

懷仁叢書

中國人的心靈 與 基督宗教

黃家城 著
François Houang
趙燕清 譯



中國人的心靈與基督宗教

黃家城 / 著

趙燕清 / 譯

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

目 錄

序（韓德力）	005
前言（古偉瀛）	010
緒論（Alloune Diop）	015
譯者的話（趙燕清）	018
作者介紹	020
導言	023
第一章 中國宗教的精神	029
遠古的宗教	030
古代中國的三大宗教主流	033
儒教，國教	041
佛教的傳入	045
新儒家學說概論	049
延伸閱讀 在中國的伊斯蘭教	065
第二章 在教會和歐洲面前的中國天主教徒	071
第三章 中國天主教會與中國文化	087

第四章 道教的謙讓與基督宗教的謙卑	103
第五章 墨子的兼愛與基督宗教的博愛	135
結論	162
延伸閱讀	171
文天祥《正氣歌》原文及譯文	172

序

五〇年代當我還在魯汶讀書準備要去中國時，每次我們修士在飯廳用餐，Jacques Leclercq所寫的《雷鳴遠的一生》都會被大聲地朗讀，而我們則邊吃飯時邊安靜地聆聽，我們為雷神父感到著迷。同時，我們也讀田耕莘樞機主教為中國傳教的著作，另外我們也饒有興趣地閱讀一些中國知名作家的書，例如：陸徵祥神父的《人文傳統的相會與福音的發現》（*La rencontre des humanités et La découverte de l'Évangile*），吳經熊博士的《超越東西方》（*Beyond East and West*），以及黃家城神父的《中國人的心靈與基督宗教》（*Âme Chinoise et Christianisme*）。這些知名的作者對前往中國的傳教士影響甚鉅，外籍傳教士不是以帝國主義者的姿態，而是渴望學習更多關於中國的語言和文化。我們分享了這些作者對中國文化的熱忱，以及與真正的基督宗教信仰相結合的可能性。這些作者試圖說服我們，基督信仰與中國文化的相遇是可能的，而且應該被倡導。他們是生活在孫中山先生的時代，當時正值中華民國建立，也就是五四運動的年代，那是新中國在科技

與科學快速發展的新世界中誕生的年代，中國的知識分子相信中國有能力趕上此快速的進展。中國在保有她豐富的古文化與傳統的同時，將很快成為一已開發國家。天主教的知識分子相信，中國的天主教會將積極地參予並促成這樣的演變，使得中國的天主教會具有真正的中國以及天主教的特色。而黃家城神父的這本書雖是在近代（1957），但卻反應了同樣的希望和啟發。

當時到現在數十年已過，自 1949 年後中國歷經了史上最混亂的階段，最引人注目的是文化大革命（1965-1975）的那些年，許多最古老、最值得尊敬的思想，以及中國文化與傳統的價值都被摧毀殆盡，而這些思想正是剛才提到的那些作者們所推崇的。中國的天主教會被攻擊地體無完膚，被批判的好像基督信仰是一股沒有辦法與中國文化相調和的外來勢力，中國文化傳統與基督信仰兩者之間遇到了問題。黃家城在《中國人的心靈與基督宗教》一書中，討論中國文化靈魂的諸多見解都非常地出色，而這時時間點是發生在中華人民共和國建立數年之後，也就是文化大革命開始的前幾年。在當時的中國，文化的傳統價值觀被質疑，黃家城探索了中國思想中道教和墨子哲學中的幾組關鍵性概念，並將之與基督信仰做比較。另外，還值得一提的是，作者曾在鄧小平實行開放政策之初就來到了

中國，1980年代他也在內蒙古大學講學。

就政治與經濟的角度來看，中國目前正站在歷史的頂端，她已成為世界的主導國，之前不曾有過如此的權勢與影響力。有人或許會質疑，中國在文化大革命之後，是否能夠重新恢復那十年之中人們內心所被摧毀的一切。今日的中國人是否清楚地意識到他們百年的身分？還有那些被他們的祖先所高度讚揚的傳統價值觀，包括家庭、誠實、敬長等？中國人沒有被近年來操縱他們的物質主義與消費主義所征服嗎？經濟的發展到目前為止並沒有成為第一，如果它對許多人並不是唯一優先重點的話？如果愛自己的國家並不包含尊敬那些使得中國強大的古老價值觀，那麼，愛自己的國家又代表什麼呢？宗教信仰的自由，當然是國家官方政策的一部分。我們不能否認，教會信德已復甦並且正在成長，不過，我們也知道在這裡有太多的問題無法解答。在中國的歷史上，從來也沒有需要去建立一個被官方政策一再重複聲明的「真正的中國教會」。不過，問題是，一個「真正的中國天主教會」指的是什麼？

要有如何的政府的控制，才足夠使中國的天主教會「真正的中國化」？要梵蒂岡控制到何種程度，才足夠使中國的教會成為「真正的天主教」？任何一個國家的當地的天主教會，只有在其自身文化中找到與福音相契合的基

礎時，才是「真正的本地化」。要使中國的天主教會「真正的中國化」，並不是要去控制，而是要去生活。只有當中國的天主教徒能夠活出中國的靈魂——「中國人的精神（Ame Chinoise）」，天主教會才能全然是中國的。每個國家的天主教友都應該愛他們的國家，而我們知道中國的天主教友也愛他們的國家，但如果他們的愛國情操是獨有的話，只愛中國但卻保持與其他文化和國家的距離，那麼他們對國家的愛與我們的時代精神並不契合。我們是生活在一全球化的時代，對自己的文化和國家的成熟之愛並不是排外的，它應該允許個人也同樣去欣賞其他的文化；宗教信仰也並不是排外的，中國天主教友應該要學習，當學習去尊敬他們國家的其他古老宗教時，以真正天主教的精神去調和他們的「中國精神」，這樣才是建立真正的天主教會，同時也是建設立足於中國的真正中國天主教會的一部分。要在中國發展這樣的教會，對政府和對教會團體來說都是一項挑戰。

在這層意義上，中國的天主教會和政府都應該要省思，在此這本黃家城神父的《中國人的心靈與基督宗教》的譯作，出版的正是時候。修院的修生、培育中的修女，以及堂區的教友們，需要閱讀一些能夠帶領他們在這個主題方面思考的材料；非基督徒、甚至是政府官員也需要。

黃家城神父的這本書在這方面對我們很有助益，當初他以法文寫了這本書，後來被翻譯為德文、義大利文和西班牙文出版。我常在想，為什麼這本書沒能早點被翻譯，趙燕清神父翻譯的這本書為中國教會提供了很大的服務，我們在此表達感激。這本書，還有上述提及的許多中國作者的著作，都是我們今天想要推薦給我們的天主教友、修士、修女、神父們，以及中國政府官員的閱讀材料。魯汶南懷仁基金會很高興出版這本譯作，我們感謝與光啟文化事業的合作，魯汶辦公室的研究員陳聰銘博士協助核對法文的翻譯，古偉瀛教授的審校與定稿、潘玉玲女士的校對使得這本書得以適時出版。

聖母聖心會會士

韓德力 (Jerome Heyndrickx)

寫於魯汶 2013. 6. 1

前 言

中西會通的新嘗試—— 黃家城博士神父的另類論述

由於距離的縮短，科技的進步，交通的便捷，二十世紀在學術上及文化上最常被討論的議題之一便是如何會通中西，將兩方最好的地方加以融合一起，造就世界最新也是最好的文明。這種理想及願景深植人心，常見於音樂美術雕刻及建築的展覽中，人們常聽到的讚美詞，不過融會中西的理想迄今仍在努力之中，黃博士的這本書就是一本極有深度的力作，值得大家細品精讀。

要談中西的會通不太容易，因為需要對中西兩大傳統都有深入的認識才有可能，而中華文化是所謂的「博大精深」，而西方文化又系出多源，掌握一種就已不太可能，遑論兩種？不過每人才情不同，機緣各異，有人善於提綱契領，直指重心；有人卻頗能謹小慎微，追根究柢。有了大處著眼，小處著手的能力後，又需要勤學好問，方有可能在此領域有所發明。

綜觀歷來所謂會通中西的論述，多以儒家為中華文化的代表，很少考慮到其他的文化傳統，但事實上當代的中

國人已受各種思想薰陶內化，在生活的態度上已滲入許多儒家以外的思想，難怪許多會通之論都讓人感覺到相當表面，搔不著癢處。

黃家城博士在二十世紀馬克思主義無神思想席捲中國之際來到法國，潛心修道數十年，在此清靜無擾的長時段中，努力尋找中西會通的可能，他出身滲雜佛道教等民間信仰的家庭，沉潛於中華及猶太——基督宗教的傳統中，細緻地比較儒道老莊思想中可能與基督宗教接軌之處。

此書介紹中國古代三大宗教，儒道佛，新儒家，並附論伊斯蘭教，談及中國教會面臨的問題以及在列強的侵略之後中國教會的應有態度等。此書有三大特色：一是站在華裔聖職的角度提出觀察及建議，這與西方傳教士立場不同，也與保守的民族主義者及激烈的無神論迥異。在經過百年的屈辱後的中國，他來到歐洲，所見所聞以及親身體會到不少還是當年帝國主義影響下的環境，他能以不卑不亢的淡定，談到華人如何面對以及西人應保持何種態度等，都是很中肯又不矯情的。其次，他深入觀察中國的儒道釋三種宗教所共有的態度：普世主義、寬容及美學，指出其優點及缺點。優點在於其一視同仁，人人皆可為聖人；沒有種族、階級及性別的差異；與不同思想者可以和平共存，甚至強調三教合一；而且非常重視宗教與藝術的

結合，人在大自然中找到他無限的一面，因而不再遭受現實環境的壓抑與痛苦。不過其缺點也在於沒有等差，各個宗教缺乏了吸引人的特質；缺乏熱情，促進懷疑及混雜；此外，由於重視寧靜之美與和諧的本質，易於忽視由罪惡所引起的衝突及混亂，無法理解沒有擔憂，就沒有和平；如此也易失去心靈的冒險性及悲劇意識。

最有意義的是此書具體比較了道教的謙讓與基督宗教的謙卑；墨子的兼愛與基督宗教的博愛之間的相同及相異處。他深入各家原始經典進行深度探討後指出：道教的謙讓基本上是從陰陽對立面來論述，是一種參與宇宙法則，沒有任何人類的舉動，像水一樣的謙下，最後導致的是清靜無為。天主教和道家一樣，譴責驕傲，自覺渺小；但另一方面，基督空虛其身，甚至自願代人受過取贖，服從上意的積極正面作為。這種謙卑是愛德的泉源，是靈性動力的來源。基督宗教的謙卑其高峰是對十字架的熱愛，而道家的謙下，則以實用的「智慧」終結。

墨子的愛無差等以及追求人類的普遍幸福，被學者視為功利主義的代表，但這些學者似乎沒有考慮到墨子不求個人私利，未深入墨子的宗教經驗。墨子的兼愛與舊約中的先知和新約中的耶穌很類似，他們為弱勢發聲，希望解決同時代人類的苦難。墨子與耶穌一樣，將愛的自然法則

奉獻於服從至高者的旨意。但是墨子沒有引導我們進入與神的內在親密互動以及與他人的交往關係之中，也沒有提供完成愛德的方法，沒有突出祈禱及崇拜，沒有提出類似聖事的行為。另一方面，他的理念太過激進，幾乎是缺乏人性的苦行，而沒有提供這些行動所需的精神動力——亦即與神的密切溝通，因此墨家很難維持這種兼愛的活力與主動性。

作者覺得墨子這種中國古代宗教的有神論及積極思想，被儒家、道家及佛教的體系所遮蓋，以致使中國人的靈性向虛靜主義和泛神論的兩極發展，墨家思想成為地下暗流，好像消逝於沙粒之中。

此書最後並附有文天祥的〈正氣歌〉及其白話譯文，其中的訊息值得深思。由於文天祥及其正氣歌從小讀到大，對其生平及歌辭內容已耳熟能詳，而且長久下來，所引發的感受也沒有原初的強烈感動了。然而作者之所以將其放在書後作為附錄應該是認為文天祥的〈正氣歌〉最能表述傳統中國偉大英雄對自己所抱持的理想與價值觀的身體力行，甚至生死以之。聖經金句：「人若為了自己的朋友捨掉性命，再也沒有比這更偉大的愛情了。」（若十五：13）很可能黃家城神父認為文天祥的言行與基督的愛是相同的，可以比擬的，也代表了中西之間的相通之處，

共同之點。

書中最詩意也最寓意深長的是：黃家城博士要求我們不要再把基督宗教在世界的傳播看作是一列行進中的火車，西方人乘坐在臥鋪車廂、餐廳車廂、第一級及第二級的車廂，有些人像是非西方的華人則在三等座車廂，有些甚至是在牲畜車廂。教會的普世性應該像哥德式教堂內的大型玫瑰花窗，基督居於中心，各個花瓣同等美麗，都是一種獨特的語言、一種獨特的精神風貌，一種獨特的文化及民族的象徵，其光芒同樣可以傳到所有的民族和所有的文化。

總之，這是一本舊瓶裝新酒的書，其滋味雋永而芬芳。

台灣大學歷史系教授

古偉瀛

緒 論

如果非洲人認為只有他們痛惜西方基督宗教國家從事了危險的路線，那恐怕他們搞錯了，我們的感受也與亞洲人的惋惜緊緊相連。當我閱讀一位中國神父的作品時，他的判斷與我們的神父多次發表的觀點頗為相似時，已無法讓我無動於衷。讀者可參考《非洲現狀手冊》（*Cahier de Présence Africaine*）和《一些黑人神父的反思》（*Des Prêtres Noirs s'interrogent*），這些反思事實上已經意識到，因著西方基督宗教國家的缺點和自私，在亞洲與非洲已經激起了同樣不滿的情緒。

本書強調的重點太令人苦痛，以致於能吸引一些注意。黃方濟各神父是奧斯定詠禮會會士，他的父親是儒者，他的母親是佛教徒，他的童年在宗教的氣氛中度過，但後來他被引領走向理性主義。他於北京、里昂和巴黎度過求學生涯；後來，他被一點一點引導以基督宗教的目光

¹ a) 在英格蘭之新黑格爾主義（Vrin）；b) 從人文主義到絕對主義（Vrin）。

看待這個世界。1945 年他皈依天主教，1952 年他通過了文學博士的論文答辯¹。

他經驗到西方國家為他的心靈所帶來的創傷，而這樣的經驗無論是對基督徒還是非基督徒都是十分敏感的。不僅如此，他個人的見證也是彌足珍貴。

這本書是一位中國基督徒對所有西方基督徒的一個焦慮，並情緒高昂的呼喚，直至今日，他們依舊被認為是唯一負責福音傳播的人。這事想來仍令人感到難過，須喚醒人們：福音事實上是要傳給所有人。到目前為止，這任務僅交付於西方人的機構與文化為之。根據作者強有力的圖畫想像，這一福音在世界上自由傳播，它要求我們，不要再把基督宗教的普世主義想像為如同一列火車，有些人在第一級車廂，另一些人在第三級車廂；而應想像成一扇教堂的大圓玫瑰花窗，其光芒同樣可傳至所有的民族和所有的文化。正因為如此，我們對於下列的現象不會感到錯愕，亦即在亞洲和非洲經過一段相當長的福傳過程之後，成果依然不佳，因為這兩大洲很少被基督宗教所浸潤。在大多數情況下，我們的基督宗教往往只是塗抹在一個「文化團體」上的一層油漆皮層，而這個文化團體猶如一個脆弱的堆積物，為外國人所建立，並處在外國人的監護之下。歐洲，由於奇怪的矛盾性，在亞洲和非洲，已經成為

建設當地教會的一個障礙物。她並沒有在基督前退讓，而且還以同樣的名義，被認為如同愛基督一樣被鍾愛。這種帝國主義的擴張方式在亞洲所造成的深深創傷，依舊持久難以癒合，所有的基督徒應該虔誠地一心一意地想望，以便使主基督能夠自由地被那裡的人民接納、認識和崇拜。

這本書的最終目的在於提供其深刻的內涵，期待對教會的大公性之理解有所助益。

Alloune Diop.

(譯者註：Alloune Diop. (1910-1980)，塞內加爾作家，活躍於法國巴黎思想界，創立頗具影響力的雜誌 *Présence Africaine*，黑人運動中的要角。)

譯者的話

從時代性議題來看，本書是有些過時了；但從東西文化交流匯通的角度來閱讀，它仍然給我們很多啟發與借鑒。基於這樣的理由，譯者把它從法文譯為中文，為使它在不同的時代境遇中仍能發揮其應有的功能，並使眾人受益。對於中譯版本，有幾點需要說明：

一，為了便於閱讀，譯者在書中增加了白話文的部分。

二，譯者在第二章中雍正皇帝講話的原文增加了註腳。

三，書中有幾處拼音人名，實在找不到相應的原名，所以保留了拼音人名。

在本書的翻譯過程中，得到法國傳教會（Mission de France）陸津開神父（Jacques Meunier）和巴黎外方傳教會（Mission Etrangère de Paris）沙百里神父（Jean Charbonnier）慷慨無私的幫助；在中文校對方面，詩人、內蒙古烏海市第六中學劉焱紅老師付出了大量的心血；同時本書的出版及校訂得到聖母聖心會韓德力神父（Jerome

Heyndrickx, cicm) 及南懷仁研究中心同仁們的大力支持。對這一切的幫助與支持，譯者難以忘懷，特此致以深摯的謝意。

由於翻譯的經驗不足，法文水準所限，對一些句子的翻譯不能做到盡善盡美。紕漏不當之處，敬請斧正。

趙燕清

2012年9月

作者介紹

黃家城，聖名方濟各·沙勿略（Francois-Xavier），江蘇省吳江縣人。1911年9月14日生，6歲時喪父，由母親撫養長大，原先在南京學習生物及醫學，1933年得到獎學金前往法國留學，後進入里昂中法大學。在遇見 Jean Wahl 教授後，他的興趣從生物學轉到哲學。1954年他以《英國的新黑格爾主義》的博士論文得到學位，他研究西方帝國主義的根源，並試圖加以消解。他在法國與天主教人士交往，二戰期間避難法國鄉下，更感受到信仰的力量，1945年由耶穌會士漢學家甘易逢（Yves Raguin）神父為他施洗，進入奧斯定詠禮會，1952年晉升神父職。此時他滯留法國，在各地講授中國哲學及傳統智慧，他深入探討中國的儒家、道家及墨家，並將道家及墨家的一些關鍵概念與基督宗教思想加以比較；他也對中國近代思潮很有興趣，仰慕清末變法殉道的譚嗣同所寫的《仁學》，並翻譯力主進化變法的嚴復的著作。中國改革開放後，他曾返鄉探親，並在內蒙古講授哲學及近代思想。1991年在法國去世。生前最有名的著作就是此書——《中國人的心靈與

基督宗教》。他在書前的題辭可以見到他的前半生的心路歷程：

謹此紀念我的母親，
她在虔誠的佛教信仰中養育我，使我準備好去認識基督真光。

而黃家城神父自撰的墓誌銘，則為他後半生的寫照：

黃方濟各·沙勿略長眠於此。
他曾敬愛基督耶穌，
他曾熱愛他的朋友。
他喜愛西方文明但並不拋棄中華文化；
他像喜歡中國烹飪一樣地喜歡法國佳肴，同時期待著永恆的盛宴。

他的主要著作如下：

- Lao-Tzeu, La Voie et sa vertu, Tao-tê-king (《老子，道路和道德經》)，texte chinois présenté et traduit par François Houang et Pierre Leyris, coll. Points-Sagesses no 16, Le Se-

- uil, 1949, 1979
- Le néo-hegelianisme en Angleterre, la philosophie de Bernard Bosanquet" (《英國的新黑格爾學說· Bernard Bosanquet 的哲學》), Paris, Vrin, 1954
 - Âme chinoise et Christianisme (《中國人的心靈與基督宗教》), Casterman, 1957
 - De l'humanisme à l'absolutisme (《從人文主義到絕對主義》), Paris, Vrin, 1954
 - Le bouddhisme, de l'Inde à la Chine (《佛教· 從印度到中國》), Paris, Vrin, 1963
 - Les Manifestes de Yen Fou (《嚴復之說》), Paris, Fayard 1977
 - 與 Roger Mouton 合著, Les Réalités de Vatican II et les désirs de Monseigneur Lefebvre (《梵二的真相與 Lefebvre 主教的期望》), Fayard, Paris, 1978.

資料來源：<http://www.vsread.com/article-318878.html>;
http://fr.wikipedia.org/wiki/François_Houang;沙百里著，
《中國基督徒史》(2013 增訂譯本)

導 言

沒有人可以否認，現在中國人的心靈西化這個事實，但是，說到這個西方化與基督宗教的影響無關聯時，聽起來是令人驚訝和傷心的。中國人的心靈是什麼？她將會變成什麼樣子？

中華民族曾奇蹟般地完整的保存了一種充滿生命力的、長達幾千年的、前基督宗教文明，為了更加理解中華民族的心靈，我們最好把她和另外幾個古代民族作一比較，而這些古代文明付出巨變的代價卻未能得以延續。如果允許以一個廣泛的定義來界說的話，我們可以說：希臘人的心靈是理智性的好奇，羅馬人是法治精神，印度人是形而上的夢想，希伯來人則是宗教信仰，我們或許可以說中國人的心靈是愛好和諧。我們並非意謂，在其各自悠久的歷史長河中，他們的求知欲望、法律意識、形而上的夢想及宗教信仰與中國人無關；我們的意思是說他們更喜歡試圖滿足於他們對美的渴望，在思想領域如同在生活領域中一樣。

漢語，作為中國人心靈的表達方式，已經揭示出美的

取向。因著它的表意文字，使抽象的意義隸屬於具體的符號，這樣有助於書法藝術的發展；因著它的單音節的、多重音的和抑揚頓挫的發音方式，造就了富有節奏與韻律的特點，這些特點使口語充滿抒情，使散文富於詩意，使詩歌美如音樂。同時因為中國語言不注重類別和語法關係，但相反地，它擁有非常豐富的視覺之美和音樂之美的元素，所以它拙於精確地表達嚴格的推理，但卻富有羣體吟唱的感官享受的品質。

由這種語言工具所造就的中國的精神，自然厭惡任何純粹理性的活動，而這些理性活動試圖把所有東西相互區分，彼此對立，而無法使它們聯合在一起。在笛卡爾理性主義者的眼裡，雖然它可能被視為「前邏輯（*prélogique*）」和不合邏輯，但它有自己具體的邏輯，即它創造的彼此對立，但又和諧共處的兩個要素的一對概念（「陰」與「陽」）。它不傾向於分成如理智、情感和意志這樣獨立的實體，但它已感受到一個個體性的靈魂——在那裡所有的能力不斷的交融。它融合心智於感性之中，理智於情感之中，抽象的思想到具體的生活之中。就像每一個藝術家的心靈，在它周圍營造一個利於溝通的和諧氛圍。

這樣中國式的精神心靈，無疑是不利於數學和系統的

實驗，不過這數學和系統實驗的知識卻給歐洲帶來了物理學和生物學；同時也不利於理性主義哲學，而這哲學削減了神的力量，並憑著一套思想和公式來重新建立宇宙。可以肯定的是，中國人不會因為發明原子彈而引以為榮，但是，從卑微的農民到最機敏的文人，他們都知道沒有良知的科學是精神的禍根，他們也懂得文化培育的是智者，而非技術人員。

儒家思想，就其積極和社會層面來講，是一種尋求和諧的智慧，通過逐漸的擴展，力求使個人與家庭，與村莊、地區、乃至於與國家和諧一致。在這國家中，皇帝被視為所有人的父親；另外，也要學習與整個世界和平共處，如同孔子所言，四海之內皆兄弟。儒學鼓勵每個人要培養自己的才智，加強自我修養，追求知識不是為了自身目的，而是為了整個世界的和諧融洽而努力。他所提出的和諧理念，已成為人們的精神、社會、道德倫理、政治和宗教生活的指導原則。難道不正是因為這個原因，孔子認為一個好戰的人類，一個尚武的國家，一個破碎的家庭，一個挑釁的人都是一種病嗎？他譴責戰爭和暴力，並賦予了一切儀式和尊重以特別的價值，以便使得人類的生命整體變得更文明更美好！

不管儒家的智慧多麼崇高，它仍只是重倫理道德和知

識分子的貴族階層所保留的一種獨有的特權。在人民當中，這種智慧很快淪為一種極端的形式主義，而這種形式主義使中國變得猶如一個做工精密的蜂巢，封閉在家族的粗糙外表的保護之中，不允許個人的自我表達和存在。由此產生一種實證主義，而這種實證主義主要是為了確保家庭的安逸和榮譽，而且力圖混淆面子與個人尊嚴，徇私感情，以及家庭的自私與對近人的愛。也因此，這種幸福家庭的虛幻的理想主義，在所有的滄桑盛衰變遷之中，除去了中國人冒險的興趣。

或許，個人常常想反抗這種家庭的嚴厲約束，但他的心靈因本能地保存著一種和諧圓融的本能情結，所以也常常強迫自己屈就現實而退縮。為自我安慰，他們懷著輕微的惆悵與憂傷，遁逃在藝術或愛情之中，並尋求道教和佛教的慰藉，而這兩個宗教也正是中國人智慧的消極面。難道不是因著道教所謂與大自然的親密契合，而使他們偶爾窺探到一種豐滿與整體嗎？難道不是因著佛教祈禱的支持和涅槃的理想，使得他們忘記自身的苦難與焦慮嗎？

經過超越的多於內在的，這種智慧最終成為內在的多於超越。她不再是如同基督宗教從名稱中所表現出的意義般的一種宗教信仰。在日常生活當中，中國人或許可感覺到需要一種神聖的救援或一種神聖的愛，但中國人僅將之

用於情感和理智，超越人間塵世和現世的方式，瞭解身後世界的事物。他們並不會狂熱地相信一切超然的存在，而以懷疑的微笑迎接所有的宗教。他們可以參與所有宗教禮儀活動，而根本不用擔心彼此間的矛盾，因為他們崇尚和諧的習性，僅僅使他們看到這些宗教個別的部分途徑，部分真理和部分生命；而這些部分道路、真理和生命在宗教諸說混合之中，在中國人的眼裡已模糊不清了。

中國人的心靈最近從西方學來對宗教的排斥行為，不是因著基督宗教的途徑，而是透過馬克思主義的途徑。

一個世紀以來，由活躍而擴張的西方所強加的國恥、政治的動盪導致了舊社會結構的崩潰，戰爭和失敗不僅引發了中國人質疑他們的智慧時效性，也自忖以後的命運。他們強烈地渴望找到一種信仰、一種光明和一個真理來引導他們。他們如此地被一個強大的中國民族主義崇拜所迷惑，被解救者機械論的社會主義崇拜所迷惑，最後，被建立一個多產、和諧與幸福的共產主義社會崇拜所迷惑。我們曾希望他們能在基督內找到他們的道路、他們的生命和他們的真理；但遺憾的是，基督宗教的角色在當代中國的復興中變得無足輕重。因此，對天主教徒來說，一個緊迫的任務就是要明白，一個真正的基督宗教應當能滿足中國人靈魂的渴望，並允許它超越歷史的所有偶發事件，在基

督的圓滿中（plérôme）找到一種新的和諧。

這部篇幅不多的書籍作者，是一位被形勢所迫而旅居歐洲的中國神父。他既沒有自稱學識淵博，也沒有追求與眾不同，但他完全清楚地知道自己身為基督徒的責任。因為他經常懷著焦慮的心情反思在中國宗教的未來，以及中國基督宗教化的可能性。他認為在此時出版一些已在各種形式的學術會議中發表的個人的思考應是有所裨益。處在深深的熱愛祖國，和忠誠愛慕教會的夾縫之中，他生活在一種內在有時已達到了極點的撕裂與折磨裡。但是，不正是因著他這種個人的苦痛，或多或少也是一個基督徒的悲劇，而能清楚地意識到我們這個時代的悲劇嗎？是以，他希望這個毫不起眼的著作有益於東西方基督宗教的弟兄們。

第一章

中國宗教的精神¹

中國幅員遼闊，她的文明在時間、空間，尤其精神領域是如此廣袤無邊；她的經驗雖然在基礎上是同質的，但種類繁多、琳琅滿目，乃至於不可能簡單地簡約成幾項特徵。不過，我會嘗試提供一個盡可能忠實於中國宗教的面向。首先，我會努力勾勒出數世紀以來宗教在中國的進展情況。之後我會竭力梳理出一些關於中國宗教精神的不變恆量，以及它還在沉睡的潛在性一樣。在將作為中國人和基督徒的我個人省思傳達給你們之前，先從歷史面談起，對我而言這是很正常的。

我特別說「宗教」（la religion），而非「這些宗教」（les religions），因為，與其去詳述每個宗教的細節，不如去闡明中國人的宗教心靈，更何況，中國人厭惡笛卡爾式的區分法，因為它常常把各種不同的宗教教義揉合於一個統一體中，在這個統一體中有機的多於有組織的，生活的多於刻板的。或許今日的中國處在一個世界各大宗教相

¹ 報告發表於 1951-52 年巴黎天主教學院的學術研討會上。

會的十字路口中，但是，基督宗教和伊斯蘭教仍尚未被中國人的心靈場域吸收同化，我們只探討宗教中那些純然是「中國」的因素。

出於清晰的考慮，我們將依次介紹標誌著中國宗教演變的五個發展階段：遠古的宗教、中國古代的三大宗教主流、作為國教的儒教的建立、佛教的傳入，以及十二世紀新儒家學說的概論。

遠古的宗教

關於遠古宗教從起源發展到西元前第十世紀為止，我們只擁有一些零星的資料。葛蘭言（Marcel Granet）曾努力嘗試以社會學的方法重構這些信仰，但是這種方法，由於自身的限制，可能導致無法驗證一些假設。而考古學家的發現對起源蒙昧的解釋，比社會學家的推測更可信。在河南省已進行的考古挖掘而公諸於世的資料確切地證明，從西元前一千年以前，在中國已存在一種特有的商文明。多虧這些資料，讓我們知曉了青銅器皿、龜甲上的銘文和甲骨文，我們可以核查關於古代中國的《詩經》和《史記》所留下的檔案，這兩本書都是西元前六世紀時的彙編資料。

