许可驻京的唯一理由是：为皇帝修理钟表及翻译西方著作。如此环境之下，自然不可能有大规模的信徒皈依教会。1610年，利玛窦神父辞世，皇帝钦赐他贵族规格的葬礼与墓地，此墓地为后来北京城外著名的天主教腾公栅栏公墓的肇始⁴。同时，他也是首位担任朝廷官职的欧洲人。

3、钦天监

利玛窦死后不久，一位在中国具有举足轻重地位的教友徐光启向皇帝进言，称西方人士在天文学方面造诣颇深。于是皇帝允许两位耶稣会士到钦天监工作，

³ 当时礼部尚书王忠铭已从海南岛动身进京，准备入拜内阁学士，愿意代为引见利玛窦，并囑赶在皇上寿辰之前，以祝寿名义觐见。利玛窦等经南京抵北京，后因王忠铭尚书本人入阁一事未能如愿，而由他介绍的朝廷大员又无一人愿代为引见，无奈之下只好退居南京。——译注

⁴ 皇城门外，今北京行政学院/北京市委党校院内。——译注

以西法修历。我们必须对钦天监做一下描述，因为传教士与它结下了两个世纪的不解之缘。理解钦天监这一角色及其所承担的特殊纽带关系，对于理解传教士那些年在华传教所付出的艰辛和努力是非常必要的。只有理解传教士们作为世俗官员的特殊身份，我们才能理解为什么在诏书谕令屡屡禁止天主教传播、各地传教者屡遭追捕的情况下，朝廷却能给予他们如此的宗教宽容、庇护、甚至嘉赏。实际上，这对他们并非一件快事。我们将看到，他们在朝廷的工作漫长而艰苦，枯燥无味且屡受奴役，但这却是天主教神父可以驻留北京并真正在中国立足的唯一合理名义。

钦天监其实名不符实，它由信奉回教的阿拉伯人于蒙古政权统治时期的十三世纪创建⁵。耶稣会士接管之前，回教徒一直掌管其运作。它其实只有几尊天文仪，放置在皇宫一个墙头所建的高台上。当时，此处官员众多，却均无足轻重。直到欧洲传教士在此埋头科研、奋力著书，钦天监才名振全国。时过境迁，传教士离开钦天监后，它的存在便无人问津。1912年，清政府灭亡，钦天监更名为天文局。

在耶稣会士进入钦天监之前，它的唯一职责便是每年出版历法。这属于朝廷特权，具有重要意义：历法不仅通行全中国，连附属国也要接受，从而表示臣服。可就连这个任务它也不能胜任，于是，用西方天文学方法和知识修缮历法便成为欧洲传教士进驻钦天监的首要任务。

但是，他们的工作很快就被中断了。一位省总督⁶公然抨击传教士，并扬言西洋宗教旨在推翻皇权。随后，禁教令一出，所有传教士被捕，在北京朝廷任职的所有欧洲人均被驱逐出京城。

但此时满族人正威胁中国。不久后，一位著名的基督徒⁷向皇帝请求西方传教士再度回京，名义是用他们的科技知识铸造大炮，防御满夷入侵，并利用他们向

⁵ 元称为“回回司天监”，与太史院、司天监并立；明代改为钦天监。——译注

⁶ 万历四十四（1616年）年南京礼部侍郎沈樞连上三道奏疏，请求查办外国传教士，是为“南京教案”。——译注

澳门的葡萄牙人求援。这一请求获准，先前被驱逐到广东的耶稣会士又重返京城钦天监任职。他们甚至亲自参与大炮铸造工作，也获得了驻澳门的葡萄牙援兵的帮助⁸。

4、北京四教堂

尽管有了耶稣会士的大炮和澳门葡萄牙人的援助，满族人还是统治了这个炮火摧残下的国家，满族皇帝也登上了中国的皇位。新任统治者留下了在京耶稣会士继续他们原先的工作，而此时另外两位非常有影响力的人物也已加入了进来，即1634年抵京的汤若望（Adam Schall von Bell）神父和其后的南怀仁（Ferdinand Verbiest）神父。他们的会友特意将他们请入京城主持钦天监的工作。汤若望神父与顺治皇帝私人感情甚笃，屡受皇封，获赐京城官府一座。他利用自己的影响，于1650年获准在北京南建造第一座教堂，址临利玛窦神父去世之地，称为南堂。⁹

1661年，顺治皇帝驾崩，随之而来的是对耶稣会士的残暴迫害，汤若望神父的失势，以及对大多数传教士的驱逐，最终只有四位传教士得以留在京城钦天监，任职卑微，而钦天监也再次落入了回教徒的控制中。南怀仁神父便是留任四人之一，他精湛的技艺以及在钦天监历法修订中的突出表现开始引起了雄心勃勃的年轻皇帝的注意。这位皇帝就是康熙，他注定与在华天主教会的悲喜命运紧密相联。在康熙的宠信下，南怀仁迅速恢复了汤若望失去的一切。康熙皇帝下诏废除了摄政时期通过的宗教迫害政策，并以宗教宽容政策取而代之。但这种宽容是有限度的：只允许传教士留居中国并保持他们的信仰，却严禁中国人信教。虽然如此，南怀仁神父的成功依然意义非凡。葡萄牙传教士获准进驻汤若望在北京城东的官邸，他们以此为基础建立了北京第二座教堂，即东堂。

⁷ 徐光启——译注

⁸ 不过由于此举触动了某些既得利益者而受到百般阻挠，援兵只好半路返回，见后文——译注

⁹ 一说1652年南堂对外开放。——译注

1688年，南怀仁神父逝世。同年，一批法国耶稣会士受法王路易十四派遣，以科学援助的名义来京。而此前，在中国的耶稣会士不是葡萄牙人就是处于葡萄牙的保护之下。葡萄牙派遣的传教士在钦天监任职直到十九世纪，而六位法国耶稣会士被获准以翻译家、艺术家、地理学家等身份为朝廷效力。

在接下来的几年里，其中一位耶稣会士曾担任翻译及外交官，在缔结中俄边界条约过程中居功至伟¹⁰。俄罗斯外交用语为拉丁语，而这正是中国朝廷常常求助于外国传教士的原因。这件奇功带来的善果就是康熙帝1692年颁布的谕令：准许其臣民自愿入教。二十一年前，康熙皇帝虽曾因南怀仁神父而废除迫害天主教徒的法令，却不准他的人民接受新信仰。而这是第一个无限制的宽容，它一直持续到康熙皇帝统治结束，尽管康熙皇帝对其涵义曾随性作出过不同的解释。其后的皇帝随即颁布对教会不利的谕令，并且此后也再没有过第二个容教令。

1693年，法国耶稣会士在华传教事业再遇良机。当时，康熙病危，高烧不退。宫廷御医诚惶诚恐，不敢下方抓药，唯恐错诊误诊而遭杀身之祸。此时，一位耶稣会士献上奎宁，此药在当时的中国尚无人知。由于无人敢试用可疑的洋人推荐的这种处方，于是就先由囚犯试药。

第二天，参加试药的有三位病人。一位在患病后立即服药，一位在患病的当天服药，另一位在他有所好转后服药。我不知道是天主愿意在这种情形下展示祂的大能，还是药物本身所具有的自然疗效，反正那三位在皇宫中接受监察的病人在服下第一剂药后痊愈了。（1703年，《耶稣会士书简集》第三卷，107页）

奎宁自然也治好了皇帝的病。但是宫廷御医们并没能脱离干系。上述同一封信中提道：“皇帝把他们传唤至面前怒斥道：‘好啊！在我危险的时候你们竟敢弃

¹⁰ 即1689年签订的《尼布楚条约》。——译注

我于不顾，不管我死活却只怕会归罪于你们’！他下令刑部审问他们，依法处治。刑部判处他们死刑，但是，皇帝出于仁慈而改为流放”。

法国耶稣会士因此得以留居北京。他们先是借住于葡萄牙耶稣会士的会院中。1693年，康熙皇帝准许他们在北京城北部建造第三所教堂，即北堂。

1711年，又一批神父来到了北京，他们既不是法国耶稣会士又不是葡萄牙耶稣会士。他们代表了一个新的尝试，受派于罗马教廷传信部，是传信部的传教士。但是，他们来华的名义也是为皇帝做世俗的服务，例如，担任画家、雕刻家、音乐家等。大约十二年后，其中一位意大利遣使会士、宫廷乐器制造师及乐师在北京城西买了一处房产。因为当时京城局势已经大不如前，所以这次置地行动进行得悄无声息。老年的康熙不再对他们另眼相待，而且不久便驾崩。他的继任者再次兴起各地对天主教的迫害，令信徒数量骤减，而他对在京为他工作的传教士的态度又回到了旧时的喜怒无常。意大利音乐家德里格（Pedrini）神父购买的房产被部分改造成了北京的第四座教堂，即西堂。

第二章 宫廷中的传教士

1、宫廷职务的多样化

受雇于宫廷的欧洲神父们多才多艺，博闻强识令人震惊。虽然他们不遗余力地争取一切机会进行传教工作，但我们几乎不能称他们为传教士，因为朝廷对传教工作的容忍是有限的。他们曾担任中俄间外交官和翻译。近两个世纪后，令一位驻京法国遣使会士曾把用拉丁文书写的俄国信件翻译成鞑靼文，然后又把中国皇帝用鞑靼文写的回信翻译成拉丁文。他们也曾以医生的身份服侍在皇帝的龙榻前；他们为手术提供建议，解释任何从欧洲而来的新鲜事物，有些是因为它们着实有用，而另外一些则完全是因为新奇，还不为中国所知。他们也曾以测量员的身份走遍中国各个省份，并绘制出中国地图。当时的欧洲已进入钟表发条运作的机器机械化时代，供职于宫廷的传教士们无一不擅长于这种尚令人惊奇的技艺。

当能行走的机器人令中国皇帝龙颜大悦时，他们会好过一些；不过皇上很快变得大失所望，因为他们不能令机器人开口说话。

要想为光荣上主之名而留在中国，必须做好随时服从命令的准备。我们那些身在欧洲的所谓能干的艺术家，满脑子奇思怪想，成天只想着如何以自己的方式或时间随心所欲地工作。这些人应该来中国呆一段时间。在北京宫廷里见习几个月后，他们所有的奇思怪想都将被彻底治愈。

自从传教士在此立足以来，没有哪一位皇帝比当朝这位（1735年起执政的乾隆皇帝）更多地从传教士的服务中受益，也没有哪一位皇帝曾像他一样如此粗暴地对待他们，像他一样发布这么多的谕令反对他们信奉的神圣宗教。尽管如此，为了取悦皇帝，已故的沙如玉（Valentin Chaliér）神父发明了著名的闹钟。这一发明即便在欧洲都会被认为是一件奇珍，或者至少是一件艺术杰作；而蒋友仁（Michel Benoit）神父为此在几年前根据郎士宁修士（Joseph Castiglione，系耶稣会辅理修士，意大利人，著名艺术家。其中文名至今仍被中国人民所记忆）的设计与指导，造出了变幻多姿、造型优美的喷泉，完全就像那些装饰欧洲庭院的喷泉；纪文（de Brossard）修士为此用玻璃制作出了美伦美幻、工艺繁杂的装饰品，它们现在仍醒目地矗立于太和殿内，在众多英法相赠的昂贵礼物中闪闪发光。也正是为了迎合他的圣意，Thibaut 修士打造出了自动机器狮子。它可以像真正的动物一样行走百步，而其机械装置完美地藏匿于机器内部。这位好修士利用最普通的钟表制作原理发明了这一自动狮子，在完美的机械结构中体现了娴熟的技艺。这实在令人称奇！同样为了赢得皇帝的善待，一位传信部传教士 Sigismund 神父开始制作另一部自动机器。它将披上人的外表，并像人一样行走。以他的天赋和才干，他极有希望完成这一制作。如果这位尊敬的神父获得成功的话，皇帝很可能又要命令他赋予

这一自动机器人其它动物功能了。……

皇帝的喜好如季节一样变幻无常。他曾对音乐和喷泉情有独钟，如今却又对机械与建筑兴趣盎然。除了绘画之外，他几乎对任何事情都没有恒久的兴趣。可谁知道他的旧癖是否会突然杀回，所以我们却必需时刻警惕，以免陷己于不利之境……”。（选自钱德明[Amiot]神父写给一位法国耶稣会士的信件，1754年写于北京，《耶稣会士书简集》卷4）