在考古學研究和文本評注的啟發下，我們可以把在中

國遠古時期區分為三種祭祀崇拜。

一種是所有先民的精靈崇拜，但在中國特定地與農業生活聯繫在一起。這種精靈崇拜，是一種人們對大自然緊密聯繫的情感表達，訴諸於已經神化的大自然力量：如雨、雷和河川。再加上五種家庭守護神：門神、戶神、井神、灶神、土神。在這些神靈當中最重要的可能是土神，它是「地母」的象徵。

除了精靈崇拜之外，便是超越自然諸神的對「天」的崇拜（祭天）。在古代的文獻中，對「天」的崇拜常常與「至高統治者」（上帝）聯繫在一起。這個至高統治者究竟是一個人格化的「天」，或者僅僅是出自至高統治者的一個抽象存在，是一個爭論不休的問題。在十七世紀耶穌會會士之後的基督宗教護教者們，傾向於第二種解釋；而漢學家們整體而言認同第一種解釋。最近的一些研究，讓人相信「至高之統治者」僅僅是在商代，用來指稱他們氏族的祖先和他們部落的神；而「天」是至高無上的權威，其神聖性超越所有祖先和自然之神。這並非神人同性的存在，這個「天」不失為具有一些人們所說的「人格化」的屬性：尊威，全能，全智，全義，無處不在。上天賜予「君王」，任命他為「天子」，他在上天面前負責著宇宙和人類的秩序。

現在，我們可以瞭解中國古代占卜的重要性。為了明白「天」的旨意，君王們常常請求神諭。當需要決斷戰爭還是和平，締結婚約或是準備遠征時，君王們經常求助於專業巫師占卜，他們藉由火燒龜甲出現裂紋而預測吉凶。

第三個遠古時代的崇拜，在中國宗教的形成過程中特別重要的，便是對祖先的崇拜（祭祖）。沒有任何一個民族能制定一個如此鉅細靡遺的儀式；也沒有任何一個國家能如此深刻地被生者與死者之間的緊密關係所塑造。如果說，在西元前十世紀，這種崇拜只局限於貴族階層，然而，在所有中國人的宗教生活中，很快地它將佔有重要的位置。傳教士們常常指責中國人迷信，因為他們只看到中國人尋求祖先靈魂在物質層面的保佑。我們認為，與其說中國人迷信，更應該說是氏族成員之間一種情感聯繫的表現。

這些就是關於遠古中國崇拜所總結出的基本要素。精靈崇拜、對「天」的崇拜和祖先崇拜，均是彼此一致的信仰，它們彼此結合在遠古時代中國人有意識的願望之中，與大自然、天、人建立了一個共融。但是需要等到西元前五世紀時，這些崇拜才產生出深刻的哲學思考，其本身正可標誌出所謂「古代」時期特點之宗教危機的結果。

古代中國的三大宗教主流

這種傳統的中國宗教是最有創造力的。我們注意到，這個時期竟與佛教的誕生、希伯萊先知主義的發展，以及希臘思想的覺醒同時期發生。以社會和政治的角度來看，這個時期是取代古代封建社會，諸侯國紛紛獨立的時期；而這些野心勃勃，且尋求天才思想家協助的封建君主所統治的諸侯國，為了得到最高的權力，總是抗爭不斷。

西元前第五世紀通常被稱為孔子的時代。但這個時代，也因兩個同樣氣宇不凡的創造者，而顯得更為突出：他們就是冥思的老子和尚動的墨子。墨子的思想對中國宗教精神的塑造絲毫不亞於孔子和老子，可惜今日常常被人忽視，而無法存在於學校的常設課程之中，讓人更無法得其精髓。然而，如果我們忽略了墨子，將可能會歪曲中國宗教。

確實，對編年時間順序的留意是必需的。中國傳統一直把老子當作孔子的長兄，而孔子又是墨子的兄長。不幸的是，文獻的內在的與外在的批判對此無法提供任何的確認。我們注意到在出於孔子、墨子與老子的文本當中，存在著相互攻訐的現象，由此可證明，同樣的學派論戰，也同樣程度地證明了諸子的真實言語思想²。

如此，孔子、老子和墨子，在第一次中國宗教信任危機時，象徵著中國宗教的三大運動。在那個動盪不安的苦難時期，由於連綿不斷的戰爭，古老的信仰已不足平息人自身的迷亂和社會的動盪。孔子、墨子和老子這三家學說基於對人民的拯救，而勸諫諸侯王效法古賢聖王，這些聖王由於愛天，他們首先關心的是老百姓的融洽與福祉。但是，即使它們追求同一個目的，這三種學說對待古老的崇拜，和天的崇拜之態度卻是有所差別，而且它們所提出的拯救人民的條件和精神生活的方法也不盡相同。

首先，關於中國遠古的崇拜，墨子所表現的，是堅定的保守立場。他的立場是上帝中心論：他把「天」視為最高統治者，人格化的天，猶如一個正義的君王，毫無徇私地獎賞和懲罰任何一個人。他也同樣相信祖先亡靈的真實存在，以及居住於大自然之中的神靈。

與上帝中心論截然不同的是老子的宇宙中心論。對於老子來說，「天」等同於「道」，也就是宇宙的內在法則和所有事物的造生者（Le générateur）。他完全不關心祖先亡靈的和大自然神靈的真實存在，他在無始無終的

² 與傳統編年史說法相反。我們認為，《道德經》的作者應該生活於孔子和墨子之後。

「道」中領會理解一切的存在和所有宇宙的力量。他通常把「道」比作一位仁慈的母親，毫無歧視地愛護她所有的孩子。

在墨子的上帝中心論和老子的宇宙中心論之間，孔子的概念特別強調了人類的倫理道德意識。他相信先民人格化了的「天」，但他更意識到，這個人格化了的「天」是人的倫理道德良心的神聖安排者。他尊敬大自然的神靈和祖先的靈魂，但他禁止自己去探索他們存在的奧秘。有一天，一個門徒問他關於這個問題，他回答說：「未知生，焉知死？」³

自此，我們可以想像，墨子肯定祭獻的必要性，但與崇禮主義無關；而老子譏諷整個儀式的舉辦；孔子如同依撒意亞先知，痛斥純粹外在的祭祀，但又像厄則克爾先知，賦予所有禮儀一種神秘的意義。

從三種對「天」或對最高神聖存在的概念中，衍生出三個得救條件不同的概念。

人格化的「天」的概念支配著整個墨子的宗教。墨子指出，上帝根據人們是否服從或違背祂的意志獎勵或懲罰人類，同時他宣稱神聖上帝的意志整體內涵就是「兼愛眾

³ 《論語》，十一，2。

人」⁴。這種愛，並無受限，毫無例外地延伸到所有的人，一直到自我犧牲為止。為了對墨子的宗教思想有一個強烈而深刻的概念，只需引用幾段他的話語就足以說明。

不唯《禹誓》為然，雖湯說即亦猶是也。湯曰：「惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：『今天大旱，即當朕身履，未知得罪於上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心，萬方有罪，即當朕身；朕身有罪，無及萬方。』」即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚以身為犧牲，以詞說於上帝鬼神。即此湯兼也；雖子墨子之所謂兼者，于湯取法焉⁵。

【白話文：而且並不只《禹誓》這樣記載，即使湯的言辭也是如此，湯說：「我小子履，敢用黑色的公牛，祭告於皇天后土說：『現在天大旱，我自己也不知道什麼緣故得罪了天地。於今有善不敢隱瞞，有罪也不敢寬饒，這一切都鑒察在上帝的心裡。萬方有罪，由我一人承擔；我自己有罪，不要累及萬方。』」這說的是商湯貴為天子，富有天下，然而尚且不惜以身作為犧牲祭品，用言辭向上帝

⁴ 孫詒讓，《墨子閒詁》，1935，第七卷，廿八章，第8頁，
cf. 第廿六章，第2頁。

⁵ 同上，第廿六章，第9頁。

鬼神禱告。這就是商湯的兼愛，即使墨子的兼愛，也是從湯那裡取法的。】

對老子而言，救贖的問題完全不同。此「道」，內在於宇宙的神，是宇宙的掌控者。對於個人就像對於社會一樣，只有以「道」或透過「道」才得救贖。因此關於道的屬性，老子所堅決主張的是：人類道德的典範。他教導無暴力、無抗爭，因為道沒有使用暴力，也不贊成對抗。「……天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭⁶。」【白話文：自然界的規律，利物而無害，人間的法則是：施為而不爭奪。】他在《道德經》另外一章頌揚謙卑之德說：「是以兵強則滅，木強則折。強大居下，柔弱居上」⁷。【白話文：因此用兵逞強就會遭受滅亡，樹木強大就會遭受砍伐。凡是強大的，反而居於下位，凡是柔弱的，反而佔在上面。】他也勸導人類之愛。但是與墨子不同，這種愛是情感的顫動，在老子看來它是道的肖像：無私而沉著鎮定。

位於兩種極端立場中間的是孔子的主張。倫理道德的多於宗教的，不可知論的多於教義的，他似乎在墨子的無

⁶ 老子，《道德經》，第八十一章，第 10-11 節。

⁷ 同上，第七十六章，第 7-10 節。

限的利他主義，和老子的個人主義之間找到了折衷與調和。為了拯救社會，必須首先救贖人類：這不是無處不在抽象的人，而是一個具體、倫理存在，且與他人有關係的人。他常常使用「仁」這個字去表達人類的善良，而這個善良是由自己的感受去衡量別人的感受。黃金定律因而得來：「己所不欲，勿施於人」⁸，或者更簡潔：「愛人」⁹。像墨子一樣，不為了一個抽象的人道主義而自我奉獻，也沒有像老子一樣以一種從容的冷漠不理會好人和壞人。孔子使道德取決於正直、忠誠和人與人之間具體、真摯的社會關係。

這種道德，很顯然，首先是一種個人的道德，它強調追求個人的完善。但是它的完成在於不斷的延伸，從個人到家庭，從家庭到村莊，一種擴大的大家庭，從村莊到國家，最後從國家到整個人類，就像一塊石子墜入一盆水中所激起的漣漪的景象，一點一點擴展到最邊緣。

這些關於得救情況的分歧看法，決定了三種修行的方式，如果仍須信賴他們的傳記，墨子、老子和孔子在其中都體現了他們自己。

⁸ 《論語》，十二，2。

⁹ 同上，十二，21。

墨子一生是這樣度過的，飽飢饑餓者，庇護流浪者，溫暖貧窮者，安葬被遺棄的死者，和拯救整個被不正義侵蝕的國家。他瘋狂地工作，竭力傳播他兼愛天下的學說，日夜兼程，以至於他的反對者都證明說，他的腳總是傷痕累累。身著布衣，日食淡飯，赤腳光頭，不分冬夏，他實踐著一種絲毫不亞於居於沙漠中修行者的苦行主義。或許他的反對者會覺得這樣毫無人性，不過他英雄般的愛德，始終不斷地激勵著子弟們的熱忱。

這種實踐靈修與老子的清靜無為主義，形成多大的反差呀！在老子那裡，一切都歸結為無為的最高效能。不為，無不為。拋棄所有外在的事物和自我，力求完全的空虛，這就是老子實現與道神秘合一的唯一方式。從文學的角度來看，我們很難相信有關於老子的民間傳說，據說他放棄了守藏史（王室圖書管理員）的職位前往西方，在那裡自我消失，沒有留下任何痕跡，但至少我們可以在以下《道德經》的這首詩裡，發現一些他真實的面容：

眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。

我獨泊兮，其未兆；沌沌兮，如嬰兒之未孩；儻儻兮，若無所歸。

眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮！

俗人昭昭，我獨昏昏。
俗人察察，我獨悶悶。
淡兮，其若海，望兮，若無止。
眾人皆有以，而我獨頑似鄙。
我獨異於人，而貴食母¹⁰。

【白話文：

眾人都興高采烈，好像參加豐盛的筵席，又像春天登臺眺望景色。

而我獨個兒淡泊寧靜呀，不炫耀自己；
混混沌沌啊，好像不知嬉笑的嬰兒；
閒閒散散啊，好像無家可歸。

眾人都有多餘，唯獨我好像不足的樣子。我真是「愚人」的心腸啊！

世人都光耀自炫，唯獨我昏昏昧昧的樣子。
世人都精明靈巧，唯獨我無所識別的樣子。
眾人都好像很有作為，唯獨我愚昧而笨拙。

其實，我心就如海一樣遼闊、沸騰，任憑多大的風浪，決不退縮。

¹⁰ 《道德經》，第廿章。

我和世人不同，而重視近「道」的生活。】

無需多說，「母」這個字，在這裡老子是指「道」，她是宇宙中所有事物的根源和造生者。

孔子則完全不同。他個人一切都小心謹慎。他在墨子的行動，與老子的清虛之間找到一個平衡點。他譴責他的一位門徒在飯後有午休的習慣，關於這點我們可以把他視為一個積極分子；但是他也認可另外一個門徒，這個門徒的夢想是駕一葉扁舟無憂無慮的遠航，與幾個朋友奏樂高歌，這裡我們又可以把他當作是一位清靜主義的人。如果說他有時在面對危險時勇往直前，那麼在另外的情況下，他又小心翼翼，如履薄冰。

他的精神修為最好的表達，或許我們可以在他的孫子整理完善的《中庸》中，找到他中庸之道的學說。這種理論無疑地影響了中國人的宗教精神，卻有損於墨子學說和道家學說，一直到孔子去世五百年之後，儒教才成為中國的官方宗教。

儒教，國教

儒教在漢代（西元前 206 年-西元後 220 年）被立為國教，開啟了中國宗教史的第三個階段。這種地位的確立已於西元前第三世紀末，由秦朝第一位興建萬里長城的秦始

皇開始已有所醞釀。這個國度曾永無休止地被封建君主們之間的戰爭所撕裂塗炭，為了締造一個永遠統一的中國，秦始皇帝便想首先切斷中國與過去的聯繫。於是他焚書坑儒。但是，歷史是如此的諷刺，這位儒家思想的敵人，竟渾然不知地在往後幾個時代，幫助儒家形成了其正統性。整個儒家思想逐漸成為社會和倫理的唯一系統，漢朝的皇帝們為尋求儒家文人的支持，而成就了儒家學說霸權的地位。

這種從西元紀年初期開始，就賦予了中國人生活型態，直到 1911 年的辛亥革命為止，已獲確立的儒家學說正統性，究竟其內涵為何呢？

首先，中國人試圖把儒家學派的文獻圖書，變成神聖的經典，重新整合被秦始皇所摧毀的一切；他們這樣做的目的同時也是為了阻止墨子學派的復興，因為激進的墨子學說被判定為比神秘的道家學說還具危險性。

儒教被訂為國教時，同時對所有的崇拜祭祀也設置出一套細膩的儀式規矩。對天的崇拜，對孔子的崇拜，和對祖先的崇拜，成為國家批准認可的祭祀崇拜。如果說對天的祭祀永遠保留給皇帝——天子，如果說對孔子的祭祀總是保留給文人及其弟子們，那麼當時仍是家族領主的特權的祭祖，就在家族當中被虔誠的流傳開來。

儒教作為國教最終創建成一個家庭司祭職：最高可至統御萬民的皇帝，最卑微則至家中的領袖。這種半世俗、半宗教的組織結構，已被視為所有倫理道德基礎的孝道為其依據。對於一個出生於傳統家庭的中國人來說，當談到孝道，不得不想起孩童時代就熟知的這篇《孝經》的內文：子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。」……「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也」¹¹。……」

【白話文：孔子說：「這就是孝。它是一切德行的根本，也是教化產生的根源。……人的身體四肢、毛髮皮膚，都是父母賦予的，不敢予以損毀傷殘，這是孝的開始。人在世上遵循仁義道德，有所建樹，顯揚名聲於後世，從而使父母顯赫榮耀，這是孝的終極目標。……」】還有，在我的童年時代的啟蒙讀物中，都是關於孩子對父母孝愛的典範故事。我引用其中一個最感人的：一個年青人因無法給生病的母親供給她想吃的魚而沮喪不已。在孝愛的催動下，他深夜出去躺臥在河流的冰層上。這時上天被他的孝道所感動，於是在冰上鑿開一個洞，從那裡突然

¹¹ 《孝經》·第一章。

跳出一條活蹦亂跳的鯉魚。他喜出望外，把它帶回家中，煎好後端給他的母親吃，於是他的母親重獲健康。

這種建立在孝道之上的儒家學說，在整整二十個世紀中，把中國塑造成一個做工精細的蜂窩圖像。但是，在孔子最初的教導遭到侷限，同時又將墨子的實踐性宗教窒息之下，使得儒家學說很快便淪為一種過度的形式主義。個體的人，被囚禁於極端束縛的家庭之中，從此在冥思苦想的道教中尋找一條心靈的出路。於是，在老子的靈修之法孕育之下，騷人墨客進入了活躍發展期。

然而，這種儒家學說，一點也不排斥古代的神靈崇拜。從第一世紀開始，巫師、法師、煉金術士、預言家，以道教的名義下竭力發揚他們的信仰與祭拜活動。有一位張道陵（張天師），生於西元 34 年，聲稱得到老子的特別啟示。他想像出一位天使級別能力的神明，與「天神」、「地神」、「水神」平起並坐。他同時尋找一種不死的萬靈丹，按照他的門徒的說法，這種萬靈丹已讓他在其夫人的陪同下上升至天庭。直到今天，道士們依然肯定張道陵的直系後裔駐居於江西省的龍虎山上；他們尊稱他為「天師」（意即天上的夫子），確認他如同道教的「教宗」。

佛教的傳入

漢代時，儒教轉變為國教，淪為民間迷信的道教則接納了來自印度、穿越中亞的腹地的佛教。我們知道渡化的訊息是由喬達摩·釋迦牟尼在參悟成為「佛」後開始傳佈的，在西元一世紀初，佛教已然分為兩個派系。小乘佛教（*hinayana*）的支持者認為，從佛陀涅槃中，其教導的唯一目的，就是追求他們的個人解脫；而大乘佛教（*mahayana*）的擁護者則正好相反，他們認為佛陀放棄了涅槃境界的福樂，是為了普渡處於苦難中，輪迴轉世中的眾生，他為使眾生皈依並信奉這個普渡眾生的宗教，而自我犧牲奉獻，不遺餘力。小乘佛教的理念是一種修道的理想：佛陀首先是一位聖師（*Docteur*），他傳授涅槃的方法和超度（*l'archat*），意思是「自我聖化」，成為所有僧侶的模範。或許，他們非常尊崇佛陀，但是他們不期待從他那裡得到任何救渡。大乘佛教則弱化了僧侶與平信徒之間的區別。它宗教的理念，就是成為一個「菩薩」，意思是一個英雄式的人物，他通過堅持不懈地慈悲、犧牲和道德的實踐，以便達到一個佛陀的境界。沒有拒絕「四聖諦」的教義，也沒有否認靈魂的輪迴轉世，大乘佛教強調的是佛陀與菩薩對芸芸眾生的無量悲憫。

佛教以大乘的形式傳入中國，並且很快地在這片土地上適應並水乳交融，於是它產生了為數眾多，真正中國式的派別。在這裡我只與你們講述其中最能表達中國宗教特性的一個派別。

在中國流傳最廣，最大眾化的是淨土宗，也就是西方人一般所謂的「阿彌陀佛極樂淨土」（Amidisme）。它真正的創立者，慧遠，死於西元後 416 年，他是從道教皈依佛門的，成為阿彌陀佛（Amida）的使徒。阿彌陀佛的意思是說一位「無量壽」的佛陀，屈尊於人性的狀態而救渡眾生。他深信與絕對者合一共融導致的，不是個體人格在涅槃中遭否認，而是人性在西方極樂世界的完成與盛開，而阿彌陀佛——「無量光」，莊嚴地端坐西方極樂世界的中央。而印度的佛教較不關心阿彌陀佛，慧遠使他成為神聖的救世者——我們所有祈禱的接納者和所有恩典的施予者。釋迦牟尼的歷史中的人格，在成佛後已模糊消失。對於慧遠來說，對於阿彌陀佛簡單而堅定的信仰，能確保我們從現在開始在西方極樂世界中重生。為了確保獲得渡化，信徒們只需以一顆信願之心誦念神聖的佛號：「南無阿彌陀佛」：「最高貴的尊敬歸於阿彌陀佛。或向阿彌陀佛致上最崇高的敬禮。」

阿彌陀佛的誦念因其簡單明瞭和美妙的形式而感人至

深：

阿彌陀佛身金色 相好光明無等倫
 白毫宛轉五須彌 紺目澄清四大海
 光中化佛無數億 化菩薩眾亦無邊
 四十八願度眾生 九品咸令登彼岸
 願我臨終無障礙 彌陀聖眾遠相迎
 速離五濁生淨土 迴入娑婆度有情

在阿彌陀佛的神殿裡擁有無數的佛陀。在阿彌陀佛的旁邊有一排的菩薩，他們如同一羣神聖的代禱者，通過他們豐碩的功德來救治人們的缺失，由此來參與普渡眾生的工程。在這些菩薩當中，最動人的面孔就是觀音菩薩了，她是印度菩薩 *Avalokiteṣ varar* 女性的化身。中國的雕塑家與畫家非常喜歡將觀音以超渡亡靈之神的形象來表現，她的容貌端莊慈祥，幫助阿彌陀佛引領救渡之舟穿越苦海，直到極樂世界的彼岸。在這條擠滿眾多男人與女人的船上，不斷響起如下的祈禱：「哦！觀音，妳大慈大悲，普世的安慰者，無論我們處於何種境遇當中，請護持我們直到榮福的樂土。」戴遂良神父（Léon Wieger），他對於中國宗教超乎尋常的好感是毋庸置疑的，他這樣評價對阿彌陀佛的崇拜：「誰將能證明，這些敬拜和這些出自他們內

心最深處的祈禱，通過阿彌陀佛的佛號，不能直接到達對天主的信仰，到達唯一真實的天主，到達所有生靈的父親那裡呢¹²？」

另一個中國佛教的獨創表達，無可爭辯的是禪宗，日本人翻譯為「禪」（Zen）。這支流派主要是一種內在信仰的反抗，反對書本上知識，反對外在的實踐。它發展了大乘佛教中的一個基本主題，就是人人皆可成佛。真正的創立人，慧能（637-713），一個沒有學識，卻極具罕見慧根的人，他宣導「直指人心，見性成佛」是頓悟的唯一方法。對於只滿足於經文的閱讀與實踐，他認為，這將如同限制樸實的漁夫，只讓他們專注於魚筐，以至於讓魚逃脫。不過，他很快就明白單單一種頓悟技巧的危險。同樣地，他也支持無法言傳、無法表達的神秘經驗：穿衣，但卻沒意識到；吃飯，卻對食物毫無憂慮；不假思索地劈柴舀水。那時頓悟的時刻會突然到來，佛性將會浸潤於你。

禪宗佛教的神秘的表達方式，常常促使他的信奉者堅

¹² 戴遂良（Léon Wieger）《中國的宗教信仰及哲學觀點通史》（*Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*），1922年，593頁。關於阿彌陀佛，請查閱De LUBAC神父卓越的作品《阿彌陀佛》，巴黎，1955年。

定地表現出一種無視傳統和破壞聖像的行為。

一天，一位這個宗派的僧侶進入一座寺廟，他向一尊佛陀的雕像吐唾沫，有人責備他，他回答說：「請您給我指一個佛陀不存在而我能吐痰的地方？」

還能表現這一宗派聖師特點的，就是他們的幽默感。一天，一個弟子問師父：「佛陀的基本教誨究竟是什麼？」師父回答道：「在這把扇子裡，讓它有足夠的微風給我帶來涼爽。」關於這話，能領悟的就領悟吧！

在這裡無法涉及到中國佛教的各個方面，但我們足可以說，佛教已懂得與這片中華土地適應交融且盛況繁榮。佛教賦予儒學以人性化，使儒家倫理更具同情心。儘管存在著教派之爭，但它本質的形而上的玄奧在道教那裡找到一些基本的題材。它引進了一種新形式的禁欲苦行主義：即中國所不認識的獨身生活與修道生活。它的影響之廣，以至於道教的巫師術士為了生存，不得不模仿他們寺院式的組織和世俗式的安排。

儒家學說為衛護他們的立場，本身也必須拓展他們的範疇，並且在佛教的啟迪下提出一種形而上學。

新儒家學說概論

誕生於十二世紀的新儒家學說，力圖在形上學中，將

佛教的神秘主義和儒家的實證主義之間做一種協調。因著這新儒家理論，中國宗教進入了它的第五個，也是最後一個階段：一個昇華結晶的時期。因著朱熹（1130-1200），我們有了這個新的，所謂的儒家形上學。事實上，除了這個名稱之外，朱熹認為，宇宙是由兩個本原組成：「理」，是指根源於宇宙的理性本源；「氣」，是鑄成萬物的質料。這兩個無法分離的本源，通過互相作用，產生了宇宙萬物。人是「理」和「氣」的結合體，是理性的形式和無形的質所組成，但也只有在「理在先，氣在後」，物質從於理性時，在道義上來講是正確的。

然而，這種形上學是在默想靜修的生活中臻至完善。朱熹說，使一個人成為真正理性存在的唯一方法，就是超越純粹推論的知識；換言之，頓悟是我們理性努力圓滿的完成。但是與佛教不同的是，朱熹認為儒家道德的實踐和對經典古籍作品的沉思，是達到覺悟的不可或缺條件。

如果說朱熹的形上學遠離了儒家學說原初的教導，但當他強調祭天、祭孔、祭祖的重要性時，他依然是一個忠實的儒士。這裡仍然要強調的是，他已經給這些祭祀崇拜一個符合他的形上學之詮釋，也就是全然的泛神論者。孔子所尊崇的人格化的「天」，已變成為朱熹宗教哲學中，那個在宇宙中組成混沌狀態的非人格化的理性本源。他

說：「『天』與天穹並無二致，也正是這個不斷旋轉、四方擴展的『天』。」根據同樣的觀點，朱熹認為對孔子的崇拜，不是將這位夫子中的夫子神化，而是所有文人對這位啟發民智的人一種感激行為；對於祭祖，他認為應被視為是國家與家庭牢不可破之關係的孝道表現，而並不強調靈魂的永恆性。

朱熹的新儒家學說，很清楚地是受了佛教禪宗的影響，幾乎變成了中國所有文人的正統學說。因為所有官員的遴選都是從這些被視為正統的文人中而來，朱子的學說使得中國知識分子的宗教情感變得貧瘠不堪，同時使之淪為儒家學派作品的無休止注解的困境中，一直到 1905 年廢除八股考試為止。

十二世紀是新儒家理論綜合的世紀，但這個時期也產生除了朱子學說之外，一種民間宗教的諸教混合的現象。儒家英雄的神化，道教真人的聖化，佛教大師的神格化，摻雜到那時的原始泛神論和種種不同起源的神話之中。平民百姓的想像力將所有超越人類的存有，置於超自然的階層之中，在各方面，均類似盛行於當時中國社會階級的所有情況。

這就是中國宗教歷史，從起源直到十二世紀的非常扼要的介紹。我們發現中國遠古的三種崇拜，穿越歷史歲月一直持續存在，這就證明了中國的宗教從來沒有丟失它具

有農民特色的活力。如果我們痛惜由墨子所呈現的有神論思想源流，因著新儒家文人所呈現的泛神論而隱沒消失，那麼我們也應該為了佛教淨土宗和民間宗教在中國所保持的有神論信仰而感到高興。讓我們覺得特別惋惜的是，中國古人的宗教本性，因三種不同但又為互補的靈修傳統而更為豐富，不斷地傾向於靜默主義，首先是道教的，爾後是佛教的；但卻有害於墨子所宣導的行動元素。朱熹的新儒家學說，它並沒有在行動主義和靜默主義之間創立一種中庸之道，如同孔子的教導那樣，最後僅成為一條在佛教的靜默主義和正統儒家學說之間的中間路線。這就是為什麼，從十二世紀起，中國的宗教生活好像進入到一長期的停滯階段，中國從那時起忘記了墨子的教訓。對於墨子，當我們意識到要完成一項神聖的任務時，成功與否取決於我們實際的行動；如此，這任務會在我們之中產生一股新的力量，使我們獲得一恩寵，甚至是將我們的生命當做禮物獻給所深愛的人。

因為背離了墨子這樣的教誨，中國變得對具有行動成分的靈修都無動於衷。猶太教從八世紀來到中國，甚至在中國人還沒有認識它之前，就已經消失了。伊斯蘭教也盛行於同樣的時代，而最終變成了一個少數族羣、對全民生活毫無影響的排他性宗教¹³。以天主教、東正教和基督教

的形式傳入中國的基督宗教，僅僅建立了一些孤立的、小團體的基督徒社羣¹⁴。

今日，儒教、道教和佛教與泛靈論崇拜結盟攀親，由乍看之下不相稱的因素所構成，以至於中國法學專家，愛斯嘉拉（M. Escarra）在仰慕中華文明統一調和性的事實之餘，也對這種文化的異質混雜現象感到驚歎。「從他們偉大文明的調和性來看，中國人的宗教生活是經由所有信仰，所有宗教儀式、所有形式的迷信中借用來的，它由驚人的不相稱因素所組成的。」然而，對一些事物的觀察，我們好像可以辨認出在形形色色的宗教崇拜中一種固有的宗教態度，它也加入了中國文明的統一調和性之中。這就是我們現在打算闡述的個人觀點。

* * * * *

這種固有的宗教態度，我們可以透過中國人鍾情於秩序與和諧的習性嗜好來加以描述。他們對一個「天」的原始信仰，已經是一個宇宙秩序的人格化，人又是這個宇宙秩序的組成部分，而在祂面前，他們感到一種尊敬、仰慕

¹³ 延伸閱讀：《中國伊斯蘭教》，第 49-52 頁。

¹⁴ 愛斯嘉拉（Escarra, Jean）《中國的過去和現在》（*La Chine: Passée et présent*）collecton Armand Colin, 1939, P. 124.

和依賴的情感。「天子」的概念——宇宙和倫理秩序的負責人，由此看出他們已經有了在人與超人（supra-human）的秩序之間，存在一種本質上融洽的獨特直覺。我們覺得，就是這種觀念，構成了千百年來所有思想和宗教信仰的共同基礎。傳統宗教思想的三個主流：墨家、儒家和道家學說，儘管他們的態度不同，但他們不也是趨向一種塵世秩序和天上秩序之間的和諧與融洽嗎？但願這個「天」都能如老子一樣，在自然主義的意義上被領會；如從有神論的意義上認識如墨子；從倫理道德方面認識如孔子。這三位思想家都一致地認識到人與「天」的和諧是人得救的唯一方法。儒家學說在漢朝被立為國教，通過逐漸的擴展，不是努力宣導把個人的奉獻，從家庭乃至於村莊、城邦，甚至整個中國嗎？而皇帝被全體子民視為是全天下人的父親，就如孔子所言，四海之內皆兄弟嗎？他如此鼓勵每個國民首先成為一個可肖之子，這是因為在家族的和諧中他看到普世融洽的陶成。一個和諧的大原則難道不是被實踐於個人、家庭、國家和國際的生活當中嗎？道家弟子和禪宗佛教徒不也是在冥想中尋找對一種神秘、無法言喻，但是內在於宇宙秩序之中，萬物本源的覺悟嗎？如果民間宗教得以創造出萬神的存在，其中的汎神論、道教、儒家和佛教的各路神靈，在一個奇特的等級制度裡互

相混合又彼此次序井然；而這個等級制度又是依照人類社會的等級制度而塑造的；在這裡，以和諧和秩序為中國人固有、基本風格的特點，難道不是再一次表達出來了嗎？既然如此，對於不可知論者——朱熹，他試圖綜合所有宗教在其新儒學之中的做法，我們為何又會感到驚訝不已呢？

從和諧作為中國人的風格當中，我們可以梳理出一些關於中國宗教不變的恆量。

一、普世主義（Universalisme）：這是一個獨有的宗教歷史的事實。在其悠久的歷史長河當中，中國人總是在嚮往一個普世性的宗教，他們從來沒有把種族、國家、階級和性別的偏見置於宗教的利益之上。讓作為國教的儒家將中國整體劃分為無數家庭，從家庭開始儒化，這是很明顯，但又相當冒險的；不過其原始動機是使家庭生活成為運動的起點。透過它，個人超越自我，從而與普世和諧融為一體。有意義的是，在十九世紀末，儒家學者康有為（1858-1927）在其《大同書》中，竟是以儒家教理為第一課；還有孫中山先生（1866-1925），共和的締造者，在儒家學說裡也找到了「天下為公」理念的根源。讓我們思考：墨子的宗教在兼愛的領域包含整個人類。哲學的道家，在尋求與宇宙秩序神秘合一的同時，不也是宣傳對所

有的人，包括好人與壞人憐憫寬恕嗎？同樣的淨土宗派的佛教，這個令人欽佩的宗教，為了使渡化惠及於每一個人，不也是簡化了印度人形而上學的豐富資源嗎？因此，這種普救說的傾向，也部分地解釋了中國人為何接受了佛教，儘管她起源於異國。

二、包容（la tolérance）：愛好和諧使中國人對所有宗教產生一種包容的態度。在其歷史進程中，中國不僅從來沒經歷過迫害，而且這些迫害很少是由國家操縱，即使有，也不是出於純粹的意識形態動機，而是為了阻止欲顛覆當時的政治秩序，或甚至威脅到社會結構的侵略性宗教團體。所以，歐洲人被中國人對於宗教所表現出的調和與妥協的精神所震驚。儘管儒士文人總是想竊取其正統性的壟斷地位，但這絲毫沒有影響他們與道教和佛教人士在官方職場和學術闡場之外友好相處。今日仍然是如此，我們很難在一個傳統的中國人身上，分辨出儒家、道家，抑或佛教的成分。中國諺語說「三教合一」，明顯確定了這種包容的態度，這也同時解釋了為什麼中國人對於具排他性的宗教持保留態度。一種外來的宗教，要進入這樣一個具包容力的人民當中，常冒有兩種危險：或者任由本地信仰融入其中，如佛教的情形；或者自我封閉，組成一個與大眾生活不相往來的少數社羣，這有時與基督宗教的情況很

類似。

三、唯美主義：幾乎在中國的任何地方，宗教不斷地與藝術交融匯合。無可爭辯的，中國人在宗教當中尋找一種消遣，我將稱為美學。家庭之中，儘管矛盾重重，中國人卻緊緊牢記一種和諧團體的儒家準則。如果不是通過美的永恆不變形式與宇宙合一，那麼道教或佛教又是什麼呢？在此，我們只需閱讀一下陶淵明、阮籍、白居易和王維的詩，只需思索宋朝的繪畫就可辨認出，這是一種宗教的衝動所賦予的藝術家靈感與表達手法。人在大自然中找到他無限的一面，這無限的一面不再遭受現實境況的壓抑與痛苦，同時自然也在人身上找到意識的中心。

然而任何事物都有它的正反兩面，中國宗教所具有這些獨特和長存的特質，當然也有它們的侷限和弱點存在。

首先讓我們仔細琢磨一下普世主義。難道一個有心人會對這種真正的中國式期望無動於衷嗎？但是引導所有人進入一個共同的愛當中，同時過分強調對所有信仰的共同性，並任使其在暗地反對這些信仰，不也是冒著導致諸教混雜的危險嗎？這不正說明在所有的中國現代思想家中，從儒家的譚嗣同（1865-1898）到佛教的太虛大師，從太平天國的叛亂到革命家孫中山，我們發現這同樣的努力，皆是為了與基督宗教的愛德、儒家的人道主義、佛教

的慈悲和墨子的兼愛融合為一，我們所看到的是各個宗教的教義都被置於次要的地位嗎？有多少次我們不也是看到，同一位中國人在某天與他的天主教朋友參加天主教的彌撒，而在另外的場合與家人參加有儒教意味的禮儀，同時又與他虔誠的母親持珠念佛嗎？他每次的參予都是嚴肅認真的，並非出於純然的禮貌所致；而是在確信所有宗教都具同等的價值時，這些宗教對同一種大愛以相同的崇拜態度與嚮往，卻以不同的模式加以表達。而這同樣的態度難道不是宗教已經出現質變了嗎？

進一步而言，中國人對所有宗教的包容力，如果真的吸引了自然神論者如伏爾泰，還是會阻礙了它們的靈性動力，消滅了他們的宗教熱情。我們有時會責備中國教會還沒有孕育出如同聖奧斯定、聖多瑪斯這樣的聖師來。這是因為我們忘記了，之所以會產生這些偉大的教會聖師，是由於在他們那個時代的異端邪說以及神學爭論的激勵中所造就的。不過，沒有什麼比頑固的教義更令傳統的中國人反感的了。面向生命的中國人宗教心靈，傾向於寧願用默想和愛德，而非以教義的方式來表達自己。在這種情況下，中國人不會堅持己見的特性，反倒更有利於懷疑態度的產生，而非將神學加以綜合瞭解，難道這不是很自然的嗎？

簡單說一下關於中國人心靈的審美的本性。對於本質永恆性的探索，多於對歷史的動態觀察，凝視理想寧靜之美和注重宇宙與社會秩序的準則，而不是集中於由罪惡所導致的混亂和衝突上，中國人很難理解沒有擔憂，就沒真正的和平，沒有努力就沒有進步。此外，他們很容易丟失心靈的冒險精神和對人類生存情況的悲劇意識。

這就是我覺得中國宗教心靈不變的恆量，同時也有不足之處。兼容普世主義、包容和唯美主義者的特點，一般人絕不會對於中國人所呈現出來的最好的宗教人格典範提出異議，但對諸說混合、懷疑論和靜態的傾向，也給他招來不少非議，指責他過的是一種平庸低劣的宗教生活。可是，如果我們以儒家的大師、墨家的信徒、佛教的朝聖者，以及基督教的殉道者這一羣傑出的人物來判斷，而且這一名單每天尚在不斷增加中，我們可以肯定，中國的宗教精神與特性中，仍然包含著一些尚未發掘的潛質。

當中國人不認識「基督」是道路、真理與生命時，他們把所有信仰看作是相對的，難道這不是很自然嗎？在一個千年將臨期的過程當中，他們可以說已在等待基督的來臨。儒家人性之愛的倫理道德，佛教對眾生的無限慈悲，道教的憐憫和墨子宗教的兼愛，已經預示著我們救主的福音了。道教的謙讓可以說是基督宗教謙卑的提前實踐，這

一切就像佛教的淨土宗所宣稱的一個真福而神聖的世界。還有孝愛——所有倫理生活的基礎，如果不是為「天父」（*la paternité divine*）概念做準備，那又是什麼呢？甚至我們道成肉身和救贖的信理，對於墨子的弟子和佛教的信徒來說，也不是陌生的概念。觀音的崇拜讓中國人容易聯想到對聖母瑪利亞的敬禮，基督宗教的隱修院生活也由佛教的寺院僧侶生活所準備了。中國已經呈現出一種健康的倫理和一種宗教的活力，如果我們再到其他古老的民族去尋找，那將是徒勞無益的。她只是在等待基督真光的照耀，以便能達到一個超越自然的境界來超越自我。

但是，儘管有這麼長的準備，為何基督宗教好像有無數的困難，難以植根於中國的土地上？

有些人聲稱，在中國傳播福音之所以如此艱難，是因為中國人只擁有邪惡（*mal*）或罪行（*crime*）的概念，而沒有清楚的意識到原罪（*la conscience nette du péché*）。究竟這兩者是真的那麼不同嗎？孔子曰：「獲罪於天，無所禱也。」¹⁵；墨子說：「……得罪於天，將無所以避逃之者矣；……」¹⁶。這難道不是獲罪於天主嗎？我們能說這

¹⁵ 《論語》，八佾篇第三，13。

¹⁶ 《墨子作品》，第七卷，第廿八章，第76頁，Cf. 第卅六章，第1頁。

個罪的概念不屬於基督宗教意義的嗎？而無論是希臘人還是羅馬人，他們也都絲毫沒有一點基督宗教意義上的罪之觀念，但他們終究皈依了基督宗教；同樣地，在他們皈依之後，他們深深地烙印上教會神學、禮儀和組織機構的印記。是不是有太過於強求中國人，在他們認識亞當的過錯和救贖工程之前，就要求他們大聲宣稱自己是罪人呢？如果中國真的如此難以皈依，更確切地說，我覺得應該是基督宗教沒有被純正地表達出來。

以下是十九世紀一位英國基督教的傳教士理雅各（James Legge, 1815-1897）所寫的，因著他的學識與經驗，後來成為牛津大學的漢學教授。他寫道：「我們應該責備我們自己，基督徒之間的分裂、我們貪婪的商人，以及自稱為基督宗教國家的野心勃勃和自私自利的政策。為了更清楚地闡述我的想法，有必要向你們描述某天我和郭嵩燾先生（Kouo Song-t'ao, 1818-1891）的談話。郭先生是於 1877 年抵達倫敦的中國大使：

郭先生對我說：

——您同時瞭解英國和中國，在這兩個國家當中，你覺得哪個國家較好呢？

我回答：

——英國。

他很失望，補充說道：

——我想說的是，從親和力、正義和禮節的角度來看，您覺得哪個更好些？

幾分鐘後，我重複道：

——英國。

我從來沒看見過一個如此錯愕的人。他把椅子往後推，站起來，在他的辦公室轉了一圈，大聲說道：

——您的意思是說，就算從倫理觀點的角度來看，英國仍優於中國？果真如此的話，怎麼會發生英國強迫我們購買他們鴉片的事件呢？」¹⁷

顯而易見，五十年以來，基督宗教在中國的情況完全改觀了。今日，很多的誤解已經消失，但是仍然需要更多的時間，使中國人認識到需要在基督愛的福音和一些歷史偶發事件之中做一個分辨。當他們能以純然基督宗教的面向來思考時，我絲毫不會懷疑，他們將在天主教裡為他們的期待、和諧、秩序、融洽和美之中找到答案。中國的皈依，並不需犧牲她任何一種核心價值，而是要聖化它們，

¹⁷James Legge, *The Religion of China : Confucianism and Taoism described and compared with Christianity*, London : Hodder and Stoughton, 1880, PP. 309-310. 《中國的宗教：儒家與道家與基督宗教的比較》

發展它們，改觀它們；然後這種皈依將賦予其分散而斷續的宗教意義一種形而上的基礎，一種心理上的持續性和新的活力。

我不是不知道今天中國的宗教心靈正經歷一場史無前例的危機，沒有人可在這個國度中成為先知，那麼在這個國度外的人更加不可能了。但是，不要對中國基督宗教的未來失去信心，因為，表面的危機，歷史的中斷，都無法掩飾天主對世界計畫的持續性。正在歷經苦難的中國教會，可能是天主在其永恆計畫中，所交付於她為完成救贖使命的天意所屬的準備工夫。隨著基督苦難在大地上不斷延伸，耶穌復活同樣節奏遍及所有民族，邀請他們參與復活節的喜樂。保羅·克洛岱爾（Paul Claudel, 1868-1955）在《第七天的休息（“Repos du septième jour”）》中不是說：

La gloire de la vision viendra de la montagne de l'ouest,
Le mystère de la restitution vous sera enseigné,
Le sacrifice suffisant sera constitué parmi vous,
Les eaux vous submergeront et comme la moisson du riz
vous renaîtrez une nouvelle naissance ?

來自西山的神示之榮光，
將教給你們和好的奧跡，
足夠的祭品將在你們中建立，
將要浸潤你們的水和如同稻穀的收穫
將使你們重新誕生？

延伸閱讀

在中國的伊斯蘭教

目前在中國存在的所有宗教中，似乎只有伊斯蘭教享有完全的自由。共產黨當局指責佛教和道教傳播一些迷信思想，同時譴責基督徒為「帝國主義」的西方國家服務，所以他們給予穆斯林們特別的優待，當局不把他們當作外來宗教的信徒來看待，而是當作少數民族的成員待之。為了更瞭解中國伊斯蘭教的這種特殊情形，有必要簡短說明，以便使大多數人的歐洲人不再猜疑它是否存在。

我們沒有關於伊斯蘭教第一次進入中國的明確記載。保存於西安清真寺的一個伊斯蘭教的紀念碑，可以追溯到隋文帝「開皇」年間，這位皇帝從西元 581 年至 601 年在位。但是，這似乎不合乎歷史的記載，因為穆罕默德（Mahomet）從 610 年才開始他先知的生涯。所以非常有可能的是，今天中國的穆斯林是阿拉伯士兵的後裔，而這些阿位伯士兵從八世紀開始是中國皇帝們的傭兵。這些士兵組成一個類似外國軍團，在他們服役的期間定居於中

國。根據中國的史料記載，在 756 年，哈里發曼蘇爾人 Dyafar 阿布（Kalife Abou Dyafar el Manç our）為唐朝的肅宗皇帝招來了一團阿拉伯人精英部隊，為幫助該皇帝平息突厥首領安祿山的叛亂。類似的史實經常在不同的朝代重複發生。

我們知道今天在中國有超過 2000 萬的穆斯林，可能是這些阿拉伯士兵與中國婦女通婚後的後裔。今日依然，他們散居於整個國家之中。在西北各省，他們占了人口的大多數，在西南地區形成大型的社區，但在東北（滿洲）、中部和沿海省份只零星存在。事實上，幾乎在中國的所有村莊，我們都可以遇到一些穆斯林家庭。

因著他們的語言、心態和文化，他們亦成為真正的中國人，但這些穆斯林仍保持著祖先的信仰。他們從未積極展現使徒傳教的熱情，甚至試圖隱藏自己的信仰，以便與信仰其他宗教的鄰人和睦相處。十九世紀他們曾發生兩次暴動，妄圖反抗清廷，在招致殘酷的鎮壓後，如今他們已成為忠於共和的子民。在抗日戰爭期間，穆斯林也表現出愛國的熱忱。

從外在看來，這些穆斯林與其他中國人的區別，僅僅在於他們對豬肉的忌諱。這種源於古蘭經的禁忌常常被他們的同胞們曲解，以至於讓一些人認為他們是崇敬豬。然

而，由於這個伊斯蘭教的禁律，他們經常努力於綿羊的飼養和貿易。他們的飯館永遠不會提供豬肉的餐點，這點反而為中國豬肉之外的美食佳餚添色不少，例如：北京的東來順飯莊，還有其他的餐館，是著名的美食中心。南京的鹽水鴨是穆斯林的特有佳餚，深受美食家們的賞識與推崇，這容易讓我們產生錯覺，認為中國穆斯林只從事食品業；事實上，在社會的各個階層，從平民老百姓到國家高級公務員，我們幾乎都能發現穆斯林，例如：白崇禧上將，前國民革命軍參謀長，他是位穆斯林；另外，著名的演員馬連良兼京劇名人之一，亦是位穆斯林。

中國穆斯林自稱為「教門」（tchiao-men），意思是伊斯蘭團體的成員；但是中國人一般叫他們「回回」。可是，中國字「回」意謂著「返回」（retour）。我們看不出在伊斯蘭教和這個包含兩個「回」字的名字之間有何直接聯繫。這是不是涉及到，就像一些作家所認為的，是對穆斯林返回麥加的一種暗示？或者是在心理上他們於祝禱中返回，或者他們親身前往朝聖？或者非常簡單，只是「回紇」（Ouighours）這個字的發音方式？而「回紇」意思是否意指一個突厥部落，在第八世紀的時候，他們可能是提供給中國皇帝第一批先遣部隊的外國士兵？問題常常爭論不休。儘管第二種解釋更合情合理，然而我們也不能毫無

保留地加以接受。

如果這些「回回」們得以完全被中華文明所同化，然而他們卻忠誠地持守著伊斯蘭教信仰的五功：

一、念功：他們都用中文熟識信奉他們的信仰：「萬物非主，唯有真主阿拉，穆罕默德是阿拉的使者。」

二、禮功：雖然他們不一定很熱忱地誦念他們全部的日課，但在西北各省他們有時會公開祈禱。

三、齋功：他們遵守著多少算是嚴格的方式守著伊斯蘭教齋月的齋戒。

四、課功：為濟貧救窮，他們通常從自己的財富中，拿出一定份額支付什一稅。他們慷慨救助處於困境中的穆斯林同胞，所以人們在中國很少看到穆斯林的乞丐。

五、朝功：他們中的一些人前往麥加履行朝覲，但是財力不足的穆斯林，僅限於去廣州聖地朝拜，那裡有一座陵墓，墓主被認為是穆罕默德的一位叔伯。

他們的清真寺，大部分都以中國式風格興建，一般既沒有圓頂也沒有尖塔。他們的念功祈禱是用阿拉伯語舉行，雖然所有的信徒不懂得這個語言。在清真寺的周圍往往座落著伊斯蘭學校，在那裡他們準備「穆拉」（Moullahs），意即「宗教信仰的人」（les hommes de religion）。為了使其課業更加精進，他們可以進入南京或甘肅

河州的經學院，在那裡他們可以得到「阿訇」的學位。有的學生甚至到埃及在開羅的愛資哈爾大學（l'Université El Azhar du Caire）繼續他們的研究。

儘管伊斯蘭教在中國已有千年的歷史，但是，它仍然只是停留在一個少數種族的宗教上。與佛教不同，它沒有產生獨特的思想學派，也沒有孕育出宏偉氣概的宗教要人。從它進入中國以來，它著手進行的不是歸化其他中國人，而是努力建立一種與儒家的親近關係，以證明它的存在之合法性。在一份十世紀的穆斯林的資料中，我們發現當時已經嘗試把穆罕默德的教義與孔子的學說串聯一起。在十八世紀，劉智無疑是中國穆斯林中最偉大的思想家，他重新做了同樣的研究，敏銳地指出孔子最初的教導當中，包含著對一位格的「神」的信仰，本質上與穆罕默德的一神論的信仰沒什麼不同，但是，在十二世紀，卻被朱熹的汎神論注疏所扭曲。這種追溯到原儒的思想使他得以把伊斯蘭教的道德倫理，吸收了以孝道及對皇帝的忠誠為基礎的儒家倫理。從此以後，所有穆斯林的思想都是被為適應中國官方的學說和教育的問題所主導。當然，在傳統派和自由派之間也有一些爭議；自由派，他們渴望看到中國的穆斯林能走出他們自我的「封閉」（隔離 ghetto）狀態，參與國家的生活。在這層意義上，自由派好像明顯勝

過傳統派；而傳統派所擔心的，就是要堤防伊斯蘭的信仰被外來的思想玷污。總之，我們可以說，中國思想對伊斯蘭教的影響，要多於它對自己的影響，所以它對中國思想史的貢獻微乎其微。

我們從此明白為什麼中國的穆斯林們享有來自共產黨領導方面的優惠待遇。他們不像佛教徒和道教徒一樣，對民眾施加深深的影響；也沒有像基督徒在西方國家尋求精神和政治上的支持；無論在政治或思想上，他們對於從1949年成立的北京政府來說沒有任何真正的威脅。因著他們人數眾多，對於中國發揮寶貴的協助，在中國民間形成一股強大的穆斯林力量，使得中國得以加強與非洲和亞洲伊斯蘭國家的文化和政治相聯繫。

第二章

在教會和歐洲面前的中國天主教徒¹

一個世紀以來，由於歐洲的殖民擴張，西方人已經習慣把中國想像成為一個蠻夷之國，住在那兒的中國人是剛開化的民族。可是，剛好在一百年前，中國人從他們的角度來看，也把歐洲人視為野蠻之人，相信自己才是真正的文明人。中國大陸的孤立，因著自然條件的限制，透過表意文字與講各種方言人民的聯繫，因著對「天子」所接受自天帝神聖的任務之信賴，也因著文人們小心翼翼地捍衛著儒家的傳統，這些都有利於中國維持著千年以上的統一性；而這種一體性無論是內部的腐敗，還是外來的入侵，最終都沒有摧毀她。在世界一個獨一無二的事實，就是誕生於同一時期的那些偉大古代帝國，後來都一一消亡了；唯有中華帝國穿越時代永久地流傳下來，就像天主故意地保護她，為給人類歷史做一個不變的見證。為了更加理解中國與教會、中國與歐洲的關係，務必不能忘記中國人以

¹ 報告做於 1954 年 8 月，在 Gemen-en-Westphalie · 中國天主教學生國際會議上。

他們的文明引以為傲，如同西方人所表現對自身的文明一樣的態度。

出於清楚的考慮，我打算把本文分成三部分，以回答下面三個問題：

第一：中國是如何開始與歐洲和教會接觸的？

第二：為什麼這樣的接觸未能使中國基督教化？

第三：在中國目前的情況下，中國天主教教友應該對他們西方的同教弟兄有何期望？

I

在我的計畫中，並沒有打算爬梳各階段中國與歐洲相遇的全部歷史，與此相關的是從文藝復興開始的近代時期。在技術的領域，中國早在馬可波羅時代就發明了印刷術、羅盤和火藥並懂得運用在其他方面，當時發明的年代遠早於中世紀的歐洲。但是從十六世紀開始，她終究被歐洲所超越，所以中國與歐洲的接觸是技術面多於宗教面。為了更了解這種情形，首先必須說明十六世紀末耶穌會士進入中國，之後，再論及十九世紀中葉鴉片戰爭（1839-1842）之後，歐洲人進入中國的情況。

讓我們回想一下義大利耶穌會士利瑪竇那段令人讚歎的歷史。他於十六世紀末成功地進入北京宮廷，並皈依了

幾位著名的文人，其中包括徐光啟。徐因皇帝給予的經費得以建立幾座教堂，從一開始他就明白，為了使中國人信仰天主教，一方面必須尊重中國文化，另一方面必須和他們分享西方的科技知識。他允許中國皈依者進行他們的傳統祭祀，就是由皇帝主持的敬天（保留於文人的祭孔），以及從皇帝到百姓都會進行的祭祖。他同時教授中國文人近代西方的科學新知，尤其是數學，天文學和地圖繪製。根據耶穌會士的見證，他們的成功是如此輝煌，以至於十七世紀的康熙皇帝有意信仰天主教。就算他的皈依不完全是真誠的，但此動作至少可比擬為君士坦丁大帝的皈依。如果利瑪竇和他的後繼者的傳教方法被羅馬批准了，可能今天的中國不再是一個共產主義的國家——西方基督宗教國家的敵人，而是一個天主教國家，在整個亞洲光芒四射。不幸的是，在耶穌會士的反對者（尤其是道明會會士們）的影響下，使得羅馬教廷在十八世紀初做出判定，不僅禁止從事三種中國的祭祀活動，更阻止耶穌會士為迎合中國人，而尊重他們的文明和崇拜的傳教策略，同時也禁止他們為使中國人與歐洲保持接觸，不只以宗教為媒介，也透過技術與科學的傳教方法。這一譴責令激怒了康熙皇帝，以至於他對傳教士們的態度變得更加保留。在他死後，他的兒子雍正正是完全反基督宗教的，雍正所做的僅是

保護了幾個學識淵博的耶穌會士。整體而言，他是討厭傳教士的。雍正召集了他們，並發表如下聲明：

「如果我派遣一隊喇嘛或者和尚到你們的國家，你們認為會如何？你們怎麼樣接待他們？如果你們懂得欺騙我父親，那麼請不要用同樣的方法欺騙我。你們想要中國人選擇你們的信仰，你們的崇拜儀式完全不能包容其他的祭祀，這我知道。在這種情況下，我們將會變得如何呢？成為你們的國王的順民？你們所教導出來的信徒只認識你們自己的聲音，而不管其他的。我非常清楚目前尚不需擔心；但是當軍艦千里而來，將有騷亂。」²

² 原文：明末清初，西方天主教在中國的活動相當頻繁。到康熙末年，各省教徒已達三十多萬，擁有教堂三百座以上。雍正元年（1723年），在福建省福安縣，有一個生員教徒宣佈棄教，與其他人聯合向官府指控教士們斂聚地方民財修建教堂，並使男女混雜，敗壞風氣。此事引起了雍正帝的高度重視，並最終詔令全國驅逐西方傳教士。

雍正帝下達諭旨後，在京傳教士上奏呼籲請緩行驅逐教士行動。為此，1727年7月21日，雍正皇帝在圓明園接見了巴多明（Dominique Parrenin, S. J.）、戴進賢（Ignace Kögler, S. J.）、雷孝思（Jean-Baptiste Régis, S. J.）等傳教士，發表了一番很長的講話。這番講話非常有意思，現摘錄如下：

「伊請朕下令歸還所有的教堂，並允許傳播爾等的教義，就像父皇在世時那樣。請爾等聽朕之言：爾等要轉告在這裡和廣州的所有歐洲人，並且要儘快轉告他們。」

即使羅馬教皇和各國國王親臨吾朝，爾等提出的要求也會遭到拒絕的。因為這些要求沒有道理。假如有道理，爾等一經提出，朕即會贊同。請不要讓爾等的國王也捲到這件事中來吧！

朕允許爾等留住京城和廣州，允許爾等從這裡到廣州，又從廣州往歐洲通信，這已足夠了。不是有好多人控告爾等嗎！不過，朕瞭解爾等是好人。倘若是一位比朕修養差的君主，早就將爾等驅逐出境了。朕會懲罰惡人，會認識誰是好人的。但是，朕不需要傳教士，倘若朕派和尚到爾等歐洲各國去，爾等的國王也是不會允許的。

先皇（指康熙）讓爾等在各省建立教堂，亦有損聖譽。對此，朕作為一個滿州人，曾竭力反對。朕豈能容許這些有損於先皇聲譽的教堂存在？朕豈能幫助爾等引入那種譴責中國教義之教義？豈能像他人一樣讓此種教義得以推廣？爾等錯了。爾等人眾不過二十，卻要攻擊其他一切教義。須知爾等所具有的好的東西，中國人的身上也都具有，然爾等也有和中國各種教派一樣的荒唐可笑之處。和我們一樣，爾等有十誠，這是好的，可是爾等卻有一個成為人的神（指耶穌），還有什麼永恆的苦和永恆的樂，這是神話，是再荒唐不過的了。

佛像是用來紀念佛以便敬佛的。人們既不是拜人佛，也不是拜木頭偶像。佛就是天，或者用爾等的話說，佛就是天主。難道爾等的天主像不也是爾等自己畫的嗎？佛也有化身，也有轉世，這是荒唐的。大多數歐洲人大談什麼天主呀，大談天主無時不在、無所不在呀，大談什麼天堂、地獄呀等等，其實他們也不明白他們所講的究竟是什麼。有誰見過這些？又有誰看不出來這一套只不過是為了欺騙小民的？以後爾等可常來朕前，朕要開導開導爾等。」

耶穌會士在中國的光榮篇章就這樣結束了，利瑪竇神父微微打開的大門又一次被關閉了。要等到十九世紀時，她才再一次被打開。但是，這一次，是在鴉片戰爭中，在英國大炮的威脅下被迫打開的。

在十九世紀初，英國人完成了對印度的征服。他們從中國人那裡購買了絲綢與茶葉。中國人認為他們的國家已經提供他們所需要的一切了，因此沒有必要向英國購買任何東西。他們要求所有的買賣都要用白銀交易，以至於造成英國人貿易上出現嚴重赤字。當英國引進鴉片至中國的那一天起，他們便成功地恢復了貿易平衡，英國人提煉種植在印度的罌粟，把鴉片當作一種靈丹妙藥來推薦。鴉片的吸食迅速在人民之中蔓延開來，使得北京的朝廷憂心忡忡。欽差大臣林則徐（1785-1850）於1839年寫信給維多利亞女王要求她停止載運鴉片。

他說，「您的國家，遠距我國六、七萬里，然而我們的政府卻允許你們的商人享有我國的財富，並從中獲得巨大利潤。但是，你們有什麼權利，回過頭來利用毒品危害我們的人民呢？儘管你們的商人可能無意傷害我們，他們可能犯下了為追求利益而不擇手段的錯誤。請問您的良心在何在？有人向我匯報，稱您在您的國家中禁止鴉片，那麼，您為什麼允許他們對其他國家為所欲為，而您卻不

願意他們在您的國家去做同樣的事呢？」

欽差大臣的請求毫無效果，鴉片源源不斷地進入中國，同時間聖經也傳了進來。為了阻止這種貿易，林則徐查封並銷毀了三萬箱鴉片。為此，英國發動了鴉片戰爭，最後以中國戰敗和南京條約（1842年）的簽署畫下句點。據此，香港割讓給大英帝國，對外開放五個通商口岸，中國的關稅從此由大不列顛人決定。