这封信继续写道，倘若不是出于超性的目的并仰赖于上主的助佑，他们无论如何都不会日复一日地服从超出他们能力及精力之上的命令。不仅是耶稣会士们在进行这一痛苦的服务，就连其他被允许在京居住的神父们也在从事着同样的服务工作。当遣使会士取代耶稣会士之后，他们也同样不得不从事这一世俗重负。以下的这封信由巴黎的遣使会会长写给路易十六的一位大臣。信中描述了两位遣使会的神父和一位辅理修士被派遣前的必修技能，他们即将作为先遣队赴京接替耶稣会士们的工作：

他们未来的会长 Raux 神父花了一年的时间加深他的天文学和地理学知识。

他师从皇家学院的 de Lalande 教授学习天文学课程，并抽时间学习植物学及自然历史。七月，他又参观了皮卡迪（Picardy）新运河，找到了对它的介绍，这将对与著名的中国运河进行的比较大裨益。他在铁矿场学习铁这一化学元素在香槟中的运用，以及与这一金属元素的开发利用有关的一切知识。

吉兰（Ghislain）神父复习了数学的基本原理，修习了实验物理学，在法国皇家花园¹¹师从 Macquer 教授学习化学。他对机械科学兴趣盎

¹¹ Jardin du Roi 是法国科学院的前身——译注

然，为此专心致力于机械科学的学习。他研究了水泵的工作原理、通用实验性反应堆装置等。他和 Raux 神父一样通过了电学、易燃气电学以及气球方面的主要考试。

若瑟 (Joseph Paris) 修士以钟表制造师的身份陪同二位神父前往北京，他曾在首都最好的钟表制造师那里工作。”（《北京传教史》*L'Histoire de la Mission de Peking*, 卷 2, A. Thomas.）

朝廷大臣必须了解他们的才能，因为法王须向中国皇帝介绍他们的专长，而后他们才能获准入京。可这两位中年遣使会神父，为了去中国传教不得不重修数学、实验化学，不得不研究气球（欧洲发明的最新玩具）的结构，这不禁让人感叹他们的无奈。

2、如何看待这一方法？

不论是在华传教工作开展的早期还是晚期，总有一些人质疑这种传教方法的价值，甚至强烈反对传教士们在宫廷里的工作。他们声称这种方法有损神职，不仅没能达到使上层知识分子皈依的目的，甚至没能让他们对基督宗教宽容相待。

有人批评这种方法只是传教事业的缓兵之计，因为它的功效在很大程度上取决于皇帝对异族文化的喜好。倘若某位皇帝对此毫无兴趣可言，则会毫无用处。

有人指出，异教徒的宫廷生活，即便是我们这些年了解到的它末年时的情形都已是无以复加¹²，这对于离俗的修道生活是一个羁绊。这种论调有言过其实之嫌。《耶稣会士书简集》为我们提供了很好的例证。通过这些写于当时的信件，我们认识到，这些身为科学家和艺术家的传教士们是何等出色地保持了他们的圣召。不过，在理解而不是责备的前提下，我们也不能忽略，在那些艰苦的年代中，他们中的一些的确成了宫廷风气的拥趸，而对圣座的决定则忽略沉默¹³。

最后，这种传教方法的无效性被人指摘，并在中国最后一位宫廷传教士毕学

¹² 当指荒淫程度——译注

¹³ 似乎是指一些传教士在生活作风上的确出了问题——译注

源（Monseigneur Pires）那里寻得支持。十九世纪初，他曾致函孟振生（Mouly）神父。孟神父当时从事地下传教工作，朝廷并不知晓他的身份，后来担任北京教区宗座代牧。信中说道：“我们欧洲人（指在朝廷工作的传教士们）在我们的官宅里虽生犹死，而你们却虽死犹生。中国朝廷并不知道你们的存在……”（《北京传教史》卷2）。在宫廷传教的晚期，这一信件确切地表明了他们所处的地位。他们被接纳，却不敢展开传教工作，而其他入却可以开展传教工作，直到被抓为止。

但是，对同一问题也可有不同看法。这一点在一位宫廷耶稣会士写给一位法国绅士的信中得到了认证。此信写于1750年：

先生，承蒙不弃。您的来信已收悉。如您所愿，我将详细作答。一开始您便使我确信，您希望能够粉碎您听到的对在京传教士传教工作发表的所有反对意见，也正是因此您才写信于我。您详细列出了困扰您的种种问题。您的超群智慧当不至于令您看不到这些所谓的困难是多么不堪一击，而反驳它们的理由是多么充足。

首先，有人对您说：“他们远赴重洋难道只是为了给异教徒国君画像，为了讲授物理学、数学、天文学课程”？先生，您只需问问这些反对者，当他们读保禄书信的时候，难道他们就不明白保禄宗徒是怎么为救一切的人而成为他们的一切？（格前9：22）他们难道就没有明白这一非凡的论著的所有引申吗？为救赎灵魂，一切合法的、诚实的手段都可以努力尝试，以使我们对那些能从中获益的人有所帮助……先生，如您所见，这一反对意见已不攻自破，喋喋不休将无所裨益。

我们现在再来看第二个问题。这一问题因披着热心与虔诚的迷人外衣而大受欢迎。他们曾向您叹息道：“当他们只把皇帝看做艺术和科学的爱好者来看待的时候，难道他们不会因为有辱于神圣使命的尊严而深感悲哀吗？难道他们的传教热忱，他们首要的工作，不能使他们鼓足勇气、立场坚定地捍卫自己的信仰，以取消加在他们身上的禁令

并赢得有利于他们的新法令吗”？

先生，如下便是我对这个问题的解答。您尽可转述给那些在此事上引起事端的人。

我知道您回欧洲后出访了英国，并受到英国国王及大臣们的热烈欢迎。您一定意识到，在那个王国里，有一些隶属于从宗徒传下来的罗马天主教会的神父们，他们为忠实的天主教信友提供秘密的牧灵服务。在伦敦，难道您会建议这些传教士们去做您的朋友们所要求我们在北京做的事情吗？这些传教士们是否能在国王和他的大臣面前公然抨击并要求取缔反对天主教信仰的所有法案，他们是否能要求每位英国人都拥有宣认天主教为唯一真实信仰的自由，如果您的一位朋友就以上建议向您咨询，您将如何作答？况且，在欧洲，人们有与国王讲话的自由，而在东方，与泱泱帝国之君主攀谈实在困难重重。其中差异有多大啊！在欧洲，一个人会有被法庭和城市驱逐的风险，但是在中国，违抗皇令便可判除死刑，而且将导致基督宗教在这一帝国遭受驱逐，正如早已在日本发生的情况一样。