從這一刻起，歐美列強紛紛效法英國人，先後從中國人手中奪取租界和施加武力訂定條約。外國僑民享有治外法權，這裡也包括天主教和新教的傳教士們。實際上，中國的基督徒也同樣被置於外國勢力的保護之下。

我們不會停留在中國歷史的這段痛苦和屈辱的歲月事件細節上，更何況，今天沒有任何基督徒，因為看到傳教團體在鴉片和槍炮的保護下，一起同時返回中國而感到欣喜。顯然，天主擁有使用一切方法來擴展他的主宰，但是，對於任何一個中國知識分子來說，都難以理解天主用西方的殖民擴張來實現自己的計畫。的確，對於二十世紀初一位有文化素養的中國人來說，怎麼能接受法國第三共和的政府去驅逐法國的宗教人士，而卻保護在中國的傳教士這樣一個事實呢？天主教在中國知識分子看來，難道不是像一個政治入侵的工具嗎？儘管在 1926 年教廷晉升了

六位中國籍的主教，大多數中國人仍以存疑的眼光看待他們的天主教徒同胞。因為，即使今天殖民列強既沒有意圖，也沒有辦法繼續在中國實行這一政策，不幸的是，中國人並不健忘。

II

當我們比較中國與歐洲接觸的這兩個時期的時候，我們已衡量出兩者之間的差距。十七世紀的耶穌會士曾使西方科技服務於基督信仰，他們努力使中國的皈依者參與在他們的時代中，推動來自於歐洲的技術與科學發展。所以，可想而知，中國人心懷好感並熱情歡迎他們；因為他們可以享受到西方國家帶來的好處，無論是科學的角度，或是宗教的角度，都沒有破壞由儒家思想所浸潤的他們古老文明的傳統基礎。但在十九世紀，傳教士們利用歐洲先進技術的優勢，在歐洲艦隊的保護下重返中國。與他們十七世紀的主內兄弟相反，他們誤解、有時甚至鄙視中國文化，因而傷害了一個民族的自尊，而這個民族之前常常把外族人視為劣質文化的蠻夷之人。

十九世紀中國與歐洲的接觸，並沒有像十七世紀與耶穌會士的接觸一樣，對幫忙帶來科學技術的基督宗教表示好感；相反地，十九世紀與基督宗教的接觸，觸發了中國

人對西方宗教的敵視。

從嚴格的歷史角度來看，我們可以說，從那時候起，基督宗教已無法脫離西方帝國主義，他的命運肯定地與西方的命運聯繫在一起。當然，十九世紀的傳教士們是一些忠誠與無私的使徒，但是，在那樣一個白種人以歐洲文明的優越性為傲的時代裡，他們是那麼的困難，甚至無法逃脫別人根深蒂固對他們種族膚色的偏見。由於他們只能與中華帝國的領導階層和文人進行著聾子式的對話，於是他們將傳教重心轉向不識字的農民，不過傳教士們僅僅建立一些與該國的生活沒有實際聯繫的少數基督宗教羣體。當接近廿世紀初時，他們中的一些人終於明白這種福傳方法的危險，但是已經來不及清除中國知識分子對教會與歐洲政治互相勾結的壞印象。因為他們想要將中國西化，但要避免中國被殖民，就像英國殖民印度的命運一樣。因此，中國人寧願轉向民族主義和社會主義，而非基督宗教。

我請求我在歐洲的弟兄們，暫時忘記他們身為白色人種的事實，並想像在十九世紀中國青年人的痛苦，無能為力的看著他的國家，在西方國家的輪番攻擊下，逐漸瓦解崩塌。我相信他們會理解，為什麼在十九世紀，一個與西方國家相串聯，漠視中國愛國主義的基督宗教，不能挺身而出，去幫助中國維護國家獨立和保護文化傳統。即使有

極少數幾個人在基督宗教裡發現了新的生命力，能使得中國的心靈朝氣蓬勃；但整體而言，社會精英分子為尋找救國良方，卻只在該宗教中看到了一個白人主導的巧妙工具。

1842年中歐之間的接觸，對一個古老文明來說是個悲劇，這個古老的文明本來自給自足，但突然被置於一個擴張的西方世界和一個與她的倫理價值和傳統審美觀無法調和的技術文明面前。

在這個悲劇之初，中國人相信，只需向西方借來現代技術就足以捍衛國家和文化的獨立。但他們很快就意識到，父權家庭結構，皇權的專橫，對軍事問題的輕視和過度重視傳統，已構成對國家革新和中國工業化諸多障礙。因此，他們前後進行體驗君主立憲制（1898夏），共和民主（1912-1927）和民族主義的獨裁統治（1927-1949）。經過多次的嘗試之後，總是以幻想破滅告終，他們現在無可選擇的推動馬克思主義的實驗。毛澤東曾說：「西方是我們的老師，很不幸地，這位老師總是吞食他的學生。」他認為，馬克思主義者的意圖，就是要把中國轉變成一個工業化國家，並徹底脫離西方的控制。我不能預測這對我祖國導致的結果是好還是壞，我只是純然地、悲傷地觀察到，這個龐大的歷史悲劇的最後結局。

目前，天主教會在中國經歷了前所未有的危機，講述傳教士、神父及教友們在那個悲慘時代的英勇氣概，需要用好幾天的時間。對於中國天主教徒的苦難，誰能無動於衷呢？他們處於熱愛祖國與忠於教會的撕裂之中。董世社神父何嘗不是代表了全體中國天主教徒的聲音呢？他為基督作見證時宣稱：「我把我的身體奉獻給我的祖國，把我的靈魂奉獻給我的教會。」如果大多數中國天主教徒準備為信仰奉獻生命時，他們反而沒有失去未來對他們祖國的信心，也沒有對基督宗教在他們祖國的未來失去信心。他們深信殉道者的鮮血，將使中國的土壤變得肥沃，年輕的中國教會將走出現在的風暴，變得茁壯成熟。

III

這就是現代中國自從與歐洲以及教會接觸以來所造成的悲劇。我認為，悔恨過去的錯誤是於事無補的；我們必須開闊心胸，進而明白我們當前的職責。

讓我們問問自己的中國天主教徒，目前對西方的同教弟兄有何期待？首先有兩點是我認為值得關注的。

第一就是拋棄你們西方優越感的情結，並且懷抱種族平等的真義。我了解教會是透過歐洲傳入的，這對基督宗教來說是一筆偉大的財富，因為她懂得吸收希臘人的智

慧，羅馬人的法治感和近代西方的效率。但是我希望她能超越單獨僅具有歐洲的這一面向。因為教會是普世的，然而普世性（*universalité*）並不意味著一致性（*uniformité*）。

很多時候，我們把亞洲教會視為歐洲教會的分支，然而真正的教會應該是統一而多元，多元而統一。我非常喜歡哥德式的大教堂，尤其是俯瞰著門廊的大玫瑰花窗，沒有比這個大玫瑰花窗可表現出更好的教會普世性象徵。從中間的部位，我們看到基督，每個花瓣代表著一種文化，一種精神面貌，一個民族。如此，教會將在中國成為中國的教會，在德國成為德國的教會，在法國成為法國的教會。這些花瓣，因著她們趨向於基督，處於不斷的共融之中，而不是停留在封閉的隔閡之中。我們需要尋求的，不是通過基礎（*le base*）達到的統一（*l'unité*），而是通過峰頂（*le sommet*）來完成統一。教會是朝著終極的圓滿完成而不斷邁進：這是我們每一個人要理解，並尊重其他民族的合法願望，好使我們主的祭衣五彩繽紛，而非四分五裂。

在這裡請允許我邀請大家做一良心反省。難道你們沒有感覺到，有時候你們不自覺地認為歷史一元論的概念，正與黑格爾的學說類似？正如黑格爾認為，真正的普世性只發生在他那個時代的德國。你們當中有些人可能認為，天主教會將只在西方的歐洲完成她最終的普世性，就像天

主只在地中海沿岸散步一樣。在這種情況下，必然會使中國天主教徒毫不關心天主教會的未來，因為在那樣的未來，只是給他們的祖國和他們的文化一個極受侷限的位置而已。

所以，我請求我西方的弟兄們，應以平等的意識取代這種優越感的情結。一些中國朋友告訴我，因著韓戰，消除了他們面對美國人的自卑心結。歐洲人和中國人的情況都一樣，大概沒有人敢希望中歐之間以一場新的戰爭，來創造這種平等意識。

第二件事情，就是盼望我歐洲的弟兄們，要愛護中國的天主教徒。

首先是那些現在居住在這些弟兄的國家內那些教友，我已經講過，他們目前身在令人悲痛的處境。作為中國人，他們瞭解自己同胞的正當願望，然而他們常常被視為不受法律保護的人以及異鄉人來對待。身為天主教徒，他們知道自己忠於羅馬的責任，然而他們只能以殉道的方式來完成這一責任。如果你們很自然會為他們祈禱的話，不應該再做任何會危及他們生存的事，更應儘量避免有可能涉及把教會與負面性反共論聯繫在一起的話語。作為教會，承載著傳遞普遍性的愛的神聖使命，無關於任何西方的政策。在我們這個世界，報刊和電臺迅速地傳播著消

息，在那裡所說的任何冒失言論，在中國都可能會招致迫害。

如果我們不能對身處中國的天主教徒直接做任何事的話，至少可以為那些流亡歐洲的中國天主教徒，嘗試分擔他們的一些痛苦。他們正經受著三種大的誘惑，你的理解與愛德可以幫助他們免陷於其中。

首先，我們每天都要面對的就是大博爾山的誘惑。你們還記得伯多祿，在耶穌顯聖容時，他想和耶穌停留在這光榮的情景之中。這種伯多祿式的誘惑，每當困難出現，它就會來誘惑我們，使得我們冀望躲避在這西方基督徒所提供的臨時避難所中。然而，正如耶穌從山上下來完成使命，並死在十字架上，如此，作為中國的天主教徒，我們希望有一天能再與我們中國弟兄相聚，同甘共苦。因為即使被打倒了，我們也絕不失望。歐洲的天主教徒，你們的工作就是不要撲滅在我們心中的這個希望。

第二個誘惑，就是我稱之為「世俗臂膀」的誘惑，而被迫永遠停留在異國他鄉。多少次我們不也是偷偷地希望爆發一場世界戰爭，反共陣營勝利時，我們將在外國軍用車輛的運輸下回到中國！但是這種誘惑的畫面，很容易出現正在遭受與家人被迫分離的痛苦之人的腦海中。事實上它是邪惡的，因為，誰能以一個輕鬆的心境，「接受以人

類中一大部分人的毀滅」，來解救一小部分的中國天主教徒？再者，在外國軍隊的保護下返回中國，不僅使教會不受歡迎，反而更容易挑起全體中國人民的仇恨。

還有一個比前兩個更敏感的誘惑，我把它稱之為「猶達斯的誘惑」。我不知道聖經注釋怎麼解釋猶達斯（猶大 Judas）出賣天主的真實動機。在我看來，他背叛的理由不是為了別人給的三十塊錢，而是因耶穌帶給他的失望，因為耶穌為了成為一個普世的救主，而放棄成為一個國家的默西亞（復國救主 Messie），以色列的拯救者。我的解釋是對是錯並不重要，我只是希望藉由這個例子，說明一些在歐洲生活的中國天主教徒所時常經歷的誘惑。難道，你們從來沒有被迫生活在海外的經驗嗎？

你們知道一個流放者意味著什麼嗎？流放者，獨自一人，到處流亡。當你們被迫居留一個陌生的國度時，一開始你們可能因新鮮的事物而感到驚訝，可能被新知識所吸引，或被新的節目表演逗樂開懷。但當有一天，你們生病了，你們徒勞地看著周遭，找不到任何人來安慰你們，也沒有人跟你們說話。當你們看著自己母親發黃的照片，並閱讀著朋友從前的信件，已難以平息你們憂傷的思鄉之情，以及一顆渴望著早日返鄉的心。你們可能會思索：「為什麼我會放棄我的家人，我的朋友，我的國家，這難

道不是為了愛耶穌基督嗎？但是我在歐洲國家遇到的所謂基督徒又如何呢？大多數時候他們是冷漠的，有時是蔑視，甚至偶爾還充滿敵意。」這個時候，你們很容易變成「猶達斯的誘惑」之獵物，也是民族主義誘惑的獵物。你們急切渴望著回到自己的祖國，參與建設一個強大的國家，使得這個國家能夠令人尊重以及敬畏。你們也想自我安慰地說：「當我再回歐洲，那將是一支強大的軍隊，在那一天，那將不再是我以基督徒愛德的名義懇求一塊麵包，而是西方的基督徒跪求我的原諒與保護。」願天主保佑所有流亡的中國天主教徒免於陷入這樣的誘惑。但這正是你們的責任，使得他們更能承擔流亡的痛苦。

對於只談論中國的天主教徒，我無意忽視目前在歐洲的中國非天主教徒。對於他們，你們也有一個傳道的任務待完成。當你偶遇到他們中的一個時，一定不要忘記，這次相遇可能是他們發現基督的唯一機會。如何解釋像周恩來這樣的一個人，他以前是在雷諾（Renault）車廠的一個工人，現在是中國的總理，他在法國認識了馬克思主義的真實面貌，而不是基督宗教的真實面貌呢？我看見了一些中國人他們皈依了天主教。所有來到這裡的，是因為他們在基督徒中間遇見了真誠愛德的見證，這正是我所請求的，你們中國的弟兄們也有權利得到這樣的機會。

第三章

中國天主教會與中國文化¹

教會的普世性要求教會必須用所有的語言來講述和接受所有的文化，但這種普世性是有區別的。對某些人來說，普世性意味著一致性；但對另一些人來說則相反，普世性意味著統一而多元，多元而統一。第一類斷言西方文化超越所有文化而居首位，第二類則確定西方的主導地位完全不是決定性的。

十九世紀，因著普世性與統一性的混淆，基督宗教的西方世界設想天主教有如一列行駛的火車，在這列火車上，只有白色人種能佔據臥鋪車廂、餐廳車廂、頭等車廂和二等車廂；留給其他有色人種的是剩餘的三等車廂，有時甚至是牲畜車廂。對我來說，我想這裡所有人都同意，我更喜歡將教會的普世性視為一個大玫瑰花窗，基督居於中心，每個花瓣都是一種獨特的語言、一種獨特的精神風貌、一種獨特的文化和一個獨特民族的象徵。

¹ 講座舉辦於《法國天主教知識分子交流週》，1955年11月17日。

根據這兩種不同概念的普世性，中國的位置也就完全不同。以火車作為教會象徵的觀點中，中國類似一個窮困的後生者，只好永遠被西方牽著鼻子走，且只能勉強地嘗試複製基督宗教，就像她被歐洲人製作加工一樣。相反地，以大玫瑰花窗為象徵的觀點來看，如同一位現代基督宗教哲學家所認為的，只要教會還沒有以中文來講述，還沒有接納中國的文化，她就還未完成她普世性的使命²。

當我們放眼看我們目前這個世界時，幾乎人人都會認為教會垮臺了，否則怎麼會發生如下情況：從十七世紀以來，經過 300 多年的福傳，儘管許多傳教士付出巨大的努力，也儘管在不同程度上，他們將基督宗教的思想與道德浸潤到人羣的各個階層。然而，還不能說我們所宣稱的是一個真正的中國天主教會，也就是說能用漢語來思考和表達基督的真理，更何況，今天這個教會還在經歷威脅她存在的危機呢！如何解釋教會在中國的失敗呢？難道我們真的相信與西方文化相連的教會，永遠不能在中國的語言和思想中表達出來嗎？

要正確回答這個問題，有必要好好地做一番研究，探

² 見泰勒（A. E. TAYLOR），《一個道德家的信仰》（*The Faith of a Moralist*），1931 年，卷二，96-97 頁。

討基督宗教與中國語言和思想之間，是否存在著本質上的不相容性。

* * * * *

十九世紀一些傳教士的宣稱使人相信，從中國語言與思想本身的性質來看，是抗拒基督福音的。1890年，曾有一位外籍傳教士說：「中國的語言是如此糟糕、如此粗俗的一種工具，以至於她永遠無法成為基督宗教屬靈真理的媒介。」³ 另一個寫到：「中國文明，從任何一個角度來看，都是一個怪物（monstruosité），不僅是反基督宗教，更是反人類的……中國現在沒有文明，從前也沒有。我們不要抱怨……。可悲、可悲、可悲的民族。她就是缺少福音。當她擁有福音了，她仍然是一個可悲的民族。」⁴

這樣的文字段落可能會引起深深的悲觀情緒。使我傷

³ 《教務雜誌》（*Chinese Recorder*），1890年，454頁—有意思的是順便指出勒南（Renan）願意分享他那個時代的傳教士們的意見。他於1889年寫到：「中國的語言，因著她漫無組織與不完整的結構，難道不正是中國人精神枯燥、心靈冷漠的寫照嗎？……中國語言排斥任何哲學，任何科學，任何宗教中，我們所理解的任何意義。」（《論語言的起源》，pp. 195-196）

心的是，不僅是他們對於我們民族污衊性的口吻，而更是他們否定一個真正中國基督宗教的任何可能性。如果真是這樣，中國語言和思想永遠不能成為基督真理的載體，那麼我們教會普世性的理想也僅僅是個海市蜃樓。

在我看來，批評這些傳教士的態度是毫無意義的，儘管他們的態度如此傷人。更何況今天沒有任何一個傳教士認同這樣的判斷，但他們引發的問題是重要的。

是什麼樣的原因，這些十九世紀的傳教士們，認為在對基督宗教的接納、傳達和深化的角色來說，中國語言是一種粗俗、充滿缺陷的媒介？這是因為他們試圖用漢語來表達基督宗教的思想時遇到了極大的困難。

* * * * *

首先是翻譯的困難，意指中國語言的結構本身所固有的單音節的、無音調變化的困難。這種缺乏性、數、時態和邏輯關係表意的文字，確實不足以表達一些抽象的概念，例如我們很難用中文翻譯像「三位一體、餅酒化為耶

⁴ 奧布里 (AUBRY)，《在中國人身上》 (*Les Chinois chez eux*)，Desclée，1887 年，引自 PERBAL，〈愛德在傳教工作中的角色〉24-25 頁，《第三屆神職人員傳教聯盟大會》，1955 年 7 月。

耶穌的體血、成為一體（*hypostatique*）」等一些詞彙。就拿「三位一體」的概念來說，通常翻譯為「三個位，一個體」，意為「三個人一個身體中」，但這個新詞的詞義努力想表達的是「三個位格在一個實體中」，使得毫不知情的中國人，認為這是關於一個多重人格的病理情況。所以當涉及到基督宗教術語翻譯時，最好借用現有的哲學或宗教詞彙中的中文字彙。因此，十七世紀耶穌會士用「上帝」（至上的統治者，*Souverain d'En Haut*）來翻譯「天主」這一詞彙，其中「上帝」這一字彙是從儒家經典中提取出來的。但這種方法也有嚴重的缺點，因為此一字彙如此翻譯，可能會逐漸失去它原有的意義；進而在時代的演進當中，逐漸吸納了各種含義。譯者總是面臨著兩難選擇：從古老的中國詞彙中，借用熟悉、優雅的術語，不過這樣做有可能會改變所傳遞訊息的精確度；或忠實於每個詞彙的本義，並引進了一個新詞彙，不僅不雅，而且對中國人來說可能無法理解。利瑪竇神父和他的繼任者，力圖使基督宗教思想適應於中國人的想法。在堅持這種意圖，並要求中國的皈依者使用新的詞彙「天主」（天的主人）代替古典詞彙「上帝」的同時，是為了指稱基督徒的「天主」（*Dieu*）。而教會，自從十八世紀開始，已經意識到這種困境，寧願犧牲在傳教上的優勢，以成就教義的純確

性⁵。

對於聖經中的人物和教會聖人們名字的標音方式，也同樣引發了困難。在單音節的語言中，如果用中文來標注希伯來人的名字，或由多音節組成的歐洲人姓名的語言發音時，容易破壞中文語句的簡潔、和悅與韻律。我們很難，甚至不可能用優雅悅耳的中文寫出一個聖經中的名字，像「默基瑟得」（Melchisedech）或一個基督徒的名字「方濟各·沙勿略」（François-Xavier）。上個世紀一個著名的翻譯家聲稱，這些類似粗俗野蠻的名字，使得大部分中國文人不想與基督宗教拉近距離⁶。對於一個有學識涵養的中國基督徒來說，需要有很多勇氣和德行，用發音標注的方式去閱讀瑪竇福音開端的耶穌祖譜，而這祖譜可能會使人對耶穌和他祖先的親屬關係感到困惑。亞伯拉罕（Abraham）和雅各伯（Jacob），他們是否來自同一個家族？因為他們兩個都以姓 YA 開頭？基於同樣的理由，就像中國籍宣道者所聲稱的耶穌是雅威（Yahweh）兒子，

⁵ Cf. H. ROWBOTHAM, 《傳教士和中國話》（*Missionary and Mandarin*），1942, PP. 128-129, 149.

⁶ E. C. Bridgman, *The Bible : Its adaptation to the Moral Condition of Man, dans Chinese Repository*, 〈聖經，適應人的道德狀況〉，《中國叢報》，四，1835年，第305頁，IV, 1835, P. 305.

因為雅威（耶和華，YEI ho-wah）和耶穌有相同的姓氏「耶」⁷？

可以想像的是，面對這些似乎無法逾越的語言學領域的種種困難時，十九世紀的傳教士們感到很氣餒。我們可以想像，他們比較願意用西方人的方式，而不是在一種中國人熟悉的語言環境之下來培育中國的皈依者，並宣講他們的基督宗教信仰。

與中國語言的困難所導致的氣餒相比，傳教士們還要遭受更大的障礙，那就是他們在接觸中國哲學和宗教思想時所遇到的困難。

從十九世紀一直到 1911 年辛亥革命，中國社會實際上是由兩個階級所組成。第一個階級，是統治階級及文人，他們具倫理道德哲學思想，並對所有的宗教信仰普遍持懷疑的態度，就像對於所有的迷信活動一樣。第二個階級，是農民羣眾階級，一般而言他們是文盲，容易輕信和迷信。

⁷A. F. WRIGHT. *The chinese Language and Foreign Ideas, dans The American Anthropologist*, vol. 55, No 5, partie 2, memoir 75, P. 298. 〈中國語言和外國的思想〉，《美國人類學家》，55 卷，第 5 期，第 2 部分，回憶錄 75，第 298 頁。

因此，傳教士難以歸化文人學者，他們的哲學思維會抗拒基督宗教思想的滲透。因為，如果說在歷史之初，中國人似乎有一種擬人化的「天」有神論的觀念，那麼從西元前五世紀，他們的哲學思想已經明確走向了泛神論的世界觀。對於十九世紀所有的中國哲學思想，儘管學派林立，我們還是可以梳理出一些共同的原則。

首先，運用於宇宙、人類與社會的和諧原則。宇宙是一個宏觀世界，人類既是其良心意識的中心，同時又是其組成部分。人類社會，是處於宇宙和人類之間的中間階層，反映出這種和諧。

第二個原則是，人本性的善良。在一個和諧的宇宙中，邪惡不能擁有積極的現實性（avoir de réalité positive）。我們所說的倫理之惡，僅僅是一個個人和諧或社會和諧的斷裂。這種斷裂，在一定的範圍內，透過教育和紀律，人類可融入社會或宇宙秩序之中。

第三個原則是普遍的完善性，也就是說每個人都有可能成為儒家的賢人、道教的聖人或大乘佛教的菩薩之可能性。

第四個原則是對立的互補性。對於中國人來說，詞語之間從來沒有不相容性，就像光明與黑暗，拯救和詛咒。這些對立的詞語，對它們來說只是作為一個有機統一體的

補充和必要的因素，就如同「陰」與「陽」是和諧的一對概念般。

如果這些原則是中國哲學思想的基礎的話，我們就會明白，文人們是倫理主義多於宗教情感的，他們更關注人與自然的合一，多於被動地服從來自一個創造者和立法者的「神」之外來命令（*ordres extérieurs*）。我們也明白，對基督宗教「創造、墮落、揀選和審判」等觀念，傳教士們理解傳統中國思想對它們的抗拒。很遺憾我不能進一步分析這些詞彙各自的阻力，我也請你們每個人對此進行思考。在這裡舉出一個證人，戴遂良（Léon Wieger）神父，他於 1922 年寫到：「指責在中國的傳教士們沒能歸化統治階層，這將是愚蠢和不公平的（這裡指的是文人、士紳，因為中國並沒有其他貴族），不應該怪傳教士沒有想辦法皈依他們。一般說來，文人階級是很難歸化的（*inconvertissable*），由於他們可恥的惡習，他們愚蠢的傲慢，他們厭倦的冷漠。如何使他們進入教會的羊棧，如同默示錄向他們講述的『滾開』？」⁸

對知識分子宣講已成為不可能時，傳教士們被迫轉向

⁸ 戴遂良（Léon Wieger），《中國宗教信仰及哲學觀點通史》，1922 年，755 頁。

文盲，迷信者和輕信者，因為他們保持一個有神論信仰的基礎，同時也混雜著多種神話傳說信仰。事實上，對文人來說，福音中的奇蹟事件就像簡單的童話故事；而在務農的百姓身上正好相反，他們會與已知的佛陀傳說和民間的奇蹟異事相提並論，因而使福音博得他們好感，並進而接納。但同樣，傳教士又遇到了新的困難。由於過度強調基督宗教的奇蹟面向，雖然他們會有一些文盲聽眾，但基督宗教在其他宗教中間，卻由此被認為是粗俗的教派。為了擺脫這種困境，十七世紀耶穌會士，渴望征服知識精英分子，他們試圖回溯到古代的信仰中尋找一個與基督宗教一致的有神論。不幸的是，他們博得好感和傳教的努力卻不被羅馬教廷理解，正如在十八世紀初教廷譴責中國禮儀之事，這例子就足以證明。因此，在十九世紀，傳教士們僅限於防止基督宗教的信仰被當地的思想內容所侵蝕，並強迫中國基督徒接受一個與中國文化無關的基督宗教，迫使他們生活在外國人的控管之下。

如果我沒有弄錯，這讓我們想起普世性像一列火車，而不是像一個大玫瑰花窗。十九世紀的傳教士沒有努力把基督宗教，置入到中國人民的心靈動力之中，以至於出現低估並拒絕中國文化的情形。中國語言和思想極難翻譯，而且中國也極難發展基督宗教的思想，這是不可否認的，

不過西方認為自己文化優越性的偏見，導致了一些傳教士把這些不可避免的困難，變成了難以逾越的障礙。由於未能涉及到文人階級，他們僅限於把基督宗教思想內容灌輸給農民，並不知道中國人是否真的被基督宗教深深吸引，他們或許將會抒發己懷，以易於感受的語言與思想來表達，不僅僅只是複述一個基督宗教，而且使其綻放成長。

科學和現代技術引進中國時，也出現過更大的語言困難。這些熱忱提倡科學與技術的中國的知識分子，他們不是克服了術語翻譯和以發音音標注解的各種困難嗎⁹？

進入中國的西方現代意識形態，遇到來自傳統思想家們更頑固和無休止的抵抗，遠甚於基督宗教。但由於一些中國知識分子成為這些新思潮的熱忱使徒，他們不僅創造了準確的和恰當的詞彙，而且也改變了中國思想本身¹⁰。

如果說今天中國越來越西化，但沒有受任何基督宗教的影響，這或許是因為國家領導人已經表明可以吸收西方反基督宗教的思想；而十九世紀的傳教士卻沒有讓中國人

⁹ Cf. FORREST, R. A. D, 《中國語言》(*The Chinese Language*), 1950, P. 240 et 33.

¹⁰ 見本傑明·史華慈 (Benjamin SCHWARTZ) 的深入研究, 《馬克思在中國》(*Marx and Lenin in China*), *Far Eastern Survey*, XVIII, N°15, 1949年, 第178頁。

在這個同樣來自西方的基督宗教內自由地表達他們的特性。令人悲歎的是，這些傳教士，雖然內心如此熾熱並準備奉獻一切，可惜他們對中國人卻沒有足夠的信心，未能設法避免教會在中國的發展階段中受到排斥。

幸運的是，對於中國文化的這種固有的排斥已經消亡，今天不再是基督徒譴責中國人永遠乘坐第三級車廂旅行，特別是根據教宗本篤十五世、碧岳十一世和碧岳十二世非常清楚明白的指示，中國基督徒有義務用他們自己的語言、自己的文化、自己的感受、自己的特色才華，建設一個屬於他們自己的教會¹¹。擁有偉大文化的中國人和教會的真正子女已響應了這一號召，並開闢出新的道路。陸徵祥神父，由國務總理變成了本篤會會士，以一種靈性遺囑的方式寫道：「中文作為一種表意的語言、中國式風格和東亞哲學家的思想，是多麼適合以一種完美的精確以及

¹¹ 見教宗，於 1955 年 9 月 7 日，在歷史科學的代表的聲明（aux représentants des sciences historiques）：「天主教教會不會等同於任何一種文化，其本質禁止如此。然而她準備好與所有文化保持關係。她承認並在她內讓他們繼續存在，而這並不違反各種文化的本質。而且在每個文化之中，教會還會引進耶穌基督的真理和恩典，以及給予它們本來就和這些文化深深相似的因素。」……（AAS., XXXXVII, 1955, P. 681）。

無以倫比的豐富性，來表達新舊約的思想與智慧！」¹² 于斌主教，南京教區的總主教，他在中國文化中看到了基督宗教來臨天賜的準備機會，「中國，她已呈現出一種完好道德和宗教活力，如果我們再去其他古老民族尋找是枉費精力。她從來沒有創造出一些兇神惡煞，她從來沒有鼓勵不道德行為，如果這是她長壽的秘訣的話。同時這也證明了，她只在等待基督之光，達到自我超越，提升到超自然的水準。」¹³ 儘管這些話語如此具鼓勵和安慰作用，但它們不應該使我們假裝看不見，中國天主教徒在他們的母語和文化傳統中，試圖表達他們的信仰時所必然遇到各種的困難。如果他們有最終勝利的把握，他們也不應該相信這個行動將是很容易的。因為，當涉及到要把如此古老、如此原始的中國文化，整合到一個關心神聖福音純粹性，和負責將之傳播的教會中時，如同在西方一樣，就一定會發生危機和偏差的可能性。整體上，中國基督徒的角色一方面要敢於堅持自己的意見，另一方面要留意慈母聖教會的

¹² 陸徵祥，《人文傳統的相會與福音的發現》（*La Rencontre des Humanités et la découverte de l'Évangile*），1949年，110-111頁。）

¹³ 于斌主教，《戰後基督宗教在中國的影響》，未發表。

監管。當這雙重責任完成時，他們才會找到尋求和思考的自發性，捨此，則無生動活潑的思想。同樣地，若沒有與羅馬教會的共融，則沒有真正基督徒的自由可言。

當基督宗教以中文交流和接受了中國文化時，她將成為什麼樣的形態呢？沒有人能夠說明白。但可以肯定的，這是所有中國天主教徒的集體工作，從純樸的信徒到偉大的學者。每個人將帶來他們的文化和宗教的資產，他們最初可能是道教信徒、儒家弟子、佛教徒或其他宗教流派，他們基督徒的生活同時將淨化、聖化、美化中國本有的價值。

大概只有天主自己瞥見了中國基督宗教的未來面孔，但我們仍然可以肯定地說，這個基督宗教只在一個條件下才能獲得實現。到目前為止，中國天主教徒處於雙重又複雜的劣勢中：一方面是面對西方教友的，另一方面是面對非天主教徒同胞的。只有等到從這雙重情結中解脫出來的那一天，他們才會相信自己與白種人天主教徒是同樣平等的，不僅感覺自己對國家的未來負有責任，而且對普世教會，他們將有能力把基督宗教傳入到中國人的思想和生活中。直到那一天，他們將最終意識到，他們不是註定要乘坐第三等車廂；而是相反地，因著中國花瓣的萌芽與綻放，他們被召喚來使教會的大玫瑰花窗更加完美。

我們毫不懷疑，在教宗慈父般的心中，給他中國子女們準備著一個特別的位置，他將鼓勵所有關於中國思想基督教化的研究，就像通過中國心靈，進行所有嘗試，更加深入基督宗教一樣。這就是為什麼我們請求西方教會內的弟兄們，要對中國充滿信心。

第四章

道教的謙讓與基督宗教的謙卑

當一個基督徒研究道教時，他總會試圖比較道教的謙讓與基督宗教的謙卑¹。這種比較研究，已有許多學者在其他地方做過了，儘管方式往往不太完善。有些人特別強調這兩種概念的對立差異：無情冷漠的真人是道家的理想，為了躲避人羣主動消失在黑暗之中，如同莊子所帶給我們的一些生動的圖像；與之相對的，是一個謙恭卑微的天主，這是基督宗教的理想，因愛世人降下人間直到死在十字架上²。另一些人卻看到兩者之間的驚人相似，他們在老子的《道德經》中，發現與由基督所帶來的謙卑的同樣啟示資訊³。為了對道教的謙讓與基督宗教的謙卑的真實關係有一個非常精確的概念，我們會盡量比照核對兩

¹ 講座於1954年3月6日，在哲學院，巴黎。

² 戴遂良（Wieger）：《中國宗教信仰及哲學觀點通史》，1922年，第152-153頁。他寫道：「乍看之下，這些漂亮句子，謙遜……唉！謙遜幾乎只是一個姿態和自私自利。總之，道家聖人的消失是為了不耗費精力、為了不招致事務。」（第153頁）。

者，希望能得出它們真實的異同。

在開始這項工作之初，我們發現，道家的謙讓如同老子在他的《道德經》中所闡述的，幾乎可以被稱作是「謙卑（humilité）」，但對於莊子，我們不能同樣這樣說。在他書中的第 33 章，當他斷言老子散發的訊息特點是對謙虛的偏好和卑微的愛時⁴，作者本人也清楚意識到，他的道家學說和老子的道家學說的細微差別。因此，為了保證客觀性和公正性，我們覺得有必要把基督宗教謙卑的概念與老子的思想相比較，而不是莊子的這方面的思想。

不過，我們現在說，這樣的對比，儘管很有意思，但也是非常困難的；因為在基督宗教的有神論神學和老子的泛神論形而上學之間，沒有共同的標準。這就是為什麼我們必須不斷參考基督宗教的謙卑，以判斷與老子道家的謙讓之間的異同。

但基督宗教的「謙卑」本身就是一個複雜的問題，它

³ 見理雅各（LEGGE）：《中國宗教·儒學與道教的評述及其同基督宗教的相比》（*The Religions of China, Confucianism and Taosim described and compared with Christianity*），1880 年，220-224, 262 頁，Parker：China and Religion, 1910, pp. 49-50。

⁴ 《莊子》·第 33 章〈天下篇〉。

表現在許多不同的層面。這個謙卑的定義有時是指驕傲的對立面，有時是指人在神面前承認自己的微不足道，有時是指上級在下級面前自願放低身份。因此，我們必須研究在老子思想中，是否會發現相同的觀點，並重新考慮我們核査的答案是否是肯定的，我們也要從中看到老子思想與基督宗教教義以一種真實特別的方式相遇的一面。只有當我們發現它們的基本相似性時，我們才能闡明它們的基本差異性。

I

首先我們要研究，在老子思想裡面，我們是否發現對驕傲的指責。而這種對驕傲的指責，在基督宗教教義中的謙卑，是那麼的重要。

關於這一點，所有基督宗教的教誨，似乎可以歸結到耶穌的這一思想中：「在人前是崇高的事，在天主前卻是可憎的。」⁵ 驕傲，這種狂妄自大，僅僅是一種人類的妄想；在天主看來，人類所有的崇高，也僅僅是卑微的受造物。我們現在明白，耶穌為什麼把自視優越於其他人的法利賽人⁶，從天主的國裡把他們驅趕出去。猶太人認為自

⁵ 《路加福音》十六章 15 節。

已是特選的種族⁷，甚至一些經師對卑微弱小者充滿十足的蔑視⁸。他甚至詛咒這個世界的富人和權貴者⁹，因為任何被賦予高貴的觀念，都可能產生驕傲，在他的王國裡最小的也勝過地上最大的¹⁰。

比耶穌的詛咒更為甚者，就是他的率先垂範，使基督徒預防驕傲的誘惑。事實上，他整個一生，難道不是一個對驕傲的判決嗎？從那時刻，他意識到他的使命一直到他的十字架上，從來沒有停止過與成為一個光榮默西亞的誘惑作鬥爭。

在老子那裡，我們發現對驕傲的斥責，而這個是根據「陽」「陰」交替，而又對立連貫的定律得出來的。「陽」，它是宇宙積極的能量，從那時候起，它將會達到它的極限，必然回到它的相反面「陰」——消極面上來。驕傲，是人類積極活動的結果，依照「陰」「陽」交替的

⁶ 《路加福音》十八章 19 節，十七章 20-48 節；《瑪竇福音》第六章 5 節，廿三章 5 節，廿一章 22 節。

⁷ 《瑪竇福音》八章 11-12 節，《路加福音》四章 25 節，et ss；《瑪竇福音》廿章 1-16 節（雇工的比喻），廿一章 33 節（殺人的園戶之比喻）。

⁸ 《路加福音》十一章 45-52 節，十八章 15-17 節。

⁹ 《路加福音》第六章 24-26 節。

¹⁰ 《瑪竇福音》十一章 11 節；CF. 《路加福音》七章 28 節。

規律，必然產生各種不幸。老子認為，對驕傲人的懲罰成為一種自然的法則。他說，「故飄風不終朝¹¹，驟雨不終日」¹²【白話文：所以狂風刮不了一早晨，暴雨下不了一整天。】「是以兵強則滅，木強則折」¹³【白話文：所以用兵逞強就會遭受滅亡，樹木強大就會遭受砍伐】。整個道德經二十四章解釋了驕傲如何是一種坍塌的預兆：

二十四章：企者不立；跨者不行；自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。其在道也，曰餘食贅形，物或惡之。故有道者不居。

【白話文：踮起腳跟，是站不牢的；跨步前進，是走不遠的；自逞已見的，反而不得自明；自以為是的，反而不得彰顯；自己誇耀的，反而不得見功；自我矜恃的，反而不得長久。】

這種判定驕傲的自然法則，並不妨礙老子的根本態度，反而與耶穌的立場是很接近的。正如耶穌提出神的國度來反對地上的王國；同樣地，老子用他所謂的「天之道」對抗「人之道」。他說：「天之道，損有餘而補不

¹¹ 《道德經》，廿三章3節。

¹² 《道德經》，廿三章，4節。

¹³ 《道德經》，七十六章。

足。人之道，則不然：損不足以奉有餘。」¹⁴【白話文：自然的規律，減少有餘，用來補充不足。社會的法規，就不是這樣，卻要剝奪不足，而用來供奉有餘的人。】後來另一位道家思想家列子，認為天之道是謙卑之道，而人之道則是傲慢之道¹⁵。同時，老子對人間的富貴權勢也毫無留情¹⁶。

讓人吃驚的是，基督宗教和道教對驕傲的態度竟如此相似，但這好像並不是最重要的。

首先，驕傲這個消極的概念，既不是基督宗教概念的原創，也不是道教的謙遜概念的發明。基督宗教是從以色列那裡繼承來的；而道教則是從中國古代宗教承續而來的。

因此，當我們打開《新約》時，我們很容易認出以色列傳統的回音。就像「聖母頌主曲」保留著《舊約》所有的芬芳，《舊約》中所有的篇章都強調神的正義和對驕傲的懲罰，因為從巴比倫¹⁷到尼布甲尼撒¹⁸，歷史的教訓和

¹⁴ 《道德經》，七十七章，5-8 節

¹⁵ 《列子》，二章，16 列子二卷·〈皇帝篇〉：天下有常勝之道，有不常之道。常勝之道曰柔，常不勝之道曰疆。

¹⁶ 《道德經》，五十三章。

¹⁷ 《創世紀》十一章 1-9 節。

先知的洞察，都一致確認《箴言》書中的格言：「驕橫是滅亡的先聲，傲慢是隕落的前導。」¹⁹

這難道不是耶穌的思想「在人前是崇高的事，在天主前卻是可憎的」的源泉嗎？讓我們聽聽先知依撒意亞的話：

二 12 因為萬軍的上主必有一日，要攻擊所有驕矜自誇和自高自大的人，並加以抑制。

二 13 必要攻擊黎巴嫩的一切高大香柏樹和巴商的一切樟樹；

二 14 必要攻擊一切高山和聳峙的山嶺，

二 15 一切高塔和一切堅固的城牆，

二 16 塔爾史士的一切船隻和一切美觀的畫舫²⁰。

耶穌更強調驕傲的倫理道德方面，並以仁慈寬恕加以緩和和神聖正義的效果，這是事實。但根據他的說法，驕傲仍然招來嚴厲的懲罰。

而這一切，也讓我們想起道家的學說：「富貴而驕，自遺其咎。」²¹ 但是道家關於驕傲的論說也是屬於真正中

¹⁸ 《達尼爾書》二章，三章。

¹⁹ 《箴言》十六章 18 節。

²⁰ 《依撒意亞》二章，十二-十六章。

²¹ 《道德經》，九章 7-8 節。

國的古老傳統。《易經（或「變易之書（le livre des Mutations）」），在老子之前已經教導過「陽」（陽性、積極、肯定）會自動引起其對立面「陰」（陰性、消極、否定）²²。此外，根據這本書，事物的過度會帶來另一個極端，太多的成就不可避免地導致失敗或衰落²³。我們可以去思考，這個「陰陽交替」的理論，是否得自於對自然現象以及對歷史事實的耐心觀察。當太陽日正當中，並逐漸開始西下時，高高的浪潮預示著它已經開始退落，或許這就是啟發易經作者的自然現象，但我們也在這本書中發現一個歷史哲學的開端，它極可能是建立在遠古中國的堅實信仰之上的，也就是其危險在於驕傲和人的成功所導致的結果，而這兩者原因都是引起「神」（天，Ciel）不高興的後果。在中國古代史上有許多例子可以說明這個道理，就像有個君王對於傳來他的軍隊勝利攻克了兩座城市的捷

²² 「陰、陽」這一對用語只在易經附錄中出現，見附錄一，24, 32, 35，二，28, 29, 30, 35。對這一術語的解釋只存在於5§4。顯然，這提出了一個年代的問題，由於現代科學傾向屬於漢朝的陰陽理論的啟蒙時期。但是這不會和我們的研究有直接的關係。因為，即使「陰、陽」這一用語在後來才被使用，它們的思想已經存在於「乾坤」卦之中。見馮友蘭，《中國哲學全史》，1952年，P. 156。

²³ 尤其可以思考第15謙卦（謙虛）。

報感到悲歎，因為他在這出乎意料的成功當中，看到了神的憤怒和他下次失敗的預兆²⁴。或另一個例子，國家的一個大臣，他對於他兒子的功勳彪炳反而感到悲痛，雖然受國王的稱讚、羣臣的恭維和人民的奉承，但他卻擔心這份過度的榮耀將導致他整個家族的垮臺²⁵。

我們剛剛所講過的，就足以表明，在基督宗教與道教之間，對驕傲的斥責，它們的相似性反倒不是最重要的了，基督宗教繼承了以色列的遺產，道教集古代中國的信仰之大成。更何況，這種對驕傲的懲罰在大部分古老的大宗教中同樣存在。以色列「嫉妒之神」和中國古代的「公平之神」（le Ceil égalitaire）總是使人聯想到古希臘的諸神，嫉妒他人的成功和精明才華，總是反叛和蠻橫想法出現的原因。我們知道關於復仇女神和其剋星（l'hybris et la nemesis）的著名定律：人的偏激行為，幾乎必然引發眾神的復仇。在從品達（Pindare）到蘇格拉底的整個神學時期，也是詩歌的繁榮時期，相信神的嫉妒主宰著整個希臘思想。普魯塔克（Plutarque）說：「復仇女神，專門對付享受超出與他們功德之外的逸樂的那一些人，他們身處在

²⁴ 見《禮記》，第八章，8.

²⁵ 見《史記》第87卷〈李斯列傳〉，第廿七章。

極度慾望和驕傲之中，卻不知道自我節制。」如果這個復仇女神之律法在品達的抒情詩²⁶中，可找到她的政治智慧是在梭倫（Solon）²⁷那裡，其悲劇表達則是在埃斯庫羅斯（Eschyle）²⁸，哲學表述在赫拉克利特（Héraclite）²⁹。然而，在希羅多德（Hérodote）³⁰的書中，從阿爾達班（Artaban）到薛西斯（Xerxès）的言論相較之下，她與以色列和古代中國對驕傲的懲罰之律是最同質的。

阿爾達班對薛西斯說「你已經看到，神怎樣用雷霆打擊那些比一般動物要高大的動物，也不許它們作威作福，可是祂卻對那些小動物都無動於衷。而且你還會看到，他的雷箭總是投擲到最高的建築物和樹木上去；因為不容許過分高大的東西存在，這乃是上天的意旨。因此，一支人數眾多的大軍，卻會毀在一支人數較少的軍隊手裡，因為

²⁶ Cf. Pyth., 2, 49^{ss.}, 3, 81, 59; Bacch., 14, 15-63.

²⁷ Cf. fragments, (殘卷), 4, 1-16; 13, 11-32.

²⁸ 埃斯庫羅斯幾乎在所有的劇本中都表達了復仇女神之律。普羅米修士是一個復仇女神的受害者。在《波斯人》中，又是她啟發了他。是她放倒了力大無窮的薛西斯。在《奧瑞斯提亞》中，又是她促成了對克呂泰涅斯特拉的謀殺。

²⁹ Fragn. 103=Dieux 43.

³⁰ 《希羅多德》，第七卷，Polymnia, 10。

神由於嫉妒心而在他們中間散佈恐慌情緒，再把雷霆打下來，結果，他們就悲慘地遭殲滅了。」³¹

在這裡難道不是讓我們想起依撒意亞所指出的，自高自大的人像黎巴嫩的雪松一樣被打倒的情景，和老子的那一小節——「是以兵強則滅，木強則折」嗎？

我們甚至自忖這是否是一個世界文學的共同主題。伊索³²《蘆葦與橡樹（*La Fontaine dans le Chêne et le Roseau*）》和莎士比亞的《一報還一報（*Measure pour Measure*）》，他們不是使用相同的圖像，使懲罰驕傲的主題——「被砍倒的樹」煥發一新嗎？

讓我們來閱讀一寓言：

「蘆葦與橡樹為他們的耐力、力量和冷靜爭吵不休，誰也不肯認輸。橡樹指責蘆葦說他沒有力量，無論哪方的風都能輕易地把它吹倒，蘆葦沒有回答。過了一會兒，一陣猛烈的強風吹了過來，蘆葦彎下腰，順風仰倒，倖免于連根拔起。而橡樹卻硬迎著風，盡力抵抗，結果被連根拔掉了。」³³

³¹ 《希羅多德》，第七卷，Polymnia, 10。

³² 伊索，《伊索寓言》，NO·L，《蘆葦與橡樹》（*Le Chêne et le Roseau*）。

³³ 《伊索寓言》，第二卷·寓言，22。

讓我們再來閱讀莎士比亞的詩句：

「世上的大人先生們倘使都能夠興雷作電，那麼天上的神明將永遠得不到安靜，因為每一個微僚末吏都要賣弄他的威風，讓天空中充滿了雷聲。上天是慈悲的，它寧願把雷霆的火力，去劈碎一株槎枒壯碩的橡樹，卻不去損壞柔弱的鬱金香；可是驕傲的世人掌握到暫時的權力，卻會忘記了自己琉璃易碎的本來面目，像一頭盛怒的猴子一樣，裝扮出種種醜惡的怪相，使天上的神明因為憐憫他們的癡愚而流淚；其實諸神的脾氣如果和我們一樣，他們笑也會笑死的。」³⁴

由於對驕傲的譴責既不是基督宗教專有的，也不是特別屬於道教的，而是一個普遍的主題，所以無需基督宗教的謙卑與道教的謙遜之間尋找一個真正相似的起源。更何況這種譴責，並不一定構成對謙遜說法（*une doctrine d'humilité*）的消極面，因為從邏輯上它不會導致謙卑。

因此，對於希臘人，唯一逃脫神靈嫉妒的方式，不是謙虛，而是謹慎或節制。在他們中有許多格言是頌揚節制的意義，「節制就是最好的」，「遵守節制」，「凡事別過」等……索福克勒斯（*Sophocle*）特別強調在面對諸神

³⁴ 《一報還一報》，第二幕，第二場，114——123.

靈時，要特別注意謹慎，他說：「要養成永遠不要對眾神靈傲慢講話的習慣，永遠不要驕傲自大，這樣你會因著能力與富有而勝過他人。一天當中，人生或高或低、起起伏伏，神愛節制而討厭不良的個性。」³⁵

在古代的中國情況也是一樣，孔子與老子都出於同樣的傳統，他非常嚴厲地譴責驕傲，但不是通達謙卑的理念，而是指向節制的想法。「君子」（根據孔子的概念是指高尚的人）是節制穩重，不是驕傲自大；而「小人」（低劣的人）則缺乏節制充滿自負³⁶。只有君子可以崛起，沒有因此而驕奢³⁷，因為他總是惦記著古訓：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」³⁸

但是節制這個概念，對希臘人和儒家是如此珍貴，卻導向與基督宗教和道家的理想人格兩者間非常不同的人格典範（un idéal d'homme）。當我們想到「崇高的人」（l'homme magnanime）（大度和慷慨，megalopsychos）³⁹ 或

³⁵ Ajax, 129-130, traduction de Robert Pignarre, Collection des Classiques Garnier. (《埃阿斯》，129-130，由 Robert Pignarre 翻譯。)

³⁶ 《論語》，第十九章，2。

³⁷ 見《孝經》第三章。

³⁸ 《詩經·小雅·小旻》

者孔子講的「君子」時，這些人只在意自己的尊嚴，他們對一些人表現出高傲，與另一些人又持謹慎保留的態度。我們可以看到這樣的人，與「謙卑的人」(l'humble)兩者之間的差距，而這種謙卑的人正是被《新約聖經》與《道德經》所讚揚的。

造成這種差異的真正原因，如同希臘人和儒家所解釋的，是為了預防神對人的懲罰，以及防止驕傲和過度所造成的後果；而基督宗教和道教把更多的信仰和理想放在一個「最高存在」(un être suprême)上，前者被稱為「天主」，後者被稱為「道」，兩者尋求的不是個人的人身安全，而是遵從一位神的旨意，或一個宇宙的法則。

II

基督宗教的謙卑和道教的謙讓，這兩個宗教相遇的共同點，並不是要譴責驕傲；相反地，我們都在尋找它們的基本相似性究竟存在於何種謙卑的形式中。首先，基督宗教的謙卑是什麼呢？聖多瑪斯告訴我們說：「作為一種特殊的美德，謙卑主要標誌著人對天主的順從，又因為天

³⁹ 亞里斯多德，《尼各馬可倫理學》，第4卷，3. 特別是26，29，34。

主，人在他人面前謙卑自下。」⁴⁰ 這個定義優先指出，謙卑包括兩個方面：消極方面是，在尊威和偉大的天主面前，人所感覺到自身的渺小；積極方面是，在他人面前人自願的屈從。

我們發現，在老子思想中關於消極的謙卑，與基督宗教中謙卑的消極面，難道不是很相似嗎？

顯然，基督宗教完全沒有忽視這種消極謙卑，在此，我們需要參考法利塞人和稅吏祈禱的比喻⁴¹。但是，在仔細研究所有內容之後，我們發現這種在新約中消極的謙卑是以色列傳下來的遺緒，她在先知、聖詠作者和約伯那裡完全習以為常的。沒有人比聖詠的作者更強烈地感覺到人在天主面前的渺小：

上主，我懇求你明白啟示我：
 我的終期和壽數究有幾何？
 好使我知道我是何等脆弱。
 看，祢使我的歲月屈指可數，

⁴⁰ 《神學大全》，第二集，第二部分，第 161 題，第 2 條
 （Secudnda secundaem Quest CLXL, art. 2）。

⁴¹ 《路加福音》，十八章 9—14 節。

我的生命在祢面前算是虛無⁴²。

這種消極的謙卑也存在老子的道家之中，但它沒有顯示出任何特徵，更確切地說，它在莊子思想中更生動地突顯出來，而且可以與《舊約》形成對照。特別是在莊子題為〈秋水〉的章節中，我們從一個神話中國王的口裡發現如下的聲明：

北海若曰：「……天下之水，莫大於海：萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。此其過江河之流，不可為量數。而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地，而受氣於陰陽，吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又奚以子多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似睇米之在大倉乎……？」⁴³

【白話文：渤海神若說：「……天下的水，沒有比海更大的了。萬千條江河歸向大海，不知什麼時候停止，可它不滿盈；尾閭排泄它，不知什麼時候停止，可它不虛空；春天、秋天它沒有變化，洪水、大旱它不知道。這表

⁴² 《聖詠》，卅九篇 5-7 節。

⁴³ 《莊子》，第十七章，1 節。

明它的容量超過長江、黃河的容量，不可計數。但是我未曾藉此自我誇耀，因為自以為列身於天地之間，從那裡汲取陰陽之氣，我在天地裡面，猶如小石小木在大山上一樣，正存有自己所見很少的想法，又怎麼會自我誇耀呢？計算一下四海在天地間，不像小洞在巨大的水澤裡嗎？計算一下中原在天下，不像稊米在大倉裡嗎……？」】

顯然，在這種莊子的謙遜宣稱中，我們既沒有發現先知式的激情，也沒發現約伯式的怨言，更沒有聖詠作者式的憂傷，但是，它相當明確地反映了，在一個哲學家身上，並不具備強烈罪的意識，以及在無限偉大的「道」面前人的虛無意義。

但是這種謙遜似乎沒能構成基督教思想和道家思想的匯合點，因為它僅僅暗含於耶穌的思想和老子的思想中。在此順便指出，耶穌與天主親密共融的生活，他稱祂為「父親」，和老子與「道」的合一，他稱「道」為「母親」⁴⁴，兩個人都淡化了消極的謙卑——這種尊敬的畏懼——被子女對待父母般的信賴所替代。

就像耶穌這樣祈禱說：「父啊！天地的主宰，我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啟示給了

⁴⁴ 《道德經》，第廿五章，6-7.

小孩子。是的，父啊！祢原來喜歡這樣做。我父將一切都交給我，除了父，沒有一個認識子，除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父。」⁴⁵

同樣的孺慕之情也存在於老子的詩篇之中：

「……

俗人昭昭，我獨昏昏。

俗人察察，我獨悶悶。

淡兮，其若海，望兮，若無止。

眾人皆有以，而我獨頑似鄙。

我獨異於人，而貴食母。⁴⁶」

【白話文：

世人都光耀自炫，唯獨我昏昏昧昧的樣子。

世人都精明靈巧，唯獨我無所識別的樣子。

其實，我心就如海一樣遼闊、沸騰，任憑多大的風浪，決不退縮。

我和世人不同，而重視近「道」的生活。】

我們知道，老子把「道」比喻為一位生產、哺育和保

⁴⁵ 《瑪竇福音》二章 25-27 節，又見《路加福音》，十章 21-22 節。

⁴⁶ 《道德經》，第廿章。

護宇宙眾生的母親來看待。在他《道德經》的另外一章裡，說道：「既知其子，復守其母，沒身不殆。」⁴⁷

所以，雖然這種消極謙卑，在基督宗教和道教之中絕不缺乏，但是它沒有像在猶太和伊斯蘭的謙卑概念中的特點般，顯示出它的特徵。

因此，我們並不能在這個消極謙卑中，找出基督宗教和道教的基本相似性，而是要在積極的謙卑之中去找尋。

在基督宗教裡，這個積極謙卑的概念已在《舊約》有所呈現，但是在《新約》中才真正體現出她的獨創性。因為，在《舊約》中，積極的謙卑是天主的一個屬性，與他的「屈尊就卑」（condescendance）⁴⁸是相同的。但是在道成肉身耶穌這個人的身上，天主不僅僅是「屈尊」（condescend），而是「下降」（descend）。天主的這種謙卑，沒有任何人比真福 Angèle de Foligno 在一次神視之後理解的更透徹。天主向她顯示了祂的全能之後，對她說：「現在，注視我的謙卑！」她補充說：「我看到一個深不可測、令人恐懼的深淵。這是天主走近人與萬物的行動。」⁴⁹ 天主虛空自我（kénose）——由「聖言」成為血

⁴⁷ 《道德經》，第五十二章，7—8。

⁴⁸ 《聖詠》，十八篇 36 節。又見，十四篇 2 節。

肉所完成的這種神性從外在表面上的隱退——正是「基督」的積極謙卑的源泉，同時也是所有基督徒的源泉。

在真福 Angèle de Foligno 之前，保祿宗徒已經揭示了這個自我空虛的深度：

「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。」⁵⁰

正是在這種自願降下的行動中，一步一步，從與天主平等的地位直到十字架上折磨至死，此一酷刑只保留給奴僕身份的人施行，這就是積極謙卑的最終體現。

聖金口若望（Saint Jean Chrysostome）對謙卑有一個著名的定義：「當一個偉人降低身份的時候」⁵¹，顯然正適合於這種積極的謙卑。但是，我們不能像 Trench⁵² 和其

⁴⁹ *La vie d'Angèle de Foligno*, 作者 le Frère Arnaud, 譯者 Des Bolland., chap. III, et dans la traduction d'Ernest Hello, ch. XXII.

⁵⁰ 《斐理伯書》，第二章 6-8 節。

⁵¹ 引自 Abbott, *Epistle to Ephesians, International Critical Commentary*, P 105. Cf HoMeI, XXXIII, Super Genesim, P. 9, 53, Col. 312.