不过，为了使您及您所代言的人们感到满意，我应该告诉您，尽管困难重重，我们还是在这方面做了努力，甚至是比他们所要求的更多的努力。在现任皇帝统治的初期，始于他的父亲雍正皇帝的宗教迫害仍在继续。曾有传教士委托御用画师郎世宁修士递交一封为我们在北京被迫害的信仰求情的请愿书。皇帝收到了这封请愿书，结果呢？新一轮的宗教迫害又开始了：官方对基督徒的迫害，禁止基督宗教的法令张贴地满街都是，甚至连教堂的门也不例外。随后又严厉禁止郎世宁再次递交诸如此类的请愿书。当后来一次新的迫害开始时，在宫中的郎世宁立刻被搜查，他们想看他是否还有类似的请愿书要递交给皇帝。

在迫害的高峰时期，这位郎世宁修士曾屈膝在皇帝脚下，乞求他停止迫害。皇帝怒容满面，严词拒绝，多日不再光顾他曾经醉心欣赏

他作画之处了。

结果是，无论宫廷内外，传教士们在迫害时对圣教的宣讲反而是最多的。一个明显的例子就是当两位大臣于1746年12月22日携皇帝秘旨来到法国耶稣会士的教堂时，不论神父或修士，传信部传教士还是耶稣会传教士，所有欧洲人都被他们传唤。其中有一位传教士在两位官员面前大胆为耶稣基督的信仰辩护，声称传教士来中国只是为了传教。倘若朝廷坚持让他们缄默不语，他们将不能继续留在中国。

（《耶稣会士书简集》卷4）

宫廷传教士们经常无力保护各省同行免于迫害，可他们却一次又一次地成功施救。当某位耶稣会士对一位宫中大员的影响力大到可以为他们提供庇护时，在内地各省工作的神父甚至主教就会向他求助。他们无力阻止禁止天主教信仰的法令，但却多次赢得了短期传教准许。

除此之外，各省官员熟知他们对历朝天子的影响力，并常常对之夸大其词，这正如今天的人那样，因对那个时代仅略知一二，便对这一影响力竭力夸张。朝中这些举足轻重的教徒足以使各省官员在执行天主教的禁令时加上万分小心。

可是，若哪位开明的教友说，宫廷传教士们所做的属灵善行与他们的付出以及才能不完全吻合，那他就太轻率了。当然，在科学传教的最后几年里，正如毕学源主教所言，这些传教士们受到严格管制，以至于生不如死。不过，从上文提到一封描述传教士们必须完成的任务的信件中我们还是可以看到，有些时段情况其实非常乐观：

尽管我们困难重重、愁闷彷徨，天主仍没有忘记祂的恩宠。仅在北京郊区，我们的传道员们和我们就一起有幸为多人施洗，其中包括三千多因罹病或垂死的弃婴，三十位教友家庭的儿童和三十四位成年人。……”（《耶稣会士书简集》卷4）

很多其它的此类信件证明，这一属灵使命并非总是被遗忘。诚然，他们没有赢得居高位者以及博学之士，但反对派们所持有的这种反对观点并非无事实依据。若单纯从灵性价值来判断他们所结之果实，任何人都不会说传教士们在北京宫廷里所表现的基督徒的谦卑是徒劳无益的。

但是，以成败论英雄实无必要。就算他们确实无果而终，他们所采用的方法也是无可厚非，因为早已有先例支持。这一方法及其成功案例满载史册。若非传教士们辗转进入到君士坦丁大帝的宫廷中，他就不可能成为天主教徒。圣帕特里克也曾直接从爱尔兰国王着手。当北部蛮族部落闯入罗马帝国时，罗马主教们直接与他们的宫廷展开接触，并指导他们走入文明与公教。圣奥古斯丁¹⁴为英格兰的每一个小王国派驻了主教，对主教们所修律法的感激之情把他们推向了天主教信仰。唯独在中国，这一方法失效了，其责任应由中国皇帝及其冥顽不化的随从们来承担。

3、最后一批科学家传教士

十八世纪最后二十五年间，耶稣会遭到来自罗马的全面抑制，与此同时，中国对教会的迫害也变本加厉。皇宫里的大多数耶稣会士都是辅理修士，他们仍然继续着他们的工作。在前往北京接管耶稣会工作前，法国和葡萄牙的遣使会士们则返回学校重温物理、化学课程。可是，十八世纪末整个欧洲都卷入了战争，因此派往中国的传教士非常紧张，几乎无法持续。很快，中国不再需要他们，并禁止他们来华。朝廷甚至专横地禁止那些能够为中国所用的传教士们离开首都北京。

不过死亡却开始造访，直到京城中的欧洲学者这一多年的传承只剩下了最后一位老传教士。此人便是早已祝圣的南京主教毕学源，但他却一直未能上任。年老体弱时，他仍然在钦天监坚守岗位，因为只有这样他才可以得到朝廷的允许，

¹⁴英国的坎特伯雷大主教——译注

在四教堂仅存的一所中栖身。他于 1838 年辞世，俄国东正教大修道院院长出于怜悯而将其埋葬，为自满清入关以前的利玛窦时代就已开始的多年传承画上了句号。北京公报只以聊聊数语布告如下：

道光十八年十月初二，钦天监监正，欧洲人士毕学源（Mgr. Pires）因病去世。欧洲人所有教堂及房宅一并上交内务府总管管辖。教堂及住房作何用处，需经慎重考虑后再予定夺。

第三章 东、南二堂沉浮史

在京传教活动早期，与利玛窦齐名的还有汤若望、南怀仁两位。作为首批科学家传教士，他们依然被中国基督徒和教外人所纪念。他们的名字也将永远与最早建成于北京的两座教堂——南堂和东堂紧密相连。

1、汤若望

汤若望神父属德国籍耶稣会士，1591 年生于科隆，28 岁时来华。他曾在中国北部一个省份¹⁵的乡村工作了数年。他在天文学方面的天赋吸引了中国官员的注意，特别是他在 1623 年准确地预测了日蚀。当时，两位权高位重的教友李之藻与徐光启皆在朝廷任职，急于确保耶稣会士在钦天监永久受聘。但是，登基不久的皇帝年纪尚小，而且又宠幸宦臣¹⁶，而此人是天主教公开的死敌，因此，李之藻与徐光启被迫离职返回上海¹⁷。后来，新的王权更替改变了朝廷的政治格局，李、徐二人从上海被召回京，其影响力较先前更为重大深远，并以此为契机，提升耶稣会士在钦天监的职位。1630 年，一位任职于钦天监的神父逝世，汤若望被召进京，接替了他的职位。

¹⁵ 陕西西安——译注

¹⁶ 当指明熹宗朱由校（公元 1605—1627 年），1620 年即位，宠幸宦臣魏忠贤。——译注

¹⁷ 李之藻应当是回到了杭州，而非上海。——译注

1630年，400名葡萄牙士兵从澳门出发，前往京城援助抵御威胁北疆的满清入侵。可是，广东商人时刻担心葡萄牙人势力的增长会不利于他们对欧洲贸易的垄断，于是他们挑拨皇帝对这支大清领土上的葡萄牙武装部队不予以信任，肆意贿赂官员向皇帝谏言，以至于400名葡萄牙士兵与10门大炮滞留途中，后被勒令返回澳门。葡兵北上救援乃源于李之藻、徐光启二位教友的谏言，假设此救援计划得以实施，葡萄牙人将以西方兵法训练中国将士，那么明朝政府很可能会击退侵略者，而不会出现被外族统治近300年的历史。葡兵返回了澳门，但五名随军北上的耶稣会士则留在了内地。

汤若望抵京三年后亲睹了与传教士们感情甚笃的教友徐光启逝世。在感知死神临近时，徐光启尽了自己最后一丝绵薄之力，向皇帝上书以确保在京神父们的位置。

汤若望在皇宫内成功地皈依多人入教。他们逐渐形成了一个热情高昂的教友使徒团体；他们甚至可以在皇宫里设置教堂，一切宗教活动亦能畅通无阻地进行。也许在中国历史上，在风雨飘摇的大明朝最后几十年里，天主教所享有的是最大限度的宗教自由，其它任何一个时期都无法与之比拟。实际上，那时的中国正处于无政府状态。

明朝最后30年里，宦官当政，对天主教的存在基本不予理睬。朝廷对天主教既不保护，亦不予以迫害。因此，天主教在地方各省的命运，完全掌握在地方官员手里。（*Textes Historiques*，第二卷1775页）

但是，当时的明朝帝国内有起义，外有北方满清入侵，这种内忧外患迫使朝廷关注国家危难而无暇对外来宗教采取敌对措施。此时，汤若望神父也只能把传教与天文学置于一旁，忙于帮助皇帝抵御起义军与满夷侵略。他成功研制了数门大炮和“culverin”——一种早期重型枪械。

起义军攻陷了北京城，汤神父亦在城中。是夜，起义军所经之处，一片火海。当崇祯皇帝残酷杀害后宫妃嫔，自缢于煤山之时，汤若望神父离紫禁城仅寸步之遥。从*Historica Relatio*一书中我们可以感受到那些夜晚的惊悚与惶恐，我们也有幸目睹汤若望神父——这位顽强而英勇的莱茵省人的敏锐见解，以及书中对中国式勇敢那奇特而精彩的描述。

但是第三天，意外之险不期而至。此次是城中百姓合伙围堵了他的住所，他们一窝蜂冲来，用木桩撞击大门，大门撞开后，继而撞击第二道门。与此同时，另一些人攀上屋顶，手中挥舞着长矛棍棒以及一切信手拈来的武器。汤若望神父不明白这突如其来的暴乱到底针对的是什么。他头脑中滑过多个选择，是以恶制恶，还是让这场骚乱自行平息？他了解中国人的性格：进攻时表现出男人般的勇猛，可在相持中就会转变为女性般的懦弱。

他命令他的一位仆人手持日本武士刀守在大门外，不知是为了震慑愤怒的暴民还是为了抵御他们的围攻。而他自己则捋着令人敬畏的银白胡子，驻足门廊。看到他如此镇定沉稳，他们的怒火就平息了。（106页）

叛军首领¹⁸攻陷了北京城，他非但没有加害汤若望神父，反而接见了，并劝勉他继续他的工作。不过他自己对京城的控制也是好景不长，很快就在满洲人的进逼下逃亡。满洲人征服全国并建立一个新的朝代——清朝。新来的统治者们对在京的欧洲人也采取了类似的容忍态度。两年后，汤若望被提拔为钦天监监正。

在地方各省工作的许多耶稣会士均拥护遗留的汉族王朝，因为他们的很多追

¹⁸李自成——译注

随者，甚至皇亲国戚都皈依了天主教。最后关头，他们也曾向驻澳门的葡萄牙军方求援，并为此特派神父代表朝廷远赴欧洲。但是，汉族的首席代表本人却乏善可陈，在满清一路南下杀至南京时，他竟然烂醉如泥。他逃上了一条泊在河上的小船，却被自己人推入河中，溺水身亡¹⁹。（*Textes Historiques*，第二卷 779 页）南明其他皇室宗亲取而代之，但个个都昏庸无能，拥戴者甚少。君臣有时甚至对峙激烈，而百姓对此根本漠不关心，因为统治者的更迭似乎意味着改进，这些都导致满清逐渐成为中国无可争议的新主人。

2、南堂

汤若望并没有与中国新皇帝进行徒然对抗，皇帝反而很快对他敬爱有加。或许是因为来自更粗犷强悍的北方，顺治皇帝及其继任者康熙皇帝都具有慷慨大度的男子汉个性。这种性格在他们的继任者身上日渐衰微，直至满清晚期消失殆尽。当时，举目尽是些纵情声色、孱弱不堪的傀儡们，对辅臣残害众生，不论基督徒还是非基督徒，一概坐视不理。汤若望神父讲述了年轻的皇帝如何顾及他的年岁，坚持免除了他在宫廷里的一切繁文缛节。他可以随时自由出入宫廷，皇帝也常常光顾他的住所，与汤若望一起畅谈基督宗教，并对之青睐有加。可当汤若望试图将他心中这种喜爱转为行动时，这位年轻的北方异教徒却幽默回绝，认为他作为一个修道之人不应让皇帝改变自己的宗教习惯。顺治的宗教允许他自己的一些奇特行径，就是在这些过分的放荡中，他不幸英年早逝了²⁰。

顺治皇帝去世之前，曾给汤若望神父不断加官进爵。按照当时中国人尊崇祖先的习俗，顺治皇帝也下旨封赐了汤若望的父祖两辈。而这个持重的德国人大概也是庄重地领受了这些封号。他本人更是居官高位，获封“通玄教师”²¹，并获赐