⁵² TRENCH, 見其著作 *The New Testament Synonyms* 中關於「謙遜」的討論。

他評論者一樣，責備這個定義是藏在謙卑面具下的驕傲。因為，他們認為，在心理學上，一個人清楚地知道自己的偉大，卻毫無虛偽地承認自己的卑微是不可能的。然而，耶穌從未忘記自身的偉大和其神聖使命。他論述自己說，他是良善心謙的⁵³，難道這不是積極的謙卑？有誰還敢懷疑耶穌的誠意呢？

有人可能會反對聖金口若望的這個定義只適用於「神」（un être divin）。然而，聖保祿宗徒毫無猶豫地要求他的信眾去效法「祂」，祂「以極度的謙卑忠信事奉主」⁵⁴。當他寫信給斐理伯人時說每個人都應該心存謙卑，看待他人高於自己⁵⁵，這顯然是積極的謙卑。

這很顯著，耶穌為了闡明他對謙卑所做的教導，特別選擇了孩子⁵⁶和僕人⁵⁷的形象，意味著通過這樣的榜樣，要變得像他一樣，所以，我們應該放低身份變得像孩子一

⁵³ 《瑪竇福音》十一章 29 節。

⁵⁴ 《宗徒大事錄》廿章 19 節。

⁵⁵ 《斐理伯人書》二章 4 節。

⁵⁶ 《瑪竇福音》十八章 1-6 節；《瑪爾谷福音》九章 33-48 節；《路加福音》九章 46-50 節，十七章 1-2 節，十五章 4-7 節。又見，《瑪竇福音》十一章 25 節；《路加福音》十章 21 節。

樣，從主人的姿態變成奴僕的狀態。與他的教導相同的例子，就是在最後晚餐的時候，耶穌低下身子去為門徒們洗腳⁵⁸。

看起來是如此驚奇，根據基督宗教神學，神的自我空虛是積極謙卑的起源；而我們同樣發現，在老子的泛神論那裡，道的形而上學式的自我空虛，起著類似的作用。

老子邏輯的基本原則是對立面的一體。在這個有形的世界裡，在這個感覺堅定的世界裡，所有的屬性是相對的，沒有一個是絕對的。既是相對的，對立面總是包函在他們之內。美與醜，善與惡，是與非，存在與非存在彼此互為條件⁵⁹。如果它們在人的思想看來是根本對立的，其實它們在「道」中卻是一致的。這個宇宙的法則「一」與永恆，我們只能透過神秘的經驗，而非推論思維來達到。

同時，我們也很難說「道」到底是「是」抑或「不是」。因為，對於「道」，她首先是萬物和宇宙中一切生

⁵⁷ 《瑪竇福音》廿章 20-28 節；《瑪爾谷福音》十章 35-45 節；《路加福音》廿二章 25-26 節。又見，《瑪竇福音》廿三章 1-12 節。

⁵⁸ 《若望福音》十三章。

⁵⁹ 《道德經》，第二章，1-8 節；第廿章，1-7 節；第五十八章，5-8 節。

命的源始，她只以像「虛無」的方式出現在我們的萬物被限定的世界中，也就是說作為一個沒有被限定的存在⁶⁰。

由此可見，在我們看來，完滿的「道」如同空虛，出現在我們所生活的限定的世界上⁶¹。老子不斷地返回到這種空虛的形象——車轂的中空決定著車輪運行，器皿的中空使得其有作用，有了門窗四壁中空才能構建成房子⁶²——他說「道」就像使用一個沒有被裝滿的空碗，或像一個無底洞，萬物從中起源⁶³。在這種從存在到虛無，從滿盈到空虛的視為一致性之中，是不是有一種形而上式的自我空虛，或者一種宇宙的毀滅呢？

這種下降的宇宙法則，在老子的宇宙觀裡，將成為周流不息的回流規律。如果真正的「道」像「虛無」一樣出現，或以與我們被限制的世界相反的「無限制」出現時，那麼我們的世界萬物必然要遵守這種回流的宇宙法則而走向空虛，走向「道」。同時，以「陽」的模式出現的萬物，這種使我們離開「道」的主動的、積極的、肯定的力量，它為把我們帶向確定之中，必須返回到「陰」的方

⁶⁰ 見《道德經》，第四十章，4節。

⁶¹ 《道德經》，第四十七章，3節。

⁶² 《道德經》，第十一章。

⁶³ 《道德經》，第六章。

式。這種被動和消極的狀態，同時又非常接近「道」⁶⁴。

因此，這是一個普通價值觀的顛倒，最弱的成為最強的，最低的成為最高的，最小的成為最大的。同樣這也是「道」的謙卑，處於「道」之下的眾生萬物，「道」反而生養哺育了它們⁶⁵。老子常常把「道」比作水⁶⁶，它是一個積極謙卑最準確的形象，水擁有所有的河流，但它停留在低的地方，被人類討厭。如此之高的水，但它卻忘記自己的偉大，反而它的偉大得以成就⁶⁷。

「道」的這種自我虛空是來自於它的本質，並且沒有以任何意志活動為其前提。在這個限定的世界中，被對立的「陰、陽」各種勢力所糾纏的人，當他參與道的宇宙法則時，他必須立即從「陽」返回到「陰」之中，經過意志的努力自我降低，返回到虛弱、低下、未完成之中，以便在結束之前與「道」合而為一。

因此，在老子那裡，積極的謙卑變成一種道德情操。

⁶⁴ 《道德經》，第廿八章，2節。又見，第六章，2-4節。

⁶⁵ 《道德經》，第卅四章，1—8節；第五十一章，1—14節；第卅七章，1節；第四十一章，21-22節。

⁶⁶ 《道德經》，第八章，1-2節；第六十六章，1-3節；第七十八章，1節。

⁶⁷ 《道德經》，第卅四章，11-12節。

道家之士在別人面前卑躬屈膝，即使是比他們低下的人，也是如此。所以有「道」之人喜歡對自身的功勞保持沉默⁶⁸，安於暗昧⁶⁹，身處最後的位置⁷⁰，不拒恥辱⁷¹。

這種積極的謙遜，甚至可以是一個良好政府統治的原則。老子說，「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。」⁷²【白話文：承擔全國的屈辱，才配稱國家的君主；承擔全國的禍難，才配做天下的君王。】為了人民的幸福，執政者要對他的恩德保持沉默，把自己置之於人民之後⁷³。

老子把這種積極謙卑的美德擴展到國際政治之間，他建議那些大國應該在小國面前放低身段。他說，「夫兩者各得所欲，大者宜為下。」⁷⁴【白話文：這樣大國小國都可以達到願望，大國尤其應該謙下。】

⁶⁸ 《道德經》，第卅章，8-10 節；第廿二章，11-12 節；第二章，13-15 節。

⁶⁹ 《道德經》，第十七章，7-10 節。

⁷⁰ 《道德經》，第七章，5-6 節；第六十六章，5 節。

⁷¹ 《道德經》，第廿八章，14 節；第十三章，5-6 節。

⁷² 《道德經》，第七十八章，9-12 節。

⁷³ 《道德經》，第七章，5-6 節，又見，第九章，10 節；第十七章，1-4 節；7-10 節，第廿二章，7-16 節。

⁷⁴ 《道德經》，第六十一章。

因此，道教的積極的謙下，與基督宗教的謙卑尤其相似。如果基督徒是透過效法神的自我虛空來實踐這種積極的謙卑，那麼對於道教信眾來說，則是經由參與宇宙自我虛空的法則本身。

III

我們看到，基督教的謙卑和道教的謙下之間相似性的本質特徵，它既不是對驕傲的譴責，也不是消極的謙卑，而是積極的謙卑。然而，在這驚人的結構相似性背後仍然存在著很大的內容差異，這種差異主要是由人的有神論和泛神論之間所產生的。

首先，通過效法天主的謙卑，他謙卑地取了奴僕的外貌，同時又屈辱般死在十字架上，基督徒甘心情願地實踐這種謙卑美德。無論他意識到自己是多麼偉大，他總是表現得猶如是人類中最後一個。他可以承受這種謙卑所包括的所有苦難，因為在耶穌的生命中不斷的默思之下，從白冷城（伯利恆，Béthléem）的屈辱到哥耳哥達（髑髏，calvaire）的犧牲，他將找到一個完美謙卑的典型。唯有這種與一個活生生的人親密無間的關係，才能從他那裡產生出對十字架的熱烈的愛。

這與靠老子的靈修方法所陶冶出來的道家，形成多強

烈的對比呀！或許，老子也是專心於積極的謙卑，但這並不符合一個神聖的模式，而是在客觀宇宙法則的自發運動中進行參與和合作。因此，沒有任何人類的舉動、言語、行動在引導他實踐謙卑。在水的形象中，最能找到「道」的謙下模型。然而，一個人如何能依照某個物理規律來塑造自己的行為呢？他又怎樣能汲取必要的能量來實踐倫理美德呢？這種水的形象，充其量可以提供一個默想的主題，但卻永遠無法找到一種靈性動力的來源。

從效法一種神聖的人格（*une personne divine*）和參與一種宇宙法則的第一種差異中，引出第二種差異。基督徒的謙卑並不是行動的障礙，反而是激發和引導行動。在效法「天主的聖言成為血肉」時，他為了人得救而降生成人、犧牲奉獻，基督徒實踐謙卑之德不是為了謙卑本身，而是為了服務他們的弟兄。如同保祿宗徒，他毫不矛盾地把自己看作是一個低微的人，同時他又以比別人從事更多的工作而引以為榮。

但道教完全不同。如果人自願在他的同道面前謙下，僅僅是為參與宇宙的毀滅，和為了逃避我們這個感官的有限世界，就必然導致任何行動遭到完全否定。

事實上，老子在一首詩篇當中這樣說：

四十八章：……，為道日損。損之又損，以至於無

為。無為而無不為。取天下常以無事……⁷⁵【白話文：……，求道一天比一在減少「情欲」。減少又減少，一直到無為的境地。如能不妄為那就沒有什麼事情做不成的了。治理國家要常清靜不擾攘。……】

這樣，道教徒的謙下，儘管是非常積極的，但它直接導致的是清靜無為。而在對基督徒而言，這種積極的謙卑，愛德的源泉，將所有行為靈性化，卻沒有破壞這些行為，然而這種積極的謙卑，在道家人身上卻變成無為，甚至冷漠的原則。

道教的謙下和基督宗教謙卑之間的第三個不同點，緊扣前兩點，在於道教的謙下，或多或少具有功利主義和機械主義的特點。

如果基督徒因效法基督之愛德，而實踐積極的謙卑之德，他在他的弟兄們之前屈卑就下，顯然地是出於對他們的愛，而不是實現個人提升靈修的一種手段；然而，道家人士，參照宇宙的法則，考慮到他們的謙下必然會導致上升到「道」的高度。因此，這有可能以自願屈辱，作為激勵自己的一種自動的方式。其實老子的許多詩句都留下這種印象：

⁷⁵ 《道德經》，第四十八章，2-6節。

「是以聖人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。」⁷⁶【白話文：所以「聖人」要為人民的領導，必須心口一致的對他們謙下；要為人民的表率，必須把自己的利益放在他們的後面。】

「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」⁷⁷【白話文：不自我表揚，反能顯明；不自以為是，反能彰顯；不自己誇耀，反能見功；不自我矜持，反能長久。】

在這些詩句當中，我們不是能找出一些為個人利益而有所追求嗎？我們不是能說，老子把聖經經句「貶抑的必被高舉」轉化為實用智慧了嗎？

當然，這種實用的注解，在基督宗教之中絕對沒有缺乏。就像我們在《路加福音》中讀到的有關盛宴的比喻：「你幾時被請，應去坐末席，等那請你的人走來給你說：朋友，請上坐罷！那時，在你同席的眾人面前，你才有光彩。」⁷⁸但是，這裡似乎關係到，與其說把著名的基督經句「貶抑自己的，必被高舉」轉化成一種機械論的法律，

⁷⁶ 《道德經》，第六十六章，4-5 節。

⁷⁷ 《道德經》，第廿二章，9-10 節。

⁷⁸ 《路加福音》十四章 10 節。

勿寧說是用一個玩笑來說明這一經句。對於在基督宗教中，這種謙卑的人受頌揚的規律，只是通過耶穌的屈辱和受頌揚的歷史事實來理解。耶穌問道：「默西亞不是必須受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」⁷⁹ 如果耶穌基督的屈辱是他受頌揚的條件，那麼受頌揚卻不因此就是以一個機械論的方式出自於屈辱。因為，與道教不同的是，道教追根究柢是從一個決定論的角度來看待世界；而基督宗教則是給神的恩典留出一個大位置。如果基督的屈辱取決於他的意志，那麼他受頌揚則是「天主」的作為⁸⁰。更不必說基督徒，他們會這樣，他們永遠不可能把謙卑的人受頌揚的規律，當成一個自然法則來運用。如果需仰賴於他的屈尊就卑，那麼他受頌揚仍是恩典的作為。

我們的比較研究就到此結束了。我們相信已找到基督宗教和老子的道教是在積極謙卑的概念中彼此相遇，基督宗教是效法「聖言」的屈尊降世，而道教是參與著一種宇宙的毀滅。然而我們並沒有隱瞞它們結構如此相似，但是在兩者的人生觀和世界觀上，還是存在著本質上的不同。老子積極謙卑的概念，以其個人主義、虛靜主義和決定論

⁷⁹ 《路加福音》廿四章 26 節。

⁸⁰ 《宗徒大事錄》二章 32 節。

的特點，已遠離基督宗教的積極謙卑的概念；而這種概念是建立在神聖人格的自由愛之上，並且是為了所有的人類。

我們甚至可以質疑這種屬於老子思想中必不可少的積極謙卑的概念，是不是在道家思想史上純屬意外。如果老子得以經由回到虛空中，回到「陰」而臻於其理念，那麼同樣有這樣氣魄的其他道家之人，如莊子，似乎偏離了這個理念。在與「道」心醉神馳的合一之中，他一心堅持個體的頌揚。這就是為什麼，除了老子之外，以後的道家之士對積極的謙卑一無所知，他們在與「道」融合的情況下，僅僅談論個人的謙下。如果偶爾可在老子的思想重新發現一些具基督宗教精神的呼應，那麼，在後世的家之士中，謙卑重新成為一種簡單的謙讓，就像莊子在下面的故事中所示：

莊子釣于濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上，此龜者，寧其死為留骨而貴乎？甯其生而曳尾于塗中乎？」二大夫曰：「甯生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾于塗中。」⁸¹

【白話文：莊子在濮水邊垂釣，楚王派遣兩位大臣先行前往致意，說：「楚王願將國內政事委託給你而有勞你

了。」莊子手把釣竿，頭也不回地說：「我聽說楚國有一神龜，已經死了三千年了，楚王用竹箱裝著它，用巾飾覆蓋著它，珍藏在宗廟裡。這只神龜，是寧願死去為了留下骨骸而顯示尊貴呢？還是寧願活著在泥水裡拖著尾巴呢？」兩位大臣說：「寧願拖著尾巴活在泥水裡。」莊子說：「你們走吧！我仍將拖著尾巴生活在泥水裡。」】

這使我們得出結論，歷史學家們特別看到基督宗教的謙卑和道家的謙下之間的對比，以及那些喜歡突顯出兩者的相似性之人也不無道理。第一類理解的是有神論的宗教和泛神論的形而上學之間在內容上的區別；第二類看到的是基督宗教的積極謙卑，和道教的積極謙卑之間結構上的一致性。但我們必須承認，基督宗教的謙卑，其頂點是可以到達對十字架的熱烈的愛；而道家的謙下，在往後的道家之士，或早或晚，僅以作為一種實用的「智慧」結束。

⁸¹ 《莊子》，第十七章，引自 WALEY, "*Trois Courants de la Pensée chinoise antique*" (trad. Deniker) (《古代中國的三大主流思想》) 1949, P 61。

第五章

墨子的兼愛與基督宗教的博愛

奇異命運的墨子¹，西元前五世紀的中國哲學家，他的一生，實踐和宣揚兼愛主義，其影響力可與孔子相媲美；他建立了一個團體，他的弟子忠心耿耿，至死方休，在他身後，在中國思想發展史上竟了無痕跡。如果說我們在十八世紀末才重新發現了他的思想，但也直到十九世紀中葉西方思想進入中國時，我們才明白他學說的重要性。一些人認為他是中國最偉大的邏輯學家；另一些人則認為他具有傑出的科學精神。有些人把他列為社會主義的先驅，其他人則把他與耶穌基督相比較。林語堂在他的《中國人的智慧》書中寫到：

「在中國哲學家中，墨子最接近基督宗教思想，因為唯有他以兼愛作為社會根基和平的基礎，可見天主（Ciel）毫無區別地愛所有的人。……有人說，一些傳教士高興不起來，他們都不願意承認，天主愛的教義和博愛

¹ 他大約生活於西元前 480 年到 400 年之間。講座於 1957 年 4 月 3 日，哲學院，巴黎。

精神已經在中國人當中存在。這如同到達南極之後卻發現已有人存在一樣，結果是令人失望的。」²

林語堂的這個觀察，或許很具宗教靈性色彩，我們看起來似乎並不完全正確。中國哲學史家，包括中國學者本身，並不總是承認基督宗教與墨子思想之間的這種親密性，其中一些人從中分辨出與基督宗教博愛的教義完全不同，更確切地說是一種功利主義。另一方面，也不乏一些傳教士指出墨子思想和聖經思想之間的相似。正如羅理（M. Rowley）對墨子的研究，這對基督徒來說正是一個不竭的思想源泉³。在面對這種意見分歧，和在沒有徹底解決這一問題時，我們覺得有趣的是，研究到什麼程度，我們可以指責墨子的思想是功利主義，以及又到何種程度，這位哲學家兼愛的理論接近耶穌的博愛教導。

* * * * *

墨子不僅教導「兼愛」的學說，而且親身奉行實踐，

² 《中國印度之智慧》，林語堂，紐約，1942，P. 785

³ 羅理（H. H. ROWLEY），《痛苦中的服從》（*Submission in Suffering*），1951年，8-9，67-70，108-144頁。很遺憾，我們沒能使用「羅理先生」的最新著作，《中國及以色列古先知的訓言與宗教》。

為了得到一明確的概念，首先需要我們閱讀《兼愛篇》裡的三段章節。

墨子認為，所有的社會弊病都是出自偏見或歧視，即「愛自我」⁴（l'amour de soi）。在一個理想的世界中，人們應彼此相愛毫無歧視⁵。這種普及化的互愛，實際上，被證實是對所有混亂狀況以及所有戰爭最有效的解決方法。如果我們愛護別人的家庭就像愛自己的一樣，就不會有偷盜或爭吵。如果人們愛鄰國就像愛自己的國家一樣，那麼侵略就會從中消失。如果人們愛父親、愛長兄和愛國王如同愛自己一樣，那麼不肖之子、兄弟鬩牆和不忠之徒的想法也就不會存在⁶。因此，強調偏見和大同精神、自愛與互愛之間的區別就顯出其重要性。這就是墨子在一段美妙的段落中所談到的：

墨子曰：「……誰以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰：『吾豈能為吾友之身，若為吾身？為吾友之親，若為吾親？』是故退睹其友，饑即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別士之言若

⁴ 《墨子》，孫詒讓編訂，1924年，第十七章，6頁。又見，第十五章，第2頁。

⁵ 同上，第十五章，第2頁。

⁶ 同上，第十六章，第1頁，又見第十五章，第2頁。

此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為高士於天下者，必為其友之身，若為其身；為其友之親，若為其親。然後可以為高士於天下。」是故退睹其友，饑則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼士之言若此，行若此⁷。

【白話文：假設有兩個士子，其中一士主張別愛（愛自我），另一士主張兼愛（相愛）。主張別愛的士子說：「我怎麼能看待我朋友的身體，就像我的身體？看待我朋友的雙親，就像我的雙親？」所以他返身看到他朋友饑餓時，即不給他吃；受凍時，即不給他穿；有病時，不服侍療養；死亡後，不給葬埋。主張別愛的士子言論如此，行為如此。主張兼愛的士子言論不是這樣，行為也不是這樣。他說：「我聽說作為天下的高士，必須對待朋友之身如自己之身，看待朋友的雙親如自己的雙親。這以後就可以成為天下的高士。」所以他看到朋友饑餓時，就給他吃；受凍時，就給他穿；疾病時前去服侍，死亡後給予葬埋。主張兼愛的士人言論如此，行為也如此。】

當然，真正的愛會擁抱所有的人，最遠疏的猶如最親近的。與儒家不同，儒家把愛的程度，與血緣關係和親密

⁷同上，第十六章，第7頁。

等級聯繫起來。墨子認為，關係最遠的人，如同關係最親密和最近的，一樣值得我們去愛⁸。

這種兼愛，墨子把它視為彼此受惠的泉源。彼此相愛，就會互相從中受益⁹。在一個理想的社會之中，兼愛將可完全實現，戰爭和仇恨將永遠被消除，財富和幸福永遠享有。那裡，強者不欺凌弱者，富人不鄙視窮人，聰明的不欺騙純樸愚笨的。老人、寡婦和孤兒的生活都獲保障¹⁰。這種互惠互利的關注賦予了墨子的教導一種功利主義的傾向。他認為，如果這個世界整體都受益，那麼這個世界上的每個人也會同樣受惠。愛別人將會被愛，有益於別人也將會受惠於別人¹¹。

墨子知道，這種學說不容易被接受。他預見會有以下的異議：這種兼愛是良善的，任何人都不能否認，但這種愛是可行的嗎？這種兼愛之不可行，就像提舉泰山超越黃

⁸ 同上，第卅四章，第9頁，第十六章，第10頁。

⁹ 同上，第十五章，第26頁及下；第十六章，第8頁及下，又見，第四章，第8頁。

¹⁰ 同上，第十四章，第1頁，第十六章，第7頁，又見，第廿七章，第4頁。

¹¹ 同上，第十六章，第10頁。

¹² 同上，第十六章，第8頁；第十五章，第4頁。

河一樣¹²。墨子馬上反擊，認為這種兼愛無疑是可能的，因為古代的聖王，大禹，商湯，周朝文武王都曾親自實行過。難道不是嗎？大禹治水毫不遲疑，日以繼夜，為分擔他受難百姓的境遇¹³，三過家門而不入。商湯王不也是如此嗎？在乾旱的季節，他懇求上天接納他為贖罪祭品，而寬宥他的子民¹⁴。周文、武王不也是為了人民的利益，而犧牲了他們的父母嗎？¹⁵為此，我們應該學習聖王們實踐兼愛的胸襟。

兼愛不僅是可行的，而且比「愛自我」更容易實踐。一個旅行者，更願意把自己妻兒委託給一個兼愛的支持者，而不是一個「愛自我」的支持者¹⁶。

這一學說首先讓人想到的是唯物的社會主義，但是保留有一種宗教色彩。

墨子致力於「上天的意志（*la volonté du Ciel*）」概要性的三章裡面，或者在第四章裡，類似另外三章的綱要之「準則」（*La Norme*）之中，墨子給了他的兼愛學說一個有神論的基礎。作為一神論古老傳統的繼承者，墨子相信

¹³ 同上，第十五章，第4-5頁；第十六章，第9頁。

¹⁴ 同上，第十六章，第9頁。

¹⁵ 同上，第十五章，第4頁及下，第十五章。

¹⁶ 同上，第十六章，第7-8頁。

一位唯一的、全能的、全知的神，在祂的周圍圍繞著大自然的神靈和死者的亡魂¹⁷。他自己所宣講的兼愛，很明確地正是上天對人的命令。他說：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰¹⁸。」

【白話文：順從天意的人，大家互相愛戴，互施利益，這樣必定會得到上天的賞賜；違反天意的人，人們都彼此相惡，互相忌恨，這樣必定會得到天的懲罰。】

我們怎樣才能知道兼愛是上天的命令呢？因為「上天愛天下之百姓並兼而食焉¹⁹。」所有一切都是為了人的好處，甚至連毫髮的頂端都是上天的作為。最微小的事物都是上天對人的所作所為²⁰。因著愛，上天確立了穹蒼、月亮、星星的秩序，啟發人類；祂又建立四季，降下雨、露、冰、雪，以便種子發芽，植物生長²¹；祂又造成平原和山谷，備有金屬和動物，所有這些都是為人類的食衣財用²²。

17 墨子很清楚地區分神靈與亡靈。

18 同上，第廿六章，第2頁，又見，第四章，第8頁。

19 同上，第廿六章，第2頁，又見，第四章，第8頁。

20 同上，第廿七章，第5頁。

21 同上，第廿七章，第5頁。

22 同上，第廿七章，第5頁。

又因著對人的愛，上天建立了社會秩序，同時設立了王公貴族，以便獎善罰惡²³。因此上天像一個父親一樣深深地愛著他的孩子，為了他們的好處而不遺餘力²⁴。

根據墨子，人類對上天的祭品，是上天對人類之愛最明顯的證據。如果上天接納這些祭品，難道不是祂承認自己就是他們的主人？正如被子民所養育的王侯對他的人民所懷有的一份特殊感情般，由全人類所供奉的上天也是如此，毫無例外地愛著所有的人²⁵。

從此，我們現在明白人類之間的愛，必須在兼愛中找到上天所給予他們的榜樣。服從上天的旨意，也就是在愛的實踐中追隨祂的典範²⁶。

上天對人類的愛也包含祂的正義在內。事實上，愛與正義是不可分隔的上天之特色。服從上天的旨意，不僅僅要實踐兼愛，而且還要遵循墨子所稱正義的準則，此準則對立的是武力²⁷。正義是上天為人類所建立的一個準則，

²³ 同上，第廿七章，第5頁。

²⁴ 同上，第廿七章，第5頁。

²⁵ 同上，第廿八章，第8頁；又見，第廿六章，第2頁；第四章，第8頁。

²⁶ 同上，第廿八章，第2頁。

²⁷ 同上，第廿六章，第3頁；第廿八章，第8-9頁。

所有人應彼此相愛，相互受益，一個正義的王國將屹立於世上。我們發現墨子時常表示對弱勢者和貧苦者的關懷²⁸。

那麼對墨子來說，什麼是罪呢？就是歧視別人，就是過度愛自己。因為犯罪冒犯人類，觸犯上天²⁹。這種對上天旨意的抗拒，對公義的違背將必然招來處罰。這種懲罰，作為上天正義的體現，依然是一種愛。一個對人類的罪冷漠的神，應該不是一個愛的神。墨子說：「殺一不辜者，必有一不祥。」曰：「誰殺不辜？」曰：「人也。」「孰予之不辜？」曰：「天也。」若天之中實不愛此民也，何故而人有殺不辜、而天予之不祥哉？」³⁰【白話文：「若殺害了一個無辜的人，必定會招致災禍。那麼請問殺害無罪的人是誰呢？回答說是人。降凶禍的又是誰呢？回答說是上天。倘若上天不愛這些百姓，為什麼當有人殺害無辜者時，上天要降給他凶禍呢？」】

為了說明正義的思想和神的懲罰，墨子再次援用古代聖王的例子。那些實踐兼愛與正義，從而服從上天意志

²⁸ 同上，第廿六章，第3頁；第廿七章，第4頁及下；第廿八章，第9頁及下。

²⁹ 同上，第廿八章，第9頁。

³⁰ 同上，第廿七章，第7頁；第廿六章，第2-3頁；第廿八章，第8頁。

的，均已得到他們的賞報。上天提到他們時說：「此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。」相反，殘暴之徒已受懲罰，災難已降到他們和他們的後裔身上。上天對他們說：「此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之。」³¹

對墨子來說，上天的意旨是行動的標準，這個清楚明白的行事法則，有如製造車輪的有畫圓的規，木匠有畫方的矩一樣重要³²。在這一準則的幫助下，人們將可以在世上建立愛與正義的王國，因為人類會在他們之間不斷再創造出這種屬於上天道德特質的愛和正義來。

這種上天意旨的概念意味著，墨子所認為的上天是一個人格化的存在。因此他更反對任何形式的生命宿命論。他說：「『天賊』，聚天下之醜名而名之焉……，憎人賊人，反天之意、得天之罰者也³³。」與其實踐兼愛，來改善不幸的人之命運，其實，這些充滿著宿命論想法的不幸之人，只能接受既定的悲慘命運³⁴，而這樣只會造成鼓勵懶惰之後果。宿命論甚至是一種褻瀆，因為如果人們服從

³¹ 同上，第廿六章，第2頁。

³² 同上，第廿六章，第3頁；第廿七章，第7頁；第廿八章，第9頁；又見，第四章，第7頁，XLVII，第2。

³³ 同上，第廿七章，第9頁，又見第7頁。

³⁴ 同上，第卅五章，第3頁；第卅六章，第7頁。

上天的意旨，普愛眾人，施行仁善，我們不再害怕盲目的命運，反而肯定的是，我們可以得到上天的祝福³⁵。我們要為自己的命運負責。

這也是墨子的上天有神論的概念，與過分拘泥形式的儒家儀禮主義背道而馳。他認為宗教精神比儀式更重要。既然不相信有超自然的存在，而又去進行祭祀的動作，對墨子來說猶如「既已知道無魚，而仍去撒網一樣」³⁶。他將其所有的宗教態度總結為這樣一句話：「尊天事鬼愛人。」³⁷

* * * * *

這種兼愛的學說，被墨子想像成為神的戒律，他自己親身實踐。根據他弟子和反對者的見證，他的一生總是依照他的宗教和哲學的信念而踐行，始終如一。比起任何人，他以一種苦行主義與完全自我犧牲的精神，來服從上天的意旨和實踐尊天愛人的理念。儒家的孟子，指責他對人情倫常的關係無知時，也得向他表示敬意。他說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之³⁸。」【白話文：墨子提

³⁵ 同上，第卅五章，第4頁。

³⁶ 同上，第四十八章，第10頁。

³⁷ 同上，第四十八章，第10頁。

倡「兼愛」，（哪怕）從頭到腳都受傷，只要對天下有利，也仍願意做。】道家的莊子，批評他兼愛的教導不切實際，但仍不得不對他表示欽佩：「墨翟、禽滑厘之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必以自苦腓無胈、脛無毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫³⁹！」

【白話文：墨翟、禽滑厘的用意是很好的，具體做法卻太過分。這將使後世的墨者，以極端勞苦的方式互相競進。這種做法亂國有餘，治國不足。儘管如此，墨子還是真心愛天下的，這樣的人實在是難以求得，即使太過辛苦，以致於形貌枯槁也不捨棄自己的主張，真是有才之士啊！】

我們可以從他的生活中舉出好多的特點，證明他是多麼毫不猶豫地去幫助別人，導致他總是身心疲憊，腳酸背痛。就是這種對兼愛的實踐，催迫著墨子完全自我奉獻。我們讀一下這位哲學家傳記中的一篇章中所描述的，有一天他在旅行時，遇見一位老朋友對他說：「今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已。」墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急

³⁸ 《孟子》，七〈盡心〉，I·26.