¹⁹这里似乎指的是南明弘光帝，福王朱由菘。不过一般认为他是被清军所俘，于次年 1646 年在京城被斩。倒是鲁王朱以海（公元 1618—1662 年）在福王后被拥立“监国”，一说他最终被郑成功沉杀于海中。无论如何，此处作者似有混淆之嫌。——译注

²⁰ 顺治帝应死于天花，而这里似乎在暗示他的纵欲无度是其衰微的主因——译注

²¹ 后避讳康熙帝之名玄烨而改为“通微教师”。汤若望曾“复加通政使，进秩正一品”，身后的诰

私人宅邸和众多侍婢仆从。而这诸多封赏与他修道人身份实在不符，事实上他曾向皇上极力推辞但却毫无收效。

因此，对于汤若望而言，想要获准建立一所教堂并非难事。明末起义的战火使京城满目疮痍。汤若望神父选了一处废址作为建堂之所，建筑材料可在过火后的废墟上就地取材。顺治帝划拨纹银一万两，并亲笔颂词悬于门廊之上。1650年，北京第一座教堂开堂了，这座教堂曾一度只称天主堂，因为城里还没有其它教堂。后来由于其它教堂的建立而改称南堂，尽管严格来讲，二者都不是其正式的名称。南堂内设一个主祭台和几个侧祭台，四壁满覆中文所撰的经文。毗邻大教堂的是第二部分建筑，一个献给“天主之母”的小圣堂，专为女教友使用。尽管男女信徒分堂望弥撒有着诸多不便，但一直到了两个世纪以后，教会才敢冒中国传统之大不韪，允许男女信友同堂共处。

3、汤若望的“历狱”事件

汤若望神父的名利地位为其树敌颇多。他官拜钦天监监正，打破了回教徒对这一职位的长期垄断，而且有权自由聘任下属官员。他的官位已颇高，不过他的影响更是超过了当朝首辅宰相。顺治帝驾崩后，“幼儿皇帝”康熙冲龄继位，四大辅臣佐政，这对那些官员们而言不啻是千载良机。中国的摄政期往往都是迫害天主教的高峰期。一般来说，欧洲传教士的命运常取决于皇帝的个人喜怒，而奸逆辅臣一直伺机加害于他们。杨光先，这位回教徒在钦天监丢官之后²²，便持续不断地地上奏中伤攻击天主教，随后又在几位辅臣面前控告天主教徒，矛头直指汤若望神父。*Historica Relatio* 一书详细记载了此事，拉丁版旧编年史的记述则更加详尽。

命中获授“光禄大夫阶，其曾祖笃臻、祖父玉函以及父亲利因亦因此被赠为光禄大夫、通政使司通政使，用二品顶带加一级，曾祖母赵氏、祖母郎氏以及母亲谢氏则均获赠为一品夫人”。——译注

²² 这里有出入。首先杨光先是否回教徒还有争议，其次他当时并非在钦天监供职，在扳倒汤若望后才入钦天监。——译注

宅心仁厚的顺治帝崩逝后，时局大变。1664年9月，残忍恶毒的杨光先粉墨登场了。他公然向四大辅臣上书攻击传教士、亵渎天主。这些鞑靼辅臣乃是顺治驾崩后辅佐其年幼二皇子康熙之人。此奏疏指责我们蓄意谋反，编造被钉于二贼之间的救世主这一子虚乌有的故事来谣言惑众，并中伤说我们以错误百出的数学诋毁中国的古老算术，污蔑我们要推翻大清王朝。四大辅臣佯装对此奏疏所表之事惊诧不已，并迁怒于上奏之人（杨光先）。而事实上正是他们不遗余力地煽动杨光先上奏此邪恶的“欲加之罪”。……在一次次审讯中，真理与清白接受着考验。修会的四位神父被捕并羁押于北京两所教堂之中，每人周身上下重负九条锁链，脖上三条、臂上三条、脚上三条。他们遭囚禁长达两个多月，几乎每天往返于囚室与审讯室之间。这种考验持续达六个多月。……

汤若望神父作为宣扬天主教邪说之主谋被判死刑。不过此罪名后来又被四辅臣推翻。只要是知识渊博、对我们的著作熟稔通透的中国人都认为，除了这些凶残的鞑靼人之外，没有谁会做出这样的审判。

其他人被判鞭刑及流放鞑靼。朝廷还立即向各省总督下旨搜捕欧洲神父并将其遣送入京，焚毁天主教经书，没收天主教徒家中所有的圣像，但不对他们进行人身惩罚，查封教堂令人托管，但不许动教堂内任何物品，包括堂内圣像。……（*Historica Relatio* 357页始）

在不容许损坏或劫掠教堂这一法令中隐现出四大辅臣的些许谨慎，而事实上他们是害怕这些影响甚大的欧洲天文学家们会东山再起。地方各省的耶稣会士被押解进京后得知，他们所以获罪是因为“与他们相似且遵守统一律令”的道明会士们导致了菲律宾对西班牙的臣服；在日本的外邦神父们也缘于谋取皇位的罪名而被斩杀，所有的欧洲人都被驱逐出境。汤若望神父是被担架抬入衙门的，因为这

位业已 74 岁高龄的斗士在长期困境中已经肢体瘫痪、口齿不清了²³。他本已被判以绞刑，而这次又被改判为凌迟处死，即清醒地忍受千刀万剐直到生命的最后一刻。所幸谨慎再次扮演重要角色，汤若望最终得以病逝在家²⁴。此次诬告最终导致

25 名各省传教士被驱至广东，仅有 4 名传教士被囚与北京东堂，朝廷派兵看守严禁他们实行圣事。（*Historica Relatio*, 362 页）

4、东堂

被囚于北京的四位耶稣会士中的一位即南怀仁神父，他是比利时人，1659 年来华，后来与汤若望于钦天监共事。在“历狱”事件中汤若望神父业已瘫痪，无力辩护，是南怀仁神父为他鼎力雄辩，并与他的长上一同铁锁加身、同受羞辱与牢狱之灾。1666 年 8 月 15 日，汤若望神父在其北京城东寓所病逝后，南怀仁便住进了葡萄牙耶稣会士的会院。此宅的一部分被改造为教堂，这便是如今东堂的基础。*Historica Relatio* 所提及的两所教堂已然存在，也许还包括专为女教友建立的南堂小堂和其他临时性祈祷场所。

早期的东堂较小，长 70 英尺，是古希腊爱奥尼式风格，除此之外，对其所知甚少。东堂小巧玲珑，使得神职人员尽可为它精心装饰一番，因此东堂享有北京最华美教堂之名。尽管东堂属葡萄牙耶稣会省，但其绝大多数耶稣会士均是来自其它国家，而非葡萄牙人或是法国人。

年幼的康熙帝痛恨于皇权的有名无实，于是在一位辅政大臣去世后，便立即召集其他三位辅政大臣，果断地罢黜了他们的辅政大权，并从此一揽皇权，亲理朝政。康熙皇帝与法国国王路易十四属同一时代，与其他强权君主一样，他马上

²³ 汤若望受审前已经中风瘫痪——译注

²⁴ 由于刑讯时再三发生大地震，并引发火灾，导致众人以为是天谴而人心惶惶。最终孝庄皇太后出面干预，欧洲人被免死，而五位在钦天监供职的华人教友则被处决。——译注

以铁腕清算业已退职的一位辅臣。此人因通敌卖国罪遭到严惩，与其子同受凌迟处死，就是汤若望神父侥幸逃脱的刑罚。

苏克萨哈 (Sucama) 与其子……身上被宰割千刀，每割完一刀就立即用烧红的烙铁烫合止血以延缓死神的到来，只为叫人生不如死。”

(*Historica Relatio* 378 页)

几位辅臣先前的谨慎是对的。南怀仁与他的同伴虽遭受监禁，但他设法上疏皇帝，弹劾那个攻击汤若望的回教徒，即现任钦天监正，指出他才不符职。再版的历书旧错重现、漏洞百出，成了南怀仁弹劾的力证。于是，一场公开的较量在皇帝面前展开：杨光先和南怀仁当分别以测量影子长度的方法来计算太阳的高度。最终，这场关于科学的生死较量以南怀仁对手的失败而告终。杨光先被判处死罪，因其年事甚高，才得以减刑流放鞑靼²⁵，而南怀仁继任钦天监正。

南怀仁神父继续了汤若望神父生前在朝廷的影响，为其平反昭雪，重新厚葬。南怀仁神父为钦天监制造了多种天文仪器，有大型浑天仪、地平晷、一个四分圈、一个六分仪以及一个附有各大行星、恒星的地球仪²⁶。所有天文仪均由青铜雕龙承载，以大理石为基。这些天文仪器历经近两个世纪的风雨后仍旧完好无损，直到被德军掠走柏林。除了这些，南怀仁神父还撰写了三十二卷天文学著作并觐献于康熙帝。

南怀仁神父较汤若望神父更加多才多艺，从才智卓越、洞察敏锐的康熙皇帝那里得来诸多封赏，而他似乎对这些更能泰然处之。南怀仁神父建功颇丰，可其生活惟有平凡简单，他 1688 年离世时也同样恬然宁静。在中国的早期传教士中，他的功绩丝毫不亚于利玛窦神父。(未完待续)

²⁵ 《清史稿·杨光先传》称他被贬还乡，病死途中。——译注

²⁶ 《清史稿·南怀仁传》记载：“仪凡六：曰黄道经纬仪，曰赤道经纬仪，曰地平经仪，曰地平纬仪，曰纪限仪，曰天体仪”。——译注

真福皮耶·乔治·弗拉萨蒂¹

作者：Resch Andreas

译者：梵蒂冈电台中文节目部

皮耶·乔治生在一个宗教气氛并不浓厚的官宦家庭，但他从小在教会学校中就积极参加各种教会组织。他的信仰不只是局限在知识层面和教堂场所，他的信德帮助他在社会活动中时时站在第一线。

皮耶·乔治所处的时代正是意大利政府敌视教会的时期，在他就读的大学校园里也弥漫着反宗教的气氛，尽管如此，他时时公开宣示自己的信仰。更可贵的是在他的行动中经常显示出基督信仰的爱德和正义观。

皮耶·乔治病逝时只有 24 岁，然而在这短暂生命的尽头，却充满了灵性果实。他的一生充满着喜乐、爱心、和平凡。他关心社会中的各种问题，但是这一切并没有阻碍他和天主的来往。他将自己完全浸淫在天主的奥迹中，并且完全投身于对近人的服务。

皮耶·乔治·弗拉萨蒂（Pier Giorgio Frassati）出自意大利文化界和政界的名门世家，他于 1901 年 4 月 6 日在都灵（Torino）诞生，那天正好是圣周六。父亲阿尔弗雷多（Alfredo Frassati）是“新闻报”的创刊人，也是报社的老板，他担任过王国的参议员，并于 1921 年出任意大利驻柏林的大使。母亲阿黛拉伊德（Adelaide Ametis）是个文化造诣很高的画家，她的一些作品曾在 1912 年的威尼斯艺术节上展出。

皮耶·乔治出生时受到了窒息，身体脆弱，所以在出世的当天便在家中领了洗。

他的家庭环境一方面受父亲玩世不恭和政治上中立主义的影响，另一方面有

¹译自 Andreas Resch, "Beato Pier Giorgio Frassati", in *I beati di Giovanni Paolo II*, V, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2006, pp.257-260.

母亲仅流于形式上的宗教虔敬和她对艺术世界，尤其是绘画的热爱。皮耶·乔治同比他小一岁的妹妹卢恰娜（Luciana）一起度过了童年和少年。两个孩子一起成长，在严肃的气氛下接受教育，灌输了做正直人和尽本分的意识。他从母亲那里学得最初的宗教基础知识，即便是他所生活的家庭环境提供给他的仅是些教规和戒律，皮耶·乔治却能用心接纳生活传授给他的一切和天主向他说的话。1907年11月，他同妹妹开始在家中接受基础教育，一直持续到1910年7月。同年6月他首次办告解，7月20日参加小学毕业考试。1910年10月同妹妹一起在都灵的马西莫国立高中开始念中学课程。1911年6月19日初领圣体，同年夏天报名参加了念玫瑰经团体。

1913年11月，皮耶·乔治离开公立学校进入耶稣会神父办的“社会学院”念初三。他在这个环境里受到神师隆巴尔迪（Pietro Lombardi）神父的影响很大，从那时起他参加了“祈祷使徒工作”团体和“朝拜圣体联盟”。在耶稣会的学校完成学业后返回过去就读的马西莫中学，继续同老同学和他的妹妹念初四、初五年级。1915年5月24日，意大利对奥地利宣战，像皮耶·乔治的父亲一样持中立立场的人对此无比痛心。同年6月10日，皮耶·乔治领受了坚振圣事。