³⁹ 《莊子》，第卅三章。

矣。何故？則食者眾而耕者寡也。今天下莫為義，則子如勸我者也，何故止我？⁴⁰」【白話文：「當今天下人都不肯行義，而你卻要自討苦吃，去努力行義，你不如算了！』墨子道：「現在假使此地有一個人，他有十個兒子，只有一個兒子肯耕田，其餘九個都是坐吃現成，不肯做事，那麼那個耕田的就不能不益發出力去從事於耕種了。這是什麼原故呢？因為吃的人多，耕田的人少了，不得不如此呀！現在天下既然無人肯為義，你應當勸勉我更加努力才是，怎麼反而勸我不要再去這樣做呢？」】所以我們並不奇怪，墨子把他那個時代的明智之人與不肖悖逆之子作對比，因為當他們對上天意旨無知時，他們背離兼愛，但這卻是上天希望能看到可造福所有人的兼愛在所有地方實施⁴¹。

* * * * *

墨子的教導，就像我們簡要地所介紹的，可能在一定意義上被解釋為功利主義，這就是主要派別的許多有名的歷史學家的意見。墨子藉由混合兼愛與普遍幸福的方式，

⁴⁰ 《墨子》，第四十七章，第1頁。

⁴¹ 同上，第5頁。

使人相信他把利益與實用等同起來。儒家的荀子已經注意到了這個功利主義的趨勢，他認為，如果愛必須自己付出代價才能享用得到，那麼這世界將不會再有愛，而只是成為一種實用的追求。

馮友蘭先生在其有關中國哲學史的鉅著和簡略本中，也是把墨子視為一個功利主義的思想家。先談所謂的功利主義者，因為他把人民的福祉當作所有的價值判斷標準⁴²，而且還因為他把兼愛想像成一個利益的來源，這個利益不僅僅是為別人，也是為自己⁴³；最後，因為他引入一種宗教的懲罰來證實他的兼愛學說。如果上天獎勵和懲罰那些服從或不服從祂的人們時，是否人們會因為害怕神的懲罰而實踐兼愛呢？⁴⁴

另一名中國歷史學家梅貽寶，也把墨子視為某個宗教的功利主義者。對於他的宗教，梅認為只是他道德的一部分。他將社會價值觀加以神化，也就是愛與正義。上天所

⁴² 《中國哲學史》（中文），1946年，第一卷，第119頁；
《中國哲學簡史》（法文翻譯），1953年，第74頁。

⁴³ 《中國哲學史》，第126-128頁；《中國哲學簡史》，第75頁。

⁴⁴ 《中國哲學史》，第129-132頁；《中國哲學簡史》，第76頁。

希望的就是墨子自己所教導的⁴⁵，難道這不奇怪嗎？梅先生不承認墨子具有真正的宗教精神，墨子的宗教，只有在促進人民的福祉時才有價值⁴⁶。

但是，研究一個如同墨子般具有宗教深度之人的思想時，我們認為把它簡化為幾項功利主義道德的原則是不夠的。我們必須超越其表面的功利主義的論點，嘗試進入他內在的信仰。

首先，他的功利主義與我們一般理解的這個詞的意思頗為不同。他從來不以一種冷酷的算計、利潤動機來鼓勵人，而是宣揚一種普遍的愛才是有益的。所以他既沒有考慮個人的利益，也沒有考慮這個人或那個人，而是考慮所有人的利益。為此出現了他的功利主義悖論：為了確保全人類的福祉，每個人必須犧牲自己的福祉。只要兼愛的王國還無法建立時，我們就沒有受惠，只有犧牲。只要上述比喻中的九個孩子還沒有與他們辛勞工作的兄弟團結一致時，可能是一個功利者的這位長兄，必須獨自擔負所有人的重擔⁴⁷。如此的作為，真的是尋求實用嗎？

這些把墨子當作功利哲學家的人，似乎並沒有充分考

⁴⁵ 《墨子》，the neglected Rival of Confucius, 1934, PP. 149 SS.

⁴⁶ 同上，P158

慮他真正的宗教經驗。我們很難想像一個沒有真正宗教生活的人，把對上天的信仰作為一種說服工具。在此，我們只需引述他作品中的兩段話就足以信服。當談論罪人被上天追查時，他說：「且語言有之曰：『焉而晏日焉而得罪，將惡避逃之？』曰：『無所避逃之。』夫天，不可為林谷幽門無人，明必見之。」【白話文：並且古語曾這樣說：「青天白日裡，若做了錯事，有什麼地方可以逃避呢？」回答說：「無處可以逃避」。上天監視分明，雖是山林幽深隔開，無人的地方，天都看得見。】這不是為我們提供他本人的宗教經驗嗎⁴⁸？這種神臨在的感受，不是使人想起一些聖詠詩篇嗎⁴⁹？當他談到周朝文王時，他引用上天對文王講的話說：「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。」【白話文：

⁴⁷ 《墨子》，第四十七章，第1頁。

⁴⁸ 同上，第廿六章，第1頁，又見，第廿八章，第7頁。

⁴⁹ 見，《聖詠》一三九篇，特別是1-3節：「上主，祢鑒察了我，也認清了我：我或坐或立，祢全然認清了我，祢由遠處已明徹我的思考。我或行走或躺臥，祢已先知，我的一切行動，祢完全熟悉。和7-8節：我往何處，才能脫離祢的神能？我去哪裡，才能逃脫祢的面容？我若上升於高天，祢已在那裡，我若下降於陰府，祢也在那裡。」（思高聖經）

「天帝指文王說，我很珍惜你能有光明之德，你不說大話，不矯飾外貌，不攬威自大，以變更王法。其為人不識古，也不知今，但順著天帝的法則而行。」】這段出自《詩經》⁵⁰的文字裡，上天是以第一人稱說話的少數篇章之一。當墨子引用這個從前向文王講話時所使用的「我」一字時，不是讓人猜想到他自己與至高之天的親密無間之關係嗎？而這同樣的經驗與其去參考現代的功利主義者，倒不如去對照以色列的先知會較適當，不是嗎？

此外，如果我們還想進一步明白墨子，需要從聖經的精神來瞭解他。當先知們向那些服從天主的旨意的人預示神的祝福時，雖是屬於物質層面，但他們的意圖並非主張功利主義，而是施以真正的宗教教導。因此，我們認為「兼善」（le bien universel）不是構成為動機，而是構成實踐兼愛、服從上天旨意的結果⁵¹。

* * * * *

我們似乎可以說，比起任何現代功利主義的哲學家，

⁵⁰ 《墨子》，第廿七章，第6頁；第廿八章，第11頁。又見《詩經》，第七篇，《皇矣》，大雅。

⁵¹ 羅理，Submission in Suffering，（《痛苦中的服從》），P. 133.

墨子更接近以色列的先知和納匝肋的耶穌。的確，他的邏輯風格，使他更像一個護教士，而不是一個聖經的作家。但他「大自然」的概念，有如神的仁慈對人的表達方式，在某種意義上說，與聖經的教導有所契合。聖經中的天主，不就是一位充滿深情、積極實行祂意願的天主嗎？祂不是使太陽照耀，使雨露降下，為田野穿上百合花，供給烏鴉食物嗎⁵²？這樣一位數算過我們頭髮的天主，難道不就等同墨子所指的那位關心我們毛髮端的「上天」嗎⁵³？這樣一位興起與貶抑所有民族和人類歷史的主人，不正是與墨子那位有時對人類充滿祝福，有時又以災難來壓制人類的「上天」一樣嗎⁵⁴？

如果我們仔細研究墨子的思想，我們必然會發現他的思想與西元前八世紀的希伯來先知的思想，甚至與耶穌自己的思想存在著令人驚訝的相似。他正義的學說與先知們的相近，而他兼愛的思想類似於耶穌。

應該將他的思想與以色列先知相匯合，許多傳教士都對此表示同意。艾香德（M. Reichelt）說：「中國古代文

⁵² 《瑪竇福音》五章 45 節；六章 28-30 節；《路加福音》七章 24 節。

⁵³ 《瑪竇福音》十章 30 節。

⁵⁴ 《路加福音》一章 52 節。

學中，沒有一處向人們呈現出一位直接向人講話的神。而墨子的教導就像是一個對舊約先知的回應⁵⁵。」

不論是先知們或墨子，他們都認為宗教不是道德的神化，但道德是宗教的必然結果。如果先知們譴責社會的不公義，以墨子般的熱情，為弱小者、貧困者和卑微者發聲，那麼他們只是按照神的意旨，為所有人的福祉和幸福著想。像墨子一樣以上天為中心，又如同他一樣，他們永遠不會忘記他們那個時代的人類。

在他們眼裡，所有的罪就是反抗天主。對亞毛斯（Amos 阿摩司）、歐瑟亞（Osée 何西阿）、米該亞（Michée 彌迦）和依撒意亞（Isaïe 以賽亞）來說，犯了不公義之事傷害人類，就是反抗天主，而這位天主希望人類遵照祂的意旨去實踐公平正義。而且，墨子的許多章節中也發出同樣的聲音⁵⁶。

需要補充說明的是，對先知們和墨子來說，雖然正義

⁵⁵ 艾香德（REICHEL, K. L.）（*Meditation and Piety in the Far East*），《遠東的默禱與敬神》，1953年，164頁；見，華萊士（WALLACE），《教務雜誌》（*Chinese Recorder*），1931年，559頁；羅理，〈痛苦中的服從〉，140頁；BOUQUET, A. C., *Comparative Religion*, (《宗教比較》), 1951, P. 184.

具有社會性的一面，但是它也具有宗教性的來源。的確，先知們指責富人和愛護窮人，他們譴責他們那個時代和社會的醜惡現象，他們並不是表現為社會主義的革命者，而是作為一個神的訊息之信使出現的。如果說他們試圖在世上建立一個正義的國度，他們是為了符合天主的本質。正義不正是在他們和墨子身上，以一個明確的準則，來評估人類的所有事務嗎？從天主到人只有一個正義的要求，從人到天主，就是要服從他的意旨⁵⁷。

然而，我們要小心避免把先知和墨子之間的這種相似性認為可推衍到底，因為，如果在舊約當中，正義的教義有助於我們瞭解墨子，那麼不如更確切地說，墨子兼愛的概念使我們更接近新約。對先知們和歐瑟亞而言，天主的愛暗含普遍性，但仍然被天主的揀選所掩蓋；對墨子來說，並不涉及神對祂的子民依據種族、有揀選性的愛的問

⁵⁶ 《亞毛斯》一章 3、6、9、11 節，二章 1 節；《歐瑟亞》四章 7、10、16 節，六章 7 節，七章 13 節，九章 15 節；《米該亞》一章 5 節，三章 8 節；《依撒意亞》一章 28 節；又見《墨子》，第廿六章，第 1 頁，第廿七章，第 3 頁，第廿八章，第 7-8 頁。

⁵⁷ 見 SNAITH, N. H., 《舊約中的獨特思想》（*The distinctive Ideas of the Old Testament*）1947, P. 60, p. 70, PP. 141-142.

題，而是以平等的愛對待所有的人。這種愛沒有任何社會的、民族的、種族的藩籬：它有一個如同耶穌的慈愛般具有廣闊的範圍。因此，毫不奇怪，人們把墨子看作基督宗教的一個前驅，以及一些中國作家喜歡把他的「宗教」當作基督宗教的「孿生姐妹」來介紹⁵⁸。

讓我們再細細體會一次上面引述的墨子篇章：

子墨子曰：「……誰以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰：「吾豈能為吾友之身，若為吾身？為吾友之親，若為吾親？」是故退睹其友，饑即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為高士於天下者，必為其友之身，若為其身；為其友之親，若為其親。然後可以為高士於天下。」是故退睹其友，饑則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼士之言若此，行若此⁵⁹。

【白話文：假設有兩個士子，其中一士主張別愛（愛

⁵⁸ Hong Tsen-Yue, *Etude comparative sur les philosophies de Lao-tseu · Khong-tieu, Mo-tseu*, (Annales de l'Université de Lyon, fasc. 37), 1925, P. 143. 《老子、孔子和墨子的哲學的比較研究》，里昂大學史冊，第37卷，1925年，143頁。

⁵⁹ 《墨子》，第十六章，第7頁。

自我），另一士主張兼愛（相愛）。主張別愛的士子說：「我怎麼能看待我朋友的身體，就像我的身體；看待我朋友的雙親，就像我的雙親。」所以他返身看到他朋友饑餓時，即不給他吃；受凍時，即不給他穿；有病時，不服侍療養；死亡後，不給葬埋。主張別愛的士子言論如此，行為如此。主張兼愛的士子言論不是這樣，行為也不是這樣。他說：「我聽說作為天下的高士，必須對待朋友之身如自己之身，看待朋友的雙親如自己的雙親。這以後就可以成為天下的高士。」所以他看到朋友饑餓時，就給他吃；受凍時，就給他穿；疾病時前去服侍，死亡後給予葬埋。主張兼愛的士人言論如此，行為也如此。】

「朋友」這個詞，在上下文中不是簡單地意味著一個朋友，而是基督宗教詞彙意義上的「近人」。墨子說：「對待朋友之身如自己之身」，這樣話語幾乎等同於耶穌的教導：「你們要愛近人如同自己。」這裡的「朋友」一詞，在某種意義上如同良善的撒瑪黎雅人比喻中的「近人」一樣，賦予了普遍性色彩。

更令人驚訝的是，這整個章節讓人想起《瑪竇福音》的章節，第廿五章，34-46 節：

「那時，君王要對那些在他右邊的人說：我父所祝福的，你們來吧！承受自創世以來，給你們預備了的國度

吧！因為我餓了，你們給了我吃的；我渴了，你們給了我喝的；我作客，你們收留了我；我赤身露體，你們給了我穿的；我患病，你們看顧了我；我在監裡，你們來探望了我。那時，義人回答他說：主啊！我們什麼時候見了你饑餓而供養了你，或口渴而給了你喝的？我們什麼時候見了你作客，而收留了你，或赤身露體而給了你穿的？我們什麼時候見你患病，或在監裡而來探望過你？君王便回答他們說：我實在告訴你們：凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。然後他又對那些在他左邊的說：可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裡去吧！因為我餓了，你們沒有給我吃的；我渴了，你們沒有給我喝的；我作客，你們沒有收留我；我赤身露體，你們沒有給我穿的；我患病或在監裡，你們沒有來探望我。那時，他們也要回答說：主啊！我們幾時見了你饑餓，或口渴，或作客，或赤身露體，或有病，或坐監，而我們沒有給你效勞？那時君王回答他們說：我實在告訴你們：凡你們沒有給這些最小中的一個做的，便是沒有給我做。這些人要進入永罰，而那些義人卻要進入永生⁶⁰。」

顯然，在《瑪竇福音》這一章的脈絡之中，涉及到超

⁶⁰ 思高聖經。

越塵世的正義，而墨子和先知，僅限於內在的正義。然而，慈愛的內容在兩者那裡是相同的。

其實，在兩者那裡，這種普世性的愛是神的誠命，是天主旨意的一種表達。耶穌之所以來這世上不是為了承行他在天之父的旨意嗎⁶¹？這個旨意不就是為了愛人類，直至以命相許嗎⁶²？也許正是因為這個原因，耶穌如同墨子，把愛的自然法則奉獻於服從天主的旨意。祂不是說過一句話，卻常常被基督徒遺忘嗎？「看，我的母親和我的兄弟，因為誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟、姊妹和母親⁶³。」難道我們從墨子的口中找到這樣的話時，不也是感到驚訝嗎？

顧立雅（H. G. Creel）認為，墨子的兼愛與基督宗教的博愛有所不同，前者是精神的，後者是情感上的⁶⁴。然而，我們認為，基督宗教的愛（agapè）正是情感之愛的反面，它是建立在人類情感之上的一種博愛，不是一個人對

⁶¹ 《瑪竇福音》第六章 9 節；又見，《若望福音》四章 34 節。

⁶² 《瑪爾谷福音》十四章 36 節；《路加福音》廿二章 42 節；《瑪竇福音》廿六章 39 節。

⁶³ 《瑪爾谷福音》三章 35 節；《瑪竇福音》十二章 46 節；《路加福音》八章 21 節。

⁶⁴ 顧立雅（H. G. CREEL），《中國思想》（*Chinese Thought*），1954 年，70 頁。

他的同胞所表現的個人情感，而是一種善意、積極和有益的行為。它的目的是推動對方的良善，它可以被命令，而情感則不能。所以墨子的愛，離基督宗教的愛並不是太遠。

在墨子的思想中，依據天主是愛這一概念，無可置疑地他是一位基督徒。在我們之中所需要重現的是天主積極的愛，就是耶穌在十字架上的死亡，和墨子為了人民的利益無限的自我奉獻精神。梁啟超談到祂時說：「人們把基督釘在十字架上，他沒有悔恨這些人，而是全心的接受⁶⁵。」

* * * * *

我們所概述墨子的兼愛和耶穌的博愛之間的相似性，並沒有讓我們看不清與基督宗教相較之下，墨子思想的局限。正如 Rowley 所指出的，墨子對神的概念，並不適合基督宗教的信仰。他的「上天」太遙遠了，與我們遙不可及。雖然墨子揭示了「祂」對人類的旨意，但他沒有引導人們進入與神的內在親密交往之中，也沒有給人們提供為完成愛德嚴格要求的方法⁶⁶。的確，墨子的箴言：「尊天，敬鬼，愛人。」讓我們想起耶穌的「全心，全靈，全

⁶⁵ 引自羅理的《痛苦中的服從》，100, 134 頁。

義愛你的天主，及愛人如己⁶⁷。」的箴言。但我們必須認識到，墨子沒有為跟隨他的人提供一種與神交流的方法——甚至與他們的近人。儘管他宣揚服從神旨意的必要性，但他並沒有突出祈禱和崇拜的作用，也沒有提供任何相當於聖事的執行。

他也是理念太過於激進的人。他功利心態的個性促使他追求立竿見影的效果，以至於忽視了道家所說的「無用之用」⁶⁸。因為不斷地為人類奉獻犧牲自己，以至於要求眾人實行一種幾乎無人性的苦行主義，和過分要求放棄人類的情感，而沒有給他們提供一種所有行動所需的深刻精神動力，那就是使他們能回歸到與神密切交往之中。縱使墨子的弟子們滿腹熱忱，他們的犧牲奉獻不禁使人一致的讚賞，儘管他最初的團體組織嚴密強大，以至於一度可以與儒學相抗衡。但或許是上述的原因，使得墨子學說在中國經過一兩百年的繁榮發展之後，依舊消失在歷史的長河之中。

* * * * *

⁶⁶ 同上，104 頁。

⁶⁷ 《瑪爾谷福音》十二章 30-31 節；《路加福音》十章 27 節；《瑪竇福音》廿二章 37-39 節。

⁶⁸ 見《莊子》，第四章，特別 6-7。

這些關於墨子的一些論述無法窮盡他思想的豐富內涵。我們嘗試在他表面、理性的功利主義之外，呈現出他是一位深沉的宗教思想家，我們希望能引起基督徒們對這位與其他哲學家相比、更鮮為人知的哲學家之關注；因為在中國，他是基督宗教的前驅。令人遺憾的是，這種構成中國古代宗教心靈的有神論和積極的思想潮流，卻被儒家、道家 and 佛教的體系所遮蓋，以至於使中國人的靈性趨向虛靜主義和泛神論的兩極發展。但是就像這些地下暗流（*ces courants souterrains*）好似消失於沙粒之中，而如今墨子學說以他全部的力量和純潔性噴發出光芒。反抗呈麻木狀態的傳統中國之馬克思主義，則顯示出一種無神論的激進主義，他們認為在墨子主義當中找到了唯物主義和社會主義的前驅。因此，對於中國基督宗教的未來沒有失望的人來說，最緊迫的是在墨子思想中，尋求重建中國基督宗教的未來所需要的磚石。

結論

本書收集了近年來在不同場合為各類聽眾所做的一些講座文稿，我們沒有妄圖要從事歷史學家或神學家所做的事，我們只是想邀請西方的基督徒，對基督宗教與中國人心靈間關係的問題之某些面向進行一些思考。雖然表面上看來，這些講座相互間沒有一個邏輯關係，但是仍有一個組織上的關聯性，將各篇主題彼此聯繫一起。首先在對中國宗教心靈的演變、恆量和基督宗教精神的潛在性做一個總體概述之後，我們認為有必要順著它在與西方文明交匯之後，種種遭受挫折的轉變過程加以陳述。我們亦很悲傷地看到，十七世紀的教會錯失了可歸化中國的絕佳機會。儘管有著中國語言和文化的障礙，但我們沒有失去對我們祖國在未來走向基督宗教化的信心。事實上，中國靈修價值觀與基督宗教有如此多的相似，以至於可以很容易地融入其中；而中國人在教會領袖的鼓勵和引導之下，將試著把基督宗教移植到自己的文化當中。我們舉例比較了道教的謙讓與基督宗教的謙卑，墨子的兼愛和基督的愛德，從而顯示出一些中國的價值觀，再透過天主恩寵加以改變面

貌，將使真正基督宗教的經驗成為可能。

與大多數致力於中國福傳的著作不同，我們一直小心避免把中國宗教的各種精神思潮，只簡化為儒學是唯一的主流。我們無意否認儒家思想在整個東亞地區精神生活中扮演舉足輕重的角色；但是，如果我們很高興地看到許多傑出的中國天主教徒試圖透過孔子之道走向基督的時候，我們覺得其他的路徑也同樣是可能的。

最可敬的陸徵祥神父在離世不久之前，寫了一封如同他的精神遺囑的信給祖國同胞，信中說到：

「我們擁有最美好的要素，就是確定我們有著五、六千年的成長發展，而造就我們佔有全人類四分之一的人口因素，無疑是儒學，再加上由老子的崇高思想的加冕，和佛教的宗教憧憬的補充，但是這種補充是一廂情願，而且往往是有誤的。」

「西方擁有最好的要素，就是他們最精純的動力和啟示，或近或遠；所有他們所擁有良善的一切，就是基督徒的生活，正是這種靈性動力或可挽救我們於許多的不幸災禍。如果以前能在遇到我們知悉的歐洲唯物主義對我們大肆破壞之前擁有它，領會它的話……。」

「在這裡，我們處於一個最重要的事實面前。它啟發我們，告訴我們需要進行一個偉大的創舉，帶領我們走向

聖善；它告訴我們要締結和實施一個盟約。儒學與基督宗教必須互相交匯。它們必須互相結合，彼此聯結。」¹

陸徵祥神父所寫的這段話，近幾年來我們不斷地進行思索。但隨著在我們的思想和生活中去試圖使儒學融合於基督宗教之內，我們才頗為感傷地發覺，儒學在我們這一代的青年當中，沒有產生在陸神父那個年代的中國人相同的共鳴。

這種基督宗教與儒學的結合不僅是可取的，而且在利瑪竇神父和徐光啟他們那個年代是絕對必要的，對此斷無疑問；因為當時中國的社會結構、政治組織，以及道德風俗都沉浸於儒家思想之中。但自從與西方相遇之後，儒學已經失去了它的生命力。在陸神父青年時期，已可見到儒學日暮西山了。由於他成長時期所受教育的影響，所以致力於此。他與 1911 年辛亥革命後出生的青年，存在著多大的差距呀！所有經歷過 1919 年 5 月 4 日反傳統運動影響的人，所有陶醉於神秘的民族主義或社會主義的人，不再有他們祖父輩那樣對孔老夫子的愛慕與崇敬。而在此

¹ 陸徵祥神父，*Lettre à mes Compatriotes*〈致同胞的一封信〉，*la Rencontre des humanités et la Découverte de l'Évangile*，《人文傳統的會合與福音的發現》，1949 年，133-134 頁。

時，中國青年正投入馬克思主義的探險，嘗試以儒家走過的路，把基督宗教帶入中國來，但我們認為這反而會讓他們與基督宗教更加疏遠。

儒家思想的獨創性，在於把宗法家庭系統，轉變為一種普遍的道德秩序。孔子的中心思想之一是家長式的政府，王侯如同族長，以溫和仁慈治理他的子民。如果該王侯不是因血緣關係與他的臣民聯繫一起，如同在一個大家庭中，他就必須以一種深刻而恆久的愛來愛他們。這就是為何孔子把人民的福祉置於所有政治考量之上。

這種儒家學者鼓吹的家長式政府，已在以往各年代中導致許多濫用，在與西方的接觸中暴露出眾多的弱點，以至於使所有尋求國家革新的人士被迫改變這種制度。隨著滿清政府的倒塌和祭天祀孔儀式的廢除，孔老夫子的權威已逐漸消失。在科舉考試制度取消後，文人們不再需要事事參酌孔子學說了。中國社會基本結構的改變，特別是儒家學說賴以為憑的家庭系統的變遷，對於儒學已產生疏遠的情形。在這種情況下，我們明白今天的中國青年，常把儒家與保守主義聯結在一起。與其說孔老夫子的學說從灰燼中崛起的可能性已微乎其微，到不如說因為馬克思主義政權之因，中國人的心態發生了巨大轉變。儘管有儒家一些支持者，但它是死了，真的死了。即使中國想回到她的

過去，儒學再也找不回它昔日的權威了。

但是，我們能說，在中國皈依基督宗教的過程中，儒家精神不再能發揮它的作用？它不是中國人心靈中的一個不變的恆量嗎？

當然，以肯定其靈性價值的首要地位而言，儒學與一個「精神和真理」的基督宗教相似。它對人類道德文化的堅持，獨立於職位高低和階級之外，融合了一種基督宗教啟示的人格主義。它對被認為是一切道德基礎孝道之重視，有助於加深「天父」（*la paternité divine*）基督宗教的經驗。不幸的是，像一條攜帶著黃金和沙子的河流，儒家精神，在數世紀以來的發展過程當中，往往也負載著與基督宗教不相容的元素。

自我犧牲的理想的确是儒家精神之一，但這並非孔子精神態度的基礎²。也許正是這種固有的態度，我們可在《中庸》當中找到它。孔子認為《中庸》是整個生活和所有思想的準則，只有極少數受過教育的中國人會不記得孔子的這個思想：「過猶不及」。

這種行為和思想的節制適中構成了君子的標準，而與

² 我們將在延伸閱讀部分發現文天祥的《正氣歌》，它是歌頌自我犧牲理想的一首儒家詩歌。

小人相反的是，他不會表現出任何暴力和傲慢的跡象，所有的步伐都中規中矩，每一話語都禮貌得體³。在某些方面，「君子」類似於十七世紀的法國「上流社會中有教養的人」（*honnête homme*），和十九世紀的英國紳士一樣，也遠離任何荒謬怪誕和極端過分之言行。依據大儒者亞聖孟子所說，孔子本人絕對是一個知道如何避免走極端的人⁴。

這種中庸的精神，由孔子所創已被世世代代的中國人視為民族獨有的特性。甚至像梁啟超和孫中山這些革命家們，亦已看到了民族天性表現出的這種特質。孔子認為這種節制的意義與深刻的誠意相結合。他不是宣稱，自己從來沒有達到君子的完美境界嗎⁵？難道他不總是力求做到，卻不彰顯嗎？經過漫長的中國歷史，我們不是多次發現到一些缺乏誠心正意，只想在中庸之道中，尋求輕便途徑的儒家學者嗎？誠然，把中庸當作原則，很容易淪落為一種平庸（*aurea mediocritas*），推動了如魯迅和胡適等一些思想家。反抗儒家精神的原因之一，就在於這種中庸的概念不斷尋求更接近中庸的方式，最終導致一種惰性⁶。也就

³ 同上，泰伯篇第八，4。

⁴ 《孟子》，六，2，十。

⁵ 《論語》，述而篇第七，32。

是這個儒家的「中庸之道」，數百年來，「阻止了中國人的衝勁，也正是對這個儒家的『中庸之道』」，使今天的知識青年起而反抗，希望找到一個行動的奧秘，甚至極端主義，能夠使中國從麻木昏沉之中幡然醒悟。

同時，在我們試圖把基督宗教與中國文化連接起來時，我們認為應當求助的不是儒家的「中庸之道」，而是墨子的行動主義，同時也有老子的清靜無為。這兩種學說與儒家，在古代時期共同代表著中國的三大精神主流。如果在時代的進程中，由於中庸精神的鼓勵，中國靈性的發展不斷滑向寂靜主義的一端；長期被掩蓋的行動主義，今天才會以更激烈的方式爆發出來對抗清靜無為的做法。因此，我們認為為了要有效地將基督宗教介紹給中國人認識，最好重新思考，不能如利瑪竇神父那個時代的以儒學為依據之方式，而應把墨子的行動主義和老子的清靜無為的思想結合起來。

以巴斯卡為例，難道我們沒有看到基督宗教內兩者之間的緊張對立，而看到的是它們之間的平衡嗎？墨子的思

⁶ 有意思的是我們注意到，1956年10月9日在北京的《人民公報》（第8頁）中的文章，又重拾了儒家《中庸》的危害之議題。

想，注重行動，並以慈善和正義為中心；而老子的清靜無為思想強調謙卑，並把精神轉向與一位絕對者神秘的合一。墨子老子的思想不正是剛好處於兩端，而孔子正好處於兩端的中間嗎？更超越儒學的，是這兩種對立的學說之結合，可以讓中國人不僅明白耶穌的真實面目，而且更加瞭解祂救恩訊息的要求。與孔子不同，耶穌注重人性的平衡，不正是以一種超自然的和諧融洽的方式，把看似矛盾的特質融合於他內嗎？在他的圓滿之中，他不是既如墨子般重行動，也同樣好深思，一如老子嗎？

同時，基督宗教的靈修不是把互為矛盾的行動和默想融合在一起嗎？努力實踐墨子所提倡的愛德和正義的中國基督徒，同時也願以道家的單純和謙讓的態度走向天主，比起今天一些天主教徒——他們或以狂熱的行為主義——或遠離他們的兄弟，躲在枯燥無味的默想之中，排遣思鄉情愁者來說，不是更接近基督宗教的理想嗎？這些思考可能需要更多專門的論證，但這些論證對本論文集而言，卻顯得太過技術性，而無法加以發揮。對這個問題感興趣的人，可以思考勒克雷爾（Leclercq）神父的以下這段話，應該有所助益，他總結出了教會靈修傳統的豐富性和深度：

「當是出自基督的行動、基督的愛德時，才算是真正

基督徒的行動。認為只以自身的熱忱來實踐，便是一個完美基督徒的使徒，這是錯誤的，不管他的熱情多麼強烈。默想者自認為是基督徒，只因他獨自與天主共處，其實這仍不能算是真正的基督徒，因為默想只有在渴望地上的國並為在天上的國做準備，且地上的國就是生活在基督博愛中的人類團體之時，才能算是基督宗教的默想。教會使基督自身的工程變為現實，就是在她身體範圍內，在所有的肢體中，以基督精神指導著所有的活動。行動和默想是不可能分開的：兩者互為包含，兩者互為牽引。兩者是基督宗教的精神，缺一不可⁷。」

⁷ 雅克勒克雷爾（Jacques Leclercq）《默想和行動》（*Contemplation et Action*），刊載於《新雜誌》（dans la Revue Nouvelle），1956年4月15日，359頁。

延伸閱讀

我們在這裡所附錄的《正氣歌》，是儒家視作自我犧牲典範的最好說明。這首詩的作者文天祥（1238-1282），是一位民族英雄。他是宋朝丞相，軍隊將領，1278年兵敗被俘，俘獲他的蒙古人施加一系列非人待遇，想迫使他效忠蒙古人。但最後，在他不屈不撓的忠於祖國面前，在被捕五年後判處死刑，這首歌是他執行死刑不久之前寫的。

如此令人欽佩的忠誠，與其說它類似於斯多葛式的沉著鎮定，更不如說它具有基督徒般的勇氣。我們在這裡看到，這種榮耀與喜悅，正是安提約基亞的聖依納爵（Ignace d'Antioche）在殉道的門檻所感受到的，而在儒士當中，即使在最忠於自己理想的人之中，也沒有發現如文天祥這般的熱忱。

文天祥《正氣歌》原文及譯文

原文：

天地有正氣，雜然賦流形。下則為河嶽，上則為日星。
於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。

皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。
在齊太史簡，在晉董狐筆。

在秦張良椎，在漢蘇武節。為嚴將軍頭，為嵇侍中血。
為張睢陽齒，為顏常山舌。

或為遼東帽，清操厲冰雪。或為出師表，鬼神泣壯烈。
或為渡江楫，慷慨吞胡羯。

或為擊賊笏，逆豎頭破裂。是氣所磅礴，凜烈萬古存。
當其貫日月，生死安足論。

地維賴以立，天柱賴以尊。三綱實系命，道義為之根。
嗟予遘陽九，隸也實不力。

楚囚纓其冠，傳車送窮北。鼎鑊甘如飴，求之不可得。
陰房闐鬼火，春院閉天黑。

牛驥同一皁，雞棲鳳凰食。一朝蒙霧露，分作溝中瘠。

如此再寒暑，百癘自辟易。

嗟哉沮洳場，為我安樂國。豈有他繆巧，陰陽不能賊。
顧此耿耿在，仰視浮雲白。

悠悠我心悲，蒼天曷有極。哲人日已遠，典型在夙昔。
風簷展書讀，古道照顏色。

譯文：

天地之間正氣存，賦予形體雜紛紛。地上江河與山嶽，
天上日月和繁星。人有正氣叫浩然，充塞環宇滿盈盈。

生逢聖世清明年，平平和和效朝廷。國難當頭見氣節，
永垂青史留類名。齊國太史不懼死，崔杼弑君載史籍；晉
國董狐真良史，手握「書法不隱」筆；

韓國張良雪國恥，椎殺秦皇遭通緝；蘇武留胡十九年，
終日手持漢朝節；巴郡太守老嚴顏，甘願斷頭不妥協；晉
代侍中名嵇紹，為救國君酒熱血；張巡當年守睢陽，咬牙
切齒討逆賊；常山太守顏杲卿，罵敵罵斷三寸舌；

遼東管寧「著皂帽」，清操自勵若冰雪；諸葛《出師》
復漢室，鞠躬盡瘁何壯烈！祖逖渡江誓擊楫，奮威慷慨吞
胡羯；

秀實奪笏擊狂賊，賊頭破裂直流血。浩然之氣多磅礴，
志士英名萬古存。每當正氣貫日月，誰把生死放在心。

地靠正氣得以立，天靠正氣成至尊。三綱靠此得維持，道義以此為本根。可歎我生逢亂世，競無才力救危亡。被俘仍戴南國帽，囚車押我到北方。折磨摧殘何所懼，酷刑只當飲糖漿。牢房死寂見鬼火，春來緊閉黑茫茫。

老牛駿馬共槽食，雞窩裡面棲鳳凰。一旦染病便死亡，枯骨棄野多淒涼。如此惡境囚兩載，各種毒害不能傷。

牢房陰森令人哀，是我安樂之天堂。豈有智謀與巧計，能防邪毒來傷身。光明磊落忠義心，我視生死如浮雲。

我心悲傷悠綿綿，好似蒼天哪有邊？賢哲雖然已遠去，榜樣令我心更堅。簷下展讀聖賢書，光華照徹我容顏。

南懷仁研究中心 Ferdinand Verbiest Institute

南懷仁文化協會（Verbiest Foundation）於 1982 年由比利時聖母聖心會和魯汶大學共同創立。協會的目的是希望藉著研究、社會發展和教會內的合作計劃來發展與中國大陸的合作。2007 年改名為南懷仁研究中心（Verbiest Institute）。自創立至今，一直致力於歷史研究，尤以中國和低地國家的關係史以及中國天主教教會史為研究重點；中心迄今已舉辦十一次的學術會議（每三年舉辦一次），並將會議上發表的論文彙編成冊，出版了二十五本歷史方面的外文著作，列入為「魯汶中國研究」叢書。

外文出版品簡介（魯汶中國研究叢書）

Philippe Couplet, S. J. (1623-1693) —The Man Who Brought China to Europe. Ed. By Jeroom Heyndrickx, 1990. 《把中國帶到歐洲的柏應理神父》韓德力編著。定價 23.55 歐元

比利時耶穌會士柏應理將中國哲學及孔子首先介紹到歐洲，造成極大影響，他也曾帶了一位中國信友沈福宗前往歐洲，一起見到法王路易十四。柏應理在返歐述職其間，為耶穌會在華的傳教立

場作了解說，晉見教宗，在中國與歐洲及教廷的關係上扮演重要的角色。

The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687).
By Noël Golvers, 1993.