1918年11月，皮耶·乔治注册都灵的技术综合大学，读机械工业工程系。同时他也报名参加了“圣母会”和“圣温琴佐讨论会”。起初他每主日望弥撒领圣体，逐渐养成每天望弥撒的习惯，在大学校园内弥漫的反宗教气氛中，公开宣示自己的信仰。

他先去了福利尼奥（Foligno）和洛雷托（Loreto）朝圣，之后又于1919年9月去了亚西西（Assisi），对有机会认识圣方济各的家乡感到非常高兴。同年11月继续在都灵技术综合大学念第二年的课程。同时他也成了意大利公教大学联盟的成员，这个组织属于公教大学“凯撒·巴尔博”社团。以后他也参加了堂区的“圣母军”。隔年，1920年8月，他虔敬热情地庆祝了为奥罗帕“黑圣母”像的加冕礼。为了尽他的政治义务，同年12月加入了人民党，并且也加入了至圣圣体会神父们办的“大学夜间朝拜圣体青年组”和“青年成员组”。

他参加各种团体的活动不是为了凑热闹，而是以每天望弥撒、领圣体和热心于各方面的善行实际地投入。对圣温琴佐讨论会的活动他更是积极参与。

1921年他在柏林度过几个月，那时他的父亲任意大利驻德国大使。皮耶·乔治有机会结识卡尔·宗南沙因（Karl Sonnenshein）博士，很欣赏这位在社会活动中站在第一线的人物。他热情地追随他探访和帮助穷人的善行。

作为意大利公教大学联盟的成员，皮耶·乔治出席了意大利公教青年举办的各种会议，其中一次是于1921年9月3日至8日在罗马召开的，有三万多名青年参加。大会定于9月4日主日在斗兽场内举行弥撒，然后全体与会人员列队去梵蒂冈参加教宗的接见活动。当时，政府下令禁止列队游行，青年们却没有理会而继续前行。在同试图阻止游行队伍的王室卫队的冲突中，皮耶·乔治因守护“凯撒·巴尔博”社团的旗帜而遭到殴打。他同其他60名青年一起被扣留，拘留期间鼓励同伴们念玫瑰经。当问到他的身份时，警方获知他是弗拉萨蒂议员的儿子便要立刻释放他。但他表示要是同伴们不获释放的话，他也不出去。

皮耶·乔治是宗教自由的维护者，他特别维护了基督信仰在社会中的体现，后来他也加入了人民党，直到这个党被当局解散为止。皮耶·乔治本着基督信仰的深厚爱德和公义，在都灵技术综合大学就读期间作了另一项选择：选择采矿工程专业，好能接近卑微的人和矿工，因为他们度的生活非常艰苦。

1921年9月到12月，皮耶·乔治重返德国，于九月底到十月下旬在拉内的弗里堡（Friburgo）家中住了一个月。他感觉那里简直就像在自己的家。著名的耶稣会士神学家卡尔·拉内（Karl Rahner）非常欣赏皮耶·乔治的纯洁、感染人的喜悦和做天主儿子的自由及真实的自我，也欣赏他对社会的意识和对教会生活及使命的参与。皮耶·乔治后来从德国去了奥地利和捷克斯洛伐克。1922年又拜访了波兰。

1922年5月28日，皮耶·乔治加入多明我会第三会，取名萨沃纳罗拉兄弟，是为效法萨沃纳罗拉（Savonarola）对抗腐朽习俗时的英勇。他每天坚持念玫瑰经或圣母祷文，常把自己托付给圣母。的确，给予他宗教陶成的不是他所生活的不可知论和反神职的家庭环境，而是慈佑会、耶稣会、多明我会和圣体会会士们对他的影响。另外他也加入了一些团体，以一种非常负责的宗教和政治态度对待当时的法西斯主义。

皮耶·乔治临近毕业，马上就要取得矿业工业工程的文凭了。然而1925年6

月 29 日他突感身体不适，偏头痛并且没有食欲。他患的是爆发性脊髓灰质炎，只活了四天。1925 年 7 月 4 日星期六清晨四点钟，他领了终傅圣事，于晚上七点在都灵去世。临终前，皮耶·乔治用几乎已经瘫痪的手给一个本来要伴他探望穷人的朋友写了一张字条：“这是孔尔维索的注射剂。保险单是萨帕的。我把它忘记了，请替我把它延期。”这张字条是皮耶·乔治·弗拉萨蒂行爱德的遗嘱，他将自己仅有的全部奉献出来。

第二天的葬礼简直是一项凯旋。他的遗体被送回原籍比耶拉的博罗内(Pollone, Biella)。现在，他的坟墓被安置在都灵的主教座堂内。

1990 年 5 月 20 日，皮耶·乔治·弗拉萨蒂被教宗若望保禄二世宣布为真福。

公教文译订阅信息（目前暂定为 1 年 2 期，含邮资）

	普通	学生	折扣价（10 册以上）
中国大陆：	人民币 50	人民币 45	人民币 45
香港、澳门：	港币/澳币 80	港币/澳币 70	港币/澳币 70
台湾：	台币 450	台币 400	台币 400
欧美：	15 欧元/20 美元		

如需订阅，请发邮件给 info@centrofu.com 或登录我们的网站 www.centrofu.com

鸣 谢

贾安多尼、王玛利亚夫妇；若瑟·林光、德肋撒·李赏珠夫妇；郭若瑟、邓玛利亚夫妇，没有他们在经济上的支持，本刊难以完成。

在此特别感谢贾安多尼，王玛利亚夫妇长期对本中心工作的支持。

最后感谢本中心各位同仁，以及各方面的支持与协助。

愿天主降福大家！

CENTRO FREINADEMETZ

福氏中心：

英文名为 The Freinademetz Center， 成立于2007年1月29日，以天主教圣言会圣福若瑟神父为中心主保。本中心致力于向华人世界，包括中国大陆、港澳台及海外华人介绍天主教信仰和西方优秀传统文化历史，支持并鼓励意大利及欧洲的华人年轻留学生提升其学术研究水平，同时也致力于同西方汉学研究机构的交流与互动。



www.centrofu.com
info@centrofu.com