《南懷仁的歐洲天文學》高華士著。定價 42.14 歐元
此書蒐集了南懷仁的天文學著作，也反映了清初耶穌會士在宮廷的情況，由精通拉丁文的高華士撰寫，極富史料價值。

Ferdinand Verbiest, S. J. — Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat (1623-1688). Ed. by John. W. Witek, 1994. 《南懷仁：耶穌會傳教士、科學家、工程師及外交家》，J. W. Witek 編著。定價 41.65 歐元

此書為 1988 年在魯汶大學召開之南懷仁國際學術會議之論文集，從各角度來探討南懷仁的一生，是迄今有關南神父最完備的著作，計有十六篇文章以及豐富的圖片作為參考。

Historiography of the Chinese Catholic Church (Nineteenth and Twentieth Centuries). Ed. by Jerom Heyndrick, 1994 (F. Verbiest Foundation: Leuven)。

《十九、二十世紀中國天主教史學論集》。韓德力編，「叢書之一」。定價 34.70 歐元
此書乃近代有關天主教在中國的傳教策略的反思、宗教政策及各重要修會在華的傳教史概說，見解精闢，內容豐富，引證翔實，頗富參考價值。

Jean-François Gerbillon, S. J. (1654-1707). Mathématicien de Louis XIV. Premier Supérieur Général de la Mission Française de Chine. By Mme Yves de Thomaz de Bossierre. 1994。

《耶穌會士張誠神父傳（1654-1707）：法王路易十四的數學家，法國來華使節團長》，「叢書之二」。定價 16.11 歐元

十七世紀後半，中國及法國均處於賢君當政之時，法國派遣了學術造詣極深的皇家院士來華，擴大了中西文化的交流，其中張誠在清方的外交談判中服務，同時又是法國來華團體的領導，對天文地理及科學知識之傳播有極大貢獻，本書即其傳記。

The China Archives of the Belgian Franciscans - Inventory. By Sara Lievens, 1998。《比利時聖方濟會的中國檔案》，1998，「叢書之三」。定價 32.23 歐元

比利時的方濟會在十九世紀後半來華傳教多年，湖北西南部一帶為其責任區，歷經成功至失敗，後在二十世紀中葉被迫離華，轉向他國及台灣傳教，留下不少珍貴的檔案資料。本書即其檔案目錄，有數種索引，檢索便利，極具參考價值。

Antoine Mostaert (1881-1971) CICM Missionary and Scholar, Volume I. Ed. By Klaus Sagaster, 。

《田清波（1881-1971）聖母聖心會傳教士與學者，卷一》，1999，「叢書之四」。定價 29.50 歐元

只要對於蒙古研究稍有涉獵的人都知曉田清波大師，他被稱為了「蒙古的宗徒，蒙古研究的元老」，他在蒙古文字語言方面的造詣前無古人。此書兩卷，其中有今人為其傳教士一生功業的回顧與評價，也有他的舊作新編及著作目錄。蒙古學的研究者，允宜人手一冊。

Antoine Mostaert (1881-1971) CICM Missionary and Scholar, Volume II. Ed. By Klaus Sagaster, 1999。

《田清波（1881-1971）聖母聖心會傳教士與學者，卷二》，「叢書之五」。定價 49.33 歐元。

The Christian Mission In China - In The Verbiest Era : Some Aspects of The Missionary Approach. Ed. By Noël Golvers, 1999, 「叢書之六」。

定價 14.75 歐元

此為六篇文章所集成的論文集，作者分別為比國的鍾鳴旦、杜鼎克、高華士及美國的魏若望、中國的徐海松及韓琦，就南懷仁的作品及清人反應、清代的欽天監及十七世紀魯日滿在江南常熟的傳教事業有所探討。

François De Rougemont, SJ, Missionary in Ch'ang-shu - A Study of the Account Book (1674-1676) And The Elogium. By Noël Golvers, 1999,

「叢書之七」。定價 72.24 歐元

此書是 1992 年所發現魯日滿之私人雜記、帳冊手稿及靈修筆記之分析研究，極富歷史價值之史料，堪稱與十八世紀四川李安德神父之拉丁文日記媲美，補足了歷史空白的遺憾。

Footsteps In Deserted Valleys - Missionary Cases, Strategies and Practice In Qing China . Edited by Koen De Ridder, 2000, 「叢書之八」。定價

17 歐元

此書由六位著者之論文結集而成，兩位比國、一位法國、一位義國及兩位台灣學者所寫有關清末民初民教衝突、傳教士在防疫方面、甘肅及河南省的工作、國籍神職的培養及角色等專題，有兩篇專論台灣教會史之文，尤其具有意義。

Authentic Chinese Christianity : Preludes To Its Development (Nineteenth and Twentieth Centuries) .

Edited by Ku Wei-ying and Koen De Ridder, 2001. 「叢書之九」。定價

17.23 歐元

本書乃集合七篇文章而成，討論近代中國基督徒皈依的背景、環

境及情況，作者包括有 J. G. Lutz, J. -P. Wiest, R. G. Tiedemann 等名家，內容精彩，自不待言。

Missionary Approaches and Linguistics In Mainland China And Taiwan.

Edited by Ku Wei-ying, 2001. 《大國大陸及台灣的傳教取徑及語言問題》

「叢書之十」。定價 20 歐元

本書集合十一篇論文而成，主要討論傳教政策及傳教語言的策略及相關問題，其中有三篇是有關十七世紀的台灣。作者還包括 Cl. Von Collani, J. -P. Wiest, G. Stary 以及 G. Criveller 等人。

Mon Van Genechten (1903-1974), Flemish Missionary and Chinese Painter, Inculturation of Christian Art in China. By Lorry Swerts and Koen De Ridder, 2002

《方希聖 (1903-1974)，佛蘭芒傳教士與中國畫家，中國聖藝的本地化》，「叢書十一」。定價 16.15 歐元

此書乃敘述並分析討論一位致力於聖藝中國化的比國傳教士兼畫家方希聖的作品，除了對其作品有精闢的分析外，並附有多幅畫作供欣賞與參照。

Ferdinand Verbiest, S. J. (1623-1688) and the Chinese Heaven. By Noël

Golvers, 2003. 《南懷仁的中文天際》，「叢書十二」。定價 67 歐元

本書包含了南懷仁在歐洲約 220 篇的天文學著作，並且針對天文、漢學、歷史、語言以及藏書學各個層面進行討論。其中豐富的圖解（60 個圖片，6 個圖表，以及 4 個地圖），對於我們了解西方天文學在東亞的歷史發展，以及耶穌會保留在歐洲的出版作品，將有相當助益與貢獻。

Etienne Fourmont (1683-1745) Oriental and Chinese Languages in Eighteenth Century France, By Cecile Leung, 2002 《依天·傅蒙 (1683-1745)，十八世紀法國的東方與中國語言》，「叢書十三」。定價 27.75 歐元

此書介紹第一位在法國有系統地研究中國的學者依天·傅蒙，他曾向一中國人黃氏學習中文音節之發音以及 214 個中文部首，其中最大的成就是將八萬個中文字在巴黎加以鑲刻，已備其擬編的字典之用。

The History of the Relations Between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911), By Vande Walle, 2003 《清代低地國與中國的關係》，「叢書十四」。定價 45.50 歐元

此為 21 篇文章所集成的論文集。其中一些文章探討文化交流、科技傳播等議題，傳教修會在中國活動的情況，也有一些是評估中比在外交、政治、經濟和商業各方面的重要性。藉著本書按時間的先後安排與寬廣的討論層面，幫助我們了解中國和西方的歷史關係有更深一層的領悟。

Han-Mongol Encounters And Missionary Endeavors - A History of Scheut in Ordos (Hetao) 1874-1911, By Patrick Taveirne, 2004 《漢蒙相遇與傳教努力 - 司各特在鄂爾多斯（河套）的歷史》，「叢書十五」。定價 52 歐元

本書探討比利時司各特（聖母聖心）傳教修會，在清末漢蒙邊區河套一帶的傳教源起及發展經過。作者並且分別敘述了在清帝國和歐洲民族的背景之下，鄂爾多斯蒙古人和傳教工作的歷史變遷。書中涵蓋天主普世教會和修會的互動、一國內政和海外傳教的關係、在清帝國社會經濟狀況下的傳教動機、當地地方教會的生活實況、該地逐漸沙漠化以及義和團事件的餘波盪漾等問題。

Chronique du Toumet-Ortos : Looking through the lens of Joseph Van Oost, Missionary in Inner Mongolia, 1915-1921. By Ann Heylen Leuven, 2004, 《土默特—鄂爾多斯大事紀要：彭嵩壽神父日記精選集》，「叢書十六」。定價 39 歐元

本書根據聖母聖心會彭嵩壽神父的日記，敘述了 1915-1921 年間內蒙古的日常生活情況，包含的主題如下：1. 氣候，2. 社會習俗，3. 當地傳教士團體（聖母聖心會）以及 1917 年的瘟疫，4. 盜匪之成為當地的社會、政治現象，5. 民國初年的政治發展，6. 從鴉片政策看官僚改革，7. 一次大戰時的國際關係與中國的近代化，內容生動，史料豐富。

A Lifelong Dedication to the China Mission, Edited by Noël Golvers & Sara Lievens, 2007 《一生傳教為中華—祝賀聖母聖心會韓德力神父七五華誕暨南懷仁文化協會成立二十五週年紀念》，「叢書十七」。定價 49 歐元

本書是為祝賀聖母聖心會韓德力神父七五華誕暨南懷仁文化協會成立二十五週年紀念而徵集編成，由 23 位學者執筆撰寫成的學術論文。題材多元，內容豐富，為日後研究中華傳教史或中外交流史的學者提供了一本很好的參考書。

History of Catechesis in China Edit by Staf Vloeberghs, 2008.

《天主教要理講授史》，「叢書十八」。定價 39.99 歐元

本書包含了 17 篇的文章，是 2001 年九月與輔仁大學合作召開的第七次中國天主教傳教史會議的論文選輯。要理問答是天主教向外福傳的入門書，歷來傳教士極為重視，此書介紹許多來華修會的要理書編纂工作，可看出如何將其調適為中國人能接受的論述，內容豐富，精彩可讀。

Ferdinand Verbiest and Jesuit Science in 17th century China, By Noël Golvers and Efthymios Nicolaidis, 2009 《南懷仁與十七世紀在中國的耶穌會科學》，「叢書十九」。定價 37 歐元

深埋在古老圖書館數百年的兩部南懷仁手稿終於在本書中出土重見天日。此乃南氏於 1676 年寫於北京，透過斯帕法里使館團攜回莫斯科，希冀引起俄國沙皇注意的珍貴文獻。譯者將拉丁文本重新編排、翻譯成英文，並且加上註解。

Silent Force : Native Converts in the Catholic China Mission, Edited by Rachel Lu Yan & Philip Vanhaelemeersch, 2009. 《中國教會史上的無名英雄》，「叢書二十」。定價 39.50 歐元

歷史研究愈來愈重視許多幕後無名英雄的角色，他們才真是值得歌頌的無聲的力量。本書介紹許多不同的國籍人士，包括聖職者、修女及平信徒對教會所做的各種貢獻，這 21 篇文章是第八次會議的論文選輯，有助於從另一角度來認識中國天主教史。

About Books, Maps, Songs and Steles : The Wording and Teaching of the Christian Faith in China. Ed by Dirk Van Overmeire & Pieter Ackerman, 2011. 《關於書籍、地圖、歌曲和傳教碑—中國基督徒信仰的用語與訓導》，「叢書二十一」。定價 29.50 歐元

此書為 2007 年夏在魯汶舉行的第九屆中華天主教史的國際學術會議中，在所有 27 篇與會論文中選出了 12 篇在此刊出。除了兩篇是討論南懷仁在清朝欽天監的繼承人安多的文章外，其餘的文章包含各種主題。從明末抗清活動到民國的雷鳴遠傳入的教會音樂，有當時入華的歐洲教會靈修書籍的影響，有皇輿全圖的討論，景教碑與明末傳教碑之間的關聯性的論述，傳教士與士人信徒間的倫理對話，有《覺斯錄》的介紹，有對於奇跡，18 世紀歐人對華形象的負面化以及在四川馬青山主教的行蹟等，內容豐富，多姿多彩。

From Antoine Thomas S. J. to Celso Costantini, Multi-aspect Studies on Christianity in Modern China. Ed by Ku Weiying & Zhao Xiaoyang, 2011。《從安多到剛恆毅—近代中國的基督徒史的多元研究》，「叢書二十二」定價 29.50 歐元

本書是 2009 年與北京社科院近史所合作召開的國際學術研討會論文集，其中有三篇是關於清初比利時傳教士托馬·安多 (Thomas, Antoine, S. J.) 的研究，其他的諸篇也都是從這些新角度、出現的新史料及前人忽視的項目研究而完成的。從十七世紀到二十世紀，舉凡由西往東的書籍流通、中國語言學的初起、傳教士與主流學術界的互動、宗教藝術的發展、民教衝突的宏觀與微觀分析，乃至於利用中外文資料細探保教權的鬆動等，都是以往的時空環境下很難企及的學術研究成果。

Libraries of Western Learning for China. Circulation of Western Books between Europe in the Jesuit Mission (ca. 1650 - ca 1750) Logistics of book acquisition and circulation. Ed by Noël Golvers, 2012。《為中國而設的西學圖書館：歐洲與中華耶穌會傳教站間的西書流通（大約 1650 到 1750 年間），第一部，書籍的取得與流通機制》，「叢書二十三」定價 75 歐元

此近七百頁的書如其名，是處理目前正夯的「書路」(Book Road, 取代以前的「絲路」)在中外交流間所扮演的角色，但本書並非討論中日之間，而是論述「西書東漸」的過程。此事反映出極為有趣但又迄今未為人知的問題：有那些傳教士想引進那些書？為何他們認為這些書應該引進？書籍如何取得以及如何流通？中國人如何方能參考這些圖書？有無閱讀流通網的建立？以及這些書籍最後的落腳處等。此外，更可經此而對當時來華耶穌會的傳教方式及心態有進一步了解。此書為三部曲中的首部，預期將受到

相關學界的重視，有興趣的諸者何不先睹為快？

When the Europeans Began to Study Chinese - Martino Martini's Grammatica Linguae Sinensis. Ed by Luisa Maria Paternicò, 2013. 《當歐洲人開始學中文時－衛匡國的中文文法書》，「叢書二十四」定價 32.5 歐元

由於有傳教及表達意思的迫切需求，中文最早的文法書的作者都是外國傳教士，而且是針對官話而寫。耶穌會士衛匡國擔任中華耶穌會的帳房，返歐述職時，曾留下他所寫的中文文法書抄本，其後輾轉傳抄，流傳歐洲，有人增補。後來發現衛氏曾在 1696 年刊刻出版。本書即是分析並比較刊本及抄本之間的流變，特別是後人在抄本上增訂的內容。此書更將原文及詮註本加以英譯，以供學界參考。

Le Christianisme en Chine aux XIXe et XXe Siècles - Évangélisation et Conflicts Ed. by Alexandre Chen Tsung-ming, 2013. 《19、20 世紀在中國的基督宗教－福傳與衝突》，「叢書二十五」定價 29.5 歐元

本書收錄了 2012 年 4 月南懷仁研究中心在魯汶召開的第一屆法文研討會的六篇論文，藉此邀請讀者探討福傳的問題、傳教士與當地原住民的溝通，特別是在牧靈的領域，以及重要的社會政治層面中，中國、外國以及梵蒂岡教廷三者的角色與互動關係。

Libraries of Western Learning for China. Circulation of Western Books between Europe in the Jesuit Mission (ca. 1650 - ca 1750) 2. Formation of Jesuit libraries. Ed by Noël Golvers, 2013. 《為中國而設的西學圖書館：歐洲與中華耶穌會傳教站間的西書流通（大約 1650 到 1750 年間），第二部，耶穌會圖書館的設立》，「叢書二十六」定價 60 歐元

此書為 17、18 世紀「西書東漸」三部曲中的第二部。泛論傳教士

圖書館的特色，以及其與當時在歐洲的耶穌會書館的比較。在經過批評及反思後，加上一些間接的資料例如在書稿上的批註或書信中所提及的內容以重建耶穌會（少部分也涉及非耶穌會）在華圖書館的歷史。除了北京的（西）/南堂、東堂及北堂圖書館外，此書也論及耶穌會在澳門，廣州，杭州及從 1600 到 1820 年代北京南堂圖書館關閉為止其他各地的藏書。

中文好書推薦

《塞外傳教史》—懷仁叢書一。古偉瀛主編，南懷仁文化協會與光啟文化事業共同出版，2002 年，NT 490

本書敘述天主教會在塞外傳教的情形。全書附有數十幀珍貴照片及地圖，更有來華的 679 位聖母聖心會士的中外文名單、生卒年，以及三百多位 1950 年以前在塞外傳教的國籍神父資料，值得教內教外學者、有興趣的一般民眾認識及參考。

《凱撒與天主之間—亞歐諸國的政教關係》—懷仁叢書二。南懷仁文化協會與光啟文化事業共同出版，2004 年，NT 280

本書為一九九九年於魯汶召開的國際學術研討會論文集，探討的主題包括了中國的民族主義、愛國主義與宗教、日本神道教與國家政治立場的關係、基督宗教與伊斯蘭教的平衡、歐洲膜拜團體的特色、歐盟和美國人民的宗教自由。

《社會關懷—天主教社會訓導文獻選集》，聖母聖心會與光啟文化事業共同出版，2005 年，NT220

本集的內容包含了天主教會在所有社會議題方面的訓導，例如：人的尊嚴、家庭、婚姻、人權、失業、正義和平……等。天主教會動員最優秀的人才，集智慧於社會關懷的表達，此書針對每一

個議題加以討論，並且直接引用許多歷代教宗的通諭、文告、主教會議……等重要文獻。

《中國基督徒史》—懷仁叢書三。沙百里著。南懷仁文化協會與光啟文化事業共同出版，2005年11月，NT 490

本書所講述的，並不是中國的傳教史，而是一部包括天主教徒與其他基督宗派的中國基督徒史。從唐朝的景教講起，一直述及今日大陸與台灣的教會。沙百里神父的這本書將重點放在中國人身上，試圖證明中國基督徒完全屬於中國文化，中國基督徒是屬於一個飽浸偉大文化與宗教傳統的民族。此書是大陸譯本的增訂版。

《中國教會的今天與明天》—懷仁叢書四。南懷仁研究中心與光啟文化事業共同出版，2006年7月，NT 490

本文集乃以慶祝韓德力神父金慶及七五華誕為緣起，集中討論中國教會相關問題，其中各篇精闢的內容令讀者反思自我，從而放寬視角認識教會的各個層面。

《永遠的中華朝聖者》—懷仁叢書第五。南懷仁研究中心與光啟文化事業共同出版，2007年3月，NT380

過去20年多來，韓神父在許多不一樣的場合寫下無數篇重要且具影響力的文章，我們選擇了較具代表性的30多篇，以年代順序呈現。另外，我們也在每篇文章之初寫下一段註解介紹，以期幫助讀者了解當時的時代背景。

《在華聖母聖心會士名錄》—懷仁叢書六。Dirk Van Overmeire 著，古偉瀛、潘玉玲校訂，南懷仁研究中心與見證月刊社共同出版，2008年3月，NT550

從1865至1955年間，修會總共有679位會士在中國傳教，本書乃這些會士的生平簡歷的合集，一人一頁，包括照片與簡歷，不但

便於查找，更可為會士們的努力留下一份歷史見證。

《與時俱進》—懷仁叢書七。金以楓著。南懷仁研究中心與見證月刊社共同出版，2010年1月，NT 220

本書五篇文章檢視不同時期的宗教政策之來龍去脈，實事求是，娓娓道來，讓讀者有機會一窺中共神秘的宗教政策。

《平涼歲月—27位嘉布遣的27年》—懷仁叢書八。Mateo Goldaraz編，古偉瀛、潘玉玲譯。南懷仁研究中心與光啟文化事業共同出版，2010年12月，NT 560

從1926年西班牙那瓦拉會省派出第一批的傳教士開始，聖方濟家族的嘉布遣會士懷抱著傳播福音的理想前往遙遠東亞的中國甘肅。本書即前後27年間六批派來平涼地區的27位會士的小傳與書信。此書是中國近代天主教入華史具體而微的縮影。這些有血有淚、艱苦卓絕的傳教士生涯讀來令人動容感佩。

《留比學生史》—懷仁叢書九。王慶餘著。南懷仁研究中心與光啟文化事業共同出版，2011年9月，NT 580

歷經近二十年的海內外蒐集探訪，王慶餘將清末至1950年留學比利時的中國學生資料匯集成冊，除了敘述各階段派遣的來龍去脈外，並有三百人的小傳、千餘人的名冊及大事年表，其中有棄俗修道的內閣總理陸徵祥、曾任行政院長的翁文灝，中共元帥聶榮臻等人，是極為珍貴的參考資料。

《漢蒙相遇與福傳事業—聖母聖心會在鄂爾多斯的歷史1874-1911》—懷仁叢書十。Patrick Taveirne著，古偉瀛、蔡耀緯譯。南懷仁研究中心與光啟文化事業共同出版，2012年8月，NT 650

此書為聖母聖心會士譚永亮神父的魯汶大學博士論文經過增訂改寫而成，全書九章，除了介紹該會在比國成立的背景，目前學界

的研究資訊外，更將蒙古地區的傳統生活，宗教文化以及天主教傳入的經過及發展，義和團的影響等進行深入淺出的分析與討論。塞外風情，異國情調，盡收眼底。

《教會的基本社會訓導理論》，蕭毅漢著，李瑞平譯，華明出版社，2000年9月出版，NT120

天主教與我們今日生活的關係都在這位著名的教授神父妮妮道來中，一覽無遺。

《今日司鐸：〈司鐸職務〉與〈生活法令〉解讀》，趙建敏著，華明出版社，1999年元月出版，NT150

作為今天的一位中國神父，其應有的生活態度及聖職的權力義務都在此一年青有為的作者筆下道出，令人感到中國教會未來的希望。

《傳教士·科學家·工程師·外交家—南懷仁（1623-1688）》，魏若望編，社會科學文獻出版社，2001年4月北京出版，NT300
迄今為止，最豐富翔實的有關南懷仁的中文學術研究集，收集了三十一篇中外學者對南氏的研究，並經過中文譯者精心校對，是關心歷史的人不可錯失的佳作。

《清初耶穌會士魯日滿一常熟帳本及靈修筆記研究》趙殿紅譯，大象出版社，2007年3月河南出版，NT500

本書是高華士博士研究天主教傳華史的一部力作，重現了17世紀耶穌會士魯日滿在中國的傳教活動及生活狀況。內容紀錄了魯日滿在江南的私人帳本，以及他個人的靈修生活片段和一些傳教觀點等。

該書也是南懷仁文化協會首度與中國國家清史編纂委員會的出版合作。

《耶穌會士張誠—路易十四派往中國的五位數學家之一》辛岩譯，

大象出版社，2009年2月河南出版，NT200

張誠是法國入華耶穌會士，康熙的近臣，明清間中西文化交流的代表人物之一。該書是目前較權威的張誠傳記，對瞭解明清中西文化交流史、清代歷史有重要的價值。

《1949年以來基督宗教研究索引》，金以楓編，社會科學文獻出版社，2007年10月北京出版，NT500

本書蒐集了1949年以來中國國內的書、報、刊中與基督宗教相關的政策文獻、研究著述、史料檔案，並附有光碟，可以從索引標題、作者、出處及發表時間，提供了檢索上的便利。

南懷仁研究中心

比利時辦公室：

Naamsestraat 63 bus 4

B-3000 Leuven

Belgium

Tel: ++32-16-32 43 50

Fax: ++32-16-32 44 55

E-mail:

Verbiest.Inst@fvi.kuleuven.be

台北辦公室：

台北市中山北路一段2號8樓828室

或：台北郵政信箱8-121

Tel: ++886-2-2314 9631

Fax: ++886-2-2311 9794

E-mail:

vftaipei@seed.net.tw

中國人的心靈與基督宗教 / 黃家城著；趙燕清譯. -- 初版. -- 臺北市：光啟文化，2013.09〔民102〕

面；公分

譯自：Ame Chinoise et Christianisme

ISBN：978-957-546-765-4（平裝）

1.比較宗教學 2.天主教

218

102017255

中國人的心靈與基督宗教

2013年9月初版

◎版權所有·翻版必究◎

著者：黃家城

譯者：趙燕清

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啟文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啟文化事業)

發行者：甘國棟

E-mail：kcg@kcg.org.tw

網址：<http://www.kcg.org.tw>

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：(02)2367 3627

定價：240元

光啟書號 302041

ISBN：978-957-546-765-4

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換。

這本書適時而生，它揭示了關於中國及中國基督宗教未來的前景，以及歐洲人過去一些盲目樂觀的幻想，不過卻安慰了那些熱愛中國的基督信友。

本書作者誕生於一傳統的中國儒學家庭，在法國讀書期間皈依天主教，之後入奧斯定詠禮會成為神父。他熟識自身受到培育的傳統中國宗教精神，如果說他已在福音中找到了給予神秘期待的答案，那就是他一下子領悟了福音真正的大公性。

這本書可以說是帶有先知性的，它不是感嘆儒學在中國的精神生活中已不再佔主導地位，而是向我們展示了中國的傳統文化還蘊含其他的價值，適宜為上主預備道路；對當前的危機，不是要排斥某些價值，相反地，是要彰顯出它們的持久活力與合乎時宜。

目前教會在東亞有如在西方，經歷著一場前所未有的危機，這本《中國人的心靈與基督宗教》，正是一個無比的信仰和希望的見證。

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

ISBN 978-957-546-765-4



9 789575 467654

光啟書號 302041 定價 240元